

Title	ドイツ敬虔主義の「根底」学説 : プロテスタントの神秘思想(3)
Author(s)	金子, 晴勇
Citation	聖学院大学論叢, 12(1): 37-64
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=526
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ドイツ敬虔主義の「根底」学説

—プロテスタントの神秘思想(3)—

金子晴勇

The Theory of “Grund” in German Pietism

—Protestant Mysticism in Germany (3)—

Haruo KANEKO

In the previous chapter of our paper we considered the significance of the German Protestant Mysticism of Jacob Böhme and Schelling. Böhme was familiar with the mysticism of Johann Arundt. We must here take notice of the fact that the founder of German Pietism, Philipp Jacob Spener, was also influenced by Arundt. Spener and his followers protested against the scholasticism and formalism of the Lutheran Church, just as Luther himself had once thundered against Rome. At the beginning of the seventeenth century, German mysticism again finds its voice in the movement of Pietism.

We attempt to explain the mystical element of Spener in his famous *Pia Desideria* (1675) and in his followers such as August Hermann Francke, Gottfried Arnold and Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Further, we can pursue our research into the important work *Reden über die Religion* (1799) of Schleiermacher, who was influenced by the Herrnhuter Brethren, founded by Graf von Zinzendorf.

Pietists and Schleiermacher plainly belong in a direct line of German spiritual reformers whom we have been studying. They were deeply influenced by Luther, especially in the insight of the transforming element of personal faith in religion and in the acceptance of the teaching of mystical Ground and its synonym Gemüt.

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

- (1) Spener and German Pietism.
- (2) Francke, Arnold, Graf von Zinzendorf.
- (3) Angelus Silesius and Gerhard Tersteegen.
- (4) Young Schleiermacher and German Pietism.

Key words; Spener, Francke, Arnold, Zinzendorf, Schleiermacher, Pietism, Ground

はじめに

私たちはルターと神秘主義との関連を、これまでルター派の神秘主義者であるヴァイゲルとアルントを通して、さらにベーメとシェリングの根底学説を通して考察してきたのであるが、アルントに続く時代のドイツ敬虔主義においてはこの関連はどのようになっているのであろうか。そのさい私たちが神秘主義の特質を「合一」(unio)と「根底」(Grund)の二つの概念によって解明してきた点があつても考慮されなければならない。これらの基本概念によってルターとドイツ敬虔主義との関連はどのように解明できるのであろうか。周知のようにドイツ敬虔主義といっても相当多くの思想家が輩出している。代表的な思想家としてシュペーナー、フランケ、アルノルト、ツインツェンドルフがよく知られているが、ベンゲル以後ブルームハルトにいたるまで、シュワーベン地方のヴュルテンブルクの敬虔主義者だけでも三四名が数えられる⁽¹⁾。そのすべてにわたって周到に扱うことはここでは不可能であるがゆえに、上記の四名の代表的な思想家を問題とし、その神学思想の特質に触れながらルターおよび神秘主義との関連だけをここでは考察することに留めたい。

さらに私たちは敬虔主義が一九世紀の偉大な神学者シュライアーマッハーに受け継がれている点を終わりに解明し、ルター派の神秘思想がどのように近代思想と関連しているかを考察してみたい。

第一章 シュペーナーとドイツ敬虔主義

(1) ドイツ敬虔主義の歴史的位置と本質規定

ドイツ敬虔主義が起こってきたのは、ルター派教会が領邦教会(Landeskirche)として確立され、国家的な基盤にたつて制度的に保証されたことから生じた歴史的状況に由来している。教会が次第に外面的な形骸化を生み出し、内的な生命力を喪失すると、道徳的な無力化と霊的な荒廃が生じ、その権威と信望はまったく失墜するに至った。そのため多くの教会批判が続出し、ルター派教会の欠陥が指摘された。その批判の中にはキリスト教は制度の支えを放棄すべきであるとまで説かれるようになった。こうして制度的な教会から個人に基づく信仰と道徳に移行し、個人の社会的実践の必要性が強調され、教会の法規、職務、礼典、教義などは重要でないといみなされるにいたつた。また、このような精神的な状況のなかで神秘主義的な霊性主義と無神論という二つの急進的な立場が生まれてきた。敬虔主義が誕生してくるのは、実に、このような状況の中からであつた。この敬虔主義の特質についてシュミットは次のように語っている。

「敬虔主義は真正の原始キリスト教的価値、なかならず〈完全〉をめざす努力に見られる原始キリスト教的活力、愛と単純と力——これらは神秘主義的スピリチュアリズムのなかで重んじられた——の重要性を再発見し、しかも伝統とのつながりを守り、既存の正統主義教会の枠のなかになお

とどまり、意識的にルターをひんばんに引用し、しかもルターを自分の目的のために利用する知恵をもっていた。このように敬虔主義は、革命的であると同時に保守的でもあった。しかし全体として、その心は革命の側に傾いていた。このことは、敬虔主義がキリスト教の敬虔と神学に関する価値体系の頂点においた根本概念によくあらわれている。根本概念とはすなわち再生 (Wiedergeburt)、まったき新創造、新しい被造物、新しい人間、内物な隠れた心情、神の子である。〈再生〉への情熱はすべての敬虔主義者に共通している⁽²⁾。

このシュミット説は「神秘主義的スピリチュアリズム」(der mystische Spiritualismus) をドイツ敬虔主義に共通した特質として捉えている点に長所と同時に短所があるといえよう。長所としてはこの学説によって敬虔主義を靈性主義的な傾向の強かったシュヴェンクフェルトにまでさかのぼらせ、アルントを經由してシュペーナーに至る思想史的な連続性を明らかにした点である。しかるに短所としてはその後多くの批判を受けたように、敬虔主義の内面性をキリスト教的なスピリチュアリズム (靈性主義) として把握し、ルター神学、とくに信仰義認論との異質性において理解する点である⁽³⁾。つまり、彼によると、この敬虔主義が力説する思想は、宗教改革の信仰義認論を忠実に継承し、義認における神の独占活動を認めながらも、義認そのものが再生の中に組み入れられ、再生が信仰のいっそう包括的なできごととして説かれたというのである。敬虔主義は義認よりも再生を強調することに全面的には同調しないものの、「再生」を教えの中心に据えるとき、再生こそ根本的な変化を起こす強力な生命と豊かな経験である点を力説した⁽⁴⁾。したがって、シュペーナーのみならず、フランケ、アルノルト、ツインツェンドルフにおいてもルターの信仰義認論が堅持されているばかりか、信仰の内面性は実践的な愛のわざと密接に結び付けられている。そこには靈性主義的な内面性とは相違した信仰の活動的で実践的な生命が躍動している。その意味でヒルシュとともに「シュペーナーの課題は義認信仰をキリスト教的な敬虔から追放することではなく、義認信仰を個人の生命の根底に深く埋め込んだ上で、信仰が人間の全体をあらゆる外面的な表われにおいて内面から規定し、治めることである。敬虔主義がシュペーナーによって規定されているかぎり、それは個別的にして個人的な経験に移された義認信仰から出て神学と教会とを刷新する運動である」⁽⁵⁾とすることができる。

それゆえルターは救済問題に集中して「義認」を説いて止まなかったが、敬虔主義の時代には信仰に発する倫理という実践問題に集中して「再生」が強調されたといえよう。つまりこの間に宗教問題における関心の変化が認められる。

(2) 『敬虔なる要望』

シュペーナー (Philipp Jakob Spener 1635-1705) はアルザスのプロテスタント改革派に改宗したラッポルトヴァイラー伯領にその地の有力な行政官の子として生まれる。シュトラスブルクで歴史と哲学を学ぶ。フランクフルトの自宅で「敬虔主義の集会」(Collegia Pietatis) を創設し、靈

的覚醒運動を開始する。また『敬虔なる要望』(Pia Desideria 1675)を書いて、ルター派教会の霊的な改革を提案し、これによって敬虔主義を具体的に発足させている。さらに『ルターの小教理問答書の順序によるキリスト教の教えの解明』(Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Luthers 1677)を出版し、宗教教育においても大きな影響を与えた。

先ず初期の代表作『敬虔なる要望』で彼の神秘思想がどのように述べられているかを検討してみたい。この書自体がアルントの『説教集』の「序文」として書かれており、アルントの信仰を継承していることが知られる。実際、シュペーナーの敬虔主義では「再生」(Wiedergeburt)がその中核をなす概念であって、それはルターの宗教改革的理念の根幹であった「義認」(Rechtfertigung)に代るものである。しかしながら、それは信仰による義を否認しているのではなく、義認を再生の内に組み入れ、再生の構成要素の一つとしている。たしかにルターもアルントも再生を説いているが、ルターが義認を最も重視し、アルントが「改新」(Erneuerung)に力点を置いたのに対して、シュペーナーは、この書ではそれほど多く使用していないけれども、「再生」に最大の重点を置いたのである。彼は、再生によって人間が、来世においてのみならず、すでに現世においても救済が完成に達する可能性を見出した。彼の敬虔主義はまさにこの可能性を現実化する方法の探求と実践であった、と言うことができよう。

再生を構成する人間の側での要素もしくは契機は「受動性」であり、それが出来事として生じる場が「心の根底」にあることが強調される。そのさい彼はルターの「聖パウロの『ローマ人への手紙』の序言」において生活の改善を実現する信仰が「心の根底」(herzengrund)から生じていると説かれている点を指摘している⁽⁶⁾。しかるにこの「根底」概念が使用されてはいても、それはもはやドイツ神秘主義の本来的な意味では使われていない。むしろ、「根底」概念は建築の用法で使われており、「根底から」(von Grund auf)という表現は「信仰の強化」(stärkung des glaubens)をめざしており⁽⁷⁾、キルケゴールの『愛のわざ』において「愛が徳を建てる」(Liebe baut)というときの「教化」(Erbauung)と同様に、「そこにおいて信仰がその根底に関連する」(in dem der Glaube sich auf seinen Grund bezieht)「信頼」を強めるような信仰の強化をめざしている⁽⁸⁾。したがって、そこにおいて信仰が根底から強化される土台はイエス・キリストを意味している⁽⁹⁾。というのは信仰の根底と根源において神が働いていることが絶えず意識されており、『敬虔なる要望』ではルターが「聖パウロの『ローマ人への手紙』への序言」で「信仰は私たちの内に働く神のわざである」と言っている箇所が引用されているからである⁽¹⁰⁾。

彼がこの書の終わりでドイツ神秘主義の著作に言及し、ルター自身がタウラーや『ドイツ神学』を高く評価している点を詳細に述べ、信仰を高めるためにこれらの著作さらにトマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』を推奨している。しかし「根底」学説はドイツ神秘主義がもっていたような意味では用いられることなく、それに変わって伝統的な「内なる人」や「新しい人」を中心に据えて思想を展開させている。たとえば「私たちのキリスト教全体は、まったく〈内なる人ある

いは新しい人) (inner order neuer mensch) において成立し、このような人の魂こそが信仰であり、このような人の働きが生命の果実であるから、説教は総じてこのことを目指してなされるべきである¹¹⁾と説いている。さらに彼は「心の根底」の内の「根底」を避けて「心」概念を頻繁に使用している。たとえば次のように語られている。

「私たちは、み言葉を外的な耳で聴くことだけでは充分でなく、それを心にも滲透させるべきである。心においてこそ、聖霊が語るのを聴くことができる。——外面的に口先で祈るのでは充分でなく、真の最上の祈りは、私たちの内なる人において生じる。祈りがことばで述べられようと、[未だ] 心の中にとどめられていようと、神はそれを見いだし、それに出会いたもう。外的な神殿 (äusserlicher Tempel) で礼拝するのでは不十分で、私たちの内なる人が、そのとき彼が外的な神殿にいようとまいと、彼自身の神殿 (sein eigener Tempel) において最上の礼拝を行なわねばならぬ¹²⁾。

ここで「神殿」はユダヤ教の神殿と同様に「神の住居」を意味し、それによって「根底」学説と密接に関連している。しかるにシュペーターはここから「根底」学説をもはや展開させていない。彼に続くドイツ敬虔主義においては、後述するように、例外的にツィンツェンドルフによって「根底」概念が意義あるものとして用いられていても、一般的にはもはや神秘主義的な思想がそこから生まれてきてはいない。もちろん日常的な述語として「魂の根底から」(von grund der Seelen) という用語は使われているにしても¹³⁾、先に指摘したように「内なる人」とか「心」概念によってその意味する内容は表明されており、聖霊の働きによって内的に再生し、活動的な愛が説かれている¹⁴⁾。もちろん聖霊の働きが述べられているときでも、ミュンツァーやフランクのように聖書の文字を決してなおざりにすることなく、神の言葉が強調されている¹⁵⁾。

さらに、この聖霊の働きによって信仰が神と合一し、神の恩恵を分有すると次のように説かれている。「そうすると信仰が私たちの救いの唯一の手段として残っており、私たちを神と合一させる。しかし、私たちが注意しなければならないことは、そのように語ったからといって、人が信じる信仰、つまり信仰箇条ではなくて、神的な光が考えられているということである。こうして聖霊は人間の心に神的な言葉と sacrament によって点火され、心において、また心から、信仰はキリストの功績に示されている天上の父なる神の恩恵を捉え、それを分有するようになる¹⁶⁾。

このように「心の信仰」と聖霊のわざが「神秘的な合一」を得させることが力説され、いわゆる「信仰—神秘主義」(Glaubensmystik) の特質を顕著に示している。

さて『敬虔なる要望』においては再生の問題は主題としては取りあげられていない。修道士が「再生の真のしるし」をもっているか否かと疑念を表明したり、礼典の外面性を批判して「私は、洗礼とは〈聖霊による再生と改新の真の水浴〉(テトス三・五) であると信じている」と述べている程度である。このことは、再生の問題がないがしろにされているというのではなく、むしろ底流として『敬虔なる要望』全体を貫いていると言うべきである。というのは教会改革は単なる機構や

制度の改革ではなくて、教会の成員ひとりひとりが古い人間から新しい人間に再生することによって初めて実現するからである。

(3) 説教集『再生』における神秘思想

シュペーナーの最後の仕事は「再生」についての大部の説教集で、彼はこの説教を1684年にフランクフルトで始め、ベルリンで1691年から三年にかけて六六回にわたって行っている。この説教集のなかで再生のプロセスの内面性に関心が向けられ、とくに「試練」(Anfechtung)という限界状況における信仰の受動性が力説された。この場合、ルターには外から来る神の語りかけが決定的な慰めであったのに対して、シュペーナーは絶望した人間を自分の心の最内奥に向かわせ、そこから信仰が心の内面の「再生」という出来事また神の言葉の受胎によって引きおこされると説いた。この出来事は死から生への「誕生」によって生じ、再生した子どもは自然のままの被造物としての人間よりも父なる神との強い結び付きを強くもっている。それゆえ彼はどの説教でも、信仰者は神の本性に与るという大いなる約束(第二ペテロー・四)を、神的存在の分有を暗示するものとして教え、「再生」による新しい人間がもつようになった本性的な性質と自発性を強調し、再生者には新しい神的本性が現に授けられると考えた。

再生を主題とする説教は、再生の出来事とそこから誕生する「新しい人間」をめぐる説かれていた。これによって再生の結ぶ実がいかに重要視されていたかが明らかである。ここから彼はキリスト教的な完全をめざしており、「完全性」(Vollkommenheit)こそ新しい生の目標として定められた。その主張がやがて義認論によって隠されていた「聖化」への道を開くことになる。

再生と改新との相違について次のように言われている。「再生とは私たちが、もし先だつて神の子でなかった場合、そのとき初めて神の子となり、したがって初めて靈的生命を受けるところの恩恵である。しかし改新は靈的生命を強化し、その人間をますます清める。それゆえ、再生は一回的に(auff einmahl)起こり、そして再生した者はまったく再生したのである。というのは、つまり彼は完全に神の子であり、一回的に義とされ、新しい本性を得たのである。しかるに改新はゆっくりと次第次第に生じる。それゆえ、再生はまさしくそれ自体で完成しているが、改新のほうはまだ未完成であり、私たちがこの世にある間は、まずは日々成長していかなければならない」¹⁷⁾。この主張はカントの『宗教論』第一編における思想と同じである¹⁸⁾。

では再生とは実質的にどのような内容から構成されているのであろうか。シュペーナーはそれを三つあげる。第一は、「悔い改めの備えがある人の心の内での信仰の点火」であって、「その点火のあとすぐに信仰の火花(Funke des glaubens)が魂の中へ入り込み、それが靈的生活の始まりとなる。その人が真の信仰を得るや否や、その瞬間に彼はイエス・キリストの義のおかげで、義を捉え、義と認められ、神の子として迎え入れられる」というのである。それゆえルター神学の根幹である義認がここでは新しい生命が流れ入る再生から生じるものと説かれている。次に再生における

第二の実質的な内容は「私たちは私たちに贈られるキリストの義と功績のおかげで恩恵によって神の子として迎え入れられることである」ということであり、第三のそれは「新しい創造もしくは被造物、霊、内なる人もしくは新しい人間」である¹⁹⁾。

このようにシュペーナーはルターの義認よりも再生を強調し、義認を再生の構成契機となしている。パウロはすでに「私たちの行った義のわざによってではなく、ただ神のあわれみによって、再生の洗いを受け、聖霊により新たにされて、私たちは救われたのである」(テトス三・五)と述べて再生を説いている。しかるにルターは義認を最も重視し、アルントは改新に力点を置いていたのであった。シュペーナーによると再生は洗礼によって生じる「まったく新しい本性」をもたらし、善を「実現する力」をとめない、「有能と善の原動力」をもっている²⁰⁾。それは「改新」(Erneuerung)によって与えられ、次第に増大していく。それは原罪によって喪失した「神の像」の改新(Erneuerung des verlorenen göttlichen Ebenbildes)を意味しており、それによって「神の内住と神との合一」(Einwohnung Gottes und der Vereinigung mit ihm)が与えられる。もちろん人間によって再生が生じるのではなく、「聖霊が再生を造り出す原因である。それでもって示されることは、神からの誕生でもって創造とは違った状態を得るようになるということである。……神が何かを創造する場合、それは神との類同性をもたない。[それと相違して]各自が自分と似た何かを産むように、神からの誕生は誕生した者の中に神との類似性と類同性をもたらす」²¹⁾。この類同性によって「主なる神と同じ性質の人間」が誕生している。またこの類同性こそ、ジェルソンが説いていたように、同類を結び付けて神秘的合一にいたらせる²²⁾。それゆえに再生をもたらす「聖霊は人間の内に新しい天上の本性を造り出し、本性が信仰によって捉えるキリストはこの本性と合一する」ともいわれる。この聖霊による再生は神のわざであるかぎり、一回的な出来事であるが、それが人間において生じる過程は聖霊により改新が漸進的に実現することにならざるを得ない。「私たちがただ一回だけ聖霊から生まれるだけでは充分ではなく、絶えず聖霊によって改新されなければならない。それは聖霊による改新を意味する。聖霊は再生において私たちのもとに内住したまう」。こうして聖霊が内住しているがゆえに、再生した者は「霊」(Geist)とか「霊的なもの」(Geistliche)と呼ばれる。ここではルターにおけると同様に「霊」は「魂の根底」を意味している。こうしてはじめて「再生は聖なる行状への強力な原動力とならねばならない」との要請が出てきている²³⁾。

第二節 フランケ、アルノルト、ツィンツェンドルフ

シュペーナーの敬虔主義には何人もの優れた協力者と同調者とが輩出し、この運動はドイツから発して全世界に広がっていった。次に、その中で三名の代表的な思想家をとりあげ、ルターとドイツ神秘主義との関連で重要と思われる神秘思想の特質を考察することにしたい。

(1) フランケ

フランケ (August Hermann Francke, 1663-1727) はハンザ都市リューベックに生まれ、ゴータで教育を受け、キールとライプチヒ大学で学んだ。リューネブルクで研究を続けている間に精神的な破局を向かえ、「再生」の経験をし、シュペーナーと親交をもつようになる。彼は牧師職と大学の教授の仕事を併せもちながら、優れた社会的な実践家として活躍した。とくに有名になったハレの孤児学院を創立し、いわゆるハレ派敬虔主義の創始者として知られる。

彼には『フランケの回心の始まりと継続』(Anfang und Fortgang der Bekehrung August Hermann Francke, 1692) という自伝的作品があって、そこには彼の回心の体験が記されている。その回心以前の記録にはアウグスティヌスの名前こそ記されていないが、『告白』の叙述と多くの点で類似した叙述がなされている²⁴⁾。初期の啓蒙時代に属している彼は学問と信仰との葛藤を経験している。そこには「私の神学は生きた認識であるよりも、むしろ死んだ学識であった」という実存的な自己認識が表明されている。したがって信仰・再生・義認・復活について語るすべを心得ていても、そういうもののただの一つも私の心の中に見出すことができなかつたと告白している。これはアウグスティヌス的な「心の神学」にしたがって反省された理性と心情との実存的な分裂の自覚に他ならない。その間にこれまたアウグスティヌスが新プラトン主義の著作に心酔したように、神秘主義者モリノス (Michael de Molinos) の著作『霊的な案内人』(Guida spirituale) を読み、それをイタリア語からラテン語に訳し、そこに引用されている神秘主義者たちをも研究している。モリノスはフランケが親しんでいたアルントの著作よりもいっそう強力に学問と信仰、学識と敬虔との対立を主張していた²⁵⁾。したがって回心の直前には実存的葛藤がいっそう高まっていったといえよう。こうして神の言葉を単に学問的に理性と記憶のなかに取り入れても、生活の変化を心において起こすまでには至っていなかった。それは神学生として実習しているときにも継続し、「私自身は自分が説教で要求しようと思っっているような信仰を、心のうちに見出さない」という若いときに罹りやすい実存的な虚偽に陥っている。実際、この虚偽から脱出するためには、心の変化である回心がなければならなかった。

このような心の試練の状態にあつて神の救いを求めたとき、彼は突如として回心体験に達している。「このような大きな不安のうちに私は先に述べた日曜日の夕方ふたたびひざまずいて、未だ知りも信じてもない神に対して、もし本当の神様であるなら、この悲惨な状態からお救いくださいと叫んだ。すると生ける神である主は、私がまだひざまずいているまに、聖なる玉座から私の願いを聴き入れたもうた。神の父性愛 (Vaterliebe) はいとも大きく、神は私の心から疑惑と不安を少しずつ取りのぞこうとは思し召しにならなかった。——そうなさっても私は満足できたかも知れないが——。私がさらに確信し、迷った理性を抑制して、神の力と誠意に何の異議もさしはさまないように、神は私の願いを突如として聴き入れたもうた。というのも、たちまちのまに私のあらゆる疑惑は消え失せ、私の心 [の奥底] からイエス・キリストにおける神の恩恵を確信したのである。

私は神をただ神と呼ぶだけでは足りないで、父と呼んだ。心のあらゆる悲哀と不安はいちどきに取り去られて、私は歓喜の奔流を突然あびせかけられたかのようなだった²⁶⁾。そのとき「私の理性は今や離れて遠のいていた。勝利は理性からあつという間に取り去られた。神の力が理性をして信仰に服従させたからである」という変化が生まれ、当時台頭してきていた合理主義に対する敬虔主義の勝利が実現している。

「心の不安」は高じて「私自身の心をあらん限りに否認してでも、熱心に祈りつづけた」とあるように、回心は神の前での自己否定が祈りのうちに行われた瞬間に起こっている。これは神秘的な「放棄」によって心が「無一物」となり、神を受容する状態を指している。したがって心は空になってはじめて他の生へ飛躍することが可能となる。これこそドイツ神秘主義の「根底」学説によって説かれた事態である。それゆえに「心 [の奥底] からイエス・キリストにおける神の恩恵を確信した」という表現が出て来ている。人間の最内奥の「心」が神を受容したのである。「それで私は、このような大きな恩恵を示して下さった神を心を傾けてほめたたえた」。この神秘的な経験は生と死との転換であり、「自然的な人間の自然的な生と、神に由来する生とのあいだに、どのような区別があるか、だれも私にいう必要はなかった。というのも、私には自分が死んでいたようであったとき、見よ、私は生きる者になったのであるから²⁷⁾」。これに続けて彼はこの経験をルターの「聖パウロの『ローマ人への手紙』の序言」から次の言葉を引用して自己の信仰の正統性を裏付けている。「信仰とは、われわれを変えて、神から新たに生まれさせる（ヨハネ一・一二）神のわざである。それは古いアダムを殺し、心と精神と意思とすべての力において、われわれをまったく別の人間にし（macht uns ganz andere Menschen）、聖霊を伴い来たらせる」また「信仰とは、神の恵みに対する生きた、大胆な信頼、そのためなら千回死んで悔いない、確かな信頼である」を引用している。彼は「再生」の思想をルターにおいて確証している。しかるにルターの引用された文章の直前に「心の根底」（herzengrund）という言葉が使用されており、シュペーナーの『敬虔なる要望』ではこの語も引用されていたのに、ここでは回避されている。さらにルターの「聖パウロの『ローマ人への手紙』の序言」には「根底から」（von Grund aus）とか「心の根底」（des Herzens Grund）また「詩編の序言」では「彼らの心の根底に」（im Grunde ihrer Seele）とあるように、「魂の根底」というドイツ神秘主義の根本的な概念が頻繁に使われている²⁸⁾。それに対して、彼はこの概念を使用することを慎重に避けている。フランケは思想的にはシュペーナーよりもルターに接近しているのに、どうしてこのような事態が生じたのであろうか。それは彼が青年時代に神秘主義の著作を翻訳したため、その思想がルター派教会から異端視されており、その異端嫌疑を晴らすべく、この『フランケの回心の始まりと継続』は書かれているからである。その結果伝統的な神秘主義の「魂の根底」学説は、「根底」概念から「心」と「心情」概念に移って語り継がれていくことになった²⁹⁾。

1687年夏、フランケは実に敬虔主義の中心思想にして最大の目標を死から生への「再生」として

身をもって経験し、その力のすべてを体得したのである。若きフランケはシュペーナーに優ってルター派正統主義の伝統に結び付いていたし、「恐らくフランケにおいては、ルターの義認論と敬虔主義的な再生思想との、独特かつ独創的な結び付きがあり、[その後] 後者の要素が優位を得るにいたった」⁶⁹⁾と言えるからである。

(2) アルノルト

アルノルト (Gottfried Arnold, 1666-1714) はザクセンのアンナベルクで生まれ、1685年からヴイッテンベルク大学に学んだ。しかし、ヴイッテンベルクの正統主義ルター派神学にはなじめなかった。学業を終えた後、シュペーナーに救いを求めた。シュペーナーは若いアルノルトを家庭教師として推薦してくれた。この時期、アルノルトはこの敬虔主義の指導者にますます思想的に接近していった。しかるに、彼は教会批判においては師よりもいっそう激しく、あらゆる制度を排斥し、靈性主義の神秘主義に近づいていった。敬虔主義者のなかで、シュペーナーは原始キリスト教の神学、とくに再生と聖化とを強調し、神秘主義の内面性の意義を認めていた。フランケにもこれと同じ内面性の傾向があったが、彼は実践的な活動家であったため、それほど深くこの靈性的な宗教の世界にひたってはいなかった。しかるにアルノルトは聖書からアウグスティヌスにいたる初期のキリスト教の伝統の学問的な研究を通して神秘主義的な内面性にもっとも近づいていった。

アルノルトの場合は、ヴイッテンベルクの学生時代に学んだ正統主義ルター派の伝統に対し極めて批判的であり、若いときにはシュペーナーやフランケも同調していたルターその人の権威を認めることをも留保し、教会の制度を拒否し、結婚さえも否定的に考えていた時期があった。彼は心のあり方、とくに全生活の変革がともなわない場合には、礼拝に出席し聖餐にあずかるのは偶像礼拝である、という原則を厳格に主張した。この点で後に述べるツインツェンドルフも同じ靈性的な内面性の立場に立っている。

さらに特徴的なことはキリスト教の歴史的な認識が真理の尺度として説かれ始めた点である。シュペーナーはその主著『敬虔なる要望』においては「キリスト者の完全という理想は原始キリスト教の歴史によって証明されうる」という観点を中心思想として立てていた。アルノルトはこの観点を学問的に証明すべく努めたのである。すでにロックとライプニッツの認識論上の論争が華々しく行われた時代である。近代の合理主義はすでに確実にその歩みを始めていた。もちろん、未だ歴史学が学問として誕生していないとしても、歴史意識はすでに芽生えてきていた。そのことはアルノルトがキリスト教を徹底して歴史的な性格をもつものとして捉え、それを力強く立証したところからも明らかである。したがって聖書が歴史的な出来事を伝えている事実が重んじられ、それは歴史文書として捉えられた。そこから歴史的事実による論証の方が教義的な推論よりも説得力があるという信念が抱かれるようになった。こうして彼が信仰の意識のなかへ歴史的な論証方法を持ち込んだことは彼の著しい功績となっている。このことは彼が靈的で神秘的な内面性を守ろうとした姿勢

から根本的には生まれているのであって、教義学的な独断論と合理主義的な懐疑論という時代の支配的な世界観から彼を自由に行っている。したがって彼にとって大事なものは時代を風靡した世界観的な真理ではなく、ただ個人の信仰のみであり、純真な敬虔だけが一切の基準なのである⁶¹。

そこで先ずアルノルトの神秘思想の特質を捉えてみたい。『神秘神学の歴史と記述』(Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie, 1703)には神秘主義の定義が明瞭に記されている。それによれば、「神秘主義とは神の教えの中でも近づき難い光りの内にいます神、その本性上知られず、隠されたる神を問題とする。そこでは魂の隠された本質が他に優って明らかにされる」。したがって神秘神学は隠された神を問題としながら、人間の本性が解明されると考えられている。このような神秘主義の神の教えには人間の側では「無欲で内面的な経験」がもっともふさわしい、と説かれている⁶²。

しかし、ここでは彼の神秘思想の特質を最も全体的に提示している『イエス・キリストの卑賤の弟子の原初の愛』⁶³を取り上げて考察してみたい。この書でアルノルトはキリスト教徒の模範(Vorbild)もしくは原像(Urbild)を描いている。第一巻では「最初期のキリスト教徒の神に対する義務と立証」というテーマを扱い、「人間の神への真の回心」から始め、初代のキリスト教徒の完全性を検討し、彼らの神との合一をもって叙述を終える。そこでこの「神との合一」の箇所を検討して彼の神秘思想の特質を解明してみたい。

これまで私たちがドイツ神秘主義の基本概念として用いて来た「合一」(unio)と「根底」(Grund)の両概念が出てるのはアルノルトがナティアンツのグレゴリウスの詩から引用し、ドイツ語に訳した次の一節である。「神が下り来たってその身を低くされた存在を根底において(im dem Grund)輝かせたとき、あなたは神と合一するであろう(wirst du mit Gott vereint)。だから、いつまでも低きに留まりなさい。謙虚は驚嘆すべきことである」⁶⁴。この詩はエックハルトに淵源する「根底」概念がすでにギリシア教父の時代にも正しい文脈で用いられていたことを端的に示している。グレゴリウスによると、こうしたことが起こるのも「人間が神の活動・知恵・力の働く場所(Werkstätte)である」ことに基づいていると続いて説かれている。アルノルトは聖書からアウグスティヌスの時代までの多くの神学者の言葉を引用しながら、「神との親密なる合一」がどのように初代のキリスト教徒によって表明されているかを考察してから、失われた神の像の回復について論じている⁶⁵。

「神の像」というのはギリシア教父の伝統的な解釈では神の子「キリスト」を指し、「初代のキリスト教徒は主のことばから神が彼らを御子の像と等しくなるように選んでいることを知っていた」⁶⁶と語られている。確かに神と等しくなり合一する可能性は理性によって認められるとしても、罪によって失った神の霊を受けることなしには、現実には不可能である。そこでアルノルトはエイレナイオスを引用して、「私たちがアダムにおいて失った救いをキリストが私たちに再びもたらした」と言い、神の像を再び分有するためにはこの救いの手段を受け取らねばならないと説いている。

それゆえ「神の火は信仰する人の魂に入り来たって、人間の内に天上的な像を形成する」⁶⁷⁾。この像は人間の内に隠されているのであるが、復活のときには現われてくることになっている。こうしてコンスタンティノポリスの公会議で語られたように、「神はその本性を分有している人たちを神々となしたもう」。そのためにはイエス・キリストの肉と霊とに合一して、同じ生命に生きることによって、神の住まう神殿とならなければならない⁶⁸⁾。「そのような魂はあらゆる欲望を根絶することができるし、神にのみ傾倒し、神によって上へと引き上げられるであろう。彼はその花婿であるキリストを見るようになるまでに、全くキリストに属する者となるであろう」⁶⁹⁾。

アルノルトの論述の背景にはドイツ神秘主義に由来する基本概念が用いられており、敬虔主義の観点から霊的な生活の特質が明瞭に説かれている。そこに展開されているのは霊的な神秘主義であるが、その学説の真理性は、原始キリスト教の時代のみならず、それに続く迫害の時代、および迫害が終わって墮落が始まった時代の歴史的な証言によって裏づけられている。ここに彼の神秘思想の特質が求められる。

(3) ツィンツェンドルフ

ツィンツェンドルフ (Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, 1700-60) はドレスデンにザクセン選定侯の大臣の子として生まれる。誕生後間もなく父が死去したため短期間祖母の下で家庭教師について勉強した。この祖母は敬虔主義に献身し、シュベナーやフランケと親しく、ライプニッツとも書簡をやりとりしていた。1710年、ハレのアウグスト・ヘルマン・フランケの寄宿学校に入れられた。さらにヴィッテンベルクで学んだ後、社会活動に専心し、とりわけ有名なヘルンフト兄弟団の設立に尽力した。彼はクレルヴォーのベルナルに私淑し、神秘主義の伝統を尊重したが、同時に正統主義ルター派の神学の伝統的な贖罪思想をも継承している。ヘルンフト教団は彼の名を高めたが、その本領は神学思想の領域にあった。フランケがキリスト教の偉大な実践家として彼に先行しているが、彼自身は単なる実践家ではなく、神学思想において敬虔主義の起源にもどって神秘神学の完成に努めている。それに加えてクリスティアン・ヴォルフやピエール・バールなどの初期啓蒙主義の圧倒的な影響をまぬかれることができず、合理主義による知的な懐疑に陥ったとき、理性によって神は認識できないこと、また信仰は知識とはまったく別の働きであることを説いた。

ルターとの関連ではプロテスタントの起草した「アウクスブルク信仰告白」こそキリスト教思想の最高の表現であるとツィンツェンドルフは考え、そこには聖書神学とルター神学の双方が共に真正の表現を得ていると考えるようになった。これによって彼は、正統主義ルター派の神学から自由になって、単純で無学な「心の神学」の確立への道を進んでいった。この「心の神学」というのは、明らかに神秘主義的な内面性から生まれた神学である。そこでは①信仰の出来事を厳密に人格的に把握することと、②神の受肉が、イエス・キリストだけでなく、「再生」において個々の信徒すべてにおよぶ点が強調されている。それゆえキリストの道に従う模倣の実践が重んじられ、「私は生

きている。しかし、もはや私ではなく、キリストが私のうちに生きているのである」(ガラテヤ人への手紙二・二〇)というパウロの命題は再生によるキリストの生命の連続を表現しており、そこには歴史の出来事も起こっている。

しかし、彼には人間を告発する律法という観念が希薄である。それゆえ罪や罪性は人間の弱さにすぎず、弱さが人間本性のしるしであると考えられている。その結果「再生」も自然のプロセスとほとんど変わらないものになる。たとえアウクスブルク信仰告白第二条で「私たちはキリストの功績により、またその血によって、新たに生まれる特権を与えられている」と語られていても、罪が人間の自然本性の弱さに近づけられているように、「再生」も本性的なプロセスとなっている⁴⁰。

私たちはツィンツェンドルフの膨大な著作の中から『神秘神学』(Theologiae Mysticae)だけを選んで神秘思想の特質を幾つか挙げてみたい。

(1)「神秘神学」というのは「隠された知恵」(die heimliche Weissheit)とも言われ、最高善を探究するように人間の心に光りを注ぐものであるが、今日では人々に憎まれ、その名を聞くだけで恐れられ避けられていると彼は述べている⁴¹。しかし、ルター自身の告白によれば聖書や洗礼などはローマ教皇庁から伝承されているのであるから、神秘家たちを神との合一についての教えの証人とみなすことができる。これによってキリスト教の「宗教としての最善の誉」が促進されると信じられてよい。ルター自身が卓越した神秘家であるタウラーの著作を熱心に学び利用しているし、『ドイツ神学』と呼ばれている作品を美しい序文でもって飾っており、これによって霊的な生活が促進されると推薦している。アルントもこれに立派に従っており、現世から離れて、神と合一するように教示している。このように彼は説いている⁴²。

(2)そこで神秘主義の根本概念として私たちがこれまで設定してきた「合一」と「根底」とをツィンツェンドルフがどのように捉えているかを考察してみよう。まず、「神秘的な合一」について彼は神秘主義の伝統的な「三様の道」に従って「浄化の道」と「照明の道」を説明してから、「合一の道」について論述している。すなわち浄化され照明された魂に対して神はさらに近づき、愛と賜物とを豊かに注ぎ、善い意志を点火されるだけでなく、「極めて正確にかつ最も親密に魂と合一し、魂のうちに住まいを建てたまい、それを自己の神殿となし、花嫁に口づけしたもう」⁴³と説いている。そうすると「信じ再生した者たちは神の内に霊的な生命と神の動きを認識し、神的な存在が自分にかくも近づき、そのため魂は神的本性を分有するようになることを實際感得する」と言われている。こうして神と人との間に「最も完全なる合一」(allervollkommenste Vereinigung)が生じ、神と合一した人は、ちょうどひとり人間が身体と魂とを保っているように、神とも混合されることなく、神との区別を保っている、と語られている⁴⁴。

(3)次に「根底」について彼の説を挙げてみよう。先に「住まい」(Wohnung)とか「神殿」(Tempel)またその少し前では「場所」(Stätte)によって「魂の根底」(Seelengrund)は指し示されていたのであるが、神の愛を覚醒することを主題としたところで「人間の精神の最内奥の根

底」(der innerste Grund des menschlichen Geistes) について次のように語っている。「神的な愛に到達するための第三の手段は魂における神の現臨を注意深く知覚し、神に向かって繰り返し心を高揚させること (Erhebung des Herzens) である。量り難い神が人間の精神の最内奥の根底に現臨しておられ、それゆえ [神を] 自分の外の遠いところに探す必要はなく、心の中心において (in Centro des Herzens) [神に] 語りかけなければならないということが真理であることは争う余地がない。……慈しみの深淵にいます神よ。あなたは尽きることのない愛の大海でいます。あなたの無限のあわれみによってどうか私をあなたに結びつけてください。私はあなたに立ち返ります。あなたは私の、私の安息の、最も至福の根源でいましたもう」⁴⁵⁾と。ここにはドイツ神秘主義に淵源する「根底」学説が生き生きと甦ってきている。しかし、同時に忘れてはならないことは、これまでもしばしば指摘したようにドイツ神秘主義の色彩の強い「根底」概念よりも「心」概念が彼においても頻繁に用いられている事実である。この点では伯爵の地位ゆえに自由に活躍したツインツェンドルフでも例外ではなかった。

ツインツェンドルフ伯の時代は、ドイツ思想史において啓蒙主義が支配権をにぎった時期であって、合理主義的にすべてを解明し、宗教を道徳に還元して解消しようとする傾向が強かった。伯爵はこの風潮がイギリスの理神論から派生していることを明瞭に洞察していた。これに対決して彼は敬虔主義的な情熱を燃やして次のように語っている。

「宗教の領域でみなが救い主について語るのを恥じる時が来るならば、それは大いなる誘惑の時である。そしていま、非常な勢いでそうなるうとしている。ルター派でも改革派でも、アメリカ・イギリスの教会でも、救い主について、私たちの罪の悔い改めのためのイエスの闘いについて教えるために口を開く者があれば、それはほぼ例外なくヘルンフートの一員で、ほかには誰もいない。これを見れば明らかであろう。……もしかしたら、福音書にもとづく説教は廃止され、自分で勝手に選んだテキストについて勝手に話すという自由が野放しにされるかもしれない。……そういうわけで、道徳、徳目、ある種の義務、神の本質、創造といった高級なテーマで立派な説教がなされるときは、教区監督や正牧師が説教するであろう。だが受難の説教や救い主の誕生の説教のときは神学生にやらせるであろう。……別の人たちは言うだろう、〈道徳的説教を聞くときのほうがためになる。そのほかのことは聖書で読めばいいんだから〉と」⁴⁶⁾。

こういった宗教を道徳へ還元する傾向は続くカントの啓蒙主義において事実起こっている事態である。「宗教とは私たちの [道徳的] 義務のすべてを神の命令として認識することである」とカントは『単なる理性の限界内における宗教』で定義している⁴⁷⁾。ツインツェンドルフが正確に予測していたこういう状況に直面して、彼は断固、歴史的信仰に固執すると宣言する。それだけでなく彼は、歴史的信仰こそ現在もっとも必要な指針であることを強調している。歴史また歴史的現実こそ、彼にはキリスト教の核心であった。ヘルンフート派は単純な聖書信仰を啓蒙の時代をつらぬいて保持することができた。ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』第六巻「ある美しい魂の

告白」に登場する女性もツインツェンドルフが創設したこのヘルンフト派の影響を受けている⁴⁸。そして彼にとらえられ、深く影響を受けた十九世紀最大の神学者ダニエル・フリードリッヒ・エルンスト・シュライアーマッハーはヘルンフト派から決定的な刻印を受けており、1799年の『宗教論』においては根本的にはツインツェンドルフの考えに従っており、先に引用した宗教を道徳に還元する時代の傾向を批判した伯爵の予言を実現した「遺言執行人」であるといえよう。またロマン主義のもっとも深い思想家・詩人であったノヴァーリス（1772-1801年）と、ヘーゲルをもっとも鋭く批判し、実存思想を創始させたセーレン・キルケゴール（1813-1855年）も、ヘルンフト的敬虔のなかで成長している。

第三節 シレジウスとテルステーゲン ——「神秘的合一」と「魂の根底」の詩編

敬虔主義の思想家の中には信仰の高揚した生命を詩によって表現した詩人が多かった。その中でも比較的よく知られている詩人を二人選んで、私たちがこれまで探究してきた「合一」と「根底」を歌った詩について考察してみたい。

(1) シレジウス

この時代の詩人でプロテスタントの神秘主義者であるシレジウス（Angelus Silesius=Johannes Scheffler 1624-77）はルター派のポーランド貴族の子として生まれ、シレジアのエール公爵の宮廷医となる。エックハルト、ヴァイゲル、ベームの影響を受けたが、1653年に神秘的な経験をしたことおよび個人的な衝突によってルター派教会を去ってカトリック教会に移り、プロテスタントの分離派を激しく攻撃する。詩作に優れ、短いパラドクシカルで遊びのような作風の詩を書いた⁴⁹。有名となった『瞑想詩集』（Cherubinischer Wandersmann, 1657, 1675.「ケルビムのような旅人」）を取り上げて、彼の神秘思想を考察してみよう。この詩集には初版では「神秘的な瞑想へ導くための精神、豊かな感性の脚韻詩」（Geist = Reiche Sinn = Reime zur Göttlichen baschauligkeit anleitende）という表題が付けられている。この副題によって知られるように神秘的な「瞑想」（Meditation）こそ彼の詩の主題といえよう。この言葉のルターにおいては「省察」と訳され、「祈り」と共に神秘的な方法として説かれていた。その伝統に彼は従っている。

①「瞑想」と「放念」。彼の瞑想の特質はまさに「ケルビムのような旅人」として歩む姿に求められる。シレジウスはこれを「自己の内であって、自己を超えて神に至る旅」（Die Reise in sich über sich in Gott）といっている。つまり言葉も比喩も及ばぬ測りがたい「魂の荒野」をさすらう旅なのである。そうして「荒野」に導かれる。「わたしのとどまる場合はどこか、わたしとあなたはどこにもとどまる場所はどこなのか。それは何人も見つけないところか。わたしは一体どこへゆくべきか。神を超えて荒野へとわたしは行かねばならない」⁵⁰。

この詩は「神を超えて行かねばならない」と題する作品である。この「荒野」は「無」とも言われ、人間の理性も感性も届かない「神性」ともいわれる場所であり、「まだ創造されていない純粋な神性の海」⁵¹⁾である。このような隠れている神性の海に沈潜していくことが瞑想であり、「沈黙をもって敬う」ことしかできない。

神秘主義の道は眼に見える現実の世界をすべて放棄、断念して、内面の道を歩み、彼岸へとすすもうとする。それは現世に対する執着心を切り捨てる「放念」に他ならない。「出ていきなさい。そうすれば神が入ってくれる。死になさい。そうすればあなたは神に生きる。存在することをやめよ、そうすれば神が存在してくれる。何もするな、そうすれば神の教えが行われる」。「放念 (Gelassenheit) が神を捉える。だが神自身が自らを捨て去る放念は、わずかな人間だけが理解する」⁵²⁾。

ところが、神は人間の放念を願うだけではない。「神自身が自らを捨て去る放念」を行っており、これを「最も神秘的な放念」であるとシレジウスは名付けているごとく、この神秘に気づく人は少ない。この放念は神が人となり、この世界の苦悩を背負い、罪を贖い救いを実現する。「神の特性 (Eigenschaft)」とは「自らを被造物の中に注ぎこみ、いつも同一でありながら、何も所有せず、何も望まず、何も知ろうとしないことである」⁵³⁾とも述べ、神の絶大の愛、無私のわざを見とどけている。

②「魂の根底」。こうした神秘的な出来事が生じる場所こそ「魂の根底」である。たとえば「その根底に静かに神が宿っている人の心 (Ein Herze, das zu Grund Gott stille ist) は神が望むがままに神に触れられる (berührt) のを喜ぶ」といわれている。シレジウスはペーメの神秘主義に親しんでいるがゆえに「魂の根底」の学説は継承されてはいても、そのままの形ではそれほど多くは出てきていない。しかしそれに類似の表現は多く見られる。魂の根底は「神の宿る場」である。「魂」について「魂は神に等しい」という詩で「神の中にあるわたしの魂は時間と空間の外にある。だから魂は神の宿る場であり、永遠の言葉に等しくなければならない」と歌われている。この魂は「神の宿る場」であり、それは「神の似姿」であって、そこに神自身が姿を現わすといわれる。「わたしは神の像 (Gottes Bild) を身に負っている。神が自身を見ようとするとき、わたしと、わたしと同じような者に、まことの姿を現わすのである」。また、魂の場所こそ「根底」と同義であって、この場所は「神が住まう処」(Gottes Leibgedinge, Wohnhaus) であり、「神の家」である⁵⁴⁾。

③神秘的合一。さらに神秘的合一について、まず愛が神と人とを結び付ける。「わたしの魂が霊において神と出会えるならば、(ああイエス・キリストよ!) 愛が他のものを恍惚とさせる」。また神が言葉をもって心の深みに語りかけると、そこに合一が生じる。「神は火のごとく働きかける」と題する詩ではこう歌われている。「火は溶かし一つのものにしてしまう。あなたが根源 (Ursprung) に沈潜するならば、あなたの魂は神と一つに融合する (in Eins geschmelzet sein) にちがいない」⁵⁵⁾。

シレジウスも神と人間の「神秘的合一」(Unio mystica) を目指す神秘家のいとなみを試みるだけでなく、人間は神にならなければならぬと「神化」をも大胆に主張している。「わたしの究極の終りと始めを見いだそうとするならば、神の中にわたしを、わたしの中に神を探究し、わたしは神にならねばならない。すなわち輝きの中の一つの輝き、言葉の中の一つの言葉、神の中の一つの神にならねばならない」。この合一は神と人との存在の同等性を前提として成立している。これに関して「神である者が神を見る」の詩では次のように述べている。「わたしはまことの光である。だからこの光がどのようなものであるかをわたしは知らねばならないし、わたし自身が光でなければならない。さもないと光はまことの光とはならない」⁵⁶。

さらに「光である者が光を認識する」と存在の同等性に基づいて主張される。それゆえ神の光を体するのは神性の輝きなくしてはあり得ない。もしそうでなく非類似の関係にあるとしたらどうであろうか。そのところでルターの場合には信仰が飛躍の役割を演じていた⁵⁷。シレジウスは「一方が他方を助けている」という詩でこのことを次のように説いている。「救済者である神とわたしとは、まったく異なるものである。だがこのまったく異なるものがわたしの中にあるので、わたしは神の中に舞い上がるのだ」と。このように合一するといっても、それは人格的な関係である。「すべてのものはわれとなんじ(創造主と被造物)の関係にある」と題する詩には次のように歌われている。「われとなんじの関係の外には何も無い。だからもしわれらにこの二つの関係がなくなれば、神はもはや神ではなく、天は崩れ落ちる」。したがって関係という場は言葉が交され、神と人が対話によって一つになる所を指している。だから「場と言葉は一つであり、もし場がなければ、(それは永遠にそうであろう!)言葉も存在しないだろう」ともいっている。人間の意識を離れ、言葉を別にしての時間、空間は存在しない。そして「魂は神に等しい」と次のように歌っている。「神の中にあるわたしの魂は空間と時間の外にある。だから魂は神の祈る場であり、永遠の言葉に等しくなければならない」⁵⁸。

(2) テルステーゲン

この時代に輩出している多くの神秘的詩人の中からテルステーゲン(Gerhard Tersteegen, 1697-1769)こそ「魂の根底」詩人といえる。低地オランダのメールスに個人主義的な敬虔主義に所属していた商人の息子として生まれる。父の仕事を受けついでが、静寂主義の神秘主義者ホフマンの影響を受け、リボン製作人になり、書簡によって敬虔主義の運動を続けた。書簡集の他に詩を多く書き、とくに「根底」を主題とする注目すべき詩を多く残している。その詩は禁欲主義的で修道院風の性格を決定的にもっている。彼は神学的に最も深い、思想豊かな福音的な神秘主義者であり、傾向としてはアルノルトに近いが、詩作力において優っているシレジウスと比較すると、いっそう自由で崇高な自然観をもっている⁵⁹。彼はまた讚美歌作者でもあるが、ここではその詩集『親密なる魂の霊的な小さな花園』(Geistiges Blumengärtlein inniger Seelen)から「魂の根底」

の詩を二つだけ選んで、彼の神秘思想に触れるにとどめざるをえない。

「喜ばしい修道院生活」という題の詩で次のように歌われている。

私の魂の根底は私の甘美な独房です。

そこで私はわが神と一緒に暮らします。

すると豊かな生命の泉が私に流れ出すのです。

ああ、いつもそこに閉じ籠っていることができますように。⁶⁰

また「最善の地は知られていない」と題した詩にはこう歌われている。

根底的に自己自身に死ぬことができる人は

魂の根底に花が咲く

平安の地を嗣であらう。

そこでは場所や時間は消滅し、

そこでは霊と霊とが結びつき、

そこに人は光と命とを見出す。⁶¹

第四節 初期シュライアーマッハーとドイツ敬虔主義

ドイツ敬虔主義の伝統は一九世紀の偉大な神学者であるシュライアーマッハーに受け継がれ、近代ヨーロッパの新しい宗教思想と霊性の形成に大きく貢献している。彼はツインツェンドルフ伯爵が創立したヘルンフト派の敬虔主義の影響を家庭と学校教育において受けている。それゆえに彼は「新ヘルンフト派」と呼ばれたり⁶²、後に自ら「高次のヘルンフト派」(eine Herrnhuter höherer Ordnung)と呼んだりしている。また彼は初期の代表作『宗教論』で宗教を道徳に還元しようとする啓蒙主義に対決し、宗教に固有の領域を明らかにした。これこそ敬虔主義の理念を実行したことを意味するがゆえに、「ドイツ敬虔主義の遺産執行人」とも言われている⁶³。彼は啓蒙主義によって培われた批判的意識と理性的精神に基づいて生ける実在としての神を捉え、キリスト教信仰の真理を学問的に明確化することによって、近代プロテスタント神学の父となった。しかし、ここではシュライアーマッハーの初期の思想を、これまで考察してきたルターに始まるプロテスタント神秘思想との関連でのみ考察してみたい。

シュライアーマッハー (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) は、カルヴァン派の教会に属していた牧師の家に生まれる。家族がヘルンフト派の敬虔主義の運動に参加したこともあって、彼は同派の教団学校に入り、敬虔主義の教育を受けている。そこから彼はさらにヘルンフト派が経営するバルビーの神学校へと進学したが、啓蒙思潮の影響を受けることによって信仰への懐疑と反発をもつようになり、ハレ大学の神学部へ転校する。ハレではプラトンとアリストテレスを学び、とくにカントの書物を熱心に読んでいた。このカントによって喚起された道徳的な問

題意識が重要な意義をもっており、「神は心情に注目されると私は信じます。神にとって主要な問題は、自己の欠点を克服するために私たちが実際に苦しんでいるかどうか、そのために最大限の努力をしているかどうかであります」⁶⁴と父に書き送っている。ここに初期の思想の基本線となる「神と心情」との関係がすでに萌芽として認められる。さらにベルリンで牧師をしている間に、ロマン主義の文学者と親しく交わり、啓蒙主義の宗教蔑視の精神に対し宗教を弁護して『宗教論——宗教蔑視者たちの中の教養ある人士への講演——』（Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799）を書き有名になった。

ここでは彼の宗教の本質の理解がドイツ敬虔主義から具体的にどのような影響を受けているかを明らかにしてみたい。

(1) 宗教の本質的な理解

『宗教論』では「宗教の本質は知識でも行為でもなく、直観と感情である」⁶⁵と簡潔に語られている。したがって、宗教は知識や哲学でもなく、行為や道徳でもない。とくに啓蒙主義者が蔑視するような幼稚な哲学でも、カントが説いたように道徳の付録でもない。哲学は実在しているものを考察して対象化し、「自分自身の中から世界の実在性と世界の法則とを紡いで」⁶⁶、観念的世界を造りだしている。それに対し宗教は人間が能動的に産出するものを超えたもの、「人間がそれに対し根源的に受動的なものとみずから感じるもの」によって「子どものような受動性で捉えられ、満たさようとする」。これが宇宙として捉えられた実在に根拠を置く「高次の実在主義」である⁶⁷。

この実在をとらえる働きがシュライアーマッハーにより「直観」（Anschauen）とか「感情」（Gefühl）といわれるものである。この直観は受動的なものであるから、高次の実在の側からの作用によって生じる。「あらゆる直観は、直観されるもの〔対象〕の直観するもの〔主観〕への影響から、すなわち直観されるものの本源的にして独立せる行為からでてくる。しかして直観するものは、直観されるものの行為を直観されるものの性質に従って受け取り、総括しかつ会得する」⁶⁸。また直観は主体における有意義な体験となって生じるので「感情」とも呼ばれている。さらにこの直観の対象はロマン主義の概念によって「宇宙」また、「一者」「全体」「無限者」「永遠の世界」「天上のもの」「世界精神」とも言われる。それは万有に働きかける創造的主体としての神性を意味し、有限なる存在が自己の有限性の自覚によりこの無限者なる神性と合一するところに、宗教は成立する。ここに神秘的合一をめざすドイツ神秘主義のモチーフが見出される。

「宗教は宇宙を直観しようとする」（Anschauen will sie [Religion] das Universum）ものであり⁶⁹、この宇宙を直観できる「人間は生まれながら、いろいろな他の素質をもっているように、宗教的素質をも具えている」⁷⁰。この宗教的素質は一般には人間の「霊」の作用に求められるが、ヘルンフォートの敬虔主義によって育てられたシュライアーマッハーにあっては「心情」（Gemüt）に求められている。ドイツ神秘主義の伝統において「霊」は「魂の根底」として探究されてきたが、ドイツ

敬虔主義では「根底」よりも「心情」(Gemüt)において把握してきた。彼は啓蒙主義が風靡する時代にあつて秘密に満ちた「宇宙」もしくは「神性」の活動を内面的な「心情」において受容し、福音主義の伝統にしたがつて新しい神学の基礎をつくりあげた。宗教の根源が心情に置かれることによって、宗教は形式主義や信条主義から解放されたのである。

(2) ドイツ敬虔主義の影響

シュライアーマッハーが青年時代に受けた敬虔主義の影響は、カントとその啓蒙主義の洗礼を受けることによつても、消えることなく、彼によつて宗教は心情という人間存在の根底に認められる運動によつて捉えられている。このことは『宗教論』において青年時代に宗教的な懐疑に陥ったときのことを回顧した文章に明らかである。「私は人間として人間性の聖なる神秘について自分が考えることを語りたい。それは私がまだ青春の激情の中で、未知のものを追い求めていたとき、すでに私の内にあつたものである。それは、私が思索し生活するようになってからも、私の存在の最も奥深い内的な動因となつたものであり、時代と人類の激動がいかなる仕方で私を揺り動かそうとも、それは私にとって永遠に最高のものとして留まるであろう」⁷¹⁾。しかもこの宗教的な内面の動きは父祖の敬虔主義に由来するものであつて、啓蒙思想の洗礼を受けたときにも失われることなく厳に存在していたものである。だからこう言われる。

「宗教は私を生んだ母胎であり、その聖なる暗闇の中で私の若き生命は養われ、まだ自分に閉ざされていた世界が準備されていた。私の精神はまだ外界のさまざまな印象、すなわち経験や学問を見出す以前にもうその中で息づいていたのだ。私が父祖から受け継いだ信仰をふるい分け、私の心(das Herz)を過去の世界の塵芥から潔めにかかつたとき、宗教は私に助力を惜しまなかつた。疑い深い眼から神や靈魂不滅の思想が消え去つたときも、宗教はなおも私のもとに留まり、私の生活を導いてこれを活動させ、私を教えて徳も欠点も持ったままの私自身の分割できない存在を聖なるものとして保たせ、しかもただこの宗教によつてのみ私は愛と友情とを学んだのであつた。……それゆゑ宗教について何事かを語る者は、その何かを何処からか聞いたのではないがゆゑに、必ず自らすでももっていたのでなければならない」⁷²⁾。

したがつて、啓蒙思想の合理主義によつて神や不死といった思想が批判されても、宗教はそのような理念や教へと全く異なる次元に、つまり自己の存在の根底に位置するものであつた。その場所は神秘主義の用語をもつて「聖なる暗闇」(heiliges Dunkel)とか「人間性の神聖な秘義」(heilige Mysterien der Menschheit)とか呼ばれている。それはまた人間の自己形成と存在にとつての「内的な抗し難い必然」なのである。「私が語っているのは、何か理性的な決意に由来するのでも、希望や恐れからでもない。ある終局目的にしたがつて行うのでも、何かの気紛れ、偶然の根拠からでもない。それは私の本性の抗し難い、内的必然であり、神の呼びかけなのだ。それは宇宙の中で私の地位を定めるもの、私をして私自身たらしめるものである」⁷³⁾。したがつて彼の存在の背後には

意志を超えた必然的な力が存在し、その呼びかけに応じて宗教体験が生じている。この種の体験は各人に固有にして直接的な体験であって、概念によって一般化できない、個別的な内的性質のものであり、それは「心情」という固有な領域に求められている。彼は言う、「宗教は、人それぞれの優れた魂の内部から必然的に自ずと湧き出てくるし、それが何の制約も受けずに支配を行う固有な領域な心情の中にある」、また「宗教が存在し働くとき、それは独自の仕方では心情を動かし、一切の活動をして無限を直観するという作用に溶かしこむ」⁷⁴と。このように心情は心の根源的な運動として把握されてはいても、宗教が主観主義的に理解されているわけではない。

(3) 「心情」(Gemüt) の宗教

それゆえ心情がどのように理解されているかを考えてみよう。まず私たちは心情の場所的表現が『宗教論』の冒頭部分に示されていることに注目すべきである。心情の場所的な表現こそドイツ神秘主義の「魂の根底」によって示されるものを指示しているように思われる。

シュライアーマッハーは現代の知識人たちが宗教を全くうち捨てて顧みない点を指摘し、宗教を理解する少数者に次のように語りかけている。

「あなたがたは見捨てられた神殿 (Tempel) に詣でもしなければ、また神聖なる静寂 (heilige Stille) のうちに神性 (Gottheit) を崇拜しようともしない。……諸君の信ずるところによれば、人類と祖国、芸術と学問こそ一切を残りになく包摂し、諸君の心情 (Gemüte) はこれによって完全に満たされるに至った。したがって諸君を導いてこの世の彼岸に至らしめるかの永遠にして神聖なる存在は、もはやその留まるところを失い、諸君はかかる存在に対する感情 (Gefühle) も、またかかる存在とともに在るという感情も、ともにもたなくなっている。すでにこの世の生活が、諸君が望むがままに極めて豊かにかつ多面的なものとなった。それゆえ諸君にはもはや永遠者は不必要となった。諸君は自ら一つの宇宙を創造したから、自己の創造者のことを思う必要がなくなった」⁷⁵。

ここには神秘主義に特有の用語が多く用いられており、心情が超越者に対する感情であるのみならず、神の宿る場所である「神殿」(Tempel) として把握されている。しかもこの心情の場所に永遠者は宿ることなく、そこに近代的な主観性が座を占めることによって世俗化を押し進め、自己の世界を自ら創造し、自己の創造者となったがゆえに、かえって自己の真の創造者を喪失している点が指摘されている。しかるにこの心情こそ神が人間に語りかけてくる場所に他ならない。実際、この点こそタウラーもルターも、その後の神秘主義者も強調して止まなかったのである。この伝統にしたがって次のように語られている。

「私は、宗教がまず心情 (das Gemüt) に話しかけてくるその最も内面的な深み (Tiefe) に諸君を導きたい。そしていったい宗教が人間性のいかなる素質から現れるものなのか、それが諸君にとっていかに最高なものであり、最も価値高いものであるかを示したい。私は諸君を神殿 (Tempel)

の尖塔の上に導き、神殿の全体を展望させ、その最も奥深い秘儀を発見させたいのである。……諸君は人間の普通の立場を超越することができ、人間の行為と思惟の根底（Grund seines Tuns und Denkens）を発見せんがために、人間的存在の内面へ至る困難な途を避けようとしなからである」⁷⁶。

ここに宗教的な「心情」は人間存在の「深み」「神殿」「根底」として把握されている。この根底なる心情で起こる出来事は魂と永遠者との婚姻という「神秘的な合一」である。この崇高な瞬間は大転換を引き起こすカイロスとなっている⁷⁷。こうして心情と宇宙とが合一する神秘的な経験は「心情が宇宙に初めて歓迎され抱擁された状態」として語られる。この神秘的な合一は「無限者の有限者との婚姻」とも、「自己の精神生活の誕生日」とも言われる⁷⁸。

このようにして心情において無限者なる神と出会い、その創造の全体が宇宙としてその真実なる相貌において現われ、人がそれに感能するとき、「超越論的な生命の根源」（transzendentaler Lebensgrund）としての内的感情が湧きだし、この感情に支えられて、自己存在、知識、行為、判断などが生まれ、「存在し得るすべてのものは、宗教にとって真実で、不可欠な無限者の形象」となる。それゆえ「敬虔な心情の持ち主にとっては、宗教はすべてのものを、神聖でないもの、卑俗なものさえも神聖にし、価値あるものにする」⁷⁹。ここには敬虔主義的な心情が表明されているが、それを誤って心理学的な主観主義と解釈してはならない。シュライアーマッハーの説く心情は、ドイツ神秘主義の「根底」学説に見られるような神や神性が現臨する場所であって、そこでは神の啓示を受容する作用として理解されている⁸⁰。

(4) 「魂の根底」（Seelengrund）と「心情」との関連

そこで「心情」と「根底」との関連を歴史的に再考しておきたい。ドイツ神秘主義の歴史を顧みても明らかなように、神秘的合一が生じる場は「魂の根底」（grunt=Grund）であるが、この根底概念はとくにタワーで顕著に示されているように「心情」（gemuete）と同義的に用いられている。

タワーは人間学的三分法を用いて、魂の最高の能力もしくは部分を gemuete と呼んでいる。「人間は一人の人間ではあるが、あたかも三つの人間であるように存在している。最初は外面的で、動物的、感覚的な人間である。第二は理性的な諸能力をもった理性的な人間である。第三は魂の最高能力である gemuete である。このすべてが一人の人間である。こうして人間の中にはさまざまな種類の意志があり、その各々はそれ自身の仕方に基づいている」⁸¹。現代ドイツ語に直したホフマン版を参照すると、第三のところは「第三の人間は自分自身に傾く魂の根底、魂の最上の部分、心情である」（der dritte der sich zu sich selbst neigende Seelengrund, der oberste Teil der Seele, das Gemüt.）と訳されている⁸²。そうすると「心情」は魂の最高の部分であるのみならず、同時に「自分自身に傾く魂の根底」とあるように自己の深みに向かう心の動きを指している。この

点はルカ福音書一〇・二七の「心を尽くして」の説教にも次のように示されている。

「それから〈心を尽くして〉とある。そこにおいて他のいっさいが包み込まれ、また存在しているものは〈心情〉(gemuete)と呼ばれる。それは尺度と呼ばれる。なぜなら、それが他のすべてのものを測るから。それは他のすべてのものに形相・意義・重さを与えている。この心情はすべてを抱擁し、すべてに貫いている。それは精神の習性 (Habitus mentis) である。……さて、この心情とは何であるかをここで考察しなければならない。心情はもろもろの能力よりもはるかに高く、内的である。もろもろの能力はすべてその力を心情から所有し、心情の内に存在し、心情から流れ出ている。それはすべてのものにおいて何らかの尺度を超え出ている」⁸³。

ここでは心情は「精神の習性」として獲得されたものであり、活動性もしくは意志として魂のもろもろの能力の源泉や尺度となり、能力を基礎づけ方向づけている。この「心情」概念は「魂の根底」(grunt der selen) と同義に解されているにしても⁸⁴、根底が主として「神の住まい」を場所的に言い表しているのに対し、心情はその「根底の動き」を表明している。たとえばこう言われる。「心情 (Gemüt) つまり根底 (Grund) は、魂が自分自身の内に入って行くよう永遠に努力し、引き寄せられるように、魂の中に植え込まれている。そこで人間の精神 (Geist), つまり根底は永遠の傾き、根源 (Ursprung) に再び向かう帰趨性 (Grundneigen) をもっている」⁸⁵と。したがってタウラーでは心情は根底と同義であっても、精神のように知的な力ではなく、心の運動を加味しており、理性や意志をも動かす力でもある。それゆえ心情は「生きる力の源泉、精神の全体的な演出力の根源的な統一的な中心、その素質のいかなる方向にも向かう個人の魂の生きる無尽蔵な力」とも「思想と感情との全体性」とも規定されている⁸⁶。

このように「心情」概念はドイツ神秘主義においては「魂の根底」と同義語であり、神に向かう心の運動として用いられてきた。この概念は当時のルター派正統主義から異端の嫌疑をかけられないために、敬虔主義の創始者シュペーナー以来「魂の根底」に代わる概念として用いられてきている。このように「根底」概念が「心情」に置き換えられたことは単に内面的な宗教を確立するのに役立つだけではない。この置き換えは「根底」概念がもっていた「魂の受容能力」の意味を「心情」に帰せられる受動的な「宇宙の直観」において顕在化させている。これによって宗教的経験というものは、人間の魂の自己表現でも、人間の想像的な産物でもなくて、その根源は、超越者の人間の魂への突入に、つまり永遠なるものの個人の中心における現前化に、あることが明らかに説かれたのである。この超越者の自己啓示、したがって無限者の有限者における自己現前化は、個々人の「心情」において遂行されることによって、心情は永遠なるものが現前する場所、それに導かれて自己を再生させ、自由な行為を生み出す創造的な作用となっている。こうして心情は宇宙を直観的に捉えて自己のうちに写しだす人間の創造的な精神と自由の根源になっている。

したがってシュライアーマッハーの「心情」概念には伝統的なドイツ神秘主義の思想が流れ込んでいることが判明する。彼はドイツ神秘主義やルター派の神秘主義さらにドイツ敬虔主義が「魂の

根底」学説で主張し続けてきたような人間存在の霊的な次元を掘り起こし、そこに人間における宗教的な素質を捉えて、「人間は生まれながら、他の諸々の素質をもっているように、宗教的素質をも具えている」と語っている。しかしこの素質の育成は世俗的な人間、つまり「小賢しい、実際的人間」(der verstandige und praktische mensch)によって阻まれているとしても、可能であり、讚美歌やコラールなどの宗教音楽の美しい音調に触発されて宗教的な感動を引き起し、素質を再び回復させ、育成することができる。それゆえ完成期の主著『信仰論』においても宗教は「すべての人の優れた魂 (Seele) の内面から自ずから必然的に湧出しており、……宗教本来の領土は心情 (Gemüt) に属し、……その最内奥の力によって最も高潔な人や最も立派な人を感動 (bewegen) させ、その内的本性に応じて識られるに相応しいものである」⁶⁷⁾と説かれている。

終わりに

これまで考察してきたシュペーナーからシュライアーマッハーに至る敬虔主義の歴史は、ルターと神秘主義という観点から解明されたのであるが、近代の思想史にとっても次のような意義深い内容をもっている。①まず、創始者シュペーナーが力説した「再生」がその後、敬虔主義の主導的テーマとして確立された点が重要である。これによってキリスト教神学のテーマがプロテスタントの教派の違いを越えて一九世紀の指導的神学者の大多数に受け入れられた。こうして改革派に属するシュライアーマッハーもルター派の神学者も義認を「再生」との関連で捉えるようになった。②次に重要な思想上の観点は、ツィンツェンドルフ伯によってイエスの人格が心に密接に関係するものとして説かれた点である。その結果、伝統的な三位一体論やキリスト論に代わって歴史的なイエスに対する信仰が力説されるようになった。これはルターに始まる新しい傾向であったが、敬虔主義によって定着している。たとえばシュライアーマッハーが『宗教論』第五講において実定的宗教を強調しているのも、このヘルンフォートの伝統に従っている。③さらにヨーロッパ的霊性が、啓蒙時代の合理主義と対決しながら、敬虔主義によって堅持されていることが重要である。啓蒙時代という主観的な理性による合理主義化と個人主義化によってヨーロッパの近代化が著しく促進されたように考えられやすいが、そこに信仰の危機を察知した敬虔主義は、合理的精神に対決して激しい攻撃をせざるを得なかった。そこには霊性をどこまでも堅持する基本姿勢が明らかである。敬虔主義の歴史を顧みても判明するように、それはルター派正統主義に対決する批判的態度から生まれてきた。信仰や教義を単に理性的に明確に解明することは主知主義的になりやすく、現実から遊離し、実践的な教えを無視し、愛より信仰を優先させることによって、イエスの愛の精神に反するものとなっている。このような敬虔主義の批判は心情において直接イエスに触れる神秘的な生き方を説き勧めることによって、神秘主義的な霊性の伝統を守ってきたのである。それゆえ私たちは近代ヨーロッパの啓蒙主義を敬虔主義との対決という観点から再考すべきである。

注

- (1) J. Roessle, Von Bengel bis Blumhardt. Gestalten und Bilder aus der Geschichte des schwäbischen Pietismus, 1975 を参照。
- (2) M. Schmidt, Pietismus, 1972. 『ドイツ敬虔主義』小林謙一訳, 教文館, 18頁。敬虔主義についての先行する研究, たとえばリッテュル, グリュンベルクなどに対する彼のシュペナー解釈の特質は Speners Wiedergeburtstheorie. in: Zur neuern Pietismusforschung, hrsg. v. M. Greschat, 1977, S. 9ff. を参照。
- (3) A. Haizmann, Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener, 1996, S. 74; 94; 98; 111; 174.
- (4) M. Schmidt, 上掲訳書19-21頁参照。
- (5) E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. II, 1950, S. 140.
- (6) P. J. Spener, Pia Desideria. hrsg. v. K. Aland, 1964, S. 34.
- (7) P. J. Spener, Theologische Bedenken, Ia, 37, 1691.
- (8) S. Kierkegaard, Der Liebe Tun, GW., 19 Abteilung, übersetzt von H. Gerdes, 1966, S. 235, 249.
- (9) P. J. Spener, Theologische Bedenken, 4, 368f. 1680. A. Haizmann, op. cit., S. 113-16.
- (10) P. J. Spener, Pia Desideria. 33f; Theologische Bedenken, 3, 484, 9. 9, 1681; 3, 897, 19. 11, 1691; 4, 512. をも参照。
- (11) P. J. Spener, op. cit., S. 79. 『敬虔なる願望』堀孝彦訳, 玉川大学出版「世界教育宝典 (キリスト教教育編)」所収151頁。
- (12) P. J. Spener, op. cit., S. 80. 同訳書152頁。
- (13) P. J. Spener, op. cit., S. 52. 同訳書116頁 (一部改訳)。
- (14) P. J. Spener, op. cit., ibid. 「かつて, このような初期キリスト者たちにおける一切のものに影響をおよぼしていたものは, 他ならぬ聖霊であった。その聖霊は, 神によって私たちに贈られており, 私たちのうちにあつて聖化のわざの遂行を, 今日といえども, 以前よりも不可能にしたり遅らせたりはしないからである。[それなのに今日のような状態に陥る] 唯一の原因は, 聖霊の働きを [私たちのもとで] 許されないのみならず, 聖霊そのものを私たちが妨げているところにある。それゆえ事態をいかにしてより善き状態にもたらしうるか, そのことについて論ずることは無駄ではないであろう」。
- (15) P. J. Spener, op. cit., S. 56-7. 同訳書123頁。「神の言葉の熱心な行使が (それは, ただ単に説教を聴くことにはなく, 読み, 考察し, それについて語り合うことをも含んでいる), 何かを改善するための主要な方法にちがいないことは言うまでもない。それが [私の提案した] 措置によってなされようと, 他のもっと適切に示された措置によってなされようと同じである。神のみ言葉は, つねにそこからすべての善が私たちのあいだで成長せねばならない種子である。私たちが人びとに熱心にすすめて, 上に述べたことに励み, このような生命の書のうちに喜びを求めるように仕向けるならば, 彼らの霊的生活はすばらしく強められ, 彼らは全く別人となるであろう」と勧められている。
- (16) P. J. Spener, Theologische Bedenken, 4, 54, 1683.
- (17) P. J. Spener, Schriften, Bd. II, 2, hrsg. v. E. Beyreuther, 1982, S. 517.
- (18) I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Phil. Bibl. Bd. 45, 1956, S. 51-57. カントはここで「心術における革命」(Revolution in der Gesinnung) と「漸次的改造」(allmähliche Reform) とを区別している。なお「心術の革命」は「心の急激な変化」(Aenderung des Herzens) とも言われており, それが「最高に内的なる根底の激しい変化」(Veränderung des obersten inneren Grundes) と言われるときに, 伝統的な「根底」学説があるいは念頭に浮かんでいたかもしれない。
- (19) P. J. Spener, Schriften, Bd. II, 2, S. 519-20.
- (20) P. J. Spener, Von der Wiedergeburt, Aus seiner Berliner Bibelarbeit, hrsg., v. H-G. Feller 1963. S. 135; 132-33.

- (21) P. J. Spener, op. cit., S. 136-37.
- (22) 拙稿「ルターとノミナリズムの神秘主義」聖学院大学論叢第10巻第1号, 1997, 第一章「ジェルソンの神秘神学とルター」3頁を参照。
- (23) P. J. Spener, op. cit., S. 139-49.
- (24) 回心の記録とアウグスティヌスの『告白』との関連に関しては佐野利男『敬虔主義と自己照明の文学』, 人文書院, 1994年, 198-217頁参照。
- (25) E. Peschke, Die Bedeutung der Mystik für die Bekehrung A. H. Franckes, in: Zur neuern Pietismusforschung, hrsg. v. M. Greschat, 1977, S. 307-13.
- (26) P. J. Spener, Anfang und Fortgang der Bekehrung August Hermann Franckes, 1692, hrsg. v. Klaus Ebert, Protestantische Mystik von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung, 1996, S. 208.
- (27) P. J. Spener, op. cit., S. 208-9.
- (28) M. Luther, Calwer Ausgabe, Bd. V, S. 16; 17; 21; Bd. IV, S. 44; 45.
- (29) 「心」と「心情」概念のフランケにおける意義について E. Beyreuter, August Hermann Francke. Zeuge des lebendigen Gottes, 1956, S. 120-21 を参照。
- (30) M. Schmidt, 上掲訳書122-23頁。
- (31) アルノルトの生涯と思想の一般的特質については M. Schmidt, Gottfried Arnold, in: RGG 3Auf. Bd. I, SP633-34; 上掲訳書一三七—一五五頁, E. Seeberg, G. Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, 1923. また彼の歴史観については P. Meinhold, Goethe zur Geschichte des Christentums, 1958, S. 3-9 を参照。
- (32) Klaus Ebert, hrsg. v. op. cit., S. 221.
- (33) Gottfried Arnold, Wie waren die ersten Christen?, 1901. この私が所有しているアルノルトの書物はシュタインベルガーの「序文」によると彼の Die erste Liebe の縮冊版に題名を変更したもので、それに『殉教者の書』(Buch der Märtyrer) から探った事例を加えて出版されたものである。全体で239頁からなる手ごろな書物であるから、今回はこれを資料として用いることにした。
- (34) Gottfried Arnold, op. cit., S. 125.
- (35) Gottfried Arnold, op. cit., S. 126.
- (36) Gottfried Arnold, op. cit., S. 130.
- (37) Gottfried Arnold, op. cit., S. 131.
- (38) Gottfried Arnold, op. cit., S. 132.
- (39) Gottfried Arnold, op. cit., S. 136.
- (40) ツインツェンドルフの生涯と思想の一般的特質については E. Beyreuther, Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf, in: RGG 3Auf. Bd. VI, SP1913-16; シュミット, 上掲訳書156-84頁参照。
- (41) Klaus Ebert, hrsg. v., op. cit., S. 245.
- (42) Klaus Ebert, hrsg. v., op. cit., S. 246.
- (43) Klaus Ebert, hrsg. v., op. cit., S. 248.
- (44) Klaus Ebert, hrsg. v., op. cit., S. 248.
- (45) Klaus Ebert, hrsg. v., op. cit., S. 249.
- (46) Zinzendorf, Einundzwanzig Discurse über die Augusburgische Confession, 1747/48, S. 64, 66, 69. シュミット, 上掲訳書180-81頁からの引用。
- (47) I. Kant, op. cit., S. 170. 『宗教哲学』豊川昇訳, 創元社, 1951年, 233頁。同じく『実践理性批判』波多野・宮本・篠田訳, 岩波文庫, 1979年, 258頁。
- (48) ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』第六巻に収められている「ある美しい魂の告白」には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いて、敬虔主義の生活の実体を私たちに伝えている。伯爵の名前とヘルンフトの名が繰り返し記録に留められており、ハレの団体への言及もある。そこには信仰の神秘的な働きがたとえば次のように述べら

れている。

「しかし私たちは、どうすればそういうこの上もない恩恵に与ることができるのでしょうか。〈信仰によって〉と聖書は答えています。では信仰とは一体なんなのでしょうか。ある出来事の話を実当だと思ふこと、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の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。……本当に、そのとき私が感じたことを誰かが描写できましょう。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。それは引力としかいいようのない、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。そこで私は自分の感覚や直観を確かめにかかりました。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」(高橋義孝訳『ゲーテ全集』第9巻, 340-41頁)。

- (49) シレジウスの生涯と思想の一般的特質については H. Bornkamm, *Angelus Silesius*, in: RGG 3Auf. Bd. I, SP373; H-J Pagel, *Dichter der christlichen Gemeinde Angelus Silesius*, 1985 を参照した。なお、植田重雄『神秘の芸術』(新潮社) 1976年, 185-92頁, および「アンゲルス・シレジウス『瞑想詩』考」『フィロソフィア』早稲田大学哲学会, 80号, 1992年, 1-118頁をも参照。
- (50) *Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann* hrsg. Theo Rody, 1947, I-7, S. 2. 『シレジウス瞑想詩集』(上) 植田重雄・加藤智見訳, 岩波文庫, 九頁。以下邦訳の頁は括弧を付けて記す。
- (51) *Angelus Silesius, op. cit.*, S. 1. (8).
- (52) *Angelus Silesius, op. cit.*, II-36, S. 52 (133-4); II-92, S. 49 (121).
- (53) *Angelus Silesius, op. cit.*, II-132, S. 52 (132).
- (54) *Angelus Silesius, op. cit.*, V-366, S. 166 (下 183); I-105, S. 13 (上 37); I-241, S. 28 (76).
- (55) *Angelus Silesius, op. cit.*, II-78, S. 44 (117); II-163, S. 54 (141).
- (56) *Angelus Silesius, op. cit.*, I-6, S. 1 (9); I-46, S. 6 (20).
- (57) 拙稿「シュタウピッツとルターの神秘思想」*基督教学研究*第10号, 1978, 第五章「シュタウピッツの神秘的体験」36-40頁参照。
- (58) *Angelus Silesius, op. cit.*, II-78, S. 55 (145); I-205, S. 24 (65); I-89, S. 11 (33).
- (59) テルスターゲンの生涯と思想の一般的特質については M. Schmidt, Gerhard Tersteegen, in: RGG 3Auf. Bd. VI, SP. 697-98 を参照。
- (60) Tersteegen, *Geistiges Blumengärtlein inniger Seelen, Erstes Büchlein*, Nr. 339.
- (61) Tersteegen, *op. cit.*, *Erstes Büchlein*, Nr. 353.
- (62) 「新敬虔主義」というのは、従来の敬虔主義とは相違して、啓蒙主義を拒んだヘルンフト兄弟団とおして、新しい時代に受けつがれた敬虔主義をいう。なお、この対立はシュライアーマッハーの青年時代における父との悲劇的な争いに再現されている。彼は一八歳のとき、父のヘルンフトの敬虔に猛烈に反発して、啓蒙合理主義的神学に移行し、イエスの神性を否認し、人類の罪を贖うイエスの代理的苦難の教義を否定したが、三〇代の初めになってふたたび、自分が「高次のヘルンフト派」であると知るにいたった。この新しい敬虔主義は現在にいたるまで福音主義キリスト教を構成する本質的な力として、教会に忠実な信徒たちの大きな支えとなっている。
- (63) M. Schmidt, 上掲訳書24頁。
- (64) 大島豊『シュライエルマッヘル編』第一書房, 1940年, 89頁。
- (65) Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799, *Philo. Biblio.*, 255, 1970, S. 29.
- (66) Schleiermacher, *op. cit.*, S. 24.
- (67) Schleiermacher, *op. cit.*, S. 29, 31.

- 68) Schleiermacher, op. cit., S. 31.
- 69) Schleiermacher, op. cit., S. 29.
- 70) Schleiermacher, op. cit., S. 80.
- 71) Schleiermacher, op. cit., S. 3.
- 72) Schleiermacher, op. cit., S. 8-9.
- 73) Schleiermacher, op. cit., S. 3.
- 74) Schleiermacher, op. cit., S. 20, 14.
- 75) Schleiermacher, op. cit., S. 1.
- 76) Schleiermacher, op. cit., S. 11.
- 77) Schleiermacher, op. cit., S. 148. 「人間が一般に宗教の領域に初めて踏み入る崇高な瞬間を今一度観察してみたまえ。……すなわち、この瞬間は彼の生涯における特定の一点であり、……それに続く全宗教的生活はこの瞬間に、またこの瞬間に心情を襲う状態に、またその瞬間と以前の貧しい意識との関係において結合し、いわば発生論的にそこから発展してくる。」
- 78) Schleiermacher, op. cit., S. 149. それは「有限な個々のものの只中に突如として無限と全般との意識が出現した理解しがたい事実」とも説明されている。
- 79) Schleiermacher, op. cit., S. 37.
- 80) Ernst Benz, *Das ewige Jugend in der christlichen Mystik von Meister Eckhart bis Schleiermacher*, in: *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt, Gesammelte Eranos-Beiträge*. 1974, S. 584-85. ベンツはシュライアーマッハーの宗教的「心情」がドイツ神秘主義の伝統に深く根差していることを指摘している。「〈宇宙の直観〉および〈自己直観〉というシュライエルマハーの概念の背後にも、同様にまさにシュライエルマハーの宇宙に対する〈感情〉という概念の背後にも、魂における神の誕生とか、魂の火花とか、魂の城〔村〕とかいったエックハルト神秘主義の古い思想があるのである。シュライエルマハー自身は、プリンクマン宛の手紙（書簡四，IV61頁）において、個人の〈自己直観〉はヘルンフート兄弟団における敬虔主義的な経験にさかのぼることを表明している」（『時の現象学』Ⅱ，エラノス叢書2，平凡社，1991年，山内貞男訳78頁）。
- 81) Tauler, *Die Predigten Taulers*, hrsg. v. F. Vetter, 1910, S. 348, 22ff.
- 82) *Johannes Tauler Predigten, übertragen v. G. Hofmann*, 1961, S. 409.
- 83) Tauler, op. cit., S. 350, 1ff.
- 84) Tauler, op. cit., S. 350, 26ff.
- 85) *Johannes Tauler Predigten, übertragen v. G. Hofmann*, 1961, S. 412.
- 86) K. Grunewald, *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit*, 1930, S. 9.
- 87) Schleiermacher, *Glaubens Lehre*, § 108, 5.