

エラスムスの「敬虔」概念の 倫理的基礎

畑 宏 枝

一、「敬虔」に関する一般的考察

敬虔 (Frömmigkeit) は宗教の主観的側面 (die subjektive Seite) であるとい一般にいわれる。この宗教の主観的側面が何であるのか、確定的な定義は難しいであろうが、ともかく絶対者あるいは神との関係を基調として成立するものであるといえよう。したがってそれは信仰 (Glauben) と密接なる関係にあるものである。「Theologische Realenzyklopädie」によると、信仰と敬虔の関係が次のように説明されている。「ある人間の、神に対する、ないしイエス・キリストに対する信仰は、すべての宗教的なるものと同様、一人の人間の中に深く隠されている。しかしそれは外に現われ、ひとつの形をとろうと試みている。そのことは信仰のもつ応答の性格 (Antwortcharakter) と、その内一共同体的性格 (Gemeinschaftsbezogenheit) に基づいている。信仰が外に現われることによって、それは関係を受け入れ、また関係が入り込む。そのようにして出来上がった関係、まさに『敬虔』は、その次には表現しうるものとなるはずである。

エラスムスの「敬虔」概念の倫理的基礎

る。しかし同時に敬虔は表現されることを拒否する⁽¹⁾。ここで敬虔は信仰が顕わになろうとすることによって生じた「関係」として捉えられており、その関係は表現されある形をとらうものであると同時に、それを拒否するものであるとされている。それは敬虔は元来、人間の内に深く隠された神への信仰に基づいているからである。このように敬虔には外に現われ形をとらうとする方向と、逆に形象化することを拒もうとする方向とが考えられる。前者のように敬虔がある一定の形をとり、それが持続・固定した場合には敬虔は形骸化され、いわゆる形式万能の祭儀主義に陥る危険性ははらんでいる。この危険性を阻止するのが、後者のような敬虔の逆方向の運動であるように思われる。しかし「形」というものを完全に取り去ることもまた敬虔の本質からいってできないことである。このように敬虔を論ずる際に注意しなければならないのは、一つには敬虔は元来人間の内面性に関わるものであるということ、もう一つには、しかしそれには必ずある形態が伴うということである。

次に「信仰」と「敬虔」の関係を今少し詳しくみてみよう。「信仰」(Glauben, fides) は動詞「信仰する」(Glauben, fidere) から作られた名詞であり、一方「敬虔」(Frömmigkeit, pietas) は形容詞「敬虔な」(fromm, pius) から作られた名詞である。「信仰」は誰かある人を信じ、あるいは誰かある人に信頼することであって、目的語を伴うものである。「敬虔な」について

は、ドイツ語 *fromm* は元来宗教的概念をもつものではなく、ラテン語の *primus*、ドイツ語の *Fürst* もそれに属しているような語源群に由来している。中高ドイツ語で *fromm* に相当するのは *from* 「有益な、役に立つ、使用しうる」であり、それは人間にも適用され、才能のある、正直ななどを意味した。

「*fromm* なる人間は役に立つ人間であり、共同体のなくてはならぬ成員であった」。(2) この *fromm* はルター⁽²⁾の聖書翻訳によって宗教上の態度と密接な関わりを持つようになった。例えば「あなたは私の前に歩み、全き者であれ」(Wandle vor mir und sei fromm) (創世記一七・一)、「ほんとうにこの人は正しい人であった」(Erwahr, dieser ist ein frommer Mensch gewesen; *Stukas* の訳)(ルカ二三・四七)。一方ラテン語の *pietas* はその由来と標準的な使用領域を古代ローマにおける氏族の中に持っている。*pietas* は、元来、ある氏族の祖先なる神々 (*di parentes*) が人間に対して要求するすべての義務に良心的に従う人間の態度を意味した。義務にはその氏族の守護神に対するものと、その氏族の成員に対するものと二種類あり、*pietas* の概念は、「元々人間的関係と並んで、神々との関係を含んでいた。このある氏族の守護神は、次第に神々一般にも適用されるようになる。またキケロの時代には *pietas* は祖国との関係を表わすのにも用いられるようになった」。(3) 例えば「*pietas* とは、祖国・両親あるいは他の血族に対して義務を守ることを教

える」。(4) つまり *pietas* は神々、親類、国家などに対する義務に忠実なるふるまい、義務感を伴った態度、あるいは義務の感覚を意味するものである。

このように *fromm* は有益さを表わすのであるが、それは他者なくしては成立しないものである。例えば共同体の一員として役に立つといったように、何か他のものとの関係の中において、その人を規定し形容するものである。同様に *pius* も、義務・忠実といった、他者に対してその人がいかなる態度をとっているのか、その人の他者への関わり方を形容するものである。最初に引用した「敬虔は関係である」というのは、このような意味においてであると思われる。「信ずる」とは誰かある人を信ずるのであるが、その信じている対象にどのように関わり、どのような態度をとっているのかという性質規定が「敬虔な」という形容である。したがって態度決定なのであるから、これは外化するものであり、このことが「信仰が外に現われる」ということの意味であろうと思われる。

そこで、敬虔とは関係において成立するものなのであるから、エラスムスにおける敬虔を論ずる際、神と人間との関係を彼がいかに捉えたのが明らかにならなければならないのは当然である。しかし更に「他者」の範囲を広げて、「敬虔である」とは隣人に対して、自己自身に対していかなる態度決定をなすことかを見なければならぬように思われる。自己は他者ではな

いが、「人間は本来自分自身に対して責任のある存在である」といった表現も可能であるから、これを考察することは意味のないことではないと思われる。まず彼の代表作である『エンキリディオーン』(一五〇四年)をとりあげ、これについて論じたいのであるが、この書物でエラスムスは人間の分析を通して、キリスト者のあるべき姿を描こうとしているので、最初彼の人間観を明らかにしなければならない。

二、『エンキリディオーン』にみられる

エラスムスの人間観

エラスムスは『エンキリディオーン』を書くにあたって、人間の生活が不断の戦いであることから始める。つまり人間の現実の状態が悲惨であり、あるべき姿をとっていないからこそ、それをあるべき姿へ導き返すということが必要になってくる。ところでこの現世における戦いの相手である「敵」をエラスムスは人間自身、人間の内に潜む悪徳であるとみなす。「従ってあなたは自分自身との戦いを引き受けたのであり、またこの戦いにおける勝利の希望はあなた自身ができるだけ多く自分のことを知ることにあるのです」と述べられているように、敵である人間自らを知ることが、現世の戦いの出発点となっている。彼はこの人間とは何であるかということと魂と身体との二区分法と霊、魂、肉(身体)の三区区分法によって説明してい

エラスムスの「敬虔」概念の倫理的基礎

る。

まずエラスムスによると人間は身体(*corpus*)を生かす生命原理である魂(*anima*)とその魂によって生かされている身体とから成り立っている。「もしあなたが添えられていなかったなら、あなたは神性(*divina*)である」という表現がみられるが、これはそのことが人間の最高の状態であることを言っているのではなくて、そうなたら人間ではなくなるということを書いてあるのである。創造においてこの二つの異なった本性は調和的に結びつけられ、幸福な秩序を保っていたが、幸福な秩序とはすなわち魂が身体を支配し、身体が自発的に魂の支配に服しているという秩序の保たれた状態のことである。この始源の状態から悪がいかにして生ずるのかというと、エラスムスは罪、あるいは悪について、何か実的に悪というものが存在しているとみなすのでも、身体を悪の根源と考えるのでもなく、それは秩序の転倒であり、不和(*discordia*)であるとす。この不和を説明するにあたってエラスムスは理性(*ratio*)と情意(*affectus*)の対立を用いているが、これは先の魂と身体との二区分における魂内部の機能上の区別である。理性は原罪の結果である「盲目」(*caecitas*)によってその判断能力が著しく減退したのであるが、この理性は人間的な事柄を判断する能力のみでなく、神的なるものを把握するものとして捉えられている。すなわち理性は「神的魂」(*divina anima*)とも呼ばれ、ま

た情意を支配する「王」の役割を担うものとして描かれている。しかしこの理性は自ら正しきことを決定し、それに従うという自律的なものではなく、「自らの源を覚えてゐる」(memoria originis suae)⁽¹⁰⁾とあるように、源なる神に依存しているのである。これが罪による盲目によって曇らされたのであるが、その程度は完全にはなく、この完全には壊滅してはいない。理性という概念が、人間における徳への努力を認めるうえで重要となってくる。

次に情意であるが、墮罪後の人間の情意をエラスムスは二つに分けている。一つは「確かに肉的是であるが、しかし獣的ではない高貴な」情意であり、もう一つは「家畜の卑しさへと投げ出された最低の部分」であるが、これは「転倒された情意」(Perversi affectus)とも呼ばれている。すなわち創造において人間の魂の機能は理性とそれに服する高貴な情意のみであったのに、この情意が理性の判断に従うことをやめ、自分自身を目的とすることによって秩序を転倒させたが故に、その結果として第二の種類の情意が生じたのである。

霊・魂・肉の三区分法によってこの罪の状態がより明瞭に表現されている。これは二区分法における魂の機能的に神と関わっている部分を「霊」という形で明確にしたものである。すなわち「霊」は王たる理性とはほ同じものを示しているといえる。霊はそこに神が「自己の精神の原像に従つてかの永遠の徳義の

法を……刻みつけられた」が故に「神の本性の似姿」(divinae naturae similitudo)⁽¹²⁾を表わすものであり、この法によって神に「連れ戻される」神と人間との接点となるものである。「魂」は「感覚あるいは自然的衝動」(sensus... motus naturales)⁽¹³⁾に関わるものであり、更に「中間的で無記的」(medium et indifferentens)であり、「魂は「我々を」中立的に」(anima [reditinos] neutros)⁽¹⁴⁾。魂は必然的なものを求める」(anima [quae] necessaria)⁽¹⁴⁾。すなわちこの魂は二区分法における魂と実体としては同じであるが、霊的機能以外の、人間が身体を持つことによって必然的に有する諸機能を指し、先の「高貴なる情意」もこれに含まれると思われる。これが「中間的で無記的」であるというのは、善と悪すなわち霊と肉との中間であり、それ自体としては善にも悪にも決定されていないということである。この無記中立的魂が自己目的化するとき罪の結果である「転倒した情意」が生ずる。三区分法における「肉」あるいは「身体」はこの転倒された情意に支配されたものとして扱われているため、この身体に「原罪によって……罪の法則が刻みつけられた」と言われている⁽¹⁵⁾。元来エラスムスはこの可視的身体を肯定的に解しているのであるが、ここでは可視的身体そのものについて述べているのではなく、魂との関係から罪に陥り、霊との敵対関係にある身体に関して記述がなされている。このようにエラスムスの人間観には、その根底に魂と身体とからな

る実体的二区分法があるが、人間のうちの神的なるものを強調するため二区分法は三区分法としても記述されている。また哲學的実体的区分は、その個々の要素間との関係から説明がなされるるとき、自然本性上の区分の神をでて、神學的考察へと移行する。このことは魂の機能上の区分によって、しかもその明確な概念規定なしに無自覚的になされている。

三、他者関係から捉えた「敬虔」⁽¹⁶⁾

エラスムスは『エンキリディオ』で、「敬虔」を「可視的なるものから不可視的なるものへと(a rebus visibilibus ad invisibilia)……常に前進してゆくこと」として明確に規定しているが、今述べた人間観に基づいてこれには二様の意味が含まれる。第一には「肉」に刻まれた「転倒された情意」を抑制し(coercere, compescere, vincere)、「自己」を自己の内なる霊へと集中させることを意味し、第二に魂を理性あるいは霊のために使用することを意味する。この「可視性から不可視性へ」という方向転換は単に人間の魂にのみ関係することではなく、人間が自己の存在根拠であるところの神との関係に入ることを意味している。それが可能であるのは一つには、先に述べたように人間の「霊」が「神の本性の似姿を表わし」、「主の残滓」(ordini reliquia)を所有しているがゆえに永遠なるものへと向かい、「神に結びつけられ、神と一つになるように連れ戻される」

エラスムスの「敬虔」概念の倫理的基礎

からである。しかしより決定的要素として、神と人間との仲介者としてのキリストの存在と人間に対する恩恵の注ぎということが挙げられる。つまり人が敬虔であるということは、初めにも述べたように神との関係を前提としているのであるが、人間には直接的には神との関係に入る能力はないから、これには仲介者としてのキリストが要請されることとなるのである。その際キリストは人間の教師(doctor)、模範(exemplum)、目的(scopus)、かしら(caput)として捉えられている。教師、模範としてのキリスト像は『バラクレシス』における次のような表現にもよく表われている。「確かにただかの人(キリスト)だけが天からやってきた教師であり、ただこの方だけが確かな事柄を教えることができた。なぜなら彼は永遠の知恵(aeterna sapientia)であられるから。……かの方だけが、自分が教えられたことは何でも完全に成就された」⁽¹⁷⁾。エラスムスにとって模範なるキリストに従い、目的なるキリストへ向かって前進することが、すなわち「可視性から不可視性」への方向転換である。このように神と人間との関係は、すなわちキリストと人間との関係であり、神に対していかなる態度決定をなすかということとは、キリストに対していかなる態度決定をなすかということと同じである。この態度決定の第一のもの、つまり敬虔であることの第一段階は、キリストに実際に従うことに先立って、彼に従うことを約束することであると思われる。「心の燃えるよ

うな誓約が、いわば注意力の極度の集中した言葉のように神の耳をとらえるのです」(ardens animi votum tanquam intentissima quaequam vox ferit aures divinae)⁽¹⁹⁾ このキリストに従うことへの誓約 (votum) という考え方は『方法』でも述べられている。「あなたが動かされ、魅了され、息を吹きかけられあなたが学ぶことへと変えられること、このことを最初のまた唯一の目的 (scopus) 誓約 (votum) とし、このことだけを行ないなさい」⁽²⁰⁾。このことから、敬虔であるとは、人がキリストに対して義務を負うた存在となり、その義務に忠実なる態度を要求される状態にあるということであることがわかる。エラスムスにとってこの誓約が明確な形をとって表われたのが洗礼である。エラスムスは、神との契約を表わすものとして、更に人間に責任を要請するものとしての意義を洗礼に認めている。⁽²¹⁾ ところでこのように実行できるかできないかは次の問題として、まずキリストに従うという態度決定をなすことが、人が「敬虔である」ということの重要なポイントだと思われる。この態度決定、あるいは誓約があつて始めて次の段階に進むことができる。それは実際にキリストに従い、彼へと変えられていくことであるが、エラスムスはこのことを二つの側面から説いているように思われる。一つは人間の魂の問題として、つまり自己自身との関係から、もう一つは実際の行為の問題として、つまり隣人との関係からである。

まず人間の魂の側面について考察すると、キリストに従うということとは、「可視性から不可視性」への方向転換であり、これは先に述べたように、⁽²²⁾「転倒された情意」を抑制し、善悪無記的な魂を霊のために使用することである。これは人間が自己の力で実現できることではなく、恩恵の注ぎが必要とされる。つまり先の態度決定によって謙虚となった人に恩恵が注がれるのであるが次のように述べられている。「あなたが多少キリストに変えられている (transfigurari) と感じるなら、またやがて次第にあなた自身を抛り所として生きることが少なくなるなら人を生かす唯一のものである靈に感謝しなさい」⁽²³⁾。この恩恵の注入の結果として、人は「良き精神」(bona mens) を得る。これは「霊の実」(fructus spiritus) とも表現され、それは寛容 (patientia) 温和 (longanimitas) 善良 (bonitas) 柔和 (modestia) 節制 (continentia) などとその性質としても⁽²⁴⁾。この良き精神は「疚しくない良心」(animus sibi bene conscius) として現象し、更にこの疚しくない良心には心の喜びがしたが⁽²⁵⁾、「真のそして唯一の快樂は純粹な良心の喜びです」(Vera et unica voluptas gaudium est purae conscientiae) とあるように、これが最高の快樂とされている。このようにエラスムスにおいては、神あるいはキリストとの関係の中で得られた「純粹なる精神」(pura mens) に重点がおかれているということが特徴的である。純粹なる精神とは、情意 (affectus) の働

が人間の靈(理性)の判断にしたがって統一され、神の靈に満たされた魂全体のありようを意味しており、このことが同時にキリストに従い、彼へと変えられていくことである。⁽²⁶⁾「情意によってキリストの足跡にしたがうことが最高のことです」(… *maximum affectu sequi vestigia Christi*)と述べられているが、この情意の機能が敬虔において重要な位置を占めていると思われる。人間は理性だけでは人間であると言うことはできない。情意、情感を持つことによって人間は始めて人間らしさを備えることができる。あるいはこの両者がバランスを保つことが、人間らしきであると言えるかもしれない。このように情感と敬虔とを結びつけることはエラスムスのすぐれた点であるように思われる。『バラクレシス』では「この種の哲学」(キリスト教哲学)は三段論法の中よりも、情意(affectus)の中により正しく据えられ、論争ではなく生活(vita)であり、博識ではなく靈感(affatus)、理性(ratio)ではなく変革(transformatio)で⁽²⁷⁾「と述べられているが、その意味するところはキリストの教えは頭の中で理解されただけでは無意味であり、魂に、そしてその人の全存在に浸透してその人の生活を変革するものでなければならぬ」ということである。同じテーゼは『方法』においても述べられている。⁽²⁸⁾しかし、それは靈の支配権が情意の領域にまで浸透するということであって、決して情感の動きが主導権を握るということではなく、情感に従う、いわゆる情に流さ

エラスムスの「敬虔」概念の倫理的基礎

れるといった事柄が説かれているのではない。従って先の表見とは一見して矛盾しているような次のような叙述もみられるのである。「ただ二つの道があるばかりです。一つは情意(affectus)に従って破滅へと導き、もう一方は肉(carō)を殺すこと(mortificatio)によって命へと導きキリスト」⁽²⁹⁾

次に実践的な行為の側面からみた敬虔、つまり隣人との関わり方から捉えられた敬虔なあり方であるが、これはキリストが実際に隣人に対してとった行為、態度を模倣して、そのようなやり方で自らも隣人に接することである。キリストの全生涯の中で「敬虔の驚くべき教え」(admirabilis pietatis doctrina)を含んでいないものは何もない、とエラスムスは述べている。⁽³⁰⁾キリストは隣人に対してどのようにふるまったらよいかを我々に教えているとするのであるが、このときの隣人観は、ロマ書十二・四一六、第一コリント十二・十二―二十七などにみられる身体と肢体との関係、身体の頭としてのキリスト像に基づくものである。キリスト者は一つの身体の肢体として皆平等であるが、それは人間を超えたところに一つの権威すなわち神が措定され、そこから人間が規定されているからである。肢体(membra)から身体(corpus)が構成され、その頭(caput)としてのキリスト、更に神という構造の中でのみキリスト者間の完全なる平等が成立する。この肢体としての隣人との相互の愛(mutua caritas)と調和(concordia)をエラスムスは説くので

ある⁽³²⁾。ところで今みた敬虔の実践的側面と内面的側面とは無関係なものではなく、純粹な精神を備えていて始めて、隣人に対してふさわしい態度を取ることができるといえ、また逆に隣人に対してキリスト者らしく関わることによって内面性がみがかれるとも言えることができるのであるが、両者の関係についてエラスムス自身は明確に述べていない。

敬虔を他者との関わり方という観点からみたとき、まずその核心をなすものとして神との関係があるが、これは神に対してあるいはキリストに対してキリストに従う⁽³³⁾という態度決定をなすことであった。それを基礎として恩恵の注入により、自分自身に関して言えば、自己の魂がキリストへと変えられ、第三にその新しくなった自分が隣人と新しい関係を結ぶのである。このように三つのものは、第一のものを基礎として一連のプロセスとして捉えることもできる。そこで次に「敬虔の歩み」ということを、主に『ロマ書釈義』(一五一七)をテキストとして明らかにしてみたい。

四、「敬虔の歩み」と聖化

ロマ書は律法と福音、信仰による義の問題を取り扱っているが、この義をエラスムスは「あらゆる徳の集合と調和」(omnium virtutum chorus et concentus)⁽³⁴⁾と言ひ換えているし、また「敬虔・義・そして他のあらゆる徳に生きることなしには誰も

神に生きていくのではない⁽³⁵⁾」と述べられている。つまりエラスムスにおいては敬虔であること、義であること、有徳であること、清い生活は同義に扱われており、これらのものもまた恩恵であることが示されている。敬虔と徳性との関係について更に明瞭に次のように言われている。「私たちは以前の罪に死んで今や新しい命を生きているのであるから、気高き(honestum)からより高い気高きへと常に前進して(progredi)、敬虔の足跡(Proctis vestigiis)をたどらうではないか⁽³⁷⁾」。敬虔に関して進歩することは徳に関して前進することであり、それは同時に義なる生活であり、以前よりもより清いものとなる聖化を意味するのである。この聖化における清い生活とは、実生活においてキリストを模範として彼にしたがうことであるが、エラスムスにとってこれは悪しき欲望(cupiditas)の死を意味する。ロマ書八章十節の「あなたがたの内におられるキリスト」の釈義では次のように述べられている。「キリストをもっている人は、キリストに倣わねばならない。……欲望に触発されて致命的な事柄へと誘う私たちの内より粗野な部分が死んで、罪を犯さうとするすべての渴望を失うならば、そして靈、すなわち私たちを気高いものへと誘い、その力によって義に属することがらへと私たちを駆り立てる私たちのうちのより良い部分が生きながら、わたしたちはキリストに倣っているのである⁽³⁸⁾」。ここに『エンキリデオ』において明瞭に述べられていた「可視性

から不可視性への方向転換」という「敬虔」の根本的モチーフがあらわれている。

次に問題となるのはこの聖化の開始、つまり信仰の開始に關して、これが恩恵によるのか、人間の自由意志によるのかという点である。前節において述べたように、人がキリストに従うという態度決定を行うことによって、つまり謙虚となることによつて、神は恩恵を与え、人は良き精神を得てキリストへと変えられ、それに基づいて隣人との関係も築かれるという、敬虔のプロセスの図式化が一応可能であるとした。しかし実はこれは聖化のプロセスの一断片を取り出したにすぎず、最初に人が謙虚となることに關する開始の問題をエラスムスは明瞭に論じていない。態度決定は「敬虔」において核心となるものではない。それは一回限りのものではないし、また時間的な前後関係の次元のみで論じられうるものではないように思われる。「人が敬虔となるプロセス」も一応図式化しただけであつて、エラスムス自身は『エンキリディオン』において、『ロマ書釈義』においてもこのような図式化を試みているわけではないし、完全に図式化することも無理であらう。したがつて「謙虚なる人に恩恵が注がれる」ということも一つの事実であつて、「もし謙虚であるならば恩恵が注がれるであらう」という条件文と帰結文に分け、報酬・功績に關して神学的に論ずることはエラスムスの意図するところではないと思われる。ロマ書八章

エラスムスの「敬虔」概念の倫理的基礎

二八一—三〇節の予定の問題に關しても詳細な釈義はなされておらず、パウロの言葉を反復してゐるにすぎない。二つの書物に於いて彼が取り扱つてゐるのは、信仰あるいは敬虔の開始に關する神学的論議ではなく、キリスト者の実生活、実践的側面に於いてである。いつ信仰が開始するのかという点については重要な問題ではなく、キリスト者の日常生活がキリストに倣つて清く、聖化されていくことが最大の関心事であつたと思われる。つまり「生きられた宗教」(lebende Religion)が彼にとって最も大切であつたのである。

註

- (1) Theologische Realenzyklopädie (TRR), Bd. 10, S. 674, von Manfred Seitz.
- (2) TRR, S. 676 44-45 Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Art. Frömmigkeit 參照。
- (3) Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Bd. XX, 1, Art. pietas.
- (4) "... pietas, quae erga patriam aut parentes, aut alios sanguine conjunctos officium conservare monet." (M. Cicero "De Inventione Rhetorica" 2. 22. 65.)
- (5) ここでは「敬虔」の語源的・一般的定義に基づいて、他者・関係という観点から、エラスムスの「敬虔」を分析するといふ手続きをとつたが、もともとこのことだけで彼の「敬

度」が十分説明できるわけではない。これは議論の端緒にすぎず、更に重要なのは、キリスト教思想史の中でエラスムスの「敬虔」がどのように位置づけられるのかといふことである。

(6) 敬虔を論ずる際に神以外に隣人・自己を加えなければならぬ必然性については、十分考察しているわけではないが、アウグスティヌスが愛を論じた際、神・自己・隣人を問題にしたことを考慮しなければならぬと思われる。また TRE では「敬虔なる意識」(frommer Sinn) と同じ言葉及表現を使つて(Bd. 10, S. 672f, von Hans-Jürgen Greschat)それが目的として用いられるものは、可能な限り包括的に言つて、純粋性(Reinheit)であると考えられる。この純粋性と三様のもので、すなわち儀礼的純粋性(Rituelle Reinheit)、道徳上の純粋性(Sittliche Reinheit)、精神的純粋性(Geistliche Reinheit)が挙げられているが、第三のものは他者との関係に基づいて更に三様に区分されている。つまりそれは自己が、超人間的力(übermenschliche Mächte)、隣人(Mitmenschen)、自己自身(sich selbst)とそれぞれ関わりあふ純粋性である。超人間的力と関わりあふ純粋性は「完全なる信頼」(vollendetes Vertrauen)としてあらわれ、隣人と関わりあふときは「憎悪もねたみも猜疑心も悪も起こさせない愛(Liebe)」であり、自己自身に向かう場合は「内的平和」

(inner Frieden) を意味すると思われる。

(7) 使用テキスト。Erasmus von Rotterdam, Enchiridion Militis Christiani. Werner Weizig (Hg.) Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. (ZfL-A. S. 1547-1548) Bd. 1; Darmstadt, 1968.

(8) A. S. Bd. 1, S. 108.

(9) A. S. Bd. 1, S. 110.

(10) A. S. Bd. 1, S. 114.

(11) A. S. Bd. 1, S. 112.

(12) A. S. Bd. 1, S. 140.

(13) *ibid.*

(14) A. S. Bd. 1, S. 142.

(15) A. S. Bd. 1, S. 140.

(16) 同じく使用テキストとして『エンキリディオン』以外に、その十二年後に出版された『校訂新約聖書』の三つの序文のうちの一つ『エピクレーシス』と『方法』をも参照する。

Erasmus von Rotterdam, In Novum Testamentum Praefationes. Paraclesis, Methodus. A. S. Bd. 3; Darmstadt, 1967. なおここではエラスムスの思想的発展について詳しく論ずることにはできないが、『エンキリディオン』以降彼の思想は大筋において変化してはいないと一般に言われる。例えば著名な『対話篇』についてホイジンは次のように述べている。

- 「冗談や愚弄でまぎっているにかかわらず、それは同時に深く真剣な道徳的論文であり、『戦うキリスト者の短剣』に基だ近いものである。……彼の生涯のこの最後の十五年間に、エラスムスは一連の道徳―教理的な論考によって、『短剣』のなかに提起した主題を再論している。すなわち単純で一般的なキリスト教的行動の解明、拘束されない倫理である。」(ハイジング『エラスムス』筑摩書房、一六五頁)
- (17) A. S. Bd. 1, S. 180.
- (18) A. S. Bd. 3, S. 10.
- (19) A. S. Bd. 1, S. 78.
- (20) A. S. Bd. 3, S. 42.
- (21) 「すなわち悪徳を携えて悪徳と平和の契約を結ぶ人は、プテスマにおいて神ととり交わした契約 (foedus) を傷つけ汚したのです」(A. S. Bd. 1, S. 67)。また人間の責任性に関して「あなたは、あなたが安易にキリスト教徒だと自称しないように、プテスマを授けられたのです」(A. S. Bd. 1, S. 200)。
- (22) 謙虚や (modestia, mansuetudo) の概念はエラスムスの「敬虔」をめぐって重要な要素であったと思われる。
- (23) A. S. Bd. 1, S. 198.
- (24) A. S. Bd. 1, S. 256.
- (25) この有名な「キリストへの変換」(transfigurare, trans-

エラスムスの「敬虔」概念の倫理的基礎

- formare, conformare) を神秘主義と評価することは行き過ぎであるかもしれない。エラスムスと神秘主義に関して、ハイジングはエラスムスを神秘主義者ではないという(ハイジング、『エラスムス』、筑摩書房、三九頁)。「アウエルは『冷静なる神秘主義』(nüchterne Mystik) と訳し (A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Bekenntnis des Erasmus, 1954, S. 122f.)、ローレンスは『純粹な神秘主義の一面性』たる『靈性主義』(Spiritualismus) を回廊にたぐりつづける (E. W. Kohls, Die Theologie des Erasmus, 1966, S. 183)。」
- (26) A. S. Bd. 1, S. 234.
- (27) A. S. Bd. 3, S. 22.
- (28) 「*quod est in re* ある事が胃の中にとどまらないうで、記憶の中だけにとどまらず、自らの情意 (affectus) へと、また精神 (mens) の内部へと運ばれるなど、そればかり (animus) の有用な食物となるべき」(A. S. Bd. 3, S. 42)。
- (29) A. S. Bd. 1, S. 156.
- (30) 実践的行為としての礼拝、儀式の問題に関してはここで取り扱わなことを示す。
- (31) A. S. Bd. 3, S. 60.
- (32) 例として A. S. Bd. 3, S. 58, Bd. 1, S. 224, 272, 274.
- (33) キリストが自らの行為を通して教えられた様々の事柄の

うちエラスムスは何を強調しているのか、キリストに従うということは具体的に何を行なうのかということ、個人人の「自然」にまかされている。そこでエラスムスにおける二つの「自然」解釈を明らかにしておかなければならない。一方は人間の自然的傾向性、気質、天分に関わるもので、これは善悪無記的であり三区分法における魂に相当し、霊のために使用されるべきものである。これについてエラスムスは次のように述べている。「自然本性(natura)がそれとは相容れないような努力からは遠ざかるべきであり、——ただそれが奮むべきものである限り——あなたが自然本性に従ってそれへと傾きやすい傾向のあるものと、心を向けるべきであるということです」(A. S. Bd. 1, S. 190)。この説明としてエラスムスは、人が結婚生活か独身生活かを選択する場合には自己のこの自然的傾向性に従うべきことを挙げている。他方は『インストラクシオ』において主題化されている「自然の回復」(Instructio naturae)における「自然」である。「やむに最も自然に従っているものは、すべての人の心に容易に浸透します。キリストが再生(renascencia)と呼びたもうたキリストの哲学(Christi philosophia)は良いものとして創られた自然の回復以外の何だというのでしょうか」(A. S. Bd. 3, S. 22)。すなわちこれはより高次の自然、創造の状態における未だ罪に染まっていない人間の自然、終末において取り戻さ

れるべき自然であって自然的傾向性としての自然が従うべきものである。そこでキリストに従い、彼へと変えられるということは、自己の自然に従って自然を回復するということであり、これは自己の自然的傾向性に逆らうことなく敬虔の道を歩むことを意味する。このことはあらゆる地上的桎梏から個人を自由にするものであるが、同時に、たとえエラスムス自身は望まなかったことであるにしても、敬虔における「形」制度的なるものを播がすものであったであろう。

(34) In Epistolam Pauli ad Romanos Paraphrasis, per Des. Erasmus Roterodanum. R. J. Clericus (Hg.) Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia. Tom. 7. Rep.; Leiden, 1961. 211. LB. 211.

(35) LB. Tom. 7, 796.

(36) LB. Tom. 7, 795.

(37) ibid.

(38) LB. Tom. 7, 801, 802.

(39) このことに関しては、『評論・自由意志』またそれに続く『ペペラピステス』の詳細な分析が必要である。