

トレルチとセバステイアン・フランク

安 酸 敏 眞

トレルチにはいくつかの有名なテーゼがある。おそらく最も有名なものは、近代がルネサンスや宗教改革からではなく一八世紀の啓蒙主義から開始するというテーゼであろう。「古プロテスタンティズム」(Altprotestantismus)と「新プロテスタンティズム」(Neuprotestantismus)の峻別に関するテーゼは、これと表裏一体の関係にある。ルネサンスよりも宗教改革のほうが近代世界の成立により貢献した、というテーゼもかなりの物議を醸したものである。だが本稿で問題とするテーゼは必ずしもよく知られているとは言いがたい。しかしこれはまさにトレルチが「わたしのテーゼ」(meine These)と呼んでいるもので、われわれが以下に論証するように、彼にとって特別な重要性を有するものであった。それは「学問的思想建築における近代の宗教哲学と神学は、ルターの客観的な言葉と権威の神学よりも、そして啓蒙主義の自然神学よりも、スピリチュアリズムスにはるかに近い」¹というテーゼである。トレルチによれば、「この認識は近代的思惟の理解にとってこのうえなく重要」なものであり、わけてもセバステイアン・フランク (Sebastian Franck, 1499-1542) は、宗教改革期のスピリチュアリズムスの「最も才気に富み人間的に無限の魅力をもった代表者」(geistvollster und menschlich unendlich anziehender Vertreter) であり、彼が主唱した「霊と霊のうちに含まれて

いる神的火花とに關する教理」(die Lehre vom Geist und dem im Geiste enthaltenen Gottesfunken)⁽³⁾は、近代の宗
教哲学と神学に対して計り知れない意義を有しているという。そこで本稿においては、トレルチのこの「テーゼ」を
セバステイアン・フランクに即して考察してみたいと思う。

一

上に紹介したトレルチの「テーゼ」は、ルドルフ・オットーの『聖なるもの』に關連しての書評的エッセーのなか
で、一九一八年に述べられたものであるが、彼は『近代におけるプロテスタント・キリスト教と教会』において、す
でに以下のような見方を明確に打ち出している。

「宗教改革者たちは再洗礼派を徹底的に抑圧した。彼らは行動し形成する指導者としてはそうするしかなかったのだ
ある。時代と状況は領邦内に統一的な秩序をうち立てる教会を必要としており、分派ないし自由形成された色とり
どりの豊富な共同体を必要としてはいなかった。世俗的生活と宗教的共同体はまだ分離されていなかった。再洗礼派
の人々とスピリチュアリステンは批判することができるだけで、何かを創りだすことはできなかった。時代は再洗礼
派にとって熟していなかったし、再洗礼派は時代にとって熟していなかった。しかしイギリス革命と敬虔主義とも
に、再洗礼派とその世界的成功の時がやって来た。まずは国家と教会の關係の實踐的形成と宗教的共同体そのもの
の理解において。しかし次にまた学問的にも。レッシングとゼムラー、ロックとベールにおいてプロテスタンティズ
ムの新しい概念が定式化されたとき、そこではその新しい概念は精神ならびに良心の自由、人格的な感情の宗教、教

義ならびに神学からの独立、宗教的なものを倫理的なものにおいて試験すること、宗教的真理の永遠的現在性とあらゆる歴史的なものに對するその自由を意味した。これらすべてのことはルター主義的でも、カルヴァン主義的でも、はたまた純粹に人文主義的でもなく、とりわけ再洗礼派、スピリチュアリズムス、独立派の入り混じった性格を帯びている。シュライアーマツハーの宗教論は、彼の講話においては、再洗礼派的な宗教理論ならびに共同体理論を、宗教哲学的ならびに歴史哲学的な基礎づけをもつて告知したものである。そして今日のプロテスタントイイズムは、学的にも社会的にも——倫理と世界との関連性を度外視すれば（だがここでもルターは唯一の巨匠ではない）——、その英雄たるルターよりもセバステイアン・フランクにより近い立場に立つている。」（傍点筆者）

ここに引用したのは一九〇九年の第二版からであり、一九〇六年の第一版では、「時代と状況は領邦内に統一的な秩序をうち立てる教会を必要としており、分派ないし自由に形成された色とりどりの豊富な共同体を必要としてはいなかった。世俗的生活と宗教的共同体はまだ分離されていなかった」のくだりと、「レッシングとゼムラー、ロックとベールにおいてプロテスタントイイズムの新しい概念が定式化されたとき、そこではその新しい概念は精神ならびに良心の自由、人格的な感情の宗教、教義ならびに神学からの独立、宗教的なものを倫理的なものにおいて試験すること、宗教的真理の永遠的現在性とあらゆる歴史的なものに對するその自由の意味した。これらすべてのことはルター主義的でも、カルヴァン主義的でも、はたまた純粹に人文主義的でもなく、とりわけ再洗礼派、スピリチュアリズムス、独立派の入り混じった性格を帯びている」のくだりは欠けており（したがって、この二箇所は一九〇九年の加筆であることが判明する）、また若干の文言が異なっているが、傍点を施した肝心の部分は一九〇六年の時点ですでにハッキリと主張されている。

一九一二年の大著『キリスト教会と諸集團の社会教説』においては、トレルチはセバステイアン・フランクに関連して、以下のような実に意味深長な見解を披露している。

「セバステイアン・フランクがそれに最も鋭く深遠な表現を与えた思想が、ふたたび確固たる地歩を占めた。この意味での神秘主義はライプニッツの宗教哲学の核心をなすものである。たとえあらゆることからの調停に乗り出したこの人物がいかに断固として正統主義的に振る舞おうともである。この道をすでにスピノザが歩んでいた。有神論的・個人主義的な理解をもつて、ヘルダーとゲーテが彼のあとに従った。ゲーテは自らの見解をゴットフリート・アルノルトの教会史から汲み出した。レッシングはヘルンフト派の感情キリスト教を引き合いに出して、悟性と批判から宗教を救った。それ以外の点では純粹に倫理的・有神論的であり、決して神秘主義的な感受性を持ち合わせなかったが、それにもかかわらず宗教をも精神ならびに理念としてのみ承認したカントは、救済史をそのような仕方であつた。教義を永遠の真理とつねに繰り返される現在の事象の象徴へと精神化する彼のやり方は、完全にスピリチュアリズムの意味においてなされている。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルに関しては、突つ込んだ証明の必要はない。後二者は明確に古い神秘主義的文獻に遡つたし、さらに後期シェリングのグノーシスもペーメに倣つたスピリチュアリズムである。しかしなかなんぞくハーマン、フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ、そしてラヴァーターにおいて、彼らの限りなく刺激的な理念がいかにキリスト教神秘主義に、ないしはまさしくスピリチュアリズムに由来するものであるかは一目瞭然である。」

セバステイアン・フランクを先蹤とするプロテスタント的スピリチュアリズムと広義の「ドイツ・イデアリズムス」⁽⁷⁾とのかかる思想史的ないし精神的の連関を背景にしながら、トレルチはなかなんぞく《歴史と信仰》という近代プロテ

スタント神学にとつての根本問題——この問題は同時に「現代的生の真に深刻かつ困難な問題」⁽⁶⁾でもある——に関しても、次のような重大な発言をしている。「そこから信仰に対する歴史の意義という問題も、近代神学においては中心的な問題となった。近代神学はルターとカルヴァンよりもマイスター・エックハルトとセバステイアン・フランクにより近親的であり、そして現代にとつてのルターという点では、彼のスピリチュアリズム的な発端のみを重んずる。近代神学は完全に古きスピリチュアリズムを更新したものである」⁽⁷⁾と。

トレルチの問題の「テーゼ」が有している重大性を認識するには、以上の用例ですでに十分かとも思われるが、念を押す意味でさらに、『社会教説』の一年前に書かれた「信仰に対するイエスの歴史性の意義」から引用しておきたい。この書におけるトレルチによれば、「マイスター・エックハルトないしセバステイアン・フランクの信仰のように、真の宗教的信仰ではあるが、歴史を神化する古い救済信仰への関係を解消してしまった、キリスト教的な救済信仰」こそは「近代の教養人の秘かなる宗教」(die heimliche Religion des modernen gebildeten Menschen)⁽⁸⁾であり、「現代は古き神秘主義者とスピリチュアリステンの思想に再び向かっている。彼らはキリスト教を内的な永遠に進展する、神の魂における働きのなかに見だし、イエスの歴史的人格を承認することやそれを知っていることと、キリスト教を内的かつ必然的なものとしては結びつかなかった」⁽⁹⁾というのである。

以上の引証によつて、「学問的思想建築における近代の宗教哲学と神学は、ルターの客観的な言葉と権威の神学よりも、そして啓蒙主義の自然神学よりも、スピリチュアリズムにはるかに近い」という「テーゼ」が、まさにキリスト教思想家としてのトレルチにとつて、本質的な意義を有していたことが立証されたことと思う。トレルチは自己の「テーゼ」の傍証として、近代哲学史の書物において類似の認識を示したモーリッツ・クローネンベルクの名前を

挙げているが、クローネンベルクよりも一七年以上も前に、すでにヴィルヘルム・ディルタイは、一八九一／九二年の論致「一五・六世紀における人間の把握と分析」のなかで、セバスティアン・フランクを「ほんとうに天才的な思想家にして著述家」(ein wahrhaft genialer Denker und Schriftsteller)と呼び、彼を「近代宗教哲学の先駆者あるいは創設者」(Vorläufer oder Begründer der modernen Religionsphilosophie)と見なしている。ディルタイによれば、「凡百の水路をとおって、フランクの思想は近代にむかつて流れている」という。トレルチは自己の「テーゼ」に言及する際に、直接的にディルタイの名前を挙げることを避けてはいるが、ディルタイの精神史的研究の諸成果は当然トレルチの熟知するところで、われわれとしてはトレルチが自らの「テーゼ」について語る際に、ディルタイのかかるフランク評価を暗黙裡に前提している、と仮定してよいであろう。⁽¹⁵⁾

二

一において引用した箇所からも容易に察することができるように、トレルチの「テーゼ」は彼の宗教社会学的研究と密接に関係しており、これは「キリスト教理念の社会学的自己形成」(die soziologische Selbstgestaltung der christlichen Idee)⁽¹⁶⁾の第三類型としての「神秘主義」(Mystik)の意義ならびに問題性と深く関わっている。その下にこれについて簡単に見ておきたい。

トレルチが「キリスト教理念の社会学的自己形成」の主要類型の一つとして「神秘主義」に言及し出すのは、おそらく『社会科学および社会政策雑誌』*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*の第二八巻においてであって、

『社会教説』の第一章「古代教会における基礎」を執筆した時点では、「神秘主義」はまだ独立した類型として見なされていなかった節が強い。すなわち、トレルチは「社会教説」を「教会」(Kirche)と「分派」(Sekte)という二類型をもつて書き始め、第二章「中世カトリシズム」の最終部分になつてはじめて、「神秘主義」を「分派」から明確に区別されるべき独立した「キリスト教理念の社会学的類型」として認知するに至つた、という推測が成り立つ。いずれにせよ、第三章の「プロテスタントイズム」になると、俄然「分派」と「神秘主義」、特に後者の代表である「プロテスタント的スピリチュアリズム」の叙述に熱が入り、「教会」類型としての「ルター主義」と「カルヴィニズム」を凌ぐほど、「プロテスタントの地盤における分派類型と神秘主義」に、特に「神秘主義とスピリチュアリズム」に重要性が付与されることになる。

トレルチが「神秘主義」によつて何を意味しているかは、必ずしも一義的に明瞭ではないが(つまり彼によるこの概念の使用には相当の幅が見られる)、彼がいろいろな文脈で述べているところから、この類型の一般的な特徴を抽出することは十分に可能である。そこでトレルチが「キリスト教理念の社会学的類型」としての「神秘主義」について述べていることを、まず彼の言葉そのもので引いておこう。例えば、「ストア的キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」(一九二一年)では、次のように述べられている。

「第三の類型は、**熱狂主義**(*Enthusiasmus*)と**神秘主義**(*Mystik*)である。神秘主義は、宗教的体験の直接性、現在性、内面性を、また伝統や祭儀や制度を超えた、もしくはそれらを補完すべき、神的なるものとの直接的な交わりを主張する。神秘主義にとつて、すべての歴史的なもの・制度的なものは、神との時代を超えた内面的な交わりを刺激する手段であり、また喚び起こす手段であるにすぎない。この意味で神秘主義は原始キリスト教の熱狂主義、つま

り神的なものの秘密を直接的に開示し、あるいは補完し、それを継続する霊の所有という教義のうちに現れていた。とくにパウロの宗教意識にはそうした神秘主義が深く浸透していたが、それは彼の救い、救済、アシシユタルト救済、教団制度の理念との内面的な厳しい緊張関係にあった。¹⁹⁾

この引用においてもキリスト教的文脈との連関は濃厚であるとはいえず、ここでは普遍宗教史的な現象としての神秘主義についても妥当する「神秘主義」の諸特徴が語られているが、これに対して「キリスト教の社会哲学」(一九二一年)²⁰⁾においては、もっぱらキリスト教的文脈における神秘主義が問題となっており、「教会」、「分派」、「神秘主義」という三類型はイエス・キリストを信仰的に受容する仕方の相違として叙述されている。

「最後に、神秘主義は、魂におけるキリストの直接的現在への信仰、奇跡を働き、直接的な神の啓示を蔵するキリストの聖霊降臨への信仰である。神秘主義はキリストを、その肉によつて知るのではなく、ただ内面で感得する神との現在のな合一と救済の神秘的な現実・力として知るのである。それは歴史も共同社会も祭儀も必要としないものであり、これらのものすべてを内面化し、自己の宗教生活の単なる刺激としてしまうのである。そしてこのような生活から神秘主義は、狭い人的・情動的な共同社会のサークルを生み出すのであるが、これは好んで修道院に合流するか、あるいは宗教上の達人ツイルトウエイソを中心とする自由なキリスト教グループ形成体と合体するものである。²¹⁾」

さらにもう一箇所引けば、『社会教説』の結論部分では、「神秘主義は、祭儀や教義において固定化された理念世界を、純粹に人格的・内面的な感情の所有へと内面化し直接化する運動である。そこではただ流動的で全く人格的に制約された諸グループの形成が行なわれうるだけで、その他の点では祭儀も教義も歴史的関係も溶解していく傾向にある²²⁾」と述べられている。

以上の限られた用例からもわかるように、「神秘主義」の重要な特徴としては、(1)宗教的体験の直接性・現在性・内面性、(2)歴史や祭儀や制度への非依存性、(3)ラディカルな個人主義、(4)人格主義、(5)社会的形成力の脆弱性、などが挙げられるであろうが、おそらく「神秘主義」類型のこうした特徴づけを最も詳細に論じている箇所は、「社会教説」第三章の四の後半部分「神秘主義とスピリチュアリズム」の冒頭のところであろう。トレルチによれば、「神秘主義とスピリチュアリズム」は、「ルター主義」ならびに「カルヴィニズム」という「プロテスタントイザムの教會的主流」の傍ら⁽²³⁾を流れる、「分派類型」に次ぐ「第二の傍流」(der zweite Nebenstrom)であるが、従来の教會史叙述においては、第二類型としての「分派類型」と第三類型としての「神秘主義とスピリチュアリズム」との区別が不明確なままであり、「あたかも両者が本質的に同じものを意味しているかのよう」に扱われるのがつねであった。「しかし事實は全く違っている」のであつて、この両者は「ただたまたま混合してはいるものの、非常に異なつた歴史的源泉と経過を持った二つの独立した流れなのである」といふ。彼によれば、プロテスタント的神秘主義もまた、再洗礼派などの分派同様、宗教改革以前にすでに存在していた思想と方向を繼承するものであるが、「しかしそれはルターの最も根源的な根本思想に対し、分派よりもずっと密接な連関に立つており、それゆえプロテスタントイザムの中にずっと強力な支持を持つている」。「神秘主義を分派に対して正しく規定することは非常にむずかしい」が、しかしトレルチによれば、「両者の区別は、社会学的な諸帰結を考察することによつて最も明瞭になるであろう」といふ。なぜなら、そもそも「教會」と「分派」の区別が生じたのも、宗教社会学的な考察の結果であつて、およそ三類型の区別ということはキリスト教理念の社会的ないし社会学的諸帰結からはじめて導き出されるものだからである。ともあれ、「神秘主義それ自体はすでに最古のキリスト教の時代まで遡り、とりわけプロテスタントの神秘主義の基礎となつた思想財

は、すでに一部はベルナルドゥスやヴィクトールの神秘主義の中で、また一部は崇高な思想的深みのある中世後期のいわゆるドイツ神秘主義の中で育成されたものである」といふ。このように述べた上で、トレルチは以下のような「神秘主義の宗教的本質の一般的分析」を提示する。

「言葉の最も広い意味において神秘主義とは、宗教的体験の直接性、内面性、現在性への衝動 (das Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwartigkeit des religiösen Erlebnisses) に他ならない。神秘主義は、礼拝、儀式、神話ないし教義における宗教的生活の客体化というものをすでに前提としており、この客体化を再び生き生きとしたプロセスに戻そうとする、この客体化に対する反動であるか、もしくは、人格的、生命的刺激によつて因襲的な礼拝を補おうとするものである。それゆえ神秘主義はつねに副次的な何かであり、意図的に反省されたものであり、それとは全く対立した感情それ自体の直接性と特徴的に同時に結びついている、意図的に引き起された興奮状態である。そのことを通して神秘主義はつねに、一片の逆説、大衆とその凡庸性に対するある対立、技巧的な、しかも自らの技巧性を直接的なものの中に解消してしまふ感情の高揚を含んでいる。それゆえ、体験と体験の表現とが全く重なり合つてしまふような原始的な宗教的産物それ自体は、決して神秘主義的ではない。しかしおそらくこの宗教的産物の生命力は、客体化された宗教に対するとき、しばしば容易に神秘主義的現象になる。それは熱狂主義や狂躁主義オルギスムスとして、幻視や幻覚として、宗教的主観主義やスピリチュアリスムスとして、純粹に内面的かつ感情的なるものへの集中として表現される。これらの幻視は、もちろん創造的な新しい認識となることはまれであり、ほとんどつねに、〔宗教的〕共有財産に彩色をし解釈し直したものであつて、共通財産がただここでは活性化し新たに継続しているにすぎない。古代キリスト教徒の御霊の賜物においても、中世の修道僧、修道尼、聖者のおびただしい幻視や預

言においてもそうであつて、この事情は今日までくり返されてきている。宗教的産物の生命力は、一般に行われる祭儀と並列してないしその内部に、特殊なより狭い密儀を作り出す。こうした密儀においては、救いは特別な内面的な仕方では獲得され、神の前での聖なる食事や犠牲、神性からの新生といった古い祭儀が、神性を直接的・神秘的に飲食すること、実際の新生と神化へと集約化され内面化されるに至る。それは、ちやうど寓意的な思索や、客観的なものを精神化してしまふ解釈と同じように、預言やエクスタシーを作り出す。しかしそれはまた、古い祭儀や一般に認められた儀式を、直接的、実質的な「神人」合一の手段とする、神性との交流という熱狂的な現実主義を作り出す。²⁸⁾

トレルチは、以上のような神秘主義一般の宗教的特徴づけを行なつた上で、近代キリスト教思想の発展にとつて最も重要な貢献をしたとされる「プロテスタント的スピリチュアリズム」へと、彼の議論を収斂させていく。トレルチによれば、神秘主義はカトリシズムにおいては、純然たる客観的宗教の過度の引き締めを和らげる「補完的運動」(Ergänzung)として、カトリックの成義論と結びつくことができたが、プロテスタントの地盤における神秘主義は、「個人的・人格的な救いの確かさを求める根本方向において」、「²⁹⁾信者を引きつける魅力となつた。換言すれば、カトリックの神自由にされた者の現在のな淨福という教説において」、「²⁹⁾信者を引きつける魅力となつた。換言すれば、カトリックの神秘主義が「教會的外面性の代償」(eine Kompensation kirchlicher Äußerlichkeit)の役割を果たしたので対して、プロテスタントの神秘主義は「宗教的認識、内面性、倫理の独立した原理」(selbständiges Prinzip religiöser Erkenntnis, Innerlichkeit und Ethik)として自己を捉え、活動したのである。²⁹⁾そしてかかる精神を酔平たる表現にもたらしたのが、「セバステイアン・フランク、ヴァレンティン・ヴァイゲル、ディルク・コールンヘルトおよびジョン・ソルトマーシュ」といった、プロテスタント的スピリチュアリズムの中の最も重要な思想家や最も内面的な人格³¹⁾であつ

たと言われる。

三

そこでわれわれは次に、トレルチがセバステイアン・フランクについて集中的に語っているところを考察してみた。かなり長い引用になるが、本稿の主題にとって決定的に重要な箇所なので、委細を漏らさず全文引用することにする。

「シュヴェンクフェルトの神秘主義が依然として教会の境界内にとどまっておき、特にキリスト教的に秩序づけられた共同体との関係を求めていたとすれば、この神秘主義は最も重要なそして最も自立的な主張者らにおいてこの境界を乗り越え、人文主義者たちの批判的合理主義と触れあう、一つの完全に個人主義的な原理となった。この原理は、教会的に自己を強化し客観化する改革に対する断固たる戦いを引き受け、そのために再び宗教改革者たちから、彼らの目標とするところにとつての最も危険な障害として、死においやられるほど憎まれ迫害されたのであった。エラスムスや宗教改革者たちと並んで、一般にこの運動の最も重要な指導者となったのは、セバステイアン・フランク、セバステイアン・カステリオ、そしてデイルク・コールンヘルトである。

そのうち最も独創的なのが、ルターの同時代人セバステイアン・フランクである。新しい説教の不毛性、単なる言葉の職務をもって人間を聖化することの不可能性、主観的な〔倫理的〕成果を放棄した教会それ自体の即時的な聖性

という馬鹿げた考えにつまずいて、彼はルター派の説教職を捨て、あたかもパウロが他に手仕事をして自活しつつ伝道したように、霊と内的言葉の唯一の救済力を説く文学的な預言者として生きた。彼にとつてあらゆるキリスト教が扱つて立つべき確固たる立脚点となつたものは、中世の神秘主義との関わりにおいて、自己断念と放棄の段階から淨福と神形性へと昇りつめる、霊の内的な力であつた。この霊の内的な力は、やがて自己聖化と兄弟愛の実践的倫理へとほとばしり出て、さらに人間の国家や社会を、神の秩序と許可によつて存在する仕方にしなければならぬ。眞の人格的なキリスト者は、彼の経験によればごくわずかしか存在せず、そのわずかな者たちは、たいてい何の結びつきも関係ももたずに世界中に散らばつていて、ただ彼らを知っている霊においてのみ結び合わされ、神の声を通してお互いを認識するにすぎない。霊が奇跡的に働く神の共同体としての教会が存在する。しかしそれは、信仰にとつてだけであり、外面的な礼拝や外面的関係もなく、外面的な恵みの手段も書かれた文字の權威もない教会である。それはただ神によつてのみ動かされる。しかし、この教会を産み出す霊それ自体は、心の根底から、被造物における神の内から、人間の内の神的種子や火花からほとばしり出る魂の運動であり、それが意識の下層から立ち上がるところではどこでも、キリスト教的な霊と同一であり、重なり合うのである。それは、全被造物に注がれているロゴスないしわれわれの内なるキリストであり、あらゆる眞の敬虔性と、キリスト教的な、ロゴスの受肉に明確に表現された敬虔性とを同一視させるものである。キリスト教的啓示のすぐれた点はただ、それがイエスと聖書記者たちの霊的充滿から始まつて、聖書の伝承の中に蓄積してゆき、そこからわれわれの内なる霊が燃え立たせられ、動かされることによつて、この普遍的な、不変の眞理内容を完全に提示することにある。もちろんそれが起こるのはただ、内的な霊の火花が、聖書の中への霊の受肉をすでに探し求め、憧れつつ待ち構えているところにおいてだけである。まさしく霊がは

じめて聖書を解釈することを可能にする。聖書とは、靈的体験の永遠の内的真理を、墮罪と救贖の歴史的神話として寓意的に述べているものであり、別の言い方をすれば、書かれた文字面においては全く人間的・歴史なるものであるが、靈によつてはじめて生命へとよみがえるのである。普遍史的・宗教史的に考へる有神論は、こうした考えから生じてくる。この有神論は、もちろんただ永遠の不変の真理内容を認めるだけで、聖書の寓意的考察を認め、聖書のいたるところで理念が歴史的神話へと姿を変えているのを嗅ぎつける。さらにそこから、普遍的な歴史哲学が成立する。それは、すべての歴史のいたるところに、つねに新たにくり返される戦い、すなわち、見えざるもの、靈的なもの、無私的なものを目指す信仰の、見ゆるもの、外面的なもの、自己追求的なものに固執する不信仰に対する戦いを見てとる。こうした事情のゆえに、それは教会、党派、分派を全く重視しない。いかなる改革も新しい教会を産み出すだけであるとすれば、新しい宗教改革ですら不要なものである。神によつて明白に認定された靈と力の人間が現れるならば、人々は彼のまわりに集まってくるであろう。しかしそうでないかぎりには、あらゆる外的な礼拝と外的な權威をもたない、非分派的で自立した、聖化と兄弟愛の純粹に人格的・個人的なキリスト教というものは、課題であり続ける。フランクは、教会と分派が没落し、純粹に人格的な信仰と見えざる靈の共同体があらゆる国において、靈的な(地の)塩として世に仕えるために、存続していくところに、キリスト教の歴史の最終的な段階を見ている。それは明らかに、使徒的に公認された人間による目の前に差し迫った改革というシユヴェンクフェルト的思想の、非常に諦めきつた表現であり、また将来の来るべき靈の注ぎに対しても、いかなる教會的性格も完全に断念するものである。こうして彼は、永遠の福音 (evangelium aeternum) ないし第三の王国という古い神秘主義的教説に近づいていく。この教説は当然のことながら、彼を同時代の人々が受け入れるのを不可能にした。いたるところで迫害され、結局彼

は自分の運命の足跡をもちやどこにも残さなかった。しかし彼の文書はオランダとイギリスにおいて生き続け、そこでわれわれは彼の作用し続ける理論に出会うのである。⁽¹²⁾

以上の引用において、われわれはトルルチのセバステイアン・フランク理解の要諦を見いだす。それをわれわれなりに順不同に命題風に言い表せば、例えば次のように言えるであろう。(1)セバステイアン・フランクのスピリチュアリズムスは、シュヴェンクフェルトのそれよりも徹底したスピリチュアリズムスである。(2)シュヴェンクフェルトにおいては、教会との結びつきがまだ細々ながら保持されていたのに対して、フランクは教会との結びつきを完全に断ち切った「非分派的で自立した、純粹に人格的・個人的なキリスト教」(ein unsektisches und unabhängiges, rein persönlich-individuelles Christentum)を主張した。(3)フランクのスピリチュアリズムスは、「一つの完全に個人主義的な原理」(ein völlig individualistisches Prinzip)にまで深められたプロテスタントの神秘主義である。(4)フランクの最も独創的な教えは、霊ならびに神的火花の教説として展開されている。(5)真のキリスト者は霊と内的言葉によって捉えられた霊的・内面的な信仰者である。(6)真の教会は、いつさいの外面的礼拝、外面的関係、外面的な恵みの手段、外面的権威をもたない霊的共同体、すなわち見えざる教会である。(7)霊の運動は、心の根底から、人間の内の神の種子や火花からほとぼしり出る。(8)霊の内的な運動があるところには、どこにでもキリスト教がある。なぜなら、そこではキリスト教的な霊と同一の力が働いているからである。(9)霊がはじめて聖書の解釈を可能にする。(10)聖書は霊的体験の永遠の内的真理を歴史的の神話として寓意的に述べたものであり、かかる真理は霊によつてはじめて生命へとよみがえる。(11)霊の遍在性を説くフランクの立場は、「普遍的・宗教史的に考える有神論」(ein universalhistorisch-

religionsgeschichtlich denkender Theismus) にならざるを得ない。(12) フランク的な非党派的キリスト教は、同時代人に受け入れられることはできず、必然的に諦念的にならざるをえない。(13) それは最終的に永遠の福音 (evangelium aeternum) ないし第三の王国という古い神秘主義的教説に接近する。

四

上記のようなトレルチのセバステイアン・フランク理解は、フランク研究がいまほど進んでいなかったその当時にあつては——現在でもそれほど進んでいるとは言いが、本質的特質を正確に叙述した優れたものであるといえよう。トレルチがフランクのオリジナルな書物にどの程度精通していたかは判らないが、少なくとも主著の『パランドサ』 *Paradoxen ducenta octoginta* (1534) と『年代記、時代の書ならびに歴史聖書』 *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbüchel* (1531) については、直接これを読んでいたことはたしかである。それ以外には、⁽¹⁴⁾ デイルタイ、アルフレート・ヘーグラ、およびハインリヒ・ツイーグラの研究を参照していることが確認できる。なかでもヘーグラの研究からは実に大きな示唆を受けている。トレルチはこのテュービンゲンの歴史神学者の記念碑的労作『セバステイアン・フランクにおける霊と文字——宗教改革期におけるスピリチュアリズムスの歴史についての研究——』 *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit* (1892) を熟読しているだけでなく、『セバステイアン・フランクによるドイツ神学のラテン語注解とオランダ語で保存されてゐる彼の小冊子』 *Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch er-*

hulernen Traktate (1901)と遺作『宗教改革期における神秘主義の歴史についての論集』*Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit* (1906)さらにはハルナツクの『教理史教本』全三巻に対するヘーグラールの書評⁽³⁵⁾からも、重要な示唆を受けていることが判明する。「ヘーグラールの労作に示唆されたトレルチが、キルヘ及びゼクテ型とならぶ第三の型として神秘家類型をつくったのは、まさしく彼(フランク)を模してであつた⁽³⁶⁾」と言うことが可能かどうか、それを判断するだけの十分な資料を筆者は持ち合わせないが、しかし少なくともトレルチの第三類型の成立にとって、ヘーグラールのセバステイアン・フランク研究が決定的とも言える大きな意義を有していたことは、以下に考察する論拠からしても、おそらく否定できないであろう。

トレルチは『社会教説』において、「分派」と「神秘主義」を区別する必要があることを最初に明確に主張した箇所⁽³⁷⁾で、ハルナツクの『教理史教本』に対するヘーグラールの書評を引証しているが、ヘーグラールはハルナツクの『教理史教本』を批判して次のように述べている。「教会と sacrament⁽³⁸⁾を再建しようとする本来的な再洗礼派と、あらゆる『外面的なもの』をはねつけるスピリチュアリズムとを可能な限り鋭く区別し、後者を神秘主義的グループに割り振ったほうがよい」と。トレルチが最も頻繁に引証する『セバステイアン・フランクにおける霊と文字』においては、ヘーグラールは彼の透徹したフランク研究の成果として次のようなフランク像を提示する。「フランクはいかなる信奉者も欲しない。スピリチュアリズムは彼においては、宗教における共同体形成的要素を解消してしまつて⁽³⁹⁾いる」。このように集団形成的な再洗礼派と「孤独な個人主義者」のフランクを基本的に区別した上で、ヘーグラールは両者の《霊と文字》についての理解の根本的相違を次のように指摘する。「フランクの理解は、熱狂主義的要素が後退しているため、再洗礼派のサークルにおいて支配的な文字と霊に関する教説からは区別されている。彼は彼らにまさつて冷静な考察

を行なっている。かかる冷静な考察によつて、彼は《靈》を引き合いに出しても、多くの再洗礼派のように目を欺かれて自分たちのもとで通用している權威の外面性や機械的行使を直視できなくなつたり、リベルタンの誤用の危険を直視できなくなつたりもしなかつた。預言を結果によつて検証する開かれたこの世的分別、靈をその行為によつて測る厳格な倫理的判断、思惟によつてすつかり取り出されたキリスト教的真理の核心を得ようとする努力などは、彼のいう《靈》の原理を再洗礼派の諸理論から区切るものである。⁴⁰⁾

以上のように、最初はハルナツク同様、「再洗礼派とスピリチュアリステン」という「お決まりの定式」(eine stehende Formel)⁴¹⁾を共有していたと思われるトレルチに、この両者をはつきりと区別する必要があることを強く示唆したのは、ほぼ間違ひなくヘーグラーである。その際、セバステイアン・フランクという「その時代の最も高貴で最も自由な精神の一人」⁴²⁾の存在が、ヴェーバー的な「教会」と「分派」という二分法では、宗教改革期ならびにそれに続く近代のキリスト教史をうまく捌けないことをトレルチに教え、かくして従来ごっちゃにされていた「再洗礼派とスピリチュアリステン」の細分化が生じて、第二類型の「分派」から独立して第三類型の「神秘主義」が成立することになつたのではなからうか。これがわれわれの推測するところであるが、もしこの推理が正しいとすれば、セバステイアン・フランクの存在とそのスピリチュアリズム的思想は、トレルチの宗教社会学的三類型の決定的成立に対して甚大な意義を有していたことになる。

このように、われわれはヘーグラーの研究を媒介にして、トレルチとセバステイアン・フランクの、従来あまり論じられたことのない関係を明らかにしたのであるが、しかしトレルチがただ一方的にヘーグラーに依存していたのではないこともたしかである。ヘーグラーにおいてはいまだ確立されていなかった宗教社会学的研究の方法をマツク

ス・ヴェーバーから学んだトレルチは、ヘーグラーがセバステイアン・フランクひとりについて打ち出した命題を、ヘーグラーよりもはるかに豊富な歴史的資料と題材にあたって、しかもはるかに洗練された社会学的手法を駆使しつつ、全キリスト教史的スケールにおいて実証してみせた。この点はやはり、ヘーグラーからもヴェーバーからも独立した、トレルチ独自の功績と言えるであろう。

トレルチのフランク理解が、単にヘーグラーやデイルタイからの借り物でないことは、例えばデイルタイのフランク解釈に対する彼の批判からもよく伺える。トレルチは、「デイルタイもわたしには、フランクやコールンヘルトのような人の《普遍的有神論》における《理性的なもの》を過大評価しているように思われる。ソツツィーニ派、アルミニウス派、理神論者などの合理主義的神学に対するスピリチュアリズムの相違は、社会学的な側面からしても、興味がないことはない」と述べて、デイルタイのフランク解釈に一定の留保をつけている。それだけではなく、彼はまたデイルタイ批判を媒介にしながら、間接的にフランクの思想の一定の限界をも示唆している。われわれの考察の出発点は、フランクの思想と近代の神学ならびに宗教哲学との親近性に関する彼のテーゼであつたが、以下に紹介する注解は、そのテーゼ自体にも一定の留保が必要であることを暗示している。すなわち、トレルチは三で紹介した彼のフランク理解につけ加えて、脚注部分において次のような興味深いコメントを披露している。

「デイルタイは、わたしの考えでは、「フランクと」中世の神秘主義との連関を十分強く強調せず、それをあまりにも強く近代化している。レッシング、カント、シュライアーマッハー、そしてヘーゲル以降の近代宗教哲学と、彼の思想との類縁性は、たしかに明白である。しかしフランクにおいては、真理の歴史的運動は話題にならない。彼は全く歴史を喪失した、絶対的な、ただもう完全に精神化された真理概念を有している。彼は世界を敵対視する二元論(二元論)

weltfeindlicher Dualismus) を信奉しているが、これは進展的に勝利する普遍的な宗教的運動を排除し、近代の倫理にまさしく対立するものである。最後に、彼は聖書を宗教史的ならびに心理学的にとりより、むしろ寓意的・オカルト的に取り扱っている。彼の祭儀を欠いた個人主義と、彼の神秘主義的な内在思想は、ディー德里クス出版社の宗教政策に奉仕する、彼の『パラドクサ』の新版(一九一〇年)が示しているように、当然のことながら現代人の賛同を得ている。⁽⁴⁵⁾

ここに示されているのは、フランクの思想と広義のドイツ・イデアリスムの宗教哲学との間に類縁性が存在するにもかかわらず、あるいは彼の個人主義と内在主義が現代人の賛同を得られるものであるにもかかわらず、この「十六世紀の近代的思想家」(ein moderner Denker im 16. Jahrhundert)⁽⁴⁶⁾ を安易に近代化して捉えてはならないという、歴史家トレルチの冷静な歴史認識である。それは自らの「テーゼ」に対する自戒でもある。トレルチによれば、フランクはいまだ世界を敵視する二元論のうちに、それゆえ中世的世界観のうちに生きていたのであって、近代に特徴的な発展的世界観は彼にとつて無縁のものであった。それゆえ、かつてトレルチがそれを言ったために激しい論争が起つた、宗教改革者ルターの場合と同様、フランクもいまだ中世的な枠組みを完全には脱却していない。それにもかかわらず、フランクにおいて決定的に生じた「宗教改革期の哲学的思弁の覚醒」(das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit)⁽⁴⁷⁾ は、やがて中世という厚い時代の壁を突破して、近代の神学ならびに宗教哲学をもたらすことになるのである。

註

- (1) Ernst Troeltsch, "Zur Religionsphilosophie. Aus Anlaß des Buches von Rudolf Otto über 'Das Heilige (Breslau 1917)'" *Konstuden* 23 (1918), 65-76; hier 75.
- (2) 筆者は以前から「心霊主義」とな「神霊主義」となる区別を避けて「Spiritualismus」となる用語をその名に「スピリチュアリズムス」として仮名表記して来た。しかし「霊性」(spirituality; spiritualität) なる用語がき問答に定着した現在、これを密接な関係にないまま「スピリチュアリズムス」を「霊性主義」と訳すのやゝの方法に思ひつかへる。金子晴勇『ルターとハイネック神秘主義』(創文社、二〇〇〇年)は、明確に「霊性主義」「靈性主義者」という用語を採用しているが、筆者はこれらの用語を全面的に使用することにまだ若干の躊躇があるのゆゑ、本稿ではこれを通じて「スピリチュアリズムス」「スピリチュアリズム」という用語を使用することにする。
- (3) Ibid.
- (4) Ernst Troeltsch, "Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit," in *Geschichte der christlichen Religion*, Die Kultur der Gegenwart. I/IV, herausgegeben von Paul Hinneberg, 2. stark vermehrte und verbesserte Aufl. (Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1909), 516.
- (5) Ernst Troeltsch, "Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit," in *Die christliche Religion*, Die Kultur der Gegenwart. I/IV, herausgegeben von Paul Hinneberg (Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1906), 305.
- (6) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912; reprint, Aalen: Scientia Verlag, 1977), 927. (以下 GS1 と略記)
- (7) 「ハイネック・イデアリズム」(der deutsche Idealismus) は、歴史的・主題的な二重概念をもち、原語におけるそれは広狭二義に解することができる。狭義におけるそれは通常「ドイツ観念論」と訳され、一八世紀から一九世紀にかけてのドイツで現れた一連の思想体系を指しており、第一義的にはそれはカント哲学を踏まえて出てくるフイエテ、シェリング、ヘーゲルなどの哲学体系を意味している(カントをそれに含めるか否かは議論が分かれるところである)。広義におけるそれは、上記の三人の哲学者だけでなく、カント、レッシンタ、ヘルダー、ヤコビ、ゲーテ、シラー、ジャン・パウル、シュレーゲル兄弟、シュライアーマッハー、ノヴァーリスなどを含み、一七五〇年ごろから一八三〇年頃にかけてドイツの精神生活を主導した、文芸ならびに思想上の広範な運動を指している。それゆゑ広義

の「ドイツ・イデアリスムス」と言った場合、そこにはシュトルム・ウント・ドラング、ドイツ古典主義、ロマン主義なども含まれる。

- (8) Ernst Troeltsch, "Glaube IV: Glaube und Geschichte," in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Sp. 1452.
- (9) GS 1, 934.
- (10) Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911), 8.
- (11) *Ibid.*, 16.
- (12) 「ハローネンツェルンは彼の『近世哲学史』のなかで、個々の思想家がそれをも証明するところだ、この認識を一般的に、そして神学をなすかたに超えてゆく射程におおつて主張する。』Troeltsch, "Zur Religionsphilosophie," 75. このドレンルチは「近世哲学史」"Geschichte der neueren Philosophie"と同じ言葉及ところを書物で、そのドレンローネンツェルンの「ルンゲン観念論の歴史」*Geschichte des deutschen Idealismus* (München: Beck, 1909)の同じところを参照せよ。
- (13) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1913; reprint, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 80-81. この部分の邦訳は野田武二訳「ルン
- ネサンスと宗教改革——一五・一六世紀における人間の把握と分析——」(創文社、一九七八年)一五五頁。
- (14) *Ibid.*, 85. 邦訳書一六三頁。
- (15) *Ibid.* 邦訳書一六三頁。
- (16) ドレンルチは「私の著書」*Meine Bücher* (1922)に於いて、宗教改革に関する自分の研究がティルタイの研究とは独立したものであることを強調しながらも、結論においては後者とほぼ一致していることを認め、ティルタイの精神的労作から多大な学問的刺激と利益を得たことを表明している。GS 4, 7-8.
- (17) GS 1, 967.
- (18) じつかりした論拠をあげてこの点を最初に指摘したのはい、その近く近藤藤彦氏である。Katsuhiko Kondo, "Theologie der Gestaltung bei Ernst Troeltsch." Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde dem Fachbereich I "Evangelische Theologie" an der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen vorgelegt 1977, 270-272 Anm. 108.
- (19) GS 4, 172. 「ドレンルチ著作集」第七巻(二四七頁)。
- (20) Ernst Troeltsch, "Die Sozialphilosophie des Christentums," in *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, Frankfurt 1911, S. 31-67. この論文は現在では野田武二の著書『*Gesammelte Schriften* Bd. 4』のなかで"Epochen

und Typen der Sozialphilosophie des Christentums"として再録されている。「著作集」第四巻に収録するまで所収の編者のハンス・バーロンが論文の題名を変えたのは一九二二年に単行本として出版された同名の書物 (Ernst Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums*. Gotha 1922) のの誤回や誤記をたゞひらいた。 Cf. GS 4, X Anm.

3.

- (21) GS 4, 126-7. 『アレルチ著作集』第七巻' 一九三一一九四頁。
- (22) GS 1, 967. 『アレルチ著作集』第九巻' 一八六頁。
- (23) GS 1, 848, なお' 邦訳はこの表現を「二つの傍流」として「二つの傍流」と題なしてゐる。しかしアレルチが述べたものは「二つの傍流」に題なしてゐる。「再洗礼派とプロテスタントの諸分派」の第一の「プロテスタント的傍流」であるとするは、"神秘主義とスピリチュアリズム"はそれと並列「第二の傍流」だとしようとする。『アレルチ著作集』第九巻' 六〇頁參照。
- (24) GS 1, 848.
- (25) GS 1, 848-849.
- (26) GS 1, 849.
- (27) GS 1, 850.
- (28) GS 1, 850-851.

アレルチとセバステイアン・フランク (安鏡)

- (62) GS 1, 860-861.
- (63) GS 1, 861.
- (13) GS 1, 862.
- (32) GS 1, 886-888.
- (33) GS 1, 795 Anm. 433, 799 Anm. 439, 800 Anm. 440, 804 Anm. 441, 806 Anm. 442, 811 Anm. 447, 849 Anm. 466, 888 Anm. 484 參照のこゝ。
- (74) GS 1, 795 Anm. 433, 799 Anm. 439, 800 Anm. 440, 806 Anm. 442, 849 Anm. 466-467, 861 Anm. 472, 867 Anm. 474, 877 Anm. 480, 888-889 Anm. 484, 893 Anm. 486, 897 Anm. 488, 898 Anm. 489, 904 Anm. 494, 923 Anm. 499, 942 Anm. 508.
- (95) Alfred Hegler, Besprechung zu: A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bände, Freiburg 1897, in: *Theologische Literaturzeitung* (= ThLZ) 23 (1898), Sp. 252-259. cf. GS 1, 849 Anm. 467.
- (96) 倉塚 平「異端と殉教——宗教改革における精神のトイカリスムの諸形態——」筑摩書房' 一九三二年' 九一頁。
- (97) Hegler, Besprechung zu: A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bände, Freiburg 1897, in: ThLZ 23 (1898), Sp. 253.
- (98) Alfred Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der*

Reformationszeit (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892), 273.

- (36) Hans J. Hillerbrand, *A Fellowship of Discontent* (New York, Evanston, and London: Harper & Row, 1967), p. 31. 本書は「アーパス・リトルトン」、『セバスティアン・フランク』、『ジョージ・フォックス』、『トーマス・チャップ』、『D. F. シュトラウス』という「教会史の偉大なドラマにおける五人の反対派役者」(Five dissenting actors in the great drama of church history)を扱ったものであるが、その第三章は「孤独な個人主義者——セバスティアン・フランク」(The Lonely Individualist: Sebastian Franck)と題されている。
 (40) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, 277-278.
 (41) GS I, 848.
 (42) GS I, 888 Anm. 484.
 (43) 「パリスレクサ」を一読すれば、フランクを「分派」に組み入れることができなことは一目瞭然である。「異端と分派は聖書の文字に源を発する」(Par. Vorrrede)と考えるフランクは、「分派を形成すること (Sekten bilden)」(Par. 158-159)をきわめて否定的である。彼によれば、「間違ひなくあらゆる分派は悪魔に由来するもので、肉の実(ガラテア書五章)であり、時間、空間、人、掟、構成要素に結びつてゐる」(Par. Vorrrede)。彼は、「わたしは新しい、別

個の教会、新しい職務、新しい洗礼、あるいは新しい聖霊の派遣を、もはや待望できない」(Ibid.)と言つ、「おれは、諸儀式は神のもとの争福にとつて、キリストのわざものである、あらゆる分派と異端の原因である」(Par. 89)と述べている。このような言説は「パリスレクサ」の随所に見られるので、もしトルルチがこの書を読んでいたとすれば、ノーグラーの指摘を待つまでもなく、フランクならびに彼が代表するスピリチュアリズムを再洗礼派と同じ「分派」類型に入れることができなむといふことは、彼にとつて明らかであつたであらう。

- (44) GS I, 875 Anm. 479.
 (45) GS I, 888 Anm. 484. なお、トルルチはハインリッヒ・ツィーグラー編集の『パリスレクサ』の新版を一九一〇年出版としてゐるが、これは一九〇九年の間違ひである。 Cf. Sebastian Franck, *Paradoxa*, eingeleitet von W. Lehmann, und hrsg. von Heinrich Ziegler (Jena: Diederichs, 1909).
 (46) この意味深長な呼称は、アルノルト・ライプマンのフランク研究書の副題から取られたものである。 Cf. Arnold Reimann, *Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph. Ein moderner Denker im 16. Jahrhundert* (Berlin: Verlag von Alfred Ungar, 1921).
 (47) Otto Borngräber, *Das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit in ihrem stufenweisen*

Fortschreiten beleuchtet an Schwencfeld, Thamer, Sebastian Franck von Wörd (Schwarzenberg i. Sa.: Buchdruckerei von C. M. Gärtner, 1909).

トレルチとセバステイアン・フランク (安酸)