

敬虔主義と近代宗教経験概念の「起源」

——アルノルト『実験神学』における「経験」と「ことば」——

深 澤 英 隆

I

「宗教経験」や「宗教体験」の概念が、今日もなお宗教理解の鍵概念のひとつとなっていることはあらためて言うまでもない。しかしこれらの概念が宗教学や宗教哲学で用いられる際には、それらが近代の特定の認識的風景のなかで成立してきた概念であることは意識されない。むしろひとたび成立するや否や、この概念は、それをもって把握される事態の超歴史的普遍性という予断に応じた普遍的概念として、逆に宗教の歴史を把握し、自己のパースペクティヴに同化してゆくための道具となってきた。時に「宗教経験」の歴史性が語られることがあっても、宗教経験の概念の歴史性には、多くの場合反省が届かぬままである。

今日、宗教経験・宗教体験の概念は、その歴史性の反省と、概念としてのその有効性についての哲学的・科学論的問いという二重の観点から再考を迫られている。第一の点は、ことに近世キリスト教思想における宗教経験概念の生成と、近世・近代の経験思想や体験思想一般という二重の歴史的背景から、考察を進める必要がある。しかもそこでは、単なる概念史にとどまらぬ、いわば系譜学的な考察こそが必要とされているように思われる。なぜなら上に挙げた第二の観点も、今日では歴史性を捨象した問いとしては提示しえず、ある種の系譜学的反省を媒介としてのみ可能となるからである。

近世における「宗教経験」概念の生成と問題化という出来事は、当の近代的な認識布置の中から見るかぎり、普遍的宗教経験の「(再)発見」や「反省的把握」と目に映る。しかし実際には、「宗教経験」それだけが単独で認識風景の前面に浮上してきたわけではない。近世・近代的宗教経験概念の生成には、宗教システム全体の構造変化とも言うべきものが結び付いているのである。以下では敬虔主義、ことにゴットフリート・アルノルトの思想の検討を通じて、ドイツ宗教思想史におけるこうしたプロセスを素描することにした。

II

最も通有的な考え方に従うならば、近世はあらゆる意味でのドグマ的な知と規範の体系に対して、新たなる方法にして審廷たる経験一般と経験界 (Empirie) とが対置されたエポックとされる。宗教もまたこの例外ではなく、宗教と経験諸学の対立のみでなく、宗教の内部においても、経験的なものに依拠した宗教的立場が、旧来のドグマ主義に対立し、経験を立脚点として宗教の再把握と再建設とを図ったと言われる。巨視的に見るならば、こうした図式化は全く妥当性を欠くというわけではない。しかし前節で述べたこうした単純化に抗して、我々は歴史的プロセスとそこに幅湊する諸対立の力学の中から初めて巨視的傾向性が浮かび上がって来る様を見届ける必要がある。

言うまでもなく、ヨーロッパにおける「経験」の概念は近世になって初めて生まれたものではなく、古代ギリシャに発し、ラテン語世界に移植されてから今日に至るまで、核心となる語義における持続性を維持しつつ、様々な思想的機能を果たしてきた。近世までのキリスト教神学において「経験」は、一般には理性 (ratio) や確立されたドグマの受容としての信仰に対し、その「確実性」において劣るものとして、あるいは理性内容やドグマに構造化され、主導されて初めて何らかの神学的意味を持つものとして理解された。⁽³⁾ こうした一方で、古代ギリシャ以来の修道的伝統や神秘主義の中で、「思弁の確実性」 (certitudo speculationis) に対する「経験の確実性」 (certitudo experientiae) が様々な形で確保され、理性や教義内容に対項とし、それを補うものとしての内的知覚や情緒的質 (affectus) などに、経験の本質が求められた。この後者における経験概念の展開が、近世神学における宗教経験の概念の直接の土台ともなり、また今日の宗教経験の概念にまで影を落としているものである。しかし繰り返して言うように、経験の概念は、その時々の問題配置の中でそれが担う役割に即して問われる必要がある。このことは、ヨーロッパ近世の宗教的転換の結節点となり、また本稿で問題とする敬虔主義の生成地平を造ったルターにおける経験概念を一瞥するにあたって、あらためて強調される必要がある。

ルターにおける「経験」の多様な主題化に見られる近世的な要素として、とりわけ経験を中世的な神学の理論枠組みを超えた広い範囲で捉えたこと、また抽象的な経験概念の操作ではなく、自己を含む個々の人間の問題としての経験を論議の出発点に据えたことなどが、指摘されてきた。⁽⁵⁾ しかし火急の神学的問題となったのはルターにとってもやはり、内的なキリスト教的経験と呼ぶべきものであった。ルターの経験への言及を系統づけた諸研究が共通して指摘しているのは、互いに矛盾するとも思えるような、内的経験の積極的評価と消極的評価との共存である。⁽⁶⁾ そうした矛盾は、ルターおよびその時代の宗教的・神学的状況が抱える葛藤と変動の深い反映と考えることができる。

ルターにおいて経験の概念が積極的意味を帯びて来るのは多くの場合、それが「思考」

(cogitatio) や「思弁」(speculatio) に対して置かれ、中世とのある種の連続性を感じさせつつ、「情緒」(Affekt) における神の作用の「感覚」(Fühlen)、「感知」(Spüren)、「味わい」(Schmecken) などとして語られるときであり、あるいは自己の罪性の、今日的に言えば実存的覚知として描かれるときである。これに対し、経験が両価性を帯びて来るのは、それが「ことば」(Wort)、「聖書」(Schrift)、「信仰」(Glaube) などと並べ見られ、あるいは関係づけられてくるときである。前者において経験の対項をなしたのは、明らかにスコラ的な論証知の立場である。一方、後者における対項をなすのは、やはりロゴスのなものとその受容的態度であるが、しかしこれらは同時に前者のキリスト教的論弁知の根底をもなすとともに、キリスト教の自己同一性の全体をも限界づける、信仰内容としての啓示的ロゴスであり、その信である。この、本来対項の並存を許さぬロゴスになお対項としての経験を立てるところに、ルターとその時代の思想状況のある意味での危機的性格がある。

そうした危機を、本論の主題に沿ってまとめるならば、以下のようになるだろう。すでに中世の中葉より見られた経験主義的ないし実験的思考法(R・ベーコン等)が、世界経験の拡大と相俟って近世思想を領導し始めるとともに、巨視的に見て、まずはスコラ学的な論証形式が信憑性を失い、さらに徐々にではあるが、啓示真理そのものが、その真理および生規範としての妥当性要求を脅かされるに至る。ここから、修道生活と密接に結びついていた「経験の確実性」の要素が、キリスト教の啓示真理にもとづく自己同一性を限界的に維持するための原理として、近代的なニュアンスのもとに、浮上してくることになる。ルターにおいて合理的な論証や救済制度にかかわって、罪性や聖霊の救済作用の「経験」が、また生きられた信が積極的に語られる背景には、正にこのことが認められよう。しかし諸研究が一致して示すように、ルターは、経験を必ず「ことば」や「信仰」といった対項との弁証法的関係に置き、また最終的にはその対項に回収せしめる。ルターのこうした立場にはしかし、上述した危機のもうひとつの面と結びついた、内的必然性がある。

中世以来の内的経験の確実性に重きを置く神学系譜は、言うまでもなく正統教会にとって大きな危険をはらんでいた。すなわち、主観的狀態性への集中は、当然ながらキリストにおける歴史的な特殊啓示やキリストという他なる存在による義認(Fremdgerechtigkeit)の、またそれらを規範的に提示する聖書の言(Wort)やその受容的信の相対化を意味していた。さらに、ルターが重視した罪経験も、容易に救済の自己確実性に、また業による義認(Werkgerechtigkeit)や自己義認(Selbstgerechtigkeit)に転化しえた。こうした教会にとっての「危険性」は、外的掣肘が後退した近世初頭において、目に見える宗教運動として具体化した。ルターは、同時代の神秘主義や熱狂主義的運動(Schwärmerlei)にこうした危機を認めていたのであり、ルターによる経験の消極化は、その反映である。それでも、キリストと並び新たに中心的原理となった聖霊が、主観に直接作用し、あるいは内在しつ

つ救済経験を主導するものとしての、人間の思いのままにならぬ (unverfügbar) 超越的存在性格を堅持している間は、なお神中心主義の枠組みは保たれていた。しかし主観の情緒的・心理的状态性への注目は、しばしば聖霊論が人間の霊性論へ、さらには心理学的人間論へと転じてゆくことを妨げなかったのである。

III

以上のようなプロセスを、ことにドイツ精神史の文脈において考える上で、ルター派の改革運動であり、思想においても実践においても、経験的なものに重きを置いた敬虔主義⁽⁸⁾を見逃すことはできない。

敬虔主義の精神史的研究においてしばしば問題とされるのが、敬虔主義の経験概念と近代性との関係である。例えばE. ヒルシュは、福音主義神学の近代的展開というその課題設定にもよるが、敬虔主義の鼻祖シュペーナーやフランケにおける経験的モメントの中心性を指摘しつつ、近代性や啓蒙とのつながりの方向から、その経験思想を評価しようとする。⁽⁹⁾これに対して、フランケに着目し、その経験中心思想をもっぱら反啓蒙的・反近代的なもの⁽¹⁰⁾と捉える研究もある。敬虔主義と「近代的思考」とを包括的に比較検討したM. シュミットにとっては、「経験の規定的役割」(die bestimmende Rolle der Erfahrung)が敬虔主義と近代性との比較カテゴリーとなっている。⁽¹¹⁾シュミットは、他の諸要因とともに、30年戦争のもたらしたドグマと理性的論証への反感を契機として、オルタナティヴとしての「経験」が浮上し、「時代にかなったインスタンスとして、また近代精神に妥当する規範として、王座へと押し上げられた」とする。⁽¹²⁾シュミットによれば、敬虔主義において経験が果たした機能は、明確に近代性を帯びたもの、あるいはそれを準備するものである。シュミットは、ルターにおいて前者の主導のうちに対話的關係を持っていた「ことば」と「経験」との關係が、敬虔主義において徐々に逆転し、経験がことばを実証するという近代の経験主義的構図が敬虔主義にも見いだされたことに、その証左を見ている。⁽¹³⁾こうした観点のマクロな妥当性については、すでに述べた通りであるが、そうしたパラダイム転換のプロセスを解きほぐしてゆくことは、必ずしも容易ではない。

ゴットフリート・アルノルトは、⁽¹⁴⁾敬虔主義の「ラディカルな」一翼を担った敬虔主義者とされ、その意味では、敬虔主義が含意していた諸モチーフをある仕方で徹底的に体现した存在でもあった。本稿の主題である経験の概念をめぐる諸問題に関しても、そのことは言える。アルノルトの晩年の説教は、死後の1714年に『実験神学』の名のもとに刊行された。⁽¹⁵⁾同書の「霊的なもの一般の経験について」と題された序章は、独立した体系的宗教経験論の形をとっており、我々の関心にとって重要な証言となりうるものである。

IV

「経験」(Erfahrung)は、上に見たように敬虔主義にとって重要な概念であり、またよく用いられる語彙に属する。⁽¹⁶⁾しかし多くの関連語とともに敬虔主義的信仰叙述の網の目の中に織り込まれていたこの語=概念をタイトルに冠し、敬虔主義の思想モチーフを経験の概念のもとに統括して論じた点が、『実験神学』、ことにその序章の注目すべき特色である。序章としてはかなり長大なこの論考は、章末に(おそらく)編者により付された内容要約によれば、1. 霊的经验の無罪なること (§ 1-9) 2. 経験の特性 (§ 10-13) 3. 経験の可能性 (§ 14-23) 4. 経験の必要性 (24-86) 5. 経験の淨福 (§ 87, 88)、の五部に分かれ、同書の執筆意図についての説明がそれに付されている (§ 89-97)。

第一部の「無罪なること」(Unschuld)という表現は、明らかに経験をめぐる論争状況に対応して選ばれた表現である。すなわちアルノルトはこれらの節で、経験を中心概念とする神学的立場に対し寄せられる疑義を前提として、経験の立場を擁護し、その「無罪」なることを示そうとする。そしてその議論の核心をなすのは、すでに上来述べてきた、「ことば」と「経験」の対項関係の問題であるが、このテーマはまた序章全体を貫くものでもあった。

アルノルトによれば、経験一般は「事物の師匠にして教師」であり (§ 1)、往古のキリスト者はすでに「真なる神知は何らかの生ける経験を」必要としていることを知っていた (§ 2)。しかしこれに続けてアルノルトは言う。自然諸学や哲学とは反対に、神学においては「経験が信仰に続く。ことばの、神の約束と慰めの力と働きとは、それらをまず信仰によって把握した者が経験し、感受する」(Ebda)。「このことを思うならば、ひとは経験が神に関する事々の基準や規定 (Regel und Richtschnur) たりうるか、もしそうならばどこまでそうしたものでありうるかを知る。.... キリスト者においては、信仰と生の唯一の基準にして規定は、神の明澄なることばであり、これによってすべての霊の経験は吟味され、判断されるべきである。...」 (§ 3)。これらの引用は、誤解の余地なく、ことば=聖書と、そこで言語により表現されている事柄への信などの先行性を語っているかに見える。

しかし続いてアルノルトが、スピリチュアリストの手法で、「ことば」と経験とをより高次の原理である聖霊によって「一致」へともたらそうするとき、これまでの言は相対化されるかに見える。恩寵は、ことばのみではない。「聖霊の証しは二重である。ひとつは外から、二つ目は内からのものである。しかし証しそのものは常に一様である。すなわちそのことばにおける神の意 (der Sinn Gottes in seinem Wort) である。従って聖霊による生ける力と経験とは、聖書と常にひとつである」 (§ 4)。アルノルトは、論争状況を暗示しつつさらに続ける。理性はここから、「ことば」=聖書とならび、経験が一種の「共原理」(comprincipium) の位置に立つのではないかと心配する。それは誤解であり、規範は

あくまで聖書にある。しかし経験により、「真の力と成果が加えられる」。経験は、「霊的なものを霊的に理解し、判断する」のに役立つ。逆に、経験無くして聖書は分からない。

「聖書が開示されるためには、人間はまず聖霊により真の回心へと呼び覚まされ、霊的な感覚 (geistlicher Sinn) へともたらされねばならない」 (§ 5)。経験とことばとのこうした循環的であるとともに競合的とも言える関係は、言うまでもなく「霊とことば (文字)」 (Geist und Wort, Buchstabe) の対立として、改革期以降の二世紀のキリスト教思想史を支配したモチーフであり、神学的立場を測る基準点ともなったものである。⁽¹⁷⁾ こうした問題の成立は、「霊」を積極的な対抗原理として持ち出す立場からすると、「ことば」が多重的に分節したものとして表れてくるところに起因する。ごく概略的に言うならば、まず「ことば」は、ロゴスなる神 (キリスト) の当体であり、またその作用であり、語られたものとしての「神のことば」 (Wort Gottes) である。さらにそうした神の作用に裏打ちされた内容性と規範的拘束力を持つ「生けることば」、生ける「認識」であり、またその「生ける信仰」である。しかしことばは「生命」なくしても機能しうる。「ことば」は制度的な言語—規範システムのレベルを持ち、またそうした次元は自律化し、形骸化した「死せることば」となる傾向にある。⁽¹⁸⁾

さて仮に「ことば」をこのように分節するならば、その各々において「霊」ないし「経験」が、対項 (応) 関係を形作っていることも容易に予想できるであろう。まずは制度的「ことば」には、「霊=経験」が最も鮮明な対立関係のもとに対置される。一方、「生けることば」と「霊=経験」は、スピリチュアリズムの立場からすれば、循環的・相補的關係にある。さらに上に特徴づけた意味での「神のことば」は、「霊=経験」に対し、明らかに優先する。「生けることば」は、この「神のことば」に裏打ちされたものである限りで、「霊=経験」を主導し先行する。そしてこの「神のことば」=神は、同時に「霊=経験」の原因でもあるとされることによって、ことばと経験の対立は存在論的に止揚されることになる。以上の論理的可能性に照らして見るならば、アルノルトの両義的ともとれる立場は、ある程度理解できるものとなる。

先の引用で見たように、また上に指摘したように、高次のレベルでは、ことばと経験の対立は止揚されている。「なぜなら聖霊が、すべての生ける経験の元来の真正な源泉にして主要原因なのであり、その恩寵を通じてのみ我々は神の恵みとして恵与されたものを知ることができるからである」 (§ 15、さらに § 16をも参照)。しかしこうした統合では、問題は解消されない。なぜならここで、またそもそも近世的状況において問題となったのは、経験という現象次元なのであり、またそうである限り、神と人間、ことばと経験の緊張関係は、単なる存在論的統合では解消されえないのである。

こうして、アルノルトの叙述は、上に見たような重層的な対項関係の中で、しかしおよ

そ体系的とは言えぬ仕方で、ことばと経験の関係を模索しつつ動いてゆく。経験はあくまで「結果」(Folge)であって、「根拠」「根底」(Grund)ではない(§ 5)。「内的啓示」は外的なそれを前提とする(§ 7)。「信仰」があくまで経験に先行する(§ 61)。ここでの「ことば」が先の図式における「神のことば」やそれに支えられた「生けることば」に相当することは、容易に見て取れる。一方「死せることば」に経験が優先せしめられることは、特に問題はない。⁽¹⁹⁾ いずれにせよ、この場合も、聖書としてのことばが先行的な地平を作っていることは、キリスト教的伝統の中で生起する経験である限りは、自明のことだからである。事態が微妙なものとなってくるのは、聖書＝伝統による下からの先行決定性と、「神のことば」による上からの決定性とを前提としながらも、その現象性格と固有の確実性において主題的関心となった「経験」の自律性と依存性の問題においてである。このような観点から見たときに明かとなってくるのは、全体的な強調点が、もっぱらことばを実在的たらしめる経験の固有性の側に置かれているとの事実である。「真の靈的经验により、神のことばに然るべき榮譽が与えられる」(§ 7)。「総じて経験は、信仰をより以上に強化するためには何人にとっても必要である」(§ 34)。「あらゆる外的なことばと教えは、何らかの手段を用い生ける経験に導く以上のことはなしえない」(§ 36)。「これまで示したことすべてを総括すると、次のことが示唆される。すなわち、経験無くしては、真のキリスト教徒も、ましてや教師や神学者もありえない。…… ルターのことばで言えば…… 経験が正しい博士と神学者を造る。…… 神学とは、理論ではなく、生ける地獄であるか、あるいは生ける天国であるか、なのである」(§ 51)。キリスト教的地平の中での、こうした経験の第一義性を表すことばと引用は、『実験神学』の過半を占めるといっても言い過ぎではない。⁽²⁰⁾ さて、以上を確認した上で問われなければならないのは、ここに言われる「経験」がいかなる性格のものか、ということである。

アルノルトによる経験の性格規定を特徴づけるものは、感覚的な語彙＝概念群である。とりわけ中心となるのは、Empfindung (感覚)、Genuß (味わい) およびその派生語による規定である。⁽²¹⁾ すなわち「そもそも靈的なものにおける経験とはなにか? …… それは、そこにおいて再生をとげた者が靈的な事物を、それを所有し、享受し、それと交渉することにより認識し、覚知するようなそうした靈的感覚 (Empfindung) であり、状態 (Be-findung) である……」(§ 11) あるいは「固有の靈的事物の実際の認識であるが、それは靈的な感性 (Sinn) ないし感覚 (Empfindung) によって得られ、またそれによってその認識の真理性と確実性が神の恵みにより、自らの内で感覚され、また味わわれるのである」(§ 12、§ 37をも参照)。またあらためて確認すれば、こうした感覚的经验、「感覚的・実験的生 (vita experimentalis)」(§ 43) に対立するとされるのは、「悪意、妬み、争い、宗派論争」(§ 5) であり、「単なる思弁的思い込みによる、推論や推断」(§ 30)、「単なる外

面的な聞きかじりや読書や知識」 (§ 34)「実験せざる人々」の「空しい、無用の思弁」 (§ 46)である。こうした聖書=ことばの表面的受容や、神学的変形との対立はまた、理性的認識一般との対立としても把握される。「信仰の、霊的で内的な感覚は、経験なき者が思うよりもはるかに精妙で宏大なものである。従って真の神的経験は、ひとがはじめに信じるのとは比べられないほど遠い射程をもつ。そうした経験なくして神の真理に関し学ばれ、また把握されたことは、単なる理性的、自然的、哲学的な認識であって、敬虔へと至る真理の認識ではない」 (§ 54)。

アルノルトの強調する経験のもうひとつの特質は、すでにこれまでの引用にうかがえるように、その固有の「確実性」(Gewißheit)である。経験は、なによりも先行することばを実証するはずのものであった。しかし、経験に関し、経験の内のことばの対項をなす感覚的・感性的特質がもっぱら注目されるとき、経験の持つ確実性は、ことばをはなれた直証的な何か、純粹に感覚的な体験性・状態性の趣を帯びてくる。「さて、経験より発し、経験により確認される事々すべてにおける真なる確実性とは、どのようなものであると言えるか。…… 神の教えは他の教えや諸科学とはとりわけ確実性に関して異なっており、全く確かに、生ける経験に発する神の実証 (Bestätigung) と結びついている。…… [科学も神の教えも] 共に確認と確証を必要としているが、霊的な事々はまず味わわれ、そののち認識され、了解される。これに対し物質的事物は、まず見・知られ、そののち実験される」 (§ 33)。「実際に経験すればするほど、どのような事情のもとであれ、慰めはより確実で豊かなものとなる」 (§ 88)。

アルノルトにおける、また敬虔主義の経験理解一般に見られるこうした経験の感覚性・状態性の重視とその確実性の強調とは、おそらく二つの異なる文脈に応じた二つのアスペクトから理解することができるように思われる。経験の対項をなすものを、外在的な視点からの考察に応じて、ごく広い意味でのキリスト教的ドグマと捉えるならば、経験の状態性・質的性格への着目は、ドグマをめぐる二つの相異なる態度から、同時に帰結するように思われる。第一の文脈は、キリスト教の根本的ドグマの真理性が揺るぎなく、自明のものとされている場合である。ここでは問題は、こうしたドグマの真理性を証明することではなく、それが生きられているか、ドグマが抑圧的な「死せることば」の制度と化していないかが問題となる。形式としてのドグマの真理性が前提とされた上で、ここではそれを充実するものとしての生や感覚性が強調されるのである。考えられるもうひとつの文脈は、ドグマの真理性そのものが揺らいでいる状況である。この文脈においては、ドグマの真理性の実証が必要とされる。そこで、やはりドグマ=形式を充実するものとしての経験が要請される。いわばドグマに対するある種の基礎付け主義的態度が取られるわけである。もちろんこうした事情は、近世・近代固有のものではない。キリスト教の生成期より「経

験」の要請がこうした二重の文脈のなかにあることは、感覚的経験の語彙に満ちあふれた聖書そのものからすでに十分読み取ることができる。しかし、キリスト教の内部で巨大な動揺が起き（ことばの制度化批判としての宗教改革）、またキリスト教的ドグマそのものが未曾有の動揺にさらされた（科学的キリスト教批判）ことを考えると、「経験」の浮上を促す上のような力学が近世において強く働いたことは十分に予想されるであろう。そしてその場合敬虔主義の特徴をなすと思われるのは、これら二つの文脈に応じた二つのモチーフが、場合場合によって異なる形と割合においてであるが、しばしば意識されないままに同時に表れ、深く混交しているとの事実である。そして近世・近代という文脈のもとでは、それは不可避の事であった。

ここから見るとき、先にふれた敬虔主義における経験概念と近代性や啓蒙との両義的関わりが理解できるものとなる。第一のモチーフについて言えば、キリスト教的ドグマを自明のものとした点で、反近代・反啓蒙的であるが、個的・内面的経験を審廷としてキリスト教制度を批判した点では、近代的・啓蒙的である。一方第二のモチーフにおいては、ドグマがなお固守されるべきものとされる限りで反近代的・反啓蒙的であるが、その動揺の意識と、また自然科学と類比的な、経験による基礎づけの志向は、明かな近代性を帯びていると言うことができよう。そしてどちらのモチーフにおいても経験がドグマと多かれ少なかれ切り離されたことで、敬虔主義の経験概念はキリスト教的ドグマを離れた、普遍的な宗教経験・宗教体験の概念を準備するものとなりえたのである。

V

『実験神学』の意味は、アルノルトが正に晩年になりあらためて「経験」の概念を中心に据えて論を立てた点にある。しかしアルノルトの経験思想は、すでに早期より形を成していた、より体系的な神-人間理解や歴史理解を前提としている。従って、それらとアルノルトの経験概念との関わりを一瞥しておく必要がある。

著作年代により多少のアクセントの推移はあるものの、アルノルトの人間理解はほぼ一貫した構造を持っている。⁽²³⁾先にことばと経験との間に観察された微妙な均衡は、ここでは神と人間との救済論的關係に根ざした問題として表れてくる。神の絶対性、救済における絶対的主導性は、言うまでもなく敬虔主義一般と同様アルノルトにおいても固守される。しかしそれと同等の根源性をもって、敬虔主義では人間の「再生」可能性が確信される。この確信は、代贖及びそれに基づき独占的救済機関を名のる教会に対する激しい批判的態度と表裏一体をなしており、ここから上に見たように、救済の（確実性の）領域としての経験が、そしてそうした再生経験の基体としての人間の比重が増すに至る。⁽²⁴⁾とはいえ、神の主導性と並び人間的要素が強調されるとき、両者を何らかの形で媒介する必要が生じて

くる。ここにまた、ひとつの決定的な神学的選択肢が現れる。神と人間の媒介の行き着くところを両者の何らかの「合一」と考えるならば、ルターにあっては神の絶対性と無なる人間とが、義認を介して「逆対応」の形で合一する。そこでは神と人間の存在の類似は鋭く退けられ、神の意志との同型化として合一が考えられる。⁽²⁵⁾ 一方アルノルトにおいては、古代以来の神秘思想、さらに改革期のスピリチュアリズムや、ベーメらの16、7世紀の自然神秘主義の人間論を受けて、より実体的な方向で合一が考えられた。アルノルトの人間論の土台ともなっている伝統的な人性三分法説は、神と人間との媒介をなす概念装置として、常に解釈上微妙な問題を含むものとなるが、アルノルトにおいては明らかに、人間の霊性と神性との存在的類似や存在的合一の方向にそって考えられている。再生のプロセスは、キリスト論、聖霊論、三位一体論などにより様々な描像を与えられるが、そこでは再生が神-宇宙論の文脈に位置づけられると同時に、神的諸契機は多かれ少なかれ人間学化される。再生は、神の自己享受・自己認識であるとの神論的モチーフと並んで、アルノルトにあっては特にベーメの線にそった形で、原初のアダムの再興とその経験と考えられている。⁽²⁶⁾ この場合人間の神的原像は墮罪以降も潜勢的に残存していたものと理解されており、従って再生とその成就の経験は、形式的に見るならば、一種のアプリオリな素因の——しかも暫時的な——開展による存在の変容と、アプリオリな霊的・宗教的経験の成立ともいうべき性格を持つのである。

こうした図式ないし図式性は、アルノルトのいわゆる「神秘神学」(theologia mystica)の構想に、⁽²⁷⁾ 否定しがたく認められるものである。もちろんそこで目指されていたのは、比較研究などではなく、キリスト教のある種の新しい基礎づけであるが、その際視野の中心に置かれたのが、「人間」と「歴史」であった。アルノルトによれば、「神秘神学」とは、思弁神学などではなく、かつて神よりアダムに、あるいは族長らに直接に啓示された神智であり、神との合一の経験的享受を意味する。アダムの墮罪により大きく損なわれた後、再びキリストを通じ啓示されたこの智は、「スコラ哲学」「学派神学」の台頭とともに抑圧され、葬られてきた。しかしアルノルトによれば、人間の神秘主義的修練と聖霊の降下＝人間の原像の復興・再生により、常に神秘神学は経験的智として実現しうる。すでに見たように神と人間との実体的な方向での合一が先取りされていることは、神の概念的把握の否定と相俟って、結局のところ、アルノルトにおいて人間を神秘神学の中心主題に押し上げてゆく。実際アルノルトの広範な『神秘神学』の叙述は、神智を達成するための人間の側の条件と実践的課題、および神経験の体験的性格の特徴づけを中心主題としており、具体的な神論はほとんど論じられていない。

神秘思想は古代より多かれ少なかれ折衷主義的である。しかしアルノルトら近世の神秘神学のもう一つの大きな特徴は、歴史意識を介した総合の観点である。その歴史思想の論

理からすれば、言うまでもなく彼らにとって歴史は神の主導になる救済史である。しかしアルノルトらの歴史記述の核心は、それが人間史にほかならないという点にある。上述の『神秘神学』の後半部や、ゲーテら後代の思想家に大きな影響力を及ぼした大著『非党派的教会及び異端史』⁽²⁹⁾を始めとする一連の歴史書でアルノルトが描き出すのは、神秘神学の定式化した意味での再生を遂げた者と、それを抑圧する制度的教会との抗争の歴史であり、編年誌である。アルノルトのこの作業の中には、以下の点で、敬虔主義の直面していた時代の過渡的性格が端的に表れている。

上に述べたように、アルノルトの語る歴史はキリスト教的歴史であって、「なおキリストの血の温かかった」原始教会の時代の霊的充溢から同時代にまで至る絶えざる霊的墮落の歴史である。しかしそれと同時にアルノルトは、人間史を具体的な神智論的表象のもとにアダムの地点から考えており、ユダヤ・キリスト教的救済史に包摂されるとはいえ、ここでは歴史は人間一般の命運として一段普遍的に考えられている。さらに、キリストによる特殊啓示以前に神秘神学の語る人間と神との通交と直知的認識が措定されていることは、歴史啓示と歴史信仰のドグマ的制約を超えた普遍主義の契機を示唆している。⁽³⁰⁾

歴史をめぐる両義的立場は他にも観察される。すなわち一方で敬虔主義の歴史への接近は「生きられた歴史」への関心であり、アルノルトなどにおいても、過去の再生者としての神学者や哲学者はその学説の摂取・受容の対象たるのみではなく、深い伝記的関心の対象となった。かくして過去の、また自らの（再）生の歴史＝物語が敬虔主義の最も重要なテーマとなり、またそれに応じた文献ジャンルが生み出され、近代の宗教文献のあり方を直接に準備した。⁽³¹⁾しかしながら、一見したところ近代性格を帯びたこうした歴史的個性や体験主体の重視は、同時に著しい類型化や、実践的目的に供せしめんがための範例化と表裏一体をなしている。そもそも始源の過去と現在とを媒介する「非党派的」原理としての「再生」の概念こそが、最高度の範例化的範疇である。ここでは歴史的個性は、あるいは歴史そのものが、超歴史的なものに還元され、永遠の現在に同化・吸収されてしまう。すでに19世紀のC・バウル以来アルノルトに対してなされてきた「歴史の主観化」「心理学化」⁽³²⁾との批判は、正鵠を射たものと言わねばならない。

同時代の制度的教会およびドグマ批判、歴史意識と歴史認識の必要性、同時に超歴史的・普遍的なキリスト教の新たな基礎づけの要求——上に見た矛盾的諸要素は、敬虔主義の諸潮流が多かれ少なかれ直面していたこうした課題の反映ともとれるであろうし、また神秘神学とその歴史哲学とは、この課題を一挙に論理的に解決するひとつのラディカルなやり方でもあった。しかしこうした人間観・歴史観の正当化はいかなる形でなされうると考えられたであろうか。ここで再び我々は、「経験」への要請に出会うことになる。

VI

すでに最初期の教会史的著作より、アルノルトは普遍人間史的観点を示すとともに、同時代の歴史叙述の決定的問題点を、歴史家そのものが再生を遂げていないことにあると見ている。⁽³³⁾以降アルノルトのすべての著作において、自らの神-人間観や歴史観の終局的認識源泉として挙げられるのが、再生ないしそれと結び付く内的自己経験である。例えば『神秘神学』においては、次のように言われる。——「経験が万象の教師であるとは、一般によく言われるところだが、単なる想像や思い込みではなく、純粋な存在と力の内にあるものに関しては、とりわけそのことが言える。そうした真理をもっともよく認識する者は、聴くことによってではなく、味わうことによってそれを学んだ者である。この学びは神の経験的認識であって、合一による神の把握により起こる」。このように言っただけで、アルノルトは「神秘神学」と「実験神学」とを同一のものと説明するのである。⁽³⁴⁾

先に我々は、『実験神学』序章における「ことば」と経験との対比を見たが、アルノルトの神秘神学の構想をも考慮に入れるとき、問題は狭義のキリスト教の信仰箇条とその経験的実証という二項関係にとどまらぬ構造をもっていることが察せられる。先の議論は、おそらく以下のように敷衍することができよう。

すでに見たように、敬虔主義は「ことば」の自明性と非自明性の間の微妙な揺れの中で、経験へのアクセントを強めていった。この場合なお理念的に二つの方向性を見分けることができる。すなわち「ことば」の自明性がなお疑われぬか、あるいはその命題的真の更新がとりわけ目指されぬ場合、敬虔主義的な経験と実践の強調は、「ことば」のドグマ的側面と次第に断絶を深めつつ倫理主義やモラル主義への方向性を示す。一方「ことば」の非自明性がより強く意識され、また二重真理的態度がますます維持しがたくなってゆく中で、何らかの形で「ことば」の命題的真を更新しようとの立場も存在する。その場合には聖書の非字義的解釈や、あるいは「ことば」を包摂するより包括的な存在論的ロゴスの提示が企てられる。⁽³⁵⁾言うまでもなく、アルノルトの試みは後者に属するものであるが、問題となるのはそこで「経験」に付託されている役割である。それ自身「ことば」を包摂するロゴスでもあった、論証的ロゴスに基づく「スコラ神学」の失効を宣言する神秘神学にあっては、その真理を確認するのはやはり「経験」であると言われる。その場合「経験」はまずロゴスとも、「ことば」とも切り離され、「概念化されえないが感覚される」(“Es geht freylich sehr empfindlich/obschon unbegreiflich zu” §71, Vgl. auch 72) 合一経験として極限化される。しかし同時にその「経験」が、明確な思想的分節をもった神秘神学の認識内容を直証すると言われる。⁽³⁶⁾しかもこの思想はすでに、正にそのようなものとしての経験の思想を、根本的な契機として体系内に先行的に持っているのである。ここで、「実際に」生きられた経験の質的性格を問い、その先行決定性/非決定性を査定することは意味をな

さない。実経験は、ここではまさに「他と噛み合うことなく空回りする歯車」(ヴィトゲンシュタイン)にほかならない。確認すべき事柄は、新たなキリスト教の基礎づけが、経験という限界的な概念に求められたこと、しかもその経験は、一方ですべての分節性を超えるものとして極限化されながら、他方で特定の神学思想や経験思想を明証的に実証するものとされ、ここに一種の閉ざされた論証回路が形成されるに至ったとの事実である。またそうした経験は、普遍人間的な基盤を持つとされ、従って経験者は同時代の、あるいは歴史上の他者の経験を直覺的に同定しうるとされる。しかしそうした「素質」の展開・開花はやはり万人のものではない、エゾテーリッシュなものであるともされ、経験者と経験を論ずる者に、これも閉ざされた、外部的基礎づけなき達人的認識権威が付与されることになった。

このように見てくると、ここにはすでに、19世紀末以降の宗教経験論・体験論の基本構図がほぼ形作られているのが分かるであろう。

VII

いうまでもなくアルノルトの経験思想は、そのみが単独で近代の宗教経験思想を準備したわけではない。むしろアルノルトは、すでに幾世代にもわたって地平的に存在した諸傾向を、徴候的に集約した思想家というに過ぎない。アルノルトはまた敬虔主義の一翼を代表するに過ぎない存在であるし、さらに敬虔主義そのものが、近代の宗教経験思想を準備した一要因以上のものではない。

とはいえトレルチ以来、敬虔主義の経験思想や靈魂論が世俗化を介して近代宗教経験思想や心理学思想に転化してゆくということが、しばしば指摘されてきた。トレルチはある箇所で、近代宗教学の内面主義・心理主義は「すべて急進的敬虔主義に根ざしている」とまで言う。⁽³⁷⁾ とはいえこうした転化の歴史的プロセスは複雑かつ微妙なものである。トレルチはこの過程を、一種の目的と手段との転倒と捉えている。ルターは救済の確実性という古い「目的」のために、 sacrament等にかかわって、内面的人間の靈的・内的諸作用への働きかけを新たな「手段」として導入した。しかし「ひとつの新しい方法であったものが、外ならぬ新しい目標と新しい内容へと発展する」。近世という時代背景のもとで、「重心」は、救済や義認の教義から「個人的・主観的確信へ、罪の不安と魂の平和の気分的・感情的体験へ移された」。近代がさらに深まり、「神の存在、罪のわざわい、地獄」など、ルターにとっては自明であったものがもはや自明でなくなると、「ルターにより新たに発見された方法の普遍的原理は、かれの特殊な教義上の目的よりもかぎりなくはるかに重要なものとなった」。⁽³⁸⁾ こうした転倒をトレルチはすでに敬虔主義に認めており、これにプロテスタンティズムの「哲学的教養宗教」化などの要因が働き、徐々に近代宗教学の経験論が

形成されたとトレルチは見る。

こうしたプロセスにはまた、敬虔主義の経験論・心理論の二つの側面に応じた二つのアスペクトが見分けられる。第一の影響は敬虔主義における心理や内的生の精細な注視・観察と記述の態度であり、次第に自己目的と化すに至ったこの態度は新たな近代的宗教性の地平を作り出すとともに、経験心理学の心的因果観察を準備した。⁽³⁹⁾一方、人間構造論や心理論的モデルといった理論面においても、敬虔主義はネオ・プラトニズムやアウグスティヌス以来の超越的・宇宙論的枠組みを個人化し、内在化し、「アレゴリー化」⁽⁴⁰⁾するという、媒介的役割を果たした。これら二つのアスペクトはまた、経験や心理性への訴えかけが一すでに上にアルノルトに関して見たように——当時より今日に至るまではらんでいる曖昧な二重性にある意味で対応している。すなわち一方では経験の情緒性や、没概念的なその生充実、決定的重要性が付与される。他方で同時に経験は、特定の——今や自明性を喪失した「ことば」に徐々に置き換えられた——神－人間学的ロゴスの明証の場としても召喚されるのである。いずれにしてもこうした複合的モチーフの解きたい絡み合いの中で、しかも事の性格上、本来その営みが持っていた主観的意図とはしばしば背馳するかたちで、敬虔主義の「世俗化」は進行したと見るべきである。その際また、この「世俗化」の重層性にも注意が向けられる必要がある。つまり第一に「非宗教領域への譲渡・移行」ともいうべき本来の世俗化が、敬虔主義圏からの主観主義的世俗文学や哲学の生成に見られる。一方神学及び宗教思想の内部においても、神－人間論や救済論において、改革神学や初期敬虔主義の神中心思想の後退や「人間学化」という意味での「世俗化」が認められる。近代宗教学やその経験思想はこれら両者の世俗化の重なり合いの中から、徐々に浮上してきたと考えるべきである。⁽⁴¹⁾

今日宗教経験の概念は、ある種の二極分裂に晒されているように思われる。何ら積極的内容を持たず、論証の空隙を単に埋めている過ぎないといった場合や、あれこれの任意の「概念規定」に立つ用法についてはここでは問わない。問題は、正に近代的な宗教パラダイムの意味での宗教経験の概念に安住するケースが跡を絶たぬ一方で、ポスト近代経験論を模索する思想潮流からは、宗教経験概念の無効化が宣言されているといった状況である。前者についてはなによりも自己の歴史性への反省の不在が指摘されるべきであろう。一方後者に対しては、しばしば過度の単純化や図式化が見られることが指摘されよう。例えば「ポスト・リベラル神学」の構想を抱く神学者のリンドベックは、教理 (doctrine) の理解モデルとして、認識－命題 (cognitive－propositional) モデル、経験的－表現的 (experiential－expressive) モデル、文化－言語的 (cultural－linguistic) モデルを類型分けし、命題的真偽に拘泥する第1モデルや、普遍的宗教経験に訴える「近代自由主義」に対応する第2のモデルに変わる、第3のモデルを称揚する。⁽⁴²⁾ネオ・プラグマティズムの反基礎づけ

主義にも通じるリンドベックの類型化は、ポスト近代論のパラダイムの常識を踏まえていると言える。しかし、第3モデル固有の困難は別としても、リンドベックが——諸々の留保は付されているにせよ——これら3モデルを通時的モデルとも捉えている点は、困難が残る。例えば第2モデルの典型と目される敬虔主義について言えば、そこではこれまで見たように第1モデルは揚棄されることなく再解釈を受け、しかも本質的な意味において、すでに第3モデルが先取りされている⁽⁴³⁾。

結局のところわれわれは、多様なモチーフの混在する、近代における宗教変容のプロセスの連続する中になおいると言わざるをえない。そうした近代の規定力への無自覚と、また他方でその克服を楽天的に語ることばに抗して、われわれは視線をなお歴史の細部に投げかけつつ、自らを徐々に相対化してゆくほかはない。

註

- (1) ドイツ語や、それに準じて日本語で「経験」と「体験」が術語的に区別されることがあるが、少なからぬ場合、述定的／前(非)述定的といった二分法と、そのいずれか一方の「根源化」「究極化」「直接化」の意図がその根底にある。しかしこれでは、その妥当性を論議すべき二分法をまず前提としてしまうということになる。いずれにせよ19世紀に「体験」の概念が作り出されるまでは、また非ドイツ語圏では今日でも、「経験」の語で議論が行われてきた。本稿では統一のために「経験」の語を用いるが、「体験」に関する従来の議論もそこには事実上含まれるものとする。
- (2) この後者の課題に取り組んだすぐれた論考として、藤原聖子「体験的理解の方法の形成と継承」『宗教研究』第285号、1990年、69—92頁所収、が挙げられる。
- (3) 経験概念の変遷を包括的に論じた研究はなお見られない。Dietz Lange: *Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens* (J.C.B.Mohr, Tübingen 1984), Kap.2などの外、以下の辞典項目などを参照。Art. 'Erfahrung', in: *TRE*, Bd. 10 (Walther de Gruyter, Berlin 1982), S.83—141; in: *HWP* (Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1972) Bd.2, 610—617.
- (4) これは言うまでもなく、古代哲学以来の感覚的確定性への評価の低さに起因する。Vgl. Lange, op.cit., S.9f.
- (5) 最も詳しい研究として、Hans M.Müller: *Erfahrung und Glaube bei Luther* (J.C.Hinrich.Buchh., Leipzig 1929)。またGerhard Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders., *Wort und Glaube*, Bd.3 (J.C.B.Mohr, Tübingen 1975), S.3—28. 今井 晋「ルターにおける『体験』の問題」『基督教研究』第10号、1988年、1—14頁参照。

- (6) 両義性に満ちたルターの経験評価をどう系統付けるかは、結局のところ論者の立場に強く左右される。ルター解釈者としてのアルノルトもこの例に漏れない。
- (7) 逆にルターには、神秘主義者や熱狂主義者らが、「経験」を所有せずして霊的经验についての抽象的教説を展開しているという主旨の批判も存在する(今井、前掲書、3頁以下参照)。これは後に述べる神秘神学の図式性の問題との関連で、興味深い。もちろんルター自身には、神秘主義に近接する経験思想が見いだされる。一方、近代的経験宗教論の核をなした(今日もなす)とも言えるこの要素を拒否しながら、なお近代的経験宗教論の思考枠にとどまりつつ神学の更新を図ろうとする試みには、逆に避け難い平板さが付きまとう。以下の例を参照。Lange, *op.cit.*; Ebeling, *op.cit.*; ders., *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd.75, 1978, S.99-116; Walther Mostert, >Erfahrung als Kriterium der Theologie<, in: *Ebda*, Bd.72, 1975, S.427-460.
- (8) 敬虔主義という概念自体の有効性について重ねられてきた論議については、ここでは立ち入らない。本稿の課題にとっては、「敬虔主義」なる概念が発見的機能を持ち、一群の精神史的形象を指示することを確認すればとりあえず十分である。なお敬虔主義の最近の研究動向については、村上涼子「ドイツ・ピエティスムス研究の新たな展開」『史学雑誌』第101編、1992年、387-406頁所収、参照。
- (9) Emanuel Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* (Gütersloher Verlaghaus, Gerd Mohn 1975), Bd.2. シュペーナーについては、Kap.20-22、特にS.94f.140f.154f.、フランケに関しては、S.160等を参照。
- (10) Vgl. Friedrich de Boor, *Erfahrung gegen Vernunft*, in: H.Bornkamm et al.(Hg.): *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (Luther-Verlag, Bielefeld 1973), S.120-138.
- (11) Martin Schmidt, *Der Pietismus und das moderne Denken*, in: Kurt Aland(Hg.): *Pietismus und moderne Welt* (Luther-Verlag, Witten 1974), S.9-74, vgl. bes.S.39ff.
- (12) *Ebda.*, S.40.
- (13) 別著では、また次のようにも言われる。すなわちシュミットが敬虔主義の中心概念とみなす「再生」(Wiedergeburt)においては、恩寵による信仰義認とそれが神のみの働きであるとの認識がむしろ強められたが、ただそうした過程が再生という現象の内部過程と考えられ、またそうした現象性自体に着目がなされた。Vgl. Schmidt: *Pietismus* (Kohlhammer, Stuttgart 1972), S.14.
- (14) Gottfried Arnold(1666-1714)は、ザクセン地方にギムナジウム教師の子として生まれる。Wittenberg大学で神学、歴史などを学ぶ。1697年に歴史学教授としてGiessenに招かれるが、翌年には教授職を放棄し、厳格なピエティストとしての宗教的生を選ぶ。この時期にはまた中世神秘主義およびバベラ近世神秘主義の強い影響下にあった。しかし1701年に結婚して以降は、宮廷説教師および牧師の道を歩んだ。歴史(教会史関係)書、実践-神学書、自伝関係文献および宗教詩、諸編著および序文群(Erich Seeberg: *Gottfried Arnold*, Verlag von Herzog,

Meerane i.Sa., 1923, S.56ff.の分類による)等のジャンルで、膨大な著述を行う。

- (15) Gottfried Arnold : *THEOLOGIA EXPERIMENTALIS, Das ist : Geistliche Erfahrungslehre*.....(Verl. von J.D.Zunners..., Frankfurt a. M. 1715). (テキストはマールブルク大学 Religionskundliche Sammlung所蔵のものを用いた。文献複写等に関し便宜をお図り頂いた Martin Kraatz 館長に深くお礼申しあげたい)。同書はアルノルトの著作の中では、比較的知られぬままにとどまったもので、また研究文献での言及も少ない。唯一以下の論文が、やはりこの書物の序章に注目して詳しく紹介し、ルター派神学としての常識的な評価を下している。Vgl. Hans-M.Barth, *Theologia Experimentalis*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd.23, 1981, S.120-136。「実験」と訳した *experimentum* の語は、スコラ哲学以来、当時に至るまで、ほぼ *experientia* (「経験」) と同義であった (Vgl. Art.'Experiment', in: *HWP*, op.cit., Bd.2, 868f.)。これは明治期における「実験」の語の用法と一致する。
- (16) August Langen: *Wortschatz des deutschen Pietismus* (Max Niemeyer, Tübingen 1968) S.248f. 及び関連語の項目を参照。
- (17) もちろんこれは、教父以来、中世を通じて見られた問題である。しかし同時に、以下に見るようなその近世的先鋭化と近世的構造にも注目する必要がある。
- (18) 言うまでもなく、ルターの子学における外なることばと内なることばとの弁証法は、続く正統主義の逐語靈感説において解消されたのであり (Vgl. Ebeling, *op.cit.*, S.108)、そうした事情が敬虔主義成立の背景に存在する。
- (19) この点は、同序章の最もポレミカルな部分をなす、「経験なき」教師、聖職者批判 (Vgl. §6、10、46ff.、75) と、経験への呼びかけ (Vgl. §50、51、54、89、97) に表れている。
- (20) 「ことば」と同様に経験の対項をなす「信仰」や「認識」についても、以上のことが指摘できる。前者については §19、34、54、60ff. を、後者については、§35f.、42、51 等を参照。
- (21) 中でもキー・ワードとも言うべき *Empfindung* は、すでに中世ドイツ神秘主義により用いられ、ルターもこれを受けて多用した。敬虔主義における用例は、Langen, *op.cit.*, S.252f. を参照。
- (22) 実際シュミットは、自然科学的「実験」とまったく類比的に宗教経験を捉え、称揚している、アルノルトと同時代の興味深い証言を紹介している。Vgl. Schmidt, *Der Pietismus und das moderne Denken*, *op.cit.*, S.52.
- (23) 従来のアルノルト研究の中心問題は、1700年前後を転機としたアルノルトの思想の一貫性・非一貫性をどう理解するかという点にあった。代表的な研究を挙げれば、Seeberg, *op.cit.* は、神秘主義的要素をアルノルトの思想的核と捉えて一貫性を、また Hermann Dörries (*Geist und Geschichte bei G.Arnold*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963) は、後半生における正統教会への接近をそれぞれ強調し、一方 Jürgen Büchsel (*Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt*, Luther Verlag, Witten 1970) は、その慎重なアルノルト解釈の中で、

モチーフの連続性と、そこにおける微妙な変化（後半生におけるラディカリズムの後退）を追っている。本稿で扱った思想要素は、アクセントの違いは別として、アルノルトの思想に終始一貫して見られるものと思われる。

- (24) 「ことに、新たな誕生への生誕の苦しみとしての内的苦難について言えば、それを自ら経験するのでない限り、知られざるもの、それどころか馬鹿馬鹿しく、愚劣なものでしかないだろう。同様に再生の業全体は、その事柄そのものの中に歩み入り、ルターが現実の変容の主特徴について語ったものを覚知するのでない限り、閉ざされた秘義にとどまるのである……回心に続く神福と聖化の行について言えば、すべてが実行的経験 (thätige Erfahrung) にかかっていることを、何人も否定しないだろう」 (§ 77)。
- (25) 金子晴勇「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、1988年、15-52頁所収、33、50頁参照。ルターにおける二元論の固守及び義認論によるその逆説的統一とアルノルトのネオ・プラトニズム的一元論との対比は、Vgl. Seeberg, *op.cit.*, S.48.
- (26) 「しかしながら、霊的な経験は、主に我々の内なる、神なる事柄と神の働きとに関わっている。そうした事柄や働きは、そもそも我々の内なる神の国に、従ってまた真のキリスト教の実践と修練とに属するものであり、またそれらによって神の像と最初の無罪とが次第次第に再興されねばならないのである」 (§ 54)。
- (27) 敬虔主義の先駆的研究者にして苛烈な糾弾者となったリチュルが、一見したところ非合理主義のとも見えるアルノルトの教説を「神秘主義的合理主義」(mystischer Rationalismus) と呼ぶことは、こうした文脈から理解できる。リチュルの主たる批判点は、キリストにおける特殊啓示の後退と「キリストによる宥和の内的な心的諸過程への寓意化」、「神秘主義的無差別主義 (Indifferentismus)」(以下本文を参照) というものであった。Vgl. Albrecht Ritschl: *Geschichte des Pietismus* (1884), Erste Abt., 2.Bd.(Nachdruck, Walther de Gruyter, Tübingen 1966), S.294-321。なお神秘主義・スピリチュアリズムの合理主義への転換の力学については、トレルチが夙に指摘している。Vgl. Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, Bd.1(Scientia Verlag, Aalen 1965), S.870ff.
- (28) 17世紀後半のヨーロッパ世界では、一種の神秘主義思想のルネッサンスの中で、キリスト教神秘主義を中心とした古今の神秘主義を、教派や国籍の別無く集成し、そこから「神秘神学」という一種の一般神秘主義(思想)を抽出・構成しようとする試みが見られた。広義の敬虔主義がすでに一種の国際的運動であったが、敬虔主義の思想圏におけるこの「神秘神学」はより積極的に、再生の霊的な「経験」の普遍人間的性格に依拠しつつ、一種のエキュメニカルな宗教性を称揚するものであった。アルノルトもこうした潮流に連なり、ロマンス語圏の神秘主義文献の翻訳・紹介などを精力的に行うとともに、『神秘神学の歴史と記述』(*Historie und Beschreibung Der Mystischen Theologie*, 1703, Nachdruck, Fr.Frommann Verlag, Stuttgart, 1969)を始めとする著作で自ら「神秘神学」の立場を体系的に論じた。こうした近代「神秘神学」の発想は、今日の学問的神秘主義理解をもなお広範に支配するものであるがゆえに、近代的時代背景を考慮し

つつその理解と克服を試みた研究はほとんどない。

- (29) Arnold: *Unparteiische Kirchen - und Ketzerhistorie* (1699, Nachdruck der Aufgabe 1729: Georg Olms, Hildesheim 1967).
- (30) 敬虔主義に一般的に見られる教派間の、さらにはユダヤ人やムスリムへの寛容の要請 (Vgl. Andreas Lindt, Pietismus und Ökumene, in: Aland(Hg.), *op.cit.*, S.138-160) は、ドグマからの距離と、また何らかの普遍人間的契機を前提にしたものと考えねばならない。とはいえシェーパーナーらがなお歴史啓示に強く固執し、またその寛容も隣人愛をモチーフにしていたと見られるのに対し、アルノルトにおいてはガイストの自由や自然法的発想が寛容の根拠とされる (Vgl. Schmidt, *op.cit.* S.54f.,59) 背景には、アルノルトのラディカルな普遍的靈性論があると考えられる。こうした発想が、近代の宗教経験の概念の普遍主義 (正統神学から見れば「無差別主義」) に直結することは、容易に見て取れる。
- (31) 近代宗教における経験的要素の重視と、それに応じた伝記や自伝などの物語的宗教文献の勃興とは、比較宗教史的に論じられてよいテーマである。敬虔主義の自叙伝に関する古典的研究として、以下を参照。Vgl. Werner Mahrholz: *Deutsche Selbstbekenntnisse* (.Furche-Verlag, Berlin 1919).
- (32) Vgl. Friedrich C. Baur: *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung* (1852, Nachdruck: Wiss. Buchgesellsch., Darmstadt 1962), S.85-107.
- (33) Vgl. Seeberg, *op.cit.*, S.20f.
- (34) Arnold: *Historie...*, *op.cit.*, S.65-66.
- (35) 言うまでもなく、これら両者の方向性は上に見たようにしばしば深く混交している。しかしこうした理念的区別を行うことは、しばしば混乱の様相を示す敬虔主義の評価を行う際のひとつの指針となると思われる。なお第一の方向性に関しては、注43を参照。
- (36) 近世神秘神学の主要な源泉ともなった中世後期の Jean Gerson(1363-1429) の神秘神学にあつては (cf. *De mystica theologia speculativa* ,1402-3, *De mystica theologia practica*,1408)、知的諸力 (*vires cognitivae*) と情的諸力 (*vires affectivae*) が人間の根本性質として併置され、両者の相補性が体系的に語られる (詳しい分析は、cf. Steven E. Ozment: *Homo Spiritualis*, E.J.Brill, Leiden 1969, Part2)。アルノルトの神秘神学が、ジェルソンのそれと同様に認識性を志向しながらもっぱら情緒性や状態性を強調する背景には、ルターを介していることとともに、近世にあつて知的認識が自然科学との結び付きを深めたこととも無関係ではない。いずれにせよ、経験における合理性和非合理性とのかね合いは、この時代にとどまらず、オットーや、情緒性を強調するジェイムズと対決したトレルチ、ヴォーバーミン、シェーラーなどの錯綜した議論に見られるように、近現代の宗教経験論を——しかも決して反省し尽くされることなく——主導したモチーフでもあった。
- (37) Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: *Die Kultur der Gegenwart*. Hg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. IV(Teubner, Leipzig 1922), S.686.

- (38) Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1911), S.96ff.
- (39) Vgl. Fritz Stemme, *Die Säkularisierung des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde*, in: *Zeitschrift für dt. Philologie*, Bd.72, 1951, S.144–158.
- (40) Vgl. Hans R. G. Günther: *Psychologie des deutschen Pietismus*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift*, Bd.4, 1926, S.144–176.
- (41) 藤原前掲論文は、近代的な宗教体験概念が「宗教から自生」したとの見方を退けている（83頁）。この指摘は、様々な動機から両者の関連を強調することで、この概念への系譜学的反省が曇らされることが少なくないだけに、重要な意味を持っている。しかしここで指摘した、世俗化を介した地平的影響や、また陰に陽に見られる直接的連関も、別の問題設定の下では、何らかの形で考慮に入れる必要はあると思われる。例えば同論文の中心的論題であるオットーが若年期に敬虔主義やシュライエルマッハーの衣鉢を受け継ぐエアランゲン学派の「経験神学」（*Erfahrungstheologie*）から受けた影響は（cf. Philip C. Almond: *Rudolf Otto*, Univ. of N. Cal. Pr., Chapel Hill & London, 1984, p.11f）、やはりその宗教経験論にとって二義的と言うわけにはいかない。
- (42) Cf. George A. Lindbeck: *The Nature of Doctrine* (SPCK, London 1984).
- (43) この点は、敬虔主義における教理（*Lehre*）と生の分離の問題として早くから、しかししばしば不十分な形で論じられてきた点とも関係がある。今日における宗教の命題的真的維持しがたさは、過去の宗教の無差別な非命題論的読解を正当化しない。しかし宗教の非命題的・実践的機能については、なお広汎に解明される必要がある。これは今日の宗教解釈の根本的ジレンマのひとつと言っていい。

※ 本稿の執筆にあたっては、92年度大畠記念宗教史学助成金の援助を受けた。

Der Pietismus und der 'Ursprung' des Begriffes der religiösen Erfahrung in der Neuzeit

'Erfahrung' und 'Wort' in G. Arnolds *Theologia Experimentalis*

Hidetaka Fukasawa

Der Begriff der religiösen Erfahrung oder des religiösen Erlebnisses gehört heute noch zu den Schlüsselbegriffen der Religionswissenschaft. Über die Geschichtlichkeit, über seinen entscheidend modernen Charakter wird aber nur selten reflektiert. Er ist doch ein erst innerhalb des bestimmten, neuzeitlichen Erkenntnishorizontes gebildeter Begriff, zu dessen Entstehung die Verwandlung des Religionssystems im ganzen in Verbindung steht.

Darauf, daß der Pietismus zur Bildung des Begriffes der religiösen Erfahrung in der Neuzeit beitrug, haben viele hingewiesen. Allein über diesen Zusammenhang ist bis heute nur wenig geforscht worden. In diesem Aufsatz versuche ich, anhand des Beispiels des Spätwerkes von Gottfried Arnold, *Theologia experimentalis* (1715), die Charakteristiken des Erfahrungsbegriffes des Pietismus und dessen Bedeutung für die Entstehung des Begriffes der religiösen Erfahrung in der Neuzeit klarzumachen.