

Title	神秘主義の社会学 : Meister Eckhartとその時代
Sub Title	Die soziologische Betrachtung der Meister Eckhartischen Mystik
Author	横山, 寧夫(Yokoyama, Yasuo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1965
Jtitle	哲學 No.47 (1965. 12) ,p.71- 102
JaLC DOI	
Abstract	Wenn man die Entstehung der Eckhartischen Mystik soziologisch betrachten will, ist es nicht genug, diese nur als den Ausdruck der Auflösung von dem gemeinschaftlichen Bewusstsein zum gesellschaftlichen, oder als den des an der modernen Individualität bewussten Bürgergeistes zu verstehen. Dabei müssen wir die Notiz geben auf die zwei Typen der Mystik : der eine bei der geistig-adligen Form und der andere bei der burgerlichen Form, der die intellektuelle Bildung versucht. In allgemeinen erweisen sich die gedruckte und okonomisch unbefriedene Sichten als der fruchtbare Nahrboden für Mystik. Andererseits sind auch die Formen der Überbefriedigung als die Ursachen der Entfaltung der Mystik nicht zu übersehen. Auf dem Standpunkt der heutigen Funktionstheorie mocht ich die funktionalen Beziehungen der Eckhartischen Mystik mit den folgenden vier Gruppen betrachten : (1) die Gruppe der traditionellen katholischen Kirche, (2) die kleine Gruppe des Klosters innerhalb der Kirche, (3) die kleine burgerliche Gruppe als die Basis des burgerlichen Typ der Mystik, (4) die andere, die irdische Idealen habende burgerliche Gruppe. Eckhart hatte keine feindlichen Gedanken für die orthodoxe Kirche, doch zog seine Lehre die Folgen nach, die politische Macht der Kirche entkrafteten. Eckhart passt sich die Forderung der intellektuellen Bildung der burgerlichen Gesellschaft, beteiligte aber nicht an der Populalisierung seiner Doktrin. Seine Mystik stellt den Geist auf der burgerlichen Grundidee dar, doch zieht auch die politische. Idealen der Burger zurück. Im Grunde analysierte ich die Zweiseitigkeit - die Gottlichkeit und die Weltlichkeit - des Burgertum am Ende des Mittelalters, und ich mocht den burgerlichen Typ der Mystik als die "negative Funktion" zwischen den beiden Pole der Zeit zu begreifen.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000047-0071

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

神秘主義の社会学

—Meister Eckhart とその時代—

横 山 寧 夫

I

Max Scheler 編「知識社会学論集」(1924)所収の Paul Honigsheim の論文「実念論的、唯名論的思考の社会学」⁽¹⁾に述べられた実念論と Gemeinschaft, 後期唯名論と Gesellschaft の古典的対比, 或いは実質的にこの論旨と同系統の A. Vierkandt 編「社会学辞典」(1931)所収の Alfred von Martin の論文「中世紀の社会学」⁽²⁾(特に第 10 章「スコラ学派及び神秘主義の社会学」)の見解はこの領域に関する数少ない文献に属するが、ただ現在の機能分析の水準からみれば、その取扱いの粗雑さについて批判を免かれないであろう。我が国においては欧州中世を対象とした本格的な知識社会学的研究は殆ど無いようであり、強いてこれに類するものを挙げれば、後述するように僅かに社会思想史の立場から Marx 的、Ideologie 論的解釈をみる位である。此の論文は欧州中世後期の独乙神秘主義成立の時代に焦点を合わせ、その状況を独自の機能理論⁽³⁾の立場から巨視的に理解しようとするものである。即ち Eckhart 的神秘主義の成立を後期唯名論と平行せしめ、その意識を単に勃興しつつある初期資本主義の個的な市民意識として解釈しようとする通説の再検討にある。

最初に挙げた Honigsheim や Martin の見解は一応この過渡期を理解する代表的見解とみられるから、先づその要旨を述べておこう。

茲にいう実念論 (Realismus) とは普遍概念に個別者と等しい現実性を与える思惟方向を指し、唯名論 (Nominalismus) とは普遍概念から存在現実性を取去った思惟方向を云う。ところで社会全体が独自の現実性をもっているという感情、全体は個人の単なる集合から成るものではないという感情、個人は孤立的存在としては社会の外にも以前にも存在しえぬという感情は Gemeinschaft (Tönnies の用法で) の結合形式の表現であり、これに対して人々が孤立的存在として相互に生活し、実践的目的から目的合理的に結合するのは狭義の Gesellschaft の結合形式の表現である。従って中世 Katholik 教会の普遍的秩序をもったヒエラルキー構造を支える実念論は、権力者乃至これを取巻く圏内の人々の世界観を代表する Gemeinschaft の意識の表現である。これに対して、唯名論はこの伝統的力を認めようとしぬ人々の意志の表現であり、それはまた革命的要素を含んだ権力否定者の世界観、即ち近代の貨幣経済的市民社会を支える Gesellschaft の意識の表現である。⁽⁴⁾ スコラ哲学における普遍的実在論は、人々の生きる共同体、特に彼等の教会が本来の実在性をもっていること、個人は孤立的存在として教会の外には存在しえず、その秩序の一部としてのみ実在性をもつという確乎たる現実的意識の上に立っていた。従って実在論から後期唯名論への転換はこの共同体意識の崩壊の表現である。唯名論によれば、教会はただ集合名詞にすぎず、その制度の担い手たる個人の集合体であるとする。周知のように William Occam によれば、感覺的自然を把握するための基礎は直覺的認識 (cognitio intuitiva) にあるが、個物からの抽象による認識 (cognitio abstractiva)こそ普遍をつくるとするのであるから、従来のような実在としての普遍が「個物のあと」に解されてきたことは、これ迄の神学を根柢から覆すものであり、それはまた神を個別的な意志から把えようとすることによって、意志としての神が理性としての神を否定することをも意味するのである。これは市民的個的意志の表現であるといえよう。一方、唯名論と同様に後期神秘主義も、主観性の強調

という点ではトミズムに対立するが、スコラ哲学と神秘主義は外見ほど異ったものではなく、内的人格性において或る一致点をもつと共に、社会学的には同じ市民的源泉に還元される精神の二側面を表現している⁽⁵⁾。独乙神秘主義には一般に貴族的素姓の知的態度が認められるが（尤もここには Tauler のような労働尊重の型もある）、この貴族的態度やこれに伴う社会的機能を市民社会の下に発展してきた文化に従属せしめて理解することもできるであろう。この場合、神秘主義の出現と、当時の特殊な身分的階層、特に織物業手工業者との間には密接な関係がある⁽⁶⁾。つまり唯名論哲学が教会内部における或意味での democracy 的表現であるように、神秘主義もまた社会的発展に従って「個人」が既に生れたときに成立した。何故ならかくしてのみ人間は神を個人的に感じ、考えることができるからである。近代の個人主義的感情は、その前提である社会的発展の進行に従って反動ともなった。神秘主義は修道院から発生したものであるにしても、それは個人的敬虔が伝統的教会から抜け出した形式を特長とする。神と個人の直接的結合は非中世的であり、中世では宗教は全体組織の中に埋没していた。強化される宗教的内面化によって統一文化の全体像が危くなり、人間がこの秩序から解放されるとき、中世的世界像も終熄するのである⁽⁷⁾。……

以上の論旨を検討してみると、Gemeinschaft と全体性、Gesellschaft と個性の形式的範疇の対比は一見問題ないようであるが、当時の思潮、特に神秘主義の複雑な個性や内面性を一括して直ちに Gesellschaft の表現とみるのは不当であろう。後述するように神秘主義の貴族的及び市民的形態、その主観的動機と客観的結果とは明確に区別されなければならない。また実念論や唯名論の社会的背景を中世及び近世初期の市民階級の意識に求めることはよいとしても、この「市民意識」には更に深い分析を要すること、（唯名論や神秘主義の唱道者は一般にはむしろ多く修道院の生活に属していた）、亦これらの思想の系譜は当時の種々の異端的宗派の思想の成立とも平行して理解されるべきこと、などが見落されてはならないと思

う。尤も *Gesellschaft* の性格の重要な範疇である自然科学的精神や、価値を現実そのものの中に求める態度は、唯名論や神秘主義者の中に求められないでもない。何故ならば彼等は個人の魂と個人の独自の意志に注意することによって自律的意志を重視すると共に、他方経験的個別研究の価値を強調し、これが自然の科学的考察の可能性を生み、近代自然科学の発生の基礎となりえたとも考えられるからである。併し余りに一般的な説明方法で割りきることは、精神史の問題としてならともかく実証主義の立場から云えば、考察対象が理念化されすぎて、社会的観察をややもすれば怠りがちになる憾みがある。例えば Max Dvorac にも次のような叙述がみられる。

「中世末期にゴシック美術の領域において個々の現象を主観の観察に映しとることを意味する迫真性という新らしい把握法が成立した。14世紀のこの新らしい写實的傾向の特長は決して自然に対する新らしい関心ではなく、むしろ自覚的な自然研究、即ち芸術以外の他の観点を顧慮せず、モデルに認められる現実性を忠実に再現しようとする努力である、当時認識理論において唯名論者のとった道と同一のものであった。即ち彼等が理論において一切の知と人間自身の力を以て到達しうる一切の真理を感覚的個別的な事実⁽⁸⁾に帰着せしめようとしたのと軌を一にしたのである。その歴史的意義は芸術の価値を一定の秩序に隷属せしめることなく、現実そのものの中に求めたことであり、この結果それは現実の存在を改造して自由な芸術的変形さえも試みねばならなかった。この矛盾はまた当時の Occam 主義者における経験と信仰との不可統一性にも類比せしめうるものをもっている……」。

以上のように巨視的な時代精神を説く立場では一つの社会全体を類型化し、問題に妥当する特殊者のみを強調し、社会構成内の起伏からは焦点を外す傾向になり易い。後述するように中世末期の文化には必ずしも社会化形式との一義的な対応を説明しえない幾多の矛盾した現象に逢会するのであるが、その原因は何よりも *Gemeinschaft* 及び *Gesellschaft* の対概念を必要以上に濫用し、特殊な歴史的個性を無視する類型化に急ぎすぎた点

にあるのではないかと思う。

更にもう一つの問題を提起しなければならない。以上に述べたように、中世後期の自然法の解体過程に当って唯名論的思考と神秘主義の発生した経緯に対し分析を進める Marx 的社会思想史的立場は、特に当時の階級的分解に注目する。この見解は神秘主義を、もはや合理的に成立しえなくなった個人と全体の統一を、人々が新しい秩序を作るほど強力でないために、内面化によって、即ち神秘（「反対の一致」の論理）によって遂行するものと解釈する。即ち唯名論哲学の場合は、それが過去の権威、例えば法乃至抽象的本質としての神の積極的破壊として現われるにしても、未だ新しい社会の建設にはなお消極的な態度を認めざるを得ない。これに対して神秘主義は、過去の権威の破壊には志向されておりながら、古い生活秩序そのものの破壊ではなく内面的な価値の転換として、即ち抽象的本質たる神そのものの否定ではなく、神観念の正統的な「形式」に対する否定（異端）としてあらわれたのであり、それは近代人の神からの逸脱を認めながら、人間と神との結合を正統的権威の中にではなく、個人的な神秘的結合の中に取戻そうとするものであるという。この場合、中世末期における民衆の階層分化に際して、特に都市の高い階層の一部に唯名論的思考が社会の過渡的形態に応じつつ消極的に出現したのに対して、都市の低い階層の一部には、彼等が古い社会秩序を全く破壊し去るには未だ個人的に極めて無力であるために過去の神的秩序の再解釈としての神秘思想が成立する。元来、封建社会の共同体は民衆の生存の自生的組織であると共に支配者の収奪組織でもあるのだが、この共同体の解体過程において後者が前面に出ると民衆は逆に共同体の防禦に向う傾向がある。都市の下層階級は、最初は過去の神との合一を取戻そうとするが次第に新しい形態を求めるようになる。神秘主義はこの近代化を社会の論理ではなく内面化の論理で理解しようとするのである……⁽⁹⁾。

このような Ideologie 的解釈はかなりの説得力を以て分析されていると

思うが、併しこの見解も余りに基本的テーゼにこだわっているために現実の観察を犠牲にしている処がないでもない。神秘主義としての対象の種類が考えられず、これを異端宗派と同一のレベルで取扱い、また当時の二大教派の思想を社会の上層下層に対応せしめる処にも問題があるが、ここに尚重要なことは、中世社会の市民意識は現代の吾々の意識を以て直ちに類比することができないものをもっているということである。即ち欧州中世を理解しようとするとき、吾々は当時の信仰共同体の強さを充分に考慮しなければならない。そこには生産関係や階級関係から説明しようとする現在の立場からは考え及ばぬ異様に狂気じみた宗教的熱狂の雰囲気があり、これを抜きにして十字軍も神秘主義も語りえないであろう。むしろこれが反って中世人の合理的な正常な行動なのであった。そして同時にこの信仰共同体自体が決して純一なものではなく、種々の政治的利害の対立の上に維持され、この平和なるべき社会の秩序が残酷な異端審問という手段において保たれていたという事実を無視できないであろう。吾々の現在の社会体制とは極めて異質的な性格をっている中世の社会体制においては、各社会現象が全体社会に対してもつ機能的意義は現在のそれとは極めて異った現われ方をするのである。⁽¹⁰⁾

中世意識の端的な表現として例えば数回に亘る十字軍の運動を挙げてみよう。現在の吾々からみて狂気の沙汰に近い少年十字軍のごときも、少くとも主観的に彼等は真摯な態度で敢行したのであった。聖地を占領した十字軍が先づ第一に行ったものは神への感謝の儀式であったが、祭壇の祈祷に続いたのは残虐な掠奪と暴行であった。中世の市民思想と封建制度と Katholik 教会の混乱した表現をこれ以上に示したものはないであろう。主観的な意図と客観的結果とのこのような矛盾は、中世末期の社会体制において各制度間の関係が必ずしも相補的な緊密性をもたず、制度的硬化の結果、制度間に反撓性乃至無関心な併行性が存在していたことに基因するものである。同様に後期神秘主義の発生について、もしそれを個人に目覚

めた市民社会の、而も困窮した下層階級の意識的逃避と考えるならば、それは現実的にはむしろ本末顛倒した意見である。基督教本来の精神が形骸化されて、その世俗的制度が本来の原理^{エトス}に相互に反撓的な機能を果すとき、その反撓さるべき対象への関心が最も強くなり、他の制度への関心が第二義的となることはむしろ当然の心理であろう。「下層階級の反動的意識」というときに、この反動が実際に当時の市民の主観的に意識された態度であるか、近代的な方法論を基調とした解釈であるかを先づ吟味しなければならない。この時代の心理を、例えば中世的共産主義の特質に関連して、Max Beer は次の如く云っている。「目的に関していえば、古代の共産主義は近世のそれと同一である。両者の心理は大体において地上のことがらに向けられている。従って近代人にとっては、古代を理解することは、中世の感情及び思想を理解することよりも遙かに容易である。古代及び近代の精神生活は本質的にヨーロッパ的であり、理性的であり、論理的であり、科学的・批判的である。これに反して中世の精神生活は、強い東洋的、靈的、不合理的、神秘的傾向をもっている⁽¹¹⁾」。中世的精神は歴史的素材を、その下に崇高な神秘が発見さるべき表皮としてみる。中世の共産主義は私経済および現世的、教會的暴力の増大に対する社会的・道徳的反抗である。それは宗教的・倫理的動機によって著しく支配され、無所有的生活は利己心に克ち、悪を制御する手段であった。従ってこの運動と並んで貧困を敬虔な生活の基礎として積極的にこれを理由づける闘争が展開されたのである。いくらかでも富裕者の生活は近付こうとすること、そのための社会的正義の実現の手段としての合理的共産主義は近代人の思想の所産である。下層階級を含む当時の異端派の精神生活は、彼等が新らしい市民社会を形成するには余りに貧困であり無力であったから神秘主義に逃避したのではなく、神秘主義はむしろ時代の積極的な表現であった。仮りにこの圏内で彼等に現実的力が与えられていたとしても、彼等が現実の経済的・政治的改革を撰んだであろうか。彼等には神の救いを抜きにして物質生活からの救

いは考えられず、富裕や貧困に対する考え方が現在とは全く異っていたのである。此処では近代化を社会秩序において理解するか、内面化で現解するかという意識以前に、当時の近代化は乃ち内面化に他ならなかったのである。

従って中世末期から近世にかけての発展過程を直線的な近代化の展開としてみる常識は誤っていると思う。J. Burckhardt の「世界史的考察」における巨視的な概観を借りれば、其処には絶えざる作用反作用のリズムがみられるという。即ち11世紀の教会的文化は12世紀に急速な反作用はよって、教会は世俗的関心や都市精神の活気ある諸勢力に対立した。教会自身は再び敬虔でなくなり、禁慾が目立って減退したことが認められる。併しこれに続く13世紀以後の基督教は教会が勝誇った反作用として、警察として現われ、人為的に中世が新たに鞏固にされた時代であり、学問といえは教会に完全に奉仕しうるスコラ哲学であった。ただ民衆の宗教に関していえば、それは極めて注目すべき過渡段階を通過し、宗教は実際に人気があったし、また民衆自体非常に宗教的であり、凡ゆる悪習にも拘らず自己の霊の救済に熱心に努め、破門を犯してまで単なる儀礼と戦い、断乎として基督の苦しみに沈潜した。宗教が大衆の中に普及したというよりも、むしろ大衆は宗教の中に生きていた。宗教は彼等の文化なのであった。それ故 Burckhardt は、宗教が当時の民衆の文化と密接にからみ合っていて、この場合いずれが他のものを制約するかは云えないほどであると云っている。⁽¹²⁾ 少なくとも西欧の近代化にある民衆の意識を、反教会的ではあっても、反宗教的と解することはできないのである。

更に吾々が中世都市市民の敬虔心を一般的に考察する場合、そこに「近代人の精神を以てしては不可解な、両極端に対立する精神の緊張が潜んでいた」ことを指摘せねばならないであろう。つまり民衆の一部が強い宗教性に貫かれた生活を守り、他の一部が表面的な信仰しか持たなかったというのではなく、中世人の精神の中には「日常生活の気安い冗談まじりの態

度と恩寵に満たされた瞬間の高貴な感動とが簡単に一緒になっている⁽¹³⁾」ような敬虔と罪惡の意識の二元性が同時に平行していた。それは伝統的価値意識において純粹にして高貴な感情はすべて宗教に吸収され、自然的感覺的衝動はすべて世俗的罪惡的水準と見做される社会においては不可避の現象である。信仰心と殺戮、華麗さと謙讓、節制と卑俗さがいかに一個の人格の中に矛盾しつつ定住していたか、その幾多の例を Huizinga は見事にえがき出しているが、この性格はそのまま中世後期に到るまで持越されたものとみるべきであり、また中世都市の発達を論じた Henri Pirenne も都市の世俗精神は亦激しい宗教的情熱に結びついていたことを論じ、「世俗的であり同時に神秘的であった中世市民は次の二大運動（註。世俗的には Renaissance, 宗教的には Reformation）に対して不思議なほどよく準備されていた」と述べている。尠くとも此処に近代的階級乃至階層の意識を強調することは不適當であると思う。併し吾々はかかる状況の中に一步誤まれば当に錯倒的な感傷になりかねない宗教の運命を感ぜざるをえない。即ち一方では、神秘主義者を特長づける甘美な感傷性は一部の教派のものというよりも一般市民のより普遍的な感情でもあった。併し亦他方、中世実念論的思惟は神学者の論争的概念であるよりも、中世の日常生活の中に支配的に表現されたものなのであった。元来、実念論的思惟はむしろ人間の原始的な思考法であり、具体的にも抽象的にも名称をもつものは存在するという場合、多くは擬人化される傾向がある。この比喩を通して実念論から象徴主義への途が開かれ、その意味では実念論と神秘主義は親近性をもつものとも考えられる。前述のテーゼでは後期唯名論と神秘主義を実念論に対立せしめた形で問題が提起されたが、唯名論自体に関しては実念論に対する一部の哲学上の疑問にすぎず、民衆全体の思考方向としては依然として実念論的思考法を脱したわけではなかった。勿論、唯名論的思考の Gesellschaft 化的意義を否定するわけではないが、哲学上の普遍論争を境として、社会の全体的思考法までが劃然と二分されたかの如くに考

え、これを単純に *Gemeinschaft* 及び *Gesellschaft* の社会化形式に結びつけてしまうのは当を失したものであるといわねばならないであろう。その特殊な歴史性を明らかにするためには幾多の資料的叙述を必要とするであろうが、この小論では事実の要約と結論のみに満足しなければならない。

II

以下私は独乙神秘主義運動を Meister Eckhart のそれに焦点を合せて、その社会学的意義を考察したいと思う。彼の学説、そのスコラ学との関係などについての検討は、茲では最低限度に止めねばならぬ。もっとも彼の死後発令された異端宣告によって、Eckhart に関する著作や記録が徹底的に掃討されたために、今日何人も信頼すべき伝記や学説を祖述することはできないと云われている。

伝える処によれば、Eckhart は 1260 年頃 *Türingen* の *Gotha* に近い *Hochheim* の騎士の家柄に生れ、若くして *Erfurt* の *Dominikus* 教団の修道院に入り、*Straßburg* で神学を研鑽した後 *Köln* 大学に移り教授活動に従事した。のち教団から *Paris* に派遣され、其処で *magisterium* の称号を獲得し (1302)、帰国後は *Saxen* 地区の教団指導者となり、更に当時宗教の中心地 *Straßburg* 神学校長として教団の教育や一般民衆の精神指導に当り、民衆の広い範囲に亘って深い影響を与えた。*Straßburg* において Eckhart は人々に *Dionisius* と *Erigena* の神秘思想を伝える義務をもっていたが、同時に *Dominikus* 派の規則には修道尼僧に知的、精神的に高い教養を与えることになっていた。此の地で Eckhart は自由精神の異端派と接した。彼は自由精神の人々の道徳的危険を知っていたが、かなり密接な関係があったようで、この同情が法王の気嫌を害ねたともいわれている。同時に、彼のとかく異端と見誤られやすい独自の教説が余り公然と民衆の中に入ると、次第に彼に対する教会当局の、特に当時 *Dominikaner* と並んで教会公認教団の一つである *Franziskaner* (*Duns Scotus* や *William Occam* を含む) の敵意が現われて来た。大学や修道院内で如何なる学説が唱えられても、それは司教の関知する処ではないが、教会宗務当局の手續をふまずに直接に神の救に到る風潮を民衆がもつようになるとそれは彼等の黙認で

きぬものであった。併しこの攻撃は先づ非公認の異端派の審問から始められ、公認教団指導者たる Eckhart への弾劾はつとめて回避されていた。彼自身 Luther のような宗教改革による教会当局への反抗運動は意図せず、専ら魂の内面化を力説したのであり、異端派との距離を充分に知悉していた。1326 年 Köln の大司教は始めて彼を異端として法王に提訴したが目的を達せず、翌年 1327 年 1 月 24 日 Eckhart は審問官に対してその弾劾を抗議し、5 月 4 日に法王の面前で自説の純粹性を立証することを宣言したが、その日を待たずして彼は世を去った。彼の死後 Eckhart への反対者の圧力はなお止まず、遂に 1332 年、法王は教書によって Eckhart の有罪の教書を発し、その著作のすべてが、これを所有する人々に到るまで株殺された。この弾圧の激しさは当時内面的には崩壊しつつあった教会の権力が、外面的には尚いかに強大を誇っていたかを立証するものである。併し彼の神秘主義の伝統は、公認の教理からは後退したが、優れた後継者によって長く民衆の中に深い底流となって生き続けたのであった。

Eckhart の主張する教説の内容を各種の Text-Kritik によって検討することは、当面の課題ではないが、彼の教説と従来の神秘主義やスコラ学派との相違を明らかにするために、彼の説く神秘的合一 (unio mystica) の本質や禁欲の意義などを中心にして、従来の解釈を一応整理しておきたい。

Eckhart の学説は直接には Thomas や Albertus に負っているが、Thomas が自然的理性の上においた啓示と信仰の領域にまで知性を透徹せしめることによって彼は正統派神学から離れる。他方、主観的気分において類似点をもち乍ら、Eckhart はスコラ的神秘主義や異端派のそれとも異っている。Eckhart の神学は単なる神人の合一、知性の勝利、理性と信仰の領域の徹廃を説くものではない、むしろ理性と信仰の境界をふみ超える意識そのものの中に彼の主張の本質があり、それは Durchbruch であると共に Umkehr をも意味し、新しい主体性の出現を示すものであるが、これを遂行する知性はもはや理性の知ではなく、いわば絶対的否定の知である。スコラ学派が人間の罪を、人間が自らの内に自らを基礎づけようとする意識に認めたように、Eckhart も無否定の知性で神の認識に到ることを拒否する。靈魂における神の生誕の体験を基礎としながら、この体験は、無内容な恍惚ではなく、また単なる純粹な受動性への復帰でもなく、冷徹な覚醒として現われる。これはスコラ的神秘主義以上に生を端的に主体性におい

て把え、Gothheit⁽¹⁴⁾の無的立場を固執する。この無は神性を形式も内容もない一者としてではなく、多者の活力的原理とみられるべきである。この神性の無的性格が神の荒地(die wüesten Gothheit)にたとえられ、ここに超入し執着する力が知性なのである。靈魂の高貴性は神と合一した生が絶えず靈魂の再生から更に神性の深みに迫る力として把えられる。神秘的合一における知的直観の極限を超えた処では、観るということは逆に外部に超越して神と共に働らき、神に生きるものとならねばならない。靈魂は神性の根抵たる無に還ることによって自らにも還帰する。ここに最高の主体性と自由が存在するのである。⁽¹⁵⁾

神との神秘的合一は既に日常生活のうちに始まり、神への途は既に世界の中に開かれている。Eckhartの確信によれば、神秘的合一は直接に人間の魂の中の神の内在(神の火花)において可能となる。従って人間は神とたえざる創造的關係にあり、各瞬間において神は人間の魂の中に生まれる。この人間と神との相似性は、吾々に冥想的な生活と同時に活動的な生活を要求することになるであろう。何故なら神秘的合一という聖なる体験はこれを彼の生活に長く留める高貴な生活態度を義務づけるからである。而も苦難な生活状態においてこそ Eckhart の倫理的力が証明されるのである。彼は悩める人間を、凡ゆる悩みを喜びの知へと導いた。悩みを悩みとして否定することにおいて、神との合一の前段階としての、凡ゆる悩みの肯定へと前進せしめた。彼は窮乏や懷疑の中に確乎たるものを与えた。人間は苦悩を神の意志として見、それを神への無限の愛と神認識への憧憬によって克服する。それは人間が神と共に活動的に統一されることである。神秘的合一は活動的な生活を排去しないどころか、それは意味に満ちた仕方で冥想的な生活に結び付き、更に徳の内的業作は實際生活において行動的に証明されねばならないという倫理的力によって支えられているからである。⁽¹⁶⁾

吾々はここに Eckhart の禁欲の現実的な新らしい形態をみる。そこには Thomas の固執する「自らによる存在」と被造物との区別は消失し、而も吾々の中にあつてそれらの区別を保持させているものの除去を吾々の務めとして課している事実は Eckhart を古典的スコラ主義から峻別させている新らしい方向である。⁽¹⁷⁾後段で詳述するように、異端宗派の主張は神人合一の契機において Eckhart の如く知性を透徹せしめることはなかった。於是、独乙神秘主義の独自の意義を理解するために、先づ吾々は当時の社会的文化的状況⁽¹⁸⁾を概観し、更にその一般的状況を個別的に分析して神

秘主義発生の社会学的理解を得たいと思う。

中世末期、騎士道もその光輝を失い、法王の権力にも凋落が始まったとき、社会一般の体制の中にも深い分裂が起った。皇帝は法王に対して、下層聖職者は上層聖職者に対して、教団は他の教団に対して、平信徒は司祭に対して夫々不信を表明した。この状況の深い原因の一つに都市生活における市民階級の興隆が挙げられる。市民の生活の経済的な余裕は、彼等に永遠の彼岸の気分よりも、此岸の利益や労働の精神を喚起し、人間的能力や業績や財的価値への喜びは教会の地位に疑惑を抱かせた。特に独乙国民の社会的向上、即ち無産層の上昇や14世紀における手工業者の興隆は古い身分秩序や教会秩序に対する反抗の精神を育み、宮廷的儀礼や現世逃避の理想に代って享楽追求、無道德、懐疑の精神が現われるようになった。このことは同時に人々に個人的独立の感情を与え、芸術や科学に異常な進歩を遂げしめる動力となった。「更に重大な意味をもつことは宗教的⁽¹⁹⁾大学によって最早束縛せられることのない精神が、遂に自己自らの軌道を歩まんとしつつあること、世俗的教養が遂に再び或る程度の独立に到達したということである」。この時代のように人智の凡ゆる分野に亘って全般的な活気を呈し、間断なき進歩をみた例は少ない。併しこれを以て直ちに市民生活の中に彼岸的理想から此岸的関心への転換が行われたと解することはできない。従来⁽¹⁹⁾の抜き難い宗教心は同時に生活の規範であり道德であったから、飽迄この宗教心を土台にして現世的合理化が行われ、或いはこの両者の二元的な奇しき混合が現われたとみるべきである。この際、これを基礎づける知的な要求が起って来た。宗教的生命力は依然として強力であったが、当時それは自己を統一してゆく中心と構成的動力を失いつつあったからである。

この新しい状況において伝統的精神に馴れた市民感情は永くこの懐疑と合理的精神に堪えることができなかった。この否定を更に否定して、人々の心の中には、教会の外的華美を越えた神との内的な合一への希求、即ち

神秘主義的憧憬が生じた。先づその形式は荒々しい狂熱的なものから始まった。鞭打修業者とよばれる一群は狂気じみた行列や血醒い禁欲を行い、寛大な懺悔では満足せず、自らの身体を傷け法悦に浸る感傷的なマゾヒズムに陥った。併し続いて Dominikaner 及び Franziskaner の托鉢僧団は一層健全な方法で活躍した。彼等は無所有の団体として都市に現われ、説教や模範を以て市民の中に宗教的な焰を生々ともやしつづけた。彼等はワルド派 (Waldenser) の異端的貧困運動より以前に原始基督教的世界観による貧困の理想を掲げ、無教養な下層大衆と上級聖職者との精神的裂け目を充たすことに成功した。而も彼等は更に教養と知性を以て基礎づけられた宗教性によって市民階級の要求を満足せしめた。これは市民的な独乙神秘主義の成立に対する一つの素因である。彼等はこれによって、通俗的な汎神論を以て聖典なき、神との無形式な内的交流を目的とした「自由精神の兄弟団」(Brüder und Schwester des freien Geistes) の危険な方向に対処することができた。この思潮は終に精神の敬虔性を求める婦人層の中に流入した。長い戦乱の結果、未婚婦人の多数が修道院に入り(特に Dominikaner) 14 世紀の始め独乙ではその数 70 にも達し男子修道院を遙かに凌駕したといわれる。此処で人々は過重な労働を避け、冥想を以て自由な精神的要求を充たし、且つ従来⁽²⁰⁾の神学的精神財にふれることができた。1290年の規定に曰く、「神の言葉による教化だけでなく、各々の教養に相応しく、学識ある兄弟による説教を聴くようにせよ」——これは市民的形態としての神秘主義の誕生に重要である。何故ならば、この発令には、学問的な性格、独乙人の感情が日常用語の独乙語で分りやすく説教されること、及び説教の材料が従来⁽²⁰⁾の神学から選択され形成されねばならないことなどが暗示されているからである。この知的な学問的な性格は、「神との合一」という種々の神秘主義で体験されている無統一な神秘的靈的体験に一定の教義を上から与え秩序づける必然性から要求されたものであり、就中それは「自由精神」の公衆に対してなされたものであった。而も Eckhart

の教義の中心点は世界逃避よりもむしろ現実に留まることであり、これは修道院の内部及び外部に新しい敬虔のあり方を生み出した。そして Dominikaner の説教者が一般市民や修道院の人々にその教義を母国語で平易に語ったことは彼等に知的な満足を与え、それは次第に知識に目覚めた市民の学的要求に応えたものといえることができるであろう。1300年—1350年の独乙の政治的文化的状態はこのような教義を成立せしめるに相応しく、且それは民衆の生活に親近性をもつものであった。かくて独乙神秘主義は、宗教現象としては神性における心的なものの表現であり、旧来の神秘形態の現実的止揚であるが、社会現象としては、無教養層における市民的教養運動の表現とみることが出来るであろう。後述するようにこのような市民的知的教養が、Eckhart, Tauler, Seuse などの本質から離れた形態であるにしても Eckhart をその時代から理解するためにこの事実は留意する必要がある。吾々は次に以上の概観を更に分析し、独乙神秘主義の成立に直接的間接的に関連のある異端諸宗派運動、正統派修道院、及び中世都市市民の社会的性格を軸として考察を行いたい。

III

教会における共同体から支配組織への客観化過程は、教会の典礼がますます共同体的性格を失って形式化し、聖職者が大衆から鋭く区別された身分として現われ、一層その原始基督教的意義を喪失したことを示すものである。この過程において信徒の中に敬虔の二つの主要な典型として、貴族的形態と市民的形態が区別される。貴族的敬虔性は古い厳格な服従形式の中に生活している武人貴族社会の性格のように、ここでは神秘主義のもつ孤高な精神的態度、また宗教的絶対服従と共に情感に溺れぬ知的な透徹を意味する。これに対して市民的敬虔性は、聖なる人物を英雄化せず、これに拝脆するというよりもむしろその中に近い「人間」を見出そうとする。

この場合、宗教は堂々とした威厳をもつ代りに、生々とした親しみ深いものとなり、それは人格化の傾向、大きな支配体制よりも小集团的傾向となって現われる。この敬虔の市民的形態には上述のような宗教性の中に知的支柱を求めてきた一部の集団と、知的に無関心な民衆を包括する。（これとは別個に全く現世的理想に生きる一部の市民が存在するわけである）。この市民的形態に特長となる点は、宗教性と世俗性の何れにも浮動しうることであり、M. Weber の用法に従えば *Virtuosen-Religiosität* に対する *Massen-Religiosität* に近いとみてよい。⁽²¹⁾ この市民的敬虔性が都市の新社会層の出現と共に支配的な勢力となっていた他の一つの形態を吾々は、12—13世紀の移行期に西部及び中部ヨーロッパにおける異端宗派に見出すことができる。この異端派のうち、特に 10 教派の名称を包括するカタリ派 (*Katharer*) は異端というよりもむしろ基督教に正面から拮抗する宗教であった。その歴史的起源は原始基督教以前の東洋に遡るが、10 世紀後半 *Bulgaria* に伝えられ更に西欧に移植された。それは *Katholik* の信ずる神を悪魔と考え、従って凡ゆる被造物を罪の表現として解する極端なものであるが、その分派に共通な特長は、使徒的貧困、教会及び修道院生活の俗悪化に対する反抗、道徳的共同生活の追求、公認基督教の洗礼や教義及び權威の否認にあつた。⁽²²⁾ 異端各派はもちろん統一的な教義も戦術方針も持たなかったが、その根本的な傾向としては主観性を強調するところから一種の神秘主義に近づく素因をもっていた。併し独乙では独特な異端運動を生まず、独乙に根を下した *Waldes* 派、*Beghard* 派、*Beghin* 派および「自由精神の兄弟団」は何れも他国に起つたものである。法王と皇帝の闘争をめぐって、独乙では一般に信仰の偏向には寛容であり、これらの異端派は各都市に夫々深い根を下した。彼等が公認托鉢僧団とその社会的勢力において相互に争い乍ら、いかに市民の中に強力な支持をうけつつ独自の神秘主義的形態の中に融け込んでいったかについては後に再説する。次にこれに関連して小宗派 (*Sekte*) の意義について考察してみたい。

本来、修道院のもつ超世俗的態度と禁欲主義は、教会の世俗的現実的な傾向に対して反撥する素地をもっていた。従って修道院は元来基督教の内部において教会に対立すべき契機があった。併しそれは近代的個人主義の中世的普遍主義に対する対立ではなく、原始基督教の革命的実践的性格によるものであるから、この事情を直ちに近代化に結びつけることはできないにしても、ともかく修道院が反権威的役割を促進した処も多かったのである。独乙の基督教は修道院と深い関係をもっているにも拘らず、それは Katholik 教会にみられる感激的な禁欲の理想というよりもむしろ積極的な文化活動と結びついていた。中世の修道院が次第に Benedict von Nursia の戒律を空文化し、又その財政的基礎が強大となった12世紀以来、都市手工業者を中心とする異端宗派がこれに対立して生起したのであるが、併し従来の正統派教会から全く分離することなく、原始基督教の使徒的貧困に復帰しようとしたのが Franziskaner や Dominikaner の托鉢僧団であった。一般的には Franziskaner が反法皇的、社会改革的努力に援助を示したのに対し、Dominikaner はむしろ理論的傾向が強く、支配的権威に仕え、異端派に対する糾問者の役割をつとめた傾向があったといわれる。中世前期を修道士の時代であったとすれば、中世後期は当に前述の托鉢僧の時代であった。彼等は修道院のみに留まらず、一般民衆の教化という使徒的使命達成の生活を以て従来理想たる禁欲修行と典礼に代えたのである。かくて托鉢僧員は対社会的活動を自由に貧者の保護や教会の奉仕にむけることができ、その為に宗教生活が一段と社会化され、この傾向は爾後の修道院を支配した。併し彼等の活動は宣教に限られることなく、学問の領域ではスコラ学の発展に貢献し（但しその趣旨はむしろ教会擁護であったに拘らず、反って教会の基礎を根抵から覆えす結果になった）、精神面では民衆に敬虔や信仰の新らしい形式を与えることによって神秘主義運動に深い影響を及ぼすことになった。此の間においても修道院改革は絶えず行われていたらしく、Dominikaner に属する Eckhart は 1307 年この改革

の責務を帯びて Böhmen に赴いている。形式化が常にその本源に還ろうとする時、そこには神秘思想が発生する。独乙神秘主義は 14 世紀に到って完全な発展を遂げるが、それは Dominikaner のスコラの形而上学や偽 Dionisius の Platonismus を基礎としておりと同時に Franziskaner の精神も重要な関係をもっており、この二つの流れは Raimundus Lullus の著作の中にも見ることができ、これが Heinrich Seuse などの 14 世紀 Dominikaner の神秘主義運動に再び現われてきているといわれる。⁽²³⁾ ところで修道院が冥想的な生活から実践的な生活に移ったことは一大変化であり、この空気が Eckhart の教説に反映しないわけはなかった。彼が禁欲の概念を遁世から現世に引戻したのもその一例であろう。かくて正統派修道院も次第にセクト化してゆく傾向にあった。

ここで中世後期における宗派 (Sekte) の性格と教会のそれとを比較し、その理想型を明らかにしよう。⁽²⁴⁾ Sekte は教会の未発達のものではなく、全然別個の社会学的類型を示すものであり、Troeltsch も教会の本質を客観的な制度的団体、Sekte を成員の自由意志にもとづく自発的な共同体と規定する。この二つの集団を類型化すれば、教会は保守的であり、現世秩序を受け入れ、大衆を支配し、原理的に世界的である。Sekte は比較的小集団であり、世界支配を拒否し、成員間の直接の交友によって個人の内面的完成を目的とし、教義に寛容であり、国家社会に無関心乃至対立する。その社会学的特質として、教会は国家や支配階級を利用し、これを教会生活の中におり込むことによって社会秩序の一部となり、この意味で社会秩序を固定化し、上層階級に依存する。Sekte は下層階級、すくなくとも国家や社会に反対する社会的分子と結合し、それは下から上に働らきかける。その超越的なものへの態度、禁慾の見方について、教会は超自然的目的への手段として現世秩序のすべてに関係し、禁慾をその準備として構造の中におりこむ。Sekte は直接に超自然的目的に関連せしめ、神との合一の手段として個人主義的であり、禁慾の宗教的性格はより強い。教会の禁慾主

義は徳を得る手段であり、宗教的儀式の要求との道徳的二重性をもつが、Sekte の禁慾主義は世界からの超越の単純な原理であり、それは世俗的利益や制度への反対であるが、感情生活や Humanität への反対ではなく修道僧生活とは全く離れている。教会の禁慾はユニークであり英雄的であるが、Sekte の禁慾は英雄的行為によって勇気づけられることなく、すべての人に要求される。人は Sekte の中に生れるのではなく、その中に意識的回心を以て入るのである。教会の制度は福音の自然の継続とみなされるが、Sekte は恩寵の主観的実現を説き、現在の客観的確かさを問題としない。Sekte は過去の奇蹟に生きず、基督の現在の絶えず新たにされる奇蹟に生きる。かくて Sekte は世界から独立することにより、益々神秘主義への傾向を強める。而して教会が中世の封建社会と結びついたのであるに対し、Sekte は中世後期の都市文化に対応しつつ、基督の原始理想を強調することによって、中世社会秩序の崩壊に重要な役割を果たしたのであった。

1220年頃、最初の Franziskaner が南独乙の諸都市に入り、やや遅れて Dominikaner も姿を現わした。彼等は主として貧困に悩む市民の靈魂救済に献身し信仰の焔を煽り立てた。中世都市の世俗的精神は常に宗教的情熱と結びついていた。尤もあらゆる人間行動に亘って宗教的概念の浸透している世界において、必ずしも其処に真の宗教的緊張や超越があったわけではないであろうが、彼等が教会や修道僧の墮落を目のあたりにみて、真に篤信な敬虔性に帰依した事情は容易に理解することができる。併し異端派にせよ正統派にせよ、中世都市市民がこれらの敬虔を受け入れる基盤は何処に求められるであろうか。特にその敬虔性と世俗性との二重構造をどのように理解すればよいのであろうか。そしてこのような敬虔の市民的形態に対して Eckhart の貴族的敬虔の形態が如何なる態度を以て臨み、且それを止揚したかは、彼の教説を解釈する一つの鍵ともなるであろう。

この新しい宗教精神の母胎であるといわれる中世都市の事情に一言ふれておかねばならない。都市という生活環境はたしかに異端の発生に重要な

関係をもっている。中世都市は13世紀頃から変化して来た。封建領主に圧倒されがちな国王は次第に貴族を嫌うようになり、国王と都市商人の利害は一致し、国王は都市に特許状を与えて貴族による支配から解放した。都市もこれを喜んで受け、その代りに国王に金銭的な援助を惜しまなかった。一方都市手工業者は Mark 協同体の範に倣って Zunft を組織し旧都市貴族と対抗し屢々勝利をえた。そして市民の中には Mark 協同体の排他性を克服しようとする気運が次第に生じて来た。都市における Zunft の数は極めて多く、例えば Köln では 80 にも上った。Zunft は基督教の正義と愛の上に基礎を置き、経済上のことだけでなく宗教や慈善にも力を用いた。中世後期の都市の貧民に常に救済の手が差のべられたのは主として宗教的 Zunft の活動によるものであった。従って如何なる社会施設に対しても明確な請求権を持たず、みじめな境遇に陥っている現代の Proletariat に相応するものは中世後期の都市には見出し難いといわれる。教育についても市民は生業の実際から読み書きの知識を必要とし、貴族よりも遙かに以前からその知識に熟していたことは新しい宗教的知識の伝播を容易にした。加之、都市には伝統的な教会組織の手が届かず、その密集生活は思想の伝達に便利であり、群集心理を把えるにも恰好の場所である。而も都市には学問や教育の影響が速かに現われ、特に教会の富や権力、僧侶の世俗的生活に対して批判的であり、教会の伝統主義や権威主義に正面から反対する空気を醸成した。併しこれを直ちに近代都市の類型に対応せしめて反宗教的と解するのは誤っている。反って中世都市は新らしい宗教形態を育成せしめた。例えば神秘主義と、都市の一定の社会的身分乃至職業的階層との関係を Honigsheim は特に没落しつつある手工業者、織物職人の中に求めている⁽²⁵⁾。特に職業内での分業は家内工業に慣れている人々に孤独感を与え、長時間の労働も以前のように仕事の全体性によって精神が満たされることなく、現実と希望との間の緊張、紡績機械のガラガラという音などが神秘的沈潜に良き温床であった。

都市の発達に伴う市民的思惟様式は、農業的な封建社会及びその思惟様式には見出されぬ新しい思惟構造の変化を神学にも与えた。例えば *natura* の概念も一層実践的、現世的となり、禁慾の理想も理性的な市民的水準に引下げられた。即ち市民的徳性、労働への熱心などは生活の合理化の故に称讃され、この故に Sombart などはここに資本主義精神の最初の倫理的形態を認めようとした程である。⁽²⁶⁾ 併し勿論 Thomismus の浸透している中世都市の市民階級の態度は、近代市民の企業精神とは同一の談ではなく、尚農業生活に強く制約され、連帯性は強く保守的であった。中世市民が同時に強い信仰心に満たされている証拠の一つは都市の無数の Gotik 建築によって示される。それは神の栄光に対する讃仰の告白であり、自己の本質の敬虔な示現であった。「この石材による自己告白にもまして端的な都市精神の証左は求め得ない。その建築は数十年を要し、その完成は数世代の長きに亘った。併しこれを生みなせる法則は不変であった。即ち共同都市生活の法則である。⁽²⁷⁾」このような敬虔心は、元来、神政的中央権力が神を冒瀆から保護し、各成員を強制的に幸福ならしめることを義務と感じ、個人の精神生活に干渉を加えた数世紀の努力の結果であり、いわば共同体意識の表現であった。精神的事象には強制や暴力は無益であるという考え方を未だ当時の権力は許すことができなかった。それにも拘らず中世末期における都市の急速な発展が個人生活の干渉に反撥してきた場合、市民は一挙に宗教自体に反抗したのではなく、先づ正統的権威を否定しようとする各教派に彼等の代弁者を見出したのである。それは異端派であるか、正統派内での修道院改革派であるか何れにせよ Sekte の形態をとった。而も同時にそれは実践生活に関与すると共に市民階級の興隆しつつある教養、知的満足にある程度応えるものでもなければならなかった。独乙神秘主義のいわゆる市民的形態はこのようにして準備された。

神秘主義のその市民的形態は先づ前述の托鉢僧団の内に経験的に基礎付けられた。真の救済は凡ゆる此岸的なものを斥け、この世の生活の関心を

拒否する貧困への絶対的復帰を願う魂にのみ与えられる。隣人愛、慈善、奉仕はその前提条件である。今や実践的利他主義的基督教が、10世紀の利己主義的禁慾、或いは Bernard の知的冥想に代って登場した。Eckhart もいうように一杯のスープで病人を救うことができれば、的知な恍惚などはどうでもよいのである。このような考えで13世紀の初期頃から現われた托鉢僧は、独乙では特に市民階級の信用を獲得した。彼等は諸都市で礼拝禁止期間中にミサを挙げた。彼等は危険な時には都市の巡礼者の番人であり、また市民の歴史叙述者であり、聖職者は反対したが、市民の説教者であり聴罪司祭であった⁽²⁸⁾。彼等と共に市民的敬虔が発生した。併し一般市民に対して神学的観想、スコラ学のドグマ的知識が一体何の関係があらうか。市民の要求したのは実践的模範であった。Thomas の忠実なる学徒 Eckhart は主著としてスコラ的な三部作 (opus tripartitum) を書いたが、独乙精神生活における彼の意義は体系的著作によって規定されたのではなく、時折の説話やその生活態度において示されたのである。前述のように市民の一部は宗教的知的教養を求めたが、一般にドグマに煩わされない思想、これはスコラ的権威への反抗であると同時に、当時の一般市民の一つの宗教的理解の仕方でもあった。民衆は教父や神秘家の偉大な教義を殆ど知ることはなかった。彼等には credo の神よりも、むしろ取り執しを行う聖者、即ち良い運を授け、危害から守り、病気を医す聖者への信仰が全てであった。Scotus Eriugena が自分の宗教を民衆の宗教から峻別したように、偉大な中世思想家は一般大衆からは光榮ある貴族的孤立を保っていた。そして Eckhart もこの例にもれるものではなかった。凡ゆる社会保障から見離されている民衆にとって、宗教は神学的思弁であるより以前に日常の実践生活に活力を与え、直接の利益を与える効驗あるものでなければならなかった。この事実を他にして当時の熱狂的な民衆の献身や喜捨のムードを理解することはできない。

十字軍を中世市民思想と Katholik 教会との蕪雑な表現とすれば、以上の

状況は中世末期市民思想と神秘主義の蕪雑な表現である。従来のスコラ的権威に対しても、市民に対しても共に批判的立場にあったのが Eckhart の神秘主義の貴族的形態であった。彼はまた当時の異端派に対しても、従来の情感的神秘主義に対しても批判的であった。この意味で Eckhart は当時の Intelligenz を代表する典型的な人物である。Eckhart の神秘主義においては彼より少し以前に現われた婦人神秘主義者の一群の情感や陶醉は影を潜め、透徹した知性による極めて「男性的な」変貌が行われた。(情感過剰は彼に続く Tauler や Seuse も排斥している。)亦スコラ学派、特に Benedict 派の神秘主義は主として幻覚や神の観照の中に、即ち現実的人間の外にある超感覚的世界の中を動くのであるが、Eckhart は神を独自の魂の中に求める主観的要素を強調する。この両者は本質的に区別されねばならない。13, 4 世紀の神秘主義は前者が客観的事実として受取る啓示や秘蹟の治療活動を主観化しようとする。それは教会的権威には無関心なのだが、併しここで客観主義が全く排棄されたわけではなかった。それは教会の命令や秘蹟を直接に排斥せず、むしろ Katholik の内部に神秘的経験のあらゆる要素を見出そうとした。たしかに此処では両者の価値判断にはずれがあり、以前とは比較にならぬ程強く個人の内的生活に関与してきたといえる。個人主義⁽²⁹⁾というものがこれ迄無かったのではないが、今や人格性とか個人の体験が思惟や感情の中心点となった。但しこの個の意識が一般の用語とは極めて差異があるのである。

更に Eckhart は汎神論的傾向に極めて近い立場にあったに拘らず、異端宗派との結合には厳しく反対した。彼の関心は宇宙全体に神の活動の現存していること、すべてのものが永遠性をもつことを示す処にあった。当時の異端派の陥った邪道、即ち神との合一とか個人の強調などという観念は、人間が何をしてよいという放恣と自由を混同する結果となり、これは当時社会一般に漫延していた思想的解放の精神から発生した誤った市民的 Ideologie である。Eckhart における個の意識を直ちに近代の原子論的

個人の意味に類比し考えてはならない。すくなくとも神秘主義における個の概念には、近代におけるような勝誇った個の意識はない。神秘家が神と人との間に何等の仲保も必要とせず、また Eckhart が「われ若し無ければ、神も無いであろう」というとき、それは神秘家の不敬虔や傲慢とみるべきではなく、むしろ彼等がいかに神との密接な関係を把握しているかということを示すに他ならぬものであろう。この例は人間の意志についても同様である。例えば「教導説話」第十節の「まことに、意志さえあれば私はあらゆることを為しうる」というような表現は悪意ある聴集においては直ちに誤解を招くものであった。(Eckhart が異端として告発された箇条の中には、「この小さな指が凡ゆるものを創造したのだ」とか、「魂の中には創られたものでないものがある」というような表現がある)。併し「正しい真実なる意志、それは凡ゆる意味において私というもののない意志、自己自身の外に出て神の意志の中に没入し、それに随順して形成せられた意志である」(同)というのが彼の真の精神なのである。従って Eckhart の個的意志とか主観性を直ちに Gesellschaft 的個人のそれに類比し対応せしめることは、彼の本来の意図からは極めて遠いものといわねばならない。このような処から貧困に関する彼の考え方も、一般市民のそれとは著しい差異が見出される。彼等の貧困の概念が近代市民のそれと異っていることは冒頭に述べたように、それは制度的に規定された消極的表現にすぎなかった。併し Eckhart によれば貧困は徳の最高段階を示すものである。精神が自らの純粹な本質に達しつつ、自らの独立と自らの完全な自由に達するところの解脱、そこにこそ最高の徳がある。何故ならこの至上の完全に達した人は、もはや何も知らず、何もしえず、何も所有しないからである。精神は神への回帰によって、あらゆる限定の意味を失いつつ、自らを失ったのである。⁽⁸⁰⁾このような点に留意すると中世後期の神秘主義にも広狭二種の形態、即ち精神的指導者的類型としての貴族的形態と市民的形態に則して考察するのが妥当であると思う。そしてこの二つの形態は当時の社

会体制に対して必ずしも積極的機能を果しているわけではなく、その内面的な関連においては複雑な様相を呈している。この点に留意しつつ最後に私は独乙神秘主義の知識社会学的結論を導きたい。

IV

従来の知識会社学ないし存在拘束性理論を更に展開した現在の方法論的水準は、一定の文化現象に対する非独断主義的な機能分析に結実している。この詳細については前号の拙稿を参照されたい。⁽⁸¹⁾ここに差当って必要な嚮導概念は顕在的、潜在的機能との区別、正機能、逆機能、従機能の概念であり、特に正機能と逆機能を媒介する従機能という私の仮説は、凡ゆる集団のもつ二面的性格を前提とするものであって、これは社会変動の動因として重要な意味をもつものである。元来、集団には行為の実践的推進力としての Ethos が存在するのであるが、特殊な歴史過程の中でこの Ethos に含まれている主観的意図とその他種々の原因による客観的結果との間に乖離が生じて来ると、集団的性格の二面性が顕著に現われて来る。中世末期から近世にかけての過渡期はこの矛盾が最も露呈した典型であり、それは支配的な宗教的意識と新しい市民社会の息吹とを両面的に表現していた。この宗教的意識と市民社会の近代化の意識との二面性は単なる矛盾でも、無関係な混在をも意味するものではない。それはこの新旧二つの Ethos が当時の過渡期的社会の中に力動的に表現された一つの危機的状况なのである。これは私の用語では反撓的社会体制の類型として定位しうる。尤も法王対近代的君主の闘いは法王 Bonifatius 8 世と Philip 4 世の争いや Clemens 5 世の Avignon における「バビロン虜囚」と共に、法王の超国家的威信を弱体化し、従って14世紀初頭前後の状況は中枢的な基底的制度の意義が弱められた形となった。人々は明確な教會的權威の所在を見失うに到り、それ故にこそ Dante や Occam はむしろ世俗的權威を

頼りにしたのである。このような変革期においては人々の意識は現実的生活基盤の直接の拘束を受ける度合いが最も弱くなり、反って精神形態による影響を受けやすくなる。而も当時従来 of 権威に代る新らしい権威への希求は、特に独乙都市市民の宗教性の一面を強調して神秘主義に導いてゆく充分な理由をもっていた。

一般に宗教は、それが政治的な目的実現に役立つか、また国家権力者の行為に無関心であることを信念とする場合にのみ、国家によって必要とされ保護されて来た。従って宗教が政治と密接な関連をもつ国家においては、急進的予言者は常に苛責なき弾圧を受けてきた。ところで社会的経済的に圧迫されている階級は、その反社会的性格から新らしい予言者に対して熱心な支持者となることが多いが、それが正統的宗教と対立するところから、その宗教的形態は反社会的な宗派乃至神秘主義の形式をとる傾向をもつ。これは神秘主義が一面において或る種の欲求不満の上に成立することを明らかにするであろう。近世初期に抬頭した分業は、長い間家内工業に馴れていた人々の孤独感と結合した。そして彼等が以前のような仕事の支配感の喪失によって最早精神の満たされることのないとき、現実と理想との間の緊張感は神秘的沈潜への基礎を与えた。屢々神秘主義は女性的性質をもつといわれるようにその心理学的性格には欲求不満、ヒステリー、マゾヒズムの徴候を見出すことができる。女性が神秘主義の指導的役割を果すことも稀ではない。併しまた逆に現実的な満足過剰も（物質的飽和はやはり精神的欠乏を自覚せしめるから）また神秘的思考の発生や拡大に対して良き温床であるということも見逃せないであろう。即ち一般に貧困の状態のみに限らず、富裕の状態においても頼るべき権威が形式化されて心的な価値充溢を促すことがないならばやはりそれは神秘主義への傾向を強めるのである。⁽³²⁾ 神秘主義の貴族的形態は前述のような満足過剰を背景としている場合が多い。人間に祈りを教えるのは貧困によるのみではない。ただこのような満足過剰から出発する内面化の傾向を社会秩序の論理から反

動とのみ貶価することはできないであろう。何故ならば吾々は中世末期の状況外からの批判ではなくして、そのような状況の内において、そこに適応した新らしい道義的構想を固めようとする真摯な哲学的思索のあったことを忘れてはならないからである。

この場合、吾々が直ちに想起することは、中世末期の貴族階層の、従って富有者の保守的階層と、新らしい社会秩序を作るには余りに困窮し無力である手工業者階層が共に新らしい宗教との妥協の方向をとり、既に合理的に成立し得なくなった個人と全体との統一を個人内部の神秘で行おうとするという解釈である。それは対立物をイコールで結ぶ「反対の一致」の思惟方法にまで類比される。即ち彼等は一方を他方によって克服するのではなく、反対物の調和において、或いは社会問題の解決を社会秩序の論理でなく、主観の内面化で理解しようとしたという解釈である。併しこの説明は余りに近代的であって、その信徒の層が必ずしも貧困者に限定されず、貴族階層及び中堅的市民階層にも及ぶこと、また屢々述べたように貧困の概念が現在のそれとかなり距っているとすれば、当時の現実的状况を説明するには充分でない。またそれは敬虔の貴族的形態と市民的形態とを区別せずに神秘主義について一般的に語られている。もしこの敬虔の二形態に注意するならば、これらを夫々別個の歴史的関係から説明しなければならない。而もこのような過渡期には前述したように単なるイデオロギー的解釈では妥当しない精神相互間の依存関係が最も強度に現われること、そして一般にこのような反撓的社会体制における発想法は状況の変化に従って極端から極端に流れる二者択一的な思考法に傾きやすいことを念頭におく必要⁽³⁸⁾がある。

Eckhart 的神秘主義の貴族的形態を考察の起点として、当時の社会にその機能関係を求むべき集団を挙げるならば、それは、(1) 市民の一部を含む伝統的 Katholik 教会の権力的集団、(2) その内部にある修道院における小集団、(3) 神秘主義の市民的形態の基盤としての小市民集団、(4) 世

俗的理想に生きる其他の市民集団、を区別することができるであろう。ただこれらは或る場合には重層的に理解さるべきである。(1)に対して Eckhart 自身は教会的権力への意識的反抗を企図したわけではないから、伝統的教会の集団に対して顕在的には或る機能をもつわけであるが、それが結果的に教会の政治的権力を弱体化する方向に展開したという意味では潜在的に逆機能を果しているのである。Eckhart 的神秘主義がその本来の機能を果していたのは、(2)の一部の修道院内部の限られたサークルに対してのみであった。或いは極く稀れに僅かな篤信の市民の心を捉えた。彼の教説は伝統的教会にも狂信的 Sekte にも安住しえぬ市民(及び農民)の一部に対して、即ち(3)の集団に対して、顕在的にはその知的教養の要請に応え、また主観的感情の理論的支柱となることによって明らかに機能を果している。併し神秘主義のこの市民的形態は、その支持の側からみれば従機能的性格として理解されねばならない。何故ならば宗教性と世俗性の二面的性格を担っている市民は Eckhart の教説が市民社会のエトスたる個的意識を覚醒せしめたとき、この個的意義を同時に世俗化の方向にも容易に展開することができたし、また教義の一般化によって内面的には終に Eckhart の精神に対立すべき皮相性をも招くに到ったからである。吾々は現在においても新興宗教が、社会的関心から盲点におかれている人々に対する精神的現実的拠点となりうる機能を指摘する。併し信仰の深淺や動機を無視して一般論を形成するのは宗教社会学的解釈として十分なものではないであろう。この周辺人への機能を私は従機能として把えるのである。(4)の世俗的理想乃至此岸的政治理念を追求し始めた一部の市民に対して、Eckhart の精神はこれらの諸理念を後退させるものとして顕在的に逆機能の関係にある。ただこの非合理性を近代精神の深みにおいて把え、現実的行動の指針とする社会理論はこの時代には生れなかった。

以上に述べたことは Eckhart に対する近世初期の時代精神の影響を軽視するというのではなく、一義的な因果的説明を避けその関係を機能的に

確定したにとどまるのである。Eckhart の教説は市民階級の中に入ると、それはその本質を変えて実践生活の指針となり、道德の醇化、共同体への奉仕、さらに現世的職業の尊厳視、即ち経済生活の Ethos を形成した。このいわゆる「資本主義の精神」は既に独乙神秘主義の中で獲得されたものであって、宗教改革において始めて体験されたものではない、と H. Meyer も述べている。⁽³⁴⁾ この意味では神秘主義は人間の内的生活について吾々の体験を豊富にし、新しい言語や芸術を創造し、そしてそれは Eckhart の意図如何に拘らず、法王権の瓦解を促進する力となったのである。結論的に云えば、中世末期の社会体制は、形式化された教会制度を繞って近代市民社会の理念からも、原始基督教の精神からも反撻性に支配されていた。世俗的でもあり同時に宗教的でもあった市民は、彼等の欲求不満の反撻的関心対象が世俗的宗教的権力であったために、その宗教性が強調されて、反教會的とはなっても反宗教的とはならず、而も脆弱化した教権に代る強力な権威の確立に到らぬ変革期において、人々の精神生活は最も直接的な生活遂行の力よりも以上に精神力による拘束を深く体験したのであった。ここに世俗性を背景にした神秘主義の市民的形態が成立したのに対して、その貴族的形態は、反撻的関心対象が形式化された宗教そのものであったために、既存の正統派教会の枠内でその更生を企てたのである。それは形式的世俗性を最早問題とせず、精神的過剰を場とした稀有の賢人の知的な喜びの表現であった。自己の運命を彼の本質から離れた一つの偶然としてのみ経験し、社会的権威そのものを暴露さるべき分析の対象として考える現代人に対し、Eckhart は真の権威の所在を個的意志に求めながら、神か人間かという二者択一に陥ることなく、その真の止揚として人間を人間たらしめる本質に再び深く還帰したのであった。

註(1) P. Honigsheim, Soziologie des realistischen und des nominalistischen Denkens. im "Max Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens." 1924. なおより詳細には P. Honigsheim, Die sozio-

- logische Bedeutung der nominalistischen Philosophie. im "Erinnerungsgabe für Max Weber". 1923. 上記 Scheler 論集所収. P. Honigsheim, Soziologie der Mystik. は神秘主義の社会学的一般論であるため対象を独乙神秘主義に限定したかぎりでは直接の問題にはならない.
- (2) A. von Martin, Soziologie des Mittelalters. im "A. Vierkanndt, Handwörterbuch der Soziologie". 1931.
 - (3) 間接的に Eckhart の伝統を継ぐ神秘主義者 Böhme, Hamann, Novalis などを大陸合理主義者と対比せしめつつ、歐洲における市民的思想の底流を取扱った私の旧稿数篇は厳密な意味では精神史乃至社会経済史的解釈に近いものであった。その後知識社会的解釈の基礎に社会体制の概念を置き、これと機能理論を結びつけた方法論を歴史研究に適用したのがこの試論である。
 - (4) P. Honigsheim, a. a. O. S. 315 f.
 - (5) A. von Martin, a. a. O. S. 287. この点に関しては同感であるが、ここではこれ以上詳しく説明されていない。
 - (6) P. Honigsheim, Soziologie der Mystik. S. 335., A. von Martin, a. a. O. S. 387.
 - (7) A. von Martin, a. a. O. S. 388.
 - (8) M. Dvorác, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. 中村訳「精神史としての美術史」特に第二論文「ゴシック式彫刻絵画における理想主義と自然主義」205 頁以下。
 - (9) 水田 洋「社会思想小史」「近代人の形成」。
 - (10) 以下の「社会体制」の用語は私の概念に従って用いられている。拙書「社会体制の科学としての社会学」233頁以下。即ち異質的社会体制というときは、その中核となるべき基底的制度が異なると同時に、各制度間の関係のあり方に夫々相異のあることを示している。
 - (11) M. Beer, Allegemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kampfe 1929. 西訳「社会思想史」163 頁。
 - (12) J. Burkhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. 1921. Kap. III.
 - (13) J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. 兼岩訳「中世の秋」260 頁。
 - (14) 江藤・高田・松本編「西洋中世思想の研究」所載、川田熊太郎「Meister Eckhart の Gotheit について」は Gotheit を神元と訳すべきだという。ここでは神元と三位一体の神との区別、両者の流入、流出関係が説かれている。
 - (15) H. Meyer によると ("Abendländische Weltanschauung" III. S. 344.) Oltmann (Peters, Dallmann) 等は彼等の独自の、Eckhart には

無関係の立場を、Meister 解釈の中に持ち込んでいると咎めているが、私は Oltmann, "Eckhart". (1935) などの立場に共感を覚える。尚 Eckhart の略伝は相原信作訳「エックハルト・神の慰めの書」の後記にある Büttner に依拠した伝記を基礎とした。

- (16) F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*. 1947. Askese に関する叙述は主として本書による。尚巻末にある Eckhart-Bibliographie は完備されたものである。
- (17) E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*. 渡辺訳「中世哲学史」414 頁。
- (18) J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. S. 165-168. この歴史的叙述に当って同書に拠る処多い。
- (19) L. Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*. 鈴木訳「世界史概観」181 頁。
- (20) この点に独乙神秘主義の発生をみたのは Bernhart の意見であるが Wentzlaff-Eggebert も「神秘主義の一定の制限を以て」この見解に同意している。この制限は神秘主義の市民的形態に相応する。
- (21) 貴族的敬虔性は必ずしも階級的貴族を意味せず、むしろ形態の貴族性を指すものとして用いられている。この点、形式や服従の精神、洗練を重視する騎士貴族の敬虔性を示す言葉と用法を異にする。同様に市民的敬虔性も "religiös Unmusikalischen" に近く解せられている。M. Weber; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. S. 260.
- (22) この異端運動の各国における普及 およびその社会的影響については M. Beer 前掲書に最も簡潔に述べられている。
- (23) C. Dawson, *Medieval Christianity*. 1936.
- (24) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Engl. trans. p. 331 以下。
- (25) P. Honigsheim, *Soziologie der Mystik*. S. 335. 但し彼によって考察されている対象は 16 世紀社会における Pietismus と神秘主義との関係であるが、ここに類比して考えられてもよいと思う。
- (26) W. Sombart, *Der Bourgeois* 或は *Der Hoch-Kapitalismus*. 第一部参照。
- (27) F. Stieve, *Geschichte des deutschen Volkes*. 石川訳 324 頁。
- (28) K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*. この辺の叙述は本書第四巻によっている。
- (29) J. Bühler, *Das deutsche Geistesleben im Mittelalter*. Einleitung の叙述による。
- (30) E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*. 渡辺訳 413 頁。
- (31) 「哲学」46 集掲載の拙稿「従機能の概念」は一応完結した論文として、

ここに述べられなかった方法論を補足する。

- (32) P. Honigsheim も「神秘主義の社会学」でこの点を認めている。併しこの二つの形態は質的に異なっているものであると思う。
- (33) 拙稿「ディコトミー的思考」(「哲学」第38集)
- (34) H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*. S. 362.