HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	セバスティアン・フランクにおける終末論と神秘主義
著者	安酸，敏眞
引用	北海学園大学人文論集，30：35-70
発行日	2005-03-20

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

セバスティアン・フランクにおける終末論と神秘主義

安　酸　敏　眞

はじめに

筆者は昨年の9月上旬に，平成15-16年度文部科学省科学研究費補助金による研究プロジェクト――「セバスティアン・フランクにおける終末論と神秘主義――プロテスタント的スピリチュアリスムスの思想構造の分析――」――の一環として5年ぶりにドイツを訪れ，ミュンヘン大学を拠点にしながら，ドナウヴェルト，アウクスブルク，ウルム，ストラスブール，バーゼルなどの，セバスティアン・フランク（Sebastian Franck, 1499-1542）にゆかりの深い都市で幾つかの現地調査を実施し，それを踏まえながらフランクの第一次資料に基づいて，彼のスピリチュアリスムス思想における終末論と神秘主義の相互関係について研究した。ここに発表するのは，そのときの研究成果の一端である。

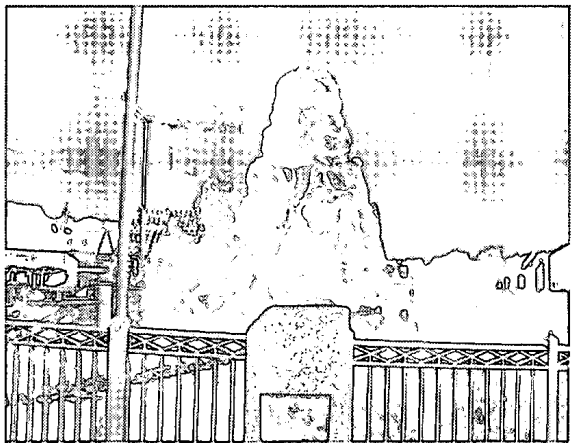
ヴィルヘルム・ディルタイは，セバスティアン・フランクを「ほんとうに天才的な思想家にして著述家」[1]と見なし，フランクの思想は「凡百の水路をとおって近代にむかって流れている」[2]と述べているが，彼がそのような思想家として認知されるまでには，実に4世紀以上にわたる長い時間が必要であった。筆者が半年間のドイツでの在外研究を試みた1999年は，たまたまフランクの生誕500年にあたっていたが，この年はちょうどゲーテ生誕250年にあたっていたので，ドイツ国中まさにゲーテ・ブーム一色だった。生誕500年ということではむしろ，後にルターの妻となったカタリーナ・ボーラ（Katharina von Bora, 1499-1552）や，シュベービッシュ・ハルで宗教改革を行なったヨハンネス・ブレンツ（Johannes Brenz, 1499-

1570）が取り沙汰されることのほうが多かった。アウクスブルクに滞在していた筆者は，このときはじめてフランクの生地ドナウヴェルトを訪れたが，街のどこにもフランクの生誕500年を祝す展示物や催しなどは見いだせなかった。

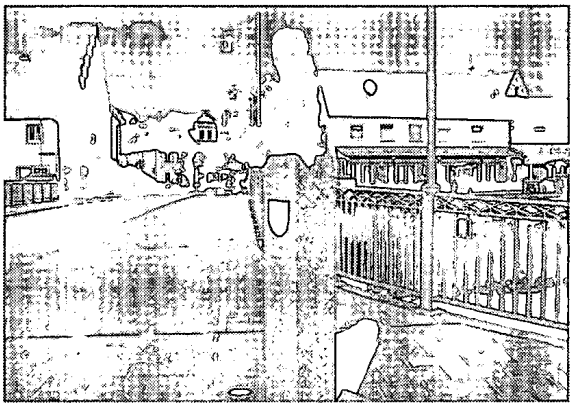
しかし昨年の9月に再度訪れてみて，大きな変化が起こっていることに気がついた。一番の変化は，駅と旧市街を結ぶヴェルニッツ川の上に架かっている橋が「セバスティアン・フランク橋」(Sebastian-Franck-Brücke)と名づけられ，その橋のたもとにフランクの胸像が建てられていたことである。胸像の足下のプレートには，

「団結なくして堅固な城壁なし」
セバスティアン・フランク
神学者，歴史家，言語の大家
印刷業者，ならびに出版者
1499年ドナウヴェルトに生まれ，1542年バーゼルに没す
「帝国都市シュベービッシュ・ヴェルトの最も偉大な息子」
本胸像は，彼の500回目の誕生日に，市民の賛助金で彼に献呈され，
ミュンヘンのハンス・ラーダー教授によって創作されたものである。

と刻まれていた[3]。このほかにも，旧市街の北東部には「セバスティアン・

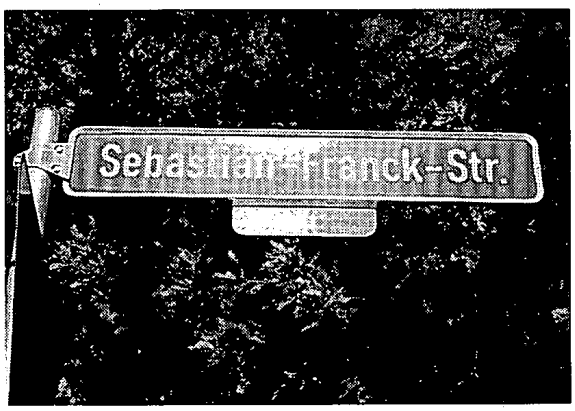


フランクの胸像とヴェルニッツ川



フランクの胸像と
セバスティアン・フランク橋

フランクの胸像の足下の碑



セバスティアン・フランク通りの街路標識

セバスティアン・フランク通り

ハンス・デンク通りの街路標識

フランク学校」(Sebastian-Franck-Schule)という国民学校(フォルクス・シューレ)があり，その少し手前には「セバスティアン・フランク通り」(Sebastian-Franck-Straße)という街路もあることが判明した。両者とも1999年にはすでに存在していたが，生憎当時の筆者の目にはとまらなかった。

今回も「セバスティアン・フランク学校」を訪れる時間はなかったが，「セバスティアン・フランク通り」には思い切って足を運んでみた。地図を持たずにおおよその見当で行ったために，何度も道に迷ってしまい探し当てるのに2時間近くもかかったが，それだけに探し当てたときの喜びは一入であった。「セバスティアン・フランク通り」と交差するT字路が，「ハンス・デンク通り」(Hans-Denck-Straße) と名づけられていることも感慨深かった。この一角は閑静な住宅街となっており，行き交う人も車も疎ら

であったが，いずれにせよ2人の思想家に敬意が表されていることは，宗教改革の本家本元のドイツにおける風向きの微妙な変化を象徴しているように思われ，2時間の探索に脚が棒のようになっていたのに，いつしか体の疲れもすっかり忘れてしばし感慨に耽った。

本研究の最終的な目標は，フランクに代表されるプロテスタント的スピリチュアリスムスの思想構造を分析することであるが，筆者の予測によれば，終末論と神秘主義との密かな結びつきがプロテスタント的スピリチュアリスムスに独特の福音的特質を与えている。そこで本稿では，いまや「帝国都市シュベービッシュ・ヴェルトの最も偉大な息子」と称されるに至ったセバスティアン・フランクの終末論理解に焦点を当て，それと神秘主義との隠れた関連を問うてみたい。

1　若きセバスティアン・フランクと終末論

セバスティアン・フランクは，1499年，帝国自由都市ドナウヴェルト Donauwörth ── 以前は Wörd ないし Schwäbischwörd と呼ばれた ── に生まれた。彼の家族的背景については正確なことはわからないが，ドナウヴェルト市の公式の歴史[4]を執筆したマリア・ツェルツァーによれば，祖父は織物工のウツ・フランク Utz Franck，父親はジックスト・フランク Sixt Franck ではないかという[5]。ジックストの弟ミヘル Michel Franck は，1526年に近隣のネルトリンゲンに移住し，そこでビール醸造者となって居酒屋を兼ねた宿屋の主人となっている[6]。セバスティアン・フランクは1531年に，ある翻訳書をこの叔父に献呈し，その献辞においてドナウヴェルトの父親にも敬意を表している[7]。これがフランクと生地ドナウヴェルトとの結びつきを示す唯一の歴史的資料であるが，この事実からセバスティアンはネルトリンゲンのラテン語学校に通い，そこで初歩的な教育を受けたものと推定されている。その後，1515年から1517年にかけて，彼はインゴルシュタット大学で学んでいるが，貧しい両親に代わって奨学金を提供して勉学を支援したのは，ドナウヴェルト市のベネディクト会修道院（ハ

イリゲ・クロイツ）の院長バルトロメウス・デーゲンシュミート（Abt Bartholomäus Degenschmied, 1486-1517）であった。フランクは1517年12月15日に教養学士（baccalaureus in artibus）の学位を取得してインゴルシュタット大学を卒業したが，ハンス・デンク（Hans Denck, ca. 1500-1527）も同じ時期に同大学で学んでいるので，両者の接点をこの時期にまで遡って捉えることも不可能ではない。卒業後，フランクは1518年早々にハイデルベルクに赴き，当地のドミニコ会学寮に入寮して，修道士として神学の勉学に研鑽を積んだ。同級生にはブッツァー（Martin Bucer, 1491-1551），フレヒト（Martin Frecht, 1494-1556），ブレンツ（前出）がいたが，前二者は後年フランクの不倶戴天の敵となるので，これは彼にとって皮肉な出会いであったと言えよう。1518年4月25日，ルターが有名な「ハイデルベルク討論」（die Heidelberger Disputation）を行なったとき，フランクも間違いなくそこに居合わせたが，宗教改革者ルターが若きフランクにどのような感銘を与えたのかは，資料的には判然としない。

しかし，学寮を卒業後アウクスブルク司教区の司祭に任ぜられたフランクが，1525年にプロテスタントに改宗した事実から推測して，ルターがフランクに少なからぬ好印象を与えたことは間違いなかろう。その翌春，フランクはニュルンベルク近隣の小村ブーヘンバッハの副牧師に就任し，さらにその翌年ないし1528年には，近隣グーステンフェルデンの副牧師に任ぜられた。1528年3月，フランクはニュルンベルク出身のオッティーリエ・ベーハム（Ottilie Beham, gest. 1540）と結婚した。ルターは『卓上語録』でフランク夫妻に触れて，「この者は悪い男で，人に害を与えたがり，追放され，無節操な，霊を悩ます男である。彼の妻は霊に満ち溢れていて，彼に霊を吹き込んでいた。この者たちの書は読んではならない。」と述べている。[8] 全体としては敵意に満ちた偏見以外の何ものでもないが，フランクの妻についてこのように述べられていることは興味深い。それはともあれ，彼女の2人の兄ハンス・ゼーバルト（Hans Sebald Beham, 1500-1550）とバルテル（Barthel Beham, 1502-1540）は，かの有名なアルブレヒト・デューラーの愛弟子で，自由思想家的言動のゆえに「無神論的なニュルン

ベルクの画家」(gottlose Nürnberger Maler) の烙印を押され，当市から追放処分を受けていた。「ベーハム兄弟」と称されるこの2人は，ハンス・デンクとも親交があったので，おそらくフランクはこの婚姻を通じていわゆる「熱狂主義者」(Schwärmer)たちとも接触し，再洗礼派の書物にも知悉するようになったものと思われる。

フランクが著作活動を開始したのは結婚の翌年の1528年で，最初の仕事はニュルンベルク近郊のエルタースドルフの牧師アンドレアス・アルトハーマー (Andreas Althamer, ca. 1500-ca. 1539) がハンス・デンクを論難して書いた『一見矛盾して見える聖書の諸論点の統一についての対話』*Diallage, hoc est, conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare uidentur* (1527)を，ラテン語からドイツ語に翻訳する仕事であった。フランクはこの書物を単に翻訳しただけでなく，それに訳者の長い序言を施しており，そこに後の自立的思想家の端緒を見ることもできなくもない[9]。さらに同年，『忌まわしき酔っ払いの悪習について』*Vonn dem grewlichen laster der trunckenheit* (1528)を執筆して，当時のドイツに蔓延していたアルコールの過度の摂取とそれに伴う道徳的退廃ぶりを厳しく批判している。この書におけるフランクは，基本的にはルター派教会の牧師としての立場に留まっており，未だ個人主義的なスピリチュアリスムスを標榜してはいないが，そこにはルターの福音主義が民衆の道徳的退廃に改善をもたらさないどころか，むしろそれを助長する結果になっていることに対して，深い絶望感が表明されている。

> このことをわれわれは熱烈に，鋭く，そして真剣に説教しなければならない。そして人々がそれによって悔い改め，自分たちを改善しようとしない場合には，そこを立ち去って，足から塵を払い落とせ。[10]

人々が福音によって改善されるどころか，肉を褒め肉を被うために福音を濫用していることを，もし説教者が気づいたとしたら，その職にとどまってはならない。さもないと神に見捨てられるであろう。真珠を豚に

投げやり聖なるものを犬に与えるよりは，自分で保持しておいた方がよいからである。それゆえ静かに沈黙するか，そこから立ち去らねばならない。われわれには説教するためにやって来くる義務があると同時に，誡めを語らずに立ち去る義務がある。つまり，人々が神の言葉を尊重せず，そして（イスラエルの子らが天のパンに逆らったように）逆らうのであれば，つねに死者に叫ばせ壁の絵に説教させよ。人々がわれわれに従わず，空中に向かってわれわれに説教せしめるときには，すぐに立ち去るのみである。[11]

こうした公然の悪業は罰しなければならない。説教者は〔神の〕言葉と破門をもって，領主は剣と法をもって。破門が行われず，それが確立されないかぎり，わたしは福音についてもキリスト教についても，一般に語る術を知らないからである。[12]

ここでわれわれが注目したいのは，このような福音宣教に対する絶望感と厭世観が，フランクにおいては間近な終末待望へと連動していることである。民衆の不道徳とこの世の堕落ぶりに絶望したフランクは，この世の終わりが間近にやってくることを熱望し，実際にも，終わりの日が間近に迫っていることを予感して，次のように語っている。

ドイツの国では，人間がいかにきちんとできないかということを，暴飲と冒瀆によって試みてきたのである。ここでは法律制定者が真っ先に法律を破っている。それゆえ，わたしはもはやこの世に忠告すべきでないと思う。わたしが嘘を語っているのであればよいのだが。だがわたしはすっかり気落ちしている。事態はあまりに深く根差しており，そして罪は習慣化している。すべての人はまず別の姿に生まれ直さなければならない。別の思いを抱く頭が据えられなければならない。然り，別の世界にならなければならない。だが，こうしたことが起こるのは難しいだろう。それゆえ，遺憾ながら，終わりの日（der jüngsten tag）以外には，

誰もこの世の廃棄を通告もできなければ，それを根絶することもできないであろう。そのときには主はあらゆる不法行為と雑草を御国から根絶やしにされるであろう。こうした事態がすぐにも起こればよいのだが。[13]

要するに，この世はかつてなかったほど悪い。終わりの日は本当に戸口まで来ている。すべての事物は極限に達している。これまで飲み干されたのと同じほどの量のワインが今日注ぎ損なわれている（Summa die welt ist erger wie gewesen/ Der jungst tag ist eygentlich vor der thür. All ding stehent am hȯchsten. Es wirt yetzt wol souil weins verschütt/ als etwan ist außgetruncken worden.)。[14]

がぶ飲み，牛飲馬食は終わりの日の確実なしるしである（Wie das zůsauffen/ fressen vnd trincken/ ein gewyß zaichen sey vor dem jungsten tag)。[15]

しかしながら，ブーヘンバッハならびにグーステンフェルデンにおける数年間の牧師生活は，フランクに外的宣教活動の無力さを痛感させただけではなかった。それはまた，世の終わりが近いとの切迫感――フランク自身も一時はそれを共有したが――に駆り立てられた宗教的熱狂が，いかに危ういものであるかを彼に痛感させたようである。というのは，1525年に勃発した「農民戦争」は，フランクが牧会をしていたブーヘンバッハでも猛威をふるい、農民たちは蛮行の限りを尽くしたが，暴動を平定した後，当地を治めていたブランデンブルク＝アンスバッハのカシミール侯爵（Markgraf Kasimir）が，叛乱と暴動に荷担した民衆を比類のない残酷さをもって処罰したからである[16]。まさにフランクは農民戦争をその現場で目撃し，終末論的熱狂が引き起こす過激な行動の顛末を目の当たりにして，我が身につまされたのである。『歴史聖書』における記述は，このときのフランクの感想をよく伝えている。「農民たちは長引けば長引くほどなおいっそう向こう見ず，無鉄砲，凶暴になった。同様に，彼らは提示された申し

出を何一つ受け容れなかった。彼らはあらゆる理性的思考，忠告，提案を軽蔑した。そして人々が彼らに頼んだり，譲歩したり，彼らを避けたりすればするほど，なおいっそう彼らは悪質になった。」[17] 農民戦争に関しては，ルターのように領主の肩をもつことはなかったが，暴動を起こした農民に対してもフランクが手厳しい判断を下していることは，一考に値するであろう。

2 「第四の信仰」としてのスピリチュアリスムスの成立

さて，辞職の真の理由は定かではないが，フランクは 1528 年から 1529 年にかけてのある時期に，突如として牧師職を放棄して自由著作家に転身した。しばらくニュルンベルクで著作活動を行なった後，フランクは 1530 年の暮れか 1531 年早々にストラスブールに赴いた。この移住は彼の内面において生起した重大な思想的変化に促され，それを反映したものと解釈することができるであろう。というのは，その前年に上梓された『トルコ年代誌』*Chronica vnnd beschreibung der Türckey* は，以下に引用するような「第四の信仰」(der vierte Glaube) としての「見えざる霊の教会」(ecclesia spiritualis invisibilis) の思想を，すでに核心として含んでいるからである。この『トルコ年代記』は，1480 年頃に成立したと推測されるラテン語の作品をドイツ語に翻訳し，それに訳者の注釈を補遺として加えたものであるが，そこにおいてフランクは自らに萌した新しい宗教観を，独自のものとして明確に打ち出しているからである。

> さらにわれわれの時代には，三つの大きな信仰が成立した。これらはルター派，ツヴィングリ派，そして洗礼派として，大勢の信奉者を擁している。第四のものがすでに登場しつつあるが，これはあらゆる外的なもの，すなわち説教，儀式，サクラメント，破門，職務などを不要なものと見なして棄て去り，霊と信仰の一致において，あらゆる諸国民のもとに集い，何ら外的手段をもつことなく，ただ永遠の不可視的な神の言

葉によってのみ統治される，見えざる霊の教会を樹立せんとするものである。なぜなら，使徒的な教会は使徒の没後，直ちに悪魔によって荒廃させられて没落し，いまや恐るべき時代に至ったからである。[18]

ここに端的に看て取ることができるように，いまやフランクは「孤独な個人主義者」(the lonely individualist)[19] として思想的自立を完全に成し遂げたのである。フランク研究の大家アルフレート・ヘーグラーによれば，フランクの「スピリチュアリスムスの全プログラム」(das ganze Programme des Spiritualismus)[20] は，『トルコ年代誌』のなかにすでに核心として含まれており，ストラスブールへ赴いた1531年の時点で，彼はすでにスピリチュアリストとしての自己の宗教的立場を確立している。「したがって宗教的問題と党派とに対する彼の態度が考察の対象となる場合，1531年以後のフランクの著作をひとは全体として把握することができる」[21] という。ここに宣言された「第四の信仰」(der vierd, sc. der vierte Glaube) とは，いわゆる「見えざる霊の教会」(ein vnsichtpar geystlich kirchen) を樹立せんとするものであり，これが「プロテスタント的スピリチュアリスムス」と呼ばれるようになる立場に他ならない。フランクは1531年にストラスブールで書かれたと推定される「ヨハンネス・カンパヌス宛の手紙」において，この立場をより鮮明に打ち出しており，彼の新しい宗教的立場を知る上で，この書簡はきわめて重要な意義を有している。シュヴェンクフェルト，セルヴェトゥス，メルキオール・ホフマンなどの「宗教改革左派」の面々が相次いで訪れ，さながら「ヨーロッパの宗教的ラディカリズムの名所，そしてドイツの非主流派の集水溝」[22] の様相を呈していたストラスブールに赴いたフランクは，信仰的同志と思しきカンパヌスに宛てて書簡を送り，次のように進言する。

あなたは衰退した教会に対して情熱を傾けているが，わたしが確実に知っているように，それは空しい努力というものである。なぜなら，あなたは神の民を集められないだろうし，神の秩序とサクラメントをかな

らずしも明るみに出せないだろうから。だからそのような計画は止めにして，すべての民と異教徒のもとで神の教会を御霊のうちに留まらせなさい。そして彼らが新しい契約の博士によって，つまり聖霊によって教えられ，治められ，洗礼を授けられるようにしなさい。[23]

要するに，われわれが子供のとき以来法王派から学んできたすべてのものを，われわれはふたたびすっかり忘れなければならない。同様に，われわれがルターとツヴィングリから受け取ったものは，すべて放棄され変更されなければならない。[24]

このようにフランクは，カトリック派，ルター派，ツヴィングリ派，再洗礼派といった同時代の主要な教派からは明確に一線を画し，これらとはまったく異なったスピリチュアリスムスの旗を高くかざすに至った。ここに列挙した同時代の主要な教派に対しては，フランクの手による有名な別の断片がより詳しい情報を提供してくれる。「その各々が他を憎み非難する四つの反目し合った教会について」*Von vier zwieträchtigen Kirchen, deren jede die ander verhasset vnnd verdammet* と題された断片の詩がそれである。これはやがて別の作曲家によって作曲された曲と結びついて，民衆に口ずさまれるようになる。

僕は法王派など大きらい　　なりたいなどと思やせぬ
坊主や神父の信仰は　　まことにもってお粗末さ
上面だけの見せかけで　　なんで心が澄むものか
じつは奴らはひとびとを　　うまくあやつる猿まわし
有難い教会のしきたりで　　彼らの腹は肥えふとる
そのふとっちょの腹こそが　　彼らの仕える神様さ
滑稽千万と笑えはするが　　惚れ込むわけにはいきません

僕はルター派など大きらい　　なりたいなどと思やせぬ

ルターの説く自由など　　ごまっかしの見せっかけさ
神の家を壊しはしたが　　建てかえたりはしなかった
人々のさかしまぶりはいよよ増し　　「信ぜよ！信ぜよ！」と
がんがんルター説くほどに　　連中ますます聞く耳もたず
相も変らず不品行　　悔い改めたということは
とんと聞いたためしはない　　今では誰もが知っている

僕はツヴィングリ派も大きらい　　なりたいなどと思やせぬ
彼らの心もまじりけだらけ　　その信仰はもろいものさ
罰金いくら取りたてようと　　誰が心底悔い改める
手始めにやった仕事が偶像破壊　　神の御霊の息吹なぞ
これっぽっちも感じはしない　　彼らとてみんな迷える小羊さ
頭にきていることにかけては　　他のセクトと変りはしない

僕は再洗礼派にも　　なりたちなどと思やせぬ
この人たちの信仰の礎は　　ただただ水の再洗礼
ほかのセクトはやめさせようと　　手に手をとって脅しをかける
だがこんな世俗の連中に　　神の恩寵ないからと
彼らはひとり逃げだして　　背に背を向けた教会をつくる
そこで彼らは苦しみ悩みの果てに　　世に憎まれて死んでいく
だがそのために他の三派より　　まこと神の御許に近かろう

どの派もどの派も　　みんなキリスト担ぎあげ
自分たちをば飾りたて　　誇らしそうに威張ってる
とはいえ彼らは真理が嫌い　　なんで彼らが全(まっと)うなものか
彼らはともにキリストを　　憎みこそすれ愛しはしない
神たり主たりとキリストを　　敬いなどはしはしない
道を失い　真理また　　彼らの手からこぼれ落ちる

神の御国に行こうなら——

逃れよ！　これらの宗派から　　求めよ！　キリストをどこまでも
乞えよ！　キリストの恩寵を　　つつましやかに忍耐強く
よしやこの世が侮るならば　　その侮りに任せよう
キリストの御名のため　　諸人なべて敵となり
あげてこの世がさいなもうと　　よも彼の栄光はしぼむまい[25]

わが国の急進的宗教改革研究の碩学である倉塚　平によれば，フランクのこの「見えざる霊の教会」の宣言は，「中世後期の霊の疎外状況の中で，教会に屈服を強いられて鬱屈していた神秘主義が，宗教改革の嵐の中で万人祭司主義の援けを得て，自己認識に到達して発したところの独立宣言ともいえるもの」であると同時に，「やがて世俗化の時代が到来し教会の精神的拘束力が失われた時，魂の拠るべき在所を指示した予言者的宣言」であり，さらには「時空を超えたあらゆる内面の宗教のエキュメニカルな宣言」[26]であるという。いささかドラマティックに過ぎる表現のように思えなくもないが，しかし今日のわれわれの冷静な目から見て，倉塚の見方にはかなりの真理契機が含まれている。いずれにせよ，教会のあらゆる外的改革に絶望し，自己の内面へといよいよ深く沈潜していたフランクは，いまや宗教のいっさいの外的なものを否定し去り，ひたすら内面的な宗教の回復，個人の内面における魂の改革を目指すのである。

いまやフランクの目には，あらゆる外的な形式に拘る教会のあり方は，その教派の如何を問わずことごとく真の教会の姿からはほど遠いものであった。キリスト教の内部における信仰の分裂，ないし諸教派の対立的並存状態こそは，霊と肉，神とこの世の闘争の証左であり，人類の歴史が終末に向かって歩を進めていかざるをえず，また実際に歩を進めていることのしるしであった。かくしてフランクは，肉に対する霊の解放闘争と肉からの霊の回復を歴史のうちに検証し，そこにおける神の驚くべき御業を例証しようとする。神の御業は聖書の出来事の中にのみあるのではなく，人類の歴史の中で普遍的に見いだされなければならない。聖書において証言

されている救済の出来事，なかんずく歴史的キリストの出来事は，時と処を問わずに行われている霊の肉からの回復を，比喩的ないし象徴的な仕方で述べたものにすぎないからである。

3　『歴史聖書』におけるスピリチュアリスムスと終末論

このようなスピリチュアリスムス的洞察を，聖書の歴史，ローマ帝国以来の政治史，ならびにキリスト教史に照らして実証しようとしたのが，フランクがストラスブール到着後ほどなくして出版した大著『年代記，時代の書，ならびに歴史聖書』*Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel* (1531) である。『トルコ年代記』が「わたしの主要な年代記の前もって知る味わいないし先鋒」(ein vorschmack vnd vortrab meiner Haubtchronick)[27] であったとすれば，この『歴史聖書』こそはまさにフランクの「主要な年代記」であった。この書は「プロテスタンティズム初の歴史的自己認識の書」であると言われ，『パラドクサ』と双璧をなすフランクの主著であるが，われわれのここでの一番の関心は，フランクの歴史認識，とりわけその極致としての終末論が，彼のスピリチュアリスムスといかなる関係にあるかということである。

ところで，一般的に言えば，スピリチュアリスムスは歴史を超出する神秘主義の一系譜であり，この立場にとって歴史は本質的意義をもたない。なぜなら，「言葉の最も広い意味において神秘主義とは，宗教経験の直接性，内面性，現在性への衝動に他ならない」[28] からである。神秘主義のひとつの形態としてのスピリチュアリスムスは，いかなる人間の魂や理性の中にも潜んでいる神的な種 (Same) ないし火花 (Funke) を尊び，それが神的霊によって活性化され，点火され，強化されて，ついにはこの世を完全に克服し，生命根拠である神へと還帰することを目指す。したがって，それは最終的には歴史の地平を立ち去って，個人的な宗教的生の直接性・内面性・現在性へと飛翔ないし沈潜する傾向を有している。つまり，歴史ならびに歴史的なものは，唯一価値のある救いを実現するための単なる手段，個人

的救済を刺激し高揚させるだけのものになる。それゆえ，一般的には，もし歴史に何らかの意義が附与されるとしても，それはせいぜい，人間の歴史が虚偽と不正の果てしなき繰り返しであり，歴史のうちには真実なるものは存在しないということを，例証するだけのネガティヴな意義しかもたない。

スティーブン・オズメントが「暴露としての歴史」(history as exposé)[29]と呼んでいるのは，歴史のかかる反面教師的機能に着目してのことであるが，フランクの『歴史聖書』がそのような特質を有していることは否定できない。歴史に対するこのような否定的態度を本質とする「神秘主義的スピリチュアリスムス」が，「歴史的相対主義」へと導かれることは言うまでもないが[30]，われわれは『歴史聖書』のなかに「神秘主義的スピリチュアリスムスの歴史相対主義」(historical relativism of mystical spiritualism)[31]を読みとることに満足せず，むしろかかる「神秘主義的スピリチュアリスムス」と，歴史の究極的撥無としての終末論との密かな結びつきを，以下において考察してみたい。

問題点を明確にするために，倉塚　平の「セバスティアン・フランク――ある非党派主義者の思想と生涯――」を再度引き合いに出したい。倉塚は，フランクの歴史観を「まさしく発展の契機を欠いだ(ママ)歴史観」であるといい，そこでは「時と処とを問わず事件の核心はつねに同一……である。霊と肉，宗教の内面性とその堕落態としての外面性，疎外と回復のこの無窮動あるのみである」[32]として，これを「倦怠に満ちた歴史に対するペシミズム」，さらには「汎神論的ネオ・プラトニズム的」歴史観と言い切っている[33]。しかしフランクにとって終末とは，倉塚が主張するように，「始めから歴史の目標として措定されたものではなく，大胆ないい方をすれば，この耐えがたき無窮動，謝肉祭劇からの飛翔として，心理的に喚起された一種のイデア界にほかならなかった」であろうか。『歴史聖書』において展開されているフランクの歴史観は，なるほどいかなるものにも一片の真理が潜んでいるというストア的汎神論や，実在(ザイン)と仮象(シャイン)という図式をもった新プラトン主義的二元論と類似性をもっていることは否定できない。しかし二元論的世界

観や歴史的汎神論と思しきフランクの思惟は，その実ストア的汎神論とも新プラトン主義的二元論とも異なるものである。なぜなら，フランクの世界観と歴史観は旧・新約聖書に深く棹さしているからである。

すでに見たように，『忌まわしき酔っ払いの悪習について』などの初期の著作は，当時の終末論的雰囲気を一部は反映し，一部は著者の終末思想を特徴的な仕方で表明していた。プロテスタント的スピリチュアリスムスへの移行ないし深化を予感させる『トルコ年代誌』では，通常の時間的終末論ないし未来終末論に代わって，歴史を果てしなき「謝肉祭劇」と見なす見方が出てきている。

> まずわたしは，この世が単に暗いというだけでなく闇そのものであり，そしてヨハネ福音書第一章が名づけているように，悪魔がこの世の神であり主君である，ということを経験し理解する。次にわれわれがすべての年代記を通読し，神の御業を感知するとき，われわれはこの世の中には恒常的なもの，永続的なもの，真実なものは何も存在せず，そしてまたこの世は神の眼から見ると謝肉祭劇ならびに寓話（Gottes faßnacht spyl vnd ein fabel）に他ならない，ということを見いだす。その際，神はつねに反対の役回りを演じられ，この世は自分の道で過ちを犯す。[34]

だが，前後の文脈から明らかなように，このような歴史に対するペシミズムもヨハネ福音書に深く棹さしたものであり，救済史的ないし終末論的な歴史観と必ずしも背馳するものであるとは言えない。ヨハネ福音書の終末論がしばしば「現在終末論」であると言われるように，時間的終末論が徹底され先鋭化されると，このような善と悪，光と闇といった二元論的世界観に接近していくのは必定であろう。

われわれがすでに別のところで示したように[35]，フランクの『歴史聖書』の随所には終末論的モチーフが潜んでいるだけでなく，ヴェルフェースが指摘しているように，むしろこの書物全体が「終末論的視点」（der eschatologische Gesichtspunkt）[36]によって貫かれており，それ自体が「終末

論的構造」(die eschatologische Struktur)[37] をもっていることがわかる。例えば，「序言」の冒頭の欄外註として記されている「この世は牛が逃げ出したあとではじめて厩舎の戸を閉める」という言葉は，明らかに終末論的な意味合いを含んでいるし，第二部の表紙に記されている詩篇 28 篇の聖句「彼らは主のもろもろの御業と，み手のわざを顧みないゆえに，主は彼らを倒して，再び建てられることはない」[38] も同様である。さらに，「歴史聖書の黙示録」(Apokalypse der Geschichtsbibel)[39] とも呼ばれる第三部「異端者列伝」の最終第八巻では，反キリストと終末に関するしるしと預言について，合計 10 頁にもわたる議論が展開されている。否，それだけではない。それぞれの巻にも終末論的な緊張感が漲っている。例えば，アダムからキリストに至る時代を取り扱った第一部では，次のような記述が見い出される。

> われわれはエルサレムの住民同様，すぐに滅亡せざるを得ないであろう。なぜなら，われわれは同じような堕落した状態と罪に陥っているからである。エルサレム的本質をもった出来事ばかりが，目下いたるところで生起しており，いまやひとは改心しようとしないので，神はすでに剣を研いで，弓を張り，ねらいを定めておられる。神はわれわれが弓の発射の機先を制し，被る被害を事前に悟ることを願っておられる。アーメン。[40]

> それゆえ，この歴史は彼ら［人間］についての審判と証言のために物語られる。だがそれは彼らが自己を変革し改善するためではない。そのようなことは起こらないだろうとわたしは確信している。そうではなく，事態は長引けば長引くほど悪くなるであろう。だからわれわれは身支度を整えなければなければならない。[歴史は]終わりに近づき，主はこの世にとどめを刺されるであろう。わたしはこのことを二三の愚かしい熱狂主義に反して言う。彼らは歌い，語り，書くことでもって，この世が敬虔になるように説得しようと懸命の努力をし，またそうなるように切

望しているが，このことをこの世は欲しない。……要するに，すべてのものはこの世とともに，とりわけこのような神に帰依しない最後の世とともに失われる。ひとはこのままこの世にその道を行かせるしかない。この世が自ら破滅するまでは，聖香油も洗礼も役に立たない。[41]

終末の間近な到来の告知は，キリストの時代からカール五世にいたる皇帝史および世俗的事件を取り扱う第二部にも，同様に見い出される。

すべては強力に終わりの日に向かって進んでいる。……斧は木の根元に置かれている。裁きはすでに始まっているが，誰もこれに気づかない。なぜなら，この世はひどい盲目性に冒されているからである。……神よ，われわれが現状を悟ることができるように，われわれをお助け下さい。事態は悪化の一途を辿っている。いまは邪悪な時代である。われわれはこれを正しく解消すべきであり，またこれに気づくべきである。アーメン。[42]

上記の引用箇所は，終末をもっぱら最後の審判と結びつけられて捉えているが，ときには終末は最終的な救いと結びつけられ，喜ばしいものとしても待望されている。例えば，次に引用する第三部の箇所がそうである。曰く，「したがって，われわれもまた，主がそのために与えられた予兆によって，終わりは遠くないと考えたい。われわれは身支度を整え，喜び，確実に理解し，そして頭をもたげる。なぜならわれわれの救いが近づいているからである。」[43] このように，フランクは必ずしも歴史の終末を審判の相においてのみ捉えていたのではないが，いずれにせよフランクが間近な終末の予感のうちに生きていたことは，おそらく間違いないであろう。

4　『パラドクサ』における終末論の隠れた重要性

それでは次に，神学的な主著である『パラドクサ』においてはどうであ

ろうか。この書においては，とりわけ霊と肉，内面性と外面性の二元論的対立の図式が際立っており，倉塚が言うところの「汎神論的ネオ・プラトニズム的概念」が頻出している。ここでは内面的なものと外面的なものの対立が極限にまでもたらされ，神とキリストに対して悪魔と反キリストが対置される峻厳な二元論的図式が支配的となっている。教理概念としての終末論はそれ自体としてはもはや価値をもたず，「永遠のアレゴリー」(ain ewig Allegori)[44] に奉仕する形となっている。いわばすべての時は終わりの時のごとく語られている。クリストフ・デユンクによれば，「『パラドクサ』においても，フランクは終末論的概念とモチーフを用いて語っている。しかし終末論はその時間的構造をほとんど喪失してしまっている。それは本来の終末論的モチーフを単に使用しているだけの，世界の二重性に関する普遍的教理になっている。」[45]

にもかかわらず，この書を注意深く読んでみると，やはり聖書的終末観が根底をなしており，終末論が隠れた仕方で機能していることが確認できる。いずれにせよ，フランクが『パラドクサ』を執筆した 1534 年の時点で，時間的な終末論を全く放棄してしまったのではないことは，1539 年にフリードリヒ・ヴェルンストライトの名で出版された『平和のための戦いの書』*Kriegbüchlein des Friedens* を一読すれば自明であろう。というのは，この書において再び激しい終末論的メッセージが語られるからである。例えばこの書の最終章は，「さまざまな戦争や流言蜚語は，終わりの日と主の再臨についての一定のしるしであること，この世に対する審判と正しい者たちの救済は遠くないこと」(Das das vilfaltig kriegen vnnd rumoren/ eyn gewiß zeychen sey des Jüngsten tags/ vnd anderen zukůnfft des Herrn/ das das gerichte vber die welt vnd erlösung der gerechten nit ferre sey)[46] となっており，明らかに時間的な終末論が息を吹き返している。それゆえ，『パラドクサ』執筆時点でフランクは時間的な終末論を全面的に放棄し，それ以後はひたすら永遠の相の下に神秘主義的な教理を説くようになったと見るのは間違いである。

ところで，クリストフ・デユンクによれば，終末論に対するフランクの

態度には，大きく四つの思想発展の段階があるという。すなわち，①牧師職から自由著述家に転身する前後の「本来的な終末論的時期」(eine eigentliche eschatologische Periode)，②ニュルンベルクの「熱狂主義的時期」(eine enthusiastische Periode)，③ストラスブール，エスリンゲン，ならびに初期ウルム時代（1531-1535）の「懐疑的・終末論の時期」(eine skeptisch-eschatologische Periode)，④後期ウルム時代からバーゼル時代にかけての「神秘主義的・終末論の時期」(eine mystisch-eschatologische Periode)[47] である。つまり，終末論に関するフランクの態度に関しては，再洗礼派とも一脈通じる熱狂主義的な終末待望から，より醒めた批判的な態度を経て，やがて時間と歴史を撥無する神秘主義的教理へと移行していくという見方が全体としては成り立つが，にもかかわらず『平和のための戦いの書』がそれを例証しているように，思想家としてのフランクの心情の底流においては，終末論の火はいまだ消えてはおらず，ときに「感情の突発」として再熱することもあったということである。[48]

それでは，『パラドクサ』において，本来的な意味での時間的な終末論はどのようになっているのであろうか。『パラドクサ』において，終末論が「その時間的構造をほとんど喪失」してしまい，ほぼ「世界の二重性に関する普遍的教理になっている」ことは，この書における「反キリスト」(Antichristus; Antichrist）の用法を見れば明らかである。なぜなら，本来は終末論的コンテクストにおいて語られるべきこの概念[49] は，『パラドクサ』においては，ほとんど「この世」と同一視されて，宇宙論的に神に対立する悪の勢力ないし肉の原理となっているからである[50]。ときには霊に対する文字が「反キリスト」と見なされるケースもある[51]。

しかし，時間的な終末論が撥無されて「世界の二重性に関する普遍的教理」になったとか，神秘主義に席を譲ったと言い切れないのは，フランクにおいては未来に到来すべき「終末」ということが，『パラドクサ』においても思考の大前提となっているからである。それを最も端的に示しているのは，ときおり用いられている「終末に至るまで」(bis an das Ende; bis ans Ende; bis zum Ende）という表現である。例えば，幾つかの用例をラ

ンダムに引用してみると，

さて，終末に至るまで善と悪はこの世の網と畑のなかで一緒に存在するであろうし（Mt 13），エルサレムは異教徒のただ中に散らされて存在する運命にあるので（Lk 21），わたしは隔離や分派をまったく支持しない。[52]

さかしまになり気が狂ったこの世のさかしまな判断も，終末に至るまで続くであろう。然り，この世がもはやこの世でなくなるまでは，神の前で真実でないものが真実であらねばならず，この世において真実であるものは嘘であらねばならない。[53]

それゆえ，全世界がキリスト教徒と呼び，認め，賞讃する大勢の群れ，ならびにその群れの上に山積みになったすべての分派が，今日でもなおキリスト教徒でないように，終末に至るまで相変わらずキリスト教徒でないであろう，という具合に事はつねに運ぶであろう。なぜなら，キリストはつねにそうであるように，永遠にこの世にとって反キリストであり，また反キリストであり続けるからである。……それゆえ，さかしまになったこの世の場合，終末に至るまで，キリスト教徒は反キリスト教徒であり，反キリスト教徒はキリスト教徒であらねばならない，という具合に事が運ぶであろう。[54]

キリストは今日でもなおつねに十字架に掛けられる。福音を誇る人々のもとですらそうである。キリストの苦難はいまなお続いている。なぜなら，キリストは終末に至るまで，この世にとって困窮，死，十字架であらねばならず，その肢体において苦しまなければならないからである。この世はつねにこの世であり続けるであろう。そしてわれわれの時代のこの最終の最も邪悪な世界は，（今日の世界と比べれば）まだしも敬虔な以前の古い世界が十字架に掛けてきたキリストを，受け容れることはな

いであろう。[55]

それゆえキリストは，終末に至るまで持ち堪えて忍耐のうちに実を結ぶ者をのみ，神の救いのうちに数えるのである。[56]

これに加えて，より聖書的・具象的な「終わりの日に至るまで」(bis an den Jüngsten Tag) という表現も見られる。

人間はあらゆる技巧，いかなる形象，いかなる装い，そして自分自身からさえ，解放されていなければならないし，もし終わりの日に至るまで外的な言葉や説教や聖書が教えること以上のことを，一瞬のうちにわれわれにお教えになる教師が，われわれのところにやって来られることになっているとすれば，自分自身をまったく自分自身でないものとして考えなければならない。[57]

フランクにおいて終末論が撥無されていないと言えるもうひとつの根拠は，彼が中間時 (Interim) における善と悪ならびに真理と非真理の混在状態を強調していることである。

これについては神のみぞ知るである。それゆえ，神はまた羊を山羊から，雑草を小麦から分離することを，天使にのみ命じて，われわれには命じられなかったのである。[58]

それゆえ，神を畏れぬ者たち，もみ殻，雑草，そして茨も (Mt 7; 12; 13) 神の畑に存在している。それらのものは小麦と一緒に同じ畑にあるが，にもかかわらず畑に属してはおらず，穀物ないし小麦の役目も果たすことができない。それらは畑の穀物を惑わすだけで，惑わし，むしり取られ，焼かれる以外には何の役にも立たない。さて，畑の雑草が穀物や小麦に対して何も果たしえず，穀物のなかに数えられることさえせず，む

しろ火の中に投げ入れられるために取っておかれるように，教会の中にいる神を畏れぬ者たちは，共通の御国，神殿，畑，そして教会のうちに含められ，その数を満たしてはいるものの，そうであるように見えるものではまったくないし，するように思われていることをまったくしない。畑，教会，ならびに神の都はここでは混ざり合っており，穀物と一緒に種を蒔かれている。しかし雑草は敵によって種を蒔かれているので，ついには御使いないし刈り手があらゆる不法なものを神の御国から根絶やしにするであろう。[59]

そしてパウロははっきりと語っている。分派は存在しなければならないが，それはそこにおいて正しいものが，火〔煉獄〕によって試験されて，明らかになるためであると。そのようにして，不法行為も起こらざるを得ないし，いつの時代も雑草が穀物や小麦の間に交じって畑に存在せざるを得ない。なんぴともそれを刈り入れ時の前に引き抜いてはならない。[60]

最後の引用にはっきり看て取れるように，フランクは中間時における早まった裁定に対して，絶えず警鐘を鳴らしている。歴史の中間時における仮象は必ずしも本質と同一ではなく，むしろそれに背馳することがしばしばであるからである。にもかかわらず，最後には白黒がはっきりし，善と悪が，そして真理と非真理が，画然と区別されることをフランクは信じている。

欺瞞はおそらく火〔煉獄〕に至るまで続くだろう。しかしその中に入っていくことはできない。……それゆえ，一時的にどんなに誤って思いこもうとも，ひとは真理にあらざるものを信じることはできない。だが，火〔煉獄〕は何が藁であり，もみ殻であり，金であり，あるいは銀であるかを確証する。それゆえ，聖なる十字架は，神が（脱穀をおこなうために）土間を叩いて試し，嘘という欺瞞的なもみ殻を中核的な真理から

分離して投げる，投げ込みショベルであり試金石である。[61]

結果ガ行為ヲ是認ス（Exitus acta probat）と言われるように，誰ノ音デアルカ（cujus toni）は最後に（終末に）わかるであろう。[62]

これ以外にも，いろいろな例証をあげることは可能であるが，以上の引用だけからでも，フランクの『パラドクサ』において，「終末」が重要は役割を果たしていることは疑い得ないであろう。

5　フランクにおける神秘主義と終末論

さて，スピリチュアリスムスの綱領的書物といわれる『パラドクサ』において，控え目な仕方であるとはいえ，終末論が重要な機能を果たしていることが明らかになった今，あらためて問わなければならないのは，フランクのスピリチュアリスムス思想における神秘主義と終末論の結びつきである。この問題を解明する上で意義深いと思われるのは，「時宜を得ない熱狂」(unzeitiger Eifer)に対するフランクの見解である。例えば，この概念は『パラドクサ』においては，以下の3箇所に出てくる。

時宜を得ない熱狂は多くの人々を駆り立ててきた。だが彼らは最終的には，自分たちが引き起こした事態は時期尚早であったし，それへと召命される以前に起こったということを，自ら認めたのであった。[63]

キリストは唯一の道への扉であるが，しかしこれは狭き道である。というのは，ひとは身をかがめ，身をすり寄せ，すべてを脱ぎ捨て，古い皮を背後に捨て置き，そしてただ彼を通してのみ父の御許へと行かざるを得ないからである。つまり，神のことだけを考え，キリスト教を通して信仰と聖霊において求めるのである。然り，新しい皮膚をまとい，新たに生まれることにおいてである。このような人間の業のみが善なのであ

る。だが，別の道を歩む人は，たとえ何を，どのように，いつ，熱心に励み，働きかけ，意図し，苦難に耐えようとも，間違っている。なぜなら，彼は（新しい人間の目のように）ただ神のみを見るのではなく，自分自身を見，自分は神を求めているとおそらく思いこむからである。例えば，彼はユダヤ人やバールの祭司たちと同様，時宜を得ない熱狂において突飛な行動をし，そして自分の考えに反対する異端者たちを，神の御旨のためと称して殺戮しようとするのである。[64]

薬物を誤用する以上に有害なものはない。一般的に最良のものも誤って用いられると，最悪のものになる。したがって，神への熱狂というものも，それが神から出てきたものであり，その結果神御自身がわれわれのうちで，そして御自身のために熱中される！，というのでなければ，神に敵対するものとなり，死に至る罪となる。時宜を得ない熱狂は，彼らが（神に）委嘱される以前に，あまりにも尚早に多くの人々を駆り立てる。……それゆえ，神と正義から出た熱狂というものは，神のうちに自らの意志を失い，そして自らの肉の想いを煮沸してしまった，真に自己放棄した（gelassen），霊的な志向の人々にのみ帰属する。[65]

以上の三つの引用は，終末が到来する以前における人間のあるべき宗教的態度について，多くの示唆を与えるものである。われわれはすでに農民戦争に対するフランクの批判的態度について紹介したが，フランクの『パラドクサ』が執筆された1534年には，メルキオール・ホフマンの黙示的説教に感化された再洗礼派の急進的グループが「ミュンスターの悲劇」と呼ばれる流血の騒乱を引き起こしている。宗教改革の急進派と密接なネットワークを持っていたフランクは，おそらくミュンスターで起ころうとしていた出来事についても一定の情報を得ていたに違いない。急進的な終末論的待望が過激な政治的革命へと突出しようするのを横目で見ながら，フランクが黙示的終末論を垂直的方向に先鋭化して，『パラドクサ』を執筆したと見ることが可能であるとすれば，この書において展開されている彼のス

ピリチュアリスムス思想は，宗教改革時に再熱した終末待望と無縁であるどころか，むしろ終末論の早まった誤用を厳しく批判するなかから成立した，終末論の内在的超克の論理と言えなくもない[66]。

「時宜を得ない熱狂」に対する痛烈な批判の根底にあるのは，歴史の中間時性に対する自覚とともに，それと密接な関係をもっている「隠れた神」(ein verborgener Gott) という思想である。イザヤ書45章15節に由来するこの神観念は，とくにルターにおいてきわめて重要な神学的展開を遂げているが，フランクにもこの思想が表明されていることは興味深い。『パラドクサ』の第52条は「神は隠れた神である」(Deus absconditus Deus; Gott ist ein verborgener Gott) という命題であり，そこには以下のような説明が施してある。

> 神の国はこの世のものではなく，霊的，内的，不可視的であり，霊と真理とのうちに隠されている。それゆえ，外的なものしか見ない(1Sm 10; Rö 2) 全世界は，神を認めることをしない。だが神は御自身を信じる者たちを永遠の生命へと養い，生きる上で罪を犯そうとも，……彼らを保持し，扶養し，統治して，彼らが苦難に遭わず，不幸が彼らに降りかからず，あるいは彼らのために髪の毛1本にまで配慮して，不和が彼らを不穏にしないようにされる。外的な人間は滅び，潰え，滅し，平穏を得ず，殺されようとも，むしろ彼らはもっぱらすべてのものを持ちかつ所有するのである (2Ko 4; 6)。にもかかわらず，これらすべてのことはそれなりの仕方で，つまり神から生まれた，内的な隠された人間にしたがえば，キリスト者については真実であり続ける。たとえ外的なものしか判断せず，それしか見ることができない (1Sm 10) 全世界の前では，嘘でありちっとも真実ではないとしてもである。そして，それにもかかわらず，このことは神の前では真理と秘匿性とにおいて真実である。この世はそれを見ないし信じないとしても，神は隠れたものを見，隠れた仕方で統治し，すべてを本当に支えられる。それゆえ，神はイザヤによって (Jes 45) 隠れた神 (ein verborgener Gott) と呼ばれるのである……。[67]

「隠れた神」という用語は，他の箇所でも数回出てくるが，フランクはこの観念に彼独特の逆説的意味合いを込めている。例えば，以下の用例がそれを端的に示している。

> それは驚くべき，隠れた神（ein wunderbarlicher, verborgener Gott）である。神の御業はすべて驚くべきであり，かくして完全に隠されている。神はさかしまになったこの世に対しては，徹頭徹尾またさかしまになられ，その結果，通常人々が富んでいるとして重んじ尊ぶ人は，実際は貧しく，惨めで，まったく困窮した乞食であり，また人々が賢く，理性的で，何でも知っていると見なして尊敬している人は，まったくもって何一つ知らない。[68]

われわれの見るところでは，フランクの神秘主義的思想は，このような歴史の中間時性に対する深い自覚や，それと深いところで通底する「隠れた神」という思想を背景としている。たしかにフランクの神秘主義的思想そのものは，神と世界，霊と肉，内面性と外面性の二元論的対立の図式によって特徴づけられており，そのかぎりでは，倉塚の解釈にも一定の妥当性がないでもないが，しかしわれわれはそれを「汎神論的ネオ・プラトニズム的」と断定する前に，フランクの神秘主義的思想の内部に分け入って，その神秘主義をそれ自体として分析してみる必要があろう。そこで注目したいのが，「時宜を得ない熱狂」に関する引用文の最後に出てきた，gelassen ならびに Gelassenheit という概念である。

このドイツ語の概念は，しばしば「（自己）放棄」ないし「放下」と訳されるが，この訳語で原意が正確に伝わるかどうかは覚束ない。Gelassenheit という概念は，ドイツ神秘主義の伝統において重要な意義を有しているが，このドイツ語の名詞は，基礎となる動詞の〝lassen〟から派生する二重の意味を内包している。すなわち，それはまず自己を拘束しているあらゆるものからの「解放」（Loslassen）と，次に自己を越えた大いなる存在に身を「委ねること」（Überlassen）を，いわば一体化した形で表現している[69]。し

たがって，それは我執や我意を離れて神に身を委ねることであり，またそこで得られる冷静な宗教的境地を意味している。[70] いずれにせよ，フランクは『パラドクサ』において，gelassen ならびに Gelassenheit という語を合計20数回用いているので，次にそれを分析してみたい。

フランクによれば，「神はわれわれの労働やわれわれの仕事日を重視されるのではなく，われわれの安息日と祝日を，つまり，われわれがいかに gelassen に彼のもとに立っているか，ということを重視される」[71]。「肝要なことはただ，gelassen に神に身を委ね，キリストを着，彼を食し，そして彼のうちに移し換えられることである」[72]。「業は信心深くもしなければ有徳的にもしない。そうではなく，われわれが神の生ける言葉に……身を委ね，gelassen に神にすがりつき，純情な花嫁として同衾し放精させるとき，神から生起する新生が信心深くし有徳的にする，ということはここからまったく明らかである。」[73] それゆえ，フランクが推奨し称讃するのは，「gelassen な，神に身を委ねた，信心深い心」(ein gelassenes, Gott ergebenes, gläubiges Herz)[74] であり，あるいは「gelassen かつ静寂な魂」(die gelassenen stillen Seelen)[75] である。以上の用例における gelassen はすべて，我意から解放されて，あるいは自己を空しくして，神に身を委ねた冷静な境地を表している。名詞形の Gelassenheit もほぼ同様である。

> ひとがキリスト者であるためには，預言者，雄弁家，弁舌家，あるいは奇跡を行う人である必要はない。そうではなく，信心深く，神に委ねていること (gottgelassen)，そして心から誠実に神によりすがっていることが必要である。この度合いに応じて，そして才能のゆえではなく，ひとは救われるのである。才能はただ徳を高めるためにのみ与えられる。才能を持っている人が神の前でよりいっそう評価されるというのではなく，ひとはより大いなる Gelassenheit とより大いなる信頼をもっているがゆえに，高く評価されるのである。[76]

だが，キリストのみが永久に恒常的に聖霊を所有しており，キリストは

永遠に聖霊に基づき，そのうちに留まっている（Mt 3; 17; Joh 1)。汝ハ御霊ガ彼ノ上ニ下ッテキテ留マルノヲ見ルデアロウ。しかし，だからといって，その Gelassenheit が必ずしもいつも神のもとにじっとしておらず，その Ungelassenheit が例えば聖霊の活動を拒み，そして〔自己を〕空しくしていない他の人の場合には，事情は異なる。それゆえ，聖霊はモーセの上に下るが，しかし彼が不信仰と Ungelassenheit において岩を打ったとき，聖霊は彼を離れたのである。……霊はダビデ，サウル，ソロモン，イザヤ，ならびに他の預言者の上にも漂っている。だが，彼らに対しては，キリストに対するようには，留まらないし基づきもしない。というのは，キリストは，われわれのように Gelassenheit と信仰の度合いに応じてではなく，（彼の信仰と彼の Gelassenheit もそうであったように）充溢において，聖霊を受け取ったからである……。[77]

上記の用例やその他の用例から，フランクにおける Gelassenheit は，「信仰」(Glaube)，「信頼」(Vertrauen)，「謙虚」(Demut)，「忍耐」(Geduld)，「苦難」(Leiden)，「貧困」(Armut)などと密接な関わりをもっており，これらの概念と相互浸透的なアスペクトを有していることがわかる。[78] そこで問題は，キリスト教神秘主義，とりわけドイツ神秘主義において中心的位置を占めているこの Gelassenheit ということが，フランクの場合，歴史の中間時性や「隠れた神」の思想と，はたしてどのように関係しているかということである。しかしすでに紙数を大幅に超過しているので，この問題についての考察は別の機会に譲り，本稿ではこの問題の重要性を指摘するだけに留めたい。

むすびにかえて

以上においてわれわれは，フランクのスピリチュアリスムス思想を終末論との関わりにおいて考察してきたが，そこから明らかになったことは，フランクの神秘主義は，たとえそれがストア主義的汎神論やネオ・プラト

ニズム的二元論に親近的な概念を用いていようとも，この二つのものとは似て非なるものであり，基本的には聖書的・キリスト教的な救済史的・終末観的な歴史観に基づいた，キリスト教神秘主義の系譜に属するものである，ということである。具体的には，それはエックハルト，タウラー，ゾイゼ，「ドイツ神学」などに代表される，ドイツ神秘主義の系譜に最も深く棹さしているが，プロテスタント的な福音主義の影響下で思想形成がなされている点が，フランクのスピリチュアリスムスの顕著な特徴と言えるであろう。

われわれに残された課題は，本稿において指摘した，フランクの神秘主義思想と歴史の中間時性ならびに終末論的歴史観との間の思想的脈絡を，テクストに即して更に掘り下げて分析し，彼のスピリチュアリスムスの思想構造をこの視点から解明することである。

＊本稿は，平成15-16年度文部科学省科学研究費補助金（基盤研究C2）を交付されて行なった研究「セバスティアン・フランクにおける終末論と神秘主義――プロテスタント的スピリチュアリスムスの思想構造の分析――」の成果の一部である。

[1] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1913; Nachdruck, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 80-81.

[2] Ibid., 85.

[3] 念のために，以下に原文を記しておく。
„ES IST KEIN FESTER MAUER, DENN EINIGKEIT“ / SEBASTIAN FRANCK / THEOLOGE, HISTORIKER, SPRACHMEISTER / DRUCKER UND VERLEGER: / GEB. 1499 IN DONAUWÖRTH GEST. 1542 BASEL. / „DER GRÖSSTE SOHN / DER REICHSSTADT SCHWÖBISCHWERD.“ / DIE BÜSTE IST IHM ZU SEINEM 500. GEBURTSTAG / AUS BÜRGERSPENDEN GEWIDMET UND VON / PROF. HANS LADNER, MÜNCHEN, GESCHAFFEN.

[4] Maria Zelzer, *Geschichte der Stadt Donauwörth. Von den Anfängen bis 1618*, Band I (Verlag der Stadt Donauwörth, 1958).

[5] Ibid., 154. フランクは著作のなかで織物に関連した用語をよく用いており，このことも彼の両親が織工であったことを示唆している。Cf. Will-Erich Peuckert, *Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1943), 13. ハンス・フランクの小説『セバスティアン』は，あくまでもフィクションであって，厳密な意味での研究書とはいえないが，作者は主人公の両親を織工としている。Hans Franck, *Sebastian. Gottsucher-Roman* (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1952).

[6] Maria Zelzer, „Sebastian Franck," in *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, Bd. 6, herausgegeben von Götz Freiherr von Pölnitz (München: Max Hueber, 1958), 217-237; 引用箇所は 219.

[7] Cf. Franz Weinkauf, „Sebastian Franck von Donauwerd. Einleitung und Literatur," *Almannia* 5 (1877): 146.

[8] Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), *Tischreden*, Bd. 4 (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1916; Unveränderter Nachdruck, Hermann Böhlaus Nachfolger, 2000), 671, Nr. 5121. 訳文は M. ルター，植田兼義訳『卓上語録』教文館，2003 年，137 頁を借用。

[9] Sebastian Franck, *Diallage. Das ist vereynigung der streytigen sprüch in der schrifft / welche im ersten anplick / scheynen widereinander zusein* (1528). 現在は Sebastian Franck, *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe mit Kommentar, Bd. 1, *Frühe Schriften*, hrsg. von Peter Klaus Knauer (Bern, Berlin, Frankfurt a.M., New York, Paris, und Wien: Peter Lang, 1993), S. 1-214 に再録されている（なお引用に際しては，この全集は以後 SW と略記する）。

[10] Sebastian Franck, *Vonn dem grewlichen laster der trunckenheit*, SW 1: 366.

[11] Ibid., SW 1: 369.

[12] Ibid., SW 1: 369.

[13] Ibid., SW 1: 370.

[14] Ibid., SW 1: 378.

[15] Ibid., SW 1: 406.

[16] キッツィンゲンの農民叛乱を平定した後，カシミール伯爵は主謀者 60 名の眼

球をえぐり抜き，彼らが二度と再び領主の顔を拝顔できないようにしただけではない。彼は加担者の財産を没収し，妻子に即時立ち退きを申しつけ，何人もの農民をマルクト広場で惨殺した。詳細は *Der deutschen Bauerkrieg in zeitgenössischen Quellenzeugnissen*, Bd. 2, hrsg. von Hermann Barge (Leipzig, n.d.), 187.

[17] Sebastian Franck, *Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel* (Straßburg: Balthsar Beck, 1531) II, ccxxxvi, v; *Chronica Zeitbuch vnnd Geschichtbibell* (Ulm: Hans Vanier d. Ä, 1536), II, cclxxii, v. なお，以下の引用に際しては，初版はGB（1. Aufl.），第2版はGB（2. Aufl.）と略記することにする。

[18] Sebastian Franck, *Chronica vnnd beschreibung der Türckey*, SW, 1: 304.

[19] Hans J. Hillerbrand, *A Fellowship of Discontent. The Stories of Five Dissenting Actors in the Great Drama of Church History* (New York, Evanston and London: Harper & Row, 1967), 31.

[20] 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), 50.

[21] Ibid., 53.

[22] R. Emmet McLaughlin, "Schwenckfeld and the Strasbourg Radicals," *The Mennonite Quarterly Review* 59 (1985): 268.

[23] Sebastian Franck, "Brief an Johannes Campanus," in *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, herausgegeben von Heinold Fast (Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1962), 219-233；引用箇所は228.

[24] Ibid., 232.

[25] "Daniel Sudermanns Liederhandschrift in folio von 1596", Blatt 256; abgedruckt in Wilhelm Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts*, Bd. 3 (Leipzig 1870), 817-818. 訳文は倉塚平『異端と殉教――宗教改革における心情的ラディカリズムの諸形態――』(筑摩書房，1972年)，87-90頁から借用。なお，倉塚の訳文は「人々のさかしらぶりはいよよ増し」となっているが，原文は"Das Volk wirt mer verkehret" なので，ここでは「人々のさかしまぶりはいよよ増し」と訂正してある。

[26] 倉塚平『異端と殉教』，98頁。

[27] Franck, *Chronica vnnd beschreibung der Türckey*, SW 1: 326.

[28] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1911; 3. Neudruck, Aalen: Scientia Verlag, 1977), 850.

[29] Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century* (New Haven and London: Yale University Press, 1973), 139.

[30] Cf. Eberhard Teufel, *„Landräumig." Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Neckar* (Neustadt an der Aisch: Verlag Degener & Co., 1954), 46.

[31] Ozment, *Mysticism and Dissent*, 144.

[32] 倉塚　平『異端と殉教』，103 頁。

[33] 同 104 頁。

[34] SW 1: 491.

[35] 拙論「セバスティアン・フランクの根本思想 ── スピリチュアリスムスと歴史認識 ──」『聖学院大学論叢』第 15 巻第 2 号（2003 年）343-363 頁，ならびに「セバスティアン・フランクの根本思想」日本基督教学会編『日本の神学』第 42 号（2003 年），36-58 頁を参照されたい。

[36] S. L. Verheus, *Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian Franck und Matthias Flacius* (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1971), 26.

[37] Ibid., 25.

[38] GB (2. Aufl.), II, cxlj, r.

[39] Christoph Dejung, *Wahrheit und Häresie. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck* (Zürich: Samisdat, 1980), 3.

[40] GB (2. Aufl.), I, xliiij, r.

[41] GB (2. Aufl.), I, cxl, r.

[42] GB (2. Aufl.), II, cclxxxiii, v.

[43] GB (2. Aufl.), III, cclxxiii, r. sq.

[44] Sebastian Franck, *Paradoxa*, herausgegeben und eingeleitet von Siegfried Wollgast, 2., neubearbeitete Auflage (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 5. 本研究においては，ヴォルガストが校訂したこの現代語訳の第 2 版を定本として使用しているが，必要に応じて *Paradoxa Ducenta octoginta* (Ulm: Hans Vanier d. Ä., um 1535)をも参照している。これは初版の第 2 刷であるが，

内容的には初版第1刷と相違はない。なお，引用に際しては，Pa. という略号を用い，その後に条数を記した上で，混乱を避けるために，S. の後に頁数を記すことにする。

[45] Dejung, *Wahrheit und Häresie,* 29.

[46] Sebastian Franck, *Kriegbüchlin des Friedes* (Augsburg: Heinrich Steiner, 1539; Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a.M. 1550, Hildesheim & New York: Georg Olms Verlag, 1975), 215, r.

[47] Dejung, *Wahrheit und Häresie*, 52-61, esp. 55-58.

[48] Ibid., 42.

[49]「反キリスト」(*ἀντίχριστος*) という用語そのものは，新約聖書においては，ヨハネの手紙にのみ見いだされ (I John 2:18; 4:3; II John 7)，そこでは必ずしも厳密に「終末」に結びつけられているわけではない。しかし福音書では「世の終わりの前兆」として，「自分がキリストだと言って，多くの人を惑わすであろう」人物の出現が語られており (Mt 24:5，Mk 13:6，13:22，Lk 21:8)，ここから「反キリスト」は一般に終末論的含蓄をもった概念となった。例えば，ラインホールド・ニーバーは，「反キリスト」について次のように述べている。「歴史的実在のこのアスペクト，つまり善のあらゆる新しいレベルで悪が新たに登場してくるこの危険を言い表す新約聖書的象徴は，反キリストの形姿である。反キリストはエスカータ，つまり歴史の終わりの先駆けとなる『最後の事柄』に属している。歴史の規範を最も明示的に否定するものは，歴史の最も究極的な発展において期待されなければならない。」Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), 316.

[50] この用例は枚挙にいとまがないが，とくに顕著な箇所としては，例えば Pa. 15-17, S. 39-43 など。

[51] 例えば，Pa. Vorrede, S. 3, 9, 10 など。

[52] Pa. Vorrede, S. 13.（傍点筆者）

[53] Pa. 15-17, S. 43.（傍点筆者）

[54] Pa. 15-17, S. 44.（傍点筆者）

[55] Pa. 187-189, S. 304.（傍点筆者）

[56] Pa. 266-270, S. 411.（傍点筆者）

[57] Pa. 43-44, S. 84.（傍点筆者）

[58] Pa. Vorrede, S. 12.

[59] Pa. 166-170, S. 269-270.

[60] Pa. 232-235, S. 351.

[61] Pa. 220-226, S. 338.

[62] Pa. 220-226, S. 339.（傍点筆者）〝EXITUS ACTA PROBAT〟という語句は，彼の『格言集』*Sprichwörter, schöne, weise, herrliche Klugreden* (Frankfurt am Main: Christian Egenolffen, 1541)のなかにも収録されている。そこではこの語句の下に，以下のような語句が列挙されている。“Das Werck zeugt vom meyster. / Den baum kent man bein früchten. / Geschichts man sieht. / Das end oder das letst můß den last tragen. / IN FINE UIDEBITUR CUIUS TONI / Im außkeren finds sichts / wer in die stůben hofiert hab.” Sebastian Franck, *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe mit Kommentar, Bd. 11, *Sprichwörter*, hrsg. von Peter Klaus Knauer (Bern, Berlin, Frankfurt a.M., New York, Paris, und Wien: Peter Lang, 1993), 253.

[63] Pa. Vorrede, S. 13.（傍点筆者）

[64] Pa. 59-60, S. 98.（傍点筆者）

[65] Pa. 177a und ad 177a, S. 285.（傍点筆者）

[66] 上記の三つの引用はすべて，1542 年の第 2 版に基づく現代語版にしたがっているが，1535 年の初版第 2 刷においてもほぼ同一の内容となっているので，「時宜を得ない熱狂」に関するこれらの叙述は，1534 年当時に執筆されたものであることがわかる。このことから明らかなように，フランクは「ミュンスターの悲劇」が起こった1534-35 年の時点で，すでに急進的な再洗礼派のグループに明確に距離を置き，むしろ批判的な目でそれを見ている。

ところが，1535 年早々に，ヘッセン方伯フィリップはウルム市参事会に宛てて書簡を送り，速やかにフランクを市追放処分に処すべしと述べている。しかもその書簡は，明らかにごく最近起こったミュンスターの騒乱を念頭におきながら，フランクを「扇動家かつ再洗礼派」(ainen aufrurischen und widerteufer) と規定している。しかしわれわれの分析から明らかなように，これは偏見に基づく事実誤認であることは明白である。Cf. Alfred Hegler, *Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit*, aus dem Nachlasse herausgegeben und mit einer biographischen Einleitung versehen von Walther Köhler (Berlin: C.A. Schwetschke und Sohn, 1906), 114.

[67] Pa. 52, S. 93. イザヤ書の「隠れた神」への言及は，すでに S. 21 に一度出てきている。

[68] Pa. 91, S. 152.「驚くべき，隠れた神」(ein wunderbarlicher, verborgener

Gott）という表現は，S. 153にももう一度出てくる。

[69] Cf. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, und E. Jüngel, Bd. 3 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2000), Sp. 596.

[70] ニーバーの有名な「冷静を求める祈り」（The Serenity Prayer）が，"Das Gelassenheits-Gebet"と独訳されていることからわかるように，英語の"serenity"はドイツ語の"Gelassenheit"に一脈通じるものがあるCf. Elisabeth Sifton, *Das Gelassenheits-Gebet*, trans. Hartmut von Hening (München: Carl Hanser Verlag, 2001).

[71] Pa. 81, S. S. 119.

[72] Pa. 109-114, S. 181.

[73] Pa. 243-247a, S. 364-365.

[74] Pa. 89, S. 146. 類似の表現としては，"das gläubige, gelassene Herz" (S. 64), "gläubig, gottgelassen sei" (S. 85), "Gelassenes Herz" (S. 127)などである。

[75] Pa. 279, 280, S. 429.

[76] Pa. 45, S. 85.

[77] Pa. 266-270, S. 412.

[78] Cf. Pa. 5-6, S. 26; Pa. 47-50, S. 90; Pa. 135-137, S. 206, 226, 230; Pa. 220-226, S. 332.