

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

Note on Joachim von Fiore

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-03-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小川, 正巳, Ogawa, M. メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2173

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



ヨアヒム・フォン・フィオーレ覚書

小川正巳

「私はクルチウスが提出した12・3世紀に顕現した『ラテンの中世』と『アリストテレス＝トーマス』の対立、ある意味で文学と哲学との対立を『自然』と『超自然』の融合という事実によって一応止揚したわけであるが、同じその場所に見出された、それとは違った対立に次第に心惹かれはじめた。この対立が、クルチウスの提出した対立とどう関係するか今のところわからないが……。ヨーロッパの12・3世紀は変動の時期である。そこには様々な渦がまわっているように思える。私がそのなかから引きだした対立は『正統』と『異端』の対立である⁽¹⁾。これはある雑誌に私が書いた『正統と異端』という文章の一部である。

私はそこで「この対立(正統と異端)が、クルチウスの提出した対立とどう関係するか今のところわからない」と書いたが、この度 Herbert Grundmann: Studien über Joachim von Fiore (Unveränderter repografischer Neudruck aus: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Bd. 32. Leipzig und Berlin 1927)⁽²⁾を読むに到って、その関係の見当がついた。

まずカラブリアの修道院長ヨアヒム (Gioacchino da Fiore, 1145-1202) の方法。「文献の徹底的知識——このことはとにかくかれの作品のどの頁をとってみても私たちを充分納得さす——それと問題性全体の統一的な見方に迫る認識への特別な意志。それ以外の動機がかれの教説形成へ原動力を与えたことは何一つ私たちは聞かない。宗教的, 道徳的, また教會的, 政治的狀態

(1) 『たうろす』23

(2) この本は京大の好村富士彦氏からお借りしたもので、この場所をかりて心からの感謝を述べます。

について、まして『ローマの道義的墮落』についての『道義的怒り』についても、教義ないし制度に対する反対についても何一つ聞かない⁽³⁾。したがっ

てかれは伝統的な修道院の学問的方法に従っていたわけである。中世の修道院の学問的方法は、グルントマンに従えば、Cassiodor (ca. 480-570) に基く。カシオドールが挙げる権威は5人の名前で代表される、すなわち Ticonius Donatista, S. Augustinus (*De doctrina christiana*), Hadrianus, Eucherius, Junilius。これらが意味するものはすべて解釈学 (Hermeneutik) である。つまり聖書をいかに解釈する (deuten) かである。この解釈学は、認識論と結びついている。カシオドールが挙げた権威の一人エウケリウス理論は過去にさかのぼって Johannes Cassianus を経て、Origenes に到る。オリゲネスは宇宙論的三単位 Soma, Psyche, Pneuma (エウケリウスにおいてはこれは肉体, 精神, 靈魂) に次のような文書解釈法を対応させる、すなわち歴史的=文字的, 道徳的=比喩的, 教義的=神秘的。(このような解釈法の三分は、後に述べるヨアヒムの歴史の三分とは無関係とは言えない)。そしてこのようなアレゴリー的解釈が、私たち現代人が考えるように、単なる言葉の遊戯でなかったことを、グルントマンは次のように述べている、「力において失ったものを、豊富さと多様さでかち得た古代末期の限りなく豊かで伝統の重みをもった教養はキリスト教が力を得たところでは、全く違った世界に由来する宗教的な法典に立ちむかった、すなわちそれは人間的な看察者の歴史叙述ではなくて、神の文書、真理、神の言葉と見なされる証言であった。それらの証言によって教会はうち立てられており、それらはすべてのキリスト教の制度、すべての世俗的知恵の源泉であり規制……であり、かつあらねばならない。精神的・文化的生活がこのような神学的命題に対して保持しようとし、また保持できる余地は、それらを『解釈する』可能性によって条件づけられている。……」⁽⁴⁾つまりアレゴリー的方法とは、ヘレニズム世界に登場してき

(3) *ibid.* S. 20 f.

(4) *ibid.* S. 30.

たキリスト教をヘレニズムの立場からいかに解釈するか、また逆にキリスト教の立場からヘレニズムをいかに解釈するかの問題である。私の言う『自然』と『超自然』の融合である。そしてヘレニズムの世界にはすでにそれ以後に（プラトンを例外として）ホメロスなどを文学としてではなくて、その背後にひそむ真理を求めて解釈する伝統ができていた。このアレゴリー的方法は、グルントマンによれば、オリゲネスを中心とするアレクサンドリア派の解釈方法であった。そしてこれは Ernst Robert Curtius がその名著『ヨーロッパ文学とラテン的中世』で、特に第10章『ポエジーと哲学』⁽⁵⁾において展開している問題と一致する。

ヨアヒムの方法に大きな影響を与えたのは、アレクサンドリア派のアレゴリー的方法ではなくて、中世を貫流するもう一つの方法、すなわちアンチオケア派によって形成された Typologie（標式論）である。クルチウスの本はあくまで文学（ポエジー）を主題としているので、アレゴリーとは違う、専ら神学に適用された中世のこのもう一つの方法論に全く触れていないのは当然のことかも知れないが、この方法は、グルントマンによれば、「アレゴリーの解釈と分ちがたく混同されて使用されていた」⁽⁶⁾。ちなみにこの方法が専ら神学にのみ用いられたのでないことは、グルントマンの本の最後に『芸術におけるティポロジー』という興味ある附論が附せられている。ティポロジーはカンオドールが挙げた権威ハドリアンとユニリウスに当てられる。アレゴリー的方法は「事態を容易にし、どのような個々の現象をもその歴史的世界から根こそぎにして、これをアレゴリーに、つまり非時間的な概念と真理の地上的な体現にした」⁽⁷⁾。それに対してティポロジーは「新約聖書の出来事とキリストの教会との二重関係をつくった、すなわち予言者たちの言葉は同時にエルサレムの未来と、キリスト及びその王国（すなわち異教徒たちの召命）

(5) E. R. Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Francke Verlag. 1948. S. 208 ff.

(6) ibid. S. 34

(7) ibid. S. 36.

——そこではその言葉はより高い意味において『実現される』のだが——を指している。そして旧約聖書の歴史の人物たちは同時に新しい契約における出来事の Typen (標式)⁽⁸⁾ である。「歴史の人物と出来事はここ (ティポロジー) においては道徳的、教義的、超越的真理を証明しなければならないのではなくて、ただ再び時間的・地上的現実を指示する、そしてこのティポロジー的一致がはじめて神の世界指導の『真理』を類推させる⁽⁹⁾」。つまりアナロジー的方法が文献 (聖書) から恣意的に「真理」を解釈するのに対して、ティポロジーは聖書を歴史的に解釈する、旧約聖書の歴史は、新約聖書においてより高度に実現される歴史の Typen (標式) と解釈される。そしてヨアヒムがとった方法はまさにこの伝統的なティポロジーの方法だった。「かれ (ヨアヒム) の考え方は中世が達したティポロジー的方法の最も完全な形成である、しかしかれがその首尾一貫性をあれまでに通し得たのはただかれが、すべてのキリスト教の聖書学者や神学者をキリスト以後の時代の歴史の見方において、従って年代記的観点から旧約聖書の出来事を新約聖書の出来事に⁽¹⁰⁾ 関係づけることにおいて妨げていた枠を突破したからであった」。ティポロジーを徹底させたときに当然おきるこの「キリスト以後の時代の歴史の見方」にヨアヒムの教説の独自性があらわれてくる。

ヨアヒム独自の教説はこのティポロジーに加えて、数字の体系 (Zahlen-system) によって完成される。数字の体系もまたヨアヒム独自のものではなく、例えば最も中世的な詩人ダンテにおける「数字神秘主義」が演じる重要な役割についてはクルチウスが鋭く指摘している⁽¹¹⁾。要するに聖書に由来する聖なる数字とその組合せの伝統的な使用である。この「数字の体系」は、ユダヤ教のメシア待望、初期キリスト教の再臨待望と結びついたとき、それは歴史的年数の問題として切実なものとなる。天地創造の6日を基準として、

(8) ibid. S. 36 f.

(9) ibid. S. 37.

(10) ibid. S. 40.

(11) 外大論叢第21巻, 3号。『ダンテにおける異端』p. 90.

一日を千年として世界史を考え、世界の安息日^{サバート}の開始を一定の歴史的時期に想定した千年王国主義 (Chiliasmus) は、初期キリスト教徒を久しく支配し、これに対する反論を書いたアウグスチヌスの『神の国』 (Civitas Dei) にすら大きく影を落している。⁽¹²⁾ ヨアヒムの教説を決定づけている数字は、三位一体の3である。「……旧約、新約聖書を相互に関係づけ、それらの意味を全体として求めるなら、それらの本当の意見として歴史の全過程の三分された姿が展開される。すなわち旧約聖書は、父なる神の支配のもとに、人類の第一段階を表わす、……新約聖書、すなわちキリスト (ないしかれの先駆者) とともに第二段階が、神の子の支配のもとに始まる、……いくばくかの世代ののちにキリストの時代の終えんがやってくること、そしてユダヤ教からキリスト教へ変化したのと同じ決定的な変化が来なければならない。なぜならそれにつづくのは地上の歴史の第三段階であって、そこでは聖霊が支配することになる、そこでは書かれた福音ではなくて、 *intelligentia spiritalis* において神的なものの新しい直接的な顯示がおこる……」。⁽¹³⁾ ヨアヒム自身「数字の体系」によって以上の各段階をそれぞれ伝統的な数字42世代 (1世代=30年) と考えていた、そして第二段階は従って1260年経過するとしているが、それはあくまで図式であって、必ずしも現実の歴史と一致するとは言っていない。さらにかれば各段階の始めに *initiatio* をおくことによって、これら各段階が破局的な形で変化するのではなくて、それぞれの段階は過渡期を介して変化してゆく。

しかしヨアヒムがいくら過渡期において寛和しても、これは早晚カトリック教会の教説と衝突せざるを得ない。というのはヨアヒムの図式に従えば、カトリック教会が永遠のものとして依存しているキリストならびに教会自身、やがてとって代られるべき歴史的一時期にすぎなくなるからである。そして何よりもカトリック教会はもうすでにカトリック教会の教説をうち立ててい

(12) *ibid.* S. 80.

(13) *ibid.* S. 58 f.

たからである。迫害のなかにあった初期キリスト教が再臨を求めて千年王国思想に久しくとりつかれていたことはすでに述べたが、そこに次第に変化が生じていた。Norman Cohn の叙述に従えば、「三世紀に千年王国思想に対する最初の不信の企てがなされた。すなわち多分古代教会のすべての神学者のなかで最も影響力のあったオリゲネスが神の王国は空間や時間のなかではなくて信者の魂のなかにおこるものであると言い始めた⁽¹⁴⁾」。「四世紀にキリスト教が地中海世界の最高権に達し、ローマ帝国の国教になったとき、千年王国主義に対する教会の不承認は強化された⁽¹⁵⁾」。「五世紀の始めに聖アウグスチヌスは新しい条件が要求する教説を提出した。『神の国』によれば黙示録は精神的アレゴリーとして理解されるべきであった、千年王国に関しては、それはキリスト教誕生とともに始まっており、教会において充分に実現された⁽¹⁶⁾」。このアウグスチヌスの教説は以後現代に到るまでキリスト教の正統派説である。コーンはしかしさらに次のように付け加える、「それにもかかわらず黙示録的伝統の重要性は過少価値されるべきではない、それは正統の教義にはもはや容れられなかったが、民衆の宗教という人目につかない下層世界に生きつづけた⁽¹⁷⁾」。

ものともヨアヒム自身は下層世界に生きていたわけではなく、教皇ルキウス三世、ウルバヌス三世、クレメンヌ三世と関係をもち、少なくとも在世中は異端の疑いもかけられることなく生きていたわけである。それは多分かれの教説が上に述べたように寛和されたものであったし、さらにグルントマンも強調するようにその教説が当時の宗教界の体制への反撥から生れたものではなくて、あくまで真剣な聖書研究からおのずから出たものであったからであろう。教皇の承認があったことは、かれの死後も異端の判決を遅らせていたようである。その点外大論叢第21巻3号の『ダンテにおける異端』でダンテがヨアヒムを天国の第四天に配在したことでもってダンテをヨアヒム派

(14) N. Cohn: *The Pursuit of the Millennium*. Harper Torchbooks, 1961. p. 13.

(15)(16)(17) *ibid.* p. 14.

(Joachiten)ではなかったかという私の疑問は意味を失うかも知れない。

キリスト教の正統説を現代に到るまで決定したアウグスチヌスは、とくにその『神の国』によって、キリスト教に歴史哲学を与えたかのように思われているが、グルントマンはそれは「最近の研究によって決定的に否定された」と言っている。つまりアウグスチヌスは「かれの世界観を——そこでは彼岸や、予定説や、恩寵や、救済は重要であるが、歴史的出来事や経過は重要ではない——異教や異端の歴史哲学的、千年王国主義的教義に反対して貫徹しなければならなかった」。「アウグスチヌスはたしかに『神の国』において人間の全体の出来事に対するかれの哲学と神学の証明を行っている、しかしかれは歴史については哲学して⁽¹⁸⁾いない」。歴史の問題を聖書に基いて提起したのは千年王国主義者たちであった。パウロによれば世の終りにおける裁きのための万人の復活のまえに、復活した義人たちとともにキリストが再臨して平和の王国を支配することになっている。千年王国主義者が待望したのはこの謂わば中間王国だった。しかしアウグスチヌスは聖書のその言葉を、すでにコーンが指摘したように、「それはキリスト教誕生とともに始まっており、教会において充分に実現された」とするのだ。アウグスチヌスはキリスト教の歴史を打ちたてたのではなくて、歴史を拒否するキリスト教の真理を打ちたてたのだ。アウグスチヌス、そして正統説には歴史はキリスト以前とキリスト以後の二つしかない。キリスト以後世の終りまではそれはもはや歴史ではなくて、あるのはキリストの真理だけである。キリスト教が歴史に関心を抱かない理由である。関心を抱いてもせいぜい二次的な意味しかなく、一切は個人の信仰告白の問題となる。

このようにアウグスチヌスが垂直的に「真理」を代表するとすれば、ヨアヒムは、初期キリスト教徒が抱いた千年王国思想とは違った立場であるが、等しく水平的に「歴史」を代表して、これに鋭く対立する。ヨアヒムがそのように全く正統説に対立した立場にありながら断罪されなかったのは以上述

(18) *ibid.* S. 74.

べた理由のほかにもまさにかれの「歴史」観がかれを対立の立場に置かなかつたからだ。すなわちヨアヒムがアウグスチヌスの教説に基くカトリック教会の教義を認めたとすれば、「それはそれが教会の教義として『正しい真理』であるからではなくて、歴史的に正当化されたからであった、*boni in tempore suo*」⁽¹⁹⁾。したがってヨアヒムにとっては「キリストが現在して以来とても、完全さはまだ現在していない、完全とは期待され達成されねばならない」⁽²⁰⁾。先まわりして言うならば、かれの歴史三分説に従えば当然「完全さ」(*perfectio*)は第三段階にしか予想されない。しかもそれはあくまで、正統派の説のように彼岸ではなくて、この時空のなかにおいてである。なおこの際注意すべきことは「完全さ」という言葉は改革の渦まく12世紀には、これまたかれ独自の言葉ではない。しかし後にもふれるが問題は「完全さ」をフランススコ派のように過去に求めなかったことである。原始キリスト教に帰れ、山上の垂訓の清貧にもどれといった改革派的な「完全さ」でもなく、また *imitatio Christi* (キリストになって) といったスピリチュアリズム的な「完全さ」でもなく、あくまで未来にむかった「新に、今までとは違った風になること」⁽²¹⁾であった。

それではその未来にむかった「新に、今までとは違った風」、すなわち第三段階の内容は一体どういうものか。聖霊の段階における霊的理想の内容は、グルントマンによると、*Perfectio, Contemplatio, Libertas, Spiritus* である。そしてこれらの概念も勿論ヨアヒム独自のものではなくて、伝統的なものであるが、要約して言えばそれらは伝統的概念として用いられるときはすべて彼岸(永遠)のものであるが、ヨアヒムにあっては歴史の第三段階でそれらを実現するということである。*Perfectio* (完全)についてはすでに触れた。*Vita activa* (活動生活)が第二段階の僧侶(*Klerus*)に属するとすれば、*Vita*

(19) *ibid.* S. 99.

(20) *ibid.* S. 103.

(21) *ibid.* S. 106.

contemplativa (観想生活) は第三段階の修道士 (Mönch) のものである。ヨアヒムは第三段階では僧侶と教会は意義を失うと考えていた、第三段階の新しい人 (homo spiritales) は修道士であって、僧侶の消滅とともに秘蹟 (Sakrament) も消滅すると考えていたのだ。なおここで注目すべきことは「活動生活」をする僧侶に「文字」が属することである。大体第一、第二段階が旧、新約聖書という「文字」に依存しているのに対して、第三段階は文字を要さない聖霊の段階であるという考えがヨアヒムを貫いているようである。Ernst Bloch がその著『トーマス・ミュンツァー』の到るところで文字に依存するルッターと、文字を単なる手段とするミュンツァーの対比を行っているのと無関係ではないように思う。ヨアヒム自身は著作や説教といった文字の活動をしていることは、すでに述べたようにヨアヒム自身はまだ第三段階にあるという意識がなかったことによって説明されるが、さらにかれの歴史の段階にもそれぞれ経過が認められていて、第三段階といえどもその始めは聖霊の福音の普及と説教があり、後になって安らぎ、観想、平和がおとずれるわけである。次いで Libertas (Perfectio Liberatis) (自由) の問題であるが、これは「ヨアヒムに続く時代において聖霊の理念とともにもっとも歴史的爆発力を発揮した要素」⁽²²⁾である。当然のことながら E. プロッホはこの点に重点をおいて以下のような美しい文章を書いている、「……すなわち一般化した僧院と消費の共産主義であり、『自由な霊の時代』であろう、すなわち特殊存在も罪もそれらの世界もない霊的開明である。肉体もそれによって、パラダイスの原始状態におけるように無邪気に楽しくなり、ごぞえた大地は宗教的五月の出現でみたされる。ヨアヒム派である Telesphorus (14世紀末) の讚美歌があるが、それはこう始まっている、»O vita vitalis, dulcis et amabilis, semper memorabiles — ああ生々とした生、甘美にして愛すべき、常に思い出さるべき生よ« — »libertas amicorum« (同胞たちの自由) はピューリタンのではない。その主題はまさに恐怖と従属ないし掟とその国家からの脱

(22) *ibid.*, S. 135.

出である。従ってヨアヒムの教説はその兄弟団とともに決して天国及び彼岸への現実逃避ではない。反対にキリストの王国はヨアヒムにあっては原始キリスト教以来絶えてなかったほとんど決定的に現世的である。イエスは再び新しい地上のメシアであり、キリスト教は、ただたんに礼拝と心の慰めにおいてのみならず、現実^{カシラ}に生起するのだ、キリスト教は支配者たちも私有財産もなく神秘的デモクラシーにおいて生起する。それに第三の福音とその王国が加わり、イエス自身首であることをやめ『同胞たちの交り』(societas amicorum) ⁽²³⁾のなかに融けこむ。最後に第三段階を支配する Spiritus (聖霊)。カトリックにおいては聖霊の人間に対する特別な関係は七つの賜物である。そして「人間のこの『持続的な超自然的な完成』(トーマス, Summa Theologia...)の働きはまさにその完成が教会組織の内部の義しい存在の資格を与えるということである、そして狭義の聖霊の賜物(カリスマ)——本来使徒及び原始キリスト教時代に局限される(トーマス, S. T. ...)——は全く教会の奉仕のなかに吸収されていて、まさに教会の基礎課題に対する賜物として⁽²⁴⁾あらわれる」。聖霊はまさしく教会のなかに閉じこめられ、管理される。アウグスチヌスの表現をかりれば、この世に浮ぶノアの方舟『神の国』に、つまり教会のなかの義人に局限される。そしてこの問題に関しても、というよりはまさにこの問題に関してはヨアヒムは歴史の第三段階を支配するものとして聖霊を考えていたのだ。コーンによるとヨアヒムは1190—1195年に靈感⁽²⁵⁾を受けたと書いている。Walter Nigg はさらにヨアヒムが Tabor 山に久しくこもっている間に靈感を受けたことを言い、「余りにも注意されていないこのタボール体験こそ『かれの三大著作の靈的基盤を形成した』⁽²⁶⁾。と書いている。しかしグルントマンによれば、すでに述べたようにヨアヒムは自分がま

(23) E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Suhrkamp. 1959. S. 592 f.

(24) H. Grundmann, ibid. S. 143.

(25) ibid. p. 99.

(26) W. Nigg: Das Buch der Ketzer. Artemis Verlag. 1949. S. 218. (なお Nigg の文章のなかの引用は J. Huck: Joachim von Floris und die joachitische Literatur, 1938)

だ聖霊の支配する段階に属していないという意識をもっていたわけで、従って靈的体験はなかったとして⁽²⁷⁾いる。再三述べたようにかれの意識は第二段階と第三段階の過渡期にあったわけで、この過渡期の仕事としてヨアヒムは二つ考えていたようである。一つは第二段階の謂わば総括、第二段階のさなかにあっては理解できなかったさまざまな Typen (標式) が今こそ始めてその意味が理解される。第二の仕事としては新しい段階への転換である。そしてこの仕事に関してはヨアヒム自身に動揺があったことをグルントマンは指摘⁽²⁸⁾している。

最後にヨアヒムの理念の継続の問題があるわけであるが、この問題を困難にしているのは何よりもヨアヒムの偽書の多いことである。グルントマンによれば結局ヨアヒム自身の書いたものは三主要作品である *Expositio, Concordia, Psalterium* と若干の小さな *Traktate* の手稿ということになる。コーンによればヨアヒムの理念はかれの死後フランシスコ派に形成されたが、フランシスコ派が強大になるに従って、靈的フランシスコ派という少数派となり、やがて同派のそとに出た。そしてこれの聖霊派 (the Spirituals) がヨアヒムの作品を出版するとともに偽書もつくり出したということである。ヨアヒムのその他の国への影響⁽²⁹⁾に関しては暗示程度にとどめている。グルントマンによると「イタリアにおいてもヨアヒムの真作はより新しい偽作によって座を奪われ、かれの真の思想は政治的アジテーションによってかき消された⁽³⁰⁾」。従ってグルントマンは文献史的影響よりも精神史的影響を重視する。従ってヨアヒムの名は出ていないが、1209年に発見されて、翌年バリーの教会会議で判決をうけたアマルリッヒ派 (Amalrich von Bena が中心人物) がヨアヒムに親近的な思想を抱いていた点に注目する。そしてヨアヒムとアマルリッヒ派が殆んど同時現象であったことから、従来ヨアヒムからイタリア

(27) *ibid.* S. 144 f.

(28) *ibid.* S. 151 f.

(29) *ibid.* p. 102

(30) *ibid.* S. 162.

フランスのヨアヒム派と聖霊派 (the Spirituals) 運動を引き出し、アマルリッヒ派から主としてドイツで普及した所謂『自由聖霊派』(der freie Geist)⁽³¹⁾を引き出すやり方を批判する。ヨアヒムの思想の親近性はむしろドイツの13世紀に展開された『自由聖霊派』運動に求める。すなわちこの派の、聖霊状態における完全性 (homo unitus Deo — 神と一致した人間) の説に。そしてそこに Eckhart や Seuse や『神の同胞』(die Gottesfreunde) を含める。そして北の、ヨアヒムの名こそ出さないが、内的親近性をもった運動に対して、ロマンス世界、すなわちイタリア、南フランスの運動 (主としてフランシスコ派が中心) が「より有名であり、より声高であり、ヨアヒムの公式と名前により忠実であるが、ヨアヒムの意図とは内的にはより縁遠い」⁽³²⁾とグルントマンは言っている。つまりこの南の運動はヨアヒムの意図とはむしろ反対に「聖霊の自由にむかって前進するかわりに、使徒的状态に復帰しようとするし、聖霊による生活のためにあらゆる規則から解放するかわりに福音の真髄として貧困の規則をもうけるのだ」⁽³³⁾。グルントマンは最後にヨアヒムの歴史信仰をつぐものとして Cola di Rienzo の名を挙げている。

ヨアヒムの名を私はE. ブロッホの『トーマス・ミュンツァー』で始めて⁽³⁴⁾知った。ミュンツァーの教養体験として、ブロッホはそこで Eusebius, Hieronymus, アウグスチヌス、コンスタンツとバーゼルの公会議の記録、さらに die Theologia deutsch とともに熱愛した Tauler の説教集をあげたのちここう書いている、「かれはシュタウフエン家時代の修道院長ヨアヒム・ディ・フロリスの晦渋な千年王国主義の教えに没頭した」⁽³⁵⁾。以後ブロッホはキリスト教的ユートピア思想の代表者として、ミュンツァーではなくて、ヨアヒム

(31) W. Nigg は「自由聖霊派」(Die Brüder und Schwestern des freien Geistes) の第一の生みの親をヨアヒム、第二の生みの親をアマルリッヒ・フォン・ペナにしている。ibid. S. 218 ff.

(32) ibid. S. 184.

(33) ibid. S. 187.

(34) 私のヨアヒム研究も結局ミュンツァーに対するヨアヒムの影響が目的である。

(35) E. Bloch: Thomas Münzer, Bibliothek Suhrkamp. S. 18.

を専ら扱っている。1935年の『この時代の遺産』においても、その主著『希望という原理』においても、『希望という原理』の第4部において『自由と秩序、社会的ユートピアの概略』という枠組のなかではあるが『ヨアヒム・ディ・フィオーレ、第三の福音とその王国』という標題で短いヨアヒム論を書いている。この文章は前半、後半にわかれていて、前半ではヨアヒムの思想が語られ、後半においてまさにヨアヒムの思想の継続とその意味が論ぜられている。歴史家グルントマンがヨアヒムの「理念の継続」を文献史的にではなくて、精神的に語ったように、ブロッホはそこでヨアヒムの思想の継続とその意義を哲学者として語っている。哲学者ブロッホはヨアヒムの著作の真偽を問わない、真偽を含めたヨアヒムの著作がボヘミアやドイツ、さらにロシアにまで流れたことを言い、ボヘミアでは、ドイツの再洗礼派の場合と同じく、「王国をむかえるべく戦端が開かれた」と言う。ミュンツァーに対する影響。イギリス革命のラディカリスト、農業共産主義的 Diggers 等にヨアヒムと再洗礼派の遺産はつがれる。ヨアヒムのタボリストの精神は再洗礼派から、Meno Simons ⁽³⁶⁾ によって切りはなされて以来、西欧の異端派たちは静かになった。「再洗礼派から分離した他の回復主義、すなわち近世のものはや非合理的でない、始ったばかりの合理的ユートピアも千年王国をすて去った、つまりプラトンとストア派がヨアヒム・ディ・フィオーレに打かった、アウグスチヌスにすら。そのことによって制度的な個々の特性のより大きな厳密さがユートピアに生れ、すでに社会主義的傾向に脱ユートピア化されたブルジョア的解放への接続が行われたが、ヨアヒムのユートピアが含んでいる終局目的と終結目標の要素は力が弱められた」⁽³⁷⁾。正統キリスト教教会の社会的原理に対するマルクスの批判（遺稿Ⅱ）が述べられているが、それはあくまでカリスマを失って制度化されたキリスト教に対する批判であって、おそらくヨアヒムも、アルビジュワも、フス派も、戦闘的再洗礼派もその批判

(36) 1535年の Münster の落城

(37) *ibid.*, S. 594. 私たちはここにトーマス・ムアやカンパネラのユートピア（プラトン）並びに自然法に基づく人権の主張（ストア派）を思い浮べたらいいたいだろう。

を理解するであろう。「ヨアヒム・ディ・フィオーレが王国の期待とともにあらわしているものはただキリストの終末観的説教が影響をあたえたものであり、キリストが未来の『真理の御霊』について語ったことであり（ヨハネ伝16, 13), 聖霊降臨祭に『聖霊の最初の降りそそぎ』とともに閉ざされたかに見えたものである（使徒行伝2, 1-14)。西欧教会がそのように閉ざされたものと宣言し、閉ざされないのはただ階級社会との妥協だけであった。東方教会はかわることなくこのような（聖霊の）降りそそぎの続行を開いたままにしていた。西方教会は1215年のラテラン公会議以来すべての修道院をその教区司祭の宗教的権力に服させた。東方教会は西洋の秘蹟秩序をすべて受け入れたあとにも修道院に、色々なセクトにすら、カリスマ的、しばしば異端的の独立を与えねばならなかった。……」⁽³⁸⁾ ツァー支配下のロシアの正統には、西欧キリスト教の「法的鋭さ」をもったスコラ学はなかった、そのかわりにヨアヒムの「絶えざる、文字に書かれない本質」が生きていた。ブロッホはボルシェビッキで同時に千年王国主義者であるアレクサンダー・ブロックとかれの讃歌『十二人の行進』(12人の赤軍兵士のなかまじったキリスト)を述べている。そのような「神学的開放性」は西方の「教会・コンツェルン」においては、ヨアヒムを含めた異端のセクトだけに可能だったのだ。「実際17世紀以来社会主義を準備していたような国家構造すら自らはまだ、あらゆる合理性にもかかわらず、第三のエーオンに組みこまれている。そのような国家構造は第三のエーオンの空間をもはや占領してはいない、だが究極性を口に出して言うてはいないにもかかわらず、第三のエーオンを基本的には保持している、すなわち無条件的なものないそのようなコートピアは存在しないからである。……ユートピア的無条件的なものは聖書と王国理念から出ており、王国理念はどのような新道德世界 (New Moral World) であってもその壁がんであった」。⁽³⁹⁾ ブロッホも、結局本質的にはヨアヒム派、現代のマルキシズムを経たヨアヒム派であると言えないだろうか。

(38) ibid. S. 596.

(39) ibid. S. 597 f.