

カール・ヒルティ晩年の思想の批判的考察

——『眠られぬ夜のために 第二部』に即して——

芝 田 豊 彦

一九〇九年にカール・ヒルティ（一八三三—一九〇九）が没した時、『眠られぬ夜のために 第二部』^①はその草稿がほぼ出来上がっており、不足分が娘によって父の著作から補われて一九一九年に出版された。したがって上記著作は、ヒルティの最晩年の思想を表していると言えるであろう。しかしドイツ語圏ではヒルティの上記著作は久しく再版されず、他のヒルティの著作を購入することも困難になっている。ヒルティの思想はもう時代遅れになっているのであろうか。確かに彼の思想に欠陥があつたことは認めなければならぬ。しかし彼の思想には、現代においても、いや現代にこそ注目すべき思想が含まれている。我々がなすべきことは、無批判にヒルティの思想を受容することでも拒否することでもない。むしろ批判的に読み解いて彼の限界を見届けることによつて、ヒルティの思想の積極的な面を生かすことにある。以下は、主として滝沢神学の視点から、いくつかの鍵語のもとに上記著作を批判的に読み解いていく試みである。

ところで『眠られぬ夜のために』（第一部）は、読者が毎夜読むことができるように、ヒルティが自らの処生訓や人生観、文明批評等を、三六六日に配列したものである。これが好評であつたため、隔年ごとに交代で読んでいけるように、ヒルティは第二部を準備していたのであつた。なお、引用箇所を示すために月日を記した。例えば三・一六とは、三月一六日の箇所を示している。

一、神の近さ

ヒルティの『眠られぬ夜のために 第二部』では、「神の近さ」(Gottesnähe) という言葉が延べ七箇所用いられており、この著作のヒルティの思想を貫く鍵語のなかでも最も重要な言葉のひとつと見なすことができる。「神の近さ」における「神の」(Gottes) という言葉は主格的に用いられており、したがって「神の近さ」とは、「神が(人に)近いこと」、あるいは「神が(人の)近くに在ること」を意味する。Nesjeの辞書的意味は、「近いこと」ないし「近くに在ること」(Nahsein) ということになる。²⁾ 神が人に近いとは、人から見ると、人が神に近いことでもあるが、「神の」(Gottes) は原則的にはあくまで主格的に解すべきである。

上で述べられたことを確認するためにも、ルター聖書において神と人が「近い」(nah) という言葉の用法を見てみたい。ルター聖書のコンコルダンツによれば、神(主格)が人(与格)に近い、神が人の近くにいます、という用法が四つあげられている。すなわち、「[...] 主なる我々の神が我々に近いほど、神が近くにおられるような民はどこにいるであろうか？」(申命記四章七節)、「主は心打ち砕かれた者たちの近くににおられる」(詩篇三四篇一九節)、「主は主に呼びかけるすべての者の近くにおられる」(詩篇一四五篇一八節)、「あなた(主)は彼らの口には近いが、彼らのこころからは遠い」(エレミヤ二二章二節)。また、神が人に近いのであるが、人が明示されていない用法も四つあげられている。「私を義しいと言ってくださいる彼(主)は近くににおられる」(イザヤ五〇章八節)、「主が近くにおられる時に主に呼びかけよ」(イザヤ五五章六節)、「私は近くににいる神でしかないのか、遠くにいる神でもないのか、と主は言われる」(エレミヤ二三章二三節)、「主は近くににおられる」(ピリピ四章五節)。それに対して、人が神に近いという用法は一つしか挙げられていない。「しかしキリスト・イエスにあって、かつては遠くにいたあなたがたも、今はキリストの血によって〔神に〕近くなったのである」(エペソ二章一三節)。以上から分かるように、聖書で神と人が近いという場

合、マタイ二四章三三節も含めると、神を主語とする「神が人に近い」という用法の方が圧倒的に多いことになる。

ところでヒルティの上掲書の岩波文庫訳では、「神の近さ」(Gottesnähe)に対して、おもに「(人が)神のそば近くにある」⁽⁶⁾という訳が使われ、五月一七日では例外的に「神の接近」という訳が使われている。前者は人から見た場合の訳であり、後者は動作的に訳されており、工夫して訳されたのであろうが正確な訳とは言い難い。しかもこの二種の訳語のもとドイツ語が同じだということ、またもとのドイツ語が伝統的な言葉であることに、読者は思い到らないであろう。

「神の近さ」は、ヒルティによつて「人生の目的と目標」(二・一一)とされ、⁽⁷⁾「神の近さの感情」ないし「神の近さを感じる」とは、「人間が体験しうる最高かつ最善のもの」(四・一三)とされる。「愛」はヒルティにとつてきわめて重要な概念であるが、その愛も、「神の近さ」に次ぐ最善のものなのである(五・三)。これから、「神の近さ」の重要性が確認できる。しかし「神の近さ」を知的に把握することなどできないが故に、「感情」とか「体験」という言葉が用いられたのであろう。実際ヒルティによれば、知性による神の証明など不可能であるが、神は「人生の事実を通して感覚でき経験し得る」(一〇・一六)のであった。

「神の近さ」の反対の事態は、「神の遠さ」(Gottesferne)と表現される。ヒルティは、「人生において何がもつとも辛い」という問いに対して、「神の遠さ」と答えている。⁽⁸⁾「神の近さ」とか「神の遠さ」という表現は神秘主義者たちが用いた表現であり、その伝統は現在にまで引き継がれている。ここでは、「神の遠さ」について、マザー・テレサ(一九一〇—一九九七)の生涯を描いたゲトラの著作⁽⁹⁾からいくつか引用してみたい。ここではマザー・テレサに関連して次のように言われている。「神が遠い」というこの感情、「神の闇」(…)を絶え間なく経験すること、「彼(キリスト)の沈黙と彼の遠さがそれだけいっそう痛々しく彼女に意識された」。マザー・テレサ自身も、「恐ろしいこの空虚、神の不在」というこの感情」という表現を手記に用いている。最も早い時期としては、一九四九年のマザー・テレサの手記にすでに「神が遠い」という感情が記されている。このようなことを記した書簡や手記の廃棄をマザー・テレサは

願ったのであるが、遺志に反して二〇〇七年に公刊され、世界中に静かなセンセーションを巻き起こしたのであった。

「神の近さ」ないし「神が近くに在ること」を感じたり体験したりするとは、普通に用いられる意味において感じたり、体験したりすることではあり得ない。なぜなら、神は世界内部に存在する物ではないからである。ところでフランクは、彼独自の用語としての「もとに・在る」(Bei Sein)を、空間的・存在的にはなく、存在論的に用いている¹¹⁾。フランクにならって言えば、「神の近さ」とは、存在の意味ではなく、存在論の意味で用いられているのである。

「神の近さ」の存在論的意味を確定するために、ボンヘッファー(一九〇六―四五)によるこの語の用法を見たい。ボンヘッファーは言う。「成人した世界は神をより喪失している (Gottloser) が、それ故にひよっとして成人していない世界よりもまさに神に近い、(Gottnäher) かもしれない¹²⁾」。近代という成人した世界においては、素朴な意味で神が信じられていた時代よりも神は喪失されている。しかし神の実体性・対象性が克服されたという意味では、近代の方が「神に近い」とも言い得るのである。ボンヘッファーはまた次のようにも言う。「確かなことは、我々がいつも「神の」近さにおいて (in der Nähe)、また神の臨在のもとに生きることが許されているということ、この生は我々にとつてまったく新しい生であるということである¹³⁾」。ここで、「神の近さにおいて」という表現は、万有在神論 (Pantheismus) のような場所論の意味で用いられているであろう。このようにボンヘッファーにおける「神の近さ」は、実体的対象性において(＝存在的に)ではなく、場所論的に、あるいは神と人との存在論的な関係性において捉えられている、と言うことができる。

このような「神の近さ」という存在論的事態のもとで初めて人は存在することができる、ということが重要である。あるいは「神の近さ」という存在論的事態は、それを体験するか否かにかかわらずすべての人に該当しなければならぬ。ヒルティの他の表現では、「我々は常に神のみ手のうち (in der Hand Gottes) にあったし、これからもあり続ける」(一・二二)ということである¹⁴⁾。ヒルティには「神の近さ」という存在論的事態の直覚がある、と言わなければならぬ。滝沢神学にならってこの存在論的事態を第一義の「神の近さ」と呼ぶならば、「神の近さ」を体験するとは、第

一義の「神の近さ」に目覚めるといふ事態であり、あくまで第二義的なことである。ヒルティにおいては、神を実体的・对象的に捉えるという思想が完全に払拭されてはおらず、「神の近さ」が十分に存在論的に捉えられているとは言い難いが、「神の近さ」といふ存在論的事態の直覚があることは間違いない。そして「神の近さ」においてあること、神のみ手のうちにあることは、人が死んでも変わらないが故に、死とは「滞在地の変更」(一・二)にすぎないと言われるのである。

「神の近さ」といふ存在論的事態は、滝沢神学ではインマヌエルの原事実と呼ばれる。すなわち人間的自己成立の根底には、神我らとともにいますという神と人との無条件の接触がある。この「神人の原関係」を、滝沢は不可分・不可同・不可逆の関係と分節している。神人の原関係という「原決定」によって決定されて初めて、人間は成り立つことができる。この「原決定」そのもの、「神の近さ」そのものがロゴス(言葉)的性格を持っており、自らを示すのである¹⁵⁾。したがって「神の近さ」の体験は「神の近さ」そのものによって引き起こされる、あるいは「神の近さ」の体験の根柢は人ではなくあくまで「神の近さ」そのものにある、と言わなければならない。また「神の遠さ」ということも、ボンヘッファーの言うように、神の実体的対象性の拒否という積極的な意味を持ち得るが、一般には、「神の近さ」の体験を人間的能力とするところに生じる。しかし「神の近さ」を離れて人間が存在できるはずはなく、「神の遠さ」の体験の背後にも「神の近さ」が隠れていると言わなくてはならない。

「神の近さ」の体験の受動性という観点から、五月一七日の記述は重要である。まず、「神の近さ」は祈りや儀式などによって招き寄せることはできず、むしろ「求めずして突然に」やってくることをヒルティは強調する。このヒルティの指摘は至当である。この箇所では、「神の近さ」の体験について、すなわち第二義の「神の近さ」について語られていることに注意しなければならない。さらに続けて真の「神の近さ」は、人間にとっていつも「或る知らせ、或る委託ないし命令」であるとも言われる。滝沢によれば、人間は神人の原関係という「原決定」のもとでしか「自己決定」できな¹⁶⁾い、あるいは原決定にそって自己決定するべく定められている。「人は人ではない神において、人として存在・活

動するべく有無を言わず決定されたものとしてのみ自己決定的である。絶対被決定即自己決定というのが人間存在の眞実相である⁽¹⁷⁾。神において人が絶対に決定されるところで、ヒルティ的⁽¹⁸⁾に言えば、神の近さにおいて人に与えられる委託ないし命令において、人は初めて徹底的に自己決定的であり得るといふことなのである。

二、精神と肉体

ヒルティは、肉体とは区別された人間を構成する不可視にして不死の要素を Geist と呼ぶ。これは「霊」と訳されることも多いが、ヒルティ自身も言うように神霊術 (Spiritismus) や霊媒 (Medien) などとは何の関係もない⁽¹⁹⁾。Geist は超感覚的で、あくまで空間を越えているのである。そうであるからと言って「精神」と訳すと、日本語で精神的疲労などと言われる場合のように、単に心的なものを取られる恐れがある。日本人にとっては厄介な概念であるが、「霊」と訳した場合のいかがわしい感じを避けるため、原則として「精神」、場合によって「霊」と訳したい。

ヒルティにとって「死ぬ」とは、「精神が肉体を離れる」(二二・二八) ことであり、二月一〇日では、死後の生に關して、肉体を脱した「精神的存在」(Geistwesen) とか、肉体なき「精神的な生」(ein geistiges Leben) という表現が用いられる。四月一七日では、肉体は精神のために維持されるべき「機械」と見なされ、一〇月一八日では、肉体は「たましいにとつて牢獄」である、とさえ言われる。ここに見られるのは肉体蔑視であり、その身心論は明らかにギリシヤ的な靈肉二元論である。

次にヒルティが、一月一八日に、エーティンガーの有名な命題である「身体性はすべての物の終わりである」を引用していることに注目したい。この命題は、正確には、「身体性は神のわざの終わりである」であり、エーティンガーの研究者であるヴァイアー・メンクホフによれば、「終わり」(das Ende) とは終末論とも関連している。しかし終末論は必ずしも黙示録的な破壊と結びつくわけではなく、ベンゲルやエーティンガーのシユヴァーベン敬虔主義では、古き

ものが新たにされるといふ「希望」が前景にくることが指摘される。¹⁹⁾したがって上の命題では、単なる「終わり」ではなく、まったく逆に、「始まり、目標、新たななるもの」が意味されることになる。²⁰⁾さらに注意すべきは、エーティンガーの身体性への愛が、単純に創造物を高く評価しているのではなくて、むしろ「神が人となった」ことから、「受肉」から導き出されるといふことである。²¹⁾それ故に上の命題では、創造論よりむしろキリスト論が重要となる。以上のことを念頭に入れて、上の命題を分かりやすく説明的に言い換えると次のようになるであろうか。キリストが受肉されたが故に、身体性が神の創造のわざの終末論的目標となる。

それに対してヒルティは、上の命題を「個人性(個性)」という観点から、「精神的なものも個人として肉体化されなければならぬ」というように解釈する。ここでの「肉体化」とは、「理念(Idee)の表現ないし進歩」ということで、理念は、その理念を表現する個人的人間を見出すまで休むことがない、とされる。これはエーティンガーの身体性の思想をヒルティ流に解釈し直したものでしかない。「神ご自身によつて欲せられた神への道はキリストを通つて行き、キリストを迂回することは許されていない」(一一・二二)と言われるように、ヒルティはキリストを重視する立場を取っているにもかかわらず、上の命題のみならず、他の箇所でも、キリストの身体性に関してほとんど考察されることがない。もしキリストの身体性が注目されていけば、肉体軽視ということも、単純な霊肉二元論を取ることもしらなかつたであろう。霊肉二元論が困るのは、霊と肉の関係がすこしも明らかにされていないからである。²²⁾実学的な道を歩んできたヒルティが、実人生から遊離した単に理論的な神学を拒否するのは理解できよう。しかし受肉論およびキリスト論の無視は、キリスト教の根本をなおざりにし、無反省にギリシャ的霊肉二元論をキリスト教に接ぎ木することを引き起こすのである。

しかしながらヒルティの生死観には、霊肉二元論という理由だけで捨て去るには惜しい注目すべきものがある。それは、生死が「力」と「活動」という観点から見られている点である。実践畑を歩んできたヒルティの人生観は、活動的な人生観であり、けっして「安らぎ」(Ruhe)を求めようなものではなかつた。²³⁾したがってギリシャ的な霊肉二元論

でありながら、静寂主義を取ること、瞑想にふけることもなかった。「働きかつ祈る」(三・三)がヒルティの motto であった。活動的生のさなかに置かれた珠玉のごとき祈り、ということであろうか。しかし注意しなければならぬのは、ヒルティにとって活動は、肉体よりもむしろ精神と結びつく点である。肉体が牢獄とされたのも、肉体がたましいの「自由」と「活動能力」(二〇・一八)を制限するからなのであった。ここから、「死はむしろ新しいより偉大な活動性の始まりとなる」(一一・一三)という驚くべき死の捉え方が提示される。

七月三〇日によれば、老年において、現在の肉体と全然関係のない「まったく新しく、まったく別の種類の生命力 (Lebenskraft)」が自らの内に始まっているのを感じる時がある。この生命力は上で述べた死後の生の活動性と関連するであろう。そしてこの生命力は、けっして神経の高ぶりによって感じられるのではなく、「死にも打ち勝ち得る、別の世界の諸力 (Kräfte)」であり、この力にとっては、死も「生の終わり」を意味し得ない。

翌日の七月三一日では、上に述べられたことがさらに敷衍される。肉体の諸力とは異なる「別の諸力」(die anderen Kräfte)に言及され、それは、「死にも打ち勝ちことができ、人間をして、自らの霊的な力 (Geisteskraft) を十分に保持して生き生きと死なせる」のである。「別の諸力」は、「来たるべき世界の諸力」とも言い換えられるので、前日の「死にも打ち勝ち得る、別の世界の諸力」と同じことである。この別の諸力によって、人間が「生き生き」(lebhaft)と「死ぬ」(sterben)、というのが興味深い。老年において重要であるとされるのは、この「別の諸力」をできるだけ強める」と (Stärkung) なのである。この霊的な諸力によって、死を突破して低次の生 (肉体的生) からより高次の生 (精神的生) へ移行するのである。

四月一九日には、肉体と対比的に用いられた「永続的な内なる人」という表現がある。「内なる人」(Der innere Mensch) とは、じつは聖書に基づく表現である。コリント後書四章一六節では、「外なる人」と「内なる人」が対比され、エペソ書三章一六節では、「父〔なる神〕が、父の霊によって内なる人が強く (stark) なるように、〔…〕あなたがたに力 (Kraft) を与えてくださるよう」とある。このエペソ書の箇所は、七月三一日の「別の諸力」についての

ヒルティの叙述に影響を与えたのではなからうか。ただ、エペソ書の当該箇所では死について言及されていない。

しかしパウロには、「力」との関連で死の克服について言及している箇所がある。「私はキリストと彼の復活の力 (die Kraft seiner Auferstehung)」、および彼と共に苦しむことを知り、そのようにして彼の死の姿に等しくなりたい。それは、私が死者からの復活に達するためである」(ピリピ書三章一〇—一一節)。ヒルティの場合も、パウロの場合も、まったく次元の異なる力に与って、死を突破して新しい生へと移行することが言われているのである。

三、真のキリスト教

ヒルティの場合は、曖昧であるにしろ、「神の近さ」の存在論的事態の直覚が根底にあるので、教会の外に救いなしというような伝統的教義にとらわれることはない。教会の制度や教会の形式主義に対する批判は痛烈である。教会批判は単にカトリック教会のみならず、スイスの改革派教会を含むプロテスタント教会に対してもなされる。「自分の魂を、証券取引所と同じように、教会でも失なうことがあり得る」(五・四)、「教会の説教がこの種のものであれば、あなたはもはや教会に行かないように。私自身そのようにしてきたし、このことに対して神に感謝している——とくに私のような年齢にあつては」(七・一一)。日本の無教会主義を髣髴させるような発言である。実際、日本でも無教会主義的信仰を持っている者にヒルティの愛読者が多いようである。ただヒルティはけつして教会そのものを否定しているわけではなく、むしろ教会の改革を望むのである(三・七、五・一八)。すなわち、「今や近づきつつある新たな宗教改革」(三・七)と言われる。ここではかつての宗教改革は不徹底であったという見解が前提されている。しかし他方で、現在では教会ではなく、「現実的な生けるキリスト教」(二二・二四)が問題であるとも言われる。そして「真のキリスト教」(das wahre Christentum) という言葉が多用される。このように言うと、真のキリスト教はきわめて難しいように思われるが、「神の近さ」において在りさえすればよいのであるから、「この真のキリスト教はまことに驚くほど単純で、ほ

とんど子供にとつても容易に思える」(五・二六)、とさえ言われる。

ヒルティの教会観がこのようであるから、当然ながら信仰に対して聖書のはたす役割は大きくなる(三・五)。さらに「キリストの教えが、そのみが真でそのみが信頼できるキリスト教である」(五・二五)とされる。これから分かるように、ヒルティにおいては、聖書のなかでも福音書がより高く評価される(五・二三、九・八)。しかし「神の近さ」という存在論的事態の直覚があるが故に、偏狭な聖書主義からもヒルティは守られているようである。例えば、聖書の逐語靈感説に対する警告も語られている(三・五、九・三)。

従来の贖罪論の要になるキリストの「犠牲の死」(Opferod)、「キリストの身代わりの功績」(stellvertretendes Verdienst Christi) という教義に対して、ヒルティはこの教義にプロテスタント教会があまりに大きな価値を置きすぎていることを批判している(三・八、四・一)。この教義によって人間が何もしなくてよくなり、「自己責任の感情」を失なうということが、この教義に対するヒルティの批判の論拠になっている(同上)。滝沢神学は贖罪をどのように捉えるのであろうか。滝沢神学によれば、歴史的に生じた十字架の出来事によって、人間の罪が贖われるということはあり得ない。贖罪の根拠ないし救済の根拠は、歴史を越えて歴史を動かす神人の原関係そのものにある。したがって上のヒルティの批判は間違っていないが、その論拠は正しくない。贖罪のために人間の側から付け加えるものなど何もないからである。また贖罪の故に人間の責任がなくなることもあり得ない。もろもろの個々の責任というよりも、神の原決定のもとで人間にふさわしく自己決定しなければならぬという「大いなる責任」から、人間は逃れることはできないからである。「審き」ということも、この大いなる責任から捉えなければならぬ。人間の行為の一挙手一投足が、神人の原関係なる真実の神によって測られ審かれるのである。「最後の審判」は今此処ですでに、そして刻々に新しく、かつ絶対に免れがたく、私たち各自に来ている²⁸と言われる所以である。以上から分るように、ヒルティの贖罪論批判は、存在論的観点からより深められなければならないのであるが、従来の贖罪論に再考を促す契機となるであろう。

ついでながら、滝沢において十字架の出来事の持つ意味は何であろうか。滝沢によれば、十字架の出来事は、悪魔な

いし罪そのものが根底において粉碎されていることを示す「徴」となる。滝沢は次のように言う。「イエスの誕生・十字架は、現実の人の、深く隠れた根もとに相撃つ神と悪魔・永遠のみ子と罪そのもののあいだの、太初からすでに勝敗の決まっている格闘が、歴史のなかにそれとして人の眼にまざまざと示された、空前絶後の出来事である」⁽²⁸⁾。ここでもヒルティの主張が思い出されるであろう。たしかに「悪」は恐れられなければならないが、結局のところ神のしもべにすぎず、マニ教的な神の敵対者ではあり得ない(一一・一〇)、とヒルティは言っているのである。

キリストの復活については、ヒルティはそれを確実なものとしている。復活を歴史的事実として認めるということであろう。しかしその理由たるや、キリストの復活の信仰がなければ、キリストの受難はあまりに辛くて我々がとても耐えることができないから、というような理由をあげている(四・一五、五・二六)。あまりにお粗末で、こちらが情けなくなるような理由である。キリストの復活とは、ギリシヤ的な靈魂不滅ではなく、身体のみがえりである。そうであるならば、ヒルティの復活信仰が彼の靈肉二元論的な身心観とどのように両立するのかという言及があつて然るべきである。イエスの復活ということも、神人の原関係という存在論的事態から見ない限り、その本質を捉えることはできないであろう。

キリストの重要視ということからも分かるのであるが、ヒルティは、ユニテリアン主義⁽²⁹⁾を認めない。むしろきびしく排撃しているほどである。ヒルティにおいて神学的思索の評価は低いのであるが、純理論を問題とする限り、「三位一体論」(Trinitätslehre)を固く守ることをヒルティははっきり表明している(四・六)。しかしながら理論的な神学を退けるあまり、イエス・キリストというペルソナの隠れたる核を見極めることができなかつたことが、ヒルティの身心論における肉體蔑視を誘発したばかりでなく、「神の近さ」という存在論的事態の直覚をも曖昧にした、と言えるのである。

次に三位一体のうちひとつのペルソナである聖霊について見てみたい。ヒルティ自身はつきり述べているわけではないが、聖霊の重視は「神の近さ」の思想から来ているように思われる。神の人間に対する関係ないし働きから聖霊が重

視されるのである。しかも神学に対する批判から、真理は神学書を読むことや神学を学ぶことによって与えられるのではなく、聖霊によって直接に真理が教えられるということをもヒルティは強調する。それを端的に表すのが、ヨハネ福音書に用いられる「真理の霊」(Geist der Wahrheit)という言葉の多用である。この言葉は『眠られぬ夜のために 第二部』では一〇箇所以上で用いられている⁽²²⁾。ヒルティの場合ほとくに信仰の、個人的性格が顕著であり、「真理の霊」も共同体的性格を持つのではなく、「個々の人間に対する神の個人的賜物」(一〇・四)であるとはつきり言われている。それゆえに各個人が真理の霊を求めなければならぬし、実際にそれを持つことができるのである(七・一四)。教会という団体に帰属することを救済の根拠とするようなカトリックの見解をきびしく排除するのも(三・七)、信仰の個人主義的性格からである。教皇制も、「神に対してまったく個人的な、したがって集合的でない関係を見出さない」(二・九)多くの人たちにふさわしいような教会制度であるとされている。

ヒルティの神についての叙述で筆者の興味を引いたのは、「神との友愛」(Freundschaft mit Gott)および「神の友」(Gottes Freund)というような表現である⁽²³⁾。前者は「真のキリスト教」(六・一五)に関連して、後者は「神の近さ」(七・四)に関連して使われている点から見ても、このふたつの表現の重要性を理解できる。人間同士の友愛との類比において、ヒルティは「神との友愛」という言葉を使っているのであり(六・一五)、この言葉は、「愛」(Liebe)をむしろ「友愛」(Freundschaft)と呼びたい(五・三)とヒルティが言っていることとも関連するであろう。ところで、神学や教会を排除しないが、個人的にはそれらから距離を置く直接的な親しい神信仰において、上の表現を捉えることができるのではなからうか。筆者の念頭にあるのは、戦後ドイツの著名な作家ヴォルフガング・ケッペン(一九〇六—九六)の発言である⁽²⁴⁾。彼はプロテスタントとして洗礼と堅信礼を受けたが、成人して教会との関係はなく、礼拝に出席することもなく、「私は仲介者を必要とすることもない」と言い放つ。仲介者とはキリストとか牧師のことであろう。それにもかかわらず、「私は神と親しい」(Freundlich) 関係にある⁽²⁵⁾。「神との私の対話は親密である」。「私は神と親しく語り、私の信ずるところによれば、神も私に対して親しく語られる」とケッペンは言う。彼は、時々カトリック教会の

門をたたいて、終わったミサの香のにおいをかぎ、美しい部屋を楽しみ、「親しく」創造者を思うのである。そして最後にケッペンは言う、「私を悪く思わないでくれ、あなたがた神学者たちよ！ 私は知っているのだ、神がすぐ前におられることを！ (Erist vorhanden)」。

ケッペンと神との関係で特徴的なのは、仲介者によらない神との直接性であり、神との個人的で「親しい」関係である。キリストのはたす役割において、ヒルティとケッペンは対照的である。ヒルティは、キリストをはっきりと神の子と告白し、キリスト教に対する信仰も積極的である。しかし、ヒルティにとつていかなる意味でキリストが神の子なのか、少なくとも筆者にははっきりしない。ところで福音書のイエスが神の国の近いことを宣べ伝えたのに対して、パウロはキリストを神の子として宣べ伝えた。ヒルティが福音書をパウロ書簡より上位に置いていたということは、ヒルティにおいてイエスの神格化がより少ないことを意味する。ヒルティはイエスが神の子である所以を、イエスが神の霊に満たされており、神と理想的な関係にあるという点に見ていたのではなからうか。実際のところ三位一体の神学的理論に、ヒルティはあまり興味を持っていないようである。またヒルティの「神への友愛」とか「神の友」という表現は、神との親しい関係を如実に示しているし、信仰の個人主義的性格はすでに指摘した通りである。したがって筆者は、キリストについての発言の表面的な相違にもかかわらず、ヒルティの神信仰をケッペンと同様に置くことができるのではないかと思っている。ケッペンの神信仰がかなり特殊であるにもかかわらず、筆者がケッペンの神信仰に注目するのは、キリストという仲介を経ることがなくても「神の近さ」という存在論的事態に対して直覚を持ち得る可能性が示されているからなのである。「私は道であり真理であり生命である。私を通してでなければ、誰も父のもとに行くことはない」というヨハネ福音書一四章六節を文字通りに受け取るならば、キリストという仲介を経ずして神との親しい関係は起こり得ないことになるであろう。

四、死

ヒルティにおいて、死後の生は超感覺的なものであり、肉体を伴うこの世の生とは質的に異なるにもかかわらず、他方で、地上的生から死後の生への移行は単なる「滞在地の変更」(一・二)にすぎず、両者の連続性が強調される。「死ぬ」(Stehen)とは、「ずっと恵まれた条件のもとで、今まで為されたすべての経験に基づいて、人生をもう一度始めることが許される」(一・二)ことなのである。あるいは次のようにも言われる。「我々の人格を精神のおよび身体的に構成し、死を通して解放される或るものが——ただちに、或は短い失神の後に——意識的に生き続ける」(二・七)。人生においてなされた経験を保持し、意識的存在として、死後の生へ移行する、ということになる。この世で生きてきたように来世でも生き続けるのであるから、この世での生き方が重要になってくる。したがってこの世の生は、「新たな存在、より高次の目標へと進む存在にとつての学校」(二・一〇)と見なされる。

ここから興味深いヒルティ独自の審判観が吐露される。ヒルティは、「個々のたましいが、レーテの河を通過した時に、自らの人生の自然な継続を受け取る」(四・二二)ことに審判を見ている。この世で生きてきたように、来世でも生きなければならない、ということである。そもそも審判は、言い換えると天国と地獄は、ヒルティによれば、人の「精神的状態」の内に存するものなのであった(四・二二、一・五)。滝沢の審判観は前に紹介した。滝沢はまた次のようにも言っている。「人は死んだからといって、神人の原関係の主なる神の空間の外に出ていくことはできない。生前の体・業は、実在する神の空間の中にまったくそのままに保たれて神の審きを受けないわけにはいかない」³⁵。滝沢のこのような神の審きの捉え方も、ヒルティと一脈通じるものがあつて興味深い。なお、上の滝沢の引用における「神の空間」とは、西田哲学における絶対無の場所と思つてもらつてよいであらう。

ヒルティにおいては、死後の生に対する強い憧れを感じることできる。四月一七日には、肉体に縛られない死後にお

ける「完全で永続的な健康」が語られていた。五月一七日の箇所では、「神の近さ」が、「至高の健康の感情」と「来たるべき生の前味」を残すのである。⁽⁸⁾この箇所でははっきり述べられていないが、じつは「至高の健康の感情」が「来たるべき生の前味」となるのである。そのことは二月二七日に、老年に関して言われる。すなわち、老年においてもまれに「完全な身体的健康の心地よい感情」が呼び起こされることがある。しかしそれは、落日の美しさとはなんの関係もなく、むしろ「来たるべき生の前味」であり、「より良き存在の朝の輝き」である。ヒルティはこれを「老年の最良の幸福」と言っている。このような老年期の捉え方に対して、現代人は憧憬を抱かざるを得ない。しかし現代人には至難の人生観であろう。

肉体は精神の「衣服」(一一・二)にすぎないのに、心臓の鼓動を引き延ばすことに躍起となっている医者に対するヒルティの批判は手厳しい(一一・二九、四・一九)。これは現代医学に対する警鐘にもなるであろう。ヒルティによれば、死が恐ろしく思えるのは、死後の生が新しく未知であるからに過ぎない(一一・二)。ここでは死の深刻さがあまりに軽く捉えられているのではないかと懸念したくなるほどである。滝沢神学においては、死はその深刻さを失うことなく、しかも最後決定的なことではあり得ない。滝沢のような稀有な人格にとっては、死は恐れおのくようなものではないであろうが、我々凡人にとっては、滝沢神学の正しさを認めつつも、死はやはり恐ろしいのである。この恐ろしさは意識の消滅ということに起因するであろう。精神のごときもの不死性は、少なくとも精神衛生的には必要であるのかもしれない。どのような態度で死を迎えるのかは、現代医療にとっても重要なはずである。この問題を考える際に、第二節で述べたような生死の力動的な捉え方が、ヒントを与えてくれるのではなからうか。第二節では、まったく次元の異なる力に与って、死を突破して新しい生へと移行することが言われた。ところで東洋医学や禅仏教にも造詣が深く、ホリスティック医学を唱道する帯津良一は、ユーモアをこめてであるが、日頃から次のように言っているそうである。「死の中に引き入れられてはならない。死の直前に養生を加速していつて、死後の世界へ猛烈なスピードで飛び込んでいくのだ」⁽⁹⁾。このような死への臨み方も、ヒルティの場合と類似して興味深い。死後にどのようなかは、

なんといつても我々には分からないのであるから、河合隼雄の言うように「神話の知」ということになるのかもしれない。各人が先人の知恵を学びつつ、そのような神話の知を構築する必要があるであろう。

最後にヒルティと滝沢の死生観に戻りたい。両者の死生観にはたしかに共通性がある。人は死んでも、「神の近さ」(ヒルティ)ないし「神の空間」(滝沢)から脱することはできないのであった。しかし滝沢において精神(したがって精神の不滅)は想定されず、しかも両者の身体の捉え方は対照的である。両者とも人間を「考えるもの」と捉えるにもかかわらず、³⁸⁾ 強点は、滝沢においては「もの(物)」に、ヒルティにおいては「考える」に置かれる。両者を統合することは至難の業であるが、両者の統合の試みにおいて、フランクルの思想が役立つのではなからうか。フランクルにおいては、精神という高次の次元において、体と心が矛盾的に統一される。フランクルにおいても精神は不死である。滝沢の身心論に(超越的かつ場所的な性格を有する)精神を導入することによって、精神の不死性を考えることはできないであろうか。死後の精神も、神人の原関係の規定を受けざるを得ないのはもちろんのことである。このようにひそかにヒルティの死生観と滝沢の死生観の統合を夢想するのである。しかし精神の不死性は精神の実体化ということになり、滝沢神学の根底を裏切ることになるのかもしれない。

おわりに

「神に導かれている人たちにおいて、彼らに課せられていたように思われた多くの課題や仕事、彼らにふさわしくないか、もはやふさわしくなくなった場合に、然るべき時にそれが彼らから取り去られるのを見るのは、不思議な思いがする」(七・二二)。「或る人の人生における最大の日は、彼の歴史的使命、すなわち、そのために神が彼をこの世で持とうとされるものが彼に明らかになり、彼が導かれてきたすべての道がそこを目指しているのを悟る日のことである」(一一・三〇)。このような、人生論的見地から見て奇跡的なことについて、ヒルティは一般的な言い方をしている

が、恐らく彼自身も体験したことなのであろう。さらにまた次のようにも言われる。「ほんとうに神を信じ、それ〔神を信じるということ〕が単なる慣用的な言い方でないなら、唯物論的な世界的秩序においてまったく不可能と思われる多くのものが自然なこととなる」(三・二五)。人間的自己成立の根底が神人の原関係そのものにおかれているが故に、滝沢神学の立場からもこのような奇跡は十分に起こり得る。もちろん滝沢は、神人の原関係こそが、奇跡のなかの奇跡、原奇跡と言うであろうが⁽³⁹⁾。もし我々が上のヒルティの言葉に懐疑の念を抱くならば、そのこと自体、人間的自己成立の根底に盲目であることを証していると言わなければならない。

一月二十九日にヒルティは、死についていくらか述べた後で、死についてこれ以上考えないように勧めている。「神のみ心である限り、生への執着なく、人生の使命のために喜んで生き続けよ」。ヒルティ流に言えば、生きてきたように、それと同じように死後も生き続けるからである。「神の近さ」ということも、本来は神秘主義者によって用いられた言葉である。我々は死後の生に対しても、ミュステリウムを留保しておくべきではなからうか。

[注]

- (1) Carl Hilty: Für schlaflose Nächte, zweiter Teil, Leipzig u. Frauenfeld 1919.
- (2) Vgl. Art. „Nähe“ in: Duden Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim 1989, und J. u. W. Grimms Deutsches Wörterbuch.
- (3) Bibel von A bis Z, Wortkonkordanz zum revidierten Lutherext, Stuttgart 1969. なお、本論文における聖書の引用は、ルター聖書から和訳したので、現行の日本語訳聖書とすこし異なる訳になっている。ヒルティはスイスの改革派に属しているが、例えば二・二〇の聖書引用から分かるように、チューリヒ聖書などではなく、ルター聖書が用いられている。ルター聖書は次のものを用いた。Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1972.
- (4) 新共同訳(日本聖書協会)では、人が主語に訳されている。「口先ではあなたに近く、腹ではあなたから遠いのです。」
- (5) 「おまえたちがこれらすべてのことを見るならば、それ(68)がすぐ近くにあることを知りなさい」(マタイ二四章三三節)。ギリシャ語原典では、動詞「ある」は三人称単数で、主語は示されていない。したがってドイツ語に訳す時は主語を補わなければならないが、ルターは主語を68で訳したわけである。一九八四年改訳ルター聖書では、主語は「彼」(69)に変えられ、「人の子」を意味する。新共同訳もこれと同様で、「人の子が口口に近づいていると悟りなさい」となっている。この場合は、マタイ二四章三三節も「神が人に近づき」という用法のひとつになるであろう。ところが統一訳(Einheitsübersetzung)では、

主語を「(世の)終り」(das Ende)としている。これはむしろもとのルター訳 (S) に近い。

- (6) 四・一三、五・三、七・四、一〇・二三。それとほぼ同じ「神の近くにある」という訳が、二・一一、二二・一五。なお、岩波文庫訳は次の通り。ヒルティ著「眠られぬ夜のために 第二部」草間平作、山本邦太郎訳(改訳)、岩波書店、一九九七年。
- (7) 岩波文庫訳は次のようになる。「人生の目的と目標」[...]それは善き人間になること、すなわち、できるだけ実際に神の近くにありたい偉大なことにある。」(二・一一) この訳の「すなわち」は、「および」とした方がよろと思われる。
- (8) 四・三。岩波文庫訳では、「人生において何が最も困難であるか。[...]神から遠ざかることがそれである」。このように訳では意味がずれる。
- (9) Vgl. Peter Dinkelbacher: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, S.199f.
- (10) Norbert Göttler: Mutter Teresa, Reinbek bei Hamburg 2010, S.80, 83, 102, 144.
- (11) Viktor E. Frankl: Logotherapie und Existenzanalyse, Texte aus sechs Jahrzehnten, Weinheim u. Basel 2002, S.73f.
- (12) Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrg. von Eberhard Bethge, Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1961, S.198.
- (13) Ebd., S.214.
- (14) 滝沢も「神の手の中に在る」ということを、神の原決定(後述)を受けるといふ意味に解している。「神様の原決定がないところに人がいる」といふことはおよそない。自分ではそうではないと思っても、現実の人は実際、ちゃんと神の手の中に在るのです。」(滝沢克己「現代における人間の問題」三一書房、一九八四年、九五頁)
- (15) 「現代における人間の問題」一〇六、一二二頁。
- (16) 上掲書、一三五、一三七頁。
- (17) 上掲書、二四頁。
- (18) 七・一三、二二・七参照。
- (19) Martin Weyer-Wenkloff: Leiblichkeit ist das Ende. In: Guntram Spindler (Hrsg.), Glauben und Erkennen, Die Heilige Philosophie von Friedrich Christoph Oetinger, Studien zum 300. Geburtstag, Meizingen 2002, S.182.
- (20) Ebd., S.183.
- (21) Ebd., S.187.
- (22) ここで滝沢の身心論を簡単に紹介しておきたい。すでに述べたように、人間は神の原決定によって絶対に決定されることによつて初めて自己決定できる。滝沢は、人間存在における被決定の面において「体」(客体)を、自己決定という面において「心」(主体)を捉える。したがって人間における体と心の関係も不可分・不可逆の關係にあり、神人の原關係の人間における反映となる。「現代の医療と宗教」創言社、一九五五年、六五、二二三頁)
- (23) 五・一、七・七。
- (24) ヒルティは「一月三日に「折る」(beugen)を「願ひ求める」(biten)と、いふ意味に取るべきだと主張している。ドイツ語では両者は同じ語源である。
- (25) 教会の制度の批判については七・二等、教会の形式主義については四・二八、一一・六等参照。教会を「キリストの体」(エペソ一章二三節)と捉える視点は、ヒルティにはないのではないかろうか。
- (26) 「いささが弱くなった我々の改革派的 (reformiert) 信仰」(一一・一一)。岩波文庫訳の「改革主義の信仰」は不適切だと思われる。なお、二・一一では、Reformerに「改革主義者」と

- いう訳語が使われている。
- (27) 二・一一、四・二、五・四、五・二五、五・二六、六・八、六・一五、一一・二〇。なお、直接の関係はないが、アルント (Johann Arndt) に『真のキリスト教』という有名な著作がある。
- (28) 『現代における人間の問題』二二六―七頁。
- (29) 『現代の医療と宗教』三二二頁。
- (30) 滝沢克己『自由の原点・インマヌエル』新教出版社、一九六九年、一七七頁。
- (31) 三位一体論を否定し、単一格の神を主張する。したがって、イエス・キリストの神性を認めない。
- (32) 二・一八、四・一一、四・二三、六・三〇、七・五、七・一二、七・一四、八・一九、九・三、一〇・四、一一・二三、一二・三一。
- (33) 「神との友愛」(六・一五)、「神の友」(七・四)。なお、一四世紀には「神の友」運動が盛んであり、ルターもこれから影響を受けた。
- (34) Ludger Honnefelder (Hrsg.): Gott denken?, Eine Spurensuche in Religion und Literatur. Ausgewählte Texte, Berlin 2009, S. 35f.
- (35) 『現代の医療と宗教』一五一頁。
- (36) 五月一七日の箇所の最後で、「神の近さ」はけっして生の「享樂」というようなものではない、とヒルティは付け加えている。じつは本書において散見されるゲーテ批判も、生の享受というゲーテの美的態度に向けられているのであった(五・一五、五・一八、一一・四)。六・一八では、聖書との関連でゲーテが言及される。生の享樂については、一・八、四・三〇、六・二九、九・九等にも言及がある。
- (37) 帯津良一『ホリスティック医学入門』角川書店、二〇〇九年、一四七頁。
- (38) 滝沢にとつて、人間は絶対的主体ではなく、客体的主体、すなわち「考えるもの」にすぎない(『現代における人間』五七頁)。ヒルティも人間を「考える存在」(das denkende Wesen)と呼ぶ(四・一四)。
- (39) 『現代における人間の問題』一三二頁参照。