

第1章 ゾイゼにおける「放下」と「キリストの形」について

—— 道元、一遍との比較 ——

序

宗教が現世的価値を否定して、それを越えた価値を追求する限りにおいて、現世的価値に関連する何か、或は現世的価値そのものを捨てる (lassen) べきことが要求されるのは当然であろう。しかし、ドイツ神秘主義でも仏教においても、捨てる主体である自己をも捨てることが勧められる。この場合、ドイツ神秘主義と仏教における自己放下は、どのような意味で同じであるのか。このことは本章第2節で論及されるが、その前にドイツ神秘主義における放下の意味を綿密に検討しなければならない。ドイツ神秘主義のゾイゼ (Heinrich Seuse, 1295頃-1366) の『真理の書』では、「放下」(Gelassenheit) についての問いが本来的な意味で主題として立てられている¹。それは主として同書の第四章で取り扱われるが、第一章から第三章まではそれへ到る階梯であり、しかも全体が緊密に関連づけられて構成されている。しかし『真理の書』は難解をもって知られるので、本章第1節では主としてエンダース (M. Enders) の解説²に拠りながら、『真理の書』第一章から第四章 (B 328, 9-338, 10) を再構成しつつその論理的展開を追っていき、ゾイゼにおける自己放下という宗教的行為の過程ないし深化を明らかにしたい。しかる後に本章第2節で、道元、一遍における自己放下との比較に及びたい。自己放下の過程における両宗教の対応を示すとともに、両宗教のニュアンスの微妙な差異もできる限り際立たせたいと思う。

1 Haas S.263.

2 Enders S.26-50.

第1節 ゾイゼの『真理の書』

1.1. 神的原理の一性

『真理の書』第一章では「神的原理」³の一性と単純性が主張される。神的原理こそは、万物の根源として「最初のもの」(*das erste*)⁴であり、「最も単純なもの」(*das einveltigst*)であるが故に、如何なる名前をもってしても名指すことはできない。何故なら、名前は「名指された物の本性と概念」を表わすが、神的原理の本性は「終りなく、測り知れず、如何なる被造的な思惟によっても把握できない」からである。したがって、ディオニシウス〔・アレオパギータ〕が、神を「非存在」(*nitwesen*) 或は「無」(*ein niht*)と呼ぶのも理解できるが、この名称も神的原理が被造的な存在の仕方を超絶していることを意味するのであって、神的原理の存在そのものを否定しているのではない。神の否認ともとられかねないこのような名称を避けて、むしろ「永遠の無」(*ein ewiges niht*) と呼ばれるべきことがゾイゼによって主張される。

神的原理について次のように言われる。それは、「生命的、実体的、自存的な思惟」、即ち、「自分自身を思惟し、自分自身の内に有るとともに生き、それ自身であるような思惟」(B 329, 10-12)なのである。したがって神的原理は神による自己自身の思惟、自己省察そのものであり、これにゾイゼは「永遠の造られざる真理」(*die ewigen ungeschaffen warheit*) という名を与えている。そこ (*da*)⁵、即ち「永遠の造られざる真理」の内に、万物は維持され、包まれるのである⁶。しかしながらこのことは、もし「永遠の造られ

3 „das göttliche Prinzip“ (エンダースの表現)

4 本章のイタリックは中高ドイツ語の引用であることを示す。

5 原文の „*da*“ (B S.329, Z.14) を、Hofmannも Blumrichも „in ihr (: der ewigen ungeschaffenen Wahrheit)“ と訳している。

6 精確に言うとなつようになる。そこ (*da*) に万物は「その〔: 万物の〕新しき、その始まり、その永遠の始源において」(B S.329, Z.14f.) 維持され、包まれるのである。エンダースによると、この三つの組(新しき・始まり・永遠の始源)で、すべての被造物の「真にして永遠の存在形式の内的三一論的な場所」が指示されている(Enders S.32, Anm.45)。この命題をエンダースは次のように解説する。「すべて

ざる真理」が「永遠の無」を意味するのであれば、すこしおかしいのではないか。何故なら、どんな形態であろうとも被造物が、被造物を超絶する「永遠の無」に包摂されるはずがないからである。したがって「永遠の造られざる真理」と「永遠の無」は、全く異なるものではないにしても位相が異なるはずである。第二章以下の議論を先取りして言えば、「永遠の造られざる真理」とは内在的三一論的な意味での子（キリスト）でなければならない⁷。言い換えると、イエスとして受肉する以前のロゴスである。したがって第一章の「神の一性と単純性」の叙述において既に、第二章の神の「多性」、「内在的な関係性」（immanente Relationalität）が前提され、暗示されているのである⁸。

「ここにおいて（*hie*）、秩序的沈潜を為す放下された人〔の神秘的道〕が始まりもし、終りもするのである。」（B 329, 15-17）⁹ これは、ゾイゼの『真理の書』の核心をなす命題の一つである。「ここ」とは実は、以下で詳述される、被造物の〈ロゴス・キリストと同等な存在形式〉、〈永遠的－神内部的な存在形式〉に到達すること、である¹⁰。「ここ」にこそ、神と人との神秘的合一（*unio mystica*）が可能な根拠と共に、その到達点がある、ということなのである。この命題に向けて、『真理の書』の以下の章で論述が展開されていく。

1. 2. 内在的三一論

上で内在的三一論という言葉を用いたが、ゾイゼの叙述も三一論を前提と

の創造されたもの、〔即ち〕被造的に個別化されたすべてのものは、被造的な個別化に（時間的にではなく）論理的に先行する〈自らの存在の始源〉を、神の内に、より精確には『永遠の造られざる真理の内に』、即ち（内的三一論的な）子、キリストの『内に』持つ。」（Enders S.33）

7 Enders S.33.

8 Vgl. Enders S.36.

9 エンダースは次のように解説している。「『ここにおいて』、即ち、永遠な－神内部的な、キリストの形をした、子の存在形式に（経験的に）到達することにおいて、放下された人〔の神秘的道〕は『終わる』のである。」（Enders S.33）

10 Vgl. Enders S.33.

するので、以下で三一論を簡単に説明したい。

神は唯一であるが、父、子、聖霊という三つのあり方をとる。この神の一性 (Einheit) と三性 (Dreiheit) の関係を問うのが三一論 (Trinitätslehre) である。聖書によれば、父なる神は子イエスを人間に遣わし、聖霊を人間に注いだ。このことが三一論の基礎になるが、しかしこれは神の人間への啓示における三一性、救済史的視点から見た所謂「経綸的三一性」(ökonomische Trinität) に過ぎない。それに対して新約聖書は受肉する以前のロゴスについても語り、創世記冒頭では天地創造以前の神の霊について語られている。したがって父が子を産む (gebären) という時間を越えた永遠の行為を、時間において生起したイエスの受肉と取り違えてはならず、同じく聖霊が息吹かれること (das Gehauchtwerden) も、救済史的な聖霊の注ぎと同一視してはならないのである¹¹。(受肉、聖霊の注ぎという) 救済史的な出来事を越える永遠の次元において既に、神は一にして (父、子、聖霊という) 三なる神なのである。それ故に三一性は単に経綸的なそれとしてだけではなく、「実体的三一性」として理解されなければならない¹²。即ち、神の実体そのものに内在する三一性、「内在的三一性」(immanente Trinität) である。内在的三一性と経綸的三一性はお互い区別されながらも、前者は後者の謂わば存在論的前提とでも言うべき関係にあるのである¹³。

381年のコンスタンチノーブル公会議以降教会の教理と認められている三一論の公式は、ラテン語では「一つの実体、三つのペルソナ」(una substantia, tres personae) であり、ギリシャ語ではμία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσειςである。ここで用いられている概念が両者で微妙に異なり、西方教会では様態論 (Modalismus)¹⁴、東方教会では三神論 (Tritheismus) への傾向がありながらも両教会が一致できたのは、明晰に定義された哲学的

11 Joest S.325.

12 Joest S.326.

13 Joest S.326.

14 実体における神は分かつことのできぬ〈一なるもの〉であり、父、子、聖霊は神の現象形式 (様態) に過ぎない、という三一論において排除された説。(Vgl. Joest S.321.)

概念で神の三一という神秘をふさわしく言い表わすことは不可能であるということが意識されていたからである¹⁵。

三つのペルソナが異なるというのは、起源の関係において異なるというのであって、実体的に異なるというのではない。「父としての神は三一の他のペルソナ (Person) に起源を持つのではなく、むしろそれらの起源である。しかし子は父から『産まれ』(gezeugt)、まさにそのことによって父から区別されている。霊は父 (と子)¹⁶から『息吹かれ』(gehaucht)、そのことによって父と子から区別される。』¹⁷ この通りであるが、この説明で「従属説」(Subordinatianismus) が読み取られる危険性があるかもしれない。「従属説」とは、本来の意味での神は父であり、子と霊は二次的な意味でしか神的本質に与かっていないというものであるが¹⁸、従属説も三一論の謬説として否定されるのである。実際、上の説明で用いられる「産む」というような言葉はまったく隠喩的・類比的な表現であり、神的ペルソナの関係、例えば父なる神と子なる神の関係が、用いられる言葉の持つ具体的内実を有しているわけではないからである¹⁹。従属説の誤解を防ぐために各ペルソナの同等性 (aequalitas) も主張され、更に各ペルソナの相互内在も主張されるようになるのである²⁰。

1. 3. 神的原理の多性

『真理の書』第一章の神の一性に対して、第二章では神の多様性 (*dümanigvaltikeit*) が問題となる。これは内在的三一論に関わる問題である。神は単純で一なるものであるにもかかわらず、何故に多様性が生じるのかという弟子の問に対して、この多性は「根底」においては「単純な一性」(*ein*

15 Joest S.322.

16 聖霊が父からのみ発出するというのが東方教会の捉え方であり、父および子より (所謂 *filioque*) というのが西方教会の捉え方である。この見解の相違が、神学的には両教会分離の原因となった。

17 Vgl. Joest S.325.

18 Joest S.320.

19 Vgl. Joest S.326.

20 Joest S.323.

einveltigú einikeit)であると真理は答えている²¹。「根底」(*grund*)とは、「流出がそこから湧き出る源泉」ないし「根源」であり、この「底なき深淵」(*disem grundelosen abgründe*)である根底において「ペルソナの三性」(*dú driheit der personen*)は一性に流入し、そこではいかなる多性も或る仕方
で自分自身を失う。」(B 330, 11-13) このような底なき根底、「静かな、〔自らの〕内に漂う暗闇」が「神性」(*gotheit*)と呼ばれ、「神」と区別されるのである。暗闇という表現も、神性がそれ自体において分かつことができないことの隠喩的表現であろう²²。

逆に、神性に「〔ペルソナを〕産む」(*gebenen*)という働き (*werk*)への最初の動因を与えるのは、「豊かな力」(*sin vermugendú kraft*)、「父における神的本性」(*göttlich natur in dem vatter*)であり、「ここ〔：父における神的本性〕で、我々の理性が把握する限りで、神性は神へと振り出るのである。」(B 330, 22f.) ホーフマン (G. Hofmann) は「産む」を「産出する」(*Hervorbringen*)と訳しているが、これは人間的な産むという行為の連想を避けるためである²³。また「豊かな力」(神谷訳)は直訳すると *seine vermögende Kraft*²⁴であるが、エンダースはこれを「産出する力」(*die hervorbringende Kraft*)と言い換えており、「〔神の内部で〕無時間的に絶えず子と(子と共に)霊を父によって産出する力」²⁵を意味するのである。この力によって神的原理の「内在的な関係性」²⁶が生じるのである。「振り出る」(*sich swingen*)という言葉も、「(父から子が)発出することによって

21 『真理の書』では、弟子の間に真理が答えるという形をとっている。この点に関して、ヴェーアは次のような興味深い指摘をしている。「ゾイゼの神秘主義の本質は、それ故に、強い、対話的な要素によって規定されている。C. G. ユングの元型的心理学に親しい者は、『能動的想像』という方法を想起するであろう。そこにおいては瞑想する者が彼の内面的生の形象に対して〔ゾイゼの場合と〕類似した対話的交換を行なう。」(Wehr S.80) またヴェーアによれば、「知恵」や「真理」はキリストの現象形式 (*Erscheinungsformen*) である。(Wehr S.81)

22 Enders S.35.

23 Hofmann (a) S.337.

24 Hofmann (a) S.337 u. Blumrich S.11.

25 Enders S.35.

26 Enders S.36 u. S.37: „immanente Relationalität“.

なされた神内部の自己区別」の運動との関連で用いられている²⁷。上のゴイゼの引用（「ここで、……神性は神へと振り出る」）では、父なるペルソナは神の内にもありながらも、神性と神を結び付ける節目のような役割を果たしているようである。

上の「我々の理性が把握する限り」という表現から分かるように、真実相においては「神性」（それ自身において区別されぬ一性）と「神」（それ自身において区別された一性）は一つであり、実際ゴイゼもそのように言っている²⁸。結局、神的原理の「一性と区別性」、或は「同一性と（関係的な）相違性」が同時に成り立つという同時性の思想が主張されているのである²⁹。この同時性は超自然的知性によってしか認識できないのである³⁰。同時性の主張に続けてすぐに、「しかしそれにもかかわらず、働き産むのは神性ではなくて、神である」（B 330, 25f.）と付け加えられる。したがって神的原理を一性という観点から見れば、それは神性と呼ばれ、多性という観点から見れば、神と呼ばれるのである。

1. 4. 被造物の永遠的－神内部的的存在形式

第三章は「すべての被造物の永遠的－神内部的な存在形式（ewig-inneregöttliche Seinsformen）」³¹が取り扱われる。第二章で明らかにされた〈神的原理の内在的な区別性〉に基づいて初めて、「被造的に個別化されたもの」、即ち「神の内から空間と時間へ現れ出たもの」の「永遠的、神内部的な存在水準」が有意味的に主張され得るのである³²。底なき根底、内に漂う暗闇である神性においては、一切の多性が排除されるわけであるから、被

27 Enders S.35, Anm.53.

28 B S.330, Z.25: „*gotheit und got ist eins.*“

29 Enders S.36: „*die ‚Gleichzeitigkeit‘ von Einheit und Unterschiedenheit, von Identität und – relationaler – Differenz.*“

30 このことを認めないのは、次のことによるのである。「被造物的に知覚されるような仕方です。それを考察するあなたの思考法によってのみ、あなたは欺かれるのです。」（B S.331, Z.7f.）

31 Enders S.37.

32 Enders S.37.

造物の永遠的－神内部的的存在形式を問うことは論理的に不可能であるからである。かくして次のように言われる。「すべての被造物は永遠に神の内ですべてであり、根底的には既に語られた区別と異なる区別を有していない。それら〔：すべての被造物〕は神の内にある限り、同じ生、同じ本質、同じ能力であり、更に同じ一者であり、それ以下のものではない。」(B 331, 22-332, 2)

この引用は極めて難解であるが、同じくエンダースを援用して解説していきたい³³。先ず「すべての被造物は永遠に神の内ですべてである」という思想、即ち〈神の内における被造物の永遠な存在形式〉という思想は、勿論ゾイゼの独創ではなく、スコラ哲学のイデア論に基づいている。この思想は、創造を決して神の偶然と考えることができないという論理的必然性によって動機づけられている。〈神の内における被造物の永遠な存在形式〉は時空を越えた神的・永遠的なもので、神を〈自己自身の思惟〉と捉えるならば、被造物の永遠な存在形式はイデア (Idee) として、言い換えると「永遠に思惟された神の思想〔：思惟されたもの〕」として捉え得るのである³⁴。スコラでは、すべての被造物の二重的存在 (duplex esse) が主張されるが、それは第一義的な永遠的－神内部的的存在と第二義的な時間的－被造的的存在という二重の存在を意味している³⁵。

次に「既に語られた区別」とは、第二章で説かれた神的原理のペルソナ的な自己区別のことで、それによって「父」(「父における神的本性」)という「神的原理の産み出す側面」と、「子」という「神的原理の産み出された側面」が区別されたのであった。また神を〈自己自身の思惟〉と捉えるならば、父は「思惟する側面」であり、子は「思惟された側面」と表現できる。既に述べられたように、被造物のイデア的存在も父の思想〔：思惟されたもの〕であるから、それは必然的に子の側にある。アウグスティヌス以来のキリスト

33 Enders S.37-39.

34 「イデアは、もはやプラトンが考えたような究極實在なものではなく、永遠なる神の行う思惟の内容と考えられていたのである。」(ラウス 113頁)

35 このことを西田哲学的に言い換えると、次のようになるであろうか。「時間的、被造的な個物がそのまま(それが於てある絶対無の場所としての)神を映す、或は表現する。」

教的神学では、「子」も「被造物のイデア的存在」も同じ「永遠の理性〔的存在〕」(rationes aeternae)とされる³⁶。したがって両者は「同じ生、同じ本質、同じ能力であり、更に同じ一者であり、それ以下のものではない」と言われるのである。また被造物のイデア的存在と父との区別も、父と子の区別と当然同じである。このことが、「既に語られた区別と異なる区別を有していない」ということの意味なのである。

しかしながらエンダースは、被造物のイデア的存在は子の「内」にあると言っている³⁷。中世キリスト教神学では、「子」は永遠の理性的諸存在の総体であり³⁸、被造物のイデア的存在はすべて「子」の内に保持されるからである³⁹。したがって精確に言うと、被造物の「永遠的－神内部的な存在形式」は、イデア＝形として、絶対に逆にするのでできない順序を含んでロゴス・キリストと同等なのである。

「それら〔神の内における被造物〕がそれ自身の実体を受け取る発出(*usschlag*)の後には、それらは各々〔……〕区別された個別の本質を持つ。」(B 332, 2-5) 創造という被造的な個別化の後には、被造物の永遠の存在形式は「自然の存在」を受け取るが、決して神内部の－永遠の存在水準を失うわけではない。むしろ被造的な個別化の後には、「二重の存在」(*duplex esse*)、即ち永遠的－神内部のおよび時間的－被造的という二重の存在方式が被造物に特有となるのである。

神からの被造的な発出(*usschlag*)或は流出(*usfluss*)によって初めて、被造物は〈神内部の子なる神〉と相違するようになるのである。しかしこの

36 Enders S.39.

37 Enders S.39.また本章註5も参照せよ。

38 Enders S.39.

39 Vgl. Enders S.39, Anm.11 u. Enders S.60, Anm.39. 後者(Enders S.60, Anm.39)では次のように言われている。「キリストの内すべての神的なイデア〔:神的なイデアの全性〕が保持されていなければならない。」またラウスは次のように言っている。「〔イデアは、もはやプラトンが考えたような究極實在ではなく、永遠なる神の行う思惟の内容と考えられていたのである。〕そしてオリゲネスにおいてこの考え方は《イデア界がロゴスの中に吸収される》という形で現れている。」(ラウス 113頁)

相違は、神に対する（被造的な）意識を得るための前提である。というのは、相違があって初めてそのような被造的な意識を持つことができるからである。逆に言うと、神の全能を意識し、神によって立てられた秩序に進んで従う可能性は、被造的な諸制約においてしか与えられないのである。しかしゾイゼによれば、むしろそのような可能性の中にこそ被造物にとってより大きな効用が存するのである。ゾイゼは真理に次のように言わせている。「神の内における被造物の本質は被造物ではないが、各被造物の被造物性はそれ〔：被造物〕が神の内に持っている本質よりも被造物にとってより高貴でより有用である。石や人間やなんらかの被造物は、それが神の内でも永遠に神であったことよりも、その被造的な本質の方にどれほど多くのものを持っているであろうか。神は物に良き正しき秩序を与えた。というのは、それぞれの物は服従するという仕方（*in underwürflicher wise*）その最初の根源へ目を遣るからである。」（B 332, 16-23）このように発出の後には、被造物は、神に「服従する」という仕方⁴⁰、神という根源に対する関係を保有するのである。この「服従する」という被造物と神の関係は、後に示されるように、ゾイゼにおいては神との神秘的合一の内にも持ち込まれる。

1. 5. キリストと我々（人間）

第三章では、被造物の永遠的－神内部的な存在形式——それは（神内部的）キリストと同等であるからエンダースは「キリストの形をした存在形式」（*christusförmige Seinsform*）⁴¹とも呼ぶ——が確認されたが、それは人間が永遠的－神内部的な存在形式へ還帰する可能性の根拠なのである。これを前提に、第四章では所謂「突破」（*durchbruch*）がテーマとなる。突破によって「人間はキリストを通して再び〔神の〕内に帰り」、そのことによって「自分の至福を獲得する」（B 333, 6f.）ことができるのである。人間が自らの「永遠的－神内部的な存在形式」に還帰するためにはあくまでキリストによる仲介が必要であるが、これは正統的なキリスト教神秘主義に共通する特

40 滝沢克己の用語を用いると、「不可同および不可逆の関係」ということである。

41 Enders S.42.

徴である。

しかし、「キリストのまねび（：キリストの模倣）」（*imitatio Christi*）の完成態をもってしても人間は神の第二の位格（神的ロゴス）と存在的に（*seinshaft*）等しくなるわけではない。このことを明らかにするために、ゴイゼはキリスト論的な思想を開陳する。先ず教父ダマスクスに依拠して、神はイエス・キリストにおいて罪なき「人間的本性」（*menschlich nature*）をとったのであって、「ペルソナ」（*persone*）、即ち「人間的ペルソナ」⁴²をとったわけではない、と主張される。「人間的ペルソナ」とは「神的ペルソナ（位格）」ではなく、エンダースの説明によれば、「人格的（*personal*）」という特徴を有する（人間の）個別化⁴³を意味し、人間の神からの離反、ゴイゼが「原罪」（*erbsünde*）と呼ぶものに対応している。神谷は「[人間的]ペルソナ」を「人間の個性」と訳している。人間が個々の人（*Person*）として成立する時に必然的に生じる神からの離反的傾向、神の意志よりも自らの意志を追求する傾向を意味しているであろう。人格とか個性とか言うとなんかよいが、その裏には人間の原罪が潜んでいる。しかしイエス・キリストは人間的ペルソナをとっておらず、その点において他のすべての人間と区別され、彼の罪なき、汚れなき人性の故に、罪に陥った人間を救済できるのである。

1. 6. キリストの形の我

このように正統的なキリスト教の自己理解によれば、直接的な神経験、即ち人間の永遠的－神内部的存在形式への還帰は、キリストによってしか仲介されない⁴⁴、永遠の真理は弟子に次のように言うのである。「真の還帰を持ち、キリストにおいて子となりたい者は、正しい放下でもって（*mit rechter gelazsenheit*）自分自身から離れ、キリストへと向かいなさい。そう

42 Enders S.43. Vgl. auch Preger S.391.

43 Enders S.43.

44 厳密に言うと、実践的にはロゴスの受肉であるイエスが信者の模範・導き手となることによってであるが、根拠的には被造物のイデア的存在がロゴス・キリストの内に属することによってである。後者は前者の前提であり、根拠である。

すれば、その者は赴くべき所へ到達する。」(B 334, 19-21)「キリストにおいて子となる」とは、キリストに仲介され、キリストと同等な永遠で—神内部的な存在形式、「キリストの形をした存在形式」(エンダースの表現)に達することである。そのような還帰の前提が「正しい放下」なのである。

したがって次に「自らを放下すること」(*sich lassen*)⁴⁵が問題となる。放下すべき自己を言い当てるために、先ず人間学的な説明がなされる。即ち、人間の五通りの存在段階に応じて、人間は五通りの自己 (*fünfley sich*) を持つとされる。第一の自己は石とも共通で「存在する」(*wesen*) ことであり、第二の自己は植物と共通で「成長する」(*wachsen*) こと、第三は動物と共通で「感覺する」(*enphinden*) ことである。第四はすべての人間に共通な「共通の人間的本性」(*ein gemeine menschlich nature*) で、第五は個々の人間に固有で、「個人的(人格的)人間」(*sin persönlicher mensch*) と呼ばれる。第五はブルームリヒ (R. Blumrich) の訳では「人間の個人的な我」(*sein persönliches Ich*) であり、エンダースは説明的に「個別的人格性」(*die individuelle Persönlichkeit*) と置き換えている。これは人間の霊に関しても身体に関しても言えるものであり⁴⁶、先にキリストが取らなかったとされた「人間的ペルソナ」に相当するであろう。この第五の自己こそが、放下すべき自己なのである。何故なら、本当は「[神の]内に還帰すべきであるのに」、この自己において「人間は神から自分自身へと転じ、偶然の所与である自己に基づいて彼自身の自己をうち立てる、即ち、盲目性の故に神のものであるものを自身に帰する、[それどころか] そのことを目指し、次第に過ちに陥る」(B 335, 5-9) からである。このような自己をエンダースは、「[人間の]妄想された実体なき我」(*sein eingebildetes, wesenloses Ich*)⁴⁷と呼んでいる。人間はこの自己を自らの意志、自らの行為の尺度となし、自らを小さな神と

45 B S.334, Z.24.

46 B S.335, Z.3: „nah deme adel und och nach dem zuval“. この訳は次の通り。
Blumrich S.21: „hinsichtlich seines Adels wie seiner Zufälligkeit“. Hofmann (a) S.340: „hinsichtlich seines Geistes wie hinsichtlich seines Leibes“. 前者は直訳、後者は意識である。

47 Enders S.46.

するのである。

このような人間の自己ないし我を正しく放下するためには、以下の三つの洞察 (*drie inblike*) を行うべきであるとされる (B 335, 10-28)。先ず第一は、「彼自身の自己の虚無性」 (*die nihtekheit sins eigenen Sichs*) の洞察である。万物と同じく人間自身の自己も、〈被造的に個別化されたもの〉として「唯一働く力」 (*dú einig wirkende kraft*) である神の存在から外へ出された限りにおいて、無 (*ein niht*) なのである。ここでの虚無性は、「実体的 (存在的) な虚無性」⁴⁸である。人間自身の自己は、真の意味の実体ではなく、虚無性に晒されているのである。

第二は、神への最高の沈潜においても、「人間自身の自己」 (*sin selbs sich*) は「完全には撥無されず」 (*nút ze male vernihtet wirt*)、したがって人間は神ご自身と等しくなるわけではなく、「彼自身の (被造的) 存在」を保持し続ける、ということの洞察である。このことから分かるように、ゴイゼの神秘的合一は、存在的な合一 (人間の存在と神の存在が溶け合って (融合して) 一つになること) を意味するのではない⁴⁹。この洞察は、人間が神の前で謙遜であるべきことも教えてくれる。

第三は、「人間の自己を空じ、進んで放棄する」 (*einem entwerdenne und friem ufgebenne sin selbs*) べきことの洞察である。この洞察によって、次の事態が生じる。「彼は外的なものに目を遣らずに強き力で自らを脱し、再び自らの意志を発動することなく自らを空じ、キリストと一つになり、その結果彼は常に [キリストに] 逆に関連させることによってこの方から働きをなし (*würke*)⁵⁰、すべてを受取り、この [一なる] 単純性においてすべての物を見るのである。そしてこの放下された自己 (*dis gelassen sich*) はキ

48 Enders S.46.

49 Enders S.47.

50 Bihlmeyerの語彙集によると、*injehenne*はZurückbeziehungという意味を持つ。(B S.585) Blumrichもこれに従って、「キリストからこの逆定位において」(aus Christus in dieser Rückorientierung)と訳している。それに対してHofmannの訳は、「彼 [キリスト] の語りかけに応じて彼から」(nach dessen Einsprechen aus ihm heraus)である。神谷の訳「キリストの語りかけに導かれ、彼、キリストの中から」も、Hofmannに拠っていると思われる。

リストの形の我 (*ein kristförmig ich*)⁵¹となる、これについては聖書でパウロは次のように言っている。『[私は] 生きていますが、もはや私ではなく、キリストが私の内に生きておられる。』⁵² これを私は充全量の自己⁵³ (*ein wolgewegen sich*) と呼ぶ。」(B 335, 22-28)

上の引用で「キリストと一つ」と言われるようにキリストとの一性が主張されるが、この一性における人間の働きは、「キリストから」(*us disem*)、[[キリストに] 逆に関連させることによって] (*nach einem injehenne*) なされる。即ち、キリストと人間的自己の間の逆にするのできない順序、——既に紹介したゾイゼの表現を使うならば——人間がキリストに「服従する」という関係が保たれているのである。ここで「働き」という表現から、我々はエックハルトの「愛は働きにおいて (*an einem werke*) 合一するが、存在において合一することはない」(DW 1, 122) という言葉を連想するのである。ゾイゼにおける神秘的合一は、エックハルトの言葉を借用すれば、「働きにおける合一」であり、「存在における合一」ではないのである。

更に「キリストの形の我」、また「私の内のキリスト」(ガラテヤ書2章)とされていることに注意しなければならない。キリストと我の関係は、八木誠一の用語を用いれば、「同心円的關係」⁵⁴と呼ぶことも可能であろう。我の働きはあくまで我の働きでありながら、深い根底においてはキリストの働きなのである。したがって我は我自身であることにおいて、我を越えたもの——キリスト——の働きを自覚しているのである⁵⁵。

次に「キリストの形」という表現に注目したい。ゾイゼ的な神秘的合一と

51 このような思想は、アンゲルス・ジレージウス (1624-1677) にも引き継がれる。「私の中で私の我 (*mein Ich*) が弱まって減ずるほどに、それだけ私の我 (*des Herren Ich*) が代わって力を得る。」(Silesius S.206)

52 ガラテヤ書2章20節。ギリシャ語の原文は次の通り。„ζῶ δὲ οὐκ ἐν ἑγῶ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.“ ルター聖書もゾイゼの中高ドイツ語の訳とほぼ同じである。

53 西谷啓治による。(西谷197頁) 神谷訳も同じであるが、恐らく西谷に拠ったのであろう。Blumrichは、„ein vollkommenes Sich“ (完全な自己) と訳している。

54 「キリストがパウロの言行の主体である、あくまでパウロが語り行なっているのでありながら、深い根底において、それはキリストの業である、という関係を、同心円的關係と呼ぼう。」(八木 178頁)

55 八木 179頁。

は、人間的自己が空ぜられて、被造物の「永遠的-神内部的な存在形式」、即ち「キリストの形をした存在形式」（エンダース）が人において顕になり、浸透することによって、人間的自己が「キリストの形の我」に変えられることである⁵⁶。ところで「キリストの形をした存在形式」で「キリストの形」（christusförmig）という言葉を用いたのは、被造物の「永遠的-神内部的な存在形式」は、イデア=形として、（絶対に逆にするのでできない順序を含んで）ロゴス・キリストと同等ということを言いたいためである。エンダースのこの表現の基になる「キリストの形の我」で、「キリストの形」（christusförmig）とゴイゼが表現したのは、既に言及したように、人間的自己とキリストとの存在的な合一が意味されるのではないからである。即ち、内実ではなく、形式の同一性、同形性（conformitas, Gleichförmigkeit）を意味しなければならない。それと同時にこの一性は、絶対に逆にするのでできない順序を含んだ関係的な一性も意味するであろう。

ところで「キリストの形」という表現は、我々には一見奇異に感じられるが、やはり聖書的表現なのである。ロマ書8章29節は、ギリシャ語原典を忠実に訳すと、次の通りである。「彼〔：神〕は前もって知っておられた者たちを、彼の御子の像と同じ形の者たち（συμμόρφους）に〔なるように〕前もって定められた。」またガラテヤ書4章19節は、「私の子供たちよ、キリストがおまえたちの内に形作られる（μορφωθῆ）まで、私は再びおまえたちのために産みの苦しみをする。」ここで下線部は、両方とも「形」（μορφή）から派生した言葉であり、ラテン語聖書も同じく forma から派生した言葉で訳しているのである。更にこの二つを合わせたような用法をピリピ書3章10節に見ることができる。「彼〔：キリスト〕の死と同じ形をとることによって（συμμορφιζόμενος）、彼と彼の復活の力を知り、彼の苦しみに与かるようになるためである。」下線部は、キリストと同じような死に方をすることを意味しており、「同じ形」ということで同心円的關係（八木）を表わしているのであって、キリストの死とまったく同じ死を意味しているので

56 滝沢克己の言い方を用いれば、インマヌエル（神とともにいます）の原事実=神人の第一義の接触に基づいて、神人の第二義の接触が生起する、のである。

はない。もしそうであるなら、それは贖罪の意味を持ち、自らを神とすることに他ならないからである。以上のような聖書の用法から、ゾイゼは「形」(forma, form)という言葉に注目し、「キリストの形」(christusförmig)という表現によって、キリストとの存在の同一性ではなく、キリストとの不可逆的に一である関係を言い表わそうとした、と推測できるのである。

最後にゾイゼにおける「放下」で注意すべきことが二つある。先ず第一に、理性的かつ明晰な思惟が人間を真の放下に導くということである⁵⁷。実際極めて緊密に構成された『真理の書』も、理性的思惟によってここまで導かれたのであった。また「正しい放下」という表現は、「誤った異端的な放下」——後に示す自由心靈派におけるがごとき放下——の可能性を指示しており、正しい放下は、聖書の教えから見て正しい思惟の内にのみ見出し得るのである⁵⁸。

第二に、完全な「真の放下」は、ゾイゼによれば、天にあって至福に与かる者にしかできないが、「分け前に与かるという意味で至福を得ること」(B 337, 28f.)は現世でも可能である、ということである。この指摘は重要であるのみならず、必要な指摘であると、エンダースは言っている。何故なら、「この神秘的実存形式を〈求める価値のある人生の究極目標〉として描く」ためには、これが何らかの意味で実現可能でなければならないからである⁵⁹。

第2節 道元、一遍との比較

2.1. 中高ドイツ語の *lâzen* について

中高ドイツ語の *lâzen* には、「捨てる、放下する」(verlassen) という第一の意味と「委ねる」(überlassen) という第二の意味がある。したがって、自分や物やこの世を捨てるという消極的な用法と、自らを神に委ねる (sich

57 Haas S.263.

58 Haas S.263.

59 Enders S.50.

Gott überlassen) という積極的な用法があることになる⁶⁰。またその過去分詞 *gelâzen* も、*lâzen* の上の二つの意味に対応した意味を持つ⁶¹。

先ず「捨てる、放下する」という第一の意味に対応する *gelâzen* の用法を見たい。グリムの辞書の *gelassen* の項によれば、*gelâzen* の過去分詞から形容詞への移行をマイスター・エックハルト (Meister Eckhart, 1260頃-1328頃) の次の箇所がはっきり示しているという⁶²。「このようにして神の愛の内に立っている人は、自分自身に死に、すべての被造れた事物に死んでいなければならない。……このような人は、自分自身とこの世界一切を放下してなければならない。……ひとりの人が二十年の間放下しつづけてしかも一瞬間であっても自分自身を取り戻したならば、彼は未だ嘗て放下したことはなかったことになるであろう。放下し了り (*gelâzen hat*)、〔自らが〕放下され (*gelâzen ist*)、そして放下したものに一瞬間たりとも目をやらず、常に確固として自分自身において不動不変であるような人、かくの如き人のみが〔自らが〕放下されている (*gelâzen*) ののである。」(DW 1, 201ff.)⁶³

「一瞬間であっても自分自身を取り戻したならば、彼は未だ嘗て放下したことはなかったことになる」と言われ、この発言の直前には、上のグリムの引用では省略されているが、「自分自身を一瞬間であっても完全に放下したならば、その人にはすべてが与えられるであろう」と言われていることから分かるように、自らを放下することが最大の放下であることが分かる⁶⁴。上では *gelâzen* の形容詞的意味を仮に「〔自らが〕放下されている」と訳しておいた。また *gelâzenheit* は正確には「*gelâzen* であること」を意味するのであるが、本章では簡単に「放下」と訳されている。エンダースは *gelassen*

60 Haas S.253.

61 Grimm, Bd.4, Abt.1, Teil. 2, Sp.2864.

62 Grimm, Bd.4, Abt.1, Teil. 2, Sp.2865.

63 グリムの引用はPfeiffer版によるが、ここでは現在の研究で基準となるテキストであるDWからの箇所に変えた。またエックハルトの訳は上田訳によるが、一部訳を変えた箇所がある。

64 このことは『教導講話』の次の箇所もはっきり示している。「なによりも先ず第一に、自分自身を放下しなければならない。そうすれば一切を放下したのである。」(DW, Bd.5, S.194)

を用いて、「正しい放下」(rechte Gelassenheit)を次のように説明している。即ちそれは、「全く放下し^{おわ}了ること (ein gänzlichliches Gelassenhaben) に起因する完全に〔自らが〕放下されている状態 (vollkommenes Gelassensein)』を意味するのである⁶⁵。

グリムの辞書では、「自らを神に委ねなければならない、神に委ねられていなければならない」という *lâzen* および *gelâzen* の第二の意味として、次のエックハルトの箇所が挙げられている⁶⁶。「私は神の永遠の真理にかけて言う、自らを根底的に放下したどの人の内にも神は自らを注ぎ入れずにはおれない、……神は全神性のうちに何もかも留保しないほどにそうせざるをえない、……自らを神に委ねた (*der sich gote gelâzen hat*) 人の内に神は〔自らを〕注ぎ入れざるを得ない。」(DW 2, 415)

形容詞としての *gelâzen* は、*lâzen* の第二の意味から派生した「〔神に〕委ねられた」と解することも可能である。実際ビールマイヤー (K. Bihlmeyer) の語彙集では、*gelassen* の項に「神に委ねられた」(*gottergeben*) という意味が記されており⁶⁷、レクサー (M. Lexer) の中高ドイツ語小辞典でも、*gelâzenheit* は「神に委ねられていること」(*gottergebenheit*) を意味している⁶⁸。自らを捨てるという行為は、裏面から見れば自らを神に委ねるといふ積極的意味を持ち得るからである。

2. 2. 自己放下

さて禅仏教においても「捨てる」ことが勧められる。『正法眼蔵随聞記』から列記すると、「妻子を捨て」(一の6)、「万事を捨て」(一の10)、「我執を捨て」(二の2)、「〔文筆詩歌等を〕捨つ」(二の8)、「命を捨て」(二の9)、「日比ひころの知恵を捨つる」(二の10)、「〔名利を〕捨てずんばあるべからず」(二の13)、「名聞を捨て」(二の16)、「名聞我執を捨つべきなり」(二の16)、「世情を捨つべき」、「世を捨て、家を捨て、身を捨て、心を捨つる」(二の18)、

65 Enders S.45.

66 Grimm, Bd.4, Abt.1, Teil. 2, Sp.2865.

67 B S.576.

68 Lexer S.58.

「身をも世をも捨つる」、「身心をすつる」(三の1)、「人情をすつべきなり」、「心をも捨て」、「元来学する所の教家の文字の功も、捨つべき道理あらば捨て」(三の4)、「身をすて」(三の8)、「我見の安立を捨てて」(三の20)、「知見解会を捨つる」、「心の念慮知見を一向すてて」(三の21)、「世を捨て身を捨つべきなり」(四の3)、「財をすてて」(四の9)、「捨て難き恩愛を……捨てたらば」(四の10)、「王位を捨てて」(五の7)、「身命をすて」(六の1)、「名利をも捨て」(六の1)、「利をすてて」、「万事をなげすつれば」(六の2)、「我が身心をすてて」(六の10)、「有漏の父母師僧の障縁をすつべき道理」(六の13)、「我見をすてて」(六の14)、「ただ身心を仏法になげすてて」(六の21)等である。まことに捨て難きものばかりで、それを道元(1200-1253)は捨てろと言うのである。

捨聖と言われた一遍(1239-1289)の場合はどうであろうか。「むかし、空也上人へ、ある人、念佛はいかゞ申べきやと問ければ、『捨(すて)てこそ』とばかりにて、なにとも仰せられずと、西行法師の撰集抄に載られたり。是誠これに金言なり。念佛の行者は智慧をも愚痴をも捨、善悪の境界をもすて、貴賤高下の道理をもすて、地獄をおそるゝ心をもすて、極楽を願ふ心をもすて、又諸宗の悟をもすて、一切の事をすて、申念佛こそ、弥陀超世の本願に尤もつともかなひ候へ。」(I 305) 一遍によれば、念佛者には三品、即ち三種の素質があり、「上根は、妻子を帯し家ありに在ながら、著せずして往生す。中根は、妻子をすつるといへども、住処と衣食とを帯して、著せずして往生す。」それに対して「下根は、万事を捨離して、往生す。」更に次のように続く。「我等は下根のものなれば、一切を捨てずば、定て臨終に諸事に著して往生をし損ずべきなりと思ふ故に、かくのごとく行ずるなり。」(I 331) 下根は、文字通り衣食住を捨てるのである。一遍においては、捨てるということが極限まで遂行される感がある。一切捨棄には勿論身心も含まれる。「身をすつる心をすてつればおもひなき世にすみ染の袖」(I 312) という一遍の歌は、身心を捨て尽くしたところに、かえって新しい世界(後述)が現成することを示唆しているであろう。

『正法眼蔵随聞記』には、「捨てる」という表現の他に、「吾我を離る」(二の2、四の3)、「我見を離る」(五の2)、「吾我をはなる」(六の10)、「なほ

吾我を離れず」(六の21)という表現もある。また「放下」という表現も多い。「本執を放下すべし」(一の5)、「従来の身心を放下して」(一の14)、「心を放下して」(三の21)、「身心を放下して」、「身心俱に放下すべし」(四の1)、「身心を俱に放下して」(六の1)、「我が身心を一物ものこさず放下して」(六の2)、「ただすべからく万事を放下して」(六の9)、「身心を仏法に放下しつれば」(六の10)、「ただすべからく身心を仏法の中に放下して」(六の18)、「身心を放下せん」(六の21)以上の引用の中でも「身心放下」が数的にも多く、道元に最も本質的な表現と見なすことができる。これは、「我ありとする執着するところをすて」⁶⁹ることであり、ドイツ神秘主義の「自らを捨てる」(sich lassen)に相当するであろう。単独で「身を捨て」、「心を捨て」とも言われるが、仏教は身心二元論をとらないので、身と心に合わせて「身心をすつる」、「身心を放下する」と言われるのである。またこの表現の方が「自らを捨てる」という表現より具体的・実践的な意味合いを持ち得る。禅仏教は「身心学道」を標榜するからである。このように「身心放下」こそは、「自らを捨てる」(sich lassen)に対応する禅仏教に特徴的な表現であると言うことができる。一遍の場合は禅仏教ではないが、例えば、「浄土門は身心を放下して、三界・六道の中に希望する所けいぼうひとつもなくして、往生を願ずるなり」(I322)というように、やはり身心放下という表現を使っている⁷⁰。

ゾイゼの言う「人格的」自己とは簡単に言えば、我執であり我見であり、そのようなものを生み出す我そのものであるが、この人格的自己の虚無性を洞察する必要が説かれた。仏教でも無我が説かれる。無我とは、人間的自我を含むすべての存在には実体性がないということであり、したがってそれらに執着することが拒否されるのである。道元も人間的自我を実体的なものと見なす先尼外道の説を手厳しく退けている。先尼外道の説とは次のような説である。「いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、かの知、すなわち縁にあふところに、よく好悪おわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈

69 菅沼120頁の「身心放下」の項。

70 I326頁でも使われている。

性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるゝゆゑに、こゝに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし。」(『正法眼蔵』「辨道話」D 1, 23) それに対して道元は、仏法では「身心一如」であり、「性相不二」であると説き、身体の内、身体を越えるこのような実体的な「靈知」を措定することを否定する。靈知は「即心是仏」巻では「真我」(D 1, 82) とも言われている。ゴイゼにおいては、神は真の実在であるが、人格的自己の虚無性を説く点では道元と共通する。ゴイゼがこのような人格的自己の虚無性を強調するのは、時代の異端的な趨勢と対決するためでもあった。即ち、「自由な精神の兄弟姉妹たち」(Brüder und Schwestern vom freien Geist)、所謂「自由心靈派」がエックハルトの教義を靈性主義的に曲解することに対して反対しなければならなかったのである⁷¹。彼らによれば、人間は本来神と同じ靈の実体を持っているが故に、身体的なものを無視することによってキリストをもマリアをも越え、道徳や教会のあらゆる掟からも完全に自由となることができるのである⁷²。自らの靈的なものに執着して身体性を蔑視するこのような放下は、結局キリストをも見失うのであり、ゴイゼの説く「正しい放下」ではあり得ない。自由心靈派の思想は、道元の排斥する先尼外道の靈知説と或る意味で類似の性格を有していたものと思われる。

さてlassenの第二の意味は「〔神に〕委ねる」であったが、道元や一遍の場合はどうであろうか。「身心を仏法に放下しつれば、くるしく愁ふれども、仏法にしたがつて行じゆくなり。」(四の10)「学道の人身心を放下して一向に仏法に入るべし」(四の1)このように道元の場合は、委ねるべき対象は「仏法」となる。具体的には只管打坐の実践ということになるであろう。一遍の場合は、委ねるべき対象は、阿弥陀仏であり、名号である。例えば、「無我無人の南無阿弥陀仏に帰しぬれば」(I 327)とか、「名号に帰する」(I 326)と言われる通りである。

71 Zeller (a): S.xv.

72 上田 194-5頁。

2.3. 身心脱落と身心の変容

己が捨てられた状態、gelassenの状態は、道元では坐禅の実践によって得られるのであるが、それを道元は「身心脱落」と表現している。「辨道話」では「打坐して身心脱落することお〔を〕え〔得〕よ」(D1, 13)と言われ、『宝慶記』では端的に「参禅は身心脱落なり」⁷³と言われている。「現成公案」巻の次の有名な言葉も思い出される。「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。万法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。」(D1, 36) ドイツ神秘主義の過去分詞的形容詞gelassenを「〔自らが〕放下されている」と訳してきたが、「身心脱落」或は「自己脱落」というような禅仏教的訳語も可能なのではなかろうか。(gelassenという言葉は後に世俗化し、「冷静な、落ち着いた」という意味に転じていく。)

「身心脱落」の状態では、修行者にどのような事態が現成するのであろうか。玉城康四郎によれば、「私であるとともに宇宙であるこの業熟体にこそ、ダンマ・如来は顕になり、惨透し、通徹しつづけて息むことがない」のであるが、この無限運動が仏道の原態であるという⁷⁴。如来とは、語源的には「真実から〔衆生の世界へ〕きた」という意味である⁷⁵。禅仏教の場合は一般に仏凡不二が強調されるが、仏の衆生に対する超越的で不可逆な関係も覆蔵的に保持されていることが、上の玉城の引用からも確認できるのである⁷⁶。ゾイゼの「キリストの形をした」(christusförmig)というのも、事柄そのものに即して見れば、如来が人において顕現することと同じ事態をキリスト教的に言い表わしたものと見なせるであろう。既に述べたように、被造物の「キリストの形をした(神内部的)存在形式」が「キリストの形の我」

73 菅沼 120頁参照。

74 玉城 476頁。

75 中村(他) 641-2頁。

76 玉城が「ダンマが顕わになる」を表わすとする『正法眼蔵』の箇所を、ひとつ挙げておく。「さとりよりさきにちからとせず、はるかにこえてきたれるゆゑに、さとりとは、ひとすちにさとのちからにのみたすけらる。」(「唯仏与仏」巻)

として顕現するのである。エンダースは次のように解説している。「この正しい自己—放下は人生の全情況と人生の全遂行をすみずみまで規定し、キリストと一つになることへ到るが、これは存在においてではなく、働きにおいて一つなのである、その結果キリストご自身がその人の（即ち、gelassenの状態にある人間の）行為の論理的な主語、その人の内において振舞う者となり、その人はキリストの目ですべての物をこの単純性において見るのである。」⁷⁷「（真に、かつ完全に）放下された、即ち彼（自身）の意志に死んだ我は必然的に『キリストの形の我』となる、この我は——使徒〔パウロ〕の言葉によれば——キリスト自身の意志と働きにおいて（道具のように）動かされ、この我においてキリストは自分の生と自分の働きを妨げられることなく展開するのである。」⁷⁸ここで「働きの一性」は、既に言及したエックハルトの用法を踏襲していると思われるが、人間の意志するところがキリストの意志でもあるので、「意志の一性」（Willenseinheit）⁷⁹と表現することも可能であろう。またプレーガー（W. Preger）によれば、「このように人間が『キリストの形』になることによって、彼は神的影響の充溢のもとにあり、もはや自分自身に属することはない。」⁸⁰ ゾイゼ自身も引用する「〔私は〕生きているが、もはや私ではなく、キリストが私の内に生きておられる」（ガラテヤ書2章20節）というパウロの言葉が実現するのである。

この世に生きる限りにおいて我は消滅することはない（「私は生きている」）が、真の放下に達した人間のそれは、原罪を脱し、キリストの形をした我となる（「私の内にキリストが生きている」）。第二の神的ペルソナとしてのキリスト、ロゴス・キリストは、ゾイゼによって「造られざる真理」と呼ばれている。したがって「キリストの形をした我」におけるキリストは、真理から来て人間において顕れた者である。如来の原意を思い浮かべるとき、単なる偶然の一致以上のものを感じる。修行者を越えた「真実」なる根拠によって、修行者が古い自己から真の自己に変えられるというこの形式は、東西の真正

77 Enders S.47.

78 Enders S.47f.

79 Vgl. Dinzelbacher S.522f.

80 Preger S.393.

の神秘主義に共通する基本原理と言い得るであろう。

さて道元に戻ると、身心は放下すべきもの、否定されるべきものとされたが、坐禅を通して身心脱落に到達すると、かえって身心はそのまま肯定される。しかしそれは否定を通った肯定である。即ちそのような身心を、道元は「一顆明珠」巻で「明珠なりける身心」(D 1, 106)と呼んでいる。尽十方世界は一顆明珠とは、全世界が一個の光り輝く珠、即ち、世界がそのままで絶対の真実の現成であるという意味であるが、身心が今、端的に明珠と言われるのである。これは「充全量の自己」或は「キリストの形をした我」に対応する。ゾイゼにおける「自己放下、放下された自己、充全量の自己ないしキリストの形の我」(sich lassen, gelassenes Sich, wohlabgewogenes Sich⁸¹ od. christusförmiges Ich) という自己のたどるべき三つの過程は、道元において、「身心放下、身心脱落、明珠なりける身心」⁸² という三つの身心的表現に転換されるのである⁸³。

ただ道元においては、「明珠なりける身心」について、それがどのように得られ、どのような状態なのか詳しく説明されていない。それは修行の過程で得られる身心の状態であり、道元にとっては自明のことであったのであろう。道元の「明珠なりける身心」に対応するような身心の状態が、明恵(1173-1232)の『夢記』に比較的詳しく記述されているので、ここで紹介しておきたい。そのような心身の状態が得られたのは、承久2年(1220年)8月7日(旧暦)の初夜の坐禅の時であった。明恵は「戒躰」を得たと言い、そのような身心の状態を「身心凝然たり」と表現している。そして空から瑠璃の筒状の棹が下ってきて、それにつかまって引き挙げられ、「兜率」に到った

81 Vgl. Hofmann (a) S.341.

82 表現形式にこだわれば、「明珠なりける身心」に対応するのは「充全量の自己」で、「キリストの形をした我」ではないかもしれない。しかし、『正法眼蔵』には如来との一性を表わす表現も多い。例えば、有名な次の言葉もそうであろう。「この生死は、即ち仏の御いのち也。」(95巻本「生死」巻)

83 この過程を西田は次のように表現している。「人間から神に行く途はない。そこには絶対の否定がなければならない。併し絶対否定によつてのみ、人間は真の生命を得るのである。最早我生くるにあらずキリスト我が内にありて生く〔ガラテヤ書2章〕と云ひ、絶後に蘇ると云ふ。」(西田 330頁)

と思われた。筒の上には「宝珠」があり、(恐らくそこから出たと思われる) 浄き水が(筒を通して) 明恵の全身に注がれる。そこで明恵は自分の身体を見ようとしたが、顔は「明鏡」の如くであり、次第に全身も明鏡のようになっていった(「漸々に遍身明鏡の如し」)。即ち、「円満なること水精の珠の如し」なのである⁸⁴。このように禪定の身体が、澄んだ鏡ないし珠に喩えられような状態に到るのは、禪的文化圏においてはよく知られた現象だったのだと推測される。

一遍の場合は、浄土系でありながら、かなり禅仏教的色彩を有している。実際、一遍の語録には、彼が法燈国師のもとで参禅したことが記されている(I 319)。一遍の場合にも、身心脱落に対応するような表現はあるのだろうか。先ず次の文章を見てみたい。「かやうに打あげ打あげとなふれば、仏もなく我もなく、まして此内に兎角の道理もなし。善悪の境界、皆浄土なり。外に求べからず、厭べからず。よるづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも念仏ならずといふことなし。」(I 305f.) 「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なみあぶだぶつ。」(I 319) 一遍の場合は、「仏もなく我もなく」という事態が、身心脱落に対応すると思われる。我がなくなるところでは、帰依する対象である仏も消えるはずである。その消尽点で、「南無阿弥陀仏が往生する」(I 327, 338, 342f.) という事態が生起するのである。確かに念仏(称名)によって往生するのであるが、念仏を単に往生の手段と見なしてしまうと、一遍の本質を見誤ってしまう⁸⁵。「仏もなく我もなく」において、我(能帰)と仏(所帰)の対立、我と念仏の対立が消える。そこでは、我が南無阿弥陀仏によって往生するのでも、我が念仏によって往生するのでもない。「念仏が念仏を申なり」(I 326) という三昧の境地、「南無阿弥陀仏が往生する」という事態に到るのである⁸⁶。ここでの南無阿弥陀仏は、「仏もなく我もなく」の仏、我に対向する仏ではない。そのような仏を突破した所に現れる真の仏である。これは、道元において、身心が一度否定されて再び肯定されるのと同じ事態であろう。

84 明恵 83-84頁。

85 「我よく念仏申て往生せんとおもふは、自力我執がうしなへざるなり。」(I 326頁)

86 唐木 180頁参照。

一遍の「南無阿弥陀仏が往生する」という表現は、通俗的な「我が往生する」ということを前提として、その前提を否定した表現であると言える。このことを考慮に入れて「南無阿弥陀仏」を論理的に厳密に表現すれば、「南無阿弥陀仏の形をした我」でなくてはならない。この我は、仏に対向する我ではなく、仏と同心円的な我である。「南無阿弥陀仏が往生する」という同語反復的な表現の根底には、弥陀と我のこのような同心円的關係（八木）が伏在するのである。

一遍においては、同じく通俗的な自力・他力の概念も破られる。「自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり。」(I 333)「自力他力のうせたるを、不可思議の名号とはいふなり。」(I 333) 更に不可思議の名号について、次のようにも言われる。「他力不思議の名号は、自受用の智なり。……自受用といふは、水が水のみ、火が火を焼がごとく、松は松、竹は竹、其体をのれなりに生死なきをいふなり。」(I 325f.) このように名号も往生のための手段を脱し、名号の世界が禪的な悟りの世界に変貌する⁸⁷。

以上で、一遍においては身心脱落という事態が「仏もなく我もなく」によって、我における如来の顕現という事態が「南無阿弥陀仏が往生する」⁸⁸によって表現されているのを確認することができた。また身心放下という言葉も一遍において使われているのを見たが、彼の場合は「一切捨棄（一切を捨つ）」の方がより相応しい表現であると思われる。

2. 4. 両宗教の差異

ゾイゼと道元、一遍における、放下の過程の類比的対応を見てきたが、彼らの背後にある宗教的文脈は明らかに異なる。（しかし逆に言えば、明らかに異なる宗教的文脈にもかかわらず、上記のような驚くべき密接な類比的対応が成立している、とも言い得るのである。）そのような相違を三つだけ挙

87 唐木 198-199頁参照。

88 この命題は熊野権現の示現であり、この示現が一遍の転機となる。「熊野権現の、『信不信をいはず、有罪無罪を論ぜず、南無阿弥陀仏が往生するぞ』と示現し給ひし時より、法師は領解して、自力の我執を打捨たりと。これは常の仰なり。」(I 326-327頁)

げておきたい。先ず一つは、身体を持つ意味である。完全な自己放下、即ち至福直観 (visio beatifica) が現世で到達不可能なのは、ゴイゼによれば、「身体が人間の本性に属し、その多様な災厄が至福の妨げになる」(B 337, 27f.) からである。中世キリスト教世界では、身体は霊に従属し、二次的な意味、或は否定的な意味しか持ち得ないが、仏教では身心一如であり、道元においては「身心学道」である坐禅が唱導されるのである。このことは究極的実在の把握とも関係する。仏教では生死即涅槃、煩惱即菩提であり、この煩惱的・生死的現実を離れて究極的実在はない。それに対して、キリスト教ではこの現実界を超越した永遠界、即ち神が唯一の究極的実在なのである。(しかしこれは力点の相違であり、仏教も不可逆の関係を含むことは既に述べた通りである。) このような永遠界の認識、永遠界への還帰には、理性的思惟の導きが必須である。それに対して禅仏教の場合は、坐禅という身心を挙げての行を通して転迷開悟を実現するのである。

第二は自然観である。「溪声山色」巻では常総禅師の次の偈が挙げられる。「溪声便是広長舌、山色無非清浄身。夜来八万四千偈、他日如何举似人。」(溪声すなわち是れ広長舌、山色清浄身に非ざること無し。夜来八万四千偈、他日如何が人に举似せん。D 1, 289) 山河草木そのままのありかたが、仏の説法であり、仏身であるというのである。自然の擬人化と言うと分かりやすいが、的をはずしてしまう。山は山、川は川で、万法(自然の全存在)が自受用三昧にあり、本来の面目を現成している世界、それはそのまま仏の世界であり、そこを離れて仏の世界はない。この世界に参入した修行者にとって、自然は人間に対立することをやめ、両者は相通じて仏の世界に包摂される。ここでは、例えば、「ときに春なり。桃華のさかりなるをみて、忽然として悟道す」(D 1, 292) という事態が起る。これも「溪声山色の功德」(D 1, 293f.) なのである。更に「大地有情同時成道」(D 1, 294) と言われるのである。「正修行のとき、溪声溪色、山色山声、ともに八万四千偈をおしまざるなり。自己もし名利身心を不惜すれば、溪山また恁麼の不惜あり。」(D 1, 299) これは、自然と人間が相通ずる世界、ユング的同時性の成立する世界なのである。

ゴイゼの場合の自然はどうであろうか。ゴイゼによれば、神の本質は神の

創造の業にも顕れるので、彼の自然讃美は同時に神讃美となる。「嗚呼、愛する神よ、あなたの被造物においてあなたはこんなにも愛すべきであるなら、あなた自身においてはどれほど美しく愛すべきでありましょうか。」(B 172, 21ff.) いやむしろ自然そのものが神を讃美するのである。「その〔：自然の〕中にあるすべてのものがひそかに声をあげる、あなた〔神〕の内にある〈極みのない、驚くべき不可測性〉に讃美と榮譽を捧げよ、と。」(B 172, 27-173, 1) これは溪声が仏の説法であるという道元の場合と類似しているが、本質においては異なると言わざるを得ない。ゾイゼの場合は被造物が創造主を讃美し、道元の場合には自然と仏は不二だからである。しかしながら、このように背景は異なっても、道元もゾイゼも自然を描写する時、その描写は詩に近づくという事実を見逃してはならない。この傾向は、アッシジのフランチェスコや一遍になるとより顕著になる。フランチェスコは太陽讃歌で、「すべての被造物との神秘的な兄弟性」⁸⁹を歌う。一遍においては、すべてを捨て切ったところに、南無阿弥陀仏の称名だけが残るのであるが、唐木順三は、「それ〔：称名〕が無量の光明世界を現成する」⁹⁰と言っている。「よろづ生^{いき}としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも念仏ならずといふことなし。」(I 305f.) 人間と自然が一体となり、称名の一大合唱となり、そのままに南無阿弥陀仏の仏身・仏土に^{へんげ}変化し、光明世界が現成するのである。

第三は、ゾイゼの「放下」(Gelassenheit)には「〔神に〕見捨てられていること」(Verlassenheit)が含意されているという点と関連する⁹¹。エックハルトは「人が放下し得る最高にして究極的なことは、神を神のために放下することである」⁹²と言っているが、我々はここで一遍の「極樂を願ふ心もすて」という言葉を連想するかもしれない。エックハルトの上の発言の延長上でゾイゼは、『永遠の知恵の書』で、ホーフマンの訳によると、「放下の最高の段階は、〈〔神に〕見捨てられている状態〉において〈神に自らを委

89 Zeller (a): S.xiv.

90 唐木 186頁。また194頁も参照のこと。

91 Haas S.265.

92 DW, Bd.1, S.196.

ねること〉である」(B 232, 16f.)⁹³とやっている。自分の救いのために神を愛するのではなく、神のために神を愛するのであれば、自分の最も大切なもの、即ち自分の救い、いや神すらも喜んで放棄するはずである⁹⁴。最も絶え難き〈神に見捨てられること〉の只中で、何ら報酬を求めることなく神に自らを委ねること、これが最高の放下なのである。ゴイゼは上の発言の少し後で、しもべに、神に見捨てられたと感じた時の悲惨な状態を語らせている。しかし神が現前すると、そのような悲惨さは一掃され、喜びに満たされるのである。だが一体何故、「放下」にこのような「〔神に〕見捨てられていること」が含意されるのであろうか。「キリストのまねび」としてキリスト者は、キリストの受難にも与からなければならない。しかし受難の頂点(マタイ27章46節)で、キリストは「わが神、わが神、なんぞ我を見捨て給ひしか」(Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?)と絶叫するのである⁹⁵。これはまさに、神に見捨てられている只中で、神に自らを委ねる

93 B S.232, Z.16f.: „*Ein gelazenheit ob aller gelazenheit ist gelazen sin in gelazenheit.*“ これは一種の言葉遊びで、直訳は不可能である。ホーフマンは次のように独訳し、本文の和訳もこれによる。Hofmann (a) S.248: „Die höchste Stufe der Gelassenheit ist Gottergebenheit in Verlassenheit.“

94 ルターもこのような思想を受け継いでいる。「自分自身を聖者と見なし、欲望の愛で神を愛している者たち、即ち自らの救済と永遠の平安のために、或は地獄を回避するために、したがって神を神のためではなく、自分自身のために神を愛している者たち」が、ロマ書講義で批難される。(Luther Deutsch, Bd.1, S.214. WA, Bd.53, S.391)

95 次のように言うシモーヌ・ヴェイユ (Simone Weil) は、疑いもなくドイツ神秘主義の衣鉢を継ぐ者である。「十字架の上で、『わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか』といわれるキリスト。ここにこそ完全な神の栄光の讃美がある。／みじかく終わりが定めなく、終わりがさだめなくみじかいこの地上での滞在のあいだ、ただこのように叫ぶこと、そして無の中へ消えて行くこと、——それだけでいいのではないか。それ以上何を求めることがあろう。…… だからもう今から、死の瞬間にいたるまで、わたしの魂の中には、永遠の沈黙のうちにとぎれることなく叫ばれるこの叫びのほかには、どんな言葉もなくなってしまうがいい。」(ヴェイユ『超自然的認識』109頁)「自分が死ぬ前には、十字架にかけられて、『わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか』といわれたあのキリストと完全に同じ状態にされたい、——その特権をうるためなら、わたしは天国と呼ばれているようなものは全部よろこんで捨て去ってしまう。」(同上 141頁)

ということではないか。ここには快活さは微塵も見られない⁹⁶。しかしながら、神に自らを委ねることのできる根拠として、ここにも神と人の根源的な結び付き⁹⁷が先ず実在しなくてはならない。何物も人をこの結び付きから引き離すことはできない。したがってこれ以上の悲惨を考えることのできない状況の只中に、神と人の根源的な関係を告げ知らせる福音がこだまするのである。このような逆説性こそ、キリスト教の真骨頂なのである。

それに対して、道元の場合は悟りについての楽観主義を指摘することができる。道元は当時優勢であった末法思想を拒否したのであるが、それは彼の修証観と関係する。彼の修証観は、修行すれば必ず悟る、正確に言えば、修行と悟りは一つである（「修証一等」）⁹⁸というものである。したがって、初心者の修行に既に悟りが現前しているのである。修行の結果として悟るという通俗的な修証観に対して、画期的とも言い得る程の修証観であるが、悟りの安売り、悟りの楽観主義という批判もひょっとして可能であるかもしれない。道元とゾイゼの相違は、彼らの人間観・宗教観の相違としか言いようがない。これは畢竟するに、釈迦とキリストの両極の死に方に帰着するのではなからうか。一方は考え得る限り最も安らかな死であり、他方は考え得る限り最も凄惨な死であった。

96 Haas S.265.

97 滝沢克己の表現を借りれば、「神人の第一義の接触」、即ち「インマヌエルの原事実」に相当する。

98 「仏法には、修証これ一等なり。いまでも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなわち本証の全体なり。」（「辨道話」D 1, 20頁）一遍の場合は修が念仏に、証が往生に対応するであろうが、道元と類似のことが主張される。「念仏往生とは、念仏即往生なり。」「只今の称名のほかに臨終〔念仏〕有べからず。」（I 307頁）

第2章 ルター聖書における Klarheit

—— 由来と18世紀の用法 ——

序 グリムの辞書における Klarheit

ドイツ語の klar という形容詞は、英語の clear に相当し、「(水・声・色などが) 澄んだ」、或は「(思考・意識・概念・像などが) 明晰な」といった意味を持っている。したがって klar より派生した抽象名詞 Klarheit は、klar の上に意味に対応して、「明澄さ」、「明晰性」といった意味を持つことになる。

しかしながらグリムのドイツ語辞書(第5巻、1873年)によれば、Klarheit は元来それとはかなり異なった意味を持っていたことが分かる。グリムの辞書の Klarheit の項¹の1) で、本来の意味として、die klarheit der sonnen (太陽の輝き) という例が最初に挙げられ²、続いてルター聖書(1545年)から2箇所、即ちコリント前書15章41節と使徒行伝22章11節が引用される。そして1) のc) では、「輝き」(glanz) という意味が記されている。確かに現代ドイツ語辞典には、このような意味は記されていない³。これに続いて2) では、「超地上的な輝き、天的な栄え」(überirdischer glanz, himmlische herrlichkeit) という意味が記載され、次のように解説される。「この語(klarheit) は特に神秘主義者によって使われるようになった。神的な栄え(die göttliche herrlichkeit) の内的直観によって、人間の魂の内にもかの輝き(klarheit) が入ってくるが、このことが実質的に認識の明証性(klarheit) と相通じるのである。」(Grimm Bd.5, Sp.1002) 次にルターの

1 Grimm, Bd.5, Sp.1001-1003. (巻数は初版による)

2 Kasp. Stieler (1632-1707) からの引用 (Grimm, Bd.5, Sp.1001)。

3 Vgl. z. B. Duden Deutsches Universalwörterbuch, S.840.

用例が引用されるが⁴、最初に、「ルターはこの語を、可視的な〈天的な輝き〉から〈天的ないし内的な変容 (verklärung)〉に到るまで保持した」(ibid.)と記される。

グリムの辞書では、ルター以降のKlarheitの用例は引用されるが、神秘主義者のドイツ語の用例は一切挙げられていない。また1)で、コリント前書15章41節と使徒行伝22章11節のKlarheitが、両方とも元のギリシャ語はδῶξαであり、ウルガータ(ラテン語訳聖書)ではclaritasに相当することが記されているが、δῶξαがルターによってどのように訳されているかについての情報も与えてくれない。(δῶξαはすべてKlarheitと訳されているとも、ひょっとして読者に受け取られかねない。)そこで本章では、先ずグリムの辞書の記載をより完全なものにすることを試みたい。即ち、第1節で中世神秘主義者のKlarheitの用法を調べ、次に第2節でルター聖書におけるδῶξαの訳としてのKlarheitの用法を考察する。これを基にして第3節以降では、Klarheitの18世紀の用法を調べていきたい。

第1節 タウラー、ゾイゼにおけるKlarheit

1.1. Klarheitの否定神学的用法

ドイツ神秘主義の頂点に位置するのはエックハルトであるが、彼は死後に28の命題に対して異端もしくは異端の嫌疑が強いとされたため、彼の教義を継承する者たちの使命は、彼の教義をその本質を損なうことなく如何に正統的キリスト教の枠内で表現するか、にあった。それに成功したタウラーとゾイゼは、エックハルトと並んでドイツ神秘主義の三つ星(Dreigestirn)と称されるが、後世への影響という点では、彼らの方がエックハルトよりも遥かに大きな影響を与えたのであった。

ルター(Martin Luther, 1483-1546)もタウラーを高く評価した。ところ

4 黙示録18章1節、ルカ9章31節、2章9節、コリント後書3章8節、18節が引用される。またコリント後書4章4、6節、ヨハネ17章4、5節を参照せよ、とされる。

でルターは『ドイツ神学』の写本を見つけ、自ら序文を付して1517年に出版している⁵。これは「神の友」運動に属する匿名のドイツ騎士修道会士によって書かれた小冊子で、ルターはタウラーの著作と誤っていたようである。実際序文で、「テーマはほとんど、説教修道会の博士で照明を受けたタウラーの仕方によっている」⁶と記している。この発言も、ルターがタウラーの著作に親しんでいることを裏付けるものであろう。

1516年12月のシュパーラティーン (G. Sparatin)宛ての書簡では、ルターは次のように書いてタウラーの説教集に最大級の讃辞を送っている。「ドイツ語で書かれた、純正かつ根底的で、古代の神学と変わらない神学を読みたいなら、君は説教修道会のヨハネス・タウラーの説教集を手に入れるがよい。謂わばその全く短い要約を同封にてお送りする。というのは、ラテン語でも我々の言語〔ドイツ語〕でもこれ以上有益でこれ以上福音に合致するような神学を、私は見たことがないからである。』⁷

したがってタウラー (Johannes Tauler, 1300頃-1361)を中心にKlarheitの用法を見ていくことにする。まず、フェター編集のタウラー説教集の説教54を手掛かりにする。そこでは次のように言われている。「子どもたち〔修道女たち〕よ、ここで人間は内的な仕方で〔神の〕内に生まれ、神の闇 (*das göttliche vinsternisse*) を観るのである。神の闇は、認識と直観を遥かに越えるので、すべての被造的認識力にとって、〔即ち〕天使とすべての被造物にとって〔闇のように〕暗い (*vinster*) ののである。それは、太陽がその輝き (*klarheit*) によって人間の眼をくらます (*verfinstert*) のと同様である。」(V 249) この箇所のすぐ後にディオニシウス〔・アレオパギータ〕の名が挙げられることから分かるように、「神の闇」とは、否定神学的に言われているのである⁸。即ち、神は一切の名 (*namen*) や像 (*bilden*) を越え、万

5 ルターは後により完全な写本を見つけ、これにも序文を付して1518年に出版している。

6 Theologia Deutsch, S.27. (WA, 1, 153)

7 Luther deutsch, Bd.10, S.21. (WA, Br. 1, 79)

8 フェター版タウラー説教集では、ディオニシウスの名は15回引用され、名前の引用では4番目に多い。因みに、一番多いのはアウグスティヌス (42回)、続いてベルンハルト (21回)、教皇グレゴリウス一世 (20回) である。(田島 6頁)

物を超越する「超存在的」(*überwesetlich*) 存在であり、〈～ではない〉という否定的言辭でもってしか表現できず、人間にとっては「闇」のごときのものである。それは太陽の輝き (*klarheit*) があまりにもまぶしいので、人間がそれを直視できないのと同様である。ここで*Klarheit*は、「輝き」(*Glanz*)⁹という意味で用いられているが、そのあまりの〈明るさ〉の故に、人間の眼を「くらまし」(*verfinstert*)、逆説的であるが、人間にとってはかえって逆の「暗い」(*vinster*) もものとなるのである。ディオニシウス自身も「神の暗黒の光線」¹⁰、「光よりもまばゆい暗闇」¹¹というような表現を使っている。

上と同じ用法は、説教60でも見ることができる。「それから神の暗さを観よ。それは、語ることのできない光輝 (*klarheit*) の故に、すべての認識力、すべての天使や人間にとって闇なのである。太陽の輝き (*glantz*) がその〔光〕輪において弱い眼にとって闇であるのと同様である。」(V 278) ここでは比喩の太陽に対してではなく、神 (の暗闇) そのものに対して*Klarheit*という言葉が使われている。説教46では、「神性の光輝」(*klarheit der gotheit*)¹² という表現も用いられている。

同じく説教4も挙げることができる。「天は今や自然の暗さ (*natürlicher dunkelheit*) の内にある。天が今や純粋に輝く太陽 (*eine luter klore sunne*) に変えられるなら、光輝 (*klarheit*) の故に誰も他の像を見ることができないであろう。もし輝く光 (*dis klore lieht*) が魂の内で光るならば、すべての像や形態は退く、そして〔神的な〕光が輝き出るところでは、自然の光 (*das natürliche lieht*) は没落し消えざるを得ない。王たちに〔神の〕誕生を知らせる星は他の星のように自然な星ではないからである。それは他の星のように自然な仕方では天にあるのではないからである。」(V 21) 最初の「天」は魂の比喩であり、「天が純粋に輝く太陽に変えられる」とは、魂の根底における神の誕生、即ち神と人の神秘的合一の事態を指し示す。そのよう

9 Hofmannの訳による。Vgl. Hofmann (b) S.400.

10 ラウス 289頁。

11 エノミヤ 106頁。

12 V S.206.

な事態は、「自然の光」である理性によって引き起こすことはできず、かえって「自然の光」の没落をもたらす。「王たちに〔神の〕誕生を知らせる星」とは、「〈神の恩寵〉の光と輝き」(*ein schin und ein glantz göttlicher gnoden*)の比喩であり、超自然的な神の恩寵によってしか魂の内に神の誕生を引き起こし得ないのである。それ故に、次のように言われている。「王たちに〔神の〕誕生を知らせる星は他の星のように自然な星ではないからである。それは他の星のように自然な仕方ではないからである。」この箇所は恐らくマタイ2章とコリント前書15章を下敷きにしていると思われる。後者をギリシャ語から忠実に訳すと、「天的な身体の光輝 ($\delta\acute{o}\xi\alpha$ / *claritas*) は、地上的な身体の光輝と異なっている。太陽の光輝と月の光輝と星の光輝は異なっている。というのは、或る星は他の星と光輝において異なるからである。」(コリント前書15章40節b-41節)ところで「天」についてであるが、ゾイゼは第九の天を越える「別の天」(*ein ander himel*)¹³について言及している。その天は「燃える天」(*coelum enpyreum*)と呼ばれるが、それは火が燃えているからではなく、「本性として具わっている比類なき遍照する光輝 (*klarheit*)」(B 242)の故にそう呼ばれるのである。

以上タウラーの三つの用例を挙げたが、三つとも太陽が比喩として用いられている点に注意したい¹⁴。「神の闇」という、あまりのまぶしさの故に、反対の闇や暗さに転ずるといふ Klarheit の否定神学的な用法は、タウラーの Klarheit の主要な用法と言ってよい。ところでこのような用法はゾイゼにおいても保持されている。「分割された存在が心を分散させ、幻惑させるので、それ自身最も明るい光輝 (*klarheit*) である神の闇 (*die göttlichen vinstenheit*) を心は見ることができない。」(B 177) ここでも神の闇が光輝 (*klarheit*) であると言われ、この引用の直前に同じく「太陽の輝く光」(*dem klaren liechte der sunnen*)¹⁵が比喩として用いられている。

13 B.S.241.

14 その他、V.S.251 (Z.23) でも „*die klarheit der sunnen*“ (太陽の光輝) とある。また黄金に対して Klarheit が用いられる用法もある。Vgl. V.S.251 (Z.7).

15 B.S.177.

1. 2. 超自然的な光としてのKlarheit

タウラーの説教23では次のように言われている。「〈永遠なる神の子〉である〈父の知恵〉が、単純で粗野な喩えの下に、語ることのできない知恵の光輝 (*die unsprechenliche clarheit siner wisheit*) をいつも隠していたことに注意なさい。」(V 95) ここでは知恵の持つ光輝について語られている。「知恵」は、旧約の箴言8章では、ヨハネ福音書1章のロゴスと同じ役割を果たし、神は知恵によって世界創造をなすのである。上の「父の知恵」も、キリストを意味するのである。他方パウロも、「神の力、神の知恵たるキリスト」(コリント前書1章24節)と言っている。上の引用の「単純で粗野な喩え」とはイエスの用いた喩えを意味するであろうが、「十字架につけられたキリスト」という人間には愚かに思える宣教の言葉によって、逆に神の測り難き知恵が啓示されるという逆説、コリント前書1章の逆説も射程に収められていると思われる。

この「知恵」は天にあって「自らの完全な光輝の内に」(*in miner vollkommenen klarheit*)¹⁶在ると、ゾイゼは言っているが、知恵はこの光輝で人間も包むのである。『永遠の知恵の書』において、「わたし〔：ゾイゼ〕の魂があなた〔：知恵〕の永遠の光輝 (*klarheit*) の内にあって、喜びでもってあなたに包まれますように」(B 277) とゾイゼは知恵に懇願するのである。更に知恵はゾイゼに次のように言う。「あなた〔：ゾイゼ〕がかつて得た美しさと光輝 (*klarheit*) と純粹さの内にあって、あなたをわたしの天の父の許に再び連れ戻すために、あなたとすべての罪人の故にわたし〔：知恵〕はこの世に来たのです。」(B 213) このように人間も神的な光輝に与ることができるのである。

次に『ゾイゼの生涯』によれば、説教の際にゾイゼの顔が「不可思議な光輝」(*ein wünneklich klarheit*)¹⁷に変わり始めるのを、或る婦人が内的な眼で目撃している。またゾイゼが靈的に指導した修道女が彼女の死後ゾイゼに

16 B.S.291.

17 B.S.153.

現れたが、彼女は「光を放つ光輝」と共に (*mit liehtricher klarheit*)¹⁸ 在ったのである。このような Klarheit は、確かに超自然的な光であるが、否定神学的に神について用いられているのではなく、人間が神から与えられるものであり、霊的な眼には知覚可能な光なのである。

第2節 ルター聖書における Klarheit

2.1. 新約聖書の δόξα の用法とルターの訳

新約聖書の δόξα はどのような意味で用いられているのであろうか。δóξα の新約聖書の用法と新約聖書以外の用法を比較して最も目立つのは、新約聖書以外のギリシャ語で最も頻繁に用いられる「見解、意見」という意味が新約では完全に欠落していることである。次に目立つのは、新約での主要な意味である「神的な輝き、神的な栄え」という用法が、新約聖書以外のギリシャ語では知られていないということである。更に新約聖書以外のギリシャ語でよく用いられる「名誉」という意味も、新約では上の「神的な輝き、神的な栄え」という用法の背後に後退している¹⁹。

次にルター聖書 (1545年) では、δóξα はどのように訳されているのかを見たい。δóξα は現代の新約聖書ギリシャ語原典 (NT-Aland 27版) では167箇所使われている²⁰。その内の黙示録21章26節は、ルター聖書 (1545年) では欠落しているので、それを除く166箇所を考察の対象としたい。ルターの訳語は次の二つの系統に分かれる。

①「名誉、賞賛」という意味の系統では、次の訳語が使われている。Ehre (49箇所)、Preis (13箇所)、Lob (2箇所)、Ruhm (1箇所)、〈動詞 preisen を用いた訳〉(1箇所)。

②「輝き、栄え」という系統では以下の通り。(a) Klarheit (23箇所)²¹、

18 B S.194.

19 Zu diesem Abschnitt vgl. Balz (Hg.), Bd.1, Sp.833 u. 836.

20 コリント前書15章40節の ἡ ἰδóξα を意味するので、回数に含めた。

21 コリント後書3章18節の „zu der andern“ は、„zu der andern [klarheit]“ を意味し、ギリシャ語原典では δóξα は省かれていないので回数に含めた。

〈過去分詞 verklärt を用いた訳〉（1箇所）。(b) Herrlichkeit（66箇所）²²、Majestäten（2箇所）、〈形容詞 herrlich を用いた訳〉（8箇所）。

回数で注意しなければならないのは、例えば Klarheit の23箇所は、δóξα の訳で Klarheit が用いられている箇所であって、ルター聖書の Klarheit の総数ではない。コリント後書3章10節では、ルターは動詞 δοξάζω も Klarheit を用いて訳しているのである。（したがってルター聖書の Klarheit の総数は24となる。）

訳語（日本語）について若干の注意をしておきたい。Klarheit は「超地上的な輝き（Glanz）、天的な栄え（Herrlichkeit）」という意味を持つことを指摘したが、この意味での Klarheit は一般に「栄え」と「輝き」の両方の意味を含んでいるので、「輝き」という感覚的ニュアンスも強調するために、Klarheit に多く「栄光」という訳語をあてた。また Herrlichkeit には、主に「栄え」、場合によって「栄光」という訳語を与えた。

2.2. 超自然的光としての Klarheit

ルターが δóξα を Klarheit で訳している箇所を見ていく。コリント前書15章40節-43節とコリント後書3章7節-11節にまとめて Klarheit が用いられているが、ここではそれ以外の箇所を先に見ていきたい。

まず第一は、天使がキリストの生誕を羊飼いたちに伝える場面である（ルカ2章）。「主の御使いが彼ら〔：羊飼い〕のところへやって来た、すると主の榮光（Klarheit）が彼らをめぐり照らした。」（ルカ2章9節）²³ この Klarheit は「栄え」という意味もあるが、「超自然的輝き」という意味が強い。それ故に、ルター訳では現在（1984年の改訳）に到るまで Klarheit で訳されている。統一訳では、Glanz（輝き）で訳されている²⁴。

22 コリント前書15章40節の „eine ander“ は、 „eine ander (e) [Herrligkeit]“ を意味し、ギリシャ語原典では δóξα は省かれていないので回数に含めた。

23 LB (1545): „des HERRN Engel trat zu jnen / vnd die Klarheit des HERRN leuchtet vmb sie“（ルカ2, 9）以下の聖書の引用は原文を忠実に再現したが、変音に関しては現代表記に変えた。

24 Einheitsübersetzung: „Da trat der Engel des Herrn zu ihnen, und der Glanz des Herrn umstrahlte sie.“（ルカ2, 9）メンゲ訳では、 „Da trat ein Engel des Herrn zu

しかしながら、この箇所とはほぼ同じ文が黙示録21章23節にあるが、そこではδ6ξαはHerrlichkeitと訳されている。即ち、「神の栄えがそれ〔：天の都〕を照らした。」²⁵ ルターが黙示録でHerrlichkeitを用いているのは、「栄え」という意味を強調したかったからであろう。このようにδ6ξαに対して、Klarheitを用いるか、Herrlichkeitを用いるかは、単に文の形式だけから決めることはできないのである。

第二はキリストの変容の場面である（ルカ9章）。イエスは愛弟子のペテロ、ヨハネおよびヤコブを連れて祈るために山に登り、そこでイエスの姿が変容するのである。ルカ9章29節では、「〔イエスの〕み顔の様が変わり、み衣がまばゆいほど白く輝いた」とある。そしてモーセとエリヤが「榮光の内に」(in Klarheit) 現れる（ルカ9章31節）²⁶。すると眠っていたペテロたちは眼を覚まし、「イエスの榮光」(seine Klarheit) およびモーセとエリヤを見たのである（ルカ9章32節）²⁷。変容したキリストの光を体験することは、東方キリスト教の靈性の根幹を形成しており、この光は「タボル山の光」とも呼ばれる²⁸。ここでのKlarheitは「神的な栄え」と同時に可視的な超自然的光でもあり²⁹、ペテロたちは文字通り「イエスの榮光を見た」のである。1956年改訳ルター聖書では、ルカ9章31節は、「彼ら〔：モーセとエリヤ〕は榮化されて (verklärt) 現れた」³⁰で、9章32節は、「彼ら〔：弟子たち〕は目覚めた時、彼〔：イエス〕が榮化されている (verklärt) 様

ihnen, und die Herrlichkeit (= Lichtglanz) des Herrn umleuchtete sie,“ と括弧を用いて意味を補充している。

25 LB (1545): „die herrligkeit Gottes erleuchtet sie (: die Stadt)“ (Offb 21, 23)

26 LB (1545): „(...Moses vnd Elias /) die erschienen in Klarheit / vnd redeten von dem Ausgang / welchen er sollte erfüllen zu Jerusalem.“ (Luk 9, 31)

27 LB (1545): „Petrus aber vnd die mit jm waren / waren vol schlaffs. Da sie aber auffwachten / sahen sie seine Klarheit / vnd die zween Menner bey jm stehen.“ (Luk 9, 32)

28 大貫（他）1028頁参照。

29 Menge: „sie erschienen in (himmlischer) Herrlichkeit (= Lichtglanz)“ (Luk 9, 31)

30 LB (1956): „die erschienen verklärt“ (Luk 9, 31)

を見た」³¹と訳されている。1984年改訳もほとんど同じである³²。現代では「栄え、輝き」という語感をほとんど失ったKlarheitを用いるのを避けながら、Klarheitの類語で、現代でもそういう意味を持つverklären³³の過去分詞を用いて訳していることになる。統一訳では、両箇所とも「射す光」(in strahlendem Licht)を用いて訳されている³⁴。

第三は、ダマスコ途上でパウロにキリストが顕現する使徒行伝22章の場面である。キリストはパウロに、「起き上がってダマスコへ行け」と命じる。パウロは「光の輝きのために」(ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός ἐκείνου) 眼が見えなかったので、手を引いてもらわなければならなかった。この箇所をルター(1545年版)は次のように訳している。「私がこの光の〔強烈な〕輝き(klarheit)のために見ることができなかった時、私は手を引かれて導かれた。」(使徒行伝22章11節)³⁵ このKlarheitは「(神的な)輝き」という意味合いが強い。したがって、ルター聖書は現代(1984年改訳)に到るまでKlarheitで訳されている。統一訳では、「私はあの光の輝き(Glanz)に目をくらまされていたので」³⁶であり、分かりやすいGlanz(輝き)という訳語が使われているが、これでは「神的な輝き」というニュアンスは出ない。その代わり統一訳ではblenden(目をくらませる)という単語が使われていることに注意したい。1984年改訳ルター聖書でもblenden(目をくらませる)が用いられている³⁷。「光の輝きによって目をくらまされて」という表現からも分かるように、ここでルターがKlarheitを用いたのは、タウラーの否

31 LB (1956): „Da sie aber aufwachten, sahen sie, wie er verklärt war,“ (Luk 9, 32)

32 1984年改訳では、9章20節のdieが人称代名詞のsieに変わっているだけである。9章21節は1956年改訳と全く同じ。

33 Vgl. z. B. Duden Deutsches Universalwörterbuch, S.1649.

34 Einheitsübersetzung: „sie erschienen in strahlendem Licht“ (Luk 9, 31), „Petrus und seine Brüder ...sahen Jesus in strahlendem Licht“ (Luk 9, 32)

35 LB (1545): „Als ich aber für klarheit dieses Liechtes nicht sehen kund / ward ich bey der hand geleitet . . .“ (Apg 22, 11)

36 Einheitsübersetzung: „Da ich aber vom Glanz jenes Lichtes geblendet war,...“ (Apg 22, 11)

37 LB (1984): „Als ich aber, geblendet von der Klarheit dieses Lichtes, nicht sehen konnte,...“ (Apg 22, 11)

定神学的用法が背後にあるからであろう。

第四は、ヨハネ福音書17章5節である。ルター聖書は次の通り。「父よ、世界が在の前に私がみもとで持っていた榮光 (Klarheit) で、今あなたのもとにあって私を輝かせてください (verklere)。」³⁸ このKlarheitも「榮え」と同時に「神的な輝き」という意味があるので、1956年改訳でもKlarheitを用いて訳されているが³⁹、1984年改訳ではHerrlichkeit (榮え) に変えられている⁴⁰。(統一訳もHerrlichkeitである。)この変更で、1984年改訳ルター聖書で用いられているKlarheitは、ルカ福音書2章9節と使徒行伝22章11節の二箇所のみとなる。統一訳ではKlarheitは一度も使われていない。このことも、現代のKlarheitの語感を考えれば納得できるであろう。上の引用で用いられている「輝かせる」(verklere [:verkläre])は、原語ではδοξάζωのアオリスト二人称単数命令であるが、この単語もδόξαから派生している。

第五は、コリント後書4章4節と6節である。ルター聖書は次の通り。「³もし今や我々の福音がおおわれているなら、滅びる者たちにおいておおわれているのである。⁴彼らにおいては、この世の神が不信の者たちの思いをくらませたので、彼らはキリストの榮光 (klarheit) という福音の明るい光を見ることがないのである。キリストこそは神の似姿である [というのに]。……⁶ というのは、闇から出て輝けと光に命じられた神は、我々の心を明るく照らされたからである。その結果、イエス・キリストの顔にある神の榮光 (klarheit) を認識する照明が我々を貫いて生じるであろう。」⁴¹

38 LB (1545): „Vnd nu verklere mich du Vater / bey dir selbs / mit der Klarheit / die ich bey dir hatte / ehe die Welt war.“ (Joh 17, 5)

39 LB (1956): „Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ (Joh 17, 5)

40 LB (1984): „Und nun, Vater, verherrliche du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ (Joh 17, 5)

41 LB (1545): „³Jst nu vnser Euangelium verdeckt / So ists in denen / die verloren werden / verdeckt / ⁴bey welchen der Gott dieser welt der vngleubigen sinn verblendet hat / das sie nicht sehen das helle Liecht des Euangelij von der klarheit Christi / welcher ist das Ebenbilde Gottes....⁶Denn Gott / der da hies das Liecht aus der finsternis erfur leuchten / Der hat einen hellen schein in vnser hertzen gegeben / das durch vns entstünde die erleuchtung von der erkenntnis der klarheit Gottes / in dem

「キリストの榮光という福音の明るい光」における「明るい光」や、「我々の心を明るく照らされた」という表現によって「光」というイメージが満ちているため、1956年改訳以降ではKlarheitがHerrlichkeit（榮え）に変えられた、と推測される。統一訳は、4節、6節ともGlanz（輝き）で訳している。

第六は、黙示録18章1節である。ルター聖書は次の通り。「その後私はひとりの別の天使が天から降りてくるのを見た、それは大いなる権威を持っていた、そして地は彼の榮光（klarheit）によって照らされた。」⁴² このKlarheitもメンゲ訳によれば「神的な輝き」という意味を持っているが⁴³、erleuchten（照らす）⁴⁴という言葉によって「輝き」という意味が伝わるので、ここでも1956年以降の改訳ではHerrlichkeit（榮え）で訳されているのであろう。統一訳でもHerrlichkeitである。

以上六つの場面の八個のKlarheitの用法を見てきたが、ほとんどが「キリストの榮光」ないし「神（或は主）の榮光」という意味で使われている。「神の闇」という純粋に否定神学的な用法は欠落しているが、「眼をくらませる」という否定神学的ニュアンスが背後にあると思われる。結局Klarheitは、キリストや神が発する超自然的光について使われており、まばゆくて眼がくらむほどの明るさ、という語感を有しているようである。また「光」や「照らす」という意味の語と共に用いられている場合は、例外もあるが、原則として後の改訳でHerrlichkeitに変えられる傾向も見取れる。

2.3. コリント前書15章40節-43節

コリント前書15章40節-43節のルター聖書（1545年）からの引用を挙げる。「⁴⁰そして天的な身体と地上的な身体がある。しかし天的な身体には異なった榮え（Herrligkeit）があり、地上的な身体には異なった榮え（Herrligkeit）

angesichte Jhesu Christi.“ (2. Kor 4, 3-6)

42 LB (1545): „Vnd darnach sahe ich einen andern Engel nider faren vom Himel / der hatte eine grosse macht / vnd die Erde ward erleuchtet von seiner klarheit.“ (Offb 18, 1)

43 メンゲでは、„Herrlichkeit (= Lichtglanz)“である。

44 原語は φωτίζωで、φῶς（光）から派生した動詞である。

がある。〔=天的な身体の栄えと地上的な身体の栄えは異なる。〕⁴¹太陽には異なった光輝 (klarheit) があり、月には異なった光輝 (klarheit) があり、星々には異なった光輝 (klarheit) がある。〔=太陽と月と星の輝きは異なる。〕
 というのは、或る星は光輝 (klarheit) において他の星を凌駕しているからである。⁴²死者のよみがえりも同様である。朽ちるものでまかれ、朽ちないものによみがえる。⁴³不名誉において播かれ、栄え (Herrlichkeit) においてよみがえる。⁴⁵

これに続く44節で、「肉の^{からだ}身体」でまかれ「霊の^{からだ}身体」でよみがえる、と言われる。ギリシャでは霊肉二元論が唱えられるのに対して、ここでは「復活の^{よみがえり}身体」について言及されており、新約でも極めて重要な箇所の一つである。

さて下線部の原語はすべて δόξα である。結局ルター聖書 (1545年) の上の箇所において、δóξα は、40節、43節で Herrlichkeit、41節で Klarheit (4箇所) によって訳されていることになる。1956年改訳と1984年改訳のルター聖書においては、40節と43節では1545年版と同じ Herrlichkeit であるが、41節の Klarheit (4箇所) はすべて Glanz に変えられている⁴⁶。統一訳では、40節の Herrlichkeit が Schönheit⁴⁷、43節の in herrlichkeit が herrlich となり、41節の Klarheit (4箇所) はすべて Glanz になっている。

次に上のラテン語訳を見てみよう。ウルガータでは、40節と43節の δóξα は gloria、41節は claritas (4箇所) で訳されている。claritas は語源的には確かに Klarheit に対応するので、「ルターは gloria を Herrlichkeit、claritas を

45 LB (1545): „⁴⁰Vnd es sind himlische Körper vnd jrdische Körper. Aber eine ander Herrligkeit haben die Himlischen / vnd eine ander [Herrligkeit] die Jrdischen. ⁴¹Ein ander klarheit hat die Sonne / ein ander klarheit hat der Mond / ein ander klarheit haben die Sterne / Denn ein Stern vbertrifft den andern / nach der klarheit. ⁴²Also auch die aufferstehung der Todten. Es wird geseet verweslich / Vnd wird aufferstehen vnuerweslich. ⁴³Es wird geseet in vnehre / Vnd wird aufferstehen in herrligkeit.“ (1. Kor 15, 40-43)

46 メンゲ訳も同様。

47 Einheitsübersetzung: „Die Schönheit der Himmelskörper ist anders als die der irdischen Körper.“ (1. Kor 15, 40)

Klarheitに訳し分けたのではないか」という推測が成り立つが、事情はそんなに簡単ではない。実際今まで見てきた（ルターがKlarheitと訳した）箇所
のラテン語訳を見ると、次の通りである。ルカ2章9節、使徒行伝22章11
節、ヨハネ17章5節およびコリント後書4章6節はclaritasであるが、ルカ
9章31節と32節はmajestas、黙示録18章1節とコリント後書4章4節は
gloriaである。また次に見るコリント後書3章のKlarheit（11箇所）に対応
するラテン語は、9箇所がgloria、2箇所がclaritasである。ルターはあくま
でギリシャ語原典に即して訳したという事実にも照らしても、上の推測は正し
くない。但し、ウルグータにおけるclaritasという訳語の存在が、ルターに
聖書翻訳でKlarheitを使わせた理由の一つであることは間違いないであろう。

ところで上の聖書の箇所では、天体は身体の比喩になっている。そして天
体は実際に光を発するので感覚的なKlarheitで訳され、身体の場合は普通に
Herrlichkeit（榮え）で訳されたのである。したがってこの箇所に限ると、
ルターの翻訳技法は、ラテン語の翻訳技法と一致していると言わざるを得な
い。どのように訳すにせよ、身体にδόξα（榮光）が用いられるのは、新約
的で興味深い用法である。

また我々の常識からは、41節のKlarheit（4個）は自然的な光を意味して
いる。しかし、ルネサンス期の占星術的な太陽崇拜からすれば、太陽も一種
の神的存在だったのである⁴⁸。ルターの宇宙観について筆者はよく知らない
のであるが、41節の4つのKlarheitが必ずしも単なる自然的輝きである必
要はなく、超自然的な意味も込められていたと思われる。

2.4. コリント後書3章7節-18節

最後にコリント後書3章7節-18節のKlarheitの用法を見たい。

「もし、〈文字によって殺す、石に彫りつけられた務め〉⁴⁹が榮光

48 ルネサンス以降になるが、ケプラーなどは太陽が「被造物の中では、ほとんど神
御自身に近い」とさえ言っている。（村上151頁参照）

49 ギリシャ語原典は、「石に彫りつけられた文字による（ἐν γράμμασιν）死の務め」
と読むべきあり、例えば口語訳が原文の直訳に近い。新共同訳は少し言葉を付け加
えて、「石に刻まれた文字に基づいて死に仕える務め」となっている。ルター訳は、

(Klarheit) を持ち、イスラエルの子たちがモーセの顔をその消え去る榮光 (klarheit) の故に見ることができなかつたならば、⁸霊を与える務めはどうしてずっと多くの榮光 (Klarheit) を持っていないであろうか？⁹というのは、罪を宣する務めが榮光 (klarheit) を持っているならば、義を宣する務めはずっと多くのあふれんばかりの榮光 (klarheit) を持っているからである。¹⁰榮化されたかのもの [= 文字によって殺す務め] は、このあふれんばかりの榮光 (klarheit) と比べれば、榮光⁵⁰と見なし得ないからである。¹¹消え去るものが榮光 (klarheit) を持っているならば、留まるものはずっと多くの榮光を持つであろう。……¹⁸今や主の榮光 (klarheit) が顔おおいなして我々すべてにおいて鏡の如く映し出され、我々は主の霊と同じ像に榮光 (klarheit) から榮光 (klarheit) へと榮化せられるであろう。⁵¹

ここでは文字の律法と霊の福音が対比され、前者に榮光があるなら、後者には一層榮光があるとされ、その延長で「主の榮光」(18節)に言及されるのである。この主の榮光によって信者も主と同じ榮光に変えられるわけであり、新約でもかなり神秘主義的色彩が強い箇所である。「見ることができない」(7節)、「鏡の如く映し出され」(19節)等の表現により、「輝き」という意味が分かるので、改訳ルター聖書(1956年および1984年改訳)では、上の引用のKlarheitはすべてHerrlichkeitに変えられたものと推察される。

直前の「文字は人を殺し、霊は人を生かす」を活かした訳になっている。

50 このklarheitはδδξαの訳語ではなく、δοξάζωの訳として用いられている。1956年および1984年改訳ルター聖書ではHerrlichkeitで訳されている。

51 LB (1545): „⁷So aber das Ampt / das durch die Buchstaben tödtet / vnd in die Steine ist gebildet / Klarheit hatte / also / das die kinder Jsrael nicht kundten ansehen das angesichte Mosi / vmb der klarheit willen seines angesichtes / die doch auffhöret / ⁸Wie solte nicht viel mehr das Ampt / das den Geist gibt / Klarheit haben? ⁹Denn so das Ampt / das die Verdamnis prediget / klarheit hat / viel mehr hat das Ampt / das die Gerechtigkeit prediget / vberschwengliche klarheit. ¹⁰Denn auch jenes teil / das verkerlet war / ist nicht fur klarheit zu achten / Gegen dieser vberschwenglichen klarheit. ¹¹Denn so das klarheit hatte / das da auffhöret / Viel mehr wird das klarheit haben / das da bleibet.... ¹⁸Nu aber spiegelt sich in vns allen des HErrn klarheit / mit auffgedecktem Angesichte / vnd wir werden verkerlet in dasselbige Bilde / von einer klarheit zu der andern [klarheit] / als vom Geist des HErrn.“ (2. Kor 3, 7-18)

ところでHerrlichkeitという単語は、Herr（主）から派生し、「主としての威厳」⁵²という語感を有する。とは言え、Herrlichkeitも「主としての威厳」という語感によって、比喩的に光や輝きという意味内容を持ち得る⁵³。近寄り難い威厳は、直視できないきらびやかさ、まぶしさを連想させるからである。それに対してKlarheitは、Herrlichkeitと逆の方向を進む。Klarheitは語源的には「輝き」や「光」を意味するが、それから派生して「栄え」という意味内容も持ち得るようになるのである。ルターはδóξαにおいて、「輝き」というニュアンスが強い場合にはKlarheitと訳し、そのような意味がそれほど感じられない場合には普通にHerrlichkeitと訳したのである。しかしその訳し分けに必ずしも明確な基準があるわけではなく、多分に主観的であると言わざるを得ない。δóξαが「キリストの栄光」や「神（または主）の栄光」という意味で使われる場合にも、今まで見てきたようにKlarheitが使われる場合もあれば、Herrlichkeitが使われる場合もあるのである。後者（Herrlichkeit）の例としては、例えばヨハネ11章40節、使徒行伝7章55節、黙示録21章11節、23節（既出）等を挙げることができる⁵⁴。

しかし現代になってKlarheitが「栄え」という意味をほとんど喪失し、更に「輝き」というよりも「明澄さ」という抽象的意味が強くなってくると、ルター聖書のKlarheitはその本来の意味を指示し得なくなる。そのために改

52 西谷 138頁参照。グリムの辞書によれば、Herrlichkeitは、ラテン語のmajestasの翻訳語であることが記されている。（Grimm Bd.4, Abt. 2, Sp.1151）またmajestasは、日本語ではほぼ「威厳」という意味にあたる。（田中秀央編『研究社 羅和辞典』参照）。このあたりの事情を考慮して、西谷はHerrlichkeitの意味を「主としての威厳」と説明したものと思われる。

53 例えば、次の用例を参照せよ。「栄光（Herrlichkeit）は、生から発する神の輝き（Glanz）と神の美である（詩篇104章1節）。……したがって神の栄光は神的な生の力の反照（Abglanz）である。」（Oetinger: WB, S.983）

54 LB (1545): „Jhesus spricht zu jr / Hab ich dir nicht gesagt / So du gleuben würdest / du soltest die herrligkeit Gottes sehen?“ (Joh 11, 40) „Als er (: Stephanus) aber vol heiliges Geistes war / sahe er auff gen Himel / vnd sahe die herrligkeit Gottes / ...“ (Apg 7, 55) „vnd [einer von den sieben Engeln] zeigt mir die grosse Stad / das heilige Jerusalem / hernider faren aus dem Himel von Gott / ¹¹ vnd hatte die herrligkeit Gottes / ...“ (Offb 21, 11)

訳に際して、「輝き」の意味が主たる場合にはGlanzに、「栄え」の意味が主たる場合にはHerrlichkeitに場所を譲らざるを得なくなったのである。しかしながら、神の栄えを感覚的な語感を持つ言葉（例えばルター当時のKlarheit）で訳すような霊的なセンスを、現代人は既に喪失してしまったのではなかろうか。現代ドイツ語訳聖書におけるKlarheitの消滅は、Klarheitの意味の変化によるだけではなく、むしろ現代人の霊的なセンスの喪失にこそ、その真の原因を求めべきであるかもしれない。但し改訳ルター聖書は、他の現代ドイツ語訳聖書に比べると、なおもわずかながらルター当時のKlarheitの伝統を保持していることも言い添えておかなければならない。

最後にルター聖書（1545年）のKlarheit（23箇所）が、1984年改訳でどのように変えられたのかを整理しておく。Klarheitのまま（2箇所）、verklärtを用いて（2箇所）、Glanz（5箇所）、Herrlichkeit（14箇所）。

第3節 18世紀の聖書翻訳におけるKlarheitとHerrlichkeit

3.1. 18世紀のルター聖書

この節では、ルター聖書のKlarheitが18世紀の聖書翻訳においてどのように取り扱われるかを見ていきたい。

周知の通り18世紀にも、1545年のルター聖書が権威ある聖書として読み継がれていた。特にカンシュタイン聖書協会による安価なルター聖書の発行によって、聖書は民衆に大いに普及した。1715年から1804年までに出版されたこの協会の聖書は、およそ300万部に及ぶと言われる⁵⁵。勿論このルター聖書は1545年のルター聖書と全く同じではない。ルター当時の単語の綴りが当時行なわれた書法に書き改められ⁵⁶、斜線（Virgel）がコンマに直され、場合によってはコンマが付加されたり、斜線がコロンの直されたりする等の変更はあった。しかしそれは形式的な修正と呼ばれるべきものである。しか

55 塩谷 195頁。

56 分ち書きが一語で書かれるような場合も含む。我々の考察している箇所では、niederfahren (Offb 18, 1) やvielmehr (2. Kor 3, 8. 9. 10.) がある。

しながら例外的に、もとの文体を損なわない程度に書き改められた箇所も若干あった⁵⁷。またギリシャ語原典（エラスムス校訂第2版）で $\delta\delta\xi\alpha$ が用いられている黙示録21章26節は、1545年版ルター聖書では欠落しているが、18世紀のルター聖書では補って訳されている⁵⁸。

3.2. ツインツェンドルフの聖書翻訳（新約聖書）

18世紀のヨーロッパを一言で言うに啓蒙主義の時代である。確かに旧勢力はまだまだ強い権勢を保っていたが、科学や産業の発達と関連して、合理的な思考が知識人を中心に次第に普及し始めていた。ドイツのルター派の土壤に目を向けると、ルター派正統主義は表面的には安泰であり、ルター聖書の権威も不動のように思われた。しかし啓蒙主義の影響で聖書の批判的研究も行なわれるようになり、ルター派正統主義はこのような動向に対して敏感にならざるを得なかった。他方、ルター聖書はルター生存中の最後の改訂（1545年）から既に200年近く経ち、その言語が古めかしく、部分的に理解できなくなってしまったことも事実であった。しかしそのことをあえて公に言い出す者はいなかった。フランケ（A. H. Francke, 1663-1727）は雑誌でこの問題を話題にし、聖書改訂のための実際的提案を提示したが、正統主義の横やりが入るとすぐに手を引いてしまったのである⁵⁹。

それに対して、ツインツェンドルフ（Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, 1700-1760）はこの問題に敢然と取り組む勇気を持っていた。彼は1727年に所謂エーバースドルフ聖書（Ebersdorfer Bibel）を刊行した。（エーバースドルフは出版地名。）これはルター訳聖書であったが、これに、創世記、詩篇および新約聖書に対する概要（Summarien）、また序言などが付されている。

57 例えば、我々の考察の対象である Klarheit の使われている章節では、コリント後書 3 章18節で、*„...von einer klarheit zu der andern / als vom Geist des HErrn.“* から、*„...von einer klarheit zu der andern, als vom HErrn, der der Geist ist.“* に変えられている。ここで用いた18世紀のルター聖書は、ベルリンで1986年に復刻されたものを用いた。（「文献」参照）

58 *„Und man wird die herrlichkeit und die ehre der heiden in sie bringen.“*（Offb 21, 26）

59 Beyreuter S.54.

た。更に付録 (Anhang) として、牧師ローテ (J. A. Rothe) が原典から直訳した数多くの聖書の箇所が載せられていた⁶⁰。これは勿論ルター訳との比較という作業を経たものであった。

1739年には、ツィンツェンドルフは2部よりなる新約聖書の新しい訳を刊行した。『我々の主イエス・キリストの新約の歴史的文書〔第2部では、教理的および預言的文書〕を原典から翻訳する更なる試みの第一試作』である。第1部および第2部における短い「序」の他に、第2部は「追想」(Nach-Erinnerung) も含んでいる⁶¹。「序」では、この翻訳は翻訳の一つの試みに過ぎないのであって、どのような批判も感謝して受け取ると、ツィンツェンドルフは強調して言っている。「追想」は、主として、匿名のスイスの大学教授によるツィンツェンドルフの新訳に対する批判に関連している。「追想」でツィンツェンドルフは、彼がルターの翻訳を批判しようとしているという非難を退けたうえで、彼の訳は純然たる翻訳の練習であり、この訳の修正版でさえ「一般的な使用というより調べるために役立つ」べきなのだと主張する。即ち、「我々の愛する兄弟〔団〕」のために、「すべての言葉の最も身近な意味をできる限りよく再現する」ような翻訳が特に必要だったのである。何故ならば、「彼らは様々な民族や様々な考えのいろいろな人々と関係する」からなのである。

更に彼は、意味が分かりやすくなる限りにおいて、翻訳の際にラテン語やフランス語を使用することも擁護している。はっきりとした分かりやすい意味だけが彼には重要だったのである。したがってまた、逐語訳よりも自由な訳を擁護するのである。その際彼は、ルターの自由な訳の先例を指示することも忘れなかった。ツィンツェンドルフは、自らの試みを翻訳というよりパラフレーズと呼ぶことを欲したのである⁶²。

新訳の試みに対する非難を避けようとする配慮にもかかわらず、この試みもルター派正統主義からの激しい批判にさらされたのであった⁶³。しかし

60 Vgl. Quack S.283, Anm. 218 u. Urlinger S.250f.

61 Quack S.294. なお、以下の「追想」の内容の紹介はQuack S.294f. による。

62 Zu diesem Abschnitt vgl. Quack S.295.

63 Vgl. Beyreuter: Einleitung, in: Zinzendorf, Bd.13, S.13f. u. Bengel S.182.

このような批判も、ツィンツェンドルフの本来の関心に答えるものではなかった。彼にとって重要なのは、ルター聖書の批判ではなく、ルター聖書の言語が古めかしく分かりにくくなった事実を指摘することであった。その上でルター聖書を補佐する新しい分かりやすい聖書翻訳の必要性を訴えたのであった。

1739年の「追想」を引き継ぐ形で、彼の新訳に向けられた非難に対して弁明するために、ツィンツェンドルフは1741年に、『フォン・ツィンツェンドルフ伯爵の回想。新約の翻訳の彼の最初の試みについて。彼に敵対する者たちへ』を刊行した⁶⁴。更に3年後の1744年には、先の翻訳の不備を修正して、第1部の第2版を刊行し、続いて1746年には第2部の第2版も刊行した。(この第2版のファクシミリ復刻版が、Georg Olms社から刊行されたツィンツェンドルフ著作集の補足版第8巻に収録されている。)第2部第2版には「先言」(Vorbericht)と「あとがき」(Nachrede)が付されている。バイロイター(E. Beyreuter)によれば、この「先言」と「あとがき」は、訴える力において1741年の『回想』に劣らぬものであった⁶⁵。

3.3. ツィンツェンドルフの聖書翻訳における翻訳技法と Klarheit

1744年から1746年にかけて出版されたツィンツェンドルフの新約聖書の翻訳技法を、Klarheitに注目して見ていきたい。Klarheitとルターが訳した 86ḡα を、ツィンツェンドルフは次のように訳している。

ルカ 2 章 9 節 : klarheit、ルカ 9 章 31 節 : glantz(e)、同 32 節 : herrlichkeit、ヨハネ 17 章 5 節 : herrlichkeit、使徒行伝 22 章 11 節 : licht、コリント後書 4 章 4 節 : herrlich、同 6 節 : majestät、黙示録 18 章 1 節 : glantz。

コリント前書 15 章 40 節 - 43 節 および コリント後書 3 章 7 節 - 18 節 は註を参照してもらいたい⁶⁶。コリント前書 15 章 40 節 (「天の身体の外見はもちろん地

64 その内容に関しては、Beyreuter, a. a. O., S.185-191に概要が示されている。

65 Beyreuter, a. a. O., S.17.

66 コリント前書 15 章 40 節 - 43 節

„⁴⁰...und es gibt himmlische und denn auch irrdische körper; und das ansehen der himmlischen ist freylich anders, als der irrdischen; ⁴¹und denn so hat die sonne auch

上の身体〔の外見〕とは異なっている〕および41節（「太陽は月や星々とは異なる光輝を持ち」）はまさにパラフレーズの典型で、意味は分かりやすいが、 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ は逐一忠実には訳されてはいない。例えば、41節では $\delta\acute{o}\xi\alpha$ が4回使われているが、その訳語のklarheitは2度しか使われていない。

Klarheitとルターが訳した $\delta\acute{o}\xi\alpha$ の23箇所を、ツインツェンドルフがどのように訳したのかを整理してみる。klarheit（6箇所）、herrlichkeit（3箇所）、

eine andere klarheit als der mond und die sterne, und ein stern übertrifft den andern an klarheit; ⁴²So ists mit der auferstehung der todten auch; es wird was verweßliches ausgesäet und stehet in der unverweßlichkeit auf. ⁴³Es wird in verächtlicher gestalt ausgesäet, und wird majestätisch aufstehen.“（⁴⁰天の身体があれば地上の身体もある。天の身体の外見はもちろん地上の身体〔の外見〕とは異なっている。⁴¹というのは太陽は月や星々とは異なる光輝を持ち、或る星は他の星を光輝において凌駕するからである。⁴²死人のよみがえりも同様である。朽ちるものが播かれ、不朽性においてよみがえる。⁴³軽蔑すべき形態で播かれ、威厳をもってよみがえるのである。）

コリント後書3章7節-18節

„⁷Hat nun diese schrift, welche nur in stein eingegraben war, und zum tode beförderte, eine solche klarheit von sich gegeben, daß die kinder Israel dem Mose nicht unters gesicht sehen kunten wegen der klarheit seines angesichts, die doch wieder vergieng; ⁸wie solte nicht vielmehr das amt des geistes, eine majestät blicken lassen? ⁹Denn ist das verurtheilungs = amt herrlich anzusehen, wie viel muß ihm das amt der begnadigung an herrlichkeit vorgehen? ¹⁰gewiß so viel, daß was in jenem theil verkläret war, sich vor dieser überschwenglichen klarheit verkriechen muß. ¹¹Und hat das ein majestätisch ansehen gehabt, was nicht zum bleiben war, wie vielmehr wirts das haben, was beständig ist? ...¹⁸Denn wir alle die wir in die majestät des HErrn mit aufgedecktem angesicht hineinsehen, werden von dem Geiste des HErrn aus einer majestätischen ähnlichkeit dieses bildes in die andere versetzt.“（⁷イスラエルの子たちはモーセの顔を再び消え去るその榮光の故に見ることができなかった。ただ石に彫りつけられ、死へともたらずこの文字が、このような榮光を発したとすれば、⁸霊の務めはどうしてずっと多くの威厳を見させないであろうか？ ⁹というのは、罪を宣する務めが榮えあるように見え得るならば、恵みを宣する務めは榮えにおいてそれよりどれほど優れているに違いないであろうか？ ¹⁰確かに、かの点において〔前者において〕榮化されたものが、このあふれんばかりの榮光のあまり身を隠さざるを得ないほどである。¹¹留まることのないものが威厳ある外見を持ったならば、持続的なものがどれだけ多くそれを持つてであろうか？ ¹⁸...というのは、主の威厳を顔おおいなしで見入る我々はすべて、主の霊によってこの威厳ある像に似せてますます変えられていくであろう。）

herrlich (2箇所)、majestät (3箇所)、majestätisch (4箇所)、glantz (2箇所)、licht (1箇所)。但し、上述のように、コリント前書15章41節の2箇所は訳されていないので、箇所の総数は21となる。

これから分かるのは、ツインツェンドルフが文脈に応じて縦横無尽に訳し分けていることである。現代ドイツ語訳であるメンゲ訳聖書やエルバーフェルダー聖書は、 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ をなるべくHerrlichkeitで訳し、それで訳しきれない箇所のみGlanz等で訳そうとする立場をとるが、それとはまったく異なっている。更に、原典の名詞はドイツ語も名詞で訳すという立場も保持されていない。即ち、herrlichやmajestätischという形容詞で訳されている箇所も目立ち、ツインツェンドルフの訳がパラフレーズであることを確認できるであろう。更にmajestät やmajestätischというようなラテン語に派生する単語を使っている点も、ツインツェンドルフが「追想」(1739年)等で主張していることを実証している。

Klarheitの使用頻度は、ツインツェンドルフの訳ではかなり後退している。そもそもこの語は、既に何度か指摘したように、語源的には元来「輝き」や「光」という意味を表わす単語であり、「栄え」ないし「威厳」という意味を表わしにくいという事情が挙げられるであろう。そのような意味を表わすのに相応しい単語 (herrlichkeit, herrlich, majestät, majestätisch) が、klarheitに代わって用いられたのである。因みにherrlichkeitは、ラテン語のmajestasの訳語として一般的に使われていたのである⁶⁷。また $\delta\acute{o}\xi\alpha$ の訳語としてルター聖書では用いられなかったglantzやlichtが、少数ながらツインツェンドルフの訳で用いられていることも注目しなければならない。klarheitがglantzやlichtと併用されていたことから分かるように、当時のklarheitも、単純にはglantzやlichtと置き換えることはできなかったのである。

コリント後書4章4節および6節は、ルター聖書では原文に忠実に訳されていたためかなり分かりにくい訳であったが、ツインツェンドルフの訳では分かりやすくパラフレーズされているので、4節の一部と6節を紹介しておく。「彼らは、神の似姿であるメシア[救い主]についての栄えある(herrlich)

67 Grimm, Bd.4, Abt. 2, Sp.1151.

福音の輝きを見ないのである。」(4節)「光に対して闇を破って現れるように命じた神は、イエス・キリストのペルソナにおいて我々の心の内をかくも明るく照らされたので、我々は神の威厳 (majestät) についての明晰な認識を持つからである。」(6節) 意味がルター聖書と微妙にずれているが、それはパラフレーズの宿命でもあろう。

このような点を見ると、逐語靈感説 (Verbalinspiration) が優勢であり、ルター聖書の権威が絶大であった18世紀前半にこのような訳を提示したことは、まさに画期的だと言わざるを得ない。ただあまりに時代を先取りし過ぎていたのである。このような精神でなされた訳は、1975年のルター聖書の改訳⁶⁸ や1982年の „Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments“ を待たなくてはならなかったのである。このようにあまりに時代を先取りした試みであったが故に、反感を買ったと言えるのであるが、ツィンツェンドルフの訳がすこし粗雑であったことも反感を買った理由の一つであると思われる。ベンゲルはツィンツェンドルフの訳に対して、1751年出版の『所謂兄弟団の概略』^{いわゆる}で100箇所以上の誤りを指摘している⁶⁹。

3. 4. ベルレブルク聖書における Herrlichkeit と Klarheit

次にベルレブルク聖書に移りたい。18世紀前半のベルレブルクは、カージミール伯爵 (Casimir Graf von Sayn-Wittgenstein-Berleburg, 1687-1741) の庇護のもと、ラディカルな敬虔主義者たちの一大庇護地となっていたのである。そして伯爵の援助を得て、ハウク (J. F. Haug, 1680-1753) を主たる編纂者として、全八巻からなる膨大なベルレブルク聖書 (1726-1742) が成立したのである。これは、フィラデルフィア運動の影響を受けた一連の聖書翻

68 この訳はかなり物議を醸し、もはやルター聖書の改訳とは言えないという声もあるほどであった。1984年の改訳は、1975年の改訳ではなく、むしろ1956年の改訳を引き継ぐものである。

69 Bengel S.181ff. ベンゲルのこの書の第2章「新約の正しくない翻訳について」で誤りが指摘されているが、その冒頭の第23命題で次のように書かれている。「ビューディング [出版地名] の新約において神の言葉が改竄され、しかも最初の試みの第1版よりも第2版においての方がなおひどい。」

訳の中で、最も大部で最も重要な聖書翻訳・解説書である。(なおここでは、シュトゥットガルトで出版されたベルレブルク聖書の復刻版を用いた。新約聖書は1859年から1861年にかけて出版されている。)

ところでこの地は宗派的にはもともと改革派の地であるので、ルター聖書の権威もそれほど大きいものではなかった。それ故に、ベルレブルク聖書のような大胆な聖書の刊行も可能だったのであろう。ベルレブルク聖書の翻訳は、原典に忠実な訳で有名である。ルター聖書で Klarheit と訳された δόξα に関して見ると、コリント後書 3 章 9 節の最初の δόξα が herrlich (栄えある) を用いて訳されている以外は、すべて Herrlichkeit (栄え) で訳されている。「超地上的な輝き、天的な栄え」という意味の δόξα は、ほぼ一貫して Herrlichkeit で訳されているわけである。メンゲ訳聖書やエルバーフェルダー聖書も同じ原語に対してはなるべく同じ言葉で訳す方針を取っているが、それらにおいても δόξα を「輝き」(Glanz) と訳さざるを得ない箇所があったが、この方針はベルレブルク聖書においては、δόξα に関して見る限り、ほとんど極限まで遂行される。しかしこのような翻訳の態度は、聖書の解釈にまで影響を及ぼさざるを得ない。

改訳ルター聖書(1956年および1984年)、統一訳および上記二つの現代ドイツ語訳でも Glanz (輝き) と訳されているコリント前書15章41節と、その前後を見てみたい。ベルレブルク聖書では以下の通りである。

「⁴⁰天的な身体と地上的な身体があるが、天的な身体には別の栄えがあり、地上的な身体には別の栄えがある。[天的な身体の栄えと地上的な身体の栄えは異なる。]⁴¹太陽には別の栄えがあり、月には別の栄えがあり、星々には別の栄えがある。[太陽と月と星の栄えは異なる。] というのは、或る星は他の星とは栄えにおいて異なるからである。⁴²死者のよみがえりも同様である。腐敗性において播かれ、非腐敗性においてよみがえらされる。⁴³不名誉において播かれ、栄えにおいてよみがえらされる。弱さにおいて播かれ、力においてよみがえらされる。」⁷⁰(下線部はすべて Herrlichkeit)

70 BB: „⁴⁰Und es sind himmlische Leiber und irdische Leiber: aber eine andere Herrlichkeit ist der himmlischen, und eine andere der irdischen. ⁴¹Eine andere

上の下線部は、ギリシャ語原典ではすべて $\delta\delta\zeta\alpha$ である。3章41節では、太陽や星や月も「栄え」を持つとされることによって、微妙なニュアンスが付与され、解説にも影響を及ぼす。先ず「栄え」が次のように解説される。「栄えはすべてのものの内にある。どの被造物もそれ自身において〈高貴さ〉と〈弱さ〉を持つが、それは、被造物が創造者にされないためである。もし異教徒がこの二つを併せ持ったならば、彼らは高貴な太陽の光を神にすることはなかったであろう。人間自身は〈崇高〉と〈悲惨〉から結合されている。それは、我々が臆することもなく傲慢な悪魔にもならず、自らをサタンにしないためである。」ここでは、創造者が被造物に分ち与えた「高貴さ」或は「崇高」として、「栄え」が理解されている。ギリシャ語原典において太陽、月、星の「輝き」が比較されるのは、結局「死人の復活」(15章42節)における「^{からだ}霊の身体」⁷¹を導くためであった。それに対してバルレブルク聖書では、太陽、月、星にそれぞれ異なる「栄え」があるとされることによって、次のようなギリシャ語原典の与かり知らない比喩的解釈が導入されるのである。

「月」は、「太陽〔ここではキリストの比喩〕から光を受け」、それ故に「教会の比喩であり、キリストの花嫁である」とされる。そして「星」は、「キリストと教会の肢体」、即ちキリストのからだである教会の構成員を模写しているとされる。そして「再びよみがえった三種の人間」に関して、ひとり

Herrlichkeit ist der Sonne, und eine andere Herrlichkeit des Monds, und eine andere Herrlichkeit der Sterne: denn ein Stern ist von dem andern an Herrlichkeit unterschieden. ⁴²Also ist auch mit der Auferstehung der Todten. Es wird gesäet in Verderblichkeit, wird auferweckt in Unverderblichkeit. ⁴³Es wird gesäet in Unehre, wird auferweckt in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwachheit, wird auferweckt in Kraft. “(1. Kor 15, 40-43)

71 「肉の^{からだ}身体」と異なる身体である。なお「肉の身体」は、ルター聖書では „ein natürlicher Leib“ であるが、バルレブルク聖書ではギリシャ語に忠実な „ein seelischer Leib“ (魂的な身体) となっている。その箇所の解説を訳出しておく。「魂的な身体とは、魂によって生を与えられるのだが、我々が今持っている身体である。そして〈生ける魂の生〉を顧慮すると、それは動物が我々と共有する身体でもある。というのは、動物は我々と同様に、〈自らの諸感覚〉と〈魂に由来する生〉を持っているからである。」(BB, Bd.6, S.680)

は「全教会の中で光る太陽」とされ、他のひとは「純粹な輝く星」とされるが、残りのひとは「〈自分の魂という天〉と〈いくつかの少数の場所〉を照らす星」でしかないのである。このようにキリスト信者は異なった栄えを持つものと解釈される。

更に星をキリスト者の比喩と見なす前提のもとで、「或る星は他の星と〔栄えにおいて〕異なっている」(40節)は、「或る肢体〔キリスト者〕は他の肢体〔キリスト者〕と、多様な賜物と恩寵において異なっている」と解釈される。そして、「地獄における罰と苦の段階と同様に、天における報いも異なっている。それ故に至福なる者たち、即ち〈来たるべき世界〉の〈教会という天〉の星々の間にもまた相違が生じる」と言われる。このように太陽、月、星に対して「栄え」(Herrlichkeit)という言葉が使われることによって、キリスト者が受ける賜物が異なるというようなギリシャ語原典を逸脱した比喩的解釈が誘発されるのである。

もっとも、この種の比喩的解釈は中世ではよく行なわれていた。近代の歴史的・批判的解釈を、聖書の唯一の正しい解釈とする立場からは、ベルレブルクの聖書解釈は中世への退行にすぎぬかもしれない。しかしながらベルレブルク聖書は、ヒルシュ (E. Hirsch) の主張するように、「比類のない歴史的現象」として、「それ自身において偉大さと意義を有し得る」ということを、いくら強調してもし過ぎることはないであろう⁷²。更に連想を重視する深層心理学的観点から見ると、比喩的解釈そのものも今なお大きな価値を持っているのではなからうか。

上で見たように Klarheit という訳語はベルレブルク聖書の聖書本文では用いられていないが、その解説では痕跡を残している。ルカ 2 章 9 節では、次のように解説されている。「生まれた主はご自身の栄光 (Klarheit) で彼ら〔: 羊飼いたち〕を満たした、言ことばご自身がその際に彼らを照らしたのである。キリストの肉は人間的特性から見れば飼い葉桶の中に横たわっていたが、生まれたメシアの栄え (Herrlichkeit)、即ち神的本性と威厳 (Majestät) は、飼い葉桶の中に制限され得ず、羊飼いたちの心のなかで力強く自らを実証し、

72 Vgl. Hirsch, Bd.2, S.300.

彼らの周りを完全に照らしたのである。ほんとうは我々が榮光（Klarheit）へ行ったのではなく、榮光が我々の所へ来たのである。しかし次には、我々が榮光を出迎えなければならない。」

コリント後書4章4節の「キリストの榮え」（Die Herrlichkeit Christi）については、「キリストの榮光（Klarheit）は墮落した眼には重荷である」と解説される。この解説では、「眼」という言葉が使われ、光という意味合いが強いので、ルター聖書のKlarheitが使われているのであろう。

黙示録18章1節の解説も興味深い。先ず聖書本文の訳を挙げる。「そしてその後、大いなる権能を持ったひとりの天使が天から降りてくるのを私は見た。そして地は彼の榮え（Herrlichkeit）で照らされた。」⁷³ ここで「地は彼の榮光で照らされた」とあるが、解説では、この「照明」（Erleuchtung）は「福音的真理の大いなる段階と成長」を暗示するとされる。ベルレブルク聖書では、黙示録は「神の教会の変革」⁷⁴という視点で解釈されることを念頭に入れておく必要がある。その前提のもとで次のように続けられる。「それ故に神は最後の日に〈より大いなる光〉を約束されたのである（マタイ24章14、27節）。照明は教会の全地平の上に及ぶであろう。それについては既にエゼキエル書43章2節に書かれてある。榮光（Klarheit）のこの大いなる威力は、キリストの誕生の際に卑しさの内においてさえ先行的に打ち立てられたのである。というのは、主の榮光（Klarheit）は野にあって羊飼いたちの周りを照らしたからであるが、ここ〔黙示録18章1節〕では全地が照らされるのである。」上の引用で、「主の榮光（Klarheit）は野にあって羊飼いたちの周りを照らした」という文章は、勿論ルカ2章9節を指している。

以上の箇所、即ち、ルカ2章9節、コリント後書4章4節、黙示録18章1節は、ルター聖書ではKlarheitが用いられ、ベルレブルク聖書の聖書本文の訳ではHerrlichkeitであるが、解説ではあたかも当然のようにルター訳の「榮光」（Klarheit）も用いられているのである。ルター聖書の影響がありながら、

73 BB: „Und darnach sah ich einen Engel herabsteigen aus dem Himmel, der große Gewalt hatte, und die Erde ward erleuchtet von seiner Herrlichkeit.“ (Offb 18, 1)

74 BB, Bd.7, S.554.

Klarheit（輝く榮光）からHerrlichkeit（主の榮え）への移行が進む様子を、ベルレブルク聖書が如実に示してはいないであろうか。

第4節 18世紀文学作品におけるKlarheit

4.1. ゲーテの『ファウスト』におけるKlarheit

Klarheitがどのように18世紀の文学作品で使われているかを、ゲーテとヘルダーリンに即して見ていきたい。先ず、ゲーテの『ファウスト』である。『ファウスト』の第一部は1808年に出版され、第二部はゲーテの死の直前の1832年の3月に完成したのであり、厳密には18世紀の作品とは言えないかもしれないが、ゲーテ自身の文体と語彙は18世紀の内にほぼ定まったと見てよい。

Klarheitは、『ファウスト』全体で5回使われている。第1部の170行、309行、616行、第2部の8392行、11801行である。世俗的用法とも言うべき第170行⁷⁵以外の個所を見ていきたい。先ず第309行を含む箇所では、主（神）がファウストについて、メフィストに向かって次のように言っている。「彼〔：ファウスト〕は今はたとえ混乱の状態でしか私に仕えていなくても、私はやがて彼を榮光（Klarheit）の内に導く。」ここで「彼を榮光の内に導く」とは、神の榮光に与からせることを意味する。

第616行は、ファウストの独白で用いられている。「神性の似姿（Ebenbild der Gottheit）である私は、既に永遠の真理の鏡にまったく近づいたと思ひ、鏡そのものを天の輝き（Himmelsglanz）と榮光（Klarheit）において享受し、地上の子を脱したつもりでいた。」先ず「神性の似姿」とは、創世記で神が人間を自らに似せて創造したという記事に基づくが、このファウストの独白は、コリント後書3章18節（「今や主の榮光が顔おおいなしで我々すべて

⁷⁵ 第170行を含む箇所、道化師が次のように言っている。「色とりどりの形象のなかにちょっと明るい所（Klarheit）を入れ、多くの誤謬のなかに一点光る真理（Wahrheit）を入れれば、全世界を元気づけ高揚させる最高の飲み物が醸造されるというわけだ。」615行末尾の「真理」（Wahrheit）と616行末尾の「榮光」（Klarheit）は脚韻を踏んでいる。

において鏡の如く映し出され、我々は主の霊と同じ像に榮光から榮光へと榮化せられるであろう) およびコリント後書4章4節(「神の似姿であるキリストの榮光」)のイメージを用いているように思われる。語彙的にも上の聖書の箇所と、「(神性の) 似姿」、「鏡」、「榮光」(Klarheit) が共通している。

第8392行は、ドリスの娘たちが月に願いを捧げる箇所にある。「月の女神ルーナよ、我々に光と影を与え、光輝(Klarheit)をこの若き花に与えてください!」コリント前書15章でも「月」が「異なる光輝(Klarheit)」を持つとされていたが、その影響と推測される。月はここでは「女神ルーナ」として神格化されている。

第11801行は、天使たちの合唱で使われる。「愛する炎たちよ、榮光(Klarheit)に向かえ! 自らを断罪する者たちを、真理(Wahrheit)が癒してくれますように。その結果、彼らが喜んで悪から救済され、すべてが一つとなって至福に与かりますように。」615行末尾の「真理」(Wahrheit)と616行末尾の「榮光」(Klarheit)は脚韻を踏むような形で用いられていたが、ここでも「榮光」が「真理」とともに使われている。この「榮光」は当然神の榮光を意味する。

Klarheitは、世俗的な用法である第170行以外は明らかに宗教的意味合いが強く、ルター聖書のKlarheitの影響が認められる。ベエティガー(K. A. Böttiger)の1798年7月の証言によると、Klarheitは当時ゲーテのお気に入りの言葉だったのである⁷⁶。それに対して『ファウスト』で4回用いられているHerrlichkeitは⁷⁷、世俗的意味合いが強い。例えば10131行は、「あなた〔: ファウスト〕は測り得ないほど広くこの世の国とその榮え(Herrlichkeiten)とを見渡されました」というメフィストのせりふとして用

76 高橋(義)13頁。

77 第1部では第375行と第2795行、第2部では9406行と10131行である。第2795行は、マルガレーテのせりふである。ファウストとメフィストがこっそり筆筒の中に置いていった素敵なお箱を、グレートヒェンが開けて驚き、次のせりふを言うのである。「このすばらしいもの(die Herrlichkeit)は誰のものかしら?」第9406行は、「玉座」が属格で「榮え」(Herrlichkeit)にかかっている。この「榮え」は神の榮えというのではなく、世俗的な支配者の榮えを意味している。

いられる。「この世の国とその栄え」とは、本文に記載されているようにマタイ4章〔8節〕から引用されている⁷⁸。この聖書箇所次の節（マタイ4章9節）では、もしあなた（イエス）が私（サタン）を拜むなら、これらのものをあなたにあげようと、サタンがイエスを誘惑するのである。この「栄え」は、口語訳聖書では「栄華」と訳される。聖書を踏まえているが、意味としては世俗的である。第375行も同じような用法である。このように『ファウスト』では、Klarheitはルター聖書の影響で宗教的な意味で用いられる傾向にあり、それに対してHerrlichkeitは世俗的な意味で用いられる傾向がある。したがって一方を他方で置き換えることなどできないのである。

4. 2. ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』におけるKlarheit

シュトットガルト版全集第3巻所収の『ヒュペーリオン』（第1部1797年、第2部1799年出版）におけるKlarheitの用法を見ていきたい。

先ず51頁6行に出ている。「私の内に現れ出た神的なもの」である「この唯一のもの」が、私の内に生き残り、「永遠で不壊の榮光において（in ewiger, unzerstörbarer Klarheit）私の内に輝いて支配するであろう」と言われている。ここでは、神的なものの輝きが「榮光」と呼ばれる。キリスト教的に用いられているわけではないが、宗教的な用法である。「榮光」（Klarheit）が「輝く」（leuchten）という意味の語と共に用いられているのも、ルター聖書的である。（ルカ2章9節、黙示録18章1節等参照）

76頁10行のKlarheitは、「昼の明るさ」（die Klarheit des Tags）で使われており、必ずしも宗教的な意味ではないが、この語を含む文章は厳粛な気分で語られている。

77頁16行では、「すがすがしい光輝の内に（in frischer Klarheit）わたしたちと世界は輝いていた（glänzten）」と言われる。ここで「すがすがしい光輝」とは、klarの「澄んだ」という意味を生かすと「すがすがしく澄んだ大気」（野村一郎訳）ぐらゐの意味になるであろうか。大気が澄んで、光に満ちている様子をこのように表現しているのである。『ヒュペーリオン』では、大気は

78 ルター聖書では、Herrlichkeitは単数で用いられている。

単なる空気ではなく、神的な大気であるから、この箇所も多分に宗教的意味合いが込められていると思われる。ここでも「輝く」という系統の動詞と共に使われている。

最後は、『ヒュペーリオン』に含まれる唯一の詩「ヒュペーリオンの運命の歌」で使われている（143頁22行）。この歌では、運命と無縁の天上の世界と、運命に翻弄される地上の人間が見事な対照で歌われるが、天上の精霊たちの眼について次のように言われる。「そして〔天上の精霊たちの〕眼は静かな永遠の光輝の内に（in stiller ewiger Klarheit）輝いている（blicken）。」blickenという動詞は、グリムの辞書によれば、（火、太陽、金属、眼などが）輝くということの意味する⁷⁹。上の引用の「光輝」が眼の輝きを表わしている場合には、上の引用は、「そしてそのやすらかな眼は 変わらぬしずかな明さをたたえてかがやいている」（手塚訳）となるであろう。ただ、この文章の構文は77頁16行と同じであるので、それと同じように訳しておいた。いずれにしても Klarheitに「永遠の」という形容詞が付されていることから分かるように、天上的な対象に対して用いられている。

以上4箇所の内3つまでが、宗教的用法、或は超地上的なものに関わる用法で、いずれも「輝く」という意味の動詞と使われているのであった。

4.3. ヘルダーリンの詩における Klarheit

次にヘルダーリンの詩における Klarheitの用法を見て行きたい。詩はシュトットガルト版全集第1巻および第2巻に収められている。先ず1788年に作られた『魂の不死性』（Die Unsterblichkeit der Seele）で、Klarheitが二度用いられている。創造された自然（Schöpfungen）は美しいが、人間の魂が自然を脱して神に向かって上昇する時、人間の魂は自然よりも美しい、と歌われ、更に次のように続く。「ああ、神の手から出て千もの被造物を越えて昇ったおんみを思う、おんみの榮光の内に（in deiner Klarheit）包まれたおんみを思う、おお 魂よ、おんみが神に向かって上昇する時に。」（StA 1, 31）不死なる魂は自然を脱し、神に近づくが、その魂は「榮光」の内にあると言

79 Grimm, Bd.2, Sp.117.

われるのである。更に次のように言われる。「そして ああ！ 地上のくだらぬものと人間の圧迫が永遠に消え去ってしまう時、私が神の——神の玉座のもとにあって至高者の榮光 (Klarheit) を視る時は、どうなるであろうか。」(StA 1, 34) ここでは端的に「至高者の榮光」と言われている。上の引用箇所にはないが、「エホバ」という発語からも分かるように、キリスト教的枠組みの内にあるであろう。

次は、『調和の女神に寄せる讃歌』(1790-91)である。ここで調和の女神とは、ウラーニアのことである。ウラーニアとは、元来愛の女神アプロディーテ⁸⁰の別名であると共にミューズ(文芸・学術の女神)の名でもあるが、後に天文学と宇宙的調和に結び付けられる⁸¹。このウラーニアが、創造の始めに、王の似姿を与えるために息子として選んだ人間に歌いかける。その中で、「陰においてしかおまえはわたしを見つけないであろう、しかし、愛せよ、わたしを愛せよ、おお 我が息子よ！ かなたにおまえは私の榮光 (Klarheit) を見るであろう」(StA 1, 132)と言われる。「私の榮光」とは、調和の女神ウラーニアの榮光である。

1800年以降の詩、即ちシュトットガルト版全集第2巻に移りたい。Klarheit に関しては、『平和の祝い』と『パトモス』を見れば十分であろう。

ホンブルク伯に献呈した『パトモス』には、後に手を入れた三種の稿がある。その三つの稿に共通した次の箇所に Klarheit が用いられている。「榮光の周りには時代の峰々が積み重ねられている。」(Drum, da gehäuft sind rings, um Klarheit, / die Gipfel der Zeit,)⁸² アルプスの描写であるから「峰々」と言われているが、ヘルダーリンはこれを歴史哲学的に比喩的に「時代の峰々」と表現するのである。以下にシュミット (J. Schmidt) の註釈を引用する。「《榮光》(Klarheit) とは、終末の時のドクサ (Doxa)⁸³である。《榮光》が《時代の峰々》によって周りを取り囲まれて現れることが、それ〔:榮光〕を世界史的に定義している。それ〔:榮光〕は、終末時的な完成とし

80 ローマ神話のヴィーナスにあたる。

81 Vgl. Schmidt (Hg.), Bd.1, S.561.

82 StA 2, S.173, 179, 184.

83 ギリシャ語の δόξα のこと。

て、歴史的に在ったものの全ての代表である。《榮光》とは、歴史の終りに——周りに《時代の峰々》が積み重ねられている時に——歴史の全体性と真理性として意識の光の内に現れるものなのである。歴史の全体性の内に歴史の真理性が存するのであるが、この歴史の全体性が歴史の終りにあって初めて《明らか》(klar)になる。」(Schmidt (Hg.), Bd.1, S.1007) このシュミットの註釈は、神的な光輝と認識の明証性との関連を指摘するグリムの解説(本章「序」参照)を連想させるが、更にそれを終末論的・歴史哲学的に解釈しているのである。またシュミットの指摘する通り⁸⁴、ヘルダーリンの Klarheit という表現は明らかにルター聖書に影響されている。

次に、『平和の祝い』最終稿を見る。そこでは、次のように言われる。「賢者は私にあなたのことを明らかにするかもしれないが、しかしなおひとりの神が現れるところでは、別の光輝 (Klarheit) がある。」(Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber / Ein Gott noch auch erscheint, / Da ist doch andere Klarheit.)⁸⁵ シュミットは、「人間的・被制約的な知と、すべてを貫いて照らす神的な光輝 (Klarheit) との対比」については、コリント前書13章9節-12節を参照せよ、としている⁸⁶。それは以下の通りである。「なぜなら、わたしたちの知るところは一部分であり、預言するところも一部分にすぎない。全きものが来る時には、部分的なものはすたれる。……わたしたちは、今は、鏡に映して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔とを合わせて、見るであろう。わたしの知るところは、今は一部分にすぎない。しかしその時には、わたしが完全に知られているように、完全に知るであろう。」(口語訳)

また「別の光輝」(andere Klarheit) という表現は、(本章でも既に扱った)コリント前書15章40節以下に遡及するとしている。そして15章41節の「別の榮光」について、それがギリシャ語では ἄλλη δόξα であり、ルター聖書では andere Klarheit であることを、シュミットは指示している⁸⁷。更に『平和

84 Vgl. Schmidt (Hg.), Bd.1, S.993.

85 StA 3, 533.

86 Schmidt (Hg.), Bd.1, S.913.

87 ibid.

の祝い』の上の箇所は、最終稿に到る前段階では、次のようになっていたことが指摘されている。「しかしひとりの神が現れる時には、天と地と海にはすべてを更新する榮光がやって来る。」(wenn aber / Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer / Kömmt allerneuende Klarheit)⁸⁸これと関連してシュミットは黙示録21章1節および5節を挙げている⁸⁹。

以上から分かるように、ヘルダーリンのKlarheitの用法は、ルター聖書の強い影響を受けている。このように18世紀の新たな聖書翻訳よりも、ゲーテやヘルダーリンといった文学の領域でルター聖書のKlarheitの用法が保持されているのは、極めて興味深い現象である。

4. 4. まとめ

ルター聖書(1545年)のKlarheitは、否定神学的ニュアンスのある超自然的光というドイツ神秘主義の用法を受け継いでいる。したがって、まばゆくて眼がくらむほどの明るさ、という語感を有しているようである。

18世紀もなおルター聖書が権威ある聖書として用いられているが、18世紀の新たな聖書翻訳であるツインツェンドルフの新約聖書では、既にKlarheitの用法は後退し、Herrlichkeitやそれに類する言葉がKlarheitに代わる傾向を示している。またベルレブルク聖書では、聖書本文においてKlarheitはHerrlichkeitに完全に取って代わられる。エーティンガーの神学においても、Herrlichkeit(栄え)が主要な神学概念となっている⁹⁰。それに対して、ゲーテやヘルダーリンの文学的作品においては、Klarheitのルター聖書的な用法が継承される。たとえキリスト教的でなくても、宗教的な意味で用いられることがほとんどである。

改訳ルター聖書(1956年および1984年)では、Klarheitはほとんど

88 StA 2, 136.

89 この前段階の稿については、シュミットの書が発行される前の1991年に、筆者が既に扱った。そこでは黙示録21章1節および5節も挙げたが、むしろKlarheitが用いられる黙示録18章1節との類似が強調されている。(芝田 38-40頁参照)本書第5章第3節参照。

90 本書第5章参照。

HerrlichkeitやGlanzに置き換えられるが、伝統的なKlarheitの用法もわずかながら保持される。それに対して、その他の現代ドイツ語訳聖書では——少なくとも本章で扱ったものでは——、Klarheitの用法はまったく消え去ってしまう。その理由は、Klarheitがルター当時の語感を失ってしまったことによるであろうが、「神の栄光」を感覚的な語感の言葉（ルター当時のKlarheit）で表現する霊的なセンスを現代人が喪失してしまったこととも無関係ではないであろう。「神の栄光」などは、現代人にとって単なる空想的・観念的な概念にすぎないのである。現代人にとって「光」とは、直視すべからざる闇の光ではなく、人間的理性であり、人間の論理的思考を導き、科学的発見に到らせる手段となる。しかしそのようないわゆる啓蒙（Aufklärung）は、ルター的Klarheitの人間化・矮小化にすぎないのである。

第3章 ゴットフリート・アルノルトと ソフィア神秘主義

第1節 神的な知恵

旧約における知恵 (hokmah) は元来生活上の知恵であったが、後に倫理的な意味でも用いられるようになった。その知恵が更に神 (Jahwe) と関連づけられることによって、旧約独自の特徴を有するに到った。例えば、箴言1章7節および9章10節で「主を恐れることは知恵の初め」と言われる通りである。かくして旧約の知恵文学が形成されるのである。ところがこの知恵が更に、旧約聖書の『箴言』や旧約聖書外典の『知恵の書』や『シラ書』では神的・人格的に表現されている¹。

箴言8章22節から31節では、知恵はヨハネ福音書冒頭のロゴス (λόγος) と類似の役割を担い、神の世界創造の業に参画するのである。知恵はヘブル語では女性名詞であることもあって、聖書では女性的にイメージされる²。もとよりこのような神的存在に地上的な男女の区別を適用することはできないが、分析的知性や意志という男性的特性よりも、直観的知や心情という女性的特性に対応した特性を具現するものとして、知恵が神的な女性として想定されるのである。かくして、万物を庇護する母にして^{おとめ}処女である知恵 (Sophia) という神学的イメージが形成され、ソフィア神秘主義 (Sophienmystik) の道が切り開かれるようになるのである。(ソフィアとは、知恵のギリシャ語である。)

さて箴言8章22節から31節を詳しく見ていきたい。そこでは先ず、知恵は「いにしへの御業になお先立って」「永遠の昔」に神によって「造られた」(22

1 この段落は、『キリスト教大辞典』688頁参照。

2 例えば、「わたしは若いころから知恵を愛し、求めてきた。わたしの花嫁にしようと思い、また、その美しさのとりこになった。」(知恵の書8章2節、新共同訳)

節)、とされている。更に8章30節で、知恵について次のように言われている。「みもとにあつて、わたし〔：知恵〕は巧みな者となり／日々、主を楽しませる者となって／絶えず主の御前で樂を奏し……。」(新共同訳) 知恵は最初の被造物であると同時に、「絶えず主の御前で樂を奏する」神的存在であり、このような「巧みな者」として世界創造という「樂を奏する」のである。上の引用の「樂を奏する」は、ルター訳ではspielte(遊ぶ、樂を奏する)である。知恵はヨハネ福音書冒頭のロゴスとほぼ同じ役割を担っているが、「樂を奏する」ないし「遊ぶ」という表現は、知恵(ソフィア)とロゴスの性格の微妙な相違を表わしているように思われる。

また、「〔知恵は〕主の造られたこの地上の人々と共に樂を奏し／人の子らと共に楽しむ」(8章31節)という表現から分かるように、知恵は人間を創造するだけではなく、人間と交わりを持つのである。また知恵の書7章では、知恵は靈気の如く万物に浸透すると言われている³。更に箴言では「わたし〔：知恵〕を見いだす者は生命^{いのち}を見だす」(箴言8章35節)と言われているので、知恵は生命を与える働きを担っている。以上の二点から、知恵は聖靈と共通する働きも有しているのである⁴。このように神的な知恵は、キリスト教神学において、一方ではロゴスと等置されるが、他方では聖靈と等置されることも理解されるのである。例えば、ソロヴィヨフは、『神人性に関する講義』(1877-81年)では、ロゴスを「生み出す統一」、ソフィアを「生み出された統一」として捉えているが⁵、これはソフィアをロゴスとの関連で把握したものである。即ち、統一の能動的側面がロゴスであり、受動的側面がソフィアなのである⁶。それに対して、後の『ロシアと普遍教会』

3 知恵の書7章22-24節参照。先ず、「知恵には、理知に富む聖なる靈がある」(22節)とされ、この靈はすべての靈に浸透する(23節)のである。そして24節では次のように言われている。「知恵はどんな動きよりも軽やかで、純粹さゆえにすべてに染み込み、すべてを貫く。」

4 ヨハネ4章14節(「永遠の命」)、コリント後書13章13節(「聖靈の交わり」)等参照。

5 Solowjew, Bd.1, S.670f.

6 スピノザにおいては神は万物の内在的原因であり、所産的自然(natura naturata)に対する能産的自然(natura naturans)なのであった。(『哲学辞典』788頁) ソロヴィヨフのロゴスとソフィアの関係は、スピノザの能産的自然と所産的自然という

(1889年)ではむしろソフィアの聖霊論的・教会論的解明がなされている⁷。

このように知恵は、被造物であると同時に神的存在であるという相互に矛盾する性格を有している。我々はここで、14世紀のアトス山修道士パラマス(G. Palamas)の「神のエネルゲイア」という思想を想起する。パラマスは、神の本質とエネルゲイア(働き)を区別し、人間は神の本質には与ることができないが、神のエネルゲイアには与ることができ、これによって人間は神化され得る、と説いたのである。パラマスの神のエネルゲイアという概念は、知恵に対応するであろう。実際、ツァンダー(L. Zander)は次のように言っている。「パラマスは『知恵』という言葉は使用していないが、彼の全体系は知恵の問題に答えを与える試みである。或は、ソフィア論的傾向の嫌疑をまったくかけることのできない或るパラマス研究者の言葉によると、パラマスの教義は『〈創造された世界〉における〈創造されていない神性〉の啓示に関する真理と現実』について語っているのである。知恵問題がこれ以上適切でこれ以上明晰に表現されることはあり得ない。この意味においてパラマスの教義は実際ソフィア論である、或は——我々が方法論的な諸前提を考慮に入れるならば——それ以上のもの、即ちすべてのソフィア論的研究に対する開かれた門である。」(Zander 39f.) このようにソフィア論は、パラマスのような神学的試みをもその射程におさめ、神と人間の関係に対して極めて重要な視点を我々に提供してくれるのである。

知恵の女性性に関連した考察を続けたい。その前に先ず、ユダヤ教およびキリスト教は本来父性的原理の強い宗教であることを確認しなければならない。両宗教とも神は「父」としてイメージされ、更にキリスト教では父なる

思想を連想させる。

7 「ホフマー、ソフィア、神的な知恵は〔世界〕魂ではなく、世界の守護天使である。即ち、雛をかえす鳥のようにすべての被造物を次第に真の存在へ導くために、その上に自らの翼を広げる守護天使である。彼女は、生まれつつある世界の暗い水の上に漂う聖霊の実体である。」(Solowjew, Bd.3, S.353) 「このようにしてロシア民族は、神的なものの個人的な人間の形式——処女なる母と神の子と並んで、聖なるソフィアという名のもとで普遍的な教会において神性が社会的に受肉することもまた知っており、愛したのである。」(Solowjew, Bd.3, S.369)

神から息子なるイエス（子なる神）が生まれる。ここでは女性的なものが一切排除されている。しかしそのような女性的なものの排除が極端になると、神学的にも心理学的にも弊害が生ぜずにはおれない。血の通わぬ抽象的神学理論の横行、極端な律法主義、排他的な独善主義（魔女狩り、異端裁判）、裁きの一方的強調、等々である。しかしカトリックにおいては、極端な父性主義を矯正するものとしてマリア崇拜(Marienverehrung)が行なわれている。マリア無原罪の宿り（conceptio immaculata）が1854年に、マリア被昇天（assumptio）が1950年に正式教義となることにより、マリア礼拝は教義的にも正式に認められたのである。ただここで注意しなければならないのは、両教義とも民衆からの強い要請で承認されるに到ったという点である。マリア崇拜は、民衆に根ざしたキリスト教における女性性、或は身体性の復権と見なすことができるのである。

また正教では教会分裂後（1054年）もソフィア崇拜が維持されている。例えば、聖ソフィア大聖堂（ノヴゴロド）のソフィアのイコンは有名である。キリストがロゴスの受肉であるのと同様に、正教ではマリアはソフィアの受肉と見なされる。マリア論とソフィア論との関係は、今後もっと深められなければならない神学的課題となるであろう。

次にプロテスタントに目を向けたい。カトリックで女性性の回復手段として機能したマリア礼拝も、ここプロテスタントでは否定される。ルター派正統主義の確立と共にルター派は教義的に硬直し、プロテスタント全般も多く宗派に分裂する。ここには各個を統合する母性性の片鱗すら見出せないような状況である。偶像崇拜に墮す危険のあるマリア崇拜をプロテスタントが拒否したのも一応は理解できる。しかしその代償は大きいと言わなければならない。しかしながらキリスト教にはソフィア論があるではないか。聖書的根拠付けが困難と（少なくともプロテスタント側からは）思われるマリア論とは異なり、ソフィア論は聖書的に十分根拠付けることができる。しかも、ソフィア論の方がマリア論より伝統的に古いのである。このような観点から見ると、ゴットフリート・アルノルト（Gottfried Arnold, 1666-1714）のソフィアに関する著作、特に『神的ソフィアの秘密』（Das Geheimnis der göttlichen Sophia, 1700）は極めて重要である。彼こそは、「ソフィア神秘主

義を組織的に統合した最初の神学者」であり、「今日に到るまでプロテスタントの歴史においてソフィア神秘主義に一冊の書全体を捧げた唯一の人間」(Nigg 13)なのである。

アルノルトは、1666年にザクセンのアンナベルク (Annaberg) に生まれ、ヴィッテンベルク大学で学んだが、ルター派正統主義神学になじめなかった。1689年にドレスデンでシュペーナーの影響を受け、敬虔主義の信仰を持つようになる。1697年敬虔主義的なギーセン大学に歴史の教授として招聘されるも、翌年大学の神学に反対して辞職する。その後クヴェードリンブルク (Quedlinburg) に戻って、『教会と異端の非党派的歴史』(1698-1699年)を執筆した。同書で激しい教会批判を行なうと共に、異端と称される人々の名誉を回復した。彼はゲーテにも影響を与えた神学者であり、自伝『詩と真実』第二部でゲーテは、アルノルトの『教会と異端の歴史』に感銘を受け、「これまで狂気あるいは背神と説明されていた多くの異端者」について従来とは異なる見解を教えられたと述懐している⁸。更にアルノルトその人についても、「この人はたんに省察をこととする歴史家ではなくて、同時に敬虔な情感の深い人物であった」とし、「彼の思想の方向は、私のそれときわめてよく符合していた」⁹とまで言っている。ゲーテにかく言わせしめたアルノルトであるが、彼については日本ではほとんど知られていないのが現状である。本章の後半以降で、アルノルトのソフィア論について、特にソフィア論的雅歌解釈を中心に考察していきたいと思う。

第2節 知恵の神智学的説明

箴言8章等の旧約聖書の記事に基づいて、〈神的な知恵〉が神智学的にどのように説明されるのかを、ベーム (J. Böhme) およびエーティンガー (F. C. Oetinger) に即して見ておきたい。ベームにおいて神の無底的意志は、父、子、聖霊の三様に展開するが、「父と子と霊が自らを内に見、かつ見出す」

8 HA, Bd.10, S.111. (日本語訳は、潮出版社版ゲーテ全集によった。)

9 ibid.

鏡の如きものが「神の知恵」であった（Böhme 48）。神は、知恵という鏡において自己自身を永遠に観照するのである。この神の自己観照、即ち〈映す〉という行為によって〈映されたもの〉として、知恵は受動的性格を持ち、それ故に神（ないし三性）の身体と呼ばれるのである。「そこ〔：知恵〕において、神が自らの深みにおいて何であるかが、啓らかになる。知恵は、神の啓示、聖霊の身体性、聖なる三性の身体である。」¹⁰この神的身体は、神の創造という行為の原基ともなる。エティンガーはペーメを受け継いで次のように言う。「神の知恵は神の鏡である、そしてその内で神は万物を創造前に見取するのである。」（WB 353f.）「この三つの能動的な発出〔即ち、父、子、聖霊の発出〕とともに神は自らにひとつの受動的対象を作る、これが知恵であり、無限と有限の結合（nexus infiniti cum finito）である、それから創造の最初のもので生じ、その中には形像、特性、存在様式、数がある。」（SW 213）言い換えると、知恵は被造物のイデア的原型を有するのである。したがって知恵はこのようなイデア的原型によって万物を作る女匠であり、「知恵は遊ぶ、……彼女は神の前でのそのような遊びによって〔万物を〕産む（箴言8章30節）」（WB 247）と言われるのである。ここで聖書に拠って創造の遊びという性格が強調されるのは、創造は決して必然的に起こるのではなく、神の自由な行為であることが含意されているからである。

知恵は神の鏡であったが、アルノルトは「神ご自身の慈悲の像」（ein bild der gütigkeit Gottes selbst）という表現を用い、知恵はそのような像として「慈悲深く愛に富む」（BGS 63）と言っている。即ち、知恵の慈悲と愛を強調するのである。そして「祈祷と懇願において父〔なる神〕に対してふさわしく知恵を求めることが、第一にして最も必要なことである」（ibid.）とされる。更に知恵の書7章7節、即ち、「私は頼んだ、すると賢明さ（klugheit）が私に与えられた、私は呼びかけた、すると知恵の霊が私にやって来た」（ibid.）を引用して、知恵を求めることが勧められるのである。

「ふさわしく知恵を求める」とは、求める人間の在り方の変革も要求される。神秘的合一（unio mystica）は伝統的に浄化、照明、一致の三段階に分

10 Zit. nach: Schult S.59.

けられるが¹¹、アルノルトの場合は「再生」(wiedergeburt)が強調される。再生は、「意志と激しい欲望という〈すべてを毒する我性〉から人を浄める」過程であり、「知恵という真の宝」も、そのような我性から解放された「再生した者」(ein wiedergeborener)ないし「新しい人」(der neue mensch)だけが見出すことができるのである(BGS 185)。

知恵と被造物の神智論的關係から容易に察せられる通り、アルノルトの場合も、知恵を与えられた者は被造物の認識が一新されるのである。即ち、再生した者は「すべての物をその第一の本質において観照し、その最内奥に押し入る」ことができ、「自然と被造物におけるすべての奇蹟を聖なる眼で見る」ことができるのである。また被造物も「自らの形姿と自らの愛らしさを彼〔：再生した者〕に公然と明示し、彼の放下された意志に自らを委ね、自らを支配させる」(BGS 185)のである。

しかし知恵は単なる知識ではなく、旧約では神的・人格的に捉えられるのである。単に断片的知識としての知恵が人に与えられるのではなく、人と神的知恵との人格的な出会いがある。ソフィア論は、神的知恵との出会いという幻視的体験とともに始まる、と言っても過言ではない。この具体例を、ゾイゼ、アルノルト、ソロヴィヨフに求め、それぞれの体験の独自性と共通性を見ていきたい。

第3節 知恵との出会い

3.1. ゾイゼ

先ず、ドイツ神秘主義のゾイゼ(Heinrich Seuse, 1295頃-1366)のソフィア体験から見ていく。

ゾイゼの回想によると¹²、ソフィアは、彼の頭上高く雲の玉座に坐って彼に現れ、「明けの明星のように光り、きらめく太陽のように輝いていた」という。ソフィアは、〈天の王女〉或は〈神の妃〉として玉座にあり、その

11 Dinzelbacher S.503.

12 Jaspert (Hg.) S.14.

形姿は超自然的光で包まれていたというのである。知恵の書でも、知恵は、「神の力の息吹、全能者の栄光から発する純粹な輝き」(7章25節)、また「永遠の光の反映、神の働きを映す曇りのない鏡」(26節)であり、「太陽よりも美しく、すべての星座にまさり、光よりもはるかに輝かしい」(29節)と言われている。この超自然的光は、ニック (W. Nigg) の言葉を借りると、次のように表現できるであろうか。「女性性 (Weiblichkeit) に世界の最も深い秘密の一つが存している。そこからは変容させる力 (eine verklärende Kraft) が発している、それは、タボル山で閃光を発した〈創造されない光〉に等しい。」(Nigg 31) ここで「タボル山で閃光を発した〈創造されない光〉」とは、ルカ9章の変容したイエスが発する光のことである¹³。(本書第2章39頁参照)

次に人間には捉えがたいソフィアの様子が、相互に逆の意味の形容詞が並列されることによって表現される。「彼女は遠くにおると同時に近くにおり (fern und nah)、高きにいると同時に低きにおり (hoch und niedrig)、現に存在するが同時に隠れている (gegenwärtig und doch verborgen)。」更に彼女の遍在性が、「彼女は至高の天の最上端を越え、深淵の最も深き底に触れる」と表現されるが、これはソフィアが天と地を結び付ける存在であることも暗示しているであろう。

ソフィアの姿態は、「美しいおとめ」(eine schöne Jungfrau) であるかと思うと、突然「気高い若者」(ein stolzer Jüngling) に変わるのである。ソフィアはあくまで地上的な男女の性差を超絶していることが確認できる。アルノルトも、何らかの性的なものを神性に持ち込むことに強く反対しているのである¹⁴。それにもかかわらずソフィアが神的な女性であるというのは、あくまで宗教的・象徴的意味で言われているのである。このような世俗を超絶する王女なるソフィアが、今ここで恋人のように或は母親のようにゾイゼに向うのである。「彼女は愛らしく彼に身を屈め、微笑みながら彼に挨拶し、やさしく彼に語る、『我が子よ、私にあなたの心を与えなさい』(箴言23章26

13 大貫 (他) 1028頁。

14 Nigg S.29.

節)と。』

ソフィアは、宗教的文脈は異なるが、或る意味で仏教の〈観音〉に比することができる。観音、例えば渡岸寺の十一面観音像¹⁵(平安時代貞観年間の作)を思い浮かべてみよう。十一面は、あらゆる方向に顔を向けた救済者の姿を具現しているが、その正面三面は慈悲面で、左三面が瞋怒というように相反する表情をそなえている。下にさげた右手は常人の手よりかなり長い。それは衆生救済の意志を表す。また身体は静止しているが、右足は衆生救済のためにまさに踏み出そうとする刹那を現している。静のなかに動が秘められているのである。全体的な姿はふくよかであり穏やかであるが、それでいて衆生救済の強い意志を秘めている。観音はもとより性別を越えている。しかし、あたかもインドの女性を写し取ったような姿は女性的で美しい。観音は真実相としては性別を超越しているが、方便的に権(かり)に女性として慈悲の姿を現された、と言ってよいであろう。そうであるが故に、隠れキリシタンは観音にマリアの姿を託したのであり(マリア観音¹⁶)、性の問題に悩む親鸞に六角堂で与えられた観音の夢告も理解できるのである¹⁷。ユング心理学的に言うと、ソフィアないし観音は、元型(Archetyp)としては性別を越えているが、その心像としては単なる男女を超えつつも女性的である¹⁸。それは、女性的な他の元型、例えば太母や(狭義の)アニマを宗教的に浄化した元型と言えようか。

3.2. アルノルト

ベンツは次のように言っている。「アルノルトがどんなに控えめに自らの靈的経験^{おとめ}を語っていても、天の処女との個人的な幻視的出会いが彼に与えられたことを、彼は或る箇所でははっきりと認識させてくれる。その出会いは、彼の神秘主義とソフィア論の全体的理解にとって極めて大きな意味があり、

15 中村(他)391頁。

16 同上書761頁。

17 「六角夢想」の文、即ち、「行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能壯嚴、臨終引導生極樂」の偈文。(森71頁)

18 河合206-207頁参照。

すべての彼の神学的小説および思弁的発言に特別に個人的な彩色を施している。それは夜の刻の幻視的経験——天のソフィアの幻視のことである。」(Benz (a) 54f.)

以下当該の詩「〈或る夜〉の出来事の報告」の冒頭から第32行までを訳出してみよう。但し、改行は一部を例外として無視している。

「〈或る夜〉の出来事の報告

『〈私の主〉の母上が私のところにきて下さるということが、どうして私に起こったのでしょうか?』¹⁹

暗い夜がすべてを闇で包み、憂鬱、希望、愛、熱望、憂いと恐れに駆られて私の心情は願った、どうかイエスが私の内に永遠に根付いてくださるように、と。その瞬間に私の霊眼の前に知恵、神の花嫁が現れた、確かに至高の輝きに包まれてはいなかったが、(あまたの人のもとの彼女はよくそのような輝きを用いるのを常としている、)人よりもずっと大きく、美しさにきらめき見るも恐れ多く、愛すべき魅力、婉然とした生気に満ちていたので、私には愛と喜びが、畏敬の念と混ざりあっていた。しかしこのような奇蹟にあって愛すべき人は、私が熱烈に彼女を抱擁し、口づけできるほどの大きさではなかった。身を屈せざるにはおれないわが身の哀れと彼女の威厳が、私を怖気づかせ、私は彼女の足元深く地面に身を屈めて訝った、口に割礼を受けぬ者がそもそも語るに値するのか、と。ただ次のことしか私には言えなかった、『ああ 姫君、あなたがどなたであれ、あなたの目の前に横たわるこの塵同然の者に恵みをお垂れ下さい。何故にこちらへ来られましたか? 我が嘆きを敢えてみ前に伝えられた方は、誰でございますか?』 答えとして頂いたのはこれだけであった、『満ち足りてあれ!』 こう言いながら彼女は嫣然と私の方に身を屈め、彼女の左腕をおろして私の右手を支え、私を強く抱きしめ、(彼女はここではかくも親しげであった)、私に口づけをして下さった。私は今なお私の前に薔薇色の頬、真珠の雫の千倍の愛らしさをたたえる明紅色の口、額のあでやかさ、輝ける瞳を見る思いである。なお

19 ルカ1章43節からの引用。「〈私の主〉の母上」とは、ルカ福音書ではマリアを意味するが、ここではソフィアを指している。

も〈敬いと同時に畏れの念〉が私に刻印されて何時までも残っている、この念を私は彼女の前で甘美な愛と混ざって感じたのである。即ち、私の神が知恵を私のもとに送られた時に、王がご自分の后を乞食のもとに遣わされるように私には思われた。」(NGLF 293f.)

ここでソフィアは、「至高の輝き」(hoher glantz)を脱し、あたかもひとりの美しい女性であるかのような姿でアルノルトに現れている。しかし権実不二であり、これも別のソフィアというわけではない。ソフィアは恋人の如くに立ち振る舞うが、「〈私の主〉の花嫁にして母」(34行)という威厳は少しも失われていない。そのような気高い高貴な女性がかくも親しくくださることを、アルノルトは訝るばかりである。「薔薇色の頬、真珠の雫の千倍の愛らしさをたたえる明紅色の口、額のでやかさ、輝ける瞳」というソフィアの魅力に魅惑されながらも、アルノルトは彼女に対して畏敬の念を抱かざるを得ないのである。魅惑されつつも、同時に畏怖の念を感じるというソフィアは、オットー (R. Otto) が提示したヌミノーズ的性格を示している。アルノルトの詩では宗教性と官能性が深い次元で触れ合い、クレルヴォーのベルナルドゥスの雅歌解釈の伝統を受け継いでいると言える。しかし、ベルナルドゥスは説教の聴衆に対して、「我々が神の言葉と魂とのこのような合一を身体的或は空想的な出来事と考えているなどと、信じないように用心しなさい」²⁰と警告したのである。我々は、〈ソフィアと人間の関係〉と〈地上的な男女の性的な愛〉とを混同してはならない。後者は、前者の象徴、比喩に過ぎない。両者に共通するのは、形式の類比であり、実質の内容が共有されるわけではない。しかしながらそうであるからといって、男女の性的な愛も浄化されることによって深い宗教的意味を持ち得ることは、否定できないであろう²¹。

〈ソフィアと人間の関係〉と〈地上的な男女の性的な愛〉との区別から、〈ソフィアと人間の関係〉と〈この世における結婚生活〉は相互に排除しあう、

20 Zit. nach: Wehr S.123.

21 ベルナルドゥスの主張に対してヴェーア (G. Wehr) は、「宗教とエロス (性愛)、神秘的な熱情とエロスの熱情は、クレルヴォーの修道僧が望んだほど判然とお互いから分たれ得るであろうか？」(ibid.)と反論している。

とアルノルトは主張したことがある²²。このような結婚否定、独身主義は、おそらく『実践的ナル神智』(Theosophia practica)を著したギヒテル(J. G. Gichtel, 1638-1710)の影響と思われる。確かに男女の愛は獣的な性的関係に陥る危険性があるが、エペソ書5章22-32節でパウロが展開するような「結婚の愛のサクラメント的神秘」²³もキリスト教は主張するのである。ギヒテルはこのような神秘に対して目が開かれなかったのであろうか、彼は生涯独身を守るのである。このようなギヒテルの態度を、「彼〔：ギヒテル〕は歴史的なキリスト教に闖入したマニ教的なパン種を掃き清めなかった」²⁴と、ニックは表現している。マニ教とは、霊肉二元論を主張する禁欲的性格の強い宗教であり、アウグスティヌスも若い頃マニ教を信奉していたというのはよく知られている。

他方アルノルトは、『神的ソフィアの秘密』を出版した翌年の35歳の誕生日にアンナ(Anna Maria Sprögel)と結婚している。結婚はソフィアに対する裏切りだと、ギヒテルはアルノルトを非難した。しかし、決してそういうことではなかった。アンナとの結婚生活は幸福なものであり、アルノルトは彼女との結婚を決して後悔することはなかった。アルノルトは、地上的な結婚をソフィアとの永遠の婚姻の写しとして把握したのである²⁵。ソフィアとの関係によって地上的な結婚が聖化されるのである。ニックはアルノルトの結婚をソフィア神秘主義との関連で次のように述べている。「アルノルトは、彼の婚姻の締結によってソフィア神秘主義を袋小路から連れ戻したのである。ソフィア神秘主義はギヒテルの過度の緊張〔独身主義も含む〕によってそのような袋小路にまさに入り込もうとしていたのであり、その袋小路に入ることによってソフィア神秘主義は多くの人にとってもはや全く問題外となっていたであろう。」(Nigg 35)

さて、「〈或る夜〉の出来事の報告」で特徴的なのは、アルノルトが知恵か

22 Nigg S.33f.

23 Nigg S.34.

24 Nigg S.34. 霊肉二元論的な肉の蔑視を、ニックは「マニ教のパン種」と呼んでいるわけである。

25 Nigg S.35.

ら「満ち足りてあれ！」(sey zufrieden!) という言葉を与えられている点である。詩が進展するにつれて、アルノルトはこの言葉を次のような文として解釈している。「それ故に主の前に留まりなさい、そして主が完全に来られるまでは、あなたが持っているものを保持しなさい²⁶。」(第40-41行)「苦しむことだけをあなたの行いとしなさい！ 静かであることだけをあなたの動きとしなさい！」(第57行) 確かにかつては神とのラディカルな合一が信仰の本来の目標のように見なされたのに対して、この詩では初めて新しい傾向が表明されている。ビュクセル (J. Büchsel) は、このような静寂主義 (Quietismus) においてアルノルトの熱狂主義が克服された、としている²⁷。さらに付け加えるなら、そのような転回が知恵の与える誠めを介して遂行されている点が興味深い。「満ち足りてあれ！」という誠めは、まさに旧約的知恵全体を象徴する言葉と言い得るからである。

3. 3. ソロヴィヨフ

ソロヴィヨフ (Wladimir Solowjew, 1853-1900) は生涯に三度ソフィアに出会っている。最初は、九歳の礼拝の時であった。第二回目は、1875年の大英博物館閲覧室においてであり、その時彼がソフィアに全身を現してくれるように哀願すると、エジプトへ行くように、という内なる声を聞いた。そして翌年エジプトの砂漠で、三度目のソフィアとの出会いを体験するのである。ここでは第二回目と三回目の出会いを紹介したい²⁸。

「……ああおんみ、神性の華よ、／ おんみはここにおり、私はそのことを感じる、何故おんみは／ 子供時代より私の目に現れなかったのか。／ しかし私がこの言葉の思いを語り出すや否や、／ 突然すべては黄金の紺碧に満たされ、／ 再び彼女は私の前で光り輝いた、しかし彼女のみ顔のみ、み顔だけであった。」(第二回目の出会い)

二回目の出会いでは、ソフィアは顔だけしか現わさなかったが、三回目の

26 黙示録2章25節(「ただ、わたしが来る時まで、自分の持っているものを堅く保っていなさい。」口語訳)を使ったものと思われる。

27 Büchsel S.143.

28 Zit. nach: Benz (a) S.79-81.

出会いではついにその全身を現わす。「薔薇の香のような香りが天と地の上に漂った。／そして緋色の天の輝きの中、／紺碧の火に満たされた目で／おんみは見た、世界創造の日が／最初に輝くように。／今在り、かつて在り、永遠において来るもの……／そのすべてをここで〔おんみの〕動かぬ眼差しが包んでいた。／私の下には海と大河が青みを帯びていた、／遙かな森と雪山の頂きが。／全てを私は見た、全てはまったくの一であった、／一つの形姿をとった女性の美だけであった！／計り知れぬものが彼女の身の丈に入り、／私の前、私の内には、おんみだけがいた！／おんみ光り輝ける女性、おんみは偽らなかつた。／私はおんみの全体を砂漠を見た。／これらの薔薇は私の魂の内では枯れることはない、／人生の道が私を何処に押し流そうとも。／……〔私は〕なお虚しい世界の囚われ人であるが、／その私がこのように物質〔或は質料〕の粗い皮層の下に／朽ちることのない斑岩が輝き貫くのを見た、／そして神性が光り輝くのを感じた。／予感において私は死に勝利し、／夢において時の鎖に打ち克った。」（第三回目の出会い）

宇宙論的なイメージに満たされた詩であり、あたかも世界創造の現場に立ち会っているかのような錯覚を覚えてしまう。ソフィアの超自然的な光輝が様々な形容され、ソフィア論的表象が詩的な表現で随所にちりばめられている。即ち、「全てはまったくの一であった」、「一つの形姿をとった女性の美だけであった」というソフィアの全一性の他に、神と人の一致、物質の変容、死と時の克服（永遠性）、等である。これらについての直観的な詩的表象が更に哲学的に彫琢されて、『神人性に関する講義』、更に『ロシアと普遍教会』のソフィア論に結実するのである。

第4節 アルノルトにおける神秘的合一

4.1. 『神的ソフィアの秘密』と雅歌解釈

アルノルトの『神的ソフィアの秘密』の構成を示そう。先ず序（Vorrede）があり、次に『神的ソフィア、即ち知恵の記述』（BGS; 1-188頁）という散文の作品が来る。その次に、『讚美と愛の詩的箴言』（PLS）という詩集が続

き、頁も新たに1頁から付け直されている。しかし、『讚美と愛の詩的箴言』は実際はその230頁までで、231頁から最後(351頁)までは別の詩集『神秘的な〈愛の火花〉』(NGLF)が収められている。結局『神的ソフィアの秘密』は、これら三つの作品(BGS、PLS、NGLF)からなるのである。以下で取り扱うのは『讚美と愛の詩的箴言』で、これは雅歌の言葉をパラフレーズした、謂わば雅歌の詩的解説である。具体的に言うと、大抵は短い雅歌の引用がなされ、そのイメージに触発された詩が続いている。詩によっては、どういうメロディーで歌うのかという指示が付されていることもある。

さて、雅歌の花婿と花嫁の対話は、伝統的に三種類の比喩的解釈が施されてきた²⁹。第一は教会論的解釈で、花婿と花嫁の関係をキリスト(或は神)と教会の関係と解するのである。第二は神秘主義的解釈で、花婿と花嫁の関係がキリスト(或は神)と魂の関係とされる。特にクレルヴォーのベルナルドゥスは、1135年から1153年にかけて著わされた86の雅歌説教(1章1節から3章1節)において、教会論的解釈も併せ持つ神秘主義的解釈を、二度と到達し得ない高みまで高めた。彼の雅歌解釈は、花嫁神秘主義(Brautmystik)の形成に大きな影響を及ぼしたのである。第三はマリア論的解釈で、教会の精華としてのマリアという視点から解釈される。

このような比喩的解釈の伝統において、アルノルトの雅歌解釈の特徴を二つ挙げることができる。先ず第一は、『教会と異端の非党派的歴史』等における教会批判から、すべての教会論的解釈を拒否した点である。したがって彼の解釈は神秘主義的解釈であるが、キリストと魂の関係だけでなく、ソフィアと魂の関係としても解釈される。しかもこの二つの解釈は別々のものではなく結び付けられるのである。これが第二の特徴である³⁰。この点に関しては、後でもう一度詳しく触れたい。

29 Vgl. TRE, Bd.15, S.508-510.

30 「教会の歴史的現象形式に対する彼〔：アルノルト〕の批判から、彼はすべての教会論的解釈を拒否し、〈神と信ずる魂との実体的合一と交わり〉という解釈を〈魂と知恵との対話〉という思想と結び付けた。」(TRE, Bd.15, S.511)

4.2. 天的な肉

まず6章6、7節のパラフレーズを見よう。

「ニンフたち〔乙女の姿をした自然の精〕よ、聞きなさい、純潔があなたがたに何を報いるかを、もし身体と霊がともにこの世的な汚れた愛から全く汚されることがないならば。それ〔：純潔〕はイエスをあなたがたの内に住ませ、最深の〈魂の根底〉において啓示する、彼の霊があなたがたを何へ駆り立てるのかを。そこ〔：魂の根底〕であなたがたは感じることができる、愛の違いを、即ち、何が霊であり、何が肉的存在であるかを。それ〔：純潔〕は全くほどくことができなように花婿を浄らかな婚姻のくびきに結び付ける。その結果、彼〔：花婿なるキリスト〕はあなたがたのもとに住むようになる、他の夫がするように。彼〔：花婿なるキリスト〕は、肉を欲する偽りの炎を消す。あなたがたは彼自身を絶えずあなたがたの目の前に見ることができる、……」(PLS 76)

ここでは、純潔、即ち、「身体と霊がともにこの世的な汚れた愛から全く汚されることがない」ことが強調される。雅歌で歌われる愛は、決して肉的な愛ではなく、霊的な愛なのである。この純潔のもとでキリストの「内住」(Einwohnung) が起こり、啓示が「魂の根底」(seelen=grund) において遂行される、というのである。更に次のように言われる。「次に彼はあなたがたを〈一なる神の実体〉(das ein'ge Gottes=wesen) の内にもたらし、他方また天から来た〈彼の天的な肉と血〉(sein himmlisch fleisch und blut) をあなたがたの内にもたらし、聖書において次の如く読むことができるように。即ち、彼はあなたがたにとって一にして全 (eins und alles)、至高の宝となる。」(PLS 76)

神秘的合一 (unio mystica) が、キリストの「天的な肉と血」の魂の内への内住と表現されていることに注意しなければならない³¹。言い換えると、言葉が「魂の根底」において受肉するのである（「いのちの言葉が今や私の内で人となる」(PLS 7)）。そしてこの天的な肉は成長し続けるのであ

31 アルノルトの救済論をケンパーは次のように要約している。「十字架におけるキリストの一度限りの犠牲が信仰を通して救済をもたらすのではなくて、神の子が人間の内に実際に内住し受肉することが救済をもたらすのである。」(Kemper S.129)

るが、信仰はこの成長を「比喩的にではなく、実体的に」(ibid.) 感じることができるのである。或は、キリストの靈的実体に触れる（「いのちの言葉を靈において触れ、味わい、見る」(ibid.)）ことによって、魂の靈的実体が徐々に造り変えられる。そしてこの神化の過程の頂点で、魂は遂にキリストと同じ神的実体となるのである。「どのキリスト者も真のキリストとなる、彼の内で父〔なる神〕は子の本性と靈が栄光化されているのを見る」(PLS 163) と言われる通りである。ここではキリスト者とキリストの差は撥無され、両者の靈的実体は同一となる。確かに神秘的合一であるからこのように言ってよいわけであるが、キリスト教は神と人との相違を強調する宗教なので、このような発言は自己神化という異端的発言と見なされる恐れさえある。（それに対して仏教では、すべての菩薩が釈尊と同じ悟り、即ち「等正覚」を志すのである。）

しかしながら、「再生」が強調され、「我性」の克服が主張されることから分かるように、アルノルトの思想は必ずしも異端的な思想ではなく、今までのキリスト教におおざりにされていたものを強調することによって、キリスト教を活性化しようとしていると思われるのである。即ち、信仰を単に信仰的・心理的な次元に貶めるのではなく、むしろ靈的に深め、そのようにして信者を全人的な聖化に向かわせるのである。

ケンパー(H.-G. Kemper)は次のように言っている。「『合一』の表象は、『天的な肉』の『内住』に全く結び付いている。……神化の過程(Vergottungsprozeß)は、ベームやシェフラー³²におけるように、被造物的・肉のな本質に対置された靈的なものであるが、そうだからといって単に心の内の心霊的な出来事というのではない。むしろこの靈的なものは諸感覚を貫き、情動を浄め、その結果、〈このように天的な諸力を備えられた新しい人間〉は律法を満たすことさえできるのである。」(Kemper 130) 確かにその通りであるが、ケンパーの主張を更に徹底させて、靈的な身体性、靈身体性(Geistlichkeit)という思想をアルノルトに読み取らなければならない。靈は単に身体に対立するのではなく、全人的なものを意味する、即ち、靈と身体の統一というこ

32 アンゲルス・ジレージウスの本名。

とである。それは変容され靈化された身体であり、キリストと同じ靈的実体なのである。それ故にこそ「天的な肉」という表現も可能となるのである。

このような神化の思想は、シュヴェンクフェルト (Kaspar von Schwenckfeld, 1489-1561) の思想と酷似している³³。神秘主義的な「再生」が強調されるのも、「魂の根底」というエックハルト=タウラー的表現や、「靈的な肉と血」という表現も両者に共通している³⁴。シュヴェンクフェルトは、当初ルターの宗教改革に同調するも、ルターが世俗的な権力と協力して新しい制度的教会を形成するのを批判して、宗教改革運動から離脱した靈性主義者の一人であった。

もう一つ「天的な肉と血」という表現が用いられる次の箇所を見てみたい。それは、「ソロモン王はレバノンの木で自分のために玉座を作った。その柱は銀で、天井は金、座は緋色であり、その内側は愛で飾られていた。」(3章9節)のパラフレーズである。

「天からの主であるあなた〔：キリスト〕が肉において来られるために、知恵はあなた〔：キリスト〕にかつて身体^{からだ}を備えられた。それと同様にこの奇蹟は、パウロのところが暗示した如く、私の内に実体的に起こらなければならぬ、そのためにあなたは身体をとられたのだ。ああ、それ故に、ここでは知恵とともにあなたの霊を、あなたのために輿を最良の木から私の内にこしらえる師として下さい。そして浄らかな要素(エレメント)を私の心情(gemüth)の内に入れて下さい、そして遂にはあなたの天的な肉と血が古い建物を壊すことができるように。」(PLS 39)

33 以下のシュヴェンクフェルトに関する金子の記述を参照せよ。「神の言葉の受肉であるキリストは、……人間の本性を霊と生命でもって改造し、神的な実体に改変したもう新しい人間性の創造者なのである。」(金子 389頁)「このような新生によって死すべき人間は神秘的な「神化」にまで到達する。つまり、肉となった御言葉は人間の内的本性に働きかけ、信じる者を靈的にして神的な天上的な存在に変化させる。」(金子 390頁)「内なる靈的な人間は被造物としての魂でも精神でもなく、被造物的でない靈的な肉と血からなる、十全なる人間であることになる。こうした人間こそキリストの同類であり、神化されかつ変容されており、神の栄光を享受する者である。」(金子 396頁)

34 金子 392-3頁。

ここでもキリストの受肉が人間の内に靈的・実体的に、或は靈的・身体的に起こらなければならない、と主張される。しかしそれとともに注目すべきことは、身体と関連してキリストと共に知恵が言及されることである。即ち、キリストが「肉において来るために」、知恵が身体を備えた、というのである。知恵は、ペーメによれば神の身体であるが、この身体性の故に知恵とキリストは結び付くのである。ペーメを継承するエーティンガーも次のように言っている。「しかしキリストにおいて知恵はなお一層我々に明らかになる。キリストの人性において神はご自身を完全にかつ身体的に(körperlich) 写し取ろうとする。」(WB 354) キリストは神の完全な身体的表現であるが故に、身体性を媒介にキリストと知恵は結び付くのである。したがってアルノルトがキリストの「天的な肉」を強調する背景には、霊身体性の思想とソフィア論があると言わなければならない。このことは、後でアルノルトの両性具有の思想を説明する際により判然とするであろう。

4.3. 啓示の直接性

キリストの天的な肉の内住という思想は、啓示の直接性も意味する。以下は、「これは、私の愛するお方の声です……」(2章8、9節)のパラフレーズである。

「今や私はまったく精確に主ご自身の語ることばを知る、何故なら私は主ご自身が私のところに直接 (unmittelbar) やって来られるのを観るからである。また私は主が言われるのを無媒介に (ohne mittel) 聞き、羊が牧者を敬うように、愛と随行と祈禱をもって〔主を〕敬うからである。」(PLS 20)

「どのような被造物がそのような声を贈ることかできようか、霊の〈愛の息吹〉によって 私の思いの内に入ってくる声を？ 何時、〈私のこころ〉の門において言葉なき言葉 (das wortlose wort) が開示され、こころを主に向けさせるであろうか？」(PLS 21)

更に7章6節のパラフレーズにおいて、聖書との関連でアルノルトは次のように言う。「然り、あなたがどんなに聖書の達人であるとしても、あなたはすべてを先ず実際に経験しなければならない、あなたが書物と響きから〈業の文字〉によって知っているすべてを。霊はあなたの根底において (im

grund) 無媒介に (ohne mittel) 啓示しなければならない、キリストがあなたの内で何であり、新しい名が何と謂われるかを。」(PLS 81)

マルティ (H. Marti) は「言葉なき言葉」という表現を次のように解説している。「神の内的な言葉、即ち〈言葉なき言葉〉は、否定と逆説の同時的使用によって特徴づけられる。この否定と逆説は、内なる言葉と外なる言葉が原則的には相容れず、世界と霊、時間的なものと永遠なものが相互にアンチテーゼをなすことを強調している。」(Marti 256) 外なる言葉とは、聖書の言葉という文字による間接的啓示であり、内なる言葉とは、魂の内への直接的啓示である。外なる言葉の否定によって内なる言葉が逆説的に定義されているのが、「言葉なき言葉」という表現なのである。したがって「直接この内に語られる神の言葉」(Marti 253) がなければ、聖書の言葉は理解されない、即ち、内なる言葉の理解は、外なる言葉の理解に絶対に先行するのである³⁵。このような神の内的言葉と聖書の関係は、ルターやルター派正統主義より、更にはアルント (Johann Arndt) よりも、フランク (Sebastian Franck) やシュヴェンクフェルト派に近いことを、マルティは指摘している³⁶。

第5節 キリストとの合一とソフィアとの合一 (両性具有的人間像)

『讚美と愛の詩的箴言』(PLS) の42頁まではキリストと人間との対話として解釈されるが、それ以降は主としてソフィアと人間の対話として解釈される。即ち、「今やここからは大抵は〈神的な知恵〉と〈人間〉の間の話合いが続く」(PLS 42) のである。

キリストへの比喩的解釈として、キリストの受難と関連させて解釈されている箇所を一つ引用する。「私にあなたのみ顔を見せてください、私にあなたのみ声を聞かせてください」(2章14節) のパラフレーズである。

35 バルトの聖書原理を批判する滝沢克己の聖書観とも一脈通じるところがあると言える。

36 Marti 259.

「おお、^{いのち}生命の泉よ、私にあなたのみ顔を見せて下さい、霊はその方を向いてあなたご自身を見ることを欲しています、……。私にあなたの〈死のみ姿〉と〈死に絶えた諸感覚〉を見せて下さい、私が十字架に付けられる時に、私があるあなたの謙遜を保ち、忍耐が愛を得ることができるように、おお、生命の泉よ！」(PLS 25)

次に、ソフィアへの比喩的解釈の例を挙げる。「私の花嫁よ、あなたの唇は生蜜をしたたらせ、蜜と乳があなたの唇のもとにある」(4章11節)のパラフレーズである。官能性が、上のキリストへの比喩的解釈との相違を際立たせるであろう。

「おお、バラの口よ、来て、私に口づけをして下さい、やつれた力の内へ直接かつ甘美にあなたの生命の樹液を流し入れて下さい。あなた、ネクター〔不老長寿の美酒〕の唇よ、開いて、バルサム〔香油〕を流れるにまかせて下さい、傷口を癒し、閉じてくれるバルサムを。……あなた、我が青春の匠なる女性よ、我が婚姻の相手、我がところを支配する女性よ、私が行くのも立つのもあなたと一緒に、私の天使にして私の道連れ、もし私が他の誰も見ないのであれば、私はあなたから決して見捨てられることはありません。」(PLS 49)

上の二つの引用はかなり対照的な印象を与えるが、キリストとソフィアはその由来と人間への働きにおいて交換可能であり、PLSにおける〈キリストとの合一〉と〈知恵との合一〉は同じ神秘的合一の表裏を成していることを忘れてはならない。実際アルノルト自身も、「イエスの霊と知恵の霊は二つの異なった霊ではなく、一つの霊であり、分かつことのできない存在である」(BGS 35)と言うように、キリストと知恵は一体なのである。

上で「一体」という言葉を使ったが、アルノルトにとっては、神化の過程は両性具有への道であり、楽園のアダムに戻ることであった。パーメ＝アルノルト的神話によれば、楽園のアダムはもともと知恵(ソフィア)と合一されており、それ故に両性具有であった。ところが墮罪によって欲望が内から外へ向けられることにより、知恵はアダムから出てゆき、両性具有的な根源の人間(Urmensch)から被造物的で性を持つアダムとエヴァが生れるのである。彼らには、(霊と分離した)身体性と地上的快樂という重荷が課

せられた。したがって魂はそのような状態から脱して、楽園的・両性具有的状態へ戻ることには憧れるのである。このような両性具有的神話が、アルノルトの結婚否定の神学的根拠となっていた³⁷。以下この両性具有的神話に基づいて考察を続けたい。

5章1節「私の妹、愛する花嫁よ、私の園に来て下さい」のパラフレーズには、「神的知恵へのアダムの声」(PLS 55)という標題が付されている。即ち、雅歌の「私の園」をエデンの園とアルノルトは解し、上記の両性具有的神話が描かれるのである。詩の第1節では次のように言われている。「ああ高貴なる生よ、あなた〔：知恵〕はご存知です、私が私の情欲によってかつてエデンで墮落し、私の花嫁を失った様子を。あなたは彼女を、淨らかな乙女となるために、私の愛の目標として私の内に与えてくださったのに。」(第5-8行)「私の花嫁」とは知恵(或はその分身)のことであり、楽園のアダムはもともと知恵と合一されていたため、花嫁を失うと言われるのである。この「花嫁」は当時、「楽園、とても美しいバラ園として私を愛護し、養い、愛において抱擁しようとしてくれた」(第9-10行)のである。アダムは知恵という楽園に抱擁されていたのであるが、役割を交換するかのようにアダムが母のように知恵を包摂するという表現も用いられる。「私〔：アダム〕は男=女(mann=weib)としてこの乙女自身を私の内に、私の胎に愛護すべきであった。」(第11-12行)知恵という花嫁と合一されたアダムは両性具有的存在、即ち男=女なのであるから、「私の胎」というように女性的に描かれることも可能なわけである。(第1節で興味深いのは、両性具有的存在が木に喩えられていることである。「それは例えば木々が(他の木と混じり合って一つとなることなく)自らの力で実を結ぶのが常であると同様である。」(第13-14行))

「しかし私が地上的な欲と愛において情欲を内から外へ向けた時、天に由来し、天によって自らを養っていたエヴァのこころをあなた〔：知恵〕は奪い、彼女と共に私の中から天へ逃げてしまわれ、楽園もまた消え去ってしまった。」(第17-21行)このように天的なエヴァである知恵(の分身)がアダ

37 Vgl. Kemper S.133ff.

ムから分離した後に、アダムは地上的なエヴァを見出すのである。「私は疲れきった眠りの後に私の前に地上的な女、私と同様に死すべき女を見出した。」(第21-22行)しかし、アダムは地上的なエヴァに満足せず、天的なエヴァ、即ち知恵との再合一を求めるのである。「しかし今や私は再び私の根源へ向かう、即ち私が持たないものを私は探すのである。私の地上的な憧れは地上的な愛を引きおろし、至高者が私に与えてくれた真珠〔即ち、知恵〕を請い求める。」(第25-28行)

第2節は以下の通りである。「ああ知恵よ、峻厳な悔い改めと祈りの後に、あなたは昔の楽園を私の最深の〈魂の根底〉に再び新たにもたらしてくれた、その中に私は入り、淨らかな〈信仰の力〉の口で実を魔術的に (magisch) 食する。しかしひとつのことの不在に気付いた。今や人が独りでいるのはよくない。私は肉と地上的なエヴァについて何も知りたくない、私はそのような汚れたものから自由でありたい。それ故に私に私の女を造って下さい、もしそうでないならば、私は死なざるを得ない。ああ、私に私の花嫁を与えて下さい。彼女は天に由来し、楽園的に生き、私に天の嗣業をもたらし、かつてのエヴァのように、蛇の策略に従うことも、私をあなたから連れ去ることもない、むしろすべてのことにおいて私の助け手となるであろう。何故なら、彼女は私と合一され、神の娘であるからだ、そして彼女は、私の最善を意味する者として、霊、魂、体と血に魔術的に (magisch) 浸透することができる。」(PLS 56)

ここではまず、「魔術的」(magisch) という言葉が二度用いられているのが目立つ。アルノルトには、錬金術的な変容過程が念頭にあったのであろう。また天、天的、楽園、楽園的という言葉と地上的という言葉との対照も目を引く。「楽園」は外的な場所として存在するのではなく、「私の最深の〈魂の根底〉」に存在するのである。楽園は知恵に他ならないのであるから、「昔の楽園を新たにもたらす」とは知恵との再合一に他ならない。しかしこの再合一は、単なるイデア的・観念的な合一ではなく、「霊、魂、体と血に魔術的に浸透する」という実体的な合一である。キリストとの合一に関して、キリストの「天的な肉」の内住と表現されたが、これと実質的には同じことが言われている。即ち、両性具有への変容は、霊・身体的な変容なのである。

西洋の伝統では男性が霊（精神）を、女性が身体を象徴するのであるから、両性具有的人間像は霊と身体の統一を象徴するにふさわしいであろう。後で紹介するが、両性具有的人間像ほど、霊身体性の思想がふさわしく表現される所はない、とベンツ（E. Benz）も言っているのである。

アルノルトは、キリストとの合一とソフィアとの合一を並行させることによって、この二つ（キリストと知恵）が別のものではないことを示そうとしたのであったが、それと同時に読者の男性的キリスト像を両性具有的キリスト像（：ソフィアと一体であるキリスト）に転換させること、および読者に両性具有的人間を目指させることを要求しているように思われる。キリストについて、「あなたの人性としての胸から私はいつも生命を吸う、その胸に〔愛弟子の〕ヨハネがもたれていた」（PLS 7）と言われていることから分かるように、キリスト自体も両性具有的に描かれている箇所があった。しかし、ソフィアと一体であるアダム（即ちキリスト）によって、両性具有的キリスト像がより明晰になる。そしてこれは、神とは区別された神性へと歩を進めることでもある。「神性の内に性はない」³⁸（BGS 40）からである。したがってこのようなキリスト像の転換こそが、キリストとソフィア並置の隠れた理由と見なし得るのである。

最後に、両性具有的神話の意義を二つの点において述べておきたい。まず心理学的意義について。ペーメおよびアルノルトの両性具有的神話と類比的な神話を、例えばグノーシス主義にも見出すことができる³⁹。グノーシス主義において、両性具有的神話が性倒錯的に興味本位に捏造されたものではなく、深層心理学的な根拠を持つことを示したのは、ユングの大きな功績であろう。ユング心理学のアニマ・アニムス論においては、男性の魂の象徴は女性像（アニマ）で表わされ、女性の魂の象徴は男性像（アニムス）で表わされる。そして自己実現ないし個性化の過程で、例えば男性には、内なる異

38 「神性」という言葉の使用はドイツ神秘主義からの影響であろう。三位一体の神については、「父なる神」のように性的な表現も可能であるが、それとは区別された神そのもの、「神性」においてはそのような性はあり得ない。

39 荒井 311-319頁参照。

性としてのアニマを意識内に統合していくことが求められるのである⁴⁰。ここに、両性具有的神話の持つ心理学的意義を認めることができるのである。

次に、両性具有的な根源の人間（アダム）において霊性と身体性の完全な統一を見ることができることについて。この点に関してベンツは次のように述べている。「この霊身体性（Geistlichkeit）の生理学は、両性具有的な根源の人間〔：アダム〕の身体的な存在様式の表現よりも判然と現れる所はない。」（Benz (b) 43）このような霊身体性は、新約聖書ではパウロによって「復活の^{からだ}身体」（Auferstehungsleib）⁴¹として表明されており、変容された霊的な身体、霊と身体の完全な統一を意味する。更にこの思想はペーメと彼の弟子たちに受け継がれるのである⁴²。ペーメの弟子と言っても、ペーメの直接的な弟子というより、彼の思想を自覚的に継承する者のことである。その代表は、本章で扱ったアルノルトとエーティンガーであろう。ベンツはエーティンガーについて次のように記している。「最近二世紀の神学者の中で、エーティンガーは次のことを為した唯一の神学者である。即ち、彼は〈霊的なものの身体性〉というこの問題を組織的に取り上げ、合理主義と観念論によって霊的なもののすべての現実性を解体させる〈抽象化〉とキリスト教的な神の国の期待の〈寓喩化〉に対する論争において、天的な物理学を起草したのである。」（Benz (b) 40f.）ギリシャの影響を受けた西洋精神史においては霊肉二元論が優勢であるから、ペーメ、アルノルト、エーティンガーという霊身体性の思想の系譜は、大いに注目すべき思想史的意義を有するのである。

40 河合 208頁以下参照。

41 「復活の身体」という言葉そのものはパウロにはないが、コリント前書15章42-44節では次のように言われている。「死者の復活もこれと同じです。蒔かれるときは朽ちるものでも、朽ちないものに復活し、蒔かれるときは卑しいものでも、輝かしいものに復活し、蒔かれるときには弱いものでも、力強いものに復活するのです。つまり、自然の命の体が蒔かれて、霊の体(ein geistlicher Leib)が復活するのです。」（新共同訳）改訳ルター聖書では、コリント前書15章35-49節に「復活の身体」（Auferstehungsleib）という見出しがつけられている。（本書第2章43頁参照）

42 「根源の人間の霊身体性の形式は、先ず第一にペーメと彼の弟子たちにおいて、パウロが既に復活の身体（Auferstehungsleib）という形態について書いたものを本質的には越えないような仕方にて記述されている。」（Benz (b) S.46）

第4章 ドイツ・ヘッセン地方の敬虔主義における雅歌

—— フィラデルフィア運動と「私の自由意志の民」——

第1節 「私の自由意志の民」(雅歌6章12節)

ルターは1545年版のルター聖書(略語LB)で、雅歌6章12節を「彼が私をアミナディブ(AmiNadib)の車に坐らせたのを、私の魂は知らなかった」¹と訳した。ヘブル語‘*ami-nadiv*」²を七十人訳やウルガータと同様に普通名詞、恐らく人名として訳したのである。また7章2節は、「靴をはいたあなたの歩みはなんと美しいことか、あなた王侯の娘(Fürsten tochter)よ」と訳されている。6章12節の正確な意味は現代においても不明で、アミナディブが人名を表わすかどうかも分からない。ただ、アミナディブにおけるナディブ(-*nadiv*)は、7章2節の「王侯の娘」(*bat-nadiv*)と同様に「高貴な、貴族の」という意味であると考えることができる³。

1712年にヘッセンのマールブルクで出版された所謂マールブルク聖書(略

1 LB (1545): „Meine Seele wusts nicht / das er mich zum wagen AmiNadib gesetzt hatte.“ (HL 6, 12) なお、HLは雅歌の略語である。

2 この章のローマ字のイタリックはヘブル語を示す。ランゲンシャイト版のヘブル語辞典の方式で、発音をローマ字に音写した。

3 Vgl. Müller S.70f. ここで主要な現代ドイツ語聖書の訳を列挙しておく。Müller: „Ich wußte nicht, daß mich mein Verlangen versetzte zu Amminadibs (?) Kriegswagen.“ (HL 6, 12) LB (1964): „Ohne daß ich’s merkte, trieb mich mein Verlangen zu der Tochter eines Fürsten.“ (HL 6, 12) Einheitsübersetzung: „Da entführte mich meine Seele, ich weiß nicht wie, zu den Wagen meines edlen Volks.“ (HL 6, 12) Elberfelder Bibel (1985): „da setzte mich—(wie) weiß ich nicht — mein Verlangen (auf) die Prachtwagen meines edlen Volks.“ (HL 6, 12) Menge (1949): „Unvermutet hat mein Verlangen mich geführt zu der Tochter eines Edlen (?)“ (HL 6, 12)

語MB) で、6章12節のアミナディブが「私の自由意志の民」(meines freywilligen volcks) と訳されているのは極めて興味深い。7章2節はルター聖書と同じ「王侯の娘」(fürstentochter) である。マールブルク聖書は原典から訳されているが、一般にはルター訳とほとんど変わらないことが指摘されている。実際ハーゲマン(J. G. Hagemann)も1750年にマールブルク聖書を新しい聖書として言及しながら、彼の概観においては、これをルター聖書のもとに組み入れているのである⁴。そうであるが故に、マールブルク聖書の著者のホルヒ(Johann Henrich Horch, 1652-1729)がここでルター聖書とかなり異なる訳語を採用していることが一層目立つのである。

ホルヒのこのような訳ははたして可能なのであろうか。現代の見解を上で紹介したので、ここではあえて比較的古いゲゼーニウス(W. Gesenius, 1786-1842)のヘブル語辞書に依拠して考察したい。なるべくホルヒの時代に近い言語的知識に即して考察したいからである。先ず'amには「民」という意味があり、ゲゼーニウスの辞書では、疑問符付きであるが雅歌6章12節もこの意味の例として挙げられている⁵。またnadivには「貴人、王侯」という意味が記載され、同じく雅歌6章12節が例として挙げられている⁶。したがってゲゼーニウスに拠れば、'ami-nadivは「私の高貴な民」というほどの意味になるであろう。しかしnadivの項には、「喜んでする意志のある」(bereitwillig) という意味がゲゼーニウスによって第一義として挙げられている。ホルヒは、この意味をすこしづらして「自由意志の」(freiwillig) と訳したものと推測される。したがってホルヒ当時には、'ami-nadivを「私の自由意志の民」と訳すことも学問的に十分可能であったと思われる。

さらにマールブルク聖書とも関連の深いもう一冊のヘブル語辞書を参照したい。実はホルヒはマールブルク聖書の単独の著者ではなく、正確には主た

4 著者のホルヒ自身も全体に対する序の中で次のように述べているのである。「言葉に関しては、主が光を授けて下さる限りにおいて、聖なる言語〔即ちヘブル語〕の原典に合わせたが、多くの箇所において普通の訳〔即ちルター訳〕を熟慮の上でそのまま載せた。というのは、他の者はいわれもなくその訳を変えているからである。」(MB, Vorrede S.Vf.)

5 Gesenius S.596.

6 Gesenius S.487.

る著者なのである。即ち、シェーファー（Ludwig Christoph Schefer, 1669-1731）もマールブルク聖書の協力者なのである⁷。シェーファーは後にベルレブルク聖書の出版にも関わるが、1720年にマールブルクからも近いベルレブルクでヘブル語辞書を刊行している。この辞書は「フィラデルフィアの教会の真の構成員」に捧げられており⁸、ベルレブルク聖書に対する予備の仕事と見なすことができる⁹。このことからシェーファーのヘブル語辞書は、マールブルク聖書とベルレブルク聖書を仲介する立場にあると言ってよいであろう。この辞書でシェーファーは*nadiv*に対して「自由意志の」という意味を挙げ、雅歌6章12節について次のように解説している。「私の自由意志の民、神の霊の衝動に意志的に自らを委ねる信者たちもそのような民にならなければならない。」（Schefer 883）また*nadiv*に対して更に「王侯」という意味も挙げられ、雅歌7章2節について、「王侯の娘、教会はそのように王であるキリストの娘である」（*ibid.*）と解説されている。シェーファーの辞書はフィラデルフィア運動に捧げられているのだから、上の「信者たち」や「教会」も、フィラデルフィア運動の「信者たち」であり「教会」であると解してよいであろう。シェーファーの辞書は、このように言語的情報を与えるのみならず、聖書の比喩的解釈も紹介している点が興味深い。しかしここでは、今問題にしている‘*ami-nadiv*と*bat-nadiv*に対して、マールブルク聖書とまったく同じ訳語を提示していることを確認しておきたい。本章では、雅歌の上の訳語（「私の自由意志の民」）を手掛かりに、ドイツ・ヘッセン地方の敬虔主義について考察していきたい。

7 クヴァックはシェーファーを協力者としたうえで、「ハース（C. Fr. L. Haas）によれば、シェーファーは歴史の部分、ホルヒは預言者の部分を担当した」（Quack S.300）と注記している。シュナイダーも、「注釈は主にホルヒの作であるが、信じるに値する伝承によれば、ベルレブルクの監督官が彼を手伝った」（Schneider Bd.2, S.176）とし、更に上のクヴァックと同じ内容を付け加えている。したがって今問題にしている雅歌6章12節と7章2節に関して、シェーファーがどの程度関与したかは、はっきりとしたことを言うことはできない。

8 タイトル・ページの次の頁に、次の記載がある。„Denen wahren Gliedern Der Philadelphischen Gemeinde [...]“

9 Vgl. Brecht S.176f.

第2節 マールブルク聖書における雅歌

2.1. ホルヒ

1652年にヘッセンのエシュヴェーゲ (Eschwege) で生まれたホルヒは、マールブルクで神学と医学を学んだ。そしてハイデルベルク、クロイツナハ (Kreuznach) およびフランクフルトでの改革派の牧師職を経て、1690年にマールブルクからも近いヘルボルン (Herborn) の改革派の大学 (die Hohe Schule) の神学教授となった。シュナイダーも指摘する通り、彼のヘルボルンでの教職活動においてコッツェーユス (Coccejus) 的な契約神学の影響をはっきり認めることができるが、契約神学が彼にフィラデルフィア主義的な観念を受け入れる道を準備したのであった¹⁰。そして逮捕されているクロップファー (C. Klopfer) との1697年5月の出会いが、彼のラディカル化の発端となる。1697年8月の学長と大学評議会宛の書簡で、試験における彼の協力を取り消した。彼によれば、大学はサタンの学校、試験は悪魔の業、教会はバベル、教師と説教者は反キリストに仕える者なのであった。かくして1698年2月に職を追放される。この解職は、ナッサウとヘッセンで分離主義¹¹が公的に勃発する発端となった。ホルヒは各地を回って説教し、ヘルボルンで、次にニーダーヘッセンで分離主義的なフィラデルフィア主義の共同体を作った。当局と何度か衝突した後につきに1699年に逮捕され、マールブルク城に監禁されている。1700年7月には釈放されたが、1701年にはカッセルでも逮捕され、翌年にはヘッセンを追放されることとなる。その後各地に赴き、色々な人物に会っている。中でもライツ (Johann Heinrich Reitz) やペーターゼン夫妻 (das Ehepaar Petersen) との出会いが重要である。ライツは原典から新約聖書を訳し1703年に出版したが、この翻訳は敬虔主義における一連の聖書翻訳¹²を引き起こした点で、精神的に重要であ

10 Schneider, Bd.1. S.409.

11 分離主義 (Separatismus) とは、公的な制度的教会から分離して、自らの信仰を純粹に保とうとする信仰上の立場のこと。

12 Vgl. Schneider, Bd.2, S.161.

る¹³。ホルヒのマールブルク聖書は、ライツの翻訳に続くものである。またペーターゼン夫妻はラディカルな敬虔主義を代表する人物であり、彼等の「万物復興」説に最初ホルヒも影響されていたが、後にそれをめぐって彼等と対決することとなる（1715-1721）。

しかし1708年にはホルヒもようやくマールブルク近郊のキルヒハイン（Kirchhain）に居を定め、1729年に死ぬまでこの地で比較的平穏な時代を過ごすことになる。マールブルク聖書も、このキルヒハイン時代の1712年に出版された。出版地であるマールブルクに因んで、このように呼ばれるわけである。マールブルク聖書の正式な表題¹⁴から、マールブルク聖書の解説では雅歌とヨハネ黙示録に重点が置かれていること、および訳が原典によって修正されていることが確認できる。

2. 2. 雅歌の教会史的解釈

マールブルク聖書の雅歌の〈まえがき〉において、教会史は次の四つの時期に区分される。（1）「ユダヤ教徒と異教徒のもと」での教会（313年のコンスタンチヌス帝のキリスト教公認までの時期）、（2）「キリスト教皇帝のもと」での教会（475年¹⁵の西ローマ帝国滅亡までの時期）、（3）「反キリストのもと」での教会（宗教改革までの時期）、（4）「自由における」教会。この第四期は、更に次のように三つに細分される。「宗教改革」、「再度の、より完全な、広がりつつある浄化」および「千年にわたる、平和と栄光におけるキリストの王国」である。三つに細分された第二の時期は、この箇所では特に名を挙げられていないが、ホルヒ自身の信奉するフィラデルフィア運動に相当する。ここで「広がりつつある」と言われるのは、この時期に「永遠の福音」（黙示録14章6節）が「すべての異教徒、すべての民」に^の宣べ伝えられるべきだからである。また「再度の、より完全な」と言われるのは、フィラデルフィア運動を「第二のより完全な宗教改革の時代」とホルヒが見なしているからである。また第三の時期は「千年王国」（黙示録20章4節）

13 Vgl. Urlinger S.10.

14 「文献」参照。

15 正確には476年。

のことで、フィラデルフィア運動もこの王国の到来を待望しているのである。

これに引き続いてホルヒは、「この歴史的な (historisch) 区分から、容易に預言的な (profetisch) 区分が理解される」と言う。ここで「預言的な区分」とは、「すべての預言の真の鍵」¹⁶としての黙示録による区分、即ち、「初めから終わりに到る全教会の象徴」としての「七つの教会」(黙示録2、3章)によって表された区分のことである。黙示録の七つの教会によって教会史ないし救済史が象徴されているという解釈は、実はフィラデルフィア運動に特徴的な解釈なのである¹⁷。(七つの教会のうち、第六の教会がフィラデルフィアの教会である。)したがって上の歴史区分に、黙示的・預言的な、七つの教会による教会史を関連づけることができる、ということなのである。

しかしマールブルク聖書の雅歌解釈において重要なのは、教会史の歴史区分が雅歌解釈にも持ち込まれる点である。即ち、教会史における四つの歴史区分が、雅歌の四つの部分に対応させられる。このことから、ホルヒがこの歴史区分を雅歌解釈のための前提としているのも理解できよう。具体的に言うところ、雅歌の四つの部分は次のような表題を持っている。

- (1) 「ユダヤ人と異教徒のもとでの教会」(雅歌1章5節から3章6節)
- (2) 「キリスト教皇帝のもとでの教会」(3章7節から5章1節)
- (3) 「反キリストのもとでの教会」(5章2節から5章16節)
- (4) 「自由のもとでの教会」(6章1節から最後まで)

しかも上に述べた教会史と黙示録の七教会との対応から、必然的に黙示録における七つの教会の預言的内容が雅歌解釈に持ち込まれるわけである。「以下のテキストの解説において見ることができるよう到我々の雅歌の分割において歴史的な四つの主要部分を用いるが、それと同じようにしばしば七つの教会を高次な象徴の解明のために用いる」と言われる所以である。

以上から、マールブルク聖書における雅歌の比喩的解釈の特徴を、教会史的・黙示録的・フィラデルフィア主義的と捉えることができる。この三つの

16 マールブルク聖書 (MB) の雅歌の第1頁。(マールブルク聖書には頁の記載がない。)

17 Schneider, Bd.2, S.112.

性格は、ホルヒにおいては相互に関係しあっているのである。

2.3. 「自由のもとでの教会」(雅歌6章1節から最後まで)

マールブルク聖書における教会史の第四の時期「自由のもとでの教会」(雅歌6章1節から最後まで)の解釈を、以下で紹介する。

(1) 宗教改革

6章2節では「私の愛する人〔：キリスト〕は自分の園、香料畑に下っていった、それは、園の中で楽しみ、百合を集めるため」¹⁸と言われるが、解説では「百合」が「反キリストの群から抜け出た真のキリスト者」と同格的に説明されている。3節からはこの真のキリスト者であるキリストの花嫁がキリストによって賞賛され、5節では花嫁の髪が山羊の群に譬えられる。〈まえがき〉では山羊の群れの比喩について次のように言われている。「最初の宗教改革による教会の自由は、ギレアドの山の上から輝く山羊の群れ(6章5節)、即ち、反キリストの〈偶像に仕える者たち〉の力から逃れてきた山羊の群れの象徴によって示される。」

(2) フィラデルフィア運動

6章8節では花嫁の賞賛が中断されて、次のように言われる。「王妃は六十人、側室は八十人、乙女は数えきれない。」¹⁹「王妃」とは「主の嗣業を反キリストの霊で支配する(キリスト)教会」を、「側室」とはイスラム教の信仰を持つ者、「乙女」とは「夫としてのキリストについてまだまったく知らない異教徒」を意味すると解釈される。「王妃」の比喩の説明には、ホルヒ当時のキリスト教会に対する厳しい非難が窺われる。更に続いて次のように言われる。「しかし私の鳩、私の敬虔な女は一人、彼女は彼女の母の一人娘、彼女を生んだ母が選びだした女だ。」²⁰(6章9節) 彼女は、「使徒

18 MB: „Mein geliebter ist hinabgangen in seinen garten zu den würtzländlein / daß er sich weide in den garten u. lilien samle /“ (HL 6, 2)

19 MB: „Sechzig ist der königinnen / und achzig der kebsweiber / u. der jungfrauen ist keine zahl.“ (HL 6, 8)

20 MB: „Aber eine ist meine taube / meine fromme / die ist die eintzige ihrer mutter / die auserwehlte der die sie geboren hat:“ (HL 6, 9)

と預言者の言葉」によって生み出された「初代キリスト教会の正式の娘 (tochter)」(まえがき)、即ちフィラデルフィア運動を担うキリスト者なのである。何故なら、〈まえがき〉では上の花婿の言葉(6章8-9節)から「新しい、より完全な浄化」が生じる、とされているからである。そして王妃、側室、乙女たちは彼女を見て、彼女をこう讃えるのである。「曙光のようにこちらを見、月のように美しく、太陽のように清らかで、軍旗を持つ軍隊のように恐ろしい女は誰であるのか？」(6章10節)²¹〈まえがき〉ではこれを受けて次のように言われている。「今やこれらの言葉〔6章10節〕で、今まで以上に清められ、王妃、側室、乙女たちが歩み寄ることによって拡大された教会、黙示録でフィラデルフィアと謂われた教会の栄光の状態が表象されている。」

(3) 千年王国

続いて千年王国が訪れる。〈まえがき〉で「大いなる長期の平和において大勢の選ばれた異教徒を集めること」と言われるが、この平和は千年王国における平和と考えてよい。8章13節の解説では次のように言われる。「すべての民から集められて今や安全にソロモン王のもとで住んでいる私の愛する花嫁よ、地上であなたに何が間近に迫っているのか、よく考えよ。サタンが彼の捕縛の千年の後に再び放たれる時、ゴグとマゴグがどのように荒れ狂うか、どのような悲惨が起こるのか(黙示録20章7節)、よく考えよ。それ故にあなたはこのあなたの平和をずっと確かなものだと思わないで、むしろ如何なる騒ぎにも妨げられず、天にしか見出されない永続的な平和を探すべきである。」千年王国の平和も畢竟は地上の平和にすぎないのである。したがって今我々が為すべきことは、「天の嗣業を求める」ことであり、「あなたがいつも私〔:キリスト〕のもとにおり、私の聖者たち、天使たちと至福の(救済された)魂たちのもとにおれるように、天に住む私に対して声をあげる」(8章13節解説) ことなのである。「あなたがこのような私たちの交わりに憧れること、不死で全く覆われて私たちと共に父〔なる神〕を顔と顔を合わせ

21 MB: „Wer ist die so herfürschauet wie die morgenröte / schön wie der mond / rein wie die sonne / erschrecklich wie kriegshere mit panieren?“ (HL 6, 10)

て見、遂には父の家におけるすべての天の住まいがその住民を持つようになること」²²(同上) 以外の何を望むであろうか。かくして私〔：キリスト者〕は「心の最内奥から」呻吟の声を挙げるのである。「わが愛するひとよ、逃げてください〔：急いで来てください〕、芳香の山々の上で、ノロジカのように、若鹿のようになって下さい。」²³(8章14節)「主イエスよ来て下さい、すぐに来てください、私があなたの栄光を見るように、世のすべての国が既に地上でそうであるように今や天であなたとあなたの神のものになるように、そしてあなたの霊の賜物以外の何物も香りを放つことがないように。」(8章14節解説) この嘆願の声で、雅歌は終わるのである。

2.4. フィラデルフィア運動

今までフィラデルフィア運動という言葉が何度も使われたので、ここでこの運動を概観しておこう²⁴。この運動は、17世紀終わりから18世紀初めにかけてイギリスで展開された非国教徒の宗教運動であり、イギリスのみならず、ドイツ等にもその信奉者がいた。その名称は、既に言ったように、ヨハネ黙示録3章のフィラデルフィアの教会に由来する。この運動の先駆を、ヤーコプ・ペーメの著作を研究するために1652年に作られた、イギリス国教会の或る説教師(John Pordage)を中心とするサークルに求めることができるが、このグループは国教会から分離することはなかった。1674年には寡婦ジェン・リード(Jane Leade, 1624-1704)がペーメ信奉者の指導者となり、1694年から1697年にかけて彼女はこの団体に最終的な組織形態を与える。

1694年以降リードの著作がドイツ語に翻訳され、フィラデルフィア運動の思想がドイツのラディカルなキリスト教徒の間で広まっていった。フィラデ

22 「わたしたちは、今は、鏡に映して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔とを合わせて、見るであろう。」(コリント前書13章12節)「わたしの父の家には、すまいがたくさんある。……あなたがたのために、場所を用意しに行くのだから。」(ヨハネ14章2-3節)を参照せよ。

23 MB: „Fleuch mein geliebter u. sey gleich einem reh oder jungen hirsch auf den würtzbergen:“ (HL 8, 14)

24 2.4.の叙述は、主として次のものを参照した。EKL, Bd.3, Sp.1179f. Schneider, Bd.1, S.405-409. Schneider, Bd.2, S.112-114.

ルフィア運動は、先ず「真の神の子たち」の間の兄弟愛（フィラデルフィア）を説くが、先に挙げた黙示録の七つの教会の象徴的・教会史的解釈、さらに千年王国説、万物和解説を特徴としている²⁵。そして1703年にはイギリスのフィラデルフィア協会は、ヨハン・デイトマー（Johann Dittmar）を代表者としてオランダ、ドイツに派遣することになった。当地に組織的団体を設立するためであった。彼はドイツでは短期間でおよそ100名の信奉者を集めることができ、その中で最も有名なのはペーターゼン夫妻であった。しかし他の著名なフィラデルフィア主義者、例えばハインリヒ・ホルヒ、ヨハン・ハインリヒ・ライツ、ヨハン・フリードリヒ・ハウク（J. F. Haug）等は、固定した組織形態に反対し、強制のない共同体という在り方を選んだ。デイトマーのフィラデルフィア的組織を設立しようという試みは、完全に失敗に帰したことになる。しかし強制力のないサークルという形で、ヴェルテンベルク、ヘッセン、ヴィトゲンシュタインおよびハルツでフィラデルフィア運動はドイツでも展開されていったのである。

2.5. マールブルク聖書における「自由」

ここではマールブルク聖書の雅歌解釈における「自由」（Freyheit）および「自由意志」という言葉の用法を見ていきたい。

先ず2章7節の解説。ここでは本文の「ノロジカと鹿」との関連で「神の国」が次のように説明される。「ノロジカと鹿が野原で自由（frey）であるように、律法の軛のない自由（Freyheit）において神の国がやって来る。」「自由」は律法と対比させて用いられており、聖書的な用法である。これに続く箇所「私に属する者たち」とは、「他のすべての者にもまして私〔：キリスト〕にとって大切で価値があり、おまえたち〔倒錯した者たち〕にこの御国の福音を宣べ伝える者たち」のことであるが、この「私に属する者たち」と対比させて、キリストは倒錯した者たちに次のように警告する。「神の国がおまえたちにかくも大切なものとなるべきであり、私に属する者たちが自由意志で（freywillig）異教徒たちのもとに出かけるまで、彼らの安らぎが

25 Schneider, Bd.2, S.112.

おまえたちのもとで好ましいものとなるように。」(2章7節解説)というのは、「おまえたちが私に属する者たちを追い払い、恵みの言葉を押しつけるところでは、神の国はおまえたちのところには来ないからである。」(同上)ここでの「自由意志」は伝道の業に関して用いられているが、この「自由意志」は「自由」においてのみ発現してくるものなのである。

2章8、9節の解説でもやはり律法との対比において、「そのような見すばらしく役に立たない世の規約なしで、霊において神に仕えるために、キリストが自らの血潮によって我々のために獲得してくれた自由」と表現されている。更に2章15節では、「我々の主キリストの内にある自由」と言われる。このようにホルヒにおける「自由」とは、いつもキリストとの関連において言われているのである。

次に教会史の第四の時代、最後の時代が「自由における教会」と言われることに注意しなければならない。教会史の最後の段階、終末に収束する時代が、「自由」という言葉を用いて表現されているのであった。先ず宗教改革について、「最初の宗教改革による教会の自由」と言われる。そして宗教改革以降の時代を意味する「サルデスの第五の教会」が、「世俗的および霊的軛を振り払い、福音的支配のもとに生きているが、そうこうするうちにそのような自由を悲惨的に濫用する」時代であると雅歌の〈まえがき〉で言われていることも想起しなければならない。宗教改革はホルヒ的教会史においても重要であるが、ルター派正統主義として硬直化することによって、ホルヒにおいて重要な意味を持つ「自由」を濫用するに到るのである。

かくしてフィラデルフィアの教会の登場となる。ホルヒは6章12節を、「忽ちのうちに私の魂は私を〈私の自由意志の民〉の車にすわらせた」²⁶と訳した。ここで〈私の自由意志の民〉とは、フィラデルフィアの教会、フィラデルフィア(兄弟愛)を追求する真のキリスト者であると見なされている。

このようにマールブルク聖書の雅歌解釈では、「自由意志」(freywillig)という言葉も重要な意味を持つ。先ず上の6章12節の解説を見たい。「私は私

26 MB: „Ehe ich mich versahe / setzte mich meine seele zun wagen meines freywilligen volcks.“ (HL 6, 12)

の民が主の業を自由意志で (freywillig) やろうとするのを見出した。それ故に私は突然彼らに車として現れた、それは、彼らの敵と闘い、私が選びだした者たちを地の果てからこちらに連れてくるためである。」2章7節の解説と同様に、ここでも「自由意志」は「主の業」、即ち伝道に対して用いられている。

次に7章1節では、キリストが墮落した教会に対して、「悔い改め」、特に「誠実な兄弟愛」に向かうように警告する。「帰れ、帰れ、シュラムの女よ！ 帰れ、帰れ、我々があなたを見るために。あなたがたはシュラムの女において何をしたいのか、二つの陣営の輪舞以外の何を？」²⁷(7章1節) ゲーベル (M.Goebel) は彼の著作において、マールブルク聖書の解説でフィラデルフィアの教義がよく現れている箇所を3箇所、即ち黙示録の1箇所、雅歌の2箇所を引用しているが²⁸、7章1節の解説がその一つである。重要な箇所なので全文訳出しておく。

「平和の福音によって福音派と謂われるあなたよ、この美しき名が何をあなたに思い出させるか、何のために福音があなたを召しているのか、よく考えなさい。それは、確かに兄弟たちとの闘いのためではなく、平和のためであるのに、あなたは〈互いに争いあう二つの陣営〉としての派閥に分けられているのだ。だから帰れ、帰れ、さあ帰れ、帰れ、と三度、四度と私たちの車からあなたに呼ぶのである、私たち、私と〈私の自由意志の民〉(mein freywilliges volck) とは。お互い平和を守り、友愛の手を差しのべ、謂わば愛の輪舞をなして踊りなさい、私たちが私たちの喜びをあなたたちにおいて見るように。このようにしてやがて主の教会は、それが正当にもフィラデルフィア、即ち兄弟愛 (bruderliebe) と謂われる別の観点と形態のもとで見られるであろう。外にいる人たちに到る開かれた戸²⁹を待ち望み、彼らを

27 MB: „Kehre wieder / kehre wieder / o Sulamithin! kehre wieder / kehre wieder / daß wir dich schauen: Was wollet ihr an der Sulamithin schauen? als ein reigen zweyer heerlager.“ (HL 7, 1)

28 Goebel, Bd.3, S.82-84.

29 「見よ、わたしは、あなたの前に、だれも閉じることのできない門を開いておいた。」(黙示録3章8節、口語訳)を参照せよ。ルター聖書では「開かれた戸」(eine offene Tür)と訳される。

世界の四方からこちらへ導いてくること、フィラデルフィアとは先ずこのことである、そしてあなたがたはそのためにこの私たちの車が備えられているのを見るのだ。」

ここで先ず注意しなければならないのは、フィラデルフィアという言葉そのものが用いられていることである。7章2節の解説では、上の引用の「愛の輪舞」が「フィラデルフィア的輪舞」と言い換えられている。次に「シュラム」とは、王名ソロモンと関係があるという説がある。したがって「シュラムの女」とは、「ソロモンの女」、「平和の女」という意味合いを持ち得るが、上の引用で「平和」と言われるのはこの前提のもとであろう。また上の引用は、キリストがホルヒの時代の墮落した教会（「シュラムの女」）に呼びかけるといふ体裁をとっている。当時の教会は信仰的には正統主義によって硬直化し、民衆に対して統治者として君臨していた。民衆は、強制的、無自覚的にそのような制度的教会に組み込まれていたのである。少なくともホルヒにはそのように見えたのである。ここに自由意志（freywillig）が強調される理由がある。そしてフィラデルフィア運動を担う真のキリスト者が「自由意志を持つ私の民」と表現されるのである。また6章12節の解説とともに、上の引用でも「車」をホルヒが世界伝道との関連で解釈していることにも注意を促したい。伝道は、フィラデルフィア運動にとって本質的に重要な関心事なのであったが、それはキリスト者の自由意志に任される事柄なのであった。

上で述べたように「シュラムの女」とは墮落した教会を意味するが、この「シュラムの女」がキリストの訪れによって回心するのである。そして「回心したシュラムの女」、回心した教会が先ず花婿によって賞賛される、「靴をはいたあなたの足取りは、なんと美しいことか、王侯の娘であるあなたよ」³⁰（7章2節）。更に「あなたの二つの乳房は、二匹の若いノロジカの双子のようだ」³¹（7章4節）と言われる。以下この箇所の解説である。「さっきお互いに対して腹をたてていた兄弟が、今は心をつにして主の前にすわっている、ただ一人の母の息子として、すべてにおいて等しく、謂わば双

30 MB: „Wie schön sind deine tritte in den schuhen / du fürstentochter!“ (HL 7, 2)

31 MB: „Deine zwo brüste sind wie zwey junge reh zwillinge“ (HL 7, 4)

子である兄弟として。神と彼らの救い主キリスト・イエスの認識において今生まれたばかりの赤子の成長のために、母は福音という〈混じり気のない理性的な乳〉を与える。」フィラデルフィアの理想のもとに、信条の異なる信者たちが教会（「母」）の前で一つとなっている様子が描かれているのである。

続いて「私の自由意志の民」（mein freywilliges volck）（7章7節解説）、即ち、「花婿と共に〈彼の自由意志の民〉として車にすわっているフィラデルフィアの花嫁」（まえがき）が、回心した教会を「あなたの立っている姿はなつめ椰子のようだ、あなたの乳房はぶどうの房のようだ」³²（7章8節）等と賞賛する。これを解説してホルヒは次のように言う。「世の教会がその頭^{かしら}と王たちの下に立つならば、それが教会の真の高貴さなのだ。そして教会が甘いぶどう汁のような有益な教えの乳を未熟な者に飲ませるならば、それが真の母性愛なのだ。」（7章8節解説）教会はもはや「上手なバビロンの言葉で、私は座し、私は女王である、と言わず、教会が信じることをただ盲目的に信ずるという無知を、祈祷の母としてほめそやしたりはしない」（同上）のである。ここにはホルヒの痛烈な教会批判が現れている。また「盲目的に信ずる」とは「自由意志」とは反対の態度である。

フィラデルフィア運動との関連で注意を促したいのは、ドイツではフィラデルフィア運動がイギリスのような組織的団体という形態をとることが拒否された（1703年）、という点である。6章12節で「自由意志の持つ私の民」と訳された言葉は、ドイツにおけるフィラデルフィア運動の形態が強制的な組織的団体ではなく、自由意志による緩やかな結合の団体でなければならぬことも暗示しているであろう。したがってこの言葉に、ドイツで組織的団体という形態をとることが拒否されたという歴史的事情が反映されていると思われる。この表現は謂わば鍵語として、雅歌解釈の中で繰り返される。即ち、上記の7章1節解説、7章7節解説、更に7章11節解説（freywilliges fürstenvolck）においてである。

ホルヒの言う「自由意志」とは、近代的な意味における「自由意志」を意

32 MB: „Diese deine länge ist gleich einem palmbaum / u. deine brüste den trauben;“ (HL 7, 8)

味しているのではない。近代的な「自由意志」は、ルターがエラスムスとの論争で主張したように、結局「奴隸的意志」に変質してしまう。ホルヒの「自由意志」を考察するうえで重要なことが、マールブルク聖書の雅歌〈あとがき〉に記されている。「彼〔：キリスト〕が父のもとから来たように、彼は再び去り、彼の霊を〈生命を与える、力ある聖油〉として注いだ。」それ故に我々は、「彼の名に倣ってキリスト者、即ち油そそがれし者と謂われ」、
「彼が先ず我々を愛したように、彼を清らかな乙女のような愛で愛するように、彼の霊によって駆り立てられるのである。」これは雅歌1章3節の解説、4章10節の解説等を前提にした言表である。「キリストの霊によって駆り立てられる」、「キリストの霊をあなたの内で働かせる」(雅歌まえがき)ことが、ホルヒの言う「自由」の実質である。ホルヒの言う「自由意志」にも、このような霊的自由が前提されているであろう。即ち、あくまでキリストの霊に満たされて、という意味合いが根底にある。そしてこの霊的自由は、フィラデルフィア運動を現実の教会のような組織的・教派的運動にすることの拒否を当然含むのである。ホルヒにとってフィラデルフィア運動は、一分派(eine Sekte)にはなり得ず、根源的にエキュメニカルな運動なのであった。

2.6. 雅歌解釈史

マールブルク聖書の雅歌解釈が、雅歌の解釈史でどのような位置を占めるのかを見るために、ここで雅歌の解釈史を簡単に振り返ってみたい³³。

雅歌における花婿と花嫁の対話は、中世では伝統的に三種類の比喩的解釈が施されてきた。第一は教会論的解釈で、花婿と花嫁の関係をキリスト(或は神)と教会の関係と解するのである。第二は神秘主義的解釈で、花婿と花嫁の関係がキリスト(或は神)と魂の関係とされる。特にクレルヴォーのベルナルドゥスの雅歌解釈は有名で、後の花嫁神秘主義の形成に大きな影響を及ぼした。第三はマリア論的解釈で、教会の精華としてのマリアという視点から解釈される。

近世になっても比喩的解釈はなお18世紀まで優勢であった。ルターは1530

33 雅歌解釈史については次のものを参考にした。TRE, Bd.15, S.508-513.

年から1531年にかけての雅歌講義で、雅歌を政治的な作品と解釈した。即ち、ソロモンが、彼の統治に対して神から与えられた平和の祝福の故に著わした感謝の歌、と解したのである。ルターのこのような政治的解釈は、ヨハネス・ブレンツによって引き継がれたが、ほとんど反響を呼ばなかった。カルヴァンは雅歌の注解書を書かなかったが、雅歌とよく関連させられる詩篇第45篇の解説において教会論的解釈を取った。神秘主義的解釈は、とりわけクレルヴォーのベルナルドゥスの影響のもとで、ルター派正統主義および敬虔主義において行なわれた。

本章との関連で注目すべきは契約神学の提唱者であるヨーハン・コツェーユス (Johann Cocceius, 1603-1669) で、彼はオランダの改革派の神学に後々まで影響を及ぼす独創的解釈をなした。彼は雅歌全体をキリストの支配の預言的模写と解し、雅歌の進行の順に使徒時代から三十年戦争終結後の現在に到るまでの七つの時代が予告されているとした³⁴。これは歴史的解釈と呼ぶことができよう。マールブルク聖書の雅歌解釈は、花婿と花嫁の関係をキリストとキリスト者たちの関係として解釈するという点からは教会論的ないし神秘主義的解釈であるが、そのような解釈によって順にキリスト教史をたどっていくという点では、コツェーユス的な歴史的解釈と行うことができるのである。

最後に雅歌の比喩的解釈について一言述べておきたい。現在の学問的成果から言えば、雅歌は「世俗的な愛の歌集」である。そしてそのテーマは、「男性と女性が相互に牽引しあうこと、お互いへの憧れ、熱望された合一」³⁵といったところである。このような雅歌が何故聖典に加えられたかについては、現在でも詳しいことは分かっていない。しかし聖典に加えられる段階で、少なくとも何らかの比喩的解釈が行われていたことは疑い得ない。滝沢克己は「しるし」について次のように言っている。「ですから、世界の中に現れてくることというのは、みんな生けるしるしなのです。良かれ悪しかれ、我々が果てしなしに争うとか不安になるとかいうことも、生命の根元に

34 Vgl. TRE, Bd.15, S.511.

35 TRE, Bd.15, S.501.

ある真実に返れということがそこに、そういう生き方では駄目だ、ということが示されているので、その意味ではしるしなのです。』³⁶ 即ち、「生命の根元にある真実」そのものは、不可視であり、我々を絶対に越えているが、我々の存在、行為等は、すべてそのようなものとの関係においてしか成り立ち得ない。したがって性愛的なものを含む男女の関係にも、人間存在と「生命の根元にある真実」そのものとの原関係が、——正しい関係として、或は倒錯した関係として——必然的に映されることになる。しかも男女の関係は、最も基本的な人間関係の一つなのであるから、一層そのような原関係の象徴的表現としてふさわしいのである。したがって雅歌の比喩的解釈が、ユダヤ教、キリスト教伝統において主流であったのもむしろ当然の成り行きであったと言える。このことは勿論、文献学的な学問が十分発達していなかったこととも関連しているが、字義的解釈のみが正しい解釈であって、比喩的解釈は時代遅れの間違った解釈であるという判断は慎まなければならない。

第3節 コンラート・メルにおける雅歌

3.1. マールブルク聖書とメル

次に問題にしたいのは、雅歌に教会史的・黙示録的な解釈を持ち込んだのは、ホルヒが最初なのか、という点である。この点に関しては、ヘッセンを代表する改革派の敬虔主義者コンラート・メル (Conrad Mel, 1666-1733) に目を向けなければならない。ホルヒのフィラデルフィア主義的な敬虔主義は、当初はかなり分離主義的傾向を持っていたが、マールブルク聖書が書かれたキルヒハイン時代は彼自身も教会に復帰し、穏やかな性格を回復したのである。しかしながら、ホルヒも含めフィラデルフィア運動は、ラディカルな敬虔主義に分類されるのが普通である。それに対してメルは、あくまで穏健で教会的な敬虔主義者であると言える。

メルにおいては、改革派の契約神学とシュペーナーとフランケによって刻

36 滝沢 (d) 73頁。

印された敬虔主義とが、有機的に一つに結び合わされているのである³⁷。コッツェーユスの契約神学は、新約と旧約を神の契約という観点から統一的・発展的に把握しようとする。したがって、旧約において言及されるすべてのこと、取るに足らぬ物ですら、新約のキリストと教会に対して神秘に満ちた意味を持ち得るという思想が、コッツェーユスの契約神学から由来するのである³⁸。

さてツェラー (W. Zeller) は論文「コンラート・メルとマールブルク聖書」(1965年出版) で、1713年にフランクフルトで出版されたメルの著作³⁹を1712年出版のマールブルク聖書(序の日付: 同年3月10日)との関連で考察している。メルのこの著作は四つの文書が集められたもので、それぞれの文書は新たに頁数と索引が付されていることから、これらはそれぞれ独立して執筆されたものと見なすことができる。そしてこの著作の序に、メルは1712年9月20日付けで署名している。この著作の第二部から分かるように、雅歌等の聖書の叙述はそのままの順序で黙示録の七つの教会を預言している、と考えられている。雅歌以外の例を挙げると、詩篇の120篇から134篇までは、単独で、或は数篇が組になって、順に七つの教会を指し示しているのである。このようにメルの聖書解釈の原理は、黙示録の七つの教会によって象徴される教会史を、聖書の叙述に読み取っていくことなのであった。

また上の著作の導入的な説教において、「雅歌の甘美な調和とヨハネ黙示録との精確な一致」をメルは話題にしている⁴⁰。ツェラーはこれに関連して次のように言っている。「ほとんど文字通りホルヒに依拠して、彼[:メル]は後で『黙示録2章および3章の教会史的解釈』を『すべての預言的知恵の鍵』として説明している。」⁴¹ また第二部の付録である『ソロモンの雅歌の短い預言的解釈と関連』は教会史の七つの区分の図式によって構築されて

37 Zeller (b) S.172f.

38 Zeller (b) S.173f.

39 「文献」参照のこと。

40 Mel II, S.5. Vgl. Zeller (c) S.185. ホルヒの表現では、「すべての預言の真の鍵」である。(本章2.2.参照)

41 Zeller (c) S.185.

おり、ツェラーは、「雅歌のこの解説においてまさに、メルとホルヒの間のさまざまな共通点を証明できる」⁴²と語っている。このようにツェラーは、メルの雅歌解釈にホルヒのマルブルク聖書の影響を見ているのである。

他方で、1966年の講演に基づく「改革派敬虔主義の神学者としてのコントラート・メル」(1966年出版)において、メルとホルヒの教会史のイメージが、共に黙示録の七つの教会による教会史の七区分に規定されていることを確認してから、ツェラーは次のような「七つの時代の教え(教義)」を紹介する。即ち、世界創造からエルサレムの破壊(紀元70年)にいたる旧約の歴史も七つの時代に分割でき、それ故に、「新約と旧約の間に深い関係を有する調和が存する」⁴³のである。そしてこの「七つの時代の教え」は、特にオランダの契約神学者ヴィトリンハ(Campegius Vitringa, 1659-1722)によって形成され、彼の著作(„Anacrisis Apocalypseos“)はベンゲルにいたるまで敬虔主義に影響を及ぼした旨が述べられている。

このような記述でツェラーは、メルとホルヒの教会史の七区分という思想の先行的思想を、ヴィトリンハに見出すことができるということを、暗に主張しているのであろう。しかしここで問題になるは、「七つの時代の教え」という考えを雅歌解釈史に適応したのかどうか、という点でなければならない。確かにヴィトリンハは「七つの時代の教え」をかなり組織的に展開したであろうが、それを雅歌解釈史に適応した点においては、先行するコッツェーユスの雅歌解釈にこそホルヒたちの先駆的形態を求めなければならない。たとえコッツェーユスが、使徒時代から三十年戦争終結後の現在に到るまでの七つの時代を雅歌に読み取っただけであって、黙示録の七つの教会と結び付けたわけではないとしてもである。いずれにせよ、黙示録による教会史の七区分という考えを、雅歌、或はより一般に旧約の或る箇所に適応するという発想自体が、既に改革派的な契約神学の伝統のもとに伏在していたことは間違いない。

もう一つ問題になるのは、ホルヒのメルへの影響を強調するには、両者の

42 Zeller (c) S.187.

43 Zeller (b) S.188.

出版時期の間隔があまりに短かすぎることである。ホルヒへの契約神学の影響をシュナイダーが指摘していたが、黙示録による教会史の七区分という考えを雅歌に適應するという発想が、このような契約神学の伝統上でホルヒとメルにおいてほぼ共時的に生じたということも十分あり得るのではなかろうか。むしろこう考えた方が、ホルヒのメルへの影響を云々するより自然ではないであろうか。

3. 2. メルの雅歌解釈

メルの『ソロモンの雅歌の短い預言的解釈と関連』⁴⁴は、次の文章で始められている。「雅歌が花婿と花嫁の象徴のもとで表しているのは、教会のメシアへの願望、メシアの愛、および審^{さば}きのための最後の到来に到るまでの新約の教会の成り行き、である。」ここにははっきりと雅歌が教会史を表わすことが言われている。既に指摘したように、この付録における雅歌の解釈は、黙示録による教会史の七つの時期に分類されているのである。ただマールブルク聖書のように雅歌を詳細に注解するのではなく、雅歌の主要な言葉^をを挙げ、それに基づいて簡単な解説を施していくのである。

ここでは、教会史（の七区分の内）の第四期の叙述からいくつか紹介しよう。

先ず6章10節〔9節〕⁴⁵の「月のように夜を和らげる女^{ひと}は誰か」であるが、これは次のように解説される。（イタリックは聖書の引用。）「敬虔な教師たちが教皇制度という大いなる闇を追い払う。〔すると〕曙のように神の言葉と福音が輝き出て、多くの誤謬を論破することによってヴァルドー派が真理を擁護し始める。」（Mel II, 95）マールブルク聖書では、10節の「女」は「黙示録でフィラデルフィアと謂われた教会の栄光の状態」を意味し、教会史（の七区分の内）の第六期とされるが、メルの解釈によればこの時期は教会史（の七区分の内）の第四期であり、ヴァルドー派が活躍した時代（12世紀）である。

次に6章12節〔11節〕に相当する解説を紹介する。「私は知らない、どう

44 „Kurtze Prophetische Auslegung und Zusammen=Hang / des Hohen-Lieds Salomonis.“ (Mel, II, S.71-112)

45 章節の分け方が異なっている。括弧内がメルの章節である。

して私〔：キリスト〕が思いがけなく私の自由意志の民（*meinem freywilligen Volk*）を助ける気になるのか。その民は戦闘において人間的くびきを首から投げ捨てた。〈私の福音〉という〈勝利の戦車〉は周りを巡り、私はフス派を助け、その結果、彼らは11の野戦に勝利し、真の教えが再び多くの場所で明らかにされた。」（Mel II, 96）マールブルク聖書と同じ「私の自由意志の民」という訳語が用いられているが、ここはフス派の時期（15世紀）であり、「わたしの自由意志の民」もフス派のことである。

続いて7章2節〔1節〕を紹介する。「あなた、おお、自由意志の、王侯の娘よ！ あなたは私と共に支配し、人間的な叙任のくびきに服してはいない。ヴァルドー派とフス派はそのような者たちであった。」（Mel II, 96f.）人間的な叙任とは、ローマ教皇による聖職者の叙任を意味する。ここでは、ヴァルドー派とフス派が「自由意志の、王の娘」（*freywillige Fürsten=Tochter*）とされる。7章2節〔1節〕の *bat-nadiv* の *nadiv* は、「王侯」ないし「高貴な」という意味であるが、6章12節〔11節〕の「私の自由意志の民」では「自由意志の」と訳された言葉でもあった。したがって *nadiv* のこの両方の意味を取り入れて、メルは *bat-nadiv* を「自由意志の、王侯の娘」と訳したようである。

以上から分かるように、マールブルク聖書もメルの雅歌解釈も教会史的解釈であるが、前者は七つの教会（したがって七つの時代）を考慮しながらも四つの時代に区分され、後者は明確に七つの時代に区分されていた。しかもそれぞれの教会史の区分もかなりずれており、メルはフィラデルフィア運動には言及していない。確かに教会史的解釈という構成は同一であるが、「雅歌のこの解説においてまさに、メルとホルヒの間のさまざまな共通点を証明できる」とツェラーが主張する割には、両者はかなり異なった印象を与える。このことから、マールブルク聖書が直接に1713年のメルの著作へ影響したと言うことは難しいのではなからうか。

第4節 ベルレブルク聖書における雅歌（訳語「私の自由意志の民」）

マールブルク聖書とベルレブルク聖書（略語BB）は共に、フィラデルフ

ニア運動的な敬虔主義から生じた一連の聖書翻訳に属し、マールブルク聖書はベルレブルク聖書の先駆と見なされる。ここではフェーリンガーとヒルシュの言葉を紹介しておこう。「マールブルク聖書は、1726年から1742年にかけて出版された有名なベルレブルク聖書八巻の直接の先行的聖書であり、基礎的な資料である。」(Fehringer 196)「(もしラディカルな敬虔主義を一般的に特徴づける幾つかの点になお簡単に立ち入らないならば、ラディカルな敬虔主義の神学史的叙述は不完全となるであろう。) 先ずその聖書に関する著作がある。それは、先駆的作品——例えばハインリヒ・ホルヒェ等によって編集された1712年のマールブルク聖書、これは自らを『神秘的・預言的聖書』と呼んでいるが——の後に、1726年から1742年にかけてフォリオ版八巻で出版されたベルレブルク聖書において、その総括を見出した。」(Hirsch 2, 299)

さてベルレブルク聖書では、雅歌6章12節は次のように訳されている。「私は知らなかったが、私の魂は私を私の自由意志の民 (meines freywilligen Volcks) の車に座らせた。」⁴⁶「私は知らなかったが」という箇所は、ベルレブルク聖書はルター聖書に近い。しかし、この箇所のベルレブルク聖書の解説では、この箇所の意味が *unversehens* および *ehe ich michs versahe* と説明されており⁴⁷、後者がマールブルク聖書の翻訳と一致している。この箇所より後の部分は、動詞の時制以外はベルレブルク聖書とマールブルク聖書は同じで、特に「私の自由意志の民」が同じであることが注目される。ベルレブルク聖書の解説によれば、「この節はいささか難しい節の一つに数えられる」が、キリストはむしろ次のように表現したかったのだ、と言われる。「長い間頑な民〔ユダヤ人〕に対する神の大いなる恵みの業の完成を私〔キリスト〕は望んでいるが、そのことが私を(私が彼らに対して遣わすところの) 車にした。それは、彼らの回心、彼らと私および私の信者たちとの交

46 BB: „Ich wusste es nicht /so hatte mich meine Seele gesetzt zu Wagen meines freywilligen Volcks.“ (HL 6, 12) MB: „Ehe ich michs versahe / setzte mich meine seele zun wagen meines freywilligen volcks.“ (HL 6, 12) LB (1545): „Meine Seele wusts nicht / das er mich zum wagen AmiNadib gesetzt hette.“ (HL 6, 12)

47 BB, Bd.3, S.776.

わりを促し、従順に私に仕える〈私の自由意志の民〉の数と集まりに彼らを入れるためである。それ故に正しい信者たちの仕方は、彼らが彼らの祈りと欲求を謂わば（キリストの国の臣下をこちらに導くための）早い車にする、ということである。」(BB Bd.3, 776) ここでも「車」は伝道との関連で解釈されているが、伝道の対象は主としてユダヤ人が想定されている。ユダヤ人の回心が、終末に近い徴候であると考えられていたのである⁴⁸。また「私の自由意志の民」は、従順にキリストに仕える信者であって、特にフィラデルフィア運動に属する者とは言われていないが、そのように考えてよいであろう。何故なら、ベルレブルク聖書の雅歌も黙示録の七つの教会による教会史的解釈をとり、雅歌6章9節から7章14節までがフィラデルフィアの教会の時代にあたるからである⁴⁹。

また7章2節は、次のように訳されている。「靴のあなたの歩みはなんと美しいことか、あなた、自由意志の娘 (freywillige Tochter) よ！」⁵⁰ ベルレブルク聖書ではここでも6章12節と同様に「自由意志の」(freywillig)が使われている。6章12節も7章2節も共にヘブル語 *-nadiv* が用いられているので、両方とも「自由意志の」(freywillig)で訳しているベルレブルク聖書の訳の方が一貫性があり、ベルレブルク聖書が原典に忠実な訳であることを示しているであろう。

7章2節の解説にも注目したい。「あなた自由意志の娘は、上で言及された〈自由意志の民〉〔6章12節〕であり、疑いもなく愛からそのように呼ばれるが、同時に、彼女が〔神に〕服従していることを彼女に一層思い出させるためでもある。あなたは〈すべての王たちの王〉の娘 (die Tochter des Fürsten aller Fürsten) であり、回心において、自由意志的で王的な霊である) 神の霊によって神から生まれ、それ故に王の娘 (des Königs Tochter) なのである。」(BB Bd.3, 776) ベルレブルク聖書でも、ルター聖書やマルブルク聖書と同じ「王侯の娘」(fürstentochter) という系統の訳語が可能であったが、6章12節との関連で「自由意志の娘」と訳されたことが、この解

48 Vgl. z.B. Groth S.37.

49 BB, Bd.3, S.743.

50 BB: „Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen / du freywillige Tochter!“ (HL 7, 2)

説で示されているであろう。

第5節 訳語「私の自由意志の民」の由来

マールブルク聖書とベルレブルク聖書はヘッセンのフィラデルフィア運動の重要な成果であり、シェーファーのヘブル語辞書もこの二つの聖書に関連していた。またマールブルク聖書とメルの著作との類似性もツェラーによって指摘されている。ヘッセンにおけるこれらの敬虔主義的著作において、雅歌6章12節で「私の自由意志の民」という訳語が共通に用いられていたことは極めて興味深い事実である。少なくともシェーファーの辞書とベルレブルク聖書に対しては、マールブルク聖書の影響と見なして差し支えないであろう。しかもこの訳語は、それぞれにおいて重要な意味で用いられているのである。それではこの訳はホルヒによって初めてなされたのであろうか。

この問題を考えるうえでまず考慮しなければならないのは、アルノルトである。彼はヘッセンの人間ではないが、1697年にマールブルクからも近いギーセン大学に招聘され、翌年に大学の神学に反対して辞職するまでギーセン大学教授としてヘッセンに滞在している。この間にホルヒがアルノルトと接触したことについては、大いにありそうであるが、現在のところまだ実証されていない。アルノルトは1700年に『神的ソフィアの秘密』を刊行しているが、それには雅歌の翻訳および雅歌の言葉のイメージに触発された詩が掲載されている。その雅歌の翻訳によると、雅歌6章12節〔10節〕⁵¹は「私の正式の民」(meines rechten volcks)、7章2節〔1節〕は「王侯の娘」(tochter des fürsten)と訳されている⁵²。6章12節で「民」という訳語が用いられた点ではホルヒたちの訳に一步近づいているが、肝心の「自由意志」という訳語は採用されていない。

次にピスカートア聖書に目を移そう。ピスカートア (Johann Piscator, 1546-1625)こそは、1584年に創立されたばかりのヘルボルンの大学に教授

51 章節の分け方が異なっている。括弧内が、アルノルトの章節。

52 Arnold S.175.

として招聘され、この大学を聖書研究と改革派神学の中心地にした中心人物であった。既に述べた通り、ホルヒもここの教授として働いていたのである。ピスカートア聖書は1602年から1604年に刊行されたが、これは宗教改革期以降最初の旧新約全聖書の翻訳である。このこと、いやこの聖書自体が日本ではほとんど知られていない。そしてまさにこの聖書の雅歌6章12節〔9節〕⁵³で、「私の自由意志の民」(meines freywilligen volcks)と訳されているのである。そして注釈では、それは「私〔:キリスト〕に自由意志で仕える天使たち」を意味し、また「車」は「雲」のことで、その車を天使たちがキリストに準備した、とされるのである⁵⁴。(7章2節〔1節〕は「王侯の娘」(Fürsten tochter)で、ルター聖書、マールブルク聖書、シェーフアーの辞書と同じ。)恐らくこの聖書で初めてこのように「私の自由意志の民」と訳されたと言って間違いないであろう。ルター聖書の権威が確立されていくルター派内で、新しい翻訳やルター訳と異なるこのような訳語を提示することは極めて困難になりつつあった。したがって改革派の土壌でこそ、このような新訳、またこのような訳語も出やすかったのであろう。そしてピスカートア聖書のこの訳語が、マールブルク聖書やメルメルの著作に影響を及ぼしたと思われる。

なお、改革派という点においては、チューリヒ聖書も見ておかなければならない。1531年のチューリヒ聖書⁵⁵では、雅歌6章12節は「私の民の王侯」(des fürsten meines volcks)と訳されている。ルター訳がアミナディブとしてヘブル語をそのまま音写しているのに対して、なんとかその意味の内実をドイツ語に表わそうと試みている様子が窺える。そういう点では、ピスカートア聖書のこの訳語もチューリヒ聖書の訳を発展させたと言えるかもしれない。

雅歌6章12節の「私の自由意志の民」は、上で見たように、ピスカートア

53 章節の分け方が異なっている。括弧内が、ピスカートア聖書の章節。ピスカートア聖書については、本書付録3を参照のこと。

54 PB, der 3. Teil, S.1266.

55 「文献」参照。このチューリヒ聖書は美麗本として有名であるが、既に1529年にチューリヒ聖書は旧約・新約全聖書が出揃っている。(Vgl. RGG⁴, Bd.1, S.1499)

聖書では「天使たち」を意味するものとして解釈されていた。このようなピスカートアの訳語が、後のヘッセンの敬虔主義者によって、これとはまったく別の深い意味を込められて用いられていくのである。特にフィラデルフィア運動においては、フィラデルフィア運動を担うキリスト者と解釈されるのである。これも言うならば歴史の皮肉かもしれない。

付記 マールブルク聖書における分離主義の問題について
(キルヒハイン時代のホルヒ)

ホルヒにおける分離主義の問題を見ていきたい。ランペ (F. A. Lampe) は、マールブルク聖書を「極めて難解な聖書文書の秘儀と預言的意味とを発見するのに多くの手引きを与えてくれた」と賞賛するが、他方で、「今日の分離主義に余りに多くを容認する多くの言い回しや註があちこちに流入していなければ」と残念がるのである。したがって、「他の点では無用ではないこの労作を単純な人に勧めるのは憚られる」と言うのである⁵⁶。このようにランペは、マールブルク聖書に分離主義の傾向を見ている。

ところがツェラーは、「ホルヒは、高齢になってもフィラデルフィア運動の根本思想を保持し、勿論分離主義の拒否のもとにおいてではあるが、その思想を教会において実り豊かなものにしようとして試みた」(Zeller (d) 149) と記している。ホルヒが晩年もフィラデルフィアの思想を固持したことは事実であり、マールブルク聖書における雅歌でもフィラデルフィアの思想が鮮明に出ている。それは確かなのであるが、ツェラーの主張は、この思想が分離主義の拒否のもとで保持されている、ということなのである。果たしてマールブルク聖書は、分離主義的性格を有するのであろうか、或は有しないのであろうか？ このことを考察するためにも、ツェラーの『キルヒハインにおけるハインリヒ・ホルヒエ⁵⁷』に即して、キルヒハイン時代 (1708-1729)

56 Zit. nach: Schneider, Bd.2, S.121.

57 ホルヒ (Horch) はホルヒエ (Horche) とも記される。

のホルヒの動向を見てゆきたい。

ホルヒがキルヒハインを終^{つひ}の棲家に選んだ理由として、ツェラーは次の三つの理由を挙げている⁵⁸。

先ず第一に挙げられるのは、キルヒハインがマールブルクの近くに位置するという地理的条件である。ホルヒは、1709年にマールブルク大学の哲学部で、短期間であるが講義を受け持ったようである。更に著作を出版するにも、大学町マールブルクの近くであることは非常に有利である。1708年から1721年にかけて彼がマールブルクで印刷させた著作は17にも及び⁵⁹、勿論マールブルク聖書もその一つである。

第二に、マールブルクを中心とする領邦は圧倒的にルター派が優勢であるが、キルヒハインは改革派の教区であるという宗教的理由が挙げられる。カール方伯の勅令によってようやく1682年に設立されたこの教区は、まだかなり若い教区であった。周囲がルター派に取り囲まれ、しかも設立されてまだあまり年数が経っていないということから、この教区が敬虔的な雰囲気包まれていたということも容易に想像できる。実際1722年から1727年にかけては、ヨーハン・クリストフ・メル (Johann Christoph Mel) が改革派の牧師としてこの地で働いている。彼の父は、大きな影響力を持つヘッセンの敬虔主義者コンラート・メル (Konrad Mel) であり、少なくともこの時期のキルヒハインの敬虔の雰囲気は疑い得ない。またツェラーは次のように言っている。「一般に、このまだ若くしかもかなり小さな教区にとって特徴的なのは、敬虔主義に対する穏やかで和解的な精神であったであろう。この精神はかつて洗礼者台帳の記入事項に次のように表現されている。」(Zeller (d) 144f.) そして洗礼者台帳からの引用が続く。「カッセルから一時間のヘルゴロータで生まれたトゥーシュラーギンという名の女性が、シュヴァルツェナウで子供を産んだが、〔当地の分離主義の〕敬虔主義者たちはその子に洗礼を施すことを欲しなかった。1720年の4月8日に私はその女の子に洗礼を施した、また私の妻が聖なる洗礼においてその女の子を主の前に運び、マル

58 Zeller (d) S.143-145.

59 Zeller (d) S.149.

グレータという（洗礼）名を与えたのである。]⁶⁰ 幼児洗礼を否定する分離主義的な教区からの者をも受け入れる和解の精神を、ツェラーは読み取っているのである。

第三は、血縁的な理由である。即ち、ホルヒの妻は旧姓をエックハルトと言い、キルヒハインに親戚を持っていた。エックハルトという名を持つ家族が当時のキルヒハインの市民の中にいることが証明されており、エックハルト家からは市長（Schultheiß）も出たようである。この職は現代の市長とは異なり一種の名誉職であるが、いずれにせよエックハルト家が名家であったことは間違いない。

さてこのような環境の中で、ホルヒはキルヒハインで暮らしていたのである。教会との関係については、ツェラーは次のように言っている。「教会台帳から明らかになるのは、ホルヒと彼の家族が単にキルヒハインの改革派教会の会員に数えられているだけでなく、ホルヒと彼の妻はすべての教会的儀式もまた要求したのである。」（Zeller (d) 146）ホルヒに関係する最も古い記帳は、子供たちの堅信礼に関するものである⁶¹。先ず1710年の聖霊降臨祭には、ホルヒの娘アンナ・カタリーナ（Anna Catharina）の名がある。次に1718年にはホルヒの末娘アンナ・クリスティーナ（Anna Christina）が堅信礼を受けている。また1721年には息子フィーリップ・ブルクハルト（Philipp Burckhard）が祝福式を受けている。

更に「キルヒハインの改革派教会の歴史にとって重要な出来事は、〈ホルヒの末娘〉と〈キルヒハインで著名なキーセルバハ家の一員〉との結婚である」（Zeller (d) 146）とツェラーは言っている。この二人は1727年に結婚したが、1718年に一緒に堅信礼を受けている。したがって両家の関係は、二人の結婚のかなり前に遡るようである。後述するように、夫の父はキルヒハインの牧師で、ホルヒの葬式も執り行ったのである。

このように見ていくと、ホルヒは教会の洗礼に対する疑念もまったくなく

60 Zit. nach: Zeller (d) S.145.

61 Zeller (d) S.146.

なり、分離主義から完全に教会主義に回帰したように見える⁶²。しかし、このように簡単に言ってしまうてよいのであろうか。我々はここでマールブルク聖書の雅歌における「教会」の用法を見なければならぬ。そこでも、教会が現実の堕落した教会を意味する時は、確かにホルヒの教会に対する批判は手厳しい。これは、雅歌6章8節の解説その他随所に見られる。しかしこれとは異なる用法もある。例えば、6章10節の解説では次のように言われていた。「今やこれらの言葉で、今まで以上に清められ、王妃、側室、おとめたちが歩み寄ることによって拡大された教会、黙示録でフィラデルフィアと謂われた教会の栄光の状態が表象されている。」黙示録3章の解説では、「この〔フィラデルフィアの〕教会においては、最初の愛が回帰し、信ずる者たちが再び一つの心、一つの魂になる」と言われている。またホルヒは、キリスト教会そのものを否定しているのではなかった。例えば、4章10節解説では、「あなたは私の〔即ちキリストの〕花嫁であって、私が心から愛している者、まことに聖霊を注がれているので、キリスト教会という名（den namen der Christlichen kirche）を持つのもっともな者であると、私は今あなたに証しする」と言われている通りである。これらから確認できるのは、教会の二重の用法である。即ち、〈現実の腐敗した教会〉と〈キリストに従う、あるべき教会〉である。我々はこの両者をはっきりと区別しなければならぬ。そうでないと、後者に対する賞賛を所謂教会主義と取り違える恐れがあるからである。同じく、前者に対する批判を見て、ホルヒがマールブルク聖書においても分離主義、即ちすべての制度的教会からの分離を唱え、教会そのものの存在も否定しているように誤認してしまうことにもなる。

62 フェーリンガーは、既に1700年のホルヒの著作において、ホルヒは自らの本来の課題を次の点に見ていた、としている。即ち、「エシュヴェーゲにおけるフィラデルフィアの教団の信奉者を、他のセクトの一層堕落しつつある熱狂主義から引き離し、教会への彼らの帰還を準備すること」（Fehring S.186）である。そしてこのようにホルヒを分離主義から教会主義に転換せしめたのが、ブットラルのロッテの堕落なのである、というのがフェーリンガーの論拠である。しかしシュナイダーは、ブットラルのロッテの堕落が知られるようになるのはようやく1702年頃からであることを指摘して、上のフェーリンガーの論拠を完全に論駁している。（Vgl. Schneider, Bd.2, S.120.）

また、「ホルヒは彼の晩年においても、教会の腐敗、その改革の必要性……、および千年王国という彼の根本的見解に忠実であり続けた」（Goebel Bd.2, S.750）というゲーベルの主張においても、教会とはあくまで現実の教会を意味する。キルヒハインの改革派教会が墮落を免れていたのもホルヒは教会に復帰したが、墮落した教会に対する批判はキルヒハイン時代にも受け継がれている。或は、狭義の分離主義は克服されたが、良質の分離主義的精神は維持された、と言ってもよいかもしれない。しかしながら、分離主義・教会主義という対概念でホルヒの思想を捉えるのはやはり適切ではないであろう。分離主義と教会主義の対立の止揚が目指されていると思われるからである。ホルヒの思想はやはりフィラデルフィア主義と規定すべきであり、その性格が変化していった、と見るべきであろう。マールブルク聖書におけるフィラデルフィア主義の特質は、マールブルク聖書と同じ年の1712年に出版された書物の表題にもはっきりと表れている。その表題とは、『フィラデルフィア、即ち、所謂ルター派教会と改革派教会における誠実な信者のもとで、両者がお互いに対して持っている争点にもかかわらず持たれる兄弟愛』⁶³である。この時期のホルヒは、ルター派と改革派の相違を認めつつ、両者の兄弟愛的合一にフィラデルフィア運動の本質を見ていたのである。かつての分離主義的な、ラディカルなフィラデルフィア主義から、穏健なフィラデルフィア主義に移行したのである。或はツェラーのように、フィラデルフィアの思想を教会において深めようとした、とも言い得る。ツェラーはまた次のようにも表現している。「いずれにせよ、小都市〔キルヒハイン〕の市民の制約された生活において、以前は猛烈な放浪者が、敬虔主義的な敬虔さ（die pietistische Frömmigkeit）がしばしば初めて完成されるあの〈安らぎ〉と〈静けさ〉に到達したのであった。」（Zeller (d) S.148）

キルヒハイン時代のホルヒを締めくくるにあたり、ホルヒの埋葬に関する教会台帳の記帳を見ておきたい。ホルヒは1729年8月5日に亡くなったが、次のように記入されている。「同年8月8日、エシュヴェーゲ生まれの聖なる神学博士ヨハン・ヘンリッヒ・ホルヒ。（埋葬説教の）テキスト、第2テ

63 Zeller (d) S.149.

モテ4章7、8a節。]⁶⁴ この聖書の個所は次の通りである。「わたしは戦いをりっぱに戦いぬき、走るべき行程を走りつくし、信仰を守りとおした。今や、義の冠がわたしを待っているばかりである。」この聖句はまさにホルヒの生涯を的確に表現している。キルヒハイン時代は確かにそれ以前の生活と比べると穏やかであり、教会生活と家庭生活にも恵まれている。しかし、彼は本質的にはやはり、キルヒハイン時代以前と同じ戦いを戦い、同じ行程を走り、かくして信仰を守り抜いたのであった。

(この記帳との関連で興味深いのは、ホルヒの埋葬・葬儀を執り行ったのが当時のキルヒハインの改革派牧師、ヨーハン・クリスティアン・フィルマール (D. Johann Christian Vilmar) であったことである⁶⁵。既に述べたように、フィルマール牧師はホルヒの末娘アンナ・クリスティーナの義理の父であったが、フィルマール牧師の妻、即ちアンナの義理の母は市長キーセルバハの娘なのであった⁶⁶。)

64 Zeller (d) S.148.

65 Zeller (d) S.148.

66 Zeller (d) S.148.

第5章 エーティンガーとヘルダーリンにおける 万物和解説

第1節 千年王国説と万物和解（復興）説

1.1. アウクスブルク信仰告白

1530年のアウクスブルク信仰告白は、主としてメランヒトンによって起草されたが、ルターの承認も得ており、ルター派の信仰告白として最も重要なものの一つである。そしてその第17箇条には、アポカタスタシスと千年王国説を退ける次のようなくだりがある。「我々の主イエス・キリストは終末の日にさば審くために来られ、すべての死人を蘇らせ、信じる者と選ばれた者に永遠の生命と永遠の喜びを与えるが、神を恐れぬ人間と悪魔には地獄と永遠の罰に定める。……それ故に再洗礼派の人々は退けられる。というのも彼らは、悪魔と断罪された人も永遠の責め苦を受けることはない、と教えるからである。……同じく、今も見出されるユダヤ人の教えも退けられる。即ちその教えとは、死人の復活〔黙示録20章〕の前に敬虔な聖者だけがこの世の国を持ち、すべての神を恐れぬ者を滅ぼす、というものである。」¹ 再洗礼派の謬説として挙げられているもの（最初の下線部）がアポカタスタシス（万物復興説）であり、ユダヤ人の謬説として挙げられているもの（第二の下線部）が千年王国説（Chiliasmus）である。

敬虔主義においてこの両説を信奉する代表者が、ヨーハン・ヴィルヘルム・ペーターゼン（Johann Wilhelm Petersen）とヨハンナ・エレオノーラ・ペーターゼン（Johanna Eleonora Petersen）、即ちペーターゼン夫妻である。そして彼らに大きな影響を与えたのが、イギリスのジェン・リードであった²。

1 Bekenntnisschriften S.72.

2 Groth S.39.

1. 2. 千年王国説

ペーターゼン夫妻はラディカルな敬虔主義の代表的人物であるが、千年王国説は敬虔主義全体に多くの信奉者を見出した。例えば、ヴェルテンベルクの敬虔主義を代表するベンゲル、エーティンガーもその信奉者であった。またシュペーナー (P. J. Spener) は敬虔主義という言葉で一番に連想される人物であるが、彼も千年王国説の理解者と見なすことができる。千年王国説をめぐるペーターゼン夫妻とシュペーナーの関係は興味深く、ここで一瞥を与える価値があるであろう。

シュペーナーはペーターゼンの黙示録解釈に完全に同意しているわけではないが、積義的に自分がペーターゼンに匹敵できないことを知っており、黙示録解釈のスペシャリストとして彼らに敬意を払っていた。彼にとって千年王国説は、「概念的に把握することのない一つの神秘 (mysterium)」³なのであった。千年王国説は確かに聖書的には明晰な教義とは言えず、そのような観点からシュペーナーはペーターゼンの千年王国説に対して留保の立場を取り、彼自身は聖書各所の証しする終末論的な「より良き時代の希望」(die Hoffnung besserer Zeiten) を抱き、それを主張したのであった⁴。しかし両者の見解は、一方がより穏健であり、他方がより過激であるという違いはあるが、同一方向を指していることに変わりはない。したがってシュペーナーは、ペーターゼンの千年王国説が排斥されることによって、それよりも穏健であるが、それと類似した彼の「より良き時代の希望」も排斥されることを恐れて、事実上彼らの千年王国説の擁護者となったのである⁵。

またベンゲル (J. A. Bengel, 1687-1752) は『ヨハネ或はむしろイエス・キリストの啓示の解明』(1740年)においてシュペーナーの「より良き時代の希望」の重要性を強調し、それを更に展開させた。ベンゲルの黙示録20章1節以下の積義で特徴的なのは、「そして私は見た」(und ich sah)で導入さ

3 Groth S.41.

4 Groth S.41. またシュペーナーは、彼の『敬虔なる願望』(Pia Desideria)で、〈より良き時代〉の徴候として、「ユダヤ人の回心」、「教皇制度の弱体化」、「我々の教会の改良」を挙げている。(Groth S.37)

5 Groth S.41f.

れる二つの段落、即ち黙示録20章1-3節と4-6節を終末の別の時期を表わすとして解釈し、前者を最初の千年期、後者を第二の千年期と見なした点である⁶。これはペーターゼンとも相違する見解である。そしてベンゲルは、彼独自の年代計算でイエスの再臨の年を1836年と想定し、再臨以降に次のような順序で終末的出来事が起こると預言した⁷。

- a) サタンの捕縛と共に最初の千年期（黙示録20章1-3節）が始まる。
- b) サタンが解き放たれることによって最初の千年期が終る（20章3節）。
続いて新たな闘争が起こって（20章7節以下）、ついにサタンが滅ぼされる（20章10節）。
- c) 第二の千年期（黙示録20章4-6節）が始まり、最初に復活した者たちがキリストと共に統治する。
- d) 第二の千年期に続いて最後の審判（黙示録20章11節以下）が行われ、
続いて新しい天と地の創造がなされる（黙示録21章1節以下）。

ここで注意しなければならないのは、先ず第一に、ベンゲルの終末論的期待は最初の千年期に向けられており、この時期に「より良き時代の希望」が成就される、と彼が考えていた点である⁸。第二に、キリストの再臨と共に最初の千年王国が始まる、という点である。即ち、ベンゲルは千年期前再臨説を取っているのである。

エーティンガー（F. C. Oetinger, 1702-1782）もベンゲルの千年王国説を引き継ぐ。エーティンガーは次のように言っている。「しかしながら言わなければならないのは、聖書が区別しているのに、今まではっきりと区別されなかったものを区別しなければならない、ということである。神学者ベンゲルの仕事によって、今やその区別がより完全に現れる。……今や確かなのは、地上の千年期はサタンの捕縛で始まり、世の終りのずっと前に終わるということである。というのは、世の終りとこの千年期の間には或る期間があって、その間にサタンは奈落における捕われから再び自由になる。しかし天の聖者たちの千年期はその後で始まり、永遠の内に突入する。したがってかの

6 Groth S.72.

7 Groth S.72f.

8 Groth S.73.

二つの千年期は異なった初めと終りを持ち、それ故に時間に関してもまったく異なっている……。というのは、黙示録において天の聖者たちの千年期について述べられていることは、地上の千年王国の状況と混同されてはならないからである。これを注意深く区別することによって、この世が続く限りでの地上の王国の状態と、永遠における新しい天と新しい地の状態は、それだけ一層精確に区別することができる。」(TH 402f.)

このようにエーティンガーも、ベンゲルを受けて二つの千年期を区別し、一方を地上の千年期、他方を天の千年期と呼んだのである。彼は地上の千年期に対して、昔から用いられ、ベンゲルも時々用いた「黄金時代」(die güldene Zeit)という呼称もよく用いた。彼はこの呼称に多分に錬金術的なイメージも込めていた。卑金属が金に変えられるように、神も不純な時代から「黄金の時代」を作るのである⁹。エーティンガーは、千年王国を異端視するアウクスブルク信仰告白は時代遅れである、とさえ公言して憚らない¹⁰。

またエーティンガーは、天の千年王国を黙示録21章2節の「新しいエルサレム、天のエルサレム」と同一視し、「神の都」(die Stadt Gottes)とも呼ぶ。「黄金時代」と「神の都」は、前者がこの世に属し、後者が神の永遠の世界に属することによって区別されるが、両者はエーティンガーにおいてしばしば混同されているように思われる¹¹。地上の千年期である「黄金時代」と天の千年期である「神の都」は、身体性においても区別があり、前者は地上的な身体性であり、後者は天的な身体性、即ち完全な「霊身体性」(Geistlichkeit)を意味する。したがって彼にとって地上的な身体性は、将来の天的な身体性の「像」なのであった¹²。

9 Vgl. Weyer-Menkhoff S.213. 黙示録21章18節によると、神の都は純金で造られているという記述がある。なお、エーティンガーには『黄金時代』(1759-61)という著作もある。

10 Weyer-Menkhoff S.214.

11 Weyer-Menkhoff S.217.

12 Weyer-Menkhoff S.217.

1. 3. 万物和解説

ペーターゼン夫妻は、ヨハネ黙示録14章6節の〈永遠の福音〉¹³のもとで万物復興説、或は万物和解説（Allversöhnung）を理解していた。このことは、例えば彼らの著作『万物の復興の神秘 第1巻』の序論で、「永遠の福音は万物の復興についての喜ばしい知らせである」¹⁴とされている通りである。ここではキリストは、「創造の初めと終りであり、万物の復興者、和解者、平和を作る者」とされ、キリストによって万物が救済されるのである¹⁵。

万物復興説においてペーターゼンに影響を与えたジェン・リードも、同じく永遠の福音を万物和解説と関連して解釈していたが、彼女が個人的な幻視を引き合いに出したのに対し、ペーターゼン夫妻にとってはこの教義の積義的基礎付けの方がより重要であった¹⁶。

ペーターゼンの万物復興説において重要なのは、彼らはこの教義が〈最後の審判の後に永遠に罰せられる〉という聖書の言葉と矛盾しているとは考えていない点である。『万物の復興という神秘』では、次のように言われている。「永遠の生命には初めがない、それ故に終りもない。しかし、苦痛はその始まりがあり、罪の結果である。ここで罪とは永遠の根元を持たず、時において生じたものである。……それ故に永遠の根元を持たないものは過ぎ去り得る。……永遠の生命があり、永遠の苦痛があるが、この〔二つの〕永遠は同じ種類でも、同じ長さでもない。終りのある永遠があれば、終りのない永遠もあり、後者の永遠はただ神にのみ由来し、神の内にのみ存し、神がすべてにおいてすべてとなる〔第一コリント15章28節〕時に示される。」¹⁷

13 「わたしは、もうひとりの御使が中空を飛ぶのを見た。彼は地に住む者、すなわち、あらゆる国民、部族、国語、民族に宣べ伝えるために、永遠の福音をたずさえてきて、大声で言った、『神をおそれ、神に栄光を帰せよ。神のさばきの時がきたからである。天と地と海と水の源とを造られたかたを、伏し拝め。』」（黙示録14章6-7節、口語訳）

14 Zit. nach: Groth S.40.

15 Groth S.44.

16 Groth S.44.

17 Zit. nach: Groth S.44

ペーターゼン夫妻にとって、救われた者の永遠の生命は真に永遠であるが、罰せられた者の地獄での永遠の罰は、いくら長くても無限に続くものではなかったのである。このように「永遠」(αἰών)に二重の意味を認めることによって、ペーターゼン夫妻は上の矛盾を回避することができたのである。

ベンゲルは恐らくペーターゼン夫妻の万物復興説に取り組んだと思われ、彼も万物復興説を唱える。しかし、ペーターゼン夫妻は万物復興説を公的に信奉し、自らをその教師と見なしていたが、ベンゲルの立場はもっと複雑である。それは万物復興説がアウクスブルク信仰告白で異端とされたこととも関連するが、神の審^{さば}きはキリスト教の教説で最も中心的なものであり、ヴェルテンベルクで指導的な彼が、結局すべての人が救われると主張した場合の人々の混乱を考慮したからである。人々を混乱させるという点では、千年王国説よりも万物復興説の方が深刻であり、ベンゲルは慎重にならざるを得なかった。ベンゲルの場合は、一方で最後の審判、地獄の現実性、地獄での罰を強調し、他方で万物復興説の正当性も認めていた。万物復興説を根拠付けるために、ベンゲルも、エーティンガーを含む彼の弟子たちも、ペーターゼン夫妻と同様に「永遠」を意味するギリシャ語のアイオンに二重の意味を認めて使い分けたのである¹⁸。

ヒルシュ (E. Hirsch) が指摘する通り、ベンゲルは、万人復興を「釈義において暗示的にしか言うてはならない神秘」として「密かに」信じていたが、それを「教義の条項」とはしなかったのである¹⁹。伝えられたところによると、ベンゲルは「万物復興を信じない者は雄牛であるが、万物復興を^の宣べ伝える者はロバである」と言ったという²⁰。万物復興を信じない者は馬鹿であるが、それを宣べ伝える者はもっと馬鹿だ、というのである。実際にベンゲルが言ったかどうかは不明であるが、この発言はベンゲルの心境と

18 Groth S.280.

19 Hirsch, Bd.2, S.196.

20 Weyer-Menkhoff S.205. Weyer-Menkhoffは、ベンゲルの発言と同方向であるが、もっと精確で組織的なものとして、C. H. Raschowの次の発言を引用している。「アポカスタシスを主張すべきだと思う者は、律法を抹消することになる。審きの二通りの結果だけしか主張しない者は、福音を抹消することになる。」(Weyer-Menkhoff S.205) ここで「審きの二通りの結果」とは、救いと滅びのことである。

立場を的確に表わしているように思われる。それに対してベンゲルの弟子であるエーティンガーは、ふさわしいと思われるところではどこでも、説教壇からでも万物復興説を宣べ伝えたという²¹。彼によって万物復興説は、ヴェルテンベルク敬虔主義の共通財産となったのである²²。

第2節 エーティンガーの万物復興説

2.1. エーティンガーの個人的体験

エーティンガーの万物復興説においてベンゲルの及ぼした影響は大きい。ベンゲル、ペーターゼン夫妻以外にも、古代教父のオリゲネス、更にフェンデ (Christian Fende)、シュッツ (Jakob Schütz)、リード (Jane Lead)、スウェーデンボルク、またカバラも彼に影響を与えている²³。しかしエーティンガーの個人的な体験の果たした役割も大きい。子供時代に、救われていない者が死後に獄につながれている夢を見て、強烈な印象を受けたことを、彼は自伝で告白している²⁴。またエーティンガーの父が死んだ時、父がイエス・キリストとそれほど親しい関係になく、必ずしも大きな喜びをもって死ななかったように思えたエーティンガーにとって、父の死後の状態が大変気になっていたようである²⁵。このように死後の魂の状態との関連で、エーティンガーは万物復興説に大きな関心を持っていたのである。

更に次のような興味深いエピソードがある。エーティンガーは自分の子供たちの(洗礼)代父であるシル (J. M. Schill) から次のような話を個人的に聞いたことがあった。シルは新教監督長エクスリン (J. Oechslin) に対してしばしば万物復興説の根拠を述べようとしたが、「彼ら〔罪人〕は永遠の苦

21 Vgl. Weyer-Menkhoff S.203.

22 Vgl. Groth S.90. このような伝統は、例えばブルームハルト (Johann Christoph Blumhardt, 1805-1880) にも受け継がれる (井上 186-190頁参照)。また彼を通してカール・バルト (Karl Barth) にも影響しているであろう。

23 Weyer-Menkhoff S.202. シュッツ、フェンデについての記述は、Oetinger: SB, S.33にある。

24 Oetinger: SB, S.18.

25 ベンゲル宛ての1733年の書簡。Vgl. Groth S.119 u. Weyer-Menkhoff S.202.

に入るが、義人は永遠の生に入る」(マタイ26章46節)等の聖句を盾にしてエクスリンはシルに話をさせなかった。そしてエクスリンは死に、死後まもなくしてシルに現れたという。シルが書斎のドアから出ようとした時のことである。エーティンガーの自伝では次のように続けられる。「その時彼〔：シル〕はエクスリンの声を聞いた。『生まれ、兄弟!』そこで彼は書斎のドアの下で立ち止まり、話が長い間続いた。エクスリンの話すところによると、彼は死後に或る闇の中に入ったが、彼はそこで自分がどのような状態にあるか分からなかった。大きな不安が彼を襲った、何故なら、この罰が永遠であるという確信が彼につきまっていたからである。シルが最大限の力を込めて僕の意見を翻してくれなかった、と彼はシルに対して激しく非難した。シルは彼に、君はしばしば僕に反駁したのではないかと答えたが、エクスリンは次のように言った。僕を激しく揺すっても、僕が反対意見を確信するまで、君はあきらめるべきではなかった、と。〔エクスリンは更に次のように言った。〕僕はかなりの間絶望して坐っていたが、ついに神は僕の祈りを聞かれ、僕に光を与えられた、その結果僕は自分の誤りを認め、こう言ったのである、『嗚呼、お前たち神学者よ、お前たちの主張という狭い領域にあってお前たちはなんと盲目であることか!』、と。」(SB 81f.) エーティンガーはシルのこの話をもし聞かなかったなら、後にスウェーデンボルクの幻視もすぐには受け入れなかったであろう、と述懐している²⁶。スウェーデンボルクの著作を始めてドイツ語に翻訳したのは、エーティンガーだったのである。

2. 2. 和解と「生」との関連

万物復興説は、万物和解説 (Allversöhnung)²⁷とも言われるので、エー

26 Vgl. Oetinger: SB, S.82.

27 万物復興説は、グロート (Groth) の著作では、アポカタスタシス (Apokatastasis (panton))、万物復興 (Wiederbringung (aller))、万物和解 (Allversöhnung) の三つの表現が使われている。また Evangelisches Gemeidexikon では、見出しとしては「万物和解」(Allversöhnung) しかない (S.10f.)。なお、アポカタスタシス・パントーン (ἀποκατάστασις πάντων) という言葉は、使徒行伝 3 章 21 節で用いられている言葉である。

ティンガーの著作『〈聖書および象徴〉の辞書』（以下『辞書』）の「和解」（Versöhnen）の項を見ていきたい。そこでは、「イエスの犠牲によってすべてが自然的にも（physice）、道徳的にも（moraliter）和解される」（WB 345）と言われている。単に「道徳的に」でなく、「自然的に」とも言っているところがエーティンガー的である。

また「栄光」（Herrlichkeit）という言葉を使って、更に次のように言われている。「人はイエスの顔における神の栄光²⁸の内にまで達しなければならない。神の栄光の内には〈愛〉と〈近寄り難い光の鋭さ〉があるが、栄光が〈その鋭さ〉、〈その食い尽くす鋭さ〉を受肉によって〈愛〉に変えること、これが栄光の主要なわざである。このようにして神はまったき愛となる。……被造物の始めから終りに到るまでの神のわざは、すべての反神的なものを克服し、それを生に置き換えることである。本来的かつ直截的に言うと、このことが、和解すること、即ち変換すること（transmutiren）である。」（WB 346）

先ず引用の前半部を解説する。エーティンガーにとって身体的に啓示された神が「神の栄光」であった。その意味では「神の栄光」は「愛」であるが、神の威厳の故に、同時に「近寄り難い」鋭さでもある。しかしこの鋭さもイエスの受肉によって穏かにされるのである。それ故にイエスにおいて、神はまったき愛となるのである。

引用の後半部に移る。エーティンガーにとって「生」とは、全体的調和であり、部分に分解できないのであった²⁹。それに対して「罪」とは、本来分解できない生が分解されることであった。イエスを通して神の愛がまったきものになることによって、全被造世界が一つの全体的「生」になること、真の生が回復されること、それが「和解」ということなのである。したがって「すべての反神的なもの」も克服され、この一なる全体的「生」に転換されるのである。ここで一見何気なく使われている「すべて」という言葉を見

28 「イエス・キリストの御顔に輝く神の栄光」（コリント後書4章6節、新共同訳）が念頭にあるであろう。また次の箇所も参照せよ。「祈っておられるうちに、イエスの顔の様子が変わり、服は真っ白に輝いた。」（ルカ9章29節、同上）

29 「神の栄光」、「生」、「罪」については、詳しくは本書第6章参照。

落としてはならない。彼の和解論は万物和解論にならざるを得ないのである。このことに注意すると、ヴァイアーメンクホフ（M. Weyer-Menkhoff）の次の解説も納得できるであろう。「特別なもの、即ち、解き離され損なわれた生をキリストによって真の生へ和解すること、或は『変換すること』が、普遍的にならなければならない。この愛が神の『主要なわざ』である。』³⁰ このように上のエーティンガーの引用は、「神の栄光」と「生」によってエーティンガー的に表現された万物和解論なのである。このようにエーティンガーの万物和解論は、ベンゲルその他の影響を受けているとは言え、或る意味でエーティンガーの「神の栄光」と「生」の思想の必然的帰結でもあるのである。

2.3. イエスの復活の力

『辞書』の「復興、アポカタシス」の項には次のように記されている。「これ〔：復興、アポカタシス〕は霊的な年齢になって信者に知られるのであって、単にペーターゼンの著作を読むことによって知られるのではない。最初の秩序への修復がイエスの復活の力の結果であることが最もよく分かるのは、コリント前書15章（20節-28節）からであり、すべてが一つのかしら〔：キリスト〕のもとに包摂される時には、エペソ書1章9節-11節からも分かる。聖なる事柄は、議論によって、また議論に反して知られるのではなくて、〈穏やかで静かな霊〉の不壊の本質によって知られるのである。この本質において聖なる霊はすべての真理へ導くのである。」（WB 355）また説教でエーティンガーは次のように言う。「イエスの復活の力が各人に個人的に啓示されるということは、ロマ書5章および6章によって火を見るより明らかである。この力が全世界と全地に対して、神のわざの始めから終りにいたるまで証明されるということは、コリント前書15章により反論できないほど明らかである。……さて或る理由からこの人たちやあの人たちに対して、このことが覆われたままであることがあり得るが、すべての覆いが投げ捨てられる時にまったく明らかに分かるのは、イエスの復活の力がそれに続くすべ

30 Weyer-Menkhoff S.199.

での復活を最後に到るまで引き寄せるといふこと、それどころか、地獄が無
限に続くといふ教えが誠実な人にとってお伽話にならざるを得ないといふこ
とである。」(HE 216)

イエスの復活の力が次々と復活を引き起こし、ついに全被造世界が最初の
秩序に修復される——これが万物復興なのである。上の二つの引用で、万物
復興がイエスの復活の力によって説明されるところが興味深い。

2. 4. 詩篇145章10節

「永遠」といふ言葉の用法の相違によって万物復興説を説明しようとする
試みは、ベンゲル、更にはペーターゼンまで遡ることは既に述べた。ここで
は、エーティンガーのそのような説明を紹介しておこう。

「永遠、即ち *aidios*, *aionios*, *aperantos* は、異なった意味を持つ三つの言葉
である。しかしながらこれらを我々のドイツ語の言葉で区別できないが故
に、多くの混乱が生じた。人はイエスの言葉を反論として挙げる。即ち、
『彼ら〔罪人〕は永遠の苦に入るが、義人は永遠の生に入る。』〔マタイ25章
46節〕しかしこれから、永遠の苦は永遠の生と同じであるといふことは帰結
しない。といふのは、永遠の苦は〈永遠ではない墮落〉に根ざしており、永
遠の生はそれ自体で永遠である。*Aidios* は、神の力と同様に、始めも終りも
ないことである。*Aperantos* は、終りがなくないことである。*Aionios* は、そこ
に始めも終りも隠されている。永遠の生は自らの内に〈諸力が分解されないとい
う性質〉³¹を持っているが、死は持っていない。コリント前書15章54
節：『死は勝利に呑み込まれる。』全聖書は永遠の死について何も知らない
……。聖書はその言葉を用いず、むしろ、『すべてのあなたのわざ〔全被造
物〕はあなた〔神〕に感謝するであろう』〔詩篇145章10節〕と謂われる。彼
らが永遠の死の内にあるならば、彼らは地獄で感謝することはないであろ
う。」(WB 116f.) このことから分かるように、地獄は更生施設のような性
格を持っているのである。「審きにくだる^{さば}すべての者は、審きを終えた後に
彼らの罰に対して神と子羊に感謝し、神と子羊が正しいと認めるであろ

31 本書第6章参照。

う」³²ともエーティンガーは言っている。

また万物復興説に対する問いは、結局は地獄の罰の有限性の問いに帰着されるのである。地獄の罰が永遠に続くというのは、エーティンガーにとって重要なセンス・コムニス (sensus communis) にも反するのである³³。センス・コムニスとは、共通感覚、また常識とも訳し得るが、理性の概念的把握に先行する受動的知覚で、エーティンガーは「普遍的な真理感情」(das allgemeine Wahrheitsgefühl) とも言い換えている³⁴。啓蒙主義の理性ないし知性重視に対して、エーティンガーは感覚や感情を理性よりも重視し、真理追求のための重要な能力としたのであり、この関連で彼が用いたのが、センス・コムニスという概念なのであった。この能力は、教養人よりも単純な人たちの方に備わっていることが多いので、彼自身は「路地の知恵」(Weisheit auf der Gasse)³⁵とも呼んでいる。

上で詩篇145章10節「すべてのあなたのわざはあなたに感謝するであろう」が引用されているが、これはエーティンガーにとって最も重要な万物復興説に対する聖書的根拠であった³⁶。この箇所「あなたのわざ」とは、神の創造の業、被造物であるから、エーティンガーにとってこの聖書箇所が万物救済の根拠であるなら、救済の対象になるのは単に人間だけでなく、全被造物、即ち自然にもおよぶはずである。実際、エーティンガーはそのように考えていた³⁷。エーティンガーは万物復興のことをはっきりと「すべての物の復興」(Wiederbringung aller Dinge)³⁸と言うこともあり、また「すべての物の原状復旧 (Wiederherstellung aller Dinge)³⁹についても語られる。

32 Zit. nach: Weyer-Menkoff S.203.

33 Vgl. Weyer-Menkoff S.203.

34 Vgl. Wallmann S.142f. また「普遍的な真理感情」という言葉は随所で使われるが、例えば Oetinger: SB では71、79、89頁で使われている。

35 「路地の知恵、センス・コムニスは我々に、根本的知恵に属するすべてのことを教える。」(Oetinger: SB, S.14)

36 Weyer-Menkoff S.202.

37 Vgl. Weyer-Menkoff S.203.

38 Vgl. z.B. Oetinger: SB, S.81.

39 Oetinger: WB, S.290.

また例えば『辞書』では次のように言われている。「これ〔：イエスの救済〕は単に個々の人間の回心においてのみならず、すべての物において起こる。その時にはすべての物は彼の足の下に置かれる。詩篇8篇。」(WB 320)⁴⁰

第3節 ヘルダーリンにおける万物和解

3.1. ヘルダーリンと敬虔主義

この節では、ヘルダーリンの詩を万物和解説の視点から考察したい。ヘルダーリン (Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843) は、ヴュルテンベルクのネッカル河畔ラウフェン (Lauffen) で生れた。ニュルティンゲンの初等修道院学校、マウルブロン的高等修道院学校を経て、1788年10月にはチュービンゲン大学神学寮 (Tübinger Stift) に入学した。同期にはヘーゲル、後輩にはシェリングがおり、彼ら三人は親しく交わり、思想的にもお互いに影響しあう⁴¹。そして大学を修了したヘルダーリンは、牧師資格をとったが、牧師にはならず、家庭教師をしながら詩人の道を目指したのである。

ヘルダーリンは、母や祖母のもとで敬虔な雰囲気の中で育てられた。そして神学のおよび人格的に彼に敬虔主義的影響を与えたのは、当時ニュルティンゲンの教区監督をしていたヤーコプ・フリードリヒ・クレム (Jakob Friedrich Klemm) と副牧師をしていたナタナエル・ケストリン (Nathanael Köstlin) である。ヘルダーリンは、堅信礼準備授業と個人授業を通して、彼らから影響を受けたのであった⁴²。ホイサーマン (U. Häussermann) は、15歳のヘルダーリンがケストリンに宛てた書簡において、いくつもの敬虔主義的モチーフを指摘している⁴³。

しかし、神学校における保守的な神学教育に対する反発もあったであろうが、ヘルダーリンはギリシャに興味を示すようになる。1800年頃までの詩作

40 Vgl. Weyer-Menkhoff S.203.

41 『ドイツ観念論の最古の体系計画』(Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus) はその結晶の一つである。

42 Martens S.35.

43 Häussermann S.30f.

においては、ギリシャ的なものの影響が前面に出ている。しかし、キリスト教、いやむしろキリストは、彼にとってかけがえのないものであり続けた。1800年まででキリストが現れる詩はほとんどないが、例外的にキリストが扱われる二つの詩を見ていきたい。

3. 2. 『さまざまな時代の書』

テュービンゲン時代の1788年の作と思われる『さまざまな時代の書』(Die Bücher der Zeiten) の119行から124行は、次の通りである。

イエス・キリストの十字架の死！
神の子の十字架の死！
王冠の上の子羊の十字架の死！
全世界を救済し、(Seelig zu machen alle Welt,)
彼を信じる者たちに
天使の限りない喜びを与えようとして。(StA 1, 73)

テュービンゲン時代はヘルダーリンがギリシャに傾倒した時期であるが、ここでは例外的にキリストに言及され、詩想も伝統的なキリスト教の枠内にある。1545年のルター聖書では、σώζω(救済する)はselig machenで訳されているので⁴⁴、上の122行も、救済論的意義を明確にするために、「全世界を救済し」と訳すべきであろう⁴⁵。確かに上の詩は伝統的なキリスト教の枠内にあるが、あえてヘルダーリン的なところを挙げるとすると、一つは、「天使の限りない喜び」(Engelswonne)という表現である。10年以上の後の『パトモス』でも、キリストは「極まりない喜びの人」(den Freudigsten)と呼ばれている。もう一つは、「全世界」(alle Welt)という表現である。こ

44 マタイ18章11節、テモテ前書1章15節、ヘブル書7章25節、ヤコブ書2章14節他。1975年改訳ルター聖書、メンゲ訳、統一訳では、これらはすべてretten(救う)ないしRettungに変えられ、口語訳聖書でもすべて「救う」である。(芝田 34頁以下も参照)

45 手塚富雄訳「世界のすべてに至福をわかち」。

の表現は次に述べることもとも関連するであろう。

3. 3. 『敬愛する祖母に』

ヘルダーリンは1798年末に、『敬愛する祖母に』(Meiner verehrungswürdigen Großmutter) と題する詩を祖母の誕生日に贈っている。その中に次のような詩行がある。

霊において神々しいこの唯一の人は、万物と和解し、
貧しい人々と共に静かに、立ち去って行きました。(StA 1, 272)

ヘルダーリンの当時のキリスト教に対する批判は厳しい。それを証する箇所は多々あるが、例えば、1799年の母に宛てた手紙では、「聖なる愛の聖書から、冷たく、精神も心も殺してしまうようなおしゃべりを作り出す、我々の時代の聖書学者、パリサイ人たち」(StA 6, 309) というような痛烈なキリスト教批判を見ることができる。また上記の詩においても、「ああ！ 人々は知らないのです、この高貴な人〔：キリスト〕がどのように民の間を歩んだのかを。そしてほとんど忘れられているのです、あの生命に満ちた人が何ものであったのかを。」(9-10行) と言われている。

このように、ヘルダーリンのキリストに対する態度とキリスト教に対する態度とを、我々は原則として区別しなければならない。河出書房版『ヘルダーリン全集』の訳者は、*versöhnen*を一貫して「宥和する」と訳しているようであるが、これもこの原則に基づくのであろう。*versöhnen*は神学では「和解する」と訳するのが一般的であり、日本語訳聖書でも「和解」という言葉が定着しているにもかかわらず、上の箇所も含めてあえて「宥和する」と訳しているのは、詩の翻訳ということもあるが、やはり上記の原則論がその背後にあるものと思われる。

ところで、日本語の「宥和する」という言葉には、あえて言うならば、ディオニュソス的な響きを有しているように思われる。実際『唯一者』(Der Einzige)においては、キリスト、ディオニュソス、ヘラクレスの三人は兄弟と呼ばれているのであるから、ヘルダーリンのキリスト像にディオニュソス

的なものがあることは否定できない。しかしそうであるからといって、versöhnenに一貫して「宥和する」という訳語をあててよいということにはならないであろう。例えば上記の詩は敬虔な祖母の誕生日に贈られた詩であり、あくまでキリスト教の枠内でキリストを叙述している点に注意しなければならない。それをあえて異教的な語感を持つ「宥和する」という訳語をあてているのはやはり問題であろう。上に挙げた原則はあくまで原則であり、個々に原則を適用する場合にはそれなりの配慮が必要なのである。この原則はヘルダーリンの原則であるが、それ以上に訳者自身の原則であり態度ではなかったであろうか。

上の詩の「万物を和解して」(allversöhnend)⁴⁶ですぐ連想されるのは、普遍救済(Universalismus)説である。これはドイツ語ではAllversöhnung(万物和解)とも言われるからである。普遍救済説、万物和解説は、既に述べたようにアウクスブルク信仰告白(1530年)で再洗礼派の謬説とされたのである。しかしヴェルテンベルクでは、シュワーベン敬虔主義の父祖と呼ばれるベンゲルおよびエーティンガーの影響で、万物和解説が好意的に受け入れられるような精神的風土にあったのである。

上の詩の中で、「生けるものは何一つとして、彼〔:キリスト〕の魂から閉め出されてはいない」という表現にも注意しなければならない。keines(何一つとして……ない)とかall(すべて)という言葉を我々は見落としてはならないのである。なるほどヘルダーリンのキリスト像は、ギリシャとの出会いによって一層独自で豊かなものにされている。しかし、テュービンゲン・シュティフト時代の「全世界(alles Welt)を救済する」という表現からも分かる通り、素朴な信仰においては、彼のキリスト観は十代の頃とさほど変わっていないのではなかろうか。

ところでベンゲルとエーティンガーは、テュービンゲン・シュティフトの偉大な先輩でもある。ベンゲルに関しては、彼の有名な著『グノーモン』(Gnomon Novi Testamenti)が、ヘルダーリンの蔵書に含まれていることが

46 手塚富雄訳は、「万物を宥和して」である。allversöhnendに対して、手塚やバイスナーはともかくとして、シュミットも万物和解説について何ら言及していないのは理解できない。

確認されている⁴⁷。ベンゲルは、勿論ヘルダーリンの生まれる前であるが、デンケンドルフの修道院学校で教えたこともあったのである。またエーティンガーに関しては、ベンゲル以上にヘルダーリンには身近であったはずである。ヘルダーリンの12歳頃まで、エーティンガーは存命だったからである。しかも教区監督クレムは、エーティンガーを個人的に知っていた。エーティンガーの著『アントニア王女の教えの図版』（Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia）には、クレムのエーティンガー宛ての書簡が収録されている⁴⁸。またヘルダーリンの（洗礼）代母は、エーティンガーの姪であった。そして恐らくエーティンガーの著『日曜および祝日の福音書抜粋聖句に関する説教』も、ヘルダーリンの蔵書に含まれていたと推測される⁴⁹。このようにシュワーベン敬虔主義の敬虔的雰囲気の中、ヘルダーリンは生きていたのである。したがって、「万物を和解して」（allversöhnend）に万物和解説を読み取ることも、決して牽強附会にはならないであろう。

3. 4. 『パトモス』88行

キリスト讃歌の中で最も後に成立した『パトモス』（Patmos）は、ヘルダーリンがホンブルク伯に献呈した作品である。1802年にホンブルク伯爵は親しいクロプシュトック（F. G. Klopstock）に啓蒙主義的な聖書釈義に反対する詩を書くように依頼したが、クロプシュトックは高齢の故に1802年4月にこの申し出を断ったのである。恐らくヘルダーリンは、この経緯を知っていたものと思われる。『パトモス』執筆の直前の1802年秋にヘルダーリンはレーゲンスブルクでホンブルク伯爵に謁見しており、しかも『パトモス』にはクロプシュトックの『メシア』（Messias）を連想させる箇所がかなりあるからである⁵⁰。ガスキル（P. H. Gaskill）は、ヘルダーリンがこの作品において、ベンゲルおよびシュワーベン敬虔主義の世界に最も接近したとしてい

47 StA 7, 3, S.390.

48 Oetinger: LT, S.84-89.

49 Martens S.35.

50 Schmidt (Hg.), Bd.1, S.970.

る⁵¹。なお、パトモスはヨハネが黙示録を著わした島と言い伝えられており、敬虔主義的な雰囲気象徴する言葉として用いられていた。

それでは、『パトモス』88行の「すべてはよい」(alles ist gut.)をどのように解釈したらよいであろうか。作品成立の背景を考える時、「ここではもはや汎神論的な告白を考えることはできない」⁵²というビンダーの主張はもっともであろう。ビンダーは、この箇所がルターの著作、即ち大教理問答の第一戒の解説に由来するという説に与し、「すべてはよい」を、「神、即ち神の意志と行為がすべてである」と読み直している⁵³。しかし、「すべてはよい」を文字通りに受け取ることが、どうして汎神論的告白と見なすことになるのであろうか。

バイスナー(F. Beißner)の注解によると、「すべてはよい」という表現は、他でも2箇所 で用いられている⁵⁴。その一つは『ヒュペリオン断片』(Fragment von Hyperion)で、もう一つは1800年3月19日の妹宛ての書簡である。ここでは、『パトモス』執筆時期に近い後者を引用してみよう。「そこで私の確かな信仰によれば、結局はすべてがよいのであり、すべての苦しみは真にして聖なる喜びに到る道に過ぎない。」(StA 6, 387) また『マドンナに寄せる』(An die Madonna)の「悪は取るに足らない」(StA 2, 213)も連想される。この2箇所とも、宗教的な意味が込められていることに注意すべきである。

『パトモス』の「すべてはよい」は、89-90行の「そして友たちはなお最後に、極まりない喜びの人〔キリストのこと〕が、勝利のまなざしを上げるのを見た」とも関連しているであろう。この箇所に対してバイスナーは、「卑しめられた苦しみの代わりに、勝利する喜びをこのように強調することは、同時代の神学にはほとんど確認することができない」(Beißner 113)と注解している。シュミットも同様のことを確認したうえで、詩的には恐らくクロップシュトックから裏付けることができるであろうとしている。クロップシ

51 Gaskill S.819.

52 Binder (a) S.106.

53 ibid.

54 Beißner S.113.

ユトックも『メシア』で、「完成者の喜び」と「勝利者の勝利」〔des Siegers Triumph〕という表現を用いているのである。しかしシュミットは、「極まりない喜びの人」というキリストの呼称も、結局はヨハネ福音書に起因し、その喜びが「霊的な」喜びであると指摘している⁵⁵。またグアルディーニ（R. Guardini）が、「すべてはよい」をヨハネ福音書19章30節の「完了した」というイエスの十字架上での最後の言葉と関連づけているのも興味深い⁵⁶。

上のこととも関連するが、『パトモス』においては、キリストの死を贖罪死とするような叙述がない。（八木誠一によれば、「ヨハネ福音書」では、「イエスの十字架は律法違反の罪に対する贖罪という意味を持っていない」⁵⁷ そうである。）恐らく当時のヘーゲルと同様に、ヘルダーリンもキリストの死を贖罪死と見ていないように思われる⁵⁸。それ故に「極まりない喜びの人」という表現も、ヘルダーリンの神学がルター的な十字架の神学というよりも、栄光に強点を置く神学であることを示しているであろう。シュミットは、154行の「klarなもの」（dem Klaren）という表現に、ルター聖書における「栄光」（Doxa）に対する訳語である Klarheit の影響を見ている⁵⁹。「栄光」のドイツ語は普通は Herrlichkeit であるが、感覚的語感の強いルター聖書（1545年）の Klarheit⁶⁰ を、後述するように、ヘルダーリンは『平和の祝い』でも用いているのである。

話を「すべてはよい」に戻そう。シュミットはこの表現の注釈で、それが先ず啓蒙主義的な神義論的告白であることを確認している。神によって創造

55 Schmidt (Hg.), Bd.1, S.983.

56 Guardini S.541.

57 八木 201頁。

58 当時のヘーゲルも次のように言っている。「罪とその赦しとの間にも、罪と罰との間にも、 Fremd (fremd) なものは入り込まない、生は自分自身と不和になり、そして再び自らを統一したのである。」(N S.289) このように「罪の赦し」は「生」の一性そのものにおいて実現されるのであって、イエスの身代わりの死というような客体的で Fremd なものによって成し遂げられるのではないのである。

59 Schmidt (Hg.), Bd.1, S.993f.

60 本書第2章参照。

され、それ故に「よい」と考えられる世界に⁶¹、何故悪が存在するのかという問題は、キリスト教教父以来論じられた大きな神学的問題で、神義論 (Theodizee) と称される。それに対する18世紀の啓蒙主義的樂觀主義を特徴づける解答として、ライプニッツ (G. W. von Leibniz)⁶²は「すべてはよい」という命題を提示したが、これは当時よく知られた公式となっていた。しかし、ヘルダーリンのこの表現を考える際に、これとは別の重要な伝統的背景、即ち万物和解説も関与している可能性をシュミットが指摘しているのは、さすがと言わなければならない⁶³。

3. 5. 東方キリスト教的変容

以下では、「栄光」という視点から、「すべてはよい」という言葉を神学的に考察してみたいと思う。ドストエフスキーは『悪霊』の中で、キリーロフという作中人物をして「すべてはすばらしい」という発言をさせている⁶⁴。このドイツ語訳はまさに „alles ist gut“ である⁶⁵。「すべてはよい」という言葉は、或る意味で確かに汎神論的であるが、それを決して汎神論に貶めることなく、しかも中心的な思想として把持しているキリスト教がある。それはドストエフスキーが信奉したロシア正教である。或はギリシャ正教と言ってもよい。ギリシャ正教では、聖と俗の二元論を取らないが、ギリシャ正教の高橋保之は更に次のように語っている。「つねに『この世の国』は『神の国』を写しだすべきものと考えられているから、互に対抗したり、どちらかで置き代えたりするものと考えられていない。したがって、この世にあるものすべてが受け入れられるべきものとして存在理由を持っている。

61 創世記1章31節「神が造ったすべての物を見られたところ、それは、はなはだ良かった。」(口語訳)

62 発音を正確に日本語に移せば、「ライプニッツ」であろうが、慣行に従った。

63 Schmidt (Hg.), Bd.1, 983. なお、シュミットのこの著作刊行以前に、筆者(芝田)は「すべてはよい」を万物和解の立場から解釈している。(「キリスト讃歌におけるヘルダーリンの神学的思惟」関西大学独逸文学会『独逸文学』34号(1990年3月)59頁以下参照。)

64 ドストエフスキー 371頁。

65 Kaempfert (Hg.) S.31.

すべてが〈聖〉なる神の国の像^{イメージ}となり、神の国の存在を明確にしうるからである。』⁶⁶ それ故に、この世のものをそのまま受け入れないにしても、「変容の素材」⁶⁷としてその価値を認めているのである。しかし変容するためには、神の栄光に与かる必要があるのである。

このようにギリシャ正教では、「変容」(Verklärung)という思想のもとで、「すべてはよい」ということが言われ得るのである。このようなギリシャ正教的な視点から、ヘルダーリンの神学を考察できるのではなかろうか。

ヘルダーリンは『パトモス』でキリストを「太陽の日」(der Sonne Tag)に喩え、108-110行で次のように歌っている。

それから、王者なる太陽の日は消え、
直射の光を発する王笏を、
神として悩みながら自ら折ったのだ。
だがそれは、相応しい時にその光が
再び帰ってくるためであった。(手塚訳) (StA 2, 168)

この詩想はそのまま、『平和の祝い』(Friedensfeier)第1稿11-13行の「神なるものが現われる時には、天と地と海にはすべてを更新する榮光 (allerneuende Klarheit) が来るであろう」([...] wenn aber / Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erde und Meer / Kömt allerneuende Klarheit.) という詩行に引き継がれるであろう。

3. 6. 『平和の祝い』第1稿11-13行

『平和の祝い』第1稿11-13行に対して、バイスナーはピンダロスのオーデのヘルダーリンによる訳を指示している⁶⁸。ヘルダーリンの文体は1800年頃を境として決定的な変化を遂げているが、これは彼がピンダロスの翻訳を手がけたことに起因していると言われている。バイスナーが指示しているへ

66 高橋 (保) 30頁。

67 高橋 (保) 31頁。

68 StA 5, S.112.

ルダーリンの訳は次の通りである。

……しかし、神によって与えられた
輝き (der Glanz) が来る (kommt) 時、
光 (Licht) は光をはなちつつ、男たちのもとに、
愛すべき生と共にあるのだ。(StA 5, 101)

しかし私自身は、Klarheitという語彙に注目して、むしろルター聖書の影響を考えるべきではないか、と思っている。しかもその際、黙示録18章1節との類似が著しいであろう。ここで黙示録18章1節のルターの原文を挙げておく。„Und danach sah ich einen andern Engel nieder fahren vom Himmel, der hatte eine große Macht, und die Erde ward erleuchtet von seiner Klarheit.“ (そしてその後、私はもうひとり別の天使が、大いなる権威を持って、天から降りて来るのを見た、地は彼の榮光によって照らされた。)

ヘルダーリンの詩と黙示録18章1節を比較すると、先ず einen andern Engel (もうひとりの別の天使) が、ヘルダーリンにおいては ein Gott (ひとりの神) となっているのに気づく。また黙示録では天と地が区別されているが、ヘルダーリンでは、天と地と海がひとまとめにされ、それらすべてが変容されるのである。黙示録14章7節では「天と地と海」が並列されているので⁶⁹、この箇所イメージをヘルダーリンは使ったのかもしれない。

更にヘルダーリンの詩行における *allerneueud* (すべてを更新する) という表現にも注意したい。これは黙示録に内含されているものを、ヘルダーリン的表現で表わしたと見なせないであろうか。何故なら、黙示録21章1節の「新しい天と新しい地」(ein neuer Himmel und eine neue Erde) は黙示録の主要な思想の一つであり、更に21章5節でははっきりと、「見よ、わたしはすべてを新たにする」(Siehe, ich mache alles neu.) と言われているからである。しかしそれを、*all*を付す現在分詞で表現し、Klarheitと結び付けたと

69 「神をおそれ、神に榮光を帰せよ。神のさばきの時がきたからである。天と地と海と水の源とを造られたかたを、伏し拝め。」(黙示録14章7節、口語訳)

ころが、やはりヘルダーリン的なものである。この表現は、天と地と海をひとまとめにしている点、更に「ひとりの天使」を「ひとりの神」に変えている点と共に相働いて、ヘルダーリンの詩行を黙示録18章1節よりも一層壮大なものにしているであろう。

『平和の祝い』第1稿11-13行の如き神的な変容に与かる故に、この世のすべてのものはよいのであり、『パトモス』で言われるように「卑しいものは何もない」(StA 2, 170) のである。ヘルダーリンのキリスト詩を貫く万物和解が万物更新という思想と結ぶところに現われるのが、「すべてはよい」という発語なのである。

更に『平和の祝い』では、「一切を(万物を)集める祝祭の日」(der allversammelnde Festtag) という表現が用いられる⁷⁰。「万物和解」(allversöhnend) という表現が、「万物召集」(allversammelnd) という祝祭的・終末論的表現に変えられるのである。このようにヘルダーリンの詩的世界において、ヴェルテンベルクの伝統となった万物和解説が、神学的教義の押しつけのようにではなく、詩的に美しく歌われるのである。

ところで神学と言えば、一般には抽象的概念による抽象的思惟と思われている。しかし極端な抽象化は、むしろ神学の無意味化、神学の崩壊を引き起こしかねないであろう。このことの反省が、物語神学の提唱の一つの機縁となったのである。この神学のアジアでの代表者である宗泉盛(ソン・チュアンシエン)は、次のように言っている。「神学書を開いてみると、今までの伝統的な神学者の中には詩がありませんでした。しかし、聖書の中には詩が溢れています。」⁷¹

詩作と一体となったヘルダーリンの神学は、現代神学超克と共に、現代の危機をも乗り越える方向を我々に指示してくれるのではなかろうか。何故なら、ヘルダーリンの詩作は、常に「存続するもの(bestehendes)」(『パトモス』225行)に関わるからである。

70 本書第8章参照。

71 宗 11頁。

