

## 第6章 ヘーゲルとエーティンガーにおける 「生」の思想

—— ヘルダーリンとの関連で ——

### 序

1797年1月、ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）はゴーゲル家の家庭教師の職に就くべく、スイスのベルンからフランクフルト・アム・マインに出て来ている。この職は、テュービンゲン・シュティフト（Tübinger Stift）以来の親友ヘルダーリン（Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843）の仲介によるものであった。遠き異郷で意気消沈の状態に陥っていたヘーゲルにとって、ヘルダーリンの友情が如何に喜びと感謝の念を与えたかは想像に難くないであろう。このことを実際に裏付けるものとして、例えばヘーゲルの『エレウシス』（Eleusis）<sup>1</sup>という詩（1796年8月）を挙げることができる。この詩はヘルダーリンとの再会を予想して書かれたのであり、ヘーゲルが再会を如何に心待ちにしていたかを我々に教えてくれるであろう。更に彼らに共通の目標が、「自由なる真理のためのみに生きる」ことであったことも、この詩から確認できるのである。

この再会以降1800年頃まで、ヘーゲルはヘルダーリン、シンクレア（I. v. Sinclair,）、ツヴィリング（J. Zwilling）等の友人たちと活発で生産的な交わりをもったのである。そしてこの交わり、特にヘルダーリンの強い影響のもとに、ヘーゲルはカント主義を脱するという決定的な転回をフランクフルト期に成し遂げたのであった。

この章の第1節では、1798年から1800年にかけて執筆されたと推測される『キリスト教の精神とその運命』（Der Geist des Christentums und sein

---

<sup>1</sup> Moldenhauer (Hg.), Bd.1, S.230-233.

Schicksal)におけるヘーゲルの思想、特にその「生」の思想を、ヘルダーリンとの関連で解明していきたい。このことは必然的に、両者の思想の相違点を明らかにするであろう。

また第2節では、エーティンガーにおける「生」の思想を紹介し、その観点からヘルダーリン、ヘーゲルの生の思想を検討したい。エーティンガーの「生」の思想は恐らく思想的雰囲気として間接的にヘルダーリン、ヘーゲルに影響したと思われるが、その直接的な影響を証明するのは容易ではない<sup>2</sup>。

## 第1節 若きヘーゲルにおける「生」の思想

### 1. 1. ヘーゲルにおけるユダヤ教の精神

ノール (H. Nohl) によって編纂されたヘーゲルの草稿『キリスト教の精神とその運命』<sup>3</sup>は、『ユダヤ教の精神』(N 243-260)で始まっている。ヘーゲルはその冒頭でアブラハムの精神について語り、続いてアブラハム以前の「ノアの洪水」について語るのである。ヘーゲルによると、「ノアの洪水」とは、それまで親しく平穏であった自然が荒れ狂うことを意味し、その結果「自然に対する途方もない不信」が人間に惹き起こされたのであった<sup>4</sup>。このようなヘーゲルの叙述について、それが、主題の展開に先行する導入部というよりも、むしろ内包的ではあるが主題そのものの展開を我々に提示している、というゲレニユ (E. de Guereñu) の指摘は注目すべきであろう<sup>5</sup>。ヘーゲルのこの草稿のライトモチーフとも言うべき「人間と万有の統一」(Guereñu 50) がノアの洪水によって失われたのであり、以後の人類史はこの統一の回復の歩みに他ならないことが暗示されているからである。

したがってユダヤ教こそは統一の回復の出発点なのであるが、誤った方向

---

2 藤田の次の発言を参照せよ。「シュヴァーベン地方の敬虔主義者(エーティンガー等)によって展開された「生」の概念の〔ヘーゲルへの〕影響もしばしば論じられるが、それを証明するのは必ずしも容易ではない。」(藤田 123頁)

3 N S.241-342. (Moldenhauer (Hg.), Bd.1, S.268-418.)

4 N S.244.

5 Guereñu S.50.

に踏み出されたのであり、ユダヤ教の精神を克服すべく登場したキリスト教も、結局はユダヤ教の誤りを本質において繰り返し、実定的宗教に留まるのである。更にヘーゲルはユダヤ教批判に、カント批判、また後述の如く時代との対決という意味をも込めている。これらのことから、この草稿における『ユダヤ教の精神』の重要性が認識されるであろう。ユダヤ教、更にキリスト教の孕む問題を克服して「新しい宗教」を興すことを、当時のヘーゲルは「人類の究極で最大の事業」と見なしていたのであった<sup>6</sup>。

それではユダヤ教の精神とは、どのような精神なのであろうか。先に触れたように、『ユダヤ教の精神』の冒頭部でヘーゲルはアブラハムの精神について次のように語っている。「ユダヤ人の真の父祖であるアブラハムと共に、この民族の歴史は始まる。即ち彼の精神が、彼の子孫のすべての運命を支配した統一であり、魂である。」(N 243)更にこのアブラハムの精神が次のように規定されている。「アブラハムを彼の親族から連れ去った精神こそは、……すべてのものに対する激しい対立の内に自己を固持する精神であり、無限に敵対的な自然を支配する統一にまで高められた思惟されたもの (das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendliche feindselige Natur) である。というのは、敵対するものはただ支配の関係にのみ入ることができるからである。」(N 246)

以上を要約すると、アブラハム＝ユダヤ民族の精神とは、自然に敵対し、自然を支配することによって統一を回復しようとする精神のことなのである。ここで注意しなければならないのは、支配するためには、支配する者と支配される者の分離、言い換えると、主体と客体の分離が前提されていることである。またユダヤ民族は、自然や他の民族に対しては支配しようとするが、自らの神に対しては被支配、即ち主人に対する奴隷という関係に立っていることにも注意しなければならない。このように他ならぬユダヤ教の神こそが、「支配と分離の神」(Guereñu 51)なのである。したがって、この神の性格がユダヤ教を規定している、或は逆に、ユダヤ教の精神が彼らの神に投影されているとも言い得るであろう。

6 Moldenhauer (Hg.), Bd.1, S.236.

ユダヤ教の精神に対立するものとしてヘーゲルが提示しているのが、「美の精神」である。ヘーゲルは次のように言っている、「彼らの根源的な運命——克服することができないように彼らが自らに対立させた無限の力——に彼らは虐げられたのであるが、彼らがその運命を美の精神によって宥め、そのようにして和解によって止揚するまで、彼らは虐げられるであろう。」(N 256) 美の精神が自然と人間の根源的な統一を成就するのであるが、ゲレニユの指摘するように、根源的統一の原理である「美の原理」が「神」とは呼ばれず、「神的なもの」と言われている点に我々は注意しなければならない<sup>7</sup>。「神」という言葉は、『ユダヤ教の精神』では明確な神学規定なしで、むしろ「ユダヤ教の神」などというような暫定的・消極的な意味で用いられているにすぎない。「美の原理」が「神」と呼ばれなかったのは、恐らく「神」という言葉で、客体的に指定された神ととられることを、ヘーゲルが恐れたからであろう。ヘーゲルの神学も、対象論理<sup>8</sup>の内にはないのである。

次にヘーゲルのユダヤ教批判の、時代との関連を考察していきたい。ヤメ(C. Jamme)の指摘するように、ヘーゲルはユダヤ民族の自然支配に「啓蒙主義の自然支配」を重ね合わせて、自らの思惟を遂行したのであった<sup>9</sup>。当時は神学界も啓蒙主義的・合理主義的神学が優勢となりつつあり、ヘーゲルのユダヤ教批判の内に、神学界も席卷しようとしていた啓蒙主義に対する対決という意味を、我々は読み取ることができる。しかし、ヘーゲルのユダヤ教批判には、啓蒙主義という言葉は一度も用いられていない。したがって、ヘーゲルのユダヤ教批判に啓蒙主義批判が重ねられていることを検証しなければならないのであるが、ここでは、ヘーゲルの草稿と思想的な類似性を有するヘルダーリンの未完の論文『宗教について』(Über Religion)<sup>10</sup>に即して考察していきたい。

ヘルダーリンのこの論文では、人間と自然の根源的統一が、人間と世界の

---

7 Guereñu S.51.

8 「唯、私は対象論理の立場に於ては、宗教的事実を論ずることはできないのみならず、宗教的問題すらも出て来ないと考へるのである。」(西田 339頁)

9 Jamme (a) S.224f.

10 StA 4, 1, S.275-281.

「高次の関連」、「高次の適合」等と言われており、これらは確かに思惟され得るが、単にそれに尽きるのではなく、むしろ無限に感じられるべきものであると主張されている<sup>11</sup>。このような考えは、1795年4月に書かれたヘルダーリンの断片的草稿『判断と有』（Urtheil und Seyn）<sup>12</sup>にも見てとることができる。そこでは「判断」（Urtheil）に起因する根源的分離が「根源分割」（Ur=Theilung）と呼ばれており、このような判断による分析的方法では、「有」そのものは決して捉えることができないとされている。「有」はこの草稿では「知的直観」によってのみ把握可能とされる。

ヘーゲルにとっても、悟性は「絶対的分離」、「〔生を〕殺すこと」（N 311）であり、「悟性にとって神的なものは矛盾」（N 306）なのであった。したがってヘーゲルも、悟性よりも感情および直観を重視したのである。このことは例えば、感情については、ヘーゲルの思想で重要な位置を占める愛が感情と呼ばれていることに示されているであろう<sup>13</sup>。直観については、ヘーゲルの批判した「主体と客体の対立」が、直観において消失すると言われている<sup>14</sup>。

二人の悟性・思考についてのこのような捉え方には、啓蒙主義批判が込められていると思われるが、ヘルダーリンの『宗教について』では、啓蒙主義批判がはっきり語られている。ヘルダーリンは当時の時代思潮を批判して次のように言う。「我々は実際、より繊細で無限な生の諸関係を、一部は尊大な道徳に、一部は空虚な礼儀、或は陳腐な趣味の規則にしてしまった。それなのに我々の鉄のような諸概念をもって、自分たちが古代人よりも啓蒙されていると信じている。」（StA 4, 1, 277）この箇所は我々にヘーゲルの律法批判<sup>15</sup>を連想させるであろう。ヘーゲルは、根源的統一からの分離、命令す

11 StA 4, 1, S.275f.

12 StA 4, 1, S.216-217. Vgl. Henrich S.73-96.

13 N S.283, 296.

14 N S.316.

15 既に言及したように、ヘーゲルの律法批判にはカント倫理学への批判も込められている。例えば、ヘーゲルはユダヤ律法とカント倫理学を念頭において次のように言っている。「前者は自己の外に主人を持っているのに対して、後者は自己の内に主人を持つてはいるが同時に自己自身の奴隷である。」（N S.266）

るものと命令されるものとの分離として律法を批判しているからである。

ヘルダーリンは上述の古代の人々について、更に次のように説明している。「彼らはかの細やかな諸関係を宗教的な諸関係として考察していた。即ち宗教的な諸関係とは、それ自体において考察されるのではなく、むしろ、かの〔細やかな〕諸関係が生じる圏域を支配している精神から考察されなければならないような諸関係のことである。」(ibid.) 更に言葉を継いで、「そしてこのことこそまさに、我々に最も欠けている高次の啓蒙 (die höhere Aufklärung) なのである」(ibid.) と言われている。上の引用の「かの諸関係が生じる圏域を支配している精神」こそが、ヘーゲルの「美の精神」に相当するであろう。また「高次の啓蒙」という言葉から分かるように、正確には啓蒙批判というよりも、啓蒙の止揚と言うべきかもしれない。ヘーゲルの言い方をすれば、「律法のプレローマタ (成就)」(N 268) ということなのである。

このようにヘルダーリンの著作との関連でヘーゲルの啓蒙批判を捉えようと、そこに啓蒙主義批判が込められていることが容易に理解されるのであるが、ヘーゲルのユダヤ教＝啓蒙主義批判は、ヘルダーリンのそれよりも一層痛烈で、ホルクハイマー (M. Horkheimer) とアドルノ (T. W. Adorno) の『啓蒙の弁証法』(Dialektik der Aufklärung) の域まで達しているとも言い得るのである。このことを二つの点において確認してみよう。

まず第一に、『啓蒙の弁証法』の次の主張に注意したい。「迷信に打ち勝つ悟性が、呪術から解放された自然を意のままにすることとなる。力である知は、被造物の奴隷化においても、世の支配者たちに対する従順においても制限を知らない。」(Horkheimer / Adorno 20) ヘーゲルにおいても、ユダヤ民族は支配できるものに対しては主人の位置に立ち、支配できないものに対しては奴隷の位置に立つのであるが、彼らはこの支配・被支配の関係、主人と奴隷の関係を極限まで徹底させる。支配による統一の徹底性を、ヘーゲルはシケム人の殺戮において最も鮮明に描き出していると言えよう。これは創世記34章1-29節の記事に基づくもので、ヤコブの息子たちは彼らの妹が辱めを受けた時、シケム人が非常な善良さでもって償おうとしたのに、「悪魔の

ような非道さ」で彼らに復讐したというのである<sup>16</sup>。ヘーゲルはこれについて、「最も不快かつ冷酷で、すべての生命を根絶するような暴虐さをもって、彼らは容赦なく支配した」と言い、「統一はただ死の上になのみ漂っている」(N 248) とまで言っている。

第二の点として、「疎外」(Entfremdung) について考えたい。『啓蒙の弁証法』では、「人間は自らの力の増大の代価を、彼らが力を行使するものからの疎外によって支払う」(Horkheimer / Adorno 25) と言われているが、これとの関係でヤメは、「アブラハムの運命は、大地からの疎外だけでなく、他の人間からの疎外、それどころか彼の息子からの疎外でもある」(Jamme (a) 255) と言っている。確かに『精神現象学』等における「疎外」概念ほど体系的ではないが、その基本的な考えは、『キリスト教の精神とその運命』にも既に出てきていると言ってよいであろう。それは、主として「疎遠な」(fremd) 等の形容詞によって言い表わされているのである。即ち、自己を外化する(sich entäußern) ことによって生じる主体と客体の分離は、対象(客体) を支配することによっては解消されず、対象はあくまで「客体的」(objektiv)、「実定的」(positiv) なものに留まり、「疎遠な」(fremd) ものとして主体に対立せざるを得ない。このようにして生じる「神からの疎外」(Entfremdung) (N 289)、また律法において外面化されたユダヤ教の実定性 (Positivität)<sup>17</sup>こそが、ヘーゲルにとって、ユダヤ民族が彼らの運命に虐げられるということの真の意味なのである。この運命を克服すべく現われたキリスト教であったが、そのキリスト教も、イエスという個体への依存<sup>18</sup>、教会という実定的な形式<sup>19</sup>によって同じ運命に見舞われるのである<sup>20</sup>。

16 N S.248.

17 Vgl. Schmidt (a) S.200.

18 Vgl. N S.317. この箇所 (N S.317) の引用は、本書第8章225頁参照。

19 Vgl. Schmidt (a) S.200.

20 キリスト論を徹底して、イエスとキリストの区別を主張する滝沢克己は、特にこの点の主張において、ヘーゲルの『キリスト教の精神とその運命』に共鳴し、高く評価するのである。「しかるに、のちのちのキリスト教会は、そのように、自己自身の根底に働くイエスの霊を受けてイエスの友となるかわりに、ただイエスの姿に囚われて、再び、かつてのギリシャ人やユダヤ人のそれよりもはなはだしい運命の

以上の二点を現代的な視点から見ると、次のようになるであろうか。人間の外なる自然だけではなく内なる自然も支配しようとする啓蒙は、その極限においてナチズムに変貌し、シケム人の殺戮ならぬユダヤ人の大虐殺を惹き起こした。そして今や、抑圧された自然の神話的復讐が近代市民社会に加えられるようとしている。これは『啓蒙の弁証法』の主題に他ならないであろう。

## 1. 2. ヘーゲルにおける「生」とヘルダーリンにおける「美」

1. 1. で述べた通り、『ユダヤ教の精神』の部分では、支配と分離を特性とする「ユダヤ教の精神」に対して、根源的統一を回復する原理を「美の精神」とヘーゲルは名づけている。この命名は、以下で示す通りヘルダーリンの影響と見なせるだろう。

ヘルダーリンは、カントやフィヒテを原理的に乗り越えるためにプラトンに依拠したのである。例えば『ヒュペーリオン』(Hyperion) 最終稿の前稿では、ヘルダーリンは究極的存在を、「一にして全」、「無限の合一」、「言葉の唯一の意味における存在」等と呼ぶが、そのような存在が「美」として存在すると主張している。そして次のように結ぶのである。「私は信じる、我々はすべて最後には次のように言うであろう、聖なるプラトンよ、赦してくれ、あなたにひどい罪を犯してしまった、と。」(StA 3, 236) しかし、このような美の思想がヘルダーリン独自のプラトン解釈に基づくことを、我々は容易に見て取ることができるであろう。デュージング (K. Düsing) によれば、ヘルダーリンのプラトン解釈の古典的イデア論からの逸脱を、二つの点において認めることができる。一つは、美のイデアが他のイデアより優先されていることであり、もう一つは、「この美の把握と、汎神論的に理解された『一にして全なるもの』との結合」である<sup>21</sup>。デュージングの主張を裏付ける箇所を、『ヒュペーリオン』最終稿からも挙げるができる。「君

---

<sup>とりこ</sup>  
囚虜となった。七つの悪鬼を引きつれてもとの棲家に帰ってくる悪鬼の比喩は不幸にもキリスト教会そのものに当てはまる「運命」となった。——ヘーゲルが、彼自身の新しい信仰を、『キリスト教の精神とその運命』として告白せざるを得なかった所以である。」(滝沢 (h) iv 頁)

<sup>21</sup> Düsing S.108.



たちはその名を知っているか？ 一にして全なるものの名を？ その名は美だ。」(StA 3, 53) このようにヘルダーリンにとっては、美こそが全体的一者なのであった。

上記のようなヘルダーリンの美的プラトン主義の影響を、我々は『キリスト教の精神とその運命』の随所に見ることができる。そこでは、「美」とか「美しい」という言葉が、重要な意味で用いられているのである。しかしヘーゲルは、ヘルダーリンの美の思想をそのままの形で受け継ぐわけではない。ヘーゲルはむしろ「生」に重点を置いて、独自の「生」の思想を展開するのである。

ヘーゲルの「生」の思想は、あの有名な「愛による運命の和解」を説く<sup>くだ</sup>件<sup>いつ</sup>りで、最も明確に展開されていると言えよう。そこでは根源的一者が、「一なる生」(das einige Leben)と呼ばれており、また支配と分離によって客体的なものが生じることが、「生」という言葉を用いて、「〈一なる生〉から脱け出ることによってのみ、生を殺すことによってのみ、疎遠なものが造り出される」(N 280)と言い換えられるのである。

犯罪者に即して、「愛による運命の和解」がおおよそ次のように説かれている。先ず犯罪者は罰を受けることによって、或は良心の呵責によって、自らの生の破壊を感じるのであるが、自己の内に存在するはずであるのに存在しないものとして、この感情は失われた生への憧憬とならざるを得ない。しかし、この憧憬自体が既に快方に向かっているということであり、生の享受であろう。したがって、「対立は再統一の可能性」であり、「敵対的なものも生として感じられるが故に、そこに運命の和解の可能性が存する」(N 282)とされる。かくして、「自己自身を再び見出す生のこの感情が愛であり、そして愛において運命は和解される」(N 283)とされている。

『ヒュペーリオン』の終末近くの、「和解は闘いの只中にある、そしてすべての分たれたものは再びお互いを見出す」(StA 3, 160)というヘルダーリンの言葉も、闘いを契機としての和解という思想を表明しており、ヘーゲルの上述の思想と呼応するであろう。キリスト教神学の用語とも言うべき「和解」(Versöhnung)という言葉が使われていることから、単なる偶然の一致以上のものを読み取ることができる。この「和解」という主題は、ヘルダーリ

ンによってもっと深められ、讃歌『平和の祝い』（Friedensfeier）などへと展開されていくのである。

ヘーゲルの「愛による運命の和解」においては、〈犯罪者の破壊された生〉と〈一なる生〉との愛による再統一ないし和解が説かれているのであった。その際、知的直観のような直接性ではなく、愛が媒介をなして再統一がなされるという媒介の思想が、後のヘーゲルの思想の発展を考える場合には重要となる<sup>22</sup>。しかしここではむしろ次の二つのことを注意しておきたい。先ず、上のことは単に犯罪者の場合にのみ妥当するのではなく、一般の個別的生＝我々の生にも妥当しなければならないということである。そもそも個別的生が全体的生（一なる生）から分離されていると感知することが、自らの生が破壊されているということだからである。次に、ヘーゲルにとってそれぞれの個別的生は本質的には区別され得ない、即ち、我々の生は他人の生から区別され得ないということにも注意しなければならない。このあたりの事情をヘーゲルは次のように言っている。「犯罪者は他人の生と関わりを持つと思っている。しかし彼はただ自分自身の生を破壊しただけである。何故なら、生は〈一なる神性〉の内にあるので、生は生から区別されないからである。」（N 280）このことから分かるように、「愛による運命の和解」の根拠は、個別的生と全体的生が本来一であることに存する<sup>いつ</sup>と言い得るのである。「ヘーゲルが提出する生の理念はまさしくわれわれの外でもなく単にわれわれの中でもない。それはわれわれの個別的生と一如であって、しかも全体的生である。単に全体的生としてわれわれを越えているのでもない。全体的生はわれわれの個別的生と一如なのである」<sup>23</sup>という高橋昭二の主張は、まことにヘーゲルの生の思想の核心を突くものと言わなければならない。（ここで仮に全体的生を「神」、個別的生を「人」と言い換えると、上の主張は神と人の一如性ということになるであろう。）

22 「愛による運命の和解」は、一般にはヘーゲル弁証法の原型として評価されている。これにおいて重要なことは、愛が媒介をなして再統一・和解が遂行されるということである。「ヘーゲルの独自性とは知的直観のような直接性ではなく、むしろ生の自己展開に愛が媒介をなすという媒介の思想である。」（高橋（昭）222頁）

23 高橋（昭）221頁。

ヘーゲルは「生」と「愛」という概念を携えて、再び宗教に戻る。彼はユダヤ教に対して、イエスの宗教またキリスト教を対置するのである。ヘーゲルがそこで展開している原理的な思想として、ゲレニユは二つの思想を挙げている。先ず一つは、「父なる神」(Vater-Gott)という思想である<sup>24</sup>。ユダヤ教においては、神と人の関係は主人と奴隷の関係であったが、イエスにおいては父と子の関係になる。ヘーゲルは言う、「父に対する子の関係は、……生ける者同士の生ける関係、等しい生である、単に同じ生の諸様態にすぎず、本質の対立ではない。」(N 308) 或は次のようにも言われている。「神的なものを信じることが可能であるのは、ただ、信ずる者自身の内に神的なものがあり、その神的なものが、それが信じるものの内に自己自身を、自己自身の自然を再び見つけることによってである。」(N 313) 後の引用においては、エーベルト(K. Ebert)の指摘するように、*simile simili cognoscitur* (同じものは同じものによって認識される)という神秘主義の認識原理が表明されている点に注意しなければならない<sup>25</sup>。この引用はまた、「神的なものを信ずるのは、/ それ自身が神的な者だけ」(StA 1, 250)というヘルダーリンの詩行も連想させるであろう。両者に共通するのは、神的なものは神的なものによってしか認識できないということである。ともかくもヘーゲルは、「父なる神」ということを一如の思想のもとで理解していることが、上の引用から確認できるのである。

ゲレニユの指摘するもう一つの思想は、「感じることを形像(Bild)によって必然的に補完することから生じる神の形姿性(Gestalthaftigkeit)」(Guereñu 53)ということである。これはすこし説明を要するであろう。ヘーゲルの思想にとって愛は重要な位置を占めるが、愛はまだ宗教ではない。なぜなら愛は「感覚」であり、「主体的なもの」にすぎないからである。したがって愛が宗教となるためには、形像によって補完され形姿(Gestalt)

24 Guereñu S.53.

25 Vgl. Ebert (Hg.) S.94 u. Zeller (a) S.xvii. このようなことは、例えば道元においても見られる。「仏法は、人のしるべきにはあらず。このゆゑにむかしより、凡夫として仏法をさとるなし、二乗として仏法をきはむるなし。ひとり仏にさとらるるゆゑに、唯仏与仏、乃能究尽といふ。」(95巻本『正法眼蔵』『唯仏与仏』巻)。

を獲得しなければならない。或はヘーゲル自身の言葉で言うと、「愛は同時に一つの客体的形式において自己を表現しなければならなかった」(N 332)のである。

ここで当然次のような疑問が生じるであろう。ヘーゲルは『ユダヤ教の精神』の部分であれほど客体的なものを批判したのに、何故ここで再び客体的なものが登場してこなければならないのか？ 実際、愛がヘーゲルにとって重要であったのも、「愛によって始めて客体的なものの力が破られる」(N 296)からではなかったのか？ 或はヘルダーリンが『宗教について』で提出している問いによれば、「人間は自己と彼らの世界との関連を、何故まさに表象しなければならないのか、彼らの適合は、正確に考察されることも正しく思惟されることもなく、感覚の対象ともならないのに、何故それについて理念なり形像なりを描かなければならないのか？」(StA 4, 275)ということになるであろう。

この問いに対してヘルダーリンは、そのような宗教的イメージによってよって人間は世界との適合を想起でき、また自らの人生に感謝することができ、その限りにおいて困窮を乗り越えるからである、と答えている。或は、世界との関連をより一貫して感じるようになるから、とも答えている。要するにヘルダーリンの場合の宗教的イメージは、世界との関連ないし適合を想起する手段としての役割を果たすのであった。しかし、世界との高次の関連を歌うことが、彼の場合の「詩」に他ならないであろう。したがって、「かくしてすべての宗教は、その本質から見れば、詩的ということになるであろう」(ibid. 281)と言われるのである。宗教的イメージは詩と本質的に同じものであり、またその限りでのみ価値を持つものであった。このことから、『ヒュペリオン』で、神的な美の長子が芸術であり、次女が宗教であると言われていることも納得できるであろう<sup>26</sup>。このようにヘルダーリンの場合、宗教は芸術の下位に立ち、彼の宗教観もきわめて詩人的なのである。

それに対してヘーゲルは、以下の引用が示す通り、宗教的イメージの成立についてもっと積極的な宗教哲学的把握を試みている。「〈主體的なもの〉と

---

26 StA 3, S.79.

〈客体的なもの〉とを、〈感覚〉と〈諸対象を求める感覚の要求である悟性〉とを、想像を通して一つの美しいもの、一つの神の内に統一しようという欲求、人間精神の最高のものであるこの欲求が、宗教への衝動なのである。」(N 332) この引用と、先のゲレニウの「形姿性」の思想との対応はどうなっているのだろうか。ヘーゲル自身「形像」と「形姿」とを厳密に使い分けられているわけではないが、上の引用の「客体的なもの」が「形像」を意味し、この「客体的なもの」と「主体的なもの」(愛)とが統一されたものが、「形姿」(形姿となった愛)<sup>27</sup>と名付けられている、と言ってよいであろう。そしてこの「形姿」への欲求が、人間精神の最高の欲求とされ、「宗教への衝動」と言われていることに注意しなければならない。当時のヘーゲルにとって、宗教は最大の関心事だったのである。

さて上の引用で、先ほどの問いに対するヘーゲルの答えも与えられているであろう。即ち、ヘーゲルが積極的な意味で「客体的」という場合には、生を殺す死せる客体ではなく、常に主体的なものとの統一、「恒常的な形姿」(Guereñu)が念頭におかれているのである。このことと関連して、ヘーゲルにとって宗教はこの「形姿性」においてのみ語られることに注意しなければならない。しかしこのような形姿は、超時間的(zeitlos)<sup>28</sup>・恒常的であり、もはや単なる宗教的イメージというより、むしろ「神」そのものと言われるべきであろう。実際ヘーゲルは、「形姿」で具体的には「復活したイエス」(N 334)のことを考えているのである。この段階では、「神的なもの」とか「美」といった抽象的な言葉ではなく、先ほどの引用が示すように、むしろ「神」、「美しいもの」といったより具体的な言葉が、積極的な意味で用いられるようになるのである<sup>29</sup>。

### 1. 3. ヘーゲルの思想における不徹底性

ヘーゲルの「生」の思想は、確かにヘルダーリンの影響が強いが、18世紀後半における新プラトン主義再評価の傾向とも無関係ではありえない。しか

27 „die gestaltete Liebe“ (N S.334)

28 Guereñu S.57.

29 ibid. S.58.

し、新プラトン主義の祖であるプロティノスの思想とは、根本的な相違を認めることができる。ヘーゲルの生の思想をより鮮明にするためにも役立つので、プロティノスの思想の概略をここで見ておきたい<sup>30</sup>。周知の通りプロティノスは、万物は「一者」(τὸ ἓν) から流出したものであると説く。その際、一者から遠ざかるにつれて次第に完全性を減じてゆき、遂には全くそれを失ってしまう。一者から最初に流出するのは「ヌース」(理性、精神)であり、次にこの「ヌース」から「プシューケー」が流出し、これが最も低い段階の質料と結びついて自然を形成し、それに生命を与えるのである<sup>31</sup>。

以上がプロティノスの流出説であるが、ヘーゲルの場合、人間における自然はこのような低い位置を占めるのではない。1. 2.で引用した通り、人間の本性もしくは自然(menschliche Natur)が、そのまま「神的なもの」なのであった<sup>32</sup>。或は、個別的なものはそのまま全体的生であり、両者の間に本質的な相違があってはならないのであった。したがってプロティノスの場合には、人間と一者との合一はエクスタシス(忘我)の状態においてのみ可能なのであったが、ヘーゲルの一如の思想にはこのようなことを認めることができない。一者との直接的合一こそ、当時のヘーゲルの思想をプロティノスの思想から峻別する決定的な相違点と言えよう。

時代のヘーゲルへの影響を考察する際には、神秘主義をも含み得る広義の合理主義的な時代精神との関連でヘーゲルの思想を捉え直さなければならない、と私は思っている。1. 1.で言及したように、確かにヘーゲルのユダヤ教批判には啓蒙主義批判が内に込められているのであるが、もっと深い意味でヘーゲルが啓蒙主義を真に克服し得たかどうかを見直さなければならないのである。

この点に関して我々は、バルト(K. Barth)の『19世紀のプロテスタント神学』における18世紀の叙述を手引きとして考察していきたい。バルトはそこで、18世紀を啓蒙主義の時代と呼ぶのではなく、むしろ絶対主義の時代と

---

30 プロティノスの叙述については、服部 160-162頁による。

31 本書第2章註71との比較も興味深い。

32 滝沢(h) iii 頁参照。

呼ぶべきであることを主張している<sup>33</sup>。例えば、啓蒙主義を特徴的に代表するフリーメーソンが、他方では密儀的性格を有していることを考慮すれば、18世紀を狭義の啓蒙主義で覆い尽くし得ないことがすぐに納得されるであろう。バルトは「絶対主義」(Absolutismus)という言葉で、「人間能力の全能という信仰的前提に基づく生の体系」(Barth (c) 19)ということを考えているのであり、このような絶対主義的人間が、一方で非合理的なものを追及するし、他方で狭義の啓蒙主義者ともなり得ると主張している。このような視点から見ると、18世紀の二大潮流とも言うべき啓蒙主義と敬虔主義は、実は同じ体質から異なった方向へ展開したものと見なし得るのである。即ち前者は、人間理性の認めるものだけを真理とする態度であり、後者は、非合理的なものも人間と無縁ではなく、何らかの仕方ですべてを所有しようとする態度のことであろう<sup>34</sup>。

かくしてバルトは、根源的な敬虔主義者とは、「自己自身を発見した人間、或は自己自身の内に神に類似した究極の現実を発見した人間である。したがって、先ずもって本来的には自己の内に存在しない対象など知らない人間である」(ibid. 73)と断じている。バルトの敬虔主義批判がどの程度まで妥当するかをここで論ずることはできないが、彼の主張に傾聴すべき真実が含まれていることも事実であろう。単に敬虔主義というより絶対主義的人間、更には近代的人間のあり様を的確に指摘していると言えるのである。

さてヘーゲルは、客体的に措定された神というような考え方を批判して、独自の生の思想に到達したわけであるが、バルトの批判するような絶対主義的人間の犯す過ちをヘーゲルも犯していないであろうか。既に何度か言及したように、ヘーゲルにとって「神的なもの」を信じることが可能であったのは、信ずる者の内にも神的なものがあり、「その神的なものが、それが信ずるものの内に自己自身を、自己自身の自然を再び見つけること」(N 313)によってのみであった。このようなヘーゲルの思想は確かに彼も絶対主義という潮流の中にあることを示すものであろう。

33 Vgl. Barth (c) S.19ff. バルトの敬虔主義批判については、井上 38-41頁も参照せよ。

34 Barth (c) S.18.

しかしながら、ヘーゲルの思想と絶対主義との間には、本質において微妙な相違が存すると言わざるを得ない。バルトは先の引用の箇所を続けて、「したがって、もし対象が自己に対立する場合には、その対象は内に取り入れられ、内面化され、それが根源的かつ本来的に帰属する所へ移し変えられなければならないであろう」(Barth (c) 73) と言っている。このように敬虔主義者の場合には、敬虔な思いや振舞い等の意識的或は無意識的努力によって、神的なものが自己の内に移し変えられるのである。しかしヘーゲルの場合は、プロティノスとの対比において示したように、個別的生がそのままで全体的生と一如なのであった。

見かけ上の類似にもかかわらず、ヘーゲルの一如の思想はやはり絶対主義の内には収まり切れないのである。ヘーゲルの思想の欠陥は、彼の一如の思想そのものにあるのではなく、むしろその一如性を究め尽くさなかったことにこそあるのでないか。或はこう言えるかもしれない。一如の思想を更に神秘化することではなく、むしろ一如の構造を十分に論理的に見極めることこそ、彼が為さなければならなかったことではなからうか。その分かりやすい例は、ヘーゲルの言う「父と子の関係」である。確かに父(神)と子(人)は本質を等しくするが、単に同一ということで両者の関係は十分に言い尽くされているであろうか。イエスが神を父と呼ぶ時、そこには同一とは異なる別の関係も含まれているのではないだろうか。実際イエス自ら、「なぜわたしをよき者と言うのか。神ひとりのほかにより者はいない」(ルカ18章19節)と言っているのである。

このことに関してブーバー(M. Buber)に注目してみたい。ブーバーもヨハネ福音書の父と子の関係を、神と人が本質を等しくすることと解しているが、それを神秘主義的な神人の合一と解することに反対しているからである<sup>35</sup>。彼は父と子を、彼の「我-汝」(Ich-Du)という根源関係の二つの担い手と見なしているのであり<sup>36</sup>、この根源関係について更に次のように述べている。「それは神から人間へ到る場合には使命や命令、人間から神に

---

35 Buber (b) S.102.

36 ibid.



到る場合には直観や知覚、両者の間では認識や愛と謂われる。そしてこの根源関係において子は、父が子の内に住み且つ働いているにもかかわらず、『大いなる者』に対して身を屈め、彼に対して祈る。』(Buber (b) 102) このようにブーバーの場合も神と人は本質を等しくするのであるが、両者の間の絶対に逆にするのでできない順序——父はあくまで父であり、子はあくまで子であるという順序もおさえられているのである。

我々は今や、神秘主義的色彩を一切払拭した滝沢神学をここで援用しなければならない<sup>37</sup>。滝沢克己によると、神と人は「直接に一」ではあるが、そのことは両者の間に区別・順序がないということの意味するのではない。「直接に一であるそこにこそ絶対に超ゆべからざる区別・限界があるのだ」<sup>38</sup>ということなのである。このことを逆に言うと、「しかし主なる神は、無限の、絶対に架橋すべからざるかれらからの隔たりにもかかわらず、いなむしろまさにその隔たりによってこそ、かれらのもとに、しかもまったく直接的にとどまりたまう」<sup>39</sup>ということなのである。このように滝沢は、神人の弁証法的関係を、不可分・不可同・不可逆の関係として分節したのであるが、ヘーゲルの一如の思想では不可逆の関係がおさえられていないと言えるであろう<sup>40</sup>。

ヘーゲルが「一如」の思想に到達しながらも、「一如」の構造を十分に見極めることができなかった点において、ヘーゲルもバルトの言う絶対主義的人間の過ちから逃れていないのであり、彼もやはり時代の子であったと言えるのである。ヘーゲルは啓蒙主義の克服を目指しながらも、その克服は不徹

37 滝沢と神秘主義の関係については、本書第10章付記「滝沢神学と神秘主義」を参照のこと。

38 滝沢 (e) 257-258頁。

39 Takizawa S.916. (和訳は、滝沢 (b) 445頁を用いた。)

40 例えば次の箇所が示すように、神人の弁証法的な関係の直観的把握はなされているが、その構造の明晰な論理的把握はなされていないであろう。「神の子はまた人の子でもある；特殊な形態における神的なものが人として現われる；無限なものとの関連はもちろん一つの聖なる秘密である。なぜなら両者の関連は生それ自身だからである。」(N S.309f.)

底に終わり、結局は啓蒙主義の完成者に留まるであろう<sup>41</sup>。しかし彼の不徹底とは、合理主義的思考から神秘主義的思考へ移行しなかった点にあるのではない。むしろ彼の合理的思惟を極限まで押し進めなかった点にこそ、あくまで事柄そのもの（Sache selbst）に即して徹底的に思惟しなかった点にこそ存するのである。以下でこのことについて考察してみたい。

ヘーゲルはユダヤ民族を批判して、彼らは神に対して「徹底的に受動的」（N 252）であり、神によって「支配」され「命令」されるだけであり、彼らにとっては身体でさえ「単に貸与されたもの」（N 255）にすぎない、と言っている。要するに、彼らは「自由」には全く無縁だということである。そして申命記32章11節の記事に即して、彼らを生命のない石にさえ喩えるのである<sup>42</sup>。しかし、創造されながらも創造する人間の能動性とは、「徹底的に受動的」である所に、その自由は、自由が全く絶たれた所に始めて生じるのではなからうか。滝沢は次のように言う、「路傍の石と異ならぬ一個の物にすぎないにもかかわらず、この事を一厘一毛もゆるめぬまま、まったくそれみずから選択・創造するべく定められているということが、すなわち、人の人たる所以なのである。」<sup>43</sup> この点の洞察こそヘーゲルには欠けていた。即ちヘーゲルの場合には、人間はあくまで他の存在物と隔絶しており、人間も一個の物にすぎないという視点が完全に欠落している。彼の思惟の不徹底は実にこの点に極まるのである。そして神人の不可逆の関係が十分明確に展開されていないのも、このことに起因するであろう。人と物との本来的な同一性を見抜くことができなかったために、神と人との不可逆性も曖昧とならざるを得なかったのである。或は逆に言うと、人と物との相違面を必要以上に強調しすぎた故に、神人の不可逆性が曖昧になったとも言い得るであろう。ともかくもこのような傾向は、ヘーゲル思想の体系化とともに、一層顕著になってくるのである<sup>44</sup>。

---

41 Vgl. Barth (c) S.366.

42 N S.256.

43 滝沢 (c) 30-31頁。

44 ここで滝沢のヘーゲル批判を引用しておく。「思想の紆余曲折は、それがいかなるものであれ、ただインマヌエルの此方側のこと、インマヌエルに限界づけられ

ヘルダーリンの場合は、神人の不可逆の関係はどのようなのであろうか。『キリスト教の精神とその運命』と、これとほぼ同時期に執筆されたヘルダーリンの『エンペドクレスの死』(Der Tod des Empedokles)との間には、確かに相通じるものも多く見出されるであろう<sup>45</sup>。しかし後者には、前者と違って汎神論的なプラトン主義の危機も示されている<sup>46</sup>。例えば、神との合一を企てるエンペドクレスの行為が、「黒い罪」(StA 4, 135)と言われているのである。更にこの時期より、神々の独自の領域という考えも前面に出て来る。『パンと葡萄酒』(Brod<sup>47</sup> und Wein)を例にとると、「……なるほど神々は生きている、しかしそれは頭上はるか別の世界なのだ」(StA 2, 93)というような表現を見出すことができる。

このように神々と人との分離面——滝沢の言う神人の不可同ないし不可逆性——が強調されてくるが、両者はどのように結びつくのであろうか。1800年に書かれた『生の行路』(Lebenslauf)の第2節を見てみよう。

上方であれ下方であれ、黙した自然が  
 未来の日々に思いを馳せる聖なる夜にも、  
 最もひどい冥府にも、なおも支配しているのではないか  
 ひとつの真直ぐなものの、正しきものが? (StA 2, 22)

上記の「ひとつの真直ぐなものの、正しきもの」(ein Grades, ein Recht)とは事柄そのものに即して言うなら、バルト神学の「上から垂直に」(senkrecht von oben)<sup>48</sup>と同じ事態を言い表しているのではないか。「正しきもの」とは決してこの世的な法的正義を意味しているのではない。確かにヘルダーリンは伝統的なキリスト教神学の枠内で思惟しているわけではないが、上記の

---

て、そのつどこれを反映する映しのことにすぎません。この点を忘却した点に、ヘーゲルの弁証法の致命的な過誤があった。」(滝沢(c) 408頁)

45 最近の研究としては、例えば次のものがある。Jammé (b) S.300-324.

46 Vgl. Düsing S.112.

47 現代ドイツ語の表記では、Brot。

48 Barth (a) S.6.

詩も、神的なものから人間（世界）への働きかけは、「人間（世界）内部の諸関係とはまったく次元を異にする」<sup>49</sup>ということを言明している。人間（世界）の聖・不聖、浄・不浄に関わらず、父なるエーテルから真直ぐ垂直に、絶対的なもの（＝正しきもの）が人間の世界を貫いて支配していると言うのである<sup>50</sup>。詩人的表現においてではあるが、神人の不可分であるとともに不可同・不可逆の関係が、見事に捉えられていると言わなくてはならない。ヘルダーリンの詩世界を異教的・ギリシャ的として片づけてしまうことは容易であろう。しかし、1800年以降の後期ヘルダーリンの詩をもう一度虚心に読み返すならば、それはヘーゲル哲学にも従来のキリスト教神学にも欠如していたものを我々に示唆してくれるであろう<sup>51</sup>。

## 第2節 エーティンガーにおける「生」の思想

### 2. 1. 神の栄光と霊身体性

エーティンガー（F. C. Oetinger, 1702-1782）の神論の出発点は、神そのものの、深みにおける神である。「神としての神の内には、それがその深みにおいて考察される限り、身体も、潜勢的な闇も、尺度も、段階或は制限も、また空間も時間も、被造物に類比したものも見出されない。……それ故に、神は純粋な霊であり、純粋な光である。」（TH 69）したがってそれは、「我々に対しては無の如きもの」とも言われる。即ち、ペーメの無底、或はカバラ（ユダヤ神秘主義）のエン・ソフに相当する。エーティンガーはペーメとカバラから大きな影響を受けており、深みにおける神についても実際次のように言われている。「神は、窮め難き深み、自己自身の内に住むエン・ソフである。この神がご自身を被造物に分かち与えようとする。それ故にエン・ソフ、無底からの最初の発出は、『根源的』（ursprünglich）と謂われる。」（LT

49 滝沢 (e) 262頁。

50 加藤 99-101頁参照。

51 上に引用したStA 2, 22は、次のようなバルトの言葉を思い出させてくれる。「我々は本当に地獄の深みにおいてもキリストの内に神の信実を見る。」（Barth (a) S.72）

93)

時間を越え、空間を越えた神そのものを、時間的・空間的存在である我々人間は認識できない。しかし、ご自身を被造物に分かち与えるために、神からの発出、流出（カバラ的用語）、或は神の自己産出（ペーメ的用語）、即ち神の自己啓示（manifestatio sui）（LT 167）が起こる。その結果、人間は神の姿、神の形を垣間見ることができる。このように身体的に啓示された神が、「神の栄光（Herrlichkeit）」と呼ばれるのである。即ち、「栄光とは、霊において隠されているものの身体的な啓示（Manifestation）である。」（LT 193）<sup>52</sup> この引用の「霊」とは、無底の神を意味するであろう。

神の栄光は、深みにおける神、神そのものとは区別されるが、それから分離されない。「この栄光は神自身ではないが、神から分離されない。したがってそれは、神性の最内奥のものが外へ向けたすべてのものである。」（LT 203）人間、例えば旧約の預言者は神の栄光を見ることができたのである。しかし、神の栄光は被造物ではなく、世界を構成する四大からできているわけでないので、預言者たちにも「ひとつの形態」で現れたのではない。それは状況により様々な形態で知覚される。「神は、風、火、水という〔世界を構成する〕要素としての特性を持っておらず、神はひとつの不可視の霊であるが、栄光において神は〈制約されない自由〉によって自分自身に〈被造物に近い特性〉を与える。それは、慈しみの故に霊と生において神が自らを被造物に分かち与え得るためである。それ故に、神は栄光の神として父祖たちに現れたのである（使徒行伝7章2節）。」（LT 204）神の栄光とは、パラマスの〈神のエネルゲイア〉やソフィア論における知恵にはほぼ相当すると言えるであろう<sup>53</sup>。

このような神の栄光の特性がエーティンガーによって「身体的」（leiblich）と呼ばれるのである。しかしこの身体性は、単なる物質を意味するのではなく、「霊的」でもある。逆に、すべての霊的なものも、身体的なのであ

52 LTの203頁以下で、「神の栄光」について詳しく言及されている。以下の記述もなるべくこの箇所 に依拠した。

53 本書第3章参照。

る<sup>54</sup>。エーティンガーにおいては、霊性と身体性とは相反するものではなく、相即するものと捉えられている。このような霊性と身体性の相即性をエーティンガーは「霊・身体的」と表現する<sup>55</sup>。「神の栄光は、霊・身体的な (geistlich-leiblich) 特性を具えた真の光である (使徒行伝22章11節)。」(LT 204) しかし彼によれば、地上的身体も、不完全ではあるが、霊身体性を示すのである。

しかし、「霊性」と「身体性」が直接結び付けられるこのような表現がなされることはむしろ例外的である。それよりも「神の都」という聖書的な表現の方が頻繁に用いられる。「神の都」とは、黙示録21章で「新しいエルサレム」と呼ばれる天のエルサレムのことであり<sup>56</sup>、エーティンガーはそれを「身体的に破壊することのできない都」(LT 206)と呼んでいる。即ち、それは完全な身体性を意味している。しかし、「神の都」も実質的には霊身体性 (Geistleiblichkeit) と同じ思想を表明しており、前者は終末論的な聖書の表現であり、後者は神学的・哲学的表現であるに過ぎない。

エーティンガーが霊身体性の思想を強調するのは、ライブニッツ (G. W. v. Leibniz)、ヴォルフ (C. Wolff) の哲学の持つプラト的な〈霊肉二元論〉、〈霊の肉に対する優位〉という支配的な時代思潮に対する批判が込められているからである。「神が身体的に不壊の都に住んでいるということは、哲学者たちには愚かに思われる。彼らは純粋に霊的なものを神にのみふさわしいと見なしたいのであり、神の都の身体的な形態を彼らは言葉遊びだと思っている。何故なら、彼らにはイエスの教えがあまりにも物質的だと思われ、彼

---

54 「すべての霊的なものは、同時に身体的でもある (コリント前書15章44節)。」(LT 210)

55 マイアーペーターゼン (M. Maier-Petersen) は次のように述べてエーティンガーのこの見解を高く評価している。「[霊と身体という] 二つの実体の統一と調和の表現としての『霊身体性』(Geistleiblichkeit)、この二つの実体は——彼の時代の宗教的並びに哲学的文脈においても——相克しあう対立物としてしか見なされなかったものである。」(Maier-Petersen S.400) しかし滝沢神学的に言えば、霊と身体性の相即性は、絶対に逆にするのでない順序を含んだ統一でなくてはならない。

56 黙示録21章10節では、次のように言われている。「聖都エルサレムが、神の栄光のうちに、神のみもとを出て天から下って来る……」(口語訳)

らの純粹知性はこのことに耐えないからである。」(LT 206)

エーティンガーにとって、救済は単に靈的なものではなく、同時に身体の救済を意味する。このような救済の全体性という自らのテーゼを確証するために、『辞書』では「身体」という見出し語のもとで「神の都」に言及され、次のように言われる。「黙示録20章〔正しくは21章〕から明晰に判明するように、身体性は神の業の最終的目標である。」(WB 223) この命題で頂点に達するエーティンガーの身体性の思想は、キリストが身体を持った現実の人間であったことに基礎付けられている。キリストの身体性の故に、身体性は決して克服されるべき悪ではなく、神の賜物と見なされるのである。即ち、「身体性は神によって創造され、肉となったキリストによって救済され、遂には『変容』される」(Weyer-Menkhoff 206) のである。またキリストの身体性の故に、神の栄光にも身体性という属性が付与される。或は逆に言うと、神の栄光の身体性がキリストの身体性として現れるのである。「神性の充溢〔即ち栄光〕はイエス・キリストの内に身体的に住む。」(LT 207) したがって、「身体性に関するエーティンガーの神学の組織的出発点は、創造論ではなく、キリスト論である」(Weyer-Menkhoff 208) という指摘は正鵠を得ているのである。

## 2.2. 神の栄光と七つの霊

神の栄光を詳しく見ていきたい。「この栄光は、神の七つの霊とともに神から発出する。」(LT 206) ここで「七つの霊」とは、バームの〈七つの性質〉(Qualitäten)<sup>57</sup>に対応する。バームも〈七つの性質〉を〈七つの霊〉とも呼んでいる。またエーティンガーは七つの霊を、カバラにおける下位の七つのセフィロートとも関連付けている。バームの〈性質〉とは、神の自己展開・自己啓示の諸段階である。「諸段階」と言うと、時間とともに継起的に移行していくようにとられてしまうが、そのようなイメージは、時間的存在である我々が表象する場合に起こる不正確なイメージにすぎない。バームにおけ

57 「(一) 洪さ、(二) 苦さ、(三) 不安の輪、(四) 稲妻、閃光、(五) 愛の欲、(六) 響き、ことば、(七) これら六つの性質を包む靈的な身体ないし天の国、の七つである。」(岡部 217)

る神の自己展開は、それぞれの〈性質〉が相互に対立し、相克しながら展開してゆく自己産出の（時間を越えた）闘いであり、ドラマである<sup>58</sup>。それはあくまで神内部の運動である。

「これらの諸力、諸形態、諸々の光の産出は、天的な身体性、天的な要素、天的な物質なしでは存在しない。」（LT 205）ここで「諸力」（Kräften）、「諸形態」（Gestalten）、「諸々の光の産出」（Gebährungen der Lichter）とは、すべて、ベーメ的な七つの性質、七つの霊の言い換えである。「諸々の光」と言われるのは、カバラのセフィロートが「反照」（Abglänze）ないし「輝き」と訳されるからであり、「諸々の光の産出」とは、七つの性質の動的性格からの命名である。運動という観点からは、神は「最も純粋な活動」（actus purissimus）（LT 94）と言われる。神は〈活動するもの〉というより、〈活動そのもの〉、「諸力が克服しあうこと」なのである。このような活動、或は運動が「天的な身体性」において行なわれることが、上の引用（LT 205）で表明されているのである。

神の栄光とは神の身体性のことであったから、神の栄光はベーメの第七の性質、或はむしろ七つの性質全体に対応していると思われる。ベーメにおいては、「第一から第六までの性質はガイスト〔霊〕の自己出産運動の連続した展開であり」、第七の性質は、このような運動全体を包む「霊的な身体性」（岡部 217）だからである。或はピーチュの解説によれば、「すべての力（Kräfte）の本質としての第七の自然形態（Naturgestalt）で、七つの自然形態の輪舞は完成し、神の内の〈全にして一なる永遠の自然〉となる」（Pietsch 262）からである。ここで「自然形態」とは「性質」であり、「永遠の自然」とは七つの性質全体である。「永遠の自然」という不可視の〈神の内なる自然〉から、可視的な〈神の外なる自然〉、即ちこの宇宙が産出されるというのが、ベーメの創造論なのであった。但し、エーティンガーの場合は、神の栄光も

---

58 それに対して、エーティンガーはカバラのセフィロートを次のように捉えている。即ちそれは、ベーメの〈性質〉の如き相互の対立という性格も保持しているが、絶対者であるエン・ソフからの静的で連続的な流出、「破れなき、闘いなき、劇的展開なき均等な流れ」、創造のプロセスの諸段階という意味合いが強い。（Vgl. Großmann S.135f.）



何らかの仕方人間に認識可能とされている。

「純粹活動」が神の能動的な性格を表現した言葉であるとする、「神の栄光」は、「神の多くの発出、或は流出によって満たされる (erfüllt wird) 或るもの」(LT 91)、「受動的な満たし (Erfüllung)」(LT 91)、「七つの霊の住まい」(LT 94) として、受動的・空間的な性格を有する。「栄光」、「充溢」、「光」は同系統の用語である。「神の栄光は、……神がその内に住んでいる光 (Licht) である。」(LT 205)「ドクサ (δόξα)、或は神の栄光は、神性の衣服或は充溢 (Fülle) である。それは、創造されるべき諸物の諸形態を純粋な完全性において自己の内に有している。」(TH 68f.) この最後の引用から分かるように、神の栄光の内に被造物のイデア的原型が蔵されているのである。

### 2. 3. intensum と生

神の栄光の身体性は天的であるとされたが、それは「破壊できない」とも表現される。「それ故に、神の第一の本質的な根本的特性は、第一テモテ 1 章 17 節によると、神は ἀφθαρτος、即ち破壊できない、ということである。というのは、被造物においては破壊でき分解できる身体性がもしも神の内になければ、〔神が破壊できないという〕この特性は神には相応しくないであろう<sup>59</sup>。しかし、被造物において破壊できるものも神においては破壊されていないということ、これが神の最高の誉れである。それ故に、不壊性が栄光と結び付けられている (ロマ書 2 章 7 節)、そして霊においてイエスを愛することが、不壊性において愛することなのである (エペソ書 6 章 24 節)。このことをパウロは、ζῶν ἀκατάλυτον、即ち分解できない生と呼んだ。火のような、鋭い、柔和な、といった特性がどんなに異なっている、この生は分かちがたく真理の内にある (ヘブル書 7 章 16 節)。」(LT 206) ここで、「火のような、鋭い、柔和な、といった特性」とあるが、これはベーメの七つの性質、七つの霊を意味する。この七つの霊は分かちがたく一つになって「分解できない生」を成すのである。この生は「諸力のひとつの紐帯 (Band)」

59 「神の身体性」が神の内において初めて、「神が不壊である」という神の特性も有意味的に主張できる、ということである。

とも表現される。ここで諸力とは七つの霊のことである。七つの霊のこのような性質を、エーティンガーはintensumと呼ぶ。「七つの霊はひとつのintensumである。」(MP 419)<sup>60</sup> 言い換えると、七つの霊はintensumとしてひとつの霊であり、ひとつの生なのである。

七つの霊は、それぞれが「相互の内」(ineinander)にあると同時に全体として「まったくの一つ」(nur Eins)である、そして、「すべてのものが各々の内にあり、各々がすべての内にある、このことを私は、extensa(延長された諸物)と対立させて、ひとつのintensum、或はens penetabile(透入できる存在)と謂う。」(MP 412)<sup>61</sup> エーティンガーの具体例で言うと、ライン川とマイン川が合流すると、それらはintensa(複数形)であり、神の三一性も最高の形式におけるintensumとしてのみ把握できるのである<sup>62</sup>。

このように、「七つの霊は、生を成す諸力が一つであると同時に多様であることに対する表現形式」(Großmann 182)であり、その性質を端的に表すためにエーティンガーはintensumという言葉を用いたのである。intensumは単に七つの霊の性質だけでなく、エーティンガーにおいては被造物の生も含めた生一般に適応される。これもエーティンガーの「七つの霊」の思想のベームからのずれである<sup>63</sup>。「神の七つの霊はその像をすべてのものの内に、したがって魂の内にも持つ。……intensumは、諸力が相互の内に存在するところにある」(LT 209)とされ、「諸力のこの紐帯が、神および被造物の生と謂われる」(S.261)のである<sup>64</sup>。かくして、intensumはエーティンガーの生の思想の根本概念となるのである。

エーティンガーは生をライプニッツのモナドに対置する。エーティンガーにとって諸力は、単純なモナドのようにお互いから離されて指定されているのではなく、神によって動的な相即相入的關係にもたらされて生を構成して

60 Zit. nach: Spindler (Hg.) S.293. (MP: Oettinger: Metaphysik. (1770))

61 Zit. nach: Weyer-Menkhoff S.193.

62 Weyer-Menkhoff S.193.

63 「ベームが神、即ち永遠の自然の内に見ているものを、エーティンガーはすべての創造されたものの内に移す。」(Weyer-Menkhoff S.170) 例えば、「魂はひとつのintensumである。」(MP 419)

64 Vgl. Weyer-Menkhoff S.170.

いるのである。それ故に、存在ではなく、生、或は運動が第一であり、単純なものではなく、(intensumの意味で) 合成されたものが第一なのであった<sup>65</sup>。

七つの霊は神の内ではひとつの霊であるが、創造に関して分割可能性が主張される。「〈神の栄光〉の継起的な、或は順次なされる啓示と分与に結び付いているのが、〈神の七つの霊〉の分割可能性である。七つの霊は確かに神自身の内ではただ一つの霊であるが、すべての国に送り出される時は、それぞれ〔の霊〕において再び七つのすべてがありながら一つ〔の霊〕のみが優勢であるという七つの分割可能性において理解されなければならない。これがJezirahという書物における古代ヘブル人の〈セフィロート〉或は〈分かれた輝き〉の意味である。」(LT 207f.)

更に、「神の諸力のこのような分割可能性から、創造と同様に墮落も理解できる」(LT 208)と言われている。このことは、『辞書』では次のように説明されている。神的な生(七つの霊)のみならず、すべての生の内に、「異なった諸力のひとつの紐帯」があるが、被造物ではこの諸力が「自由の乱用」によって分離され得るのであり、このことに「墮落の可能性への根拠」が存する<sup>66</sup>、と。したがって「悪の起源」は、「諸力は神の内では決して分離して存在し得ないのに、被造物の内では分離して存在し得ること」(S.355)に存するのである。

これと同じことをエーティンガーは「闇」という言葉を使っても説明している。彼は「闇」という言葉を必ずしも否定的な意味で使っていない。それは、「(諸力の) 分離の可能性」、「潜在的闇」を意味し、必ずしも「現実の闇」、「罪」を意味しない。「(諸力の) 分離の可能性」は被造物の存在規定であって、それがなければ、「人間の光は神の光と同じ本質になってしまう。」(LT 232)したがって、「闇はそれ自体は悪いものではなく、神の光と人間の光の中間物である」(LT 222)とされるのである。

被造物の生は神の生(七つの霊)より発出するのであるが、被造物の生に

65 Vgl. Großmann S.122-125.

66 WB, S.331.

おける諸力の「分離の可能性」、或は「闇」ということで、被造物と神の間の絶対に逆にはできない順序も表明されている。またエーティンガーにおいて生と霊は全く別のことを意味するのではない、ということも確認しておきたい。エーティンガーは『辞書』の「霊」(Geist)の項で、「霊は、各々の部分が再び一つの全体となり得るところに存在する」(WB 142)と言っている。このようにエーティンガーにおいては、「生」も「霊」も全体性、非分離を本質としており、場合によって両者は同一視される。(本書 195頁参照)

## 2. 4. ヘルダーリン、ヘーゲルとの比較

ヘルダーリンの『ヒュペリオン』においても生の一性という思想があった。「すべてのものと一つであること、それが神性の生である。」(StA 3, 9)それは単純で無差別的な一性ではなく、「εν διαφερον εαυτω (それ自身において区別された一者)」(StA 3, 81)であった。この区別は決して静的なものではない<sup>67</sup>。『ヒュペリオン』の末尾で、「和解は闘い (Streit) のさなかにあり、すべての分たれたものは再び自らを見出す。血管は別れてまた心臓に帰る。一切は、一なる、永遠の、灼熱する生である」(StA 3, 160)と言われる通りである。生の一性は、それ自身の内で多であり動的なのである。我々はここにエーティンガーの生の思想、intensiumの思想を連想せざるを得ない。エーティンガーの『いにしえ人の哲学』でも、「絶え間ない闘い (Streit)」について語られていた<sup>68</sup>。

intensiumは、多が一であるという調和の思想でもある。しかし、ライプニッツが言う〈窓なきモナド〉の予定調和の如き静的な調和ではない。intensiumの調和は、エーティンガーが「諸力の調和」(TH 196, 204)と呼ぶ動的な調和である。『ヒュペリオン』では、「[諸々の] 精神の調和」(die Harmonie der Geister / StA 3, 63)という表現がある。グリムの辞書はこれを「予定調和」(harmonia praestabilita) に則った例として挙げているが (Bd.4, Abt.1, Teil 2, Sp.2732)、むしろintensumの調和を表明しているであろう。何

67 Vgl. Schmidt (Hg.), Bd.2, S.1037f.

68 Großmann S.125.

故なら、人間の精神はそこでは交響曲の楽音に喩えられており、また『ヒュペーリオン』全体の思想から見ても、「〔諸々の〕精神の調和」は動的な調和を表わしてしているからである。またintensumとしての生は、エーティンガーが都市共同体（civitas）に帰したのと同じ構造を持っていることも考慮しなければならない<sup>69</sup>。即ち、都市共同体は次のような構造を持つ。「上位にあっては下位にあっては部分には自立性と自己主張が保持されているが、部分は正義という目的によって合一されているので、部分と全体は相互にお互いを構成している。」<sup>70</sup> ここでも我々はヘルダーリンの「普遍的な精神」の思想を想起する<sup>71</sup>。

ヘルダーリンにおいては生の一性が「美」であった。このような彼の思想を考える場合、18世紀ヨーロッパで一つの思潮を形成した合一哲学の影響も考慮に入れなければならない。そこでは、プラトン主義ないし新プラトン主義の伝統に立って、一者との統一の内に美を見出そうとする傾向があった<sup>72</sup>。エーティンガーもそのような合一哲学の影響を受けているかもしれない。シュナイダー（R. Schneider）はエーティンガーとの関連で次のように解説している。「神の栄光、即ち美一般について、それは哲学者たちに知られていない、とエーティンガーは言ってもよいし、そう言うのも残念ながら正当なのである——実際今日の実存哲学を考えてみよ——、神の栄光は、神の霊の本質的属性として、存在のひとつの本質的特徴なのである。聖書神学は新プラトン主義と結び付く、即ち、すべての生、すべての存在物は、それが神の生に関与するが故に、またその限りにおいて美しい。それが霊であるが故に、またその限りにおいて美しい。世界における神的霊の栄光と美をエーティンガーは讃美して倦むことがない、それ〔世界における神的霊〕は、『最も高貴な霊であり、緑なし、花咲き、<sup>はたら</sup>活くことであり、或は生の諸力の紐帯である。それは、様々な色の、実り豊かさの、そして愛の座である。』

69 Piepmeier S.159.

70 Zit. nach: Piepmeier S.159.

71 本書第7章200頁以下参照。

72 藤田 96頁。

〔LT 204〕<sup>73</sup> しかしながら、本当ならシュナイダーは更に次のようなエーティンガーの言葉も引用しなければならなかった。即ち、「神性の充溢はイエス・キリストの内に身体的に住む。」(LT 207) 或は、「神の栄光は神性の充溢、πλήρωμαとも呼ばれる、つまり、神性によって満たされるものである。……それはキリストの内に身体的に、σωματικῶςに住んでいる。」(S.349f.) キリストは、神の栄光の完全な身体的表現なのである。キリストの不在という点において、『ヒュペーリオン』の思想はエーティンガーの思想と根本的に区別される。そして同時期のヘーゲルの場合も、実定性批判によって力点はイエスその人から離れていく。例えば、「イエスの本質と、彼らの内でイエスへの信仰が生となり、彼ら自身の内に神的なものが存する人々の本質とが、異なっているとするあらゆる思想は遠ざけられなければならない」(N 315) と言われるのである。

このことと関連して、超越的な神観も当時のヘルダーリンとヘーゲルには欠けていた。彼らにとっては、全体性そのものが生であり神性であるのであった。例えば、ヘルダーリンにとっては、「すべてのものと一つであること」がそのまま「神性の生」なのであるし<sup>74</sup>、ヘーゲルが言う「生は一なる神性の内にある」(N 280) ということも、生はひとつであり、それがそのまま「神性」であることを意味するのである。したがって世界の外に神を措定する必要などなかったのである。『ヒュペーリオン』では、「どうしてこの世界は、この世界の外になお一者を探すほどに乏しいであろうか？」(StA 3, 11) として超越的神が否定されている。更に、重要な概念である「生」についても、それが神によって創造されたものではないと言われる。「私〔：ヒュペーリオン〕は私の内にひとつの生を感じるが、それは神が創造したのも、人間が産み出したものでもない。」(StA 3, 141) ここでの神は、キリスト教的な創造神と考えてよい。それに対してエーティンガーの場合は、上のR・シュナイダーによれば、聖書神学と新プラトン主義が結ぶ付いており<sup>75</sup>、「すべての生〔……〕は、それが神の生に関与するが故に、またそ

73 R. Schneider S.145.

74 StA 3, 9.

75 新プラトン主義とキリスト教の関係については、本書第8章註7参照のこと。

の限りにおいて美しい」と言われるように、神の生と被造物の生の間には逆にする・ことのできない順序が存するのである。しかしながら『ヒュペーリオン』では、そこで展開される汎神論ないし内在的・神観の危機も垣間見ることができる<sup>76</sup>。

---

76 それに対してヘーゲルの汎神論的・神観は揺るぎない。これは、当時のヘーゲルとヘルダーリンの間の看過することのできない相違点と言ってよい。

ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』の思想は、本章2.4.のようにエーティンガーの生の思想から見ることも可能である。しかしそこには、キリストと超越的・神観が欠けていた。この二つの登場は、なおヘルダーリンのキリスト讃歌を待たなければならないのである。(本書第8章参照。)





## 第7章 ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』におけるGeistの用法

### 序

本章では、ヘルダーリン（Friedrich Hölderlin）の『ヒュペーリオン』（Hyperion）のGeistの用法について、言語的・思想的に検討していきたい。しかし、この語の意味を正しく把握するためには、この語と関連する語や、この語に対応するギリシャ語のプネウマ（πνεῦμα）も考慮に入れなければならない。そうすることによって、この語によって表明されるヘルダーリンの思想とその思想の由来を明確に捉えることができるであろう。また辞書としては、グリムの辞書を常に座右に置いて参照し、本章でもしばしば言及した。この辞書は、言語的のみならず、思想的にも極めて価値のある情報を与えてくれた。そこには、『ヒュペーリオン』からの例文も比較的多く収録されている。

ヘルダーリンをして『ヒュペーリオン』を書かせたのは、ギリシャ精神の現代における新たな再生の希求であった。そこで展開される有名なドイツ批判も、この希求が時代からの逃避などではなく、むしろ時代と深く関わることから生まれたことを示しているであろう。この小説は、近代ギリシャの青年ヒュペーリオンと、彼の恋人ディオティーマ（Diotima）およびドイツの友人ベラルミン（Bellarmin）との間の書簡という形式で書かれている。また内容的には、主人公ヒュペーリオンがトルコからギリシャを解放させるための戦争に加わることを背景に、彼とアラバンダ（Alabanda）との友情、ディオティーマとの出会いと愛を主軸にして、ヒュペーリオン（したがって間接的にはヘルダーリン自身）のギリシャ的な世界観、人生観等が随所に織り込まれており、ドイツ教養小説の系譜に位置づけることも可能であろう。

『ヒュペーリオン』のこのようなギリシャ的性格と共に、我々はヘルダー

リンがギリシャ語に堪能であったことも、ここで確認しておかなくてはならない。彼は、ソポクレスの悲劇、ピンダロスの詩の翻訳を試みており、前者は1804年にフランクフルトで出版されている。このことから、ヘルダーリンがギリシャ語のプネウマの用法を熟知しているばかりではなく、彼がドイツ語のGeistをプネウマに重ね合わせて用いたと仮定しても、無理なことではないであろう。そこで先ず、ギリシャ語におけるプネウマの用法から見ていきたい。

## 第1節 プネウマとGeist

### 1. 1. ストアのプネウマについて

ギリシャ語におけるプネウマ (πνεῦμα) の用法を、クラインクネヒト (H. Kleinknecht) の説明<sup>1</sup>に即して見ていく。ギリシャ語のプネウマは、先ず「空気」を意味するが、ストアでは世界の構成要素たる四大 (vier Elemente) の一つとしての空気と等置されることは稀にしかなく、むしろ独自の実体 (Substanz) として把握されている。即ちプネウマは、火 (πῦρ) と空気 (ἀήρ) を自らの内で一つにまとめ、その微妙さ、活動性、生命性の故に、四大の源にして神的原理として、四大を凌駕すると共に、四大の中に浸透している実体なのである。言い換えると、すべての現実〔に存在するもの〕に浸透し、それらをまとめ、動かし、生命を与える「力の物質」(Kraftstoff) という性格を持っている。

それ故にプネウマは、プシューケー (ψυχή) とカヌース (νοῦς) とも関連する。プネウマは、ギリシャの存在理解一般においては、プシューケー (魂) やカヌース (理性) に比べるとあまり重要でない従属的意味しか有していないが、ストアにおいては例外で、神的意味を有しているのである。ストアにおけるプネウマと理性の関係は、例えば次のセネカの文章に端的に示されている。「しかし理性は、人間の身体の中に入れられた神的な氣息の一部

---

1 Kittel, Bd.6, S.350ff.

以外の何ものでない。<sup>2</sup> このように pneuma は、「聖なる霊」(spiritus sacer) として「人間の内における神」も具現している。ただこのような神の pneuma は、非物質的な プシューケー や ヌース に置き換えられるのではなくて、あくまでそれらに物質的基礎を提供する、謂わば魂の実体 (Seelensubstanz) なのである。

上に述べたことから帰結することであるが、pneuma はミクロコスモスたる人間とマクロコスモスたる宇宙を媒介する役割を担っている。このことは、次の pneuma という言葉が伝承されている最も初期の箇所にも、もしそれが本物だとしての話であるが、はっきりと示されている。「我々の魂が、我々を統べている空気であるように、pneuma、即ち空気はコスモス全体を包んでいる。」<sup>3</sup> ここで pneuma は、魂の実体 = 内なる pneuma として我々の内を統べるとともに、外なる pneuma として宇宙を包む。このようにして、神の pneuma は人間と宇宙を媒介するのである。

## 1.2. ヘブル語ルーアハとドイツ語 Geist

以上ギリシャ語の pneuma の用法について述べてきたが、プラトンに代表されるギリシャ思想は霊肉二元論で、〔霊〕魂の肉に対する優位が主張されるのに対して、ストアでは物質的性格の強い pneuma 一元論が展開されるのである。ところでドイツ語の Geist は、現代では「精神」を意味するのが普通であるが、グリムの辞書の Geist の項<sup>4</sup>の「意味と用法」1) が示すように、息 (Atem, Hauch)、風 (Wind)、空気 (Luft) という自然的・感覚的意味を、更にこの意味と関連して、グリムの 2) が示すような生命 (Leben) という意味も有していた。このような意味におけるドイツ語の Geist は、ほぼギリシャ語の pneuma に対応すると言ってよいであろう。したがってギリ

2 „ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.“ (Seneca: Epistulae Morales.) Zit. nach: Kittel, Bd.6, S.352.

3 „οἶον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.“ Zit. nach: Kittel, Bd.6, S.350.

4 Grimm, Bd.4, Abt.1, Teil.2, Sp.2623-2741. 本章のグリムの引用は、すべてこの巻からである。

シャ語のプネウマは、ドイツ語では普通Geistで訳される。なお、息と生命の両方の意味を有するのは、ギリシャ語のプネウマのみならず、ヘブル語のルーアハ、ラテン語のspiritusにも共通している。そればかりか、日本語の「息」も「生き」と同根なのである<sup>5</sup>。

またブーバー (M. Buber) は、ヘブル語のルーアハ (ruach) は、自然的・感覚的意味と精神的 (霊的) 意味を同時に意味し、ヘブル語ほどではないが、このことはギリシャ語のプネウマ、ラテン語のspiritus にもあてはまり、ドイツ語のGeistもかつてはそうであった、と主張している<sup>6</sup>。二つの意味のどちらか一方を取るというのではなく、両方の意味を同時に取るというのが、ブーバーの主張の肝心な点である。最近再び注目されるようになった東洋的な「気」も、次元の違う二つの意味を含んでいるように思われる。

ドイツを含めたヨーロッパでは、霊肉二元論的傾向が強いが、それはギリシャの影響である。旧約聖書はもちろん、新約聖書も元来霊肉二元論を取らないが、ギリシャ思想の影響によって、現代にいたるまでキリスト教では霊肉二元論的傾向が優勢である。ギリシャ語のプシューケー (ψυχή) も元来「息」を意味したが、オルフェウス教以降霊肉二元論がギリシャに持ちこまれてから、非物質的な「魂」を意味するようになった。ギリシャ語のプシューケーは、ドイツ語ではSeeleと訳されるのが普通である。

ところでドイツ語のGeist は、現在でも自然的・感覚的意味を有している場合がある。即ち、「幽霊、亡霊」という意味で使われる (グリム の4) 参照) 場合である。ルター聖書の最新の改訳版 (1984年) でも、ルカ24章37節ではそういう意味でGeist が用いられており、原語はプネウマである。即ちそこでは、「彼らは恐れ驚いて、霊 (πνεῦμα / Geist) を見ているのだと思った」と言われている。Seele を肉眼で見ることはできないが、Geistなら見ることも可能であろう。『ヒュペーリオン』では、シュトゥットガルト版全集 (略語StA) 3巻17頁で、Geistが「亡霊」という意味で用いられている。しかし、一般には現代ドイツ語のGeistは、近代的な「精神」という意味、即ち、

---

5 大野 84頁。

6 Buber (a) S.1127.

身体・物質と対比される意味で用いられるのが普通である。

## 第2節 ストア的な Geist の用法

### 2.1. ヨーロッパにおけるストア主義

ヨーロッパにおけるストア主義の影響を先に見ておきたい<sup>7</sup>。既に人文主義の時代にストアの集中的な受容が始まっている。とりわけモンテーニュ (M. E. de Montaigne) とエラスムス (D. Erasmus) を代表として挙げることができる。そして16世紀の終わり以降、所謂新ストア主義がヨーロッパに広がるようになる。その際オランダの果たした役割を忘れてはならない。オランダの刻印を受けたストア主義は、早くも17世紀前半にドイツ文学に影響を与えている。グリュフィウス (A. Gryphius) やフレミング (P. Fleming) はライデン大学で学んだし、この時代の詩人たちは、三十年戦争の経験によって不動心 (アパティア) を目指したために<sup>8</sup>、彼らの作品は一層深くストア主義の影響を受けている。

哲学においては、スピノザがストア主義との関連で重要である。シュミット (J. Schmidt) は次のように言っている。「哲学においては——オランダ人である——スピノザがストア的思考の中心的な仲介者、同時に形成者となった。彼の倫理学は、既に古代のストア学派も展開した一元論的・汎神論的自然哲学の地平において、ストア的な〈情動の克服〉を指導した。」<sup>9</sup>

18世紀に入ると、ストア主義はもはや16、17世紀ほどの広い影響を及ぼすことはなかった。しかし文学では相変わらずストアの刺激を多く受けている。例えばレッシング (G. E. Lessing) とシラー (F. Schiller) の闘争的な〈徳の英雄主義〉にとって、セネカは重要であった。ヘルダーリンの初期の讃歌『運命』 (Das Schicksal, 1794) にもそのようなストア的な〈徳の英雄主義〉

7 これについては次のものを参照した。Schmidt (b) S.33ff.

8 他宗教の例として神道を挙げると、平田篤胤が『霊の真柱』を著したのも、死後の「霊 (たま) の行方の安定 (しずまり)」 (平田 12頁) を知ることによって、読者に宗教的安心を得させるためであった。

9 Schmidt (b) S.33.

を認めることができる<sup>10</sup>。ストアのヘルダーリンへの影響を裏付けるものとして、例えば次の二つの事実を指摘できる。まず、18世紀に人気があったマルクス・アウレリウス（Marcus Aurelius）の『自省録』を、ヘルダーリン自身も所有していたことが確認されている<sup>11</sup>。またエーテル論も扱われている『神々の本性について』というキケロの著作を、ヘルダーリンはチュービンゲン・シュティフト時代の講義を通して知っていたのである<sup>12</sup>。

『運命』の数年後の『ヒュペーリオン』（Hyperion）の時期には、ヘルダーリンは全く別のストア受容を示している。即ち、自らのスピノザ研究および同時代のスピノザ受容を通して、ストアの一元論的・汎神論的な自然哲学の影響を『ヒュペーリオン』等に見ることができるのである<sup>13</sup>。

## 2. 2. Geistのストア的用法（ミクロコスモスとマクロコスモスの対応）

『ヒュペーリオン』においてストア的色彩の強い典型的な箇所として、次の文章を挙げることができる。

---

10    *ibid.* S.33f.

11    *ibid.* S.34. StA 7 卷388頁には、Marci Antonini Philosophi Commentariiとあるが、これは皇帝マルクス・アウレリウスの『自省録』である。（Vgl. Schmidt (Hg.), Bd.3, S.1001.）

12    Schmidt (b) S.42.

13    *ibid.* S.34. シュミットのこの論文（『ストアの倫理学と自然哲学のヘルダーリンの詩的受容』）では、ヘルダーリンのストア受容が三つの時期に分けられている。第一は『運命』であり、第二は『ヒュペーリオン』を含む（個と全体の調和という）ストアの自然哲学的な調和の思考に規定されている時期である。そして第三は、「〈和解的仲介〉の代りに〈破壊的・直接的なもの〉、〈安定を与える生の関連〉の代りに〈致命的に安定を崩す突破〉を象徴する」ストア伝承が偏愛される時期である。「これらの時期はあたかもお互いから鋭く分たれているかの如くではないが、アクセントの移動は誤認することができない。」（*ibid.* S.49）第三の時期に関する、Ekpyrosisおよびfurorについての叙述は興味深い。

シュミットのこの論文は、本章の基礎になる芝田の論文（「ヘルダーリンの作品におけるGeistの用法（1）」関西大学文学会『文学論集』42巻2号1992年所収）発表後の1996年に出版されている。視点はかなり異なるが、両者の間に必ずしも相反する主張がなされているわけではない。ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』がギリシヤ的な作品であることは明らかであるが、これをストア的な視点から考察した研究はほとんどない。

「おお、火のように激しく我々の内で統べて生きている精神（Geist）の姉妹、聖なる大気（Luft）よ！ 私の行くところに、おんみが同行してくれるのは、なんと素晴らしいことであろう、遍在し、不死の者よ！」<sup>14</sup>（StA 3, 50 / Grimm Sp.2627）

Geist は一応「精神」、「霊」という意味であるが、厳密にはストア的な我々の内で統べる神的プネウマである。したがって「空気」（Luft）という意味も有しており、Geist の持つこのような二義性（精神と空気）に基づいて、ヘルダーリンは上記のように「聖なる大気」（heilige Luft）を Geist の姉妹と呼んでいるのである。兄弟ではなく姉妹であるのは、「大気」（Luft）が女性名詞だからである。Geist の持つ二義性を媒介にして、ミクロコスモスとマクロコスモスの対応ないし一致が主張されているのであり、明らかにストアの自然観が受け継がれている。上の引用で注意すべき点は、「大気」に「聖なる」（heilig）という形容詞が冠せられている点である。これは単なる気体としての空気というより、神的なものにまで高められた大気であり、ストアの外なる神的プネウマに相当するのである<sup>15</sup>。

また「火のように激しい」（feurigmächtig）は火（Feuer）から派生し、「生きる」（leben）と共に、Geist の縁語である。（手塚富雄は、上の引用の Geist の訳として、「生」と「空気」の両方の語感を込めた「生氣」という訳語を採用している。）上の引用では、聖なる大気が、「遍在し、不死なるものよ」と呼びかけられている。「遍在する」という言葉が示すように、ここではストアに依拠した汎神論的な自然観が吐露されているわけで、それは超越的なキリスト教とは対蹠的な位置に立つ。別の箇所ではヘルダーリンは、「どうし

14 „O Schwester des Geistes, der feurigmächtig in uns waltet und lebt, heilige Luft! wie schön, ist's, daß du, wohin ich wandre, mich geleitest, Allgegenwärtige, Unsterbliche!“（StA 3, 50）

15 ここで、『ヒュペーリオン』において外なる神的プネウマに対して与えられた他の表現を揚げておく。die göttliche Luft, die mütterliche Luft; schöner Aether, der väterliche Aether; [die] selige Natur, [die] heilige Natur, [die] göttliche Natur, die herrliche Natur, lebendige Natur, alles heilende [Natur]。

てこの世界は、この世界の外に他の創造者を探すほどに乏しいであろうか」(StA 3, 11) という超越的なキリスト教の神観に反対するような発言をしている。

「人間の内における神」としての Pneuma についても既に言及したが、『ヒュペリオン』においても、「我々の内なる神」(der Gott in uns: StA 3, 29; ein Gott in uns: StA 3, 17)、「私の内にひとりの神がいるに違いない」(Ein Gott muß in mir seyn: StA 3, 104) というような表現を見出すことができる。これらで内在的な神観が表明されているが、キリスト教的な人間の内なる聖霊というより、やはりストア的な人間の内なる神的 Pneuma と理解すべきであろう。ここでは更に、ヘルダーリンの詩からも類似の表現を挙げておく。「しかし人間の内にはひとりの神が住んでいて、その神は過去と未来を見て……」<sup>16</sup> (StA 2, 317)

人間の内なる Pneuma と外なる Pneuma の関係を表わす箇所を挙げる。「長い間不在の人間精神 (der Menschegeist) が、彷徨と苦悩から輝き出て、勝利を喜んで父なる エーテル (den väterlichen Aether) に挨拶を送る。」<sup>17</sup> (StA 3, 111) ここでは「エーテル (天空の霊気)」が、「人間精神」(der Menschegeist) の「父」と呼ばれていることに注意しなければならない。

また霊的な大気が、「我々の上方」(über uns) と表現されている場合がある。「ああ、おまえたち憂鬱な兄弟たちよ、かつては違っていた。かつては我々の上方 [の世界] (über uns) は非常に美しく、我々の前 [の世界] も非常に美しく朗らかであった。この [我々の] 心もまた遥かなる至福の幻影を前にみなぎり溢れ、そして我々の霊 (unsere Geister) も大胆に小躍りして上へ押し迫り、限界を突き破ったのだった。」<sup>18</sup> (StA 3, 45) ここでは、

---

16 „Aber es wohnt auch ein Gott in dem Menschen daß er Vergangenes und Zukünftiges sieht....“ (StA 2, 317)

17 „...,wo der Menschegeist, der langabwesende, hervorglänzt aus den Irren und Leiden und sigesfroh den väterlichen Aether grüßt.“ (StA 3, 111)

18 „O einst, ihr finstern Brüder! war es anders. Da war es über uns so schön, so schön und froh vor uns; auch diese Herzen wallten über vor den fernen seeligen Phantomen, und kühn frohlokend drangen auch unsere Geister aufwärts und durchbrachen die Schranke,...“ (StA 3, 45)



「我々の上方〔の世界〕」(über uns) と「我々の霊 (或は精神)」(unsere Geister) が対応させられ、後者が喜び勇んで上方へ昇り、限界を突破する、と言われている。また他の箇所では、「しかしやがて、天からやって来るように、穏やかな霊 (ein sanfter Geist) が私の上へ降りてきた」(StA 3, 37 / Grimm Sp.2639) と言われている。霊の運動は、「下方から上方へ」と同様に、「上方から下方へ」もあるわけである。グリムの 8) の b) では、「上方から我々の上へと来る Geist」という用法が、本来聖書的なものとされ<sup>19</sup>、そのような例の一つとして上の箇所が挙げられている。しかしこの箇所もやはりストア的と言うべきであろう。内なるプネウマと外なるプネウマの交流を表現していると思われるのである。

ところで『霊の真柱』で平田篤胤は、「<sup>おも</sup>按ふに、<sup>たま</sup>魂は、この国土に在りつつも、天上に往来する由の有りげに思はるるなり」<sup>20</sup>と言っている。この場合の「魂」は死後の霊を意味しているが、霊が「天へ上れる」或は「<sup>かけくだ</sup>翔降りてものする」というような現象、上のヘルダーリンの場合とも類似する現象をどう解釈したらよいのであろうか。これに対する解答を筆者は持ち合わせていないが、心理学的には次のように答え得るのではなからうか。「(しかし、霊魂が不滅であるかどうかに関係なく、) 無意識領域から発現してくる心的エネルギーは、自我意識の作用から独立した自律的な力として経験されるものである。ユングはこの点をとらえて、無意識領域の作用は一種の『微細な物体』(subtle body) と考えた方が適切であると言っている。自我意識の作用から独立した動きを示すという点では、無意識の諸力は、外界の事物のあり方と——存在様式は異なるが——同じ客体性 (実体性) をそなえている。』<sup>21</sup> このように霊の上下の運動を、無意識の諸力と自我意識の交流として解釈することができるのではないだろうか。

19 聖霊降臨が念頭におかれている。「突然、激しい風が吹いてきたような音が天から起ってきて、一同がすわっていた家いっばいに響きわたった。また舌のようなものが炎のように分れて現れ、ひとりびとりの上にとどまった。すると、一同は聖霊に満たされ、……。」(使徒行伝 2 章 2-4 節、口語訳) ここで「風」も「炎」も「聖霊」の縁語である。

20 平田 161 頁。

21 湯浅 (a) 228-9 頁。

「我々の上方」(über uns) が、「我々の内」(in uns) と併記されて用いられる場合がある。「永遠なものが我々の内に、我々の上方にあった。エーテルのように優しくディオティーマは私を抱いた。」<sup>22</sup>(StA 3, 102) ここで「我々」とはディオティーマとヒュペリオンであり、「我々の上方」は「エーテル(天空の靈気)」と関連して用いられている。上の引用の後半は、「世界の魂である聖なる大気が遍く人間を包んでいた」<sup>23</sup>(StA 3, 112 / Grimm Sp.2627) という箇所が参考になる。ここで汎神論的に用いられている「世界の魂」という表現は、シェリングの「世界魂」(Weltseele) を連想させる。

### 2. 3. マクロコスモスとミクロコスモスの対応

〈大気としての神的プネウマ〉と〈我々の内なる神的プネウマ〉というマクロコスモスとミクロコスモスの対応は、Geistという言葉を使わない表現でも、『ヒュペリオン』の随所に見ることができる。ここでは三つの例を挙げておきたい。

- (1) 「私はおんみを敬いたい、おお、太陽の光よ。おんみに触れて私を静めたい、美しいエーテル(Aether)よ、おんみは星々に魂を吹き込み(beseelen)、ここ〔地上〕にあってはこれらの木々の周りに息吹き(umatmen)、胸の内において我々に触れる。」<sup>24</sup>(StA 3, 127)

「エーテル」(Aether) は天空にあっては、〈聖なる大気〉として星々に「魂を吹き込む」(beseelen)。そして地上では、〈風〉として、〈聖なる大気〉の〈息吹〉として木々の周りにそよぎ、〈我々の内〉なる神として我々を満たす。このように、星に代表されるマクロコスモスと、人間というミクロコスモスに、エーテルは同時に働きかけるのである。

- (2) 「聖なる自然よ(Heilige Natur)！ おんみは私の内にあっても外にあ

---

22 „Ewiges war in uns, über uns. Zart, wie der Aether, umwand mich Diotima.“ (StA 3, 102)

23 „..., die Seele der Welt, die heilige Luft allgegenwärtig umfing.“ (StA 3, 112)

24 „dich will ich ehren, o Sonnenlicht! an dir mich stillen, schöner Aether, der die Sterne beseelt, und hier auch diese Bäume umathmet und hier im Innern der Brust uns berührt!“ (StA 3, 127)

っても同じものである。私の外にあるものと我々の内なる神的なものを一つにすることは、そんなに難しいことではない。」<sup>25</sup> (StA 3, 89)

ミクロコスモスとマクロコスモスが、それぞれ「私の内なる自然」(Natur in mir)、「私の外なる自然」(Natur außer mir)として捉えられているわけである。「内なる自然」は、「我々の内なる神的なもの」と言い換えられているので、ストア的な〈人間の内なる神적プネウマ〉と解することができる。或は、「内なる自然」とは人間の本性 (menschliche Natur)、心理的自然を意味し、それが外なる自然、物理的自然と一致する<sup>26</sup>、と解してもよい。その場合は、Naturの二義性 (自然と本性) を媒介にして、ミクロコスモスとマクロコスモスの一性が主張されているわけである。

(3) 「天と地とに対して同じように愛し愛されるという関係で生きて (leben) いない者、自分の活動している世界 (を構成する要素) とこのような意味で一致して (einig) 生きて (leben) いない者は、生まれつき自分自身の内において一つ (einig) ではなく、少なくともギリシャ人ほど容易に永遠の美 (die ewige Schönheit) を経験することはない。」<sup>27</sup> (StA 3, 82)

マクロコスモスと一つになって生きていない者は、自己自身においても——ミクロコスモスにおいても——一つになって生きていない、という主張である。マクロコスモスに対する関係とミクロコスモスに対する関係が、「一性」(Einigkeit)、「生」(Leben)、或は「美」(Schönheit) という観点から述べられている。このような観点は同時期のヘーゲルの観点でもあった。

25 „Heilige Natur! du bist dieselbe in und außer mir. Es muß so schwer nicht seyn, was außer mir ist, zu vereinen mit dem Göttlichen in mir.“ (StA 3, 89)

26 湯浅 (a) 188頁参照。

27 „Wer mit dem Himmel und der Erde nicht in gleicher Lieb' und Gegenliebe lebt, wer nicht in diesem Sinne enig lebt mit dem Elemente, worinn er sich regt, ist von Natur auch in sich selbst so enig nicht, und erfährt die ewige Schönheit wenigstens so leicht nicht wie ein Grieche.“ (StA 3, 82)

### 第3節 Geistにおける精神的意味と感覚的意味の結合

#### 3.1. Geistにおける精神的意味と感覚的意味

ヘブル語のルーアハについてのブーバーの主張は既に言及したのであるが、ブーバーはドイツ語のGeist に関して次のように言っている。「ドイツ語のGeistにおける、根源的に霊的（精神的）なものと根源的に感覚的なものとの結合は、ルター以前には非常に強かったので、人は（例えばマイスター・エックハルトのように）イエスのニコデモとの会話における文章である „to pneuma pnei...“ をルターのように『風が吹く』ではなく、„der Geist geistet wo er will“ と訳すことができた。『ガイスト』（Geist）という語の力動的な性格、その『泡立ち』（Gischt）との関連は、中世のドイツ語ではまだ消え失せてはいなかった。それに対してルターの時代には、『ガイスト』は既に、出来事から対象になろうとしていた。」<sup>28</sup>

上に引用されているヨハネ福音書3章8節は、ルター聖書と同じく日本語聖書（口語訳）でも、「風は思いのままに吹く」と訳されているが、「風」を意味するπνεῦμαは、「吹く」を意味するπνέωから派生しており、しかも原文ではπνεῦμαの他の意味である「霊」と掛けて用いられているのである。このことを生かして、中世では上のようなドイツ語に訳すことが可能であった、というのがブーバーの主張である。上のドイツ語訳は、ギリシャ語原文（τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ）の文字通りの直訳になっている。即ち、「風が吹く」と「霊が吹く」の二重の意味が込められているわけである。この同じ動詞（geisten）をオットー（R. Otto）が彼の有名な著書『聖なるもの』（Das Heilige）の註で用いているのは、注目に値する<sup>29</sup>。オットーは、geistenという動詞によって、単なる被造物の存在とは区別された「ヌミノーズ〔的なもの〕の現在」（numinose Gegenwart）を言い表そうとしたのであった。

28 Buber (a) S.1127.

29 オットーはハバクク書2章20節の大胆なドイツ語訳として、geistenを用いた次の文を挙げている。„Jahveh geistet in seinem heiligem Tempel. (Otto S.154) 同箇所最新のルター訳を、参考のために挙げておく。Luther (1964): „der Herr ist in seinem heiligen Tempel.“

上のブーバーの主張では、Geistにおける霊的（精神的）なものと感覚的なものの二義性は、近代では完全に失われたような印象を与えるが、決してそういうわけでない。確かに近代では希薄になったが、そのような語感が完全に失われたわけではない。

### 3. 2. ヘルダーリンの場合

グリムの辞書のGeistの項の「意味と用法」2) e)  $\alpha$ ) は、霊的な意味と感覚的な意味（風、息、空気）を併せ持つ聖書的な用法として、主にヨハネ福音書3章8節の説明に充てられている。そして  $\beta$ ) では、18、19世紀の例が挙げられている。その中にはヘルダーリンの詩からの例も載っているので紹介したい。

「聖林の中で霊たち（Geister）がざわめく（säuseln）時、／ 月光の中を池が静まり返って／ ほとんど波打たぬ時、／ 私はしばしばあなたを認めそして挨拶を送る。」<sup>30</sup> (StA 1, 187 / Grimm Sp.2626)

「霊たち」（Geister）が、風音との連想で、「ざわめく」（säuseln）と言われるのである。「霊」（Geist）が「ざわめく」（säuseln）という動詞とともに用いられている例は、その他 StA 第1巻 106、109、213頁で見られる。

次に『ヒュペリオン』からの例を挙げる。「南西風のように、私の霊（Geist）は美から美へと至福にさまよい歩いた。」<sup>31</sup> (StA 3, 21) ここで南西風と訳した Zephyre とは、元来ギリシャ神話の西風の神で、擬人化された穏やかな南西風を意味するが、そのような風の神のように私の霊はさまよい歩く、と言われるのである。同系統の詩の例を挙げておく。「私がまだ子供の夢の中にあって／ 青空の光のように平和に／ 私の庭の木々の下／ 暖かい大地の上に横たわり、／ ほのかな喜びと美しさの中で／ 私の心の五月が始

30 „Wenn im Haine Geister säuseln, / Wenn im Mondenschimmer sich / Kaum die stillen Teiche kräuseln, / Schau ich oft und grüße dich.“ (StA 1, 187)

31 „Wie die Zephyre, irrte mein Geist von Schönheit zu Schönheit seelig umher,“ (StA 3, 21)

まった時、／ 穏やかな南西風の風音のように／ デイオティーマの霊(Geist)が私にそよぎかけた (ansäuseln)。』<sup>32</sup> (StA 1, 216f.)

Geistが同じく風との連想で、「飛ぶ」(fliegen)という動詞とともに用いられている箇所もある。StA 第3巻73、121、124頁である。ただこれらは、グリムの辞書では、「意味と用法」17)のd)で引用されている。17)はグリムによれば、Geistの概念が(魂や心情の)生命も内に含んでいるような用法である<sup>33</sup>。そして17)のd)では、Geistは「我々の内で自ら動く生命」を意味し、それが、「例えば愛する場合には、外に向かう動きにおいても考えられる」というのである<sup>34</sup>。グリム記載の一例を挙げる。「蝶が花の周りを飛ぶように、私〔：ヒュペーリオン〕の霊(Geist)は乙女〔：デイオティーマ〕の神々しい姿の周りを漂った。』<sup>35</sup> (StA 3, 87 / Grimm Sp.2669)グリムによれば、上の「霊」は「愛と生を担うもの」と解釈されるのである。しかし蝶が花の周りを飛び回る様は、読者に蝶の羽音を、更には空気を連想させないであろうか。また蝶は、ギリシャでは魂の象徴であったことも思い出される。

グリムの17)のd)に記載されている『ヒュペーリオン』の例をもう一つ挙げておく。「おんみたち、愛するイオニアの島々よ！ ……おんみたちがどんなに遠くにあっても、おんみたちはすべて私の目の内にある、そして私の霊(Geist)はそよ風とともに荒々しい大海原の上を飛ぶ(fliegt)のだ。』<sup>36</sup> (StA 3, 121 / Grimm Sp.2669)これもGeistの持つ「風」という意味からの連想で、「私の霊はそよ風(Lüftchen)とともに飛ぶ」と言われていると解し

---

32 „Da ich noch in Kinderträumen, / Friedlich, wie der blaue Tag, / Unter meines Gartens Bäumen / Auf der warmen Erde lag, / Und in leiser Lust und Schöne / Meines Herzens Mai begann, / Säuselte, wie Zephirstöne, / Diotimas Geist mich an.“ (StA 1, 216f.)

33 Grimm Sp.2667.

34 Grimm Sp.2669.

35 „Mein Geist umschwebte die göttliche Gestalt des Mädchens, wie eine Blume der Schmetterling,“ (StA 3, 87)

36 „Ihr lieben Jonischen Inseln! ..., ihr seid mir all' im Auge, so fern ihr seid und mein Geist fliegt mit den Lüftchen über die regen Gewässer;“ (StA 3, 121)

得るであろう。このように上の二つの例において、私はGeistと「空気」ないし「風」との関係に注目しているのであるが、グリムはGeistに「生」という意味を読み取っているのである。

## 第4節 生とGeist

### 4.1. Geistにおける生の意味

グリムのGeistの項の14)では、「人間の霊」ないし「人間精神」(der Menschengeist)が扱われている。そのe)における、「しかし、19世紀における我々の慣例に対して次のことがはっきりと述べられなければならない。即ち、精神〔或は霊〕(Geist)とは概念的には本来〈我々の内なる考えるもの〉<sup>37</sup>ではなくて、〈生けるもの、生命を与え、導き、働くもの〉(das Lebendige, Lebengebende, Lenkende, Wirkende)であって、第一義である息(Atem)、生命の息吹(Lebenshauch)……に対応している」(Grimm Sp.2659)という指摘は重要である。それが特にはっきりするのは「生命の<sup>いのち</sup>霊」(der Lebensgeist)という表現(グリムの14) e) a))で、これは「霊」が「生命の本来の担い手」であることを意味している。このような用法は、18世紀にも、また近代の哲学的思惟においても現れ得るのであり、例えばカントによる人間の精神(霊)の定義は次のようなものであった。「精神(霊)とは、人間の内における〈生命を与える原理〉である。」(Geist ist das belebende Prinzip im Menschen.)<sup>38</sup>

『ヒュペーリオン』の場合も、例えば第2節であげたStA 3巻50頁の手塚富雄訳の「生氣」(Geist)のように、「生」という意味が込められているものも多い。第3節で指摘したが、グリムによれば、StA第3巻87、121頁の「私の霊」(mein Geist)も「生」と関連しているのであった。

このような人間の霊と生との関係は、聖書的には最初の人間アダムの誕生に遡るのである(グリムの14)のe)のβ))。「神が身体の中に注いだ霊(geist)

37 グリムのGeistの項の18) 参照。

38 Grimm Sp.2660f.

は、その身体を生かし (lebendig) 感ずるようにさせる。』<sup>39</sup> (Berth. von Ch.) この文章は創世記2章7節に拠っている<sup>40</sup>。しかし聖書には、「霊と生命」の関係を示唆する文章は枚挙に遑が無いほどである。グリム記載のものから二つ程挙げる。「人を生かすものは霊であって、肉はなんの役にもたたない。わたしがあなたがたに話した言葉は霊であり、また命である。」(ヨハネ6章63節)、「文字は人を殺し、霊は人を生かす。」(コリント後書3章6節)前者(ヨハネ6章63節)はツヴィングリ(H. Zwingli)が聖餐象徴説の根拠とした聖句であり、霊と肉(Fleisch)の分離、霊肉二元論を意味すると誤解されることも多い。しかし実際は、霊的とは神中心的、神に向かっていくということであり、肉的とは、この世的ないし我欲的ということであり、そのような向きの異なる人間の生き方、存在様式が言い表されているのであって、ヘブル語は勿論、新約聖書のギリシャ語にも原則として所謂霊肉二元論を認めることはできない<sup>41</sup>。

#### 4. 2. ヒュペーリオンの「運命の歌」

『ヒュペーリオン』の第2巻第2部には、「運命の歌」(Schicksalslied)と呼ばれる歌をヒュペーリオンがリュートで演奏する場面がある。この歌は『ヒュペーリオン』に出てくる唯一の詩であり、この歌の哀切な調べは、そこに歌われた人間の運命がヒュペーリオン自身の運命であることを暗示するかのよう、我々に切々と訴えかけてくる。この詩を以下に引用する。

---

39 „der geist, den got inn leib geußt, macht denselben seinen leib lebendig und empfindlich.“ (Berth. von Ch., Grimm Sp.2660.)

40 「主なる神は土のちりで人を造り、命の息をその鼻に吹きいれられた。そこで人は生きた者となった。」(創世記2章7節、口語訳) ここで「息」は「霊」という意味も持つ。

41 『岩波キリスト教辞典』の記載によると、「聖書では、人間は靈魂と身体に二分されず」、霊と肉の対比の強調も、実は、「靈魂と身体の対立ではなく、人間全体の自然状態としての命・魂とこれに新たな命を与える神の霊との関係が問題になっている」と考えるべきである。(大貫(他)1212-3頁) またヘロン 79-80頁も参照せよ。またルターも人間本性の区分(霊・魂・身体)と性質の区分(霊と肉)をはっきりと区別した。これはルターの大きな功績とされる。(金子191-2頁参照)



おんみらは上方なる光の中を  
柔らかき土の上を歩む、至福なる精霊たち（Genien）よ！  
輝ける〈神々のそよ風〉（Götterlüfte）が  
おんみらにそっと触れる、  
匠なる女性<sup>によしやう</sup>の指が  
聖なる弦に触れるように。

眠れる乳飲み子の如く、運命を知らずに  
天上の精霊たちは息づいている。  
つつましい蕾の内に  
浄らかに守られて、  
霊気（der Geist）は精霊たちのために  
永遠に花咲いている<sup>42</sup>。  
そして至福なる目は  
輝いている、静かな  
永遠の明澄さの中で。

しかし我々には与えられていない、  
如何なる所でも安らぐことは。  
苦しみを担う人間は  
過ぎ去り、落ちて行く  
<sup>めしい</sup>盲人の如くに  
時から時へと、  
あたかも 水が岩から  
岩へと投げつけられて、年を経て  
定かならぬ所へ落ちて行くように。（StA 3, 143）

42 „Keusch bewahrt / In bescheidener Knospe, / Blühet ewig / Ihnen der Geist,“（StA 3, 143）

ここで問題にしたいのは、第2節6行のGeistである。既訳を調べてみると、四種類の訳がある。即ち、第一は「〔神々の〕御<sup>たま</sup>霊」(渡辺格司訳)、第二は「精神」(神子博昭訳)、第三は「いのち」(手塚富雄訳)、第四は「<sup>いぶき</sup>霊の息吹」(野村一郎訳)である。日本の神道的自然観とストアの自然哲学の間の或る程度の類似を考えると、第一の訳は興味深いが、余りに神道的な語感が強すぎる。しかし単に「霊」と訳すと、漠然としていて何を意味しているのか判然としない。第三の訳「いのち」は、グリムのGeistの「意味と用法」の3)にあたる。第四の訳は、第一の「霊」と、グリムの1)の「息」(Atem)を組み合わせていることになる。

上の四つの訳のなかでは、第四の野村一郎訳が一番相応しいように思われる。第2節第2行では、天上の精霊たちが「息づく」ないし「呼吸する」(athmen)と言われており、それとの関連で第2節第6行のGeistを捉えなくてはならない、と考えるからである。即ちGeistは、天上の精霊たちの「息」に通じ、それが天上の世界の「大気」(Luft)を成しているのである。私訳では、「息」よりも「大気」の方に重心を移した「霊気」<sup>43</sup>が採用されている。「霊気」(Geist)は、第1節第2行の「神々の風」(Götterlüfte)とも関連して用いられているであろう。

第三の訳「霊の息吹」、もしくは「霊気」という訳語を採用することは、上のように詩の意味関連を考察することによって根拠づけることができるが、『ヒュペーリオン』全体のGeistの用法に照らしても納得できる。しかし、手塚訳の「いのち」も捨て難い。「いのち」の縁語として「花咲く」(blühen)と言われている、と解し得るからである。言語学的に分析すると、日本語の「いのち」の「い」は息を意味し、「ち(霊)」は勢いを意味するので、「いのち」の原義は「息の勢い」ということになる<sup>44</sup>。「いのち」の原義が、「咲いている」(blühen)という動詞によって見事に表現されていないであろうか。このように分析すると、手塚訳の「いのち」は上の第四の訳「息吹」をも含み、しかも第一の訳「霊」にも通じていることになるであろうか。

43 ただし他の箇所でも、手塚富雄訳でもGeistが「霊気」と訳される場合がある。

44 大野 122頁。

さて、「靈氣」という意味の Geist が、blühen（咲いている）という動詞を述語に取り得るであろうか。この疑問に対して何らかの示唆を与えてくれるのは、次のヘルダーリンの詩行である。「というのは、永遠に彼らは住むからである、エーテルの花咲く星々、即ち、神聖にして自由なる者たちは。」<sup>45</sup> (StA 2, 8) ここでは、「星々」(Sterne) に「花咲く」(blühen) という動詞の現在分詞が形容詞的に冠せられているわけで、エーテルが花咲くと言われているわけではないが、星はエーテルの花であり、上の疑問に対して肯定的に答えてもよい示唆を与えてくれるように思われる。

またエックハルトには、「聖霊」を主語、「咲き出る」を述語とする興味深い用法があるので紹介したい。そこでは、我性の滅却において神と人の合一がなされる、と説かれ、更に次のように言われている。「この一なるものにおいて、父はその子を最内奥の泉の内に産む。そこに聖霊が咲き出で (Dâ blûejet ûz der heilige geist,)、……」<sup>46</sup> この文では、「泉」という言葉から分かるように聖霊の誕生は水の湧出に喩えられている。聖霊はヨハネ福音書では「永遠の生に到る水」(ヨハネ 4 章14節) に喩えられるから、「聖霊が咲き出る」における「霊」は、「生」という語感を持ち、「生が溢れ出る」というイメージを髣髴させるであろう<sup>47</sup>。但し、この場合は動的な意味(ausblühen)であり、「咲いている」(blühen) という静的な意味ではない。

ヒュペーリオンの「運命の歌」の第1節、第2節では、至福なる精霊、或は天上の世界が歌われ、第3節ではそれと対比的に地上の人間の運命が歌われており、両者の対照は著しい。このような天と地、神と人との対比はストア的な汎神論的世界観から逸脱している、と言ってよい。二十世紀最大の神学者カール・バルト (Karl Barth) が、彼の膨大な主著『教会教義学』で、この詩を引用しているのは注目に値する<sup>48</sup>。ハイデッガーと違って彼がヘ

45 „Denn ewig wohnen sie, des Aethers Blühende Sterne, die Heiligfreien.“ (StA 2, 8)

46 DW, Bd.1, S.94.

47 エックハルトには、聖霊が愛との関連で「咲き出る」と言われる場合がある。「そして〔神が魂を愛する愛と〕同じ愛において聖霊が花咲く、この同じ愛が聖霊である。」(und in der selben minne blûejet ûz der heilige geist, und diu selbe minne ist der heilige geist.) (DW, Bd.3, S.163f.)

48 Barth (b): Die kirchliche Dogmatik. III / 2. S.621.

ルダーリンに言及することはほとんどなく、恐らく『教会教義学』でヘルダーリンの作品に言及しているのはこの箇所だけであろう。そこでバルトは、「至福なる精霊」を「〔我々と〕全く異なる、永遠に純粋な存在」と説明的に書き換えている。彼によれば、イエスに関わるとはこのような神と人の「対立」に関わることであり、しかもそのような対立は、「イエスが〔我々と〕単に異なっていることを指示することによって、我々がそれから身を引くことなどできないような対立」なのである。何故なら、イエスは「神の子」であるだけではなく、「人の子」でもあるからである。ヘルダーリンもこのような対立に、後のキリストを主題とする讃歌で立ち向かうのである。

## 第5節 普遍的精神

### 5. 1. Geistと普遍的精神

今までは主として、個々人における霊ないし精神を取り扱ってきたが、ここでは民族や共同体に宿るような「普遍的精神」（グリムの27）の用法）について考察したい。

「おお、ベラルミンよ、ひとつの民族が美を愛し、自国の芸術家たちに宿る守護霊を敬うところでは、生氣のようにひとつの普遍的な精神（ein allgemeiner Geist）が吹きわたり、物怖じする心も開け、慢心も消え、すべての心は敬虔で偉大となり、感激が英雄たちを生む。」<sup>49</sup>（StA 3, 156 / Grimm Sp.2728）

ここでは、Geistの持つ「風」、「空気」という意味と「生命」（グリムの2）という意味から「生氣」（Lebensluft）と言われ、そのような生氣のように「普遍的な精神が吹く」のである。ここでの普遍的精神とは、決して観念的な概

---

49 „Bellarmin! wo ein Volk das Schöne liebt, wo es den Genius in seinen Künstlern ehrt, da weht, wie Lebensluft, ein allgemeiner Geist, da öffnet sich der scheue Sinn, der Eigendünkel schmilzt, und fromm und groß sind alle Herzen und Helden gebiert die Begeisterung.“（StA 3, 156）

念ではなく、上の引用に対してグリムの27) が指摘するように、「生き生きと存在しかつ働くものとして」捉えられていることに、注意しなければならない。したがって、神的な大気が精神化されて Geist と呼ばれている、とも見なせるであろう。なお最終行の「感激」(Begeisterung) も、Geist との関連で用いられている。

上で「普遍的」と訳した allgemein は、語の構成からすれば、「すべてに共通な」(all-gemein) という意味であり、ヘルダーリンにおける Geist の重要な用法の一つとして、Geist が gemein ないし allgemein、gemeinsam と共に使われる用法を挙げることができる。

「違います！ 私たちを一つにする精神に誓っても、各人に固有であるがすべての者に共通な (gemein) 神の精神 (dem Gottesgeiste) に誓っても！」<sup>50</sup>(StA 3, 148 / Grimm Sp.2730)

普遍的な精神とは、共同体に属するすべての人に共通であるから、彼らを一つにする精神でもあり、それが「神の精神」と呼ばれるのである。しかしながらその精神は共同体の各人に固有なのである。したがって、『ヒュペーリオン』で引用されるヘラクレイトスの偉大な言葉である εν διαφερον εαυτω (それ自身において区別された一者)<sup>51</sup>が、ここでも実現されていると言えよう。

1800年の春頃に成立したと思われるヘルダーリンの後期の作品『多島海』(Der Archipelagus) にも、「一つの霊」という言葉が gemein (共通な) と共に用いられる興味深い例が見出される。

故郷の山々の上方にはあまねくエーテルが、／ 安らぎ、続べ、生きて  
いる、／それは、一つの愛する民が父の腕に／ 以前のように人間らし  
く喜々として集められ、一つの霊 (ein Geist) が万人に共通なもの

50 „Nein! bei dem Geiste, der uns einiget, bei dem Gottesgeiste, der jedem eigen ist und allen gemein!“ (StA 3, 148)

51 StA 3, 81.

(gemein) となるためだ。<sup>52</sup> (StA 2, 110)

これも、『ヒュペーリオン』における「普遍的精神」という Geist の用法と同じ用法である。万人に共通な一つの霊を各人が共有するのであるが、それは単に観念的なものとしてではなく、神的大気としてのエーテルと関係するのである。

StA 第3巻148頁の引用は、グリムの28) のa) で挙げられているが、28) は、「普遍的な精神〔霊〕と個々の精神の間の関係」について論じられている。そして28) のa) において、中高ドイツ語の用法として、友人たちが「一つの身体、一つの霊」(ein lîp und ein geist) であるという例が挙げられているが、グリムも指摘している通り、このような表象は明らかに聖書的である(エペソ書4章4節参照)。また19世紀の用法として、愛する者たちについて、「霊と霊が融けて一緒になる」という用例が挙げられている。このような用法は、ヘルダーリンにおいては更に展開されていく。StA 第3巻63頁では、人間精神が「楽音」(Töne) に、普遍的精神が「交響曲」(Symphonie) に喩えられている、と解することができる。そして「人間の精神と精神との調和」(die Harmonie der Geister) が主張されるのである<sup>53</sup>。

ヘルダーリンの論文『宗教について』(Über Religion) では、「各人が彼自身の圏域、即ち彼がその中で働き、それを経験するところの圏域を持つ限りにおいて、彼は彼自身の神を持つであろう、そして、多くの人間が共同の圏域、即ち彼等がその中で人間的に、それは〔生活の〕必要を越えてと謂うことであるが、働き、苦しむ圏域を持つ限りにおいて、彼等は一つの共同の神を持つ」(StA 4, 278) と言われていた。ここの「共同の神」(eine gemeinschaftliche Gottheit) が、「普遍的な精神」に対応するであろう。既に引用したStA第3巻148頁でも、普遍的な精神が、「神の精神」(Gottesgeist)

---

<sup>52</sup> „... und über Bergen der Heimath / Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Aether, / Daß ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt, / Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei.“ (StA 2, 110)

<sup>53</sup> このStA 第3巻63頁の箇所は、グリムでは28) のe) で引用されている。(Grimm Sp.2732.)

とされていたのである。

## 5. 2. Geistの三位一体的意味

今まで述べてきたことから、ヘルダーリンの Geist は、三重の構造をもつことが分かる。即ち、「神的な大気」<sup>54</sup>ないしエーテルとしての Geist、普遍的な精神としての Geist、更に人間精神としての Geist であり、これらはそれぞれ神と呼ばれている。これら三つの Geist は、Geist が三重に展開された、と見なされなくてはならない。逆に言うと、三つの Geist は一つに統一され得るのである。このように、三にして一、一にして三なのである。それは、謂わばキリスト教の三位一体に対応するような関係を有している。しかしそれは、非キリスト教的（ストア的）・汎神論的な霊＝神の三位一体論なのである。勿論、ヘルダーリンが Geist の構造をこのような神論として意識して用いていた、等と主張しているわけでない。彼が半ば無意識に用いている神的な Geist の用法を、理論的に整理すると、このようになると言っているのである。ただこのように定式化することによって、彼の神的な Geist の持つ構造を、明晰に把握することができるであろう。

この三一論は、やはり半ば無意識的に、キリスト教的三一論の影響を受けていると思われる。三つの Geist の内で、最も根本になるのは、神的な大気である。これは『ヒュペーリオン』で「父なるエーテル」（den väterlichen Aether）と言われているが、後の詩『パンと葡萄酒』（Brod und Wein）でも、キリスト教の父なる神に模して、「父なるエーテル」（Vater Aether）と呼ばれるのである。したがって神的大気（エーテル）は父なる神に相当するのである。そして人間の内なる神、即ち人間精神は、受肉した霊として、キリスト教の三一論における子なる神、キリストに相当するであろう。実際エーテルは「人間精神」の父と呼ばれていた<sup>55</sup>。更に、ヘーゲルの次の発言にも注意したい。「イエスの本質と、彼等の内でイエスへの信仰が生となり、彼ら自身の内に神的なものが存する人々の本質とが、異なっているとするあ

54 「神的な大気」（die göttliche Luft）（StA 3, 49）

55 StA 3, 111.

らゆる思想は遠ざけられなければならない。」(N 315) 即ち、当時のヘーゲルやヘルダーリンの思想では、各人がキリストになる可能性を有していたのである。

そして最後に普遍的な精神（霊）は、聖霊に相当するであろう。コリント後書13章13節では、「聖霊の交わり」（die Gemeinschaft des heiligen Geistes）という表現があるが、これは、先ず聖霊との交わりを意味するが、聖霊による信徒相互の交わりも意味している。シュライエルマッハー（F. Schleiermacher）も、聖霊を「協和の霊」（Gemeingeist）と呼んでおり、聖霊は、信徒を一つにし、霊的に活性化させるのである。StA 第3巻148頁の引用のすぐ後では、「およそ生命であるものはすべて、神的な世界では等しく、そこでは主人も奴隷もない」と言われ、更に「自然界に存在するものは、愛し合う者たちのように、お互いの周りに生きており、すべてを、即ち精神も喜びも永遠の若さも共に（gemein）共有している」（StA 3, 148）と言われている。神的な世界とは、普遍的な精神（霊）に支配された世界と思ってよいであろう。生けるすべてのものの平等は、ヘルダーリンの基本的な思想の一つであるが、その平等は霊的なもの——普遍的な精神（霊）——に根拠づけられているのである。

## 第6節 ストアの世界的世界観の危機

人間の内なるプネウマである人間精神と、外なるプネウマである神的大気との一致ないし対応が、次の箇所では次のような表現を与えられている。

「私〔：ヒュペーリオン〕が高地とその大気（Lüfte）を訪れると、血を流す翼が癒された鷲のように、私の精神（mein Geist）は広々とした空間を動いた、そして、目に見える世界が自分のものであるかのように、私の精神はそれ〔：目に見える世界〕を越えて広がって（膨張して）いった。」<sup>56</sup>（StA 3, 64 / Grimm Sp.2689）

---

56 „Dann sucht’ ich die höchsten Berge mir auf und ihre Lüfte, und wie ein Adler, dem



ここでも、精神（Geist）と大気（Lüfte）は関連している。大気は、気体としての空気であるが、その本質は神的である。しかし人間精神が膨張して、目に見える世界を越えた、という点に注目しなければならない。この引用は、グリムでは19) の i) の γ) で引用されているが、そこは、空間と見なされた精神、或は精神としての空間が、「拡大と膨張ができるものと考えられる」という用法に充てられている。上の引用では、人間精神が神的大気と交流することによって、自己膨張を起こし、可視的空間を越えてついには無限空間に達してしまうのである。

このようにヘルダーリンの三位一体論では、人間精神は無限なものにまで膨張する危険性を有している、と言えるであろう。ヘーゲルの後の「絶対精神」も結局、「神となった人間（近代的理性）」<sup>57</sup>と見なせるが、それと通じる点がある。このような危険性のあるところでは、人は突如としてニヒリズムに襲われざるを得ない。

「私が生の中を見遣る時、すべてのものの中で究極のものは何か。何もない（無だ）。私が精神の中を昇って行く時、すべてのものの中で最高のものは何か。何もない（無だ）。」<sup>58</sup> (StA 3, 45f.)

「生」も「精神」も、『ヒュペーリオン』における重要な概念である。しかしこの種の文章が続き、「そのように私は考えた。これらすべての考えがどのようにして私の中にやって来たのか、私には今も分からない」(StA 3, 46) という文章で、『ヒュペーリオン』第1部第1巻最後の書簡は終わっている。感激（Begeisterung）は、確かにニヒリズムの一時的な解決策ではあり得る。しかし、感激が去った時、ニヒリズムは力を倍加して人を襲うであろう。また、第1部第1巻以降でこのようなニヒリズムが真に克服できたかどうか

---

der blutende Fittig geheilt ist, regte mein Geist sich im Freien, und dehnt', als wäre sie sein, über die sichtbare Welt sich aus.“ (StA 3, 64)

57 湯浅 (a) 241頁。

58 „Wenn ich hinsehe in's Leben, was ist das letzte vom allem? Nichts. Wenn ich aufsteige im Geiste, was ist das Höchste vom allem? Nichts“ (StA 3, 45f.)

も、はなはだ疑問である。このようなニヒリズムは、当時のヘルダーリンの思想の超越性の欠如およびキリストの不在に起因するのではなかろうか。『ヒュペリオン』以降において、ヘルダーリンの思想はどのように変わり、それと共に Geist の用法はどのように変わっていくのだろうか。(本書第8章参照)

## 第8章 ヘルダーリンのキリスト讃歌における Geist の用法

### 第1節 『平和の祝い』における Geist

#### 1.1. 散文草稿

1800年以降のヘルダーリンの後期作品の中で、キリストを主題とした讃歌を「キリスト讃歌」(Christushymnen)<sup>1</sup>と総称している。キリスト讃歌の一つである『平和の祝い』(Friedensfeier)は1802年秋に成立したと推測されるが、それには三つの草稿があり、それらは彼の著作集の多く、また河出書房版日本語訳全集にも収録されている。しかしそれら韻文草稿以外にもう一つ散文草稿があり、これは例えばシュトットガルト版全集の校異(Lesarten)において収録されており、草稿を作成し始めた最初期の段階を示していると思われる。以下に精確な行分けと共に、シュトットガルト版全集に拠ってこの散文草稿を再現する。

Ein Chor nun sind wir. Drum soll alles  
Himmlische was genannt war, eine Zahl  
geschlossen, heilig, ausgehen rein aus unserem Munde.

- Denn sieh! es ist der Abend der Zeit, die Stunde
- 5 wo die Wanderer lenken zu der Ruhstatt. Es kehrt bald  
Ein Gott um den anderen ein, daß aber  
ihr geliebtestes auch, an dem sie alle hängen, nicht  
fehle, Und Eines all in dir sie all, sein,

---

1 『平和の祝い』、『唯一者』、『パトモス』

und alle Sterblichen seien, die wir kennen bis hierher.

- 10 Darum sei gegenwärtig, Jüngling. Keiner, wie  
du, gilt statt der übrigen alle. Darum haben  
die denen du es gegeben, die Sprache alle geredet, und du  
selber hast es gesagt, daß in Wahrheit wir auf  
Höhen und geistig auch anbeten werden in Tem-  
15 peln. Seelig warst du damals aber seeliger  
jezt, wenn wir des Abends mit den Freunden  
dich nennen und singen von den Hohen und rings  
um dich die Deinigen all sind. Abgelegt  
nun ist die Hülle. Bald wird auch noch anderes klar  
20 seyn, und wir fürchten es nicht. (StA 2, 699)

これは河出書房版日本語訳ヘルダーリン全集には収録されていないので、  
先ず第10行以下の私訳を試みたい（1-9行は後出）。

「それ故に現前したまえ、若人よ。おんみのように、他のすべての者に代  
わるほど大切な者はいない。それ故おんみが彼らに与えた言語をすべての者  
が語った、そしておんみ自らこう言ったのだ、我々は真理において高き所  
で、霊的に宮でも礼拝するであろう、と。当時おんみは<sup>しあわせ</sup>至福であったが、今  
はもっと<sup>しあわせ</sup>至福である、即ち、我々が夕べに友たちと共におんみの名を呼び、  
高貴な者たちについて歌い、おんみの周りにおんみに属する者たちがすべて  
居る〔今という〕時は。今や被いは取り除かれている。やがてなお別のもの  
が〔輝くばかりに〕明らかとなるであろうが、我々はそれを恐れることはな  
い。」

「夕べ」（16行）、「今や被いは取り除かれている」（18-19行）という表現か  
ら分かるように、この部分はヘルダーリン的な終末論的黙示思想が語られて  
いる。ギリシャ語に由来するドイツ語のアポカリュプセ（黙示）とは、文字

通りには被いを取ることを意味するからである。そして被いが取り除かれて、「別のものが明らか (klar) となる」(19-20行) と言われている。これは、後の韻文草稿で「すべてを更新する榮光 (Klarheit) が来る」、最終稿で「(更になおひとりの神が現れるところでは、) それは別の榮光である」と言われる箇所に対応する部分である。この終末の時はイエス中心であるが、イエス以外の (ギリシャの) 神々も排斥されることはない。むしろすべての神々はイエスにおいて一つとなる (8行)。更に、「我々が今までに識っているすべての死すべき者たち」(9行)、即ちすべての人間もイエスにおいて一つになる、と歌われる。上のヘルダーリン独自の終末論は、キリストという中心へ向かう万物肯定的、万物調和的な思想と定式化できよう。したがって彼のキリスト讃美は、他方で万物を肯定し、万物の調和を歌う讃歌ともなるのである。このような彼の終末論に対して人の取るべき態度が、散文草稿の下線部、即ちヨハネ福音書 4 章 24 節 (「〔神は霊である、そして〕 神を礼拝する者も霊と真理において礼拝しなければならない」) に相当する部分で表明されている。また万物肯定的な思想も、以下に示すように同じく散文草稿下線部に内包されている。ヨハネ福音書 4 章 21 節では、イエスはサマリヤの女に次のように言っている。「あなた方が、この山でも、またエルサレムでもない所で、父を礼拝する時が来る。」(es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten.) サマリヤでは異邦人との混血が起こり、純粋なヤウエ礼拝も行なわれなくなったため、ユダヤ人はサマリヤ人を軽蔑していた。しかしサマリヤ人も自分たちの神殿をゲリジム山上に立て、エルサレム神殿中心の公のユダヤ教と激しく反目しあっていたのである。散文草稿下線部では、ヨハネ福音書の「この山〔ゲリジム山〕」が「高き所」に、「エルサレム」が「〔エルサレムの〕宮」と表現されている。しかしヨハネ福音書の論理を徹底させると、「霊と真理において」礼拝しさえすれば、ゲリジム山とエルサレムの宮を必ずしも排除する必要はなく、ゲリジム山やエルサレムの宮で礼拝してもよいことになる。ヘルダーリンは彼の万物肯定の思想を背景に、ヨハネ福音書 4 章 21 節の否定的な表現を見事に肯定的な表現に変えてしまったのであった。

## 1. 2. 最終稿40-48行

散文草稿の下線部分は韻文草稿、および最終稿では消えてしまうが、その背景となるイエスとサマリヤの女とが会った場所が、例えば最終稿（40-48行）では次のように描かれている。

- 40   そして幾多の者を招きたい、しかし、ああおんみ〔：キリスト〕は、  
親しくも真剣に人間たちと交わり、  
町の近くのあのシリアの棕櫚の木の下、  
その井戸のほとりにいることを好んだ、  
穀物の畑が周りにざわめき、聖別された山並みの陰から
- 45   やって来た冷気が静かに息づいている、  
そして愛する友たちも、忠実なる雲の如くに、  
おんみを影で覆う、それは、荒蕪を貫く神聖で烈しい光〔線〕、  
おんみの光〔線〕が穏やかに人間たちのもとに届くためであった、若人  
よ！  
（StA 3, 534）

43行の「井戸」とはヤコブの井戸のことであり、ヨハネ4章6節では、「イエスは旅の疲れを覚えて、そのまま、この井戸のそばにすわっておられた。時は昼の十二時ごろであった」（口語訳）と言われている。また44行の「聖別された山並み」とはゲリジム山のことであり、「愛する友たち」とはイエスの弟子たちを意味する。イエスとサマリヤの女との出会いの場所が、47行から48行で示される思想、即ち、神的なもの人間に対するいたわりという思想を提示するために利用されたに過ぎないような印象も与える。少なくともヨハネ福音書におけるイエスとサマリヤの女との出会いには、そのような思想は直接的には表明されていない。

## 1. 3. 最終稿35-36行

このように散文草稿の下線部は後の稿では消える、したがって「靈的」（geistig）という言葉も消えてしまう。しかし詩想の靈的性格は保持され、Geist（靈）という言葉の重要性も失われない。以下では『平和の祝い』最

終稿における Geist（霊）の用法を見ていきたい。まず、最終稿の35行から36行には次のような表現がある。

und es blüht / rings abendlich der Geist in dieser Stille; (そして夕べには  
周りに<sup>・</sup>霊<sup>・</sup>気がこの静けさの中で花開く) (StA 3, 534)

この箇所の手塚富雄訳は、「<sup>・</sup>生<sup>・</sup>気は / 夕べの静けさのうちに花咲いて  
あたりにみなぎるのだ」となっている。更にこの箇所に対応する韻文草稿の  
第1稿および第2稿の34行から35行（第3稿では14行から15行）とその手塚  
訳は次の通りである。

und abendlich in der Stille / Blüht rings der Geist (StA, 2, 131 / 134 / 135)  
「そのとき夕べの静けさのうちに / <sup>・</sup>精<sup>・</sup>神は花と咲いてあたりに <sup>・</sup>み<sup>・</sup>な<sup>・</sup>ぎ<sup>・</sup>  
る」(手塚訳)

der Geist を主語、blühen を述語とする表現は、本書第7章 で既に指摘した  
ように『ヒュペリオン』にもあり、手塚は「<sup>・</sup>い<sup>・</sup>の<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>は……花さいている」  
と訳している。ドイツ語では全く同じ表現がこのように三通りに訳し分けら  
れており、詩の翻訳の難しさと手塚の自由闊達な訳が目立つ。最終稿の手塚  
訳では、Geist が「生命」と「空気」の意味を込めて「生気」と訳されており、  
同じく韻文草稿では、「精神」と「空気」の意味を込めて（「<sup>・</sup>精<sup>・</sup>神は……あた  
りに<sup>・</sup>み<sup>・</sup>な<sup>・</sup>ぎ<sup>・</sup>る」）訳されているわけである。

#### 1. 4. 最終稿76-78行

次に76-78行では次のように言われている。

Und Feiertage zu halten  
Der hohe, der Geist  
Der Welt sich zu Menschen geneigt hat. (StA 3, 535)  
(祝いの日々を執り行なうべく / 高次の〔霊〕、世界の 霊が / 人間た

ちに身を傾けた。)

「世界の霊」(der Geist der Welt)という表現は、グリムのGeistの項の11)のa)にある。グリムの文例を挙げておく。「世界の霊は、我々の思索の内にも、いずれの花、いずれの胸の内にも<sup>くだ</sup>降るのを好む。」<sup>2</sup>(G. Herwegh)

グリムの11)は「全世界が霊化あるいは魂化されている」というGeistの用法であり、そのa)は「全体としての世界、マクロコスモス、我々の前の万有」という意味に充てられている。それらが一つの霊あるいは魂と見なされるのである。またゲーテも「世界霊」(Weltgeist)、「世界魂」(Weltseele)<sup>3</sup>という言葉を用いているが、これは恐らくシェリングの『世界魂について』(1798年)がきっかけとなっていることがグリムに記載されている<sup>4</sup>。しかし、ゲーテはヘルダーによってこのような用法は既に知っていることも、グリムは記している<sup>5</sup>。ヘルダーの例を挙げると、「世界霊は、エーテルと呼ばれようと、光と呼ばれようと、君が見、聞き、感じ、考えるようにしてくれる。世界霊は君の内<sup>innen</sup>で考え、君は彼の器に過ぎない。」<sup>6</sup>(J. G. Herder)

ヘルヴェークの文もヘルダーの文も、本書第7章で扱った宇宙(マクロコスモス)と人間(ミクロコスモス)の対応ないし感応道交と言えよう。即ち、世界全体が一つの霊(或は魂)と見なされ、その霊(或は魂)が人間の霊(或は魂)と対応するのである。しかしながら上に挙げた例における「世界の霊」は、ストア的な神的プネウマとは異なり、人間を超越した超越的性格も持っているようである。ヘルダーリン的な終末論的祝祭においても、世界の霊から人間へと働きかけるのである。思想的史に言うと、ストア的というよりも、以下に述べるように、新プラトン主義的であるとともにキリスト教的性

2 „so mag der Geist der Welt in unser denken, / in jede blüte, jede brust sich senken.“ (G. Herwegh / Grimm Bd.4, Abt.1, Teil 2, Sp.2647) 以下本章のグリムの引用は、この巻からの引用である。

3 Vgl. Grimm Sp.2635.

4 Grimm Sp.2647.

5 ibid.

6 „der Weltgeist, nenn ihn Äther oder Licht... / er macht dich sehn und hören, fühlen, denken, / er denkt in dir, du bist nur sein Gefäß.“ (J. G. Herder, Grimm Sp.2648)



格も帯びていると言うべきであろう<sup>7</sup>。

グリムの11) のb) では、「星辰も魂化あるいは靈化された存在である、それは〈かのanima mundi〉と同じく、古代および近世、現代の思想家、特に詩人に歓迎された仮定である」(Sp.2648)とグリムには記されている。ラテン語のanima mundi はドイツ語訳すればdie Seele der Welt (世界の魂) であり、新プラトン主義で重要な役割を演ずる概念である<sup>8</sup>。しかも18世紀後半は新プラトン主義再評価の機運が高まった時代であり、シェリングも「世界魂」という言葉をプラトン主義あるいは新プラトン主義の伝統に立って用いているのである<sup>9</sup>。この作品のヘルダーリンのGeist (霊) の用法にも、このような新プラトン主義の特徴を見出すことができるのである。

そして「世界の霊が人間に身を傾ける」時、即ちキリスト教的終末の時には、「霊たち (Geister) のもとにも人間たちのもとにも、どこにも支配は見ることができない」(最終稿28行) のである。この引用での「霊たち」とは、グリム の6) のe)<sup>10</sup>に相当する神々と人間との中間的存在、即ちギリシャ語のダイモン (δαίμων) に相当すると解すべきであろう。グリムのこの箇所では、ダイモンはキリスト教教父たちのもとでは主として今日と同様に「悪しき霊」として理解されていたが、再びギリシャ語の原典に学んだ18世紀には、その本来の意味 (神々と人間との中間的存在) に戻されたことが記載されている。そしてシラーの『ドン・カルロス』(Don Carlos) から、Geister (霊たち) がDämonen (ダイモン) に同格的に置き換えられる例文が挙げられている。ヘルダーリンにおいて重要なのは、世界の霊が、人間

7 新プラトン主義は、プラトンを中心にピタゴラス派やストア派などの諸哲学思想の総合であるが、神秘的・宗教的であるという点で従来のギリシャ哲学から区別される。流出説を説く新プラトン主義は、キリスト教の教義 (特に受肉の教義) と根本的に相容れないものを持っている。それにもかかわらずキリスト教に次第に浸透して、影響をあたえた。やがてアウグスティヌスの思想形成に重要な役割を演じ、彼を通して中世初期の神学に影響を及ぼした。(以上『哲学辞典』577頁) したがって新プラトン主義は、汎神論的性格を帯びる場合もあれば、キリスト教的性格を帯びる場合もあるわけである。

8 村上 85頁参照。

9 藤田 140-5頁参照。

10 Grimm Sp.2634f.

だけでなくそのような霊たち（神々と人間との中間的存在）にも影響を及ぼすという点である。

### 1. 5. 最終稿における更に二箇所 の Geist

最終稿では更に次の二箇所で Geist が用いられており、結局五箇所 で用いられていることになる。

Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten,  
was wohl das Beste sei. (StA 3, 535)

（しかし霊が働く所では、我々も共に居て、言い争うのだ、何が最も良いものかを。）

Und das Zeitbild, das der grosse Geist entfaltet, ... (StA 3, 536)

（そして偉大な霊が展開する〈時の像〉が、……）

上の詩行は霊の働きへの人間の参与ということであり、下の詩行は霊と歴史の関係ということであろうか。後者において、『パトモス』にも見られるヘルダーリンの終末論的な歴史哲学的視点を認めることができる<sup>11</sup>。ところで、Geister という複数形が使われる第28行以外の四箇所の Geist を同一視すべきかどうかは、大きな問題である。（これは実は第113行の「祝祭の君」(der Fürst des Festes) が誰かを決定することにも関係する。）同一視する積極的な根拠を見出すことはできないにしても、同一視しない適当な根拠も見つけることができない。そうであるとすれば、同じ言葉を用いている以上、やはり同じものを指していると解釈するのが自然ではなからうか。ソンディ (P. Szondi) はこれらをギリシャの神々の最高神に同定しているが<sup>12</sup>、それも卓見である。しかしそこまで厳密に同定しなくても、ヘルダーリンの思想および時代の思想的状況を考慮に入れると、新プラトン主義的性格を併せ

---

11 本書第2章62-63頁参照。

12 Vgl. Szondi S.62-92.

持つキリスト教的な絶対霊ぐらいに考えておけば十分ではなからうか。

## 1. 6. 散文草稿 1-9 行

本節の最後として、先ず散文草稿の残りの部分、即ち 1-9 行を訳出しておきたい。

「我々は今や一つの合唱である。それ故に名指されたすべての天上のものは、秘儀にして聖なる数となって、我々の口から浄らかに出ていくであろう。／ さあ見よ！ 今は時の夕べであり、さすらいびとが憩いの地へ向かう時刻だ。やがて次から次と神々が訪なうであろう、彼らの最愛の者、即ち彼らすべてが愛着を持つ者〔：イエス〕も欠けることなく、彼らすべてがおんみ〔：イエス〕において一つとなり、我々が今までに識っているすべての〔死すべき〕人間たちもおんみにおいて一つとなるために。」

終末においてイエスを中心にすべての神々、すべての人間が一つとなる様子が歌われている。このような終末には我々はイエスの名を呼び (nennen)、高貴な者たちについて歌う (singen) (17行) と言われている。ヘルダーリンにとっては、「言語」(12行)、「我々の口から」(3行) 出た言葉が決定的な意味を持つが、終末において我々は「一つの合唱」(1行) となり、言語、言葉は、歌、詩という真に本質的なものに帰趨するのである。

## 1. 7. 最終稿における「歌」と「言語」

上記の如き「歌」および「言語」(Sprache) に関する散文草稿の根本思想が見事に韻文に展開されている箇所を、最終稿から手塚訳で挙げておきたい。但し、下線部のみ手塚訳と異なる。

「多くのことを人間は朝を迎えてから経験した、／ われらが一つの対話 (Gespräch) となり、たがいに耳を傾けるようになってからこのかた。／ しかしやがてわれらは斉唱 (Gesang) となるのだ。／ …… / それ

は一切を集わせる祝いだ、そこには天上の者たちが / 奇蹟によって現れるのではない、また嵐のなかにその姿が見失われるのでもない、／ たがいに歌（Gesang）によって、友愛の意をしめしながら、／ 合唱（Chöre）をなしてあい会するのだ、聖なる数（eine heilige Zahl）のそれらの / 至福の者たちは、それぞれの<sup>さが</sup>性をもって / <sup>つど</sup>集うている。そしてかれらが最も深い愛を寄せているものも / 欠けてはいない。すなわちわたしは / この用意された饗宴に / 忘れ難い人よ、おんみ〔：イエス〕を おんみを、この時代の夕べに / おお若人よ、この祝祭の君のところへ（zum Fürsten des Festes）招いたのだ。」

下線部は手塚訳（「この祝祭の主客として」）ではイエスを意味するが、私訳ではキリスト教的・ギリシャの絶対神を意味していることになる。しかし、このことに関してはこれ以上の言及は控えておきたい<sup>13</sup>。ともかくヘルダーリンの終末は、歌によって「一切を集わせる祝いの日」（der Festtag, / Der Allversammelnde）である、或は我々自身が「斉唱」、「歌」となり、「合唱」となるのである。『ヒュペーリオン』的表現を用いると、人間は「普遍的精神」という「交響曲」の「楽音」となるということであるが<sup>14</sup>、『ヒュペーリオン』と異なる点は、この中心にはキリストがいるというのである。

さて複数形のGeister（28行）以外のGeist が同じものを意味しているとすると、それらは23、81、89行のGottとも同一ということになる。かくしてヨハネ4章24節の「神は霊である」（Gott ist [ein] Geist）という思想が、この作品の背後に布置として配されていることになる。そしてこの作品のギリシャ〔神話〕的性格から、23、81行では不定冠詞のeinがGottに冠され、また35行のGeist には「霊気」というようなギリシャ語的ニュアンスが込められているのも極めて興味深い。しかし基底には、やはりキリスト教的性格があると言わなければならない。終末において、神の霊があくまで主体として、人間たちに身を傾け、働き、時の像を展開するのである。

13 Vgl. Szondi S.62-92.

14 StA 3, 63.

ところで言語は民族を一つに纏める紐帯の役目も果たす。実際旧約聖書では、天にまで届くバベルの塔建設の共同作業を妨害するために、神は「彼らの言葉を乱し、互いに言葉が通じないようにしよう」（創世記11章8節）と言われたという。またグリムの辞書では、同じく Geist の項に、「言語は単に、或る与えられた瞬間における或る民族のすべての人に帰属するだけではなく、過去および将来のすべての時代のすべての人に、最も固有の財産として、民族の時空を越えた普遍的精神（der allgemeine Geist）の本来的な表現として帰属する」（Grimm Sp.2727）と記されている。即ち言語は、民族を一つにする普遍的な精神、霊的な紐帯なのである。ところでヘルダーリンの終末とは、ヘルダーリン的言語、即ち詩歌によって「一切を集わせる祝いの日」なのであったが、言語のそのような働きを担うのも霊——「言霊」（Sprachgeist）<sup>15</sup>なのである。

## 第2節 『唯一者』における Gemeingeist

### 2.1. 『唯一者』における「協和の霊」（Gemeingeist）

本書第7章でシュライエルマッハーが聖霊を「協和の霊」（Gemeingeist）と呼んでいることを指摘したが、ヘルダーリンの『唯一者』（Der Einzige）の第3稿ではこの言葉がバッカスに適用されている。

ヘラクレスは王侯の如くである。バッカスは協和の霊（Gemeingeist）。  
しかしキリストは終わりである。<sup>16</sup>（StA 2, 753）

ただこの箇所は、シュトットガルト版全集の本文では省略され校異においてのみ収録されているのであるが、河出書房版日本語訳全集では本文に組み込まれている。バッカス即ちディオニュソスは、本来トラークア・マケドニアの宗教的な狂乱の儀式を有する神であったが、それがギリシャに輸入され

<sup>15</sup> Grimm Sp.2727.

<sup>16</sup> „Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist / das Ende.“（StA 2, 753.）

たのである<sup>17</sup>。バッカスはギリシャでは主として酒神として崇められたが、酒を飲むことによってたとえ宗教的狂乱に到ることはなくても、全体の雰囲気と和気あいあいとなることは周知の事実である。それ故に、バッカスを Gemeingeist、即ち「協和の霊」（手塚訳）と呼ぶのも容易に理解できる。またこの呼称が『ヒュペーリオン』における「普遍的精神」<sup>18</sup>（ein allgemeiner Geist）という用法の延長上にあることも明らかである。

しかしここで注意すべき点が二つある。先ず一つは、『唯一者』ではキリスト、ヘラクレス、ディオニュソス（：バッカス）<sup>19</sup>がキリスト教的三位一体（父・子・聖霊）を模して「兄弟」と呼ばれている点である<sup>20</sup>。もう一つは、使徒行伝の聖霊降臨の記事<sup>21</sup>である。そこでは、聖霊に満たされたイエスの弟子たちは新しい酒に酔っているのだと言われたが、ペテロはそれを否定したのである。しかしながら少なくとも外見的には、聖霊に満たされるのと酒に酔うのとは類似した出来事だと解されているわけである。以上二点から、ヘルダーリンが聖霊を意識してバッカスに対して Gemeingeist（協和の霊）という言葉を使っていると、仮定できないであろうか。

## 2. 2. Gemeingeistの一般的用法

ここでは Gemeingeist という言葉の一般的用法に注目したい。グリムによればこの言葉は、主として政治的意味で用いられており、18世紀以降英語の public spirit、ないし仏語の esprit public に対応する語、或はそれらの訳語として使われていたという経緯がある<sup>22</sup>。ここではグリムにおけるヘルダー（J. G. Herder）の例を二つ挙げてこのことを確認しておきたい。「全体を顧慮してすべてのものを見守る公共の霊（Gemeingeist）、即ち都市の真の守

---

17 高津 151-153頁

18 本書第7章参照。

19 原文では Evier、これはディオニュソスおよびその礼拝の名称に由来する語である。（Vgl. StA 2, 755）

20 StA 2, 154.

21 使徒行伝2章。またエペソ書5章18-19節（「酒に酔ってはいけぬ。それは乱行のもとである。むしろ御霊に満たされて、……」）も参照せよ。

22 Grimm Sp.3254.

護霊について著者は語っているのである。]<sup>23</sup>「公共精神（Gemeingeist）（public spirit）、この名称はイギリスに由来している。しかし我々〔：ドイツ人〕は『都市の最善のもの』という尊敬すべき名前のもとで、ずっと前にそれを敬っていたのである。』<sup>24</sup>

グリムの Gemeingeist の項では、およそこのような用法しか挙げられていない。即ち、都市の構成員に共通な霊であり、都市を護る霊である。また OED（Oxford English Dictionary）の public の項では、public spirit における public が「一般の福祉を増すように目指された」という意味であることが記され、同意語的に patriotic（愛国的な）という語が挙げられている<sup>25</sup>。したがって英語の public spirit も事情は同じで、「公共精神」のような意味しか見出すことはできないのである。更にヘルダーリン自身も、1800年の弟宛の書簡で次のように言っている。

利己主義はそのすべての形態において、愛と善の聖なる支配のもとに屈服し、公共精神（Gemeingeist）がすべての上を覆いすべての内に行き渡り……、<sup>26</sup>

ここで Gemeingeist は、すぐ上の「利己主義」（Egoismus）とは反対の意味で使われているのであるから、「公共精神」（志波一富訳では「共同の霊」<sup>27</sup>）と訳されてしかるべき用法であり、当然聖霊を意味するのではない。

23 „Auf dieser Höhe spricht der Verfasser vom Gemeingeist, der alles in Rücksicht des ganzen betrachtet, dem wahren Schutzgeist der Städte.“（J. G. Herder, Grimm Sp.3254）

24 „Gemeingeist（public spirit）、 diese Benennung stammt von der brittischen Insel, wir verehrten ihn aber lange vorher unter dem ehrbaren Namen ‚der Stadt Bestes‘.“（J. G. Herder, Grimm Sp.3254）

25 OED, Bd.12, S.781.

26 „Aber daß der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, daß Gemeingeist über alles in allem gehen [wird],...“（StA, 6, 407）

27 『ヘルダーリン全集』第4巻445頁。

### 2. 3. 普遍的精神の諸現象形式

そこで再びグリムのGeist（霊、精神）の項を詳しく見ていくと、29)「普遍的精神の諸現象形式」のh)では、「国家」と「教会」が普遍的精神の現象形式として挙げられている。また国家が「ヘーゲル学派の用語ではっきりとそのように〔即ち普遍的精神と〕謂われている」と記されている。先ず国家の例を二つ挙げておく。

むしろ国家の目的は真理と理性である。国家はそれ自身が普遍的な精神（der allgemeine Geist）である。そしてこの普遍的精神の理性的な活動へ向かうように各個人は指示されているのであるが、それは〔各個人が〕自由になり、国家の自由によって一層深く内的な自由の内へ導かれ、また神へと導かれるためである。<sup>28</sup>（ハレ年報 1839年）

宗教においてと同様に、自由な国家的生において精神（der Geist）は自分自身に対して透明となるのであるが、このような自由な国家的生の過程が我々の時代においては最も深い欲求として感じられるのである。<sup>29</sup>（同上）

次に教会が普遍的精神〔霊〕という意味で用いられるのは、新約聖書から容易に理解できる。グリム掲載の例を挙げよう。「あなたがたはキリストのからだであり、ひとりびとりはその肢体である。」（コリント前書12章27節）「あなたがたは自分のからだだがキリストの肢体であることを、知らないのか。……しかし主につく者は、主と一つの霊（ein Geist）になるのである。」（同上 6章15、17節）「なぜなら、わたしたちは皆、ユダヤ人もギリシャ人も、

---

28 „vielmehr ist der Staatszweck die Wahrheit und die Vernunft. Der Staat ist selbst der allgemeine Geist, an dessen vernünftige Bethätigung jeder einzelne gewiesen ist, um frei zu sein und durch die Staatsfreiheit immer tiefer in die innerliche Freiheit eingeführt und zu Gott hingeführt werden.“（Grimm Sp.2738）

29 „Dieser Process des freien Staatlebens, in welchem der Geist so gut wie in der Religion sich selbst durchsichtig ist, wird in unserer Zeit als das tiefste Bedürfnis empfunden.“（Grimm Sp.2738）



奴隷も自由人も、一つの御霊（ein Geist）によって、一つのからだとなるようにバプテスマを受け、そして皆一つの御霊を飲んだからである。」（同上12章13節）これらの聖書の箇所をまとめると、キリストのからだとしての教会は一つの霊である、とすることができるであろう。そしてグリムではこのような引用の延長上で、シュライエルマッハーの『キリスト教信仰』を参照せよ、とされ、「キリスト教的な Gemeingeist（共通な霊）」（Grimm Sp.2739）に言及されるのである。

## 2. 4. 聖霊

ハレ年報における「普遍的精神」（der allgemeine Geist）では、精神として理性的に全体を一つに纏める役割が国家に与えられており、極めてヘーゲル哲学的な用法である。ヘルダーにおける Gemeingeist も、「都市の守護霊」と言い換えられているのであるから、本来は宗教的意味を持っていたのであるが、次第に政治的意味に転化していくようである。しかしながらシュライエルマッハーにおいては、Gemeingeist（共通な霊）が「聖霊」というキリスト教的意味において使われていることが、グリムによって示されているのである。

ところでシュライエルマッハー以外にも、聖霊を類似の概念で捉えている者は多い。例えばグリムの例では、ヘルダーは「諸民族の合一者（Vereiniger）」としての「神の霊」に言及し、更に「使徒たちの書簡は、〈諸民族を集めるこの霊〉の証人（zeugen dieses völker-sammelnden geistes）である」（Grimm Sp.2739）とも言っているのである。ただ、シュライエルマッハーが「聖霊」に対して Gemeingeist という表現を用いた最初の人物であるかどうかは、グリムの記述からでは不明である。実際ヘルダーリンにも、既に紹介したバッカスの例以外に、「共通の霊（Gemeingeist）に属する霊〔的な人〕たち イエス・キリストに属する霊〔的な人〕たち」<sup>30</sup>というような表現があるし、ノヴァーリスの『断片』にも、「共通の霊（Gemeingeist）

30 „die Geister des Gemeingeists die Geister Jesu Christi“（StA 2, 334）

が逃げ去ることが死である」<sup>31</sup>というような表現を見出すことができる。私の調べたこの二つの例ではGemeingeistが聖霊を指しているように見えるが、ともに断片的で、意味するところも必ずしも鮮明とは言い難い。またシュライエルマッハー以降の神学者でGemeingeistという言葉を用いている者として、例えばエルンスト・トレルチ（E. Troeltsch, 1865-1923）がいるが、彼の場合は明らかにシュライエルマッハーの影響が認められる。

## 2. 5. シュライエルマッハーの『キリスト教信仰』

それでは最後にシュライエルマッハーの『キリスト教信仰』（Der christliche Glaube,）を見てみたい。初版（1821-1822）では「聖霊」に関する命題（140）の形で次の様に記されている。

キリスト教の聖化の状態に在る者は誰でも、彼と心を同じくする者との結合において一つの共通の霊（ein Gemeingeist）を自覚する。この霊を、彼は自然〔に与えられたもの〕ではなく恵み〔によって与えられたもの〕と見なさなければならない。（Sch（a）2, 189）

更にその註として次の様に説明されている。

共通の霊（ein Gemeingeist）のもとでは、我々が世俗的な関係においてその言葉で理解しているのと全く同じことが、ここでは理解されている。つまりそれは、恣意的に発生したのではない・自然的・倫理的な人格（Person）を共同で形成する者たちの間の独自の相互愛のことであるが、その愛は彼らの同じ努力が共通であるということと一つである。というのは、個別的なものにしか向けられていない恣意的な団結は、共通の霊を生み出すことはない。それに対して、我々がそのようなもの〔即ち共通の霊〕を知覚するところでは、我々は結合における必然的なものを前提としている。（ibid.）

---

31 „Flucht des Gemeingeistes ist Tod.“（Novalis S.129）

この註から、少なくともシュライエルマッハーにおいては、世俗的に用いられているこの言葉をキリスト教的に用いたことが確認できる。コリント後書13章13節にあるように、聖霊が「交わり」(Gemeinschaft) とともに用いられる用法は極めて聖書的である。このような聖霊の用法から、シュライエルマッハーが世俗的な Gemeingeist を換骨奪胎して神学的に厳密にこの言葉を用いたことに対して、我々は共鳴せざるを得ない。同じようにヘルダーリンの Gemeingeist も、『ヒュペリオン』の用法の延長上で質的転換を遂げてキリスト教的意味を獲得した、と言ってよいであろう。ところで上の命題ではまだ「聖霊」という言葉が用いられていないので、「聖霊」が「共通の霊」と関連付けられる第2版(1830-31)の命題を次に引用しよう。

聖霊 (der Heilige Geist) は、このような共通の霊 (Gemeingeist) として、キリストがこの地上から引き離された後に初めて完全に〔信者たちに〕分け与えられ、〔信者たちによって〕受け入れられることができたのである。(Sch (b) 2, 254)<sup>32</sup>

この命題は、ヨハネ福音書16章7節のイエスが弟子たちに語った言葉(本章3.1.参照)に基づいている。シュライエルマッハーの初版から、もう一つ重要な命題(142)を挙げておく<sup>33</sup>。「聖霊とは、信者の全生活に生氣を与える〈共通なる霊〉という形式のもとでの、神の本質と人間の本性との合一である。」(Sch (a) 2, 198) 聖霊は第三の位格(ペルソナ)として神であり、他方で共通な霊として信者たちに与えられるのであるから、上のように「神の本質と人間の本性との合一」と言われるのも納得できるのである。

32 この命題に対応する初版の命題を引用しておく。「この共通の霊が完全に展開できたのは救済者〔：キリスト〕が地上から引き離されるより先のことではない。それ以来この共通の霊を自らに受け入れることと共同体〔：教会〕に受け入れられることは、まったく同じことになる。」(Sch (a) 2, 194) ここで「共通の霊」は聖霊を意味するが、聖霊という言葉は用いられていない。しかしながら、「共通の霊」と「教会」が関連付けられている点は注目すべきであろう。

33 まったく同じ命題が第2版にもある。

## 2. 6. 「終わり」としてのキリスト

Geistと直接の関係はないが、本節のはじめの引用で、キリストが「終わり」と言われていたことについて言及しておきたい。キリストはヘルダーリンによってギリシャの最後の神と捉えられているので<sup>34</sup>、このように呼ばれても差し支えないのであるが、ここではもっと積極的な意味で「終わり」(das Ende)という言葉が使われているであろう。というのは、キリストは他の神々とは別の生まれであり、彼らに欠けているものを充足する、と次に説明されているからである。ところでキリスト讃歌では、「終わり」という言葉は終末論的に用いられている。例えば、『パトモス』では、「不死なる者たちの業が終わり(Ende)へと急ぐ」(178行)時に、「歓喜に踊る至高者の子の名が呼ばれる」(180-181行)と言われるのである。

『平和の祝い』では、終末論的祝祭が「万物を召集する」(allversammelnd)と形容されていた。この万物召集の中心にあるのがキリストで、キリストこそが終末論的祝祭の主客であり、キリストがいなければこの祝祭は意味を失ってしまうのである。したがってキリストは、他の神々に欠けているものを充足し、終末論的な祝祭を完成するのである。他の神々を排除するのではないが、このような終末論の意味にこそ、即ち、時間的な終わりであるとともに万物の完成という意味にこそ、ヘルダーリンのキリスト像の根本的意味を見出すことができるのである。

## 第3節 『パトモス』における Geist

### 3. 1. 『パトモス』100-104行

『パトモス』(Patmos)では2箇所Geistが用いられているが、先ず100-104行を紹介する。

それ故に彼〔：キリスト〕は彼ら〔：弟子たち〕に  
霊(den Geist)を送った、すると勿論

34 『唯一者』第1稿33行(StA 2, 154)。

家は震えた、そして神の雷はどよめき、  
 遠くから雷鳴を響かせ、  
 予感する〔弟子たちの〕頭の上を襲った。…… (StA 2, 168)

これは聖霊降臨を描いた箇所である。使徒行伝の2章1節-4節では、次のように描かれている。「五旬節の日がきて、みんなの者が一緒に集まっていると、突然、激しい風が吹いてきたような音が天から起ってきて、一同がすわっていた家いっばいに響きわたった。また、舌のようなものが、炎のように分れて現れ、ひとりびとりの上にとどまった。すると、一同は聖霊に満たされ、御霊が語らせるままに、いろいろの他国の言葉で語り出した。」(口語訳) 上のパトモスの詩行で、使徒行伝の描く情景がおおよそ詩的に再現されているであろう。

100-101行で「それ故に彼は彼らに霊を送った」と言われるのは、ヨハネ福音書16章7節でイエスが弟子たちに聖霊を送ることを予告したからである。即ち、「わたしが去って行くことは、あなたがたの益になるのだ。わたしが去って行かなければ、あなたがたのところに助け主はこないであろう。」(口語訳) ここで「助け主」とは聖霊のことで、ルターは「慰め主」(Tröster)と訳している。イエスは聖霊を送る前提として自らが去らなければならないと言っているので、すぐ後の『パトモス』109-111行でイエスについて、「直射する王笏を神として苦しみつつ自ら折った」とヘルダーリンは言うのである。このような「個体の没落の必然性」の思想は、ヘーゲルも『キリスト教の精神とその運命』の次の箇所ではっきり示している<sup>35</sup>。「イエスは彼の個体が没落することが必要であるという意識を持ち、彼の弟子たちにもそのことを確信させようと試みた。しかし彼らは彼らの本質を彼という人物から分離できなかった。……彼の個体が遠ざかって初めて、彼の個体に対する彼らの依存が終り、自らの霊すなわち神的な霊が彼ら自身の内に存続することができたのである。」(N 317) ヘルダーリンもこれと同種の思想を、『エンペ

35 Vgl. Schmidt (Hg.), Bd.1, S.985. またこの思想に対する滝沢の評価については、本書第6章註20参照のこと。

ードクレスへの基底』(Grund zum Empedokles)<sup>36</sup>で展開している。

### 3. 2. 『パトモス』126-128行

もう一箇所は126-128行である。「二重に認識される所でも、天の霊(himmlicher Geist)は一つの声であった。」([...], wo zweifach / Erkennt, einstimmig / War himmlischer Geist; / StA 2, 169) 121行から128行にかけて展開されている詩想を紹介しておく。慰め主である聖霊が送られたにもかかわらず、神々の不在という夜は弟子たちにとっては恐ろしい試練であった。弟子たちは散らされ、彼らの孤独は増すばかりであるが、それは先ずキリストと別れる(96行)ことから始まっていた。キリストとの交わりを失うことは、神的なもののそのものから隔たることも意味する。というのは、かつては「天の霊」が「二重に認識される」ところでも、この霊は「一つの声」(einstimmig)であったからである。二重の声は、シュミットの表現を用いると、「声を合わせて」(zusammenstimmend)働いていたからである<sup>37</sup>。

シュミットの注釈によると、この126-128行はマタイ18章19、20節を暗示している。「もしあなたがたのうちのふたりが、どんな願いごとについても地上で心を合わせるなら、(Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen,) 天にいますわたしの父はそれをかなえて下さるであろう。ふたりまたは三人が、わたしの名によって集まっている所には、わたしもその中にいるのである。」しかもルターよりも強くギリシャ語原文に導かれていることを、シュミットは指摘しているのである。上の下線部は、ギリシャ語ではἐν δύο συμφωνήσωσινに相当するが、この箇所を直訳すると、wenn zwei zusammenstimmen (二人が声を合わせるならば=二人が一致するならば)となる。συμφωνήσωσινは、声(φωνή=Stimme)という言葉を含んでおり、ヘルダーリンはそれを生かしてeinstimmig(一つの声)と表現したことになる。

36 Vgl. StA 4, 152ff.

37 Vgl. Schmidt (Hg.), Bd.1, S.989f.

しかしながら、マタイの原文では、声を合わせるのは二人の信者であって、それに答える天の霊ではない。したがってシュミットの意見に単純に同調できないが、ヘルダーリンはマタイのこの箇所から想像力を刺激されて、ここでも彼独自の詩的変奏を行なったと言うことはできるのであろう。それでは128行の「天の霊」(himmlischer Geist)は、何を意味しているのであろうか。マタイ18章19、20節と対比すると、「天の父なる神の霊」と言ってよいであろう。いずれにせよ『平和の祝い』で「霊」が使用される二箇所は、ともにそれに対応する聖書箇所を持ち、極めて聖書的な表現なのであった。

### 3. 3. 後期の思惟形式

この章ではキリスト讃歌における Geist の用法を考察してきたが、それが基本的に聖書的な用法であることが確認できたであろう。キリスト讃歌でも、確かにギリシャ的な要素を色濃く残しており、ギリシャ的なものとキリスト教的なものの和解というテーマも重要であるが、聖書的な世界がより重要な背景となっている。このことは当然ヘルダーリンの神観にも影響を与えているであろう。例えば『平和の祝い』では、神の霊があくまで主体として、人間たちに身を傾け、働き、時の像を展開するのであり、超越的な神観が回復されてきているのである。

後期(およそ1800年以降)のヘルダーリンにおける超越的な神観の回復については既に本書第6章でも触れたが、ここではヘルダーリンの思惟形式について考察したい。ビンダー(W. Binder)によれば<sup>38</sup>、後期のヘルダーリンにおいては、古典期の観念論的・理想主義的な思惟形式から解放されて、神学的思惟がその純粋な形で現われている。その際、古典期と後期の思惟は明確に境界づけられるのではなくて、むしろ比較的長い期間に亘って交じり合って共存しているという。そしてビンダーは両時期の思惟について、古典期のそれを「自己把握」(Sichbegreifen)、後期のそれを「自己を示す」(Sichzeigen)という言葉で表現し、前者は「弁証法」(Dialektik)という形式で、後者は「逆説」(Paradox)という形式で生起する、と説明している。

38 Vgl. Binder (b) S.13f.

「逆説」については、「或るものは、それが可視性の内に入ることによって、不可視なもの内へ後退する」(Binder (b) 13)とされている。したがって、「自己を示す (Sichzeigen) とは、自らを示して存在しているものが、自己を覆蔵すること (Sichverbergen)」(Binder (b) 13)なのである。分かりやすく言えば、「逆説」とは、AがAとは逆の姿・形式で現れることによってその本質を隠す、ということであろう。例えば、栄光の神が卑賤なイエスとして現れることによってその本質を隠すのである。

それでは、ビンダーは弁証法における否定をどのように考えているのだろうか。「弁証法的思惟はその最初の措定で以て最終的結論を決定するのであって、体系から自由な場所を許さない。その否定原理は、体系に内在的なものであるが故に、前もって与えられた解釈の地平の外に存するものに、到達することがないばかりか言及することさえしない。」(Binder (b) 13f.) この説明は、「逆説」が体系を超越している、否むしろ体系という考えそのものになじまないことも同時に示唆しているであろう。

話がすこし抽象的になってきたので、ヘルダーリンの作品に即して、ビンダーの説明を紹介していきたい。ビンダーは、どのような弁証法的体系についても、『エムペドクレス』の次の命題が妥当するとしている。即ち、「すべては回帰する。生起すべきものは、すでに成就している。」(StA 4, 133) 弁証法において理性は生起すべきものをア・プリオリに知っている、ということである。それに対して逆説の原理のもとでは、理性から自由な空間が開かれるが故に、ヘルダーリン自身の表現によると「必然的でないもの」(StA 4, 269)が生起し得る。かくして、「呼応すべきものを既に識っているという〔古典期の〕呼応の原理は、〔後期では〕予期されずに知覚されたものに対して釈明する答えという体裁となる——ほとんどすべての後期の詩は、このような振舞いで始まったり終わったりしている」(Binder (b) 14)と主張されている。ビンダーはそのような箇所15コの内5箇所だけを註に挙げているが、ここではキリスト讃歌の2箇所を紹介しておく。「ほとんど盲人の如くに、天上の者よ、おんみにわたしは尋ねざるを得ない、おんみは何故に、また何処から私のところへ来たのか、至福の平和よ！」(StA 2, 130)「それは予言されていたのではなく、髪の毛がつかまれるようであった。」(StA 2, 169)



このように後期になると、超越的神観の回復とともに、思惟の形式も転換されていくのである。ストア的なものから聖書的なものへのGeistの用法の転換も、この事態と関連しているであろう。ストア主義とも近代の理性主義とも異なる方向を、ヘルダーリンの後期詩作は指し示している、と言うことができよう。

#### 付記 ヨハネ福音書4章24節の「神は霊である」について

先ず「神は霊である」のヘーゲルの理解を、オットー（R. Otto）の『聖なるもの』（1917年）に即して紹介したい。オットーは次のように言っている。「『神は霊である』（Gott ist Geist.）この言葉の故にヘーゲルはキリスト教を最高の宗教と見なしたのであるが、それは彼がキリスト教を真に『精神的な』（geistig）宗教とみなしたからである。そのような宗教においては、神は精神（Geist）として、即ちヘーゲルにとっては絶対理性そのものとして認識され、告知されるのである。」（Otto 114）オットーはこのように述べ、ヨハネの聖句を不定冠詞なしのGeistで引用しているが、ヘーゲルの立場では神は霊的存在の一つなどではなく、霊そのもの、絶対精神そのものなのであるから、これも当然と言えば当然である。

しかしヘーゲル哲学が体系化される以前の『キリスト教とその精神』では、ルター聖書（1545年）通りの不定冠詞付きのGeist（霊）が用いられている。「『神は一つの霊（ein Geist）である、そして神を礼拝する者は神を霊と真理において礼拝しなければならない。』（ヨハネ4章24節）それ自身が一つの霊でない者が、どうして一つの霊を認識できるであろうか？ 一つの霊の一つの霊に対する関係は調和の感情であり、両者の合一である。異質的なものがどうして合一され（vereinigen）得るであろうか？」（N 313）神も人間精神もそれぞれ一つの霊でありながら、同時に両者の合一（Vereinigung）が説かれる。これを言い換えると、次のようになるであろうか。神と人間精神が融合して一つになるというのではなく、両者がそれぞれ徹底的に一であるにもかかわらず、否むしろ徹底的に霊的に一であるが故に、両者の間の一性が

主張されるのである。ここでは、「一つの」(ein)という言葉と「霊」という言葉が、決定的な重みを持って用いられているであろう。

それでは、ヨハネ4章24節における「霊」は、聖書的には何を意味しているのであろうか。オットーは上に引用した箇所が続いて、次のように言っている。「しかし、ヨハネが『霊』について語る時、彼は『絶対理性』ではなく、プネウマ、即ちすべての『世界』、すべての『肉』(Fleisch)にまったく対立したものの、まさしく天上の存在にして不可思議なもののことを、自然の人間のすべての悟性、すべての理性を越えたまったく謎に満ち、神秘に満ちたもののことを考えているのである。彼は次のような霊を考えているのである。即ち、『それは思いのままに吹く。あなたはその音を聞くが、それがどこから来て、どこへ行くかは知らない』〔ヨハネ3章8節〕、それ故にゲリジム山やシオンに束縛されておらず、自らが『霊と真理の内に』在る者によってのみ礼拝され得るのである。見かけはまったく合理的なこの言明がまさに、聖書の神観念における非合理的なものを最も強く指し示している。」(Otto 114f.) オットーは、「合理的なもの」、「非合理的なもの」という概念を用いて自らの主張を展開しているが、彼の主張は現代の聖書学の立場から見ても間違っていないであろう。例えば、ヘルダーの神学的注解叢書で、シュナッケンブルク(R. Schnackenburg)は次のように言っている。『「神は霊である」(Gott ist Geist)——これが思い出させてくれるのは、神はすべての地上的、人間的存在から分たれている、ということである。この文章は定義なのではなく、神の崇高さと聖らかさを表現している。πνεῦμα〔霊〕がヨハネにおいて言い表しているのは、神に、また天界に属するものであり、それはすべての地上的・人間的なものとは対蹠的である。」(Herder 4, 474) ヘーゲルの『キリスト教の精神とその運命』において強点が置かれているのは選ばれた宗教的エリートと神との間の一性であるのに対して、ヨハネ福音書では神と人の相違が前提され、神との出会い(神礼拝)が可能となるために、地上的なもの、この世的なものからの脱却が勧められるのである。

更にキッテルの新約聖書学辞典から、ヨハネ福音書4章24節の後半部の解説を引用する。「したがって神をπνεῦμα〔霊〕とἀλήθεια〔真理〕において礼拝するとは、自らのプノイマティシュ〔霊的〕な実体をめぐる意識におい

て礼拝するのではなく、ましてやすべての外的なものと区別された自らの靈性において礼拝するのでもなく、κόσμος [世界]ではない神の領域において、それ故に仮象の領域ではない現実性において礼拝することを謂う。しかしこの神の領域、現実性は、次のところでのみ見出される。即ち、真実ナ神（ὁ ἀληθινὸς θεός）である<sup>かた</sup>方において神ご自身がこの世に来られたところである。」（Kittel 6, 437）「真実ナ神である<sup>かた</sup>方」とは勿論イエスのことである。

最後に、ヨハネ 4 章 24 節を旧約的な文脈で解釈しているベルクホフ（H. Berkhof）の解説を紹介しておく。「サマリアの女は『靈』（Geist）という言葉、観念論哲学の近代的な意味ではなくて、旧約的な意味で把握しているのである。神が *ruach*（靈）であるとは、神は生命の息を人間の中に吹き込む、即ち、神は現臨し、働き、新しい生命力を与える<sup>かた</sup>方なのである。『神を礼拝する者も、神を神の *ruach*（靈）において礼拝すべきである。』——これが謂っているのは、神の活動的な現臨が働くところで、ということである。『神を神の真理において礼拝すべきである』——これが謂っているのは、神の *emet*（まこと）において、神の契約に対するご自身の忠誠において、神ご自身が彼の預言者たちを通して与えた約束、つまり最後の日々に靈をメシアを通してすべての肉の上に注ごう〔ヨエル書 3 章 28-29 節〕という約束に対応した神の行為において、ということである。この時は今既に来ている。今、神は神の *ruach*（靈）と *emet*（まこと）において、神の約束された活気を与える現臨において礼拝され得るのである。』（Berkhof 17f.）この引用で、ヘブル語 *ruach*（靈）に含まれている意味から「神が現臨し、働き、生命を与える」と言われているが、このような神観はストアの神観とも類似している。しかし、そのような神が人間に対してなした契約が、終末論的な聖靈降臨（使徒行伝 2 章）において成就されることを述べている点で、ベルクホフの解説とストアとの相違は歴然となるであろう。



## 第9章 テオドル・イエリングハウスにおける 「聖化」の諸問題

### 序

初期のプロテスタンティズムでは、「聖化」(Heiligung)は「義認」(Rechtfertigung)から厳しく区別され、信仰義認が固持された。その結果正統主義に到ると、義認的信仰が過度に強調され、聖化が著しくなおざりにされるようになる。そのような極端を修正すべく、敬虔主義では信仰義認と共に聖化も強調されたのである。勿論、逆に聖化の方が強調されすぎる傾向も認められ得るのであるが。そして敬虔主義以降も、聖化を重んじる信仰運動は繰り返し展開されて現代に及んでいる、とすることができよう。

ところで、「聖化」という言葉を冠せられる「聖化運動」(Heiligungsbewegung)と呼ばれる信仰運動が、ドイツでも起こっている。この運動は先ずアメリカとイギリスで1860年代と70年代に生じたのであるが、「信仰による聖化」という主題のもとで、1874年の8月29日から9月7日にかけてオックスフォードで会議が持たれた。この会議は後に「オックスフォードの祝福の日々」とも呼ばれ、ドイツの信仰覚醒運動の代表的指導者たちも参加している。他ならぬ彼らがドイツに戻ってドイツでの聖化運動を担ったのである。その中でも特に次の三人の名前を挙げなくてはならない。即ち、ラパルト (C. H. Rappard)、シュトックマイヤー (O. Stockmayer) および本章の考察の主たる対象であるイエリングハウス (Theodor Jellinghaus, 1841-1913) の三人である。このイエリングハウスの著作『キリストによる完全な、現在の救い』(Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum)<sup>1</sup>——以下『完全な救い』と略す——が聖化運動の思想の組織的叙述の唯一の試みであり、1880年に初

---

1 以下 Jellinghaus とあるのは、この書からの引用である。

版が出版され、1903年には第5版を数えた。本章の第1節ではこの書で展開されたイエリングハウスの聖化思想<sup>2</sup>から、彼が1878年に行なった講演を印刷した神学的トラクト（小冊子）『イエスの血の聖化の力』（Die Heiligungskraft des Blutes Jesu）を分析・解明していきたい。

次に聖化運動の影響を受けている「ゲマインシャフト運動」（Gemeinschaftsbewegung）について簡単に説明しておく。ゲマインシャフト（Gemeinschaft）とは、ギリシャ語のκοινωνίαの訳語としてルター聖書で「交わり」という意味で使われる言葉である。更にその複数形ゲマインシャフテン（Gemeinschaften）とはそのような交わりが行われる信仰共同体・団体を意味するのであるが、ランゲ（D. Lange）は「〔領邦〕教会内部のゲマインシャフテン」を次のように定義している。即ち、「福音伝道と相互の建徳」を目標に、「イエス・キリストにおける個人的な救いの経験の民衆に向けた証し、および共に行われる祈り」とを助けにして、〔領邦〕教会を否定するのではなく、謂わば「〔領邦〕教会の催しの傍ら」、「規則的に集まるキリスト者の自由意志による団体」なのである<sup>3</sup>。この定義自体は、時代的にかなり広範囲に適応し得るが、ゲマインシャフト運動という言葉は、1888年のグナダウにおける会議に遡る所謂「グナダウ連合」（Gnadauer Verband）との関連で用いられる。この運動は、「新敬虔主義」（Neupietismus）とも呼ばれ<sup>4</sup>、敬虔主義を現代において継承するものと見なされている。したがって「敬虔主義の現代形態」<sup>5</sup>とも定義しうるが、実はこのような定義は少し曖昧である。何故なら、敬虔主義を継承していると自覚しているすべての団体がグナダウ連合に属しているわけではないからである<sup>6</sup>。

本章のもう一つの考察の対象であるクラヴィーリツキー（Theophil Krawielitzki, 1862-1942）は、グナダウ連合に属するDGD（Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband）の指導者で、ゲマインシャフト運動の父の

---

2 Vgl. Ohlemacher S.163-190.

3 TRE, Bd.12, S.355f.

4 Geldbach (Hg.) S.201.

5 TRE, Bd.12, S.355.

6 TRE, Bd.12, S.356.

一人と見なされている。ゲマインシャフト運動は、聖化運動の大きな影響を後々まで受けており、クラヴィーリツキー自身もシュトックマイアーの強い影響を受けている。本章の第2節では特にイエリングハウスの聖化思想と比較しながら、クラヴィーリツキーにおいて如何に聖化運動の思想が継承されているかを見てみたい。その際、なるべく直接引用して彼らの生の声を伝えたい。

(本章では折りに触れて、親鸞、特に道元における類似の思想を挙げ、比較思想的に理解を助ける方法を取った。単に表面的で恣意的な比較になることを恐れたが、ここではあくまで理解を助けるという便宜的なものであることを最初にお断りしておきたい。)

## 第1節 イエリングハウスの聖化思想

イエリングハウスの『イエスの血の聖化の力』は、全部で23の段落からなるトラクトである。分かりやすくするためにテーマに分けて説明する。

### 1.1. 聖書主義

彼は先ず、ヨハネの第1の手紙1章6節から2章6節までをトラクトの第1段をあてて引用する。続く第2段では、或る牧師から彼に宛てられた手紙を紹介している。その牧師は、13歳の時回心した (bekehren) が、それ以降も「より微細な、内的な罪」に苦しめられ、「より良い生と、聖化におけるより高次の力」を求めていることを告白する。そして出会ったのが、聖化運動なのであった。この牧師の告白が暗示するように、回心以降のキリスト者の生に、二つの段階が区別され得るという考えをイエリングハウスは信奉していたのである。これを聖化の二段階説と表現したい。これは後の1.8.で触れることにして牧師の手紙に戻ると、聖化運動との出会いにもかかわらず、信仰が持ちこたえられず昔のあり方に戻ってしまうこともしばしばである、と告白している。かくして彼はイエリングハウスに尋ねるのである、「すべての罪および罪を帯びた内的な不浄に対する不断の (stetig) 勝利がキリストの内に見出され所有され得るというのは、本当に正しいのでしょうか

か？」これは、或る意味で聖化運動の核心に対する問いでもある。この問いに対してイエリングハウスは、「全き然り」をもって彼に答えたという。そして上の主張を信頼する根拠を知りたいければ、「ただ聖書にのみ基づき、聖書だけを規準としなければならない」のである。更に、「ただ神のみ言葉にのみ基づき、神の恵みの言明を実際に把握し、信仰において実践的に経験する（erfahren）聖書キリスト者に我々になることが、どうしても必要である」とも言われている。ここで聖書キリスト者とは、文字通り Bibelchristen を直訳したものである。このような聖書主義をイエリングハウスは固持するのである。

この聖書主義に関連して、次の二つのことに注意しなければならない。第一は、『完全な救い』を書いたイエリングハウスの意図の一つが、イギリスの聖化運動に対する聖書的根拠付けにあった<sup>7</sup>、ということである。第二は、聖書の読み方に関してである。イエリングハウスは一方で聖書を「書いてあるそのままに読む」と言い、他方で「聖霊の助けと共に」、「祈りと共に」、「〔前後の〕つながり（Zusammenhang）において読む」（第3段）とも言っている。即ち、イエリングハウスにとっては後者の仕方で読むことが、とりもなおさず「聖書をそのまま読む」ことなのであった。ただ前後のつながりとは文脈ということであるが、視野に入れる範囲が広がると、聖書全体を一つの関連として読むことを意味する。実際オーレマッハー（J. Ohlemacher）の指摘の通り、彼の旧約の用い方は全く予型論的<sup>8</sup>（typologisch）であり、旧約の「犠牲の奉仕」は「キリスト、キリストの贖い、およびキリストのみ国に対する予型（Vorbild）」なのであった<sup>9</sup>。更に「紅海とヨルダン川を渡ることを〔聖化の〕二段階説の類型として用いることさえ、イエリングハウスは容認するのである。」（Ohlemacher 187）したがって聖化運動を聖書的に根拠づける意図は認めるにしても、自らの聖化思想を

---

7 Ohlemacher S.166.

8 旧約聖書の人物・事物・出来事のうちに、新約聖書の、特にイエス・キリストおよびその教会に対する約束・預言を見出すこと。（『キリスト教大事典』1094-95頁参照）

9 Ohlemacher S.188.



無意識の内に聖書から読み込んでしまう危険性が大きいことも指摘せざるを得ない。これは所謂逐語靈感説を取る聖書解釈者も陥りやすい罠であるが、他方で歴史的・批判的研究だけでも聖書の精神を汲み尽くし得ないことは論を俟たない。ここで日本仏教における親鸞や道元の仏典の解釈を思い起こすと<sup>10</sup>、イエリングハウスのような聖書の解釈も、信仰的実存的には充分認め得るのではなからうか。

(ここで少しだけ道元の經典に対する態度について述べておきたい。初期の道元では只管打坐が特に強調される。「参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちゐず、たゞし打坐して身心脱落することお[を]えよ」(D 1, 13)と『辨道話』にある通りである。坐禅の重視は一貫しているが、後には經典に対する道元の態度はかなり変わってくる。例えば、正法眼蔵『如来全身』では、「しかあれば、経巻は如来全身なり、経巻を礼拝するは如来を礼拝したてまつるなり。経巻にあふたてまつるは如来にまみゑたてまつるなり、経巻は如来舍利なり」(D 2, 220)とさえ言われている。)

## 1. 2. 罪の負い目と罪の力の区別

第8段でイエリングハウスは次のように言っている。「キリストの死において単に罪の負い目 (Sündenschuld) が一度に抹消されるのみならず、罪の力 (Sündenmacht) も一度に、しかもキリストをまことの信仰において受け入れようとするすべての人のために、十字架に付けられ打ち破られる。」即ち彼は、「罪の負い目 (罪責)」と「罪の力」を厳密に区別するのである。前者からの贖いとは、罪の負債が帳消しにされるだけであって、その人のところが浄められているわけではない。それに対して罪の力からの贖い、解放とは、「罪の不浄からの<sup>きよ</sup>浄め」、「こころを実際に浄めること」(第12段)である。そしてイエリングハウスが強調するのは、イエスの死において罪の負い目のみならず、罪の力も克服されるという点でなのである。イエリングハウ

10 例えば道元は、「一切衆生、悉有仏性」を普通の読み方と違って、「悉有は仏性なり」と読んで独自の思想を展開するのである。(『正法眼蔵』「仏性」巻 (D 1, 45) 参照)

スはこのような浄めの例を、讃美歌の内に見出している。例えばツインツェンドルフの例（第9段）を挙げてみよう。

我々と 救い主の十字架の教会は、／ 次のことを永遠に証しする者で  
あることを欲する、／ 即ち、恵みと、すべての罪からの自由が、／  
イエスの血の内にのみ、／見出し得る。<sup>11</sup>

上では「恵み」と「すべての罪からの自由」が、「イエスの血」（1.4.参照）  
においてのみ見出し得ると歌われているが、「すべての罪からの自由」が罪  
の力からの解放ということに他ならない。

### 1.3. キリストの死と復活 —— キリスト論的・人間論的二重構造

イエリングハウスのキリスト論においては、キリストは「贖い主」（Erlöser）と「救い主」（Heiland）ないし「救いを齎す者」（Heilbringer）<sup>もたら</sup>の二つ面を持つ。キリストは前者（「贖い主」）として彼の死を通して罪の克服を齎し、後者（「救い主」）として彼の復活を通して救いを、新しい生を齎すのである。

『完全な救い』においてイエリングハウスは、「真のキリスト教は単に功績<sup>12</sup>への信仰なのではなくて、信仰と愛においてキリストと共に苦しみ、死に、蘇るという内的な交わり（eine innere Leidens- Sterbens- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christo）である」（Jellinghaus 20）<sup>13</sup>と言っている。キリストが我々の罪のために我々に代わって十字架にかかって死んでく

11 „Wir und des Heilands Kreuzgemein’ / Wollen des ewiglich Zeugen sein, / Daß im Blute Jesu allein zu finden / Gnade und Freiheit von / allen Sünden.“

12 キリストが信者の罪の身代わりに十字架で死んだのであり、その「功績」によって神は信者の罪を赦すのである。しかし負債が返済されるだけなら、信者はまた負債を作り、結局堂々巡りを繰り返すだけになってしまう。この悪循環を如何に断ち切るかが、イエリングハウスの解決すべき大きな問題だったのである。

13 Zit. nach: Ohlemacher S.171. 「キリストと共に死に、キリストと共に蘇る」というキリストとの実存的な同死同生という思想は、パウロの中心的なメッセージの一つであり、ロマ書6章やコロサイ書2-3章その他に見ることができる。

ださったことに対する功績によって我々が救われるというアンセルムスの・教会的な義認論の法的な解釈に対して、上のような「内的な交わり」、言い換えると「キリストとの有機的な結合」(Ohlemacher 171)をイエリングハウスは対置し、強調するのである。ところでこのような結合によって、(贖い主と救い主という)キリスト論の二重構造は、人間論的な二重構造に射影される。即ち、信者は、贖い主としてのキリストの「死の力」(Todeskräfte)によって「キリストと共に死に」、救い主としてのキリストの「復活の力」(Auferstehungskräfte)によって「キリストと共に蘇る」のである。イエリングハウスによると、前者が「悔い改め」(Buße)に相当し、後者が「信仰」(Glaube)に相当するのである<sup>14</sup>。

(内実を無視し形態・機能のみを比較するなら、十字架に付けられたキリストは菩薩道を求めて苦行に励む釈迦に相当し、復活のイエスは菩薩道を完成した釈迦に相当する。正法眼蔵『如来全身』で智積菩薩の言葉として道元は引用しているのだが、「我れ釈迦如来を見たてまつるに、無量劫に於て、難行苦行し、積功累徳して、菩薩道を求め、未だ曾て止息したまはず」の部分が前者に相当し、それに続く「然して後乃ち衆生の為の故に、菩薩道を成ることを得たまへり」(D 2, 221)が後者に相当する。そしてキリストの復活の命に与かるという事態が、「三千世界を観るに、乃至芥子の如き許りも是れ菩薩捨身命の処に非ざること有ること無し」、或は端的に「この三千世界は、……如来全身なり」(ibid.)という道元の言葉によって表現されているであろうか。但し、ここでは信というようなことは何ら問題にされていないが。)

トラクトにおいてもこのような二重構造は、各所で様々な多様性をもって表現されている。例えば第11段においては、「我々はキリストの十字架の死を通して罪に死に、罪の力から解き放たれ、復活された方において生命<sup>いのち</sup>と義を持つ」と言われ、第10段では、「イエスは既に1850年前に罪に打ち勝つ死の力と、愛、義、浄および聖化において歩むための復活の力とを我々のために獲得して下さった」と言われている。

14 Ohlemacher S.175.

#### 1. 4. キリストの血の同時性と直接性

トラクトの表題の「キリストの血」も、イエリングハウスにとっては「単に我々の為に苦々しい死に引き渡されただけではなく、我々のために蘇られたキリストの生命<sup>いのち</sup>」(第5段註)を意味することによって上の二重構造に関連していることが分かるが、更に「キリストの血において我々に贈られた死と復活の力」(第5段)とはっきり言われている。このことをオーレマッハーは、「キリストの血の同時的内住」(*die gleichzeitige Einwohnung von Christi Blut*) (Ohlemacher 178) と適切に表現しているが、これこそが罪の本性に対する勝利を我々に齎し、死と復活の力を与えてくれるのである。同時的とは、キリストの血が過去に流されたというのではなく、今ここに信者の内にあり、そのことによってキリストの死と復活の力が信者の内に働くのである。これはキルケゴールの主張する「キリストとの同時性」(*die Gleichzeitigkeit mit Christus*)<sup>15</sup>という立場に対応するが、「血」ということでより切実にキリストの十字架と復活に集中する立場なのである。

ところで1. 3.の第10段の引用は次のように続いている。「かくして完全な(völlig)、み言葉において現在する贖い主にして導きの王が、聖霊を通して信者のためにいてくださる。」ここで「完全な贖い主」という表現に注意したい。これは第18段でも何回か用いられており、イエリングハウスはこの概念を謂わば新しいキリスト論的な称号として用いているのである<sup>16</sup>。そしてキリストが「完全な贖い主」であるが故に、「完全な救い」、「完全な聖化」を与え得るのである。イエリングハウスの著作の標題に「完全な救い」という言葉が用いられる所以である。このような完全な救いも、「キリストの血の同時的内住」において初めて可能なのである。

更に上の箇所は次のように続く。「キリストの死と復活の直接の〈聖化の力〉についてのこの喜ばしき知らせは、それ故に所謂聖化運動の主たる真理である。」ここでは「直接の」(*unmittelbar*)という言葉に注意したい。これも「キリストの血の同時的内住」から帰結する属性であり、キリスト〔の

15 Kierkegaard (b) S.61ff.

16 Ohlemacher S.173.

血〕と信者との同時性という時間的な表現が、両者の直接性という関係的な表現に置き換えられるのである。キリストと信者の関係は直接的で、両者の間に如何なるものも介在し得ないというのである。しかもその聖化の力は〈キリストから信者へ〉であり、信者自身の内にはないことが含意されている。言うならば、絶対に逆にできない順序を含んだ関係的な一性である。更にこの直接性の故にこそ、「直接的な救いの確かさ」<sup>17</sup>を信者は持つことができる、と言えるのではなからうか。

次にこの直接性を、救済史的視点に翻訳すると次のようになる。「救済史の中心には個人が立っている、……。信者は上の世界に直接結び付いている。キリスト、彼のみ言葉、彼の霊（また彼の血）への直接性は、歴史的に今と使徒の時代の間に横たわっている隔たりを跳び越える。」(Ohlemacher S.185f.) かくしてイエリングハウスにとって、聖化運動の行われている今という時代は特別な時代となるのである。ついでながら、個人が救済史の中心に立つ点において、聖化運動がプロテスタント的信仰運動であることが如実に示されているであらう<sup>18</sup>。

### 1. 5. 「今」—— 絶対的現在の信仰

イエリングハウスは言う、「もし今あなたが救済者であり解放者であるイエスを捉えるのでないなら、あなたはあなたの〔罪の〕鎖を自発的に担い、自らの悪しき選択の後にわざと破滅することになる。」(第17段) ここで「今」という言葉は決定的な重みを持っている。『完全な救い』では、彼はこの言葉を用いて従来の信仰・救済観とは異なる独自の考えを提示しているからである。敬虔主義では長期間に亘る悔い改めの闘いが唱えられるが、これに対して彼は「今の信仰、今信じること」(Jetztglauben)<sup>19</sup>を提示する。「今、すぐに〔神への〕抵抗を止めることが肝要である。」<sup>20</sup> しかもこの信仰の今の行為が一度限りのものであってその後に安らぎがあるのではなく、今と

17 Ohlemacher S.177.

18 本章「付記」252頁を参照のこと。

19 Zit. nach: Ohlemacher S.175.

20 Zit. nach: Ohlemacher S.175.

は「持続的な今」(ein fortwährendes Jetzt)<sup>21</sup>であり、一瞬一瞬が絶対的な現在なのである。したがって「持続的な完全な〔キリストへの〕譲渡」、「持続的な信仰」、「不断の(stet)従順」<sup>22</sup>が必要なのである。このようにしてイエリングハウスは、救いや聖化を所有物であるかのように所有するのではなく、しかも完全な救いと完全な聖化に留まるにはどうすればよいのか、という問題を解決したのであった<sup>23</sup>。信と行の相違はあるが、日常生活の一挙手一投足が行であり、行住坐臥の四威儀が仏法であること(「威儀即仏法」)を唱える道元禪にも通じる教えと言えよう。

そして救済に関しても、死に際して初めて救済するような救い主しかイエスに見ない者は、現在は何も得るものはなく、「何時も敗北し、嘆かざるを得ない」(Jellinghaus 53f.)<sup>24</sup>と言われる。しかし現実には、「イエスは過去、現在および未来に関しても〈贖い主〉にして〈救いを齎す者〉であり、信者は彼において、信者を贖い……、日々贖い、永遠の栄光に向かって贖う〈救いを齎す者〉を見る。イエスは私をすべての時(alles Zeit)に亘って救い出してくれる、イエスは私を今救い出してくれる。」<sup>25</sup>(Jellinghaus 53f.)このような時々刻々、一瞬一瞬の贖い、今の救済が唱えられる。したがってイエリングハウスの著作の標題に「現在の救い」という言葉が用いられるのである。これは或る意味で親鸞の「此土得生」、道元の「修証一等」にも相当しようか。トラクトではこのような救済はキリストの側から述べられて、「〔罪に対するキリストの〕不断の勝利」(第2段、第3段)、「絶えざる勝利」(第4段)と表現されている。

## 1. 6. 経験の重視

イエリングハウス自身にとってオックスフォードの会議の経験、更に一般に聖化の経験は決定的に重要であった。したがって『完全な救い』を書くイ

---

21 Zit. nach: Ohlemacher S.182.

22 Zit. nach: Ohlemacher S.182.

23 Vgl. Ohlemacher S.182.

24 Zit. nach: Ohlemacher S.172.

25 Zit. nach: Ohlemacher S.172.

イエリングハウスの意図にも、その根底には「聖化の経験」がある。「イエリングハウスは司牧的な意図をもって平信徒と神学者の両方のために、彼の聖化の経験を解明し、聖書的に根拠付け、護教的に擁護することを欲している。」(Ohlemacher 168)したがって、既に紹介した彼のキリスト論も極めて深い意味において「内的な経験の表現」である、とするオーレマッハーの指摘も正鵠を射ていると言えよう<sup>26</sup>。

トラクトでも経験は重視されている。1. 1.で引用した文章の一つにも「経験する」という言葉が用いられていたが、もう一箇所挙げておきたい。「それ故に如何に必要であることか、我々信者がキリスト自身の死のこの力を我々のところにおいて経験し、かくしてイエスの贖いの力の生ける証し人となることは。」(第17段)

### 1. 7. 意志の行為としての信仰

上の文章で第17段は終わり、第18段は次の文章で始まる。「この至福の信仰経験 (Glaubenserfahrung) に達し得るためには、正しい順序における三つの言葉が重要である。1. 事実。2. 信仰。3. 経験。」この順序は次のように説明されている。順番を補って引用してみよう。「しかしながら〔先ず〕あなたの信仰は聖霊の力において〈神的な、聖書に証しされた事実〉にのみ依拠しなければならない〔1〕、そしてあなたが経験する〔3〕前に、あなたは信じ、信頼し、〈聖化〉と〈<sup>きよ</sup>く保たれること〉のために自らをイエスに引き渡さなければならない〔2〕。しかしあなたが実際に信じる〔2〕ならば、あなたは恵みを求める罪人と丁度同じようにキリストの第三の力もすぐに経験するであろう〔3〕、何故ならそのような罪人は信じることを単に試すのではなくて、実際に信じる、即ち信仰において自らをイエスに委ね、すぐにキリストにおける平安と新しい生に到達するからである。」ここでは信仰が聖化の経験に先立つということ、および信仰の「ねばならない」(müssen) という性格が際立たされている。イエリングハウスにとっては、

26 Ohlemacher S.171.

信仰は悔い改めと同様に「意志の行為」であり<sup>27</sup>、真宗の自然法爾的な「信」とはかなり趣が異なる。またニーチェ的・ツァラツストラの立場から見れば、意志の段階も精神の第二の段階に過ぎず、精神は更に幼児の段階、即ち「遊戯」(Spiel)の段階に高められなければならない<sup>28</sup>。それに対して道元においては、修証一等が唱えられ、坐禅は単なる手段でも苦行でもなく、むしろ「遊戯」に近い。「この三昧に遊戯するに、端坐參禅を正門とせり」(『辨道話』正法寺本)と言われる所以である。しかし仏教とキリスト教とは宗教の性格が異なるのであり、この一事を以て両者の優劣を問うのは本末転倒と言わなければならない。そもそも宗教の優劣という概念自体が、宗教実存的には無意味であることは論を俟たない。

#### 1. 8. 聖化の二段階説

イエリングハウスは第19段で次のように言っている。「既に回心において〈献身〉と〈感覚的な我欲の打破〉が起こっている。これなくしてはまことの回心、〔恵みによる〕罪の赦し、および再生はない。しかしこの献身と我欲の打破はキリスト者の歩みにおいて、より完全に(völliger)ならなければならない。」ここではキリスト者の生、ないし聖化の二段階説を読み取ることができる。即ち、初期の聖化の段階を越えるより完全な、より高次の聖化の段階が主張されているのである。キリスト論、人間論等における二元論がここでも貫かれている、と言い得る。ただオーレマッハーは、ここで二つの段階を区別することはイエリングハウスにとって概念的には難しいことを指摘している。なぜなら、「キリスト者が回心したり再生したりして今や神の愛が彼のところに注がれている時、彼は非常に内的に罪から離れているので、彼は罪の全き力を知らない」<sup>29</sup>(Jellinghaus 413)からである。即ち、回心や再生において既に持ち得るすべてのものを持っているなら、更なる進歩は原則的にはよけいなはずだ、というのである<sup>30</sup>。実際イエリングハウ

---

27 Ohlemacher S.175.

28 Nietzsche S.27.

29 Zit. nach: Ohlemacher S.179.

30 Ohlemacher S.179.



スは聖化の第二段階を表すのにいろいろな表現を用いているが、それらはすべて第一段階から知られたものであった<sup>31</sup>。「それにもかかわらず、イエリングハウスは実践的な考量から第二の段階の表象を固持したのであった。」(Ohlemacher 179) ここで「実践的な考量から」という点が重要である。そもそも『完全な救い』が組織的・理論的な著作に留まるのではなく、むしろ司牧的・実践的な意図に貫かれた著作であることに注意しなくてはならない。

### 1. 9. 所謂「完全聖化」か？

イエリングハウスは「自己聖化」、即ち「自立的な、キリストに依存しない〈聖化の力〉」を自分自身の内に求めることを「非福音的」と見なし拒否している（第16段）。更に信仰によって罪の本性の廃棄が起こり、罪のない完全な状態に地上で到達し得るという所謂「完全聖化」も退ける。たとえ聖化の第二の段階に達していても、人間の「肉」が減ぼされたわけではない。「肉、或は古き人は彼の罪の肢体と共になお信者の内に存在しているが、それらはキリストの十字架の死に齎されそこで保持されなければならない、その結果それらは生きてはおらず、ここを支配して不浄にすることもできない。罪の肢体はその時キリストの十字架の死に固く繋がれ、内住の聖霊によって働かない状態に齎されている。キリスト者がキリストから、キリストという要塞から出るとすぐに、罪の肢体は再び動きだすことができる。」（第13段）したがって聖化の第二の段階に達した者にも、墮落の可能性があることになる。聖化運動の場合は、あくまで「信仰による聖化」が主張されるのである。

以上の如くトラクトで言われていることが、『完全な救い』では「キリストの内に」或は「キリストにおいて」（in Christus）という言葉で表現されている。信者は、彼が信仰において獲得するすべてのものを、「キリストの内に」しか持っていない。例えば、罪の赦しも新しい本性もキリストの内にしか持たない。次に聖霊がこのようなキリストの救いの業を信者のこのころの内

31 Ohlemacher S.182.

に齎すのである<sup>32</sup>。しかし、「古き人と肉がキリストと共に信仰により聖霊において十字架に付けられ葬られているなら」、キリスト者は「古き人と肉を外にあるものと見なし」てよいし、「実際彼はそれらからキリストの十字架によって離され分かたれている」、言い換えると、「イエスの血と十字架がキリスト者と〔彼の〕古き人の間にあって、確かに透明ではあるが堅固な楯として立っている」<sup>33</sup>(Jellinghaus 625) のである。したがって「完全な聖化」(23段)という言葉も使われ、実際それはキリスト者の生の目標ともなるが<sup>34</sup>、イエリングハウスの場合は決して人間の本性の実体的な作り変えを意味するのではない<sup>35</sup>。むしろキリストとの関係の刷新を意味するものである。「完全」という言葉は本来キリスト、或はキリストの業にのみふさわしいのであり、「完全な聖化」もキリストによってのみ可能であり、キリストにおいてしか保持され得ないのである。

## 第2節 クラヴィーリツキーの「復活の生」

クラヴィーリツキーは、1931年のDGDの年報の巻頭(8-12頁)に『復活の生』という印象深い祈祷説教(Andacht)を掲載している。1. 3.でイエリングハウスの人間論における二つの段階、即ち「キリストと共に死ぬ」と「キリストと共に蘇る」を見たが、『復活の生』の場合は、前者が「自己否定」(Selbstverleugnung)ないし「自己放棄」(Selbstaufgabe)、後者が「復活の生」(Auferstehungsleben)と表現されている。(イエリングハウスのトラクトでは、「自己否定」と類似の表現としては、例えば第19段に「我意の断念」、「全く自分自身に絶望する」がある。)クラヴィーリツキーは、「単に大きな罪から解き離されているだけではなく、自分自身からも解放される(自由にされる)ことが問題である」(10頁)ことを大抵の人は把握していない、と言っている。1. 2.で述べた「罪の力」がここでは端的に「自分自身」(sich

32 Ohlemacher S.176.

33 Zit. nach Ohlemacher S.178.

34 Ohlemacher S.177.

35 Ohlemacher S.176.

selbst) という言葉で象徴的に表現されているように思われる。他の著作では、シュトックマイアーに倣って「我生」(eigenes Leben, Eigenleben) という言葉が使われることが多い。ムント (F. Mund) によれば、クラヴィーリツキーは「我生」を「自らの力と自らの意志という形態」において見るだけではなく、それ以上に「名誉欲という自我に縛られた状態」において見ているという<sup>36</sup>。更に、「聖化における成長にとっては、我々自身の生を神の光において認識し、次にこれを憎むようになるということにすべては懸かっている」、とムントは要約している<sup>37</sup>。「聖化における成長」、或は「成長する聖化」(wachstümliche Heiligung) はクラヴィーリツキーにとって重要な概念であるが、イエリングハウスの「聖化における進歩」<sup>38</sup>に対応する。また「我々自身の生を神の光において認識する」ということは、『復活の生』では、「人は自分自身の心についてはなんと盲目であろうか！」と言われ、「聖なる神によって明晰な自己認識を授けてもらわなければならない」(10頁)と表現されている。また「我々自身の生を憎む」とは、「自己否定」に他ならない。かくして『復活の生』では、次のように言われる。「自己否定の生を送る者は、……自らの墮落した生を失い、その代わりに主の復活の生を得る。『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)それ故に私が歩む〈生の歩み〉の一步毎に、その歩みをイエスのために歩むのか、私自身のために歩むのかが決定的に重要となる。私がイエスのために歩み、したがって私の生を失うなら、私は救い主に一層近づき、こころは一層喜びと平安に満たされるであろう。正に自己放棄にこそ、すべての喜びの源泉がある。」(10頁)「キリストと共に死に、キリストと共に蘇る」ということが、聖化運動的実存、一般にキリスト教的実存の真髄であると筆者は認識しているが、クラヴィーリツキーにもこれが中心的メッセージとして継承されているのが分かる。

「キリストと共に死にそして生きる」という表現をクラヴィーリツキーの著作において探すと、次のようなものがある。「神の子が自然的な本性から、

36 Mund S.140.

37 Mund S.140.

38 Ohlemacher S.181.

即ち、肉と我生から生えた自らの芽にキリストと共に死にそして生きる交わり（die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus）という接ぎ木をしないならば、肉の働きが、最初はひょっとして怒り、口喧嘩、喧嘩好きといった比較的些細な形で彼らの生に現れる。しかし真剣にそれに反対する態度を取らないならば、あの恐ろしい異常発育という事態になり得る……。肉が優位を占め、霊の実には押し潰される。」<sup>39</sup> 或は、「我々を罪の負い目（die Schuld der Sünde）から救い出して下さったイエスは闇の力（die Macht der Finsternis）、肉の力、および我生の力に対する救い主でもある、そしてその救い主は、〔我々が〕彼自身と共に死にそして生きるという交わり（die Sterbens- und Lebensgemeinschaft mit Ihm selbst）において、我々を一步一步先に導こうとして下さる、その結果我々は彼を子供のように信じて一層我々自身を失い、彼の姿に似るように変えられるのである。」<sup>40</sup> 後の引用からは、クラヴィーリツキーもイエリングハウスと同様に<sup>41</sup>「罪の負い目」と「罪の力」を区別していることも分かる。もっとも後者（「罪の力」）は、「闇の力」、「肉の力」等と表現されているが。

「キリストと共に死にそして生きる〔交わり〕」という表現に、地上で救済に与ることが内含されているが、『復活の生』では明確に次のように言われている。「救い主に本当に従い、救い主の復活の力において神的な生を送る者は、ここで既にに幸せであり、永遠の目標に到達する。」（9頁）この引用での「ここで既に」（hier schon）は、1. 5. での地上における今の救済に対応している。

また1. 3. で既に見たように、イエリングハウスの場合は「キリストと共に死ぬ」ことが「悔い改め」に相当し、「キリストと共に蘇る」ことが「信仰」に相当していた。クラヴィーリツキーにとっても「悔い改め」と「信仰」は重要な概念であり、次のように説明している。「悔い改めにおいて罪人は生ける聖なる神の臨在の内に入り、他方、主イエス・キリストに対する信仰は罪人に恵みを開示して与えるのである。そして魂の奉仕すべてにおいていつ

39 Zit. nach: Mund S.139.

40 Zit. nach: Bruns S.75.

41 本章1. 2. 参照。

もこの二つの根本概念が重要である。ところでこの両概念も恵みと認識におけるすべての更なる成長のために深められなければならないが、それは聖霊によってしか為され得ない。」<sup>42</sup> 上の「悔い改め」の説明においては、「罪人」と「聖なる（神）」という言葉の対照が鮮やかである。また罪人は霊的には死んでいるのも同然であるから、「罪人」と「生ける（神）」という言葉も対照的である。したがって、罪人がそのような神の臨在の内に入るとは、罪人の全き死を意味する。しかし神の恵みによって絶後に蘇るのである。表現のニュアンスは少し異なるが、意味するところはイエリングハウスと同じと言って差し支えない。

次にクラヴィーリツキーと「完全聖化」の関係を見たい。「キリストを信じる信仰によって罪の本性の廃棄が起こり、その結果信者が、彼を義とする恵みをもはや必要としない状態に、この地上で達することができる」という考えを彼も断固として拒否する<sup>43</sup>。彼自身の言葉を引用しよう。「聖化とは罪のない状態ではない。誰も罪のない完全な状態という性質に達することはできないが、神の子なら誰も、イエスとの交わりの内に留まる限り、罪をそれと知って犯すことから守られる程には彼の救い主と結び付いていることができるし、またそうあるべきなのである。……そのように我々も我々自身の内にあっては決して聖なる者になることはできないが、ただキリストの内において、そして我々がキリストの内に留まる限りにおいて我々は聖者なのである。聖化においては性質が問題なのではなく、信仰において到達され保持される態度が問題なのである。」<sup>44</sup> ここで「キリストの内」を強調しているのも、イエリングハウスと同様である。両者とも、業による聖化、自己聖化ではなく、「信仰による聖化」<sup>45</sup>こそを唱えているのであった。

クラヴィーリツキーは若き牧師の頃、同じ回心した人々の家庭であるのに、敬虔で豊かな祝福を受けている家庭と、その反対の家庭があるのに気付いたという。「……私にすぐに分かったのは、回心の種類に何らかの相違が

42 Zit. nach: Mund S.128

43 Bruns S.222.

44 Zit. nach: Mund S.141f.

45 Mund S.133.

あるに違いない、ということであった。後に私にまったく明らかになったのだが、相違は正に次の点にあるのだ。即ち、救い出された人々が全く決然として認識された真理を彼らの生活において今や実際に実行し、獲得された認識を日常的なことに於いて本当に生かし切っているかどうか、という点である。」<sup>46</sup> また自分自身の体験を振り返って次のようにも言っている。「神の光のもとで私に全く明らかになったのは、私が神の前で持ちこたえ得ることなど不可能だ、ということであった、そして私は自分が神の審きの前で内的には滅んでしまっていると思った——いやそれどころか、途轍もない絶望に陥った」、その結果、「事情によっては回心した人々が自殺で終わることさえある」<sup>47</sup> ということを理解し得たというのである。凄まじいほどの体験である。この体験から、彼は中途半端な回心ではなく、徹底的な回心こそが必要であることを認識するに至るのである。彼の言う「自己否定」も、自分を神によって粉々に砕いてもらうことなのである。イエリングハウスも次のように言う。「それ故にイエスにおける〈勝利に満ちた人生〉という状態に足を踏み入れたいならば、あなた方はまったく自分自身に絶望し、すべての形式の罪をまったく断念し、自らをまったくイエスに委ねなければならない、その結果、イエスと共にあなた方自身に対して死んだ状態となり、かくしてイエスと共に蘇った者として神の子の至福な自由の内に歩むのである。」(第19段) ここで「まったく」(ganz)という言葉が三度も重ねて用いられていることに注意しなければならない。「キリストと共に死ぬ」とは、そのような事態を意味するのである。そしてそこで初めて「キリストと共に蘇る」という一大転回が起こるのである。

『復活の生』の最後でクラヴィーリツキーは言う、「イエスの復活の力において自分自身を否定し、自らの生を失い、十字架の道を通して子羊の後に従う神の子だけが本当に喜ぶことができるであろう。」(12頁) そして愛誦讃美歌の一節を引用して彼の祈祷説教を終えている。その最後の二行は次の通りである。

---

46 Zit. nach: Bruns S.69f.

47 Zit. nach: Bruns S.73.

イエスは生きておられる、イエスは勝利される！／ハレルヤ！  
アーメン！<sup>48</sup>

「『イエスは生きておられる！ イエスは勝利される！』という彼〔：クラヴィーリツキー〕のモットーは、彼にとっては特に、悔い改めと信仰による現実の聖化を求める闘いにおける勝利と見なされていた」（Mund 136）とムントは解説している。

今まで述べてきた通り、クラヴィーリツキーにおける聖化運動の影響をはっきりと読み取ることができる。この聖化の思想こそ、世俗化された現代に最も必要なキリスト教的エートスであるように思われる。しかし、この日本には仏教がある。有名な道元の言葉「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふというは、自己をわするゝなり」（『現成公按』）において、「自己をわするゝ」とは決して意識的・意志的な行為ではない。したがってクラヴィーリツキーの「自己否定」とはベクトルの向きが異なるのである。聖化運動の「聖化」に関しても、仏教の「自性清浄心」とはかなり内実が異なる。カトリックならいざ知らず、聖化運動の延長上での仏教との対話は極めて困難である。しかしもし対話が可能なら、「聖化」概念の深まりにおいて以外にあり得ないように、筆者には思われるのである。

## 付記 敬虔主義

ゲマインシャフト運動は、新敬虔主義と呼ばれることは既に指摘した。ここではヴァルマン（J. Wallmann）の敬虔主義についての概説的な説明を以下で紹介しておきたい。

「敬虔主義は17世紀に生じ、18世紀に隆盛をきわめた、ヨーロッパ大陸のプロテスタント教における宗教的な刷新運動であり、イギリスのピューリタニズムと並んで、宗教改革以降のプロテスタント教の最も重要な宗教運動で

48 „Jesus lebet, Jesus siegt! / Halleluja! Amen!“

ある。敬虔主義はルター派教会にも改革派教会にも生じたが、あくまで宗教的生の個人化と内面化を唱え、個人的敬虔および共同生活の新たな諸形式を展開し、神学と教会において抜本的な諸改革をするに到り、それ〔：敬虔主義〕が波及した領邦国家の社会的および文化的生活に深い痕跡を残した。

敬虔主義は、個人化と内面化への傾向の故に、近代初期のヨーロッパ全体を巻き込んだ運動の意味連関の内に置かれるべきである。その運動は宗派的時代の精神を克服しようとし、学校哲学のアリストテレス主義、宗派的な争い、および（外的な形式にまで硬直しつつある）伝統的な習慣的キリスト教に背を向けるのである。その限りにおいてヨーロッパの啓蒙主義と並走しているので、宗教的運動としての敬虔主義は、宗教改革以降のカトリック教における類似の宗教的諸運動（ジャンセニズム、静寂主義）と、またより広い意味ではユダヤ教内の宗教的諸運動（ハシディズム）とも親近関係にある。しかしながら、首尾一貫して宗教改革に戻って宗教改革に関連付けることによって、また未完成に終わった宗教改革を最後まで遂行しようとする要求、或は教義の宗教改革を生<sup>せい</sup>の第二の宗教改革によって完全なものにしようとする要求によって、敬虔主義はあくまで深くプロテスタント的な現象である。宗派的時代に引き裂かれたルター派とカルヴァン派<sup>な</sup>の間の溝は、たとえ完全には埋められなくても、敬虔主義によって均<sup>なら</sup>された。それに対して、プロテスタント各宗派とローマ・カトリック教との溝は、敬虔主義によってかえって深められてしまった。それはとりわけ、千年王国的な未来の希望と結びついて教皇庁ローマの没落が待望されることによってである。」（Wallmann 7）

簡にして要を得た説明である。しかしながらこのような17世紀から18世紀にかけての敬虔主義を、もっと広い意味で用いることも可能であろう。井上良雄は次のように言っている。「敬虔主義という言葉を、……十七世紀末葉に始まって、シュペーナー、フランケ等の運動を頂点としつつも、単にルター派正統主義教会内部の運動にとどまることなく、ルター派、改革派の両教会を貫流し、ツィンツェンドルフのヘルンフト兄弟団のようなものを生み出しつつ、今日においても決して絶えてはいない大きな潮流として、理解することもできる。」（井上 36頁）このように敬虔主義を今日にまで及ぶ大きな潮流として捉えることによって、敬虔主義の精神が今なお継承されている



のを見るのが、本章の主題なのである。ゲマインシャフト運動は、現在なお継続されている宗教運動である。



## 第10章 キルケゴール、バルト、滝沢の神学

### —— 神学と哲学の関係について ——

#### 序（神学と哲学）

キリスト教における信仰と理性、神学と哲学の関係は、古くからある根本的な問題として、今日でもなお新しい問題である。中世キリスト教神学では、トマス・アクィナス（Thomas Aquinas）において、理性と信仰とは相矛盾するものではなく、神から由来するものとして必然的に調和するものと考えられた。しかし、あくまで神学の哲学に対する優位——哲学は神学の婢女（ancilla theologiae）——は、保持されたままではあったが。一方ドミニコ会のトマス説に反対して、フランシスコ会ではドゥンス・スコトゥス（Duns Scotus）を経てオッカムのウィリアム（William of Ockham）によって、哲学と神学は完全に分離されたのであった。このことによって信仰の合理性を追及するスコラ学が、根底から否定されたと言うことができよう。

これ以降も同じ問題、即ち信仰と理性の分離と調和の問題は、いろいろニュアンスを変えながらも繰り返されるのである。エラスムス対ルター、デカルト対パスカル等というように。近代においては、ドイツ観念論の頂点とも言うべきヘーゲルによって、信仰と理性は統一されたが、第2節で論及されるキルケゴールは徹底して反ヘーゲルの立場に立つのである。

しかしヘーゲル批判は、近代神学の父たるべき位置を占めるシュライエルマッハー（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）においても、明確に認めることができる。彼はその著『キリスト教信仰』（Der christliche Glaube, 2. Auflage, 1830-31）において、教義学の命題は、「敬虔な自己意識の直接の言葉を、論理的に整然と反省することによってのみ」<sup>1</sup>（Sch（b）1, 110）生ず

---

1 „nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des

るとしているが、その際思弁の働きは一切加えられていないのである。即ち「一命題が、もし思弁的な活動を源として生じたとするなら、その内容に関して我々の命題〔即ち教義学の命題〕にどんなに類似していたとしても、それはもはや教義学の命題ではないのである。」(Sch (b) 1, 111) このように彼においては、思弁的なもの (das Spekulative) と教義学的なもの (das Dogmatische) とは、取り違えられたり、混ぜ合わされたりすることは決して許されぬのであり、明確に区別されなければならなかったのである<sup>2</sup>。それ故に、「教義学の命題に対して、なお思弁の命題の方法に従った基礎付けや導出に努めたり、それどころか思弁的な活動の産物と敬虔な心<sup>1</sup>の状態とを一つの全体にまとめるのを目指したりする」(Sch (b) 1, 112) ことを、厳しく批難するのである。この批難は、名前は特に挙げられていないが、明らかにヘーゲルに対してなされているのである。

このようにシュライエルマッハーは、神学と哲学を区別することによって神学独自の立場を確保し、哲学との正しい関係を回復しようとしたのであった。ただ彼においては宗教心が「絶対依存感情」と規定され、宗教が単に感情に解消され得るかの印象を与えたのであろうか、同じくヘーゲルを批判するが、神への決断という倫理的なものに固執したキルケゴールの方が、彼の実存的なあり方とも相俟<sup>2</sup>って、20世紀の弁証法神学、実存哲学に与える影響は決定的なものがあったのである。

## 第1節 キルケゴール

人は如何に生きるべきかという倫理的な問いは、究極的には具体的な個人に関わってこなくてはならない。それ故にキルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-1855) は、抽象的・一般的なものを対象とするヘーゲルに代表される思弁哲学を拒否し、具体的・個人的な倫理的問題に固執したのであった。彼にとっては、倫理的なもの (das Ethische) と思弁 (Spekulation)

---

frommen Selbstbewußtseins“ (Sch (b), Bd.1, S.110)

2 Sch (b), Bd.1, S.111.

とは、あくまで正反対なものであった。「倫理的なものは、いつでも思弁とは逆のものを強調し、思弁とは正反対の方向に歩むのである。」(K (a) 121) 思弁の排除という点ではシュライエルマッハーと同じであるが、思弁と対立するのが倫理的なものであるという点が、極めてキルケゴール的と言えよう。キルケゴールには、シュライエルマッハーのように、学としての神学には興味がなく、実践的・個人的問題にこそ究極の関心があったのであり、そこからこのような両者の相違が生じたと考えられる。このようにキルケゴールは、キリスト教の本質を倫理的側面に認めるのであるが、倫理的なものの根底にはいつも意識 (Bewußtsein) ということが問題になっており、この意識こそが彼の人間観の中心概念となっていることが、以下の叙述で示されるであろう。

キルケゴールは『死にいたる病』(Die Krankheit zum Tode, 1849)<sup>3</sup>の冒頭で、人間の定義を揚げて次のように言っている。「人間は精神 (Geist) である。しかし精神とは何であるか? 精神とは自己 (das Selbst) である。しかし、自己とは何であるか? 自己とは、ひとつの関係 (ein Verhältnis)、その関係それ自身に関係するような関係である。」(K (a) 8) 更に「それ〔: 自己〕はそれ自身に関係する関係であるとともに、それ自身に関係することにおいて他者〔神〕に関係するような関係である。」(K (a) 9) ここで彼は自己というものを、自分自身に関係することにおいて、「〔自己という〕全関係を措定したもの」(ibid.)、即ち神に関係すると捉えている点が重要である。

(このことを現代哲学の文脈で見たい。中村雄二郎は、ソクラテスの「汝自身を知れ」という言葉がデルフォイの神殿の柱に刻まれていることについて、このことが「自覚の主体としての人間的自我が己を超えた何かと結びついていることを示していて興味深い」、と言っている<sup>4</sup>。ここで「己を超えた何か」を神とするかどうかはともかくとして、中村は更に、自己が自らを意識するという「自己意識」や「自覚」が、「単なる閉じられたシステ

3 同書からの引用頁はHirsch訳のものであるが、和訳は、デンマーク語原典からの榊田啓三郎訳 (中央公論社版) を用いた。

4 中村 161頁。

ムのなかでは不可能」<sup>5</sup>であることを確認している。実はこの種の問題は、例えばゲーデルの定理も含んで、現代哲学において話題性のある問題なのである<sup>6</sup>。キルケゴールの上記の自己の定義は、このような現代哲学の文脈に置いてみても、遜色のない、極めて注目すべき定義であると言い得るのである。)

このような自己の定義から、単に生きているのではない人間、即ち精神としての人間は、神の前にある自己を意識しているのではなくてはならない。「自己が、この一定の単独な自己として、現に神の前に (vor Gott) あることを意識するとき、そのときはじめて、自己は無限の自己 (das unendliche Selbst) である。」(K (a) 79) この無限の自己が——即ち自己が「神の前で、あるいは神の観念をいだきながら」(K (a) 75) ——絶望することが罪なのである。例えば、神の前にあることを意識しながら、「自己を、自己を措定した力にたいするあらゆる関係から引き離そうとしたり、あるいは、そのような力が現に存在しているという観念から自己を引き離そうとしたりする」(K (a) 68) ことが罪なのである。神の啓示によると、罪は「積極的なもの」であり、決して赦され得ないようにみえるのである。このことは人間の概念的理解 (Begreifen) を越えたものであり、「個人の意識を越えている」(K (a) 95) のである。しかしここで救われるためには、どうすればよいのであろうか。「人間的に言えば、救済はなによりも不可能なことである。しかし、神にとっては一切が可能である」(K (a) 35) ——このことに賭けなければならない。罪の教説、救いの可能性は、概念的には理解できず、信じられなければならないのである<sup>7</sup>。信じるか信じないか、あれかこれか (Entweder-Oder) しかないのである。

キルケゴールによると、無限の自己は「絶望をとおして以外にはけっして

---

5 中村 161頁。西田幾多郎の次の表現も参照せよ。「その〔：我々の個人的自覚の〕一步一步が絶対の無に接してゐなければならない、その根底にいつも汝がなければならない。」「自己の底に絶対の他を見ることによって自己が自己となると考えられる人格的自己」(『私と汝』西田 150頁)

6 中村 159頁参照。

7 K (a) S.95.

得られないことがない」(K (a) 23) のであるから、すべての人がこの絶望から信仰へと到る道を歩まねばならぬのである。しかし、この道はかくも陰しく、不連続なのである。それでも意識は、この道を歩まねばならない。それ故に「信じるとは、まさに、神を得るために悟氣<sup>しやうき</sup>を失うことを言うのである」(K (a) 35)、「これが信仰の戦いである。それは、いうならば、可能性を得るための狂気の戦いなのだ」(ibid.) と言われるのである。

かくして「絶望が全く根こそぎにされた場合の自己の状態を表わす定式」は、「自己自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は、自己を指定した力のうちに、透明に、根拠をおいている」(K (a) 10) ということであり、これが他ならず「信仰の状態をあらわす公式」(ibid.) でもあるとされるのである。

以上をまとめると、キルケゴールは、人間を神と自己に対する意識的存在として、キリスト教的なものを信じなければならない逆説 (ein Paradox, welches geglaubt werden muß.)<sup>8</sup> として捉え、この神人の緊張関係における各個人——単独者 (der Einzelne)<sup>9</sup>——の決断による神への決定的回心こそが、キリスト教的信仰の中心に据えられるべきであるとしたのであった。かくてキルケゴールは、神と人間との関係、およびその関係における自己を、今まで誰もなし得なかったほど精緻に分析し、人間とは何であり、如何に生きべきかを、この分析に基づいて示したのであった。

## 第2節 カール・バルト

第2節においてキルケゴールの人間観またキリスト教観を示したが、彼は倫理的なものに固執し、思弁を排除したのであった。ここに当然ピカート (Max Picard) の「たとえばキルケゴールにおけるが如く、持続する決断の息切れするようなもの (das Atemlose der andauernden Entscheidung)」(Picard 21) というような息苦しさが指摘されるのである。実際キルケゴー

<sup>8</sup> K (a) S.98.

<sup>9</sup> K (a) S.121.

ルにおいては、既に引用したように、「信ずる」とは「神を得るために<sup>しょうき</sup>悟気を失うこと」であり、その戦いは「可能性を得るための狂気の戦い」なのであった。このことは彼にとって、短所ではあるが同時に長所でもあり、そもそも倫理的なものに固執する限り、当然の結果であるとも言えるのである。

19世紀のヨーロッパキリスト教世界では、人々は生死に関わる自己の切実な問題を、一般的・抽象的なものへと止揚する（aufheben）と称して、その本質を骨抜きにし、自分たちにとってどうでもよい問題にまで貶めたのであった。そうすることによって、個人として不可欠な主体的決断から逃れ、表面的にはあたかも悩みがないかのような、安逸なキリスト教的市民生活を享受していたのであった——少なくともキルケゴールにはそう見えたのである。「たいいていの人間が、自分が精神として規定されていることを十分に自覚することなしに生きているということこそ普通のことなのである——そこから、いわゆる安心、生活にたいする満足、等々が出てくるわけだが、これこそ絶望にはかならない。」（K (a) 23）ニーチェもこの欺瞞性を鋭く嗅ぎとり、「神の死」を宣言してキリスト教を葬り去ろうとしたのであるが、キルケゴールはキリスト教の内部で、同じく欺瞞性を<sup>てき</sup>剔出して、偽りの安心・満足から人々を覚醒するために、激しく警鐘を打ち鳴らしたのであった。実際『死にいたる病』には、「教化と覚醒のためのキリスト教的・心理学的論述」という副題が添えられているのである。キルケゴールにとって、このような時代の流れに対抗するためには、思弁的なものと倫理的なものを厳しく区別し、後者を決断的に選び取るということ、日常性の克服ということが、どうしても必要であったと言えるのである。

しかしそのために、彼の哲学が精緻で内実豊かなものであるにもかかわらず、パスカルの「賭け」などと共に、閉鎖的な宗教内の単なる狂信的信仰と見なされる可能性があることも事実なのである。単に見なされるだけでなく、現実にはそういう狂信的信仰に陥る可能性を、彼の哲学が蔵していることも、先の引用で分かるように否定できないのである。これは結局思弁を排除する余り、思弁に傾きがちな存在論的問題を看過する傾向が、キルケゴールにあったためだと思われる。このことを具体的箇所在即して説明してみよう——「しかるにいま、神は罪の赦しにおいて和解を申しいでたもうのである。



それなのに、罪人は絶望する、そこで、絶望はいつそう深刻に表現されてくる。」(K (a) 115) 倫理的に見ると、全くキルケゴールの言う通りであろう。しかし、イエス・キリストによる神の和解・赦しは、単に倫理的に見られるだけでなく、存在論的にも見られなければならぬのではないか、ということなのである。言い換えると、神の赦しそのものと、それを受け入れる、或は受け入れないことによって人間に生起する状態との関係と区別を、彼は十分精確には捉えていないのである。

それ故に彼の「狂気の意識」を克服するためには、我々はキルケゴール的キリスト教の地平において、更に存在論的側面を回復しなければならぬのである。特に、科学時代の今日においては、二者択一的な「信じなければならぬ」ということは、科学万能から狂信的信仰へという、一方の極から他方の極への移行に過ぎないという危険性を有しているのであるから、なおさらその必要があるのである。しかし存在論的側面を回復するとは、第1節においてシュライエルマッハーが批判するような、思弁と信仰との妥協的・混合的結合であってはならないのである。そうではなくて、キルケゴールの倫理的なものが、存在論的なものとの関連において正しい位置づけがなされ、そのことによって、その内実が一層豊かなものとされなければならぬのである。

キルケゴールにおいて、上に述べたような存在論的側面を回復するために、弁証法神学の代表と目されるバルト (Karl Barth, 1886-1968) に目を移してみよう。バルトは、1922年の『ロマ書』(Der Römerbrief) 第二版では、キルケゴールの多大の影響が見受けられるが、後には彼の影響が少なくとも表面的にはあまり見受けられなくなったと言われている。さてキルケゴールにとっては、キリスト教信仰とは端的に信じなければならぬということであったが、バルトはこのことについてどう考えていたのであろうか。彼は『降誕節の奇蹟』(Das Wunder der Weihnacht, 1927) において、次の如く問うている。「キリスト者であるためには、一体それ〔：処女降誕〕を信じなければならぬのか。(Muß man denn das glauben, um ein Christ zu sein?) 実際にそれなしではやっていけないのか。」(Barth (d) 19) これは現代人の発したくなる問いであるが、これに対してバルトは、キリスト者であるために信じ

なければならぬものなど何もない、としている。この答えが何を意味するのかをはっきりさせるために、これに続く箇所を引用してみよう。「人はあれやこれを為し、思考し、信ずることをもって、キリスト者であるのではない。我々は實際次の如く聞いている、我々がキリストを愛したのではなくて、キリストが我々を愛したことの内に愛はあるのだ、と。パウロが『廃される』、即ち一つの限界(我々自身の限界)を持っていると言ったところの『預言の賜物、異言、認識』に、疑いもなく教会の信仰告白も属しているのである。その真理(Wahrheit)はその対象(Gegenstand)にあるのであって、信仰告白それ自体にはない、したがって神の啓示にあるのであって信仰告白が啓示について言わなければならぬことにあるのではない。」(Barth (d) 20) ここで述べられていることを滝沢克己の用語で表現すれば、我々人間の言葉によって表現されたものは一つの徴<sup>しるし</sup>(Zeichen)であって、真理はその徴自体にあるのではなく、徴の指し示す対象、事柄そのもの(Sache selbst)こそにあるのだということになる。即ち、バルトは徴と事柄<sup>ザッヘ</sup>そのものとを峻別し、事柄<sup>ザッヘ</sup>そのものにこそ真理があると主張しているのである。そしてこの事柄<sup>ザッヘ</sup>そのものは、本書では「神の現実、決して止むことのない愛の現実」<sup>10</sup>(Barth (d) 22)、「人間イエス・キリストにおいて、神御自身に基礎づけられた我々の間の神の現在」<sup>11</sup>(Barth (d) 22) などと言われているが、これは結局「神の外に存在するものはすべて、常に神によって無の上に支えられている」(Barth (e) 66) という物をも含めた我々の存在の根源規定であり、バルトはこれを簡単に「イエス・キリスト」(Jesus Christus)、或は「神われらとともに在す」(Gott mit uns)<sup>12</sup>と呼ぶのである。更に滝沢克己は、バルトを受けてこれを「インマヌエルの原事実」(Urfaktum Immanuel)<sup>13</sup>と術語し、バルト神学の根本概念としたのであった。(インマヌエルとは、

10 „die Wirklichkeit Gottes, die Wirklichkeit der Liebe, die nimmer aufhört,“ (Barth (d) S.22)

11 „die von Gott selbst begründete Gegenwart Gottes unter uns in dem Menschen Jesus Christus“ (Barth (d) S.22)

12 Vgl. Barth (b): Kirchliche Dogmatik IV / 1, § 57.1.

13 例えば、滝沢 (f) 139頁参照。

ヘブル語で「神われらとともに在す」という意味である。因みに、イザヤ書7章では処女<sup>おとめ</sup>より生れた男児が「インマヌエル」と名づけられるとあるが、マタイ伝1章にはイエス降誕に関してこの記事が利用されている。）

したがって事柄<sup>ザッヘ</sup>そのものが、今は処女降誕を含む聖書の物語以上に似つかわしく表現されない限り、この神話的表現に留まろうというのがバルトの態度であった<sup>14</sup>。それ故にバルトにおいては信仰とは、「信じなければならぬ」(glauben müssen) ものではなくて、「信じることが許される」(glauben dürfen) ものであって、その捉え方に180度の転回が起きているのである<sup>15</sup>。バルトにおいては、イエス・キリストによる神の和解によって、我々の信・不信にかかわらず、一切は成就されたのであった。したがって人間の罪の赦しも、徹底的に完遂されたのである。このことに眼が開かれないために、この赦しの事実がその人に生起しただけなのである。「神が我々のために人となられたというこの出来事(Geschehen)のうちに、すでに回復されていないようなものは何もない。まだ起こっていないのは、実はいつもこの事実の発見だけなのである。」(Barth (e) 80)

パスカルはかつて、「イエスは、世の終るまで苦悶のうちにおられるであろう。その間は、我々は眠ってはならない」<sup>16</sup>と言ったが、キルケゴールにとっても、キリスト教とは安らかに眠るための宗教ではなく、目覚めてある研ぎすまされた意識<sup>意識</sup>の宗教なのであった。しかしバルトによって、即ち事柄<sup>ザッヘ</sup>そのもの——インマヌエルの原事実——を常に視野の中心に据えることによってのみ、キルケゴールにおける過度に研ぎすまされた意識——狂気の意識は克服され、その正しい神人の関係へと導かれるのである。言い換えると、非日常的な要素に、日常的な基盤が回復されるのである。意識において尖鋭化された神人の関係を、我々の日常的生の中へ浸透させるのである。その際日常性とは、いわゆる「日常生活に埋没して本来の自己を喪失する」というような意味での日常ではない。そうではなくて、そこは神が我々と結びつく場であり、神の創造の現場なのである。

14 Barth (d) S.22.

15 Vgl. Barth (d) S.22 u. Barth (e) S.20.

16 パスカル 303頁。

更に存在論的側面の回復は、当然人間観にも影響を及ぼすのである。意識がキルケゴールの人間観の中心概念になっていることは、既に指摘した通りであるが、彼自身の人間の定義によると、人間は精神と規定され、精神こそが信仰の領域に属するのであった。たとえ精神が、彼によって心的なものと肉体的なものの総合と定義されたとしても（『不安の概念』参照）<sup>17</sup>、彼の精神は極度に心的なもの、意識に偏っていると言わざるを得ない。バルトにおいては、信仰は何に関わるのであろうか。彼の主張するところによると、信仰においては、「内的な問題と同様に外的な問題も、精神的なもの（das Geistige）と同様に身体的なもの（das Leibliche）も」（Barth (e) 21f.）共に問題になっているのである。即ち、「特殊な領域、例えば宗教的領域といったものではなく、その全体性における現実の生（das wirkliche Leben in seiner ganzen Totalität）」（Barth (e) 21）に、信仰は関わるのであった。

「信じ、神を認識する者は、『私の人生の意味は何であらうか』などと言うことはもはやあり得ないのである。むしろ彼は信じることによって、[……]彼の人生の意味、および彼の被造性、個人性、意味を生きているのである。」（Barth (e) 28）このようにして、バルトにおいては、倫理的なものと存在論的なものが、互いに相即したものとなっているのである。バルトが後期になるほど、キルケゴールの影響が見られなくなるのも、倫理的・存在論的性格の相即性がより顕著になってくるためだと考えられるのである。

### 第3節 バルトにおけるイエス・キリスト

バルトは第二次世界大戦後の著作である『教義学要綱』（Dogmatik im Grundriß, 1947）で、「使徒信条（das christliche Credo）は、存在するすべてのものの根拠と目標としての神について語っている。全宇宙の根拠と目標は、イエス・キリストと呼ばれる」（Barth (e) 28）として存在論的・倫理的な性格を濃厚にしているが、更に次のように言っている。イエス・キリストの真理は、他の諸真理のうちの一つの真理（eine Wahrheit）ではない。そ

---

17 キルケゴール 240頁参照。

れは真理そのもの (*die Wahrheit*)、普遍的な、すべての真理を創造する真理である。それが神の真理、即ち究極的真理 (*ultima veritas*) でもある第一真理 (*prima veritas*) である限り、確かにそうなのである。というのは、神はイエス・キリストにおいて、すべての物を、我々すべてを創造されたからである。我々は知ろうと知るまいと、彼なしでは存在せず、彼の内に存在するのである。全宇宙も彼なしでは存在せず、彼の内に、全能の御言葉である彼に支えられて存在するのである。彼を認識することは、すべてを認識することである。」(Barth (e) 28)

上の引用のイエス・キリストという言葉は、ヨハネ福音書第1章のロゴス (*ὁ λόγος*) と同じ使用がなされている。「始めにロゴスがあった。ロゴスは神と共にあった。ロゴスは神であった。これ〔:ロゴス〕は始めに神と共にあった。すべてのものは、これによってできた。これによらないでできたものは一つもなかった。この内に<sup>いのち</sup>生命があり、この生命は人間たちの光であった。」(ヨハネ1章1-4節)<sup>18</sup> したがってバルトの「イエス・キリスト」とは、受肉したロゴス (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*)、ナザレのイエスというよりもむしろロゴスとしての神 (*θεὸς ᾧν ὁ λόγος*)、イエス・キリストのロゴス面を指し示しているのである。即ちインマヌエルの原事実のことでなくてはならない。事実滝沢も、『『イエス・キリスト』という名を口にするときバルトのひたすら見つめているものは、私たち人間の一切の思い、あらゆる働きから全く独立に、真にそれ自体で在りかつ活きている〈何ものか〉」<sup>19</sup>、即ちインマヌエルの原事実であると言っているのである。インマヌエルの原事実は、存在する限り必然的に支配される、すべての存在物の根源的存在規定であるから、「我々は知ろうと知るまいと、彼なしでは存在せず、彼の内に存在する」と言われているのである。更に別の箇所では、「キリスト者の信仰が、人間を他の人々から分離し区別しようとするのは、実際恐るべきことであろう」(Barth (e) 108) とさえ言われるのである。

それではバルトにとって、キリスト者とは一体何であるのか。ここで、

18 以下、ギリシャ語はNestle版を使用した。また和訳は、この箇所のみギリシャ語よりの直訳、他は口語訳聖書を用いた。

19 滝沢 (g) 392頁。

我々がこのインマヌエルの原事実にもどるように開眼するかが、問題となるのである。人間は神によって創造されながらも他方で創造するもの（客体的主体）でもある。それにもかかわらず人間はこの根源的な規定を忘却し、創造するという側面に重点を置き、真の主体（絶対的主体）である神から離反する傾向を持つのである。即ち、人間は生まれつき主体的たらんと欲し、いわば自らを小さな神となし、真実の神に逆らおうとするのであるが、これがキリスト教で原罪と言われるのである。言い換えると、人間は生まれつきインマヌエルの原事実にも盲目であり、この真実の主は我々に隠蔽されているのである。このことは、例えばイザヤ書45章15節に、「まことに、あなたはご自分を隠しておられる神（ein verborgener Gott）である」とあるように、ユダヤ教において一つの系譜をなす神観の一つであったのである。そしてこの伝統の内に、原始キリスト教においても、「隠れた所においでになるあなたの父」（マタイ6章18節）などと言われるのである。このように神は隠されているが、神が顕わとなる唯一の例外があり、それが神の御言葉たるイエス・キリストなのである。「神を見た者はまだひとりもない。ただ父のふところにいるひとり子なる神だけが、神をあらわしたのである」（ヨハネ6章18節）ということであり、バルト自身の言葉を借りると、「神はその御言葉の外では、我々に隠されている。しかし、神はイエス・キリストにおいて、我々に顕わなのである」（Barth (e) 20）ということである。

このことから、キリスト論（Christologie）が、キリスト教神学の中心となるべきことが帰結するのである。「それ故に〔使徒信条の〕第二項が、キリスト論が、キリスト教的意味において、すべての神認識の試金石であり、すべての神学の試金石なのである。」（ibid.）バルトにおいてはこのことは特に顕著であり、したがって彼の『教会教義学』（Kirchliche Dogmatik, 1932-67）は、キリスト論的集中に貫かれ、先の引用でも、インマヌエルの原事実にも相当するものを、「イエス・キリストの真理」と呼ばざるを得なかったのである。しかし、ここで確認しなければならないことは、バルトが具体的なイエス・キリストに即して神学的思惟を遂行したが故に、思弁に陥ることなく、倫理的なものと存在論的なものが相即する形で、彼の神学を事柄に即してダイナミックに（sachlich und dynamisch）展開することができたという

ことである。

今や、キリスト者が何であるかに答えることができよう。キリスト者とは、イエス・キリストを通して、インマヌエルの原事実に開眼し、この真実の主を自らの主となし、そしてこのことを告白する者のことなのである。この人間主体における転回は、キルケゴールの言うように、「信じなければならない」というようなものでは決してないが、信仰が信ずる者にとって「最終的な関係」(ein endgültiges Verhältnis)<sup>20</sup>を意味する限り、この転回は彼にとって決定的な意義を有するのである。したがってバルトにおいても、信仰における決断の重要性はそのまま保持されるのである<sup>21</sup>。

そしてキリスト教会の使命も、この真実の主を宣べ伝えることなのである。というのも、既に述べたように神は隠されており、世は神を知らないからである。このことは、原始キリスト教団の伝道という文脈においては、次のように表現されている。「実は、わたしが道を通りながら、あなたがたの拝むいろいろなものを、よく見ているうちに、『知られない神に』(ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ)と刻まれた祭壇もあるのに気がついた。そこで、あなたがたが知らずに拝んでいるものを、いま知らせあげよう。」(使徒行伝17章23節)バルトの表現では次のようになる。「……そして我々は、『我らの主』(unser Herr)という言葉をも、狭く理解してはならぬのである。その結果、キリスト教団はなるほどイエス・キリストにおいてその主を持っているが、他の集団や共同体は別の主を持っているというふう理解してはならぬのである。新約聖書は、ただ一人の主だけがいまし、この主が世界の主イエス・キリストであることに、何ら疑いを持っていないのである。このことを、教団は世に宣べ伝えなければならない。」(Barth (e) 107)

20 Barth (e) S.21.

21 Vgl. Barth (e) S.21.

## 第4節 バルトの再臨・審判観

第3節および第4節で既に言及した「我々の信・不信にかかわらず」ということが、バルト理解の重要な鍵であるように思われる。「客観的なこと (das Objektive) は、イエス・キリストが来たり、その御言葉を語り、その御業を為し給うたということ、このことである。このことは、我々人間がそれを信ずるか否かには全く依存せずに、存在している。このことは、すべての人に、即ちキリスト者にも非キリスト者にも妥当する。」(Barth (e) 154)

バルトの再臨観にも、このことがはっきり現れている。既に述べたように、イエス・キリストも教団にのみ知られているのであって、すべての人に顕わになっているわけではなく、その意味では今なお隠されているのである。しかし再臨においては、イエス・キリストが、したがって「客観的なこと」が、もはや隠されてはおらず (nicht mehr in der Verborgenheit)、究極的現実 (letzte Wirklichkeiten) として、すべての人にはっきりと誤認すべくもなく明らかにされるということなのである<sup>22</sup>。我々の罪は、イエス・キリストによって、既に徹底的に克服され、虚しくされているのであるが、再臨の時にはこの「すべては生起した」(Es ist alles geschehen.)<sup>23</sup>ということが明らかにされる、即ち「覆いを取り除かれて、すべての者がそれを見ることができる」(Barth (e) 155) ののである。

したがって、「審判のためのイエス・キリストの再臨」も、「啓示そのもの」(die Offenbarung) とされ、信じなかった者を罰するというようなことを意味するのではないのである<sup>24</sup>。実際、「その時始めて、我々の然りと否、信仰と不信仰 (unser Ja oder Nein, Glauben und Nicht=Glauben) に関わるのではないことが、明らかになるであろう」(Barth (e) 156) と言われているのである。したがってバルトにとって再臨とは、イエスが十字架において言

---

22 Barth (e) S.155.

23 Barth (e) S.155.

24 Barth (e) S.156. バルト自身は、教義としてのアポカタスタシス (万物復興) に赴くことは拒否しているのであるが (Barth (e) S.158)、彼の予定説がアポカタスタシス的傾向を持つことは否定できない。



われた「すべてが終った」(τετέλεσται)<sup>25</sup>という事実が「全く明白かつ公然と」(ibid.) 顕わになることなのであった。このようにバルトにおいては、審判・再臨を恐れることも、その恐怖によって信仰が強制されることもあり得ないのであり、かくして、「我々は彼の再臨を待ち望んでいるのである」(ibid.) と言われるのである。

しかしバルトにおいても、「審き<sup>さば</sup>き」という面が欠落しているのではない。「彼は〔その時〕初めて審き主なのではない。彼は既に審き主であられる。」(ibid.) インマヌエルの原事実は、我々の罪にもかかわらず、我々の存在を根底から支える絶対無償の神の恵みであるが、同時に絶対の審きでもあるのだ。我々がインマヌエルの原事実に逆らって生きようとする時、我々は真実の主を、したがって我々の人生の真の意味を見失ってしまうのである。我々の一瞬一瞬の行為が、インマヌエルの原事実によって、計られ審かれているのである。再臨においては、このこと、即ち「神の恵みと正義は、全人類および各人が測られる尺度である」(Barth (e) 157) という事実も明らかになるのである。それ故に、「審判思想の厳肅さが取り除かれることはない」(ibid.) のであり、キルケゴールの「めいめいの単独者が審かれる」<sup>26</sup>という審判の厳肅さと真実さも、その正しい位置づけにおいて保持されるのである。したがってバルトの嫌う「〔ミケランジェロ等の描く〕あの最後の審判の幻影」も「全く根拠がないわけではない」(ibid.) とさえ言われるのである。

## 第5節 滝沢克己

西田哲学から出発してドイツ留学中にバルトに師事した滝沢克己(1909-1984)は、かの「インマヌエルの原事実」の構造を明確かつ分かりやすく説明しているので、ここにとりあげることにする。

インマヌエルの原事実とは、すべての人間の根底に不断に新しく現在し、かつ支配する神人の原本的な関係を言い表わしているが、滝沢はこの神人の

25 ヨハネ19章30節。

26 K (a) S.124.

関係を、神人の不可分・不可同・不可逆の関係として<sup>27</sup>、その弁証法的構造を分節したのである。即ち、この原始的な関係は、神（絶対的主体）と人（客体的主体）の関係、人間の側から言うところの絶対的被決定性（客体性）と徹底的自己決定性（主体性）との関係であるが、「この両者がそのように厳密に区別されたままで、絶対に分離することができないように、しかも絶対に逆にされえない順序をもって、そもそもの始めから結びついている、完全に一である、そういうことそのことが、とりもなおさず、現実にはひとりの人が存在するということ」<sup>28</sup>なのである。

しかし滝沢の最大の業績は、バルトの思惟にもまだ残る不徹底さ、曖昧さを批判し、その思惟を極限まで押し進めた点にある。彼はバルトの曖昧さを指摘して次のように言う、「一方ではインマヌエルの事実、神人の絶対に不可分・不可同・不可逆な関係は、他の何ものによってもこれを基礎づけることのできない『神の決定』だといいいながら、他方ではあたかもこの原決定(A)が、人間の歴史の内部におけるその顕現たるナザレのイエスの出現(B)によって始めて成り立ったかのように考えています。後者の生成もkontingentな事実として、他の何ものからも引き出すことができないように——ただこれを認めるほかなないように——決定されたものであるために、この決定とかの原決定とを、むぞうさに同一視してしまっているのです。」<sup>29</sup> それ故に、バルトは処女降誕等は徴としながらも、イエス自身を徴だとは決して言わず、あくまで事柄そのものとするのである<sup>30</sup>。かくして滝沢はバルトを批

27 滝沢(c) 112頁その他。西田の表現による神人の関係を挙げておく。「神と人間との関係は、人間の方から云へば、億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对、此理人々有之といふ大燈国師の語が両者の矛盾的自己同一的關係を云ひ表して居ると思ふ。否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、何処までも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならない。神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。」(『場所的論理と宗教的世界観』西田 361頁) 西田の好んだ大燈国師上の言葉を、滝沢もよく引用する。

28 滝沢(c) 30頁。

29 滝沢(c) 411頁。

30 滝沢(c) 211頁参照。イエスが徴であるということに関連して、滝沢はよく次の聖句を引用する。「この幼な子は、イスラエルの多くの人を倒れさせたり立ちあがらせたりするために、また反対を受けるしるしとして、定められています。」(ルカ

判して、「かれが、神人の原事実の統一は、あの時あの処におけるイエスの出現によって始めて成り立つと考えているかぎり、バルトにおいてさえ、西洋伝来の古い思惟の倒錯は、なお最後の片鱗をとどめているといわなくてはなりませんまい」<sup>31</sup>と語っているのである。

滝沢の表現によると、イエスとは、「それみずからわれわれのあいだに、肉の目をもって見、手をもって触れ得るように、現われ出たインマヌエル」<sup>32</sup>、即ち、インマヌエルの原事実＝神人の原本的関係への完全に正しい応答なのである。しかしながらこの際、あくまでイエスとインマヌエルの原事実そのものとを、言い換えるとイエスとキリスト（救い主）とを区別しなければならないというのが、滝沢の年来の主張なのであった。

滝沢は、上の引用における原決定（A）とイエスの出現（B）の関係を、『仏教とキリスト教』では、神人の第一義の接触（Aに相当）と第二義の接触（Bに相当）として、更に詳しく説明している。このように滝沢は、両者の意義を厳密に区別し、前者（A）の根源性、後者（B）の偶発性、したがって前者よりの派生性を明らかにすることによって<sup>33</sup>、「西洋伝来の古い思惟」をバルト以上にその根底から粉碎したと言えよう。

## 第6節 非宗教化

バルトにおいては、実質的にはキリスト教独善主義は克服されているが、滝沢の言う「第一義の接触と第二義の接触」の区別と関係が曖昧にされている限り、やはりキリスト教独善主義に陥る可能性が残っていると、言わざるを得ないのである。ナザレのイエスの宣べ伝えを聞くことなしに、インマヌエルの原事実に開眼することは、「原理的には可能であるが、事実的には不

---

2章34節)

31 滝沢（c）413頁。

32 滝沢（c）107頁。

33 滝沢は、第一義のインマヌエル、第二義のインマヌエルという表現もよく用いる。両者（第一義のインマヌエルと第二義のインマヌエルの関係）の関係を精確に表現すると、これも不可分・不可同・不可逆な関係となる。

可能である」というバルトの主張も、結局両接触の区別の曖昧さから由来することなのである。滝沢はこれを詭弁として斥け、「ひとがもしほんとうに真面目に或る事が『原理的に可能だ』というなら、むろん、それはまだ『現実に起った』ということではないにしても、少なくとも『事実上起り得る』ということではなくてはならない」<sup>34</sup>と、言い切るのであった。第4節でバルトの宣教についての言葉を引用したが、たしかにこの世には「ただ一人の主」しかおられない。バルトによると、キリスト教会はこの主を知っているが、他の集団や共同体はこの主を知ることがないということになるが、滝沢の如くに考えると、キリスト教以外にもこの主を知っていることが、十分あり得るということになる。どちらの神が真の神かを相争うというようなことではなく、私の主がまたあなたの主でましますという、大いなる喜びに満ちた認識を、宣教において共有できることになるのである。こういうことが起こり得るのもまた、神の恵みによってなのである。ここにおいて、今まで未知であった兄弟姉妹を新たに見出し得るという希望が宣教に与えられ、これまでのように、上からの一方的な教えの押しつけということもなくなるであろう。そして共に<sup>いつ</sup>一なる神を讃美することができるのである。このように、滝沢によって徹底されたインマヌエルの神学においてのみ、キリスト教独善主義が真に克服され得るのである。

しかしここで注意しなければならないのは、宗教も我々の罪からの逃避の場であり、我々の罪を覆い隠す「いちじくの葉」たり得るということである。否むしろ、宗教が虚偽の宗教、「不信仰としての宗教」(Religion als Unglaube)<sup>35</sup>であることが普通のことであり、ルター的に言うと、「宗教は肉から生まれ、信仰は霊から生まれる」ということなのである。そしてこのことは、キリスト教も決して例外ではあり得ず、絶えず虚偽の宗教に陥る危険性にさらされているのである。したがって、「真の宗教」(die wahre Religion)<sup>36</sup>たり得るためには、常にインマヌエルの事実<sup>37</sup>に目を注がなくてはならぬのである。

---

34 滝沢 (c) 282-283頁。

35 Barth (b): Kirchliche Dogmatik I / 2, § 17. 2.

36 Barth (b): Kirchliche Dogmatik I / 2, § 17. 3.

次に、滝沢の著作にほとんど常に使用される「インマヌエルの原事実」という術語について考察してみよう。インマヌエルという言葉はユダヤ・キリスト教的概念であるが、原事実という言葉はむしろ非宗教的概念と言える。したがって、「インマヌエルの原事実」という言葉自体、ユダヤ・キリスト教的なものの非宗教的解釈<sup>37</sup>と見なし得るのである。インマヌエルの原事実という言葉が使われる時、実際的にはイエス・キリストが常に意識されようとも、事実的にはこの原事実と、人としてのイエス・キリストとは厳密に区別されなければならぬというのが滝沢の主張であり、実際「イエス・キリスト」という言葉なしで議論を進めることも滝沢には可能だったのである。このことは、「我々が教会の言葉の形式で語るのと同じことを、この世において、世俗的に（profan）語ることが必要である」（Barth (e) 35）という主張を、正しく継承したものと言えるのではなかろうか。したがって、バルトから滝沢への移行は、キリスト教の非宗教化、或はその徹底とみなすことができるのである。

ここでの非宗教化ということに関して、注意しなければならないことが二つある。まず第一に、ブルトマン（Rudolf Bultmann）の「非神話化」（Entmythologisierung）との混同は避けなければならないということである。たとえ実存論的解釈と言おうとも、彼の非神話化とは、我々の絶対の限界のこちら側で行なう、我々の理解しやすいような福音の事実の矮小化、したがってあくまで我々の解釈ではなかろうか。それに対して、インマヌエルの原事実における非宗教化とは、我々の絶対の限界の向こう側から引き起される我々の罪の絶対の審きと赦しであり、したがって虚偽の宗教を根底から滅ぼす神の聖なる御業なのである。

第二に注意すべきことは、イエス・キリストがインマヌエルの原事実の完全な反映であるということは、滝沢においても決して否定されていないということである。我々はイエス・キリストが神の御言葉の受肉であることを、インマヌエルの原事実そのものに導かれて、神の大いなる恵みとして、喜ん

37 ボンヘッファー（D. Bonhoeffer）が晩年に「非宗教的解釈」（Nicht-religiöse Interpretation）ということを提唱した。

で信じる事が許されているのである。しかし非宗教化ということが、このことをも否定しようとする時、非宗教化自体がエヴァを誘惑したかの蛇の誘惑でないか誰が断じ得ようか。インマヌエルの原事実とは、我々の根源的規定であり、我々の為し得ることは、この原事実を正しく受け入れて、我々の限界——聖なる限界——に喜んで留まることだけなのであり、この原事実を我々が根拠づけたりすることなどは、決してできないのである。（これが原事実（Ur-faktum）と称される所以である。）それ故に、もし非宗教化が上述のような行き過ぎを犯す時には、この原事実そのものをも、我々の知性で根拠づけようとする虚しい試みに陥るのではないだろうか。我々はむしろ、大いなる自由をもって、神の御子イエスを信じ得るのである。

## 第7節 結語（再び神学と哲学）

最後に、神学と哲学の関係について述べておこう。既に引用したように、バルトにとっては、イエス・キリストの真理は、真理そのものであった。したがって、「インマヌエルの神学こそ、《die Philosophie》（その根本において真に正しい唯一の哲学）」<sup>38</sup>であるという発言もなされるのである。

滝沢にとっても、信じる（信仰）とは、知性の犠牲を犯して狂信的に信ずるというようなことではなく、「私たち人間がそれを好むと好まざると、認めると認めないとかかわらず、事実厳としてあることを在るとするにすぎない」<sup>39</sup>のであり、「非合理的・反理性的であるどころか、そこにいささかの酔いも気負いもないという意味で、それは最も理性的・合理的な思惟」<sup>40</sup>なのであった。

かくしてインマヌエルの原事実を視野に入れるとき、我々の立てがちな神学と哲学の区別すらが、他ならぬ我々の罪の現われであることが示され、この原事実そのものによって、そのような区別も完全に消え去ってしまうのである。そして両者の区別がなされる時も、それは本質的なものではなく、便

---

38 滝沢（c）235頁。

39 滝沢（c）18-19頁。

40 滝沢（c）22-23頁。

宜上のものにしかすぎぬのである。

この結論は、或る意味では、スコラ哲学の場合と同一であるとも言えよう。しかしこれは、中世キリスト教のヒエラルキー的な世界を突き抜けて、思惟を極限にまで押し進めたところに成立する、神学と哲学の調和の世界なのである。

(本稿は、1985年3月に印刷されたもの<sup>41</sup>を基に若干の手を加えたものである。)

### 付記 滝沢神学と神秘主義

ここで滝沢と神秘主義の関係について言及しておきたい。滝沢自身はあくまで反神秘主義の立場をとった。それは、インマヌエルの原事実、即ち、神人の不可分・不可同・不可逆の関係は、存在するかぎり支配される根源的な関係であり、神秘的な体験によってしか認識され得ないものなどではけっしてなかったからであろう。その認識は、学問的な真理の認識とはまったく次元を異にするものであるにしろ、インマヌエルの原事実そのものによって惹き起こされる直覚的な認識であり、神秘的認識というより、むしろ滝沢自身の言うように「最も合理的・理性的な」認識と言うべきものであった。

かつて滝沢は西田哲学について、「人あってもし西田哲学を目して神秘主義となすならば、その神秘主義は、神秘的なる何物も残さざる所に、始めてあらわれて来る神秘主義であると言わなければならない」(『一般概念と個物』『滝沢克己著作集 第1巻』213頁)と評したことがあったが、これは滝沢神学にもあてはまる。滝沢神学は、このような消極的な意味において神秘主義であるとは、先ず言えることであろう。

しかしながら、インマヌエルの原事実は、現代人の常識的な世界観とは対蹠的なものであることも事実である。むしろそれに盲目であるのが人間の常態なのである。そのような視点から言えば、インマヌエルの原事実が最も顕

41 関西大学大学院文学研究科院生協議会『千里山文学論集』第32号(1985年3月)所収。

著に表現され得るのが、神秘主義の領域なのである。したがって滝沢神学は、所謂神秘主義を基礎づけ、個々の神秘主義の行き過ぎ<sup>42</sup>を見極める神学（謂わばメタ神秘主義）であるとともに、それ自身積極的な意味で一種の神秘主義であると見なすこともできるのである。

安井猛は論文「〈pro me〉の理解をめぐる滝沢とモルトマンの対話——宗教的多元主義の基礎づけ——」（『日本の神学』41 2002年）において、滝沢を評価するために「敬虔主義としての神秘主義」（同51頁）、即ち、テルシュテーゲンを引き合いに出して両者の類似を指摘している。このように滝沢神学を神秘主義の系譜において捉え直すことは、単に可能であるのみならず、極めて生産的な成果をもたらすのではなかろうか。

---

42 特に神秘主義における神人の一性（神人の不可分の関係）の過度の強調。