

存在と知性

——エックハルトにおける「神」の問題——

松井吉康

〔論文要旨〕 マイスター・エックハルトの思想は、ドイツ語説教に見られるラディカルな神秘主義とラテン語著作におけるスコラ的な思弁神学という二つの顔を持っている。だが、両著作が有機的に考察されるようになったのはそう古い事ではなく、今日の新しい研究も両著作の関係を真に有機的に理解する立場、即ちラテン語著作からドイツ語説教への一方通行ではなく、ドイツ語説教からラテン語著作を理解する立場に到達しているとは言いがたい。以下の考察が目指すのはこうしたドイツ語説教からラテン語著作を理解する立場を開く事である。それゆえ考察は、ラテン語著作からだけでは理解しがたいラテン語著作の文脈を、ドイツ語説教の思想から解明する、という仕方で行われる。その際我々は、彼の存在理解がその知性論と分かち難く結びついており、その存在論を考察する為には、ドイツ語説教の核となる神的な知性（＝魂の火花）の考察が欠かせないという事を明らかにするであらう。

〔キーワード〕 神秘主義と思弁、自覚、魂の火花（神的な知性）、永遠の存在、創造の場所、根原（*principium*）、根底

一 存在と神

エックハルトは、そのラテン語著作の要となる筈であった『三部作総序文』において、自らの神学体系の第一命題として「存在は神である」という命題を掲げている^{〔1〕}。言うまでもなくこの命題は、トマスの「神は存在である」とい

う命題を想起させる。トマスの場合、「神は存在である」という命題は、彼の存在と本質に関する議論を神に応用した結果生じた結論である。彼の存在論では、本質は存在という現実性を制約する要因なのである。被造物が有限なのは、その存在がその存在とは別な本質によって限定されているからなのであり、他方神に関しては、その本質はその存在と別なものではあり得ず、その本質はその存在そのものでなければならぬ。故に神の本質は純粹現実態である存在そのものである。確かにエックハルトもこの議論を踏襲しており、それを「多と一」「否定と否定の否定」といった表現で論じている。彼は、『命題集序文』において次のように述べている。

「一」は、否定の否定である。それゆえに、あらゆる存在を一挙にあらゆるかじめ持ち、包み込むが故に、それについては何も否定されないところの神である第一の完全存在にのみ、それは当てはまるのである。(TW I, 169)

神にはいかなる存在も否定されないという意味で、それは存在の否定の否定であり、神の一性とは、まさしくこのような否定の否定を意味するのである。かくしてエックハルトの「存在は神である」という命題が、トマスの「神は存在である」という命題を継承するものである事は明らかである。しかし我々は、両者の命題の主語が入替わっている事に注意しなければならない。トマスの場合、神が主語で、存在はその述語の地位に留まっている。そこで語られている「神の本質は存在である」というのも、あくまでも「その本質はその存在を限定するものではない」という事を意味するに留まり、何らかの積極的な意味を持って「存在」が語られている訳ではない。つまりそこで論じられる存在は、神の規定として語られているのではない。それゆえ彼の場合、存在が神だとは言えない。しかしエックハルトの命題に目を向けると、存在は明らかに神の規定として、即ち神と同一視され得るものとして語られている。彼が語っているのは、「存在こそが神なのだ」という事なのである。実際彼は次のように「存在は神である」という命題を説明している。

存在は神である。この命題はまず、もし存在が神とは異なるものであれば、神は存在せず神は神ではない、ということになる事から明らかである。というのも、存在がそれとは異なり、それに対して他なるもので、それから分かれたれているものが、いかにして存在し、何かであり得ようか。さもなければ、もし神が存在しても、存在とは別なものだから、彼はいずれにせよ別なものによって存在することになる。(LW I, 156)

以上の引用からエックハルトの場合、存在が神の積極的な規定として論じられている事は明らかである。ここで言われているのは、「存在でなければ神は神ではない」という事なのである。しかしこのような神規定は、直ちに汎神論の疑いを生ぜせしめる。実際彼は次のような極端な発言をするのである。

そこにおいて神が天と地を創造したその根原は、単純な第一の永遠の今なのであり、私は言うが、その完全に同じ今が、そこにおいて神が永遠の昔からあり、永遠に神的なペルソナの発出もまたそこに現在あり、未来もあり、過去もあったところなのである。……それゆえ私は、かつて「どうして神はそれ以前に世界を創造しなかったのか」と問われた時、「(神が)存在しなかったがゆえに、為し得なかったのだ」と答えたのである。世界が存在する以前には神も存在しなかったのである。(LW I, 190)

これは『創世記注解』で、創造の場所である「根原 (principium)」を論じている箇所であるが、ここでははっきりと創造という万物の成立と神自身の存在の成立の同時性が語られている(しかもここで創造の場所である「根原」こそが神の本来的な場所であると語られている事に注意しなければならない)。このような同時性は、エックハルトの根本命題である「存在は神である」からは自然に帰結するであろうが、トマス「神は存在である」からは帰結しやうがない。トマスからすれば、それは普遍としての存在 (esse commune) を神である存在そのもの (ipsa esse) と混同している事になるうから。こうしてエックハルトは、一方でトマスの存在論を受継ぎながら、トマスが恐らくは考

えもしなかった地平へとその思考を押し進めたのである。これから我々が問題にするものこそ、このエックハルトが独自に切り開いた地平なのである。

「存在は神である」という命題は、一方では神の存在の完全性を意味し、一方では存在と神の端的な同一視とも言えるような事態を語る。しかし創造と同時に神の成立も語られてしまうならば、先の引用にもあったように、神が存在しなかったところがなければならず、それは「神が存在しない事などあり得ない」という第一の意味と矛盾するように見える。だが実は、この矛盾は、見かけ上の矛盾であり、両者を整合的に解釈する事は可能である。そしてその整合的な解釈の地平は、エックハルトが「神の存在」という事で何を考えていたのかを問う事で初めて開かれるのである。

二 知性と神

エックハルトは、その『創世記注解』で、神の存在について「神の本性は知性であり、神自身にとって存在する(esse)とは、知性認識する(intelligere)事である。かくして神は、事物を知性によって存在へと生ぜしめる」(LW I, 191)と言っている。神において存在と知性のいずれに優位を見て取るか、というのはエックハルトのラテン語著作解釈の大きな問題の一つであるが、存在に優位を見て取る解釈者たちが依拠する『三部作』においても、このような言葉が語られている事に注意すべきである。ではいったいこの「神にとって存在するとは知性認識する事である」という言葉は、何を意味するのか。周知の通り、神における知性が主題的に語られているのは、初期の『パリ討論集』においてである。しかしながら『パリ討論集』は、その存在理解において『三部作』と大幅に異なった見解を表明し

しており、そこで語られている知性と存在の関係についての議論をそのままここで引き合いに出す事は出来ない。とは言え、そこで語られている彼の知性理解は、彼が知性をどのようなものと考えていたのかを明らかにしてくれる。彼は、第二討論で次のように述べている。

知性は、それが知性である限り、それが知性認識する物の内の何かではなく、視覚があらゆる色を見る為には、それ自身がいかなる色も持たないものでなければならぬのと同様に、万物を認識する為には、『デ・アニマ』の三巻において言われているように、その知性自身が「混じり気なく」「何物ともいかなる共通するものも持たない」ものでなければならぬ。つまり知性が、知性である限り、無であるならば、その結果知性作用も、何ら存在ではない。(LWV, 50, 傍点引用者)

ここで述べられているのは、知性が存在とは異なった次元を形成しているという事である。それゆえそれは、無とすら言われる。そしてここで述べられている知性の「混じり気なく、何物とも共通するものをもたない」という規定は、彼がドイツ語説教で「魂の火花」を論じる際に必ずと言っていい程言及する性格であり、そういう意味では彼にとって決定的とも言える知性の理解なのである。そこで我々は更に、ドイツ語説教で論じられている神認識の能力としての知性(＝魂の火花)を考察しなければならない。

エックハルトは、神認識について、そのドイツ語説教の一つで「神が自己自身を認識するその同じ認識が、個々の離脱した精神の認識なのであって、それ以外の何物でもない」(LWV I, 19)と語っている。彼の語る神認識とは、私と神の互いの自己認識が一つになるという仕方での主体的合一なのである。彼は、また次のように述べている。

(神の) 認識は私のものであり、彼の認識はその実体であり、本性であり、存在であるのだから、そこから彼の存在と実体と本性が私のものであるという事が帰結する。そして彼の実体と存在と本性が私のものなるが故に、

私は神の子なのである。(DW III, 320)

エックハルトはここでも、神の自己認識という知性作用が、神の存在であり、本性であると言っているが、この引用からも分かるように、彼の語る「魂における神の子の誕生」という事態は、「神の存在はその知性認識である」という神理解に基づいてのみ成り立つのである。我々が、神認識を神との主体的合一と呼び得るのは、神の自己認識という事で神の「自己」或いは神の「私」が考えられているからである。神は、精神的存在或いは知性存在なるがゆえに、その知性作用がその存在なのである。知性作用（自己認識の働き）なくしては神の自己は成立せず、それゆえ神も存在しない。エックハルトがしばしば「神にとって存在するとは知性認識する事である」と語った所以である。知性存在である神にとって、その存在は自らが知性認識する事にかかっており、もし知性認識が成立していなければ神は自らの「自己」或いは「私」を知らず、その結果「神」という存在者もないという事になる。こうして「神の自己認識こそがその存在である」という神理解に基づいてのみ、エックハルトは、「魂における神の子の誕生」という神との合一を語り得たのである。そしてこの合一の要となるのが、魂の火花なのである。

魂の火花は、神がそうであるように「脱却して自由であり」「何物ともいかなる共通性も持たず」「無名であり」「形もない」。このような性格は、先に見た知性の性格そのままである。魂の火花がこのような性格のものであるからこそ、それは神の知性、或いは自己認識と一つになり得る。実際その火花が持つ無的性格は、それがしばしば、（存在そのものである神をも絶した「神性」を意味する）神の根底と一つである私の根底と呼ばれている事からも明らかである。エックハルトは、神性と神の区別を「神は働き、神性は働かない」という事に見出している。そして彼は、根底と同じものを意味すると考えられる「魂の最内奥」において神は全世界を創造する (DW II, 96) と言う。神の根底と私の根底は、何物にも限定されず、あらゆる物を包み込む創造の場所なのである。それは創造の場所であり、しか

も既に別稿で明らかにしたように、神自身の存在の成立する場所、つまり神の知性認識（自己認識）の場所であるがゆえに、それは存在そのものたる神に対してすら他なるものであり、それゆえ存在とは呼べぬ「無」である。それは存在という働きすらも拒むのであって、自身は「働かない」。働きの場所は、その働き自身ではない。この「ない（非）」の無こそが、先程引用した、存在と異なる次元を形成する神の知性の無に他ならない。場所としての知性は、働きとしての「存在そのもの」を包み込む無である。場所としての知性は、「存在そのもの」という表現が何らかの働きを意味する限り、それに対して他である。それは、存在そのものすらも絶するがゆえに、「無」と呼ぶ事が出来るのである。

創造という事態が端的に存在の成立を意味するのであれば、その場所は、必然的に無でなければならない。この場所の無的性格が強調される時、それは最早知性とも存在とも呼び得ないのである。彼は、有名な「精神の貧」の説教で、はっきりと「神は存在でも知性的でもなく、あれやこれを認識することがない」(DW II, 497)と言っている。ここで言われている神の非存在或いは非知性的性格は、その自己認識の無限な場所を表わしているのである。実際彼は、この説教において次のように語っている。

精神の貧というものが意味するのは、人が、神がその魂の内で働こうと欲するなら、その神自身がその内で神の働こうとする場所となるように、神とあらゆるその業を脱却するという事なのである。……そして神は、自己自身の内でも働く者であるという事でもって、彼の業の固有の場所なのである。(DW II, 500, 傍点引用者)

放下とは究極的には、神自身が神自身の働く場所となるように、魂が「それ自身が神そのものである場所」になる、という事を目指しているのである。「私の根底は神の根底、神の根底は私の根底」(DW I, 90)という有名な言葉はこの究極を語ったものに他ならない。そしてこうした神の場所的性格が強調される場合、それはいかなる働きでもな

く、それゆえ働きとして理解される存在や知性を拒むものとなる。しかし敢えて存在と知性を比較するならば、この場所的性格をより明確に表わすのは、知性の方である。確かに『創世記注解』に見られるように、「存在そのもの」という表現で存在の場所を表現する事も可能であろうが、本当に「無」が開示されるのは、エックハルト言うところの「魂の火花」(知性)においてである。しかし私がここで「無を開示する」という表現を使っているからといって、火花という主体が、自らに対して、自らとは別なものである無を開示するというイメージを抱いてはならない。確かに火花は、「私」という限定(≡我性)を脱却しているものであるが、それがやはり何らかの働きを意味するものである限り、それはまだ究極の根底ではない。「根底は働かない」からである。それゆえ根底とは、既に「私」という限定を脱却した自己(無限な自覚)が、その自己すらも捨て去って、働きですらなくなり、場所そのものとなった時の、その場所そのものを意味するのである。厳密に言うくと、根底は開示されるのではない。私の自覚が、「私」のみならず「無限な自覚」すらもその働きの主体として意識しなくなった時、自己そのものが場所そのものとなるのである。根底の自覚、即ち無の自覚とは、実は自己そのものが場所となるという仕方での自覚なのである。ここで私が「自己認識」の代りに「自覚」という表現を使っているのは、エックハルトにおいては、我々が普通に「私」であると思っような自覚を超えた「自己」の在り様が問題であるからである。つまり彼の場合、それ自身は決して「私」ではない根底の自覚ということが問題になるのである。エックハルトにとって「真に自己を認識する」という事は、自らを神の内に見出すという事でなければならず、単にあるがままの自分を認識するという事では本当の自己を認識した事にならないのである。自己を放下しようとしな⁽⁵⁾い静的な自己認識は、結局我性の自己認識でしかあり得ない。真の自己認識と放下が一つの事として語られる所以である。だが実は、より厳密に言うくと、それは「自覚」ですらない。それは、そこにおいて神自身が自覚する、それ自身が神であるところの「場所」なのである。それゆえ根

底は、最早「私」の内なる場所ではあり得ない。むしろそれは、自己の消失点なのである。それは我性的な「私」の消失点に留まらず、神的な「自己」すらも消失する消失点なのである。しかるにこの自己の消失点たる根底は、自覚の無としてのみ露わとなるのであるから、逆に言うると、それは「自覚を通して」のみ露わとなる。これが、知性の存在に対する優位が語られた所以なのである。

「存在そのもの」という表現では、無なる場所とそこにおける働きの間に区別を見て取る事が出来ない。「無なる場所とそこにおける働き」という全連関を露わにするのは、それゆえ存在ではなく知性なのである。「存在」を究極概念とする存在論では、端的な存在の成立を論じる事は出来ない、自覚論的な立場のみがそれを可能にするのである。⁽⁶⁾だが最終的にその場所的性格が強調されるならば、火花は最早存在とも知性とも呼ばれない。それは万物が成立する場所なるがゆえに、いかなる存在（働き）に対しても他なるものである。それは神という存在に対してすら他なるものである。神の根底（それゆえ私の根底も）は、存在そのものである神をも絶した無なのである。

ただしそれが知性の無と呼ばれようとも、働きとしての知性が無だと言うのではない。そうではなくて、その場所的性格から見た知性が無なのである。エックハルトは、しばしばそれを「知性の豊かさ」と呼んでいる。その豊かさ、つまりその場所的性格に注目するならば、知性は「無」である。以上の連関から、我々は、エックハルトが「神の存在はその知性認識である」と語った所以を知る事が出来る。つまり神の存在（それゆえ神の自己認識）とは、何物にも限定されない無限の豊かさを持った「場所としての知性」からその知性が働き出るといふ事を意味するのである。神の成立とは、神の自覚とその自覚における神自身の自己の消失点を巡る運動なのである。神の存在の成立とは、神の自覚の成立、即ち神の「自己」の成立を意味するのである。それゆえここで言う知性と知性の豊かさは実体的な区別ではない。それらは、一つの（知性認識という）働きにおける、その場所と働きそのものの間の区別なので

ある。そしてこの区別が、神性と神の区別なのである。「神性が働かない」と言われたのも、それが神の自覚の場所を語るものだったからなのである。エックハルトが「存在そのもの」よりも「知性」の方に神により相応しい述語を見出したのも、存在そのものという表現では、この神と神性の区別を表現出来ないからなのである。

しかしこの何物にも限定されない場所（＝根底）を、何かが離れるならば、そこには何であれ存在と呼び得るものが成立する。ところで自覚の事柄としては神の根底を離れるのは神だけである。だが本論の冒頭で見たようにエックハルトは、神が自らの自己を成立せしめると同時に、創造という事態が成立する、と言う。彼にとって、創造と神の存在の成立は一つの事態である。勿論このようなものとして創造という事態を考える為には、創造が神の外ではなく、神の自覚の内でも成立するものとして考えられていなければならないが、実際彼は、『三部作総序文』で創造について次のように述べている。

創造は、存在を譲り、与える。しかし存在は根原であり、万物の最初にあり、それ以前には何もなく、それ以外には何も無い。そしてこれが神である。かくして彼が万物を根原、即ち自己自身において創造したのである。：
それゆえ神が、自分の外へ被造物を投げ出したり、自分の外の何らかの無限や空虚において創造するなど、誤って想像してはならない。(LW I, 160ff)

創造は、神の内的行為であり、それゆえ神の自覚の内でも成立する事態である。創造は、神の自覚と別な事として成立するのではない。それが端的な存在の成立を意味するのであれば、存在は端的な無から成立しなければならず、その成立が見て取られる為には、いかなる存在も成立していない場所が開示されなければならない。そしてこの創造の場所こそが、神の知性の持つ無限の豊かさ、即ち知性の場所なのである。こうして創造の場所であり、神自身の自覚の場所でもある「神の根底」が開示されて初めて、創造という事態の全連関が明らかになり、神自身の存在の成立も

見て取る事が出来るようになるのである。

我々が前章の最後で提出した問題に対する答は、以上の考察から明らかである。即ち神の存在であるその自覚は、常に成立してはいるが、その自覚の場所そのものはその働きをも絶している。しかしこの場所を抜きにしては、神という無限者の自覚は成立しようがなく、その場所が神をして神たらしめている。それゆえにこそそれは、「神の根底」か「神性」などと呼ばれたのである。その場所においては、神もなく被造物もない。しかしだからこそ、それはまた、創造の場所であり、神自身の存在の成立の場所であり得るのである。しかし神を存在そのものと呼ぶ議論では、このような存在の端的な成立は語り得ない。それゆえここでは、エックハルトが、創造と神自身の存在の成立の同時性を、創造の場所である「根原」を巡る議論として語ったという点が重要である。この文脈における「根原」は、実はドイツ語説教の「根底」と同じものを表わしているのである。⁽⁷⁾ 根原が、そのような神の自覚の場所を意味するのであれば、そこで「世界が存在する以前には神も存在しなかった」と言われる言葉も、先に見たように「根底は神の自己すらも消失する場所である」という事を意味するであろう。「根底においては神の自己すらも成立していない」という事は、神の非存在を帰結するのではなく、自覚という働きそのものに内在する自己の消失点を表わしているのである。しかし消失点とは、何かの消失点であって、それ自身であるものではない。それは、(根底は常に「何かの」根底でなければならぬので)何物にも属さないそれ自身としての根底など考えられないのと同様である。それゆえ自覚の場所における自覚の無とは、その自覚そのものが存在しないという事を意味しているのではない。場所における自覚の無、つまり「根底における神の非存在」というのも、決して実体的に神の存在が成立していないという事を意味するのではなく、永遠に成立している神の完全な存在(である自己認識)においても、その根底においては、その自己(知性認識)そのものの消失点があるという事を意味しているのである。

このように根底は、いかなる働きも絶した場所である。だからこそエックハルトは、その開示の爲には「自らが存在しなかつた時のようにまで貧しくならなければならない」と語つたのである。自己が無となる程に貧しくなるならば、その時魂の根底は、神も被造物も超越している。⁽⁸⁾しかしだからこそそれは、神をも含めたあらゆる存在が成立する場所たり得るのである。そのような根底を何物かが離れる時、存在が成立するのであり、それゆえ創造という事態が成立する。しかしそこで成立する存在とはいったいいかなるものであろうか。今我々が問題にしている「創造と神自身の存在の成立の同時性」というエックハルトの発言も、確かにこのような創造と神自身の存在成立の「場所の同一性」を語つたものであろう。しかしそのような同時性が語り得たのは、そもそも神と存在の端的な同一視が前提にあつたからである。かくして我々は、エックハルトがそもそもこのような同一視をどのような「存在」理解の下に語つたのを考察しなければならない。

三 存在と知性

既に見たように、エックハルトにとって創造とは、端的に存在を巡る事態である。しかも創造とは、「存在を与える」事であると言われる一方で、その与えられた存在は神自身の内で成立するとも言われている。それゆえ「与える」という表現が使われているからといって、先の引用でエックハルト自身がはつきりと言つているように、何か或るものが他のものに存在を与えるというような図式を考えてはならない。彼が考えている創造とは、「神という実体がそもそも先にあって、それ自身とは別な存在を自らの外に造り出す」というような図式のものではなく、神の永遠なる自覚の内であらゆる存在が成立するという事態なのである。しかしこのような存在論では、神が総てである。神は、

自らの存在と別な事として創造するのではない。彼は、或るドイツ語説教で次のように語っている。

あらゆる被造物は、一つの純粹な無である。……その存在は、神の現前にかかって漂っているからである。神が一瞬でもあらゆる被造物から転じるならば、それらは無になるだろう。私はかつて言い、そしてそれは真なのであるが、総てあらゆる世界を神と共に受取る者は、彼が神独りを持つより以上に持ちはしないのである。(DW I, 88)

ここで「神の現前」という表現で語られているのが、既に見てきた「神の自覚」を意味する事は最早疑いない。それゆえあらゆる被造物の存在は、確かに神の自覚の内で成立するのである。しかしだからといって、存在が端的に神と同一視される、という事にはならない。ではそもそもエックハルトが神と同一視する存在とは、いかなるものなのであろうか。エックハルトは、その『三部作総序文』の冒頭において、存在を論じる際の注意として次のような言葉を語っている。

存在である限り万物の存在は、永遠性によって計られるべきであり、時間性によって計られるべきではない。何故なら、その対象が存在するものであり、アピケンナによれば存在するものがすべてのうちで最初に入るものであるところの知性は、こと今を抽象し、それゆえに時間を抽象するからである。(LW I, 154)

エックハルトが存在を論じる場合、その「存在」という語が意味するのは、時間的な存在ではなく、永遠なる存在なのである。だがここで注目すべきは、その永遠なる存在を把握する能力として知性が挙げられているという事である。つまり知性こそが、存在を時間を超えて把握する事が可能なのであり、またそのようにして把握される存在のみが真に存在の名に値するのである。彼は、被造物の存在についても『創世記注解』の中で次のように述べている。

あらゆる被造物は二様の存在を持つことが知られねばならない。一方は、その原初的な原因に、少なくとも神

の言葉の内にある。そしてそれは確固たる、不変の存在である。……もう一方は、事物が外的にその本性においてある存在であり、それを事物はその固有の形相に持つのである。前者は力として働く存在であり、後者は、一般に確固としていない、可変的な形相的存在である。(LW I, 238)

「存在は神である」と言われるのも、彼が存在という言葉で、(普通に我々が考えるような時間的存在ではなくて)このような「力として働く存在」(＝永遠の存在)を考えているからなのである。しかもエックハルトにおいて存在と知性は相関概念である。この点について彼は、はっきりと次のように言っている。

知性は、知性である限り、あらゆる存在するものの似像であり、自らの内に、あれこれの排他的な存在ではなく、存在するものの総体を保持しているのである。それゆえにその(＝知性の)対象とは、あれこれの存在するものというだけでなく、端的に存在するものである。(LW I, 272)

ここでは、知性の場所的性格が明確に語られているだけではなく、知性が個々の事物のみならず、「端的に存在するもの」を自らの対象とする、という事が語られている。ではこの知性は普通に我々が言う知性と同じものであろうか。エックハルトは、『ヨハネ伝注解』で次のように語っている。

ラチオは、二様に受け取られる。というのもラチオは、物から受け取られ、或いは知性によって抽象されたものであり、そしてこれは、それがそこから抽象された当の物よりも後なるものである。そしてまた(もう一方の)ラチオは、物に先立ち、物の原因であり、定義が表示し知性がその物自身の内的な根原において受け取るどころのラチオなのである。(LW II, 22)

ここでラチオと呼ばれているのは、謂わば物の本質規定とでも言うべきものであるが、ここで語られている二つのラチオが、先の被造物の「形相的存在」と「力として働く存在」、或いは「あれこれの存在するもの」と「端的に存

在するものに対応している事は明らかである。ラチオには、「知性作用によって抽象されて獲得される、物の後なるラチオ」と「物の原因となる、物に先立つラチオ」があるが、そのいずれに対しても知性が対応している。前者に対応する知性は、我々になじみの深い知性であるが、もう一方の知性は、物を「その内的な根原において」受け取る能力である、と言われている。だがエックハルトにとって「根原」とは常に神を意味する。つまりこの知性は、対象を神において把握する能力なのである。そしてこの後者の知性こそが、我々が今問題にしている、永遠なる存在を自らの対象とする知性なのである。しかし対象を神において認識するような知性は、それ自身神的でなければならぬ。ここで我々は再び、ドイツ語説教で語られた神認識の能力である「魂の火花」に立ち返らねばならない。彼は、『高貴な人について』の中で、次のように先の二様の知性に即した二様の認識を語っている。

神を露わに認識する者たちは、神と共に被造物も認識する、という事が知らなければならない。……さて師達
が言うには、被造物をそれら自身において認識するならば、それは夜の認識と言われるのであり、そこでは被造
物は、様々な差異の像において見て取られるのである。しかし被造物が神において認識されるならば、それは朝
の認識であり、それゆえ被造物は、いかなる差異もなく、いかなる像も脱却し、いかなる相等性も脱した仕方
で、神であるところの二者において直視されるのである。……高貴な人は、一なる者であり、神と被造物を二者
において認識するのである。(DW V, 116)

ここで、「高貴な人」と言われているのは、言うまでもなく魂の火花のヴァリエーションである。「夜の認識」とは、被造物をそれら自身において認識する事を意味し、「朝の認識」とは、それらを神において認識する事である。しかもこの「朝の認識」は、神認識の能力である「高貴な人(=火花)」によって成立する認識なのである。離脱した精神が神の自覚と一つであると言われていた事からも明らかのように、魂の火花は、我々自身がその被造的な性格を脱却

する事で神的な自覚の能力となる。それは、謂わば私自身の無限な自覚の能力なのであるが、それが働き出すには、それ自身の無限な豊かさが自覚されなければならない。何物にも限定されない神の自己すらもそこから成立する神の根底と一つである私自身の根底を自覚する事で、私は神と自覚的に一つとなるのである（勿論これは既に見た如く自覚と呼べぬ自覚であるが）。火花が神認識の能力であると言われた所以である。ではそこでは、存在はどうなっているのか。

私の根底は、個としての私を超越している。それは、そこからして初めて私も神もその存在が成立するという、最早それ以上先を問う事が出来ない原初の場所である。そこには、その主体となるものもなく、根源的な働きが成立しているだけである。私の自覚や神の自覚と言っても、私や神が先ずあって、それが任意で働くというようなものとして考えられるべきではない。それは絶対の無である根底を自覚した自覚なのである。ただし繰返すが「根底の自覚」とは、厳密には自覚とすら呼べず、「自覚が自己自身を失って直ちに場所そのものとなる」という事を意味する。この消失点を通して（＝突破）した自覚のみが、真に神的な自覚となるのである。そこでは厳密には、知性が存在を認識するのではない。根底には、いかなる自己も消失しているので、最早（何かをそちら側に見て取るような主観的性格を孕む）「知性認識」という働きもない。根底は、無の場所なのである。そしてそれは、無の場所である事によって、創造の場所であり、存在論的な存在の場所である。ここにおいて初めてエックハルトが存在論を語る境位が露わとなる。自己の端的な消失と共に、自覚の無（＝根底）が、存在論的な創造の場所となる。その際、知性は、自己の消失点を突破する事で、自らの「何かを認識する」という（主客の対立を前提とした）あり方を脱却し、原初的な働きとなる。⁽⁹⁾創造の場所である無の根底に、何らかの働きが成立するならば、その働きは存在論的には存在の成立であり、それゆえ創造を意味する。この根底において成立する原初的な働きが、存在そのものなのである。しかしこの存在そ

のものは、神的な自覚の働きに他ならない。神的な自覚と創造の同時性が語られた所以である。この自覚は、最早「自己」が「⁽¹⁰⁾」という在り方をまとい得ない。そこに成立する根源的な知性或いは自覚の働きは、その根源性、無底性のゆえにそれ自身主体を持たない。この知性或いは自覚の働きが神をして神たらしめるのであり、私をして私たらしめるのである。そのようであつてこそ、私は神と本当に等根源的であり得る。別稿で既に明らかにしたように、我々は自己自身を放下する事で、自らの自覚を無限な自覚とする。エックハルトは繰り返し、知性、或いは魂そのものが、限定されざるもの（＝名付け得ないもの）であると語っている。それゆえ放下が目指さんとするのは、自己自身が有限な存在に過ぎないという思い込みから自らの自覚を解き放つ、という事に他ならないのである。そして更に、そこに開かれる無限な自覚自身が「自覚している」という事すらも完全に忘れるならば、それは直ちにあらゆる存在の場所となる。そこには働くものも働きかけられるものもない。その根底が、神の存在すらも含めた万物が成立する場所であり、万物を包み込む場所である。それゆえそのような場所を自らの根底とする働きは、それ自身時間にも空間にも限定されず、むしろそれ自身が時間と空間を成立せしめる。『創世記注解』では、「創造は全く時間に先立ち、時間を超え、無時間的である」(DW I, 235)と言われ、ドイツ語説教では次のように言われる。

かくして時間的な私の生成からでなく、永遠なる私の存在から見れば、私は私自身の原因である。……私の誕生において万物が生まれ、私は私と万物の原因であつた。そして私が意志したならば、私は存在せず、万物も存在しなかつたであらう。そして私が存在しなければ「神」も存在しなかつたであらう。私が神が「神」であることの一なる原因なのである。(DW II, 504)

ここで言われている私の「永遠なる存在」が、(創造の場所である)私の根底において成立している原初の自覚作用(知性の働き)を意味するものである事は疑いない。永遠なる存在とは、働きかけるものも働きかけられるもの

い、原初の働きのなのである。「知性の対象は存在である」という言葉は、この知性と永遠なる存在の同一性を意味していたのである。「永遠なる存在」とそれを自らの対象とする「知性」の関係は、知性が存在を自らとは別な客体として認識するという関係ではなく、知性の働きが直ちに存在そのものの成立即ち創造である、という関係なのである。エックハルトは言う。

知性は、神において最高度に、そして恐らくは万物の第一の根原としての彼においてのみ全面的に本質的に知性であり、全面的に純粹な知性作用そのものなのである。だがこのものにおいては、物と知性は同一である。それゆえ「知性の働きから結果として生じてくるラチオ」は、様々なものにおいて現実的なものである。(LW III, 27)

ここでエックハルトは、はっきりと神において知性と物が同一であることを述べている。しかし物が神の知性作用として把握されるならば、それは最早被造的な可変的存在ではなく、それ自身が直ちに神的な永遠の存在であることになろう。エックハルトの語る永遠な存在とは、無限に続く存在を意味するのではなく、(神をも含めたあらゆる存在が成立する) 端的な創造の場所から時間そのものを成立せしめる始源的な働きを意味するのである。エックハルトの語る存在の永遠性とは、無時間性或いは無限の持続を意味するのではなく、あらゆる存在を存在として成立せしめる、——それゆえ個々の「今」をまさにその他ならぬ「今」として成立せしめる——原初的な働きの持つ永遠性なのである。我々は、この原初的な働きとしての知性を働かしめる事⁽¹⁾で、あらゆる時間的存在をまさにその時間的存在のまま、永遠なる存在として捉える事が出来るのである。永遠なる存在とは、創造の場所である無から具体的な時間的空間的存在への連続に他ならない。それゆえ永遠なる存在の一方の極には、時間的な存在者がなければならぬ。永遠性とは、このような創造的存在に固有の述語なのである。

具体的な時間的存在なくしては、その永遠なる存在も成立し得ない。具体的な時間的存在を抜きにした永遠などありはしないのである。そしてこの、時間的存在をまさにその具体的な存在のままで永遠なる存在と捉える知性の働きこそが神の知性なのである。それゆえこの永遠なる存在の世界とは、(我々が現実に生きているこの世界とは別に立てられたような)イデアの世界を意味するのではなく、この具体的な世界が神的な知性でもって眺められた場合に、そこに映る世界を意味するのである。エックハルトがラテン語著作で論じる「ラチオ」は、先の引用からも明らかのように、神的な知性が把握する物そのものである。それはより正確には、神的な知性が自らとは別な世界を眺めるのではなく、神的な知性作用の成立が直ちにそのまま創造の場所たる無の根底からの世界の存在の成立なのである。この根底から成立する(≡創造の)永遠なる存在そのものが神なのである。

我々自身の原初的な知性の働きは、端的な存在の場所である自らの豊かさを開示することで、それ自身が存在論的な場所へと転化する。更にそうなることで、そこで働く原初の知性も、最早認識の働きではなく、存在の働きとなるのである。神認識とは、認識の働きが直が直ちに神そのものと一つであるような事態なのである。つまりそれは、個としての自己を完全に脱却した我々自身の自覚が、更に自らが自覚存在であることすらも忘れ去った時に起こる出来事なのである。この原初の出来事こそが、我々自身の自覚における神認識なのであり、或いは端的に神の成立なのであり、或いは端的な存在の成立、即ち創造という事態なのである。この創造において成立する存在、それこそがエックハルトが永遠なる存在と呼んだものであり、その創造的存在こそが神が自己自身として認めた、神自身の積極的な規定としての存在なのである。「存在は神である」という極めてラディカルな命題が主張され得た所以である。彼は言う。

神は存在以外の何物も認識せず、存在以外の何物も知らない。存在は彼の指輪である。神は彼の存在以外の何物

も愛さず、彼の存在以外の何物も考えていない。私は言う、あらゆる被造物は一つの存在である。……神の固有性は存在である。(DW I, 130)

神は、自己を存在そのものとして自覚する自覚存在なのである。そしてその自覚において成立する存在は、それが万物を自らの自覚の内て成立せしめる神の自覚として成立する限り、一なる存在として認識され、一なる存在として成立する。「あらゆる被造物は一つの存在である」と言われた所以である。こうしてこの「神と存在」という両者の同一視は、神の自覚能力としての「知性」の考察を介してこそ理解可能となる。神的な知性は、一方ではその働きが直ちに万物の存在の成立である創造の働きであり、他方その働きこそが神自身を神たらしめる。「存在は神である」とは、前者の視点から語られた言葉であり、「神は知性である」とは、後者の視点から語られた言葉である。このように考えて初めて、存在と神の端的な同一視と創造と神自身の存在の成立の同時性を語るエックハルトの真意を理解する事が出来るのである。

結 論

エックハルトの存在論は、その存在に関する議論をフォローするだけではなく、彼の知性に関する議論を踏まえなければ、その全貌を理解する事は出来ない。しかもその為には、ラテン語著作の知性に関する議論だけではなく、ドイツ語説教における神認識の能力である「神的な知性」即ち「魂の火花」の考察が欠かせないのである。彼が主に論じる存在は、「永遠なる存在」であり、それゆえそれを対象にするのは神的な知性でなければならぬからである。そして彼の語る「存在」が、永遠なる存在であるならば、そのラテン語著作で論じられる存在概念も、エッ

クハルト自身の実存において開かれた「神的な知性」が自己を展開したものでなければならぬ。事実この論文で我々は、彼がラテン語著作で語る「存在」も、ドイツ語説教の「知性」から光を当てなければ理解出来ないという事を明らかにした。エックハルトの思想の全体像を語る為には、その存在論をも我々自身の自覚において現われる神的な知性の自己展開と見る立場が確立されねばならない。以上の考察は、その確立に向けての最初の一步なのである。

註

引用は注記する以外総て『Die deutschen und lateinischen Werke im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff.』(以下DWとLWと略)からである。尚引用の際は、ローマ数字で巻数を、続く算用数字でページ数を表わす。

- (1) Vgl. LW I, 156.
- (2) ただしエックハルトとトマスの立場の相違については、簡単には述べられない。差し当たりここでは、両者の違いを際立たせているが、だからといって両者が互いに相容れない思想を語っていると早急に結論を出すべきではない。
- (3) Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Meister Eckhart*, Leipzig 1857, Neudruck Aalen 1966, S. 181.
- (4) 拙論「マイスター・エックハルトにおける『根底』について」(京都宗教学会編『宗教学研究』第七号、一九九〇年)参照。
- (5) 日本語の「自覚」という語は、単なる「自己認識」の意味に留まらず、自己認識におけるその認識そのものと認識主体(の存在)の動的な関係性を表現する力を持っている。「神の自覚」というのも、神自身が、その根底を認識する為には裸にならねばならない(ヘルソナを脱ぎさらねばならない)と言われているように、或る意味で神ならざるもの(神の根底)との動的な関係性を持たざるを得ないのであり、やはりそこでも静的な自己認識を超え行く働きが問題になるのである。尚、このエックハルトにおける「自己認識」と日本語の「自覚」の問題については、いづれ別の機会に詳しく論じてみたい。
- (6) ただし『バリ討論集』の第一討論にあるように、働きとしての存在に対して「存在の純粋性」という表現を別に立てるならば話は別であろう。しかしそれは、「敢えて存在という表現を使うのであれば」という文脈で言われているのである。Vgl.

LW V, 45.

(7) この両者の同一性については、Waldschütz, E.: *Denken und Erfahren des Grundes*, Wien/Basel/Freiburg, 1989, が指摘している。しかし彼の根底と根原に関する理解は、根底の場所的性格を指摘しながらも (S. 136—137), 肝心の「創造の場所」という視点を欠いている。

(8) Vgl. DW I, 491. 或いは同じ説教の DW I, 502.

(9) エックハルトが語る「突破」という事態は、まさにこのような「自己の消失」そのものを語ったものなのである。しかもこの「突破」という表現は、その非常に動的な語感から、それが単なる消失に留まるのではなく、そこにおいて起こる創造という出来事と真なる生命への目覚めをも語り尽くさんとする勢いを持っている。突破については、いずれマリアとマルタの説教の解釈と関係させて論じてみたい。

(10) 前掲拙論参照。

(11) この「働かしめる」という表現は、勿論使役を意味するのではなく、働かすままにする (wirken "lassen") という「自己を(神である)働かすものに委ねる自己放下を意味するのである。

神秘主義と社会変革

——トーマス・ミュンツァーの千年王国論をめぐる——

木塚隆志

〈論文要旨〉 一六世紀ドイツの宗教改革者、トーマス・ミュンツァーは、千年王国論的な、あるいは黙示録的な終末観に基づいて急進的な社会変革を要求し、テューリンゲンの農民戦争に参加したことで知られている。しかし、その社会変革論は、古典的な型の千年王国論や終末観に比べて著しく能動的な意識に導かれていると考えられる。彼の変革論において「神の国」の実現は、人間の歴史社会への神の突然の到来に期待されてはいない。それは、むしろ、人間自身による歴史社会の変革へと向かう積極的な態度を示していると思われるのである。本稿では、ミュンツァーの歴史・変革観の考察を通じて、彼の変革論にこのような能動的な性格を与えている中心的な論理を、彼の神学の核を形成している神秘主義的救済論の中に見だし、さらに、この考察に基づいて、神秘主義と千年王国論、あるいは終末論との結合から生ずる社会変革論について論考を進めたいと考える。

〈キーワード〉 トーマス・ミュンツァー、千年王国論、神秘主義、宗教改革（急進派）、宗教と社会変革

一 序

トーマス・ミュンツァーの急進的、社会変革的な思想、及び活動の理解をめぐる、これまで様々の解釈と評価がなされてきた。一九世紀以来、F. Engels の『ドイツ農民戦争』を中心的な視点とするマルクス主義的な思想・歴史

研究は、特にミュンツァーの農民戦争への関与において見られるようなその社会的・政治的活動を、共産主義的な社会革命思想を先取りするものとして、積極的に評価するようになった。また、これに対して、非マルクス主義的立場からの伝統的な宗教改革研究においては、ミュンツァーの神学の黙示録的・千年王国論的な特徴に力点をおいた解釈が一つの大きな潮流をなし、ここでは、その思想・活動は、熱狂主義的なものとして、どちらかと言えば消極的に理解されてきた。⁽¹⁾ この様な諸研究の中で、ミュンツァーの神秘主義的な救済論は、しばしば、その終末論的な思想と並ぶ今一つの思想的特徴として指摘されてきたが、それは必ずしも特に、これらの両要素の関係の理解という点で十分に論じ尽くされてきたとは考えられない。⁽²⁾ そこでは、黙示録的・千年王国主義的な思想にしたがった「殺戮の予言者」として、あるいは、「背神者への（死の）判決」を呼び掛ける「審判の予言者」としてのミュンツァーの思想・活動が圧倒的に強調され、また、これらの要素は、伝統的・古典的な終末観、あるいは千年王国主義的運動の諸特徴と十分に区別されること無く注目されてきたと考えられる。⁽³⁾ 黙示録的な使命に従った過激な破壊活動におけるミュンツァーへの注目を通じて、彼の変革論と、中世末期の異端的セクトであるタボル派の革命的な千年王国主義的運動との類似性を——両者の相違点に特に注目すること無く強調する傾向は、この一例であると考えられる。⁽⁴⁾

ミュンツァーは当時のキリスト教社会を、それを支える価値観を含めてその根底からトータルに批判し、その否定を通じて、新しい、理想的なキリスト教社会が実現されると認識している。この意味において彼の變革論は確かに千年王国論的な構図に従っていると言えようし、また、この變革は、その著作及び書簡において、旧約・新約の黙示文学的、終末論的な文章からの引用に彩られ、その解釈の下に説明されている。そして、彼の變革論が、その帰結として、革命的、暴力的な形をとるに至った事もまた確かである。

しかし、ミュンツァーの千年王国論な社会變革論は、それを古典的な千年王国論あるいは終末観と比較するとき、

これとは異なつた、非常に能動的な新しい変革意識に導かれていると考えられる。我々がこの考察で注目したいのはまさにこの点なのである。そして、この様なミュンツァーの社会変革論を形作っているその中心的な論理は、ミュンツァーの神秘主義的な救済論に注目し、これとの連続性の下にその社会変革論を理解しようとするとき、明らかになると考えられる。本稿では一五二四年ザクセンのヨハン公達の前で行われた、ミュンツァーの説教、『ダニエル書第二章の講解』（通称『御前説教』）における「石」についての解釈に注目しながら、その千年王国論的な変革論の独自の側面に光をあててみたいと考える。

二 ミュンツァーの神秘主義的救済論

上記の観点にしたがつて、まず、ミュンツァーの神学における神秘主義的な救済論の特徴と構造についての考察から始めたい。

ミュンツァーはキリスト教信仰における信仰の唯一の根拠を、個々人の内面における聖霊の語り掛けの経験に見ている。正しいキリスト教信仰の根拠となるものは、神が人々の心に「インクを以てではなく、自分自身の生きた指を以て記す正しく聖なる文書」即ち「神の生きた言葉」を聞くこと以外にはないのである。⁽⁵⁾ また、こうした神の直接的な働き掛けを受け止めることを可能とする人間の側における根拠を、ミュンツァーは「魂の根底」に⁽⁶⁾即ち、「自然悟性」の通常の活動を越えた次元における認識作用に⁽⁷⁾求めている。この次元において自然悟性は「認識の究極の限界に」達するのであり、またこの次元における認識に基づいてのみ人々は正しい信仰へと導かれるのである。こういったミュンツァーの信仰理解は、明らかにその基本的枠組みにおいて、中世の神秘主義、とりわけ、ドイツ神

秘主義の諸要素に強く依拠するものであると言えよう。⁽⁸⁾これらの神秘主義的教説は、ともに、教会の教義及び救済の制度を越えた次元で働く神の力 (potentia Dei absoluta) と、これを受け止める人間の側の力、即ち、感覚、悟性、意志といった人間の通常精神活動を越えた次元において働く力 (potentia hominis absoluta) とに基づいていると考えられるからである。勿論こういった諸要素は、ミュンツァーの神学の中では、外的なものへの批判的・攻撃的な性格を強められ外的制度に救済を求めたり、聖書の文字を信仰の根拠とすることに對する批判の核を成しているのである。実際に、こういった観点から、ミュンツァーは、ローマ教会の秘蹟救済、あるいはルター派の聖書原理を激しく批判している。⁽⁹⁾しかしながらここで確認しておきたいのは、ミュンツァーのこの様な聖霊原理を、いわゆる熱狂主義的な—突発的、非日常的な靈、あるいは神の顯現を特徴とする—急進的な聖霊主義に即座に結び付けるべきではないと言ふことである。⁽¹⁰⁾

その理由は、まず、ミュンツァーの聖書と聖霊の關係についての理解を考へるとき明らかとなる。確かに上記の如くミュンツァーは「たとえ何十万回聖書を読んでも神について根本的には何も語ることはできない」として、文字としての聖書を信仰の根拠とすることを拒んでいる。⁽¹¹⁾しかし、またミュンツァーは、外的聖書に對して、信仰の実現に對する重要な機能を与えているのである。それは、信仰の模範的過程を示す範例集としての聖書理解である。⁽¹²⁾ミュンツァーは、聖書の中に多くの人々が眞のキリスト教信仰に達した過程を見るのであり、また、この過程は、そこに示されたのと同じ方法において現在の人々が信仰へと到達するための信仰の模範に他ならないのである。ここにおいてミュンツァーは、人々の聖霊經驗に對する規範的な拘束性を外的聖書に見ていると言へるのであり、この意味において、ミュンツァーの場合には、聖霊經驗が聖書から全く非拘束的に、従つて、聖書との全くの隔絶の下に理解されることはないのである。⁽¹³⁾

これと同様のことはミュンツァーの教会理解についても指摘できる。ミュンツァーは、教会の外的制度それ自体が救済を与えるとは考えていないが、ミサや礼拝が、やはり、聖書と同様に、人々に真の信仰を示し、彼等をそれへと導くことに役立つ限りにおいてこれらの外的制度にも、積極的な位置付けを与えているのである。⁽¹⁴⁾

またさらに、聖霊経験それ自体のレベルにおいても、ミュンツァーの理解は、熱狂主義的な聖霊主義から区別されると考えられる。というのも、ミュンツァーの言う聖霊経験は、神と人間との直接的な交流を可能とする本来的な接点としての「魂の根底」を前提として、この次元における神の人間に対する恒常的・継続的な働き掛けに基づいて考えられているからである。⁽¹⁵⁾

以下、聖霊経験の過程についてミュンツァーの説明を通じてその構造と特徴、信仰の中でそれが占める位置について見てみたい。

ミュンツァーは信仰への道の始点を、即ち救済過程の開始を「神の畏れの霊」に見る。⁽¹⁶⁾これは神が人間に対して行う最初の働き掛けであり、このような形で聖霊が作用することで救済の過程が始まるのである。この聖霊の働きは、人間の内に極度の驚きと恐れを引き起⁽¹⁷⁾こし、これによって人間は自己の現状に対する満足を打ち碎かれ、激しい神への畏れに囚われることになる。この「神の畏れの霊」はこうして人間に、その内なる不信仰を自覚させ、またこれを取り除く過程を開始するのである。ミュンツァーにとって不信仰とは、あらゆる現世的な欲求、即ち被造物への欲求であり、また、自然悟性的判断への執着である。従って「神の畏れの霊」は人間に、現世的・被造物的欲求が真の信仰の道を閉ざすものであるということの自覚と自然悟性的判断の限界の自覚とを引き起⁽¹⁸⁾こし、これらの不信仰の克服を要求するのである。

救済に向けてのこのような神からの働き掛けに対して、人間の側においてもこれに対する協力が必要とされる。人

間の側の対応において最も必要とされるものとしてミュンツァーが強調するのが神の業が引き起こす激しい苦悩に耐えることである。⁽¹⁸⁾

「そもそも苦悩無くしてはいかなる人間も正しいキリスト者の内面化に至ることはできない。その心が悲しみと痛みとによって現世への執着から引き離され、ついには現世的な生活とまったく敵対するようにならねばならないのである。」KGA, Br. 58, 1524, 7/22, S. 419, 9-12.

このような信仰のための苦悩を避けること無く受け止め、これに耐える時、ここに人間はその現世的な欲求から引き離されて「空となる」即ち、「魂の根底」は「通常はその周りを取り囲んでいる現世的な関心を取り除かれて「露となる」のである。そしてこの過程の進行とともに、「魂の根底」における聖霊の働き掛けがより十全なものなっていくのである。⁽¹⁹⁾

さて、ここでミュンツァーの千年王国論の考察のための基本的な認識として注目したいのは、この様な聖霊の作用に基づく神秘主義的救済過程（＝聖霊論）が、ミュンツァーの場合には、「苦悩」を接点として、そのキリスト論と非常に強く結合されているということである。即ち、ミュンツァーは上記の過程を、神が人間に「キリストの受肉を手立てとして最高の信仰を与える」過程であるとし、人間が「キリストの苦悩と生涯とを真似て、キリストと似た形（mit seinem leiden Cristo gleichförmig werden）」となる過程として描いているのである。⁽²⁰⁾そして、聖霊論とキリスト論とのこうした結合は、次ぎのようなアダムとキリストとの対比に基づいて説明されている。

「アダムは、墮落の状態にあったキリストの雛形 (Adam ist ein muster Christi im schaden) である。しかしキリストはこの反対である。被造物の不服従は、言葉の服従によって償われる。この言葉は、自然において―我々の肉の自然が、信仰の働き掛けた分だけ部分的に減少していくといったようにして―肉となったのであるが、頭であるキリストには、これが完全に起こったのである。」KGA, Br. 46, 1523, 12/2, S. 397, 25-29 (p. 59)

ここには聖霊の働き掛けを通じ、キリストが墮落の状態を脱して、言葉が全面的にその肉となった過程が描かれている。そして、さらに、人間が「聖霊を信仰の師として聖霊のあらゆる作用を受け取るようにのみ造られた」とミუნツァーが言っていることを考慮するならば、ミუნツァーの神学においては、人々にとって、神秘主義的救済過程が、キリストにおいて示された聖霊の作用の過程を模範としてのみ、即ち、「魂の根底」を接点として働く聖霊の作用に従い、キリストを師として「アダムに似た形のもの」から「キリストに似た形のもの」となることにおいてのみ実現され得ると考えられていることが明らかとなろう。

「師は来たりてその似像 (seyn ehenilde) を示した。従って、その生徒達は彼のしたのと同じ様にして、彼と同じ道を進まねばならない。」KGA, Predigt, g) Uber die Nachfolge Christ, S. 527, 14-17.

以上の考察によるならば、ミუნツァーにとって聖霊の経験は、ドイツ神秘主義に由来する―常に神が人間に対し聖霊を通じて直接に働き掛ける次元としての「魂の根底」を神学的前提とし、またこれとキリスト論(=信仰の模範者としてのキリスト理解)との結合を通じて、人々の実存の転換へ結び付けられていると言えよう。従って、この

過程は一時的な合一を目的とした体験から、そして、神から突発的・即時的に与えられる聖霊の顕現や霊的救済からも區別されるべきであり、この意味からも、ミュンツァーの神学の神秘主義的特徴は、急進的な聖霊主義へと直ちに結び付けられるべきではないと考えられるのである。確かに、ミュンツァーは—これから考察するように—終末的な緊張を以て、彼の時代において、聖霊の作用が非常に盛んになっていると認識しており、これをキリスト教社会全体にわたる変革の決定的な契機として語っている。この意味からすれば、上記のような區別は、ある程度流動的に考えられるべきであるかもしれない。しかし、ミュンツァーの千年王国論的な変革論をその神秘主義的な救済論との関係において注目し、考察しようとする時、—特に、そこでミュンツァーの変革観の能動的な性格に十分な理解を与えるために—上記のような區別は、その前提的理解として明確に意識化されるべきであると考えられるのである。

三 『ダニエル書第二章の講解』と「巨像」の解釈

ミュンツァーは一五二一年の『プラハ・マニフェスト』の中で、自分の時代を、神による終末的な「刈り入れの時期 (dye zceyrt der ende)」として認識しており、また、この「刈り入れ」によって、ある種の千年王国的な「神の国」がこの地上に実現されると考えている。⁽²¹⁾ この認識は、以後、基本的に変わることなく、彼の思想・行動をその根本において導いていたと考えられる。この「刈り入れ」とは、ミュンツァーの考える真のキリスト教信仰へと目を向ける人々、すなわち「選ばれた人々 (auserwählten)」から、この真の信仰を妨げんとする人々、すなわち「滅びに定められた人々 (vortumpten)」が分かたれる終末的な変革に他ならない。この場合、前者は、神の直接的な語り掛けと信仰の試練に基づく自己変革へと目覚めんとしている人々を意味する。また、後者は、前者の人々とは対照的に、自ら

神の生きた語り掛けに対してかたくなになつて内的自己変革を拒むばかりか、「聖書の死んだ言葉」から捻り出した「試練を知らぬ信仰」を他の人々に注ぎ掛けて、人々が自らのうちに聖霊を認識することを邪魔する人々である。つまり、ミュンツァーは、自己の時代のキリスト教社会を、真のキリスト教信仰が最も抑圧されている史上最悪の状態にあるとの判断に立ち、近い将来において、現在この社会を支配し導いている人々が神によってその支配の座から引き下ろされると考えているのである。

このように、現在に対して、社会全体にわたる歴史の革命的な断絶を見るミュンツァーの認識は、彼の論文及び書簡において、確かに旧約、新約の中から、多くの黙示録的・終末論的な引用を借りて語られている。したがって、本稿で考察する『御前説教』において、ミュンツァーがダニエル書第二章の「巨像」の譬えを引いて示したその歴点観にも、彼の期待する変革の持つこういつた歴史断絶的な性格を見ることが出来る。

ダニエル書第二章は、バビロニアの王ネブカデネザルがみた夢、すなわち、「純金の頭」「銀の胸と両腕」「青銅の腹と腿」「鉄のすね」「一部は鉄、一部は粘土でできた足」を持った「巨像」が、「人手によらず切り出された一つの石」によって、その足のところから打ち砕かれ、そして、この「巨像」を打った石が大きな山となつて全大地に満ちるといふ夢をダニエルが説き明かすといった内容ものである。⁽²³⁾

このダニエル書の「巨像」に対し、ミュンツァーは自らを「新しいダニエル」に擬して、⁽²⁴⁾ 次のような再解釈を下すのである。即ち、彼は上記の「巨像」の肢体を五つの世界帝国（バベルの国、メディア人とペルシャ人の国、ギリシア人の国、ローマ帝国、神聖ローマ帝国）に譬え、現在、最後の第五帝国たる神聖ローマ帝国がまさにその破局的な終焉を迎えようとしているとするのである。⁽²⁵⁾ ここで注目されるのは、最後の第五帝国に対するミュンツァーの説明である。彼は、この第五帝国を構成する「鉄」を「ローマ帝国と同様に一剣による強制を好む性質を表わすものとし

て、またそれを繕う「粘土」を、まやかしの信仰による「偽善のもくろみ」として考えているのである。この両者は、明らかに神聖ローマ帝国における「俗権の所有者」たる世俗の統治者と「聖権の所有者」たるローマ教会を指していると考えられる。即ち、ミュンツァーは、現在の神聖ローマ帝国を「悪魔の国が粘土で化粧をしている」として、第五帝国に対し、そこに大きく成長した墮落とそれをまやかしの信仰で紛飾しようとする最悪の状態を見ていたといえよう。⁽²⁶⁾そしてミュンツァーは、ここで「この第五帝国の終末の過程は現在、まさに進行中である」と、即ち「人手によらずに山から切り出された石が」今や「非常に近い将来に」この第五帝国を打ち砕き、この世界全体にまなく満ちるほどに大きくなっていると考えるのである。⁽²⁸⁾

以上のようなミュンツァーの「巨像」の解釈を見ると、確かにここに、第一帝国から第五帝国に至るまでの全人類の墮落の歴史と、劇的な破局と審判によるその断絶という伝統的な黙示録的・終末論的諸特徴にもかかわらず、

しかしながらここで重要なことは以上のようなミュンツァーの歴史観の黙示録的・終末論的諸特徴にもかかわらず、ミュンツァーの終末論的思考を、古典的な千年王国論や終末観と同一の枠組みにおいて理解することはできないということである。

古典的な千年王国論及び終末観では、終末的な変革の中心を「キリスト本人の再臨」の期待、いわゆる、パルシアの期待が占めている。従って、ここでは、終末的な変革に際して人間の行為が果たす役割は―単に終末を静かに待つ場合のみでなく、たとえそこに暴力的・革命的な行為がみられる場合においても、それが神の来臨に備える一連の準備の一つとして意味を持つものであれば―極めて受動的に捉えられることになる。従ってまたこの場合、突発的で・劇的な神の直接の業（パルシア、天変地異等）によって、変革の局面において人類の歴史に決定的な断絶が期待されるのであり、そして、変革の後にもたらされる「神の国」もまた、キリスト本人が支配する超歴史的な樂園的

王国として、また、固定的に一部の人々によってのみ享受されるという意味において静的・限定的な王国として待望されるのである。⁽²⁹⁾

これに対してミュンツァーは、終末的な変革に際して「キリスト本人の再臨」を期待していない。⁽³⁰⁾ 彼は、パルシーアに示されるような神の劇的・直接的な歴史への介入に期待をよせるのではなく、あくまで――直接的には――人間自体の手による歴史社会の変革と救済の実現を求めているのである。この意味において彼の千年王国論は、古典的な千年王国論及び終末観に比べて著しく能動的な性格を持つものであり、また、この故に、彼の変革論においては、終末的な変革の局面、及び、そこに生ずる千年王国的な「神の国」は、古典的千年王国論・終末観とは異なつた性格と意味を持つものとなるのである。⁽³¹⁾

四 「隅の頭石」の解釈

さて、こういったミュンツァーの能動的な変革論の諸特徴、及びそれを導いていると考えられる中心的な救済の論理は、上記のミュンツァーによるダニエル書の「巨像」の解釈において、この「巨像」を打ち砕く「石」に注目する時、明らかにになると考えられる。

確かにこの「石」は――墮落史の最後に位置する最終の第五帝国を打ち砕くという意味では――まず、終末的な対立の枠組みの中で、即ち、「背神の人々」の支配に対する「選ばれた人々」の革命的な戦いを象徴するものとして考えられる。この枠組みに従つて具体的に理解するならば、この「石」は、人々に終末的な戦いの必然性を啓示し、これへと人々を駆り立てる聖霊の働きを意味しているのである。⁽³²⁾ しかし、ここで我々の考察において重要なのは、ミュンツ

アールにとってこの「石」の持つ意味がこういった枠組みの中での理解にとどまるものではないということである。と
いうのも、ミュンツァーは、このダニエル書の「石」をイザヤ書第二八章の「隅の頭石」に結び付けているのであ
り、また、この「隅の頭石」⁽³³⁾に対するミュンツァーの解釈には、まさに彼の歴史—変革観の今一つの、そして新しい
地平が—その司牧的な観点にしたがって—示されていると考えられるからである。

ミュンツァーは、まず、この「隅の頭石」が、キリスト教会が新しく始められたとき、即ち、使徒達の原始キリス
ト教会の時代の始めに、神により置かれた「石」であり、イエス・キリスト自身を意味するものであると考えてい
る。

「この石は人手によらずに大きな山から切り出された石であり、イエス・キリストと呼ばれた。(第一コリント第
十章)それは、ちょうど奴隷制が支配していた時代、(ルカ第一、二章)すなわち、オクタヴィアヌスの時代に生ま
れたのである。」KGA, AD, S. 244, 24-27 (p. 90)

しかしミュンツァーは、キリスト教初期のこの時期においては、この「隅の頭石」、即ち、キリストがまだ非常に
小さかったことを強調する。⁽³⁴⁾ それゆえに、当時の奢り高ぶる人々は、「隅の頭石であるイエス・キリストに全く目を
止めず、彼を人間の屑のように(詩篇二篇)厩へと追いやってしまった」のであり、また、使徒達の死後の時代
においては、「聖書学者達がキリストを捨ててしまった」のである。⁽³⁵⁾ つまり、ミュンツァーにとってこの「隅の頭石」
は、まさに「家造り達によって捨てられてしまった」(詩篇一一八篇、マタイ二章、マルコ二章、ルカ一〇章)「石」な
のである。⁽³⁶⁾

しかし、ミュンツァーによれば、このキリスト教初期の時代においては小さかった「隅の頭石」が、今や、この世

を満たし始めており、「近い将来にこの世を完全に満たすであろう」というのである。では、現在、この「隅の頭石」(IIキリスト)がこの世を満たし始めているとは、一体いかなることを意味するのであろうか。

ここで我々はミュンツァーの神秘主義的な救済論に注目してこれを理解することが必要である。というのも、ミュンツァーの神学においては、「隅の頭石」という概念の下に、キリストと現在の「選ばれた人々」とが一体化されており、⁽³⁸⁾また、この場合明らかに、その一体化の根拠は、その神秘主義的な救済論に、とりわけ、そこでのキリスト論におかれているからである。

「キリストは隅の頭石である。この隅の頭石を切り整えるときにしたのと同じ扱い方を、神は我々に対してもするはずである。これは我々が生きた正しい建物へと成長するためである。」KGA, GG, s. 222, 24-26 (p. 55)

「頭」たるキリストにおいては肉の自然が消え、言葉(聖霊)が全面的に肉となった。従ってこの「頭」に従うその「肢体」とは、このキリストに示された模範に倣って、彼に作用したのと同様の神の言葉(聖霊)の働き掛けを心の内に受け止め、聖霊を自分の魂の所有者とする人々を意味するわけである。

従って、ここでミュンツァーは、使徒達の時代における「隅の頭石」にイエス・キリスト本人を見ているのに対し、現在における「隅の頭石」の拡大には、このキリストに十分に目を止め、彼に従おうとする人々の拡大を見ていたといえよう。この人々とは、キリストにおいて神が示した真の信仰の模範的な過程、即ち、神秘主義的な救済の過程を以って、キリスト(II隅の頭石)と「似た形」の新たな「隅の頭石」の一つとならんとする人々に他ならない。そして、また、この新たな「隅の頭石」とは、まさに、現在打ち立てられ、拡大されんとしている真のキリス

ト教会を支える「隅の頭石」のひとつを意味するものといえよう。

以上のような「隅の頭石」の解釈に注目するならば、ここに「巨像」を打ち砕くダニエル書の「石」が、その歴史破壊的な意味と並んで、救済史の発展を示す、むしろ、歴史創造的な意味を持っていることが明らかとなる。これまでの終末論的・黙示録的なミュンツァー解釈においては、しばしば、その終末的な「刈り入れ」への注目から、ミュンツァーの「石」における前者の意味に圧倒的な強調点がおかれてきた。また、その中で、ミュンツァーの神学思想における神秘主義的、あるいは聖霊主義的な要素は、終末的変革の人々への啓示、ないしはこの変革への準備として、終末的な戦いに対しての付随的な、あるいは二次的な要素として位置付けられてきたと考えられる。⁽³⁹⁾しかし、ここで、ミュンツァーの「石」の持つ今一つの側面に注目するならば、ミュンツァーの変革論においては、神秘主義的な救済論それ自身が、現在の変革の根拠として、また目的として、この変革における終末的な救済の中心的な論理を形作っていることが明らかとなるのである。

そして、まさに、この様なミュンツァーの変革論を導くその中心的な論理に注目するとき、我々は、そこに、ミュンツァーの千年王国論を古典的なそれから区別する、その能動的な性格の根源を見ることができるのである。ミュンツァーは、現在の変革が基本的には、背神者達との「選ばれた人々」の戦いと説教による「選ばれた人々」自体の拡大を通じてなされると考えていると思われる。⁽⁴⁰⁾すなわち、ミュンツァーの千年王国論における地上の「神の国」は、「選ばれた人々」と彼等を導く説教者の活動を通じて、すなわち、人間自身の力を持って創造されるのである。そしてこのような能動的な変革の根拠となっている論理こそ、まさに、その神秘主義的な救済論に他ならないのである。ここでは、千年王国論の実現は、神秘主義的な救済過程に基づくキリスト（Ⅱ「頭」）と真のキリスト教会（Ⅱ「肢体」）との霊的一体化に基づくのであり、その決定的な契機は、決して「キリスト本人の再臨」（パールシア）に求められ

てはいない。この意味において、ミュンツァーの千年王国論は、神祕主義的な救済論をその中心的な変革の論理とすることで、古典的な千年王国論の受動性をこえる能動的な性格を獲得しているのである。

さて、上記のような我々の「隅の頭石」への注目は、変革活動自体のレベルで見ると、また、その司牧的な観点、あるいは活動への注目であるといえよう。その変革の急進的な展開の中でミュンツァーの変革活動において、背筆者との「戦い」という局面が大きく浮上してきたのは事実である。しかしながら、ここで我々は、ミュンツァーの変革論をその根底から支えるモチーフが、その司牧的観点にあることを忘れてはならないのである。⁽⁴⁾ この観点の下では、ミュンツァーの変革は、過去への審判というよりも、むしろ、将来における真のキリスト教会の拡大へと向けられているのである。そして、この点に注目する時、さらに、われわれの眼前に、ミュンツァーの変革論の動的・普遍的な性格が明確に浮き出てくると思われる。それは、ミュンツァーの千年王国論においては、現在の変革によって実現されると考えている将来の千年王国、すなわち「新しい使徒的教会」が「古典的な千年王国論における静的・限定的な性格の千年王国とは異なり―動的・普遍的な拡大過程の中に理解されているということである。というのも、ミュンツァーの場合には、変革主体としての「選ばれた人々」自体が、特定の人々に限定的・固定的に理解されているとは考えられないからである。⁽⁴²⁾ 「選ばれた人々」は現在の変革を、その主体として導きながら、その変革の過程自体を通じて自らを拡大していくのである。

ここで我々が注目すべきことは、こういったミュンツァーの変革論におけるこの千年王国の動的・普遍的な性格が、ミュンツァーの神祕主義的な教説それ自体が持つ普遍的な性格に由来するものとして理解されるということである。

「結局のところ、これが私の真実な意見である。すなわち私は、ルターと同じキリスト教信仰をではなく、この地

上の選ばれた人々のすべての心の中において同一の形であるキリスト教信仰を説教したのである。(詩篇六七篇)たとえトルコ人に生まれついたものであっても、使徒行伝第一〇章(四四―四七)でコルネリオについて書かれているのと同じような信仰の根源をもちうるのである。この信仰の根源とは聖霊の働き掛けに他ならない。」KGA, Br. 64 1524, 8/3, s. 430, 29-431, 3

ここでミュンツァーは、キリスト教信仰が現在まで普遍化されるのを妨げた原因を聖書学者達が信仰を聖書の外的文字にのみ基づけたためであると考え、こういつた信仰とは対照的に、自分の説く信仰が全ての人々の心の中で同一の仕方で作用する聖霊に基づくものであるがゆえに、この神祕主義的信仰に、聖書の文字の障害を超えて、異邦人を含む全ての人々に普遍的に受け入れられる可能性があると考えている。そしてこの神祕主義的信仰の持つ普遍的な性格が、まさに、ミュンツァーの千年王国論に対して古典的な千年王国論とは異なるような動的・普遍的な方向性を与えていると考えられるのである。⁽⁴³⁾

従って、神祕主義的なキリストと人々との一体化という主題は、ミュンツァーの変革論において、現在の変革に対する根拠を与えているのみならず、その変革によって導かれる将来の千年王国、すなわち「新しい使徒的教会」の性格、それ自体をも規定しているのである。

五 救済史の弁証法的な展開

さて以上のように「石」の成長についてのミュンツァーの解釈を見ると、そこには明らかに、歴史上に「石」が投

じられ、成長し、全世界へ満ちるといった、進歩史的な救済史の展開が示されているといえよう。ここでは、歴史全体が、神の救済意志の実現の過程として、すなわち、キリストの受肉において決定的な模範を与えられた真のキリスト教信仰の普遍的実現の過程として理解されているのである。しかしながら、ここで注目せねばならないのは、ミュンツァーの場合には—ここまでの考察からも明らかのように—このような進歩史的性格が、決して、一定の速度に促った、ゆっくりとした連続的な進歩を示すものではないということである。この進歩史は人類の墮落史との結合関係の下に、いわば弁証法的な歴史展開を構成しているのである。そしてミュンツァーの「石」の解釈を見ると、彼は歴史上に二度、このような弁証法的な発展にとつての決定的な局面を見ていると考えられる。それは、キリストと使徒達の時代、及び、現在の変革の時代に他ならない。

「(それゆえに)、神の恩寵が、ヨハネの誕生と、キリストの受胎とによつて告知された時期には、この世の貴族の袋から滴り落ちた信心ぶつた血であるヘロデが支配していたが、これは、最も気高い、最高の宝(キリスト)が、背神者との対比を通じて明確にされるためであった。同様に、我々の時代において、現在、神がその光を贈っているという事は正気を無くした背神の人々の、神と神に油を注がれた全ての人々に対するあらゆる乱暴狼藉を伴った我が物顔の統治と支配とによつて示されるのである。」KGA, AF, S. 283, 3-18 (p. 126)

ミュンツァーによれば、現在の変革は、人々が、現在におけるキリスト教信仰の墮落の状況の認識を通じて、自己自身の罪を自覚するところから始まる。ミュンツァーは、ここに神の救済意志、すなわち、墮落史(に対する人々の自覚)を通じて、この墮落史自体を克服させようとする神の教育的意志を見たのであった。⁽⁴⁾そして、ミュンツァー

はこの現在における神の救済意志を、使徒達の時代の状況において作用した神の救済意志と同様のものとして位置付けているのである。人々が墮落した信仰と真の信仰との区別を、墮落した信仰を代表する背神者の行いから認識するようにという神の教育的意志、これは、現在と使徒達の時代という両時代において同様に作用しているのである。即ち、ミュンツァーは、この両局面に、ともに、墮落の自覚を通じてのその墮落自体の止揚という神の救済意志に基づいた弁証法的な転換を見ているのである。

従つてまたこれらの二つの変革の局面では、当然、それぞれ、過去の「古い時代」と将来の「新しい時代」との間の激しい対立が、墮落と進歩との対立として現れることになる。すなわち、二つの局面は、ともに、その前後の両時代の対立的な接点という意味においては、歴史の連続性とともにも、歴史の断絶性を含んでいるのである。⁽⁴⁵⁾

使徒達の時代における対立、すなわち、神が示したその最高の宝であるキリストと背神の支配者との対立、これはまさに「古い時代」とそこに芽生えた「新しい時代」との対立に他ならないといえよう。神が最初に示した真の信仰から離れ、墮落したユダヤの信仰とそれを代表する支配者達、これら「古い時代」を保持せんとする人々と「新しい時代」を示すキリストに従う人々との対立と矛盾が明確となった時期、これがこの使徒達の時代なのである。

これと同様に現在の時代における対立、すなわち、今度は、使徒達の時代において神がキリストを通じて示した真の信仰から離れ、墮落の道を進んできた現在のキリスト教会と使徒達の時代の真の信仰を再び担ってこれを実現せんとする人々との対立、この対立もまた古い時代と新しい時代の対立であるといえよう。現在はまさにこれら新旧両時代の矛盾が露呈している時期なのである。

すなわち、この二つの変革局面において、それぞれの「新しい時代」はともに、それぞれの「古い時代」との対立を通じて、またこの対立の克服によってのみもたらされるのである。またこれらの変革は、いずれの場合にも、根源

的な真の信仰―それぞれの「古い時代」も、その初めにおいてはこの信仰に基づいていた―の再実現の運動なのである。

しかしここで最後に注目したい点、それは、この再実現の運動が、単なる再実現ではないということである。それは同時に、根源的な真の信仰が、現在の変革によって、最初の変革の時代、すなわち、キリストと使徒達の時代において実現されたよりも、より完全な形において再実現されることを意味しているのである。ミュンツァーは、現在の変革によって生ずる「近き将来の正しいキリスト教会」では、「福音（マタイ福音書第八章）が使徒達の時代におけるよりもずっと完全に実現され」、ここでは「多く地域や異国の様々な選ばれた人々が、我々怠惰で怠慢なキリスト者よりもはるかに（信仰において）まさるようになる」と述べている。⁴⁶使徒達において確立された真の信仰は、その墮落を克服することで「使徒達の時代よりも、より完全に実現」されるのである。

ここにミュンツァーの歴史観の全体的構図が明らかになる。ミュンツァーにとって歴史全体は、真の信仰が、そこから生じた不信仰の克服を通じて、以前よりもより拡大されて実現されていく過程に他ならないのである。神の示した本来的な信仰から墮落したユダヤの支配を克服し、新たな時代を導くためにキリストと使徒達によって再び本来的な信仰が説かれた。そしてこの信仰が再び墮落したことを示す現在のローマ教会の支配の克服によって、真の信仰は以前よりも完全な形で普遍的に実現されるのである。ここにおいて歴史は、神の救済の発展の場を、自らの力学・動的な展開の中に与えているのである。

以上の考察で明らかのように、ミュンツァーの終末論的思考を理解する場合において重要なこと、それは、ダニエル書第二章の巨像に示されるような人類の墮落史を、「隅の頭石」の成長に示されるような救済の進歩史とともに、そして、それらの結合関係の下に理解することであると考えられる。というのも、こういった理解においてのみ、ミ

ミュンツァーの弁証法的な歴史観が、そして、それと同時に、歴史の連続の中に歴史の断絶を見るミュンツァーの変革観が明らかにされるからである。従来の研究におけるミュンツァーの終末論的・黙示録的な思想への注目は、この様なミュンツァーの歴史・変革観における特徴を明確にする上で必ずしも十分なものであったとは考えられない。そこでは―前述のように―どちらかといえば、これまでの人類の歴史における墮落史の進行と、その破壊としての黙示録的な「刈り入れ」、審判といった、現在の変革局面における歴史の断絶性を示す要素が圧倒的に強調される傾向があったと思われるのである。従って、また、ここでは、ミュンツァーの意図した変革は、キリストや使徒達から受け継いだ信仰の新たな発展、拡大の時としてよりは、むしろ、これまでの歴史の墮落に対する、従って背神者に対する審判と罰の執行の時として注目されてきたのである。無論、後者の要素はミュンツァーの歴史・変革観を理解する上で重要な位置を占めるものであり、その終末的主题を構成する二つの側面の一方である。しかし、我々は、ミュンツァーの場合において、この（後者の）側面が、何よりも、前者の側面との結合の下に語られており、救済史の弁証法的な発展の中へと組み込まれているということに注目せざるを得ないのである。ここにおいて、現在の「刈り入れ」は、歴史の破壊であるとともに、新たな歴史形成に向けての積極的な変革意識をも示しているのである。

六 結 語

以上の考察に基づいてミュンツァーの千年王国論を考えるならば、ここでは、神秘主義的な救済論が、救済史的な終末論と結合し、現在の変革の根拠と方向性を示すことによって、古典的な千年王国論に比べて非常に能動的な性格の変革論を形作っていることが明かとなろう。

神秘主義的な思想は、これまでの一般的諸研究においては、主に、世俗逃避的な思想・運動との結び付きにおいて注目されてきたと考えられる。確かに、神秘主義思想は、教会を媒介とする制度的、秘蹟的な神との関係を越えたところに、そして、文字としての聖書と自然悟性的な神の認識を越えたところに究極的な權威を求めるとい意味において、本来的に超制度的・超伝統的な性格を持っていると考えられる。また、これらの性格は、外的なものへ積極的に関わる方向性を持たないという意味において、世俗逃避的に展開する傾向を強く持っているといえよう。しかし、ミュンツァーの神学において、その神秘主義的な救済論は、能動的な社会変革へと結合され、その中心的な変革の論理を形成しているのである。ここでは、神秘主義思想において超制度的・超伝統的な次元に求められる究極の權威が、むしろ、制度的・伝統的な信仰に対する反抗の根拠として機能し、またこういった信仰の支配する社会全体の革命的な変革へと結びついていると考えられるのである。この意味からすれば、本稿での考察を通じて、神秘主義の持つ——世俗逃避的な方向性ととも——革命的なあるいは変革指向的な展開の可能性が注目されねばならないであろう。

こういった観点から、最後に、ミュンツァーの千年王国論における神秘主義と社会と社会変革との結合に際して注目される諸特徴について——古典的な千年王国論との対比を通じて——まとめ、さらに、その社会変革論としての限界、あるいは問題点について触れておきたい。

一、ミュンツァーの千年王国論において神秘主義的救済論は、パルースアに替わる新しい変革の論理を与えている。ここにおいて終末的変革の決定的な契機は、古典的な千年王国論におけるように「キリスト本人の再臨」、あるいは神の力の直接的な到来ではなく、人々が神秘主義的な救済過程を以て「キリストと似た形となる」ところに、いわば、人々の心の中へのキリストの来臨に求められる。従って、変革に際して、人々の行為は、受動的な終末の待望ではなく、自らの力による能動的な地上の「神の国」の創造へと向けられる。

二、ミュンツァーにとって千年王国の状態の実現は、神秘主義的な信仰による救済自体の、従って、信仰自体の普遍的拡大を意味する。また、こういった普遍的な性格の千年王国の構図が可能となる根拠は、ミュンツァーの神学において、神秘主義的信仰自体の基盤が持つとされているその普遍的性格に求められる。すなわち、霊的な信仰の基盤があらゆる人々に共通のものとして位置付けられ、また、これが現在の変革の根拠として組み込まれることにより、ミュンツァーの変革論においては、将来に期待される千年王国が、(古典的千年王国論において期待されるような千年王国の)限定的な共同体としての閉鎖的「静的」な枠組みを越えて、普遍的「動的」な地平を獲得しているのである。

三、歴史全体は、霊的な信仰が、その墮落を克服することでより完全な形で普遍的に実現されていく過程として、いわば、「内的なもの」が「外的なもの」との戦いを通じて弁証法的に発展していく過程として理解される。従って、現在の(終末的)変革は、単なる人類の(墮落の)歴史の破壊ではなく、歴史の新たな発展を、すなわち歴史の最終的な発展段階を導くものとして位置付けられる。ここにおいて神秘主義的な信仰は、人間の救済実現能力に対する積極的な理解を与え、さらにそれを通じて、人間の歴史形成能力に対する積極的な理解を導いているのである。⁽⁴⁸⁾

神秘主義的な救済論は、このように、人間自身の内的自己変革を核とした能動的な社会変革を導く可能性を持っていると考えられる。この意味で、それは、後の宗教社会主義的運動のような近代的な「神の国」運動の基盤ともなる可能性をひめているといえよう。しかし、そこで問題となるのは、こういった神秘主義的救済論が、その救済の関心を個人の内面における救済過程に集中するものであり、従って、本来的に、共同体的な次元自体を通じての救済に対する積極的な視点を欠いていると言ふことである。⁽⁴⁹⁾この性格のゆえに、信仰の実践の場を共同体的な枠組みの中で日常的な社会的行為へと結び付ける視点が欠落し、そこでの社会的・経済的な倫理の形成へと向かう方向性が拒まれる

かぎりにおいて、神祕主義的な救済論は、持続的な社会改革運動へと結実することなく、また、ミューンツァーの千年王国論的な変革論におけるように、激動の時代における一つのエピソードとしての革命論を導くにとどまるといえよう。この点に、神祕主義的救済論の、歴史社会の変革力としての可能性についての一つの大きな試金石があると考えられる。⁽⁵⁶⁾

注

本稿の「ミューンツァーの論文・手紙・説教の引用は、全て Thomas Müntzer, *Schriften, und Briefe, Kritische Gesamtausgabe*, unter Mitarbeit von Paul Kirn herausgegeben von Gunter Franz, Gutersloh, 1968 (以下「KGA」と略記)に拠る。既述邦訳(秘善義和編『宗教改革著作集』第7巻「教文館」一九八五年)の各部分について、これを参考として、そのページを()内に示した。ただし訳文は基本的に下は拙訳による。

- 〔番号〕 Das Prager Manifest. 1521→PM (『ハルク・クリンヒス』) Deutschevangelische Messe, Vorrede ins Buch dieser Lobgesänge, 1524→Vorrede (『ハルク・クリンヒス』(以下「H」)) "Deutsch-evangelische Messe, Vorrede," 1524→Vorrede2 (『ハルク・クリンヒス』(以下「H」)) "Von den gedichteten Glauben," 1524→GG (『ハルク・クリンヒス』) "Protestation oder Erbietung," 1524→PE (『歴史の表紙』) "Auslegung des anderen Unterschieds Daniels," 1524→AD (『クリンヒス』) "Ausgedruckte entbloessung," 1524→AE (『クリンヒス』) "Briefwechsel" Br. 手紙の各々(秘善義和編) "Hoch-verursachte Schutzrede," 1524→HS (『クリンヒス』) Briefwechsel→Br. 手紙 (一) "ミューンツァーの神学史学" H.-J. Goertz, "schwerpunkt der neuen Müntzerforschung," (1976) in *Thomas Müntzer*, hrsg. von A. Friesen, H.-J. Goertz, Darmstadt, 1978, (Zitate in 本稿) S. 500ff. 及び、田中真造『アーネスト・ミューンツァーの革命の神学とその周辺』(『ミューンツァー書房』一九八四年)収録された「本稿」"ミューンツァーの「変遷」を参照。また、ミューンツァーの終末論的一瞥示録的な思想の力点を多く研究している W. Elliger, *Aussensetzer der Reformation*: T. Müntzer, Göttingen, 1975; C. Hinrichs, *Luther u. Müntzer*, Berlin 1952; F. Lau, "Die prophetische Apokalypik T. Müntzers u. Luthers Absage an die Bauernrevolution" (1955, Berlin), in T.M.; G. Maron, "T. Müntzer als Theologie des Gerichts," (1972) in T.M.; R. Schwarz, *Die apokalyptische Theologie T. Müntzers und der*

Taboriten, Tübingen, 1977.; W. Stoesz, *At the foundations of Anabaptism: A study of T. Muntzer, Hans Denk and Hans Hut*, New York, 1967.

- (2) この様な観点なる注田知なるは、H.-J. Goertz の研究である。彼は、K. Holl (Luther und Schwärmer, Tübingen, 1923) の「ミンツマーの神秘主義的思考と終末論的一黙示録的な思考との間の矛盾を強調する (S. 462f) のを批判し、ミンツマーの神秘主義的思考と終末論的一黙示録的な思考との結合において、これを導いているものが、神祕主義的思考である」として、ミンツマーの思考全体における神祕主義的思考の圧倒的な主導性を主張する。(H.-J. Goertz, "Der Mystiker mit dem Hammer." (1974) in *TM (Zitate) G-W* 258ff.) S. 431—32; Ders., *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden, 1967 (Zitate H-I 258ff.) S. 133ff.; Ders., *Thomas Müntzer, Mystiker/Apokalyptiker/Revolutionär*, München, Beck, 1989, S. 160ff.). 但し、ミンツマーの神祕主義的な思考と関する著述として、G. Born, *Geist, Wissen und Bildung bei Thomas Müntzer und Valentin Teltamer*, Erlangen, 1952; Ozment, *Mysticism and Dissent*, London, 1973 p. 1—45 (Zitate MD 258ff.) を見よ。

- (3) H. Boehmer, "T. Muentzer und das jüngste deutschland, "in *Gesammelte Aufsätze*, Gotha, 1927, S. 209ff. G. Maron, a.a.O., S. 341ff. 彼は、ミンツマーを一般的意義未だ「Apokalyptiker」としてではなくして、ミンツマーの黙示録的な思想の特殊性を主張している。しかし、彼の場合には、「この特殊性が、ミンツマーの神学における「刈り入れ」、「背神者の抹殺」といった要素の、他の黙示録的の主題（ Millennium, 千年王国等）に対する圧倒的な優位性となった意味から語られており、従って、これは、本稿が注目する、ミンツマーの変革論の特殊性とは観点が異なるものである。」(S. 368)

- (4) G. Maron, a.a.O., S. 358ff., F. Lau, a.a.O., S. 6f. 以下、N. Cohn, *Persuit of Millennium* (Revised and expanded edition), 1972 Oxford University Press, New York, p. 235ff. 以下、R. Schwarz 以下、*タリム派とミンツマーの思想的な類似性を強調しながら、また同時に、両者の相違点を注目している。* (a.a.O., S. 79ff) またこの点については本掲出(2) を見よ。

- (5) KGA, PM, S. 498, 23—(p. 12f) 但し KGA, PM, S. 501, 16—(p. 15f) 「并んば、彼等が、神の生きた真 (dye lebendigen stimme Gots) を聴かなければならぬ事を知らなう。しかし、ヨハネ書第三章「詩篇六八におけるメロシの祈りが言っているように、彼等は全く啓示を得なければならぬのである。」

- (6) KGA, AD, S. 496, 1 この他「魂の根底 (abgrund der seelen)」という語は、ミンツマーの論文、書簡、説教の随所にお

- として使用される。
- (7) KGA, AE, S. 250, 12—191 (p.96—97)
- (8) 中世神秘主義' ユニオン神秘主義として特に S. Ozment, MD, p.1—45, Ders., *Homo Spiritualis*, Leiden, 1969, を参照。また' ユニオン主義者は彼の中心的な信仰思想であるこの神秘主義的神学思想を' ユニオン神秘主義' 特に' タウラー (Johnnes Talner, 1300 頃—1361) の影響のほど確立したと考えられる。(彼はホイディッシュ滞在期に' タウラー' の著作を読んでいたと思われず)。(KGA, Br. 356, Die Nonne Ursula an Münzer 1520.)
- (9) 秘蹟効果として' ユニオン神秘主義' KGA, PE §5, S. 227, 25—(p.66f.). また' ルター派の聖書原理への批判として KGA, AE, S. 276, 34—(p.122f.) 「神の子は聖書を証しを与えたとした。しかし聖書学者達は、聖書が信仰を与えたとする。全くこれは違う。最愛の人々と、ずっと広く見渡してほしい。やまないと、我々は、猿と同じような、この地上で最も愚かな信仰を持つことになる。」
- (10) ユニオン神秘主義と' ユニオン神秘主義' に由来するであろう神秘主義的思想との区別及び関係として E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2. Neudruck der Ausgabe, Tübingen, 1922, Scientia Verlag Aalen 1965, S. 862 を見よ。また' この点に關しては' ユニオン主義者が' ユニオン主義' が' ユニオン主義' 時代の交流を持っていたと思われる' フロウヌ・シットトヒにあるのは' ユニオン主義' の預言者達」と呼ばれる人々との関係が問題とされよう。この人々は' フロウヌ派の急進的な影響を受けようとしたと考えられる。P. Wappler (T. Münzer in *Zwischen und die Zürcher Propheten*, 1908, p.29) E. Gritsch, (Reformer Without Church, *The Life and Thought of T. Münzer*, Philadelphia, 1967, p.36) は' ユニオン主義' と彼等との思想的な影響関係を強調している。これに対し' S. Ozment は(ルターの神学を) シットトヒの聖書主義的思想は' ユニオン主義' 自身の思想としての補助的なものであり、' 新しく書き直された内容ではない」として' ユニオン主義' の思想の本来的な独自性を指摘している (MD, p.72) また H.-J. Goertz は' これらの思想に対する' ユニオン主義' の思想形成の独自性を主張して' ユニオン主義' の思想の根源を' ユニオン神秘主義' の中に見出したとしている。(G.-M., S. 411f.)
- (11) KGA, AE, S. 251, 16—19(p.98)
- (12) KGA, AE, S. 278, 37—278, 8(p.123) 「聖書は' …様々な霊として、それが神のものか、悪魔のものか、か確認するために使用されるべきである。」
- (13) この様な熱狂主義を巡る聖書と聖霊との関係として H.-J. Goertz S. 90f. を参照。

- (14) ミュンツマーは『ドイツ語福音ミサの序文』において、現在に至る教会の腐敗の原因の一つをラテン語による魔術師的な説教やミサによるものと考え、これが人々を正しい信仰から遠ざけたとして語るのであり、それゆえに、説教やミサをドイツ語で行うことの必要性を説いているのである。(KGA, Vorrede 2, S. 163, 27—292) ミュンツマーは「同じ」ドイツ語による正しいミサが人々に「真の信仰の「より多くの模範」を示すことを期待しているものであり、「ドイツ語で歌い説教をして人々をキリストと似た形になるように導く」ことこそ教会の正しい司牧的機能を見つめるのである (KGA, Vorrede 1, S. 162, 165)
- (15) H.-J. Goertz 著 G. Born(a.o.) を批判して、神秘主義に非なるものは「魂の根底」に既に与えられつつある本源的な神と人間との同一性を前提としなすミュンツマー解釈をも否定しつつある。(G-I, s. 46)
- (16) KGA, PM, S. 496, 4「神の畏れの霊 (der Geist der forcht Gots)」およびその働き掛けに与って明確となる「神の畏れ (forcht Gots)」とらうこと。他は KGA, AD, S. 246f.
- (17) KGA, AD, S. 251, 11-(p. 97f.)
- (18) この苦悩はまた、神が人間の信仰を試すために人間に与える「信仰のため試練 (die anfechtunge des glaubens) KGA, PM, S. 499, 12—13」に与らる。そこは試練に耐えつたことによる人々の信仰を「ミュンツマーは「試練を知らない (unversucht) KGA, AD, S. 348, 7」信仰と評す。他は KGA, GG, §2, S. 218, 17f. を見よ。
- (19) 「魂の根底の」開示は「同じ」著者 KGA, PM, S. 496, 1-(p. 9f.), S. 499, 19-(p. 13) 及び KGA, AE, S. 306, 31—(p. 142) 以下に示す。H.-J. Goertz 著 A. Rühl (*Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther, Marburg, 1960*) を参考としながら、「神秘主義的な思考形態は、神秘主義的な体験を通じて示されるものであり、神と人間との関係を神の人間との究極的な一体性から理解する認識形態である」としている。そして彼はこのような本源的な一体性 (ursprüngliche Einheit) を神秘主義的思考の神学的な始点であると、また、人間がこの様な一体性を喪失しているという認識に神秘主義的思考の司牧的な始点を見る。したがって彼によれば、この二つの始点を共に理解するところに、神秘主義における魂の神からの下降と、神への上昇という主題が理解されるのである。H.-J. Goertz はこの二つの始点がミュンツマーの思考形態の中で結合されていると考え、中世神秘主義がミュンツマーの神学の不動の前提となっており、と主張するのである。(H.-J. Goertz G.-I, S. 38ff.) なお、ミュンツマーにおける神秘主義の司牧的視点は、ミュンツマーの次ぎの一節に示されている。「人間は神から被造物に墮落しているので人間が(信仰を損なう) 神よりも被造物を畏れる」ということは、全く

- 「新約のユダヤ人」 KGA, AE, S. 285, 5-9(p. 127-128)
- (20) KGA, AE, S. 318, 24-32(p. 150)
- (21) KGA, PM, S. 504, 27-31(p. 19) ヲロビ、シモンツマーは「刈り入れ」によって生ずる新しい教会を「新しい使徒的教会 (neue apostolische Kirche)」と語らるる。
- (22) KGA, PM, S. 504, 12-19(p. 18-19)
- (23) ネルネキヤル王の夢に於けるダニエル書の解釈は「ダニエル書第三章三一—四五に示されている。
- (24) KGA, AD, S. 257, 19—「ユダヤ人」シモンツマーは自分を「新しいダニエル (ein neuer Daniel)」に見立て、「ダニエル書の巨像と石との解釈を通じて自分の考える現在における教会の変革の歴史的必然性を示し、この変革に協力し、民衆の側に立て戦うのが、キリスト教的君主としての正しい任務であるとして、自分達への支持をザクセン侯に勧言している。また、この際「シモンツマーは、「極めて甘い言葉を以て」君主達を真理に反する最も恥すべき見解へと導く背神者として、ルターを王の夢を解を明かし得なかつた」ペロンンの知者達と同一視していると考えられる (AD, S. 257, 26)」。しかし「この後、シモンツマーのこの様なザクセン侯への期待は裏切られ、その消極的な世俗権力理解が高まることとなる。こういったシモンツマーの世俗権力理解の変化は「ユダヤ人」C. Hinrichs, a.a.O., S. III f. を見よ。
- (25) KGA, AD, S. 255, 30-256, 9 (p. 103)
- (26) KGA, AD, S. 256, 9-15(p. 103) ヲロビ「シモンツマーはまた、第五帝國における「僧侶と悪の聖職者」を「キリストの差社者モンネが、『ヤタン福音書第三章』の『つらやうだ、腹 (schlangen)』に、そして『世俗の支配者と君主』を『レビ記第一章』の魚の象徴としたが、つら (schlang) (蛇 (cole)) にたとえてゐる。シモンツマーはまた、他で主に「毒麦 (unkraut)」の譬え(『ヤタン第三章二四—三一、三六—四三)を通じて、当時のキリスト教社会の荒廃とその変革の必要性を説明している。この際「毒麦」の成長は、人の心の中における「不信仰」の成長 (KGA, PE, 235, 14) と社会的なレベルにおける「背神者」の支配 (KGA, PE, 230, 21.) との双方を示してゐる。
- (27) KGA, AD, S. 255, 28-30(p. 103)
- (28) KGA, AD, S. 256, 15-16(p. 104)
- (29) ヲロビ「再臨信仰を待てる運動及び神学者は「ユダヤ人」 N. Cohn, op. cit., p. 25ff., p. 205ff., p. 252ff.; E. Tuvenson, *Millennium and Utopia*, 1964, New York, p. 10ff. を参照。

このうちタボル派については、千年王国論に基づくその過激な破壊活動の展開という点において、ミュンツァーの変革活動との類似性が、これまでのミュンツァー研究においてしばしば論調されてきている。しかし、タボル派についてはその多様な変革観を示す資料があり、そこには、特定の場所への集住と他の都市の破壊の呼び掛け、キリスト本人の再臨、甦った殉教者とともに享受される楽園的な千年王国等を示すものがあり、この場合には、タボル派の運動が、ミュンツァーの変革思想におけるのと同様の能動的な歴史変革意識に支えられているとは考え難い。この意味から、ミュンツァーとタボル派の変革思想及びその関係の考察においては、神の審判としての背神者に対する破壊活動という点における両者の共通性とともに、また、両者の相違点も十分に注目される必要があると考えられる。タボル派の変革観の多様性、及び、これとミュンツァーの変革観との相違点については、特に R. Schwarz, a. a. O. を参照。

(35) R. Schwarz もタボル派におけるキリスト本人の再臨への期待との対比においてこの点に言及している。R. Schwarz, a. a. O., 58f.

(36) 以上のような区別のうち、特に「古典的な千年王国論とミュンツァーの能動的な千年王国論についての区別は、一般に知られている Premillennialism と Postmillennialism という区分と非常に密接な関係にあると考えられる。前者は、古典的なキリスト教初期の千年王国論に近いものであり、キリスト本人の再臨による千年王国の開始と、またキリスト本人の地上での支配を期待するものである。これに対し後者は、黙示録におけるような劇的で突然の千年王国の開始を期待せず、福音の説教によつて、人々の心の中におけるキリストの支配が普遍化されていくところに千年王国の実現を考えるものであり、この場合にキリスト本人の再臨は、この千年王国の終了時に、従つて歴史の終焉時に、全ての義人及び背神者の復活と最後の審判と伴に期待される。この様な性格を見るかぎりでは、Premillennialism と古典的な千年王国論、Postmillennialism とミュンツァーの能動的な千年王国論、とのそれぞれの類以性はかなり明確であると思われる。しかしながら、この区別は、主に現代における千年王国論の展開に視点を置いて用いられる傾向が強いと考えられるものであり、この考察での区別との関係については慎重な扱ふを要すると言えよう Premillennialism と Postmillennialism の区別については M. Erickson, *Contemporary Opinions in Eschatology, A Study of the Millennium*, Baker Book House, 1977, p. 55-109 及び *Theologie Realenzzyklopaedie*, Berlin, New York, 1981, "Chiliasmus" S. 738ff. を参照。

(37) KGA, AD, S. 256, 20-.

(38) KGA, AD, S. 243, 15-16(p. 88) "der eckstein... von welchem Esaias 28(-16) sagt."

- (34) KGA, AD, S. 256, 26 "do er (=eckstein) noch kleine war." AD, s. 243, 15-16, s. 244, 31-245, 1
- (35) KGA, AD, S. 245, 1-4(p. 90)
- (36) KGA, I AD, S. 243, 18-20 ヲリヤは主として聖職者達がキリストを捨てた「家造り達」にたとえられている。
- (37) KGA, AD, S. 243, 15-18.
- (38) ヲリヤは R. Schwarz 氏「純粹な神の意志がかつて、人間の世界における一個人としてのキリストにおいて実現されたと同様にして、神の意志はいつかはキリスト教会全体の中に普遍的に実現されようとしている」(a.o., S. 74f.) とし、神秘主義的な自己変革を通じてのキリストと人々との一体化に現在の変革における神の意志の貫徹を見ている。
- (39) Maron, a.o., S. 369「豊富を示され得る神秘主義的な思想財にもかかわらず、我々は、シエンツマーの中に、「神秘家」ではなく審判の預言者を見るのである。どううのも「内なる言葉」は静かに所有するためにではなく、むしろ、背神者と戦うために与えられているかひである。」また、a.o., S. 348f. を見よ。
- (40) シエンツマーはこの戦いの活動に「ヨリヤのやうな敵」(KGA, PM, S. 504, 24ff.) を、そして説教の活動に「モンネのやうな慈しみ深い」(KGA, AE, S. 296, 21ff.) を求めよう。また、A. Friesen 氏「変革を人間の能動的な活動自体に期待する点こそ、シエンツマーの変革思想と中世の聖書学者モモキヤ(Joachim of Fiore, 1135-1202)の歴史神学との類似性を見出す。A. Friesen, "Thomas Mûntzer und das alte Testament" (1973) in TM, S. 395-398.」の意にこの彼は、M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976, p. 141ff.; Dies, *The Influence of Prophecy in the Late Middle Ages, A Study in Joachimism*, p. 490ff. 以下。
- (41) G. Maron 氏「シエンツマーの司牧的観点で、常に「戦い」に対する従属的な要素として位置付けており、『キヤカシの信仰のあからさまな暴露』において明確に展開されているこの観点に十分に注目して、いまいと考えられる。(a.o., S. 348f.)
- (42) ここでは、現在の変革をその出発点として導かれる真のキリスト教会での信仰の拡大過程を次のように描写している。「選ばれた神の友は、彼の同胞もまた彼と同様の形で信仰に至るべき、最大の喜びを見出たすのである。それゆえに神の母はヨリヤンツに託しを与えヨリヤンツはトリヤに託しを与えたのである。…」(KGA, AE, S. 309, 39-310, 7(p. 144) また他は、KGA, AE, S. 311, 28-312, 3(p. 145-146)。
- またここで、人間の内的な変革と社会的な変革との関係が問題とならう。K. Hinrichs(a.o., S. 53.)は「現在の政治・社会関係の転換によって、すなわち、「人間の生活環境の外的な革新によって」内的な変革が導かれる点を強調するのに対し、

H. J. Goertz (G-I, S. 143, G-M, S. 421f.) は、あくまで内的な「キリストとの同一像化」が外的な変革を導く点を強調している。しかし、これら変革の二つの方向性は、統一的に捉えられるべきであると考えられる。内的な変革が、外的な変革を導き、そして外的な変革によって新たな内的な変革が拡大されるのである。また、ミュンッシャーにおいて前者の方向性を示すものとして KGA, Br. 75, 1523, 4/26 od. 27, S. 455, KGA, HS, S. 330. そして後者の方向を示すものとして KGA, Br. 55, 1524, 7/15, S. 411, KGA, Br. 75, 1523, 4/26 od. 27, S. 454. があげられる。またこの点については、K. Ebert, T. Mintzer von Eigensinn und Widerspruch, Frankfurt am Main, Athenäum, S. 138f. を見よ。

(43) またこの点については、ルターを批判してミュンッシャーが一五二二年の三月にメラニヒトンに宛てた次の手紙があげられる。「しかし私は、この点において君たちを非難する。すなわち、君達はものを言わぬ神を拝み、また、無知のゆえに……主の知識が最も十全に開示される将来の教会をも否定するのである。君達のこの誤りは、一重に君達の無知に起因している。聖書のみよ。……『人は、人々においてのみ生きるのではなく、神の口より生ずる言葉の全てにおいて生きるのである。』（第五ギ一七書第八章の三、マタイ第四章の四、ルカ第四章の四）聖書の外なる文字からではなく、神の生きた口から生ずる言葉に注目せよ。」KGA, Br. 31, 1522, 3/27, S. 380, 6—12

(44) KGA, PE, § 8, S. 230, 12-16 (p. 80)

(45) この様な歴史上の変革局面についてのミュンッシャーの理解に関しては、ヨフキム（→注(40)）の歴史観とその思想的な類似性が指摘し得るであろう。H. J. Goertz は、後者の変革観の受動性と連貫性を強調し、これにミュンッシャーの変革の能動性を対比している。しかし、ヨフキムの歴史観における変革の時代は、G. Leif によって「非連続の底にある連続」(Discontinuity of the history of ideas, p. 667.) と表現されるように、歴史の連続性と断絶性との双方を底に含むものであると考えられるのである。この点については再考が必要となろう。またこの点については、他に M. Reeves, a. a. O. (1976), p. 29ff. を見よ。

(46) KGA, AE, S. 310, 20—311, 16 (p. 144—145)

(47) また、S. Orment は、こうした神秘主義の持つ「反抗の素材」が、中世末期から宗教改革の時代にかけての多くの思想家によって活性化されたと考えている。(MD, p. 13f.) また、H. J. Goertz は、ミュンッシャーの神学においては、内的変革が人間の魂における罪の支配を打破く神の革命的な働き掛けへの人間の協力によってなされるのと同様の形で、また外的変革が導かれるとして、ここに、ミュンッシャーの変革論における内・外両・変革を貫く論理として、人間の神との「共働(cooperatio)」

を見る。彼によれば、これは具体的には、神と人間とが同時に働く神秘主義的・革命的な行為としての「キリストへの倣い (nachfolge Christi)」を通じてなされると考えられる。(G-I, S. 143ff; G-M, S. 422ff.)

(48) この様な神秘主義的な社会変革論の特徴の理解は、ミュンツァーの変革論の理解のみならず、また、急進的宗教改革全体の中で、諸派の「すなわち、スイス兄弟団を代表とする諸再洗礼派とミュンツァーを含むスピリチュアリズムとの」それぞれ終末観を比較し、位置付ける上で重要であると考えられる。再洗礼派は、聖書の文字通りの解釈に基づき、共同体の厳格な戒規を強調する。従ってここに終末観が結び付くとき、一般にそれは、文字通りの黙示録解釈にしたがった古典的な千年王国論となる傾向を持つのである。これに対して、神秘主義的な思想に基づく後者の諸派は、古典的な千年王国論と異なった「我がこの考察で注目したような諸特徴を持った」終末観と親和的であると考えられる。勿論、諸派のおかれた政治的・経済的そして社会的な状況及びその変化によって、それぞれの終末観やその行動は、様々な形態をとることになる。しかしながら、このように、それぞれの信仰原理とその終末観との相関関係にしたがって、両者を理解する視点は、急進的宗教改革の思想・歴史を分析する上で、一つの無視し得ない指標となるのではないであろうか。また、この時期の宗教改革急進派の分類について、G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, p. 28ff. 1962; *Spiritual and Anabaptist Writers*, (Library of Christian Classics, vol. 25) ed. by G.H. Williams, Angel M. Mergal, Philadelphia, 1957 "Introduction", p. 28ff. 及び、倉塚平他編『宗教改革急進派』モルテン社、一九七二年、「序説」(倉塚平 著)を見よ。

(49) この点に関しては H. J. Goertz, G.M, S. 428—429. を参照。さらに「農民戦争の中でミュンツァーの運動の急進化と孤立化も、ミュンツァーのこの様な視点の欠如に係わっていると考えられる。この点に関して、ミュンツァーの農民達との変革意識のずれに対するミュンツァー自身の自覚については KGA, Br. 94, 1525, 5/17, 473, 20—21 (p. 194) を見よ。また、チーリングゲン農民戦争及び、農民戦争全体の中でのミュンツァーの影響に対して消極的な理解を示すものについては W. Elliger (T. Mintzer, *Leben und Werk*, Goettingen, 1975, S. 777—786.); H. Boehmer (a.o.), S. 190—222.) を参照。また、ミュンツァー及びこの時期の神秘主義的思想家の思想の持つ非共同体的性格については E. Troeltsch, a.a.O., S. 863ff. を見よ。

(50) この点でのミュンツァーの神秘主義的な千年王国論の問題点については、拙論文「アーヌス・ミュンツァーと『神の国』」(『東京大学宗教学年報』Ⅲ, 1988年) p. 70ff. を、また「宗教と社会変革との問題全体の中で千年王国論的運動の位置付けについては、特に金井新一『神の国』思想の現代的展開」教文館、一九八二年、第三部 p. 298ff. を見よ。

若きヘーゲルと近代の信仰

中島 秀憲

〈論文要旨〉 本論文の意図は、若きヘーゲルが論じている宗教は「ヘーゲルの近代」との連関で如何なるものであるのか、彼が「宗教」の内は何を求めているのか、なぜ彼が「宗教」に失望し、哲学に向かうのかを究明し、以て若きヘーゲルの「宗教」批判或いはヤコービ批判の近代的意義を考察することにある。

この宗教は、教義的、伝統的キリスト教でも、ヘーゲルの個性によってのみ形成されたものでもない。それはビエティスムスの性格をもつ宗教である。しかもそれは、ビエティスムスの教団そのものとしてのみではなく、ヤコービに代表される時代精神の一契機即ち信仰として現れているものなのである。構造的にこの精神は相反する二方向性を有する。一つは反省によって個性や有限性、主観性を強める方向であり、他は、反省の世界から免れ愛や美の世界へ逃れる方向である。しかもこの二つの方向性は、自らを強めれば、強めるほど、一層他を補強するのである。

信仰を反近代的なものとしてではなく、近代精神の自己展開の一契機として捉えようとする若きヘーゲルの姿勢は今日、再評価されるべきであろう。

〈キーワード〉 近代、ビエティスムス、愛、反省、常識、ヤコービ

一 若きヘーゲルの宗教、その時代性を手がかりに

若きヘーゲルの思索の歩みは、近代との苦闘と捉えられることができよう。この「近代」は、狭く捉えれば、ドイ

ツの一八世紀後半から一九世紀前半にかけての啓蒙的精神が台頭してきた時代を言う。更に限定すれば、ヘーゲルの近代ということになる。彼は、その中で精神が疲弊し病んでいる近代を、まず「宗教」でもって克服しようとする。しかしやがて、彼は「宗教」の内に限界を見いだし哲学へ向かうのである。ヘーゲルのこの「宗教」は決して教義的、伝統的キリスト教ではないし、また、ヘーゲル独自の個別性のみから生み出されたものでもない。それは、ヘーゲルのみならず当時何らかの時代の矛盾、世界の破局の予感、人間精神の神性喪失等に苦悩する人々から各々の信仰をもつて切実に求められていた、生命あるキリスト教なのである。

我々が西洋の「近世」を理解する場合、中世は神中心の世界、近世以降は人間中心の世界と図式的に把握してしまう。この把握は概略的に見た場合、誤りではないであろう。しかし、近世以降にあっては宗教的精神が全く消滅している、と捉えることはできない。一九世紀前後のドイツは、政治・経済・産業の各分野に於ては近隣のイギリスやフランスに大きな遅れを取っていた。しかし、これは理性の未発達を意味しない。いや思想の分野は、カントを始祖とするドイツ観念論に見られる如く、近隣諸国よりも盛況であった、と言えるであろう。しかし、この啓蒙思想家たるカントにしても、理念としての宗教を求めているのである。また、当時の思想界を揺るがしたものは哲学論争よりむしろ、無神論論争であった。それは例えば、一七八一年に始まるレッシングを巡るヤコービとメンデルスゾーンとの間の無神論論争や、一七九八年に始まるフィヒテを巡る無神論論争に現れている。前者の論争については、ヤコービがゲーテの詩についてのレッシングの感想を根拠にして、「レッシングは無神論者である」と断定し、「レッシングは無神論者ではない」と弁護するメンデルスゾーンとの間に激論が戦わされるのである。後者の論争については、道徳的な立場でキリスト教を捉えようとしたフィヒテの論文『神的世界へのわれわれの信仰の根拠に関して』が問題となり、フィヒテの対処の不手際があったとは言え、彼は無神論者のレッテルを貼られたまま、一七九九年、当時教授の

職にあったイェナ大学を追放されている。

宗教界そのものを見てみよう。一七世紀から一九世紀にかけてのドイツは、一五一七年に始まった宗教革命の新たな革命とも言うべき運動、即ちピエティスムスが盛んとなっていた。ルターは神と個人間の直接的関係及び信仰に於ける心の集団としての霊的・内面的教会のみを認め、神と個人の間的外的な權威を持つ媒介つまり身体的・外面的教会を認めなかった。彼は真の教会が直ちに築かれるとは考えなかった。彼は、真の教会が秩序づけられるまでは、教会のメンバーたる領邦君主が「非常時の監督者」として暫定的に教会問題に対し具体的施策をとることを希望した。これによって教会巡察や教会規則などが制定された。が、ルターの意図に反し、この領邦君主主導の教会は、宗教改革が及んでいる全ての地方に長い間存続したのである。かくて、プロテスタント教会もカトリック教会と同じく、次第に実定的なものとなり、民衆の生活から遊離していくのである。この国家と教会の「癒着」について、ハルツンクは『ドイツ国制史』の中で「例えば、ヴェルテンベルクの教会巡察令は、福音的な教義、キリスト教的な規律と善き行政のための配慮を意図し、巡察にあたっては単に聖職者の教義や行状のみならず、官吏の職務遂行状態をも調査するようにはっきり指示しているが、逆に領法令は、ただ公民としての生活に関する規定ばかりでなく、礼拝への出席についての規定も与えていた」と述べている。このような状況下、改革本来の教えに還帰しようという気運が強まり、ヤコブ・ペーメ等のドイツの、マダム・ギイヨン等のフランスの神秘思想の影響も受け、一七世紀末からヘーゲルの故郷ヴェルテンベルクやハレを中心にシュペナーやフランケ、エティンガー、ツィンツェンドルフ等のピエティスムスの創始者（Vaterつまり父祖と呼ばれる）が現れるのである。彼らは、ルターの教理を主知主義的に理解しようとする正統派とは異なり、宗教感情を重んじ、生々しい体験としての信仰を強調した。また、彼らは隣人愛に基づいた倫理的な生活の中に信仰を實踐していき、禁欲を尊んだ。ピエティスムスはまとまった宗派として展開した

ものでなく、各セクトによって、信者の階層、教義、聖書観、社会観、教会観等が異なっており、セクト間で篤い交流と激しい抗争が生じていた。故にピエティスムスの全体像を捉えることは不可能に近いが、ここでは、大半のセクトに該当するものとして、まずハルトムート・レーマンの定義を抜粋してみよう。——一、ピエティスムスにあつては、教会での礼拝よりも、小さなサークルにおける宗教的教化の方が上位に置かれた。ピエティスムスつまり神の国の子は、意識的に厳格にその集団に属しているキリスト教徒のことを言う。彼らは自らを、主における再生者と意識し、教会にのみ属している大多數のキリスト教徒に優つていると感じていた。二、ピエティスムスは、宗教的な新生や宗教的な内面化への運動・宗教的な個人主義と定義されることが多いが、ピエティスムス成立の数十年後に既に確固とした伝統が生じていた。一七〇〇年頃にピエティスムス達はシュペナーを、改革を継続しピエティスムスを基礎づけた人と捉え、ルターと同等に置いた。あらゆる宗教的私的集會では、聖書と並んで、父祖達によつて書かれた教化の本が読まれた。三、礼儀正しく生き、自らを再生者と見なすだけでは、まだピエティスムスとは言えない。集會の間から兄弟と呼ばれ再生者として受け入れられることによつて初めてピエティスムスたりえる。俗世からの分離（これは他のキリスト教徒にも言えるが）は、兄弟達の同朋感情を深めた。彼らは、生き方や信仰に於て俗世から分離してしまつたという意識の中で生活し、将来に於いても大多數の生ぬるい臨時のキリスト教徒や教会及びその他の様々な形式の公的な生活から分離するといふ確固たる意志を有していた。個々のピエティスムスは自らの再生について常に**おぼつかなく**思つていたが、兄弟達に支えられて、迷ふことなく神の恩寵を信じ、悔い改めによつて罪を克服すること**を求め、**回心の深い感情を通じ、個人的な癒しの様々な段階を経て、永遠の癒しに達することを求めた。⁽²⁾——次いで右の定義を幾分補足しよう。ルター、カルヴァン、ピエティスムスの神の像を比較すると、それは、ルターにあつては計りがたく公正、厳格で慈悲深い神であり、カルヴァンにあつては、計りがたく絶対的な万物に対する支配者であ

る。シュペナーにあつては、神は、全てを包みこむ純粋な愛の原理であり、神への関係に於いてのみ、人類の全ての愛は相互に関係し合わねばならない。かくて、ピエティストにあつては、神が父性的のみにならず母性的にも捉えられ、また神との融和感或いは神との融和を求める心が、花婿イエスとの結婚というイメージを生むことにもなる。この融和感によって、たとえある事柄が人間の計らいでなされても、その背後に神の示唆が情緒的に求められ、「それは神の意志決定によってなされた。人間の計らいは神の唯の道具だ」と解釈されてしまう。かくて、人間自身の個別的確信や直感が神的・絶対的なものに変じていくのである。⁽³⁾

さて、我々はまずその時代性に注目して「宗教」の時代のヘーゲルを考察しなければならない。ヘーゲルの神学の歩みは揺れ動きが激しく、脈絡のある一貫したものを捉えることは困難である。が、ノールが『キリスト教の精神のための基本草稿』と名付けている断片によって、一七九八年頃にはヘーゲル自身が (a) 道徳、(b) 愛、(c) 宗教という自らの歩みを自覚していた、と見なしてよい。我々も、この展開に沿ってヘーゲルの歩みを辿って行こう。

一七八八年、ヘーゲルは一八歳の時、プロテスタント系スラム系のテュービンゲン大学付属の神学校に入学する。同級生にヘーゲルやシェリングがいる。この学校は大学の神学部と密接な関係を持ち、聖職者や神学者の養成をその目的としていた。ヘーゲルは学校を卒業した後も、一八〇〇年にシェリングの影響のもとに哲学に志す迄、神学を中心に思索の道を歩む。彼は一七九三年神学校を卒業した後、一七九六年末までベルンの貴族の家庭教師を勤めている。この時期に書かれた論文の内、比較的まとまったものは『民族宗教とキリスト教』(一七九三年)、『イエスの生涯』(一七九五年)、『実証宗教としてのキリスト教』(一七九五年から一七九六年)である。最初にヘーゲルが分裂克服の原理と見なしたものは、カント的な道徳と結び付いた宗教であった。『民族宗教とキリスト教』に現れている「克服すべき現状」は、——民族が自己尊厳の感情を喪失し、これに伴い、公的な徳、隣人愛、人類愛も消滅しつつある。人々に

自己の本性の美しさを自覚せしめるべき教会が、この悲しむべき状態を助長せしめている——ということになろう。ヘーゲルは既成的な宗教の内ではなく、実践理性の内¹に現状を克服する力を捉えようとする。彼はまず、人々をしつて内なる実践理性或は神性を自覚せしめ、よって心情のままに道徳律を実現せしめ、次いで公的な徳を復活せしめんと考える。この実践理性に基づく宗教は主観的なものであり、悟性に対立する。悟性は倫理について普遍的な原理を定立し、個々の義務や徳について厳密な規程を考察していく。しかしヘーゲルは、定理や規程に従う行為を道徳的とは見なさない。また、近代社会は、定理や規程に従って道徳的行為が成し得るほど単純ではなく、悟性的定理を越えるほど複雑化している、と彼は考える。道徳は理性による感性の抑圧という側面をもつ。しかし、道徳性を行為によって現実化しようとする時。我々は感性と共に働かざるを得ない。ここに宗教が必要となってくる。理性は一方で、子供らしい想像力が生み出す奇怪で不気味なものを除去しなければならぬ。が、同時に他方で、理性は素朴で暖かい感情を抑圧してしまう。我々は、自らの倫理的意図を神的なものに見なすことによって、感嘆や恭順、感謝の感情をもって倫理的行為をなすのである。イエス・キリストは道徳的理想が人間化したものである。我々は彼を超人としてではなく、自己として捉えなくてはならない。(但し、宗教の公的性という点でヘーゲルは、イエスの内に不十分さ——その教義が個々の人間の内面性の聖化を目指したこと、初期の教団に於て、人間の関係がその小さなサークル内に閉じられていたこと——を捉える)。「イエスの生涯」に於ては、道徳の教師イエスという面のみが捉えられ、その口調には何ら批判めいたところはない。「実定宗教としてのキリスト教」⁴にあつては、イエスはやはり「宗教と徳とを道徳性にまで高め、その本質が存するところの自由を再興しようとした」⁴。しかし、このイエスの宗教を実定性におとしめる要素が直弟子達の間に存在している。ヘーゲルによれば、彼らがイエスの教えについて抱いていた信念の基礎をなすものは、イエスと友人であること、イエスの權威への依存であつた。こうして、イエスの教えは、人間を

超越した神の命令に変えられた。内なる実践理性から自発的に生じる義務は、権威的な宗教上の義務に変えられたのである。

一九九七年一月、ヘーゲルは、ヘルダーリンの誘いを受けフランクフルトに移る。この年の七月から彼は急速にヘルダーリンの思想に接近していく。この当時のヘルダーリンは、プラトンの『饗宴』や『パイロス』に表れている思想つまり「純粹な美は神的なものを捉え得る」という思想に立脚する。彼は人類の歩みを、根源的の和合から分裂へ、分裂から再和合へと捉える。近代は分裂の時代である。しかしこの分裂にあっても、和合は美として現前している。美は最も愛をかきたてるものなのである。我々は、理論的活動や実践的活動を通してではなく、美を通して再和合へ向かわねばならない、と言うのである。この当時のヘーゲルの思索に於いて顕著なことは、道徳性が消極的な評価を受け、より高次なものとして宗教が現れていることである。彼によれば、道徳的実践活動は所与の多様なものを統一できず、多様なものから単に離れ、自己の内にも統一を得ようとする。かくて道徳性は主観的なものとして、客観性や非我、現実性との対立を有している。道徳性を越える宗教について、彼は「宗教は、神性を自由に崇拜することである」⁽⁵⁾と述べ、神性を主観と客観の合一とする。では更に、具体的に、我々生身の人間にあって、このような主観・客観の合一が成立するのは何によってであろうか。ヘーゲルは「愛」と答える。彼は「理論的総合は全く客観的なものとなり、主観と全面的に対立する。実践活動は客観を否定して完全に主観的である。——ただ愛においてのみ人は客観と一つなのであって、客観は支配することも支配されることもない。この愛が想像によって実在とされたものが神性である」⁽⁶⁾、「愛されたものは我々に対立していない。愛されるものは、我々の実在と一つである。我々は、愛されるものの内にただ我々自身を見る。しかしその人は我々自身ではない。奇跡なのだ」⁽⁷⁾と表現し、「愛」の内に、自にして他、他にして自なる真の総合を捉える。しかしヘーゲルの「愛」は、プラトンのエロスの如く現実界

を超越して死と結び付いたりしない。それは、この現実界にあって合一を遂げなければならない。この「愛」を必要とするのは、世界とのつながりを喪失した近代の人々である。近代人について彼は、「個人は、諸事物の中心であるという誇りを持たない。個人にとっては集合的全体が最高次のものである。そして彼は他の全ての個別者と同じく、全体の中の取るに足らない部分として自らを軽蔑する」と言う。これらの人々が愛によって相互の絆を回復し、共同体との有機的連関をもてば、愛が実在的なものとして把握せられ、神的なものとして崇拜されるのである。以上からわかるように、ヘーゲルの言う「神性」は決して人間を越えたものではなく、人間に内在するもの、或は人間共同体に現前するものである。

次いでヘーゲルの「愛」は、生命の場で捉え直される。彼は、「愛は感情であるが、個別的な感情ではない。――愛に於いて生命は自己自身を見出す。自己自身の二重性として、そして生命の一性として。――愛に於いて分離したものは存在する。しかしもはや、分離したものととしてではなく、一なるものとして。そして生命あるものが生命あるものを感じる」⁽⁹⁾、「芽は自らを解き放ち対立へと向い始める。その展開の各段階は分離であるが、しかし再び生命の全き富を獲得する。つまり次の通りである。一者、分離したもの、再合一したもの。合一されたものは再び分離し得る。しかし、子供に於いて合一そのものは分離され得ないものとなっている」と述べる⁽¹⁰⁾。愛の關係そのものを考える⁽¹¹⁾と、それはやはり個別的なものである。ヘーゲルはその愛の限界を「生命」で乗り越えようとするのである。しかしヘーゲルは動揺を隠し得ない。ヘーゲルはシェイクスピアの『ロメオとジュリエット』を引用しているが、その中でジュリエットは「私があなたに与えるものが多ければ多いほど、それだけ一層多くのものを私は受け取ります」と言う。このように、愛が無私無欲の献身的なものであれば、それはヘーゲルが理想とするものに近いかも知れない。しかし、ヘーゲルが考えるに、人の心には完全な献身と否定し尽くすことができな自己性ととの間の自己矛盾が存在す

るのである。献身的な愛が存在し得るのは、一方は愛するもの、他方は愛されるものという関係に於いてのみである。この二人の關係の外にあるものに関して、彼らは多くの死せるもの、つまり財産や権利の多様な取得や所有と結合している。彼は「所有や財産が人間の重要な部分、人間の配慮や思索の重要な部分となっているので、愛するものと言えども、自らの關係のこの側面を反省せざるを得ない」と述べる。⁽¹²⁾ 彼によれば、例え共有財産制社会にあって、思想としての権利は存在する。その社会の成員は、財産の私有に関する権利を放棄するのではなく、共有財産に関して等しい権利を有するのであり、財産の所有から免れるものではないのである。

生命や愛という概念を考察の対象としていた時期、即ち一七九七年から一七九八年にかけてのヘーゲルは、イエスの行為そのものを解釈する立場を離れていた。再びイエスが現れるのは、一七九八年秋に書かれた断片『イエスが現れた時代』(ノールによって『キリスト教の精神のための基本草稿』と名付けられている)に於いてである。ヘーゲルはまず、彼がその中に近代を読みとろうとしている古代古代ユダヤ社会を設定する。そして、自らが展開してきた思索の道、つまり (a) 道徳 (b) 愛という過程を、その時代状況の中でイエスをして歩ましめ、限界を突破せしめ、(c) 宗教へ到達せしめんとする。ヘーゲルは、古代ユダヤ社会の状況を捉えて、これを多様な教養、生活形態、要求や必要の並存から生じた、もはや一つの全体像の存在しない分裂と見る。ユダヤ教内部に於いても、分裂を克服しようとする様々な運動(パリサイ派、エッセネ派、サドカイ派等の改革の試み)が生じたが、再合一を遂げることは不可能であった。なぜなら、ユダヤ教の原理そのものが、異縁なるもの (ein Fremder) に対する従属であり、人間と神性ととの最も根源的な分裂に外ならないからである。ヘーゲルはこの点に、ユダヤ教を根底から攻撃するイエスの出現の必然性を捉えようとする。断片中のイエスは、まずユダヤ教の律法主義に対して、道徳的に行為する傾向を対置せしめる。しかし道徳的行為は、対立との和解ではなく、対立の排除である。それは「対立との対立」を纏う不完全なもの

であり、限界を持つものである。ついでイエスは、道徳よりも一層高い運命という地平に立つ。運命の場において生命は、愛によって生命と和解し得るであろう。ヘーゲルは、「運命とは、行為を意識することではなく、自己自身を、全体としての自己自身を意識することである。この全体の意識が反省され、対象化されたものである。この全体は、自らを傷つけた生命あるものだから、再び自らの生命、愛へと還帰することができる」と捉える。¹³⁾

(b)愛、(c)宗教という過程からも分かるようにヘーゲルは、この愛の段階、愛による運命との和解を、宗教の究極形態とは見なさない。彼は更に (b)愛を乗り越え、真の宗教へ向かう運動を探ろうとする。「愛」の限界を (c)宗教の章から引由してみよう。「客体を否定することではなく、客体と和解すること。支配するものとしての掟は徳によって廃棄される。徳の限界は愛によって。しかし愛そのものは感情であり、感情と反省とは合一¹⁴⁾されない」。つまり、感情に留まる愛は多様な教養や複雑な現実社会にあつては限界を有する、と言うのである。彼はc、宗教の章の中で、主としてマタイの福音書に沿って、イエスの宗教の歴史の中に「愛」を越える原理を見いだそうとするが、結局、現実を逃れ美の世界に閉じ込めると言う「愛」の原理しか見いだし得ない。例えば第十章の「兄弟は兄弟と争い」を「彼(イエス)の改革の普遍性は放棄される¹⁵⁾」と、第十三章の「故郷ナザレでのイエス」を「美が全てから逃れてしまった時、彼は美のみをまず再興するために全てを放棄してしまつた¹⁶⁾」と解釈する。一七九九年夏、または一八〇〇年初頭に書き上げられ、後にノールによってまとめられた断片『キリスト教の精神とその運命』は、構成的、内容的に『基本草稿』とほぼ同じである。構成的にはユダヤ教、道徳、愛、宗教の区分が対応し、内容的には、イエスが現れた時代状況が神的なものと同様との分裂である、イエスの宗教の原理は愛と美である、イエスの宗教の運命は現実から逃避した心の内面への閉塞であるという事柄が対応している。『キリスト教の精神とその運命』の最後の文章を引用してみよう。「教会と国家、礼拝と実生活、信仰心と道徳的行為、宗教的行為と世俗的行為——この二つが決して

一つに融合し得ないということが、キリスト教会の運命である。⁽¹⁷⁾

ヘーゲルがその若き日を過ごしたヴェルテンベルク公国はベンゲルやエティンガー等を産んだ。ピエティスムスの一大中心地であり、ツインツェンドルフを始めとして他の地方の多くのピエティストが訪れている。エティンガーは一七三〇年代にテュービンゲン神学校の補習教師を勤めている。その後彼は一七五二年までヴァルトドルフに住むが、パイロイターによれば「近くのテュービンゲンから多数の神学生が彼のもとを訪れ、彼の説教を聴き、飽くことなく彼と語らった」。⁽¹⁸⁾ 私の現段階の研究では、ヘーゲル在学中（二七九〇年代前後）に、ルター正統派の神学校の中に、如何なる系譜、どの程度の強さでピエティスムスが生命を持っていたのかを実証的に明らかにすることは不可能である。しかし、ヘーゲルの宗教の原理たる「道徳」、「愛」、「生命」は正統派的というよりむしろピエティスムス的である。（もちろん、ヘーゲルの宗教とピエティスムスが全く同一であると言うのではない。ヘーゲルの宗教の内には、「民族の宗教」や「愛を越える宗教」というピエティスムスの宗教を越える彼独自の概念が存する）。

ヘーゲルは自らの宗教の内に限界を見いだしたのだが、しかし、この彼の限界把握は不十分なものでしかない。この宗教は現実世界や時代精神との関わりの中で探求されたものでありながら、これらから逃避している。彼の思索の内では、宗教と時代精神との積極的な内的連関についての鋭い考察は未だ生じていない。それは、哲学の場に於ける時代精神に対する彼の考察の深まりを待たねばならないのである。

二 近代と宗教、ヘーゲルのヤコービ批判を手がかりに

一八〇〇年十一月ヘーゲルは、当時医学研修のために一時イェナ近くのバンベルクに滞在していたシェリングに宛

てた手紙の中で、哲学への志向を明確に表明している。「――人間の低い欲求から出発した私の学問的形成に於いて、私は哲学へと颯り立てられなければならず、また青年時代の理想は反省の形式へ、同時に一つの体系へと変わらねばなりませんでした。私はなおその体系に取り組みながら、今や人間の生活に立ち入るためにはどのような帰路が見いだされるか、と自問しています。――」⁽¹⁹⁾と。翌年、つまり一八〇一年一月にヘーゲルは、フランクフルトを去り、シェリングのいるイェナに移り、上の手紙にあるように本格的に哲学者への道を歩み始める。そして同年七月、最初の著作である『フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系の差異』（一般に『差異論文』と呼ばれる）を公刊し、その翌年にはシェリングと共同で『哲学批判雑誌』を発行する。

この時期のヘーゲルは、一八〇七年の『精神現象学』に到るまでは、宗教について体系的論述を行っていない。少量ながら比較的まとまった形では、『差異論文』と『哲学批判雑誌』中の『信仰と知』の中で宗教が論じられているが、もはやメインテーマとしてではない。しかしメインではないがゆえに、ヘーゲルの思索にあつて、時代精神の全体構造の把握の鋭さと共に宗教に対する洞察が深まっていることを我々は認めなくてはならない。この二つの論文は主題を異にするものの、⁽²⁰⁾以下で論じる如く、「時代精神と宗教の連関」と言う事柄に関しては、内容が一貫している。では『差異論文』から考察して行こう。

『差異論文』の中でヘーゲルは近代の状況を次のように表現する。「合一の力が人間の生命より消滅し、諸対立がその生き生きとした関係や相互作用を喪失してしまつた。教養が発達すればするほど、そして分裂が入り込み得る生命の表現が多様になればなるほど、それだけ分裂の力は大きくなり、その風土的な神聖性 (klimatische Heiligkeit) は固定したものとなり、再び調和へと生まれ出ようとする生命の努力は、教養の全体にとって疎遠なもの、無意味なものとなつている」⁽²¹⁾と。ヘーゲルはこの分裂の源を、無限と有限とを分離し、無限に対立しつつ有限を生み出す反省の

うちに捉える。しかし、この有限性の世界は無なるものとして単に否定されてはならない。この世界の根底に、抽象的なものでない、有限性ととの生命的連関を有している無限性が捉えられなければならない。彼は、この有限性と無限性との合一の意識を産み出すものを思弁と呼び、「思弁にとっては有限性は無限性の放射である（有限性の焦点は無⁽²²⁾限性である）」と述べる。かくして反省は超越的に否定されるのではなく、生命の表現として積極的に理性の下に取り込まねばならない。しかし反省は未だ哲学に達していない。この生の反省によって産み出された世界つまり全てが制限されていたものとして対立的に存在している世界、「生命の真昼」に安らっているのが常識（健全な人間悟性、一般的な人間悟性）なのである。常識は、日常生活の個々の事柄について反省や推理を用いることなく、常識的なベルの理性即ち絶対的確信や絶対性の感情に従って対処している。反省の世界は、調和や合一という宗教性とは全く無縁である。しかし、その中で生きている常識は十分「宗教」的である。ヘーゲル自身、常識を「信仰」と呼んでいる。彼によれば「制限性の絶対への態度、関係が信仰と言われる。その関係にあつては、意識の面では単に対立が、これに対して、同一については完全な無意識が存する⁽²³⁾」のであり、さらに「信仰は反省の絶対者への関係である。この反省はこの態度に於いて確かに理性であり、分離するもの及び分離されたものとしての自己自身と、自らの産物とを、つまり個別的意識を確かに否定する。しかし、分離の形式をなお保持しているのである⁽²⁴⁾」。すなわち常識は、この感情や内面性という無意識に於いては制限と非制限との合一感を有し、「宗教」的である。また、意識の内の有限性及び自己自身は、永遠なもの或は真実なものとの絶対的に対立している無なるものとされる。この点に於いても常識は禁欲的であり、「宗教」的である。しかし常識は、この無なる俗世から離脱しない。それは俗世にあつて力強く生きる。その現実生活にあつては無意識の場の有限性と無限性との合一感に支えられて、常識はつまりことごとく十分に有限性を満喫しているのである⁽²⁵⁾。故に、この無意識の「宗教」性も、有限性が実質的に否定されずにそのまま生か

されている場に成り立つものであり、抽象的なものである。ゆえに「信仰」としては、自らの無意識的同一性が意識の内にもたらされることは恐怖である。なぜなら、感情的なものでしかない無意識的同一性は、意識の場では空虚なもの、否定されるべきものだから。ヘーゲルが『差異論文』で語る「信仰」は、原始キリスト教から中世キリスト教世界までの信仰を意味するのではない。それは一般大衆の信仰なのである。つまり、彼らは近代世界という土壌から養分を得、また自らその形成に携わっているながら、その世界及び自らに何ら絶対的な価値を見いだせず、眼差しを彼岸に向けるのである。

さて、常識の内の相矛盾する方向性、つまり「宗教」性と俗世性或いは有限性に関し、『信仰と知』中のヤコービ⁽²⁶⁾についての叙述が注目されねばならない。同時代人のヤコービ像を伝えるものは、断片的な形では、ゲーテやレッシング、フィヒテ、メンデルスゾーン等の多数の書簡がある。まとまったものとしては、F. J. シュレーゲルの『ヤコービのヴォルテマール論』とヘーゲルの『信仰と知』中の「ヤコービ」の章がある。例えば、ゲーテは、ヤコービの『スピノザの教えについて』を読んだ後、ヤコービに手紙を書いている。ゲーテはその中で、スピノザを無神論とする説には同意できないと述べ、ヤコービの「信仰」という言葉の多用について次のように諷刺している。「信仰という言葉は信仰ソフィスト達にとってのみふさわしいものです。彼らにとって最高次に重要とならざるを得ないことは、意志の全ての確信を曇らせ、動揺して空虚である富という濁りをもって、その確信を覆ってしまうことです。なぜなら彼らは、真理の根本については、これを動揺させることができないからです」と。F. J. シュレーゲルは前述の論文に於いて、独自の評論方法、即ち性格描写 (Characteristik) に従って、ヤコービの小説『ヴォルテマール』を批評している。性格描写というのは、対象の個性を取り上げ、その個性の発展過程や自己形成という観点から、複雑な意識の関連を説明しようというものである。F. J. シュレーゲルはまず現代文化について、「人間の諸々の力は自由な

結合に於いてのみ健康であり得るのだが、この諸々の力は全く分離し個別化している。この分離と個別化が現代文化の本来的な原罪 (Bründer) である⁽²⁸⁾と捉え、ヤコービの文学・哲学活動を、分離や個別化を押し進める啓蒙的理性に対して心の権利や信仰を守るものであると評価する。しかし同時にその限界も捉える。その限界とは、『ヴォルデマール』を含めヤコービの哲学や文学が、主観的、個別的なものでしかなく、客観性を有し得ないということである。ヤコービは『ヴォルデマール』の序文で、この叙述の目的を、「言葉で表現できてもできなくても、人間性 (Menschheit) をあるがままに、最も確かに、眼前に呈呈すること」としているが、Fr. シュレーゲルは文中の「人間性」を皮肉って、これを「ヤコービ性」(Jacobinität)と呼ぶ。つまりFr. シュレーゲルは、ヤコービが表現する人間性の内に、全ての人に通じるものを読み取ることができない、ヤコービという個人的な性格しか読み取れないというのである。Fr. シュレーゲルは、ヤコービの活動全体を、概念と言葉へともたらされた個別的な生命の精神と呼ぶ。

ゲーテやシュレーゲルの評に表れているように、一般にヤコービの哲学は、感情哲学や信仰哲学と呼ばれている。つまり有限性や悟性を逃れ感情や信仰に於いて無限との合一を得ようとする面が捉えられる。しかしヘーゲルは、ヤコービ哲学の根底に有限性の絶対化を探ろうとする。ヤコービは「全体が部分より先であることは必然である」という根拠律を、論理的根拠律(「同じものは同じである」という命題で表される)と因果関係(原因と結果、継続)とに分け、前者を抽象的統一、後者を経験概念とする。彼は、論理的根拠律には客観的な生成や継起が欠けており、これが真の統体性たり得るためには、因果関係が付加されねばならない、とする。彼はこの理論を武器として、スピノザに対しては、その継起や時間の欠如を批判する。またカントに対しては、その先験的構想力を、一般の意味の想像力と捉え、カントの「時間」、「空間」を空想の産物と決めつけるのである。ヘーゲルは、ヤコービの経験概念の重視やそれに基づくスピノザやカント批判を、「無限性や永遠性の中での有限性や時間性の消滅」に対する不安と捉える。

このヘーゲルのヤコービ把握が正鵠を射てることは、ヤコービの直弟子ケッペンの以下の表現からも明かであろう。ヤコービは『批判論の企て』の執筆の途中、健康上の理由でケッペンに筆を継ぐよう依頼している。この依頼を受け、ケッペンは述べる。「もしも純粹に多様なものがあるならば、その場合何によって結合が可能となるのであろうか。明らかにそれは第三者の内で結合が生じることによってである」⁽³⁰⁾と。ケッペンの第三者とは意識のことである。つまり、種々の空間的対象が、空間が能動的に働きかけることがないのに、空間の内に結合されているように、われわれが多様性を意識の内に有しているのであれば、結合は既に、多様性が「受動的感受性」としての意識の内に現存することの内に成立している、というのである。ケッペンはこの意識を絶対的なものとして定立し、次のように言う。「われわれ人間は、感覚によって、そして見る。知覚するという超自然的な啓示によって、諸事実として諸物を受け取る。このように経験から得られたもの（より良い器官、より良い感覚を有する人はより悪い器官より悪い感覚を有する人よりも良く経験するのだが）は、既に元々総合されているであってわれわれによって、始めて総合される必要はなく、また総合されることもできない。というのは、この総合的に与えられたものに向かうわれわれの活動は総合の反対である。その活動は総合を分析することであり、われわれが対象に見い出すこのような分析的統一は、総合即ち多様なものの総合ではないからである。むしろ多様なもの、素材は分析的統一によって切断されるのである」⁽³¹⁾と。このケッペンの文章はそのままヤコービ全集第三巻に収められており、ヤコービの思想を代弁したものと捉えてよい。事実ヤコービは、有限性の絶対化を信仰或は宗教と見なしている。それは次の表現「キリスト教は命じてこそいないが永遠なものへの信仰、つまり人間の有限的で偶然的な本性を対象とし、それをそのまま肯定する信仰も教えている」⁽³²⁾からも明らかである。ヘーゲルの把握に従ってヤコービやケッペンの主張を敷衍すれば、「現実の分裂的状况や多様性に関して、意識を越えた思弁をもってその合一を図ろうとしても無益である。現実をあるがままに受容

すれば事足りる」ということになるであろう。彼らはこの意識を「健全な人間悟性」と呼ぶ。この「健全な(gesunde)」という表現には、カントやフィヒテを始めとする観念論者の心は不健康で病んでいるという非難が潜んでいる。ヘーゲルはカント、フィヒテに比してヤコービを非難する。認識と信仰の間に不動の対立を固定し、永遠なものの認識を放棄し、従って有限性そのものを絶対的なものとして固定するという点では三者とも共通の性格を有する。しかし、カントやフィヒテは、有限性や時間的なもの内にはいかなる真理も存在しないという否定性の点に於いて偉大なのである。ヤコービは、この無に等しいものが否定されることを恐れ、これを絶対的なものとして定立しようとするのである。

ヘーゲルは次いでヤコービの内に、もう一つの方向性つまり有限なものを否定して永遠なものに向かう信仰を捉えるが、これはカント、フィヒテの信仰と性格を同じくする。彼らにあっては、有限者たる人間は真の絶対的認識に到達できないとされる。その認識はかくて、有限者が自らを否定し無限者へと焦がれる信仰の場に定立される。ヘーゲルは彼らの信仰を哲学的信仰と呼び、反省や哲学とは無縁な常識の内の素朴な信仰と対比する。この素朴な信仰にあっては、現実世界の諸事物や自己自身にいかなる絶対的な価値も与えられず、それらは無なるものと意識される。その意識は素直なものであり反省されることもない。だが哲学的信仰の場合、「信仰に逃れているのは、素朴な信仰とは全く異質の理性である。この理性が有限性を否定し、主観性を廃棄するために反省から逃れているのであり、反省や主観性に対する対抗によって触発されている」とヘーゲルは言う。哲学的信仰に於いては、反省や主観性が廃棄されつつ、逆に「反省の否定」の反省や、「主観性の廃棄」を意識する主観性が救われ、正当化されてしまうのである。ヘーゲルは、この「否定された主観性」の意識という主観性がヤコービの内、自らの純粋性や美しさを誇るといふ意識へと、主観性や個別性の高揚と聖化へと変容していることを把握する。この事態をヘーゲルは、『フィヒテへの

書状』の中の次の表現に探らうとする。「そうです。私は無神論者であり、神を喪失したものです。私は無なるものを欲する意志に逆らって嘘をつくことを欲します」。⁽³⁴⁾ ヤコービによれば、神は人間を超越しているものであり、もし神が人間に捉えられるならば、それは人間化され、おとしめられた存在である。神についてわれわれは無知なのである。彼は、「即ち私は、無知の意識を人間の中の最高のものと捉えます。そしてこの意識の場を、学にとっては接近し難い真なるものの場所とします」⁽³⁵⁾ と言う。先の引用文中の「無なるもの」とは、例えばカントやフイヒテの哲学に於けるような、理性や思惟に基づいて構築された真理や善なのである。その引用文は、——学や理性によらず、真なるもの予感や絶対性の感情にしたがって、本能的に、愛によって行為する。無なるものを欲し、偽りの信仰を有しているものから無神論者と呼ばれようとも、自己の正しい信仰を固持する——という決意を表明したものである。このヤコービの思想は、彼の小説『ヴォルデマール』にも表れている。主人公ヴォルデマールは、人間の内なる人倫衝動を人間の内なる神とする。この衝動は個別的であり、各人は自らの固有な確信に従って行為しなければならぬ。ヴォルデマールはこの典型としてブルータスを引く。民族や公共に反して自らの信念のままにシーザーを殺した彼の行為は、真に正しいものと見なされるのである。ヘーゲルは、『ヴォルデマール』に限らず、ヤコービの小説の中の登場人物について次のように非難する。「しかし、これらの諸形態の根本基調は、客体性のこの意識的な欠如であり、思慮深さではなく、常に自らの人格性を反省することであり、この永遠に主観へと立ち還る考察である。この考察は、人倫的な自由の代わりに、最高次の苦しみ、憧れに満ちた利己主義、それに人倫的虚弱性を定立する。この自己考察は、美しい個体をもって、信仰に於いて生じる次の変革を企てる。その変革とは、このような個別的な美の意識によって、主観性が廃棄されるといふ意識と、利己主義が否定されるといふ意識とを与え、だがまさにこの（個別的な美の）意識によって極端な主観性と内面的な邪神崇拜とをもたらし、同時にそれを正当化してしまおうとすること

である」⁽³⁶⁾と。

ヘーゲルはヤコビ的信仰と、客観的に教団として成立しているプロテスタンティスムとの、或は啓蒙的理性に對し宗教的直観の内に信仰の独自の生命を捉え、これを守ろうとしているシュライエルマッヒェルとの連関を探ろうとする。ヘーゲルはプロテスタンティスムの性格を内面性、彼岸や未来への憧憬、純粹な憧憬の美しさに捉える。(これらの性格は、ルター正統派よりもピエティスムにより当てはまるであろう)。しかし、ヘーゲルはこの性格にヤコビ的原理(主観性や有限性の絶対化)が潜んでいることを見逃さない。なるほどシュライエルマッヒェルに於いては、ヤコビ的和解、つまり主観の内にとどまっている憧れと日常性や現実性、個別性との和解が乗り越えられ、宗教的直観の内の、主観性と、主観性を越えた宇宙或は有機的生命との和解という普遍性が成就されている。だがヘーゲルは、シュライエルマッヒェルがヤコビを真に克服しているとは見なさず、かえって前者を後者の延長線上に捉え、前者が後者を最高の境位に高めた、と考える。ヘーゲルはシュライエルマッヒェルの『宗教論』を取り上げ、「(シュライエルマッヒェルの如き)宗教的芸術家は、宗教の悲劇的嚴肅さの中に主観性を混入することが許されると見なされる。——この主観性は、自分自身の宇宙の直観を叙述することに於いても、また同じく、自らの直観を他者の内に産出することに於いても、本質的な生命性や真理を形成するものと見なされる。芸術作品(客観的生命)なき芸術は、多年生の草のごとく永續してはびこるものとされ、最高次の直観という自由は、個別性の内に、自分だけ何か特殊なものを有することの内に存するとされる」⁽³⁷⁾と述べる。シュライエルマッヒェルは若き日をヘルンフート派の神学校で送っている。また、ヤコビも青年時代に「繊細者達」という改革派系ピエティスムのセクトに入っている⁽³⁸⁾。双方共に後にピエティスムを離れて独自の宗教を目指しているが、それでも、彼らの内面性や直感性、個別性、憧憬性という原理は、ピエティスム的である。

以上、ヤコービの精神の内に、二方向性つまり有限性の絶対化及び有限性の否定の場に成り立つ無限性への憧憬が存在し、且つ前者が後者の根底である。と云うことが明らかにされた。やはり、現象形態は異なるものの、ヤコービの精神も常識と同じく、その本質を反省とするのである。但し、常識にあっては自らの本質が未だ対自的に現象してこない。反省は生命ある者を結合（抽象的同一性、「宗教」性）と非結合（多様性、有限性）とに分離し、再び結合することなく各項を絶対的なものとして定立し、一方の項と他方の項の間をとめどもなく揺れ動き、一方の項に位置する時は他方の項については全く無意識なのである。そして、抽象的無限性の項にあって、自らの本質の有限性の否定の抽象性を忘れ去っている精神が、ピエティスムスの宗教、シュライエルマッヒエル、常識を体現しているヤコービ的精神の信仰の側面に強く表現されている。ここに精神の自己反省がもたらされねばならず、哲学が必要となってくるのである。彼は『差異論文』の中で、「哲学の歴史」を「無限に多様な形式に於いて自らを表す永遠にして一つなる理性の歴史」⁽³⁹⁾と捉える。哲学の歴史 (die Geschichte der Philosophie)、即ち哲学の「叙述」(Geschichte)とは、個々の哲学についてその偶然的な事柄を「説明することではない。それは、各哲学或は思想を有機的に一つの理性の歩みと捉え、これを描写することなのである。彼は『信仰と知』の結びの章で、カント、ヤコービ、フィヒテの各哲学について、「そこに於いて教養の諸側面と見なされるもの、即ち総体性の中の個々の次元を絶対的に定立し、体系にまで仕上げる」ことが完全に表現されている」⁽⁴⁰⁾と述べる。教養即ち近代精神は学として、個々にはあるが、その契機を網羅して自らの全き像を組み立てている。しかし、個々の精神は、精神全体の中の自らの位置を未だ知らず、相互に偶然的敵対的なものとして現れている。ヘーゲルは『信仰と知』という哲学的叙述に於いて、近代精神の全体的な真像を、つまり主観性（ヤコービ）、客観性（カント）、主観・客観性（フィヒテ）を描写し、その真の姿、つまり主観性或は人間中心主義の範囲の内で既に頂点に登りつめている姿を露にし、各契機に自己反省を迫るのである。

『信仰と知』の副題は『カント、ヤコービ、フィヒテ哲学としての、その形式の完全性に於ける主観性の反省哲学』である。この哲学的叙述にあって初めて、精神は自らを眺めること、つまり自己反省することができるのである。かくして時代精神は、自らの姿——最高地点に達しているが、その地点は絶対的なものではなく制約されたものであるということ、自らの歩みが神的なものを喪失した主観性の歩みにすぎなかったということ——を認識し、真の主観・客観へと向かわねばならないのである。特にヤコービ哲学については、真の絶対性であるかのごとき仮面が剥され、その真の姿つまり主観性や有限性の絶対性が明らかにされねばならない。だがこれは、ヤコービ哲学を無視し去ることではない。もし、時代精神の哲学的表現たるヤコービを超越的に否定するのであれば、それは『神学論』中の「イエスの宗教」の「現実を離れ主観性へ逃れる」という失敗の二の舞を踏むことになるであろう。ヘーゲルが狙うことは、近代精神が哲学の場に於いて、自己反省に到り、自らの「近代性」を超越することである。

前述したように、ヘーゲルの思索の歩みは、反省や個別性、主観性を原理とする近代を克服しようというものである。彼は当初、「宗教」を以てその克服の手だてとしようとする。愛と美を最高原理とするこの宗教は、強くピエティスム的性格を有する。(無論、その教団のみに限定され得ないが)。やがてヘーゲルは「宗教」の内に反省からの逃避という消極面しか見いだせず、哲学へと方向転回するのである。哲学の場で彼は、近代精神が相反する二方向性を有することを把握する。一方は、反省や個別性、主観性を押し進める方向であり、他方は、ピエティスムに於いて最も純粹に現れている(と同時に精神全体に顕現している)、反省や個性を逃れ抽象的融和へと向かう方向性である。しかも彼は、両方向性が相互に他を補強し合っている、という事実を洞察するのである。ヘーゲルのこの近代精神の二方向性把握に大きく貢献したのが、ヤコービ的精神に対する彼の考察なのである。

ビエティスムスそのものが強い影響力を有したのは、ドイツを中心として一七世紀末から一九世紀初頭にかけてであり、それは、時代的場所的制約を免れることはできない。しかし、ヘーゲルの視点に立てば、近代精神は近代化を押し進めると同時に信仰を定立せざるを得ず、しかもこの信仰はビエティスムスに通じる性格を有するのである。ゆえにここで我々は余りに歴史的ビエティスムスに捕らわれてはならないであろう。近代と信仰の関連が論じられる場合、信仰の中に反近代の面のみが読み込まれることが多いが、ヘーゲルは近代精神の構造そのものの中に一契機として信仰を認めるのである。

本論文で扱っている近代は、確かに場所的時代的に制約されたものである。しかし私は敢えて括弧をつけなかった。なぜなら、この近代の原理即ち反省や個性、主観性は、我々の現代にも脈々と受け継がれているのであって、強められこそすれ、決して克服されてはいない。『精神現象学』に於いてヘーゲルは、近代精神の上位のエレメントとして、宗教を定立している。この宗教の最高形態たる啓示宗教は、もはや『神学論』や初期哲学論文に於けるような愛と美の宗教ではない。ヘーゲルは思弁的に啓示宗教の中に、例えばキリスト教団やイエスの死の中に絶対的な真理を捉えようとするのである。我々はともすれば、ヘーゲルの神学論と初期哲学論文中のキリスト教も、『精神現象学』中のそれも同じ範疇でくくってしまうが、各々の間には質的な相違が存するのである。体系完成の途上にあるとは言え、初期哲学論文即ち『差異論文』や『信仰と知』に於けるヘーゲルの信仰の捉え方、即ち近代精神の構造の契機として信仰を捉える方法は、我々が現代の信仰を考える上で何らかの手がかりを与えてくれるであろう。また、彼の近代批判や信仰批判も現代において何らかの意義を持つてであろう。

註

(1) 『マルハルツング』『ドイツ国制史』(成瀬治訳、岩波書店、一九八〇年)

- (2) この補足説明は、今日のピヒテイスムス研究に於て定説的なものである。参考として、マクダレーナ・マイアパーターセ
 ンの『神の宗義と時代の徴』から関連箇所を挙げて置こう。
- Magdalene Maier-Petersen, *Das "Fingerzeig Gottes" und die "Zeichen der Zeit"*. (Stuttgart: Akademischer Verlag
 Hans-Dieter Heinz, 1984) S. 37, 80, 90, 92, 144, 153, 245, u. a.
- (c) Hartmut Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg von 17. bis zum 20. Jahrhundert*. (Stuttgart:
 W. Kohlhammer Verlag, 1969)
- (4) G.W.F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. K.M. Michel u. andern. (Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag,
 1974-1979), Bd. I, S. 106. 以下、Suhrkamp 版全集の「註文」を「註」に改す。
- (5) Shur. Bd. 1, S. 241.
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.* S. 244.
- (8) *ibid.* S. 245.
- (9) *ibid.* S. 246. 文中省略。
- (10) *ibid.* S. 249.
- (11) *ibid.* S. 248.
- (12) *ibid.* S. 250.
- (13) *ibid.* S. 306.
- (14) *ibid.* S. 308.
- (15) *ibid.* S. 310. 丸括弧内は筆者の補足。
- (16) *ibid.*
- (17) *ibid.* S. 418.
- (18) Eirch Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*. (Stuttgart: J.F. Steinkopf Verlag, 1978), S. 275—276.
- (19) *Brief von und an Hegel*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister. (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952), Bd. 1, S. 59.
- (20) 『差異論文』の叙述の目的は以下の通りである。——「トビラ哲学とシクリンツ哲学を同一視し、常識哲学の立場から」

れらを否定しようとするラインホルトに表れているように、一般に両哲学の間には差異がないと捉えられている。確かにフイヒテ哲学の内には思弁性（主観・客観性）が存するが、しかしそれは原理に留まっただけで主観的なものである。シェリング哲学にあっては、特にその自然哲学の中にフイヒテの主観性を補い、真の實在的な思弁の構築への方向性が認められる。フイヒテの思弁性と共にシェリングの高次の思弁性を我々は認めねばならない——『信仰と知』の主旨は次の通りである。——現代にあっては、啓蒙的な理性によって有限なものが絶対化され、無限なものが放逐されている。ここに有限と無限、感性と超感性との間に絶対的対立が生じている。だが啓蒙的理性はこれに気づかず、幸福論の中で和解を、つまり経験的な主観と卑俗な現実性（客観）との和解を得、安心を受け取っている。この和解は確かに主観・客観の統一ではあるが、有限性の範囲のものでしかない。この有限性に対して、有限性の外にある無限性が、説明できないもの、認識され得ない神として対立している。この対立を宗教的に表現したものがプロテスタンティスムスである。即ち人々は、宗教的直観の内容を有限性におとしめる悟性を逃れ、感情や直観という主観の内へのみ神を追い求める。またこの対立を体系的、哲学的に完全に網羅して表現しているのが、カント哲学、ヤコービ哲学、フイヒテ哲学である。カント哲学は、その対立を絶対的概念、実践法則として表現し、対立の客観的側面である。ヤコービ哲学は、対立と絶対的に要請された同一存在とを無限への憧れや癒し難い苦悩という感情的主観性に変えており、対立の主観的側面を表す。フイヒテ哲学は、客観性や根本命題という形式を要求する点ではカント的だが、この純粋な客観性の主観性に対する対抗を憧れ或は主観的同一性として定立する点ではヤコービ的であり、対立の主観・客観性を表す。しかしこれらの哲学は絶対的なものとの対立を有し、それ自身反省であり、反省を真に克服していない。かくて、反省を止揚する真の哲学が形成されねばならないのである——。

(21) Shur. Bd. 2, S.22.

(22) *ibid.* S.34. 丸括弧内は筆者の補足。

(23) *ibid.* S.32.

(24) *ibid.*

(25) 日常生活の中にピエテートを表現しようとしたピエティスト達が日常性を重んじたことは当然の成行きである。事実、エティンガーは常識(*sensus communis*)をいって、「学んでいる人は何よりもまず常識の忠告に従わねばならない。なぜなら、常識の教師は神であるから」と述べた¹⁹。

Friedrich Christoph Oetinger, *Theologia ex vitae deducta*, hrsg. v. Konrad Okly. (Berlin: Walter de Gruyter, 1979),

5.62.

エティンガーの常識について、マグダレーナ・マイアペーターセンは以下のように述べている。「エティンガーは、ある時は哲学的に、ある時に神学的に、と激しく揺れ動いて現実を解釈している。これに応じて、常識がある時は世俗的に、またある時は神学的に捉えられるということは明白である」。「エティンガーは、ソロモン書を土台にして、共同体的な生命概念と熱心に取り組んだ。——私的な徳は社会的な徳や能力の前提である。常識は、勤勉、秩序、徳の励行によって獲得される」(途省略)。

Magdalene Maier-Petersen, *ibid.*, S.406.

マルティン・シュミットはエティンガーについて、「彼は、思弁的に且つ実験によって、生命の理念即ち消滅した生命の再生に由来する新しい生命に基づく神学を築こうとした。この神学は折衷主義的に、しかし、目的意識をもって、錬金術や化学、ニュートンの物理学や宇宙学、地理学や植物学、医学それに超心理学等の、また他方では、ユダヤ教的な神秘主義、新プラトン主義、ニコル・マールブランシュの認識論、そしてセンセーションを引き起こしたエマヌエル・シェヴェーデンホルグの幻想主義的理性主義等の全ての要素を可能な限り取り入れた」と述べている。つまりエティンガーは、科学性に背けるのではなく、積極的にそれを取り入れ、新しい近代世界の中で生命を有し得る神学を築こうとするのである。

Martin Schmidt, *Das Zeitalter des Pietismus*. (Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1965), S.205—206.

(26) 今日、特に日本ではカントやフイヒテに比べると、ヤコービは無名にちかひ、哲学者である。しかし、一八世紀後半から一九世紀初頭にかけて、ヤコービは、ドイツの哲学・文学界の中で重鎮として大きな影響を持っていたのであり、ゲーテやシラーと対等に思想を交換しあっている。ヤコービの略歴についてニコライ・ハルトマンの『ドイツ観念論哲学』の中から引用しよう。——ヤコービは一七四三年デュッセルドルフに生まれ、ジュネーブで専門教育の最も重要な部分を受けた。まず商人となり、次に公務員となった。しかし、その後数年間、彼の故郷のペンペルフォルトに隠棲し、民間学者として暮し、最後にそこからホルンシュタインに移った。一八〇〇年にミュンヘン科学アカデミーの校長の職を得、一九一八年の彼の死までその職に就いていた。隠棲時代中に彼の著作の多くが書かれた。その中で重要なものとして次のものが挙げられる。一七八五年の『スピノザの教えについて』、一七八七年の『デイヴィッド・ヒューム、信仰或は観念論、實在論に関して』、一七九九年の『フイヒテへの書状』、一八〇一年の『理性を悟性におとしめ、哲学一般に新しい視点を与えようとする批判論の企てについて』。最後の三つの著作は彼自身の哲学や、カントや広い範囲のカント哲学の後継者に対する非常に注目すべき立場表明を含んでいる。

る。カント自身も、『純粋理性批判』の第二版（一七八七年）で付け加えた「観念論の反駁」に於て、ヤコービの主要著作、例えば「*ナイスマット・ビーム*」を考察している。一八一一年シェリングに向けられた宗教哲学的論難書『*神的事物について*』がきまらぬ注目を集めた。——

- Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. (Berlin: Walter de Gruyter, 1974). S. 27—28.
- (27) *Goethes Werke*. hrsg. v. im Auftrage der großherzogin Sophie von Sachsen. (Weimar: Hermann Böhlaus, 1888—1912), 4. Abteilung, Bd. 7, S. 110.
- (28) 1. Ausgabe, 1796. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, (München: Ferdinand Schöningh Thomas-Verlag, 1967), Bd. 2, S. 58.
- (29) *Jacobis Werke*. 6 Bde, 1. Ausgabe, 1812—25, Leipzig. Die neuaufgelegten. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), Bd. 5, S. XV.
- (30) Shur. Bd. 2, S. 369.
- Jacobis Werke*. Bd. 3, S. 161.
- (31) Shur. Bd. 2, S. 370—371.
- Jacobis Werke*. Bd. 3, S. 161.
- (32) *ibid.* Bd. 4, Abt. 1, S. 212.
- (33) Shur. Bd. 2, S. 382.
- (34) *ibid.* S. 384.
- Jacobis Werke*. Bd. 3, S. 37—38.
- (35) *ibid.* S. 5—6
- (36) Shur. Bd. 2, S. 387. 丸括弧内は筆者の補足。
- (37) *ibid.* S. 391. 丸括弧内は筆者の補足。
- (38) Friedlich Doldinger, "Die Jugendentwicklung F. H. Jacobis bis zum Allwill Fragment (1775) in ihrer Beziehung zur Gesamtentwicklung". Diss. Freiburg, 1921, S. 22—25.
- (39) Shur. Bd. 2, S. 47.

(40) *ibid.* S.430—431.

ヘーゲルのヤコービ批判の詳細については、拙論「若きヘーゲルのヤコービ批判『信仰と知』をめぐって」(『ヘーゲル学報』創刊号、京都ヘーゲル読書会編、一九九〇年)を参照頂ければ幸いである。

キェルケゴールにおける二つのキリスト教

荒井 優

〔論文要旨〕 しばしば指摘されるようにキェルケゴールの思想には、前・後期の間に無視しがたい亀裂と不統一性がある。本稿はその原因を一八四八年の「贖罪体験」に帰し、これ以前を前期、以降を後期とする。彼が提示したキリスト教もこれによって変化し、前期に強調された「反復」のキリスト教は後期に至って「倣い」のキリスト教へと転ぜられた。反復は「キリストの隣人愛」をまなび、倣いは「キリストの卑賤」をまなぶ。一方は世界を肯定し、他方は世界を否定する。それは贖罪受容の二つの仕方、つまりキリスト教の二つの可能性である。前期キェルケゴールは「反復」を贖罪受容の唯一の可能性として待望した。しかし現実には彼の状況の中で贖罪を体験したとき、彼は反復の道を歩むことを阻まれた。そしてこの体験を契機に、それまで予想だにしなかった「倣い」のキリスト教が標榜され、これが彼の唯一の贖罪受容の仕方となった。

〔キーワード〕 罪の宗教性、反復のキリスト教、倣いのキリスト教、贖罪（罪の赦し）、神の卑賤、啓示とその受容（ティリツヒ）、実存的・実存論的（ハイデッガー）

一 はじめに

およそ一人の思想家を理解しようとする時、彼の実存的遍歴をも含めた思想の全体像が統一的に把握されなければならないことは、言うまでもない。これがしかし、キェルケゴールの場合、途方もない困難に出会うことになる。というのも、彼の著作活動は巧妙に仕組まれており、仮名著作と実名著作（講話）、そして思想の断片的な舞台裏とも

いろいろの日誌記述——これら三つの著述分野が巧みな操作のもとに彼の著作活動の全体を織りなしているからである。だが、それだけではない。著作間相互の連関は彼によって意図的に切断され、しかも著作に散りばめられた謎と困難とを解く「鍵を自ら投げ捨ててしまった」(Pap. X. 1115)ことが、ケルケゴールの統一的理解を著しく困難にしているのである。それは、あたかもジグソー・パズル——しかも謎にみちた無数のかけらは最初から欠けており、それゆえ完結することのないジグソー・パズルを前にしたときの困難さに似ている。

そこからくる避けがたい不統一性は、しばしば指摘されるように彼の諸々の概念に見てとれるのだが、とりわけ「キリスト教」の概念において顕著に現われている。試しに彼の著作全体を眺めやれば、我々は「ケルケゴールの中に二様のキリスト教がある」(ガイスマール)⁽¹⁾ことに気づくであろう。一つは信仰の「二重運動」を通して世界関係を受け取り直すキリスト教であり、もう一つは信仰とともにキリストに殉教をもって做らうキリスト教である。一方は(否定性を内包してはいるが)人生肯定のキリスト教であり、他方は徹底的に人生否定的・反世界論的キリスト教である。ここに、ケルケゴール解釈が真つ二つに分かれる分岐点がある。なぜなら、この相矛盾する二つのキリスト教を統一的に把握接合することは、少なくともケルケゴールの著作そのものからは不可能だからである。ブランドスやヘフディングは後者の「世俗離脱的」ケルケゴール像を打ち出し、ガイスマールは後者のそれには「歪んだもの」があるとし、どこまでも「反復(受け取り直し)」にケルケゴール思想の原点があったとの旨に固執する⁽³⁾。困ったことに、こうした二つのケルケゴール像は、ケルケゴールの著作から見るかぎり、どちらも間違っていないのである。

我々はこの二つのキリスト教を端的に「反復」と「做い」という概念でもって峻別し、特徴づけることができる。両者とともに「贖罪」に関係している。ケルケゴールが贖罪の受容として、前期では「反復」なる概念を提示し、

後期に至って「做い」こそを贖罪受容の必然的な行為として強調したのは、まぎれもない事実である。「反復のキリスト教」か「做いのキリスト教」か——この二つのキリスト教は明らかに対立した関係にある。しかもそれは互いに重なり合う点のない対立である。このことは、まさしくキェルケゴールの思想的遍歴には、いかなる統一の解釈の試みも寄せつけぬ一つの断絶があることを意味している。かかる思想上の「断絶」もまた、統一的キェルケゴール像を形成するための重大な構成要素となるはずである。

我々はキェルケゴールの実存史をたどりながら、とりわけ罪と罪の赦し（贖罪）に焦点をあてつつ、これを巡って「反復」と「做い」がどのような位置関係にあるのか、また両者の対立ないし亀裂が彼自身の実存史のなかで如何なる事情から生じたのかということ明らかにしようとする。だが、どのような解釈を施すにせよ、多分キェルケゴールの完結的な理解には決して到達しえないであろうということは、肝に銘じておかなければならない。

二 著作以前、特に一八三八年の瞬間体験をめぐって

非日常的な垂直的体験は、必ずその体験者の実存を根底から覆し、彼に新たな実存と思想とを産み出さしめる。そのような垂直的体験として、キェルケゴールには一つの哲学的体験と二つの宗教的体験（「瞬間」体験）があったという指摘はそれ自体、その体験内容の理解に若干の異同はあるものの、これまでのキェルケゴール研究を見渡す限り、ほぼ定着してきたと言ってよいであろう。当研究もまた、この点を基本的な解釈の出発点としている。

第一の哲学的体験については、キェルケゴール研究者の誰もが認めている。一八三五年、キェルケゴール二十二歳の夏、八月一日付の有名な日誌「ギーレライエの手記」として書き残されている。「私は私の思想の展開を客観的と

呼ばれるもの、私自身でないものの上に基礎づけることなく、私の最も深い根源に根をはり、たとえ全世界が崩壊しても、崩壊することのないものの上に基礎づけ……」(Pap. I A75)。それは、今日言うところの、キェルケゴールの「実存体験」である。後のクリマクスⅡキェルケゴールが「主体性が真理である」、「真理は主体性にある」という内在主義の実存性を標榜したその原体験をなすものである。自己の内に無限性を抱えた主体は、イロニー的な無によって外的世界を無化し、世界から超出する。外から来るあらゆる神観念は、美的空想つまり偶像として排除されなければならない。内在主義は、世界関係に対する絶望と疎外とを通して、自らがそれである真理に自力的に到達しようとする。それは「倫理的あるいは倫理的宗教的」な道である。

その三年後の一八三八年、彼は浄福に満ちた最初の「瞬間」を体験する。「……言い知れぬ喜びがある。あれこれの喜びではなく、〈舌と口もて心の底から〉溢れ出づる喜び。……イムレの森(D. Mose 18, D)から永遠の館へと吹き抜ける一陣の貿易風。五月一九日午前十時三十分。」(Pap. II A228)キェルケゴール研究者の間でも表現上の差異はあるものの、これがキリスト教に対する彼の実存的転回を決定づける宗教的な体験であったと解する点では、ほぼ一致している。事実、その直後から五十日間の(まさしく大転回のための!)長い空白期間を経て再び書き記された彼の日記には、彼が「今まで(キリスト教の)外部に立ち」、認識の対象でしかなかった「キリスト教に対して内的な関係に入り」、「キリスト者になる」べく決断する旨がはっきりと記されている(Pap. II A232)。

しかしそれが宗教的回心だとしても、彼の著作あるいはレギーネ事件の顛末が示すように、彼がこの体験をもって信仰に到達したと解するのは早計である。翌三九年の日記の中に、我々はその「喜び」とは対照的な不安と絶望を見出す。それは、サルトルの「嘔吐」にも似た、現存在への根源的かつ異様な虚無感である。「全存在が私を不安にする。存在の意味が私には分からない。全存在が私には毒々しい。」(Pap. II A420)そして悲痛な祈りが発せられる。「天

にまします父よ！ これ以上私に背を向け給わず、私に新たに光を照らし給え。……死せる者を生き返らせ、年老いた者を若返らせ給う汝、聖霊よ、私をも新たに蘇らせ、私の中に新たな心を創造し給え。」(588) 彼は、瞬間に捉えられたことよって、それまで知らなかった異様な苦悩に襲われる。キェルケゴールが後に、神に捉えられた者は決定的瞬間においてそのことを知りえない (GW. X V 190, Pap. X² 274) と回顧しているが、このような瞬間がもたらす苦悩を当初の彼は「神に見捨てられた印」と思いなしていたのである。

電光のごとく落ちかかった三八年の体験が、後の彼の思想的展開を促す根本的土壌をなしていたことは間違いない。事実、最晩年に至るまで、彼はこの体験を執拗なまでに振り返り反芻する。たとえば最晩年の日誌には、瞬間が「浄福」即「苦悩」の矛盾性をもたらすことが鋭く指摘されている。瞬間は「太陽の直射」に似ている。それは「人間のなものを超えた浄福」であると同時に「最も大いなる苦悩」である (Pap. X² 495) と。神関係はそれに捉えられた人間にとっては苦悩なのだという把握は、キェルケゴールの根幹に染み渡る悲痛な不条理である。そこに彼は人間の罪性を見るのだが、この罪性の自覚はまだ信仰ではないが、しかし信仰を志向する場合にのみ生じる瞬間の受け取り方なのである。

この逆説的把握は既に一八四三年頃から芽生え (z. B. GW. II 81, V 82) 以後それは晩年にいたるまで一貫している。四四年『四つの建德的講話』中の第二講話「肉体の刺」(GW. X III 35—36) において、キェルケゴールは「パウロの肉体の刺」(2. Kor. 12, 7) を彼自身の苦悩に類比させて解釈する。パウロは第三の天の浄福に与って言い知れぬ喜びを体験した。しかしその浄福が深ければ深いほど、肉においてはその乖離が刺となって刻印される。瞬間が去り、パウロが時間的存在に立ち帰ったとき、彼は「喪失」と「別離の苦悩」に転落した。「肉体の刺」とは、「一体感」と同時にその「喪失感」の両義的な体験なのである。

それは、同年に刊行された『哲学的断片』において、「神と人間との断絶」という有名なテーゼとなって定式化される。人間にとって「絶対的異質」に出会った時、その異質性ゆえに彼はこれを受け取り損ない、これと一つになることができない。人間は、神関係に捉えられた時にこそ、これに関わり損ない、躓く。それは人間の理性によっては予知されぬ「絶対的逆説」である。人間は神を神として認識することができないだけではない。真理を啓示されても、その真理を永遠に喪失する。人間のこの「非真理性」をキェルケゴールは「罪」と定義する。「瞬間が措定されると、そこに逆説がある。……瞬間によってこそ、学ぶ者は非真理となる。自己を知っていた人間は……自己認識ならぬ罪の自覚を持つ。」(GW. X.48) こうして瞬間は「真理」の体験と同時にキェルケゴールを決定的な「非真理性」に、つまり「罪の自覚」に突き落とした原体験となった。「主体性は非真理である。」この苦悩に満ちた標榜とともに、それまでの内在主義は崩壊する。これがキェルケゴールの瞬間受容の仕方なのである。それは「罪の宗教性」と呼ぶにふさわしい。

このような弁証法はそもそも人間存在の両義性——「永遠性」と「時間性」との総合——から来ている。時間性の側からすれば、罪は確かに神からの乖離である。しかし永遠性の側からすれば、罪は神関係の現成に他ならない。だから罪は、永遠と時間との接合点として、まさしく「神の像」が人間の内面に生成し成長する場所になる。そしてここで生成する神観念もまた、瞬間の結果と同様に、苛烈なほどに逆説的である。それは人間的・理性主義的な神観念の徹底的な破壊の上に形成される。『責めありや、責めなしや』中の「ソロモンの夢」は、その意味でキェルケゴールの罪意識が吐露した抒情詩的な結晶といつてよい。「(夢の中で) ソロモンは予感した。神は〈敬虔な者〉の神ではなく、〈神を失った者〉の神であり、神に選ばれた者となるためには〈神を失った者〉とならなければならない。夢の中で彼を戦慄させたのは、この矛盾である。」この一節は親鸞の「悪人正機」説を思い起こさせる。倫理的には善

人が往生の条件である。しかし宗教において、倫理的な神観念は覆される。罪を自覚した悪人、この滅びゆく者こそが、神の愛の対象として選ばれた者であり、「地獄必定」が「往生必定」なのである。「彼の理性は微塵に砕かれた。……戦慄が彼を襲った。神に対する聖者の親近さ、清浄なる者の誠実さなど何の説明にもならない。密かな罪が一切を説明する秘密なのだ。」(G.W. X V 265)

「滅びゆく道」が同時に「救いの道」なのだというこの新たな救済的宗教観が、キェルケゴールをしてキリストの出現へ、「贖罪」の激情的な要請へと駆り立てる。この転回点において、「神にとってはすべてが可能である」(Math. 19, 26)というイエスの言葉に、彼は最後の希望を賭ける。彼の著作活動の発端は、確かにレギーネ関係への悲痛な弁明を含んではいたが、しかしそうした個人的な事情の背後には「罪」の圧倒的な「闇」という実存的に普遍的な限界状況がより根源的な契機だったのだということを見落としてはならない。

三 反復のキリスト教

一八四三年、キェルケゴールは本格的な著作活動を開始し、『あれか、これか』から『哲学的断片への後書』『愛のわざ』に至る一連の諸著作を相次いで刊行した。これらの著作からも知られるように、彼はいまだ到達していない「赦し」の到来を待ち望む。「罪の赦し」は言うまでもなくキリスト教の中核をなす教義であり、キリストの「贖罪の死」に由来するとされる救いの秘跡を意味する。キェルケゴールはこれを単なる「教え」とするのではなく、罪人に「再生」をもたらす垂直的な力(いわば第二の瞬間)として、実存的に体験的に受容されねばならないと考える。この赦し(贖罪)の体験的受容が、キリスト教の最も厳密な意味での「信仰」とされる。それによって罪が修復さ

れ、人間は原初的な自己を取り戻す。かく実存の中心と根源とを取り戻した結果、罪人は再び地上の世界関係・隣人関係のもとに立ち帰ることが可能となる。このような信仰者独自の世界内存在を、キェルケゴールは「反復」と命名した。彼はこの「反復」を夢見ていたのだが、それは（前期著作群においては）まだ現実とはなっていないかった。これが、彼の著作に立ち込める禁欲的・否定的な鬱屈気の所以である。

それにしても「反復」とは奇妙な命名である。著作『反復』からも窺い知られるように、これがラテン語の *redit-⁽⁵⁾negatio* からの命名であることはまず間違いないであろう。とはいえ、「反復」に込められた意味内容はキェルケゴール独自のものであり、これが彼の中で一体どのような思想史的経緯をもって着想されたのかということは、残念ながら今もって解明されていない。中世的な結びつきを感じさせはするが、その着想は意外にも近代プロテスタント精神の産物なのかもしれない。（この点に関しては、ウエーバーやベラーによるプロテスタントイズム理解、とりわけルター解釈が示唆的である。）⁽⁶⁾ いずれにしても、彼がこの実存性に異常なほどのエネルギーを費やしたのは、周知のように「レギーネ関係」に由来している。四三年の著作『反復』と『恐れとおののき』は、別れたレギーネが教会で彼に三度領いたことが執筆の直接の動機であった。だが、この時に初めて「反復」なる思想が着想され、この二書をもってレギーネとの「愛の反復」が熱望されたという説（パウルセン）⁽⁷⁾ は、明らかに間違っている。なぜなら、「反復」の語こそ使っていないものの、既に彼はレギーネとの婚約時代（一八四〇年）中にこの問題を着想していたかである。「罪の赦しによって現実に△元の状態の回復〈*reditnegatio in statum pristinum*〉が生起するとは、如何なる意味においてか。これは、キリスト教の現実性理解という点で、極めて重要な問題である。罪の赦しを受けた悔悟者は、罰に対して如何なる関係に入るのか。彼は赦しを罰として扱うべきなのか。それとも赦しを摂理と見なさざるを得ないような一つの変容が起こるのか。」（Pap. III A215）『恐れとおののき』『反復』が追及するのは、まさにこの贖罪⁽⁸⁾がも

たらず再生である。⁽³⁾

『恐れとおののき』はアブラハムによるイサクの犠牲を扱っている。神はアブラハムを試み、愛する一人息子イサクを要求する。イサクに剣を振り翳した時、彼はそれにもかかわらず「神がイサクを要求し給わぬことを信じていた。」(GW. M44)そして次の瞬間、彼は息子の命を受け取り直した。この聖書物語に、キェルケゴールは彼の人生を二重にだぶらせていた。父との関係において、イサクはキェルケゴール自身であった。彼は父のために神に捧げられるはずの犠牲であった。しかしレギーネとの結婚は、今度は彼女がキェルケゴールの代わりに神に捧げられる犠牲となることを意味していた。レギーネとの関係において、彼はアブラハムとならねばならなかった。かくして再生への賭けが要請される。「アブラハムは自分があの世で祝福されることを信じたのではなかった。この地上で幸福になることを信じていた。」⁽⁴⁾ 信仰は有限性の断念・喪失ではなくてその獲得なのだということを、彼はアブラハムから学ぶ。「信仰の力によって現存在を取り戻すことが問題なのである。」⁽⁵⁾ だがキェルケゴールは逡巡し、結局レギーネを犠牲にすることができなかった。「信仰する勇気が私にはない」(Pap. III A166)、「信仰があったら、私はレギーネのもとに留まったであろう」(M101)と彼は告白する。

彼がレギーネ関係において為しえなかったこの信仰の再生を、「反復」と呼ぶ。「嵐がやんだ。主とヨブは和解した。……ヨブは祝福されて、すべてのものを二倍に回復した。これこそ反復と呼ばれるものである。」(GW. V83) 反復とは、神と世界、永遠と時間とを二つ共に獲得するという逆説である。

ここに見られる信仰的世界関係は、明らかに世界否定ではない。しかも単なる世界肯定でもない。むしろ、肯定か否定 (Ja oder Nein) か、それとも、肯定かつ否定 (Ja und Nein) なのかという二重の対置によって、神と世界との関係を鋭く対比しようとしているように思える。

「諦念」ないし「内在」は前者に、「信仰」ないし「超越」は後者の逆説弁証法に従っている。『後書』によれば、「諦念」は出世間の道であり、直接性と直接性にまつわる相対性とに対して死に切らねばならない。宗教的人間は罪の病を背負っているからである。それゆえ、中世における宗教性の表現は修道院へ行くことであった。しかしキェルケゴールは繰り返し強調する。現代の「信仰」は実存において「神への思い」と「デアアハーヴェン」(「コペンハーゲン郊外の公園」^①「行業」の合意言葉)とを共に為しうるものでなければならない。しかしこれが困難なのだ(GW. X W 181)と。なぜなら罪は現世に対する倫理的Ⅱ肯定的関係を阻止するからである。この「倫理の停止」において、神Ⅰ世界の間は絶対的に乖離する。この乖離を思想的Ⅱ統一的に止揚せんとするあらゆる企ては、罪を知らぬ人間の偶像崇拜である。したがって「神への愛」のためには、「世界への嫌悪」が要求される。内世界的な「苦悩」と「無力感」が、つまり、禁欲的否定の行が罪人における神関係の表現となる。その意味において「罪の宗教性」は、なお自己自身による自己転回にとどまる。確かに罪の自覚は、超越的な神関係の生成を意味している。しかし彼が自らこの超越神に関わろうとするなら、彼は「自力(die eigene Kraft)」をもってするしかない。罪は「超越」のカテゴリだが、しかしその実存は未だ「内在」の最後の淵に立っている。それは内在Ⅰ超越のいわば「中間規定」と言ってよい。このような最後の自力的宗教性は、『恐れとおののき』に示された「諦念(Resignation)」の最後の段階と見なすことができよう。「諦念は信仰を必要としない。それは純粋に哲学的な運動である。」(GW. W 59)

諦念は人間における最後の自力である。キェルケゴールは諦念による世界超出・現世否定を「無限性の運動」という。「無限性の騎士は舞踏家であり、上昇能力を持っている。彼らは飛び上がっては落ちる。しかし、落ちる度によりめく。彼らはこの世界では異邦人なのだ。」(GW. W 50)それはまさに出家であり、穢土を捨てて浄土に往く「往生人」である。彼は地上の美的差別を身にまとわずして、肉体なしに生きんとする。おそらくソクラテスのように毒杯

を飲み干し、天界の祝福に或いは永劫の罰に、その生と死とを賭けるであらう。それは「飛躍」であり「情熱」であるが、しかし当然のことながら、彼はその「垂直的運動」を時間的・世俗的な「水平的次元」に映し変えることができない。それは自力的宗教性の限界なのである。

それ故にこそ、キリストの贖罪が要請される。今や、信仰とは「諦念においてすべてを断念し、しかも不条理の力（贖罪）によってすべてを再び取り戻す」(68) こと、と定義される。それは諦念即反復の「二重運動」であり、親鸞の「往還の二重廻向」にも比せられる。「否定かつ肯定」の神秘である。反復は贖罪受容（信仰）の証しなのである。一体、キェルケゴールが罪の只中で予見した「反復」とはどのような世界関係なのか。この点で、親鸞における「伝道」ないし「度衆生心」としての「還相」に比して、キェルケゴールのそれは遙かに（美的な意味において）徹底していることに、我々は驚かされる。彼によれば、信仰の形相は「俗物性」との著しい類似を呈する。「神よ、これがその人ですか。本当にそうなのですか。この人はまるで収税人のようではありませんか。……彼は完全に世界に属している。どんな俗物でも、彼ほど世界に属している者はいない。……彼はあらゆることを楽しみ、あらゆることに興味をもつ。下らぬ事に熱中するその辛抱強さときたら、全くどうでもよい事に心を奪われる俗人の印そのものである。」(69) かくしてキェルケゴールは、「反復」を俗人ならぬ俗人として、また「信仰」の同義として、「第二の直接性」と命名する。

それにしても、罪における「垂直的上昇運動」（神関係）が贖罪において「水平的運動」（デューア・ハーヴェン）に転回されるといふ、この神秘的反転の背後には、明らかにその水平化を可能ならしめる「倫理」の再生（或いは「倫理の停止」の解除）が隠されているはずである。なぜなら、美的・社会的な諸現実にまで下降して現世を再肯定しうるには、世界内存在を積極的に意味づける何らかの倫理的原理が必要だからである。その意味で、「反復は向上即下降

として宗教的段階から倫理的段階への還相面を表わす」(武藤一雄⁽⁹⁾)という指摘は、前期キェルケゴールの思想展開を眺め渡せば、当然起こるべくして起こる解釈である。だが不思議なことに彼は、『恐れとおのき』『反復』『後書』において、あれほど「反復」における〈宗教的なもの〉と〈美的なもの〉との結合を強調したにもかかわらず、その〈倫理的なもの〉との関係は——わずかに『不安の概念』序論で「第二の倫理」なる語に暗示されているが——しかし暗示の域を出していない。結局、キェルケゴールは「第二の倫理」あるいは「信仰の倫理」について組織的に語る事ができず、「弁証法的にはその最後の言葉にまで達しなかった」(M・トゥルストルプ)という指摘は、この点に由来している。

だがそうだとしても、彼が贖罪体験の前年(四七年)に刊行した著作『愛のわざ』には、キリスト教の独自の世界観が明確に語られている。この書は、従来からキェルケゴール研究において指摘されてきたことだが、「倅い」の思想ならびに「キリスト教の世界との衝突」という思想の最初の萌芽が見られ、その意味で後期キェルケゴールに連なる書と目されている。しかしそれにもかかわらず、ここにはなお「反復」の思想が根を張っている。彼がこの書において強調することは、キリスト教は世界否定がその眼目なのではない、むしろ彼岸性ではなく此岸性なのだ、という主張である。「キリスト者は他の人々と共に通常の食物を食べてはならないとか、他の人々に背を向けて人里離れた所に隠棲しなければならぬといった要求を課せられているわけではない」(G.W. X 54)キリスト者も俗人と同じことをする。彼は喜んで結婚し、妻を愛し、友をもち、祖国を愛するであろう(10)。なるほどキリストは「反復の人」ではない。彼は贖罪であり、その愛と死は「犠牲」的である。しかし「キリストは弟子が世界から取り去られることを欲し給わない」。(79f)

キリスト者におけるこのような「世俗との同形性」を説いた後、しかしキェルケゴールは当然のことながら、キリ

スト教が世俗や異教と根本的に異なる、と言う。「そこ（キリスト教）には課題が存在し、あらゆる課題の根源をなす倫理的課題が存在する。」(95) キリスト教はすぐれて倫理的であり、その倫理は「汝、隣人を愛すべし」という唯一の課題に凝集されている。神との部屋は孤独と沈黙とに閉ざされている。「神に祈るために汝はドアを閉じる。しいしそのドアを開いて汝が外へ出てゆく時、汝の出会い最初の人間は隣人である。汝はその隣人を愛すべきである。」(96) だがこの愛がいかに峻厳を極めようと、キリスト教は世俗に無関心なのではない。無論、隣人愛は自然的愛ではない。自然的・直接的愛は「世俗の快適」を眼目とする。キリスト教はその世俗的価値の意義を認めるが、しかし同時に「世俗の快適」を顧みない愛の峻厳さを要求する。その要求は君自身（単独者）に要求されている課題であり、君が他人に要求すべき課題ではない。そのことを自覚した時、「君は現実の上に立つ。……現実の上にしっかりと足を下ろすことが、隣人愛の条件となる。……意味深い変化とはこのことだ。即ち、他人に要求を課すのではなく、自分が義務を果たすこと、世界を飛び越えてゆくのではなく、世界を背負い込むことなのだ。」(96c) この一節に滲み出た「肯定」の力感、キェルケゴールの従来の著作にはない説得力をもっている。「もし汝の生命を神に捧げたいのなら、その生命を人々に捧げよ。」(96e) この愛は、まさしくキリストの愛、神的愛に等しい。キリスト者は隣人愛において「神の同労者」となる。これが「反復」的キリスト教の眼目である。神的愛とは完全性と優越性を求める「開いた眼」ではない。むしろ不完全性と欠陥とを敢えて見ようとし「閉じた眼」である(96e)。ここに我々がすでに言及した「信仰」と「諦念」における愛の相違が際立つ。諦念は「目に見える者（隣人）を拒絶することによって、それだけ見えざる者（神）を愛そう」(97) とする。この愛はなお自己愛であって、彼は隣人を捨てて自己の救いのみを求道する。キリスト教はこれを転倒させる。「見えざる者を愛することは、それだけ目に見える者を愛さねばならない。」(97) 隣人愛は自己救済の手段ではない。なぜなら、それは贖罪においてすでに救われており、むしろ

る救われたことによって生じた課題だからである。

かくしてキェルケゴールが掲げるキリスト教的倫理はこうである。「目に見える人間を愛することが義務であれば、……我々は、現実の世界を見出し、自分に指定された課題の場所たるこの世界に留まることによって、現実性と真理性とを獲得しなければならぬ。」(158)我々はこれを「反復の倫理」と見なしてよいであろう。キリスト者は世界から超出するのでも、世界を支配するのでもない。彼は世界に従う。問題は、どの地点に自分を置いた方が好ましいかということではない。彼は自分を「神の摂理の道具」として神に委ねる。「神の摂理が彼を用いたいと思いつくとき、それが彼を用い給い得るような地点に自分を置くということが、重要なのである。」(159)だから反復は世俗性そのものではないが「世俗性のマント」をまとうて神的愛を実践する。それは、神の館と地上的世界との間の、いわば絶えざる「往還の交互性」である。「神は人間のうちに愛を育て給う。しかし神は……愛を世界に送り出し、愛をして絶えず課題に従事せしめ給う。しかしキリスト教的愛は自分の裁かれる場所を一瞬たりとも忘れない。ほんの束の間、愛は課題を脱ぎ捨てて(神の館)に帰宅し、問いただされ、そしてすぐにまた外へ送り出される。……愛は、再び外出する前に、いつも一時だけ神のもとに留まることができる。しかし神のもとでは、いかなる長居も許されない。」(209)

贖罪によって新たな倫理を受け取り、この倫理を通して美的Ⅱ世俗的關係を受け取り直す——この「反復」の思想について、我々は次のことが言えるであろう。キリスト教と世界との対立は、それ自体としては確かに最後まで排除されはしないであろうが、しかしこの対立は、反復の「還相性」ゆえに、決して(後期キェルケゴールに見られるような)宗教と文化とのあいだの決定的な関係破壊をもたらすものでもないし、また「公的キリスト教」への敵対にながるようなものでもなかった。

しかしガイスマール以来たびたび指摘されるように、前期キェルケゴールが熱望した「反復」は、結局彼の実存における現実性とはならなかった。我々は躊躇なく言える。「反復の可能性」が彼の現実だったのだ（ガイスマール）⁽¹²⁾と。しかしそうだとしても、キェルケゴールは遂に信仰に至りえなかったのだと結論するのは、余りにも性急な誤解である。一八四八年以降の日誌がはつきりと示すように、彼は再び「溢れ出づる喜び」に圧倒され、信仰という「最高のもの」に到達したことを繰り返し告白している。そうであれば、問題はなぜ「反復」が不可能となったのかである。しばしば指摘されるように、コルサール事件（四六年）、レギーネの成婚（四七年）が彼の実存史に大きな影を投げかけたことは確かだが、しかしそれが真の原因であるとは考えにくい。というのも、超越的カテゴリーの変更ないし挫折が強いられるとき、そこには——なるほど水平面上の出来事とその機縁となることもしばしばあるが、しかしそうだとしてもその背後には——他ならぬ当の超越的な威力の潜在ないし存在が窺われるからである。

四 一八四八年の贖罪体験

一八四七年、『愛のわざ』を書きあげた直後、キェルケゴールは再生の間近いことを予感する。「八月一日。こうしてはつきりした。私は家にいよう。……私は今、私自身を理解することで一層神に近づくことによって、より深い意味において私自身を見出す必要を感じている。私は今ここにとどまりつつ、内面的に、新たにされなければならぬ。……私の内部に、メタモルフォーゼを予感させる何ものかか蠢いている。」(Pap. III A250) 彼はこの予感とともに、再生の「流産」を恐れて極力外出を嫌い、著作活動も控えることとなった。この年の彼の日誌を眺めやれば、あたかも噴火前のマグマの活動のように、彼の思想構造の中心が徐々に移動し始める様が見てとれる。後期キェルケゴール

を特徴づける思想、たとえば「倣い」「同時性」「卑賤」「殉教」といった用語が、この時期から散見される。この反転は、予感の八ヶ月後、恩寵を現実体験したことによって決定的となった。

一八四八年復活祭前の四月十九日、「第一の瞬間」から実に十年後、突然彼のラッパが鳴り響く。「私の全存在が変化した。私の隠蔽性と閉鎖性が破られた。……今こそ私は信じる。憂鬱に打ち勝つように、キリストが私を助けて下さることを。その時、私は牧師になる。」(Pap. III A630, 641) 恩寵によるこの突破は、ともあれ彼に社会復帰への可能性を予感させたのだが、しかし早くも五日後の日誌では、再生が思わぬ方向に彼を向かわしめていることに、彼自身気づく。「否、否。私の閉鎖性はやはり取り除かれていない。……私は充分なほど罪の赦しを信じる。しかし神から赦しを賜っているという思いに励まされながらも、私は他人との深い意味での交わりから引き離されて、一生この閉鎖性の痛ましい虜となつて、罰に耐えてゆかなければならない。……しかし信仰によって、私は筆舌に尽くせぬほどの幸福と浄福とに満たされている。もし私の閉鎖性が打ち破られるなら、それは神が私を社会的地位に就かせ、私の心をその方向に向かわせて下さるよう助け給うことよって起こるのであろう。」(Pap. III A640) この頃の日誌に見られるキェルケゴールの信仰告白に、我々は圧倒されるばかりである。しかしそれにもかかわらず、世界からの孤立と閉鎖性は恩寵によっても取り除かれず、却って二乗化された形で更に先鋭化されてゆく。つまり贖罪による「再生」は、彼の実存においては、「反復」の方向にはなく、むしろ一層鋭い世界否定の方向へと彼を運び去つたのである。

晩年、彼はこの体験について次のように回顧している。「私は、根本的な異質性をもって他者に対しつつ、しかも肉体の刺によつて、私自身を理解してきた。……かくして四八年がやって来た。私はかつて経験したこともない高い地点へと持ち上げられた。……そうして、キリスト教とは何であるかを明確にすることが……私に課せられた課題なのだということを理解した。……私は、教会に職を得るといふ、いつも切望していた可能性を放棄した。……(恩寵)

は決定的なものである。しかしもたらされねばならないのは「倅い」である。……私は異質性から連れ出して下さるよう神に祈るべきではない。それが課題ではない。ああ、同質性のうちに潜む確かさを、私は手にすべきではないのだ。否、私は異質性のうちに留まるのだ。」(Pap. X¹450) この日誌記述からも分かるように、「四八年」は彼にとつて、実存史的にも思想的展開においても、決定的な断絶と屈折を意味する年だったのである。「同質性」の取り戻しではなく、「異質性」の徹底——これが彼における贖罪の受け取り方であった。彼のキリスト教は、信仰獲得の結果、「反復」から「倅い」へと変更を余儀なくされたのである。⁽¹³⁾

五 倅いのキリスト教

後期キェルケゴールの提示する「キリストへの倅い」は、有名な「同時性」の概念と結びついている。ところで彼が「信仰」の別名として用いたこの「同時性」は、実は後期になって初めて現われた思想ではなく、その着想はすでに『哲学的断片』に見出される。だがその重心は、前期と後期では決定的に異なっている。『断片』は「贖罪者、キリストとの同時性」を扱う。キリスト(人間イエスではない!)の救いが「永遠の現在」であるとすれば、それに与りうる地点は「今ここ」であつてそれ以外ではない。だから信仰というこの一点に關するかぎり、初代のキリスト者も現代のキリスト者も条件は同じである。今ここで、「私」に現成した「瞬間」をどう受容するか、信仰はこの一点にかかっている。それ以外のことではキリスト者にならうとするのは狂信であり、神に対する不敬度である。「同時性」はもともと、キリスト教世界の歴史と伝統とが作り出した「又聞きの信仰」を排除するために着想された概念なのである。しかしキェルケゴール自身におけるキリスト関係の移り行きとともに、同時性の概念もまた変化した。「この

変化は一八四八年になされる。」(マランチュク)¹⁴。同時性は後期に至って「歴史的イエスとの同時性」へと重心を移動する。神の「同労者」としてこの世界を生きたとき、キリスト者はどのように生きるべきか。キリスト者は、歴史的イエス(福音書のイエス)を「模範」として、これに倣わなければならない。後期キェルケゴールの思想的照準はこの一点に凝集している。

倣いは、キリスト者の信仰生活として、キリスト教の内世界的な倫理をなしている。その意味で、倣いは前期の「反復」と並列の関係にあると言える。しかも反復が信仰(贖罪受容)の証しであったように、倣いもまた信仰の証しとして位置づけられている。後期キェルケゴールにおけるキリスト教的実存の階梯は、罪の自覚(瞬間受容) ↓ 罪の赦し(贖罪受容) ↓ 倣い(信仰の証し)の順であって、これ以外ではない。そしてこれが、現実における彼自身の実存的行程だったのである。

それにしても、キェルケゴールにおける「倣い」の思想がきわめて唐突な出現であったことは、彼の日誌からも窺える。いったい贖罪の恩寵を浴びた信仰者は、なぜに倣いの実践を余儀なくされるのであろうか。『修練』第三部Ⅵと日誌(特に X.VI.134, X.VI.67)を照らし合わせてみると、そこから極めて実存主義的な解答が得られる。神に対する関係は、「我と汝」の人格的關係である。そこには群れをなして「賞讃」し、「崇拜」する余地はない。そのような賞讃の崇拜はキリストの生涯を誤解しているだけではない。キリストに対する欺瞞的關係であり、後代が考え出した詭弁なのだ、と彼は言う。たとえば、我々がある女性の類いまれな献身性を賞讃したとしよう。だが彼女を賞讃し崇敬したとき、まさにそうすることによって我々は彼女と同じ行動を取らうとはしない。「賞讃」はその対象に対して傍観的に自己を外に置こうとする。そこには如何なる主体的、倫理的な問題も起こらない。しかし一方、もし彼女の行為が私の実存を根底から震撼させたとき、私は主体的、倫理的次元に立つ。私は彼女を賞讃的に観察すべきではな

く、彼女と「似た者」(同時性、同じように時を生きる)とならねばならない。それは「賞讃」ではなく「倣い」である。そしてキリストとの実存的⇨同時的関係はまさに「倣い」でなければならぬ。「自分の十字架を負って、私に倣って従ってきなさい」(Luk. 9, 23)。この招きに対する実存的応答でなければならぬ。それは恩寵への「感謝」であり、真理に対する模倣的な関係である。無論、贖罪は神的な業であり、我々人間はこれを倣うことはできない。だが真理がこの地上を生きさせたその人間的実存については、これに付き従うことができる。信仰者は、信仰の「証し」として、「真理の証人」として、使徒たちや初期キリスト者たちと同じように、師イエスの実存を生き、追体験し、彼の後に従う(nach-folgen)。倣いとは、キリストの贖罪への感謝にもとづき、したがって信仰に裏打ちされた、その「生涯(模範)」への同時的⇨同形的関係なのである。

問題は、「キリストの生涯」が本質的に何を意味しているのかということである。たびたびキェルケゴールは、現代のキリスト教がキリストを我々の幸福を保証した「偉大な英雄」、「善行者」と讃えているのを嘆いている(Pap. III A 303)。世界⇨同質的なキリスト像が蔓延していた一九世紀にあつて、キェルケゴールのそれには一切の世俗的妥協を許さぬ徹底性がある。イエスは世界から拒絶され、弟子たちにも見捨てられて、十字架につけられた。その受難はけっして偶然ではなく、まさに真理にとって本質的である。キリスト教の神は、世界の価値観をもって見れば、まったく「卑賤」であり、世界にとって「異質」なのである。後期キェルケゴールのキリスト論の中核をしめるのは「卑賤のキリスト」である。イエスは「私生児」として夜ひそかに馬小屋に産み落とされ、「父もなく、母もなく、系図もなく」(Hebr. 1, 3)、「頭に枕するところがない」(Luk. 9, 54)。だがイエスの地上的生がいかに卑賤であったとしても、そのことが重要なのではない。むしろキェルケゴールが注目する点は、そのメシア性そのものが卑賤であったことである。

神の卑賤——それはいかに人間の神観念と相違し、いかに人間の神を粉碎してしまふことか。キェルケゴールの弁証法のメスは、このことを鋭く切り開いて見せる。有名な「ペテロの否み」に関する彼の解釈は、その好例である (GW. XXII 98f, Pap. IIIA370)。キリストを否んだペテロは大罪人であると、キリスト教界は非難する。だがキェルケゴールはこれを美的空想が産み出す誤解だとして一笑にふす。彼によれば、ペテロがイエスをただの人間と見なしていたなら、彼は師イエスを否まなかつたであろう、と言う。否、彼は喜んで師とともに刑場に赴いたのである。イエスを神と信じていたからこそ、彼はその神を否んだのだ、と。この解釈は、おそらく誰もが思い付かなかつた独自の着想である。三年間その師に付き添っていたペテロは、そのカリスマ性ゆえにイエスがメシアであることを確信していた。彼にとってイエスは、人間的師ではなく、「真理」そのものだった。だが彼のメシア像は、一般民衆のそれと同じく、「万能の神」、世界の中で「勝利する神」であった。その神が今や世界に「無能」をさらけ出し、敗北し、人間によって裁かれようとしている。この光景を目の当たりにした時、彼は従来メシア像を失った。彼も「賞讃者」の一人だったのである。かくしてキリストの内世界的「無力」と「卑賤」の前に、人間的ユダヤ的な神観念は崩壊した。神的「真理」はこの世界においては真理（権威）ではない。この不条理を彼は受け取ることができなかった。神人イエスの神性、その卑ひくさに、ペテロは躓ついたのである。この躓つきが彼の「否み」の真相である。

こうした「神の卑賤」は理性によっては証明しがたい不条理であるが、この不条理をキェルケゴールは体験的信仰によって受け取った。罪は神との不一致がもたらす「肉体の刺」であるが、躓つ罪は卑賤との一致がもたらす「真理の刺」 (GW. XXII 166) と言われる。キリストは倣なう者に刺を与える。神的真理は世界と衝突し、世界から迫害される。神は世界を捨てて、同時に世界からも捨てられる。神は世界にとって「無用の者」 (nichts) である。それは単なる対立という関係などではない。神と世界は絶対的な矛盾であり、和解しえない対峙なのである。

このような神の異質性に注目するとき、我々は「卑賤」の概念が『哲学的断片』と『キリスト教の修練』（五〇年）では決定的に変化していることに気づく。『断片』における「異質性」は、神が人間（単独者）にとって絶対他者であり、それゆえに神の現成は神の喪失と罪の自覚を引き起こすという逆説性だった。この非常に研ぎ済まされた弁証法に比べれば、「卑賤」はまだ抒情詩的な表現にとどまっている。卑賤は人間には識別できぬ神の「忍びの姿」(Inkøst)であり、また最も貧しい者にまで下り給う「下僕」(しもべ)としてすべての人間に対する神の「平等性」の標榜と見なされている。それは、神のいわば「衆生済度」のための卑賤である。だが『修練』において、「卑賤」は決定的な表現に達する。神は異質であるがゆえに、世界にとって最も恐るべき「盗賊」「叛逆者」として処刑された。神は世界と「共役不可能」である。したがって做う者もまた同様である。キリスト教は卑賤であり、「戦闘の教会」である。それは決して「勝利の教会」とはなりえない。今やキリスト者は「反復」的に世界と和解することも、世界の中に積極的な市民権を得ることもできない。「パウロは公職についたか。否。彼は生活の糧を得ていたか。否。彼は資産をなしたか。否。彼は結婚して子供をもうけたか。否。おゝ、そんなことをしたら、パウロは真摯な人間にはなれなかったであらう！」(Pap. III A206) 做いにおける「証し」は、「禁欲」「否定」「殉教」と本質的に結び合わされている。「做い」のこの否定性は、なるほど前期の「反復」に対する「諦念」の否定性に似ている。だが両者は根本的に相違しているように思われる。諦念は人間の能力の限界からくる否定性、世界を自力的には取り戻せない絶望として規定することができる。しかし做いは信仰の結果であり、それゆえ絶望を越えている。做うキリスト者は、世界を否定し世界からも否定されること、そのことによって「神の同労者」たらんとする。後期キェルケゴールにおけるこの否定の積極性は、人力を超えた、つまり贖罪の威力に支えられた超越的性格のもののように思われる。

かくして卑賤的「做い」の提示とともに、「反復」はキェルケゴール自身によって排斥される。「新約聖書の助けを

もって、この現実の生、現実の世界と出会うことは、ほとんど不可能である。」(G.W.XXXIII24)まさに最大級の否定がキリスト教となる。「人間を憎むこと、自分を憎み他者を憎み、父・母・子供・妻を憎むこと、かく憎むことによつて神を愛すること、これが新約聖書のキリスト教である。」(182)

「做い」の提示がキェルゴールにおける世界関係の変更を来したことによつて、それは更に前期の彼が崇敬していた「反復の人」アブラハムやヨブの評価を引き下げることにもなった。これはキェルゴールにおける決定的な変化であるが、この変化は「キリスト教―ユダヤ教」あるいは「新約聖書―旧約聖書」の峻別ともかかわっている。この峻別は四八年以降の日記 (Pap. K A424, X^o A139, A293) に現われる。彼によれば、旧約聖書はユダヤ教的敬虔であり、それは宗教的「ヒューマニズム」である。「神のもとに留まれ、そうすれば汝はこの世界で万事うまくゆくであろう。」ユダヤ教は世界を「故郷」とする。世界と和解し、世界の中で至福を得ることが敬虔の証しとなる。なぜなら、ユダヤ教の神は世界を「故郷」として住すまかしているからである。しかしキリスト教は反対なのだ、とキェルゴールは言う。キリスト教において、神は世界と衝突し、世界から「引き籠もった」。「新約聖書のキリスト教」は世界と和解することのない「異邦人」である。したがって卑賤こそがキリスト教的敬虔の証しとなる。このような峻別を背景として、キェルゴールはさらに「反復」のアブラハムと「卑賤」のパウロとを対比する (Pap. X^o A572, X^o A132)。「アブラハムはナイフを構えた。その時、彼はイサクを取り戻した。」それは「試練」であるが、アブラハムの敬虔は試練を通して「再びこの生の享受を取り戻した」。かような反復的・旧約的な試練は「子供のカテゴリー」なのだ、と後期のキェルケゴールは断罪する。彼によれば、新約聖書のキリスト教において「イサクは実際に犠牲にされる。」パウロがあらゆる苦悩をなめた末に、現実処刑されたように。しかしこれがキリスト教的敬虔の証しなのであり、その時パウロは「永遠性に対する資格」を得たのだ、と。

このような後期キェルケゴールにおける「新約Ⅱキリスト教」と「旧約Ⅱユダヤ教」の峻別の激しさは、マルキオン主義そのものと言つてよい。それは、かつてアブラハム・ヨブの旧約的「反復」に注目していた前期の彼自身に対する決別であるかのようにである。と同時に、後期の彼が繰り返し標榜する見解——世界に適合し和解しようとする公的キリスト教の傾向はユダヤ教への逆行なのだ、という痛烈な批判がこの峻別の背後にある。その批判の根拠は——新約にあつて旧約にない契機「神の卑賤」というこの一点にかかっている。「イエス・キリスト、神的救済者、贖罪は、あるがままの我々に対する関係において、自らがキリスト教界への大きな攻撃なのである。」(ヒルシニ)⁽¹⁶⁾

六 「反復」と「倣い」

こうして「反復のキリスト教」は、一八四八年の贖罪体験を契機に、「倣いのキリスト教」へと反転していった。反復は、キェルケゴールにおいて、挫折し消滅した。彼個人の実存的現実においては、倣いこそがキリスト教であった。ガイスマールはこの事実を認めた上で、次のように吐露する。だからといって、我々が「反復」は不可能だという結論を引き出すのは間違っている。なぜなら「反復を体験していないという事実は、反復をまだ体験していないという確信へと転換される」からである⁽¹⁶⁾。と。彼は後期キェルケゴールが「仏教への接近」の傾向を呈していると指摘⁽¹⁷⁾し、キェルケゴールによって打ち捨てられた「反復」にガイスマール自身のキリスト教観を繋ぎ止めようとする。彼のこのような解釈上の努力は、「反復」と「倣い」とが互いに対立の関係にあるのであって、両者を（一方は他方によって止揚されるという形で）段階的に同じ系列のもとに関係づけようとすることは不可能なのだ、ということを明瞭に示している。

ここに我々は次のように結論する。キェルケゴールのキリスト教には二つの可能性があった。両者は二つの相対立する道であるが、しかも贖罪受容に際して現われる「あれか、これか」の分岐点において分かれたる。つまり、どちらが真のキリスト教なのかという問題ではなく、むしろどちらもキリスト教であり、可能な二つの信仰的再生形態なのである。反復は「キリストの隣人愛」をまねび、倣いは「キリストの卑賤」をまねぶ。一方には人間への熱いまなざしがあり、他方には世界への冷たい嫌悪のまなざしがある。いづれも世界と人間の自然性を断念するが、反復はこの断念を「隠れた内面性」として内に秘め、倣いはそれを外部に対して直接的に表出する。一方は肯定的な倫理を受け取るが、他方はどこまでも否定的な倫理を受け取る。否定の否定は肯定となるはずのだが、倣いにおいてそれは新たな質（ポテンツ）の否定へと上昇する。西洋のキリスト教史、東洋の仏教史において、宗教史的展開がこれとは逆世界否定から世界肯定への道をたどったことを振り返ってみれば、キェルケゴールにおける宗教的展開がこれとは逆の経緯を歩んで行った事実は、甚だ興味深い。歴史的発展に対する彼のこの逆行が何を意味するのか――これはガイスマールが言うように「単純に受け入れることのできない歪んだもの」なのか、それとも宗教的体験をめぐる諸々の学的分析に対して某かの深い示唆を与えうるものなのか、我々はここで早計に結論を下すべきではないように思われる。少なくとも、このキェルケゴール的「倣い」が容易に脇へ退けるわけにはゆかぬ徹底性と深みとを持っていることは、認めておく必要があるであらう。⁽¹⁸⁾

だが、宗教的体験におけるキェルケゴールの実例をどのようにに把え、どのようにに類型化するにせよ、我々はティルツヒの次のような指摘を念頭におき、問題解明の起点としなければならぬ。「啓示は、たとえその要求が普遍的であらうとも、決して一般的なものとはなりえない。啓示はつねに特定の環境や一回限りの状況の中で起こる啓示、特定の個人・共同体に対する啓示である。したがって啓示を受け取った者は、彼の個性、彼の社会的・精神的状況に応

じて、啓示受容の証しをするのである。⁽¹⁹⁾「バルト批判のために述べられたこの言葉は、人間の神関係を内省する上で、非常に深くまた示唆に富んでいる。贖罪は確かに一つであろう。しかしその受容は、すべての人間にとって一つというわけではない。なるほど私は「私の状況」の中で受容するのであるから、私にとって、一つの仕方では受容することはできない。だが私の受容の仕方、すべての人に敷衍しようとするなら、私は神と人間との実存的関係を見落としているのである。私と別の状況を生きる者は、まさしくその故に、私とは別の受容の仕方をとるであろう。「神は神、人間は人間」。贖罪は神の業であるが、その受容は人間の業である。私にとって、この私の受容は神との垂直的關係においては絶対的であるが、しかし他者との比較（水平的關係）においては相対的なのである。この弁証法を忘れたとき、私の信仰は偏狭な宗派性と狂信とに下落してしまふのである。キェルケゴールにそのような偏狭さがなかったは、おそらく言い切れまい。彼には（ハイデッガーも指摘するように）人間一般を視野に入れた組織的な「実存論的」カテゴリーはなく、どこまでも「私にとって」という個人的^{II}「実存的」思索に彼は終始したからである。その意味で、彼は哲学者でも神学者でもなかった。むしろ「素人思想家」と言ったほうがよいかもしれない。だが、そうであったがゆえに却って（そこには危険性もあるのだが）、宗教的な実例として稀有な資料ともなるのである。

ともあれキェルケゴールにおいて、その実存史が示すように、贖罪受容は「反復」と「倣い」の二様があった。だが彼はこれを実存的には単一の仕方では受容することができなかった。それは当然のことである。前期、贖罪受容以前の彼は「反復」をその唯一の可能性として待望した。しかし現実に「彼の状況」の中で贖罪を受容したとき、彼は反復の道を歩むことができなかった。かくして後期に至って、それまで予想だにできなかった「倣い」を標榜し、これを彼にとっての唯一の贖罪受容とせざるをえなかったのである。それはまさしく彼における神關係の絶対性の表現であり、「実存的」態度の所以であった。しかしだからといって、ガイスマール以来、研究者たちが固執するような

「実存論的」にもキリスト教は一元的でなければならぬ、という一般化(ないし画一化)された結論は、そこからは生じてこないはずである。それは多分・決して実存論的カテゴリーに踏み込もうとはしなかったケルケゴールその人にとっても、心外なことかもしれない。

註

著作 (GW.)

S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, übersetzt von Hirsch und Gerdes 1950ff. (ローフ数字は Abteilungsnummer) (JLシエ訳がギンマーク語原典と内容のうえで若干異なる場合は、原典第三版から訳出した。)

日記 (Pap.)

S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, edited and translated by H. & E. Hong in 6 Volumes, Indiana University Press 1967.

(1) Eduard Geismar, *Søren Kierkegaard*, Zeitschrift für systematische Theologie 1925. 三浦永光訳『モーレン・キルケゴール』白水社、一九六八年、キルケゴール著作集別巻『キルケゴール研究』所収、一一五頁。

(2) 前掲書、一一六頁。

(3) Geismar, *Søren Kierkegaard, seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen 1929. S. 642ff.

(4) キリスト教神学では古来から、罪は「闇」に譬えられてきた。例えば「闇は光の不在にほかならない」(アウグスティヌス)と言われ、「光は闇よりもよく認識される」(トマス・アキィナス)と言われる。闇は光のない状態であり、光の出現によってそれは破される。闇と光は互いに相反の関係にあるという古代・中世のオーソドックスな罪理解——ただし、中世神学には「闇」を積極化する別の思潮、たとえば偽ディオニシウスを源とする神秘主義的≡異端的思潮もあるのだが——に對して、ケルケゴールのそれは明らかに違っている。むしろ「神は闇のうちに住み給う」(『詩篇講義』)というルターの逆説的な理解に近い。多分、ルターの≡ケルケゴールの視座からすれば、二つの闇が存在するように思われる。「光を知る前の闇」と「光を知ったがための闇」。両者の間には「内在」と「超越」の相違がある。よく言われるように、人間が生来闇のうちで生

死流転している限り、人間はその闇を知らない。闇を闇として知るための契機は、闇そのもののうちにはないからである。この第一の闇は確かに「光の不在」であり、しかも闇の自覚すらない。この闇のなかに光が一瞬照射したとき、その一瞬の衝撃によって人間は自らの住む闇を初めて知らされる。闇の「自覚」は光の「啓示」によってもたらされる。だが——ここにルターおよびキェルケゴールの罪理解の特徴がある——光は消失し、人間は二乗化された闇のうちに取り残される。この第二の闇は「光の非存在」であるが、しかし同時に「光の存在」に関係している。この弁証法をキェルケゴールは、ルターと同様、第一テモテ書を援用しつつ次のように記している。「神は光のうちに住み給う」。しかし誰もその光の道を遡って神に見えろことはできない。なぜなら光の道は、人間がその光に面する時には、闇と化すからである。」(G.W. X K II) 神と同質ならざる人間は、光に照射された自らの闇に自己関係することによって、かろうじてその原因たる光に関係しうるのみである。これが贖罪受容以前のいわば——キェルケゴールはこうい言いはしていないけれども——「罪の宗教性」の關係構造と言っているのではないか。

(5) キェルケゴールが『反復』の中で用いているラテン語 *“reintegratio in statum pristinum”* (元の状態への回復) が歴史的に誰に由来する言葉なのかは、今日不明である。その語義は、言うまでもなく、キリストの贖罪がアダムによって失われた人間性を回復するとの謂である。この語(および類義語 *“reparatio”* *“restauratio”* など)の使用は古くからあり、古代ラテン教父たちの間で既に一般化していたようである。

(6) M・ウェーバーによるプロテスタント的「信仰」と資本主義的「労働」との親和性の指摘は、余りにも有名である(『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』)。彼によれば、ルターは、当初パウロ流の現世離脱的な信仰態度を持っていたが、その後「摂理信仰」へと彼の立場を変えて行った。この摂理信仰は「神への従順」と「所与の環境の無条件的受容」とを同一視する。(この摂理信仰はキェルケゴールの『愛のわざ』に顕著に見出される。) この信仰からすれば、「職業労働」は神から課された各人の使命として積極的に肯定される。非世俗的信仰が、信仰を保持したまま、世俗的活動との緊密な関係を再獲得するのである。ここにウェーバーはプロテスタント精神の独自のパラドックスを見た。前期キェルケゴールの「反復」には、このようなプロテスタント精神が(意識されぬままに)大きな潜在力となっていたように感じられる。

アメリカの宗教学者ロバート・ペラーのプロテスタント解釈は、原始的・古代的・歴史的・近代的・現代的宗教といった「宗教進化論」の中で展開されている。ペラーによれば、宗教と政治が分化し聖俗の二元論的世界観が出現したのは、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教・ヒンズー教・仏教においてである。この段階を彼は「歴史的宗教」と各づける。それは紀元前

一〇〇〇年から紀元後一〇〇〇年のあいだ続く。この宗教の眼目は、(原始的)「儀式」でも(古代的)「崇拜」でもなく、いわゆる「救済」にある。それは現世を超えた超越的・普遍的な神観念をもち、「現世否定」を特徴とする宗教である。宗教的共同体が出現したのもこの段階であり、共同体は救済のための媒介とされた。この共同体的媒介(制度・組織)は、近世に至って、教会・世俗双方の階層構造の崩壊によってその効力を失い、相対化された。この段階が「近代的宗教」(プロテスタント宗教改革、ルターおよび親鸞)である。この宗教は媒介によらぬ直接的救済、個人と神との直接的関係を重視し、しかも聖俗二元論を保持しながら世界内存在の意味を積極的に肯定し、これによって現世への集中を可能にした。ここに宗教は現世を「神の栄光の場」、「神の命を表現する場」として再発見し、自らが社会変動を促す圧力となったのだ、とペラーは分析している。なお、後期キェルケゴールは宗教のこのような「現世化(世俗化)」を宗教の頹落と見なして一蹴した。特に、「現世」における「神の栄光」の思想は偶像崇拜であり、神への冒瀆であるという見解が、彼の『キリスト教の修練』の基本主調であった。そして彼のルター批判も、これと同じ地平からなされる。

(7) Anna Paulsen, *Sören Kierkegaard, Deuter unserer Existenz*, Hamburg 1956. S. 96.

(8) 「再生」に関して言えば、パウロの「キリストが現われる時……あなたがたは〈古き人〉を脱ぎ捨て、造り主の形に従って新しくされ、真の知識に至る〈新しき人〉を着る」(Kol. 3:10)という言葉が有名だが、不思議なことにキェルケゴールは、反復的再生というこの一点に関するかぎり、パウロではなく旧約のアブラハムとヨブに注目する。殉教的使徒パウロと家長的市民ヨブでは、明らかに信仰の形態が違うことに気づく。瞬間受容に関してあれほどパウロに多くを負っていたキェルケゴールが、贖罪的再生に関しては(その受容以前の時期)アブラハムとヨブに学ぼうとした。ここに彼の「反復」の特徴があると思われる。

(9) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集I』創文社、一九八〇年、一三二頁。

(10) 橋本淳『キェルケゴールにおける〈苦悩〉の世界』未來社、一九七六年、二五一頁。

(11) Hayo Gerdes, *Geschichtliche Einleitung zur 19. Abteilung* (in: *GW. X K*), Seite X.

(12) Geismar, *Sören Kierkegaard*, 1929. S. 642.

(13) したがって、もし著作活動に前・後期の区分を設けるなら、——これは今のところ筆者ひとりの単独投票であるが——一八四八年の贖罪体験(ないしその前年)を境とすべきであろう。従来のキェルケゴール研究において、その区分規定は概して一八四六年を境として前・後期に分けるのが慣例になっている。その根拠は、『わが著作活動の視点』(四八年執筆、没後兄に

- より刊行)の中で、キェルケゴール自らが「哲學的著作」たる『後書』(四六年)を「全著作活動の転回点」と評し、これ以前を「美的著作」、以後を「宗教的著作」と規定したことよっている。だが彼自身によるこの区分規定は、決して思想行程の変遷を示そうとするものではなく、単に著作の便宜上の企図にそった規定にすぎない。無論、もし彼の思想に一貫した統一性・連続性が保たれているのであれば、そうした便宜上の区分はそれなりに有効であろう。しかし区分設定をどの年に置くにせよ、前期と後期とのあいだの思想的变化は単に量的なそれとは言い切れぬ程の「亀裂」を露呈している(この亀裂をめぐって、例えば尾崎和彦『単独者における孤独と愛』(理想五五五号所収、一九七九年)は、「単独者」概念の変化を的確に指摘し追及している)。そうした思想的屈折の由来を訊ねるなら、我々は「四八年」の贖罪体験にこれを求めざるをえないであろう。
- (14) Gregor Malantschuk, *Dialektik og Existens hos Søren Kierkegaard*, København 1968. 大谷長訳『キェルケゴールの弁証法と実存』東方出版、一九八四年、三七三頁。
- (15) Emanuel Hirsch, *Kierkegaard Studien II*, Gütersloh 1933. S. 322.
- (16) Geismar, *Søren Kierkegaard*, 1929. S. 643.
- (17) *ibid.* S. 583.
- (18) 西洋のキェルケゴール研究においても、日本のそれにおいても、総じて「反復」のみが熱心に注目されている。特に日本では、親鸞(あるいは彼の「妙好人」思想)の現代的解釈をめざしてキェルケゴール的座標を援用するために、殊更にその傾向がある。それとは対照的に、後期の「做い」は見事なほどに無視され続けている。キェルケゴールから多大の影響を受けたとされるバルト、ブルトマン、ティリッヒ等にしても、「做い」については一言も言及されていない。このことは一体何を意味するのか。勿論、時代的要求と状況とが「做い」を困難にしているということは確かに言えようが、しかしそれだけなのであるか。
- (91) Paul Tillich, *Bibische Religion und die Frage nach dem Sein*, 1965. (in: Paul Tillich Gesammelte Werke V. Stuttgart 1964) S. 139.

能および狂言における宗教的象徴の考察

リチャード・ガードナー

△論文要旨▽ 近年、宗教的象徴の本質に関する宗教史学での論議は、次のような二つの古典的な問題に収束されてきた。つまり、(1)宗教集団内での宗教的象徴に属する存在論的状况、および、(2)宗教的象徴とパターンが人間存在のあらゆる次元に適用される方法である。そして、この議論はミルチャ・ユリアードとジョン・スミスの著作に代表される、二つの対立する見解を生み出してきたのである。前者の見解では、宗教的象徴は聖なる力を具現し、調和と一致をもたらす働きをすると見るのに対し、後者の見解では、宗教的象徴に特別な力を帰することを疑問視し、宗教的象徴の適用がもたらす様々なタイプの不調和を探求している。

こうした議論に照らして能および狂言を考察してみると、これらが宗教的象徴の本質に関する問題や、このような象徴が日常生活に適用される方法に対する様々な答えを体現しているように思われる。このようなアプローチは、能および狂言を分析するための新たな方法を提示するだけでなく、能に関する解釈上の対立を調停していく可能性をも示している。また、能および狂言の考察は、宗教史学における理論上の問題を検討する上での有用な手段を提供している。能および狂言は、一見対立しているように思われる理論が、宗教的象徴への人間の反応、または宗教的象徴の適用の一側面のみを捉えているに過ぎないということを示している。つまり、能や狂言は、宗教研究では時に対立するものと見なされている理論を統合する必要性を提示しているのである。

△キーワード▽ 宗教的象徴、不調和、ユーモア、能、狂言

序

西洋ではここ近年、能および狂言に関する研究が、多くの面において著しい展開を見た。これら西洋における研究は、日本の専門家の手による研究を、彼ら自身の謡曲の翻訳や解釈に取り入れて、謡曲や能の実演との関係について探求してきたものが大部分である。⁽¹⁾しかし驚いたことには、宗教学、歴史学、文学、又は人類学の見地から能を論じたものは意外に少ないのが現状である。⁽²⁾この小論文の目的は、最近の宗教学における理論に基づき、これらの理論がどのように能および狂言に適用されるかという新しい研究視点から考察してみることである。

宗教的象徴と宗教経験にまつわる論争

宗教上の象徴については、これまでも、勿論、数多くの論争がなされてきたのであるが、大別すると、近年大きく対立する二つの見方に代表されるように思われる。⁽³⁾これら二つの見方は、以下のような点において、その相違を見ることができるとする。(1)宗教的象徴の存在論的地位はどのようなものか。つまり、象徴と聖なる対象との間にどのような関係があるか。(2)宗教的象徴は人間の日常生活にどのように当てはまるか。

エリアーデに代表される最も伝統的な見方においては、「非象徴」の面から宗教の象徴を理解する。⁽⁴⁾このような理論は別の言葉で説明すると、宗教的世界においては、象徴に対象の本質が含まれている。つまり、宗教の象徴と聖なる対象とが、存在論的に重なり合うという考え方があり。従って、象徴は聖なる力をもっているとされ、いろいろな

意味で変容を可能にするものと見なされる。例えば、エリアーデの古代存在論の概念においては、宗教的象徴が人間を神話時代に引き戻したり、神の存在を啓示したりする力をしめす。⁽⁵⁾このような説では、宗教的経験は日常の生活と経験から離れたエキゾチックな経験と見なされる傾向がある。

その上に、この説では、人間は、宗教的象徴と融合ないしは合一に到達できることが強調される。例えば、人間は象徴的行為を通じて、現在の存在を神話時代の存在と同じと見なし、人間の行為は神の行為を模範とし、人間の社会構造はコスモスの再現であるとする。宗教的な生活は神話の原型か模範を象徴的に再現し、人間の存在と聖なる模範との融合性を確認するものであるとされる。⁽⁶⁾

このような説は、勿論、様々な根拠から反論される。例えば、ジョンサン・スミスは、宗教は人間経験の特殊かつエキゾチックな範疇を通じてではなく、より普段の経験か活動を通して理解するべきであると主張する。結論を先にすると、宗教的象徴は「古代存在論」、または「原始的的精神」などの概念から理解されるべきではない。こういう理論は象徴と対象との間の区別を破壊して、宗教の象徴に異常の力を与えることにより宗教の世界を捉えるものだとして批判する。スミスは、宗教の象徴は現代常識を前提とすることで理解されるべきであると強調する。⁽⁷⁾

スミスは、宗教の象徴が人間体験の絶え間ない流転を解釈する為に、人間の行動にどのように当てはまるか、人間の日常の生活の中にどのように溶け込んでいるかを説明しようと試みて、人間が宗教の象徴と必ず融合ないしは統一に到達できるというような先入観を批判する。別の言葉で表現するならば、宗教の象徴は聖なる模範を再現する儀式や行動だけではなく、もっと多様に不調和 (disharmony)、不統一 (incongruity)、ユーモア等の経験とも結びつくものであることを強調する。この主張は、どのように人間が宗教的象徴と融合ないしは統一に到達したかについては重要視しておらず、むしろ宗教的象徴と聖なる模範が常に人間の状態とは、必ずしも一致しないという認識から生じた宗

教的省察に力点が置かれる。

これら二つの理論は、宗教に対して根本的に違う解釈と見なすことが可能である。⁽⁹⁾ 例えば、スタンレイ・タンバイヤは、宗教的象徴と聖なる対象がある種存在論的に重なりあい、そこに呪術的なならか⁽¹⁰⁾の力が発生するという説を全く否定する。タンバイヤは宗教的な象徴は宗教的人間によって比喩的に解釈されているとして象徴がもつとされる呪術的な力を疑問視する。⁽¹⁰⁾

しかしながら能を例にとると、この二つの解釈が象徴に対する宗教的人間の様々な反応に相当することを見出すことができる。スミスが主張するようにエリアーデのような見方は、あらゆる宗教的現象に当てはめられるとは限らない。宗教的象徴のもつ驚異的な力をタンバイヤのようにすべて否定する必要性はないが、スミスのような学者の考え方を取り込んで宗教的象徴に対する説をもつと拡大発展して考察する必要があると考える。つまり、様々な能劇の場面に宗教的象徴に対する二つの対立する見解を当てはめてみると、統合することが可能になると思われる。

能と宗教

能と宗教の係わりあいについては様々な面からこれまでにも論じられてきたが、主に(1)宗教の儀式と能の実演とはどのような関係があるか、(2)謡曲における宗教上の宗旨、が中心となって論じられてきた。(2)について研究したものの大部分は、謡曲の中に見られる多様な宗派の概念や、一般の仏教思想、神道思想などが、どのようにある特定の謡曲の中に反映されているかとの観点から捉えたものがほとんどである。⁽¹¹⁾ これらの研究はある面において重要である

が、これとは別に多様な各宗派の思想が、能の底流に横たわる様式と構造にどのように取り入れられているかを探ることもまた重要である。⁽¹²⁾

謡曲における宗教上の概念の多様性にかかわらず、そこには共通して横たわる宇宙論的、救世論的な構造を窺見することができる。謡曲の底流を流れる基本的構造の一つは他界と現世との対立である。能劇においては神道や仏教の概念は様々な形をとって表現されるが、意味するところは結局、他界は神や仏や菩薩の住まう世界であり、神や菩薩はこの世に自らの存在を表明する際、他界から現れ出る。現世の人間にしる、他界と現世との間を彷徨う死霊にしる、いずれの場合においても、他界と現世との象徴的な繋がりをつくることによって秩序をつくり、救済に導かれる。謡曲においては現世と他界とを結び付ける仲介的な役割を果たす象徴はいろいろあるが、この象徴によって、しばしば現世と他界は類似した存在、もしくは現世は他界と同一の存在と見なされる。

現世と他界の繋がりを示す象徴の最も明白な例は神社や寺院である。神社や寺院の内部に祭られている御神体や仏像は、宗教上の聖なる対象が現世に存在することを表す、もともと古典的な例である。神社や寺院のような聖なる空間は、宗教上の儀式や行事を行うことにより、現世と他界との繋がりを、より明確にし強固にする。加えて、能の中においても神や仏や菩薩自らがこの世に出現する場所でもある。こういった点から神社や寺院は、現世と他界とをいろいろな意味で統一する能動的象徴である。

仏教であれ神道であれ、能の中において表現される時は、他界と現世との関連をテーマにしたものが夥しく存在する。言いかえれば、能の主題は他界と現世との間の象徴的仲介役としての神社、寺院、仏像、儀式、経、詩、舞踊、聖人、形見、その他聖なる象徴としての性質もしくは効能について表現したものである。このような聖なる象徴によって現世と他界が繋ると、この世における現世利益と他界への旅立ちが保証されたものとなる。

詳しくは後述するが、多くの能劇には、聖なる象徴の仲介的役割の性質と効能に対する反応が数多く劇化されている。これらの反応は、上述したような宗教的象徴に対して対立する二つの説と似通っているものが多く見られる。あの謡曲においては、象徴は他界と現世とを統一する力を内含するということを肯定し、またある謡曲は、象徴がこのような力を持つということに対し疑問を提示する。

能に対する二つの見方

宗教上の象徴についての論争は、能において表現されている世界観に対する議論と結びつけることができる。家永三郎によると、二つの対立する解釈が能において表現されている世界観に対して存在する。⁽¹³⁾ 一つの見方は能は基本的には、宇宙の秩序を肯定し、現世と他界とを繋ぐ聖なる象徴の力を祝福するものとし、もう一つは、現世と他界とを象徴的に繋ぐことができることとされる宗教的、政治的な権力機構に対して疑問を呈示しているとする見方である。

最初の見解は、能に対するいくつかの古典的研究の中に見ることができ。例えば、津田左右吉は、能を「忠君愛国」「敬神崇祖」「武士道精神」を支え称揚する芸術として捉えた。⁽¹⁴⁾ 佐成謙太郎と和辻哲郎の両者は、武士道を批判する芸術として能を捉えてはいるが、「忠君愛国」「敬神崇祖」の精神を賛美する芸術であるという見方をしている。⁽¹⁵⁾ 姉崎正治は、能劇を死者と生者の両者が体験する無常、煩惱、妄想を表現したものとして多くの例をあげて説明しているが、しかしまた自然の国土愛と仏教の国土成仏観が結合した両部神道を背景にした芸術として捉えている。したがって能劇に描かれている妄想、無常観は一時的なものであり、これらは天皇制やその他の仲介的機構によって他界と現世の二つの世界が統一されることにより、克服することが可能となるとも述べている。⁽¹⁶⁾

この系譜に加えられる説として、ウィリアム・ラフェアは近年、独特で貴重な見方を呈示した。それによると能は大乗仏教に存在する二つの基本的に対立する見方、すなわち宇宙論的視点と弁証法的視点の間にある緊張感に反応しているという。仏教の伝統的な宇宙論は、六道と六道を超越した涅槃の境地からとで構成される。宇宙論の中心となつている仏教における六道と繋がる因果応報と、それに対立する人間社会における忠誠、愛情といった価値観との間で悲劇性が生じる。⁽¹⁷⁾

能劇の構造に表されたこの対立によって生じる悲劇性の解決法は、竜樹まで遡る仏教の弁証法的な相の中に発見することができる。世阿弥の思想形式は弁証法の影響からまず世界を二つに区分し、これを弁証法的に破壊する。この世阿弥の概念を解く鍵は、「即」である。ラフェアによるとこの弁証法的思想形式は能劇の構造と世阿弥の思想、著述に影響を与えている。つまり、能劇の構造と世阿弥の著述の共通性は、区別、対立といったものを最初に設定し、それを破壊することによって統一を確認することである。死霊が救済される場合でも、観客に幽玄の境地を体験させる場合でも、能劇の弁証法的な働きは対立や区別が解消するところで終わる。⁽¹⁸⁾

これらの学者はある点において意見を異にしているが、共通して能を、現世と他界とを繋ぐ象徴の仲介的効能を肯定したものと捉えている。この説においては現世と他界を繋ぐ宗教的、さらには政治的象徴の力は、秩序を構築し救済へ導き不調和を解決する。上記したエリアーデに代表される説のように、能劇においては、宗教的象徴は統一や調和に到達するための存在として強調される。

津田やラフェアとは対照的な見解を持つ代表的な学者としては家永三郎があげられよう。家永は能劇を調和の確立、対立の解消で幕を下ろす性質をもった芸術としてではなく、有限性、相対性をもつ世界を表現しているものとして捉えている。能劇に登場する武士、平民、女、貴族、皇族それぞれの特質を検証すると、それらは、死後の世界と

現世の両方で六道輪廻によって引き起こされる妄想に苦悩する存在として描かれているとする。家永はさらに、謡曲の作者は、鎌倉仏教の創立者と同様に現存した宗教や政治機構の象徴の仲介的役割を疑問視しているという。⁽¹⁹⁾

家永は彼自身の解釈に当てはまらない二種類の能劇、すなわち(1)廻向・供養等によって往生・成仏をとげるという内容で終わるものや、現実の世界で悲境から救済されるという形で終わっているもの、あるいは(2)二色即空や煩惱即菩提といった仏教の概念を用いることによって、現世と他界、もしくは相対性と絶対性の統一に到達するといったものについては下記のように述べている。(1)の内容のものに対しては、観客の宗教心を満足させるために付加されたにすぎないとも解釈できるとし、(2)については、作者は観客が相対性と絶対性の統一といった逆説的でかつ高次元のテーマを正確に解釈することが困難なのではないかと配慮した結果、こういった内容の謡曲をあまり創作しなかったのではないかと述べている。家永は、能の作者は現世の無常・苦悩の厭相を鋭くえぐりだし、それによって欣求浄土の心を催させるような作品を創造したのではないかと述べている。能劇は調和や対立の解消といった形で終わる面よりも、現世と他界の間の溝や緊張を描き出す面の方に力点を置いていと述べている。⁽²⁰⁾

上述した二つの宗教的象徴に対する見方と同様に、家永とラフエアに代表される能についての二つの説もまた明白に対立している。しかしながら、能劇の中にはその内容から見て、家永の説を支持するものもあれば、ラフエアの説を支持するものもある。この点からもこの二つの説を総合する必要性があるように思われる。なぜならば、能劇にみられるように人間が日常生活に宗教的象徴を当てはめてみた場合、必然的に対立する見方や反応が生じるが、これらの説は宗教的象徴に対する人間の様々な反応からある一断面のみを各々に捉えて解釈していることに根拠があるように思われる。

家永が強調するように、宗教的象徴の適用は必然的に政治的力と関連づけられるという点もまた見逃せないテーマ

である。例えばある教団とある教団の間の力関係について、あるいは教団の内部においては、象徴の聖なる力をめぐって以下のような問いと対立する意見が存在する。どの象徴が力を持つのか、その力はどれくらいのものなのか、だがこの聖なる力を左右することができるのか。人間の日常生活に宗教の象徴がどのように適合するかしないかにかかわらず、それは政治的な力としばしば関連づけられてきた。⁽²⁾

神と菩薩の象徴行為

いくつかの能劇の中には明確に現世と他界とを繋ぐ効能をもつ聖なる象徴の力を称揚したものを見いだすことができる。先に述べたように、神社や寺院は他界を単に象徴するのではなく、他界と現世を統一する象徴的仲介の役割を果たす明白な例である。それらはしばしば、現世を他界に変容させるものとして描かれる。このような場合では、能劇においてはエリアーデの古代存在論と類似する宗教的象徴の理解を反映しているように思われる。特に神や菩薩が出現するような謡曲においてはますます明白となる。神や菩薩が出現する場面は勿論、超自然的である。神や菩薩の象徴的行為によって、象徴と聖なる対象の区別が解消される。そして象徴的行為は非象徴的行為に転化する。

「高砂」においては象徴が非象徴に転化した動きを描写している。「高砂」の前場においては、高砂と住吉の松の精である老翁と老婆は、脇である友成に、たとえ二本の松はお互いに隔たつていても、相生の松として象徴的に結び付いていることを説明する。高砂と住吉の松は、共通して象徴的に和歌と結び付きがあるところから相生の松と見なされる。和歌によって人と人は繋がり、それと同様に人と神も繋がるものと見なされる。相生の松は、また現世と神の世界がどのように象徴的に統一されるのかをも説明する。前場の終わりにおいて、この老夫婦は、実はふたりは二

本の松の精であることを述べる。二本の松は単に象徴的に繋がっているだけではなく、非象徴的な実在、すなわち神である老夫婦自体によっても繋がっている。

こうした象徴から非象徴への転換といった流れは、後場における住吉明神の出現にも描かれている。この出現は春の到来、年のはじめと同時に起こり、イザナギによる住吉の神の創生時を連想させる。ユリアーデの言葉に置き換えしてみると、この出現は宇宙創世の神話期へと回帰させる。

後場においては、住吉明神の出現とともに神楽が実演される。重要なことは、神の出現によって、象徴と聖なる対象との間の区別がとりのぞかれるということが暗示される。住吉明神が神楽の演奏を呼ぶ際、明神は、単に神楽という言葉は使用せず、神かぐらという言葉を使用する。⁽²²⁾この言葉は実際の存在と象徴的存在の結合を現す。神楽で舞姫が神を慰め、神の行いを象徴的に模写する間に住吉明神は自ら現れ出て、舞姫の象徴的所作を現実にする。

能劇においては神が出現している間、神のもつ象徴的行為の力によって現世は神の世界と類似するものとなるか、あるいは融合する。能劇において神がその姿を現す際は、必ず特殊な歌舞のパフォーマンスが上演される。この神の象徴的なパフォーマンスは、象徴と対象の同一性を認識させる。「高砂」においてはこの象徴と対象の同一性が暗示される場面がいくつも見られるが、「羽衣」においては明確に描写されている。

天人が衣を返してもらうために白龍に舞いを舞ってみせる場面は、イザナギとイザナミの天地創造の行為を呼び起こす。天人の舞によって、天と地はしだいにひとつになる。地「面白や天ならで、ここも妙なり」そして「その上天地はなにを隔てん」というように天地の融合を強調する。「また満願真如の影となり」とあるように、天人はパフォーマンスのクライマックスにおいて満月に変容する。⁽²³⁾この引用文中の変容を表す「なり」という動詞は日本の神話に登場する神の行為を描写する際、しばしば使用されている。これは神があらゆるものに変容することが可能であり、

象徴的に神が意図する対象に変化することを意味する。

基本的に同様の様式は、仏教的内容の趣旨をもつ「誓願寺」のような能劇においてもみることができる。前場において、一遍は誓願寺において和泉式部の霊と出会い、彼自身が流布している決定往生の礼の意味を説明する。誓願寺はこの能劇においては、明らかに浄土を象徴的に表現する。誓願寺は浄土と繋がる場所であると同時にまた浄土そのものでもあり、「さながらここぞ極楽世界に生まれれるかとありがたさよ」というように強調される⁽²⁴⁾。後場において、和泉式部は歌舞の菩薩となつてその姿を現す。これはある意味において阿弥陀の来迎を顕示する。

仏教芸術と儀式の象徴の力が、歌舞によって表現されることによってより明白となる例が、「杜若」には描かれている。杜若の精は、業平の形見の初冠、長絹、に装いを改めると、「仏事をなすや業平の。昔男の舞の姿」「これぞ即ち歌舞の菩薩の」「仮に衆生と業平の」と移り舞で業平自身に変容する。⁽²⁵⁾ ここにおける業平のなりは、また成る(変化・変容する)という意味をもつ掛け言葉でもある。杜若の精は業平に変容し、実は業平は歌舞の菩薩の化身であるということが表明される点で、ここでは二つの変容が表されている。杜若の精の象徴的かつ儀式的なパフォーマンスによって、もう一度一時的に業平を現世に存在させ、歌舞の菩薩と業平の同体性が確認される。

能劇には、現世と他界とを結ぶ象徴の仲介的役割を明白に肯定した内容のものが多く存在する。こういう能劇は、しばしば現世における神と菩薩の影向(ようこう)を主題にもち、神や菩薩の象徴的行為は前述したエリアードに代表される「非象徴的」面からの解釈にそつたものとなっている。ここでは象徴的行為は、象徴が意図する対象を現世に存在させる力があるように思われる。また、この種の能劇は対立の解決で幕をおろす。

「高砂」のような能劇においては、儀式、和歌、舞踏などの象徴を介在させることにより、この現世に住まう人々に神や菩薩の存在を享樂させる。このような能劇は明らかに聖なる象徴の力を理想化する。しかし、この象徴の力に

対する理想化は、他の能劇に見られるように、単に人間の一つの反応を表現したにすぎない。「高砂」や「杜若」のような能劇においては、聖なる象徴の力は、問題を解決するだけではなく、理想を打ちたて、理想と現実を対比させ省察を促す。

不調和と覚醒

上述してきたように、ある学者は、宗教的象徴のもつ融合や統一に到達させる力、すなわち象徴によってなされる理想と現実の同一化を重要視しすぎる点に対して疑問をあげ、象徴に対しての概念を拡大、発展させて解釈しようとする。例えばスミスは宗教における不調和の経験に焦点をおいた。スミスによると、宗教的象徴に表現される理想と人間の体験の絶え間のない流転との間に生じる緊張により宗教活動が形成される。例えば彼は次のように述べている。

「神話とは、説によれば、普遍的適応の可能性を持つコードである。しかしこの強迫観念の性質すなわち普遍性の主張は、つねに人間の種々の経験に相対される。そこには神話のパターンと人間の経験、現象との間における、調和と不調和の両方にも面白味を見出す。この「調和」と「不調和」の間の変動が省察の対象となる。」²⁶

「高砂」のような能劇は、宗教的象徴と人間の生活様式の間を同一を肯定するが、その他多くの能劇や狂言の中には、宗教的象徴と実生活の経験の不調和の探求に、様々な形でかかわっているものが存在する。これらは宗教的象徴と日常生活の同一を試みる必要性にせまられている。家永の解釈に見られるように、これら多くの劇は政治的、宗教的機構に対する批判を少なくとも包含しているが、ここでは、不調和という概念をもって能劇を理解する事の可能性

を示唆してみたい。

「高砂」では、和歌を媒介とすることによって人間が神の存在を感受するのに対して、「千手」では人と神との対比を強調しているように見受けられる。「千手」は平家物語に見られる平重衡と千手の物語を下敷にしており、一の谷の合戦で捕らえられた平清盛の末息重衡が、鎌倉へ送られようとする前夜、千手の前に出家の願いはき届けられなかったと告げられ、重衡は身の不幸を嘆く。千手の前により御酒が運ばれ、朗詠を歌い、舞を舞い、出会いの忘れがたさが歌われると、重衡もようやく心を開く。千手の前の名の由来は千手観音であり、彼女の来訪は観音の現世救済を示唆する。「千手」においては千手の前と千手観音の相似性と相違性が主題となっている。

「千手」の大部分は千手の前と重衡が仏典や中国、日本文学の中に重衡の悲劇的な状況と類似する例を見いだそうとする姿を描いている。そして重衡の状況と仏教的、文学的模範との相違を確認する結論に行き着く。また重要な例の一つとして、千手の前は自分自身を千手観音に擬する。

地何とかかへす舞の袖。思いの色にや出でぬらん涙を添へてめぐらすも。雪のふる枝の枯れてだに花咲く。

千手の袖ならば。重ねていざやかへさん。²⁷⁾

千手観音が枯枝に花を咲かせたように、千手もまた重衡の状況を変化させられるかもしれないと期待していた。千手の前が自身を象徴的に観音と同視するにもかかわらず、重衡の悲劇的な状況を変容させることも、ましてや救済することもできない。最終的に「千手」は、千手の前と観音の相違を強調するところで幕をおろす。

業平寺における諸国一見の僧と紀有常の娘との出会いを描いた「井筒」においては、「千手」とは変わった趣をもつて不調和の確認がなされる。「井筒」においては、紀有常の娘は「杜若」のシテと同様に、業平の形見の冠直衣を身につけ舞を舞うことによって、業平をよそおい、その再現を試みる。この再現の試みは、ある程度成功している。

彼女が、その姿を井戸に映して業平の面影を追慕すると、地「さながらに見みえし、昔男の、冠直衣は、女とも見え
ず、男なりけり、業平の面影」というように、そこに業平の姿を映しだす⁽²⁸⁾。歌舞による象徴的仲介によって彼女は業
平になりかわることに成功している。しかしながらこの変容は不完全であつて、業平の姿は彼女の追慕の念ゆえに一
時的に現れたのであり、しばみゆく花のごとく消えてしまう。千手の前は彼女自身と菩薩との相違性を甘受するが、
紀有常の娘は、業平を再現させようとして物狂いの様相となる。能劇における物狂いという表現形式は、神や菩薩の
象徴的行為によって象徴と対象の間の相違の克服が可能であるという原理の不当な適用を意味する。

「山姥」もまた不調和をテーマにした作品である。山姥の山めぐりを題材にした曲舞で都で評判の百万山姥と呼ば
れる遊女は、信濃国善光寺に参詣のため旅にでる。旅の途中の越後国境川で、土地の者に善光寺行きの路を尋ね、阿
弥陀如来の直路の由来ある上路の険しい路を選んで山にはいる。その山中で遊女は里女に出会い、一夜の宿を借り
る。里女は遊女に自分は本物の山姥であると告げ、曲舞を舞うことを求める。そして後場では、山姥は遊女に実際の
山姥の舞を見せ、山めぐりの苦しみを表現してみせる。この山姥の舞によって、遊女の曲舞と実際の山姥の姿との相
違が明確となり、象徴である曲舞と対象である本物の山姥との間の不調和が強調される。

「山姥」は、又、ある意味においては、不調和を題材にしているとも解釈できる。「山姥」の後場においては、山
姥は、真の姿で現れると告げるが、再度登場した際、色即是空や善悪不二のような大乘教の不二元論の基本的概念を
語る。この瞬間、山姥は悟りの境地に到達した存在として自己を表現する。したがって多くの学者は、この点を指摘
して「山姥」は大乘教の不二元論をテーマとしていると解釈する⁽²⁹⁾。この解釈によると「山姥」は人間と仏との区別を
弁証法的に破壊して終わる。

しかしながら、「山姥」では対立の解決はないままに幕が閉じるように思われるが山姥が大乘教の不二元論を語る

際、彼女はある時は鬼として、ある時は六道を輪廻する苦悩する存在として、またある時は人助けをする仏のような存在としての自己を語る。つまり彼女はその語りの中で自己を急激に変化させている。別の言葉で表現すると、彼女の主体の多様性は仏教の概念では説明が困難であるといえよう。また、百万山姥は山姥の本質を知らないことを認識し、依然としてその本質を捉えることができないままに「山姥」の幕は下ろされる。山姥と大乘教の概念の不調和を強調することによって、百万山姥と観衆の省察を喚起する。

ユーモア

ミスミスが説明するように、不調和の体験はユーモアを生み出す。ミスミスによると、宗教生活や体験においてユーモアは過小に評価されている。日常の生活に宗教上の理想や象徴的な様式を当てはめてみると、しばしば不調和から生じるユーモアを見い出すことがある。ユーモアは勿論、宗教を風刺する際にも使われるが、宗教的象徴に対するユーモアは、宗教的象徴の体質や日常生活と宗教的象徴の關係について真剣に取り組んでいる面も見られる。⁽³⁰⁾

ユーモアは、能実演の中にある間狂言に頻繁に組み込まれている。この間狂言とは、狂言方が脇と対話を行うものである。例えば「山姥」では、狂言方は、巡礼者に対して、山姥の実態を数々の溢れるユーモアをもって説明しようとしている。一例として、山姥は野老（ところ）として描写されている。

アイリやれ思いだして候、野老がなると申す。それは明けても暮れても大雨が降れば、必ず山などが崩れ申す、その崩れ口に野老がちよっと現れ、それが雨露に打たれ、ご存じのごとく野老には髭と申すものがござある、それがしゃれて白髪になって、同体はそのまま野老、次第次第目口耳鼻足手が付いて、これが山姥にな

ると申すが、さありつべしくござある。⁽³¹⁾

狂言方のこのような説明ははすべて、巡礼者によって信憑性の無いものとして拒否される。間狂言は、「山姥」の能劇自体のメッセージ、つまり、山姥の実態はいかなる論理や説明をもってしても表現することも把握することもできないというメッセージを、喜劇的な状況で表現しているようである。

狂言には、不調和は様々な形で表れるが、ここでは、その簡単な説明だけを述べて終わる。⁽³²⁾ 協能狂言のような多くの狂言は、ある種の能劇とある特定の能劇の「もどき」である。その他の多くの狂言は、特に能劇を模倣したものであるが、能劇の中に表れる宗教的象徴が日常生活にどのように適用されるかを違った面から表現している。両者とも理想化された宗教的象徴や様式と日常生活の間の不調和から生じたユーモアを表現している。⁽³³⁾

狂言「地藏舞」は僧が旅の途中、一夜の宿を求め、その家の主人を担ぐといった物語である。「地藏舞」の僧は、僧の本来あるべき理想像と彼の狡猾な行爲とのギャップから面白味のある人物として表現されている。僧は家の主人とともに酒を酌み交わし酔って地藏舞を踊る。しかし僧はその踊りによって地藏に変容せず、地藏は酔っている僧に変容してしまう。⁽³⁴⁾

結 び

この小論文の目的の一つは、宗教史学における最近の理論のいくつかが、能および狂言の研究に貢献できることを示すことであった。宗教的象徴の本質に関する最近の研究との関連で考えると、能や狂言は、宗教的象徴への様々な反応を体现していると解釈することができよう。換言すると、宗教的象徴に関する最近の理論研究と同じように、能

は宗教的象徴が聖なる力を具現する方法、およびこうした象徴が人間生活の様々な次元に適用される方法を探求していることと見ることが可能なのである。

「高砂」、「羽衣」、そして「杜若」などの能劇では、宗教的象徴は、それが示しているものと存在論的一致を見ることによって、聖なる力を体現し、変容の多様性を可能にしている。現世から他界への移行や、他界での存在が現世に現れるような現象などはこの例である。また、このような能劇では、宗教的象徴に具現されるパターンが、問題なしにすべての人間生活の次元に適用されることを示しているようである。従って、これらの能劇は、エリアーデの宗教的象徴に対する見方、すなわち、宗教的象徴が聖なる力を体現し、調和と一致をもたらすように働くものとする見解に沿うものであると言えよう。

これに対して、「千手」、「井筒」、そして「山姥」のような能劇は、上記の宗教的象徴の限界を示しているようである。こうした能劇は、「高砂」や「杜若」などの能劇に見られる宗教的象徴に対する見解に沿うものであるかを検討する必要がある。つまり、これらの能劇では宗教的象徴が必ずしも変容を起こす力を体現しているとは言えず、また、宗教的象徴がすべての人間生活の次元に適切に当てはめられない。スミスのような学者による理論と同様に、このような能劇は不調和の経験を探求し、省察している。

スミスの著作で提示される観点から考察すると、能劇の中で演じられる間狂言も狂言と同じように宗教的象徴に対する人間の反応の一面を表現していることと見ることができる。「千手」や「井筒」などが悲劇的状况の中で不統一を追求しているのに対して、間狂言と狂言は喜劇的状况の中で不統一を追求しているが、このことは間狂言と狂言が、真剣な宗教的思想や観想を表現していないということを意味しない。

しかし、宗教および宗教的象徴の理論を評価するための考察材料として、能がどれほど貢献できるかという問題は、同じように重要性を持つ。既に述べたように、上記のような二つの宗教的象徴に関する見方が宗教研究における二つの相容れないアプローチであるとする学者もいるが、能を考察してみると、これらの理論はいずれも宗教的象徴に対する人間の様々な反応の一面のみを把握しているということが明らかにになる。多くの点で、能に表現される宗教的象徴の本質に対する反応は、宗教学における宗教的象徴の本質に関する最近の研究と対応している。つまり、能、そして狂言は通常相容れないとされる二つの理論の融合および統合の必要性を示唆していると言えよう。

訳者 米間律子

注

- (1) 例として、以下参照。Monica Berhe and Karen Brazell, *Noh as Performance: An Analysis of the Kuse Scene of Yamamba*, 2 vols. (Ithaca, N.Y.: Cornell University China-Japan Program, 1978); Thomas Blenman Hare, *Zeami's Style: The Noh Plays of Zeami Motokyo* (Stanford: Stanford University Press, 1986).
- (2) 注目し値や例々の中心で、以下参照。William LaFleur, *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 6—79; Victor Turner, "Liminality and the Performative Genres," in *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, ed. by John J. MacAloon (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984), pp. 19—41; Richard Schechner, *Between Theater and Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), pp. 117—150.
- (3) この対立は、様々な形で表われてきており、象徴に関する現代思想の多くの底流をみると見ることが出来る。トリナムスキーおよびレブリーマンの見地から、この対立を説明する次の論文を参照。Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 120.
- (4) 非象徴の概念については、以下参照。Joseph M. Kitagawa, "Some Reflections on the Japanese World of Meaning," *Journal of the Oriental Society of Australia* 11, 1976, pp. 4—5; Lawrence E. Sullivan, *Ichanu's Drum: An Orienta-*

- (15) 佐成謙太郎編『謡曲大観』第一巻、明治書院、一九三〇年、一一五—一二二ページ、和辻哲郎『日本倫理思想』第二巻、岩波書店、一九五二年、二六—二六四ページ。
- (16) 姉崎正治「謡曲に見える神道観念」『帝国学士院紀事』第一巻第三号、一九四二年、四八五—五〇六ページ。
- (17) LaFleur, *The Karma of Words*, pp. 117—123.
- (18) *Ibid.*, pp. 128—131.
- (19) 家永、前掲書、二二八—二三〇、「八四—八五ページ。関連するテーマを扱っている研究書は、以下参照。馬場あき子『修羅と艶』講談社、一九七五年、鳥居明雄『鎮魂の中世』ペリカン社、一九八九年。
- (20) 家永、前掲書、二二〇—二二六ページ。
- (21) 以下参照。Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982); Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), p. 2; Gary Ebersole, *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 6—7.
- (22) 横道萬里雄「表章編『謡曲集』日本古典文学大系第四〇巻、岩波書店、一九六〇年、二二五ページ。
- (23) 横道萬里雄「表章編『謡曲集』日本古典文学大系第四一巻、岩波書店、一九六三年、三二八—二九ページ。
- (24) 佐成、前掲書、第三巻、一五六—一五七ページ。
- (25) 同書、第一巻、六二—四七ページ。
- (26) Smith, *Map is Not Territory*, p. 222.
- (27) 佐成、前掲書、第三巻、一七一—一七一ページ。
- (28) 横道『謡曲集』日本古典文学大系第四〇巻、二七九ページ。
- (29) 例えは、以下参照。姉崎正治「謡曲に於ける仏教要素」(『能の文学』能楽全書第二巻、創元社、一九四二年)、九八ページ、Karen Brazell, "In Search of Yamamba: A Critique of the Noh Play," in *Studies on Japanese Culture*, 2 vols., ed. by Saburo Ota and Rikutarō Fukuda (Tokyo: Japan P.E.N. Club, 1973), pp. 495—98.
- (30) Smith, *Map is Not Territory*, pp. 300—02. トーランドと関連する研究は、以下参照。Barbara A. Babcock, "Arrange Me Into Disorder: Fragments and Reflections on Ritual Clowning," in *Rite, Drama, Festival, Spectacle*,

pp. 102—128.

- (31) 横道『謡曲集』日本古典文学大系第四一巻、二八二ページ。
- (32) 狂言の研究についての概要は、以下参照。田口和夫『狂言論考』三弥書店、一九七七年。
- (33) 狂言に関する別の解釈については、以下参照。佐竹昭広『下剋上の文学』筑摩書房、一九六七年。William LaFleur, *The Karma of Words*, pp. 133—48.
- (34) 小山弘志編『狂言集』日本古典文学大系第四三巻、岩波書店、一九六一年、二五六—二六三ページ。

書評と紹介

井上順孝著

『教派神道の形成』

弘文堂平成三年三月

A5判 四〇一頁 七九〇〇円

阪本是丸

一

教派神道といえは、大抵の人が天理教や黒住教、あるいは金光教を想起起す。これらの宗教教団はいうまでもなく、戦前は神道十三派としての、いわゆる教派神道の代表であり、研究の主要な対象とされてきた。しかし、戦後の「新宗教」ブームや「新・新宗教」ブームによって、その影はいささか小さくなり、新宗教研究の主たる対象ではなくなったようだ。ましてや、神理教や神道修成派、神習教、神道大成教といった教派神道教団など、それらが戦前の神道十三派の一つであり、れっきとした教派神道であって、現在もなお活動を続けていることを知っている人は、よほどの専門家でもないかぎりごく少数であり、まったくといっていいほど研究の対象とはなっていない。

そもそも教派神道そのものの研究が少ない、いや著者の言によれば「停滞気味」なのだ。むろん、天理教や黒住教、金光教

などに関する個別の研究はある。だが、それらの研究の多くは教義や教祖の研究であり、近代日本における教派神道の歴史的位置づけや意味を総体的に研究したものは、村上重良氏の『近代民衆宗教史の研究』などを除いてはさほど多くない。はたしてこれでよいのだろうか。井上順孝氏は果敢に「否」と叫ぶ。

確かに、戦後の新宗教ブームの出現によって「新宗教研究」も一種のブームになった感さえあり、「教派神道」という用語自体も「新宗教」の低位概念、あるいは被包括概念になっていることは否定できない。しかし「戦後は、多くの神道系新宗教が教勢を拡大しているが、教派神道が課題として担っていたものの一部は、これら新しい運動にも継承されている。…新宗教の中でも、ことに神道系新宗教が、教義を体系化しようとするば、そこに、民族の位置付け、宗教的シンクレッズムの処理、神觀念の整備といった問題が大なり小なり含まれざるを得ない。教派神道が展開した議論の末裔が見出されるのである」(本書「まえがき」という著者の問題意識が正当であるとするならば、教派神道の本格的研究を度外視した「新宗教」研究の多くは皮相的な「現象研究」、あるいは「ブーム便乗研究」に墮することになろう。

本書『教派神道の形成』は以上のような問題意識の他に、もう一つの重要な今日の問題意識をも持っている。それは「近代日本が宗教文化におけるシステム変換を迫られ続けてきた」という著者の認識であり、それに基づいて「教派神道の一つの新しい宗教システム」として捉えようとする方法論である。この

方法論・分析視角がなければ、「新宗教ブーム」による「新宗教研究ブーム」も、所詮そのブームの本質面と表面の区別つかない「似非現象学研究」である、とまでは著者はいつていないが、私自身はそう断定することを憚らない。

二

このように「まえがき」を一瞥しただけでも、著者のものすごい意気込みや旺盛な問題意識が、熱風のごとく感じられるのであるが、内容は至って冷徹そのものである。

まず「序説」で研究の目的、研究のマクロな視座、本書の構成が簡潔に述べられている。ここでは、「教派神道」という概念が戦前の宗教行政上の区分であり、過去の学術的概念にすぎない、とする立場への端的な批判がまず提起される。教派神道として一括された神道系教団が出現した背景には、近代国家の成立と新たな民族アイデンティティの要請といった時代状況があった。そうした時代状況に、「神道的な宗教伝統の変容という問題がクロスしたというのが、教派神道と称された運動が展開していく場面であった」（二二頁）という認識が本書の基本的姿勢である。

この基本認識に基づいて、著者は教派神道研究を二つのマクロな視座から遂行する。一つは、教派神道を古代からの神道の伝統の流れが宣教型の教団へと展開する過程の産物として見る。二つ目は、近代の日本宗教が大きな変動要因の中にあつて、いかにして自身のシステムを変容させていったのかの一例

として教派神道を見ること。この二つの教派神道研究のためのマクロな視座は、必然的に教派神道の概念規定と研究対象の見直しを催促することになる。

著者によれば、教派神道とは「神道的伝統が近代の日本社会の変容の中で生み出した一つの産物」である。こうした概念規定にふさわしい教派神道は、教派神道の代表的存在とされてきた天理教や金光教、黒住教ではなく、むしろ従来の研究では等閑視されてきた神理教、神道修成派、神習教、神道大成教といった地味で小規模な教派神道である。事実、本書の大部分はこれらの教団の研究で占められているのであるが、著者はその個別研究に入る前に、これまでの教派神道の研究史の整理と、「まえがき」「序説」で提起した新たな問題意識や分析視点を、第一章「神道教派体制の成立過程」、第二章「研究視点の変遷―戦前と戦後」、第三章「教派神道研究の新たな視角」、においてより詳細に展開している。あまた存在する「新宗教研究者」にはこれだけでも十分な知識と刺激が得られよう。

三

第一章では、教派神道成立の歴史を概観し、あわせて教派神道成立の重要な要因となった明治前期の宗教行政の歴史が簡潔に述べられている。もちろん簡潔に述べられているといっても著者は従来の研究のように、ただありきたりの年表的行政史の羅列でお茶を濁そうとするのではなく、国学院大学日本文化研究所などで著者が中心となってきた近代日本の宗教行政史研究の

最新成果をもとに述べているのである。学者・研究者の良心の鑑といふべきであろう。第二章では戦前・戦後の研究動向の綿密な批判的紹介があり、それをもとに第三章で著者独自の教派神道研究の分析視角が呈示される。その主要な分析視角は、①教派神道の形成を神道の近代化への対応の一環として捉え、神道の歴史的環境・条件を再確認すること、②戦後の新宗教研究の成果を踏まえて、近代の宗教運動の形態をより多角的に検討すること、である。

以上のような概念規定、方法論、分析視角などにもとづいて、著者は個別的具体的な教派神道研究に突入する。第四章「佐野経彦と神理教の形成」、第五章「新田邦光と神道修成派の形成」、第六章「芳村正乗と神習教の形成」、第七章「平山省齋と神道大成教の形成」、がそれである。

このように、本書で取り上げられている個別の教派神道は神理教、神道修成派、神習教、神道大成教の四教団であり、いずれも教派神道十三派の中でも規模の小さな地味な教団である。神理教は特にそうであり、教祖の佐野経彦の名前すらあまり知られていない。ましてやその経歴や思想となれば、教団関係者でもないかぎり具体的にはまったくといっていいほど知られていない。著者は原資料の収集とその解説・分析によって、知られざる人物・佐野経彦と知られざる教団神理教を鮮やかに浮かび上がらせる。

なぜ佐野経彦と彼が創立した神理教という小さな教団が、著者の教派神道研究の主要な考察対象とならねばならないのか。単

にあまり紹介、研究されていないから、といった消極的理由からではもちろんない。それは「教派神道は、従来の神道の伝統を踏まえながら、新しい宗教システムを創出した」(二一〇頁)という著者の基本的視点に最も相応しい教祖・教団であるからである。著者は教派神道と神道系新宗教を区別するものとして教祖觀念の相違を挙げ、教派神道の教祖・創始者は「神道の伝統に根ざしていることを強調する」と述べている(二二一頁)。

この考えからするならば、天理教や金光教は教派神道というよりも神道系新宗教というのが相応しいのであり、神理教、神道修成派、神道大成教、神習教、出雲大社教などが教派神道と呼ばれるに相応しいのである(第三章、一一一頁以下参照)。要するに、著者は「神道の伝統」がいかにして新しい「宗教システム」に変容したのか、その過程に教派神道の形成・成立を見ようとしているのである。そしてその典型が神理教、神道修成派、神習教、神道大成教なのである。

著者のこうした教派神道理解は従前のそれとは大きく異なっており、あるいは違和感や批判もあろう。しかし、教派神道とは戦前の国家の宗教行政の産物に過ぎず、だからこそ天理教や金光教はもはや「教派神道」、あるいは「神道」とさえ呼ばれることを拒否しているのだ、といった現状追認の立場を採るかぎり、いくら「新宗教と社会変動・社会変容との社会学的研究」などと見栄を切っても、所詮は社会風俗論か「お手さしの研究」といった現象論、技術論に陥ることは自明であろう。それを調査とか研究と称して、せつせと論文なるものを大量生産

している御仁に対して、本書の味読を勧めることは嫌味かも知れないが、せめて第一章から第三章ぐらいは精読し、著者に喰って掛かってもらいたいものである。それだけの挑発力が本書には込められているのだから。なお、巻末には参考文献や年表、索引も付いていて便利である。

以上、やや褒め過ぎと思われるかも知れないが、愚にもつかぬ褒め言葉を連発して、最後に「誤植」を指摘して「批判的ポイント」を見せる紹介・書評ではもったいない労作と思った結果のことである。(国学院大学助教授)

会報

○理事会

日時 平成三年五月十八日(土)午後一時半

場所 学士会館本郷分館8号室

出席者 荒木美智雄、安斉伸、池田昭、石田慶和、植田重雄、上田閑照、岡田重精、金井新一、楠山春樹、芹川博通、田丸徳善、中村廣治郎、奈良康明、華蘭聰、鷹、藤井正雄、宮家準、脇本平也、田島照久

議題

一、日本宗教学会第五〇回学術大会について

十一月二日(金)～二四日(日)の間、早稲田大学で行われることが、開催校である早稲田大学の植田重雄理事より報告され、了承された。なお日程の概要は以下の通りである。

十一月二日(金) 公開講演会、理事会

二三日(土) 研究発表、評議員会、懇親会

二四日(日) 研究発表、総会

一、平成三年度日本宗教学会賞選考委員について

今年度の選考委員として、坂井信生、鈴木範久、中島秀夫、藤井正雄、宮家準、幸日出男、渡辺宝陽、の七氏が選任された。

一、宗教学会新入会員の認定基準について

従来新入会員は、二名の会員の紹介により、理事会における審査を経て、入会が認められていた。しかし社会や学界全般の変化にともない、会員の認定基準についてはしばしば問題が生じることが多くなった。また学会の社会的責任が問われる機会も増してきた。こうした新しい情勢に鑑み、あらためて今後の新入会員の認定の基準や手続きなどについて、論議がなされた。なおこの問題については、論議を整理する形で学会事務局が草案を作成し、それを基になお議論を継続してゆくこととなった。

一、会員名簿作成について

役員任期が三年と改められたことに伴い、名簿作成を三年ごととするとの常務理事会案が、承認された。

一、新入会員について

別記五人が入会を承認された。(『宗教学研究』二八八号一四七頁に掲載済み)

○「宗教学研究」編集委員会

日時 (第二回) 平成三年七月十日(水)午後六時

場所 学士会館本郷分館

出席者 井上順孝、岡部和雄、木村清孝、田島照久、鶴岡賀雄、林淳

議題

一、宗教学研究 第六四卷第三(二八六号)、第六四卷第四

(二八七号) 刊行報告

- 一、宗教研究 第六五卷第一(二八八号) 刊行予定報告
- 二、宗教研究 第六五卷第二(二八九号)、第六五卷第三(二九〇号) 編集方針

○常務理事会

日時 平成三年七月二七日 五時半

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 荒木美智雄、安斉 伸、石田慶和、植田重雄、上田
閑照、金井新一、島園 進、鈴木範久、長谷正當、
平井直房、藤井正雄、藤田富雄、脇本平也

議題

- 一、科学研究費補助金の審査委員候補者の推薦について
これまで第一段審査をされていた華園聰鷹、宮家 準
両氏の任期終了にともない、蘭田 稔、長谷正當、藤井
正雄、鈴木範久の四氏を新たな審査委員候補者として推
薦した。

一、日本学術会議の件

日本学術会議第一五期会員選挙への宗教学研究連絡委
員からの会員候補として、高木伸元氏を推薦することに
なった旨の報告が、同委員会委員脇本平也氏よりなされ
た。これを受けて、同委員会新委員として、阿部美哉、
荒木美智雄、上田閑照の三氏を、同委員会オブザーバー
として田丸徳善氏を推薦することとなった。また哲学研

究連絡委員会委員として、藤田富雄氏を推薦すること
になった。

一、宗教学会新入会員の認定基準について

学会事務局の金井新一常務理事より、新入会員の認定
基準のガイドライン案が出され、検討された。この件に
ついては、さらに審議が続行されることになった。

一、IAHRの regional conference について

荒木美智雄同日本代表理事より、同学会の regional
conference が、一九九二年四月六日より一日まで、中
華人民共和国で開催される予定であることが報告され、
また日本宗教学会会員の参加の可能性が検討された。な
お同会議のテーマは、以下の通りである。

A Foreign Religion and Chinese Culture

B Modernization and Religion—Comparative

Studies on Foreign Religions and Chinese
Culture

○理事会

日時 平成三年九月一日 午後二時

場所 神田学士会館三〇七号室

出席者

阿部美哉、荒木美智雄、池田 昭、井門富二夫、石
田慶和、植田重雄、上田閑照、江島恵教、小川圭
治、金井新一、木村清孝、楠 正弘、楠山春樹、島
園 進、芹川博道、田丸徳善、中村廣治郎、野村暢

清、藤田富雄、堀越知巳、前田専学、松本滋、真野
龍海、田島照久

議題

一、第五〇回学術大会発表者の承認

二七九名の発表者が承認され、プログラムの原案が
検討された。

二、新入会員の承認

新入会員として、別記三六人が入会を承認された。

一、宗教学会新入会員の認定基準について

先の常務理事会での審議を基に、さらに論議がなされ
た。

〇常務理事会

日時 平成三年九月一四日(土) 六時半

場所 神田学士会館三〇七号室

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、植田重雄、上田閑照、江

島恵教、金井新一、島藤 進、田丸徳善、中村廣治

郎、藤田富雄、前田専学

議題

一、IAHRの regional conference について

荒木美智雄 同日本代表理事より、同会議の概要および
日本よりの参加状況について、あらためて報告がなされ
た。

一、宗教学会新入会員の認定基準について

理事会での討議を基に、さらに論議がなされた。

〇訂正

・『宗教学研究』288号表紙目次、北野裕通氏の論文名「日
本的靈性的自覚と大地」は「大地と日本の靈性的自覚」の
誤りです。

・同号欧文目次、Eishin NISHIMURA の論文名のなかの
「The Young aisetz」は「The Young Daiset」の誤り
です。

・同号欧文目次、Hiroyuki KITANO の論文名「Japanese
Spiritual Awakening and the Earth」は「The Earth
and Japanese Spiritual Awakening」の誤りです。

・同号欧文目次、Seisaku YAMAMOTO の書評のなかの
「Nishitani keiji」は「Nishitani Keiji」の誤りです。

以上、お詫びして訂正します。

会員訃報

○日本宗教学会評議員、龍谷大学名誉教授、石田充之先生は、平成三年八月二日逝去されました。享年七九歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

松井 吉康 大谷大学特別研修員

木塚 隆志 東京大学大学院

中島 秀典 九州産業大学助教授

荒井 優 愛知大学講師

佐々木 徹 茨城キリスト教短期大学講師

リチャード・ガードナー 上智大学講師

Reflections on the Religious Symbol in Noh and Kyōgen

Richard GARDNER

ABSTRACT: Recent debate in the history of religions on the nature of religious symbols has centered around two classic questions: 1) the ontological status attributed to religious symbols in religious communities and 2) the ways religious symbols and patterns are applied to the various dimensions of human existence. This debate has produced two opposing views which might be represented by the work of Mircea Eliade and Jonathan Z. Smith. While the first position views religious symbols as frequently being attributed sacred power and as working to produce harmony and congruity, the second questions the attribution of a special power to religious symbols and explores how the application of religious symbols results in a variety of types of incongruity.

Considered in the light of these debates, noh and kyōgen might be viewed as embodying a variety of responses to the question of the nature of religious symbols and their relation to ongoing human life. In addition to suggesting some new strategies for analyzing noh and kyōgen, this approach also suggests the possibility of reconciling conflicting interpretations of noh. Noh and kyōgen also provide, however, a fruitful means for reflecting on theoretical debates within the history of religions. Noh and kyōgen suggest that each of the seemingly opposed theories considered here captures only one aspect of the human response to religious symbols. Noh and kyōgen suggest, in other words, the possibility of synthesizing what are sometimes taken to be conflicting approaches to the study of religion.

Zweierlei Christentum bei Kierkegaard

Masaru ARAI

Wie bisher häufig hingewiesen, wird ein Riß oder etwas Zusammenhangsloses zwischen dem früheren Gedanken Kierkegaards und dem späteren gefunden. Diesser Anlaß soll hier auf sein "Versöhnungserlebnis" im Jahre 1848 zurückgeführt und der frühere Kierkegaard daher auf die Periode bis dahin und der spätere auf die danach festgesetzt werden. Infolgedessen wird das Christentum, das Kierkegaard in seiner Schrift thematisch vorlegt, in zwei Formen eingeteilt. Er nennt sein Christentum in der früheren Periode "die Wiederholung" und das in der späteren "die Nachfolge". Die Wiederholung ahmt "der Nächstenliebe Christi" nach, und die Nachfolge "der Niedrigkeit Christi". Die eine bejaht die Welt, die andere verneint die Welt. Diese beide bedeuten zwei Möglichkeiten des Christentums, d.h. des Versöhnungsempfangs. Der frühere Kierkegaard sehnt nach einziger Glaubensform, "der Wiederholung". Der tatsächliche Vorfall der Versöhnung hält ihn aber davon ab, seinen Weg der Wiederholung zu gehen. Und kraft der Versöhnung muß er vielmehr den Weg der Nachfolge nehmen. Für Kierkegaard wird also die Nachfolge anstatt der Wiederholung zur einzigen Art und Weise, wie er seinerseits die Versöhnung empfängt.

Der junge Hegel und der moderne Glauben

Hidenori NAKASHIMA

ZUSAMMENFASSUNG: Die Absicht dieser Abhandlung ist es, die folgenden Probleme zu forschen, und also über die moderne Bedeutung der Religion- oder Jacobikritik des jungen Hegel zu denken.: In Zusammenhang mit der Moderne Hegels, was für eine Religion ist es, von der der junge Hegel handelt?; Was sucht er in der Religion?; Warum leistet er Verzicht auf die Religion und sich wendet er nach der Philosophie?

Diese "Religion" ist weder das dogmatische, traditionelle Christentum noch was nur aus der Individualität Hegels gebildet ist. Sie hat die pietistische Charakter. Aber sie kann nicht sich beschränken nur auf den Pietismus, Sie erscheint als Glauben, nämlich als ein Moment des Zeitgeistes. den Jacobis Philosophie klar ausdrückt. Strukturell hat der Zeitgeist zwei sich widersprechenden Richtungen. Die eine ist die Individualität, Endlichkeit und Subjektivität durch Reflexion zu verstärken. Die andere, der Welt der Reflexion zu entfliehen und in die Welt der Schönheit und der Liebe hineinzugehen. Je mehr jede der Richtungen sich verstärkt, desto kräftiger sie die andere stützt.

Die Haltung des jungen Hegel, den Glauben nicht als Antimoderne, sondern als ein Moment der Moderne zu fassen, ist heute neu zu schätzen.

Mystik und Sozialreform:
Die Chiliastische Idee Thomas Müntzers

Takashi KIZUKA

Thomas Müntzer, ein Reformator in Deutschland des 16. Jahrhunderts, ist bekannt als Anführer einer Gruppe Aufständischer im Deutschen Bauernkrieg (Thüringen), der, einer chiliastischen oder apokalyptischen Idee folgend, eine radikale Sozialreform durchzusetzen versuchte. Aber seine chiliastische Theologie hat einen eigenen, durchaus als aktivisch zu bezeichnenden Charakter, und unterscheidet sich wesentlich von dem traditionellen Chiliasmus. Müntzer erwartet zur Begründung des chiliastischen Zustandes nicht eine leibliche Wiederkehr die Refor Christi. Hier sind es die Menschen selbst, die nach dem Willen Gottes mation und die chiliastische Purifikation (=Reinigung) der Kirche durchführen werden. In diesem Aufsatz hebe ich die mystische Idee Müntzers als ein Hauptelement seiner Theologie, das seinem Chiliasmus den aktivischen Charakter gibt, hervor. Danach untersuche ich aufgrund der Überlegung seiner Geschichtsanschauung und seiner reformatorischer Idee die Beziehung der Mystik zu chiliastischer Idee und Sozialreform.

Sein und Vernunft

—Die Frage nach “Gott” bei Meister Eckhart—

Yoshiyasu MATSUI

In seinem “prologus in opus tripartitum” stellte Eckhart die berühmte These auf: esse est deus. Darüber hinaus behauptete er auch die Gleichzeitigkeit von Schöpfung und Zustandekommen Gottes. Aber wie kam er dazu? Es ist die Absicht dieser Abhandlung, Eckharts Seinsverständnis aufgrund seiner Vorstellung von der “göttlichen Vernunft” (=intellectus oder Seelenfünklein) klar zu machen. Denn bei Eckhart ist das Sein Gottes das Erkennen Gottes, und es handelt sich um das ewige Sein, das der Gegenstand der göttlichen Vernunft ist und nur im absoluten Nichts (=Gottes Grund d.h. das Nichts der Selbstgewahrnis Gottes) zustandekommt. Doch das Verhältnis von Vernunft und Sein ist nicht das von Subjekt und Objekt, da die Vernunft der Ort—Eckhart spricht von “Grund”—der Schöpfung oder des Seins ist, und aus dem “Grund” gesehen deshalb das göttliche Erkennen zugleich die Tätigkeit der Schöpfung, d.h. das Sein aller Kreaturen ist. Diese ursprüngliche Tätigkeit, die im Grund Gottes d.h. dem Ort des absoluten Nichts zustandekommt, ist Gottes Erkennen und zugleich sein Sein. Deswegen ist die Schöpfung und das Zustandekommen Gottes ein und dasselbe Ereignis für die göttliche Vernunft. Um also Eckharts Seinsverständnis zu verstehen, muß man vorher die Bedeutung seines Seelenfünkleins (=intellectus) betrachten.