

クロプシュトックの「全き魂」(ganze Seele) に対する心霊主義 (Spiritualismus) と主知主義 (Intellektualismus) — 『救世主』第一歌 (1748年)、第294句。

Le spiritualisme et l'intellectualisme au contraire de l'« âme entière » de Klopstock — « Le Messie » Premier Chant en 1748. Vers 294.

高橋 克己  
TAKAHASHI, Katsumi

(人間基礎論コース)

#### SOMMAIRE

Étant au sommet de la hiérarchie, le Dieu thomiste s'appelle « primus intellectus » (premier intellect) et « ipsum esse » (être même). Celui-ci dédaigne le « Werden » (devenir); l'homme se subordonne corps et âme à celui-là. C'est Platon, le fondateur rationaliste de ce primat de l'être intellectuel, qui en apporte la contradiction de la part du poète, dont l'âme sensible est possédée directement par la « folie des Muses » sans l'aide de quelque intelligence. Une telle « âme immortelle » vient à l'esprit de Klopstock, quand il considère l'« âme entière de l'homme formé de poussière » comme l'égal de la belle pensée du premier séraphin nommé Éloa. De ce point de vue, le « corps animal » de l'« homme devenant » de la *Genèse* est équivalent à son « corps spirituel » après la résurrection, tandis que le spiritualisme paulinien et son partisan, Milton du *Paradis Perdu* (8. 626-9) en 1667, estiment l'« âme vivante » d'Adam au-dessous de sa valeur.

À peine au vu de Dieu, Éloa tombe en extase. Certes, cet état extatique exclut l'âme vivante d'Adam d'après Milton, parce qu'il n'est propre qu'aux esprits intellectuels, c'est-à-dire les anges. Mais la Septante se trouve du côté de Klopstock : « Dieu fit tomber une extase (ΕΚΣΤΑΣΙΣ) sur Adam. » À cela s'ajoute un autre ennemi de l'intellectualisme occidental. C'est la spiritualité de l'Église d'Orient qui fait grand cas de la « sensation spirituelle » et de la « pureté de la passionnée de l'âme » dans l'opinion de Palamas († 1359), le défenseur du paradoxe traditionnel de « chercher à circonscrire l'incorporel dans le corps. » En outre, Grégoire de Nysse († 395) tient « omnis intellectus » pour « simulacrum (ΕΙΔΩΛΟΝ) Dei ». Quant à l'extase divine, Plotin († 270), le néo-platonicien représentatif, est d'avis que « l'âme va au delà l'intelligence (ΝΟΥΣ) » (*Ennéades* 6. 7. 22), en d'autres mots « par-dessus l'être (ΟΥΣΙΑ) » (Platon *République* 509B). Voici deux bonnes sources grecques de l'« âme immortelle » de Klopstock.

『救世主』第一歌の第293句以下で神に最も近い熾天使エローアの想念にも比肩すると歌われた

「人間の全き魂」は、同じ第294句に「塵より形造られ」とあることから、天地創造の時に誕生した人類の始祖アダムの「生ける魂」(ネフェシュ・ハヤー)と考えられる。もし使徒パウロのように旧約を捨てて新約を尊び、アダムが死んでキリストが生きる信仰の立場を取れば、前者の「自然の生命」を宿す「自然の体」とルターが訳した「生ける魂」を宿す「魂の体」は滅び、これに代わり「生ける霊」を宿す「霊の体」(geistlicher Leib)が専ら求められることになる。当然クロプシュトックは「霊」に劣らず「魂」や「生命」を重視し、こうした伝統に従わないので、天使たちや復活後のアダムに備わる「神気圏の霊体」(ätherischer Leib)にも増して、「生き物」(ネフェシュ・ハヤー)と共に創造された「神の似姿」である人間を心身ともに大切にする。従って第294句の「全き魂」は、塵から誕生した人間が全身全霊で、「その不滅に相応しく、想念に溢れて思い索らす時」(第295句)に、満ち足りたものとなる。例えば『救世主』冒頭を詩人が「歌え、不滅の魂よ…」と切り出す時、話題の「全き魂」が求められていると言える。ところで『救世主』の場合、魂とは「感受性ある心」(empfindendes Herz)に他ならず、その情念(パトス)それ自体が、劣等な低次元のものとして否定されることはない。むしろ肝要なのは、魂の情念そのものを純化することであり、こうして『山上の垂訓』の言葉通り、「心の清らかな者たちが神を見るであろう」と期待される。ここに「全き魂」の辿る道があり、この歩みにおいて「汝らのΝΟΤΣ(心意)を新たにすることで変容せよ」という『聖書』の教えが意味を持つ。だが「キリストの Sinn(心意)」と訳される「キリストのΝΟΤΣ(ヌース)」を「知性」と解し、あくまで知解(intelligere)を目指す『三位一体論』のアウグスティヌス等ラテン教会筋の肯定神学の伝統があり、これが感受する「全き魂」と鋭く対立しているのである。

【Jinbun-kagaku-kenkyû 2001 : Geisteswissenschaftliche Studien der Philosophischen Fakultät der Universität Kôchi(= Kôtzsch) im Jahre 2001. Band 8 herausgegeben von der geisteswissenschaftlichen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Kôchi(= Kôtzsch): Études des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôtchi en l'an 2001. Tome VIII édité par la section des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôtchi : Kôchi-daigaku. Jinbun-gakubu. Ningenbunka-Gakka. Editio die I Julii anno MMI】

(1) „SEELE“ UND „EMPFINDUNG“ : 「魂」(Seele)と「感受性」(Empfindung)

Mit dem Imperativ: „ Sing, unsterbliche Seele, ... “ (HKA = Hamburger Klopstock-Ausgabe. Berlin. Gruyter 1974ff. IV. 4.2) fing Klopstock seinen „Messias“ an, als er wie der erschaffene Adam mit Leib und Seele Gottes lebendigen Atem fühlen wollte: „ Als die ganze Seele des Menschen von Staube gebildet, / Wenn sie, ihrer Unsterblichkeit würdig, gedankenvoll nachsinnt. “ (*Der Messias* I-III. 1748. I. Ges. V. 294f.). Aber er verändert die letzte Hälfte des V. 294 schon in der Ausgabe der ersten fünf Gesänge des „Messias“ 1751: „ Als die ganze Seele des Menschen geschaffen der Gottheit, ... “ (HKA IV. 4. 58). Die Änderung bleibt noch bis zur letzten Ausgabe des „Messias“ von 1799-1800. In der gesamten, vollen und „ganzen Seele“ der Urfassung trennt sich der Geist nicht vom Körper, während in der neuen Fassung die „ganze Seele“ für unbefleckt und vollkommen

gilt. Diese unschuldige Seele verläßt das Irdische und blickt zum einzigen Gott im Himmel auf. In der Tat entspricht solch ein Aufblick dem schönsten Seraph Klopstocks: „Gott nennt ihn seinen Geliebten; der Himmel Eloa. Vor allen, / Die Gott erschuf, ist er groß, der nächste dem Uner-schaffnen. / Denkt er, so ist ein Gedanke von ihm so schön, als die Seele, / Als die ganze Seele des Menschen...“ (I. Ges. V. 291ff.: HKA IV. 4. 57f.). Diese „ganze Seele“ steht im Zentrum des Interesses dieses Aufsatzes.

An logischen Konsequenzen ist die veränderte Fassung der ersten überlegen. Denn Eloa verkörpert wesentlich eine immaterielle Spiritualität. Nichtsdestoweniger nährt sich seine himmlische Gestaltung von irdischen Schönheiten: „Denkt er, so ist ein Gedanke von ihm so schön, als die Seele, / Als die ganze Seele des Menschen von Staube gebildet, / Wenn sie, ihrer Unsterblichkeit würdig, gedankenvoll nachsinnt. / Sein umschauender Blick ist schöner, als Frühlingmorgen, / Lieblicher als die Gestirne, da sie vorm Throne des Schöpfers / Jugendlich neu, und voll Licht, mit ihren Tagen, vorbeiflohn. / Gott schuf ihn erst. Aus einer helleuchtenden Morgenröthe / Schuf er ihm einen ätherischen Leib. ...“ (I. Ges. V. 293ff.: HKA IV. 4. 58f.). Der Dichter vergleicht Eloas „schönen Gedanken“ mit der „ganzen Seele des Menschen“ und dieses Seraphs „ätherischen Leib“ mit der „helleuchtenden Morgenröthe“. Das Himmlische nimmt sich ein Muster am Irdischen, nicht in umgekehrter Reihenfolge. Derlei bestätigt sich auch in den V. 483ff. des ersten Gesangs des „Messias“: „Als itzt zu diesem Altare der Erde der Seraph hinabstieg, / Eilt ihm Adam, der Opferpriester am Altar, entgegen, / Nicht ungesehen; ein ätherischer Leib helleuchtend gebildet, / Hüllte den seligen Geist in eine verklärte Behausung. / Seine Gestalt war so schön, wie du vor des Schöpfers Gedanken / Göttliches Bild, als er Adam zu schaffen gedankenvoll da stand, / Und im gesegneten Schoosse der paradiesischen Fluren / Unter ihm heiliges Erdreich zum werdenden Menschen sich loswand.“ (HKA IV. 4. 58).

Mit dem derart gleichberechtigten „Werden“ steht Klopstocks „Messias“ im Gegensatz zur philosophischen Tradition vom Primat des „Seins“, wie Platons Sokrates im „Staat“ (518C) das „der Seele eines jeden innewohnende Vermögen“ achtet, um so zu behaupten, daß „dieses nur mit der gesamten Seele (ΕΤΝ ΟΑΗ ΤΗ ΨΥΧΗ) zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt.“ (PW = Platons Werke. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971–1981. 4. 566f.). Dieses vorherrschende „Sein“ gipfelt in der Definition Gottes als des „Seins selbst“: „Deus est ipsum esse per se subsistens“ (Thomas Aquinas *Summa theologiae* 1265–1274. I. 4. 2: ST = Deutsche Thomas-Ausgabe der Summa Theologica. I. Buch (= Pars I). Graz / Wien / Köln. Styria 1934–1951. 1. 85). Außerdem ist Gott nicht nur „auctor intellectivae virtutis“, sondern auch „primus intellectus“ in der „Summa theologiae“ (I. 12. 2: ST 1. 210). Ihn nennt Platons Sokrates „das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen (ΟΤΣΙΑ ΟΝΤΩΣ ΟΤΣΑ), das nur der Seele Führer, die Vernunft (ΝΟΤΣ), zum Beschauer hat.“ (*Phaidros* 247C: PW 5. 76f.). Die „gesamte Seele“

dieser intellektuellen Vernunft, die mit Klopstocks „ganzer Seele des Menschen von Staube gebildet“ kontrastiert, stimmt in der Abwehr der „Sinne des Körpers“ (sensus corporis) mit der Augustinischen „Intuition des rationalen Denkens“ (rationalis mentis intuitus) und „Intellegentia“ (Erkenntnis mit intellektuellen Begriffen) überein: „Exceptis enim quae in animum ueniunt a sensibus corporis.“ (*De Trinitate* 9. 6 / 15. 12: CCSL = Corpus Christianorum. Series Latina. Tom. 50. Pagina 303 / Pagina 490). Hier geht es also um die Ausschließung der „Sinne des Körpers“ (sensus corporis): „Wir urteilen daher über diese Einzeldinge gemäß jener Form; sie schauen wir durch das Auge unseres vernunftbegabten Geistes (rationalis mentis intuitus). Diese Einzeldinge aber berühren wir, wenn sie gegenwärtig sind, mit dem Leibessinn (sensus corporis)“ („Über die Dreieinigkeit“ übersetzt von Michal Schmaus, München. Kösel & Pustet. 1935–1936. Bd. 2. S. 57: 9. 6 / S. 283: 15. 12) „Wenn wir nämlich von dem absehen, was von den Leibessinnen (sensus corporis) her in die Seele kommt, ... — wenn wir also von dem absehen, was von den Leibessinnen (sensus corporis) her in die Seele kommt, ... Hier fürchten wir durchaus nicht, daß wir uns etwa durch irgendeinen Wahrheits-Anschein täuschen“.

Dieser westliche Intellektualismus nimmt Stellung zur Religion im „Prosligion“ (1077f.) des Anselmus: „Credo ut intelligam.“ (AOO = Anselmi Opera Omnia 1938–1961. Stuttgart. Fromann 1968. 1. 100). Hiergegen glaubt Klopstock an die Unsterblichkeit der Seele, um gefühlsmäßig zu empfinden: Credo ut sentiam. Seine Gefühlsreligion zeugt von der ästhetischen Erziehung, die die Jünger Jesu im „Messias“ (III. 114ff.: HKA IV. 4. 322) genießen: „Da sehen wir immer, / Wie er mit süßer geselliger Liebe sich ihnen eröffnet, / Wie er sie lehrt, wie er bald mit mächtigen Reden den Eingang / Zu den hohen Geheimnissen zeigt, bald in menschlichen Bildern / Dich, unsterbliche Tugend, verklärter und fühlbarer zeigt, / Und nach und nach ihr empfindendes Herz zur Ewigkeit bildet.“ Klopstocks „verklärtere und fühlbarere“ Ästhetik, die wohl Gegenpol der philosophischen Noetik des Westens ist, widerspricht aber nicht jenem Platonischen „Wahnsinn der Musen“ (MANIA ΜΟΥΣΩΝ); Diese „Eingeistung und Wahnsinnigkeit von den Musen ergreift eine zarte und heilig geschonte Seele aufregend und befeuernd, und in festlichen Gesängen und anderen Werken der Dichtkunst tausend Taten der Urväter ausschmückend bildet sie die Nachkommen.“ (*Phaidros* 245A: PW 5. 64ff.). In der Sokratischen Rede Platons ergänzen sich die beiden: Logos und Mythos, Noetik und Ästhetik oder Philosophie und Dichtung. Obwohl die Dichter aus dem philosophischen „Staat“ (595ff.: PW 4. 792ff.) ausgewiesen werden, verläßt Sokrates wie Platon nicht jene „Liebe (ΦΙΛΙΑ) und Scheu (ΑΙΔΩΣ)“, die die Griechen „von Kindheit an für den Homeros hegen“.

Die vorstehenden „Liebe und Scheu für den Homeros“, die auch der Messiasänger sich zu eigen macht, fehlen doch dem Apologeten des „Gottesstaat“ (413–426): „Denn wer könnte es erträglich finden, daß die Dämonen die schändlichen Götterfabeleien der Dichter und unwürdigen Narrenpossen der Theater, dazu ihre eigene brennende Gier und süße Lust an alledem den Göttern kundgetan, aber verschweigen haben sollten, daß Platons philosophischer Ernst das („Vom Gottesstaat“

Zürich. Artemis 1955. 2. Aufl. 1978. Bd. 1. S. 408/S. 409) alles aus dem idealen Staate verbannt wissen wollte? “ (poetarum de diis immortalibus criminosa et theatrorum indigna ludibria ... Plato philosophica grauitate de optima re publica heac omnia censuit remouenda. *De civitate Dei* 8. 21: CCSL Tom. 47. 1955. Pagina 239). Auch in diesem Augustinischen „Gottesstaat“ (22. 1: CCSL Tom. 48. 1955. Pagina 806) ist die oben erwähnte „Intellegentia“ dominant: „Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, ... , in quo nihil melius instituit quam spiritus, quibus intellegentiam dedit.“ Hier geht es um die intellektuellen Geister, nämlich Engel, denen sich der „ätherische Leib“ (geistliche Leib) anpaßt: „Es wird geseet ein natürlicher Leib Vnd wird aufferstehen ein geistlicher Leib. Hat man einen natürlichen Leib / so hat man auch einen geistlichen Leib / Wie es geschrieben stehet / Der erste mensch Adam ist gemacht ins natürliche Leben / Vnd der letzte Adam ins geistliche Leben.“ (I. Cor. 15. 44ff. : BG = Biblia Germanica 1545 nach Luther. Faksimileausgabe. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 2. 351). Diese Stelle heißt in der wörtlichen Übersetzung der Vulgata: „seminatur corpus animale / surgit corpus spiritale / si est corpus animale / est et spiritale / sic et scriptum est / factus est primus homo Adam in animam viventem / novissimus Adam in spiritum vivificantem.“ (BV = Biblia iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 1969/1975/1983. Pagina 1787: NT = Novum Testamentum graece et latine. Editio prima 1906. Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt. Editio decima 1930. Pagina 454). Nach den Worten Pauli ersetzt der unsterbliche „geistliche Leib“ den verweslichen „seelischen Leib“ (natürlichen Leib), der mit Adams „lebendiger Seele“ (natürlichem Leben) korrespondiert. Der „Geist“ (spiritus) ist also der „Seele“ (anima) und der „Natur“ (natura) überlegen, wie das Neue Testament dem Alten. Diesem Spiritualismus steht Klopstock kritisch gegenüber. Denn dieses Wunschkind der Empfänglichkeit ordnet nie die fühlende Seele der menschlichen Natur dem Pneuma des Geistes unter.

実際クロプシュトックの『救世主』を読んでいると、一体どうしてこのような言い方をするのだろうか?と思われる箇所に出会うことがある。その一つが今回取り上げる第一歌の第294句の言葉である。まずその箇所を見ておこう。引用文は1748年刊行の『救世主』冒頭三歌章に出た形で示してある。訳すと、こうなる。「神は彼を自らのいとし子と、天上(の者たち)は Eloa(エローア)と呼ぶ。神が創造した者の誰にも増して彼は偉大で、創造されざる神に最も近い。エローアが思考すれば、その想念は実に麗しく、かの魂、あの塵より形造られた人間の ganze Seele (ガンツェ・ゼーレ:全き魂)が、その不滅に相応しく、想念に溢れて思い索らす時のごとく美しい。」とあり、ここで「人間の全き魂」(die ganze Seele des Menschen)は最高の純粋さを保つ天使の心さながらに叙述されている(I. Ges. V. 291-300: HKA IV. 4. 57ff.)。 (『救世主』第一歌、1748年、第291句-第300句)。しかも「全き魂」が「塵より形造られた」(von Staube gebildet)とある所も興味深い。ここは1751年版『救世主』冒頭五歌章で既書き改められてしまい(I. Ges. V. 294: HKA. IV. 4. 58)、その後は「神(の本)性へと向けて創造された」となる。こうなると、次の「その不滅に相応しく」という表現が際立ってこない。それはつまり「塵」から「不滅」に至る「魂」の全

体のあり方よりも、むしろ純化され濾過された上澄の方がやたら話題とされるからである。そうになると至純の熾天使に素直な形で結びつく点では、辻褄が合って良いかも知れない。しかし『聖書』を踏まえた宗教叙事詩としては、むしろ理詰めで事が片付かない方が味わい深いと言えよう。

1751年版の方にある「神の本性へと向けて創造された」(geschaffen der Gottheit) という言い方は、いかにも哲学の本に出てくるような表現である。これに対し1748年版の方の「塵より形造られた」の方は、『聖書』そのものに由来している。それは『創世記』2・7からで、そこでは「人間」(アードーム) が「土」(アダーマー) からとあり、やがて3・19で「土」は「塵」と言い換えられる。1545年のルター訳では「土くれ」(Erdenklos) とされている。また『救世主』で「形造られた」(gebildet) と語られている動詞を、ルター訳は単に「作る」(machen: マッヘン) としているが、その原典の元の言葉は、陶器を粘土で「形造る」ことを示し、ラテン語系なら < formen > (フォルメン) に相応する。そして『救世主』では「形造る」ことに重きが置かれ、「体」(Leib) も「魂」(Seele) も共に形造られるものと考えられている。例えば復活したアードームの姿が『救世主』第一歌の第483句—第490句 (HKA IV. 4. 88f.) に認められる。ここでは神々しい「神気圏エーテルの体」(ein ätherischer Leib) も文字通り「形造られ」(gebildet) ており、その「姿」(Gestalt) は天地創造の折に神の念頭にあった「神の似姿」(Göttliches Bild) さながらに美しいとある。そこで問題とすべきは、その第490句にある誕生し「werden (生成) する人間アードーム」の方であろう。すなわち人間形成の結果よりは、むしろ形成する過程に詩人は関心を払っているように見受けられる。従って、第294句以下に関しても、結果として神に向け創造された「魂」が、その究極の「不滅」をどうのこうのと言うよりは、やはり初めは「塵より形造られた魂」が、その目指す「不滅」を云々とする方が、人間形成の全体に係わる故に、内容が豊かと考えられるのである。

同様に熾天使エローアの「想念」(Gedanke) も、思考の結果に出来上がった思想より、むしろ思い索らしつつ展開する思考過程を想定する方が、『救世主』の文脈に即しているようである。そこで次に本題の「全き魂」(die ganze Seele) に移ると、これを「魂全体」と取れば、その誕生から究極の不滅へと至る「生きた全体」が包みこまれる。他方これを、この上なく純粹で「完全な魂」と理解すれば、1751年に書き改めた形の方が似合っている。少なくとも詩人が三年もたたぬ間に改訂し、その後20年以上もそのままにしておいた点は事実である。とは言うものの、削除された表現を若気の過ちとして片付けてしまっただけでは、どうも勿体ない気がする。確かに、あくまでキリスト教中心に考えれば、改訂後の表現の方が都合良いと思われる。この点については『第一コリント書簡』15・42-45でパウロは復活後の「霊の体」が「最後のAΔAM(アダム)、つまりキリスト」の「霊気」に呼応し、これが「第一のアダム」の体と異なる点を強調している。ここで留意されているのは『創世記』2・7で、ルターは15・42-45を天地創造の時のアダムが「自然の生命へ (ins natürliche Leben) と gemacht (作られ)」と訳しているが、このヘブライ語原典はむしろラテン語訳 (Factus est primus homo Adam in animam viventem) の方に近く「生ける魂」(ネフェシュ・ハヤー) となっており、本来ユダヤ人でヘブライ語原典に良く通じていた使徒パウロは、この「生ける魂」という言葉を踏まえて、キリストの霊気を浴びない古い体を、直訳されたラテン語

(corpus animale) に相当するギリシア語で、「魂 (プシューケー) の体 (ソーマ)」(ΣΩΜΑ ΨΥΧΙΚΟΝ) としている。因みに『創世記』2・7は、ルター訳で「生ける魂」(lebendige Seele) と訳されている。

対立点は、霊 (ΠΝΕΥΜΑ : プネウマ) と魂 (ΨΥΧΗ : プシューケー) で、ルターの場合「生命」(Leben) と訳して重視しているものが魂 (Seele) から霊 (Geist) へと高まる点にパウロ達キリスト教徒の関心がある。つまり単純に言うと、『旧約』における魂アダムが死に、『新約』の霊キリストが生きるといふものである。ところが『救世主』の詩人クロプシュトックは、熾天使エローアや復活後のアダムに見られる「霊の体」(ätherischer Leib) に劣らず、天地創造の時に「神の似姿」として形造られた「自然の体」の方にも力点を置いている。この「自然の体」(natürlicher Leib) とはルターが「魂の体」にあてた訳語で (使徒パウロの『第一コリント書簡』15・42)、宗教改革者の場合は「精神とか霊」(Geist : ガイスト) が明らかに「自然」(Natur : ΦΥΣΙΣ : Natura) よりも優位に立っている。興味深いところは、クロプシュトックに至ると、もはや「自然」とか「魂」が、パウロやルターの場合のような低い次元に甘んじていない点である。当然これが既成宗教の限界を突き破って、「自然」と「魂」の古里ギリシアを目指す新たな文芸復興の動きに呼応する。但し、これは必ずしも『聖書』を否定して葬り去ることを意味しない。この点は直接に『聖書』と係わる『救世主』の場合のみならず、その後ヘルダーリンが「至福なるギリシア」を歌う場合も同じである。実際この魂の古里ギリシアを讃えた詩の題名が『パンと葡萄酒』であり、この中でキリストが見事に歌われていることから、この点は確認でき、むしろ『聖書』は新たな光の下に読み直されると言えよう。勿論ヘルダーリンほど大胆な形ではないけれども、すでにクロプシュトックの『救世主』にも、出来合いの正統キリスト教では素直に納得のゆかない点が時々現われてくるのである。

再び「魂」の問題に戻ると、実は『創世記』で「生ける魂」(ネフェシュ・ハヤー) と名付けられているのは、「人間アダム」だけでなく、その1・20や1・30などに現われる「生き物」もそうである。これをギリシア語七十訳やルターのドイツ語訳は「生ける魂の四足動物たち (ΕΠΙΠΕΤΑ : ヘルペタ)」とか「生命ある虫けらの類 (Gewürm)」などとして示している。そして人間に宿る神の Geist (霊) だけを専らとする精神主義の観点だと、言わば畜生にも固有な魂は軽く見られる。他方クロプシュトックが有名な『春の祝祭』という讃歌において、「春の虫けら」(Frühlingswürmchen) に対して、「汝には生命がある。だがもしかすると汝が、ああ、unsterblich (不滅) ではないとは！」と歌い、魂の共鳴弦を巧みに掻き鳴らしていることは周知のことである。大事なのは『救世主』の詩人の場合「魂の不滅」で、このことは「不滅の魂」(unsterbliche Seele) という言い方で、事あるごとに現われる。すでに『救世主』の歌い出しが、「歌え、不滅の魂よ、…」で始まっている。当然ここで詩人は全身全霊で歌う心構えで、正にこれこそ「全き魂全体」(ganze Seele) で歌うと言えよう。言わば塵芥の中に埋もれている詩人の「魂」が「不滅」を求めて歌い始めることになる。丁度そのように本題の「塵より形造られた魂」も、「その Unsterblichkeit (不滅) に相応しく、想念に溢れて思い索らす」と読み取れる。従って「全き魂」は、情念 (ΠΑΘΟΣ) をなくした意味での「完全な魂」ではなく、その感受性ある情念をも含んだ「魂全

体」に他ならない。

只今ここで扱っている「感受性・実感」(Empfindung)こそは、目下話題の『救世主』のみならず、18世紀中葉のドイツ文学、すなわち Empfindsamkeit (感傷)の時代のそれを特色づけている。例えば名高いヴィンケルマンの『ギリシア芸術模倣論』(1755年)の第27節にも「内なる実感・感受性 (innere Empfindung) が、真理の性格を形作る。」(Winckelmann: Sämtliche Werke. 12 Bände. Faksimile-Neudruck der Donauöschingen-Ausgabe 1825-1829. Osnabrück. Otto Zeller 1965. Bd. 1. S. 15)と出てくるし、この時代に既に疾風怒濤の天才時代を予言すると言われるハーマンの『ソークラテース追想録』(1759年)第2節にも「ソークラテースの Unwissenheit (無知:無知の知)が Empfindung (実感・感受性)であった」(Hamann: Sämtliche Werke. 6 Bände. Wien. Herder 1949-1957. Bd. 2. S. 73)と述べる箇所があり、いずれも各々の中心問題と深く係わっている。この「感受性・実感」に関し『救世主』からは、その第三歌の第114句-第119句(HKA IV. 4. 322)を取り上げることにする。ここではイエスによる情操教育が物語られ、何より「弟子たちの empfindendes Herz (感受性ある心:心の実感)を永遠へと形造る」という点に眼目が置かれている。ここで「感受性・実感」とともに重要な「心」(Herz)が出て来る。この心という言葉は私たち日本人のとても好きな言葉で、和訳の『聖書』では頻りに使われている。ところが『新約聖書』のギリシア語原典のみならず、ドイツ語などの翻訳においても、この「心」という表現はそれ程多くない。ところが『救世主』の作者は、この「心」を、本題の「魂」と同じように大切なものと見なしている。なぜなら共に「感受性・実感」(Empfindung)と深く係わるからである。

(2) „HERZ“ UND „SINN“ : 「心」(Herz) と 「意」(Sinn)

Um noch „verklärter und fühlbarer“ zu werden, strebt Klopstocks rein „empfindendes Herz“ seinem Ideal in der sechsten Seligpreisung der Bergpredigt Jesu nach: „Selig sind die reinen hertzen sind / Denn sie werden Gott schawen.“ (Mat. 5. 8: BG 2. 247). Der intellektuellen Erkenntnis (Noetik) gegenüber ist die Reinheit des Herzens im Vorteil, die auch der obige „Wahnsinn der Musen“ voraussetzt: Die „Wahnsinnigkeit von den Musen ergreift eine zarte und heilig geschonte Seele.“ Solch eine „Reinheit des sinnlichen Teils der Seele“ als „geistigen Sinn“ (ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ) verteidigt Palamas († 1359) in den „Triaden“ (*De Hesychastis*) gegen den abendländischen Intellektualismus des Mittelalters (Tr. = Triades. *De Hesychastis*. Leuven. Spicilegium Sacrum Lovaniense 1959/1973. 1. 3. 21: Pagina 153sq.). Denn dieser byzantinische Kirchenvater verehrte u. a. den „quietistischen Einsamen“ (Hesychasten), der nach der „Scala Parardisi“ des 6. Jahrhunderts das „Paradoxon“ zu verwirklichen versucht, „die unkörperliche Natur in seines Körpers Wohnsitz hineinzubekommen und einzubegreifen.“ (Tr. 1. 2. 6: 87): „Solitarius seu quietis et solitudinis studiosus is est qui naturam incorpoream corporis sui domicilio (quod sane paradoxum et rarum est) circumscribere et concludere conatur.“ (PG = Patrologia Graeca. Paris. Migne 1857-1866. Tom. 88. Col. 1097sq.). Auch in dieser griechischen Kirche gab es zwar eine vorübergehende Erscheinung des asketischen Intellektualismus, dessen Vertreter, Evagrius († 399), im Kapitel III der „Capitula XXXIII“ (PG 40. 1265A) dem „rationalen Teil der Seele“ den Vorzug gab. Aber die



orthodoxe Tradition repräsentiert vielmehr Evagrius Zeitgenosse, Gregorios von Nyssa († 395), indem er in „Vom Leben Mosis“ „alles Noetische (NOHMA)“ (omnis intellectus) bloß für „Gottes Idol (ΕΙΔΩΛΟΝ)“ hält, um Mosis reines „Ohr (ΑΚΟΗ) des Herzens“ (cordis auditum) hoch zu schätzen (PG 44. 377ff.: „Der Aufstieg des Moses“ Trier. Paulinus 1987. S. 93f.): „Wer das Ohr seines Herzens rein und diesen Klang vernimmt, ich meine aber jemand, der aus der Betrachtung des Seienden zur Erkenntnis der göttlichen Kraft gelangt, wird durch jenen geleitet, mit seinem Geist dorthin zu gelangen, wo Gott ist.“ Der betreffende Text handelt von der Epiphanie auf dem Berg Sinai (Ex. 19. 18ff.): „Vnd der Posaunen dort ward jmer sterker. Mose redet / vnd Gott antwortet jm laut.“ (BG 1. 42).

Gregorios fährt fort (PG 44. 377f.): „Dann vernahm er den Klang der Posaunen, als er höher hinaufstieg. Darauf betrat er das unsichtbare Adyton (ΑΔΥΤΟΝ) der Gotterkenntnis.“ (Gregor von Nyssa „Der Aufstieg des Moses“ Trier. Paulinus 1987. S. 93). Das „unsichtbare Adyton (penetralia)“ entspricht dem „Dunkel“ (caligo) der Bibel (BV 105: Sep. = Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 1935/1979. 1. 120): „Also trat das volck von ferne / Aber Mose macht sich hinzu ins tunckel (ΓΝΟΦΟΣ) / da Gott innen war.“ (Ex. 20. 21: BG 1. 43). Aber noch wichtiger ist es, dieses Schlüsselwort „Adyton“ (ΑΔΥΤΟΝ) schon am Schloß der neuplatonischen „Enneaden“ (6. 9. 11) des Plotinos († 270) zu finden: „Selbst die schönen Dinge denkt er nicht mehr, sondern über das Schöne ist er nun hinweggeeilt, hinausgeschritten nun auch über den Reigen der Tugenden, wie einer der in das Innere der unbetretbaren heiligen Kammer (ΑΔΥΤΟΝ) eingetreten ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, und wenn er aus der inneren Kammer wieder austritt, so begegnen sie ihm zuerst, nachdem die Schau da drinnen vorbei ist, die Vereinigung dort oben nicht mit einem Götterbild oder Gleichnis sondern mit Ihm selbst: so werden diese die zweiten Schaunisse. Jenes aber war wohl kein Schaunis, sondern eine andere Weise des Sehens, Aussichtreten (ΕΚΣΤΑΣΙΣ), ... : man wird selber insofern man mit Jenem umgeht, nicht mehr Sein sondern Übersein (ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΟΥΣΙΑΣ).“ (En. = Enneades. Plotins Schriften. Hamburg. Meiner 1956–1971. 1. 204ff.). An diesem neuplatonischen „Adyton“ der „Ekstase“ (ΕΚΣΤΑΣΙΣ) scheitert der Intellektualismus, dessen Gott in der thomistischen „Summa“ nichts als „primus intellectus“ und „esse ipsum“ ist. Denn die unsterbliche „Seele hebt sich auch über den ΝΟΥΣ (Intellectus) empor“ (En. 6. 7. 22: 3. 306f.). um das ekstatische „Übersein“ zu betreten, das Plotinos provisorisch „Eines“ (ΕΝ) nennt (En. 6. 9. 5: 1. 186f.), indem er sich der Platonischen „Idee (ΙΔΕΑ) des Guten (ΑΓΑΤΟΝ)“ im „Staat (ΠΟΛΙΤΕΙΑ)“ (508f.: PW 4. 507ff.) bewußt ist, die nach den Worten des Sokrates „über das Sein (ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ) an Würde und Kraft hinausragt.“

Solche „Ekstase“ soll nicht Adams „seelischem Leib“ (natürlichem Leben) entsprechen, sondern eines Engels „geistlichem Leib“ nach dem vorhergehendan Paulinischen Spiritualismus (I. Cor. 15. 44ff.), wie dem „ätherischen Leib“ des größten Seraphs im „Messias“ (I. 303ff.: HKA IV.

4. 59): „Seraph Eloa sah itzt auf einmal den Ewigen vor sich. / Schaut ihn entzückungsvoll an, und schaut ihn begeistert / Wiederum an, und sank, verloren in Gottes Anblick.“ Hiergegen zeugt die Septuaginta davon, daß kurz vor der Geburt der Eva Gott dem ersten Menschen die „Ekstase“ (ΕΚΣΤΑΣΙΣ) schenkt (Sep. 1. 4), wie Tertullianus († ca. 220) in „De Anima“ (45. 3: CCSL Tom. 1-2. Tertullianus. 1954. Tom. 2. Pagina 849) versteht (Werke. Bd. I. „Über die Seele“ etc. Zürich. Artemis 1980. S. 152): „Hanc uim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: *et misit deus ecstasin in Adam et dormit.*“ (Diese Kraft nennen wir die Ekstase: in ihr fällt die Sinnestätigkeit aus, und sie wirkt wie ein Abbild des Wahnsinns. Deshalb wurde auch im Uranfang mit der Ekstase gestiftet: «Und es sandte Gott die Ekstase über Adam, und er schief ein»). Das ekstatische „Aussichtreten“ (excessum) stimmt in der göttlichen „Vereinigung“ mit dem Platonischen „Wahnsinn“ (amentia) überein. So ereignet sich Adams „tiefer Schlaf“ in der Bibel (Gen. 2. 21: BG 1. 2): „DA lies Gott der HERR einen tiefen Schlaf fallen auff den Menschen / vnd er entschlief.“ Nicht nur den letzten Adam, Christum, sondern auch diesen ersten Menschen, Adam, kann sich jener byzantinische „Hesychast“ wie der Messiasänger zum Vorbild nehmen, um „die unkörperliche Natur in seines Körpers Wohnsitz hineinzubekommen und einzubegreifen“, m. a. W. sich jenen „geistigen Sinn“ (ΑΙΣΘΗΣΙΣ des ΠΝΕΥΜΑ : Geist) in der „Reinheit des sinnlichen Teils der Seele“ zu eigen zu machen.

Am deutlichsten zeigt sich Klopstocks Gleichstellung des seelischen Leibs mit dem geistlichen in den V. 502ff. des dritten Gesangs des „Messias“ über Johannes unsterbliche „Seele“ und vergänglichen „Körper“ (HKA IV. 4. 377f.): „Tochter des göttlichen Hauchs, vertraulichste Schwester der Seele, / Die in ihrer unschuldigen Jugend einst Adam belebte, / Komm, wir führen dich itzt zu deinem Vertrauten, dem Körper, / Den die Natur schön bildet, damit du im Lächeln, o Seele, / Dein holdseliges Wesen vom heitern Angesicht redest. / Ja er wird schön seyn. Und deinem Leibe, gleichen, / Den nun bald der göttliche Geist zum schönsten der Menschen / Bilden wird, zum schönsten vor allen Kindern von Adam. / Ach daß dieses dein zartes Gebäu in Staub hin sich legen / Und verwesen muß!“ In des Dichters ästhetischem Sinn verschwindet die begriffliche Differenzierung zwischen Leib und Seele oder Geist und Natur. Dergestalt indifferentes Gleichgewicht hält der Kern der Religion im „Messias“, d. i. „Christus sinn (ΝΟΥΣ)“ (I. Cor. 2. 16: BG 2. 345): „Nos autem sensum Christi habemus.“ (BV 1771: NT 429). Im Unterschied zum rationalisierten Begriff des „ΝΟΥΣ“ als „Intellectus“ (Verstand) steht der „Sinn“ (ΝΟΥΣ : Sensus) in der Vollkraft des Wortes, wie etwa im Fall, daß Herodotus in den „Historien“ (8. 97: Herodoti Historiae. Bibliotheca Teubneriana. Stuttgart / Leipzig. Vol. 1. 1987 / Vol. 2. 1997. Vol. 2. Pagina 353) sagt: „ΕΚ ΠΑΝΤΟΣ ΝΟΥΤ“ (von ganzem Herzen mit Leib und Seele). In diesem Zusammenhang stimmt Klopstock nicht dem intellektualistischen Spiritualismus seines verehrten Dichters des „Verlorenen Paradieses“ zu: „Wenn die Geister einander umarmen, so mengen sie ihr ganzes Wesen in eins, viel leichter als die Luft mit der Luft vermischt, ihre Begierde steht nach einer Vereinigung des Reinen

mit Reinem. Nichts sperret ihnen den Zugang zusammen, und sie haben keine Canäle vonnöthen, wie nöthig sind, wenn sich Fleisch mit Fleisch, Seele mit Seele vermischt.“ (Milton *Paradise Lost* 1667. 8.626-629; Bodmer „J. Miltons Episches Gedichte von dem Verlohrnen Paradiese“ 1. Aufl. 1732. 2. Aufl. 1742. Faksimileausgabe. Stuttgart. Metzler 1965. S. 366f.)

さて和訳聖書で良く出てくる「心」の中で、原典ギリシア語でも「心」(ΚΑΡΔΙΑ:カルディア)とある箇所、有名な一節は『マタイ福音書』5・3以下の『山上の垂訓』の場と考えられる。但し、その冒頭の第一番目で「こころの貧しい」と和訳されている所と、それは違う。ここはルター訳なら「霊 (Geist:ガイスト) において貧しい (arm)」とされ、「心」(カルディア)ではなく「霊」(ΠΝΕΥΜΑ: Pneuma) が話題とされている。これに対し「心」(カルディア)という用語が原典で使われているのは、『山上の垂訓』では第六番目(5・8)だけで、ここには「心の清らかな者たち」が「神を見るであろう」と記されている。そして殊に『救世主』の詩人には、この第六番目の「清らかな心」の方が、第一番目の「貧しい霊」とか、第五番目の「憐れみの心」(Barmherzigkeit) よりも重要なのである。しかし西方ラテン語圏の書物の場合、それはアウグスティヌスのものを初めとして、第五番目の「憐れみの心」(misericordia) を神に求めながら祈る時に、人間の無力や罪深さなど魂のいわば「暗い面」に焦点をあて、この「心の闇」から「至福なる光の世界」を仰ぎ、しばしば『詩篇』130 (BV 934) の冒頭に倣って *De profundis clamavi ad te Domine* (主なる神よ、汝に向かい我が深淵より呼ばひし) ことになる。ところが、クロブシュトックのみならず、東方ギリシア語圏の聖書解釈は、むしろ第六番の「清らかな純粋さ」を、何より心に求めている。従って、西方ラテン教会なら『マタイ福音書』26・36 (NT 74) に出てくる ΓΕΘΣΗΜΑΝΙ (ゲッセマニー) の園で、一人孤独に祈るイエスの、死を直前にした苦悩が前面に出るが、他方ギリシア教会では同じ福音書の17・2 (NT 44) にある ΟΡΟΣ (山) ΤΥΦΛΑΟΝ (頂) で弟子たちの前で示された「キリストの ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΙΣ (メタモルポーシス: Verklärung・変容・Transfiguration)」(Iesus Petrum et Iacobum, et Ioannem... ducit illos in montem excelsum seorsum: et transfiguratus est ante eos.) に強い関心が向けられ、この imitatio Christi (神キリストに似た者となる道) として、格別に「清らかな心」が求められる。そして伝承でこの山頂は ΘΑΒΩΡ (ターボール) という名の山の上とされている。【C'est ainsi que les disciples choisis, ... , virent au Thabor la beauté essentielle et éternelle de Dieu, non pas la gloire que Dieu retire des créatures, selon ta basse con-(Tr. p. 710/p. 711)... ΘΑΒΩΡ ... (Tr. p. 711/p. 712) ception, mais l'éclat supralumineux lui-même de la Beauté de l'Archétype, l'invisible vision elle-même de la parure divine, ...】(Palamas: Défense des saints hésychastes. ca. 1338. Triade III. 3. 9)。この変容の場である「ターボール山」を『救世主』では、第四歌の第713句-第720句で聖母マリアに擬え、特別視して讃え、只今の14世紀のビュザンティオンの教父パラマースに確かめられるような東方ギリシア教会の伝統と歩調を合わせている。【Wie vor allen Bergen Judäa's Tabor hervorragt, / Er der Zeuge der Herrlichkeit Jesus; zwar ruhet auch Sion / Lieblich vor Gott; zwar nahm den erhabnen Messias der Ölberg / Oft, wenn er rang in Gebet; zwar trägt die Stirne Moria's / Hoch das Allerheiligste Gottes, und zittert darunter: Aber vor allen Bergen Judäa's ist Tabor doch herrlich, /

Tabor, verbreitet vor Gott, ein Zeuge der hohen Verklärung. (HKA IV. 1. 83 / 84) Also war unter den heiligen Frauen die hohe Maria. 』。

かつまた東方ギリシア教会筋では古来、クロプシュトック同様、魂の情感 (ΠΑΘΟΣ：パトス) の方面に重きを置き、理知本位の西方ラテン教会と別れの道を歩んでいる。その例をニュッサの教父グレーゴリオスの名著『モーセの生涯』(390年頃) 2・168-169 (原典：PG 44. 380A) で示すと、そこでは「天の喇叭の響き」が「ΚΑΡΔΙΑ (カルディア：心) の ΑΚΟΗ (アコエー：耳) において、ΚΕΚΑΘΑΡΜΕΝΟΣ (ケカタルメノス：清められ) 鋭敏な者モーセ」には聞こえたところあり、大切なのは「心の耳」(cordis auditum) である。ちなみにギリシア教父グレーゴリオスは、この少し前2・165 (原典：PG 44. 377B) で、「全て知性概念 (ΝΟΗΜΑ：ノエマ)」(omnis intellectus) は、「神の ΕΙΔΩΛΟΝ (偶像：エイドーロン) を作る」(simulacrum Dei finxit in mente) に過ぎないと述べ (羅訳：PG 44. 378B)、厳しく理知 (Intellectus) 本位の考えを斥けている。既に触れた14世紀のギリシア教父パラマースも同じ意向で、4世紀の先輩マカリオスの『説教 (ホミーリアー：ΟΜΙΛΙΑ)』(Hom. XV. 20: PG 34. 589B) を引用してカルディア (心) を重視している。【Et le grand Macaire ne parle pas autrement: *Le cœur, dit-il, dirige tout l'organisme et, lorsque la grâce reçoit le cœur en partage, elle règne sur toutes les pensées et sur tous les membres ; car là est l'intelligence et toutes les pensées de l'âme. Notre cœur est donc le siège de la raison et le premier organe corporel raisonnable. (Tr. 80 / 81) ... ΚΑΡΔΙΑ ... ΧΑΡΙΣ ... Η ΚΑΡΔΙΑ ... ΤΟ ... ΠΡΩΤΟΝ ΣΑΡΚΙΚΟΝ ΟΡΓΑΝΟΝ ΛΟΓΙΣΤΙΚΟΝ ...*】。丁度これと反対に「知性概念」を析出するのに心懸け、アウグスティヌスの『三位一体論』(400年-419年) とか、トーマス・アクイーナスの『神学大全』(1265年-1274年) のような成果を挙げたのが、西方ラテン教父たちである。実際この『三位一体論』15・12 (PL 42. 1073) には、「身体に諸感覚(Sensus：セーンセンス) から意識の中へ入ってくるものは除外して」(Exceptis enim quae in animum veniunt a sensibus corporis) と、明確に理知本位の考え方が表記されている (Exceptis enim quae in animum veniunt a sensibus corporis：CCSL 50. 490)。そしてその9・6 (PL 42. 967：CCSL 50. 303) によれば、この「身体感覚」に対立するのが、「理性的思考の洞察」(rationalis mentis intuitu) であり、これを為すのが「知性概念による理解」(Intellegentia：インテレゲンティア) に他ならない。かくして『プロスロギンオン』(1063年) 第1章の末尾でアンセルムスが述べた名文句 (PL 158. 227)、「我信ず、知性概念で理解せんために。」(credo, ut intelligam：クレードー・ウト・インテリガム) とか (credo ut intelligam：AOO 1. 100)、その次の第2章の初めにある神への呼びかけ (PL 158. 227)、「故に、信仰に Intellectus (インテレークトゥス：知性概念による理解) を叶える汝、主よ、叶えよ私に、… 知性概念で理解せんことを。」(Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, …, intelligam) という表現が生まれ、ついにはトーマスの『神学大全』1・12・2で「神」が「第一の知性」(primus intellectus：プリムス・インテレークトゥス) と定義されるに至る (ST 1. 210)。

以上の西方ラテン語圏における理知本位の伝統を破ったのが、クロプシュトックであり、ハーマンである。殊にハーマンは大胆で、その『ソークラテース追想録』(1759年) 第2節 (op. cit.

2.75)において、「ソークラテースのような人物の空しい知性 (der leere Verstand : デル : レーレ・フェルシュタント) が、清らかな処女の懐 (ふところ) さながらに (神の子を宿し) 実り豊かとなり得る。」 (der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.) と主張している。つまり「清らかな心」と共に「空しい知性」が肝心であって、例の「貧しい Geist (ガイスト : 霊)」の方は二の次のようである。この点ハーマンは、先に示した東方ギリシア教父につながり、その教父グレーゴリオスが「神の偶像を作る」に過ぎぬとした「知性概念」(NOHMA : ノエーマ) の源である「知性」(NOTΣ : ヌース) そのものの空しさを重視している。ここで漸く「知性」(NOTΣ : ヌース)、即ち「魂」(ΨΥΧΗ : プシューケー) と並ぶプラトーン学派における中心概念が出る。ところで普通この学派は理知本位の考えの方の元祖のように見られがちであるが、しかしそれはあくまで「神話」(ΜΥΘΟΣ : ミュートス) の部分を骨抜きにした、理知 (ΛΟΓΟΣ : ログス) を幹として展開する「弁証法」(Dialektik : ディアレクティク) に基づいたものに過ぎない。但し、それは本来の「対話」(ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ : ディアレクティケー) の一部であり、その一部でゆくと『神学大全』のように「神」は「第一の知性」(primus intellectus) となるかも知れない。しかし新プラトーン学派の巨匠プロテーィノスの『エネアデス』では、そうっていない。その6・7・22 (En. 3.306) には明白に、「魂 (ΨΥΧΗ) は知性 (NOTΣ) を超えるが、他方それは例の善 (ΑΓΑΘΟΝ : アガトン) の彼方へは進めない。」とあり、ここではプラトーンの『国家』509Bで「存在」(ΟΥΣΙΑ : ウースィアー) の彼方に据えられた「アガトン (善) の ΙΔΕΑ (イデアー)」(PW 4.544) が究極として終着点に置かれている。そして『エネアデス』6・9・5 (En. 1.186) では実の所この根源に相応しい「名称」(ONOMA : オノマ) は無いのだが、仮に「一者」(ΕΝ : ヘン) と呼んでおくと断っている。そして「直観の美 (ΝΟΗΤΟΝ ΚΑΛΛΟΣ : ノエートン・カロス) について」と題した『エネアデス』5・8・5でプロテーィノスは、話題の「美」を論じて、「神々」(ΘΕΟΙ : テオイ) や「至福なるもの達」(ΤΙΠΕΡΕΥΔΑΙΜΟΝΕΣ : ヒュペル・エウダイモネス) が「見る」(ΟΡΑΝ : ホラーン) のは、理知的に論証された「諸々の ΑΙΞΙΩΜΑ (アクスィオーマ : 公理)」(アクスィオーマタ : ΑΞΙΩΜΑΤΑ) ではなく、「美しい諸々の ΑΓΑΛΜΑ (アガルマ : 姿形)」(美しい ΑΓΑΛΜΑΤΑ : アガルマタ) であると述べ、この関連で5・8・6で更に「エジプトの知者達」にも触れ、彼らの「聖刻 (象形) 文字」(ΙΕΡΟΓΡΥΦΙΚΑ : ヒエロ・グリユピカ) を、この「アガルマタ」という言葉で表現し、結論として、「アガルマ」は「礎 (ΤΗΟΚΕΙΜΕΝΟΝ : ヒュボケイメノン) であり、アトロオン (ΑΘΡΟΟΝ : 一瞥で全体が直観されるもの) であって、ディアノエーシス (ΔΙΑΝΟΗΣΙΣ : 思考) でもなく、ブーレウシス (ΒΟΥΛΕΥΣΙΣ : 熟慮) でもない」と断っている (En. 3.48)。【En. 3.49: Nicht darf man also glauben, daß es wissenschaftliche Thesen sind, die dort oben die Götter schauen und die dreimal seligen Wesen, sondern alle genannten Dinge sind dort oben schöne Bilder, ... (5・8・5/6) ... die ägyptischen Weisen ... : sie verwendeten zur Darlegung ihrer Weisheit nicht die Buchstabenschrift, welche die Wörter und Prämissen nacheinander durchläuft und auch nicht die Laute und das Aussprechen der Sätze nachahmt, vielmehr bedienten sie sich der Bilderschrift, sie gruben in ihren Tempeln Bilder ein, ... und damit, meine ich, haben sie sichtbar gemacht, daß es dort oben

kein diskursives Erfassen gibt, daß vielmehr jedes Bild dort oben Weisheit und Wissenschaft ist und zugleich deren Voraussetzung, daß es in einem einzigen Akt verstanden wird und nicht diskursives Denken und Planen ist. Und erst als ein Späteres entspringt von dieser Weisheit, welche nur mit einem einzigen Akt erfaßt wird, ein Abbild in einem andern Ding, und dies ist nun entfaltet und ...】。

そこで根源への道であるが、これを『エネアデス』6・9・11 (En. 1. 204) でプロテーイーノスは、「解脱」(ΕΚΣΤΑΣΙΣ: エクスタシス) とか「一体化」(ΑΠΛΩΣΙΣ: ハプローシス) と呼び、この神秘を大変ややこしく物語っている。これこそプラトンの『パイドロス』245A の表現で単純に示せば、「詩歌の女神ムーサ達に由来し、繊細で清らかなΨΥΧΗ (プシューケー: 魂) をつかむ ΚΑΤΟΚΩΧΗ (カトコーケー: 靈感) と ΜΑΝΙΑ (マニアー: 狂気) (PW 5.66) と言えよう。当然クロプシュトックなら、この「ムーサ達の狂気」に相当する「神の靈感」が、天地創造の時アダム達の「魂全体」に浸透したと考えているはずである。ここで「アダム達」と敢えて言う理由は、人の創造が『聖書』で始めて語られる『創世記』1・27にあり、ここは例えば羅訳 Vulgata 聖書で、「そして創造した、神は人を、自らの似姿に。ad imaginem Dei (神の似姿に) 人を創造した。masculum et feminam (男と女に) 彼らを創造した。」と記されているので、アダム夫妻は一心同体と考えた方がよいと思われるからである。つまりアダム夫妻の創造は、深い神秘の中で根源の神と人が「一体化」した雌雄不可分の形でなされたと思われされるのである。この時七十人訳ギリシア語聖書ならば、引き続く『創世記』2・21 (Sep. 1.4) において、人類最初の女性かつ原母で人アダムの妻エヴァを創造するに際して、神が人アダムに ΕΚΣΤΑΣΙΣ (エクスタシス) を送ったと記されている。これは平たく訳せば「夢見心地」となるが、より厳粛に考えれば先程の『エネアデス』6・9・11が説くような「エクスタシス」(解脱) という最高の境地において、アダム夫妻が誕生し、この境地ゆえにこそ、『救世主』に言う「かの魂、あの塵より形造られた人間の全き魂が、その不滅に相応しく、相念に溢れて思い索らす」と読み取れる。そして天地創造における敢えて「エクスタシス」(解脱) と言える境地は、最高位の天使エローアが抱く想念に劣らぬ充実した至福状態であると、クロプシュトックは言おうとしているように見受けられる。この点 Vulgata 聖書のラテン語訳は、「エクスタシス」の所を「夢」(sopor) と訳し (inmisit ... Deus soporem in Adam)、これと同様ルター訳も「深い夢」(tiefer Schlaf) という訳語を使っているけれども、他方200年前後に活躍したラテン教父テルトゥリアーヌス (220年頃没) は『魂について』(De anima) 45・3で、この「夢はエクスタシスを伴って」(somnus cum ecstasin) と理解し、「解脱」(excessum) の意味に当「エクスタシス」を取り、『創世記』1・27を「そして送った、神はエクスタシスをアダムに。そしてアダムは眠った。」(et misit deus ecstasin in Adam et dormiit) と、ギリシア語訳に倣って読んでいる。【Hanc uim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: et misit deus ecstasin in Adam et dormiit.】(CCSL 2. 849)。

ところで『救世主』第一歌に認められたエローア誕生の詩節において、直接語られているのは「霊の体」(ätherischer Leib) で、ここには「知性」のみならず「魂」も言及されていない。すると

神や天使には魂が無いのか？と疑念が沸く。これに対しては神のルーアハ(霊)を話題とする『イザヤ書』42・1-5 (Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft 1967-1977. Pagina 739) を踏まえた『マタイ福音書』12・18 (NT 29) において、「ΨΥΧΗ (プシューケー) ΜΟΥ (ムー) (わが魂)、そして「ΠΝΕΥΜΑ (プネウマ) ΜΟΥ (ムー) (わが霊)とあり、神にも「魂」が「霊」と同様に備わっている、と読み取れる。しかも当の神が、『使徒行伝』1・24 (NT 299) では、ルター訳の場合ドイツ語で「あらゆる心を知る者よ」と呼びかけられている。原典では一語で「心を知る者」(ΚΑΡΔΙΟΓΝΩΣΤΗΣ:カルディオ・グノーステース)となっている。このように素直に『聖書』原典の言葉を踏まえれば、あながちクロプシュトックのように「心」(ΚΑΡΔΙΑ:カルディア)や「魂」(ΨΥΧΗ:プシューケー)に焦点をあてるのが、的外れでないことが解かる。逆に「知性概念による理解」(Intellegentia:上述『三位一体論』9・6)はどうかと言うと、その源に来るギリシア語の「ヌース」(ΝΟΥΣ)は『新約聖書』原典において興味深い使われ方をしている。因みに和訳聖書では、これも「魂」と同様しばしば「心」となっている。ところが『第一コリント書簡』14・15 (NT 450)におけるパウロの言葉の場合などは、「霊(プネウマ)で祈ると共に、知性(ヌース)でも祈ろう。…知性(ヌース)でも歌おう。」とされており、ルターの訳語「心意:ズイン」(Sinn)と異なる理解の上に立っている。またこれとは逆に『ルカ福音書』24・45の場合などは、羅訳が「そしてイエスは彼らの心を開いて」(BV 1657: tunc aperuit illis sensum)としている所の「ヌース(ΝΟΥΣ)」(NT 229: ΤΟΤΕ ΔΙΗΝΟΙΞΕΝ ΑΥΤΩΝ ΤΟΝ ΝΟΥΝ)を「理解(Verständnis)」(verstendnis:フェルシュテントニス)とルターは訳している(BG 2.296: Da öffnet er jnen das verstantnis)。確かに文脈上こうした理知(Intellectus)本位の解釈も出てくるが、しかしながら「ヌース」(ΝΟΥΣ)は多くの場合、ルター訳は、「ズイン」(Sinn:心意)や、時に「ゲミュート」(Gemüth:心情)、和訳は「心」や時に「思い」となっており、おおよそ知性概念による理解の場を指しているようには見受けられない。それもそのはず、そもそも古典古代の用例からして、やたら「感性」(ΑΙΣΘΗΣΙΣ:アイステーシス)に対立させて、「魂」(プシューケー)の「推理・推論の力」(ΛΟΓΙΣΜΟΣ:ロギスモス)としての「知性」(ΝΟΥΣ:ヌース)を際立たせる、プラトーンの対話篇『ソピステース』248Aにおけるテアイテートス達の意見こそ特殊と考えられる。彼らの主張はこうである。「そして一方 ΣΩΜΑ (ソーマ:体)において私達は ΓΕΝΕΣΙΣ (ゲネシス:生成・創世)と ΑΙΣΘΗΣΙΣ (アイステーシス:感性)を通じて係わり、他方 ΛΟΓΙΣΜΟΣ (ロギスモス:推理・推論の力)を通じてΨΥΧΗ (プシューケー:魂)においてオントス・ウーシア(ΟΝΤΟΣ ΟΥΣΙΑ:真実在)を目指す。」(PW 6.328)とあり、明らかにクロプシュトックの重視する「体」や「感性」を軽視する姿勢に他ならない。確かに一応こうした論調で、更に『パイドーン』65C (PW 3.26-27)で老ソークラテースも、「魂が最も見事に、ΛΟΓΙΖΕΤΑΙ (ロギスモスをする:推理・推論の力を発揮する)時」には、「体(ソーマ)に別れを告げる」(ΧΑΙΡΕΙΝ ΤΟ ΣΩΜΑ)と述べているのであるが、しかし同じ老ソークラテースが『パイドロス』245A (PW 5.66)では、「詩歌の女神ムーサ達の狂気」(ΜΑΝΙΑ ΜΟΥΣΩΝ)を尊重して物語る中で、「真実在(ウーシア・オントス・ウーサ:ΟΥΣΙΑ ΟΝΤΟΣ ΟΥΣΑ)」(247C:PW 5.76)に関連して、「良き感受(ΕΥΠΑΘΟΣ:エウパトス)」(247D:PW 5.76)を問題

にしている。また「全きヌース (ΝΟΥΣ) で」などと言うヘーロドトスの『歴史』8・97 (Teubner 叢書・Horodoti Historiae 1987/1997. Vol. 2. Pagina 353) の用例などは、希独辞典 (Menge-Güthling: Langenscheidts Großwörterbuch. Griechisch-Deutsch. Berlin / München / Zürich. 22. Aufl. 1973. S. 473) において直訳で「全き心で」(Von ganzem Herzen) と、意識で「全く厳粛に」(in vollem Ernste) と説明され、言わば「全身全霊」を意味し、今回話題の「全き魂」(ganze Seele) に相当し、それは「体」をも含んだ広い意味での「ヌース」に当たる。最後に『新約聖書』でヌース (ΝΟΥΣ) がルター訳ドイツ語でズィン (Sinn) とされている箇所に触れておこう。まず先程の『第一コリント書簡』14・14-15である。ここでは「歌」と「祈り」が Geist (霊: ガイスト) のみならず「心」と「魂」でも為されるよう求められている。【So ich aber mit Zungen bete / so betet mein Geist / Aber mein Sinn bringet niemand frucht. (14/15) Wie sol es aber denn sein? Nemlich / also / Jch wil beten mit dem Geist / vnd wil beten auch im Sinn. Jch wil Psalmen singen im geist / vnd wil auch Psalmen singen mit dem sinn.】(BG 2.350)。また同じ『第一コリント書簡』2・16 (BG 2.345) には「私たちがキリストの Sinn (心意) を持っている」(Wir aber haben Christus sinn) とあり、この Sinn (心意) が、『ローマ書簡』11・34 (BG 2.341) に出てくる「主 (なる神) の Sinn (心意)」(des HERRN sinn) に繋がる。そして同じ『ローマ書簡』12・2 (BG 2.341) には、「この世と妥協せず、汝らの Sinn (心意) を新たにすることで変容せよ」(Vnd stellet euch nicht dieser Welt gleich / sondern verendert euch durch vernewerung ewers sinnes) とあり、ここでも「全き心」と「魂全体」で事をなすよう求められている。因みに「変容」(ルターの Veränderung) は、原典ギリシア語で METAMORΦΩΣΙΣ (メタモルポーシス: Metamorphosis) であり (NT 416)、『第二コリント書簡』3・18 (NT 462) において、「私達はみな、顔を覆うことなく、主 (なる神) の栄光を (心の明) 鏡に映し、(その主なる) 神自身の ΕΙΚΩΝ (エイコーン: 似姿) へとメタモルポーシス (変容) してゆく。」と語られている METAMORΦΩΣΙΣ のことに他ならない。【Nu aber spiegelt sich in vns allen des HERRn klarheit / mit auffgedecktem Angesichte / vnd wir werden verkleret in dasselbige Bilde / von einer klarheit zu der andern / als vom Geist des HERRn.】(BG 2.353)。

(受理 2001年4月2日)