

聖餐をめぐるヘーゲルとルター

—啓蒙と神秘の間—

小林 亜津子

聖餐にかんしてヘーゲルはつねに、ルター派の立場を採ることを表明している。「宗教哲学」「歴史哲学」「哲学史」などベルリン大学での様々な講義のなかで、ヘーゲルは一貫して、ホステリアはパンであると同時にキリストであるというルターの「現臨説 (Realpräsenz)」あるいは「共在 (Consubstantiation)」説を積極的に支持し、それが自分の哲学の核心をなす思弁性の構造と一致しているという解釈を示している。その聖餐解釈における「ルター派」発言は従来、多くの論者によってヘーゲル自身の「ルター派」としての信仰告白と受けとめられ、他のあらゆる点でルターとの齟齬が認められたとしてもなお、少なくとも聖餐にかんしてだけは、ヘーゲルは「ルター派」であり、それゆえ「ヘーゲルはやはりルター派の正統神学を継承している」と主張するための論拠とされてきた。⁽¹⁾ 聖餐解釈は信徒にとって、その信仰告白の「符丁のようなもの」であり、聖餐解釈においてこそキリスト者としての真価が問われるとみなされているからである。⁽²⁾

ルターは当時、ツヴィングリらの二元論、すなわち、精神的なもの(キリスト)を可視的なもの(パン)から切り離そうとする抽象的な聖餐理解につよく反発し、ホステリアはパンであると同時にキリストの身体であると主張して、ツヴィングリとの間に大規模な論争を展開していた(聖餐論争)。この聖餐論争にかんしてヘーゲルはつねに、みずからルターの側を積極的に支持することを表明している。⁽³⁾

はたしてヘーゲルの聖餐解釈は、ルター自身のそれとまったく重なり合ってしまうもののだろうか。ヘーゲルとルターの聖餐論を踏み込んで検討するためには、古代キリスト教会でくり返し議論されてきた三位一体（とくにキリスト）論争を思い起こす必要がある。

三位一体論争と聖餐論争とは、議論の筋道がほぼ一致している。どちらも最終的には、「対立の一致」という存在の範疇を認めることができるかどうかという問題にゆきつく。

たとえばカルヴァンは「キリストの真の本体……は両性を同時に包含している……。特に神性にも、また人性にも属せずして両者に同時に属する」と述べている。「カルケドン信条」成立（四五一年）の前後に盛んになった、キリスト論と三位一体論についての錯綜した論争は、つきつめると、イエスにおける神性と人性、あるいは、父なる神と子なるイエスとの同一性と異質性をどのようなカテゴリーで整合的に捉えるかという問題であった。

坂口ふみ著『〈個〉の誕生——キリスト教理をつくった人びと——』の記述に従えば、「カルケドン信条」において、キリストにおける霊と肉、神性と人性を、「対立の一致」という範疇で統合するという解釈が正統性を与えられた後、西方教会は、この「信条」を忠実に継承してきたが、東方教会は、霊（神性）が一時的に肉（人性）に宿ると考えて、この「対立の一致」を、結局は、新プラトン流の一元論に還元してしまった。彼らはイエスの人性を偶有的なものとなすことによって、神性と人性の対立を解消しようとしたのである。この東方キリスト教の立場は、「全く神、全く人」という対立項の端的な統一を説く「カルケドン」信条とは正反對の、神性から人性をきり離そうとする単純な二元論である。彼ら東方教会の論者たちは、神性を体现するキリストが卑しい肉をまとい、人間とまったく同じ苦痛や恥辱に晒されることに耐えられなかったのである。「神にして人」というキリスト論のカテゴリーは、キリストによる救済への熱烈な信仰なくしては、固守できないものであった。

キリスト教神学の思想的系譜を辿れば、それがつねに「対立の一致」というカテゴリーを固守するために、単純な二

元論や一元論に対して、多くの論争をくり返してきたことが分かる。そのもっとも初期の（あるいは、典型的な）現わ
れがこのキリスト論と三位一体論争であったが、これとまったく同種の議論が形を変えて現われてきたのが、一六世紀
に大規模な論戦を展開したルターとツヴィングリとの聖餐論争である。

それはたとえ、ルターが聖餐論で主張した「共在 (Consubstantiation)」説（後述）が、「カルケドン信条」の基調を
なす「ホモウシオス Homousios」概念、ないし「対立の一致」というカテゴリーを下敷きにして構成されており、対
するツヴィングリの立場が、三位一体論争の異端のなかでも、西方教会の最大の敵であったアリウス主義と同様の、明
快で冷徹な二元論を主張していることから窺える。

本稿では、ルターがおもにツヴィングリとの聖餐論争において主張した「現臨説」に主題を置き、ヘーゲルがルター
のなかに読みこんだ「思弁性」が、その否定性をも含めて、ルター自身の立場と重なり合うかどうかを検討することに
よって、ルターの神秘性（ひいてはルターが忠実に継承した西方教会の「対立の一致」というキリスト教のファンダメン
タルな存在論の伝統）とヘーゲルの思弁性との微妙なずれと重なり合いの様相の奥底にあるものを考察してみたいと思
う。

一 聖餐論争

ルターとツヴィングリは、聖体制定の言葉である「これ（パン）はわたしのからだである」の解釈をめぐる対立し
た。ツヴィングリは、この言葉を「これはわたしのからだを意味する Bedeutung」と解釈し、ホステリア（聖餅）はあ
くまでもただのパンであり、キリストのからだを象徴する「記号」(Symbol) にすぎないと主張した（象徴説 Symboli-
sm）。

われわれはキリストのからだだが本質において、また、現実に聖餐に存在するか、つまり、自然的なからだ自体

が聖餐に存在するとか、または、それがわれわれの口や歯で食されるなどということを退けるばかりか、それがつねに過誤であり、それが御言に反するものであると主張する。⁽⁶⁾

このようにしてわれわれは、「これ〔パン〕は私のからだである (Hoc est corpus meum)」を自然的にはなく、意味するものとして受け取るべきであると強いて理解する。⁽⁷⁾

ツヴィングリはキリスト教の教理を「人間の理性〔悟性〕に合わせて解釈」しようとした。⁽⁸⁾ 聖餐のパンはあくまでもパンであり、それとは全く別に、私たちの心情のなかにキリストの精神的現臨がある。私たちが聖餐で享受するのは、キリストの生々しいからだではなく、その精神であると考えた。

こうしたツヴィングリの精神主義的な聖餐解釈の背景にあるのは、精神的なものを物質的なもの、身体的なものから完全に分離しようとする霊肉二元論的な考え方である。ツヴィングリにとって、父なる神のもとに「昇天」したはずのキリストがなおからだをもつとか、そのキリストのからだや血を食べたり、飲んだりするという生々しい行為は、信仰の純粹さを破壊すると思われなかった。精神的な象徴を物質的なものに結びつけることは、ツヴィングリにとって、ローマ教会の「迷信」に逆戻りすることに他ならなかったのである。

それに対してルターは、ツヴィングリの合理的解釈を真っ向から斥け、「小賢しい理性の創作」を避けて聖書の言葉を文字通りに「これ〔パン〕は私のからだである」⁽⁹⁾と受け取るべきだと主張した。「神の言は誤まつことがなく、また欺くことがない」。ルターにとって、ホステリアは単なるからだの象徴ではなく、パンであると同時に現にキリストのからだなのである (現臨 Realpräsenz 説あるいは共在 Consubstantiatio 説)。

このように聖餐の場でキリストのからだと血を口に入れるというルターに対して、ツヴィングリは、「人肉主義者 (Fleischfresser)」、「吸血鬼 (Blutsüßer)」、「人食い (Anthropophagos)」といった痛烈な罵言を浴びせかけた。この罵言に抗して、ルターは、ツヴィングリが聖餐で単なるパンと葡萄酒を飲み食いすることから、ツヴィングリを「パン食い

〔Broffresser〕、「酔漢 (Weinsäufer)」と揶揄した。この聖餐論争の核心には、三位一体論争で幾度となく問題となってきた存在の整合性をめぐる議論がかかわっている。

二 対立の一致

ツヴィングリがルターの「現臨説」に反対するのは、それが人間悟性にとって理解不可能な矛盾を含んでいるからである。ハルトマン・グリサルは問題をつぎのように要約している。

このキリストが実際に現存するというのは理性にとって不可解であるばかりではなく、多くの矛盾を内在させるが故に不可能な事である、キリストの御神体が聖体の行われる凡ての場所に現存するとはあやまりで、唯天父の右、天に在すだけである。⁽¹⁰⁾

キリストは唯一人なのであるから、その「一なるキリスト」が聖餐式に行われるあらゆる場所に遍在する多であるという事は、ツヴィングリの「理性」にとっては、「不可解」であるばかりか、「矛盾」である。また、キリストは昇天によってもはや地上を去り、つねに天の「父の右」に在るので、この世のパンやぶどう酒などという卑俗な物に降りてくはずはない。もし降りてくるとすれば、それは父の右にあるという栄光に反することになる。

したがって、ホステティアがパンであると同時にキリストであるというルターの主張を受け入れるためには、一なるキリストが複数の聖餐の場に遍在する多であること、天にあると同時に地上にも存在することを認めなければならない。ルターの「現臨説」には、一と多、天上と地上、さらに言えば、パンとキリスト(物質と精神)という対立の一致が含まれている。聖餐論争の核心は、この「対立の一致」、すなわち「矛盾的自己同一」という存在のカテゴリーが認められるかどうかにある。ツヴィングリの悟性はこれに耐えられなかったが、ルターには、悟性を超えた対立の一致を受容する感覚があった。

神の力はわれわれには測りがたいものであり、神は両方を、たとえば、キリストは天にあり、そのからだは聖餐に現在するという二つの事がらを、真実とする道を見いだされるのである。⁽¹¹⁾

三 キリストの遍在 (Ubiquitätslehre)

ルターは、ツヴィングリたちが聖餐におけるキリストの現臨を「矛盾」と考える原因は、精神的存在者を物質から抽象しようとする彼らが、精神的な存在者を物質的にしか考えることができなからだと批判する。ルターは彼らを「ぬかるみにはまりこんだ理性 (Vernunft, die im Dreck steckt)」と揶揄し、彼らは聖餐においてキリストが「屋根から石が落ちてくるように」⁽¹²⁾「天から降ってくる」とか、キリストが梯子をつたって天上と地上とを昇り降りするとか、キリストが天の父の右手の玉座に座すなどという「子どもじみた表象 (kindliche Vorstellungswaise)」しか描けないのだと批判する。

だが、キリストの存在様式はこうした物質的な表象では捉えられないとルターはいう。

からだをもって地上を歩くような範囲づけられた身体的な仕方……そのような仕方では天におられるのではない。なぜなら神は身体的な空間や場所ではないからである。……(そうではなく、キリストの存在様式は)「範囲づけられない精神的な仕方 (die unbegreifliche geistliche Weise) ……空間に應じたり、空間を占有したりしないで、彼の欲するままにすべての造られたものを通りぬけるあり方である」⁽¹³⁾

こうしたキリストの存在様式を、ルターは数々の比喻を用いて説明しようとする。キリストはいかなる空間にも結び付けられず、光が気や水晶を透過するように、あるいは音が周囲のもの全てに浸透するように、あらゆる被造物を貫いて浸透している。また、湖に映った一つの大陽が湖を見るすべての人の目に映るように、一なるキリストのからだは、無数に現臨する。⁽¹⁴⁾このようにしてキリストのからだは、天にも聖餐の場にも「同時に」あるのだとルターはいう。

これは、キリストの遍在 (Ubiquitätslehre) というルターの特徴的な考え方である。ルターはこの思想を『キリストの聖餐について』、信仰告白』 (Von Abendmal Christi, Bekenntnis, 1528) のなかで本格的に展開し、キリストと被造物 (したがってパンや葡萄酒も)、天上と地上、精神と物質は切り離して考えられるべきではなく、「相互内在的 (ineinander) 関係していると主張した。

この「キリスト遍在説」に基づいて、ルターは自分の「現臨説」を正当化しようとする。すなわち、ハルトマン・グリサルによれば、ルターは「キリストの御身体は父なる神の座にあるにしても神の遍在性を以って全世界のどこにも存在し、それ故に聖体にも存在するとさえ云うに至っている。キリストは『特別な約束』によって、御自分を誰にも容易に触れ得るものと為したかったが、これはちょうど聖体において実現されたのである」⁽¹⁵⁾。

ルターの「現臨説」の核心は、聖餐式においてキリストが「誰にでも触れ得るものとなる」ことである。ルターは無神論者でさえ、この恩寵に与かるといふ。聖書の言葉どおり、キリストが感覚的な形態をとり、人間に「取って食べ」られることに、ルターは聖餐の本質を見出したのである。

ミサはその本質によれば、まさに「取って食せよ」というキリストのことば以外のなものでもない⁽¹⁶⁾。

四 ルターの「愛すべき弱点」?

ルターの現臨と遍在の教えは、当時、彼の最も熱心な信者たちによってさえ、理解されることがなかった。ルターはこの教えを聞いた人びとは、カトリック教会の「迷信」を糾弾したルター自身が、突然、神秘主義になってしまったといて憤慨した。聖餐論争にかんしては、彼ら「ルター派」はむしろ、人間悟性によって容易に理解されるツヴィングリの解釈の方に賛意を示していたのである。これは現代のルター神学者においても同様である。今日のルター学者らもまた、ルターが「悟性から逸脱している」ことを、「分別ある人間には見出せない愛すべき弱点」であると語る⁽¹⁷⁾。彼ら

も一六世紀当時のツヴィングリと同様、悟性主義による二元論の立場に立っている。デンマークの著名なルター学者レ
ーギン・ブレンターも指摘しているように、「ルター派」の学者たちはルターの遍在と現臨の教説をまともに信じては
いない。⁽¹⁸⁾ 彼らはこの点でルターに「温和な非難」を向け、遍在と現臨についての教えを説いた書物は「書かれない方が
よかった」と言っている。⁽¹⁹⁾ 「ルター派」は、ルターの生前も死後も、一貫してルターの宗教改革に熱心な賛意を捧げな
がら、聖餐解釈については、まったく理解を示してこなかったのである。ルターは熱心な信徒（ルター派）を持っては
いたが、「ルター自身ももっとも切実に痛感し、深く思考し、偉大に活動した点」については、彼の理解者は皆無であ
ったのである（あるいは現代でもそうである）。⁽²⁰⁾

だが、ヘーゲルは、まさにこの「ルター自身ももっとも切実に痛感し」ていた聖餐解釈において、つねにルターの見
解を積極的に支持し、遍在と現臨の教説を熱心に支持している。啓蒙主義が完成を成し遂げつつあった時代風潮のなか
で、ヘーゲルは聖餐におけるキリストの現臨を一貫して強調するルターの態度を称賛している。

どれほど人々がルターを論難しても、ルターは正当にも一歩もゆずらなかつた（GW.17.295）。

ヘーゲルは、ルターの遍在と現臨の思想に含まれている対立項の相互内在性が、ホステリアの思弁性を主張するみず
からの理論構造と一致すると考えている。だがはたして、ヘーゲル哲学の思弁性とルターの「現臨説」とは、本当に重
なり合うものなのか。この点について、最近の研究は、ヘーゲルとルターとの間の従来注目されてこなかつた接点に光
を当てようとしている。

例えば、デルブリュッカー（G. Dellbrügger）は、「パンであると同時にキリスト」、「神であると同時に人」、「罪人に
して義人」、「神による束縛のなかの自由」といった、ルターの宗教思想に含まれる逆説的な発想が、ヘーゲル哲学のも
つ思弁性と近似していると考えている。⁽²¹⁾ また、グッツ（T. Gutz）は、ヘーゲル哲学の核心となる思弁性が、神と人間と
の相互内在性を説くルターの発想に由来すると主張し、青年期ヘーゲルの複数の草稿から『状況証拠』を洗い出しなが

ら、両者の思想的な接点を探り出そうとしている。⁽²²⁾

もしもこうした「接点」が見いだされるなら、ヘーゲルこそは「ルター自身もともと切実に痛感していた」思想の最深部に到達し得る、ルターの真の理解者たるにふさわしいと言えることができるだろう。このような「接点」がはたしてヘーゲルとルターとの間に見いだされるのだろうか。

五 「悟性の散文」

ヘーゲルもルターと同じく、ホステティアがキリストのからだの「象徴」ではなく、キリストの感覚的現臨そのものであり、聖餐はキリストを実際に感覚的に享受する(口にすることだと考えている)。

〔聖餐の場では〕外的で感覚的な客体という仕方、神的なものが食べられたり飲まれたりする。——〔食べられたり飲まれたりするパンや葡萄酒は〕表象のうちでのみ意味をもつようなたんなる神的なものの象徴(Symbol)ではない。そうではなく〔聖餐は〕感覚的な享受そのものであり、直接的な確信である(V5.89, GW.17.293)。

聖餐の場では、神的なもの、すなわち、キリストがパンや葡萄酒といった目で見たり触れたりできる感覚的事物となつて、信徒に食べられたり、飲まれたりする。このパンや葡萄酒は、現にキリストのからだだと血なのであり、ツヴェイングリが主張するような、私たちが頭のなかでイメージするキリストのからだや血の象徴なのではない。聖餐とは、キリストのからだや血を実際に、食べたりの飲んだりという仕方、感覚的に享受することであり、このキリストの感覚的享受を通じて、キリストとの一体感を直接に、感覚的に確信することなのである。

だから感覚的なもの(パン、葡萄酒)それ自体が、神的なもの(キリストのからだや血)となつたもの(として)、神的なものに変化したものとして、見なされなければならず、神的な実体それ自体へと体化している(werdend zum Göttlichen sich darin verwandelnd - transsubstantiert)。両者〔感覚的なものと神的なもの〕は一つである

(V5.90, GW.17.293f.)。

したがって、パンや葡萄酒という感覚的なものそれ自体が、現にキリストのからだや血であり、パンや葡萄酒でありながら、キリストのからだと血に変化したものと見なされなければならない。聖壇の上で、パンと葡萄酒はキリスト自身の肉と血に「化体」している。ホステリアのうちでは、感覚的事物と神的なもの、物質的なものと精神的なもの、無限者と有限者とが現に一つになっている。この対立の一致こそが、神的なもの本来の存在様式なのである。

だが、ツヴィングリらの改革派は、こうした対立の一致という思弁的真理を理解することができないとヘーゲルは批判する。

改革派の表象は、こうした神秘的なものを欠いている。——〔改革派は聖餐を〕追憶、通常の心理的な関係〔に解消してしまっている〕。あらゆる思弁的なものは消え去ってしまっており、教団の関係のなかで廃棄されてしまっている (GW.17.295)。

改革派は「神秘的なもの」、すなわち、キリストの感覚的現臨という聖餐の核心を根本から否定し去ってしまっている。改革派は聖餐を「追憶」、つまりイエス・キリストの最初の晩餐を思い偲ぶためのたんなる食事会にしてしまっている。また、そこでは「あらゆる思弁的なもの」、つまり、パンにしてキリストという異質なものの同一性が失われてしまっており、改革派教会のなかで、完全に廃棄されてしまっている。

したがって改革派教会は、神的なものや真理が、啓蒙の散文 (die Prosa der Aufklärung) のうちへ、たんなる悟性の散文 (die Prosa des blossen Verstandes) のうちへ、すなわち、主観的な特殊性の経過のうちへ落ちていく地点である (ibid.)。

改革派教会では、「神秘的なもの」や「真理」、すなわち、ここでは「パンにしてキリスト」というホステリアの思弁性が、啓蒙の散文、悟性の散文の内へ陥っていくとヘーゲルはいう。「散文 Prosa」という言葉は、ヘーゲルでは『精神

現象学』に初出し、ベルリン期の「美学」講義、「歴史哲学」講義にも見られるが、世界が有機的統合を失って、人々がそこから投げ出され、砂のように個体化してしまった状況を指している。引用の文脈では、ホステリアにおける神とパン、精神と物質が有機的統一を失い、両契機がそれぞれバラバラに分解して個体化してしまうという事態を指している。改革派はこのように、ルターの「現臨説」の含む、異質なものの同一性、すなわち「思弁」性を平板な唯物論、二元論に解消してしまうとヘーゲルは批判する。

こうして、聖餐において異質なものの結合が生じ、神が現に感覚的に触れうるものとなるということを認めた点では、ヘーゲルとルターはたしかに一致をみている。この意味でヘーゲルは「ルター派」であると言えるだろう。また、聖餐をキリストのからだの直接的な享受とする見方、神を物質的なもの、可視的なものなかに求める考え方は、オスカール・クルマン (Oscar Cullmann) が指摘するように、原始キリスト教会の特徴である。中世の主だった神学者たちもまた、原始キリスト教の聖餐解釈を忠実に受け継いでいる。ヒエロニムスは聖餐を「見えざる恩寵の見える形である」とよび、ゆえに聖餐は物質において現われる精神であると説いた。アウグスティヌスは「言葉エレメントに近づけよ、あるいは精神を自然に近づけよ、さすれば奇蹟が行なわれる」という言葉で聖餐を説いた。さらにドゥッンス・スコトゥスは、サクラメントを「神によって制定された、物理的しるし」と定義した。この点でヘーゲルとルターは共に、伝統的な聖餐解釈の忠実な継承者であったと言えるだろう。

さらに異質なものの結合という存在の範疇を認めることは、カルケドン信条の三位一体論解釈の示す方向とも一致している。ルターの現臨 (共在) 説と遍在説における対立項の相互内在性という発想が、「カルケドン信条」の「ホモウシオス」概念に由来することは先に述べたが、このことを考えれば、西方キリスト教の正統的伝統はヘーゲルとルターにあると言える。

ヘーゲルの思弁哲学とルターの宗教思想とは、完全に重なり合ってしまうものなのか。実は、両者の間には、見逃すことのできない断絶がある。

六 思弁と神秘の間

ルターは、第一コリント一〇・一六「わたしたちがさくパン、それはキリストのからだにあずかることではないか」に表わされている原始キリスト教会の聖餐解釈を忠実に継承し、パンを食べることによって、信徒はキリストの魂だけではなく、その復活のからだとも、直接結びつくようになると考えていた。

〔聖体拝領によって〕キリスト者がすべての聖徒と一つの霊的なからだを持ち、キリストと共に一つのからだに結び合わされ、その肢体とされる⁽²³⁾。

ルターでは、ホスティアを「食べること」は、キリストのからだとの「同化」であり、パンとなり、直接性の形態をとったキリストをそのまま体内へとり入れることによって、キリストとの「神秘的合一」を実現することである⁽²⁴⁾。

他方、ヘーゲルでは、ホスティアを「食べること」は、単なる「同化」ではなく、「否定」という側面も含んでいる。ヘーゲルにとって、パンとなったキリストのからだを「食べること」は、キリストのからだを「食いつくすこと」(Verzehren)、すなわち、パンという「物質性の否定」という意味をもつのである。

ルターの態度 (Das lutherische Verhalten) は感覚的なものを食いつくすこと (Verzehren des Sinnlichen) と信仰とのうちにのみ、神と主観との一体化があるということである——こうした享受以外では、ホスティアはある普通の事物 (ein gemeines Ding) である (V.5.288ff.)。

「感覚的なものを食いつくすこと」に、聖餐の中心的な意義があるのであり、それが「ルターの態度」であるとヘーゲルはいう。ヘーゲルにとって、ホスティアを口にすることは、パンという神の感覚的な契機を「食いつく」し、完全

に否定しきって、神を感覺的事物から純化することである。「食いつく」されなければ、ホスティアはただのパンであり、「否定」を経なければ、パンはホスティアとしての効力をもたない。神の物質性（ホスティアにおける神とパンとの結合）は、それ自体として神的な効力をもつのではなく、それが食べられ、止揚されて初めて、神と主体（信徒）との合一がなりたつとヘーゲルはいふ。

ヘーゲルが「食べることを」「否定」、特に「物質性の否定」という意味で用いた用例のなかで代表的なものは、嵐の時に豚が悠然と餌を食らうて物質性を否定しているというエピソードである。⁽²⁵⁾ また別の箇所では、唯物論者に対して、彼らも物を食らうことによって物質性を否定しているのだから、唯物論者でいることはできないという屁理屈を展開したりしている。

「否定」の契機を介在させずに、神とパンが端的な統一にとどまることを、ヘーゲルはカトリックの立場であるとして、痛烈に揶揄する。

中世の教会、つまりカトリック教会では、一般にホスティアは、外面的な事物としても崇拜されていたので、ネズミがホスティアをかじったら、そのネズミとネズミの糞までもが崇拜の対象となった。神的なものが完全に外面的な形態をとっていたのである（V.9.27）。

この講義はあるカトリックの司教によって、カトリック教会に対するあからさまな侮辱として密告され、大変な物議をかもしたことで知られている。⁽²⁶⁾ この引用でヘーゲルは、ホスティアにおける神とパンとの一体化（神の物質性）に「否定」の契機が介在しないことを、「ネズミの糞」の譬えで揶揄しているが、それはルターにも同様に欠けている。ルターでは、ホスティアにおける神とパンの共在は、「食べることを」によってもそのまま固守されているのに対して、ヘーゲルでは、「食べる」という行為によって、パンという物質的なものが消滅し、そこに結びつけられていた神的なものが精神化される。すなわち、「食べることを」によって、ホスティアに共在していたパンと神とが分離されるのであ

る。ヘーゲルはこれをルターの立場に読み込んでいるが、ルター自身にこうした「否定」の契機はない。それはヘーゲルの思弁性固有の契機である。ルター自身が「ネズミの糞」解釈を採用していることになる。

ホステリアにおけるパンとキリストの共在は、ルターにとっては、そのまま「対立の一致」として受け入れられるべき真理であり、両者は何らの媒介なしに、端的に一つである。

熱した鉄のうちには、火と鉄とが共在しているのではないか。(Sind im glühenden Eisen nicht Feuer und Eisen auch am gleichen Ort?) そのようにして、キリストのからだは血は聖餐台のパンとワインに灼熱しているのである (So durchglühe der Leib und das Blut Christi: Brot und Wein auf dem Altar.)⁽²⁷⁾

他方、ヘーゲルでは、パンとキリスト、物質と精神、有限者と無限者といった互いに異質なものが、「否定」を媒介することで共在するという存在概念がある⁽²⁸⁾。

ヘーゲルが聖餐の核心を「食いつくす」という物質性の完全な否定におくのは、その背後に物質的なもの、あるいは肉を否定的にみる見方があるからである。そのことはヘーゲルのイエス論にも現れている。「精神現象学」「啓示宗教」章では、イエスの復活によって、イエスの存在の直接性が否定され、精神化されるという過程が描かれている。

彼(イエス)はこの感覚的な現在を(使徒たちの)意識に対してもっているが……この(使徒たちの)意識が(イエスの死によって)彼(イエス)をただ見てしまったのであり聞いてしまったのであるにすぎなくなることによって初めて、この(使徒たちの)意識自身が精神的な意識となるのである。……以前には感覚的な現存在として立ち現われていたように、今や彼(イエス)は(使徒たちの)精神のうち立ち現われたのである (Bd.3:555ff.)。

これに続く箇所では、このイエスの直接性、肉体の否定(精神化)によって、原始キリスト教団が成立すると述べられている。そこではヘーゲルは、キリストは自らの肉体を否定的にみたらから、それを死と復活という形でアウフヘーベにしたと解釈している。このようにヘーゲルは、イエスの直接性(肉体、物質)を低次のものとみなす立場を示している。

る。

他方、ルターや原始キリスト教会では「からだ〔物質〕もまた、神の被造物としてよきもの」であり、聖餐は「復活した方と、その魂とだけでなく、その復活のからだとも、直接結びつくようになる」ことなのである。⁽²⁹⁾

直接性を低次のものとみなし、「食べること」によって、神の外面性、感覚的現在を否定することに聖餐の強調点をおくということは、最終的にはヘーゲルは、神から物質性を捨象するツヴィングリら啓蒙主義者の二元論（ホスティアに共在していたパンとキリストが分離）と同じところにゆきつくということなのだろうか。

ヘーゲルとツヴィングリが決定的に違うのは、ツヴィングリでは「食べること」自体がまったく無意味になってしまふという点である。ツヴィングリでは「食べること」自体に、神との接触という意味はない。ヘーゲルはこれを客体と触れ合うことのない単純な内面性と批判している。ヘーゲルでは、「食べる」という感覚的な仕方、神と直接に触れ合うことが重要なのである。

七 聖餐の「神秘的な意味」と「パンの長所」——青年期の聖餐論——

ホスティアはキリストのからだではなく、単なる象徴であると考えるツヴィングリの悟性主義では、直接性が成り立たない。他方、ホスティアにおけるキリストとパンの端的な統一を主張するルターの立場では、直接性の否定が成り立たない。ツヴィングリの啓蒙主義でもルターの神秘主義でもないこの独自の聖餐解釈を、青年期のヘーゲルは、晩年の講義よりもはるかに印象深い表現で鮮明に綴っている。

聖餐の場では、イエスと信徒との「統合はもはや感じられるだけでなく、可視的になったのであり、それは心像や比喩の形で表象されるだけでなく、ひとつの現実的なものに結びつけられ、パンという現実的なものにおいて示され味わわれることになるのである。……ここでは、互いに異質なものがきわめて密接に結びつけられている。……葡萄酒とバ

ンは神秘的な客体となる。イエスがそれを彼のからだ、彼の血と呼び、そして享受と環境がただちにそれらに伴っているからである⁽³⁰⁾。

聖餐は単なる追憶の食事会などではなく、パンや葡萄酒となった神秘的な精神を、現に「味わう」という「ひとつの神秘的行為」⁽³¹⁾である。第三者的に端から傍観する悟性にとっては、その行為にこめられた「神秘的な意味を理解することはできない。……客体的にみれば、パンは単なるパンであり、葡萄酒は単なる葡萄酒であるが、ともに、なおそれ以上のものなのである」⁽³²⁾。

青年期のヘーゲルは、すでに晩年の講義とほとんど変わらない視点で、悟性主義とは、はっきりと一線を画した処に立って、聖餐論を展開している。だが、同時に青年ヘーゲルは、ツヴィングリだけでなくルターとも、すでに一定の距離を置いている。

イエスの弟子たちがそこで一体となっているイエスの精神は、外的感覚にとつては客体として現前し、ひとつの現実的なものとなった。しかし、客体化された愛、事物となったこの主体的なものは、やがてまたその本性へ立ち帰り、食べられて再び主体的となる。この還帰はこの点からみると、書かれた言葉において事物となっていた思想がやがて読まれることにおいて、ある死せるものとしての客体から立ち帰って本来の「思想としての」主体性を回復するありさまになぞらえられよう。この比較は、もしも書かれた言葉が完全に読みつくされ、それが理解によって物としては消滅するのだとしたら、いっそう適切な比較になるであろう。というのは、パンと葡萄酒の享受においては、……それらのもの自身は客体としては消え去るからである⁽³³⁾。

神なものとは可視的なものと結びつき、客体化しなければならぬ。だが、それは神本来のあり方ではない。客体的なあり方にとまれば、神なものとは「死せるもの」となってしまう。再びその本性に立ち返るために、パンや葡萄酒として客体化された神なものは、信徒に食われ、飲まれて、主体化されなければならない。ここではすでに、「食

う、「飲む」という行為が客体性の否定としてとらえられている。それはちょうど「読む」という行為によって、書物となっていた思想が、「死せるものとしての客体から立ち帰って」本来の主体性を回復するのと同じである。だが、書物は読みつくすことができない。そのなかの思想をいくら読みこなしたとしても、書物という「死せる客体」が消滅してしまいうわけではない。ギリシア宗教の女神像もまた然りである。

〔これに反して〕愛し合う者たちが愛の女神の祭壇に供物をささげ、彼らの感情のほとばしる祈りが彼らの感情を最高の焰へと燃え上がらせるとき、女神自身はたしかに彼らの胸中に立ち帰っているけれども、女神の石像は依然として彼らの眼前に立ち続けている⁽³⁴⁾。

それに対してパンや葡萄酒は、食われ、飲まれることによって、完全に客体性を失うという「長所」をもつ。

パンは食べられ、葡萄酒は飲まれるためのものである。……それらのものは……神秘的な客体が再び端的に主体的なものとなる点で長所を有する⁽³⁵⁾。

聖餐で提供されるパンや葡萄酒は、聖餐の場で信徒に食われ、飲まれてしまえば、物（客体）としては消滅してしまう。それが書物やギリシアの石像にはない、パンや葡萄酒の「長所」、「功德」であるという。食べられ、飲まれてしまうことによって、そこに象徴づけられた神的なもののみが、物質から切り離されて残り、「端的に主体的なもの」となる。

このようにみると、行為が精神のみを与え、……物質すなわち魂なきものを消滅してしまうほうが、行為としてはいっそう純粹であり、行為の目的（神との一体感の享受）にいっそう適合しているようにみえる。……愛の晩餐においては何物も消えていく⁽³⁶⁾。

「行為」とは、「精神のみを与え」、「物質すなわち魂なきものを消滅してしまう」ことであるとヘーゲルはいう。行為一般（読む、祈る、食べる、飲む）は、客体性の否定という意味をもっており、その「行為の目的」を「純粹」に実

現するためには、パンや葡萄酒を食べたり飲んだりという行為以上にふさわしいものはないのである。

宗教的礼拝においては、神みずからが可視的なものとなるという直接性が成立しなければならぬ。だが同時に、直接性を否定しなければ精神的な根柢がなりたたない。この直接性の成立と直接性の否定という二つの契機が、青年期以来のヘーゲルの聖餐解釈の根柢をなしている。

ヘーゲルはこの思弁性固有の「否定」という契機（否定的媒介）を、ルター自身の聖餐論のなかに読み込んでしまっている。そして「哲学史」や「歴史哲学」のなかで、これを「信仰（Glauben）」と「享受（Genuss）」と表現し、ルターの聖餐論のキーワードとした。これらの言葉の意味が典型的に表われているのは、「哲学史」のつぎの引用である。

「ルターの教えでは」信仰と享受によって神的なものは外面的な事物ではなくなる。この信仰と享受は主観的な精神性であり、神的なものは、主観の精神性のうちにあつて、外面的な事物にとどまらないがゆえに、精神的なのである。³⁷⁾

「信仰と享受」によって、ホステリアが「外面的な事物ではなくなる」、ホステリアが食われ、物としては消滅してしまうところに、聖餐の精神的意味がなりたつとヘーゲルはいう。外面性、直接性が否定されなければ精神性がなりたない。「外面的な事物」を食いつくし、神の直接性を否定する「主観の精神性」こそが、聖餐で強調された「ルターの教え」である。ヘーゲルはいう。こうしてヘーゲルは、外面性ないし客観性の「否定」というルター自身には思いもよらなかつた契機をルターに読み込み、それを「ルターの教え」としてカトリシズムの聖餐論に対置させるのである。ヘーゲルもルターも共に、聖餐における神との直接的で、主体的な接触を介して初めて宗教性がなりたつという核心を共有しながら、その核心の内部では、神との直接的な一体感を享受するという神秘主義そのものと、否定を媒介することで神との合一に達するという神秘主義の精神化といった、二つの対立する態度を示している。

註

(テキストからの引用はすべて)引用は以下の略号で示した。

GW. = G. W. F. Hegel Gesamte Werke, Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.

V.9 = Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4, Hrg. von P.Garnion u. W.Jaesche, Bd.9, Hamburg 1986.

WA. = Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1882ff.

引用文中の()部分は引用者の補足的解釈であり、()部分はヘーゲル自身による補足、あるいは原語を示す。

- (1) G. Dellbrügger, *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen : Hegels Theorie des Kultus*, Würzburg : Königshausen und Neumann, 1998, S. 32. また、岩波西学「ヘーゲルとキリスト教」『フロンティア』第八六号、早稲田大学哲学部、一九九八、五三頁以下参照。
- (2) 岩波、前掲書、同頁。
- (3) ヘーゲルはここでは、思弁哲学の立場から、「カルテマン信条」の中核をなしている「対立の一致」というカテゴリーに定位して、「カルテマン信条」の「ホモウシオス」概念を聖餐解釈の土台にすえたルターの側に与し、それを単純な二元論へと解消しようとするソウィングリら改革派教会を徹底的に批判している。
- (4) カルヴァン『基督教要綱』第二篇一四章三三、中山昌樹訳、新教出版社、一九四九年、四四二頁。
- (5) 坂口ゆみ『〈個〉の誕生——キリスト教教理をめぐった人びと——』岩波書店、一九九六年、一七八頁以下。
- (6) Zwingli, *Fidei ratio ad Carolum Quintum*, 1530, Emanuel Hirsch, *Hilfssbuch zum Studium der Dogmatik*, 4. Aufgabe, S. 232.
- (7) *ibid.*
- (8) Halmann Grisar, *Luther : Sein Leben und Seine Werke*, 1926. 邦訳ハルトマン・グリサル著『ルーテル——その生涯と行跡——』フェリコロ・パルム、尾方壽恵共訳、ド・ボスコ社、一九五〇年、三〇八頁。
- (9) Martin Luther, *Von abendmal Christi, Bekenntnis*, 1528, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1882ff., S. 326. (『WA.26』を略す) 邦訳「キリストの聖餐について」信仰生活』『ルター著作集第一集第八卷』三浦訳、聖文舎、一九七一年、一

〇二頁。

- (10) グリサル、前掲書、三〇八頁。
- (11) WA.26.317、邦訳九二頁。
- (12) WA.26.419、邦訳二〇〇頁。
- (13) WA.26.335ff、邦訳一四四頁。
- (14) WA.26.414ff、邦訳一九六頁以下。
- (15) グリサル、前掲書、三二〇頁。
- (16) WA.6.506。
- (17) Ricarda Octavia Huch, *Visibilia et Invisibilia*, 1916. 邦訳リカルダ・フーフ著『ルッターの信仰——一人の友への手紙——』藤田訳、長崎書店、一九四一年、二〇〇頁。
- (18) デンマークの著名なルター学者レーギン・ブレンター (Regin Prenter) が、その著 *Spiritus Creator*, 1944. (邦訳『ルターの聖霊論』岸千年訳、聖文舎、一九六五年) で幾度も指摘している。
- (19) フーフ、前掲書、二〇五頁。
- (20) フーフ、前掲書、一九九頁。
- (21) G. Dellbrügger, 1998, S. 6ff.
- (22) T. Guz, *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Peter Lang, 1998.
- (23) WA. II, 743.
- (24) 神・キリストとの「神秘的合一」を、ルターはよく「一つの焼き菓子」(ein Kuchen) の比喩で語る。一五二二年の説教でルターは「キリストとの合一」を「キリストとともに一つの焼き菓子となる」(mit Christus ein Kuch sein, WA.12, 486.) と表現したり、「キリスト教的な人間はキリストとともに同じ力をもつ、一つの焼き菓子であり、全生活において彼とともに居住する」(Dann ain Christennensch hat gleich gewalt mit Christo, ist ain kuch und sytzt mit im in gesampften leben, WA.10, III, 145, 10-13) と語ったりしている。

だが、「一つの焼き菓子」の比喩は、ルターにとっては比喩以上のものを意味していたらしい。なぜなら「焼き菓子は小麦粉や

バター、砂糖、卵などいくつもの材料を練り合わせてつくられ、加えられた素材によっては、またパウムクーヘンのように特定の形を造り出すことによっても、多様な特色をもたせることができるからである。これによってルターはキリストとの合一によって各自が独自の形と味わいとを發揮できると考えていたに違いない（金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』創文社、二〇〇〇年、二七八頁以下）。

(25) GW 4.214. 邦訳『懐疑主義と哲学との関係』加藤、門倉、栗原、奥谷訳、未来社、一九九一年、三九頁。

(26) この騒動の詳細については、ハイムの書じた伝記 (Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857) を参照された。また、この騒動のなかでヘーゲルみずからが文部大臣アルテンシュタイン宛に提出した弁明書がある (Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion, in: Haym, 1857, S. 510ff. 邦訳「カトリック教を公に侮辱した廉で出された告発について」(一八二六、四、三))『ヘーゲル批評集』海老沢善一訳編、梓出版社、一九九二年、二五一―二五五頁)。

(27) Wendland, O., Martin Luther, in: Rau, Chr., *Martin Luther. Hinweise auf die unvollendete Revolution*, Stuttgart, 1983, S. 17-33.

(28) ヘーゲルの聖餐解釈がルター派だという人びと(グッツやデルブリュッカー)は、こうした「否定」の契機を見落としているのではないか(本稿四節参照)。例えば、金子武蔵氏は、その訳書『精神現象学』の詳細な註で、「啓示宗教」章の一節(Bd.3:570-571)を、その段落に出でくる「Ergreifen」という言葉を根拠として、ヘーゲルの「聖餐論」であると解釈した。

「Ergreifen」は「ルターが『教会のバビロン捕囚』のなかで強調していた聖餐のキーワードである。ルターはこの言葉を、キリストから差し出されたからだを信仰をもって受け入れること、すなわち、聖体を拝領する際の「信仰の受動性」(金子、一四一七頁)を意味する言葉として用いていた。それはまた、体内に受け入れたキリストのからだ、自分のからだとの「同化」という意味でもある。金子氏は、ヘーゲルがそれをチュービンゲンの神学校のとくに受けた講義「ルターの礼拝式入門」での知識をもとに、ルター派としてのみずからの聖餐解釈に受け入れたのだと解釈している (ibid.)。

だが、ヘーゲルが本当にそういうルターの込めた意味合いを意識して「Ergreifen」を使っていたかどうかは疑問である。なぜならその言葉が含意している「からだとの同化」は、直接性の否定を強調するヘーゲルの青年期以来一貫した聖餐論とは、およそ相容れない概念だからである。さらに、本章末尾で詳述したように、ヘーゲルでは信徒が聖体を拝領すること、パンを「食べる」とは、「食いつくす」こと、客観性を否定するという信徒の主観性、能動性を意味するのである。これらを考え合わせれば、ル

ターの「Ergreifen」を根拠に、当該箇所を聖餐と読むことは失当ではないかと思われる。

- (29) Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, The Epworth Press, London, 1958. 邦訳オスカー・クルマン『靈魂の不滅か死者の復活か』岸千年・間垣洋助共訳、聖文舎、一九六六年、五三頁。
- (30) Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. v. Hermann Nohl. Tübingen 1907, S. 298. 邦訳『キリスト教の精神とその運命』細谷貞雄・岡崎英輔訳、白水社、一九九八年、八二―八三頁。なお、引用については、細谷・岡崎訳に準拠したが、本稿の文脈に合わせるため、訳書の訳文には必ずしも従わなかった。訳者のご寛容を乞う。

(31) *ibid.*

(32) *ibid.*

(33) Nohl.299. 邦訳八四―八五頁。

(34) Nohl.299. 邦訳八五頁。

(35) Nohl.300. 邦訳八五頁。

(36) Nohl.299. 邦訳八四―八五頁。

(37) V.9.27.

(筆者 こばやし・あつこ 京都大学大学院文学研究科研修員／倫理学)

enquiry is about Being and Being's structure, and concrete entities are taken into account only to lay open their Being. The relation between the natural temporality of the motion of the natural clock and the existential temporality of the Being-there cannot be explained within the ontological horizon of *Being and Time*: the temporal unfolding of the project of existence as conceived by Heidegger has little to do with the regularity of the spatio-temporal process of nature.

This confirms Watsuji Tetsurō's intuition that the lack of an adequate ontological analysis of space in *Being and Time* is related to the lack of an adequate analysis of the social dimension of the Being-there, and shows one reason why the second Heidegger attributed an ontological function to spatiality equal, if not superior, to that of temporality.

Hegel's and Martin Luther's Views pivoting around the Eucharist Between Enlightenment and Mysticism

by

Atsuko KOBAYASHI

Research Student of Ethics
Graduate School of Letters
Kyoto University

This paper seeks to examine the similarity and discrepancy between Hegel's speculation and Martin Luther's mysticism, concerning Luther's discussion on the Eucharist, that is, "Real Presence of Christ" (Realpräsenz Christi) or Consubstantiation. I shall attempt to confirm if Luther's "Real Presence of Christ" or Consubstantiation in which Hegel found speculative character, actually coincides with Hegel's own standpoint, including its negativity.

Hegel consistently persists it is Luther's standpoint that place in contraposition: the Eucharist of the Catholic Church and that of the Reformed Church, in several lectures at Berlin university such as philosophy of religion, philosophy of world-history and history of philosophy.

Luther defended the doctrine of Consubstantiation, to which after the consecration both the bread and wine and the Body and Blood of Christ coexisted. H. Zwingli, on the other hand, understood the doctrine in terms of Enlightenment, and affirmed that the Lord's Supper was primarily a memorial rite, and that there was

no change in the elements whatsoever.

As for this great controversy on the Eucharist, Hegel usually manifests he himself takes sides with Luther's interpretation. Hegel finds self-expression or self-estrangement of the Absolute in Luther's "Real Presence of Christ", and the logical structure of Luther's Consubstantiation coincides well with Hegel's speculation.

The doctrine of Transubstantiation in Catholicism holds that the Eucharist universally conveyed to the believer the Body and Blood of Christ irrespective of the communicant's belief or sentiment. Hegel regards this as a superstition that adheres to the "externality" (Äußerlichkeit), referring to an example of "excretions of mouse" in his lectures on the history of philosophy.

Against this Transubstantiation, Hegel offers positive support to Luther's assertion on the Eucharist that claims that Host is not the Body and Blood of Christ, but just a piece of bread and a drop of wine. The bread and wine will have validity as Host, only when they are accepted with an unwavering faith of the believer.

Both Hegel and Luther understand religiosity is realized through direct and subjective contact with God in the Eucharist, however, they show opposing standpoint, that is, while Luther maintains mysticism that enjoy direct oneness with God, whereas Hegel asserts spiritualization of mysticism that realizes unity with God through negativity.