

# ハインペルの宗教改革把握について

——戦後の西ドイツと

ヒストリスムスに関する覚書 <sup>(1)</sup>(2)——

阿 部 謹 也

(一)

17・8世紀に近代世界の成立をみるトレルチに対して、ハインペルは15・6世紀の宗教改革の中に近代の発端をなす出来事をみようとしている。そしてその理由として Fürstenstaat による Feudalismus の克服と、宗教改革による Klerikalismus の打破をあげている。<sup>(2)</sup>だがこのいずれも二次的な指標にすぎず、ハインペルの内面において彼の時代区分を規定している、いわば自己が賭けられた概念ではない。ハインペルが歴史家としてどんなに多くの指標を並べようとも、彼の時代区分を決定している究極的な価値基準は、彼の内面に、即ち信仰にある、といわなければならない。本稿では、宗教改革という、ある面では単純ではあるが、別な視角から見ると極めて複雑な一歴史事象に対して、現在の世界に生きているハインペルが、どのようにしておのれを関わらしめているか、という点を分析してみたい。

宗教改革が複雑な現象だ、というのは、そこに様々な宗派が形成されたか

(1) 本稿においては、前稿に続いて、ハインペルの学問研究の手続きや結果それ自体よりはむしろ、研究そのものを支えている歴史像の問題を扱う。研究の本質は「認識がみずから道案内として、自然であれ、歴史であれ、存在するものの領域内で身構えるところに成立つ」ものだからである。

(2) Heimpel, Über die Epochen der mittelalterlichen Geschichte. Der Mensch in seiner Gegenwart, Göttingen 1957 s. 58.

(3) Heimpel, a. a. O., s. 45.

らではない。宗教改革という一歴史事象は、他のすべての歴史事象と同様に、それを観察し、捉えようとする者の生き方によって様々な姿であられ、何が宗教改革なのか、という点についての一致も求めるべくもないからである。宗教改革を共通の歴史的過去として持っている筈のドイツ人においてすら、宗派間の対立を別にしても、ふたつの明確に区別しうる捉え方がある。ハインペルの宗教改革把握は、あとで触れるように様々な次元を内包してはいるが、結局のところ、《宗教改革にはただ一つの原因があるだけである。即ち修道僧マルチン・ルターの宗教上の苦悩がそれである》、従って《宗教改革の原因は結局のところ捉ええないものだ》、という言葉に要約されている。<sup>(5)</sup>このような捉え方に対して、東ドイツの歴史家シュタインメッツは、[ハインペル等においては]《宗教的な幻想が歴史の起動力とされ、歴史の真の基盤は全く看過されているか、あるいは副次的なこととして片付けられており、宗教的な幻想生産が、生活と生活手段の真の生産に代るものとされている》と批判する。<sup>(6)</sup>ハインペルは歴史家として様々な事象や動きを理解し、

(4) いうまでもなく、宗派間の違いが歴史像の違いをももたらしている事情もあるが、ここではそれには触れない。Vgl. Rössler, H., Die Konfessionen und das deutsche Geschichtsbild. in „Gibt es ein deutsches Geschichtsbild? Konferenz der Ranke-Gesellschaft, Vereinigung für Geschichte im öffentlichen Leben, Frankfurt a. M. 1955, s. 39 ff.

(5) Heimpel, Luthers weltgeschichtliche Bedeutung. in „Der Mensch in seiner Gegenwart.“ s. 139. ders. Das Wesen des deutschen Spätmittelalters, a. a. O., s. 135. このような捉え方は、表面に出ている場合だけでなく、出ていない場合においても西ドイツ歴史家の多くに共通しているものである。Vgl. Muralt, L. v., Die Reformation, in „Historia Mundi“ Bd. VII. Übergang zur Moderne. Bern 1957, s. 39 ff. その他, Ritter, Hassingerなどを参照。

(6) Steinmetz, M., Probleme der frühbürgerlichen Revolution. in „Die frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. Referat und Diskussion zum Thema Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476–1535. Berlin 1961.“ s. 32 ff. 同様な立場をとる者がこの書物(Wernigerodeにおける東ドイツ歴史家協会紀要)に寄稿している。(Macek, Brendler, Mühlportなど)。他には Werner, E., Über den Charakter und die historischen Aufgaben von Reformation und Bauernkrieg, ZfG. 12, 1964, s. 277 ff., Smirin, M. M., Zu einigen Fragen der Geschichte der deutschen Reformation, in „La renaissance et la Reformation en Pologne et en Hongrie. Budapest 1963.“ s. 211 ff. を参照。

そこから彼の宗教改革史像、ひいては中・近世史像を形成しようとする。だが彼の根源的な関心は宗教改革の《本質》にあり、その本質は、宗教改革の歴史的な前提をいくら深く掘り下げてても到達しえないものであり、同時に宗教改革の影響とも無縁なものなのである。いうならば、ハインペルの根源的な関心は、福音の極限的な把握以外のものではない。それに対してシュタインメッツは、宗教改革を歴史的・社会的現象とみる。彼にあっては宗教改革は《ドイツ民族の最も注目すべき大革命運動》であり、初期ブルジョア革命として位置づけられる。従ってルターの回心とその結果も、初期ブルジョア革命に対する促進的、あるいは阻止的な作用という基準から評価されることになる。

この二つの立場に対して、何ら仲介的、あるいは創造的な第三の立場を示しえない筆者としては、二人のそれぞれに対して問題を提起することによって、出来ればおのれの立場をも明らかにするきっかけを得たい、とひそかに思うのである。ハインペルに対しては、ルターの回心を通して、信仰においてルターと結ばれたハインペルが、本来ルターの回心とはフremトな歴史的な事象とされる宗教改革を《歴史家として》描くということは一体どういうことなのか、という問を出さねばならない。またシュタインメッツに対しては、歴史の荷い手としての大衆 Volk を主体とする運動の一般的可能性を問題にすることと、生きそして死ぬシュタインメッツ自身の現実とを安易に混同し、両者を野合させることなく、いうならば《分散の状態》にない姿勢で歴史と関わるということはどういうようにして可能か、という問を発しなくてはならない。<sup>(7)</sup>

## (二)

このはじめの問に対しては、ハインペル自らひとつの答を与えようとしている。だから私達もその問と答を吟味することから始めよう。彼は1946年

(7) 本稿ではシュタインメッツの問題は扱わない。稿を改めて論ずる予定である。

に『ルターの世界史的意義』<sup>(8)</sup>と題する論文を書き、1965年10月31日には、北ドイツラジオ放送で『世界史的出来事としての宗教改革』<sup>(9)</sup>という講演を行っている。このいずれも《歴史家》として書かれたものであり、その職に忠実であろうとする限りで、ハインペルはおのれの信仰を語ってはいない。

自己聖化という修道僧的な試みにおいて挫折したルターは、1513年にはいわゆる *Turmerlebnis* によって、*iustitia formalis, activa* ではなく、*iustitia iustificans passiva* に、*sola fide* に達した。いうならば、ルターは孤独なる良心の間から出発したのである。それにも拘らず、大農民戦争において頂点に達した諸々の対立（ハプスブルグとフランスとの対立、ヴィッテルスバッハとハプスブルグとの対立、ランデスヘルと帝国諸都市、モナルヒーとアイヌク、皇帝絶対思想とシュテンデ連邦思想、諸侯の *Kammergut* とラントシュテンデの自由との対立等々）<sup>(10)</sup>のなかで、ルターの宗教的行為に発する宗教的改新が世界政策と錯綜し、その方向を転ぜしめた、とハインペルは考えている。《ルターは時代の為に生きていたのではなく、むしろ永遠に対して問いかけていただけたのだが、このルターが世界を動かしたのである。……これこそがルターの世界史的意義への問なのである。このたった一人の孤独な人間が、世界を、それが導かれうる限りにおいて、彼自身の問題の律則に、いうならば全く政治から離れたささやかな問題、即ち自分は如何にして恵み深き神を得ることが出来るか、という問の律則に従わせることが一体どうしてありえたのだろうか》<sup>(11)</sup>（傍点引用者）、これがハインペル自身の

(8) 前註(5)を参照。これは1946年に *Die Sammlung* に掲載され、後に論文集に再録されたものである。

(9) Heimpel, H., *Die Reformation als weltgeschichtliches Ereignis*. Norddeutscher Rundfunk 31. oktober 1965. 後に *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. Jg. 17, Ht. 6, Juni 1966. に再録。s. 329 ff.

(10) これらの敘述の背後には中世後期の専門家としてのハインペルの深い学識がある。Vgl. *Deutschland im späteren Mittelalter*, Sonderdruck aus. Brandt=Meyer=Just „*Handbuch der deutschen Geschichte*,“ Bd 1, Abschnitt 5, von H. Heimpel. s. 18 ff. s. 107 ff.

(11) Heimpel, *Luthers weltgeschichtliche Bedeutung*. a. a. O., s. 139. すでにこのような問のたて方に問題があることはいうまでもない。またここにおける《世界》という言葉の使い方に注意。

間なのである。だから、ここではハイネペルのいう《世界史的》という概念が、歴史家ではあるがその根源的な生の深奥においては、歴史的とはいえない信仰に礎をおろしているハイネペル自身にとって<sup>(12)</sup>、一体どのような意味をもつものとして自覚されているのか、あるいはいないのか、という点を明らかにすることから始めなければならない。《ルターの世界史的意義》という場合、いうまでもなくハイネペルにとっての世界史的意義が問題になっている。ルター自身にとっては、世界史は内在的な目的をもつものではなく、従って自分の仕事の世界史的意義を考えることはおそらくなかった、といえるからである。<sup>(13)</sup>ハイネペルは《ルターの世界史的意義》を問うことによって、自分と世界との連繫をルターにかけて確立したい、と願っているのである。<sup>(14)</sup>その意味ではハイネペルはルターの世界に入り切ることは出来ずにいる。だから私達の最初の手続きは、ハイネペルがそこで歴史家として出来るだけザハリッヒに示そうとしている《世界史的意義》をそのまま迎えることによって、果してそこからハイネペルの内面に接続しうるかどうか、そこに野合・飛躍がないかどうかをみることでなければならない。

ハイネペルは《ルターの世界史的意義》を四つの側面において観察している。まず第一は、ルターがプロテスタント世界を生み出し、それによってカトリック世界をも生み出した点に求められている。ルターは良心 Gewissen を強調し、赦しうる罪と靈魂も滅びるような罪 Todsünde との区別を拒否し、義認 Rechtfertigung と贖罪 Buße に新しい全体性を与え、仮借ない倫理性

(12) 後 頁を参照。

(13) 例えばブルンナーなどもそう考えている。Vgl. Brunner, Peter., Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts, Göttingen. 1961. s. 20.

(14) この点ではランケが若い頃にルターに傾倒したことも想起されなければならない。両者を比較するとき、時代による違いを越えて基本的な一致点がみられるからである。Vgl. Ilse Mayer-Kulenkampf., Rankes Lutherverhältnis. Dargestellt nach dem Lutherfragment von 1817, H. Z. Bd. 172, H. 1. S. 65 ff. Einige Jugendarbeiten aus dem Nachlass Leopold v. Rankes. hrsg. v. Ludwig Keihel. H. Z. Bd. 137. 1728. s. 214 ff. Pahlmann, Franz., Ein Predigtentwurf Leopold von Rankes. H. Z. 1956. s. 489 ff.

を示した。彼はサクラメントの助力を放棄することによって、人間を真理に対して孤独な関係に置き、そこから典型的なプロテスタント的 Radikalität を生み出した。新しい教えの為にあらゆるものに対して、またあらゆる権威に対して戦う姿勢、これが近代世界においてひとつの生活様式となり、職務への精勤、義務の倫理になったという。仕事に対する義務感、仕事への衝動などは歴史的にみて、近代的、プロテスタント的と評価される。またそれと関連して、特にドイツにおいては教会 Gemeinde と音楽（ルター派の Choral）が、このプロテスタント的内面の世界から生まれたこともつけ加えられる。

間接的にルターの行為によって規定されたカトリック世界の創出 (Gegenreformation) によって、北方ゲルマン的なプロテスタント世界と、ローマ的・地中海的・スラヴ的・マジャールのなカトリック世界が生まれ、その境がドイツの真中を通ることになった。ドイツ宗教改革の波はゲルマンの本質と結びついて、ヨーロッパ北・東部に広がり、それは一面ではドイツ人の自己主張を強化・形成する役割をも果たした。<sup>(15)</sup> だが他面において、ルター訳聖書の東ヨーロッパ各国語訳を通して、東ヨーロッパ諸民族の Schriftsprache 形成の契機が与えられ、又それが東ヨーロッパ小民族の文化的・国民的抬頭の助けとなった。

しかし、このプロテスタント世界は、全体としてみれば、ルターの直接的な影響というよりは、間接的な影響として成立したものであり、宗教改革はヴィッテンベルクからジュネーヴを通して世界に入っていたのである。創造者としてのルターと完成者としてのカルヴィンが考えられている。ところで、このプロテスタント世界のなかにあって、ルター派ドイツはひとつの特殊な世界として際立ち、そこでは宗教的決断が政治的運命と結びつき、今日

---

(15) この点でのハインベルの理解はもっぱら Kleo Pleyer: Die Reichweite der deutschen Reformation. H. Z. 153. s. 272 ff. によるものである。ハインベルのナチズム批判は専門的学問の次元にまでは浸透していないといつてよいだろう。

にもその刻印を押している。ハイネベルはここに《ルターの世界史的意義》の第二の、しかも最も重要な点のひとつをみているのである。即ち、ルターとオブリヒカイト、宗教と国家との関係におけるドイツの特殊性の問題である。<sup>(16)</sup>

スコラ的な社会理論においては、教会は救済の機関であると同時に地上における倫理的な価値の守護者でもあったから、倫理性が自然性のうえにあった限りで、教会は世俗権力の上に位し、皇帝の法はカノン法に譲っていた。しかしプロテスタンティズムにおいては、オブリヒカイト・国家は宗教から自由な権力であると同時に、キリスト教的な神の言葉に縛られたアムトでもある。国家は教会に奉仕するものではないが、キリスト教的良心に義務づけられたオブリヒカイトである。こうしてプロテスタンティズムは、ひとたび宗教からつき離れた国家を、再び廻り道をして宗教へ引き寄せたのであるが、この道においてルターの廻り道とカルヴィンの廻り道は違った形をとった。そしてその違いが今日(1949年)のドイツと西ヨーロッパ・アメリカとの違いの原因をなしている、とハイネベルは考えている為に、この点が特に重大な関心事となるのである。<sup>(17)</sup>

ロマ書13章に基いて、ルターにあっては原則としてオブリヒカイトへの服従が要求された。オブリヒカイトそれ自体は中立的なものとして扱えられており、国家はキリストの福音とは何の関係もない。しかしオブリヒカイトがキリスト教的な愛から福音の為に剣を用いるとき、それはキリスト教的オブリヒカイトたりうる。諸侯には自らの良心に基いてキリストの福音を守る義務がある。こうして、オブリヒカイトは良心に依存する限り、キリスト教化か世俗化か、の二義性の前に立つことになる。その結果オブリヒカイトと信仰との間に不確実な要素が入り込んだのである。更にルターは、世界情勢に押されてそのうえに法的な手段を構ずるに至った。その帰結が *cujus*

<sup>(16)</sup> Heimpel, a. a. O., s. 149.

<sup>(17)</sup> Heimpel, a. a. O., s. 150.

regio, ejus religio であり、今日のドイツ人の信仰もほとんどがそこに源泉をもっている。ルターは教会をゲマインデの上に建てた。それは可視的な教会であった限りで、うわべだけのキリスト者をも包括せざるを得ず、ここにおいて、諸侯の政治的ゲマインデ・Untertanenverband と相覆うことになった。ランデスヘルによる Kirchenregiment の確立はルターの予期しなかった失敗であった、とハインペルはみている。<sup>(18)</sup>

カルヴィンに代表されるプロテスタンティズムもルターのそれと原理的に区別しうるものではない。それにも拘らず、カルヴィンはルターと違ってプロテスタント的教会国家の形成に成功した。カルヴィンのジュネーヴが小領域であったことや、カルヴィン自身が第二世代の人間であって、義認論を前提とすることが出来た為に、それと並んで神の Ehre の思想を導入しえたことなどがその成功の原因をなすものとされている。だがいずれにせよ、カルヴィンにおいては Abendmahlsgemeinde が Freiwilligkeitskirche に近づき、独特な職業観に結晶してゆく。ジュネーヴは移住者によってインターナショナルな性格をもち、そこで発生した宗教改革は様々な国民国家のなかに浸透していった。シュテンデの自由なパトスと結びついたり、ユグノー主義としてフランス王権と出会い、イギリスにおいてもクロムウェルにつながってゆく。ルタートゥムがルターの死後メランヒトンを通して公権に対する抵抗ばかりか批判の力もなくし、服従の倫理に退化していったのに反して、カルヴィンとカルヴィニズムとは西ヨーロッパ史の動きのなかで自由のパトスを生み出した。《西ヨーロッパにおいては自由、民主主義が宗教的パトスをもっていたし、今ももっている。だがドイツにはそれがなかった。ピューリタニズムはピエティズムである。それはルターのピエティズムのように、人間を神に対して孤独な関係におく。しかしながらこのことは西ヨーロッパにおいては、今日でも通用しているようなドイツ的なピエティズムの傾向、即

(18) Holl, Karl., Luther und das Landesherrliche Kirchenregiment, in „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte“ Tübingen 1923, III v, IV. s. 361 ff.



ち個人が公的な責任から人格的《純粹に宗教的な》責任に逃れ、政治と宗教、政治と私生活を分離するという傾向を生み出さなかった。何故なら „私生活“ とは静謐にみちた小部屋のなかでの宗教の世俗化でしかないからである。アングロサクソンのピューリタニズムは、むしろシュテッテン的自由を個人の宗教的自由にまで押し進めた。良心の自由から政治的自由が生まれた。良心の宗教的自由から、政治・道徳的人権が<sup>(19)</sup>発展した。いわばそこでは宗教と政治の政治的二分化は最終的に克服された。ドイツの道はルターから、ビスマルクの刑罰としての戦争の拒否に至り、同時にレアルポリティークの理念につながっていったが、イギリス・アメリカにおいては十字軍理念が生き続けた。ニュールンベルク裁判はその根源を 16 世紀にもっている、とハイネケルはいう。ここにはナチズムを許したドイツ人としての反省もこめられているのである。<sup>(20)</sup>以上がハイネケルのいう《ルターの世界史的意義》の第二点である。プロテスタント世界のなかであって、ルターを通してドイツ的思考様式が西ヨーロッパ・アメリカに対して新しい特殊性を明らかにした点に《世界史的意義》が求められているのである。

ところで、ルターの宗教改革は 11 世紀のクレメンの教会改革、13 世紀の聖フランシスコの改革の帰結でもあり、これらを経てのち、ルターによって世界は新しいキリスト教化に導かれることになった。だがそれが中世的キリスト教のスピリチュアリズムであった限りで、プロテスタンティズムは常にキリスト教化と世俗化との決断の前に立たされることになる。精神化によって肉体は自由になるからである。またプロテスタンティズムが Buchreligion, Bildungsreligion であったことも決定的であった。Vulgar-

(19) Heimpel, a. a. O., s. 156.

(20) 福音派教会の抵抗運動について、ハイネケルは H. J. Iwand u. E. Wolf, Entwurf eines Gutachtens zur Frage des Widerstandsrechts nach evangelischen Lehre. をあげ、1944 年 7 月 20 日のベック、ゲルデラーなどの名で知られているヒトラー暗殺計画にふれている。この書物は筆者未見であるが、より包括的と思われるものに Wilhelm Niemöller, Die evangelische Kirche im Dritten Reich, Bielefeld 1956. がある。390 頁以下を参照。

katholizismus というものはあっても, Vulgarprotestantismus は存在しえないからであり, カトリシズムは世界と堅く結合していたので世俗化に抵抗しえたからでもある。こうした生活のキリスト教化と精神の解放との結果, 神と人間との交渉は宗教的な人間的体験へと変ってゆき, 1800年には1500年に次ぐドイツ史における第二の創造的な時代が開花する。牧師の息子ニーチエやチュービンガーシュティフト (ヘーゲル) などが考えられている。いうならばプロテスタンティズムを通して, 1500年と1800年とは互いに本質において絡み合っているものと把握されているのである。後に啓蒙期にはルターとガリレイとが出会い, ビスマルクの国家理性においてはルターとマキャベリが出会う。だが, 信仰と精神との絡み合いは, 何よりもルターの „言葉“ のうちに見出されている。

周知の通り, ルターのドイツ語訳聖書はドイツ語のエポッヘをなしており, 家庭や学校における教育がカテキズム, 聖書によって行なわれていた限りで, 又今日と違って聖書が家庭のなかで読まれていた限りで, Bibeldeutsch はあらゆるドイツ人のドイツ語であった。ルターとプロテスタンティズムは, これによって全ドイツ人の国民意識の形成に貢献したのである。ムルナーやセバスチャン・ブラントを読んでも現今の人は退屈するだろうし, ニーベルンゲンリートも現在のドイツ人には外国語でしかない。だが翻訳は新生を意味する。„Und es war finster aus der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dew Wasser.“<sup>(21)</sup> これこそ我々のドイツ語であり, これがレッシング,<sup>(22)</sup> シラー, ゲーテ, シュティフターなのだ, とハインペルはいう。

ルターは比喩的な聖書解釈を拒け, これによって教皇が皇帝の上に位していたひとつの世界・中世が沈んだ。また国家が二つの剣の理論によって教会からの独立を主張することもなくなった。だがルターは彼の事業が世俗化す

②① Das erste Buch Mose, 1 Kap, 2.

②② 言葉の問題の他に, おそらくハインペルは Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschen (1795—筆者未見) に通常指摘されている義認論の影響をも念頭においているのであろう。

るのを防げなかったように、彼の言葉が世俗化するのも防げなかった。19・20世紀には新聞用語によってルターのドイツ語は駆逐されてゆく。けれども言葉には人間を世俗から、かつてそれらが語られ、翻訳されたところの聖なる真実に引戻す力がある。ルターの言葉は今日ではルターの世界とはフレムトな世界にあるが、古い意味に人間を連れ戻す力をもっている。言葉は過去の現在への不完全な適応なのだが、その言葉によって過去が現在のなかにすべり込み、歴史と現在との和解のひとつの可能性を示している。<sup>(23)</sup> ハイネベルは《ルターの世界史的意義》の第三・四点をそこに求め、《現在のなかでの安らぎ》を暗示しようとする。

以上簡単にハイネベルのあげる《ルターの世界史的意義》を、ハイネベルに即してザハリッヒに迎ってみた。ここに述べられている事実のすべてに目新しいものはない。すでに多くの人々によって指摘されていることがらである。だが、ハイネベルにおいてはそれらは《世界史的意義》をもつものとして、独自の観点から捉えられているのである。そこで私達は次に、これらの四点のそれぞれをハイネベルが世界史的意義をもつ事実と呼ぶとき、それらはハイネベルにとってどのような意味をもつものとしてとらえられているのか、という点に探りを入れてゆかなければならない。通俗的な意味での《世界史的意義》がいかに明らかになっても、その世界史を主体的に生きてゆける、という保証は何もないからである。

### (三)

この問題は、最終的にはハイネベルが主体としての自分を存在するものとしての世界に時間的展開のなかで関わらせる仕方、簡単にいってしまえば彼の世界像のあり方に帰着せざるをえない。だがこの終着点に赴く前に、私達

(23) ハイネベルの《歴史認識》における言葉の問題については機会を改めて論ずる予定である。

は(㊦)であげた彼の説明にもう少し立入ることにしよう。ハインペルが《ルターの世界史的意義》として並列している叙上の四側面は、それぞれ関連しあっているが、基本的には二つの異質なものがそのなかに認められる。ひとつは、16世紀の宗教改革の歴史的・社会的現象としての在り方が、様々の変化を受けながらも現在まで直接・間接にドイツやその他の国の生活に尾をひいている歴史的な影響の評価である。そして次に16世紀の宗教改革、より厳密にはルターの回心から、その後の時代を越えて現在に作用し続けているひとつの精神類型、人間と世界(=神)との関わり方の類型の問題がある。そしてこの両者は、16世紀の宗教改革そのものの規定においてすでにハインペル自身によって異質なものとして捉えられているのである。《1525年、即ち農民戦争とルターの農民書簡の年までにすべては述べられ、すべてはなされた。それ以後に起ったことはルターの歴史というよりはむしろ宗教改革の歴史であり、それと政治的諸勢力との接触の歴史なのである。1525年以後歴史は最終的にルターを越えて進んだ。作品が作者を越えたのである。ルターと神との対話のなかに、国家と、遂にはキリスト教的世界の関心が混入したのである》<sup>(24)</sup>。

まず第一の影響の評価の問題に入ろう。影響は、たとえルターに発するものではあっても、ルターそのものではない。影響に対する関心は、ルターに対する関心とは別の次元に属するものである。ハインペルの宗教改革の本質の捉え方からすれば、ルターの回心とは異質な影響を評価するハインペル自身の尺度・価値基準が明らかにされねばならない。それは一体何なのだろうか。

ここにおいても問題は二つの側面をもっている。第二点でハインペルが指摘しているようなドイツの特殊性、即ちドイツ人における抵抗権形成の弱さ、非政治的志向としての内面性、民主主義の脆弱さなどは、ハインペルが第一点で指摘している《ルタートゥムの東ヨーロッパにおける国民意識形成

(24) Heimpel, Luthers weltgeschichtliche Bedeutung, a. a. O., s. 142.

の促進者としての役割<sup>(25)</sup>とは、研究主体としての自己と国家、自己と他民族との関り合いについての省察を無視しない限り、同次元において世界史的意義を認めることの出来ない問題である。何故なら、前者はドイツ人固有の問題であり、その限りでハイネベルをも含むドイツ人の責任の問題として、ドイツ人が自己を賭けて解明してゆかなければならない問題であるのに対し、後者は主体を異にする問題だからである。《東ヨーロッパ小民族の文化的・国民的抬頭の助けとなった》ルターの意義をハイネベルが《世界史的》として評価しうるためには、ハイネベルと東ヨーロッパ小民族との間に主体の共通性、あるいは何らかの共通の生活関心の意識がなければならない。このような意識は存在しうるし、また形成されうるものであり、その限りで世界史的意義を確認しあうことが出来るのだが、ハイネベルにおいては、この点は自覚的には行なわれていない。むしろそれとは反対に《バルト諸民族やジーベンビュルゲンのプロテスタンティズムは、外国の環境のなかにおけるドイツ人の自己主張を形成し、強化した。あたかも宗教改革と共に、中世東ドイツ植民運動<sup>(26)</sup>がくり返されたかのようであった》。とハイネベルはいう。この文章が示しているものは、あのゲルマン的本質とプロテスタントの本質との内的関連のテーゼ、宗教改革化作用とドイツ化作用との結合という、プレイヤーにみられる宗教改革把握なのである。<sup>(27)</sup>《プロテスタンティズムは、民族領域と信仰領域とが互いに一致するようなところで、ドイツ態 *Deutschtum* を維持するマハトとなった》。このような観方が残存している限り、《東ヨーロッパ小民族の文化的・国民抬頭の助けとなった》ルターの宗教改革の《世界史的意義》を東ヨーロッパ小民族と共に確認することは出来ない。もとより、ハイネベルはルターの役割の二重の性格をも指摘している。だがまさにそれ故に、ハイネベルのいう《世界史的意義》という概念

(25) Heimpel., a. a. O., s. 148.

(26) Heimpel., a. a. O., s. 149-148.

(27) Kleo Pleyer: Die Reichweite der deutschen Reformation. in „Historische Zeitschrift“ Bd. 153. s. 272 ff.

の内容は矛盾をはらむことになるのである。そして例え私達の目に矛盾をはらむものとして映ろうとも、ハインペルにおいて矛盾として自覚されていないのは、ハインペル自身が宗教改革の歴史的・社会的影響を、《ルターに賭けて》、いうならばハインペル自身の信仰の問題に賭けて評価しているのではなく、ここでハインペルは信仰とはさしあたり別な生活感覚をもった世俗人として、19世紀末から20世紀にいたる教養世界のなかで、ドイツ国家そのものの存在形態と原理的に対決することなく生活してきた《知識人》の一人として評価しているからである。<sup>(28)</sup>更にその矛盾がこのような形で露呈されたのは、ハインペルが宗教改革の本質をルターの回心に求めながらも、それと相互に関連をもちつつも根底においては本来異質な歴史的・社会的現象であるとされる宗教改革の政治的・社会・経済的影響とを、相互の内的論理連関を追求することなく、曖昧な形で野合させたところにある、といわなければならない。そして更に、そのような野合を可能ならしめた原因は、ハインペル自身の生き方に、いうならばその世界像のあり方にあるのだが、その問題は次節で扱う。

次に第二点に移ろう。《宗教改革は停滞した》とハインペルはいう。<sup>(29)</sup>何故なら、1961年現在で、地球の総人口のおよそ28.7%がキリスト教的団体に属し („キリスト者“ がどれ程いるかは神のみが知っているから)、そのうちの28.9%がプロテスタントで、これらは主としてヨーロッパ北部、北アメリカ、オーストラリア、ニュージーランドにまとまっており、そのうえこ

②⑧ 深く観察してみれば、生活原理としての信仰は、日常の生活感覚によって裏づけられていることが解るのであり、その意味ではこの両者をハインペルのなかで別のものとして区別することには問題がある。だがこの問題は宗教改革以来のドイツ人の精神生活の歴史性の究明という歴大な課題を呼び起すことになるので、ここでは含みをもたせながら一応区別しておく。そしてハインペル自身に即したこの方法ではハインペルを把えるにも不十分になったときには、またあらたな方法が考えられなければならないからでもある。この点についてはハインペルの自伝ともいうべき *Die halbe Violine, Eine Jugend in der Haupt- und Residenzstadt München*. 1958. を参照されたい。

②⑨ Heimpe, *Reformation als weltgeschichtliches Ereignis*. in „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht.“ Jg. 17, Ht. 6, Jani 1966. s. 329.

れら地球の総人口の8%のうちどれ程が果して10月31日に（ヴィッテンベルク大学の門に95カ条が打ちつけられた日）ルターを追憶しているかも信教統計では解らないからである。<sup>(30)</sup>このように宗教改革はその測定しうる成果に計ってみれば、キリスト教の伝導と同様に中途半端に終わっている。だがそれにも拘らず、宗教改革が偉大な出来事であるのは何故か。《たしかにルターからカント、ゲーテをへてアインシュタインへ続く因果の環は単純につながっているわけではない。しかし、宗教改革、啓蒙主義、ドイツ観念論、思想と生活のキリスト教化と世俗化とは、宗教改革を近代世界を開いた最初の力として位置づけている。信仰によって義とせられるというルターの発見は、学問的な釈義上の発見である。<sup>(31)</sup>したがってそれは、数学的に定式化された実験と神学的・文献学的解釈のうえになりたっている近代的学問への遺産なのである。……信仰を感得しえない者であっても、宗教改革者から我々に働きかけているあの *Wahrhaftigkeit* のおさえがたい力を感じすることは出来よう。このルターは生涯の間、自分一人が、教皇、公会議、枢機卿、司教など、簡単にいってしまえば歴史に抗しておのれの正義を保ちうるだろうか、という中世人にとっては恐るべき問に苦しんだのである。<sup>(32)</sup>ここではルターの義認論が個性化的な人間理解をはじめて生んだその普遍的な意味と並んで、近代的な学問の出発点としての意味をもっている点にその《世界史的意義》が認められている。たしかに前者に関しては異論のないところだろうし、ドイツ形而上学、更に18世紀以後の歴史意識も深くルターの義認論に根差しており、その点で《世界史的意義》を認めることは誤ちではない。だが現在のドイツや世界の置かれている状況から出発する限り、そこに《ルタ

(30) ルター派教会の世界的展開の現況に関する最近の研究には、Siegfried Grundmann, *Der Lutherische Weltbund, Grundlagen, Herkunft, Aufbau*. Graz. 1957. がある。これは最近の教義の他、全世界のルター派教会の現況に関する調査を含んでいる。Siehe, 2 Teil. s. 109 ff.

(31) Heimpel, a. a. O., s. 331.

(32) この講演と1949年の論文との間には微妙な違いがある。1965年の講演では、ドイツと西ヨーロッパとの政治意識における違いは強調されず、むしろルターの普遍的意味に重点が置かれている。

「一の世界史的意義」が認められる意味が明らかにされねばならないだろう。ドイツの東半分に住むキリスト者は、「信仰のみによる義認」*Sola fide* や「神の栄光のみ」*Soli Deo gloria* を越えた聖書の証しを必要と感じているし、伝統的なプロテスタント教会の形式を乗り越えたところで、ルターの発見を深めようとしているのである。<sup>(33)</sup> いうならばハインペルがあげたような諸事実を「ルターの世界史的意義」として評価することで終る前に、まずそれらをより深め、そこに新しい意味を与えていこうとしているのである。ハインペルには同胞のこのような問題を包みこめるような志向はない。ここでハインペルは、第二点においてドイツの西欧に対する特殊性を抉出したときと同じ姿勢で「世界史的」という言葉を使っているにすぎないのである。<sup>(34)</sup>

そこでこの節の最後に、ハインペルにおける「世界史的」という概念の実体に輪郭を与えておかなければならない。いうまでもなく、世界史とは現にあった人類史のすべてを意味しているわけではない。世界史とは現に生きている人間・民族の主体的な生活意識に根差した世界像から成立するものである。そして、ハインペルがいう「世界史」も、私達の観点からみれば叙上のような矛盾をはらんではいても、ハインペル自身に即してみれば、自覚されているかいないかは別にして、やはりひとつの生活意識に根差した世界像を前提としているのである。だがハインペルは、自分の生活意識から出発し

(33) 一般的な問題としては、Josef L. Hromádka, *Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart*, Hamburg, Bergstedt. 1961., 邦訳 114 頁, ders. *Das Evangelium auf dem Wege zum Menschen*. Luther-Verlag, Witten. 1963. Aus dem Tschechischen übersetzt. s. 210 ff., ders. *Theology between Yesterday and Tomorrow*. Westminster Press. 1957. 邦訳 133 頁。ドイツにおける問題状況については、Bluhm, H., *Sozialismus und Frieden in Theologischer Sicht*. 1963. Febr., Trebs, H., *Überlegungen zum Thema Sozialismus und Frieden*. 1963. Febr. Beide: Referat vor den Christlichen Arbeitskreis im Deutsche Friedensrat. am 7. Februar 1963. などがある。

(34) ドイツ形面上学の源流をなすルターウムが近代世界と接合することが如何に困難であったか、という点についてはトレルチの指摘がある。Troeltsch, E.: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. 邦訳 83 頁以下。



て、人類史的な規模で自覚的に世界像を形成しようとはしない。彼が自覚的に形成しなければならない、と考えているのはむしろドイツ史像なのである。この新しいドイツ史の要請は、現在の西ドイツ史学界に対する批判として出されているものである。第二次大戦後のドイツ歴史学の特徴は、ロマンティークからの転向と呼べるようなものであって、一方における世界史的視野の拡大、人類史への傾向があると同時に、<sup>(35)</sup> 他方において各州の地方史への<sup>(36)</sup> 沈潜がある。そしていずれも比較社会学的、あるいは人類学的手法を武器として、ナチオナルな歴史叙述への志向はもっていない。これは他面において、人類への関心と個人への関心（伝記）との並存としてもあらわれている。しかしこの《歴史のなかでの自己の探求、自己観察の内面性、更により広い視野のなかにおける自己の模索はドイツ史には導かない》。世界史的把握にいかにも高く飛翔しようともドイツ史は生まれないし、地方史のなかにかに深く沈潜しようとも、そこからドイツ史は生まれない、<sup>(37)</sup> という。ハインペルがこうしてドイツ史像の形成を要請するのは、いうまでもなく東・西の強国の支配に対して、ドイツ人の主体性を守ってゆこうとする志向から生まれたものである。そこで歴史的必然としてのドイツの統一が考えられなければならないことになるが、それはいわゆる *Länderbewußtsein* の存在の為に非常に困難である。東・西ドイツが統一しうる為には、かつてドイツはひとつであったという自覚がなければならないが、このような自覚を要請するヒストリスムスの方法によると *Länder*こそその主体性をもつものだ、という方向につっぱしってしまう危険性もある。歴史的にみれば、ドイツ人が生きてきた生活空間の広がり、は、たかだか州を超えるものではなかった、という事情があるからである。だからハインペルとしては、ドイツ人が主体的に決

(35) 例えば Fritz Kern の編集になる *Historia Mundi* 全十巻の刊行など。

(36) この点については Th. Mayer を中心とする *Konstanzer Arbeitskreis* の活躍などをみればよい。

(37) もちろんハインペルはドイツ史をそれ自体で完結したものとして捉えようとしているのではない。だが彼は西ヨーロッパとドイツをを統一的に捉えようとしているだけであって、ドイツ史を世界史のなかに位置づけようとはしていない。

断し、行動する場としてのドイツ史をナショナルな枠のなかでおさえてゆくことが、同時にヒストリスムスの方法を生かしてゆくうえでも最大の課題となるのである。

ハインペルが《ルターの世界史的意義》を論ずるとき、その《世界史的》という概念の空間的広がり、ドイツあるいはせいぜいのところ西ヨーロッパ世界を出るものではない。たとえルターの *Wahrhaftigkeit* が全人類史に対してもっている意味が認められても、それはハインペルの生活意識が賭けられた世界像形成の努力のなかに位置づけられているものではなく、ドイツ、あるいはヨーロッパを越えても作用しうる真理、という程の意味のものでしかない。それはハインペルの生活意識の広がりに対応するものでもある。ハインペルは西ヨーロッパの、特にドイツ・ルター派の人間として《世界》を描く。即ちハインペルがそれに向って身構えるものとしての、存在するものとしての世界を像として構成しようとするとき、彼の視野はドイツ、あるいはたかだか西ヨーロッパを出ることは出来ずにいる。ハインペルが世界史にも地方史にも解消しないドイツ史を要請するとき、そのドイツ史の内容が問題なのである。いうならば、人類史という支柱（世界史）にも、個性という支柱（地方史）にも支えられていないドイツ史を要請するとき、その支柱となるべきものに対して、ハインペル自身がどのような関係に立つのか、という問題である。その際、過去と和解し、同時代における非同時代的なもの、いうならば異質なものを包含するひとつの時代を承認し、それを全体として把えてゆこうとする彼の歴史認識の方法は、ハインペルの現実のドイツ認識をも規定しているから、過去の時代に入り込みそれと和解するばかりでなく、現在のドイツとも和解しようとしている、といえよう。ここでハインペルと過去・現在のドイツとの融合が起る。ハインペルは《自己》とドイツ国民、あるいは西ヨーロッパ人とを、現実の生活感覚の次元では、そして歴史家としての次元では厳しい緊張、あるいは対立関係にあるものとはみていない。彼は自分がドイツ人であること、西ヨーロッパ人であることと、

自分が主体としての《自己》であることとの間にある深い裂け目を、内面では感知しながら（特に第二次大戦後）も実生活の次元においてはその癒着に気付いてはいない。《ルターの世界史的意義》の半ばはその次元で問題になっているのである。だが、その次元に留るにしても、そこでハイネベルは抜きさしならない隘路に陥込むことになる。ドイツ人が主体性をもとうとするとき、その要求の実現は自己を越えた世界史のメカニズムを通さずには出来ない。自己の主体性の要求が強すぎると、問題がリアルに把えられなくなり、ヒストリスムスはメタフィジックになってしまう。自己を他から切り離して、ある意味で超越的に把えようとするヒストリスムスの考え方では、他方で東・西の強国の論理の道具にされ、結果として自己の主体性を失う危険性を孕んでいるのである。そしてこのことは、自己と国家・社会との関係についてもあてはまることなのである。

ところで、このように自己を他から切り離し、ある意味で超越的に把えようとし、ときにメタフィジックに陥込む危険性を孕んでいるような考え方こそ彼の世界像そのものに根差しているのである。そしてこのような自己と世界との把え方において、ハイネベルはルターと直結し、正真なルター派キリスト者<sup>(38)</sup>なのである。私達はついに本章の終着点に到達した。次節においては、ハイネベルが自分と世界との関わり合いを、時間的展開のなかでどのように把えようとしているか、という彼の世界像の問題を扱うことになる。ルターの《世界史的意義》をハイネベルに即して辿ってきた私達は、そこからハイネベルの内面には直結しないことを知った。そこで今度は逆に、ハイネベルの内面から出発して、彼のいう《世界》にどのようにして達するのか、を辿ってみなければならないからである。

38 ルターにおける世界の捉え方に関する西ドイツ神学の概観は前掲 Peter Brunner, : Luther und die Welt des 20. Jahrhundert, Göttingen. 1961, s. 48 ff. などから得られよう。

## (四)

どのような国民にも、おのが道を失ない、自己の現状への疑惑に直面したときに、ふり返ってそこから勇気を汲みとるような時代があり、人物が居る。宗教改革時代とルターがドイツ市民階級にとってはまさにそのような時代であり、人物であったことはいうまでもない。ナポレオン軍隊の占領下<sup>(39)</sup>にあって、フィヒテは他ならぬルターにドイツ精神の本質を見出していたし、両次大戦後に歴史家のゲルハルト・リッターもルターのなかに《永遠のドイツ人》<sup>(40)</sup>を見ようとした。ハインペルも1949年に第二次大戦の破局のなかから、ルターに思いを馳せる。その回顧の仕方ですでに述べたように伝統的なものであり、彼はルターが自分の内面の問題から出発しながら、何故世界を動かしえたのか、という問から出発する。いうならば、ナチ支配下における非人間的な世界の出来事に対して全く無力であった自分への深い反省をこめて、認識における内面性とそれに伴う非行動性という自分の個性を捨てきれない知識人が、自分の世界に対する可能性をルターに賭けて問い直そうとしているのである。だがハインペルの内面においては、問題は自分の救いの可能性という形ではなく、ある意味では同じことだが、時の流れのなかにおいて一体自分とは何か、いいかえれば、歴史に対して自分とは何か、という形で迫っているのである。

この人間と時間（現在）の問題をハインペルは四層に分けて考えようとする。《まず第一に、最も明白な意味において、現在は我々にとってそのときそのときの現在、昨日と明日の間における今日、ひとつのきれ目、時の流れにおけるひとつの波である。第二の意味においては、現在は我々にとって持続する現在、昨日から明日へ、時を越えるものであり、第三の意味におい

(39) Johann Gottlieb Fichte: Reden an die deutsche Nation, hrsg. v. Fritz Medicus, Leipzig 1919. s. 95 ff.

(40) Gerhard Ritter: Luther, Gestalt und Tat. München. 1959. (Sechste Auflage), Erste Auflage, (1925/28). s. 8.

て、現在是我々にとって、一回限りの現在、時のなかでの自覚、従って昨日と明日の目標となるもの、である。そして以上の三つの現在は第四の決断の領域に流れ込む。この決断は、第四に我々の現在、として考えられている。これは、我々のそのときそのときの現在、持続する現在、一回限りの現在とは異ったものであり、決断そのものが考えられている<sup>(41)</sup>。

まず、ハイネケルは、そのときそのときの現在“を、生まれ、死ぬ人間の運命として、諸民族、諸文化、諸制度、芸術の運命として捉え、個なるものから考察をはじめめる。だが個々の人間から、ひとつの状況に吹き寄せられた個々人から、家族、共同体、諸民族へと視野を広げてゆくと、現在像は錯綜してくる。1914年8月、あの第一次大戦の勃発に際して、互いに見知らぬ人々が興奮のあまり街頭で抱きあった。だが、9月、10月と時が進むにつれて、見知らぬ者同志が決して共通の現在はもっていないことが明らかとなる。そしてこのような盲目な運命が脅していないところでは、即ち人間が自分の目で見、考え、観察しているところでは、人それぞれに、民族それぞれに、共通の時間のなかにさまざまな現在がある。だが一般に《現在》というばあい、《何か我々にとって拘束的なもの、個人の生活の偶然や個々の死とは独立したもの》が考えられているから、歴史的な意味での《そのときそのときの現在》への問、いうならば《歴史的現在とは一体何か》という問がまず生ずる。この問は現在生きている我々との関連においてしか規定しえないものであり、従って《現在は何時始まるか》という問にならざるをえない。この問への答はさまざまであり、ひとつには《現在は最近の本質的な出来事（革命あるいは破局）と共に始まる》ともいえる。だが、例え第二次大戦をすべての民族が経験したとしても、どこにおいても1945年が現在のはじまりであるとはいえない。何故なら、破局と共に、破局を甘受するものの歴史意識の構造が現在のはじまりを定めるからである。フランス人がラヂカルで

(41) Heimpel. H., Der Mensch in seiner Gegenwart. s.9. これは最初 Die Sammlung 1951. に発表されたもので、その後同名の論文集に再録されている。

あろうとする限り、その現在は1792年から始まるし、ポリシェヴィキにとっては1927年が現在のエポッヘとなるだろう。だが、イギリス人の現在は1688年にはじまるとはいえないし、ドイツ人の現在も1517年にはじまるとはいえない。革命と並んで、更に《生活するものの経験の領域》というものが、そのときそのときの現在のはじまりを画定するひとつの要素だからである。また視野を全世界に馳せる者にとっては、1867年の日本の《開国》が現在のはじまりとされるだろうし、中国では1949年が現在のはじまりとされる。このように、間に応じてさまざまな現在が成立する。だがハインペルは、このようなはじまりを問う歴史観察は、それだけではそのときそのときの現在への間に答えていない、と考える。こういったもののなかに、さまざまな現在の同時存在が読みとられるからであり、まさにこうした異質なものを内包し、同時代のなかにさまざまな時代を包含している状態こそハインペルの歴史認識の対象をなすものだからである。《子供のとき、私は子供らしい驚きをもって、さまざまな現在が存在していることを悟ったのであった。私にとって、いわゆる1760年にはじまる現在がいかに遠い過去として感じられていたことか。——だが私にはそれがリンダウでは生きているように思えたのである》<sup>(42)</sup>。こうして、現在とは何か、現在は何時始まるか、という歴史的な問から出発した<sup>(43)</sup>ハインペルの考察は、ある種の反歴史的感觉に一步踏み込むことになる。しかし第2次大戦とナチズムを経験しているハインペル

(42) Heimpel. H., a. a. O., s. 19. この幼年時代の経験をハインペルは *Die halbe Violine, Eine Jugend in der Haupt- und Residenzstadt München*. 1958. s. 165 ff. で描いている。(拙評・一橋研究第七号を参照) このようなドイツ小都市の中世的たたずまいがどれ程多くの影響をハインペルの歴史意識形成のうえに与えているかが、そこからはっきり読みとることが出来る。だがそれだけではない。ハインペルはこういった幼年時代の経験から、日常生活の小秩序 *Das Klein Leben des Alltags*, あるいは *Kleine Ordnung des Lebens* といった学術上の用語すら作り出しているのである。Vgl. Heimpel. *Deutschland im späteren Mittelalter*. 1957. s. 5. Mitteis. H. *Deutsche Rechtsgeschichte*. München. 1932. s. 45.

(43) このような問のたて方自体、近代的なものだ、というハイデガーの観察には鋭いものがある。Heidegger. M.: *Holzwege*. 1950. 邦訳 29-30 頁。

はここで踏み留まろうとする。《そういったからといって、我々は決して現在から逃避しようとしているのではないことをはっきりさせよう。歴史の強制に対して、我々はたしかに何かをしたいと思う。我々はそれに対して決断の自由を対置し、そのときそのときの現在に対して、„我々の現在“を対置する。より謙虚ないい方をすれば、そのときそのときの現在の強制に対して、我々の精神の自由を対置しようとしているのだ、といってもよい。だが私はまだ決断の領域については考えていない。まだ落着いて、現在に問いかけよう。強制と決断の間にはひとつの現在がある。それが人間的であるのは、それがやすらぎだからだ。時代の強制に呼びかけられない人、決断しない人、また歴史から離れてやすらわない人、これらの人は現在における人間ではない。現在とはやすらぎだからである。だが我々はやすらぎについて語りながらも、ただちに偽りのやすらぎに対しては戦を宣言しなければならない。それは現在のなかでのやすらぎではなく、<sup>(44)</sup> 現在からのやすらぎであり、古き良き時代への逃避だからである》。ハイネベルは《そのときそのときの現在》に順応することでは満足出来ない。いうならば進歩を盲信もせず、過去の追憶にひたるのでもない、現在のなかでのやすらぎを求め、第二の《持続する現在》への考察に入っていく。

はじまりを問う歴史観察は、結局のところその人間あるいは集団が未来に賭けるものが過去に投影されるところから生じている。<sup>(45)</sup> いうならば、このような観察方法から生ずる《現在》は、未来の投影されたものである。ところが《現在》は過去によっても規定されている。<sup>(46)</sup> このような《現在化された過去》あるいは《持続する現在》をハイネベルはまず言語と慣習のうちにみる。言語は本来過去の現在への不完全な適応であり、ときに方言という形でイントレラントな相貌を呈するし、慣習や食物も古来の家族や集団の儀式と

(44) Heimpel. a. a. O., s. 20.

(45) これが歴史意識に他ならないのだが、ハイネベルがそうはいわない点に注意。

(46) これは歴史的体験である。このように歴史意識と歴史的体験とを別のものとみて、ときには対立させているところに、ハイネベルの特徴がある。

結びついて、ときにひとつの世界を代表する<sup>(47)</sup>。更にメルヘン、歴史教育、伝説も歴史を現在化し、故郷に対する感情、ナショナリズムのなかに生き続ける。このような《現在化された過去》に目を向けると、第一の現在ののはじまりに対する問はその意味を失なってしまう、という。そこには *Stiftung*, *Repräsentation*, *Toten*, *Sakrament* などが現在にしのび込み、現在を規定しているからである。*Stiftung* という概念は建造物ばかりでなく、ある行為や規則的な繰り返しなどをも含んでいる。1111年の8月に皇帝ハインリッヒ五世はシュパイエルに赴き、かつて残酷に殺害された父の為に永遠の皇帝の現在を建てた。そしてこの8月7日の和解の日に、皇帝は現在・将来にわたるシュパイエル市民に古い貢納からの自由を与え、不自由人にも自由を与えている。その感謝としてシュパイエル市民は死せる皇帝に永遠なる現在を与える。ハインリッヒ四世の死去の日に、市民は今も夜の祈りと死者の為にミサに集い、各々の家は貧者にパンを与える。意識に刻みつけられた歴史は起った歴史よりも長い、ということにハインペルは注意を向けているのである。この《持続する現在》が今の我々に全く欠けていることこそ、近代ヒストリスムスのアポリアだ、とハインペルはいう。それは歴史への信頼を前提とせず、歴史のなかにフレムトなものを求めており、歴史をつき離れたあとで再びおのれにひき寄せる。その限りでそれは歴史学にはなり得ても、歴史を我々にもたらすものではない、と考える。同時に、死者への供養が行なわれているところには、どこにも《持続する現在》がある。だがこの点においても今の世界は大きく変った。両次大戦は墓地の価値を低下せしめた。異国の地や大洋が多くの死者の墓となったからである。こうして現代のアンチゴーネは途方にくれながらも、墓まいりをする。何故なら、死者こそこの《持続する現在》の最後の絆だからである。ハインペルがこの第二の意味における《持続する現在》を語る根底には、いうまでもなく、*Semel, einmal* とい

(47) これらの点についても、ハインペルは *Die halbe Violine* のなかで、自分の体験に基いた豊富な例を挙げている。Vgl. *Pinakothek, Einkäufe*, s. 7. s. 2 ff.



うカルヴィンの言葉がある。ひとたび十字架にかけられたものとしてのキリストが我々に救いをもたらすし、我々を養うものとなりうるのであり、何万回ものミサのなかに現在<sup>(48)</sup>している。ここにハイネルは歴史と現在との和解をみようとしているのである。(サクラメントの現在)。

以上の第一・第二層において、ハイネルは歴史のなかにおける人間の現在の問題を扱ってきた。歴史としての未来が現在を規定し、歴史としての過去が現在を規定していた。だが、次に彼は第三・第四層において、歴史に抗する人間を考えている。それはまず《一回限りの現在》として、次に《我々の現在》として描出される。《一回限りの現在》とは、一度生まれ、一度死ぬ人間の現在であり、譲り渡しえぬ死をもっている人間の現在であり、各個人がおのれの独自の死に達するところの現在である。誰も歴史を通して何ものかになるのではない。すでにあるがままで存在の価値をもっている。いうならば、人間の人間的なしるしとして、一回限りの現在がある、という。このような《一回限りの現在》という捉え方は、ある意味で歴史に抗するものである。だがハイネルは、その歴史に抗する姿勢のなかに積極的なものをみようとする。目的の為の人間の手段化に対するプロテストとして、人間の神の似像性の主張として評価されるからである。このような一回限りの現在は歴史に対する切札として、どのような激しい戦乱のなかでも、路上で無心に遊ぶ子供達に象徴<sup>(49)</sup>されている。だがこのように象徴された《一回限りの現在》は決して非人間的ではない。《歴史に抗する人間は、歴史のなかにある人間と同様に人間的である。この両者が結合されれば、人間存在の全体が規

(48) ここでは「時」のすべてを支配し、アイオーン (αἰών) を定め、カイロイ (καίροι) の期限をも定める神が考えられている。

(49) 第一次大戦が始まったとき、14才のハイネルはミュヘン市内の自家のバルコンから道を見おろし、戦争とはヘクトールの別れではじまるのではなく、兵士の軍靴で芝生が荒らされることなのだ、と受けとっていた (Die halbe Violine. s. 199.) し、1919年の敗戦の混乱のなかでも劇場では《魔笛》が上演されていた。(ebenda. s. 259) これらの印象は60才のハイネルの記憶にも深く残っている。だがこれらの経験がこのような形で表現される媒介をなしているのが、エレン・ケイ (Ellen Karolina Sofia Key) の Barnets århundale. なのである。

定されたことになる。非人間的なのは、人間が彼のそのときそのときの現在に引渡され、委ねられてしまい、また一回限りの現在のなかで、私利的に自ら隔絶してしまうことである。貧しい朝鮮の妻にとっては、一時の休息が現在であり、孤独なものには助けの手が、敗れたものには一服の煙草が、餓えた者にはパンが現在である。このような一回限りの現在は、両次大戦であまりに多くのことを経験したためにそれだけ《高価》なものとなっている。そして歴史のなかの小さな島であるこの《一回限りの現在》が流れに押し流されてしまわないためにも、また自分自ら流れに身を委せてしまわないためにも、自ら決断してゆかなければならない。こうして、ある意味で終末論的瞬間として一回限りの現在を把えたハインペルの<sup>(50)</sup>考察は《我々の現在》に導かれてゆく。

この《我々の現在》において、ハインペルは歴史によって規定せられている人間ではなく、また歴史に対して一回限りの現在を主張しようとする人間でもない《歴史に働きかける人間の現在》を考えている。だがハインペルはここで歴史に働きかける人間の心構えについて述べているだけであって、人間が歴史から規定されながら、その被規定性のなかで歴史に働きかける姿を解明していこう、としているのではない。一言でいえば、ハインペルにおいては、歴史のなかでの人間の実存的支柱を確立することに重心が置かれているのである。ともすれば《中核を失なった》<sup>(51)</sup>人間として、自己の内面に逃避し、あるいは過去の失なわれた人間像に訴えかけたりする傾向に対して、ハインペルはなんとかして人間の生活を守ってゆきたい、と考えている。だが自己を含んだ人間の主体性の問題が、歴史の、あるいは世界史の論理に対して、互いにある緊張感をもちながら働きかけあうものとして把えられてはいないから、ハインペルの世界への働きかけは《決断》という形をとる以外に

(50) この捉え方において、ハインペルは多くを Rudolf Bultmann: Humanismus und Christentum. H. Z. Bd. 176, 1953. s. 11 ff. に負っている。

(51) H. Sedlmayr.: Verlust der Mitte. 1949. の言葉を使っている。

はない。現在は決断の時であり、その決断によって、持続する現在としての過去がとりこまれ、更に未来から現在におよぼしている 何かが選 び 出される、この決断によって、我々の現在に、他の三層の現在が流れこむのである。その《決断》をハイネベルは勇氣と Nüchternheit と感謝とをもって行なおう、としている。勇氣とはまず第一に時代に適應しようとする勇氣であり、自分の現在を甘受しようとする勇氣である。それは何らかのお仕着せの世界観によって現実を把握した、と思いきまずに、現実を直視しようとする勇氣のことである。人間的なものが歴史によって呑みつくされてしまわないような、人間が一回限りの現在への余地をもてるような Notbau を建てようとする勇氣のことであり、あたかも無限の時をもっているかの如くに振舞えるような勇氣のことである。そしてそれは同時に Nüchternheit への決断でもある。ここでは隣人の為におのれの責任を政治において果す義務が考えられている。ボンで抗義集会を開いた五万人の東からの難民の訴えに答えるような哲学をもった政治を、大学のなかで育ててゆこうとすることでもある。いわば現象をひとたびつき離して、一定の距離をおいて捉えられるような姿勢が要求されている、といってもよい。更にこのように現象をおのれからつき離れたところにおいて、自分の生存への感謝がなければならない、という。今日のドイツにおける指導層の多くは少なくとも 1871 年から 1914 年までの間に青少年時代を経験している。それらの人々はこの時代をノーマルな時代であったとして、その時代の尺度で現在を計ろうとする。だがハイネベルにいわせれば、1871 年から 1914 年に至る時代は例外的な時代だったのであって、決してノーマルな時代ではなかった。<sup>(52)</sup> だから、その時代を尺度にして現在を計ってはならない、という。むしろそのような例外的な古き良

(52) この考え方こそ、ハイネベルが Die halbe Violine を書いた動機なのである。(前掲拙評・一橋研究七号を参照) 勿論ここでノーマルとか例外的な時代という言葉が使われても、それは必ずしも厳密な意味を含むものではない。だがこのような捉え方に、すでに 1871～1914 年の時代をみるときのハイネベルの甘さが示されている。この時代は単に《例外的》な時代ではなく、この時代に後の混乱のすべての原因が醸成されていたのである。

き時代に生を享けたことへの感謝の念をもって、現在に生きなければならない。政治の第一線で働く者も、僅か数年前までは無蓋炭車にのってレールの上を走ったことを忘れてはならない。この忘れっぽさが政治的な危険を招く。こうしてハインペルは《我々の現在》の最後の言葉を感謝 Dankbarkeit で結ぼうとする。

以上で明らかなように、ハインペルは時（＝歴史）を現在の連鎖として捉えようとしている。この観方はボルノウに負うものであるが、それは自己と世界との不可分の統一として Stimmung をとらえ、この Stimmung において全世界が統一的に把握しうる、とするものである。こうして歴史と人間との関係が情緒的に描写され、人間が歴史のなかに投げ込まれている様が遠望される。ここには死と時と歴史についてのキルケゴールとハイデガーの影響も読みとることが出来よう。現実の生活における規範はすべて自己のなかに求められ、それが個人の責任ある決断行為を通して歴史につながってゆくとされる。その決断の背後にあるものは人格 Persönlichkeit であり、自己認識＝了解である。だから、この人間の自己認識によっても歴史は動かされうる、という考え方がそのなかにはある。人間の自己認識＝了解は時代を越えて作用する可能性をもつ、と考えられるからである。そして再びこの捉え方は、歴史的存在としてのイエスと常に現在する終末論的キリストとの捉え方に根源をもっているものであることはいうまでもない。こうしてハインペルは自己に沈潜し、自己認識作業を深めることによって、同時に歴史的現実との接点も求めようとする。だが、接点は求めえても、歴史的現実そのものは、計り知れないもの、未知のもの、として《勇氣》と《決断》の対象であるに留まってしまふ。歴史的現実の把握、社会の共有財としての規範や準則の確認という点については、ハインペルには深いペシミズムがある。現在の

(53) Bollnow. O. F., Existenzphilosophie. Stuttgart 1949. s. 95 ff. ハインペルはボルノウの筆者未見の別の論文によっている。

意味が終末論的現在として捉えられてもそれは埋めきれない。はからずもここに、歴史と人間との間の越しがたい距離が瞥見されたことにもなる。両者は全く異なる根源に由来するものであって、それがたまたま個々の人間の現在において交叉するだけなのである。ところが《歴史》は人間を除いてはあり得ないし、まさに人間が作るものであるから、歴史と人間を互いに異質なものとみようとすること自体矛盾である。それが矛盾でなく見えるのは、歴史に対して個人を対峙せしめるばかりだけである。主体としての自己の内面から出発し、そこに留まる限り、往々にして歴史は把えることが極めて困難な、ときには別の根源に由来する異質なものとされてしまう。ハイネベルが歴史認識と歴史的体験とを別のものと考え、ある意味では対立させているのも、同様な脈絡においてである。彼は認識が体験によって規定されているとはいわない。ここには人間と歴史についての、ひとつの神学的な把握がある。それは信仰を個人化した結果、信仰が外的世界とは無関係に確立しうるものとしたルターの発見に遡る歴史と人間の把え方なのである。このような人間と歴史の非歴史的な把握がハイネベルの《歴史主義的方法》の根底をなしている、だがそれにも拘らず、ハイネベルはそれがひとつの神学に根差すものであることの歴史的意味を意識してはいない。だから彼は《人間とその現在》のなかで、アルクインやハルナックに触れたあとで、《だが我々はプロファーンな歴史に留まろう<sup>(54)</sup>》というのである。本来ならば、ハイネベルはここで何故プロファーンな歴史に留まろうとするのか、また、プロファーンな歴史がそのものとして存在するのか、という問題に触れねばならなかったのである。

ハイネベルが自己省察を厳しく行なおうとし、主体的であらんとすればするほど、歴史は対象化され、遠のいてゆく。だが一方でハイネベルは現在に生きているドイツ人であり、学長であり、研究所長であり、就中歴史家であ

(54) Heimpel. a. a. O., s. 10.

る。そしてこれらの職分を遂行しているハインペルは自己省察にかまけてはいられない。彼は世界と歴史を問題にせざるをえないのである。そこでは、ハインペルははからずももっぱら伝統的な思考方法と視野のなかで行動することになる。ところがその行動が彼の認識を規定することになってしまうのである。そこにハインペルの苦勞がある。ルターの宗教改革に賭けるハインペルの期待も、その問のたて方によって答えが決定されている。問のたて方を変えるには、状況の自覚が変らなければならない。ところで、状況はドイツ全体をみれば、すでに決定的に<sup>(55)</sup>変っているのである。

---

(55) 前掲 Bluhm, Trebs. の文献、並びに Hans Ruh: Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromadkas. Zürich. 1963. s. 38 ff. を参照。