



ヌースか、 Pneuma か? : 若きゲーテのガイスト概念と聖霊、悪魔、科学

久山, 雄甫

(Citation)

DA, 12:36-53

(Issue Date)

2018-03-30

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81011303>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81011303>



ヌースか、プネウマか？ —若きゲーテのガイスト概念と聖霊、悪魔、科学—

久 山 雄 甫

はじめに

古代ギリシア語の「ヌース」と「プネウマ」は、ラテン語の「メンス」と「スピリトゥス」と同じように、たがいに異なる原義をもつにもかかわらず、ドイツ語ではどちらも「ガイスト」と翻訳されることが少なくない。むしろ近代ドイツ思想におけるガイスト概念は、この両義の奇妙な並存を核として展開してきたと言うことすらできよう。² 実際『ゲーテ辞書』によれば、本稿で取り上げるこの詩人についても、ガイスト概念の用法は大別して(1)哲学的思惟に属する「ヌース的な」意味と(2)神話的・宗教的領域に属する「プネウマ的な」意味に二分されるという。³

こうした単純な腑分けはしかし万能ではなく、たしかにゲーテ最初期の著作には見られるものの、すでに同時期から自己批判にさらされ、後にはむしろ両者の二重性こそが問題となっていく。本稿の目的は、この経緯をゲーテの著作に即して浮かび上がらせ、ガイスト概念の多義性と初期ゲーテ思想との構造的関係を提示する点にある。こうした作業の結果、疾風怒濤からの脱却というゲーテ研究においては周知の出来事を、従来とは異なる観点から——すなわち二種類の「ガイスト」の関係性の変化として——理解しなおすことができるであろう。

1. 『聖書の二問題』におけるパウロ批判と聖霊論 (1773 年)

考察の出発点になるのは、1773 年に出版されたゲーテの論文『聖書に関する、これまで論じられていない二つの問題』(以下『聖書の二問題』と略記)である。ここでゲーテは明確にヌースとプネウマを対比させ、プネウマの優位を論じている。

¹ 本稿は以下のふたつの科研費助成を受けた研究の成果である。若手研究(B)「1770 年代から 1830 年代におけるガイスト概念の変遷——ゲーテを中心に」研究代表者:久山雄甫(15K21149)、および基盤研究(C)「プネウマからガイストへ——古代ギリシアからゲーテにいたる人間三元論の系譜」研究代表者:茶谷直人(17K02255)。2018 年 3 月 11 日ゲーテ自然科学の集い京都例会において本稿をもとにした口頭発表を行った。

なお、本稿において用いられる文献略号は以下の通り。

DjG: *Der junge Goethe*. Hg. von Hanna Fischer-Lamberg. 5 Bde. Berlin und New York: de Gruyter, 1999. (『原ファウスト』からの引用もこれに順じ、その場合には行数のみ記す。)

FA: Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 Bde. 2 Abt. Frankfurt am Main.: DKV, 1985-2013.

² Siehe z. B. Art. „Geist“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Basel und Stuttgart: Schwabe, Bd. 3, Sp. 154-204.

³ Art. „Geist“ in: *Goethe-Wörterbuch*. Hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1978 ff., hier Bd. 3, Sp. 1316.

17 世紀から 18 世紀にかけてのドイツ宗教界は、カトリックとプロテスタントという二大勢力図式に敬虔主義や新教義派が入り乱れ、百家争鳴の観を呈していた。二十歳になる前、1768 年秋からフランクフルトでクレッテンベルク嬢の秘教的サークルに出入りし敬虔主義に感化されたゲーテは、二十代半ばには『牧師の手紙』（1773 年発表）や『聖書の二問題』を匿名で発表し、神学論争に積極的に参加するようになる。

『聖書の二問題』では、表題のとおり二つの神学問題が検討されている。本稿で扱うのは「舌語り（Zungenrede あるいは Glossolalie）」と呼ばれる現象を取り上げた第二の問題である。「舌語り」とはもともと新約聖書に由来する用語で、ゲーテによれば霊（ pneuma ）に憑依され、呂律のまわらない舌で「異言」を語ることをいう。後述するように、最もまとまった舌語りの記述は『使徒行伝』にある。現代の聖書学の成果からすれば、この箇所での異言は外国語のことだと理解できる⁴が、ゲーテはその立場をとらない。彼の考えでは、聖なる pneuma がもたらした異言はいわば神の息吹を伝える霊言であり、普通に聞いても訳が分からないが決して無意味ではない。それはむしろ平凡な理解能力を超える高次の意味に満ちたコトバなのである。⁵

『聖書の二問題』第二章の冒頭で、「舌で語るとはいかなることか」という問いに対して、ゲーテの代弁者だと思しき匿名の聖職者は「ガイストに満たされ、ガイストの言語で、ガイストの秘密を告知することだ（Vom Geist erfüllt, in der Sprache des Geistes, des Geistes Geheimnisse verkündigen）」と答える（DjG Bd. 3, S. 122）。ここでの用法からも明らかにように、『聖書の二問題』でゲーテは「ガイスト」の語をもっぱら「 pneuma 」の意味で使っている。

ガイスト概念の考察は後にまわすとして、まずは上記の聖職者の台詞に、内容の重なるギリシア語の引用が付記されていることに注意を払っておきたい。典拠として名前が挙がっているディオドルスは紀元前一世紀の歴史家だが、脚注でゲーテ論文は「ディオドルスが誰なのか知らない」と告白した上で、ファブリキウスの『ギリシア叢書』から引用したと断っている。実際にこの原典まで遡ってみれば、ゲーテの引用箇所は「ダフネ」の項で、神がかった彼女を神託により巫女シビュラと呼んだことを説明する文章の中に見つかる。⁶ ティルマンの先行研究も指摘するように、ここに異教的文脈が流入していることの含意は重要である。⁷ ゲーテは「ガイスト」による「舌語り」が、キリスト教だけでなくヘレニズ

⁴ たとえば後注 10 の新共同訳を参照のこと。なお詳しい解説は田川健三訳著『新訳聖書 訳と註 2 使徒行伝』作品社、2011 年、104-107 頁を参照。ここで田川はゲーテのように「舌語り」を宗教的恍惚の表現とみなす解釈を一刀両断している。

⁵ そもそも言語とは平板な情報伝達の機能に還元されえない側面を有する。「舌語り」のイメージはその典型として近現代にまで引き継がれており、たとえばロシア未来派における超言語「ザウーミ」の原イメージでもあった。P・スタイナー『ロシア・フォルマリズム——ひとつのメタ詩学』山中桂一訳、勁草書房、1986 年、152 頁を参照。

⁶ Johann Albert Fabricius: *Bibliotheca Graeca*. Vol. 1, Hamburg: Bohn, 1790, S. 18 f.

⁷ Thomas Tillmann: *Hermeneutik und Bibelexegese beim jungen Goethe*. Berlin und New York: de Gruyter, 2006, S. 138 f.

ム的な異教をも含んだ広範な靈性に関わるものであることを、脚注での目立たない表記を用いて巧妙に主張していると思われるからだ。

この主張はゲーテの独創ではなく、敬虔主義者たちにひろく見られた思想に由来する。彼らは一般に、同時代のドグマ化したキリスト教の墮落を批判し、その根源にあったはずの、そして他の宗教とも共通であるはずの靈的体験を重視する姿勢をとっていた。そればかりか、宗教間あるいは文化間の相違をこえたこうした普遍的靈性の探求こそが文学や美学にも伝播し、いわゆる疾風怒濤運動の背景になったとすら言われる。⁸ たしかに、たとえば若きゲーテの盟友ラヴァーターによる有名な天才概念の定義も、以下のように場所と時代をこえた靈性を前提にしている。「学んだのではないもの、借りたのではないもの、学ぶことのできないもの、借りることのできないもの、内奥に固有のもの、模倣的でないもの、神的なもの——これが天才である。靈感にかなうもの (das Inspirationsmässige) が天才であり——それはあらゆる国、あらゆる時代において天才と呼ばれてきたし——これから人間が考え感じ語ることのある限りそう呼ばれるであろう」。⁹ こうした思想的文脈に位置づければ、ゲーテが聖書の聖靈体験と異教の巫女名とをひそかに結び付ける意図は見誤りがたい。

『聖書の二問題』に戻ろう。質問者の問いは続く。「ガイストとは誰なのか」。聖職者の答えはこうだ。「風が吹き、君はそのざわめきを感じる。でも、風がどこから来てどこへ行くのか、それは君には分からない (der Wind bläset, du fühlst sein Sausen, aber von wannen er kommt und wohin er geht, weisst du nicht)」(Ebd.)。そこで質問者は詰め寄る。「ガイストが何かを知っていないのに、ガイストの言語について何を言おうというのか、そなたは舌で語るという体験にあずかったことがあるのか」(Ebd.)。対して聖職者は、この言語について書かれている聖書の箇所を示す。

問題になるのは、先にも言及したように、聖靈降臨祭 (五旬祭、ペンテコステ) のはじまりを描く『使徒行伝』第2章1節である。「そして五十日目が満ちる時、彼らは皆一緒に同じ場所に居た。そして突然、天から激しい風が運ばれて来るような響きがし、彼らが座っていた家中を満たした。そして火のような舌となって分れて彼らに顫れ、一人一人の上にとどまった。そして皆が聖靈に満たされ、霊が彼らに言わせるがままに、さまざまな言語で話しはじめた」。¹⁰ この箇所を『聖書の二問題』は次のように解説している。「約束されたガイストが叡智の力で、集まった使徒たちを満たす。神性のきわみにある感覚が魂が

⁸ Siehe vor allem Hans-Georg Kemper: „»Göttergleich«. Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem „Geist““. In: ders. und Hans Schneider (Hg.): *Goethe und der Pietismus*. Tübingen: Niemeyer, 2001, S. 171-208.

⁹ Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*. 4. Versuch. Leipzig und Winterthur: Weidmann u. a., 1778, S. 82.

¹⁰ 田川、上掲書、9 頁。新共同訳は以下のとおり。「五旬祭の日が来て、一同が一つになって集まっていると、突然、激しい風が吹いて来るような音が天から聞こえ、彼らが座っていた家中に響いた。そして、炎のような舌が分かれ分かれに現れ、一人一人の上にとどまった。すると、一同は聖靈に満たされ、“霊”が語らせるままに、ほかの国々の言葉で話した」。

ら溢れ出して舌へと流れこみ、炎のように燃え上って神の偉大な行為を新しい言語で告知する。これはガイストの言語 (die Sprache des Geistes) であった」(Ebd.)。¹¹

「ガイストの言語」は直後で「多くの賢者が見つけようと奮闘しても見つけれなかった単純にして普遍的な言語」と言い換えられている。この表現はバベルの塔の建設以前に世界中で話されていたという原初的・根源的な普遍言語¹² (『創世記』第 11 章¹³) を思わせる。しかしながら「ガイストの言語」は過去のものであってはいけなない。ゲートにとっては、むしろ霊性の失われた現在にこそ、この言語を想起し復活させることが重要なのだ。聖霊降臨の際、「ガイストの言語」を「皆が耳を閉ざさずに聞いたのではなかった、感じることでできる魂だけが、この至福にあずかった」(DjG Bd. 3, S. 123) と彼が書くとき、霊性再興の意志は聖書の意図的な誤読にまでつながっていく。というのもここでは、その場にいた全員が聖霊に満たされたとする聖書の記述が読み替えられ、限定的な人間だけが霊に与りうるとされているからである。聖書からのこの逸脱は、パウロ批判への布石にほかならない。

霊性重視の敬虔主義的立場をとるゲートは、続く箇所でも、聖霊のはたらきを「感じることでできる魂」を「悪しき人々、冷たい心の持ち主たち (schlechte Menschen, kalte Herzen)」と対比し、後者とパウロを結びつけることになる (Ebd.)。『聖書の二問題』は、霊言を軽視し平板な言葉しか語ることのできなくなったパウロのキリスト教の平俗性を攻撃し、その根源にあったはずの靈感に満ちた原始キリスト教を復権させようとするのである。重要なのは書物でも教会でもドグマでもなく、現在における「覚醒と変容 (Erweckung und Aenderung)」(Ebd.) を実現できる霊的天才なのだ。¹⁴

パウロを具体的に批判する際に取り沙汰されるのは『コリントの信徒への第一の手紙』第 14 章である。¹⁵ ここで言われる「異言語り」とは先の「舌語り」と同義だが、ゲートが問題にする箇所では繰り返し「神にむかって異言を語る者」と「人に向かって預言を語る

¹¹ 原文は以下の通り(DjG Bd. 3, S. 122)。Der verheissene Geist erfüllt die versammelten Jünger mit der Kraft seiner Weisheit. Die göttlichste Empfindung strömt aus der Seele in die Zunge, und flammend verkündigt sie die grossen Thaten Gottes in einer neuen Sprache und das war die Sprache des Geistes. 上記のように「さまざまな言語」(田川訳)「ほかの国々の言葉」(新共同訳)と訳されている箇所を、ゲートは単数形で説明している。このことは後年、彼が理念の単数性を主張することと無縁ではないと思われる。

¹² 「天使の言語」や「エノク語」からカバラの汎記号論やルルスの「大いなる術」を経てライプニッツの『百科全書』まで、ゲート以前に限っても、この普遍的な「完全言語」を不完全ながらも復活させようという試みには枚挙にいとまがない。概観のためにウンベルト・エーコ『完全言語の探求』上村忠男・廣石正和訳、平凡社、2011 年を参照。

¹³ これについて聖書では、「世界中は同じ言葉を使って、同じように話していた」(『創世記』第 11 章 1 節)が、神の逆鱗に触れ、「彼らは一つの民で、皆一つの言葉を話しているから、このようなことを始めたのだ。これでは、彼らが何を企てても、妨げることはできない。我々は降って行って、直ちに彼らの言葉を混乱させ、互いの言葉が聞き分けられぬようにしてしまおう」(『創世記』第 11 章 7, 8 節)といって原言語は失われたとされる。ここでの翻訳はいずれも新共同訳による。

¹⁴ ただし「ガイストの言語」について「われわれ人間の限界内においては予感(eine Ahndung)をおぼろげに探す以上のことはできない」(DjG Bd. 3, S. 122) 以上、それはきわめて困難な課題である。

¹⁵ この段落での聖書からの引用はすべて『コリントの信徒への第一の手紙』第 14 章の新共同訳による。

者」が対比されている。パウロに言わせれば、異言を語る者は「人に向かって」ではなく「神に向かって」神秘を語るため、世間の人々に理解されることはない。対して預言者は「人に向かって」語り、人々を励まし慰め、「教会を造り上げる」ことができる。こうした理路はパウロにおいて、異言はキリストの教えを広めるには役に立たないという主張につながっていく。「ラッパがはっきりした音を出さなければ、だれが戦いの準備をしますか。同じように、あなたがたも異言で語って、明確な言葉を口にしなければ、何を話しているか、どうして分かってもらえましょう」。もちろんパウロは他方で、霊で祈ることも理性で祈ることと同様に重要だと明言している。¹⁶ しかし彼が以下のように言い切る台詞を、ゲートルは見逃さない。「わたしは他の人たちをも教えるために、教会では異言で一万の言葉を語るより、理性によって五つの言葉を語る方をとります」。

ヌースの言葉は万人に受け入れられ社会性を獲得することができるが、 Pneuma の言葉は限られた人々にしか理解されず、世界宗教の創立を目指すパウロ的キリスト教の目的にはそぐわなかった。¹⁷ ゲートル論文はこうした聖書記述を典拠として、パウロは靈感に与った異言を軽視していると断罪し、反発してこう叫ぶ。

その〔ガイストの〕言語は、身振り手振り以上のものではあったであろうが、はつきり分節化はなされていなかったにちがいない。パウロは、ガイストを感受するために揺り動かされた魂を、静まりかえったままの感覚と対比している。というよりも同列にしている、〔それどころか、優劣をつけて〕前後にしている！好きにするがよい！これは父と子であり、萌芽と草花なのだ。Pneuma！Pneuma！そなたがいなければ、ヌースが何だと言おう！¹⁸

こうして『聖書の二問題』で言祝がれることになる Pneuma には（１）根源性、（２）一回性、（３）半物体性の三つの特徴が見出せる。

¹⁶ 実際のところパウロは『聖書』の端々で、むしろ自分が霊に与っていることを誇りにすら思っている。たとえば『使徒行伝』第 19 章 6 節や『コリントの信徒への第一の手紙』第 14 章 18 節を参照。

¹⁷ ゲートルの『牧師の手紙』では、顕教的なあり方と密教的なあり方をうまく使い分ける必要について、年長の牧師が若い聖職者に教えを垂れる。

¹⁸ 原文は以下の通り(DjG Bd. 3, S. 123)。 *Mehr als Pantomime doch unartikuliert muß die Sprache gewesen seyn. Paulus setzt die zur Empfindung des Geistes bewegte Seele dem ruhigen Sinn entgegen, nebeneinander vielmehr, nacheinander! Wie ihr wollt! Es ist Vater und Sohn, Keim und Pflanze. πνευμα! πνευμα! was wäre vouç ohne dich!*

なお、ゲートル自身の脚注によれば、引用文中の「揺り動かされた魂(bewegte Seele)」は Pneuma を意味しており、他方「静まりかえったままの感覚(de[r] ruhige[] Sinn)」はヌースのことを指している。これに厳密に即するならば、「Pneuma」と「ヌース」が人間の能力であるのに対して、「ガイスト」は人間に感受されるべき対象だということになるが、ゲートルは終生「何ものも同じものによってのみ認識されう」という考えを抱いていたし(拙稿「ゲートルとフィッチェーノのスピリトゥス論——『色彩論』教示篇序文の四行詩にみる「新プラトン主義」』『モルフォロギア』第 30 号(2008 年)52-69 頁を参照)、そもそも聖霊はギリシア語では「聖なる Pneuma」であるから、この文脈でも「ガイスト」と「Pneuma」はほぼ同一視できると思われる。

(1) ゲーテが pneuma 優位を唱える論拠は、何よりもその根源性にある。それが根源的と呼ばれるのは、超越原理に与り生命の源泉となるがゆえにほかならない。聖書において神的な「息吹」を原的イメージとする pneuma は、すでに古代ギリシア哲学¹⁹においても生命性と深く関わる概念であった。こうした思想的伝統を引き継いで、ゲーテ論文でも異言という「生きた言葉」を生み出しうる pneuma のガイストが問題とされ、さらに上記引用では「父」であり「萌芽」である根源的 pneuma 原理があつてはじめて「子」であり「草花」である nous 原理が生まれることが強調されている。特に nous と pneuma が生命体の比喻で語られていることは見逃せない。根源的な pneuma は、たとえば卵や種と同じように、可能態として子孫を、すなわち新しい生命体を生み出す力を内蔵している。それは、超越的な力によって自らの内で新たに創造行為を行いうる神的な産出能力そのものであり、あえて他の哲学概念を引き合いに出すなら「生み出す自然＝能産的自然 (natura naturans)」に近い。他方、それによって「生み出された自然＝所産的自然 (natura naturata)」に類するのが「nous」であつて、これは決してここで言う超越的根源性すなわち神的創造力をもつことはできない。

(2) pneuma の経験は、ゲーテのパウロ批判からも明かなように、限定的な人間にしか許されていない。pneuma はその都度、一回性を本質とする特別な経験として人間に迫り来る。そうした経験を享受できるかどうかの分水嶺は、分節化され概念化される以前の——ゲーテの言葉遣いを敷衍すれば nous 化される以前の——pneuma の全体性へと遡れるか否かにある。この全体性とは、根源的な生命付与能力をもつ未分節の混沌である。²⁰ 対して nous の言葉はコスモス的であり、概念化された部品としての言葉を論理的に組み合わせることで再現が可能であるがゆえに、パウロ的な用途においては重宝される。一回的な経験を特別視する pneuma 原理のエリート主義に対して、nous 原理は公共主義的であるとも言えよう。nous のこうした再現可能性と公共性は、本稿第 3 章で扱う自然科学的言説の基礎をなす。

(3) pneuma の一回的な直観は、nous の場合のような概念的思考によるものではなく、ゲーテの言葉によれば「感じる」べきものである。事実、pneuma 原理はそれ自体では超越的なものと関連しているにもかかわらず、実際の描写ではきわめて感性的なかたちで表象されている。この点を考察するには、20 世紀後半に新しく体系づけられた新現象学

¹⁹ たとえば下記の古典的先行研究を参考。Franz D. Rösche: *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1930; ders.: *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1933; Gerard Verbeke: *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à s. Augustin*. Paris: Declée De Brouwer, 1945, repr. New York: Carland, 1987

²⁰ 実際ゲーテがカオス的な状態にある種の創造力を認めていたことは、たとえば「世界が夜とカオスの中でほどこて、新しく自らを形づくろうとしたかのように (als wollte die Welt [...] / Lösen in Chaos und Nacht sich auf, und neu sich gestalten)」(FA I, Bd. 8, S. 881) という『ヘルマンとドロテーア』での用法を見ても明らかであるように思われる。Siehe dazu Art. „Chaos“ in *Goethe-Wörterbuch*, a.a.O., Bd. 2, Sp. 978 f.

(Neue Phänomenologie) から便利な概念を借りることができる。先にも引用したように『聖書の二問題』第二章の冒頭で「ガイスト」は——「プネウマ」の原義に忠実に——風²¹の隠喩を用いて表現されていたが、風は新現象学において「半物体 (Halbding)」²²と呼ばれるカテゴリーの代表例である。新現象学の始祖ヘルマン・シュミッツの考えによれば、風、音、眼差しなどの半物体は、それが感じられている間のみ、そこに現出する。それがどこから来てどこへいくのか、その時間的な持続を問うことはできない。²³ ゲーテはプネウマ原理を表象するために半物体的なイメージを多用するが、これはヌース原理の核をなす概念性が非物質的で抽象的であるのに対して、物質性と非物質性のあわいを指し示すものである。世俗的なはずのヌース原理が非物質的である一方で、かえって超越世界に連結しているはずのプネウマ原理が物質性を帯びたかたちで顕現するというねじれの構造がここには見出されよう。²⁴

こうした根源的・一回的・半物体的な「霊」の重視は、若きゲーテの他のテキスト、たとえば『ドイツ建築について』(1772年)にも見出すことができる。²⁵ この美学論文でゲーテは、原理原則に縛られた理詰めの建築論者や測量にいそむ模倣美学の信奉者を批判し、

²¹ ゲーテ論文中の脚注で参照するよう指示される『使徒行伝』第19章6節においても聖霊は「最も原初的で最も必然的な息」と言い換えられている。以下は新共同訳による。この章の冒頭では、高原地方からエフェソスに下ってきたパウロが当地の弟子にこう尋ねる。「あなた方は信じた時に聖霊を受けたか」。答えは「聖霊などというものがあるということは聞いておりません」。その後ヨハネの洗礼についての問答がなされて問題の箇所(6節)になる。「パウロが彼らの上に手を置くと、聖霊が降り、その人たちは異言を話したり、預言をしたりした」(田川健三訳では「そしてパウロが彼らの上に手をかざすと、聖霊が彼らの上にくんだり、彼らは舌でしゃべったり、預言をなしたりした」となっている(同上、57頁))。ゲーテはこの箇所について「最も原初的で最も必然的な息」が、「光と同様に単純で普遍的なガイストそれ自体」から「人間の覚醒と変容」に向かって流れ出たのだと注釈している(DjG Bd. 3, S. 123)。

²² Siehe dazu vor allem Hermann Schmitz: *System der Philosophie III. Teil 5: Die Wahrnehmung*. Bonn: Bouvier, 2005 (Studienausgabe), S. 116-139. Vgl. dazu ders.: *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Bonn: Bouvier, 1994, S. 84-92.

²³ シュミッツはこうした半物体のありかたを無視してそれを客観的な対象あるいは主観的な知覚に還元してしまってきた点にヨーロッパ哲学における伝統的存在論の根本的な欠陥をみる。前注の文献を参照。

²⁴ 『聖書の二問題』でテーマとなった「舌語り」は話言葉であるが、そもそもこれは「息」なしでは現象しえない。パウロ的な「ヌースの言語」が固定的なエクリチュールを志向するものであるのに対し、靈感による「プネウマの言語」は常に遊動的なパロールでしかありえない。なぜならこの半物体的遊動性こそ、「単純にして普遍的な言語」が「われわれ人間の限界においては、その予感をおぼろげに探す以上のことはできない」ものであること、そして「感じることのできる魂」だけに現出することの理由があるからである。

²⁵ 『ドイツ建築について』と『聖書の二問題』の類縁性についてはボイトラーがすでに戦前に指摘している(Ernst Beutler: „Von Deutscher Baukunst“. *Goethes Hymnus auf Erwin von Steinbach. Seine Entstehung und Wirkung*. München: Bruckmann, 1943)。ティルマンはこうした着眼点を発展させ、『聖書の二問題』における「舌語り」こそ若きゲーテの宗教理解の核心にあったイメージだと主張し(Tillmann, a.a.O., S. 141-143)、さらにその世俗化した形態として『ドイツ建築について』を取り上げている(Ebd., S. 157-174)。なお、こうした若きゲーテの著作の思想的な背景をなした同時代の霊性運動の諸相についてはシュナイダーによる研究も参照(Ulf-Michael Schneider: *Propheten der Goethe-Zeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995, hier bes. S. 176-189)。

それとは異なる仕方で建築物と向き合うように奨励している。それが成功するか否かの鍵は建築物の根源にあるものを霊的な眼差しで一回的に認識できるか否かにある。この論文が取り上げるのはシュトラスブルク大聖堂だが、こうした建築物の真の偉大さを感知するためには、その建物の「ゲニウス」に呪縛され、圧倒され、手を貸してもらわなければならない (DjG Bd. 3, S. 102 f.)。そうしてこそ建築物の個々の部分が「ひとつの永遠なる全体」として現出する。これをゲーテが樹木のメタファーを用いて表現している (DjG Bd. 3, S. 103 f.)。ことから、建築物が死んだ石塊ではなく生きた植物として捉えられていることが分かる。よく知られるように、実際にはシュトラスブルク大聖堂は片方の塔を欠いて「完成」してはいない。しかし『ドイツ建築について』によれば、そうした物質的欠落による不完全性は、生命体としての建物自らの全体性を感じさせることを妨げない。なぜなら霊的な眼差しをもつ観察者は、建物のゲニウスあるいはガイストに襲われることで対象の根源を直観し、建物を眼前の固化した姿においてではなく、超時間的なレベルで、すなわちそれが成長を遂げたならば現前しうるのである。こうして可能になる根源的な認識は、実際には薄暗い大気の中に茫洋とたたずむ大聖堂を霧がかかった曖昧なタマシイとして目にすることで可能になる。その叙述はエルヴィンの霊の描写とあわせて半物体的なイメージにあふれている (DjG Bd. 3, S. 105)。『ドイツ建築について』と『聖書の二問題』の共通点はこれらにとどまらない。霊を感知できる人々とは反対に、『ドイツ建築について』で非難されている「測量し」「模倣する」人々は、ゲーテの考えを敷衍すれば、霊の言葉を平俗化して万人に分かりやすい理性の言葉へと貶めたパウロの子孫であろう。『聖書の二問題』の主張によれば、根源的な pneuma 原理の経験なしには、ヌース的な知性のはたらきも本来ありえない。これと同じように『ドイツ建築について』では、天才的な靈感に与らずして形式や規則に頼るだけの芸術理論家たちは、彼らが目指している美の認識とは畢竟、無縁なままにとどまるであろうと唾棄される。両テキストに見られるのは、狭い意味でのキリスト教的聖霊論をこえた、宗教的かつ美学的な靈感の称揚であると言ってよい。

2. 地霊と悪魔——『原ファウスト』での自己批判 (1775 年以前)

『聖書の二問題』におけるような pneuma 原理の絶対視は、しかし生来の「世俗の子供 (Weltkind)」(FA I, 14, S. 676) であったゲーテにおいては、すぐに躓かざるをえなかった。『原ファウスト』におけるファウストと「大地ガイスト (Geist der Erde)」との邂逅場面からは、まさにその躓きの現場を読み取ることができるように思われる。大地ガイストは、たしかに後述のごとく悪魔と密接な関係を有する可能性が高く、一見、キリスト教の聖霊とは正反対の性格を持つように見える。しかし、これが論理的矛盾を内包し全体的かつ直観的に把握されるべき根源としての性格を持ち、選ばれた者により一回的にしか感知できず、さらには光や炎といった半物体的な現象を伴って出現するという点において、舌語りをもたらす pneuma にきわめて近い性格を有していることは見逃せない。

『原ファウスト』は1775年冬にヴァイマル移住直後のゲーテによって朗読されたテキストである。その各部分がいつ成立したか正確には分らない²⁶が、本稿の文脈では1775年以前であることを押さえておけば足りる。冒頭で老学者ファウストは死んだ灰色の諸学問では結局なにも得ることはできなかったと嘆く。ここで学問は「ヌース原理」による知に読み替えられよう。ファウストが神秘の知を得る望みをかけたミクロコスモスの徴の直観も、結局は失望しかもたらさない。最後の手段として、ファウストは大地ガイストを召喚する。その際に引用される「賢者の言葉」²⁷は、大地ガイストの出現に先立って、『聖書の二問題』と同様のヌース原理批判および pneuma 原理重視の姿勢を示唆している。すなわち「ガイストの世界」は人間には閉ざされておらず、ファウストの「感覚」と「心」が死んでいるだけのことであり、重要なのは頭で理解することではなく「地上の胸を朝焼けの中で開くこと」(Z. 90-94) だというのだ。

ファウストは地霊の召喚に成功する。その直前には「雲が湧き出て」(Z. 115)「霧が立ち込め、赤い稲妻が頭上にきらめく」(Z. 117f.)。このような半物体を多用した描写も『聖書の二問題』と類似している。そしてついに地霊を受け入れるとき、刺激されるのはファウストの頭脳ではなく「心臓」(Z. 125; Z. 128)であり「感官すべて」(Z. 127)である。しかしながらファウストはその「すさまじい相貌」(Z. 130)を直視できず、相手に圧倒されて「耐えられない」(Z. 133)。²⁸ かくうじて続けられた短い対話の中で、大地ガイストは以下のように自己を形容する。

ガイスト：命の流れのなか／行為の嵐のなか／昇っては降ってうねり／吹き寄せては吹き去っていくのが私／誕生と埋葬／永遠の海／めまぐるしく吹く風／燃える命だ／そうして私は吹きすさぶ時の機織機で／神性の生きた衣服 (der Gottheit lebendiges Kleid) を紡いで手をくわえる。

ファウスト：広い世界をさまよって／いそがしいガイストだ、俺はお前をなんと親しく感じるのか！

ガイスト：そなたにはそなたが捉えるガイストがお似合いだ／私に似てなどいない！
(消える)

ファウスト (崩れ落ちながら)：お前に似ていないだと／では誰にというのか／この神の似姿である私が！／それが、お前にすら似ていないとは！ (Z. 149-165)

²⁶ たとえばフィッシャー＝ランベルクはいくつかの根拠を列挙して地霊が登場する場面の成立を1773年だと見積もっている(DjG Bd. 5, S. 469)が、確証はない。

²⁷ この賢者をスウェーデンボルグだとする論もあるが(DjG Bd. 5, S. 469f.)、これには批判も多い(FA I, Bd. 7/2, S. 214 f.)。

²⁸ 『旧約聖書』における燃える柴による神の表象不可能性のイメージは、キリスト教世界において偶像禁止を定める際の理論的根拠となってきた。この「燃える」イメージが、大地ガイストの描写にも影響を与えている可能性は否定できない。

ここでの自己紹介では、昇降や去来や生死といった両極性を包含する全体性が強調されている。²⁹ 老ファウストはこの地霊と並び立つことができず、撥ね付けられ、失意の底に突き落とされる。部分的に依拠するヌース的な学問を修めただけの人間には、地霊が体現する pneuma 的根源性を受け止めることができないのである。学問の全て、すなわち中世の大学システムにおける「哲学、医学、法学、神学」は、こうしてパウロ的な「靈感の平板化」のなれの果ての様相を見せる。

しかしこの文脈でより重要な「ヌース的」存在は、『ファウスト』のほぼ全編を通じて主人公ファウストに付きまとう悪魔メフィストフェレスだと思われる。上記引用にあるように、大地ガイストは去り際、ファウストに「そなたにはそなたが捉えるガイストがお似合いだ」と言い放つ。ここで言われる「ファウストにお似合いの」ガイストがメフィストか否かという「地霊問題」はこれまでも研究者のあいだで繰り返し議論されてきたが、すくなくとも、地霊とメフィストが何らかの関係性を有することは否定しがたい。³⁰ 最も有力な先行研究のひとつであるウルリヒ・ガイアーの『ファウスト』注釈は、エーティンガーの自然哲学に依拠して地霊の性格を検討し、メフィストは地霊によって送られたのではないが、やはりこれを源泉とするものであると結論づけている。ガイアーの表現によれば、「おそらくファウストはこの善悪あわせもつ動的存在〔地霊〕を〔闇から光へと、つまりカオスと憎しみから秩序と愛へと向かう本来の方向性と〕反対の向きに捉えてしまい、そうすることによって万有に命を吹き込む力から、自らに固有の悪を生み出した」³¹ のだ。これを踏まえて『ファウスト』第一部にあるメフィストの自己紹介を考察すれば、彼は自らを生み出した地霊という根源を「否定する」ことで生まれた「部分」的なガイストだという解釈の可能性が見えてくる。

ファウスト：ともあれ、お前はいったい何者だ。

メフィストフェレス：つねに悪を欲し、つねに善を生み出す／あの力の一部です。

ファウスト：その謎めいた言葉の意味は？

メフィストフェレス：わたしはつねに否定するガイスト (der Geist der stets verneint) なんです。〔中略〕わたしはかの部分のまた一部分 (ein Teil des Teils) なのです。最初は一切であって／やがて自分から光を生み出したあの闇の一部 (Ein Teil der Finsternis) というわけです。(FA I, Bd. 7/1, S. 64 f., Z. 1335-1338; 1349 f.)

²⁹ 興味深いことに、この自己紹介に酷似した表現を使って、ゲーテは後年、「生きた統一体の基礎的性格」(Grundeigenschaft der lebendigen Einheit)を書き表したことがある(FA I, Bd. 13, S. 48)。それによればこうした——論証的な「ヌース原理」とは対立する——矛盾の内包によって「最も特殊なものが最も普遍的なもののイメージや比喻として(das Besondere [...] als Bild und Gleichnis des Allgemeinen)」あらわれてくるという。大地ガイストはこの意味において「普遍的なものの特殊な表出」だと言えよう。

³⁰ Siehe z. B. Peter Pütz: „Faust und der Ergeist“. In: Vincent J. Günther u. a. (Hg.): *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte. Festschrift für Benno von Wiese*. Berlin: Schmidt, 1973, S. 171-181; Hans Arens: *Kommentar zu Goethes Faust I*. Heidelberg: Winter, 1982, S. 90-98.

³¹ Ulrich Gaier: *Goethes Faust-Dichtungen. Ein Kommentar*. Bd.1: *Urfaust*. Stuttgart: Reclam, 1989, S. 317.

一見、ここでは「否定する」が目的語なしに自動詞として使われており奇妙な感を与えるが、これを「地霊が自己否定する」意味に解釈することは決して不可能ではない。プネウマ原理を体現している大地ガイストは対立物を包摂する能産的自然そのものであり、人間の認識能力では捉えきれない存在だが、そのような大地ガイストが自己否定をした結果、そこに生まれた認識可能なヌースの劣化像が「つねに〔自己の本源を〕否定するガイスト」メフィストだと考えるのである。この悪魔はヌース的な言葉をべらべらと操り³²、その点でも、謎めいた言葉を数行発するだけの大地ガイストとは対照をなす。悪魔は根源的カオスそのものではなく、あくまでそれを否定することで生まれた——ファウスト (FA I, Bd. 7/1, S. 66, Z. 1384) だけでなくメフィスト自身も言うように³³——「カオスの奇怪なる息子 (Des Chaos wunderlicher Sohn)」なのである。³⁴

こうした地霊とメフィストの解釈は、他の資料からも根拠づけられる。ゲーテが『ファウスト』執筆にあたってしばしば参照したベンヤミン・ヘーデリヒの『神話事典』にある「デモゴルゴン」の項は、なかでも重要である。

デモゴルゴンとはおよそ大地ガイスト (Erdgeist) の意味であるといい、万物のうち始めにある根源的な存在 (das erste und ursprüngliche Wesen aller Dinge) のことをいう。この存在が三つの世界、すなわち天と地と海を生み出し、そしてまた、それらの中にある全てのものを生み出した。本来はその名を名指してはいけないことになっている。これはまた全ての神々の父であるが、自身には〔出自となる〕根源はない。〔中略〕彼は地中内部に住んでいて、永遠とカオスを眷属としている。〔中略〕デモゴルゴンには、パン、三人のパルカ、エレブスなど多くの子供がいるとされる。それ自体としては、この根本存在は、自然 (Natur) と呼ばれているものに他ならない。³⁵

グノーシス主義におけるデミウルゴスと同じように、現世をつくりだしたデモゴルゴンは

³² 土谷真理子「魔術から話術へ——ゲーテ『ファウスト』のメフィストフェレスについて」『ドイツ文学論攷』(阪神ドイツ文学会) 第 57 号 (2015 年) 5-26 頁を参照。

³³ 『ファウスト第二部』第二幕でメフィストは自分のことを「カオスの息子」と呼んでいる (FA I, Bd. 7/1, S. 319, Z. 8027)。

³⁴ このように図式化すると、メフィストは神の受肉した姿である「子」キリストと似たような——ただし闇から生まれたがゆえにキリストと鏡像をなす——位置にいることになる。もうひとたび『ファウスト第二部』においてキリストと間接的に結びつけられる登場人物がホムンクルスである。この人造人間を「本当に処女から生まれた子 (ein wahrer Jungfern-Sohn)」(FA I, Bd. 7/1, S. 327, Z. 8253) だと呼ぶプロテウスの台詞には処女懐胎の物語への皮肉と批判が透けて見えよう。ホムンクルスはメフィストがヴァーグナーの部屋に入ることをきっかけに誕生するが、「カオスの子」たる悪魔の影響下において「本当のキリスト」が生誕してしまったという意味をここに読み込むことも不可能ではない。なお、ホムンクルスは「ガイストのみ」の存在だが、大地ガイストとは異なってプラスコの中でしか生き続けられない。この人造人間は、生まれた時から限定的なあり方、すなわち「無限の否定」としての存在様式を刻印されている。

³⁵ Benjamin Hederich: *Gründliches mythologisches Lexicon*. Leipzig: Gleditsch, 1770, Sp. 858.

——唯一絶対の「神」とは区別されるべき——「闇の創造者」である。時としてそれは引用の最終行にあるように、創造的な自然と同一視される。

ミルトンの『失楽園』第二巻には、始原のとき、カオスが夜とともに世界を統治する玉座についていたが「彼らのかたわらには、オルクスとハデスが、そしてあの恐ろしい名のデモゴルゴンが立っていた」³⁶とある。カオスと夜がデモゴルゴンを従えている構図はヘーデリヒの記述とは逆だけれども、いずれにせよカオスと闇による始原世界の支配、および彼らとデモゴルゴンの関連性は明らかである。³⁷ ゲーテにおいても同じように「闇の一部」でありかつ「カオスの子」たるメフィストは大地ガイストと相当に強い親縁性を持つと考えなければならない。つまり、先の悪魔の自己紹介と組み合わせれば、『原ファウスト』の設定においてメフィストは大地ガイストの息子たる闇の一部、あるいは大地ガイストの眷属であるカオスの息子だったということになる。³⁸

このことを前提として「 pneuma 原理」と「 nous 原理」の関係に相似した構造を大地ガイストとメフィストのあいだに見るとすれば、『聖書の二問題』と『原ファウスト』の間

³⁶ “[A]nd by them stood / Orcus and Aëtes and the dreaded name / Of Demogorgon” (John Milton: *Paradise Lost*. In: *The Works of John Milton*. Vol. II, Part I, New York: Columbia UP, 1931, p. 72).

³⁷ クリストファー・マローウの『フォースタス博士』でも、ファウストがメフィストを召喚するラテン語の呪文の中に「デミゴルゴン (demigorgon)」の名前が出てくる。この悪魔はマローウ作品ではベルゼブブらとならんでファウストのもとへと「メファストフィリス (Mephistophilis)」を送り込む存在である (Christopher Marlowe: *Dr Faustus* (London 1604). In: *The Complete Works of Christopher Marlowe*. Ed. by Roma Gill, Oxford: Clarendon, 1990, p. 10)。ただしゲーテがこの作品を知ったのはおそらく 1818 年であり (DjG Bd. 5, S. 468)、マローウから『原ファウスト』への直接的な影響はないと考えられる。

³⁸ 大地ガイストと悪魔メフィストの親縁性を示唆するもうひとつの資料は、『詩と真実』第 2 部第 8 章にあるゲーテ独自の創造神話である (FA I, Bd. 14, S. 382-385)。誰でも結局のところ自分だけの独自の宗教をもつと聞かされてきた青年ゲーテは、それなら「自分の宗教」はどのようなものになるか気軽に試み、「新しいプラトン主義 (der neue Platonismus)」を根本に据え「ヘルメス的なもの、神秘的なもの、カバラ的なもの (das Hermetische, Mystische, Kabbalistische)」を加えた独自の世界をつくった。そこからできあがったという以下の「ルシファー神話」は、『原ファウスト』の世界観にそのまま対応するわけではないが、しかし物語構造においてきわめて類似する点が多い。

始原にあるとされるのは、全体性そのものとしての神である。この神は溢れ出てやまない無限の産出力をもち、それによって、「第二の者」(神の子)と「第三の者」(聖霊)だけでなく、「第四の者」としてのルシファーを生み出す——根源的全体としての産出者が悪魔的存在を生み出すという筋書きは『原ファウスト』の上記の解釈と軌を一にする。ゲーテの神話によれば、このルシファーはグノーシス的な「悪しき創造主」であり、自己へと関心を集中させることにより物質的なものを生み出す。こうして世界は墮落した。これに対して神は「神性との根源的な結びつきを回復する」ため、自らに似せて人間を創った。しかし人間は同時にルシファー的な性格を帯びざるを得ず、神とルシファーそれぞれに類似した中間存在となってしまう。さらに人間は、この神話の最後において、「本源的なものからの墮落とそこへの復帰」を繰り返す存在として描かれる。こうした墮罪と救済の永劫回帰によって、ゲーテのルシファー神話は新プラトン主義的枠組みを持つことになる。その核心をなすのは、天界的な拡張原理＝神(精神)と地上的な収縮原理＝ルシファー(物質)のあいだでの人間の魂の反復運動である。この前者と地盤を、そして後者とメフィストを対応させることは不可能ではない。

なお、救済と墮落の永劫回帰は、晩年作『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』の最終場面にあるヴィルヘルムの台詞「素晴らしい神の似姿よ、お前はいつも新たに生み出されるのか。[中略]そしてすぐにまた内あるいは外から損なわれ、傷つけられてしまうのか」(FA I, Bd. 10, S. 745)とも通じ合う。こうした両極性の反復イメージは終生にわたるゲーテの世界観を特徴づけていたものと言える。

にある異同がすぐさま明らかになる。すなわち『聖書の二問題』においては pneuma を感受できる霊的天才が言祝がれているのに対して、『原ファウスト』では自惚れ屋のファウストが大地ガイストに邂逅こそするものの撥ね付けられてしまい、pneuma 原理に直接与る様子はついで描かれない。かわってファウストに同伴するのはヌース的なメフィストである。この比較からは、疾風怒濤期を去り自然科学へと傾倒していく道行き³⁹の転換点にいる詩人の心中がうかがえるのではないか。つまり、世界のカオスの根源の神的直視に憧れつつも結局のところ人間の浅薄な知性を頼りとせざるをえない、という若きゲーテの逡巡と諦念を、大地ガイストとメフィストをめぐる『原ファウスト』の顛末は暗示しているのではなかろうか。こうした自己批判の後、しばらくして開始される自然科学研究を次章では検討するが、そこでヌースと pneuma の分裂を統合し二重化して捉えようとするゲーテの態度は実際、一方では pneuma 的な地霊にあくなき憧れを抱きながら、他方ではそれに到達できないことを知り、ヌース的な悪魔を受け入れて世界探求に出立するファウストの姿を髣髴とさせる。

3. pneuma を媒介するヌース——花崗岩論文の神話性と科学性 (1785 年)

『聖書の二問題』および『原ファウスト』の成立からおおよそ 10 年後、聖書的な意味での「聖霊」としての pneuma は、ゲーテ最初期の自然科学において再び姿を見せる。問題となるのは、1785 年に書かれた花崗岩についての論文である。ただし聖書的な pneuma といっても、もはやそれは『聖書の二問題』におけるように人間を襲う強烈な pneuma ではない。登場するのは、人類創造以前の世界に人知れず漂う pneuma である。こうした選択がすでに、若き日の「天才」称揚からの離脱を暗示しよう。かつてゲーテは、そもそも創造物のうちで人間のみが特別な存在であり、さらに人間のうちでも超越的なものに対する感受性を持ち合わせた者だけが天才的靈感に与れる、というプロメテウスのエリート主義を奉じていた。しかしいまや、人間を含む被造物すべての始原の状態が問題となり、しかもそのヴィジョンにいたる手段には靈感ではなく科学がもちだされるようになる。

1785 年の花崗岩論文の成立背景となったのは 1784 年の第 3 回ハルツ旅行である。⁴⁰ ゲー

³⁹ これまで数多のゲーテ研究が、ヴァイマル移住前の「若きゲーテ」を主観の烈しい欲求や感情を表出する文学活動によって特徴付け、また、それと対比して、ヴァイマル移住後の「中期ゲーテ」を、自らを空しく純粋化して対象をそのままに受け入れる態度によって描出してきた。いわゆる「疾風怒濤の主観」から「古典主義の客観」へという図式である。近年のゲーテ研究書ではたとえば Michael Mandelartz: *Goethe, Kleist. Literatur, Politik und Wissenschaft um 1800* (Berlin: Schmidt, 2011) がこの見方を典型的に受け継いでいる。この間にドラスティックな変化があったとゲーテ自身が認識していたことは、たとえば 1797 年 10 月 14 日付けのシラーへの手紙で、以前のスイス旅行 (1775 年) と比較して「私は別の人間になっていましたので、さまざまな対象も別のものに見えざるを得ませんでした」(FA II, Bd. 4, S. 437f.) と表現しているところにもうかがえる。

⁴⁰ ゲーテは 1775 年 11 月にカール・アウグストの招聘を受け入れヴァイマルに移住し、自然科学への関心を増長させていく。なかでも移住後 10 年の間に三回もハルツ山地を訪れたことなどをきっかけに地学に興味を持った。Vgl. Michaela Haberkorn: *Naturhistoriker und Zeitenseher. Geologie und Poesie um 1800*. Frankfurt am Main: Lang, 2004, bes. S. 99-156.

テは二回目（1783年）と三回目（1784年）のハルツ旅行のいずれの際にも花崗岩についての無題論文を書いているが、以下ではフランクフルト版の記載に準じて便宜上、1784年の旅行を契機にして85年に書かれたテキストを『花崗岩Ⅱ』と呼ぶ。

森深くして広大なハルツ山地は古くから超俗的な場とみなされ、中世には最高峰ブロッケン山を核とする陰しい一帯が魔女信仰の一大中心地となっていた。同地はまた地下資源に富む地域でもあり、ライプニッツによる鉱山開発も知られる。ゲーテがハルツ山地に出張した表向きの理由も鉱山業の視察だった。しかしこの機会に霊場の雰囲気は是が非でも実体験したい、そう考えたのか、ゲーテは1777年11月から12月にかけての一回目のハルツ旅行の際、途中で仲間と別れてブロッケン山の単独登頂を行う。冬山でなくとも危険な企てであった。その体験から生まれた名詩「冬のハルツ旅行」（FA I, Bd. 1, S. 322-324）において、ゲーテはひとり「孤独者」としてブロッケン山の神的存在に向かい合い、これまでの自己の運命に想いを馳せ、「魔性の座」とされている山頂を「愛すべき感謝の祭壇」と言い換えている。⁴¹ かつての疾風怒濤期とは異質の、静かな内省を伴った——単にキリスト教的とも言い切れない——宗教感情がここには見られる。

同様の雰囲気は1785年に書かれた『花崗岩Ⅱ』にまで持続している。ここで話題となる花崗岩は当時「最古の岩石」だと考えられていた。⁴² このことはゲーテ論文でも繰り返し強調されているが、ガイスト概念との関連において注目し値するのは、最古の大地が形成される以前の始原状態を幻視するゲーテの眼差しである。『花崗岩Ⅱ』の書き手は、みずから山頂の花崗岩のうえに座りながら、時間をさかのぼり、始原の風景を思い浮かべる。そのヴィジョンによれば、生命が生まれる以前の太古の時には地表がほぼすべて水で覆われており、不変の地盤たる花崗岩の山頂だけがわずかに顔を出していた。

剥き出しになった高山の頂に腰掛けて、はるか彼方の大地を見渡しつつ、私は自分に言い聞かせる。お前は大地の最深部までとどく基盤に直接やすらっているのだ。お前と原世界（Urwelt）の揺るぎなき地盤のあいだには、新しい地層もないし、水が集めて堆積した瓦礫もない。お前が歩みを進めるのは、かの豊かで美しい谷におけるように、絶え間なくつづく墓場の上ではない。この山々の頂は、いかなる生命を生み出したことも呑み込んだこともない。それらは、すべての生命より先にあり、すべての生命をこえているのだ。（FA I, Bd. 25, S. 314）

先行研究でも指摘されてきたように⁴³、この箇所の言葉遣いは一見、『若きヴェルターの悩

⁴¹ 自己の運命の内省に加え、特にシュタイン夫人への恋愛感情がこうした宗教的表現の背景にあるとされるが、本論のテーマから逸れるため詳述しない。

⁴² こうした知識を得る際にゲーテが特に依拠していたのは、1777年のスイス旅行の際にジュネーブで知り合った地学者ド・ソシュールの著作である（Vgl. FA I, Bd. 25, S. 1094）。

⁴³ K. R. Eissler: *Goethe. Eine psychoanalytische Studie 1775-1786*. Übers. von Rüdiger Scholz, Basel und Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern, 1985, Bd. 2, S. 991 f.

み』に見られる疾風怒濤的自然描写⁴⁴を思い起こさせる。ただし表現の類似性とは裏腹に、自然あるいは生命の捉え方は正反対である。⁴⁵『ヴェルター』における自然は、その都度の主人公の喜怒哀楽に応じて、嬉しいときには楽園的になり、辛いときには化物的になる。そして、後者の極致で自然は生命を呑み込む「墓場」となり、このイメージが好転することのないまま主人公は命を絶ててしまう。ヴェルターの内面感情は自然風景とのあいだに距離をとることができず、それゆえ生命肯定と生命否定のあいだで烈しく揺れ動き、読者もそれに揺さぶられる。

それに対して『花崗岩 II』では、生命に対する肯定と否定がそもそも問題にならない次元が開かれている。先の引用中の文言を繰り返せば、太古の花崗岩の峰は「すべての生命より先にあり、すべての生命をこえている (vor allem Leben und über alles Leben)」のである。ここでゲーテは、自己と対象のあいだに大きな時間的懸隔を設けることで、疾風怒濤の自然観にはいまだ見られなかった距離の感覚をテキストの基層にしみこませている。観察者はたしかに直接、花崗岩の上に腰掛けてはいるが、この場景に主客をともに巻き込むような感情の渦は皆無である。むしろ内面でも外界でも静けさが支配しているからこそ、足元の岩石について思念を深め、遙か昔の光景を想像し、ひいては歴史の根源たる「原世界」を感知することも可能になっていると言えよう。ただしここで重要なのは、このプロセスが地学的知識によってはじめて成立している点である。自分と「原世界」が直に触れ合っていることが必ずしも感覚的には自明でないことは、「私は自分に言い聞かせる」という先の引用中の文句からも明らかであろう。自然科学の知識こそが、花崗岩の山々の頂が「すべての生命より先にあり、すべての生命をこえている」ことを明らかにしてくれる。

こうした文脈において、ガイスト概念に注目するとき特に重要なのは、生命の誕生に関する以下の描写である。いかに生命は生まれたのか、という問いに対して、ゲーテは同段落の後半部でこう答えている。

原初るとき、その頂は孤島として太古の海原に屹立し、その周りでは、大波の上に覆いかぶさるガイスト (der Geist, der über den Wogen brütete) がざわめきたっていた。〔中略〕まずは苔が増殖をはじめ、殻をもつ海の生き物たちもわずかに蠢いている。海水面は低くなり、高い山々は緑につつまれ、あらゆるものが生命に満ち溢れていく。(FA I, Bd. 25, S. 315)

ここでの「大波の上に覆いかぶさるガイスト」⁴⁶が太古の海に生命をもたらすというイメー

⁴⁴ これはピクチャレスクにも連なる自然描写であり同時代に類例は少なくない。たとえばシラーの長詩『散歩』の後半部分にも、前半の牧歌的風景とは対比的な荒々しい自然風景の描写がある。Friedrich Schiller: *Sämtliche Gedichte*. Hg. von Georg Kurscheidt, Frankfurt am Main: DKV, 2008, S.34-42.

⁴⁵ Siehe z. B. Eissler, a.a.O., S. 992; Annette Graczyk: *Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft*, München: Fink, 2014, S. 176 f.

⁴⁶ 水とガイストを結びつけるイメージは、ゲーテの他作品にも登場する。たとえば『花崗岩 II』論文執筆に先行する 1779 年、スイス旅行の際にシュタウプバッハの滝を見物したゲーテはそれをきっかけにして名

ジが『創世記』における「水面のプネウマ」の記述を踏まえていることは言を俟たない。「初めに、神は天地を創造された。地は混沌であって、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた」（『創世記』第1章1-2節）。神が、生物はおろか光を創造するよりも前の段階の出来事である。

ゲーテは後年も長きにわたって、ガイストが原初時代に生命をもたらしたというイメージを持ち続けた。たとえばライプチヒの文献学者ヘルマンの古代ギリシア神話研究に依拠して書かれた『ガイストの諸時代』（1817年）というごく短い年代記の冒頭には、「荒涼とした空虚が万有を覆っているなか、ガイストはしかし、活動しつつあるもの、形成されたものをすでに優しく包み込んでいる」（FA I, Bd. 20, S. 243）という記述がある。この小文によると、原初時代が去った後、人類史は詩（ポエジー）、神学、哲学、散文という経過をたどるが、最後に混沌（Tohu-wa-boku）が訪れる。この混沌は「実り豊かで創造力に満ちた原初の混沌ではなく、死滅に向かって腐敗していく混沌であり、そこから神のガイストはみずからにふさわしい世界をふたたび作り出すことはできない」（Ebd., S. 245）。ただし、このようなヴィジョンは必ずしも実際の歴史そのものである必要はない。実際、これが「神話」を基盤として書かれたことをゲーテは副題で強調している。『精神の時代区分』は神話的ヴィジョンであり、いわば実際の歴史の根源をなすものであって、その意味で現実とは区別されるべき位相の物語である。中年期以降のゲーテは、こうした現実と物語の相互浸透を自家葉籠中のものにしていった。⁴⁷

ひるがえて『花崗岩 II』は、一方では多分に神話的叙述を含みながら、他方では自然科学論文としての体裁をとつてもいる。こうした神話と科学の奇妙な入り混じりを前近代的な自然描写の名残だと軽視することもできようが、しかしこうしたアマルガムの性格には、本稿でこれまで見てきた「プネウマ原理」と「ヌース原理」の相克をめぐる問題を解決しようとするための糸口があったのではないかと考えられる。神話と科学は、この文脈においては、いずれも——それぞれ異なった仕方——これら両原理の二重化を助ける枠組みとなりうるからだ。

先にも言及したように、このテキストにおいてゲーテは自己と聖書的情景とのあいだに大きな時間的懸隔を設けて対象を神話化することで、根源的・一回的・半物的に感知されるはずの「ガイスト」から距離をとった表現を行っている。⁴⁸ 霊は、主客の距離が生ん

詩「水上でのガイストたちのうた（Gesang der Geister über den Wassern）」（FA I, Bd. 1, S. 318 f.）を詠んだ。この詩では「人間の魂（Seele）は水に似ている」という語句が繰り返される。ほとばしる滝が水しぶきを高くへと舞い上がらせるように魂は天から地に下ってはまた天に昇っていくというイメージは、不死の魂の新プラトン主義的な流転と結び付けられる点で注目に値する。これについては脚注38で考察したゲーテの「ルシファー神話」を参照。

⁴⁷ 以下のふたつの拙論ではこうしたゲーテのスタイルに言及した。「薔薇十字の世界史の挫折——ゲーテの『秘密』と1780年代」『DA』第11号（2015年）71-88頁；「ゲーテの『現在』概念——『ファウスト第二部』ヘレナ劇の解釈のために」『ドイツ文学論攷』（阪神ドイツ文学会）第58号（2016年）5-23頁。

⁴⁸ この時間的変位は後には空間的変位で代替されることもあった。ゲーテの旅は、ハルツ山地にせよ、スイスにせよ、イタリアにせよ、はたまた想念上でのベルシアへの逃避にせよ、いずれも根源の地を目指

だ神話的ヴィジョンの中にのみ存在する。とはいえ、眼前の風景において「ガイスト」がまったく経験不可能になってしまっているわけではない。科学的な知識に即してゲーテは、太古の混沌からの連続性を足元の花崗岩においてたしかに認識している。それは舌語りをもたらした聖霊降臨のような直接的感知ではない。根源的・一回的・半物體的な創造的ガイストが漂っているのはあくまで神話世界であるが、ゲーテはいわばその漂いの名残を、それ自体では根源的でも一回的でも半物體的でもない自然科学的な眼差しによって間接的に看取するのである。神話的かつ科学的な文脈に組み入れられることで、根源的な靈性は強烈な顕現をしなくなり、かえって眼差しの対象になることができるようになった。この段階に見られるヌースと pneuma の関係性は、構造的に見れば、『聖書の二問題』における両者の関係性を転倒させたものである。というのも、『花崗岩 II』において「創造的ガイスト」は科学的知識というヌース原理によって仲介されてのみ現前するからだ。つまりここでは、ヌースがあってこそ pneuma を目にすることもできるのである。

おわりに

これまでの議論を踏まえて、あらためて本稿が考察してきた三つの段階を整理しよう。ゲーテ若き日の神学論文『聖書の二問題』は、「pneuma なしのヌース」の浅はかさを告発した。それに対して同時期に成立した『原ファウスト』は、pneuma を感知することがいかに困難かをファウストに突きつけて代わりにヌース的悪魔を登場させた。そして、それからおよそ 10 年後、『花崗岩 II』でゲーテは、自然科学的知識によってこそ得られた神話的ヴィジョンを描き出し、ヌースなしには pneuma は感じられないという構造を提示するにいった。

いま、『花崗岩 II』の認識論的態度をもう一度『聖書の二問題』と比較すれば、ゲーテは自分がかつて批判していたパウロの立場に変節してしまっているようにも見える。そして実際、部分的には、そのような意味合いがあることは否定できまい。ゲーテはエリート主義的天才から公共主義的の科学者へと転向した。ただし前者の態度が完全に否定されたわけでもない。ゲーテ自然科学において、pneuma 原理を直観する重要性が——そうした語は使われないとはいえ——必ずしも失われているわけではないからである。実際『花崗岩 II』では、pneuma 原理は眼前に広がる自然風景を成立させた「根源」として、神話的・科学的枠組みを通じてかつてよりも明確に感得されている。このように、初期ゲーテのガイスト概念の考察からは、pneuma 原理の直接的感知がヌース原理を媒介者とする間接的認識へと変化することで、pneuma 原理の内奥に迫る道が逆説的に開かれていった経緯が浮かび上がってくる。

このことを換言すれば、ゲーテ自然科学の源流には敬虔主義的聖霊（pneuma）優位論の反転した構造を見出せると言うこともできよう。実際、pneuma 的な根源は直接目にす

すという側面を有しており、彼にとって空間的移動はしばしば時間的遡行を意味したと思われる。このことは改めて別稿で論じる予定である。

ることはできず、あくまで間接的に探求されざるをえないという認識論的態度を、ゲーテは自然科学論文を中心にして晩年まで何度も繰り返し主張することになる。それはプネウマ軽視の立場への変節ではない。生涯にわたる彼の課題はむしろ、あくまでヌース的な営為を足場としながら、それにもかかわらずプネウマ的な根源を無視と忘却から守るための試行錯誤にあった。1825年に書かれた『気象学試論』冒頭にある有名な文章 (FA I, Bd. 25, S. 274) は、彼がこの難題と 40 年以上も取り組みつづけたことを示す証左のほんの一例にすぎない。

真なるものは神的なものと同じで、われわれの眼の前で直接に認識されることは決してない。われわれはそれを反映、実例、象徴、あるいは個別的な類似現象のなかに見ただけなのだ。われわれはそれを把握しがたい生 (unbegreifliches Leben) として意識しながら、なおかつそれを把握する願望を捨てきれないでいる。