

# Gottes Spiel

Yasuo OKAMURA

*Jakob Böhme* nennt ein Bewegen „Spiel“, das sich als Ineinander-Wirkungen von „Feuer und Licht“ in dem Urstande des göttlichen Lebens ereignet. In der Ewigkeit, also im „Ungrunde außer der Natur“ ist nichts als „eine ewige Stille“. Der Ungrund ist zwar „ein ewig Nichts“, aber macht zugleich als „Sucht“ oder „Feuer“ einen ewigen Anfang zu „Etwas“. Der Ungrund als Nichts fängt hier sogleich als „Sucht“ oder „Feuer“ zu bewegen an. Dieses Urereignis nennt auch *Böhme* „Magie“. Und aus dem „magischen“ Urstande ereignet sich auch „ein ewig Spiel“ von „Feuer und Licht“. Denn „Feuer“ ohne „Licht“ oder „Licht“ ohne „Feuer“ ist gleich nichts. Der Ort, wo diese Ineinander-Wirkungen von „Feuer und Licht“ als „Spiel“ werden, ist *Böhme* zufolge „des Geistes Gottes Wohnhaus“ und auch „ein Spiegel der Gottheit“, in dem Gott sich selbst sieht und faßt und dann wonnevoll wird. Aus dem wonnevollen göttlichen Selbsterkennen ist alles überhaupt geschaffen worden. Nun ist der Mensch durch „zweifaches Fiat“, nämlich Schöpfungen des Inneres und Äußeres geschaffen worden. Durch die erste können wir die Tiefe der Gottheit erreichen und also an dem wonnevollen Spiel des Gottes teilnehmen. Aber dieses ursprüngliche Leben ist uns durch die letzte verdeckt worden. Also müssen wir dem Äußeres absterben, aber dies ist nicht möglich aus unserer eignen Macht. Nur durch das Sterben Jesus Christus oder im Glauben an der Menschwerdung können wir aus dem Äußeres, d.h.dem irdischen Leben ausgehen.

# 存在の秘儀

岡村康夫

はじめに

ペーメ思想は多角的な解釈の可能性を秘めている。それは彼の思索の根源的開放性に由来する。彼の思索は単なるキリスト教的神学的領域に閉塞されていない。その点は一方ではキリスト教的に異端として断罪される危険性をもっている。しかし、それはまた他方ではキリスト教的神学的ゲッターを突き破り新たな言葉の領域との交流を可能とする。このことをペーメ自身が自覚的に遂行しているとは言い難いが、彼自身の生い立ちおよび彼が生きた時代状況が彼にそのような思索を可能にしたと言える<sup>(1)</sup>。ただし、彼をそのような思索を可能とする開かれた場へと導いたのは飽くまでキリスト教的ロゴスである。拙論ではこのような観点から『汎智学の神秘 (Mysterium Pansophicum, oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio, 1620)』、『神秘学の六つのポイント (Sex Puncta Mystica, oder Eine kurze Erklärung nachfolgender Sechs Mystischen Puncten, 1620)』および『言葉の受肉について (De Incarnatione Verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi, 1620)』という三つの著作を考察してみたい。

前二著では特に *Magia* という言葉を中心として、まさにペーメの思索の根源的開放性が明らかにされる。すなわち、そこにはキリスト教的目的論的世界以前あるいはそれ以上の世界が開かれている。また『言葉の受肉について』はその表題通り、まさにキリスト教の核心に属する教えがペーメ自身の思索のうちに位置づけられている。ペーメの思索はキリスト教神学の枠内には留められない。それは錬金術や新プラトン主義あるいはカバラ<sup>(2)</sup>等の影響を受け、キリスト教とはある意味で異質の世界を切り開いている。しかし、そのような思索の世界へと彼を導いた根源的経験そのものは「言葉の受肉」という極めてキリスト教的経験に他ならない。以上のような点をここでは明らかにしたい。

## 註

(1) 彼の生きた時代状況については次のものが詳しい。

Lemper, Ernst-Heinz. *Jakob Böhme, Leben und Werke*, Union Verlag Berlin, 1976

Weeks, Andrew. *Boehme, An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic*, State University of New York Press, 1991

(2) ベーメへのカバラの影響については次のものが詳しい。

Schulitz, John. *Jakob Böhme und die Kabbalah, Eine vergleichende Werkanalyse*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993

## 第一章 『汎智学の神秘』について

17世紀ヨーロッパは前々世紀以来つづいた様々な意味あるいは様々な次元での混乱を收拾し新たな秩序を模索する時代にあった。そのような時代状況は、勿論そこに内在的要因が大きく働いたことも否定できないが、15世紀末に新大陸が発見されたことに象徴されるように、ヨーロッパ世界の地理的・経済的閉塞性が破られ、異質の世界との交流が始まったことによって造られたものである。新たな世界の発見は単純な地理的・経済的境界線の移動に終わらない。それは既存の世界秩序を揺り動かし、新たな統合の原理を要求する。それは政治、文化、さらには宗教の問題に波及する。つまり、それは一方では既存の知的あるいは宗教的体制からの人間を解放を意味し、そしてそのこと自体が大きな混乱を生み出した。しかし他方、その大きな混乱は新たな統合の原理を模索する動きへと必然的に展開されたのである。17世紀はまさにそういう意味での新たな総合が求められた時代であった。ベーメの思索の背景にもこのような「普遍的総合 (universal synthesis)」<sup>(1)</sup> を求める気運が働いていたと言える。「汎智学 (Pansophie)」とはすべてを包括する智を追求する学を意味する。それはまたベーメにおいては万物の始源への遡及であり、また万物を貫く根源的原理の追究であった。それは単なるキリスト教神学の領域に閉塞されない根源的普遍的問題の追究であり、まさに彼を「ドイツの哲学者 (Teutonicus Philosophus)」<sup>(2)</sup> たらしめるものである。そして、この著作ではそういう意味で、いかにして「無 (Nichts)」から「あるもの (Etwas)」が性起するかが明

らかにされている。(3)

### 第一節 魔術の根源態

「あるものがあり、無ではない」<sup>(4)</sup> ということは、いくら言説を尽くしても尽くし切れない「神秘」である。それを例えば、その前では人間的思惟が沈黙しなければならない「原事実 (Urtatsache)」と呼ぶこともできよう。しかし、そこには「原事実」というような静的な言葉によっては表わし切れない出来事が含まれている。ペーメは「無」から「あるもの」が生まれる根源的動きを「魔術 (Magia)」という言葉で言い表わす。このペーメが使用する「魔術」という言葉は、一般的な語法と異なり、われわれが第三者的にその事態に対することを拒む意味合いを含んでいる。それは究極的にはわれわれ自身が「無」から「あるもの」が性起する現場に立ち合うことを要求する。そして、そのような意味での「魔術」の最原初に働くものをペーメは「欲動 (Sucht)」と呼ぶ。「汎智学の神秘」は次の言葉で始められている。

「無底は永遠の無である。しかし、それは一つの欲動として永遠の始源をなしている。実際、その無はあるものに向かう欲動なのである。」(Ⅷ, 97) (傍点筆者)

ここに述べられているように、ペーメにおいては「永遠の無」である「無底」が「欲動」であるところからすべてが始まる。その「欲動」はまた「渴望 (Begehren)」あるいは「牽引 (Ziehen)」の動きであるとも言われている(Ⅷ, 98)。しかし、それは結局のところ理知的には説明のつかない万物の最原初の動き、すなわち「魔術的」としか言い表わしえないような根源的生起の出来事である。そして、それは上述したように、その「欲動」の動く現場に立ち合うことによってのみ領解される出来事であり、そういう意味でのペーメの根源的経験の表白とも言える。

さて、「永遠の無」である「無底」が直ちに「あるもの」へと向かう「欲動」であるということ、そして逆にその「欲動」それ自体がそのまま「無」であるということ、そういう根源的事態をペーメは「魔術の永遠なる根源態 (der ewige Urstand der Magiae)」であると述べている。この「根源態」においてその「欲動」を「母胎」として、それとは別の「意志」が生み出される。この「意志」は「欲動」が「魔術」と言われるのに対して「魔術を行なう者

(Magus)」と呼ばれる。そして、それは「欲動」の渴望的・牽引的動きを支配・統治する。それゆえ、この「意志」は「欲動の理知 (der Verstand der Sucht)」とも呼ばれる。この「意志」と「欲動」との働き合う現場として初めて「無底」は活性化すると言える。というのは、その両者の動きがすべての具体化の動きの始源だからである。(Ⅷ, 97~98)

## 第二節 無底的根源態

さて、パーメによると「欲動」は「渴望」であり、さらにその「渴望」は「生命」である。これに対して「意志」はこの「欲動」から自由であり、それを支配するものである。この「意志」の働きのうちにパーメは「永遠なる全能」を認め、そのような働きをなす「意志=霊 (Wille=Geist)」を「神」と呼ぶ。またこれに対して「躍動する欲動の生命 (das rägende Leben der Sucht)」を「自然」と呼ぶ。この両者はともに「始源」をもたず、またつねに一方は他方の原因であるという密接不可分な結びつきのうちにある。この両者をまたパーメは「二つの神秘」と呼び、さらに前者を「霊=生命 (Geist=Leben)」、後者を「自然=生命 (Natur=Leben)」と名づけている。そして、この「二つの生命」は「唯一永遠なる無底的根源態 (einiger, ewiger, ungründlicher Urstand)」から、またその「根源態」において存在すると述べられている。(Ⅷ, 98~100)

このように「無底的根源態」とは「二つの神秘」あるいは「二つの生命」が「永遠からなんらの根底や始源なしにある」ところである。そして、まさに「無底」とはこの両者が交互透入的に働き合う現場である。パーメはこの「無底」を「エゼキエルの車輪」、すなわち「あらゆる方向へ進む丸い球形の車輪 (rundes Kugel=Rad, das auf alle Seiten gehet.)」に譬えている。そこでは「二つの生命」は「唯一の根源態における二つの原理」であり、また「一つの永遠なる本質が二つの相互的な神秘のうちにあり、しかも二つの原理は二種の生命として区別されてある」のである。そして、それはパーメ思想の究極底である「無底」が単なる「一」でも単なる「二」でもなく、「二にして一」あるいは「一にして二」であることを意味する。(Ⅷ, 100~101)

以上『汎智学の神秘』に現れたパーメ思想の究極処を取り出した。「魔術」とは「無」としての「無底」が「欲動」として動き始めることを意味した。また「無底」とはその「魔術的欲動」と「意志」とが交互円環的に働き合う現

場であった。これが万物の根源態であり、すべてのものがそこから出てそこへと還るところである。ところで、われわれおよびわれわれが棲むこの世界は必ずしもこのような「無底の根源態」のうちにはなく、「混濁 (Turba)」と「敵対性 (Wiederwärtigkeit)」のうちにある。それはなにゆえであるのか。この点に関する明確な記述はこのテキストのなかにはない。ただそれは「永遠性の鏡 (der Spiegel der Ewigkeit)」としての被造物の「驕慢 (Hoffart)」に関わる問題であることが読み取れる (Ⅷ, 102)。それはルチフェルの墮落として、これ以前の著作でも述べられた事柄と重なる。そして、それはまた魂の意志の問題として『神秘学の六つのポイント』に述べられる事柄である。次に特にこの点を中心に考察したい。

## 註

- (1) Weeks, Andrew. *Boehme*, S.48.
- (2) Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, S.91.
- (3) Wehr, Gerhard. *Erläuterungen zu )Mysterium pansophicum(* S.14, Jakob Böhme, *Mysterium Pansophicum*, herausgegeben und kommentiert von Gerhard Wehr, Aurum Verlag, Freiburg im Breisgau.
- (4) Schelling, F.W.J. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Sechster Ergänzungsband, S.7, 参照。

「なにゆえ、そもそもあるものがあるのか、なにゆえ、無ではないのか。(„warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“)」という問いは、シェリングにおいては人間存在の根本的虚しさを露呈する問いであると同時に彼以前の西洋形而上学の根本体制を問う問いとなっている。

## 第二章 『神秘学の六つのポイント』について

さて、『神秘学の六つのポイント』においては先の『汎智学の神秘』において述べられたベーメの神智学的形而上学的世界が、主に人間の魂の問題として、その魂の側面から論述される。勿論、その論述は他の著作と同様に整理された

ものではなく、その形而上学的論述と錯綜する仕方で展開され、そしてそれがベーム独自の世界を形成している<sup>(11)</sup>。この点に注意しつつ、次に『神秘学の六つのポイント』の論述について考察したい。

### 第一節 原初の魔術

上述したように「球形の車輪」に譬えられた「無底的根源態」とはまさに神的生命の根源態を示していた。その生命の根源態のうちすべてがある。しかし、そこにはいまだいかなる「苦しみ (Qual)」も、闇も光も、善も悪もなく、すべては「神の心の臓の動き」のうちで「和らぎ (Sanftmuth)」のなかにある。この「生命に関しては、いかなる裁きも行なわれることはない」。また「神の選びは、この原初のエッセツ (die erste Essentz) の中には存していない」と言われている。というのは、その「原初のエッセツ」は単なる「生命へと向かう神秘」にすぎないからである。(Ⅶ, 86~87)

それでは、どこから闇と光、善と悪の区別が生じ、「苦しみ」が生まれたのか。それはベームの他の著述においては最終的には「驕慢」という言葉において決着される問いであるが、その「驕慢」の根がここでは「原初の魔術 (die erste Magia)」にまで遡源されている。上述したように、「原初の魔術」に属する動きとして「欲動」あるいは「渴望」と呼ばれる動きが挙げられていた。ここでは次のように述べられている。

「魔術は永遠性の母であり、あらゆる存在者の本質の母である。というのは、魔術は自己自身を形成するのであるから。そして、それは渴望において理解されるのである。」(Ⅶ, 93) (傍点筆者)

ベームによると、この「渴望」はまた「飢渴 (Hunger)」であり、その働きが上述の「意志=霊」によって統治され導かれるならば、それは「神性」のうちなる大いなる働きである。すなわち、「渴望」としての「魔術」はこの「意志=霊」あるいは「理知の意志 (des Verstandes Wille)」と呼ばれるものにおいて、あるいはそれにしたがって「神的存在者」を形成するのである。ただし、ここではその「理知の意志」の「理知」と「渴望」としての「魔術」との関係についてさらに一歩進めて次のように述べられている。

「魔術は理知ではない。それは理知にしたがって製作する女性製作者であり、

そして、善なるもののためにも、また、悪なるもののためにも用いられる。」  
(Ⅶ, 94) (傍点筆者)

「魔術によってすべてのもの、善なるものも悪なるものも成就される」のであり、またまさにそれゆえに「魔術は幼な子たちにとっては神の国のために役立つ、魔法使いらにとっては悪魔の国のために役立つ」(Ⅶ, 95) (傍点筆者) ののである。ここに「原初の魔術」にまで遡源される「驕慢」の根基がある。ただし、本来「魔術」は先に述べたように「神的知恵のうちなる形成作用」(Ⅶ, 93) であり、その「渴望の飢渴」もそれ自体は「神に逆らう敵意 (Feindschaft wieder Gott)」(Ⅶ, 88) ではない。それが離反の根拠となるのは、あくまでそこから生まれ出た魂の意志の問題である。この点がこの著述においては次節で述べるように特に魂の根源態から明らかにされる。

## 第二節 想像力

さて、上述したように神的生命の根源態は「二つの生命」あるいは「二つの神秘」が無底的にあるところであった。そこではその両者は「二にして一」あるいは「一にして二」という関係にあった。そして、その根源的關係は「躍動する欲動の生命」が「意志=霊」によって支配される状況において成立していた。このような状況下において、神が唯一の意志に支配されているところは次頁のように言われている。

「神は唯一にして善なるものであり、一切の苦しみの外にある。なるほど一切の苦しみは神のうちにあるが、しかしそれは顕わではない。というのは、善なるものは悪なるものあるいは敵対的なものを自己のうちへ飲み込んでいるからである。また、善なるものは悪なるものを、あたかも囚われたもののように善なるものうちに強制的に捕まえている。というのは、悪は生命と光との原因であらねばならず、しかも顕わではないからである。善は、悪のうちに苦しむことも感じることもなく棲みうるために、自己自身のうちで悪に死ぬのである。」(Ⅶ, 88)

このようにして神的な根源的生命は本来「唯一にして善 (einig und gut)」(Ⅶ, 88) である。そして、その「生命の意志は一なるものへ (すなわち、善なるものへ) 向けられていなければならず」、そして「神のなかに存すべきすべ

てのものは自分の意志から自由であらねばならない」(Ⅶ, 89)のである。しかし、ここでペーメはまさに自分の意志から自由でない意志、したがって「一なるもの」へ向かう根源生命の意志から離反する意志、すなわち「反意志 (Wiederwille)」の可能性を論じる。それは「原初のエッセンツ」のうちに働く「想像力 (Imagination)」に由来する可能性である。ペーメによると「想像力はすべて自分に等しいものの本質のみを渴望する (Ⅶ, 86)」ものである。したがって、上述したようにそれによって本来「生命の意志は一なるものへ (すなわち、善なるものへ)」向けられている。しかし、この生命の意志には「想いを転ずる (imaginiren)」可能性がある。生命の意志が「想いを転じる」とき、それは自己の欲求するものを自ら「孕む (schwängern)」ものとなる。そして、さらにそこで「孕まれたもの」は存続し自らを維持するために自己の「根基 (Wurzel)」を求めものとなる。それは「すべての生命は魔術的の火のなかに存しており」、それはそこで燃え上がる場所の「存在者 (Wesen)」をもたねばならないからである。ここにまさに最終的には人間の魂において確認される「反意志」の可能性があるのである。(Ⅶ, 89)

### 第三節 魔術的の火としての魂の驕慢

さて、ペーメは「魂の実体 (Substanz)」は「魔術的」とであると言う。それは勿論、魂が上述の「魔術の根源態」から生まれ出たものであることを意味する。ここでは、魂は「肉と血」のうちにあるが、それは同時に「魔術的な火の根源態」にあると言われ、また「魂は魔術的の火である」とも述べられている(Ⅶ, 83)。この「火 (Feuer)」は、他の著作でも述べられているように、それによって先の「無」から「あるもの」が生み出される「欲動」の渴望的・牽引的動きと重ねられる。「火」はまさにすべてを引き寄せ焼き尽くす「渴望」でもあるのである。魂がそういう意味での「渴望」としての「火」であるということは、まさに魂が「永遠なる無」としての「無底」が「欲動」として動き始める端緒に由来するものであることを意味する。そして、それはまた魂がそのような「根源態」にまで届くものとして「無底的」であることをも意味するのである。

ここに魂において上述したように「魔術」が「善なるもののためにも、悪なるもののためにも用いられる」可能性があるのであり、そこから人間の意志に関して次のように言われるのである。

「こうして、罪とは何か、ないし罪とはいかなるものであるか、ということが認識される。すなわち、人間の意志が自己を神から切り離し、我的なもの(Eigenes)へ入り、そしてその我的なものを喚起し、我的な苦しみ(eigene Qual)のなかで燃え上がる時、まさしくこの我的な火(eigenes Feuer)は神火的な火に適うるものではないのである。」(Ⅶ,89)(傍点筆者)

ここでは人間の意志はすべてのものを自分のものとしようとする「貪欲(Geitz)」である。その「貪欲」とは神の唯一意志とは異質の、それから外れた「渴望」であり、「罪」であると言われる。そして、そのような「貪欲」あるいは「渴望」の根本にあるのが「驕慢」である。「というのは、驕慢は我的なものたらんと欲し、かの一なるものとしての神から自己を離反せしめるものであるからである」。「驕慢」とはまさに神の意志に抗い、神にかわって「主たらんことを欲するもの」である。

以上、『神秘学の六つのポイント』に現れた魂の離反の根拠についてのベームの思索を取り出した。それは結局「驕慢」という言葉に集約されるものであるが、そもそもまたその「驕慢」は魂の根基が「創造の原初」にまで遡源されるところに可能となったものである。すなわち、それは魂が「魔術的火」として「原初の魔術」に由来し、無底的であり、あらゆるものから自由であるからである。『神秘学の六つのポイント』におけるこのような思索は先の『汎智学の神秘』におけるそれと同様、単なるキリスト教神学の領域を脱した極めて自由な思索である。勿論、そのような魂の問題を考える切っ掛けをベームに与えたのはキリスト教であったと言えるが、それを彼は自らの宗教的体験に即して掘り下げ、キリスト教的ロゴスとは異質の言葉によって取り出しているのである。

#### 註

(1) Wehr, Gerhard, *Erläuterungen zu ›Sex puncta mystica‹*, ebd., S.23~24.

### 第三章 『言葉の受肉について』

前二著で明らかにされた「無」から「あるもの」が性起する「魔術」や、ま

た「魔術的火」としての魂の無底的あり方は、いわゆる「存在」や「自由」の問題に答えるものとして、必ずしもキリスト教神学の領域に限定されないベーメの自由な思索から取り出されたものである。その自由な思索にわれわれは錬金術やカバラの思想を嗅ぎ取ることも可能であろう。そして、それは勿論一方ではベーメを異端者として断罪することに繋がる可能性でもある。しかし、むしろそこにわれわれは積極的にベーメの思索の根源的開放性を見たい。後にベーメがシェリングやヘーゲルに「ドイツの哲学者」として高く評価される理由はここにあると言えると思う。

【言葉の受肉について】というこの著作はそのタイトルの示す通り極めてキリスト教的主題を追求するものである。ただし、その主題がこの著作では前二著で明らかにされたようなベーメの開放された根源的思索のなかに位置づけられる。ただし、先にも述べたようにベーメをそのような根源的な思索の場へと導いたのは飽くまでキリスト教的ロゴスである。この著作においても「神的秘奥(Göttliche Geheimnisse)」について語り教えようとする者は、まず「キリストの受肉において神から生まれ変わらねばならない」ということが述べられている。この言葉はまさにベーメの思索の出発点が「キリストの受肉」という極めてキリスト教的体験にあることを示すものである。(V, 2~3,25)

### 第一節 火と光との戯れ

「なにゆえに神は人となったか」(V, 32)という問いがこの著作の主題であるが、ベーメは他の著述と同様にここでもまず世界創造以前の神的生命の根源態から論述を始める。その基本的構想は先の【汎智学の神秘】や【神秘学の六つのポイント】と同じであり、「永遠の静寂(ewige Stille)」(V, 17)のうちにある神が動き始める発端のところは「大いなる永遠の魔術(grosse ewige Magia)」(V, 7)と呼ばれる。ただし、この著作ではそのところが主に「火と光(Feuer und Licht)」として取り出される(V, 4)。「火」は上述したように「渴望」と重ねられ、この「火」がなければすべては「無にして無底(Nichts und Ungrund)」(V, 6)であると言われる。ただし、またこの「火」と「光」とは分離されず、この「二つの原理」をもつものとして神は永遠から一切であり、その神以前には何もない。それゆえ、そこからまた神は「根底にして無底(Grund und Ungrund)」(V, 6)であると言われる。この「無にして無底」としての神がまた「根底にして無底」であるところに「火と光」の原理に次ぐ「第三の原理」の出現がある。この点を次に確認したい。

さて、「永遠から二つの原理があった」(V, 5)とされているが、それは神的生命の根源態がこの「火と光」として永遠からそれぞれが「根底」も「始源」もなく、すなわち無底的にあったことを意味する。それはまたそこでは神的生命が「一つの神秘」として、しかも「二つの原理」において生じていることを意味した。ただし、そこにはまだ「あるもの (etwas)」が生じている訳ではない。そこにあるのは「火と光」との「靈的交互遊戯 (ein geistlich Spiel ineinander)」に過ぎない。しかし、またこの「靈的交互遊戯」が生じているところは「神の靈の棲み家 (des Gesites Gottes Wohnhaus)」とも言われる。そして、さらにそれは神が自己をそこに映して見る「神性の鏡 (ein Spiegel der Gottheit)」でもあるのである (V, 7~8)。この「鏡」の性起に「無にして無底」としての神が「根底にして無底」となる切っ掛けがある。というのは、神が自己自身を映す「鏡」は神の自己確認の「根底」であると同時に、そこからこの世界や天使や人間が創造される「根底」でもあるからである。そして、ここから「第三の原理」は「原初の二つの原理の鏡 (ein Spiegel der ersten beyden)」(V, 9)であると言われる。

## 第二節 神の似姿としての天使の像

以上のように「神的生命の根源態」はまず永遠の「二つの原理」の交互円環的關係にあるものとして描かれる。この「原二元論 (Ur dualismus)」にカバラ的発想を見ることも可能であろう<sup>(1)</sup>。ただし、上述したようにベーメの場合この「二」は単なる「二」ではなく、直ちに「一」でもある。すなわち、「二」であるものがそのまま「一」であり、またその「一」が「二」でもある。そして、そういう「二つの原理」の關係が成立するところに「第三の原理」の性起がある。それが先述した「原初の二つの原理の鏡」としての「第三の原理」である。この「第三の原理」は本来初めも終わりもない喜びに溢れた神の自己確認の戯れが映される「鏡」に過ぎなかった。この「鏡」としての「第三の原理」から、この世界や天使や人間が創造されるのであるが、それはなによりも神自身の「永遠の喜びのため」であった。そして、その「鏡」に映るのは神自身の「似姿 (Gleichniß)」であり、それはまず「天使の像」の創造としてあったのである (V, 11)。そして、またこの「天使の像」こそ本来パラダイスにあるべき人間とこの世界の姿を示しているのである。

さて、「神が天使を創造したとき、ただ二つの原理のみが顕わであった」と言われている (V, 18)。それは次のような意味においてである。天使はそも

そも神自身の生命の源である「神の自然」から創造された。その「生命の原質 (Lebens=Qual)」は「火」において性起する。というのは、「火」がなければいかなる「生命の原質」も存立しないからである。しかし、天使はこの「火」から「光」へと出て、そこで「愛の原質 (der Liebe Qual)」を勝ち取った。そこでは「火」は天使の「生命の原因」に過ぎず、「火の憤怒」は「光における愛」によって鎮められている (V, 19)。天使はこのようなあり方において「火と光」という「二つの原理」としての神的生命の根源態を映す「鏡」、すなわち「似姿」なのである。そして、ここでは天使はまさにそのような「鏡」あるいは「似姿」として、「無にして無底」である神の自己認識の「根底」であり、それゆえその「根底」がいわばそのまま脱底的に「無底」であるようなあり方、すなわち「根底にして無底」としてあると言えると思う。

### 第三節 ルチフェルの離反と追放

さて、このような天使のあり方をルチフェルは軽侮したと述べられている。すなわち、天使におけるように「火の憤怒」が「光における愛」によって鎮められているような「柔和 (Sanftmuth)」なあり方、さらに遡源するならば神的生命の根源態のように「理知」によって「欲動」が支配・統御されているようなあり方をルチフェルは侮蔑したのである。上述したように、ルチフェルは神にかわって「主たらんことを欲するもの」であり、「一なるものへ (善なるものへ)」へ向かう根源意志から離反する意志、すなわち「反意志」である。「神は永遠の光である。そして、その力と原質とは光のうちに棲んでおり、その光が柔和さを惹き起こす (V, 38)」と言われている。それゆえ、「反意志」であるルチフェルはその「光」のもつ「愛の意志」に逆らい「火の霊 (Feuer=Geist)」に留まったのである。(V, 19)

ところで、ルチフェルが「火の霊」に留まったということはいかなる意味をもつのであろうか。これについては次のような叙述がある。そもそも「光」は「火」から性起する。「火」がなければ何もものなく、「火」はすべてのものの「生命」である。しかし、「光と輝き」とを奪われた「火」は「不毛の飢渴 (dürerer Hunger)」であり、「闇 (Finsterniß)」に他ならない。もともと「火」は「光」とは異なる意志をもっている。「光」は「与える (geben)」のみであるが、「火」は「貪欲」であり、ただ「食い尽くし (zehren)」、「奪い取る (nehmen)」のみである。以上のように言われている (V, 39)。ルチフェルはその「驕慢」ゆえに「闇」のなかへ追放されたと言われるが、それは「光」のもつ

「愛の意志」に逆らい、自らこのような「火の霊」のうちに留まったルチフェル自身の意志に由来するものである。

#### 第四節 二重の創造としての人間の創造

さて、以上のような仕方では「闇」へと追放されたルチフェルの代わりに神はアダムを創造した言われている。勿論、アダムは「神の像」すなわちその「似姿」として創造されたものであるが、ルチフェルがそれであった天使とは異なり、その創造は「二重の成れ (das zweifache Fiat)」において性起している。それはいままで述べてきた「天使の世界」における「内的なもの (das Innere)」すなわち「神的なもの (das Göttliche)」の創造と、この「外的世界」における「外的なもの (das Aeussere)」あるいは「地上的なもの (das Irdische)」の創造とである。そういう二重の創造においてアダムが創造されたのは、すでにルチフェルの「驕慢」において「大地と石(Erde und Steine)」という「外的世界」の母胎となるものが性起していたからである。ここから、アダムの「体(Leib)」は一方では「内的成れ」によって創造された「内的要素」に由来するが、他方では「外的成れ」によって「外的自然の四つの元素」から造られたと言われている。それから、さらにペーメは神はこのようにして創造されたアダムの「体」に「息吹(Odem)」あるいは「霊」を吹き込んだと述べている。その「息吹」はペーメによると「火」と「光」と「大気(Luft)」とである。言うまでもなく、この「息吹」のうちの前二者は上述の「内的なもの」すなわち「神的なもの」であり、後者の「大気」は「外的なもの」すなわち「地上的なもの」である。(V, 19~21)

このようにアダムは「神の似姿」として創造された当初から身体的にも霊的にも、内的にして外的、神的にして地上的であった。無垢のアダムはパラダイスにおいてこのような二重の生を生きていたのである。ただし、そのパラダイスの生は「内的なもの」すなわち「神的なもの」によって「外的なもの」すなわち「地上的なもの」が支配された生であり、そういう仕方では神の愛と柔和とに覆われた生であった。しかし、またこのように「二重の成れ」によってアダムが創造された時に「すでに危険があった」(V, 42)と言われている。その「危険」とは「内的なもの」と「外的なもの」あるいは「神的なもの」と「地上的なもの」との関係が逆転し、遂には「内的なもの」あるいは「神的なもの」が見失われることを意味する。これが神話的には「アダムの墮落」と言われ、また悪魔の「妬み」あるいは「誘惑」に起因するものと言われている事態であ

る。しかし、それは最終的にはアダムがルチフェルと同様に「主たらんと欲した」こと、すなわち彼の「妄想 (Imagination)」に帰せしめられている。(例えば、V,15,36,46,52,91,151,208等を参照。)

### 第五節 神の渴き、キリストの死と再生

さて、「われわれはアダムとともにこの(光の)生から外的(世界の)生へと出た。それゆえ神は人となった(V,205)」と言われている。ペーメによると、すべてのものが造られたのはそもそも「神の栄光」を顕わにするためであった。それは人間においては「外的なもの」を通して「内的なもの」を顕わにすることであり、さらには「地上的なもの」に死んで「神的なもの」に生きることを意味する。したがって、「われわれは地上的世界にわれわれの意志において死に切らねばならない」のである。そして、そのためにはわれわれは「騎士(Ritter)」にならなければならないのである。しかし、またその「地上的意志の力」を破碎することは「自分のうちで自分の力では (in sich aus eigener Macht)」成し遂げられないと言われている(V,210)。そして、ここからイエスの死と再生の出来事への信仰ということが語られるのである。

われわれは「地上的なもの」すなわち「腐敗したアダム的人間」から出て、それを「真剣な意志と行為」によって破碎し殺さねばならない。しかし、そのことをわれわれはわれわれ自身の力では成し遂げられないのである。それゆえ、「神は人となり、われわれの人間の魂を神の本質性へキリストにおいて再び導き入れた(V,153)」と言われる。それはそもそも「神がわれわれの魂に渴いていた(V,154)」からである。そこから「キリストはわれわれのためにわれわれのうちで死を破碎し、神への道を開いた(V,165)」のである。それゆえ、われわれも「キリストの苦悩と死のうちへ入り、その死から生まれ変わらなければならない(V,165)」のである。そして、さらにそこから「キリストの死は汝の死であり、その墓場からの復活は汝の復活である(V,218)」と言われるところまで進まなければならないのである。

### 第六節 内的人間の無底的生

さて、以上のようにキリストの死において生まれ変わった者をペーメは「内的人間(der innere Mensch)」と呼んでいる。そして、この「内的人間」について次のように述べている。「内的人間」は「地上的なもの」を自己のうちへ入らせるべきではなく、神の「似姿」である「高貴な像(die edle Bildniß)」

として、全力で「外的原理」を支配すべきである。しかし、この世界にあっては「地上的生」が常に「正しき生」を蔽っている。そこでわれわれは「希望」と呼ばれる「正しい衣」を着て、われわれの意志をその「希望」のうちへ投入し、「信仰の樹」において働かなければならない。このような意味において「内的人間」とは「正しき信仰」に生きる者である。(V,211~212)

さて、「正しき信仰とは神の力、神と一つの精神である。それは神のうちで神とともに働く」と言われる。神は自由であり、自分の欲することを為し、いかなる申し開きも必要としない。したがって、その神のうちに生きる「正しき信仰」も自由である。それは神の愛以外のものへは傾かず、自分の意志を神の意志へ投じ、「地上的理性」から外へ出ている。それは「謙讓」において神の意志のうちへ身を捧げ、あたかも「無」であるかのようにあり、しかも神において「一切」である。かくして「正しき信仰」に生きる者とは「無底」のうちに生きる者である。彼は自分の生命を求めず、「永遠の静かな安息の生」を求め。彼は何ものにも捕えられず、神のように「苦悶」から自由であり、神のうちの「永遠の自由」のうちに棲んでいる。そして、ここから彼は「神の大なる力のうちの美しき宿り (schöne Inwohnung in der grossen Macht Gottes)」であり、また、「神的乙女の遊び仲間にして友 (Gespielin und Freundin der Göttlichen Jungfrauen)」であると言われている(V,185~186)。われわれはこのようにして「正しい信仰」において、われわれが本来あるべき姿へと立ち帰る。そこにおいて、われわれは「新しき身体(der neue Leib)(V,178)」をもって再生するのである。

## 註

- (1) Schulitz, John. *Jakob Böhme und die Kabbalah*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993. S.163.

## まとめ

以上、いずれも1620年に書かれたと想定されている『汎智学の神秘』、『神秘学の六つのポイント』および『言葉の受肉』というベーメの三つの著述についての解明を試みた。この三つの著述に共通する問いは「なにゆえにわれわれはかくあるのか」という問いに集約できると思う。それは勿論この三つの著述の

みに現れた問いとは言えず、むしろベーメの全著作に通じてある根本的問いであると言うべきであろう。拙論で述べたように、ここではそれがまず「魔術」として答えられていた。すなわち、「無」から「あるもの」が性起する根源的出来事がこの言葉において表現された。そして、それは繰り返し述べたように、われわれが第三者的に傍観できる現象として生じている動きではない。われわれ自身がその根源的動きの現場に立ち合うことによるのみ確認される出来事である。ただし、その現場に立ち合うことは単なる「地上的理性」から出ることを要求される。それは後には「沈黙 (Schweigen)」あるいは「放下 (Gelassenheit)」と言われる事態へと徹底される。ここにベーメ思想の展開が単なる形而上学的な叙述に終わらず、常に神秘主義的経験を要求する発言と錯綜する理由がある。すなわち、それは結局ベーメにおいては「なにゆえにあるものがあるのか、なにゆえ無ではないのか」という形而上学的問いがわれわれ自身の魂の問題として引き受けられていることを意味する。すなわち、またそれは宗教の次元からその問いに答えることを意味する。そして、それはベーメの場合、必然的に「言葉の受肉」というキリスト教信仰の核心に属する経験へとわれわれを誘うのである。

さて、次に以上のような論旨のなかでも特に重要な位置を占めているものとして、まず(1)「欲動」、(2)「想像力」そして(3)「驕慢」について、ベーメ思想におけるそれらの意義を再度確認したい。

(1)「欲動」は「渴望」あるいは「牽引」として、「無」から「あるもの」が性起する根源のところに働く最原初の力であり、それはまた「火」として捉えられていた。この「欲動」においては、いまだその対象も目的も明確でなく、またその主体すら判然としない。そこにはあるのはそういう主客分裂以前の説明のつかない「動き」のみである。このような「欲動」として、「無」から「あるもの」が性起する最原初の出来事を捉えるところにベーメの思索の根源的開放性を認めたい。というのは、そういう捉え方はキリスト教的ロゴスによる神学的展開以前の次元に属するものであり、そういう意味で彼自身の根源的経験の直接的表現であると言えるからである。そして、さらに言うとなんかそういう根源的経験の直接的表現が彼をして「ドイツの哲学者」たらしめるものだからである。

次に、(2)「想像力」はその「欲動」の内実にもう一步踏み込んだ表現であると言える。というのは、「欲動」が今述べたようにまだその主体も客体も判然としない不可解な動きであるのに対して、「想像力」においてはすでに主体と

その主体が向かう客体の内容とが明らかとなりつつあるからである。「想像力」は神が「自分に等しいもの」を求めようとする「渴望」として説明される。それはまた他の著述でも「鏡」あるいは「眼」として表現されている事柄に通じる。神はその「鏡」において、あるいはその「眼」によって「自分に等しいもの」すなわちその「似姿」を見ようとする。そこでは「欲動」という不可解な動きにおいては明確でなかった客体ならびに主体が自覚されつつある。「欲動」においてすべては始まったと言わなければならないが、それがこの「想像力」においてさらにその具体化の端緒を掴んだと言うことができると思う。

(3)ところで、この「想像力」はまた「想いを転じる」ものとして構想されている。それは「妄想」と訳さざるをえないものであり、神話的にはルチフェルの離反として語られたものである。なにゆえにルチフェルは離反したのか。その「妄想」の根拠を探るところに出てくるのが「驕慢」である。それは「最原初の魔術」にまで遡源される。「魔術」はそもそも「生命へと向かう神秘」に過ぎず、それ自身は善でも悪でもなく、それゆえまた善にも悪にもなりうるものである。ルチフェルはその「最原初の魔術」から生まれ出た者であり、まさにそれゆえに根源生命の意志から離反する意志、すなわち「反意志」たりうるのである。「妄想」という言葉にはまだ明確な方向性は現れていないが、この「反意志」には神に代わって主たらんとするルチフェルの明確な意図があり、それが「驕慢」呼ばれるものである。

以<sup>レ</sup>至<sup>ル</sup>のような「欲動」、「想像力」そして「驕慢」という言葉のなかに、突き詰めていけば「なにゆえにわれわれはかくあるのか」という問いに対する答えがある。すなわち、ペーメにおいては人間は二重の創造によって創造され、「内的世界」と「外的世界」の両方の世界に棲む存在として構想されている。それは人間が一方では「魂」として天使と同様に「欲動」によって性起する「原初の魔術」に由来する者であると同時に、他方では「肉体」としてルチフェルの「驕慢」に端を発するこの世界に属する者であることを意味するのである。この二重存在としての人間理解のうちに、われわれはわれわれの存在の秘儀に対するペーメの答えを見出すことができると思う。

それから最後にこの著作に限らずペーメの思索の究極処に見られる「遊戯(Spiel)」という言葉について一言したい。それは例えば「火と光」との「靈的交互遊戯」(拙論、第三章第一節参照)として述べられていた。それはまた「エゼキエルの車輪」、すなわち「あらゆる方向に進む丸い球形の車輪」に譬えられていた(拙論、第一章第二節参照)。これらはいずれも「原初的魔術」に

よって、神が動き始める当初のところを捉える言葉であり、また譬喩である。それは「火」を通して「光」へ、あるいは「悪」を通して「善」へとと言われるようなキリスト教的目的論的な動き以前の動きであり、そこにわれわれはベームの根源的経験の直接的表白を看取することができると思う。それはまたベームによると「正しい信仰」によってわれわれ自身が達する無底的生において自証されるものでもある。この「遊戯」においてベームの思想はキリスト教以前あるいはそれ以上の根源的生の立場へ導かれていると言えると思う。

(山口大学教育学部)