

Jベームの神智学—シェリングの自由哲学の理解の為に—

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-05-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5327

J・ベーメの神智学

——シェリングの自由哲学の理解の為に——⁽¹⁾

四 日 谷 敬 子

ドイツ語教室

(昭和59年10月8日 受理)

序——生涯と著作⁽²⁾

ヤーコプ・ベーメ (Jacob Böhme) は1575年、即ちルター (1483—1546) の宗教改革から凡そ一世代を経た頃、シレジア地方 (Schlesien) のゲルリッツ (Görlitz) に近い、アルト=ザイデンベルク (Alt-Seidenberg) のそれ程貧しくはない農家に生まれた。彼は村の学校で必要な読み書きを習得した後、その虚弱な体質の故に野良仕事には不向きと判断され、靴屋の見習いに出された。そして1594年にゲルリッツに定住し、1599年には市民権を得て靴屋の親方となり、肉屋の娘カタリーナ・クントツッシュマン (Katharina Kuntzschmann) と所帯を持った。

ところで1600年、丁度彼に長男が誕生した頃、彼は錫製の器を見て霊の体験に襲われた。ベーメの最初の伝記作者 A・v・フランケンベルク⁽³⁾は、当時のベーメの体験を、バロック風の冗長さで次のように証言 (或いは解釈) している、「彼が誠実な職人として自らの手で額に汗して暮らしを立てていた頃、17世紀初頭、即ち1600年、彼が25歳の時、彼は再び神秘的な光明に襲われ、(快く陽気な輝きを放つ) 錫製の器を見て急に、その輝く魂の霊と共に、神秘の自然の最内奥の根底乃至中心へと導かれた。彼は少し疑わしくなって、彼が見たように思ったそのような想像を心から払い除ける為に、ゲルリッツのナイセ河の城門前 (この橋の袂に彼は住まいを構えていた) の緑野へと出て行ったが、併しそれにも拘らず彼はそのような受けた光景を益々長く、益々多く、そして益々明瞭に感じたので、彼は教示された印や形、筋や色、あらゆる被造物を通して、心底を、そして最内奥の自然を見ることが出来た。……このことに依って彼は大きな喜びに溢れ、静かに沈黙して神を誉め称え、自れの家業と子供の養育を引き受け、誰とも穏和に親しく交わり、受けた光明や神と自然との内的逍遙に関しては、誰に対する場合にも、殆ど或いは全く何も思い起こさなかった」と⁽⁴⁾。

この体験の後ベーメは、種々の失敗を重ね乍らも、遂に1612年処女作『黎明』 (*Morgenröte im Aufgang*; *Aurora*[*Aur.* と略記]) を執筆し、友人達に貸し出した。この書の中で彼は1600年

当時の自らの心境を次のように述べている、「併し私は、一切の物の内に、即ち諸元素の内にも被造物の内にも、悪と善とがあり、この世では神に背く者も信仰篤き者と同様にうまく行き、野蛮な民共が最善の土地を占有し、亦幸運も信仰深い者によりも、野蛮な者共に味方するのを見出したので、私は全く憂鬱に成り、悲嘆に暮れ、私の熟知していた如何なる書物も私を慰めることは出来なかった。……併しそのような憂愁の内で私の霊は、……大いなる突進を以って真剣に神の中へ身を起こし、他のあらゆる思想や意志諸共、すべてをあげて、私の心と心情の全体をあげて、間断なく神の愛及び慈悲と格闘することを、そして決して中絶しないことを決意した。すると神は私を祝福した。即ち神は私が彼の意志を理解し、悲哀から脱するようにと、私をその聖霊で照らした。斯くして霊は突破した (so brach der Geist durch)」と (Aur. 19:8-10)。

ところがこの書は著者の知らない間に筆写回覧されて広まり、その一冊を手に入れたゲルリッツ市のルター派牧師長グレゴール・リヒター (Gregor Richter) は、ペーメを所謂異端者として説教壇から公然と呪詛し、市当局に彼のこの最初の著書を没収させ、亦ペーメに以後一切の著述を禁じたのである。ペーメは数年間この禁止を守り、その間彼は自分の仕事場を売却し、糸の行商をし乍ら、友人達の質問に答えて回った。併しリヒターの公的な誹謗は止まず、友人達にも急き立てられ、亦自らも止むに止まれず再び筆を執り、1619年、即ち三十年戦争 (1618-1648) の勃発した翌年、第二の書『神的本質の三原理の記述』 (*Beschreibung der drey Principien göttlichen Wesens; De tribus principiis*) が成立した。そしてこの後堰を切ったかのように、著作が次々と成立した。主なものを挙げれば (著作はすべてドイツ語で書かれているが、同時にラテン名が附されている。[]内は本稿で使用される略記である) :

- 1620 『人間の三重の生』 (*Vom dreyfachen Leben des Menschen; De triplicis vita hominis*) [Drf.Leb.]
 『魂に関する四十の間』 (*Vierzig Fragen von der Seelen; Psychologia vera*) [Seel.Fr.]
 『イエス・キリストの受肉』 (*Von der Menschwerdung Jesu Christi; De incarnatione verbi*) [Mschw.]
 『神智学の六つの要点』 (*Von sechs Theosophischen Puncten; Sex puncta theosophica*) [Theos.P.]
 『六つの神秘的要点』 (*Kurze Erklärung Sechs Mystischer Puncte; Sex puncta mystica*) [Myst.P.]
 『汎知学的神秘』 (*Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio; Mysterium pansophicum*) [Myst. Pans.]
 1622 『万物の誕生と名称』 (*Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen; De signatura rerum*) [Sign.R.]
 1623 『恩寵の選び』 (*Von der Gnadenwahl; De electione gratiae*) [Gnadw.]

『大いなる神秘』 (*Mysterium magnum*) [*Myst.M.*]

1624 『神智学的諸問題』 (*Betrachtung Göttlicher Offenbarung; Quaestiones theosophicae*)
[*Quaest. Th.*]

等である。これらはすべて筆写回覧されたものであるが、1622年から1624年に書かれた小篇を収録した『キリストへの道』 (*Der Weg zu Christo; Christosophia*)のみが、1624年初めペーメ存命中に出版された唯一の書である (その内本稿は、「真なる放下」 (*Von der wahren Gelassenheit*) [*Gelass.*]及び「神的瞑想」 (*Von Göttlicher Beschaulichkeit*) [*Beschaul.*] からのみ引用する)⁽⁵⁾。併しペーメはこの最晩年の出版に依って再度リヒターの攻撃と弾圧に遭い、暫らくゲルリッツを離れねばならなかった。そのリヒターも1624年8月に歿したが、11月にはペーメも亦病んでゲルリッツに戻り、11月17日に49歳の生涯を閉じたのである。

ペーメの容姿と人柄に就いては、フランケンベルクが次のように伝えている。「彼J・ペーメの外的な容姿はやつれ果ててひどい外見をしており、体格は小柄で額は狭く、こめかみは高く、鼻は曲がり、ソロモンの神殿の窓のように、殆ど空のように青くきらめく灰色の眼を持ち、短く薄い顎髭を生やし、声は内気そうであったが、その話はいとも優雅で、振舞いは礼儀正しく、言葉は控え目で、行状は慎しく、苦難には忍耐強く、心は柔和であった」⁽⁶⁾。彼は無学で、読んでいたものといえば、聖書の他には、パラツェルズス (Th. Paracelsus. 1493-1541. 自然哲学者) やヴァイゲル (V. Weigel. 1533-1588. ルター派牧師) のような錬金術や神智学の内容をもった二、三の書物に過ぎなかった⁽⁷⁾。彼は「ドイツの哲学者」 (*philosophus teutonicus*) と称されたということであるが⁽⁸⁾、併しG・ヴェーアも指摘するように⁽⁹⁾、彼は決して体系的な哲学者というのではなく、何よりもまず「体験」 (*Erlebnis*) の記述者である。従ってその表現は決して概念的に洗い清められてはおらず、感性的な表象を用いており、繰り返しや矛盾が多い。従ってペーメの内に「ドイツの深い心情」 (*das deutsche tiefe Gemüt*) を認めたヘーゲルも、その叙述形式に関しては、次のように言わざるを得なかった。「彼の叙述の仕方は野蛮 (*barbarisch*) と言わざるを得ない。ペーメは絶対的存在者の生命、運動を心情の内へと移し置くが、〔逆に〕あらゆる概念を現実の内に直観した。換言すれば彼は現実を概念として用い、——自らのイデーを叙述する為に、概念諸規定の代わりに、暴力的 (*gewaltsam*) にも自然的諸物や感性的諸特性を用いる」、「斯くしてペーメの偉大な精神は、……表象という瘤のある不具の内に閉じ込められている」⁽¹⁰⁾。未だ処女作『黎明』は、自然の探求から神に至る道を取っており、この故にポイッケルトはこの書を「神的な自然史全体」を記述する「汎知学的な書物」 (*ein pansophisches Buch*) と呼ぶのであるが⁽¹¹⁾、神が万物の創造主であり、一切が神に由来するのであれば、悪も亦その起源を神に有するののかという若き日の大問題の解決の為に、ペーメは次第に神智学者 (*Theosoph*) と成り、「無底」 (*Ungrund*) としての神性からの神の「最内奥の誕生」 (*die innerste Geburt*) を展開するのである。

さてこのようなペーメの教説は、様々な観点から探究可能であろう。亦その影響史、就中ド

イツ・ロマン派との関係の解明も、大きな哲学史的課題の一つであろう。併し我々は此處でペーメをその全般に亘って扱うことは出来ない。我々は唯、ペーメに影響されたシェリングの所謂「自由哲学」を理解し、特に両者の思想的相違を明確にするのに必要な限りに於て、ペーメの神智学的根本思想をテキストに即して為し得る限り闡明せんと試みる⁽¹²⁾。

I. 自然の外なる神性の本質

ペーメに従えば、「自然の外に於ては神は神秘(ein Mysterium)である」(*Sign. R.* 3:2)。其處では神は顕わではなく(unoffenbar)、隠れており(verborgen)、亦永遠に顕わにはならない(*Theos. P.* I, 1:29; *Myst. M.* 6:2; *Gnadw.* 2:28)。それは如何なる「名称」(Name)も有してはいない(*Myst. M.* 60:38)。従ってそれは「言表不可能にして把握不可能」(unaussprechlich und unbegreiflich)である(*Quaest. Th.* 2:13)。その有する唯一の名称は、「無底」(Ungrund)乃至「永遠の無」(ein ewig Nichts)に他ならない。

先ず「無底」という規定ならざる規定は⁽¹³⁾、第一原因(prima causa)たる神には、それが其處から発源し得るような如何なる原因もない⁽¹⁴⁾、従って神は自存性(aseitas)であるというスコラの伝統を想起せしめるが、ペーメにとっても神が無底であるのは、「神性の本質は、それが其處から生じ、亦由来するような如何なる根底(Grund)も有してはいない」からであり(*Theos. P.* I, 1:18)、「神の唯一の意志以前には何も無い」からである(*Gnadw.* 4:7)。亦自然の外なる神が「無」とされる場合(*Theos. P.* I, 1:7; *Myst. Pans.* I; *Gnadw.* 1:3; *Myst. M.* 1:2)、これは神がそれ自体に於て絶対的に無であるというのではない。ペーメに於て「顕わではない」ということは、何よりも先ず無自覚であることを意味する(vgl. *Beschaul.* 1:8, 1:10; *Myst. M.* 3:22)。従ってその顕わではないことを指す「無」という語も、無自覚で如何なる限定も有してはいないという意味に他ならない。そのことをペーメは、「掴み得る存在者」(das greifliche Wesen)としての「自然」(Natur)即ち限定されたものに比して、神はその外にあると表現するのである(*Theos. P.* I, 1:14)。「我々は、自然の外に永遠の静寂と平安が無のようにあるということを理解する」(*Sign. R.* 2:7)。「自然の外に於ては神は……無の内にある。というのは自然の外は無だからである」(*ibid.* 3:2)。

このような神性の本質の否定神学的規定が最も明瞭に打ち出されているのは、次の箇所である。「ひとは神に就いて、彼がこれであるとかあれであるとか、悪いとか善いとか、彼が自己自身の内に諸々の区別(Unterschiede)を有している等と言うことは出来ない。というのは神は自己自身に於て没=自然的(Natur=los)、没=感情的(Affekt=los)、没=被造物的(Creatur=los)だからである。神は全く何かへの傾向性(Neiglichkeit)を有してはいない。というのは神の前には、彼がそれへと傾き得るようなものは何もなく、悪も善もないからである。神は自己自身に於て無底であり、永遠の無として自然や被造物への意志はない。……神は光でも闇で

もなく、愛でも怒りでもない」(*Gnadw.* 1:3)。このような神性の考察は、「あれでもない = これでもない」(Weder = Noch) という、シェリングの『自由論』に於ける「絶対的無差別」(die absolute Indifferenz) としての絶対者の規定に継承されている (VII, 407)。

併し乍らペーメがシェリングと大きく異なる点は、シェリングの「絶対的無差別」が、神が「実存の根底」(Grund von Existenz) と「実存者」(das Existierende) とに分岐する以前の、あらゆる対立の非存在を意味し (VII, 406)、従って無差別は其処から派生する「根底」と混同されることはあり得ないに對し、ペーメの「無底」は、其処から誕生する筈の父なる神と直ちに同一視されるということ、別の仕方では表現するならば、シェリングがその無差別に諸対立の潜在的な存在を認めることをも飽迄拒否し、亦後の『世界時代』の諸々の草稿に於ては、絶対的に自己充足的な神が何かを意欲することは相応しくないと考え、それを「何も意欲しない意志」(der Wille, der nichts will) と解する為 (WA I, 27; WA II, 46; VIII, 611)、一体何故にそのような無差別から抑々二元性の「分立」(Disjunktion) が生起し得るのかが問題化し (VII, 407)、斯くして議論が次第に二元論的になって行かざるを得ないに對し、ペーメの方は、一体何故に無底から抑々一切が生じ得たのかということの問題として受け止め得る程には哲学者ではなく、亦この為は無底に「何かへの欲動」を帰すことに何の疑問も抱かないので、ペーメの神は無底であると同時に亦永遠に自己を産出し、自然を通して自らに顕わになる神であるということである (*Theos. P.* I, 1:21; *Myst. M.* 1:2, 8; *Sign. R.* 3:1)。「無底は永遠の無である。併しそれは欲動 (eine Sucht) として永遠の始原を成す。というのは無とは何かへの欲動 (eine Sucht nach Etwas) だからである」(*Myst. Fans.* 1:1)。

従ってペーメは、自然の外なる無底乃至永遠の無を、直ちに亦「一者」(das Eine) とも「一切」(Alles) とも呼ぶ。神が「一者」であるのは、自己自身のみを所有しているからである。「私が神は何であるかを考察する場合、私は次のように言う。神は被造物に比して一者であり、永遠の無のようである。彼は根底も始原も所在も有してはおらず、単に自己自身以外には何も所有していない」(*Myst. M.* 1:2)。亦神が「一切」であるのは、その内に潜在的に一切を包蔵しているからである。「神は無にして一切である。その内に世界と創造全体が存しているような唯一の意志 (ein Einiger Wille) である」(*Gnadw.* 1:3)。即ちペーメにとって神は無底として、彼が其処から発源し得るような如何なる根底も有してはいないというまさにその点に於て、神は自らの根底を永遠に産出するのであり、亦神は無としてその前にも後にも何も有してはいないというまさにその点に於て、神自身が一切に他ならず、自らの内に一切を蔵するのである。

ペーメは、このように自らの内に潜在的 (無自覚的) に一切を包蔵している神を、「眼」(Auge) とか「鏡」(Spiegel) とかに譬え、亦無 (無自覚) から一切 (自覚) を導き出す力を、「欲望」(Begehren) をその本質とするような「意志」(Wille) として捉える (*Mschw.* II, 1:9; *Theos. P.* I, 1:6)。「この無底は眼に等しい。というのは無底は彼自身の鏡だからである。彼は如何なる本質 (活動) も有してはおらず、光も闇も有してはいないが、無底は就中魔術 (Magia) であ

り、意志を有している。この意志の許に我々は神性の根底 (der Grund der Gottheit) を理解する」(*Mschw.* II, 1:8)。「斯くして自然の外なる永遠の無底が意志であって、その内に自然が包蔵されているような眼に等しいということが、我々には分かる。……それは自然の光景の容器 (ein Behälter des Anblicks der Natur) であるような鏡に等しい」(*Theos.P.* I, 1:9)。

併し乍らこの眼は真実のところ未だ何も見てはおらず、或いは見ているものをそれと自覚してはいないのである (*ibid.*)。というのも、恰かもフィヒテを先取するかのようになり、ペーメは自覚乃至自己認識の可能性の制約を対立の内に見ているからである。「如何なる物も反対 (Wiederwärtigkeit) なしにはそれ自身に顕わには成らないであろう」(*Beschaul.* 1:8)。「如何にして唯一の意志の内に自己自身の認識 (eine Erkenntniß seiner selber) があり得ようか」(*ibid.* 1:10)。「若しも一切が単に一なるもの (Eines) であるとすれば、その一者はそれ自身に顕わではないであろう」(*Myst. M.* 3:22)。而も「この永遠なる善は、無感覚の存在者 (ein unempfindlich Wesen) であることを好まない」(*ibid.* 3:4)。それ故に眼のように一切を蔵し乍らも、無自覚なるが故にやはり永遠の無に留まる無底は、本質的に自己対象化を経乍ら、而も尚一者であるという「三一性」(Dreyheit, Dreyfaltigkeit) の構造を取る⁽¹⁵⁾。「非自然的、非被造的の神性の内には、唯一の意志以上の何ものもなく、この意志は亦唯一の神とも呼ばれ、この神は亦それ自身に於て唯、自己自身を見出し、捉え、そして自己自身から出て行き、斯くしてこの発出 (Ausgehen) と共に自己を瞑想 (Beschaulichkeit) の内へと導くこと以上の何ものも意欲しない。ひとはこの瞑想の内に、見る眼としての智慧の鏡と共に、神性の三一性を理解する」(*Gnadw.* 1:9)。そしてこの構造の内に自覚の可能性が芽ばえるのである。「悪でも善でもない第一の、無始の、唯一の意志〔父〕は、自らの内に捉え得る意志として唯一の永遠の善を産出し、これは無底的意志の子であるが、併し無始の意志の内でも等しく永遠である。そして無はそれ自身の内で自己を何かとして見出すので、この別の意志〔子〕は、第一の意志〔父〕の永遠の感覚性 (Empfindlichkeit) であり発見性 (Findlichkeit) である。そして無底的意志たる見出し得ないもの (das Unfindliche) 〔父〕は、その永遠に見出されたもの (sein ewig Gefundene) を通して〔子〕発出し〔聖霊〕、自己自身の永遠の瞑想 (eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst) の内に自己を導く」(*Gnadw.* 1:5)。それは神がその原初状態に於ては「自己自身の静かな瞑想」(ein stilles Sinnen über sich selbst) の内にあるというシェリングの句を想起せしめる (VII, 431; WA I, 31)。

『神智学的諸問題』は、神の三一的構造の内、特に父と子との関係を、極めて思弁的に、感覚性の為の一者の自己二重化としても思惟している。「というのは一 (Eins) は自己の内にそれが意欲し得るようなものを何も有してはいない。其処で一は二 (Zwey) があるようにと、自己を二重化する (sich dupliren)。一は亦一性 (Einheit) に於ては自己自身を感覚し得ない。併し二性 (Zweyheit) に於ては自己を感覚する」(*Quaest. Th.* 3:6)。これはシェリングが『私的講義』に於て、「同一性の差別への移行」の基礎として、「本質の二重化」(eine Doublirung des Wesens)

の論理として形成し上げんとしたものである (VII, 424f)。

ところでペーメは、子なる神を父なる神の「根底」としても捉えている。「子は父の根底と成る」(Sign.R. 7:33; vgl. auch Mschw. II, 2:2)。というのは子が「自己性の所在」(die Stätte zu einer Selbheit)だからである。(Gnadw. 1:12)。するとそれは、シェリングに於ける「神の利己主義」(der göttliche Egoismus)を成す「実存の根底」を想起せしめるかも知れない (VII, 357, 439)。併し乍ら次節に詳論する如く、ペーメの神の「誕生」に於て、子は光と愛の原理に他ならず、「根底」という語は同一であっても、子を意味する「父の根底」は、シェリングに於ける「実存の根底」とは全く相反するものである。この問題は、ペーメに於ては「根底」という語がシェリングに於けるように一義的ではなく、少くとも二義的に用いられていることに注目すれば、解決する。即ちペーメに従えば、子は「父の根底」であるが、併し父自身は何よりも先ず「闇の世界の根底」(der Grund der finstern Welt)であり、更にこの闇の世界は「自然の根底」(der Grund der Natur)なので(Theos. P. IV, 5:15)、結局父は「万物の根底」(der Grund aller Dinge)となり(Gnadw. 2:3f)、これは「第一の根底」(der erste Grund)とも(Myst. M. 5:9)、「基礎」(Fundament)とも呼ばれるに対し(Quaest. Th. 3:27)、子の方は、闇の世界が「光の = 世界の根底」(der Licht = Welt Grund)とされるように(Theos.P. II, 3:4)、それ自身「基礎」から産出される「別の永遠の根底」(ein anderer ewiger Grund)に他ならないのである(*ibid.* I, 1:13)。このことは亦、「無底」の内に存する唯一の「根底」が「二つの中心」(zwey Centra)を有するとも表現される(Quaest. Th. 3:19)。シェリングの「実存の根底」は、これら二つの中心の内、万物の「基礎」たる父なる神に対応するのであり、ペーメが子を「父の根底」と呼ぶのは、子が父の「自己性」(自覚)を成すからに他ならない。

併し乍ら子は未だ真に父の自覚とは成っていない。一者の自己二重化に基づく無底的意志の三一的構造の内に既に芽ばえている「感覚性」乃至「自己自身の瞑想」は、未だ真の自覚ではなく、謂わば単に自覚の論理的可能性に過ぎない。子が真に父の自覚を成し、無底が真の人格として生ける神と成るには、無底的意志は実在的にも「自己自身の対投」(ein Gegenwurf seiner selbst)即ち対象を得、自覚に必然的な対立そのものが実在的と成るものでなければならない(Beschaul. 1:17)⁽¹⁶⁾。それを媒介するものが所謂神の身体性を成す「永遠の自然」(die ewige Natur)の産出に他ならないのである。

II. 永遠の自然の産出と時間的自然の創造

無底的意志の三一性が対自的に実現される為には、神は「永遠の自然」の産出を通して、身体性を獲得せねばならない。それは処女作『黎明』に於て、神の「最内奥の誕生」に於ける七つの性質(sieben Qualitäten)として繰り返し記述されたものに他ならない⁽¹⁷⁾。それらの性質はこの書の中だけでも常に同一の仕方で開催されるわけではないが、大体に於て「苦渋」(Her-

be)、「辛辣」(Bitter)、「甘味」(Süsse)、「熱」(Hitze)、「愛」(Liebe)、「音調」(Ton)、そして最後に「自然」(Natur)の七形態であった⁽¹⁸⁾。特にこのような自然の産出の基礎となる第一性質の「苦渋」を、『黎明』は次のように記述している。「神性全体は、その最内奥の或いは無始の誕生に於て、核心に於て、鋭い、恐ろしい鋭利さを有している。それは苦渋の性質が、恐ろしい、苛酷な、暗い、冷酷な収縮 (Zusammenziehung) だからである。それは水から氷が生ずる程ものすごく冷たい冬に等しく、その上全く耐え難い」(Aur. 13:55)。そしてこの性質がそれ程に鋭い所以を次のように説明している。「併しこのように苦渋の性質が自らに於て鋭いのは、その収縮に依って身体 (ein Corpus) が形成されんが為である。さもなければ神性は存立し得ず、従って被造物は尚更存立し得ないであろう」(ibid. 13:70)。

「永遠の自然」の産出の最初の動性が「収縮」であるというこの処女作の根本思想は、この後も一貫して変わらない (z. B. *Drf. Leb.* 1: 26f; *Seel. Fr.* 1: 6f; *Myst. Pans.* 4: 2; *Sign. R.* 2: 7, 3: 14; *Myst. M.* 3: 10)。無底からの根底の実在的な産出、無から何かへの実在的な移行は「牽引」(Ziehen, Anziehen)に始まる。「無は何かを渴望し、渴望 (Hunger) は、『成れ』(Fiat) という第一の言葉乃至作ること (Machen) として欲望 (Begierde) である。ところがこの欲望は、それが作り得るようなもの、亦は捉え得るようなものは何も有してはいない。其処で欲望は単に自己自身を捉え、自己を圧縮する (sich impressen)。即ち欲望は自己を凝固させ (sich coaguliren)、自己の内^で自己を引く (sich zeuchen)。そして自己を捉え、自己を無底から根底へと導き、無が満ちたもの (voll) に成るように、磁石のような牽引に依って自己自身を蔽う (beschatten) が、而も無に留まる。それは唯闇 (Finsterniß) という一特性に過ぎない」(*Myst. M.* 3: 5)。これはシェリング『自由論』の「根底自身の牽引」(das Anziehen des Grundes selber) や『私的講義』の「収縮的原理」(das contrahirende Princip) として継承されているが (VII, 403, 429)、ペーメが永遠の自然の産出を展開せんとするに当り、先ずこのような動性を想定せざるを得ないのは、彼がこの産出に引き続いて起こる世界創造を文字通りに「無からの創造」(creatio ex nihilo) とは受け取り得ず、無から何かが生じ得る為には、その無は神自身でなければならず、而もそれは神の力の無限の収縮に依って、生ける身体性と成っているでなければならぬと、思惟せざるを得ないからである⁽¹⁹⁾。シェリングに於ては、「神の中の「自然」(Natur—in Gott) は元々神の「実存の根底」として前提されており (VII, 358)、その産出過程迄は展開されないが、「無からの創造」^(19a) を拒絶する点に於ては彼もペーメと同様であり、『自由論』に於ては世界創造は「実存の根底」を素材とする形成として思惟され、亦『私的講義』に於ては、「無からの創造」の「無」(Nichts) とは、単に「非 = 存在者」(das Nicht = seyende)、即ち未だ形相的原理を受けていない「存在そのもの」(das Seyn selber) に過ぎないものと解釈している (VII, 361f, 436)。

さて「牽引」に始まった無底の対自的实现は、次に二形態に分岐する。それは二つの意志の対立としても、二つの原理への分開 (Scheidung) としても、或いは亦二つの特性としても把

握されている。「如何なる欲望(Begehren)も牽引的(anziehend)であることが認められる。併し無底の内には引かれ得るようなものは何もないので、欲望は自己自身を引き寄せ、斯くして父の別の意志を孕ませる(schwängern)。……今や光の心底は懐胎しており(schwanger)、自然の第一意志は懐胎している」(Theos. P. I, 1: 31f)。「一切の存在者中の存在者は唯一の存在者に他ならない。併しその出産(Gebärung)に於て、光と闇、喜びと苦しみ、悪と善、愛と怒り、火と光等の二つの原理に分開する(sich scheiden)」(Sign. R. 16: 11)。「この凝固(Coagulation)乃至圧縮(Impression)の内に……二つのものが理解され得る。(1)一つは、智恵、力、諸々の色の徳である自由な欲(die freye Lust)であり、(2)もう一つは、自由な欲のそれ自身に於ける欲望(die Begierde)である。……欲望は父の特性であり、智恵としての自由な欲は子の特性である」(Myst. M 3: 6f)⁽²⁰⁾。これらはすべて、シェリングの『自由論』に於ける「実存の根底」とその憧憬から産出される「悟性」に、亦『私的講義』に於ける収縮的原理と伸張的原理に、そして亦『世界時代』に於ける「第一意志」と「別の意志」に対応するものであるが、就中シェリングはこの最後の『世界時代』に於ける「別の意志」の懐胎に関しては、殆ど文字通りペーメに依拠していると考えられる。唯この時期の彼は、「別の意志」をペーメ以上に二元論的に構想している。即ち彼に従えば、「この別の意志は自己自身を産出する(sich selbst zeugen)のであり、それ故に自らに於て全能なる無制約的意志である。この意志は端的に自己を産出する。換言すれば自己自身から且自己自身に依って自己を産出する。無意識的な憧憬が彼の母である。併し彼女はこの意志を単に受胎したに過ぎず、この意志自身が自己を産出したのである。この意志は永遠から(aus der Ewigkeit)自己を産出したのではなく、永遠の内(in der Ewigkeit)自己を産出したのである」(WA II, 55f; vgl. auch WA I, 30f)。

併し一体何故に無底的意志はこのように二原理に分開して働くのであろうか。元々このような神の自己産出は、無底が真の自覚を得る為に他ならなかったが、既述の如く一者が自己に顕わに成る為には、それは先ず第一に自己を二重化せねばならなかった。「無底的な神の知性が不安に充ちた火の意志と生命へと自己を導くのは、神と呼ばれるその大なる愛と喜びが〔それ自身に〕顕わに成らんが為である。というのも若しも一切が単に一なるものであるとすれば、その一者は自己自身に顕わではないであろうからである」(Myst. M. 3: 22)。併しペーメには更に、如何なる本質もその反対に於てのみ顕わに成り得るという、「反対」(Contrarium)の法則がある。「闇と光との間には永遠の反対がある。孰れも他方を包含せず、孰れも他方ではないが、それにも拘らず唯一の本質に他ならない」(Gelass. 2: 10)。「このような反対があるのは、このことに依って善が顕わに成り、善とは何かを認識されんが為である」(Myst. M. 4: 20)。斯くして自らの自覚を切望する無底的意志は、単に自己を二重化するのみならず、闇と光という反対の原理として働かざるを得ないのである。この思想は、「如何なる本質もその反対に於てのみ顕わに成る」というシェリングの「対立の原理」(das Grundgesetz des Gegensatzes)にそのまま継承されている(VII, 373, 435)。

さてこれら二原理の抗争から生ずる自然の他の諸形態は、大体に於て『黎明』のそれと変わらない。第三の形態は、「不安乃至苦悶、亦是湧出」(die Angst oder Qual, oder das Quellen)であり⁽²¹⁾、此処にエゼキエルの「廻転する輪」(ein drehender Rad)が成立し、この内に諸力の「分開性」(Schiedlichkeit)が齎らされ、「諸力の区別」(die Unterscheidung der Kräfte)乃至「諸力の覚醒」(die Erweckung der Kräfte)が生起すると共に、これが「神の力の静寂」(die Stille der Kraft Gottes)にはなかったであろう「生命の喜び」(des Lebens Freude)を齎らす(Myst. M. 3:12, 15, 19)。シェリングも『自由論』に於てこの「諸力の分開」という思想を世界創造の過程に適用し(VII, 358, 361ff)、亦『世界時代』に於て神の中の諸勢力(Potenzen)に起こる「廻転運動」(die rotatorische Bewegung)に、やはりエゼキエルの「輪」を用いている(WA I, 70, 77; VIII, 229, 264)。

自然の第四の形態は、「火の点火」(des Feuers Anzündung)であり、この形態に於て「眞の生命が初めて顕わに成る」(Myst. M. 3:18f)。自然の第五形態は「愛の=欲望」(die Liebe = Begierde)であり(ibid. 5:4f; 6:18)、第六形態は「言葉」(Wort)である(ibid. 6:16)。そして最後の第七形態に於て「諸力の形成された本質」(das geformte Wesen der Kräfte)が成立するとされるのである(ibid. 6:20)。併しこの神の「永遠の自然」の第七形態が一体何であるかを見極めるのは困難である。それは初期には亦唯単純に「自然」(Natur)とも(Aur. 16:5, 18:28; Drf. Leb. 4:64, 69)、「身体」(Leib)乃至「身体性」(Leiblichkeit)とも称されたものであり(Aur. 2:16, 16:6, 18:124, 21:65, 23:49, 25:54; Drf. Leb. 4:5, 5:15)、其処には既に時間的自然が成立しているかのようにも受け取られる。併し自然は「それ自身に於て靈(ein Geist)であるに過ぎない」とも言われるように(Drf. Leb. 5:15)、それが未だ神の自然である限りに於て、単なる物質的なものである筈がないであろう。A・コイレはそれを「神の存在の有機的生命の側面」(le côté organique et vital de son être)と解する⁽²²⁾。それは六形態が一つに調和しているような「囲い」(Umschluß)亦は「容器」(Gehäuse)であり、「自然の根底乃至所在」(der Grund oder die Stätte der Natur)と説明される(Clavis. 35, 73)。

それでは時間的自然の創造は如何に思惟されるか。確かにベームは、これを永遠の自然の産出過程と緊密に一に於て思惟している。彼自身の言に従えば、「神がその永遠無始の出産(Gebärung)と統治(Regiment)に於てあるところの一切、そのものが亦創造(die Schöpfung)でもある」(Sign. R. 16:1)。それは亦「初めに言(ことば)があった。言は神と共にあった。言は神であった。この言は初めに神と共にあった。すべてのものはこれによってできた。できたもののうち、一つとしてこれによらないものはなかった」という『ヨハネ福音書』冒頭の句に基づいているのである(Gnadw. 2:7)。而もこの創造の目的も亦神の「自己=啓示」(Selbst = Offenbarung)にあるとされる。「神が創造を産んだのは、彼がこのことに依ってより完全に成る為ではなく、彼の自己=啓示の為である。彼の大いなる喜びと栄光の為である。そのような喜びは創造に依って初めて始まったというのではない。否、喜びは永遠から大いなる神秘(Mysterium)

の内に存していた。併しそれは単に自己自身の内なる靈的戯れ(ein geistlich Spiel in sich selber)としてあったに過ぎない。創造(die Creation oder Schöpfung)は、永遠の聖靈が戯れる場合の模型乃至道具として、自己自身の外なる同一の戯れ(dasselbe Spiel aus sich selber)なのである」(Sign. R. 16:2)。

併し乍らこの創造の目的として挙げられた神の「自己=啓示」も亦、神が自らに顕わに成ること、換言すれば神の自覚を意味するのであろうか。ペーメの神は、より完全に自らに顕わに成り、自らを自覚する為に、創造せねばならないのであろうか。『自由論』や『私的講義』のシェリングならばそう言うのであろう⁽²³⁾。併し乍らペーメは上記の箇所でも明確に、創造は神自身の完全性の為ではないとしている。というのも神の自覚は、無底的意志が永遠の自然の産出に於てその身体を得、実在的にも子(魂)を産出し、この内に真の「対投」(Gegenwurf)を得ることに於て既に成立しており、亦この自覚の成立に基づいてこそ、神は創造する神であり得るからである。従って此処での「自己=啓示」は、神が自己を、即ち自らの栄光を他のものに顕わにすることを意味すると考えられる。ペーメはこのような「啓示」を、見えざるものを見え得るようにし、永遠を時間へと導くことと解している(Sign. R. 8:2)。その際確かに永遠の自然の七つの性質は、やはり時間的自然の創造に於ても妥当するが、併しペーメは、この為に神の自然と時間的自然とが混同されることのないように苦心している。何よりも先ず「[永遠の]自然の国は話す言葉の根底(der Grund des sprechenden Worts)である。それから被造物が生ずることになるのである。それ故に自然はそれ以前から(von ehe)なければならない」(Gnadw. 9:9)。従って時間的自然は永遠の自然から更に「言表」(ausgesprochen)されねばならないのである(Myst. M. 3:20, 10:5)。「流出した受容性(Annehmlichkeit)の意志の内にある怒りの火は、天使や人間の魂が其処から自らの根底を受け取ったところの永遠の自然への根底である。……この永遠の自然からこの可視的世界も亦内面性の対投(ein Gegenwurf der Inwendigkeit)として発芽し、創造されたのである」(Quaest. Th. 3:20)。斯くして「永遠の意志は自然を通してその言葉を啓示し」(Gnadw. 2:17)、「被造物は神の声の啓示」なのである(Sign. R. 16:17)。

さて我々は此処で、如何にして神は先ず天使の国を創造したか、それが如何にルチフェルの墮落に依って闇の国と化したか、如何にして其処からこの世が成立し、ルチフェルに代わって人間が神の像として創造されたか、如何にしてアダムの墮罪に依って、歴史はキリストを中心に動いて行くかという(Mschw. I, 3:10ff)、ペーメの歴史観に立ち入る余裕はない⁽²⁴⁾。我々は唯彼の「反対」の法則に注目する。彼は、この世は永遠の反対から「吐き出された」(ausgehauht)、「それ故にこの世は悪にして善」と言う(Myst. M. 6:10, 10:5)。若しも善が顕わに成り、認識される為には、その反対の悪が必要であり、それ故に神の内にも「永遠の反対」が存しているのであるとすれば、ペーメの神は自らの内に悪を包含し、その善の啓示の為に被造物の内にも悪を意欲するような、魔神的な神なのであろうか。此処で無底からの根底の誕生という思想は、悪の起源という一大問題に逢着せざるを得ない。我々は最後にこの問題を究明し、ペー

メとシェリングとの根本的相違を突き止めなければならない。

III. 悪の起源

至る所に悪を見出し、その起源に苦悩して、霊の突破を経たペーメが最初に執筆した書である『黎明』は、悪の問題に立ち入って解答せんとしている。確かに「空に、地に、亦地の上に現存する一切のもの、それはその源泉と起源とを神から発出する力に有している」(Aur. 2: 34)。併しだからと言って「それ故に神の中に悪と善が噴出している、或いは存在している等と、汝は考えてはならない。寧ろ神自身は善であり、亦善という名称も有しており、勝利する永遠の喜びである」(ibid. 2: 35)。このことをペーメは差当って「胆汁」(Galle)の譬えに依って説明せんとする⁽²⁵⁾。「見よ。人間は自らの内に胆汁を有している。それは毒物ではあるが、胆汁無くしては生きて行けない。……併し胆汁が一要素に於て点火されるならば、それは人間全体を墮落させる。というのは星辰的な諸々の霊の中の怒りは、胆汁に由来するからである」(ibid. 2: 37)。この句に依ってペーメの謂わんとするのは、生命に必要な胆汁を点火して悪とするのは、他ならぬ人間自身である、ということである。

併し乍ら胆汁は神に由来し、神にも「苦渋の性質」というものがあるのではなかったか。これに対してペーメは答える。「併し苦渋の性質は、天上的な壮麗さの内では蜂起的(erheblich)ではない。というのはこの性質は自ら身を起こしたり(sich erheben)、自ら点火したり(sich anzünden)はしないからである。寧ろルチフェル王が彼の王国に於て、その蜂起(Erhebung)と傲慢に依って、この性質に点火したのである。それ以来この性質は尚も最後の審判に至る迄、燃えさかる」(ibid. 8: 17)。即ち悪の起源は、それ自身被造物に過ぎない天使の墮落に存するのである。ところで一切の被造物は、悪魔に依って点火されたこの「苦渋の性質」の収縮に基づいて形成されており、この性質は被造物の中で「神の怒りの燃えさかる水脈」(eine brennende Quell = Ader des Zorns Gottes)となっている(ibid. 8: 19f)。それ故に悪は被造物の領域に於てのみ起こり得るのである。従ってペーメは、被造物が「苦渋の性質」に由来しているが故に、危険に曝されているとは考えていない。この性質に点火してこれを損った悪魔に依って、「我々哀れな人間は眩惑され、大きな危険性(Gefährlichkeit)の内に生きている」と言っているのである(ibid. 10: 56)。

それでは悪魔に依って損われた神の自然の故に、この世には悪しか栄えず、従って善なる神は悪魔に依って征服されたのであろうか。否。「悪魔が神性を強力に征服した等と、汝は考えてはならない」(ibid. 16: 59)。というのは悪魔の身体は第七の性質たる自然、即ち「最も外的な誕生」(die äusserlichste Geburt)から創造されており、「最内奥の誕生」迄を損ったわけではなく(ibid. 16: 44)、神の怒りも子や聖霊に迄達しているわけではないからである(ibid. 16: 60)。神の愛はこの世の至る所に隠されているのである。

さて晩年のペーメは、悪の問題を思惟する際に、最早悪魔のことは語らず、人間の自由意志に依る我意、我性への固執を強調する。「すべての罪 (Sünde) は自己性 (Selbheit) から発する。というのは自己性は欲望を以ってその我性 (Eigenes) へと身を動かすからである」(Sign. R. 15: 12; vgl. auch 15: 7, 10; Gnadw. 6: 38)。従って「如何なる被造物も、意志が彼に外から与えられる等とってはならない。寧ろ悪と善への意志は被造物に於て生ずるのである」(Gnadw. 6: 30)。「人間は、悪へと決意し得た魂の意志的知 (Sciencz) が、まさしく亦善へと決意し得たということ、従って神が人間の、亦悪魔の墮落の原因では全くないということ、そして神が神と呼ばれる限りに於て、彼等を墮落へと引き入れたりはしなかったということ、知るべきである」(ibid. 6: 31)。従って亦更に、「それ故に如何なる被造物もその創造主を、彼が自分を悪く作った等と責めることは出来ない。一切は非常に善い。併しその自己 = 高揚 (Selbst = Erhebung) と等性からの離脱 (Ausgehung aus der Gleichheit) に依って一切は悪となるのである」(Sign. R. 16: 8)⁽²⁶⁾。

併し乍らこのように人間の自由意志が悪に陥り得ることの究極的な根拠を、今やペーメは何処に見出すか。彼は言う。「さて悪魔と人間の墮落の根拠と始原はこのように理解される。神が神である限りに於て、神がこの墮落を意欲した等と言うことは出来ない。寧ろ自然からの被造物への分関性 (die Schiedlichkeit aus der Natur in die Creatur)、これがその墮落を意欲したのである。そしてこの分関性は神とは呼ばれない」(Gnadw. 6: 35)。

すると此処に一つの曖昧さが生ずる。即ちペーメは悪の起源が問題になると、必ずと言ってよい程「神が神である限りに於て」という条件を附加するのであるが、神が神でない場合があるのか。彼に従えば、「一なる存在者の内に二つの意志があり、これらは二つの原理を生ずる。一つは愛であり、他は怒り或いは憤怒の苦悶 (die Qual der Grimmigkeit) である。第一意志は神とは呼ばれず、自然 (Natura) と呼ばれる」(Drf. Leb. 2: 10)。それでは神が神と呼ばれるのは何に依ってか。「併し神は光とその愛に依ってのみ、自らを神と呼ぶ」(Gelass. 2: 9)。「併し光の = 世界のみ神と呼ばれる」(Theos. P. II, 3: 5)。即ちペーメは子なる神こそ本来の神と考えているのである (Myst. M. 7: 14)。そしてこの本来の神に関して彼は言うのである、「神が神と呼ばれ、亦神である限りに於て、神自身の内には悪への意図、亦は何かへの意図は全くない。というのは神は唯一の善だからである」と (Gnadw. 5: 22)。すると神が神とは呼ばれず、自然と呼ばれる限りに於ては、神は悪への意図を有し得るのか、という疑問が生ずる。実際ペーメは神の怒り (父) と愛 (子) とを、「恰かも如何なる生命にも中心に悪と善とがあるように」と、悪と善とに対応させており (Sign. R. 2: 20)、亦逆にこの世は永遠の反対から「吐き出された」が故に、「この世は悪にして善」とも言う (Myst. M. 6: 10, 10: 5)。そして彼は屢々神の収縮に依って生ずる「闇」を「悪」とも換言する (Sign. R. 16: 11, 26)。それ故に亦「神はそれ自身一切の本質である。神は悪にして善、天国にして地獄、光にして闇、永遠性にして時間、始まりにして終わりである」ということにもなるのである (Myst. M. 8: 24)。これをバーダー全集の編者の

一人 Fr・ホフマンのように、ペーメはこの場合の「悪」を道徳的な意味とは全く別の意味に於て思惟していると好意的に解釈するとしても⁽²⁷⁾、神の中に神ではないもの、神とは呼ばれないもの、即ち自然を想定し、而もそれがやはり「父なる神」の内に含まれる場合 (*Aur.* 11:20)、ペーメの神は悪の可能性を免れ得ないのではないか。

併し今ペーメが悪の起源を帰している「分離性」は、「自然から被造物への」それであり、神の「最内奥の誕生」に於ける分離性ではないのである。ペーメは創造を二段階に於て思惟しており、何よりも先ず神はその永遠の自然へと分離して身体性を得、その上で更にこの自然から被造物が「言表」に依って分離するのである。彼がこのように思惟する所以は、一つには彼が純粹に精神的な神とその「無からの創造」を信ずることが出来ず、身体と魂を具え、斯くして自覚を有する生ける神を欲したからであるが、併しもう一つにはこの世を神から引き離し、この世の悪が神に帰せられることのないようにとの彼の配慮からであると考えられる。従って今我々が神をその永遠の自然をも含めて思惟するとしても、ペーメが神に悪を帰したとは言えないのではないか。

併し乍ら、「神はその唯一の意志を、分離の為に、即ち啓示の為に、自らの言葉の形成と把握へと導いた」と言われるように (*Gnadw.* 6:36)、「分離性」は一般に、それが 1)永遠の自然へのにせよ、2)被造物へのにせよ、神の「自己=啓示」の為——前者に於ては自らの自覚の為、後者に於ては神の栄光の啓示の為——に生起するのであり、而もペーメは第二の分離性に自由意志を賦与し乍らも、「その分離性に於て、神は悪と善とを意欲する」としている (*ibid.*)。このように分離性をその目的の方から眺める場合、ペーメの神はやはり悪をも意欲する神となるのではないか。従って「悪は神の啓示の為に必要 (*nothwendig*) であった」というシェリングの解釈 (*VII*, 373)、亦より後のフォイエルバッハの解釈⁽²⁸⁾が生じて来るとしても、無理はないのではないだろうか。

併し乍らやはりペーメには、神が悪を必要とする等という言はない。確かに彼は、「若しも敵意の中の悪が何の役にも立たないとしたら、永遠なる唯一の善としての神はそれを許しはせず、寧ろ破壊したであろう。それ故に悪は神の栄光の啓示と喜びの国の為に役立つのであり、善が認識されるようにと、神が自らの善を具象的にする為の神の道具である。というのは若しも如何なる悪もなければ、善は認識されないであろう」と言っている (*Myst. M.* 71:17)。併しこれは、だからと言って神が悪を必要とし、悪を意欲する等と謂わんとするのではなく、唯単に生じた悪の存在理由を述べているに過ぎないと考えられる。悪の問題に苦悩して、神の憐れみの内に霊の突破を体験したペーメが何よりも先ず伝えたかったことは、決して神が悪の起源ではないということであった筈であり、亦至る所に存在する悪にもそれなりの存在理由があるということであった筈である。それを想起する場合、神の人格性を悪に依存せしめるようなシェリングやフォイエルバッハの解釈は、凡そペーメの本来の意図に反するものであろう。

ペーメに従えば、悪と罪とは飽迄被造物の我意に存する。従って彼が究極的に我々に説くこ

とは、人間の罪を贖ったイエス・キリストの死を通して、我々人間が被造的な自己性に死し、神の意志が成るように、「放下」(Gelassenheit)の内に生きることには他ならない。キリストは今も尚夫々の人間の内でその自我性 (Ichheit) に死しておられる。それ故に我々もこのキリストの死に於て、自らの自我性に死すること、この「意志の転向」(Umwendung des Willens)を目指さねばならないのである (*Sign. R.* 15:34, 36)。彼は説く。「汝は放下して汝の欲望を再び完全に永遠なるものの内へと、即ち神の意志へと、この意志が汝の意志と欲望であるように、導かねばならない。この外には唯苦悩と死、絶えざる死と墮落あるのみである」(*ibid.* 15:9)。「正しい真実の放下とは、神に逆う吐き気に死することである。自らの自己性を完全に捨て去って、心情と欲望、瞑想と意志を以て、神の憐れみたるイエス・キリストの死の内に身を委ねた者、この者は意志を以て現世を捨てたのである。……併し放下した意志はキリストの死の内に生き、永遠にキリストの復活の内で神の内に復活するのである」(*ibid.* 15:15)。このようにペーメの神智学は、最終的には「キリストへの道」(Weg zu Christo)、即ちキリストの死と復活のまねびという、信仰の領域に帰着するのである。

最後に我々は、ペーメとシェリングとの根本的相違を要約せねばならないが、この為には同様にペーメに心酔したバーダーのシェリング批判が示唆を与える。即ち彼は、シェリングが神の完成を世界の生成過程に依って媒介せしめ、斯くして悪の必要性を説いたことを、最も強く批判したが²⁹⁾、この点が同時に亦ペーメとシェリングとの相違でもある。確かにペーメは神の三位一体と世界創造とを緊密に一に於て思惟し、この為はその思想は多くの曖昧性を生じた。併し我々は、まさしく神の三位一体と創造とがこのように一に於て思惟されるが故にこそ、創造の目的とされる「自己 = 啓示」という語も亦、二つの意味を得ることを見落としてはならない。即ち 1) 一つは神が自らに顕わになり、自らを自覚するという意味であり (*Gnadw.* 1:22)、これは永遠の自然を介した神の三一性の実現に於て既に成立しているのである。2) もう一つは神が自らの栄光を他のものに顕わにするという意味であり (*Myst. M.* 8:10)、これが時間的自然の創造過程に於て達成されるのである。するとペーメに於ては創造が二段階を踏んでいることが同時に明らかである。即ち 1) 先ず第一に神自身の身体性を成し、光 (自覚) の成立の基礎となる永遠の自然の産出であり、2) 次にそれを根底とする時間的自然の創造である。ところがシェリングは「自己啓示」という語を上記の第一の意味にしか解してはおらず、而も創造は第二段階の創造のみである。それ故に彼に於ては「世界創造の全過程」、「自然と歴史に於ける生命過程」は必然的に「神が完成した自覚と成り、完成した人格と成る過程」と一にして同一とならざるを得ないのである (VII, 433)。併しペーメは、神の自己認識が完成するのは、世界創造の終局に於てである等とは、何処にも言っていない。永遠の自然を介して既に自らに顕わに成っているペーメの神は、自らの善性を自覚する為に、時間的自然の内にその反対の悪を意欲する必要は全くないのである。

我々はこの研究に於て、ベーメの神智学的根本思想をシェリングの自由哲学との関連に於てのみ考察して来た。併しシェリングのみならず、一般にドイツ観念論のテキストは、至る所でベーメの思想を想起せしめる。例えばフィヒテの初期知識学には、自覚の成立の為には対立が必要であり、而もその対立は実在的と成らねばならないというベーメの根本思想が生きている。そして彼の1797年以降の知識学に於て、「自我性」(Ichheit)、「眼」(Auge)、「鏡」(Spiegel)のようなベーメの用語が頻繁に用いられるようになるのは、単なる偶然であろうか⁽³⁰⁾。亦神の中の自然という思想は受容しなかったヘーゲルも、絶対者が自らを自覚する為に自己を分割し、自己から外へ出て行くという、元々ベーメに由来する根本思想に依って、その弁証法の基礎を敷くのである。亦元々この思想をヘーゲルに可能にしたのは、他ならぬヘルダーリンであった⁽³¹⁾。彼が断片『判断と存在』(Urtheil und Seyn. Anfang April 1795)⁽³²⁾においてフィヒテの自我の原理批判の為に想定したスピノザ的な一なる「存在」(Seyn)、そして『ヒュペーリオン』第一巻(1797)に於て「美」(Schönheit)として経験されたかの「根源的に一なるもの」(das Ursprünglicheinige)は、彼が詩人としての自らの使命を確立せんとしたホンブルク時代(1798—1800)には、断片『詩形の区別に就いて』(Über den Unterschied der Dichtarten)が示すように、「感覚可能性」(Fühlbarkeit)の為に必然的に自己から外へ出て行くものとして思惟される。「というのは、内容に富んだ全体(das gehaltreiche Ganze)が、その一性(Einigkeit)に於ては、明確に生き生きと自己を感じる(sich fühlen)ことがない……ということは、永遠の法則(ewiges Gesetz)だからである」⁽³³⁾。この句に遭遇してベーメを想起しない者はないであろう。この時期のヘルダーリンも亦、後のシェリングと同様に、根底に隠れてい乍ら、自己を感じることを欲する「自然」に対して、「根底」(Grund)の概念を用いるのである⁽³⁴⁾。このようにベーメの思想は、汲み尽くし難くドイツの精神的伝統の底流を成しているのである。

註

(1)本稿は、元々筆者のシェリング研究(その一部は既に「自己肯定の神と自己否定的精神——シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学——」という標題の許に、『福井医科大学一般教育紀要』第3号(1983)、65—94に発表)、就中その『自由論』解釈に附随して、その附論(Exkurs)として成立したものである。

(2)「序」に於けるベーメの生涯と著作の叙述は、主に A. v. Frankenberg: *Gründlicher und wahrhafter Bericht von dem Leben und Abscheid des in GOtt selig = ruhenden Jacob Böhmens*. In: J. Böhme: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von W.-E. Peuckert. Stuttgart 1955ff(Faksimilausg. von 1730). Bd 10. 5—31に基づいている。亦本稿で使用されるベーメ全集はこの版に依り、引用に際しては本文中に標題を略記し、章及び節を記す。尚ベーメに関する文献を完璧に収録したものとしては、vgl. A. Koyré: *La Philosophie de Jacob Boehme*. 3. Éd. Paris 1979. 510—519. 最近のものをも顧慮したものではありません。

vgl. G. Wehr: *Jacob Böhme — Der Geisteslehrer und Seelenführer*. Freiburg 1979. 89 — 109.

(3)A. v. Frankenberg (1593—1652) に関しては、vgl. E. Benz: *Der Prophet Jakob Boehme*. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums. Mainz 1959. 85 — 89.

(4)A. v. Frankenberg: *Gründlicher und wahrhafter Bericht*. *op. cit.* 10f.

(5)この書に関しては、岡村圭真著「ペーメの神秘主義——『キリストへの道』の問題をめぐって」『ドイツ神秘主義研究』所収、上田閑照編、創文社 1982、523—557頁参照。

(6)A. v. Frankenberg: *Gründlicher und wahrhafter Bericht*. 20f.

(7)Vgl. W.-E. Peuckert: *Das Leben Jacob Böhm*. In: *Böhme: Sämtl. Schr.* Bd 10. 69.

(8)A. v. Frankenberg: *Gründlicher und wahrhafter Bericht*. 15.

(9)Vgl. G. Wehr: *Jacob Böhme*. Geistige Schau und Christuserkenntnis. Schaffhausen 1976. 18; *Ders.: Jacob Böhme — Der Geisteslehrer und Seelenführer*. *op. cit.* 47.

(10)Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, Bad Cannstatt 1965. Bd 19. 301, 304.

(11)W.-E. Peuckert: *Das Leben Jacob Böhm*. *op. cit.* 53.

(12)シェリングとペーメやその他の神智学者との関係に関して、筆者が参照することの出来たものを挙げれば、H. Fuhrmans: *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf 1954. bes. 75—127; E. Benz: *Schellings theologische Geistesansichten*. Mainz 1955; W. A. Schulze: *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 11 (1957), 575—593; H. Fuhrmans: *Einleitung zur Reclamausgabe der Freiheitsschrift Schellings*. Stuttgart 1964. 3—38である。併しこれらの書や論文は、シェリングの思想の内にペーメの影響を一般的に指摘するに留まり、両者の根本的相違には立ち入っていない。尚ペーメを巡るシェリングとFr・v・バーダーとの関係に就いては、シェリング研究者の方は、彼がバーダーと識り合う(1806)以前の同一哲学の内に既にペーメの影響を見出し(vgl. W. A. Schulze: *op. cit.* 575f)、バーダー研究者の方は、彼がシェリングの自由哲学に及ぼした影響を強調するといった具合であるが(vgl. Fr. X. v. Bader: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Fr. Hoffmann u. a. Leipzig 1851ff (Nachdr.: Aalen 1963). Bd 2. “Einleitung” des Herausgebers. XLVIII f)、既に同一哲学の墮落論(拙論「自己肯定の神と自己否定的精神」(上掲論文)、81頁以下及び註(37)参照)が、明らかにシェリングがバーダーと識り合う以前にペーメの思想に精通していたことを示している。本稿は、シェリングの「自由哲学」の許に、『自由論』(1809)、『シフトウツトガルト私的講義』(1810)、及び草稿『世界時代』(第一草稿: 1811; 第二草稿: 1813; 第三草稿: 1815)を理解する。引用に際しては、Schelling: *Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856ff に依り、亦『世界時代』の第一、第二草稿は、Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*. Hrsg. von M. Schröter. München 1946 (Nachlaßband) に依る(WA I, WA IIと略記する)。第三草稿は上記全集の第八巻に収録されている。すべて本文中に巻数と頁数を記す。

(13)自然の外なる神が「無底」(Ungrund)と呼ばれ始めるのは、『魂に関する四十の間』からである

(vgl. *Seel. Fr.* 1:16). Vgl. auch hierzu *A. Koyré: La Philosophie de Jacob Boehme. op. cit.* 280f.

(14) *Thomas: Summa theologiae.* p. I, q. 3, a. 7: Deus autem non habet causam, ...

(15) ベーメはルター神学の Dreieinigkeit という術語を知らない。一般にベーメと正統的なルターの教義学との相違に関しては、vgl. *E. Hirsch: Jacob Böhme und seine Entwicklung auf die Seitenbewegung der pietistischen Zeit.* In: *ders.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie.* Gütersloh 1951. Bd 2. 208—255. 尚ベーメは神の三一性を処女作『黎明』以来論じているが、併しこの最初の著作の根底にある態度は、自然の考察を通して神を識るというものであり、父、子、聖霊の孰れを識らんとする場合にも、彼は全自然とその諸特性を考察し、父の本質を「力」(Kraft)として、亦子を「父全体の内にある一切の力の中の中心 (das Hertze)」として看取り、このような父と子から発出 (ausgehen) するものを聖霊とする (*Aur.* 3:9, 15, 28)。被造物とのアナロギアを基礎とするこのような神の三一性の考察に対して、神の三一性が神性の方から内的統一的に展開されるようになるのは、やはり神性の本質を「無底」として思惟し始める『魂に関する四十の間』頃からである (vgl. *Seel. Fr.* 1:15)。

(16) この点の優れた把握に関しては、vgl. *A. Koyré: La Philosophie de Jacob Boehme.* 333ff.

(17) 神の三一性や七つの性質が神の統一に反しないかという疑問に対して、バーダーは、他者に依る区別や規定は統一を廃棄するかも知れないが、「自己分割」(αυτοδιόρισμος)、「自己区別」(Selbstunterscheidung)、「自己規定」(Selbstbestimmung) は統一を廃棄するものではないと、ベーメを弁護する。Vgl. *Baader: Sämtl. Werke.* Bd 3. 385. 尚「七つの性質」は、*Apoc.* 3:1に基づく(*Aur.* 8:25, 13:72, 73)。

(18) このような神の誕生の記述は、恰かも化学反応に依る物質の生成の如き感を覚え、精神的原理の欠如が著しいが、ヘーゲルの言うように、「苦渋、甘味、辛辣、憤怒等の諸性質、怒り、愛、色合い、閃光、エッセンス、サリッター[火]、マルクリウス[音調]等の諸感覚、これらの感性的諸形式は、ベーメに於ては感性に固有の意義を保持してはおらず、彼はそれらを思惟諸規定として用いている」のである (*Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. op. cit.* Bd 19. 301)。

(19) W・A・シュルツェが指摘するように (vgl. *W. A. Schulze: Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen.* 581)、ベーメは「無からの創造」を単に外見的に踏襲するに過ぎない。Vgl. *Sign. R.* 6:8:「神は一切のものを無から作った。そしてその無とは神自身である。」

(19a) 「無からの創造」の思想的背景に関しては、山田晶著「無からの創造——その思想の形成——」『在りて在る者』、創文社 1979、299—333頁参照。

(20) ベーメは父を「欲望」(Begierde)と、子を「欲」(Lust)と規定し、一見如何なる相違もないかのように考えられるこれらの両語を大体に於て区別している。即ち彼は「欲望」の許に盲目的な「渴望」(Hunger)を、「欲」の許に「自由意志」(ein freyer Wille)を理解している (*Sign. R.* 6:1)。

(21) バーダーは、ベーメの「不安」(Angst)の内にラテン語の angustiae 即ち「狭化」(Beengung)を理解し、この「阻止された誕生」の故に、「実在的区別」の必要が生ずると解釈する。Vgl. *Baader: Sämtl. Werke.* Bd 13. 78.

(22)Vgl. A. Koyré: *La Philosophie de Jacob Boehme*. 356. 尚 バーダーは神の「超自然性」(Uebernatürlichkeit)を「没自然性」(Naturlosigkeit)に依って理解せんとする立場、亦神の「外面性」(Aeusserlichkeit)が被造物に他ならないと思惟する立場に対して、ペーメの神の中の自然という思想を弁護する。彼に従えば、これらの見解は非時間的自然と時間化された自然とを同一視し、神に於ける自然からの自由(Naturfreiheit Gottes)を「没自然性」と混同することから生ずるもので、神を「謂わば非自然化し(entnaturte)」、生産的自然(natura naturans)という属性を神から除外するが、このような「悪い自然浄化主義」(der schlechte Naturpurismus)は、キリスト教をキリストなしに設立せんとするものであるという。Vgl. Baader: *Sämtl. Werke*. Bd 2. 402ff.

(23)周知の如く H. Fuhrmas は、その書 *Schellings Philosophie der Weltalter* (註(12)参照)に於て、1806—1821のシェリングが Pantheist ではなく、Theist となったというテーゼを掲げ、この視点の許に彼の自由哲学の解釈を試みたが(vgl. 14, 60, 66, 306, 428)、併しこれはフアマンズがシェリングを斯く解釈し度いに過ぎず、少なくともこのテーゼは1809—1810のシェリングには妥当しない。このようなフアマンズに対する正当な批判としては、vgl. W. A. Schulze: *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen*. 584; L. v. Bladel: *Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie*. In: *Schelling-Studien*. Hrsg. von A. M. Koktanek. München, Wien 1965. 49—82. bes. 78ff.

(24)ペーメの歴史哲学に関しては、vgl. E. Benz: *Die Geschichtsmetaphysik Jakob Böhmers*. In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 13(1935), 421—455.

(25)バーダーに従えば、「胆汁」とはパラツェルズスに於て「否定的原理」を意味するという。Vgl. Baader: *Sämtl. Werke*. Bd 13. 103. 尚ペーメとパラツェルズスとの関係に関しては、vgl. W.-E. Peuckert: *Das Leben Jacob Böhmers*. 70—78.

(26)Vgl. auch *Gnadw.* 2:5:「斯くして亦永遠無始の根底に由来する諸物に関して次のように考えることが出来る。即ち永遠の根底から生ずる各々の物は、その自己性(Selbheit)の内にあり物であり我意(ein eigener Wille)であるが、これはそれ以前にそれを粉碎するかも知れないようなものは何も有していない。併しその後この意志は、それが其処から生じ来たった第一の根底には似ていない異質の把握へと自ら自己を導いて行き、斯くして全体からの分離(eine Abtrennung vom Ganzen)となるのである。」被造物の自己性は、大いなる神秘の全体の内にとまっている限り、彼を破壊しないにも拘らず、全体から分離してその自己性に固執すると、それが初めて悪となる、というこの思想は、シェリングの『自由論』に於ける悪の思想よりも、それ以前の同一哲学の墮落論(Abfallslehre)の方に極めて近い。彼はこの墮落論にフィヒテの「自我性」批判の意味を含ませているが、それは彼が単に統覚の可能根拠に過ぎないフィヒテの自我性の内に、まさしく罪の根拠を意味するペーメの自我性を看取していたからである。ところで併しこの全体からの分離が自由意志に依って生起すると思惟する場合、当然自由意志を持たない被造物に於ける悪の可能性は消失する。それ故にペーメは、「生命の無い被造物」(die unlebhaftige Creatur)はその欲望を「悪意」(Bosheit)へ導く等ということを出

来ない、とする (*Gelass.* 2:22)。このような悪の思想は、シェリングに於ては『自由論』に於て初めて明確に打ち出され、此処で彼は悪の可能性を自覚に基づき、従って自覚を持たない動物等の墮落の可能性を除外するのである (vgl. VIII, 364, 372)。

(27)Vgl. *Baader: Sämtl. Werke.* Bd 2. 250. Fußnote des Herausgebers.

(28)フォイエルバッハに於ては、ペーメに於て神の自己性(自己意識)を生ぜしめる神の生命内の分離も、被造物の悪の根拠と成る自己性(我意)の神からの分離も、同一の「否定性の原理」(*das Principium der Negativität*)であると解釈されるので、自己意識乃至精神の起源が同時に悪の起源ということになり、「それ故に神は唯悪魔即ち否定の原理 (*das Principium der Verneinung*) に依ってのみ、知であり精神である」、亦「それ故にJ・ペーメに従えば悪の起源、悪の原理は神自身の内に存する」と断言される。そしてこのように悪の原理は「一切の精神と生命の原理」を成すが故に、それは「絶対的に必然的なもの」(*ein absolut Notwendiges*)と思惟されるのである。併し同時に彼は神の自己分離と被造物の神からの分離との相違をも知っており、前者はまさしく「悪の原理」ではなく「善の原理」に他ならず、その内容は「一切の存在者の無私の充溢」(*die selbstlose Fülle aller Wesen*)に他ならないとする。従って彼の場合、より綿密な解釈に依って上述の如き結論は避け得た筈である。Vgl. *L. Feuerbach: Der Ursprung des Bösen nach Jacob Böhme.* In: *Feuerbach: Werke.* Hrsg. von E. Thiers. Frankfurt a. M. 1975. Bd 2. 7—15.

(29)Vgl. *Baader: Sämtl. Werke.* Bd 13. 66, 72f, 123f, 168, 172f.

(30)E・ベンツは、フィヒテはペーメを知ろうとはしなかったと報告しているが(vgl. *E. Benz: Schellings theologische Geistesahnen.* op. cit. 259)、バーダー全集第13巻の編者J・ハムベルガーは、ペーメのフィヒテへの影響を指摘している(vgl. *Baader: Sämtl. Werke.* Bd 13. 162. Fußnote des Herausgebers)。

(31)Chr・ヤンメは、ホンブルク時代のヘルダーリンの発展を考察することに依って、彼の洞察こそがヘーゲル弁証法の礎石を成すことを示さんとした。Vgl. *Chr. Jamme: "Ein ungelehrtes Buch".* Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797—1800. Bonn 1983. (Hegel-Studien. Beiheft 23). bes. 354ff.

(32)この断片のDatierungに関しては、vgl. *D.Henrich: Hölderlin über Urteil und Sein.* In: *Hölderlin-Jahrbuch.* 14 (1965/66), 73—96. bes. 77.

(33)*Fr. Hölderlin: Sämtliche Werke.* Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Hrsg. von Fr. Beissner. Stuttgart 1943ff. Bd 4, 1. 268.

(34)Vgl. *W. Binder: Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus.* In: *ders.: Hölderlin-Aufsätze.* Frankfurt a. M. 1970. 20.

Theosophie J. Böhmcs

—Zum Verständnis der Freiheitsphilosophie Schellings—

Takako SHIKAYA

Resümee

Die Verfasserin legt hier als Exkurs in ihrer Schelling-Forschung die Darstellung der theosophischen Grundgedanken J. Böhmcs vor. Sie stellt sich dabei die Aufgabe, eine fundamentale Divergenz zwischen Böhme und Schelling aufzuklären.

Es geht zuerst im 1. Abschnitt um die Böhmesche Bestimmung Gottes außer der Natur als "Ungrund", der keinen Grund hat, woraus er entspringen könnte und doch, alles wie ein "Spiegel" oder ein "Auge" in sich bergend, sich seinem Wesen nach einen Grund zu gebären sucht. Insofern weicht er von der "absoluten Indifferenz" Schellings ab, welche dieser als das Nichtsein *aller* Gegensätze bestimmen will.

Die Verf. verfolgt ferner im 2. Abschn., wie dieser ungründliche Wille dem Gesetz vom "Contrarium" nach in der Gebärung der "ewigen Natur" seine Leiblichkeit (Finsternis) gewinnt, wodurch ihm auch seine Seele als Selbstbewußtsein (Licht) real vermittelt wird. Die zeitliche Natur wird dann aus dieser Natur Gottes durch das Wort geschaffen. Schelling dagegen, der die Natur in Gott von vornherein voraussetzt, fängt unmittelbar mit der Entfaltung des Schöpfungsprozesses dieser Welt an.

Im 3. Abschn. erörtert die Verf. schließlich das Problem, ob das Böse seinen Ursprung in Gott habe, wenn diese Welt, aus der Finsternis Gottes geschaffen, gut und böse sei. Nach Böhme aber besteht das Böse erst in der "Selbheit" oder "Ichheit" des Menschen, die sich bei der "Schiedlichkeit aus der Natur in die Creatur" vom Ganzen abtrennt. Die Interpretation Schellings darum, das Böse sei zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen, wäre der eigentlichen Absicht Böhmcs zuwider.

Abschließend faßt die Verf. das Ergebnis der Untersuchung so zusammen: Böhme gebraucht das Wort "Selbst=Offenbarung" in zweierlei Bedeutung: 1) Einmal bedeutet es, daß Gott *sich* offenbar wird, was schon in der Gebärung der ewigen Natur erreicht ist. 2) Zum andern heißt es, daß Gott sich selbst *den anderen* offenbart, was in der Welterschöpfung geschieht. In der Freiheitsphilosophie Schellings (1809/10) dagegen, die die Selbstoffenbarung Gottes nur im ersten Sinne versteht und auch die Entfaltung der ewigen Natur ausläßt, muß "der ganze Proceß der Welterschöpfung" notwendig als "der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung Gottes" genommen werden, was seine Ansicht des Bösen bestimmt.