

岡部雄三著『ヤコブ・ペーメと神智学の展開』

(岩波書店、二〇一〇年、三四六頁)

芝 田 豊 彦

本書は、二〇〇九年に逝去された岡部雄三氏が残された多数の論文の中から、「ペーメの思想とその系譜」に焦点を合わせて編集され、中井章子氏の解説を付して出版されたものである。したがって内容が重複する箇所や叙述のニュアンスが多少異なる箇所も見受けられるが、本書が著者自身の最終的な調整を経ていないこと、また収録された論文の発表時期がかなりの長期間にわたっていることを、念頭に入れて読まれることをお勧めしたい。

それでは順に概要を紹介し、コメントを加えていきたい。まず序章「ヨーロッパ神秘思想における〈乙女ソフィア〉」では、本書全体の導入として、女性の人格神である「ソフィア」の思想の系譜が紹介される。ソフィア思想は、男性的・父性的原理の強いユダヤ・キリスト教において女性性を補償するものとして、著者によって高く評価される。ただ、あまりに強引な断定や、内容的に正確とは言い難い叙述がいくつか目につくのは残念である。ひとつ例をあげよう。

掲の聖書箇所でソフィアを女性神、しかも「夫婦神」とすることは、けっして「明らか」なことではない。

ペーメのソフィア論に関する著者の次の発言は、本書全体との関連でも非常に重要であり、同時に問題もはらんでいる。「ペーメ自身、ソフィアを神の一ペルソナと説明することは決してなかったが、彼の神観は明らかに四位一体を形成していると言つてよい。……ペーメにおいて初めて、三つのペルソナに乙女ソフィアを加える四位一体的神観が見られるのである」(一一頁)。しかし、はたしてペーメにおいて三位一体の代わりに四位一体(Quatinität)が主張されているのであろうか。グレゴール・リヒターはペーメの神観に異端的な四位一体説を認めて糾弾したのであるが、ペーメはリヒターに対する弁明書で、自分が唯一の神、三位一体の神を信じていることを表明している。ペーメが単に自己弁護のために表面的にそのようなことを言ったとは考えにくい。おそらくペーメ自身、ソフィア説が三位一体説に抵触しているとは思っていなかったであろう。弁明書では、ソフィアの名をあげることもなく、内容的にはソフィアの本質を規定するものに言及しているが、それはヨハネ福音書冒頭におけるロゴスによる創造説と重なる。ロゴスによる創造で済むにもかかわらず、どうしてソフィアを導入する必要があったのか。これに対してヴェーアは、キリストの両性具有性、「神のイメージにおける男性的―女性的な全体性」という「普遍的な元型」を指示

「箴言八章二一―三三節に描かれているように、ソフィアは宇宙創造以前から存在し、宇宙創造時には、父神のかたわらで創造を扶助した女性の創造者(Werkmeisterin)である」(四頁)。そして次のように続けられる。「明らかに、ここには、……ヤルウェとソフィアという夫婦神による天地創世神話が語られている」(傍点評者、以下同様)。聖書の当該箇所ではソフィアが女性的イメージで語られているとしても、必ずしも女性性が強調されているわけではない。実際、ペーメが大きく影響を受けたと著者が指摘する(四六頁)ルター聖書でも、男性形の Werkmeister (八章三〇節)で訳されている(現行ルター聖書では *Lehning*)。また著者はソフィアを「大地母神とは異なるタイプの女性神」であり、「出産とは無関係な女性」とするのであるから、そのようなソフィアのイメージと「夫婦神」というような表現は両立し難い。さらに著者自身も注記しているように、ユダヤ伝承には神によるソフィアの創造説と非創造説の両方がある。このことから、上

している。(この段落はヴェーアの次の著作を参照のこと。
Gerhard Wehr: Jakob Böhme, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 84ff.)

それはさておき、ヴェーアも指摘するように、そもそも「三位一体か四位一体か」という問題設定自体が適切でないであろう。直観に基づくペーメの思索は多義性ないし曖昧性を本領とするわけで、明晰な神学的概念としてソフィアを導入したわけではないからである。ところで著者自身が述べているように、「ソフィアは、能動的な三つのペルソナの活動を可能にする受動的な場、ないし(からだ)」(一一頁)である。したがってペーメの神観は、第二章で岡部自身が使っているプラス(+)という符号を用いて、「三十一位一体」ぐらいに表示するのが穏当ではなからうか。たしかに四ツ組が主張されるが、けっして三位一体説に抵触するわけではなく、三位一体を場所的に支えるソフィア。岡部は第五章でソフィアを「三位一体を成り立たせる不可視の場」(一四九頁)としており、こちらのほうがよりの確な表現である。ところで、ソロヴィヨフのソフィア論を西田哲学の絶対無の場所と結びつけ、キリスト教神学的視点から絶対無の場所を「三位一体のおいてある場所」と捉え直す小野田功の聖霊神学は、上記の問題を考察する際にも示唆を与えてくれるであろう(小野寺功「大地の神学」行路社、六五頁以下参照)。

第一章から第三章は「ヤコブ・ペーメの神秘思想」にあて

られる。ペーメの神秘思想の出発点は一六〇〇年に得た一五
分間の神秘体験である。この体験は、特定の時空間に限定さ
れたエクスタシスのなヴィジョン体験ではなく、「霊の領域
を見る目の獲得」であった。これ以降ペーメは、「霊眼」に
よって一切の霊的な出来事の現場に立ち合うことができるよ
うになる。次にペーメにとつて問題になるのは、霊眼によつ
て得られた神についての知をいかに言語化するかであった。
これは困難をきわめ、「曙光」の成立をはさむ。十八年間の
沈黙の後に、一六一九年から一六二四年に没するまでの約六
年間のあいだに膨大な量の著作がなされる。著者によれば、
ペーメは「自分の神秘体験を思想へと言語化する」ために古
今の神秘思想や錬金術の用語を用いざるを得なかったが、そ
のような伝統的用語は彼独自の思想をその中へ盛り込む「容
器」なのであった(四六頁)。しかしここで、著者があたか
も用語(形式)と思想(内容)を分離できるかのように考え
ているのが気になる。言語の問題は後述する。

ここでペーメ神秘思想の概要を、第二章等に即して示して
おきたい。ペーメにとつて神はまったくの「無」であり、
「底なし」(Ungrund)である。この無から「玄妙微細な意
志」「あるかなきかの意志」が萌す。かくて無底的意志であ
る「父」が、自らを掴む(Fassen)ことによつて「子」とい
う「底」(Grund)が生まれ、さらに父の意志を受けて子か
ら「聖霊」が発出する。このようにして神は自己を顕現する

のアイデアを物質の形で顕現させること」なのであった(同
上)。

ここで問題にしたいのは、「生成論的な無の考え方」とペ
ーメ創造論との相違を、著者はあまりに強調し過ぎていて
ではないか(七二、三頁)、という点である。「生成論的な無
の考え方」は、著者によれば、世界各地で伝承される創世神
話のみならず、神秘思想的に解釈された否定神学(五七頁)
やカバラ(五八頁)にも見られる。ここでは「無」が「物
質的な原素材」ないし「存在の極限的な充溢」に反転し、そ
こから世界がいわば連続的に生成するのである。それに対し
てペーメ創造論では、永遠の自然が介在されることによつ
て、「無」的神と世界とはあくまで非連続の関係にある。し
かしペーメ創造論における「掴み」(Fassung)という概念に
注目すれば、「掴み」はカバラの「ツィムツーム」(Zimzum)
に対応し、ペーメとカバラの創造説の類似は非常に大きい
と言わなければならない(Vgl. John Schuitz: Jakob Böhme
und die Kabbalah, Frankfurt a. M. 1993, S. 74ff.)。

次に神秘体験の言語化について考えてみたい。ペーメの神
秘思想は単に思弁的なものではなく、彼自身の神秘体験に基
づく。ここで、神秘体験も一種の幻覚ないし妄想にすぎない
のではないかと、という反論が予想できる。このような反論に
対して、「ソフィア」「悪」「神の深み」「両性具有」「霊
身体性」といったペーメの主要概念を説明するのに、ユング

のであるが、父・子・聖霊という三様の展開を可能にする空
間が神の知恵ソフィアなのである。そしてこの知恵という
「眼」ないし「鏡」の上に映る像が、世界創造のアイデアとな
る。

次に神の意志は、知恵に映された自己展開像(「アイデアの
混沌」を欲望する。この段階では、神の無的意志は「欲」と
呼ばれ、欲化した神の意志ないし霊(Spiritus)は、「永遠の自
然」(霊ないし霊に等しいからだとしての自然)において七
つの性質を「次々と展開していく」(八一頁)。この七つの性
質のうち最初の六性質は、神の欲の自己運動の「連続した展
開」であり、第七の性質はこの運動全体を包む霊的な身体性
である(六四頁)。

ペーメの神論ないし創造論において注意すべき点は、「悪」
が単なる人間の倫理的な問題ではなく、「神の欲の運動その
ものなかに悪の可能性がすでに潜んでいる」という「悪の
形而上学」(七二頁)が主張される点である。そして「永遠
の自然」は、神の内にあるながら「無なる神」とは区別され
た神ならざるものであり、この永遠の自然という「内なる自
然」が外化され、物質化されたのが、「外なる自然」である
現宇宙なのである(同上)。したがって外なる自然は、内な
る自然の「しるし」となる(しるし説)。結局のところペー
メの創造論とは、「底なしの神」が、「意志」ないし「欲」と
して働き、「永遠の」自然を介在させることによつて、自ら

心理学がひとつの有効な手段となるであろう(ヴェーアの
掲書参照)。しかし岡部は別の方途を取る。岡部は、体験を
描写する(写し取る)ことではなく、それとは区別された
「思想(思考)のことば」を重視する。岡部にとつて重要な
のは、体験を持つ思想的意味を「思想のことば」を用いて思
考し、新たな思想世界を創造することなのである。あるいは
簡単に、「体験したヴィジョンの直観像を思想のことばで言
語化する」(一一一頁)とも言われる。エックハルトを例に
すると、「魂のなかの神の子の誕生」という体験された事態
がはらむ思想的意味を、エックハルトは「神性、無、深淵、
砂漠、放下、突破」などの(思想の)ことばを用いて探求し
たのである(一一〇頁)。「思想のことば」とは、第一章で使
われた「用語」(四六頁)に対応しつつ、それを「思想」の
観点からより深く捉え直した概念と言つてよいであろう。

ここまでの著者の叙述には賛同できる。しかし次に論旨が
飛躍する。「思想のことば」そのものは世俗的な哲学思想も
用いるので、著者は「向こうの世界」という概念——評者に
は意味内容が不明な単に仮想された概念のように思われる
——を導入して、神秘思想における「思想のことば」を定義
し直しているように思われる。すなわちそのようなことば
は、「向こうの世界から到来する体験像を向こうの世界の事
柄として表現しうる」(一一三頁)ことば、ということにな
る。しかしこのようなことができるのは、「向こうの世界の

「ことば」でしかない。したがってそれは、「唯一のことば」と言われるのである。

ここで著者が「唯一のことば」や「向こうの世界のことば」という表現を唐突に用いたのは、何らかの或る「思想のことば」を越えて、最終的に「神のロゴス（＝神の子）」（一四頁）へつなげていくからである。著者の説明の仕方では、「向こうの世界」が「こちらの世界」とは別に指定されて、しかる後にそれらが結びつけられる。それに対して、「魂のなかにおける神の子の誕生」というエックハルトの事態においては、「向こうの世界」（神）と「こちらの世界」（人）の区別とともに一性が同時に語られているのではなからうか。著者の論理とエックハルトの論理は、評者には、似て非なる思いがするのを禁じ得ない。

第四章以下は、ペーメ以降の神智学の展開が取り扱われる。しかし神智学の展開を体系的に解明しているわけではない。例えば、「ペーメの影響を強く受けた」（二〇三頁）エーティンガーについては立ち入った言及はなされていない。第四章以下で取り扱われる人物をあげると、まずQ・クルマン（第四章）、J・ボーディジ（第五章）、マルセ（第六章）、エックアルツハウゼン（第七章）であり、これらは日本ではほとんど知られておらず、例えば『岩波キリスト教辞典』にも収録されていない。第四章以下は、「神智学の展開」に関するモノグラフィ的ないし特殊研究的論文を集めたものと言

えよう。なお、マルセの『創世記三章注解』は、ギユイヨン夫人に影響された神秘的な創世記の解釈であり、彼が一七一年から一七四五年にかけて滞在したザイン・ヴィトゲンシュタイン伯爵領において刊行されたいわゆる『ペルレブルク聖書』の解釈法と「軌を一にする」（一八七頁）。ペルレブルク聖書の序文および創世記一章から二章四節までを、著者は、『キリスト教神秘主義著作集』第一五巻（教文館）において訳出しておられる。

次のラーヴァター（第八章）は、日本においてもゲーテとの関連で知られており、日本人によっていくつかの論文が書かれている（二八一頁参照）。ラーヴァターの観相学の根本には、感覚されるものは「感覚されないもの」の「表現」である（二六一頁）、という思想がある。このことは人間の外見と内面の関係のみならず、人と神の関係にもあてはまる。後者はキリスト教的には「神の像」ということであるが、ラーヴァターは「神の像」を単に人間の霊ということではなく、「肉体レベルにまで拡大」して捉えるのである（二六九頁）。読者としてはペーメの「しるし」説を連想するであろうか。また終章を飾るアルノルトは、『詩と真実』八章でゲーテによって賞賛されており、ゲーテ研究にとっても無視できない人物であろう。ソフィア神秘主義の観点からは、アルノルトのソフィアとの「衝撃的で甘美な出会い」（二九六頁）が印象的である。人間存在にとつての神秘体験の意味を語る

「むすび」（三〇七頁）は、はからずも本書全体をしめくくるにふさわしい文章となっている。

以上概要とともに、評者の立場からいくつかの問題点を指摘

させてもらった。しかし膨大な文献を読み解いて成立した本書が、日本ではほとんど類書のない優れた注目すべき研究書であることは間違いないことを、最後に記しておきたい。