

啓示体験と言語——ベームの場合

道 簾 泰 三

「はじめに」

我々の生きている世界は、なまの世界、裸の世界ではない。我々の眼にする事物は、すべて言葉という厚いヴェールに覆われ、いわばなまなましさを失った人間的虚構の装いのもとに立ち現われている。事物を言葉によってとらえるということは、事物の原初のカオス（もしくは原初の秩序）を、言葉という関係世界に移し換えることであり、つまりは、人間的尺度によって、恣意的な形に再編成し直すことである。ここでは、事物は、人間をつくり出した関係世界の構成要素のひとつとしてしか存在できないし、単独で裸のままの姿をさらすことはない。海はあくまで「海」なのであり、しかも、それは、「湖」でも「川」でもないから「海」なのである。

しかし、我々は、言葉のヴェールで覆われ、なまの姿を失ったこの世界を、まるで原初的なまの世界、裸の世界であるかのように錯覚して生きている。言葉の世界は、なまの世界に恣意的な切れ目を刻み込むことによって成り立っているにもかかわらず、我々は、この関係を無意識のうちに逆転させ、言葉がある故に、その言葉に対応する原初の事物がそのままの姿で眼前に広がっていると思ひ込んでゐる。つまり、我々の世界には「湖」でも

「川」でもない「海」があるのだから、我々の眼にしている「海」は、やはり天地開闢以来存在している湖や川とは異なつた原初の海に他ならないというわけである。

よしあしは別にして、人間の文化というものは、結局はこのような虚構と錯覚の上に成り立っており、それは、程度の差はあれ、多かれ少なかれ本能によつて虚構の世界を築き上げている他の動物たちと同じく、逃れることのできない我々の宿命だと言ふこともできる。しかし、たしかに虚構と錯覚は、我々言葉をもつてしまった人間の宿命だとは言つても、これを生物の本能の次元にまで還元し、そこに安閑と居直り続けることは許されない。言葉は、陰鬱で単調な生物的本能とは違つて、一方では生をとつてもなく豊かにする反面、それをきわめていびつで息苦しい形に歪めたりすることも大いにあり得るからである。それ故、この言葉という虚構の世界が、人間自身にとつて余りにも息苦しく耐えがたいものになってくると、これに對して、根底的な抗議の声があがつてくるのもまた当然だと言つてよく、我々はそうした声に耳を傾けねばならない。言葉の世界は、恣意的な虚構の世界である。虚構の世界の下には、現実とはまるで違つたなまの事物の世界(?)が横たわつてゐる。現実の世界が、我々にとつて耐えがたく不可解になつてしまつた時、虚構のヴェールに一瞬裂け目が入り、事物が、未知の姿を見せて圧倒的な力で迫ってくることもある。その狂氣にも似た体験は、当然のことながら言葉に對するきわめてラディカルな批判、不信とひとつになつて、数多くの人たちによつて証言されているところである。

例えばチャンドス卿⁽¹⁾。彼には、ある日突然現実の脈絡が失なわれ、言葉が「まるで腐つた茸のように、口の中でこなごなに碎けて」しまう。今まで親しんでいた現実世界は、一瞬にして、つながりを失つてばらばらの断片と化し、一連のつながり合わされた言葉も「ただ個々こまぎれの単語としてしか」理解できなくなる。眼前の世界

は、突如虚無の渦巻きの真つただ中へと墜落する。「むかし、小指の皮膚を顕微鏡で見たことがありましたが、その光景は、ちょうど、溝や窪みのある平原そっくりだったことを覚えています。今や私にとって、人間や人間の行為が、まさにそれと同じになったのです。つまり、習慣の眼によってそれらを統一的に結びつけようとしても、どうしてもうまくゆかなくなつたのです。あらゆるものが部分に解体し、その部分がさらに部分に分かれて、どんなものも、もはや一つ概念でくることができなくなつてしまいました。ひとつひとつの言葉が、私の周囲を浮遊し、凝結した眼となつて、じつと私の方を見つめてきます。私も、それにひきつけられて、じつと見返さないではおれません。それらは、ぐるぐると渦を巻き始め、見ていると頭がくらくらしてきます。それでも渦は回転することをやめず、ようやくそれを突き抜けると、そこには何もない虚無が広がっているのです」。

このチャンドス卿の告白は、事物の上にかけてられたヴェールが突然はげ落ち、ヴェールを構成していた日常の言葉の意味の連鎖がずたずたに断ち切られて、事物がなまなましい裸の姿で迫ってくるといった、いわば存在論的な危機の証言だと言つてよいだろう。言葉とともに虚構の連鎖が崩れ落ちたとき、彼の眼の前に開けてくるのは、今まで見たこともない世界の姿である。それは、虚無としか名づけようがない。名づけようにも、表現しようにも、現実の言葉は何の役にも立たない。ただ新たな未知の言語に対する予感に似たものだけがおぼろげながら感じられるにすぎない。それは、「ひとつの単語さえ知らない言語、無言の事物が語りかけてくる言語、いずれ墓の中に入つてから、見知らぬ裁判官の前で答弁するとき用いることになるであろう言語」である。チャンドス卿のこうした危機的な体験は、事物を歪め、暴力的に意味の連鎖の中へひきずり込む人間言語の本来的な在り方に対する根源的な不快ないしはラディカルな批判の表現だと言つてよく、あるいは逆に、歪められた事物の解

放もしくは救済の願望の裏返しだと言ってもよい。告白の中で、「如雨露、畑に放置された馬鍬、日向ぼっこしている犬、みずばらしい墓地、不具者、ちっばけな農家」などの取るにたらないささやかなものに対する愛着が語られているのも、決して偶然ではない。

あるいはカフカ⁽²⁾。初期の短編『ある戦いの手記』には、同じような危機感にさいなまれる「祈る男」の姿が描かれている。彼にとつては、高い家々がときどき「何の外的原因もないのに倒壊してくる」ことがあるし、また、「他の人の前では、ブランディグラスは、何かの記念のようにテーブルの上にきちんと載っているのに、僕のまわりでは、まるで雪でも降っているかのように、いろんな事物が落っこちてくる」。つまり、彼にとつては、「事物はかつては生きていたのだからが、今ではそれらは死に向かっている」ということである。彼は、言葉の関連の中に取り込まれた事物の姿ではなく、それ以前の事物の本当の姿、事物のなまの姿を見たがっている。「僕は、事物が今見せている姿ではなく、それ以前に見せたがっている姿を見たいのです」。チャンドス卿の場合、突如現実のきずなが切れて、なまの事物が虚無的な姿で立ち現われてきたのに対して、この男の場合、逆に、本来あるべき事物の姿こそが美しい秩序に包まれているが故に——彼にとつて、なまの事物は「きっと美しく、ゆったり落ちついているにちがいない」——現実の眼に見える事物は、歪んで、脈絡を失ったものとして映っている。しかし、いずれにしても、事態にさして変わりはない。どちらの場合も、人間世界の中で事物が当然もつべきつながりははずたずたに寸断されており、日常の言葉もばらばらに細断されて、もはやきちんとした意味のつながりをもてなくなっている。この男には、母親が庭で隣人とかわす他愛ない会話さえ理解できないし、それどころか、そもそも事物に与えられた名前そのものが、混乱をきたしている。「本当のところ、あなたは、事物の本当の名前

を忘れてしまったために、事物の上に大急ぎで手当たり次第の名前をばらまこうというんでしよう。ともかく、何でもいから大急ぎでね。でも、あなたは、それらの事物からちょっとでも目を離しただけで、すぐにまたそれらの名前を忘れてしまうのです。野原のポプラに、あなたは、それがポプラだと知らないで、あるいは知りたくもないもんで、『バベルの塔』と名前をつけます。ところが、すぐにまたそれは、名前を失くしてふらふら揺れるもんだから、今度は、『酔っ払ったノア』とでも、名づけてやらなければなりません。——ここで生じている存在論的出来事にとって、事物の名がふらふらと浮遊するという事態は、きわめて象徴的と言わねばならぬ。事物は、名を与えられることによって、なまの世界から人間世界の中に取り込まれるからである。

事物の名が錯綜するという象徴的な事態は、あのロカンタン(8)の場合にもはっきり見られる。マローエの樹での体験まで、彼にとって事物の存在とは、いわば外から付加された「空虚な形式」にすぎなかった。つまり、事物は、空虚な形式、仮象としての言語形式の中で、つながりをもった意味ある事物として存在していたということである。ところが今や、「存在はふいにヴェールを剥がれ」、「赤裸々な『世界』が、一挙に姿を現わした」。これまで見たこともないような不可解な事物が眼前に現われ、言葉は意味を失い、名は事物との対応を失う。「事物は、与えられた名称から解放された。事物はそこに、醜悪で頑固な巨人のような姿でいる。それを腰かけと呼ぶとかあるいは、なにか別のことをそれについて言うとかするのは、馬鹿げたことのように見える。私は、名づけようもない『事物』の真ん中にいる。たったひとり、合言葉もなく、防禦施設もなく、事物に囲まれている」。ここで思考は、いわば言葉なしでなされねばならない。もはや「言葉は必要ではなかった。私は言葉なしに、事物について、事物でもって考えていたのだ」。

事物と名は、間に意味を介在させて、絡まり合い、もつれ合つて人間の恣意的な虚構の世界をつくりあげている。この虚構性を、言語学の領域で、完膚なきまでに暴きたてたのは、ソシュールであつた。⁽⁴⁾言葉が存在する以前は、世界は、区切りも何もないカオスのかたまりであり、言葉が出現することによって、はじめて事物が生まれる。従つて言葉は、ア・プリオリに外界に存在している事物を指し示す記号ではなく、それ自身が事物をいわば虚構している。しかも、そのような人間の言葉それ自体は、じつは何ら絶対的な不動の根拠をもつてはおらず、全体としての言語がつくる関係の中で、きわめて恣意的、かつアノニムな形で永遠に動揺し続ける。ソシュールは、こうしたことを暴き出すことによつて、人間の眼に映る事物が、じつは、どろどろした混沌の底から、何の基準もなく偶然に任せて呼び出された実体なき仮象のようなものにすぎないことを結論づけた。事物の背後には、深い深い混沌が横たわっている。人間は、それを言葉によつて、きわめて人間本位の形で秩序づけているにすぎない。それ故、事物が自己の本来の存在(?)を強く主張し始めるや、言葉は根底から瓦解することになるし、逆に、名と事物のつながりが動揺し始めると、そこに、名状しがたい事物の無気味ななまの姿が立ち現われてくる。もういちどロカンタンの日記に戻ろう。「根も、公園の柵も、ベンチも、芝生の貧弱な芝草も、すべてが消え失せた。事物の多様性、その個性は、たんなる仮象、たんなる漆にすぎなかつた。その漆が溶けた。そして怪物じみた、軟らかくて無秩序の塊が——恐ろしい淫猥な裸形の塊だけが残つた」。

言葉に対する最も根源的な批判は、このように、人間と事物のそもその関係を問ひ直すところから生じてくると言つてよい。事物が、人間の恣意によつて余りにも大きく歪められ、人間世界に取り込まれた事物と事物そのものとの乖離が余りにもはなはだしく感じられるとき、このような乖離を解消せんとする試みは、究極的には、

きわめてラディカルな言語批判へと続いてゆく。ベンヤミンの「名称言語」論およびアレゴリー論も、その典型的な例だと言つてよからう。彼にとつて、名は、たんなる記号ではなく、事物のなまの世界を人間世界に取り込むための仲介者である。しかし今や、その名はたんなる意味を運ぶ空虚な記号に墮してしまつたために、原初の世界は人間の恣意によつて大きく歪められてしまつた。人間は、本来の名の輝きを奪回しなければならぬ。このような要請のもとに、彼は、社会的な領域と芸術学的な領域の双方に眼を向けつつ、アレゴリーの方法を提示する。彼のボードレール論の隠れたテーマのひとつは、交換価値の側面がきわめて強く強調されている事物に、アレゴリーの方法によつて多義的な意味を復活させ、資本主義社会の中で歪められた商品としての事物を解放するということであつたと言えるし、また、バロック論は、頑固な宗教的イデオロギーによつて死を運命づけられた事物を救済するものとしてのバロックアレゴリーの哲学的名誉挽回をめざしたものであつた。いずれにせよ、ベンヤミンには、歪められ、悲しみの沈黙に閉ざされた事物の言語に耳を傾け、おとしめられた事物を救済しようといった姿勢が根底にあり、そこから、硬化し物象化してしまつた事物の名の根源的な力を復活させるための手段として、アレゴリーの方法が出てくるわけである。従つて、彼が、言葉は伝達的手段ではないとして、楽園の名称言語の奪回をめざしてラディカルな言語批判を展開するとき、⁽⁶⁾あるいは、「文学の本質は伝達ではない、表現の内容ではない」として、⁽⁷⁾きわめて大胆な文学批判を展開するとき、そこには、このような事物のなまの世界にまで届く深い洞察、人間と事物の関係を再度問い正そうとする鋭い視線が潜んでいると言わねばならない。彼にとつて、言葉の本質は、「意味」の伝達にあるのではなく、人間と事物の根源的な関係にあるのであり、それ故、彼の言語批判は、おとしめられた「事物の救済」と深く関わっているのである。

ちなみに、ベンヤミンにおいてきわめて顕著なことは、彼が想定している事物のなまの世界というものが、チヤンドス卿の覗き見た虚無の渦巻きでも、ソシュールが前提とした切れ目も何もないカオスの世界でもなく、あるいは、ロカンタンが見たような無秩序な裸の塊でもなく、むしろカフカの予感した世界に近いということである。カフカの予感した事物のなまの姿が「美しく、ゆったり落ちついて」いたように、ベンヤミンにとっても、ヴェールを剥がれた事物の世界は、神が創造の際にカオスから分節しようとした世界、絶対的な神によって秩序づけられた整然たる理の世界である。そして、この世界では、名は、この最初の秩序のうちに休らっている事物の世界と完璧に重なり合いながら、意味の呪縛に苦しめられることもなく生き生きした輝きを放っている。ベンヤミンが究極の目標に据えた楽園のアダムの名称言語とは、このように神が分節した最初の理の世界と直接的に響き合う「完全に認識する言語」であり、彼にとっては、現実の事物ならびに言語の背後には、無気味なカオスがぱっくりと口を開けているのではなく、正しい事物と言葉の世界が頑として広がっている。それ故、ベンヤミンは、ファナティックに「事物の蜂起」⁽⁶⁾を叫びたてることもしないし、言語の墮落をパセティックに嘆くこともない。彼の透徹した眼は、あくまで遠い遠い先を見据えながら、返す刀で、着実に現実に取り込んでゆく。このようなベンヤミンの態度は、きわめてカオスに接近してしまった我々にとって、ひとつの救いであると言えるかもしれない。

さて、時代はかなり遡るが、事物と言語に対してベンヤミンと同じような姿勢を保ちながら、きわめてラディカルな、ある意味ではベンヤミンよりもはるかにラディカルな言語批判を展開したのが、ヤーコプ・ペーメである。ペーメもやはり、事物のなまの世界にまで突き進んでいった。それどころか、彼はそれを啓示体験として実

際に「見た」。彼にとって、事物の眞の姿を歪めていたのは、いわばキリスト教の教会イデオロギー、人間をも含めた事物の世界に「髑髏の相貌」を刻み込み、それを「凋落の宿駅としてのみ」意味づけ、「恩寵のない罪の狀態」の中に閉じ込めておく⁽⁹⁾当時の宗教イデオロギーであった。彼は、短い「一五分」の体験の中で、事物の上にかけられたこの厚いヴェールが一瞬にして取り払われ、事物が突然相貌を一変するのを眼のあたりにした。このとき彼が見たのは、神と直結している事物ならびに人間の「なまの姿」である。それは、ベンヤミンが想定したのと同じく、神と事物と人間がひとつになった確然たる理の世界である。彼は、このなまの世界に直面しこれを見たままに描き出そうとする。しかし、彼には、この世界を描くための言葉がなかった。言葉は、チャンドス卿やロカンタンのように、ヴェールの消滅と同時に、崩壊してしまっていた。啓示体験とともに、言葉を新たに構築するという作業が彼の大きな課題となる。その新たな言語構築作業は、興味深いことに、ベンヤミンときわめて類似した足跡をたどっている。ペーメもまた、ベンヤミンと同じく、事物の言語に耳を傾け、名がもつ原初の輝きを回復しようとした。それは、ベンヤミンの提唱するアレゴリーの実践としての比喩言語となって実現されている。それだけではない。ペーメはまた、ベンヤミンと同じように、原初のアダムの言語にまで遡り、そこから人間の言語の本質を考察するとともに、アダムの言語を現実にと奪回することをめざす。その際、ペーメのやり方はきわめて極端である。彼は、たんにめざすだけでなく、言葉の響きを通して、それを実際に奪回し、自ら言葉の意味を全く排除した響きの解釈にふける。いずれにせよ、啓示体験ののちのペーメの新たな言語構築作業は、ベンヤミンよりもはるかに極端に、現実の言語を徹底的に破壊するところまで突き進んでいると言つてよい。それは、ペーメが、ベンヤミンが慎重に避けた「言語の形而上学」の領域にどっぷりつかり、言葉を「そのまま

柄の本質」とするところからくるものである。ベームにとっては、言葉は、人間的な意味を傳達するところに本質をもつのでは全くなく、意味の外で「事柄の本質」そのものを表現するものなのである。本論の目的とするところは、このようなベームの言語論に焦点を当て、これを、なまの事物の体験としての彼の啓示体験からの発展としてあとづけてゆくことであり、それによって、言語と事物の根源的な関係を問い直すことである。

「二」 事物の言語

ベームの伝記を残しているA・v・フランケンベルクによると、ベームは、生涯に三度の啓示体験を味わったことになっている。一度目は、靴工見習いの時期を過ぎて修業の旅にある時で、一五九二年から九四年の夏、ベーム一七歳から一九歳の頃だと推定される。「ベームは、無知無学ではあったが、真理を認識せんと絶えず熱心に祈り、請い求め、門を叩いていた。やがてついに（この時ベームは遍歴の途上にあつた）、父が子の中に入り込み、彼は、聖靈に導かれて魂のえに言われぬ聖なる安らぎを得、願いを聞き届けられることとなった。（彼自身の言ったところによると）この時ベームは、神の光に包まれ、七日間この上ない明晰さで神を直視しながら、喜びの国をさまよつた」。

三度目の体験は、処女作『アウローラ』執筆の二年前にあたる一六一〇年、妻をめとり、子をもうけ、表面上は、ゲルリッツのれっきとした靴匠として安定した平和な市民生活を送っていた時期に起こっている。「しかし、それから「二度目の啓示体験から——筆者註」一〇年がたった一六一〇年のこと、ベームは、神の目に見えない

忠告と意図によって、突如聖靈の光に包まれるとともに、生涯三度目の神に直接触れられる体験を得、新たな光と正義が体中に溢れみなぎるのを味わった。彼は、自らに下されたこのえも言われぬ恵みをこの先忘れないように、また、かくも大きな慰めを与えて下さった聖なる導きの神の意志をむだにしないように、手がかりは乏しいながらも、一冊の本に頼ることもなく、聖書のみになすがって、(ただ自身の覚え書きとして)書き始めた¹⁰³。

この二度の体験をよく読んでみると、たしかに誇張も多く、具体的な経過もまるで定かではないとはいえ、ペーメの啓示体験の大枠がぼんやりと浮かび上がってくるように思える。それはまず、無知無学なペーメに、「真理」ないし知が、一瞬にして与えられたということ、しかもそれは、神の明晰な「直視」という形で生じているということであり、もうひとつは、この「真理」を表現し、他人に伝える「手がかり」が乏しいということ、つまり、この「真理」、この「直視」というものが、それ自体具体的に明晰なものではなく、いわば、その後の思索を通して(再)構成されねばならない性質のものだという点である。「自分自身の覚え書きとしてのみ書き始めた」という表現は、まさにこの不安に満ちた再構成というものを暗示するものだと考えてよいだろう。神の「直視」として一瞬稲妻のごとくひらめきわたる「真理」と、その後続く、言葉による手探りのような真理の再構成、ペーメの啓示体験の大きな特徴は、まずこの二点にあると言ってよい。

ペーメの生きた時代は、至るところで、啓示を受けたと自称する予言者たちが輩出した時代でもある。時は、三〇年戦争直前の暗雲たなびく混沌の時代。ルターの改革も絶望に終わり、新しい教会は、政治と結託を強めながら領邦教会への道をひたすら突き進み、内部において日夜論争と抗争にあけくれながら、至るところで醜い衝突を繰り返していた。かたや、貨幣経済の浸透によって、農業中心の経済はもろくも崩れ、巷には、小作人や浮

浪者におちぶれた無産の貧民があふれ、その群れの中を縫うようにして、絶望と希望をふりまきながら、いかがわしい錬金術師、占星術師、魔術師、カバリストなどが徘徊していた。凶作、ペスト、貨幣価値の下落、憎しみ合いとだまし合い——このような中で人々は、教会をはなれて自らの心の中に直接神を見ることを願った。E・ベンツも言うように、「宗教改革が瓦壊したこの時代、当初ルターの念願にあつた教会全体の普遍的刷新というプランがもはや実現不可能だと判明した時代……この時代ほど、ドイツにおいて、予言者の声が高らかに響きわたった時代は他にない。」⁶³とりわけ、ベームのいたシュレージエン、シュヴェンクフルトやヴァイゲルなどの神秘主義の伝統を強く残しているシュレージエンでは、特にその傾向が著しかったらしく、W・E・ポイケルトは、そのようなシュレージエンの貧しき予言者たちの姿を数多く追跡、調査している。⁶⁴例えば、シュプロッタウのコッターという皮なめし工。この男は、一六一六年、突然不可思議な男を通じて啓示を受け、一刻も早く罰当たりな生活をやめること、神の怒りが人間に降りかかっていることを、あたりかまわず説き回ったために、法王侮辱の罪で追放されている。また同じ頃、リーゼンゲベルゲ地方では、ゲオルク・リッシュマンという農夫が啓示に打たれ、戦争と飢饉が眼の前に迫っていると声高に訴えながら歩き回っていたらしい。あるいは、リーグニッツの徴税人パウル・カウムという男も、こうした啓示を受けたひとりである。彼は、一六三〇年にはこの世は崩壊し、そのあと千年サバトが始まると説き、一六二〇年、自らの冊子をベームに送りつけている。ベームはこれに返事の手紙を書き、終末の年数の算定はともかく、一応はこれに好意的な見解を表明している。⁶⁵

たしかに、ベームも、当時数多く輩出したこのような予言者のひとりとみなすことはできる。事実、ベームは、晩年になるに従って、人間の倫理的墮落や教会の腐敗を激しく弾劾し、この世の崩壊と新しい世界の始まりを告

知るパセティックな呼びかけを、至るところで投げつけてもいる。しかし、一見いわゆる予言者ふうの外見はあるものの、受けた啓示の内実という点から言えば、ペーメは、これらの予言者たちとは、まるで異なっていると言わざるを得ない。彼の啓示は、彼らとは違って、具体的に真理をヴィジョンとして見たり聞いたものではなく、また、神から直接何か具体的な使命をさずかったわけでもないからである。彼の体験は、あくまで、神をも含めた世界全体に対する根底的な見方の突然の変化、全体としての認識の突然の変容ないし深化と言つてよく、それ故、彼自身これを特別な恩寵と考えてはいるものの、彼にはいわゆる予言者にありがちな自己過大視といったものが見られず、むしろ逆に、これをいかに言い表わしていいかわからないといったとまどいや不安さえうかがうことができる。彼が見、体験したものの、いや、彼の世界を見る眼の突然の変化は、それ自体としては、ただちに具体的な意味づけや解釈が可能なものではなく、いわば、その後の手探りの思索をまっぴらで意味づけ可能なほど凝縮度の高いものだったからである。当時の多くの貧しき予言者たちの得た啓示というものが、日常の抑圧や不平等に対する怒り、不満の裏返しだと言つてよければ、ペーメのそれは、「真理を認識せんと」求めたあげくのはての突然の新しい視座の獲得だと言つていいかもしれない。

では、ペーメが獲得した新たな視座とは、もう少し具体的にはどのようなものだったのだろうか。それは、一六〇〇年に彼を襲った二度目の啓示体験、かの有名な錫の器にふれての体験を探ってみれば、いくらかはつきりとしてくる。結論を先取りすることになるが、私はこの体験を、「事物のままの姿の視」と呼んでおきたい。それは、事物がこれまでもつていた日常的なつながりを一瞬にして失い、今まで見たこともないような「赤裸々な『世界』が一挙に姿を表わす」といった、あのチャンドス卿やロカンタンの体験にも匹敵する存在論的体験だと

言つてよい。ペーメの獲得した新たな視座とは、このなまの事物の配列を「直視」することのできるいわば異次元の一点、そこから見れば万物がすべて、これまでの日常的なつながり、彼にとつては不可解かつ理不尽なつながりを失い、全く新たな相貌を見せてくる一点のことである。そしてそのような視座に立つて、この事物の新たな相貌、事物のなまの世界を、その後の思索を通して新たに秩序づけ、脈絡をもったものとし再構成してゆくこと、これが啓示の後にペーメに課された途方もない課題となるわけである。不思議なことに、ペーメは、生涯で三度の啓示を体験しているにもかかわらず、彼自身の口で語られているのは、この二度目の体験だけである。彼は、自らの啓示体験に言及するときは、きまつてこの体験に戻つてゆく。一度目および三度目の体験にはまるで触れられない。このことは、この二度目の体験が、彼にとつていかに強烈であったか、また、後の彼の思索にとつていかに重要なものであったかということを物語っていると云つてよいだろう。フランケンベルクは、この体験を次のように描いている。

「ペーメは、己れの手を働かし、額に汗して労働に励む誠実な職人として、口を糊していたが、やがて、一七世紀冒頭の一六〇〇年、二五歳のとき、二度目の神の光に打たれた。何げなく錫の器（それは、やさしく輝く光に包まれていた）をながめていて、突如、彼の内なる星辰体、彼の内なる精神が、神秘的な自然の最奥の根源もしくは核心へと、招じ入れられたのである。彼は、疑いに駆られ、馬鹿げた妄想をふり払おうとして、ゲルリッツのナイセ門（彼の家はその橋のたもとにあった）をとび出し、野原に出て行つた。しかし、この時獲得された彼のまなざしは、少しも変わることなく、むしろ時がたてばたつほど、ますます強く明瞭なものとなつてゆくばかりであった。かくして彼は、いわゆる表徴、すなわち形や線や色などを通して、万物のいわば心臓、ないしは自

然の最奥をのぞき見ることができるようになった（彼の精神に刻印されたこの根底的認識は、彼の著作『事物の表徴について』に詳しく説明されているところである）。この体験によって、彼は、内心おおいなる喜びにあふれながらも、これをじっと胸の奥にしまいこみ、神をほめ称え、仕事と子供の養育に精を出し、誰ともいさかいを起こすこともなく、平和のうちに暮らした。彼が受けた光、および神や自然の内的変容の姿については、ほとんど誰にももらすことはなかった⁽⁴⁾。

この体験が「錫の器」を直接的な契機としてふりかかっているのは、いかにも象徴的と言わざるを得ない。「錫の器」とは、ひとつの「事物」に他ならず、ペーメのこの神秘的な体験が「事物」の見方、「事物」を見る彼の視線と関わっていることを象徴的に物語っているからである。彼は、ふだん見慣れている「事物」（これが「やさしく輝く光に包まれていた」かどうかはこの本質的ではないだろう）に何げなく目をやったのであり、そのとき、この「事物」が、突如これまで見知った姿から一変して、まるで未知の相貌をもって出現してきた、というがこの体験の大柱と言ってよいだろう。このときペーメは、何かなまなましいものを「見た」。それは、彼を「神秘な自然の最奥の根源もしくは核心」へと連れ込むほど真迫的なものであった。言ってみれば、それは、死んで硬直し、もはや動かなくなった「事物」が、突然生き返るような体験だったかもしれない——じっさい、ペーメ自身、のちに処女作『アウローラ』の中で、この体験をふり返って、これを「死のまったただ中の生の誕生」もしくは「死者の復活」にたとえてもいる⁽⁵⁾。あるいは、それは、「事物」がもつ日常的な意味のつながりが突然断ち切られ、「事物」が全く新たなカオスの様相をもって立ち現われてきた体験だと言っていいかもしれない。ペーメ自身、のちに、ある手紙の中でこう言っている——「あのとき、私は、万物が内在しているカオスをのぞ

き見たのですが、これをきちんと秩序だてて展開することは、私にはできませんでした」と。「死者の復活」と呼ぼうとも「カオス」と呼ぼうとも、いずれにせよ、問題の核心は、ベームがこのとき「錫の器」を契機として体験したのは、ロカンタンの場合と同じく「ヴェールを剥がれた存在」そのものの姿だということである。ベームは、「錫の器」にかぶさる日常的な意味のヴェールが剥がれ落ちたあと、その下に事物の赤裸々なまの姿が広がっているのを見たのである。

これは、言い換えれば、ベームの「まなざし」が変化したということである。従って、この体験は、「錫の器」というひとつの事物だけにとどまてはいない。一切の事物が、この「まなざし」の変化とともに、彼の前に、なまの姿をとって立ち現われてくる。彼は、わが眼を疑いつつ野に出た。しかし、この新たな「まなざし」は、もとに戻るどころか、「ますます強く明瞭」になってゆくだけであった。もはや、一木一草にいたるまで、全世界、全自然が、相貌を一変した。それまで硬化した日常的な意味のつながりの中に呪縛されていた世界全体が一瞬ぐらっと揺らぎ、今や、全く新しい相のもと、「死者の復活」あるいは「カオス」の相のもとに出現してきた。もちろん、ベームにとって、この相、つまり事物のなまの姿というものは、チャンドス卿やロカンタンの描く「虚無」そのものでないことは明らかである。それは、新たに見え始めた神の秩序であり、ベームがこれを「カオス」と呼ぶのは、このとき彼が、この未知の秩序を、きちんと秩序だてて展開できなかったからにすぎない。つまり、ベーム自身の表現を借りれば、「私は、この光に包まれるや、ただちに一切万物を見通すことができるようになり、一木一草にいたるまですべての被造物の中に神を認めた」ということであり、「この一五分の間に、大学で何年間も研究した以上のものを見、そして知った」ということである。

では、ペーメにとつて、日常の意味のヴェールが剝がれたあとに出現した新たな神の秩序の世界とは、いったいどのようなものだったのだろうか。これについてはペーメ自身のはっきりした具体的な発言はどこにもない。「魂の内にかなる勝利が生じたのか、私は書くことも語ることもできない」。ペーメは、この体験のかなり後になつてから、G・リヒターの執拗な嫌がらせを受け、狂信者、気狂い、異端者とのしられながらも、独自の思考のもとに、ここから壮大な哲学世界を黙々と展開、構築していった。彼の啓示体験の内実を明らかにするには、のちの彼の哲学世界から逆に推測する以外に方法はない。

ペーメの構築した世界は、一言で言えば、善と悪、プラスの力とマイナスの力が永遠に拮抗し、闘争し合うダイナミックな弁証法的秩序の世界だと言つてよい。ヘーゲルを魅了したのも、ロマン派をひきつけたのも、この点にある。それは、ペーメの膨大な著作に一貫して現われており、既に処女作『アウローラ』にも、なお生硬で荒削りだとはいえ、自然界、神的自然、そしてまた神そのもの（この部分の展開はまだまだ乏しい）を、そうした善と悪の力の抗争として説明づけようという燃えるような意欲があふれている。この意欲の根底には、この世の悪をも正当に神に根拠づけようとする一種の弁神論のようなものがひそんでいると言つていいかもしれない。

当時キリスト教世界での一般の通念としてあったのは、もっぱら善の力として、この世とは別次元のところから君臨している神という考え方であり、そしてとりわけ新教に顕著なように、現世および現世の事物をこうした孤高の神の世界から完全に遮断し、徹底的に侮蔑するといった考え方であった――バロックの現世無常の世界観、「この世よ、さらば」²⁰的なとらえ方が、こうした新教的な見方に発していることは、つとに指摘されているところである。ペーメも、啓示に至る以前はこのような見方の中で、この世のよるべなさに深い悲しみと不安を感じ

ていた。「私は、神に到達することはこの世では不可能であり、この世と訣別する以外に達成できないと思つてた。そのため私は激しい不安にさいなまれていた」。「かつて人間は、天はこの地球から何百マイル、何千マイルも離れており、神はその天の中にひとりですまっておられる、と考へていた。……たしかに私自身も、認識と神の啓示に至る前にはこう考へていた——星々のはるか上にあつて青々と輝く球形の閉じた空間こそが眞の天であり、神は、そこでひとり特別な力をもち、ただひとり聖霊の力を通してこの世界を統治しておられる、と。しかし、……この世界のとつともない深さをこの眼で見、太陽、星、雲、雨、雪をこの眼で眺め、この世の被造物すべてについてとくと考へ抜いたとき、私はついに激しいメランコリーと悲しみにとらえられた」。

人間も含めたこの壮大な自然、この「とつともない深さ」をもつた世界は、神とは完全に遮断されたところで浮遊している無意味なものにすぎないのだろうか？ いや、この世界は必ずどこかで神とつながっているはずだ。このような無意味な放置には耐えられない。しかし、そのように考へてみると、またもや新たな疑問がわき上がってくる。善なる神がこの世を意味あるものとして創造したのであるなら、どうしてこの世には善と悪が存在するのか？ しかも、何故に悪の力がかくも強力なのか？ 「私は、一切万物のうちに善と悪、愛と怒りが渦まいているのを見た。人間や動物のみならず、木や石や土や元素などの分別なき被造物の中にも、そうした対立は見出された……生き物だけでなく元素の中にも、ありとあらゆるものの中に善と悪があること、そして、この世では、神をないがしろにする者も、信仰あつき者と同じく榮えていること、下司な者どもが、最も肥沃な土地をわがものとし、信仰あつき者たちよりもこうした者どもの方が幸せそうに暮らしていること、私は、こうしたことをこの眼で知つて、どうしようもないほどのメランコリーにとらわれ、胸もはりさけんばかりの悲しみにく

れた。日頃親しんでいる書物も、何の慰めにもならなかった——これも、啓示に至る前の心の苦しみを描いたペーメ自身の回想である。一切を創造した神が善のみであるのなら、この世にはびこっている悪とはいったい何なのか？ 戦争、憎み合い、盗み、貪欲、傲慢、さらには、ペストや飢饉や洪水（ペーメにとっては、こうした疫病や天災も悪の範疇に含まれている）がこの世に存在するのは、いったいどうしてなのか？

まるでドストエフスキーを思わせるようなこの疑問、ペーメの哲学は、この疑問に対して、悪をはっきり神の意志として体悟するところから始まる。つまり、善としての神が成立するためには、悪はどうしてもなければならぬとする弁神論である。その体悟の直接的な契機になったのが啓示の体験である。「あのとき私は、世界全体が善と悪の中にあること、一方が他方より生まれ出ることをごの眼で見、認識したのです。万物を生み出す母なるものの姿を見て、私は、この上なく驚いたばかりか、大いなる喜びに満たされたのです」。善のみならず悪も、必然的に神に由来する。処女作『アウローラ』にはこうある。「しかし、汝が自然の中で究めることのできる力、万物の中にひそむ力はすべて、神から出ている。しからば、汝はこう考えてしかるべきであろう。つまり、万物は、神から出ているのだから、悪もまた神から出なければならぬ、と」。『アウローラ』では、このような認識はまだ体系的な形をとっておらず、未熟なままきくしゃくと音をたてている。しかし、やがてこれは、「無底」というペーメ独特の考え方となって、やおら鮮明な姿を現わしてくる。「永遠とは、自然の外に広がる無底であり、そこには、本体は何もなく、ただ静けさが広がっているだけである。それは、何も在らしめない無であり、永遠の静寂である。比べるものとして何もない、始めも終わりもない無底である。そこには目標もなければ場所もな
く……光も闇もない。それは、マガアとしか言いようがなく、そこには、我々が掴むことも究めることもできな

いひとつの意志がある……」。「無底」とは、善でもあり悪でもある神のいわば根源であり、善（肯定）が出現してくるためにどうしてもなくてはならない不可欠の要素としての悪（否定）をも包み込んだ「光でも闇でもなく、愛でも怒りでもない永遠の二者」である。それはマガアであり、一切は、この無底のもつ「ひとつの意志」から顕現してくる。この無底の意志から、内部の対立を通して三位一対の神が成立し、第一原理（否定）と第二原理（肯定）の対立と調停（放念）によって調和的な神の自然が出現し、さらにこれが闇の力としてのルチファーによって汚染され、再度光としてのアダムが出現し……というふうに、神の自己顕現が、善と悪をまると包み込んだ「無底」から発して、ついには第三原理としての我々の自然にまで続いてくるのである。この世の事物すべてに善と悪が浸透しているのは、それらがすべて、善と悪を包み込んだ「無底」に発しているからに他ならない。つまり、我々の自然の内にあるすべての事物は、こうした「無底」と直結しているということである。

「無底」と直結している事物——錫の器にふれてベームが獲得した「まなざし」とは、まず第一に、このような「無底」を見通す眼、あるいは、この「無底」の予感にあふれた眼だと言つてよいだろう。彼は、きらきらと輝く錫の器を見ていて、それが、神から遮断され、死のみを運命づけられた事物としての存在から、善と悪の力が内部で激しく火花を散らし、そうしたダイナミズムの中で「無底」としての神につながっている存在として、突如蘇生してくる体験を味わったのである。神から切り離され暗闇の中に放置された事物が、今や突然、神の根源と結びつけられ、神の姿を映し出すものとして復活してくる。ベームは、この一点を突破することによって、全自然が本来もっている内的つながりを見通し、万物の本質的な展開の帯、さらには神の真の姿を予感したのである。「このように私は、心の底から真剣に求め、お願いしていたのですが（このときの私の苦しみは仕絶なもので

したが、私は生きることを放棄せず、辛抱よく耐え続けました、やがて、そうした私に門が開かれることになりました。そして私は、その一五分の間に、大学で何年間も研究した以上のものを見、そして知ったのです。私は何が起ったのかさっぱり分からず、ただただ驚きに打たれて、一心不乱に神をほめ称えるばかりでした。というのも、このとき私が見、認識したのは、あらゆる事物の本質、底であり、無底だったからです。すなわち、聖三位一体の誕生、神の知による全世界ないし全被造物の由来および発生を認識したのです。ベームの「まなざし」は、無底を射貫くものである。そしてその「まなざし」のもとで、死物としての事物にかけられたヴェールがはがれ落ち、事物がなまの姿をあらわにして迫ってきた。このチャンドス卿やロカントタンに匹敵するともいえる存在論的体験、ベームの啓示体験は、ひとまずは、このようなものとして意味づけてよいだろう。

さて、ベームのこのような事物の変貌の体験は、チャンドス卿やロカントタンの場合と同じように、必ずや、言葉の崩壊（そして再生）という問題に突き当たらないではすまない。ベームにも、明らかにそれが見てとれる。まず、象徴的といつてよいのは——ちょうどチャンドス卿が何も書けなくなったのに似て——ベームが、この体験のあと、まさに異様とも思えるほど長い間沈黙を守り続けていることである。処女作『アウローラ』の成立まで一二年の間、彼は何ひとつ語っていない。フランケンベルクによれば、ベームはこの体験を「じっと胸の奥にしまいこみ……誰ともいさかいを起こすことなく、平和のうちに暮らした。彼が受けた光、および神や自然の内的変容の姿については、ほとんど誰にももらすことはなかった」。ベーム自身の発言を読めば、この間の事情はもう少しはっきりする。「しかしそれ「ベームの見たカオス——筆者註」は、ときどき、まるで草木が成長するように、私の内で、外に出ようとしてうごめいたこともありました。私は、一二年の間、このうごめきを感じ

つつ、それをじつと胸の内におさめてきました。激しい衝動に駆られたときもありましたが、私は、それを外へ表出することができなかったのです。しかしやがて、私は、激しい驟雨のようなものに襲われました。それは、私の内にあるものを、外へ叩き出すほど激しいものでした。このとき私が外に表出できたもの、それを私は書き留めたのです。⁸⁰⁾

これが『アウローラ』成立の経緯であり、ベームが一二年もの長い間沈黙していたのは、彼自身、己れの内にあるものを「表出することができなかった」からである。そこには、たしかに、突然己れの眼前に開けた事物のままの世界をどのようにとらえ、どのように再構築したらよいかというためらいと試行錯誤があっただろうし、また、ラテン語さえろくすっぽ読めない無学なベームの学者世界に対するコンプレックスもあったことは確かである。『アウローラ』の序文にも、そうしたコンプレックスを懸命にふり払おうとしているベームの姿がはっきり読み取れる。「性悪く小賢しい学者殿がこの私の本を手によれば、こう言って批判することだろう……：汝は、身のほどもわきまえず、余りにも高く神の中へ登りすぎている……：汝はこんな本を書くほどじゅうぶんな学識を積んでいない……と⁸¹⁾。しかし、ベームの長い沈黙の本質的な意味は、おそらくそんなところにはない。問題は、よりもっと根源的であり、よりもっと直接的である。それは、「激しい驟雨」という比喻からもうかがえるように、一点を突破しなければ一步も踏み出せないようなたぐいのものである。ベームは、「激しい驟雨」に襲われることによって、突然「表出」できるようになった。この唐突さは、言葉の問題を推測させるに十分である。それは、あるとき突然言葉が次から次にわきあがってくるといった、本質的に言葉をめぐる体験だったと言えるのではないだろうか。己れの見たままの事物の世界を描写するには、日常的な意味のつながりに呪縛された現実の言葉で

は不可能である。概念を運ぶだけの言葉をいくら駆使しても、新しいなまの世界はすりぬけていってしまう。ベームは、この沈黙の一二年の間、常にこうした言葉のもどかしさと戦いながら、思索を深めていった。それは、言葉そのものについての根本的な省察も含めた思索であつただろう。今や言葉をめぐる問題が突然氷解した。それがこの「驟雨」体験だつたとは言えないであらうか。

チャンドス卿は、「無言の事物が語りかけてくる言語」に対するおぼろげな予感をもらしているし、ロカントンは、「言葉なしに、事物について、事物をもって考えていた」。ベームも、あの「一五分」の体験のとき、これと同じような言語体験をしたと言つてよい。それは、フランケンベルクの報告では、「表徴」という言葉からも推測できる。「かくして彼は、いわゆる表徴、すなわち形や線や色などを通して、万物のいわば心臓、ないしは自然の最奥をのぞき見ることができるようになった」。「自然の最奥をのぞき見」ようとするベームにとつても、チャンドス卿やロカントンと同じく、もはや現実の言葉をつらねて思考を積み重ねることは意味がなく、形や線や色といった「無言の事物が語りかけてくる言語」によって思考し、言葉を用いず、「事物について、事物をもって」考える以外に方法がなかった。彼にとつて、例えば眼前の錫の器は、言葉によって人間世界に取り込まれたいわゆる「錫の器」として意味をもっているのではなく、そうしたつながりが断ち切られ、形や線や色にまで還元されたとき、はじめて有意味となるのであり、新たに開示された世界の中に位置づけられ得るのである。ベームが「表徴」によって事物の「心臓」を見抜けるようになったということは、逆に言えば、彼にとつては現実の言語はもはや崩壊しているという事態の裏返しだと言つてよく、今やその新たな再生こそが問題になっているということを表わしていると言つてよいだろう。しかし、結論を急ぐ必要はない。まず、「表徴」とはそもそも何であり、ベ

ーメの思考ないし言語といかに関わっているのかをベーメ自身の口によって明らかにし、「驟雨」体験の意味をもう少しはっきりとさせねばならない。

ベーメのいう表徴（ジグナトゥアー）とは、記号、符号、署名などの意味の広がりをもっているが、いわゆる記号論で言うような一対一の一義的対応をもった記号のことではなく、内に潜んでいるものが外に現われ出たときのしるし、形であり、読み取られ、解読されねばならない性質をもったものである。「内なるものがもつ欲は、おのずと外に形として現われ出るため、内なるものは外なるものの中に浮き出てくる。内なるものは、外なるものを鏡として自らを映し出す。その鏡の中に、内なるものは、ものが生み出される際の特性として、映り出る。外なるものは内なるものの表徴に他ならない」。ここでベーメが言う「内なるもの」とは、もちろん、パラケルススが言うような外的自然の隠れた秘密のみに限定されるのではなく、もっと広く、彼が啓示体験で見た新たな「永遠なる」神の世界、あるいは事物のなまの世界を指していると言ってよい。「ありとあらゆる形あるものを備えたこの眼に見える外的世界全体は、内なる精神的世界の記号であり比喩である。……あらゆる生き物のガイストは、その体を通して、己れの誕生の際の性質、すなわち永遠の世界を指し示し、あらわにしている」。それ故、自らの見た神の世界を究めようとするベーメにとって、真の知の根底は、これまで永々と築き上げられてきたいわゆる学問伝統にあるのではなく、まさしくこの「表徴」の解読にこそあるということになる。「表徴の知識なしに神について語られたり、書かれたり、教えられたりしたことは、いずれも、何も言わないに等しく、そこには知がない。というのも、そのようなものは、ただ人間の歴史的な妄想から発したものにすぎず、真の口から発したものでないからである。そこでは、ガイストは、知を与えることもなく、ただじっと押し黙っているだけで

ある。しかし、そのような口にガイストが表徴を開示すれば、口は、別の口の言うことを理解し、ガイストが、根本原理を通して本質の底の底から、響きとなって、声によって自己を開示しているのを理解するのである」。

ペーメにとって表徴は、自らが見たままの世界に迫るための知の根底である。彼は、この表徴解読の作業を二つの領域で実践してゆく。ひとつは、これまで見たように、自然界、この世の事物の世界である。「……永遠の本質が、さまざまな形式と形態をとって自己を開示しているのであるから、我々は、星や元素や生き物、さらには木や草などからも、そうした永遠の本質を見、認識することができる」——ペーメのこうした姿勢は、とりわけ処女作『アウローラ』に顕著にうかがえるもので、彼の自然哲学者ないしは汎智論者としての方向を規定している。もうひとつの領域は、人間の心である。詳しい説明は、後にゆずるが、人間の心も神から発するものであり、従って神の世界の比喩に他ならない。それ故、人間の心の奥底にうごめくさまざまな葛藤、愛憎、欲望など、その底知れぬ深淵も、そのまま一切を包み込んだ「無底」としての神の表徴として見られねばならない。「汝、神の子なる人間よ、もし汝が、このような認識に早く至りたいのであれば、自らの心の中をとくとながめるがよい。汝は、そこに一切を見る。そこから、喜びと苦しみ、笑いと涙、希望と絶望、怒りと愛、ものごとに対する欲求と敵意が出てくるのが分かるであろう。そこには、怒りと悪意がわかまっている反面、愛や優しさや善意も見出される」。あるいは、「人間は、それ自身、一切の秘密を内に宿した書物に他なりません。人間は、あらゆる本質の本質が記された書物です。なぜなら、人間は神の似姿だからです。人間の内には、偉大なアルカヌムが宿っているのです」。人間の心を表徴として解読しようとするこのような姿勢は、晩年のペーメの予言者ないし神智論者としての姿勢に続いてゆく——ちょうど神的自然の成立が闘争の渦中での「放念」にあるのと同じように、

人間も己れの心に宿る「我欲」を捨て、内部の争いを放棄して神の欲するところに従えば、生きながらにして「生まれ変わる」ことができるというわけである。このように、ペーメは、表徴を軸として、自らの見た新たな世界を構築すると同時に、そこからさらに自らの倫理的要請をも取り出し出してくる。表徴は、いわば汎智論者ならびに神智論者としてのペーメの姿をふたつながらに包括するものであり、彼の哲学の根底に位置するものだと云っても過言ではないだろう。

さて、このように、ペーメにとって表徴は、彼の思考方法のいわば核心ともいえるものであるが、ここで重要なことは、彼がこれを言語という観点から再度とらえ直しているという点である。彼にとって表徴とは、他でもない事物が語る言語でもある。「表徴には最高の理が隠されている……というのも、あらゆる被造物の外的な形態、その衝動や欲動、すなわちそれが出す響きや声や言語から、その内にひそむ精神を知ることができるようである。自然は、あらゆる事物に、その本質と本源的な力に応じて、それぞれの言語を与えた。というのも言語がないし響きは、この本質からわき出るからであり、この本質の『生じよ』がこの本質のもつ性質をつくり、それが響きないし力として外に出てゆく……すべての事物には、自己を開示するための口がついている」。ペーメにとって現実の人間言語は、事物の本質とはまるで無縁の概念だけを伝達するいわば形骸にすぎない。その意味で、彼にとっては、日常の言語は、既に崩壊してしまっていると云ってよい。彼は、事物の本質と不可分の関係にある全く新しい生き生きした言語を模索しなければならない。そのような言語は、表徴として事物の内から鳴り響いているのではなからうか？ かくして、世界を表徴として見る彼の根本的なとらえ方は、必然的に言語に關する深い考察へと続いてゆく。彼は、言語の根源を求めて、聖書へ、さらには神の自己顕現の場へと降りてゆく。

創世記第一章にはこうある——「神は『光あれ』と言われた。すると光があった。神はその光を見て、良しとされた」。あるいは、ヨハネ福音書にはこうある——「初めに言があった。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……この言に命があった」。言うまでもなく、ペーメが言語の問題を考察するとき、まず大前提に置かれているのは、こうしたキリスト教言語神学である。神は言葉によって事物をつくり、言葉によって世界を存在させた。神の言葉は、事物を非在から呼び出し存在させる創造の言葉である。しかも、そうして呼び出された事物は、神によって「良しとされた」、すなわち、事物には神の理があった——ヨハネの「言(ロゴス)」が二重の意味をもつゆえんである。ペーメの言語哲学の出発点にあるのは、まず、こうした神の言葉がもつ二重性である。彼自身の言葉を借りればこうなる。「神の内なる言葉は、一分のすきもない理として語り出された外的な言葉を通して、激しい力のせめぎ合いの内から、被造物の命の中へと自らを語り出した」⁴⁰。

ここまでなら、キリスト教世界のどこにでも見られるありきたりのものである。ペーメの特異なところは、無底からの神の自己顕現の一連の過程の中にこの神の言葉の「語り出し」を位置づけたことであり、「激しい力のせめぎ合い」の中から響き出す神の言葉を、(神的)自然が成立する際の性質のひとつとして具体的に提示したことである。周知のように『アウローラ』では、この性質は七つあるとされている。神の言葉と関係をもっているのは、一番最後の性質「体」ないし「本体」のひとつ前に位置する第六番目の性質「響き」である。この性質が作用し始めると、それまで「せめぎ合って」いた他の力がいっせいに響き出し、やがてこれが第七番目の性質にふれると、「本体」を与えられ形あるものとなる。つまり、神の言葉が響きわたることによって、事物が誕生すると

いうことである。ペーメは言う。「神力的の第六番目の性質は、響きあるいは音である。一切はこの力の中で鳴り響き、響き渡る。そうして言葉が発され、あらゆるものの区別が明らかになる。天使の歌声が生まれ、その中であらゆる色や美が形成され、天の喜びの国が生まれる」。この「区別性」(理)としての「響き」は、ちょうど神の言葉があらゆるものを創り出したのと同じく、あらゆるものの中から響き出し、個々それぞれのものの認識を可能にする。「自然ならびにあらゆる事物の第六の性質……それは自然の理であり、響きであり、語りであり、命のあるなしにかかわらず、ありとあらゆるものの中で音となって現われ出るものである。……聞こえるもの、見えるもの、感じるもの、味わえるもの、臭えるものは、すべてこうした響きなのであり、これこそまぎれもない理的な生命に他ならない」。

こうして、ペーメは、神の言葉を、「理」としての性質「響き」ととらえ、見えるもの、聞こえるもの、感じるものなど、感覚的に区別可能な一切のもの、すなわち事物のもつ一切の表徴を「響き」としてとらえることによつて、あらゆる事物から神の言葉が実際に響き出している」と結論づける。つまり、事物の神的本質と不可分の最初の言語が、表徴としての事物の内から鳴り響いているということである。これはたんなる比喩ではない。ペーメは、事物の表徴を色や形や臭いなどから解読すると同時に、こうした事物の言語に耳を傾けたのであり、それを人間言語とは全く異なる「自然言語」と呼んだ。「……すべての事物には、自己を開示するための口がついている。それが自然言語であり、万物は、これによつて自らの特性を語り出す。これによつて万物は、永遠に自己をあらわにし、己れがそもそも何に役立つのかを明らかにする。というのも事物はすべて、自らの本質と形態への意志を与えてくれた母をあらわにするからである」。

いる。彼自身が実際にこうした自然言語、事物の言語をどこまで聞き取り、理解できたかは不明である。しかし、彼があゝの「一五分」の啓示体験を通して事物のなまの世界に直面し、日常の言語がまるで意味のない形骸と化したのを実感として知った時、この墮落した人間言語に對置すべきものとして、こうしたなまの事物から発せられる直接的な言語が、彼にきわめて現実的な意味をもって迫ってきたということは、否定できないところであろう。つまり、ベームにとっては、事物の言語というものが、自らの言語使用の際の到達すべき遠い理想の極点、従って、現実の人間言語に對する根底的な批判の拠点として、きわめて重大な意味をもって出現してきたということである。

ところで、言語に對するベームのこのような見方は、ベンヤミンの言語論の根底にもなっている。「事物の言語」というものを思い起こさせる。ベンヤミンもまた、創世記をもとに、「神の言葉⁴⁴⁾を照射している事物の言語」なるものを想定し、これと人間言語の關係をいわば翻訳關係とみなすことによって、これを人間言語の基盤に据えているからである。はじめに述べたように、こうしたベンヤミンの見方の根底には、意味も方向性もまるで異なっているが、やはりベームと同じように、事物の本来あるべき配列、すなわち事物のなまの世界の秩序が人間の恣意によって大きく歪められてしまったという危機的な認識がある。ベンヤミンは、こうした「事物の奴隸化」⁴⁵⁾の重大な原因のひとつは、人間の言語の墮落にあると見た。人間の言語は、バベルでの言語混乱以後、その本来の直接性を失い、たんに概念を運ぶだけの間接的な記号になり下がることによって、事物の言語との正しい翻譯關係を喪失してしまった。人間は、この最初の正しい翻譯關係を回復するために、今や悲しみの沈黙に閉ざされた事物の言語に耳を傾け、かつてアダムがなしたような「事物を直視する行為」⁴⁶⁾（それは、ベームの表現を用

いれば「表徴」の解読ということであり、ベンヤミンはこれを、非常に一般的な形で、模倣論、芸術論として展開してもいる）を再度とり戻さなければならないというわけである。かくして、ベームときわめてパラレルな要請のもとに、ベンヤミンはこれを、現実言語の領域でアレゴリー論として打ち出してゆく。彼にとってアレゴリーは、事物の言語を聞き取り、歪められた事物を「救済」するための、まさに現実的な言語的手段に他ならない。事物を恣意的に人間世界に取り込む硬化し物象化した名は、アレゴリーのまなざしによって、事物との固定的なつながりを断ち切られ、その豊かなイメージの広がりをもったまま、事物の別の世界を開示する。「これは心理学的な事態ではなく存在論的な事態である。アレゴリカーの手に落ちると事物は別物に変じ、彼は何か別のものについて語ることになる」⁴⁰。アレゴリーによって事物を「別物に変じ」させることは、ベンヤミンにとってはまさに「存在論的」な意味をもった行為であり、いわば、事物の忘れられた本来の配列を回復しようとする試みでもあったのである。

ベームが、啓示体験を通してなまの事物の言語を聞き、これを現実の言語で表現しなければならないという必要性に迫られたとき、彼がまず取り組まなければならないなかった問題は、ベンヤミンと同じく、事物の言語と現実の人間言語との大きなずれをいかにして架橋するかということであった。事物の言語の豊かな直接性に対して、人間言語はいかにもどかしく、たんなる形だけの器になりはててしまっていることか。このような人間の言語によって、自らの見たなまの世界をいかにして映し出し、いかにして歪められた事物を「救済」すればいいのか？ しかもベームの場合、このような問題以前に、さらに大きな問題が立ちはだかっていた。それは、先程触れた彼のコンプレックスとも関係している。つまり、当時の教養世界とまるで無縁の無学なベームに対して、現実言

語の世界がいれば大きな権力として、彼を押しつぶそうとしていたということである。その最たるものは、学者、聖職者たちの世界である。彼らは、無学なペーメが求めているものを与えてくれるどころか、知の独占を保持せんがために、彼に探求することを禁じさせた。「私は、たくさんの大学者たちの著作をあこれ探ってみただけど……私の魂が欲するものを見出すことはできなかった。そこには、矛盾する見解もあったし、そればかりか、私に探求することを禁じるような発言も多々あった」。ペーメはまず、このような学者たちの世界、さらには彼らの使用する概念言語そのものを根底的に批判しなければ、一歩も踏み出せなかったであろうし、学を積んでいない自分に対するコンプレックスに押しつぶされていたことであろう。

批判はまず、ペーメの知の根源が学者たちのそれとは根本的に異なっているという点から始められる。「……彼らに根本ないし根底を明らかにしてやるのは、私の方だ。なるほど、私は彼らの学を修めなかったし、学びもしなかった。彼らの使うコンパスも私は使ったことがない。しかし、そんなことはどうでもいいことだ。彼らはきっと、生涯かかっても究めることも理解することもできないほどのことを私から学ぶことになる。私には、彼らの手本や方法は、全く必要ない。私は、彼らから学んだのではないからだ。私には別の師がいる。それはこの自然全体である。私は、私の哲学、天文学、神学を、内なる誕生を秘めたこの自然全体から学んだのであり、人間から、あるいは人間を通して学んだのではない」。ペーメにとって、「表徴の知識なしに神について語られたり、書かれたりしたこと」には、真の「知がない」のであり、「知がない」ということは、彼らの言葉が死んでいるということでもある。「彼らは、文字の達人などと称しているが、あらゆる言葉をつくる力である五つの母音」[ペーメにおいては、これは、いわゆる自己顕現以前の段階の神の世界を意味する——筆者註]を忘れてしまってい

る。これは、じつに嘆かわしいことだと言わねばなるまい。もはや、聖霊の言葉は何ひとつ理解されないし、モ
ーゼや予言者たちを通して語られた神の言葉も……」⁽⁶¹⁾。彼らの出身は、バベルである。そこでは、言語をめぐって、
ただ表面的で無意味ないがみ合いがなされているだけである。「彼らの生まれはバベルである。そこでは、口を歪
めて論争され、文字をめぐって噛みつき合いがなされている。誰もが、己れの名誉のために、そしてこの世の欲
望のために、我こそが文字を支配しようとし、文字を好き勝手に配列しようとしているのだ」⁽⁶²⁾。バベルとは、ペー
メにとって、学者の世界の象徴であり、もっと広く言えば、生きた真の言語がたんなる概念を運ぶだけの器、「粗
野な外的形式」に墮してしまったことの象徴である。「バベルの塔ないし言語分裂の隠れた秘密はこうである。つ
まり、人間たちは、聖霊の感受的言語を黙した形式の中へとらえ込み、言葉を人間知性によってつくり上げて、
それを、たんに形式、すなわち器としてのみ用いるようになったということである。こうして、彼らは、容器だ
けを用いて話すようになり、神の言葉を、彼らに本来与えられた感受的な言葉として理解することをしなくなっ
た。そうした知性の語る言葉の中に神が宿ることがないのは当然のことである。このような事態は、今日もお
見られるところである」⁽⁶³⁾。魂のない「器」としての概念言語の最たるものは、学者たちの使用するラテン語である。
ペーメの言語批判の鋒先は、当然そうしたラテン語に向けられ、そこから、いきおい母国語の評価に向かってゆ
く。「我らが学者たちは、博士や修士^{ドクトル}などと呼ばれてはいても、誰ひとり自分の母国語を理解していない……彼
らは、粗雑なつぎはぎの言葉より成る形式しか使用せず、感覚の言葉とは何であるのかをまるで理解しない。そ
れ故に、いさかや争いが生じるのであり……」⁽⁶⁴⁾。「汝の母国語をよくよく理解するがよい。学者たちがヘブライ
語やラテンを語まるで高慢な花嫁のように見せびらかしていようと、母国語にも同じくらい深い根柢があるか

らである」。

ベームは、このようなきわめて意識的な学者批判、概念言語批判の上に立って、自らの母国語ドイツ語のみをたよりに、なまの事物の言語を現実の言語と架橋する試みを開始する。その方法は、ベンヤミンの指し示した方法にきわめて接近している。ベンヤミンがアレゴリーによって、事物と名の固定的なつながりを断ち切り、名のもつ豊かなイメージの広がりを通して事物の本来のつながりを回復しようとしたのと同様、ベームは、いわば「事物について、事物をもって」直観的に思考し、概念を通さず、具象的な言葉のイメージそのものによって、新たな世界を描写しようとする。ベームは、個々の概念の秩序によって世界を把握しようとはせず、むしろそのような概念のつながりを徹底的に断ち切り、事物の発する言語をそのまま感覚的に受け入れ、そのまま具象語として表出する。従って、彼の言葉は、おのずとアレゴリーとなり、具象的比喩となる。もっとも、アレゴリーと言っても、ベームのそれは、ベンヤミンの場合と比べて、知的な度合いがはるかに少なく、素朴な形で思考の流れそのものと完璧に密着していると言つてよい。ベームは、概念で考えたものを具象的な比喩に翻訳しているのではなく、世界の成り立ちもしくは世界の動きを見たまま、聞いたままに、直接的、具象的に描写してゆく。つまり、彼の思考は、事物を通して直観的になされ、彼の世界は、比喩としての事物でもって、直観的に造形されるところである。ために、処女作『アウローラ』の序の冒頭の部分を引用しておく。

「親愛なる読者よ、私は、哲学、天文学ならびに神学の全体を、そしてそれらの根源なる母を、美しい庭園で成長する美味なる果樹のたとえによって説明しようと思う。木が根を張っている大地は、木に絶えず樹液を与え続け、木は、そこから生きる養分を得る。木は、大地の樹液によって自らの中で成長し、高く伸び、また枝を広げ

る。このように、大地は木に働きかけ、そうすることによって木を成長させ、茂らせるわけであるが、それと同様、木も、たくさんの実をならせるために、枝をできるだけ広げて、せいっぱいの力を出して頑張っている。しかし、木がわずかしか実を結ばず、しかもその実が、きわめて小さく、しなびて、虫食いになる場合もある。その場合、木がもとより悪い実をつけようという意志をもっていたからそうなのだとは言えないことは明らかである。なぜなら、木は、もともとよい性質をもった美味なる木だからである。むしろ、この場合、罪は、寒さや暑さやかびや毛虫や害虫が木を襲ったということに求められる。天の深みにおいて星から放射される性質が、木をいため、よき実がたくさんなるのを妨げたからである。もちろん、木自体にも、大きく老齢になるほど甘い実をつけるという性質がある。若木のころは実はわずかである。それは、大地の荒々しい粗暴な性質と木の中の水分過剰によっている。さらに、たとえいかに美しく花咲こうとも、木の生えている土地がよくなければ、そのリングの実は、成長の途上で落ちてしまうのが常であろう。ところで、木は、それ自体、良き甘き性質をもってるとはいえ、それとは逆の三つの性質、つまり苦い性質と酔っぱい性質と渋い性質をもっている。それは、木と同じく、実の場合もそうであり、実が甘美な味をもつようになるには、太陽の作用を受け、甘くなるのを待たねばならない。それまで、実は、雨や風や嵐に耐え通さねばならない。……さて、私がこのたとえによって示したことをよく記憶にとどめておいてもらいたい。この木の生えている庭は世界をあらわし、土地は自然、木の幹は星、枝は元素をあらわしている。そして、木になる実は人間を、木の中の樹液は明澄な神性を意味している……」。

少し長くなったが、これを読んだだけでも、ペーメの思考法および彼の言語使用の特徴は、一目瞭然であろう。

彼は、一つの事物の中に世界全体を見、世界全体を、そのひとつの事物がもっているさまざまな具体的性質、事象、動き、付属物を通して、直接的になまなましく描き出してゆく。全世界の根源は、枝、幹、リンゴの実、樹液、水分、かび、毛虫、害虫、さらには、甘さ、酔っぱさ、渋さ、寒さ、暑さなどによって、あくまでなまなましい具象的出来事、具体的感覚として描写されてゆく。世界をつくっているさまざまの力、対立した調和し合う多様な力も、決して概念化されることがなく、すべて、渋さ、縮まり、硬さ、冷たさ、苦さ、甘さ、上昇、水銀、不安、硫黄、火、稲妻、光、愛、柔らかさ、優しさ、油、喜び、響き、音、歌、器、肉体、掴みなどといった直接性のもとに描き出される。「見よ……隠れた神の力の中には、まず、渋い性質が潜んでいる。それは、芯あるいは内側の本体といった性質であり、ザリター「硝酸塩、七つの性質の総合体——筆者註」の中では鋭さ、収縮、貫通をあらわし、きわめて鋭く、渋い。それは、硬さ、冷たさを生み出し、点火されたときには、塩のような鋭さを生む⁴⁰⁾」——ここでは、個体ができる際の、内に引っぱり、収縮しようとする凝集力が、口をすばませるような渋さという直接的な感覚的比喻でもって表現されているわけである。逆に、これと反対方向の力、つまり、物質化をのがれ、逃走し、上昇しようとする方向の力は、『アウローラ』では、口の中でとろけて広がるような甘さでもって表現されている——「神的ザリターないし神的力の第二の性質もしくは第二の神のガイストは、甘い性質であり、渋い性質に作用し、それをやわらげ、愛すべき穏和なものとする……」⁴¹⁾。

概念によって思考する我々にとって、このようなペーメの言葉は、きわめて不明確なものに映る。ヘーゲルも言うように、ペーメは、叙述のし方においては「野蛮」、概念という側面においては「全くの盲目」であり、「いづれにせよ、何の方法も秩序ももたない」⁴²⁾。たしかにヘーゲルの言う通りであろう。しかし、だからといって、ペ

ーメの思考そのものが不明確だということには決してならない。むしろ、こう言った方がいかもしれない。ペーメの思想内容が、概念言語でつかめるものを越えているのだ、と。例えば「洪さ」といった言い方には、物質的凝集力といったものではとらえきれない部分が多分に残るからである。ヘーゲルには、このことが全く理解できていない——「しかし、ペーメにあつては、この感性的形式は、特有の感性的意味を保持しておらず、彼がこれを用いるのは、ただ思想に言葉を与えんがためである」⁶⁹。ペーメは、無学の故に言葉を概念として使用するすべを知らず、そのために、概念に代わるものとして不明確な感性的比喩を用いたのでは決してない。ペーメの比喩言語をそのように見るなら、彼の「野蛮」な言葉をいかに「秩序正しく」翻訳できたとしても、言葉まで取り込んだ彼の思想の最も重要な部分は見落とすことになるだろう。ペーメは、啓示体験において、現実の言語ではとらえきれない事物のなまの姿を見た。このなまの世界を描き出さねばならないところから、彼の現実言語批判が始まったのであり、そしてそれを踏まえた上で、新たな言語的試み、すなわち、怒濤のごとき比喩使用を開始したのである。ヘーゲルには、このペーメの胸の奥深くでの言語的苦闘がまるで理解できていない。事物のなまの世界を現実言語に架橋すること、ベンヤミンのアレゴリーがそうした意味をもっているのと同じく、ペーメの比喩言語も、そのような根源的ともいえる任務をもって、言語をめぐる深い考察のうちに必然性をもってあらわれてきたのであり、ヘーゲルが言うように、たんに「概念に代わるものとして」登場してきたのでは断じてない——概念言語こそペーメにとって、まず否定されねばならない対象だったのである。

このような言葉をめぐる深い考察、これが啓示から処女作成立に至るまでの一二年間もの長い沈黙の意味だと言つてよく、この間にペーメは、自らの哲学世界の中に言語というものを位置づけ、そこからひるがえって、現

実の概念言語を根底から批判した。そのあげく、彼が到達した地点が、「事物について、事物をもって考える」方法、概念を仲介させず直接比喩でもって思考するアレゴリーの方法だったのである。「しかしやがて、私は、激しい驟雨のようなものに襲われました。それは、私の内にあるものを、外へ叩き出すほど激しいものでした。このとき私が外に表出できたもの、それを私は書き留めたのです⁽⁶⁾」。このベームの「驟雨」体験、それは、ひとまずは、それまでのこうした長い言語についての考察に突如終止符が打たれ、言葉がそのまま事物であるかのように彼に降りかかってきた体験であったと言ってよいだろう。

二二 アダムの言語

しかし、突然言葉がふりそそいだというこの「驟雨」体験の背後には、事物の言語から比喩言語へというたんに表面的な変化だけではとらえきれないものがひそんでいることも確かである。比喩、アレゴリーの方法によつて、いかに事物の言語を人間言語に架橋しようとも、結局は、概念の手垢にまみれた人間言語を用いて表現する以外にすべはないし、それだけなら、人間の言語の深い根源にまで遡って己れの方法を正当化するだけの根拠とはならないからである。人間の言語とはそもそも何であるのか、人間がしゃべるとは一体どのような意味をもっているのか、といった人間言語の根源にまで届く深い洞察がなければ、なまの事物の世界を描き出す新しい言語としての自らの比喩言語の眞の正当性を根拠づけることはおろか、今や崩壊に瀕している学者たちの概念言語、伝達言語を眞の意味で否定することさえできない。正当性は、語られる対象の側だけでなく、語る主体の側にも

求められねばならない。語る主体の側についての根源的な考察がなければ、言葉はたんに技術的、表面的な手段に終わってしまうだろう。啓示によって事物のなまの世界に直面し、それを新たな言葉によって表現しなければならぬ。ベームには、当然このような問題がきわめて本質的なものとして迫ってきたであろうし、また、そのような問題に自分なりに答えを出し、自らの言語をそこから根拠づけることができないう限り、彼自身言葉を発する人間として、確たる正当性をもって現実の墮落した言語に対峙することはできなかつたであろう。啓示体験のち、ベームは、自らの見た事物のなまの世界を再構成してゆく中で、人間言語を事物の言語の側から対比的に考察するかたわら、それを人間自身の本質的、根源的の行為ととらえ、そこから自己の言語行為を根拠づけねばならなかつた。現実の人間言語は、バベル以後墮落してしまっている。それは人間自身の墮落の故である。では、バベル以前、墮落以前の本来の人間の言語とは一体どのようなものであつたのか？ そのとき、人間と言葉の関係はどのようなものであつたのか？ このような問いとともに、ベームは、最初の人間アダムに、そしてアダムが用いた言語にまで遡及してゆく。神がすべてをよしとしていたあの楽園の時代、神と事物と人間、そしてそれらを結ぶ言葉の関係はどうなつていたのか、この原初の間係を、今や墮落してしまつた人間の言語は再度取り戻さなければならぬのではなからうか？ アダムの言語の考察を通じてこのような人間言語の根源的な意味を究め、自らが語ることの真の正当性を見出すこと、ベームの二三年もの長きにわたる沈黙の本質的な意味はここにあつたと云つてよく、このような深い沈思のはてに再び現実の言語の場に浮上してきた地点、そこに、あの「驟雨」体験の隠れた究極的な意味があると言つてよいのではなからうか。

じっさいベームは、楽園のアダムの言語にまで遡ることによつて、墮落後の人間の概念言語に対してさらに容

救ない徹底的な追撃を行うばかりでなく、このアダムの言語を現実の人間言語の場に取り戻さんがために、いわば言葉の意味や伝達が全く成り立たなくなる地点にまで突き進み、壮絶ともいえる言語の実験を展開している。彼にとってアダムの言語は、たんに言葉の本質を考察するための手掛かりであるだけでなく、それがそのままラディカルな実践ともなっている。それは、言ってみれば、現実世界、現実言語の崩壊とともに必然的に現われる一種の狂気のようなものにさえ映る。次に考察しなければならぬのは、アダムの言語をめぐるペーメのこうした側面である。しかもその考察は、彼にとって事物の言語がそうであったように、やはり例の啓示体験から始められねばならない。事物の言語と同様、アダムの言語も、やはり、彼が衝撃的に事物のなまの世界と向きあったあの一瞬の体験から直接派生しているからである。

再びあの啓示体験に眼を戻すことになるが、既に見てきたように、フランケンベルクの記述から見る限りでは、ペーメの啓示体験の意味は、ひとまずは、自然事物が「無底」としての神に直結しているという認識にあったと言つてよい。ペーメは、じっさいこの認識のもとに、自然事物から神の世界へとほっていったのであり、それは汎智論者としての彼の方向を決定的に規定してもいる。しかし、これと切り離して考えることはできないが、ペーメの啓示体験には、フランケンベルクの報告には抜け落ちていたもうひとつの重要な側面があることも忘れてはならない。それは、自然事物が「無底」と直結しているのと同じように、人間自身も、善も悪も一切を包み込んだ「無底」としての神に直結しているという認識である。先にも少しふれたように、ペーメは、自らの見たままの世界に迫らんがために、自然事物の領域はもちろんのこと、己れ自身の心の領域にも表徴を読み取ろうとした。自らの心を表徴として神の世界を解読しようとするこうしたいわば神智論的ともいえる態度は、啓示体験

のこのもう一方の側面、すなわち、人間自身が「無底」としての神に直結しているという認識から直接由来するものである。ペーメの哲学全体は、ふたつの方向のもとに成り立っている。自然から神へ向かう方向と、人間から神へ向かう方向である。そのどちらが欠けても、あるいはどちらに重点を置いても、汎智論者としてのペーメか、神智論者としてのペーメかといった一方的な像しか浮かび上がってこない。ペーメはその両方であり、その両方に正当に眼を向けねばならない。それは、彼の啓示体験においてもそうである。啓示体験においても既に、ペーメの認識の広がり、自然と人間の二つの方向に向かっていると云ってよい。そしてこれから考察するアダムの言語は、この人間についての認識と深く関わっているのである。まずフランケンベルクとは違った側面から、ペーメ自身の口を通してこの啓示体験を簡単に振り返っておきたい。

ペーメは、あるところで、啓示以前の自身のメランコリーの状態を振り返って、それが自分自身を見る誤ったまなざしに起因していたということを次のような言葉で述懐している。「哀れな魂は、悲しみにくれ、己れはいかに欲すれども、心の中に大きな喜びを呼び起こすことができず、ただただうめき、嘆くばかりである。そして、自分の心が何も感じていないのは、神が自分を望んでおられないからなのだと考えてしまう……あの認識に至る以前の私も、そのように考えており、そのため激しくもがき苦しんでいた。しかしやがて、私に高貴な冠が授けられたとき、私は、神が、何か形のある外的な中心に鎮座しておられるのではなく、私の魂の底の底に住まっておられるのだということを、はじめて身をもって知ることになった。私はこの時、これまで神が私を欲の中で引っ張ってくださったことに、はじめて気づいた。それまで私は、欲は私自身の内から出ているものであり、神は私たちとは無縁の遠い存在だと考え違いをしていたのである」。

既に述べたように、啓示に至る以前のペーメは、神は「この地球から何百マイル、何千マイルも離れて」おり、「神に到達することはこの世では不可能」だと考えていた。しかし、啓示を通して事物のなまの姿を見、それが神と直結しているのを認識したとき、彼は同時に、自分自身の中、自分自身の魂の底の底にも神が住まっているのを、衝撃的な形で体得した。神は、「星々のはるか上にあつて青々と輝く球形の閉じた空間」で「ひとり聖霊の力を通してこの世界を統治している」のではなく、人間のすぐ間近、いや人間とひとつになつて在る。人間が神とひとつであるということは、人間の中で、天使も悪魔も自然も含めた「無底」としての神の全世界が展開されているということである。ペーメは、このことを、やはり自らの啓示体験にてらして、こう表現している。「このとき、私が見、認識したのは、あらゆる事物の本質、底であり、無底だったからです。すなわち、聖三位一体の誕生、神の知による全世界ないし全被造物の由来および発生を認識したのです。私は、私自身の中に、三つの世界がまるごと宿っているのをこの眼で見、認識しました。それは、(一) 神、天使、楽園の世界、(二) 自然の火の性質を呼び覚ました闇の世界、さらには、(三) 外に現われ出たこの可視的世界、つまり、被造物と誕生の世界、眼に見えぬ内的の世界から言葉によって語り出された事物の世界です」。

神、天使、楽園の世界とは、善の力の支配する世界であり、闇の世界とは、善が成立するためにはならない悪の力が支配的になつた世界である。そして、可視的な自然事物の世界とは、これら善と悪の二つの力が抗争し合う世界である。のちのペーメの用語で言い換えれば、これらは、第二原理、第一原理、そして第三原理ということになる。人間の内にこれら三つの原理がそっくりそのまま宿っているということは、人間は、自らの意志によって第一原理の悪の世界を排除すれば、この第三原理の世界にいながらにして、第二原理の善の世界に至

ることができるといふことであり、それが、ペーメにとつては、人間は神とひとつであるといふことの意味である。やがてこの方向は、晩年になって、「放念」、「生まれ変わり」といふ言葉に象徴されて強烈に出てくることになるし、また、のちにペールジャーエフが取り組んだように、人間の自由といふ実存的な問題にも大きくかかわってくることになる。しかしそれはともかく、ペーメが啓示体験で得たもうひとつの重要な面といふのは、このように、自分自身の中にこれら三つの原理がそのままそっくり広がっているといふきわめて実存的ともいえる認識を獲得したことだと言つてよいだろう。人間は、神から遠く離れたところに、よるべなく捨てられた存在ではなく、「無底」として三つの原理の総体である神のいわば粹なのであり、意志を強固に保つて心の奥深くを突き進んでゆけば、そこに光としての神がいるといふことである。ペーメは、啓示体験を通して、事物のなまの世界に直面し、それが無底と直結しているのを見ただけでなく、同時に、このような実存的な認識によつて、「神は私の魂のことをお忘れになつた、神は私の魂を欲しておられない」といふ神に見捨てられたメランコリーの状態を逃れて、自然ならびに神全体とひとつになつた自分自身を見出したのであり、その意味でも、この啓示体験は、まさに「死のまつただ中での生の誕生」であつたと言わねばならないだろう。フランケンベルクがペーメの啓示のこうした面にまるで注意を向けていないのは、汎智論者、カバリストとしての彼のかたよつた自然哲学的姿勢によるものだと考えることができよう。

以上、ペーメの啓示体験のもうひとつの側面を簡単に見てきたわけであるが、人間の言葉とはそもそも何であるのか、人間にとつてしゃべるとはどういうことであるのかといった言語をめぐる根源的な考察は、人間が神と直接つながっているといふこの時得られた認識をもとに、ここから始められてゆくことになる。人間が三つの原

理をまるごと内に秘めた神の粹として神に直結しているという認識は、キリスト教の伝統にてらして言えば、まず、人間は神の似姿だという旧来の考え方に重なる。「さて、神を愛する読者よ、知るがよい。人間は、神のこよなく愛する神の真の似姿なのであり、神は、自らの本体としてのこの似姿の中で自らをあらわにすることであることを。神は、人間の中にあつて、中心であり、中心の中心なのである」⁸⁵⁾。あるいは、こういう言い方も見られる。「要するに、人間の体は、一切の本質の本質からなる粘土（リームス）であり、だからこそ、神の似姿ないしは神の像と呼ばれるのだ。眼に見えぬ神が、永遠の中から形をとって現われ……あらゆるものうちでとりわけ人間という像をとって、自らを生き物の姿になぞり、眼に見えぬ本体の比喩とならしめたのである」⁸⁶⁾。もちろん、ベームのこうした解釈は、伝統的なキリスト教的解釈と比べれば、人間を余りにも神に近づけすぎていると言わねばならないし、また余りにも当時の自然哲学的解釈に傾きすぎ（ここでの「リームス」という言葉はまさしくパラケルススの用語である）の観があるとも言えるが、ともあれベームの啓示は、こうした形でキリスト教の伝統を取り込んでゆく。そしてこれはやがて言語の問題とも関わり、人間は神の似姿なのだから、人間の言葉も神の言葉の像であらねばならないといういささか極端な考え方へと続いてゆく。神の最初の言葉は世界を創造した言葉である、従つて、形は違つていても、人間の言葉にもそうした創造の力が秘められているはずである。「神は、一切の被造物がまだ形をもたないエッセンチアとして眠っている大神秘を、その言葉の力によってあらわにしたのです……それと同じように、神の似姿ないしは比喩としての人間の中にも、これと同じ大神秘が、永遠の神の力である真性の言葉として宿っているのです」⁸⁷⁾。ベームは、人間の言葉のもつそのような力を、創世記において神が人間に吹き込んだあの「命の息」によつて、具体的に根拠づける。「人間は、天と地を創造した言葉を、その

本質の中にもっている。というのも、その同じ言葉が人間の言葉の実質となったからである。神は、人間の本質の中へ、三つの原理の粹である生きた靈魂を、形成された言葉のガイストとして吹き込み、人間の本質を凝縮された言葉となしたのである^例。かくして、当然のことながら、言葉の問題は、神の似姿としての最初の人間アダムのものの考察と切り離せないものとして現われてくることになる。「命の息」を吹き込まれた原初の人間アダムとは一体何であったのか、アダムはどのような言葉をしゃべったのか、アダムの言葉に秘められた神の創造の力とはどのようなものであったのか、ということがベーメにとっての言葉の考察の出発点に置かれることになるのである。

原初のアダムについての長い長い考察が始まる。それはもちろん、「無底」としての神が自己を顕現してゆく歴史の上でのアダムの位置ないし意義の考察と不可分に絡まったものである。アダムは、自由の意味を取り違えて第一原理に閉じこもり永遠の自然を汚染したルチファーに代わる者としてつくられた完全な人間である。アダムは第三原理のこの世界の汚染を回復するという使命をもっており、天をも地をもかきつかせるといふ真の神の似姿、小さな神であった。アダムには神の乙女（ソフィア、智）が与えられており、大きな認識とともに静かなる調和の中にいた。アダムは楽園の土でつくられ、その体は透明で光り輝き、暑さ寒さを知らず、腸もなく、眠る必要もなかった。またアダムはアンドロギュヌスであり、性の分裂というものを知らなかった……。このような完全な人間としてのアダムは、やはりそのしゃべる言語も完全であった。その完全さは、ベーメによれば、アダムが「自然言語」（事物が自らの本質に従って発する言語）を理解し、それと響き合うような言語をしゃべったということ、および、すべてのものに正しい名を与えたということ、主としてこの二点（もちろんこの二点は別々

ではなく、つながりをもってしているのであるが)に帰着する。以下、そうしたアダムの言語の完全性についてペーメ自身の口からいくつか引用しておこう。

「自然の言語は、この世のすべての言語の根もしくは母であり、ここには、すべての事物の完全な認識がひとつ残らず隠れている。アダムは、はじめてしゃべったとき、すべての被造物に、その特性と内的働きに応じて名前をつけた。その言葉は、他でもない全自然の言語であり、誰もがそれをあやつれるようなものではない。というのもそれは秘儀であり神秘であるから……」⁽⁷⁾。「さてアダムは、獣でなく神の似姿である証拠に、すべての被造物の特性を知っており、すべての被造物に、そのエッセンチアと形態と特性に応じて名前をつけた。彼は、自然言語、すなわち万物のエッセンチアの中であらわにされ形成された言葉を理解できたのであり、各々の被造物の名前は、これから生まれたのである」⁽⁸⁾。「感覚すなわち文字の霊を理解でき、感覚がどのような意図をもって構成されたかを理解できる者は……全被造物の感受的言語を聞き取ることができるのであり、アダムがどうしてすべての事物に名前を与えたのか理解することができるのである」⁽⁹⁾。「神がアダムをつくったとき、アダムは、楽園で喜びに満ちあふれていた。光に包まれたこの人間は、えもいわれぬほど美しく、体中認識にみなぎっていた。神は、そこですべての動物たちを、この世の偉大な王であるアダムのもとへ連れてゆき、動物たちを見せ、彼に、それから各々に、霊があらわれ出るまま、それぞれのエッセンチアと力にに応じて、名前をつけさせた。すると、アダムは、いかなる被造物であれ、その内に潜むものをすべて見抜き、各々に、各々の霊の性質に応じた名前をつけた。神が万物の心臓を見通すことができるように、アダムもそれと同じことができたからである。このわざは、他でもない、アダムの完全さをあらわすものであった」⁽¹⁰⁾。

神は、言葉によって万物を創り、言葉によって世界を存在させた。神の言葉は、事物を非在から呼び出し存在させる創造の言葉である。既に述べたように、この神の言葉は、ベームにあっては、自然が誕生する際の第六の性質「響き」に該当する。この性質が強く働き出したとき、事物の個々の区別が響きとなってあらわれ、やがてつかめるものとして形態をとることになる。従って、すべての事物の中で、その事物が他とは違うものとして成立する根源的な理（それはベームの言葉では「エッセンチア」に当たるだろう）が、響き出している。この響きがベームのいう自然言語であり、「ここには、すべての事物の完全な認識がひとつ残らず隠れている」ゆえんである。神が、そのパートナーである乙女ソフィア（智）の力を借り、言葉を通して、どろどろのカオスの中から、個々の事物を理として創造した（つまりカオスを正しく分節したということである）のと同じように、個々の事物は、そのような理の中で自らに与えられた「エッセンチア」を、いわば言語として実際に外へ響かせているのである。アダムは、こうした自然言語を「感受」した。「感受」したということは、この自然言語を聞き取り、個々の事物の「エッセンチア」を見抜いたということである。そしてアダムは、この「エッセンチア」を見抜いたが故に、いわば神の分節した世界（すなわち、事物のままの世界）の中で、神の意図を理解し、神の言葉を聞き、草や木、鳥や獣とも話ができたのである。そのような調和の中で、アダムは、創世記にあるように、動物たちに「名前」をつける。当然ながら、その名前は、それぞれの動物の「エッセンチアと力に応じた」ものとなり、それぞれの「霊の性質に応じた」ものとなる。アダムは、動物たちの「エッセンチア」を自ら「感受」したままにそれを人間の言語形式としての音に移し換え、名前として表出するわけである。その行為は、もちろん神の創造行為そのものであるはずもないが、それに重なるもの、それをなぞるものである——「精神が事物に名前を与え

るやり方は、事物が生まれ出るときと似ており、口は、天地創造の初めに事物が形成されたのと同じことを行なう。事物が永遠の本体から語り出され、体を身にまとうのと同じように、人間の言葉も、精神の中心から、苦しみつつ形態をとって現われ出る……精神は、事物が天地創造の際に生まれ出たのと同じやり方で、事物の名前を口においてつくるのである⁶³⁾。アダムは、自らが耳および精神において「感受」した「エッセンチア」を、神の創造をなぞるような過程をたどったのち、人間言語の音声形式にもとづいて名前としていわば「再」創造ないし「追」創造する。神の言葉が事物を非在から存在へと呼び出したのと同じように、アダムの言語はそれをなぞることによって、神がよしとした事物を音的世界の中に存在せしめるのであり、そのような意味で、アダムの言語は神の創造の言葉の似姿となるのである。

このようにアダムの言語についてのペーメのとらえ方をたどつてくると、彼が、アダムの言語を通して、本来あるべき人間の言語をどのように考えていたのかということも、おのずと浮かび上がってくる。まず第一に言えることは、本来の人間の言語は、天地創造の際に神から与えられた事物の神的本質を、音声という人間的形式にのっとりて名として表出するという点に本質をもったものでなければならず、名は、事物のもつ本質と生命をそのまま直接表現するという創造的エレメントをもっていなければならないということである。そもそも名というものは、神の創造になるなまの事物を人間世界の中へ取り込み、事物を人間的に秩序づけようとするものである。しかし、その際、名によって呼び込まれたいわば人為的な事物の秩序が、なまの事物の秩序と違ったものになることは、神の創造を歪めることであり、許されるものではない。名が事物の本質を直接内に含んでいなければならないということは、人間言語は神の創造から逸脱してはならないということである。カフカのあの「祈る男」

の場合のように、事物が「名前を失くしてふらふらゆれる」という事態、あるいはロカンタンの報告にあるように、事物が「与えられた名称から解放される」という事態は、ペーメにとっては、人間言語が神の創造から逸脱してしまったということの象徴的あらわれに他ならない。ペーメにとつては、このような事態は、アダムの墮落以後、本格的にはバベルの言語混乱以後、日常的になってしまっている。人間は、バベルののち、本来なまの事物の世界を直接的に再現すべきはずの言語を、言葉のもつひとつの要素にすぎない意味だとか概念だとかによって間接的なものにし、言語を「人間知性によってつくりあげて、それを、たんに形式、すなわち器としてのみ用いる」ようになってしまった。人間は、「容器だけを用いて話すようになり、神の言葉を、彼らに本来与えられた感受的な言葉として理解することをしなくなつた」^{四〇}。つまり、人間は、神が創造し分節した原初の正しき世界（事物のなまの世界）を、意味のヴェールによって覆い隠し、きわめていびつな事物の世界を恣意的に構成し、神の創造そのものを歪めてしまつていくことである。人間の言語、名は、本来それ自体のうちに、事物の神的本質を含んでいるのであり、神の語り分けたなまの世界をそのまま再現、「追」創造すべきものである。従つて、それを、限られた狭い人間世界の中だけでの意味の伝達、概念の伝達にのみ向け、事物の名を、神の創造になる個々の事物に偶然与えられ空虚な記号、外形としか考えないならば、人間は、いつまでたつても人間的な狭い視野の中で事物の世界を歪めてゆくだけであるし、決してほんとうの神に到達することはできない。——こうして、原初のアダムの言語を考察することによって、ペーメには、人間の言語の本質という観点から見ても、意味の運搬のみを旨とする学者たちの概念言語が、根本的な誤謬にもとずいたものであるという確信が生まれてくるのである、また、バベル以後墮落してしまつた人間言語を固定された意味の呪縛から解放しなければならないという

根源的な要請のもとに、比喩言語、アレゴリーの実践ということが、きわめて深い意味をもった現実的な課題として迫ってくるのである。この観点から言えば、ベームにとっては、比喩、アレゴリーというものは、原初の名のもついわば象徴的な輝き、意味という器から解放された名のもつ本来の力を奪回しようとする試みとして想定され、実践されているということである。

ところで、ベームのこのような人間言語の考察、しかもアダムの言語にまで遡るその根拠づけを見てくると、ここでもまた、ベンヤミンときわめてパラレルな考え方があることに気づかざるを得ない。それは何も、ベンヤミンも、アダムの言語にまで遡って、創世記から人間言語の本質を導き出しているからだけではない。重要なのは、この両者において、名というものの根本的なとらえ方が、もちろんその内実には大きな隔たりがあるとはいえず、基本的なところで一致していることである。ベンヤミンにとっても、名は、伝達のための慣習的記号ではなく、認識である。もっとも、認識とはいっても、ベームが考えるように、名に事物の神的本質が宿っているというわけでは全然ない。ベンヤミンには「言語の形而上学」は無縁である。彼の言う認識とは、言ってみれば、事物の存在そのものを認識することであり、いわば神の原初の分節の通りに名を与えることによって、人間世界の中に事物を正しく存在せしめることに他ならない（ベンヤミンにとっては、ソシュールと同じように、命名とは事物を存在させる行為に等しい）。神は、切れ目も何もないカオスの中からそれぞれの事物を分節しつつ創造した。アダムは、その神の分節を正しく見抜き、自らが見た世界を構成する個々の事物に命名した。その意味でアダムの与えた名は、それ自体が神の創造世界の認識なのである——「神は事物を、それらの名」神が創造ののちに名づけて、よしとした名——筆者註」において認識可能なものにした。他方、人間は、それらの事物を

この認識にもとづいて命名するのである」⁽⁷⁾。このようにベンヤミンのいう認識は、ベームのそれとはまるで違っているが、アダムの与えた名というものが、神の創造世界をそのまま正しく人間世界に取り込むものであるという見方では、両者は一致していると言わねばならない。ベンヤミンは、こうしたアダムの言語を「名称言語」と呼んで、人間言語を考察する際の原点に据えた。アダムの墮罪ないしバベル以後の現実の人間言語に対する批判も、ここをもとにして行なわれる。それは、やはりベームと同じく、言語の記号化、物象化という点に集中的に向けられている——「言語の本質という観点から言えば、墮罪には三つの意味がある……まず、人間は、純粹な名称言語から離反することによって、言語を（己れには不似合いな認識の）手段となし、それによって言語をいわばたんなる記号と化さしめたということである」⁽⁸⁾。名が、意味を運ぶだけのたんなる記号と化して、本来神の創造世界と一致すべきはずの人間世界を恣意的に歪めてしまっているというのが、ここでのベンヤミンの批判の骨子であり、やがてこれはバベルにおける「命名過剰」⁽⁹⁾という批判にまで続いてゆく（それは、文字をめぐるさかきを繰り広げている学者たちに対するベームの批判に重なるものである）。このように、名というものがもっている根源的な意味の考察から発して、記号言語、概念言語の否定へと続いてくる過程には、ベンヤミンとベームにきわめてパラレルなところがあると云わざるを得ない。しかも、それだけにとどまらない。ベームが、そうした概念言語の否定の末にたどりついたのが比喩言語、アレゴリー言語の実践であったように、ベンヤミンにおいても、このような批判が集中してゆくところにアレゴリー論がある。ベンヤミンにとつても、アレゴリーは、まず第一に、物象化した名の根源的な力を回復させるための手段として出てきたものに他ならないのである。ベームとベンヤミンのこのような一致は、これら二人がかかえている共通の問題を明らかにする。つまり、彼らに

は、なまの事物の世界をいかにして表現するか、人間言語によって歪められたこの世界をいかにして回復するかという問題が根源にあったということである。いずれにせよ、この二人の言語についての考え方にみられる顕著な類似には、たんに表面的な類似ではすまされないような部分があることも確かである。

さて、再びベームに戻るが、彼がアダムの言語の考察を通して確認したまず第一のことは、本来の人間の言語は、意味や概念の伝達を本質とするものではなく、事物の神的エッセンチアを表現するということに本質をもつというものであった。人間の言葉は、神の創造の言葉とも、また事物の発する言葉とも響き合わねばならない。この認識は、言葉のもつ原初の意味の広がり回復させようとする比喩言語の使用にベームを向かわせることになった。しかし、そればかりでなく、この認識は、彼にあっては、もうひとつのさらにラディカルな確信へと続いている。それは、現実の言語から、逆に、事物の神的本質に至ることができるという確信である。現実の言語は、たしかにバベル以後墮落し、中身を失った「器」になりはてている。しかし、言語というものがそもそも「追」創造であり、かつてその内に事物の本質を含んでいたのであれば、当然その本質は、今や墮落のきわみにある現実の言語からも、洞察することができるはずである。もちろんベームにあっては、それは、形骸化した意味や概念によってではなく、むしろそうしたものを一切排除して、言葉の響き（ないしは文字の意味や単語の有機的生成）を通して可能となる。ここには、既に述べたあの神の自己顕現の第六の性質「響き」という考え方が、拠点に置かれていることは確かである。アレゴリー言語と音声言語、これらは、事物に対しては、ある意味では両極端をなすものだと言ってよい。アレゴリーが、歪められた事物の声を聞き取ろうとするものであると云ってよければ、音声言語は、いわば事物のなまの世界を直接聞き取ろうとするものだからである。ペンヤミンは、響

きを重視するペーメの態度を、パロックの文字重視の態度に対比させてこう言っている——「音声言語は、被造物の自由な、本源的な発言の領域であり、それに対して、アレゴリー的な文字像は、事物を、意味の奇矯な交錯に隷属さしめる」⁽⁸⁾。ベンヤミンのペーメに対する見解はともかく、ペーメの実践がこの両極にまたがっていることは確かであり、彼は、歪められた事物の側にも、原初のなまの事物の側にも等しく眼をそそぐことを忘れていない。いずれにせよ、ペーメは、言葉の響きの分析をもとに、比喩言語の実践よりもさらに一步進んで、言葉の意味を完全に崩壊させてしまうような地点にまで進んでゆく。それは、チャンドス卿が予感したような「ひとつの単語さえ知らない言語」、あるいは「いずれ墓の中に入ってから、見知らぬ裁判官の前で答弁するときに用いることになるであろう言語」を模索し、それを己れひとりのためだけに実践するという行為にも匹敵する途方もない試みだと言わざるを得ない。最後に、そうしたいくぶん狂気にも近いペーメの言語実践にも少し眼を向けておかねばならない。

ペーメの響き解釈の方向は、大きく分けて二つに分かれる。まず第一は、当時流行のカバラの文字解釈に連なる（もちろんカバラには響きそのものの解釈はないが）もので、文字そのもの、ひとつひとつのアルファベットそのものが、何らかの神的性質をもっているとする考え方である。個々の文字は、それが口において発せられるときの有機的な生成と響きの中で、普遍的にある一定の神的性質を表現しているのであり、それ故、文字を組み合わせてできる単語、すなわち名には、名づけられた事物の本質が宿るとされるわけである。この点でまず顕著なのは、音を有する母音と無音の子音の区別である。ペーメにとっては、五つの母音は、無底から三位一体として成立するまでの神の世界に対応し、その他の子音は、神の体としての（永遠の）自然における諸性質などをあら

わしている。たとえば、母音に關しては次のように言われている。「それぞれのアルファベットの文字の靈は、ひとつに合体して自然言語の靈をつくっている。五つの母音は、イエホヴァ (JEHOVAH) の名から出て、五つの聖なる言語を率いている。聖靈もこれによって語る。五つの母音は、聖性にもとづく神の聖なる名である。というのも、イエホヴァという名は、五つの母音A、E、I、O、Uからのみ成っているからである。……五つの母音の内なる意味は以下になる。Iは、イエス (JESUS) の名、Eは、天使 (ANGEL) の名、Oは、Iすなわちイエスの形成された智ないし欲であり、神 (GOTT) の中心ないしは心臓、Uは、JESUSのSUとしての聖靈であり、欲から発出する、そして最後に、Aは、一切にゆきわたる把握の意志としての始まりおよび終わりであり、父をさす⁶¹⁾。こうして、特にA、O、Uの三つの母音は、父、子、聖靈の三つのペルソナを意味するものとして、至るところで象徴的に解釈されることになる。これに対して子音については、こう言われている。「五つの母音以外の文字は、テトラグラマトン (TETRAGRAMMATON) の名、すなわち永遠の自然の中心、『原理』より発し、形成された智のもつ区別、つまり全被造物の宿る三つの原理の中で形成された言葉がもつ区別を指し示し、音として発する。これらの文字は、『創造』の意味、その際の諸力の特性をあらわすものであり、自然の言葉の中に開示された神をあらわす⁶²⁾」。たとえば、Rには、第一原理としての怒りの火が、Sには、第二原理としての輝く愛の火が対応させられたりする……これらの文字解釈には、他のいろいろな要素も混ざりこんでいることはたしかであるが、基本的には、たとえばAの伸び広がるような感じ、Rの強くはじき出るような感じといった響きからの類比にもとずいているということは言うまでもないだろう。

しかし、ベームの響き解釈においてとりわけ特異かつ極端なのは、もうひとつの側面、つまり、ひとつひとつ

の文字そのものではなく、その時々々の単語のシラブルを対象とした解釈である。この種の解釈は、聖書に登場する固有名に始まって、さまざまな名詞、動詞、前置詞など、対象は、きわめて多岐にわたっているだけでなく、処女作『アウローラ』から始まってベームの著作全体に一貫している方法でもあり、彼の言葉に対する根本的な姿勢があらわしていると言っても過言ではない。ここではベームは、単語を、耳で聞き取れる最小の音の単位にまで分割し、それが、心臓からどのように喉や舌や歯を通して発されるのかを考察することによって、それぞれ解釈と意味づけを行い、そこから、単語全体の意味、すなわち、現実の人間の意味の背後に隠れた本質に遡ってゆこうとする。たとえば、「水 (Wasser)」という単語は、次のように、その響きおよびその発語過程の中に、自らの生成における二つの神的本質を語り出していると思われる。「ここで、自然の言語を用いて、水に二通りの生まれがあることを証明しておこう……まず Wasser の was は、心臓より発し、歯を閉じさせ、渋く苦い性質の上をかすめ過ぎ、歯の間より出てゆく。このとき、舌は、ガイストを素早く追いかけ、シュツという音をたて、その音もろともガイストを外へ放つ。かくて、ガイストは、勢いよく歯の間から出てゆくことになる。しかし、ガイストが大半外へ出てしまうと、渋く苦い性質が動き出し、言葉を完結したものとして追いつく。しかし、その性質自体は、自らの場についたまま、その後、ser というシラブルの中に居続ける。さて、ガイストが心臓において把握され、口元まで登り、歯を閉じさせて、舌によってシュツという音とともに歯の間から出てゆくということは、神の心臓が動いたということであり、神が自らのガイストを放出したということの意味する……他方その後で渋く苦い性質が眼を覚まし、言葉を完結させるということは、一切が体であるということの意味する。もちろん、そうはいうものの、天と聖霊、そして神の心臓は、自らの場を動かす……」。きわめて不可解な解釈と

言わざるを得ないが、言わんとしていることは、水には、天的起源と物質的起源の二つがあるということである。重要なものは、ベームが、「水」という言葉の意味など一切排除して、この言葉が口から発されるときの有機的な過程そのものを考察し、解釈しているという点である。まさに、「事物が永遠の本体から語り出され、体を身にまとうのと同じように、人間の言葉も、精神の中心から、苦しみつつ形態をとって現われ出る」⁶⁴のであり、ベームは、こうした響きの解釈を通して、いわば、神の創造の言葉と人間の言葉の相同性を、自ら身をもって確認しながら、神の創造行為を追体験していると云えるのである。同じく『アウローラ』から、もうひとつ、典型的な例をあげておこう。創世記の冒頭の句の響きによる解釈である。

「さて、モーゼは、こう記している——はじめに神は天と地とを創造された (Am Anfang schuf Gott Himmel und Erden)。まず、この言葉が何を意味しているのかを考察しなければならぬ。Am という語は、心臓において把握されて唇までのぼり、そこで止められて、響きながらも来たところまで戻ってゆく。この意味するところは、響きは、神の心臓から発し、この世界の全域をおおったが、悪いものが見出されたときには、もとのところへ戻ったということである。An という語は、心臓から口に押し出されたあと、しばらくこもっている。しかし、それが音となって出されるや、それがある位置の真ん中で、上顎でもって締めつけられ、半分は外に出、半分は内に残る。この意味するところは、神の心臓は腐敗を嫌悪し、腐敗したものを自らの外に放り出したが、再び心臓の中心に捕え込み、逃がさないようにしたことである。舌が言葉を砕き、半分を外に、半分を内にとどめるように、神の心臓も、点火されたザリターを全部拒絶したのではなく、悪魔の邪悪さと毒性を拒絶したのであり、他の部分は、のちに再建されることにされたのである。fang という語は、心臓から口へ素早くのぼ

り、やはり舌の後方で上顎によって止められて、もう一度心臓から口へに向かう一気の吐き出しによって、外へと放り出される。この意味するところは、腐敗したザリターをもった悪魔のくずがすみやかに追放されるということである。というのも、強力で迅速なガイストは、息を強く吐き出し、そのとき、語の正しい音ないし発言を上顎の後方でひきとどめる、すなわち、語の正しいガイストをひきとどめるからである。つまり、腐敗した暴性は、永遠に神の光から追放されているが、内に残ったガイストは、自らの意に反して、再びもといた家に戻られるということである。強く発される最後の *stark* の部分は、いかに内なるガイストといえども、腐敗の力に汚染されるということもあり得るをいうこと、従って、怒りの火を一掃し、食らい尽くさねばならないということとを意味している。怒りの火の一掃は、この世の時間の終わる時になされるであろう。*stark* という語は、舌の表側と裏側で把捉され、両顎の中で上下の歯の裏側におつきりはね返る……」。こうして、この世が創造されたときの内的過程、つまり、ベームの言葉で言えば、第一原理と第二原理、悪の力と善の力の抗争する第三原理の世界が生成される過程が、創世記の言葉（しかもドイツ語）の響きないしは響きの発生過程からのみ説明されてゆくわけである。このようなやり方には、たしかに、兎戯に類したとも、誇大妄想狂的とも言えるようなところを感じられないわけではないが、重要なのは、このような解釈がベームの哲学そのものの中に裏付けをもっているということ、ベーム自身きわめて真剣にこれと取り組んでいるということである。このようなベームの実践は、逆に言えば、意味、概念を通してつながっている現実の言語を根底から破壊しようという試みであるとも言え、ここには、現実の人間言語に対する彼のラディカルな拒絶の姿勢があらわれていると言ってもよいだろう。

ベームは、自分には、啓示の体験を通して、アダム(1)の言語ないしは自然言語を理解する力が与えられたという

ことを至るところで述べている。「その言葉（アダムの言語）は、他でもない全自然の言語であり、誰もがそれをあやつれるようなものではない。というのもそれは秘儀であり神秘であるからである。私には、神の恵みにより、私に好意を抱いてくれた聖霊を通して、この秘儀が伝えられたのである」⁸⁰。ベームがここで「秘儀」と言うとき、まず第一に、このような響きの解説ということが念頭に置かれていたことは確かであろう。彼はこの「秘儀」を日常の場でも使用していたらしい。「……私は、ラテン語をいくらか使って、核心となる問題点くらい理解することはできません。ですが、本当のところ、私の理解はたんにラテン語によっているだけではなく、むしろ、自然言語によっているのです。と言いますのも、私には、文字の霊を究める能力がいささか開示されているからです……」⁸¹。真偽のほどはいざ知らず、ベームのこの能力はほとんど伝説のようにさえなっている。彼の死後半世紀ほどたってから、ゲルリッツでベームに関する資料を収集したヘーゲニヒトという男は、ある手紙の中で次のように報告している。「私がよく知っていたトビアス・コーバーという医者「パラケルスス派の医者でベームが死ぬまで彼および彼の家族の世話をやいた――筆者註」は、ヤーコプ・ベームの親友で、よく散歩の途上で彼の自然言語の力を試してみる機会に恵まれたそうです。二人は、花や草などの植物を互いに見せ合いをしたとのことです。そのときベームは、これらの植物の外的表徴や形態、およびこれらの名前もっている文字や綴りや単語から、たちどころに、それらの内にひそんでいる力や働きや特性を推し当てたということです。この時よく、コーバーは、自然言語に一番近いヘブライ語の名前、それが分からない場合にはギリシャ語の名前を尋ねられたそうです。この医者が、一生懸命考えたあげく誤った名前を教えたりすると……ベームは、ただちにこの誤りを見抜き、その名前は間違っている、そうでない証拠はいくらでも挙げることができる、などと言ったそうです」⁸²。

以上、啓示体験のもつもうひとつの側面、「無底」としての神に直結している人間という観点から、人間の言語についてのベームの根本的な考え方をたどってきたのであるが、ここでベームがはっきりと確信したのは、人間の言葉、名は、そもそも、人間的な意味を運搬する道具ではなく、事物の内に秘められた神的本質を表現するものだとしたことであった。彼は、原初のアダムの命名の言語まで遡ることによってこのことを根拠づけ、そこから、現実の概念言語の否定と自らの比喩言語の正当化の本質的な論拠を導き出すと同時に、人間的な意味のつながりを全く排除した響きⅡ言語というものにまで突き進んでいった。彼の到達したところは、日常的な人間の言語を完全に破壊してしまう地点であった。いや、むしろ、こう言ったほうがいいかも知れない。ベームにとって現実の人間の言語は、本質的には、あの啓示体験のとき、事物のなまの姿に直面したとき既に、チャンドス卿やロカンタンあるいはカフカの「祈る男」と同じような意味で、崩壊してしまっていたのだ、と。ベームが、事物の言語からアダムの言語にまで思いを馳せ、人間の言語とは何であるのかを究めようとしたのは、この崩壊した言語の中から、新たに真性の言語を、あるいは真性に少しでも近い言語を見出そうとするためだったのかもしれない。そうして彼が見出したのが、ベンヤミンの言うようなアレゴリー言語だったのであり、あるいはもっと極端な響きⅡ言語だったわけである。いずれにせよ、ベームには、あの「一五分」の啓示体験ののち、自らの見た事物のなまの世界を描き出すことが常に課題としてあったのであり、彼は、この課題の根底には言葉の問題が横たわっていること、言葉の問題を解決しない限り一歩たりとも踏み出せないことを、じゅうぶんに知っていたのである。啓示体験ののち一二年もの長い間沈黙せざるを得なかったのは、そのためである。この沈黙の中で、言葉とは何であるのか、名とは何であるのか、そして、しゃべるとはそもそもどういうことであるのかという根源

的な問題に彼なりに解決を見出し、その上で現実の言語のはるかかなたにまで眼を向けることができるようになったとき、突然彼に言葉が襲いかかってきた。それがあの「驟雨」体験であり、処女作『アウローラ』の執筆開始であったと言えるのである。

【おわりに】

ペーメの生きた時代は、言語にとつてきわめて根源的、ある意味ではきわめてゆゆしいともいえる変化が進行した時代でもある。それは、言語が人間の「理性」によって律されてゆく時代であり、ゆゆしいと言うのは、ここを出発点として、言語が、本来恣意的であるにもかかわらず、理性に対する盲目的信仰と手をたざさえて唯一支配権を主張し、事物の世界を専制的に歪めるといった事態に続いていったからである。M・フーコーによれば、一六世紀までの時代は、言葉はなお「標識」であり、標識の形式と標識によってしづけられる内容、および指示されるものと標識をつなげる類似関係の三つよりなる三元的なものであった。世界には、至るところに類似がひそんでおり、言葉と事物は切り離しがたく絡み合い、ひとつになつていた。「世界は解読せねばならない記号でおおわれ、類似と類縁関係を啓示するこれらの記号は、それ自体相似関係の形式にはかならない。それゆえ、認識することは解釈することである。すなわち、目に見える標識から、それを通じて語られているものへ、それなしには物のなかで眠る無言の言葉にとどまるにちがいないものへと、赴くことなのだ⁸⁴」。このことは、この時代の知のあり方が魔術および博識に象徴されていたことから容易に見て取ることができる。しかし、一七世紀に

なり、この類似がいかにして認知され得るのかということが問われはじめるや、言葉は能記と所記の結びついた二元的なものとしてのみ規定され、この二つを結ぶものとしての類似関係が排除されてゆく。かくして、言語と世界の深い相互依存は崩壊し、可視的なものと言表可能なものが際限もなく交錯していた時代は消滅してゆくことになる。言葉は物と切り離され、物を「表象」する記号となる。言葉は、存在するものを語りはするが、その語るもの以上の何ものでもなくなるわけである。フーコーは、この事態の象徴をドン・キホーテに見る。「彼（＝ドン・キホーテ）の道ゆきのすべては、相似関係の探索である。どのようなわずかな類比も、再び語り始めるよう目覚めさせねばならぬまどろんでいるしと見て、彼はそれに働きかけるのだ。家畜の群れ、女中、旅籠屋は、それらがごくわずかでも城、貴婦人、軍勢に似ているかぎり、再び書物の言語となる。この類似は常に幻滅におわる。求めていた証拠は物笑いのたねとなり、書物の言葉はいつまでもみたされぬままである。……『ドン・キホーテ』は、ルネサンス世界の陰面を描いている。書かれたものは、もはやそのまま世界という散文ではない。類似と記号とのあの古い和合は解消した。相似は人をあざむき、幻覚や錯乱に変わっていく。物は頑固にその皮肉な同一性をまもりつづける。それらはもはや、それらがあるところのものでしかない。語は、自らをみたまき内容も類似も失ってあてどなくさまよい、もはや物の標識となることもなく、書物のページのあいだで塵にまみれて眠るのである……書かれたものと物とは、たがいにもう似てはいない。ドン・キホーテは、この二つのものあいだをあてどなくさまよいつづけるのだ」。

セルバンテスが、言葉と事物のつながりの喪失をなつかしんでいるのか、それともたんに揶揄しているだけなのかはいざ知らず、ペーメの啓示体験およびその後の彼の新たな言語構築作業は、まさしくこのフーコーの言う

意味でのドン・キホーテの象徴的な言語史的位置にびたりと重なるものだと言ってよい（ちなみにベームの啓示体験と『ドン・キホーテ』の成立は、ほとんど同時期にあたっている）。啓示においてベームが体験したなまの世界は、騎士道物語の中の言葉の世界に相当すると言えるし、物語の言葉（例えば「巨人」）に類似している事物（例えば「風車」）に突撃してゆくドン・キホーテの姿は、眼に見える現実の事物の言語に耳を傾け、それらをすべて比喩としてとらえようとするベームの姿に重なっている。ドン・キホーテと同じように、ベームもまた重大な過渡期にあって、啓示体験を決定的な契機として、「頑固にその皮肉な同一性をまもりつづける」記号としての言葉の世界を逃れ、今や消滅しつつある三元的な標識としての言葉の世界へと戻っていったのである。彼は、自らの見たなまの事物の世界を描き出そうとし、それが、事物を「表象」するだけの記号としての言語によって不可能だと悟ったとき、意識的に、現実の記号言語、概念言語を捨て、かつての「標識」（すなわち彼の言葉で言えば「表徴」）としての言葉の世界にもどっていった——事物との直接的な類似にもとづくベームの比喩言語、音的な類似のみに意味を見出そうとする彼の響き——言語は、今や進撃を開始したそうした記号——言語との直接的なまなましい対決の中から生まれてきたものである。そのような意味で、ベームの言語は、今日の我々の言語に對するまさに原初的ともいうべき批判を含んでいると言ってよい。彼の言語は今日の我々の言語とはまるで違っている。それは今日もはや詩の中にしか存在しない。ベームは、言語史上の大きな転換期にあって、我々の言語に背を向けて、詩人の言語を指さしている。「一九世紀全般にわたって、さらには今日のわれわれにいたるまで——すなわち、ヘルダーリンからマラルメ、アントナン・アントーにいたるまで——文学がその自立性において、実在し、他のいっさいの言語から深い断絶をもって切り離されているのは、それが一種の『反』言説』を形成し、

そうすることによって、言語の表象的機能あるいは記号をなす機能から、一六世紀以来忘れられていたあのままのままの存在へとさかのぼったからにはかならない——ベームの言語も、こうした意味での「反言説」だと言つてよく、きわめて素朴なうちにも「あのままのままの存在」を響かせているのである。

〔註〕

ベームの著作の引用は、以下の全集による。引用箇所は、基本的にページ数によらず、章番号と段落番号（ただし、書簡は、書簡番号と段落番号）によって示した。なお著作名は、簡素化のためにラテン語のタイトルのみを掲載し、それもできる限り簡略化した。

Jacob Böhme: *Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden*, hrsg. v. W. E. Peuckert. Stuttgart 1961.

- (1) H. v. Hofmannsthal: *Ein Brief. Gesammelte Werke*, hrsg. v. B. Schoeller. Bd. 7. (Erzählungen etc.) S. 461~472. Fischer Taschenbuch Verlag 1979.
- (2) F. Kafka: *Gespräch mit dem Vater. Gesammelte Werke*, hrsg. v. M. Brod. (Erzählungen) S. 9~17. Fischer Verlag.
- (3) J. P. サルトル『嘔吐』(人文書院)。とりわけ、一七九~二二一ページ。
- (4) ソシュールについては、ソシュール『一般言語学講義』(小林英夫訳、岩波書店)、『言語学序説』(山内貴美訳、勁草書房)、丸山圭三郎『ソシュールの思想』(岩波書店)、『ソシュールを読む』(岩波セミナーブックス2) 他を参照した。
- (5) 以下のベンヤミンの言語論については、拙論『ベンヤミンの名称言語をめぐって』(京都大学教養部「ドイツ文学研究」第三三号)を参照された。
- (6) W. Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schwepenhäuser, Bd. 4. S. 140~157. Suhrkamp Verlag 1980.
- (7) Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. G. S. Bd. 10. S. 9.

- (8) Vgl. W. Emrich: Franz Kafka (Athenäum Verlag 1961) Kap. 2.
 (9) Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. G. S. Bd. 1. S. 343.
 (10) Benjamin: Über Sprache überhaupt. S. 150.
 (11) A. v. Frankenberg: De via et scriptis. Böhme S. S. Bd. 10. Absatz 7.
 (12) *ibid.* Abs. 12.
 (13) E. Benz: Der Prophet Jakob Boehme. (Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1959 Nr. 3) S. 9.
 (14) W. E. Peuckert: Jacob Böhme. Böhme S. S. Bd. 10. S. 3~7.
 (15) Vgl. Böhme: Informatorium novissimum. S. S. Bd. 5. S. 399~422.
 (16) Frankenberg a. a. O. Abs. 11.
 (17) Böhme: aurora. S. S. Bd. 1. 19-12.
 (18) Böhme: Epistolae theosophicae. S. S. Bd. 9 ep. 12-9.
 (19) aurora. 19-13.
 (20) ep. 12-7.
 (21) *ibid.* 19-12.
 (22) Vgl. H. J. Chr. v. Grimmelshausen: Simplicissimus. Das letzte Kapitel des 5. Buches.
 (23) Böhme: De tribus principijs. S. S. Bd. 2. 10-1.
 (24) aurora. 19-3~5.
 (25) *ibid.* 19-6~9.
 (26) ep. 12-8.
 (27) aurora. 2-35~36.
 (28) Böhme: De incarnatione verbi. S. S. Bd. 4. 2. Teil 1-8.
 (29) Böhme: De electione gratiae. S. S. Bd. 6. 1-3.

- 30 ep. 12-7~8.
 31 ibid. 12-10~11.
 32 aurora. Vorrede 91.
 33 Böhme: *De signatura rerum*. S. S. Bd. 6. 9-3.
 34 ibid. 9-1.
 35 ibid. 1-1.
 36 ibid. 1-15.
 37 tri. princ. 10-34.
 38 ep. 20-3.
 39 sig. rer. 1-16.
 40 elec. grat. 5-20.
 41 aurora. 10-1.
 42 Böhme: *Mysterium magnum*. S. S. Bd. 7. 5-11~17.
 43 sig. rer. 1-16~17.
 44 Benjamin: *Über Sprache überhaupt*. S. 150.
 45 ibid. S. 154.
 46 ibid. S. 154.
 47 Benjamin: *Urspr.* S. 359.
 48 tri. princ. 10-1.
 49 aurora. 22-9~11.
 50 sig. rer. 1-1.
 51 mys. mag. 60-49.
 52 sig. rer. 11-62.

- 69 mys. mag. 35-68.
70 ibid. 35-61.
71 aurora. 8-73.
72 ibid. Vorrede 1~8.
73 ibid. 8-15.
74 ibid. 8-21.
75 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Frankfurt a. M. 1971 S. 92.
76 ibid. S. 95.
77 ep. 12-10.
78 Böhme: De quatuor complexionibus. S. S. Bd. 4 Abs. 78~79.
79 ep. 12-8.
80 Vgl. N. Berdajew: Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit. In: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 6, Berlin 1932-33.
81 quat. komp. Abs. 64.
82 aurora. 19-12.
83 incar. verb. 2. Teil 10-8.
84 elec. grat. 5-30.
85 ep. 38-5~6.
86 mys. mag. 22-36~37.
87 aurora. 20-90~91.
88 mys. mag. 19-22.
89 ibid. 35-57.
90 tri. princ. 10-17.

- 65) Böhme: *De triplici vita hominis*. S. S. Bd. 3. 6-2~3.
 66) *mys. mag.* 35-68.
 67) Benjamin: *Über Sprache überhaupt*. S. 148.
 67) *ibid.* S. 153.
 67) *ibid.* S. 155.
 68) Benjamin: *Urspr.* S. 377f.
 68) *mys. mag.* 35-49~51.
 68) *ibid.* 35-53.
 68) *aurora.* 20-90~96.
 68) *tripl. vita.* 6-2.
 68) *aurora.* 18-48~57.
 68) *ibid.* 20-91.
 68) *ep.* 4-26~27.
 68) Zitiert aus: Peuckert, a. a. O. S. 85f.
 68) M・フーコー『言葉と物』(渡辺一民他訳、新潮社) 五七ページ。
 69) 同七二~七三ページ。
 69) 同六九ページ。