

【書評】

ヤーコプ・ベーム著（菌田 坦訳）

『アウローラ——明け初める東天の紅』（ドイツ神秘主義叢書8）

（創文社、二〇〇〇年）

福谷 茂

このたび西谷啓治の監修、上田閑照教授と川崎幸夫教授の編集による創文社の「ドイツ神秘主義叢書」全一二巻の第八巻として、菌田坦教授の明晰暢達な訳筆によりベームの名著『アウローラ——明け初める東天の紅』が刊行された（以下では『アウローラ』と略称する）。われわれは『アウローラ』全訳という壮筆を含むこのような叢書が企画されたことをまず学会のために寿ぎ、企画・編集・翻訳にかかわられた方々に感謝し、last but not

least に出版社を称えることを忘れてはならないだろう。このような規模のプロジエクトは研究者の輩出と研究史の蓄積という裏づけがあつて初めて実現することは当然であるが、なにより、本叢書の場合には確固たる史観に基づいて神秘主義の系譜が作られ、取り上げられる対象の選択がなされているという、まとものよさが特徴をなしている。マグデブルクのメヒティルトに始まり、エックハルト（二、三巻）とその弟子たち（四、五、六巻）、クザーヌス（七巻）、ベーム（八、九

巻）、『ドイツ神学』（二〇巻）、アンゲルス・ジレージウス（二二巻）、ヴァイゲルおよびアルント（二二巻）というラインナップを見る時、西谷啓治の『神秘思想史』（一九三三）によつて定礎され、上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』（増補版一九八二）に言わば研究編が先行的に公にされている、京都哲学の中の神秘主義研究というバックグラウンドが非常にくつきりと浮かび上がってくるという、その点でも意義深いものがある。京都学派の哲学史研究は「西哲叢書」をはじめ多

くの成果を生んでいるが、やはり戦前期がピークであったと見られよう。その中であって、もっとも息の長い展開と結実を示してきたのは、宗教哲学と神秘主義研究なのではないだろうか。そしてペーメこそドイツ観念論との関係から言っても、このような京都学派の神秘思想史観において最も重要な存在となってきたことは言うまでもないだろう。初の全訳である菌田教授の訳業完成はこの学統の集大成的意味をもつものと思われる。この訳業を「積年の課題」とされ、「本書を出す以上はなんとしても完訳として刊行したい」という「たつての願い」を抱かれた菌田教授が「私自身の区切りにも間に合わせる」ことができたことに、正直言って安堵と感謝の思いを抱くばかりである（いずれも「後記」より）と感慨を漏らされていることには学界的にも極めて深く、また充実した意味があるように思われる。

書評を行なう上での観点をあらかじめ明らかにしておきたい。

評者は神秘主義とは無縁のカントの研究に従事してきたものであり、本訳書の本格的な批評を行なう資格と準備を欠如していることは明らかである。一八世紀は神秘思想不毛？の時代であり、カントと関係のあるスウェーデンボルクも神秘主義者には分類されていない。もちろんペーメの著作集は一八世紀にも出版されており、ペーメ・ルネッサンスの基盤を据えたと言われる神学者オエティンガー（一七〇二—一七八二）はカントとほぼ同時代であるが、カントとの接点は見出されない。実のところ、「近世哲学史」というものの自己理解において、一七世紀にわずかにライプニッツが言及しているにせよ、本格的には一九世紀初頭のドイツ観念論の哲学者たちにおいて、あるいはペーコンと、あるいはデカルトと並ぶ

扱いを受けて、言わば突如ペーメが登場してくるという印象を受けるのである。そしてこの時点でクローズアプされたペーメは、ついに朝永三十郎の『近世における「我」の自覚史』（一九一五）では、直截にカントの先駆者という位置付けが与えられているのである。

これはおそらくカント自身にとっては意想外の展開であろう。評者はむしろこのような史観の成立ということこそ、興味を抱くものである。が近年、勤務先での近世哲学史講義の必要上、特に中世末期の一四世紀および近世初頭の一六世紀におけるカトリックとプロテスタントの両方にわたる数多くの神秘主義者たちの続出には、西洋哲学史の諸時代の相貌を読み取るうとする者として注目しないわけには行かなかったという経験をしたばかりである。書評を行うにあたり、この素朴な実感を手がかりにし、また前記のような関心事を踏まえたい。したがってここで試みるのは言葉の本来の意味で

の書評ではなく、近世哲学史の新しいストーリーの可能性を模索している評者が藺田教授の訳書を読みながら記したメモに過ぎない。このことをあらかじめ読者にお断りし、藺田教授にはお詫びする次第である。

評者の関心は、近世哲学がその発祥に当たって神秘主義というものを経験したことはなにを意味するのか、ということにある。

二一

そもそも、「神秘主義」という概念自体がいつごろから哲学史研究上の学問的な概念として使われ始めたのか、ということがまず明らかにされねばならないが、今それを詳らかにすることができない。波多野精一の『宗教哲学』（一九三五）には、「神秘主義が何であるかは学界において現在最も盛んに論議される問題の

一である」（『全集』第四巻、一〇八頁）と述べられ、特にルドルフ・オットーの見解が検討されている。キリスト教にとどまらずに、古今東西に普遍的に存する宗教現象上の一類型として神秘主義という概念をニュートラルに使用することの起源はそれほど古くはないように考えられる。暫定的には、ヴレーデ（一八五九—一九〇六）、グンケル（一八六二—一九三二）、ヴァイス（一八六三—一九一四）らの「宗教史学派」に始まると見ておきたい（ランダの辞書には一九〇二年のブートルーの論文が引かれている）。しかし西谷の『神秘思想史』においては「自己は何であるか、何によって、何のためにあるか」という問いを原点とし、「自己の現存在の確実性よりその真理性への」帰向が「哲学の歴史を支配する一つの『哲学の道』であり、同時に哲学的な神秘主義の道である」（『著作集』第三巻、四頁）と把握され、その上で、神秘主義は「自己はその内的根底において神的なるもの

と一つであり、この同一に於いてのみ凡ての真と善との究極的把握が可能である」（二〇頁）という根本確信によって哲学とは袂を分かつとされる。したがってここでは「即ち、自己は矢張自己、然も絶対者と合一する自己であり、また絶対者によってと同時に自己によってある。そして自己は矢張自己の、それは併し絶対者と合一する自己の、ためにあり、従ってまた同時に絶対者のために、また自己と等しく本来絶対者と一つである『隣人』のためにある。この三つの『ため』は一つである。むしろかの合一的生命にとつては何のためもない。反つてすべてがそのためにあり、それ自身は所謂自己目的である」（九頁）、というきわめて論理的な構造が神秘主義に対して附与されている。言い換えると、ここでは神秘主義の定義はあくまでも哲学の側から行われている。同時にまた哲学は「自己は何であるか、何によって、何のためにあるか」という問いによって定義され、そ

の使命に関しては非常に宗教的な色彩を帯びている。哲学と神秘主義とは、同じ目的地をめざす別個の道でありながら、しかも互いに相手を参照すべきものとして設定されている。

等しくキリスト教世界においてあるものとして神秘主義は、哲学と背景を共有するのは当然であるが、しかしまた哲学という論理的アプローチとは別の、言わば交わる必要のないパラレルな道という点においてこそ、意義を有している場合もあるように思われる。一六、七世紀において大きな神秘主義者が次々と現れたカトリックではこの点がかかなり明瞭であるのに対し、プロテスタント圏の神秘思想、特にペーメは極めて思弁的で哲学的である。このことに評者はいたく興味を覚えたのである。ここではカトリック圏の神秘主義のように神秘体験そのものやそれに至るまでの歷程がほとんどマニユアル的に記述されるという段階がなく、それによって達せられた高みから万象を

手中に納めることに重点が移っているという趣きが感じられる。そして西谷以来、プロティノス・アウグスティヌス・エックハルト・ペーメという系譜においてみるという仕方、神秘思想の中でも哲学的なものをこそ主流として捉えてきたのがわれわれの伝統である。なかでもエックハルトからペーメへという系譜がこのような把握を際立つてユニークなものとしているように思われる（因みに菰田教授はまさしく卒論でエックハルトを、修論でペーメを取り上げて研究生活をはじめられた、とお聞きしたことがある）。

この点、つまり神秘主義の中からの一群の人々の選び出し、特に「ドイツ神秘主義」という概念の樹立に関しては『ドイツ神秘主義研究』において、「ドイツ神秘主義叢書」の編者の一人である川崎幸夫教授の次のような言明が解明を与えている。「ドイツ以外の神秘主義をキリストの神秘の経験内容といふ点からみれば、その殆どがパウロに発祥しアウ

グスティヌスによって基本的な型が確定された『キリスト＝神秘主義』*Christmystik* の類型に属してをり「中略」それ以外はベルナルやフランチェスコの場合に典型的に現れているように、十字架上のキリストの苦悩を厳しく模倣し、愛と恩寵にみちた絶対的受動性においてキリストの霊と一つに生きようと欲して、意志や感情の能力に神秘的合一への通路を求めた」（川崎幸夫教授「ドイツ神秘主義の特色と今日における研究状況」、上田編前掲書所収、六六八頁）。「彼ら「ドイツ神秘主義者たち」は教会教義が必ずしもキリスト教的真理の十全な表現ではないことを看破して、異端運動にも大胆に接近し、始元的真理をより一層始元的に反覆することを求めて哲学者として強靱な思索を行った」（六七四頁）。「ドイツ神秘主義のみが多様な思想的立場を展開して、霊性の伝統において『歴史』を形成し得た」（同）。

また今一人の編者である上田閑照教授

のさらに簡潔な言葉で言えば、「数世紀にわたって歴史を貫流するドイツ神秘主義において、神経験の根源性と世界肯定の具体性、そしてそれを自覚にもたらず思弁の徹底性が、その代表的個性に共通する際立った特質をなしている」『エックハルト』二八一頁以下）。上田教授からの引用を続けると、エックハルトについてであるが「神秘的合一に停まらずさらに突き進むこと、合一の恍惚から『神の本質』即『魂の本質』に覚める（覚めると『神は〈無である〉』と共に現実世界に醒めること、それが無相無形の神との、真の脱却における生きて働く一体性であることをエックハルトは説いたのであった」。「理論的に絶対についての強度の思弁と実践的に世俗内神秘主義に裏打ちされた自由の自覚」（同、二八〇頁）といった特徴付けが行なわれている。

すなわち、「ドイツ神秘主義」という概念は、イタリア、スペイン、フランスなどその他の地域における神秘主義とは

違つて、*unio mystica* を目指して階梯を踏む意志的実践の記録と至り得たその境地の観照と讃美が眼目であるのではなく、なにより「哲学者として強靱な思索を行った」こと、しかも散発的ではなく有機的な発展的連関としての「歴史」を形成していること、さらに、内容的にも存立形態的にも僧院の内に止まらない「世界肯定」的な「世俗内神秘主義」であること、などにその根拠を有している。特に、「教権」との対比における「自由」を体現していることが「ドイツ的精神性」の証しだと見られている。

ここにヘーゲル以来の哲学史におけるドイツ観念論の登場とのアナロジーという基盤が看取されると共に、この場合、「哲学」ないし「哲学者」という概念自体がデカルトからカントまでの古典的近世哲学におけるそれからかなり拡大されていることを見ないわけにはゆかない。

従つて「概念による理性認識」（カント）ではない神秘主義がなお哲学的であると

言われるのは、それが近世哲学に対して言わば地盤を提供し、その点で構成要素となつている、ということにほかならない。朝永三十郎がベーメをカントの先駆者としてあげるのももちろんこの意味においてである。そしてたしかに、神秘主義をも含むこのような拡大された視野の獲得によつて「近世哲学」の自己理解は深まったということが出来る。アカデミックな哲学の自己展開として了解することには甘んじない、このような視界の拡大こそ、近世哲学を全体として理解する上で忘れることをゆるされないものであり、それによつて近世哲学は自己の存立する位相をより明瞭にすることができたとやるのではないだろうか。では神秘主義、就中、ドイツ神秘主義は、具体的にどのような点で近世哲学と接点を持つことができたのか。

たしかに、カトリックの神秘主義はそれ自体としてはむしろ狭義の哲学的な色彩は持っていないように見える。ペーメの完全な同時代人としてフランスでは時にデカルトへの影響が指摘されるオラトリオ会の神秘家ベリユル枢機卿（一五七五—一六二九）がいるが、ベリユルが哲学史で内実を伴って言及されることは内外ともにほとんどない。ベリユルに多くの頁が割かれるのは「宗教感情」（プレモン）の歴史においてである。言いかえると神秘主義と哲学はここでは、あるいは本来は、厳密に区別されている。また、神秘主義そのものにおいても、『神秘思想史』と同じく一九三〇年代に起稿された井筒俊彦の『神秘哲学』（一九四七）では、「ギリシャの神秘主義はそれ自体では完結せず、キリスト教に入って本当の展開を示し、スペインのカレル会的愛の神秘主義、特に十字架のヨハネにおいて発展の絶頂に達する」（『新版前書き』『著

作集』第一巻、一三頁）という、西谷とはまったく別の見通しが示されている（井筒の場合は、後年になってこれを「極めて偏頗な想念」（同）だったと回顧しているが）。井筒の書では、ソクラテス以前の哲学者たちから、プラトン、アリストテレスまで哲学そのものが実は神秘主義なのであるという論点が強力に主張されているのである。さらに同じ時期に出たイタリアのガルヴァーノ・デッラ・ヴォルペの『エックハルトまたは神秘哲学について』（一九三〇）においても、十字架の聖ヨハネとの対比においてエックハルトを敢えて哲学者として取り上げるという選択が強調されながら、同時にサン・ヴィクトワールのフーゴーらへの言及も忘れられてはいない。このようなことを考えあわせるならば、哲学的な色彩の濃い神秘主義を一つの系譜をなすものとして捉えることは、京都学派の宗教哲学において樹立された極めて独創的な史観であると見られねばならないのではないのでは

ないだろうか。

キリスト教そのもののうちに構成要素として神秘主義が含まれている（フリードリヒ・ハイラー）以上、神秘主義の歴史がキリスト教とともに古いことは不思議ではない。そして『ヨハネ福音書』をキリスト教的神秘主義の原点として考えるならば、それはなにより「今は父のもとに去った不在であるイエスとの直接の出会いを可能にする聖霊論」、すなわち「言葉の働きとしての徹底化された現在終末論」にほかならない（伊吹雄教授「ヨハネ福音書と神秘思想」（一九八六）「『ヨハネ福音書と新約思想』（一九九四）所収」）。言いかえると、キリスト教神秘主義は不在者を直接に現前化する言葉による終末論の実現ということに発している。こうした尖鋭化された現代の聖書神学では、神秘主義はまさしくキリスト教の核心部分の構造においてアイデンティファイされているのである。つまり、キリスト教神秘主義はもともと純粹に宗教的ないし

神学的な場所において成立するのであって、哲学的なものではない。このような意味での神秘主義は決していくつかあるなかの一つの道でも、まして別の道でもなく、むしろキリスト教そのものとさえ言えるだろう。したがってそれは哲学的ではないという点においてこそ本質を持つ。この意味での神秘主義は境地そのものでも、その内容でもないのである。

これに対してペーメの場合、神秘主義はイエスとの出会いのないしは現在終末論 realized eschatology という面ではなく、むしろ、常に悪の起源の問題の説明を意識した世界創造のストーリーとして表に現れている。ペーメの神秘体験自体は『アウローラ』が書かれる前提として『アウローラ』以前に位置しており、その内容ではない。神秘体験がもたらしたものの内容こそが『アウローラ』に述べられているのである。

翻訳の底本であるポイケルト版『全集』第一巻に従うならば一六二二年の序言と

本文全二六章（後年の補記注記を含む）および一六二〇年の「著者の結語」からなる『アウローラ』は、二五歳にして「あらゆる存在の本質、根底と無底を見、かつ知り、さらに聖なる三重性の誕生、この世界および全被造物の由来と根源態を、神の知恵を通じて見かつ知った」（『ドイツ神秘主義叢書』第九巻「ペーメ小論集」に付された蘭田教授の「解説」（三五八頁）に引用されているペーメの書簡中の言葉）ペーメがその一二年後に結実させた「哲学的大著」である。伝統的な、あるいは同時代のスペイン神秘主義文献と比べると、世界創造と悪の起源の問題がはじめから不可分になっていること、神との関係において自然が徹底的に重視されていることなどが特徴をなしているように思われる（イエス・キリストよりはルチフェルがはるかに頻繁に言及されている）。

「私は、哲学、占星学、神学の全体を、それらを生み出した母をも含めて、美しい樂園に生育する一本の貴重な樹に譬え

てみよう」、とペーメは述べはじめる。

では哲学、占星学、神学とはそれぞれ何を意味するか。ペーメによれば、「神は何であるか。どのように自然や星々や諸元素は神の本質のうちに創られているか。そしてどこから万物はその起源をもつか。どのように天と地は、また天使や人間や悪魔は、さらには天国と地獄は、そして被造的であるすべては創られているのか。また自然における二つの性質は何であるのか。これらが霊の認識における正しい根底から、神の促しと働きのうちで取り上げられる」（二九頁）のが哲学であり、占星学は、いかに「自然の諸力、また星々や諸元素の諸力」（二〇頁）から「すべての被造物は由来しており、またいかにそれらは一切を活動させ、統治し、一切のうちに作用するか。いかに善と悪は人間や獣のうちにそれらの力を通じて作用し、そこから善と悪がこの世界のうちで支配し、存在することになるのか。同じくどのように地獄と天国はこれらの

力のうちで存立するのか」(同)を取り上げる。最後に神学は「キリストの国」を取り上げ、「いかにその国は創られたか、いかにそれは地獄に對置され、またいかに自然のうちで地獄と戦うか。そしていかにして人間は信仰と霊によつて地獄に打ち克ち、神的力量において勝利を占めるか、またいかに永遠の淨福を獲得し、その闘いの成果としてもたらすことができるか。さらにはいかに人間は地獄の性質そのものの作用によつて潰敗へと投げ込まれるか、そして最後は両者はいかなる結末を取るであろうか」(同)を明らかにする。

このように神学を含めて既存の学はベーム独自の観点からその本質と使命をまったく新しく定義し直されている。そしてそれが既存のキリスト教というより、ひたすら聖書に密着した形で行われている点にルターが切り開いた思想的可能性を認めねばならないのだろう。哲学、占星学、神学の区分は一応行われたもの、

対象領域の違いは必ずしも明瞭ではなく、むしろ三者は惡の起源という共通軸によつて結合され入り乱れている。カトリック圏では形而上学の名を口にする時、カンペンツラやテレージオやブルーノのような反逆者にさえ見られた整然たる知の秩序と伝統への希求ないし顧慮、あるいは残像はここではまったく認められない。中世の階層秩序を破壊したルネサンス的自然哲学のうえに、さらに聖書固有の善惡觀が宇宙的なスケールで重ね合わされ、動物も植物も動物も天体も人間も天使も、万象が神に直結し善と惡との間で、憤激し驚愕し歎喜しながら存在している。このような天地を貫くダイナミックな世界觀という形で展開は神秘主義としてはおそらく異色のものであり、ベームの神秘体験の特異性をうがわせるものである。世界肯定のドイツ神秘主義が近世の自然学の成果を得て、ここに階層秩序のない天地平等の世界を捉えたのが、ベームの『アウローラ』なの

ではないか。このような世界像を知として組織すべき枠組みはいかなるものであろうか。あるいは、このような形で、万象を掌中に収めた視界にはいかなる哲学が相応しいのであろうか。

近世の形而上学は一方では所謂講壇哲学として、スアレスからプロテスタント圏に継承されて確立した。デカルト、スピノザ、ライブニッツ、そしてカントの共通した地盤はこれである。ここで哲学は一般形而上学ないし存在論という位相をあらたに創出することにおいて神学からの自立を果たした。しかし、この場合その知としての形態は、厳密に二元論的でなければならぬ。つまり、哲学という認識とその対象もまた、前者にとつて後者は左右できないものとしてあくまでも対峙していなければならないのである(デカルトにとつて永遠真理被造説が必須である理由の一つがここにある)。そしてこの種の認識形態においては認識の自律性が要請されるため、デカルトが模範的

に示しているように、世界像は幾何学化されダイナミックな要素は排除されることになる。世界の力動的本性を正面から捉えたとしても、古典的形而上学という枠組みを採用する限り、二元性の要請に阻まれて「力」は曖昧性を拭えない要素として残りつづける（ホッブズの場合）。ライプニッツやカントが「力」を概念化することに腐心したことは周知であるが、最後までフレムトな要素としてとどまらざるを得なかったこともわれわれが感じざるを得ないところである。

ここにドイツ観念論の哲学者たちにとってチャレンジングな問題の一つがあった。そしてこの文脈で見ると、ペーメの存在は非常に魅力的なものとなってくる。ペーメの位相は既に形而上学である。しかも、古典的形而上学が捉えることのできなかった善悪という世界の最も力動的な姿においてその形而上学は成立している。さらにそれは神秘主義として古典的な形而上学が自らを縛った二元論

的枠組みを突破し得る可能性を秘めている。新しいタイプの形而上学の出発点がそこには現れている。ペーメは哲学の問題となった。――

評者にとっては以上のような脈絡が念頭に浮かんだことが収穫であった。

原文と対照すればわかることであるが、藺田教授の訳文は終始乱れることのない平明さと繊細さにおいて驚異的である。『アウローラ』に禁欲的な後記のみが付されているのは、あるいは本格的なペーメブーフを構想しておられるのではないか、という予想を抱かせるものである。この期待が現実化することを切に願って、このノートを閉じることにしたい。