

## 1. はじめに

マイスター・エックハルト (Eckhart von Hochheim, ca. 1260-1328) はドイツ語説教9番 (以下、説教9番) において、神を覆いなく裸のままにつかむことが至福であり、それができるのは知性であると語っている。「神はひとつの知性 (got ist ein vernünfticheit)」<sup>1</sup>であり、「そのことを認識しているというただそれゆえにわたしは至福なのだ」<sup>2</sup>という。知性によって人間は至福に至るとする主張は、彼が属していたドミニコ会の主知主義の立場と一致する。だがエックハルトは、そこからさらに議論を進め、意志や知性をも超える「はるかに高い光」<sup>3</sup>について語る。「自然の光」のもとでの認識と、この「はるかに高い光」のもとでの認識を区別し、後者の認識をより高く評価しているのである。自然の光、すなわち人間に備わっている知能力よりも「はるかに高い光」とは、超越的な恩寵の光のことであると考えられるが、はたして人間の知性が神を認識することと、恩寵とはどのように関わっていると考えられているのだろうか。また、ひとつの知性である神と、わたしたち人間の知性認識とはどのような関係なのだろうか。

本稿では、上記の問いに取り組むため、まず説教9番の内容を概観したうえで、3章ではエックハルトの知性論の輪郭を明確にすることを目的として、当時パリ大学を中心に盛んに議論されていた知性と意志の論争の系譜を整理する。つづく4章では、エックハルト自らが論敵フランシスコ会のゴンザルヴスとの間で交わした討論の記録、『パリ討論集』第一討論、第三討論を取り上げ、説教9番と関連する知性論の分析を行う。5章では以上を踏まえたうえで、再び説教9番に焦点を戻してそこに表れる「火花」や「光」といった表現に注目し、神認識と恩寵のはたらきがどのように考えられていたのかを議論したい。

## 2. ドイツ語説教9番の概要

説教9番は、「霧のただなかにおいて明けの明星のように、彼の生涯の日々において満月のように、輝く太陽のように、この者は神の宮で光り輝いた」(シラ 50:6-7) の引用から始まる。この聖句から、エックハルトは「神」とは何であるか、そして「神の宮」とは何であるか、という二つの問いを立て、それに答えを与える形で説教をすすめる。この説教の聴衆は教養のある人々 (ドミニコ会修道士たち) である印象が強く、また思想的な内容において

『前期パリ討論集』に近接しており、最初のパリ神学教授の期間（1302-3年）後まもなく行われたと考えられる<sup>4</sup>。この説教は大きく3つの部分に分けることができ、全体の三分の二を割いて「神」とは何か、「神の宮」とは何であるかの問いに取り組み、最後に「霧のただなかにおいて…」の聖句が主題化されて展開していく。本章では、説教の流れを概観したい。

## 2-1. 「神」とは何か

エックハルトは、「神」とは何であるかという問いに答えるために、『24人の哲学者の書』から三つの命題を引く<sup>5</sup>。そしてこの三つの命題のうちの一つ、「神とは、必然的に存在を超えていなくてはならないような何かである」という言葉に着目する<sup>6</sup>。存在をもつもの、すなわち被造物は、時間や空間をもっているが、神は時間や空間を超えたものであり、それゆえ存在をもつものは神に触れることができない。さらにエックハルトは、神はすべての被造物の内に入り、しかし一方でそれらを超えていると主張する。「神がすべての被造物の内にあるというまさにそのことによって、神はそれらを超えている」<sup>7</sup>。そして、事物はその存在を超えて働くことはできないが、神は非存在において働くと続ける。神は、存在を超えて働くのである。エックハルトはここで、「神は一つの純粋な存在である」という主張を無教養の師（grobe meiser）のものだと斥け、そして「神はあれでもなくこれでもない」といい、あらゆる述語づけを否定する<sup>8</sup>。

神は善きものでもなければ、より善きものでも、最も善きものでもない。神は善きものであるとだれかが言ったとすれば、太陽を黒いと呼ぶのと同じように、神に対してまさに不正をはたらいていることになるであろう。<sup>9</sup>

このような述語付けの否定は、人間の有限な認識では神の無限性を捉えることが不可能であり、人間の言葉では「神は～～ではない」というように否定言辞でしか神について語ることはできないという、否定神学の伝統に立ったものと言える。エックハルトは説教の中でたびたび「神はあれでもこれでもない」といった表現を用いている。

しかし、聖書には「善きものは神ひとり以外だれもない」（マルコ 10・18）とある。これについてエックハルトは、「自らを分かち与えるものが善きものである」とし、「神は最も多くを分かち合えることができるものである」という。被造物が分かち与えるものは、他から得たものであるのに対し、神は、自分自身を自己の起源とするのであり、それゆえ自分自

身を分かち与える。

神が与えるすべての賜物において神は何を差し置いてもまず常に自分自身を与えるのである。神が与えるすべての賜物の内にあるような神として自身を与える。ただし、神を迎えたいと願う人の場合にあってはである。<sup>10</sup>

神はわたしたちに神自身を与えるのであり、神はわたしたちの内にあるのである。そのような在り方自体が、わたしたちを必然的に超えた在り方であり、「神は必然的に存在を超えていなくてはならないような何かである」という言葉につながる。ここまで、エックハルトは神の絶対的超越性を強調して述べてきた。そして、話題は「神の宮」の解明へと移る。

## 2-2. 「神の宮」とは何か

エックハルトは、神を存在の内をつかむことは、神をその前庭でつかむことであり、なぜなら、存在は神が住まいする神の宮の前庭だからだという。存在の内、すなわち被造物的な制約の下で神を「つかむ」ことはできない。では神の宮とはいったいどこなのか、エックハルトは答えている。

知性こそ神の神殿である (vernünfticheit ist der tempel gotes)。(中略)別の師が述べるように、神はひとつの知性である。すなわちただ自己自身だけを認識することによって生きるひとつの知性であり、その知性は何ものにもいまだかつて触れられたことのないところでひたすらそれ自身の内にとどまりつづけている。なぜならば、そこにおいてのみ神はみずからの静寂のうちにあるからである。神は自己自身の認識において、自己自身を自己自身の内で認識するのである。<sup>11</sup>

この「神はひとつの知性である」という主張は、後で詳述するが、『前期パリ討論集』第一討論における「神は知性であり、知性認識であり、その知性認識そのものがそれ自身の存在の基礎であるように思われる。」<sup>12</sup>という記述と関連づけられる。

そして「神をつかむ」という事態に際し、知性と意志について語り始める。神を愛する魂は、善という覆いをまとった神をつかむ、という異教の師の言葉<sup>13</sup>を踏まえ、さらにとある聖なる師の言葉を引用する。

神を愛する魂は、善という衣服〔覆い〕をまとった神（in under dem velle der güete）をつかむ。しかし知性は、神から善という覆いを取り除き、むき出しの神をつかむ。そこでは、神は善や、存在〔有〕といったあらゆる名前を脱ぎ捨てる。<sup>14</sup>

神を愛する魂は「善」という衣服をまとった神をつかむが、知性は覆いのない、むき出しの、あらゆる名前を脱ぎ捨てた神をつかむことができる、というものである。ここで、エックハルトはフランシスコ会のゴンザルヴスの意志と知性に関する主張を紹介する。

この問題について別の学派の師は次のようにいう。意志の方が知性よりも高貴である、なぜならば意志は事物をそれ自身のもとにあるがままの姿でつかむが、知性はしかしながら事物をそれ自身〔知性自身〕の内にあるようにつかむからだ。それは正しい。目は、壁に描かれた目〔=目の像 bilde〕よりも、それ自身において高貴であるから。<sup>15</sup>

意志（愛）は対象そのものに向かい、それをつかむが、知性による認識は像を介して知性自身の内に取り入れて認識する。よって「目は…」の例において、目は意志でつかむ姿、壁に描かれた目は知性認識による像をそれぞれ指しており、意志が知性よりも高貴であるということになる。エックハルトは「それは正しい」と言い、フランシスコ会の師の議論に同意する。だが、そのうえで彼自身の意見を展開していく。

しかしわたしは、知性は意志よりも高貴であるという。意志は善という衣装をまとった神を捉えるが、知性は、善とか存在といった衣装を脱ぎ捨てた覆われない神を捉える。善とは、神が身に付けている衣装であり、意志は善という衣装をまとった姿の神を捉えるのである。もしも神に善がないとしたならば、私の意志が神を求めることはない。神が善きものであるということによって、私が至福となるのではない。（中略）神が知性的であり、そして私がそのことを認識している、ただそれゆえにのみ、私は至福（sælic）なのである。<sup>16</sup>

意志は善を希求するが、「もしも神に善がないとしたならば、私の意志が神を求めることはない」とはつまり、神にわたしたちがいうところの「善」がないとしたならば、私の意志が

向かうところに神はいないということになる。むしろ神をつかんだつもりになっただけでも衣装だけをつかんでいるような事態もありうるだろう。

それに対して、知性は、覆いのないむき出しの神を認識することができる。それゆえに、知性は意志よりも高貴であるとエックハルトは主張する。ここで神が自己自身の認識において、自己自身の内で認識するような知性である、ということと、それをわたしたちが認識する、という二つの認識が語られている。さらに後者の認識によって、至福に至るとされる。「永遠の命とは、父よ、あなたを知ることです」(ヨハネ 17:3)の聖句は、父なる神の認識が永遠の命を得ることだと解され、主知主義者の拠り所となっていた<sup>17</sup>。このように、エックハルトはドミニコ会の伝統に従い、主知主義の立場をとっている。

### 2-3. 「霧のただなかにおいて明けの明星のように」

以上のように、神とは何か、神の宮とは何かについて論じたうえで、この説教のテーマとなる聖句「霧のただなかにおいて明けの明星のように…」へと話題は移る。もう一度この聖句を引用しよう。

霧のただなかにおいて明けの明星のように、彼の生涯の日々において満月のように、輝く太陽のように、この者は神の宮で光り輝いた。(シラ書 50:6)

エックハルトは、この聖句の「~のように (quasi)」という語に注目し、これを「譬え言 (biwort)」と言い換える。ヨハネ福音書の冒頭の言葉は、神はひとつの「言」であり、同時に人はこの言のかたわらで、ひとつの「譬え言」でなくてはならないということを示しているのだとし、さらにエックハルトは、すべての説教の中でこの「譬え言」を目指しているとまでいう。

そしてつぎに聖句の「明けの明星」について語る。明けの明星とも呼ばれる金星は、太陽に常に近く、決して遠ざかることはない。わたしたちも金星のように常に神のみ前にいなくてはならないということを示しているというのだ。また、聖句はさらに続き、「彼の生涯の日々において満月のように」とある。月が、地球から最も離れているときに、もっとも力強くなるように、魂はまた、月のように地上の事物から超然としていなければならないとも述べる。

ここで、三つの言葉が語られる。一つは創造の言、もう一つは人間の思惟や言述を可能と

する言葉、そしてさらに別の言があるという。それは語るものの内に永遠にとどまり、「語る父の内にあり、絶えず受け取られ、そして内にとどまったまま」<sup>18</sup>である。そして知性は常に内に向って働くものであり、知性が力強く、繊細になればなるほど、知性と知性認識するものとはますます強く合一し、一なるものとなるのだという。神の至福は知性が内に向って働くことの内にあり、そのとき「言」が内にとどまったままである。そして、魂の至福を造り出すためには、魂はひとつの「譬え言」でなくてはならない。このような「譬え言」であることが、説教を通じて目指されるというのである。

そして「わたしたちが常にこの「言」のかたわらでひとつの「譬え言」であるよう、父と、いま述べたこの言と聖霊とがわたしたちをたすけてくださるように。アーメン。」<sup>19</sup>の言葉で説教は締めくくられる。

説教9番の内容を簡単に見てきたが、今回とくに着目したいのは、「神はひとつの知性である」という主張である。というのは、エックハルトの存在をめぐる基本的な命題は、「存在は神である」(Esse est deus) というものであり、ここから「被造物の無」の教説などが展開されるからである。説教9番は、これを踏まえるとエックハルトにおいても特異な議論のように思える。しかし、彼を取り巻く思想的伝統や、説教9番の成立時期と近い『前期パリ討論集』での議論を参照することで、この「知性としての神」という主張の理解を深めることができると思われる。

### 3. 知性と意志の論争—知と愛

ドイツ語説教に表れるようなエックハルト独自の思想は、彼を取り巻く思想的環境から無関係であったとは考えられず、スコラ学思想体系の中で成形されたものである。中世哲学の中心的テーマのひとつである知性論を扱う場合、なおさらである。

説教9番において、知性について意志と比較して語る箇所があるが、その背景には、当時パリ大学を中心に論争を呼んでいた「知性と意志」の問題がある<sup>20</sup>。知性と意志、どちらがより優位であるかという問題は、中世だけでなく、西欧思想を貫くテーマであるといえる<sup>21</sup>。ソクラテスは、意志がどんな選択をしたとしても、それは表象や認識によってあらかじめ規定されたものであり、一切の意欲と行為は知に依存していると考えた。そのため人間は、善を、それを認識している限りにおいて求めるのであり、人間が誤りを犯すのは、真の持続的満足をもたらすことができる真実最高の善を知らないからである。悪の決定的な原因は無知によると考えたのである。プラトンやアリストテレスも、知性を優位ととらえる点ではソ

クラテスと同様であり、古代末期にはその傾向がより先鋭化する。プロティノスは、純粋な〈観ること〉、観想を賛美し、人間の生における意志的な要素にほとんど価値を見出さなかった。

真の善を認識していれば、過ちを犯したりはしないというギリシャ哲学の楽観的な知性主義に対して、キリスト教の自己の罪深さへの理解はまったく異なるものである。悪の起源は、質料や、認識を混濁させる感性ではなく、神や神の命令に背くという、根源的な意志の行為であるとする。そのため、神への意志の転換こそが決定的な出来事であり、信仰や希望や愛に先行して認識があるのではなく、神を観たり理解したりできるのは、意志が彼を正しい方向へと運ぶからであり、そこではじめて真理の国への眼差しが開かれるのである。

こうして教父神学において、神の愛に基づき、意志や意志の自由を新たに強調するキリスト教主義が基調となる一方、グノーシス主義などを経て、ギリシャ哲学の主知主義の伝統もまた保持される。たとえばギリシャ教父のオリゲネス（ca. 185 - ca. 254）は、父である神の意志行為はロゴスに先立って存在すると考え、また人間を他の一切の存在から区別するものは人間の意志の自由であるとするなど、彼が自己形成してきたギリシャの諸教説と比較にならないほどに意志を前面に出している。しかし、彼にとって最高の目的は、神において永遠の理念を〈観ること〉であった。アウグスティヌス（354-430）においても、救済を熟させ、生や至福へ導くのは観想や知ではなく、意志の方向転換であると考えられる一方で、最終の頂点は〈純粋な観ること〉という古いギリシャ的理想へと立ち戻る。

こうした知性と意志の対立は12世紀以降に先鋭化し、13世紀に入ると、パリ大学で教授職を担っていたドミニコ会とフランシスコ会の教師たちの間で「知性と意志のいずれが高貴な能力であるか」という問題をめぐって論争が繰り広げられた<sup>22</sup>。ドミニコ会は主知主義、フランシスコ会は主意主義の立場をとっている。ところで、知性と意志を比較する際、「高貴」という表現を用いて、その優位性が語られるが、「高貴」であるとはどういうことか。エックハルトは「高貴」の意味を次のように定義している。

神に対してより接近しており、より直接的にあるもの、ならびにそれによってわれわれが神に対してより直接的に結合されるものは、よりいっそう高貴なものである<sup>23</sup>。

神により近いものであり、それによってわれわれが神と直接合一することを可能にするものを高貴なものと呼んでいるのである。パリ大学神学部で教授職を担っていたエックハルト

トもまた、この論争の中に巻き込まれている。エックハルトは、意志との関係において、知性をどのように位置づけていたのか。次章では、『パリ討論集』の記録をもとに、彼の立場を確認する。

#### 4. 『パリ討論集』

エックハルトは、当時の神学研究の最高学府であるパリ大学神学部で、最高学位マスターを取得し、パリ大学において二度にわたって神学部教授に就いている。一回目は1302-03年、二回目は1311-13年である。当時のパリ大学神学部教授は、講義や説教のほかに、公開形式で行われる討論（disputatio）を開かなければならなかった。討論とは、単なる学問的取り組みであるだけでなく、所属する教団の利害なども反映される政治的な催事でもあった。これは二つの托鉢修道会間の主導権争いの痕跡であり、中世キリスト教史にとって重要なモメントである。エックハルトの議論もまた、ドミニコ会のイデオロギーが強く代弁されているが、これを単なるイデオロギー闘争の所産として片づけてしまうことは、エックハルトの思想形成における重要なモメントを見逃すことになる<sup>24</sup>。

エックハルトの討論の記録は全部で四つ残っており、そのうち最初の二つが最初の教授時代に成立したもので、残りの二つが第二回教授時代に成立したものとされている。これらはそれぞれ、『前期パリ討論』、『後期パリ討論』と呼ばれる。コールハンマー版の全集には、これらに加え、最初のパリ大学時代に行われた、ヒスパニアのゴンザルヴス主催の討論が収められている。これは、エックハルトのゴンザルヴスに対してなされた異論が含まれている。

本章では、まず前章で確認した知性と意志の論争にも深くかかわる第三討論「エカルドゥス師の諸論証を含むゴンザルヴス師の討論：天国で神の栄光を讃えることは、地上における神への愛よりもいっそう高貴なものであるか」を取り上げ、論敵となるゴンザルヴスの主張と、それに対してエックハルトがどのような立場を表明しているかを確認する。つづいて説教9番における「神はひとつの知性である」という主張とも関連する第一討論「神において存在と知性認識とは同一であるか」の議論を整理したい。

##### 4-1. 第三討論——天国における讃美と地上における神への愛

フランシスコ会のゴンザルヴスは、この討論において四つの論拠を示し、至福直観にもとづいた神への賛美よりも、地上における神への愛が高貴であると主張する<sup>25</sup>。全集ではゴンザルヴスの解答のあとに、この討論に参加したエックハルトの論駁の概要が十一にまとめ

られて記録されている。紙幅も限られているため、本稿では、とくに「神はひとつの知性である」という主張と関わる項目のみを簡単に紹介する。

(四) 知性認識そのものは、ある種の神の形相であり、あるいは神の形相と等しいものとなることである。なぜならば、神そのものは、知性認識そのものであり、存在ではないからである。(n.8)

(五) 知性認識はそれ自体として自存するものである。(n.10)

(六) 知性認識はそれ自体としては非被造的なものである。したがって精神のうちなる箱は、被造的なものではない。しかしそれらのことは愛することには適合しない。したがって云々。(n.6)

(八) そのうちにおいて自由が主要的に存する能力はいつそう高貴である。しかしそのような能力は主要的に知性のうちにある。なぜならば、(中略)何か或るものは質料から解き放たれているがゆえに自由であるからである。しかし、知性と知性認識は質料から最高に解き放たれている。というのは、或るものはより質料的になればなるほど、より少なく反省的になるからである。ところで反省は、存在するもののうちに存するのではなく、知性認識するもののうちに存するのであり、それは、「自己自身と同一のもの」は、知性認識においては自己自身のうちに戻ってくるからである。(n.13)

この討論の場において、エックハルトは一貫して知性の意志に対する優位を唱えており、このうち(四)は、第一討論におけるエックハルトの主張と一致する内容であり、(五)(六)はそれぞれ知性認識の完全性、非被造性が論拠とされている。また、(八)の内容は、説教9番後半での論述とも関連するものである。これらについては、次節以降で合わせて検討していきたい。

#### 4-2. 第一討論——神における存在と知性認識

「神において存在と知性認識は同一であるか」という問いに対して、エックハルトはまず冒頭で、トマスの『対異教徒大全』と『神学大全』第一部における証明を引用し、神においては存在(esse)と認識(intelligere)が同一であることを説明する。

そのすべて〔の証明〕は神が第一のものにして単一のものであるということにもとづい

ている。というのは、もし或るものが単一のものでないならば、それは第一のものではありえないからである。<sup>26</sup>

創造主である神は、あらゆる存在に先立つ原理、すなわち第一のものであり、そして自身に原因を必要としないため、単一のものである。この「第一のものは単一である」という命題は、第一討論を貫くひとつの柱となる。その後、自身が他の箇所挙げた例を用いて、神の存在 (esse) と知性認識 (intelligere) とが同一であり、存在が知性認識の基礎にあることを説明する<sup>27</sup>。ところがこれら一般的な論証を示した後、エックハルトの論調は微妙に変化する。

私には神が存在するから知性認識するとは思えない。神は知性認識するから、それゆえに存在するように思われるのであり、神は知性であり、知性認識であり、その知性認識そのもの (ipsum intelligere) がそれ自身の存在の基礎 (fundamentum ipsius esse) であるように思われる。<sup>28</sup>

エックハルトは、ここで知性認識がその存在の基礎となるといい、存在を知性認識の基礎とするそれまでの議論から反転させているように見える。彼はこの主張の根拠を、「初めに言葉があった。言葉は神とともにあった。言葉は神であった」(ヨハ 1:1) という聖句に求める。「初めに存在者 (ens) があった。存在者は神であった」とは書かれていない、とエックハルトはいうのである。さらに、言葉は知性に関係しており、そこにおいて語るものとして、ないしは語られたものとしてあり、混合された存在あるいは存在者としてあるのではない (non esse vel ens commixtum) という。さらに「私は真理である」(ヨハ 14:6) という聖句と、アウグスティヌス『三位一体論』第八卷第二章を取り上げ、言葉と同様、真理も知性認識と関係しているとする。

これまで、神における存在と知性認識の同一と基礎づけが問題となっていたが、存在者 (ens) という概念が新たに登場することに注意したい。存在者 (ens) とはすなわち、被造物とも言い換えることができるであろう。また、言葉である神に関連して、「混合された存在あるいは存在者」という述語づけが否定されている点についても注意を払いたい。

そして、「私は初めから、世の前から造られていた (ab initio et ante saecula creata sum)」(シ

ラ 24:14) という記述も、エックハルトはこれを「初めから、造られた世の前に」、「私はある」と読むべきだと考える。つまり、生じたものそのものに、存在は後から帰属するのであり、あくまでも存在は後天的であるという。したがって「創造者であり、被造物的でない神は、知性、知性認識であって存在、存在者ではない」<sup>29</sup>、とエックハルトはいうのである。

そして、エックハルトは「神は、知性、知性認識であって存在、存在者ではない」ということを論証するために、必要な前提として三つの事柄を挙げている。その内容を要約すると次のようになる。

- 1) 知性認識は存在よりもよりいっそう高く、別の制約の下にある。なぜなら、すべての動くものは、知性認識するものであるか、もしくは知性認識するものに還元されるからである。<sup>30</sup>
- 2) 知性そのものと、知性に関係しているところのものは、存在そのものとは異なる制約の下にある。なぜなら、魂の内にある存在者は、存在者の本質規定を有していないからである。もし魂の内にある形象が存在者の本質規定を有しているならば、その形象がその形象であるところの事物は認識されることはないだろう。それゆえ、知性に関係するものは、それ自体として非存在者である。実際、われわれは神がなしえないことでも、思惟 (intelligere) することができる。われわれは、熱を思惟せずに、火を思惟することができる。<sup>31</sup>
- 3) ここ (知性認識の領域) で表象が尽きる。なぜなら、われわれの知 (scientia) は神の知とは異なっているからである。神の知は、諸事物の原因であるのに対し、われわれの知は、その諸事物によって惹き起こされたものだからである。<sup>32</sup>

この三つの前提で言われる「知性認識」とは、一貫して神の存在根拠としての知性認識のことである。また、前提 2) でいわれるような「知性に関係しているところのもの」とは、魂の内にある存在者や、熱を伴わない火を思惟することが例として挙げられていることから、われわれの知的活動全般を指すものであると考えられる<sup>33</sup>。前提 3) では、神の知とわれわれの知の相違について述べている。この両者を区別するのは、その能動性である。人間の知性認識は事物の存在を前提とするが、神の知性認識は事物を存在させるものであり、諸事物が前提とするのが、神の知性認識ということになる。

ここでエックハルトは、知性認識と知性に関係するもの、つまり神の知性認識とわれわれ

の知的活動の、類似性と相違性を前提としたうえで、神の知性認識はすべての存在の原因であるとし、さらに、すべての存在の原因である神は、始原（*principium*）であるとつづける。

神は始原であり、すなわち一つには存在そのものの始原であり、一つには存在者の始原であるので、神は存在者ないし被造物の存在ではない。被造物のうちに存在するところのものはすべて、神のうちにあっては、ちょうど原因のうちにあるように存在するのであり、形相的な仕方においては存在しない。それゆえに、存在は被造物に属しており、神のうちにあっては、ちょうど原因のうちにおいてと同じようであり、したがって神のうちにあっては、存在があるのではなく、存在の純粋性（*puritas essendi*）があるのである。<sup>34</sup>

ここで、神の知性認識は「存在の純粋性」と言い換えられる。中山はこの「存在の純粋性」という言葉に注目すべきだとしている<sup>35</sup>。この属格は「存在からの清浄性」と解されてはならず、「存在の持つ純粋性」という意味において捉えられなくてはならない。先に「混合された存在あるいは存在者」が否定されていることに注意を向けたが、それ以外の要素が含まれていないという意味での純粋性が強調されているのである。

こうして、エックハルトは次のような結論を導く。すなわち、神には存在は帰属することではなく、神は存在者ではなく、存在者よりもよりいっそう高い或るものである、ということである。そして神が「私は存在するところの者である」と述べたとき、神はすべてのものをその純粋さ、その充満、その完全さのうちにあらかじめもっており、すべてのものの根源であり、原因であるので、それらのものをよりいっそう広く、大きく有している、ということを行わんとしているというのである。

ところで、エックハルトはこのように神について「存在」という述語付けを否定するのだが、こうした主張はこの『パリ討論集』においてのみであり、ほかの著作の多くの個所では、「神は存在である」ということがむしろ強調される。これではエックハルトの思想は一貫性を失ってしまう。そのため、エックハルトが以後の著作ではこの見解を放棄したと見る論者もいるが、今日では多くの研究者たちが、エックハルトが「存在」のパースペクティブの変更を行っていると解釈する<sup>36</sup>。はじめに一般的な論証を示す際、エックハルトは「存在」を、神的存在を意味するものとして使用していたが、「知性認識そのものがそれ自身の存在の基礎である」と議論を展開して以降、「存在」は明らかに被造性を含むものへと変化している。

西村は、『パリ討論集』において「存在」という語が、ほとんど被造的物と同じものとして理解され、限定的な意味で用いられていると述べている<sup>37</sup>。エックハルトが神から排除するのは一切の被造性である。さらに西村によれば、エックハルトは、第三の〈存在〉を想定しているとする。『創世記註解』でエックハルトは次のように述べている。

第一に、被造物はそれ自身の存在を持つように、また、被造物自身の存在は、あるいは被造物にとって存在とは存在を受け取ることであるように、神にとっては、存在とは存在を与えることであって、それというのも、一般的に神にとっては、作用を及ぼすこと、ないしは働くことが存在だからである。<sup>38</sup>

この解釈の枠内では、被造物に〈存在〉を与える神の知性認識を「存在」と呼ぶことも、〈存在〉を与えられることで存在している被造物それ自体を「存在」と呼ぶことも、決して排除されてはいないのである。〈存在〉の授受が、神と被造物双方にとっての「存在」である。実際第一討論において、「知性認識を存在と呼ぼうとするなら、それはかまわない」といっているように、エックハルトは神について「存在」という述語付けを完全に否定してはいない。この解釈の導入によって、他の著作でのエックハルトの主張との齟齬は解消される。

## 5. 覆いのない神をつかむ人間知性

これまで、パリ大学でのエックハルトの議論を確かめてきたが、ここで本論考の軸となる説教9番の「神はひとつの知性である」という命題に立ち返りたい。第一討論でエックハルトは「第一のものは単一である」という命題に基づき、神は他に原因をもたず、あらゆる存在の原因、始原である純粋な知性認識であるとした。説教9番においても「神は知性である」ではなく、「神はひとつの知性である」とされていることから、その一性が重視されていると考えられる。そして、この単一で純粋な知性認識である神、覆いのない裸の神をつかむことができるような人間の知性認識は、「像」を介した知性認識から区別され、より高貴であり、より高い認識とされていた。説教9番において、このような、より高い認識の表現の可能性として、二通り見出すことができる。一つには、知性の「火花 *vünkelin*」を所有した魂による認識、もう一つは「はるかに高い光」のもとでの認識であり、どちらも覆いのない神をつかむこととの関連が考えられる。そこで本章では、「火花」と「光」の二つの表現

に着目し、神認識を可能とするような人間の知性がどのように考えられているのか、他の著作を含め確認していく。

#### 5-1. 火花——魂の内なる或る一つの力

H・フィッシャーによると、「魂の火花」という表現の出所とみなされるのは、預言者エゼキエルの見た神の幻に関するヒエロニムスによる註解であり、「火花 (scintilla)」を解釈したものである。そこでは、συντηρησις (スインテレシス)、また συνειδησις (スイネイデシス)、つまり罪人の心の、また良心の火花 (scintilla conscientiae) という言葉がみられる<sup>39</sup>。エックハルトの著作に登場する「魂の火花」という表現は、「天上で燃える神の炎の似姿、あるいはその分け火、それゆえ小さい火 (funklein) と呼ばれるものである」<sup>40</sup>。そしてこの「魂の火花」は、ドイツ語説教の中で「魂の内なる或る一つの力」とも呼ばれている<sup>41</sup>。また、説教 10 番では次のように述べられる。

わたしは魂の内にあるひとつの力について話したことがある。(中略) この力は根底にまで突き進み、さらに究めゆき、神をその一性において、その荒野においてつかむのである。この力は神を神の砂漠において、神固有の根底においてつかむのである。そのように、この力は何ものにも満足せず、神はその神性の内では、つまりそのみずからの本性の固有性の内では、いったい何であるのかとどこまでも究めていくのである。<sup>42</sup>

この力は、善であるところの神も、真理であるかぎりの神もつかむことはなく、根底まで突き進んで、神をその固有の一性において、神固有の根底においてつかむのだという。説教 13 番では「この力は、知性 (vernünfticheit) である」<sup>43</sup>とされており、この「魂の火花」あるいは「魂の内なる或る一つの力」は覆いのない神をつかむことのできる知性として考えることができる。

現代のエックハルト研究者の間では、「魂の内なる或る一つの力」はスコラ学の「能動知性 (intellectus agens)」に相当すると考えられている<sup>44</sup>。能動知性について、アルベルトゥス・マグヌス (1193-1280) は魂の部分 (Pars animae) であると理解し、トマス・アクィナス (ca. 1225-1274) は、それがいわゆる能力 (potentia) と同じように、基体としての魂に付帯すると考えた。一方、フライベルクのディートリヒ (1240-1318) は、能動知性を、存在を成り立たせるような魂の本質的原因であると考えた。近年、ディートリヒはエックハルトの能動知

性論に影響を与えたと考えられ、注目されている。そこで香田の議論に拠りながら、ディートリヒの能動知性論を概観したい<sup>45</sup>。

能動知性・可能知性（受動知性）の議論は、アリストテレスが『靈魂論』において「潜勢—現勢」論に基づき、知性を「一切のものになる」受動知性と、「一切のものをなす」能動知性に二分した理論に依っている。受動知性は「可變的で、これなしでは思考が成り立たない」もの、能動知性は「原因的で、活動的なもの」という、簡略な説明しかされていないため、後世の主知主義者たちによって自由な理論展開がなされた。ディートリヒは、この「原因的で、活動的」な能動知性の本質を神の知性認識であると考え、そして「その原理である神から流れ出る。神によって造られたそれ以外のものよりもより高くより高貴な仕方」<sup>46</sup>、単純な本質のみにかかわる知性の源泉として能動知性をみなすのである。このような能動知性に対して、可能知性は、対象に引き起こされる外的で、分析的な概念的思惟、すなわちわれわれが認識とよぶ行為を司るものと考えられる。これは、認識像を介した一般の認識と変わらないようにみえるが、能動知性に「変容」させられて、至福の究極的完成へと至るため、被造的認識とは区別される。この「変容」は、通常 of 認識のように、能動知性を客体としてではなく活動し奔流する原理として観るときに生じるのだという。原理として観る、ということは自らを通じて自らの流れ来た始原を振り返って観るということになる。能動知性は、自己認識しながら、発出した源である神へと回帰し、神を認識するのである。ディートリヒは、人間の能動知性は神の恩寵がなくとも、神の直観は可能であると考えるのである。そしてこの根拠は、能動知性が神から分有されたものであるという理解にある。

エックハルトは説教9番の最後で、知性が外へ向かってはたらく場合と、内へ向かってはたらく場合について述べている<sup>47</sup>。能動知性の議論を踏まえれば、物質的なものと結びつき、外に向かう知性は、可能知性による事物についての認識像を介した認識である。他方、内へ向かってはたらく知性は、自己の根底に向ってはたらくことによって神そのものを根底でつかむことができるのである。エックハルトにおいて、知性の向かう方向によって、そのはたらきが変化していると考えられる。

## 5-2. はるかに高い光——恩寵のはたらきかけ

わたしたちが何かを認識する際に、なんらかの超越的な光によって照らされていると考える照明説は、プラトンの洞窟の比喩に代表されるように、古来洋の東西を問わず共有されてきた考え方である。中世においてはボナヴェントゥラをはじめフランシスコ会士の間で

保持され、近代のマールブランシュも、この伝統を無視して語ることはできない。ドミニコ会士であるトマスも照明説について論じており、エックハルトもまたこの伝統の中に位置づけられる<sup>48</sup>。

トマスは、可能態のいかなる混在をも容れないような純粋な現実態 (actus purus) である神は、それ自身におけるかぎりにおいては、最高度において認識可能なもの (cognoscibilis) であるが、ある知性にとっては、その超知性的な、過度の可知的な性格のために、かえって認識不可能となることがある、という。それはちょうど太陽の光があまりにも強烈なため、コウモリには見るができないのと同じように、である。人間の被造的知性だけでは、神の本質を見ることはできないという。だから、知性がこれほどの高みにまで揚げられるためには、何らかの超自然的な用意がこれに附加されるのではなくてはならず、神的な恩寵に基づく知的能力の一層の増強が行われなくてはならない。このように、トマスは神の本質を見る可能性は否定しないが、そのためには恩寵によって知性が「変容」することが必要であると説く<sup>49</sup>。このようにトマスは知性を限界づけ、至福直観はあくまで恩寵の光によるものであると考えるのである。ディートリヒと比較すると、両者ともに知性が「変容」することが必要と考える点では共通しているが、そこに恩寵の介入を認めるか否かで立場が分かれている。エックハルトの場合、神認識に恩寵は関わってくるのだろうか。

『前期パリ討論』と同時期であると推定される「聖アウグスティヌスの祝日にパリで行われた説教」において、エックハルトは、神学者はこの世において二重の認識によって豊かにされると語っている。一つは、「鏡を通して、謎めいた仕方」(I コリ 13 : 12)、もう一つは鏡を通して、光の内で、といわれる。そして後者の認識について、次のようにいう。

神の光がそのある種の特別のはたらきによって、さまざまな認識能力の上に、さらに認識媒体の上に輝き渡るときに、神の光は知性が自然的にはできないものへと知性それ自体を高めるのである。<sup>50</sup>

超越的な光のはたらきによって自然的な知性それ自体が高められ、神を認識できるように「変容」するのである。また同じ説教の中で「神について何かを知ることが我々に生じるのは、この〔義を完成するための恩寵のもたらす霊的〕働きを通してのほかない」<sup>51</sup>とも述べている。つまり、トマスと同じく恩寵のはたらきかけを認めているのである。

### 5-3. 「彼の生涯の日々において満月のように」——被造性からの離脱

エックハルトは、自然知性が神を認識できるような知性へと変容する際に超越的な光のはたらきかけを認めるが、そのような光を受容できるのは、神からの分け火である知性をもつからであると考える。『知恵の書註解』にある知性と恩寵に関する叙述を見てみよう。

それゆえに、〔人を神の〕気に入るようにする超自然的恩寵は、知性的能力のうちにあるが、それは、知性が神的本性を分有し、それを味わうかぎりにおいてであり、かくてまた知性が、神の像ないし神の像に則って〔造られたもの〕であるかぎりにおいてである。<sup>52</sup>

恩寵は、神的本性を分有し、それを受容するような知性、神の像であるような知性にあるといわれている。恩寵を受け入れるには、分有された知性、「火花」、すなわち「魂の内における或る一つの力」が前提とされているのだ。ところで、われわれの人間知性が神的本性を分有しているという点で、この教説は非被造的な力を魂の内に認めたとして教会から異端として見なされたが、この批判はエックハルトの意図するところではない。エックハルトは、ラテン語説教 29 番において次のように述べている。

もしそれが知性認識以外のほかの或る存在を持つならば、それはすでに複合されたものであり、端的な意味における一ではない。(中略) さらにまた、神以外のいかなるものも純粋な知性認識ではありえないのであり、知性認識とは異なる何らかの存在を有しているということである。さもなければ、それは被造物ではない。<sup>53</sup>

4 章などで確認してきたように、知性認識はそれ自体としては非被造的であるが、知性認識以外の存在を有しているのであれば、「純粋な知性認識」ではなく、複合されたものであり、非被造的なものではないといっているのである。単一で純粋な知性認識である神のみが非被造的なのであり、魂に非被造性を認めているわけではない。

エックハルトは、この分有された知性について、アウグスティヌスに従い、「精神の根底には、つねに神の光が、たとえ隠されているにしても、光っている」という<sup>54</sup>。「隠されている」とはどのような状況か。エックハルトは「知恵の外側にある、あるいは、知恵以外の何かによって引き付けられている人は、〔外的な〕業へと駆り立てられるが、そのような人は、

知恵そのものが持つ栄誉を隠してしまう」<sup>55</sup>のだという。つまり知性が外に向かい、物質的なものと強く結びついているとき、神から分有された知性本来の輝きは、その被造物性によって隠されてしまうのである。

知性が、「彼の生涯の日々において満月のように」地上の事物から離れ、外へと向かうことなく、内へと向かい、自らの根源である神を仰ぎ見るとき、恩寵の光によって照らされ、われわれの知性はより高い認識が可能な知性へと「変容」しているのである。このような、あらゆる被造物性から離れるという事態は、エックハルトの中心的教説の一つである「離脱」の境地である。エックハルトが多くの説教で離脱について説くのは、「離脱」した魂こそが、覆いのない裸の神をつかむという至福にあずかると考えるからである。

## 6. おわりに

本稿では、エックハルトのドイツ語説教9番の「神はひとつの知性である」という命題から出発して、知性と意志の対立の系譜を追い、『パリ討論集』の分析を通して、他に原因をもたず、あらゆる存在の原因、始原であり、純粹であるがゆえに神を知性認識とよんでいたことを確かめた。そして、説教9番中に登場する「火花」、「光」といった表現を手掛かりに、人間知性による神認識がいかにして可能となるのかを考察した。それによって、エックハルトが、あらゆる被造的なものから離脱し、自己の根源である神へと向かうような知性が、恩寵のはたらきかけを受け、神認識ができるような知性へと変容すると考えていたことを明らかにした。

今回、説教9番における神の知性と人間知性の関わりを分析するために、上記の二つの表現を取り上げたが、同説教には「言」や「鏡」、「像」など重要な比喩表現が見られる。また、神からの分有の具体的な在り方、神の似像である知性の議論についても十分に踏み込めておらず、これらについては今後の課題としたい。

---

エックハルトのテキストは *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im *Aufgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936ff. を使用した。引用の際には、以下に示す略号、節番号、ドイツ語著作 (DW), ラテン語著作 (LW) の区別と巻数、頁数、行数を示す。訳出は、田島照久訳『エックハルト説教集』岩波文庫 (1990)、相原信作訳『神の慰めの書』講談社学術文庫 (1985)、中山善樹訳『ラテン語著作集 1~5』知泉書館 (2004 - 2012) を参照した。ただし訳文は適宜変更している。また、訳文中の亀甲

---

括弧内、下線部、傍点は筆者によるものである。

【略号】

*Pr.* = *Deutsche Predigt*.

*Serm.* = *Sermo*.

*Q1.* = *Quaestio Parisiensis 1*.

*Q3.* = *Quaestio Parisiensis 3*.

*In Gen.* = *Expositio Libri Genesis*.

*In Sap.* = *Expositio Libri Sapientiae*.

【註】

<sup>1</sup> *Pr.9.*, DW I, S. 150, 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, S.153, 11-2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, S. 150, 5.

<sup>4</sup> Meister Eckhart / Hg.: Niklaus Largier, *Werke*. Bd. 1&2. Frankfurt a. M. (Deutscher Klassiker Verlag), 2008, S.114.

<sup>5</sup> 『24人の哲学者の書』 (*Liber XXIV philosophorum*) は、ヘルメス・トリスメギストスに由来すると伝わるが、実際は12世紀初頭に成立したと考えられる。「神とは何か」という問いに対して24人の哲学者がそれぞれ答えている。エックハルトはこの著書に精通しており、たびたび引用している。

Kurt Flasch, *Was ist Gott?, Das Buch der 24 Philosophen*, München 2011. 中山善樹訳『神とは何か:24人の哲学者の書』知泉書館、2018年。

<sup>6</sup> *Pr.9.*, DW I, S.142, 5-6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, S. 143, 2-3.

<sup>8</sup> *Pr.9.*, DW I, S. 145, 7f.

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 148, 5-7. この命題は、晩年の異端審問において問題視される。(第二の追加命題)

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 149, 10-12.

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 150, 3f.

<sup>12</sup> *Q1*, n. 4, LW V, S. 40, 5-7.

<sup>13</sup> 誰の言葉か具体的には判明していないが、『原因論』に類似した箇所がある。

<sup>14</sup> *Pr.9.*, DW I, S.152, 5-8.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S.152, 10f.

<sup>16</sup> *Ibid.*, S.153, 3-9.

<sup>17</sup> 香田芳樹『マイスター・エックハルト：生涯と著作』創文社、2011年、348頁。

<sup>18</sup> *Pr.9.*, DW I, S.157, 7-8.

<sup>19</sup> *Ibid.*, S.158, 8-9.

<sup>20</sup> *Ibid.*, S. 152, 9ff.

<sup>21</sup> ハイムゼートは西欧形而上学における六大テーマの一つに、この「意志と知性」を挙げている。以下、ハイムゼートの論を参考に整理する。

Heimsoeth, Heinz, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 1987. 座小田豊ほか訳『近代哲学の精神：西洋形而上学の六つのテーマと中世の終わり』、法政大学出版会、1995年。

<sup>22</sup> 香田、前掲書、172頁。

<sup>23</sup> *Q3.*, n.1, LW V, S. 55, 7-9.

- 
- <sup>24</sup> 香田、前掲書、165 頁。
- <sup>25</sup> *Q3*. n. 2- 4, LW V, S.56ff.
- <sup>26</sup> *Q1*. n.1, LW V, S. 37, 6-7.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, n. 3, S. 39ff.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, n. 4, LW V, S. 40, 5-7.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, n. 4, LW V, S. 41, 13-14.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, n.5- 6, LW V, S. 42, 1ff.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, n.7, LW V, S. 43, 6ff.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, n.8, LW V, S. 44, 10ff.
- <sup>33</sup> 西村雄太「エックハルトにおける「或る一つの力」としての人間知性について」(『宗教研究』90 (3) 号、2016 年) 75-99 頁。
- <sup>34</sup> *Ibid.*, n.9, LW V, S. 45, 7-11.
- <sup>35</sup> エックハルト (中山善樹訳)『エックハルト ラテン語著作集 V』2012 年、72 頁。
- <sup>36</sup> Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart, Analogie Univozität und Einheit*, Humburg, Felix Meiner, 1983. や、田島照久「有をめぐる思惟とそのパースペクティブ変換：マイスター・エックハルトの存在論」(『文化論集』1 号、1992 年) 67-96 頁. など。
- <sup>37</sup> 西村、同上。
- <sup>38</sup> *In Gen*, n .146, LW I, S. 77, 7-9.
- <sup>39</sup> H. Fischer, *Meister Eckhart*, Freiburg/ München 1974. 塩路憲一・岡田勝明訳『マイスター・エックハルト：その思索への体系的序論』、昭和堂、1992 年、159-160 頁。
- <sup>40</sup> 香田、前掲書、349 頁。
- <sup>41</sup> *Pr.2*. DW I, S.39. 1-4.
- <sup>42</sup> *Pr.10*. DW I, S.171, 12ff.
- <sup>43</sup> *Pr.13*. DW I, S.220, 7.
- <sup>44</sup> 若松功一郎「魂における或るひとつの力：エックハルトの依拠した能動知性論」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』63 号、2018 年) 44 頁。
- <sup>45</sup> 香田、前掲書、200-204 頁。
- <sup>46</sup> Dietrich von Freiburg, *De Visione beatifica*, 1. 2. 1. 1. 7 (2).
- <sup>47</sup> *Pr.9*. DW I, S.157, 8ff.
- <sup>48</sup> 川添信介「神の照明と人間の知性——トマス・アクィナスとボナヴェントゥラの場合」(大阪市立大学文学部『人文研究』39(2)号、1987 年)75-96 頁。
- <sup>49</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Q. 12, a. 5, 6.
- <sup>50</sup> *Magistri Echardi Sermo die b. Augustini Parisius habitus*, n.5, LW V, S. 93, 12ff.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, n.11, LW V, S. 97, 15-16.
- <sup>52</sup> *In Sap.* n.274, LW II, S.604, 10-11.
- <sup>53</sup> *Serm.* 29. n. 301, LW IV, S.268, 3-10.
- <sup>54</sup> *In Sap.* n. 95. LW II, S. 429, 2-4. (アウグスティヌス『三位一体論』第 10 卷第 12 章第 19 節参照)
- <sup>55</sup> *Ibid.*, n.124. LW II, S. 462, 1-2.