

# 哲學研究

第三百四十六號

第三十卷  
第一冊

## 獨逸神祕主義と獨逸哲學

西谷 啓 治

本稿は會て雜誌『日獨文化』（昭和十八年十二月刊行）に掲載されたものであるが、その際紙數の關係で記し得なかつた所を書き足して倍以上になつたので、ここに轉載させて頂くことにした。讀者の御諒承を乞ふ。

### 一

如何なる民族でも何時かは世界史のうちへ自己を刻み付ける時節をもつ。それはいはばその民族に與へられた世界史的な「時」である。世界史はその時、その民族の内から時熟して來た力の展開によつて動かされ、それを抜きにすれば世界史のその部分は空白となる。然もそのやうな時節はまたその民族が最も深くその魂を發露する時節であり、或は寧ろ、與へられた歴史的現實と内から出る固有な「魂」との交叉によつて、自己の個性的「精

神」を自覺的に形成する時節である。いはば民族の魂が世界史の上で精神に高められまた現實化される時節である。その精神のうちに民族は自己自身の理想を直觀し、且つまたその理想のうちに世界全體の課題を見る。民族は自己自身を追究し自己自身を貫徹することに於て世界史的使命を果すのである。そのことは既に政治や法律・經濟などの領域についても言へる。其等の領域に於て或る民族が世界史的役割を演じたといふ場合には、その後恒にその民族の魂や精神が働いてゐる。政治や經濟を歴史的に見る場合、民族の性格や素質、その思想やエトスが問題となるのはその故である。併し言ふまでもなく、今いつたことは、精神自身の領域に於て、即ち宗教、哲學、道德などの領域に於て、最も純粹な形で現れる。

そして此等の領域に於て世界史上最も有力な民族の一つは獨逸民族なのであつた。それはエックハルトを中心とする獨逸神祕主義と、ルターを中心とする宗教改革と、カント及びその後の獨逸觀念論の哲學とに於て、三度、世界精神史的な「時」を得たのである。

そのうち獨逸神祕主義と獨逸觀念論の哲學とは、課せられた問題とその解決の方向とに於て、極めて顯著な且つ深い類同性を示してゐる。のみならずルターがその精神の出發に於て、獨逸神祕主義から根本的に規定されてゐることは周知の如くであり、彼と獨逸觀念論の哲學とを精神的に結ぶ糸も、主として彼に於ける此の側面に懸つてゐる。そのことは、思想内容に立ち入るまでもなく、獨逸に於ける精神史自身が示してゐる。即ちプロテスタント主義に於ける神祕主義的な側面の傳統からビエティスムスの運動が生じ、それがカント、シュライエルマツヘル、ヘーゲルその他の人々の精神的生ひ立ちに根本的な影響を與へたのである。それ故に、そこにはかの三つの時期を貫く一つの連続が見られる。それに對しては、ルターを他の二者から分つもの、即ち徹底された信仰の立場は、間もなく所謂「正統的」な教會とその神學とに固定し、獨逸人の魂は寧ろその固定を破つて魂自身の自由

に立脚する宗教性を獲得する努力に向けられたのであり、その努力は根本に於ては、ルターの「精神」に歸るといふ形のもとに、實は獨逸神祕主義からルターに流入した精神に歸るといふ意味を藏してゐたのである。ルターの敬虔に歸ることが、恒に多かれ少なかれ神祕主義の色合をもつた魂の内面生活に歸ることとして受取られたのはその故であつた。

その後カントに初まる獨逸哲學の開花が起つた時、その地盤はもとより既に獨逸國內の精神的傳統の埒を超えてゐた。英・佛・蘭などの諸國ではそれ以前から思想は既に全歐羅巴的となり、中世に於ける如き統一性が再び生じつつあつたのであるが、獨逸もおくれ馳せ乍ら、ライプニッツを通してそれに加はり、爾來その視野は歐羅巴的となつてゐた。諸國の思想が獨逸に流入し、そこから醗酵して來た問題もそれに對する解決の仕方、歐羅巴全體に共通なる地盤に屬するものとなつた。獨逸哲學は、獨逸民族の魂が、中世以後に切れぎれにされた歐羅巴文化の統一性の再形成といふ歴史の現實に觸れたところに成立したといへる。そのことはこの哲學にとつて重大な意味をもつ事柄であつた。何となれば、その哲學に於ける多様極まるすべての問題を根柢から動かしてゐたものが、

廣く道德や歴史をも含めた人間の文化と宗教との關係、或は理性と信仰との關係の問題であつたといふこと、そして此の最も根本的な、一切を包括する問題に對して、出来るだけ徹底した解決が追求されたといふことは、今いつた事情に基くからである。歐羅巴の他の諸國では、文化のすべての領域は既に宗教との關係を離れて展開されてゐた。そしてその展開の基礎をなしてゐたものは、信仰を否定する理性の立場であつた。それは所謂啓蒙主義であるが、近世に於ける歐羅巴文化の統一はその啓蒙主義によつて形成されつつあつたのである。然るに獨逸は三十年戰役などのためによつて、此の近世化に於て最も遅れてゐた。そこでは宗教から解放された文化の自由な發展はなほ微弱であり、信仰が魂の内に生きてゐた。従つて獨逸が西歐の啓蒙主義に觸れた時、そこでは宗教と文化、信仰と理性といふ最も根本的な問題が、他の諸民族には見られぬ深刻さと生氣とをもつて捉へられ得たのである。それ故にまた、信仰のみに立つて理性を斥けたルターの立場は、自づから破られざるを得なかつた。即ち信仰の立場は問題そのものの一部となり、最早解決の立場ではなくなつたのである。理性と信仰との問題に對する解決のための原動力として、獨逸民族が自らの内か

ら汲み取つたものは、寧ろ獨逸の傳統に於て眞に魂の生きた力となつてゐたもの、即ち前述の如くルターのうちに流れ入りまた彼を通して流れ出でた獨逸神祕主義の精神に外ならなかつた。

そのことはまた決して偶然ではなかつた。といふのは、獨逸神祕主義がやはり全く似よつた歴史的な精神境位のもとに、全く同様な問題の解決のために現はれたものだつたのである。第十三世紀にエックハルトが現はれた時は、一方に於て歐羅巴全體を地盤とした統一文化が殆んどその完成に達し、他方では民衆の擡頭と共に諸民族の精神的分化が目覺ましい勢で動いてゐた時である。歴史は、歐羅巴的或は寧ろ世界的——といふのは、當時の歐羅巴は世界的性格をもつた一つの統一であつたから——と民族的といふ二重性をもつた精神文化への要求を孕んでゐた。世界精神の上へ新たに民族の個性的な魂が彫り込まれ、或は民族の魂の内面へ世界精神が投射され、それによつてその魂が自覺に達するといふこと、それが當時の歴史的課題であつたといへる。そしてエックハルトはその課題を最もよく果した人であつた。思想の領域に於ては當時の統一的地盤はスコラ學であつたが、エックハルトはトーマス以後の最も有力なスコラ學者の一人で

ある。併し彼は同時に獨逸語を以て説教を行ひ論文を書き、文學史家によつて獨逸に於ける散文の祖と目されてゐる。そのことは彼の立つ精神的地盤をよく表示するものであり、後に述べるやうに、その地盤からのみ、西洋の精神史上に全く特異な彼の立場も現はれて來得たのである。

然もその際、彼に於ける窮極の課題はやはり宗教の立場と理性の立場との止揚にあつた。またその止揚への道も魂の内面に深く徹するといふことに求められた。或は、もしその課題を、此岸の否定としての彼岸に中心を置く立場と此岸の肯定の立場との綜合として言ひ表はせば、彼は魂の根柢に單なる此岸でも彼岸でもない立場を見出すことによつてその課題に答へた。或は寧ろ彼岸へ超入することによつて彼岸をそのまま此岸とし、此岸を見るに彼岸の眼光を以てすることにより此岸をそのまま彼岸とする如き立場といつてもよい。その立場は、例へばトーマスが、此岸と彼岸とを位階的秩序のうちに連続せしめることによつて、兩者の調和を含む觀念的體系を形成したのとは根本的に異なり、あくまで各人自身による魂の修證の道を踏まへたところの全く新しい立場、現今の言葉でいへば「實存」に徹しやうとする立場であつた。ト

トーマスのうちに、羅馬法の精神に通ずる羅馬的精神が現はれてゐるとすれば、エックハルトのうちに最も深い獨逸的精神が現れてゐるとも言へるであらう。

## 二

併し同時に、エックハルトの立場は、信仰と理性との間に矛盾を見て理性を排撃したルター信仰主義とも異なる。ルターにとつても信仰は魂の最も根柢的な生であり、そこに絶對の眞理である神の恩寵の端的な自覺が (Gewissen) として成り立つ。その限りそこにはエックハルトと相通するところがある。然も彼に於てはその信仰の根本は、聖書に記された基督に於ける啓示への絶對的隨順である。理性をも含めて人間の全存在のうちに罪の透徹を見、従つて救済はもとより、その信仰すらも神の恵に歸した彼にとつて、それは當然であつたであらう。それはアウグスティヌス、然も次第にプラトン主義を捨てて神學化した後のアウグスティヌスの立場に接続するものであつた。然るにエックハルトにとつては、理性は單純に排撃され得るものではあり得なかつた。既に中世の精神史の發展そのものを貫く根本的な方向は、理性の權力に對する信仰の立場の歩一步の讓歩であつた。中世

精神史の諸段階が、根本に於て、理性の貫徹の進行した足跡を示してゐるといふことは、思想史家の一般に認めるところである。それは具體的にいへば、アウグステイヌスを通して流入したプラトン主義からアリストテレス主義への轉向であつたが、この轉向を成就したアルベルトウスやトーマスのスコラ學かう出たエックハルトにとつて、知性が一つの最も根本的な力であり、理性の立場が、斥けらるべきものであるよりも反つて深く生かさるべきものであつたことは當然であつた。彼はトーマスの如く觀想的な立場に立つたのではないが、然も觀想は彼の實存的立場のうちに融け入り、従つて觀想としての性格と意義を變へられつつ、魂が自らの内面に徹して行く時の根本的な契機の一つとなつたのである。

そしてこの立場から見れば、ルターの信仰主義は反つて問題を打切つたもの、問題の單なる一面を徹底させたものとも見られるであらう。彼は、彼岸に向つての此岸の否定と此岸としての此岸の肯定との二つの方向を繞る、中世精神のすべての葛藤を一擧に飛び越えて、アウグステイヌスに歸り、原始基督敎に歸つた。希臘へ繋がるあらゆる絲は彼のうちで斷ち切られた。理性による知と徳とは、ひたすら彼岸に向くべき信仰のために否定された

のである。勿論、そのことによつて反つて、宗教が深く此岸に根を下したものと成り、廣い世俗に直接に與へられ得るものとなつたことも事實である。ルターは信仰を各人の魂の内面に移すことによつて、僧俗の差別を撤し去つた。宗教を専門家的に荷つて之を俗衆へ媒介する特權階級としての僧職は無意義となり、従つてその階級の頭首たる法主の權威を中心とした中世敎會の立場そのものも否定された。この大なる變革も、後に述べる如くその萌しは既に獨逸神祕主義に發してゐるのであるが、それがルターに於て實際に實現されたのである。併し乍ら、このやうに宗教を世俗の唯中へ置き此岸へ根を下さしたものは、反つて最も強く彼岸に向き彼岸から支へられた信仰によるものであつた。そこに彼岸への方向と此岸への方向、信仰生活と世俗生活とは極めて深く一つに結ばれたのであるが、然もそれはエックハルトに於けるが如く、かの兩方向が夫々の徹底に於て反つて相互への轉入を現出してくる如き立場、そしてそれ自身としては彼岸でも此岸でもない立場とは異つてゐた。ルターに於ては、かの二つの方向の統一は、なほ其等が別々の方向であるといふ分岐を残し、二つの極を残し、分極性と方向性とを絶したところを含むものではなかつた。寧ろ反つて兩

方向の矛盾が矛盾のままに徹せられた所に於て、その矛盾の克服が端的に彼岸から興へられるとされたのである。そこから、理性のうちに人間の自主性が見られ、その自主性のうちに神への背反が見られ、かくして理性が罪の力として斥けられたのである。

エックハルトとの此の相違は、上に述べたやうな世界性と民族性といふ見地から見た歴史的事情とも結びついてゐたであらう。エックハルトは、歐羅巴全體の教會といふ普遍性をまだ失はなかつた教會に屬し、世界的性格をもつた中世の統一的文化を背景としてゐる。そこでは宗教はまだ文化の全體系を綜合する統一點であり、宗教の精神は、當時の歐羅巴的な世界文化のもつ普遍性と等しい普遍性に立つ世界精神である。その宗教にとつて、文化への關係と普遍性といふ此等二つの見地から、理性に重大な意義が賦せられざるを得ないのは當然であつた。エックハルトは他面に於て、當時勃興しつつある、然もまだ世界文化に觸れることなしに民族的な生活精神のうちに生きてゐる民衆にその心を向け、従つて彼自身の内からも民族的な魂が表出されて來たのであるが、それも上に言つた如き世界性の背景のもとにであつた。然るにルターは既に、かの文化の統一性が失はれ、文化が民族

的性格をもつた新しい形態に於て形成されつつある時代に立つてゐる。それは近世國家が教會への服従から解放されて自由な世俗的權力として發展し、それと平行して文化も教會の手から獨立して自由な世俗的活動となり、次第に國家の手へ移されて行く時代である。そこでは宗教は文化との繋りを失つて、世俗化する文化と衝突せざるを得ない。宗教は必然的に、文化と理性との侵入に對して其等の否定として對峙し、またそのことによつて、彼岸からの光に支へられたものとしての自らの自覺を一層深める。更にまた、民族の自覺の高まる状態のもとに於て、宗教の精神も中世的な普遍性或は世界性から離れざるを得ない。それ故に信仰は、ルターによつて萬人のものとして立てられながら、歴史の現實としてはそれは最も深く民族的地盤に繋がつてゐる。ルターの立場はエックハルトのそれに比して一層民衆的であり、従つてまた一層民族的でもある。と同時に、その反面、エックハルトに含まれてゐた如き世界性の背景は微かとなる。その點から見れば彼の改革運動が歐羅巴の世界の全體に與つた深い歴史的影響にも拘らず、その精神は、根本的に地方的性格を含んでゐたともいへる。それ故に、近世の歴史の進行と共に文化が益々世俗的且つ自由となり、同

時に自然科學の進歩を主要な動機として民族的な文化の間に再び文化の統一性が形成されて來るにつれて、信仰の立場は、前述の如く、問題の解決よりも寧ろ問題の一部とならざるを得なかつたのである。

そこには再び、文化の全體系を宗教から綜合的に統一することが課題となつて來た。そのためには、文化と理性に對して反對の極に立つ「正統的な」信仰の立場は、餘りに狭きにすぎ、内から破られねばならなかつた。宗教は、歴史の啓示といふ特殊的事實に根據をもつた信仰の立場から、再び理性の普遍性を通してこれを止揚したものとならざるを得ず、従つてその精神も、單に民族の内傳統された地方的性格のものから、再び世界性をもつたもの、少くとも歐羅巴全體に通じ得るものとならねばならなかつた。その故に獨逸哲學は、宗教と文化、信仰と理性との問題、更には世界と民族との問題等に面して、ルターの指定した埒を必然的に踏み越えたのである。勿論、獨逸哲學の成立がルターに負ふ所の大なる所以も正しくまたそこにある。ルターの強力な精神から流れ出した信仰が生きて傳へられた故に、獨逸に於て宗教が魂の根本的な問題となり、それ故にまた上に擧げた如き問題が獨逸に於てのみ根源的な深さから把握され得たのである。

併し、その際哲學者達が、その問題の解決への原動力として自らの内から汲み取り得た精神は、前にも言つたやうに、獨逸神祕主義から分たれるルターの精神ではなくして、獨逸神祕主義と相通するルターの精神であつた。即ち實はルターのうちに流入し彼を通して流出した獨逸神祕主義の精神であつた。そのことは今まで述べて來た如き、獨逸神祕主義と獨逸哲學との歴史的背景と精神的課題との類同性からいへば當然であつた。獨逸神祕主義は歐羅巴的な世界文化を包む宗教的な世界精神から民族へ結びつき、獨逸哲學は民族のうちに傳統された宗教的精神から再び歐羅巴的な世界文化へ結びついたのであり、そこから、世界を起えた魂の深みとその深みからの世界肯定とを特長とする近似した立場が展開されて來たのである。

要するに、獨逸神祕主義とルターと獨逸哲學との間には、夫々のもつ顯著な獨自性にも拘らず、根柢に一筋の相繋がるものが見出される。それは同時に獨逸に於ける精神の全歴史の底を流れてゐるものである。その流れは獨逸神祕主義に源を發し、ルターに流れ入り、その後にもルターの宗教を人々の魂の内面に生かす唯一の原動力となり、かくして獨逸哲學の原動力ともなつたのである。

即ち獨逸民族の魂の發現として世界精神史的な意義をもつ三つのものは、その同じ流から現はれ出たのである。其等はいづれも獨逸民族の魂の最も深い現はれであり、またそのことによつて世界史的な出來事でもあつた。もとより其等は、意圖して民族的立場に立脚してはななく、従つて民族主義的ではない。その説くところの「魂」や「精神」の自覺は、人間である限りのすべての人間に向つて説かれたものであり、それで初めて宗教や哲學であり得たのである。併し其等が宗教や哲學として最も深く且つ大きなものとなり、世界精神史的な意義をもち得た時、其等は反つて民族的な魂の最後の根柢を露呈し、民族的な精神の最も純粹にして透徹した表現となつた。その事實は注意されてよいであらう。

### 三

西洋中世の精神史が窮極に於て信仰と知、或は啓示と理性といふ問題を中心として、その周圍を轉回し、然もその根本的方向が理性の立場の漸次的貫徹にあつたことは前述の通りである。信仰が神を中心とし、世界と人間とを被造物として有限且つ罪ある存在と見るのに對して、理性はあらゆる事象の眞實を事象自身に即して見ようと

する。そのためには一切の先入見を離れて物を見るといふ觀察の自由がなければならぬ。自由が理性の根本である。従つてまた信仰が人間の自己否定と世界否定とを含み、彼岸の神からのみ受取られる救済に唯一の眞實を認めるに對して、理性は世界の事象自身のうちからその客觀的にして眞實なる本質を觀取しようとし、従つて世界の肯定を含み、また世界をこのやうに觀察し得る理性をもつものとしての人間の自己肯定を含む。中世に於ては、かかる觀察の態度を感覺的事物の世界にまで押し擴めたアリストテレス哲學の採用が必然的となるにつれて、理性の自由の自覺は飛躍的に高まり、自由なる學としての哲學が神學から解放され始め、所謂ラテン的アヴェロエス主義によつて代表される如き反信條的な合理主義の急速な蔓延をすら惹き起したのである。このやうに信仰と理性との間の本質的な矛盾が根本的に露はとなつた場合に、傳統的的信條の保全を目當てとして兩者の調停を試みたトーマスの立場は、充分の解決ではなかつた。もとよりトーマスの思想に於ても自然的理性や自由の立場を、許される限り根源的に生かさうとすることが、その動機の一つをなしてゐる。ただそこでは自由の問題は、近世に於けると全く異つた觀念聯關のうちにあつたことは言



ふまでもない。近世に於ては恣意の自由は、全自然を支配する法則的必然への關係に於て問題となり、その問題が一層内面化された場合でも、人間の内に働く慾望とか嗜欲或は傾向性がやはり自然的必然性に支配されると考へられて、それと及びその否定に成り立つ道徳的な自由との關係が問題とされた。要するに自由は、外の自然的世界をも内の人間的自然をも支配する如き自然必然性とそれに立脚する決定論とを超越すべき道として問題とされたのである。之に對して、世界全體が神の恩寵による秩序のうちにあると考へられた中世に於ては、恣意の自由は此の恩寵の秩序への關係に於て問題にされた。その際、その秩序が人間にとつて既に決定された必然の意義をもつ限り、その問題も畢竟は自由と必然との問題に歸するともいへるが、併しその自然の必然が神による秩序と考へられる限り、問題は一層複雑であつた。そのことは、その問題が一層内面化された場合、罪と道徳的な自由との關係といふ形をとつたといふところに現はれてゐる。罪は、それがアタムの墮落に由來する限り、そしてその墮落もあくまで神的な秩序即ち神の世界計畫のうち

に籠められてゐると考へられる限り、二重の意味で必然的である。然も他方では罪はトーマスの所謂「自然の傷

害」であり、魂に本來的に固有なる正しい秩序、それによつて魂が自然的に徳へ指向せしめられてゐる如き秩序の缺損である。かくして恩寵の秩序と罪とは、(近世に於ける自然必然性の觀念が外と内とを一樣に支配すると考へられたのに比して)、矛盾と統一とを同時に含む如き關係をなし、そして自由はかかる關係のうちへ更に關係し入れられたのである。従つて自由は一方では、「原罪」に含まれる必然性に對して、悔改による神への復歸と神への背反との間の決斷の自由を意味し、他方ではその決斷による回心とそれによつて罪から自由になされた魂の救済とは、恩寵の業として再びその秩序に従はしめられる。このやうにして中世に於ける自由の問題は、恩寵と罪、罪と自由、自由と恩寵との複雑な觀念聯關のうち

に現はれてゐたのであり、そしてトーマスは、自然的理性が信仰に従屬してこれを補翼すると考へ、また意志の自然的な傾向が恩寵に隨ひつづこれを迎へると考へる立場から、即ち一般に恩寵は自然を廢棄せずして寧ろ完くするといふ立場から、かの觀念聯關を大きな調和に齎したのである。

併し乍らそれと同時に、アウグスティヌス以來の思想的傳統であつた此の觀念聯關に對して關心を失ひまた反

撥する一つの精神的雰圍氣が、他方に於て盛んになりつつあつたやうに見える。そこでは、恩寵に基く自然界の秩序、神の言葉の啓示としての基督に重心を置いた世界過程、その啓示に對する信仰によつての救済、アダムの墮落による原罪等の諸觀念、従つてまた其等の觀念を内容とした教會の信條は、從來の如き現實性を以て心に響くことを止め、それに代つて自然的理性のみに立脚した合理主義的な精神が高揚された。アヴェロエス主義が代表する此の風潮は、前述の如くアリストテレス思想の勃興である。それによつて、神へ歸るために世界と人間性を否定する態度に對して、自然界を支配する理性法則の客觀的な觀察、世俗的な社會關係を規制すべきものとしての理性の立場、神觀念の理性化が主張される。一言でいへばそれは、觀察や思考に於ても實際生活に於ても世界肯定の精神であり、且つ制肘を興へる何ものをも上に頂かぬ如き理性の自由に立脚する一つの自由思想である。従つてそこでは自由それ自身も、上述の如き觀念聯關から取りはづされて、それ自身に絶對なるものとして考へられる。そしてこのやうな自由の感覺が現れたところは、それを恩寵の秩序に従屬せしめること、その人間的自由の自己主張のうちに神への背反と原罪を認めること

は、因襲的な思想以外の何ものでもなかつたであらう。併しまた、神への歸入に於て、従つて世界とそのうちに於ける有り方を否定的に超えた所に於て初めて、理性の自由ならぬ魂の深い自由と安らぎとを見出し得る者、即ち宗教的な生活を眞面目に取る者には、かの自由思想は止まるべき場所ではなかつたことも明かである。かくしてそこには必然的に、絶對的自由の立場を打開するといふ志向によつて貫かれた宗教的生活への要求、或はあくまで宗教的生活の根柢へ潜ることによつて見出される絶對的自由への要求が現はれざるを得なかつた。即ち、單に上から興へられた恩寵の秩序に従ふといふ信仰の立場でもなく、また神的な秩序の超理性的な、寧ろ反理性的ですらある、超越性を認め得ずして、單に合理的な秩序そのものに相即しやうとする自然的理性の立場でもなく、自然的理性の秩序はもとより恩寵の秩序すらの根柢に入つて、秩序付ける神そのものの生に合體し、そこに絶對的自由への要求の充足を見出す如き立場である。そこには、神への歸入が直ちに絶對的自由と自主性を意味する如き、また世界否定が直ちに世界肯定を意味する如き立場が要求され、傳統的な信仰簡條から全く離れた自由な立場から、神と世界と人間との關係を新しく把握する

ことが要求された。そしてエックハルトはこの要求に應じて現はれたのであり、然も必然的に一個の神祕主義者として現はれたのである。

併し、思想的地盤から現れた此の「自由」の要求は、他  
の地盤から現れた同じ要求と絡み合つた。それは民衆の  
うちに現れた自由の自覺である。當時は商業の新しい勃  
興、純粹な農業經濟から都市經濟への移行が起りつつあ  
つた時代であつた。封建的な莊園制の枠からはみ出され  
た者が都市に集り、從來の中世の狭い生活様式を變質  
せしめる如き新しい階級を形成して來た。商工業の興隆  
は新しい生活精神を發生せしめ、そこに自己と自己の自  
由とを意識した民衆が一つの新勢力として出現して來た  
のである。それは中世の歴史全體に區切りをつけそれを  
近世に導くところの根本的變動の發端であつたともいへ  
る。それは封建的な社會組織が解體し始めることを意味  
すると共に、民族的自覺といふ新しいものの萌しを含む。  
即ち民衆は同時に民族的であり、民衆の自覺は根柢に民  
族的自覺への方向を含んでゐた。當時の上層階級である  
教會人や貴族を教養した歐羅巴的―世界的な文化は、夫  
々の地方的・民族的な生活地盤に立脚した新興の市民階  
級を教化するといふ課題に當面して、新しい形相をもつ

た文化への轉化を要求された。その新しい文化が形成さ  
れて行くことは、中世的な統一文化に代つて近世的な民  
族的文化が現れて來ることである。併し勿論、當時は單  
にかかる轉換への方向が始まつたといふのみで、自覺的  
な民衆運動、沉んや民族運動が起つたわけではない。當  
時はまだ中世の唯中であり、その運動は民衆的な宗教運  
動といふ形をとつて現れた。獨逸に於ては、ペガールデ  
ンやベグイーネン、或は「自由な精神の兄弟達」などの  
やうな、多少なりに異端的な運動がそれである。然も獨  
逸に起つたこの運動の特色は、自由な精神に立脚するこ  
ろにあつた。その或るものは、教會の信仰からの宗教  
的自由だけに止まらずに、一切の道德的規制からの自由  
へ逸脱しさへしたのである。

(1) H. Delacroix. *Le mysticisme apocryphique en Allem-  
agne au 14<sup>e</sup> siècle.* のうちに、やゝ詳しく述べられてゐる。

もとより、民衆のうちから起つたこの自由の空氣は、  
上に述べた如き高度に思想的な問題として起つた理性の  
自由の問題とは無關係であつた。其等はいはば歴史の根  
本的轉換のうちに現れた罅隙の兩側に發生したものであ  
り、その間には一つの深淵がある。その深淵は、すべて  
の根本的な歴史轉換に現れる罅隙のやうに、歴史自身の

罅隙、歴史的な罅隙であると同時に、歴史を超えた永遠なるものが歴史の底から歴史のうちへ覗いて來たともいふべきものである。併し同時に、この深淵の兩側に成り立つた上述の二つのものは、共にこの深淵に差し懸かつてゐる。即ち其等二つの場合に問題となつてゐる「自由」は、實は恒に歴史の底に潛み轉換期に露呈されて來るかの深淵に根據をもつものである。それ故に一應無關係に成立つと見られる上述の二つのものは、實は歴史の深底で一つに結びついてゐるものであり、従つてまた、そのいづれの問題も、反つてかの深淵に自らを投ずることによつてのみ根本的に解決され得る筈であつた。ところで、この解決に赴き得る者には、二つの資格が要求されてゐたといへる。第一に、かかる者は單に當時の高度な世界文化のうちに止まつてゐた學者、スコラ學者のうちにも見出されず、また民衆のうちにも勿論見出され得ない。かかる者が現れて來るべき地盤は、當時の現實に於ては唯一つしかなかつた。即ち、かの世界文化によつて教養され乍ら然も民衆を教化する職務を有してゐた當時の托鉢僧團の説教僧がそれである。併し第二に、彼は自らの内にあくまで自由の深い根據を追究し、自らの内に深淵に開く勇氣をもち、且つそれを高度の思辨によつて開明

すべき知性力をもつことを要した。そしてそこに、その歴史的時代のうちから浮び上つてくるエックハルトの姿がある。そこにまた、彼を中心とした諸々の説教僧の運動である獨逸神祕主義のもつ深い意義が覗はれる。

抑、托鉢僧團は、使徒にならつて民衆の間に福音を傳へる説教活動を使命として成立したものであつたから、説教僧は從來の修道僧と異つて、民衆のうちを歴遊し、世間を知る機會をもつた。その民衆性といふことが、其等の僧團の全く新しい意義であつたのである。のみならず、彼等の傳道は、著しく俗信化した民衆の信仰を純粹な宗教性へ啓蒙するといふ使命をも有つてゐた。その意味で、説教の活動は或る程度の學識の必要を初めから含んでゐたといへる。特にエックハルトの屬したドミニック教團に於ては、學問の必要は創設以來から認められ、従つてその成立後の百年間に、即ち十三世紀の終頭までに、既に偉大なスコラ學者の輩出を見た。併し乍ら、そのことは反面に、學のための學といふ立場からの哲學的な思辨や論議の風潮、即ち教團本來の本領である使徒的な説教運動から逸脱した傾向が發生したこともあつた。それ故、他方には、過度に煩瑣な哲學的論議の傾向を悦ばずして、學問よりも説教を主とした初期の質朴な精

神を保守せんとする反動も強く、教團には精神的に一つ  
 の大きな罅が現れたのである。然もエックハルトの出  
 現した時期には、トーマス以後のスコラの思辨は、現實  
 から遊離して空轉する徴候を示し、逆にまた、現實に觸  
 接してゐる筈の説教も、絶えず新たに探究して行かうと  
 する學問的精神を遮斷したことによつて、説教典範の示  
 す型に嵌つた、生氣なきものに化しつゝあつた。即ち思辨  
 も實踐も共に熱情を失つて形式化して來たのである。そ  
 のやうな狀況に於て要求されたのは、その形式化を再び  
 破る深い自由の迸出であつた。(それは上述の第二の資格  
 である)。然もその自由な精神は、相互に遊離した學識と  
 實踐との再結合からのみ、また其等を再結合し得る力と  
 してのみ、現はれ得た。然もその再結合は、當初の質朴な  
 形に於てではなしに、高度の思辨として發展した如き學  
 識と實踐との結合でなければならなかつた。(それは上  
 述の第一の資格である)。そしてそこにエックハルトの出  
 現の意義もあつたと思はれる。その意味で獨逸神祕主義  
 は當時の基督教界の最も大きな動力であつたところの教  
 團を精神的に再生せしめるやうな意義をもつてゐたので  
 ある。その意義を端的に現はすものはエックハルトの説  
 教集である。女性をも含めて僧俗の大衆に向つて獨逸語

で語られたその説教集は、彼のラテン語の諸論文に現れ  
 た思想の單なる大衆化ではない。それはより以上のもの、  
 即ち彼の魂の内に生きてゐる一層大膽且つ徹底的なる認  
 識の拘束されざる展開を含む。ラテン語の論文ではなし  
 に獨逸語の説教に彼の神祕主義の眞髓が現れてゐること  
 は、現在一般に認められてゐることである。彼の内なる  
 生きた認識は、獨逸語に於てのみ眞實に言ひ表され得た  
 のである。即ち民衆の魂に語りかけ民衆の内生に接する  
 ことは、スコラの學からは得られぬものを彼に與へた。  
 それは何よりも「自由」の精神であつた。そしてその精  
 神によつて、從來のスコラ學の難關である信仰と理性と  
 いふ問題に、魂の自由を中心にした全く新しい立場から  
 の打開が與へられたのである。併し、逆にまた、エック  
 ハルトの説教は通俗的といふ意味で民衆的ではなかつた。  
 彼はそのうちに、最高の水準の上に動いてゐる自己の思  
 辨の結果をそのままに注ぎ込み、最も抽象的な思辨的概  
 念を自由に使ひながら語つた。ただ其等の概念は、直接  
 に人々の魂に侵入してそれを内から變革せしめる彼の教  
 のうちで、生きて働く力に轉ぜられたのである。「女性  
 達や民衆に向つて、窮極のまた最も難かしい事柄に就て、  
 そのやうに深く語られたといふこと、また聽聞されたも

のがそのやうに完全に追感され、再現され、傳へ繼がれたといふことが、獨逸の諸國のうちにその後二度とあつたであらうか」と一學者も言つてゐる。このやうに彼の教が民衆の、從つてまた人間である限りのすべての人間の、魂の根柢を直接に衝きながら、然も同時に、中世の長い歴史のうちに發展され蓄積された最高度の思辨を媒介としてゐたといふことが、獨逸の精神とエトスとの形成に對するその本質的な影響力の源であつたといへる。

エックハルトは中世の傳統と胎動しつつある新しい時代の、との兩方に跨つて、その轉換のうちに露呈された深淵から永遠なる「自由」を掘り出し、そしてそこに立つて中世と近世といふ二つの大きな時期の綜合を先取してゐるところがある。勿論エックハルト自身は、獨逸に於ける説教僧團の指導者としての自己の任務を徹底的に遂行することを意圖したのみであつたであらうが、そのことが今いつた如き大きな意義を藏して來たといふことは、彼の立つ位置を當時に於ける歐羅巴的な精神史の背景のうちに置いて見るとき、恐らく容易に理解され得るであらう。

(1) H. Heimsoeth, Die sechs grossen Themen der abend-ländischen Metaphysik, S. 9

## 四

エックハルトの生存に前後する時代に於ける最も著しい現象の一つは、所謂ウアルテス主義その他の「異端的」な教と團體との旺んな瀾蔓である。言ふまでもなく中世に於ては、そして特に教會の權威の絶對性が確立された後に於ては、使徒が神の子から直接の委囑を受けて建てたところの羅馬教會に對する背反は、直ちに神に對する叛逆罪に外ならなかつた。同時にまた、この時期の異端を特色づける新しい點も、教會への背反と神への叛逆との此の同一視に對する明確に自覺的な拒否に存した。然もそれは、單に教理に關する思想的な異論に止まらずして、一層根本的に全生活を支配する生き方そのものに關する異論、即ち宗教的な異論であつた。それは一言でいへば、使徒的な生活に歸ることである。この時期の異端は、既に十一世紀に於けるその初發以來、使徒達の眞正なる模倣者たらんことを標榜したところにその特色がある。そしてそれは貧と説教との生活を意味した。彼等は直接に福音の教に歸り、信仰を魂の内面に係るものとして捉へ、使徒にならつて一切の財産を捨棄しつつ清貧の生活に入つた。また福音を直接に民衆のものにするため

に、例へばウアルデス主義者の如く聖書をラテン語から民衆の言葉に翻譯し、それをもつて自ら説教を行つたのである。然も中世に於ては、基督の福音を説くことは、何よりも先づ貧の福音を説くことであつたから、清貧の生活に入つた者のみが、偽善に陥ることなしに真正に福音を傳へ、使徒達の歩いた道に隨ふものと見做され得た。その點だけから見ても、異端者が教會の僧職者を壓して民衆の間に迎へられ、迅速にその勢力を擴げ得たのは當然であつたといへる。その運動は、世俗的な権力と富とを蒐めた教會の精神的俗化に對する抗議であり、更に救濟の力を獨占してそれと民衆との間を遮斷する僧職階級の否定、従つてまた教會の位階的な組織に對する否定でもあつた。即ちその異端者達にとつては、福音の教に忠實であることは教會への背反を意味せねばならなかつた。その意味で、教會が救濟力の荷ひ手として自らの權威を絶頂にまで齎した時が、教會と福音との最も深い乖離の現れた時であり、そしてその乖離がかの異端のうちに意識に上つたのであるともいへるであらう。教會への背反と神への反逆との同一といふ立場のこの破綻は、教會に具現された中世精神の破綻の萌しを意味したのである。然も更に、その萌しは、精神的な破綻と同時にまた中世

的な生活形式の破綻の萌しをも意味する。中世の社會は、特異な権力をもつた階級としての僧職、その位階的な組織としての教會を抜きにしては考へられないであらうが、その否定を包藏してゐた異端は、その意味で社會的な變革の方向をも含んでゐたのである。總じてそこには、數世紀後に宗教改革の時代に於て起つた大きな轉換の胎動ともいふべきものが見られる。事實、其等の異端の榮えた地方、特に南部佛蘭西は、商工業の隆盛によつて市民の生活が向上し、民衆的にして地方的な（従つて潛勢的に民族的な）文化への氣勢が著しく動いてゐた地域なのであつた。

然るに、エックハルトの屬してゐたドミニック教團とかフランシス教團とかの如き新しい僧團の成立も、かかる異端を發生せしめたその同じ精神的雰圍氣なしには考へられない。此等の新しい僧團の精神は、一面に於てはウアルデス等の異端のそれと著しく軌を一にしてゐる。彼等も聖書の教を文字通りの忠實さを以て遵守し、使徒的な清貧に生き、民衆のうちに入込んで福音をぢかに彼等に傳へようとする。若年のフランシスが南部佛蘭西の精神的雰圍氣から影響を受けたといふ推測の當否はともかくとして、そこに相通するもののあることは否定出來

ないであらう。併し他面に於て、彼等は教會の俗化の傾向に對抗する淨化の要素として教會のうちに止まる。教會がフランスの周圍に集つた團體を、半ば彼の意志に反して教團に組織した時、教會は彼の運動を自らに繋ぎとめ、その運動から生ずることあるべき危険を豫防し、同時に他方ではそれを教會自身の淨化の具たらしめたのである。ドミニック教團に至つては、その創立者ドミニックは初めから教會のために異端と戰ふ意圖をもつて活動を始めたのであり、それが學問の習得を重んじ、説教の活動に力を注ぎ、説教僧團の名で呼ばれたといふのも、そのためなのであつた。教會に於ては説教は僧職者達の義務ではなかつたし、また彼等の大部分は、その全くの無學のために、説教の能力を有つてもゐなかつた。そして異端者達が急速にその勢力を張り得たのは、彼等が説教活動を事實上獨占し得たためであつた。然も既成の修道院の諸派も、かゝる状況を處理する力を喪失してゐた。其等もその生活に於て、既に權力和富によつて世俗化し、異端の諸派の清貧なる生活に拮抗し得ず、その思想形態に於ても時代から遊離し、一向きに福音に立脚して民衆へ直接に働きかけた異端の運動に對しては、それに觸接することすらも出來ず、況んやそれを克服する力は

到底なかつたのである。このやうな状況のもとに於て、等しく「清貧—説教」の運動を本領とした如き新しい僧團が發生したのは當然であつた。勿論その際、フランスの教團が清貧なる生活の行持に、より多く重點を置いたのに對して、ドミニックの教團は清貧の生活そのものを目的とするよりは、寧ろ説教の活動を主旨としたといふ相違はある。<sup>(1)</sup>この相違は、脱我的で熱情的なフランスと政治家的で理知的なドミニックとの性格の相違を反映してゐるとも考へられる。前者がその弟子から學問を排斥したのに對して、後者は反つてそれを奨励してゐる。説教に重點を置くドミニック教團に於ては初めから學問への熱が動いてゐたのであり、また大學人を引き入れる努力も早くから爲され、特にポロニヤと巴里の大學が急速にその運動に化せられて、その効果は頗る大きかつたと言はれる。併しかかる性格の相違にも拘らず、兩教團は「清貧—説教」の運動である點に於て共通の精神と共通の使命とをもつてゐたのである。其等は一方では、異端に於て民衆に對するその魅力となつたところの使徒的精神をもつて、教會の淨化に働き、他方ではその精神の源泉をあくまで教會の垣の内に置くことによつて異端を破らんとするものであつた。その意味で、其等が異端の



毒素に對する解毒劑の作用をなし、病原體から採つた藥物を以て病を制したものと評される所以もある。そのやうにして其等は、歴史の大きな轉換の潮が次第に高まつて來た時代に於て、教會をその内部的解體から救ひ且つそれをしてその轉換を乗り切らしめんとする課題を荷つたのである。

- (1) ドミニックに於て「清貧」がもつ重要性、またそれとフランシスコとの關聯は、種々に議論されてゐるやうであるが、J. W. Bennett, *The Early Dominicans*, p. 31 ff. の見解に従ふ。

その課題の遂行は種々の仕方であつた。その第一は外的な強壓によつてであり、かのアルビジョア十字軍と呼ばれるものもその現れであつたが、就中ドミニック教團の人々は宗教裁判の仕事に教會から委任されたのである。その場合教團は信仰或は寧ろ信條の固陋な護持によつて、單に教會の自己保存の具となる。併しかかる保守的な態度が教團自身の課題に相應し得るものでなかつたことは言ふまでもない。如何なる強權も魂の内面をまづ縛ることは出来ないばかりでなく、暴力によつて他を抑壓することは、自分自身のうちに潜む問題を自己自身の眼から隠蔽する結果となるからである。第二に、かの

課題の遂行は學を通して企てられる。既にスコラ學は教會の精神的地盤のうちに現はれて來た深い問題性を解決するために發生したものであつたが、今や托鉢僧團の人々がその學の荷ひ手となり、ドミニック派からもフランシスコ派からも偉大なスコラ學者が輩出する。彼等はその學によつて、著しく危機的な性格を帯びて來た教會の精神的境位のために新たに搖ぎなき骨格を興へんとする。それは信仰の單なる主張によつてではなしに、信仰が理性的な論證の體系に基礎づけられることによつて遂行され、従つてまた、強權を用ひて教會の自己主張を代辯する代りに、問題を客觀的に、その事柄自體に於て、捉へ且つ解決しやうと試みられる。それは一層内面的なそして原理的な解決への試みである。思想家としての彼等にとつて、觀念的な事柄それ自體の問題は直ちに自己自身の問題であり、それがまた直ちに、異端の論據を反駁し教會の權威を根據づけるといふ現實的な問題でもあつたのである。特にドミニック派の學者は、思想の世界に新しく現れたアリストテレス主義とそれの含む理性の自由の立場を受け入れ、舊來の思想の據り所であつたアウグスティヌス主義を修正して、兩者を調和せしめた。そしてそれによつて、福音主義的な異端も合理主義的な異端

も克服され、信條は新しく基礎を與へられた。救國の荷つた課題に、その宗教裁判者よりもそのスコラ學者が一層深く相應し得たことは疑ひないであらう。

併し、その課題にはもう一つの遂行の仕方があつた。

それは強權によるのとも思辨によるのとも異なり、固定した信仰の墨守に立脚するのではなく理性の觀想に立脚するのではない。それは理性と等しく自由を要請し乍ら然も理性に止まらず、本來の信仰と等しく魂の内面に神との關係を求め乍ら、然もその關係を反つて自由の貫徹を意味する如き關係として捉へる。もし信仰が自己自身に係る自己の問題であり、思想に於ては事柄自體の問題が自己の問題となつれば、この第三の立場は、いはば逆に自己自身の問題が事柄の問題となる如き立場である。即ち、思辨に於て觀念が世界や神を把握する具である如く、そこでは生きた魂そのものが、觀念の如き役割をなす。魂が自らの内を掘り下げる働きがそのまま世界と神の内を掘り下げる働きである。觀念と異なり魂は生きたものであり、世界や神と生きたリアルな關係に入る。魂が本來の自己を知ることとは自己を脱すること、自己に死して再生することであり、自己を脱することは神を知ることである。神を知ることとは生きた神のリアルな作用

(神の「精神」としての聖靈) に捉へられること、神が全き神自身を魂に與へる愛であり、その愛は神が魂の根底に於て神自らを知り神自らを愛することである。そして神が神自らを知ることとは、魂が魂自身の根底に於て魂自らを知ること外ならぬ。それ故に、この神祕主義の立場に於ては、理性ではなくして魂、*Geist* 或は *Geist* が、また觀念ではなくして生、*Leben* 或は「存在」が、そして觀想ではなくして行と證悟とが問題となる。或は寧ろ、ここでは理性も *Geist* であり、觀想も證悟的である。恰も、神祕主義者が一切のものは神の存在によつてあり神のみが存在であるといふ時、その「存在」が、屢、誤解される如く、いはゆる存在論としての哲學の立場に映じてくる「存在」と同じではないやうに、(その誤解から神祕主義が汎神論とされる)、神祕主義で *Selbst* と呼ばれるところの見神も、やはり屢、誤解される如く、觀念論的な哲學でいはれる知的直觀のやうな意味での觀想ではない。それは例へば見性成佛といはれる時の見性が觀想ではないのと同様である。かの「存在」が神の現前的な現存在ともいふべきものを意味する如く、その *Selbst* もいはば神の現存在的な現前ともいふべきものであり、それが即ち證悟に外ならない。見神は觀想

ではなくして證悟である。

扱て、かかる神祕主義の立場は、魂のうちを通しての神との關係、寧ろ魂のうちへの神の現前といふ如き、永遠に現在なるものに立脚して成り立つ。永遠に現在なるものは永遠に古きものともいへるが、併し永遠に古きものは永遠に古びないもの、エックハルトの所謂「永遠に綠なる」ものである。そして神祕主義は、かかる永遠に新しい根源にまで歸ることによつて、反つて歴史のうちに現れた新しい時代の萌しに最もよく投合し得たといへる。宗教裁判者が信條に固定せしめられた舊き信仰を固守して、新義の出現を監視し、歴史の表層に不斷に生起する新しい事件を追跡するに忙しかつたのに對し、またスコラ學者が歴史の現實を離脱した理性の世界に上つて、そこに舊きものと新しきものとの原理的な調和の設計圖を描いたのに對して、神祕主義者は端的に超歴史的な永遠に歸り乍ら、それによつて反つて歴史的に新しきものうちに生き、然もそれをいはば永遠に新しい根源から生き直したのである。そのことは彼等が、その同じ新しい氣運から發生した諸々の異端の立場を根柢から顛し乍ら、然も新しい氣運に方向を與へ且つそれを積極的に推進する力となつたことを意味する。歴史的轉換の潮が高

まるにつれて、スコラ學が次第に歴史の現實から遊離し、思辨の空轉に陥つたのに反して、神祕主義は獨逸や低地和蘭地方に於ける民衆の精神生活に次第に深く滲潤し、その魂を開發する作用を及ぼし、そのエトスを形成する力を働かせたのである。宗教裁判が新しい精神的要求を示した民衆とその指導者を抑壓し、またスコラ學が民衆から離隔してゐたのに對し、神祕主義がそのやうに民衆の魂のうちに酸酵素となり得たといふことは、かの教團の出現に荷はれてゐた歴史的課題の遂行に對して、此の第三の方向が最も深くその課題に應じたものであつたことを示すといへる。もとよりそれは、實際の歴史の現象面に於ては三つの方向のうち最も小さく且つ傍流をなすものではあつたが、その内包する意味といふ見地からは、また別個の判定がなされ得ねばならぬ。教團の荷つてゐた課題に對して神祕主義の興へた解答は、寧ろ課題以上に根本的なものであつたとさへいへるであらう。少くとも教團の組織者や指導者（恐らくその運動の抑々の源である聖フランシスを除いて）の意識に上つたであらう限りの課題に對して、解答は歴史の一層の深みから與へられた。そしてそれによつて、その解答それ自身がまた一つの一層深い課題となつたといふことが出来る。即ちそ

の神祕主義のうちには、西洋中世に於てはもとより、近世に於てもまた現在に於ても解決されず、今なほ課題として止まつてゐる如きものが、既に先取されてゐるといへるのである。

何となれば、前述の如く西洋中世は、神に向つて世界と自己とを絶對に否定するといふ宗教的な精神に於て行詰りに出會ひ、その結果現れた近世の精神は、人間の自己肯定と世界肯定の道を進んで再びまた行詰りに出會ひ、然も西洋精神は、かくして陥つた困難から脱出する道を、現在に至るまでなほ打開してゐないのである。然るにその困難は、中世より近世への轉換期に於て、信仰と理性との相剋といふ形で現れたものに外ならなかつた。そしてそれに對して神祕主義は、自己否定の徹底と自己肯定の徹底といふ二つの矛盾した要求を剩さずに満す如き立場、或は神の絶對性と魂の自由とのいづれもが互ひに相俟つて初めて、夫々の窮極の根柢を顯はすに至るといふ如き立場を、その當時に既に開いたのである。然もかかる立場はそれ以後再び失はれ、現在に至るまで再現を見ず、その再獲得と充分の展開とはなほ課題のままに残されてゐる。近時に於けるいはゆるエックハルト復興の氣運も、そのことの自覺の萌しに外ならぬ。

然らば彼に於ける魂の自由の教は、信仰と理性との問題に對して、また獨逸の民族的エトスの形成に對して、如何なる路を開いたのであらうか。(未完)