

# 哲學研究

第三百五十號

第三十卷  
第五冊

## 獨逸神秘主義と獨逸哲學(承前)

西谷啓治

### 五

エックハルトの教の中心は「魂の根柢」(Seelengrund)の自覺である。吾々が普通に魂と呼んでゐるものは、感覺や慾望の如きものから悟性や意志の如き高次のものに至るまでの諸能力の活動舞臺である。併し魂の根柢にはかゝる「魂の諸力」(Seelenkräfte)を超えたところがある。魂といふものゝ本來の面目の如何を自覺するために、そこに歸らなければならぬ。それには魂の諸力の活動を止め、魂を内へ集めることが要求される。魂を内へ集めるとは、それを外的世界への繫縛から解放することである。魂の諸力の活動は、魂が自力に迷つて物を逐ふ姿であり、事物に自らを奪はれ自らを忘れることであり、従つてその活動を斷ち切り、自己の力に迷ふ自己を否定

して初めて、時間空間の制約をもつ世界を超えた魂本來の姿が現はれて来る。エックハルトはそれを、あらゆる「被造物的なるもの」即ち有限なるものからの「離脱」(Abgeschiedenheit)と呼んだ。そこに於て魂は一切のものを空し(aller Dinge ledig)一切を放下し一切に囚はれざる状態(Gelassenheit)に入る。そこに於て魂は、雑多の外物へ向つて散亂することを止めて「淨化」され、純一(einlich)となり無雜(lauter)となる。無一物の靜(Stille ohne Wesen)精神的な貧(Armuth)である。この離脱の立場は、世を捨てた修道院の生活と精神との徹底的な内面化であることは言ふまでもない。當時に於ける、使徒的な聖貧の生活への運動もその精神の徹底であつたが、今やそれが神秘主義の傳統と結びついて魂の

自覺として内面化され、同時にまた思想化されたのである。然もそれと共に、修道院の精神の徹底が反つてその超越の方向を含んで来る。即ち魂に於ける離脱といふ内面化に於て、それは僧俗の別なく一切の人間各自の問題となる。換言すれば、世界と世俗の絶對的否定を通してその肯定への方向が現はれて来る。それは同時に世界に繋がる自己自身の絶對的否定を通しての、自己肯定への方向でもある。世界と自己のかゝる絶對的否定即肯定ともいふべき精神を開いたところに、基督教の歴史に於けるエックハルトの獨異な、比類なき意義があるのである。そのことを最もよく認めた一人に、外ならぬ新カ

ント學派の學者パウル・ナトルプがある。<sup>(1)</sup>彼は世界肯定の精神が獨逸的な魂の最も内奥より湧き出る精神であるとし、それによつて「中世的な世界厭離、世界否定」に對して、世界への態度に深い變化が生じたと考へ、それへの偉大なる最初の歩みをなした者がエックハルトであると言つてゐる。「エックハルトのなしたことは、獨逸的な魂の自己發見である。それは人類の運命に對するその結果に於て、大華や諸々の海の發見、宇宙の構造と外的自然の一切の法則との發見を一緒に合せたよりも一層重大な發見である」。<sup>(2)</sup>「エックハルトの獨自な、他の如何な

る者によつてもまた歴史上の他の如何なる時期に於ても満されなかつた使命は、最高の意味に於ける人間生活の最後の根柢を、従つてまた最も内奥の核心を露はにしたことであつた。」<sup>(3)</sup>然るにエックハルトのこの獨自な立場に於ては、世界に對する態度の變化は、神との關係の變化と結びついてゐるのである。

(1) P. Natrup, Die Seele des Deutschen, S. 49 ff.

(2) *Ibid.* S. 71.

(3) S. 83.

神と魂との關係は、彼によつて「魂のうちに於ける神の誕生」と呼ばれた。通常の信仰に於ては、神への關係は服従の關係である。即ち、「人格的」な神に對する下僕としての人格的な關係である。それから一步進んで人間が「神の子」として神と結ばれる時、下僕の服従は息子の愛に高められ、更に人間が父なる神の「生命」を承け耐いで神の子として再生するといふ體驗に於て、愛の關係は神祕主義の所謂「合一」となる。併しこの合一に於ても、人格的な神に對する人格的な關係といふ意味はなほ痕跡を残してゐる。それは唯その關係が最も直接的となつた状態である。然しエックハルトはかゝる人格主義的な關係には満足しなかつた。普通には、魂が自力の

活動を止めるといふことも、魂が自らを空しくして神の言葉を書く場所となることと解される。そしてそこに魂は神の恵の力によつて神のうちへ再生すると考へられる。かゝる神のうちへの誕生の最も深い段階が、神との合一である。併しエックハルトは言ふ。「人間が一切のものを、一切の被造物や自己自身や神を、空し、然もまだその空したといふことが彼のうちに残つてゐて、神がその働く場所を彼のうちに見出すといふ場合、そのやうなことが人間のうちにある限り、彼は最も近い貧に於て貧なのではない。」<sup>(1)</sup> 即ち自らを空しくして然もなほ空なる場所が残るのは、まだ窮極の貧ではない。寧ろ場所といふこともなくなり、神が神自身の働きに對して場所とならねばならぬ。即ち神が神自身のうちへ働くものとならねばならぬ。然もそれが魂のうちに起る事柄、即ち魂の窮極的な貧である。「最も近い貧」に就ては後に觸れる。それは、魂が神のうちへ誕生するといふのみならず、神が魂のうちへ誕生して來ることである。それは神が「神自身」を、即ち「神の全體」を興へることともいはれてゐる。人格的な關係は二つのものゝ關係であり、合一といつてもなほ二を含む。そのやうに距離を置いて關係される時、ありのまゝの神自身は興へられない。神の全體

ではなくして、受取る者が受取り得るだけの神しか興へられない。合一といつてもなほその間に薄いヴェールを距てる。それ故にエックハルトは、普通に神祕主義でいはれる合一から更に百尺竿頭の一步を進めて、神との全きを説いたのである。

(1) Pfeiffer, *Al. Eck. S. 283.* (Billner, I, S. 182)

神との全き一に於ては「神」といふこともない。「神」が見られるのは「被造物」があるからであり、人間がまだ被造物の境を脱しないからである。「私がまだ私の最初の根源のうちに立つてゐた時、私は如何なる神をも有たなかつた。私は私自身のものであつた。……併し私が私の自由な意志を去つて私の被造的な存在を受取つた時、私は『神』をもつた。即ち被造物がなかつた時には『神』もなく、神はその本來のまゝのものであつた。被造物が生じた時でも、神は神自身のうちでは『神』ではなく、被造物のうちにて『神』であつた。……それ故に『神』を空するやうに願ひたい。」<sup>(1)</sup> それ故に、「神」がないとは神がないことではない。被造物に對するものとして被造物から見られた「神」は、神自身ではなくして「考へられた神」であり、「表象された」神である。故に「神」がなくなるとは、考へられた神ではなくして生きた「實

在する」神に觸れることである。寧ろ「神」も「自己」もなくなり、そこに、生きた神と生きた自己とが一つの働きに現れることである。或は神が自己の主體性のうちを主體的に貫いて來ることともいへる。「神が私を見る眼は私が神を見る眼である。私の眼と彼の眼は一つである」といふエックハルトの有名な言葉はそれを意味する。それは被造物としての自己の眞に絶對的な否定であると共に、また直ちに絶對的な肯定でもある。彼が所々で、「神は私のうちに於て私よりも私に近い」と語つてゐる如くである。エックハルトは「貧」に就て三つを區別し、何ものをも欲しない「最も高い貧」、何ものをも知らない「最も明かな貧」、何ものをも有たない「最も近い貧」とを考へてゐる。<sup>(3)</sup>これは普通に神祕主義の三つの段階とされる魂の淨化、神の直觀、神との合一に對應し、意志の貧から知性の貧に、更にそれから實存そのものの貧に進む段階を示したものであるが、窮極の貧が、最も近い貧といはれてゐることに注意されねばならぬ。それは働く神の生が端的に自己に於て自己の生となるところである。そこに自己の絶對否定即肯定ともいふべきものが現れてゐる。

(1) Pfeiffer, S. 281. (Bittner, I, S. 182)

(2) *Ibid.* S. 95.

(3) *Ibid.* S. 280 ff. (I, S. 180 ff.)

併し、魂のうちに於ける神の誕生、即ち考へられた神ではなくして生きた神が自己のうちに生きて來るといふことは、逆の方向からいへば、魂が、被造物に現象する限りの神「啓示」された神に對するに止まらず、神の内面に入り行くことである。神の内面は「人格」として被造物に現れる限りの神ではなくして、神が眞に神それ自身であるところである。エックハルトの所謂「神性」(Gottesheit)である。それは父、子、聖靈といふ如く三つの Personen に分れた神ではなく、此等の三者が一つの神であるといはれる時の神の「一」そのものである。魂は神との全き一に於てこの神の「一」に入り、その「一」と一つとなるのである。そこでは神は最早 Person としての如く實體的ではない。即ち「存在」するものではない。「存在」するものは恒に魂に表象されるもの、即ち魂の前に現れるものである。それ故にエックハルトは、魂が自らの前に置いて見ることの出來ないところの神性、唯それとの生きた一に於てのみ體驗され得る如き、神の神たるところを、「非存在的な存在」、又は端的に「無」(Nichts)と呼んだのである。それによつて彼は、神が

「一」なる「もの」乃至は「一者」として見られることを斥け、見ることもなきところに現れる絶對的な主體的生を言ひ表さうとしたものといへる。

そしてかゝる神性に徹して初めて魂は眞に自由であり得る。その自由は言ふ迄もなく單なる恣意の自由、エックハルトの所謂「我意」の自由の徹底的否定を含むが、併しまた魂は、もし自己の根柢に自己に對して立つ他者の存在を見出すならば、その限りなほ自らの自由の根柢に、そして自己自身の根柢に、脚をつけたとはいはれない。寧ろ魂が自己の内面を通して神へ、更に對象的に他者として見られた神の「存在」をも超えて神性の「無」へ透入し、「神の根柢が私の根柢、私の根柢が神の根柢である」時、そこに初めて眞の自由の根源が露はにされるのである。それは、魂が自らの内なる「深淵」に沈むことによつて神の深淵に沈むこともいはれる。神の根柢に於ては、その上に何ももなく、それを蔽ふ何ものもない。魂は「魂の尖頂」に於てそこに透り、自らの頂きを蔽ふ何ものもないところに於て、初めて眞に自由である。神と自己とが一つの生、一つの働きとして活動して來るのは、その根源からである。そしてそこに世界と自己との、絶對否定を通しての深い肯定の根據もあるのだ

獨逸神祕主義と獨逸哲學（承前）

ある。

(1) Bittner, I, S. 127

## 六

このやうな立場に於て注目すべきことは、それが實生活と思辨とを一つに束ねて「貧」を以て貫き、かくして「一物もなき無」の境地に達したといふことである。それは、當時に於てほほ完成に達すると同時に解體の萌しを孕んでゐた中世的な生活形式から更に一步進めたものであつた。中世的な生活形式の完成は根本に於ては、一方に宗教的精神の純粹性を荷ふ修道院と、他方では世俗に則つた法律的・政治的な位階制といふ二元の統一に立脚してゐたといへるであらう。思想的にいへば、一方では魂の内面を通して神と交る神祕主義と、他方では世界の諸事象を支配する秩序を通して神に至る思辨との二元の統一ともいへる。この二つの力の交流と均衡の上に、教會組織と思想體系の壯大なゴチック建築が、中世の生活形式として形成されたのである。然るに一切を包括するかゝる形式の完成からなほ一步を進めるといへば、それは一切の形式を超えた絶對の生そのもの、エックハルトのいふ無形 (formlos) にして無相 (weislos) なるもの、即ち全き貧に歸ることに外ならないであらう。それ

は歴史的に形成されたものゝ根底を通して直接に永遠なるものに歸ることである。宗教の立場でいへば、歴史的に啓示された神から、啓示以前の神の「本質」に直入すること、歴史のうちに於て超歴史的なる神的「自然」の創造力と一つになることである。かゝる立場は、形成の肯定の力ともなり解體と否定の力ともなる。つまり、歴史的な形成活動の源として、形成されたものを生かし保持する力となり得ると共に、形式が固定して生を梗塞する場合には、それを解體する力ともなる。併し解體に働く場合でも、それは單なる頽廢への動きとしてではなく、新しい出發、新しい創造と肯定への力として、根源的な生の健康を含む。單なる頽廢への動きは根底にニヒリズムを含むが、それと宗教的な絶對否定とか無とかの立場との根本的な相違はそこにある。完成に達した中世的な生活形式から一步進むことによつて、獨逸神祕主義が展開した立場は、以上の如きものであつた。

第一にそれは、上にも觸れたやうに、修道院の精神の徹底と共に超越を意味した。既に聖フランシスは聖貧の理想を自己自身の上に體現することによつて、それを修道院の垣の内から世間の唯中へ移した。此の偉大なる宗教者は、彼のいはゆる貴婦人「貧」への騎士的な忠誠に

よつて、使徒の精神を追模し、基督の福音のうちに「小さき者」として掲げられた「人間」の理念を、彼自身の仕方文字通りに實行したのであるが、それによつて聖なる貧は、それが富や権力のうちに埋没されてゐた修道院から移されて、市井のうちに聖なる愛の主義と共に實踐されるに至り、延いては基督教界の全體に新しい生命の源が開かれるに至つたのである。また聖ドミニックが説教活動のうちに使徒の使命を認め、そのための教團を組織した時も、貧が使徒的生活に本質的なものと考へられたことには變りがなかつた。そこでは、説教者の純潔で無欲なる實生活なしには説教も生命をもたぬといふことが認識されてゐたのである。そして此等の人々から發した新しい運動が、市井のうちでの實踐であつたといふことは、世に背いて特殊な生活の場をもたうする從來の修道院の立場を起えたものであり、宗教的精神そのものゝ大きな轉換として後の宗教改革に繋がるものであつた。もとよりその運動は、一切の世縁を絶ち無所有に生きるといふ點に於ては、純粹に中世的な精神を示してゐるといへる。その點から見ればそれは、修道院の精神に繋がるもの、寧ろ修道院が初めから目指し乍らも遂に實現し得なかつた精神を徹底したものと考へられる。使徒達

の精神に歸るといふ復元の意圖が、世縁と所有とを捨てた聖貧の生活といふ形をとつて現はれたことは、典型的に中世的である。そのことは、宗教改革者が同じ復元を、世縁と所有を捨てることなしに唯々信仰のみによつて義とせられるといふことに求めたことと對比すれば明かである。その限り、かの人々の運動は、如何に世間へ向けられたとはいへ、宗教改革に發する近世的な性格から見ればなほ先驅或は過渡としての不徹底に止まつてゐることも見られ得るかも知れぬ。併し別の見方からすれば、世から徹底的に離脱した精神と、その徹底的な離脱によつてのみ可能であつた世への捨身的な愛や説教の實踐との結び付きといふ點に於て、かの運動は、それ以前の修道院の精神とも宗教改革の精神とも異つた、それ自身に特異な立場を含むとも考へられる。或は更に一步を進めていへば、その立場は、過渡的とも見られるその點にこそ反つて、中世的と近世的との對立を超越する方向を、少くとも萌芽的に含んでゐると考へられぬことはない。特に、かの運動から出たエツクハルトの神祕主義に對する關心が、前世紀の中頃にそれが再發見されて以來、現代に至るまで次第に高まつて來た重要な理由の一つは、そこにあるのである。併しそれは兎も角として、聖貧の精神

は、今まで言つて來たやうに實生活として躬行されたといふことだけではなかつた。それは同時に内面化され、更には思想化されたのである。

抑、使徒的生活の單純さに歸ることから出發した新教團が、やがて急速にスコラ學を展開するに至つたことは、單に原初の宗教的情熱が冷却したものとばかりは言へない。發達した社會は實際生活に於ても恒に多くの領域への分化を含み、またその分化した多面性に統一と秩序を與へるものとして思想、特に體系的な哲學思想への要求を含む。然も思想界の方向が多岐に分裂し混亂を生じた場合には、哲學思想が次第に細密な概念規定に趨くことは自然である。それ故に、多くの異端や異説で紛糾してゐたその時代に、新教團の活力からスコラ學の大きな體系が急速に輩出したのは當然であつた。殊にドニミツク教團は説教活動への必要上、初めから學識を重んじ、從つて思想の展開に於ても最も活潑であつた。併しその結果、前にも觸れたやうに、哲學的思辨への關心が本來の「清貧—説教」の實踐を覆ひ、それと共に無所有の生活精神は弛緩し、説教は型に嵌つたものとなつて行つたのであり、特にトーマスが世を去つた後には、かゝる精神的頽廢の色が教團のうちに濃くなつて來たのである。かゝ

る狀況のもとに於て精神に新しい立脚の地盤を開くためには、説教と清貧との實踐に再び歸ること、思辨的思想の方向を局限なしに追究することとを、同時に満足如き立場が要求された。そこでは、實踐の立場そのものが、その自由と主體性をいはば鑿掘機として、單なる思辨の立場だけでは到り得ない所まで思辨を掘り下げ、それによつて逆にその實踐自身が最も徹底した思辨の立場の現成となる。實踐と思辨とが相互に他を徹底せしめる力となりつゝ、最も深く内面的に一つになつたともいふべき立場である。併しかゝることが可能であるためには、思辨は觀想とならねばならない。頭で考へることから心で觀ることへ、概念から體驗へ、*Speculatio* といふこと或はものを思ふといふことの性格が移らねばならぬ。それは神祕主義の立場への移行である。「觀想」は魂の「淨化」と共に、神祕主義の主要契機の一つである。既に新プラトン主義に於て、アリストテレスのテオリアは、ものを對象として客觀的に把握するといふ意味から、魂が自らの内面に歸り、そしてそこからの一つになつてものを觀るといふ意味に轉じた。理論は觀想となり、かくしてまた生となつたのである。そしてアリストテレスから新プラトン主義へのこの移行が、トーマスからエ

ックハルトへの展開のうちに繰返されたといへる。實踐と思辨との上述の如き内面的結合は、このやうに思辨が觀想に變ぜられ、生となつて來るといふことによつて可能であつた。そこに説教と聖貧とを内面的に統一せんとする要求から、神祕主義の立場が再び喚び起されて來る方向が見られる。ドミニック教團に於て、實踐運動を主とした初期から、思辨の展開した時期を経て、そこに精神的な混亂が生じた時期に、その教團から神祕主義が現はれ、そして當時の最も優秀な人間がそれに趨つたといふ理由はそこにある。かくしてエックハルトの神祕主義は、説教による民衆教化の實踐運動と、聖貧の理念による生活精神と、神に向ふ魂の觀想として生かされた思辨といふ三つのものゝ内面的統一として理解されることが出来るのである。そこには、民衆に向つて外の世界へ出て行く方向と、神に向つて魂の内へ入つて行く方向との相入があり、かゝる相入を可能ならしめる樞軸をなしたものが聖貧の精神であつたといへる。聖貧はここでは單に外なる財物の全き放下といふに止まらず、魂を外界へ繋ぐ一切の「外面的」(*auswendig*)な心的活動、即ち感性や意欲や分別的悟性などの放下となつた。それは人間を魂の根柢から、全人的に、外なる世界から抜き



取ることを意味した。貧は魂の貧となり、魂はあくまで自らを空じもてゆきつゝ神を觀、自らを觀、世界を内から觀るに至る。貧は大きな觀想の原理となる。貧によつて思辨は質存的となり、觀想として魂の生となる。ここに聖貧と觀想との内面的結合がある。逆にまた、貧もかゝる觀想との結合に於てのみ、深く神にまで達する程に内面化され、且つ思想化されたのである。

## 七

貧が魂の貧として、即ち魂の根柢的な自己否定として、内面化されたのは、一切の表象や觀念を脱ぎずるといふ仕方にて於てであつた。エックハルトが口を極めて説く如くならば、一切の形象や形相 (Bildor u. Formen) を空することであり、それは魂が自己自身を空することであつた。彼の思想圏に屬する一人は言つてゐる、「此の「三一」なる神の「純なる王國のうちへ受け納られた精神は幸なるかな。それは、自己自身を空じ (von sich selber entblösst) なゞ凡ての者には未知なるものを認識するであらう。魂が空 (blös) になるためには、それは自分の前に現はれ出てゐる一切の形象や形相から背を向け、その如何なるものにも執着してはならない。何となれば、神の本質は形象でも形相でもなく、従つて魂が

理解し得るやうなものではないからである。併し魂が表面に浮ぶ一切のものから背を向ける時、即ち諸々へ形象や形相から自らを別つ時、それは神の無形相なる本性への同等化 (Angleichung) を與へられる。——これが同等化によつて魂の獲得するところの、神的本本性への秘密なる進入である。何となれば、魂が自ら立脚し得る何もかも有たぬ時、神との同等性 (Gleichheit) に進入するべく準備されるからであり、その同等性へは、一切の精神的な質料を空じない何人も至り得ないのである。：空なる魂が、その空ぜられた精神をもつて、即ち神的な光に照明された精神をもつて、神を内に覺る時、それは自己自身を認識するのである。<sup>(1)</sup> また他の一人は、同じことを一層簡單に言つてゐる。「貧とは神ならざる一切のものに缺乏し空であることに外ならない。人が貧しくて一切の資 (Mittel) を缺くならば、人は神を現前にもち、神を觀る。<sup>(2)</sup>」即ち此等の人々にとつて魂の貧は、神に直接する道であつた。彼等は媒介物なしに (ohne Mittel) 神を知るべきことを繰返して説いてゐる。彼等にとつて、それは眞實に神に到る唯一の仕方であつた。神の本質には形相がない。もし魂が何かの形相を介して神を知らうとすれば、それは神を被造物であるかの如く

に如ることに歸するであらう。或る第三の神祕主義者は言つてゐる。「魂はそのうちに神を認識し得るやうな如何なる模像をも、神についてもち得ない。といふのは、かゝる形象は一つの造られたものでなければならぬであらう。そこでは魂は神を諸々の被造物の段階のうちで認識することになるであらう。」<sup>(3)</sup>それ故に、神は形象を介して表象的ではなく、たゞ直接にのみ知られ得る。直接に知られるとは「直觀」であり、直觀とは神の「現前」である。「悟性が或るものの形象を必要とするのは、單にそのものゝ現前 (Gegenwart) の代用としてである。」<sup>(4)</sup>然るに或るものゝ形象を排してそれを直接に知るとは、外から對することを止めてそのものゝ本性 (Natura) に入ることである。或るものゝ「自然」、即ち生きた現實在としてのそのものゝ本性には、それに對象として對することを止め、その表象的な把握を捨てることによつてのみ觸れ得る。そしてその表象的な把握を捨てるとは、魂全體の轉回、精神そのものゝ根本的な方向轉換を必要とするのである。何となれば、表象的に捉へることは、吾々の魂の根柢に根差した傾向である。吾々は此の可視的な世界のうちで恒に外から諸物に對し、その表象を通して其等に關係する。それは抜き難き習性となり、非可

視的なものなまでに及ばされ、吾々の魂が働くところ、恒に表象的な把握が現はれる。その意味で表象は吾々の魂の自然的な活動の標しである。表象は吾々の自力的活動の標識に外ならぬ。それ故に、表象的な把握を捨てるとは、魂の通常の活動方向を轉換させることであり、一切の形象や形相を空することが要求されるのもその意味である。それは魂が外へ向く働きを止めて「自らの内に歸る」ことである。それはまた自己を窮明することである。自己を窮めるとは、先づ表象を發生せしめる自力的な活動を窮めることである。即ちその活動を窮しめ狭め、窮屈ならしめて行くことである。魂が意識的自己を苦しめることである。神祕主義者が、散亂した自己を「集める」といつたのも、その事に外ならぬ。魂の散亂とは、物を逐ふことに外ならず、従つて表象の發生と同じ事柄である。外への活動を止め、表象を去り、自己を内に集中することが、自己を窮めることであり、自己の窮明とは先づ自力の窮宥である。神祕主義の最初の段階として擧げられる魂の「淨化」は、獨逸神祕主義に於ては、このやうに表象的な把握の否定といふ形をとつた。それは聖貧が魂の貧として内面化されたものである。神祕主義に於て第二の段階とされるのは、自力の窮まるところに於ける神

的な光の照明、それによる「観想」である。そこでは魂は、自らの上に神を觀、下に萬物をその永遠の相のもとに觀、且つその同じ直觀のうちにも永遠なる、「造られたものではない」自己自身を觀る。併しこの觀想の境地も、未だ神の源底に觸れたものではないと言はれる。といふのは、まだ觀るといふ意識を殘す限り、觀るものと觀られるものとが未だ二つであるからである。そして獨逸神祕主義は、この二つである所以を、神の形象として觀る見方を脱しないからであると説く。神の Person 及びその諸々の屬性と考へられるものが、かゝる形象である。

人間が「人格的」な立場から神を Person として見るのは、なほ人間的な見方であり、自己自身の立場の投射を以て神を包んで見るのである。第三の段階は神祕的「合一」(unio mystica) 或は冥合であるが、そこでは直觀とか認識とかいふ意味もなくなる。併しこゝに於ても獨逸神祕主義の人々、特にその代表者達が、合一といふことにすら満足せずして、端的なる一とか、一物もなき無とかを説くといふことも自然である。魂の貧といふことを徹底して神との合一に到れば、神の「本性」又は「本質」は、形象も形相もなき、従つて如何なる限定をも許さぬもの、單に無といふべきものであり、魂は自己自身を全

く脱して此の世に於て自ら無になる外はないからである。魂の内の面化は、必然的にかゝる所にまで導かざるを得なかつたのである。

(1) Vom Inwendigen Reichthum (Teige unbekannter

Myster aus dem Kreise Meister Eckharts), S. 52.

(2) *Ibid.*, S. 113.

(3) S. 77.

(4) S. 99.

以上のやうな立場は、宗教としては著しく知的な印象を與へるであらう。實際に獨逸神祕主義は、アウグステイヌス、ディオニシウス、ベルンハルドゥス、アルベルトゥス、トーマスなどによつて深く耕された思想の田地から生え出たものである。併しその種子そのものは知解の種子ではない。それは寧ろ知を破るに知を以てする立場、いはば靈性の知を以て理知の對象の表象的な知を破る立場である。そこでは神に就ての無知の知が好んで語られるが、無知なる知といふ性格は、その神祕主義に於ける知を、抑、の出發點から、通常の知解と質的に區別する性格に外ならぬ。その立場で形象や形相の排除が強調されるのもその故である。對象的な見方、表象的な把握が働くところ、そこには恒に理知の支配がある。理知はあくまでそれ自身に立脚し、一切を自らの觀念的な

内容に變ずるものである。それは自らを超えた何ものをも許さない。そして理知のかゝる自己肯定は、人間の我意的な自主性、即ち自我の自力的な立場、自執の立場と深く結びついてゐる。それは人間の存在性に本質的な自己―内―閉合性であり、いはばその存在性の洞窟的な性格である。かゝる性格を破ることなしには、人間は如何なる「生」の事實にも、また一切の生の本源である絶對の生にも、眞實には逢着し得ない。宗教に於て理知の否定的な超越が要求されるのはその故である。

總じて對象的に捉へることは表象を通して捉へることであり、表象的に捉へることは對象として捉へることである。そこでは物と我とは二つである。物は「外」として外から捉へられる。そこに働く知は悟性的認識、或は比量的な思惟の立場であつて、物質的な事物の認識にその基本形をもつものである。理性認識或は思辨的な思惟になれば、ヘーゲルが理念を概念と現存在との同一と考へたやうに、主観と客観とが一つであるやうな立場が現はれる。物は内面から、その實體或は本質に於て捉へられ、主観は自己から物の内面を包む。それは實體の世界そのものゝ根柢に横はるものとして、大きな客観性をもつ主観の立場である。或はそこに、主観と客観との同一なる

ものとして、理念が自らを實現し自らに還る發展を考へることも出来るであらう。併し乍ら、かゝる思辨の立場もなほ、生きた事實から遊離した如き思惟の立場である。晩年のシェリングが言つたやうに、ものゝ本質 (Wes) を捉へる立場であつて、ものゝ現質 (Tats) に立脚した立場ではない。思惟が事實から離れてそれ自身に歸らうとするのは、思惟自身の自然的な性向であるが、思辨の立場は思惟のかゝる性向に随つた立場である。Für sich になること、従つてヘーゲル的な意味での「否定性」は、思惟の本性である。そして「否定の否定」として an und für sich なる立場に進むといつても、それは飽くまで否定性の徹底、思惟自身のの深化としてであり、Für sich になる方向の延長である。如何に現在性に歸るといつても、根本に於ては思惟が Positive な現質を離れて Negativ に自己の内へ閉ぢて行く方向を徹底したものに外ならない。従つてそこでは理知の立場は、否定性の徹底によつて無限に擴げられるにも拘らず、また、主観が客観のうちから自らを没しつゝ客観のうちから自覺して來ることによつて、物と我、外と内とが殆んど二つであることを止め、我意的な自主性の壁が殆んど透明となるにも拘らず、理知の立場に本質的である閉合性や洞窟的な

性格、そしてまた主客の二元性はなほ残るのであり、寧ろ隱微となることによつて一層根深きものとして残るのである。一般に理知の立場からの對象的な知は、知る者がその知によつて本質的な變化を受けないことを特色とする。それは理知の思辨に於ても同様である。然るに他方には、その知に於て知る者自身が變り、逆にまた變ることによつてのみ知り得るといふ如き知がある。それは現實としての事物と現實としての自己とが、眞に事實的に一つとなることによつてであり、その事實的な「一」に生きた知が成り立つのである。それは自己を忘れた自己を萬物が來つて證するといはれる時の知である。神祕主義では、神の存在はたゞ「神在り」といふことであり、sein Sein ist であるが、被造物は單にその存在を有つるのである (es hat sein Sein) と言はれる。即ち神の存在は端的なる、また純なる存在であるが、被造物の存在は外から與へられたものとしての所有であり、神の存在性によつてのみ在る。その故に神祕主義者は、自己の存在性を脱して神の端的な存在性に歸ることを勧める。その時、その存在そのものによつて神を證しする萬物は、それと共にまた自己を證しするといへる。その反面からいへば、かゝる知はまた萬物のうちに自己自身を見る知

である。エックハルトの思想圈に屬する一人は言つてゐる、「魂の火花 (Funke) は恒に吾々に勸めて、いづれの人をも去り、彼から自由になることを欲せしめる。それは恰も、一切の人の本性が汝のうちに包含されてゐるが如く、また汝の本性が一切の人の本質であるが如く、また汝がいづれの人のうちにも汝自身を見、汝のうちにいづれの人をも見るが如くせよといふことである。このことは精神の諸業 (Werke) に異常なる歡喜と愉悅を齎らす」。それは「汝の心のすべての怖れと狭さが汝のうちに死する」ことによつて、「汝の精神がその業から自由にされて、神の自由なる本質のうちに全く引き入れられること」である。總じてかゝる知は自己自身を質存的に變へる知であり、また自己自身が質存的に變ることによつて得られる如き知である。古來の諸宗教に於て、それが何等かの行と結びついてゐたのもその故である。それは種々の觀行、祈り、懺悔、布施、忍辱、持戒などを通して、夫々の個人が全き個別者としての自己の一身上に開發して來る知、行と一つなる知である。思辨に於て思惟がたゞ思惟自身を展開して、思惟する當人はそれによつて變ぜられない、といふ如き知とは質的に異なるものである。

(1) Vom Iwendingen Reichum, S. 37.

それ故に、かゝる知を通路とする神秘主義は、理知や知性とは出發點からして方向を異にしたものである。それは、如何に哲學と滲透し合つても、飽くまで宗教であつて哲學ではないのである。それが「魂」の立場に終始するのにもその故に外ならぬ。魂は知性と情意との未分なる統一として、恒に各人の「自己」自身であり、それと神や世界との關係、その關係に於ける魂の脱自、また脱自による魂の無限な擴まりと深まりも、恒に魂の質存的なメタモルフォーゼに外ならず、魂は恒自己自身である。勿論その際、知が本質的な契機をなすことは言ふまでもない。神秘主義の「觀想」には、客觀を觀ることに於て同時に自己自身を觀るといふ知的直觀としての高次の知性の立場も含まれてゐる。併しそれは知性のみが抽象的にそれ自身に歸るといふことではなく、恒に魂の向上の一段階としてであり、そのメタモルフォーゼの一つとしてである。嚮に思辨が觀想となると語つた意味もそこにあつた。その限り、宗教的な知と哲學的な知とは初めから方向を異にし、質的に違つてゐるのである。然も神秘主義はその觀想に於てすら留まらぬ。といふのは、觀想はなほ知性の立場を知性の立場として含み、従つて思

辨に於けると共通なる本質的限界を含むからである。前述の如く觀想に於て、魂は自らの上に神を觀、自らの下に世界の萬物のイデア或は本質を觀、その同じ直觀のうち自己自身を觀る。その直觀のうちで其等三者は内面的にして透明なる聯關を形成し、「寂知的」なる統一に入る。そしてその統一はこの段階にある魂の存在性そのものである。併しその寂知的統一に於ては魂はまだそれ自身の上に立脚してゐる。それはまだ自己―内―閉合性を脱せず、自力の立場を脱しない。未だ神の生きた實在性、諸物の、そして自己自身の、生きた現實性に觸れ得ず、表象を鎖融した無知の知の完現には達しない。そこでは魂の存在性そのものが、あらゆる現實在から魂を仕切る透明な硝子板になつてゐる。自力の立場がその窮まつた最後の根柢を残してゐるのである。従つてそこにはなほ神や諸物や自己自身に對する對象的な、従つてまた表象的な把握の形が残る。何となれば、前述の如く、表象は魂の自力的活動の標識であるからである。要するにそこには、知性に本來的な限界が魂の限界として現はれてゐるのである。既にプロティヌスは、寂知的世界に於ける神と諸々のイデアと魂との關係が、内面的な統一をなし乍ら然もあらゆる側面に於てなほ二を含むと語つた。魂は

それ自身に立脚することを止め、自己自身から脱し有と思惟との彼方に一者と合一することを要求されるのである。それは表象や認識を鎮融した冥合である。概想より冥合への此の移り行きに關する最も印象深き記述の一つとして、吾々は例へば、エックハルトの流を汲む大神秘家の一人であるルイスブレックの「際涯なき直観」を擧げることが出来る。彼は眞なる直観に四種を分ち、その第三種に於て「魂が神及び神と一つなる限りの萬物を一つの純一に明かな經驗のうちで見る」如き状態が、contemplatio と呼ばれるものであるといふ。ここでは「魂の知力は、神がその恩寵と共に宿り給ふ一つの生きた鏡 (ein lebender Spiegel) の如くである」。併し「神が魂にその認識力の生きた鏡のうちで自らを示し給ふのは、神の本性のまゝではなくして、諸々の形象と比象 (Scheinmisse) を介してであり、照明された理性が把握し理解し得る程度に應じてである」。そして神のかゝる「形象的な觀念」として全能、智、眞、義、善意、同情、慰め、甘美その他が擧げられてゐる。然るに魂は神の御顔を覆ひなしに觀んことを冀つて熱心に呼びかけ、それに對して神からの答がある。「その時、精神の眼は曠がり……貧しき眼は純一な直観を以て、神的光のうち、神が直

接な様に於てあり給ふ一切を見る。そしてこの直観の後を理性は追つて行く。……併し主の御顔の前で理性と分別する (unterscheidend) 觀察とは力を失ふ。認識する力は無知へ移し上げられ、そしてそのなす直観は際涯なきものとなる。といふ意味は、その直観が此處でも彼處でも、此の様に彼の様にも、何等の形相を持たないといふことである。何となれば、際涯なきものは一切を包み、そしてかの力のなす直観は一切の深みと一切の高みのうちへ分散するからである。認識する力は自らのある所が何處であるかを確めることは最早出来ない。そのなす直観は際涯なく、またそれから限りなく逃れ去り再び戻ることはなく」。そしてそのやうに一切の深みと高みに分散して一切のものを包む如き涯しない直観が、形象や比較を以てする直観と、形象を超えて單に神的光のうちでのみ起る第四種の直観との間の移り行きをなすのである。

- (1) Jan van Ruusbroeck, Das Buch von der zwelf Begginnen, Kap. 12. (Übert. aus dem Flämischen v. M. Hübler). 上に比象とか比較とかいはれてゐるのは、人間に比せらへての把握といふ意味である。

## 八

併し乍ら、唯それだけであつたならば、魂の淨化を通

して神からの照明或は神の觀想へ、更に神との合一へ至るといふ神秘主義の傳統を多く出ないことになるであらう。然るに上に語つた如く、獨逸神秘主義に於ては神に向つての魂のかゝる向上は、隣人に向つての教化の實踐と本質的に統一され、觀想と實踐とのこの相入を媒介するものが聖貧なのであつた。そしてそこから、神秘主義は一つの新しい相貌を呈するに至る。もとより、獨りなる神に獨りなる魂として歸るいふこと、絶對の一到絶對の一致するといふことは、神秘主義の眞髓であり、或は少くともその一方の軸、いはば縦の軸である。そして從來の神秘主義者は、世に背いて自己の内に歸るといふ仕方であつた。併しエックハルトの場合には、僧尼や俗人の別なく一般大衆に對する教化の實踐は、神の懷に歸ること同様に、その懷を此岸と自己の心身との直下に見出す立場を含む。既に魂の貧が、上に言つたやうに、外の世界から人間を抜き取ることを、然も魂の底をも含めて抜き取ることを意味した時、それは、魂の内を通して神の内へ歸り、獨りとなつて獨りの神と一つになるといふ道に隨つた反面に、外の世界に於ける實踐に絶對の自由と主體性の立場を開いたことでもあつた。

魂がそれ自身を外界へ繋ぐ一切の外面的なをして自力的な心的活動を際斷して内向的となり、魂の「根柢」に於て放下の靜と自若とを得る時、その Gelassenheit は、外の世界に於て一切に係りつゝ然も一切に囚はれざる絶對自由をも意味したのである。エックハルトの「離脱」はかゝる意味のものであつた。「神を本當に眞實にもつ者は、あらゆる所にあつて神をもつ。街頭でも、あらゆる人々のもとでも、教會とか砂漠とか僧房のうちでと同じ様にもつ。何かさういふ所を必要とする者、人々の附合が邪魔になるといふ者は眞實にはまだ全く神をもつてゐない者である」。更に、「併し吾々はたゞ事物によつて妨げられないといふだけではいけない。寧ろあらゆる事物を信徒達に對して一層大きく行ひ、彼等をして吾々がある如きものにならしめなければならぬ。さうしてこそ初めてよいといへるので、それまではまだいへない」。そしてそのための力を増進するのに努力して行く時、「その時神は最も世俗的なものゝうちでも、最も神秘的なものゝうちでと同じ様に露はに (Licht) 吾々を照らす。そこまでに至る者のみが、眞の平和の何であるかを知り、本當の天國をもつのである。それ故、人間はあらゆる事物のうちに彼の神をもつことを學び、あらゆる業と場所とに於て、礙



へられないでゐることを學ぶべきである」。そしてかゝる立場を「業」即ち實踐のために開いたのは、聖貧、然も魂の深みとして内面化された聖貧に外ならなかつた。そこに、教團の初期には單に生活規範として掲げられてゐた教化の實踐と貧とが、内面的な統一に齎らされたと言へるところがある。然も實踐と聖貧との統一は、上に立つた聖貧と觀想との内面的な統一ともまた一つにたならなければならなかつた。即ち、聖貧を媒介として實踐と觀想、外への方向と内への方向、或は隣人への方向と神への方向が一つに結ばれたのである。そして觀想がこのやうに實踐と内面的に結ばれたことは、觀想の立脚そのものに根本的な變化を興へ、従つてまたエックハルトの神秘主義に従來の傳統のうちには見られない新しい性格を興へることになつたのである。何となれば、従來の神秘主義では、魂の内を通して神への觀想や合一のうちに沈み行く道が教へられたが、かゝる默照は實踐と全く逆な方向に成り立つものである。その窮まるるところは恍惚とした忘我であるが、實踐には醒めた冷靜が必要である。この兩方面はそのまゝでは結びつき得ない。自己が神のうちに没入して行く限り、實踐に於ける自由と主體性の立場は出て來ない。たとへ同一の人が時には觀想に

入り、時には外に出て働くといふことはあつても、それは觀想と實踐とが一つに融合された如き立場の自覺とは別である。然るに、内への方向と外への方向とを一片に打成した如き、内も外もなき立場は、觀想と實踐との夫々に原動力となる魂の貧を徹底させることによつて開かれた。そしてその徹底から、エックハルトの「神性」(Gottheit)の神秘主義が現はれたのである。

從　　の神秘主義に於て窮極とされた神との合一に於ても、魂の貧はまだ徹底されない。如何に魂が自らを無にして神を受け入れ、神と一つになつたといつても、そこでは神は魂に所有されたものとして有り、魂は所有するものとして有る。魂は受取るものとしてなほ有であり、神は受取られるものとして有である。即ち魂から對象或は客體として表象せられた神である。なほ *billig* に捉へられた神である。そこでは神の有が、自らを無にした魂の有(實體)であり、然も神が有として受取られ魂の有(實體)となることは、魂が(恰もアリストテレスの第一質料の如く)無になりながらなほ有だからである。魂が自ら無にして受取るものとして質料的に有である故に、神は魂そのものゝ形相的な有(實體)として魂に入り來る。神が形相的に有として受取られる故に、神自身

は有である。即ち對象としてある。一般に主觀と對象とのかゝる關係が「表象」の、或は *bildhafte* な把握の、關係に外ならない。神との合一といふ時、かゝる表象的、對象的な關係の超越が意味されてゐるわけであるが、その際でもなほ、その關係の方向上に成り立つたものといふところを残してゐる。従つてここではすべてが「内」の立場である。魂は自らを忘じた脱自に於て神の内であり、神はいはば虚空間に在つた魂の内にある。神が魂のものゝ有となるといふのはその意味ではある。そしてそのことは畢竟、自らを破り自らの外に出たことを意味する筈の脱自が、そこではまだ眞實の脱自に達せず、魂が反つて一層深く自らの内にあるといふ意味を残してゐることである。それ故に、エックハルトが神と魂との「合一」にすら止まらずに全き「一」に立たねばならぬといふ時、また神の「本質」としての神性を説き、それを「無」とも言ひ表はす時、それは一方からいへば内への方向を、合一といふより以上に徹底させることであり、神との合一から更に深く神の本質との合一に、即ち全き一に進むことであると同時に、また眞に自らを破り自らの外に出たことでもある。即ち魂と神との全き一が眞の脱自である。そこでは内への方向が最も深く徹底され

ると共に、すべて「内」といふ限定は消え、すべてが「外」になる。最も深きものが最も淺きものになり、平らなものになる。或は寧ろ内も外もない立場、深淺も上下もない立場である。曾てブルノーは、コペルニクスの地動説に接して、地が天の下にあるのではなく、一つの星として初めから天空のうちにあつて動く、として歡喜したと傳へられるが、こゝにもそれに似た趣がある。獨逸神祕主義の指導者達は、神との合一による恍惚の陶醉に感濁することを警めて、タウラーの所謂 *nüchtern* な魂であるべきことを強調してゐるが、その人々が求めた最後の立場は、いはば醒めた (*nüchtern*) 忘我、或は不可思議なる平常性ともいふべきものであつたといへる。そこに彼等は神との生きた「一」を認めたのである。例へば此の流に屬する一人は、吾々が神に至る段階を六つに分けて、その第五の階段に於て神は魂を自らと合一せしめるといふ。「その時神的な光が來り、魂の形 (*Form*) を取り、魂を神の形のうちに引き入れ、一つにし、そして神のうちに魂を形づくる」。併し最後の段階に於ては、「神は魂を取り込み (*hinüberholt*)、みもとへ取り給ふ (*an sich nimmt*)。それによつて魂を神的な光が照し通すだけでなく、魂がそれ自身一つの神的な光である」。

(1) Vom Inwardigen Reichum, S. 80.

このやうな精神の展開は、神秘主義の傳統に起つた一つの立場の轉換である。何となれば、そこでは、神の直観に向つて自らの内へ沈んで行つた神秘主義者の魂そのものに、一つの方向轉換が起つたからである。然もその轉換は神秘主義からの轉換ではなくして、神秘主義の前進であつた。内への方向は、その窮まる所に於て外への方向に轉換することにより、反つて一步を進めたのである。ゾイゼの言葉を藉りれば、「内面性が外面性に轉ずる者には、内面性が内面性に轉じ行く者よりも、内面性は一層内面的となる」のである。或は、直観は實踐に轉ずることにより、いはば直観以上の直観に達したものと云へる。寧ろ實踐そのものが、實踐のまゝでかゝる意味の直観となるといふことも出来るであらう。そこでは隣人の愛と神の愛とが一つの焦點に結ばれ、最も深い神への愛が隣人の愛として現はれ、隣人の愛がそのまゝ神への愛となつたのである。それはまた絶對的な主體性の立場ともいへる。實踐に於て隣人に對する自己は主體である。然も神との一といはれる時、自己を否定して神と合一し神を有つといふ立場、最後の有所得の心、最後の自我の立場すら捨てられ、萬物を所有して然も所有しない

獨逸神秘主義と獨逸哲學(承前)

(一切に内在して然も内在しない) 神の主體性が魂の内を破つて現はれる。エックハルトの所謂 Durchbruch が起り、彼が好んで舊約聖書から引用する如く、魂は「Ich mo'ze in ih'itama hiben」は我は有りて在る者なり (Ich bin, der ich bin) といはれる時の神、或は神の un-swordenes, Bin (不生の主體性ともいふべきもの) に貫かれる。實踐に於て隣人に對する自己の主體性、かゝる不生の主體性と主體的に一つである。その限り、そこには絶對的な主體の立場があり、從つてまた絶對自由の立場がある。神的不生の主體性と人間的不生の主體性が一つの主體性となるところに、絶對的な主體性の立場が成り立つ。神と人とが ein einziges Bin であるのは、神と人とが *Ich* *Wirk* *wirken* することにて於てのみ現はれる。神が萬物の主であるといふ神の主體性は、人間が我意の最後の否定に於てその主體性と主體的に一つになることによつてのみ、人間の内に證しせられると同時に、そこに初めて宗教に於ける人間の行爲と自由との究極の基礎付けが可能になるのである。

自由、然も徹底された自由への要求、及び眞實な意味で自由なる自己への追求は、「主の御靈のある所、そこに自由あり」といつたパウロ以來、恒に神秘主義的の傾

向に付きものであるが、とりわけ獨逸神祕主義の最も顯著な特長であり、それに特異な雰圍氣を興へるものであつた。自己の外と内なる一切から、そしてまた自己自身から、更には Person としての神からも脱け出て、神の根柢なる神性に入るといふのも、全き自由の立場を求めてであつた。例へばその指導者の一人であるヨハン・フオン・ステルガツセンは言つてゐる。「私が私の離脱の自由なる純一 (Freie Tauberkeit meiner Abgeschie-tenheit) のうちへ歸り入る時、私は神が離脱に於ては私と等しいといふことを見出す」。<sup>(1)</sup>「私は神性のうちに一人の父をもつか。私はそのうちに一人の父をもつばかりでなく、私はそこに私自身をもつ。私が私自身として生じた以前に、私は神性のうちに生れてゐたのである。……もし汝が神から産れるならば、汝はまた神から生きるであらう。實際、さもなければ汝は死す。もし汝のなす業が滅びるやうなものならば、私は汝が靈的 (Geistlich) であるとは決して信じない。もし汝の生が靈的であるならば、汝の業は神的である」。<sup>(2)</sup> 神から生れ、神から生きるといふことは、對象的にはなく主體的に神と一つとなり、神と自由を等しくすることである。人間の業が神的であり得るのもその故である。併し神と自由を等しく

することは、神と離脱を等しくすることによつてのみであり、絶對の自己否定によつてのみである。それ故に、かの神祕主義者はすぐ言葉を續けて言ふ、「永遠なる自由を觀るとは、自己自身から自由にされてゐる (von sich selber befreit) ことに外ならぬ」。然もまた、かゝる自己自身からの解放が、「自己自身をもつ」ことに外ならぬのである。同じ精神は違つた人によつて違つた形で言ひ表はされる。例へば或る一人は、「何よりも神の國を求めよ」といふパウロの言葉を解釋して、次のやうに言つてゐる。「神を何よりも先きにそして完全な仕方でも求めよ。そしてそれによつて心に煩ひがなくなれ。なぜなら、吾々の主は思ひ煩ふことを禁じ給ふたので、諸の業を禁じ給ふたのではない。業は必要である。そしてそれには何よりも、心が自由で氣懸りのないことが必要である。」神を何よりも先きにそして完全な仕方でも求めるとは、神がすべて何物よりも最初なるもの且つまた最後なるものだからであり、従つてかゝる完き全體としてのみ愛せられねばならぬからである。それが、心を盡して神を愛するといふ意味である。「そのことが聖パウロにとつて天國なのであつた」。かくして「神の國、それは吾々である。聖パウロもさう言つてゐる。この天國には自由が屬して

ゐる。即ち人間が、神故に爲すことを、拘束なしに自由な意志から爲すといふことである<sup>(3)</sup>。更に第三の人は、神との合一に關して言つてゐる、「神と魂とが一つになるのは、魂と肉體との場合と同様な仕方にてである。魂が肉體に等しくないやうに、なほ一層神は魂に等しくない。然し乍ら魂は多くのことで神と同等性をもつ。：そして神が拘束なく且つ神自身のうちに自由であり給ふやうに、神は魂に自由を與へ給ふた。それで何人も魂を強制することは出来ないのである<sup>(4)</sup>。——以上に擧げたやうな諸例は、夫々の現はしてゐる境地に於ける高低又は深淺の差を示し、また心情や氣質の相違を示してゐるであらう。併し其等に通じて見られる同一の精神は、萬物の根源としての神との主體的な一のうちに初めて窮極の自由を見出すといふことである。その一に、またその一から生きる所に、自己は自己を知り、「自己をもち」そして自己が不生即生死の主體として眞に自己自身となると共に、嚮に言つたやうに、萬物の主であるといふ神の主體性、「我ありと言ふ」神が明かしされるのである。自己は自己から自己自身へとして、神が神から神自身神性へとして、互ひに唯一者であることの現はれがある。そしてそのことが直ちに、神と人との *ein einziges Ein*

といふことである。エックハルトの言葉をかりれば、魂の最後の根柢に於て「神の根柢は私の根柢であり、私の根柢は神の根柢である。こゝで私は私自身の個有なるものから生き、神は神の個有なるものから生きる。此の最も内的な根柢から汝は汝のすべての業を、何のためとすふことなしに / *Sonder Warum* 爲すべきである<sup>(5)</sup>。かくして、自己は自己自身であり、神は神自身であり、このことに於て兩者が一つの自己同一である。併し同じことを、人が神の子となるとか或は魂のうちに於ける「神の子の誕生」とかいはれる形で見れば、それは魂のうちで神が人となり、それによつて人が神になることであり、この往還の相入が *ein einziges Ein* である。總じてそこには、自己と神との絶對的な自主と相即にも、兩者の絶對的な愛と相入にも、空の徹底、純一の徹底があり、そしてそこに自由がある。何となれば、そこに神と人との *Ein Werk wirken* があるからである。

(1) *Vom Inwendigen Reichum*, S. 29.

(2) S. 22.

(3) S. 85.

(4) S. 107.

(5) *Vgl. Bittner*, I, S. 127.

勿論、神が主體であることは逆の方向からも證しされ得るであらう。即ち神との絶對的な一ではなしに、神が絶對なる他として現はれることによつてである。人間性のうちに背神的なる罪性を認め、人間の本性を神と矛盾するものと見る時、神は裁きの主體、更には恩寵の主體として現れる。その方向は宗教改革者が突き詰めたところの道であつた。神祕主義者が自己の奥底に、永遠なる神性の天空へ直通する門の開かれてあるのを認めるとすれば、後者は、自己の奥底に地獄への道を認め、被造物としての人間から一は被造的ならざる神性の自覺に、他は神的ならざる人間性の自覺に徹しやうとする。人間が主體であり自由であることは、一方にとつては神性の小さな「光花」*Fluore*を含むことであり、他方にとつては神に背を向けて「人間」として自立することである。そして一般に人間の主體的自覺、人間としての自立が、近世的な精神の源底であるとすれば、神祕主義者ではなくして宗教改革者が近世への開門を開いたことは當然であつたであらう。併し乍ら他方からいへば、主體としての人間の自覺は、文藝復興や人文主義といふ形をとつても現れ、そこではかの自覺（即ち自然的理性の立場）は、神からの背反であるよりも寧ろあらゆる眞また善な

るものへの公準であり、且つそれを把握する唯一の立場である。闇ではなくして光である。然も近世に於ける精神的發展の主流が、自然的理性の立場の展開といふ線に沿ひ、その限り宗教改革者に於ける信仰主義の立場が取り残された形となつたことは、前にも觸れた如くである。既に中世に於て、アウグステイニズムに轉換を興へたトーマスなどの新しい神學、所謂 *the scolastica* のうちに、自然的理性の自立性への肯定が初められたのであつたが、アウグステイニスを信仰の一面に向つて徹底したルターがトーマスの神學に反撥し、自然的理性の自立性に神への反逆を認めた時、そのうちには、上にいつた近世的性格と一つに結びついて、トーマス以上に近世以前の性格が見出されるといへる。近世に於ける自然的理性の展開は、知性と知識との發達、世俗化された歴史と社會とに於ける實踐として現はれ、それは人間性の、また世界の、積極的な肯定を意味するものであるが、ルターからかゝる積極的な肯定を引き出すことは、その信仰主義の立場を破ることなしには不可能であらう。併しまた、近世の知性や實踐が單に「自然性」に立つのみであり、人間性と世界との單に直接的な肯定に立脚する限り、そこでは眞に宗教的なるものゝ地平は閉されたまゝで残る。

のみならず、人間と世界との眞に根源的な把握もまた不可能である。眞に宗教的なるものも、人間と世界とを根源的に捉へることも、人間性と世界との絶對否定なしには成り立ち得ない。そしてかゝる立場を含み得ないことが近世的精神の行き詰りの根本である。それ故に問題は、人間性と世界との單に直接的な肯定ではなしに、その絶對否定を通しての肯定の立場である。人間の主體性の、即ちその知性と實踐的自由との、絶對的な否定と絶對的な肯定とを一つにした如き立場である。近世の精神はその絶對的な肯定のみを中心とする故に、否定に於て絶對的ではあり得ず、ルターはその絶對的な否定のみを中心とする故に、肯定に於て絶對的であり得ない。トーマスの立場は肯定をも否定をも相對的に止めることによつてのみ均衡を保ち得た如き立場である。然るにエツクハルトの神祕主義は、トーマスより出ながら、その均衡の立場を否定の方向に於ても肯定の方向に於ても破つてゐる。従つて神に向ふ魂の内面性に徹底する方向に於てはルターに繋ると同時に、世界に向ふ自由な開放性に於ては近世精神に通ずるものを含んでゐる。寧ろ、例へば「魂が神のうちにあるよりも神が魂のうちにあることが一層高い立場」であると語る如き彼の精神のうちには、ナト

ルプもいふやうに「一つの無條件の世界肯定」があり、そこから「それ以前には一度も言ひ出されなかつたやうな、そしてまた其後の何ものによつても超えられ得なかつたやうな、人間精神の高揚」が結果してゐる。その意味でそれは現在に於てもなほ未來の先取たるを失はない。前述の如く、獨逸に於て所謂「エツクハルト・ルネッサンス」の聲の起る理由もそこにあるのである。その際、純粹な宗教的又は思想的な問題と絡んで、カトリック主義とプロテスタント主義との對立、宗教と民族との關係、その他の現實的な問題が機因をなしてゐるが、それに就て再びナトルプの意見を擧げれば次の如くである。「少ならず者が今日吾々を誘つて、ルターのみならずカントとゲーテをも越えて一つの新しい浪漫主義へ、そしてこれを通して中世へ、戻らせやうと欲してゐる。彼等が斷言するところでは、その中世に、吾々が今日求めまた頼りたく思ふ純正な獨逸的なものが見出せるといふ。ところで吾々は、喜んで獨逸的な心情のあらゆる深みを中世に認める。併し吾々はその深みを、早期の中世に於ける強要された世界否定のうちでは、曇りなしには認識しない。それを認識するのは、寧ろマイステル・エツクハルトによる獨逸的な、基督教的な、人間的な敬虔一般の究

極なる核心の摘出のうちにある。人がもし先づそこへ歸るといふ決心をするならば、この共通の出発點から、相互の理解に一層近付けるかも知れぬ<sup>(2)</sup>。即ち、多くのカトリックの人々に於ける中世復歸の思想傾向に對して、プロテスタントの側に屬する此の哲學者は、兩教派が相互に理解し得る地盤としてエックハルトの「獨逸的な、基督教的な、人間的な」宗教性を擧げてゐるのである。

(1) Niebuhr, op. cit., S. 77.

(2) *ibid.*, S. 108.

要するに、彼のうちには、人間性と世界との、また知性と實踐的自由との、絶對的な否定即肯定の立場が含まれてゐるといへる。そしてこれには、曾て言つたやうな歴史的な理由もあつた。即ち、彼の屬してゐた教團が説教と聖貧を建て前として居り、説教の實踐が知識の必要を含むために教團のうちに哲學的な思辨が發展し、やがてその哲學的な思辨と本來的に宗教的な心意 (Genialität) との融合が要求された。そしてその要求は僞ディオニシウスやスコトウス・エリウゲナなどからする神秘主義の傳へる觀想の道に導いた。併しこの觀想は單なる觀想に終らずに教化の實踐に歸らねばならなかつた。思辨と心意と實踐との統一といふその課題は、聖貧を實生活から

更に内面化することによつて果された。即ち、魂のうちへ向つて魂の貧を透徹させ、神の「有」をも超えた神性のうちで初めて自らの貧を完くさせることである。これは魂の絶對的な自己否定であると共に、眞の自己把握、自己自身への到達でもある。魂は人間的な知性と我意との絶對否定として、いはば自己自身と世界を透過し、對象的に表象された「神」をも透過し、自己も世界も「神」もなきところに於て、神の永遠なる生命の、從つてまた自己と世界との永遠なる生命の、源泉を見出す。洵れることなきオプスは最も深い砂漠に見出される。このやうに自己も世界も「神」もなきところに、エックハルトは實踐的自由の究竟の根據、知性の最後の地平、また宗教的な心意や愛の基盤を見出したのである。そこに立つ時、自己は、世界のうちにあつて世界を抜け出る自己、神を抜け出て神のうちにある自己である。そこには自己と世界と神とを一線に貫く主體性の立場が現れる。靈に生死の主體性と不生の主體性とが一つである如き立場と言つたのもかゝるものに外ならない。

以上の如き立場は、世界及びそれと終み合つた魂の諸力の活動を否定的に超越し、魂の内面を通して神に導く



といふ點に於て、信仰の立場と軌を一にし、客觀的に觀想する理性の立場と異なる。併し信仰の立場が、他者として對して來る神に面し、その言葉を聞き受け、且つその經驗の客觀的保證を歴史的な啓示のうちに見出すのに對して、かの立場は魂の内面性の方向を徹底し内面に於ける主體的自覺をあくまで掘り下げ、かくして自己を神の内にもた神を自己の内に見出す、そして世界が神のうちにある限り、世界は神と一なる魂の内にあり且つ魂は世界の内に働く。それが自由である。併しこの立場に於ては、神の内面に探り入り、萬物の内面を照し、自己の内面を究めるといふ一種の知的契機が、かの自由のうちに含まれてゐる。それは勿論普通の意味での表象的乃至は概念的な知ではない。寧ろその知の否定であり、その意味であり、「無知の知」でもある。かゝるものを含む意味で、エックハルトは魂の深い根柢を「理性」とも呼んだのである。それは通常の意味での「自然的理性」とは根本的に性格を異にした理性であるが、然もその間を區別し得るには、或る程度の思想的な辨別力が必要としたであらう。そのために、エックハルトの教が急速な勢で擴まるにつれて誤解も生じ、現にその教のうちに異端の要素を見出した一三二九年の法王教書は、魂のうちに

獨逸神祕主義と獨逸哲學（承前）

非被造的なるものがありそれが理性であるといふ説を、エックハルトのものとして掲げてゐるのである。従つてまた彼の弟子達には、その點の解明が重要な問題となつたものゝ如く、例へばゾイゼは、單なる人間の傲慢でしかない偽の理性と眞の理性との區別を強調してゐる。<sup>(1)</sup>兎に角エックハルトは、以上の如く信仰とも通常の理性とも異つた立場に於て、中世の根本的問題に一つの新しい解決の道を聞いたのである。併しその結果が中世の問題の埒内のみ止まるものでないことは、上には觸れた通りである。嚮に獨逸神祕主義、特にエックハルトに於て、神祕主義の歴史に新しい展開が起つたと語つたが、併しエックハルトの新しさは、一層大きく基督教の歴史から見ると場合にすら言へるであらう。そのことは此の宗教家自身の自覺の上つてゐた。その説教集を讀む者は、彼が學匠達や博士達の、そして時にはパウロすらの言つたことを擧げつゝ、「併し私は汝等に言ふ」として自分の見るところを語つてゐるのに出會ふであらう。それはイエスの、「……と云へることあるを汝ら聞けり、されど我は汝らに告ぐ」といふ語り方と全く同じである。然もそれは、彼の境地と思想から自然に出た語り方であつた。全く「彼は破壊しやうとしたのでもなく改革しやうと

したのではない。彼は第一の源泉から、自身の心のうちなる神體驗から、直接に汎んだのである」が故である。然もそれと同時に、神の根柢即魂の根柢といふところに成り立つ自由の立場、魂の底から發露する「自由の歡呼」は、獨逸民族のエトスの形成に測るべからざる力となつた。自らの上に蔽ふものなき高みに上つた「魂の高貴」は、權威への服従を本性とする羅馬的精神の、永い申世の精神史を通しての支配を初めて破つた、ゲルマン精神の發現であつた。然もそれは、他方、當時の獨逸民衆に漲つてゐた自由の空氣から放恣と低俗とを拂ひ、之を高貴にする道を示したものであつた。エックハルトは既にその民族の魂が至り得る最高の峯を究めたといへる。「エックハルトの早すぎた死は吾々の歴史の轉回點であつた。獨逸精神はこゝで（副次的な事物に關してではなく核心點に於て）到達してゐた高みから、爾來著しく低下した。吾々と雖も今日はその高みから甚だ遠い」、<sup>(5)</sup>ともう一人の學者は言つてゐる。彼の高みが現在の課題であり、「それ以來經過した六百年にも拘らず、吾々と彼との間には何ものも介在しない」<sup>(6)</sup>。併しその高みに到らんとする努力は消えたのではない。エックハルトの「原

獨逸的な神體驗のエネルギイ」より現はれより發した思想から、「一一〇の眞直ぐな發展がニコラス・クザーズとヨハン・ケプレルを通してライプニッツへ、それから更にその頂上であるカントに至る。そしてそのカントの上に、獨逸觀念論の偉大な哲學者達が立脚してゐる」<sup>(7)</sup>。その意味で、カントに初まる獨逸哲學の壯大な山脈も、會てエックハルトが究めた高みを再び取戻さうとする獨逸民族の魂の努力から、崛起したものと云へるのである。

- (1) H. Seuse, *Exemplar*, I Buch, 46, 47 (übert v. W. Lehmann, I, S. 135 ff.)
- (2) Natorp, *op. cit.*, S. 83.
- (3) *ibid.*, S. 91.
- (4) エックハルトには「魂の高貴はいつて」の論文がある。
- (5) H. Biltner, *Al. Eckharts Schriften u. Predigten*, I, Einleitung, S. 26.
- (6) *ibid.*, S. 28.
- (7) Natorp, S. 111.

(未完)