

マイスター・エックハルトに於ける受肉の *mysterium*

——三一性の *mysterium* へ向かう道——

吉田 喜久子

キリスト教神秘思想がカトリック信仰の立場から異端と見做される場合、最も中心的な問題はその神観である。キリスト教の神はあくまでも三位一体の神であるのに対して、キリスト教神秘思想に於ては、三一神が否定される訳ではないけれども、一なる神への傾きが甚だ強い。そこに、キリスト教神秘思想の新プラトン主義からの影響、乃至前者と後者の思想的類縁性が指摘される根本的理由もある。既に別の機会に詳細に考察したように、新プラトン主義に於ける第一の「原理」(*Principia*)たる「一者」(*to eis*)とは、或る意味で三一的ともいえる構造をもった「¹⁾観知」(*gnosis*)を越えた、ヌースの根源であつて、凡そ如何なる意味でも差異性を含まず関係性をもたない。従つて、キリスト教神秘思想に於ける神の一性が新プラトン主義的一者の一性の色彩を極めて濃厚に示しているとき、それは、三つの異なるペルソナが一つの神であるといわれる場合の一なる神、三つのペルソナの本質に於ける同一性ということと必ずしも同じ意味ではなくなつてくる恐れがある。

このような問題的な事態が最も顕著な一つの例は、死後異端を宣告された、中世ドイツのドミニコ会士マイスター・エックハルトであろう。尤もエックハルトの場合には、新プラトン主義のみならず、ユダヤの宗教哲学、就中モーゼス・マイモニデス等の一神観の影響を指摘する見方もあるが、エックハルトはマイモニデスの如く、三一神観を否定している訳ではない。エックハルトのラテン語による著作及びドイツ語による論述、説教の双方を通じて、神の三

一性に関する言及は枚挙に遑がない。ただその場合でも、三なる神の本質に於ける同一性が強調される傾向は明らかであり、神の三性には触れられずに、一性のみが殊更に取り上げられることも屢々である。のみならず、ドイツ語説教集には次のような言葉も見出される。

「その力（＝魂の或る一つの力 *ein kraft in der sêle*、理性の閃光 *das yünkelin der vernunft*）は決して休息しない。その力は聖霊である限りの神も、また子である限りの神をも求めない。……その力は神である限りの神を欲しない。……何故なら神はそこでは（まだ）名前をもってゐるから。たとえ千の神があつても、その力は更に突き進んで突破する。その力は、神が如何なる名もたないところで神を欲する」。(DW II 31, 3ff.)

しかしながらキリスト教でいわれる「一なる神」とは三つのペルソナを離れてはあり得ないが故に、ここでエックハルトの言うような、「ペルソナの神を突破して『神性』に到るといふことは、ナンセンス」であるといふ批判も、カトリックの側から出て来得る批判として、少数の例外を除けば、最も普遍的な批判の一つであると思われる。

他方、カトリックの中の少数の例外者と共に、カトリック信仰、というよりも寧ろキリスト教を直接の前提としな、西洋、東洋の様々な分野の思想家から、エックハルトの思想は注目され続けて来たこともまた事実である。以下に於て明らかにするように、エックハルトの思想には、キリスト教という一つの特定の宗教の立場に立ちながらも、或る宗教的普遍性の立場が開かれてい⁽³⁾ると考えられるが、これが、カトリック信仰の内外からエックハルトの思想が注目される大きな理由の一つであらう。

「神のペルソナの三位一体性」(Trinitas divinarum personarum) は、トマス・アクィナスの⁽⁴⁾いうように、「自然的理性」(Ratio naturalis) によつては認識され得ないことである。それは、神の子の受肉を通して初めて人間に啓示された真理である。従つて神の三一性とは、人となつたキリストを神の子として信じ、その言葉を信ずることによつてのみ⁽⁵⁾近づき得る真理であるとされる。エックハルトも、まさしくこの道によつて、つまり「キリストの神秘」

(mysterium Christi)を通じて、「三一性の神秘」(mysterium Trinitatis)⁽⁶⁾に近づくのである。それ故、エックハルトに於ける三一性の問題を明らかにする為には、先ずエックハルトの受肉論乃至キリスト論を考察しなくてはならない。エックハルトの場合、神の子の受肉という、キリスト教に最も固有な真理の受け取り方に於て、キリスト教的固有性の立場と、その固有性の立場から開かれ得る普遍性の立場とが非常に鮮やかに示されている。キリスト教神学に内在的な立場からすれば、「ペルソナの突破」というような表現をナンセンスと断ずる必然性もあるが、宗教に於ける普遍性を問題とする宗教哲学的立場に於ては、キリスト教神学に内在的な視点からの批判だけで問題を済ませる訳にはいかない。エックハルトの場合には、その受肉論に典型的に表われているような、特殊性から開かれる普遍性の立場が、その思想全体を貫いている。それ故、エックハルトの思想をその思想に即して理解する為には、宗教哲学的視点からの考察を欠かすことはできない。エックハルトの思想に即して考へるなら、ペルソナの突破というような表現も、それが神観に関わる問題であるだけに、無意味どころか重要な意味をもってくるであろう。

以下の本論とその続篇に於て、キリストの *mysterium* を通して三一性の *mysterium* へという道が、エックハルトの思想全体の中でどのような意味と脈絡をもっているかということ考察しようと思うが、予め次のことは断わっておきたい。受肉論、三位一体論という主題自体の問題としての大きさはいうまでもなく、本論に於てそれとの関連の中で問題とする創造論、アナログア論等の個々の問題も、それぞれ、それだけで十分に大きなテーマであるから、個々の問題についての論を尽した上で、それら全てに関わる一層大きな主題を論ずるということは方法論上必須の手続きである。しかし他方、エックハルトの場合のように、その思想のもつ特殊な性格の故に、個々の問題が個々の場のみ論じられるだけであると、思想全体の中でその問題のもつ必然性が見失われたまま、個々の問題、或いは個々の言葉がそれだけで捉えられて誤解され批判される危険性も大きい。この理由から、ここでは、個々の問題についての考察は紙幅の許す程度に留め——その際、既に別の機会に詳しく論じた問題については要点のみに留め、未だその機

会をもたない問題に関しては或る程度詳細に考察するという形をとる——、エックハルトの思想全体の脈絡の中で、三一性の問題のもつ位置と意味をできるだけ明らかにしようと思う。

第一章 エックハルトの有論と *imago dei* 論

神が人になるというキリスト受肉の意義は、通常は人類を原罪から解放するということに見られている。ところがエックハルトの受肉論、キリスト論には、人類の原罪という契機は希薄である。それはエックハルトの人間観の根本に関わっている。エックハルトの人間観の出発点は、人間は「神の似像にかたどって」創られたという創世記の記述にある。受肉論に入る前に、先ずこの問題に触れておこう。(但し、特に(一)についての詳細は別稿を参照されたい。)

(一) 創造論とアナログア論

神による万物の創造とは、「非有 (*non esse*) から有 (*esse*) に呼び出すこと」(LW, I, 162, c)である。これは通常、「無からの創造」(*creatio ex nihilo*)と云われるが、エックハルトは「無から」という言葉は必ずしも付ける必要がないという。(cf. LW I, 160, 7f.) 何故なら、無という真空の如きものが神の前に、或いは神の傍にあって、あたかも人間が何かを創り出すときにように、その無の中へ、従って非有の中へと何かを創り出された訳ではないからである。

「無は何ものも受け取らないし、また(何かを担う) 基体 (*subiectum*) であることも、(有を限る如き) 限界であることもできない。」(LW I, 161, 12f.)

神が絶対的な有であるとは、「神の外には、(つまり) 有の外には何ものもないし、凡そ何らかの他なるものはない。即ち有の外にあるものは無であり、あるのではない」(LW III, 181, 1f.) ということである。神の外、即ち非有の中で有ることは不可能であるが故に、「一切は神の中にあり、神の外では無である(神の外には何も無い)」。(LW IV, 300, 2) 従って、「たとえ(既に)創られたものでも」神なくしては、即ち神の外では「純粹な無」(*purum nihil, ein later nihl*)

である。(cf. I. c. DW I, 69, 8ff.) 「一切の被造物は有をもたない。有をもたないものは無である」。被造物の有ということがいわれるとするなら、それはそこに神の有が「臨在」(Gegenwerticheit) しているのである。神の創造は「不斷の創造」(creatio continua) であるといわれるが、神は永遠的存在であるからという意味に於てのみならず、以上の意味に於ても文字通り不斷の創造である。何故なら一切の被造物は、時間的「初め」(primam) に於てのみならず、「有る」ことの「根源」(principium) (cf. LW I, 199, 18ff.) に於て、絶え間なく「無、即ち非有から、有へと呼び出され」(LW I, 102, 1f.) ているからである。

「神は有^{ニヒク}であり、有は神^{ニヒク}である」といわれる場合の有とは、このように凡そ如何なる意味に於ても無というようなものを、即ち有の欠如という否定的なものをあらしめないという意味に於て「否定の否定」(negatio negationis) である。この「否定の否定」とはプロクロスに由来する概念であるが、プロクロスの場合と同様にエックハルトに於ても「否定の否定」とは「一」(unum) の特性である。「一それ自身は否定の否定である」。(LW III, 485, 5) しかしながら、既に別の機会に詳論したように⁽⁹⁾、「否定の否定」の意味するところは、プロクロスでは「差異性の否定」であり、「有の否定」であるのに対して、エックハルトの場合には逆に「無の否定」である。一は「一切の無の否定にして排除」(negatio et exclusio omnis nihili) (LW II, 486, 6) である。従って、神に於て「一」(unum) と「有」(esse) とは置換可能であつて別の「もの」(res) ではない。しかし、「有は一である」のみならず「一は有である」(cf. LW I, 175, 14f. LW II, 486, 3ff.) といわれることによって、有という言葉自体によってはまだ言い表わされていない「無の完全なる否定にして排除」が、換言すれば「有の充満」(plenitudo esse) (LW III, 609, 1) のみならず「有の純粋性、精髓、或いは頂点」(puritas et medulla sive apex ipsius esse) (LW II, 486, 4) が表現されることになるのである。つまりエックハルトの場合には、神の有としての絶対性の故に、概念 (ratio) としては、一は有の優位に立つ訳である。

中世に於けるアナロギアなる概念がたとえどれ程問題的概念であるにせよ、中世有論としてのアナロギア論の出発点にして不動の支点は、絶対的な有である神による万物の創造ということに置かれる。エックハルトのアナロギア論の特色は、この出発点のもつ絶対性の故に、出発点がその絶対性のままに保持され展開される、という点に見出される。エックハルトのアナロギア論の要点だけを挙げれば次のように纏められる。

神の有と「同一の有」が被造物に於て「表示」されている。異なるのは、一方に於ては「より先に」(per prius)、他方に於ては「より後に」(per posterius)という「様態」(modus)に於てだけである。(cf. LW II, 280, 5f. 282, 1f. LW IV, 372, 4ff.) この「様態の違い」ということは、神の絶対的な有性と、そこから結果するところの被造物の純粹な無性と受動性とに基づいているが、まさにこの絶対的な無性と受動性の故に、被造物は「表示」という仕方⁽¹¹⁾に於て、神の有へと止揚される傾向がある。このことはエックハルトのアナロギア論の「同一の有」という言葉によく現われている。先に述べたように、エックハルトの場合には、神の有が、まさに神の有である所以の有としての絶対性に於て捉えられるなら、必ず「有は一である」。数量的一ではない、「有と置換される」の特質の一つは「不可分性」(indivisio)⁽¹²⁾である。従つて被造物は、神より劣つた有をもつたり神の有の部分をもつたりすることは一切できない代わりに、自らの純粹な無性と受動性の故に、神の有と「同一の有」を示すことができるのである。

しかし、エックハルトの以上のようなアナロギア論には、一つの根本的な問いが残されたままである。即ち、神の有と同一の有が異なる様態に於て、言い換えれば被造物の純粹な無性と受動性に於て、表示されているとはどういうことか、という問題である。周知のように、神と被造物の有のアナロギア的關係は、通常は「分有」(participatio)という概念によつて説明されるが、エックハルトのアナロギア論の場合には、被造物の「純粹な無性」と「同一」の有と⁽¹³⁾いう二つのことの為に、分有という概念によつては説明し切れないところがある。たとえもしエックハルトのアナロ

ギア論にも分有という概念を適用するにしても、先の問題が明らかにされない限り、分有の意味は不明である。しかしながらエックハルト自身は、ラテン語著作集中のアナロギア論それ自体の中では、この問題についてはこれ以上は明らかにしていない。それは、エックハルトにとって先の問いが問題にならなかったからではなくて、逆にそれが最も根本の問題であったことは、ドイツ語、即ち当時の民衆語 (Volkssprache) —— 従って、概念的に規定されたラテン語世界の枠から自由な言語使用が可能である —— による説教の一貫した主題が常にこの問題に関わっていることから明らかである (小論の続篇参照)。神と被造物の關係は、エックハルトの場合にはアナロギア的というより寧ろ同名同義的 (univocus) であるが、エックハルトのアナロギア論自体の中に既にその傾向が見出せることは、アナロギア論の以上の簡単な纏めからも窺えよう。従って、先の問題がアナロギア論の中でそれ以上明らかにされていないのは、問われている事柄自体が、神学的に規定された概念による對象的把握を拒むからであり、エックハルトの場合には、神と人間との關係はアナロギアという概念によつては捉え尽されないのである。

ただ、エックハルトのアナロギア論が、キリスト受肉という救済論的根拠を得て、ドイツ語説教集の主題 —— 人間の魂のうちに於ける神の子の誕生 —— の方向に繋がられる為には、もう一つの契機が必要である。それは、人間は他の一切の被造物とは異なり、「神の似像にかたどつて」創られたという人間の似像性である。

(二) エックハルトの *imago dei* 論

「父神の似像」 (*imago patris*) (LW III, 107, 13) である子なる神が本来的な意味での「神の似像」 (*imago dei*)⁽¹⁴⁾ であるのに対して、人間は「神の似像にかたどつて」 (*ad imaginem dei*) 創られたという意味に於て「神の似像」である。

トマスは、*ad imaginem* という言葉に、「人間に於ける似像の不完全性 (*imperfectio imaginis*)」或いは「完全性を志向する者の何らかの動き (*motus quidam*)」⁽¹⁵⁾ を読み取る。また周知の通りアウグスティヌスは、創世記の *Facturus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* とどう一節から、人間の似像性を、人間の精神に於ける三一性に見

出し、それを『三位一体論』九卷以降の主題としている。

これに対してエックハルトは、*ad imaginem dei* という言葉を、そこに二重の意味を重ねて読み取る仕方では理解するのである。たとえばトマスのように考えるにしても、この言葉の意味は、通常 *imago* という概念の理解がもとになって理解される訳であるが、それだけでは不十分である。というのも、キリスト教に於ける神の真理、つまり神の三一性が、*imago dei* である神の子の受肉によって初めて人間に啓示された真理であるなら、神にかたどって創られた人間の似像性も、神の子の受肉を通して初めてその全幅の意味に於て理解されるであろう。「キリストの *mysterium* を通して」というエックハルトの思想全体を貫く姿勢が、エックハルトの *imago dei* 論の根本をもまた支えているのである。エックハルトにとっては、*imago* という概念の考察を通して理解される *ad imaginem dei* という言葉が、その根本的意義に於て示されるのは、神の子の受肉を通してである。神の子の受肉を通して啓示された「キリストの *mysterium*」の核心は、後程考察されるように、エックハルトによれば、人間もキリストと「同じ神の一人子」であるという点にある。従って、*ad imaginem dei* の *ad* は、トマスのように「不完全性」、もしくは「完全性への志向」を意味するというよりは寧ろ、神の子と同一の *imago* 性へ「向かって」という意味と考えられている。即ち、神による人間の創造は、*imago dei* そのものである子なる神の *imago* 性へと初めから向けられているのである。エックハルトの *ad imaginem dei* 論は、子なる神の *imago dei* 論に支えられ、*imago dei* へと向けて考察されているのであって、エックハルトの *imago* 論が、人間の *imago* 性についてなのか、子なる神の *imago* 性についてなのか、文脈上屢々明瞭に区別し難い理由はそこにある。また *ad imaginem dei* 論を支えているのはエックハルトの受け取ったキリストの *mysterium* である、ということが根本的な理由となつて、アウグスティヌスの、人間精神に於ける三一性という問題に言及はしても、それがエックハルトの *ad imaginem dei* 論の主題になることはなく、単なる言及に留まるのである。(cf. LW II, 305, 13ff, DW I, 230, 7ff.) 或いはより正確な言い方をすれば、人間精神に於ける「全三一性の似

像」(ad imaginem totius trinitatis) (LW III, 107, 13) ということが考えられるとしても、それがキリストの *mysterium* を通して受け取られるなら、アウグスティヌスのな、人間精神に於ける「記憶」(*memoria*)、¹⁹⁾「知解」(*intelligentia*)、²⁰⁾「意志」(*voluntas*) の三一性という意味以上の意味が生ずる。これは続篇も含めた小論の主題に関わる問題である。従ってエックハルトの *ad imaginem dei* 論がその全相に於て理解されるのは、エックハルトのキリスト論、受肉論が考察された後であるが、さし当ってここでは、*imago* という概念の意味及びその概念に基づく人間の似像性についてエックハルトの考えを述べておきたい。

imago (似像) という概念をトマス⁽¹⁹⁾の言葉を借りて定義するなら、「他者に類似したものとして発出するところのもの」(*quod procedit ad similitudinem alterius*)⁽²⁰⁾と云える。即ち、似像は似像の「原像」(*exemplar*)となるものに単に「類似して」(*similis*) いるのみならず、原像に「起源」(*origo*)をもつ限りに於て、そのものの似像と呼ばれるのである。従って似像は、似像が似像であるところの有を原像からのみ受け取る。「似像が似像としてある限りは、自らに属するものを、そこに於て似像があるところの基体からは何も受け取らない。寧ろ似像は、似像がその似像であるところの対象から、自らの全有を受け取るのである」(*totum suum esse accipit ab objecto, cuius est imago*)」(LW III, 19, 5f.)。何故なら、似像がもし別のものから有を受け取るなら、その似像はその別のものの似像となるからである。似像は似像の全有を原像から受け取るという意味に於て「似像は原像の中にある」といえるが、逆に「原像が原像である限りに於て、原像はその似像の中にある」(LW III, 19, 13f.)ともいえる。というのも、似像が自らの全有を原像から受け取ることにより、原像は、原像が原像である限りの有を似像の中にもつといえるからである。この意味で、似像が似像である限り、また原像が原像である限りに於て、一方の全有(*totum esse*)が他方の中にあることになるが故に、似像と原像は一である (*imago et cuius est imago, in quantum huiusmodi, unum sunt*) (LW III, 20, 1f.)。以上の意味で完全に似像と原像の關係にあるのは神の子と父神であることはいうまでもない。従って、「子は父の中にあ

り、父は子の中にある。かくして両者は一である」。(LW III, 406, 8f. cf. ヨハネ伝、十四—十、十一—三十)

それに対して人間の似像性 (ad imaginem dei) に於ては、原像に対する起源の關係と類似性とは、どのように考えられるであろうか。先ず前者 (起源の關係) についていえば、既述のように、似像は似像の全有を原像から受け取るということの意味した。このことは、神に創られたことにより、人間の有は全的に、然も絶えず神に依存している (前節参照) という意味にとられるなら、人間の被造物からだけでも帰結することで、従つて他の被造物にも共通しているから、必ずしも人間の似像性のみ帰せられることではない。それ故人間の似像性は、他の被造物と異なる、人間の神への類似性という点に見られるべきで、その類似性の中で原像からの起源の關係がどのように現われているか、改めて考えられなければならない。

神の中にある何らかのイデアに従つて創られている他の被造物に対して、人間が神の似像である所以は、人間が知性 (Intellectus) を有する存在者であるという点に存する。(cf. LW I, 270, 5f. LW III, 479, 2ff. etc.) 知性はアリストテレスによれば、これやあれの或る物ではなくて、「一切のものになる」ことのできる能力⁽¹⁷⁾である。知性が認識能力として現実態に入るのは、知性が対象の「形相」(forma) を自らの中に「写す」(describo) 言い換えれば、認識の対象から「形相」(species) を受け取ることによつてである。この形象は認識の対象の形相ではあるが、対象たる事物そのものの有する形相ではなくて、その事物から離れて認識の主体の中に生み出された、その形相の類似性である。しかし、それは対象たる事物の形相にのみ基づくが故に、事物そのものの有する形相から完全に離れたものでもない、謂わばその「子孫」(proles) (cf. LW III, 93, 11f. etc.) である。可能態にある知性はあらゆる可知的形象を欠くと共に、従つてまたあらゆる可知的形象を受容し得る。それが現実態に入ると同時に認識の主体となるのは、以上の意味で対象の形相によつて形相づけられることに於てのみである。それ故、現実態にある知性の内容を成すのは、形象として受け取られた、対象の形相である。この意味で、つまり、知性の実質的な内容は対象の形相であるという意味に

於て、知性は認識作用の中で「或る程度にまでは」(quodammodo) 認識されている当の対象になり得る。然も知性は、potentia (「可能態」という意味でも「能力」という意味でも) としては、その対象を「有るもの全て」(totum ens) に及ぼし得るが故に、今述べた意味で、知性は「或る程度にまでは全てのものになり」得る能力であるといえる。(cf. LW I, 270, 12f.) 神に於ては有が知性そのものであり、⁽²⁷⁾ その知性は可能態性を全く含まず「純粹現実態」(actus purus) にありはするけれども (cf. LW I, 314, 4f; LW IV, 268, 7f; LW V, 37, 1f.)、以上の意味に於て、人間の知性はあらゆるものをイデアとして内に含み、全ての認識をもつ神への類似性の所以であると一応いえる (cf. LW I, 272, 1f.)。

しかし人間の知性の示す神へのこの類似性は、必ずしも人間の神に対する似像性の所以であるのではない。エックハルトの場合には寧ろ知性がこのような類似性を示し得る所以が、似像性の所以である。似像の似像性は、「似像が、その似像であるところの原像から自らの全有を受け取る」(LW III, 19, 6) ところにあると先に云われたが、この点に於て、人間の知性は似像性を最もよく示し得るのである。というのも、知性が既述の意味で認識の対象としての全てのものになり得るとは、可能態にあった知性が、対象たる事物の形相を「可知的形象」(species intelligibilis) として「受容し」(recipere) (LW IV, 110, 3) 然もこの受容に於て、知性が対象の形相に形相づけられることに他ならなかったが、ここには、知性の全くの受容性、受動性と共に、知性の無私性ともいえるところの、知性自身の側に於ける無象性、無記性が前提されているからである。従って、もし人間に、一切の心象を放下して、知性の受動性と無象性とを以て神にのみ向うことが可能なら、或いはそのことが神の恩寵によって可能にされるなら、そのとき人間は何かの仕方で神を受ける、もしくは神を認識することができるであろう。そして、そのとき人間の知性は似像性を最大限に示し得るであろう。「(人間の) 魂が神の似像であるのは、それによって魂が神を受容し得る (capax) とところのものによってである」。(LW I, 271, 10)

一切の心象を放下して、知性の受動性と無象性に於て神を受け、神を認識することは人間に可能である。ただそれは、所謂「自然的理性」(ratio naturalis)による真理認識の領域を超えた、「恩寵の光」(lumen gratiae)のもとでのみ可能な認識である。「神の似像にかたどって」(ad imaginem dei)創られた人間の一人一人に、このことが可能であることを証ししたのが、次章で述べるようにキリストの受肉である。ここに至って、エックハルトの ad imaginem dei 論は、本来的な意味での imago dei へと重なっていくのである。

第二章 キリストの mysterium

(一) キリスト受肉論

神の似像にかたどって創られた人間にとって、最高の規範は、神の似像そのものである神の子であるといえる。しかるに「受肉」(incarnatio)という出来事の為に、神の似像である神の子は、人間にとって、それに向って(ad)の努力の目標である規範という意味以上の意味をもつことになる。

「言葉は肉となりて、吾らのうちに宿り給えり」(Verbum caro factum est et habitavit in nobis)。受肉論の基礎となるヨハネ伝第一章のこの一節を、エックハルトは次のように解釈する。

「神の言葉が肉となった」とは、神の子が「純粋な人間本性」を取ったということの意味する。「人間本性」(natura humana)とは、人間的 persona のように、「人間個体化の根源」⁽²⁰⁾を表示するものではなくて、全ての人間に少しの差異もなく共通な本性であり (cf. LW III, 241, 5ff. LW IV, 437, 9f. etc.)。『純粋な』(pura)とは、悪や罪の付着しない、神によって義しく創られたままの人間本性である。(cf. LW III, 87, 7ff.) この意味で人間本性は、各々の人間にとつて、(persona) 性、或いは偶有性を伴った) 自分自身より「一層内奥 (intimior) にある」(LW III, 241, 14f.) と云われる。このような人間本性を「恩寵から」神の子が取ったことにより、我々全ての人間は、イエス・キリストとこの本

性を共有することになる。然もキリストと「同じ仕方で」(aequaliter)、「同じ意味に於て」(univoce)。(I. c. 7f) 以下述べるように、これがエックハルトの受肉論の眼目である。

イエス・キリストが神であると共に人であるとは、キリストに於ては「神性」(natura divina)と「人間本性」(natura humana)の両本性が切り離されない仕方で (nuptiae inter deum et nostram naturam: LW III, 299, 10) 然もそれぞれの本性が完全に具えられていることを意味する。キリスト論の根本を為すこの教義に、エックハルトは、人間本性の神性との結合の可能性の絶対的な証しを見る。それは何よりも先ず、キリストという存在の絶対性の故、従ってキリストに於ける神性と人間本性の共在と結合の絶対性の故である。この絶対性は、本来神性に由来することはいふまでもないが、まさに神性のこの絶対性の故に、神の子の受肉によって人間本性と結合した神性は、人間本性とのこの結合に絶対性を与えるのである。「キリストに於ける神性と人性の合一は (unio divinitatis et humanitatis in Christo) (本来) 神性に属するところのものが、『受け取られた人間に』 (hominum assumpto) も適合するほど、それ程大きいのである」。(LW III, 351, 14f.)

また既に述べたように、受肉に於て取られた人間本性とは、吾々人間の有する人間本性とは異なつた、キリストにのみ与えられた特別な人間本性ではなくて——もしそのような特別な人間本性なら、イエスは神であるとはいへても、真の意味で人であるとはいえないし、その場合キリストの人間本性という言葉自体意味をなさないことになる——、人間一人一人が少しの差異もなく共通に有する本性である。即ち全ての人間はこの人間本性をキリストと共有するのである。受肉に於て示された神性と人間本性との結合の絶対性は、その人間本性をイエスと人間が共有する為に、我々一人一人に於ても (in nobis) 人間本性——人間の persona 性、あるいは偶有性ではない——と神性との結合が起り得ることの絶対的な証しとなる。それが神の恩寵であるとは、神は、神の子の受肉によって、そのことを人間に教えているということである。つまり、言葉が肉となつたのは、「我々が神の子になり得ることを我々に教える為」(LW

III, 240, 12f.)である。

「我々は皆、キリストと同じ仕方、また同じ意味に於て、キリストと（人間）本性を共有する。このことが我々の信を、即ち肉となった言葉はキリストに於てと同じように本来の意味で我々一人一人に於ても住まうという信を、根拠づけているのである」。(LW III, 242, 8f.)

以上の考察から明らかなように、「言葉は肉となりて、吾らのうちに宿り給えり」というヨハネ伝の一節の前半部「言葉は肉となり」に関しても、また後半部の「吾らのうちに宿り給えり」についても、エックハルトの解釈はカトリックの通常の解釈とは異なっている。がしかし、その異なる解釈の拠り所は、神であると共に人であるイエス・キリストであることは以上見た通りである。通常の解釈によれば、人類の神に対する罪を贖う為に、イエスは神であると共に人であらねばならなかった（次節参照）。従って、イエスが人間として様々な試練に耐え人間として受難したという点に、キリストの人性が見られている。これに対してエックハルトは、キリストが神であると共に人であるとは、神性と人間本性の結合した存在を意味するということとを動かさない。そしてそこから、既述のように、神の子の受肉は、一人一人の人間に於ても神の受肉が起り得ることの証しであるという、受肉に示された神の恩寵の意義が明らかにされた。従って、通常の解釈のように、イエスは人間として受難し苦悩したという点にキリストの人性が見られるなら、このような見方は却ってキリストという存在を誤解せしめるばかりではなく、キリスト受肉の意義を通して啓示される神の三一性の真理に対しても自ら身を閉ざすことになるであろう。のみならず、この意味に於ては、キリストの「肉体的現存」(praesentia corporalis) さえ妨げになるともい得る。「(キリストの)人間性に対する愛(amor humanitatis)と(キリストの)肉体的な現存は、神性に対する愛の純粹性を妨げる」。(LW III, 570, 2c)しかし、これは所謂キリスト仮現説に通ずる考えではない。キリストは、神であると共に、その有する人間本性の故に人である。神の子は受肉に際してこの人間本性を必ず取らなければならなかった。何故なら、神性と人間本性の結合の絶対的な

可能性こそ、神の子の受肉という恩寵が、人間に与えられた意義であるから。神性ととの結合が、人間である限りの人間、即ち人間本性を有する人間の一人一人に必ず起り得ることを証しする為には、証しとなる存在は、真の意味で神であると共に人でなくてはならなかったのである。

以上述べたところから既に明らかのように、エックハルトは先に引用したヨハネ伝の後半部に関しても、「我らのうちに」(in nobis) という言葉を通常の如く、「この世の我々人間の間に」という意味には受け取らない。ヨハネ第一の書の第四章にも、神はその一人子を「世に (in mundum) 遣わし」とあって、「この世に (in hunc mundum) 遣わし」とは記されていないように、「世に」とは、プラトンの的に云えば「叡智的世界に」(in mundum intellectualem) (cf. LW IV, 58, 1) 即ち「内的世界に」(für die inner welt) (DW I, 90, 3) 「内的人間に」(in interiori homine) (LW IV, 59, 5) という意味である。と同時に、神の子が遣わされたのは、我々の「内的世界」であるまさにその故に、終末の時を待たずとも、神は人間に「この世で」(in hoc mundo) 「神の子となる権能」(ヨハネ伝、一一二) を与えたのである。(cf. LW IV, 58, 3ff.)

「キリストの中で、つまり我々の外で (extra nos) 肉となった言葉は、それが我々の外にあるというまさにそのことの為に、我々を完全なものにしない。しかし、言葉が我々のうちに宿った後に、そして我々のうちに宿ったことによって、言葉は我々に、我々が『神の子と称えられ、神の子である』(ヨハネ第一の書、三一) という名と完全性とを与えたのである」。(LW III, 103, 1ff.)

これが受肉に示された神の恩寵の意味である。それは「純粹に恩寵によって」(LW III, 88, 1ff.) であって、人間本性の方に、このことを惹き起す力がある訳ではない。しかしながら、神から人間に与えられたこの最大の恩寵は、人間本性にとって、これ以外はあり得ないという程相應しい仕方与えられたことになる。何故なら、前章で述べたように、神の似像にかたどられていることが人間の本性を根本的に規定しているが、恩寵によって、もし人間が神を受

けることができるならば、そこに於て人間の似像性は本来的な意味で、即ち *ad imaginem dei* として「完成される」(G. 425, 10f.) ことになる。受肉に示された神の恩寵は、まさにこのことを実現させるといふ意味をもつ。換言すれば、人間が、最も本来的な意味で人間として「完成される」からこそ、受肉は人間に与えられた神の最大の恩寵なのである。

「キリストがそれによって神の子であるところの似像と、義にして神の如く形造られた人間がそれによって神の子であるところの似像とが別のものであるかの如く誤った考えを抱いてはならない。何故なら……『吾々は同じ似像に変えられる』(*transformamur in eandem imaginem*) からである」(LW III, 104, 6ff.)

従つて、エックハルトの受肉論は、「キリストに於ける」(in Christo) 受肉と「我々のうちでの」(in nobis) 受肉 (cf. LW III, 103, 1) とが切り離し難い関係にある。後者の受肉論に立ち入る為には、「魂のうちに於ける神の子の誕生」というエックハルト神秘思想の主題を考察しなくてはならないが、その前に、以上のキリストの受肉論で触れられなかった一つの重要な問題について考えを述べておきたい。それは、受肉と人間の罪という問題である。

(二) エックハルトの思想に於ける罪の問題

旧約聖書に於けるアダムとイヴの楽園追放の物語は、新約聖書、とりわけパウロの書簡に於て(例えばロマ書、五十二) 人祖の犯した原罪として、人類にとって決定的な出来事とされたことは周知の通りであり、キリスト受肉の根本的意義は、人類をこの原罪から救済することに現れている。カトリック神学の立場で通常行なわれている解釈によれば、⁽²⁾ 人類を原罪から救済する為にこそ、イエス・キリストは神であると共に人でなければならなかった。何故なら、原罪とは神に対する罪であるから、人間である限りの人間によっては贖い得ず、ただ神のみがそれを為し得る。

と同時に、十字架刑に極まる苦難を真の人間として受け苦悩するのなければ、ほんとうの意味で人類の身替りとなり生贄となつて人類を罪から救う救済者ではあり得なくなる。このような解釈に従うなら、受肉論、或いはキリスト

論は罪ある人間存在ということと切り離せない訳であるが、エックハルトに於ては、人間の罪、更には人間の罪と受肉という問題はどのように考えられているであろうか。

既に前節までに於て述べたところからも推察できるように、エックハルトの場合には、人祖の犯した原罪が人類を根本的に規制しているという考え方は見出せない。人間を根本的に規定できるのは人間を創った神だけであり、神が如何のように人間を創ったかによってのみ人間は規定されている。神の似像にかたどって創られた人間は、神が全く自由であるように、神によって自由の中に、「自由ということに関しては神のみが(人間の)魂に等しい」(DW I, 14, 1)ほどの自由の中に、置かれた。従って、「神は人間の意志を強制しない」(DW I, 78, 2)から、自由の故に人間は「神から離反」(aversio a deo)することもできれば、また「自由な能力の故に、まだ時間性の中にある人間でも、どの瞬間に於ても限りなく高く飛昇することができる」(DW I, 13, 6ff.)のである。

ところで、罪というものの「根にして形相因」(radix et formalis causa)は「不変の善からの離反」(aversio a bono incommutabili)である。(cf. LW III, 254, 12f.)「不変の善」とは神であるから、結局罪とは「神からの離反」(aversio a deo) (LW III, 254, 14)である。通常の解釈によれば、⁽²²⁾原罪の原罪たる所以は、それが神に背いた罪であるという点に存する。従って、旧約聖書の樂園追放の物語を、人祖の犯した墮罪の物語と受け取らずに、抑々罪というものの根源の意味に於て犯された罪が、象徴的に表現されている記述と受け取るなら、その意味に於てこの物語は、peccatum originale (「原罪」——「根源的罪」)の象徴的物語であると、エックハルトの思想の脈絡に於てもいい得る。

それ故また、キリスト受肉の意義が、原罪からの人類の救済として捉えられる場合にも、エックハルトに於ては、それは人祖が犯した原罪からというよりも、罪の根源からの人類の解放という意味に於てであり、そのことは、受肉によってのみ、即ち人間がキリストと同じように神の子となることによってのみ可能である。「神の子とならない如何なる人にも罪は赦されない。神の子としてあること (filialio) によってのみ、罪は赦されるのである。……義なる

人は如何なる人でも、(その人が) 神の子であることによって、キリストを通じて、キリストと共に、キリストに於て、神の子としてあること (filialis) が罪を赦す、と云うことをもつのである」。(LW IV, 385, 7ff.)

エックハルトの場合、要約すれば以上のような形で提出されている罪及び罪の赦しとは、では更にどのような意味をもっているであろうか。

先に触れたように、罪とは根本的には「不変の善」からの離反である。不変の善からの離反は、多くの場合「うつろう善に心を向けること」(conversio ad bonum commutabile) の結果として起る。(cf. LW III, 254, 12f.) この場合の「善」とは「何らかの仕方では求められているもの」の意味である。求められている限りは、求める主体にとっては善いものである。うつろう善を我々に提供する可能性をもつのは、神以外の一切の被造物である。しかしながら、被造物と関わるのが、必ずしも常に「神からの離反 (aversio)」を結果するところの「うつろう善に心を向けること (conversio)」である訳ではない。罪に結びつくところの conversio とは、ドイツ語説教でいわれる eigenschaft の最も普通のあり方である。

人間は通常、感覚、分別力、記憶力、知性等々の「魂の諸力」(potentiae animae, Krefte der seele) を通して自己の外にある一切の被造物に関わり、そこから自己の内に様々な心象、表象を形成することによって外界の事物を認識する。人間が自己の内面に向かう場合にも通常は、この表象的把握が適用される。人間にとって生得的ともいえるこの在り方は、知性の自然的な働きの結果であって、それ自体は悪でもなければ罪でもない。問題は次のことにある。既述の如く、本来人間は自己の「有」(esse, wesen) といえるものほもち得ないにも拘らず、魂の諸力を媒介とした外界内界との関わりの中で、外的事物の所有者乃至支配者として、または外的事物に対する主体として、或いは魂の諸力及び内的諸表象の所有者にして統筆者として、自己の位置を見出すことによつて、そこに自己の有を立てようとする。このような「我性」をエックハルトは eigenschaft⁽²³⁾ と呼んだのである。しかしながら、このような仕方では自己の有が

打ち立てられる場合には、この有を維持する為に自己は立て続けにこの仕方では有を打ち立てざるを得ない。その結果、この関わりの中に更に入り込んで所有を拡張、或いは所有されたものとの結びつきを更に深めるという悪無限的な循環に入り込み、人間の自己はこの関係の外に出ることができないという自閉的自執的状況に陥る。のみならず、所有の上に自己の有を立てるばかりではなく、それを立て続けることによってのみ自己が維持されるなら、所有されたものに逆に自己が捉われるということが必ず生ずる。エックハルトの言い方を借りれば、「私が被造物を（心に）所有する」なら「被造物が私を所有する」(DW I, 219, 14)ことを免れ得ない。従って、このような在り方の中では、人間は自己を得ようとして却って益々自己を失なう。eigenschaftに支配されたこのような在り方が何故に罪であるかといえ、本来神の有が臨在している場に、人間が自己の有を立てることによって、神の有を覆い隠してしまうからである。この意味では、罪とは如何なる罪でも根本的には神に対する罪であると一応いえる。しかし、このことから、神に対する罪は、神であると共に人である存在者を神に対する生贄としなければ贖われぬというような結論は、エックハルトの場合には出て来ない。人間の側からすれば、自己の有を立てることによって神の有を覆い隠したといえども、先のアナロギア論で明らかのように、神にとっては、そのような人間的な有は元々無いものであって、神の有が覆い隠されたことは一度もなかったし、またあり得ないのである。即ち神の側からすれば、如何なる罪も神に対して犯されたことは一度もなかったし、また決してあり得ないのである。エックハルトが「汝の罪」(peccata tua) (IV, 355, 1)というとき、それは人間自身によって犯された、人間の自己自身に対する罪という意味である。神の臨在の場に、人間が自己の有を立てることによって、自己が自己の根源を覆い隠し、自己が自己に捉われ、所有物に捉われるという不自由は、人間自らが惹き起すのである。たとえ何に對して或いは誰に對して犯された罪であろうとも、この点が変わらない。それ故、「罪は、本来的にはただ罪を犯した汝だけを損なう。或いは寧ろ、少なくとも先ず第一に汝を損い、他の誰をも汝以上には損わない」(I, c. 2H)のである。

以上のように考えられるとき、罪とは個々の具体的な罪を指すばかりではなくて、*eigenschaft* に支配された人間の在り方そのものが根本的に罪であり、*eigenschaft* が一切の罪の根源であるといえる。この *eigenschaft* は、次に述べるように、結局人間が神の似像にかたどって、神から創り出されたということから出て来る。しかし、それは、後で明らかになるように、例えばヤコブ・ベーメの如く、悪の可能性の根拠を或る仕方でも神の中に見出すということを意味しない。

人間の似像性は、エックハルトの場合には、前節で述べた人間の「知性」と、この節の冒頭で触れ、また統篇でも問題にする予定の人間の「自由」という二つの事柄に集約し得る。人間の自由というと、アウグスティヌス以来、意志的な自由が考えられることが多い。エックハルトに於ても意志的自由は問題とされているが、その際アウグスティヌスと大きく違っているのは、自由意志のみならず、一般に自由というものの更なる根拠を認めないという点である。自由を規定する根拠があればそのような自由は自由とはいえない。つまり自由は「何故をもたない」、「何故なし」(*ane warunbe*)である(統篇参照)。それ故、人間の自由意志は、「自由そのものであるところのもの以外何ものをも欲しないような仕方でも自由の中に置かれている」(DW II, 78, 2f.)

更にまたエックハルトの場合、「自由ということに関しては神のみが(人間の)魂に等しい」(DW I, 14, 1)ほどの人間の自由は、単に意志に於てのみならず、知性に於ても考えられている。人間は「知性と意志の中で自由である」(DW III, 112, 5)周知のように、トマスはアリストテレスに従って、知性の働きを二段階に区別した。第一の段階は、知性の無象性、無記性に基づくところの、対象の本質の「単純把握」(*simplex apprehensio*)であり、この働きを前提として、それによって把握された単純概念を「結合分離する」(*componere et dividere*)第二の働きが成立する⁽²⁴⁾。決断、或いは選択の自由として現われる意志的自由に対して、エックハルトのいう知性の自由とは、根本的には知性の無象性に基づいており、そこからまた結合分離の自由も出てくる。知性の無象性の故に、知性は前章で述べた意味に於て

「一切のものになる」ことができるのみならず、それに自由意志が加わることによって、知性のそのような在り方を更に強固に自己に結びつけ得る。が逆にまた、意志的自由の決断を発端として、「結合分離する」知性の働きの中で「一切のもの」を捨て、知性の元の無象性に向かうことも可能である。eigenschaft に関して先ず問題となるのは前者の方である。トマスによれば、⁽²⁵⁾人間の知性は可能態にある限りは、知性自身を認識し得ず、現実態に於て初めて自己を認識する。ところで知性が現実態に入るのは、他者から可知的形相を受け、それによって形相づけられることに於てのみである(前章参照)。従って、人間の知性が現実態に於て自己を認識するといっても、それは直接に「知性能力」(potentia intellectiva)としての自己自身を認識するのではなくて、他者を認識するという知性の働きの中で、その働きを通して自己の現実態を認識し、更に現実態にある自己の認識を通して、それを可能ならしめている可能態としての自己自身を認識するのである。この意味では、人間知性の自己認識が成立する為には、必ず他者についての認識を必要とするといえる。従って、自己内部の諸心象、諸表象の主体として、のみならずそれらの所有者として、人間が自己の有を立てる傾向性は、以上述べた知性の自己認識に極めて伴いやすい現象である。この意味で eigenschaft は人間に殆ど本性的な傾向性ともいえ、それが一切の罪の根源であり、原罪であるのは、その意味に於てである。人間は eigenschaft と共にある限り罪の中にある。それ故、原罪からの人間の解放は、eigenschaft からの「離脱」(abgescheid-enheit) に於てのみ可能である。その為には、既に eigenschaft の支配の只中にある我々は、知性の自然本性的な働きを一旦停止する必要がある、それはその働きを惹き起す自己内外の一切のものを先ず一旦「放下する」(lassen) ことである。知性の自然本性的な働きを停止するとは、無象性にある知性の可能態性に知性を引き戻すことともいえるが、それが人間に可能であり、そしてまたそれが知性の自失とならないで根源的な自己の自覚に転じ得る(統篇参照)ということこそ、人間にもともと与えられている神の最大の恩寵である。これが、神の似像にかたどって (ad imaginem dei)、自由な、知性的存在者として創られた人間が、その ad imaginem dei たることに於て、ad imaginem dei の誤

用を否定して、*imago dei* として新生することに他ならない。

「何故に神は人となり給うたか。私が同じ神として生まれる為である。何故に神は死に給うたか。私が全世界及び一切の被造物と死別する為である」。(DW II, 84, 1ff.)

以上述べたところより、エックハルトに於て、罪と罪の赦しについては以下のように考えられていることが解る。人間が罪から救われるとは、罪ある存在のまま赦されることではなくて、神の子となることによって、即ち罪なき存在に変えられることによって、罪というものから根源的に解放されるのである。このことを可能にしているのは、次に述べるように「神は有にして善である」というキリスト教神学の根本テーゼである。

人間が *eigenschaft* から離脱するとは、神の有を覆い隠すような自己の有に死することであるが、そのような有は、つまり被造物が被造物の有として示し得る有は、既述のように有論的には本来無いものである。本来無いが故に、無しし得るし、また無にすべきである。従って、神の子となって罪が赦されるとは、罪の根源も罪の主体も本来無かったのだと気づかされることによって、結局罪そのものもなかったのだと気づかされることである。しかし、それは罪ある状態のまま、それを良しと肯定する傲慢に陥ることでもなければ、何をしても本来罪はないのだからという放埒に走ることもでもない。そのような人は、たとえ一度は *eigenschaft* から離脱したことがあつたとしても、「捨てたものを振り返り」、再び *eigenschaft* に捉われている人である。エックハルトのいう「真に離脱した人」とは、離脱したという事実を過去にもつ (*Gelazen hat*) 人ではなくて、人間の在り方として離脱以外にあり得ないという仕方、離脱になり切っている (*Gelazen ist*) 人である。(cf. DW I, 203, 1ff.) 罪というものは本来無かったのだと気づくことは、寧ろ、本来無いものを有るかの如く有らしめていたのは自分以外の何者でもなかったのだという大懺悔を伴う筈である。その懺悔が救いに転じ得るのは、罪の無に気づくことが、罪の主体となるような自己の無性に気づくことである。

とともに、新たな自己の自覚——復活——に他ならない（統篇参照）からである。このように、エックハルトに於ける罪の問題は、悪或いは罪の有論的な無性が、そのまま実存的な罪の否定、罪の無性に転じ得る、というところに最大の特色を有する。この点に於てエックハルトは、それぞれ違った意味に於てではあるが、やはり悪と無ということが問題となったアウグスティヌスとも、また近世の神秘思想家ベームとも異なっている。

周知のように、アウグスティヌスを終生苦しめると共に、その思索を絶えず刺戟し続けたのは、「自ら為す悪」としての人間の罪の問題であつた。アウグスティヌスによれば、一切の被造物は、無から神によつて創り出された為に、「完全に有るのでもなく、また完全に有らぬ訳でもない」(nec omnino esse nec omnino non esse)⁽²⁷⁾、謂わば有と無との中間的存在である。アウグスティヌスは、人間に於ける悪の可能性の根拠を、人間の被造的有に含まれるこの無性の中に見る。無とは有の否定であり、有は善と置換し得るから、無とは善の否定、つまり悪の原理である。言い換えれば、一切の被造物は無から創られたということの中に、必然的に悪の原理、即ち悪の可能性を含んでいる。この可能性に現実化の根拠を与えるのが人間の自由意志である。人間は自らの自由意志の自由の故に、自由意志それ自身を悪しく使用し得る。このとき自由意志を悪しき方向に、即ち罪に規定するのは、人間の「傲慢」(superbia)である。それは、人間が謂わば神の位置に自らを置くことであつて、人間の自己完結的自己中心的な在り方の中で、自由をも含めた自己の一切の根源が神であることを忘れた「思い上がり」である。では何故そのような傲慢が生ずるかといえば、それはやはり、人間が「無から創られた」という、人間存在そのものに入り込んでいる無、即ち不完全性による。従つて、アウグスティヌスの考えによれば、人間は、被造性に由来する無の故に、罪を犯し得る可能性をもつと同時に、現実にも罪に陥るのである。この意味で、罪は人間存在そのものに根ざし、人間が人間である限り、それを免れることはできない。アウグスティヌスの場合にも、原罪の問題から説話的表象を除いて、以上の意味で原罪を捉えることもできる。

原罪の物語から説話的表象を除いて、罪というものの根本的な意味と在り様を象徴する問題として考える捉え方は、先に述べたエックハルトの場合と同様である。ただ、先にも言及したように、エックハルトの場合には人間の自由は意志に於てのみならず知性に於ても考えられており、然もそれは無底である。この点でエックハルトはアウグスティヌスと大きく相違する。エックハルトの無底的自由の思想を受け継ぐのは、周知のようにベーメである。

しかし、エックハルトがアウグスティヌスのみならずベーメとも決定的に異なるのは、被造物に於ける無性の意味である。アウグスティヌスの場合には、神即ち有^{ユツキ}によって無から創られたが故に、被造物の有は無を含む、従つて悪の原理を含む。エックハルトの場合には、前章の冒頭で述べたように、被造物は神即ち有^{ユツキ}によって、無即ち非有から創られたが故に、被造物は被造物自身の有をもたない。「有をもたないものは無である」。(DW I, 69, 8) 絶対の有である神による万物の創造とは、神の有を制限するような無なるものがあつて、神はその無の中に、或いはその無を基体として、何かを創り置いたということではない。神の絶対的な有性は、神は有であり、有は神であることを意味するが故に、何かが無即ち非有の中で有ることは不可能である。従つて「無からの被造」とは、非有の状態から有へと呼び出されることであり、その有を一切のものは神の中で見出し、神の中でもつのである。従つて、被造物に於て示される有は、神と同一の有であるから、たとえ既に創られたものでも、神即ち有の外では「純粹な無」(purum nihil, nihiliter nihil)である。それ故、エックハルトの場合には、アウグスティヌス的な「無を含んだ有」という言い方はあり得ないのである。

エックハルトに於ける以上のような問題連関の最も根本にあるのは、創造以前にも創造以後にも、自らの内にも外にも、凡そ無というようなものを決してあらしめないところの、また自ら以外の有をあらしめないところの神の有の絶対性である。トマスの場合と同様にエックハルトに於ても、神の有^{ユツキ}は、その形而上学の全体を支えるものであるが、少なくとも著作の上では、有それ自体という問題は背後に隠されたままであるトマスに対して、エックハルトの場合

には、神の有がまさに神の有である所以の、有の絶対性に向って追求されるという仕方、有それ自体という問題が顕在化しているといえる。その際、神の有としての絶対性に向っての追求を促進したのが、新プラトン主義的「一」であることは既に別の機会に考察した。⁽²⁸⁾ その「一」は、人間に於ける被造的有の否定（即ち「離脱」）によって、また否定に於てのみ人間に体験され得る。この宗教的事実としての「一」が、エックハルトの神学的な思弁をも「二」に向って徹底せしめる力となったであろうように、前者の「一」に必ず伴う否定が、有論的な被造物の無性をも徹底せしめたといえるであろう。被造物の無性が「無を含んだ有」ではなくて、「純粹な無」といわれる所以である。人間が罪に陥るとは、その本来無い無に捉われることである。エックハルトが、「地獄で燃えているのは無である」(DW I, 88, 9f.)と云うとき、そこにはそのような意味がこめられているのである。

無であるが故に、「(人間の意志が)たとえほんの一瞬でも、自分自身及び一切の被造性から脱して自らの最初の根源に戻って来たならば、この意志は再び己れの真正にして自由な在り方の中に立つのであり、自由である。この一瞬間に於て、失われた時の一切は取り返しがつけられるのである」。(DW I, 94, 10ff.)

「悪は善の欠如であり形相の欠如である」という新プラトン主義的命題は、アウグスティヌスによって、悪は非有であるというキリスト教的命題に転換されたといわれる。エックハルトは、悪は非有即ち無であるという命題を、中世有論に於て絶頂に達した神の有としての絶対性によって根拠づけるとともに、再び新プラトン主義的な「一」の体験によって、悪の有論的な無性を人間が自らの上に実現し得るとする。そして、そのことよって悪の無性を実証し、悪の根を裁断したのである。以上の点で、エックハルトに於ける悪の問題は、アウグスティヌスとも、また或る仕方、神の中に悪の可能性の根拠ともいべきものを見出した——ということ、悪に根があることになる——ベームとも決定的に異なっているのである。

しかしながら以上のように考えてくると、謂わば初めから神以外の一切を否定することが目的であったとしたら、一体何の為の神の世界創造であったのかという疑問も出て来得る⁽²⁹⁾。この問いは、エックハルトの受肉論をその全き相に於て、即ち受肉をキリストに於てばかりではなく、人間にも起り得る出来事として見てゆくと、自ら明らかになるであらう。以下、⁽³⁰⁾続篇に続けたい。

(了)

註

エックハルトに関して使用したテキストと略記は以下の通りである。略記の次の、初めの数字が頁を、後の数字が行を表わす。

LW I, II, III, IV, V=Die lateinischen Werke, Bd. I, II, III, IV, V.

DW I, II, III, V=Die deutschen Werke, Bd. I, II, III, V, Stuttgart 1936ff.

Q=J. Quint; Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, München, 1969.

またトマスに関して、Marette 版から、アウグスティヌスについては、Migne 版から引用した。

- (1) 拙論「新プラトン主義と中世ドイツ神秘思想に於ける『I』の問題」(京都宗教学会編「宗教哲学研究」第五号、一九八八年、六〇—七七頁)参照。

- (2) 山田晶「アウグスティヌス講話」(東京、新地書房、一九八六年)一〇九頁。

- (3) 神秘思想に於ける普遍性の問題は、西谷啓治「今日における神秘主義研究の意義」(上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』、東京、創文社、一九八二年、三一—二五頁所載)の一三一—四頁参照。

- (4) Thomas; Sum. theol. I, q. 32, a. 1.

- (5) 山田晶『トマス・アキィナスの《レス》研究』(東京、創文社、一九八六年)八四四—七頁参照。

- (6) cf. Thomas; Sum. theol. II-II, q. 2, a. 8.

- (7) 通常、日本の中世哲学研究の領域では、esse は「存在」、ens は「有」と訳されるが、筆者は esse に「有」、ens には「有るもの」という訳語を当てる。理由は、拙論「マイスター・エックハルトに於ける形而上学と神秘思想——エックハル

トのアナロギヤ論をめぐって——」(日本宗教学会編「宗教研究」二六六号、昭和六十年、七九—一〇六頁所載)の註(1)参照。

(8) ヴァンッカーマンの指摘する如くは、通常は「神なくしては何も生じなかつた」と理解されてゐる(omnia per ipsum facta sunt, et) sine ipso factum est nihil”(モクネ依「一—三)をヘックホルトは「神なくしては生じたもののゆゑ無じある」と譯たかたのゆゑ” cf. H. Wackerzapp, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. Münster/Westf. 1962, S. 65ff.

(9) 註(1)既出の拙論「六六—六七頁」七二—七三頁参照。

(10) 詳細は註(7)既出の拙論参照。

(11) cf. J. Koch; Zur Analogielehre Meister Eckharts, in: Kleine Schriften, Bd. I Roma 1972, S. 374ff.

(12) cf. Thomas; Sum. theol. I, q. 11, a. 1, c.

(13) cf. B. Mojsisch; Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, S. 55ff.

(14) (15) cf. Thomas; Sum. theol. I, q. 35, a. 2, ad. 3.

(16) l.c. a. 1.

(17) cf. Aristoteles; De anima III, c. 5, 430 a. 14.

(18) ヘックホルトに於ける「神の有^{ホト}知性の関係をめぐいては」註(7)既出拙論一〇—一〇二頁参照。

(19) 註(14)参照。

(20) Thomas; Sum. theol. I, q. 29, a. 4, c.

(21) (22) 例えば、山田晶 註(5)既出書八四九—八五三頁参照。

(23) 中高ドイツ語の eigenschaft は現代語の Eigenschaft とは意味が異なり、仮りに「我性」と訳した場合もあるが、一語を以て日本語に訳出することは困難である。この言葉の意味合いについては、DW I 26, Ann. 1. 参照。また、上田閑照『神の子の誕生』と『神性への突破』(註(3)既出書一〇七—一三三頁所載)一四七—八頁参照。

マイスター・ヘックホルトに於ける受肉の mysterium

- (24) cf. Arist. *l.c.* c. 6, 430a, 26-28. Thomas; In *Perihern.* I, 1, 3, n. 25.
- (25) cf. Thomas; *Sum. theol.* I. q. 87, a. 1, c.
- (26) cf. Augustinus; *De libero arbitrio* I, 2, 6.
- (27) Augustinus; *Confessiones* VII c. 11, n. 17.
- (28) 註(一) 既出拙論参照。
- (29) 例へば A. Halder: *Das Viele, das Eine und das „Selbst“ bei Meister Eckhart*, in *All-Einheit* hg. von D. Henrich, Stuttgart 1985, S. 135 以下のよきな疑問が提出されてゐる。
- (30) 拙論「マイスター・エックハルトに於ける神の一性と三一性の問題——キリスト教に於ける神の三一性の問題をめぐって——」(法政大学教養部紀要第七一号)。また、本論文と続篇の要点を纏め、更にいくつか重要な指摘を付け加えたものとして、拙論「キリスト教神秘思想に於ける三一性の問題——新プラトン主義的一性とキリスト教的三一性の問題をめぐって——」(比較思想学会編「比較思想研究」第一六号)

(筆者 よしだ・きくこ 法政大学〔教養部(倫理学)非常勤講師])

simples ne peuvent pas être les éléments constitutifs de l'existence, Descartes a besoin de la règle générale de l'évidence. A ce moment-là, la faculté de jugement commence à passer de l'entendement à la volonté.

Das Mysterium der Inkarnation bei Meister Eckhart

— Der Weg zum Mysterium der Trinität —

von KikukoYoshida
Dozent der Philosophie,
Hôsei Univ.: Tokyo

Der Einigung des Menschen mit Gott, die das Kernstück christlicher Mystik bildet, liegt die Einheit Gottes zugrunde. Diese Einheit hat bekanntlich eine enge Verwandtschaft mit der Einheit des neuplatonischen Einen ($\tau\omicron\delta\ \epsilon\nu$). Das neuplatonische Eine ist jedoch jenseits des Geistes ($\nu\omicron\theta\delta\varsigma$), der in gewissem Sinne eine trinitarische Struktur hat; es ist daher die Verneinung von Differenz und Relationalität. Dagegen ist die göttliche Einheit im Christentum als Einheit von der Dreiheit, d. h. von der Differenz und Relationalität, nicht zu trennen. Diese beiden sich diametral entgegenstehenden Auffassungen der Einheit führen zu der grundsätzlichen Frage nach der Stellung der Trinität in der christlichen Mystik. Diese problematische Situation finden wir sehr deutlich bei dem mittelalterlichen Mystiker und Dominikaner Meister Eckhart, der sowohl in seinen theologischen lateinischen Werken als auch in seinen mystischen deutschen Predigten einerseits die Einheit stets zu dem einen großen Thema macht (in den deutschen Predigten greift er dafür sogar zu dem Ausdruck des „Durchbruchs zu

den göttlichen Personen“), andererseits die göttliche Dreiheit überhaupt nicht verneint, sondern desöfteren die Dreieinigkeit Gottes thematisiert. Der Ansatzpunkt für diese Problematik ist in der für das Christentum grundsätzlichen Voraussetzung zu suchen, daß zum Mysterium der Trinität nur durch das Mysterium Christi zu gelangen ist. Aus diesen Gründen wird in der vorliegenden Arbeit zunächst mit der Erörterung des Mysteriums der Inkarnation im Falle Meister Eckharts begonnen, um über das Problem der Trinität in der christlichen Mystik nachzudenken. Die Inkarnation bedeutet nach traditioneller christlicher Auffassung die Sühne der menschlichen Sünden. Bei Eckhart verhält sich das aber ganz anders, was in seiner aus mittelalterlich-christlicher Ontologie stammenden Auffassung des Menschen seinen Grund hat. Diese wird unter den Themen behandelt: Schöpfungslehre, Analogielehre und Lehre des imago dei bei Eckhart (Kap. 1). Dann: was ist, und welche Bedeutung hat die Inkarnation Christi und wie ist das Problem der Erbsünde bei Eckhart zu verstehen (Kap. 2)?

Die Inkarnation Christi ist bei Eckhart das Zeugnis dafür, daß auch wir Menschen in einer Weise an uns selbst die Inkarnation erfahren können. Wir erfassen daher die Bedeutung der Inkarnation im Horizont des Eckhartschen Denkens erst dann voll, wenn wir einsehen, was unter der an uns selbst zu erfahrenden Inkarnation zu verstehen ist, die wir bereits in einer früheren Veröffentlichung zu entfalten suchten.