

マイスター・エックハルトにおける「自由」の問題

松井吉康

エックハルトの場合、自由を問題にするという事は、自己を問題にするという事である。自らの生を問題にするという事である。ところが現代という時代は、このような自由と生、或いは自由と存在の繋がりを殆ど問題にしようとはしない。自由は社会的な問題であり、生は生物学の問題と化してしまっているのである。では、我々は、最早この繋がりを問題に出来ないのだろうか。しかし、そもそもこの両者の連関を論じる地平の消失が、今日の我々の世界喪失をもたらしているのではないか。ここで我々が問題にするのは、マイスター・エックハルトの自由論であるが、彼にとって自らの根源的な自由の実現は、同時に存在の真理の開示、つまり神の誕生（成立）という事態を意味したのである。究極の自由を実現する事は、同時に究極的な存在理解をもたらすものでなければならぬ。私は、これまでいくつかの論文において、我々の自己理解の変容が、同時に世界理解、存在理解の変容をもたらすという事を明らかにしてきた⁽¹⁾。しかしそのような自己理解の変容を導くのが、実は我々自身の内に潜む根源的な自由への欲求なのである。本論は、先ずエックハルトの求めた自由がどのようなものであり、またそれがどのようにして実現されるのかを究明し、最終的にその実現が我々の世界理解とどのように関係するののかという事を明らかにするであろう。

一 主体性の自由、存在の非自由

エックハルトにおいては、自由もまた存在論の地平で論じられる。彼の議論は常に神を中心に展開されるが、彼の神学の第一命題が「存在は神である」(LW I, 156)という命題なのである。とはいえ彼が近代的な主体性の自由と全く無縁だという訳ではない。例えば彼は、次のような言葉を語っている。

私が一人の人間であるという事は、私と共に他の人間にも共通する事である。……しかし私が存在する(我あり)という事は、私独り以外のいかなる人間にも属さない。いかなる人間にも、いかなる天使にも、私が神と一である場合を除いては、神にも属さないのである。(DW II, 63)

ここで彼は、はっきりと「私の存在」が「私」以外の誰にも属しないと述べている。ここでは一人の人間が、絶対的な主体として、自己を自覚しているのである。神ですらも、私と一つにある時以外は、私の存在を自らのものに出来ない。そういう意味では、ここで述べられている「我あり」は、神からすらも独立した主体性を意味しているのである。彼の思想が近代の自由意識の淵源としてしばしば言及される所以であろう。しかし、エックハルトの語る「我あり(＝私の存在)」は、近代において主張される「主体性」と全く同じという訳ではない。

近代における「私」の「私の存在」に対する関係は、あくまでも他者との関係の中で——つまり世界の中で私の存在に対して主権を主張できるのは私だけだという意味で——その主体性が保証されるようなものである。そこで主張される主体性(或いは自由)は、各人が自らの行動に対して責任を負うべきであるという市民社会の責任倫理と表裏一体のものなのである。つまりそれは、後で見るような存在論的な権利問題として「私が私の存在の主体である」という事を主張するのではなく、単に「世界の内で私の存在に対して主体として振る舞う事が出来るのは私だけだ」という事を意味するに過ぎない。この事自体は確かに我々の常識であり、このような自らの存在に対する理解(或いは

態度)が、近代の自由意識を支えているのである。しかし実は、それで私と私の存在の關係が尽くされる訳ではない。存在を巡る問題として考えてみるならば、「私」が「私の存在」に対して主体なのではなく、むしろ逆に「私」は「私の存在」の述語でしかないのである。エックハルトは、繰り返して「神が存在であり、被造物は存在を持たない無である」と語っているが、我々人間も、自らを被造物として認識する限りは、存在の主体にはなり得ない。我々は、自らの存在の根源から自覚的に存在してきたのではないからである。事実としては「気がついたら存在していた」のである。そういう意味では、私は決して私の存在の主体ではない。確かに我々は、自らの存在が他の誰のものでもないという事から言えば「私は私の存在の主体である」と言えよう。⁽²⁾しかし問題を他者との關係においてではなく、存在論的に「私」と「私の存在」の關係として捉え直すならば、「私」は、私の存在の主体ではなく、むしろ私の存在の述語なのである。

現代に生きる我々は、自由を問題にする時、「私は私の存在の主体である」という事を当然の前提とする。しかし「私自身における私」の問題として自由を問題にしようとするなら、この前提自身が更に存在論的に問われねばならない。つまり「私の存在がいかなるものであるのか」を自覚する必要があるのである。そこで今後の議論の爲にも、責任倫理と表裏一体の自由を「主体性の自由(広義の行動の自由)」と呼び、今我々が問題にしている自由を「存在の自由(宗教的な自由)」と呼ぶ事にしよう。我々は、主体性の自由ならば主張出来るが、存在の自由は主張出来ない。我々は、自然の状態では、存在に関して或る種の受動態にあり、決してその主体ではない。エックハルトの文脈に目を向けるなら、こうした存在の受動態という事は、「被造物」という表現に明確に見て取る事が出来る。被造物とは、文字通り「造られて存在する物」、「存在を受け取って存在する物」なのである。

では、我々に出来るのは、このような存在の非自由を⁽³⁾動かし難い事実として受け入れる事だけなのだろうか。少なくとも「気がついたら存在していた」という自然状態の「私」を主体の位置に置く限り、この非自由の克服は不可能

であろう。そうした「私」は、自らの存在について何も知らないからである。にもかかわらず、そうした「私」であっても、自らの存在に対して主体であろうとする。我々は、このような「私」をエックハルトに倣って「我性 *eigen-schaft*」と呼ぶ事にしよう。⁽⁴⁾ 我性とは、(自らの存在を自覚してはいないため) 実は存在の述語でしかあり得ないにもかかわらず、それを自覚する事なく、一切に対して主体となり得ると思ひ違えている主体性を意味するのである。

それは、実は真の主体ではないのにもかかわらず、あたかも真の主体であるかのように振る舞う擬似主体性なのである。⁽⁵⁾ しかし我性は、自らの存在の正体を知らない。そもそも我性は、そうした自らの存在への問いを問う事なく「私は私である」と主張する主体性なのである。「私」を支えているのは、「私の存在という私の知らない何か」なのである。そういう意味では、この「私の存在という私の知らない何か」が自覚されない限り、「私は私である」という私の自己同一性(根源的なアイデンティティ)は主張され得ない。しかしこの事は逆に、我々の存在の非自由が、「私」自身が「私の存在」の正体を知らないという存在論的な無自覚に由来するという事を示唆する。事実エックハルトは「魂における神の子の誕生」という表現で我々人間の究極の自由を語っているが、それは実は「存在そのもの」であるところの神を認識するという事態なのである。しかもこの神認識は、神の存在を自らの存在として受け取るという、極めて特異な認識なのである。⁽⁶⁾ それは、我々に究極の存在と生を——それゆえ存在の自由を——もたらすものなのである。エックハルトは、こうした究極の自由を自らのものとしている人間のことを「真人 *war mensche*」と呼んでいるが、そのヴァリエーションである「義なる人」について次のように語っている。

義なる人は、神にも被造物にも仕えないが、それというのも彼は、自由 (*Will*) だからである。……創造されたものは、総て自由ではない。神自身ではない何か或るものが私の上にある限り、それは私を押しさえつけるのである。

(DW II, 62)

ここで「創造されたものは自由ではない」と言われているのは、先に見た被造物の非自由のことである。ところが

エックハルトは、自己の徹底的な放下の後に続く「魂における神の子の誕生」という事態において、我々が神にも等しい自由を手に入れると考えているのである。こうした自由を求める情熱について、彼は「魂の怒り *irascibilis*」ということを言い、それを「向上力 *ein aufkriegendiu Kraft*」と訳して、次のように語っている。

向上力という業に特有なのは、それが上へと向かうという事である。……魂に特有な業とは、その力で間断なく上へと向かつて行くという事である。そして魂が協見をするならば、高慢に陥り、罪なのである。それは、自らの上に何物かがある事に耐えられない。私が思うに、それは自らの上に神がいる事さえも耐えられないのである。

(DW, II, 143)

ここで述べられているのは、恐らくキリスト教史上最もラディカルに表明された自由への情熱である。このような自由への情熱が、「神の突破」「神の放下」といった言葉を語らしめる原動力になったであろう事は疑いない。そういう意味では、エックハルトの思想の全幅をこの情熱が支えているのである。彼が自己自身の放下という事を説き、魂の奥底に神をも含めた一切の存在が成立する場所を見出し、そこから神からすらも自由な「個としての自己」の実現という事を語るに至るまでの一切の動性を、この情熱が支えているのである。ではエックハルトは、神を無視する自己中心的な方向へと話を進めるのだろうか。勿論そうではない。「魂における神の子の誕生」という事態が成立する為には、我々が自らを徹底的に放下するという事が必要なのである。では、こうした放下が、何故我々に自由をもたらす事になるのか。

自由は様々な仕方で論じられるが、宗教的な問題としてみれば、(「救済」等の表現で語られる)「苦悩などからの解放としての自由」と(「永遠の生命」等のメタファーで語られる)「創造的、積極的な自由」という区別が認められよう。とはいえ両者は、実際には密接な繋がりを持っている。そしてエックハルトもまた、こうした自由の両面を放下を軸にしたがら問題にしているのである。苦悩からの自由については、次のように言われる。

(人々は言う)「私はどこそこにおいて、かれこれを為すのでなければ、うまくやっていたいけない。私は出家して隠者になるか、修道院に入らなければならない」と。……これは我意(eigener Wille)である。人が認めようと認めまいと、我意からでなければ汝の内に葛藤(unruhe)は決して生じないのである。……汝を妨げているのは、事物の内にある汝自身である。というのも、汝は事物において逆倒した(unordenliche)態度を取っているからである。それゆえに先ず、汝自身に着手して、汝自身を放下せよ(lasz dich)。 (DW V, 192)

私は有限な存在なのであるから、世界を自らの思い通りにする事は出来ない。そういう事実を拒んで、それでも世界或いは存在に対して主体(主人)であろうとする「世界に対して逆倒した関係にある私」を、エックハルトは放下すべき自己の在り方、つまり「我性」と考えているのである。我性とは、自由であると錯覚している——つまり自らが存在や世界に対して主体であると錯覚している——自我意識なのである。この引用は、我々の葛藤や苦悩の根となるのが我性に外ならないという事を明らかにしているのである。ではこうした不自由から脱却する為にはどうすればいいのか。エックハルトの答えは、「汝自身を放下せよ」という一言に尽くされている。有限な自らの存在を省みず、一切の出来事に対して主体であろうとするその在り方自身に、我々の苦悩や葛藤の根があるからである。一切の我意、我欲といったものを捨て去るならば、苦悩や葛藤といったものは消え去るだろう。一切の時間的空間的なものに対する関心を失えば、そういうもの(エックハルトの言葉では被造物)に悩まされる事もなくなるだろう。先に見た引用で「義なる人」が自由であると言われたのも、エックハルトの場合「義なる人」は完全に自らを放下した人を意味するからである。⁽⁸⁾ そのヴァリエーションとして次のように言われる。

我が主は福音書において言う、「我が教えは、私のものではなく、私を送られた方のものである」と。かくして善き人は、「私の業は私の業ではなく、私の生は私の生ではない」というようにあるべきである。(DW II, 13)

ここで「善き人」と言われているのは、神に自らを委ねた者、つまり事物において正しい(つまり逆倒していな

い)態度を取っている者のことであろう。我々は、「私の業は私の業ではなく、私の生は私の生ではない」というように生きる時、初めて一切の妨げや苦悩から自由になる。では、苦悩からの自由が、エックハルトが最終的に語る人の自由なのだろうか。我々が一切の被造的な事物から離脱するならば、我々を妨げるようなものが存在しなくなるという事は確かである。しかしそれは、まだ存在の自由ではない。苦悩からの自由というだけでは、まだ我々の存在の非自由、宗教的な非自由という問題が解決していないのである。では、そもそも存在の自由、宗教的な自由とはいかなるものなのか。

二 存在の自由

存在の非自由が「私が私の存在の根源から自覚的に存在しているのではない」という事に由来するのであれば、そういうった非自由の克服には「私が私の存在の根源に至る」事が必要である。ではそもそも「私の存在の根源」とはどのようなものなのだろうか。エックハルトの場合、「私の存在」というのも、それが存在である限りは、神を意味する。彼は「存在に先立つ存在者は存在しないので、存在こそが神である」(Vgl. LW I, 157)という旨の言葉を語っているが、それはつまり彼が存在を徹底的に働きとして理解しているという事なのである。働きとしての存在に先行するような存在者は、原理的に存在しない。存在は、一切の存在者に先行する原初の働きなのである。しかし存在が神であるのならば、存在の根源は、神ではなく、むしろ神の根源でなければならぬ。私の存在の根源は、直ちに神の根源なのである。勿論「神の根源」といっても、それは神とは別な何かではない。エックハルトは、こうした存在の根源を「根底 *Grund*」という表現で語っているが、それというのも、根底は常に何かの根底であり、それ自体実体的なものを意味しないからである。エックハルトの語る「根底」は、「私の根底」や「魂の根底」といったように、常に「自覚存在と相即する関係概念」なのである。

私の存在の根底とは、私の生命の根底である。しかし生命の根底とは、魂の根底である。魂とは、そもそも生命原理を意味するからである。では、こうした魂の根底に到達する為には、どうすればいいのか。エックハルトの答えは、ここでも「自分自身を放下せよ」というものである。根底とは、「私がそこから存在してくる(生きてくる)そこ」を意味するが、だとするとそこは、「私の存在がまだ成立していないところ」でなければならぬ。彼は、有名な「精神の貧」の説教において「自らが存在しなかった時のように」(DW, II, 191 usw.)まで、その貧を徹底するようにと語っているが、それというのも、そこまで放下が徹底されなければ、そこには何らかの「私の存在」が成立している事になり、結局まだ「そこから私の存在が成立してくる根底」が開示されていないという事になってしまうからである。私が「私の存在」を自覚している限り、そこにはまだ存在の根底は露わになってはいない。存在の根底とは、それ自身は存在ではなく、無でなければならぬからである。「私が存在しなかった時のような貧」が求められたのも、そこに開かれる場所が、存在以前の場所でなければならぬからなのである。こうした存在以前の場所に到達して、そこから自らの存在を実現する時、初めて我々は、存在の自由を獲得したと言えるのである。

しかし根底が存在以前の場所を意味するのであれば、そこに到達する為には、実体としての神すらもが放下されねばならない。根底は、神という存在すらもが成立していない究極の無の場所でなければならぬからである。根底に到達する為に「神の突破」という事が繰り返し語られる所以である。存在は、原初の働きでなければならぬので、それ自身無から成立するものでなければならぬ。但し「無から」といっても、その「無」は、「原初の働きとは別の何か」ではない。この「無」は、存在という原初の働きがそこから成立するその始まりなのである。だが、こうした無から成立する為には、自己自身がその無となって、そこから成立する動性を「私」としなければならぬ。「無なる根底からの動性」を「私」としなければ、存在を自らのものとした事にはならない。しかしこの動性を自らのものとする為には、自らがその無なる根底とならねばならない。無なる根底に到達するという事は、実は自己自身が無な

る根底と化すという事なのである。神すらもが、根底に到達する為には、一切を脱ぎ捨てなければならぬと言われ
る所以である。⁽¹⁰⁾しかし自己を無化する事が出来るのは、知性存在(自覚存在)だけである。知性のみが、自己を無化
して自らを存在の場所たる無と化す事が出来る。根底が、自覚存在とだけ相即する関係概念である所以である。知性
は、それ自体では、存在をも脱却した原初の広がり、原初の場所なのである。それは、存在論的な無の場所、それゆ
え「そこにおいて、そしてそこから存在が存在論的に成立する存在論的な存在の場所」なのである。エックハルトが
「神の本性は、知性である」⁽¹¹⁾と繰り返し強調する所以である。しかし実は、我々の知性もまた、その本来の姿におい
ては、このような無なる場所に外ならない。我々の知性が、その外へと向かう働きをおさめて、それ自身の豊かさを
露わにするならば、その豊かさは原初の存在の場所となるのである。こうして私が一切を放下した時、私の根底は神
の根底と端的に一つになる。エックハルトは言う。

父(なる神)が、その単純な本性において、本性的にその子を生むのが真であるように、真に父(なる神)は靈
の最内奥にその子を生むのである。……ここにおいて神の根底は私の根底であり、私の根底は神の根底である。

ここにおいて私は、神がその固有から生きるように、私自身の固有(eigen)から生きるのである。(DW I, 90)

私の根底とは、神の根底と端的に一なのであり、それゆえにこそ、そこは神の子が誕生する場所となり得る。魂に
誕生する神の子は、決して私の外からやってくるのではない。それは端的に私の根底から成立する。というのも私の
根底即ち神の根底は、存在論的な存在の場所なので、その外という事がなく、その以前という事もないからである。
こうした根底に到達する事によって、即ち自らの内に創造以前の場所、存在の成立以前の場所を開示する事によって、
初めて私は私の存在の根源に到達した事になる。私は、根底に到達する事で、初めて自らの存在の根源を自覚した事
になるのである。「私自身の固有から生きる」と言われる所以である。そしてこの「自らの固有からの生」こそが、
真に自由な生、存在の自由を手に入れた生なのである。

私は、根底に到達する事で、自らの存在の根源に到達する。そこは、その以前に神という実体すらも持たない原初の場所である。そこにおいて初めて、私は存在の非自由から解放される。エックハルトは「私が私の第一原因（＝根底）にあった時、私は神を持たなかった」（DWIT, 492）と言っているが、それというのも、そこが「神すらもがそこから成立してくる原初の根源」だったからなのである。根底は、存在をも脱却している原初の場所なるがゆえに、そこに到達する為には存在そのものたる神をも脱却しなければならない。しかしそうする事で私は、初めて存在の非自由から解放されるのである。だがこの根底に留まるならば、存在の非自由から解放されはしても、存在の自由が手に入れられた事にはならない。根底に留まる、という事は無に留まるという事なので、結局それは、「何もない」という否定的な無、死の場所に留まる事ではかないのである。しかし実は、根底に留まる、という事は、そもそも不可能なのである。

三 根底と生

実は、我々が根底に到達するという事は、同時に、その事と必然的に結びついた原初の出来事（＝存在）が成立するという事なのである。根底に到達するとは、私が完全に無となるという事であるが、私が無となる事で、私の知性が、存在が原初の働きとして姿を現す「存在論的な存在の場所」になるのである。⁽¹²⁾つまり「私が無となる」事によって、すべてが「何もない」という否定的な無となるのではなく、逆に一切の存在が、その原初の働きとしての姿を現す場が開かれるのである。それゆえ原初の働きから切り離された「無の根底」というものは存在しない。それは、あくまでも存在論的な存在の場所なので、存在を抜きにしては語れない。エックハルトが用いる「突破」という表現は、それが究極の静寂の場所に到達して終わる出来事ではなく、その場所から同時に原初の働きが成立してくるといって、最後まで動的な出来事を表わしているのである。⁽¹³⁾だからこそそれは、真の生命の成立、つまり「神の子の誕生」を意

味し得るのである。それゆえ「神の子」とは、存在の非自由から解放されたという意味での自由な存在を意味するだけではなく、突破において成立する、積極的な自由を自らのものとした生命を意味する事になる。こうした真人の生の具体的な在り方を、我々は、有名な「マリアとマルタ」の説教に見取る事が出来るのである。

マリアとマルタを巡る説教（全集版ドイツ語説教八六）は、これまでも様々な解釈が施されている有名な説教である。元々の聖書のテキストは短いもので、全文を引用しておく。

一行が歩いていくうち、イエスはある村にお入りになった。すると、マルタという女が、イエスを家に迎え入れた。彼女にはマリアという姉妹がいた。マリアは主の足もとに座って、その話に聞き入っていた。マルタは、いろいろのもてなしのためにせわしく立ち働いていたが、そばに近寄って言った。「主よ、わたしの姉妹はわたしだけにもてなしをさせていますが、何ともお思ひになりませんか。手伝ってくれるようにおっしゃってください。」主はお答えになった。「マルタ、マルタ、あなたは多くの事に思い悩み、心を乱している。しかし、必要な事はただ一つだけである。マリアは良い方を選んだのだ。それを取り上げてはならない。」（新共同訳、ルカ伝十章三八節〜四二節）

このエピソードは、普通に読めば、イエスの言葉に聞き入るマリアの立場が肯定され、逆に俗事に立ち働くマルタに対して「なくてはならぬものは神だけ」という事が論されている場面である。ところがエックハルトは、このエピソードをマルタが讃えられているものと読み変える。彼は言う。

マルタは、見事な、よく確固たるものとされた徳 (Eugen) において、自由な心情で何物にも妨げられずにいる。それゆえに彼女は、彼女の妹 (マリア) が、同じ状態にされる事を熱望したのである。というのも、マルタは、マリアがまだ本質どおりの状態にはない、という事を見て取っていたからである。これは、見事な根底であり、そこからしてマルタは、マリアが永遠なる至福に属する一切のものにおいて立つ事を望んだのである。(DW III,

(483)

後で見るように、ここでエックハルトの解するマリアとは、神のもとにいる事で神秘的な恍惚にある在り方を意味している。それに対してマルタは、「真の根底を自らの根底として、自由な心情で、具体的な世界の中で徳を行なう事が出来る」という真人の立場を表わしている。ここで重要な事は、根底がマリアについては語られず、マルタについてのみ語られているという事である。⁽¹⁴⁾つまり根底は、真人と相即するものなのである。マルタは、マリアがまだ到達していない「根底」に立っているからこそ、マリアが今いる境位に留まってしまふ事を恐れる事が出来たのである。エックハルトは「あなたから離れるように、と言って下さい」(「エックハルトが独自に「手伝ってくれるようにおっしゃってください」を言い換えた表現」というマルタの科白が語られた理由について、次のような解釈を施している。

(そのような言葉が語られたのは)我々が「マリアが知的な益よりも喜びの為に座っていたのではないか」と疑いを抱いてしまうからである。……マルタは、彼女(マリア)が喜びに留まってしまって、それ以上先に進まない事を恐れたのである。(DW III, 483)

前後の文脈から判断すると、ここで語られている喜びは、神秘的な恍惚と解する事が出来よう。ところがエックハルトは、忙しく立ち働くマルタの立場を讀める事で、そこに留まるべきではないという事を主張するのである。実際、しばらく後で「マルタは、妹が喜びと甘美さに執着する事を恐れて、彼女(マリア)が自分と同じようになる事を望んだのである」(DW III, 486)と述べられている。しかしそうしたマルタの心配に対して、エックハルトが予想したイエスの答えは「被造物がなり得る最高のものにマリアはなるであろう、彼女は、汝と同じように、淨福となるだろう」(eod.)というものである。マルタは、マリアが喜びと甘美さに執着して神を離れなくなる事を恐れたのであるが、それに対するエックハルトの答えは、マリアも自ずとマルタのようになるであろうというものなのである。根

底に到達しようとする者は、自ずと——この現実世界へと戻り行く——存在の自由の実現へと向かう。マリアとは、根底へ向かつている者のことであり、マルタとは、根底に到達している者のことなのである。エックハルトが、イエスがマルタの名を二度呼んだ理由を「マルタが、時間的な業の完全性と永遠なる至福において欠けるところがなかったから」(DW III, 485)と解釈する時、「マルタ」とは、永遠なる至福においてのみならず、時間的な業においても完全性を獲得している者を意味するのである。つまりマルタとは、神と一つになるという完全性を持ちながら、同時にこの現実世界の中で具体的な業においても卓越しているという、すぐれて実践的、現実的な主体を意味するのである。ここに至って初めて人は、真の存在の自由を自らのものとしていえると言えらる。このような生について次のように言われる。

マルタはマリアを、マリアがマルタを知っている以上に、よく知っていた。何故なら彼女は、長く、そして良く生きてきたからである。というのも生きる事 (leben) は、最も高貴な認識を与えるからである。……或る仕方では、生きる事は、永遠の光が与えるよりも、より純粹に認識する。永遠の光は、自己自身と神を認識させるが、自己を神なしに認識させはしない。しかし生きる事は、自己自身を神なしに (sich selber ane got) 認識させるのである。それが自己自身だけを見る時、それは、何が等しく、何が等しくないかをより良く認めるのである。

(DW III, 482)

ここで「生きる事」と言われているのは、根底から成立して、具体的な現実の世界の中で営まれる生を意味する。それゆえそれは、同時に具体的な日々の生活を意味しているのである。しかもこうした日々の生活が、——恍惚状態で成立する神認識とは異なる——神なき自己の認識をもたらす事になる。ここで語られている「神なき自己」の生こそが、実は「私の固有からの生」なのである。そしてエックハルトは、神認識以上に神なき自己の立場を評価するのである。この引用に続いて次のように言われる。

聖パウロと異教の学者がこれを証している。恍惚状態でパウロは、神と自己自身を、神の内での靈的な仕方で見ながら、彼自身の内に個々の徳を像的な (Bildliche) 仕方では細部に至るまで認識した訳ではなかった。それは、彼がそれらを働く事において修練していなかったからである。かの (異教の) 学者たちは、徳に関して修練していたので、非常に高い認識に到達しており、パウロや最初の恍惚状態に達した聖人らよりも、個々の徳をより詳細に像的な仕方では認識したのである。(DW III, 482)

ここで「個々の徳」と言われているのが、神への徳ではなく、むしろ現実的な世界での徳、世俗的な実践の徳である事は、それが「異教の学者の徳」として語られている事からも明らかである。しかし先の引用の最後で「何が等しく、何が等しくないかを認識する」と言われたのと同様に、ここでは具体的な徳が「像的」に認識されると言われている。勿論「何が等しく、何が等しくないか」という差異認識や像的な認識は、神と一つになる為には放下されるべきものであった。⁽¹⁵⁾ところがここに至って再びそのような認識が求められているのである。それはどうしてなのか。私の自由は、他ならぬ「この私」の自由でなければならぬからである。「この私」は神ではない。それゆえ私の究極の自由は、神とは別な「個」としての「この私」のものでなければならぬ。先の引用で「自己自身だけを見る時、何が等しく、何が等しくないかを認める」と言われた所以である。「神なき私」が語られる所以である。「神すらも自らの上にいる事に耐えられない」という魂の怒りは、このような自由を求めていたのである。しかしそれは、我性の怒りではない。それは、むしろ私の内に潜んでいた根源的な生が持つ自由への意志なのである。だからこそ人は、自らを完全に放下して、しかもそこから再び現実の世界の中へと立ち戻る事が出来るのである。しかし、根底には意志も主体もないのではなかったか。

四 生き生きした真理と突破

根底には、私のいかなる意志も私という主体も存在しない。だが実は私が自己を放下して、根底そのものとなった時ですら、存在という原初の働きは消失した訳ではなかったのである。というのも、確かに私は自己を放下する事で存在以前の場所に立つ（正確に言えば「場所になる」）事になるが、そうする事で存在が消失するどころか、むしろそこでこそ存在が真に存在として姿を現すようになるからである。私の放下によって私は無となるが、その無（＝根底）こそが、存在論的な存在の場所、つまり存在が真に根源的な存在として成立する場所なのである。根底においてこそ、存在は真に存在する。それゆえ私の完全な消失は、出来事としては原初の働きである存在そのもの（＝神）の成立と一つである。しかししてこの存在の成立は、一方では万物の存在の成立、世界の成立という事であるが、「私」の問題としてみれば「私の存在の成立」という事である。私が一切の意志を捨てて、存在の非自由から解放される時、自ずと存在の自由を手にした私（根源的な私の生）が生まれる。根底まで死に切る（Gruntöt, DW 1, 135）という事が、即、真人の生なのである。「何故なしに（ane warumbé）生きる」根源的な生の成立である（Vgl. DW1, 92）。こうして私の内にあつた神的な生が根底から「私」として立ち上がる時、つまり魂の内に神の子が誕生する時、同時に具体的な世界が現成する。この私の内にあつた神的な生こそが、魂の怒りの正体なのである。しかし世界の中で生きるならば、再びその生は、様々な悩みや苦しみを抱える事になるのではないか。エックハルトの答えは次のようなものである。

マルタと——彼女と共にいる——総ての神の友たちは、氣遣いを身に付けているが、氣遣いの内にはなく（mit der sorge, nicht in der sorge）、そこにおいては、時間的な業も、神に適う事と等しく高貴である。……彼（キリスト）は、（マルタに向かつて）「汝は、事物のもとに、氣遣いのもとにいる」と言うが、それは、彼女が低次の感覚で煩わされ、苦惱せしめられていたという事を意味しているのである。何故なら彼女は、靈の甘美さに甘やかされ続けはしないからである。彼女は、事物のもとに立っていたが、事物の内にはいないのである（bi den

dingen, nicht in den dingen)。(DW III, 488)

マルタは、「低次の感覚で煩わされ、苦惱せしめられている。しかしその理由は、彼女が「靈の甘美さに甘やかされ続けはしないから」なのである。靈の甘美さ、即ち神秘的な恍惚状態に甘やかされているところには、まだそういう恍惚を享受している我性が残っており、それゆえ根底は、まだ本当には開示されていないのである。そしてここでのマルタの煩いや苦惱が、我性が被る煩いや苦惱と異なるのは、マルタが「事物のもとに立ってはいないが、事物の内にはいない」からなのである。つまり自らの存在の根底を世界の外に持っているからである。私の存在の自由は、世界の内にはない無なる根底に根差し、具体的な世界の中で「この私」として日々の生を営む「私の存在」が持つ自由なのである。だからこそそのような存在は、悩みを持ちながら悩まない。苦惱なしに苦惱するのである。次のようにも言われる。

汝らは、(他人の語る)言葉が喜びにであれ悲しみにであれ(汝らを)動かす事が出来る間は、汝らは完全ではない、と思い違えている。そうではない。キリストにも、言葉は悲しみを与えたのである。(DW III, 490)

キリストという神人が他人の言葉で悲しむのであれば、真人が様々な事に思い煩い、世界に対して心を配り続けるのも不思議ではない。『教導講話』には次のような言葉も見出される。

人がもし聖パウロがあったような恍惚の内において、自らに一杯のスープを求める病人がいるのを知ったならば、私は、汝が愛の故にその恍惚を放下して、かの困窮者に、より大いなる愛において奉仕する事が遙かに良い事だと思う。(DW V, 221)

ここでは再び恍惚状態にいたパウロが論じられているが、エックハルトはまたしても病人を前にして恍惚に留まる事よりも、「愛の為に困窮者に奉仕する」事の方を評価している。苦しんでいる者を見て苦惱したり、共に苦しむのでなければ——つまりそういう風に心を動かされるのでなければ——、そこで得られた自由というのも結局は我性の

自己中心的な自由でしかなく、神的な主体の持つ自由ではないという事になる。エックハルトが、マリアよりもマルタを評価した所以であろう。勿論このような奉仕には、具体的な認識が必要である。私の目の前にいる人を永遠なる存在と見る事が出来ても、それが「スープを求める病人」である事を認めるのでなければ、私は彼に必要なものを与える事は出来ない。先の引用にあった「異教の学者が持つ個々の徳の認識」がパウロの認識以上に評価された所以である。エックハルトは、日々の生活で為される業を「しかるべく *ordenliche*」「知的に」「知を持って」為すべきだと言い、それを次のように説明している。

「しかるべく」と私が言うのは、総ての場所で、最高のものに応じる事である。「知的」とは、時間の内で、それ以上のものを認識しないという事である。「知を持って」とは、良き業において、生き生きした真理 (*Tebelicher wahrheit*) を悦ばしく目の当たりに感じ取る事である。(DW III, 488)

「しかるべく」とは、事実(≠神の意志という最高のもの)に対して逆倒する態度を取る事なく、それに応じるという事である。「知的」というのは、具体的な生活の中で最高、最善のものを認識するという知性の働きである。では最後の「良き業において、生き生きとした真理を悦ばしく目の当たりに感じ取る」とは、どういう事なのだろうか。それは、たとえて言えば、日常の営みの中で、目の前にある薔薇を、まさしくその薔薇として認めるという事である。この薔薇がこの薔薇であるという事である。しかしそのような認識は、放下などを経なくとも得られるのではないだろうか。実は、この「生き生きした真理」は、普通の対象的な認識、差異認識によっては獲得されないものなのである。何故ならこうした認識において認識されたものは、既に或る種の抽象や限定を受けてしまっているのだ、厳密な意味では最早「この薔薇」、つまり「生き生きした真理」ではないからである。この薔薇がこの薔薇であるのは、実は「私なき根底」においてだけなのである。存在が真に存在として成立するのは根底においてであるが、実はその真なる存在は、「この薔薇がまさにこの薔薇である」という生き生きした真理として姿を現すのである。それゆえ、実際

には、生き生きした真理とは別に永遠なる存在というものがあつてはならない。永遠なる存在とは、実は「この薔薇がこの薔薇である」という事に外ならない。この事からも、単なる一方的な世界からの離脱というものが、まだ真の離脱ではないという事が理解されよう。離脱が真の根底の開示を意味するのであれば、そこには直ちに生き生きとした真理が姿を現すのでなければならぬ。このような生き生きとした真理、生き生きとした存在の場所となるのでなければ、それは真の根底ではない。根底は、それ自身だけでリアルになるようなものではない。それは、生き生きした真理が現成した時に、その真理の場所としてのミリアルになる。真理（或いは存在）が姿を現すのでなければ、根底もない。根底は、真理や存在の場所としてのみ存在する。⁽¹⁶⁾ 真の根底の開示が、原初の存在の成立と連続していなければならぬ所以である。

私が根底に到達する（＝無となる）という事は、直ちに「この薔薇がこの薔薇である」という生き生きした真理が姿を現すという事なのである。根底の開示と生き生きした真理の出現は、前者の後でそれとは別の段階として後者が成立するというようなものではなく、むしろ根底は生き生きした真理の存在条件であり、生き生きした真理は根底の認識根拠なのである。生き生きした真理が出現するのでなければ、そこにはまだ本當の根底が開示されているとは言えない。根底の開示とは、私の経験としては、生き生きした真理が姿を現すという事ではなければならない。この真理が姿を現す事以外に、根底の開示を証するものは何もない。根底は、存在の成立する場所である無なのである。それゆえ私が「根底に達した」と言えるのは、生き生きした真理が姿を現す時だけである。つまり「この私」の真の存在と「この薔薇がこの薔薇である」という真理が一つの事として成立する時だけである。

この薔薇がこの薔薇として姿を現す時に、私もまた他ならぬこの私として姿を現す。エックハルトは、こうした真人の誕生を「マリアがマリアになる」という表現で語っているが、それは、事柄としては「この薔薇がこの薔薇である」という生き生きした真理が姿を現すという事と一つでなければならぬ。この薔薇がこの薔薇である事の内に私

が私である事が含まれており、私が私である事の内にこの蕃薇がこの蕃薇である事が含まれているのである。⁽¹⁸⁾そこでは蕃薇は私ならぬ蕃薇でありながら、その存在の成立が、私の根源的な生の成立と一つなのである。それが「生き生きした真理」と呼ばれた所以である。そしてこうした真理が姿を現す場所が、根底に外ならない。根底は、私の経験としては、ただひとえに生き生きした真理がそこにおいて姿を現す場所としてのみ存在する。生き生きした真理が姿を現し、私が私となるという事だけが、真に根底に到達した事の証なのである。根底への最後の一步が、根底からの最初の一步である。私の自己放下の最後の一步が同時に私の根源的な生の成立となる所以である。エックハルトは、この究極の一步を「突破」と呼んで、次のように言う。

突破 (durchbrechen) において私は、私自身の意志と彼のあらゆる業と神自身から脱却しているので、私はあらゆる被造物を超え、神でもなく被造物でもない。私は私があったところのものであり、今もこれからもあるだろうものである。(DW II, 504)

突破とは、神を突破して、神性の無つまり無なる根底へと突入するという事なのであるが、それは同時に「私が、神でも被造物でもない私である」という、根底からの根源的な生の成立なのである。⁽¹⁹⁾根底へ到達して、そしてそこから更に、「根底から」の一步が始まるのではない。根底へ突入するという事が直ちに根底から原初の働きが成立するという事なのである。根底まで自己を放下し尽くすという事が、即、根源的な生の成立なのである。突破とは、この「即」を語らんとしたものである。

五 真人と徳

では、こうした突破において誕生する真人は、人として人どのように関わるのだろうか。先ず確認しておかねばならない事は、我性或いは擬似主体性という表現は、あくまでも私が私を問題にする局面でしか意味を持たないとい

う事である。もし他者に対しても擬似主体性という言葉を使えるのなら、真人は、自らのみを真の主体性とみなし、我性に囚われているように見える他者をすべて質的に劣った主体とみなす事になろう。しかし勿論真人は、他者をそのようにとらえはしない。そもそも擬似主体性が「擬似」と言われるのは、自らの存在を問題にせず、それゆえ自らの真の生命を自覚していないからである。しかしそれは、どこまでいってもその当人の問題である。確かに真の生命を自覚していなければ、その主体にとって真の生命はそれ自身のものではないだろうが、それはあくまでもその主体にとつての問題であり、他人に対して「擬似主体性」という表現を用いる事は出来ない。それどころか本人が自覚しようとしまいと、人間が生きているという事において成立している生は、元から真の生なのである。

真人にとつては、すべての人間が、そのまま真の生命であり、真の人格となる。何故なら真人は、根底からの生の自覚という遍歴を経る事によって、自らが我性的な自己の在り様に囚われていた時ですら「生きている」という事において働いていたのはやはり真の生命であったという事を理解するようになっていくからである。真人は、他者が生きているという事実の内に働いている生命が、そのまま真の生命であるという事を自覚の事実として知っているのである。それゆえ人は、すべての他人に対して、真の生命或いは存在に対するように振る舞わなければならない。別の説教において次のように語られる所以であろう。

汝が汝自身を愛している (Jeip. Pass.) ならば、汝は、すべての人を汝自身と同じように愛しているのである。汝が、たった一人の人でも汝自身よりも愛する事が少なければ——汝がすべての人を自己自身のように、そして一人の人の内において、愛するのだから——、汝は、自己自身を真に愛した事にはならない。そして（このように真に愛する）人は、神にして人なのである。(DW, I, 196)

他者が生き生きとした真理として現成する境位に至って初めて、私は、真に私であり、真に存在の自由を自らのものとしたと言える。このような真の私は、私以外の生き生きとした真理の現成と一つの事として成立する。ここにおい

て他者は、私ならぬ真の他者として、その人がその人として（つまり真の人格として）、しかも私と同じく真に生ける者として姿を現す。私が存在の自由を手に入れるという事は、同時に他者に真の生を認めるといふ事でもなければならぬ。「私が真に私になる」といふ私の根源的な自由の成立は、他者が絶対の他者として——しかも私自身の根源的な生の成立と一つの事である真の生として——姿を現すといふ事ではなければならない。さもないと私の根源的な自由の成立とは言えない。存在の自由を手に入れるといふ事は、存在の意味、つまり世界や他者の意味の変容をもたらすのである。私が私を真に愛する事が、同時に他者をそれと全く同様に愛する事になる所以である。他者をそのように愛するのだから、私は本当に私を愛しているといふ事にはならない。私が真の主体として姿を現すといふ事は、他者がそれと全く等根源的な主体として姿を現すといふ事ではなければならない。新たに自覚された存在理解、他者理解は、我々に新たな存在や他者との関わりをもたらすのである。²⁰ 神認識の能力である「魂の火花」が、時に「良心 *sinderesis* (= *synderesis*)」と呼ばれる所以である (Vgl. DW. I, 333)。自覚の変容が、自分一人の問題に留まらぬ所以である。存在の自由を自らのものにするといふ事は、責任倫理と異なる次元のモラルを引き受けるといふ事なのである。とはいへそれは、何も我々の日常的な生の営みを離れたところで成立するのではない。エックハルトは、マリアとマルタの説教を次のように締めくくるのである。

弟子たちは、聖霊を受けた後で、徳を行ない始めた。「マリアは、主の足元に座り、その言葉を聴いて」学んでいた。何故なら彼女は、先ず学校へ連れて行かれ、生きる事を学んだからである。しかし、その後で、彼女が学び終え、キリストが昇天して、彼女が聖霊を受けた時、初めて彼女は、仕え始め、海を渡り、説教し、教え、弟子たちに仕え、その洗濯女になったのである。聖者たちは、聖者になって初めて、徳を行ない始めるのである。

(DW. III, 492)

ここで「徳」と呼ばれているものが、何か特別で神秘的なものではない事は明らかである。それどころか「洗濯をす

「という日常的な営みすらもが、ここでは徳と一つの事として語られているのである。いや、ここでは「洗濯する」という事が既に最上の徳なのである。一切の存在を離脱した根底に立つ事が、即、日常的な生を営む事なのである。それゆえ真人にとって放下は、神の子がその魂の内に誕生すれば最早必要なくなるようなものではなく、それ自体が彼をして真人たらしめる根底なのである。マルタの「神なしの立場」が、単なる我性の立場ではないという所以である。「魂の怒りが」脇見をすれば高慢に陥る」と言われた所以である。我々の向上は、放下し続ける事に支えられている。いや、放下する事自体が、向上なのである。その向上が目指すのは、神からすらも脱却した根源的な「生の生」が持つ自由なのであるが、実はそうした「私の生」は、自己を放下し尽くした時に突然姿を現す「私が私である」という根源的な自己同一性のことに外ならないからである。我々は「私が真に私ではない」という事を存在の非自由と呼んだ。そうした「私」は、自らの存在について何も知らず、それゆえ自身の存在を自らのものとしていないからである。それに対して、ここに見られる「私が私である」という事が、真の存在の自由なのである。存在の自由とは、徹底的な自己の放下によって自らの存在以前の場合（根底）に到達し、そこから生きている生が持つ自由のことなのである。しかしそういう存在の自由の獲得は、世界そのものの意味の変容をもたらし、他者が持つ真の生の尊厳を露わにする。存在の自由というのも、主体性の自由の場合と同様に、他者との関わりを規定する。こうして我々は、自らが存在の自由を獲得すると同時に、それと切り離す事が出来ない根源的なモラルを引き受ける事になるのである。

結 論

存在の自由とは、「自らの根底から生きる」という根源的な生の自由であった。そうした時、私は、最早神からではなく、私の固有から生きると言えるからである。しかし私が私の固有、つまり私の根底に至るためには、私が存在しなかった時のようにまで自らを放下しなければならぬ。根底まで——つまり無になるまで——自己を放下し尽く

さねばならない。そこまで放下が徹底されて初めて、私が存在する以前の場所である「私の根底」に到達したと言えるのである。また根底が私の存在が成立する以前の場所であるからこそ、そこに到達する事で、私は存在の非自由から解放される。神の放下や突破という事が求められるのも、神を突破して到達すべき無なる根底が、存在の成立する以前の場所だったからなのである。しかしこうした根底が、エックハルトの思想の終着点ではない。彼は、そうした根底からの生を語るからである。だが、「根底」と「根底からの生」をそれぞれに独立した別の段階と見るべきではない。真の根底の開示は、生き生きした真理が姿を現すという事でなければならぬからである。生き生きした真理が姿を現すのでなければ、そこにはまだ真の根底が開示されてはいない。存在を脱却したというところに留まるだけであれば、そこをどうして存在の場所、神の根底と呼ぶ事が出来よう。存在を離脱するだけであれば、そうした離脱は、単なる存在を否定した無でしかない。確かにそうした離脱は、苦悩や妨げからの自由をもたらずかもしれない。しかしそうした離脱は、私の生をも否定したままに留まってしまふのである。或いは、そこにはまだ放下すべき自己が残っていると言うべきかもしれない。もし人が、苦悩や妨げからの自由を手に入れる事で満足するならば、そこにはまだ、現実の世界を拒む事で苦悩から脱却しようとする我性が残っているのである。いずれにせよ、そこにはまだ根底が開示されていないのである。根底は、存在を脱却していると同時に、存在の成立する場所でもなければならぬ。私がそこから生きてくる生の根底でなければならぬ。それゆえ本当に根底に達したと言えるのは、生き生きした真理が姿を現し、私が他ならぬ私として、自由な心情で現実の生活を営んでいる時だけなのである。真人の生が成立するのでなければ、根底まで自己を放下し尽くした事にはならない。究極の放下、つまり根底への最後の一步が、直ちに根底からの第一歩なのである。この究極の一步が、「突破」と呼ばれる事態である。「根底への突破」とは「根底からの突破」なのである。放下とは、神の子が誕生するための手段なのではない。放下の徹底という事が、即、神の子の誕生なのである。逆に言えば、神の子が本当に誕生するのでなければ、そこにはまだ真の根底は開かれてい

ない。「私の無」が世界を離脱した否定的、消極的な無に留まるのであれば、それはまだ真の根底の無ではない。生き生きとした真理が姿を現し、私がこの私として生きるという場所が開かれるのでなければ、真に根底が開示された事にはならない。そうした場所こそが、根底に外ならないからである。エックハルトが、マルタという真人の立場を讃えた所以である。しかもこうした真人は、自己の存在が本来持っていた根源性を自覚する事で、他者をそのままで根源的な生としてとらえるようになる。根底に立って世界を眺める真人にとっては、どのような人間の生であれ、根源的な生、神的な生なのである。こうして我々の根源的な自由の探究は、結果的に、他者の根源的な生と人格性をも我々に認めさせる事になる。真人は、彼自身の根源的な自由が目覚める事で、同時に根源的な良心に目覚める。神をも振り払おうとする魂の怒りは、自己中心的な怒りではなく、こうした根源的な良心と表裏一体の関係にあるものである。

(了)

註

引用は「総論」『Die deutschen und lateinischen Werke im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff.』(DWとLWと略)からである。引用の際は、ローマ数字で巻数を、続く算用数字でページ数を表わす。

(1) 特に「ドイツ神秘主義と現代」(大橋良介編『総論・ドイツ観念論と現代』ミネルヴァ書房、一九九三年、所収)において。

(2) それゆえ存在の非自由という問題が、直ちに主体性の自由、つまり責任倫理を脅かすという事はない。但し、両者が全く無関係かどうかは、更なる考察を必要としよう。例えばドイツ観念論の哲学などは、こうした区別をせずに両者の自由の問題にしているように思われる。

(3) ここで「不自由」ではなく、「非自由」という表現を用いているのは、「思いのままにならない」という不自由が問題では

ないからである。また「非自由」という用語は、無論キェルケゴールを意識しての事である。こうしたエックハルトとキェルケゴールに共通する問題意識については、拙論「エックハルトとキェルケゴール」(キェルケゴール協会編『キェルケゴール研究』二三号、一九九三年)の結論部分を参照。

(4) 本論では繰り返し「我性」について語っているが、それらは決して我性の定義を指摘したものではない。エックハルト自身、我性について定義めいた事はしていないのである。

(5) とはいえ自らの存在を自覚していないくとも、我々はやはり自らの行動の主体である。ここで擬似主体性というのは、あくまでも宗教的な問題地平においての事なのである。

(6) エックハルトの語る神認識が、神という対象の存在をそのまま自らの存在として受け取る働きであるという事に関しては、拙論「エックハルトの『神の誕生』を巡って」(関西哲学会編『アルケー』一号、一九九三年)の「一、出生」と「二、誕生」を参照。

(7) Vgl. DW I, 197. ここでは神を神のために放下した者が、真人と呼ばれている。しかし実は、そうした放下の結果、真の神が現成する事になる。こうした神の放下と神の成立の相即関係については、前掲「ドイツ神秘主義と現代」並びに「エックハルトの『神の誕生』を巡って」を参照。

(8) Vgl. DW II, 254. エックハルトの場合、義なる人は神の子と同義であり、それゆえ自らを完全に放下した者を意味する。

(9) 「存在が神である」という命題の意味については、拙論「存在と知性」(日本宗教学会編『宗教研究』二八九号、一九九一年)参照。

(10) Vgl. DW I, 42 usw. この辺りの問題に関しては、前掲「エックハルトの『神の誕生』を巡って」の「三、神の本性」を参照。

(11) LW I, 194 usw. 神とその知性の関係については、前掲「存在と知性」参照。

(12) 但し知性が存在論的な存在の場所になるといっても、問題を認識論的な構図でイメージしてはならない。私の無化というのは、本当に私から私が消え去るという事であり、それゆえ、そこに開かれるのも、最早我々が知性という名で呼んでいたも

のではないからである。ここでは、私が消え去る事によって「認識するもの—認識されるもの」という構図が打ち破られ、新たに存在論的な地平、実在の地平が開かれているのである。

(13) こうした突破の動性については、西谷啓治がはっきりと指摘している。彼の著作『神と絶対無』(著作集第七巻、創文社一九八七年)は、自己否定が自己肯定になる(二九〇—三〇〇ページ)などの表現で、こうした事態を説明している。但しその表現の出現は、いささか唐突である。この書は、それ自体が読み手の解釈を要求するものとなっているのである。

(14) この事からも明らかのように、マリアに代表される神秘的な恍惚状態は、まだ根底に到達していない立場なのである。拙論「ドイツ神秘主義と現代」もマリアとマルタの関係について論じているが、ここでは、マリアが(神との合一ともとれる)神秘的な恍惚に浸っている立場を代表しているという事や、その立場がまだ真の根底の立場ではないという事を明らかにしてはいない。

(15) 差異認識や像による認識の否定は、至る所に見受けられる。例えば DW II, 78 od. DW III, 447. これらの箇所については、前掲「ドイツ神秘主義と現代」の「二、放下」で論じているので参照されたい。

(16) 私はこれまで根底を「私の無、私の消失点」等の表現で語ってきたが、蔽密に言うと、「私の無」という事だけでは、まだ真の根底ではない。根底は、「自己の無」⁽¹⁾として自覚されるようなものですらない。勿論エックハルトは、根底のことを「静寂なる荒野」と呼んだりしており、一面においてそれは確かに絶対の静寂の場所なのであるが、事態としては、この静寂の場所に到達する事が、即、原初の動の成立なのである。

(17) Vgl. DW III, 491. それに続いて「私がマリアと呼ぶのは、良く修練された身体のことである」と言われている。

(18) 更に言えば、天空の星々が輝く事の内に、この薔薇がこの薔薇である事が含まれ、この薔薇がこの薔薇である事の内を満たすの星が含まれているのである。こうした生き生きとした真理の相互透入が、世界ということなのである。

(19) 欧米のエックハルト研究は、いまだにこうした突破の両面を理解していないように思われる。その内でも卓越しているものの一つと思われるヴェルテの研究にしても、突破を「根底への突破」という一面でしか問題にしていないのである。Vgl. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg i. Br. Durchgesehene Neuauflage 1992. S. 85ff.

(20) 存在理解や他者理解は、単なる理論的な知識の問題ではない。そういう理解は、存在や他者に対する我々の態度を決定するものとなるからである。例えば私を取り巻く世界を「私が生きていくための道具」と見るか、「私を生かしてくれるもの」と見るかという理解の違いは、世界に対する我々の態度を決定的に変えてしまう。存在理解や他者理解は、モラルに関して無記ではあり得ないのだ。

(筆者 まつい・よしやす ミュンヘン大学東アジア研究所〔日本学〕講師)

次 号 論 文 予 告

対話と想起

——プラトン哲学への「方法叙説」——
内山勝利

デカルトの存在判断

——明晰判明知の射程——
倉田隆

真理・個・本質

——オウベルニュとアクイナス——
藤本温

前 号 目 次

董仲舒における歴史意識の問題……内山俊彦

宗教的認識と新しい存在……芦名定道

コミュニオンノ意義と展開(完)

——ロバートソン・スミスからデニールケムへ——
管康弘

書評 Taietsu Uno (ed.), *The Religious*

Philosophy of Nishitani Keiji
仲原孝

In the next two sections, I take John Etchemendy's arguments against Tarski's definition, which appear in his book, *The Concept of Logical Consequence*. In this book, Etchemendy contends that Tarski's analysis is wrong, that his definition does not capture the essential feature of the ordinary concept of logical consequence. Namely, it is claimed that Tarski's definition does not satisfy the condition of material adequateness. Analyzing his arguments, I explain the central difficulty Tarski's definition meets. It seems impossible for his definition to satisfy both the condition of scientism and the condition of material adequateness at once.

Any definition of logical consequence must satisfy the condition of material adequateness as long as it aims at right one. In the last section, I outline the three possible ways to attain such a definition. The first way introduces the metaphysical theory about the essential feature of logical consequence in ordinary usage. The second way adopts a kind of syntactical definition. The third way is basically the same as Tarski's definition, but it needs to modify our understanding of the essential feature of logical consequence. The first and second ways can satisfy the condition of material adequateness because they give up satisfying the condition of scientism. On the other hand, the third way seems to be able to satisfy both of the conditions. Therefore, I think that it is worth while pursuing the third way further.

Die Freiheit bei Meister Eckhart

von Yoshiyasu Matsui

Lektor des Institutes für Ostasienkunde
(Japanologie) der Universität München

Für Eckhart ist das Fragen nach der Freiheit ein Fragen nach dem Selbst und die Verwirklichung der eigenen ursprünglichen Freiheit bedeutet zugleich die Freilegung der Seinswahrheit. Ontologisch betrachtet bin ich

kein Subjekt für mein Sein, sondern nur Prädikat meines Seins, weil ich nicht bewußt aus dem Grund meines Seins gekommen bin. Um deshalb diese Un-freiheit des Seins zu überwinden, müssen wir einmal in unseren Grund zurückkommen und daraus bewußt unser eigenes Sein verwirklichen. Aber dieser Grund muß der Ort sein, wo noch kein Sein zustande gekommen ist. Er muß also Nichts sein. Doch er ist zugleich der ontologische Ort des Seins, wo das Sein ontologisch zustande kommt. Eckhart geht es darum, daß seine Zuhörer so arm im Geist sind, wie sie es waren, als sie noch nicht waren, weil der hier freigelegte Ort dem Sein vorausgehen muß. Aber der Ort des Nichts ist nicht anderes als Sein. Dieses Nichts ist der Grund des Seins. Indem wir uns also lassen und in unseren Seelengrund durchbrechen, wird alles nicht nichts, sondern wird der Ort, wo alles Sein sich als das Ursprünglichste ereignet, freigelegt. Man darf den Grund und das Leben daraus nicht für zwei selbständige Stufen halten. Der Durchbruch in den Grund ist nichts anderes als das Zustandekommen der ursprünglichen Seins- und Lebensfreiheit.