

## エックハルトにおける真理認識と自己認識を巡る問題

加藤希理子

### はじめに

エックハルト(一二六〇—一三二八)は、知性を靈魂の最高の能力とみなし、至福が知性の働きにおいて成立するとしている。その著作の様々な箇所において、彼は、至福が知性の内に在り、したがって、知性は神へ到達し、神を「媒介なしに」認識するまで満足することはないと述べている。

至福は永遠の生命であるから、本来的には知性の内に、ないしは神の本質的認識の内に存する。<sup>(1)</sup>

こうしたエックハルトの知性と至福をめぐる思惟の背景には、彼が属したドミニコ会の未知主義の伝統があると考えられる。ドミニコ会は、『ヨハネによる福音書』の一節「永遠の命とは……イエス・キリストを知ることである」やアウグスティヌスの「観想とは信仰の報酬である」という言葉を根拠に、人間は知性によって至福に至るとして未知主義の立場を擁護した。しかし、一口に未知主義と言っても、ドミニコ会における知性を巡る思惟は、決して一様ではなく、とりわけトマス学派とディートリッヒを初めとするドイツ人ドミニコ会士の間には少なからぬ不一致が見られる。そして、この両派の対立は、ドミニコ会の思想的動向の重要な契機となっていき、エックハルトにも多大な影響を及ぼすこととなる。

エックハルトは、晩年の異端審問に際しての弁明書において、トマスを知らない者が自分を異端視していると述べていることから推察できるように、トマスの「弟子」であるという意識を終生変わず持っており、実際にその著書においてトマスに依拠するところは少なくない。しかし、エックハルトは必ずしもトマスに忠実であったわけではなく、トマスとの不一致や対蹠的側面も有しており、そのことは多くの先行研究が指摘するところである。そしてそのような側面には、ドイツ・ドミニコ会との親近性を示すものもあるとされている。エックハルトが、トマスに依拠しつつ、ドイツ・ドミニコ会における反トマスの側面を受容し、独自の道を探求しようとしたとすれば、彼は複雑な歴史的連関の内にあつたと言える<sup>(2)</sup>。それゆえ、エックハルトを取り巻く当時の思想的環境を把握し、彼がいかなる思想的基盤に依拠していたかを判明にすることは、エックハルト思想の研究にとって不可欠であると思われる。

さて、私見では、トマスとエックハルトの間には知性認識を巡る思惟において不一致が存在し、この両者の不一致は、両者の抽象による対象認識に対する態度の内に認められる。すなわちトマスが抽象による対象認識を重視するのに対し、エックハルトはそれを高次の認識として捉えておらず、人間にとってより根源的な認識様態について語るのである。そうしたエックハルトの態度は、ドイツ・ドミニコ会の先人であるディートリッヒに接近しているように思われる。本稿の目的は、エックハルトが人間の到達すべき真理認識についてどのように捉えていたのかを、思想的に対立的関係にあつたとされるトマスとディートリッヒの知性認識論を参照しつつ明らかにすることにある。

### 一 エックハルトの知性認識論の思想的背景——トマスとディートリッヒの知性認識論

トマスにおいて、人間の認識は感覚的表象から出発するとされる<sup>(3)</sup>。表象は、質料の内在するため、質料から抽象することによって、現実態における可知的なものとしなければ、知性によって認識することは可能ではない。その役割を果たすものとして能動知性が指定される。知性には能動と受動という二種類の機能が備わっている<sup>(4)</sup>。すなわち感覚的表象

から可知的形相を抽象する能動知性と可知的なものを受容する可能知性である。受動知性は、能動知性によって抽象された可知的なものに対して当初は可能態にあり、それ自体によっては、何も認識することはできない。つまりそれは、何ものでもなく、認識内容を持たない、言わば白紙の状態である。それゆえ、可能態から現実態へと移行せしむる形相が必要となる。トマスにおいては、認識も一種の運動であり、形相を必要とする。その形相が可知的形象である。能動知性が、対象となる事物に働きかけ、「何であるか」という可知的形象を抽象し、受動知性は、形象を受容することによって、「形相づけられ」、可知的なものとなる、つまり可能態から現実態へと引き出され、ここに至って認識が成立する。このような認識は、知性がその認識対象となる事物の本性に到達し、それを自己の内に取り入れ、自己に同化させる認識であるといえる。言い換えればそれは、知性と事物の一致、すなわち知性と知性認識されるものの同等性によって成立するのである。ここで注意すべきは、形象は「認識されるところのもの」、つまり「事物」ではなく、「それによって認識が為されるところのもの」であり、事物の「類似」であるということである。この類似とは、「事物と同一の形相を持つ」という「形相的一致」を意味する。そして、形象を介し知性と知性認識されるものが一致することによって、対象事物に関する認識が成立するのである。トマスは、能動知性の役割を作用者としての機能に限定し、对象的認識の可能根拠にすぎないとし、認識主体となるのは、可能知性であるとする<sup>(5)</sup>。能動知性は、その固有の認識内容を持つことはないのである。

こうした抽象による認識は、神認識に際しては無効である。なぜなら、人間の知性は有限であるが、神は無限だからである。有限な知性に神を取り込み、同化させることは、無限を有限へと変質させ、本質を失うことになる。それゆえ、人間が自然本性的に神を認識しようとするならば、感覚的表象が神の結果としてある程度神を顕示し得るという根拠に基づき、結果から出発して、原因である神へと推論により辿っていく他はない。しかし、トマスは人間の自然本性による神認識は不完全なものに留まるとし、完全な仕方では神を認識するには、神の恩寵が必要であるとす。人間知性の上

に神が働きかけ、人間知性が神の内に取り込まれて、神を認識するのに相応しい在り方へと変容されなければならない。認識は類同性に基づいて成立するのであり、人間が神を認識するには、恩寵の働きによって、神に似た者たらしめられることが必要なのである。トマスは、人間が自然本性的に「神的な在り方」へと参与しうることはない」と主張する。

一方、デイトリックヒは、人間の知性認識をどのように捉えているのだろうか。彼は「能動知性が何も認識しないというの、ある者がその説の愚かさゆえにこれに反論して懸命にならねばならないよりも更に驚くべき事と思われる」と述べて、能動知性に作用者としての役割のみならず、自己認識の遂行者としてのより本質的な役割を帰する。つまり、能動知性は、可能知性と関係して対象的認識を可能にすると同時に、それ自身、自己認識の遂行者として、認識内容を有するのである。彼は、能動知性とアウグスティヌスにおける「精神の秘所」を同一視し、可能知性を「精神の秘所」と相関関係にある「外的認識」と同一視する。能動知性は、その本質によって知性であるゆえに、つねに現実態にあり、つねに認識が遂行されている。一方、受動知性は、外的な事物を認識対象とし、本質的に可能態にある。したがって、能動知性が可能知性を凌駕するのは、単に能動者は受動者より高貴であることに拠るのではなく、むしろその本質において優っているからである」とされる。<sup>(7)</sup>

人間の自己認識の可能性を巡って、トマスとデイトリックヒの間には、根本的な差異が存在する。トマスは、自己の本質を認識することは、知性が純粹現実態である神、天使には可能であるが、人間の精神には不可能であるとす。トマスも、人間知性が神的知性に参与する仕方で自己を認識する可能性を認めていた。しかし、(純粹な)人間知性による自己認識は極めて不完全であり、直接自己の本質によって認識するのではなく、事物の对象的認識の働きを通じて、可知的なものとなった知性が認識されるという仕方でも成立するとされる。それは、つまり可知的となった知性が、自身が認識していることを認識する、という仕方での自己認識である。トマスは、事物の对象的認識を人間にとって第一義的なものと解していたといえる。

これに対して、ディートリッヒは、知性による自己認識を第一義的な認識として捉えている。ディートリッヒによると、能動知性は、自己の始原である神と自己の本質および存在者の全体を認識するのであるが、その際、この三つを異なつた様態において認識するのではなく、同一の、つまり唯一の認識活動において認識するという。

本質によって知性であり、常に現実態にある知性は能動知性であり、それは、すべてのものを自己自身のように、自己の本質によって、自己を認識するのと同じ様態で、単一の様態で認識する<sup>(9)</sup>。

ディートリッヒは、能動知性においては、その原因である始原を認識することが最も根本的であると述べる。それは、能動知性は、始原を始原自身の認識様態に基づいて認識するからである。すなわち始原それ自身が自己自身を認識することで、自己の様態に基づいて他者を認識するように、能動知性は、始原を認識する作用において、自己の本質と他者を認識するとされる<sup>(10)</sup>。能動知性は、自己認識において、始原および自己とあらゆる他の事物の本質を認識するのである。こうした認識論の根拠には、能動知性が存在者の原因としての始原であり、「存在者全体の範型」であるとする理論、能動知性の包括性の主張が存在する。

能動知性は、本質によって存在者としての存在者全体の範型であり、またそのように知性的にすべての存在者であるから、本質的に同一の認識によって自己自身を認識するように全存在者を認識する<sup>(11)</sup>。

能動知性は、受動知性のように外的な事物に従うのではなく、すべての事物を根源から成立せしむるという仕方です物と関係するのである。

さて、このような自己認識を通じて能動知性は、すべての事物を自己自身において認識する神に類似するとされる。すなわち「能動知性は本質的にその知性認識によって神を受け入れることが可能である<sup>(12)</sup>」。能動知性は自己認識によって神を受容ないし神に「類似」し、神的認識に参与し、神性に与る。そして、その類似の根拠は、それが神を分有することに他ならない。能動知性は、神を分有するために、神から自己へと下降し、神へと還帰するのである<sup>(13)</sup>。

こうした能動知性による自己認識は、外的な事物に関わる可能知性には、隠されている。通常、能動知性は可能知性に対しては、対象的認識における作用者、すなわち作用因として関係しているのであるが、その際、より本質的な自己認識は、可能知性に隠されている。可能知性は、能動知性とその認識遂行の形相となることで初めて至福に達する。換言すれば、可能知性が能動知性を獲得するという仕方、両者が合致することによって、人間は、神へと形相的一致へと進み、「至福直観」に到達する。人間は、能動知性という神の似像を媒介にして神と同形性へと至るのである。

このようにみると、トマスとデイトリッヒの認識論の差異が明白となった。トマスは、人間知性と表象との結びつきを強調し、人間に対しては自然本性的な神認識の可能性を認めることなく、高次の認識様態としては、抽象による対象的認識と推論を認めるに留まった。一方、デイトリッヒは、神的なものにいかに参加しようかという問いを前面に出し、人間が能動知性の自己認識を媒介に、神性に参与する可能性を主張した。後者は前者に比して、自然本性的、ないし被造的知性の能動性を強調し、それにより重要な役割を認めていたと言える。

それでは、エックハルトは、こうした先人達の認識論をどのように受容し、発展させているのか。以下において、エックハルトの知性認識論を考察し、そこにおいて神の知性と人間の知性がどのように関係づけられているか、また事物(他者)認識と自己認識、神認識がどのように関係づけられるのかを読み取り、その根底にあるものを探索したい。

## 二 エックハルトにおける真理認識

エックハルトは、人間の知性認識について、「感覺的能力」と「感覺において受容された表象像」を必要とすると述べ、知性認識が感覺から出発するとしている<sup>(14)</sup>。そして「知性認識」は形象を必要とし、「あらかじめ自分自身の内に形象、ないし似像が形成されていなくては、ある人が語るということは不可能である<sup>(15)</sup>」とされる。

エックハルトは、ドイツ語説教において、認識の種類を感覺的認識、知性認識、神認識という三種類に分類し、次の

ように述べている。

第一の認識は、感覺的なものである。目はその外側の事物をはるか遠くに見る。第二の認識は、知性的なものであり、より高貴なものである。第三のものは、魂のある高貴な力を意味し、これは、非常に偉大で高貴であるゆえに、神をその露わな、固有の存在において捉える。この力は何ものとも共通することはない。<sup>(16)</sup>

感覺的認識と知性認識は、「像を介した認識」であるとされるが、ここで言われる「像」とは、トマスにおける可感的及び可知的形象を意味すると思われる。エックハルトは、人間による知性認識の成立について次のように説明する。

我々はかつて可能知性と能動知性について話した。能動知性は、外的事物の像を解き放し、それを質料と附帶的存在から剥ぎ取り、それを可能知性の内に置く。そして、この受動知性が能動知性によって孕まされると、能動知性の助けで事物を保持し、認識するようになる。しかし、受動知性は能動知性によって照らされなければ、その認識の内に事物を保持し得ない。<sup>(17)</sup>

エックハルトは、トマスに倣って、感覺から出発し、能動知性が可感的表象から、普遍的な可知的形象を抽象し、受動知性がそれを受け取ることによって知性認識が成立するとする。しかしエックハルトは、真理の認識が認識するものと認識されるものの同一性に基づいて成立するとしながらも、認識するものと認識されるものの同一性という事態は神認識においてのみ見出されるとし、現状における人間の知性の在り方、形象の在り方は、真理の認識には相応しくないと考えているように思われる。以下、この点について考察してみたい。

### (1) 形象論

まず形象について、エックハルトがどのように捉えているのかを概観する。『バリ討論集』において、エックハルトは、事物と形象の関係について以下のように独自の論証を展開している。<sup>(18)</sup>

もし魂の内に在る形象が、存在者の本質規定を有しているならば、その形象によって、形象が形象であるところの事物が認識されることはない。というのは、もし形象が、存在者の本質規定を有しているならば、形象は、そのようなものとして、それ自身の認識へと導くのであり、その形象が形象であるところの事物の認識から離反させるからである。

もし魂の内の形象が存在者の本質規定を有しているならば、それによって得られるのは、形象それ自体の理解であつて、形象が形象であるところの事物そのものの認識ではない。すなわち形象が存在者の規定を有するならば、対象となる事物の認識は成立しないというのである。ここからエックハルトは、形象について、「魂の内における存在者は、それが魂の内に在る限り、存在者の本質規定を有しておらず、そのようなものとして存在そのものの反対に接近している」と形象の存在性を否定するのである。では、魂の内の「存在者」としての形象とは、いかなるものなのだろうか。「魂の内の存在」としての形象という概念は、トマスに依拠するものであるから、トマスの見解との比較において、エックハルトの形象概念について考察することとする。

トマスは、『命題論註解』において、知性の働きには二種類あると述べている。<sup>(19)</sup> 第一の働きは、事物の本質の把握、すなわち可知的形象の抽象である。第二の働きは、抽象した本質が存在するか存在しないか、という判断を下すことである。知性はその第一の働きにおいて、本質を抽出しただけでは、その本質がその事物に真に帰属するかどうか分からない。事物から形象を抽象するだけでは、判断は成立しない。判断が成立するのは、事物から抽象した本性が真にその事物に帰属するか、認識が真であるか否かが判定されることによってである。抽象した本性と事物を結合し、知性が抽象したものが真に存在すると判定することによって、魂の内に存在が生じることになる。判定された事物、すなわち形象が魂の内に存在を得ることになる。魂の内に存在を生じせしむるとは、魂の中に当該の対象に関する認識内容を生み出すことに他ならない。この「知性における存在」は、「志向的存在」と呼ばれ、事物的存在と区別される。



それでは形象の「存在性」、「魂における存在」を否定したエックハルトの意図はどこにあったのだろうか。彼は、もし形象が存在者の本質規定を有するならば、事物自体ではなく、形象を認識するにすぎないと述べている。対象をあるがままに認識するには、形象が「存在性」ないし「存在」から自由となり、いわば「無」でなければならぬ。無とは、一切の規定を含まない無規定的であることを意味し、すなわち形象は、「何ものでもない」状態でなければならぬ。エックハルトは、知性の本質を「何ものでもない」無規定性、脱自性の内に見出している。後述するように、このことは、彼の認識論において非常に大きな意義を持っている。

(2) 「像」を介した認識の否定

さて、注目すべきは、エックハルトが通常の抽象による知性認識において、形象を真の認識を成立させる原理、形相困とみなしているのか疑わしく思われる記述が見られる点である。とりわけ彼は、ドイツ語著作・説教において、形象を「像」と呼び、否定的に捉えている。ここでは、人間知性における形象は、「粗雑なもの」とみなされ、形象によって成立せしめられた知性認識は、「像を介した認識」<sup>(20)</sup>と呼ばれ、超克すべきものとして捉えられている。

我々の師たちは、外的な事物について何かを認識しようと思う者の内には、何かが、少なくともある印象が入り込むに違いないと言っている。私がある事物、例えば一つの石の像を得ようと思うならば、私は最も粗雑なものを私の内に入力することになる。つまり私はそれを石から外へと切り離して抽象することとなる。しかし、それが私の魂の根底に在るように在るならば、それは最も高く、最も高貴なもの内に在り、精神的な像以外の何物でもないことになる。私の魂が外から認識する一切のものの場合、何か異質なものが魂の内へ入り込む<sup>(21)</sup>。

エックハルトは、「形象」ないし「像」が「粗雑なもの」であり、魂にとって「異質なもの」であることを強調している。また、エックハルトは、被造的なものを「像を介して」認識する状態について「外」的であると表現する。

魂の外的な眼は、あらゆる被造的なものに向かい、像の様態で、力の働き方で知覚するものである。しかし自己自身の内へと向けられ、その結果、神をその固有の味とその固有の根底において認識する人は、被造的な事物から自由となり、真理の鍵をかけて自己自身の内にしっかりと閉じ籠るのである<sup>(22)</sup>。

エックハルトによれば、人間の知は外界の事物に原因されて成立するとされる。そして、このような知に対して事物が原因を成すという関係は、神の知においては全く当てはまらないとされ、人間の知は神の知と区別的に捉えられる。神の知とは、事物に原因されて成立するのではなく、事物の原因であるという。

エックハルトは、神における知性について「知性は神において最高度に、そして恐らくは万物の第一の始原としての神そのものにおいて、その全体から、本質によって知性であり、その全体から純粋な知性認識である。確かに神の内では、事物と知性は同一である<sup>(23)</sup>」と述べている。神における知性は、本性によって知性認識そのもの、純粋な知性認識である。神においては、つねに知性認識と存在、知性と認識されたものが一致しているのだから、神が認識するものはつねに存在し、神の認識はつねに真である。そして、この神の知性における真とはイデアであるとされる。真は、事物の原因、範型として、事物に先立って存在する「先なる理念」であり、事物の本質、「事物における真」である。神の知は、「イデア」としてすべての認識対象を自己の内にも有しており、一切を自己自身を認識するのと同じの状態において認識するのである。

これに対して、人間知性は、事物の「何性 (quidditas)」を抽象する。これは、事物から抽象した概念、すなわち事物によって原因された「後なる理念」であって、事物の原因としての事物のイデア、つまり始原としてのイデア、事物の本質とは異なる。始原としてのイデアと「後なる理念」は、各々「神の内にとどまる言葉」と「述べられた一つの言葉」。それによって私が何かを思い浮かべることが可能になる言葉」と表現される。人間の知性は、可能態にあり、その内に認識対象となる事物を有していないゆえに、「外へと出て行き」、事物から形象を受け取り、それによって認識が成

立する。エックハルトは、この知性が「外に出て行き」、事物から形象を抽象することを、「外なる在り方」と呼び、被造的な在り方とみなすのである。人間は、神のように自己を認識すると同一の様態で全てを認識するのではなく、自己と異なったものとして、自己を認識するのとは、異なった認識様態において認識するのである。そして、この知性が認識対象を内に有していないということ、いわば「多」であることが、われわれ人間を神と区別し、被造物たらしめる要素であると考えられる。

「あなたの神は一なる神である」、そしてそれは次のような意味で言われる。他のいかなるものも、真に一なるものではない。なぜならば、何らかの被造的なものは、純粋な存在ではなく、全き自己自身において知性ではないからである。<sup>(24)</sup>

自己自身において知性であり、知性認識以外のいかなる存在もなく、「単一の一」である神に対して、被造物においては、知性認識と存在は同一ではない。そして、「同等性は、神に固有の一性から生じる」。われわれ人間は、知性それ自体でなく、他者との区別性を有しており、「一なるものでない」。それゆえ、そこには、同等性は生じない。

また、エックハルトは、ドイツ語説教において、他者ではないという「無(無いこと)」の内に被造性、不完全性、われわれの苦しみの原因を見出し、「あなたにこの『無』が付着している限り、あなたは不完全である。完全であろうとするならば、あなたたちは無から自由でなければならない」と述べている。<sup>(25)</sup>

このように、エックハルトは、自己の内に認識対象を備えていないがゆえに、自己の外へと向かい、認識のために、形象を自らの内に取り込まざるを得ないということに、人間の認識の有限性を見るのである。そして、そこに神的知性と被造的知性の差異が存するとされる。神においては、知性、認識対象、形象は同一である。そこでは、知性と知性認識されるものは一であり、神は自己を認識することによって全てを直接認識する。それに対して、人間の知性は、自らの内に認識対象、形象を有するのではなく、形象、像を外から受け取ることによって初めて認識が成立する。

エックハルトは、被造物としての人間の認識について、「真であることは、われわれにとつても、何らかの被造物にとつても固有のものではない<sup>(26)</sup>」とし、虚偽とは、「自分のものによつて認識する」あるいは「自分自身から捏造する」ことであると言ひ表している。<sup>(27)</sup>

注目すべきことは、哲学者（アリストテレス）によれば、事物が存在するか否かによつて（そのものについての言が真であるか偽であるか決まる）。それゆゑに、語っている者が、……その言葉を事物に一致させているときには、彼は真なることを語つていたのである。それに対して、もしその言葉が事物に一致せず、述べる者が自己自身によつて、自己自身から捏造するならば、彼は虚偽を語つていたのである。（括弧内筆者）<sup>(28)</sup>

知性と事物が一致している時には、真理が生じるのであるが、「自分のものによつて認識する」ならば、知性と事物との一致はなく、その際、成立した認識は偽である。他者（事物）から乖離した「自分のもの」である像、形象に基づいて認識する限り、真の認識は得られない。像、形象は、知性と知性認識されるものを一致させるのではなく、むしろその一致を妨げるとみなされるのである。現状においてわれわれは、認識対象を直接認識することはできず、他者（事物）と区別された自己に基づいて認識し、自己の内に取り入れた形象を通して他者（事物）を認識せざるを得ない。エックハルトにおいては、人間は現状では、真の認識を得ることはできないという被造的な人間知性に対する不信が存在すると考えられる。エックハルトは、このような外から取り入れ、「自分のもの」とした形象を通して認識の内に人間の（主）我性による他者（事物）の我有化を見出す。しかし、人間として日常生活を営む以上、他者と区別された自己に基づいて、対象化して認識することは不可避であるように思われる。したがって、そのような多数性、あるいは差異によつてわれわれの認識が曇らされているのならば、我々の無知というのは、ある種宿命的とも言わざるを得ない。

そして、まさにこうした点に、トマスとエックハルトの形象を巡る見解の相違が見られると考えられる。トマスは「事物における真理」と「知性における真理」を完全な仕方では同一ではないとしながらも、形相的には同一であるとし

て、形象に認識を成立せしむる形相因を見出し、そうした認識と神の認識との類似を強調する。トマスにおいては、認識は同等性によって成立し、一致から真が生まれるとされ、人間知性にもそうした事物との一致へと至る能力が認められている。それに対して、エックハルトは、形象について、認識の原理と認めつつも、それを自己の内に取り込むことによって一致が妨げられることから、真の認識を妨げるものとみなし、それに被造性ないし有限性を見出し、超克すべきものとみなしていると考えられる。<sup>(29)</sup> トマスにおいては、対象事物の本性を知性に同化させることによって認識が成立するのであるが、エックハルトにおいては、事物と知性の一致、人間知性における真が否定されているのである。

しかし、それにもかかわらず、エックハルトにおいて、真が魂の内在するという可能性は排除されるのではない。彼は、真は被造物に固有のものではなく、すべての人間は虚偽なる者であるとするが、その一方で次のように述べている。<sup>(30)</sup> 人間は神から受け取らなければ、いかなる真なるものも語ることはなく、それゆえ彼はもはや単なる人間ではなく、彼やそれに類似する人には『詩篇』における他の箇所にある次の言葉が適合する。『私は言った、あなた達は神々である』<sup>(31)</sup>。

ここでは、人間が神から真を受け取る可能性、さらには、人間神化の可能性が示唆されている。神から真を受け取るということは、別の個所では、「ものの全ての認識は、その始原を通して、その始原の内できこる。そして、その始原の内に還元されるまでは、常に不明瞭で、暗く、陰のあるものである」<sup>(32)</sup>と述べられ、ものの始原・原因である神の知へと還帰することなくしては、いかなる認識も成立しないとされる。人間は、自己とすべてのものとの原因としての神の知性に還帰する、神の内て認識することによってのみ、真を獲得できるのである。

### (3) 神認識と自己認識

それでは、エックハルトは、いかにして人間が被造的知性から超出し、神の知性へと参与することが可能になると考

えているのだろうか。エックハルトは神認識や神化の条件として、我性の放棄や個別性の無化の必要性について次のように言及している。

魂が神を認識しようとするならば、自己自身を忘れ、自己自身を失わねばならない。<sup>(33)</sup>

神は誰にも等しくないということが本性であるから、我々は、神と同一の存在へと移されるためには、我々が無である状態へと至らねばならない。<sup>(34)</sup>

なぜ神の知性へと参入するために、個別性を離れねばならないのか。こうした言葉の根拠として、エックハルトが神の知性認識ないし知性を一性と結び付けていることが挙げられよう。

エックハルトは、始原を論じるに際して、超範疇的概念 (Transcendens) を用いている。超範疇的概念は、通常、類を超えて適用される概念であるが、エックハルトにおいては、さらに応用的に、神に適用可能な概念とされる。彼は具体的に「存在」、「一」、「真」、「善」を挙げているが、現時点においてさしあたって重要なのは、「一」と「真」である。「一」とは「否定の否定」であり、「一」であることによってすべての「多」と峻別されるが、しかし、同時に全ての事物の原因であるゆえに、全ての事物を包括することによって根源的には同一であるとみなされる。<sup>(35)</sup> 始原においては、一切は「始原の仕方」で無区別的に在り、それゆえ、始原は、その無区別性によって、区別性から区別される。これに対して、被造物に固有のこととは、区別的であることであり、<sup>(36)</sup>したがって、被造性から脱却し、始原へと参入するとは、区別的な在り方を脱却し、区別の撥無された「一」に立つことを意味する。何かであることは、他の何かではない。それは、すなわち他のものの否定である。ゆえに、すべてのものであるとは、「何ものでもない」ということである。「否定の否定」としての「一」とは、「他の否定としての固有性ないし個別性の否定」なのである。ここから「一」の内へ参入しようとするならば、他の否定を介した自己 (我性) および自己が所有する「自分のもの」からの脱却が求められる。そうした脱却が「離脱」である。われわれは、「多」としての自己に基づいた認識から「離脱」し、自己の内

に取り込んだ個別的な像、形象から「離脱」することが要請されるのである。

エックハルトは、像、形象からの離脱について、「知性がすべてのものであるためには、すべてのものから脱していなければならない」と述べ、その際アリストテレスの『靈魂論』から次のような言葉を引用している。

視覚は全ての色を視るためには、色を取り除かれてなければならず、知性は全てのものを認識するためには、自然本性的な形相に属することはない。<sup>(37)</sup>

このアリストテレスの知性認識に関する言述を受けてエックハルトは、知性の「脱自」を説き、知性の内にある像、形象を知性から除去することを要請し、それによって魂が神の内へと移されるとする。「靈魂が神の内て休らうためには、神と精神（靈魂）の間に存在する「中間のものは沈黙しなければならず」、「中間のものそのものの概念を捨て、休止させなければならない」。<sup>(38)</sup>「もし私が、私の内にいかなる像も想像しないで、私の内に在る全てのもの（像）を外へと持ち出し、外へと投げだすところまで達するならば、その時私は神の露わな存在の内へと移される」。<sup>(39)</sup>

そして、エックハルトは、神の内へと移されることを、神によって「神の子」としての「神の像」へと変容させられる、魂の内に「神の子」が生まれることであると説明する。

人間が神の像である限り、神と自己自身以外の何も知らない。……魂は、神の子である像の内へ変容され、押し入れられ、刻印されなければならない。……子は像を越えた神の像である。<sup>(40)</sup>

人間は神の永遠性によって、被造的な像から超脱し、造り変えられ、可変的で時間的な生を完全に忘却するに至り、神的な像の内へと引き入れられ、変容させられて、神の子となった。<sup>(41)</sup>

ここで言われる「神の子」とは、三位一体における神性第二位格、「子」のペルソナを指す。エックハルトは、「子」なる神に超範疇的概念のうちの「真」を帰属させ、神においては、事物と知性の一致によって、「真」としての子が生まれるとする。「真は、その固有性からして、事物と知性とのある種の一致であり、認識されたものと認識するものの

間に生まれた子孫であるから、生まれた子に属している<sup>(42)</sup>。神にあつては、認識する知性と認識されるものは全く同一であり、神においては、対象と形象の間にはいかなる齟齬もないから、神の知性の内の形象は常に真である。それゆえ、この真である形象もまた、認識されるものと認識するものの中に生まれる「子」であるとされる。子が生まれることは、すなわち神の認識が「真」であるという証明であると同時に、神の認識を成立させる原理なのである。

神の認識においては、認識する知性と認識されるものはつねに同一であり、換言すれば、神の認識とは、つねに自己に関わる認識、自己認識である。また、神がそれによって認識するところの形象は神の知性それ自体である。神においては「多」は存在せず、神は自己認識という唯一の認識状態に基づいてすべてを認識する。そして、人間の魂が子へと変容されるとは、人間がこうした神の自己認識の内へと参入することを意味する。すなわち人間の知性と認識される神との間に同一性が成立するところで、「子」が生まれるのである。

認識されるものは、自己自身を、ないしはその形象を、認識する能力の内に生み出し、生まれた形象は、上にアウグスティヌスの『三位一体論』より述べられるように、認識される対象と認識する能力に共通する一なる子である<sup>(43)</sup>。そして、既述のように、認識する能力は認識されるものから存在を、認識される存在そのものを受け取る。

人間の知性は、神を、同時に神において一切のものを自己自身として認識する、すなわち一なる自己認識において認識するとき、「子」、つまり神的存在を受け取るのであり、「子」を受け取るとは、認識が「真」であること、そして知性と神がいわば自己性において一であることの証であると考えられる。ここに至って人間は、「多」としての自己から「一」なる自己の内へと転換することとなる。

## おわりに

以上述べたようにエックハルトは、真理の認識を魂が「像」、形象を介した対象的認識を突破し、神の自己認識の内



に参入することで可能になるものとし、そこにおいて魂は子なる神へと変容せしめられると主張した。こうしたエックハルトの知性認識論は、抽象による外的事物の对象的認識を重視するトマスよりも、自己認識を人間にとって根源的な認識とみなし、自己認識を通じて人間は神に接近すると考えるディートリッヒと親近性を持つものであると言うことができる。

最後に一点重要な問題を提起しておきたい。上で述べたエックハルトの自己認識に関する主張は、人間の自己認識と神の自己認識の完全な同一性、さらには人間が神として再生することの可能性に言及することで、ディートリッヒから逸脱していると考えられる。ディートリッヒにおいて、自己認識を遂行する能動知性は、神が「神の似像」として人間に植え付けた最高のものであるが、それは、神から下降した、神との類似にとどまるものであり、被造的で有限なものである。また、ディートリッヒは、能動知性による神の直視、神性への参与は、神性と人性の結合、秘跡、恩寵、徳を通じた神との一致とは区別されるとしている。エックハルトは、「魂における神の誕生」に言及することで、ディートリッヒとは別の仕方以自己認識を展開した。この独自の展開は、また新しい視点を提示する。それは、神化と恩寵を巡る問題への視点である。エックハルトにおいて「魂における神の誕生」とは、神化であり、同時に恩寵に属する事柄であるとされ、両者がどのように関連付けられているのかということはエックハルト思想の根幹に関わる問題であり、またこの問題においては、神認識に際して恩寵の必要性を説くトマスとの関係も浮きぼりになるであろうが、これについての論究は別の機会に譲ることとする。

テクストと略称

エックハルト

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart

1936ff. (*LW* = *Die lateinischen Werke* Die deutschen Werke=DW)

ミナミノ語著作略称

*Pröl. gener. : Prologus generalis in opus tripartitum* (*LW* I, S. 148-165), In Gen. I : *Expositio Libri Genesis* (*LW* I, S. 185-444), In Gen. II: *Liber parabolarum Genesis* (*LW* II, S. 447-702), In *Exod. : Expositio libri Exodi* (*LW* II, S. 1-227), In *Sap. : Expositio Libri Sapientiae* (*LW* II, S. 303-634), In *Io. : Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* (*LW* III, S. 3-624), Ser.: *Sermones* (*LW* IV, S. 3-468), Ser. I.: *Sermo die b. Augustini Parisius habitus* (*LW* V, S. 85-99)

フニツ語著作略称

*Pr. Predigten* 1-24 (*DW* Bd. I, S. 3-423), *Pr.* 25-59 (*DW* Bd. II, S. 3-636), *Pr.* 60-86 (*DW* Bd. III, S. 3-503), *BgT. : Daz buoch der goelichen troestunge* (*DW* Bd. V, S. 1-105), *Von abegesch. : Von abegeschickheit* (*DW* Bd. V, S. 377-468)

ホッシンント以外

Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tom. I, Hamburg 1977.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, cure et studio Petri Caramello, Marietti, 1962.

Thomas Aquinas, *Peri Hermeneias Expositio*, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964. (In Perih.)

Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputate de Veritate*, ed. Leonia 22, Roma, 1970-1974. (De veritate.)

### 注

- (1) In Gen. II, n. 83.
- (2) 中山善樹『エックハルト研究序説』(創文社、一九九三年)。
- (3) 人間の事物認識といふのは、Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 84 に於いて、神認識といふのは I, q. 12 に於いて論じられてゐる。
- (4) 能動知性と可能知性は、アリストテレスの『靈魂論 (*De Anima*)』の論述に依拠するものである。アリストテレスは、知性を「現実態」と「可能態」理論に基づいて、「全てのものをなす」能動知性と「全てのものとなる」可能知性に二分した。
- (5) *De veritate*, q. 15 後のトマス主義者達は、トマスが能動知性よりも可能知性を高貴であるとみなしたと解釈した。しかし、ト

エックハルトにおける真理認識と自己認識を巡る問題

マスは、アリストテレスに倣って作用者が非作用者に対するように、「能動知性は受動知性より「優れたもの」であるとしている。

- (6) Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tom. I, 1977, De visione beatifica, S. 69
- (7) Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tom. I, 1977, De visione beatifica Prooemium, S. 14.
- (8) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 87.
- (9) Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tom. I, De visione beatifica, S. 30.
- (10) Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tom. I, De intellectu et intelligibili, S. 176.
- (11) Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tom. I, De visione beatifica, S. 30.
- (12) *Ibid.*, S. 38.
- (13) *Ibid.*, S. 43.
- (14) In *Gen.* II n. 138.
- (15) In *Ioh.* n. 486.
- (16) *Pr.* 11.
- (17) *Pr.* 2 Pfeiffer.
- (18) *Quest. Par.* I n. 7.
- (19) In Perih., Prologus, I, 3, 31.
- (20) *Pr.* 72.
- (21) *Pr.* 71.
- (22) *Pr.* 10.
- (23) In *Ioh.* n. 34.
- (24) *Serm.* 301.
- (25) *Pr.* 5b.
- (26) In *Ioh.* n. 481.
- (27) In *Ioh.* n. 480-481.

- (28) In *Ioh.* n. 480.
- (29) 宮本久雄氏は、可知的形象がトマスにおいては、事物の似像としての権利を主張するのに対し、エックハルトにおいては、「事物の赤裸な認識」を妨げるものと理解されているとの見解を示している。同氏によると、それゆえに、エックハルトにとって、事物が顕現してくるためには、「媒介的中间者」としての形象自体が「自ら透明に無にならなければならない」のであり、彼は事物の認識に際し、知性および形象の無化の必要性を説いているという。「エックハルトのドイツ語説教の意義」『中世における知と超越』（創文社、一九九二年）。
- (30) In *Ioh.* n. 481.
- (31) In *Ioh.* n. 481.
- (32) In *Ioh.* n. 20.
- (33) *Pr.* 68.
- (34) *Pr.* 76.
- (35) In *Ioh.* n. 562.
- (36) In *Ioh.* n. 99.
- (37) *Quaest.* n. 12.
- (38) In *Sap.* n. 283-285.
- (39) *Pr.* 76.
- (40) *Pr.* 72.
- (41) *DW V.* S. 112.
- (42) In *Ioh.* n. 562.
- (43) In *Ioh.* n. 109.

(筆者 かとう・きりこ 奈良大学非常勤講師／宗教学)

---

# Über die Erkenntnis der Wahrheit und die Selbsterkenntnis bei Eckhart

*by*

Kiriko KATOH

Lehrbeauftragte an der  
Universität Nara

Nach der dominikanischen Tradition versteht Eckhart die Seligkeit als Erkenntnis der göttlichen Natur. In Dominikanerorden hat es die Differenz zwischen Thomas von Aquino und deutschen Dominikanern wie Dietrich von Freiberg gegeben. Eckhart folgte Thomas einerseits. Aber er wich von ihm andererseits ab und näherte sich auch Dietrich. Eckhart webte sich in 'einem kompliziertes Geflecht von geschichtlichen Beziehung'. Thomas lehrte über die aus den sinnlichen Vorstellungen abstrahierten Bilder (Species). Es ging ihm um die objektive Erkenntnis durch die Abstraktion. Hingegen hielt Dietrich die Selbsterkenntnis für die prinzipielle. Nach ihm erkennt der tätige Intellekt auf die Weise seines Prinzips, auf die Weise Gottes, um in dieser Erkenntnis sich selbst und die Gesamtheit der Seienden zu erkennen.

Eckhart verließ die Erkenntnis durch die Bilder (Species). Er sagte: 'Der Mensch muß das Persönliche verlassen, um Gott zu erkennen'. Dabei zitiert Eckhart die aristotelische Theorie des Intellekts: 'mit nichts etwas gemein haben' und verbindet er ihn mit der Geburt des Sohnes. Gott ist Einheit, so gleicht Gott nichts, duldet keine Vermengung mit einem ihm Fremden, nämlich der Vielheit.

Gott erkennt sich selbst durch sich selbst und alles in sich. Da gebiert er seinen Sohn als Wahrheit sowie Bild, d.h. sich selbst. Gott und Sohn sind identische. Die Geburt des Gottessohnes in der Seele zeigt ihre Identität mit dem Gott. Wenn die Seele sich von allen Bildern aus befreit, regeneriert sie sich in einen Gottessohn, Bild Gottes (Urbild). Nach Dietrich hielt Eckhart die Selbsterkenntnis für die prinzipielle.

---