

## 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る——

吉 田 喜久子

キリスト教神秘思想に対する新プラトン主義の影響、乃至必ずしも思想的影響ということに尽されない両者の類縁性には、非常に本質的なものがある。ただその際最も大きな問題は、新プラトン主義に於ける「一者」(εἷς)の一性と、キリスト教の神の三一性である。周知のように、新プラトン主義の最高原理である一者は、或る意味で三一的ともいえる構造をもつ「教知」(λογος)の彼岸(ἐπέκεινα)にあって、一者の一性とは多性の否定、従って差異性と関係性の否定を意味する。これに対してキリスト教の神の一性は、「三」という差異性及び関係性と切り離し得ないが故に、「三一」といわれる訳である。ところが、キリスト教神秘思想の核心である、神と人間との「一」——神と人間という二者が二者のままて一体となる所謂「合一」ではなく——は、神の一性

に基づいており、それは新プラトン主義的一者の一性に通ずるところが甚だ大きい。従ってここで当然問題となるのは、キリスト教神秘思想に於ては、キリスト教の根本真理である神の三一性はどうのように考えられているかということである。この問題を考える為、ここでは特に中世ドイツの神秘思想家マイスター・エックハルトを取り上げたい。というのも、エックハルトは、キリスト教神秘思想上、神の一性を最も徹底して追求した思想家であつて、そのドイツ語説教集の中には、神のペルソナを「突破する」という表現さえ見出せる。しかしながら他方、例えばユダヤの宗教哲学者マイモニデスの如く、神の三性を明確に否定している訳でもなくて、神の三性についての言及は、エックハルトの著作集、説教集の双方に於て枚挙に遑がない。ところで、エックハ

ルトの思想に於ける神の一性と三一性をめぐるこれまでの解釈は、大きく分けて次の三つのうちのいずれかである。

一、主として伝統的カトリック神学の立場からは、キリスト教の「一なる神」は三つのペルソナを離れてはあり得ないが故に、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』に到るということは、ナンセンス<sup>(1)</sup>」であるとされる。

二、エックハルトの思想に新プラトン主義的要素を認め、新プラトン主義的一性への傾きを認めつつも、エックハルトに於ける神の一性はあくまでも差異性を伴った同一性である点に於て、新プラトン主義的一者の一性とは本質的に異なっているとする W. Beierwaltes などの解釈。<sup>(2)</sup>

三、エックハルトに於ける単一純一なる「一」と「三一」とは矛盾するものではなく、「一」を軸として上下につながれている<sup>(3)</sup>として、エックハルトの神観に「一種の“Stägenung”<sup>(3)</sup>」を見る解釈。これは、エックハルトの神観に於ける一性の重要性に最も注目する解釈である。

エックハルトは異端宣告を受けたことから分るように、キリスト教に内在的な立場からは依然として否定的見方が強い。しかしながらこの問題を考える際に肝要なことは、キリスト教に於ける *mysterium Trinitatis* (三一性の神秘) は *mysterium Christi* (キリストの神秘) を通して初めて人間に啓示され、*mysterium Christi* を通してのみ近づき得る真理であるということである。

キリスト教のこの基本的立場から、エックハルトに於ける以上の問題を再考したいが、キリスト論との関わりを見る前に、エックハルトの神論それ自体を先ず概観しておこう。

## 第一章 エックハルトの神論

周知のように、キリスト教神学に於て神に適用されるアリストテレスの範疇は「実体」と「関係」の二つであつて、「実体」は神の本質の一性に関わり、「関係」は神の三性を説明する。トマス・アクィナスは『神学大全』の三位一体論の中で後者について、それに固有な「特質」(Ratio)とそれの「有」(esse)<sup>(4)</sup>という二つの面から次に考えている (cf. Sum. theol. I, q. 28, a. 2)。先ず関係に固有な特質については、関係以外の八つの附帯的範疇は「基体」(subiectum)への関わりに於て理解されるのに対し、関係は基体への関わりに於てではなく、寧ろ外部の何かへの関わりに於て理解されるから、関係は基体に内的に加わっているものではなくて「側立せるもの」(assistentes)である。しかし関係の有<sup>(4)</sup>という面に即して考えるなら、関係も附帯的範疇の一つである以上、「基体に於てある」(in esse subiecto)という附帯性に共通の性格をもつことにより、基体に内属している。関係を単に「側立せるもの」とのみ見做したボネのシルベールは、この面を見落した為に誤ったトマスは考える。ところが神には附帯性としてあるものではなく、全て神の本質そのものであるから、被造物に於

ては「附帯的な有」<sup>トマス</sup>を有するに過ぎないものも、それが神に於て考えられる場合には全て「実体的な有」を有する。かくして以上二つの面から為されるトマスの考察の結論は次のようになる。即ち、神に於て実在的に存在する関係は、神の本質のもつ有<sup>トマス</sup>をそのままもっている。換言すれば、神に於ける関係は「実際には」(cundum rem) 神の本質と同じものであって、ただ「概念的に」(ratione)のみ、つまり我々「人間の知性認識の仕方に従う限りに於て」のみ異なるものであるに過ぎない。

ここでトマスに触れたのは、エックハルトでは関係が側立的なものとして結論されている為で、この点に於てエックハルトはジールールの誤りを繰り返していると指摘される場合があるからである。しかしながらエックハルトの考察は、トマスと同様に、関係という範疇に固有の特質と有<sup>トマス</sup>という二つの面に即して行なわれている (cf. LW II, 68, 4ff.) から、考察の結論だけを以て、ジールールの誤りを繰り返していると単純に解釈することはできない。先ず関係の特質については、エックハルトも基本的にはトマスと同様であって、関係はその特質に於て「側立せるもの」である。しかし、関係の有<sup>トマス</sup>という面に関してはトマスと異なり、関係が関係である所以の関係の「特質」(ratio) そのものが基体<sup>トマス</sup>に内属的なものとして理解されるのではない以上、関係はたとえ附帯性として分類されてはいても、「に於てある」(in esse) という附帯性一般の性格はもち得ないとエックハルトは考える。言い換えれば、関係が

関係である限り、それは他のものから或いは他のものへという文字通りの関係性だけを表わし、基体<sup>トマス</sup>に於ける有<sup>トマス</sup>は意味し得ない。従って関係は基体である実体に、即ち神の場合には神の「本質」(essentia) に、関わらないから、「本質の中に如何なる差異ももたらさない」(LW II, 73, 16ff.) である。実体と関係という二範疇が神に適用されるのは、トマスの場合には神に於ては実体と関係とが実際には同じものなるが故である。これに対して、エックハルトの場合には、関係がその特質に於ても有<sup>トマス</sup>に於ても「実体の外に立ち続ける」(LW II, 70, 3) 実体に関わらない、「実体に全く対置されたもの」(LW II, 74, 2) であることによつて、関係のみは、他の八個の附帯的範疇とは異なつて実体の中に移行しないで残るが故に、実体と共に神に適用される範疇となる訳である。

エックハルトに於ける以上のような関係概念の關係としての徹底は、当然実体概念の実体としての徹底と相即的であつて、実体である限りの実体は決して関係性を伴わない。ところが神の実体は有<sup>トマス</sup>であり、有<sup>トマス</sup>が神の本質そのものであるから、エックハルトの場合には、神の本質それ自体に於ては関係性は否定されることになる。エックハルトはこれを「端的な本質それ自体」(essentia absolute) と呼び、「関係性を伴う本質」(essentia cum relatione) の背後に置く (cf. LW II, 241, 3)。「産出の能力」(potentia generandi) は後者に属し、産出という神の働きによつて、神に於ける差異性と関係性が成立する訳であるから、「関係性を伴った本質」

が「差異性によつて関係づけられた同一性」であるのに対して、「端的な本質それ自体」は決して産まず働かず、差異性と関係性とを含まない一性である。ドイツ語説教集に於ては、前者が神といわれるなら、後者は「神の根底」(Gottes Grund)乃至「神性」(Gottheit)、或いは「神がそれ自身に於てあるところの神の自体」(sichheit, das got in im selber ist) (cf. DW I, 197, 4f; DW III, 339, 1. etc.)と呼ばれる。ところで神に於ける差異性と関係性は、周知のように通常は神の自己認識行為として説明されるが、以上の理由より、「神の根底」からは神の自己確認的自己認識の働きは否定されることになる。このことは、最高に自己同一的な認識行為である<sup>1)</sup>観知の彼岸に一者が置かれ、ヌースが尚「認識するもの」(Jude)と「認識されるもの」(Jortra)と「認識作用」(Jortra)という差異性に関係づけられた同一性であるのに対して、一者からは一切の差異性と関係性が否定される新プラトン主義に甚だよく似ている。新プラトン主義に於ては、一者から<sup>2)</sup>観知の自己認識が否定されることに伴つて有も否定され、新プラトン主義とキリスト教を融合しようとした偽ディオニシウスやエリウゲナにあつては一者は「超有」(Überes, superesse)と呼ばれることがあるように、エックハルトも関係性を伴わない「神の根底」を「超有的有」(ein über swelbende wesen)と呼ぶこともある。ただエックハルトの場合には、このことは知性と有との関係からというよりも、寧ろ神の有の絶対性の追求の結果といえる。この点に

於て、一者からはつきりと有を否定するプロティノス、プロクロス等の新プラトン主義とエックハルトとは、一見明らかに異なっているように思われる。しかし前者に於て一者から有が否定されて無といわれることがあつても、一者が何かく全空虚なものであるという訳ではなくて、一者は認識行為によつて「何か」として捉えられるような在り方を超えていることを意味するから、有の否定と有の絶対性の追求という言葉だけを以て、両者が異なっているとはいえない。

さてエックハルトに於ける神の有の絶対性の追求ということに戻れば、三一性という神の内部構造の問題を離れて、神は何であるかと問われるなら、中世キリスト教に於ては何よりも先ず「神は有そのものである」と答えられるであろう。しかしながら神の<sup>3)</sup>有は中世形而上学の全体を支えるものでありながら、トマスに於てさえ有それ自体という問題は背後に隠されたままで、少なくともその著作の上では遂に主題とならなかつたのに対して、エックハルトの場合には、神の有が神の有である所以の有としての絶対性に向つて追求されるという仕方、有それ自体という問題が、エックハルトの形而上学の主題となり得たといふことができる。神の有が神の有である所以の有としての絶対性に向つて追求される際、その追求を促進せしめる力となつたのが、エックハルトの場合、神の有の一性である。その際、エックハルトはプロクロスの「否定の否定」(negatio negationis)という概念を採用するこ

とが屢々ある。ただプロクロスの場合には、それは「差異性の廃棄」即ち「差異性の否定」を意味するのに対して、エックハルトは或る仕方<sup>(5)</sup>でこの概念を「無の否定」の意味に転用する。従って、「一は有である」のみならず「有は一である」といわれても、それによって有に何かが付加えられる訳ではないけれども、「有は一である」といわれることによって、有という言葉それ自体にはまだ含意されていないところの「無の完全なる否定にして排除」が、即ち神の世界創造の以前にも以後にも、自らの有以外の如何なる有も無もあらしめないところの神の有の絶対性、「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。従ってエックハルトに於ては、神の有はその絶対性の故に、単に「有」というより寧ろ「一なる有」といわれるべきである。

しかしこのことだけなら、この一性は、尚通常の三一神論の枠内での、神の本質の一性とも見做し得る。ところが、有としての絶対性に向って追求される神の有と、既述の、実体性が徹底された神の実体とは別のものではないから、神の有をその有としての絶対性に向わしめた有の一性は、ここに於て必然的に通常の三一神論の枠内に於ける神の本質の同一性という意味に留まり得なくなり、有から差異性を否定する原理でもあり得ることになる。従ってエックハルトの場合には、神の絶対的な有性がその絶対性に向って追求されればされる程、有の一性が強調され、その一性は

強調されればされる程、神の有即ち神の本質から、愈々差異性と関係性を奪い否定することになる訳である。のみならず、実体と関係という二範疇の適用という方向からしても、また有の絶対性の追求という方向からしても、いずれの場合にも一性の方に根源性が見られる結果、エックハルトの場合、神はその根源である「神の根底」に於ては、寧ろ「一」としてしか言い表わし得ないことになる。この「一」は一切の差異性と関係性の否定であるから、内に多をもたない、即ち「不可分」であると共に、「外にも多を与えない」(DW I, 302, 2)つまり「数の初め」となるような数的一ではなす( cf. LW II, 66, 1)。と同時に「質の見地」<sup>(6)</sup>からしても「何も付け加えられておらず」(DW I, 363, 4 etc.)「純一」(līter)であつて、如何なる相もとらず如何なる固有性ももたない (sane alle wise und eigenschaft) (DW I, 44, 1) から、凡そ「何か」としては、従つて「有」としては捉えられず、「有の根底」として「超有的有」である。「有を超えた有」、数的一を超えた一を表わす為には、「無」といわれるか(神は無であり、然も神は何かである。何かであるところのもの、それはまた無である) DW III, 223, 14) 或いは「一」に純粋性を表わす形容詞をいくつも付けることによつてしか (ein līter pur clar Ein; DW III, 448, 8) 表現され得ないことになる。しかしながら、神のこのような一性は、エックハルトにとつては単に以上の如き神学的理論の対象でもなければ、また通常の意味での信仰箇条の一つでも

ない。元來神の本質は所謂「自然的理性の光」(lumen rationis naturalis) によつては認識され得ず、冒頭でも述べたように、我々は *mysterium Christi* を通してのみ神の真理に近づき得るのである。

## 第二章 エックハルトの受肉論

*mysterium Christi* の核心は受肉の出来事にある。伝統的キリスト教の考えに従えば、キリスト受肉の根本的意義は、人類の原罪からの救済にある。原罪、即ち神に対して犯された罪は、人間である限りの人間によつては贖い得ず、ただ神のみがそれを贖うことができる。と同時に、人間が犯した罪を贖うべき生贄である為には、あくまでも人間が人間として生贄の苦痛を受けて贖うのなければならない。この意味で人類の救済者は真に神であると共に真に人であるのでなければならない。これがイエス・キリストである。

このような伝統的キリスト教の考えに対して、エックハルトはキリスト受肉の根本的意義を、「我々が神の子になり得ることを我々に教える為」(LW III, 240, 12c)、換言すれば我々に於てもキリストに於けると同じ受肉が起り得ることの証し、と捉える。ではエックハルトに於て罪と罪の赦しとはどのように考えられているのかという問題は、ここでは触れないが、特にアウグスティヌスや近世の神秘思想家ヤコブ・ベーメと比較する場合、非常に

興味深い問題となる。<sup>(8)</sup>

さて、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*) の両本性の共在と結合を意味するが、キリスト論の根本をなすこの教義に、エックハルトは、人間本性の神性ととの結合の可能性の絶対的な証しを見るのである。それは救済論的には、何よりもキリストという存在の絶対性の故である。然も、神の子の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、その人間本性を全ての人間がイエスと共有していることによつて、我々一人一人に於ても人間本性と神性ととの結合が起り得る可能性に絶対性を与えるのである。これが受肉という出来事に示された神の恩寵の意味である。従つてエックハルトの受肉論は、「キリストに於ける受肉」(*incarnatio in Christo*) と「我々のうちに於ける受肉」(*incarnatio in nobis*) とが切り離し難い関係にあるのみならず、後者の為の前者であるという意味に於ては、後者の受肉論、即ちエックハルトの言葉でいえば「魂のうちに於ける神の子の誕生」という問題が中心になっているといえる。人間の魂のうちに神の子が生まれることによつて、我々一人一人が神の子とされるとエックハルトがいう場合、我々はキリストと全く同じ神の独り子とされることを意味する。それ故また、*mysterium Christi* を通してのみ *mysterium Trinitatis* に近づき得るというキリスト教の最も基本的立場は、エックハルトの場合には、我々のうちに

生まれるキリストを通してのみ、言い換えれば我々一人一人が神の子となることよってのみ神の真理に近づき得るといふ意味として理解されることになる。

さて、人間の魂のうちに神の子が生まれるとは、産むという神の働きを魂が受けること、換言すれば神の絶対能動を魂が絶対の受動に於て受けることである。魂の絶対の受動は、ただ魂の自己否定によつてのみ、魂の自己否定としてのみ可能であつて、エックハルトはこれを *eigenschaft* からの「離脱」(*abgeschiedenheit*) と呼ぶ。現代語の *Eigenschaft* とは異なり、中高ドイツ語の *eigenschaft* とは、人間が自己内外のあらゆるものを表象を通じて自己に結びつけて自己のものとし、それらの所有者、或いは支配者、主体として、それらの所有に於て自己の有を立てようとする人間の我性、我執的傾向性である。エックハルトに於ける魂の「貧」(*armut*) とは、このような意味での我性からの離脱を意味しており、人間が内面的に最も貧しくなるとき、即ち人間の自己否定が極まるとき、神の恩寵は啜啄同時ともいふべき仕方であらう。然も魂から *eigenschaft* を奪うことによつて魂の離脱を助けつつ、神は魂の中に来る、これが「魂のうちに於ける神の子の誕生」である。この神の子は、永遠性のうちに於て生まれる神の子と同一の神の独り子であるということが、エックハルトの受肉論の眼目である。従つて、三神格の一つとしての子なる神に父神は自らの尽くを与えるように、神の子とされた魂にも神の尽くが与えられ

る。神の尽くが与えられるとはどのようなことかということ、エックハルトは屢々火と木の譬で説明している。木が熱せられて火の「形相と有」(*forma et esse*) が受け取られるとき、木自身火を発するものとなる訳であるが、その際に於て生ぜしめられた火の形相は、既に木自身に内在的な木自身に属するものとなり、火は木自身の力と働きとして発せられている。即ち魂の受動がまさに絶対の受動の故に、そしてそこに働く神の能動は神の能動としてまさに絶対の能動なるが故に、受動自身が、神の能動の力を自己の力として発する能動に転ずることになり、魂の *eigenschaft* を突き破つて働いた神の力は、魂自身が「突破する」(*durchbrechen*) 魂自身の力「魂の或る一つの力」*ein kraft in der sache* とする。神が魂の *eigenschaft* を突破したように、魂のこの力は神の *eigenschaft* を突破する。人間の *eigenschaft* は自執的自己同一性であつたが、神の *eigenschaft* は産み生まれる乃至見る見られるという神の本性 (*natura*) の働きに基づくところの神の自己認識の同一性、即ち通常の意味での三一性である。それ故神の子とされた魂は通常の意味での三一神を突破する訳であるが、そのことはまた神の三一性の中に組み込まれた魂が、神の子としての自己自身を突破し、従つて三つのペルソナの同一本性にも留まらないことを意味する。「誕生」によつて神の子とされるということが、神の子としての魂の父なる神との合一であるなら、エックハルトのいう究極の「突破」とは、神との合一からも

離れることである。合一の段階は、魂のうちには尚神の働く場所が残っている段階と云われる (cf. DW II, 500, 4ff.) ように、合一に於ては、神は依然として魂に受け取られる神であり、魂に對して立てられた神であつて、神への關係に依然として魂の表象的把握が残っているといえる。それ故合一から離れるとは、神を「受け取る」ことを止めること、言い換えれば「神を放下する」(*got lazen*) ことである。究極の突破、即ち「神の放下」によつて、神自身、通常の意味での三一神でもなければ、被造物に對する神でもなく、およそ如何なる意味に於てにせよ何かに對する神ではなくなる。自己内外への關係を絶した、純粹に神自身に於てある神、先述の神の「端的な本質それ自体」、「神の根底」に帰る。魂による神の放下は、このように純粹に自己自身に於てある神 (*ein Ister Insian in im selber*) (DW I, 56, 7) を顕わにする訳であるから、神の放下は「神の為」(cf. DW I, 33, 6ff. 196, 6ff.) である。この放下によつて、他方魂のうちからも神はなくなり、魂自身、神に對する魂——「被造物」という意味に於ても「神の子」という意味に於ても——ではなくなることによつて、「私は『神』でもなければ、被造物でもなく」(DW II, 504, 8). 魂一人となる。これが、魂がかつてあり、今もそしてこれからも永遠にそれであり続けるところの「魂の根底」である。それは自己からの離脱によつて到達された、というより離脱そのものを当体とする魂の根底であるから、どこまで行つても開かれた「無底の根底」(*Grunt-*

*der grunthos ist*) (DW II, 309, 5 etc.) である。「神の根底」と「魂の根底」とは、神による魂への突破を発端とするところの、魂による神の内部への突破が、同時に魂による魂自身の内面への突破でもあることによつて顕らかにされた根底であるが故に、別々の根底ではなく、双方の根底は開かれてそのままに「神の根底は私の根底である」のみならず「私の根底は神の根底である」。(DW I, 56, 8) 然も、神の根底に於ては神以外の何ものもなく、魂の根底に於ては魂以外の何ものもないことによつて、神と魂との眞の「一」、合一ならざる「一」が成り立つ訳である。「神の根底」と「魂の根底」とが一であるとは、この根底に於ては、魂は魂自身の根底の上で生きているのであり、神の根底を根源として生起する一切は、魂の根底を根源とする魂自身の事柄であることを意味する。ここに於て、神の一なる根底は、それと同じ根底を根底とするもう一つの一を成立せしめたのである。

### 第三章 一性と三一性

エックハルトに於ける以上のような神の一性は、通常理解されている意味での三一神の一性、即ち三つのペルソナが共有する同一本質という意味に於ける一性ではない。第一章で述べたように、エックハルトは通常の意味での三一神の背後に、神の「端的な本質それ自体」を見る。それは三一神の根底ではあるが、根底自体に於ては一切の差異性と關係性の跡は絶れているが故に、三と並



び称される一ではあり得ない。しかしそれにも拘らず、エックハルトが三一性という概念を用いる場合、三と並び称されるその一性は、差異性と関係性を伴わない「端的な本質それ自体」としての一性への志向を常に有する。それは後者が前者の根底として前者の一性を貫いている為である。換言すれば、差異性を伴わない性が差異性を伴う一性の根底であることによって、差異性を伴う一性、即ち三一性は、三性よりも一性に注目して捉えられれるという傾向が、エックハルトの場合には常に必然的に生じて来る訳である。従って、例えばトマスなどに於ける通常の三一神論の根本問題が、「神の一体性をそこ(9)なうことなしに、如何にして神に於ける三者の存在を説明し得るか」ということに置かれるのに対して、エックハルトの場合には、キリスト教に於ける神の三一性が我々に教えるのは、一なる神が三であるということであるよりは寧ろ、父、子、聖霊という三者は一であるということと考えられているといつてよい。第二章で見たように、エックハルトに於ける神の一性とは単なる神学的命題ではなく、魂の自覚の事柄であり、然もそれは真理の自証としての自覚であるといふこのことが、エックハルトの神論に決定的性格を与えていると思われる。

しかしそれにも拘らず、エックハルトの場合にも通常の意味での神の三一性のはっきり否定されてしまわないのは、周知のようにキリスト教神学に於ては、神の三一的自己展開を通して万物の創造が説明される訳であるから、神と人間及び世界との関係の為

であると考えられる。ただトマスのいえば、被造物から神への関係は存在しても、神から被造物への實在的關係は存在し得ない (cf. Sum. theol. I, q. 13, a. 7, c.) ということになるが、エックハルトの場合にはそうはいえない。それは何よりも、人間が神と同じ根底を自己の根底とし得るからであり、ここで敢て関係という言葉を使うなら、「神の根底は私の根底であり、私の根底は神の根底である」という最も根本的にして最も相互的な関係が両者の間に生ぜしめられるからである。その意味では、誤解を恐れずにいえば、神の三一性は「私」の為である。

このことは、以上の中ではまだ触れることのできなかつた或る重要な問題と関わっている。もはや詳論する余裕はないが、先に究極の突破として述べた「神の放下」は、実はまだ「神の為に」という観点からだけ捉えられている点に於て、神の放下の一面に過ぎない。エックハルトに於て注目すべきは、神の放下は「神の為」であると同時に「友の為に」為される放下を意味するといふ点である。人間が神と一であるとは、「神と共に働きを為すほどに一になる」(DW III, 195, 2) ことであつて、神との合一に沈潜することではなく、寧ろ神との合一から離れて、物体性、時間性、多性の只中で徳を修練し、「思い煩いと共に」(Mit der Sorge) (DW III, 288, 8) 「友の為に」立ち働くことである。しかし、かといって魂は「思い煩いの中に」(In der Sorge) あるのではない。現実世界に関わる働きの只中でも根底に於ては無作である。といつても、

それはまた現実世界に於ける働きを手段とか第二義的なものと見做す立場でもない。神との一に於て「神と共に働きを為す」とは、神のものを神の後押しによって働くことを意味せず、寧ろ全く私のものを以て私が働く」(DW III, 195, 3) ことである。ここに於て、私がこの肉体をもつて現実世界で為す働きは、「神に結びつけられてあることと同様に高貴」(DW III, 28, 8 f.) である。他の何ものにも拠らない自己の根底の上に立って「真に自由に」一切から解き放たれて「光の中で働く」ことであり、「彼の光は彼の仕事であり、彼の仕事は彼の光」(DW III, 48, 2) である。これがエックハルトのいう「一切の業を何故なしに (ane warumbe)、然も愛から (von mine)」(DW II, 80, 2 f.) 行なうことであり、エックハルトはキリストの究極的意義をここに見出す。「我々は、この為の証しをキリストに於て見出す。神が人となり、人が神になり給うたその初めから、十字架の上で死に給うたその最期の時に至るまで、キリストは我々の至福の為に働き給うた。真実の徳を修練しないような如何なる部分も彼の身体にはなかったのである」。(DW III, 492, 14 ff.)

出発点に戻って考えてみると、魂のうちに於ける神の子の誕生とは、神学的術語を使うなら、人間が *persona humana* (偶有的個体的人間性) を否定し、イエス・キリストと共有する純粹な *persona humana* (人間本性) に於て神を受けることである。これは *persona humana* を自己の所有物としている *eigenschaft* からの

離脱として、それを十字架刑に処することといえる (cf. DW II, 84, 2 f.)。しかし「魂のうちに於ける神の子の誕生」を発端として生起する出来事は、もはや誕生という概念によっては捉えられないところまで至る。エックハルトはそれを突破という術語で表現した。突破によって頭らかにされた根底は、受肉以前、創造以前であり、今後も永遠に以前であり続ける。私に對する何か、という一切の關係性を絶した私一人ある私自身の根底である。しかるにこの根底に於て、既述の如く、神の根底と私の根底とをそのまま相互に交換し得るところの、神と私との最も根源的な相互關係が初めて可能となる。と同時にここに於て、個としての「私」という意味での、私の *persona* が復活することも既に明らかである。

エックハルトに於ける神と魂との根底での「一」は、プロティノスに於ける「一者」と「魂」(*ψυχή*) との「一」に甚だよく似ており、その「一」を惹き起すのは最高原理 (前者では神、後者では一者の一性であるという点も同様である。しかしプロティノスの場合には、「魂が」一人だけのものとなつて、一人だけのもの(二者)をめぐす逃走」(VI, 9, 11, 52) こそ唯一の幸福な生というものであつて、一者からの下降は、必然的とはいへ価値の減少であると考えられており、現実世界の中での働きがそのまま光であるというような立場は出ていない。この点がエックハルトの「一」と新プラトン主義の「一」との最も大きな違いであるが、

またキリスト教の理解としても、エックハルトの思想は決して自明な考えではないと思われる。例えは、エックハルトの思想に深い理解を示す A. Halder も、「一切が否定される為であるなら、一体何の為の神の世界創造であったのだろう」という意味の疑問を提出している。(9) 従ってエックハルトの以上のような思想は西洋の思想的伝統の中では現われにくい、それ故また理解されにくいと見做す考え方もあるが、無底の根底に於ける真に自由な生命と現実の実生活とが、「一つの活きた生」であるという思想が、西洋思想の伝統の中でエックハルトに於て現われたということに、筆者としてはそのような思想の普遍性を見たいと思ふ。

使用テキストと略記は次の通りである。

Meister Eckhart: Die lateinischen Werke Bd. I, II, III, IV, V, (LW I, II, …) (略記) Die deutschen Werke Bd. I, II, III, V, (DW I, II, …) (略記) Stuttgart 1936 ff.

Pfahni Opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Tom. I-III, Oxford 1964-82.

マテウス・マクシミアナスのラキストは Marietti 版に拠る。

(一) 山田晶『マテウス・マクシミアナス講話』(東京、新地書房、一九八六年) 一〇九頁。

(二) cf. W. Beierwaltes: Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1965, S. 395; Identität und Differenz, 1980, S. 97-104; Platonismus und Idealismus, S. 47-65.

(三) 上田閑照『神の子の誕生』と『神性の突破』(上田閑照編『ミイツ神秘主義研究』東京、創文社、昭和五十七年所載) 一一〇頁。

(4) 通常日本の中世哲学界では esse は「存在」と訳され、「有」は ens (有るもの) の訳語と取られているが、筆者は esse を「有」と訳す。理由は既に別稿で述べたことでもあるので、ここでは繰り返さない。本稿では念の為、処々、有にエッセと振り仮名を付けた。

(5) 拙稿「マイスター・エックハルトに於ける形而上学と神秘思想」(宗教研究)二六六号所載) 八四頁参照。

(6) 註(三)既出論文 一二六頁参照。

(7) 例えは山田晶『トマス・アクィナスのヘレス』研究』(東京、創文社、一九八六年) 八四九-八五三頁参照。

(8) 拙稿「マイスター・エックハルトに於ける受肉の mysterium」(哲学研究)五五六号所載) 参照。

(9) 日本語訳『神学大全』(創文社)第三卷、三五五頁の訳者註(1)。

(10) A. Halder: Das Viele, das Eine und das "Selbst" bei Meister Eckhart, in All-Einheit hg. von D. Henrich, Stuttgart 1985, S. 135.

(11) 註(三)既出論文 一二八頁参照。

(エ) た・きへり』宗教哲学』法政大学非常勤講師)