慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	エックハルトにとって神学とは何か
Sub Title	Was ist Theologie für Eckhart?
Author	山崎, 達也(Yamazaki, Tatsuya)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2009
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 (The Hiyoshi review of the humanities). No.24 (2009.) ,p.1- 44
JaLC DOI	
Abstract	Eckhart hat von 'Albert dem Großen' die grundsätzliche Disparität zwischen Theologie und Philosophie, von 'Thomas von Aquin' die genaue Analyse des menschlichen Intellekts und von Dietrich das göttliche Sein (esse divinum) als Gegenstand der Theologie und die neue Erklärung über das Prinzip der Seele erlernt. Aber noch eine, auch von Dietrich angesprochene Disjunktion zwischen scientia divina philosophorum und nostra divina sanctorum scientia, setzt Eckhart in Verwunderung. Diese Verwunderung stellt auch dar, dass Eckhart seine Zustimmung nicht dazu geben kann, dass Dietrichs Erklärung über Leben und Tod auf dem Körper beruht. Die Inkarnation Christi und sein Tod am Kreuz muss als das Exemplar für unsere Leben und Tod definiert werden, weil die heilige Trinität die absolute Wahrheit ist. Es ist daher unsinnig, den Einflußbereich der Philosophie auf dieses Leben zu beschränken und der Theologie ein Vorrecht zuzugestehen, die Seligkeit in jenem Leben zu erkennen, sofern diese — auf dem Körper beruhenden 'Leben' und 'Tod' — nicht ursprünglich ist. Daher gibt es keinen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, weil das Leben in dieses und jenes nicht eingeteilt werden kann und es keinen Grund dafür gibt, »Gott« in diesem Leben nicht schauen zu können. Die Verwirklichung der seligen Anschauung setzt aber die Geburt des Gottessohnes in der Seele voraus. Nach Eckhart sind 'das Glauben' und 'der Glaube' gleichsam eine Bewegung und ein Werden auf das 'Sohnsein'. Das Verhältnis des Glaubens zum Gottessohn hat analogische Beziehung mit dem des Werdens zum Sein. Eckhart setzt seine neue Theologie mit der traditionellen Metaphysik nicht gleich, obwohl er den Gegenstand der Theologie als ens

	inquantum ens definiert. Denn das göttliche Sein muss uns die menschliche Vollendung und die Seligkeit bringen und der Logos muss das Heilsprinzip sein. Dadurch hat Eckhart einen neuen Horizont für die selige Anschauung in diesem Leben eröffnet, um mit den transzendentalen Begriffen (esse, unum, verum, bonum) das göttliche Sein zu analysieren, und um in dessen logische Struktur Licht zu bringen.
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20090531-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

エックハルトにとって神学とは何か

山　崎　達　也

はじめに

エックハルト（Meister Eckhart, ca. 1260–1328）はいわゆる「ドイツ神秘主義」（deutsche Mystik）の中心的人物として見なされてきた。その主な理由として，とくに彼のドイツ語説教に見られる大胆な表現，たとえば「魂の内における神の子の誕生」あるいは「神を突破する」というような表現があげられる。しかしこれまでのエックハルト研究において不十分だった点は，エックハルトが自らの思想を形成するさいに契機となったであろう精神史的背景の解明である。こうした背景を無視して，上にあげたような表現をそれ自体として取り上げそれをエックハルトの独自の思惟範囲

エックハルトのテキストは以下のものを使用した。
Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. (Deutsche Werke = DW; Lateinische Werke = LW).
なお，略号は以下の通りである。
Prol. op. prop. : Prologus in opus propositionum;『命題集序論』
In Gen. I: Expositio libri Genesis;『創世記註解』
In Gen. II: Liber parabolarum Genesis;『創世記比喩解』
In Exod.: Expositio libri Exodi;『出エジプト記註解』
In Sap.: Expositio libri Sapientiae;『知恵書註解』
In Ioh.: Expositio sancti evangelii secundum Iohannem;『ヨハネ福音書註解』
Serm.: Sermones;『ラテン語説教集』
Pr.: Predigt;『ドイツ語説教集』

のなかだけで考察すれば，神秘主義者としてのエックハルト像が形成されることは自然なことであろう。

しかしこの傾向に一石を投じたのは，フラッシュ（Kurt Flasch, 1930-）及び彼の後継者であるモイジィッシュ（Burkhard Mojsisch, 1944-）を中心とするドイツ・ボーフム大学（Ruhr-Universität Bochum）哲学部の研究グループである。フラッシュは1974年，論文「マイスター・エックハルトの意図」[(1)]を発表し，そのなかで「いかなる理念史的背景からエックハルトは読まれるべきか」との問題を提起し，その問題に答えることで，エックハルトの本来の意図が理解できることを強調している。つまりエックハルトの思想は，まず第一に，哲学史的パースペクティヴのもとで考察されるべきだという主張である。フラッシュのこの画期的なエックハルト理解をもたらしたのは，エックハルトの『ヨハネ福音書註解』（*Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*）第２節の次の記述である。

> 「著者の意図は，彼のその他のすべての著作とおなじく，聖なるキリスト教信仰と両聖書の主張していることがらを，哲学者たちの自然的論証によって解釈することである。」[(2)]

フラッシュは，とくに「哲学者たちの自然的論証」（rationes naturales philosophorum）という表現に注目し，トマスが啓示によってのみ理解されるべきであるとした三位一体論や受肉論においてエックハルトは哲学的解釈を試みようとしていることがエックハルト本来の意図であると主張している。

---

(1) Flasch, K., Die Intention Meister Eckharts, in: *Sprache und Begriff. Festschr. B. Liebrucks,* Meisenheim am Glan 1974, 292–318.

(2) In Ioh. n. 2; LW III, 4, 4–6: intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum.

また，フラッシュの上記の論文において提起された視点，すなわちエックハルトを取り巻く哲学史的周辺の具体的解明は，ボーフム大学の研究グループによって編纂され，1977年以来刊行されている『中世ドイツ哲学者叢書』（*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*）を以て結実しつつある。

フラッシュの研究は，これまでの神秘主義者としてのエックハルト像から哲学者あるいは形而上学者としてのエックハルト像を浮かび上がらせることに成功したと言えよう。こうした研究動向は，モイジッシュが1983年に公表したモノグラフィー[(3)]によって決定的となり，現在ではエックハルト研究の主流になっている。

ところでフラッシュは，「哲学者たちの自然的論証」によって明らかにされるものは，信仰者だけを対象にした神学の領域にではなく，一般に開かれている哲学の領域に属するものであるとし，それを「哲学者たちの自然的論証による受肉の形而上学」（eine Metaphysik der Inkarnation per rationes naturales philosophorum）と呼んでいる[(4)]。モイジッシュは，フラッシュのこうした研究方向にしたがって，さらにエックハルトにおいては神学と哲学は相互に背反する関係にあるのではなく，両者の一致が意図されていると理解している。この理解をモイジッシュにもたらせたのは，『ヨハネ福音所註解』の次の記述である。

> 「それゆえに，神学と道徳哲学と自然哲学は調和するのであり，おそらく鋭敏な探究者はすべてのものにおいてそのことを見出すであろう。」[(5)]

ここで注意すべきことは，ここで言われている哲学とはアリストテレス

---

(3)　Mojsisch, B., *Meister Eckhart — Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983.

(4)　Flasch, K., Die Intention Meister Eckharts, S. 297.

(5)　In Ioh. n. 509; LW III, 441, 10–11: Ergo concordant theologia et philosophia moralis et naturalis, quod fortassis in omnibus sollers inveniet indagator.

のそれを指していることである。そしてモイジッシュによれば，神学が神的領域に関わる学であるかぎり，ここで言われている調和の前提は神学と形而上学との同一性，厳密に言えば，福音の学としての神学と形而上学としての哲学との同一性である[(6)]。この同一性は，哲学が神学の補助科学であるとか，神学が最終審判として哲学を自己の背後に置き去りにするとか，または哲学が自己の道を推し進め，神学にその独自の対象領域があることを承認するとかいうような，それまで行われてきたような仕方で構築されたものではない。それでは，こうした同一性によって形成される学はいかに呼ばれうるのか。モイジッシュはその学を「エックハルトの新しき形而上学」（Eckharts neue Metaphysik）と称している。この学は「形而上学」と称されるかぎり，非合理的で忘我的な神秘主義ではなく，また沈黙されるべき私的体験に直接基づく神秘主義でもない[(7)]。

しかし言うまでもないことだが，エックハルト自身は自らの思想体系を「形而上学」と称しているわけではない。彼の思惟が神秘主義というカテゴリーのなかに収まらないことは十分理解できるが，しかし彼の思想全体を「形而上学」というカテゴリーに限定してしまうことには躊躇したい。というのは，エックハルトは至福あるいは救済をその視野に入れているからである。エックハルトが語る「福音」を一つの学と見なすことには賛同するが，しかしその学を「神学」と称することは十分に可能であるし，しかもその方がエックハルトの思惟プロセスとそこから導き出される思想体系にとっては相応しい表現であると考える。ということで，エックハルトが神学をいかに理解しているのか，という問いを考えてみたい。

しかしまずは予備的考察として，エックハルトが属していたドミニコ会の当時の神学解釈を，すなわちエックハルトの師アルベルトゥス（Albertus Magnus, ca. 1193-1280）そして先輩トマス（Thomas de Aquino, 1225-1274）の解釈を概観してみよう。

---

(6) Mojsisch, B., *Meister Eckhart — Analogie, Univozität und Einheit*, S. 9.
(7) Mojsisch, B., *Meister Eckhart — Analogie, Univozität und Einheit*, S. 11.

1．予備的考察：ドミニコ会における神学解釈

1.1. トマス・アクィナス：「聖教」必要性の根拠

ギリシア哲学を一貫して支配してきたロゴスは，世界存在の秩序であり，人間知性における思惟の原理でもあった。これはやがて，ストア派によって「種子としてのロゴス」として哲学的に体系化される。しかし『ヨハネ福音書』のプロローグは，ロゴスが受肉した神の言葉として世界の存在原理であると同時に，人間の救済原理であることもわれわれに告げる。

ロゴスが人間の救済原理として理解されたことは同時に，哲学のほかにもうひとつの学が必要であることを意味する。トマスは，アリストテレスが『形而上学』第6巻[8]において記述している神的諸存在を扱う「神学」を判断基準の根拠とすることによって哲学のほかに別の学を持つ必要がないと主張する異論に対して，救済のためには人間理性によって探求される哲学とは別の教え，すなわち神の啓示に基づく「聖教」（sacra doctorina）の必要性を説いている[9]。というのも，人間にとって自らの意図と行為が秩序づけられる目的は神であるが，しかしその目的は人間理性を超越した神の啓示によって知られるからである[10]。「聖教」が必要であるもうひとつの理由は，神のうちにある人間の救済は神に関する真理の認識に依存しているからであり，したがって，救済が人間に適切にかつ確実に生起するためには，神的なことがらが神の啓示によって導かれる必要があるからである[11]。ここに人間理性に基づく自然神学とはほかに，啓示神

---

(8)　アリストテレス，『形而上学』第6巻第1章1026a18。

(9)　Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 1 art. 1 co.: necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur.

(10)　Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 1 art. 1 co.: Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.

学が構築されなければならない根拠が見出されうる。

しかしトマスによれば，人間の至福を意味する神の本質直観は，救済史的意義をもつモーセとパウロの場合を例外として，この経験的世界においては一般的には不可能であり，すなわちすべての人間に開かれているわけではない。というのは，人間知性における認識は質料に基づく表象像を介することによってはじめて実現するが，しかし神は質料を有していないので，神は表象されることがないからである。つまり認識されるものは認識する者のあり方にしたがって認識する者のうちにあるという認識原理[12]にしたがえば，人間の魂が身体的質料のうちに存在するかぎり，知性認識はまず可感的事物の質料性を抽象することによってはじめて可能になる[13]。ここでトマスが継承しているアリストテレスの認識論によれば，人間知性による認識の場合，感覚は可感的事物の類似性（similitudo）そして知性は知性認識される事物の類似性によって形相づけられることによって現実態となる。したがって，可感的事物と可知的事物は認識する者のうちにそれ自体としてあるわけではなく，すなわちそれらは類似性としてのみその存在性が保証されている。すなわちこの類似性によって認識する者と認識

---

(11) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 1 art. 1 co.: Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

(12) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 4 co.: Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis.

(13) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 11 co.: Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur1. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt.

されるものとが一致して認識が実現することになる。

しかしトマスは，下位の秩序に属するものの類似性によっては上位のものは知られえないという『神名論』（*De divinis nominibus*）において展開されるコスモロジーに基づき，神の本質はいかなる被造的類似性によっても見られることはないと主張する[14]。さらには，神の本質は神の存在それ自体であるのだから，このようなことはいかなる被造的形相にも一致することはない[15]。第三には，神の本質は，被造的知性によって表示され知性認識されるいかなるものを凌駕しながら自己のうちに包含し，いかなるものによっても限界づけられるものではないからである[16]。

したがって，人間知性が神を見るためには，知性がそれによって神を見るために有効な見る能力の側からはなんらかの神の類似性が要求されることになる。すなわち神を知性認識するために知性を強化する「栄光の光」（lumen gloriae）が必要とされなければならない[17]。人間の救済が神学の成立を要請するが，しかしその救済が人間知性を超越した領域に由来する以上，神学と哲学とは自ずと原理的に異なっていなければならない。そこで，われわれは次に，両者の原理的不一致に関する淵源として考えられ

---

(14) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 2 co.: ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae.

(15) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 2 co.: quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formae creatae competere potest.

(16) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 2 co.: quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato.

(17) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 2 co.: ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum.

る，トマスの師でもあるアルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus, ca. 1200–1280）の教説を概観してみよう。

1.2. アルベルトゥス・マグヌス：神学と哲学との原理的不一致

アルベルトゥスは『形而上学』（*Metaphysica*）第11巻のなかで次のように述べている：

> 「神学的なことがらは諸原理に関して哲学的なことがらとは一致することはない。というのは，神学的なことがらは啓示と霊感に基づいており，理性の上に築かれているわけではないからである。したがって，神学的なことがらに関してわれわれは哲学のなかで議論することはできない。」[18]

アルベルトゥスによれば，神学と哲学においてはそれぞれの成立基盤がそもそも異なっている。すなわち神学の成立基盤は啓示と霊感であり，哲学のそれは理性である。またアルベルトゥスによれば，哲学をはじめとする人間の学は獲得されたものであるのに対し，神学は啓示によって受け入れられたものである[19]。さらには，あるひとつの感覚が失われるならば，それに関する知識も失われざるをえないというアリストテレスの見解[20]に基づいて，人間の学が経験の上に構築されているのに対し，神学は信仰および信仰箇条の上に構築されていることが提示される[21]。

---

(18) Albertus Magnus, *Metaphysica* lib. 11 tr. 3 cap. 3; Ed. Colon. XVI/1, 542, 25–29: Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare.

(19) Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 4; Ed. Colon. XXXIV/1, 15, 1–2: omnis humana scientia acquisita est, divina autem per revelationem accepta.

(20) アリストテレス，『分析論後書』第１巻第18章81a40。

(21) Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 4; Ed. Colon. XXXIV/1,

ここで言われている神学における啓示と霊感は『倫理学註解』（*Super Ethica*）においては「神から注入された光」（lumen infusa a deo）と言い換えられているが，それが哲学における獲得された知性と異なっていることは，両者の相違が能力態（habitus）という観点から異なっていることを意味する[22]。しかし，神学が神から啓示されたがゆえに神学と言われるのであっても，「神について知りうる事柄は，彼らにも明らかだからです。神がそれを示されたのです」（ロマ，1・19）とのパウロの言葉に従うならば，神学と哲学との間にはなんら相違点があるわけではない。したがって，哲学者が神について獲得する知識は何であっても，神によって明らかにされ啓示されることによって理解されてきたのだという異論は当然提出される[23]。アルベルトゥスはこの異論に対する解答のなかで，まず啓示には二様の仕方あることを提示し，ひとつはわれわれ人間本性に適った光（lumen connaturale nobis）によってなされる仕方であり，もうひとつはその光が由来する始原としての神の第一の光（primum lumen dei）によってなされる仕方である。つまり前者の光が哲学者に，後者が神学者に啓示される仕方である[24]。言うなれば，哲学者は自らが依拠する論証の

15, 4–8: omnis humana scientia super experimentum fundatur. Unde dicit ARISOTOTERES in I POSTERIORUM, quod destructo sensu destruitur scientia sensibilis illius sensus. Divina autem scientia fundatur super fidem et super fidei articulos.

(22) Albertus Magnus, *Super Ethica* lib. 16 lec. 16; Ed. Colon. XIV/2, 774, 88–91: In habitu quidem, quia theologica contemplatur per lumen infusum a deo, sed philosophus per habitum sapientiae acquisitum.

(23) Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 4; Ed. Colon. XXXIV/1, 14, 62–68: Si vero dicitur theologia, quia revelata est a deo, iterum per hanc differentiam a nulla separatur philosophica scientia. ROM. I (19): ‘Quod notum est dei, manifestum est illis’, philosophis scilicet; ‘deus enim illis manifestavit’. Ergo quidquid sciunt philosophi de deo, manifestante deo et revelante didicerunt.

(24) Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 4; Ed. Colon. XXXIV/1, 15, 42–44: Unus modus est per lumen connaturale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis. Hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine dei.

確実性を以って探求するが，神学者はいわば第一の真理それ自体（prima veritas propter se）に依拠するのであって，理性を有しているとしても神学者はそれに依拠することはない[25]。したがって，哲学者が神を考察するにしても，その神は論証の対象でしかないのであって[26]，ここから哲学と神学における目的も異なっていることが帰結されることになる。すなわち哲学者は現世において神がある程度見られるというヴィジオを目的とし，それに対して神学者が究極目標として定めているのは天国における神の観想にほかならない[27]。

この神の第一の光は，ここでアルベルトゥスが参照している『原因論』（*Liber der causis*）第５命題の註解[28]からみれば，それ自体として純粋な光であって，自らによって原因づけたもののすべてを照らすことをやめない光として解される。したがって人間本性に適った光はその始原である神の第一の光によって照らされているのであるから，哲学をはじめとするすべての人間の学は神から贈与されたものとして理解されるが，しかし神学はそのような学ではなく，信仰を通して神によって啓示された学であることが帰結する[29]。

---

(25) Albertus Magnus, *Super Ethica* lib. 16 lec. 16; Ed. Colon. XIV/2, 775, 8–12: Et ideo est diversus modus contemplandi, quia philosophus habet certitudinem demonstrationis, cui innititur, sed theologus innititur primae veritati propter se et non propter rationem, etiamsi habeat ipsam.

(26) Albertus Magnus, *Super Ethica* lib. 16 lec. 16; Ed. Colon. XIV/2, 775, 4–6: philosophus contemplatur deum, secundum quod habet ipsum ut quandam conclusionem demonstrativam.

(27) Albertus Magnus, *Super Ethica* lib. 16 lec. 16; Ed. Colon. XIV/2, 774, 91–775, 3: quia theologica ponit ultimum finem in contemplatione dei in patria, sed philosophus in visione, qua videtur aliquatenus in via.

(28) *Liber de causis*, prop. V (VI), comm.; Pattin 147, 28–31: Quod est quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum et ipsa non illuminator a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen.

(29) Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 4; Ed. Colon. XXXIV/1, 15, 33–35: omnis quidem scientia a deo largiente, sed non sic ista scientia, sed a deo revelante per fidem.

信仰が神学の存立根拠であるということは，哲学の場合とは違って，学としての神学を性格づけることになる。すなわちアルベルトゥスによれば，神学は端的な意味において知られるべきものに関わる学ではなく，「敬神による」（secundum pietatem）学である。敬神とは，たとえばアウグスティヌスの見解[30]に従えば，信仰，希望，愛，祈りそして犠牲によって完成される神の崇拝（cultus dei）を意味する[31]。つまり神学は神の崇拝を通して人間の救済に関わる学であり，すなわち神学はわれわれのうちに信仰を生じさせ，育てそして強固にすることによって，われわれを第一の真理それ自体の承認に至らせる学なのである[32]。

以上見てきたように，神学が人間の救済に関わる学である根拠は，神学が自然理性を超えた神の第一の光によって存立していることにある。その結果，哲学に対する神学の卓越性が導き出されることになり，したがって本小節冒頭に引用した『形而上学』のなかで述べられているように，神学的ことがらは哲学の領域においては取り扱うことはできない。たとえば死者の魂が死後も生きつづけるかという問題は，哲学的は十分に知ることができない。たとえ生きつづけることが仮定されても，その魂の状態，この世界で生じていることといかに関わっているのかについては，哲学的にはまったく知ることはできない。つまりこのことを知ることができるのは，信仰の能力態である超自然的な光すなわち神から注入された光によっての

---

(30)　たとえば『神の国』第10巻第１章第３節を参照されたい。

(31)　Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 2; Ed. Colon. XXXIV/1, 8, 47–52: theologia scientia est „secundum pietatem“, hoc est quae non est de scibili simpliciter, ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad peitatem. Pietas autem, ut dicit Augustinus, cultus dei est, qui perficitur fide, spe et caritate et oratione et sacrificiis.

(32)　Albertus Magnus, *Summa Theologiae* lib. 1 tr. 1qu. 2; Ed. Colon. XXXIV/1, 8, 52–57: Et hoc modo theologia est scientia de his quae hoc modo ad salutem pertinent. Pietas enim conducit ad salutem. Hoc etiam modo est de his quibus fides generator, nutritur et roboratur in nobis quantum ad assensum primae veritatis.

みである[33]。

同様に，分離した魂がいかなる状態にあるかという問題に関しても哲学者は考察することはできない。というのも，このことに対して哲学者の原理によっては理解することができないからである。それゆえ，分離した魂がこの世界の出来事といかに関わっているのか，またいかにそれらに支えられているのかということは，哲学者ではなく神学者が取り扱う問題なのである[34]。

以上，アルベルトゥスが原理的差異に基づいて神学と哲学との区分をいかに考えているのかを概観してきた。たしかに自然理性を超えた領域における神学的諸問題を，自然理性にその存立根拠を有する哲学は取り扱うことができないし，また哲学にはその資格も与えられていない。上にあげた人間の救済に関することがらのほかに，たとえば神の奇跡を哲学的領域で議論することはできない。しかしこのことは哲学の領域からみれば，哲学的議論のなかに神の奇跡を持ち込めないということを意味する。つまり，アルベルトゥスにおいて哲学と神学との学問論的区分においては，これら二つの学は敵対関係にあるのではなく，いわば相互不可侵という関係にあると言えよう。

---

(33) Albertus Magnus, *Super Ethica* lib. 1 lec. 13; Ed. Colon. XIV/1, 71, 73–79: hoc quod animae defunctorum remaneant post mortum, non potest per philosophiam sufficienter sciri. Et supposito, quod remaneant, de statue arum et qualiter se habeant ad ea quae circa nos fiunt, omnino nihil sciri per philosophiam potest, sed haec cognoscuntur altiori lumine infuso non naturali, quod est habitus fidei.

(34) Albertus Magnus, *Super Ethica* lib. 1 lec. 13; Ed. Colon. XIV/1, 72, 68–62: philosophus nihil habet considerare de statu animae separatae, quia non potest accipi per sua principia. Unde qualiter se habeat anima separate ad ea quae fiunt hic, et qualiter iuvatur per ea, nihil pertinet ad philosophum, sed ad theologum.

2．エックハルトにおける神学解釈

2.1. 生と死の判断基準

さてアルベルトゥスのこうした解釈はドミニコ会のなかに伝えられていくことになるが，そのなかでもこの解釈を批判的に継承しより先鋭化していったのが，ドイツ・ドミニコ会士フライベルクのディートリヒ[35]である。ディートリヒはその独自の知性論を基礎として，「思弁神学」を展開する。断片的論稿「神学の主題について」（*De subiecto theologiae*）において，神学の主題を「神的存在」（ens divinum）として理解している。しかしディートリヒはその知性論から導かれた，この生での至福直観が原理的に不可能であるとの結論に基づき，神学を「哲学者たちの神学」（scientia divina philosophorum）と「われわれの聖者たちの神学」（nostra divina sanctorum scientia）に分離させる。前者は自然の摂理にしたがった普遍的存在の考察に，後者は神の意志による摂理に秩序づけられている存在の考察に関わる。したがって，ディートリヒによれば，あの世における永遠の至福の成就を保証するのは後者の神学である[36]。

---

(35)　ディートリヒに関しては本紀要第23号に掲載された以下の拙論を参照されたい。「ディートリヒにおける思弁神学と知性論」，『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』第23号，2008年，35-68頁。

ディートリヒの著作からの引用は以下のものによる。

Dietrich von Freiberg: *Opera omnia*; *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (=*CPTMA*) II.

ディートリヒの生涯と思想に関しては以下のものを参照。

Sturlese, L., *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk*, Beihefte zum Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 3.

なお，ディートリヒとエックハルトとの連関に関しては以下のものを参照。

Von Meister Dietrich zu Meister Eckahrt, hrsg. von Flasch, K., Beihefte zum Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 2.

(36)　Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3 (4); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 281, 100-282, 119: Scientia enim divina philosophorum considerat unversitatem entium secundum ordinem providentiae naturalis, quo videlicet res stant in sui natura et secundum suos modos et proprietates naturales

ディートリヒによって示されたこの世とあの世との分離は，モイジッシュも指摘しているように[37]，エックハルトにはただ訝しく思わせるだけである。というのもエックハルトにとって，この世とあの世との分離の根拠である基準は身体的な生死にあるのではなく，キリストの生と死にあるからである。たとえばドイツ語説教第29番においては次のように語られている。

「なぜ神は人になったのか。それは私が同じ神として生まれるためである。神が死んだのは，私が全世界とすべての被造物に死ぬためである。」[38]

以上述べたことを，通常考えられている死に対するエックハルトの解釈をみることによって明らかにしてみよう。

旧約続編『知恵の書』第１章13節「神が死を造られたわけではなく，命あるものの滅びを喜ばれるわけでもない」を註解するさいにエックハルトは，神のみが存在それ自体の直接の原因であることに基づいて，神が死を生じさせることは不可能であることを述べている[39]。したがって，神が存

---

gubernantur per principem universitatis, nec ultra hunc naturae ordinem aliquem ulteriorem finem attendit. Nostra autem divina sanctorum scientia attenditur in entibus, secundum quod stant et disponuntur sub ordine voluntariae providentiae, in quo attenditur ratio meriti et praemii et ea, quae attenduntur circa bonam et sanctam vitam et adeptionem aeternae beatitudinis et perventionem ad finem ulteriorem sive in bono sive in malo etiam post terminum huius mundi, quando scientia divina sapientium huius mundi destruetur, I *Cor*., 13.

(37) Mojsisch, B., *Meister Eckhart — Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, S. 18.

(38) Pr. 29; DW II, 84, 1–3: War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen.

(39) In Sap. n. 16; LW II, 336, 9–337, 1: specialiter de deo est impossibile quod sit causa mali et mortum fecerit sive quamlibet privationem, eo quod ipse sit et ipse solus sit causa propria et immediata ipsius esse.

在の原因であって，死の原因でないのであれば，死とは存在することはなく，存在者でもなく，むしろ無であることが明らかにされる[40]。死が存在しないのであれば，死は働きではない。そうであるならば，死はなされることはない。つまり，死をなすということは死をなさないことと同義となる。これが聖句「神が死を造られたわけではない」と言われる根拠であるとエックハルトは解釈している[41]。

さらにエックハルトは，『神の国』（*De civitate dei*）第13巻第11章において「死んだ」を表示するラテン語 »mortuus est« が完了形ではなく形容詞として文法的に使用されていることに関するアウグスティヌスの記述に基づいて，現在の生が死であると同時に生であると述べている[42]。つまりアウグスティヌスが「死の前」（ante mortem）・「死のなか」（in morte）・「死の後」（post mortem）という３つの表現をそれぞれ「生きている」（vivens）・「死につつある」（moriens）・「死んだ」（mortuus）という３つの表現に対応させ，死のなかにあるのは死につつあるときであり，しかしそのときを厳密に定義することが困難であると述べていることに依拠しな

---

(40) In Sap. n.16; LW II, 337, 9–10: notandum quod mors non est nec est ens, sed privatio esse alicuis, et ut sic nihil est.

(41) In Sap. n. 17; LW II, 338, 3–5: Sic ergo *deus mortem non fecit*, ut hic dicitur, tum quia mors non est, tum quia non est ens, tum etiam quia non est facta, tum etiam quia ipsam facere est ipsam non facere.

(42) In Gen. II n. 107; LW I, 573, 13–574, 7: Et infra eodem capitulo 11 ait: »unde non importune« »arbitror accidesse«, »ut hoc verbum moritur in Latina lingua nec grammatici declinare potuerunt ea regula, qua talia cetera declinantur. Nam ab eo quod est oritur fit verbum praetiriti temporis ortus esst «. »Ab eo vero quod est moritur, si quaeramus praeteriti temporis verbum, responderi solet: mortuus est, u littera geminate. Sic igitur dicitur mortuus quomodo fatuus, arduus, conspicuus«, »quae non sunt praeiriti temporis, sed, quoniam nomina sunt, sine tempore declinantur. Illud autem, quasi ut declinetur quod declinari non potest, pro participio praeteriti temporis ponitur nomen. Convenienter factum est itaque, ut quem ad modum id, quod significant, non potest agendo, ita ipsum verbum non posit loquendo declinari«. Ex his ergo vult Augustinus quod vita praesens mors est et vita.

がら，エックハルトは死が本来において存在しないことを検証している。ところでアウグスティヌスは，ラテン語の「死ぬ」（moritur）という動詞を文法家が他の同形の動詞と同じ規則にしたがって変化させることができなかった原因が人間の意図にあるのではなく，神の裁定にあると述べているが[43]，エックハルトも『知恵の書』第16章13節「あなたは生死をつかさどる権能をもち」に関して次のように義解している。

> 「『生きることは生きているものにとっては存在である』。死は生の欠如であり非存在である。ところでこのことに関して，すなわち存在と非存在に関して，神がその権能を有しているのであって，それはただ神のみである。」[44]

生と死をつかさどることができるのはただ神であるということは，人間をはじめとする被造物の生と死が本来的なものではないということを意味し，したがって身体的な死をもってすなわちその死を境界として，生に「この生」と「あの生」という区別がなされるべきではないとエックハルトは考えている。したがって，ドイツ語説教第29番において述べられているように，キリストにおける受肉と十字架上の死が，人間の生と死にアナロギア的に適用されることになる。その場合，生とは魂に神の子が誕生することによって本来の自己自身の存在を回復すること，それはつまり創造される以前に還帰することであり，死とは神の子が誕生する前提としての被造物性からの脱却を意味する。生と死に関するこうした教説がエックハ

---

(43) Augustinus, *De civitate dei*, lib. XIII cap. XI: Vnde non inportune neque incongrue arbitror accidisse, etsi non humana industria, iudicio fortasse diuino, ut hoc uerbum, quod est moritur, in Latina lingua nec grammatici declinare potuerint ea regula qua cetera talia declinantur.

(44) In Sap. n. 270; LW II, 600, 6–7: »Vivere enim viventibus est esse«, mors est privatio vitae et non esse. Horum autem, scilicet esse et non esse, deus est potestatem habens [super esse et non esse], solus deus.

ルト神学を構築されるさいの基盤となっている。

2.2. 生成としての信仰

アルベルトゥスが，神学における学の成立根拠を「敬神」（pietas）として，神の崇拝を通して人間の救済に関わる学，すなわちわれわれのうちに信仰を生じさせることでわれわれを第一の真理それ自体の承認に至らせる学が神学であると定義していることは前に述べた通りである。エックハルト神学が「あの世」における生を志向していないにしても，神学が人間の救済に関わる学である以上，神学の基礎としての信仰の位置とその機能をいかに解釈し直すかは，エックハルト神学に課せられた重大な問題である。以下において，エックハルト神学における信仰の意味を検証してみよう。

エックハルトは『ヨハネ福音書』第１章12節「しかし，言（ことば）は，自分を受け入れた人，その名を信じる人々には神の子となる資格を与えた」の註解において，この聖句に挿入されている「その名を信じる人々」に注目し，信じること（credere）と見ること（videre）との関係が空想（opinio）と論証（demonstratio）との関係のようなもの，すなわち不完全なものと完全なるものとの関係であると述べている[45]。ここで言われている「見ること」とは，言うまでもなく，「神の直観」（visio dei）を意味するが，文脈から見て厳密に言えば，ここでは子が父を見ることである。信じることが不完全であるということは，厳密に言えば，いまだ完成されていないということであり，その意味において，「信じる人々」とはいまだ子になっていない人々を指している。というのは，『マタイ福音書』第11章27節「父のほかに子を知る者はなく，子が示そうと思う者のほかには，父を知る者はいません」によれば，父を見ることができるのはただ子によってのみだ

---

(45) In Ioh. n. 158; LW III, 130, 8-10: Quod autem interponitur : *his qui credunt in nomine eius* signanter dictum est. Sciendum enim quod credere et videre sive perfecte cognoscere se habent quasi opinio et demonstratio, utpote imperfectum et perfectum.

からである。したがって，「信じる人々」には，父に対して子であるという父に対する子の関係（filiatio）がまったくないというわけではなく，いまだ子になっていないという態勢（dispositio）として子に関わっている[46]。

さらにエックハルトは，「神の子になる」における「なる」（fieri）を不完全なるものとして動かされることとして，「子」を完全なるものとして解している[47]。「信じる人々」と「神の子」との関係は，パウロの言葉を介して，信仰と直観の関係に置き換えられる。すなわち，『ヘブライ人への手紙』第11章１節「信仰とは，望んでいる事柄を確信し，見えない事実を確認することです」によれば，信仰が「見えない事実」の「直観」をまったく持っていないのであれば，信仰は「見えない事実」の「確認」ではないし，また信仰が完全なる「直観」であるならば，それは「見えない事実」の信仰ではない[48]。そして「直観」が本来において子に属しているのであるから，信仰は以下のように定義される。

> 「信じることと信仰はあたかも子であることへの運動であり生成である。」[49]

ところでトマスは，信仰を「いまだ真理の完全なる直観によって完成されていない，熟考している精神の運動」[50]と定義している。このトマスの定

---

(46) In Ioh. n. 158; LW III, 130, 13–15: Ex quibus patet quod credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem, Matth. 11, nec tamen est expers omnino filiationis, sed se habet ad illam ut dispositio et imperfectum.

(47) In Ioh. n. 159; LW III, 131, 6–8: *Fieri*, ait, *filios dei*; *fieri* imperfectum est, moveri est; *filios* perfectum est.

(48) In Ioh. n.158; LW III, 130, 15–131, 2: Hebr. 11: ‘est autem fides’ ‘argumentum non apparentium’. ‘Argumentum’ non esset fides ‘non apparentium’, si nihil haberet visionis illorum. Rursus si perfeta esset visio, non esset ‘non apparentium’.

(49) In Ioh. n. 158; LW III, 131, 3–4: Est ergo credere et fides quasi motus et fieri ad esse filium.

義と比較すると，信仰が運動であることは共通しているが，エックハルトによって生成が付加されていること，そして「真理の完全なる直観」に対して「子であること」と言い換えられていることは注目されるべきである。

まずエックハルトにとって信仰は単に精神の運動ではない。信仰は存在と生成という原理に関わる問題である。信仰と「子であること」という不完全なるものと完全なるものとの関係は，生成と存在との関係に対応している。そして存在の完全性は，存在がそれ自体において第一原因である神に直接的に関わっていることによって保証される[51]。しかし生成はそれ自体としては存在することはできないのであるから，何らかの存在に基礎づけられていなければならない[52]。生成はいわば存在の影である[53]。すなわち，生成それ自体は厳密には存在とは言えないが，存在に関わることによってその「ある」（esse）が保証されるということである。したがって，生成における「ある」は存在それ自体とアナロギア的に関係づけられてい

---

(50) *Summa Theologiae* II-II, qu.2 art.1 co.: motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis.

(51) In Ioh. n. 325; LW III, 273, 13–274, 3: Differenter enim se habet omnis res in natura, ut dictum est, in suo fieri et in suo esse : fieri enim, distinctum ab esse, ad imperfectionem pertinet et ad imperfecta, esse autem ad perfectionem et ad perfecta et ad ipsam causam primam, quae deus est, per se et immediate, secundum illud Deut. 32 : « dei perfecta sunt opera ». Fieri ergo imperfectionis est, esse vero perfectionis.

In Gen. I n. 149; LW I, 300, 10–12: Rursus sexta ratio est, quia ipsum fieri rerum et ipsarum motus figitur per esse et in esse, quod a deo est, et per consequens quietatur in illo. Esse enim desideratissimum est, quiescens, dulcorans et quietans omnia.

なお，神が第一原因であることの意味に関しては，以下の拙論を参照されたい。「エックハルトにおける創造論」，渡邊二郎監修，哲学史研究会編『西洋哲学史再構築試論』，昭和堂，2007年。

(52) In Sap. n. 190; LW II, 525, 8–9: Constat autem quod ipsum fieri enc est nec fieri est sine esse, quin immo ipsum fieri semper fundatur et figitur in quodam esse et est quoddam esse.

(53) In Sap. n. 92; LW II, 426, 5: Omnis enim mutatio, utpote fieri, umbra est ipsius esse.

ることが明らかになる。

しかしそもそも，「ある」あるいは存在者は本来においてただ神のみに固有なものである[54]。エックハルトは『ヨハネ福音書』第１章11節「言(ことば)は，自分の民のところへ来たが，民は受け入れなかった」を註解するさいに，存在するものがそれ自身において存在していると思い込んでいることを「民は受け入れなかった」の意味であると解している。そして言葉は「自分の民のところへ来た」，すなわち神の子が存在しているものに到来する。それが続いて言われる「自分を受け入れる」（12節）こと，すなわち神の子を受け入れる能力それ自体が実は神に由来していることを意味しているとエックハルトは解している。つまり，存在しているものは自らが存在していることをそれ自身において有しているわけではなく，神の子から有している。しかし存在を神の子から有するということは，それ自体，神の子であることを意味するわけではなく，神の子となる資格を与えられたということを意味している[55]。

さて，生成が不完全であることの根拠は，事物の生成が存在の直接的原因である第一原因に由来するものではなく，中間的な原因すなわち第二原

---

(54) Prol. op. prop. n. 4; LW I, 167, 9–10: solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum.

なお，この『命題集序論』に述べられているように，神に固有なものは「存在者」だけではない。それに，「一」，「真」そして「善」を加えたいわゆる超範疇的概念は神の固有性であるとエックハルトはみている。このことに関しては以下の拙論を参照されたい。

Die Analogie als ethisches Prinzip in der Theologie des Meister Eckhart, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* Bd. 44, 1997, S. 335–354.

(55) In Ioh. n. 99; LW III, 85, 1–7: Quod autem sequitur: *sui eum non receperunt*, quantum ad tres expositiones praemissas eius quod dicitur *in propria venit*, potest exponi quod nec entia nec quae unum sunt aut vera et bona, non habent ex se nec quod sunt nec quod unum sunt nec quod vera et bona — et hoc est quod hic dicitur: *sui eum non receperunt* —, sed habent hoc ab ipso verbo, dei filio — et hoc est quod sequitur: “quotquot autem receperunt eum, dedit eis postatem”. Nam et ipsa potestas recipiendi eum ab illo est.

因であるからである[56]。エックハルトによれば，生成におけるこうした性格は，信仰が聞くことによって生じることに対応する。というのは，信仰は，聞くことによって，外からすなわち他のもの，不在であるものに由来しているからである[57]。エックハルトがこのように主張する意図は，たとえばヒエロニムスの書簡から「眼で見ることは耳で知覚することよりもよりよく認識される」を引用し，聴覚に対する視覚の卓越性を強調することにある[58]。つまり，見ることあるいは直観は現前しているものに由来し[59]，知よりも確実であるとされ，神の知と神的なものの認識は，外から，すなわち事物から受け取られるものではなく，啓示によるものであると言われる[60]。

しかし，信仰が聞くことによって生じることは，「実に，信仰は聞くことにより，しかも，キリストの言葉を聞くことによって始まるのです」（ロマ，10・17）というパウロの言葉に基づいている。このことを考慮し，以上述べたエックハルトの見解を理解してみると，信仰においては，キリストは外のものすなわち他のもの，不在のものとして理解されることになる。こうした結果に対してエックハルトは言及していないが，エックハルト神学における信仰の意味を考えるうえで重要だと思えるので，以下においてこのことを考察してみよう。

---

(56) In Sap. n. 190; LW II, 525, 5–7: ipsum fieri rerum, quod est a causis mediis et secundariis, utpote imperfectum et citra finem, ex sui natura amarum est, inquietum est.

(57) In Ioh. n. 406; LW III, 345, 2–3: Credere enim per auditum est foris ab alieno et absentis.

(58) In Ioh. n. 347, LW III, 294, 17–295, 3: Scientia enim quae per ipsum est certior est; per auditum non sic, sed potius fides, Rom. 10: „fides ex auditu est“. Hieronymus in quadam epistula dicit. »plus intelligitur quod oculis videtur quam quod aure pecipitur«.

(59) In Ioh. n. 406; LW III, 345, 3–4: videre autem praesentis est, certior scientia est.

(60) In Ioh. n. 347; LW III, 295, 5–6: scientia enim dei et divinorum cognitio non est ab extra a rebus accepta, sed secundum revelationem.

まず，「外のもの」「他のもの」という表現に注目してみよう。外は内と他は自と区別される。すなわち外は内に対して外であり，他は自に対して他である。このことの前提は，外は内ではなく，他は自ではないということである。つまり区別されるもの同士は，《ない》を自らに含んでいる。この《ない》を内包しているあり方が被造物のあり方にほかならない。そして《ない》は無に由来している[61]。したがって，被造物を本来において《存在者》と呼ぶことはできない。したがって，「外のもの」「他のもの」は，厳密な意味で「不在であるもの」と言うことができる。その意味からみると，キリストの言葉を聞くと言っても，その場合キリストは被造物として理解されてしまうことになる。つまり，キリストを自己の外にある者，すなわち自己と区別される他者として見なされるということである。それに対して，見ることあるいは直観は外に由来するものではなく，すなわち被造物を介することなくなされる。しかしそれはいかになされるのか，以下においてこのことについて考えてみよう。

エックハルトは，聖句「神は，独り子を世にお遣わしになりました」（1ヨハネ，4・9）について次のように説教している。

> 「この聖句を君たちは，神の独り子がわたしたちといっしょに食べたり飲んだりするというように，外的世界の観点から理解してはならない。君たちは内的世界に関わることとして理解しなければならない。」[62]

では，この内的世界とは何か。エックハルトは続けて述べる：

> 「父が自らの単純なる本性において自らの子を本性的に生むことが真

---

(61) 後述するように，エックハルトは被造物を「純粋なる無」と理解している。

(62) Pr. 5b; DW I, 90, 3–5: ‘got hân gesant sînen einbornen sun in die werlt’; daz sult ir niht verstân vür die ûzwendige werlt, als er mit uns az und trank: ir sult ez verstân vür die inner werlt.

実であるように，神は自らの子を精神の最内奥に生むことも真実であって，これが内的世界である。」[63]

キリストを外的世界の観点から理解することは，キリストをわれわれと同じように被造物として見なしてしまうことを意味する。それに対して，内的世界とは神が自らの子を生む場としての魂の根底を意味する。すなわち，自己の魂の根底に神の子が生まれることが，聖句「神は，独り子を世にお遣わしになりました」そして言葉が「自分の民のところへ来た」の意味であるとエックハルトは解する。そしてそれが神を見ること，神と魂との合一を意味する。

魂の根底における神の子の誕生のさいには，神の子と魂との間にはいかなる中間的なものも媒介するものもあってはならない[64]。なぜなら，存在とはその本性からして第一のものであり，最後のもの，始原であると同時に終極であって，けっして中間的なものではないからであり[65]，そして存在とは神だからである[66]。しかも存在は，事物においては，その本質それ自体よりも内奥にある[67]。したがって，魂の根底は本質のさらに内奥にある。つまり信仰は神の子になるプロセス，しかもそれは存在と生成という哲学的領域においてアナロギア的に語られる。すなわちその運動が，その目的でありかつそのアナロギア的原因である存在へと至り，そこで安らう

---

(63) Pr. 5b; DW I, 90, 6-8: Als waerlîche der vater in sîner einvaltigen nature gebirt sînen sun natiurlîche, als gewaerlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt.

(64) In Sap. n. 284; LW II, 616, 6-7: sciendum quod in adventu filii in mentem oportet quod omne medium sileat.

(65) In Sap. n. 284; LW II, 616, quia esse ex sui natura est primum et novissimum, principium et finis, nequaquam medium.

(66) 命題「存在は神である」の意味については以下の拙論を参照されたい。エックハルトにおける創造論」，渡邊二郎監修，哲学史研究会編『西洋哲学史再構築試論』，昭和堂，2007年。

(67) In Ioh. n. 238; LW III, 199, 6-7: esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius.

生成のプロセスとして捉えられる。これは言うまでもなく，エックハルトが啓示と霊感に基づいている神学的事柄を「哲学者たちの自然的論証」による解釈を試み，神学と哲学の一致を志向していることの一つの証しだと言えよう。

以上の考察によって以下のことが明らかとなる。

①信仰と神の直観との関係は，不完全なるものと完全なるものとの関係である。

②その関係は，生成と存在とのアナロギア的関係として捉えられる。

③神の直観とは魂の根底における神の子の誕生を意味する。

④信仰とは神の子の誕生への態勢である。

2.3. モーセとキリストとの関係における比例性

信仰と直観との関係が不完全なるものと完全なるものとの関係に還元されていることは，モーセとキリストとの関係にも対応する。この関係は旧約と新約，律法と恩寵（恵み）および真理との関係をも表示している。

エックハルトは『ヨハネ福音書』第１章17節「律法はモーセを通して与えられたが，恵みと真理はイエス・キリストを通して現れた」の註解において，「完全性に属するものと完全なるもののすべて，たとえば生の，義のそして教えの恩寵と真理はキリストに関係し，それに対して不完全性に属しているものと不完全性に適合するものはモーセと律法の味がする」[68]と述べている。さらにエックハルトはモーセとして表示される不完全なるものとして，生成，変化させられること，動かされること，時間，物体的なもの，分割，消滅，数，多ないし多性をあげ，それに対してそれらの反対にあるものすなわちキリストとして表示されている完全なるものとして，

---

(68) In Ioh. n. 184; LW III, 153, 11-14: omnia, quae perfectionis sunt et quae perfecta sunt, puta gratia, veritas vitae, iustitiae et doctrinae, ad Christum pertinent; quae vero imperfectionis sunt et quae imperfectioni congruunt, Moysen et legem sapiunt.

存在，出生（generatio）[69]，不変なること，永遠，霊，単一なること，消滅しないこと，無限，一ないし一性をあげている。これらの概念を列挙することによって，モーセとキリストという聖書に関する関係が自然の世界にも見られることが明らかとなる。これら両者の関係はしかしながら，まったく異なった次元に属していることが意味されながらも，先ほどの信仰の場合と同様，前者はまだ後者に至っていないものとして位置づけられ，両者の間がまったくの音信不通の状態であるということではない[70]。

モーセとキリストの関係が自然的領域においても見られることの具体例としてエックハルトが頻繁にとり上げるのは，質料における実体形相に先行する働きと形相それ自体に従っている働きとの関係である。たとえば，木材に火をつける場合，その火は火の形相へと向いつつある火の熱であるとして不完全であり，それに対して木材が火を獲得したときの熱は，火の形相それ自体から発出したものとして完全であると言われる[71]。さらにモーセとキリストの関係は，たとえば人が徳を修得し義人になっていくように，徳に先行する働きと徳の習慣に従う働きとの関係として道徳的領域においても見られる[72]。

---

(69)　出生の意味については以下の拙論を参照されたい。
「エックハルト神学における出生の意味」，『新プラトン主義研究』創刊号，新プラトン主義協会編，2002年，65-85頁。

(70)　In Ioh. n. 186; LW III, 155, 8-13: Ex his patet quod etiam in natura omnia, quae imperfectionis sunt, fieri puta, alterari, mutati, tempus, corporale, divisio, corruptio, numerus, multum sive multitudo et huiusmodi, ad Moysen pertinent et ad vetus testamentum — »tempus enim vetus facit«, ut ait philosophus — nondum ad Christum, ad filium, ad veritatem pertinent, sed horum opposita, puta esse, generatio, immutabilitas, aeternitas, spiritus, simplicitas, incorruptio, infinitas, unum sive unitas.

(71)　このことに関しては以下の拙論を参照されたい。
「エックハルト神学における出生の意味」，『新プラトン主義研究』創刊号，新プラトン主義協会編，2002年，65-85頁。

(72)　In Ioh. n. 186; LW III, 155, 14-156, 2: Idem autem iudicium est de actibus praecedentibus formam substantialem in materia et actibus formam ipsam sequentibus in rebus naturalibus; iterum et de actibus virtutem praecedenti-

不完全なるものと完全なるものとの関係は聖書においても，同様に自然的領域および道徳的領域においても見られ，そして前者はいまだ後者に至っていないという位置づけから，次のことが帰結する。すなわち，自然的領域および道徳的領域において，たとえば木材が火の実体形相を獲得する場合や人が義それ自体によって義人としての存在を獲得する場合のように，なんらかの完全性に達することはキリストに達することを意味することになる。キリストに達することとは，神の子に達すること，子であることを意味し，キリストのうちに存在することを意味する。しかしここで注意しなければならないことは，たとえば事物が実体形相を獲得することがそのまま字義通りにすなわち同名同義的にキリストに達することでなく，ここで言われる「キリストに達する」とはあくまでもアナロギア的関係のうちで意味を持つということである。

2.4. 受肉の位置づけ

以上述べてきたように，それぞれの領域においてなんらかの完全性に達することが「キリストに達する」ことであるとアナロギア的に語られるのであれば，キリストの受肉それ自体はそれぞれの領域において何らかの完全性に達するということの範型として捉えられることになる。そして，この世界における受肉それ自体は言うまでもなく神的領域内におけるペルソナの発出に基づいている。受肉が持つこうした性格からエックハルトは，

---

bus et actibus habitum virtutis subsequentibus in moralibus.

なお，たとえば変化と出生との関係が自然的領域と道徳的領域においても見られるということに関しては，エックハルトはアヴィケンナにならって，実体形相と徳とを同一視している。

Vgl. In Ioh. n. 150; LW III, 124, 5–10: Quod autem dictum est de alteratione et generatione quantum ad formas substantiales in naturalibus, eodem modo se habet circa generationem habituum sive virtutum in moralibus. Nam apud philosophos eadem erat deversitas oponionum circa generationem formarum substantialium et virtutum, et Avicenna ponit virtutes esse a datore formarum sicut formas rerum substantiales, adaequans has illis.

受肉それ自体が永遠なる流出すなわち神的領域内における子の父からの出生の模像であり，同時に創造された自然全体の範型であると帰結する[73]。

そのさい，受肉が自然全体の範型であると言われるのはアナロギア的意味においてであるが，それに対して，受肉が永遠の流出の模像であるとは，キリストが神性を有するかぎりにおいて，同名同義的意味で語られている。

さて受肉と自然世界とのアナロギア的関係という観点は，エックハルト独自の聖書解釈から導き出される。その特徴は，聖書の言葉においてそこに二重の意味を読み取ることである。その二重の意味とはすなわち，一つは言葉の表面的なものによって明らかにされる意味，もう一つは「皮の下に潜んでいる意味」である[74]。第一の意味とは文字通りに聖書を読むということであるが，第二の意味においては，聖書の真髄，換言すれば，聖書うちに隠されている真理を明らかにし知らせることである。その真理とは第一の始原である神それ自身，神的本性の固有性を表示していることは言うまでもないが，さらにそこには自然的領域と道徳的領域に関することも含まれている。

神的領域内におけるペルソナの発出の模像としてのキリストの受肉が創造された世界の範型であるかぎり，自然，道徳そして技術のすべての働きにおいて，生まれざる父，父のみから生まれた子，父と子との間の本質的に伴うペルソナとしての愛，すなわち父と子の絆としての一なる始原から

---

(73) In Ioh. n. 185; LW III, 154, 13–14: incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris.

In Exod. n. 16; LW II, 22, 7–8: emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis.

Serm. n. 258; LW IV, 236, 7–8: emanatio personarum in divinis est prior, causa et exemplar creationis.

(74) In Ioh. n. 433; LW III, 371, 4–8: Posset tamen dici quod in his verbis sicut in plerisque aliis sacrae scripurae, in verbis maxime Christi qui veritas est, infra quarto dicimo est advertere duplicem densum: unum qui patet secundum planum et superficiem litterae, alium qui latet sub cortice. Nam et in ipso Christo est verbum latens sub carne et in nobis anima seu sporitus latens in corpore.

息吹く聖霊が輝き出ている[75]。それらの領域におけるすべての働きは，そのプロセスの目的すなわちその働きが休息するところとして，存在を受容することを目指している[76]。それが上に述べた「キリストに達する」ことを意味している。しかしこうした解釈は，三位一体の真理がそれ自体として哲学の真理であることを意味しているわけではないし，また両者の真理は直接触れ合うことはない。つまり神学の真理は哲学世界で見出される真理を超越しながら，しかもそれは同時に，哲学の真理をまさに真理として定立させる力である。神学の真理と哲学の真理におけるこうした関係をアナロギア的とエックハルトは見ている。

さて，エックハルトは『ヨハネ福音書註解』第185節において次のように述べている。

---

(75) In Gen. II n. 3; LW I, 454, 1-4: et abinde exemplata et derivate creaturarum productio, et quomodo in omni opere naturae, moris et artis elucet pater ingenitus, filius a patre solo genitus, amor essentialis concomitans et amor notionalis, spiritus sanctus a patre et filio uno principio spiratus seu procedens.

In Sap. n. 28; LW II, 348, 9-349, 1: Sic ergo omnis actio naturae, moris et artis habet de sui integritate tria, puta generans, genitum et amorem gigentis ad genitum et geniti ad gignentem, quem spirat una generatio et unica, quae est active a gignente, passive in genito. Quem amorem spiratum ab utroque, gignente et genito, philosophus vocat delectationem generati habitus. Generatio autem ad esse et propter esse est, scilicet ut genitum sit.

エックハルトは，質料が形相を獲得することによって生成から存在へと至るプロセス，対象から「対象の子」としてのスペキエスが実現することによって完成する知性認識のプロセス，義それ自体による義人の形成プロセス等を神的ペルソナの発出のアナロギア的形態としてみている。なお，このことに関しては以下の拙論を参照されたい。

「エックハルト神学における出生の意味」，『新プラトン主義研究』創刊号，新プラトン主義協会編，2002年，65-85頁。

「エックハルトにおけるスペキエス論」，『新プラトン主義研究』第4号，新プラトン主義協会編，2005年，29-53頁。

(76) In Sap. n. 29; LW II, 349, 10-12: omne agens universaliter naturae, moris et artis intendit ut finem et quietem totius suae actionis et peregrinationis, ut effectus eius sit et accipiat esse.

「聖書においては，哲学者たちが自然的事物とその固有性について書いていることが共鳴している。そのことの理由はとりわけ，聖書と自然においてそれが存在するものであれ，認識するものであれ，真であるすべてのものは，真理の一なる泉すなわち一なる根から発出しているからである。」[77]

聖書に書かれているすべてのことそして自然世界について哲学が描くすべてのことは，真理の一なる泉・根にその根拠を持っている。その真理の泉・根とは，聖句「万物は言(ことば)によって成った。言(ことば)なくしては無が生じた」（ヨハネ，1・3）[78]にしたがえば，神の言葉にほかならない。神の言葉は「始原において」（in principio）あったのであり，その始原とは神が天と地を創造した「初め」（principium）である[79]。神の言葉の受肉は哲学的

---

(77) In Ioh. n. 185; LW III, 154, 14–155, 2: Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura.

(78) この『ヨハネ福音書』第1章3節は，新共同訳聖書によれば，「万物は言(ことば)によって成った。成ったもので，言(ことば)によらずになったものは何一つなかった。言(ことば)の内に命があった」であり，ウルガタ版では，»Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat.« である。しかしエックハルトは次のように読んでいる。すなわち，「万物は言(ことば)によって成った。言(ことば)なくしては無が生じた。成ったものは，言(ことば)のうちにおいては，生命であった」（Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat.）。

なお，この聖句に関するエックハルトの解釈とその展開については以下の拙論を参照されたい。

Leben ohne Warum — Der Ursprung des Lebens in der Theologie Meister Eckharts —, in *Journal of Oriental Studies* Vol. 18, August. 2008. S. 169–179. The Institute of Oriental Philosophy.

(79) エックハルトは『ヨハネ福音書』冒頭の一節「初めに言(ことば)があった」（In Principio erat verbum）と『創世記』冒頭の一節「初めに，神は天と地を創造された」（In principio creavit deus caelum et terram）における「初め」（principi-

領域に属する存在と生成の問題系あるいは人間知性の認識システムを成立させる真理であり始原であるということである。

以上の考察から以下の結論が導き出される。

「それゆえ，モーセ，キリストそして哲学者〔アリストテレス〕が教示していることは同一であって，ただ様相に関して異なっているだけであって，すなわち信じられうるもの，推定されるものないしは真実らしきものそして真理であるということである。」[80]

われわれは先に，信仰と直観との関係が不完全なるものと完全なるものとの関係として表示され，その関係がそのままモーセとキリストとの関係にも相応することを見てきた。しかしこれらの関係それ自体は，以上に考察してきた受肉の位置から見れば，受肉をさまざまな領域における真理のいわば始原として構想されていることが明らかとなる。この始原から見れば，モーセとキリストすなわち旧約と新約そしてアリストテレスが語っていることが同一であることが導かれる。

しかしそれらの様相は異なっている。すなわちモーセの語ることは信じられうるもの，アリストテレスの語ることは推定されるものないしは真実らしきものそしてキリストの語ることは真理そのものである。様相が異なっているということは，厳密に言えば，ここで語られているモーセとアリ

---

um）を同一視している。この「初め」すなわち始原をエックハルトは，『創世記註解』（*Expositio Libri Genesis*）第3から7節にかけて，第一に「イデア的理念」（ratio idealis），第二に「知性的本性」（natura intellectus）そして第三に「永遠の第一の今」（primum nunc simplex aeternitatis）と解している。
なお，エックハルトにおける始原論に関しては以下の拙論を参照されたい。
「エックハルトにおける創造論」，渡邊二郎監修，哲学史研究会編『西洋哲学史再構築試論』，昭和堂，2007年。

(80) In Ioh. n. 185; LW III, 155, 5-7: Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas.

ストテレスの両者とキリストとはアナロギア的関係に基づいているということ，すなわち前二者はアナロギア的に原因づけられたもの，そしてキリストはアナロギア的原因という関係にある。つまり，真理それ自体であるキリストをアナロギア的原因としてモーセとアリストテレスの語ることは保証されていることを意味している。

さて，以上の考察を踏まえ，アリストテレスとキリストの関係，すなわち形而上学と神学との関係をエックハルトがいかに解釈しているのかを述べてみたい。

2.5. 自然学，形而上学そして福音としての神学

エックハルトは『知恵書註解』第208節において，マイモニデス（Moses Maimonides, 1135-1204）の『迷える者の手引き』（*Dux neutorum*）の記述に依拠しながら，アリストテレスが月球から地球の中心に至るまでのすべての存在者について語っているすべてのことは疑いもなく真であるが，しかしアリストテレスが月球の上に存在しているものについて語っていることは，真実らしきものにすぎない[81]，と述べている。さらにエックハルトは，アリストテレスが月球の下に存在するすべてのものについて語っていることが感覚の秩序にしたがって明示され，彼の言葉が理性（ratio）から導かれたものであり，したがって彼の言葉において自然の原因が明らかとなっているが，しかし月球の上にあるものの真理を最も完全な仕方で知っているのは創造者のみであることを確認している[82]。

以上のことを整理してみよう。まず，アリストテレスが月球の下に位置

---

(81) In Sap. n. 208; LW II, 542, 2-5: »quidquid dixit Aristoteles in omnibus entibus, quae sunt a sphaera lunae usque ad centrum terrae, verum est sine dubio, nec repellit illud« »nisi qui non intelligit«. »Quidquid vero locus est Aristoteles de his, quae sunt a spraera lunae superius, est verisimile«.

(82) In Sap. n. 208; LW II, 542, 6-9: Et infra: »quidquid dixit Aristoteles in omnibus, quae sunt sub sphaera lunae, procedit secundum ordinem sensus, et verba ipsius sequuntur ex ratione, et causa naturalis est manifesta in eis«.

する存在者は感覚によって捉えられるが，しかしその存在者について語っていることが真であることの根拠は，その語りが理性から導かれたからである。これを仮に第一の語りと呼ぼう。人間はその理性をもって月球の上すなわち超感覚界における存在者について語る。これを第二の語りと呼ぼう。月球の上の存在者の真理について神が語ることを第三の語りと呼ぼう。そして第一の語りとは自然学，第二の語りは形而上学であると言えよう。第三の語りは，上述したアリストテレスとキリストとの関係から言えば，神学だと言えよう。さらには，感覚と理性の関係は自然学と形而上学の関係に等しく，その関係はアリストテレスとキリストの関係そして形而上学と神学の関係に等しいということが言えよう[83]。

さて，神学の対象についてエックハルトは次のように述べている。

「福音は存在者であるかぎりでの存在者を考察する。」[84]

ここで言われている「福音」（evangelium）とは，上で使用されてきた表現にしたがえば，「新約」，「キリスト」と同義である。その後に続いてエックハルトは，旧法が時間的なものを約束し，福音（新法）は永遠なるものを約束すると述べ[85]，次のように述べている。

「神学の真理と教え，自然哲学のそれ，道徳哲学のそれ，実践的および理論的な技術のそれ，実定法のそれも，同一の水脈から流れ落ちてくる。」[86]

---

(83) こうした比例式は生成と存在，信仰と直観，モーセとキリスト，旧約と新約という関係にも適用される。

(84) In Ioh. n. 444; LW III, 380, 13-14: evangelium contemplatur ens in quantum ens.

(85) In Ioh. n. 444; LW III, 381, 3-4: Promittit evangelium aeterna, lex vetus temporalia.

(86) In Ioh. n. 444; LW III, 381, 5-6: ex eadem vena descendit veritas et doctrina

この文脈から判断すると，「福音」は「神学」のなかに含まれていると考えられる。しかし，「存在者であるかぎりでの存在者」とは言うまでもなく形而上学の対象であって，上の表現を用いれば，「月球の上の存在者」に相当することを考慮すると，形而上学は「神学」のなかに含まれていると言えよう。つまり，ここで言われる「神学」とは「福音」と形而上学を同時に意味していることになる[87]。しかし「月球の上の存在者」に関する形而上学の語りが真実らしきものであり，神の語りが真理そのものであることを考慮すれば，形而上学と「福音」の対象が同一であっても，それを認識するさいの真実の度合いにおいて，両者の間には厳密な差異がなければならない。以下においてわれわれは，「福音」を狭義における神学と定義し，論を先に進めよう。

まずは，形而上学と神学との共通の対象である「存在者であるかぎりの存在者」についてエックハルトがいかに理解しているかを見るために，『知恵書註解』から次の記述を引用することからはじめよう。

> 「すべての事物は，その何であるかに関しては，作用因と目的因を有していない。存在者であるかぎりの存在者を考察する形而上学者も，数学者も，何かあるものをこれらの原因にしたがって論証したり，教示したり，定義したりすることがないということが，その証拠である。

---

theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi.

(87)　モイジッシュはアリストテレスの形而上学を「アリストテレスの真実らしき形而上学の語り」(die aristotelischen dicta metaphysicae verisimilia)，エックハルトの「福音」を「真なる形而上学の真実なる語り」(die vera dicta der vera metaphysica) と定義し，両者を相対的関係において捉えている。つまり彼は「福音」を神学とは呼ばず，彼にとっては「福音」とはあくまでも「福音の神学と同一なる形而上学」(die mit der Theologie des Evangeliums identischen Metaphysik) であって，それは小論冒頭で述べたように，「エックハルトの新しき形而上学」(Eckharts neue Metaphysik) なのである。
Vgl. Mojsisch, B., *Meister Eckhart — Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1987, S. 11.

このことのゆえに，哲学者〔アリストテレス〕が『数学においては善は存在しない』と述べているが，それは善と目的が同一であるからである。さらに，作用因と目的因が外的原因と呼ばれており，またそうであることが，以上のこと〔すなわちすべての事物が，その何であるかに関して，作用因と目的因を有していないこと〕の証拠である。」[88]

事物の「何であるか」（quod quid est）すなわち本質（essentia）を規定するのは，外的原因と呼ばれる作用因と目的因に対して，内的原因である質料因と形相因である。質料因と形相因が内的原因であることはエックハルトも承認しているが[89]，これはアリストテレスに依拠して，質料と形相から複合された個物としての事物の認識がその事物の本質を定義することに基づくという点に注目しているからである。エックハルトは上の引用文の後で，アヴィケンナの論証に依拠して，事物が何であるかということと事物が存在するということの差異に関して，後者の場合には自己以外の他のものから有しているが，前者の場合においては自己以外のいかなるものをも有していないことであると述べている。たとえば命題「人間は動物である」（homo est animal）における「ある」（est）が実在性ではなく名称の内あるものを表示しているにすぎないことを強調するために，たとえ人間が外的世界に存在していなくとも，知性のうちではその命題は真であることが述べられている[90]。

---

(88) In Sap. n. 20; LW II, 340, 12–341, 6: res omnis quantum ad sui quod quid est non habet causam efficientem nec finalem. Argumentum huius quod metaphysicus considerans ens in quantum ens, sed nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet ac diffinit per has causas. Hinc est quod philosophus dicit quod « in mathematicis non est bonum », eo quod bonum et finis idem. Rursus argumentum huius est quod efficiens et finis dicuntur et sunt causae extrinsecae.

(89) In Gen. II n. 121; LW I, 586, 7–9: Forma enim et materia causae sunt rei intrisecae.

(90) In Sap. n. 20; LW II, 341, 6–342, 2: Adhuc autem tertio in argumentum hui-

それに対して，外的世界においては事物は運動するものとして捉えられる。したがってそこには，運動の目的と作用者が考えられ，外部世界は生成変化の世界として見なされる。この世界における運動する存在者を主題とする学が自然学である[91]。したがって，上述したように，信仰が神の子になるという目的への運動・生成であるかぎり，信仰は目的因を有している。しかも，善を目的として動かされる作用因をも有している。つまり，聞くことによって生じる信仰は，自己以外のものに由来していることが明らかとなる。

さて質料と形相によって複合された事物は，その存在の観点から見れば，その質料性のゆえに生成消滅を繰り返していくのであるから，「月球の上の存在者」においては形相因だけが注目されてくる。エックハルトはアリストテレスの『形而上学』の記述[92]に依拠して，数学的なものにおいては作用因も目的因もなく，ただ形相因のみが看取されているのであるから，したがって，形而上学と神的なものにおいては，なおいっそう形相因が看取されるべきであると述べている[93]。

---

us Avicenna dicit quod res id quod est non habet ex alio. Quod enim homo sit aut substantia, a nullo prorsus habet nisi a se ipso : aut enim non est homo aut est animal, si est homo. Unde haec est vera : « homo est animal » quocumque extra subtracto, etiam per intellectum, quia secundum logicos tales praedicationes, in quibus « est » est tertium adiacens praedicati, non praedicant rei exsistentiam, sed terminorum inhaerentiam. Unde nullo homine exsistente est haec non minus vera : « homo est animal ». Secus autem est de rerum exsistentia sive de ipso esse rerum.

(91) In Ioh. n. 443; LW III, 380, 9–10: physica autem, cuius subiectum est ens mobile in quantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur.

(92) アリストテレス，『形而上学』第 3 巻第 2 章，996a28–31.

(93) In Ioh. n. 336; LW III, 284, 8–10: Si enim « in mathematicis non est bonum » et finis, sed solum causa formalis, ut ait philosophus, quanto magis in metaphysicis et divinis.

In Ioh. n. 338 ; LW III, 287, 1–3: in mathematicis non est efficiens neque finis, sed sola causa formalis speculatur, longe ergo fortius in divinis et meta-

エックハルトがこのように形相因を強調するのは，存在が形相に由来し，存在は形相であると理解しているからである。したがって，形相においてそして形相をよってのみ事物は存在を有するのであるから，事物が存在し，認識し，愛し，働くことの始原は形相である。そうであるならば，神的人間が神自身を作用するもの，創造者そして目的として知りそして愛するのは，作用するものと目的とが神自身において神の形相であり，神の存在であり，その存在を一であるかぎりにおいてのみである[94]。さらにエックハルトは旧約続編『集会の書』第24章９節「はじめから，すなわちこの世が造られる前に，わたしは存在している。未来の世までわたしは止まることはない」(ab initio ante saeculum creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam)[95]を義解し，この聖句の前半は作用する始原がないこと，そしてその後半は目的がないことを意味していると述べている。作用するものと目的がないということは，存在を付与するのはそれ自身が存在である形相であり，したがってここで語られている存在とはすべての外にあるもの，すなわち作用するものと目的から解き放たれた純粋なものであることが明らかとなる[96]。

以上の考察を通して理解できることは，第一に形而上学と神学との共通の対象である「月球の上の存在者」すなわち「存在者であるかぎりでの存

---

physicis solum esse consideratur.

(94) In Ioh. n. 338 ; LW III, 287, 5-8: Unde homo divinus, amator foromae divinae, nescit nec amat ipsum deum, ut efficiens sive creator, nec ut finem, nisi in quantum efficiens et finis sunt in ipso deo ipsa forma et esse dei et unum cum illo.

(95) この聖句は，エックハルトが使用している『ウルガタ聖書』においては，第24章14節に当たる。ここでは『新共同訳聖書』の章・節番号で表記する。

(96) In Ioh. n. 342; LW III, 290, 12-291, 1: Secundum hoc exponi potest illud Eccli. 24; „ab initio et ante saecula creata sum“, id est antequam saecula crearentur, propter carentiam principii efficientis ; „usque ad futurum saeculum non desinam“ propter carentiam finis sive propter formam quae dat esse et ipsa est esse, mundum, absolutum ab omni quod extra est, puta efficiens et finis.

在者」が形相という観点から考察されることによって明らかになったその純粋性であり，そして第二として神的人間の存在が神自身である形相であることである。この第二の結論は形而上学的考察から導き出されたものではなく，「存在者であるかぎりの存在者」の真理を完全な仕方で捉えたことから導き出されたもの，すなわち人間の至福を志向するものとして神学に関わるものであると言えよう。以下において，神学の対象であるかぎりの存在に関するエックハルトの理解を見ていくことにしよう。

2.6. 神の固有性としての存在・一・真・善

上述したように，存在は本来神に固有なものである。『命題集序論』においては，神に固有なものとして存在のほかに，一（unum），真（verum）そして善（bonum）があげられている[97]。これら４つはいわゆる超範疇的概念（trancendentia）と称される[98]。これらの概念は，神の一なる本性を根拠として置換されるものとして考えられる。神の内におけるペルソナの発出および世界の創造は，これら４つの概念を使用することで語られる。これら４つの概念の特徴についてエックハルトは次のように述べている。

> 「存在者ないし存在は生まれないものであり，生むものでもなく生まれたものでもなく，始原なしにあり，他者に由来するものではない。しかし一は始原なしにあり，生まれないものではあるが，生むものである。真はしかし生まれたものであるが，生むものではなく，他者か

---

(97)　註54を参照されたい。

(98)　エックハルトは，『創世記註解』において，術語 »transcendentia« をたった１度だけ使用している。その他の箇所においては，「これら四つ」（haec quattuor）と呼んでいる。
Vgl. In Gen. I, n. 128; LW I, 283, 4–6: dicuntur sana secundum naturam analogiae, qua omnia huiusmodi transcendentia se habent ad creaturas, puta ens, unum, verum, bonum.

ら始原を有している。善はしかし他者に由来するものであり，始原を有し，生まれたものではなく，生むものでもなく，創造するものであり，被造的なものを外へ向けて存在へと産出するものである。」[99]

これら4つのうちでまずは，存在を除いた3つすなわち一・真・善について説明しておこう。一は，最も直接に存在に関わり，最初にかつ最小限度において存在を規定するものである[100]。神の本質として本来無限定なる存在に直接に関わる一は，最小限度において神の存在を規定するものであるが，その意味は神に「生むもの」という性格を付与することにほかならない。その意味において，存在は一であり，存在は被造物・非被造物にかかわらず，すべてのものを根源的に発出させる力なのである。

真は一から生まれたものであり，その意味で他者すなわち一を始原として有している。善は一とそれから生まれた真とが一であるかぎりの始原を有しており，その意味で善は他者に由来している。こうした構造は実は神的ペルソナ間の区別を形成している。すなわち一は被造的であれ，非被造的であれ，すべてのものの第一の始原なのであるから，すべての神性と被造物の父である。その一のみから真が生まれるのであるから，真は子を意味する。さらに父である一と一のみから生まれる真から生まれるのが善であり，父と子は本性において一なのであるから，善には両者を結合するものとして聖霊が帰せられる。したがって，父からのみ子が生まれ，父と子から聖霊が生まれるという神的ペルソナ間の関係は，一・真・善の間の関係に相応する。

---

(99) In Ioh. n. 564; LW III, 492, 3–6: ens sive esse est ingenitum nec gignens nec genitum, sine principio nec ab alio; unum vero est sine principio, ingenitum, sed gignens; verum autem est genitum, sed non gignens, habens principium ab alio; bonum autem est ab alio, habens principium, non genitum, tamen non gignens, sed creans, creata extra in esse producens.

(100) In Ioh. n. 513; LW III, 444, 1–2: immediatius se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum.

さらにエックハルトは，ボエティウスが同一性とは不等性を概念領域の周辺において有効にさせることができる関係概念であると中世の学生に教示したこと[101]に基づき，一性（unitas）・同一性（aequalitas）・不等性（inaequalitas）における概念関係を以て，神的ペルソナの発出のプロセスと創造のプロセスにおける論理構造を明らかにする。

同一性が一性から生まれるということから言えば，父には一性が帰属し，子には同一性が帰属する。同一性はその本性からして一性から発出するものであり，しかも同一性が一性のうちに留まり，一性が同一性のうちに留まるという仕方においてである。一性と同一性とのこうした関係性は，聖書においては「私が父のうちにあり，父が私のうちにある」（ヨハネ，14・10, 11）と表現されている。しかし不等的なるものは同一的なるものではないのだから，不等性と同一性との関係性は，同一性と一性とのそれではない。この場合，不等なるものとは，それ自体としては，包括的に規定する同一なるものの一性において解消される多性・多様性を意味する。その意味おいては，不等性は一性の否定である。その否定性は，創造が「天と地」という根源的二を媒介としての一性からの落下であるかぎり，被造物の本質的規定にほかならない。しかし存在の始原としての一それ自体は，それ自体における論理構造すなわち「否定の否定」によって，すべての多様性を自己自身のうちに包含している。

しかしだからと言って，不等性が一性それ自体から直接発出してくることは不可能である。「すべてのものはそれによって生じた。それによらずしては何も生じなかった」（ヨハネ，1・3）という聖句からすれば，「それ」すなわち同一性である子の媒介によって，不等性は一性から生じてくるのである。しかし，不等性と同一性との関係は，同一性が形相的に不等

---

(101)　Vgl. Boethius, *De institutione arithmetica*. Bibl. Teubn. 1867, II. 1, 77, 15-17: Ita igitur, quoniam ex aequalitas margine cunctus inaequalitatis species proficisci videmus, omnis a nobis inaequalitas ad aequalitatem volut ad quoddam elementum proprii generis resolvatur.

性のうちに留まっている仕方においてではなく，また不等性が同一性のうちに留まっている仕方においてでもない。それではいかなる仕方であるのか。エックハルトは次のように述べる。

「不等性はしかしながら同一性のうちに潜勢として留まっている。」[102]

この記述は，同一性が不等性の理念であることを意味している。つまり，不等性が同一性を媒介として一性から発出してくるということは，発出してくるものが生み出すもののうちにあるその理念にしたがって生み出されることを意味している[103]。したがって，不等性と一性との関係は，不等性の理念である同一性が一性のうちに留まっているという意味において，一性は不等性の本質的始原である。つまり，不等性と一性および同一性との関係はアナロギア的である。それに対して，同一性と一性との関係は，同一性はある種の一性なのであるから[104]，同名同義的である。つまり，一性とアナロギア的にある不等性は，一性と同名同義的にある同一性の媒介によって，一性から発出してくる。一性・同一性・不等性における以上のよ

---

(102) In Ioh. n. 557; LW III, 486, 12: manet tamen haec in illa virtute.
なお，テキストにおいては，haec を aequalitas，illa が inaequalitas を受ける指示代名詞とされている。つまり，テキスト通りに読むと，「同一性は不等性のうちに潜勢として留まっている」となる。これは，われわれが今まで考察してきたものとは，まったく逆の結果になってしまう。同一性はこの場合，子を意味し，不等性は被造物を意味する。したがって，不等性が同一性のうちに潜勢として留まっているというのは，被造物の理念が神の子のうちに存在していることを意味する。エックハルトが『創世記註解』第77節で，すべての事物における二重の存在すなわち形相的存在と潜勢的存在において，確固とした恒常的な存在である潜勢的存在が神の言葉のうちにあると述べていることにも，この考えは同調する。したがって，ここではテキストの誤りと判断し，本文のように訳した。

(103) Vgl. In Ioh. n. 4; LW III, 6, 8-9: procedens est in producente sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producitur procedens a producente.

(104) Vgl. In Ioh. n. 557; LW III, 486, 13: Ipsa enim aequalitas est quaedam unitas.

うな論理関係を神学的に言えば，被造物である人間はその本質的始原である父から子を媒介として生み出される，ということになる。

「存在者であるかぎりの存在者」が神学の主題であるかぎり，それは神的存在でなければならない。しかしその神的存在は，ディートリヒが思弁神学の主題として提示したものよりもなおいっそう精密に分析されていると言えよう。しかしエックハルトによる神的存在の解明は，その構造分析に核心があるわけではない。神学が人間の完成と至福に関わっているかぎり，そしてロゴスが救済原理であるかぎり，これらのことがらはその主題といかなる関係にあるのかが解明されなければならない。

2.7. 人間の完成と至福

エックハルトは『ヨハネ福音書註解』において次のように述べている。

> 「われわれの完成と至福は一のなかに存している。したがって，父と子と聖霊は，それらが一であるかぎり，至福にする。なぜなら，一においては，いかなる区別もまったくないからである。」[105]

一においてはいかなる区別もないということは，一においてはすべての不等性が解消されるからである。そこにおいては生成に伴う苦もなく，すべてのものが休息するところである。一は，被造物の時間的産出すなわち創造の始原である善を超え，子と聖霊が発出する始原である。すなわち一は第一の流出の泉であり[106]，その泉から至福の満足は汲み取られる[107]。した

---

(105) In Ioh. n. 548; LW III, 478, 7–9: cosummatio autem et beatitudo nostra consistit in uno. Unde pater et filius et spiritus sactus beatificant, ut unum sunt. In uno enim nulla distinctio prorsus est.

(106) In Ioh. n. 564; LW III, 492, 9–10: unum fons est primo primae emanationis, filii scilicet et spiritus sancti a patre aeterna processione.
なお，エックハルトは一に対して善を「第二の流出の泉」と呼んでいる。

(107) In Ioh. n. 565; LW III, 493, 1: Sufficientia tamen beatitudinis est ex primo

がって人間の完成と至福は，自らが出てきた究極的始原である一に還帰することにある。以上の解釈をエックハルトは『ヨハネ福音書』第14章８節「主よ，私たちに御父をお示し下さい。そうすれば満足できます」の義解を通じて導き出している。

父を示すということは一がそれ自体として明らかに見られるときである。エックハルトは，その「とき」を「われわれが神と共にある父たちであるとき，すなわち一なる似像の父たちであるとき」[108] と明示している。この解釈は，認識される対象と認識する主体とが一であるという認識の原理に基づいている。この原理から見ると，聖句「わたしと父とは一である」（ヨハネ，10・30）は，父と子の一が認識において成立していることを意味している。つまりわれわれ人間がなるべき「一なる似像の父たち」とは，一なる父と本性を一とする子であることが理解できる。

聖句「わたしと父とは一である」（ego et pater unum sumus）においては，「一」（unum）が父と子との本性における一性，「である」（sumus）は生むものとしての父と生まれたものとしての子，すなわちペルソナの差異性を表示している。したがって，父が示されるのは，われわれが神の子となるとき，すなわちそれは魂のうちにおいて神の子が誕生するときである。父と子は本性としては一なのであるから父が子に示されるということは，子と父とが存在者として相互に対置することではない。父と子との一は，見るものと見られるものとの一，すなわち認識論的一を意味している。『ヨハネ福音書』第14章６節「わたしは道であり，真理であり，命である。わたしを通らなければ，だれも父のもとに行くことができない」を義解するにさいし，エックハルトは「道」を信仰による道，すなわち功徳に向けての善き業，「真理」は見ることに[109]，そして「生命」は情念に関係して

fonte, unitatis.

(108) In Ioh. n. 573; LW III, 500, 8–9: pater nobis ostenditur, quando dei compatres sumus, patres unius imaginis.

(109) In Ioh. n. 545; LW III, 476, 5–6: Christus est *via* in praesenti per fidem et bona opera quantum ad meritum.

いると述べている。そして，「真理」としてのキリストをより重要視している[110]。すなわち，見ることは子が父を見ることであるが，それは信仰の道を通して開かれる。しかし生成は存在のためにあり，同様に，信仰は見ることが目的である。見るとは，われわれが神の子となって，われわれの始原である父と一になること，すなわち永遠の生命の獲得，至福なのである。神学が神的存在を考察することは同時に，人間に至福を明示することである。神学は子が父を見るという「見」（aspectus）を中核として成立している学である。

しかしながら，一においてはいかなる区別も許さないのであれば，そこにおいては父と子との区別も解消されなければならないだろう。父を見ることは父と一になることであれば，そこにおいてはペルソナの区別もないことになるだろう。ここで想起されるのは，一が存在の最小限度の規定であるということである。したがって，父と一であるということは存在のうちにあるということを意味するように思われる。しかしそのとき存在をそれ自体として表示するいかなる言語表現もない。エックハルトがドイツ語による説教に出てくる「ひっそりとした砂漠」（die stille wüeste）は，その存在の表現ではないかと思われる。

---

(110)　In Ioh. n. 545; LW III, 477, 1–2: Posset etiam dici quod *veritas* pertinet ad aspectum, *vita* ad affectum, sed primum melius est.

Summary

Was ist Theologie für Eckhart?

Tatsuya YAMAZAKI

Eckhart hat von 'Albert dem Großen' die grundsätzliche Disparität zwischen Theologie und Philosophie, von 'Thomas von Aquin' die genaue Analyse des menschlichen Intellekts und von Dietrich das göttliche Sein (***esse divinum***) als Gegenstand der Theologie und die neue Erklärung über das Prinzip der Seele erlernt. Aber noch eine, auch von Dietrich angesprochene Disjunktion zwischen ***scientia divina philosophorum*** und ***nostra divina sanctorum scientia***, setzt Eckhart in Verwunderung. Diese Verwunderung stellt auch dar, dass Eckhart seine Zustimmung nicht dazu geben kann, dass Dietrichs Erklärung über Leben und Tod auf dem Körper beruht. Die Inkarnation Christi und sein Tod am Kreuz muss als das Exemplar für unsere Leben und Tod definiert werden, weil die heilige Trinität die absolute Wahrheit ist.

Es ist daher unsinnig, den Einflußbereich der Philosophie auf dieses Leben zu beschränken und der Theologie ein Vorrecht zuzugestehen, die Seligkeit in jenem Leben zu erkennen, sofern diese — auf dem Körper beruhenden 'Leben' und 'Tod' — nicht ursprünglich ist. Daher gibt es keinen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, weil das Leben in dieses und jenes nicht eingeteilt werden kann und es keinen Grund dafür gibt, »Gott« in diesem Leben nicht schauen zu können. Die Verwirklichung der seligen Anschauung setzt aber die Geburt des Gottessohnes in der Seele voraus. Nach Eckhart sind 'das Glauben' und 'der Glaube' gleichsam eine Bewegung und ein Werden auf das 'Sohnsein'. Das Verhältnis des Glaubens zum Gottessohn hat analogische Beziehung mit dem des Werdens zum Sein.

Eckhart setzt seine neue Theologie mit der traditionellen Metaphysik nicht gleich, obwohl er den Gegenstand der Theologie als ***ens inquantum ens*** definiert. Denn das göttliche Sein muss uns die menschliche Vollendung und die Seligkeit bringen und der Logos muss das Heilsprinzip sein. Dadurch hat Eckhart einen neuen Horizont für die selige Anschauung in diesem Leben eröffnet, um mit den transzendentalen Begriffen (***esse***, ***unum***, ***verum***, ***bonum***) das göttliche Sein zu analysieren, und um in dessen logische Struktur Licht zu bringen.