

マイスター・エックハルト

エルンスト・ベント

坂本 弘 譯

まえがき

マイスター・エックハルト (Meister Eckhart) はドイツのキリスト教ならびにキリスト教哲學の發展に、中世のあらゆる神祕家の中でも、もつともつよい影響を與えている。その影響は、彼自身の時代からその後の幾世紀にも及んでいるのである。

(a) 彼が彼自身の時代に對して有する意義は、まさしくとりわけ次の點、すなわち、その時代のキリスト教界におけるキリスト教神祕主義の敬虔性と思惟方法とを擴充したという點、に求めらるべきであらう。キリスト教神祕主義のこの擴充と深化とは、彼その人を通じて、靈的指導に任ずる神學者たちの層において、すなわち、わけてもその時代の修士的修道の面においてのみならず、

——ついでながらタウラー (J. Tauler) やゼイゼ (H. Seuse) のような十四世紀の主だったドイツ神祕家たちはいずれもエックハルトの門下に列していた——そのドイツ語の説教を通じて民衆の敬虔の面においても現われたのである。正當にも宗教改革の一先蹤として特色づけられてきたキリスト教俗、神祕主義 (Latennystik) は、きわめてつよく彼の刻印を帯びている。彼の説いた神祕體驗と神祕神學との形式は、その時代のキリスト教の民衆的敬虔の或る深い要望に應ずるものであつた。八世紀後期および九世紀にいたつて初めてドイツの國土にひろがつたキリスト教は、當初は次のような敬虔の一形式、すなわち、とりわけ制度的教會の聖禮的生に、さらに、ラテン語という異國的言語、ギリシア・ローマ的文化の領域において發達した異國的祭儀、聖職者、修道士ならば

に神學者から成る少數者階級の一特權である神學に、依據する敬虔の一形式として民衆に立ち向つたのである。教會人によるその靈的實質の內面的領得は狭い範圍内で行われたにすぎなかつた。他面、やがて早期ならびに中世社會の封建的構造の根本的變革をもたすにいたつた都市生活の發達の開始はすでに近代的個人主義の形成を準備していた。このようにして、都市文化の面においてすでに高度の教養を身に着けはじめ、また自由な諸都市においてその政治的、經濟的ならびに社會的諸問題を處理しつゝあつた市民的教會員たちは、單に外面的に聖禮的・祈禱式的な教會の諸制度に關與するだけではなく、キリスト教的福音の內面的實質を親しくわが身に領得することを要望した。マイスター・エックハルトがドイツ語をもつて教會の人々に、魂の神との會ひ、ひいては人間の魂における神の内在、をキリスト教的信仰固有の本質として明示し、また當時の俗士たちに個人的な神體驗の途を開説しはじめたとき、俗士層はこれとおとずれを最大の共感をもつて迎え、彼の教えを、キリスト教の靈的實質の個人的・內面的領得への彼等の内に秘められた要望に對する應答と感じたのである。そのドイツ語による説教と教化的述作とにおいて、マイスター・エックハ

ルトは初めて、キリスト教の俗士たちにわかりやすく感銘深い仕方、キリスト教的神體驗ならびにキリスト教的思考の根本的要素を述べつたえる言語的表現形式を創り出した。彼はドイツ・キリスト教界における偉大な言語創造者となつたのである。

(b) 彼の後世に對して有する意義は、とりわけ、彼がドイツにおけるキリスト教的宗教哲學の後世における發展の全要素を原理的にすでに内に含むキリスト教的宗教哲學の一形式を創始した、という點にみとめらるべきであろう。その中でも、ドイツ觀念論の宗教哲學は、その主要テーマにおいてもまたその哲學的用語においても彼からもつとも強く影響されており、彼が新に鑄出した形而上學的・宗教哲學的概念の大きな部分をのみならず、神についての、また神の三一的生命の自己展開についての、さらに人間の魂の神との關係についての、人間の宇宙との關係についての彼の諸理念を彼から受け継ぎ、さらに思辨的に發展せしめているのである。彼の影響はシェリング(Schelling)、『フランツ・フォン・バーダー(Franz von Baader)』にも、またヘーゲル(Hegel)にも指摘することができる。ドイツ觀念論の哲學の發展は、中世の思辨的神祕主義の復興と直接のつながりをもっている。そ

してそのドイツ哲學の發展への影響は十九世紀の終りから今世紀にかけてその度をつよめた。というのは、教會の有罪宣告のため埋もれていたその諸述作が再發見され、學的な校刊と現代語への翻譯とによつて一般に近付きうるものとされたからである。

このようにしてマイスター・エックハルトは、ドイツ精神史就中ドイツにおける宗教哲學に生氣を吹きこんだ最大の一人として今日に及んでいる。いまや彼の全述作が校訂刊行されているという事實は、同じ位置づけを將來に對して彼に約束するであろう。まして、神祕主義の研究が比較宗教學の中心課題として認められており、リチャール (A. Ritschl) にはじまりカール・バルト (Karl Barth) によつて強化された神祕主義の否定的評價からプロテスタント神學が次第につよく轉向し、キリスト教の展開における神祕主義の役割をいよいよ積極的に評價しはじめているところからすればなおさらである。

一、生涯と述作

まず、彼の述作のスタイルについて一言しておきたい。マイスター・エックハルトの述作にはドイツ語のものとラテン語のものとがある。そのより以前の論作や三

部作に見られる學術的・神學的述作は、スコラ學の學術用語であるラテン語で書かれており、その教化的述作およびそのドイツ語の説教の筆記はドイツ語で書かれている。ところで、エックハルトのドイツ語の述作とラテン語のそれとは大きな相違を示している。その相違は彼の説教にもつとも明瞭にあらわれている。エックハルトには、當時の、また彼の屬する僧團の慣習にしたがつてラテン語で書き下され「三部作」(Opus Tripartitum)の中に收められている説教の草稿があるが、説教壇上における實地の説教はドイツ語で行われたのである。したがつて、同じ聖書のことばを對象とするラテン語の説教草稿とドイツ語の説教筆記とがあるわけである。奇異なことであるが、ラテン語の草稿とドイツ語の説教テキストとが完全に符合するところはないのである。ラテン語とドイツ語との相違は、全く異つた氣分内容と或る異つた内容的定式化となつて現われている。彼の依用したラテン語は、*アリストテリス・トマス*的哲學を通じて限りなく洗練され分化されて學術的な概念用語として發達したその時代の神學的専門用語である。

スコラ的、神學的、哲學的概念用語のドイツ語への翻譯は、彼の時代までは行われなかつた。ドイツ語、すな

わち、十三・四世紀の中高ドイツ語は、その頃まではもっぱら文學の領域、さらにいうと特に敘事詩や抒情詩の領域に創造的に伸張していた。云いかえるならば、それは學術的概念ではなく詩的な形像・直喩・象徴・寓喩に表現された本質的に文學的な言語だったのである。ドイツ語で説教するに當つてマイスター・エックハルトは、その草案におけるラテン的術語の大部分のために新しいドイツ語の概念を創り出すという課題の前に身を置くことになつた。そしてまた彼はこの課題を豊かに大きく成し遂げたのである。マイスター・エックハルトはドイツ語の哲學的概念用語の創作者となつた。そして、以後づつとドイツ語彙に入つてゐる哲學的ならびに神學的概念の相當數はその由來を彼の言語創造的業績に負うてゐるのである。

しかし、ラテン語の神學的概念、しかもその大多數が抽象名詞であるものを、新しく案出されたドイツ語の概念に移すということには、正しく理解されにくい、特に當時の在俗の人々にとつて理解されにくい、という大きな困難があつた。また、一つのラテン語の抽象名詞を即座にドイツ語に移すということ、新しいドイツ語の概念の當否を即座に吟味するということ、は決して常に可能

なことではなかつた。そこでエックハルトは、ラテン語の抽象的概念を屢々形像によつてドイツ語に移している。ところで形像は全く異つた表象と連想とを呼びおこす。そしてその形像によつて喚起された表象の方向へ思念をずんずん誘致してゆく。このようにして今や、ラテン的スコラ學用語の世界においてよりもドイツ語の世界において、すなわち、この詩的な形像的思惟の領域においてエックハルトの精神はよりいきいきと展開し、その想像力はより豊かに湧きあふれ、その敬虔の陪音も低陪音もより強く鳴り合つてゐることが知られるのである。その内面的な形像の論理は、屢々本來ラテン語の神學的概念の中にあるものをはるかに越えいでて、或るより深いそしてより包括的な見方を開示し、またそれとともに或る全く異つた感情内容をもたらししてゐる。このようにマイスター・エックハルトの神祕主義的敬虔と神祕神學との獨特にして根源的な實質は、そのラテン語の述作においてよりもドイツ語の述作において、よりよくまたより豊かに表現されており、マイスター・エックハルトの主要な影響は、今日にいたる幾世紀を通じて、そのドイツ語の述作から生じたのであつて、ラテン語のそれから生じたのではない。

二、エックハルトの神秘主義の

特異性

ひとは屢々エックハルトの神秘主義を純粹な思辨の一表現として理解し、その思辨の最深奥の衝動・動機が神秘體驗であることを見逃してきた。いまやわれわれは、神秘的合一(unio mystica)というなものにも規定されない獨自な體驗、おそらくはアウグスティヌス(Augustinus)が「告白」(Confessiones)の中でオステイアにおける彼の恍惚體驗について述べているのにも似て、歴史的にエックハルトの宗教的發展の或る時間點に起つたことを跡付けようような體驗、を知っている。マイスター・エックハルトの神秘神學の背後に或る深い個人的體驗のあることは一點の疑いもないのである。エックハルトは、かつて、或る説教の中で次のように語っている。「神がわれわれへの愛に耽溺しているありさまは、まさしく天國をも地上の王國をもまたすべてその淨福をもその神性をも忘れ果てたかのようにであり、わたくしの安んじて期待し得るすべてをわたくしに與えるというわたくしにかかわる一事の外は何ひとつやろうとする氣がないかのである。」また別のところでは次のように語つ

ている。「神がわたくしを愛するからといって神を有難がるようなことはもはやしないであらう。というのは神はそれをやめるにもやめようがないからだ。欲すると欲せぬとに拘らず、神の本性が否應なくそうさせるのである。むしろ、神がその善のゆえにそれをやめるにもやめられず、どうしてもわたくしを愛せざるを得ないということこそ、もつともつと有難く思うだらう。」このような章句——そして彼の全述作には同趣の章句が數多く見出されるのであるが——こそは或る力強い内面的體驗の確證である。一つの直接的な徹底した體驗のみが、根柢におけるたましいの神との合一の問題が唯一の問題として彼のすべての思惟と説示とを領しているという事實を諒解せしめるのである。神との或る直接の遭遇を深く心に刻んでいる人、すなわち、親しく神との合一を體驗した人のみが、そのような合一の諸前提、實現、及び結果についての問いを、現にマイスター・エックハルトの場合がそうであるように、これほどまでに獨占的に自身の思量・營爲の中樞に設定することができるのである。神秘神學なるものはそれが神秘體驗の解釋であるときにのみ正しいということばの正當さを、マイスター・エックハルトは身をもつて立證している。神との直接的接觸

の體驗は、神祕家をして不可避的・必然的に次の問いを問わせる。すなわちこのような仕方では魂に近付き得るためには神はどのようにあらねばならぬか、また、このような仕方では神を體驗し得るためには魂はどのようにあらねばならぬか、の問いである。神祕體驗は、その生起現成についての神學的ならびに心理學的解釋への抗しがたい刺激を與えるのである。

事實、エックハルトの神祕神學の二つの主要テーマは神とたましいであり、たましいにおける神の内在である。それ以外のキリスト教教説の内容はすべて、殆ど或は全く彼の關心をひくところとならなかつた。彼の著述と説教とは、そのテーマに關しては並すぐれて一様である。

というのは、それらはつねに神とたましいとその兩者の遭遇をのみ語っているからである。しかし他面それらはまた並すぐれて内容に富み、普遍的である。というのは、それらは神とたましいとの本質ならびに兩者遭遇の祕義をあらゆる面にわたつてつねに新しい形像と直觀とによつて説明しようとしてゐるからである。

(1) 彼の思念の豊かさを肢節にわたつて吟味しようとするとき、ひとは直ちに、新約的・パウロ的ならびにヨハネの思念を結ぶキリスト教神祕主義の若干の根本思念

の傳統的なクライスに行きあたる。その基礎をなすのは形像思念(Bild-Gedanke)であつて、それは全く新約的な意味においてキリストにもまた人間にも關係づけられてゐる。一面において人間は神の像にしたがつて創られ、その創造に由來して自らのうちに神の像をやどしてゐる。他面キリストは本質を具足した神の像、永遠にして超越的な神が自らをかたどりあらわしたゲシュタルトである。エックハルトにしたがえば、神祕的合一において神とたましいとの遭遇が現成するものも、たましいにおける「息子」の内在、「たましいにおける息子の誕生」を通じてである。神祕的合一において篤信の人は自らのたましいにおける活きいきとしたキリストの現前を體驗する。キリスト教的啓示の根本思念、すなわち神が人となるという思念、はここでは一つの内面的・人格主義的な仕方ですく新しう解釋されている。キリストがある、ということは、とりもなおさず、キリストが成るということであり、それはキリストをわれ自らのうちに體認することであり、わがたましいのうちにキリストの内在を體驗することである。そこに述べられているのは、パウロが再生として、新たな創造として、「新たな被造物」として、新しい人間による舊い人間の變革として、また「われわれ

におけるキリストの體驗」として示している體驗と根本的に同一のものである。

(2) しかし、エックハルトはこのキリスト「神祕主義 (Christusmystik) に止まつてはいない。彼のキリスト「神祕主義は一種の神「神祕主義」 (Gottesmystik) を目ざして推し進むのである。「たましいにおける息子の誕生」に現成するキリストとの合一は、神の純粹な超越的本質との遭遇にいたる道程の一段階に過ぎない。「息子」すなわち、神的三位一體の第二位である彼岸的・天的なキリストの理解についてみると、エックハルトは三一性の思辨にいたく心をひかれていたのではあるが、窮極的には三位それぞれの位もはや神の「諸性質」の一つひとつとなつて彼の前に現われるのであり、それらを越えてかの暗黒な没形相的・超存在的な「神性の根柢」 (Wurzel der Gottheit) に、絶対に超越的な神の「無底」 (Ungrund) によじのぼることが緊要となるのである。神をその諸性質その「被服」においてとらえるだけでは満足できないこと、「純粹な」神「浴槽にあるが、まゝの」神をこそとらえようと欲することを、エックハルトはつねに新しい、鋭い、屢々冒瀆に近い形容を用いて倦むことなく説述している。まさしくその本質上説きたい神

の超越性について説こうとすること、そしてそれは當然彼の神體驗の本質を他者に伝えようとすることなのであるが、その言語上の困難がかえつてマイスター・エックハルトの想像と直観との力を驅り動かして最強度に創造的なものとしていたのである。神的本質のかの窮極的な純粹な超越性について述べるとき、エックハルトはもはや神についてではなく「神性」 (Gottheit) について、のみならず「荒涼たる神性」について語っている。かのアレオパゴスの裁判官 (實は、パウロによつて回心したと伝えられるアレオパゴスの裁判官 Dionysius を名告る神祕家、Pseudo-Dionysius ともいう——譯者) から襲用した「夜」、「暗黒」、「神の沈黙」等の諸表象とならんで、「荒野」 (Wüste)、「深淵」 (Abgrund)、「無底」 (Ungrund)、「寂たる神性」 (stille Gottheit) について語っている。しかし、これらの否定的な指示は超越者の歴たる現實を否定するものと解してはならぬ。それどころかその超越的な「無底」はまさしくあらゆる現實の、またあらゆる存在の、源泉となつて現われるのである。神的沈黙から、また神的暗黒から神的事なことが出てくる。息子すなわち天的なキリストは、没形相的・超存在的な神がわれみずからをとらえ、また、われみずからを意識

する最初のすがたである。エックハルトはまた屢々神の「噴出」という思念を用いている。神は噴出—*ebullire*—する。湯の煮えたぎる鍋のように、或は活火山のようにその無底の底から測りがたく充實した姿と力が湧き出でて、全宇宙に越えあふれ、人間のたましいにあふれ入つてそこに活きいきとしたはたらきをあらわすのである。息子こそはその姿であり、その息子において超存在的・超形相的な神は、人間の中にはたらきをあらわすために、人間に對してわれ自らを抑制しているのである。

(3) 神の絶對的超越性の強調という觀點から見ると、エックハルトの神秘神學の第三の根本思念にはいいよ驚くべきものがある。すなわち、神と人間とは相互へと素質づけられており、兩者はそれぞれの本質充實のため相互を必要とする、というのである。人間はみずからの充實を神に見出すのであるが、他面神も亦その本質の全き充實のために先ず人間の中へ入つてくる。ウニオ・ミステイカ (*unio mystica*) において、人間の神への憧憬と神の人間への憧憬とが同時に充たされるのである。神と人間との關係をエックハルトのように徹底した仕方では二者相依の關係として感受した神秘家は外にはいない。彼の見方は次のような單純な思念によくあらわれ

ている。すなわち、神は孤獨を欲しない。神のもつとも内奥の本質は愛である。ところが愛は自發的な應答愛においてのみ充され得るものである。神は人間をわが像に似せて形造り、それとともに神にその全き愛を捧げて神の愛に報いる自由を、同時にまた神から逃避する可能性をも與えた。人間は事實その自由を用い誤つて、その愛を神に捧げる代りに自分自身を愛した。しかし、神は、人間を愛し人間からの自由な應答愛の中にその愛の充實を期待するのを思い止まることはできない。そこで神はその息子を人間の中に産み誕生せしめることによつて、人間の中に神の愛を呼びさすのである。神的な深淵或は無底は、そこから神的な愛が噴涌奔騰して人間の魂の中へ、そこにみずからを充たすために、流入してゆくみなもとしての深淵なのである。

(4) 神が人間へと素質づけられており、人間においてその愛の充實を求めるといふこの一面は聖書の諸表象によつてどうにか正當化し得るとしても、彼の見方のこのような聖書的なまた教會的・教義的な正當化は、エックハルトに對して彼のたましいの形而上學を基礎づけようとするとき、はるかに覺束ないものとなる。彼がその著作と説教とにおいて絶えず反復している主要思念は、た

ましいは本質的に神へと、また神の内在へと、素質づけられている、というにある。この思念は「たましいの火花」(‘seelenfunken’)「たましいのとりで」(‘Seelenburg’ 或は ‘castellum in anima’)「たましいのみやこ」(‘seelens-tadt’)等の教えの中に表現されている。たましいの火花こそは、そこにおいて神のたましいへの突入、たましいへの息子産みが實現し、息子の誕生が生起するたましいのかの最高の器官、たましいのかの「尖端」である。このたましいの火花を、マイスター・エックハルトはまた ‘increatum in anima’ すなわち「たましいにおける、創られざるもの」として、また「根柢」(‘Grund’)「たましいのもっとも内なる根柢」「もっとも親しいもの」「たましいの至純至高なるもの」として示している。

‘increatum in anima’ なる表現は、ほかならぬたましいのここにおいてこそ純粹な被造性の限界があきらかに踏みこえられること、ほかならぬたましいのここにおいてこそ本質的な神への素質が現存し、そこにおいてはたましいは「神に色づけられ」神の色を帯びていることを暗示するものである。

ここで、いわゆるマイスター・エックハルトの「主知主義」について一言しなければならぬ。偶々たましいの

「もっとも内なるもの」、「根柢」、「火花」、がたましいの最高の力、たましいの理性的なはたらきと同一物であるかのような印象を受けることがあるとすれば、それは眞實に相違するものであると斷じなければならぬ。たましいの根柢——そしてエックハルトはこれを特に強調するのであるが——はたましいのしかじかの性質や力と同じではなく、またその理性的なはたらきとも同じではなく、それどころかあらゆる概念の彼岸にあるものであり、それ自體名なく説くすべもなく、あらゆる性質、あらゆる概念的固定化の彼岸にあるものである。たましいが意志と知性における、より高いまたより低い諸力におけるあらゆる分化にいたらずして、その本来の暗黒な未分の本質の中に止まつているところ、それがたましいの根柢なのだ。「神がそうであるように、たましいも亦その根柢において説くすべのないものである。」

(5) この名もなく性質もないたましいの根柢こそ神との接觸の本来の場である。地上的なものは超越的なものに素質づけられており、それを自身に受け入れることができる、という根本思念はたましいの根柢にとつてどこまでも規範的たることを失わない。「精靈の力はたましいの火花を取り、それを火の中へ、すなわち愛の中へ持

つてゆく。太陽がその力をもって樹の根からもつとも純粹なものを取り、それを枝頭に引き上げて開花させるのにも似て、たましいにおけるかの火花は精靈の中に高く擧げられ神と全く一つになる。そして、より本來的な意味においては、食物がわたくしの身體と一體であるように神と一體である。いや、それよりもはるかに純粹かつ高貴なあり方においてそうなのである。」

(6) この思念からエックハルトはウニオ・ミステイカ(unio mystica)にもつとも鋭い諸歸結を引き出してゐる。それらのうちからここでは二つだけを示すに止めよう。

(a) 自身における息子の誕生の體驗を通じて人間のたましいは、いわば内面的に三一的な神の生の中へ包み込まれ引き入れられる、という思念をエックハルトは説き示している。「神が神自らのうちに生む息子と神がわたくしのうちに生む息子とは同じ一つの息子である。」ウニオ・ミステイカを體驗する人間は、派生的な意味においてではなく、生み出された神の息子という第一次的・根源的な意味において、彼自身息子となるのである。

(b) それにもまして鋭いのは次の思念、すなわち、このようにして神と合一する人間はそのまま神の營爲に參與し神の創造活動に協力しているのだとする思念であ

る。たましいと神の創造活動とのこのつながりをエックハルトは次の二つの面から説き示している。その一つは神の創造活動をたましいの中へ移すというかたちを取っている。すなわち、「神が六千年前に創造した、また千年後に創造するであろうところの一切のものを、神はたましいの至奥、至高のところに創造するのである。」いま一つは、神と合一したたましいは神の世界創造的活動に協力することが可能であると説く面である。エックハルトは、たしかに彼の異端審問において、かつてその説教の中で「わたくしは自分の小指一本で世界を創造した」という問題のことを語つたとの告發を反論してゐるが、彼の述作の或るものにはたましいに關する次のようなことが見られる。「その生成はその實永遠の誕生である。というのは、それはいつも純一無雜となつてそれ自身の本質以外のいかなる本質をも有せぬにいたるからである。この本質こそあらゆるはたらきの始源であつて、神はそれを天上においても地上においてもはたらかせるのである。それは、あらゆるその神的なはたらきの根源であり根柢である。」ここではたましいそのものが創造的世界理性の精粹となつてゐる。これは、人間がウニオ・ミステイカにおいて神との至福なる接觸を體驗す

るのみならず、この接觸は亦彼のうちに或る新しい創造活動をよびさまし彼を神の協力者たらしめるという事實の最高度に逆説的な一表現である。

(7) それはまたマイスター・エックハルトの倫理に關する根本思念を披瀝するものでもある。神祕家の目的はウニオ・ミステイカの享受ではなく、よく自在を得てこの世界において神の營爲に協力することである。したがつて「離脱」(Abgeschiedenheit)の理念も消極的ではなく積極的に理解さるべきである。自身を神の内在にふさわしく準備するために、人間はこの世界のあらゆる事物を離れ、あらゆる事物と形象とを脱し、あらゆる事物から赤裸とならなければならぬ。かのウニオの目的は、神がわれわれのうちに實を結ぶようになるということである。神のためにあらゆる被造物に對して死に果てた人間、われ自らから「脱去」した人間こそ、神においてすべてのものをその根源的な形姿と秩序とにおいて再び受納し、この世界において神の營爲に協力し神の奉仕愛をもつて世界を實き進む力を神から受け保つのである。

「そのようにわれ自らから脱去したひとこそ本來の意味において復活するであろう。」エックハルトは、身は聖職にありながらも、その説教においてことばのついでに

活動的生(via activa)の觀想的生(via contemplativa)への優位を擁護する立場を取り、或る逆説的な説き方で、マリア(すなわち觀想的生)をマルタ(すなわち活動的生)よりも重しとする傳統的思念を逆轉させている。

すべて神から與えられる救いの目的は人間のうちに神の原像を回復し人間を神の協力者たらしめるにあるとする古來のキリスト教的思念は、マイスター・エックハルトの神祕神學の圖式においては、人間はそのたましいにおいて神に素質づけられており、神は人間のたましいにおいてははたらきを現わすのであり、そのはたらきは人間の共同的生において奉仕愛として發動するのだ、という仕方で表現されている。このようにエックハルトの神祕神學は、結局、彼の獨自の宗教的體驗からやみがたくしてなされた試み、神が人間になるというキリスト教的啓示の中心的なできごとをおのがたましいにおける神の誕生というできごととして理解しようとする試みなのである。

三、マイスター・エックハルトの

神祕主義はキリスト教的神祕主義であるか

この問いはさまざまな面から否定されている。ひとはエックハルトの敬虔と神秘神學においてキリストはなんら中心的な役割を演じていないことを指摘している。

事實、マイスター・エックハルトの神秘主義は、キリスト教神秘主義の歴史上獨特な地位を與えられるにふさわしく、もはやキリスト教神秘主義の傳統的體系に組み入れられることのできないものである。彼の神秘主義がキリスト、神秘主義ではなく神・神秘主義であること、すなわち神秘の合一の目ざすところは彼にあつてはキリストではなく、その絶對的超越性における神であるということ、

また、たましいにおける息子の誕生というかたちにおけるキリストとの合一は超越的・没形相的・超存在的神性との最高かつ最後の合一にいたる一段階にすぎないこと等はすでに異論のないところとなつてゐる。それはその通りであるが、マイスター・エックハルトの神秘體驗ならびに神秘神學からはキリストがどこまでも排去されていると論ずるのは當らない。息子すなわち三位一體の第二位のすがたにおけるキリストは、彼にあつても依然として、そこにおいてすがたなき超越的神性がわれを持して踏みとどまりまたみずから自覺的となるところの樞要なすがたである。神性との遭遇は、マイスター・エッ

クハルトにとつても亦、キリストとの遭遇をこえてのみ達し得る。息子とは、それにおいて超越的な神が人間のたましいの中にみずから實現するすがた、さらにそれにおいてまたそれを通じてのみ神がその超越の本質において人間のたましいに體驗可能となるすがたなのである。人間のたましいは、神を息子のすがたのうちに體驗するように素質づけられてゐる。たましいにおける神の像であるたましいの火花は、息子のすがたすなわち神がわれ自らをそこに持した最初の像において神がたましいに來りやどるということを通じて、やがてウニオ・ミステイカにおいて能動化する。息子をこえてのみ暗黒な没形相の本質への、神の無底への上昇が行われるのであり、また息子をこえてのみ神の靈の賜と力がたましいのうちにたらしきを現わし篤信者の靈的ならびに道德的生のうちに自らを實現して行くのである。

いま一つの點、すなわち、マイスター・エックハルトにあつてはキリストなるすがたは本質的には神のロゴスのすがたとして、宇宙的・超越的・彼岸的キリストとして、さらにいえば超越的神性が自身を持ちこらえて最初の人格的なたちを取つたその天的なすがたとして理解されている事實にも批評が加えられなければならぬ。歴

史的キリストすなわちイエス・キリストという歴史的人物はほとんど役割を演じていない。この点についてはすでに彼の同時代人の教會的批評が加えられている。受肉という歴史的事實もマイスター・エックハルトにあつては人間のたましいにおける神の内在の永遠的神話に還元される。キリスト教的啓示と聖書、禮拜式、聖禮におけるその記述の歴史の側面は、それ自體としてはなんら客觀的な意味をもたず、象徴的な價值をもつのみである。

それは象徴・神話と化している。イエス・キリストという歴史的人物における神の人間化は、人間のたましいにおける神の内在の象徴と化している。神の内在のみが眼目なのである。ポンテオ・ピラト (Pontius Pilatus) のもとベツレヘムの廐におけるイエスの歴史的誕生は人間のたましいにおける息子の永遠的誕生の象徴であり、マリアは直ちに人間のたましいおよびその神誕生の體驗の象徴となる。かくして救済の歴史もその歴史性も奪われて純粹な象徴に還元され、聖晚餐なる教會的聖禮も人間のたましいにおける神現前の一象徴としてのみ理解されることになるのである。

ここから、中世後期の神祕主義に屬する數多いスピリチュアリスト・グループの取つたあの立場、すなわち、

教會とその歴史的諸制度とに、聖禮に、そして聖書そのものにさえそれぞれの固有の意味を否定し、キリスト教の本質をも人間のたましいの神との内面的・靈的な遭遇においてのみ見、キリスト教の組織化された教會およびあらゆる歴史的諸制度を無用の長物とするあの立場まではただの一步に過ぎない。内面性と純粹に精神的・靈的な體驗との宗教の名において制度的教會に背を向け、「地上の教會」を「眞の」すなわち内面的・靈的キリスト教の墮落の所産として理解し、キリスト教を没歴史的な内面性の宗教に變えてしまつた改革期の、ならびに十七・八世紀の急進的敬虔主義のスピリチュアリスト・グループに對しても事情は全く同じである。そのかぎりエックハルトに對する教會の批判の正當さを否定することはできない。

しかしその反面、ここにこそエックハルトの神祕主義の創造的な、また革命的というも過言ではない寄與がある。組織化されたキリスト教會はつねにその諸制度・聖書・聖禮・教義をキリスト教の本質と見、その歴史的制度を絶對視する危険にさらされている。ここにおいてキリスト教の中核をなすものは神と人間との遭遇であること、神と人間とは本質的に相互に素質づけられている

こと、神は人間において人間は神において自らを充足するものであること、この遭遇は人格の存在にのみ可能であること、換言すれば自由な愛と自由にして人格的な全き献身とにおいてのみ充足され得ること、そして純正な神體驗は狀況的に制約された制度的諸形式と傳統的・教化的な見方とを打破し新しい宗教的見地と崇拜との形式を創り出すものであることを、自身よく知るのみならずひとにも銘記させる點において、マイスター・エックハルトは促し起たしめる教えの師また實踐の師である。

しかし、より大きい意味をもつのは、エックハルトにおいては、キリスト教神秘主義の諸傳統とならんで、非キリスト教的神秘主義の諸傳統、すなわち中世のアラビアならびにユダヤの神秘主義の傳來諸要素とともにより古い新プラトンの神秘主義の諸傳統も様々な點で判然たる影響を及ぼしていることである。また、アラビアならびにユダヤの神秘主義の側からすれば、それは新プラトンの神秘主義からもっとも強く影響されているのであるから、新プラトン主義の影響について一般的な説明を加えておく必要がある。

プロティノス (Plotinus)・プロクロス (Proclus)・プロフィリオス (Prophyrios) の新プラトンの宗教哲學は、ア

ラビアならびにユダヤの神秘主義の領域においてのみならず、キリスト教神秘主義の領域においても、神秘神學のもつとも強力な刺戟となってきた。すでにアウグスティヌス (Augustinus) の神學において、三位一體についての彼の見方においてのみならず、とりわけ宇宙の觀得から自己自身の認識をこえて神の觀得にいたる人間的知性の上昇についての彼の見方においても、新プラトンの諸要素は大きな役割を演じている。とりわけ、新プラトンの「形像的思辨 (Bildspekulation) と神觀得の主知主義的理解とが彼にとつて規範的である。天的なキリスト、「息子」、神格の第二位についての彼の見方は、超越的・超存在的な神自身がそこにみずからを保ちかたどる最初のすがたとしての神的知性すなわちヌース (Nous) についてのプロティノスの見方によつてもつとも強く刻印されている。ウニオ・ミステイカの道は、神的知性のかの觀得にいたる人間的知性の上昇の道である。

この新プラトンの諸要素は、もつとも強くプロクロスから影響されているアレオパゴスの裁判官デイオニシウスの神秘主義においても決定的な役割を果している。このアレオパゴスとは、新プラトンの圖式を基礎としてその上に神秘神學の或る完結的な體系ならびに人間の神

の觀得にいたる上昇の道についての心理學的にも神學的にも最高度に精細な教えとを展開したのである。人間の知性の神觀得への上昇ならびに神の知性によるその改造という新プラトンの圖式は、アラビアならびにユダヤの神祕主義にとつても同様に規範的となり、回教徒ならびにユダヤ教徒の篤信者に對してその神祕體驗の解釋に寄與している。その時代の諸種の神學的所傳についてひろい知識を有したエックハルトは、その著作からの數々の引用によつても知られるようにかのアレオパゴスびとの著作や理念に十分親炙していたのみならず、アラビアならびにユダヤの神祕主義とも深く親しんでいた。彼はアルファラビス(Alfarabis)の著作をよく知つていたのみならず、とりわけマイモニデス(Maimonides)の著作からもつとも強く影響された。彼の最初の創世紀註解と再度の創世紀註解との間の内面的前進は文獻的には次の點に表現されている。すなわち、最初の創世紀註解の稿了後彼はマイモニデスの創世紀解釋を知るにいたり、神と人間との、ならびに神と宇宙との相互連關についてのマイモニデスの思想の大きな部分をその再度の創世紀註解において踏襲したのである。のみならず、このような著述が書き上げられて行くその道すぢには、當時アリストテ

レースの名のもとに流布していた、しかし實際はいわゆる「アリストテレースの神學」(Theologie des Aristoteles)や「問題集」(liber de causis)などのように就中プロクロスとボルフィリオスの新プラトンの著作の所論を反映する新プラトンの諸理念が満ちみちているのである。

この非キリスト教的・新プラトンの神祕主義の影響は彼の神祕主義の決定的に重要な諸點にはつきり認めることができる。新プラトンの神祕主義は、ウニオ・ミステイカを人間のたましいの超越的・超存在的な神の存在との接觸として理解する神「神祕主義であつてキリスト」神祕主義ではなかつた。この新プラトンの神祕主義はすでにいわゆる「否定神學」(negative Theologie)を巾ひろく發展させていた。超越者との遭遇という壓倒的な體驗は、本質上語りえないものを人間のことばと概念によつて表現しようという困難な課題に立ち向わせる。この點新プラトンの神祕家はすでに語りがたいものをなおも語りあらわす二重の道を踏みひらいていた。いわゆる「否定道」(via negationis)と「超越道」(via eminentiae)とがそれである。ウニオ・ミステイカにおいて體驗されるような神の超越的本質については、ただ否定的な説述がなされ得るのみであること、すなわち、神は最

高の人間の諸概念の形造るいかなるものでもない——善でもなく正義でもなく存在者でもなく真でもない——という説述がなされ得るのみであることをはつきりさせるのが否定道である。また、神の本質は、最高の諸價值についてのいかなる人間諸表象をも凌ぐものであること、すなわち神は超善、超正義、超存在、超眞であることをはつきりさせるのが超越道である。かのアレオパゴスびとはすでに、神の超越的本質を述べあらわすために、一連の逆説的な形容——たとえば、神はそこから神のロゴスの光りまたは息子の光りが放射されてくる「暗黒」であり、そこから神のロゴスが神的なことばとなつて出てくる「沈黙」である、というような——を用いているが、これらはやはり否定道の範圍に入るものである。すべてこれらの概念や形容は、神の超越をことばで説きあらわそうとする場合、エックハルトにおいてそうであるように、回教^{II}ならびにユダヤ教神秘主義においても、繰りかえし立ち現われてくるのである。

しかし、回教^{II}ならびにユダヤ教神秘主義の影響はこれらの否定神學的諸概念にのみ止まるものではない。あらさらにエックハルトはまた、それによつてキリスト教特有の教義學的な教えが問われるにいたるそのような諸

概念、諸表象を依用しているのである。ここからして、彼のたましいの火花のならびに「たましいにおける未だ創られざるもの」の教えは、とりわけ、ユダヤならびにアラビアの神秘主義の諸理念とつながり合つてゐる。教會的正統主義の代辯者たちはエックハルトのこの教えをまさしく人間の被造物性に關するその解釋への背反として受け取つた。その正統的解釋とは、人間の被造物性を、最高のまた靈的な諸力をも含めて全人間を領すると解するものであり、その解釋によれば人間と神との間にはいかなる本質的關係もあり得ないのである。ところが、アラビアならびにユダヤの神秘主義の宗教哲學において繰り返し語られてゐるのは、あるものはただ一つの神的神性もしくはロゴスであり、人間の知性はいかなる神的神知性の放射光線に過ぎないという思念である。この解釋によれば、人間のたましいは、その最高の力において、その「尖端」において本質的に神的神知性と關係をもち、それ自體神的神性を具し、人間のこの最高の力の上に神的神知性の直接かつ本質的な放射が行われるのである。

エックハルトは、ひとが「たましいの火花」の教えの嚴密な教義學的定式化を強制するところでは、つねにその教えを教會的に正統とされる意味において説明しよう

とつとめ、「たましいの火花」をもたましいにおける神的本質の一要素としてではなく、たましいにそなわる受容器官として、また神的知性すなわち息子の射し入れるものとして示している。また、たましいの火花の「未だ創られざる性質」についての思念を次のように緩和している。すなわち、たましいはこの部位において「神の色を帯びて」いる、換言すれば神がごく近くにあるためたましいは神の本質の色合いを帯びている、というのであつて、それによつて神との本質的相等性を主張することはなかつたのである。しかし、厳格な正統的諸概念によることなく諸形象によつてたましいの火花を語る場合——その説教においては太抵そうなのであるが——エックハルトはやはりまぎれもなく、たましいそのものの中に本質的に神的な或る火花が生きておればこそ、たましいはその尖端において神と本質的に接觸することができのだというあの教えの宣説者として立ち現われるのである、またそのようにしてこそそのすべての聴衆から理解されたのである。たましいの火花についての彼の説述のすべてを厳密に正統的な意味に解釋することは不可能である。事實、マイスター・エックハルトは、その「たましいにおける未だ創られざるもの」の教えによつて人間

の被造物性についての教義學的な教えを突破したのであり、この點において彼は回教的・アラビア的神祕主義の傳統に立つものである。ひるがえつてその回教的・アラビア的神祕主義は新プラトンの神祕主義のより一層の發展を物語るものであり、その立場においては人間と神との關係ひいては人間的知性と神的知性との關係は、創造の思念によることなく放射(emanation)の思念によつて規定されている。

以上の所述によつてエックハルトの神祕主義と佛教神祕主義との連關についての問いに對しても答えは與えられたも同然である。神祕主義は屢々あらゆる高次宗教共通のものとして示されてきた。實際上、エックハルトの神祕主義と回教印度教ならびに佛教神祕主義との間には本質的な連關がある。ルドルフ・オットー(Rudolf Otto)はエックハルトの神祕主義とジャンカラ(Sankara)の神祕主義との連關を克明に論究している。近來、とりわけエックハルトの神祕主義と禪佛教の神祕主義との内面的連關が、就中西、谷啓次教授によつて、またごく最近鈴木大拙教授によつて視界に浮び出している。鈴木教授はエックハルトを一箇の禪キリスト者として示している。そのような連關は、とりわけマイスター・エックハ

ルトの超越體驗、およびかの神的超越、没形相的・没形姿的な神の「無底」、没存在的「神性」との彼の遭遇を述べあらわそうとする彼の努力に見出される。とくにマイスター・エックハルトのいわゆる「否定神學」の領域において禪神祕主義との（のみならず回教ならびに印度教の神祕主義との）幾多の類比關係があらわれるのである。神祕家が純正な超越體驗をもつところ、その時處の如何にかかわらず彼等は、あらゆる人間的概念・形像・範疇をこえたその超越的現實を、なおも人間のことばを用い人間の思考ならびに直觀能力を表現手段として再現しようという格別に困難な課題に直面せしめられ、語りたいものを直接に語ることは畢竟不可能であるところから近似の道に想い到るのである。そのような道の一つがかの神的超越についての純粹に否定的な説述である。この否定的説述は大抵二重の形式を取る。すなわち、

(1) 體驗された超越的現實については、それは最高の人間的諸概念がその内容をなすようないかなるものでもない——神は善でもなく、正義でもなく、存在でもなく、眞でもない——ことを説く。(2) 超越的神性については、それがあらゆる人間的諸概念の彼岸にある——神は超善であり超正義であり超存在であり超眞である——ことを説くので

ある。この二群の説述は相依の關係にあり彼此分離するを許さない。否定的説述のみを切り離してマイスター・エックハルトの或は佛教の「ニヒリズム」を云々するのは當らない。エックハルトが「荒野」、「空」(Leere)、「暗黒」、「神性の夜」について或は神的な「無」について語るとき、また佛教神祕主義の中に全く軌を一にする概念が現われるとき、——そしてそこではとりわけエックハルトにも見られる「空」の概念が好んで驅使されるのであるが——このような説述は、神的存在の現實性の否定を意味するものではなく、あらゆる現實の根柢をなすこの神的なるものの現實はいかなる人間的表象能力をも超越し、このような現實そのものとの或る接觸、合一においてのみ體驗されることはできるが人間的言語・概念によつては表現され得ないことを意味しているのである。そのかぎり、エックハルトの神祕主義と回教・印度教とよりわけ禪・神祕主義の一定形式との間には或るまぎれもない類比關係、共通性、あげつらうことのできない共通性がある。

しかし他面、このような共通性の強調がエックハルトの神祕主義のキリスト教特有の諸要素の看過或は輕視へと誤り導くことがあつてはならぬ。キリスト教の根本思

念である神の受肉の思念はエックハルトに對しても神と人間との關係の理解の規範たることを失わない。唯、彼は彼自身の神祕體驗にもとづいて、この思念に或る獨特な仕方で靈的・內面的・人格主義的な表現を與えたのである。すなわち、神はそれぞれの人間において人間となろうと欲しそれぞれのたましいにやどろうと欲する。そしてこの欲求は、神の像をかたどつて創られた人間のうちに神の最初の像である息子がやどり、人間に創造とともに與えられた神の像を能動化し、このようにして當初から目ざされていた神人の共同關係を確立する、という仕方で實現すると説くのである。キリスト教の核心をなす人格主義的性格はマイスター・エックハルトの神祕主義においてもどこまでも守られている。そしてこの點において、超越體驗のあらゆる相似にもかかわらず、エックハルトの神祕主義のキリスト教的性格は禪佛教の神祕主義からも一線を畫して守られており、またエックハルトの神祕主義の倫理的諸歸結においても掩うべからざるものがあるのである。

文 獻

(a) 校 刊

Die deutschen Werke, hg. von Josef Quint, Stuttgart, 1936 ff., Kohlhammer Verlag

Die lateinischen Werke, hg. von der Meister-Eckhart-Kommission der deutschen Forschungsgemeinschaft in 5 Bänden, Stuttgart 1936 ff.

これらはマイスター・エックハルトの全著作の完全な批判的刊行であつて詳細な註釋と本文批評資料とを附している。ラテン語の述作にはドイツ語への翻譯を附している。この全集は既刊のすべてを凌ぐものである。

(b) 翻譯

(1) 獨 譯

Bernhart, Joseph: *Meister Eckhart. Auswähl und übersetzt*, München, 1914

Büttner, Herman: *Meister Eckharts Schriften*, Jena, 1938

Lehmann, Walter: *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919

Schulze-Maizier, Friedrich: *Meister Eckharts Deutsche Predigten und Traktate*, Leipzig, 1929

(2) 英 譯

Blakney, R. B.: *Meister Eckhart. A Modern Trans-*

lation, New York and London, 1941

Evans, C. de B.: *Meister Eckhart. Translation*, 2 vols., London, 1924-31

Field, Claud: *Meister Eckhart's Sermons First Time Translated into English*, 1909, reprinted 1933

Leeson, Norah: *After Supper in the Refectory (Reden der Unterscheidung)* London, 1917

獨英兩譯ともより早期の「誤りあり」かつ不完全な刊本に依っているため「今日われわれにとつては限られた価値しかもたない。批判的な全集版に依る信頼し得る英譯は、後出J・クラークによる抄譯を除いては未だ刊行されていない。

(c) 論作

(1) 獨文

Bange, Wilhelm: *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein*, Limburg an der Lahn, 1937

Bernhart, Joseph: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München, 1922

Bolza, Oskar: *Meister Eckhart als Mystiker. Eine religionsgeschichtliche Studie*, München, 1938

Dempf, Alois: *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934

Karrer, Otto: *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre*, München, 1926

Lasson, Adolf: *Meister Eckhart der Mystiker*, Berlin, 1868

Piesch, Erma: *Meister Eckharts Ethik*, Luzern, 1925
Schmoltdt, Benno: *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Heidelberg, 1954

(2) 英文

Clark, James M.: *The Great German Mystics, Eckhart, Tauler and Suso*, Oxford, 1949; *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons* (最近の批判的刊行に基づく英文による標準的傑作)

Dalgaurns, John D.: *The German Mystics of the Fourteenth Century*, London, 1858

Hugel, F. von: *The Mystical Element of Religion*, London, 1908; *Eternal Life*, London, 1912

Inge, W. R.: *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., London, 1918; *Christian Mysticism*, London, 1899

Underhill, Evelyn : *Mysticism*, London, 1911
Vaughan, Robert A.: *Hours with the Mystics*,
London 1860

(3) エックハルトと佛教に關する論作

Otto, Rudolf : *West-Östliche Mystik*, Gotha, 1926
Suzuki, D. T.: *Mysticism, Christian and Buddhist*,
New York, 1957

西谷啓治、マイスター・エックハルトに於ける神と人間との關係(哲學季刊第五號) 京都、昭和二十二年

附 記

この論稿は、エックハルト研究家として令名あるマールブルク大學教授エルンスト・ベンツ(Ernst Benz)博士から、昨年二月二十八日本學宗教學會學術公開講演會における講演草稿に相當部分を増補して本誌に寄せられたものである。末尾に附された文獻ならびに註記は研究者にとつてとくに有益である。ここに同博士に對して厚く謝意を表したいと思う。(譯者)