

# エックハルトにおける思惟構造のトリアーデ

—esse・creatio・generatio 論—

田 島 照 久

## I 序

エックハルトのテキストを読む際に当面する少なからざる困難のひとつに、何の断わりも前ぶれもなく突如としてなされる観点の移動や問題背景の転換といったことが挙げられる。これらを総称して *Perspektivenwechsel*（パースペクティヴ変換）と呼ぶとすると、これによって概念の内実は一種のゆらぎを持つことになる。そしてこのことが一面ではエックハルトの思惟そのものにある種の動性を付与しているともいえるであろう。

『前期パリ討論集』「第Ⅰ問題」で展開されているいわゆる「神におけるエッセ否認」の主張も、エッセ概念内実のこうしたゆらぎの顕著な一例といえる。以下まずこの「エッセ否認」の問題を概観したあと、そもそもそうしたゆらぎを可能ならしめているエッセの基本的理解を、*duplex esse*論で見ていき、そこで確認した問題点をさらにアナログ論を介したエックハルトのエッセ理解の内面で考えてみたい。

そして最後に、エッセをめぐる思惟が同時に *creatio*論と *generatio*論に直截されている、いわゆるトリアーデ構造をエックハルトのいくつかのテキストから指摘しておきたい。

## II 神におけるエッセの否認——『前期パリ討論集』第Ⅰ問題

『前期パリ討論集』の第Ⅰ問題は次のようなものである。

「神において、在ることと知性認識することとは同一であるか： *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*」<sup>1)</sup>。

この第 I 問題に対するエックハルト自身の解はおよそ次のような仕方で跡づけることができるであろう。

まず、エックハルトは神においては在ること (esse) と知性認識すること (intelligere) とは同一であり、しかもその根拠は神のエッセの側にある、すなわち神はエッセそのものによって働き、認識するのであると明言する<sup>2)</sup>。

しかしこのあとエックハルトはエッセと知性認識との同一を神の知性認識の側から、すなわち神が認識するゆえに神が在るのだと、その同一の根拠を神の知性認識の側に移して語り直すのである<sup>3)</sup>。この論旨の依拠すべき権威を「初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった」(ヨハネ 1・1) に仰ぐ。言は知性認識によって生み出されるからである。エックハルトは神における知性認識の第一義的優位性を確保したあとさらにヨハネ福音書の「万物はこれによって成った」という箇所のレストラン語訳 „*Omnia per ipsum facta sunt.*“ を「これによって成った万物が在る」と読まねばならないと語る。つまり成ったものにあとからエッセが帰属すると読み替えるのである<sup>4)</sup>。

このような読み替えを遂行すれば、これまで「神が在ること」を意味していたエッセという概念が「被造物が在ること」をも含め意味することになってくる。こういった概念内実の読み替えから、エッセとはしたがって第一に被造的なものの本質規定を持つのである (*Esse ergo habet primo rationem creabilis.*)<sup>5)</sup>と結論されるに至る。

それゆえに創造者にして非創造的である神は知性であり、知性認識であって、在るものないしはエッセではない<sup>6)</sup>、という最初の論旨とは全く異なる帰結に至るのである。

このあとエックハルトはアリストテレスの『形而上学』第六巻で、魂のうちに在る真なるもの (*verum*) は在るもの (*ens*) ではない、と述べられていることを論拠として、魂のうちに在るもの (*ens*) は、魂のうちに在る限り、在るもの (*ens*) のラチオを持たないと主張する<sup>7)</sup>。つまりエックハルトは事物の在り方と、事物の魂の内での在り方、すなわち事物の認識された像

(*imago*) の在り方とを *ens* という観点から明瞭に区別しようとしているのである。

神を知性認識であるとすれば、知性認識には *ens* の *ratio* はないのであるから、神は在るもの (*ens*) ではないものという結論が当然ここからは導びき出されることとなる。以上のことから、神のうちには在るものもなく、エッセもないこととなる (*In deo non est ens nec esse.*)<sup>8)</sup>。

これから先、エックハルトは今までとは全く異なる新たな「本質的原因論 (*causa essentialis Theorie*)」と名づけられたパースペクティヴを導入し、原因が真の原因であるならば、いかなるものも、原因 (*causa*) およびその原因によって生じせしめられたもの (*causatum*) の内に同じく形相的に (*formaliter*) あることはない<sup>9)</sup>、と語る。

このパースペクティヴのもとで、被造物に帰属するとみなされたエッセは、神のうちでは、エッセではなくその原因、つまり被造物のエッセの原因としてあることになる。この神の内にある、被造物のエッセの原因を「エッセの純粋性 (*puritas essendi*)」とエックハルトは名づけるのである。ならば、なぜその *puritas essendi* と呼ばれたエッセの原因が知性認識と結びつけられるのであろうか。

その理由の第一に、在るもの (*ens*) の本質規定 (*ratio*) には原因づけられてあること (*causatum*) が属するが、知性および知性認識には原因を持つことは属さないことが挙げられる<sup>10)</sup>。

すなわち、*ens* である限り、*causa essentialis Theorie* のパースペクティヴがはたらき、神が在るものの普遍的原因 (*universalis causa entis*) である限り、このパースペクティヴにしたがって神は *ens* ではありえないことになる。エッセの原因はエッセではないからである<sup>11)</sup>。しかし一方、知性および知性認識の *ratio* には原因を持つことが属さないので、この *causa essentialis Theorie* のパースペクティヴは適用されない。

ところで、他方、神が在るものの普遍的原因である限り、一切の在るものはその原因という在り方で神の内にならねばならないことになる。さらに、

この一切の在るものの原因は知性認識そのものの内に潜在的に (in virtute) 含まれていると語られる<sup>12)</sup>。

すると、神の知性認識そのものの内に潜在的に含まれている、一切の在るものの原因が「エッセの純粹性 (puritas essendi)」ということになる。神の知性の内に在って、一切の被造的エッセに先立ち、その原因をなすものとは、まさしく、「一切の被造的エッセのアイデア」に他ならない。

ここで確認できることは、『前期バリ討論集』第 I 問題の解にあたって依拠した基本的典拠は、『ヨハネによる福音書』であり、この福音書に依る限り、「御言論」へと思惟の傾斜は急速に深まるということである。エッセに関する思惟もその背景がロゴス論へと変換されるのである。

エックハルトは、一切の被造的エッセの原因、神の内の知性認識の中に潜在的にとどまる先のエッセの純粹性を「神の内なる言」<sup>13)</sup>と呼ぶ。そしてこの「神の内なる言」を exemplar (範型) として、つまり causa, principium として一切事物が創造されるのである。この一切の被造的エッセは「神の内なる言」に対して、「神の外なる言」、神によって語り出された言であり、この「神の外なる言」はその範型としてのアイデアを「神の内なる言」としてまさに神の内に保蔵している。

さて、puritas essendi が知性および知性認識と結びつけられる第二の理由は次のエックハルトの記述から確認できるのである。

「自分を隠して名を言うことを望まない者が、夜、あなたは誰かと問われて、『わたしはあってあるものである (ego sum qui sum)』 (出エジプト記 3・15) と答えるように、主は、エッセの純粹性が自らのうちにあることを示そうとして、『わたしはあってあるものである』と言ったのである」<sup>14)</sup>。すなわち再帰的な表現によってなされるこの sum のくりかえしは、神自身から一切の否定を排除した肯定の純粹性 (puritas affirmationis) を示すもの<sup>15)</sup> とエックハルトには理解されているのである。

一切の否定を排除し、sum という肯定の純粹性へと到達するこの神の再帰的運動は、では、一体何によってもたらされるかと問うならば、神の知性認

識のはたらきによる、と答えるより他ないであろう。一切の否定の排除されたエッセの純粋性は、神の知性認識に基礎づけられていることになる。それゆえに、「神のうちにあなたがエッセと呼ぼうとする何か (aliquid) があるならば、それは知性認識によっているのである」<sup>16)</sup>と語られるのである。

このように理解するならば、「神において、在ることと知性認識することとは同一であるか」という提題にもかかわらず、この『前期パリ討論集』の第Ⅰ問題で取り扱われているいわば隠れた真のテーマというべきものは、「御言による創造論」であったと理解することができるであろう。さらには、エックハルトが「創造」を論ずる際に導入する基本パースペクティブ *causa essentialis Theorie* がここでも主導的原理として導入されていることが確認されるのである。

「神において、在ることと知性認識することは同一であるか」という問は、多くのパースペクティブ変換を通じて、「同一である。なぜならば、一切の被造物が在ることは、神の知性認識に依っているからであり、その一切の被造物のエッセは神の知性認識のうちに、イデアとして、卓越した仕方、純粋に、充実して、完全に保たれているからである」。

これがエックハルトの実質的な解であったと解釈できるであろう。

### III duplex esse (二重のエッセ)

思惟のパースペクティブ変換とはいえ、エッセという概念の内実が、神におけるエッセから被造物のエッセへと突然に入れ替えることは論証手続きを無視した恣意的飛躍であり、到底承認しえない論の展開であることもまた事実であろう。

事も無げになされるこのようなパースペクティブ変換による概念内実の参差はしかしながらエックハルトのどのようなエッセ理解によって支えられているのであろうか。

第一回目の『創世記註解』の中でエックハルトは次のように語っている。

「いかなる被造物も二重のエッセを持っているということを心にとめよ。

その根源的原因にある一なるもの (*unum*), 少なくとも神の言 (*verbum dei*) の内の一なるもの, それは堅固な, 確固たるエッセ (*esse firmen et stabile*) である。それゆえにまたうつろいゆく事物についての知さえもうつろいゆくものでなく, 堅固で, 確固たるものなのである。というのも事物がその原因において知られるからである。もうひとつのもの (エッセ) とは, 事物が固有の形相の内でする, 外の自然の事物におけるエッセである。第一のものは力の内にあるエッセ (潜勢的エッセ, *esse virtuale*) であり, 第二のものは形相に規定されたエッセ (形相的エッセ, *esse formale*) であり, ほとんどが無力で変わりやすい (*infirmum et variabile*) ものである<sup>17)</sup>。

以上のようなエックハルトの記述から, どんな被造物も二重の仕方エッセを持っていることがまず確認される。第一のエッセとは, 被造物をその原因においてとらえるものである。 *verbum dei, unum, causa* 等々の語から, 被造物の第一のエッセとは, 被造物のアイデアを意味するものと理解できる。神の御言による創造論を踏まえた, 被造物の原像, 原型に即して語られたエッセといえよう。第二のエッセとは, 形相に規定されたエッセとされ, この場合 *forma* はエッセの規定性としてとらえられているので, *essentia, quidditas* によって規定されたエッセ, *esse hoc et hoc, esse creatum*, すなわち端的に被造物を意味する。

この *duplex esse* 論について注意を要することは, 被造物が別々な二つのエッセを有するというのでは無論なく, ひとつのエッセをその根源的原因の内にある様態として見たとき, それは, *esse virtuale* と呼ばれ, その根源的原因より造られた結果という様態に即して見たとき, それは *esse formale* と呼ばれるのであって, ひとつのもの (*unum*) の様態 (*modus*) の違いに即して語られたのが *duplex esse* 論であるとされなければならないことである。

とすると, *duplex esse* 論とは当然つぎのように理解されてくることになるろう。

つまり, 事物は二重のエッセを有する。第一は神であるエッセ, 第二は被造物であるエッセ。神であるエッセとは, *esse simpliciter, esse absolute, esse*

purum, ipsum esse 等々の語で語られ、第二のエッセは esse hoc et hoc, esse hoc et illud, esse creatum 等と語られているものである。

この理解はいったい何を意味するものなのであろうか。神のエッセと被造的エッセとが、事物において二重のエッセとして観られるという観点はいかなる理解に基づいているのであろうか。そこには、神のエッセより在らしめられた被造的エッセが、単に起源、原因として神のエッセを指し示しているということにとどまらず、被造的エッセを現に今、このようなものとして存在せしめている神のエッセの力そのものの現前を、他ならない眼前の事物に看取っているエックハルトの眼差しがうかがえるのである。

事物の duplex esse とは事物のエッセをいわば二重写しにして見ているのであって、それは形相によって限定されているエッセが、その原因である神のエッセの現実的力の顕現によって同時に保たれているという事態を物語っていると理解されなければならないであろう。

とすれば、duplex esse 論とはエックハルトにあっては、御言による絶え間ない創造を語るもの、被造物を被造物在らしめる継続的創造(creatio continua)を意味するものなのではないであろうか。しかしながら、duplex という表現を「継続的創造」という動的意味において解釈をすることも、それが並立した二つのエッセではなく、2つにたたまれた (duplex <duo plico) ひとつのエッセであるということの同一性は依然として明瞭とはいえないものが残る。

われわれは、眼前の事物に、神のエッセと被造的エッセとを二重写しに見るその眼差しをさらに探るためにエックハルトのアナロジア論へと進んでいくことにしたい。

#### IV アナロジア論

エックハルトは『集会の書』(『シラ書』)：「わたしを食べる人は更に飢えを感じ、わたしを飲む人は更に渇きを覚える」の箇所を義解でみずからのアナロジア理解をつぎのように明確に提示している。(以下、解釈の便宜上

テキストを i)～vii) に区分して取り扱うことにしたい。) )

- i) 類比的なものは事物によって区別されているわけではなく、あるいは事物の違いによって区別されているわけでもなく、
- ii) 一つの同じものそのものの「様態」によって区別がなされているのである。
- iii) 一例：生物体の内にある一つの同じ健康さが、他ならないそれが食物の内にそして尿の内にあるが、
- iv) ただしそれは、健康さとしての健康さは食物や尿の内には全くないというあり方、すなわち、石の内にある以上のものではない、というあり方であり、
- v) 尿が健康であるといわれるのは、生物体の内にあるかのひとつの健康さを尿が表示するという理由にのみよるのであり、
- vi) それは、その中にワインを蔵さないワイン・クラッツがワインを表示しているのと同じことなのである。
- vii) 存在するものあるいはエッセと、どんな完全性も、すなわちエッセ、一なるもの、真なるもの、善なるもの、光、義、などのような最も普遍的なものは、神と被造物に関してアナログに語られるのである<sup>18)</sup>。

ここで問題となるのは、ii) のアナロジアの構造理解と「健康例」との関連である。すなわち別々に存在する複数のものについて、その区別は、もともと同じひとつのものが異なる様態のもとにあることに依るのであり、同じ名称が与えられるのは、様態の違いを除けば、それらはまさに同じひとつのものとされるからである、というエックハルトのアナロジアの構造理解が「健康例」に用いられて説明されてくるときに出てくる文脈上の論理的不整合性である。

生物体の内にある「健康さ」と全く同一の「健康さ」が「様態」を違えて「食物」と「尿」の内にあると文脈にそって理解され、事実 iii) でもそのように語られているが、その「様態の違い」が説明されているべき iv) にあっては、「生物体」にある「健康さ」が「健康さそのもの」とされる一方、「食物」、



「尿」の側にあるべき「様態を違えた健康さ」は「石の内にある以上のものではない」と語られている。「石の内にある以上のものではない」という表現は、端的には、「無い」ということを意味するので、「生物体」の内には「健康さそのもの」があり、「食物」、「尿」にはいかなる「健康さ」も存在しない、という帰結になってくる。一方には「そのもの」としてあり、他方には端的にない、こういう事態を「ひとつの同じものの様態の違い」と呼ぶことがはたしてできるであろうか。このことは、ひとつの同じものの様態の違いという観点から「健康例」がそもそも説明しうるのかどうか、という問題に帰着することになる。

この「健康例」は「外的帰属の類比 *analogia attributionis extrinseca*」と呼ばれるものであって、この類比においては、その数ある類比項の中でただひとつ「第一類比項 *primum analogatum*」といわれる主たる類比項が存在する。類比名辞によって表わされている類比形相は、この第一類比項においてのみ、本来的に実現されているのであり、他の類比項は、この第一類比項への様々な関係に基づいて、それぞれ、類比的に共通した名辞で呼ばれているにすぎない。つまり、第一類比項のみが、その内に存在している類比形相に従って内的に名辞されるのに対して、他の類比項は、それ自身の内には存在していない類比形相に従って、すなわち、第一類比項内の類比形相に従って外的に (*extrinsece*) 表示されているにすぎない。

この健康例に即しても「様態 (*modus*)」ということを考えても、  
「存在様態」における区別ではなく、第一類比項である生物体に対して、尿、食物、薬などを持つ「関係」がそれぞれ異なるという、すなわち「関係様態 (*modus relationis*)」についての区別があるという解釈をしなければならないことになる。

ii) のアナロジアの構造について、エックハルトはさらにつぎのように説明している。

「原因 (*causa*) と結果 (*effectus*) とがアナログな関係にあるところでは、(その両者の内には) 一つのもの (*res una*) が存在するが、(その両者の内で

は) それは様態が異っているだけである。このことはすでにアナロジアという語が言い表わしている。つまり、両者の内には、一つの同じものが存在するが、しかしより先に (per prius) とより後に (per posterius) というあり方である」<sup>19)</sup>。

すなわち一つの同じものの様態の違いとは、原因と結果との間に見られる相違であって、この場合原因はより先の (per prius)、結果はより後の (per posterius) 様態であるとされる。この場合の「様態」は「存在様態」と理解されねばならない。このアナロジアは「内的帰属の類比 (analogia attributionis intrinseca)」に他ならない。この類比が「帰属」によるアナロジアと呼ばれるのは、類比項の間に秩序があり、一方が他方に従属する形で秩序づけられていることによる。この従属的秩序は一方が他方を在らしめる原因として、また一方は他方により在らしめられた結果として両者が因果関係にあることを意味している。しかもこのアナロジアが「内的」と呼ばれるのは、それらの類比項に命名された共通名辞によって表わされる類比形相が、それぞれの類比項に存在していて、類比項に内在するこの類比形相に従って、それぞれの類比項はアナログに同一命名されるからである。しかしこれが同名同義的なもの (一義的なもの) から区別されアナログな同一とされるのは、存在様態の違いが、先後の区別による存在レベルの因果関係によって基礎づけられていて、一義的概念規定による同一とは見なされえないからである。

「内的帰属の類比」の下にある上位の類比項と下位の類比項との間には、存在様態に関して歴然たる区別が存するのである。つまり一つの同じものの存在様態の違いという観点から「健康例」がそもそも説明しうるのかどうかという問に対しては、はっきりと説明しえないと答えなくてはならない。理由は、テキスト ii) で語られているアナロジアの構造は「内的帰属の類比」のものであり、「健康例」は「外的帰属の類比例」であって、両者は同じ「帰属の類比」でありながら、「内的帰属の類比」が存在レベルの帰属を語るものであるのに対して、「外的帰属の類比」は存在レベルでの帰属とは無関係に語られた類比だからであるということになる。「存在レベル」とはここで

は、類比的共通名称によって表わされている類比形相ないし類比本性が、「健康例」で語れば *sanitas* が類比項に実際に内的に存在しているかどうかという問題レベルを意味する。*sanitas* という類比形相は、確かに第一類比項である生物体の内にしか存在しないものであり、他の類比項にあっては、例えば尿は生物体の健康を表示し、食物は生物体の健康を維持するという関係に基づいてのみ「健康である」と呼ばれるにすぎないとはいえ、しかしながら、*sanus* であろうとなかろうと、尿や食物それ自体が存在することに全く変わりはない。すなわち *sanus* であるという名辞は類比項自体のエッセとは全くかかわりのない事柄なのである。つまり外的命名の構造を有する外的帰属の類比とは、その類比項自体のエッセがすでに前提とされていなければ成り立ちえないアナロジアであるといえよう。

それならばもし、「ある、存在する」というエッセに関わる共通名辞を外的帰属の類比で語るとすると、いったいどうなるであろうか。「神は存在する」、「人間は存在する」、「石は存在する」とアナログに語られるが、すると「神」が「第一類比項」とされ、「存在する」という共通名辞によって表わされている「類比形相エッセ」はこの第一類比項においてのみ本来的に実現されていることになり、その他の類比項たる「人間」、「石」にはエッセ自体は全く無いのにもかかわらず、「人間」、「石」という類比項が「神」という第一類比項に対して何らかの関係を有するゆえに、それぞれの関係性を基礎とした上で概念上「存在する」と外的的に語られているのである、という理解になる。

下位の類比項たる人間や石にはエッセは現実にはないことになる。このことは被造物が *non ens*, すなわち *nihil* であることを物語っている。この帰結は無論われわれの認識に反するものである。エックハルト自身もつぎのように述べている。

「それゆえに神が無いならば、何も無いことになる。この結論が偽であることは、自然(*natura*)、感覚(*sensus*)、および理性(*ratio*)が証明している」<sup>20)</sup>。

この文における「この結論」とは「何も無いことになる」という被造物の

存在の否定であって、この結論は、自然(natura)、感覚(sensus)、理性(ratio)によって偽であることが証明されると述べられている。

「外的帰属の類比」で神と被造物のエッセを説明しようとする、このように下位類比項が無となってしまうのである。すなわち類比項そのものの否定が帰結され、複数のものが同一の名称で語られる、というアナロジアの最も基礎的な構造自体が崩れてしまうことになる。つまり、「ある、存在する」というエッセに関わる共通名辞を外的帰属の類比で語ることは無意味であり、できないということが結論づけられるのである。

しかしここで極めてやっかいな問題がもち上がってくる。エックハルトには「被造物の無の教説」として有名な次の言葉が残されているからである。

「すべての被造物はひとつの純然たる無である (Alle créatures sint ein iüter niht.) それ価値の低いものであるとか、そもそも何かであるといっているのではない。それらはひとつの純然たる無である。有 (wesens) を持たぬもの、それは無である。すべての被造物はいかなる有も所有しない」<sup>21)</sup>。

われわれがここまで到達した理解は、「外的帰属の類比」で神と被造物のエッセを語ろうとすると、被造物は non-ens すなわち「非有、無」となってしまう、類比項そのものの否定、消滅が帰結され、アナロジアの構造そのものが崩壊するだけではなく、ヨハネス22世の教書で断罪されたごとく、神の「創造した世界」そのものが否定され、すなわちこの世界が無となり、神の創造のわざが否認され、キリスト教信仰に抵触するばかりか、エックハルト自身語っているように、「何も存在しない」という結論は、自然 (natura)、感覚 (sensus) および理性 (ratio) に反することとなるというものであった。問題は、「すべての被造物はひとつの純然たる無である」とされたとき、この「被造物の無」が語る意味を存在論の領域でどのように理解するのか、「無の教説」を神と被造物のエッセをめぐる思惟、すなわちエックハルトの「内的帰属の類比」を基礎とする存在論の内でのどのように定位するのか、ということにかかっていることになる。

## V 被造物の無と継続的創造

さて、『集会の書についての説教と講義』の中のテキスト i)～vii) で確認した最も重要なことのひとつが、「内的帰属の類比的構造」が、「外的帰属の類比例」つまり「健康例」によって語られていたということであった。これをエックハルトの思惟の混乱と見ることもできるであろう。しかしこのいわば論理的破綻の中に、エックハルトの意図をさらに探り求めていくとしたらどうであろう。エックハルトが「神と被造物のエッセ」をアナロジアの構造にのっとって説明しようとしたとき、先の「尿」と「ワイン・クランツ」の例をなぜわざわざ持ち出したのであろうか。

その理由はまさにこの「尿」と「ワイン・クランツ」によって語られる「指示性格 (Zeichencharakter)」ということにあると考えられる。一切の被造物が存在すると語られるのは神を指し示すからである、という理解である。一切事物が現に存在していることが、神を指し示すことになる、というのはいったいどのような意味なのであろうか。われわれはここで以下のようなエックハルトのテキストに出会うことになる。「すべての存在するもの、存在するものの数に属するすべてのものは、自らエッセを持っているのではなく、自らを超えた他の者からそのエッセを得ているのであり、それを求めて渴望し、飢え、そして欲するのである、ということがつまり明らかとなる。それゆえにエッセは存在するものの中で固着しているわけでもなく、固定も、始まりもしない。もし上位のものが不在となれば——たとえ考えるだけであっても——それはとどまることはない。それゆえにそれは常に上位の者の現前を渴望するのである。存在するものがそのエッセをしっかりとした、開始した所有として持つというよりは、存在するものが、そのエッセを不断に受け取っている (accipit continue esse) といった方がより本当である。そのように一切の存在するものは、それ自身のうちに、そしてそれ自身に欠けているものとして、エッセを渴望し、求めるのである。あたかも質料が形相を、そして醜さが善を求めるように。そしてこれが、わたしを喰む者、この私とはエッセであり、……さらに飢えるのであるという言葉の意味である」<sup>22)</sup>。

すなわち被造物のエッセは被造物の内に安定した仕方で所有されているのではなく、一瞬たりとも上位のもの、つまり神が不在となればたちまちに消え去るものであると理解されているのである。それゆえ一切の被造物はそれが現に存在しつづけるための神の現前を渴望するのであり、神を目指す（指し示す）動性を本質的に持つのであるとされる。

こういった被造物の在り方を、エックハルトは存在するもの（被造物）はそのエッセを、すなわち自己の存在の根拠たるエッセを、神から不断に受け取っている（accipit continue esse）と、ここで初めてこの上もなく明白な表現を用いて、彼の思惟の核心を提示する。

さらにエックハルトは『創世記の比喩に関する書（Liber parabolaram Genesis）』の中で被造物を神からエッセを不断に受け取る受動者としてつぎのように説明する。

「受動者は自然本性的に持っているものを自ら持つのではなく、自らの内に固着している自己のものとして持つのもなく、受動者の内で取得された継続する状態として持つのもなく、受動者として、上位の者の働きによって、消えゆくものの中にあるごとく、貸りる（mutuo）ことを乞い、そして受け取ったのであり、そして絶えず受け取っているのである。かくしてそれは、そのもののエッセではなく、他者による、また他者のうちにあるエッセなのである」<sup>23)</sup>。

以上のエックハルトの言表からわれわれはさらに新たな重要な観点を得たことになる。「mutuo：貸りる」という語で表わされた事態である。被造物は不断に神からエッセを受け取って存在しつづけている。しかしながらこの不断のエッセの受け取りは、被造物が神よりみずからのエッセを「貸り受けている」と理解されねばならないということである。これは、被造物を現に存在せしめているその被造物のエッセは、その被造物自身の「所有」に帰さない、どこまでも「神所有のエッセ」であることを物語っている。

被造物が存在するのは神から不断にエッセを借り受けているからであって、被造物が現に存在しているその *existere* を支えているエッセは神から借り受

けているにすぎず、けっしてその被造物固有の所有に帰することのない、すなわちどこまでも神帰属のエッセであることになる。神はそれを被造物に信用貸ししているにすぎない (er verlihet ez ir ze borge)<sup>24)</sup>。

被造物を現に在らしめているそのエッセが神帰属のエッセであるとすれば、被造物に残された固有の所有とは何であろう。そこに残された被造物固有の所有は「本質 *essentia*」だけとなろう。エッセの限定性としてのエッセンチアだけでは無論いかなる存在論的リアリティーも持ちえない。被造物の所有として残るものは結局いかなる存在論的リアリティーも持たぬもの、そのいみで「ひとつの純然たる無 (*ein lüter niht*)」としかいえないものであろう。すなわち被造物はその固有の所有からいえば、まさしく無であるといわざるをえないことになる。

エックハルトはこのようにして、被造物を現に被造物たらしめている存在根拠としての被造物のエッセを、外的帰属の類比の一類比項である「尿」の有する関係契機、*Zeichencharakter* を通じて、徹底的に神に帰属せしめようとしているのである、と理解される。すなわち、テキスト i)~vii) でなされた「外的帰属の類比例」である「健康例」と「内的帰属の類比構造」との不整合的接合は、「内的帰属の類比」にこの関係契機を読み込もうとした意図から生じた混乱と論理的破綻と解釈することができるであろう。

エックハルトのアナロジア論を独自のものにしてこの関係契機とは、一言で語れば、被造物が神に対して有する「絶対依存性 (*totale Abhängigkeit*)」に他ならない。

エックハルトが神と被造物のエッセを理解するために依拠したアナロジアは、その類型から言うならば、のちのルネッサンス期の神学者スアレスの提唱した「内的帰属の類比: *analogia attributionis intrinseca*」であったことは明らかである。ただこのアナロジアにエックハルトは神に対する被造物の「絶対依存性」というモメントをさらに導入して、一切を神に帰する徹底した *theozentlich* な方位性を立てたのである。

被造物がそのつど一瞬一瞬、神よりエッセを借り受けて存在しつづけてい

るということを、逆に神の側から語るとするならば、このことはいったい何を意味するのであろうか。

そのつどのエッセの借事は、絶えずくりかえされる神の創造のわざを語るものである。被造物の *existentia* の継続性は、創造主たる神の「不断の創造」によって支えられていることになる。神は一瞬一瞬、無の淵から全世界をくりかえし創造する。「*creatio continua* : 継続的創造」こそはエックハルトの創造理解の核心であるといえる。エックハルトは「被造物は神を指し示している」<sup>25)</sup> と語る。被造物が存在するのは、神の不断の創造、継続的創造によるものであると理解したとき、この言葉はつぎのようなエックハルトの確信を告げているものと受け取ることができるであろう。

被造物が今このように存在していることは、今、神が現に働いていることに他ならない。とするならば、被造物が今現にここに存在していることはとりもなおさず、神が現に今存在していることを直截に指し示していることとなる、というものである。エックハルトにあって、エッセをめぐる思惟は、創造 (*creatio*) をめぐる思惟と不可分に結びついているのである。

さて、最後にわれわれはエックハルトの「継続的創造 : *creatio continua*」と絶えざる子の誕生「継続的誕生 : *generatio continua*」とがひとつのこととして語られているエックハルトの註解を確認しておきたい。

「神が天と地とを創造したその始原 (*principium*) とは、永遠の第一の単一なる今 (*primum nunc simplex aeternitatis*) である。その内で神が永遠に在り、そしてその内でまた神的ペルソナの流出が永遠にあり、あったし、またあるであろう全く同一の今である。それゆえに神は、天と地とを神自身である、絶対的な第一の始原において、いかなる媒介も間隙もなく創造したとモーセは語るのである」<sup>26)</sup>。

「永遠の第一の単一なる今」である始原とはいわば、トリアーデ構造をなしているといえる。このトリアーデ構造を構成する三つのモメントとは、創造 (*creatio*)、エッセそのもの (*ipsum esse*)、神的ペルソナの流出 (*emanatio personarum*) であり、この三つのモメントが共に同じ永遠の内においてひと



つに観られていることになる。

ただしここで注目すべきことは、単に「永遠」とは語られずに「第一の単一なる今」として「永遠」が理解されていることである。

「今 *nunc*」として理解された「永遠」とはいったい何を意味するのであろうか。ドイツ語による「説教十」にこのラテン語資料箇所よりも、さらに明確な解釈がほどこされている箇所がある。

「以前に話したことであるが、神は世界を今 (*nū*)、創造しているのであり、一切の事物は、この日においてすべて等しく高貴なのである。神は世界を昨日あるいは明日創造するとわたしたちがもし言うとしたならば、わたしたちは実に愚かであるといわざるをえない、神は世界と一切の事物とをひとつの現なる今において (*in einem gegenwertigen nū*)、創造するのである。千年前に過ぎ去った時も神には今ある時とおなじように現にあるものであり、近いものなのである。このひとつの現なる今に立つ魂の内へと父はその独り子を生子、この同じ誕生において魂は再び神の内に生まれるのである。これはひとつの誕生である。魂が神の内できりかえし生まれるたびごとに、父はそのつどみずからの独り子を魂の内できむのである」<sup>27)</sup>。

「永遠」における創造を「今」における創造としてエックハルトが理解したとき、この創造は、一切の時を貫く「現」という時間における創造、それゆえに常に「ひとつの現なる今」において繰り返しなされる創造、つまり「瞬間における継続的創造」を語っていることになる。

そして「ペルソナの流出」とはエックハルトの主張するように、神と同様永遠なる、すべて神と等しい子を生子することであり、そのことがドイツ語の説教では救済論の背景から、魂がこの現なる今に立つとき、すなわち「始原 (*principium*)」に立つとき、神のペルソナの発出は魂の内へといたりそこで独り子が誕生すると語られる。ここには、ドイツ語説教のライトモチーフである「救済論」からの解釈が前面に押し出されなされている。「魂が神の内できりかえし生まれるたびごとに、父はそのつどみずからの独り子を魂の内できむのである」という先のテキストからもまた「反復構造」の内に「永遠」

が「今」として語られた意図を理解することができるのである。

「継続的創造 *creatio continua*」に比して「継続的誕生 *generatio continua*」とこの事態を名づけることができるであろう。ともに瞬間たる今 (*nunc, nū*) における出来事である。

神が「今なる永遠」において在る (*esse*) ということは、瞬間において創造し (*creatio*)、瞬間において子を生む (*generatio*) ということと別なことではなく、「神のエッセ」が「今」という時間性の側から、「瞬間における反復」という契機によって語られてくることのうちに、人間存在の有限性を神論の枠内で救済論として掬いとりとうとする試みが看取できるのである。「墮罪」が神から離れることを意味するならば、エックハルトのアナロジア思考を介して語られた上述の被造的エッセの理解は、インマヌエルという自覚に基づく新たな人間の自己同一の要請として、まさしく「救済」の名に値するメッセージであると受け取ることができるのではないであろうか<sup>28)</sup>。

エックハルトの全思惟に極めて特徴的な *theozentrisch* な方位性は *esse*・*creatio*・*generatio* を構成要件とする思惟のトリアーデ構造のもと、「存在論」と「神論」と「救済論」との独自の結びつきをもたらすものであることが確認されるのである。

## 註

- 1) *Quaestio Parisiensis I*; *LWV*, 37, 2.
- 2) *Ibid.* n. 3, 40, 4.
- 3) *Ibid.* n. 4, 40, 5-7.
- 4) *Ibid.* n. 4, 41, 4-6.
- 5) *Ibid.* n. 4, 41, 7-8.
- 6) *Ibid.* n. 4, 41, 13-14.
- 7) *Ibid.* n. 7, 43, 9-13.
- 8) *Ibid.* n. 8, 45, 1.
- 9) *Ibid.* n. 8, 45, 1-2.
- 10) *Ibid.* n. 10, 46, 4-5.
- 11) *Ibid.* n. 10, 46, 1.
- 12) *Ibid.* n. 10, 46, 5-6.

- 13) Vgl. Pr. 9; *DW* I, 157.
- 14) *Quaestio Rarisiensis* I, n. 9; *LW* V, 45, 11-14.
- 15) *Expositio libri Exodi*, n. 16; *LW* II, 21, 7-8.
- 16) *Quaest. Par.* I, n. 8; *LW* V, 45, 4-5.
- 17) *Expositio libri Genesis* (Gen. I), n. 77; *LW* I, 238, 2-7.
- 18) *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, n. 52; *LW* II, 280, 5-281, 3.
- 19) *Sermo XLIV*, 3, n. 446; *LW* IV, 372, 4-6.
- 20) *Rrologus generalis in opus tripartitum*, n. 13; *LW* I, 158, 9-10.
- 21) Pr. 4; *DW* I, 69; 8-70, 2.
- 22) *In Eccli.* n. 45; *LW* II, 274, 4-13.
- 23) *Liber paraboliarum Genesis* (Gen. II), n. 25; *LW* I, 495, 10-496, 1.
- 24) *Das buoch der goetlichen troestunge*; *DW* V, 36, 16.
- 25) Vgl. *Sermo XLIV*, 3, n. 446; *LW* IV, 372, 7-9.
- 26) In Gen. I, n. 7; *LW* I, 190, 1-5.
- 27) Pr. 10; *DW* I, 171, 3-11.
- 28) エックハルトはその都度借し渡されるエッセの借事を知らず、われわれのエッセはわれわれの所有であるとした上でなされる自己同一を *eigenschaft* という語をもって語り、魂の内における神の誕生を妨げる最大の障害と説く。*eigenschaft* という語は中世の法律用語であって、固有財-借財という関係概念の枠内で理解されていた。*eigenschaft* の克服が *lêheu* の自覚に俟つべきものであることがここからも理解されるのである。