

エックハルトの「ドイツ語説教2」における「城」

——弁明資料を通じて示される理解可能性の解明——

阿 部 善 彦

1 はじめに¹⁾

エックハルトは「ドイツ語説教2」において「ルカによる福音書」(10:38-42)を取り上げている。この箇所はマルタとマリアのもとにイエスがとどまる場面であり、「ドイツ語説教2」は、次の聖句に即して展開される。

イエスはある城 (castellum: Burg) にお入りになった。そしてマルタという名の女が、イエスを彼女の家に迎え入れた (Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam) (「ルカ」10:38)。

エックハルトは、冒頭でラテン語で示された聖句を次のようにドイツ語に訳出している。

われわれの主イエス・キリストが、ある城に入ると、女である一人の処女に迎え入れられた (unser herre Jêsus Kristus der gienc ûf in ein bürgelîn und wart empfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was)。

この翻訳はラテン語に逐語的な置き換えであるというより、翻訳者(エックハルト)の聖書箇所の理解を反映させた、意識とも言うべき翻訳になっている。そして、説教全体は、この翻訳にしたがってその構成をなしている。つまり、全体の内容的前半部は「女である処女」の解釈にあてられ、後半部は「城」の解釈にあてられる²⁾。そしてこの「城」の解釈の部分が本論文で問題となるのであり、その思想的な特質を先ず見て行くことにしたい。

2 「城」をめぐる神秘思想の概観

魂の城³⁾というメタファーは、精神の最内奥への自己還帰とそこでの超越的なものとの出会いの場を示す象徴的表現として用いられるもので、古くはマルクス・アウレリウス（“akropolis”, 『自省録』, VII, 48）に見られ、クレルヴォーのベルナルドゥス、そして特に有名なものとしてはスペインの16世紀の神秘思想家（フランシスコ・デ・オスナ, ラレードのベルナルディーノ）である。その中でも、テレサ・デ・アビラは『靈魂の城』という著作を残しており、ここでは、魂の城は、その中央に神が住まうところであり、人間は神の住まう中央に至るまでに完徳の七段階を上昇し、神と魂の愛における一致に至るのである。この城は諸々の美しい形象のイメージで語られているが⁴⁾、この点において、エックハルトの述べる「城」は対照的な位置をもつと言える。というのも、エックハルトは「城」のイメージについては積極的には何も語らないのであり、それをむしろ一切のイメージ、表象、概念、名称のかなたに置くのである。このことは「ドイツ語説教2」の次の引用箇所を示されている。

わたしはしばしば、それ（城）が精神における一つの力であると語った……しかし、わたしは今、それはこれでもなくあれでもない、さらに言えば、それはこれとかあれを越えたものであり、天が地を凌駕するごとくである。それゆえ、わたしは今それをわたしがそれまで名づけた以上に、いっそう高貴な方法で名づける。しかし、それは高貴さも方法も拒絶し、それを越えたものである。それは一切の名から自由であり、そして、一切の形相から隠されず、とらわれず、まったく自由であり、それは、神が神自身においてとらわれず自由であるようにである。それはまったく一であり、一的であり、それは神が一であり一的であるようにである、……そしてそれゆえ、神がそのうちをうかがい知るのであれば、それは神の一切の神的名称と神のペルソナ的固有性を代償としなければならない……むしろ、神は一的な一であり、あらゆる方法と固有性なしにあるのであり、そこでは、その意味で神は父でなければ子でもなく、また聖霊でもなく、あれでもなくこれでもないという一つの何かであるのである。さあ、それゆえ、神が一であり一的である限り、それゆえにこの一なるものへと神は来るのであり、これをわたしは魂における城と言うのである。そしてそれ以外には、神がそのうちへと来る仕方は

なく、むしろ、そのようにしてのみ、神はそのうちに到来し、そのうちに存在するのである (Pr. 2, DW I, S. 39ff.; Cf. LW V, S. 223-224)。

エックハルトによれば、この「城」は、魂の最内奥の名称・概念的には語り得ない次元の神との一致の場であると考えられる。そして、その「城」の理解背景には、《一なるものは語りえない》、という否定神学的な思考が強く作用していると思われる。実際、この箇所では、魂の内なる力が、名称把握不可能なものであり、あらゆる被制約性を脱して、一なる神を目指し、一致するものであることが示されている。そして、Josef Quintはこの「ドイツ語説教2」でエックハルトが《神秘的合一における最高のもの、最終的なものを語りだそう》と探求していると指摘している⁵⁾。

3 「城」をめぐる説教箇所と最晩年の異端問題との関連

しかるに、このような否定神学的な思考の作用している一性への探求は、大胆な表現を伴っている。先の箇所に見たように、例えば三位一体の神と言う時、その三位の《ペルソナの固有性》が、神性の一性に対して区別され、一なる神である限りの神が究極の一性の場である「城」のうちに内在するとしている。

そしてこのような思想表現は、エックハルトが晩年期 (1326-27) に巻き込まれた、ケルン大司教によっておこされた異端審問のなかで異端の嫌疑をかけられたもの一つであった⁶⁾。確かに以上の表現は誤解を招きやすいものである。聞く人によれば、「城」という人間的魂の最内奥は、三位一体の神をも超えた一の場であり、そこでは、ただ一があるのみであり、三位一体の区別も、あらゆる差異も無く、無区別の一致があるのみであるというように単純に考えられるかもしれない。実際、エックハルトの死後に出された、エックハルトの異端的命題について明らかにした教皇ヨハネス22世の勅書⁷⁾に基づいて、推察される限りで簡潔に述べるならば、上の箇所には、神の一性の過度の強調と、魂の力の過度の強調が見られたのであろう。神の一性の過度の強調により三位一体の理解がそこなわれ、魂の力の過度の強調により、自己本位的な信仰態度 (自由心霊・異端運動/教会の霊的指導の軽視) が助長されるからである。

4 「城」をめぐる説教箇所と弁明資料との関連

しかるに、先の説教の引用箇所は、異端審問の手続きのなかで、訴追者側からエッ

クハルトの異端嫌疑を裏付ける資料としてラテン語で抜書きされ提示された箇所には該当しているのであるが、これに対するエックハルトの弁明が記された資料⁹⁾がのこされている。そこでは、次の三つのことが順次述べられていることに注目したい。

①まず、彼は審問側によって引用され摘出された箇所は、真に自らの説教であるとは認められないとしている。(否認)

②しかし、このような否定的・消極的説明の後で、より内容的な積極的説明をしている。彼は、真実である限りのことについて簡潔な説明、論拠を与えている。(積極的説明)

③そして最後に自らの説教がどのような意図をもってなされたのか、またどのような意図のもとになされたものとして理解されるべきかについて言及する。(意図) この弁明資料を通じて、「城」の箇所の正当な理解の可能性がエックハルトの側から提示されることになるのであり、その内容について詳しく見て行くことにしたい。

① 〈否認〉

まず、エックハルトは弁明に際してこの箇所の訴追文について、最初からそれが「あいまいで疑わしい (*obscura et dubia*)」ものであり自らのなした説教の内容と著しく異なるものであると断っている⁹⁾。さらに、同箇所について「自分が決して述べないことを数多く見出す」とも述べている¹⁰⁾。

しかし、エックハルトは同時に、「城」に関する自説を弁明しているのである。すなわち、「城」に関する記述を一切自説ではないと否認しているのではない。むしろ、実際は「城」に関する自説の真相を簡潔ではあるが開陳しているのである。

したがって、エックハルトは弁明において訴追文の真性を否定することによって自らに対する異端の疑念の根拠そのものを揺るがせるとともに、自説の真相を論じることで疑義を消失させようとしている。

それゆえ、「城」の真相に関する弁明それ自体は、それを注意深く見てゆくことによって、われわれにとって「ドイツ語説教2」における「城」の理解可能性を示すものであり、その解釈のよりどころとなりうると言える。そしてそれは②〈積極的説明〉と考えられる箇所であり、より具体的に示されるのである。

② 〈積極的説明〉

エックハルトは、嫌疑のテキストが自らのものであることの否認に続いて積極的説明をしている。

以下のことは真実である。真の概念 (ratio) [認識形式 (Erkenntnisform)] や覆いのもとで神は知性へと入り込む。これに対し善の概念や覆いのもとで神は意志に入り込む。しかし一切の名称を超えて脱ぎさった本質を通じて神は入り込むのであり、そして神は (一切を) 脱ぎさった魂の本質そのものへと落入する (il-labitur) のである。魂の本質もまた固有の名称を有さないのである。そしてそれは (魂の) 本質がその諸能力に対してそうであるように、知性と意志よりも上位のものである。そしてイエスが入城する城が他ならぬ (魂の本質) であり、働きに関するよりもむしろ存在に関して (イエスは)、恩寵を通じて魂に神的存在と神的姿をもたらすのである。そして恩寵は本質と存在に関わるのであり、それは次の箇所に基づく。「神の恩寵によってわたしは、わたしは在る、である (gratia dei sum id quod sum¹¹⁾)」(LW V, S. 347-348, n. 122)。

この箇所でエックハルトは、神および「城」の名称・概念的把握不可能性を魂の能力—本質論に基づくものとして説明する¹²⁾。つまり、神が人間的魂の能力に即してとらえられる限りでは、神は名称・概念的に知られることになるのであり、この場合、知性は「真」に基づいて、意志は「善」に基づいて神を名称・概念的にとらえると考えられる。

これに対して能力ではなく、魂の本質においてとらえられる時には、名称・概念的ではない仕方では神は魂の本質に受け取られるのである。

その論拠としては、第一に、魂の本質から魂の諸能力が成立することが考えられる。そしてこれはトマスと共有された理解であると考えられる¹³⁾。第二の論拠には、神の名称的・概念的把握可能性は人間精神の能力に適合する限りで成り立つことがあげられる。それゆえ、人間の精神的能力 (その最高のものであると考えられる知性と意志) の限界を超えたものについては名称的・概念的把握可能性は成り立ち得ない。しかるに、魂の本質もまた能力に先立つものである限り、能力によって把握されない。以上のことによって神および「城」の名称・概念的把握不可能性の論拠が示される。

次いで、聖句の「イエスが城に入城する (Iesus intravit in castellum)」の解釈・思想内実の開陳として「(神は) 魂の本質に落入する (illabitur essentiae animae)」と述べており、それによって、「魂の本質」として「城」が理解されることになる。さらにこのことは、トマスの恩寵論の前提を理解の背景として、神の恩寵が本来的に受け取られる場合は、魂の能力ではなく、魂の本質である、という恩寵-魂の本質論に即した説明へと引き取られてゆく¹⁴⁾。

③ 〈意図〉

以上の内容的な説明に続いて、エックハルトは最後に説教の意図について説明している。

そしてこのこと（「城」に関する教え）はまったく倫理的なものであり、人間が一切を放棄し、(一切を) 脱ぎさり、貧しいものとなり、地上的なるものへの愛をもたないことを人々に教えるものであり、そのような人は真実にキリストの弟子であろうとするものであり、神をいかなる仕方によるのでもなく、また仕方を含み我性なしに愛することを（望むのである）(LW V, S. 348, n. 122)。

ここでは、神への愛の純化¹⁵⁾が「城」の教えの意図であり、この実践的・教導的意図のもとに、彼にとって重要な「貧」、「放念」、「脱像」が実践的目標として包括されていることが示される。

しかるに、以上の箇所、特に②、③は彼自身が具体的に理解可能性を提示しているという意味で、エックハルトの「城」を理解する上で重要な解釈基盤を提示していると言える。

しかし、エックハルトの弁明資料を見るかぎり、そこでは「城」に関する一連の言述が恩寵-魂の本質論を前提として理解されうること、理解されるべきことが示されているだけで、その解釈そのものは十分展開されていない。

以下、この箇所において示される魂の本質としての「城」の理解可能性に関して、弁明資料から示される思想的文脈を手がかりにしてエックハルトの著作にあたり、さらに解明を試みたい。

5 弁明資料 (②の箇所) に基づく解明の試み：恩寵——魂の本質理解について

先に見た②の箇所における「魂の本質」としての説明は、トマスとも共通する二つの神学的・哲学的文脈に関係している。第一に、恩寵論であり、第二に、魂論（能力一本質論）である。そして二つの問題は、互いに論点を補完しあう関係にある。

それは『ヨハネ福音書註解』における次の言葉のうちに端的に示される。

恩寵は、魂の本質にあるのであり、魂の能力においてではない、それはよりすぐれた博士たちの見解に基づいている。そうであるから、恩寵は固有な意味で直接的に外的なはたらきを行うのではない。むしろ、恩寵は自らを通じて神的存在を付与するのであり、それは次の箇所に基づいている。「神の恩寵によって、わたしは、わたしであるところのものである」（「I コリ」15：10）。……実際、本質は存在へと関係し、能力は働きへと関係する（*In Io.*, n. 521）。

この引用箇所では、恩寵を通じて神から与えられるものは「神的存在」であり、その恩寵が人間においてどのようにして受け取られるのかという、その受容の場、恩寵のはたらく場が問題となっている。

この問題の思想史的脈絡をエックハルトは、スコラ学的伝統（「よりすぐれた博士たち」）の中から引き出している。すなわち、トマス・アクィナスによれば、恩寵の本来的な受容の場、恩寵の「基体（*subiectum*）」というべきものを、恩寵は魂の諸能力においてではなく、魂の本質にもつとされる（*ST II-I*, q. 110, a. 4 参照）。

その際、トマスは恩寵によって人間に与えられる事柄について、「神的本性（*natura divina*）」を念頭においている。トマスは同項の *Sed contra* において、「恩寵によってわれわれは神の子らへと再び生み出される（*regeneramur*）。しかし誕生（*generatio*）は諸能力よりも先に本質へと目的付けられる。それゆえ、恩寵は諸能力よりも先に魂の本質に存する」（*ST II-I*, q. 110, a. 4, *sed contra*）と述べている。

トマスは、恩寵による再誕生を含めて、人間と神の関係を同項の *corpus*（*ST II-I*, q. 110, a. 4）において能力一本質論的に次のように展開している。つまり、能力については「知性的能力を通じて、信仰の力によって神的存在が分かちもたれ、意志の能力に基づいて神愛の力によって神的存在が分かちもたれる。」本質については、「何らか

の類似性にもとづいて、「魂の本質を通じて」、「神的本性」が「ある種の再誕生もしくは再創造」を通じて分かちもたれる、とされる。

また、トマスがここで述べる「魂の本質」（もしくは「魂の本性」）は、「知性的・理性的本性の種（species intellectualis vel rationalis naturae）」において考えられるのであり、人間的魂の本質に限定されて考えられる（*ST* II-I, q. 110, a. 4, ad 3, 4）。そして、この本質から（諸行為の原理としての）諸能力が流出的に成り立つとされる¹⁶⁾。

そしてエックハルトは、自らの著作において、以上の恩寵—魂の本質論を前提としながら、魂の本質における神的存在の受容の内実を、魂の根底における神との一致の解明に向けて究明しているのである¹⁷⁾。その際、エックハルトは“*gratia dei sum id quod sum*”という聖句とそれに対する独自の解釈を通じて恩寵と魂の本質の連関をより緊密にとらえている¹⁸⁾。

そしてこの聖句が、神と魂の一性に関する「城」の理解のために指示されているのである。この聖句は弁明資料の②の箇所にも引用されていたが、この聖句の引用は単なる付け足し以上のものであると考える。実際、この聖句の解釈において恩寵論的文脈の中で魂の本質の思想内実が明確化されるからである。

以下では、“*gratia dei*”を主要な思想的脈絡の場として定位させながら、恩寵論的文脈からその理解可能性がひらかれる“*esse [animae]*”、“*sum*”の思想内実を、神と魂の一性をしめす「城」の理解可能性の解明に向けて、考察してゆく。

6 “*gratia dei sum id quod sum*”に基づく「魂の存在（*esse animae*）」 としての「城」の理解可能性について

考察に入る前に、次のことを確認しておきたい。“*gratia dei sum id quod sum*”の基本的な議論の枠組みとして、まず、“*gratia dei*”について二つの観点が示される。“*gratia*”は一つの意味としては、日本語で「恩寵」と訳されるように、無償、代価無しであることを意味する。この場合「神の恩寵」と訳すことができる。このほかに、属格をとり「～のゆえに、ために」という意味にも受け取られる。この場合「神のために、神ゆえに」と訳すことができる。

エックハルトはこのような“*gratia dei*”という言葉のうちに含まれている二つの観点に基づいて、“*gratia dei sum id quod sum*”を次の二通りの意味に基づいて解釈

してゆく。第一には「神の恩寵によってわたしは、わたしは在る、である」(*Serm.*, n. 262 以下)。第二には「神のために・神ゆえにわたしは、わたしは在る、である」(*Serm.*, n. 16, 59, 388)。

そしてそのいずれの意味においても“*gratia dei*”は人間におけるそのもつとも根源的な意味での“*sum*”の本来的・本質的な純粹内実を可能とするものとして理解される。以下、それぞれの解釈についてその中心的内容を見てゆきたい。

6.1 第一の観点：「神の恩寵によってわたしは、わたしは在る、である」

エックハルトは存在と恩寵の連関の必然的な脈絡を次のように解明する（以下 *Serm.*, n. 264 に基づく）。恩寵は、その本質規定として「超自然的 (*supernaturalis*)」なものであるが、その内実は次のように展開される。すなわちそれは恩寵の受容者のほうから、「活動的にもしくはおそらく固有の意味で態勢的にも」働きかけることができないことを意味するのであり、そのような自然的・被造的なものの能動・作為的なはたらきかけが一切拒絶される地点を明らかにするものである。つまり、恩寵が「無償で与えられる (*gratis dari*)」、「神から与えられる (*a deo dari*)」、「功績無しに与えられる (*sine meritis dari*)」ものとして語られるということは、神が被造物の最も根源的で無制約的な起源であることを開示することに他ならないのである¹⁹⁾。

恩寵はそれゆえに一切に先立つ根源的な「第一のもの」として示される。すなわち「第一のもの (*primum*) は無からのものであり、その第一のもの以前には無であり、そしてそのようにして功績無しに、媒介無しに、態勢付け無しに、それゆえに無償に (与えられるのである)」²⁰⁾。ここにおいて超自然的なものとしての恩寵理解は、人間および一切の被造物の最根源的な成立起源へとさかのぼり、一切の起源としての神との関係の内実 (“*primum*”として示されている) へと収斂するのであり、そこに存在付与と恩寵付与の必然的な連関が受け取られるのである。

このようにして次のような言明が理解される。つまり「存在そのものがそうであるように、恩寵もまた、同じ理由で、ひとえに神からのものである」、「一切の被造物は、存在に関するかぎり、恩寵に関するかぎり、そして一切の完全性に関するかぎり、直接的に神へ関係する」²¹⁾。その際、「存在」、「恩寵」、「完全性」はあらゆる被造物にとって最も共通的で不可媒介的な成立基盤を意味しており、個々の被造物に限定されていない、最も共通的 (包括的) なものとして示されるのである²²⁾。

とはいえ、このことはただちに恩寵および恩寵による完成を十全な意味で全ての被造物が齊一的に受け取ることができるということを意味していない。ここにおいて、恩寵のもう一つの動性が注目される。恩寵は第一のものとして神から一切のものに対して発出的に付与されるが、恩寵はさらに神への還帰的動性を付与するのである²³⁾。

しかるに、恩寵はその受容者の受容性 (*capax passive sive susceptive*) に基づいて受け取られるのであり、その際、エックハルトは恩寵の付与とその受容との関係を、「原因性が秩序なしではない (*causalitas non est sine ordine*)」ことに基づいてとらえる (*Serm.*, n. 265-266)。

つまり、恩寵の完全な受容者であるためにはひとえに神に対する完全な秩序のうちに在るべきであり、「自己自身に対する、もしくはそれ以外の被造物またはこれこれのものに対する自らの秩序、もしくは観点の一切 (*ab omni ordine et respectu sui ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc*)」から解き放たれていなければならないとする (*Serm.*, n. 266)。

このような完全な受容者に求められる完全な秩序付けは、魂の「神の像」としての在り方において本質的に成り立つものであり、完全的な受容可能性は、「神の像」(魂) について語られる (*Serm.*, n. 266)。すなわち「像 (*imago*)」は、それが「像である限り」、自らがその像であるところのものへと全面的に向かうのであり、それ(原像) に対する秩序のうちのみ存するとされる (*Serm.*, n. 266)。

それゆえに、人間の魂について次のように述べられる。「恩寵の受容者の観点からすれば、恩寵は堅固にされることであり、同じ姿にされることであり、またはむしろいっそう魂の姿が神へと神とともに造りかえられることである。第二には神と一つの存在 (*esse unum cum deo*) を与えることであり、このことは類似よりもまさっている」 (*Serm.*, n. 263)²⁴⁾。つまり、恩寵はその完全な受容性に基づいて、その受容者を神そのものへと還帰させ神の存在のうちに引き上げるのであり、この恩寵による還帰、高揚は、神がわれわれに神とともにある在り方を与えるという神の自己分与において成就するのである。

このような高揚の実現の基盤となるものが、魂の本質、または魂の存在と呼ばれるものであり、それは「魂が自らの存在によって神の存在のうちに、神のうちに立つ」 (*Serm.*, n. 267) と述べられるように、恩寵の回帰的動性を前提としながら神と一致した存在と生命、はたらきを恩寵を通じて受け取る根源的な自己成立の場として明ら

かにされるのである²⁵⁾。

さらに、このように魂の存在という場が同時に一切の恩寵の場であることは、「何も欠けるものがない」という「存在」それ自体の本質規定に合致するものであり、そのことから恩寵＝魂の本質論（恩寵が本来的には魂の能力においてではなく魂の本質に存すること）が基礎付けられるのである²⁶⁾。

以上、“*gratia dei sum id quod sum*”を主要な思想的脈絡の場として定位させながら、恩寵論的文脈からその理解可能性がひらかれる“*sum*”および“*esse animae*”の思想内実の解明に向けて考察を進め、そこに恩寵論的文脈に基づきながら神と魂との一致の問題解明がなされていることを確認した。

7 弁明資料（③の箇所）との連関の解明：

恩寵＝魂の本質理解と説教の実践的意図の連関

次に、受容者の神への自己秩序づけの問題について考察を進めたい。ここに、弁明に示されたエックハルトの実践的・司牧的意図における対神的・倫理的目標の要請と「城」の教えの必然的連関が示されることになる。そしてそれは、“*gratia dei sum id quod sum*”の第二の観点からの解釈を通じて示される。

7.1 第二の観点：「神のために・神ゆえにわたしは、わたしは在る、である」

第二の意味では“*gratia dei*”は「神のために、神のゆえに」という意味で理解される（以下 *Serm.*, n. 388 に基づく）。「神のために、神のゆえに」ということで、人間の、神の恩寵にまったく依拠していることについての自覚、感謝・報恩の思い、敬虔な意図などが読み取られるのであり（*actio gratiarum*）、さらには、神への依拠の自覚のもとに神に感謝をなすことにおいて、人間はまったく自己のもの（*suum* ; *proprium*）を求めず、自己を否定し（*abnegare sui*）、自己を忘れ（*oblivisci sui*）、それによってまったく自らのものを求めずわれわれの益を求める神（*nostram utilitatem quaerens, non suam*）に似せられるのである。

ここにおいて「像」および恩寵の完全な受容者に求められていた自己秩序付けの内実が恩寵論的文脈に即して示されることになる。

すなわち、“*sum id quod sum*”においては、“*quod*”以下の“*sum*”において、神ではない一切のものから自らを完全に脱却し、神によってのみ成り立つ純粋な自己存

在が“sum id quod sum”として示される。そしてこのことによって、恩寵に基づく神の純粹現実性 (sum qui sum) との同形性 (conformitas) が指摘される²⁷⁾。

このことは弁明において「恩寵は本質と存在に関わるのであり、それは次の箇所に基づく、『神の恩寵によってわたしはあるところのものである（「神の恩寵によってわたしは、わたしは在る、である。』）」と述べられていることの理解可能性にも密接に関わる。

すなわち，“gratia dei sum id quod sum”の思想内実の開示を通じて、神ではない一切のものから自らを完全に脱却し、神に対して自らのものの一切を滅却する神への自己秩序付けの要請と、その自己秩序付けによって神との関係においてのみ成り立つ純粹な存在としての本質的成立が、われわれに示されるのである。

7.2 弁明資料 (③の箇所) における説教の実践的意図の解明

以上、恩寵論的文脈に基づく神と魂の一性の問題解明が、魂の「存在 (esse)」に見出される神に対する純粹受容性として示されていることを確認したが、以上のことから、弁明資料 (③の箇所) において示されたエックハルトの説教の実践的・司牧的意図における対神的・倫理的目標の要請と「城」に関する教えの必然的連関が示される。

すなわち、すでに見てきた“gratia dei sum id quod sum”の第二の観点による、実践的目標、自己脱却・自己否定的純化の要請は、“gratia dei sum id quod sum”の第一の観点において示された魂の最内奥の根源における神との一性の理論的基盤に基づく純粹受容性の実現のための前提として見出されていた。

また、弁明資料に示された説教の意図に即して言えば、魂の存在の純粹受容性や神との一性の内実の理論的解明は、神への「敬虔や愛そして感謝へと人々を喚起する」ために、説教に取り入れられたと考えられる²⁸⁾。すなわち、そのような司牧的意図 (弁明資料③の箇所) による実践的・倫理的目標 (神への愛の純化) の定立のために神との一性の理論的基盤が説教で言及されていると考えられる。

またおそらく、弁明資料で示される司牧的意図 (実践的目標、神への愛の純化に方向付けられた自己脱却・自己否定的純化の要請) は、神と合一した人間はもはや我欲に従っても罪を犯さないと錯誤する当時の異端者の主張²⁹⁾との明確な差異の指標としての効果も同時に有していたと推察される。

注

1) 以下出典は、*Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936 ff. による。

引用表記について：ドイツ語著作 (=DW) については、巻数をローマ数字で示し、頁 (S) で箇所を示す。説教 (=Pr.) については、説教番号を併記する。ラテン語著作 (=LW) については、以下で示す著作題目のみ略記し、頁ではなく段落番号 (n) で箇所を示す。

Sermones (=Serm.) ; *Expositio in Librum Sapientiae* (=In Sap.) ; *Expositio in Evangelium Iohannis* (=In Io.)

2) このような説教の構成について。John Margetts, *Die Satzstruktur bei Meister Eckhart*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1969, S. 162.

3) 以下、『神秘主義事典』(*Wörterbuch der Mystik*), P. Dinzelsbacher 編, 植田兼義訳, 教文館, 2000 年, 「魂の城」の項目参照。

4) アピラの聖テレサ, 『靈魂の城』, 高橋テレサ訳, 鈴木宣明監修, 聖母の騎士社, 1992 年, 参照。

5) *Deutsche Predigten und Traktate*, Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich, Diogenes, 1979, S. 472.

6) LW V, *Acta Echardiana*, n. 46, 47 ; および, Winfried Trusen, “Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren”, in *Meister Eckhart: Lebensstationen-Redesituationen*, Klaus Jacobi (Hg.), Berlin, Akademie Verlag, 1997, SS. 335-352 参照。

7) 香田芳樹, 「この者は真理に耳をかさず, 絵空事に聴き痴れ…… : マイスター・エックハルトに対する異端宣告勅書『主の耕地にて』の法制史的・思想的考察」, 『大東文化大学紀要 35 号』(1997 年) 所収, 203-223 頁参照。

8) G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le ms. 33b de la bibliothèque de Soest*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926/27), SS. 129-268. (以下 Théry 1926)

Loris Sturlese (Hg.), *Acta Echardiana*, “Mag. Echardi responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis”, in LW V, SS. 275-354.

以下, 弁明資料については上の二つに基づく。

9) LW V, S. 303, n. 147.

10) LW V, S. 347, n. 122.

このことは後に, 現代のエックハルトテキストの真偽性に関して一つの論点をなすことになった。つまり, 「ドイツ語説教 2」をなしている説教の一部はエックハルトのものではないのではないかという疑義である。

11) エックハルトは *quod* が関係代名詞としても接続詞としても読み取れることをふま

えて、接続詞としての読み方にしがたって内容をとらえる方を積極的に評価している(本稿5. 以下で詳述)。関係代名詞とする読み方では、「神の恩寵によってわたしはわたしであるところのものである」となり、そして接続詞とする読み方に従えば「神の恩寵によってわたしは、わたしは在る、である」となる(*Serm.*, n. 16 参照)。

Cf. Frank Tobin, *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, S. 110.

- 12) “Verum est tamen, sicut ibidem dicitur, quod deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, quae sunt potentiae in anima, ratione esse illabitur essentiae animae” (LW V, S. 303, n. 147).
- 13) *In Io.*, n. 709; Cf. “ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia” (Thomas de Aquino, *ST* II-I, q. 110, a. 4, ad 1).
- 14) Cf. *Serm.*, n. 98; *In Io.* n. 709.
- 15) “homo deum amet et quaerat absque omni velamine, amore casto et puro” (LW V, S. 303, n. 147).
- 16) *ST* II-I, q. 110, a. 4, ad 1. 上出
- 17) Cf. *In Io.*, n. 709.
- 18) 「『神の恩寵によってわたしは在る』。ここから次のことが知られる。恩寵は魂の能力においてではなく、むしろ魂の実体において、すなわち最内奥において、またはむしろいっそう魂の存在そのものにおいて在る。というのも、『わたしは、わたしは在る、である』からである(Gratia dei sum. Nota quod gratia non est in potentia animae, sed in substantia, in intimo scilicet vel potius in ipso esse animae, quia sum id quod sum)」(*Serm.*, n. 267).
- 19) “...prima gratia consistit in quodam effluxu, egressu a deo” (*Serm.*, n. 259).
- 20) *Serm.*, n. 259, 下出。
- 21) *Serm.*, n. 264.
- 22) Cf. *In Io.*, n. 53; *In Sep.*, n. 19, 292; さらに, “Primum autem in singulis est id, quod a deo est. Aliter enim deus non esset prima causa nec deus esset. Primum autem est ex nihilo, et ante ipsum est nihil, et sic sine merito, sine medio, sine dispositione, et per consequens gratis. Sic ergo omnis operatio dei in creatura gratis est” (*Serm.*, n. 259).
- 23) “...prima gratia consistit in quodam effluxu, egressu a deo. Secunda consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum deum” (*Serm.*, n. 259).
- 24) Cf. “Nota: gratia est ad esse, ad intra sive ad intima, ad unum esse et vivere in deo et cum deo, cum non sit in potentia, sed in essentia, ubi nulla creatura unquam ingreditur” (*Serm.*, n. 99).
- 25) 「そして、日は近づいた、(それは) 恩寵の日である。というのも、(恩寵は) 他な

らぬ魂の存在のうちにあり、そしてそれは神と一つの存在、生命、はたらきのためにある」(Serm., n. 522).

- 26) 「もし魂のうちに恩寵が存するならば、一切の恩寵が存する。……というのも、第一にそのような魂は、一切の恩寵の源泉であり一切の人間を照明する神をもつのであるから。第二には、一切であるか無であるかのゆえにである。なぜなら「光は一切の人間を照らし出すもの」(「ヨハ」1:9)であり、一的である。つまりそのもの(光)は、一切のうちに在るとともに、一切のものはそれ(光)のうちに一であり、(一が光そのもの)へと照らし返すのである。このことは恩寵においても同様である。第三には、そこに恩寵がおかれるところの魂の存在そのものには、一切欠損するものがないからである。なぜなら存在そのものに対しては、一切非存在も欠損も存在しえないのであるから……第四に、諸々の徳の結合と一切の恩寵は存在において在る。……しかし魂は自らの存在によって神の存在のうちに、神のうちに立つ」(Serm., n. 267).

27) Serm., n. 257; Pr. 66, DW III, S. 109.

- 28) “...una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, falsum est et error. ...Praeterea, hoc non dixi, sed commendando dei bonitatem et amorem suum ad hominem, dixi quod creavit deus de terra hominem, ad ymaginem suam et secundum se vestivit eum virtute. Eccli. 17” (Théry 1926, S. 201).

“Et hoc quidem provocare debet hominem ad devotionem, dilectionem dei et gratiarum actionem qui creavit hominem ad ymaginem suam et secundum se vestivit illum ut esset intellectivus de veste intellectus puri, Eccli. 17” (Théry 1926, SS. 214-215).

したがって、彼の弁明に示された意図に即して見れば、“gratia dei sum id quod sum”の第二の観点(本稿7.1参照)によるものが説教での主題をなすのであり、第一の観点(本稿6.1参照)は第二の観点を補完するものとも考えられる。

- 29) グルンドマン、『中世異端史』, 創文社, 1974年, 今野國男訳, 80-81; 92-93頁参照。

“Quod unitus Deo audacter explere possit libidinem carnis per quemcumque modum,...” (樺山紘一「自由心霊派異端について」, 『異端運動の研究』(会田雄次, 中村賢二郎編, 京都大学人文科学研究所1974年, 所収), 116頁以下参照。

“Dicere quod homo unitus deo peccare non possit tollere est liberum arbitrium ab hominem, quod dicit Augustinus esse heresim” (Compilatio de novo Spiritu hos continent 100 errores minus tribus, I, 24; Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt, I, Wilhelm Preger, (以下 Preger, I), Aalen, Otto Zeller, 1962, S. 463).

“Item quod tantum uniri posit homo deo, quod de cetero quicquid faciat non peccat” (Ibid., II, 100, Preger, I, S. 469).