

リユースブルクにおける「神と人間との合一」の テーマとキリスト論

菊 地 智

序 問題の背景

中世後期の西ヨーロッパ、とりわけ現在のドイツ、低地諸国、北フランスにかけての北部地域では、十字軍に見られるような民衆の宗教的熱誠の高まりにつれて、「神と人間との合一」のテーマが興隆した。12世紀頃より、シトー会やベネディクト会といった観想修道会から、直接的な神体験を記述する多くの著作家が出現したが、その一方で、自由心霊派と呼ばれるグループを始めとする「神秘主義的」傾向を持つ異端運動もまた、13世紀後半頃から民衆の間で展開し始める¹⁾。観想修道会の著作家たちは、正統信仰に則りつつ、それを内面化することを意図していたのに対し²⁾、異端的グループは、神と自己との合一を強調するあまり、自分が本性から神と等しい存在であると唱え、神と人間との仲介者たるキリストやキリスト教会の役割をしばしば明白に否定した³⁾。

1) 底本とするリユースブルクのテキストには次の批判校訂版を用いる。*Jan van Ruusbroec: Opera omnia*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (= CCCM) 101-110 (Tiel: Lanoo, Turnhout: Brepols, 1981-2006)。なお、テキストからの引用は筆者が邦訳した。

Cf. Bernard McGinn, "The Significance of Ruusbroec's Mystical Theology," *Louvain Studies* 31 (2006), p. 24.

2) 「神と人間との合一」というテーマ自体は、古代の教父の時代から存在したが、彼らは、聖書に記されたイエス・キリストの存在の内に、神とわれわれ人間との接点を見出そうと努める中で、そうしたテーマについて表現した。したがってそれは、三位一体論やキリスト論といった、キリスト教の基本教理を、聖書釈義に基づきながら定式化する動きと切り離せないものであったと言える (cf. Bernard McGinn, *The Foundation of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, vol. 1 [New York: Crossroad, 1991], pp. 3-4)。それに対し、中世後期に出現した多くの思想家たちは、自分たち一人一人の主體的な体験として、「神と自己との合一」について語った。神と人間一般との仲介者として理解されてきたキリストは、他ならぬ自己自身の精神の内でありありと体験される対象となり、その位置付けは教理の中で定式化されただけの客観的なものではなくなったと言える。

教会当局の側は、度重なる公会議や異端審問等によって、そうした宗教的熱誠が異端運動へと流れて行くのを堰き止めるのに苦慮するようになる⁴⁾。教会当局の動きの中でも際立っているのが、1329年、ドミニコ会士マイスター・エックハルト (Meister Eckhart, ca. 1260-1328) の教説が教皇勅書『主の耕地にて』 (*In agro dominico*) によって断罪されたという出来事であろう。これはエックハルトがその晩年、異端の温床であったドイツ・ライン川沿い諸地域において、適切な信仰教育の施されない民衆や、修道士・修道女たちへ向けた説教活動に従事していた最中に起こった出来事であった。ドミニコ会士としてのその主たる目的は、民衆の宗教的熱誠の内部に入り込みつつ、逸脱の恐れのある傾向を正統信仰の側へと適切に教え導くことにあったはずであるが⁵⁾、他ならぬエックハルト自身の教説が、異端と同調して正統信仰を脅かすものであると、教会当局から判断されたのである。このとき勅書によって断罪された、エックハルトに帰せられる 28 の文言の内、7 つまでが、「神と人間との合一」によるキリストと人間との完全な等しさの実現、それゆえキリストの意義の相対化という問題を含んでいた⁶⁾。ドミニコ会の高名な神学者でもあったエックハルトの

3) レーゲンスブルクの司教時代のアルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus, 1193/1206-1280) は、当時の自由心霊派異端と考えられる言説をリスト・アップしているが、その中には、「人間は神と等しくなることができ、もしくは魂は神的になることができる」 (cf. Josephus de Guibert, *Documenta Ecclesiastica Christianae Perfectionis Studium Spectantia* [Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1931], p. 119), 「人間は父 (なる神) と等しくされ、子 (であるキリスト) へと変容する」 (ibid., p. 122), 「ある人間は神を必要としないというところにまで達する」 (ibid., p. 118) といった、神もしくはキリストと人間との一致と、それによる神やキリストの役割の否定を表明する言説が見られる。

4) 教皇勅書のレベルでは、1296年発布の勅書が、「自由精神の兄弟会」 (Fratres de libero spiritu) と称する宗教グループの謬説を断罪している (cf. Henricus Denzinger & Adolfus Schönmetzer, eds., *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio 36 [Freiburg: Herder, 1976], n. 866)。また異端対策をめぐって公会議も相次ぎ、ドイツにおける数度に及ぶ地方公会議 (トリアー [1227年, 1310年], マインツ [1259年, 1310年]) がベギン会、ベガルド会に疑いをかけ、1312年のヴィエンヌにおける公会議において出された教書が、同派の教説の幾つかを断罪するに至った (cf. ibid., n. 891-908)。

5) Cf. Winfried Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988), p. 33.

6) *Meister Eckhart: Die lateinischen Werke* Bd. V (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), p. 598, 43-55; p. 599, 69-74: 「第 10 条。私たちは完全に神へと変容させられ、神へと変化させられる。聖餐においてパンがキリストの体に変化させられるのと同じ仕方、私はキリストへと変化させられるので、キリストは私をキリストの存在として、等しいものとしてではなく、一なるものとして業をなす。ここには区別がないということは、生きている神によって

そうした言説が、教皇勅書によって断罪されたという異例の事態は、この問題がこの時代に逼迫した神学的懸案事項の一つであったことを示している⁷⁾。

本稿が取り上げる中世ブラバントのアウグスティヌス会士ヤン・ヴァン・リユースブルク (Jan van Ruusbroec, 1293-1381) は、ドイツのドミニコ会士ヨハネス・タウラー (Johannes Tauler, ca. 1300-1361) やハイナリッヒ・ゾイゼ (Heinrich Seuse, ca. 1295-1366) 等と並び、『主の耕地にて』発布以後、いわば「ポスト・エックハルト」の時代を代表する思想家の一人であるが⁸⁾、彼の場合、「神と人間との合一」を主張しつつ、同時に、伝統的なキリスト論を執拗に確認している点が注目に値する。リユースブルクは、神と一人一人の人間との直接的な関係に際して、キリストの存在意義が相対化されうる危険性を見抜き、「合一」を教会教義に即したかたちで再考しようとしたのではないだろうか⁹⁾。キリスト論それ自体は、リユースブルクの著作の多くの箇所で言及されているが、本稿は特に、キリスト中心主義的要素の明確な『永遠なる至福の鏡』(*Een spiegel der eeuwighe salicheit*) という著作を取り上げ、彼に特徴的な「合一」理解、

真理である。「第11条。父なる神は、自分の独り子の人間的本性において与えたものは何であれ、すべてを私に与えた。ここで私は一致も聖性も除外はしない。神はその子に与えたように、すべてを私に与えたのである。「第12条。聖書がキリストについて述べていることは何であれ、善く神的な人間のすべてにも完全に当てはまる。「第13条。神的本性に固有のものは何であれ、義なる神的な人間に完全に固有である。それゆえ、神が働くことは何であれ、その人間は働くのであり、天と地とを神と一つとなって創造したのであり、また永遠なる言葉を生む者であり、神はそのような人間なしには何もすることができないのである。「第20条。善き人間は神の独り子である。「第21条。高貴な人間は父なる神が永遠の内を生んだ神の独り子である。「第22条。父は自分の子として、その同じ子として私を生む。神のすべての働きは一つであるから、自分の子を生むのと一切の区別なしに、自分の子である私を生むのである」。

7) 対異端活動のために組織されたドミニコ会の会員に対して異端審問の機構が用いられたこと、しかも神学者として当時第一級であった人物の教説が教皇勅書によって断罪されたことは、教会史の中で唯一のケースであったと言われる (cf. Oliver Davies, "Why were Eckhart's propositions condemned?" *New Blackfriars* 71 [1990], p. 433)。

8) リユースブルクの最初の著作と言われる『愛する者たちの王国』(*Dat rijke der ghelieven*) は、『主の耕地にて』発布から9年後の1338年に公表されたと推測されている (cf. "Introduction," in *Jan van Ruusbroec: Dat rijke der ghelieven*, CCCM 104, p. 13)。

9) 別の論文で筆者は『十二人のベギンたち』(*Vanden XII beghinen*) と題されるリユースブルクの著作に含まれる異端的言説批判を分析し、「合一」のテーマを再構築しようとした彼の意図を、いくつかの観点から取り出す試みをしている。菊地智「リユースブルクの『十二人のベギンたち』における異端的言説批判——〈エックハルト後〉における〈神と人間との一致〉のテーマ再構築の企て——」『宗教研究』第356号(2008年)、71-92頁参照。

およびそれと関連するキリスト理解とを検証したい。以下、次のような順序で考察を進める。第一に、リユースブルクによって取り上げられている「神と人間との合一」の諸局面を、『永遠の至福の鏡』の記述に沿って挙げる。第二に、そうした合一の諸局面に対応したキリスト論、すなわち、神の独り子キリストの存在意義と役割についてのリユースブルクの理解を詳らかにする。リユースブルクのすべての著作から満遍なく関連箇所を抜き出して、そのキリスト論を再構成する方法も考えられるが、以下で見るように、彼の著作の場合、作品の構成自体にメッセージが込められていると言えることから、一つの作品に焦点を当てる方法をここでは取る。

1 「神と人間との合一」の諸局面

短い書簡を除いて 11 のオランダ語による著作が、リユースブルクのものとして今日に残されているが、『永遠なる至福の鏡』（以下『鏡』と略称）は、彼が礼拝堂付き司祭の職務から退き、ブリュッセル、近郊のフルーネンダール（Groenendaal）において 1359 年、クララ修道会の修道女へ宛てて書かれたと言われている¹⁰⁾。この著作は三部構成を有しており、それぞれの部において「有徳的生」、「内的生」、「観想的生」という区分の仕方、「神と人間との合一」という体験の諸局面が描写されているが、注意すべきなのは、それぞれの部に、他の部でも説かれている重複箇所が存するという点である。それゆえ、論旨はしばしば複雑な展開をするのであるが、リユースブルクがこうした特徴的な構成を自らの著作に与えること背景には、それら三つの局面が一人の人間の内で渾然一体となることが望ましいという理解がある。彼は『鏡』の序文に当たる箇所、「これらは、そこにおいて聖性のあらゆる様相が修練される三つの境位 (*state*)、もしくは三つの秩序 (*ordenen*)」である。これら三つの境位が一人の人間の内で一つとなると、その人は神の最愛の意志に従って生きるのでは

10) Cf. "Introduction," in *Jan van Ruusbroec: Een spiegel der eeuwigher salicheit*, CCCM 108, p. 15.

ブリュッセル近郊に生まれたリユースブルクは、聖職者となるための所定の教育を受けた後（具体的にどのような教育を受けたかについてはほとんど知られていない）、ブリュッセルにて礼拝堂付き司祭となる。1343 年、側近の者たちと共にフルーネンダールにて修道会的な共同生活を始め、その 6 年後、参加者が増加したことに伴い、彼らの共同生活にアウグスティヌス会則を受け入れる。リユースブルクの生涯については、次の文献が簡潔にまとめられている。"Introduction," in *Jan van Ruusbroec: Boecksen der verclaringhe*, CCCM 101, pp. 17-23.

る」(103-106)¹¹⁾と述べ、どれか一つの生き方に偏向しないよう読者に注意を促している。こうした構成上の配慮は、彼の他の著作においても多く見られるものであり、リユースブルクに特有の総合的な人間像に裏打ちされたものであったと考えられる¹²⁾。

それでは『鏡』の構成に沿いながら、リユースブルクの扱う「神と人間との合一」に存する三つの主要な局面を見てみたい。

(1) 第一部では、神へと向けた「愛の実践」(*ufeninghe van minnen*)における神との合一が説かれる。リユースブルクは次のように述べている。「(神を)意図することによって、あなたはつねにあなたが愛するところへと導かれる。そして愛によってあなたは実践し、あなたが愛するところの者(引用者注:すなわち神)を抱擁し、所有するであろう」(122-124)。神への愛の実践とは、神から与えられる慰め等も含め、人間が自分自身の利益を一切求めず、自分自身を忘れ、否定し、絶え間なく自我性に「死ぬ」ことを意味する(cf. 127ff)。自我性に死ぬことは、人生の一つ一つの場面において絶え間なく実践されなくてはならず、このような局面における神との一致は、神への愛における「騎士道」(*ridderscap*)とも表現される(cf. 119)。また、人間の側からの神へと向けた愛の実践に対して、神の側からは人間へと向けた恩寵が与えられるのであり、そこには神と人間との相互的な働きかけによる合一という局面も加味されている。

(2) 第二部では、聖体のサクラメント(エウカリスチア)における、キリストと人間との合一が説かれる。エウカリスチアについては、第二部においてのみ説かれているが、頁数で言えば、この著作全体の半分以上を占めており、その大部分が聖体に与る仕方に関する司牧的な内容の記述に充てられている。イエス・キリストの血と肉とに与るエウカリスチアについての論述はキリスト論そのものであるとも言え、それゆえ内容については次の節で改めて扱うことにするが、差し当たりここで「合一」のテーマに関して注目すべき点は二つある。第一に、一つの体、一つのキリストにおいて信徒すべてが一つとなるという、教会論的観点から合一が捉えられて

11) 以下、『鏡』からの引用に際しては、引用文末尾の括弧内に行数を示し、そのテキスト箇所を表示する。

12) 三部構成を有する作品には、『鏡』の他に次のものがある。『解明の小書』(*Boecksen der verclaringhe*)、『霊的婚姻』(*Die geestelike brulocht*)、『煌めく石』(*Vanden blinkenden steen*)。七部構成を有する作品には、次のものがある。『七つの聖域』(*Vanden seven sloten*)、『七つの階梯』(*Van seven trappen*)。

いる点である。つまり、一人一人の人間と神との一対一の垂直的・内面的関係にのみ収まらない、合一という体験のいわば水平的・共同体的局面がここで強調されているのである。第二に、超本性的な神の愛にわれわれ人間が触れる機会として、エウカリスチアが理解されている点である。つまり、被造物と創造者との現世における一致という局面が、ここで扱われているのである。

(3) ついでこの著作の最後の第三部で提示されるのは、「愛」(*minne*)と「享受」(*ghebruken*)とにおける合一という局面である。ところで「愛」における合一と言えば、第一部で、神と人間相互の「愛の実践」における合一が言われていた。これは第三部でも再度言及され、その際には、神との間の「区別」(*onderscheet*)、もしくは「他性」(*anderheit*)が、人間にはつねに感じ取られるとリュースブルクは付け加えている(2121-2124)。それゆえ彼はまた、人間は神と「合一する」(*vereeneghen*)ことはできても、一になる(*een werden*)ことはできない(2153)とも強調するのである。

ところが、その少し前の箇所では次のようにも言われている。「そこでわれわれは、永遠の享受の内、愛のすべての実践を越えて、すなわち(……)働きと忍苦とを越えて、神と一つ(*een*)であり、神との合一(*eeninghe*)を超え、神との一性(*eenegheit*)の内にあり、そこでは神一人を除いて誰も働くことができない。(……)そして神の働きの内、われわれは自由であり、変容させられており、神の愛の内、神と一つ(*een met heme*)となっているのであるが、神の本性的内、一つなのではない。(……)そこでは、われわれと神との間にいかなる区別も感じないのである(*Daer en ghevoelen wi gheen onderscheet tusschen ons ende gode*)」(2102-2110)。

第三部では、このような一見相反する陳述が、ほとんど同時平行的に見られるのであるが、こうした事態は、おそらく次の二つの観点から解釈することが可能と考えられる。

一つは、「区別」(*onderscheet*)と「他性」(*anderheit*)という概念の違いである。上で引いた箇所で行われていたとおり、リュースブルクは、愛と享受とにおいて神との間の「区別」を「感じられない」境位を認めているが、神の「他性」が消え去る境位を認めることはない。この場合「区別」とは、境位に応じて体験される主観的差異性を意味し、他方「他性」とは、神と被造物との間の「本性」(*natuere*)もしくは「本質」(*wesen*)

における、けっして解消されることのない客観的差異性のことを意味すると考えられる¹³⁾。それゆえリユースブルクは、被造物であるわれわれ人間はけっして神になることはできないと何度も繰り返すのである。

もう一つの観点は、「愛の実践における合一」という局面と、「愛と享受における一」という局面との違いである。後者については、われわれ人間は神の「内働」(*inwerken*)によって「働かれる(働きを受ける)」(*ghe-werkt werden*)のものであるとも言われており (cf. 1883), つまりそうした「一」とは、自らを超えた神の超本性的な働きを、魂の最高所においてありありと味わい、享受する境位である。「愛の実践」は、人間にとって、神へと向かう能動的な局面であるのに対して、「愛と享受」は、神自身である愛の中で神から働きを受け、それゆえ完全な受動性の内にある局面であるとも言える。もっとも、この両方の局面がどのように矛盾なく一個の人格の内では併存し得るのかについて、リユースブルクは説明を与えていないが、それは、その両局面の真实性を彼が洞察していたためではないだろうか。すべてがわれわれ自身の意志と働きとに帰せられれば、神の恩寵の意義が失われるが、反対に一切を神の恩寵に安易に帰してしまえば、われわれが意志により神へと向かい、かつ諸徳を実践することの意義が見えなくなる。われわれは、われわれ自身の意志によって働きつつ、なおかつその働きは本来、神から受けているのであり、自由意志と必然性、活動と観

13) リユースブルクが用いる「区別」と「他性」の概念の間に区別があることを、J. ボニーが指摘している (cf. Johan Bonny, "«Onderscheet ende anderheit» bij Ruusbroec," in *Albert Deblaere, S. J. (1916-1994): Essays on Mystical Literature*, ed. Rob Faesen [Leuven: Peeters, 2004], pp. 375-388)。ボニーの解釈によれば、「区別」とは「観想的人間に感覚されて留まる、神がそれであるところのものと、観想的人間がそれであるところのものと」の差異であり、それに対して「他性」とは、人間にとって「神が、愛される者として〈他者〉(«de andere»)となること、すなわち、交換不可能な〈神—汝〉関係 («ik—gij» relatie) の内で、(神が)愛する者かつ愛される者となること」を意味する (cf. *ibid.*, pp. 386-387)。しかしこの解釈では、上記のリユースブルクからの引用に見られる「区別を感じない」という境位を説明できない。一方、J. フェイスは、「区別なし」という合一の局面について、リユースブルクは、「区別がない」としか感じることはできないような愛の体験の生きた現実性 (*a living reality*) を表現しているものであり、両者の間の本性、本質における区別、すなわち他性を解消させているわけではない、と解釈している (cf. J. Feys, "Ruusbroec and His False Mystics," *Ons geestelijke erf* 65 [1991], p. 113; pp. 122-123)。なお、「一切の区別なし」(*sine omni distinctione*) という表現は、エックハルトの断罪された文言の内にも見られる神学的問題性を孕んだ表現であり (注6 参照)、リユースブルクはその意味を限定することによって、異端の見解として解釈される可能性を回避しようとしたと考えられる。もっとも、リユースブルク自身もこの表現によって読者の懐疑を招くという経験をしている (注20 参照)。

想とがともに切り離されずに一個の人格の内に成立していることこそが、われわれにとっての真実ではないのか、そうしたメッセージが読み取れるように思われる。

2 「合一」の諸局面と関連するキリスト論

さて、以上で取り上げた「神と人間との合一」の三つの局面についてのリュースブルクの理解を、ついでキリスト論という観点から、それぞれ改めて捉え直してみたい。それによって、神と人間との関係の内、両者の仲介者であるはずのキリストの位置付けがいかになされているか、そしてキリストの唯一絶対性がいかに保持されているかを確認したい。

(1) 第一部で説かれた「愛の実践」ないし「自我性に死ぬこと」における合一と関連するキリスト理解については、第一部の最後で、イエス・キリストの人間としての生涯の事跡が綴られていることが注目される (cf. 323ff)。とりわけ、イエスの受難と十字架での死とが強調されている。つまり、神と人間への愛のために、自分のものを一切求めずに十字架上で苦しみつつ死に、しかもそれゆえに父なる神の意志と完全に一致していたイエスが、われわれ人間が神と合一する際の究極の手本として捉えられている。それゆえリュースブルクは、そうした意味でのキリストを、人間にとっての「鏡」(*spieghel*)と呼ぶのである (cf. 319ff)¹⁴。リュースブルクは、イエス・キリストにおける父なる神との「合一」そのものをまさしく模範として、諸徳の実践の意義をキリスト論的に捉え直そうとしているように見受けられる¹⁵。

14) 「鏡」のメタファーは中世において頻繁に用いられたものであり、「鏡」の語を含む著作のタイトルも数多い。M. シュミットによれば、このメタファーには、「鏡としてのキリスト」、「天使」、「マリアと聖人」、「信仰の鏡」、「鏡としての人間」といったモチーフが含まれる。とりわけ「鏡としてのキリスト」のモチーフには範例論、範型論 (*exemplarism*) が密接である。Cf. Margot Schmidt, "Miroir," in *Dictionnaire de spiritualité* 10 (1979), pp. 1295-1301.

15) リュースブルクは『十二人のベギンたち』の中で、神との完全な合一を根拠として諸徳の実践を否定するような言説を引いていることから、キリスト論による「合一」の捉え直しによってそうした言説を克服しようとしたものと考えられる。「彼らは言う、自分たちは神の本質であり、神的ベルソナを越えていると。そして彼らはあたかも存在しないかのように非活動的である。というのも、神の本質は働くことがないからである。しかし聖霊は働くものである。彼らは自分たちが聖霊を越えており、聖霊をもその恩寵をも必要としないと自惚れているのである (……)」(*Jan van Ruusbroec: Vanden XII Beghinen*, CCCM 107A, p. 91: 2a, 45-49)。「このゆえに、彼らは知ることも認識することも意志することも愛することも感謝し褒め称えることも、欲望することも所有することも欲しない。というのも

(2) 第二部で扱われた、イエス・キリストの血と肉に与るエウカリスチアについての論述から読み取れるのは、神との合一というものが、一人一人の魂と神との間の極度に内面的で垂直的なものであるばかりでなく、独り子キリストを介したすべての信徒の一致という水平的局面をも含むという主張である。リユースブルクは次のように述べる。「というのも、(パンの)断片とホスチアとが、すべての国で、多様な仕方で分割されたとしても、サクラメントは一つであり、キリストはすべてのサクラメントにおいて、世界中で、分割されずに一人である。(……) そのようにわれらの主の栄光の体は、すべてのサクラメントにおいて、世界中で分割されず、場所なくして生きており、その結果キリストはその肢体すべてにとって共通 (*ghemeine*) であり得る、すなわちそれらの肢体とは、キリスト教信仰においてキリストを欲するすべての人たちのことである。そしてキリストは、一人一人が必要とし、欲する固有の仕方において、一人一人にとってすべてである。そしてこれがコムニオ (*communio*) と呼ばれるものである。すなわち共通性 (*ghemeininghe*) ということである」(810-819)¹⁶⁾。こうしたサクラメント理解の背後には、パウロに淵源を有するいわば「キリストの身体」としての教会論が窺われるが¹⁷⁾、このような教会論の次元と、

彼らは神を越え、神なしで生きたいと欲し (……)、諸徳を働くことを一切やめたいと欲するからである。見よ、これを彼らは霊の完全なる貧しきと呼んでいる」(ibid., pp. 91-93: 2a, 60-64)。なお後者の引用文が、表現の点において、エックハルトの「心の貧しき人は幸いななり」の聖書箇所についてのドイツ語説教に含まれる箇所 (cf. *Meister Eckhart: Die deutschen Werke*, Bd. II [Stuttgart: Kohlhammer, 1971], p. 488, 5-6) に酷似していること、それゆえリユースブルクがエックハルトの批判者であった可能性のあることが、これまで何度か指摘されている。Cf. Josef Van Mierlo, “Ruusbroec’s bestrijding van de ketterij,” *Ons geestelijk erf* 6 (1932), pp. 304-346; Edmund Colledge & J. C. Marler, “Poverty of the will: Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of Simple Souls,” in *Jan Van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Paul Mommaers & Norbert De Paepe, eds., *Medievalia Lovaniensia series I, Studia XII* (Leuven: University Press, 1984), pp. 14-47. この問題に関して、筆者は上記の拙稿 (注9参照) で、一つの見解を示している。

16) 「共通性」とは、ここではイエス・キリストの、信徒一人一人に対する共通性の意味で理解されているが、リユースブルクが多用する「共通的生」(*een ghemeine leven*) という概念は、神との合一の境地にありながら、なおかつそのつど出会うすべての被造物の必要に応じて自分自身を諸徳の実践へと投じるといふ、人間一人一人の取るべきあり方を意味する。それゆえ、合一体験の多様な局面が総合させられたという意味での「共通性」としても理解可能であり、それはまさしくキリストの「共通性」を範例としているのである。この「共通性」という概念は、B. マクギンが指摘するように、リユースブルクの独自性を解明する上で一つのキーワードと思われる (cf. Bernard McGinn, “The Significance of Ruusbroec’s Mystical Theology,” *Louvain Studies* 31 [2006], pp. 33-34)。

個々の人間の内面性の次元との紐帯が、まさしくイエス・キリストであり、なおかつ、その血と肉とを受けるエウカリスチアであると理解されている。リュースブルクは、 sacrament 論に論述の中心部分を充て、神との合一のテーマを教会論へと明確に結び付けようとしたと考えられる。

エウカリスチアについての記述から読み取れるのは、第二に、エウカリスチアとは、キリストの永遠における超本性的愛に、われわれが現世において触れる機会として理解されているということである (cf. 758ff)。リュースブルクによれば、われわれの目は、キリストの天における栄光を見るに耐えず、それゆえそれはエウカリスチアの内に隠されているのである (cf. 1060-1064)。また彼は、「永遠の生と神の栄光とを時間の内へともたらそうとし、時間を永遠の内へともたらず者は愚かである」(1080-1082)と述べ、人間が現世において永遠性の境位に入ることにはできずと見なしている。そうしたことからリュースブルクは、人間が超本性と接触する可能性を認めつつも、われわれの被造性、時間性という現実につねに立脚しながら一致を捉えていると言える。

(3) 第三部で扱われた、愛と享受とにおける神との一という局面とキリスト論との関連について言えば、合一の至上形態であるこうした無媒介的「一」が、本性、本質における合一としては理解されていないことから、神の独り子キリストが有するわれわれ人間にとっての他性と唯一性の契機が最後まで保持されているということが指摘できる。次の引用は、先に触れたような「愛の実践における合一」と「愛と享受とにおける一」との一見相反する二つの局面を同時平行的に語る例であるが、人間とキリスト、さらには父なる神との間の関係構造が簡潔に示されている。「(……) というのも、キリストは父と本性において一つであり、それはキリストが神だからである。そしてキリストはわれわれとも、われわれの本性において一つであり、それはキリストが人間だからである。そしてキリストはわれわれの内に生き、われわれはキリストの恩寵とわれわれの善き業とを通じて、キリストの内に生きる。そしてそれゆえ、キリストはわれわれと合一し、

17) 教会論における「キリストの身体」というテーマには、三つの契機が存している。第一に、キリストの受肉を通じて、キリストの内ですべての人間が神と結び付けられるという事柄を意味するもので、パウロ＝アウグスティヌスの教会論は、この契機における教会論を指す。第二に、キリストの身体を拝領する聖餐を通じて、教会がキリストの身体となるというもの、そして第三に、一つの卓に連なる聖餐によって、キリスト信徒の間の兄弟愛が具現化するというものである (cf. Joseph Ratzinger, "Leib Christi: II. Dogmatisch," in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 [1961], p. 910)。

われわれはキリストと合一する。そして、愛と実践とにおいてわれわれは天の父と合一するのであるが、一つであるのではない。というのも、父はわれわれを愛し、われわれは父を愛し返すからである。そして愛することと愛されることとの間に、われわれはつねに区別と他性とを感じるのである。そしてこれが永遠なる愛の本性なのである。しかしわれわれが抱擁され、包括されるところ、父によって、子によって、聖霊の一致において、愛のすべての実践を超えて、そこでわれわれはすべて一つである、キリスト、神人がその父と、両者の測りがたい愛におけると同じ仕方（一つである）。そしてその同じ愛の内、われわれは、一なる永遠の享受においてすべて完成されるのである」(2116-2129)。

つまりまとめると、「愛の実践」における合一の局面では、キリストは、愛と意志とにおける合一の「模範」としてと同時に、父なる神と人間との間の仲介者として理解されているのに対し、「享受的愛」の内、父も子も聖霊も一つとなった境位へと人間が無媒介的に抱擁される局面においては、キリストは、父なる神との間の三位一体の一致の「範型」として理解されていると言える。ただし、われわれ人間が三位一体の一致を享受できるのは、あくまで愛という点においてのみであり、本性、本質という点においてそれが可能なのは、「範型」としてのキリスト自身のみなのである¹⁸⁾。こうした理解によってリユースブルクは、キリストと人間との間の他性とその唯一性を確保しようとするのである¹⁹⁾。それゆえ彼は次のように強調する。「ところが愚かで不信仰な人々は、自分がキリストもしくは神であると言う(……)。しかし、一人の神と一人のキリストがい

18) ここでは、キリストの「範型論」(*exemplarismus*)における二つの局面、すなわち、キリストを人間の創造に際して、人間に与えられた「神の像」(*imago dei*)と見なす創造論における「範型論」と、人間があらゆる局面において一致すべき手本・模範としてキリストを理解する「キリストに倣う」(*imitatio Christi*)という意味での「範型論」とが踏まえられているように思われる。特に前者の範型論におけるキリストと人間との関係を、リユースブルクは、『鏡』のある箇所では、「像と鏡」の関係として捉え直している。つまり、キリストは神の唯一の「像」(*beelde*)であるのに対し、人間の魂は「像へと向かって」(*toe sinen beelde*)創造され(cf. 919)、キリストを映し込む「鏡」であると言われている(cf. 905ff)。さらに別の箇所では、魂はキリストと同じ「像」であることはできないが、鏡と像との間の一致はそれほど大きいので、魂は像と呼ばれる、ともリユースブルクは付け加えている(cf. 1849ff)。

19) エックハルトの断罪された文言第22条では、「区別なき一」という局面が、独り子キリストと人間との間の「子性」(*filiatio*)の一致関係において捉えられていた(注6参照)。それに対してリユースブルクは、「区別なき一」を父なる神ないし三位一体と人間との間の関係として捉え、なおかつ愛における経験的、主観的事柄として限定している。

るのであって、キリストは神であり人であり、キリスト一人だけがそのようなのである」(1983-1988)。

結 論

以上で検証したリユースブルクのキリスト論は、それ自体としてはきわめて正統的なものであり、真新しい解釈が付け加えられたとは言えない。そこに独自の点があるとすれば、「神と人間との合一」を説く文脈において、イエス・キリストの意義を執拗に繰り返す態度であろう。そこからは、当時の時代状況の中でそうした態度が有する歴史的意味が読み取れるように思われる。エックハルトの諸教説の断罪後にも合一のテーマを説きつづける思想家たちにとって、そのテーマと正統信仰との調停は差し迫った課題であったと想像される。実際リユースブルク自身にも、彼の作品を読んだヘルネ (Herne) のカルトゥジオ会士から、神との合一に関するラディカルな自説についての釈明を求められるという経験があったのである²⁰⁾。リユースブルクはそれゆえ、エックハルトの教説の断罪等を契機として明るみに出た「合一」のテーマに存する神学的難点を、キリストの救済論的意義と唯一絶対性の問題という点に見定め、それを再確認することに努めたのではなかっただろうか。それは、「合一」の体験というものを、神と一人の人間との間の垂直的・観想的局面のみならず、キリスト教会全体へと向けた水平的局面や、神と隣人へと向けた活動的局面をも含む、信仰者の全人格的体験として捉え直す試み、言い換えれば、「合一」における総合的人間像を新たに構築する試みでもあったと言えるであろう。そしてその際にリユースブルクは、それぞれの局面に対応した伝統的キリスト論を、人間の「鏡」として用いたのである。

20) その際に問い質されたのは、リユースブルクの最初の著作とされる『愛する者たちの王国』に含まれる、神と人間との「区別なき一」(*één met gode sonder differencie*) という理解の真意についてである(注13参照)。『解明の小書』という作品は、それを機会に、自説を弁明するために書かれたものである(cf. *Jan van Ruusbroec: Boecskén der verclaeringhe*, CCCM 101, pp. 24-26)。