

# クヴェードリンブルクのヨルダンの ラテン語説教におけるエックハルト批判

松澤 裕樹

## 1 はじめに

1329年3月27日、教皇ヨハネス22世は勅書『主の耕地にて (In agro dominico)』を發布し、マイスター・エックハルト (Meister Eckhart, ca. 1260–1328)<sup>1)</sup>が説いた28命題に対して異端宣告を下した<sup>2)</sup>。エックハルト断罪後、彼の思想は、同じドミニコ会士のヨハネス・タウラー (Johannes Tauler, ca. 1300–1361) とハインリヒ・ゾイゼ (Heinrich Seuse, 1295/97–1366) によって継承された。しかし、彼の思想が中世低地ドイツ語圏と中世オランダ語圏の民衆に広く知られるに至ったのは、14世紀ドイツのアウグスティノ会士クヴェードリンブルクのヨルダン (Jordan von Quedlinburg, ca. 1300–1370/80)<sup>3)</sup>の影響によるところが大きい

---

1) エックハルトのテキストは、以下の全集版から引用した。引用箇所は、著作名、巻数、ページ数の順序で表記した。Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, im Auftrag der Forschungsgemeinschaft (hrsg.), Stuttgart 1936ff.

2) コッホによれば、エックハルトの著作は1329年の異端宣告によって禁書にされたわけではなかった。シュトアレーゼは、コッホが列挙したその理由を以下の二点にまとめている。第一に、エックハルトに対する勅書『主の耕地にて』は、ケルン教区を中心に発布され、ドイツ全土に拡散されたわけではなかった。第二に、この勅書は、教理的誤謬の断罪よりも一般信徒への司牧的配慮に動機づけられたものであり、神学者に対しては教会が断罪した28命題に対する弁護が禁じられていたに過ぎなかった。Vgl. L. Sturlese, „Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz“, *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, H. Stirnimann, R. Imbach (hrsg.), Fribourg 1992, S.169f.

3) ヨルダンのテキストは、以下の校訂版選集から引用した。Jordan von Quedlinburg, *Opus Postillarum et Sermonum de Evangeliiis dominicalibus. De nativitate Domini. Opus Ior.*

いということはこれまで十分に指摘されてこなかった。

当時のヨルダンは、高名な説教者として広く知られる存在であった。彼のラテン語説教は、数多くの写本が作られるとともにその大部分が印刷され<sup>4)</sup>、中世低地ドイツ語や中世オランダ語に翻訳されて民衆の間に広く伝播し、「新しい敬虔 (Devotio moderna)」運動にも多大な影響を与えた。

ヨルダンのラテン語説教におけるエックハルトの思想的影響は、15世紀の神学者ニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus, 1401-1464) によって我々に知られることとなった。クザーヌスは、ヨルダンが説教の中でエックハルトの名を挙げることなく引用した事実を指摘し、彼の説教におけるエックハルトの思想的影響を示唆した<sup>5)</sup>。この事実がエックハルト全集の編纂者であるコッホによって発見されて以来<sup>6)</sup>、ヨルダンのラテン語説教におけるエックハルトの影響に関する研究がハッケットを中心に進められてきた。その結果、ヨルダンがエックハルトの『ヨハネ福音書註解 (Expositio sancti evangelii secundum Iohannem)』を頻繁に引用し、彼の中心的思想を肯定的に受容した一方で、エックハルトの『ケルン審問文書 (Processus Coloniensis)』における異端的言説を容赦なく批判したことが明らかにされた<sup>7)</sup>。

しかし、上記の研究では、ヨルダンがラテン語説教集『オプス・ヨル (Opus Ior)』においてエックハルトの「魂における神の子の誕生」教説

---

*Sermones selecti de filiatione divina*, N. Bray (hrsg.), Hamburg 2008.

4) ヨルダンのラテン語説教の写本数は、当時の他の説教者と比較しても群を抜き、『註釈集』の写本数は300を超えたとされる。Vgl. A. Zumkeller, „Die Lehrer des Geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient“, *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Roma 1959, S.247. Vgl. L. Sturlese, „Einleitung“, Jordan von Quedlinburg, a.a.O, VII–VIII.

5) Vgl. Nicolaus Cusanus, Sermo CXL. „Vide Eckardum, quem sine nomine recitat Jordanus in sermone huius festivitatis.“

6) Vgl. J. Koch, „Meister Eckharts Weiterwirken im Deutsch-Niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert“, *Kleine Schriften, Bd. 2, Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi 127*. Roma 1973, S.429-455.

7) エックハルトの批判的受容は、フリーマールのハインリヒ以来、アウグスティノ会士の伝統となっていた。Vgl. J. Hackett, „The Reception of Meister Eckhart: Mysticism, Philosophy and Theology in Henry of Friemar (the Elder) and Jordanus of Quedlinburg“, *Meister Eckhart in Erfurt*, A. Speer und L. Wegener (hrsg.), Berlin 2005, S.572f.

を批判したという事実に関して簡単に言及されているに過ぎず、彼がいかなる観点から批判したのかという点に関する分析が全くなされていない。本稿では、この問題を解決すべく、ヨルダンがエックハルトの「魂における神の子の誕生」教説を批判した理由を、誕生理解、像理解、受肉理解、合一理解という四つの観点から詳細に分析していく。

## 2 誕生理解に関する諸問題

ヨルダンは、エックハルトに対する勅書『主の耕地にて』に列挙された人間における神の子の誕生に関する以下の命題を批判する<sup>8)</sup>。

命題 22：父は私を彼の子，同じ子として生んだ。神がなすあらゆることは一であるゆえ，私を彼の子としていかなる区別もなしに生んだのである<sup>9)</sup>。

エックハルトはここで、神のなすあらゆる働きが一であるということをも根拠にして、三位一体と人間における神の子の誕生にはいかなる区別もないという主張を展開する。ヨルダンはこの誕生理解に対して、エックハルトの異端的言説をその正統的言説を用いて批判するというハケットにより指摘された彼特有のエックハルト批判の手法を用いて批判する<sup>10)</sup>。つまり彼は、エックハルトから受容した誕生論と作成論を論拠としながら、エックハルトの異端的な誕生理解を批判するのである<sup>11)</sup>。

エックハルトの誕生論と作成論では、神の言の内的流出である「誕生 (generatio)」と神の言の外的流出である「作成 (factio)」が明確に区別される。「誕生」とは、永遠性と一性の内における神の本性による神自身の流出であり、「作成」とは、時間性と多性の内における神の意志に

8) Vgl. Jordan, *Opus Ior*, 50 A, 12–18.; Vgl. a.a.O., 50 C, 119–121.

9) *Bulla In agr. domin.*, art. XXII; LW V, 599,72–74. „»Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.«” Vgl. Eckhart, Pr. 6; DW I, 109,8–110,1.

10) Vgl. J. Hackett, „*Verbum mentalis conceptio in Meister Eckhart and Jordanus of Quedlinburg. A Text Study*“, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale*, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, Bd. 2, Berlin 1981, S.1003–1011.

11) Vgl. Jordan, *Opus Ior*, 50 A, 26–28.

よる被造物の流出である<sup>12)</sup>。ヨルダンは、この誕生論と作成論に依拠しながら、三位一体と人間における神の子の誕生を区別せず、両者を共に神の言の内的流出である「誕生」の次元で理解した上記の命題を批判する<sup>13)</sup>。そしてヨルダンは、人間における神の子の誕生とは、神の言の外的流出である「作成」を意味しており、神の言の内的流出である「誕生」とは区別して理解されねばならないと主張するのである。

確かに上記の命題では、三位一体と人間における神の子の誕生が同一視されているように見えるが、しかし『ヨハネ福音書註解』において、両者は「誕生 (generatio)」と「再誕生 (regeneratio)」という概念によって明確に区別される<sup>14)</sup>。そこで、「誕生」による神の子とは、神の内的流出によって本性的に生まれた神の子であり、それは「独り子 (unigenitus)」という単数形で語られる。それに対して、「再誕生」による神の子とは、神の外的流出によって人間の内に生まれた神の子であり、それは「あたかも独り子 (quasi unigeniti)」という複数形で語られる。両者の違いは、以下の二点にまとめられる。第一に、「あたかも独り子」とは、神の本性と的一致に向けて、すなわち、神の「像と似姿に向けて (ad imaginem et similitudinem)」ある被造物を意味する。つまりそれは、本性的に神の「像であり、また似姿 (imago et similitudo)」として誕生した「独り子」とは異なり、「独り子」の「類似 (similitudo)」であるに過ぎない<sup>15)</sup>。第二に、人間は神の「像 (imago)」にしたがって造られたが、罪を原因とする神との「非類似 (dissimilitudo)」のゆえに、神の像はいまだ可能態の内にあり、恩寵による神との「類似 (similitudo)」の回復によって、それが再び現実態へもたらされる必要がある。つまり、神の外的流出によって人間の内に誕生した「あたかも独り子」は、人間の内に植え付けられた神の像が再び現実態にもたらされるための「再誕生」のプロセスを必要とするがゆえに、神の内的流出によって絶えず現実態において「誕生」する「独り子」とは異なって理解される。

12) Vgl. a.a.O., 50 A, 54–58.

13) Vgl. a.a.O., 50 A, 22–23.

14) Vgl. Eckhart, In Ioh. n. 123; LW III, 107,9–12.

15) Vgl. ebd., 107,5–7.

以上から明らかのように、エックハルトは『ヨハネ福音書註解』において、「誕生」と「再誕生」、「独り子」と「あたかも独り子」という用語を用いながら、三位一体と人間における神の子の誕生を明確に区別した。しかし、彼は上記の異端視された命題に関して、その命題の聞こえの悪さと、敵対者の想像によって誤って理解される可能性について認めながらも、その命題の内容に関してはあくまでも真であると主張する<sup>16)</sup>。この一見相反するエックハルトの言説を整合的に理解するには、ヨルダンによって批判された彼の像理解に関して考察を進める必要がある。

### 3 像理解に関する諸問題

エックハルトは、人間の内に誕生した神の子を人間の神認識によって生み出された神の像として理解する。ヨルダンは、この像理解を肯定的に受容し、その理論的根拠である以下の認識論を『ヨハネ福音書註解』から引用する<sup>17)</sup>。

認識能力は存在を認識対象から受け取り、そのように認識されるものの存在そのものを受け取る。哲学者はそれゆえ、感覚と可感的なものは現実態において同一であると主張する。というのも、可感的なものは、それ自身が目であるように目に存在を与えるのでもなければ、またその反対でもないにしても——感覚と可感的なものはそのように二つの区別されたものであるので——、しかしながら、それらが現実態においてあるということにしたがって、この見る者とあの見られるものは一なのである。……それゆえ、そのように認識する人間は、神なくしては自分自身も他の何もかも知らないというその程度に応じて、彼にそのように存在することと、いわば神であることを与える神から生み出されるように、唯一の対象である神から彼の全存在を受け取るのである<sup>18)</sup>。

16) Vgl. Eckhart, Proc. Col. I, n. 131; LW V, 296,1-2.

17) Vgl. Eckhart, In Ioh., n. 107; LW III, 91,5-93,11.

18) Jordan, Opus post., 73 F, 144-162. ....potentia cognoscens accipit esse ab obiecto cognito et ipsum esse cogniti ut sic. Unde vult Philosophus, quod sensus et sensibile idem sunt

ヨルダンは、以上の認識論に基づいて、神認識する人間がその対象である神から全存在を受け取ることを人間が神の像として生み出されることとみなすエックハルトの理解を肯定的に受容する。しかしヨルダンは、人間の内に誕生した神の像が神の独り子と区別されないとする勅書『主の耕地にて』で異端とされたエックハルトの命題を批判する。

命題 21：高貴な人間は、父が永遠の内で生んだその神の独り子である<sup>19)</sup>。

ここでヨルダンがエックハルトの像理解を批判したのは、被造物である人間が神を完全に認識することは不可能であるゆえ、人間の内に誕生した神の像は神の独り子とは区別されるべきであると彼が考えていたからである<sup>20)</sup>。しかし、被造物である人間が神を完全に認識することは不可能であるという点に関しては、エックハルトもヨルダンと同様の見解を有していた。ここで注目すべきは、ヨルダンが以上の見解から人間における神の認識不可能性を結論付けたのに対し、エックハルトはそれとは真逆の方向に論を進めたという点である。つまりエックハルトは、魂が被造物である限り、魂が神を受容する能力は持ち合わせないゆえ、神の自己認識を完全に魂の内に刻み込むには、魂の内に非被造的な知性を想定する必要があるという方向に論を展開するのである<sup>21)</sup>。ヨルダンがエックハルトの像理解を批判した真の理由はここにあるのであり<sup>22)</sup>、彼は神の実体を受容できる非被造的な知性を魂の内に措定することは完全な異端であると糾弾する<sup>23)</sup>。そしてこの異端的言説もまた勅書『主の耕

---

in actu. Licet enim sensibile non det esse oculo, ut oculus est, nec e converso, quia ut sic sensus et sensibile sunt duo distincta, secundum tamen, quod actu sunt, hoc videns, illud visum, unum sunt. ...Tunc enim homo cognoscens ut sic accipit totum suum esse a Deo utpote solo obiecto, et quasi nascitur ex Deo dante sibi sic esse et quodammodo Deum esse, pro quanto nec se ipsum ne quicquam aliud scit nisi Deum.”

19) Bulla In agr. domin., art. XXI; LW V, 599,70–71. „»Homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit.«”

20) Vgl. Jordan, Opus Ior, 81 A, 26–29.

21) Vgl. Eckhart, Prol. Col. I, n. 19; LW V, 308,9–13.

22) Vgl. Jordan, Opus Ior, 50 C, 119–125.

23) Vgl. a.a.O., 137–140.

地にて』で異端とされた命題に含まれる。

命題 27：魂の内には、造られず、造られえない何かが存在する。もし、魂全体がこのようであるならば、それは、造られず、造られえないものであるだろう。そして、それは知性である<sup>24)</sup>。

ここでヨルダンは、上記の命題に対する批判に終始せず、エックハルトが語る非被造的知性を能動知性として理解することで異端的思想から脱却できる可能性を探る<sup>25)</sup>。つまり、能動知性は分離した知性であるゆえ、それを魂の能力ではなく、むしろ魂の内にある神とみなすことで<sup>26)</sup>、被造物である魂に非被造的な能力を帰属させるエックハルトの誤謬から脱却できると考えたのである。

しかし、エックハルトは上記の命題に対する弁明において、魂の内には非被造的なものがあるということ自体が誤謬であり、彼自身そのようなことを語ったことすらないと告白し<sup>27)</sup>、そのようなことを語っていたとしても神学的教説として語ったわけではないと主張する<sup>28)</sup>。確かに、彼はドイツ語説教において、非被造的な神以外の何ものをも反照しない「何か (waz)」<sup>29)</sup>が魂の内にあることは認めるものの、それは自由という観点からは神に等しいが、非被造性という観点からは神と等しくないとして主張することで、神と被造物を明確に区別しているのである<sup>30)</sup>。

24) Bulla In agr. domin., art. XXVII; LW V, 599,91-92. „»Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile. Si tota anima esset talis, esset increata et increabilis.« Et hoc est intellectus.”

25) Vgl. Jordan, Opus Ior, 50 C, 119-125.

26) Vgl. a.a.O., 50 C, 151-158. „Secundus intellectus illius dicti posset esse ponendo, quod intellectus agens in nobis esset Deus, sicut posuit Plato. Nec quidem theologi hoc reputant impossibile nec est contra fidem, immo videtur esse consonum sacrae scripturae exponendo de intellectu agente illud Ioann. I: “Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem” etc. Et ista lux posset esse illa ‘scintilla’, de qua ipsi dicunt, et ita posset salvari aliquo modo, quod dicunt de illo increato in anima, et etiam ratio imaginis, secundum quod ipsi ponunt, sed tamen valde improprie et impertinenter respiciendo verba ipsorum, quae valde involute, incaute sunt dicta.”

27) Vgl. Eckhart, Proc. Col. I, n. 137; LW V, 298,12-15.

28) Vgl. a.a.O., n. 25; LW V, 309,18-19.

29) Vgl. Eckhart, Pr. 2; DW I, 39,3-40,3.

30) Vgl. Eckhart, Pr. 1; DW I, 13,10-14,2. 「自由」という語の意味に関しては以下の拙論を参照されたい。松澤裕樹「エックハルトの所有論——所有からの自由、そして自由な所有

以上の考察から明らかなように、エックハルトは誕生理解においても像理解においても、神と被造物を明確に区別して神学的教説を展開するが、それにもかかわらず、人間の内に生み出される神の子（像）に関しては、自由という観点から神と等しいゆえ、一貫してそれを神の独り子と区別することはない。しかし、人間の内に生み出された神の子と神の独り子が区別されないならば、エックハルトにとって言の受肉とは何を意味するのだろうか。この点を明らかにすべく、エックハルトの受肉理解とそれに対するヨルダンの批判について考察を進めたい。

#### 4 受肉理解に関する諸問題

受肉理解に関してまず注目すべきは、エックハルトが受肉を人間神化と関連付けて理解したということである。この点に関する限り、ヨルダンはエックハルトの受肉理解を肯定的に受容し、受肉と人間神化の関係について次のように語っている<sup>31)</sup>。

同様に、道徳的に注目されるべきことは、人間が神となるために神が人となったということ、人間が昇るために神が降ったということ、そしてまたこれに似たようなことが語られるように、そのように人間が固有のものを否定することによって、共通のものの中で共通のものから生きるように、神は共通のものから「固有のものの内へと」到来したということである<sup>32)</sup>。

しかし、言の受肉を人間神化と関連付けるという両者に共通する受肉理解は、その具体的内容となると一転、対立の様相を呈してくる。ヨルダンは『主の耕地にて』において異端視された受肉理解に関するエックハルトの以下の命題を批判する。

---

へ」、『フィロソフィア』、105号、早稲田大学哲学会、2018年、S.143-165.

31) Vgl. Eckhart, In loh. n. 105; LW III, 90,1-4.

32) Jordan, Opus post., 72 D, 92-95. „Item moraliter notandum, quod, sicut dicitur, quod Deus factus est homo, ut homo fieret Deus, et Deus descendit, ut homo ascenderet, et huiusmodi similia, sic hic Deus de communi venit “in propria”, ut homo spretis propriis viveret in communi et de communi.”



命題 11：父なる神が人性において彼の独り子に与えたものは何であれ、彼はその全てを私に与えた。ここで私は、合一も神聖も、何も排除することなく、彼は全てを彼と同じように私にも与えたのである<sup>33)</sup>。

この命題に対するヨルダンの批判について検討する前に、まずエックハルトの受肉理解について確認したい。彼は、言を与える神と言を受け取る人間という二つの立場から受肉を理解する<sup>34)</sup>。第一に、神の立場から受肉を捉えた場合、言は受肉によってあらゆる人間に共通な人性を受容したと理解される。神はそれゆえ、神の独り子であるキリストと私を区別することなく、同じ人性を有する者に対して全てを共通に与えるのであり、これが上記の命題で語られたことである。第二に、人間の立場から受肉を捉えた場合、あらゆる人間を養子として神の子にするという目的を有する受肉は<sup>35)</sup>、言を受容する人間個人のあり方に応じて異なった仕方でも実現されてくる。つまり、神は受肉によって人間が神の子になる可能性を均等に与えているにもかかわらず、人間が言を受容する程度の差によって不均等が生じてくる。そしてエックハルトは、救済論的観点から、人間それぞれにおける言の受肉というその目的の実現を、キリストにおける言の受肉よりもはるかに重視するのであり、この特殊な受肉理解を次のように語り出す。

人間のために、私とは異なる基体であるキリストの内でも肉となった言が、私もまた神の子であるために、私の内においても人格的に（肉となるのでなければ）、私にとって、それは僅かなものに過ぎない。……というのも、我々の外側にあるキリストの内でも肉となった言は、我々の外側にあるということによって我々を完全にするのではなく、我々の内に住むことによって、その後で「我々が神

---

33) Bulla In agr. domin., art. XI; LW V, 598,47-49. „»Quidquid deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit michi. Hic nichil excipio, nec unionem nec sanctitatem.« Sed totum dedit michi sicut sibi.”

34) Vgl. Eckhart, Proc. Col. II, n. 58; LW V, 330,11-13.

35) Vgl. Eckhart, In Ioh. n. 117; LW III, 101,12-14.

の子と名付けられ、また事実その通りであるように」(I Ioh. 3,1), 我々を名付け、完全にするのである<sup>36)</sup>。

ヨルダンは、上記のエックハルトの受肉理解を全面的に批判するが<sup>37)</sup>、その際に彼が最も問題視したのは、そこでキリストとそれ以外の人間が同列に位置付けられていることである。一方、ヨルダンは、トマスの受肉理解に依拠しつつ<sup>38)</sup>、「基体 (suppositum)」と「人性 (humana natura)」における言の受容を区別して理解することで、キリストとそれ以外の人間における受肉のあり方を明確に区別した<sup>39)</sup>。つまり、肉となった言はただ一なる言であるキリストの基体の内のみ住んでおり、それ以外の人間においては、その言は人間それぞれの基体の内ではなく、あらゆる人間に共通な一なる人性の内に住んでいるに過ぎないと彼は理解した。そして彼は、人間それぞれがキリストと同じく基体において言を受容できるとみなすエックハルトの受肉理解を、あらゆる人間が実体的に神の子となりうると主張するものとして批判し<sup>40)</sup>、受肉の目的はあくまでも人間が養子として神の子になることであると主張した<sup>41)</sup>。

しかし、すでに考察してきたように、エックハルトは確かに、基体において言を受容するという点に関しては、キリストとそれ以外の人間を区別しないが、人間が神の子になるという点に関しては、それを実体的神化ではなく養子的神化として理解し、キリストの場合とは明確に区別したのである。このエックハルトにおける人間神化をより明確に把握するために、続いて神と人間の合一に関するエックハルトの理解とそれに対するヨルダンの批判について考察を進めていきたい。

---

36) Eckhart, In Ioh. n. 117f; LW III, 101,14-103,3. „Parum enim mihi esset *verbum caro factum* pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei. ...*Verbum enim caro factum* in Christo, extra nos, hoc ipso quod extra nos non facit nos perfectos, sed postquam et per hoc quod *habitavit in nobis*, nos denominat et nos perficit, 'ut filii dei nominemur et simus', I Ioh. 3.”

37) Vgl. Jordan, Opus post., 74 E, 161-170.

38) Vgl. Thomas von Aquin, III Sent. 1.2.5., 2.1.2.

39) Vgl. Jordan, Opus post., 74 E, 172-174.

40) Vgl. Jordan, Opus Ior, 51 B, 40-41. „Dicit enim expresse animam substantiali conversione transformari in Deum, quod est omnino erroneum.”

41) Vgl. ebd., 51-53.

## 5 合一理解に関する諸問題

エックハルトは、神と人間が合一するためには、魂が恩寵による神的存在の分有を通して神へと高められる必要があるとみなしており<sup>42)</sup>、ヨルダンもこの点に関しては同意する。しかしヨルダンは、『ケルン審問文書』に記された合一理解に関するエックハルトの異端的言説を解釈し<sup>43)</sup>、恩寵は神との合一の準備段階でのみ必要であり、最終的には恩寵なしで直接神と合一できるとエックハルトが主張しているとしてその言説を批判する<sup>44)</sup>。

さらにヨルダンは、能動知性論の文脈から同一の恩寵理解を展開する或る神学者をその名を挙げることなく批判する<sup>45)</sup>。その能動知性論によれば、人間は自らの内にある能動知性を通じて神を直接見ることができ、可能知性が能動知性と合一しない限り神を見るには至らない<sup>46)</sup>。そして、恩寵は、可能知性が能動知性と合一するその準備段階においてのみ必要とされ、合一後はもはや必要とされず、可能知性は能動知性と同じく恩寵なしに神を見るに至る<sup>47)</sup>。

以上の考察から明らかのように、ヨルダンは神との合一の準備段階においてのみ恩寵の必要性を説く恩寵論に対して一貫して異を唱える。しかし、ヨルダンがエックハルトの異端的言説を解釈することで導き出した上記の恩寵論は、エックハルト自身が実際に展開した恩寵論と合致するのだろうか。

エックハルトは、神と魂の合一において必要となる二種類の恩寵について、火と木片の譬えを用いながら、いかに木片としての魂が恩寵

42) Vgl. ebd., 43-45.

43) Vgl. Eckhart, Prol. Col. I, n. 50; LW V, 314,3-4.

44) Vgl. Jordan, Opus Ior, 51 B, 46-48.

45) この人物はエックハルトの上長であったドミニコ会士フライベルクのディートリヒ(Dietrich von Freiberg, 1240/45-1318/20)であると想定される。しかし、シュトアレーゼによれば、14世紀後半にはエックハルトとフライベルクのディートリヒの思想は明確に分離できないものとして扱われていたゆえ、ヨルダンがこの批判をディートリヒだけを念頭において行ったとは考えがたい。Vgl. L. Sturlese, a.a.O., S.176.

46) Vgl. Jordan, Opus Ior, 81 D, 103-108.

47) Vgl. ebd., 117-119.

を通して火としての神と合一するかを語り出す<sup>48)</sup>。「類似の恩寵 (gratia assimilationis)」と呼ばれる第一の恩寵は、木片を火との類似へともたらず熱であり、それは木片に熱を与えることで火の実体的形相を受容することができるよう木片を秩序付ける。「種的形成の恩寵 (gratia specifica informationis)」と呼ばれる第二の恩寵は、第一の恩寵によって火を受容する準備のできた木片に自身の実体的形相を与える火であり、それは木片を自らとの合一へともたらず。

エックハルトは以上の譬えに基づいて、神と魂の合一を次のように理解する<sup>49)</sup>。まずはじめに「類似の恩寵」である聖霊が、魂に「徳的存在 (esse morale)」<sup>50)</sup>を与えることにより、魂の働きである意志を被造物から神へと転換させ、神の像を受容できるよう魂を秩序付ける。これは、神の像にしたがって造られた人間が、被造物への愛によって生じた神との非類似から離れ、恩寵を通して神との類似へと至る道程である。そして、聖霊によって神の像を受容する準備のできた魂に対して、「種的形成の恩寵」である神の子が自らを与え、この第二の恩寵によって魂が神と合一するに至る。

つまり、エックハルトは、神との合一の準備段階に限らず、最終的に合一に至るまで徹頭徹尾恩寵の働きが必要であると理解していたのであり、彼の恩寵論は、その異端的言説からヨルダンが導き出した恩寵論とは相容れないのである。

また、ヨルダンは、恩寵論とは異なる観点から合一理解について言及し、自身が依拠するクレルヴォーのベルナルドゥスと同様に<sup>51)</sup>、エックハルトもまた「水とワイン」の譬えを用いて、ワインに混ぜられた水がワインに変容するという表象の内に神と魂の合一を理解したことを肯定的に捉える<sup>52)</sup>。しかしヨルダンは、『ケルン審問文書』に記されたエック

48) Vgl. Eckhart, In Ioh. n. 182; LW III, 151,6–12.

49) エックハルトの恩寵論に関する詳細は以下の拙書を参照されたい。Vgl. H. Matsuzawa, *Die Relationsontologie bei Meister Eckhart*, Paderborn 2018, S.114–141.

50) Vgl. Eckhart, In Sap. n. 224, LW II, 559,7–9.

51) Vgl. Bernhard von Clairvaux, *De dilig. Deo*, X 28.; Vgl. Jordan, *Opus post.*, 73 G, 205–206.

52) Vgl. Jordan, *Opus Ior*, 51 A, 15–16.

ハルトの合一理解を解釈し<sup>53)</sup>、彼が神と魂の合一を魂の実体的変化による神への変容<sup>54)</sup>とみなしているとして批判する。それに対し、ヨルダンは、神と魂の合一を魂の意志的变化による神への変容とみなし、意志における神と魂の合一を、魂が養子的に神の子になることとして理解した<sup>55)</sup>。つまり、ヨルダンは、エックハルトが神と魂の合一を、意志における神と魂との恩寵的合一としてではなく、知性における神と魂との実体的合一として捉えた点を批判したのである<sup>56)</sup>。

ヨルダンが指摘するように、両者の合一理解は確かに、神との合一を知性もしくは意志において捉えたという点においては異なる。しかし、エックハルトは、ヨルダンが批判するように、知性における神との合一を神と被造物の区別を無化する実体的合一として理解したのではなく、それとは逆に、神から被造物である人間に対して絶えず注がれる「種的形成の恩寵」による神との恩寵的合一として理解したのである。

## 6 おわりに

以上、ヨルダンが自身のラテン語説教においてエックハルトの「魂における神の子の誕生」教説を批判した理由を、誕生理解、像理解、受肉理解、合一理解という四つの観点から分析してきた。

その結果、ヨルダンのエックハルト批判は、主に『主の耕地にて』において異端とされた命題に対してなされたものであり、神と被造物である人間を区別せずに神の子の誕生について語ったと解釈されうるエックハルトの言説を一貫して批判していたことが明らかになった。しかし、エックハルトの思想全体を見れば明らかのように、彼はむしろ神と被造物である人間を明確に区別して論を展開したのであり、ヨルダンの批判はエックハルトの思想全体に対して適用されるとは言いがたい。

53) Vgl. Jordan, *Opus Ior*, 51 A, 4-7.

54) サークは、神と魂との実体的合一の教説を自由心靈派に帰している。Vgl. E. L. Saak, „Pelagian / anti-Pelagian Preaching: Predestination, Grace, and Good Works in the Sermons of Jordan of Quedlinburg, OESA (d. 1380)“, *Augustiniana* 52, 2002, S.331.

55) Vgl. Jordan, *Opus Ior*, 51 D, 110-111.

56) ヨルダンに特徴的な「情意的神秘主義 (affective mystics)」は、同時代のアウグスティノ会士であるフリーマールのハインリヒの神秘思想の影響を大きく受けたものである。Vgl. J. Hackett, „The Reception of Meister Eckhart“, S.562.

第一の誕生理解では、エックハルトは神と被造物である人間における神の子の誕生の非区別性を語りつつも、両者における誕生の過程に関しては「誕生」と「再誕生」という用語を用いて明確に区別した。第二の像理解においても、彼は神の自己認識と人間の神認識の非区別性を語ったが、そこでは、神と被造物である人間の非区別性を主張したのではなく、ただ自由という観点から両者の認識における等しさを語ったに過ぎなかった。そして第三の受肉理解では、ヨルダンがトマスの受肉論に基づき、キリストと人間における言の受容を、基体と人性における言の受容として区別したのに対し、エックハルトはいずれの場合も基体における言の受容として理解したが、それによって人間が実体的に神の子になるとみなしたわけではなかった。第四の合一理解に至っては、人間が最終的に恩寵なしで神と合一できるとするヨルダンによって批判された思想は、そもそも神との合一の可能性を完全に恩寵に帰するエックハルトの思想とは相反するものであった。

しかし最後に注意したいのは、ヨルダンはエックハルトの名を挙げずにその著作から引用したのと同じく、その思想を批判する際にも彼の名を直接挙げることはなかったということである。エックハルトが断罪された時期の直後、ヨルダンはエアフルト近郊の自由心霊派やベガルド派というレッテルを貼られた人々に対する異端調査に従事しており<sup>57)</sup>、彼のエックハルト批判は、実際にはエックハルトの思想を曲解した彼らに対してなされたものであった可能性も捨てがたい。しかしこの疑念に対して明確な結論を下すことは資料的問題から現状では非常に難しいと言わざるを得ない。

---

57) サクソニア管区におけるヨルダンの異端調査に関しては以下の文献に詳しい。Vgl. R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.