

---

 研究ノート
 

---

 エックハルトにおける intelligere  
 と esse の区別と同一

—V. ロスキーのエックハルト解釈  
 (東方視点) にそうて<sup>(1)</sup>—

山 村 敬

エックハルトは『パリ討論』第一問題の<sup>(2)</sup>Utrum in deo sit idem esse et intelligere という主題に、はじめ肯定的に答えた後、論証の過程で、同一性の根拠として立てられる存在——知性の優先依存関係を逆転して、唐突に次のように言う。Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est,……。しかもそこから更に進めて、esse は第一に creabile という ratio をもつが故に deus est intellectus et intelligere et non ens vel esse であると言って神に存在を否定するところまで進む。

『三部作』中の '*Prologus in opus propositionem*' を *Esse deus est* という命題で<sup>(3)</sup>はじめるエックハルトが、しかも唐突なこの主張の変化は解釈が困難で、諸家の論が分かれている。例えばM. グラープマンは、これは『パリ討論』の時代(1302～3)に行われたフランシスコ派のバルボアのゴンサルヴスとの論争を反映する、後にまた放棄される一時的主張で、意志に対する知性の優位を唱えた時期の特別の要求<sup>(4)</sup>に<sup>(4)</sup>応ずるものと考える。

しかしここに、エックハルトにおいては、存在と知性とのうち、いずれを神に帰するにせよ、ミステイクなアポファシスのモメントが同時にそこに働いているはずであることに注意すべきである。そこで、この問題をも含めて、否定神学の広い歴史

的展望に据えたエックハルト解釈が考えられるわけで、V. ロスキーの *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (1973) はその試みである。

オーソドクス教会に属するロスキーを他のエックハルト研究者から分かち決定的な点の一つある。それはエックハルトの思想のミスティックなモメントの背景として重要な偽ディオニュシオスの理解である。「ディオニュシオス文書は、我々には、ヘレニズム的異教に対するキリスト教の勝利として映るのであるが、西方人にとっては、エリウゲナ以来プラトニズムの影響の媒体であって、それに対してキリスト教の伝統を守らねばならないところのものである<sup>(5)</sup>」。ネオプラトニズムでもユダヤ主義でも超越は絶対と同義で、絶対者の隔絶性の方位を意味するが、偽ディオニュシオスが展開する四世紀以来のオーソドクスの伝統では、超越は絶対の神（三位一体）が自らの絶対性を超え出る全体的な働き（エネルゲイア）、我々が全人的な受動性をもって受けとめるべき絶対的人格的な能動性を意味している。これはすでに認識の秩序の問題ではない。この理解の神学的伝統の成立および展開の事情について知るところのない西方の眼には、それがネオプラトニズム的汎神論に見える。そこで、被造と対立的に並べて区別される絶対（ab-solutus）としての神の超越に向けてディオニュシオスを「修正」せざるを得ない。四世紀以来偽ディオニュシオスに至る神学的展開の意味は一口に言って「認識者」の立場の克服とも言えるから、この「修正」は、キリスト教に固有な体験と並べて、認識者の眼の、自由な思弁の回覧の意味をもつ。『パリ討論』第一問題において神を語る言葉が存在と知性の間を行き来するのは、ことにエックハルトに際立って現われるこの事情、即ち体験を踏まえた上での思弁の自由な場のとり方（パースペクティヴの自在な変化）によるとロスキーは考える。

では、そのような思弁の場が、エックハルトにことに際立って現われるのはどのようにしてであるかを、「神の名づけ」のより一般的な問題を手がかりにして考察しよう。<sup>(6)</sup>

### esse absconditum とその哲学的神学的場

エックハルトは『創世記註解』の中で cur quaeris nomen meum? (*Gen.* 32, 29) の註解を試みる。<sup>(7)</sup> この箇所は神の名を尋ねるヤコブを神が叱って「その場でこれを

祝福した」と続く、即ちヤコブの認識者としての姿勢を排して、祝福（礼拝）の秩序に立てる意味をもつ言葉であって、エックハルトがトマス・アクィナスの註解を通して下敷にしている『神名論』のディオニュシオスも正しくその意味にとっている。καὶ ὡςπερ ἀπὸ πάσης αὐτῶν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν D. N. I § 6. あらゆる名を超える神は存在の名をも知性の名をも超えている。

さて、ここに著しいことがある。エックハルトの註解は（そして彼が依拠する『神名論註解』のトマスがすでに）この創世記の箇所を註解をしながら、実は、似てはいるがより一般的な意味をもつ士師記（13, 18）の *cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?* を入れ代えて、そして *quod est mirabile* の解釈を展開しているのである。そのかぎりでは厳密な手続きに従うその解釈の過程で、エックハルトは *De doctrina Christiana* のアウグスティヌスによって、*nomen est mirabile, quia nomen est innominabile* と答える。「名づけ得ざる名」というパラドクスによって驚くべき名なのである。アウグスティヌスの場合はここで、言うべからざるものについて何ごとか語れば、すでに言うべからざるものでなくなるから、だから ‘*pugna verborum*’ を言葉で和らげるよりは沈黙によって避ける方が望ましいと勧めているのである。<sup>(8)</sup> もともと「名づけ」の対象でないからというよりは、人間的和解を超えるからというこの否定は、後にトマスに古典的表現を見出す卓越の道にすでに方位をとっている。しかしエックハルトは、全体の文脈から窺われるかぎり、‘*pugna verborum*’ を避けようとせず、むしろ「名づけ得ぬ名」という矛盾語法にそれを固定しようとしていると見える。

神の *ineffabilitas* の客観性が強調される次の解釈にそれが現われる。 *mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum*. 神が名づけ得ないのは、その本性が隠れたものだからである。神は *sub ratione esse* に *ineffabilis* である。アウグスティヌスの *noli foras ire, in teipsum redi (De vera religione)* を引きつつ、「隠れたる神」への内的アプローチの可能性を示唆する。そして問題の当の箇所を「内奥に見出される方の名を外部に尋ねるとは驚くべきだ」と読むのである。

さて、偽ディオニュシオスが、名づけの対象にならないという端的な意味において神の *ἀνώνυμον* を言うところを *sub ratione esse* に受け取るのは、エックハルト

が下敷にしている『神名論註解』のトマスがすでにそうなのである。そこでトマスはあらゆるものの原因である神を *esse innominabile* と言っている<sup>(9)</sup>。これは神の名のアポファシス（言わないあり方）の明らかに意識的な制限であり修正である。トマスにおいては、神はそれ自身の *esse* であって、本質によって限定されないが故に名づけられず、その限り認識されないが、しかしあらゆる被造に最も内的な *actus essendi* の原因である *actus purus* として、そこにアナログアの関係が置かれる。この関係がディオニュシオスのアポファシスを卓越の道に変形し、結果から出発してその超越的原因を語ることを許すのである。ところで、ディオニュシオスの神の *ἀνώουμον* を *sub ratione esse* に移すのはトマスとエックハルトで同じである。ではトマスの *esse innominabile* とエックハルトの *esse absconditum* とは同じかどうか。

一口で答えて、同じでない。トマスの *esse innominabile* は自然神学の場におかれた超越的神の *esse* であるのに、*esse absconditum* は内的人が自らの魂の内奥で出会う合一の神の *esse* であってミステイクな意味を帯びている。

エックハルトにおいては、神の内と外という区別が決定的な意味をもっている。ロスキーはエックハルトにおける「神の内」の説明のために、エックハルトのカナの奇蹟の註解（第六）の例をとりあげる<sup>(10)</sup>。良い酒を最後までとっておく新郎は神、酒は存在である。存在は、相互に区別されて入り込めない被造本質において、一見、外から見て良く見える。しかし存在が真に良く、純粹であるのは、ただ内面においてであり、内的 *esse* である限り、神が隠しもっている神の固有の *effectus* である限りにおいてである。

*Sexto, creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu deo proprio, quia est esse intimum omnibus, in intimis omnium.*

この箇所ではエックハルトは、トマスもそうしたであろうように、*esse intimum omnibus* の中に、神に固有な *effectus* を見ている。ところが、続く箇所の全体から見て、この *esse intimum* は、神が被造の本質の中に隠されたものとして「とっておく」神の *esse* そのものと同視されていると思われるのである。内的 *esse* であるかぎり、神の *esse* そのものと *effectus* の区別は問われていない。区別されるのは *deus intimus et in intimis* と「外的」被造性とである。ここにトマスとは違った存在論があることが明らかである。神と被造とをアナログアにつなぐ *actus essendi—existentia*

の論は全く排されている。Esse deus est と言うかぎり被造は非存在であるし、被造を存在と呼ぶならば、神は存在でない。被造が外的であるかぎり存在は多義的である。

それでは、被造の内奥の隠れたる存在と、神の隠れたる存在とは一義的であるかどうか。これは問いそのものが意味を失うような、一つ次元の違う場の問題であって、肯定にも否定にも答えようがない。ただエックハルトにおいては、造られざるものと造られたるものの *esse absconditum* が、丁度エゼキエル (44, 1) の「神の家の閉じられた門」のように、「一義的に *ineffable*」な領域をなし、そこには「他」なる関係はないのだと言うべきなのである。この場の中では、神の *esse* が *intimus et in intimis* であるように、造られたるものの *esse* は、自らの内奥の *esse* であることと *esse in deo* とが一つのことであり、神の *esse* と我々の *esse* が同時に不可分に把握される。

*esse absconditum* は、自然と超自然、存在と恩寵とが魂の内奥の神の一つの働きの中にあるようなミスティックな存在概念である。gottes grund vnd der sele grund ain grund ist. 「神の底と魂の底とは一つの底である」。この存在は、存在と呼ばれはしても、知性の相関者としての存在の概念から外れている。「だから、ひとは汝を尋ねれば尋ねるほど汝を見出さない。汝は見出さないような仕方尋ねなければならぬ<sup>(11)</sup>」。

このミスティックなリアリティが根本の直観としてエックハルトの中にあり、しかもそれが、神—被造実体というトマスの哲学的神学的枠組みに据えられていて、思弁の用語で叙述することが求められる。そのさい、神の存在と外的被造（実体）の存在は多義的だから、否定の鋒先を、ある時は神に、ある時は被造に向けるような矛盾的な場のとり方 (*jeu de positions contradictoires*) を余儀なくされる（対立のアポファシス）。

思弁の場がエックハルトでことに自由だと先に言ったのは、このような事情なのである。

### 知性と存在の対立的区別（二つの説教における）

前述の『パリ討論』第一問題の困難をエックハルトの著作全体に位置づけて理

解するために、ロスキーは、相反する方位のパースペクティブの二つの説教をとりあげる。ドイツ語説教 “*Quasi stella matutina*”<sup>(12)</sup> と、ラテン語説教 “*Deus unus est*”<sup>(13)</sup> とである。前者は、神への還帰の途上（いよいよ非類似の顕わになる類似化の過程）、知性の上昇が弁証法的思弁によってどのように翻訳されるかを示す。後者は逆に、神からの、というより「神の中」のパースペクティブで、神のイマゴとして造られた知性が、それ故に神と一つであるような神の一性の論である。この二つの説教はパースペクティブは反対であるが、存在と知性とを対立的に区別しようとする傾向において共通である。これが、神を語る言葉が存在と知性の間で揺れ動く『パリ討論』第一問題にダイナミックなパースペクティブの場を提供するかも知れない。

“*Quasi stella matutina*” は神は必然的に存在を超えることについて語る。すべて被造は存在をもつかぎり神に触れることはなく (enrüeret niht)<sup>(14)</sup>、神を存在と呼ぶのは太陽を黒いと言うに等しい。究極の目的は特定のあり方をもちたい (âne wise)<sup>(15)</sup> からである。神は知性的 (vernünftic) であって、我々は神の宮とも言うべき知性の働きによって自己の内面に懸っており (inswebendes bekantnisse)、明けの星が太陽から離れることのないように、Wort に対して biwort としてのあり方を保持するの<sup>(16)</sup> であると語る。

この説教に『パリ討論』第三問題のゴンサルヴスと同一人と思われるフランシスコ派の師との論争が言及されている<sup>(17)</sup>。同師は、意志は対象をそのものとして捉えるのに、知性は対象を知性の中にあるものとして、即ち認識の対象として捉えると批判する。たしかにそうだが、とエックハルトは答える、第一に、その意志の対象を限定するのは知性である。したがって、知性の固有な対象である存在は意志に優先し、「神の外庭」とでも言うべきものである<sup>(18)</sup>。しかし何よりも際立った知性の働きは、恩寵の光の中で (in einem vil hœhern liehte) 知性そのものの固有な働き（認識）を超え出る働きをすることである。そのような働きによって知性は、神を、意志の対象である善性という衣をも、知性固有の対象である存在という衣をも脱いだ裸のままに捉えると言う。知性を超える働きそのものが知性であり、知性が超えてゆく先の神が vernünftic で「その知の働きの中で御自身を認識する」<sup>(19)</sup>と語られている。

神はたしかにあらゆるものに存在を賦与するが、そのような神の最も普遍的な相 *daz aller gemeinsten* に対して、「言葉」である知性は神の最も固有な相 *daz aller eigentlicheste* <sup>(20)</sup> である。“*Quasi stella matutina*” では、このようにして存在と知性が対立させられている。

ラテン語説教 “*Deus unus est*” (ad *Gal.* 3 et *Deut.* 6) は「主につくものは主と一つの霊になる」(*I Cor.* 6; 17) *modus quo* <sup>(21)</sup> を語る。即ち神との合一の可能性であるが、何よりもそれは神に固有な *unitas* の問題である。「神はその単純さにおいて限りなく、その限りなさにおいて単純である。それ故に到るところにあって全体であり、かくしてあらゆる存在者の内奥に潜み入り (*illabitur*), ただその内奥にのみ存す。そしてただ神のみが一である」<sup>(22)</sup>。

このような一性は専ら知性のこととされる。「一なる神は知性であり、知性は一なる神である」<sup>(23)</sup>。造られたるものは、知性をもつかぎりにおいて、そしてただ神の *intelligere* の中でのみ、自己との同一性をも、神との等しさ *esse unum cum deo* をももつ。それらはすべて「知性の領域」*regio intellectus* の中で起こることである。神の知性の外にある限り、それぞれの固有の本質 (実体形相) においては神とも自己とも同じではない。専ら実体形相によって支配されている非知性的被造は、真の一性をもたないし、そこに高まる手だてをも欠いている。天使や人間のような知性的本性のものも、「ことごとく知性」である神とは違って、知性ではない「何か」をもっている。その別の何か *esse* である。そのため知性的存在は、「その *esse* が *intelligere* でない」ばかりでなく、「*esse* と *intelligere* の一種の複合をなす」<sup>(24)</sup> ことになる。ここでは *esse* は、区別と被造性の原理として *intelligere* と対立させられている。これに対して *intelligere* は神と結ぶ力であり、そして神化の可能性をなすかぎりにおいて、*increabile* と言われる。したがって知性的存在は *creabile* と *increabile* の複合ということになる。

知性的被造の中では *intelligere* と *esse* とは二つの対立する原理であるが、しかし “*Deus unus est*” では純粋知性である神に存在を否定することはしない。神においては「*intelligere* そのものが *esse*」<sup>(25)</sup> なのである。

“*Deus unus est*” では、神と被造とは一と非一という点でだけ対立している。この対立は被造の側にしかなく、神の知性の中では消えてしまう。「知性の外の知性で

はない存在はすべて被造であって、神とは別のものであり、神ではない。何故なら神の中には他はないからである<sup>(24)</sup>。そのような神の内面性に身を投げるのが「世から出ること」であり、ドイツ語説教に言う「放念」*abgeschiedenheit* である。<sup>(26)</sup>

### 『バリ討論』第一問題におけるパースペクティブの変化

“*Quasi stella matutina*” と “*Deus unus est*” は、エックハルトの思考がたどる相反する方位を示している。しかしそれにも拘らず、存在と知性を区別し、知性を神そのものの基本的な性格とし、同時に知性的被造の神との結合の *increabile* な基礎とする点で共通である。このダイナミックな場のとり方と、それに伴って同じくダイナミックな存在—知性関連の把握が、『バリ討論』第一問題の唐突と見える変化に適用出来るかも知れない。

『バリ討論』第一問題の主題は、神における存在と知性の同一性である。冒頭で「リアルにも又概念的にも同じ」と肯定的に答えられる。それが第三論証で突然 *ostendo quod non ita videtur mihi modo* と言って、神を専ら知性とし、神に存在を否定するに到るのである。しかしここで、これを直ちに主張の変化と見ず、パースペクティブの変化に注意して論証の推移を辿ってみると、唐突と見える変化に一つの理路が見えてくる。

神における存在と知性の同一を論ずる第一論証はトマスからの借用であるが、第二論証でエックハルトは、存在概念と知性概念の交換可能性に言及し、そこに概念的区別の視点をもち込み、その上で知性に対する存在の優位を考えていることが分かる。それは用いられている例から分かる。「人間」と「理性的なるもの」は交換可能であるが、「理性的なるもの」だから「人間」なのではなく、「人間」だから「理性的なるもの」なのである。理性的なることは人間にその定義によって属するのだからである。「このように、神においては、*ipsum esse* が *ipsum intelligere* である。その存在そのものによって働き、知性を働かせるのであるから<sup>(27)</sup>」。

存在と知性の同一性が、むしろそれらの区別と優先依存関係から言われるということから、この論ははじめから（冒頭に *omnes fundatur in hoc quod deus est primum et simplex* とあるように）究極の原因の根本的な単純性に方位をとっていることに気がつく。そこで、もしその単純性が、交換可能な二つの概念のうち的一方

の優位から解釈されるとすると、逆に、知性の優位から原因の単純性を言うことが可能ではないかと、すぐにも思いつこう。あたかも、フランシスコ派のゴンサルヴスの意志の優位の主張に対して、知性の優位を主張した時期である。

第三論証の突然の変化をロスキーはそのような意味でのパースペクティブの転換と考えるのである。こうして「esse は第一に creabilis という ratio をもつ」として知性と対立的に区別される<sup>(28)</sup>。その知性の立場が厳しい存在否定になるのは、存在と知性の同一という最初のテーゼから、知性の優位を次第にとり出すために “*Quasi stella matutina*” におけると同じ対立のアポファシスが適用されるからである。もっともここでは、ミスティクな体験を踏まえた上昇的弁証法の叙述というより、純粹の原因は「原因の中にある仕方」で以外には結果の内容を含まないから、したがって「存在の原因である神の中には、存在はない」と言うような、対立のアポファシスに置かれた原因についての形式的思弁が支配的であるが。

#### 純粹絶対の *intelligere* あるいは *esse* とは何を意味し得るか

しかし、形式的側面が強ければこそ特に意識されてくる問題がある。神について言われる純粹の *intelligere*、あるいは純粹の *esse* (*Prologus in opus propositionum* の *Esse deus est*) とは如何なるものか。固有の相関を排した上で、知性と存在とは何を意味するのであるか。

エックハルトは今引用した箇所、神はあらゆる存在の原因であるから、したがって *esse formaliter non est in deo* であると言った後、直ちに「もしその *intelligere* を *esse* と呼びたいというなら、それでも構わないが (*placet mihi*)」<sup>(29)</sup> と言い加えている。さらに少し先の箇所でも同じことが言われる。存在は被造に適合するのであるから、原因として以外に神の中に存在はなく、神の中には *puritas essendi* があるのだと言い、それは丁度誰かが夜道で名を尋ねられ、答えることを欲しない時 ‘*ego sum qui sum*’ 「私は私だ」と答えるのと同じで、*Exod.* 3, 14 のその句も、これと同じく名づけの拒否であると言う。そのさい、*puritas essendi* は *esse* の名からの純粹さを言う筈であるのに、ここでも「そのような純粹性を *esse* と呼ぶのなら別であるが」と付け加えている。

他にも繰り返されるこの種の発言は、<sup>(30)</sup> エックハルトにとって、神に適用される

*intelligere* あるいは *esse* の名は、単に用語法上の便宜にしかすぎないのではないかと疑わせる。ego sum qui sum の *puritas essendi* によって語られるのは、形式的に見れば、要するに被造と共通な一切の名を排除する閉鎖的絶対的自己同一性以外のものではない。この絶対的なそのもの性を存在と呼ぶか知性と呼ぶか、そのいずれによって呼ぶかは、エックハルトの教説の基本を少しでも変えるものではない。したがって『バリ討論』第一問題における神の存在否定は、そのかぎりでは用語法上の意味しかない<sup>(31)</sup>とロスキーは考える。

さて、究極的なもののこの絶対性は、対立のアポファシスの中で、思弁の対象になる限りにおいて被造と並立されて、知性、存在、一等の名によって語られている。しかし、“*Quasi stella matutina*” では、類似化の上昇の極みが絶対的非類似であることによって、この絶対 *ab-solutus* は同時に、単なる区別にはとどまらず、区別の解消であり、その超越として被造に語りかけるパーソナルな神の働きであることが、Wort と *biwort* の関わりの主題として最後に語られ、“*Deus unus est*” では、神の絶対的一が、対立を超える内的アポファシスの中で、「他」を含まぬ非区分の一性として語られ、神化合一の可能性の根拠とされている。

それにしても、偽ディオニュシオスが知性（認識）をも存在をも超えるものとして語った三位一体の神を、認識と存在の言葉で語る西欧思想の矛盾が、エックハルトにことに際立って現われているように思われる。

ロスキーは、その直接の原因を、エリウゲナ以来伝統になった西欧のディオニュシオス解釈に見ている。穏やかなロスキーが、唯一箇所註の中で、激しく、「ディオニュシオス文書の教説を——ことに西欧で——変容した後の伝統に、自分たちがどれだけ従属しているかを考えてみるのがない」と、これを批判している。<sup>(32)</sup>

#### 註

- (1) 本稿は V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1973 に依拠し、広汎多岐にわたるその内容の一部（6章あるうち第4章までの主題の一つ）の紹介である（後半2つの章の主要主題は「帰属のアナログア」）。それと同時に、問題の選択と提起の形によって、ロスキーが必ずしもそのまま前面に出してはいない側面（オーソドックスの伝

統)を浮き彫りにして、そこからエックハルトを照明する意図でもある。

- (2) Meister Eckhart, *Die deutschen u. lateinischen Werke*, hgg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart. *Die lateinischen Werke*, hgg. von Ernst Benz u. a. (*LW* と略) Bd. V pp. 37—48.
- (3) *LW I*, p. 41.
- (4) M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seiner geistigen Entwicklungen*, München 1927, p. 50.
- (5) V. Lossky, id., p. 24, note (38).
- (6) *ibid.*, ch. 1.
- (7) *LW I*, pp. 95—96.
- (8) *PL 34*, col. 21.
- (9) Th. Aquinas, *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, ed. Marietti, p. 50.
- (10) *LW III*, cap. 2, v. 10.
- (11) Meister Eckhart, *Die deutschen u. lateinischen Werke, ... Die deutschen Werke*. hgg. von Joseph Quint (*DW* と略) I, p. 253.
- (12) *ibid. Predigt 9* pp. 138—158.
- (13) *LW IV, Sermo XXIX* pp. 263—270.
- (14) *DW I*, pp. 147—148.
- (15) *ibid.*, p. 144.
- (16) *ibid.*, p. 158.
- (17) *ibid.*, pp. 152—153.
- (18) *ibid.* p. 150.
- (19) *ibid.*, p. 150.
- (20) *ibid.*, p. 149 et p. 154.
- (21) *LW IV*, p. 269.
- (22) *ibid.* pp. 263—264.
- (23) *ibid.*, p. 270.
- (24) *ibid.*, p. 268.
- (25) *ibid.*, p. 269.
- (26) *ibid.*, p. 270.
- (27) *LW V*, p. 40.
- (28) *ibid.*, p. 41.

- (29) *ibid.*, p. 45.
- (30) *LW IV Sermo* Ⅱ, 2 p. 115, 「至福を知性の働きの中におくのがよいが, しかし魂の裸の本質の中におくのがおそらくよりよいであろう (*fortassis melius*)」。
- (31) V. Lossky, *id.* p. 220.
- (32) *ibid.*, p. 21, note (31).