

クザーヌスの *De visione Dei* における 「神の住まう楽園」について

—エックハルトのドイツ語説教2と関連させて—

八 卷 和 彦

私はこの小論において、1453年にクザーヌスが著した *De visione Dei* における「壁に囲まれた神の住まう楽園」の表象¹⁾を、エックハルトのドイツ語説教2と関連させることによって、いっそうよく理解できるのではないかという予想のもとに考察してみたい。

I. *De visione Dei* における「神の住まう楽園」

まず初めに、「神の住まう楽園」をめぐる思惟の展開を、目下のわれわれの関心に関係する限りで簡単に捉えておきたい。比較的初めの部分である第7章に次のような記述がある。「主よ、あなたの面前に現れるのに値しない私がどうしてあなたを『手に入れる』ことができますでしょうか。……私が瞑想の沈黙の中に沈潜していると、主よ、あなたは私の心の内奥で次のように言って答えて下さいます。『汝は汝のものであれ、そうすれば私さえも汝のものとなる』と。……しかし、あなたが私に教えて下さらなければ、どのようにして私が自分のものとなりましょうか。しかしあなたは私にこう教えて下さいます。感覚 *sensus* が理性 *ratio* に従属し、理性が支配すべし。したがって感覚が理性に仕えるならば私が自分のものとなると。……このことから私は今分かります——私の内で絶えず語り私の理性を照らしてくれるあなたの言葉に耳を傾けるならば、私は自由な人間として、罪ある奴隷としてではなく、自分のものとなりうるのだということが²⁾。以上の引用は、理性の働きに関して次のようにまとめることができるだろう。神を覆いなしに観たいと欲す

る者は、以前には自分を捨てねばならないと考えていたのに対して、今は、自分自身にならなければならないということを神から教えられる。その際に理性が重要な役割を果たす。理性が感覚を自己に従わせるのである。これは、感覚の墮落した貪欲にふけていた自己から、つまり神から遙かに隔たった国から帰って来ることである⁵⁾。しかしこの理性も決して自立的なものではなく、絶えず神の言葉に耳を傾けねばならない。そして、それに耳を傾ければ、神の愛によって燃え立たせられた「神の下でのみ安らうことができる」⁴⁾という願望をもって、神の観 *visio Dei* へと向かって出発することになる。それは具体的には、例えば神において普遍的なものと同別的なものとが一致するという事等に理性が先ず驚かされることから始まる⁵⁾。

しかしその理性も間もなく神探究の道程で破綻することになる。「私は経験する。自分が闇の中に踏み入って、理性の全ての能力を超えて反対の一致 *coincidentia oppositorum* を許容し、不可能性が現れるところにこそ真理を探究せねばならないということ」⁶⁾。即ちこの段階に到って、理性は従来の「神探究者」の道案内としての役割が否定される。しかしこの神探究者はここで立ち止まることはない。「主よ、強い者(大人)の食物であるあなたは、私が自分に強制を加えるべく、私を元気づけて下さいます。なぜなら不可能性は必然性と一致するのです。今私はあなたが明らかに見出される所が分かりました。そこは矛盾するものどもの一致 *coincidentia contradictoriorum* によって取り巻かれています。しかしそれは楽園の壁なのであり、その中にあなたが住まわっておられるのです。その門は理性の最高の氣息 *spiritus altissimus rationis*⁷⁾ が監守しており、それが打ち負かされないかぎり、自由にはいることはできません⁸⁾。

しかし神探究者・クザーヌスは、説教の際の自身の次のような経験に照らしつつ、即ち、説教者の一つの顔が聴衆の各人によって見られ、またその説教が同様に各人によって聞かれるのに対して、説教する自分自身は聴衆の各人を同時に識別することも、彼らの間に答えることもできない、しかし神はそれができると表象することによって、神が個人としての万人と交流し

うること、等々の反対の一致を理解しようとする。こうして、彼は楽園の戸口にまで到り、神を見始める⁹⁾。

この段階で働いているのはもはや理性ではなく、知性である。

しかし神の真の存在の仕方は、知性でも把握できるものではないとされる。「あなたはあらゆる既に述べたものからは不可視でかけ離れて *absolutus* おり、無限に高く上げられているのである。……同時に万物でもあり何者でもないようなものとして現れるあなたは、人間のいかなる才能も自己の力でそれを攀じ登ることができない、あの高く聳える壁の内側に住まわっておられるのです」¹⁰⁾。

この段階では、もはや知性もそのままの有り方では無力になっている。これまでに紹介してきた探究者の道程が典型的に整理されている箇所が12章にある。「おお、豊かさの高みよ、あなたはなんと理解不可能であるのか。私がおあなたを創造しつつある創造者として把握するかぎりには、私は今なお楽園の壁のこちら側にいる。同じように、私がおあなたを被造可能な創造者として把握する限りには、私は未だ入ってはおらず壁の中（そのものの中）にいる。しかしあなたを絶対的（一切からかけ離れた）無限として観る時には、——本来あなたは『創造しつつある創造者』という名称も『被造可能な創造者』という名称もふさわしくないのであるから——それゆえ私はあなたをあからさまに見つめ始め、楽しみの庭園に入り始めるのである」¹¹⁾。この第一の段階は理性の把握であり、第二の段階が知性の把握であるが、知性にしても第三の段階では不十分になるのである。

この知性の挫折を描写している一節が13章にある。「私がかきわめて高く上げられて、あなたを無限として観る時には、それゆえあなたは近づきえないもの、理解できないもの、名付けえないもの、多重化できないもの、さらに不可視なものである。したがってあなたに近づいて行く者は、あらゆる限界と *finis* 目的（終わり）を超えて上昇せねばならない。しかし、彼は自分が目指している目的としてのあなたにどのように到達するのであろう——もし彼が目的（終わり）をも超えて上昇せねばならないとすれば、目的を超えて上昇

する者は、それで非限定で混乱したものに歩み入ることになるのではないか、またそのようにして知性にとっては、知性的混乱としての無知と闇に歩み入ることになるのではないか。それゆえにもしも知性があなたを観ることを欲するのならば、知性は無知になり、闇の中に置かれねばならない。しかし、私の神よ、知性の無知（無知の中の知性）とは〈docta ignorantia〉に他ならないのではないのでしょうか。それ故に神よ、あなたは無限であるのですから、その者の知性が無知の中にある者、即ち自分があなたについて無知であることを知っている者以外の人によっては近づかれえないのです。知性は無限であるあなたをどのようにして把握できるのでしょうか。知性は自己が無知であること、およびあなたが把握されえないことを知っています。なぜならあなたが無限であるのですから」¹²⁾。

つまり、人間が自己の内に深く入れれば入る程、自分の知性の神に対する無力を知ることになる。ではこの時知性はどうすべきであろうか。ここでもまた、理性の時と同じように内なる神の言葉に耳を傾けねばならないのである。「知性は信仰の中で神の言葉に自己を投げ出し、最高の教師のあの内的な教説に極めて注意深く耳を傾けねばならない。主がその中で何を語っているかを聞くことによって知性は完成される」¹³⁾。

しかしこの知性の挫折は、クザーヌスの場合、単に一回限りの挫折ではない。またいかなる緊張もなしに繰り返されるものでもない。そうではなくて、絶えず新たに遂行される挫折である。「あなたが把握可能であることを証明しようとするいかなることでも私の心の内に生じたら、私はそれを投げ捨てる。なぜならそれは私を惑わすものであるから」¹⁴⁾。つまり、自分の心の内に生じるこのような誘惑をその度に「誘惑」として判断し、投げ捨てるのであるから、彼は単に「観 visio」を待っているという訳ではなく、絶えず新たにそれに向けて努力しているのである。

既に上の引用の冒頭でも明らかなように、知性が挫折した後に初めて、神を観るもう一つの可能性、つまり「引き上げ raptus」が現れる。しかしこれはクザーヌスにおいて、注目すべきことには、「精神的引き上げ raptus mentalis」

と言われている¹⁵⁾。これは何を意味するのだろうか。中世の神秘主義の伝統の中には、raptus ではたんに「愛」だけが働いて、「知性」はもはや働かないと考える人々がいた。クザーヌスの同時代の論敵の一人 カルトジオ会士 Aggsbach の Vinzenz はそのように主張していた。クザーヌスはこれに対して反対しつつ、この書物 *De visione Dei* を Tegernsee の修道士たちのために著したのであった¹⁶⁾。上の引用からも分かるように、クザーヌスは raptus においても知性は未だ何らか働くと考えていた。同じく Tegernsee の修道士たちに宛てた先の註で触れた書簡の中で、アウグスティヌス¹⁷⁾ に倣いつつ、彼は次のように言っている。「自分が愛する対象に向けて無知の仕方でも自己を上げてそれと合一する者は、前もってその対象について何らかの認識を有していたのである。なぜならまったく知られていないものは愛されることもなく見出されることもないのであるから。たとえ見出されたとしてもなにも理解されえないだろう」と。端的に言えば、クザーヌスの raptus mentalis においては、知性は挫折してもそれで一切の活動を止めてしまう訳ではなく、知性が愛と結合されている、あるいは知性に愛が包摂されているのであり、それ故に彼の考える raptus は raptus mentalis と称されるのである¹⁸⁾。

ここでこれまでの紹介も踏まえつつ、神を探究する者の前に現れる楽園を巡る状況を整理しておこう。

- 1) 中世の図版の多くからうかがわれるような民衆の表象に倣って、クザーヌスも楽園を一つの都市として想像しており、それを当然のことながら壁が取り巻いている。しかしその壁は反対の一致と名付けられている¹⁹⁾。
- 2) 神は楽園の壁の内側に、壁から遙か離れて住まわっている²⁰⁾。
- 3) 壁はあらゆる言表されうること、考えられうることを神から遮断している²¹⁾。
- 4) 知性は神を観ようと欲するならば、壁のところで闇に入らねばならない²²⁾。
- 5) いかなる能力も自己の力では壁を超えることができない²³⁾。

6) 壁は一人の門番と一つの入口を持つ²⁴⁾。

すると次のような問をたてることができる。

1) そもそも楽園は何処に存在するのか。2) 楽園の壁とは何か。3) 楽園の門番たる「理性の最高の氣息」とはなにか。旧約聖書創世記の記述の通りに「天使」を意味しているのか。4) 楽園の入口とは何か。

これらの問への答えは、これまでのわれわれの考察から以下のようになるはずである。

第一の問に対しては、既に見た探究の道筋から判断して、探究者自身の心の内奥へと帰り沈潜すると出会うことができる、とすることができるだけである。クザーヌスは「どこに存在する」とは言っていない。時間・空間的に限定されたものという意味では、クザーヌスはむしろ「神は存在しない」と言うのである²⁵⁾。

第二の問に対する答えは、「楽園を壁が取り巻いている」という表現にも関わらず、壁は実は楽園に属しているものではないというべきある。なぜなら、無限な神が何かによって「囲まれる」ということはあり得ないし、また、愛なる神が楽園に近づくものを遮るということも本来あり得ないことであるのだから、「反対の一致の壁」という名称が示していることは、実は「反対の一致」というものが実体として存在するのではなくて、むしろこの壁がわれわれ人間の認識能力の産物であるということ、言わば *ens rationis*、もっと正確には *ens in ratione* であると思われる。即ち人間が自己の何らかの認識能力で楽園に入ろうとすると、その時に「自己の無力さが、自己の面前に自分を遮る壁が現れる」と思いなすところの、比喩的に言えば飛行機にとっての「音速の壁」のようなものであるはずである。人間の有限性あるいはむしろ自己中心性が、「壁が存在する」と思わせるのであろうと考えられる。つまり、もしも人が楽園に入ることができてしまったら、その時には「外」を見ても壁は存在しない、そのようなもののはずである。

第三の問に対する答えは、第二の問に対する答えと密接に関わって成立する。つまり「壁」が上述のような *ens in ratione* であるならば、その中に居

て門を監守する門番は、人間とは別な天使なのではなくて、文字通り人間の有する能力としての、とりわけ感覚内容の識別と推論を司るものとしての「理性の最高の精神（氣息）」であると見なことができるはずである²⁶⁾。むしろこのような人間の「理性の最高の氣息」が門番であるゆえに、事態は人間にとってとりわけ厄介となる訳である。つまり、第二と第三の間に対する答を総合して端的に言うならば、〈先ず壁があって、そこに門番がいる〉のではなくて、〈門番が壁を造りだしている〉という状況のはずである²⁷⁾。

第四の間に対する答えは、「あなたの言葉と概念のこの戸口を 通って 私が入り出てくる時に、同時に私はもっとも甘美な糧を見出す」²⁸⁾ という叙述からも推測されるように、イエス・キリストだと考えられる²⁹⁾。

II. エックハルトのドイツ語説教 2 「イエスがある村に入られた。

するとマルタという名の女がイエスを家に迎え入れた」について

以上のようにクザーヌスの「神の住まう楽園」の状況を捉えた上で、次にエックハルトの説教の考察に入る。ところで、この説教の考察に入るに先立って、エックハルトのクザーヌスへの関係、とりわけこの説教との関係について触れておきたい。エックハルトのクザーヌスへの影響について研究した J. Koch は、クザーヌスは *De docta ignorantia* 執筆当時はエックハルトの影響を受けていなかったが、1440 年代の中頃から影響を受け始めて、1450 年代になって顕著に、それも説教に大きく影響を受けるようになったとしている³⁰⁾。またその場合クザーヌスはエックハルトの思想を自分の言葉に翻訳して用いていると言っている³¹⁾。しかし、その後 Wackerzapp および Haubst の研究は、クザーヌスがはやく 1439 年から、つまり *De docta ignorantia* 執筆時から影響を受けていることを明らかにした³²⁾。しかし、それは主として Koch も言うようにエックハルトのラテン語著作からであり、従って、この説教はかなり後まで知らなかった公算が強い³³⁾。即ち 1449 年に、*De docta ignorantia* に対するハイデルベルクの神学教授 Johannes Wenck の批判書 *De ignota litteratura* をクザーヌスが知った時までである。この批判はそれよ

り遙か前に書かれていたようだが、クザーヌスはそれをようやくこの年に知ったのである。そこで彼はさっそく反駁のために *Apologia doctae ignorantiae* を著した³⁴⁾。Wenck の批判は、当時の神学の正統的立場からのもので、若干の歪曲された引用を用いながらクザーヌスの否定神学的要素を激しく批判しており、特にクザーヌスの「無限性のみからみれば神は父でも子でも聖霊でもない」³⁵⁾および「神の(における)反対の一致」と「神の万物の包含と万物への展開」を批判するために、エックハルトのこの説教の核心部分を抜粋してラテン語で引用して、これと同じことをクザーヌスも言っているのだとしているのである³⁶⁾。

これに対してクザーヌス自身は、*Apologia* の中でエックハルトを次のように弁護している。彼の聖書釈義、説教および討論集等々をたくさん読んだ。また彼の弁明書も見たことがある。その中で彼は自分の見解を進歩させているし、批判者が彼を理解していないことも分かる。またエックハルトが「被造物は神である」と考えている箇所は読んだこともないし、彼の天才と熱心さは賞賛に値するとしている³⁷⁾。しかし同時にクザーヌスは、エックハルトは一般の民衆には誤解されやすいので遠ざけておくほうがよいとも言っている³⁸⁾。

以上のようなエックハルトのクザーヌスへの関係を見ると、われわれがここで *De visione Dei* の「壁に囲まれた楽園」の表象をエックハルトの説教と関係づけることも、あながち牽強付会ではないであろう。

さて、この説教は既に日本語の翻訳もあるので³⁹⁾、その内容は、限られたこの場ではできるだけ簡単に押さえるだけに止めたい。

まずこの説教の表題は新約聖書「ルカによる福音」10・8 から取られて、ラテン語で、*Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine. excepit illum in domum suam.* となっている。それをエックハルト自身は、ドイツ語に訳せば次のようになると言う。‘*unser heere Jêsus Kristus der gienc ûf in ein bürgelin und wart enpfangen von einer juncvrouwe, diu ein wip was*’. (「われわれの主イエス・キリスト、或る bürgelin (Quint の訳語で

は Burgstädtchen⁴⁰⁾ (小さな城砦都市) に入りたまへば、女なる一人のおとめに迎え容れられる⁴¹⁾ となるのだと、そして以下エックハルトはこの説教で、「おとめ juncvrouwe」とは、そして「おんな wip」とは何を意味するのか、そして何故「おとめ」であり「おんな」でなければならないのか、また bürgelin とは何を意味するのか、何故それでなければならないのか、を説き明かしている。

「おとめ」とは、「外からの一切の(表象)像に触れない人」のことであるが、それはより具体的には、「すべてのものを『わがもの』とするような我執性 eigenschaft なしに私があるならば、従って私のなすことすること一切において何ものをも執着的につかむことなく、有利或いは不利の念をもってつかむことなく、むしろ現在のこの今、自由に脱却してただ神の御意志にのみ従い不断にその御意志を果たすならば、まことに私は、未だ生まれなかった以前にあったと同じようにすべての像による障礙なしに、おとめであるだろう」と言う⁴²⁾。それは、「おとめ」であるイエスを受けいれるためには、人は「おとめ」でなければならないからである⁴³⁾。

さらに「おんな」とは「魂につける高貴な名」である。「それは、『おとめ』よりも遙かに高貴である。人が自分のうちに神を受容することは善いことであり、その受容性において人は『おとめ』である。しかしその人のうちで神が豊かに実るということはさらに善いことである。なぜならば、受けた賜物が実を結ぶことこそ賜物への唯一の感謝だからである。その時霊 der geist は神に対してイエスを父の心の中に生み返す。そのような生み返す感謝において霊は『おんな』なのである」⁴⁴⁾。

さらに bürgelin については次のように説く。「霊のうちには、そのみが自由であるような或一つの力がある。或る時はそれを『霊の護り ein huote des geistes』、或る時はそれを『霊の光』と言ひ、或る時はそれを『火花 ein vünklin』、と言って来た。今日はしかし私は次のように言いたい、即ち、それは『これでもなくあれでもない』しかも『一つの或るもの』であって、それは天が地を高く超えているように、これとかあれとかを高く超えていると。

その故に今や私はそれを、今まで名付けて来たよりもいっそう高貴な仕方で名付けたいのである。しかもそれ自身はその高貴さをもあらゆる仕方で寄せつけず、遙かに高く超えている。それは一切の名を離れ一切の形式をまわらず露（はだか）であり、神がそれ自身において脱却して自由であるが如くに、完全に脱却して自由である。それは、神が一にして単純であるが如くに、完全に一にして単純であり、何人たりともいかなる仕方をもってしてもそのうちを伺うことができない⁴⁵⁾。この「魂の内なる城塞都市」は知性も意志も超えている力であるから、それらが「ただの一度でも一瞬間たりとも伺い見ることは決してない」のである⁴⁶⁾。

さらには、「神御自身すらも、三つのペルソナの様式と属性に従って存在したまう限り、一瞬間たりともこの bürgelin のうちを伺い見ることはできず、また未だかつて一度も見たもうたことはないのである。……見よ、一にして単純でありたもう神にしてはじめてこの一なるもの、私が魂の内なる bürgelin と呼ぶところに入りたまうのである。……そこでのみ魂は神と相等しいのである」⁴⁷⁾。

以上の紹介から明らかなように、この説教でもエックハルトに典型的な、「魂の内奥における神の（子の）の誕生」のモチーフが核心となっており、神を受けいれるに相応しい状態として「おとめ」が言われ、神を生み返すに相応しい状態として「おんな」が言われ、その「おとめ」と「おんな」が住まう「場」として、つまり「魂の内奥における神の（子の）の誕生」が成立する「場」として、——本来エックハルトにおいては魂が「場」であることも脱却せねばならないとされているのだが⁴⁸⁾、今ここではかりにこう表現しておく——あるいは「力」として、bürgelin が表象されている。なぜこの説教において「小さな城塞都市」なのかは、二つの理由があると考えられる。第一にそれは、エックハルトの言う「今や私はそれを、いっそう高貴な仕方で名付けたい。しかもそれ自身はその高貴さをもあらゆる仕方をも寄せつけず、遙かに高く超えている」という表象に相応しいからである。第二に、ヨーロッパでは一般に「都市」と言えばその周囲を城壁で囲まれているが、ここで

もその「城壁」が、クザーヌスの場合と同様に意味を持っているはずだ。つまり、「知性も意志も、さらに神すらもそのうちを伺い見ることができない」ように遮られるということ、明らかに描写するためである。

III. エックハルトの *bürgelin* とクザーヌスの *paradisus* の比較

以上のようにエックハルトとクザーヌスを、この二つの文献によって考察してみると、「壁に囲まれた城塞都市」という表象を第一として、いくつかの重要な共通性が浮かび上がってくる。しかし、同時にこの「城塞都市」には一見すると全く逆の意味をもつかのように見える点、即ち、エックハルトの場合には神がそこに誕生するものとしての魂の根底のことであり、クザーヌスの場合には人間がそこへと向かって上昇して入るべき楽園のことであるという形での対立があるように見える。しかしこのことは、後で詳しく検討することにして、今はまず共通性をもう少し詳しく押さえない。

- 1) 人間が神と出会うことは、自己の魂の内奥へと向かうことによって成立すること。
- 2) 神に向かうためには、エックハルトにおいては「外的な像」つまり *sensus* と *ratio* の働きによって生じる像から脱却することが必要であり⁴⁹⁾、クザーヌスにおいてもこの過程で *sensus* は *ratio* に従属し、さらに *ratio* の働きは挫折した。
- 3) さらに知性も、エックハルトでは「城壁」の中を伺うことができないのであり、クザーヌスでは「城壁」の中を自力ではあからさまに観ることができないのである。
- 4) また、エックハルトにおける「最高の力」つまり「城塞都市」は知性的 *intelligibel* な本性をもっているが⁵⁰⁾、クザーヌスにおいては、*raptus* が同様に *intelligibel* なものであった。
- 5) さらに神であるかぎりの神にあっては、エックハルトによれば、三つのペルソナの様式と属性はなくなるが、クザーヌスにおいても、神は「無限性のみを見れば三つのペルソナの区別はなくなる」とされているし、「被造可

能な創造主」というような表現も当てはまらないとされる⁵¹⁾。

さて、われわれが先に言及しつつ検討を残した「城壁に囲まれた都市 bürgelin」と「城壁に囲まれた楽園 paradisus」の関係について考察しよう。前にも言及したように、エックハルトの bürgelin はイエスがそれに入るものであるのに対して、クザーヌスの paradisus は神探究者がそれに入るものであるから、そこには明らかな相違があるように見える。しかし、子細に検討すると以下のような三点の深い共通性が浮かび上がってくる。

エックハルトの「城塞都市」は、決して人間にとって日常的なものではなかった。「すべての像を捨てるべし」という冒頭の言葉からも、また、「われわれがこのようにして一つの bürgelin であり、……イエスがそこに登り、迎え入れられ、そしてわれわれのうちに永遠に留まりたまうように、神がわれわれを助けたまわんことを」⁵²⁾ という末尾の言葉からも分かるように、われわれが一定の言わば purgatio (浄化) の過程を踏んでその結果「突破」⁵³⁾ として得られるものであり、結局は神によって与えられるものである。クザーヌスが楽園に近づいていく過程もまさに purgatio (浄化) の過程であったし、そこに入ることは、つまりその城壁を超えることはいかなる人間の力によっても不可能であって、神に引き上げてもらわねばならなかった。

第二に、エックハルトの bürgelin が「イエスが登り入るべきところとしてのエルサレム」という意味合いも持っているとするならば、中世の伝統では「楽園 paradisus」は同時に「天上のエルサレム」とも言われているから⁵⁴⁾、この bürgelin も「楽園」とみなすことができるであろう。そうであるならば、クザーヌスの楽園と共通性を有することになる。

実は第三に、さらに根源的な共通性を両者間に捉えることができるのである。エックハルトのこの説教のテーマである「魂の内奥における神の(子の)誕生」の思想においては、「神の魂への内在が直ちに魂の神への脱自と相即し、しかもこの相即を自覚的に強調する」点に特徴があり、また「神が魂の内に住むまさにその当処で、魂は自分自身を超え出て神の内に住む」と言われるものである⁵⁵⁾。この点は、この説教でも「おとめ」であり同時に「お

んな」である「マルタ」においてまさに同様のことが言われていた。そうであるならば、エックハルトの「魂の根底」たる *bürgelin* もクザーヌスの *paradisus* と異なる事態ではないことになる。実際にクザーヌスのこの書物の表題でもある '*visio Dei*' 自体が、エックハルトの上で見た相即性と同一構造を表現しているのである。つまり、「[神探究者が] 神を観る」ことは、同時に「神が神探究者を観る」ことでもある。このことは本文においても明瞭に書き付けられている。「あなたが観られることは、あなたを観る者をあなたが観ることに他ならない」⁵⁶⁾。そうであるならば、エックハルトにおいて魂の *bürgelin* に入る「イエス」の有する意味も、クザーヌスにおいて楽園の壁の入口として、人を楽園に導く「イエス」の有する意味も、結局は人間を神に近づけるものとして、まったく同一の役割を担っていることになる。

では、なぜクザーヌスはエックハルトの表現をそのまま用いなかったのだろうか。それは次のように考えられる。エックハルトをよく研究したと言い、1450年代になってとくに強く彼から影響を受けたとされるクザーヌスが、先の相即性を捉えているのであれば、そしてさらに、この魂の内なる *bürgelin* あるいは「魂の火花」が異端の疑いが濃厚であると批判されたことを弁えていれば、さらにまたエックハルトの思想がしばしば民衆には難解であるから遠ざけておいた方がよいと判断したクザーヌスであってみれば、エックハルトのこの言わば直截な表象をあえて逆転して、伝統的な「楽園に近づいて行く」という表象にしたのではないかと推測するのである。この点からも、先にクザーヌスがエックハルトとは異なり、「私はあなたが 見出される場が分かりました」とだけ言って、神が魂の内奥に存在するとは決して言っていなかった理由も明らかになると言えよう。

IV. 「都市」の表象のメタモルフォーゼ

もしわれわれの上の考察が正しいとしても、クザーヌスがこのような楽園のモチーフを展開したことの根拠は、ただエックハルトの影響を受けつつもエックハルトの「異端の嫌疑」を顧慮した為であるだけではないことを、わ

れわれは見逃すべきではない。つまり、このエックハルトのモチーフの逆転は、クザーヌスの思惟の内的必要性からもなされたと考えられるのである。その根拠をわれわれは、エックハルトの思惟には希薄である、すくなくとも説教に関するかぎりそうであって、クザーヌスには明確である神探究の道程、「外から内へ、内から『さらなる内』へ」という道程に求めることができる。この小論の冒頭で見たように、クザーヌスにおいては「外から内へ」の「外」が始めから否定されるべきものとはされていないのである。 *De Visione Dei*. のほとんど末尾近くに次のような記述がある。「私の神よ、私はあなたによってこの感覚的世界全体と全ての書物と全ての奉仕する霊たちを助けとして所有しています。その結果、私はあなたの認識へと進み行くのです。万物が私に、あなたへと向き変わるように促します。」⁵⁷⁾

このような意味を有するクザーヌスの「外」は、彼の晩年の書物 *Compendium* では「五つの門をもった、つまり城壁に囲まれた都市である宇宙誌家 *cosmographus*」がとらえるべき対象とされている。その宇宙誌家は、自分が外から五つの門、つまり五感を通して得た情報を整理し、地図に書きつける。その後それを考察しつつ、門を閉じて、自分の内的視線を働かせて、地図ではなく元の世界そのものを創造した創造主の存在に想いどり、神探究の道を出発して行くとされているのである⁵⁸⁾。

この描写と先の楽園の描写とを結んで考察するならば、ここに「外」をとらえる「都市としての人間」から、エックハルトのような「城塞都市としての魂」へと向かい、それがさらに「その内奥に向かうと到達することになる都市としての楽園」即ち「神」という形の一筋の道が、「内」に深く入れれば入るほどその都市が無限大に向けて大きくなるという、目眩めくばかりの逆説的な「入れ子」構造を有する思惟の展開が、浮き彫りにされてくる⁵⁹⁾。それは、言わば都市像のメタモルフォーゼとでも言うことのできるものである。そして、そのメタモルフォーゼの過程は、エックハルトとは異なり、一方において言わば「正統的」に、あるいは分かりやすい仕方、つまり「手引き *manuductio*」として、また他方においては極めて哲学的な論理をもって説き明

かされているのである。以上の事態と、先の註33) で言及したクザーヌスの *Sermo LV* の思惟の水準とを合わせて比較考察するならば、ここに、クザーヌスがエックハルトの思想を、Koch の言うようにまさに「翻訳」しなければならなかった理由があったのだと思われるのである。

註

- 1) この表象の源泉は未だ明らかになっていない。R. Haubst, Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der“Mauer der Koinzidenz”, in: *MFCG* 18 (1989), S. 195.
- 2) *De visione Dei* (以下 *De vis.*) VII (Paris 版著作集 [以下 *De vis.* の原文の箇所はこの著作集で示す] I, fol. 102^r 22ff.).
- 3) Cf. *De vis.* VIII (fol. 102^v 14ff.).
- 4) *Ibid.* (fol. 102^r 43f.).
- 5) *Ibid.* (fol. 103^r 7ff.).
- 6) *Ibid.* (fol. 103^v 5f.).
- 7) ‘spiritus’ という語は、クザーヌスにおいてガレノス的な「氣息」の意味をも有して用いられている。大出哲氏の御教示に従う。S. Oide, Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie, in: *MFCG* 13[1978] S. 198ff.
- 8) ‘Et animasti me Domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidit cum necessitate. Et repperi locum, in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et ista est murus paradisi, in quo habitas; cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus.’ *De vis.* IX (fol. 104^v 15ff.).
- 9) *Ibid.* X (fol. 103^v 40ff.).
- 10) *Ibid.* XII (fol. 104^v 36ff.).
- 11) *Ibid.* (fol. 105^r 18ff.).
- 12) *Ibid.* XIII (fol. 105^r 39ff.).
- 13) *Ibid.* XXV (fol. 113^r 24ff.).
- 14) *Ibid.* XVI (fol. 107^v 28f.).
- 15) *Ibid.* (fol. 107^v 35f.).
- 16) *Ibid.* (fol. 99^r 4ff.). および「Kaspar Aindorffer と Tegernsee の修道士たちへの手紙 (1453年9月14日付)」in: E. Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance* in: *BGPhMA*, XIV, 2-4, [Münster i. W. 1915] S. 113ff. 参照.
- 17) Augustinus, *De trinitate*, X, I, 1 [CCSL L p. 311].
- 18) これは *De vis.* 末尾の XXV 章に典型的に見られる。

- 19) 註 8) 参照。
- 20) *De vis.* XI (fol. 104^v 26); XVII (fol. 108^r 36f.).
- 21) *Ibid.* XIII (fol. 105^r 31f.).
- 22) *Ibid.* (fol. 105^r 45ff.).
- 23) *Ibid.* XII (fol. 104^v 40).
- 24) 註 8) 参照。および *De vis.* X (fol. 103^v 41) も。
- 25) ‘Deus, qui est undique et nullibi.’ (*Doct. ign.*, II, 12, 104).
- 26) クザーヌスは ratio を ratio apprehensiva と ratio imaginativa とに二分している (*De coniecturis*, II, 16, n. 157). 今は上輩の者としての ratio apprehensiva のことであろう。
- 27) この *De vis.* における問題については拙論 ‘Die “Manuductio” von der “ratio” zur Intuition in “De visione Dei”, in: *MFCG* 18[1989], S. 276ff. を参照されたい。
- 28) *De vis.* XI (fol. 104^v 16).
- 29) *Sermo* CCXIV [1456] では「キリストは父への門である」と明言している。
- 30) J. Koch, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, (C-T, I, 2/5) S. 189.
- 31) *Ibid.*, S. 184. (下線引用者)
- 32) H. Wackerzapp, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, in: *BGPhMA* XXX-IX, 3. R. Haubst, Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts, in: U. Kern, *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute* [1986].
- 33) クザーヌスは 1445 年 8 月 15 日にエックハルトのこの説教と同じ『ルカ』10・38 以下を題材にして説教を行っている (*Sermo* LV). その中で彼は castellm を humanitas のことであるとし、マルタはその内なる ratio, マリアは intellectus として説明している。しかし両者の優劣は論じていない。また、イエスはこの humanitas なる castellum の内に入るのであるが、同時に彼は、人がその祖国に帰還するための出入口であり道であるとされている。つまりこの説教では、イエスが humanitas という castellum に入ることは究極的なことではなく、また paradisus は humanitas とは別のどこかに想定されているのであり、さらに、それに到る際の ratio と intellectus の働きについては考察されていないのである。即ちエックハルトのこの説教の意味での「イエスが入る」ことが未だ言われてはおらず、またクザーヌスの *De vis.* におけるような哲学的考察も未だ展開されていないと言える。なお、エックハルトは『ルカ』7・11 等にも依拠しつつ、聖句の「都市」を「魂」と解釈する説教を他にも幾つか行っている。Pr. 18 (*DW*, I, S. 296ff.), Pr. 23 (*DW*, I, S. 407f.) 等。
- 34) 『知ある無知の弁明』(以下 *Apologia* とする)。

- 35) *Doct. ign.* I, 26, p. 55 (日本語訳 74 頁).
- 36) Wenck, *De ignota litteratura*, n. 24ff. (J. Hopkins, *Nichlas of Cusa's Debate with John Wenck* [Mineapolis 1981] 所載の Wenck 書の原文 p.102f.).
- 37) *Apoloigia* 25.
- 38) *Ibid.*
- 39) 上田閑照訳『説教三』(『人類の知的遺産 21 マイスター・エックハルト』(講談社) 295 頁以下). 以下原則として上田氏の訳語に従っている.
- 40) Quint, *Meister Eckhart Deutsche Predigten und Traktate* [München1963] S. 159.
- 41) *DW* I, S. 24, 3ff.
- 42) *Ibid.*, S. 25f.
- 43) *Ibid.*, S. 26.
- 44) *Ibid.*, S. 27.
- 45) *Ibid.*, S. 39f.
- 46) *Ibid.*, S. 42.
- 47) *Ibid.*, S. 43f.
- 48) クラウス・リーゼンフーバー『中世における超越と自由』[創文社,1988 年] 552頁. また, 川崎幸夫『エックハルトとゾイゼ』[関西大学出版部, 1986 年] 153 頁参照.
- 49) 'von allen vremen bilden ledic ist' (*DW* I, S. 24).
- 50) Quint, *op. cit.* S. 472.
- 51) 註 35) 参照.
- 52) *DW* I, S. 45.
- 53) 川崎幸夫上掲書 24 頁以下および 39 頁.
- 54) 例えば Cusanus, *Sermo VIII*, n. 4f.
- 55) 上田閑照「『神の子の誕生』と『神性への突破』」(『ドイツ神秘主義研究』[創文社刊]) 145 頁, さらに川崎上掲書 155 頁参照.
- 56) *De vis.* V (fol. 100^v 23). 同様な表現がエックハルトにもある. 'Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got siht,' (*DW* I, S. 201).
- 57) *De vis.* XXV (fol. 113^v 37).
- 58) *Compendium*, VIII n. 22f. この点に関する詳細な考察は, 拙論「フリートリッヒ・デッサウアーのクザーヌス像—自然科学と哲学・神学の出会い?」(『和歌山大学教育学部紀要—人文科学篇』第 38 集 [1989 年] 所載) を参照されたい.
- 59) この逆説的な「入れ子」構造の表象は, *De vis.* VII (fol. 101^v f.) にも, 胡桃の大木からその種子として胡桃へ, という例示をもって展開されている.