

三位一体への問いとしての始原への問い

—エックハルトの『ヨハネ福音書註解』における—

岡 安 喜 代

1 問題提起

マイスター・エックハルトは、『創世記』の「始めに神は天と地を創造された」(In principio creavit Deus caelum et terram), 及び『ヨハネ福音書』の「始めに言葉があった」(In principio erat verbum) の両節における、「始め」(principium) をめぐる解釈を、その『創世記註解』及び『ヨハネ福音書註解』において展開している。その際、エックハルトは両註解における「in principio」の語を時間的な始まり、あるいは単なる「最初」の意味ではなく、「principium」を形而上学的な意味の「始め」としてとらえて、それについて考察しており、この考察はエックハルトの『始源論』と呼ばれている。中山善樹はこの意味で principium を「始原」と訳しており、われわれもこれに従う¹⁾。

この、始原への問いは二つに区別される。ひとつはエックハルトが「第一の流出」と呼ぶ、神内の始原からの言葉すなわち御子であるロゴスの発出への問い、そしていまひとつは、彼が「第二の流出」と呼ぶ、神内の、被造物の始原からの被造物の産出への問いである²⁾。『創世記註解』においては後者が、そして『ヨハネ福音書註解』においては前者が中心的に扱われるが、エックハルトは第一のものは第二のものの範型であるとして³⁾、神内のロゴスの発出が被造物の産出の範型であると考えている。したがって、二つの問いは次元は異なるが内容的には連続しており、それゆえまた、『創世記註解』における始原への問いと、『ヨハネ福音書註解』におけるそれは統一的に解釈され得ると考えられる。

『ヨハネ福音書註解』において、エックハルトは『ヨハネ福音書』そのものの内容を、アウグスティヌスにしたがって、「キリストの神性と三位一体の奥義を述べたものである」と理解し、同時に「始めに言葉があった」の節を『ヨハネ福音書』そのも

の内容と同一視している⁴⁾。つまり『ヨハネ福音書註解』の内容は、「始めに言葉があった」、あるいはエックハルトの読み方によれば「始原においてロゴスががあった」⁵⁾とある、聖書の節の解釈による、始原への問いそのものであり、それは「言葉」、つまり御子であるロゴスとその「始原」との関係を問うという形で展開される、三位一体への問いでもある。

ところで『ヨハネ福音書註解』は、神のロゴスの始原を問うだけではなく、被造物の始原をも問い、始原がどのようにして被造物の始原であるかを問題にしている⁶⁾。しかし、エックハルトは『ヨハネ福音書』の主題は三位一体の奥義であると考えているので、『ヨハネ福音書註解』において第一義的に問われるのは神内のロゴスの始原であり、被造物の始原については、神内のロゴスの始原についての考察から得られる洞察として述べられているものと、構造的にはみなすことができる。

さて、『ヨハネ福音書註解』における始原への問いは、一方三位一体の理解の試みを内容とする、啓示された聖句の解釈として、神学の問いである。他方同時に、エックハルトにとり、この問いのテーマである始原は万物の存在の始原、つまり根拠であり、さらにわれわれの理性が求める根拠そのものであるので、始原への問いは根拠そのものを問う哲学の問いでもあると言われる⁷⁾。

それでは、エックハルトにあって、神学の真髄である三位一体への問いと、哲学そのものをなす根拠への問いはどのように一致するのであろうか。「始原」への問い自体は聖書の解釈としては神学の問いである。そして方法的に、『ヨハネ福音書』あるいはそのテーマである三位一体は、「哲学者たちの自然的論証によって」解釈される⁸⁾。それが可能であるのは、神が被造物の範型因として被造物の在り方から理解可能であるからである⁹⁾。しかしそれはエックハルトにあっては、単に神内の流出が、被造物の産出の範型因である限りで理解されるということだけを意味するのではない。その際理解可能であるのは、被造物の存在の根拠としての神だけではなく、被造物の根拠である以前に根拠そのものである神である。神はまさにわれわれの理性的在り方の範型因として、すなわち理性そのものの根拠として、われわれの理性の在り方から類比的に理解可能なのである¹⁰⁾。なぜなら人間の理性性にこそ範型因である神が刻印されているのであり、われわれの理性は自らを反省的に理解することができるからである。神が被造物の根拠である以前に、自らの内にすでにロゴスの根拠であるということが、神そのものに類比的に範型づけられて創造された、われわれの理性の在り方

の反省をとおして理解される。

それゆえ、理性の根拠への問いは、問う者と切り離された根拠への問いではなく、問うている理性そのものの、自らの根拠への問いであり、したがって根拠そのもののへの問いは、同時に理性が自らが何かを問うものでもある。『ヨハネ福音書註解』において、根拠そのものは三位一体という関係性がいかなるものかということから理解されるが、その理解は三位一体という啓示に導かれつつ、理性の自己理解からなされ、また逆に理性の自己理解を深め得る¹¹⁾。こうしてエックハルトにおいて神学の問いは方法的に哲学的に探求され、かつ内容的に哲学の問いと一致する¹²⁾。そしてわれわれがここではテーマにしないが、その哲学にはもろもろの被造物の根拠への問いもまた含まれてくるのである。

われわれは、エックハルトの『ヨハネ福音書註解』における三位一体の哲学的論証を検討して、被造物の始原である以前の、始原そのもの、あるいは根拠そのものについてのエックハルトの考察を明らかにし、またそれをとおしてエックハルトの哲学における信仰の位置付けを考えたい。

2 エックハルトの三位一体論

『ヨハネ福音書註解』は三位一体を論じることをテーマとしているが、三位一体そのものを集中的に論じた箇所はいくつかにしばられる¹³⁾。そこでは三位一体がどのような関係性によって成り立っているのかが、神の本性と諸属性、及び諸属性相互の関係の展開によって集中的に考察されている。われわれはそれらの箇所を中心にエックハルトの三位一体論を再構成し、それが演繹として成立するかどうかを考察する。

神の本性は存在であり¹⁴⁾、一、真、善は存在の完全性として神に固有なものである。というのは、神は第一のものとしてそれ自体として豊かであり、さらにそれ自身として存在するものとして、それらの完全性を自分のものとして持ち¹⁵⁾、また完全性とはそれが存在であるかぎりの存在の完全性であるので、存在そのものである神の完全性でなければならないからである。

さて、存在、一、真、善は「その基体に関しては実在的に置換されるが、固有の意味内容あるいはそれぞれの属性に関しては互いに区別される。存在の意味内容は〔他の意味から〕離脱されたもの (quid abiectum) であり、〔他の概念にたいして〕無区別であって、区別されないということ自体によって全ての概念から区別される」¹⁶⁾。

そのように存在は意味内容においてそれ自身によって限定されないものであり、そうしたものとして他の概念から区別されないゆえに、存在は存在以外に起源をもたず、また存在以外の何かを生じない、つまり何らかの区別されたものの起源ではあり得ない¹⁷⁾。それゆえ存在は生み出さず生まれないとされる¹⁸⁾。

それに対して一は、一そのものとしてそれ自身においては区別を含まないものであるが¹⁹⁾、存在に自己同一性を与えるものとして、一であるということによって「存在（という限定されないもの）を最初にかつ最小限度に限定」²⁰⁾し、その結果存在は自己同一的存在として他のものから区別されるようになる²¹⁾。つまり、「一でないものは存在しない」²²⁾あるいは自己同一的であることにより初めて在る。

さらに、「一なるものとしての、かつ父としての一から、真ないし真性が、一なる父からのみ生まれた子として産出される」²³⁾。すなわち、存在は一である、つまり自己同一的であることによって存在し、そのように存在するものとして自らを表出することが可能になる。そしてこの表出が存在の真性である。

これをさらにわれわれは次のように説明することができる。すなわち、自己同一的存在とは、「これ(A)はこれ(A)である」と言われることが可能なものであると言い換えることができる。「真はその属性から、ものと知性とのある種の一致であり、認識されたものと認識するものとの間に生まれた子である」²⁴⁾。真は「もの」つまり存在が自己同一的存在、言い換えると「これであるもの」としてとらえられること、つまり知性との一致である。自己同一性という存在の特徴は、この「～である」が表している二つの「これ(A)」の一致あるいは同等性としてわれわれは理解できる²⁵⁾。「およそ不等性というものが同等性から生まれるように、(子である)同等性そのものは(父である)一性から生み出される」²⁶⁾。「同等性はその本性からして、同等性が一性そのもののうちにとどまり、一性が同等性のうちにとどまるという仕方、一性から発出する」²⁷⁾。「これはこれである」という存在の表出、すなわち存在の真性は、自己同一性という存在の特徴そのものに潜在的に含まれている。そこで、一性は他のものをその起源としないものとして生まれぬもの、そして真性及び被造物を在らしめるものとして生み出すものと言われる²⁸⁾。

ところで、この表出は一が真を生むと言われ表される。この「生む」(genero または produco)と言われるときの内容は「形相の流出」(formalis emanatio)を意味している²⁹⁾。「形相の流出」の意味するところをエックハルトは、生むものが自らの本性

を他のものに与え、他のものの内的原因となることとして説明している³⁰⁾。つまり、生むものが生まれるものの内的原因であり、したがって産出される内容が同一のものである限り³¹⁾、生むものと生まれるものは発出関係においては他の概念であっても、本性においては別のものではない³²⁾。一から真の産出については、真の内容は表出された存在の自己同一性であるので、真と一とは内容的に同一である。しかし真は一の表出され、理解されることが可能となった内容である限りでは一とは別の概念である。こうして真は一から生まれると言われるが、しかし生むつまり形相を与えるということは一のみに戻され、真は生むものではない³³⁾。

さらに、このように、存在の自己同一性としての一は真として自らの本性である存在を表出し、その表出をとおして自らを認識する。これは自己意識の特徴である。つまり、自己意識とは、「私は私である」ということであり、それは元来純粋な自己還帰、つまり自己による自己に対する表出をとおしての自己に対する現存である。そのような完全な自己還帰、つまり「私」であるということは、もともと、真という自己表出をとおしての自己還帰である、存在の自己同一性としての一の特徴である。「『私』とは、純粋の実体を示しており、それはこの世においては見出されない。それが純粋の実体であるのは、それが他のものに依存せず、それ自身によって、それ自身において (per se et in se) 存立するからである」³⁴⁾。「一は (区別を含まない一として) それ自身において無区別的なものであり、(自己同一的存在として) 他のものから区別されたものであり、これゆえにベルソナのなものである」³⁵⁾。すなわち、純粋な自己同一の実体は「私」性を持つもの³⁶⁾、ベルソナでなければならない。

そこで、一性はあるものを存在たらしめるもの、すなわちすべての神性と被造物の始原であり、生まれず生むものと言われ、すべてのものを生むものとして一性には「父」のベルソナが帰される³⁷⁾。つまり神が始原ないし父であるのは一としてである。そしてベルソナから形相的に同一なものとして生まれるものである以上、真もまたベルソナでなければならない³⁸⁾。そこで真には一から生み出されたものとして「子」のベルソナが帰される³⁹⁾。これらは各ベルソナについて、発出関係、つまり起源づけるものと起源づけられるものという関係に従ってつけられる名である。こうして、「始原がロゴスの始原である」ということは、自己同一的存在という神の本性から導出される一と真の関係により説明され、同時にそれぞれには父と子のベルソナが帰される。

それでは、残る神の完全性の一つである善はどのように位置付けられるのであろうか。一方で、善は他のものとの関係における概念であり、被造物の善の原因、理念、始原であるかぎりでの神の名であるとされる⁴⁰⁾。それは神が自らの自己同一性から、被造物的存在を外へと生むものであること、別の言葉で言うと創造するものであることを指す⁴¹⁾。その意味でエックハルトの言葉で言えば、「善は神の内には数学的なものの中に善があるよりもずっとわずかしか存在しないが、しかし神は善の原因であり、理念であり、始原である限りで、善と名付けられる」⁴²⁾。しかし数学的なものの中には善はない。つまり、創造者として、被造物の善の起源である限り、神は善であると言われる。しかしそれは善そのものが被造物の起源であるということを意味しない。万物の始原はものに自己同一性を与える一性である⁴³⁾。その際創造される、つまり一性を与えられることによって在らしめられる被造物の善さは、一性のもとにあっては善の理念、つまり真としてある⁴⁴⁾。つまり創造は神がその存在の同一性の内容である知性の内に被造物を被造物の理念として持ち、その理念をとおして被造物を在らしめることである⁴⁵⁾。その際、善は被造物の存在の起源ではないが、しかし一なる神は被造物の善の始原である限りで、われわれによって善であると認識される⁴⁶⁾。われわれは神が創造者である限りで被造物の善を見て神が善であると言うが、われわれが被造物から知る限りでの善は神の名ではない。これは否定神学的に神の善さについての理解を被造物の善さ内にとどめないことを目的とした言明と言えよう。なぜなら他方では、被造物との関係からではなく、神の完全性としての善を考えたとき、善は一、真とならんで神の名であり、善は神内においては関係づける愛、つまり父と子の結合であるとされるからである⁴⁷⁾。善は神内においては一性と真性あるいは父と子の結合としての愛であると言われる。

それではこの結合あるいは愛は何を意味するのであろうか。それは一が自己を生む、つまり表出する自発性を指すと考えられる。「生む」という言葉にも暗示されているように、存在の自己同一性は、「AはAである」というその内容のなかに、もともと自己表出をとおして自己に還帰する自発性を含んでいる。そしてその自発性が善に帰される。「およそ産出というものはどのようなものであっても、生むものと生まれたものとともにあり、生むものと、生むものと同じ自然本性の生まれたものとの紐帯である共感 (complacentia) と愛なしには、理解されない」⁴⁸⁾。「働きそのものに伴い、ともに起こり、同時に起こるある種の愛がある。それはつまり働きそのものの中に

ある共感ないし喜びである。これゆえに神においては父と子から発出する愛が存在する。⁴⁹⁾ すなわち、存在の自己同一性の自己表出の自発性という力と、真という自己表出をとおしての自己還帰の力が善である。つまりその表出する自発性そのもの、表出された真と一との一致、そして一が真をとおして自分自身に戻る動きが一致としての善ないし愛に帰される⁵⁰⁾。それは「(善は一と真が) 一なるものであるかぎりにおいてそれらから発出する」⁵¹⁾。と言い換えられる。

ここで善ないし愛は発出する (procedo) と言われ、一と真が生む (genero) のではない⁵²⁾。つまり「発出」は起源となるものが起源づけられるものに形相を与えるとときに言われる「生む」とは異なり、あるものの成立が別のあるものを起源とするのみを指す。この場合の「発出」は、一と真が同一なものであるということそのものに含まれる、一と真に互いに他のものを目指させる働きが、善ないし愛の成立であることを意味している⁵³⁾。そこで一なる神はロゴスを受する愛そのものであり、ロゴスもまた愛された子として愛そのものであると言われる⁵⁴⁾。善ないし愛は形相的ではないので、形相的に一なる存在と置換されるのではなく、自発性そのものとしてとらえられる存在の自己同一性そのものの別の名であり、意味内容において一性とは実在的に区別される自立した実体である。この意味で神内において神的ペルソナから発出するものとして、善ないし愛には聖霊のペルソナが帰される⁵⁵⁾。

すでに述べたように、創造するという限りでの神の善は聖霊に帰されない。創造は善ないし聖霊によるものではなく、ものをひとつのものとして存在せしめる神の父性のもとになされるからである⁵⁶⁾。だがものをひとつのものとして存在せしめる神の自発性そのものに、善の名の内容が含まれている。つまり善は存在の自己同一性そのものに含まれる力としては先なるものであり、在らしめられた被造物の善としては、一と真に対して後なるものである。被造物の善の起源である限りの神の名としての善についての考察と、神内の結合あるいは愛としての善についての考察は区別される。被造物の善の起源としての神の善は最終的には神の自発性としての善と一致するが、エックハルトは被造物の善から類比的に考察される善を含んでいるがそれにとどまらず、それを超える善として神の善を考えようとしている。むしろ一なる神は被造物を生み出す者として善である以前に、ロゴスを受する愛そのものである⁵⁷⁾。

存在そのものの完全性である一、真、善は、このように意味内容において自立する実体であり、自立した純粋な実体としてそれぞれ純粋な自己同一性の特徴である「私」

性を持ち、それぞれに父と子と聖霊のペルソナが帰される。その三つの自立者は起源においては相互の関係性において成立しているが、三者は自己同一的存在という神の本性において一致している。それゆえ神は三位の一致としての一なる存在そのものである⁵⁸⁾。

3 結 論

われわれは始原がロゴスの始原であるということは、いかなることかということ、つまり神内の発出における始原そのものについて考察し、最終的にロゴスの始原は愛そのものと置換される存在の自己同一性⁵⁹⁾があるというこたえを得た。これは神が存在そのものであるとは何を意味するかということから出発し、存在が存在であること、存在の自己同一性からこれを哲学的にとらえようとした神論であり、エックハルトの三位一体論を形づくっている。ここで一、真、善という超越論的概念は自己同一的存在の自己展開による、神の存在論的構造として理解され、同時にそれは一真善の内的発展を表すことにもなっている。また、この発展は知性そのものを存在の自己同一性から導き出す知性論でもある。

さて、エックハルトは「ローマ人への手紙」を引用して「神に関する不可視な事柄は、世の被造物によって、造られたものをとおして、知解されるものとして見られている」とした後、「神に関する不可視な事柄」の例として、「神の永遠の力『すなわち子』、神性『すなわち聖霊』」をあげている⁵⁹⁾。ここから、エックハルトが、三位一体は理性的にとらえられ得る信仰箇条であると考えていると言ってよいだろう。しかしこのことは三位一体の信仰箇条がなくても、神が三位一体であることが自然的に論証されたであろうということを意味しない。三位一体を論理的基盤にはしていないが、啓示されたものとして認識に対して前以て与えられている三位一体を、真理として哲学的に知解することをエックハルトは課題としている。それゆえエックハルトは、三位一体はまず信仰されるべきものであると考えている⁶⁰⁾。また、三位一体について知解されることは類比的な理解にとどまり、奥義としての三位一体がすべて理解し尽くされると考えられているわけではない。しかし逆に類比的ではあってもわれわれの理性が神の似像である限り、その理解は単にわれわれの理解形式にとどまらなるとエックハルトは言うであろう。またこの知解は信仰者の完成である神の知解、至福直観とは区別される。至福直観は信仰にたいして与えられる恩寵であることはエックハルト

も指摘している⁶¹⁾。なされているのは三位一体の関係性あるいは構造についての哲学的反省である。

そして理解される三位一体の関係性はわれわれ自身の在り方の完成態の範型でもある。それゆえに三位一体についての考察は、エックハルトの人間論の基盤となっている。つまり人間は三位一体を範型因として在らしめられた、三位の似像である。範型因である三位一体への問いは、三位一体に範型づけられた者としての人間自身の完成あるいは救いへの問いでもある。歴史的に、聖書から4、5世紀に至るまで、三位一体論はもともと救いへの問いのなかに形成されたものであった。キリストと聖霊の神性がなければ人間の救いは成り立たないからである。この三位一体論は、救済論と一本につながっており、その意味でこれは単なる思弁のための思弁ではなく、神学の元来の意味に即した三位一体論であると言えよう。神内の「始原」への問いである三位一体論においては、根拠そのものについての考察と、われわれ自身の根拠、ひいてはわれわれの完成たる救いについての考察が一致している。

三位一体論がどのように人間論の基盤となっているかということについては『ヨハネ福音書註解』からさらに検討することができる。また神がどのようにして被造物の始原であるのかを論じる創造論については、被造物の「始原」についてのエックハルトの考察を見なければならないが、既に指摘したように第一の流出である神内の発出が第二の流出である創造の範型であると考えられている限り、この三位一体論はその理解にもさらに見通しを与えるのではないだろうか。創造と救いというエックハルトの思想の主要テーマの理解において、三位一体論は構成的であるとわれわれは予想出来る。

註

- 1) 中山善樹『エックハルト研究序説』創文社 1993年, p. 18; p. 65.
- 2) *Ibid.*, n. 564; また、被造物の始原についてのエックハルトの考察については、中山善樹が前掲書 p. 65-89 において詳細に論じている。
- 3) *Ibid.*, n. 138.
- 4) *In Joh.* n. 1.
- 5) エックハルトは「verbum」の語をギリシャ語の『ロゴス』を意識して使っており (*In Joh.* n. 1), また『ロゴス』を『御子』である神的ロゴスの意味で使っている (*In Joh.* n. 562)

- 6) *In Joh.* n. 82 で、エックハルトは「この章の冒頭は、非被造的なものであれ、被造的なものであれ、すべての存在者の一般的趨勢について教えているのである」としたうえで、まず非被造的な存在者については三位一体が論じられているとしている。
- 7) エックハルトの『創世記註解』及び『ヨハネ福音書註解』における始原論と根拠への問いの一致については、E. Waldschütz, A. Dempf とともに、中山善樹が指摘している；中山善樹前掲書 p. 65.
- 8) *In Joh.* n. 2.
- 9) 神秘である神が被造物の在り方から理解され得ることはパウロからの引用により指摘されている (*In Joh.* n. 2, cit. *Rom.* 1). また三位一体の神が範型因であるとする指摘 *Ibid.*, n. 164 に見られる。
- 10) *Ibid.*, n. 669 では、神の存在を「第一の知性」として規定している。これは第二の知性としてのわれわれの知性にたいして言われているものと言える。また、エックハルトは理性的であることをもって人間の規定であるとしている；*In Joh.* n. 10, 65, 95. さらに *Ibid.* n. 123 人間は三位一体の似像であるとされる。
- 11) Cf. 'ipsa verba evangelistae bene inspecta docent nos naturas rerum et ipsarum proprietates, tam in essendo quam in operando; ...': *ibid.*, n. 13.
- 12) *Ibid.*, n. 509;185.
- 13) とくに *Ibid.* n. 512-518;562;160-166.
- 14) *Ibid.*, n. 96;221;238f;562.
- 15) *Ibid.*, n. 97.
- 16) *Ibid.*, n. 562.
- 17) *Ibid.*, 562;512.
- 18) *Ibid.*, n. 516;562;513;567.
- 19) *Ibid.*, n. 562.
- 20) *Ibid.*, n. 513.
- 21) *Ibid.*, n. 562; n. 513.
- 22) *Ibid.*, n. 329.
- 23) *Ibid.*, n. 513.
- 24) *Ibid.*, n. 562.
- 25) Cf. *Ibid.*, n. 502 ではコブラが神の存在を指すということが指摘されている。
- 26) *Ibid.*, n. 556.
- 27) *Ibid.*, n. 557.
- 28) *Ibid.*, n. 564;516;513.
- 29) *Ibid.*, n. 25;342.
- 30) *Ibid.*, n. 342.

- 31) *Ibid.*
- 32) *Ibid.*, n. 5; 16; 133; 136f; 161.
- 33) *Ibid.*, n. 513f; 516.
- 34) *Ibid.*, n. 502.
- 35) *Ibid.*, n. 562.
- 36) *Ibid.*, n. 450; n. 502.
- 37) *Ibid.*, n. 513.
- 38) *Ibid.*, n. 163.
- 39) *Ibid.*, n. 562.
- 40) *Ibid.*
- 41) *Ibid.*, n. 564.
- 42) *Ibid.*, n. 562.
- 43) *Ibid.*, n. 514-516.
- 44) *Ibid.*, n. 518.
- 45) *Ibid.*, n. 518; n. 53ff.
- 46) *Ibid.*, n. 564.
- 47) *Ibid.*, n. 513.
- 48) *Ibid.*, n. 556.
- 49) *Ibid.*, n. 165.
- 50) Cf. 'pater et filius unum sunt, hinc est quod ab uno et vero producitur bonum ad amorem et nexum quendam duorum pertinens, aut est potius ipse nexus. ':*ibid.*, n. 513.52. 'Sic ergo in divinis habemus ... bonum procedens a duobus, uno scilicet et vero, ut unum sunt.' *ibid.*, n. 513.
- 51) *Ibid.*, n. 359.
- 52) *Ibid.*, n. 162.
- 53) *Ibid.*, n. 165.
- 54) *Ibid.*, n. 163; 82.
- 55) *Ibid.*, n. 514-517.
- 56) *Ibid.*, n. 513ff.
- 57) *Ibid.*, n. 513.
- 58) *Ibid.*, n. 2.
- 59) *Ibid.*, n. 295.
- 60) *Ibid.*, n. 158f.
- 61) *Ibid.*, n. 123.

übersetzt von Karl Christ und Joseph Koch (et. alt.), Bd. III: *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*. 訳として中山善樹訳『キリスト教神秘主義著作集7 エックハルト II 創世記注解 ヨハネ福音書注解』教文館 1993 年を参照.