

エックハルトの思想形成と 偽ディオニシオス・アレオパギテースの『神秘神学』

——《魂における神の誕生》の思想と《闇》の神秘思想の邂逅——

阿 部 善 彦

はじめに

これまで注目されることの少なかった、エックハルトの初期思想形成の重要性がみとめられるようになり、初期著作である『教導講話』（1294-1298年頃）や、「ドイツ語説教 101-104」（魂における神の誕生に関する連続説教：1300年頃）に対する研究が近年進展している。本稿の問題意識は、こうした研究状況を踏まえつつ、エックハルトの思想形成をディオニシオス（Dionysios Areopagitēs, 500年頃）との関係から解明することにある¹⁾。

これまで、エックハルトとディオニシオスの関係は、しばしば、「否定神学」の観点から論じられてきた²⁾。簡潔に言えば、言表可能性と言表不可能性の緊張関係のあいだで、「語りえないもの」に向かってぎりぎりの言語的可能性を模索する《神の言表可能性をめぐる問題系》や、「神性の

1) デイオニシオスとエックハルトの関係および西方ラテンにおけるディオニシオス受容についての全般的説明は次の研究を参照。Kurt Ruh, "Dionysius Areopagita im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts", in *Perspektiven der Philosophie* (Neues Jb. 13), 1987, pp. 207-223. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I, Beck, München, 1990, pp. 176-206; Bd. III (1996), pp. 59-163. *Denys l'Areopagite et sa postérité*, ed. Ysabel de Andia, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, pp. 379-404, p. 380. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, ed. T. Boiadjev et al., Turnhout, Brepols, 2000.

2) 一例として Alois M. Haas, "Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik"; "Nichtspekulation der Rheinländischen Mystik", in *Mystik im Kontext*, Wilhelm Fink, München, 2004, pp. 89-104; pp. 216-218. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960. Reiner Manstetten, *Esse est Deus*, Freiburg, Karl Alber, 1993, pp. 164-252.

無」のように、神に対してさえも語られる「無」の意味を問う《無をめぐる問題系》のいずれか、または、その両方を論じるものであった³⁾。こうした問題系は、エックハルト独自の神理解、存在理解、言語用法——とりわけドイツ語説教の思想表現——を読み解く上で、重要な問題を含んでいた。それだけに、これまで多くのエックハルト研究者の関心を集めてきた問題領域である。

だが、本稿は、これまで十分に研究の積み重ねられていない問題に焦点を当てたい。それは、エックハルトが語る神と魂の一致の思想と、ディオニシオスの『神秘神学』との関係である⁴⁾。ディオニシオスの『神秘神学』で語られる「闇」、そして、それに伴う「光」の思想は“henōsis”, “unio”と呼ばれる神との一致・合一に直接に関わるものであり、そこで、それは、聖書的源泉をもつ、モーゼのシナイ山登攀モチーフに重ねられ、「闇」への上昇的接近と参入として語られている⁵⁾。本稿では、エックハルトが、神と魂の一致に関する思索を、この登攀モチーフを伴うディオ

3) これらの《問題系》については前註文献の他、次を参照。上田閑照「『神の子の誕生』と『神性への突破』——ドイツ語説教集に於けるマイスター・エックハルトの根本思想」、『ドイツ神秘主義研究』、上田閑照編、増補版、創文社、1992年、107-232頁、第四章「無の問題」。同、「エックハルトのドイツ語説教」、『上田閑照集』第8巻、岩波書店、2002年171-272頁。バルンハルト・ヴェルテュ、『マイスター・エックハルト その思索に向かって思索する試み』、大津留直訳、法政大学出版局、2000年、第7章「突破——『離脱』の無としての神」。

4) デイオニシオスの原典、邦訳は次を参照。*Corpus Dionysiacum*, II, Berlin, De Gruyter, 2012. 今義弘訳、『神秘神学』、『中世思想原典集成 3 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』、平凡社、1994年、所収。熊田陽一郎訳、『神秘神学』、『キリスト教神秘主義著作集第一巻』、教文館、1992年、所収。但し、本稿の考察は主にエックハルトが利用したラテン語訳に基づく。*Mystical Theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste De Mystica Theologia*, ed. tr. James McEvoy, (Dallas Medieval Texts and Translations 3), Leuven, Peeters, 2003 (McEvoy 2003). *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris: The Mystical Theology of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin Translation with the Scholia Translated by Anastasius the Librarian, and Excerpt*, ed. tr. Michael Harrington, (Dallas Medieval Texts and Translations 4), Leuven, Peeters, 2004 (Harrington 2004). 順に中世西方ラテンで使用されたサラケヌス版、エリウゲナ版を収録している。

5) 霊的登攀モチーフとともに語られるディオニシオスの神秘神学的「闇」の思想背景とされるニュッサのグレゴリオスら東方ギリシアの神学者たちとの関係性については次の研究を参照。V. ロースキエ、『キリスト教東方の神秘思想』、宮本久雄訳、勁草書房、1986年、52-73頁。ルイ・ブイエ、『キリスト教神秘思想史1』、翻訳・監修上智大学中世思想研究所、平凡社、1996年、291、363-398頁。Ysabel de Andia, *Henosis: L'union a Dieu chez Denys l'Areopagite*, Leiden, Brill, 1996, pp. 303-374.

ニシオスの神秘神学的な「闇」への上昇的接近と参入を通じて展開していることを明らかにしたい。

特に、本稿では、神と魂の一致に関して、エックハルトの中心思想とされる《魂における神の誕生》の思想に注目し、《誕生》の思想と《闇》の神秘思想の接点を明らかにしたい。従来、《誕生》の思想は、エックハルトの中期から後期の思想と評価されてきたが、近年の研究成果によって、《誕生》の思想が展開される「魂における神の誕生に関する連続説教」（ドイツ語説教 101-104）が、初期著作に位置づけられたため、初期思想において既に展開されていたと再評価されている⁶⁾。本稿では、この説教中で、エックハルトが「魂における神の誕生」を、霊的登攀によって頂点を目指す神秘神学的な「闇」への上昇的接近と参入に重ねて語っていることを明らかにし、エックハルトの初期思想形成において、ディオニシオスの「闇」の神秘思想が一定の影響を及ぼしていたことを指摘したい。

1 ドイツ神秘思想における霊的登攀モチーフの意義

霊的登攀によって頂点を目指す神秘神学的な「闇」への上昇的接近と参入のモチーフは、ディオニシオスの『神秘神学』以前にも、東方ギリシアの思想伝統の中では、すでに強調されてきたところである。だが、果たして、それは、エックハルトおよびドイツ神秘思想において、どれほどの重要性をもっていたのか。この点について、ゾイゼ (Heinrich Seuse, 1295/1297-1366 年) のテキストを概観して確認しておきたい⁷⁾。

ゾイゼは、エックハルト、タウラーと並んでドイツ神秘思想の「三ツ星」と評されるドミニコ会思想家である。ゾイゼは、エックハルトの思想に親しみ、1326 年頃ケルンのドミニコ会総合学院で神学研究を行い、その際に、エックハルトと直接会ったと考えられる⁸⁾。ゾイゼの自伝的著作

6) 註 29 参照

7) ここでは、あくまでも、ドイツ神秘思想において神秘神学的な霊的登攀のモチーフが持続的に受容されていたことを確認する同時代的な指標としてエックハルトの精神的後継者であるゾイゼの例を取り上げる。また、本稿では詳細な研究に立ち入ることはできないがゾイゼのエックハルト受容については次の文献を参照。Fiorella Retucci, "On a Dangerous Trail: Henry Suso and the Condemnations of Meister Eckhart", in *A Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremiah Hackett, Leiden, Brill, 2013, pp. 587-606. なお、ゾイゼのエックハルト受容はこれまで『真理の書』を中心に論じられてきたが、これに対して注目が少なかった『ゾイゼの生涯』の重要性については次の拙論で指摘した。「ゾイゼにおけるエックハルト受容——『ゾイゼの生涯』第 6 章における「神化」、「放念」に関する教説を手がかりとして」、『フィロソフィア』（早大哲学会、第 100 号）2013 年（阿部 2013）。

『ゾイゼの生涯』（第21章）を見るならば、ゾイゼにとって、エックハルトが、ただ神学・哲学的な学問研究上のマイスター（*lesemeister*）であっただけではなく、霊的生活において欠かすことのできないマイスター（*lebemeister*）であったことを読み取ることができる。

ゾイゼのエックハルト受容を検討する上で中心となるテキスト、すなわち、ゾイゼがエックハルト的な神と魂の一致の思想について集中して論じている箇所としては、『ゾイゼの生涯』（以下 *Vita*）の最後部（第51-52章）があげられる。そこで、ゾイゼは、エックハルトの語る神と魂の一致の思想を、主に次の三つの聖書及び教父以来のキリスト教思想史的伝統の脈絡の中に位置づけている⁹⁾。

1. “*generatio spiritualis*”としての「魂における神の誕生」（*Gottesgeburt in der Seele*）の思想。
2. “*filiatio*”と呼ばれる、イエス・キリストを通じて実現する「神の子」としての完成と救済。
3. “*deificatio / theōsis*”と呼ばれる「神化」の思想。

これらのことは、エックハルト自身が、「ラテン語著作」、「ドイツ語著作」で論じることには確かに重なるものであり、ゾイゼのエックハルト受容が、エックハルトの思想の有するキリスト教思想史的背景をきわめて的確に把握していたことを示している¹⁰⁾。

8) ゾイゼのテキストは次の原典から訳出した。Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart, 1907. 『ゾイゼの生涯』については次の拙論を参照。阿部 2013. 「『ゾイゼの生涯』における愛と記憶——共生と和解の地平の物語り論的展望」、『パトリスティカ——教父研究』（教父研究会, 第15号）2011年, 64-82頁。“The Meaning of Death in German Mysticism — Reading Mystical Visions of Suso—”, in *Sophia Philosophica* (Sophia University Graduate School of Philosophy, XXV), 2013, pp. 5-12.

9) エックハルトにおけるこれら三つの聖書、教父的思想史伝統については次の研究および拙論を参照。Hugo Rahner, “Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen”, in *Symbol der Kirche*, Salzburg, Müller, 1964, pp. 11-87. 「エックハルトの『教導講話』におけるキリスト教的修行論——《模範》に基づく宗教的生の完成と《個人》の多様性の緊張関係」、『研究論叢』第44号, 星美学園短期大学, 2012年, 22-53頁（阿部 2012）。「エックハルト研究——初期ドイツ語著作『教導講話』における宗教的生の探究構造」（博士論文：博士〔哲学〕, 上智大学, 2011年（阿部 2011）, 121-127, 239-252頁。

10) これら三つのテーマそれぞれ自体のエックハルトの展開を見るには次の研究も参照。Pierre Gire, “Maître Eckhart : prédication et évangile de saint Jean”, in *La Prédication et l'Église chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, ed. Marie-Anne Vannier, Paris, Cerf, 2008, pp. 57-68. Jean Devriendt, “La création dans l'« Opus sermonum » d'Eckhart”, in *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, ed. Marie-Anne Vannier, Paris, Cerf, 2011

ゾイゼは、これら三つの主要なキリスト教思想史的伝統を背景として展開される、エックハルト的な神と魂の一致の道行きを、神秘神学的な“mystagogia”——神秘的一致に向かう無限の上昇の動性——と重ねて把握しつつ、神秘神学的な「光にあふれた輝ける闇の暗黒」への上昇と参入、「密やかに語りかける沈黙によって神秘の中の神秘を聴くこと」を目指す「山頂」(gebirge/berge)への登攀としてとらえている¹¹⁾。

ゾイゼは、その「山頂」を、「深淵」と呼ぶほか、「純粋な神性に満ちた神の子の場」であり、「その名無き名によれば無」であり、「最も高き終極」、「終わりのない場」、「深き根底の一性」、「一性の無」、「名無き本質的な無」、「輝ける暗闇」であり、「一性が自ら自身によって照らし出す照明の内にあるものだけが知りうる闇の沈黙であり静寂に満ちた静寂」であり、「霊的になった精神がそのうちへと飛翔する超知性的な場」であり、そこで、精神は、「時には果てしない高さを飛ぶものとなり、また、神性の神秘の高みゆえの根底無き深みを泳ぐ」とも語る (Vita, LII, pp. 184-187)。

そして、その際、神秘神学的「闇」および、その「闇」への参入の動性である、“mystagogia”としての神秘的上昇の動性が目指す「山頂」は、「霊的誕生」、「神の子」となることによる完成と救済、そして、「神化」¹²⁾の成就する場として把握されており、そうして、そこは、エックハルトに見られる三つのキリスト教思想史的伝統の脈絡を有する主要テーマが収斂

(Eckhart 2011), pp. 33-58 (Devriendt 2011). Isabelle Raviolo, “L’incréé du Principe chez Eckhart : la générosité infinie du Père”, Eckhart 2011, pp. 59-82. Pierre Gire, “Maître Eckhart et la question de l’unité de l’être humain”, in Eckhart 2011, pp. 139-150.

11) Vita, LII, pp. 188-190. ゾイゼはそこでディオニシオスに言及して『神秘神学』(I. 1)を踏まえた神的「闇」への上昇的登攀について語っている (Vita, LII, p. 190)。この箇所は『神秘神学』のほか、『神秘神学』(I. 1)を引用しているボナヴェントゥラの『魂の神への道程』第7章を踏まえていると指摘されている (ibid. p. 190, note)。『ゾイゼの生涯』(特に第51章)と『魂の神への道程』の密接な関係は次の研究を参照。Kurt Ruh, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik*, Bern, 1956, pp. 305-313. 但し、ディオニシオス受容に関してはボナヴェントゥラのみを直ちに源泉と断定できない。実際、最近では、エックハルト、ゾイゼと同時期の14世紀の中世ドイツ-オランダ語圏の俗語でのディオニシオス受容状況の解明が進み、ボナヴェントゥラ以外の複数の俗語版テキストの存在も指摘され、今後の研究が期待される。Wybren Scheepma, “Filling the blanks: A middle dutch Dionysius Quotation and the origins of the Rothchild Canticles”, in *Medium Aevum*, LXX, 2, 2001, pp. 278-303.

12) ゾイゼはここで「神化」について述べる際に、“sic affici, deificari est”と述べるクレルヴォーのベルナルドゥス (*De diligendo Deo*, X, 27-28)を引き合いに出している (Vita, LII, p. 187, note 17)。ゾイゼにおける「神化」については阿部 2013 参照。

する中心点として理解されている (Vita, LII, pp. 187-188)¹³⁾。

こうして「山頂」を目指す霊的登攀を、神秘神学的な「闇」への上昇と参入ととらえ、また、そこを最も秘匿的な神性の最も明澄な顕現の場として、しかも、同時に、最も秘匿的な魂の根底、深淵として、「霊的誕生」によって「神の子」となる「神化」の場としてとらえることは、エックハルト、ゾイゼだけでなく、ドイツ神秘思想と強い結びつきをもつフランドル神秘思想において、特にその主要な思想家であるリュースブルク (タワーと交流関係があった) が強調するところでもある¹⁴⁾。

2 エックハルトにおける霊的登攀のモチーフ——シナイ山とタボル山

ゾイゼが取り上げた、霊的登攀における「山頂」モチーフは、エックハルトにおいて決して目立つものではなく、これまで注目されることもほ

13) エックハルト以前ではこれら三つのテーマが、クレルヴォーのベルナルドゥス、サン・ティエリーのギョームの中で説かれている。その場合、聖書のほかにオリゲネスが典拠とされている。興味深いことに、エックハルトもまた、この三つのテーマに関して、二人の修道院神学者とともに、聖書のほかにオリゲネスを典拠にあげている (阿部 2012, 50-52 頁参照)。12 世紀において「オリゲネス・ルネサンス」と呼ばれるオリゲネスの再発見があり、ベルナルドゥス、ギョームにおいて、特に「雅歌」註解に大きな影響があり「婚姻神秘思想」が展開したこと、そして、オリゲネスを踏まえた両者の修道院神学的霊性がフランドルの神秘思想家 (ハーデヴィヒ、ナザレトのベアトリス、リュースブルク) の霊性神学の基盤を準備したことが指摘されている。エックハルトが、三つのテーマをオリゲネスと結びつけて展開していることはドイツ神秘思想の成立状況においても、オリゲネスを再発見した 12 世紀の修道院神学の強い影響があったことを想定させる。この点については今後の研究を通じて確認してゆきたい。Cf. Paul Verdeyen, "De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec", *Ons Geestelijk Erf* (= OGE), 51, 1977, pp. 3-19. Id. "William of Saint Thierry's influence on the Flemish Mystics", in *William, Abbot of Saint Thierry*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, pp. 240-253. 国府田武, 『ベギン運動とブラバントの霊性』, 創文社, 2001 年, 59-93, 309-329 頁。Verdeyen 師にはルーヴェン滞在中に研究上の助言をいただいた。

14) 自己自身と一切のものを超え、把握不可能な神の住まう「闇」へと上昇的に接近し参入する霊的登攀のモチーフと三つの重要テーマの連関はリュースブルクの『燦めく石』 (*Vanden blinkenden steen*, II, 4-7) に明確である。フランドル神秘思想における霊的登攀のモチーフと三つの重要テーマの連関については前註文献のほか次を参照。Ineke Cornet, "Metaphors of Transcendence and Transformation in the Arnhem Mystical Sermons (Royal Library, The Hague, ms. 133H13): Moses' Ascent of Mount Sinai as an Allegory for Mystical Experience" in OGE 79, 2008, pp. 369-396. Rob Faesen, "The Hidden Revelation of God: Brabantine Mystics on the Incarnation in the Present" in *"Godhead Here in Hiding": Incarnation and the History of Human Suffering*, ed. T. Merrigan, et al, Leuven, Peeters, pp. 319-333. Satoshi Kikuchi, "Jan van Ruusbroec and the "Birth of God" Doctrine", 『フィロソフィア』 (早大哲学会, 第 99 号), pp. 1-16, 2011 年。

とどなかつたと言える。だが、それでも、以下に見るように、確実に、「ラテン語著作」、「ドイツ語著作」において論じられており、ゾイゼはそれを的確にすくい上げている¹⁵⁾。このことを確認しておきたい。

エックハルトは、神秘神学的な闇への上昇と参入と結びついた、霊的登攀の「山頂」(mons/berge) モティーフを、二つの聖書の根拠をもつキリスト教的伝統を重ねて把握している。一つは、ディオニシオスの『神秘神学』に明らかのように、モーゼのシナイ山登攀であり、もう一つは、タボル山におけるキリストの変容である¹⁶⁾。

まず、モーゼのシナイ山登攀について見ておきたい。エックハルトの『出エジプト記註解』(*Expositio libri Exodi*, 1303-1305年に着手)で論じられる、モーゼのシナイ山登攀は、神秘神学的な「闇」への参入であり、その上昇の道行きでは、神秘神学の伝統的図式にしたがって、神との一致を目指す魂が、神ならざる一切との関わりを捨てる「浄化」が語られる(In Exod. n. 238)。

「山頂」への「上昇」が「浄化」として読み解かれる際には、「浄化」の象徴である「水」も注目される。そこには、イシドルスの『語源』を介して伝えられている、「モーゼ」の名前を「水から引き上げられたもの」(assumptus de aquis)と読み解くヒエロニムスのヘブライ語的解釈が結び付けられている(In Exod. n. 238, n. 276)¹⁷⁾。

タボル山での変容モティーフでもまた、一切の「像」を捨てることが語られ¹⁸⁾、そうして、一切の「像」を超えた「神の像」であるキリストと、同じ姿に形づくられる「変容」(transfiguratio/widerbilden)が成就すると語られる——“qui omnia reliquit, qui transfiguratur in monte cum Christo”(Serm. n. 509; cf. Serm. n. 437; Pr. 72, DW III, pp. 244-245)。

15) 以下、エックハルトの引用・参照は次の原典による。*Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936 ff. (略記方式は同原典に従う)

16) タボル山変容のモティーフについては、ディオニシオスの中に次のような記述箇所がある。「……ここでわれわれは最も輝かしい閃光に充たされ、神の目に見える顕現が純粋な観照においてわれわれを囲み照らす。あの最も神聖な変容において弟子たちを囲み照らしたように」(『神名論』592C: この箇所については袴田渉氏に教示を受けた)。

17) 「浄化」は神秘神学の「浄化・照明・一致」の最初の段階であり、ディオニシオスの『神秘神学』第一章第三節(モーゼについて言及される)でも強調される。エックハルトが、この最初の段階に関連して、「水が浄化する」のではなく、モーゼの語源を踏まえて「水から引き上げられる」ことを浄化として説明している点は興味深い。

18) 「ラテン語説教 44.1」, 「同 49. 2」, 「ドイツ語説教 72」, Devriendt 2011 参照。

「山頂」に向う上昇の動性によって、エックハルトは、「神の像」へと造られた人間が、キリストを通じて「神の子」となる「神化」を語り、「神化」において人間に授与される神的本性の高みを「山頂」の高みとして語る。「山頂」への上昇と参入は、神自身の「内」に入り、一切の発出・創造に先立つ「始原」(principium)において、神が神であるところの神的本性を受け取ることでであると解釈される (In Exod. n. 261-266; Pr. 72, DW III, pp. 241-242)。

それゆえ、「変容」によって人間がそれへと形づくられる「神の像」とは、まさしく、いかなる像も入り込めない始原における、「一切の像を超えた神の像」(gotes bilde obe bilde)であり、始原における神の「隠された神性の像」(bilde sîner verborgenen gotheit)であると語られる (Pr. 72, DW III, pp. 244-245)¹⁹⁾。

その意味で、「山頂」は、一切の像をよせつけず、一切の光の入り込む余地のない「闇」につつまれている。だが、同時に、エックハルトは、「光は闇において輝く」と語るヨハネ福音書の言葉に導かれ、その闇を光の輝く場として理解する (Pr. 72, DW III, pp. 250, 252)。この点において、シナイ山登攀モチーフとタボル山変容モチーフは複雑に絡み合う。「山頂」は、いずれも、あらゆる像を脱した、神自身の「内」、始原における神の場である。その意味で、そこは「闇」につつまれているが、同時に、その「闇」は、神自身である光の強烈な閃光・照射の場であり、あまりの輝きに目がくらむ光の直撃による暗闇でもある。「山頂」の「闇」はただ否定神学的な意味で、認識の欠如なのではなく、認識の過剰、あふれ出る光の体験なのである。

タボル山におけるキリストの変容は、聖書が記しているように、まさに光の体験に他ならない。それは、あらゆる「像」を脱して、その「山頂」に入ったものが、それ自身が光であるところのキリストに照らし出され、その同じ姿に変えられる光の体験である²⁰⁾。これを、エックハルトは、「光は闇の中に輝く」という聖句にしたがって、神秘神学的な「闇」の中

19) その際、神化において与えられる神性の一義性を強調するエックハルト独特の「像」論と本質始原論が理論展開される。本質始原論については次の研究を参照。田島照久、「エックハルトにおける『本質的始原論』と『義なる者』(iustus)——異端判決と‘in quantum’語法による弁明」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、2012年、3-19頁。

20) 「闇」が同時に一切を凌駕する圧倒的な照明であり、神化を実現する「変容」の照明であることは、ゾイゼにおいても受け継がれており、「輝ける暗闇」と「変容」が直接に結びつけられている (Vita, LII, pp. 187, 189)。

で起こる、強烈な光の体験として理解する。神秘神学的な「山頂」への登攀による「闇」への参入は、光と闇の同時的体験・認識であるだけでなく、光の照射による「変容」、つまり、真の神の像であるキリストに一致し、「神の子」となる「神化」の実現となる (Pr. 72, DW III, pp. 252-253)²¹⁾。ここにエックハルトの明確な問題意識があったことは、初期の説教ですでに、「光は闇の中に輝く」ことの意味を、はっきりと、われわれが「神の子」となる霊的誕生の実現として語っていることから跡付けられる (Pr. 101 DW IV, p. 366)。

「光は闇の中に輝く」に基づき、神秘神学的な「山頂」への登攀、「闇」への参入のテーマを、光の照射による「変容」、そして、神の像であるキリストに一致し、「神の子」となる「神化」のテーマと思想的に統合することは、とりわけ、「ドイツ語説教 72」に顕著であるが、彼のその他の著作全体から見れば、必ずしも目立つものではない²²⁾。しかし、ゾイゼは、それをエックハルトの神と魂の一致の思想に関する核心部分としてとらえ、そこに内在する、キリスト教思想史的脈絡を的確にとらえながら、自らのエックハルト理解の中心部で取り上げているのである²³⁾。

3 『出エジプト記註解』におけるシナイ山登攀の解釈

以上の考察を踏まえて、あらためて、エックハルトの神学的名著の一つ

21) 「ドイツ語説教 72」では三つの「闇」についても語られている (Pr. 72, DW III, pp. 250-251)。第一は被造物に向かう認識を離れる「闇」であり、第二は神的光の照射による「闇」であり、第三は光をはるかに超えることで一切の光を失う「闇」である。いずれも「神は光であり、闇の中で輝く」という聖句の解釈の枠組みの中で論じられ、聖句が語る「光」の輝き出る「闇」をこの身において成就するための魂の道行きが語られている。中でも、魂が光をはるかに超えることで一切の光を失う三つ目の「闇」が、神自身である「光」が輝き出るために「最善」のことであるとされている。

22) 「ドイツ語説教 72」では、本文中で述べたように、「神の子」となることは「隠された神性の像」を実現することであり、それは「子」がそこから発するところの「父」において神的始原に還帰し、神性における「一」を実現することに他ならない。こうして「像」論を通じて展開されるエックハルト独特の神性の一義性については註 19 参照。

23) このことはフランドル神秘思想においても見出される。タボル山モチーフはリユースブルクにも見られる (*Vanden blinkenden steen*, II, 6; この箇所については Faesen 教授に教示を受けた)。また、本稿では、詳しく取り上げることができないが、シナイ山登攀モチーフとタボル山変容モチーフは、東方キリスト教の神秘神学の伝統で重要視され、主要な思想家の思想形成に大きな影響を及ぼしたテーマである。おそらくディオニシオスが、主要な思想源泉であったと考えられるが、エックハルトが、実際に、東方キリスト教の思想伝統とどのような接点をもちえたかについては、未だ十分に明らかになっていないことが多い。この点については今後の課題としたい。

『出エジプト記註解』においてシナイ山登攀が論じられる箇所をとりあげ、エックハルトにおけるディオニシオスの『神秘神学』受容の実例を確認してゆくことにしたい²⁴⁾。長くなるが重要箇所を引用する。

「然るに、さらに、第四には、『闇』によって、神的な光明の無限定性と超卓越性 [immensitas et superexcellencia divini luminis] が理解される。「テモテ書一」第六章で、『[神は] 近づくことの出来ない光 [の内に] 住まう』（一テモ、6・16）、と述べられる。ラビ・モーゼスは、「迷える者の導き」第三卷第十章で、次のように述べる。『われわれの知性が創造主を把握しようと励むとき』、『神の周辺を隔てる大きな壁を見出す』、と。また、その後で、神『ご自身は、まことに、雲と闇において、わたしたちから秘せられている [absconditus]』と述べる。そして、このことは、『詩篇』で、『雲と闇が神の周囲にある』（詩、96・2）、また同じく、『神は暗闇 [tenebra] をご自分の隠れ家とした』（詩、17・12）、『と述べられていることである』と述べる。さらに、その後で、『すべての人において知られていることは』、『シナイ山に立った日が、雲と濃い霧の日であったことである』と述べ、その後、『それゆえに、暗闇と雲が意味するのは』、『無明が神を取り囲んでいたということではなく、というも、神のもとには無明は存在しないのであり、むしろ、明澄なる光があるのであって、それは次のように述べられている通りである』、『神の栄光によって地は明るく照らされた』、と』述べる。その箇所は、わたしたちの聖書では、「神の威光によって地が輝いた」（エゼ、43・2）、と「エゼキエル書」第四三章にある。そして、「ヨハネの黙示録」第十八章には『神の栄光によって地は明るく照らされた』（黙、18・1）とあり、そして、「ヨハネの手紙一」第一章には、『神は光であり、そのうちには、いかなる暗闇もない』（一ヨハ、1・5）とある。それゆえに、『モーゼは、神がそのうちにいます、闇へと近づいていった』（出、20・21）と述べられる意味は、超卓越的な光へと、わたしたちの知性を眩しく照らし出し、眩ませてしまう光へと近づいていった、ということであ

24) ここでは、エックハルトが、ディオニシオスの「闇」の神秘思想を、聖書解釈の枠組みの中で、モーゼのシナイ山登攀モチーフの中で受容していることを確認してゆく。その内容がディオニシオスの『神秘神学』第一章第三節で語られるモーゼ解釈とどのような関係をもつかについてはさらなる研究を要する問題であり別の機会に論じたい。

る。実際、わたしたちが、わたしたちの目が太陽の光輪における光線によって、眩しく照らし出されて、眩ませられるのと同様である。そして、これが、ディオニシオスが、「神秘神学」第一章で述べることである。『単純で、秘せられた [“abscondita”, ヨハネス・サラケヌスの訳では “absoluta”, 『絶対で』] となっている。それ以外は、サラケヌス訳と同じ。], 不可変である神学の諸々の神秘が、密やかにして、教えに富んだ沈黙の、光輝を超えて輝く闇のもとに覆い隠されている。神学の神秘は、最も無明なるもののうちにあつて、最も明澄なるものを超えたものを、光輝を超えて光輝かせているのである』。そして、「ガイウスへの手紙一」では、次のように述べている。『完全な無知とは、認識される一切のものを超えた者についての認識である』。そして、ヨハネス・サラケヌスは、「神秘神学」の「序文」のなかで次のように述べている。『否定 [除去] によって、神の認識へと、高く上げられるとしても、究極的には、神が何であるかは、覆い閉ざされ、隠されたままのこされる』 (In Exod. n. 237)。

中世西欧ラテン世界においてディオニシオスの思想は、エリウゲナ (Johannes Scotus Eriugena, 810 頃-877 年頃) 以降、本格的に受容されたと考えられるが、エックハルトがどのようにディオニシオスのテキストに触れたのか詳細は明らかではない。だが、同じドミニコ会思想家、アルベルトゥス・マグヌス、トマス・アクィナスが利用した資料を使用したと考えられる。エックハルトは、パリ大学で命題集講師を務め、さらに二度も神学教授を務めており、トマスやアルベルトゥスが使用した、パリのサン・ジャック修道院所蔵のディオニシオス文書を利用したと推定される。その中には、エックハルトがここで使用しているサラケヌス訳のテキストが収録されているほか、エリウゲナ訳、アナスタシウスによるラテン語訳スコリア、トマス・ガルスの注釈なども収録されている²⁵⁾。

では、エックハルトのテキストに戻ってみたい。まず、先の引用箇所最後の見る。サラケヌスの「序文」から引用があるが、実際のサラケヌスの原文と比較すると、原文テキストの一部が書き写されていない。それを補う (傍点) と次のようになる。

25) サン・ジャック修道院所蔵の *Corpus Dionysiacum* については次の研究を参照。Harrington 2004, pp. 32-38.

「神秘と言われるのは、覆い閉ざされたもの、隠されたものということであり、それというのも、否定〔除去〕によって、神の認識へと、高く上げられるとしても、究極的には、神が何であるかは、覆い閉ざされ、隠されたままのこされるからである」（サラケヌス版は McEvoy 2003 に基づいて訳出）。

すなわち、この文章は、「神秘神学」における「神秘」に関する語義・概念の説明に該当する。また、サラケヌスの原文では、それに続いて、“mystica” がギリシャ語の “myo” に基づいていること、そして、それは “claudio” だけでなく、“disco”, “doceo” とも訳されうることが記される。このことからして、そこでは、神秘神学が、一方では秘匿的なものであるとともに、他方では同時に、「神に関する深遠な教え」（multa de Deo doctrina）という自己顕現的なものでもあることが説かれている。

すなわち、サラケヌスの序文は、“myo” の重層的意味連関を指摘しながら、「神秘神学」は、「覆い閉ざされ」（clausa）、「隠された」（occulta）ものとして語られるが、それはたんなる認識の欠如を意味するのではなく、同時に、「神に関する深遠な教え」であること、つまり、あらゆる認識を凌駕するものが、そのようなものとして究めがたきものとして自らを示す自己現出であることを示している。

“myo” のうちに読み解かれる、秘匿性と自己顕現性の重層的意味連関は、エックハルトが、ここで、「闇」と「光」によって語ろうとしていることに符合する。すなわち、ここで、「闇」は、「光」の欠如としての「闇」ではなく、神自身である「光」の過剰で横溢的な自己現出ゆえの「闇」として理解されている。そして、その意味において、エックハルトは先の引用箇所のように述べている。

『神は光であり、そのうちには、いかなる暗闇もない』（一ヨハ、1・5）とある。それゆえに、『モーゼは、神がそのうちにいます、闇へと近づいていった』（出、20・21）と述べられる意味は、超卓越的な光へと、わたしたちの知性を眩しく照らし出し、眩ませてしまう光へと近づいていった、ということである。こうして、「闇」への接近・参入は、同時に、「光」への接近・参入であると理解されている。

また、先の引用でエックハルトは、サラケヌス訳で “absoluta” とあるところを “abscondita” と記している²⁶⁾。これは、前後の脈絡から見ると、ただの誤写として片づけてよいものでもない。そこで「秘せられ

た] (abscondita) と語られる「神学の諸々の神秘」(theologiae mysteria) は、「沈黙の闇」(caligo silentii) の中に覆い隠されているのであるが、その「沈黙」は、“myo” が同時に “doceo” を意味しているとされていたように、「教えに富んだ沈黙」(doctum silentium) である²⁷⁾。“myo” に遡る、この「教え」と「沈黙」の逆説的な一致の把握は、その後の「完全な無知とは、認識される一切のものを超えた者についての認識である」という思想表現にも響きあう。さらに、この「完全な無知」と「認識」の一致は、それまで述べられてきたように、それが「闇」として現れる、あらゆる認識を凌駕する強烈な神的光の照射・照明として理解されている。

エックハルトはここで聖書註解の一部として、『闇』によって、神的な光明の無限定性と超卓越性 [immensitas et superexcellencia divini luminis] が理解される」ことを示すが、その際に、「闇」と「光」に関する「神秘神学」の伝統の中に内在する秘匿性と自己顕現性の重層的意味連関を探り出す。その核となる洞察は、「光輝を超えて輝く闇」(caligo supersplendens) について語るディオニシオスの『神秘神学』から導かれているが、さらに、それは、モーゼのシナイ山登攀モチーフと結び付けられる。エックハルトが、そこで、マイモニデスを参照しながら、「雲」や「霧」というシナイ山登攀モチーフに関する根本語を丁寧に読み解き、「闇」と「光」の解釈を引き出していることは注目し得る。山頂を覆う「雲」が人間知性の把握的認識を拒絶する「闇」、神の隠れ家たる「暗闇」であり、かつ、神自身は地を照らす「明澄な光」であると語るマイモニデスの聖書解釈から、登攀の動性が、「闇」への接近・参入であり、同時に、「光」への接近・参入であることを読み解いているが、そこで、エックハルトは、マイモニデスとディオニシオスの『神秘神学』の二つの思想伝統をシナイ山登攀モチーフの中で繋ぎ止めていると見ることもできる。

4 「魂における神の誕生」と「闇」の神秘思想——初期説教における邂逅

以上の考察を通じて、エックハルトがディオニシオスの「闇」の神秘思想を、霊的登攀モチーフの中で受容していたことを確認してきた。その上で、エックハルトの中心思想である「魂における神の誕生」の思想のうち「闇」の神秘思想がどのように取り入れられ、展開されているかにつ

26) これはエックハルト全集校訂者が異同を確認しているため誤植ではない。

27) なお、エリウゲナ訳では、「教えを授ける沈黙」(silentium docens) となる。

いて見てゆくことにしたい。

「ドイツ語説教 101-104」(Pr. 101-104) は、Georg Steer により 2003 年に公刊された『ドイツ語著作集 第四巻, 一』に収録され、「神の誕生に関する連続説教」とも呼ばれる²⁸⁾。エックハルト理解に重要な、「魂における神の誕生」のテーマが、「説教」と言うよりも「論考」のスタイルで論じられ、その研究解明の必要性が広く認められている。「ドイツ語説教 101-104」の成立年代は 1300 年初頭に『教導講話』の直後に成立したとされ、いずれも、初期著作に区分される。一般的に、「魂における神の誕生」のテーマは、エックハルトの中期、後期の思想内容であると見られてきた。だが、「ドイツ語説教 101-104」によって、従来の認識の更新が求められている²⁹⁾。ここでは、『神秘神学』の言葉が次のように引用されている。

「ディオニシウスは、その弟子であるテモテを教えて、次のように語った。『愛する私の子テモテよ、あなたは、乱れることのない内的な諸力によって、あなた自身を超え、一切の諸力を超え、理性を超え、知性を超え、はたらき、様態、存在を超え、隠された沈黙の闇のうちへと飛翔しなければならない。それは、認識されない神を超えた神の認識へと到達するためである』」(Pr. 101, DW IV, pp. 359-360)。

この箇所は、ディオニシオスの『神秘神学』の次の箇所を下敷きにしたと考えられる(サラケヌス版から訳出。McEvoy 2003, p. 20)。

「汝、おお、愛する友、テモテよ。諸々の神秘的直視のための力強い努力によって、感覚を捨て放ち、諸々の知性的なはたらきも、すべての可感的なもの、可知的なものも、すべての非存在者も存在者も、捨て放て。そして、無知なるがままに、あらゆる実体と認識を超えている者との一致へ向かって、なしうる限り、昇り上がるのだ」(I. 2)。

28) 「ドイツ語説教 101」は、この 2003 年公刊の『全集』収録の原文テキストのほかに、1998 年公刊の同じ編纂者による原文テキストがある(次註)。さらなる異読・校合作業が加えられているため、本稿は 2003 年刊行の『全集』の原文テキストに従った。

29) 多くの文献があるが 1 点のみ示す。Georg Steer, "Predigt 101 'Dum medium silentium tenerent omnia'", in *Lectura Eckhardi*, I, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, pp. 247-288 (Steer 1998). そのほかの文献は阿部 2012, 7-8 頁参照。

ディオニシオスのテキストで「沈黙の闇」が語られるのは、このテキストの直前である (I. 1)。だが、エックハルトのドイツ語文では「飛翔」の行先として「沈黙の闇」が語られる。このことは本説教の主題に関わる。

「智者が、ひとつの言葉を述べる。『すべてのものが、沈黙の只中に、あったとき、上から下へと、玉座から、私のうちに、一つの隠された言葉が、到来した』(知 18:14)。このことから、この説教は進んでゆかなければならない」(Pr. 101, DW IV, p. 338)。

この聖句は次のように解釈される。

「さあ、最初の聖句を引いて見よう。それを彼はこう言っている。『沈黙の只中において、隠された言葉が、わたしへと語りだされた』と。ああ、主よ。この沈黙はどこでしょうか。この言葉が語りだされるところとはどこでしょうか。わたしが先に述べたように、さらに、次のことを理解してほしい。それは、魂のなしうる限り、最も純粋なるもの、魂において最も高貴なる場所、根底 (grunt) であり、そう、それは魂の本質であり、それは、魂の最も秘められたところである。そこが『沈黙の只中³⁰⁾』である。というのも、そこには、いかなる被造物も入り込むことなく、いかなる認識像も入り込むことなく、そしてそこでは、魂は、思念することも、はたらくこともなく、自分自身についても、他の一切のものについてもいかなる認識像も抱かないのである」(Pr. 101, DW IV, pp. 343-344)。

こうして、エックハルトは、「沈黙の只中」で言葉が語られることから、「魂における神の誕生」を展開する。その後で次のように述べられる。

「いかにして、父なる神は、その子を、魂の根底 (grunt der sêle) のうちに、生み出すのであろうか。……父が永遠性において子を生み出すのと、全く同じ仕方によるのであって、それ以上でもそれ以下で

30) この箇所を Steer は “In diesem besteht das Vermittelnde (medium) in Schweigen (silentium)” と内容を踏まえ説明的に訳しているが、そこでも、当該聖句のラテン語原文を補い、それが聖句である印をのこしている (Steer 1998, p. 251)。

もないのである。……父なる神は、ご自身における完全な内的-自己認識をもっており、いかなる像によるのでもなくご自身によって、ご自身の深淵にまで透徹した自己認識 (abgründic druckkennen sin selbes) をもっている。そして、そのようにして、父はその子を、神的本性の真実の一体性において生み出すのである。他のいかなる仕方でもなく、まさしくこの仕方では、父なる神は、その子を魂の根底 (grunt der sêle) において、魂の本質において、生み出すのであり、そのようにしてご自分を魂とひとつとするのであるということ、このことをわかってほしいのである。……しかも、この真実の一体性に、魂のすべての至福がかかっているのである」(Pr. 101, DW IV, pp. 350-352)³¹⁾。

「魂における神の誕生」は、同時に、「神の子」となる「神化」であり、かつ、その際、神性・神的本性に関しては、まったく等しく、一義的である。そして、その実現のためにあらゆる認識像からの脱却が求められる。

「神が魂のうちにその言葉を語り出すのであれば、魂は、平安と平静さのうちにあるのでなければならない。そうあるならば、神はその言葉と自ら自身を魂のうちに語り出す。それは一つの認識像ではなく、むしろ、神ご自身である。……あなたが、認識像無しにあればあるほど、それだけですます、あなたは、神の内なるはたらきを受け入れるものとなる。」(Pr. 101, DW IV, pp. 357-359)。

この後で、先述のディオニシオスの引用、「沈黙の闇」に言及され、その後、「沈黙」と「闇」が「誕生」の文脈の中で次のように述べられる。

「……預言者は言う。『わたしは静座し、沈黙し、神がわたしのうち

31) ここで「一体性」と訳した語は“einunge”だが、この語は通常、一致や合一と訳されることが多い。機械的にそれらの語句で置き換えることもできるが、この一性は、ここでは、三位一体において根源的に成就している父と子の神的一性を指していると解される (Pr. 101, DW IV, p. 352, note 46)。従って、ここでは、エックハルト的な神化、神の誕生における神性の一義性の思想が表明されていると考えられるため、その原型・範型となる三位一体のうちに本質的に実現している一義性の意味を汲み、「一体性」と訳した。

* 本稿は科研費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。また、本稿の準備には上智大学中世思想研究所の蔵書を利用させていただいた。

に語りだそうとされるものに耳を傾ける』(哀 3:28 ; 詩 84:9) と。というのも、それは、それほどに秘匿されたものであるので、その言葉は、夜に、闇のなかで到来するからである。そして、このことのゆえに、聖ヨハネは次のように記したのである。「光は闇のうちに輝く。それは自ら自身のものへと到来した。そして、多くのものがそれを受け、彼らは神の子となる権能をもつものとなった」(ヨハ 1:5 ; 1:11-12), と。さあ、ここで、注意して見よ、この秘められた言葉と、この闇のもたらす効用と実りがどれほどであるかを。天にいます父の子が、ご自身のものであるこの闇の中で生まれることだけでなく、あなたもまた、そこで、同じ、天にいます父の子として生まれるのであり、そして、あなたにも力 [神の子となる権能] を与えるのである。さあ、この大いなる実り豊かさを見よ」(Pr. 101, DW IV, pp. 365-366)。

こうして、本説教においては、ディオニシオス的な「闇」、「沈黙の闇」は、ほかの聖句の解釈と響きあいながら、まさにそのうちで「魂における神の誕生」が成就する場として理解されてゆく。このことは、本説教が降誕の説教であることと密接に関係しているが、エックハルトは、この「言葉」の誕生が、ここで「あなた」と呼びかけられるこの説教の参集者一人ひとりのうちで、まさに成就しようとしていることを明らかにし、そして、「あなた」と呼びかけられる一人ひとりが、今この身においてその「言葉」の誕生を自らの内に成就するようにと招き寄せ、キリストが降誕した闇夜を超えて、この「言葉」が誕生する「闇」、「沈黙の闇」を霊的に今この身において実現するよう呼びかける。そうして、先に引用した、ディオニシオスがテモテに対して霊的登攀を呼びかけた言葉は、本説教中では、霊的誕生が成就する「隠された沈黙の闇のうち」への「飛翔」への呼びかけとして聴き取られているのである。

「闇」への上昇的接近・参入が同時に「神化」であるととらえる観点には、すでにサラケヌス訳の後に付せられたトマス・ガルスThomas Aquinasの注釈に、“Ibique ... quod humanum deificatur”, “Ibi fit etiam deificatio, id est de humanis in divina transmutatio” と示されていることを確認できるが、理論的な展開は見られない (McEvoy 2003, p. 16)。ディオニシオスの神秘神学的な「闇」への上昇的接近・参入を、「魂における神の誕生」の成就と結びつけるエックハルトの思想的独自性を評価するにはさらなる資料研究が必要だが、誕生、人間の神化、フィリアチオにおける、神性・神的本性の一義性

を強調するエックハルト独特の理論展開が、すでに、この初期説教の段階で確認できることは注目に値する。また、ディオニシオス的な「沈黙の闇」のモチーフを「誕生」をめぐる本説教の文脈へと取り入れる、そのやりかたから見て、本説教に先立つ時期に、「闇」、「沈黙」と「誕生」に関する思想が、ディオニシオス解釈を絡めながら、かなりの深度で練り上げられていたと推定することができるだろう。

以上の考察を踏まえ、エックハルトの思想形成を、ディオニシオスや今回は触れられなかったが、いわゆる12世紀のオリゲネス・ルネサンスの問題というような、西方ラテンの思想伝統と東方ギリシアの思想伝統の交差する脈絡の中で丁寧に読み解いてゆくこと、そして、そこから展開してゆくドイツ神秘思想、そして、フランドル神秘思想、近世の靈性(Devotio Moderna)の思想的共鳴に耳を澄まし、未だ十分に解明されていない中世後期から近世の神秘思想の連関をさらに解明してゆくことを今後の課題とし、ここに、ひとまずの結びをおくことにしたい。