

《連動報告》

西方神秘思想における東方との連続性と独自性

八 卷 和 彦

本シンポジウムの提題で中心的に扱われる神秘思想家が、中世後期から近世初期の人たちであることを鑑みると、本連動報告の任務は、タイトルに掲げたような点を考慮しつつ中世初期からエックハルトに到るまでの神秘思想の流れの素描を提示することによって、シンポジウムでの議論に資することにあると考える。

前提としての整理：西方における神秘神学と神秘思想の区別

「神秘神学」は、「教義神学」とセットになるものであって、相互に補完し合うはずのものであるが、西方においてはこの両者の分離という事態が成立した。同時に、西方中世の盛期以降において「神秘神学」が神学とされるかぎり、大学の講壇で男性である神学者によって扱われるものとなり、その結果として、女性が中心的担い手である *Frauenmystik*（女性神秘思想）は除外されやすいことになる。しかし、本シンポジウムは「西方神秘思想」を対象とするのであるから、「*Frauenmystik*」も扱う対象となりうるのである。

もう一点、前提として確認しておきたいことは、バイアヴァルテスの以下のような指摘である。中世の神秘思想におけるアウグスティヌス (*Aurelius Augustinus* 354-430) の役割は擬ディオニュシウス (*Ps. Dionysius Areopagita* ca. 4.-5. c. AD) と同じくらい大きい。特に神の認識のために要する自己への沈潜の意義、内奥への回帰の意義を指摘したことは極めて重要である。さらに、アウグスティヌスの思想には、新プラトン主義の思考構造が純粹に貫かれているので、中世神秘思想への影響をみる上でも、この点を入念に考察する必要がある。

I. 擬ディオニュシウス・アレオパギータの思想の西方における受容

1. 擬ディオニュシウスの思想のエリウゲナを介しての受容

擬ディオニュシウスの思想が西方に入ったのは、827年にビザンツ帝国の皇帝ミカエル2世がフランク王国のルードヴィッヒ敬虔王に擬ディオニュシウスの著作のギリシア語写本を贈ったことによってである。そして、これのラテン語訳をサン・ドニ修道院の院長ヒルドゥイヌスが832年から835年までの間に完成したが、これは不十分なものであったとされている。

その後、ヨハネス・スコトゥス・エリウゲナ (Johannes Scotus Eriugena ca. 810–ca. 877) がカール禿頭王の委託を受けて、より良好な翻訳を860年頃に完成した。この翻訳紹介に際して、彼は東方の証聖者マクシモス (Maximus Confessor 580–662) の『難問集』*Liber Ambiguum* に依拠しており、彼自身がこれをラテン語に翻訳している。また、彼による『難問集』のこのラテン語訳は、この後、15世紀に到るまで中世で利用され続けた。

さて、擬ディオニュシウスの著作に表現されている思想は、人間はいかにしても神を認識することができない、あるいは、神は人間のいかなる知的活動をも超越しているという、神秘神学の軸と、宇宙内の万物は、可視的な被造物のみならず教会における典礼などの制度も含めて、ヒエラルヒー (位階的秩序) のもとにあるという、いわば位階論の軸という、二つの思想的軸からなっているとされている。

擬ディオニュシウス思想の紹介者としてのエリウゲナは、上述のように証聖者マクシモスによりつつ擬ディオニュシウス思想を自家薬籠中のものとしたが、さらにアウグスティヌスおよびニュッサのグレゴリオスなどの思想にも依拠しながら、自己の思想を紡ぎあげた。そして主著となる『ペリピュセオン』(自然について)を著したのであるが、この著作の翻訳者である今義博は、「西欧中世が最初に生んだ独創的哲学体系である」としている。

この書物でエリウゲナは、有名な *natura* (現実ないし「自然」)の四段階の区別、すなわち「*natura, quae creat et non creatur*」つまり神、「*natura, quae et creatur et creat*」つまり始原的原理 (善, 存在, 真理, 永遠などの理念, または精神的完全性の世界), 「*natura, quae creatur et non creat*」つまり人間世界, 最後に「*natura, quae nec creat nec creatur*」つまり「(もはや) 創造せず, 創造されない」自然としての神という循環

的理論を説いている。このような4区分の構造を有する神と宇宙の關係に基づいて、エリウゲナは万物が神の顯現 Theophanie であるとみなすと共に、人間は単に神の顯現の場となるばかりでなく、自らが神的なものを開示するための、自意識をもった世界の鍵であるともみなすのである。

2. 盛期中世における擬ディオニュシウスの影響

エリウゲナの後には、12世紀前半の多才で博学な神学者であったサン・ヴィクトルのフーゴー (Hugo de Sancto Victore ca. 1096-1141) が擬ディオニュシウスの『天上位階論』を註解している。しかし、フラッシュによると、エリウゲナの『ペリピュセオン』以降、12世紀中葉までは西方における擬ディオニュシウスへの注目は限定的であったという。

ところが、1167年までにヨハネス・サラケーヌス (Johannes Sarracenus 生歿年不明) による擬ディオニュシウスの諸著作の新たな翻訳が完成されたことにも示されるように、この時代になると擬ディオニュシウスへの関心が高まり、以降、とりわけ『神秘神学』は、西方中世の神秘思想にとって基本的な書物となった。そして13世紀に入ると状況はたしかに一変する。

例えば、トマス・ガルス (Thomas Gallus ?-1246?) は13世紀前半に擬ディオニュシウスの著作を新たに翻訳し、それについての註解も施した。グループマンはガルスの仕事の後世への影響について、サン・ヴィクトル学派のアウグスティヌス的な Mystik を擬ディオニュシウスのそれと結合して、ボナヴェントゥラならびに後世の、エックハルト、タウラー、ルースブルーク、さらにはクザーヌスにいたるまでの Mystik に伝えたとしている。また、1235年には、グローステスト (Robert Grosseteste ca. 1170-1253) が『天上位階論』と『神秘神学』の翻訳を新たに完成させた。

ところで、13世紀とはトマス・アキナスに代表されるスコラ哲学の全盛期であるが、それは即ち、アリストテレス哲学の受容が盛んな時代ということである。ところが、一見、奇妙なことに、この世紀は、上に示したように、擬ディオニュシウス受容とその思想についての註解作成も盛んな時代であった。しかし、この奇妙さは、当時には存在しなかった対立をわれわれが無意識のうちに前提にしていることから生まれて来るものなのである。スコラ哲学と Mystik が対立するものであるという見方は、19世紀後半にデニフレ (Friedrich Heinrich Suso Denifle 1844-1905) が提示した説であるが、実はこの対立は当時は存在していなかったのだと、グラー

プマンは指摘している。むしろ、アンセルムス、サン・ヴィクトルのフーゴー、トマス・アキナス、エックハルトに見られるように、同じ一人の人物のなかに両方の要素が流れ込んでいるものであり、両者は互いに関係し合っただけで成立しているもの Korrelat なのだと表現している。

(1) アルベルトゥス・マグヌスの場合　　アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus 1206/07-1280) は擬ディオニュシウスの全著作を注解した。それはとても大変な仕事であったと彼自身が述べたという話が、彼がその仕事に携わっている間に見た夢の内容と共に、伝わっている。彼のこの一連の注解書は、その後、15世紀のハイメリクス・デ・カンポならびにクザーヌスにまで影響力を有することとなった。ここでは、彼の『神秘神学注解』の一端を、その日本語訳者である須藤和夫の整理に依拠しながら紹介してみよう。

アルベルトゥスは、擬ディオニュシウスの『神秘神学』の、濃密にして、ある意味では流れるような叙述を、スコラ学的方法によって切り分けながら注釈を加える。そして、区分された小さな部分における主要概念を説明した上で、その部分についての問題を提起する。そして、その問題に対して討論を展開する。まず異論を列挙するが、挙げられる異論の数は、少ない場合で2項、多い場合には8項にわたる。最後に、自身の解答を述べ、それに加えて異論解答を、各異論に対して下す。これらの論述に際しては、アリストテレスを中心にして、アヴェロエス、大教皇グレゴリウス、アウグスティヌス、ペトルス・ロンバルドゥス、アンブロシウス、アンセルムス等を引用している。

このような論述の方法が用いられた結果、擬ディオニュシウスによる論の展開が大いに明確化されて、読者がスコラ的な視点から理解することが容易になっている。アルベルトゥスが擬ディオニュシウスのテキストの全文を引用しつつ、そのほぼ十倍にも達する語数をもって施したこの『神秘神学注解』は、この明解さゆえに、上述したように、中世の終りまで読まれ続けて大きな影響を与えたのであろう。

(2) トマス・アキナスの場合　　トマス・アキナス (Thomas Aquinas 1225/26-1274) は1264年から66年のイタリア時代に、自身の師であるアルベルトゥス・マグヌスとは異なり、擬ディオニュシウスの著作のうちの『神名論』だけを注解した。とは言えトマスは、擬ディオニュシ

ウスの著作にかなり深く取り組んでいる。たとえば『神学大全』 *Summa Theologiae* の中ではアリストテレスよりも頻繁に擬ディオニュシウスが引用されていることを、フラッシュは指摘している。

典型的な箇所を一つだけ挙げてみよう。それは『神学大全』第一部第13問「神の諸々の名について」 *De nominibus dei* である。ここでは、擬ディオニュシウスの『神秘神学』、『神名論』、『天上位階論』が引用されたり紹介されたりしている。この第13問第11項において、‘*Utrum hoc nomen “qui est” sit maxime nomen Dei proprium*’ という問題が建てられる。そして、「善という呼び名こそが神に固有な名称である」とする立場を擬ディオニュシウスに代表させたいうで、トマスはそれを最終的には否定して、この“*qui est*”「在るところのもの」が、「いかなる名称にもまして神に固有な名称である」と結論付けるのである。

その後のトマスの思想展開を鑑みると、この第11項での議論の重要性は明らかであろう。

またフラッシュは、トマスの思想を「キリスト教的アリストテレス主義」ととらえる形式主義的なとらえ方は、トマスにとっての擬ディオニュシウスの著作の重要性を見逃しやすくするとも指摘している。さらにフラッシュは、トマスによる擬ディオニュシウスの活用の仕方について、擬ディオニュシウスの比喩的表現や一性についての思弁を和らげて解釈して応用することによって、西方の理性主義を救出しようとしたのだとも、指摘している。

(3) ボナヴェントゥラの場合　ボナヴェントゥラ (Bonaventura 1217-1274) もその著書『魂の神への道程』 *Itinerarium mentis in Deum* を擬ディオニュシウスの『神秘神学』の最初の文章を二回引用しつつ締めくくっているほどに、大きな影響を擬ディオニュシウスから受けているが、紙幅の関係でこの事実の指摘だけにとどめる。

Ⅱ．クレルヴォーのベルナルドゥスの神秘思想の特性とその影響

クレルヴォーのベルナルドゥス (Bernardus Claraevallensis 1090-1153) は、ジャン・ルクレールらによって「11世紀、12世紀の『新しい感性』の証人である」とされたり、「最後の教父」と呼ばれたりすることからも分かるように、これまでに紹介したアルベルトゥス・マグヌスやトマスとは異なる立場で信仰生活をおくった人物である。

その具体例は、切れ味鋭い舌鋒で知られていた弁証学者アベラルドゥス (Petrus Aberaldus 1079-1142) との間で 1139 年から 41 年にかけて繰り広げた理論上の対立に見てとれる。アベラルドゥスが人間の理性 ratio の能力を高く評価して、「人は理性によって神について何らかの認識をうることができる」としたのに対して、ベルナルドゥスはそれに論駁して、神認識における情愛 affectus の役割を強調したのであった。ラウスは「12 世紀にベルナルドゥスが、理性と心情の間に楔を打ち込んだ」とまで表現している。

さて、ベルナルドゥスは、先に紹介した「最後の教父」という呼び名からも分かるように、聖書と東西の教父の思想には通暁していたが、擬ディオニュシウスの思想にはなじんでいた様子がない。むしろ彼は、アリストテレスの思想から見出した「愛の認識能力としての側面」(つまり、哲学 Philo-sophia とする営みのもつ愛の要素) から、情愛 affectusこそが神の認識のための最高の能力であるとする。

この affectus が中心的役割を果たす神認識のプロセスが完遂されるためには、まず人間の自己認識が不可欠であるとされる。彼はこう指摘する。「知者は自己自身を知るものなのであり、〈自身の泉から湧く水を飲む〉(箴言 5・15) 最初の人となるであろう」(De consideratione L. II, III, 6)。自己の内的な眼で自己自身を見ることで、人は自己の弱さや罪深さを認識することになり、それが謙遜と恐れを湧き起こさせる。人を賢くするものは、理論的な知識ではなく、この心に湧き起こる恐れである。そして神を恐れることは知恵の始まりであるから、この恐れの中であらゆる魂は神によって神を味わう sapere ことをさせてもらい始める (Sermo 23)。

このような情愛を重視する神の探求は、言うまでもなく、神そのものの探求あるいは認識が目的であるのではなく、自身が神と一体となることで救済されることを目的としている。そこから、情愛を中心にする神と人との関係が、数々の「雅歌註解」を中心として、ベルナルドゥスによって想像力豊かに描写されることになる。この神と人との関係における特徴的な思想の一つが共苦 compassio, Mitleiden である。この思想の中心には、言うまでもなく、磔刑に処せられたイエスの存在がある。「そのキリストを想起し模倣する」ことの重要性が強調されている。つまり、「人間の不幸と苦しみが、神のそれとなった」のである。神は自己の外化を通じて人間の生のあり方を経験によって(実地に) per experientiam 知り、その結果、人は、神が共苦の念から苦しんでくれたその苦しみを、自己自身が苦しむ

ことができるように、神によってしてもらったのだという認識が成立する。つまり、神との情動的な触れ合いを獲得できるのである。

ベルナルドゥスにおいては愛と苦しみは同じものであるので、上記の神と人との共苦の関係からは、神であるキリストと人との間に、キリストが花婿となり共苦する人が花嫁になるという関係が想定されやすくなる。これが、オリゲネスやニュッサのグレゴリオス以来の解釈の伝統にたってベルナルドゥスが新たに展開した「花嫁神秘主義」*Brautmystik*、「婚姻の神秘主義」*nuptiale Mystik* と称されるものになる。さらに、共苦において想定される構造は、愛そのものにおいては一層明らかに成立する。なぜならばベルナルドゥスは、神と人の魂との間における、神の愛を主導者とする愛の循環関係を想定しているので (*Sermo* 83, II), 魂が神を特別に深く愛するのであれば神の「花嫁」と呼ばれても不当ではないことになるからであり (*Sermo* 7, II), この愛の循環関係が魂の神との一致 *conformitas* を成立させ、それが花婿たる神と花嫁たる魂との結婚という合一を成立させるのである。これがベルナルドゥスの *Brautmystik* の基本構造である。

このようなベルナルドゥスの神秘思想について、ランガーは以下のようにまとめている。ベルナルドゥスは、彼の神秘思想において、理性による神学の妥当範囲を狭く限定し、情動こそが神を経験するための本来的な可能性であるとみなした。また彼は、古代に由来する情動についての理論を倫理的に解釈し直すことで、ギリシア的要素とキリスト教的要素を結合した。さらに彼は、神学を実践的で倫理的な方向へと転換させることによって、神学は真理をこそ探求すべきであるという要求を保持し続けようと試みた。この方向転換とは、12世紀の新しい学派の学問〔スコラ学〕に対してキリスト教信仰の実践的な本質を対置し、弁証法的な神学に結びついた理性の自律要求に対しては信者を信仰の共同体につなぎとめるものであった。また、リーゼンフーバーは以下のように指摘している。「人格的および人格同士の認識と愛とを段階的に辿るベルナルドゥスの神秘神学は、大学を中心としたスコラ学において、アリストテレスの認識論によって片隅に追いやられることになるが、この「蜜の流れる博士」(*doctor mellifluus*) の創造的思想はボナヴェントゥラとフランシスコ会学派を経て、後期中世から近世前半にかけての神秘思想と民衆の宗教性へと多大な影響を及ぼすことになるのである」。

この民衆に対する影響の一例として、ドイツ南部の言葉で記され1150-60年頃に成立したと推測されている『トゥルートペルトの雅歌』

Trudperter Hohes Lied が挙げられる。

Ⅲ．女性神秘主義 *Frauenmystik* の成立と展開

1. 「信心深い女性たち」 *mulieres religiosae* と「ベギン会員」 *Beginen*

西方に展開されたもので東方にはなかった神秘思想の典型として、「女性神秘主義」を挙げるべきであろう。

富原真弓は、「女性神秘家」という概念は、とりわけ今日使用される場合、多分に近代的なバイアスを経た、すぐれて歴史的な産物であるとして(『中世思想原典集成』第15巻『女性の神秘家』総序)、「女性神秘家」という括り方に強い留保を示している。この「女性神秘家」を現代の西欧的枠組みにおいてからのみ理解する限り、富原の指摘は妥当する点も多いだろう。しかし、「女性神秘主義」を、われわれの目下の視野、つまり中世キリスト教世界における東方と西方という視野において見れば、この「女性神秘主義」という括り方がむしろ大いに意義をもつことが明らかになるであろう。「女性神秘主義」として括ることが可能なほどの、女性たちが中心になって展開されたキリスト教信仰の一つの潮流が、なぜ東方には成立しなかったのかという疑問が湧いて来ざるを得ないからである。

この疑問に対する答えを私なりに考えてみるに、当時の西方社会における女性の地位が、西方社会の後進性と西方教会の若さゆえに、同じ時代の東方社会における女性の地位と比較すると、相対的に高かったということが理由としてあるのではなかろうか。

そして、女性の社会的な地位の(東方との比較における)高さが存在していたゆえに、後に触れるような、信仰に基づく女性の救貧活動が広範に実施されることになり、さらにその結果として出現してきた神秘家とみなされることになる女性の発する言葉への注目はもとより、その言葉への傾聴ということが成立したのではないだろうか。

さらに当時の西方の(東方との比較における)後進性に関連づけて推測すれば、当時の西方キリスト教界の非安定性、あるいは、より肯定的な表現を用いれば、グレゴリウス改革に典型的にみられるような、西方キリスト教界の初々しい柔軟性とも関わって、女性の宗教的言動が傾聴されやすいということがあったかもしれないのである。

いずれにせよ、東方には見出されることがなく、西方の中世12世紀後半から出現して中世の終わりをまたいで、16世紀のアビラのテレジアへ、さらに啓蒙期まで続いた女性の神秘家たちの活動、そして現代のカトリッ

ク神学者であるハンス・キュンクが、「中世の敬虔は、神秘主義、とくに女性の神秘主義を抜きにして……考えることはできない」とまで言っているものの一端を、主としてランガーの研究に拠りつつ、以下に紹介する。

11 世紀に西欧で始まった社会の発展は、同時に旧来の封建体制の一角が崩れ始めることでもあったので、膨大な数の貧民を生み出すことになった。この状況の中で、〈貧困〉paupertasこそがキリストの使徒たちの時代の生き方を倣いうる境遇であるとして、現実の貧困をキリスト教的文脈の中において肯定的に解釈しつつ貧民を救済する、という宗教者の運動も始まった。その際に、重要な役割を果たしたのが、巡回説教師 Wanderprediger であった。巡回説教師は、隠修士として生きていた人々の中から、あるいは、隠修士を理想とする人々の中から現れたようだが、彼らの説く徹底した〈使徒的清貧〉の教えは、とりわけ女性たちに大きな影響を与えたから、巡回説教師の後にはたくさんの女性たちがつき従っていた。その事実は、同時代の多くの資料に記されているという。

とりわけブランバント地域におけるこれらの「信心深い女性たち」mulieres religiosae と呼ばれる一群の女性たちは、一般社会の中にあって貧者たちと一緒に生活しながら、信仰生活としては、「花嫁神秘主義」と「聖体神秘主義」Eucharistiemystik においてその頂点に達することになる、情動 affectus を重視する靈性を追求した。この女性たちのなかから「ベギン会員」と呼ばれる女性たちが現れるようになる。このような女性たちの宗教運動は、ブラバントのみならず南西ドイツ、北フランス、さらにプロヴァンスにまで広まった。そして、ライン河上流地方のベギンたちの司牧活動においてエックハルトが困難な状況に立ち至ったことは、周知のとおりである。

2. ワニーのマリ (Marie d'oignie 1177/78-1213)

最後に、12 世紀末にこの流れの中に生きて、その特別な靈性によって死後すぐに『伝記』*Vita* がまとめられることになったワニーのマリについて、ランガーの研究に主として依拠しつつ紹介する。このワニーのマリを取り上げる理由は、彼女の思想には、一方において、先に紹介したクレルヴォーのベルナルドゥスの思想からの強い影響が表れていると同時に、他方において貧困救済の運動からの強い影響もうかがえ、彼女はベギン会の初期のメンバーであったともされているからである。

ワニーのマリの人物とその活動についての情報は、生前の彼女の霊的指導者であったヴィトリのヤコブ（ジャック）が彼女の死の二年後にまとめた *Vita* から得られるだけである。この伝記は、当時、よくまとめられた *Vita* の一つとして、すなわち、霊性の格別に高かった女性の生涯を一書にまとめて示すことで、後輩たちがそれを模範として生きることができるようにという意図をもった構成となっていると指摘されている。従って、*Vita* の中に厳密な意味での「史的ワニーのマリ」が読み取れるわけではないとされている。

ともあれ、豊かな市民階級の家生まれたマリは、幼い時から霊的能力に恵まれていたが、14歳の時に親の意思で結婚させられた。しかし、夫を説得して汚れのない生活を送ると共に、夫婦とともに物質的な豊かさを放棄しつつ、すすんで貧者、とりわけハンセン病患者の支援活動に従事した。他方、自身の霊的な生活においては、この世俗の断念に応じて神からの豊かな恵が与えられたという。その具体的な内容としては、バルナルドゥスに由来するキリストへの共苦 *compassio* を自ら実践すると共に、自己の意志の徹底的な放棄をも実践して、肉体と魂との分離を超克した形で神との合一をしばしば体験したという。彼女は、貧者たちの実際の貧困をわが身に引き受けながらキリストの貧困に倣うという、この *imitatio* において、神秘的なキリストの経験が彼女に付与されたのだとされている。そして彼女は、自らの意志を放棄するために、ベギンの女性たちの常としての手仕事に励みながら睡眠時間を削り、また食事もごく粗末なものを最小限しかとらないという生活をつづけて、36歳ほどでこの世を去ったのだが、このような日々の中で、上述の神との一致をしばしば経験したとされている。

最後に一言、付け加えておきたいことがある。よく以下のようなことが言われる。ヨーロッパ中世における女性の社会的な地位の低さによって、ビンゲンのヒルデガルトのような例外的なケースを除けば、ほとんどの女性はラテン語を習得していなかったため、大学の学問の世界とは無縁であり、従って、女性神秘主義からの大学の神学に対する直接的な影響はほとんど見て取れない、と。

たしかに、女性神秘家が大学の講壇で自説を講義するというような直接的な影響は見出され得ないかもしれないが、ドミニコ会がドイツのドミニコ会修道女やベギン会を指導することが多かったことを考慮すれば、少な

くともドミニコ会士を介しての間接的な神学に対する影響を想定することが可能であるばかりか、むしろそれがあったに違いないと、思われるのである。なぜならば、今紹介したワニーのマリを霊的に指導して彼女の *Vita* をまとめたヴィトリのヤコブ（ジャック）は、パリで高等教育を受けた「エリート聖職者」（国府田武の表現）であったが、その彼が無学な一女性の霊性にふれて、その生涯の傍らにありつづけることを決心したばかりか、「神の経験では一介のベギンであるワニーのマリが自分に優っていることを認めていた」というような強烈な経験をしているのである。女性神秘家は他にも数多居たのであるから、真摯な修道士たち一般がそのような存在と出会いながらも、何らの影響を受けることもなかったとは、考えにくいからである。この点については、ジェンダーバイアスを考慮しながらの立ち入った考察が必要であろう。

以上、甚だ粗略ではあるが、「擬ディオニシウス・アレオパギータの思想の西方における受容」と「クレルヴォーのベルナルドゥスの神秘思想の特性とその影響」、そして「女性神秘主義の成立と展開」の三点について報告した。私の見るところでは、これらの三つの思想的潮流が、中世後期から近世につながる西方神秘思想に対してのみならず、西方における哲学と神学一般に対しても大きな影響を与えていると思われるのである。

参考文献（紙幅の関係で註をすべて省いて、註に入るべき文献だけを以下に記す）

Beierwaltes, Werner, "Philosophisch-theologische Positionen und Voraussetzungen der mittelalterlichen Mystik, Einführung" in: Ruh, Kurt (Hrg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1986.

ブイエ, L 『教父と東方の霊性』（上智大学中世思想研究所(編)『キリスト神秘思想史』1）平凡社, 1996年。

Dinzelbacher, Peter: *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart, 1989.

Emery, Kent Jr., "A complete reception of the Latin *corpus dionysiacum*: the commentaries of Denys the Carthusian", in: Boiadjiev; Kapriev; Speer (hrsg.): *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, 2000.

Flasch, Kurt: *Das philosophisches Denken im Mittelalter*, Stuttgart, 1986.

Grabmann, Martin: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, Berlin, 1988.

国府田武『ベギン運動とブラバントの霊性』創文社, 2001年。

桑原直己『東西修道霊性の歴史』知泉書館, 2008年。

キュンク, ハンス (矢内義顕訳)『キリスト教は女性をどう見てきたか』教文館, 2016年。

- Langer, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter*, Darmstadt, 2004.
- Lauth, Andrew: *The origins of Christian mystical thought from Plato to Denys*, Oxford U. P., 1981 : 水落健治訳『キリスト教神秘主義の源流』教文館, 1989年。
ルクレール他『中世の靈性』(『キリスト神秘思想史』2) 平凡社, 1997年。
ルクレール, ジャン (神崎忠昭・矢内義顕訳)『修道院文化入門』知泉書館, 2004年。
- Park, Katharina, "Albert's Influence on Late Medieval Psychology", in: Weisheipl, James A. OP (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, Tronto, 1980.
- リーゼンフーバー, クラウス『中世哲学の源流』創文社, 1995年。
リーゼンフーバー, クラウス『中世思想史』平凡社, 2003年。
- Scheeben, Heribert Christian: *Albertus Magnus*, Bonn, 1932.
- Sighart, Joachim: *Albert The Great*, London, 1876.
- Lexikon des Mittelalters (dtv-Edition, München, 2003)

〈提 題〉

神化の伝統とエックハルトにおける神認識の問題 ——神〔の子〕の誕生をめぐる——

田 島 照 久

はじめに

「実に、この方（ロゴス）が人となられたのは、私たちを神とするためである」¹⁾、と語ったアタナシオスに代表される、テオーシスに向けた受肉の目的論的理解は、およそ千年後の西方教会のドミニコ会士エックハルト（Eckhart von Hochheim ca. 1260-1328.1.28）においても次のような言表としてドイツ語説教の中で確認することができる。

「神はなぜ人となったのだろうか。それはわたしが同じ神として生まれるためである。わたしが全世界とすべての被造物とに死するために、神は

1) 『言（ロゴス）の受肉』54(3)。小高毅訳『中世思想原典集成 2, 盛期ギリシア教父』平凡社, 1996年, p. 134。