

## エックハルトと擬ディオニシオス・アレオパギテースの『神秘神学』

### ——「闇」の宗教思想史的伝統——

阿部 善彦

#### はじめに

エックハルト (Meister Eckhart, 1260 頃 -1328 年) とディオニシオス (Dionysios Areopagites, 500 年頃) の関係は、これまで、主に、「否定神学」という観点から論じられてきた<sup>1</sup>。そこでの主要な問題は、ごく簡潔に言えば、「神性の無」とも呼ばれる、神に対して語られる「無」の意味を問う《神の無をめぐる問題系》と、言語的把握と神秘経験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まで、言語の可能性を模索する《神の言表可能性をめぐる問題系》のどちらか、また、両方に関するものであった<sup>2</sup>。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、議論を避けることの出来ない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、その一方で、エックハルトが、「ドイツ語著作」、「ラテン語著作」において、実際に、どのようにディオニシオスの思想と向き合い、受容し、独自の思索を深めていったのか、その思想形成の道行きを、テキスト分析に基づいて解明する研究は、これまで十分に積み重ねられていない。特に、ディオニシオスの『神秘神学』 (*De Mystica Theologia* [=MT])<sup>3</sup> で語られる「闇」の思想を、エックハルトが「ドイツ語著作」、「ラテン語著作」において、自らの思索にどのように取り入れているのか、この点については、これまでの研究者の「無」をめぐる白熱した議論に比べるならば、ほとんど主題的に論じられてこなかったと見るべきであろう。ディオニシオスの『神

<sup>1</sup> Vgl. Alois M. Haas, "Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik", S. 89-104; "Nichtspekulation der Rheinländischen Mystik", S. 216-218, in *Mystik im Kontext*, Wilhelm Fink, München, 2004, (Haas 2004). Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960. Reiner Manstetten, *Esse est Deus*, Karl Alber, Freiburg/München, 1993, S. 164-252.

<sup>2</sup> これらの《問題系》については上註文献の他、次の研究を参照。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・ヴェルテェ、『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』、(Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Herder, 1979)、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」。

<sup>3</sup> デイオニシオスの原典は、*Corpus Dionysiacum*, I, Berlin/New York, 1991による(以下、CD)。邦訳は次を参照。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。

秘神学』で語られる「闇」、そして、それに伴う「光」の思想は、《神との一致・合一》(henosis / unio) に直接に関わるものである。そして、エックハルトのテキストを見てゆくなれば、エックハルト独自の《神と魂の一致》に関する思索もまた、この「闇」と「光」の思想を介して展開されているのである。そのため、本稿では、以上の問題理解に基づいて、エックハルトにおけるディオニシオス思想の意義を、特に、神との一致が論じられる「闇」の思想の観点から考察してゆくことにしたい。その際、エックハルトの思想形成を、出来る限り、年代順を追って辿るために、初期ドイツ語著作である『教導講話』(Rede der unterscheidung [=RdU]) から考察を始めることにしたい<sup>4</sup>。

## 1. エックハルトとディオニシオス—初期ドイツ語著作『教導講話』を手がかりに

『教導講話』(1294-1298年)<sup>5</sup>は、エックハルトの最初のドイツ語著作である。ここで、エックハルトはディオニシオスの名をあげている。その意味で、『教導講話』は、エックハルトとディオニシオス思想の関係を確認する上で、その最初期の資料と見ることができる。そのため、ここでまず、『教導講話』におけるディオニシオスの思想について考察を進めることにしたい。

『教導講話』は、エックハルトが若い修道者に対して語った「講話」から成立した著作である。ディオニシオスの名が現れるのは、『教導講話』の最終章、第23章であり、エックハルトは、そこで、外に向かうはたらきと、内へと向かうはたらきについて、次のように述べている。「しかし、外へと向かうはたらきが、内へと向かうはたらきを損なう場合には、内へと向かうはたらきに従うべきである。しかし、その二つ[内へ向かうはたらきと外に向かうはたらき]が一つになりうるのであれば、それが最善のことである。それはつまり、人間が神とともにいたらしくはたらきをもつことである。そこで、次のように問うであろう。[内に向かうはたらきによって]自己自身からも、一切のはたらきからも脱落しているとき、つまり、ちょうど、聖ディオニシオスが述べたように、神について最も美しく語る者とは、内的な豊かさに満ち溢れ、神について最も深く沈黙しうる者であるのだから、それほどに[内的な状態にあつて]、諸々の像とはたらき、

<sup>4</sup> 『教導講話』に関する研究状況、および、エックハルトの思想形成を年代順に解明しようとする、最近のエックハルト研究の動向については、拙論、「エックハルトの初期ドイツ語著作『教導講話』について」、『カトリック研究』、上智大学神学部、第79号、2010年、123-159頁を参照。

<sup>5</sup> エックハルトの著作は次の原典による。Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1936 ff. 引用表記は全集版の表記、略記に従う。訳出に際しては次の邦訳文献を参照した。『神の慰めの書』、相原信作訳、講談社、1985年。『エックハルトI』(キリスト教神秘主義著作集6巻)、植田兼義訳、教文館、1989年。『エックハルト説教集』、田島照久編訳、岩波書店、1990年。『エックハルト論述集』(ドイツ神秘主義叢書)、川崎幸夫訳、創文社、1991年。『出エジプト記；智恵の書註解』、中山善樹訳注、知泉書館、2004年。『マイスター・エックハルト ドイツ語説教集』(ドイツ神秘主義叢書) 上田閑照、香田芳樹 訳註、創文社、2006年。

賛美と感謝や、何か人がはたらきうるものが減し去ってしまったときに、いかにして人間が、神とともに はたらく はたらきをもちうるのでしょうか、と。答えは次のとおりである。その人には、だがしかし、ただひとつ、適切で、ふさわしいはたらきがのこっているのである。それは、自己自身を無化することである」(RdU, DW V, S. 291-292)。

ここでは、神に捧げられた霊的生活において、「はたらき」がいかにあるべきか語られる。「はたらき」に関する教えは、『教導講話』全体を通じて繰り返して語られている<sup>6</sup>。ただし、ここでは、外的なものから離れ、内的に、そして、精神的に自らの内へと向かい、そこから、神へと深く沈潜してゆく「内へ向かうはたらき」と、外的な事物や人々と関わりをもつ「外に向かうはたらき」の関係が集中的に論じられている。このことは、また、キリスト教修道霊性の伝統の中で、繰り返し論じられてきた、「観想的生」(vita contemplativa)と「活動的生」(vita activa)の関係をめぐり問題にもつながっている<sup>7</sup>。エックハルトは、そこで、両者の統一を重視し、内に向かうはたらきに目をとめ、自ら自身を内的に転換させ、そこから、一切のはたらきが行われるべきであるとす。

「自らの内面に徹し、また内面と一体となり、かつ内面から発しつつ、はたらくことを人は修得すべきである。そうして、人は、内的沈潜をはたらくことのうちにほとぼしらせ、はたらくことを内的沈潜の内に導きいれる。こうして、人は何ものにもこだわりなくはたらくことに慣れ親しむのである」(RdU, DW V, S. 291)。

しかし、そこには、一つ問題がある。「内的沈潜」(innicheit)は、内的集中であり、身体的なもの、感覚的なものから離れてゆくことであると考えられる。そうある限り、はたらくこととの両立は困難であると思われる。実際、神に専心し、神と一致する「観想」(contemplatio)は、身体的、感覚的なものを離れた、内的、精神的次元における神直観を頂点として成立すると考えられる。エックハルトもまた、一切の力を自己自身の内に集中し、内的に神に専心する「内的沈潜」において、外的にも、内的にも、ただ一つのはたらきすらない境地に到達することを認めている(RdU, DW V, S. 290)。その際、神に向かって、内的に深く沈潜し、到達した神直観の極致、神との一致の状態としての「観想」は、その意味で、あらゆるはたらき、「活動」のない状態として理解されるであろう。

先の引用箇所における、ディオニシオスの言葉は、こうした「内的沈潜」と「はたらき」の問題に触れている。ただし、ここで言及されるディオニシオスの言葉は、一字一句、直接に、ディオニシオスの原典のなかに確認されるものではない。だが、エックハルトが、その後、別の説教

<sup>6</sup> 次の拙論を参照。「マイスター・エックハルトにおけるキリスト教的人間形成について」、『カトリック教育研究』、日本カトリック教育学会、第26号、2009年、27-38頁。「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」、学位論文、博士(哲学)、(上智大学)、2011年、第一章の2。

<sup>7</sup> 次の拙論を参照。「エックハルトの『教導講話』——その成立背景となる修道霊性の伝統について」、『日本カトリック神学会誌』、日本カトリック神学会、第22号、2011年、189-210頁、(阿部2011)。

で、再び言及している言葉であり、『教導講話』以降の彼自身の思索においても、一定の影響を与え続けていたと考えることが出来る (Pr. 83, DW III, S. 442 参照)。また、以下の考察で確認するように、『教導講話』の成立年代に近い、「ドイツ語説教」、「ラテン語著作」において、これに密接に関連する、ディオニシオス思想の影響を見出すことが出来る。それゆえ、ここでは、それらの著作を参照しつつ、この『教導講話』で言及されるディオニシオス思想を、その後のエックハルトの思想形成との関りを踏まえながら確かめて行くことにしたい。

## 2. 「沈黙」を通じて語られる神認識—『神秘神学』における「沈黙の闇」

先の『教導講話』の引用箇所述べられる、「神について最も深く沈黙しうる者」の「沈黙」は、「内的な豊かさに満ち溢れ」ている状態、つまり、神直観の極致、神との一致の状態としての「観想」に対応している。「沈黙」は、認識の欠如に基づく消極的態度として生じるものではない。それは、人間が自らの認識可能性の限界を凌駕するものに接近、接触したときに生じる認識の過剰に基づく不可知の状態から帰結する積極的態度である。それゆえに、この「沈黙」は、逆説的に、「神について最も美しく語る」ことに対応している。そのとき、そこでは、認識が欠如しているのではなく、人間の認識能力の限界を凌駕する、現実的で圧倒的な認識が生じている。そうして、神の前に「沈黙」することは、人間が到達しうる究極的な境地であり、神の捉えきれない豊穡さに対する唯一の表現となりうるのである。また、同時に、通常認識レベル、言語レベルでは、その両極をなすであろう、「神について最も美しく語る」ことと、「沈黙」とが、この場合には、通常認識、言語用法の次元では「矛盾」とされる理解の限界を超えて、一致していることも見過ごされてはならないだろう。そうした矛盾の一致は、認識が直面するものが、認識の閾値をはるかに凌駕するものであるときに、いかなる度量、制約も超えた事態に対して、その正当な理解となるのであり、また、その正当な表現となるのである。しかも、そのとき、その「沈黙」は、神そのものに帰せられる「沈黙」、「沈黙の闇」と呼応し、それとひとつとなっているのである。

これらのことは、ディオニシオスの『神秘神学』で述べられる「沈黙の闇」(silentii caligo) に基づいて理解出来るであろう (MT, CD, I, S. 566)。そこでは次のように述べられる。

「実体を超え、神を超え、善を超える三位一体よ、キリスト者の神的な智慧を照覧する者よ、われらを導きたまえ、不可知を超え、光輝を超えて輝く、諸々の神秘の言葉の最高の頂点へと。ここでは、単純で、絶対で、不可変である神学の神秘が、密かに教えを授ける、光輝を超えて輝く沈黙の闇のもとに覆い隠されている」<sup>8</sup>。

<sup>8</sup> 本稿では、*Corpus Dionysiacum* のギリシア語原文に併記されている複数のラテン語訳の中から、エックハルトがラテン語著作中で実際に引用している言葉に最も近い、ヨハネス・サラケヌス (Johannes Sarracenus) のラテン語訳 (1167 年) に基づいて訳出した。

「光輝を超えて輝く沈黙の闇」とは、「不可知を超え、光輝を超えて輝く、諸々の神秘の言葉の最高の頂点」であり、「単純で、絶対で、不可変である神学の神秘」の在り処である。ここで述べられる「闇」、「沈黙の闇」は、「光」の欠如としての「闇」ではなく、「光」の過剰な横溢ゆえの「闇」である。ディオニシオスの『第五書簡』の言葉によれば、「そのうちに神が住まうと言われる、神的な闇とは、近づきたい光明である」、と述べられる (Ep. V, CD, I, S. 620)。この「闇」と「光」の一致は、通常認識レベル、言語レベルではそれを「矛盾」と判断する人間の理解の限界を超えた神的現実性において実現している。そこでは、「光輝を超えて輝く沈黙の闇」(supersplendens silentii caligo)と、「不可知を超え、光輝を超えて輝く、諸々の神秘の言葉の最高の頂点」(mysticorum eloquiorum superignotus et supersplendens et summus vertex)とが、矛盾を超えた一致をなしている。

### 3. エックハルトの『出エジプト記註解』における『神秘神学』の「闇」の思想

このような「闇」の理解が、エックハルトに受け取られていることは、少なくとも、『出エジプト記註解』(Expositio libri Exodi, 1303-1305年に着手)において、『闇』によって、神的な光明の無限定性と超卓越性が理解されうる」と述べられている箇所を確認することが出来る。

「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が理解される。『テモテ書一』第六章によれば、『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、次のように述べている。『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、その後では、神『ご自身は、まことに、雲と闇において、わたしたちから隠されている』、と述べている。そして、このことが、「詩篇」において、『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』、と述べている。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ということである』と述べており、そして、その後には、『それゆえに、暗闇と雲ということにおいて、その意味するところは』、『無明が神を取り囲んでいたということではない。というのも、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ようにである』、『神の栄光によって地は明るく照らされた』(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」の第一章には、『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)と述べられていることの意味は、つまり、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。実際、それは、



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、眩まされるのを見るのと同様である。そして、このことは、ディオニシオスが、「神秘神学」第一章で述べていることである。『単純で、隠された[“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。]、不可変である神学的神秘が、密かに教えを授ける、光輝を超えて輝く沈黙の闇のもとに覆い隠されている。そして、沈黙の闇は、最も無明なるものうちであって、最も明澄なるものを超えたものを、光輝を超え輝かせるのである』。そして、「ガイウスへの手紙一」では、次のように述べている。『認識される一切のものを超えた者についての認識とは、完全なる無知である』(Ep. I, CD, I, S. 607)。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 *Dionysii Cartusiani Operum*, XVI, S. 471] (In Exod. n. 237)。

ここで、「闇」が、「光」の欠如としての「闇」ではなく、「光」の過剰な横溢ゆえの「闇」として理解されていることを確認することができる。それは、モーゼス・マイモニデスに基づいて、神のもとには「無明」(obscuritas)は存在しないと述べていることから明らかである。「闇」、また、「雲」は、光を遮るものではないので、そこには、「無明」はない。そこには、“super”、すなわち、一切を超えて、また、一切の上に降り注ぐ、計り知れないほどに清澄な光が存在するのみである。

この「光」の過剰な横溢ゆえの「闇」のことを、エックハルトは、太陽光線の直視の体験に基づいて説明している。太陽光線を直視することによって、目が眩まされる時に体験する闇は、目を閉じたり、光が遮られたりする時に体験する闇とは別のものである。なぜなら、太陽光線を直視することで体験する闇は、光の直視によるものだからである。その意味で、この闇が意味する、「不知」、もしくは、「無知」は、神に関するただの不可知論として理解されるべきではない。つまり、例えば、人間が目や距離、遠さが存在するがゆえに、神を認識することができないのではない。むしろ、神との間の隔たりのなさ、直接性、近さゆえに、光の直視によって目が眩まされるように、自らの認識の明るみを失い、「無知」に至るのである。

このことを、エックハルトは、モーゼス・マイモニデスの言葉とともに理解している。「ラビ・モーゼスは、『迷える者の導き』第三卷第十章で、次のように述べている。『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」。ここで述べられる「壁」は、神を把握しようと接近する知性の努力とともに現れるものである。しかし、この「壁」は、その前で人間の行く手を遮る、不可知の壁として理解されるべきではなく、また、人間の理解が、ここで述べられる「壁」の手前にとどまり、神理解に到達し得ないと理解されるべきでもない。

確かに、神については、神の本質は知られないものである、という人間の認識の限界が考えられる。それは、エックハルトが引用している、「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」という言葉からも、そのように考えられるかもしれない。また、例えば、トマス・アクィナスは、「人間の神認識の頂点は、わたしたちの神についての理解を、神が

超えているということを知るという意味で、神を認識し得ないことを知ることである」とも述べている (Thomas Aquinas, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14)。このように見てゆくならば、神に関する無知の自覚こそが、唯一、最高の知であるとする考えが導かれるように思われる。しかし、それは、エックハルトがここで述べる「闇」、「無知」の意味を十分に汲んだものであるとは言えない。

エックハルトがここで述べる、「闇」、「無知」の意味とは、神が究極的には知られえない、もしくは、人間の有限な理解を凌駕するものであるということ、人間が神の前に、自らの認識能力の限界を反省することによって自覚するという、無知の自覚、認識の限界の自覚に帰着するものではない。確かに、神が人間の理解によって把握し得ないものであることを知ることは、ひとつの確実な知である。また、それだけでなく、神が人間の理解を超えたものであることを自覚することで、はじめて、神に対して、自己自身と神以外の一切のものを捨て、神に向けて高められゆく、「否定[除去]による」、上昇の動性へ入ってゆくことができるとも言える<sup>9</sup>。

しかし、神を把握しようと接近する知性の努力とともに現れる「壁」を見るとき、それが意味することは、その先にあるものを覆い隠して、遮る、人間の認識にとっての限界点を見ること、つまり、神が究極的に知りえないものであるということを知る、無知の自覚、認識の限界の自覚を得ることではない。「壁」は、「闇」が光の直視において生じるものであったように、人間の理解の把握を超えた者としての神の現出であり、「壁」を見るとき、そこに現出している神を、見えないままに見ているのである。それは、光を直視しているものが、光そのものが見えないままに見ているのと同様である。すなわち、光を直視しなければ、闇に入ることはないのであり、光の直視において、また、光の直視の先に、光の直視を超えて、闇は生じるのである。したがって、ここで述べられる、「闇」、「無知」、「壁」は、いずれも、光を遮るもの、神の直視を妨げ、隔てるものとして理解されるべきではない。むしろ、それは、光の直視に比せられるような神への接近において生じる何らかの直視によって、その直視において、その直視の先に、その直視を超えて、自らを見えざるもの、知られざるものとして現す、神の現出そのものを意味し、言い表そうとしているのである。そのように見るならば、エックハルトが、先の引用箇所でも引用している、ディオニシオスやサラケヌスの言葉、つまり、「認識される一切のものを超えた者についての認識とは、完全なる無知である」、「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」などは、見えざるままに、知られざるままに直接に自らを現す、「闇」における神の現出を主題化する言葉として選び取られていると言える。また、あらゆる認識可能性を超えた先で、真の認識、直視をもたらす、その

<sup>9</sup> 先の引用箇所におけるサラケヌスの「序文」、および、MT, c. 1, 1, CD, I, S. 568-569, c. 2, CD, I, S. 579-583を参照。また、ディオニシオスにおける、“ablatio / apharesis”(否定、除去)による、神への上昇の動性と、エックハルトにおける脱-像的な自己脱却の動性である“Entbildung”、また、「離脱」(abegescheidenheit)との関係性については、それぞれ、次の研究文献を参照。Wolfgang Wackernagel, “image et connaissance de soi chez Maître Eckhart”, in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec*, Bruxelles, 2004, S. 71-86, S.77. Ysabel de Andia, *L’union à Dieu chez Denys L’Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, (Andia 1996), S. 383.

神の現出の有様は、エックハルトが引用している言葉、「沈黙の闇は、最も無明なるものの中にあって、最も明澄なるものを超えたものを、光輝を超え輝かせるのである」などに示されるように、肯定と否定の対立、矛盾を超えた神的存在性に即して言い表されるものである。

#### 4. シナイ山登攀と「闇」における神の現出—ギリシア教父の宗教思想の伝統

また、ここで、次のことも確認しておきたい。エックハルトは、これらのことを、「モーゼは、神がそのうちにいます、闇へと近づいていった：Moyses accessit ad caliginem, in qua erat deus」(出、20・21)、という聖書の言葉の註解として述べている。それは、モーゼが、エジプトから導いてきたイスラエルの民から独り離れ、神とまみえるために、シナイ山に登攀する、『出エジプト記』の中心的場面のひとつである。エックハルトは、ここで、モーゼのシナイ山登攀、および、神がそのうちにいたとされる「闇」(caligo)を解釈し、聖書で語られる「雲」(nubes)、「暗闇」(tenebra)を手がかりとしながら、モーゼにおける神の現出が何であったかを明らかにしようとしている。そして、モーゼのシナイ山登攀、また、モーゼに対する神の現出を解釈するにあたって、ディオニシオスの『神秘神学』における「闇」の思想を適用しているのである。

エックハルトが、シナイ山登攀、および、そこでの神の現出を、ディオニシオスの『神秘神学』の「闇」の思想を適用しつつ解釈していることは、エックハルトのディオニシオス思想の受容を評価する上でも、重要な意味を持つであろう。というのは、すでに、ディオニシオスの『神秘神学』が、モーゼのシナイ山登攀と「闇」における神の現出を、光を超えた闇にいます神に向かう、上昇の道行きの原型として、取り上げているからである(MT, c. 1, 3, CD, I, S. 574-578)。

また、モーゼのシナイ山登攀と「闇」における神の現出は、ディオニシオスに先立って、ニュッサのグレゴリオス(Gregorius Nyssenus, 335頃-394年)の『モーゼの生涯』(Vita Moysis)に見られるように、把握しがたい神に闇のうちに入って出逢う、人間の宗教的深化の過程と、その深遠な神秘体験を解明し、また、説明し、描写する、重要なモチーフとして、ギリシア教父の宗教思想の伝統に受けいれられていた<sup>10</sup>。例えば、グレゴリオスは、次のように述べている。

「『モーゼは闇のうちに入り、そこにおいて神を見た』[出、20・21]とあるのは、一体何を意味するのか。…探究されているものはあらゆる知を超えており、何らかの闇によってであるかのごとく、把握されえぬということによって周りを囲まれている。…それゆえ、モーゼが知においてより大いなる者と成ったとき、彼は闇のうちで神を見たと言語するのである。すなわち、すべての知と把握とを超えているかのものこそ、本性上神的存在なものだということをモーゼは覚知するのである」<sup>11</sup>。

「偉大なモーゼに対して神の顕現は光によって始まった[「出エジプト」19・18]。そのあと雲を

<sup>10</sup> Vgl. Andia 1996, S. 303-372.

<sup>11</sup> 『モーゼの生涯』、谷隆一郎訳、『キリスト教神秘主義著作集第一巻』、教文館、1992年、86-87頁。



通して彼に神は語った[「同」20・21]。さらに、モーセがより高くより完全に成ると、彼は暗闇の中で神を見るのであった[「同」24・15-18]。以上からわれわれが学ぶのは次のことである。まず、神に関する偽りの惑わされた観念からの最初の撤退は、闇から光に移し置かれることである。次に、隠されたことをより直接に理解することとは、現れてくるものを通して靈魂を神の不可視の本性に向けて導くことである。その理解は一方では、現れてくるものすべてに影を投げかけ、他方では、さらに隠れたものを見つめるよう靈魂を導き慣らす雲に譬えられている。以上の過程で靈魂は上方へ歩んでいき、人間の本性にとって到達可能なことを放棄してしまうと、神認識の聖域に立ち至り、神的な暗闇によって四方を取り込まれるのである。その暗闇のなかでは現れ把握されるものはすべて外に放棄され、靈魂の観想のために残されているのは不可視で把握不可能なものだけである。そしてそこに神は在す。まさに御言葉が律法の制定者について、『モーセは神が在した暗闇の中へと入った』[「同」20・21]と述べるとおりである<sup>12</sup>。

このようなことを、考え合わせるならば、エックハルトがその思想伝統に対してどこまで自覚的であったかについては、さらなる検討を要するにしても、ディオニシオスの『神秘神学』における「闇」の思想とともに、ギリシア教父の伝統に根ざす、モーゼのシナイ山登攀と「闇」における神の現出のモチーフを、引き続き、引き継いでいると見ることができるだろう。だが、こうした広範な宗教思想史的伝統の連関を正しく評価するためには、さらなるテキストの検討が必要である。そのためには、先に触れた『出エジプト記註解』のほか、それに関する他のラテン語著作、および、エックハルトが「闇」について語っている、「ドイツ語説教70」、「同71」、「同72」、「同82」、「同83」、そして、次節に見る、「魂における神の誕生に関する連続説教」と呼ばれる「同101」から「同104」の検討が不可欠であると考えられる。とりわけ、「ドイツ語説教72」は、エックハルトが、登攀のモチーフを引き継ぎながら、それを独自の観点から展開し、「魂における神の誕生」(Gottesgeburt in der Seele)と、それが成就する「根底」(grunt)の思想のうちに引き入れている説教であり、彼の思想形成を考察する上で重要な意味を持つと考えられる。だが、これらの著作、説教の詳細な検討は、今後の研究課題であり、別の機会にあらためて論じることとし、ここでは、3.に見た『出エジプト記註解』と、1.に見た『教導講話』との間に成立したと考えられる、「ドイツ語説教101」において言及されているディオニシオスの「闇」について考察を進めたい。

## 5. 「ドイツ語説教101」における『神秘神学』の「闇」の思想

『教導講話』の直後に成立した「ドイツ語説教101」(1298-1305年に成立)<sup>13</sup>では、『神秘神学』

<sup>12</sup> ニュッサのグレゴリオス、『雅歌講話』、大森正樹、宮本久雄 他訳、新世社、1991年、322-323頁。

<sup>13</sup> 「ドイツ語説教101」は、「同102-104」とあわせて、一連の説教集と考えられており、エックハルトの中心思想である「魂における神の誕生」を主題化しているため、「魂における神の誕生をめぐる連作説教」とも呼

の言葉(CD, I, S. 567-569)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。その隠された沈黙の闇において、神を超えた神の認識されない認識へと到達するのである』」(Pr. 101, DW IV, S. 359-360)。

「沈黙の闇」は、ただ、神の認識不可能性を意味するものではない。「一切の諸力を超え、理性を超え、知性を超え」、神に向かう内的沈潜を通じて、「飛翔」によって到達する神認識の場である。それは、あらゆる認識可能性を超えたものとして「闇」であるが、同時に、認識を圧倒的に凌駕するものの認識をもたらすのであり、そこで、通常の認識レベル、言語レベルでは両立し得ない、認識と認識不可能性が一致するのである。このことは、「神を超えた神の、認識されない認識へと到達するのである」と述べられるように、矛盾をはらむ逆接の事態として正当に理解され、言い表される。「飛翔」は、そうして、認識可能性から、その限界を超えた認識不可能性への、断絶・切断をはらんだ飛躍であるとともに、認識不可能性における認識への到達であり、この「飛翔」による、認識されざるものとの一致における認識は、非連続と連続の双方の動性をはらんでいる。

このような「沈黙の闇」への「飛翔」は、ディオニシオスの『神秘神学』で、「無知によって昇り上がれ」と述べられる上昇の動性を汲み取ったものであると考えられる。そこでは次のように述べられている。

「さて、汝、おお、愛する友、テモテよ。諸々の神秘的な直視に近づくにあたって、感覚、知性的はたらき、感覚と知性で捉えうる一切のもの、そして、あらゆる非存在と存在を、深い悔い改めによって捨て去れ。そして出来る限り、あらゆる実体と認識を超えている者との一致へと、無知によって昇り上がれ。実際、汝は、純粹に、自分自身と一切のものからの、無制限で絶対的な脱自によって、一切のものを取り除きつつ、一切のものから解き放たれ、諸々の神的闇の実体を超えた光輝へ向かって、上方へと上げられるのである」(MT, c. 1, 1, CD, I, S. 567-569)。

---

ばれる。この「連作説教」に関する研究状況については次の研究を参照。Georg Steer, "Predigt 101 'Dum medium silentium tenerent omnia'", in *Lectura Eckhardi*, I, Stuttgart-Berlin-Köln, 1998, S. 247-288. Ders., "Meister Eckharts Predigtzyklus von der ewigen geburt. Mutmaßungen über die Zeit seiner Entstehung", in *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Tübingen, 2000, S. 253-281. Ders., "Meister Eckharts deutsche reden und predigten in seiner Erfurter Zeit", in *Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia. Band 32)*, Berlin-New York, 2005, S. 34-55. Ders., "würken vernünftlichen. Das 'christliche' Leben nach den Reden der Unterweisung Meister Eckharts", in *Heinrich Seuse Philosophia Spiritualis*, Wiesbaden, Reichert, 1994, S. 94-108. Ders., "De l'authenticité et de la datation des Sermons 101 à 106 d'Eckhart", in *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, 2006, S. 15-25.

こうして上方へ向かう動性は、一見すると、人間に認識可能なものを次々と否定し、除去してゆくものとして、認識の否定的、消極的側面、つまり、神に対する認識の接近不可能性、到達不可能性を主題化しているようにも見える。だが、それは、「あらゆる実体と認識を超えている者との一致」を目指す動性であるので、本質的には、その目指すものに接近し、到達するものである。「無知によって昇り上がれ」とは、神に対する認識の接近不可能性、到達不可能性を通じて示される、認識を圧倒的に凌駕する神への接近の動性であり、その「無知」の上昇は、認識の欠如ではなく、認識の過剰であるので、どこまでも、「無知」なるままでありながら、「あらゆる実体と認識を超えている者との一致」、「諸々の神的闇の実体を超えた光輝」という、認識を圧倒的に凌駕する究極的な認識に向かってゆくのである。

さらに、「あらゆる実体と認識を超えている者との一致」の認識に決定的な意味を持つ、認識と認識不可能性が互いに携えて昇り上がってゆく動性の主題化は、「ドイツ語説教 101」と同時期に成立した「ドイツ語説教 102」、「同 103」においても確認される。

「人は認識から、無知に至らなければならない。そのとき、わたしたちは、神的認識によって認識する者となるはずであり、そのときに、わたしたちの無知は、自然本性を超える認識によって高貴なものとなされ、飾られるのである」(Pr. 102, DW IV, S. 420)。

「あなたは、神を神的に認識しなければならない。そうして、あなたの認識は、純粋な無知へと、あなた自身と一切の被造物の忘却へと至らなければならない」(Pr. 103, DW IV, S. 477)。

これらのことから、『出エジプト記註解』において確認することができる、ディオニシオスの『神秘神学』の「闇」の思想との接点は、『教導講話』の成立時期に近い「ドイツ語説教 101」の周辺にまでさかのぼって確認することが出来ると言えるだろう。このことを踏まえた上で、次節では、先に見た『教導講話』第 23 章における、ディオニシオスに対する言及箇所に戻り、それがエックハルト独自の思想形成にとって、どのような意味を持っていたか考察することにした。

## 6. 神との協働—《はたらきの中の霊性》に基づくディオニシオス思想からの展開

ディオニシオスの名が現れる、『教導講話』の第 23 章では、外に向かうはたらきと、内へと向かうはたらきについて述べてられていた。1. に見たように、ディオニシオスは、エックハルトが予想する反対質問者の言葉のなかに登場していた。この反対質問では、外的なものから離れ、内的に、そして、精神的に自らの内へと向かい、そこから、神へと深く沈潜してゆく「内へ向かうはたらき」が、「観想」(contemplatio)の極致として理解されている。その際、ディオニシオスに帰せられる言葉とともに示される、言語を超えた神直観の極致は、あらゆるはたらき、「活動」のない状態として理解される。「内的沈潜」(innichheit)は、内的集中であり、身体的、感覚的なものから離れゆくことであり、神に専心し、神と一致する「観想」は、身体的、感覚的を離れた、内的、精神的次元における神直観を頂点として成立すると考えられる。また、エックハルトも、一切の力を自己自身の内に集中し、内的に神に専心する「内的沈潜」において、ただ一つ

のはたらきのない境地に到達することを認めている (RdU, DW V, S. 290)。

しかし、エックハルトは、このはたらきの極限において、そこから、はじめて開始されるはたらきへと、その思索を進める。それは、「自己自身を無化すること」である。「その人には、だがしかし、ただひとつ、適切で、ふさわしいはたらきがあるのである。それは、自己自身を無化することである」(RdU, DW V, S. 292)。この意味において、エックハルトは、先の反対質問が、ディオニシオスを引き合いに出しつつ、はたらきの極限を提示するところで、そこを踏み越えて、さらなるはたらきへと思索を進めているのである。

それでは、「自己自身を無化すること : vernichten sin selbes」とは何であろうか。それは、自己自身を「小さい者とする : verkleinen」であり、つまり、「謙遜」(demüeticheit)を意味している (RdU, DW V, S. 292)。エックハルトは、そこで、「わたしたちの存在の一切は、他の何ものでもなく、ただひたすらに、無となることにかかっている : allez unser wesen enliget an niht dan in einem niht-werdenne」とさえ述べている (RdU, DW V, S. 294)。この自己自身の「無化」、「謙遜」において、観想の極致を超えて、その先に実現される、神とともにほたらく、「協働」(mitwürken)、神と人間の能作的一が考えられているのである。また、人間の完徳は、この「協働」、能作的一においてのみ完全なものとされる、「謙遜」において実現するとされる (RdU, DW V, S. 292)。

ここで、「自己自身を無化すること」が神との「協働」であると言われる時、それは、人間の自己性、人格性が溶解して、神のうちの一つに溶け合わされるような、忘我的な一として理解されるべきではない。エックハルトは、「神が人間自身によって人間を謙遜な者とする」と強調する (RdU, DW V, S. 292)。それはどこまでも「協働」であり、神とともに一人ある人間のあり方が主題化される。その意味で、人間は、神の協働無しには、自らを低めて、謙遜な者とするは出来ず、また自己を低めることは、神によって高められることなのである。エックハルトは、この「自己自身を低めること : sich selber nidern」と、神によって「高められること : erhøhet werden」が、別々の二つのはたらきではなく、一つのはたらきであることを強調する (RdU, DW V, S. 293)。

こうして、『教導講話』では、ディオニシオスは、エックハルトが予想する反対質問者の言葉のなかに登場するのであるが、そこで、エックハルトは、観想の頂点における、ディオニシオス的な「沈黙」において、一切の活動の停止を見る考えに対して、その「沈黙」において、はじめて可能となるはたらき、「協働」のあることを主張するのである。こうした観想の極致から出て、はたらきへと再び収斂してゆく、はたらきへのまなざしは、『教導講話』に現れる《はたらきの中の靈性》と密接に関っていると考えられる<sup>14</sup>。『教導講話』は、当時、発展した商業都市エアフ

<sup>14</sup> 「はたらきの中の靈性」および、それに関するドミニコ会修道靈性における「活動的生」の理解については、阿部2011、198-204頁参照。エアフルトをはじめ都市市民社会におけるドミニコ会靈性については次の研究を参照。香田芳樹、『主は人間の中で、人間とともに住まうことを喜び給う』——マイスター・エックハルトの思想形成と都市市民社会——、『ドイツにおける神秘思想の展開』、日本独文学会研究叢書35、2005年、17-34頁。Yoshiki

ルトにおいて、都市に暮らす人々とともに生きた修道院長エックハルトと修道士たちの、靈的修鍊のドキュメントであるとも言える。エックハルトは次のように述べている。

「人間は、今、この生涯において、はたらき無しにすまずことはできないのであり、そのはたらきは人間にふさわしいことであり、そして、はたらきには多様なものがある。それゆえに、人間は、自らの神を、あらゆる事柄においてもしっかりとらえて、いかなるはたらきにあっても妨げなくとどまり、立ってられるように、学ばなければならないのである」(RdU, DW V, S. 211)。

われわれは、地上に生きるものであり、地上に生きる限り、はたらくことを避けることはできない。こうした、人間に対する根本的な洞察にしたがって、あらゆる状況にあっても、外的条件に左右されない、徹底的な神との一致のうちに生きる、「はたらきの中の靈性」が求められている。

「あなたが教会の中や僧房の中にあるときに、あなたがどのようにあなたの神を思っているのか、注意しなさい。そして、その同じ心を保って、それを群集のもとでも、喧騒の中でも、不安定な状態の中でも、持ち運びなさい」(RdU, DW V, S. 203)。

いつ、いかなるときも、他者とともにありながら、神とのゆるぎない関係性のうちに生きることを目指す、『教導講話』における《はたらきの中の靈性》の理想にとって、まさに、自己自身の「無化」、「謙遜」において実現する、観想の極致を超えた神との「協働」(mitwürken)、神と人間の能作的一は、一切のはたらきの成立根源となるべきものであろう。先の引用では、「わたしたちの存在の一切は、他の何ものでもなく、ただひたすらに、無となることにかかっている」と述べられていたが、「無となること」(niht-werden)は、決して、神との一致における静寂主義的な寂滅、はたらきの欠如ではなく、神との「協働」(mitwürken)という能作的一の実現を意味するのである。

エックハルトは、こうして、『教導講話』において、ディオニシオスの「沈黙」のうちに、もしくは、その「沈黙」の先に、神との「協働」——しかもそれは「自己無化」にほかならない——へと、さらなる思索を展開していると見ることができよう。この究極的な神との「協働」においては、神の無制約的な無限のはたらきを、そのままに受け入れ、それと一つになることで、神との一致を生きる人間のあり方が浮き彫りになってゆく。この「協働」において、人間にひらかれている、神のはたらきに対する受容性が、どこまでも果てしなくひらかれてゆくものであることは、この「協働」において実現される「謙遜」における、「自己自身を低めること : sich selber nidern」と、神によって「高められること : erhöhet werden」のあいだに広がる、果て無き広がりからも、理解することができるだろう。すなわち、「高められることの最も高き高みは、謙遜の深遠なる根底に存する。なぜなら、根底が深ければ深いほど、低ければ低いほど、ますます、

---

Koda, "Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts 'Reden der Unterweisung' und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit", in *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang*, Freiburg, Schweiz, 1997, S. 225-264.



高みは高められ、ますます、計り知れないものとなってゆくのである。…高みと深さは一つなのである」(RdU, DW V, S. 293)。

また、「謙遜」が、神のもとに上昇する道であること、もしくは、上からのもの、神からのものを受け取る方途であることは、エックハルトが繰り返し説くところである(In Io, n. 279, 318, 356; Serm. n. 78, 245, 380-385)。『教導講話』の執筆年代に近い「ドイツ語説教4」では、次のようにも述べられている。「上からのものを受け取ろうとするものは、真実の謙虚において、低くあらねばならない」(Pr. 4, DW I, S. 73)。また、「謙遜」よりも「離脱」が褒め称えられ、「離脱」を最善のものとしている『離脱について』(Von abegescheidenheit)においても、次のように述べられている。

「離脱が最善のものである。というのも、それは、魂を浄化し、良心を輝かせ、心を燃え立たせ、精神を覚醒させ、意欲を活性化させ、神を認識させ、被造物から離脱させ、神と一にするからである。さあ、注意してもらいたい、すべての知性的な人々よ。この完全性へとあなたがたを連れてゆく最もすばやい動物は、苦しみである。なぜなら、キリストとともに最もつらい苦しみの内にとどまる人々でなければ、だれも、永遠の甘美さを楽しむことはないのである。…この完全性の上にとどまっていることができるための、最も堅固な基礎は、謙遜である。なぜなら、ここで、その自然本性が最も深い低さのうちに這いつくばる人の精神は、神性の最も高きところへと、飛翔するのである。というのも、愛が苦しみをもたらし、苦しみが愛をもたらすのである。そして、それゆえに、完全な離脱に到達しようとするものは、完全な謙遜を得ようとするべきであり、そうして、その人は神性の近みに到達するのである」(DW V, S. 433-434)。

この箇所は『離脱について』の最終部であるが、そこで、「苦しみ」(liden)が「離脱」への最も近い道であることが明らかにされる。この引用箇所では「苦しみ」と訳した、“liden”とは、ラテン語の“pati / passio”に通じる語であり、苦しみだけでなく、受難、受苦を意味し、また、その甘受、受動、受容をも意味している。すなわち、ここで述べられる“liden”とは、キリストの苦しみ、受難、受苦を、愛をもって受容することにおいて、キリスト自身を被る“liden”にほかならない。それゆえに、そこに、キリストとの一致における「永遠の甘美」が存するのである。そして、「謙遜」は、この“liden”における、神に対する徹底的な受動性を実現するのである。『教導講話』においては、「自己自身を無化すること」という観点から、「謙遜」における神との「協働」、能作的一、および、それにとまなう、神に対する全面的な受容性がとらえられていたが、それは、ここで、「愛」によって、自らから出てキリストの苦しみ、受難、受苦と一つになる“liden”の受動性における一致の観点からとらえられている。

また、「謙遜」は、ここでも、「最も深い低さ」から「神性の高み」への飛翔的上昇を可能とするものとしてとらえられており、『教導講話』において述べられていたような、「謙遜」における、低さから高みへの上昇が注目されている。このように見てゆくならば、エックハルトが『教導講話』において、「協働」として実現されるとした「謙遜」——「自己自身を低めること : sich selber nidern」と、神によって「高められること : erhøhet werden」——の思想は、それ以降の

著作においても、エックハルトの中心的思想となっていたと考えることが出来るであろう。『教導講話』で、その最も低い深みは、「謙遜の根底」——それは「自己自身を無化すること」の尽くされえない内的焦点でもある——とされていたが、ここで、その最も低い深み——それは「神性の最も高きところ」と相即不離の関係にある——は、「愛」(libe)と切り離しえない、“liden”そのものにおける神に対する全面的受容性、受動性の只中に見通されていると考えられる。

『教導講話』における、「自己自身を無化すること」における神に対する受動性、受容性と、ここに見た、“liden”における神に対する受動性、受容性の思想的連続性については、もちろん、さらなるテキストの検討を必要とするが、『離脱について』よりも先に、しかし、『教導講話』のすぐ後に成立したと考えられる「ドイツ語説教101」における、“gotliden”(神を被ること)をめぐる思索から、一定の展望を得ることができよう。

「人は自己自身を、一切の思考から、一切の言葉から、一切の像と理解から、引き下がらせ、とらわれなき者にしなければならない。そして、人は、完全に、自己自身を、純粋な、神を被ること [gotliden] のうちに保つべきである。そして、自己自身を空却し、神を彼自身のうちにはたらくままにさせるべきである」(Pr. 101, DW IV, S. 340-341)。

なお、ここで述べられる、徹底的な自己空却のうちにひらかれる“gotliden”(神を被ること)による神との能作的一は、エックハルトの中心思想である「誕生」(geburt)として理解されている。その意味で、“liden”をめぐる問題は、初期ドイツ語著作である『教導講話』以降の、エックハルトの「魂における神の誕生」の思想形成を解明する上でも重要な意味を持つであろう<sup>15</sup>。

## 今後の研究に向けて

以上の考察では、エックハルトの初期ドイツ語著作『教導講話』におけるディオニシオスへの言及を手がかりに、『教導講話』の成立年代に近い著作を中心として、エックハルトのディオニシオス思想の受容を確認してきた。だが、エックハルトの思想形成におけるディオニシオス思想の影響を全体的に解明するためには、さらなるにテキストの検討が必要となる。また、それとともに、今後の研究においては、ドイツ神秘思想から近世に続く、ディオニシオス思想の影響関係を確認してゆくことも必要となるであろう。実際、ディオニシオスの『神秘神学』の言葉は、エックハルトの影響が強い、ゾイゼ (Heinrich Seuse, 1295/97-1366年)、『ドイツ神学』(Theologia

<sup>15</sup> また、成立年代は特定できないが、重要な説教の一つである「ドイツ語説教52」では、「貧」の極致としての自己無化のうちに“liden”の受動性、受容性、そして、神との能作的一がとらえられていることも、指摘しておくことができよう。「神が、[その人のうちに神がはたらく場が無いほどに]、それほど貧しい者として人間を見出すとき、神はご自身のはたらきをはたらき、人間は、そうして、彼自身のうちに[神のはたらきを]被る[liden]のである。神はご自身においてはたらく者であり、神が、そのはたらきに関して、ご自身のはたらきの固有の場となるのである」(Pr. 52, DW II, S. 501)。

*deutsch*, 14世紀)のうちにも受け取られており<sup>16</sup>、さらに、ドイツ神秘思想から近世(スペイン神秘思想を含む)に続く、一定の影響作用史を想定することが出来る<sup>17</sup>。また、エリウゲナ(Johannes Scotus Eriugena, 810頃-877年頃)以降、ラテン世界に本格的に受容されたディオニシオス思想の伝統、特に、エックハルトと同じドミニコ会思想家、アルベルトウス・マグヌス(Albertus Magnus, 1193/1200-1280年)、トマス・アキナス(Thomas Aquinas, 1225-1274年)、そして、それ以外では、特に、近世において、エックハルトから強い影響を受けた、ニコラウス・クザーヌス(Nicolaus Cusanus, 1401-1464年)に至るディオニシオス思想の受容史的連関を見極めることも大きな意味を持つであろう<sup>18</sup>。このような思想史展望を見通しつつ、これから、さらに詳細なテキストの検討を進めてゆくことにしたい。

---

<sup>16</sup> *Vita*, c. 52 (Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrsg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, S. 190).

*Theologia deutsch*, c. 8 (*Der Franconforter >Theologia Deutsch<*, kritische Textausgabe von W. von Hinten, München, 1982, S. 79-80).

<sup>17</sup> Vgl. Walter Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1958, (Völker 1958), S. 258-263. Haas 2004, S. 95-96.

<sup>18</sup> デイオニシオス思想の受容史的連関については次の研究を参照。R. L. シロニス、『エリウゲナの思想と中世の新プラトン主義』、創文社、1992年。Völker 1958, S. 218-258. Haas 2004, S. 59-63. Kurt Ruh, *Geschichte der abenländischen Mystik*, III, C. H. Beck, München, 1996, S. 57. E. H. Wéber, "L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école", in *Denys l'Areopagite et sa postérité*, hrsg. von Ysabel de Andia, Paris, 1997, S. 379-404. William J. Hoyer, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2004, S. 23-48.