

マイスター・エックハルトにおける「謙虚さ」理解について

松沢 裕樹

はじめに

マイスター・エックハルト (ca. 1260-1328)¹は、その著作『離脱について』の中で、最高の徳を以下の三つの条件を満たすものと定義した²。1) 人間が自身を最大限に、最も近しく、神に結びつけることができる。2) 神が本性からあるものに、人間が恩寵からなることができる。3) 神が被造物を創造する以前、その内で神と人間の間にはいかなる差異もなく、人間が神の内でそれであった、その像と人間が最大限に一致する。そして、エックハルトはこれら三つの条件を満たす最高の徳を「離脱 *abegescheidenheit*」と名付けた。ドイツ語説教の内で彼自身語っているように、「離脱」とは、彼が説教において常に語ろうとした主題であり³、エックハルトの思惟全体においても、彼の思惟の中心的主題とされる「魂における神の誕生」と並ぶ重要な主題として位置づけることができる。

エックハルトは『離脱について』の中で、他の様々な徳と比較しながら、最高の徳である「離脱」の優位性を論じているが、「謙虚さ *dēmüeticheit*」という徳との比較において、「謙虚さ」は「離脱」なしにあることができるが、完全な「離脱」は完全な「謙虚さ」なしには成立しないという点に「離脱」の優位性を認めている⁴。つまり、エックハルトは「謙虚さ」という徳を、最高の徳である「離脱」に至るための前提条件として理解しているのである。従って、「謙虚さ」という徳の内実を明らかにすることは、「離脱」という最高の徳を理解するための一つの有効な手段と考えられる。以上の論理的背景に基づいて、本稿では、「離脱」理解を射程に入れたその準備段階として、エックハルトの「謙虚さ」理解について詳細に論じていく。まずはじめに、エックハルトの一般的な徳理解の構造について考察し、その後で、「謙虚さ」という具体的な徳に関する考察へと移っていきたい。

¹ テキストは、以下に挙げる全集版とファイファー版を用いた。全集版ドイツ語著作集からの引用は、著作名、巻数、ページの順序で表記し、その他の著作からの引用は、巻数、ページの順序で表記した。 Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. (DW: Die deutschen Werke, LW: Die lateinischen Werke, Pr.: Die Predigt, BgT: Daz Buoch der goetlichen Troestunge, VeM: Von dem edeln Menschen, RdU: Die Rede der Unterscheidung, VAb: Von Abegescheidenheit); Meister Eckhart, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. F. Pfeiffer, Bd. 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857. (Pfeiffer: Pf.)

² Vgl. VAb; DW V, 400, 4 – 401, 4.

³ Vgl. Pr. 53; DW II, 528, 5.

⁴ Vgl. VAb; DW V, 405, 1 – 3.

1. 「内的人間」と「外的人間」という二つの人間像について

エックハルトの一般的な徳理解について論じるに当たり、まずは、彼が徳の働く場である人間を、「内的人間」・「外的人間」という二つの人間像によって構造的に理解したということに注目し、それぞれの人間像の内実とその関係について考察していきたい。

「内的人間 *der inner mensche / homo interior*」とは、人間の靈性に焦点を当てた人間像を指し示している⁵。そして、エックハルトは「内的人間」における認識のあり方を、アリストテレス『形而上学』から受容した概念である「純粋な靈 *die abgeschaidne geiste*」⁶における認識のあり方と同一視した。その認識とはすなわち、神から流出することで自らの存在を神から媒介なく受容し、再び神へと還流してその流出を神から媒介なしに受容するという「純粋な靈」の自己回帰的な存在授受において、神の純粋存在をいかなる差異もなしに見るという「純粋な靈」の円環的自己認識である⁷。これは同時に「内的人間」における認識のあり方を指し示しており、従って、エックハルトは神の純粋存在を認識する「内的人間」を、その内で神が絶えず光り輝いており⁸、そこで神が「神の像」・「神との同等性」・「あらゆる徳と善の根」・「神的本性の種である神の子・言」を植えた耕地であると比喩的に語っている⁹。「内的人間」は、時空間の内にはなく、完全に永遠の内におり¹⁰、そこで、あらゆる肉体的なものから切り離されて、何ものにも妨害されることなく、常に神へと向かっており、「外的人間」が働いているときも、その働きから完全に自由であり、不動にとどまっていると理解されている¹¹。この「内的人間」のあり方を、エックハルトは「不動の離脱 *eine unbewegliche abegescheidenheit*」と名付けている¹²。つまり、「内的人間」はその本性から、最高の徳である「離脱」を含め、あらゆる徳の根をすでに自らの内に持っており、徳を習得することとは無縁であることがわかる。

一方、「外的人間 *der ūzer mensche / homo exterior*」とは、人間の肉性に焦点を当てた人間像であり¹³、魂と肉体が混ざりあって共に働く魂—肉体結合体としての感覚的人間を指し示している¹⁴。エックハルトによれば、魂—肉体結合体である「外的人間」は、「神の像」が植わっている

⁵ Vgl. VeM; DW V, 109, 7 – 22.

⁶ Vgl. Aristoteles, *Meta.* XI c.8; *De anima* III c.5 エックハルトは上記の箇所から *substantiae separatae* という概念を受容し、それを中高ドイツ語 *die abgeschaidne geiste* に翻訳したと考えられる。

⁷ Vgl. Pr. 15; DW I, 251, 4 – 15.

⁸ Vgl. LW IV, 75, 7 – 8.

⁹ Vgl. VeM; DW V, 110, 5 – 10.

¹⁰ Vgl. LW IV, 79, 10 – 11.

¹¹ Vgl. VAb; DW V, 421, 6 – 8.

¹² Vgl. VAb; DW V, 422, 2 – 5.

¹³ Vgl. VeM; DW V, 109, 7 – 22.

¹⁴ Vgl. VeM; DW V, 109, 11 – 17.

「内的人間」という耕地に雑草を蒔くのであり¹⁵、その耕地に植わっていた「神の像」は、その雑草によって覆われ、隠されてしまう¹⁶。従って、その雑草を取り除き、「内的人間」という耕地に植わっている「神の像」を露わにするために、「外的人間」において徳が習得される必要があるのである¹⁷。

2. 徳における流出と還流

エックハルトの徳理解は、T. Kobusch がそれを「道德の形而上学」と名付けたように¹⁸、存在論と密接な関わりを持つという点にその特徴がある。エックハルトは徳全般について、「私たちにおいて徳であるもの全ては、神の内での一つの純粋な存在であり、彼固有の本質である」¹⁹と語っており、神から私たち人間の内に流出した一つの純粋な存在、または神的本質を、徳と名付けていることがわかる。すでに前節で述べたように、神が「あらゆる徳と善の根」を植えた耕地とは「内的人間」であり²⁰、神の内における一つの純粋な存在は、「内的人間」の内へと流出し、そこで徳として存在し、徳の働きをなすのである。この「内的人間」における徳の働きは、善性である神へと志向し、善性である神と似ていないものから逃避する働きであり²¹、時空を超えていつでもどこでも等しく現在し、誰によっても妨げられることはないとエックハルトは語っており²²、これを徳の「内的働き」と名付けている。そして、この働きは、神の内にある一つの純粋な存在をその始原とし、そこから「内的人間」の内に流出した徳が、再び神の内へと還流しようとする永遠の内での自己回帰運動であると理解できる。

また、徳の「内的働き」は、永遠の内での自己回帰運動をしながら、時間の内にいる「外的人間」へも恩寵によって働きを及ぼすのであり²³、その働きを通じて、「外的人間」を再び神の内へと還流させるのである。エックハルトはその過程を、次のように徳の四つの階梯として捉えている。

徳は四つの階梯を持っている。第一の階梯は、突き破り、人間に、あらゆる過ぎ去る

¹⁵ Vgl. VeM; DW V, 110, 11 – 12.

¹⁶ Vgl. VeM; DW V, 111, 18 – 21.

¹⁷ Vgl. LW IV, 245, 5 – 6.

¹⁸ Vgl. T. Kobusch, *Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts.* In: K. Ruh (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg, Stuttgart 1984*, S.49

¹⁹ Pr. 49; DW II, 448, 6 – 7. “Allez daz, daz an uns zugende sint, daz ist in gote ein lûter wesen und sîn eigen natûre.”

²⁰ Vgl. VeM; DW V, 110, 5 – 10.

²¹ Vgl. BgT; DW V, 39, 8 – 10.

²² Vgl. BgT; DW V, 38, 6 – 10.

²³ Vgl. Pf. 304, 34 – 39.

ものから離れる道を準備する。第二の階梯は、それらを人間から完全に奪い去る。第三の階梯は、それらを奪い去るだけではなく、それらがかつて一度も存在しなかったかのように、完全にそれらを忘却させる。(…) 第四の階梯は、完全に神の内にあり、神自身である²⁴。

徳の「内的働き」は、時間の内にいる「外的人間」においても同様に、永遠的な自己回帰運動を続けているのであるが、その働きを受容する「外的人間」の側から見れば、時間的経過を通じて段々と徳に習熟していくのであり、この観点から徳の四つの階梯が語られているのである。『教導講話』においても、徳の「内的働き」を受容する「外的人間」の立場から、人間が時間内で徳に習熟していく過程について語られており、それによれば、人間は徳を心情の内を持つだけでは十分ではなく、不徳への傾向性との戦いの中で徳に習熟し²⁵、最終的に、徳をその存在・根底の内獲得し、徳をただ徳への愛のためになぜなしになすほどまでに至らねばならないとされている²⁶。

そもそも、「外的人間」は本性的に、感覚的認識などを通じて、ものの外的な現在性によって動かされているのであり、それゆえ「罪への傾向性」を持っているとエックハルトは語る²⁷。「罪」とはすなわち、徳から離れることを意味しており²⁸、従って、「外的人間」は本性的に、徳から離れる傾向性、すなわち、「不徳への傾向性」を持っていると言える。しかし、ここで注意すべきは、「外的人間」が「不徳への傾向性」を持っているということと、彼が実際に「不徳」であるということとを同一視してはいけないということである²⁹。というのも、エックハルトは「徳は不徳と同じく意志の内にある」³⁰と語っており、「外的人間」が実際に「不徳」であるか否かは、意志をいかに働かせるかによっている。確かに、「外的人間」は本性的に、ものの外的な現前に動かされており、従って、時間的に過ぎ去るものへと自らの意志を向ける傾向があるのだが、徳を通じてその傾向性と戦い、自らの意志を捨て去る修練を重ねることで、徳に習熟することが可能なのである。従って、「外的人間」が徳に習熟するとは、決して彼が本性的に持っている「不徳への傾向性」それ自体を取り去ることを意味しているのではなく、「不徳への傾向性」の只中で、それに妨げ

²⁴ Pr. 74; DW III, 280, 9 – 12. “Die tugent hat vierley grad. Der erst brichet hindurch vnd machet weg dem menschen von allen vergengklichen dingen. Der ander benimpt sy dem menschen allzemaal. Der dritt benimpt sy nit allein, mer: sy thüt ir allzūmal vergessen, als sy nie wurden (...). Der vierd grad ist allzūmal in gott vnd ist got selbst.”

²⁵ Vgl. RdU; DW V, 214, 1 – 215, 5.

²⁶ Vgl. RdU; DW V, 281, 13 – 282, 10.

²⁷ Vgl. RdU; DW V, 212, 11 – 215, 5.

²⁸ Vgl. Pr. 32; DW II, 146, 1 – 2.

²⁹ Vgl. RdU; DW V, 214, 1 – 2.

³⁰ Vgl. RdU; DW V, 215, 4 – 5.

られることなく、神の意志に従っていくことを意味している。そして、「外的人間」はその過程を通じて、最終的に徳の存在を獲得するほどまでに徳に習熟するのであり、そこで、彼はいかなる時間的なものにも妨げられることなく、永遠的な徳の自己回帰運動の中で、なぜなしに神へと向かっていくのである。

以上の考察から、エックハルトは、徳の「内的働き」を、永遠性と時間性という二つの観点から捉えていることが明らかになった。すなわち、永遠性という観点において、徳の「内的働き」は、神の内から「内的人間」の内に流出し、さらに恩寵によって「外的人間」の内にも働きを及ぼしながら再び自らの内へと還流していくという、一なる純粋な存在の永遠的な自己回帰運動をなしている。一方、時間性という観点においては、徳の「内的働き」は、善性である神とは似ていないものへと向かう傾向を持つ「外的人間」の意志を、徳の習熟過程を通じて神へと向けさせ、最終的に、人間を徳の永遠的な自己回帰運動の中へと還流させる働きをなすのである。

3. 「謙虚さ」による肉的「所有性」からの脱却

エックハルトは、「謙虚さ」という徳を語源的観点から解釈し、それを肉性に関わる「外的人間」に関する徳であるとみなしている。具体的に言えば、彼はラテン語の「謙虚さ *humilitas*」と「人間 *homo*」という二つの語を、共に「土 *humus*」という語から派生した語であるとみなし³¹、この語源的連関を根拠にして、「土」から創られた人間という人間像を、「謙虚さ」という徳と結び付けて理解するのである。その人間像は、人間の肉性に焦点を当てたものであり、エックハルトが「謙虚さ」という徳を、人間の肉性に関わる徳であるとみなしていたことは明白である。果たして、「外的人間」は「謙虚さ」という徳の習熟によって、自らの肉性との関わりをいかに変容させるのか、そして、それを通じて、神と人間の関係性はどのように変容していくのか、これらの問題について考察を進めていきたい。

エックハルトが、神と「外的人間」の関係性を語る際、彼は両者の関係性を、空間的上下関係という構図で把握するのであり、上にいる神が注ぎ出すあらゆる働きは、下にいる「外的人間」の根底の内でも受容されるとした³²。この空間的構図が逆説的に示唆しているのは、「外的人間」が「謙虚さ」という徳に習熟することで、自らを低め、自らの根底へと下っていかない限り、神の働きを全く受容できないということである。

上から受け取りたい者は、必然的に正しい謙虚さの中で、下にいなければならない。(…)
 全に下にいない者には、何も受け取られず、どんなわずかなものであろうとも、受け取られることはない。もし、あなたが仮に、あなた、あるもの、誰か、に目を向ける

³¹ Vgl. LW III, 265, 4.

³² Vgl. Pr. 44; DW II, 345, 7–346, 2.

のであれば、あなたは下にいないのであり、何も受け取ることはない³³。

この引用で語られる「あなた、あるもの、誰か」とは、時間性・多数性の内にある被造的存在者を指している。このような被造的存在者が自らの内に固有なものとして持つ存在を、エックハルトは「この存在 hoc esse」と名付け、それを、永遠性・一性の内にある神が固有なものとして持つ「存在そのもの ipsum esse」と区別して理解した。「謙虚さ」に習熟していない「外的人間」は、自らの内に本性的に持っている「不徳への傾向性」に従って、「存在そのもの ipsum esse」である神ではなく、「この存在者 ens hoc」である被造的存在者を渴望するのであり、それによって、被造的存在者から「この存在 hoc esse」を受容し、神から「存在そのもの ipsum esse」を受容することはないのである³⁴。そして、「外的人間」が「存在そのもの ipsum esse」を受容しないということに対する存在論的根拠を、エックハルトは『集会の書説教』の中で次のように語っている。

あらゆる存在者 (...) は、自身からではなく、他のより上位なものから、それらがそれに乾き、飢え、欲しているところの存在を持つ。それゆえ、存在がそれらの内で固定され、固着し、始められることはない。もし、それらより上位なものが不在であったなら、ただ、それが認識によって不在であっても、それらは存続できない。だから、それらは絶えず、より上位なものに現存に乾いており、存在そのものを固定されたもの、始められたものとして持つというよりはむしろ、間断なく存在を受け取っているのである。従って、あらゆる存在者は、自らの内で、自らから何も持たず、存在に乾き、欲している。(...) というのも、(存在者は) 自らの内で何も持たず、(単なる) 存在への可能態である。これはすなわち、存在そのものへの欲求と渇きである³⁵。

この存在論に従えば、被造的存在者は、より上位なものである神から「存在そのもの」を与えられるのであるが、それを自らに帰属させ、自らに固有なものとして持つことはできない。従って、被造的存在者は、「存在そのもの」である神との関係性においては、自らの内に固有な存在を持

³³ Pr. 4; DW I, 73, 7 – 11. “swer von oben wil enpfâhen, der muoz von nôt unden sîn in rehter dêmüeticheit. (...) der alzemâle niht unden ist, dem enwirt ouch nihtes niht noch enpfæhet ouch niht, swie kleine ez joch iemer müge gesîn. Bistû iht sehende ûf dich oder ûf kein dinc oder ûf ieman, sô enbistû niht unden und enpfæest ouch niht (...)”

³⁴ Vgl. LW II, 275, 12 – 14.

³⁵ LW II, 274, 4 – 13. “omne ens (...) non habet ex se, sed ab alio superiori esse quod sitit, esurit et appetit. Propter quod in ipso non figitur nec haeret nec inchoatur esse; nec permanet absente, etiam per intellectum, ipso superiori. Propter hoc semper sitit praesentiam sui superioris, et potius et proprius accipit continue esse quam habeat fixum aut etiam inchoatum ipsum esse. Sic ergo sitit et appetit esse omne ens, utpote in se et ex se nudum (...). (...) utpote in se nuda et potentia ad esse, quae potentia appetitus est et sitis ipsius esse.” 訳文内の括弧は、全集版の現代ドイツ語訳に従った。

つ「この存在者」であるというよりもむしろ、自らの内で何も持たない「存在への可能態」なのであり、「無」以外の何ものでもない³⁶。そして、被造的存在者は、自らの内で何も持たない「無」であることによって、「存在そのもの」である神を渴望するのであり、その渴望によって、神から「存在そのもの」を受容する³⁷。しかし、「存在そのもの」を受容しても、それが被造的存在者の内で固有なものになることは決してないのであり、それを受容することでさらに渴望するといった仕方を受容するのである³⁸。つまり、被造的存在者において、神から受容する「存在そのもの」とは、自らの内で固有なものとして所有できる何かではなく、「存在そのものへの渴望」それ自体を意味しているのである。

以上の存在論に関する考察から、「謙虚さ」に習熟していない「外的人間」が、なぜ神から「存在そのもの」を受容しなかったかが明らかになる。つまり、彼は、自らの内に本性的に持っている「不徳への傾向性」に従って、多数性・時間性の内にある「この存在」を自らに固有なものとして受容したため、自らの内で「無」ではなくなったのであり、それゆえ、神から「存在そのもの」を受容することはなかったのである。

では、「外的人間」における「不徳への傾向性」に従って、自らを時間性・多数性の内にある被造的存在者として受容した人間は、神といかなる関係を持つのだろうか。エックハルトは常に、神—人間関係を鏡像的關係として捉えており、従って、人間が自身を受容するそのあり方が、神のあり方をも規定するとみなすのである。それゆえ、人間がそこで自らの「本質的存在 *wesentlich wesen*」を受容していた「内的人間」から外に流出し、「外的人間」の内で自らの「被造的存在 *geschaffen wesen*」を受容したことによって、神もまた同様に、神における神としてではなく、被造物における《神》、すなわち、被造物の始原である《神》として、その人間に対して現れたとエックハルトは考えるのである³⁹。つまり、人間が「外的人間」の内で、自らの被造的存在を受容したことによって、神—人間関係は、創造者—被造物関係として現象化した。それはすなわち、一性の内にある「存在そのもの」と多数性の内にある「この存在」の関係であり、両者は一性と多数性という相容れない固有性を持つと同時に⁴⁰、一性は多数性の外側にある超越的な始原であるという観点から、空間的上下関係によって対立するものとして把握されているのである。

それでは、「外的人間」が「謙虚さ」という徳に習熟することで、自らの根底まで下っていくとはいかなる事態を意味しているのであろうか、そして、そこで神の働きを受容することで、神と人間の関係はどのように変わってくるのであろうか。エックハルトは、先ほどの存在論に従っ

³⁶ Vgl. Pr. 15; DW I, 248, 2–3.

³⁷ Vgl. LW II, 275, 11–12.

³⁸ Vgl. LW II, 275, 11–12.

³⁹ Vgl. Pr. 52; DW II, 492, 7–493, 2, 502, 6–7.

⁴⁰ Vgl. LW II, 359, 5–7.

て、被造的存在者である「外的人間」が「謙虚さ」の習熟によって到達すべき根底について、次のように語っている。

高さの最高の高みは、謙虚さの深い根底においてある。根底が深ければ深いほど、低ければ低いほど、それだけ、高められることとその高さは高く大きいのである。(…) 高さとは深さは一である。(…) 最も大きなものでありたい者は、最も小さなものにならなければならない。最も大きなものの「存在 *wesen*」は、最も小さな者に「なること *werdenne*」においてだけ見つかるのである。(…) というのも、我々のあらゆる「存在 *wesen*」は、「無になること *niht-werdenne*」の内においてあるより他の何においてもないからである⁴¹。

エックハルトの存在論によれば、被造的存在者は、「存在そのもの」である神との関係に関する限り、自らの内に固有な存在を持つ何らかの存在者ではなく、絶えず「存在そのもの」である神を渴望する「存在の可能態」・「無」として理解されていた。それゆえ、被造的存在者である「外的人間」も、神との関係性の内に入り、そこで神から「存在そのもの」を受容するためには、自らの内に固有な存在を持つてはならず、自らの内で「無になること」が必要なのである。そのためには、「我々はあらゆるものを、それらが我々に与えられたのではなく、貸し与えられたように、あらゆる所有性なしに持たねばならない」⁴²とエックハルトは語っている。ここで語られる「所有性 *eigenschaft*」⁴³

⁴¹ RdU; DW V, 293, 5 – 294, 8. “diu hœhste hœhe der hôheit liget in dem tiefen grunde der dêmüeticheit. Wan ie der grunt tiefer ist und niderr, ie ouch diu erhœhung und diu hœhe hœher und unmæziger ist (...) diu hœhe und diu tiefe ist einez. (...) Wer dâz (= der meiste) wil wesen, der sol dîz (= der minste) werden. Dîz wesen wirt aleine vunden in dêm werdenne. (...) Wan allez unser wesen enliget an nihte dan in einem niht-werdenne.” 本文中の括弧内の単語は、指示内容を明確するために、訳文の鉤括弧は、原文の単語を強調するために筆者が加筆した。

⁴² RdU; DW V, 296, 4 – 5. “wir suln alliu dinc haben, als ob sie uns gelihen sîn und niht gegeben, âne alle eigenschaft (...)”

⁴³ エックハルトのドイツ語著作において重要な意味を持つ「*eigenschaft*」という語は、過去、研究者による様々な解釈を通じて、異なる翻訳が与えられてきた。J. A. Hernández (Vgl. J. A. Hernández, *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik*, Berlin 1984, S.59 – 84)によれば、そもそも中高ドイツ語の「*eigenschaft*」という語は、不動産、動産における所有権を示す語として法的な文脈で利用されてきたが、エックハルトにおいては、被造的な主体における占有を示す語として、宗教倫理的な文脈で利用されている。エックハルト全集版を翻訳した J. Quint は、人間が固有なものとして持つ主体の所有性に重点を置くことで「*Ich-Bindung*」と翻訳したが、T. Kobusch (Vgl. T. Kobusch, *op. cit.* S. 61) は、エックハルトにおいて「*Ich*」という単語は、神の主体性を表すものとしてポジティブな意味を与えられているという観点から、それを不適切な翻訳とみなしている。また、A. Quero-Sánchez (Vgl. A. Quero-Sánchez, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg 2004, S. 147) は「*eigenschaft*」を霊的世界に固有である「自由」の対義語として捉えており、従って「*eigenschaft*」とい

とは、以下の三つの観点から理解することができる⁴⁴。

- 1) 人間が被造的存在者である「外的人間」に目を向け、それを自らに固有なものとして所有する、被造的な主体に関する「所有性」。
- 2) その被造的な主体があらゆるものを自らに固有なものとして所有する、被造的な主体の所有物に関する「所有性」。
- 3) その被造的な主体が意志を自らに固有なものとして所有する、被造的な主体の意志に関する「所有性」。

被造的存在者である「外的人間」が、「謙虚さ」を通して「無になること」とは、上に挙げた三つのもの、すなわち、主体・所有物・意志を、自らに固有なものとして所有せず、神から貸し与えられたように所有することで、あらゆる「所有性」から離れることを意味している。このように「謙虚さ」に習熟した「外的人間」は、自らの被造的な主体に対する「所有性」から離れ、自らの内で「無」となっているので、彼の主体は、もはや自らに固有な存在を持ち、多数性・時間性の内にある被造的存在者ではないのである。ここで、神—人間関係に注目するならば、両者はもはや一性—多数性という関係の内にあるのではなく、「謙虚さ」を通じて、一性—無性という関係の内へと移行したのである。一性—多数性という相容れない固有性によって対立関係にあった神—人間関係は、一性—無性という関係への移行において、両者の空間的上下関係における隔たりが最大限になり、そこで、両者の関係はコペルニクス的転回を迎えることになる。エックハルトによれば、神に固有な働きは「無」から「何か」をなすことであり⁴⁵、それは「外的人間」においても例外ではなく、神がそこに「無」を見つけるや否や、その本性から必然的に、自らを完全にその内に注ぎ出さねばならない⁴⁶。その結果、神—人間関係は、空間的上下関係から内在的關係に変容するのであり、エックハルトはそれについて次のように語っている。

もし人間が本当に謙虚であるならば、神はその全神性を失い、神性を完全に放棄しなければならないか、もしくは、自身を注ぎ出し、完全に人間の内に注ぎ込まねばならない。(…)しかし、私は昨晚考えた。神は、絶対的ではなく、むしろ内的に、高みから降ろされねばならないと。これは言わば、高みから降ろされた神である。(…)それは、私たちが高められるために、絶対的ではなく、むしろ内的に、高みから降ろ

う所有のあり方が肉的世界に固有であることを強調するために「Leibeigenschaft」と翻訳している。この A. Quero-Sánchez の翻訳は、筆者が三つの観点から考察する「eigenschaft」の意味を端的に言い表したものとと言える。

⁴⁴ Vgl. RdU; DW V, 281, 3 – 5.

⁴⁵ Vgl. Pr. 39; DW II, 256, 1 – 3.

⁴⁶ Vgl. Pr. 14; DW I, 234, 11 – 15.

された神である。上にあったものが、内的になったのである。あなたは、神があなたの内にいるために、あなた自身から、あなた自身の内で、内的にされねばならない、私たちが、私たちを超えるものから何かを受け取るのではなく、私たちはそれをむしろ私たちの内で受け取らねばならず、それを、私たちから、私たちの内で、受け取らねばならない⁴⁷。

「外的人間」が「謙虚さ」を完全に獲得することによって、一方で、神は最高の高みから降ろされ、他方で、人間は深い根底から高められ、その結果、「謙虚な人間と神は一である」⁴⁸と語られるほどに、両者は完全な内在的関係を持つに至る。この内在的関係において、両者の存在と働きは一であり、それゆえ、「神がなすことを、謙虚な人間はなす。神であるものは、また、謙虚な人間である。すなわち、一つの生、一つの存在である。」⁴⁹と語られる。この内在的関係を、神と人間のそれぞれの立場から分析するならば、それは以下のように理解される。まず、人間の側から見るならば、「外的人間」は「謙虚さ」という徳の「内的働き」によって被造的な主体を奪われ、彼の「被造的存在」は無化された。それによって、人間は再び自らがそこから流出した永遠の内にある「内的人間」へと還流して、そこにある「本質的存在」において再び主体を獲得するのであり⁵⁰、私たちが内的に高められるとは、このことを意味している。すなわち、徳の働きによって「外的人間」が蒔いた雑草が取り除かれ、自らの内にあった「内的人間」という耕地が再び眼前に現れたのである。また、神の側から見るならば、神は「謙虚さ」という徳の「内的働き」を通じて、「外的人間」における肉的「所有性」を捨てさせ、人間主体を「内的人間」の内へと還流させた。そして、それによって、神自身もその人間主体の内に完全に流出することが可能になり、神は高みから降ろされて、「内的人間」の内で永遠的な自己回帰運動をなすのである。つまり、「謙虚さ」の完全な獲得によって、神—人間関係は、神と「内的人間」の関係となり、両者はその内在的関係において、一つの永遠的な自己回帰運動をなすのである。それゆえ、神と謙虚な人間は、一なる存在、一なる生と言われているのである。

⁴⁷ Pr.14; DW I, 237, 1 – 12. “Der mynsche, der recht oitmodich were, antwer got moiste alle syne gotheit verlesen inde moiste der altzo maile vsgayn, off hey moyste sych vs geysen inde moste altzo Mayle in den mynschen vliessen. (...) mer ich gedachte zo nachte, dat got inthoeget solde werden, neit ey alle me ey in, ind sprycht also vyle as inthoeget got (...). it sprycht also: ein inthoeget got, neit ey ale meir ey in; dat wir verhoeget solden werdene. dat ouen was, dat wart in. fu salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer.”

⁴⁸ Pr. 14; DW I, 235, 9 – 10. “Der oitmodege mynsche inde hot dat is eyn (...)”

⁴⁹ Pr. 14; DW I, 235, 12 – 13. “wat got wircket, dat wirket der oitmoedege mynsche, inde dat got is, dat is hey: eyn leuen inde eyn wessen (...)”

⁵⁰ Vgl. Pr. 52; DW II, 504, 4 – 505, 9; Pr. 15; DW I, 245, 11 – 246, 2.

また、「外的人間」が「謙虚さ」を通じてその「所有性」を捨て去った、被造的主体における所有物と意志も、彼が恩寵によって再び「内的人間」に還流したことにより、その永遠的主体における所有物・意志として再び所有されるに至るのである。つまり、「内的人間」は、多数性の内にある被造的存在者に意志を向けることなく、ただ善性である神へと向かっており、常に神の意志と一致しているので⁵¹、神の意志が「内的人間」の意志として、彼において所有されるのである。この「内的人間」における意志の所有性を、エックハルトは、神はこの人間が望むこと以外何もできないという奇抜な表現で言い表している⁵²。また、「外的人間」が「謙虚さ」を通じてその「所有性」を捨て去った被造的主体における所有物は、再び「内的人間」において一性の内で所有される⁵³。それはすなわち、「内的人間」が、多数性の内にある被造的存在者において、それらの多数性に妨げられることなく、一性の内でただ神だけを所有するというを意味している⁵⁴。

以上のように、「外的人間」は「謙虚さ」を通して、自らの主体・所有物・意志という肉性に関係する三つのものに対する「所有性」を無化することで、恩寵により再び「内的人間」の内へと還流し、そこで多数性の内で無化された「所有性」が、再び一性の内で所有されるに至ったのである。そして、「謙虚さ」を通じた「外的人間」から「内的人間」へと至る人間主体の還流と平行して、人間と鏡像的關係にある神も、被造物の始原である創造主としての超越的な神から、「内的人間」と共に永遠的な自己回帰運動をなす内在的な神へと変容したことが明らかになった。

4. 「謙虚さ」とキリスト論

これまで、「謙虚さ」という徳の完全な獲得によって生じた神と人間の内在的關係について論じてきたが、両者の關係性を説明するための理論的根拠は、一貫して存在論に基づくものであった。ここでは、エックハルトがキリスト論をその理論的根拠として、同様の内在的關係を論じていることに注目し、その文脈における彼の「謙虚さ」理解を明らかにしていきたい。

エックハルトは、「謙虚さ」を習熟する以前におけるキリストと「外的人間」の關係を、空間的上下關係の内で把握している。つまり、彼は「ペルソナ的人間—神存在 *diz persönlich wesen mensche-got*」であるキリストを、「外的人間」が決して到達できないほどの高みにあると捉えており⁵⁵、そこでは、キリストの「外的人間」に対する超越性が強調されている。この空間的上下關係の内においても、「外的人間」はキリストから甘美さ、慰め、情愛などを受容するのであ

⁵¹ Vgl. VeM; DW V, 111, 6–7.

⁵² Vgl. Pr. 25; DW II, 8, 9–9, 2.

⁵³ Vgl. Pr. 15; DW I, 246, 2–4.

⁵⁴ Vgl. RdU; DW V, 278, 13–279, 10.

⁵⁵ Vgl. Pr. 67; DW III, 134, 9–10.

るが、この関係性の内でキリストを受容することは最善ではないと、エックハルトはみなしている⁵⁶。つまり、彼はキリストと「外的人間」の関係においても、内在的關係へと至ることが最善と考えるのである。「外的人間」が「謙虚さ」に習熟することによって、キリストと共に持つに至る内在的關係とはいかなるものであろうか。

エックハルトは、『離脱について』の中で、神において徳を語ることができるならば、という表現でそれが例外的であるということを強調しながら、神の内にも「離脱」と「謙虚さ」があると語っている⁵⁷。神における「謙虚さ」とは、神が自らを人性の内へと低め、そこで受肉したことであり⁵⁸、そして、神が受肉によって受け入れた「人性」を、彼のペルソナと結合したことを意味している⁵⁹。ここで、キリストのペルソナと結合した「人性」は、あらゆる人間がその内に持っている「人性」と全く同種のものである。従って、人間が神を受容するためには、キリストが受容した「人性」以外のもの、すなわち、「外的人間」が所有する自らに固有なペルソナ的存在、そして、その固有なペルソナ的存在に付随したあらゆる「所有性」が捨て去られねばならない⁶⁰。もし、「外的人間」が「謙虚さ」を通じて、自らに固有なペルソナ的存在とそれに付随するものを無化するのであれば、そこに残されるのはただ「人性」だけであり、この「人性」は、神によって受容された「人性」と同じものであるゆえ、神は高みから降りて、同じ「人性」を持つその「外的人間」の内へと下っていき、そこで恩寵を注がねばならない。この恩寵によって、固有のペルソナ的存在とそれに付随する「所有性」を捨て去った「外的人間」に、キリストのペルソナ的存在が与えられるのであり、それによって、彼は高められる。エックハルトは、このようなキリストのペルソナ的存在における神と人間の内在的關係を次のように語っている。

人性と神性が、キリストのペルソナ性において、一つのペルソナ的存在であるように、最も外的な人間は、そのペルソナ的存在から支え *understantnisse* を持つことの中で、完全に支えられていなければならない。その結果、私は同一の支えの中で、そのペルソナ的存在から、私とそのペルソナ的存在自身であるということを持つ。(…) 私は最も外的な存在に従って、固有の支えが完全に奪われることで、同一のペルソナ的存在である。(…) 私は、人性においては同一の種なので、私もそのペルソナ的存在と合一されているのである。私が恩寵からそのペルソナ的存在の中で(キリストと)一であり、そしてまた、そのペルソナ的存在であるために⁶¹。

⁵⁶ Vgl. Pr. 67; DW III, 134, 10 – 12.

⁵⁷ Vgl. VAb; DW V, 407, 7 – 9.

⁵⁸ Vgl. VAb; DW V, 407, 9 – 10.

⁵⁹ Vgl. Pr. 24; DW I, 420, 3 – 4.

⁶⁰ Vgl. Pr. 24; DW I, 420, 1 – 11.

⁶¹ Pr. 67; DW III, 134, 3 – 135, 11. “(...) daz der ūzerste mensche alzemâle enthalten werde in dem *understantnisse* haben<ne> von dem persônlichen wesene alsô, als diu menscheit und diu gotheit an der

エックハルトは、キリストにおいて霊性と関わる実体的存在と、肉性と関わるペルソナ的存在という二つの存在について語っており、「謙虚さ」という徳は、後者の肉性と関わるペルソナ的存在と「外的人間」を、内在的關係へと導くのである。「外的人間」は「謙虚さ」という徳の習熟を通じて、固有のペルソナ的存在に対する「所有性」を捨て去る。そして、それによって、彼は恩寵から肉性と関わるキリストのペルソナ的存在を与えられ、このペルソナ的存在の中でキリストと一になるのであり、ここに両者の内在的關係が成立するのである。

おわりに

本稿では、最高の徳である「離脱」に至るための前提条件となる「謙虚さ」という徳の内実について考察を進めてきた。まず明らかになったのは、「離脱」は、人間の霊性に焦点を当てた「内的人間」に関する徳である一方で、「謙虚さ」は、人間の肉性に焦点を当てた「外的人間」に関する徳であるということである。また、エックハルトは、存在論とキリスト論という全く異なる二つの理論的基盤に基づいて「謙虚さ」理解をしていることも確認された。存在論の文脈においては、「謙虚さ」は「外的人間」における「被造的存在」を無化し、三つの肉的「所有性」から脱却させることで、人間を「内的人間」における「本質的存在」へと導く徳として語られた。また、キリスト論の文脈においては、「謙虚さ」は「外的人間」における固有のペルソナ的存在とそれに付随するあらゆる「所有性」を捨て去らせることで、肉性と関わるキリストのペルソナ的存在へと導く徳として語られた。エックハルトの徳理解の全体像を明らかにするためには、このような二つの理論的基盤に基づいて理解された「謙虚さ」という徳が、「離脱」とどのような関係を持つのかを詳細に論じる必要があり、そのためには更なる研究が必要となる。

persônlicheit Kristî éin persônlich wesen ist, daz ich in dem selben understantnisse habe des persônlichen wesens, daz ich daz persônlich wesen selber sî, (...) daz ich nâch dem ûzersten wesene daz selbe persônlich wesen sî, alzemâle beroubet eigens understantnisses. (...) wan, dâ ich diu selbe art bin nâch menscheit, sô bin ich alsô vereiniget dem persônlichen wesene, daz ich von gnâden in dem persônlichen wesene bin ein und ouch daz persônlich wesen.“ 訳文における括弧内の単語は、全集版のドイツ語訳に従った。