

マイスター・エックハルトにおける知性論の研究  
——トマス主義と新プラトン主義のはざまで——

若松功一郎

## 目次

凡例	iii
序	1
第1章 本質的原因論と本質的始原論	10
はじめに	10
第1節 本質的原因論の概要	12
第2節 本質的原因論から本質的始原論へ	15
第3節 本質的始原論	16
第4節 神の存在と被造物の存在との関係	22
第5節 神の存在と被造物の存在とをめぐり類比	24
第6節 神の知性と人間の知性との関係	26
おわりに	28
第2章 フライベルクのディートリヒにおける知性論	30
はじめに	30
第1節 能動知性の知性的本質	31
第2節 能動知性の始原——神からの形相的流出——	33
第3節 人間の魂と能動知性との関係——本質的原因——	34
第4節 神の像としての能動知性	36
第5節 認識にかかわる四つの力	37
第6節 知性の自己原因性	38
第7節 可能知性に対する本質的原因としての能動知性	40
第8節 神の像である能動知性、神の似像である可能知性	42
おわりに	43
第3章 マイスター・エックハルトの知性論	45
はじめに	45
第1節 神の似像、神の像	46
第2節 神の似像としての可能知性	47
第3節 エックハルトにおけるトマス主義的な能動知性理解	49
第4節 恩寵をめぐり二種類の観点	51
第5節 離脱——神の像としての人間知性の状態——	56
第6節 能動知性のうちにおける神の誕生	59
第7節 エックハルトにおける「像」概念の諸相	63
おわりに	67

第4章 完全還帰——神の像としての知性の働き——	70
はじめに	70
第1節 完全還帰について	72
第2節 トマスにおける『原因論』第15命題の受容(1)——知性的魂の自存の根拠としての完全還帰——	73
第3節 トマスにおける『原因論』第15命題の受容(2)——完全還帰の内実——	76
第4節 ディートリヒにおける『原因論』第15命題の受容	79
第5節 神の知性の働きとしての完全還帰	83
第6節 神の像である人間知性の働きとしての完全還帰	86
第7節 似像から像へ	87
おわりに	91
第5章 非被造的知性	93
はじめに	93
第1節 霊的完全性としての「知恵」	95
第2節 作用因、目的因、形相因	97
おわりに	101
結——「消えることなき火花」——	103
文献	108
一次資料	108
欧文資料	108
邦訳文献	111
邦語資料	111

## 凡例

1. マイスター・エックハルトの著作からの引用は、以下の全集版に基づく。  
Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936ff.  
ラテン語著作からの引用、参照指示については、慣例にしたがい該当箇所が存在する著作名、節、巻 (Lateinische Werke=LW)、頁、行を順に示した。ドイツ語著作からの引用、参照指示については、該当箇所が存在する著作名、巻 (Deutsche Werke=DW)、頁、行を順に示した。著作の略記法はこの全集版テキストのものに従った。例 : Cf. *In Gen. II*, n.8; LWI, 191, 7-9. Vgl. *Pr.10*; DWI, 171, 12-15.
2. フライベルクのディートリヒのテキストからの引用は、以下の全集版に基づく。  
Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*: in 4 Bd. [Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi], Hamburg, 1977-1985.  
引用、参照指示については著作名、章、節、全集版の巻数、頁数を順に示した。その際、著作の略号は上記全集版の表記にしたがった。例 : Cf. *De int.*, II 34. (1); tomus I, 172.
3. トマス・アキナスのテキストからの引用は、以下の全集版に基づく。  
Thomas, Aquinas, S. Thomae Aquinatis opera omnia, curante Roberto Busa S. I., Stuttgart, 1980.  
引用、参照指示については著作名、章、節等、全集版の巻数、頁数を順に示した。その際、著作や箇所の略号は上記全集版の表記にしたがった。例 : Cf. *QDA*, qu ar1 ttA ttB ag1; tomus 3, 369.
4. 引用部分の訳はすべて私訳であるが、邦訳が存在するものについては適宜既訳を参考にした。既訳情報は、末尾の参考文献一覧に挙げる。
5. エックハルトの説教を除く著作の題名を示す際には『』を用い、初出の際に ( ) 内にイタリック体で原題を併記する。例 : 『分離された存在者の認識について』 (*De cognitione entium separatorum*)
6. エックハルトの説教については、ドイツ語、ラテン語の別、および全集版における番号を示す。例 : ドイツ語説教 15
7. 引用文中の [ ] は執筆者による補足を示す。

## 序

本博士学位請求論文（以下「本論文」）の主題は、13 世紀～14 世紀にドイツで活躍したドミニコ会の思想家であり神学者であるマイスター・エックハルト（Meister Eckhart/Eckhart von Hochheim, 1260-1328）の思想を、彼の説く「知性」（*intellectus/vernunft*）という概念から検討することである。以下、現代における研究状況に照らし、本論文の主題を簡潔に述べる。

マイスター・エックハルトは、13 世紀～14 世紀ドイツで活躍したドミニコ会の思想家であり、神学者である。現在のドイツ、テューリンゲン地方のエアフルト近郊で 1260 年頃生を受けたエックハルトは、ケルンの高等神学院（*studium generale*）で学び、その後 1293 年ないし 94 年にはパリ大学における命題論集講師（*lector sententiarum*）に就任する。パリにおいてエックハルトは、神学の一大中心地であった同大学教授を二度まで務める傍ら、主にラテン語による盛んな著作活動を行った。その後、エックハルトはドミニコ会総長代理としてシュトラースブルクへと派遣され、同地において、当時すでに最盛期を迎えていた中世高地ドイツ語を用いて、在俗でありながら高度に霊的な生活を志す女性たちである、いわゆるベギンに向けた司牧活動を展開した。さらに後年ケルンの高等神学院で学頭を務めた際にも、一般民衆やドミニコ会修道士・修道女へ向けた説教を数多く行っている。以上のようにエックハルトは、当時を代表するドミニコ会神学者であると同時に、一般修道士や民衆への教化に対しても非常な熱意を持つ、一人の司牧者でもあった<sup>1</sup>。

さて、代表的研究者である Largier によれば、1980 年代以降におけるエックハルト研究の主要な動向は、扱う主題によって次の七つの傾向に大別される。それらの主題とはすなわち、I. 伝記的事実と異端審問（*Biographie und Prozeß*）、II. 著作とその伝承（*Werk und Überlieferung*）、III. 思想的源泉とドイツ・ドミニコ会の伝統（*Eckharts Quellen und die deutsche Dominikernerschule*）、IV. 女性神秘主義との関係（*Eckhart und die Frauenmystik*）、V. 受容史（*Nachwirkung*）、VI. 神学、哲学、神秘主義（*Theologie, Philosophie, und Mystik*）、VII. 言語論的諸問題（*Sprachproblematik*）の七つである<sup>2</sup>。このうち本論文は、エックハルトの思想史的源泉をドイツ・ドミニコ会の伝統に求める研究であり、III に属するものと言える。

ここで言うドイツ・ドミニコ会とは、アルベルトゥス・マグヌスの創設によるケルン高等神学院（*studium generale*）を中心とした、ドイツにおけるドミニコ会内部の知的雰囲気共有した一群の人々を意味している。Sturlese の言葉を借りれば、「13 世紀および 14 世紀における代表的なドイツ・ドミニコ会の神学者、そして哲学者は全て、この高等神学院と関連を有していた」<sup>3</sup>のである。このドイツ・ドミニコ会の思想についての学術的検討は、

---

<sup>1</sup> エックハルトの生涯については、以下を参照。香田芳樹『マイスター・エックハルト 生涯と著作』（創文社、2011 年）。

<sup>2</sup> Vgl. Niklaus Largier, 'Perspektiven der Forschung, 1980-1993', in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* Bd. 114, herg. v. W. Besch u. H. Steinecke, Berlin, 1995, S.29.

<sup>3</sup> Vgl. Loris Sturlese, 'Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts', in: *Die Kölner Universität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 20), herg. v. Albert Zimmermann, Berlin/New York, 1989, S.193: '[...] alle führenden deutschen Dominikanertheologen und – philosophen aus dem 13. und 14. Jahrhundert mit dem Studium generale verbunden waren [...].'

古くは 1936 年に刊行された Grabmann の著書に端を発する<sup>4</sup>のであるが、この種の研究が本格化した背景には、1977 年から刊行が開始された『ドイツ中世哲学全集』(*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*) 全 32 巻の影響、および Libera による概説的な研究<sup>5</sup>の成果が存する。前者の全集については、Flasch および Sturlese の監修によるものであって、本論文でも問題とするフライベルクのディートリヒ (Dietrich von Freiberg) に加え、モースブルクのベルトルト (Berthold von Moosburg)、シュトラースブルクのウルリヒ (Ulrich von Straßburg)、シュトラースブルクのニコラウス (Nikolaus von Straßburg) といった、様々な神学者たちの著作が収録されている点が重要である。

研究史上、こうしたドイツ・ドミニコ会の思想伝統とエックハルトとの関連が注目された背景には、主に知性論の領域における問題が存在する。先述のとおり、同時代における最高の神学者の一人として名を馳せたエックハルトであったが、しかしその思想は、彼の死後 1329 年、教皇ヨハネス 22 世によって、異端または異端の嫌疑が濃厚なものとして断罪されてしまう。異端断罪を命じた教皇勅書、『主の耕地にて』(*In agro Dominico*) は、エックハルトの著作から問題的内容を抜きだし、それを 28 の命題の形式に整理して列挙したうえで、これらのうち 17 を明白な異端として、11 を異端の嫌疑ありとして断罪している。そしてその際、明白な異端とされた 17 の命題のうち、特別に項目を立てて断罪された以下のような命題があった<sup>6</sup>。

第 1 項： 魂の中には、創造されたのではなく創造されることもできない或るものが存在する。もし仮に魂全体がこのもののようには存在するとしたならば、魂もまた、創造されたのではなく創造されることもできないことになるだろう。そしてこのものとは知性である。<sup>7</sup>

神によって創造されたのではない「或るもの」(aliquid) が魂のうちに想定され、そのものが「知性」(intellectus) である、と述べられている。先述のとおりこの文言は、エックハルトの著作を教会側が整理要約して書かれたものであるが、本論文第 4 章で詳述するとおり、エックハルト本人のテキストにもまた、人間知性を「魂のうちにある一つの力」と呼び、この力が神を「神自身の根底において」(in sīnem[=gote] eigenen grunde) 把握するとして、人間知性による現世における神認識を語っているとみなされうる箇所が存在する<sup>8</sup>。こうした事情ゆえに、エックハルトにおける知性理解の真意とそれに対する異端断罪が持つ正当

<sup>4</sup> Vgl. Martin Grabmann, *Deutsche Dominikanerscholastik* (Mittelalterliches Geistesleben Bd.2), München, 1936, S.325-413.

<sup>5</sup> Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane : D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.

<sup>6</sup> 『主の耕地にて』ではまず異端とされる 15 の命題が挙げられた後、異端の嫌疑がある 11 の命題の記述があり、最後に再び異端とされる二つの命題が、これらとは別個に掲げられるという順序がとられている。その二つの命題とは引用に挙げた知性に関するものと、「神は善いとも、より善いとも、最善ともいえない」(Quod deus non est bonus neque melior neque optimus) という否定神学的なものとの二つである。Vgl. Heinrich Denifle u. Franz Ehrle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II.*, Graz, 1956, S.639.

<sup>7</sup> Ebend., S.639: 'Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.'

<sup>8</sup> Vgl. *Pr.10*; DWI, 171, 12-15.

性の有無を理解するための鍵となる立場 (Schlüsselstellung)<sup>9</sup>として、先述のドイツ・ドミニコ会の思想、特に本論文でも詳細に扱うフライベルクのディートリヒにおける知性論が研究されたのである。

ではドイツ・ドミニコ会における知性論の伝統とは、どのようなものであったのだろうか。アルベルトゥス・マグヌス、そしてフライベルクのディートリヒに代表されるドイツ・ドミニコ会の神学者たちは、当時アラビア世界を経由してラテン世界へと再輸入されつつあった、『神学綱要』(*Elementa theologica*)、『原因論』(*Liber de causis*)などの新プラトン主義的著作を積極的に受容する。そのことをもって Largier の言う、「アルベルトゥスからフライベルクのディートリヒを超え、モースブルクのベルトルト、ヨハネス・タウラー、ハインリヒ・ゾイゼへと至るところの、様々な観点からトマス・アキナスと区別される知的伝統」(von Albert über Dietrich von Freiberg zu Berthold von Moosburg, Johannes Tauler und Heinrich Seuse führenden intellektuellen Tradition, die sich in verschiedener Hinsicht von Thomas von Aquin abgrenzt)<sup>10</sup>がドイツにおいて生ずることになる。そして特にディートリヒの場合においては、本論文第2章において検討するとおり、知性論において明確な非トマス主義的傾向が打ち出される。後述の Mojsisch や香田<sup>11</sup>によってすでに指摘されているとおり、この種の非トマス主義的知性論の伝統は、異端断罪されることとなったエックハルトによる知性論に確実に影響を及ぼしていると考えられる<sup>12</sup>のである。

エックハルトの知性論をめぐる以上の研究状況を踏まえて、本論文の課題をまず要約的に述べるならば、それは、ディートリヒ的知性論の影響を考慮したうえでエックハルトのテクストを再読することによって、いわゆる「本質的始原論」を中心としたエックハルト思想をドイツ・ドミニコ会の系譜に連なる知性神学として再読解し、そこから翻って、人間知性の存在性格や神認識における人間知性の働きに関するエックハルトの理解を解明することである。

エックハルトにおけるディートリヒ的知性論からの影響を論ずる際にまず重要であるのは、エックハルトのいわゆる本質的始原論におけるディートリヒ的知性論の影響である。詳しくは第1章において扱うが、エックハルトの本質的始原論とは、「始原」(*principium*)と「始原から生みだされたもの」(*principiatum*)という対概念を用いて、神的三位一体における位格的誕生と、神による被造の世界の創造とを同時に説明しようとする、エックハルトの思想の中核を為す理論である。

この本質的始原論はしかし、海外では先述の Mojsisch<sup>13</sup>、本邦では田島<sup>14</sup>による指摘にあるとおり、ディートリヒによる「本質的原因論」と呼ばれる理論の影響下に成立している。こうした観点のもとにエックハルトの本質的始原論を再検討した場合、この理論は、ドイツ・ドミニコ会におけるいわば急進的な知性神学の系譜に連なるものとして再読されうる、

---

<sup>9</sup> Largier (1995), S.44.

<sup>10</sup> Ebend., S.43.

<sup>11</sup> 香田 (2011)、200-204 頁。

<sup>12</sup> この点について Largier は、エックハルトの「神の子の誕生における神認識」(*Gotteserkenntnis in der Gottesgeburt*)の教説が、神からの流出、神への還帰を主題とするドイツ・ドミニコ会的知性論の影響を考慮することなしには理解され得ないと述べている。Vgl. Largier (1995), S.44-45.

<sup>13</sup> Vgl. Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Unvovität und Einheit*, Hamburg, 1983, S. 24-27.

<sup>14</sup> 田島照久『マイスター・エックハルト研究——思惟のトリアーデ構造 esse・creatio・generatio 論』(創文社、1996 年)、23 頁。

と本論文では考える。具体的に述べるならば、第1章において後ほど示すとおり、神的知性や神的知性に抱懷される理念の存在が、それらが知性の外部に存在する諸事物の存在の原因であることを理由に、知性外の諸事物の存在よりも存在論上卓越する、という新プラトン主義的主題を、エックハルトの本質的始原論はディートリヒの本質的原因論から受け継いでいる。そしてエックハルトの本質的始原論を、以上のようにドイツ・ドミニコ会的な知性論の影響下にあるものとして理解した場合、この影響は、第1章において示すとおり、初期の著作『前期パリ討論集』においてすでに見られ、『ヨハネ福音書註解』において本質的始原論が体系的に述べられることからわかるように、エックハルトの思惟を通じて一貫したものである考えることができる。

ただしエックハルトの本質的始原論は本論文第1章において見るとおり、ディートリヒの本質的原因論と比較された場合、その射程に神的三位一体における父と子との関係を含んでいる点で明確な相違を有している。そして第3章において触れるとおり、射程における以上のような相違は、『創世記』1:27やアリストテレス『魂論』(*De anima*) 第III巻に対するエックハルトの解釈を規定し、さらに範型と像というエックハルト独自の対概念の使用にもとづき、神的知性と人間知性との関係に関するエックハルトの理解をも規定している。したがって、ディートリヒ思想の影響を受けながらも、決定的に相違するものとして構成された本質的始原論を基盤として、エックハルトは人間知性に関するどのような理解を確立し、またその種の人間知性は神認識を行う際にいかなる機能を発揮するものとして想定されていたのかという点が問題となる。本論文ではこの問題を、またもディートリヒ的知性論からの影響という視点で考察したいと考える。

先述のドイツ・ドミニコ会における知性論がエックハルトに及ぼした影響の程度を1970年代から80年代にかけて論じたのが、MojsischやFlasch等に代表されるいわゆるボーフム学派(Bochumer Schule)、およびその周辺の研究者たちであった。ボーフム学派の業績として、ディートリヒの思想体系それ自体が研究されたこと、そしてディートリヒからエックハルトへと及ぼされた知性論上の影響が考察されたことが挙げられる。前者の点については、1977年から85年にかけて出版されたディートリヒ全集、そしてその全集補遺として1977年に出版されたMojsischによるディートリヒ知性論の体系的な研究<sup>15</sup>により、中世におけるトマス主義的知性論とは明確に異なった傾向を有する、ディートリヒ独自の知性論全体の概要が明確化された。また後者の点については、主にFlaschによって、エックハルトにおける人間知性理解がいくつかの点でディートリヒの理解を受け継いでいることが示されたのであり、Flasch等によって示されたこの影響史上の解釈は、第3章以下であらためて触れるとおり、2000年代に入ってから研究上踏まえるべき論点となっている<sup>16</sup>。

しかし以下に詳しく述べるとおり、ボーフム学派やその系譜を引く研究者たちが最終的に提出した見解は、再検討の余地を残すものであると考えられる。具体的にいえばその問題点とは以下のとおりである。第3章および第4章において詳述するとおり、これら過去

<sup>15</sup> Vgl. Burkhard Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, 1977.

<sup>16</sup> 例えばFlaschの次の研究を参照。Kurt Flasch, 'Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins', in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 5, hrg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart, 2011, S.1-12. Flaschによれば、人間知性を神の像ないし神の似像として理解する点において、エックハルトはディートリヒから影響を被っている。ただし本論文においては、この影響関係の程度と内実について、先行研究を超えて精査することになる。



の研究において、ディートリヒ知性論がエックハルトの思想に及ぼした影響は、両名が唱えた神の似像としての可能知性 (*intellectus possibilis*) という考えに関してのみ見いだされるとされ、能動知性 (*intellectus agens*) 論に関してエックハルトはディートリヒ由来の影響を被っていないとみなされてきた。ところが、エックハルトの著作を仔細に検討するならば、特に人間知性が日常的な働きを超え、神認識へと向けられる局面において、ディートリヒ的能動知性論の影響が事実看取される。それゆえに、ボーフム学派の見解を再検討することによって、エックハルト知性論におけるディートリヒ由来の影響の程度を再度検証することが、本論文の課題として浮上する。ディートリヒ的知性論の影響を考慮したうえでエックハルトのテキストを再読することによって、エックハルト思想をドイツ・ドミニコ会の系譜に連なる知性神学として再読解し、そこから翻って、人間知性の存在性格や神認識における人間知性の働きに関するエックハルトの理解を解明する、というのが本論文の課題である。

詳しくは第3章および第4章において詳述するが、エックハルトは主に人間知性の性格と働きに関してディートリヒの影響を大きく受けながらも、その種の新プラトン主義的-ドイツ・ドミニコ会的知性論を、当時すでに影響力を持ちつつあった、トマス主義的知性論と調和させようと試みている。或る程度自覚的に非トマス主義的立場を取り得たディートリヒの場合とは異なり、トマスが列聖されたのはエックハルトの生存中であったことが、その大まかな理由として考えられるだろう。知性論にかぎって述べるならば、エックハルトの思想は以上のような事情において構築されており、その限りで、新プラトン主義的なディートリヒの知性論と、基本的にはアリストテレスの立場に準拠するトマス・アクィナスにおける知性論との調和を目指すという性質を有するものと考えることができる<sup>17</sup>。

以上述べた研究状況における本論文の位置づけを踏まえたうえで、本論文の内容を以下に概略的に述べたい。エックハルトは後期の著作『ヨハネ福音書註解』のうちで、神の知性を、そこにおいて三位一体における誕生と被造物の創造とが同時に成立する根拠とみなし、これを始原(*principium*)と呼んだうえで、この始原と始原から生じたもの(*principiatum*)の関係を考察しようとする。これがいわゆる本質的始原論であるが、本論文第1章ではこの本質的始原論を、ドイツ・ドミニコ会におけるディートリヒ等による知性理解の伝統を受け継ぐ、急進的な知性論として再読したいと考える。

ディートリヒが行った原因としての知性をめぐる思想展開として、本質的原因論というものがあり、エックハルトの本質的始原論がこの本質的原因論から影響を受けている、という点は、先述の Mojsisch によってすでに指摘されている。第1章ではこの Mojsisch による指摘を批判的に再考することに加えて、本質的始原論が主に展開される『ヨハネ福音書

---

<sup>17</sup> ここでトマスの知性論がアリストテレスの立場に準拠しているというとき、いわゆる「アリストテレス・トマス主義」的な見解に立つものではないことを付言しておく。古くは山田晶が指摘しているとおり、「アリストテレス・トマス主義哲学」(*philosophia Alistotelico-Thomistica*)という呼称が一般的に用いられた場合、それはトマスのいわゆる自然神学がアリストテレス哲学の忠実な読解に基づくとする立場からの命名であり、それゆえこの用語はアリストテレスの忠実な解釈者たるトマスという理解を前提とした、すでに疑義が呈されて久しい概念である。山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』(創文社、1986年)9-13頁を参照。知性論におけるトマスのアリストテレス解釈については、第2章冒頭で触れる。

註解』のみならず、エックハルトがパリにおいて行った討論を編纂したものである前期の著作『パリ問題集』、そしてエックハルトがサクソニア管区長であった時期の著作『シラ書講解』といった諸々のテキストを考えあわせながら、エックハルトの思想が持つ一つの貫した主題として、以下の点を指摘する。すなわち本質的始原論が知性論的観点から検討されるならば、エックハルトは始原の有する存在が被造物の存在に対して卓越している根拠を、始原が知性である点にこそ求めていると考えられる。また一方でエックハルトは、アリストテレス『魂論』のディートリヒ的解釈と、キリスト教に伝統的な「神の似像 (similitudo)」論とを根拠として、可能的・無規定的性質を持つ人間知性が神の似像であると理解する。このことによってエックハルトは、知性としての始原が持つ存在が被造物の存在に対しては卓越する一方、ただ神の似像としての人間知性が持つ存在だけは、始原の存在と存在様態を異にするものではないと理解している。

第2章においては、エックハルトにおける人間知性による神認識を理解するために欠かせない、ディートリヒの展開した独自の知性論を、主にトマス主義との比較を通じて検討する。トマスが為した理解とは異なり、ディートリヒにおいて人間の知性は、新プラトン主義的な宇宙論における流出構造の一部に組み込まれる。それゆえ、ディートリヒの考える能動知性とはトマス主義的な能力としての知性ではなく、常にそれ自体の本質を認識することによって神から発出し続ける、本質上至福 (beatus) な実体であり、神の像 (imago Dei) である。能動知性が有する以上のような特異な性質にもかかわらず、ディートリヒがそれを人間にそなわるものと理解することができた理由や、ディートリヒの理解した能動知性と可能知性との関係について考察する。

第3章においては、エックハルトとディートリヒにおける人間知性理解に関するボーfum学派の見解が批判的に検討される。Mojsischをはじめとする研究者たちは、ディートリヒが展開した実体としての能動知性理解をエックハルトが受容していないとみなし、エックハルト知性論における中心的な理解が人間知性の可能的側面に収斂するとしたうえで、エックハルトに対するディートリヒ知性論の影響点を可能知性理解に限定して考える。すなわち、ディートリヒは人間の可能知性が本性上いかなる形相によっても規定されていないとして、それが神の似像であると理解する。Mojsisch等の解釈によれば、人間知性に関してエックハルトがディートリヒから引き継いだのは以上の可能知性に関する理解のみであって、エックハルトは人間知性が神からの何らかの働きかけを受容する可能性をそこに読み込んだということになる。以上の Mojsisch 等の解釈は、本論で指摘するとおり、可能知性にのみ限定するならば的を射たものである。

ところが以上の解釈に対して、エックハルト自身のドイツ語著作を仔細に検討するならば、人間知性が知性それ自らを対象とした認識を行うことによって、自らの本質を通じて神の本質を認識するという、ディートリヒの能動知性理解と同様の、きわめて能動的な神認識が語られた箇所が多岐にわたって存在する。端的に言って、ボーfum学派の研究において、ディートリヒ的知性論の影響下にあると指摘されるエックハルトのテキスト箇所は、神の似像としての可能知性という考えを語ったものにすぎないのであり、エックハルト知性論は神の像としての能動知性を論ずることのできる、より広範な射程を有している。このように考えた場合、エックハルトが人間の日常的な知性認識を説明するべく採用するトマス主義的な能動知性理解と、神の像として神認識を担う能動知性理解とがどのように両立するのかという点が問題となる。また神の像としての能動知性という理解は、ディート

リヒの場合とどのように類似し、或いは相違するののかという点も問題となる。

これらの問題に対して、第3章ではエックハルトの恩寵論から解決を与えるを試みる。先述のとおりボーフム学派においてはそもそも、エックハルトにおける人間知性の能動的側面が考察の対象とならないので、これは本論文に固有の試みである。

エックハルトは恩寵 (*gratia*) という言葉の語源を解釈し、無償で (*gratis*) 与えられるものとしての恩寵と、神の寵愛を受けたものとする (*gratum faciens*) 恩寵という二種類の恩寵を想定する。エックハルトによれば、前者の無償で与えられる恩寵は被造物への存在付与、すなわち神による被造物の創造を意味するが、被造物は存在を付与される以前にはいかなる功績も為し得えないので、結果としてこの恩寵は被造物の側のいかなる功績もなしに「無償で」与えられると述べられる。これに対し後者はただ神の像である限りにおける人間知性のみが有するとされるが、これが意味するところは、神と人間知性との関係が、本質的始原論に準じた形で、本来的には三位一体における父と子との関係を意味する「範型-像」関係に則って理解されるということである。エックハルトが神の像としての人間知性を論じる際、そこでは神の恩寵によって強化された人間の能動知性が想定されているとすることができる。

こうした恩寵論的背景を踏まえたうえで、第3章では引き続き、エックハルトのドイツ語著作に特徴的な概念である「離脱」 (*abegescheidenheit*) 概念について検討する。人間が一切の被造物への関心を断った状態であると一般に解釈されるこの語は、知性論的な文脈で検討されるならば、人間知性が外的対象との関係性を断った状態を意味していることを、複数の先行研究を踏まえて述べる。離脱概念をこのように理解するならば、人間知性が日常的な働きを中止し、神の像となるべく恩寵を受け入れる際の或る種の準備段階として離脱を捉えることができる。

第3章では最後に、知性のうちに神が恩寵を与えるという事態の内実が述べられた、ドイツ語説教 104 を検討する。この説教では人間知性の為す日常的な働きがトマス主義的抽象理論に則って述べられた後、それと対比される形で、離脱した人間の能動知性のうちに神の子が誕生するという神秘主義的言説が語られる。先んじて第1章において述べるが、エックハルトは本質的始原論にもとづき、三位一体における神の子が、神の知性のうちに先在する一切の被造物のイデア的・範型的理念であると考えている。以上のことを考えあわせれば、説教 104 で語られる能動知性のうちにおける神の子の誕生の教説は、能動知性が恩寵によって強化され、一切の被造物の理念ないし形象を獲得することを意味している。神から直接的に発出し、そのうちに一切の被造物の範型的理念を含みこむ、神の本質を認識しうる神の像としての能動知性という理解は、ディートリヒによる能動知性の理解とまさしく軌を一にしている。新プラトン主義的流出論の一環として提示されたディートリヒ知性論の全てをエックハルトが受け継ぐことはなかったが、ディートリヒが本性上能動知性にそなわると考えた事柄を、エックハルトは神の恩寵によって能動知性が獲得するものと理解したと言っているのである。

続く第4章においては、神の像としての知性によるこの種の働きを、エックハルトのラテン語著作において登場する「完全還帰」 (*reditio completa*) という概念から検討する。完全還帰とは、新プラトン主義者プロクロスの『神学綱要』がアラビア世界において翻案された著作である『原因論』に登場する概念であり、知性による自己認識を意味する概念であるが、エックハルトはこれを「神の像」 (*imago dei*) としての人間知性に固有の働きとみ

なしている。エックハルトと同じく「完全還帰」概念を受容したトマスそしてディートリヒの理解について検討し、エックハルトにおける「完全還帰」概念の受容が、トマスのものよりもむしろディートリヒの理解に類似していることを示す。第1章で検討する神の似像としての人間知性という理解が人間知性の可能的側面に着目しての言表であったのに対し、この第4章で示すのは、人間知性の能動的側面に着目した、神の像としての知性が為す、能動的な働きに関する理解であると言える。エックハルトが想定する神の像としての人間知性は、自己自身の本質を通じて他の一切の被造物と神自身とを認識するとされるのであり、これはディートリヒの能動知性理解を顕著に受け継いだ理解であることを、先述のボーフム学派の見解に対して示す。

最後に第5章では、知性の「非被造性」(*increabilitas*)に関する問題について検討する。アヴィニョンにおいて異端審問委員会が提示した抜粋集、および異端断罪を行った教皇勅書の双方において、エックハルトが主張したという知性の非被造性が非難されており、またエックハルト自身も主にドイツ語説教において、類似した見解を語っている。しかし一方でエックハルトが生前、異端嫌疑に対する弁明として述べた文言や、異端審問に際しての覚書のうちには、知性の非被造性を述べたことを否定する旨の、エックハルトの言葉が記録されている。以上の事情に鑑みて、知性の非被造性にまつわるエックハルトの真意を解釈することが第5章の主題である。ここで注目されるのは、人間知性のうちに下るという先述の恩寵をエックハルトが「知恵」(*sapientia*)と呼び、それを存在、真、善、一といったいわゆる「超範疇的なもの」(*transcendentia*)に準ずる、霊的完全性(*perfectio spiritualis*)であるとみなしている点である。エックハルト思想においてこのことが意味するのは、知性或いは知恵が、例えば壁における附帯性である白さなどとは異なり、基体からいかなる存在をも受け取っていないということである。

このことを指摘しておいたうえで、本論文では次に、アリストテレスが提出した四原因に対するディートリヒの解釈を検討する。ディートリヒは四原因のうち、形相因を内的原因、作用因を外的原因と呼び、形相因が存在者の本質にかかわるのに対して、作用因は存在者の存在にかかわると述べている。ディートリヒによる以上の解釈をエックハルトもまた受容し、事物の本質的な面を考察する形相因的な観点と、事物の存在を考察する作用因的な観点とを自らの思惟のうちに導入する。この区別を行った場合、例えば壁における白さの形相因的原因是白さの形相であり、作用因的原因是塗装者であることになるのだが、先に述べたとおり、霊的完全性である知恵はそもそも基体から存在を受容することがないので、壁を実際に白いものとする塗装者の場合のような、人間を知恵あるものとする作用因的原因是、被造的世界には存在しない。したがって、形相因的にも作用因的にも、知恵の原因は神の知恵ないし知性そのものであるということになる。

最後に指摘するのは、エックハルトがラテン語著作においてしばしば用いる「である限りにおいて」(*in quantum*)という表現である。エックハルトはこの表現について、それが当該の存在者から作用因的観点を除外し、形相因的観点のもとで扱う機能があると述べる。エックハルトは本質的始原論を踏まえたうえで、神的三位一体のいわば内部における事態である誕生や発出と、そこからのいわば外発である創造とを、アリストテレスの四原因を用いて語る。それによれば三位一体内部の誕生や発出は形相的流出(*emanatio formalis*)であり、そこにおいて機能するのは形相因のみであるのに対し、神以外のものが創造される際には、形相因に加えて作用因も機能しているとされる。

先述のとおり、エックハルトは人間知性の日常的な働きに関して、トマス主義的知性論を採用しており、その際には人間の知性認識が、それによって知性認識が成立する可知的形象を知性が受容することとして説明される。この点において、人間知性は可知的形象によって現実化するのであるから、壁における白さの場合のように、被造的世界にある他の事物に原因を有しているとも言える。ところが、知性「である限りにおける」知性について考えた場合、この種の作用因的な原因は考察から除外され、しかも知性ないし知恵は超範疇的なものと同種のものとして、基体である人間からいかなる存在をも受け取っていない。エックハルトが人間知性の非被造性について述べる場合に念頭に置いていたのは、以上の事柄であったと考えられるのである。

以上、本論文における章ごとの構成と概要とを述べた。本論文の目的とするところは、ディートリヒ的知性論の影響を考慮したうえでエックハルトのテキストを再読することによって、いわゆる「本質的始原論」を中心としたエックハルト思想をドイツ・ドミニコ会の系譜に連なる知性神学として再読解し、そこから翻って、人間知性の存在性格や神認識における人間知性の働きに関するエックハルトの理解を解明することである。以下、本質的始原論の問題から考察することにした。

## 第1章 本質的原因論と本質的始原論

### はじめに

チェコ、ジェチーンの Thun-Hohensteinschen Bibliothek に収蔵された或る写本の末尾に、14 世紀の作と思われる一つの詩が収録されている。おそらくシュヴァーベンないしライン上流域の女子修道会に起源を持つと思われるこの詩<sup>18</sup>は、興味深いことに、本論文で扱うエックハルトとディートリヒという、同じドミニコ会の二人の師が、女子修道士たちを教導する二人の「説教者たち」(bredegere) として、ともに歌いこまれている。一部分の訳を以下に掲げる。

「あなたたちに話をしよう」  
修道女が善く語るには、  
「我らのもとへ説教者たちが来て  
そのことに、私の心は踊る。  
彼らは我らに善き言葉を語り  
我らのために  
天の宝を解き明かすのだ」  
全き仕方で離れされ  
神をあなたたちのうちに感じとり  
一性の内へと沈むなら  
あなたたち自身を見出すであろう。

誉ある書物の師は  
あなたたちが一であるようにと望み  
魂を愛のとりなしで引きさらおうとする。  
彼の愛の一刺しによって  
師はあなたたちの心を熱くし、  
魂は真の愛について  
憎むことを知らなくなるのだ。  
離れされ。

高貴なる師ディデリーヒ  
我らに喜びを与えるべく、  
純粹なる万物について語る  
それらは始原のうちにある。  
鷲の飛翔を  
我らに知らせめ  
魂を  
根底なき根底の内へと沈める。

---

<sup>18</sup> この詩のテキスト、また詳細については以下を参照。Vgl. C. Höfler, 'Gedicht auf Meister Eckhart.' in: *Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde*, 15. Jahrgang, Wien, 1870, S. 97-99.

離れされ。

知恵深き師ヘックハルト  
無について多くのことを語る：  
妬みを心に抱く者は  
そのことを神に嘆くがよい  
その者のうちに神の光は  
少しも射さなかったのだから、と。  
離れよう。<sup>19</sup>

「離れされ」(scheidet abe)「離れさろう」(scheden abe)「離れよう」(scheiden)などと訳出した、印象的な仕方で繰り返される語句 *abescheiden* は、本論文第3章で詳しく論ずるとおり、エックハルトが中世ドイツ語に導入した語彙である。おそらく霊的司牧ないし教導の意図のもとに、エックハルトがドイツ語説教で語った言葉が、ライン流域の女子修道院においても語り継がれていたと考えられるであろう。さて冒頭で指摘したとおり、この詩にはディートリヒとエックハルトとがともに歌いこまれているのであるが、ここで注目すべきは、二人のドイツ・ドミニコ会師の思想の核心が、この詩に伝えられていると考えられる点である。「高貴なる師ディデリーヒ」(*der hohe meister Diderich*)の言葉として述べられていること、すなわち「始原の内なる純粋な万物」(*lvterliche[r] al in principio*)という文句に注目してみよう。

ディートリヒ・エックハルト系列の思惟を知性論という主題から検討する場合、大きな影響関係が見いだされることの一つに、存在者の原因性をめぐる議論がある。すなわち、次節以降で詳細に見るとおり、ディートリヒおよびエックハルトという二人の神学者たちは、例えば白いものとしての壁の原因である塗装者といったように、いわば条件付きで存在者の原因となるいわゆる附帯的原因(*causa accidentalis*)と対比させる形で、存在者の存在を無媒介的に生み出す根本的な原因を想定する。そしてディートリヒはそれを本質的原因と名付け、神の知性をはじめとする様々な知性体がこの本質的原因にあたるとする。またエックハルトはただ神の知性こそがこの根本的な原因であるとして、それを本質的始原(*principium essentiale*)と名付けるのである。エックハルトによれば、本質的始原たる神の知性のうちには、被造物がそれを範型として創造されるところのイデア的理念が先在している。先の詩においてディートリヒの言葉として「始原の内なる純粋な万物」と歌われていた文句は、おそらく以上のようなディートリヒおよびエックハルトに共通の思惟の根本部分が、二人の死後も明確な形で、女子修道院という、必ずしも高度な神学的思弁の中心

---

<sup>19</sup> Ibid., S. 98: “Ich wil vch sagen maere,”/ sprach ein nunne gvt, / ‘vns kvmment bredegere, / des frauwet sich min mvt. / sie sagent vns gvde wort / sie wullent vns entslizen / den hymmelischen hort.’ / Scheidet abe gar, / nement godes in vch war, / senkent vch in eynekeit, so werdent ires gewar. / Der werde lesemeister/ der wil ir einer sin, / er wil dy sele rizzen / mit der minnen furbit. / siner minnen sticke / dyt er ir also heiz / daz sy uon reher minnen / underniden enweiz. / Scheden abe. / Der hohe meister Diderieh / der wil vns machen fro, / er sprachet lvterlichen / al in principio. / des adelares flvke / wil er vns machen kunt, / dy sele wil er versencken, / in den grunt ane grunt. / Scheidet abe. / Der wise meister hechart / vil vns von nihe san: / der des niden verstat, / der mag ez gode clan. / in den hat nit gelvehet / des gvdeliche shin./ Scheiden.’

とは言えない場所においても広く受容されていたことの証左であると考えられる。

ここで結論を先取りして述べるならば、知性が有する存在が知性以外の存在者の有する存在に対し、原因ないし始原として存在論上の卓越性を有すると考える点で、二人の神学者は共通している。すなわち、古くは『神学綱要』や『原因論』といった新プラトン主義的な書物に見いだされる知性論をディートリヒが受容し、それをさらに再受容する形でエックハルトは自らの本質的始原論を構築している。一方で、ディートリヒの本質的原因論とエックハルトが袂を分かつのは、後述のごとくエックハルトが本質的始原論によって神的三位一体内部における父の位格と子の位格との関係性を考察しようとするときである。この場合、始原とされるものは父の位格であるが、両位格がともに神的三位一体に属している以上、父の位格が子の位格に対して存在論的に卓越する、とはもはや主張され得ない。それゆえ本質的始原論は、始原から生み出されたものが始原と存在論上同等の価値を有するものと見る、「同名同義的關係」という地平<sup>20</sup>を、独自に獲得することになる。そして本章の最後で指摘するように、エックハルトはこの同名同義的關係を、神の知性と人間知性との関係にまで拡張的に適用しようとする。なぜこのような理解が可能となるのかについての考察は次章以降に譲るとして、まずはディートリヒの本質的原因論とエックハルトの本質的始原論、それぞれの概要を以下に述べたい。

## 第1節 本質的原因論の概要

エックハルトにおける本質的始原をめぐる思考を探るにあたって、その原型の一部となったディートリヒによる本質的原因に関する思考を概観する。本論文では代表的研究者である Mojsisch に倣い、ディートリヒにおける本質的原因をめぐる思考を本質的原因論 (*die Theorie der causa essentialis*)、エックハルトの本質的始原に関する思考を本質的始原論 (*die Theorie des principium essentielle*) と呼称することにする。

本質的原因論はディートリヒの初期の著作『天の生命体について』(*De animatione caeli*) から見られ、『至福直観について』(*De visione beatifica*) や『知性と可知的なものについて』(*De intellectu et intelligibili*) といった知性論を主題とした著作でも様々に観点を変えながら説かれ、それぞれの著作において大きな役割を果たしている。本質的原因 (*causa essentialis*) とは簡単に述べるならば、「原因から生じたもの」(*causatum*)、すなわち本質的原因から生み出されたものが持つ本質を無媒介的に生み出すところの、現実態にある知性のことであり、その点で、他者に実在性を端的に与えるのではなく、ただ他者の運動変化の原因となるにすぎない附帯的原因 (*causa accidentalis*) とは区別して考えられる。なぜ他の存在者の本質を産出することができる原因が知性であるのか、という点は順次述べることにして、まずは本質的原因がディートリヒの思想に持ち込まれた経緯を概観してみよう。

ディートリヒの思想全体に本質的原因論が導入される際、それはまず宇宙論的な因果関係の秩序を説くための論理としての機能を有している。ディートリヒは、『天の生命体について』において、アリストテレス的な自然学と、新プラトン主義的な流出論との折衷ないし統合によって、自らの宇宙観を形成しようとしている。ディートリヒによれば、全宇宙はそこに働く原因性の在り方によって、月より下方の領域と月より上方の領域とに区分されるのであり、月下の領域がアリストテレスの四原因、すなわち質料因、形相因、作用因、

---

<sup>20</sup> 田島 (1996)、243-244 頁。



目的因によって運動変化を行うのに対し、月より上方の領域においては、諸々の知性によって構成される因果関係の系列があるとされる<sup>21</sup>。具体的には、神の知性が諸々の知性体を生み出すのであるが、それらの知性体のうち、天の生命体（*animatio caeli*）と呼ばれるものが、天体の運行をつかさどっている。この天の生命体とは、本質的に諸天体に結合されており、天球の運行の原因となっている精神的実体である<sup>22</sup>。ディートリヒによれば、これらのうち神の知性は諸々の知性体の本質的原因であり<sup>23</sup>、天の生命体は本質的原因に類するものとして、天体の運動をつかさどっている<sup>24</sup>。

『天の生命体について』におけるディートリヒの宇宙論的試みとは、以上のように、アリストテレスの四原因が効力を発揮する領域を月下界に縮減し、月より上方の領域における原因性を本質的原因論で語ろうとするものである。もし本質的原因論を新プラトン主義的流出論の一樣態として考えるならば、当時のラテン世界における神学者たちの例にもれず、ディートリヒもまた自らの宇宙観において、アリストテレス主義と新プラトン主義という二つの思想伝統に統一をもたらすことを試みているとも言えるであろう。また、その際に本質的原因論がそれ自体として有する目的について述べるならば、ディートリヒの構想する宇宙論においては、神の知性やそこから生み出された諸々の知性体といった非質料的な知性実体こそが、本質的原因であるとされている。ディートリヒの目的は、自らの宇宙論において、月より上方の領域に関して一般的に妥当する原因性を、知性論と関連させながら定式化することであると言えるであろう。

さてディートリヒは、いま問題となっている諸々の本質的な原因について一般的に妥当する事柄として、本質的原因の固有性を次のように述べている。

〔諸事物の本質を直接的に産出するという〕このことは、本質的原因に固有のことである。これらは原因から生じたものをより高貴な仕方ですのうちに先在させているのであって、その理由はこの先在の仕方が本質的であり、かつ原因から生じたものがそれ自体のうちにありより一層内的であるからである。そしてそれゆえ、本質的原因はそれ自体の本質を通じて、原因から生じたものの原因である。<sup>25</sup>

この箇所においてディートリヒは、諸々の本質的原因のうちにおける、その結果である「原因から生じたもの」（*causatum*）の内的な先在を考えようとしている。その際に念頭に置かれているのは、「それゆえ原因から生じたものは、原因においては原因の様態で存在する」

<sup>21</sup> Vgl. Burkhard Mojsisch, “Causa Essentialis’ bei Dietrich von Freiburg und Meister Eckhart”, in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, herg. v. Kurt Flasch, Hamburg, 1984, S. 107.

<sup>22</sup> Cf. Ibid., 18. (1); tomus II, 29.

<sup>23</sup> Cf. Ibid., 7. (1)-(5); tomus II, 17-18.

<sup>24</sup> Cf. Ibid., 10. (1)-(6); tomus II, 21-22. ディートリヒによれば、天の生命体は自らの本質をつうじて、内的な仕方て天体を動かす知性的実体であって、この点で本質的原因に準じている。これに対し、生成消滅する月下の存在者が発生することの直接的な根源は天体であるが、天体は或る種の自然的な道具、すなわち生殖や種子を用いるため、諸事物の実在性を直接には生みださないとみなされ、本質的原因から区別される。Vgl. Mojsisch (1984), S.107-108.

<sup>25</sup> Ibid., 8. (2); tomus II, 19: ‘Quod [=producere directe rerum essentias] proprium est causae essentiali, quae nobiliore modo, quia essentialiter et magis intime, praehabet in se suum causatum, quam ipsum causatum sit in se ipso, et ideo per suam essentiam est causa sui causati.’

<sup>26</sup>と説く『原因論』第 11 命題である。さしあたって、本質的原因のうちには、そこから生じるはずのものがあらかじめ含有されており、そしてそのことは、生じたものがそれ自体においてあるよりもより一層内的な仕方において (*magis intime*) であるとされていること、またこの内的先在を理由に、本質的原因は自らの本質を介して、他のものの本質を産出するとされていることが看取される。ここから、本質的原因が「本質的」(*essentialis*) であると言われる内実は、それらが自己の本質によって他者の本質を産出するという二重の意味においてであると理解できるのである。ここでディートリヒは、こうした内的かつ本質的な原因性が、どのような物体とも無縁であると説いていく。

あらゆる物体の諸々の実体や本性は絶対的なものであり、お互いから隔絶しているので、いかなる物体も、次のような仕方ですべての物体のうちには他の物体の本質を含むということはない。すなわち、より高次かつより高貴な他なる存在に即して、本質的原因が原因から生じたものを本質的に含んでいるような様態において、一方の本質が他方の本質のうちに存在するような仕方では。<sup>27</sup>

ディートリヒ宇宙論において、本質的原因が月より上方の領域に存在する、非質料的な知性実体であるとされる点を指摘しておいたが、そのことの理由がこの引用から明らかとなる。すなわち、ディートリヒが述べているとおり、あらゆる物体の有する本質は絶対的なものであり、お互いから隔絶しており (*absolutae et disparatae ab invicem*)、いわば相互排他的なものである。したがって、本質的原因が特徴とするような仕方、すなわち産出されるものの本質をあらかじめ含むような仕方ですべての事物を産出することは、いかなる物体にも不可能である。

ディートリヒによればむしろ、以上のような仕方ですべてのものを産出することはただ、「本質を通じて知性であり、かつ本質を通じて現実態にあるような知性」(*intellectus per essentiam et intellectus in actu per essentiam*) <sup>28</sup>にとってのみ可能なことである。例えば神の知性の場合、神の知性はそこから産出されるあらゆるものの本質を、いわばイデア的な理念 (*ratio*) としてそのうちに先在させており、神の知性はこれらイデア的な理念に即して、産出されるものの種的な概念 (*specifica ratio*) を決定し、それらのものを創造する<sup>29</sup>。そして、この種のイデア的な理念は神のうちに存在するのであるから、被造物のうちにいてある場合よりもより高貴な仕方ですべて存在している。

以上は諸々の本質的原因のうち第一のものである神の知性における場合であるが、ディートリヒは先述のとおり、月より上方の領域に関して一般的に妥当する原因性を定式化するという宇宙論的な目標を有している。したがって本質的原因の持つ条件は、本質的原因

---

<sup>26</sup> Anonym, *Liber de causis: Das Buch von den Ursachen*, übers. v. Andreas Schönfeld, Hamburg, 2003, prop. 11; S. 26: 'Causatum ergo in causa est per modum causae [...].'

<sup>27</sup> *De anim.*, 8 (3); tomus II, 19-20: '[...] omnium corporum substantiae et naturae sic sunt absolutae et disparatae ab invicem, ut nullum eorum unius sit in essentia contineat in se essentiam alterius corporis sic, quod essentia unius sit in essentia alterius secundum aliud esse altius et nobilius eo modo, quo essentialis causa continent causatum suum essentialiter.'

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, 7 (1); tomus II, 17.

<sup>29</sup> Cf. *De int.*, II 33 (2); tomus I, 171.

である限りのその他の知性に関しても妥当するまでに一般化されるのである。

このような背景のもとに、『分離された存在者の認識について』(*De cognitione entium separatorum*)において、本質的原因は「それ自体としてなんらかの実体を生じさせ、その作用の根拠も実体であり、附帯的なものではない実体」(*substantia, cui convenit per se producere aliquam substantiam et cui ratio agenda est sua substantia et non aliquid accidens*)と定義されたうえで<sup>30</sup>、それは「知性的生命」(*vita intellectualis*)であり、かつ「現実態における知性」(*intellectus in actu*)に他ならないと述べられる<sup>31</sup>。

以上の考察から、ディートリヒが本質的原因を規定する際の、いくつかの条件が明らかになる。ディートリヒの言葉にしたがうならば、それらの第一は、原因から生じたものの本質を無媒介的に産出することである。第二は、原因から生じたものをより高貴な仕方ですれ自体のうちに先在させていること、第三は、他なる存在に即してではあるが、原因から生じたものそれ自体であること、そして第四は、原因から生じたもののあらゆる種に先行していることである<sup>32</sup>。

## 第2節 本質的原因論から本質的始原論へ

以上、ディートリヒにおける本質的原因論の概要について述べた。この本質的原因論は、エックハルトにおいて受容されるが、その受容において重要な変容を被っている。この様子を以下に考察しよう。

ディートリヒの本質的原因論と比較した場合のエックハルトによる本質的始原論の特徴として、まず以下の点が挙げられる。すなわち、本質的原因論は前節までで見たとおり、第一原因としての神の知性の原因性に加え、諸々の知性体や天の生命体といった様々な種類の知性的実体の原因性をも射程に含むものであった。すなわち、ディートリヒによれば様々な知性実体が下位の存在者を生じさせる際には同種類の本質的な原因性が機能している。ディートリヒはこの同種類の原因性を捉え出し、本質的原因論という、「論」(*Theorie*)と呼ばれるに足る或る程度の普遍性を有する議論を展開しているということもできる。

こうした本質的原因論の場合に対し、エックハルトが本質的始原という用語で意味する対象は、ほぼ神の知性に極限されている。そして以下に見るとおり、本質的始原論においては、通常の神学では人間知性の及ばない神秘(*mysterium*)とされる神の三位一体内部の関係性が考察され、神的位格としての父から、同じく神的位格としての子が誕生するという事態が、始原たる父と始原から生じたもの(*principiatum*)たる子という図式にのせて語られる。その際、その誕生した神的位格たる子は言葉(*Logos*)ないし理念(*ratio*)であって、神が世界を創造する際の範型として機能するという理解から、本質的始原論は父の位格と子の位格との関係を扱う誕生論のみならず、神による世界創造を扱う創造論までも含みこむ射程を獲得する。しかも、子の位格は言葉ないし理念として被造物全ての存在に関係しているのだから、この被造物の世界における変化や生成、すなわち自然学が扱う領域にまで、限定的な仕方ではあるが、この本質的始原論を適用することができるとエックハルトは述べる<sup>33</sup>。すなわち、ディートリヒの場合とは異なった仕方、本質的始原論は神のみ

<sup>30</sup> Cf. *De Cogn.*, 75. (1); tomus III, 271.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, 23. (4)-(5); tomus III, 173.

<sup>32</sup> Cf. *De anim.*, 8. (1)-(4); tomus II, 19.

<sup>33</sup> 本文中で述べたように、エックハルトの本質始原論では、神による被造物の創造と神的三位

ならず世界の全ての事柄へと拡張的に適用されうる普遍性を獲得しているのである。以上に要約的に提示した事柄を、次節において詳細に検討する。

### 第3節 本質的始原論

ディートリヒの場合とおなじく、エックハルトにおいても、その本質的始原の根本条件とは、それが知性であることである。まずはこのことを確認しておきたい。エックハルトは『ヨハネ福音書註解』において、「あらゆる本質的始原の自然的条件」(*condiciones cuiuslibet principii essentialis naturales*)として、次に挙げる四つの事柄を挙げている。

第一の条件は、本質的始原それ自体のうちには、結果が原因のうちに含まれているように、その始原から生じたものが含まれているということである。[…中略…] 第二の条件は、その始原から生じたものは、その始原のうちに[ただ]存在するのみならず、むしろ先在しているものであり、始原自体におけるよりもより卓越した仕方では存在しているということである。第三の条件は、始原そのものは常に純粋な知性であり、その知性のうちには知性認識以外のいかなる存在もないのであり、その純粋な知性はいかなるものともいかなる共通のものも持たないということである[…中略…]。第四の条件は、始原そのものにおいて、また始原そのもののもとで、結果はその潜勢力において始原と同永遠的(*coaevus*)である。<sup>34</sup>

内容を確認するならば、始原から生じたものの始原における先在(第一、第二条件)、始原から生じたものが始原のうちにあって有する卓越性(第二条件)、始原が純粋な知性であること(第三条件)、始原と始原から生じたものとの同永遠性<sup>35</sup>(第四条件)が、さしあたり述べられている。これらのうち、第一、第二、第三条件、すなわち結果が知性たる原因ないし始原のうちに先在し、しかも卓越した仕方では先在しているという点は、先に確認した

---

一体における位格的誕生とが相即する場として始原という概念を考える。エックハルトに見られるこの種の思惟が持つ特徴をかつて、「存在・創造・誕生(*esse・creatio・generatio*)のトリアーデ構造」(viii 頁)としていち早く指摘していたのが田島照久であった。この「トリアーデ構造」が「エックハルトの思惟の全体的眺望を獲得しうる最も有効な解釈地平」(ix 頁)であることは疑いを容れないものであり、この指摘をもって本邦におけるエックハルト思想の体系的な学術研究がはじまったといっても過言ではない。しかしこの本質的始原論を、ドイツ・ドミニコ会における知性神学の伝統とのかかわりという問題意識から、あえて知性論的文脈で再読解することが本章の趣旨である。以上について田島(1996)を参照。

<sup>34</sup> *In Ioh.*, n.38; LWIII, 32, 7-15: 'Prima, quod in ipso contineatur suum principiatum sicut effectus in causa. [...]. Secunda, quod in ipsa non solum sit, sed etiam praesit et eminentius sit suum principiatum quam illud in se ipso. Tertia, quod ipsum principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune [...]. Quarta condicio, quod in ipso et apud ipsum principium sit effectus virtute coaevus principio.'

<sup>35</sup> エックハルトは当時の自然学的知見にしたがい、惑星天球の運動によってはじめて時間の流れが発生すると理解している。ところが、本質的始原論が問題とする始原とは、そこにおいて神的位格的誕生や世界の創造が為されるような場であって、そこでは惑星天球は未だ存在していないため、始原における誕生や発出は時間の内に陥らない。エックハルトはこの超時間性を強調するため、例えば同時に意味する *contemporalis* といった語を用いず、同永遠的(*coaevus*)と述べていると考えられる。

ディートリヒにおける本質的原因論の場合とまったく同様であり、ここにディートリヒからエックハルトへと至る直接的な影響が見られることを指摘しておきたい。

ただし、ディートリヒにおける本質的原因と、エックハルトの本質的始原とは重要な点で相違している。この点に関して、第三条件に注目しなければならない。始原が知性であるとされることはディートリヒにおける本質的原因の場合と同様であるが、エックハルトの考える始原とは引用にあるとおり、「そのうちには知性認識以外のいかなる存在もない、純粋な知性」(*intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere*)である。ところでエックハルトによれば、神以外の純粋知性体の本質は知性認識そのものに他ならないが、それらは知性認識たる本質と区別される存在を有しているものであり、知性認識以外のいかなる存在も持たないのはただ神のみである<sup>36</sup>。このことから、ディートリヒの本質的原因が諸々の知性実体や天の生命体をも指す概念であったのに対し、エックハルトの本質的始原とはただ神のみを、或いは神の知性のみを意味する概念へと純化されたものであると言うことができる。

さてエックハルトは、「初めに(始原において)言葉があった」(*In principio erat verbum*)という『ヨハネ福音書』冒頭の文句と、「初めに(始原において)神は天と地とを造られた」(*In principio creavit deus caelum et terram*)という『創世記』冒頭の文句とに着目し、これら二つの文句に述べられている「初めに」(*in principio*)という語が同一の「始原」(*principium*)を指している、と考える<sup>37</sup>。エックハルトによれば、前者において述べられていることは「言葉」(*verbum*)すなわち神の三位一体における子(*filius*)の位格が父(*pater*)の位格から誕生するという事態である<sup>38</sup>一方、後方で語られている事柄は神による世界創造である。三位一体における父からの子の誕生と世界創造とは以上のように、同一の始原において生ずる出来事であると理解される。したがって本質的始原論の持つ射程もまた、以下に述べるように誕生(*generatio*)と創造(*creatio*)という別種の二つの事態を含みこむものとなる。つまり始原としての父の位格と始原から生み出されたものとしての子の位格との関係が問題になる誕生という事態、そして、始原としての神と始原から生み出されたものとしての諸々の被造物との関係を問題とする創造という事態、これら二つの事態をエックハルトはおなじ始原において生起する事柄とみなしたうえで、本質的始原論という一つの論理で語ろうとするのである。

まず本質的始原論によって、神的三位一体における神の子の誕生が語られる様子を確認したい。エックハルトは『ヨハネ福音書註解』第5節において、「言葉は神のもとにあった」(*verbum erat apud deum*)という『ヨハネ福音書』の文句に注目する。エックハルトによればここにいる「言葉」、すなわち三位一体における子の位格は、「神の下位に」(*sub deo*)あったとは言われておらず、またそれが神から下ってきた(*descendere*)とも言われていない。「もとに」(*apud*)という言葉は或る種の同等性(*aequalitas*)を意味しており、子の位格は父の位格から、「その全本性を端的に、総体的に、かつ同等に」受容するとエックハルトは述べ、神的三位一体における位格間の実体上の同一を念頭に置いたうえで、「生み出す主体-生み出される客体」という主客の差異以外の差異——上位下位の区別などの差異——は、

<sup>36</sup> Cf. *Sermo XXIX*, n.301; LWIV, 267, 6-13, 268, 1-10.

<sup>37</sup> Cf. *In Gen. II*, n.8; LWI, 191, 7-9.

<sup>38</sup> Loc. cit.

誕生関係にある二者の間には見いだされないとする<sup>39</sup>。したがって、始原から生じたものである子は、始原たる父と同じ始原である<sup>40</sup>。すなわち、エックハルトは神的三位一体における父の位格と子の位格との関係を、本質的始原論によって語ろうとするのであり、この場合、まず始原として機能しているのは父の位格、ないし神の知性であり、そこから誕生した子の位格は、始原から生じたものであるが、子が父の全本性を受容していることをもって、両者は同じく始原である、と理解することができる。後に詳しく考察するが、エックハルトがディートリヒから受け継いだ、生じたものが原因ないし始原において有する卓越性をめぐる条件が、以上の誕生論の文脈で機能することはない。

ところがエックハルトは前述のとおり、三位一体において父から子が誕生するという以上の事態を介して、神による被造物の創造をも理解しようとする。すなわち、先に確認した、始原とは純粋な知性であるという理解が踏まえられたうえで、始原から生じたものである神の子が、あらゆる被造物の範型として神の知性のうちに存在する理念でもあるとみなされることになる。後に第3章においても扱う重要な点であるので、以下に引用する。

第四に注目すべきは以下の事柄である。発出するもの（被造物）が生み出すもの（始原としての神の知性）のうちにあるのは、ちょうど理念や似像のようにしてであって、その理念ないし似像のうちで、またその理念ないし似像にしたがって、発出するものは生み出すものから生み出される。そしてこれはギリシア人が「始原において言葉があった」、すなわちロゴスがあった、と言うことの意味であるが、これはラテン語では言葉ないし理念ということである。<sup>41</sup>

誕生論の領域において、すなわち神的三位一体における父と子との関係において考察される限り、神の子は始原としての父ないし神の知性から生み出された、父と等しい本性を持つ始原である。ところが本質的始原論においては、先に述べたとおり、三位一体における誕生のみならず、始原としての神の知性から被造物が創造される様子もまた問題となる。このように創造論の領域が問題とされた場合、引用にあるとおり、神の子は、神の知性のうちにあり、それにしたがって被造物が創造されるところの理念とみなされる。その根拠は、神の子が聖書においてロゴスと呼ばれており、それがラテン語では言葉や理念を意味するからである。

エックハルトはトマス・アクィナスに倣い、あらゆる被造物は神の知性のうちに、それらの範型として先在するイデア的理念を有していると理解している。これらの理念は、例えば被造的世界に存在する獅子（leo）の範型となる獅子の理念、馬（equ[us]）の範型となる馬の理念といったように、それから生じる諸事物の種ごとに相違したものである<sup>42</sup>。ところが一方で、結果が始原のうちに存在するのは始原[の在り方]にしたがって（secundum

<sup>39</sup> Cf. *In Ioh.*, n.5; LWIII, 7, 1-9.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, n.6; LWIII, 7, 10-11.

<sup>41</sup> *Ibid.*, n.4; LWIII, 6, 8-11: ‘Quarto notandum quod procedens est in producente sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producitur procedens a producente. Et hoc est quod Graecus habet: in principio erat verbum, id est logos, quod latine est verbum et ratio.’

<sup>42</sup> Cf. *In Gen. II*, n.59; LWI, 526, 8-12.

id [=principium]) であり<sup>43</sup>、また始原であるところの神においては、「存在と本性において最も非混交的な一性」(in esse et in natura merissima unitas) があり、この一性は類や種差を許容しない<sup>44</sup>ので、あらゆる被造物の範型となる理念は、神の知性のうちに包摂されるものである限りにおいて、或る種のまとまりを為している。それゆえエックハルトはアウグスティヌスを権威として、始原における言葉ないし理念が「全ての生ける不可変的な諸理念によって満たされた」(plena omnium rationum viventium incommutabilium)「或る種の知識」(ars quaedam) であり、「その知識のうちでは、全て[の理念]が一なるものである」(omnes [rationes] unum in ea [=arte])<sup>45</sup>と理解する。以上のとおり、エックハルトが三位一体における子をあらゆる被造物の範型的理念であると語るのは、神における最高度の非混交性のゆえに、あらゆる被造物の理念が相互に持つ区別性が、理念としての子が持つ一性のうちに解消されていくためである。

以上のようにエックハルトは、三位一体における父からの子の誕生を本質的始原論で語るとともに、その生まれた子が父と同じ始原に他ならないことから、子を始原たる知性に抱かれた理念であるとみなし、その理念たる子を範型として、神の知性からあらゆる被造物が創造されると説くのである。先に指摘しておいた、誕生と創造とが同一の始原において生ずるというエックハルトの理解は、以上のような内実を有している。

さてエックハルトは先述の第二条件において、始原から生じたものが始原のうちににおいて有する卓越性を本質的始原の特徴として挙げていたのであるが、三位一体における誕生が問題となる場合とは異なり、始原たる神と始原から生じたものたる被造物との関係が問題となる際には、この卓越性に関する条件が有効に機能する。すなわち、あらゆる被造物は神の知性のうちにそれらの範型となるイデア的理念を有するのであるが、次に見るとおり、このイデア的理念は被造物に内在する形相よりも卓越した仕方では存在すると語られることになる。『出エジプト記註解』において、エックハルトは被造物に内在する形相と、神の知性のうちなる理念との相違について、次のように記述している。

事物の形相は事物に種と名を与えるが、形相的には事物そのもののうちにあり、いかなる様態においても神のうちにはない。反対に、事物の形相はいかなる様態においても形相的には神のうちにはないが、事物と形相とのさまざまな理念は、原因的かつ潜勢的に神のうちにある。そしてこれらの理念は、いかなる様態においても事物を名付けるものではなく、事物に種を与えるものでもなく、名を与えるものでもない。すなわち、正方形の理念は正方形ではなく、正方形として名付けられるものでもなく、正方形とは似ていない。かくしてそれゆえに、被造的物と被造的物がそれによって名を持つところの形相は、事物そのもののうちにあり、決して神のうちにあるのではない。反対に、形相の理念は神のうちにあり、そこで理念は種を与えることも、名を与えることもない。<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cf. *In Ioh.*, n.66; LWIII, 54, 5-7.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, n.35; LWIII, 30, 3-5.

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, n.13; LWIII, 12, 15-17.

<sup>46</sup> *In Exod.*, n.121; LWII, 114, 6-13: 'Formae autem rerum, quae dant rebus speciem et nomen, sunt in rebus ipsis formaliter et nullo modo in deo. E converso nullo modo formae rerum sunt in deo formaliter, rationes autem rerum et formarum sunt in deo causaliter et virtualiter. Et istae nullo modo rem denominant

この箇所では事物に内在する形相と、神の知性ないし始原のうちにあって事物の原因となる理念とが明確に区別されているのであるが、こうした区別が為される理由を理解するためには、形相と理念とがそれぞれ異なった固有性のもとにあることを前提にしなければならない。先述のとおり、諸々の被造物の理念とは、始原たる神の知性のうちに抱かれた子としての言葉であり、神はこれらを範型として世界を創造する。そして理念が知性のうちに存在するのは知性の様態においてであるから、この意味で「知性認識そのものが生んでいる理念そのものは、[知性たる] 神そのものである」<sup>47</sup>。

一方で形相という概念を、エックハルトは引用にあるように「事物に種と名とを与える」(da[re] rebus species et nomen) もの、すなわち基体に対する存在論的規定性として理解している。この意味で被造物の形相がまさしく形相的な (formaliter) 在り方をするのに対し、神の知性のうちに存するのはあくまで理念であるから、これらの理念は引用にあるとおり「原因的かつ潜勢的に」(causaliter et virtualiter) のみあるのであって、それらを有する神の知性を決して規定することがない。それゆえエックハルトによれば、以上二つの在り方のうち、「或るものが形相的にあるより潜勢的にあることのほうが、よりいっそう高貴であり、かつ卓越している」<sup>48</sup>のである。さらに形相と理念との区別は、後に見るように、それを有するところの存在の優劣にも影響を及ぼしている。すなわちエックハルトは、実体的形相によって規定された在り方をする被造物の存在を形相的存在 (esse formale) と呼び、他方そうした規定性をまったく欠いた神の知性が持つ存在を存在の純粋性 (puritas essendi) と、そして神の知性において理念が持つ存在を潜勢的存在 (esse virtuale) と呼んで、これらを区別し、神の知性における存在の側に、被造物の存在に対する原因としての優越性を見るのである。

先に誕生において、子の位格が父の位格から「その全本性を端的に、総体的に、かつ同等に」受容すると述べられていたのとは異なり、エックハルトによれば創造においては、「つねに、生み出されたものは生み出すものに比してより劣った、より小なる、より不完全で、非同等的なものである」とされ、始原としての神の知性と、始原から生み出されたものとしての被造物との間には、必ず本性上の優劣が存するとされる。すなわち、先述のとおり、本質的始原を規定する始原の卓越性という条件が、創造論をめぐっては有効に機能する。本節での考察を踏まえて再考するならば、このことの一番の理由は、始原や始原に包摂された理念が神の知性ないし知性的なものであるのに対し、創造によってそこから生み出された被造物や被造物の形相は、いわば神の知性の外側に存するものであるからである、と述べることができるであろう。エックハルトは神の知性や神の知性のうちに存在するものと、神の知性の外部に存在するものとを、存在論上の異なる位置づけのもとに考えているのである。この点については以下において、前期の著作『パリ討論集』をめぐって詳細に論ずるが、ディートリヒの本質的始原論に端を発する、知性から生み出されたも

---

nec dant speciem nec nomen. Ratio enim quadrati non est nec nominatur quadrata, sed est dissimilis quadrato. Sic igitur res creata et eius forma, per quam habet nomen, est in re ipsa, nequaquam in deo. E converso ratio formae est in deo, ubi nec dat speciem nec nomen.'

<sup>47</sup> In Ioh., n.31; LWIII, 25, 2-3: '[...] ipsa ratio, quam gignit ipsum intelligere suum, est ipse deus [...].'

<sup>48</sup> Ibid., tabula; LWIII, 654, 13: 'Nobilius autem et praestantius est aliquid esse virtute quam esse formaliter.'



のに対する知性の優位性は、エックハルトにおいても以上のような形で保持されていることをさしあたり指摘しておきたい。

さてエックハルトは前節で指摘しておいたとおり、本質的始原論の有する射程に関して、それが限定的な仕方ではあるが被造的世界における存在者の生成にも適応しようと考えている。その理由は、子の位格が神の知性のうちにある言葉ないし理念として、あらゆる被造物の存在に関係しているのだからである。

ここで最後に、本質的始原論の解釈について付言しておきたい。ディートリヒにおいて、本質的原因の有する特徴として、原因から生じたものが原因においてはそれ自体よりもより高貴な在り方で存在するとして、原因とそれから生じたものの間に優劣関係が読み込まれていることを見た。この種の優劣関係は、上の引用に第二条件として述べられていたことからわかるとおり、エックハルトにおいても本質的始原の持つ根本性格として考えられてはいる。ところがこの優劣関係ないし始原の卓越という条件が機能するのは、先に見たとおり被造物の創造に関してのみであって、神的三位一体に関する議論においては、生み出されたものである子もまた、始原である父と等しい始原であると理解されるので、父の位格と子の位格との間に存在論上の優劣関係が読み込まれることはない。エックハルトはこの種の間を「同名同義的」(univocus)な関係と呼び、始原と始原から生じたものの間に優劣が存する「類比的」(analogus)な関係とは明確に区別したうえで理解している<sup>49</sup>。すなわち、生むものと生まれるものとの間に存する優劣関係を、エックハルトはディートリヒから確かに受容しているが、エックハルトにおいては本質的始原論が神的三位一体における父と子との関係にまで適用されることから、本質的原因論には存在していない、生むものと生まれるものとの同等な関係、すなわち同名同義的關係もそこには導入されているのである。Mojsisch が指摘するとおり、ディートリヒと比較した場合におけるエックハルトの本質的始原論の独自性は、それが誕生論の領域に適用された結果、三位一体における生むものと生まれるものとの同名同義性を含んでいる点にあると理解すべきなのである<sup>50</sup>。

ただし、以上で整理した本質的始原論における誕生と創造との二分法に着目せず、エックハルトの創造を始原と始原から生み出されたものとのあいだの同等性の側から理解しようとする解釈もまた 70 年代後半まで存在していた。例えば Ebeling<sup>51</sup>や Albert<sup>52</sup>、さらに Eberling に対して批判的検討を行った Schürmann<sup>53</sup>などがこの種の解釈の系譜に属するであろう。この種の解釈の問題点として筆者は次に挙げる二点を指摘しておきたい。まず第一点目は、始原と始原から生み出されたものとの間の同等性を創造に関する言表として考えた場合、そのことから直ちに、神における存在と被造物における存在との同等性が結果することとなり、エックハルトの存在論全体が汎神論的傾向を帯びるということである。

<sup>49</sup> Cf. Ibid., n.182; LWIII, 150, 5-12, 151, 1-6.

<sup>50</sup> 本質的始原論が類比的な原因論のみならず、同名同義的な誕生論をも射程に含むものであることについては以下も参照。Vgl. Jürgen Eberle, *Die Schöpfung in ihren Ursachen. Untersuchung zum Begriff der Idee in den lateinischen Werken Meister Eckharts*, Köln, 1972, S.69.

<sup>51</sup> Vgl. Heinrich Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1941, S.204.

<sup>52</sup> Vgl. Karl Albert, *Meister Eckharts Lehre von Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartium*, Ratingen, 1976, S.172-189.

<sup>53</sup> Cf. Reiner Schürmann, Commentary, in: Meister Eckhart, *Mystic and Philosopher: Translations with Commentary*, tr. by Reiner Schürmann, Bloomington, 1978, p.172-180.

また第二点目は、始原から生み出されたものに対する始原の卓越性に関するエックハルトの主張が、この種の解釈を採用した場合には意味をなさなくなってしまうということである。これらの理由から本論文では Mojsisch らの解釈<sup>54</sup>にしたがい、本質的始原論について次のように理解する。すなわち、エックハルトが始原と始原から生み出されたものとの関係として措定する誕生と創造という事態のうち、前者の誕生は神の三位一体内部の関係を想定しているため、始原とその結果との間に存在論上の優劣関係は認められないのに対し、後者の創造においては形相という存在論上の規定要因の有無という点で、無規定的である始原、すなわち神の側に卓越性が認められているのである。

以上を踏まえるならば、エックハルトが考える創造とは、形相的規定性を伴って神の知性から生み出されることである、と一応は定義できるであろう。さらにエックハルトは以上の創造理解を踏まえたうえで、神の存在と被造物の存在とを明確に区別し、両者の差異と関係とについて詳細に語っている。この様子を次節において確認する。

#### 第4節 神の存在と被造物の存在との関係

エックハルトが理解する神の存在と被造物の存在とが持つそれぞれの性格や、両者の関係について考察するため、前期の著作『パリ問題集』(*Quaestiones Parisienses*) におさめられた「神において存在と知性認識とは同一であるか」(*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*)という問題を検討してみたい。エックハルトは神における存在と神における知性認識とを同一であるとみなしたうえで、これらの神的存在や神的知性認識と被造物の存在とを区別して語ろうとする。この様子を以下に詳述する。

エックハルトは問題冒頭で、「神において存在と知性認識とは同一であるか」という問いに対し、「それらは事象の観点から (*re*)、そしておそらく事象と概念の観点から (*re et ratione*) 同一であるといわれるべきである」<sup>55</sup>として、神における存在と知性認識とが同一 (*idem*) のものであると答える。

この主張の根拠としては、ディートリヒによるプロクロス理解が考えられる。ディートリヒは、プロクロスの『神学綱要』(*Elementa Theologica*) 命題 171 を解釈し、プロクロスに則って次のように述べている。すなわち、「知性と知性の内なる存在者とは同一である。それゆえもし知性が存在によって生み出すのであり、さらに存在が知性認識であるとすれば、知性は知性認識によって生み出すのである」<sup>56</sup>、と。この『神学綱要』の箇所に関するディートリヒの理解は以下のとおりであろう。すなわち、神の知性が諸々の被造物的存在者を創造する以上、神の知性はそれら諸々の被造物的存在者の原因となる、何らかの存在によって創造するのでなければならず、その存在とは知性認識に他ならない。なぜなら、神の知性は純粹であり、そのうちにある存在は知性認識であり、神の知性は知性認識によって被造物を創造するからである。したがってプロクロス、そしてディートリヒによれば、存在と知性認識とは神において同一のものであるとみなすことができる。エックハルトが神

<sup>54</sup> Vgl. Mojsisch (1983), S.28. 或いは、Cf. Jeremiah Hackett and Jennifer Hart Weed, 'From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature and Anaogy', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p.228-234.

<sup>55</sup> *Quaest. Par. I*, n.1; LWV, 37, 4: 'Dicendum quod sunt idem re, et forsan re et ratione.'

<sup>56</sup> *De int.*, I, 3., (2); tomus I, 138: '[...] intellectus et ens, quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere.'

における存在と知性認識との同一を主張する際には、以上のような新プラトン主義的、ドイツ・ドミニコ会的な「存在-知性」理解の伝統を踏まえていると考えることができる。

それゆえまた、エックハルトが言う神における存在とは、複数の先行研究が指摘しており<sup>57</sup>、特定の存在者について語られる被造的な存在ではなく、むしろ被造的な存在の原因としてそれらを存在せしめている存在を意味していると理解すべきである。事実エックハルトの論は、一方で神における知性認識と等しい神の存在と、他方でこの神的存在から結果した被造物における存在とを、前節で述べた本質的始原論にもとづいて区別する方向へと向かう。

エックハルトは本質的始原論にしたがって、「被造物の存在」(esse creaturae)を、神の内なる純粋な存在 (esse purum)、ないし存在の純粋性 (puritas essendi) とエックハルトが呼ぶものから区別しようとする。すなわち、先述のとおり本質的始原論とは、始原たる神の純粋な知性とそこから生み出されたものとの間に生ずる関係一般を考察する論であるが、その際、創造に関していえば、始原から生み出されたものは始原たる知性のうちにより卓越した形であらかじめ先在するとされていた。エックハルトはこの本質的始原論を念頭に置いて、神の知性は被造物の存在そのものの始原であるので、神の知性のうちに被造的な存在が形相的な仕方であることはなく、むしろ被造的な存在よりもいっそう卓越した「存在の純粋性」がある、と述べ、神の知性と存在の純粋性とを同定する一方、被造物の存在をこれらから区別していくのである。エックハルトは次のように述べる。

それゆえに、神は始原であり、すなわち一つには存在そのもの<sup>58</sup>の始原であり、一つには存在者の始原であるので、神は存在者ないしは被造物の存在ではない。被造物において存在するところのものは全て、神のうちににおいてはちょうど原因のうちにあるように存在するのであり、そこでは形相的な仕方においては存在しない。それゆえに存在は被造物に属しており、神のうちににおいてはちょうど原因のうちにあり、したがって神のうちに存在があるのではなく、存在の純粋性があるのである。[…中略…] それゆえに、もしあなたがそのような純粋性を存在と呼ばないならば、神には存在は帰属することがない。<sup>59</sup>

この引用で重要であると考えられるのは、始原たる神のうちに被造的な存在が「形相的には」(formaliter) ないと述べられている点である。エックハルトが被造物における形相によって規定された存在を「形相的存在」(esse formale) と呼んでいることは先述のとおりであるが、他方エックハルトは、被造的な存在の原因となる規定性をまったく欠いた神の純粋な存在を「潜勢的存在」(esse virtuale) と呼んで両者を区別している。したがってこの箇所にお

<sup>57</sup> Vgl. Albert(1976), S.76. 或いは、Cf. Markus Enders, 'Meister Eckhart's Understanding of God', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p. 361-365.

<sup>58</sup> ここで言う存在そのもの (ipsum esse) とは、被造物が存在者として存在している、その存在のことを指していると思われる。

<sup>59</sup> *Quaest. Par. I.*, n.9; LWV, 45, 6-15: 'Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi[...]. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.'

ける「形相的」という語は「潜勢的」という語の対義語であると思わなくてはならない。エックハルトは「形相的に」という語を著作のうちで多義的に用いているが、ここでは存在に対して形相が有する本質的規定性が意味されていると理解すべきである。つまり先の引用で被造的存在が神において「形相的には」とないと語られる場合、形相によって規定された被造物における存在が、それら被造物の始原たる神に対しては適合しないことが述べられていると考えられる。前節で指摘しておいたとおり、始原が結果に対して有する卓越性、すなわち始原からうみだされた被造物が形相によって規定されたものとして存在するのに対し、始原においてはこの種の規定性がまったく欠如しているという、いわば神の存在と被造物の存在との間の存在様態 (*modus essendi/Seinsweise*) の差異を根拠に、エックハルトは二種の存在を区別しているのである。

ここで本節の議論を整理したい。エックハルトはまず神における存在と知性認識との関係について、ディートリヒに倣いそれらが事象としても概念としても同一であるとして両者を同定した後、本質的始原論に準拠する形で二種類の存在、すなわち存在の純粋性と、それを原因として生み出された被造的存在とを区別し、前者は神に適合するが後者が適合することはないと論ずるのである。神において知性認識と同一である存在とは、被造的存在ではなく、それら被造的存在の原因となるところの存在の純粋性である。

#### 第5節 神の存在と被造物の存在とをめぐり類比

著作『シラ書講解』第32節からの箇所においてエックハルトは、前節で検討した神における存在と被造物における存在との関係を類比 (*analogia*) によって把握することを試みている。エックハルトによれば、二つの概念のあいだに成立する関係は「同名同義的」 (*univocus*) な関係、「同名異義的」 (*aequivocus*) な関係、そして「類比的」 (*analogus*) な関係の三種に区別されるが、そのうち類比的な関係にたつ二つの概念は、一つの同じ概念が「様態によって」 (*per modos*) 区別された結果であるとエックハルトは言う<sup>60</sup>。エックハルトの説明は以下のとおりである。

例えば動物のうちにある同じ一つの健康は、すなわち他のものではなくまさしくそのものが食物と尿とのうちにあり、しかも健康としての健康のいかなる部分もまったく食物と尿のうちにはなく、石のうちにあってよりも多くあるということはないのであり、しかしまた尿が健康といわれるのは、それが動物のうちにあり数において同一のかの健康を表示していることによるのみであり、それはちょうどそれ自体においてはワインのいかなる部分も持たないワインクランツ (ワインの印として店先に掲げる看板) が、ワインを表示するようなものである。そして存在者ないし存在そして全ての完全性、例えば存在、一、真、善、光、義やそれに類するもののような最大限に普遍的な完全性は、神と被造物とについて類比的に言われるのである。<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Cf. *In Eccli.*, n.52; LWII, 280, 5-9.

<sup>61</sup> *Ibid.*, n.52; LWII, 280, 9-12, 281, 1-3: ‘Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis

神の存在と被造物の存在とが類比的な関係にあるというとき、エックハルトが想定していた事態が説明されている。或る尿 (urin) についてそれが健康的であると言われるのは、その尿が動物の健康を表示している限りにおいてであって、動物におけるのと同様の健康が尿のうちに存在するわけではない。これは後世カエタヌス (Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, 1469-1534) がいわゆる外的帰属の類比 (analogia attributionis extrinseca) の代表として挙げている例である<sup>62</sup>。カエタヌスによれば外的帰属の類比とは、「名において共通であって、その名が〔各事物において表示する〕概念は名辞に即しては同一であるが、名辞に対する〔事物の〕関係性によって様々であるような」(quorum nomen commune est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diversa secundum habitudines ad illum) <sup>63</sup>諸事物について言われる。すなわち、アナログン (analogon) (類比の中心をなす形相) を表す名辞 (terminus) が述語づけられる複数の類比項 (analogatum) のうち、第一類比項 (primum analogatum) がアナログンに対して持つ関係と、その他の類比項がアナログンに対して持つ関係とは同一でない。健康の例でいうならば、名辞ないしアナログンたる健康は第一類比項たる人体においてのみ形相的に実在するのであって、その他の類比項、例えば尿や食物 (diaeta) のうちにおける健康は、それぞれ動物の内なる健康を表示するもの (signum) である限りにおいて、或いは健康の原因 (causa) である限りにおいてそう呼ばれるにすぎないという理解となる<sup>64</sup>。

神の存在と被造物の存在との類比、すなわち存在類比 (analogia entis) が外的帰属の類比で考えられているように見えるこの箇所の問題性は、これまで様々な研究者によって指摘されてきた<sup>65</sup>。すなわち被造物の存在にただ神的存在への表示機能のみを認め、被造物のうちに存在が形相的にはないとするこうした類比理解を安易に受け取るならば、必然的に被造的世界の非存在、或いは神による創造の否定が結果することになる。この結論を回避するため、この『シラ書講解』で語られる類比をどのように解するか、という点が問題とされてきたのである<sup>66</sup>。

ここでは次のことを指摘しておきたい。エックハルトが外的帰属の類比の例を用いて存在類比を語っているとしても、エックハルト自身の語る文脈に即していえば、被造物が存

---

analogice.’

<sup>62</sup> Vgl. Hans Hof, *Scintilla animae: eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomischen Anschauung*, Lund 1962, S.84.

<sup>63</sup> Cf. Thomas De Vio Cardinalis Caietanus, *De nominum analogia. De conceptu entis.*, Roma, 1952, p.12. なお「概念は…様々である」(ratio[...] est [...] diversa) という文言は、名辞と事物との間に成立する多様な関係性を意味している。

<sup>64</sup> Loc. cit.

<sup>65</sup> エックハルトの類比に関する解釈史は、次の研究に詳しい。Cf. Hackett and Weed (2013), p. 205-236.

<sup>66</sup> McGinn はこの箇所について、被造物に述語づけられる概念が同時に神に述語づけられることはないと解説し、この事態を“reversing” analogy と呼んでいる。しかし本論文で指摘したとおり、この事態はむしろ Kern が指摘しているように、始原から生み出されたものに対する始原の優位性を説く本質的始原論の卓越条項に由来すると見るべきであろう。Cf. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, 2001, p.6. また、Udo Kern, *Gottes Sein ist mein Leben*, Berlin/New York, 2003, S.154-155 を参照。

在を持たないという帰結は生じないと考えられる。というのもエックハルトによる存在類比は、先に確認した存在の純粋性と被造物の存在との区別を念頭に置いて語られているからである。言い換えれば、存在類比におけるアナログンとして想定されているのは、存在一般ではなく、神における存在の純粋性である。それゆえ外的帰属の類比の例にしたがって下位の類比項たる被造物のうちに存在の純粋性がないことを主張したとしても、そのことは被造物の無を意味しない。なぜならば前節で確認したとおり、そもそも被造物には存在の純粋性ではなく、これと様態を異にする被造的存在が述語づけられるべきものだからである。

以上、本質的始原論における卓越条項、すなわち知性たる始原の存在が始原から生み出されたものに対して存在論上優越するという主張から、神における存在の純粋性と被造物の存在とが類比によって把握される様子を見てきた。けれどもこれに反して、エックハルトにおいては、神の知性認識と人間の知性認識とを類比関係のもとで理解せず、むしろ人間知性が或る意味において神の似像或いは像であるとして、同名同義的 (*univocus*) な関係のもとで考えようとする傾向がみられる。この様子を検討したい。

## 第 6 節 神の知性と人間の知性との関係<sup>67</sup>

エックハルトの知性理解を検討するにあたり、それに影響を及ぼしたと思われるフラインベルクのディートリヒによる知性観について少々触れておきたい。第 2 章で詳しく考察することになるが、ディートリヒは、人間の可能知性がそのつど認識対象となった存在者の任意の形相を受容することができるという観点から、可能知性自体はその本質上いかなる規定性も持たないと考える。すなわち、人間が知性認識を行うためにはその時々において異なった認識形象を受容せねばならず、そのためには可能知性が何らかの規定された本性 (*aliqua determinata natura*) を持っていないとディートリヒは考え、この種の知性を「魂の内なる存在者、ないし概念〔把握〕的存在者」(*ens in anima seu conceptionale*) と呼んだうえで、自然に関して見いだされる実在的存在者 (*ens reale repertum apud naturam*) からこれらを明確に区別する<sup>68</sup>。すなわち、いわば可能知性の外にある実在的存在者はそのものの本質によって規定をうけ、十の範疇のいずれかに該当する形でのみ存在するが、ディートリヒの考える可能知性はそうした規定を免れている<sup>69</sup>のである。

エックハルトもまた、この種のディートリヒ的な知性論を一部受容する形で、神の似像としての人間知性を論じていく。エックハルトは『創世記註解』の第 115 節において、「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」(*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) という『創世記』の言葉を解釈し、人間が神に似せて (*ad imaginem*) 造られたということの意味内容を語っている。エックハルトによれば、知性的存在者としての人間をのぞくあらゆる被造物は神のうちにその原因となるイデア的な像を持ち、それらを原因として、種 (*species*) として限定される形で存在する<sup>70</sup>。このような知性的でない存在者のあり方に対し、知性的な存在者のあり方について、エックハルトは次のように言う。

<sup>67</sup> 本節は以下で論じたものを大幅に改稿したものである。「マイスター・エックハルトの知性理解」、『早稲田大学文学研究科紀要第 62 輯』、早稲田大学大学院文学研究科、2017 年、p.31-43。

<sup>68</sup> Cf. *De vis. beat.* 3. 2. 9. 1. (6); tomus I, 86.

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.* 4. 3. 4. (6); tomus I, 123.

<sup>70</sup> Cf. *In Gen. I.*, n.115; LWI, 270, 5-9.

知性的本性は神のうちにイデア的なものとしてある或る何かではなく、むしろ神そのものを似像として持つ。この理由として挙げられるのは、「知性それ自体はそれによって〔事物の認識に際し〕全てのものになる能力であって」、種に関してこれこれしかじかに決定されているものではないからである。それゆえに哲学者（アリストテレス）によれば「知性は或る意味において全てであり」、全存在者である。[…中略…]そしてこのことがここで言われている、我々のうちの或るものによってではなく、「我々にかたどり、我々に似せて人を造ろう」という言葉の意味である。<sup>71</sup>

アリストテレス自身の見解によれば、いかなる対象の可知的形象をも受容していない状態がもし人間の知性に関して想定されうるならば、その知性は純粋な可能態にある。すなわち、働きを為す以前の知性の状態は、いかなる可知的形象をももたない純粋に無規定的なものである。ここでディートリヒ・エックハルト系列の知性論が特徴的であるのは、任意の可知的対象と同一化するという知性の可能的、無規定的性質によって、人間知性が種的な限定を被っていないと理解される点においてである<sup>72</sup>。そして類種上の無規定性という点に着目した場合、人間の可能知性が持つ存在は、神が持つ先述の「存在の純粋性」、すなわちいかなる形相的規定性をも排除した純粋な存在と類似している。それゆえエックハルトは上の引用にあるように、知性的本性とは神のうちにある何らかのイデアに似せて造られたのではなく、「むしろ神そのものを似像として持つ」(*ipsum deum similitudinem habere*)と述べているのである。つまりエックハルトは、対象と同一化するという知性の可能的性質に着目し、知性が種的な限定を免れていると理解した結果、知性的被造物が何らかの個別的イデアによって規定されているという考えをとらず、それがむしろ神そのものの似像であると捉える<sup>73</sup>。アリストテレス的な可能知性論を人間知性の「本性」(*natura*)に関する言表であると理解し、キリスト教における教父時代からの伝統である「神の似像」論と接続しようとするのが、この箇所でのエックハルトの独創性であると言える。

人間知性が単に神の似像であるだけではなく、全ての存在者の似像でもあることの根拠として、エックハルトはアヴィケンナの獲得知性論を参照しつつ、「理性的靈魂の完成は、[そのうちに]知性的世界が生じ、その知性的世界のうちに全てのものの形相が描かれる」ことにあり、そして「その過程は存在全体の配置が完成され、知性的世界が全世界の存在の似像に移行するまで続く」と述べる<sup>74</sup>。すなわち、神の似像としての知性は、神を、或いは存在である限りにおける存在を十分に表現するものでなくてはならない。そこでエックハルトは、「知性は知性である限りにおいて全ての存在者の似像であり、それ自身のうちに

<sup>71</sup> Ibid., n.115; LWI, 270, 9-13, 271, 13-14: 'natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. Ratio huius est quod »intellectus ut sic est, quo est omnia fieri«, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum »est quodammodo omnia« et totum ens. [...] Hoc est ergo quod hic dicitur: 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'.

<sup>72</sup> Cf. *Quaet. Par. II*, n.7; LWV, 52, 5-6.

<sup>73</sup> このことをエックハルトは別の個所で、「人間は神の全実体の像に即して造られている」と表現している。Cf. *In Ioh.*, n.549; LWIII, 479, 3: 'Homo autem creatus est ad imaginem totius substantiae dei [...].'

<sup>74</sup> Cf. *In Gen.I*, n.115; LWI, 270, 13-15, 271, 1.

存在者の総体性を含んでいるのであって、これとかあれとかを切り離して含んでいるのではない<sup>75</sup>」のであり、それゆえギリシア人たちは人間を小宇宙（microcosmos）と称したのだと述べている<sup>76</sup>。

以上のようにエックハルトは、無規定的な知性というアリストテレス的な伝統から出発しながらも、そうした知性の持つ受容可能性に着目し、知性を神の似像、ひいては全存在者の似像と表現するにいたるのである。

本章冒頭で述べた本質的始原論においては、始原から生み出された結果としての被造物は必ず実体的形相によって規定されるのであり、このことが結果に対する始原の優越性として語られているのであった。けれども先に見たとおり、エックハルトにおいて人間の可能知性はその本質において、種的な或いは形相的な規定を免れている。この無規定性に注目する限りにおいて人間知性は、神の知性との優劣関係に立つことがない。この種の知性理解は、Flasch が言うとおおりディートリヒとエックハルトとをつなぐ収束点（Konvergenzpunkt）に他ならないのであり、スコラ＝アリストテレス主義（Schularistotelismus）と比較した場合における、アルベルトゥス学派の伝統である<sup>77</sup>。

以上の知性理解から、エックハルトが神の知性と人間知性を除く被造物との関係を本質的始原論における類比的関係として理解するのは異なり、神の知性と人間知性との関係を同名同義的なものとして把握しようとしていることが看取される。このことは概ね正しいが、エックハルトは神の似像としての人間知性の在り方、すなわち本章で検討した知性の可能的側面と、神の像としての人間知性の在り方とを明確に区別して語っている。人間知性が神の知性と真に同名同義的なものとみなされうするためには、人間知性が神の恩寵を受容し、神の像とされなくてはならない。像とは、本来的には三位一体における範型としての父に対して子が有する関係性を示す言葉であり、神の像となった人間知性は、三位一体における父と子との関係のように、神の知性とまさしく同名同義的な関係に立つものとなるはずである。以上のことは、第3章において詳しく検討する。

## おわりに

以上、本章ではまず、ディートリヒにおける本質的原因論と、エックハルトにおける本質的始原論との比較検討によって、両者の有する類似と相違を示した。ディートリヒにおける原因概念はエックハルトにおいて新プラトン主義的流出論の影響下から脱し、ただ神的知性のみを指すものとして彫琢され、そこにおいて誕生と創造とが相即するまさしく始原と呼ばれるにふさわしいものへと変容し、エックハルトの思惟全体を特徴づける根本概念となっているのであった。

本章ではさらに、エックハルトにおける神の存在と被造物の存在との関係、そして神の知性と人間の知性との関係を対比する形で、存在と知性認識との関係を論じた。まず存在に関しては、神の知性認識と互換可能なものとして神の存在すなわち存在の純粋性が想定された後、この存在の純粋性と、被造物における存在すなわち形相的存在とが類比関係で把握され、本質的始原論にもとづいて前者の側に原因ないし始原としての卓越性が認め

<sup>75</sup> Ibid., n.115; LWI, 272, 3-5: 'Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione.'

<sup>76</sup> Loc. cit.

<sup>77</sup> Vgl. Flasch (1986), S.125.



られる。しかしこのことと対照的に、人間知性が有する可能的側面は、ディートリヒの知性論の影響のもとに、神の似像として考えられているのである。

神における純粹の存在と神の知性とは同一であり、被造物の有する存在は神の存在に依存するとともに、神の存在を表示することによって存在と呼ばれている。しかしこの被造的世界の中にあつてただ一つ、神の存在ないし知性と無規定性の点で類似した存在を有しているのが人間知性なのである。人間知性は以上の点で神の似像であり、そのことによって神の恩寵を受け入れ、神の像へと移行する可能性を有している。これらの点については順次考察することとして、次章では、エックハルトが神の像としての人間知性を語る際に準拠していると思われる、ディートリヒにおける知性論を概観してみたい。

## 第2章 フライベルクのディートリヒにおける知性論

### はじめに

アリストテレスが自然界において質料と能動的原理を想定し、それらの区分と類似のものが人間の魂にも考えられると論じたとき、人間の知性が持つ機能は二つの部分に分割されることとなった。すなわちアリストテレスは一方で自然界における質料のように「全てのものになる知性」、そして他方で作用因のように「全てのものに作用する知性」という、知性における二つの機能ないし側面の区別を生み出したのである。そしてこの区別は様々な註解者の手を経て、中世には「可能知性」(*intellectus possibilis*)と「能動知性」(*intellectus agens*)という術語によって定式化される。人間知性のうちに受動的な側面と能動的な側面とを認める非常に中世的な問題系は、こうして生み出されることになった<sup>78</sup>。

さて、1323年に列聖され、そのことにより中世において一定の権威を保ち続けたトマス・アクィナスも、上記のアリストテレス知性論の受容史という観点から見れば、その長い歴史のうちに名を連ねる一人である。トマスによるアリストテレス知性論の解釈はアヴェロエス、そしてアルベルトゥス・マグヌスの影響を受けているうえ、トマスは自ら解釈したアリストテレスの教説を、アウグスティヌス的ないわゆる照明説とも折衷させようとする。したがってトマスの知性論がただちにアリストテレスのものと同一であるわけではないが、トマスのアリストテレス解釈はトマス知性論の中心部を為していると言することができる<sup>79</sup>。

トマスによれば、身体的物的能力としての感覚に固有の対象とは、物的質料のうちに存在する限りにおける形相である。そしてトマスにおいて物的質料は個体化原理(*principium individuationis*)であるから、質料のうちに対象を持つ感覚は、つねに個別を認識しうるものにすぎないとされる。これに対して知性が認識するものは常に普遍であるから、知性認識を引き起こす可知的形象(*species intelligibilis*)が知性に受容されるのは、それらが「諸々の表象から抽象され、引き離されていることに即してのみ」(*nisi secundum quod [species intelligibilis] est a phantasmatis abstracta et remota*)<sup>80</sup>であるとされ、感覚に由来するがゆえに質料的な性格を有する表象から、可知的形象が抽象されなければならないと理解される。それゆえトマスにおける能動知性は、感覚が外界から受容した表象(*phantasmata*)を照明すること(*illuminare*)により、その表象から可知的形象を抽象する(*abstrahere*)という役割を担わされることになる。アリストテレス自身が「全てのものに作用する知性」と述べたものに、こうした表象からの抽象作用を認めていたか否かについては諸説がある。しかし少なくともトマスは能動知性の第一の働きを以上のような抽象と考えたうえで、さらに抽象されたこの可知的形象を可能知性が受容し、可能知性が現実態に移ることによって、人間の認識が成立すると考えたのである<sup>81</sup>。

<sup>78</sup> 古代から中世へと至る、アリストテレス『魂論』註解の歴史は、以下の研究において網羅的に述べられている。小林剛『アリストテレス知性論の系譜』(梓出版社、2014年)。

<sup>79</sup> 大鹿一正「能動知性とトマス・アクィナス」(『中世思想研究』17号、中世哲学会、1975年、1-27頁)、3-4頁。

<sup>80</sup> Cf. *CAN*, lb.3 lc.7, n.22; tomus 4, 363.

<sup>81</sup> アリストテレスの思想自体における能動知性の機能と、それに対するトマスの解釈については以下の研究を参照。島田佐代子「トマス・アクィナスにおける感覚と知性の関係——能動知性指定の意味——」(『中世思想研究』39号、中世哲学会、1997年、62-73頁) 63-66頁。

第3章および第4章において詳しく述べるが、エックハルトもまた人間知性の日常的な認識の働きに関する限りにおいては、例えばドイツ語説教104に見られるように、以上のトマス主義的な認識論に準拠していると言える一方<sup>82</sup>、この種の認識論によっては説明することができない神の本質認識をも明確に語っている。本章で扱うのはエックハルトがこうした非トマス主義的な神認識を語る際に前提していたと思われる、フライベルクのディートリヒにおける認識論の概要である。結論の一部を先取りしていえば、ディートリヒは彼の受容したプロクロス『神学綱要』における流出論的知性論に則り、人間の能動知性がその本質上神の本質を知性認識し、そのことによって神から発出する「神の像」(imago dei)であると考ええる。さらにディートリヒ知性論において特徴的であるのは、可能知性が受容し、それによって知性認識が生ずる可知的形象の由来が、トマスの場合のように外界を対象とした感覚認識ではなく、むしろ能動知性の側に求められることである。詳細は後述するが、ディートリヒにおける能動知性はトマス主義的な抽象を為す能力としてではなく、むしろ神認識と相即する自己認識によって常に実体化しつつ、その知性認識内容を可能知性へと受け渡し、可能知性を形相づける原因であると考えられている。

次章、第3章では、この種のディートリヒ知性論のいかなる点が、どの程度エックハルトによって受容されたのかという、エックハルトにおける人間知性理解に関するディートリヒ受容の問題を検討する。このことへのいわば橋渡しとして、ディートリヒにおける人間知性理解の概要を把握しておくことが、本章の目的である。

## 第1節 能動知性の知性的本質

まず、ディートリヒが人間の能動知性の本質をどのようなものと捉えていたかについて考察したい。『至福直観について』のうちで、ディートリヒは能動知性の性格について、それは「その本質によって知性 [であり]」(intellectus per essentiam)、「存在者である限りにおける存在者の或る種の範型であり似姿で [あって]、全てのものを知性認識する」<sup>83</sup>と述べている。まず注目すべきは、ディートリヒが能動知性を、その「本質によって」、或いはその「本質を通じて」知性であるものと捉えていることである。この文言でディートリヒは一体どのような内実を想定していたのだろうか。このことを考えるために、「本質を通じて」(per essentiam)という文言がそもそもどのような意味内容を持っていたのかについて検討してみなくてはならない。

ディートリヒは『至福直観について』において、存在者全般のうちに「本質を通じて作用する」(operans per suam essentiam)ものとそうでないものという二つの区分を立てた後、それぞれの存在者の種類における本質と作用との関係について語っている<sup>84</sup>。

それによれば、或る存在者が本質を通じて作用するとき、その存在者が被造的であるか否かにかかわらず、それが為す作用(operatio)はこの存在者の本質そのもの(ipsa essentia)に他ならない<sup>85</sup>。したがって作用はそれが為された後も、作用者のうちに本質として留まっているのであるから、本質を通じて作用するものとその本質的作用とは同一(idem)で

<sup>82</sup> Vgl. *Pr.104*; DWIV, 585, 8-13, 586, 1-5.

<sup>83</sup> *De. vis. Beat.*, 1.1.4.(2); tomus I, 32: '[...] exemplar quoddam et similitudo entis in eo, quod ens, et omnia intelligit [...].'

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, 3.2.8.1.(1)-(2); tomus I, 140.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, 3.2.8.1.(1); tomus I, 140.

あることになる<sup>86</sup>。

しかし、本質を通じた作用が行われる以上の場合とは異なるものとして、ディートリヒは、「本質によってそのような存在者と区別される形相的な起原」(*principium secundum formam aliud ab essentia talis entis*)が見いだされるような、他の種類の存在者の場合をも想定する<sup>87</sup>。これは例えば火 (*ignis*) における熱 (*calor*) のような場合である。ディートリヒによれば熱は熱するという火の活動 (*actio*) を周囲の存在者に及ぼすのであるが、その際、熱は熱それ自体によって働いているのではなく、かえって火の形相 (*forma*) を通じて働いているのである<sup>88</sup>。この種の働き of 主体となる存在者は本質を通じて活動しているとは言われず、それゆえその作用や活動も、主体としての存在者それ自体からは区別されることになる。

以上のように、本質を通じて作用する存在者の作用について、ディートリヒはこれを存在者の本質と、ひいては存在者そのものと同一であると主張しているのであるが、では本質を通じて知性であるとされる能動知性が為す作用とはどのようなものであるのだろうか。

この点についてディートリヒは『知性と可知的なものについて』において、知性認識作用はその他のものと共通した仕方においてだけではなく、それらが神の像 (*imago Dei*) である限りにおいても神から発出すると述べた後<sup>89</sup>、次のように記している。

このこと (神から神の像として発出すること) はまた、それ自身の本質を通じて活動する知性であるようなあらゆる知性にあてはまる。それゆえこのことはまた能動知性にもあてはまるのである。というのも能動知性とはそれ自体の本質を通じて活動する知性であるようなものだからである。ところで、像である限りにおける発出することとは、そのものにとっては、そのものがそこから発出した [もとの] ものを認識することで、[そのものから] 発出するということなのである。それゆえこうした認識はその発出であり、さらにその本質の受容に他ならないのであり、それはアウグスティヌスが『創世記逐語註解』において示しているとおりである。<sup>90</sup>

先に指摘しておいた、能動知性が「それ自体の本質を通じて活動する知性」であるとする主張が為された後、アウグスティヌスを権威として、能動知性が為す作用の内実が語られる。すなわち、能動知性が神の「像である限りにおける」(*inquantum imago est*) こととして限定が附加されたうえで、発出すること (*procedere*) とはその根源を認識 (*cognitio*) し、根源から本質を受容 (*acceptio suae essentiae*) することに他ならないとして、能動知性をめぐる発出、認識、本質受容の一致が語られるのである。すなわち神の像である限りにおける能動知性がその本質から為す行為とは、神から発出することによって神を認識し、その

<sup>86</sup> Loc. cit.

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, 3.2.8.1.(2); tomus I, 140.

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, 3.2.8.1.(1); tomus I, 140.

<sup>89</sup> Cf. *De int.* II 34. (1); tomus I, 172.

<sup>90</sup> *Ibid.*, II 34.(2)-(3); tomus I, 172: 'Quod etiam convenit omni intellectui, qui est intellectus in actu per suam essentiam, et sic convenit intellectui agentis, quia ipse est talis, videlicet intellectus in actu per suam essentiam. Procedere autem inquantum imago est procedere cognoscendo eum, a quo procedit, ita, quod ipsa talis cognitio sit ipsa processio et acceptio suae essentiae, sicut Augustinus innuit Super Genesim ad litteram [...].'

ことで神の本質を受容することに他ならないということになる。さらにこれらの本質的行為は、行為であるのみならず、先に見た本質的行為と本質との同一の原則にしたがって、能動知性の本質でもあるのである。

## 第2節 能動知性の始原——神からの形相的流出——

以上、能動知性が本質を通じて（*per essentiam*）知性であると言われる際、その「本質を通じて」という語が持つ意味は何かということ、そしてそもそも能動知性の本質とは如何なるものであるかということについて、ディートリヒの主張を概観した。ディートリヒの思想において、本質を通じて作用するものとそのものが為す作用とは同一なのであり、能動知性が為す本質的作用、すなわち能動知性の本質とは、神から発出することによって神を認識し、神の本質を受容することに他ならないのであった。そしてさらに、こうした能動知性の本質的作用は、神と能動知性との関係という視座から把握されたとき、神から能動知性が形相的に流出することとして表現されていく。

ディートリヒは『至福直観について』の「能動知性はその始原からの流出およびその始原への帰還を理由として、完全かつ固有の仕方では神の像である」（*Intellectus agens perfecte et proprie imago Dei est ratione suae emanationis a suo principio et reductionis in suum principium*）と題された部分において、能動知性がその始原（*principium*）たる神（*Deus*）から、他の事物よりも「或る種より高次であり、かつより高貴な方法で」（*altiore quodam et nobiliore modo*）流出する（*emanare*）と語った後<sup>91</sup>、この流出の仕方に関する相違を次のように述べている。

〔能動知性ではない〕その他の諸事物の産出の場合には、神が語り、そしてそれらのものは造られたのであり、それらのものは神の万能の影響に即して存在のうちへもたらされたのであった。しかしいま話題になっているこの種の知性は、他の諸事物がそうであるような仕方では存在のうちへ歩みいったというばかりか、むしろかの最も高く最も形相的な本質、すなわち神から、その本質の或る種の形相的放出に即して存在となったのであり、そしてその際〔能動知性は〕知性的な方法でその本質から発出するとともに、かの最も高き本質を知性認識することを通じて、その本質を得ているのである。<sup>92</sup>

前節で確認した能動知性における発出、認識および本性受容の一致という事態が、能動知性は「知性的な方法でその本質から発出するとともに、かの最も高き本質を知性認識することを通じて、その本質を得る」（*intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam*）という引用後半の文言によって、再び語りなおされている。能動知性が神から発出するということは、すでに指摘したとおり神の本質を知性認識することであり、さらに神の本質を受けることに他ならないのである。そしてさらに

<sup>91</sup> Cf. *De. vis. Beat.*, 1.2.1.1.7.(1); tomus I, 62.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 1.2.1.1.7.(2); tomus I, 62: 'In Productione enim aliarum rerum dixit Deus et factae sunt, et sic secundum effectivam virtutem omnipotentiae suae deductae sunt in esse. Talis autem intellectus, de quo sermo est, non modo sic, sicut aliae res, processit in esse, sed secundum quendam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est, intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam.'

引用前半において、ディートリヒはこの能動知性が神から発出するという事態を、神によって創造される他の事物が神に創造される場合とは異なり、神からの形相的放出 (*formalis defluxus*) として捉える。

そしてこのように、能動知性を神からの形相的な流出の結果と見る把握を根拠として、ディートリヒは、能動知性がそれ自体の外にある如何なるものも認識することがないと述べる<sup>93</sup>。その理由は、能動知性の実体の始原 (*principium substantiae*) たる神が能動知性と同形相的であって、それゆえ神は、「そのような知性が自ら自身にとってそうであるよりもより一層内的である」<sup>94</sup>からである。このように能動知性は、「始原を認識することにより、それ自身に対して外的な何かをではなく、知性がそれ自体の本質を認識するという事態におけるよりもよりいっそう内的な何かを認識する」<sup>95</sup>とされる。

先に我々は能動知性の本質的行為が、神からの発出と相即した神認識にあることを見たが、ここに至って神認識は、神と能動知性との同形相性を通じて、能動知性の自己認識として理解されることになる。すなわち能動知性は、自己のうちに形相的に内在する起原として、神を認識するとされるのである。

### 第3節 人間の魂と能動知性との関係——本質的原因——

前節では神と能動知性との関係に焦点をあて、能動知性がその本質を通じて為す行為である神認識が、神と能動知性との同形相性を通じて、能動知性の自己認識へと転化される顛末を見てきた。では、人間の魂と能動知性について、両者のあいだにはどのような関係が成立するとディートリヒは見ているのだろうか。本節ではこの点について考えていきたい。本論文第1章で触れたとおり、ディートリヒの思想を特徴づける論の一つに、「本質的原因論」というものがある。すなわち第1章で触れたとおり、ディートリヒは『分離された存在者の認識について』(*De cognitione entium separatorum*) において、原因を二つの種類に大別する。それは本質的原因 (*causa essentialis*) と附帯的原因 (*causa accidentalis*) である。そこでディートリヒは本質的原因を、「それ自体としてなんらかの実体を生じさせ、その作用の根拠も実体であり、附帯的なものではない実体」(*substantia, cui convenit per se producere aliquam substantiam et cui ratio agenda est sua substantia et non aliquid accidens*) と定義する<sup>96</sup>。さらにディートリヒは、本質的原因が「知性的生命」(*vita intellectualis*) であり、かつ「現実態における知性」(*intellectus in actu*) に他ならないと述べる<sup>97</sup>。

本質的原因が持つこれらの諸条件 (*Bedingungen*) について Mojsisch は、それらが神、そして天使などの知性実体にあてはまるのと同様、能動知性に関してもあてはまると指摘している<sup>98</sup>が、ディートリヒは『知性と可知的なものについて』の中で、能動知性と人間の魂との関係について詳しく論じている。ディートリヒはまず、「能動知性は魂の本質と本質

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, 1.2.1.1.7.(3); *tomus I*, 62.

<sup>94</sup> *Loc. cit.*: '[...] magis intimum est quam ipse talis intellectus sibi ipsi [...].'

<sup>95</sup> *Loc. cit.*: '[...] intelligendo suum principium non intelligit aliquid extra se, immo plus intra se quam in eo, quod intelligit suam essentiam [...].'

<sup>96</sup> Cf. *De Cogn.* 75. (1); *tomus III*, 271.

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.*, 23. (4)-(5); *tomus III*, 173.

<sup>98</sup> Vgl. Mojsisch (1984), S.106-114.

的に同一である」<sup>99</sup>と述べた後、この同一性の内実についてさらに追求していく。ディートリヒによれば、能動知性と魂の本質とが同一であるということは、プロクロスが述べている三つの仕方のうちのいずれかで生じるという。その三つのうち第一は、「一方の本質が一義性に則って他方の本質である」(*essentia unius eorum secundum univocationem sit essentia alterius*) ような仕方であるが、ディートリヒによればこの仕方は目下の場合に該当しない<sup>100</sup>。

第二の可能性は、「能動知性が分有によって魂の本質と同一である」(*intellectus agens est idem cum essentia animae per participationem*) というものであるが、ディートリヒによればこの仕方も、目下の場合には該当しない。その理由は、魂と能動知性において共通のものは、始原 (*principium*) たる能動知性において、魂それ自体におけるよりも「一層優れ、かつ高貴な様態で」(*eminentiori modo et nobiliori*) 見いだされるはずのものだからである<sup>101</sup>。

それゆえディートリヒは問題の関係が第三の仕方で生じるものであるとし、次のように述べている。

それゆえ能動知性が魂の本質と同一であるのは、一義的な本質を通じてではない。また述べられたように、分有を通じて同一なのでもない。それゆえ、ただ第三の様態、すなわち原因を通じたもののみが残されるのである。<sup>102</sup>

以上のように、能動知性が人間の魂に対して原因の位置を占めることを述べた後、ディートリヒはさらに、この原因性がアリストテレスの四原因のうちのいずれに該当するかについて考察を進めていく。ディートリヒはまず質料因の可能性について、それが目下の場合に該当しないことは自明 (*per se notum*) であるとしてこれを排除する<sup>103</sup>。残る可能性は形相因 (*causa formale*)、目的因 (*causa finalis*)、作用因 (*causa efficiens*) の三つであるが、このうち形相因については、実体という類の内部において、形相に対する形相というものは存在し得えないことを理由に、能動知性が身体の形相たる魂に対するさらなる形相因として存在する可能性もディートリヒは放棄する<sup>104</sup>。そして最後に目的因に関しても、目的は確かにそれを目的とするものよりも高貴なものではあるが、目的はものを存在せしめるのではなく、ただあらかじめ存在するものを完成せしめるような仕方でのみ存在するのであるとして、能動知性が目的因として魂を存在せしめるという可能性も否定され<sup>105</sup>、結果、能動知性の魂に対する役割は、作用因としてのものに他ならないとされるのである。

以上に述べた議論を経て、ディートリヒは能動知性と魂との関係を確定させる。すなわち能動知性は魂に対してその本質を同じくするが、その際の同一性は一義性によるものではなく、本性の分有によるものでもなく、かえって原因-結果関係に由来するものである。

<sup>99</sup> *De int.*, II 7. (3); tomus I, 151: '[...] intellectus agens est idem essentialiter cum essentia animae.'

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, II 7. (4); tomus I, 151.

<sup>101</sup> Loc. cit.

<sup>102</sup> Loc. cit.: 'Ergo intellectus agens est idem cum essentia animae nec per univocam essentiam, ut dictum est, nec est idem per participationem; ergo relinquitur solum tertius modus, qui est per causam.'

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, II 8. (1); tomus I, 151.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, II 8. (3)-(4); tomus I, 152.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, II 8. (5); tomus I, 152.

それゆえ能動知性は原因性によって 魂と本質を同じくするもの、すなわち、本質的原因 (causa essentialis) に他ならないのであり、さらにその際の原因性は作用因の様態をとるものであったと見ることができるのである。

#### 第4節 神の像としての能動知性

以上のように人間の魂に対して本質的原因の位置に立つ能動知性を、ディートリヒは魂にそなわる神認識の主体となる力として考えようとする。その際、ディートリヒは彼の言う「一般的な仕方で語る人々」(communiter loquentes)、すなわちトマスおよびトマス主義者たちと異なり、人間の魂のうちに肉体と結合されざる内奥 (intraneitas) を見ようとする。ディートリヒはまず外的感覚および共通感覚、そして想像力などの内的感覚の主体が魂と肉体との合成体である、とするトマスの説をアウグスティヌスに依拠しながら批判し、これらの能力の生きた働き (operatio vitalis) を産出することができるのはただ魂だけであって、肉体はこの産出過程に手段として (ut instrument[um]) 関与するにすぎないと主張する<sup>106</sup>。そこでディートリヒはこうした諸感覚の働きの根源となる、肉体に結合されざる魂の内奥を措定する。ディートリヒによれば、魂がその単純性ゆえに全本質において肉体に結合されているということは確かに真であるが、魂の実体のあらゆる質的様態 (modus qualitativus) においてそうであるわけではない。むしろ魂のうちには或る質的様態にもとづいて内奥が見出されるのであり、これについて言う限り魂は肉体と結合されていない。アウグスティヌスが「靈魂の秘所」(abditum mentis) と呼んだその内奥こそ、いま問題になっている能動知性に他ならないのであり<sup>107</sup>、この能動知性が外的および内的な感覚作用 (operatio sensitiva) の主体である<sup>108</sup>とディートリヒは述べる。

さらにディートリヒによれば、魂の内奥たる能動知性が神から産出される仕方と、その他の事物が神に創造される仕方とは以下のように異なっている。

本質を通じて存在する知性でないその他の自然の諸事物は、それらの種に属する理念 (ratio)、すなわち神のうちに見いだされそれら諸事物のために種的な概念規定 (ratio) を規定する理念に応じて存在へともたらされたのである。[…中略…] これに反して本質を通じて知性であるような知性は、このような方法においてのみ神から存在へともたらされたというわけではない。すなわちそれらに固有の種的な概念規定に即して、また諸々の個物 [の産出] へと向けられた限りの諸々のイデア的形相に即して産出されたものとして神から産出された、その他の諸事物と共通の方法においてではないのであり、このことは我々が先に述べたとおりである。むしろ知性は神の像として存在へともたらされたのであり、知性の本質 (ratio) は神を或る種の知において知ることのうちに存立しており、その種の知によって知性と神との近しくまた無媒介的な合一が存在する。<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Cf. ibid., II., 4., (1); tomus I, 149.

<sup>107</sup> Cf. ibid., II., 37., (6); tomus I, 175-176.

<sup>108</sup> Cf. ibid., II., 4., (1); tomus I, 149.

<sup>109</sup> Ibid., II., 32., (2)-(3); tomus I, 171: 'Aliae enim res naturae, quae non sunt intellectus per essentiam, exierunt in esse secundum rationem pertinentem ad speciem earum, rationem, inquam, repertam in Deo determinante rebus talibus suas specificas rationes. [...] Intellectus autem, qui est intellectus per essentiam,



神は知性認識によってあらゆる被造物を存在にもたすが、その際、神の知性のうちにある、創造される諸々の存在者の本質を規定する役割を果たすのが、ここで言われている「諸々のイデア的形相」(formae ideales) ないし理念 (ratio)、つまり万物のイデアである。すなわち、知性を除くあらゆる存在者は神の知性のうちのイデアにもとづいて創造されたのであるが、本質を通じて知性であるような知性、すなわち、能動知性のみは固有のイデアに基づいてではなく、神そのものの像 (imago) として生み出されたとディートリヒは述べている。人間の内的なる神の像としてある能動知性とは、神が人間の本性のうちに植え付けた最も高貴 (nobilissimum) かつ最高次 (supremum) のものであり、「本性に即して我々における最高のものである」(summum in nobis secundum naturam) がゆえに、至福直観の際に能動知性が活動していないということはあり得ない。すなわち人間における能動知性とは、その類似性によって神認識の原理に他ならないのである<sup>110</sup>。

## 第5節 認識にかかわる四つの力

以上、人間の能動知性について、ディートリヒが行った理解の概要を確認した。ではこのように理解された能動知性は、人間の認識成立においてどのような役割を果たしているのか。この点を以下に検討したい。ディートリヒは『至福直観について』において、「概念把握」(conceptio) ないし「認識行為」(cognitio) と呼ばれる認識の働きを四つの類 (genus) に区分している。これら四つの類は概念 [把握] 的存在 (esse conceptionale) の領域にあり、四つの等級 (gradus) を為しており、固有の差異によって互いに区別される<sup>111</sup>。四つの類について順に見ていくことにする。

ディートリヒのいう第一の類は能動知性 (intellectus agens) である。これは四つの類のうち最初かつ最内奥のもの (primum et intimum) であり、それ自身の本質によって (それ自体で) 存在するとともに、本質的に認識や概念把握にかかわる (cognitivum seu conceptivum) とされる<sup>112</sup>。

能動知性に続いて、ディートリヒが第二に挙げているのが可能知性 (intellectus possibilis) である。この可能知性の働きは知性認識すること (intelligere) であるとされるが、その際ディートリヒはこの知性認識の働きを、ディートリヒなりの解釈によって「内面を読みとること」(intus legere) であると理解する<sup>113</sup>。ここからディートリヒは、可能知性に固有な働きを、事物をその始原において把握すること (in suis principiis rem apprehendere) である

---

non solum isto modo exit in esse a Deo, modo, inquam, communi aliarum rerum, quae procedunt a Deo ut res effectae secundum proprias rationes suas specificas et secundum formas ideales quantum ad individua, ut dictum est, sed procedit in esse a Deo ut imago eius, cuius ratio consistit in cognoscendo ipsum eo modo cognitionis, quo est proxima et immediata unio sui ad Deum.'

<sup>110</sup> Cf. Ibid., II., 31., (8); tomus I, 170.

<sup>111</sup> Cf. *De vis. beat.* 3. 2. 9. 7. (1); tomus I, 97.

<sup>112</sup> Cf. *ibid.* 3. 2. 9. 7. (2); tomus I, 98.

<sup>113</sup> 知性、或いは知性認識の語源解釈を行い、その内実を「内面を読みとること」とであるとみなしたうえで、知性に固有の働きが事物をその始原において把握することであると見るディートリヒの立場は、以下に挙げる箇所に同様の記述が見いだされることから、エックハルトにも影響を及ぼしていると言える。例えば以下のエックハルトのテキストを参照のこと。Cf. *In Gen. II*, n.83; LWI, 544, 10-12 et *In Ioh.*, n.568; LWIII, 495, 8-12.

とする。すなわち、可能知性が為す働きとは、ディートリヒによれば、対象となる事物をその始原たる形相（forma）にまでさかのぼって把握することに他ならない<sup>114</sup>。

能動知性、可能知性に続く第三のものとしてディートリヒが措定するのが、思考能力（cogitativum）というものである。この思考能力が対象とするのは単純な観念のもとで把握される諸々の概念把握的存在者（entia concepta sub suis intentionibus simplicis）である。すなわち、思考能力はアヴェロエス（Averroes, 1126-1198）を権威として<sup>115</sup>、これらの存在者から形象（idos）を分離、抽象すること（abstrahere）によってそれらを構成し（componere）、区分し（dividere）、区別し（distinguere）そして秩序づける（ordinare）機能であるとされる<sup>116</sup>。Mojsisch はこの思考能力の機能について、「単純な意味内容、すなわち論理学上の一般概念を、一切の付随する特性や文脈なしに認識すること」（die einfachen Bedeutungsgehalte, d.h. die logischen allgemeinen Begriffe ohne Begleitmerkmale und ohne Satzzusammenhang, erkenn[en]）であると解説している<sup>117</sup>。

さらにディートリヒはこの思考能力を、想像力（vis imaginativa）という別の言葉によっても表現する。思考能力が想像力と呼ばれた際に焦点があたるのは、いわば表象を結ぶという能力であって、この場合に想定されているのは、感覚が受容した感覚与件から物質性ないし形象を捨象し、表象像の段階に仕上げるという機能である。そして以上のような機能を有する思考能力（想像力）が現実化する契機を、ディートリヒは現実態にある感覚から生じた運動（motus a sensu secundum actum factus）に他ならないと考えている<sup>118</sup>。可感的形象から可知的なるものを抽象することを能動知性の役割であるとするトマスの場合とは異なり、ディートリヒは能動知性にこの種の働きを認めないことから、ディートリヒは想像力に以上のような役割を付与していると考えられる。

ディートリヒが最も外的なもの（extremum）として最後に措定するのが、感覚認識能力（cognitivum secundum sensum）である。ディートリヒによれば、この感覚認識能力がその突端において認識可能な諸事物（res cognoscibiles）と出会うことにより感覚認識が生じるのであり、その際に感覚認識能力は可能態（potentia）を超えて現実態（actus）へと移行する<sup>119</sup>。

以上、ディートリヒが人間の認識を成立せしめる力として措定した四つの機能について確認した。それらの機能とは、外的なものから順に、感覚、思考能力ないし想像力、可能知性、能動知性であり、このうち感覚と思考能力については、感覚が外界から受容した内容の形象性を思考能力が捨象するという形で、表象像が形成され则认为られるのであった。

## 第 6 節 知性の自己原因性

前節で触れた認識にかかわる四つの力について、ディートリヒは『範疇的諸事物の起源

<sup>114</sup> Cf. *De vis. beat.* 3. 2. 9. 7. (3); tomus I, 98.

<sup>115</sup> アヴェロエス『靈魂論大註解』第 3 卷 6 を参照。

<sup>116</sup> Cf. *De vis. beat.* 3. 2. 9. 7. (4); tomus I, 98.

<sup>117</sup> Vgl. Burghard Mojsisch, 'Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg', in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, herg. v. Kurt Flasch, Hamburg, 1984, S. 97.

<sup>118</sup> Cf. *De vis. beat.* 3. 2. 9. 7. (7); tomus I, 99.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.* 3. 2. 9. 7. (5); tomus I, 98.

について』(*De origine rerum praedicamentaliū*)の中で、能動知性や可能知性などの知性が対象にかかわる方法と、感覚や思考能力が対象にかかわる方法とは異なると述べ、感覚がその諸対象に対して有する秩序と、知性がその諸対象に対して有する秩序とは似ていない(*non similis*)としている<sup>120</sup>。この点について以下で検討したい。

ディートリヒによれば、認識が成立するためには、外界に現実存在する対象から動かされること(*moveri*)、ないし対象からの物理的運動(*physica motio*)が、感覚器官(*organum sensus*)へと伝達され、さらに感覚器官を通じて想像力(*imaginatio*)へと到達する必要があるとされる<sup>121</sup>。つまり、先に述べた四つの力のうち感覚、そして想像力ないし思考能力の二つがその機能を発揮するためには、外界の対象からの運動を待たねばならない。すなわち、感覚認識においては外界の諸事物が、認識成立のための原因の概念規定(*ratio causae*)を有している<sup>122</sup>であり、感覚や想像力が対象を把握するということは、それらが何らかの対象から動かされること(*moveri ab aliquo obiecto*)に他ならない<sup>123</sup>。この意味で、感覚、想像力ないし思考能力は外界の対象に依存しているのである。

しかしながら、ディートリヒが知性について述べるところは異なる。次の引用を検討したい。

現実態にある知性に鑑みたとき、[外界の]諸対象が原因としての概念規定を有することはない。というのも対象からの運動が、こうした知性にまで達することはないからであり、その理由は現実態にある知性が物体でも物体にそなわる力でもなく、むしろ哲学者(アリストテレス)によれば[他のものから]分かたれているからである。そしてその理由は次のとおりである。[知性]認識において、それによって知性を動かしようような、またそのことによって原因としての概念規定を持つような、そうした対象の持つ固有な概念規定に即した対象があらかじめ想定されるのではない。そうではなくむしろ[知性]認識において[はじめて]、対象は、対象に固有な概念規定を持ち始めるのである。<sup>124</sup>

能動知性は物体性を持たないので、感覚や思考能力を動かす外界からの運動が、能動知性に影響することはない。この意味で、外界の対象は知性認識の原因ではないとされている。むしろディートリヒの主張は、山崎が指摘するとおり、「対象は前提とされるのではなく、むしろ対象は認識作用においてまさに《対象》として固有な規定をもち始める」<sup>125</sup>というものである。すなわち、人間の能動知性は、知性自身の対象を自発的に構成する力を有し

<sup>120</sup> Cf. *De orig.* 5. (23); tomus III, 186.

<sup>121</sup> Loc. cit.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.* 5. (25); tomus III, 186-187.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.* 5. (26); tomus III, 187.

<sup>124</sup> *Ibid.* 5. (2); tomus III, 187: 'Obiecta enim non habent rationem causae respectu intellectus in actu, tum quia ad ipsum non pervenit motio obiecti, cum ipse nec sit corpus nec virtus in corpore, sed quid separatum secundum Philosophum, tum quia in cognoscendo non praesupponitur obiectum secundum propriam rationem obiecti, qua possit movere intellectum et secundum hoc habere rationem causae, sed potius in cognoscendo incipit habere obiectum propriam rationem obiecti.'

<sup>125</sup> 山崎達也「フライベルクのディートリヒにおける 知性の構成的構造」(『通信教育部論集』第24号、創価大学通信教育部学会、2021年)、117頁。

ているのであって、それゆえ対象が知性認識の原因であるのではなく、むしろ知性こそがその構成作用によって知性認識対象を対象たらしめている。さらにディートリヒは、対象に由来する運動によってはじめて機能するとされた感覚や思考能力などの外的な諸力に対し、それらの諸力に形相を付与する「より形相的かつ内的な生きた始原」(aliquid formaliore intrinsecum vitale principium)として、認識の際に外的な諸力に形相を付与し、これらを実体化せしめる根源たる知性を措定する<sup>126</sup>。この知性こそが外界からの運動に触発された感覚や思考能力に形相を与え、これらを最終的に実体化せしめる内的始原であると考えられているのである。

認識の際、感覚と思考能力とは原因たる対象に依存するが、能動知性や可能知性はそれ自体が自らの知性認識の原因であると同時に、対象によって触発された感覚や思考能力に形相を付与することで、これらを実体化させているということになる。

## 第7節 可能知性に対する本質的原因としての能動知性

先述のとおり、『知性と知性認識されるものについて』(*De intellectu et intelligibili*)においてディートリヒは、能動知性が人間の魂と本質を同じくするとしうえて、その際の仕方は一義的な本質を通じてでも (*nec univocam essentiam*) 分有を通じてでもなく (*nec participationem*)、むしろ原因を通じたものであると述べ<sup>127</sup>、さらにその原因性を詳細に論じていく<sup>128</sup>。しかし『至福直観について』のうちで、ディートリヒはこれに加えて、能動知性が可能知性に対して、さらには可能知性が有する知性認識内容に対しても本質的原因 (*causa essentialis*) の位置を占めると主張する。ディートリヒの主張は次のとおりである。

ディートリヒはまず、知性認識の際、能動知性が諸々の知性認識内容 (*intellecta*) を造るために何か他のものから道具的に (*instrumentaliter*) 動かされる必要があると仮定する。しかしこの仮定が意味するのは、能動知性が何か他の知性認識 (*intellectio*) を受容し、そのことによって可能態から現実態へと移行するという事態である。能動知性が常に現実態にある以上、このような事態は不可能なもの (*impossibilie*) であるあるから、ディートリヒは能動知性が他の何ものかから道具的に動かされることを否定し、むしろ能動知性こそ諸々の知性認識内容の始原にして原因 (*principium et causa intellectorum*) に他ならないと結論づけるのである<sup>129</sup>。この前提に立ったうえで、ディートリヒはさらに能動知性と可能知性との関係について説明していく。ディートリヒの述べるところはこうである。

それゆえ〔可能性として〕残されるのは、能動知性が知性認識内容の始原であり、本質的原因であるということである。このことから本質的原因に属する固有性と本性にしたがって帰結するのは、能動知性が、それから結果したものを、それら〔結果したもの〕が自らのうちにあるよりも、すなわちそれらが可能知性のうちにあるよりもいっそう高貴かつ完全な様態で、あらかじめ自らのうちに有しているということである。

130

<sup>126</sup> Cf. *De orig.* 5. (24); tomus III, 186.

<sup>127</sup> Cf. *De. int.* II 7. (4); tomus I, 151.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, II 8. (1)-(5); tomus I, 151-152.

<sup>129</sup> Cf. *De vis. beat.* 1. 1. 2. 1. (3); tomus I, 23.

<sup>130</sup> *Ibid.* 1. 1. 2. 1. (4); tomus I, 22: 'Relinquitur igitur intellectum agentem esse principium intellectorum

結果したものが結果自体のうちにありよりも一層高貴な様態で、あらかじめそれらを自らのうちに (auf vortrefflichere Weise ihr Verursachtes zuvor in sich, als das Verursachte in sich selbst ist) 先在させている、という Mojsisch が要約する事態<sup>131</sup>は、本論文第 1 章で指摘しておいたとおり、本質的原因に固有の特徴に他ならない。よってディートリヒは、先に能動知性が知性認識内容の本質的原因であると規定したことを承けて、可能知性へと受けわたされることになる知性認識内容が能動知性のうちにより高貴かつ完全な様態で先在している、と説いていることになる。

以上の理解をうけてディートリヒは、可能知性には全ての被造物を認識する可能性がそなわっているのだから、この可能知性を実体化せしめる本質的原因たる能動知性には、あらかじめ全ての被造物の形相がそなわっているのではなくてはならない、すなわち能動知性は全ての存在者の像でなくてはならないと説いていく。『知性と知性認識されるものについて』では次のように語られる。

考慮されるべきは以下の事柄である。全ての知性は知性である限りにおいて、存在者全体の、或いは存在者である限りにおける存在者の一つの似像であり、このことは知性の本質によってそうである。哲学者が『靈魂論』において、能動知性が全ての事物を造る能力を持っており、一方可能知性は全ての事物になる能力を持っていると指摘しているのは、このことに基づく。実にこのことは、それぞれの知性が本質的に全ての存在者の似像であるがゆえに起こるのである。それらの一方、すなわち能動知性が作用において似像であり、他方すなわち可能知性が、それが理解する前の可能態において似像であるとしても、先述のことは真である。<sup>132</sup>

能動知性が本質的原因として可能知性を実体化させ、実体化した可能知性があらゆる存在者を認識する可能性を持つ以上、能動知性は認識成立以前に、全ての存在者の形相を含み持つものでなくてはならない。

先に見た通り、感覚や思考能力を動かすものは、外界の対象からくる自然的運動 (physica motio) である。しかしこれはあくまで運動であるから、非物体的なものである知性に影響することはない。むしろ認識成立にあたって、内奥の生命的始原 (vitale principium) たる能動知性こそが可能知性に形相 (forma) を付与することによってこれを実体化させる。この形相がさらに神経 (nervus) にまで下降し、思考能力によって造られた表象像と、この形相とがいわば道半ばで出会うことにより、全体としての認識が成立すると考えられる。こ

---

et causam essentialem. Ex quo sequitur ex proprietate et naturam, quae est per se causae essentialis, quod nobiliore et perfectiore modo praehabet in se causata sua quam sint in se ipsis, id est quam sint in intellectu possibili.’

<sup>131</sup> Vgl. Mojsisch (1984), S.108.

<sup>132</sup> *De int.* II. 1. (1); tomus I, 146: ‘Est igitur considerandum, quod omnis intellectus inquantum intellectus est similitudo totius entis sive entis inquantum ens, et hoc per suam essentiam. Et super hoc fundatur dictum Philosophi in III De anima, scilicet quod intellectus agens est, in quo est omnia facere, intellectus possibilis, in quo est omnia fieri. Quod quidem contingit ex hoc, quod uterque istorum intellectuum est per essentiam similitudo omnium entium, quamvis unus eorum secundum actum, scilicet intellectus agens, alter secundum potentiam ante intelligere, scilicet intellectus possibilis.’

れがディートリヒにおける知性認識の概要である。

## 第8節 神の像である能動知性、神の似像である可能知性

以上のような、可能知性の知性認識内容の始原を能動知性に見るという理解は、キリスト教に伝統的ないわゆる「神の像」論と重ね合わされた場合、次のような結論を生む。すなわち、幾度か述べたように、ディートリヒは人間の能動知性が神から産出される際の無媒介性に着目することで、能動知性を神の像であると考えるのであるが、これに対して可能知性は神の似像 (*similitudo*) である、と理解されるのである。エックハルトの場合と比較するために重要であるので、ディートリヒの述べる事柄をここで確認しておく。

ディートリヒはこの種の知性理解の聖書的典拠として、『創世記』1:27にある「我々にかたどり、我々に似せて、人を創ろう」(*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) という文句を挙げている。すなわちディートリヒによれば、「かたどり」(*ad imaginem*) ということは神の像 (*imago*) としての能動知性を表す一方、「似せて」(*ad similitudinem*) ということは神の似像 (*similitudinem*) としての可能知性を表している<sup>133</sup>。ここでディートリヒは、『創世記』の当該箇所をめぐる像と似像との伝統的な区別<sup>134</sup>に、或る意味で準じた解釈を行っている。というのもディートリヒはこれから見るとおり、像という言葉が神との無媒介的な同形相性を意味するのに対し、似像とは間接的な類似性を意味するとして、両者を明確に区別しているからである。

こうした主張の根拠としては、ディートリヒによる次のような知性理解が存すると考えられる。まずディートリヒは、人間の能動知性および可能知性を、魂の内なる存在者、ないし概念「把握」的存在者 (*ens in anima seu conceptionale*) と呼び、自然に関して見いだされる実在的存在者 (*ens reale repertum apud naturam*) からこれらを明確に区別する<sup>135</sup>。すなわち、いわば知性の外にある実在的存在者はそのもの自体の本質によって規定をうけ、十の範疇のいずれかに該当する形でのみ存在できるが、知性のみはそうした規定を免れている<sup>136</sup>とされる。

以上の理解を踏まえたうえで、ディートリヒは人間の可能知性に関して、可能知性がそのつど認識対象となった存在者の任意の形相<sup>137</sup>を受容することができる、という観点から、知性自体はその本質上いかなる規定性をも持たないと考える。「(ディートリヒにおいて) 何かを認識できる能力を持つものは、それによって認識されるものから自由である」<sup>138</sup>と Mojsish が指摘するとおり、人間が概念把握行為を行うためにはその時々において異なった形相を受容せねばならず、そのためには可能知性が何らかの規定された本性 (*aliqua determinata natura*) を持っていないとディートリヒは述べる。このことをディートリヒは、可能知性は知性認識が生ずる以前の可能態に即して (*secundum potentiam ante*

<sup>133</sup> Cf. *De int.*, II. 31. (7); tomus I, 170.

<sup>134</sup> 田島照久・阿部善彦編『テオーシス——東方・西方教会における人間神化思想の伝統』(教友社、2018年)、8頁を参照。

<sup>135</sup> Cf. *De vis. beat.* 3. 2. 9. 1. (6); tomus III, 86.

<sup>136</sup> Cf. *Ibid.* 4. 3. 4. (6); tomus III, 123.

<sup>137</sup> トマス主義の知性論には「可知的形象」(*species intelligibilis*) とも表現されるであろうもの、すなわち「それによって」(*quo*) 知性認識が成立するところものを、ディートリヒは単に形相と呼ぶ場合が多い。

<sup>138</sup> Vgl. Mojsisch (1977), S.75.

intelligere)、あらゆる存在者の似像 (similitudo omnium entium) である<sup>139</sup>と表現する。すなわち可能知性は、具体的な知性認識内容を受容し現実化する以前の段階においては、本来的にはどのような任意の存在者でもありうる可能性を有しているのである。

ところが、先に確認しておいたとおり、可能知性が受容する知性認識内容は能動知性に由来するものであるから、可能知性が有する、あらゆる存在者でもありうるという可能性は、能動知性に由来するものであるとされる。先述のとおり、人間の能動知性は本質上常に実体化しており、そしてその本質とは、自らの本質を知性認識することによって神の本質を知性認識し、神から常に発出し続けることである。さらに、能動知性は可能知性の本質的原因であるから、本質上他のものを実体化させるという本質的原因の根本規定に即して、能動知性はその本質上可能知性を実体化させると理解すべきである。このような理解に立ったうえで、ディートリヒは、可能知性の場合と異なり能動知性はその活動に即して (secundum actum) あらゆる存在者の似像であると述べ<sup>140</sup>、人間の能動知性が本質上あらゆる存在者の似像であると理解する。すなわち、人間の能動知性はその本質上、あらゆる存在者の似像であるところの自己自身を知性認識し、そのことと相即した形で、可能知性を形相づけると理解されていることになる。

以上に述べたように、ディートリヒの考える人間の能動知性と可能知性とはともに全存在者の似像であるのだが、その際のあり方は相違している。すなわち、能動知性がその本質的活動に即して全存在者の似像であるとされるのに対し、可能知性はただ可能態に即してそうであるのにすぎない。別の仕方で述べるならば、いわば本来的な意味で全存在者の似像であるのは能動知性であり、可能知性が同様に言われるのは、能動知性のそうした性格を分有することに即して (secundum participationem) のみである<sup>141</sup>。そして、能動知性と可能知性とが持つ以上のような相違に着目して、ディートリヒは能動知性を神の像と呼ぶ一方、可能知性を神の似像と呼び、両者の区別を行っている<sup>142</sup>。ディートリヒによれば、一般的に像とは像が由来するところのものに実体的に内在するもの (intrinsicum substantiale) に即して適用される近接性を意味する一方、似像とは似像が由来するものとは異質な何らかの形相に即した (secundum aliquam formam inductam)、或いは当の事物が得る外的な何らかのものに即した (secundum aliquid extrinsecum rei) 近接性を意味する<sup>143</sup>。この点について、神の像としての能動知性は、神の知性を範型としてそこから発出してきたものであるから、神の知性のうちに内在すると理解することができる。それゆえ能動知性の本質規定 (ratio) とは、密接かつ無媒介的な神との合一 (proxima et immediate unio [...] ad Deum) へと至るような仕方で神を認識することである<sup>144</sup>。

## おわりに

以上、本章では新プラトン主義的な流出構造という枠組みの中で、ディートリヒの知性論を捉えなおすことを試みた。ディートリヒによれば人間の能動知性は、その本質上神を

<sup>139</sup> Cf. *De int.*, II., 1., (1); tomus I, 146.

<sup>140</sup> Loc. Cit.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, II., 1., (5); tomus I, 147.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, II., 31., (7); tomus I, 170.

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, II., 32., (3); tomus I, 171.

<sup>144</sup> Loc. cit.

認識することによって神から発出し続けている実体であり、能動知性において、その認識や発出と実体とは区別され得ない。また能動知性は神の内なる何らかのアイデアに即してではなく、神の全実体に即して神から発出したものである以上、自らのうちに万物の理念を包摂すると理解され、万物の似像と呼ばれる。このことをもってトマスの場合とは異なり、認識の際に可能知性を実体化させる形相は、外界を対象とした感覚認識に由来するのではなく、むしろ能動知性こそがそうした形相の始原であると考えられるのであった。上で触れたような、神の像として生み出され、人間の可能知性の原因となるというディートリヒの新プラトン主義的能動知性論の概要、そしてこの種の知性論が当時のトマス主義と必然的に対立せざるを得ないものであった所以は、以上で示すことができたと考える。

以下、本論文で検討するマイスター・エックハルトの場合には、事情はより複雑である。序において指摘しておいたとおり、トマス・アキナスがエックハルトの存命中 1323 年に列聖されていることからわかるとおり、トマス主義的知性論は当時すでに無視することのできない権威となっていた。それゆえエックハルトの思想においては、本章で概要を述べたディートリヒによるドイツ・ドミニコ会的、新プラトン主義的な知性論と、トマス主義的知性論とを自らの枠組みのうちに調和・統合すべく苦心した痕跡が見受けられる。ではエックハルトはどこまでディートリヒ由来の知性論を受容しながら、どの点においてトマス主義的知性論にしたがったのであるか。この境界を批判的に見定めることが、次章の課題である。



### 第3章 マイスター・エックハルトの知性論

#### はじめに

前章では、フライベルクのディートリヒにおける知性論を検討した。その内容は以下のようなものであった。すなわち、ディートリヒによれば人間の能動知性は神から直接的に発出してきた神の像であり、それ自身の本質を通じて神認識を行い、また神の似像である可能知性に認識内容を付与し、これを形相づけるような実体である。この意味で能動知性は可能知性の知性認識の原因である。さらに能動知性は以上の性質からして、その本質的活動を通じて存在者全体の似像であるため、それによって人間の知性認識が成立するところのあらゆる形象は、或る意味で能動知性のうちに先在しているとも言えるのである。

これを踏まえて本章では、エックハルトが以上のディートリヒ的な知性論をどの程度まで受容していたのかという点について、ボーフム学派の見解を踏まえながら、批判的な検討を行いたいと考える。人間知性をめぐって、エックハルトがディートリヒの理解をどの程度受容していたのかという問題を 70 年代以降盛んに論じてきたのが、いわゆるボーフム学派およびその周辺の研究者たちである。その際これらの研究者たちが達した或る程度一致した見解として、以下に挙げるようなものが存在していた。すなわち、Mojsisch<sup>145</sup>、Largier<sup>146</sup>等が共通して認めるところによれば、エックハルトは一貫してディートリヒ的な能動知性理解を受容していないのであり、Mojsisch の言葉を借りれば、「能動知性はエックハルトの興味関心の埒外にある」<sup>147</sup>。そしてディートリヒとエックハルトとの影響関係をこのように理解することは、以下に見るとおり、現在においても研究上踏まえらるべき一つの定説となっていると言える。例えば、Brill 社版『マイスター・エックハルト必携』に次のような記述がある。

知性を非規定性、純粋な開放、神的完全性のための可能性として考えるエックハルトの知性解釈とは対照的に、ディートリヒはほぼ同じ言葉を用いて現実態における実体としての知性を想定する。ディートリヒによる知性に関する多くの議論を呼んだ哲学は、まさしく非実体としての像に関する深い思考からこそ生じ得たのかもしれないのであって、この哲学は『創世記註解』において、エックハルトによって発展させられている。<sup>148</sup>

2013 年に出版されたいわゆるコンパニオンにおいても、ボーフム学派の見解が踏襲されていることがうかがえる文言である。ここで筆者の Beccarisi は、エックハルトの『創世記註

---

<sup>145</sup> Vgl. Mojsisch (1983), S.35.

<sup>146</sup> Vgl. Nikolaus Largier, “intellectus in deum ascensus.” Intellekttheoretische Auseinandersetzung in den Texten der deutschen Mystik, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69, Stuttgart/Weimar, 1995, S.424.

<sup>147</sup> Mojsisch (1983), S.35: ‘Der intellectus agens liegt außerhalb Eckhartschen Interesses.’

<sup>148</sup> Alessandra Beccarisi, ‘Eckhart’s Latin Works’, in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p. 107: ‘In contrast to the Eckhartian interpretation of the intellect as indetermination, pure openness, and potentiality for divine perfection, Dietrich, almost with the same terms, posits the intellect as substance in actuality. The much-discussed philosophy of the intellect of Dietrich could have arisen precisely from a reflection about image as a non-substance, developed by Eckhart within his *Commentary on Genesis*.’

解』における、本論文第1章でも挙げた第115節のテキストに着目し、エックハルトの知性理解を「非規定性、純粋な開放、神的完全性のための可能性」(*indetermination, pure openness, and potentiality for divine perfection*) であると考えている。次いで Beccarisi は、「ディートリヒはほぼ同じ言葉を用いて現実態における実体としての知性を想定する」として、ディートリヒとエックハルトの両者が、同様の言葉で異なった内実の知性理解を語っていると述べる。すなわち Beccarisi によれば、ディートリヒの知性理解は現実態における実体としての知性に関するものであるのに対し、エックハルトにおけるそれは知性の可能的な性格に収斂しているということになる。

以下に詳しく示すとおり、エックハルトにおける能動知性の日常的な働きに関する理解は、ディートリヒのものと相違するのであり、その限りにおいて以上のボーフム学派に代表される知見は、それ自体としてはもちろん正当性を有するものである。しかし本論文ではこのことを承けてさらに、以上の知見とは異なった解釈の可能性をあえて提示してみたいと考える。このことを行うにあたって、まずディートリヒとエックハルトにおける知性理解を、両者のテキストを比較対照しながら整理してみたい。

## 第1節 神の似像、神の像

本論文でたびたび指摘したとおり、ディートリヒとエックハルトとはともに、「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」(*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) という『創世記』1:26 の言葉に注目し、人間が神にかたどり (*ad imaginem*) 神に似せて (*ad similitudinem*) 造られたということの内実を、知性論的な文脈で解釈しようとする。それゆえ人間の知性に対して、ときには神の似像、ときには神の像という異なる呼称が用いられることになる。ディートリヒの場合、この用いられ方は明確であり、それは以下のような形で記述される。

「[神の] 像に向けて」とは能動知性に関する限りで言われており、他方「[神の] 似像に向けて」とは可能知性に関係する事柄について言われているのであって、それはアウグスティヌスが『三位一体論』第15巻63節において明確に区別していることである。そしてさらに、以上の事柄は一般的に言われていること、すなわち、像は本性に、似像は附加される恩寵の賜物に関係することとも合致する。<sup>149</sup>

人間の能動知性が神の像 (*imago*) であるのに対し、可能知性が神の似像 (*similitudo*) であるとされている。第2章で指摘しておいたとおり、ここで言う像の内実とは神の知性のうちに実体的に内在するもの (*intrinsicum substantiale*) に即して適用される近接性である一方、似像の内実とはもとの事物とは異質な何らかの形相に即した (*secundum aliquam formam inductam*)、或いは事物に対して外的な何らかのものに即した (*secundum aliquid extrinsecum rei*) 近接性である。この種の区別はアウグスティヌスが権威として引かれていることからわかるとおり、古代教父に由来する伝統であると言えることができる。そしてまたディー

<sup>149</sup> *De int.*, II., 31., (7); tomus I, 170: '[...] ad imaginem inquit quantum ad intellectum agentem, ad similitudinem autem quoad ea, quae pertinent ad intellectum possibilem, ut manifeste Augustinus distinguit XV *De Trinitate* c. 63-, et deinceps, quod concordat cum eo, quod communiter dicitur, scilicet quod imago pertinet ad naturam, similitudo ad donum gratiae superadditum.'

トリヒは、引用末尾において、像が本性に関係するのに対し、似像は恩寵の賜物と関係すると述べている。このことの意味は後ほど説明するが、本性や恩寵と似像や像を関連づけて思考するこの種の発想は、エックハルトにもそのままの形で受け継がれている。

以上のようにディートリヒは、『創世記』1:27 に記された神の像と神の似像との内実を、それぞれ明確に能動知性および可能知性のことであると理解している。これに対してエックハルトにおける場合、ディートリヒの場合におけるほどこの種の区別が明確化されることはない。むしろエックハルトは、以下に見るとおり単に「知性」(*intellectus*)、「知性的本性」(*intellectualis natura*)などの語を主語として、時にそれが似像であると述べ、時に像であると述べる。それゆえ、以下に行うように、述べられた事柄をテキストの文脈に即して考察しながら、エックハルトにおける神の似像としての知性、および神の像としての知性というそれぞれの概念の内実を再構成する必要がある。

知性論的な細部に立ち入る前に、まずエックハルトがディートリヒと同様、神の似像と神の像との区別を行っていることを確認しておく。前出のディートリヒの引用に内容上対応すると思われる箇所を以下に示す。『ヨハネ福音書註解』では以下のように述べられている。

それゆえにわれわれが神に祈るのは、神が業と働きにおいてわれわれを憐れむことによって「哀れみの父」であることを示すことであり、本性によって「像に即して」我々がそうである事柄が、恩寵によって「似像に即して」現れることである。[…中略…] 像は、たとえ人が罪を犯したとしても、そのうちで「人が留まる」本性にかかわっているものであり、似像はそれによって像が新たに形成されるところの恩寵にかかわっているものであり、それは像が現れるためである。<sup>150</sup>

この引用から看取されるのは、エックハルトがディートリヒと同じく、像が人間本性にかかわるのに対し、似像は恩寵にかかわっていると理解しているという点である。像と似像とをめぐるエックハルトの理解の詳細は、本章後半で論述することとして、目下のところエックハルトが神の像と神の似像とを区別しようとしていることは確実である。さしあたりこのことを念頭に置いたうえで、まず人間知性が神の似像であるということをディートリヒとエックハルトの両者がどのように理解したのかについて以下で検討する。

## 第2節 神の似像としての可能知性

ディートリヒとエックハルトの両者はともに、『創世記』1:27 の箇所を典拠として、人間の内なる神の似像と神の像とを明確に区別している。このことを踏まえたうえで本節では、まず神の似像としての知性について、両者がいかなる理解を為したのかという点を考察してみたい。

ディートリヒは先の引用で指摘しておいたとおり、能動知性を神の像と呼ぶ一方、可能知性を神の似像と呼んでいる。さらにディートリヒは、Mojsisch が指摘するとおり

<sup>150</sup> *In Ioh.*, n.575; LWIII, 504, 3-10, 505, 1-2: 'Rogamus ergo deum, ut ostendat in opere et effectum quod sit 'pater misericordiarum' miserendo nostri, ut quod sumus per naturam appareat 'ad imaginem', per gratiam 'ad similitudinem'. [...] Imago ad naturam pertinet in qua 'pertransit homo', etiam peccando, similitudo ad gratiam per quam reformatur imago, ut appareat.'

<sup>151</sup>、任意のあらゆる事物を知性認識することができるために、可能知性は本来的には、あらゆる形相的な規定性を欠いたものであると理解している。『至福直観について』のいくつかの箇所において、ディートリヒは人間の可能知性について次のように語る。

ところが、[能動知性の場合とは異なり、それによって人間が神の像に即しているということが] 可能知性に適合することは不可能である。その理由は、『魂論』第 III 巻における哲学者（アリストテレス）[の主張]によれば、可能知性が純粋に可能態における存在者だからであり、また知性認識する以前には、存在する諸々のもののうちの如何なるものでもないからである。<sup>152</sup>

もし仮に[可能]知性が何らかの規定された本性を有するとしたならば、この規定された本性は何らかの他なるものを知性認識できないように妨げ、またあらゆる他の可知的なものは[可能]知性にとって見知らぬものとなることだろう。<sup>153</sup>

ディートリヒは以上のとおり、アリストテレスを権威として、人間の可能知性が純粋な可能態にあるものであると理解し、さらに人間の可能知性はそのつど対象となった任意のあらゆる可知的なものを知性認識できるのであるから、それ自体として考察された場合、いかなる规定的な本性も持つものではないと主張する。ディートリヒが考える神の似像としての可能知性の内実とは以上のものである。

そして、これらのディートリヒの記述に対応するのが、『創世記註解』におけるエックハルトの以下の記述である。第 1 章で触れたテキストであるが、ここで再度引用しておきたい。

知性的本性は神のうちにイデア的なものとしてある或る何かではなく、むしろ神そのものを似像として持つ。この理由として挙げられるのは、「知性それ自体はそれによって[事物の認識に際し]全てのものになる能力であって」、種に即してこれこれしかじかに決定されているものではないからである。それゆえに哲学者[アリストテレス]によれば、「知性は或る意味において全てであり」、全存在者である。[…中略…]そしてこのことがここで言われている、我々のうちの或るものによってではなく、「我々にかたどり、我々に似せて人を造ろう」という言葉の意味である。<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Vgl. Mojsisch (1977), S. 75.

<sup>152</sup> *De vis. beat.*, 1. 1. 1. (4); tomus I, 16: ‘Haec autem non possunt convenire intellectui possibili, cum sit ens pure in potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat, secundum Philosophum III *De anima*.’

<sup>153</sup> *Ibid.*, 3. 2. 4. (10); tomus I, 75: ‘[...] si intellectus haberet aliquam determinatam naturam, haec determinata natura prohiberet, ne aliquid aliud intelligeret, et omne aliud intelligibile esset ei despectum.’ 引用後半部の訳は Mojsisch 訳にしたがった。

<sup>154</sup> *In Gen. I.*, n.115; LWI, 270, 9-13, 271, 13-14: ‘natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. Ratio huius est quod »intellectus ut sic est, quo est omnia fieri«, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum »est quodammodo omnia« et totum ens. [...] Hoc est ergo quod hic dicitur: ‘faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram’.

ディートリヒの場合と同じく、エックハルトにおいても、人間知性が似像であることを言う際にはアリストテレスが権威とされる。この箇所においてエックハルトは、彼の言う知性的本性（*natura intellectualis*）が神そのものの似像と呼ばれることの根拠として、知性が種的な規定を受けておらず、あらゆる可知的形象を受容しうる可能性を持つことを挙げている。したがって、ここでエックハルトが述べる神の似像としての知性的本性とは、可能知性を意味するか、少なくとも知性の可能的な側面を意味すると考えることができる。以上のような理由から、エックハルトは人間知性の可能的側面について、ディートリヒと同様の立場から、それが神の似像であるという理解をしていると言える。本章末尾において詳しく論ずるが、エックハルトの可能知性論とディートリヒの能動知性論とを同列に論ずる上で検討した Beccarisi の解釈は、ディートリヒの可能知性理解を看過している点で、すでに不正確である。

### 第3節 エックハルトにおけるトマス主義的な能動知性理解

しかし、エックハルトが能動知性についてもディートリヒ的な理解を踏襲しているかと問うならば、ボーフム学派の見解どおり、ただちにそう考えることはできない。その根拠は以下に検討するとおり、それによって知性認識が成立するところの形相或いは認識形象が人間の能動知性のうちに先在するという事態をエックハルトが否定しているからである。第2章で見たとおり、ディートリヒの認識論において、それによって知性認識が成立する形相は、トマスの場合におけるように感覚表象からの抽象によって形成されるのではなく、むしろ神の像である能動知性のうちにあらかじめ先在している。認識論におけるトマス主義とディートリヒとのこの相違は、人間の知性認識に関する両者の立場を決定的に分かつ点であると考えられる。

ただし、以上の点を踏まえてエックハルトの著作を検討するならば、『創世記比喻解』のうちに、ディートリヒ的な能動知性のうちにおける可知的形象の先在を語っていると解釈されうる可能性のある文言として、次のような記述が存在することが見いだされる。エックハルトの知性理解の内実を確定するうえで重要であるので、ここに引用しておきたい。

「全ての知恵は主なる神からくる」（シラ 1 : 1）。それというのも魂には自然本性的に神から刻印された第一の諸原理があるが、それらの原理の力のうちに、全ての知はそれら全ての点において、潜勢的かつ根源的に属しているからである。これゆえにまたプラトンが主張したところによれば、知は魂とともに造られたものであるが、探求と感覚との修練によって、魂の秘所より知性体の突端へと呼び出されるのである。<sup>155</sup>

この引用においては、人間の魂には諸々の第一の諸原理（*prim[a] principi[a]*）が自然本性的に刻印されている（*naturaliter impr[imi]*）とされ、あらゆる知（*scientia*）はこの原理に由来するとされる。またプラトンを権威として、知が人間の魂のうちに先在すると語られる点はただちに、人間の知性認識の内実をアイデアの想起と見る、プラトンのいわゆるアナムネ

<sup>155</sup> *In Gen. II*, n.217; LWI, 694, 7-11: ‘Eccli. 1: ‘omnis sapientia a domino deo est’. In virtute enim primorum principiorum naturaliter animae impressorum a deo est virtualiter et radicaliter omnis scientia secundum omne sui. Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitium sensuum ex mentis abdito ad aciem intelligentiae revocari [...]’

ーシスの説を連想させる。もし仮に、ここで述べられている「第一の諸原理」という語を、それによって知性認識が成立する形象や形相と解することができるのであれば、『創世記註解』においてはディートリヒ的な知性理解が語られていることになる。

しかしながら、この引用を以上のような文脈において単純に理解することはできない。その理由は、「第一の諸原理」という語が、人間の知性に先天的にそなわる、人間が判断などを行う際の基準を意味する際にトマスが用いる用語だからである。『形而上学註解』(*In libros Metaphysicorum*)において、トマスは知性の働きを、諸々の分割不可能者の知解(*indivisibilium intelligentia*)、および命題の構成(*compon[ere]*)と分割(*divid[ere]*)とに分けたうえで、知性が為すこれら両者の働きにおいてあらかじめ知覚される必要がある原理が知性のうちに存在していると説いている<sup>156</sup>。その原理とはいわゆる矛盾律や「全体は部分より大きい」といった、人間が外界の事物の何性を把握したり、判断を為したりする際の基準となるものであって、トマスはこれを第一の原理(*principium*)と呼んでいる。それゆえに先の『創世記比喩解』におけるエックハルトの文言が、能動知性における諸々の可知的形象の先在或いは潜在というディートリヒ的な事態を語っているとただちに結論するわけにはいかないと考えられる。

このことに加え、エックハルトの述べるいくつかの事柄が、エックハルトがディートリヒの能動知性理解をそのままの形では受容していないことをよく示している。例えば『創世記比喩解』においては、「人が独りでいるのはよくない」(*non est bonum hominem esse solum*)という『創世記』の言葉が解釈され、次のように述べられる。

注目すべきは、人間は知性によって人間がそれであるところのものだということである。しかし、人間知性は知性的領域において最低の位置を占めており、それはちょうど物的なものにおける第一質料のようなものであるのだから、それゆえに助けるもの、すなわち感覚的能力が必要である。というのは、感覚において受容された「諸々の表象像がなければ」、「知性認識はない」からである。そして、これはここで次のように言われていることの意味である。「人が独りでいるのはよくない」。<sup>157</sup>

知性的領域(*regio intellectualis*)と呼ばれているのは、知性そのものである神を頂点とし、天使たちや、惑星天球を運動させる離在する知性、そして死後身体を失い、非質料的に自存するものとなった人間の魂などの諸々の存在者によって構成される秩序のことである。エックハルトによれば現世に生きる人間の知性もまたこの知性的領域に属しているが、それは身体を伴った人間の有する知性であるから、或る意味で質料と結びついたものとして、知性的領域の最低の位置を占めている。それゆえ人間の知性認識は、感覚的能力が外界の感覚認識の結果として生み出す諸々の表象像(*phantasmata*)に依存している。

それゆえ以上二つの引用からして、ディートリヒにおける能動知性がそれによって知性認識が成立するところの形相をそのうちに先在させているものであったのに対し、エック

<sup>156</sup> Cf. *CMP*, lib.4, l.6, n.10; tomus 4, 421.

<sup>157</sup> *In Gen.II*, n.113; LWI, 579, 6-10: 'Notandum quod homo id quod est per intellectum est. Sed quia intellectus hominis infimum locum tenet in regione intellectuali, sicut materia prima in corporalibus, ideo necessarium est ipsi intellectui humano adiutorium, sensitivum scilicet. Nam »sine phantasmate« accepto a sensu »non est intelligere«. Et hoc est quod hic dicitur: non est bonum hominem esse solum [...].'

ハルトの考える能動知性はまず、トマス主義的な抽象作用の主体として考えられているとみなされるべきである<sup>158</sup>。さらにエックハルトは『パリ問題集』において、知性とは靈魂の本性的能力（*potentia naturalis animae*）であると述べている<sup>159</sup>。第2章で見たとおり、ディートリヒにおいて人間の能動知性は能力でなく実体であるから、この点でもディートリヒとエックハルトは相違している。

したがって、エックハルトはディートリヒにしたがい、人間の可能知性が神の似像であると理解しているのに対して、能動知性の理解に関してはトマス主義的な認識論に準拠した理解を行っているといとまずは考えることができる。この限りにおいて、本章冒頭に紹介したボーフム学派の見解の一部は確かに正当性を有している。

しかしながら、こうした知見はそれ自体として誤りではないとしても、そこにはさらに精密な理解を行う余地がある。というのも、端的に言ってこれらの先行研究においては、エックハルトが能動知性の日常的な働きと、神認識に向けられた神の像としての能動知性との間に設ける区別が看過されているからである。すなわちエックハルトは、確かに人間の日常的な知性の働きをトマス主義的な認識論に則って理解するが、それとは別種の働きを人間の能動知性が為すという事態を想定しており、この種の能動知性の状態を神の像であると呼称しているのである。

このことを詳細に述べるにあたって、先に挙げておいた『ヨハネ福音書註解』からの引用において、人間のうちなる神の似像は恩寵に関係しており、神の像は本性に関係していると述べられていたことを思い起こしたい。エックハルトは以下に述べるとおり、神の似像たる人間の可能知性が神からの恩寵を受容し、その恩寵によって能動知性が強化されることで、能動知性が神の像としての働きを為すようになると考えている。

#### 第4節 恩寵をめぐる二種類の観点

まず『ヨハネ福音書註解』において、本質的始原論と重ね合わされる形で展開された、恩寵に関する一般的な記述を検討してみたい。エックハルトによれば、一般的に存在者の秩序において下位のもの（*inferior*）は、上位のもの（*superior*）の恩寵によって、上位のものの本質を受容する。しかしその受容の仕方は、上位のものと下位のものとの関係が類比的なものであるか、同名同義的なものかによって相違する<sup>160</sup>。類比的な関係とは、上位のものと下位のものとが「質料において、ないし類において」（*in materia sive in genere*）一致しない場合であって<sup>161</sup>、それは例えばあらゆる類概念を超越する神と、個々の被造物のような場合であると解釈できる。このような場合、下位のものは自らの有する全てのものを、自らの功績によらず、上位のものの純粋な恩寵から有しているとされ<sup>162</sup>、また上位のものの影響は、下位のものに固着することがないとされる<sup>163</sup>。

<sup>158</sup> 以上述べたことについては、山崎達也による以下の研究がある。『哲学と神学の手合点——エックハルト神学が目指したもの』（知泉書館、2013年）、45-46頁を参照。この研究は、ドイツ・ドミニコ会の思想伝統とエックハルト思想の関連性を問う、Mojsischに代表されるボーフム学派の業績をいち早く日本に紹介した業績としてもきわめて重要なものである。

<sup>159</sup> Cf. *Quaest. Parisiensis II*, n.7; LWV, 53, 6.

<sup>160</sup> Cf. *In Ioh.*, n.182; LWIII, 150, 5-6.

<sup>161</sup> Cf. *Ibid.*, n.182; LWIII, 150, 6-9.

<sup>162</sup> *Loc. cit.*

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.*, n.182; LWIII, 150, 9-12.

他方、上位のものと下位のものとが同名同義的な関係に立つ場合には、事情はまったく異なっている。すなわち、下位のものは確かに上位のものの恩寵によって自らの本質を受容するが、下位のものは上位のものと種において同一の本性 (*[ea]dem natura in specie*) に属しており<sup>164</sup>、上位のものの本質を受容するに際して、自らも働きを為すのであり、上位のものの影響は下位のものに固着すると語られる<sup>165</sup>。

これら二種類の恩寵の在り方を解説するため、エックハルトが自然的な事物を用いて語るのが、空気を照らす光、そして木材を熱する火という比喻である。前者は類比的な関係における恩寵の例であって、媒体たる空気は光源と類を異にしており、空気の明るさは、光源が絶えず輝いていることに依存しており、光源が消えた後も、空気が光源なしに輝き続けるということはない<sup>166</sup>。これに対して後者は同名同義的關係における恩寵の例であって、火は木材を熱することによって木材を種的に形相づけ、同じ火とするのであり、この点で両者は同一の本性に属している。また、もとの火が消えた後も、木材が変化したところの火は残存する<sup>167</sup>。

以上の例からも分かるとおり、この箇所ではエックハルトが語る上位-下位関係は、あらゆる任意の存在者同士の間で成立する関係を一般化する形で語られたものであるが、仮に上位のものが神であると想定した場合、前者の類比的関係は神による被造物の創造を、後者の同名同義的關係は父なる神からの子なる神の誕生を語っていると解釈することができる。その根拠は、同名同義的關係において、上位のものと下位のものとは類を異にするのに対し、類比的関係においては上位のものと下位のものとが同一の本性のもとにあるとされるからである。

そして、以上二種類の恩寵のうち、上位のものがそれと同名同義的な関係にある下位のものに与える恩寵を、エックハルトは神と神の子の関係のみならず、神と人間知性との関係にも適応しようとする。このことを以下で示す。

エックハルトの恩寵論が知性論との関係で展開される重要なテキストは、「神の恩寵によって、私は私がそれであるところのものである」(*Gratia dei sum id quod sum*) (1 コリ 15:10) という文句をめぐるラテン語説教 25、および『知恵の書註解』における「あなたの恩寵による万物への養いに」(*omnium nutriciae gratiae tuae*) という文句を解釈する、『知恵の書註解』における 272 節からの箇所である。以下に二つのテキストを用いて、エックハルトの恩寵論を概観してみたい。

エックハルトはまず、ラテン語説教 25 において、「恩寵」(*gratia*) という語の語源的意味に着目し、神が被造物に与える恩寵を二種類の観点から検討している。

恩寵とは、いわば恵みとして与えられたもの (*gratis data*) として言われており、[その際に *gratis* とは] 無償で (*gratis*)、と副詞的に言われているか、ないしは神の寵愛を受けた者たちに (*gratis*)、と名詞的に言われているかのどちらかである。第一の恩寵は、普通の意味においては無償で (*gratis*)、すなわち功績なしに与えられる恩寵のことであり、第二の恩寵は、神の寵愛を受けたもの (*gratum*) にする恩寵のことである。第一

<sup>164</sup> Cf. Ibid., n.182; LWIII, 150, 12, 151, 1-6.

<sup>165</sup> Loc. cit.

<sup>166</sup> Cf. Ibid., n.182; LWIII, 150, 9-12.

<sup>167</sup> Cf. Ibid., n.182; LWIII, 151, 6-12.



の恩寵は、善きものと悪きものとに、つまりまた全ての被造物に共通のものであり、第二の恩寵は、諸々の知性的なものと善きものとにのみ固有のものである。<sup>168</sup>

エックハルトは恩寵 (*gratia*) という言葉そのものを解釈し、その特徴を恵みとして (*gratis*) 与えられるものであると理解する。そして恩寵が恵みとして与えられるという際のその事態の内実を、エックハルトは二通りの仕方で解釈する。*gratis* という語が複数奪格形であるとみなされた場合、いわゆる副詞的奪格の用法によって、*gratis* は恩寵が一方的な恵みとして、つまり無償で、それを受ける側の功績なしに与えられる様子を表すとみなされる。他方、*gratis* という語が男性複数与格とみなされた場合、*gratia gratis data* の意味は、「神の寵愛を受けた者たちに」、恵みとして与えられた恩寵ということになる。第一の意味での恩寵が、それを受容する側の功績に関係なく与えられるがゆえに、全ての被造物に共通のものであるのに対し、第二の意味での恩寵は神の寵愛を受けたものにのみ与えられるとされているのである。先に見た『ヨハネ福音書註解』において語られていた二種類の恩寵の区分、すなわち上位のものが同名同義的な関係にある下位のものに与える恩寵と、類比的な関係にある下位のものに与える恩寵という区分と同じことが、ここでは語られている。すなわち、無償で与えられる第一の恩寵が、先に述べられた類比的な関係にある下位のものへの恩寵であるのに対し、神の寵愛を受けたものに与えられる第二の恩寵は、同名同義的な関係にある下位のものへの恩寵であると解釈することができる。

先に第1章において本質的始原論が検討された際、神の知性たる始原において、三位一体における子の位格が、始原のうちにあるあらゆる被造物の範型となる像として理解されることを指摘しておいた。エックハルトはこの理解を踏まえて、「神的なものにおける諸々の位格の流出は、創造よりもより先なるものであり、創造の原因でありかつ範型である」<sup>169</sup>と述べたうえで、始原における、すなわち神の知性の中における位格の流出を「沸騰」(*bullitio*)、神の知性のいわば外へと向けた被造物の創造を「沸出」(*ebullitio*) と呼び、沸騰は沸出の原因ないし範型であると考え。そしてエックハルトによれば、以下に見るように、第一の無償で与えられる恩寵は創造ないし沸出に、第二の意味での恩寵は誕生ないし沸騰に関係すると理解される<sup>170</sup>。

エックハルトはまず、『原因論』第20命題「第一のものはそれ自体で豊かである」を根拠として、被造物の側からの働きかけに依存しない、神の側からの一方的な贈与として神の創造を理解する<sup>171</sup>。こうした創造理解が踏まえられたうえで、第一の恩寵は、「存在者或いはむしろ善の観点や固有性のもとに」(*sub ratione et proprietate entis sive boni potius*)<sup>172</sup>考察される限りでの神から発出してくるとされ、「これこれのものに限定されない、最大限に共通的なあらゆる完全性」(*omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc*)

<sup>168</sup> *Sermo XXV*, n.258; LWIV, 235, 5-8: 'Gratia dicitur quasi gratis data, gratis adverbialiter vel gratis nominaliter. Prima usitate dicitur gratia gratis, id est sine meritis, data, secunda dicitur gratia gratum faciens. Prima est communis bonis et malis et etiam omnibus creaturis, secunda est propria tantum intellectivis et bonis.'

<sup>169</sup> *Ibid.*, n.258; LWIV, 236, 7-8: 'Propter quod emanatio personarum in divinis est prior, causa et exemplar creationis.'

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, n.258; LWIV, 236, 4-8.

<sup>171</sup> Cf. *In Sap.*, n.272; LWII, 602, 1-8.

<sup>172</sup> Cf. *Sermo XXV*, n.258; LWIV, 235, 9.

<sup>173</sup>、すなわち存在、真、善、一などを、神が被造物に付与することとして理解される。ここでエックハルトが言う存在者或いは善の観点における神とはおそらく、トマスが述べるところの、「最高の仕方で自己を被造物に伝達すること」(quod summo modo se creaturae communicet) <sup>174</sup>をその本質とするような、自己の本質によって、自己の持つ最も善きものである存在を被造物に与えるような、被造物の創造者としての善なる神であろう。ところで、いま問題となっている第一の恩寵とは、神が被造物を存在せしめることであり、しかも被造物が何らかの功績を積むためには、被造物はあらかじめ存在していなくてはならない。それゆえ、神の恩寵たる存在付与に対して被造物は、当然ながらいかなる功績をも積み得えない。つまり、まさしく被造物が何らかの功績を積むために必要とする存在そのものを付与することこそが第一の恩寵の内実なのである。このように、神の創造とは被造物の側からの何らかの功績の対価として為されるものではなく、「それ自体で豊か」な第一原因からの、どこまでも一方的な存在贈与であるとエックハルトは理解している。

以上のような無償で与えられるものとしての恩寵に対し、エックハルトは第二の観点から見られた恩寵を、これとは別様のものとして考えている。第一の無償で与えられる恩寵が、存在者或いは善なるものとしての神の創造に伴う、あらゆる被造物への存在、真、善、一などといった完全性の付与を意味するのに対し、「第二の恩寵が神から発出するのは、神が位格的表徴 (notio) の観点と固有性とのもとで考えられている限りにおいてである」<sup>175</sup>と述べられたうえで、第二の恩寵を受容することができるのは、被造的世界にあって、ただ人間の知性のみであると語られる。このことについてエックハルトは『知恵の書註解』において次のように述べている。

第二に注目すべきことは以下のとおりである。神の寵愛を受けたものにする恩寵 (gratia gratum faciens) は超自然的なものと言われるが、これはただ[人間の]知性的なもののうちにのみあるのであり、しかも事物や本性としての知性的なもののうちにあるのではない。神の寵愛を受けたものにする恩寵はむしろ、知性としての知性的なもののうちに、神的本性を知ることにより上位の本性であり、結果として超自然的なものであるところの知性的なもののうちにあるのである。知性に関する以上のことは、『原因論』第9命題註釈において明らかである。それゆえこのようなわけで、超自然的恩寵は知性のうちにのみ下るのであり、それも知性が自然を超えている限りにおいてである。それゆえ、知性において受容され、また働くもの、それらは全て、またそれらのみが超自然的なものであり、神の寵愛を受けたものにする恩寵である。<sup>176</sup>

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, n.264; LWIV, 240, 10-11.

<sup>174</sup> Cf. *Cf. ST* 4, qu.1, ar.1, co.; tomus 2, 768.

<sup>175</sup> *Sermo XXV*, n.258; LWIV, 236, 2-3: 'Secunda gratia procedit a deo sub ratione et proprietate personalis notionis.'

<sup>176</sup> *In Sap.*, n.273; LWII, 603, 7-10, 604, 1-2: 'Secundo notandum quod gratia gratum faciens, quae et supernaturalis dicitur, est in solo intellectivo, sed nec in illo, ut res est et natura, sed est in ipso ut intellectus et ut naturam sapit divinam, et ut sic est superior natura, et per consequens supernaturale. Patet hoc de intellectu in De causis prop. 9 in commento. Sic ergo gratia supernaturalis in solo cadit intellectu, ut intellectus est super naturam. Propter quod omne et solum hoc est supernaturale et gratia gratum faciens quod ibi recipitur et agitur.'

エックハルトがここで述べているのは、人間知性が神的本性（*natura divina*）を知ることができるためには、先述の第二の恩寵が人間知性に与えられねばならないのであり、さらにまた第二の恩寵が他の自然的被造物に与えられることはなく、神的本性を認識しようという点で超自然的な（*supernaturalis*）ものである人間知性のうちにのみあるということである<sup>177</sup>。

この点に関連してエックハルトは第二の恩寵、すなわち知性のうちにのみ与えられ、人間を神の寵愛を受けたものにする恩寵の役割とは、「神的存在を魂の本質そのものに与える」（*esse divinum da[re] ipsi essentiae animae*）ことであると述べる<sup>178</sup>。本章冒頭で指摘していたとおり、エックハルトは可能知性が恩寵に関係すると説くとともに、可能知性はその本質上いかなる形相的規定性も持たないことをもって神の似像であると理解している。可能知性はそれが神の似像であるがゆえに有する存在の無規定性にしがたって、神からの恩寵による神的存在の付与を受容できるのだと考えられる。

以上のように、神の恩寵を受容する主体は神の似像としての可能知性であるのに対し、エックハルトは、こうした第二の恩寵をそなえた知性を、「神の像或いは神の像に向けられたものとしての」（*ut est imago sive ad imaginem dei*）<sup>179</sup>知性と呼称している。この神の像としての知性という呼称の理由として、先に見たラテン語説教 25 の引用において、第一の恩寵が存在者或いは善の観点における神から発出してくるのに対し、第二の恩寵は位格的表徴の観点のもとで考察された神から発出するとされていた点が挙げられる。すなわち、本質的始原論において、三位一体における子としての神は、父なる神から生み出された父なる神の像であるとされることを第 1 章で指摘しておいた。さらに第 1 章において述べたとおり、本来範型たる父なる神と像である子なる神とに固有のものである範型-像関係を、エックハルトは神の知性と、神の存在と存在様態を等しくする限りにおける人間知性との関係にも適用する。こうした本質的始原論を踏まえるならば、本来的には三位一体における父の像としての子の誕生に伴い、すなわちエックハルトのいう沸騰に伴い生ずる第二の恩寵を人間の知性がそなえることになるのは、それがただ神の像である限りにおいてであると理解されていることになる。

これらのことから、エックハルトが似像や像としての人間知性について行っていたと思われる理解は、ひとまず以下のようなものだと考えられる。すなわち、似像としての人間の可能知性がその無規定性にしがたって神の恩寵を受け入れ、さらにそうした恩寵の受容の結果として、人間知性は神の像となると考えられるのである<sup>180</sup>。

しかしながらエックハルトによれば、被造物はその被造性や個別性のゆえに、それ自体としては恩寵を受動的ないし受容的に受け入れることはできない。むしろエックハルトが述べるところによれば、被造物が神からの恩寵を受容することができるのは、それらが「た

<sup>177</sup> エックハルトがここで権威として挙げている『原因論』第 9 命題註釈という語が、具体的にどの註釈を指しているのかは判然としない。ただし当該の命題自体が、知性体は全て諸々の形相に満ちている（*omnis intelligentia plena est formis*）と述べた後、第一の諸知性体（*primae intelligentes*）から下位の知性体へと諸形相が到来する（*adveni[re]*）様子を語るものであることは付記しておく。

<sup>178</sup> Cf. *In Sap.*, n.273; LWII, 603, 3.

<sup>179</sup> Cf. *Ibid.*, n.274; LWII, 604, 11.

<sup>180</sup> この点については、以下の研究を参照。Cf. John M. Connolly, *Living Without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will*, New York, 2014, p.154.

だ神への秩序のうちにあり、自分自身への、ないし他の被造的なものやこれこれしかじかのものへの全ての秩序と自分自身の関係が制限され、取り去られた場合のみ」(solum ut in ordine ad deum, circumscripta et exuta ab omni ordine et respectu sui ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc)<sup>181</sup>である。すなわち、第二の恩寵が人間の可能知性のうちへ受容されるためには、いわば或る種の準備として、人間知性が諸々の被造的な対象に対して有する関係が絶たれることによって、人間の可能知性が本来的に有している無規定性がいわば発現する必要があるとエックハルトは考える。そして本章で後に見るように、エックハルトはこの種の恩寵が、一切の被造物の像(形象)から離れてあるいわゆる「離脱」の結果として、人間の可能知性に与えられると説くのである。

エックハルトは以上のように、第二の恩寵を受容するために、人間の側に或る種の準備や功績が要求されると理解しているのであるが、『知恵の書註解』第187節においては、これらの準備や功績が、それらすらも神からの存在付与を前提としたものであるとして、第一の存在を付与する恩寵の結果へといわば回収されていく視点が見られることを指摘しておきたい<sup>182</sup>。すなわち先述のとおり、被造物が準備や功績を為すためにはそれらがあらかじめ存在している必要があるが、しかし被造物を存在させることこそが神の第一の恩寵に他ならないのである。それゆえ、エックハルトの想定する神の恩寵を受容するための功績ないし準備とは、それらの働きの基体となる存在者の存在が全面的に神の恩寵に依存しているという点で、恩寵と対立するようなものではないと理解すべきである。

以上を総合するならば、人間を神の寵愛を受けたものとする第二の恩寵は、人間の可能知性によってのみ受容されうるのであるが、しかしいわば一応の準備段階として、人間の可能知性が外部の被造的対象との関係を断つことが要求されると理解することができる。そして、この外部の被造的対象との関係を断つという準備段階こそが、エックハルトのドイツ語著作における主要概念である「離脱」であるとみなすことができる。その根拠を以下に述べる。

## 第5節 離脱——神の像としての人間知性の状態——

「離脱」(abegescheidenheit/abgeschaidenhait)という概念はエックハルトのドイツ語著作を通じて登場する概念であり、一切の被造的物やさらに神自身からも離れ去った状態を意味する、神秘主義的色彩を非常に強く持つ語である。この「離脱」という概念はエックハルト思想自体の成熟にともなって、その意味を微妙に変化させながら、彼のドイツ語著作に繰り返し登場する。例えば香田はその著書の中で、この「離脱」を「「魂における神の子の誕生」や「魂の火花」と同様、エックハルトの神秘思想の中心概念の一つであり、「きわめてドイツ語に特有で、神秘思想に典型的な教説である」<sup>183</sup>と述べる。さらに香田はLangerの研究を参照しつつ、エックハルトによる初期の著作であるいわゆる『教導講話』(Die rede der underscheiunge)における「離脱」概念と、後期の諸々の著作における離脱概念とを比較したうえで、両者の内実が次第に変容していることを指摘している。

離脱概念がエックハルトのドイツ語著作に特徴的なモチーフであることは香田の指摘

<sup>181</sup> Cf. *Sermo XXV*, n.266; LWIV, 241, 13-14, 242, 1.

<sup>182</sup> Cf. *In Sap.*, n.187; LWII, 523, 7-11.

<sup>183</sup> 香田(2011)、153-154頁。

するとおりであるが、ここであえて付言するならば、この語は新プラトン主義的に解釈されたアリストテレス知性論との深い関係性のうちに形成されている。事実、エックハルトはラテン語著作およびドイツ語著作の双方において、人間知性の非質料性、非混交性を主張するが、そうした箇所を相互に比較してみるならば、中高ドイツ語の *abegescheidenheit* (*abgeschaidenhait*) に明らかに対応していると思われる語彙を、ラテン語著作のうちに発見することができる。例として、知性に関する次の二つの引用を検討してみたい。

人間は知性と理性とによって人間である。ところで知性は、ここやいまから引き離されており、その類に即して、[知性以外の被造的な] 何物とも、いかなる共通なものをもたない。混交されず、分離されたものであるが、このことは『魂論』第 III 卷によって。 <sup>184</sup>

魂のうちには一つの力があり、それは知性である。はじめに知性は神に気づき、神を味わうが、そうすると知性は五つの固有性を自らに携えるようになる。第一は、知性がここやいまから離脱しているということ。第二は、知性が何物とも等しくないということ。第三は、知性が純粹で、混交されていないということ。第四は、知性がそれ自体のうちで能動し、或いは受動するものであるということ。第五は、それが一つの像であるということ。 <sup>185</sup>

前者の引用はラテン語著作『ヨハネ福音書註解』からのものであり、後者はドイツ語説教 69 の文言である。前者においてはまず、人間が知性 (*intellectus*) と理性 (*ratio*) とによって人間であるとして、人間の本質がその知性性であるとされた後、アリストテレス『魂論』を権威としたうえで、知性が「ここやいま」(*hic et nunc*) から引き離されている (*abstrahere*) として、人間知性の非空間性、非時間性が言われる。さらにそれに続いて、知性における被造物との非共通性、また、知性がそれ自体において質料と非混交的である (*impermixtus*) <sup>186</sup>ことが述べられる。

他方、後者の引用でも同種の事柄が述べられている。すなわち、神に気づき (*gotes gewar*) 神を味わった (*gesmecket*) 人間知性に固有の事柄として、非空間性、非時間性、被造物との非共通性、質料との非混交性が言われる。そしてその際、『ヨハネ福音書註解』においてラテン語で言われた「ここやいまから引き離されている」(*abstrahit ab hic et nunc*) という

<sup>184</sup> *In Ioh.*, n. 318; LWIII, 265, 12-13, 266, 1: '[...] homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune, impermixtus est, separatus est, ex III De anima.' 権威とされているアリストテレスの箇所については、『魂論』第 III 卷 IV 章 429a10-429a30 を参照。

<sup>185</sup> *Pr.69*; DWIII, 169, 1-5: 'Ein kraft ist in der sele, daz ist vernünffticheit. Von êrste, so diu gotes gewar wirt und gesmecket, so hat si vünfe eigenschefte an ir. Daz erste ist, daz si abescheidet von hie und von nû. Daz ander, daz si nihte glîch enist. Daz dritte, daz si lûter und unvermenget ist. Daz vierde, daz si in ir selber wûrkende oder suochende ist. Daz vünfte, daz si ein bilde ist.'

<sup>186</sup> ラテン語説教 22 に同じ趣旨の次のような文言があることから、この箇所にある *impermixtus* という語は、特に質料との非混交性を意味すると解釈することができる。「[知性は] ここといまとから分離しており、質料に対して非混交的である」(*[intellectus] qui est separatus ab hic et nunc, a materia impermixtus.*) Cf. *Sermo XXII*, n. 214; LWIV, 200, 2-3.

ことが、中高ドイツ語で、「ここやいまから離脱している」(abescheidet von hie und von nû)と述べられる。以上の箇所や、その他の同様の箇所<sup>187</sup>を勘案すれば、エックハルトの説く離脱とは、きわめて神秘主義的な仕方で語られながらも、知性論的な文脈を背景として登場した概念であると理解できることを強く指摘しておきたい。事実、Frederking<sup>188</sup>、Ruh<sup>189</sup>、Panzig<sup>190</sup>、Gottschall<sup>191</sup>といった研究者たちが、中高ドイツ語の abegescheidenheit が、ラテン語の separatus ないし abstractus をもとにしたエックハルトによる造語であると論じている。

以上の検討を踏まえれば、知性論の文脈に限定されることではあるが、ドイツ語著作において語られる離脱とは、引用にあるとおり「一つの像」(ein bilde) すなわち神の像である限りの人間知性が、時空間および質料に限定されず、一切の被造物との共通性を持たない様子、そしてこのような状態へと知性が至るために要求される行為を表していると考えられるのである。このような知性は、「それ自体のうちで能動し、或いは受動するもの」(in ir selber wirkende oder suochende) であり、後に第4章において指摘するとおり、ディートリヒの考える能動知性と同様の働きを為すものである。そしてこのことをもってして人間知性は、「神に気づき、神を味わ」うとされている。

ところで、像としての知性に固有な事柄であるこうした離脱状態は、エックハルトによれば知性の可能的性質が発現することによってもたらされる。『離脱について』(Von abegescheidenheit)<sup>192</sup>から引用する。

離脱した心が最高の状態にあるとすれば、それは無の上にあるのでなくてはならない。というのもその無のうちにこそ、最大の受容性があるからである。このことについて、一つの喩えを自然のうちにとってみよう。私が蠟板に字を書こうとすると、板上にすでに何か書かれていれば、それがどんなに高貴な内容であっても、それに妨げられて私は書くことができない。しかしどうしても書こうと思うならば、板上に書かれているものを私は全て抹消しなければならない。板上に何も書かれていないときほど、私にとって書くのに都合のよいときはないのである。これとまったく同じに、神が最高の状態で私の心に筆を振るおうとするならば、あれとかこれとか名付けられるようなもの全てが心のうちから消え去らなければならない。まさしくこのように、離脱した心は存在しているのである。<sup>193</sup>

<sup>187</sup> Loc. cit.

<sup>188</sup> Vgl. Volker Frederking, *Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts*, Paderborn, 1994, S.21-23.

<sup>189</sup> Vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik Bd.3: die Mystik des deutschen Predigerorden und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München, 1996, S.351.

<sup>190</sup> Vgl. Erick A. Panzig, *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologisches Denken des Meister Eckhart*, Leipzig, 2005, S.102-110.

<sup>191</sup> Cf. Dagmar Gottschall, 'Eckhart's German Works', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston 2013, p.137-183.

<sup>192</sup> 校訂者たちは、この著作がエックハルトの真筆であると認めたうえで全集版に収録している。ただし一部の研究者たちは、この著作の真正性に関する判断を保留している。Vgl. Antonio Quero-Sánchez, 'Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)', in: *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Stuttgart, 2008, S.215.

<sup>193</sup> *Von abegescheidenheit*; DWV, 425, 4-10, 426, 1-5: 'Wan nû daz abegesdieiden herze stât ûf dem hœhsten, daz muoz sîn ûf dem nihte, wan da ist diu grœste enpfenclicheit inne. Des nim ein glichnisse in

本論文でたびたび指摘してきたとおり、エックハルトによれば人間の可能知性は知性認識対象となったそのつどの事物の可知的形象を受容するため、それ自体としてはいかなる規定性も有していないのでなければならない。可能知性が有するこのいわばタブラ・ラサとしての側面に着目し、エックハルトはディートリヒに倣って、人間知性を神の似像であると理解する。この引用に書かれていることも同種のことであって、エックハルトの言葉を借りるならば、人間の心が離脱した心（*daz abegescheiden herze*）となるためには、心のうちから全てのものを抹消する（*tilgen und töeten*）ことが必要である。

さて、前節で確認したとおり、ラテン語説教 25 において、第二の恩寵を知性が受容するための準備の内実は、「他の被造的なものやこれこれしかじかのものへの全ての秩序」（*ord[o] [...] ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc*）を知性から取り去るということ（*exu[ere]*）であって、この内容は以上で考察した知性論的文脈における離脱概念の内実と確かに符合している。それゆえ、エックハルトの説く知性の離脱とは、ただ人間知性のうちにのみ与えられる第二の恩寵を、人間知性が受容することができるようになるために必要とされる、一種の準備段階であると考えることができるのである。

以上、本節では、エックハルトのドイツ語著作に頻出する概念である離脱が知性論的な文脈から検討された場合、それは神からの恩寵を受容するために、人間知性があらゆる被造的な対象と関係を断つことを意味することを指摘した。それでは知性のうちに恩寵が与えられるとは、いったい具体的にはどのような事態なのであり、またそのようにして神の像となった人間知性は、どのような存在性格を有するものなのであろうか。以下、これらの点について論じたい。

## 第 6 節 能動知性のうちにおける神の誕生

ドイツ語説教 104 においてエックハルトは、人間が日常的に行う事物の認識の仕方を、人間の能動知性と可能知性の関係に着目して次のように語っている。

さあ、注意しなさい。我々は先に、能動的な知性と受動的な知性について話をした。この能動的な知性は外の事物から像をはぎとり、それらを質料と附帯的なものから引き剥がして受動的な知性のうちへと据え、[そのようにして] 能動的な知性は諸々の精神的な像を受動的な知性のうちへと生み出す。そしてこのようにして受動的な知性が能動的な [知性] によって孕ませられると、受動的な知性は能動的な知性の助けを借りて事物を抱き、認識するのである。<sup>194</sup>

---

der natüre. Wil ich schriben an eine wehsin taveln, sô enmac kein dinc sô edel gesîn, daz an der taveln geschriben stât, ez enirre mich, daz ich niht dar ane geschriben enmac; und wil ich wol schriben, sô muoz ich allez daz tilgen und töeten, daz an der taveln stât, und vüezet mir diu tavel niemer als wol ze schribenne, als so nihtes niht an der taveln stât. Ze glîcher wîse: sol got in mîn herze schriben ûf daz aller hoehste, sô muoz ûz dem herzen komen allez, daz diz und daz geheizen mac, und alsô stât daz abegescheiden herze.’  
<sup>194</sup> Pr.104; DWIV, 585, 8-13, 586, 1-5: ‘Nû merket! Wir hân da vor gesprochen von einer wûrkender vernunft und von einer lîdender vernunft. Diu wûrkende vernunft houwet diu bilde abe von den ûzern dingen und entkleidet sie von materie und von zuovalle und setzet sie in die lîdende vernunft, und diu gebirt ir geistlichiu bilde in sie. Und sô diu lîdende vernunft von der wûrkenden swanger worden ist, so behebet und bekennet si diu dinc mit helfe der wûrkenden vernunft.’

ここでエックハルトが語っているのは、人間の能動知性と可能知性に関する、トマス主義的な抽象理論に基づいた理解である。すなわち、能動知性は認識において、感覚に由来する表象から質料性を捨象することによってこれを抽象するのであり、「それらを質料と附帯的なものから引き剥がして」(entkleidet sie von materie und von zuovalle)と述べられている部分がこの抽象作用を表現している。そして能動知性は、抽象され可知的となった形象、すなわち「諸々の精神的な像」(geistlichu bilde)を、可能知性へと受け渡すのである。エックハルトの考える人間の日常的な認識は、本論文でも幾度かボーフム学派の見解と関連して指摘したように、こうしたトマス主義的な抽象作用に基づいて成立するものだと考えることができる。

ところがエックハルトは以上の日常的な認識に対して、離脱した人間の知性の状態について次のように述べている。

聞きなさい。能動的な知性が自然的人間にあって為すあらゆることそれ自体、そしてそれどころかより以上のことを、神は離脱した人間にあって為す。神は能動的な知性を離脱した人間から抜きとり、神自身をその代わりに据え、その場において能動的な知性が行うべき全てのことを行うのである。まさしく人間が自らをきわめて自由にし、能動的な知性がその人間にあって沈黙するとき、そのようなときには常に、神は必要に駆られて業を引き受けなければならず、自らがその場にあって職人となり、自らを受動的な知性のうちへと生みこまなければならないのである。<sup>195</sup>

「離脱した人間にあって」(an einem abegescheiden menschen)、すなわち可能知性が本来的に有する無規定性を発現させた人間のうちにおいて、能動知性を神がこうした人間から抜きとり(nimet im abe)、神自身をその代わりに据え(setzet sich selber an ir stat wider)たうえで、能動知性の働きを神自身がいわば代行するという、一見奇妙にも思われる文言が語られている。こうした主張がいかなる神学的、哲学的内実を持つかの検討は少し措くとして、まずはこの事態についてエックハルトが語るところを続けて検討してみたい。上記の引用に続けて、エックハルトは次のように述べている。

このことがまさしくそうであるか否か、注意しなさい。能動的な知性は自らが有していないものを与えることはできないし、さらにそれは二つの像を同時に持つということもできない。それはまさに一方を先に、そして他方を後に持つのである。空気と光とはきわめて多くの像や多くの色を同時に示しているが、一つずつ[扱うの]でなければ、あなたは[それらを]見ることも認識することもできない。まさしくこのように能動的な知性も為すのである。というのも能動的な知性もまた、[色などを見る目と

---

<sup>195</sup> Pr.104; DWIV, 587, 2-10, 588, 1-2, 599, 1-2: 'Sehet, allez daz diu wûrkende vernunft so tuot an einem natürlîchen menschen, daz selbe und verre mê tuot got an einem abegescheiden menschen. Er nimet im abe die wûrkende vernunft und setzet sich selber an ir stat wider und wûrket selber dâ allez daz, daz diu wûrkende vernunft solte wûrken. Eyâ, swenne sich der mensche zemâle müeziget und diu wûrkende vernunft an im gesiget, sô muoz sich got von nôt des werkes underwinden und muoz selber da Werkmeister sîn und sich selber gebern in die lidende vernunft.'



同様に形象を受動的に受け取る可能知性とは異なり、形象を能動的に抽象するものなのではあるが、それは目とおなじく一度に一つずつの形象とのみ関係するので、その点では目と] 同様の在り方をするからである。しかしながら神が能動的な知性の場所にあつて働くなら、神は一瞬のうちで同時に複数の像を生む。というのも神があなたを或る善き業へと向けて動かすときにはただちに、あなたが持つあらゆる力はあらゆる善き業へと自らを向けるからである。あなたの心は一度にあらゆる善きことへと赴くのである。あなたが為しうる善きこと、そのこと全ては同時に瞬間において、一瞬において形成され、表象される。まさしくこのことが示し証しているのは、それが知性の為す業ではないということである。というのも知性は、高貴な完成にかかわるものも、豊かさにかかわるものも有していないからであつて、このことはむしろあらゆる像を同時に自身のうちに有している、そうした方の業であり誕生なのである。<sup>196</sup>

まず引用のはじめにおいて、人間知性が通常の認識を行う際に可知的形象が持つ、或る種の排他性が、感覚の例を通して語られる。エックハルトによれば、きわめて多様な像や色を持つ空気や光も、それが視覚認識の対象となるからには、個々別々の可感的形象を感覚が一つずつ受容するという仕方によってのみ認識される。そして知性認識の場合も事情は同様である。すなわち、引用文中に補足的に挿入したとおり、形象を受容するという点で目と類似の働きを行うのは直接的には可能知性であるが、その可能知性へと形象を受けわたす能動知性もまた、形象を一つずつしか扱えないという点で、感覚認識の器官である目の場合と同じだとエックハルトは述べているのである。

ところが、神が能動知性の場にあつて働くとき、神は、「一瞬のうちで同時に複数の像を生む」(gebirt er [=got] manigiu bilde mit einander in einem puncten) とされ、先に述べられていた日常的な知性認識とは異なった働きを、人間知性が為す可能性が示唆される。

ここできわめて重要であると考えられるのは、能動知性の役割を神自らが担うというこの事態が、引用末尾において、「あらゆる像を同時に自身のうちに有している」(alliu bilde mit einander in im selber hâ[n]) ものが知性のうちに誕生することである、と述べられている点である。我々は第1章において本質的始原論を検討した際、三位一体における神の子が、始原である神の知性のうちに抱懷される、あらゆる被造物のまとまりをなした範型的像であると理解されることを確認した。すなわち先述のとおり、神によって創造された全ての被造物は、神のうちにあつてそれらの範型となる理念に照らして創造される。そしてそれら被造物の諸々の像(理念)は、異なった被造物の範型である限りにおいて相互に区別されるものの、しかし神の知性に抱懷されている限りにおいては一つのまとまりを為してお

<sup>196</sup> *Pr. 104*; DWIV, 589, 3-9, 590, 1-17: ‘Und daz merket, ob ez alsô sî. Diu wûrkende vernunft en mac niht geben, daz si niht enhât, noch si enmac niht zwei bilde mit ein ander gehabt. Si hât wol einez vor und daz ander nâch. Der luft und daz licht zeigent wol vil bilde und vil varwe mit einander, doch enmaht dû niht sehen noch bekennen dan einez nâch dem andern. Alsô tuot diu wûrkende vernunft, wan si ouch alsô ist. Aber sô got wûrket an der stat der wûrkenden vernunft, sô gebirt er manigiu bilde mit einander in einem puncten. Wan als got dich beweget ze einem guoten werke, zehant sô erbietent sich alle dîne krefte ze allen guoten werken: dîn gemüete gât mit der vart ûf allez guot. Waz dû guotes vermaht, daz erbildet sich und erbiutet sich da allez mit einander in einem blicke und in einem puncten. Entriuwen, daz offenbâret und bewæret, daz ez der vernunft werk niht enist, wan si enhât des adels noch der rîcheit niht, mêr: ez ist des werk und des geburt, der alliu bilde mit einander in im selber hât.’

り、エックハルトはその一なる理念こそ三位一体における子であると理解するのであった。

本質的始原論における以上のような理解に照らした場合、いま問題となっている「あらゆる像を同時に自身のうちに有している」ものとは、まさしく神の子に他ならないと理解することができる。この意味で、この説教 104 の箇所は、ドイツ語説教に特徴的な教説である、いわゆる「魂のうちににおける神の〔子の〕誕生」(Gottesgeburt in der Seele) と符合するものであると言えるのである。エックハルト自身が他の説教で語る言葉を借りれば、「そこにおいて言葉は〔人間〕知性のうちに語り込まれる。言葉は〔人間〕知性と一つの同じものであり、〔ラテン語では〕 *verbum* という。このようにして言葉は〔人間〕知性のうちに存在し、存立しているのである」<sup>197</sup>ということになる。

ここでエックハルトの説く、人間の能動知性の場にあつて神がその働きを代行するという事態を、知性のうちにおける神の子の誕生であると理解し、さらに本論文第 2 章において検討したディートリヒにおける能動知性理解を考えあわせるならば、人間知性が複数の可知的形象を同時に扱うという主張もまた、理解可能なものとなる。すなわち、ディートリヒにおいて人間の能動知性とは、その本質上神の像として神から発出し、そしてまた本質上神の本質を認識することによって、神へと還帰し続けている、流出と還帰とを等しく行うという特徴を持つものであり、さらに神からの発出によって、本来的には神の知性のうちに存在するあらゆる被造物の範型的理念を自らのうちにも保有し、それらを可能知性へと受けわたすことによって知性認識を成立させるものであった。

神、能動知性、可能知性をめぐる以上の構造はもちろん、エックハルトにおいては人間の日常的な認識には適用され得ない。というのも、繰り返し指摘してきたとおり、エックハルトは人間の為す日常的な知性認識の内実を、トマス主義的な抽象理論に則って理解しているからである。ところが、離脱した人間の能動知性のうちに神の子が誕生した場合、この神の子は先述のとおり、神から直接に発出してきた神の像であり、一切の被造物が一つになった範型的理念である。それゆえ、神の子を受容したことによって神の像となった人間の能動知性は、ディートリヒの場合と同様、抽象によることなしにあらゆる被造物の理念をあらかじめ含みこむものであるから、「一瞬のうちに同時に複数の像を生む」、すなわち複数の可知的形象と同時に関係することができると考えられるのである。さらに述べるならば、知性のうちにおいて神の子が誕生するというきわめて神秘主義的な事態も、その内実を神の恩寵による能動知性の強化と解するならば、先に検討したラテン語著作における恩寵論と決して齟齬をきたすものではない。というのもエックハルトは、「神の寵愛を受けたものとする恩寵」を人間が有するのは、ただ像としての人間知性においてのみであると明確に述べていたからである。

ここで、本節の議論を整理してみたい。エックハルトが知性のうちにのみ与えられるという恩寵の内実とは、神が自らの神的存在を人間の魂に与えることである。エックハルトはトマスに倣い、人間の能動知性および可能知性を、ディートリヒにおけるような実体としてではなく、魂に附帯する能力として理解するが、このうち可能知性は神の似像として一切の形相的規定性を欠いている。それゆえ人間の可能知性は神が人間の魂へと恩寵として与える存在を受容する可能性を秘めている。ここで、恩寵に対する或る種の準備として

---

<sup>197</sup> Pr.73; DWIII, 266, 7-8: '[...] dá wirt daz wort gesprochen in die vernünftlichkeit. Daz wort ist ein eigen der vernunft und sprichtet 'verbum', als das wort ist und stât in der vernunft.'

の離脱によって、人間知性が一切の被造的対象との関係を断つことが必要とされる。そして離脱した人間知性に神は自らの存在を与えるのであるが、それは神が能動知性のうちに子を産みこむことでもある。知性のうちに誕生した子とは一切の被造物の一なる理念であるので、ドイツ語説教 104 において見たとおり、恩寵を受けた人間の能動知性は、それ自体を通じて同時に複数の形象と関係することができる。そして、神の子の誕生を受けた以上のような能動知性を、エックハルトは神の像としての知性と呼んでいると考えることができるのである。

恩寵論を介してみたエックハルトの以上のような知性理解を、ディートリヒ知性論と対照させてみるならば、ディートリヒが人間の能動知性に本性上固有であると想定したいいくつかの事柄、すなわち神からの直接的な発出、あらゆる形相ないし可知的形象を包摂することなどの諸々の事柄について、エックハルトはそれらが、神の恩寵を通じてはじめて能動知性に与えられるものであると理解していることになる。概観的に考えるならば、ディートリヒによる新プラトン主義的能動知性論を、当時すでに権威あるものであったトマスによる認識論と調和させるために、エックハルトは人間知性が本性上至福であるというディートリヒの説を一旦退けている。そのうえでエックハルトは、トマス主義的な知性論が機能する場として日常的な認識の働きを確保する一方、ディートリヒから受け継いだ知性理解を、恩寵によっていわば強化された、神認識へと向かう能動知性の働きとして考えようとしたと解することもできるであろう。

以上、ディートリヒの知性論との比較を通じて、エックハルトが為した神の似像としての人間知性、および神の像としての人間知性にまつわる理解を概観した。エックハルトにおける神の像としての人間知性は、恩寵による強化を受け、神の子としての働きを為す。事情がこのようなとすれば、問題であるのは、エックハルトが本来三位一体論における父と子との関係のみを指すはずである範型と像という概念で、神の知性と人間の知性とを以上のように把握する際の根拠である。最後にこの問題を、像という概念そのものが有する射程に照らして考察してみたい。

## 第7節 エックハルトにおける「像」概念の諸相

最初に概略的に述べるならば、エックハルトにおける「像」概念は、第一に神的三位一体において「見えない神の像」であるところの神の子を意味する。第二にエックハルトはこの意味における像が、像がそれに由来するところの範型を明らかにするものであるという理解から、人間の日常的な知性認識に関して踏まえられているトマス主義的認識論における可知的形象をも像と呼称する。ただしエックハルトはこうした形象を意味する用法をとる場合でも、三位一体論的背景にもとづく第一の用法を常に念頭に置いて語るのであって、その意味でエックハルトにおける「像」概念は、トマス主義的認識論における可知的形象以上のものを必ず含んでいるとすることができる。このように、エックハルトにおける範型と像という概念は、本質的始原論における誕生関係に即した関係性を表示する或る種の範疇であると考えることが妥当である。以下に詳しく述べる<sup>198</sup>。

<sup>198</sup> エックハルトにおける「像」概念の諸相について、以下の研究も参照。Udo Kern, *Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart, "Die Vernunft bricht in den Grund"*, Berlin, 2012, S.62-67. Kern によれば、エックハルトの「像」理解は以下の諸点においてディートリヒの影響を被っている。1. 像が由来するところのもの（範型）の「表現であり、産出物である」(expressum und productum)。

エックハルトが像ということについて語る際、念頭に置いている聖書の箇所はまず、「御子は、見えない神の姿であり、全てのものが造られる前に生まれた方です」と述べられた『コロサイの信徒への手紙』1:15の箇所であろう。新共同訳で「見えない神の姿」と訳されている文句は、中世において一般的であったウルガタ訳聖書では「見えない神の像」(imago Dei invisibilis)となっている。エックハルトもこの箇所に依拠し、神の子が父なる神の像であると理解する<sup>199</sup>。これがエックハルトにおける「像」概念の理解のいわば出発点であるが、エックハルトはさらにこうした神の三位一体における父の位格と子の位格との関係を念頭に置いて、それを一般化する形で「範型」(exemplar)と「像」(imago)という二者の関係について語ることになる<sup>200</sup>。

エックハルトは『ヨハネ福音書註解』の第23節からの箇所において、「聖書の中の非常に多くのこと、特に神の独り子について書かれていること、例えば彼が「神の像」であることを(plurima in scriptura, specialiter illa quae de filio dei unigenito scribuntur, puta quod est imago dei)<sup>201</sup>解釈し、像と「それが帰属する対象」(obiectum, cuius est imago)すなわち範型との関係について九つの特徴を挙げている。それによれば、像は像である限りにおいて(in quantum imago est)自らの全存在を範型からのみ受け取るのであり<sup>202</sup>、像は範型のうちに先在するとともに、範型は像のうちに存在するとされる<sup>203</sup>。そしてこのような像と範型とは一方の全存在が他方のうちにあり、いかなる異質なものの存在しない限りにおいて、それら自体としては一であると言われる<sup>204</sup>。すなわち像と範型との間柄は、関係による区別と実体における同一という、神の三位一体における父-子関係と同様の特徴を伴って語られる。本論文第1章において検討した本質的始原論との関連で述べるならば、エックハルトが語る範型-像関係は、まず第一に本質的始原における神の子の誕生という事態を念頭に置いて語られているのであり、それゆえエックハルトは、像とは範型からの或る種の形相的産出(formalis quaedam productio)或いは本質的流出(formalis emanatio)の結果であるであると定義している<sup>205</sup>。

---

2. 範型が像を生み出すことは、「作用および目的の理念に即して」(secundum rationem efficientes et effecti)生じるものではない。3. 範型は像と実体を同じくする(consubstantialitas imaginis ad imaginatum)。4. 可感的形象や可感的形相が付帶的な事柄を写し取っているのに対し、像は実体的な事柄にかかわる。5. 像とは実体を表象する同形性(configuratio repraesentationis substantiae)である。6. 範型と他なるものとして、範型と同一の存在のうちにある。これらのうち2.を除く諸点は、本節で論じるとおり、エックハルトの用いる範型-像概念が本来的には三位一体における父-子関係を表示するための範疇として構想されている点から結果すると考えられる。2.については第5章で詳述する。

<sup>199</sup> In Ioh., n.23; LWIII, 19, 3-4.

<sup>200</sup> Sturleseによれば、三位一体における父からの子の誕生を「像としての発出」(procedere ut imago)として理解する点、および人間の魂においてこの像が知性と同一視される点において、エックハルトとディートリヒとは一致している。Vgl. Loris Sturlese, 'Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts', in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger* Bd.1, herg. v. Johannes Janota u. Paul Sappeler, Tübingen, 1992, S.360.

<sup>201</sup> Cf. In Ioh., n.23; LWIII, 19, 3-4.

<sup>202</sup> Cf. ibid., n.23; LWIII, 19, 5-6.

<sup>203</sup> Loc. cit.

<sup>204</sup> Cf. ibid., n.24; LWIII, 20, 1-4.

<sup>205</sup> Cf. In Sap., n.283; LWII, 615, 12, 616, 1-3.

以上の三位一体論的背景を踏まえたうえで、さらにエックハルトは範型と像との間に存するこの種の間接的な関係を、認識論的な問題に転用しようとする。すなわち、エックハルトは知性認識の対象を範型であると理解する一方、それによって知性認識が成立するところの可知的形象を範型たる対象の像であるとして、人間の知性認識における対象と形象との関係性を、範型-像関係で語ろうとする。「像」概念のこうした認識論への転用が可能となる理由は次のとおりであると考えられる。すなわち、先述のとおり像とは本来的には、不可視の神が人間に対して自らを開示した姿である神の子を意味する概念であるのだから、それに固有な役割は不可視の神を人間の認識へともたらしことである。エックハルトは神の子としての像が持つ以上のような本来的な役割を一般化する形で、神の子に限らず、像とは一般的にそれが由来する範型を人間の認識へともたらしものであると理解し、範型に対する像を広く認識論的な問題に適用されるいわば範疇的概念として用いようとする。このような理解のもとで、エックハルトは「[像が]それに属するところのもの」(is cuius [imago] est)、すなわち、範型としての認識対象が認識されることを目的としてのみ像は形成されていると述べ<sup>206</sup>、以下に挙げるように像という概念で知性認識における可知的形象をも語ろうとするのである。ここに至って「像」概念は、存在論的には範型と存在を等しくするものであると同時に、範型を認識する際の手段ないし媒介としての認識論的性格をも獲得している。

エックハルトは、像がそれによって人間の知性認識が成立するところの可知的形象を意味する場合、その像は厳密な意味での知性認識対象ではなく、むしろ知性認識の手段ないし媒介にすぎないと理解している。『パリ問題集』においては次のように述べられている。

それゆえに、魂のうちにある存在者は、それが魂のうちにある限り存在者の本質規定を有しておらず、そのようなものとして存在そのものの反対に接近している。さらに像はそれ自体としては存在者ではなく、その理由は、もしあなたがその像の存在性をより多く考察すればするほど、[その考察は] 像が属する事物の認識から [あなたを] 遠ざけるからである。同様に私が他のところで言ったとおり、もし魂のうちにある形象が存在者の本質規定を有しているとする、そのような形象によって、その形象が属する事物は認識されることがないであろう。というのも、もしその形象が存在者の本質規定を有しているならば、それはそのようなものとして、その形象自体の認識に [人を] 導き、そしてその形象が属する事物の認識からは遠ざけるであろうからである。<sup>207</sup>

人間知性が知性認識の際に用いる可知的形象が像と呼ばれたうえで、それは存在者の本質規定を有していないと述べられている。このことの論拠はエックハルトによれば、もし可

<sup>206</sup> Cf. *Sermo XLIX*, n.509; LWIV, 424, 6-8.

<sup>207</sup> *Quaest. Par. I*, n.7; LWV, 43, 13, 44, 5: 'Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. Sicut etiam imago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago. Similiter, sicut alias dixi, si species quae est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species.'

知的形象や像が存在者であるとすれば、知性認識主体たる知性は知性認識対象たる事物それ自体ではなく、本来は認識の手段或いは媒介にすぎないものであるはずの像や形象を認識してしまうことになるからである。それゆえエックハルトによれば、知性に受容された形象ないし像は存在者ではない。こうした理解は第1章で指摘しておいた、知性それ自体が存在者とは呼ばれないとするエックハルトの急進的な知性論の一部を為すものと見ることもできる。このように、エックハルトの形象理論において、形象は存在者の理念を有していないがゆえに、それ自体としては認識の対象にはならず、あくまで手段である。以上の理解を念頭に置いてエックハルトは、像が別の像のうちで見られることはない (*niht gesehen in einem andern bilde*)<sup>208</sup>として、それによって知性認識が成立するところの像が、さらに別の像、いわば像の像を介して知性認識の対象となることを否定している。

エックハルトにおいて、それによって知性認識が成立するところの形象或いは像は、外界を対象とした感覚認識に由来している。このようにトマス主義的な理論をもとにしながらも、エックハルトは人間知性そのものの非存在性から、形象像の非存在性を主張する。非存在である形象像はあくまでも認識手段・媒介であって、認識対象ではない。後に第4章において見るとおり、可知的形象はトマスにおいても基本的には知性認識対象ではなく、それによって知性認識が成立するところの手段ないし媒介とされるのであるが、トマスは人間知性が或る種の反省によって、それによって知性認識が成立するところの可知的形象をも知性認識対象としうることを認めており、この点においてはパリ時代のエックハルトはトマスと相違しているとも言える。

形象や像はこのように知性認識対象ではないがゆえに、それらの形象や像をさらに表象する形象や像というものはなく、媒介たるそれらと知性とは無媒介的に結合するとされるが、このことをエックハルトはしばしばアリストテレス『魂論』を権威として語っている<sup>209</sup>。

さらにこの像と知性との無媒介的結合の図式をエックハルトはそのまま神認識の問題系へと転用し、神認識の際に人間と神との媒介となる神の言葉と、神認識へと向かう知性とは無媒介的に結合すると主張する。当然のことながら、一切の質料性を欠いた神は感覚認識の対象とならないから、エックハルトが人間の日常的な知性認識に関して準拠するトマス主義的な認識論において、神の可知的形象といったものが人間知性において形成されることは不可能であると思われる。ところが前述のとおり、エックハルトにおける「像」概念はそもそもが本質的始原論における父と子との関係性を解釈することに向けて導入されたものであるから、狭義の可知的形象以上の内容を含んでいる。

「像」概念が神認識をめぐる使用された場合、それは先に触れたように三位一体における神の子を意味すると同時に、範型たる神を人間の認識へともたらし媒介として、認識論的な役割をも担っている。この事情がよく読み取れると思われるのが、先にも挙げたドイツ語説教69における以下に引用するテキストである。

永遠の言葉こそが媒介であり、そして像そのものである。この像そのものは魂が永遠の言葉で神を捉え、神を媒介なしに、像なしで認識するために、媒介も像も持たな

<sup>208</sup> Vgl. *Pr.69*; DWIII, 163, 8.

<sup>209</sup> Cf. *In Ioh.*, n.57; LWIII, 47, 16-17, 48, 1-4.

い。魂には一つの力があり、それは知性である。それが神を認め、味わうその瞬間から、それは五つの属性を持つ。第一に、それは「ここ」や「いま」から離脱している。第二に、それはいかなるものにも似ていない。第三に、それは純粹で、無雑である。第四に、それはそれ自体で働き、求めるものである。第五に、それは「像」である。

210

一読して判明するとおり、この引用では像 (bilde) という言葉が複数の意味で用いられており、それがこの引用の読解を困難にしている。まず第一文であるが、永遠の言葉 (daz êwic wort) すなわち第一章において指摘しておいた神のロゴスたる子こそが像であるとして、「像」概念が持つ先述の本来的な意味が示される。この意味での像たる神の子は、魂が神を捉え、認識する (begrîfe[n] und bekenne[n]) ためにあるが、この神認識は媒介なしに、像なしに (âne mittel und âne bilde) 成立するものであるので、「この像そのものは媒介も像も持たない」 (daz bilde selbe, daz da ist âne mittel und âne bilde) として、先に述べた知性認識に際する媒介としての可知的形象の場合と同様の事柄が述べられる。

このように、神認識における媒介である像或いは神の子と知性との間には、神の子である像のさらなる形象像というものはなく、神の子と知性とはまったく無媒介的に結合しなければならないとエックハルトは理解する。このことのゆえに、引用の最後では神を認め、味わう (gotes gewar wirt und gesmecket) 人間知性 (vernünfticheit) に固有の属性として、それが像であると言われていると考えられる。

ここできわめて重要であると考えられるのは、神認識に際して、人間知性は媒介たる神の像を受容することによって自らが神の像となるとする理解をエックハルトが語っていることである。エックハルトの「像」概念はトマス主義的な可知的形象と同様、それによって知性認識が成立する媒介を意味するが、そもそもの成立過程を考慮するならば、本質的始原論における父-子関係を表示すべく導入された、関係性における或る種のカテゴリーである。また認識における像と人間知性との関係性を、エックハルトはアリストテレス的認識論にしたがって、現実化した認識において像と知性とはまったく一つであると理解する。「像」概念のこうした特殊な性格により、エックハルトは常軌のトマス主義的認識論を超えて、神の子を神認識における媒介であると理解したうえで、この像と一つになった知性を神の像としての知性と呼称していると考えられるのである<sup>211</sup>。

## おわりに

本章の結論として、冒頭において紹介しておいた Beccarisi の議論に再び立ち戻りたい。Beccarisi は本章において挙げた『創世記註解』第 115 節のテキストに着目し、エックハルト

<sup>210</sup> Pr.69; DWIII, 168, 8-10, 169, 1-5: „Daz êwic wort ist daz mittel und daz bilde selbe, daz da ist âne mittel und âne bilde, ûf daz diu sêle in dem êwigen worte got begrîfet und bekennet âne mittel und âne bilde. Ein kraft ist in der sele, daz ist vernünfticheit. Von êrste, so diu gotes gewar wirt und gesmecket, so hat si vûnf eigenscheffe an ir. Daz erste ist, daz si abescheidet von hie und von nû. Daz ander, daz si nihte glich enist. Daz dritte, daz si lûter und unvermenget ist. Daz vierde, daz si in ir selber wûrkende oder suoehende ist. Daz vûnfte, daz si ein bilde ist.”

<sup>211</sup> 神認識に向けられたかぎりにおける人間知性が「像」と呼称されることについては、次の McGinn の研究を参照。Cf. McGinn (2001), p.108-113.

トの知性理解を「非規定性、純粋な開放、神的完全性のための可能性」(indetermination, pure openness, and potentiality for divine perfection) であると見定めたうえで、「ディートリヒはほぼ同じ言葉を用いて現実態における実体としての知性を想定する」として、ディートリヒとエックハルトの両者が、同様の言葉で異なった内実の知性理解を語っていると述べる。すなわち、繰り返しになるが、Beccarisi によればディートリヒの知性理解は現実態における実体としての知性に関するものであるのに対し、エックハルトにおけるそれは知性の可能的な性格に収斂している。

ところが以上の理解は、本章の議論に即して見るならば不正確である。というのもディートリヒとエックハルトにおいてはともに、神の似像としての知性と神の像としての知性とが区別されているからである。まずディートリヒの場合について、ディートリヒは先に挙げた『知性と可知的なものについて』からの引用において明らかなおと、能動知性を神の像であると捉え、可能知性を神の似像と捉えているのであった。そしてエックハルトは『創世記註解』第 115 節の引用から明らかであるとおと、彼の言う「知性的本性」、すなわち人間の可能知性或いは人間知性の可能的側面と神との関係を論ずる際、人間知性が神の「像」であると言うことは決してなく、人間知性は「神そのものを似像として持つ」(ipsium deum similitudinem habere) と述べている。このことから、Beccarisi が言う「ディートリヒは〔エックハルトが可能知性について述べるのと〕ほぼ同じ言葉を用いて現実態における実体としての知性を想定する」という指摘は的を射ていない。というのもディートリヒは現実態における実体としての知性、すなわち能動知性を指すのに一貫して「像」という言葉を用いるのに対して、エックハルトは可能知性を指す場合、それを「似像」と呼んでいるからである。

それゆえに、以上の Beccarisi の解釈に対しては、次のように言うべきである。すなわち、ディートリヒにおいては Beccarisi の述べるとおり、能動知性が常に現実態にある実体として神の像であるとする理解が存しているが、ディートリヒはこれに加えて、可能知性の持つ無規定性に着目してそれを神の似像であるとする理解も有している。そしてエックハルトは自身の可能知性理解において、Beccarisi の述べるとは異なり、ディートリヒの可能知性理解をそのまま引き継いでいると考えられるのである。Beccarisi の論は、ディートリヒにおける可能知性理解を想定せず、また二人の神学者がともに為した像と似像との区別を考慮に入れていない点で不徹底である。

それでは、エックハルトがディートリヒ的な能動知性理解には無関心であり、もっぱらディートリヒの可能知性に関する理解のみを受容したとする、ボーフム学派一般に共通する理解をどう捉えるべきか。この種の知見に対しても本論文ではあえて疑義を呈したいと考える。確かに本章で見たとおと、エックハルトは人間の日常的な認識における能動知性の働きをトマス主義の抽象理論に則って考えているのであり、その限りにおいてディートリヒ知性論のエックハルトに対する影響は確かに限定的である。さらにまた本章で見たとおと、ディートリヒの可能知性理解を受容する形で、エックハルトは神の似像としての人間知性という理解を語っているのであるから、この点においてもボーフム学派の指摘は的を射ている。

しかしながら、神の像としての人間知性、或いは人間の能動知性に関する限り、ボーフム学派の理解にただちに同意することはできないと考えられる。これらの知見においては、エックハルトの能動知性理解が一見してトマス主義的な認識論に準拠していることから、



エックハルトがディートリヒ的な能動知性理解を受容していないと断じられるのであった。ところがエックハルトのテキストを仔細に検討するならば、本章で論じてきたとおり、エックハルトは日常的な働きを為す場合の能動知性とは異なる、神の恩寵によって強化された能動知性について明確に語っており、またそれを神の像と呼称しているのである。またその際エックハルトは、ディートリヒの場合とは異なり、この種の恩寵の受容を神の子の誕生として理解する。以上のように、エックハルト知性論における似像と像との区別を明確にすることによって、エックハルトがディートリヒ知性論から大きく影響を受けていること、そしてディートリヒ知性論の枠組みに収まらない、本質的始原論を根拠としたエックハルト独自の知性理解が展開されていることが明確になる。以上がボーフム学派の知見に対して述べられるべき本章の結論である。第4章では、エックハルトにおいて神の像となった知性の為す働きについて詳細に検討する。

## 第4章 完全還帰——神の像としての知性の働き——

### はじめに

ディートリヒとエックハルトという二人のドミニコ会師の思想における、知性論をめぐる影響関係が考察されたのは、Mojsischをはじめとする、1970年代から続くいわゆるボーフム学派における諸研究<sup>212</sup>においてである。その際に考察の中心課題となったことの一つが、ディートリヒ知性論が持つエックハルト知性論への影響の程度であったのであり、第1章において我々が検討した、本質的始原論の原型として本質的原因論を位置付けるといった理解は、こうした考察の成果の一つであった。

ところが特に神認識をめぐる知性論研究に関して、こうしたボーフム学派の研究は未だ課題を残している、と筆者は考える。それは何か。12世紀から13世紀にかけて、ラテン世界に議論を巻き起こしたのが、アラビア由来の知性論であったことはよく知られている。概要を述べるならば、アリストテレス『魂論』がアラビア世界において解釈される中で、いわゆる能動知性は常に神を認識している単一の離在実体であるとみなされ、人間はこの単一の能動知性と何らかの関係 (*relatio*) ないし結びつき (*conjunctio*) を有することによって、能動知性の知性認識にいわばあずかるのだと考えられるに至った<sup>213</sup>。この種の知性単一説がキリスト教的ドグマに反するとしてラテン世界で断罪されたことは、周知のとおりである。

ところが、こうしたアラビア由来の知性論が招いたのは、必ずしも否定的な反応のみではなかった。すなわち、アルベルトゥス・マグヌスをはじめとしたいわゆるドイツ・ドミニコ会師たちは、このアラビア由来の知性論に鋭敏に反応し、キリスト教の信仰に反しない仕方で、それを自らの思想のうちに受容していったのである。そして、こうした人々のうちの一人がディートリヒであった。ディートリヒは、個体化の原理をトマスの場合とは異なって理解することにより、アラビア的な知性単一説に陥ることを回避する。しかし能動知性による自らの本質を通じた神認識、そして神認識に伴う神からの発出といったディートリヒの教説は、明確にアラビア的な知性論の影響を被っているのであり、我々が第2章において検討したディートリヒの思想は、思想的に見れば以上のような文脈に位置付けることもできるのである。

さて、第2章で見たディートリヒにおける能動知性と可能知性との関係、すなわち、能動知性が本質的原因として可能知性を存在させるという関係は、第3章で指摘したとおり、トマスの抽象理論に準拠するエックハルトにおいてはもはや機能していない。ボーフム学派や、その知見を受け継いだ2000年代の研究においては、このことの原因が、能動知性に対するエックハルトの控え目な評価 (*underestimation*) ないし無関心 (*disinterest*) にあるとされ、そのことをもって、エックハルト知性論の中心となる特徴が、可知的形象に対して知性が持つ開放性 (*openness*) ないし受動性 (*passivity*)、すなわち知性の可能的側面に求められる<sup>214</sup>。すなわち、第3章の繰り返しになるが、ボーフム学派が理解するエックハルトの知性性とは神の似像としての知性理解にのみ収斂するものであると言える。

<sup>212</sup> Vgl. Flasch(1974); Flasch(1986); Mojsisch(1977); Mojsisch(1984).

<sup>213</sup> Cf. Olga Lizzini, 'Human Knowledge and Separate Intellect', in: *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London, 2015, 285-300.

<sup>214</sup> Cf. Alessanro Palazzo, 'Eckhart's Islamic and Jewish Sources' in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston 2013, p.294.

しかしながら、古くは新プラトン主義に由来し、イスラーム世界を経由してディートリヒへと受け継がれた、知性の能動的な側面と神との関わりは、エックハルトにおいて本当に失われてしまったのだろうか。エックハルトにおいて、能動知性が可能知性の本質的原因であると理解されることは、先述のとおりもはやなく、それはボーフム学派による指摘のとおりである。しかしながら、そのことをもって知性による能動的な神認識までもを否定するならば、エックハルトが本章で見るように明確な形で語る文言が理解不能になるのではないかと筆者は考えるのである<sup>215</sup>。

以上のような問題意識を踏まえたうえで、本節では、アラビア起源の新プラトン主義的著作である『原因論』に由来する「完全還帰」(reditio completa) という概念をめぐり、トマス、ディートリヒ、エックハルトという三人の神学者たちが為す思惟を追ってみたい。約言して言えば、完全還帰とは、知性による知性自体の本質認識を意味する概念なのであるが、この概念は以下で見るトマスの場合のように、ラテン中世の認識論においても重要な役割を担っている。ディートリヒはトマスと異なる仕方で完全還帰を理解し、それを、人間の能動知性による自己認識と相即する神認識を意味するものとして理解する。そしてエックハルトもまた著作のうちで、人間知性による自己認識と相即した神認識について語

---

<sup>215</sup> 本論文でたびたび触れてきたボーフム学派に代表される見解とは異なり、エックハルトの想定する人間が「思惟の絶対自発性」(S.338)、すなわち本論文で言う人間知性の能動性を有しており、さらにエックハルトはこの種の能動性をディートリヒ知性論から受容していると論じたのが、2020年に逝去した Jens Halfwassen であった。Halfwassen の主張は、古典古代のヌース理論を端緒とする知性の自発性ないし能動性の中世における再発見として、ディートリヒ思想およびエックハルト思想を考えようとするものであって、Halfwassen によればこの再発見は、主にアリストテレス解釈および新プラトン主義の教説の受容を通じて為され、後のドイツ観念論に至るまでの知的伝統を形成する端緒となるものであった (S.340-341, S.347)。ただし Flasch および Mojsisch が、後のカント認識論やフィヒテの自我理論のような対象構成作用をディートリヒ知性論に強く読み込んだのに対し (S.352)、Halfwassen はこれを批判し、ディートリヒ・エックハルト系列の知性論において、知性が知性自身と自発的に関係するとみなされる点を取りあげ、この意味における知性の能動性の契機を重視しようとした。本論文では以上の成果を踏まえたうえで、ディートリヒおよびエックハルト自身のテキストを根拠に、Halfwassen が為し得なかった細部の検討を行うことにする。Vgl. Jens Halfwassen, 'Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg', in: *Theologie und Philosophie* 72. Heft3., Freiburg, 1977, S.337-359. また以下の業績も参照。Jens Halfwassen, 'Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität', in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 5, hrg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart, 2011, S.13-26.

また付言するならば、エックハルトの説く人間知性の能動性について本論文で論じる動機の一つが、1982年に出版された上田閑照の研究であった。ここでは、自己を捨て去った人間の魂の内に神の子が誕生する、いわゆる「魂における神の〔子の〕誕生」(Gottesgeburt in der Seele) という契機、そして「魂が神の内をつき進んで神の根底を探り究め、一そのもの、一切のてがかりを絶した砂漠にも比すべき神の根底に徹底する」(107 頁) という「神性への突破」(durchbrechen zur Gottheit) の契機がドイツ語説教のうちに見出され、前者から後者への移行の必然性から、エックハルトの神理解が明らかにされる。本論文第3章で論じた事柄が、前者の「神の子の誕生」が持つ知性神学的背景の分析であったとするならば、第4章で行うのは、「神性への突破」を知性論的に跡付けることである。繰り返しになるが、ボーフム学派的な見解に立った場合、エックハルト自身が語る「神性への突破」を説明することは不可能になる。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、創文社、1982年、107-232頁)。

るのであるが、その際にディートリヒ的に理解された完全還帰に準拠していると考えられるのである。以下、この様子を一つずつ見ていきたい。

### 第1節 完全還帰について

「完全還帰」(reditio completa)という文言は、『原因論』(*Liber de Causis*)という著作の第15命題に見られる言葉である。『原因論』とは9世紀ないし10世紀にアラビア語で執筆された著者不明のテキストであるが、その実質はプロクロスによる『神学綱要』(*Elementa Theologica/Elementatio Theologica*)からの抜粋集であり、それもイスラーム神学における一者神論的・創造論的な観点からの改変が随所で為されたものである<sup>216</sup>。こうした性格を持つ『原因論』は、そのラテン語訳が1255年3月にパリ大学学芸学部において必読テキストとなったことが記録されていることからもうかがえるとおり、ラテン中世においても広く受容されてきた。そしてラテン世界における『原因論』受容の初期において重要な役割を演じたのがアルベルトゥス・マグヌスである。アルベルトゥスは、『原因論』を彼の言う「ペリパトス派」、すなわちアリストテレスないしアリストテレス学派の哲学者の手になるものと理解したうえで、トマス・アクィナスにこの書の存在を教えた<sup>217</sup>。そして後に1268年、プロクロスの『神学綱要』がメルベケのギョームによってラテン語訳され、西洋世界に輸入されて以降も、アルベルトゥスは『原因論』がアリストテレス本人の著作であるか、或いは「ペリパトス派」ないしアリストテレス主義者の集団に属する匿名の哲学者による著作であると信じ続けていたように思われる。このことについてCoryは、アルベルトゥスのアリストテレス理解が、彼が『原因論』を知る以前からかなりの程度新プラトン主義化(neoplatonize)されていたことを理由として挙げている<sup>218</sup>。アルベルトゥスの以上の理解に対し、『神学綱要』の存在を知った後のトマスは、『原因論』を新プラトン主義者による著作として理解するようになった。

以上のようにその起源に関する理解は各々の神学者によって様々であったものの、『原因論』は中世を通じて、主にドミニコ会の神学者たちのあいだで一定の権威を保ち続ける。その理由となる事柄としては、まず『原因論』において見られる一者からの知性認識を通じた流出論を採用した世界観が、ドミニコ会におけるいわゆる「知性神学」と相性がよかったこと、そしてまたそもそも当時の神学者たちの一大関心がアリストテレス的な質料形相論とアウグスティヌス神学や偽ディオニュシウスの新プラトン主義との調和、統合にあったがゆえに、彼らの思考が新プラトン主義的アリストテレス解釈を多く含む『原因論』に馴染みややすかったことなどが考えられうるであろう。

以上、中世における『原因論』の一般的な受容過程について述べた。しかし次節以降で検討するように、『原因論』第15命題が受容される様子は、トマスにおける場合と、ディ

<sup>216</sup> Cf. Therese Scarpelli Cory, 'Reditio completa, reditio incompleta: Aquinas and the Liber de causis, prop. 15, on Reflexivity and Incorporeality' in: *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, ed. Fidora & Polloni, Turnhout, 2017, p.188.

<sup>217</sup> トマスはケルンにおいて、偽ディオニュシウス・アレオパギタ『神名論』(*De divinis nominibus*)に関してアルベルトゥスが行った講義に学生として出席しており、『原因論』への31箇所の言及を含んだこの講義を筆写している。Cf. *ibid.*, p.188-9.

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, p.190-191.

ートリヒやエックハルトにおける場合とでまったく異なっていると言うことができる。詳細を述べるにあたって、まずは『原因論』第 15 命題の全文を検討してみよう。

あらゆる知るものはそれ自体の本質を知るのだから、それ自体の本質へと完全還帰によって還帰するものである。このこと理由は、知というものが知性的な働きに他ならないからである。それゆえ知るものがそれ自体の本質を知るとき、そのものはその知性的な働きによってそれ自体の本質へと還帰する。このことがそうであるのはただ、知るものと知られるものとが同じ一つのものであるからであって、その理由は、それ自体の本質を知性認識するものの知がそれ自体に由来し、かつそれ自体を目的とするからである。この種の知がそれ自体に由来するというのは、そのものが知るものであるからであり、それ自体を目的とするというのは、それが知られるものであるからである。以上のこと理由は、知というものが知るものについての知であり、知るものはそれ自体の本質を知るのであり、その作用〔作用としての知るもの〕とはそれ自体の本質へと還帰するものだからである。それゆえ、知るものの実体〔実体としての知るもの〕はそれ自体の本質へと還帰するものである。そして「実体の、それ自体の本質への還帰」ということで私は次のことを意図している。すなわち、知るものはそれ自体によって安定したうえで存立しているのだから、その安定性に関して欠如がなく、またその本質はそれを保持するための他のいかなるものも必要としない。というのもそれ〔知るもの〕は単純な実体であって、自己自身によって充足しているものであるから。<sup>219</sup>

知性がそれ自体の本質を知ること、知性による自己の本質認識が完全還帰と呼ばれている。そしてこのことが生ずる根拠として、知性が自己認識を為すとき、知るものと知られるものとが同一であるということが挙げられている。知性が知性自身を認識するのだから、その認識作用は知性とは異なる他の或るものへと向かうということにはならず、知性自身の本質へと戻ってくる。このことが還帰 (reditio) と呼ばれていると一応は考えられる。それゆえ完全還帰という語の意味内容は『原因論』の著者の言葉に即せば、知性的実体が行う、それ自体の本質を志向する知性的な作用 (operatio sua intellectibil[is] ad essentiam suam)<sup>220</sup>、すなわち知性的実体の自己認識作用であると定義できるであろう。

## 第 2 節 トマスにおける『原因論』第 15 命題の受容 (1) ——知性的魂の自存の根拠としての完全還帰——

<sup>219</sup> *Liber de causis* (2003), prop.15; S.30-32: ‘Omnis sciens scit essentiam suam, ergo est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam, et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. Et non significo per reditionem substantiae a essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia erigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam.’

<sup>220</sup> Vgl. ebd., prop.15; S.30.

「天使博士」の思想が本来有する傾向とはまったく異なる、「神秘的内省への危険な小道」(une voie dangereuse d'introversio mystique) とかつて Wébert が評したように<sup>221</sup>、『原因論』第 15 命題が、トマス・アクィナスが人間の知性を説明する際に基本的に依拠するアリストテレス主義にはそぐわないにもかかわらず、トマスはこの第 15 命題を、人間知性による自己認識を語る際に用いている。

Cory によれば、ここでトマスが意図するところは、人間の知性的魂 (anima intellectiva) の持つ、身体からの分離可能性を主張することである。アリストテレスの質料形相論を採用したトマスが、人間の身体と魂との関係にそれを適用し、魂を身体の形相と見たとき、或る困難が生じることとなった。例えば馬の形相は普遍的なものであり、この形相は質料と結合し、それによってあの馬やこの馬といった現実存在する個々の馬となる。しかし人間の魂の場合、それは形相でありながら個々人の人格の担保として個別的なものである必要があるし、また個体化原理としての質料たる身体が破壊された後も、つまり人間が死んだ後も個別的なものとして自存しなければならない。以上のことを踏まえ、トマスは定期討論集の或る異論において、人間の知性的魂が身体に対する形相でありながら、かつ個別的に現実存在するものであると考えた場合の困難について、次のように述べている。

問題は魂に関するものである。まず第一に、人間の魂が形相であり、かつこの何らかのもの [個別の実体<sup>222</sup>] でありうるかについて問われる。[このことに関して、] そうでないように思われる。その理由は以下のとおりである。もし人間の魂がこの何らかのものであるとすると、魂は自存するものであり、充足した存在を魂自体を通じて有するものである。しかし [或るものの] 存在が充足した後に、そのものにもたらされるものは、そのものに附帯的な意味においてもたらされる。それはちょうど、白さが人間に、或いはまた着物が身体に [附帯的な意味においてもたらされるのと同様である]。それゆえ魂と結合された身体は、魂へと附帯的にもたらされる [ことになる]。それゆえもし魂がこの何らかのものであるとすると、それは身体を持つ実体的形相ではない。<sup>223</sup>

ここに挙げた引用は定期討論集における異論であるから、トマスの真意は人間の魂が形相でありながら、同時に「この何らかのもの」(hoc aliquid)、すなわち個別の実体でありうると主張することにある。しかしそのことには、引用で挙げたような問題が伴う。すなわち、

---

<sup>221</sup> J. Wébert, 'Reflexio: Études sur les opérations reflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin' in: *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. tome I., Paris, 1930, p.325.

<sup>222</sup> 「この何らかのもの」(hoc aliquid) と訳出したトマスの語が意味するのは、質料と形相とから成る個別的結合体という意味での個別の実体ではない。むしろ「この何らかのもの」の実質は個別的形相にすぎないのであるが、トマスはこの種の個別的形相が「この何らかのもの」として存在しうることから、そこに自存性を見出す。この点からすれば、「この何らかのもの」は質料なしに自存しうる個別的単純実体とみなされるべきである。

<sup>223</sup> Cf. *QDA*, qu ar1 ttA ttB ag1; tomus 3, 369: 'Questio est de anima. Et primo queritur utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et uidetur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens et habens per se esse completum. Quod autem aduenit alicui post esse completum aduenit ei accidentaliter, ut albedo homini aut etiam uestimentum corpori. Corpus igitur unitum anime aduenit ei ' accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.'

人間の魂が個別の実体であるとする、その種の魂は自存可能なものとなるはずである。しかしながら、魂がそれ自体で自存可能なものであるとする、人間が存在するために身体は不必要なものであり、その意味で身体は魂にとって附帯的なものである、という帰結に至りかねない。このような理由で、人間の魂が身体に対する形相でありながらも、同時に個別の実体として自存すると主張することに関して、トマス自身も困難を感じていたのである。

この問題に対してトマスは、「魂が自存しうるとしても、だからといってそれが充足した種を持つわけではなく、むしろ身体が魂にもたらされた結果、[人間という]種の充足がある」<sup>224</sup>と述べる。すなわちトマスによれば、確かに人間の知性的魂は自存可能なものであるが、種としての人間は魂のみによって構成されるわけではなく、むしろ魂と身体との合成体であり、それゆえ人間にとって身体は附帯的なものではない。そしてその根拠を語るために、トマスは『原因論』第15命題を使用するのである。Coryによれば、『原因論』第15命題は、それ自体としては人間知性を主題としたものではなく、むしろこの命題を語る際に『原因論』の著者が念頭に置いていたのは、離在する知性体や天的な魂のことである<sup>225</sup>。しかしトマスは一貫して、この第15命題を人間知性に関する論述として読もうとする。トマスは例えば『原因論註解』において、次のように述べている。

各々のものは、それによってそれらが実体となるところのものへと向けなおされる。このことから、もし或るものがその存在にしたがってそれ自体へと向けなおされるとすれば、そのものがそれ自体において自存することが必然的である。<sup>226</sup>

トマスによれば、各々のものは、「それによってそれらが実体となるところのもの」(id per quod substantificatur)へと、すなわち、それらを実体たらしめている原理へと向けなおされる(converti)<sup>227</sup>。それゆえ、もし或るものがそれ自体へと向けなおされるとするならば、その或るものを実体たらしめる原理はその当のものの自体に他ならないのだから、そのものは自己自身を実体たらしめるのであり、「それ自体において自存する」(in seipso subsistere)とすることができる。以上のようにトマスは、『原因論』における完全還帰の説を念頭に置きながら、「それによってそれらが実体となるところのもの」への、或いは『原因論』の用語で言えば、自己自身の本質への還帰から、その或るものの自存を導きだしていると言うことができる。

そもそも、『原因論』第15命題を解釈する際のトマスの目的は、知性的魂の自存を主張することであった。トマスによれば、先に確認したとおり、或るものが「その存在にしたがってそれ自体へと向けなおされる」とすれば、そのものは自存する。それゆえトマスは、

<sup>224</sup> Ibid., q.1; p.10: '[...] etsi possit per se subsistere non tamen habet speciem completam, set corpus aduenit ei ad complementum speciei.'

<sup>225</sup> Cf. Therese Scarpelli Cory, 'What Is an Intellectual "Turn"? The Liber de Causis, Avicenna, and Aquinas's Turn to Phantasms', in: *Tópicos, Revista de Filosofía* Número 45, México City, 2013, p.138.

<sup>226</sup> CDC, lec.15; tomus 4, 515: 'unumquodque convertitur ad id per quod substantificatur; unde, si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat.'

<sup>227</sup> この「向けなおされる」(converti)という語は、Coryによればトマスが『原因論』におけるredireという語と同義のものとして使用する語である。Cf. Cory (2013), p.138.

知性的魂がそれ自体へと向けなおされること、すなわち知性的魂による自己の本質認識をも、第 15 命題に倣って認めなければならないことになる。事実トマスは、「魂はそれ自身を知るのであるから、その全てにおいてそれ自身へと向けなおされている。それゆえ魂は非物体的であり (*est incorporea*)、身体から分かたれている」<sup>228</sup>と述べ、魂が形相でありながら、質料である身体から独立して自存しうることを主張する。「天使博士の思想にそぐわない」『原因論』第 15 命題の教説は、まずは以上のような文脈でトマス知性論に持ちこまれたと言える。トマスは、人間の魂が形相でありながら、個別的に自存する実体でもありうることを主張するため、自己認識を自存の前提条件とする『原因論』第 15 命題を援用し、人間の魂による自己認識の可能性を積極的に認めようとするのである。

### 第 3 節 トマスにおける『原因論』第 15 命題の受容 (2) ——完全還帰の内実——

前節では、トマスが人間の知性的魂の自存を論証するために、『原因論』第 15 命題を根拠として、知性的魂の自己認識を主張する様子を見た。では、この自己認識の内容とはいったいどのようなものなのであろうか。

定期討論集『真理論』第 10 問題第 8 項において、トマスは、「魂がそれ自身を知るのは、本質を通じてであるか、或いは何らかの形象を通じてであるか」との間を立てている。この問題の異論解答においてトマスは、人間知性が何らかの形象を介して自らを知性認識する、という主にアリストテレスの説に則った異論の立場を部分的に認める形で、人間知性による二種類の自己知を区別しつつ、次のように述べている。

第六 [の異論] に対しては次のように言うべきである。[「知性は、諸々の他なるものを知性認識するのと同じ仕方で、自己自身を知性認識する」(*quod intellectus intelligit se sicut et alia*) という異論で挙げられた『魂論』第 III 卷<sup>229</sup>における] 哲学者 [アリストテレス] のかの言葉は、知性が自らについてその何であるかを知性認識することについて [言われたことであって]、知性が習態的 (*habitualiter*) に、自らについて、それが存在するか否かの観念を持っていることについて [言われたの] ではない。<sup>230</sup>

この引用から判明することは、トマスが人間知性による自己認識の方法として、二種類のものを考えていることである。まず人間知性が有する第一の自己認識についてであるが、トマスによれば、知性は習態的に、自らが存在するか否かに関する観念 (*notitia*) を、いわば漠然とした形で有している。この視点に立つ限りにおいて、トマスは、「質料から分かたれた [知性などの] 諸々のものにおいて、知性認識されるものと、それによって知性認識が行われるところのものとは同一である」<sup>231</sup>という『魂論』第 III 卷の記述を引いたうえ

<sup>228</sup> CDC, lec.15; tomus 4, 515: ‘anima cognoscit seipsam, ergo convertitur ad seipsam omniquaque, ergo est incorporea et a corpore separabilis.’

<sup>229</sup> 『魂論』第 III 卷 VIII 章 431b20-432a10 を参照。

<sup>230</sup> QDV, qu.10, ar.8, ra.6; tomus 3, 67: ‘Ad sextum dicendum, quod illud verbum philosophi est intelligendum, secundum quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habitualiter habet notitiam de se an sit.’

<sup>231</sup> Ibid., qu.10, ar.8, sc.3; tomus 3, 67: ‘[...] in his quae sunt separata a materia, idem est quod intelligitur et quo intelligitur[...].’ 権威とされているアリストテレスの見解については、『魂論』第 III 卷 VII 章 431b10 を参照。



で、魂は非質料的なものであるから、魂は魂自身の本質を通じて知られると述べる<sup>232</sup>。さらに、我々の魂がそれを通じて認識するところのあらゆる形象は、諸々の感覚的なものから抽象されたものである。ところが、魂がそこから魂自身の何性 (quidditas) を抽象できるような、そうした感覚的なものは存在し得えないので、魂は何らかの形象的な似姿 (similitudo) によって知られるものではない<sup>233</sup>、とトマスは述べる。

ところが、知性による知性自身を対象とした、形象を介さない知は、上の引用にあるとおり、知性が存在するか否かという観念 (notitia de se an sit) をもたらすのみであり、知性が何であるか (quidditas) に到達することはない。Cory は、知性が持つ自己の存在に関する以上のような漠然とした知を「自己意識」(self awareness)、ないし「活動する瞬間における活動者としての自己に関する、未分化の、第一人称的、前哲学的経験」(an indistinct, first-person pre-philosophical experience of oneself as agent in the moment of acting)<sup>234</sup>と説明している。知性が自らの存在について習態的な知を持つ場合、その知はいかなる形象を媒介にして得られるのでもない、とトマスは考えるのである。以上が、先の引用でトマスが述べていた、人間知性が本質を通じて行う自己理解の内実である。

知性による以上述べた第一の自己認識とは異なり、トマスは上の引用にあるとおり、知性が自らについてその何であるか (quidditas) を認識するという場合も想定している。これは知性が知性自身の本質を認識することであり、同じく Cory にしたがえば、「何性に関する自己認識」(quidditative self-knowledge) と呼ばれうる、「[知性的] 魂を外界の事物から区別する定義に関する [第一のものよりも] 発展的な理解」(a developed understanding of the definition that distinguishes the soul from all other things) である<sup>235</sup>。そしてトマスは、知性によるこの種の自己認識を、知性による命題形成ないし判断の際に必然的に伴うものとして想定している。以下にその内実を述べる。

トマスは知性の働きを、外界の事物の単純な何性を把握すること (apprehensio quidditatis simplicis)、および命題の要素の結合と分割 (affirmatio et negatio) ないし判断 (judicium) とに分けている<sup>236</sup>。これら二つの働きのうち、何性の把握においては、その把握自体の真偽性が問題になることはない。その理由は、トマスによれば真という概念 (ratio) は二つの異なった事柄 (或る事態と命題ないし判断) の合致 (adaequatio) に存する<sup>237</sup>が、何性の把握においては、可能知性とそれが把握した外界の事物の何性、つまり可知的形象とが完全に一つになっているので、いわばあらためて合致が生じる余地がないからである。これに対して、把握された事物の何性をもとに知性が判断を行う段階に至った場合、知性のうちに形成された判断は、先の何性の把握の場合とは異なり、外界に対応物をまったく持たない、知性に固有の或るもの (aliquid proprium) である<sup>238</sup>。そしてトマスによれば、この知性に固有のものである判断と、外界の事物 (事態) との合致こそが真理なのである<sup>239</sup>。

<sup>232</sup> Loc. cit.

<sup>233</sup> Cf. Ibid., qu.10, ar.8, rc.9; tomus 3, 68.

<sup>234</sup> Cory (2017), p.197.

<sup>235</sup> Loc. cit.

<sup>236</sup> Cf. *ISN*, ds.38 qu.1, ar.3; tomus 1, 101; *QDV*, qu.1, ar.3, ttA; tomus 3, 2.

<sup>237</sup> *QDV*, qu.1, ar.3, co.; tomus 3, 2.

<sup>238</sup> Loc. cit.

<sup>239</sup> Loc. cit.

ところが、知性の内なる判断と外界との合致であるところの真理が認識されるためには、知性の働きの本性、そして知性自身の本性が認識される必要があるとトマスは言う。

〔真理が〕知性によって知られるのは、知性が自らの現実的な働き (actus) を反省することに即してであり、それも、知性が自らの現実的な働きを認識する (cognoscere) ことに即してのみならず、知性がその現実的な働きと事物 (事態) との対比 (proportio) を認識する限りにおいてである。事実こうした対比が認識されるのはただ、当の現実的な働きの本性が認識されることによってのみであり、〔そうした知性の現実的な働きの〕本性が認識されるのはただ、現実的な働きの能動的始原、すなわち諸々の事物に適合させられるということがその本性に属する知性自身が認識されることによってのみである。ここからして、知性は自分自身を反省することにもとづいて真理を認識するのである。<sup>240</sup>

まず、知性が真理を認識するためには、知性の現実的な働きと事物 (事態) との対比が認識される必要があるとして、先に説明した判断と外界の事物 (事態) との合致の説が述べられる。これに続いて引用後半では、知性の現実的な働きと外界との対比が認識されるためには、当の知性の現実的な働き自体の本性、さらには知性自身が認識されていなければならないと述べられている。すなわち、この引用で述べられていることは、真理の認識に先立つ、知性による反省的自己認識の必要性であると言える。

さらにトマスは、知性の働きと事物 (事態) との対比の認識にはじまり、知性の働きそれ自体の認識を経て、知性それ自体についての認識へと至る、以上で説明した反省の様子を、「完全還帰」という語を用いて説明している。引き続き、定期討論集『真理論』から引用する。

〔知性的諸実体は、〕自らの外に措定されたものを認識することにおいて、或る仕方では自らの外へと発出するのであるが、自らが認識することを認識する、ということに即して、すでに自らへと還帰し始める。というのも認識の働きは、認識するものとされるものとの中間的なものだからである。しかしこの還帰は、それらが〔自らに〕固有の本質を認識することに即して完全なものとされるのであって、このことから『原因論』においては、「それ自体の本質を知るあらゆるものは、完全還帰によってその本質へと還帰するものである」と言われている。<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Ibid., qu.1, ar.9, co.; tomus 3, 6: 'Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.'

<sup>241</sup> Loc. cit.: '[...] in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.'

いま問題となっている『原因論』第 15 命題が引用され、「自らが認識することを認識すること」(*quod cognoscunt se cognoscere*)、すなわち先の引用で言われた、知性による自らの現実的な働きの認識が、完全還帰における中途段階とされ、この還帰は、知性が自らに固有の本質 (*essentia propria*) を認識することをもって完全なものとなる、とされるのである。

以上の考察から、トマスが「完全還帰」として述べている事柄の内実は以下のとおりであると言える。すなわち、外界の諸事物の形象把握とならぶ知性の主要な働きである判断は真理の把握にかかわるが、この判断が成立するためには、判断の働きそれ自体と外界との合致、ないし対比が知性によって認識されねばならない。そして、この合致や対比が認識されるためにはさらに、それらの働き自体の本性、そしてそれらの働きの能動的始原たる知性それ自体の本質が、知性によって認識されねばならない。このようにして、知性が自らの働きたる判断を成立させるべく、その根拠へと向かって反省的に回帰していく過程を、トマスは第 15 命題にならい、「完全還帰」と呼んでいると考えられるのである。

諸々の知性的存在者の序列にまつわるトマスの理解に照らすならば、人間知性は可知的な諸事物 (*res intelligibiles*) の類においては、「ただ可能態においてあるもの」(*ens in potentia tantum*) である<sup>242</sup>。ところが、トマスによれば、「任意のものが認識されうるものであるのは、それが現実態においてあることに即してである」<sup>243</sup>。したがって、人間知性の固有の対象が外界の物体的諸事物の本質である以上、それらの本質を現実認識することではじめて知性は現実化し、それ自体が現実的に可知的なものとなり、知性による自己認識もまた可能になるのである。知性はその本質を通じてではなく、その現実的な働きを通じて自己を認識する、とトマスが述べるとき<sup>244</sup>、意図されているのは以上の事柄だと言える。<sup>245</sup>

以上に述べたとおり、トマスは確かに人間の知性的魂の自存可能性や、知性の自己認識を主張するため、『原因論』第 15 命題に依拠しているが、その援用は限定的なものである。すなわち、トマスおよびトマスがその大筋を採用したアリストテレス的知性論において、知性の第一の対象が質料のうちにある普遍、つまり個別者に内在する形相であることから、トマスは第 15 命題に記された知性による自らの本質の新プラトン主義的直知という構造をそのまま採用することはなかった。むしろトマスは、第 15 命題の議論を以下のような形に変更したうえで受容した。すなわち先述のとおり、トマスによれば知性的魂がそれ自身の本質を通じて知りうるのは、知性自身が存在するか否かということのみであり、それ自身の何性については、それが外的な諸事物に関する知を獲得した後、それら外的諸事物の本質を把握する、自らの現実的な働きの本性の知を通じてはじめて知りうるのである。これに対してディートリヒの場合は、外界の事物の認識を問題とせずに、能動知性の自己認識を語る。この様子を以下に見ていく。

#### 第 4 節 ディートリヒにおける『原因論』第 15 命題の受容

以上のように、トマスは第 15 命題を自らの体系に合致する形に変容したうえで受容し

<sup>242</sup> Cf. *ST* 1, qu.87, ar.4, co.; tomus 2, 314; *QDV*, qu.10, ar.8, ra.4; tomus 3, 67

<sup>243</sup> *ST* 1, qu.87, ar.4, co.; tomus 2, 314: ‘unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu [...]’

<sup>244</sup> Cf. *QDA*, qu ar.3, ra.4, co.; tomus 3, 372-373.

<sup>245</sup> 本節を記述するにあたって、以下の文献を特に参考とした。稲垣良典『トマス・アクィナス「存在」の形而上学』、春秋社、2013 年。

ており、「完全還帰」ということで、トマスは知性的魂による、外界の事物の認識を前提とした反省的自己認識を考えていると言うことができる。このようなトマスに対し、本論文でもたびたび扱ってきたディートリヒは、以下に見るように、トマスに比して『原因論』の文脈により忠実な形で第 15 命題を受容している。

本論文ですでに検討したディートリヒの宇宙論は、『原因論』が書かれた際の原本である、プロクロス『神学綱要』の議論を採用したものであった。さらに、この種の宇宙論に組み込まれる人間の知性それ自体もまた、より下位の位階に属する諸存在者の原因となる新プラトン主義的なものであった。以上を勘案すると、ディートリヒはトマスの場合に比して、『原因論』に述べられた知性の自己直知の教説を自らの体系に組み込むことが容易であったと思われる。

第 2 章で述べたとおり、ディートリヒの考える人間の能動知性とは、それ自体の本質を通じて常に現実態にあり、常に作用している実体である。そしてこの作用とは、能動知性それ自体の本質を通じてそれ自体を知性認識するという作用に他ならない。そしてディートリヒは、能動知性が為すこの本質的作用（*essentialis operatio*）を説明するために、『原因論』第 15 命題を用いている。この様子を以下に検討してみたい。

『至福直観について』第 1 章において、ディートリヒはまず知性認識するもの（*intelligens*）と知性認識されるもの（*[id] quod intelligitur*）との同一性を言うアリストテレス『魂論』第 III 巻の記述を権威として引用する。さらにディートリヒは、[それ自体の] 本質を通じ [て常に現実態にある] 知性（*intellectus per essentiam*）、すなわちディートリヒの考える人間の能動知性に関して、その実体は本質において完全に単純（*omnino simplex in essentia*）であり、この種の知性が作用する際、それはいかなる外的本性も受容することがないと述べる。それゆえディートリヒによれば、能動知性の実体（*substantia*）、その知性的作用（*intellectualis operatio*）、そしてこの知性的作用の内的対象それ自体（*ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum*）という三者は同一であるとされ、能動知性の実体と、能動知性が自己自身に向かう知性認識作用とを区別することはできないと語られる<sup>246</sup>。そのうえでディートリヒは、問題の『原因論』第 15 命題を引用しながら次のように述べる。

それゆえに、[それ自体の] 本質を通じて現実態にある知性は、その知性的作用において、常にそれ自体のうちへと向けかえられているものである。『原因論』第 15 命題において、本質を通じて現実態にある知性であるあらゆる知性体について、それは完全還帰によってその本質へと還帰すると言われており、また第 13 命題が、あらゆる知性体はその本質を知性認識すると予め述べていたとおり、アウグスティヌスもまた『三位一体論』第 14 巻第 14 章において、我々の内なる精神の秘所と彼が呼ぶ本質を通じた知性について、同じ見解を提出している。すなわち、[精神の秘所ないし本質を通じて現実態にある知性は、] それ自体を常に知性認識するのである。<sup>247</sup>

<sup>246</sup> Cf. *De vis. beat.*, 1.1.3.(4); tomus I, p.26-27.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 1.1.3. (5); tomus I, p.27: ‘Est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus. Et sicut dicitur in *Libro de causis* propositione 15 de qualibet intelligentia, quae est intellectus in actu per essentiam, quod ipse est rediens ad essentiam suam reditione completa – praemiserat autem propositione 13, quod omnis intelligentia intelligit essentiam suam -, eandem etiam sententiam de intellectu per essentiam, quem in nobis vocat abditum mentis, videlicet quod se ipsum

先に指摘しておいたように、ディートリヒによれば、人間の能動知性は作用する際にいかなる外的本性も受容することがない。それゆえ、この引用にあるとおり、能動知性は何らかの受動によってではなく、その本質を通じて現実態にある（est [...] per essentiam in actu）のであって、もともと可能態にある知性が、認識対象を得て現実態に移行するといった事態は想定されていない。したがって能動知性は自らの作用を介してのみ実体化しているが、この箇所では考えられている能動知性は、常に現実態にあって作用しているものであるため、常に自らの作用を介して、実体として存在することになる。この結果として、能動知性において、その作用と実体とを区別することはできない。しかもその実体と区別されない作用は、能動知性が作用の際にいかなる外的本性も受容することがない以上、能動知性自身に向かうものでなければならない。上の引用に内在している論理は以上のものであり、こうして導出された能動知性の自己認識を説明するために、ディートリヒはアウグスティヌス『三位一体論』における議論と並んで<sup>248</sup>、引用にあるとおり『原因論』第 15 命題を引用している。

さらに第 2 章で指摘しておいたとおり、ディートリヒが想定する人間の能動知性は、自らの始原或いは原因たる神を認識することによって、その始原或いは原因たる神から発出していると同時に、また一方で、自らもまた可能知性に形相を授与し、可能知性を実体化せしめている原因なのであった。このことを承けてディートリヒは、能動知性の対象として三種類のものを措定する。その第一は、能動知性が自らの本質を受容する知性認識活動によって、そこから発出してくるところの始原（*principium, a quo procedit intelligendo, in quo consistit suae essentiae acceptio*）、すなわち神であり、第二は、始原たる神の認識にとまって能動知性が知性認識する、能動知性それ自体の本質（*sua essentia, quam intelligit*）、そして第三は、始原たる神を認識することや、始原から発出したものとしての自己を認識することと相即して認識される、存在者の総体（*universitas entium*）である<sup>249</sup>。しかしディートリヒによれば、能動知性はこれら三種類の対象を知性認識するために三つの知性認識作用を生じさせるのではなく（*non facit tres intellectiones*）、それらはただ一つの知性認識作用によって認識される。すなわち能動知性による神認識、自己認識、他の存在者の認識は同一の知性認識作用によるのであり、これら三種類の知性認識の一致は、能動知性がそこから発出する始原たる神が、認識のただ一つの現実的な働きによって神自身と他の全てのものとを知性認識することと同様のものとして理解される<sup>250</sup>。

以上の理解と並行して、ディートリヒにおける完全還帰もまた、人間の能動知性が本質を通じて行う自己認識のみならず、能動知性が自らの本質を通じて他の一切の被造物を知るという、能動知性の他者認識も意味する概念となる。ディートリヒは、『知性と可知的な

---

semper intelligit, ponit Augustinus *De Trinitate* 1. XIV c.14 de parvis. Secundum eum enim ibidem in abditio mentis mens faciat non aliquo alio, sed se ipsa [...].’

<sup>248</sup> 『至福直観について』でディートリヒはアウグスティヌス『三位一体論』を好んで引用しており、その回数は 65 回にも及ぶ。Vgl. Andrea Colli, ‘Augustin und die Aristotelischen Quellen in den Schriften des Dietrich von Freiberg’, in: *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, Freiberg, 2013, S.263.

<sup>249</sup> Cf. *De intellectu et intelligibili*, II 37. (1)-(4); tomus I, p. 175.

<sup>250</sup> Cf. *Ibid.*, II 38. (1); tomus I, p. 176.

ものについて』において次のように述べる。

〔能動知性〕それ自体の本質が、存在者の総体のうちで存在（*existentia*）の何らかの段階を占める全ての存在者の似像である限りにおいて、〔能動知性は〕それ自体と他のあらゆるものとを、当の本質を通じて知性認識するものである。また『原因論』第 15 命題において言われていることによれば、〔能動知性とは〕知性的な（*intelligibilis*）作用を通じて、それ自体の本質へと完全還帰によって還帰するものであり、これはその場所で註釈において言われていることに依拠している。<sup>251</sup>

ディートリヒはここで、人間の能動知性が本質上あらゆる存在者の似像であるとする、第 2 章で検討した知性理解を引き合いに出す。ディートリヒは諸々の知性も含めたあらゆる存在者を、知性や知性に抱懷された諸概念を意味する概念〔把握〕的存在者と、知性の外部にある実在的存在者とに区別していたが、この引用で *existentia* の段階を占める存在者と言われているものは、後者の実在的存在者に対応すると考えてよいであろう。能動知性において、自己の本質認識と、本質を通じた他者認識とが一なる知性認識作用であるがゆえに同一である、という先に確認した主張が、能動知性が自らの外なる存在者全ての似像であることをもって補足されている。Mojsisch が指摘するとおり、能動知性はその本質上、存在者である限りにおける存在者のいわば原像（*Urbild*）なのであり、能動知性は自己自身を知性認識することによって、他の全ての存在者を認識することができる<sup>252</sup>。そして引用に見られるとおり、能動知性が他の存在者を認識するのは自らの本質へといわば立ちかえることによってなのであり、その立ちかえりをディートリヒは完全還帰と呼んでいるのである。

この引用を検討することで、完全還帰という概念をめぐる思考が、トマスの場合とディートリヒの場合とで一見類似の様相を呈しているにもかかわらず、その内実が非常に対照的なものであることが判明する。トマスの認識論においては、先に述べたとおり、可能的に可知的なものである人間知性が自らを認識するにあたって、可能知性と呼ばれる知性の側面が可知的形象を受容し、現実的な働きを行うことで、現実的に可知的なものとならなければならない。そして知性の現実的な働きを知性自身が対象とすることから、知性はそうした現実的な働きの本性、ひいては知性それ自身の本性へと遡行的に反省を行う。ところが、こうした自己認識の端緒となる可知的形象の由来はといえば、外界を対象とした感覚認識の結果である可感的形象なのだから、トマスにおける完全還帰は、究極的には人間が知性の外側の世界を感覚認識することに依存しているとも言える。

これに対して、ディートリヒにおける完全還帰の場合、事態はまったく逆転する。すなわち、可能知性を実体化させる形相の由来が能動知性であることについてはトマスの場合と同様である。しかし第 2 章で見たとおり、ディートリヒにおける人間の能動知性はその形相を、外界を対象とした感覚認識から得るのではなく、能動知性があらゆる存在者の理

<sup>251</sup> Ibid., II.40. (1); tomus I, p. 177: '[intellectus agens est] intelligens se ipsum et omnia alia per essentiam, inquantum essentia sua est similitudo omnium entium secundum aliquem gradum existentiae in universitate entium et est, secundum quod dicitur propositione 15 *Libri de causis*, rediens per operationem intelligibilem ad essentiam suam reditione completa, secundum quod ibi dicitur in commento.'

<sup>252</sup> Vgl. Mojsisch (1977), S. 65.

念を抱懐する神の知性の像であるがゆえに、本質上自らのうちに抱懐している。この点において能動知性は、本質上あらゆる存在者の似像であるとされる。そして能動知性の本質とは、能動知性の知性認識対象であり、知性認識内容に他ならないのだから、能動知性は自らの本質認識を通じて、他のあらゆる存在者に関する知を獲得しており、それを可能知性へと伝達することになる。トマスにおいて、可能知性が可知的形象を受容することが知性の自己認識の端緒となっていたのとは異なり、ディートリヒにおいては、能動知性の神認識ないし自己認識によって得られた形相が、可能知性へと伝達される。この意味でディートリヒにおける完全還帰は、人間の知性認識に先立ってこれを根拠づける、いわば能動知性の根源的運動としての自己直知である。認識論の枠組み全体の相違にもとづいて、トマスとディートリヒとにおける「完全還帰」概念の相違が結果したと考えられる。

以上に述べた事柄から、外界の諸事物を対象とした認識を介した自己認識を述べたトマスの場合とは違い、ディートリヒが『原因論』第 15 命題を用いて述べたこととは、能動知性がそれ自体の本質的な作用として為す自己認識および他者認識であったと言えるのである。

## 第 5 節 神の知性の働きとしての完全還帰

前節では、ディートリヒが『原因論』第 15 命題の解釈によって、人間の能動知性がそれ自体を対象として行う自己認識作用を論じる点を見た。ではエックハルトは同じ『原因論』第 15 命題を用いて、人間知性に関するどのような主張を展開するのだろうか。エックハルトにおいて、「完全還帰」という概念が登場する際には、それが神の知性の作用として述べられる場合と、人間の知性の作用として述べられる場合とがある。二つの場合を順に検討していきたい。

まず、「完全還帰」が神の知性の作用として語られる場合には、旧約聖書『出エジプト記』3 章 2 節から 14 節の箇所において、神の名を問うたモーセに対して神が述べたとされる言葉、すなわち、「私は存在するところのものである」(Ego sum qui sum) という言葉の解釈をエックハルトは問題とする。これはエジプトに捕らわれていたイスラエルの民の代表者であるモーセの前に、神が顕現する場面であって、ホレブ山で羊を追っていたモーセは、炎をあげて燃えているが燃え尽きない柴の山を見る。これを不審に思っ近づき、神の名を問うモーセに対し、神は、「わたしはある。わたしはあるという者だ」と答えた、と『出エジプト記』には記されている。

新共同訳において「わたしはある。わたしはあるという者だ」と訳されたこの言葉は、エックハルトが参照したウルガタ聖書では Ego sum qui sum と訳されている。すなわち、直訳すればこの言葉は、「私は存在するところのものである」という意味の文言である。エックハルトによれば、この文言は、神の名、すなわち何性 (quidditas) や本質 (essentia) を問うたモーセの言葉に対し、「存在するところのもの」(qui sum) という存在言明が返答としてかえされたことをもって、神における存在と本質との同一性の証左であると理解される<sup>253</sup>。エックハルトは『出エジプト記註解』においてこの箇所に触れ、次のように述べる。

<sup>253</sup> 田島(1996)、45-47 頁を参照。或いは、C.F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, California, 2008, p.70 を参照。

存在するかという問いは事物の存在性 (anitas : 存在するかどうかということ) ないし存在について問うものであり、何であるかという問いは、すでに述べたように、事物それ自体の何性ないし本質を問うものであるから、それら両者は別の問いである。それゆえ、人間は何であるか、ないし天使は何であるかと問う人に対して、それは存在する、ないし人間は存在する、ないし天使は存在すると答えることは愚かなことである。しかし神においては存在性は何性そのものであるから、神は誰であり、ないしは何であるかと問う人に対して、神は存在すると答えることは適当である。というのは、神における存在は何性そのものだからである。<sup>254</sup>

神以外の存在者の場合には、その存在と本質とが区別されて考えられるので、「それは何であるか」の問いに「存在する」と答えることは「愚かなこと」(stultum) であるが、『出エジプト記』における神は、「何であるか」の問いに「存在する」と答えた。このやりとりが意味を為すものであるためには、神において存在性と何性ないし本質とが同一でなければならない、というのがこの引用の主旨である。エックハルトは具体的には、神が述べたとされる Ego sum qui sum という文言に二度含まれる sum のうち、二つ目の sum は Ego sum... ではじまる命題の述語 (predicatum propositionis) の一部であり、実体を示す言葉 (verbum substantivum) であるのに対し、一つ目の sum は、本質を表示する機能を持つ繫辞であると理解する<sup>255</sup>。すなわちエックハルトは、一つ目の sum の後に示される神の本質が、「存在するもの」という実体であることから、神における存在と本質の同一性を見るのである。

つづいて、以上のように理解された「存在するところのもの」という文言を、エックハルトは『シラ書註解』において、「否定の否定」(negatio negationis) という語で言い換えている<sup>256</sup>。

神自体において、否定はまったくいかなる場所をも有していない。というのは、神は「存在するところのものであり」(出 3:14)、「一なるものである」(ガラ 3:20) が、そのことは否定の否定だからである。<sup>257</sup>

第 1 章で指摘しておいたとおり、エックハルトによれば、あらゆる被造物は実体的形相 (forma substantialis) によって規定され、本質ないし何性を持ち、或るものとしてのみ存在する。あらゆる被造物は、当該のものであるのみのであって、同時に何か他のものであることはできない。この点で、「一切の被造物はそれ自体に一つの否定を携えている」<sup>258</sup>と言われる。以上を前提とすれば、先の引用で言われる否定 (negatio) とは、固有の本質ない

<sup>254</sup> In. Exod., n.18; LWII, 24, 2-6: '[...]propter hoc alia est quaestio an est, quaerens de anitate sive de esse rei, alia quaestio quid est, quaerens, ut dictum est, de quiditate sive essentia ipsius rei. Unde quaerenti quid sit homo vel quid sit angelus, stultum est respondere 'quia est' sive hominem esse sive angelum esse. In deo autem, ubi anitas est ipsa quiditas, convenienter respondetur quaerenti, quis aut quid sit deus, quod 'deus est'. Esse enim dei est quiditas'.

<sup>255</sup> Cf. ibid., n.15; LWII, 21, 1-6.

<sup>256</sup> 田島 (1996)、38 頁以下を参照。

<sup>257</sup> In Eccli., n. 60; LWII, 289, 5-7: '[...] in ipso deo nullum prorsus locum habet negatio; est enim 'qui est' et 'unus est', quod est negatio negationis.'

<sup>258</sup> Pr.21; DWI, 363, 5: 'Alle créâtûren hânt ein versagen an in selben.'



し何性を持つ被造物に必然的にそなわる、いわば自他弁別性を意味していると解釈できる。これに対して神においては、あらゆる被造物の範型となる理念がそのうちに存在しているが、第1章において述べておいたとおり、これらの理念は被造物に内在する形相と厳密に区別され、それらを有する神を規定するということがない。神は、「存在するところのもの」や「一なるもの」と言われているとおり、特定の何性や形相を持つものとして存在しているのではない。したがって神が「一つの否定を携える」ということはない。こうした文脈のうちで、エックハルトは、上記の *sum qui sum* における *sum* の反復に注目し、そこに神の神自身へ向かう還帰 (*redire*) を読み取るとともに、神における存在の非混合性や充溢を以下のように示そうとする。

第三に注目すべきは、「私は存在するところのものである」(*sum qui sum*) という [*sum* が二回言われている] この反復が、肯定の純粹さを示すものであり、神そのものから全ての否定的なものを排除していることである。さらにそれは存在そのもののそれ自身のうちへの、さらにそれ自身の上への或る種の反省的還帰を示しており、さらにそれ自身のうちなる滞留ないし固定化を意味している。<sup>259</sup>

[アウグスティヌスの言う善き善たる神は]「完全還帰によって自己自身のうちへと還帰するものである」。それゆえ「存在するところのものである」という語は、存在の非混合性と存在の充溢とを意味するのであり、それは上で言われているとおりである。

260

これらの箇所では、「存在するところのもの」という神に関する言表が、「肯定の純粹さ」(*purita[s] affirmationis*) を示すものであり、神から「全ての否定的なものを排除して」(*excluso omni negativo*) いるとされ、「存在するところのもの」と、先に述べた「否定の否定」との関わりが示唆される。そのうえでエックハルトは、「私は存在するところのものである」(*sum qui sum*) として *sum* が二度繰り返されている様子が、神による神自身に向けた「反省的還帰」(*reflexiva conversio*) を表していると解釈する。さらにエックハルトはこの反省的還帰を完全還帰と言い換えた後、「存在するところのもの」という表現が神における存在の非混合性 (*impermixtio*) と充溢 (*plenitudo*) とを意味すると結論する。

この箇所でエックハルトが念頭に置いていたのが、第二の引用でも明らかであるとおおり、本節で問題としてきた、『原因論』第15命題における完全還帰の教説であることには疑いがない。神における存在と本質との一致に加え、神的知性による自己自身への還帰、すなわち神の為す完全還帰をも、エックハルトは「存在するところのもの」という文言から読み取ろうとする。「完全還帰によって」神は自分自身へと還帰し、それ自身のうちで休息し、それ自身においてあり、存在そのものである。それゆえに、いかなる否定も神には適

<sup>259</sup> *In. Exod.*, n.16; LWII, 21, 7-10 : ‘Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem [...].’

<sup>260</sup> *Ibid.*, n.17; LWII, 23, 6-8 : ‘[...] super se ipsum »rediens reditione completa«. Sic li *sum qui sum* *impermixtionem* esse et eius plenitudinem indicat, ut dictum est supra.’

合しない」<sup>261</sup>とエックハルトは述べている。

## 第6節 神の像である人間知性の働きとしての完全還帰

前節では、アラビア由来の新プラトン主義的著作である『原因論』に見いだされる、知性の自己認識を意味する概念である「完全還帰」を、エックハルトが神的知性に適用する様子を見た。さらにエックハルトはこの完全還帰を、神の「像」(imago)である人間知性の働きとしても考えようとする。

エックハルトは『知恵の書註解』冒頭において、「素直な心で主を求めよ」と日本語では一般的に訳される聖書の文句、in simplicitate cordis quaerite illum における simplicitas を、直截に「単一性」と理解し、人間は「心の単一性のうちに」神を求めなくてはならないと言う。エックハルトによれば、ここで言われる、人がそのうちに神を求めるべき単一性とは、知性性 (intellectualitas) を意味している<sup>262</sup>。エックハルトによれば、その理由は以下のとおりである。すなわち、概念としての一と存在者が互換的に互い〔の内包〕を有する (convertibiliter se habere) ように、単一性と知性性は内容上互換可能であるからである<sup>263</sup>。さらにエックハルトによれば、「単一なもの」が、そして単一なもののみが、それ自身の総体としてその総体にむかって「完全還帰によって」還帰するのであり、それゆえ『原因論』によれば、単一なもののみが〔それ自体の〕本質によって、それ自身およびあらゆるものを知る<sup>264</sup>。すなわち、エックハルトは単一なもの、或いはそれと互換されるところの知性的なもののみが完全還帰を為すと述べているのであり、さらに、人間の心のうちにあって完全還帰を為す、単一かつ知性的なもののうちに、人間は神を求めるべきだと述べている。

さらにエックハルトは、以下に検討するとおり、こうした完全還帰を為す主体としての知性が神の像であると述べる。先に第3章において、人間の可能知性があらゆる任意の事物の可知的形象を受容しうることをもって神の「似像」(similitudo) と呼ばれることを指摘しておいたが、以下で検討する完全還帰を遂行する主体としての知性は、第3章で検討した似像としての知性とは別種の側面に着目して述べられたものである、とさしあたり言うことができる。

エックハルトはラテン語説教 49 のうちで、人間のうちにある神の像が持つ性質を八つの項目に分けて列挙している<sup>265</sup>。それらの概要を述べるならば、以下のとおりである。神の像は表現や湧出として、その範型たる神に由来しており（第四項目）、範型たる神と同等のものである（第一、三、六、八項目）。また像は範型が認識されることを目的として形成されている（第二項目）。しかし、エックハルトは第七の項目において、下に引用するように、以上のような特性に加えて「完全還帰」を行うことを、神の像としての人間知性に固

<sup>261</sup> Ibid., n.74; LWII, 77, 12, 78, 1: 'Super se ipsum »redit reditione completa«, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est. Nulla ergo negatio deo congruit [...].'

<sup>262</sup> Cf. *In Sap.*, n. 5; LWII, 326, 5-7. エックハルトによれば、知性性の第一の根源ないし根拠は単一性に他ならない。

<sup>263</sup> Loc. cit.

<sup>264</sup> Ibid., n.5; LWII, 326, 5-8, 327, 1-2: '»simplex« et ipsum solum redit se toto super se totum »reditioe completa«, et propter hoc — ex De causis — est sciens se ipsum et omnia per essentiam.'

<sup>265</sup> Cf. *Sermo XLIX*, n.509; LWIV, 424, 1-13, 425, 1-12.

有な特性として挙げている。

第七に、結果として必然的であるのは、像はただ知性的本性 (*intellectualis natura*) においてのみあり、そこでは同一のもの〔神と同一のもの、すなわち人間の知性、また神〕が「完全還帰 (*reditio completa*) のうちで」自分自身に向けて還帰する (*redire*) のであって、〔その際〕生むものは、他なる自己において、生まれたものないし子孫と一なる同一のものであり、生むものは他なる自己のうちで、他なる自己を見出すということである。<sup>266</sup>

前節において、エックハルトが神における存在の非混合性と充溢とを、神の完全還帰から導出する様子を確認した。引用箇所ではこのことを承けて、人間の知性的本性においてのみある神の像もまた、像によって真に (*vere*) 表現されるもの (*imaginatum*) <sup>267</sup>たる神が完全還帰を行うことと対応して、「完全還帰のうちで」自己自身にむけ還帰する」とされているのである。以上のように、神の像 (*imago*) である限りの人間知性の特性は、先に見た神の似像としての人間知性の特性とは明確に異なったものとして語られている。似像としての知性と像としての知性の関係性は後にあらためて考察するが、「心の単純性のうちに主を求めよ」と先の聖句にあったように、自己自身へと完全還帰する知性は、ドイツ語著作において人間が神を認識するためのいわば突破口として考えられていくことになる。

## 第7節 似像から像へ

「完全還帰」概念の内実が、ドイツ語著作のうちで最もまとまった形で語られているのが、ドイツ語説教第15番である。この説教は、「ある高貴な人間が、王の位を受けて帰るために、遠い国へ旅立つことになった」(*Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere regnum et reuerti*) という『ルカ福音書』の文言を主題としたものである。エックハルトは以下に見るように、この文言にある「人間」(*homo*) という言葉を特にとりあげ、「それを通じて人間が人間であるところの事柄」(*das der mensch da von ain mensch si*) とは何かについて考察する。すなわちこの説教の主題の一つは、Kern が指摘するとおり<sup>268</sup>、エックハルトなりの広義における人間の定義なのである。エックハルトはまず、自らの考えを述べる前に、アリストテレスが語ったこととして<sup>269</sup>、天使たちは諸々の像や形相によって (*mit bilden vnd formen*)、知性的な仕方 (*vernunftklich*) あらゆる被造物を認識するが、その認識は対象の区別 (*vnderscheid*) を伴うと述べる。そしてエックハルトが述べるアリストテレスの言葉によれば、人間もまたあらゆる任意の被造物の像と形相とを、区別とともに知性認識することができるのであり、この特徴こそが人間を人間たらしめるもの

<sup>266</sup> Ibid., n.10; LWIV, 425, 5-8: 'Septimo, consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit imago, ubi redit idem se "reditio completa" et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero.'

<sup>267</sup> Cf. ibid., n.10; LWIV, 425, 9.

<sup>268</sup> Cf. Udo Kern, 'Eckhart's Anthropology', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p.237.

<sup>269</sup> アリストテレスが「天使たち」の知性認識について語ったというエックハルトの主張は一見奇妙に思われるが、全集版の註釈は、エックハルトが念頭においているのが『形而上学』Λ巻8章における分離実体についての議論であるとする。Vgl. DWI, S.251.

である。エックハルトは次のように述べている。

まさしく以上のこと（天使たちが、諸々の像や形相によって、被造物をそれぞれの区別に即して知性認識すること）と同じように、人間も〔また〕知性によって、あらゆる被造物の諸々の像と形相とを、区別とともに知性認識する。アリストテレスは以上のことを人間について記したが、それは人間がそれを通じて「人間」であるところの事柄、すなわち人間があらゆる像と形相とを知性認識するということ〔を述べる〕ためであった。このことを通じて一人の人間は人間であるのである。以上が、アリストテレスが人間を規定することのできた、最も高貴な解釈なのであった。<sup>270</sup>

この引用で語られている事柄は、人間知性がある時々において、任意のあらゆる「像」、すなわち外界の事物の可知的形象を受容するという、アリストテレス的な知性論に基づく可能知性の受容性・受動性である。さらに、「このことを通じて一人の人間は人間である」と述べられていることから、エックハルトは可能知性を持つこの種の受容性、受動性を、アリストテレス的人間観の核心であると理解していたとすることができる。この種の知性認識は未だ完全還帰とは関係がなく、いわば人間が日常的に為す知性認識作用を語ったものであり、トマス主義的な知性論とも齟齬なく重ね合わせて理解されうるものである。

ところがエックハルトは以下に引用で示すとおり、こうした日常的な知性認識とは異なった特殊な知性認識の働きこそが、自らが定義する人間の本質であると語る。そこでは人間知性に固有の作用が、人間知性自らによる人間知性それ自体を対象とした自己認識、すなわち先に検討した完全還帰に他ならないと語られるのである。エックハルトは、先に述べられたアリストテレスによる見解と対照させる形で、自らの定義する人間性について、以下のように述べる。

ここで私もまた、「人間」とは何であるかということを示してみたいと思う。homo という言葉が示しているのは或る実体を与えられた人間であり、そしてこの実体が人間に、存在と生そして知性的な存在を与えている。知性的な人間は、自己自身を知性的なものとして知性認識するとともに、自己自身においてあらゆる質料と形相とから離脱している。この人間がより一層〔遠く〕あらゆる事物から離脱し、自己自身のうちへとより一層〔深く〕還帰すればするほど、すなわちあらゆる事物を明瞭に、彼の知性をもってして、彼自身のうちで、外側へと向かうことなしに認識することが程度を増すほど、その程度に応じて彼は一人の「人間」となるのである。<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> *Pr.15*; DWI, 249, 10-11, 250, 1-3: ‘Also verstat der mentsch vernunfteklichen aller creatur bild vnd form mitvnderschaidd. dis gab Aristotiles dem mentschen, das der mentsch da von ain mentsch si, das er allú bild vnd form verstat; darumb si ain mentsch ain mentsch. vnd das was die höchst bewisung, dar an Aristotiles bewisen moht ainen mentschen.’

<sup>271</sup> *Ibid.*; DWI, 250, 4-10: ‘Nun wil ich och wissen, was ain mentsch si. Homo spricht als vil als ain mentsch, dem substanci zu geworfen ist, vnd git im wesen vnd leben vnd ain vernünftiges wesen. Ein vernünftiger mentsch ist, der sich selber vernunfteklichen verstat vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen, ie me er abgeschaiden ist von allen dingen vnd in sich selber gekeret, ie me er allú ding clarlich vnd vernunfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mentsch ist.’

アリストテレスの主張、或いはアリストテレスのものとエックハルトが理解する主張に対して、エックハルト自身の考える人間の本质とは、あらゆる事物から離脱して (abgeschaiden) 自己自身の内へと還帰し、あらゆる事物を自らの知性によって、自らのうちで (in im selber) 認識すること、そして自己自身を知性的なものとして知性認識し (sich selber vernünftlichen verstat)、あらゆる質料と形相とから離脱している (abgeschaiden ist von allen materien vnd formen) ことである。ラテン語著作において神の像としての知性の働きとして述べられていた完全還帰を、エックハルトがここでも前提としていることは疑い得ないが、この箇所ではその完全還帰の内実が、新たにいくつかの特徴とともに語られている。それらの特徴の第一点目は、人間知性の自己認識が、第3章においても触れた離脱という事柄とともに語られていること、そして第二点目は、人間知性の自己認識において、人間は「あらゆる事物を…彼自身のうちで、外側へと向かうことなしに認識する」 (ällú ding [...] bekennet in im selber sunder uskeren) として、外界からの形象に依存しない知性認識が、自己認識と相即するものとして語られることである。これらの点に注意しながら、エックハルトの主張をさらに検討してみよう。

ここで私は言おう。知性認識の離脱が、形相も像もなしにそれ自体において、あらゆる事物を知性認識するということ、それも外へと向かうこともなく、それ自体の変化もなしに「この知性認識を行う」ということは、如何にしてありうるのだろうか。私は[答えて]言おう。このことは、知性認識の離脱にそなわる単一性に由来するのだ、と。というのも人間自身が自らにおいてより純粋な仕方ですべてであり、その人はあらゆる多様性を自分自身のうちにおいて、より純一な仕方では知性認識し、自らのうちにおいてますます不動のままに留まるのだからである。ボエティウスは言っている。神とは一つの不動なる善であり、自らのうちでとどまりながら、触れられ、動かされることなしに、あらゆる事物を動かしている、と。一つの単一なる知性認識は、自らのうちできわめて純粋であるので、それはこの純粋で露わな神的存在を、無媒介的に把握することができるのである。そしてこの「神的存在の」流出において、一つの単一なる知性認識は、神的本性をまさしく天使たちが行うのと同じように把握する。このことにおいて天使たちは、大いなる喜びを経験するのである。<sup>272</sup>

エックハルトは、「知性認識の離脱にそなわる単一性に由来する」 (von siner [= abgeschaidenhait des verstentniss] ainualtikait) こととして、外界からの形象に依存しない、自己認識と相即するような他者認識が成立することを説いている。ラテン語著作『知恵の書註解』において、完全還帰を為す知性の本性である知性性 (intellectualitas) と単純性

<sup>272</sup> Ibid.; DWI, 250, 11-19, 251, 1: 'Nun sprich ich: wie mag das gesin, das abgeschaidenhait des verstentniss sunder form vnd bild in im selber ällú ding verstat sunder uskeren vnd verwandlung sin selbes? Ich sprich, es kum von siner ainualtikait; wán ie luter ainualtiger der mentsch sin selbes in im selber ist, ie ainualteklicher er alle manigualtikait in im selber verstat vnd belibt vnwandelber in im selber. Boecius sprichet: got ist ain vnbeweglich gút, in im selber still stánd, vnberüret vnd vnbewegt vnd ällú ding bewegend. Ain ainualtig verstantniss ist so luter in im selber, das es begriffet das luter blos götlich wesen sunder mittel vnd in dem influuss enpfahet es götlich natur glich den engeln, dar an die engel enpfahend gross fröð.'

(simplicitas) とが互換可能な概念として語られていることは前節で見たが、このドイツ語説教でも同様の知性理解が展開されていると言える。

この引用においてエックハルトが語る完全還帰、人間知性の自己認識は、トマスの完全還帰とは内実を異にしていると言わなければならない。トマスにおける完全還帰とは、人間知性が外界の事物の可知的形象を受容するという自らの働きの本質を認識し、さらに働きを為す知性それ自体の本質について遡及的に反省を行うことであった。トマスにおけるこの種の完全還帰について、例えば稲垣は著書のうちで、トマスの思惟全体を「存在の形而上学」として定義し、完全還帰が人間による存在探求および神認識の過程において決定的な契機を果たしていることを指摘している<sup>273</sup>。しかしそのようなトマス理解を踏まえたうえでも、この箇所でも語られる完全還帰の内実はトマスのそれとは質的に相違していると言わざるを得ない<sup>274</sup>。というのも、トマスの完全還帰が外界の事物の可知的形象を受容を前提としていたのとは異なり、ここでエックハルトは「形相も像もなしに」行われる知性認識、すなわち外界の事物に由来する可知的形象に依存しない知性認識が、人間知性の自己認識と相即する、という事態を明確に語っているからである。

エックハルトのこの種の言説を解釈するためには、むしろディートリヒ的な完全還帰理解が思い起こされねばならないだろう。本章のディートリヒに関する節において指摘しておいたとおり、ディートリヒの想定する人間の能動知性は、その本質上神を認識してしまっており、神認識と相即した自己認識を介して、他の一切のものを認識するのであり、この種の自己認識と相即する他者認識の作用を、ディートリヒは完全還帰と呼んでいるのであった。このことを踏まえて引用箇所を検討するならば、エックハルトもまた、人間知性による特殊な認識の働きとして、知性が「純粹で露わな神的存在を、無媒介的に把握する」という知性による直接的な神認識、そして「形相も像もなしにそれ自体において」、「外へと向かうことなく」「あらゆる事物を知性認識する」という、自己認識と相即した他者認識を語っていることが判明する。

さらに注意すべきは、この箇所における人間知性による他の事物の認識について、それが「[知性] それ自体の変化なしに」(sunder [...] verwandlung) 生じると語られている点である。もしこの箇所でも語られる人間知性が、可知的形象などの知性自らの本質と異なる認識原理によって知性認識作用を遂行するのであれば、その際、知性はその認識原理を受動するのであり、知性の側に変化が生じるはずである。ところがエックハルトは、人間知性が行うこの種の特殊な認識においては、そうした変化が生じないと述べている。それゆえ、

<sup>273</sup> 稲垣 (2013)、72-73 頁、87 頁を参照。

<sup>274</sup> 確かに、トマスによれば、至福者たちの魂は死後、神の恩寵を受け、見るそれぞれのものをそれぞれのものの似像によって見るのではなく、「神の一つの本質によって」同時に見るとされる (Cf. ST 1, qu.12, ar.10; tomus2, 201.)。このいわゆる「栄光の光」(lumen gloriae) と呼ばれる恩寵の照明による死後の至福直観の説は、形象に依存しない知性認識を語る点で説教 15 の引用箇所に似るが、このことは人間の死後、質料と分離した魂が知性的認識の様態に関して離在的実体と完全に似たものとされた後に生ずる出来事である (Cf. SCG, lb.2, c.81, n.13; tomus2, 52)。本論文が問題とする説教 15 で語られる事態は、人間の死後の事柄として語られたものではないことから、本論文ではこの説教箇所をディートリヒ的知性論の枠組みを用いて解釈する方向をとった。トマスにおける死後の魂の認識については、以下を参照。井上淳「トマス・アクィナスにおける、人間の魂の離在的諸実体の認識について」(『南山神学』33 号、2010 年、165-192 頁)。

ここで想定されている人間知性は、ディートリヒの場合と同じく、他の一切の事物に関する知をあらかじめ本質的に有しており、自らの本質を認識することによって、他の事物を認識するのでなければならないと考えられる。繰り返しになるが、知性の認識対象が自己の本質でないならば、知性認識の際、知性の側に必ず他のものを受動することによる変化が生じるはずだからである。

以上のように、この箇所におけるエックハルトは、人間知性が無媒介的に神認識を行うこと、そして人間知性が自らの本質を介して他の被造物を認識することを語っている。さらにここで、他のドイツ語説教において、「神を認識することと神によって認識されることとは、そして神を見ることと神によって見られることとは、事柄に即して (*nâch dingen*) 一つである」<sup>275</sup>と述べられていることを考え合わせるならば、この種の知性が神を認識することによって神から発出するという、きわめてディートリヒ的な完全還帰理解を、シュトラースブルク時代の<sup>276</sup>エックハルトは前提としていたことになる。すなわち、説教 15 で語られる知性は、神を認識し神から発出することによって一切の事物の知を本質的に有しており、そうした知性自身の本質を認識することをもって、他者認識をもまた可能にするような知性なのである。

## おわりに

以上の事柄が意味するのは、端的に言って、Beccarisi や Palazzo が限定的であるとするアヴェロエス―ディートリヒ系列の結合理論の影響が、シュトラースブルク時代のエックハルトにおいて未だ根強く残存しているということである。ドイツ語説教のうちテキストの真正性において問題ないとされるものにおいて<sup>277</sup>、以上のようなディートリヒ的知性論の影響を色濃く残す言説が語られているということは、ここで強く指摘しておきたい<sup>278</sup>。

ただし一方で、Beccarisi 等の指摘を待つまでもなく、エックハルトが人間の日常的な認識の枠組みとしてトマス主義的な認識論を想定していたことは、本章で指摘したとおり確実であるし、さらに先の引用で挙げられていたように、人間が「知性によって、あらゆる被造物の諸々の像と形相とを、区別とともに知性認識する」、という日常的な知性認識の働きもエックハルトは認めている。このことに関して注意しておきたいのが、この種の日常的な働きを行うものとしての知性理解が、本章において指摘しておいた、神の似像として

<sup>275</sup> Pr.76; DWIII, 310, 1-2: 'daz ein ist nâch dingen: got bekennen und von gote bekannt ze sinne und got sehen und von gote gesehen ze sinne.'

<sup>276</sup> Vgl. die Anmerkung zur Pr.15; DWI, 242-243.

<sup>277</sup> このドイツ語説教 15 は、エックハルトの晩年、アヴィニョンにおける異端審問の際、審問官側が作成した異端の嫌疑のある諸命題の抜粋集に記録されていることから、間違いなくエックハルト本人の言説であるとされる。Loc. cit.

<sup>278</sup> このことについて、シュトラースブルク期のエックハルトの説教にいわゆる神秘主義的色彩が強まったことの背景に、ベギンたちや女性神秘家の影響を指摘する Brunn のような研究者も存在する。Emilie zum Brunn, 'Un homme qui pâtit Dieu' in: *Voici Maître Eckhart, Textes et Études réunis par Emilie zum Brunn*, Grenoble, 1994, p. 269-284 を参照。ただし Kampmann はこの問題に対して判断を保留している。Irmgard Kampmann, 'Eckhart und die Frauen' in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 7, hrg. v. Freimut Löser u. Dietmar Mieth, Stuttgart, 2014, S.123-130. 本論文が問題とする知性論的な主題に限っていえば、第 1 章で見たとおり、知性の存在がその他の存在者の存在に対し存在論上卓越するとの理解は、エックハルトの思想にパリ時代より一貫して見いだされる。

の人間知性の記述に符合するものであることである。すなわちエックハルトは『創世記註解』第 115 節において、人間の可能知性が可能的には任意のあらゆる可知的形象を受容しうるがゆえに、認識が生じる以前は完全に無規定である、とするディートリヒ的なアリストテレス理解に基づいて、人間知性の「本性」(*natura*)を考察していた。そしてエックハルトはキリスト教における教父時代からの伝統である「神の似像」論と、以上のように理解された可能知性論とを接続するのであった<sup>279</sup>。

このような人間知性の日常的な働きが、神の似像としての知性が為す事柄であるとするならば、神を無媒介的に認識するとともに、自己自身の本質を介して、すなわち完全還帰によって一切の被造物を認識するという知性の在り方は、神の像である限りの人間知性の働きを示したものであると考えることができる。というのも、前節で示したとおり、エックハルトによれば神の像は、完全還帰をその本性とする知性のうちにのみあるのだからである。約言すれば、エックハルトは、神の似像としての知性の在り方として、可能知性の受容性、受動性を考えている。この種の知性が為す働きは、外界の事物の可知的形象を介した知性認識であり、それは概ねトマス主義的認識論によって説明可能である。他方、エックハルトが人間知性を神の像であるとみなす際、その働きの中心となるのは知性の自己認識作用である完全還帰であって、この種の知性をエックハルトはディートリヒ知性論の影響のもとに考察しているのである。例えば前出の Beccarisi は、神認識に関するエックハルト知性論の核心を、人間知性が神に対して有する「開放性」(*openness*)や「可能性」(*potentiality*)、すなわちその可能的側面に置き、ディートリヒ的能動知性論との断絶を強調する<sup>280</sup>のであるが、以上の論考からすればこの種の理解は、人間知性が有する神の似像としての側面のみを取り上げている点で、一面的であることが分かる。

以上が本章の結論であるが、この結論をめぐっては、さらにいくつかの疑問が生ずる。本論文の序において述べたとおり、エックハルトは神認識へと向けられた人間知性を魂の火花と呼び、それが持つ存在論上の性格を「非被造的なもの」(*increateum*)と表現している。この文言に異端の嫌疑がかけられたことも前述のとおりであるが、ではエックハルトが人間知性の非被造性を語る時に意図していたことは何であったのだろうか。最後にこの問題を検討してみたい。

---

<sup>279</sup> Cf. *In Gen.I*, n.115; LWI, 270, 5-13, 271, 13-14.

<sup>280</sup> Beccarisi (2013), p.107.



## 第5章 非被造的知性

### はじめに

エックハルトは、魂のうちの創造されず、創造されることのできない (*ungeschaffen und ungeschepflich*)<sup>281</sup> 光や力、或いは火花<sup>282</sup>といったものについてドイツ語説教のうちでたびたび語っており、それらの文言は異端の嫌疑があるとして、エックハルトの死後、教皇勅書『主の耕地にて』(*In agro Dominico*) のうちで断罪されてしまう。さらにこの異端断罪と並んで事態を一層複雑にしているのは、後に触れるとおり、エックハルト自身が異端審問の期間中、自身が述べたとされる知性の非被造性の説を幾度か否定していることである。以上の事実をめぐり、エックハルトが果たして知性の非被造性を教えていたのかという点については、1920年代から激しい議論が為されてきた。その概略を述べるならば、非被造的な知性についての教説が或るドイツ語説教に集中していることから、それが聴き手によって後に書き足された (*von Zuhörern nachgeschrieben [werden]*) ものであって、エックハルト自身に帰するものではないとする Karrer<sup>283</sup> に対し、その翌年『パリ討論集』における知性と被造的存在の不一致を根拠に先述の Grabmann が反論<sup>284</sup>を行った。この Grabmann の主張に対し、さらに Karrer が審問期間中のエックハルトの言葉を根拠に再反論する<sup>285</sup>という経緯があった。

エックハルトはラテン語説教 29 のうちで、或る存在者が被造的であるか非被造的であるかを判別するための一つの方法があると説いている。エックハルトによれば、或る存在者がもし知性以外にいかなる存在も持たないのであれば、その存在者は非被造的であるとされる<sup>286</sup>。けれども知性以外の存在を持たない、すなわち存在と知性認識が一致する場合は、純粋な存在として他の存在者を生み出すことのできる知性<sup>287</sup>、すなわち神の知性の他に考えられない<sup>288</sup>。人間は人間の知性以外に人間の存在を有しているため、全体としての人間は当然被造的であると考えねばならない<sup>289</sup>。

<sup>281</sup> Vgl. *Pr.48*; DWII, 418, 1-11.

<sup>282</sup> Haas によれば、魂のうちの神的な部分を「火花」と表現することは、後期ストア派やグノーシス主義から見られる秘教的な伝統である。またエックハルトの「火花」概念は、オリゲネス恩寵論からの影響を受けているが、このことについては Rahner による次の古典的研究に詳しい。Vgl. Alois Maria Haas, 'Seelenfunken (scintilla animae)', in: *Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit*, Stuttgart, 2015, S. 293-326; Hugo Rahner, 'Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen' in: *Zeitschrift für katholische Theologie* Vol. 59, Nr.3, Innsbruck, 1935, S.351-359.

<sup>283</sup> Vgl. Otto Karrer, *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, München, 1926, S.323ff.

<sup>284</sup> Vgl. Martin Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgänge*, München, 1927, S.78ff.

<sup>285</sup> Vgl. Otto Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, Würzburg, 1928, S.27ff.

<sup>286</sup> Cf. *Sermo XXIX*, n.301; LWIV, 267, 13, 268, 1-4.

<sup>287</sup> ディートリヒは人間の能動知性が人間の魂に対して存在を付与する本質的原因 (*causa essentialis*) であると考え、これを実体 (*substantia*) であるとしている。Cf. *De intellectu et intelligibili*, II. 8. (1)-(5); tom. I, 151-152. しかしこの箇所に見られるように、エックハルトにおいて存在者を産出可能であるのは神の知性のみであるから、エックハルトがこのディートリヒ的な説明方式を採用しているとは考え難い。

<sup>288</sup> Cf. *Sermo XXIX*, n.301; LWIV, 268, 4-7.

<sup>289</sup> Cf. *ibid.*, n.301; LWIV, 268, 7-10.

それでは、全体としての人間は被造的であるが、この人間にそなわっている知性は非被造的である、とエックハルトは考えていたのであろうか。しかしこのような考えも、エックハルトは明確に否定している。異端の嫌疑をかけられた最中、エックハルトは、ケルンにおいて一般に向けて公の弁明を行うことになった。1329年2月13日に、ケートヴィッヒのヴォルテルス (Wolterus de Ketwich) という人物が記録したエックハルトの言葉として、次のようなものが残されている。

また私の知る限り、私は「前に述べたことと」同様に、次のことも述べておらず、また意図したこともない。すなわち、非被造的かつ創造不可能な魂の或るものがあるなどということは「述べていない」。というのもこの場合には、魂が被造的なものと非被造的なものから繋ぎ合わされてできていることになるからである。このような言説とは反対のことを私は書き、教えたのであって、もし或る人が「非被造的」、或いは「創造されざる」という言葉で、「それ自体創造されざるもの」ではなく「ともに創造されたもの」を言おうとしているのでない限り、「前述のことは真である」。<sup>290</sup>

もし被造的な魂に非被造的な知性がそなわっているとすれば、人間の魂は被造的なものと非被造的なものと合成体となるが、そのようなことは不合理である。知性はむしろ人間の魂と「ともに創造されたもの」(concreatum) であるとされていることから、ここでは知性があくまでも被造物であると主張されているのである。しかしそれならば、なぜエックハルトは著作や説教のうちでたびたび知性の非被造性について語っているのであろうか。本章ではこの問題を明らかにするために、『知恵の書註解』における以下のテキストから考察をはじめてみたい。エックハルトは人間知性が神の恩寵に与ることによって神の像となるという事態について、以下のように述べている。

知恵の光は、その知恵の本質からして物体によって受容され得えないのであるが、また自然における存在者としての理性的靈魂によって受容されることも不可能であり、それはただ知性である限りでの知性そのもののうちに受容されるのである。それというのもそのような知性は、「より上級でよりいっそう神的なもの」であるからであり、それによって我々は「神の類」であり、それによってわれわれは非被造的な神の像に即して造られているからである。<sup>291</sup>

本論文第3章で論じたとおり、エックハルトの考える人間知性は、一切の形相的規定性を欠いているという点をもって神の似像であり、さらに神の似像としての知性は、「寵愛を受

<sup>290</sup> *Acta Echardiana* (note 2), n.54; LWV, 549, 34-37: 'Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peccata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere: increatum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatum.'

<sup>291</sup> *In Sap.*, n.94; LWII, 428, 4-7: 'Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo <intellectu>, in quantum intellectus est, superius »aliquid« est et »divinius«, secundum quod 'genus dei' sumus, Act. 17, secundum quod ad imaginem sumus increati dei.'

けたものにする恩寵」とエックハルトが呼ぶ恩寵を受容することによって神の像となる。そしてこの種の恩寵は、エックハルトによれば、超自然的な存在者としての人間知性のうちにのみもたらされると理解されている。そして、以上の理解と同様の事柄が、この引用では「知恵の光」が知性である限りの知性そのもののうちに受容されると表現されている。

それゆえ、この引用に述べられている知恵とは、神からの恩寵付与によって人間が獲得するものであり、人間知性はこの知恵を有することによって神の像と呼ばれるとひとまずは理解することができる。このことについてはエックハルト自身がラテン語説教のうちで、「知恵は聖霊の賜物の中で第一のものである」<sup>292</sup>と述べていることから確認される。さらに引用末尾にあるとおり、こうした「知恵の光」を受容した知性を有することは、人間が非被造的な神の像に即して造られていることの根拠ともされている。

さてエックハルトは、神の恩寵によって人間にそなわることになる知恵について、それが存在、一性、真理、善性等のいわゆる超範疇的なものに準ずる概念であるとして、基体たる人間からいかなる存在も受容することがないと考える。このことを詳述するにあたっての前提として、まずエックハルトにおける超範疇的なものに関する理解を以下で確認する。

## 第1節 霊的完全性としての「知恵」

超範疇的なもの（transcendentia）とはアリストテレスにおける十の範疇を超えてあらゆる存在者に適用可能である諸概念である。この超範疇的なものについての体系的な議論が中世において最初に為されたのが、エックハルトにおよそ一世紀先だって生まれた総長フィリップス（Philippus Cancellarius Parisiensis）による著作、『善についての大全』（*Summa de bono*）<sup>293</sup>であった。総長フィリップスによるこの著作の目的は、当時南フランスを中心に隆盛を誇っていた異端、カタリ派に対する論駁であり、フィリップスはこの異端宗派に対して、神に固有なものであるのは超範疇的なものたる存在、一性、真理、善性等の諸概念であると論じたのである。この限りで、超範疇的なものに関する議論は、中世において登場した当初からいわゆる神名論としての性格を強く持つものであったとすることができる<sup>294</sup>。

このような思想史的背景を踏まえた場合、存在、一性、真理、善性等の超範疇的なものは、あらゆる任意の存在者に述語づけられうるという最大限に共通的な性質と、あらゆる存在者に存在、一性、真理、善性等を付与するところの神にこそ固有であるという、神における固有性とを併せ持っていると言することができる。エックハルトもまた同様の理解に

<sup>292</sup> *Sermo XXIV*, n.237; LWIV, 220, 7-8: '[...] sapientia est primum inter dona spiritus sancti [...].'

<sup>293</sup> この点に関しては超範疇的なものの思想史的研究を専門とする Aertsen の以下の研究を参照。Jan Adrianus Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden/Boston, 2012, p.109-127. ただし Aertsen は、エックハルトにおいて超範疇的なものが神の有する何らかの性質であることを超え、厳密な意味で神と等置されること（*Gleichsetzungen dieser Bestimmungen mit Got*）を指摘し、エックハルト以前の議論との差異を指摘している。以上の点については次の研究を参照。Jan Adrianus Aertsen, 'Die Bedeutung der Transzendentalbegriffe für das Denken Meister Eckharts', in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 5, hrg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart, 2011, S.34.

<sup>294</sup> 野邊春陽「超範疇概念と神名論——トマス・アクィナス I *Sent.* 8.1.3.による——」（『哲学・科学史論叢』第19号、2017年、133-151頁）、133頁。

立ったうえで、存在、一性、真理、善性という四つの概念が、本来的には神に適合する (*proprie deo conveni[re]*) のものであると同時に、全てのものによって分有される共通のもの (*communia participata ab omnibus*) であると述べる<sup>295</sup>。

さてエックハルトは、以上のような超範疇的なものと附帯的な概念との相違について語っている。『三部作に関する全般的序文』においては以下のように述べられている。

第一の事柄は次のとおりである。諸々の一般的名辞、すなわち存在、一性、真理、知恵、善性そして同様のものについて、それらは決して諸々の附帯的なものの様態と本性に即して表象され、判断されてはならない。諸々の附帯的なものは、基体において、基体を通じて、基体の変容を通じて存在を受容しており、基体よりも後なるものであり、基体に内在することによって存在を受容している。[…中略…] これに対し、上記の一般的なものに関しては、事情がまったく異なる。<sup>296</sup>

この箇所においては超範疇的なものである存在、一性、真理、善性等が挙げられ、それらが一般的名辞 (*terminus generalis*) として、諸々の附帯的なものから区別されなければならないと説かれている。エックハルトはこうした一般的名辞を、また霊的完全性 (*perfectio spiritualis*) と呼称する場合もあるが、内実は同様である。エックハルトによればこの種概念は、以下の点で附帯性と区別されなければならない<sup>297</sup>。すなわち、例えば白色や味などといった附帯性がそれ自体として存在を有することはなく、むしろ附帯性はその存在を基体から受け取っている。これに対し、存在、一性、真理、善性などの一般的名辞や霊的完全性は、「それ自身に属する何物をも基体からは決して受容することがなく、むしろその種のものである限りにおける全存在そのものを基体に与える」<sup>298</sup>とされる。

例えば白い壁の持つ白さは、壁という実体に附帯する形でのみ存在しうるのであって、この限りで壁の白さはそれ自体の存在を有していない。これに対し、存在、一性、真理、善性などの諸概念は先述のとおり「全てのものによって分有される共通のもの」であるから、白い壁もまたこれらの概念が表示する属性を欠いては存在することができない。このように考えるならば、これら一般的名辞が表示する存在、一性、真理、善性は、附帯性の場合のように壁から存在を受け取っているのではなく、壁がそれらなしでは存在できない以上、むしろ壁に存在を与えるところのものであると理解できるのである。

エックハルトは以上のように、存在、一性、真理、善性等の超範疇的なものと、白色や味などの附帯性とを区別するのであるが、ここで注目すべきは、引用にあるように、いま問題となっている「知恵」について、それが伝統的には超範疇的なものに含まれないにもかかわらず、この種概念に含めて論じられていることである。一般的名辞ないし霊的完

<sup>295</sup> Cf. *In Ioh.*, n.512; LWIII, 443, 5-7.

<sup>296</sup> *Prologus generalis in Opus tripartitum*, n.8; LWI, 152, 8-15: 'Primum est quod de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate, sapientia, bonitate et similibus nequaquam est imaginandum vel iudicandum secundum modum et naturam accidentium, quae accipiunt esse in subiecto et per subiectum et per ipsius transmutationem et sunt posteriora ipso et inhaerendo esse accipiunt. [...] Secus autem omnino se habet de praemissis generalibus.'

<sup>297</sup> Cf. *In Sap.*, n.41; LWII, 362, 3-7, 363, 1-11, 364, 1.

<sup>298</sup> *Ibid.*, n.41; LWII, 363, 10-11: '[...] in nullo penitus accipiunt quidquam sui a subiecto, sed potius dant subiecto totum suum esse in quantum huiusmodi [...].'

全性としての知恵が超範疇的なものに準ずる扱いをされる理由について、エックハルト自身が明確に語ることはないが、そこには以下に述べる理由があると考えられる。すなわち、知恵とは人間の知性のうちへと、神の恩寵によって付与されるところのものであるのだが、しかしこの恩寵による働きかけとは、第3章において確認しておいたとおり、或る種の仕方における神的存在の付与に他ならない。それゆえに、人間にそなわる知恵は、それが神から付与されている限りにおいて、他の一般的名辞が表示する属性と同様、基体としての人間から存在を獲得することはないと考えられる。以上の理解に立ったうえで、エックハルトは簡潔に、霊的完全性である知恵が基体から存在を受け取ることはなく、それはむしろ基体に存在を与えているのであり、基体は霊的完全性に附加されることによってはじめに形成されると述べている<sup>299</sup>。

重要なのは、第3章で見た人間知性に受容される神からの恩寵である知恵が、その知恵の基体である人間からは存在を受け取っておらず、むしろ人間知性が知恵を受容した際には、霊的完全性である知恵によって人間知性があらしめられることになるという点である。以上がエックハルトの言う人間知性の非被造性の内容の一つであると考えられる。

## 第2節 作用因、目的因、形相因

前節では、人間知性が神の恩寵によって獲得するところの霊的完全性である知恵が、エックハルトにおいては超範疇的なものと同列に考えられることにより、その知恵自体は基体たる人間からいかなる存在も受け取ることがないと理解される様子を見た。さらにエックハルトは霊的完全性が非被造的であることの理由として、人間が保有する霊的完全性がいわばそれ自体として考察された場合に、その完全性自体は神のうちにある非被造的な理念の反映であって、その限りで被造性を持たないことを、アリストテレスの四原因をめぐる考察から示そうとする。この様子を以下で論じる。

エックハルトは『提題集序文』において、或る存在者が有する存在の原因は、アリストテレスの四原因、すなわち作用因、目的因、質料因、形相因それぞれの観点から、異なった視点で考察されうるものであると述べる。エックハルトによれば、存在者が有する存在はただ一つのものであって、異なる原因から与えられた異なる存在の複合ではないが、いわば観点の変更によって、作用している原因性に即して様々な仕方で理解されることができ<sup>300</sup>。すなわち、エックハルトは以下に述べるように、アリストテレスの四原因のうち作用因と目的因とを、創造に際して存在者がそれらにしたがって被造的存在を与えられるところの外的原因であると理解する一方、形相因を、それによって存在者が本質や何性を獲得する内的原因であると理解するのであり、このような思弁をエックハルトはディートリヒから受容している。

ディートリヒは『範疇的諸事物の起源について』のうちで、アリストテレスおよびアヴェロエスを権威として、四原因のうち作用因と目的因とを形而上学の領域から排除することを提唱している。その理由は、目的 (finis) というものが獲得されるべき善の理念 (ratio boni) であり、作用はこの善の理念たる目的を獲得するために生ずるものであるが、厳密な意味での形而上学が対象とする事物は、例えば数学的なものがそうであるように、善の

<sup>299</sup> Cf. Ibid., n.74; LWII, 404, 5-10.

<sup>300</sup> Cf. *Prologus in Opus propositionum*, n.24; LWI, 180, 6-13, 181, 1-2.

理念を持つことはないからである。こうした原因理解にもとづいて、ディートリヒは次のように四原因を、本質の外部にあって存在者に存在をもたらす作用因や目的因と、本質を通じて事物を構成する形相因とに二分している。ディートリヒによれば、作用因や目的因は事物の本質の外部に (*extra essentiam rei*) あるので、事物の本質にかかわることはなく、むしろ事物をその存在において (*rem in suo esse*) 構成する (*constitu[ere]*)。それに対して形相因は事物の本質の内部に (*intra essentiam eius [= rei]*) あり、本質を通じて (*per essentiam*) 事物を構成する<sup>301</sup>。

以上のディートリヒ的な四原因理解に則り、エックハルトもまた以下に述べるように四原因を内的原因と外的原因とに二分する。エックハルトによれば、例えば「人間は動物である」という命題において、ある (*est*) という語は主語と述語を結合させる繫辞であって、人間の現実存在を意味するものではなく、人間と動物という概念の包摂関係を表示している。したがって、もし仮に人間が世界に一人として現実には存在しないという事態が生じたとしても、「人間は動物である」というこの命題が偽とされることはない<sup>302</sup>。以上のように、エックハルトはディートリヒと同様、存在者の有する本質や何性と現実存在とを区別する。さらにエックハルトによれば、以上のように存在と区別されるところの本質が存在者が獲得する際、作用因や目的因は機能していない<sup>303</sup>のであり、それらの役割はむしろ存在者が神から被造的な存在を獲得することにある。この理解からエックハルトは、作用因および目的因を外的原因 (*causa extrinseca*) と呼び、被造物に実体的形相や本質をもたらす内的原因であるところの形相因から区別する<sup>304</sup>。「諸々の被造物を産出することは、様態からすれば形相的な創造ではなく、作用〔因〕や目的〔因〕による創造である」<sup>305</sup>とエックハルトが述べる時、以上のような事柄が想定されている。

四原因に関する以上のような理解に立ったうえで、エックハルトは本質的始原論にもとづいて、始原が始原から生み出されたものに対して有する原因性が四原因のうちいずれに該当するかについて考察している。エックハルトは、第1章において確認しておいたとおり、存在者を生み出す知性である本質的始原において、生み出されるところの存在者は理念として先在していると考えている。『知恵の書註解』第21節においては次のように言われている。

第三に注目すべきことは、事物はその本質的ないし本源的原因においては存在を有しておらず、同様に「造り手たる職人の」技術においても知性においても存在を有していない。すなわち、精神のうちにある家は家ではなく、熱は太陽のうちにあって、運動や光のうちに熱はない。これに対し、それらが家の存在や熱の形相的存在を受け取るのは、それらが原因から作用因によって外部へ生み出され、引き出される限りにおいてである。さらに、全てのものは第一原因としての神のうちにあっては知性的な仕方においてあり、職人の精神のうちにあっては知性的な仕方においてある。それゆえに、

<sup>301</sup> Cf. *De orig.*, 1, (2)-(4); tom. III, 138.

<sup>302</sup> Cf. *In Sap.*, n.20; LWII, 341, 6-12, 342, 1-2.

<sup>303</sup> Cf. *Ibid.*, n.20; LWII, 340, 12, 341, 1-4.

<sup>304</sup> Cf. *Ibid.*, n.20; LWII, 341, 5-6.

<sup>305</sup> Cf. *In Ioh.*, n.342; LWIII, 291, 9-10: 'Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio.' 全集版の独訳にしたがい、「作用〔因〕」、「目的〔因〕」と訳出した。

全てのものは原因によって外部へと引きだされ生みだされて、かくて存在するようになる場合にのみ、何らかのそれ自身の形相的存在を有するようになるのである。<sup>306</sup>

この引用において本質的ないし本源的な原因 (*causa essentiali[s] et originali[s]*) と呼ばれているところのものは、第1章で検討した本質的始原と同様のことを指していると考えてよい<sup>307</sup>。ここで述べられている事柄のうち重要であると考えられるのは、或る存在者は、それを生み出す本質的原因ないし本質的始原のうちにおいて、知性的な仕方では存在しているのであり、それらが被造的世界において持つような存在は有していないということである。

第1章において述べたとおり、エックハルトによれば、知性である本質的始原のうちにおいて、そこから生みだされる被造物は、始原そのものと同じ知性的な様態において、理念として存在している。この意味において、本質的始原のうちで被造物が存在するのはより高貴な様態において (*in nobiliore modo*) である。また『パリ問題集』をめぐる説明しておいたとおり、エックハルトは神において知性認識と互換されうような神的存在を存在の純粋性 (*puritas essendi*) と呼び、これを被造物が有する存在である「これこれの存在」 (*esse hoc et hoc*) と区別したうえで、後者の意味での存在が神に適合することはないと論じている。この引用で本質的原因ないし本質的始原のうちにおいて被造物が存在を有していないと述べられる際には、被造的存在と神の知性の持つ存在とを区別する以上のような急進的な知性神学が背景に存している。エックハルトが端的に述べている言葉を引用するならば、「被造的事物の理念は被造的ではなく、それ自体としては創造可能なものではない」<sup>308</sup>ということになる。

さて、以上の事柄に加えて注目すべきであるのは、本質的原因ないし本質的始原から被造物が生み出されるにあたって、諸々の原因のうち、特に作用因の働きが機能するとされている点である。先述のとおりエックハルトは作用因と目的因とが外的原因であって、創造の際に被造物が被造的存在を獲得するのはこれらの働きによると理解している。本質的始原のうちにおいて、被造物は知性的な仕方であるのであり、被造的な存在を有することはないが、それが神の知性のいわば外側に生み出されるにあたって、作用因が機能することにより、形相的な或いは被造的な存在を付与されるとエックハルトは理解していることになる。

アリストテレスの四原因をめぐる以上のような理解を踏まえた場合、エックハルトが異端審問に際して、非被造性について書き残した以下のような文言も理解可能なものとなる。

---

<sup>306</sup> *In Sap.*, n.21; LWII, 342, 5-12: ‘Rursus tertio notandum quod res in sua causa essentiali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua nec in intellectu. Domus enim in mente domus non est, calor in sole, motu sive lumine calor non est. Esse autem domus vel esse caloris formale accipit, in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in deo tamquam in causa prima intellectualiter et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint.’

<sup>307</sup> ただし第1章で指摘したとおり、ディートリヒの本質的原因が諸々の知性体を意味しているのに対し、エックハルトは本質的始原について、それが本来的にはあらゆる被造物を生み出すところの神の知性を指すと理解している。この引用でエックハルトは家を建築する職人や太陽といった、技術や自然に関する事柄をも同様の構造で語ろうとしているため、本質的始原よりも広い外延を持つ本質的原因という語を用いたとも考えられる。

<sup>308</sup> *Ibid.*, n.22; LWII, 343, 1-2: ‘[...] rerum creaturarum rationes non sunt creatae, sed nec creabiles ut sic.’

第三命題において、「善人は善人である限りにおいて、その全存在を非被造的な善性から受け取る」云々といわれていることについて。このことは真であるというべきであろう。このことは確かに作用的に真であるが、さらに形相的にも、それに習慣的に内在する善性から「善人はその存在を受け取るのである」。実際、このように、物的なものにおいても、壁は作用的には塗装する者によって、さらに形相的には色によって色をつけられるのである。<sup>309</sup>

このテキストにおいては超範疇的なものである善を有する人間である善人が問題となっているが、これを説明するためにエックハルトが提出している例は、色という附帯性とこれを有する壁の比喩であり、そのことがこのテキストの読解をやや困難なものにしている。まず引用末尾の例についてであるが、先述のとおり、色のついた壁における色は、作用因的に見られた場合、その壁に色を塗る人を原因として持つ。しかしながら形相因的に見られた場合、その原因は色の形相そのものであるとエックハルトは理解する。

ところが、先に超範疇的なものやそれに準ずる諸概念一般について指摘しておいたとおり、これら諸概念が基体から存在を受け取るということはない。このテキストの場合において、善という概念は基体たる人間からいかなる存在をも受け取っておらず、むしろ善人を善人として存在せしめているのがこの善性である。

というのも先に確認しておいたとおり、エックハルトは存在、善、知恵などの一般的名辞が表示する概念と、色や味などの附帯性とを区別して考えており、そしてその区別は、一般的名辞によって示される概念が基体に存在を付与しているのに対し、附帯性は基体から存在を有しているという点に内実を持つからである。このような根拠にもとづき、善人がその存在を非被造的な善性から受け取るということは、上に述べられているとおり作用因的にも形相因的にも真であるとされる。すなわちエックハルトによれば、善人は他の原因に依らず、非被造的な善性からのみ、その存在を受け取ると述べるのが真である。

しかし、ここで以下のような疑問が生ずる。すなわち、エックハルトの言う「善人である限りにおいて」の善人がただ非被造的な善からのみ存在を付与されることはよいとしても、善人もまた一人の人間である以上、例えば被造的世界における父や母といった二次的、附帯的原因をもまた有するはずである。もしそのようであるとすれば、善人がただ非被造的な善からのみ存在を付与されるとは言えなくなるのではないか。この疑問に関して、「である限りにおいて」(in quantum) という語が持つ機能を指摘しておきたい。この「である限りにおいて」という語は、「その語から疎遠な全てのものを排除する」(exclud[ere] omne alienum a termino)<sup>310</sup>機能を持つと理解される。

エックハルトによるこの理解を踏まえれば、「善人は善人である限りにおいて、その全存在を非被造的な善性から受け取る」と述べられたとき、この「である限りにおいて」という語は、善人が有するであろう諸々の二次的原因にまつわる観点を排除(excludere)し、

<sup>309</sup> *Responsio ad articulos sibi impositos I*, n.108; LWV, 287, 1-4: 'Ad tertium cum dicitur: »Bonus in quantum bonus totum suum esse recipit a bonitate increata« etc. Dicendum quod verum est effecti[t]ive quidem, formaliter autem a bonitate habitualiter inhaerente. Sic enim in corporalibus paries est coloratus a pictore effecti[t]ive, formaliter autem a colore.'

<sup>310</sup> Cf. *Acta Echardiana*, n.89; LWV, 585, 10.



ただ善人の有する善にのみ論点を収斂させる働きを担っていると言える。

引用において、壁の場合についてエックハルトが語っていたように、作用因的に見れば色のついた壁の原因は塗装者であり、善人の原因は例えば善人の父母であると考えることが当然である。ところがエックハルトは「である限りにおいて」という語を用いることによって、いわば作用因的観点を議論から排除し、ただ善の形相にのみ着目する。そうすると、先述のとおり善が超範疇的なものの一つに数えられることから、善が善人へと自身の存在を付与することによって善人を存在せしめるという、先述の理解が結果するのである。

総合するならば、「である限りにおいて」という語は、形相因的観点、或いは形而上学的観点を導入するための告知とでも呼ぶべき役割を果たしている。形相因は神の知性の内なる非被造的理念を映しこんだ本質的かつ内面的な原因として機能し、Flasch の言葉を借りれば<sup>311</sup>、被造的世界の存在者を「永遠の相のもとに」(sub specie aeternitatis) 把握することを可能にしていると言える。

## おわりに

エックハルトによれば、基体から存在を受け取ることがないという在り方は、或るものの像に固有の存在様態であるとされる。第3章末尾で確認しておいたとおり、像とは神的三位一体において父の全存在と本性とを受容している子の在り方を一般化する形で導入される概念であるから、像は常にそれが由来する範型との関係において考察されるとともに、範型のみから全存在を受容するとされる。このような理解に立つて、エックハルトは次のように述べている。

像はそれが像である限りにおいて、自らのいかなるものをも、その像が存在する基体から受け取るのではなく、その全存在をそれが像である [もとの] 対象 [すなわち範型] から受け取る。<sup>312</sup>

像である限りにおける像は、その像がそなわっているところの基体から存在を受け取ることとはなく、むしろその全存在を像が由来する対象、すなわち範型から受け取ると書かれている。このことの例としてエックハルトは、知恵と並んで霊的完全性に含まれる、神のうちにある義 (iustitia) と、この義を保有する人間である義なる者 (iustus) との関係を挙げている。エックハルトによれば、義なる者である限りにおける義なる者は、本性において神の内なる義そのものと同一であり<sup>313</sup>、ペルソナにおいてのみ義そのものと区別されるような、義そのものから生まれた子に他ならないとされる<sup>314</sup>。すなわち、範型としての神の義に対する像として人間が有する義は、基体としての人間からではなく、神の義からのみその全存在を受け取り、神の義と同名同義的な関係に立つというのがエックハルトの理解である。

以上のことを踏まえたうえでエックハルトは、「像は、その概念と固有性からして、作用

<sup>311</sup> Kurt Flasch, 'procedere ut imago', in : *Abentländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1986, S.127f.

<sup>312</sup> *In Ioh.*, n.23; LWIII, 19, 5-6: 'Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit a objecto, cuius est imago.'

<sup>313</sup> Cf. *In Ioh.*, n.16; LWIII, 14, 6-10.

<sup>314</sup> Loc. cit.

因や目的因が沈黙している場合における或る種の本質的産出 (*formalis quaedam productio*) であり」<sup>315</sup>「形相的流出」(*formalis emanatio*)<sup>316</sup>であると述べ、像である限りにおける像の持つ特性をあらためて定式化している。すなわち、「である限りにおいて」という語によって作用因的観点が排除されてはじめて、或る存在者を、範型から創造 (*creatio*) によらず「産出」ないし「流出」として生み出された像として把握できる。「である限りにおいて」という言葉は、被造的世界の存在者の保有する霊的完全性を神の像として理解するために必須の観点を導入するものであると言えるのである。

エックハルトの言葉どおり、人間の知性は魂とともに神によって創造された被造的なものである。けれどもここに形相因的視座を導入し、「知性である限りにおける知性そのもの」(*intellectu[s] in quantum intellectus est*) として人間知性を考えるならば、この知性に対して恩寵によって与えられる知恵は霊的完全性として、基体である人間からはいかなる非被造的存在も受け取ることがなく、かえって神のうちにある非被造的な理念を範型として持つ。エックハルトはディートリヒ的な四原因解釈を踏まえて形相因に着目することで、作用因的には魂と「ともに創造された」被造的なものでありながら、形相因的には非被造的なものとして知性を理解することができたのだと考えられる。

---

<sup>315</sup> *In Sap.*, n.283; LWII, 615, 12, 616, 1-2: 'Imago autem ex sui ratione et proprietate est formalis quaedam productio in silentio causae efficientis et finalis, quae proprie creaturam extra respiciunt et significant ebullitionem.'

<sup>316</sup> *Loc. cit.*

## 結——「消えることなき火花」——

以上、本論文では、ディートリヒ的知性論の影響を考慮したうえでエックハルトのテキストを再読することによって、いわゆる「本質的始原論」を中心としたエックハルト思想をドイツ・ドミニコ会の伝統に連なる知性神学として再読解し、そこから翻って、人間知性の存在性格や神認識における人間知性の働きに関するエックハルトの理解を解明することを試みた。判明した事柄を以下に述べる。

まず第1章において、ディートリヒの本質的原因論とエックハルトの本質的始原論との比較を行った。ディートリヒの本質的原因論は新プラトン主義的流出構造をとる宇宙論の一環として登場しており、その主張の根幹は、知性や知性に抱懷されるものの存在が、それ以外の存在者の存在に比して原因としての卓越性を有すると考える点にある。エックハルトはこの点を明確に引き継ぎながらも、独自の変更を加えて自らの本質的始原論を構築している。その変更点とは、知性である始原と始原から生み出されたものとの間に「同名同義的」な関係が成立しようとする点であって、これは本質的始原論によって神的三位一体における父の位格と子の位格との関係をも考察しようとするエックハルトの態度から結果している。

本質的始原論を以上のように理解した場合、その眼目は、始原である知性と知性から生み出されたものとの間に「類比的」な関係性と「同名同義的」な関係性という二種類の関係性が成立しようという点にある。このうち、生み出すものとしての知性に卓越性を認める前者の観点は、神において知性或いは知性認識が存在に対して優越すると主張する『前期パリ討論集』にはじまり、神的存在と被造的存在との類比を説く後年の著作にまで一貫していると見ることができる。また後者の観点は、神の知性と、神認識に向けられている限りで神の「似像」や「像」と呼ばれる人間知性との関係が説かれる際の背景となる。

次いで第2章においては、トマスのもと明確な対称を為すディートリヒ知性論の概要を示した。知性的魂に附帯する能力として人間知性を理解するトマスの場合とは異なり、ディートリヒは人間知性論を新プラトン主義的流出構造のうちで展開するとともに、能動知性についてはそれが本質上自己認識を行う実体であると理解し、人間の知性認識全般の根拠を能動知性によるこの自己認識に求める。ディートリヒによれば人間の能動知性は、本質上自己の本質を認識することで神から発出する、神の像である。そして能動知性の本質は、無媒介的な知によって神を知ることである。

第3章においては、主に人間知性論に関してエックハルトがディートリヒから被った影響を示した。ボーフム学派の理解に反して、ディートリヒは人間知性の可能的側面を神の似像と呼び、能動的側面を神の像と呼称する。エックハルトもこの区別を踏襲したうえで、神の似像という語により、存在論上形相によって規定されていないという、知性に本来そなわる無規定性を表す一方、神の像という語によっては神認識へと向かう知性の能動的側面を想定している。神の像としての知性によって、神認識、自己認識、それらと相即した他者認識が想定されている点では両者に相違はないが、ディートリヒが人間の能動知性の本質的働きとして考えていたこれらの事態を、エックハルトは神が人間知性に付与する恩寵の働きであると理解する。エックハルトによれば、この恩寵を受容するために人間知性は、神の似像として本来有している無規定性を回復しなければならない。これまで知性論的文脈で語られることの少なかった「離脱」という概念も、『魂論』において知性について言われる *separatus* の訳語であることを考えれば、人間知性が神からの恩寵を受容すべく先

述の無規定性を回復するにあたっての契機であると理解しうることを指摘した。

第4章において考察したのは、エックハルトにおいて神の像としての人間知性の在り方として語られる「完全還帰」という概念の内実である。アラビア世界からもたらされた新プラトン主義的書物である『原因論』に登場する「完全還帰」概念は、トマス、ディートリヒ、エックハルトという三人の神学者によって採用される。トマスは人間の知性的魂の自存を主張すべく「完全還帰」概念を利用するが、その内実とは、知性認識に伴う判断にあたって、知性が自己自身へと反省的に回帰していくことである。これに対して、エックハルトの説く完全還帰は、人間知性が外界からの受動を一切伴わず、自己自身の本質を通じて他者を知るというきわめてディートリヒ的な事態であることを示した。

第5章においては、エックハルトが人間知性を「非被造的なもの」と呼ぶ際に考えられる根拠を示した。神の像としての人間知性が神から付与される恩寵は「知恵」と呼ばれるが、この知恵は霊的完全性として、いわゆる「超範疇的なもの」に準ずる扱いをされる。すなわち、知恵は他の附帯的性質のように基体から存在を受け取るのではなく、むしろ基体に存在を与え、基体を存在せしめると理解される。さらにエックハルトは、存在者の原因性を二つの観点から考察する思考をディートリヒから受け継いでいる。それらは形相因的観点および作用因的観点であって、エックハルトは知性の非被造性を語る際、これらのうち形相因的観点のみを問題にすることによって、知性がそなわる基体たる人間をめぐる諸々の二次的原因を考慮せず、ただ非被造的な知恵のみを原因とするものとして人間知性を考察していることが明らかになった。

以上の考察から、以下に挙げる結論が導かれる。

- 一、エックハルトの本質的始原論を知性論として再検討するならば、始原としての知性やその知性に包摂される理念の存在が、その他の存在者に対して存在論上の優位を占めるというテーゼを、エックハルトはディートリヒから受容している。
- 二、ただしエックハルトは、神的三位一体における関係性を説明する必要から、上記の理解に加えて始原と始原から生み出されたものとの同等性が成立する可能性も、ディートリヒの本質的原因論に附加している。
- 三、その他の存在者に対する、始原としての知性の優越性という根本的テーゼは、エックハルトの著作を通じて一貫したものである。
- 四、一方で、始原と始原から生み出されたものとの同等性は、神の似像ないし像としての人間知性という理解が語られる際に機能する。
- 五、神の似像ないし像としての人間知性という理解は、ボーフム学派の見解に反して、ディートリヒからエックハルトへとその主要部分が受容されている。
- 六、ただし、人間知性の基本的な存在性格に関して、エックハルトはその一部の理解をトマス主義的知性論に依っているため、ディートリヒが神の像としての人間知性に本質上妥当すると考えた事柄を、エックハルトは神の恩寵によって人間知性が獲得すべきものとみなしている。知性に対する神からの恩寵付与という事態は、いわゆる「魂における神の（子の）誕生」教説の内実の一つであって、ドイツ語著作における神秘主義的主張の根拠ともなっている。以上の点において両者の相違は決定的である。
- 七、エックハルトは離脱という契機を介した、似像としての知性から像としての知性へ

の移行を想定しており、像としての知性が為す働きは、『原因論』に由来する概念である「完全還帰」、すなわち人間知性による自己認識と相即する神認識として説明される。

八、像としての知性が得る恩寵は「知恵」と呼ばれており、この知恵は霊的完全性の一様として、基体たる人間から存在を受け取ることがない。エックハルトが人間知性の非被造性について語る際には、以上のことを意味している。

本論文の目標とするところは、エックハルト思想の知性論的再読解および人間知性理解の解明であったが、上記の結論をもってこれらの目標は達成されたと考えられる。

さて、本論文で述べてきたとおり、エックハルトの知性論は異端の嫌疑を受け、彼の死後、教会当局から断罪される。このことに伴い、在俗にありながら高度な霊的生活を志す女性たちである、いわゆるベギンの教導をドミニコ会が委任されていたこともあり、ドミニコ会自体が教会改革を断行する急進的集団であるという誤解を受け、エックハルトの思想をひくハインリヒ・ゾイゼ (Heinrich Seuse) らもまた異端の嫌疑をかけられる<sup>317</sup>。こうしたいわばドイツ・ドミニコ会神学全体の危機にあっても、例えばグリュンディヒのエックハルト (Eckhart von Gründig) は、アリストテレス『魂論』の註釈という体裁をとった著書、『至福に関する麗しき教え (能動知性と可能知性について)』 (*ein schöne ler von der selikeyt / Von der wirkenden und möglichen Vernunft*) のうちで、ディートリヒやエックハルトといった師たちの教えが、アリストテレス知性論と矛盾するものではないことを示し、これらの教えが持つ正当性を論証しようとしている。

グリュンディヒのエックハルトによれば、マイスター・エックハルトは「魂の火花」 (*ein vunkte der sêl*) <sup>318</sup>が「高貴で神とどこまでも等しく、時空を超えて上げられ、被造物とは相容れない」<sup>319</sup>のものであると教えたが、この魂の火花は「自らを神として認識し、自己の非被造性の様態にしたがって、神のうちであらゆるものを享受する」<sup>320</sup>とされる。すなわち、本論文で明らかにした、離脱した人間知性の非被造性や、人間知性による完全還帰を通じた自己認識と相即する神認識は、グリュンディヒのエックハルトにもよく伝えられている。またグリュンディッヒのエックハルトによれば、ディートリヒは、「魂のうちにおける或るもの」 (*etwaz [...] in der sêl*) <sup>321</sup>は「本性上至福である」 (*saelec sî von nâtûre*) <sup>322</sup>として、人間の能動知性が本性上至福であることを論じたが、これに対してマイスター・エックハルトは至福が「精神が神を超自然的に受け取ること」 (*das der geist got lîde übernâtûrlîche*) <sup>323</sup>のうち存すると理解したとされる。本論文第3章で指摘しておいたとおり、ディートリ

<sup>317</sup> グリュンディヒのエックハルト『能動知性と可能知性について』(『中世思想原点集成 16』、上智大学中世思想研究所編、平凡社、2001年、431-451頁)、香田芳樹による解説を参照。

<sup>318</sup> Vgl. Eckhart von Gründig, *Von der wirkenden und möglichen Vernunft. Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, übers. v. Norbert Winkler, Berlin, 2013, S.40.

<sup>319</sup> Loc. Cit.: ‘Diz ist sô edel unde got alsô gelîch und ist sô verre erhaben boben zît und boben stat und im ist vremde allez das geschaffen ist.’

<sup>320</sup> Loc. Cit.: ‘ez bekennet sich selber got und gebrûchet in im aller dinge nâch der wise sîner ungeschaffenheit.’

<sup>321</sup> Vgl. ebend., S.41.

<sup>322</sup> Loc. cit.

<sup>323</sup> Loc. cit.

ヒが能動知性に本性上そなわるとした事柄を、エックハルトは神の恩寵によって獲得されるものとみなしており、この点でもグリュンディヒのエックハルトの理解は正確である。ディートリヒとエックハルトという二人の師の教えは、トマス・アクィナスの教えと対比されながら<sup>324</sup>、同時代の神学者たちの間で相当に正確に理解されていたことが推察される。『能動知性と可能知性について』に代表される、ドイツ・ドミニコ会的知性論のエックハルト以降における展開の内実をあらためて精査することは、筆者の今後の研究の主題としたい。

最後に、上記の結論を踏まえることなしには決して理解され得ないであろう、エックハルトのドイツ語説教 16 からの引用を掲げることとしたい。

魂はそのうちに或るものを持っている。それは知性 (die redelicheit) の火花であり、決して消えることがない。そしてこの火花のうちへ、人は魂の像を据えるのである。すなわち心の最も高き部分のうちへと。そしてまた、我々の魂のうちには外的事物へと向かう一つの認識があるが、それはすなわち感覚的、知性的な認識である。そこにおいてこの認識は似像や考え (rede) によるものであり、この認識が火花を、我々から隠しているのである。如何にして我々は「神の子ら」であるのか。それは、我々が神と一なる存在を持つことによる。我々が神の子であるということによって何かを知性認識すること、それは外なる知性認識と内なる知性認識とを区別すること (ze verstände) である。内なる知性認識とは、我々の魂の存在において、自らを知性的なものとして根拠づけるものである。しかしそれが魂の存在だということではない。それはむしろ魂に根ざしており、魂の生命が持つ或るものなのである。というのも知性認識とは魂の生命が持つ或るものであると言うとき、その生命とは知性的な生命であり、この知性的生命において人間は神の子として、永遠の生命において (ze) 生まれるのだからである。そしてこの認識は、時間と空間、ここといまましにある。そしてこの生命においてあらゆる事物は一つであり、あらゆる事物は総体として全てであり、全ては全てのうちにあつて、まったく仕方一つにされている。<sup>325</sup>

エックハルトによれば、人間には「外なる知性認識」と「内なる知性認識」というものがそなわっている。外なる知性認識とは外的事物へと向けられた日常的な認識の働きであつて、上に述べられているとおり、知性的であると同時に感覚的でもある。すなわち、日常

---

<sup>324</sup> Loc. cit.

<sup>325</sup> *Pr. 76*; DWIII, 310, 1-2: ‘Diu sele hat etwaz in ir, ein vünkelin der redelicheit, daz niemer erlischet, und in diz vünkelin setzt man daz bilde der sele als in daz oberste teil des gemüetes; und ist ouch ein bekennen in unsern sêlen ze ûzern dingen, als daz sinneliche und verstantliche bekennen, daz da ist nach glichnisse und nach rede, daz uns diz verbirget. Wie sîn wir ‘süne gotes’? Daz ist: daz wir ein wesen hân mit im. Doch daz wir etwaz verstant von disem, daz wir sîn der sun gotes, daz ist ze verstände von dem ûzern verstände und von dem innern verstände. Daz inner bekennen ist daz, daz sich vernünfftliche ist fundierende in unserer sêle wesene; doch enist ez niht der sêle wesen, mêr: ez ist dar in gewurzel und ist etwaz lebens der sêle, wan wir sagen, daz daz verstant sî etwaz lebens der sêle, daz ist vernünfftigez leben, und in dem lebene wirt der mensche geborn gotes sun und ze dem ewigen lebene; und diz bekennen ist âne zit und âne stat, âne hie und âne nû. In disem lebene sint alliu dinc ein, alliu dinc gemeine al und al in al und al geeinigt.’

的な知性認識の働きは、本論文でトマス主義的知性論の影響下にあることをたびたび指摘したように、感覚に依存している。これに対して、こうした外的かつ日常的な知性認識の働きによって隠されている、いま一つの知性認識、「内なる知性認識」があるとエックハルトは述べる。これが、第3章および第4章において扱われた神の像としての知性の働きであり、それは「内なる知性認識」において人間は神の子とされる、と述べられていることから明らかである。第1章で指摘したとおり、エックハルトの理解する神の子とは、知性論の文脈においては一切の被造物の範型となる一つの理念に他ならないのだから、「神と一なる存在を持つ知性」、すなわち恩寵による神の子の誕生を受け入れた、像としての知性が為す認識のうちで、「あらゆる事物は一つであり、あらゆる事物は総体として全てであり、全ては全てのうちにあって、まったくき仕方で一つにされている」のである。アリストテレスの新プラトン主義的解釈、そしてトマス主義とディートリヒ思想との調和的統合によってエックハルトが語ろうとしたもの、それは、人間の魂の根底にあって神認識をもたらす「消えることなき知性の火花」なのであった。

## 文献

### 一次資料

- Anonym, *Liber de causis: Das Buch von den Ursachen*, übers. v. Andreas Schönfeld, Hamburg, 2003.
- Caietanus, Thomas De Vio Cardinalis, *De nominum analogia. De conceptu entis.*, Roma, 1952.
- Denifle, H. u. Ehrle, F., *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II.*, Graz, 1956.
- Dietrich, von Freiberg, *Opera omnia*: in 4 Bd. [Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi], Hamburg, 1977-1985.
- Dietrich, von Freiberg, *Tractatus de visione beatifica*, übers. v. Burkhard Mojsisch, Tbilisi, 2002.
- Dietrich of Freiberg, *Treatise on the Intellect and the Intelligible*, tr. by Markus Führer, Milwaukee, 1992.
- Eckhart, Meister, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936ff.
- Eckhart, Meister, *Mystic and Philosopher: Translations with Commentary*, tr. by Reiner Schürmann, Bloomington, 1978, p.172-180.
- Eckhart, von Gründig, *Von der wirkenden und möglichen Vernunft. Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, übers. v. Norbert Winkler, Berlin, 2013.
- Thomas, Aquinas, S. Thomae Aquinatis opera omnia, curante Roberto Busa S. I., Stuttgart, 1980.

### 欧文資料

- Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden/Boston, 2012.
- Aertsen, J. A., 'Die Bedeutung der Transzendentalbegriffe für das Denken Meister Eckharts' in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 5, herg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart, 2011, S.27-40.
- Albert, K., *Meister Eckharts Lhere von Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartium*, Ratingen, 1976.
- Beccarisi, A., 'Eckhart's Latin Works', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013.
- zum Brunn, E., 'Un homme qui pâtit Dieu' in: *Voici Maître Eckhart, Textes et Études réunis par Emilie zum Brunn*, Grenoble, 1994, p. 269-284.
- Colli, A., 'Augustin und die Aristotelischen Quellen in den Schriften des Dietrich von Freiberg', in: *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, Freiberg, 2013, S.259-272.
- Connolly, J. M., *Living Without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will*, New York, 2014.
- Cory, T. S., 'What Is an Intellectual "Turn"? The Liber de Causis, Avicenna, and Aquinas's Turn to Phantasms', in: *Tópicos, Revista de Filosofía* Número 45, México City, 2013, p.129-162.
- Cory, T. S., 'Reditio completa, reditio incompleta: Aquinas and the Liber de causis, prop. 15, on Reflexivity and Incorporeality' in: *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical*



- and *Theological Exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, ed. Fidora & Polloni, Turnhout, 2017, p. 185-230.
- Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1941.
- Eberle, J., *Die Schöpfung in ihren Ursachen. Untersuchung zum Begriff der Idee in den lateinischen Werken Meister Eckharts*, Köln, 1972.
- Enders, M., 'Meister Eckhart's Understanding of God', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston 2013, p.361-365.
- Flasch, K., 'Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentaliū', in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, herg. v. K. Flasch, Hamburg, 1984, S.34-45.
- Flasch, K., 'Producere ut Imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg', in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, herg. v. K. Ruh, Stuttgart, 1986, S.125-134.
- Flasch, K., *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, 2006.
- Flasch, K., 'Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins', in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 5, herg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart, 2011, S.1-12.
- Frederking, F., *Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts*, Paderborn, 1994.
- Führer, M., 'Introduction', to Dietrich of Freiberg, *Treatise on the Intellect and the Intelligible*, tr. by Markus Führer, Milwaukee, 1992, p.1-33.
- Führer, M., 'The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School', in: *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven Seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, herg. v. K. H. Kandler, Amsterdam/Philadelphia, 1997, S.69-88.
- Gottschall, D., 'Eckhart's German Works', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013.
- Grabmann, M., *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgänge*, München, 1927.
- Grabmann, M., *Deutsche Dominikanerscholastik* (Mittelalterliches Geistesleben Bd.2), München, 1936.
- Haas, A. M., 'Seelenfunken (scintilla animae)', in: *Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit*, Stuttgart, 2015, S. 293-326.
- Hackett, J., and Weed, J. H., 'From Aquinas to Eckhart on Creation, Creature, and Analogy', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p. 205-236.
- Halfwassen, J., 'Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg', in: *Theologie und Philosophie* 72. Heft3., Freiburg, 1977, S.337-359.
- Halfwassen, J., 'Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität', in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 5, herg. v. Rolf Schönberger u. Stephan Grotz, Stuttgart, 2011, S.13-26.

- Hof, H., *Scintilla animae: eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomischen Anschauung*, Lund, 1962.
- Höfler, C., 'Gedicht auf Meister Eckhart.' in: *Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde*, 15. Jahrgang, Wien, 1870, S.97-99.
- Kampmann, I., 'Eckhart und die Frauen' in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* Band 7, herg. v. Freimut Löser u. Dietmar Mieth, Stuttgart, 2014, S.123-138.
- Karrer, O., *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, München, 1926.
- Karrer, O., *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, Würzburg, 1928.
- Kelley, C. F., *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, California, 2008.
- Kern, U., *Gottes Sein ist mein Leben*, Berlin/New York, 2003.
- Kern, U., *Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart, "Die Vernunft bricht in den Grund"*, Berlin, 2012, S.62-67.
- Kern, U., 'Eckhart's Anthropology', in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p. 237-251.
- Largier, N., "intellectus in deum ascensus.' Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in den Texten der deutschen Mystik', in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69, Stuttgart/Weimar, 1995.
- Largier, N., 'Perspektiven der Forschung, 1980-1993', in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* Bd. 114, herg. v. W. Besch u. H. Steinecke, Berlin, 1995, S.29-98.
- Libera, A. d., *Introduction à la mystique rhénane : D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.
- Lizzini, O., 'Human Knowledge and Separate Intellect', in: *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, London, 2015, 285-300.
- McGinn, B., *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, 2001.
- Mojsisch, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, 1977.
- Mojsisch, B., *Meister Eckhart. Analogie, Univoxität und Einheit*, Hamburg, 1983.
- Mojsisch, B., 'Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart', in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, herg. v. Kurt Flasch, Hamburg, 1984, S.106-114.
- Mojsisch, B., 'Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg', in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, herg. v. Kurt Flasch, Hamburg, 1984, S. 95-105.
- Mojsisch, B., "'Dynamik der Vernunft" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart', in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, herg. v. K. Ruh, Stuttgart, 1986, S.135-144.
- Palazzo, A., 'Eckhart's Islamic and Jewish Sources' in: *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden/Boston, 2013, p.253-298.
- Panzig, E. A., *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologisches Denken des Meister Eckhart*, Leipzig, 2005.
- Quero-Sánchez, A., 'Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)', in: *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Stuttgart, 2008, S.189-218.
- Rahner, H., 'Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen' in: *Zeitschrift für katholische Theologie* Vol. 59, Nr.3, Innsbruck, 1935, S.333-418.

- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik Bd.3: die Mystik des deutschen Predigerorden und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München, 1996.
- Sturlese, L., 'Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts', in: *Die Kölner Universität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 20), herg. v. Albert Zimmermann, Berlin/New York, 1989, S.192-211.
- Sturlese, L., 'Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts', in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger* Bd.1, herg. v. Johannes Janota u. Paul Sappeler, Tübingen, 1992, S.349-361.
- J. Wébert, 'Reflexio: Études sur les opérations reflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin' in: *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. tome I., Paris, 1930, p.285-325.

#### 邦訳文献

- アリストテレス『アリストテレス全集 7 魂について 自然学小論集』（中畑正志他訳、岩波書店、2014 年）
- グリュンディヒのエックハルト『能動知性と可能知性について』（『中世思想原典集成 16』、上智大学中世思想研究所編、香田芳樹他訳、平凡社、2001 年、431-451 頁）
- マイスター・エックハルト『エックハルト ラテン語著作集』（全 5 巻：中山善樹訳、知泉書館、2004-2012 年）
- マイスター・エックハルト『キリスト教神秘主義著作集 6 エックハルト I』（植田兼義訳、教文館、1989 年）
- マイスター・エックハルト『ドイツ語説教集』（上田閑照訳、創文社、2006 年）
- マイスター・エックハルト『エックハルト説教集』（田島照久訳、岩波書店、1990 年）

#### 邦語資料

- 稲垣良典『トマス・アクィナス「<sup>エッセ</sup>存在」の形而上学』、春秋社、2013 年
- 井上淳「トマス・アクィナスにおける、人間の魂の離在的諸実体の認識について」（『南山神学』33 号、南山大学人文学部キリスト教学科、2010 年、165-192 頁）
- 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、創文社、1982 年、107-232 頁）
- 大鹿一正「能動知性とトマス・アクィナス」（『中世思想研究』17 号、中世哲学会、1975 年、1-27 頁）
- 香田芳樹『マイスター・エックハルト 生涯と著作』（創文社、2011 年）
- 小林剛『アリストテレス知性論の系譜』（梓出版社、2014 年）
- 島田佐代子「トマス・アクィナスにおける感覚と知性の関係 ——能動知性措定の意味——」（『中世思想研究』39 号、中世哲学会、1997 年、62-73 頁）
- 田島照久『マイスター・エックハルト研究——思惟のトリアーデ構造 esse・creatio・generatio

- 論』(創文社、1996 年)
- 田島照久・阿部善彦編『テオーシス——東方・西方教会における人間神化思想の伝統』(教友社、2018 年)
- 野邊春陽「超範疇概念と神名論——トマス・アキナス I *Sent.* 8.1.3.による——」(『哲学・科学史論叢』第 19 号、東京大学教養学部哲学・科学史部会、2017 年、133-151 頁)
- 山崎達也『哲学と神学のハルモニア——エックハルト神学が目指したもの』(知泉書館、2013 年)
- 山崎達也「フライベルクのディートリヒにおける 知性の構成的構造」(『通信教育部論集』第 24 号、創価大学通信教育部学会、2021 年、109-126 頁)
- 山田晶『トマス・アキナスの《エッセ》研究』(創文社、1986 年)