

# キリスト教と仏教の「智恵」表出の論理構造

——エックハルトの「私の花は実である」（シラ書）解釈を手がかりにして——

田島照久

はじめに

本日扱うのは、キリスト教を作り上げてきた思想家たちの中でも、ひときわ異彩を放つ十三世紀の中世ドイツに生きた通称マイスター・エックハルト (Meister Eckhart) と呼ばれたドミニコ会修道士の思想である。

エックハルトの思想は一般に「ドイツ神秘主義」と呼ばれ、西方キリスト教の伝統では特殊な例外的思想系列とされてきた。しかしながらキリスト教西方ラテラン教会の「ドイツ神秘主義」を、キリスト教初期ギリ

シア教父以来の伝統である「テオーシス思想」(人間神化思想)に連なる思想系列として位置づけるコンセプトのもとで見直したとき、エックハルト思想を基礎づけているキリスト教信仰がこれまでに無い明瞭な姿で浮かび上がってくるはずである。本論文ではその理解の道筋を追いながら、そこで導入されている思惟の枠組みというものを明確に取り出したうえで、同様な思惟の枠組みをもつものとして、仏教で表明されている緒論に言及してみたいと考える。ただし本論はエックハルト思想に関する論考であり、仏教思想に関しては示

峻的な指摘にとどまらざるを得ない。テーマを箇条書きに示せば、次のようになる。

一、エックハルトの「始原と終極の同一」論と永平

道元の「修証一等」論

二、エックハルトの「イエスにおける受肉」論と涅槃

槃経の「一切衆生悉有仏性」論

まずは、エックハルトとはどのような人物であるか簡単にその生涯をまとめることにしたい。

## 1 エックハルトの生涯

マイスター・エックハルトと呼ばれるが、最近の研究ではエックハルト・フォン・ホーホイム (Eckhart von Hochheim 一二六〇頃―一三二八年一月二十八日) がエックハルトの本名とされている。エックハルトは一二七五年頃エアフルトのドミニコ会修道院に入り、一二七七年にはパリ大学の学芸学部で学んだとされる。あるいはシュトゥアレーゼによればパリ滞在は

一二八六年ともいわれる。一二八〇年(アルベルトゥス・マグヌスの歿年)以前にケルンのドミニコ会神学院で学び、アルベルトゥス・マグヌスの教えに接する。一二九三年テウトニア(ドイツ)管区長デイトリヒ・フォン・フライベルクによってパリに派遣され、命題集講師 (lector Sententiarum) としてベトルス・ロンバルドゥスの『命題集』を講ずる。一二九四年から一二九八年の時期、テウトニア管区チューリンゲン地区の地区長代理とエアフルト修道院長を兼務していたとされ、この時期にドイツ語による最初の著作『教導講話』が書かれた。

一三〇二年、再びパリ大学に派遣され、非フランス人のための正教授職につく。これ以降「神学博士」(magister)の称号をもち、故国ではマイスター・エックハルトと称されることになる。一三〇三年テウトニア管区が二分され、一方のサクソニア管区の初代管区長に任命される。一三〇一年のナポリ総会でサクソニア管区長の職を解かれ、パリ大学に再度正教授として派遣される(一三一三年まで)。一三一四年にはシュトラ

スブルクにいたことが確認されている。さらに一三二六年から一三二二年まで、ドミニコ会総長代理として主に女子修道院の指導のためシュトラースブルクに派遣されていたと推測されている。この時期に『神の慰めの書』などが書かれる。エックハルトはすでにサクソニア管区長のときにドイツ語による説教を行なっているが、伝承されているドイツ語説教の大部分はシュトラースブルクで行なわれたものであるともいわれている。

一三二三年、エックハルトはケルンのドミニコ会神学院の学頭になる。ケルン時代の活動は四年程であり、これ以降は二人のドミニコ会士による内部告発に端を発した異端審問の渦中に巻き込まれることになる。一三二六年九月二十六日以前に、ケルンの大司教ハインリヒ・フォン・ヴィルネブルク（一三三二年歿）によって組織された異端審問委員会より、エックハルトに対して四十九の命題よりなる第一のリストが届き、さらに五十九の命題からなる第二のリストがただちに送りつけられた。それに対してエックハルトはケルンにお

ける異端審問のために『弁明書』(Rechtfertigungsschrift)を予め用意していたとされる。一三二七年二月十三日には、ケルンのドミニコ会で公式に弁明する。しかし委員会は一三二七年一月二十四日付の教皇に対するエックハルトの『上告文』を不遜とし、二月二十二日付の回答で審問を中止しない旨通告がなされる。この文書の日付が、エックハルトの生前に確認できる最後のものとなる。ケルンでの審理をそのままにして、エックハルトは教皇庁のある南仏のアヴィニヨンに一三二七年の早春頃に赴いたとされ、そこで翌一三二八年一月二十八日に歿した。死後の翌年一三二九年三月二十七日、教皇ヨハネス二十二世は勅書『主の耕地にて』において、十七の命題を明白な異端とし、十一の命題を異端の疑いのあるものとして断罪したのである。これによって、当代きつての神学者であり、ドイツ・ドミニコ会のトップの行政責任者であり、かつ民衆のカリスマ的司牧者であったエックハルトは歴史の表舞台から忽然と姿を消すことになる。

## 2 エックハルトの「始原と終極の同一」論 と永平道三元の「修証一等」論

さて、エックハルトはキリスト教信仰に生きた一ドミニカンだが、その思想はきわめて哲学的な論理構成をもっており、「知解を求める信仰」というカンタベリーのアンセルムス以来の伝統に立つものである。

エックハルトの思想では、現代哲学では扱うことのない神の身分としての「永遠」の問題が真正面から取り組まれている。神学的に構成される中世のどんな言説においても、とくに神論では、「永遠」(aeternitas)に關する把握が、主題化されているかいないかに関わらず、論理構成の地平を支配し秩序づけていることに変わりはないであろう。「永遠」は「恒存する存在」(esse permanentis)の身分である。すなわち、恒存する存在の「在り方」を規定する「尺度」(mensura)<sup>(2)</sup>が「永遠」と呼ばれる。

しかしこうした神学的言説の身分である「永遠」とは何かと問うとき、トマス・アクイナスが、私たちは

単純なもの認識に入るには複合的なものによらざるを得ないが、それと同じく、永遠の認識に入るには時間 (tempus) によるほかはない<sup>(3)</sup>、と語っているように、時間の本質認識に基づいたうえで、永遠の考察に着手するという手続きを踏まざるを得ない。それゆえに、永遠についての多くの言表は、時間把握の精緻な分析に基づき、それを手がかりにしたうえで否定性を媒介とした高度に抽象的な推論にならざるをえないと同時に、反面具体的な時間概念による相互矛盾的な、一種弁証法的な表出様態を帯びていることもまた事実である。

とくにマイスター・エックハルトの永遠の把握は、こうした後者の特徴を驚くほどにはつきりとあらわしている。それは、時間が流転する私たちの生の尺度であれば、時間を考察し、その知見を踏まえてその根源としての永遠を推論し、そこから照らし出された時間の意味を生きることがエックハルトの中心的関心事であったからであろう。

(1) 新・旧両聖書にある「初めに」(in principio)の解釈

エックハルトの永遠理解は「聖書解釈」の内でも明確に知ることができる。旧約聖書『創世記』の冒頭「初めに神は天と地を創造した」(創一・一)とあるその「初め」と、新約聖書『ヨハネによる福音書』の冒頭「初めに言があった」とあるその「初め」とはキリスト教徒にとっては同一の「初め」であることになるが、エックハルトは両聖書にある「初めに」という表現、すなわち「始原において」(in principio)という言葉は、神自身の内において、ということであると語る。さらに『創世記注解』では、この「始原」(principium)とは「神が存在し」、「天地創造がなされ」、「神的ペルソナの発出が生起する」という謂わばトリアーデ(三重)構造を有する「永遠の今」であると次のように説明される。

その内で「神が天と地を創造した」始原 (principium) とは、永遠の第一の単一なる今 (primum nunc simplex aeternitatis) である。すなわちそれは、その内におい

て神が永遠に存在し、さらにまた、その内において神的ペルソナの流出が永遠にあり、あったし、またあるであろう全く同一の今 (nunc) である。<sup>(5)</sup>

「永遠」理解に関しては、古来より、ボエティウスの『哲学の慰め』第五巻にある永遠の定義、「永遠とは、果てしなき生命の、同時に全体的な、完全な所有である」(aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio) という文言が権威的拠り所とされてきた。

トマスはこのボエティウスの「永遠についての定義」を採り上げ、この定義は適切であるかという問題を立て、これを肯定したうえで、次のような永遠に関する理解を示している。

すなわち、二つの点より永遠は知られるとされる。第一には、永遠においてあるところのものが、「果てしなきもの」であること、すなわち初めとしての「果て」と終わりとしての「果て」とを欠くものであるという点からであり、第二には、永遠そのものが、「その全体が同時に存在するもの」として、継次を欠くものであ

るといふ点からである。<sup>(6)</sup>

トマスはさらに、ボエティウスの永遠の定義で語られた「全体的」とは継次的なものである「時間」を排除するためであり、「完全な」とは不完全である「時間の今」(nunc temporis)を排除するためであると説明している。<sup>(7)</sup>

神は時間をも創造した者として、時間の外に立つ。しかし、キリスト教の信仰によれば、神は万物を創造し終え、永遠の内で自らが創造した世界ともはや関わりをもたなくなるような神ではなく、「終わりの時代われわれのため、われわれの救いのために、受肉し、神の母たる処女マリアから生まれた」(「カルケドン信経」四五一年)神であり、イエス・キリストの十字架の死そして復活、昇天の後、弁護者としてこの世界に遣わされた聖霊としての神でもある。キリスト教の神は、「神われらとともにあり」(インマヌエル)と語られる時間への徹底した介入を特徴とする永遠なる神と理解されている。

エックハルトも「神は、唯一の、すなわち同一の単一の働きによって、しかも永遠においてと同時に時間

において働いているのであり、このようにして神は永遠なものと同時に時間的なものも、非時間的に生じせしめるのである」<sup>(8)</sup>と語っている。

すなわち神の業は唯一の、同一な、単一なる業であるので、永遠と時間において今同時に働くことになる。とし、その際神は永遠において永遠なものを生じせしめ、時間において時間的なものを生じせしめるが、神の業は唯一の、同一な、単一なる業であるので、時間的なものを生じせしめる神の行為は非時間的になされる。すなわち神の行為は永遠と時間において同時になされるが、その同時性が「今」という現在性として表されていることになる。

この唯一の、同一な、単一なる業を神が働く場、永遠の今が「永遠の第一の単一なる今」(primum nunc simplex aeternius)と語られるのである。

このトリアーデ構造を有する「永遠の今」を、エックハルトはすでに見たように「始原」(principium)と名付けるのであるが、さらにトマスにおいては「果てしなき永遠」とは「初め」と「終わり」の「果て」を欠

くものとされたのに対し、エックハルトでは、「一般には、終極は始原に対応している」<sup>(9)</sup>として、「神は存在として第一のものにして究極のものであり、『始原にして終極』である」<sup>(10)</sup>と、「初め」である「始原」(principium)と、「終わり」である「終極」(finis)とが重ね合わされるのである。

そのうえで、「創世記」冒頭の先の記述「始原において、神は天地を創造した」(創一・一)を次のように解釈する。すなわち「それゆえに神が過去のものとして創造したすべてのものを、神は始原のうちにおいて現在のものとして創造しているのである。神が今、ちょうど始原のうちにおいてのように創造し、働きを及ぼすものは、神は同時に完了した過去のうちで創造したのである」<sup>(11)</sup>と。

開始する始原の「現在性」は同時に終了した終極の「完了性」と二つに重ね合わされるのである。「始原と終極の同一」という永遠の理解が語られるのである。

さらに「終極と始めとが同一のところでは、生じるのも、生じたのも、さらには始まるのも、完了したの

も必然的に同時」<sup>(12)</sup>であるとその事態が説明される。エックハルトは続いて、「終極と始原が同一のところにおいては、つねに業はそれ自身のために存在するのであり、働きは働きのために存在するのである。しかしこれは神にのみ属することであり、したがって神的であるかぎりでの神的なものに属するのである。それゆえ、それらにおいては、花と実が同一なのである。『私の花は実である』(シラ書二四・二三)<sup>(13)</sup>と『シラ書』の一節を引く。

(2) 「私の花は実である」(シラ書二四・二三)

エックハルトが引用したこの「私の花は実である」(Hortus mei fructus) という言葉はラテン語訳 BIBLIA VULGARIS の「シラ書〔集会の書〕」(Liber ecclesiasticus) にある章句であるが、エックハルトは『シラ書』第二四章第二三―三三節についての説教と講解」の中で、この章句を、花は実であり、花は実のうちにあり、実(14)は花のうちにありと理解したうえで、花と実が同一であるという事態は、先に見たように本来的な意味に

おいては、神的なものにのみ属する事である<sup>(16)</sup>ということを確認、強調している。

私たちの経験的世界にあつては、「花」は「実」の原因であり、「実」は「花」の結果であつて、「花」と「実」は因果関係にあると一般には受け取られている。つまり結実という事象のために開花という事象があると理解されている。そうした経験的知見に対し、原因と結果の同一いわば「因果一如」という事態がもち出されているのである。因果律をある意味で否定するようなこうした言説をどのような思惟構造の下で理解するかが問題となるのである。

### (3) 因果律

因果律とは、同一の（原因といわれる）事象には、同一の（結果といわれる）事象が伴うということを一般に意味するものである。

因果律を語る時、ある事象を原因と名付け、ある事象を結果と名付けるが、しかし厳密には原因とされる事象と結果とされる事象の間にはその間をつなぐ一

連の事象の系列というものが存在する。

現実態にあるものが原因となるというアリストテレスの考え方からすれば、原因とされる事象は結果とされる事象に接していないならば、結果が起るときはすでに原因とされる事象は消滅していることになるので真の原因とはなり得ないことになる。真の結果は真の原因に接する事象だけであつて、突き詰めれば、共に一瞬における事象だということになる。

ところが一瞬における事象が接するということは、空間・時間的に重なる、ということの意味する。すなわち、真の原因と真の結果は同じ場所に同時に起らねばならないことになる。ところがこれでは、原因が空間的にそして時間的に伝わりようがないことになってしまう。

このことは、原因、結果、そして因果関係とは、一般には、無数に近い事象の系列を見る一種恣意的な任意の形式にほかならない、ということを物語っている。因果律が素粒子の世界においては一般に成り立たないことは、今日よく知られている。すなわち素粒子の世



界では因果律の普通妥当性を主張する因果的決定論は排され、それに代わって確率決定論が有効とされているという現状がある。

結論的に言うならば、因果律は、現実そのものに内在する原理とみるよりは、マクロ的世界を理解する一つの形式なのである。そしてその形式は因果関係を想定する当事者の問題意識に強く依存しているということになる。

とするならば、因果律はその内実において、歴史的・社会的諸条件によって根本的に規定されているイデオロギーという側面、信念としての思想という側面をもつものであると理解することもできるであろう。とすれば、エックハルトの「因果同一の論」はキリスト教のイデオロギー的通念を一種破壊する力を有するものである可能性があるといえる。

すなわち神の働きが「永遠の今」である「始原」における働きと受け取る限り、しかも「始原」と「終極」が同一である限り、「私の花は実である」という事態が神の働きにはあるということになる。この「因果同一

の思惟の枠組み」こそがエックハルトの全思想に一種の知恵の構造を付与しているものなのである。

その一例を以下で紹介してみたい。また比較思想的観点から道元の説く「修証一等」にも触れてみたい。

#### (4) 因果同一の思惟の枠組み

エックハルトの『創世記注解』の中では次のように語られている。

すべての作用を及ぼすものは、働いてしまっていることのうちで休息するのであるが、しかし神においては、働くことは働いてしまっていることであり、それというのも、神は目的であると同時に始原だからであり、それゆえに神は、本来的には、その働きにおいて働きながら休息している。<sup>18)</sup>

さらに『シラ書講解』の中では旧約の章句「神はなし遂げられたすべての業から休息された」(創二・二)、が引かれ、ラテン語訳で用いられている $\text{quies}$ という前置詞

を理由の意味にとつたうえで次のような解釈が展開されてきている。

「ただたんに「業において」とは言われておらず、「業から」(ab opere)と言われている。というのは、働くことそのものが神と神的なものにとつては、実だからである。働くことそのものが休ましめるのであり、働くことから (ab opere) 休息は与えられ、授けられるのである。徳のある神的な人にとつては、有徳的に働くことそのものが生命であり、生きることである。<sup>(19)</sup>

通常の作用者は働き終わったことで休息するが、神においては働きに着手することと、働きを完了することとは同一であるので、働いていることが休息していることであることになる。しかしエックハルトは、神は被造物におけるすべての働きの始原であり、目的である<sup>(20)</sup>と語り、さらに論を神的な人間の有徳的行為へと展開していく。

したがって注目すべきことは、有徳的な人にとつては有徳的に働くということと自身が実なのであって、働いてしまっていることがそうなのではないということである。というのは、徳と善とは働きのうちに存するからである。それゆえに働いてしまっていることは、もし働いてしまっていることが働くことではなく、実が花ではないならば、けつして徳の実ではない。<sup>(21)</sup>

つまり有徳な人が働くとき、その働きの結果、徳や善が結実し顕れるのではなく、その働き自体が徳の実なのであるとされる。働きは働きのために存在するのであって、有徳な働きは、その働きによってもたらされる結果が目的ではないと語られる。

つまり、人間の有徳的な働きは神が始原となり、すなわち、花である手段・着手は神自身によるものでなくてはならず、さらに神が実である目的とならなければならぬ、つまり、神的な人間の有徳的行為も神が着手し、神が完了するのでなければならぬことにな

る。しかも神においては始原と目的（終極）、花と実とは同一であるので、手段である行為（花）が目的（実）そのものであるならば、その手段である行為（花）はそのものの外に目的（実）をもたないという意味で、「何故（quae）のない行為」であるとされるのである。それゆえ、次のように語られる。

だれかが命に向って千年もの間、「あなたはなぜ生きるのか」と問いつづけるとしても、もし命が答えることができるならば、「わたしは生きるがゆえに生きる」という以外答はないであろう。それは、命が命自身の根底から生き、自分自身から豊かに湧き出でているからである。それゆえに、命はそれ自身を生きるまさにそのところにおいて、なぜという問なしに生きるのである。もし、だれかが、自分自身の根底から働く、真理を得た人に、「なぜあなたは、あなたの業をなすのか」と問うならば、これに正しく答えようとすればこの人はこういう他はないであろう。「わたしは、働くがゆえに働く」と。<sup>(22)</sup>

さらに『三部作への全般的序文』<sup>(23)</sup>の中では「神が創造した」のは確かに過去であるが、しかし神は常に創造の『始原に』おり、創造し始めているのである<sup>(24)</sup>として、「創造とすべての神の業は、創造の始まりの瞬間において、ただちに同時に、完了していたのであり、終了していたのである。というのは、神は『初めに創造した』<sup>(25)</sup>と言われているが、それは過去完了（完了）の時制の動詞であるからである」と、聖書記述の文法的時制に依拠して、完了性と始原性の同一を語る。終りと始めとが同一であるところでは、生じるのも、生じたのも、さらには始まるのも、完了したのも必然的に同時であることになる。<sup>(26)</sup>

「終極」であることから、創造はすでに完了していることになるが、同時に第一の始原性により「絶えず創造しつづつある」という仕方では創造に新たに着手し始めつづけられていることになる。すなわち「第一の始原性」と「最後の終極性」の一致により、業は時間においては「不断の反復性」を獲得し、「継続的創造」(creatio continua) および「継続的誕生」(generatio continua) が説

かれることになるのである。<sup>(27)</sup>

要点をまとめるならば、「私の花は実である」という「因果一如」の理解は「始原と終極の同一」である「永遠の今」における「神の働き」を「時間の生」の観点から捉えた智恵の表出といえるのである。そしてこうした「私の花は実である」という事態は本来「神にのみ属すること」であるが、さらに「神的であるかぎりでの神的なものに属する」と語られていることから、人間が「神的なもの」に関わる限り、その限りにおいてこうした事態は人間のあるべき規範的事態として要請されるものとなるのである。そうした観点からエックハルトは神的人間の有徳な行為を語り、それが「何故なき行為」であることに言及しているのである。こうした観点から、次に永平道元（一一〇〇―一二五四年）の「修証一等」という主張に目を向けてみたい。

(5) 道元の「修証一等」

これまで見てきたエックハルトの「私の花は実である」という聖書箇所に関する解釈は、まさしく永平道

元の説く「修証一等」という教えと響き合うものがある。「修証」とは一般に修行と証悟の意味で、「修」とは、身をおさめることで因（原因）に当たり、「証」とはその果（結果）で心をさとることであると通常されている。「修証」とはそれゆえ、身修心証、修因証果を意味する。つまり通常は原因としての修行が結果としての「証悟」を生むとされるのであるが、道元は「修証」は別なものではなく「一等」、同じものであると説くのである。

それ修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道<sup>げだう</sup>の見なり、佛法には、修証これ一等なり。いまも證上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本證の全體なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほか<sup>(28)</sup>に證をまつおもひなかれとをしふ。<sup>(28)</sup>〔正法眼藏辨道話〕

〔現代語訳<sup>(29)</sup>〕そもそも、修行とその証<sup>あかし</sup>としての悟りが一つのものではないと思つているのは、すなわち外道（仏教以外）の考えである。仏法では修行と証<sup>あかし</sup>は一つである。今も証<sup>あかし</sup>の上での修行であるゆえ

に、初心でする坐禅弁道がそのまま本来の証の全体なのである。それゆえに修行の用心を授けるときにも、修行のほかに証を期待する気持ちがあつてはならないと教えるのである。

道元における「修証一等」の眼目は、坐禅は証悟のための原因手段ではなく、証悟は坐禅の結果目的ではないということである。坐禅が証悟を目的としてもたない限り、坐禅に終着点はない。只管打坐ということがあるだけである。その只管打坐が本来の証の全体であり、修のほかに証はないとされるのである。

『臨濟録』（臨濟慧照禪師語録）「上堂」にも「上堂。云、有一人、論劫在途中、不離家舍、有一人、離家舍、不在途中」（上堂。云く、一人有り、劫を論じて途中に在って家舍を離れず。一人有り、家舍を離れて途中に在らず<sup>(30)</sup>）とある。「家舍」を本分の田地、平等の世界、証悟とし、「途中」とは機用、差別の世界、修行と取れば、「途中に在って家舍を離れず」とは、本分即機用、平等即差別、証悟即修行、という仏教的智慧の論理枠組みを確認す

ることになる。「家舍を離れて途中に在らず」とは本分・機用、平等・差別、証悟・修行といった二元相対の世界をも超えた、没蹤跡の向上の子細といえる。

つまり「私の花は実である」という章句で表されている「因果同一論」はそれぞれの宗教的叡智を表出するに相応しい共通の思惟枠組みを提供していると言えるのである。

ここで再びエックハルトに戻り、これまで見てきた「因果一如」の論理構造が基礎となつていると思われる「イエスにおける受肉」理解を検討してみることにする。

### 3 エックハルトの「イエスにおける受肉」

#### 論と涅槃經の「一切衆生悉有仏性」論

エックハルトは『ヨハネ福音書』（一・一四）の記述、『新共同訳』では「言は肉となつて、私たちの間に宿られた」というロゴスの受肉の箇所を「言は肉となつて、私たちの内に住んだ」（Verbum caro factum est et habitavit in nobis）とウルガータ訳にしたがって内面的な出来事として文字通りに受け取る。そのうえで次のように義解する。

「私たちは神の子である。しかしそのことはまだ顕れていない」(一ヨハ三・二)、「子供はいない」(創三七・三〇)。像が、木材ないしは石から何も変化させることなく、ただ浄化する (expurgare) のみで、取り除く (excidere) だけで導き出されるときに、私たちは範例を見ることになる。これが芸術家の手によって導き出されるならば、像が顕れ (apparere)、輝き出る。このようにして私たちの下においても、表面を覆い、表面に書かれているものは、私たちがそれであるものが顕れるのを妨げているのである、私たちが、私たちがそれであることに気づく (sentire) のを妨げるのである。「私たちは神の子である」、しかしそのことは顕れていない (non apparere) と言われている。<sup>(31)</sup>

さらに次のように語られている。

彼が顕れたときには、わたしたちは彼に似た者になる、すなわち「神の」似像によって「わたした

ちは神の子らであり」(一ヨハ三・二) 罪を犯すことによっても、「人は「神の」像に留まる」(詩三八・七)。「しかしそれは顕れていない」、というのは、それは罪によって覆われているからである。「しかし露あつわになった顔とともに」「彼が顕れたときには」(二コリ三・一八)、恩恵によって「神の」像が新たに形成されて、「わたしたちは彼に似た者となるであろう」(一ヨハ三・二)。<sup>(32)</sup>

では芸術家の例で語られた「像が顕れ、輝き出る」ときとはいつであるか、さらに「しかし露わになった顔とともに、彼(神の子)が顕れたとき」(二コリ三・一八)「我々は彼に似た者になるであろう」(一ヨハ三・二)というそのときとはいつであろうか。芸術家の例示の文脈に沿うならば、私たちの精神があらゆる我意我欲から浄化され、すべての被造物と自分自身に囚われることのない精神の在り方に立ち至ったとき、すなわちエックハルトの説く「離脱した魂」であるとき、そのときのおのの魂の内神の子が誕生すると説かれる

ので、この「魂の内における神の子の誕生」のときである、と理解するのが自然であろう。しかしこの問いに対しては答えを保留し、最後に別の可能的解を提示することを試みたい。

さて、上の引用(注31)に続いて、たとえ人が罪を犯したとしても、「神の」像(imago)とは、その内で「人が留まる」本性に関わっているのに対して、「神の」似姿(similitudo)とは恩恵に関わっており、恩恵によって「神の」像(imago)が再びそれによって形成されるところのものであり、「神の」像(imago)が顕れるためのものであるとされている。<sup>(32)</sup>

こうしたエックハルトの解釈は、ギリシア教父以来の「神の似姿」成就を目指すテオシスの伝統とは幾分ニュアンスの異なるものに映る。

というのも、恩恵によって「似姿」(similitudo)がつまり「神の子」が成ずるが、しかし「似姿」(similitudo)が最終目的ではなく、それは「神の」像(imago)が再び形成され(reformari)顕われる(apparere)ためであるとされているからである。問題はエックハルトが「神の」像

(Imago Dei)ということをどのように理解しているかである。

### (1) Imago Dei 理解

エックハルトの理解では、「神の像」とは、知性(intellectus)や自由意志(libera arbitrium)という魂の能力に限定されたものではなく、より広く人間の本性に体に関わる問題として次の様に捉えられている。

人間は、神の一なる全的な実体の像に則して(Imaginem totius unius substantiae dei)造られているのであり、また一なる全的なものに基づいて(sub ratione unius totius)存在のうちへと産み出されているのであって、神に似たものに帰することが人間を満足させるのではなく、人間が出てきた一へと帰還することのみが人間を満足させるのであると、<sup>(34)</sup>「流れはそこから出てきた場所へと還帰する」(コヘー・セ)という聖書箇所とボエティウスの言葉「すべてのものはそれらの還帰に喜びを覚えている」(「哲学の慰め」第三卷)<sup>(35)</sup>を援用してエックハルトは述べている。「私たちは三位一体全体の像にしたがって」

(ad imaginem totius trinitatis)<sup>(36)</sup> 創造され、存在しているとも語られる。

こうした魂の有する本質的・本来的高貴さというところが旧約の「創世記」における人間創造のエックハルト的解釈ということになるであろう。

すなわち「神は神の全ての神性をたずさえて魂の根底に<sup>(37)</sup>いる」という「ドイツ語著作」で繰り返し説かれている言説、すなわち「人間は内在的超越としての神を宿している」という人間理解はエックハルトの以上のような「神の像」(Imago Dei) 解釈に基づく言説であると言えるのである。

(2) 人間本性理解——インマヌエルという観点から——  
エックハルトは「ヨハネ福音書」に従って、「長子」(primogenitus) であるキリストが「誕生」(generatio) によって子であるのに対して、「養子たち」(filii adoptivi) である私たちは「再誕生」(regeneratio) によって「子ら」<sup>(38)</sup>であると理解する。この再誕生という事態がエックハルトの説く「魂の内における神〔の子〕の誕生」教説

であることになる。

エックハルトは「しかし、言は、<sup>(39)</sup>自分を受け入れた人、その名を信じる人々には神の子となる資格を与えた」(ヨハ一・一二) という箇所を義解して「キリストの、神の子の受肉の第一の実りは、人間は、〔神の〕養子という恩恵をつうじて、人間が自然本性によってそれであるところのものであるということである」と語る。つまり人間は恩恵により神の養子であるということを通じて、人間がそれによって人間であるその自然本性を受け取っているということであり、このことが受肉の第一の実りとされている。ならば人間が神の養子とされたその根拠とは何か、が問われることになるであろう。

エックハルトは神が人となったというロゴスの受肉の意味を、神は、言は、<sup>(40)</sup>人間のペルソナではなく、本性を受け取ったということであると解釈する。人間が神の養子とされたのは、神が人間本性を取ったからであるということになる。「ドイツ語説教二十四」ではあなたの人性とキリストの人性との間にはいかなる区別もない。それはひとつの同じ人性である。キリストの



内にある人性は、あなたの内にある人性だからとキリストの人性と私たちの人間的本性が同一であることを明言している。

以上の理解を踏まえたいうえで、さらにエックハルトは『ヨハネ福音書注解』で次のように語る。

第一には、「人間としての」本性は、私たちすべてにとつて、キリストと同名同義的に、等しく共通なものであるということである。そこから信ずべきこととして、キリストにおいてと同様に私たち各自のうちにおいて、本来的な意味において、肉になった言葉が私たちのうちに住むようになったということが与えられているのである。<sup>(42)</sup>

それゆえに「言が」ただ単に「肉になった」だけでなく、「肉になった言が私たちの内に住んだ」ということは、「恩恵の上の恩恵」(gratia super gratiam シラ二六・一九)、「恩恵に次ぐ恩恵」(gratia pro gratia ヨハ一・一六)である<sup>(43)</sup>と語られる。

キリスト論には、神性 (natura divina) と人性 (natura humana) がそれぞれ完全な形で結合しているという位格的結合 (unio hypostatica) という教義があるが、そのキリストの人性と寸分たがわないう人性が恩恵により神の養子とされた個々の人間の人性であると受け取られていることになるのである。エックハルトは、神性 (gottheit) との合一 (ewnung) であろうと、(神性の) 聖性 (heiligkeit) であろうと、どんなものであろうとも、父が子にかつて人間的本性の内でも与えた一切のものを各人はその人間本性の内にもつていると断言する。<sup>(44)</sup>

それゆえに、エックハルトは新約の「ルカによる福音書」(二七・二二)と旧約の「イザヤ書」(七・一四)を次のように解釈する。「神の国はあなた方のうちにある」(ルカ一七・二二)、「乙女が身もつて、子を生むであろう」とは、キリストについて言われており、「そして彼の名はインマヌエルと呼ばれるであろう」、すなわち「神はわれらとともにある」とは、私たちひとりひとりについて言われており、人間が神の子になるということである、と。

では「人間が神の子になる」のは、すなわち恩恵により「私たちが神の似姿を成ずる」のは、いつであるだろうか。先で留保していた「可能的解」とは以下のものである。

そのときとは、救済論的、原、事実から見れば、神の受肉のとき、すなわちイエスにおける受肉のとき、「いまだ顕われていない」という救済論的、現、事実在即して語れば、「魂の内における神の子の誕生」のとき、とエックハルトは受け止めているということになるであろう。しかしながら私たちによって自覚されようがされまいが、エックハルトに従うならば、ロゴスの受肉によって私たちひとりひとりが神の養子とされ、そのことによって私たちの人間本性は本来的にキリストの人性と同じく神性と結びつけられたということに変わりはないであろう。「インマヌエル、神はわれらとともにある」という原、事実に対し、そのことが私たち一人ひとりにまだ顕われていない、という現、事実の乖離の事態こそがエックハルトを説教に駆り立てる根本動機となつていると理解できよう。

エックハルトの人間理解は、ロゴスの受肉、キリス

ト論を踏まえた、テオーシスという恵みに貫かれた、その意味では勝義におけるキリスト中心主義の様相を呈していることと見ることができるのである。

われわれ人間の時間という生の尺度 (*mensura*) から、上に述べた原、事実と現、事実の乖離は厳として存在するが、「神の働き」すなわち、「人間を神の子とする成聖の恩恵」という神の働きの観点から見れば、すでに見たとおり、終りと始めとが同一であるところでは、生じるのも、生じたのも、さらには始まるのも、完了したのも必然的に同時であることになる。<sup>(46)</sup>

このことは次のように捉えることができるであろう。イエスの受肉によって人間一人ひとりが有する人間的本性が神性と結びつけられ、「インマヌエル、神はわれらとともにある」という救済論的出来事、すなわち「神の子であること」が成就したが、そのことが私たち一人ひとりにまだ顕われていない、という現、事実からするならば、まだ顕われていないが、すべての人間には欠くことなく備わる「神化(テオーシス)の可能性」があるという立場がそこには成立していることになる。

そしてこの「神化（テオーシス）の可能性」の根拠となつてゐるキリスト教の教義がすでに見た「神の像」（*imago Dei*）論ということになる。

「神の像」を「神化（テオーシス）の可能性」の根拠とする点では、仏教の「一切衆生悉有仏性」という捉え方と響き合うものがあるといえるのである。

### （3）一切衆生悉有仏性（大般涅槃經）

仏性とは如来性・覚性とも呼ばれ、仏陀の本性の意味で如来蔵とも同一視される<sup>(47)</sup>。性とは種子・因本の義で、仏果に至るべき種子が因位において具有されてゐることを示すものであるとされる。

『大般涅槃經』において「一切衆生悉有仏性」（一切衆生悉く仏性を有す）と説かれ、一切の衆生が平等に仏性を有するとされた。この場合、仏性とは仏陀の因位における覚性として、つまり覚りへの可能性として説かれてゐる。この理解に立てば、すべての人間は仏になる可能性を欠くことなく有してゐる、という立場の表明になる。古来、人々具足、箇々円成（『碧巖録』六十二則）

と語られる。

一方『大乘楞伽經』（七卷）には仏になるべき素因をもたない者として「一闍提」（梵 *icchantika*）が説かれており、一闍提には断善根と大悲闍提の二種があるとす。断善根としての一闍提とは、善根や仏性のない成仏不能者を意味し、大悲闍提とは、無辺の衆生を救済するために自ら成仏を求めない大悲の菩薩を意味する。しかし「一切衆生悉有仏性」を説く『大般涅槃經』では成仏不能者はなく、断善根の一闍提ですら成仏することが出来るとされている。

しかしすでに見たように、永平道元は修証一等の立場に立つので、仏性をこのような覚りへの可能性とする見方を斥け、『正法眼藏 佛性卷』で次のように説く。

釋迦牟尼佛言はく、一切衆生、悉有佛性。〔…〕悉有の言は、衆生なり、群有也。すなはち悉有は佛性なり、〔…〕<sup>(48)</sup>

「悉く仏性を有する」という意味の漢訳「悉有仏性」

を「悉有は衆生なり、仏性なり」と解釈するのである。生ける者すなわち有情のみならず、日月星辰山川草木、森羅万象である「悉有」が「仏性」であると理解している。とくに注目すべきことは、つづけて「佛言はく、佛性の義を知らんと欲はば、當に時節因縁を觀すべし。時節若し至れば、佛性現前す」に対して次のような解釈を展開していることである。

時節若至の道を、古今のやから往きにおもはく、佛性の現前する時節の向後にあらんずるをまつなりとおもへり。かくのごとく修行しゆくところに、自然に佛性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、參師問法するにも、辦道功夫するにも、現前せずといふ。恁麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなしく雲漢をまぼる。かくのごとくのたぐひ、おそらくは天然外道の流類なり。「…」時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんとなり。「…」若至は既至といはんがごとし。「…」しかあればすなはち、時節すでに

いたれば、これ佛性の現前なり。「…」おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、佛性の現前せざる佛性あらざるなり。<sup>(49)</sup>

試みに現代語に訳せば次のようになる。<sup>(50)</sup>

「時節若至」「すなわち時節若し至らば」と道うのを、古今の者どもは往々に、仏性が現前する時期が将来あるであろうと、そのときを待つのだと思っている。「すなわち」このように修行していくうちに、自然に仏性現前の時節にあう。時節が来なければ、師に參じて問法しても、弃道工夫しても、仏性は現前しない、という。このように受け取つて、なすことなく世俗の生活に帰り、むなしく天の一角を見つめるのである。このような類いはおそらく天然外道の流れを汲むものである。「…」「時節若至」というのは、時節はすでに至っている、何の疑うべきところがあるか、ということである。「…」「若至」「すなわち若し至らば」とは「既至」「す

なわちすでに至る」という如きものである。〔…〕  
そういうことであるので時節すでに至れば、これ  
が仏性の現前である。〔…〕およそ時節が「若至」  
しない時節などこれまでであったためしはない。仏  
性で現前しない仏性はないのである。

道元の意図は明らかである。「仏性の意味を知ろうと  
思えば、時節因縁を観じなくてはならない。若し時節  
が至れば、仏性が現前する」という、『涅槃経』二十八  
にある語に基づき語られた『聯燈會要』七の百丈懷海  
禪師（八一四年示寂）の言葉に対して、時節因縁とはそ  
れを指して修行するべき目的ではなく、只今のとき  
が時節であり、只今の時節に仏性はその都度現前して  
いると捉えるのである。ここでも「因果一如」、「修証  
一等」という論理構造が基礎となつていることが確認  
できるのである。エックハルトでいえば、「神の働き」  
の視点から、仏教でいえば、「仏」の目から語られてい  
るのである。

注

- (1) こうした観点から、東方・西方両教会に亘る「テオー  
シス思想」を広く探る論文集『テオーシス』を二〇一  
八年二月に刊行した。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、「総序」七―七頁参照のこと。
- (2) Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, quaestio 10, ar-  
ticulus 5 (略 S.T.I, q.10, a.5): aeternitas sit mensura esse per-  
manentis. なお mensura に関しては Cf. De verit. q.1, a.2, c.
- (3) Cf. *ibid.* q.10, a.1.
- (4) Cf. *Prolog. gener.* n.15, LW1, 160, 2. エックハルトのテキス  
トは Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*,  
Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungs-gemeinschaft,  
Stuttgart, 1936ff. を使用 (Deutsche Werke= DW, Lateinische  
Werke=LW)。節番号はこれに従って DW, LW の巻・頁  
行を示した。ドイツ語説教は田島照久編訳『エックハ  
ルト説教集』岩波文庫、一九九〇年を、またラテン語  
著作は中山善樹訳『エックハルトラテン語著作集』I  
―V、知泉書館、二〇〇四―二〇一二年を引用した。  
ただし訳文は適宜変更している。トマス・アクイナス  
の『神学大全』(S.T.) は創文社版訳を引用した。
- (5) *In Gen.* I, n.7, LW1-2, 65, 8-10: Rursus tertio principium, in  
quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex  
aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus  
est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter

personarum emanatio.

(6) Cf. *S.T.I.*, q.10, a.1.

(7) Cf. *ibid.*

(8) *In Ioh.*, n.216, LWIII, 182, 3-5: [...] unica scilicet et eadem simplici operatione, et in aeternitate et in tempore operator, sic temporalia ipse intemporaliter sicut aeterna.

(9) *In Ioh.*, n.429, LWIII, 365, 11: Notandum quod universaliter finis respondet principio.

(10) *Prolog. gener.*, n.20, LWI, 164, 11-12: Adhuc autem deus, utpote esse, est primum et ultimum, 'principium et finis'.

(11) *Ibid.*, n.20, LWI, 164, 12-13: Igitur omne quod creavit praeteritum, creat ut praesens *in principio*; quod creat sive agit nunc ut *in principio*, simul creavit in praeterito perfecto.

(12) *Ibid.*, n.19, LWI, 163, 9-10: Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est.

(13) *In Ioh.*, n.177, LWIII, 145, 12-15: Ubi enim finis et principium idem, semper est opus propter se ipsum, opus propter opus, operari propter operari. Hoc autem dei et solius dei est et divinorum per consequens, in quantum divina sunt. Unde in ipsis flos et fructus idem, *Eccli.* 24: 'Flores mei fructus?'

(14) 『ラテン語一般訳聖書』では「集会の書」二二三・一四：Et flores mei fructus honoris et honestatis. 当該箇所は『ルター訳聖書』では「ミサ書」二一四・二一四：Unde meine

Blüte brachte herrliche und reiche Frucht. 『新共同訳聖書』では「ミサ書〔集会の書〕」二一四・一七：花は栄光と富の実を結ぶ。

(15) Cf. *In Eccli.*, n.21, LWII, 249, 2-3.

(16) Cf. *ibid.*, n.29, LWII, 256, 9-10.

(17) 以下、伊東俊太郎編『現代科等思想事典』講談社現代新書「因果性」の項、三八―四一頁参照。

(18) *In Gen.*, I, n.170, LWI, 316, 1-3: Undecimo sic: omne agens quiescit in operato esse, ut dictum est supra. Sed in deo operari est operatum esse, eo quod finis sit et principium. Igitur deus quiescit proprie in operari et operando, [...].

(19) *In Eccli.*, n.27, LWII, 254, 4-8: Adhuc est tertio decimo quod dicitur Gen. 1: 'requievit' deus 'ab omni opere quod patrarat'. Non ait solum 'in opere', sed 'ab opere', quia ipsum operari fructus est deo et divinis. Quiescere facit ipsum operari, et ab ipso quies datur et tribuitur. Virtuoso et divino ipsi operari virtuose vita est et vivere est, [...].

(20) Cf. *In Gen.*, I, n.170, LWI, 315, 12-13.

(21) *In Eccli.*, n.22, LWII, 249, 6-9: Notandum ergo quod virtuoso fructus est ipsum operari virtuose, non operatum esse. Virtus siquidem et bonum in actu consistit. Propter quod operatum esse nequaquam esset fructus virtutis, nisi operatum esse esset operari, fructus flos.

(22) *Pr.* 5b, DWI, 91, 10-92, 6: Swer daz leben vrägete tūsent jār: war umbē lebēst dā? solte ez antwūrten, ez sprache niht

anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet üzzer sînem eigenen grunde und quillet üzzer sînem eigen: dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wâhraften menschen, der dâ wûrket üz eigenem grunde: war umbe wûrkest du dînu werk? solte er rehte antwûrten, er sprache niht anders dan: ich wûrke dar umbe daz ich wûrke.

- (23) 『三部作への序文』(Prologus in opus tripartitum)の中に  
ある『三部作への全般的序文』(Prologus generalis in  
opus tripartitum)中の記述によれば、エックハルトは  
千ないしそれ以上の一般命題的な提題からなる『提題  
集』(Opus propositionum)と、トマスが『神学大全』  
で扱った順序に従って少数の問題について新しく簡潔  
に論ずる『問題集』(Opus quaestionum)、さらに両聖  
書の聖句の注釈である『注解集』(Opus expositionum)  
の『三部作』を構想していたことがわかる。『三部作  
への序文』として残されているものは、『三部作への  
全般的序文』以外には『提題集への序文』(Prologus in  
opus propositionum)と『注解集への序文』Ⅰ、Ⅱ』  
(Prologus in opus expositionum I, II)だけである。<sup>89</sup>
- (24) *Prolog. gener.* n. 15, LWI-2, 33, 8-9: Trito quod creavit quidem  
in praeterito, sed tamen semper est in principio creationis et  
creare incipit.
- (25) *Ibid.* 33, 9-11: Quarto quod creatio et omne opus dei in ipso  
principio creationis mox simul est perfectum et terminatum.

Ati enim: in principio creavit, quod est verbum praeteriti  
perfecti.

- (26) *Ibid.* 37, 2-3: Ubi enim finis et initium idem, necessario  
simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est.
- (27) *Cf. ibid.* 35, 20-22.
- (28) 『拾遺・辨道話』大久保道舟編『道元禪師全集上巻』  
筑摩書房、一九六九年、七三七頁。
- (29) 玉城康四郎編『日本の思想2 道元集』筑摩書房、一一  
三頁参照。和訳は一部変えている。
- (30) 朝比奈宗源訳註『臨濟録』岩波文庫、三四一三五頁参  
照。〔和訳〕(臨濟禪師は)上堂して言った。「一人は  
無窮の時間において、衆生済度のためあらゆる境界に  
働いて、しかも平等の自分を離れていない。一人は平  
等の自分をも離れて、しかも差別の境界にもいない」。
- (31) *In Ioh.* n. 575, LWIII, 503, 5-10: 1 Ioh. 3 dicitur: 'filii dei su-  
mus, sed nondum apparuit'. Gen. 37 scribitur: 'puer non  
comparat'. Exemplum videmus quod imago educitur de lig-  
no vel de lapide, nihil immutando, sed solum expurgando,  
excitando et educendo. Quibus educitis manu artificis imago  
apparet et eluceat; sic et in nobis ea quae superinducta et su-  
perscripta sunt, non sinunt apparere nec nos sentire, quid su-  
mus. 'Filii', inquit, 'dei sumus, sed non apparuit'.
- (32) *Cf. ibid.* n. 575, LWIII, 504, 6-9.
- (33) *Cf. ibid.* n. 575, LWIII, 504, 9-505, 2.
- (34) *Ibid.* n. 549, LWIII, 479, 8-480, 1: Homini autem, cum sit

- factus ad imaginem totius unius substantiae dei et sit in esse productus sub ratione unius totius, non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad unum unde exiit, et sic solum sibi sufficit.
- (35) *Ibid.* n. 549, LWIII, 479, 5-6.
- (36) *In Ioh.* n.123, LWIII, 107, 13.
- (37) *Pr.10*, DWI, 162, 5-6: Dar umbe ist got in dem grunde der sêle mit aller sîner gotheit.
- (38) Cf. *In Ioh.* n.123, LWIII, 107, 10-12.
- (39) *Ibid.* n.106, LWIII, 90, 11-12: Primo, quod fructus incarnationis Christi, filii dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam [...].
- (40) *Ibid.* n.289, LWIII, 241, 5-6: Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis.
- (41) *Pr.24*, DWI, 420, 11-12: Wan din menschliche nature und dtu sîne enhât keinen underseheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir.
- (42) *In Ioh.* n. 289, LWIII, 241, 7-9: Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce. Ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso, sic et in quolibet nostrum proprie verbum caro factum habitare<▷ in nobis.
- (43) *In Ioh.* n.121, LWIII, 106, 1-3: Et haec est 'gratia super gratiam', 'gratia pro gratia', ut verbum non solum factum sit caro, sed quod caro factum habitat in nobis.
- (44) Vgl. *Pr.5a*, DWI, 77, 13-17.
- (45) *In Ioh.* n.118, LWIII, 104, 2-5: Lucas: 'regnum dei intra vos est'; et Is. 7: 'virgo concipiet et pariet filium', quantum ad Christum, 'et vocabitur nomen eius Emmanuel', id est 'nobiscum deus', quantum ad quemlibet nostrum: qui filius hominis, fit filius dei.
- (46) 注26参照。
- (47) 仏性に関しては以下『新版 禅学大辞典』(大修館書店)「佛性」の項、一〇八六—一〇八七頁を参照。
- (48) 『正法眼藏第三 佛性』、大久保道舟編『道元禪師全集 上巻』筑摩書房一九六九年、一四頁。
- (49) 大久保同書一六一—一七頁。
- (50) 玉城康四郎編『日本の思想 2 道元集』筑摩書房、一五三—一五四頁参照。和訳は一部変えている。

(たじま てるひさ／早稲田大学教授〈執筆時〉)