

## エックハルトの『教導講話』における 身体について

阿部 善彦  
ABE Yoshihiko

### はじめに

マイスター・エックハルト (Meister Eckhart, c. 1260–1328) 一三から一四世紀の中世思想史を代表するドミニコ会の神学者である。ここでは彼の初期著作に位置づけられる『教導講話』(1294–1298年)を取り上げる<sup>1)</sup>。エックハルトがエアフルトのドミニコ会修道院長を務めた際の「コラチオ」(集会)でのやりとりにもとづいて成立したドイツ語著作である。当時三十代半ばであったエックハルトが修道生活(宗教生活)についていかなる考えを有していたのかを知る手がかりとなる重要な初期著作である。しかしながら、修道者のために書かれた霊的著作であり、エックハルトの神学的・哲学的思弁性が展開されていないと評価されるなどして、十分に研究が進められてこなかった経緯もある<sup>2)</sup>。以下で考察の対象とする内容も、おそらく従来のエックハルト像では考慮されてこなかった側面を照らすものになるだろう。

### 1 聖餐と身体

『教導講話』第二〇章では「主の体 herren lîchame」である「聖体」の拝領が問題となっている。エックハルトはそこで、「主の体」である「聖体」を拝領することによって、われわれの「身体的諸力 lîplîche krefte」がいかなる「恩寵 gnade」を受け取るのかについて語っている(265)。

エックハルトは、「主の体によって強くされ、あなたの体は新たにされる gesterket von sînen lîchamen, sô wirt dîn lîchame erniuwet」(266) と述べている。聖体のもたらす恩寵は、われわれの身体性が「主の体」によって強められ、新たにされるというかたちで、隔々に行き渡ることになる。だが、それはキリストの体を拝領することを通じて注がれる恩寵が与える神的生命を、人間的なものに引き下ろして、わがものとするのではない。

すなわち、一部の近代的な教会史家が評価したように、キリスト教のヘレニズム化とあいまって魔術的・異教的密儀宗教と混交した、降神術的な神と人間の物質的な同質化ではない。しばしば見かけるそうした評価は、聖餐を言葉と象徴性の観点からとらえ、キリストの生と犠牲に対する内的・精神的反省を伴う、霊的・倫理的な力づけであったと見立てることによって成立しており、そうした評価の土台には、人間が信仰において倫理的であり主体的存在であることを強調した特定の人間理解も見受けられる<sup>3)</sup>。

それらがあいまって、聖餐の意義を人間の意識の次元に狭めて把握する事態に落ち込んでしまい、聖餐の恩寵を通じてもたらされるキリストの生命の次元、存在の次元、聖餐の恩寵の深い根をとらえ損なっているという問題は、今日われわれも免れているとは言いがたい。それは、いわゆる聖餐論争における聖体をめぐる議論のとらえ方自体にも表れているだろう。

すなわち、教理史の記述でも、聖餐におけるパンの物質性へと関心が集中しているように思われる。パンの実体がどうなるのかということをめぐる様々な疑問とそれに対する様々な説明がキリスト教思想家たちのテキストや教会文書から集成され、パンの実体に変化するという実体変化説と、パンの実体は変化せず、パンはキリストの体のしるしであるとする象徴説などに大別されるとともに、それらの細かな論点の相違を解説するというスタイルにわれわれも慣れ親しんでしまっているように思われる<sup>4)</sup>。だが、その一方で、聖餐において恩寵として授かる神的生命のことや、その中心となるキリストと人間の生命・存在の次元においてひらかれる交わりについては、関心の背後に退いてしまいがちである。

しかし、エックハルトが問題にしていることは、その背後に退いてしまっ

た事柄であると思われる。もちろん、エックハルトや、かれに先立つドミニコ会神学者トマス・アクィナスも、教理史の教科書で取り上げられる1215年の『第四回ラテラノ公会議』で決定された実体変化のことを知らないわけではなく、キリストの体とパンの関係について言及していないわけではない<sup>5)</sup>。しかしながら、より根本的な問題は、いかにして「パン」がキリストの「体」であることや「葡萄酒」がキリストの「血」であるか、ということではなく、キリストの体とわれわれ人間がどのように一つに結びつけられるのか、ということであり、そこに聖餐の秘跡の深い根とのつながりが保たれるのである。

例えば、トマスは聖餐におけるキリストの「身体的現存 *praesentia corporalis*」について語ることを控える傾向があるとされるが、それは、聖餐の秘跡におけるキリストの身体を、空間的・場所的に制約された物体としてのみ切り取ってしまい、あたかも聖餐の本質がパンと葡萄酒を摂取することにおいて成立するような偏った理解を回避するためであった<sup>6)</sup>。聖餐の本質は、人間がキリストを摂取することにおいてキリストへと一つに結びつけられることにある。聖餐においてキリストがわれわれに現存するのではなく、われわれがキリストへと現存するものとなるのであり、それも、キリストが「この秘跡においてわれわれを自分自身へと結びつけている *nos sibi coniungit in hoc sacramento*」ことによるのである<sup>7)</sup>。

エックハルトも、聖体拝領において、「主」のうちへとわれわれが結びつけられ、「一つにされる *geeiniget werden*」(265)と述べている。つまり、聖餐とは、キリストの側へと人間が引き上げられる仕方で、その神的生命にあずかる者とされることである。そのようなかたちにおいて、「主のもの *sîn*」が「われわれのもの *unser*」となり、「われわれのもの *unser*」が「主のもの *sîn*」となるということが語られる。つまり、神は人間本性に向かって自らをむなしくする救いの業の秘儀である受肉を通じて、「主のもの」を「われわれのもの」とし、それによって、人間は神の惜みない自己譲与による生命の交流にあずかる者となり、「われわれのもの」が「主のもの」となった、神的生命を生きる者へと高められるのである。

## 2 食べ物と身体

このことをエックハルトは「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教<sup>8)</sup>」においてアウグスティヌスと関係づけながら述べている。1294年になされたこの説教は、時系列上、『教導講話』が成立する少し前になされたことになり、エックハルトの思想形成を考えるうえでも重要な意味をもつので、ここで取り上げたい。そこでエックハルトは次のように述べている。

それゆえアウグスティヌスは『告白』第七卷（一九章二五）において、「しかし『言葉が肉になった』[ヨハ一・一四]ということがどのような秘儀[sacramentum]を有しているのか、わたしは推察することができませんでした」と自分自身について語った。そして、わたしはこの世の事柄についての溢れるほどの記憶のほかにも何も身についていませんでした、とも語った。そして、そのあとで、アウグスティヌスは、「健全で愛すべきものである光が、病で弱っている目にはいとわしいものであること、そして、健全な者にとって甘美である食べ物が衰弱した口には重たいものであることは、驚くことではないということ」を見出した（同一六章二二節参照）。そして次のように続けられる。「わたしはあなたから遠くにいるわたしを見出しました。そのとき、高きところからあなたの声を聴きました。『わたしは大人の食べ物である。成長すればわたしを食べるようになるだろう。ちょうどあなたの肉体の食べ物のように、あなたは、あなたのうちで、わたしをあなたにかえるのではない。そうではなく、あなたは、わたしへと、かえられるのだ』（同一〇章一六節参照）。それゆえ、物的な事柄[corporalia]と霊的な事柄[spiritualia]のあいだにはこのような差異がある。というのも、物的なものどもは、それ自身のうちにおいて、内包するものどもを保持するのだが、霊的なものどもはそうではないからである。じつに、魂は身体のうち内包されているが、魂が身体を保持しているのである。そし

て、ちょうど、食べ物が純粹であればあるほど、より速やかに、より良く、肉体の最も深いところへと摂取されるように、人間が純粹であればあるほど、この過ぎ越し [sc. 過ぎ越しの夜に子羊が屠られ食されること = 聖餐における聖体拝領] を通じてキリストと一つの身体にされるのである [incorporatur Christo]。そして、その後、アウグスティヌスは、同じ個所で次のように語る。「心のうちで聴くように、[上述の高きところからの神の声を] わたしは聴きました。わたしが疑念を抱くようなものは全く存在せず、わたしがこれを聴いたということを疑うよりも、私が生きていることを疑うことのほうがいっそう簡単であるほどでした」(同第一〇章一六節参照)。それゆえ、ヨハネ福音書において次のように言われる。「わたしの肉を食べる者は」(ヨハ五・五六参照) 云々、「わたしのうちにとどまる」そして「わたしのうちにとどまり、わたしがその人のうちにとどまる者は、多くの実りをもたらす」(ヨハ一五・五参照)。この実りを主ご自身がわたしたちにおゆるしくくださいますように、アーメン。(n. 16)

Unde Augustinus in libro Confessionum VII: »quid autem sacramenti haberet ‘verbum caro factum est’, nec suspicari poteram«, dixit de seipso, nec mecum portabam nisi memoriam plenam mundanis. Post invenit »non esse mirum quod oculis aegris odiosa est lux quae sanis est amabilis et infirmo palato gravis est cibus qui sano est dulcis«. Et sequitur: »inveni me esse longe a te tamquam audirem vocem tuam de excelso: cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Non tu mutabis me in te sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me«. Unde inter corporalia haec est differentia et spiritualia, quia corporalia sustinent in se contenta; non sic spiritualia, immo anima contenta in corpore ipsum continet. Et sicut cibus quanto purior, tanto citius et melius trahitur ad intima membrorum, sic quanto homo est purior, per hoc pascha incorporatur Christo. Et dicit post Augustinus ibidem: »audivi, sicut auditur in corde, ita ut prorsus non esset unde dubitarem faciliusque me dubitarem vivere

quam hoc audire«. Unde in loh.: ‘qui manducat carnem meam’ etc. ‘in me manet’; et: ‘qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum’.  
Quem ipse nobis dominus concedat. Amen.

この箇所においても、聖餐の意義は、キリストがわれわれに現存するのではなく、われわれがキリストへと現存することであることが述べられている。すなわち、人間が「キリストと一つの身体にされるのである *incorporatur Christo*」。その意味において、トマス・アクィナスが、先に見たように、キリストが「この秘跡においてわれわれを自分自身へと結びつけている *nos sibi coniungit in hoc sacramento*」と述べ、エックハルトが『教導講話』で、「主」のうちへとわれわれが結びつけられ、「一つにされる *geeinigt werden*」と述べていたことは、みな、こうした聖餐の神秘の深い根において強く結びあっていると見える。

それは、まさしく、アウグスティヌスが『告白<sup>9)</sup>』第七巻において、新プラトン主義的な精神形而上学に心酔しながらも「しかし『言葉が肉になった』[ヨハ一・一四]ということがどのような秘儀 [*sacramentum*] を有しているのか、わたしは推察することができませんでした」と自ら自身をかえりみて述懐しつつ述べていることに重ねられている。つまり、アウグスティヌスが当初は理解できなかった「受肉」という救済の業の「秘儀＝神秘 *sacramentum, mysterion*」が、ほかならない聖餐という秘跡を通じて、すなわち「とって、食べよ、これはわたしの身体 *corpus* である」(マタ二六・二六)としてキリストが差し出す受肉の身体という「食べ物」を「食べる」ことを通じて人間のうちに実現するということである。

### 3 「高きところから」の声

アウグスティヌスは、「高きところから」の声が「心に *in corde*」、理性的証明ではなく直接的証しとして「わたしは大人の食べ物である。成長すればわたしを食べるようになるだろう。ちょうどあなたの肉体の食べ物のように

に、あなたは、あなたのうちで、わたしをあなたにかえるのではない。そうではなく、あなたは、わたしへと、かえられるのだ」と語りかけた」と記している。

そして、先に見たように、ここで述べられている、食べ物を食べることに  
おいて実現する身体的な一致とは、キリストへと人間がかえられることである。しかも、「あなたは、わたしへと、かえられるのだ」、つまり、「あなた」と呼びかけられる人間が、神人であるキリストの「わたし」へとかえられることなのである。

ところで、エックハルトのこのラテン語説教内部においても、この「高きところから」の「声」の箇所は、際立った意味をもっている。実際、このラテン語説教の最初において「聞くこと」について、次のように述べられているからである。

さらにそれらは最高度に驚くべきものであるから、信じがたいものである。というのも、「神」は「叡智的球」でありかつ把握不可能であり、「その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」（『24人の哲学者の書』第二命題参照<sup>10)</sup>）ものであるが、それがパンのかたちのもとで摂取されるべきものとして差し出されているからである。それゆえに「宴を張って、喜ばなければならなかった」（ルカ一五・三二参照）のである。（n. 1）

item sunt incredibilia, cum summe sint mirabilia, quia »deus«, qui est »sphaera intelligibilis« et incomprehensibilis, »cuius centrum ubique et circumferentia nusquam«, sub specie panis sumendus proponitur — unde epulari et gaudere oportebat —

彼がパンのかたちのもとで差し出されているのだから、これらのことが信じがたいことなのである。それゆえイザヤ書（五三・一参照）とローマ人への手紙（一〇・一六）は次のように述べている。「主よ、だれがわたしたちを聴いて信じたでしょうか」。それはあたかも、それらのこ

とが信じがたいことであるといわんとするかのようのである。さらに「わたしたちを聴いて」と述べられているのは、おそらく「信仰は聴くことから」（ロマ一〇・一七参照）だからであり、またおそらく祭壇の秘跡においては知性がむなしきものとされ、視ること、味わうこと、そしてその他の感覚が虜にされるが、しかしただ聴くことだけが捕らえられずに免れるのであって、真実をわたしたちに告げ知らせるのである。それゆえヨブはこのことを次のように語ることができる「わたしだけが免れた。あなたに告げ知らせるために」（ヨブ一・一五参照）。(n. 2)

Hic quia sub specie panis proponitur, et haec incredibilia. Unde Is., et ponitur in Epistula ad Romanos: 'domine, quis credidit auditui nostro?', quasi dicens: incredibilia sunt. Dicitur autem: 'auditui nostro', forte quia 'fides ex auditu', vel forte quia in sacramento altaris intellectus evacuat, visus, gustus et alii sensus captivantur, sed solus auditus illigatus evadit et verum nobis nuntiat. Unde potest dicere illud Iob: 'ego evasi solus, ut nuntiarem tibi'.

神はここで『24人の哲学者の書』に沿って把握不可能で「その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」「叡智的球」であるとされる。エックハルトが好んで言及するこの命題は、神が、一方で、それ自身においては「叡智的球」でありながらも、人間の理解可能性に対しては、それをはるかに凌駕するものであって、つまり、人間の主観的で自己中心的な理解では到底把握不可能な無限の球であって、その球のうちに、無尽の中心を蔵していることを示している。この無限の球でありかつ無尽蔵の中心である神が、まさにこの一片の「パンのかたちのもとに sub specie panis」あり、しかもそれが、人知を超えた救いの業の中心事であることをエックハルトはここで説いているのである。

それは「最高度に驚くべきものであるから、信じがたいものである」。もちろん、神が『24人の哲学者の書』にもとづいて「その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」「叡智的球」であることは、それ自体把握

不可能であるとしても、同時にそれは、これが命題として提示されていることから明らかなように、人間の理解可能性に閉ざされたものではないとも考えられる。

さらに言えば『24人の哲学者の書』とはキリスト教の信仰をもたない異教の哲学者たちの書として受け取られていた。したがって、こうした神理解それ自体に関して、人々は、自覚的なキリスト教の信仰の有無にかかわらず、真理において一致しようということが前提になっている。また、エックハルトは、のちに『ヨハネ福音書註解』（一八五節）では、一切の真理の根源は一つであるのだから「モーセとキリストと哲学者が教えていることは同一」であるとも述べている。モーセはユダヤ教、哲学者は異教徒またイスラームの哲学者を象徴する。

このような真理における一致の可能性を、エックハルトは『ヨハネ福音書註解』において神学的に（キリスト論的に）基礎づけている。ここでは、先のラテン語説教においてアウグスティヌスの「高きところから」の声と呼応するように、エックハルトが「信仰は聴くことから」と聖句にあることにもとづいて「祭壇の秘跡においては知性がむなしなもの」とされると述べ、その理解可能性を神から与えられる信仰による照らしに結び付けているとともに、神理解それ自体に関しては、自覚的なキリスト教の信仰の有無にかかわらず、真理において一致しようとしていることを踏まえて、この両方の見解を精査するために、少し『ヨハネ福音書註解』の内容にも分け入っておきたい。

そこでは、ただ、一切の根源が神であるがゆえに、自然、存在、認識の一切において、根源である神との関係において真実が究明されるというのではなく、「それゆえこのようにして神の知恵は、肉のかたちを取って、自分自身がわれわれの救済者であることを示そうとしたのであるが、それは自分自身が神的、自然的、道徳的なものにおいてわれわれの教師であることを記憶しておくためであった」（同一八六節）と述べられているように、「神の知恵」つまり神の言葉（ロゴス）であり、神の子であるキリストが、受肉を通じてこの世界へと完全に自らをあげわたしたのであるから、あらゆる事柄に

関する真理は、受肉したキリストを通じて世界に示されるようになってい  
ると理解されているのである。ここで「教師」と述べられているが、これは、  
すでに、アウグスティヌスおよびトマスにおいて「教師論 De magistro」と  
いうタイプの議論において、人間に真理を教えるのはキリストであることが  
特別に論じられてきたことを踏まえたものである。

また、アウグスティヌスはすでに『告白』第七巻において、パウロの  
『ローマ人の手紙』(一・二〇)を踏まえて、神の知恵であり、神の言葉(ロ  
ゴス)であるキリストによって一切は創造されたので、被造物を通じて神を  
知ることができるとし、「プラトン派」も真理の探究を通じて、聖書と同様  
の神の認識に至っていると認めている。これに対してエックハルトは、それ  
を踏まえつつも、いっそうその理解を進めて、「自然と技術のすべてのわざ  
において」も「言葉は肉となる」とし(ヨハネ福音書註解一二五節)、「神学  
の真理と教えと、自然哲学、道徳哲学のそれ、実践的技術と理論的技術のそ  
れ、さらにまた実定法のそれすらも、同一の脈管に由来するのであり、それ  
は次の言葉によっている。『あなたのかんばせから私の判断は生じる』(詩  
一六・二)」(同四四四節)とも述べているのである。すなわち人間のあら  
ゆる理解可能性や創造的活動性は、受肉する言を通じての神の創造と救済の  
業の歴史性に支えられているのであって、それと切り離されたところでは生  
命をもちえない、つまり、真理とのつながりを保ちえないということであ  
る。

このようにあらゆる人間存在が真理との関係において歴史性を不可避的に  
背負っているという根本認識、すなわち、「モーセとキリストと哲学者が教  
えていることは同一」と言いうるような普遍的地平において、人間存在は永  
遠の真理と歴史的にのみ関係しているというエックハルトの根本認識は、人  
間を歴史的現実性から遊離した仮象空間の内部に人工的に切り取るデカルト  
的「コギト」のような均質的で抽象的な人間像に親しんでしまうと、にわか  
にはテキストのうちに見分けがたいものかもしれない。だが、他方で、中世  
キリスト教思想の脈絡から考えれば、とりわけ人間の自由意志の歴史性と、  
つまり、人間の善に対する関係が歴史性を背負っているということ、つま

り、楽園の状態、失楽園の状態、キリストの受肉による救済ののちの状態を経て、最終的完成の状態に向かいゆくものであることと並べてみるができるだろう<sup>11)</sup>。

また『ヨハネ福音書註解』では「神の知恵は、肉のかたちを取って、自分自身がわれわれの救済者であることを示そうとしたのであるが、それは自分自身が神的、自然的、道徳的なものにおいてわれわれの教師であることを記憶しておくためであった」（同一八六節）と述べられていたが、受肉の言によって真理への道がひらかれたとすれば、人間の神理解・神認識も歴史性を背負っていることになる。それは聖体理解においても決定的な意味をもっている。

「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」では先にみたように「彼がパンのかたちのもとで差し出されているのだから、これらのことが信じがたいこと」であると述べられていた。神理解・神認識は人間の精神的諸力の精華であり、人間である限りの人間にひらかれているが、同時にそこでは、神が人間の把握可能な理解の範囲を超え出た存在として知られていることが『24人の哲学者の書』の第二命題において示されていた。しかし、キリストが人間を救済するために人間本性をとり、しかも、聖餐において「パンのかたちのもとで」食べ物として自らを差し出したことによって、人間の神理解・神認識のあり方は歴史の変容を蒙ったのである。

さらに、神自身が完全にそこに現存している人間さらにパンとして自らをあらわにしたことで、神が人間にとって把握可能なものに引き下ろされたわけではなく、むしろいっそう、「信じがたい」ものとなり、人間の理解のまなざしの彼方に自らを隠すことになったと言える。言い換えれば、聖餐におけるパンとしての直接性、「身体的現前性 *praesentia corporalis*」は、信仰なしには近づきえない、秘められたものである。

「信仰は聴くことから」とあるように、聴くことだけが捕らえられずに免れるのであって、真実をわたしたちに告げ知らせるのであって、聴くことからの信仰なしには、パンは覆いとなって神理解・神認識からわれわれを遠ざけるのである<sup>12)</sup>。言い換えれば、「パンのかたちのもとで差し出されている」

神を知るためには、そのように自らを食べ物として差し出している神の救いの業そのものへと、自ら自身が信仰を通じて引き入れられることがなければならぬのである<sup>13)</sup>。

つまり自らをそのようなすがたで差し出す神に対して、自らも己をむなしくして、この「パンのかたちのもとで」差し出されている神に、信仰によって近づき、自らを差し出す者となることによってその生命の食べ物をいただくことが求められるのである。それゆえ、このことについては、続く4で触れるが、「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」では、この秘跡に近づくために、自ら自身を深くかえりみ、自らの傲慢に気づき、自己中心性を捨てる、徹底的な謙遜の道行きとして示されている。

#### 4 「受肉」という救済の業の「秘儀＝神秘」

以上を踏まえて、「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」に戻ってゆこう。ここでも神が「その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」「叡智的球」であることが述べられており、それは、先に見たように、神に関して真理であり、かつ真理であることにおいて信仰の立場を超えても理解が一致しうるところと考えることができる。だが、そうした無限の球としての神は、人間の理解可能性を超えたものであり、そのようなものとして人間精神において自らの後ろ姿を示しているに過ぎない。しかし、聖餐においては、その神が「パンのかたちのもとで」自らを差し出し、その姿をあらわにする。そして、まさにそのことのゆえに、つまり、「パンのかたちのもとで差し出されているのだから、これらのことが信じがたいことなのである」。

このことは、先に見た、このラテン語説教の最後で言及されているアウグスティヌスの『告白』第七巻のエピソードに呼応している。アウグスティヌスが新プラトン主義的な叡智的世界へと認識のまなざしがひらかれ、そこにヨハネ的なキリスト＝ロゴスを観取するほどであった。だがその時にも、「しかし『言葉が肉になった』[ヨハ一・一四]ということがどのような秘儀

[sacramentum] を有しているのか、わたしは推察することができませんでした」と述べていた。つまり「受肉」という救済の業の「秘儀＝神秘」は人間の理解可能性のうちにあるものから導出される仕方、自らを明るみにもたらしことにはないのである<sup>14)</sup>。

もちろん、イエス・キリストという存在を通じて、歴史的にその現実存在が世に現れたのであるから、その意味においては、神は人間の理解可能性へと自らを明るみにもたらしただ、と言うべきなのかもしれない。しかしながら、聖書においてはパウロが神の知恵とこの世の知恵を対比して述べているように、目に見えるかたちを取ったということ自体が、自らを「秘儀 sacramentum」として人間的な理解の彼方に隠されたものとして自らを示すことにほかならない。秘跡である聖餐は人間の自己中心的な理解の仕方では把握不可能であり、ひたすらに信仰によってのみ、しかも、大いなる神の救いの計画として、受け入れられるものなのである。

それゆえアウグスティヌスは同じ『告白』第七巻において繰り返し、人間が自ら自身によって神の救いの計画をも理解可能性の明るみにもたらしうという態度を「高ぶり *superbia*」や「傲慢 *tumor*」として指摘し、そのことによって人間が自己を見失い、人間的理解の高みを無限に凌駕する神の受肉的・秘跡的現存をも見失うことを強調している。

それゆえ、自らも心酔した新プラトン主義的な知の立場に立つ者たちに対して、「彼らのおろかな心は暗く曇らされ *obscuratur insipiens cor eorum*、自ら知者と言いながら愚者となってしまう」（同第七巻第九章一四節）と述べるほか、自ら自身に対しても「わたしの魂の諸々の闇によって、まだなめることの許されていない何ものかがあることを感じました」と述べている（同第七巻第二〇章二六節）。

「わたしの魂の諸々の闇 *tenebrae animae meae*」とあるように、アウグスティヌス自身もまた、パウロ書簡に記されているキリストの受肉と十字架による謙遜の道としての救済にあずかりゆくことで、自らも信仰の光によって癒され、目が見えるように導かれることが必要だったのである。「わたしの傲慢は、あなたのかくれた癒しの御手にかかって、しだいにひいてゆき、混

濁し昏まされていた精神の視力は、救いのための痛みをとまなう強烈な目薬のおかげで日ましに癒されてゆきました」(第七卷第八章一二節)。先に見た「高きところからの声」も、それによってアウグスティヌスをキリストの受肉と十字架による謙遜の道と、それがいかにして人間の救いとして自らの身に迫って与えられているかを、見ることによってではなく、「あなたは、わたしへと、かえられるのだ」という「声」を「聴く」ことによって信仰の光を注ぎ、それによって「精神の視力」を癒していったのである。

また、エックハルトは、「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」の最後において、アウグスティヌスが『告白』第七巻で示したこうした霊的道行きを直接に指し示めていたわけが、それは、このラテン語説教全体に深く根を張っているものである。それは、先に見たように次のように現れていたのである。すなわち「イザヤ書(五三・一参照)とローマ人への手紙(一〇・一六)は次のように述べている。『わたしたちを聴いて』と述べられているのは、おそらく『信仰は聴くことから』(ロマ一〇・一七参照)だからであり、またおそらく祭壇の秘跡においては知性がむなしなものとなれ、視ること、味わうこと、そしてその他の感覚が虜にされる」。

ここでは、知性や視力やそのほかの認識力によって示される対象把握的な認識態度の一切が、秘跡の前に、自己中心性を免れない人間の傲慢と看破され、この「秘儀」の理解から斥けられるとされる。こうして人間の諸能力の限界があらわになったところで、「聴くこと」の意義がおもてにあらわれ、アウグスティヌスの「高きところからの声」が「心に」直接示されたことと呼応して「聴くことだけが捕らえられずに免れるのであって、真実をわたしたちに告知知らせる」と述べられるのである<sup>15)</sup>。

このようにして、エックハルトは「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」において、アウグスティヌスが『告白』第七巻で示した受肉による救済の「秘儀 sacramentum」の理解をめぐる彼の霊的道行きを踏まえつつ、その秘儀が「パンのかたちのもとに *sub specie panis*」、聖餐という秘跡を通じて、すなわち「これはわたしの身体 *corpus* である」としてキリストが差し出す受肉の身体という「食べ物」を「食べる」ことを通じて、人間のうち

に実現するという事として解き明かしているのである。その秘跡の近くに歩みゆくために、人間は、キリストの謙遜にあやかって、つまり、キリストの受肉およびそれにとまなう十字架の受難に至るまでの父なる神への聴従にあやかって、自ら自身もまた、「聴くこと」を通じて与えられる信仰を通じて導かれ、その謙遜、聴従に倣いゆくのであり、まさにそのことにおいて、「声」が示す「あなたは、わたしへと、かえられるのだ」という「秘跡」の本質に向かってすでに引き上げられつつあるのである。

またそれは、先に見た、「叡智の球」でありかつ把握不可能であり、「その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」とされる「神」と分断されているわけではなく、むしろ、そのようなものとして示された神にあずかりゆくことでもある。というのも、先に見たように、エックハルトは、無限の中心である神を、「パンのかたちのもとに *sub specie panis*」に受け取るところに、この秘跡の意義を見ていたのであるが、この秘跡にあずかる人間は、先に見たように、謙遜の道にあやかって、無限の中心である神に向かってどこまでも自らの自己中心性を放棄することによって、「その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」とされる「神」にあずかりゆくことになるからである。

先に見た、このラテン語説教の最後においても、「ちょうど、食べ物が純粹であればあるほど、より速やかに、より良く、肉体の最も深いところへと摂取されるように、人間が純粹であればあるほど、この過ぎ越し [sc. 過ぎ越しの夜に子羊が屠られ食されること = 聖餐における聖体拝領] を通じてキリストと一つの身体にされるのである [incorporatur Christo]」と述べられていたが、説教の中間においては、人間の最内奥に実現するキリストの受肉による救いの恵みにあずかるために、いかにして、この秘跡に近づくべきかが説かれているのである。その靈的指針の根本は、自ら自身を深くかえりみ、自らの傲慢に気づき、自己中心性を捨てる、徹底的な謙遜の道行きである。

このことは、実は、このラテン語説教と時期を近くする『教導講話』の根本主題であり、両者の思想的緊密性をうかがわせるものである。さらに言え

ば、徹底的な自己認識を通じて徹底的な自己否定（傲慢や高ぶりを抱える自己の否定）を行い、自己中心性を捨てるという徹底的な謙遜の道行きは、エックハルトに続くドミニコ会の霊性の大家タウラー（Johannes Tauler, c.1300-1361）の説教の根本主題でもある。

実際、タウラーが聖体の祝日に行ったとされるドイツ語説教が四篇（Vetter 版 32 番；33 番；60C 番；60F 番）あり、そのいずれにおいても自己認識と謙遜・自己無化が説かれており、エックハルトの『教導講話』にみられる霊的指針の説明と重なる部分も多くみられる。そのため、聖餐にあずかるための実践論的な霊的生活の指針に関して、タウラーとエックハルトの間にもどのような共通性が見られるかについては、それ自体として別の機会に論じることとしたい。

また、タウラーが、聖体の祝日に行ったとされる四つのドイツ語説教において、いずれも、エックハルトのラテン語説教と同様に、アウグスティヌスの『告白』第七巻の「あなたは、あなたのうちで、わたしをあなたにかえるのではない。そうではなく、あなたは、わたしへと、かえられるのだ」（同一〇章一六節参照）の箇所が、聖餐の秘跡における神と人間の一致のあり方を示す典拠（権威・アウクトリタス）として言及されていることを指摘しておきたい。こうしたエックハルトとタウラーの間で相通じるものとして確認される、聖餐における身体的変容および自己無化による神と人間の一致の理解が、それぞれにおいてどのように展開されているかについても、あらためて別の機会に論じることとしたい<sup>16)</sup>。

## 5 「キリストと一つの身体にされる」ことにおける 「あなた」と「わたし」

先のアウグスティヌスの引用にある、「あなた」と「わたし」は、その呼びかけにおいては、それぞれ異なるものでありながら、聖餐の秘跡において実現する受肉の神的生命の交わり *communio* の恵みにおいては、「あなた」は「わたし」へと変容され、その隔たりが神的生命の交わりにおける一つの

からだにされるものとして、エックハルトおよびタウラーにおいて受け取られている。また、エックハルトは、これを人間が「キリストと一つの身体にされる」こととしても言い表していた。同じことが『教導講話』では、先に見たように、「主のもの *sîn*」が「われわれのもの *unser*」となり、「われわれのもの *unser*」が「主のもの *sîn*」となることとして述べられている<sup>17)</sup>。

エックハルトは、そのような神的生命への与りにおいて、われわれの心が主の心と「一つの心 *éin herze*」となるのであり、われわれの体は主の体と「一つの体 *éin lîchame*」となると『教導講話』では述べている (266)。相原信作の訳 (注1参照) では、この個所の *herze* は心臓として訳されているが、文脈上、*herze* が身体的次元を含みこんだものであることは明白である。

この身において息づいている生命活動の根幹として *herze* と「体 *lîchame*」が並んで言及され、人間が、今生きているこの身において、身体性を含む全存在において、神と一つに結び合わせられるという根本的な事態が次のように表現されている。「あなたの身体的な諸力はそこで [秘跡において]、わたしたちの主の体の身体的現前性の尊い力と一つにされ、集められる *dîne lîplîchen krefte dâ [sc. in sacramente] werdent geeiniget und gesament von der wirdigen kraft der lîplîchen gegenwerticheit unsers herren lîchamen*」 (265)。エックハルトはその後に続けて、さらに次のように言葉を重ねている。

そのようにして、われわれの感覚、われわれの意志、意向、諸能力、四肢は、主のうちへと運び受け取られるのであり、そうして、人は、身体と魂のすべての諸力のうちに神を感じとり、感知するようになるであろう。

*Alsô suln unser sinne und unser wille, meinunge, krefte und glieder in in getragen werden, daz man sîn enpfinde und gewar werde in alle krefte lîbes und sêle.* (266)

先に見たように、トマス・アクィナスは、聖餐においてキリストがわれわ

れに現存するのではなく、われわれがキリストへと現存するものとなるのであり、それも、キリストが「この秘跡においてわれわれを自分自身へと結びつけている *nos sibi coniungit in hoc sacramento*」と述べていた。エックハルトの『教導講話』における上記の箇所は、そうしたトマスの聖餐理解を踏まえたものとして見ることができる<sup>18)</sup>。

さらに、『教導講話』の成立時期に近い、「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」の説明に従えば、聖餐においては、「肉体の食べ物」のように、食べ物が肉体へと摂取されるのではなく、「霊的な事柄 *spiritualia*」におけるのと同様に、つまり、魂と肉体の関係性のように、キリストの身体が人間のうちへと内包されるが、内包している人間が、かえって、内包されているキリストにおいて保持されているのである<sup>19)</sup>。

そのことは同説教の最後にあるヨハネ福音書からの引用にも示されている。「それゆえ、ヨハネ福音書において次のように言われる。『わたしの肉を食べる者は』(ヨハ五・五六参照) 云々、『わたしのうちにとどまる』そして『わたしのうちにとどまり、わたしがその人のうちにとどまる者は、多くの実りをもたらす』(ヨハ一五・五参照)。この実りを主ご自身がわたしたちにおゆるしくくださいますように、アーメン」。

この最後の引用箇所では、繰り返し、「わたし」という一人称として語られているキリストの「人称 *persona*」が際立ってくる。つまり聖餐におけるキリストの体への内在的一致は、キリストから切り離された「体」への内在ではありえず、「わたし」として自らを語るキリストへの内在であるがゆえにキリストの体への内在なのである<sup>20)</sup>。こうしたキリストの人称へのまなざしは、聖餐への関心が、イエス・キリストの与える生命ではなく、「パン」の実体をめぐる議論に終始する事態に陥ってしまうと曇らされてしまうだろう。

これまで見てきたように、トマス・アクィナスにおいても、エックハルトにおいても、パンがキリストのからだであるということは、それだけでは、聖餐の意義の十分な説明とはなりえないのである。しかも、キリストの体の摂取によって、人間がキリストの体へと摂取され、一つに結びつけられると

いうことも、それが、救い主であるキリストの業としてなされるものでなければならぬ。

エックハルトはこのことを聖体の祝日になされた「ラテン語説教第五番」(第四七節)で強調しており、司祭が聖餐の秘跡においては、他の秘跡のように教会の定めた言葉ではなく、「キリストの人称」において、キリストの言葉を用いることも、聖餐の秘跡の力がキリストによるものであるからであるとされる。また『教導講話』や「一二九四年の復活祭にパリで行われた説教」と近い頃に成立したとされる『主の祈り論考』においても、「われわれの日用の糧を」という言葉を、聖餐の秘跡に結びつけて解釈し、そこで「われわれの」という人称に注目し、秘跡に与かる者がともにキリストの身体に一つに結ばれたものであること強調している。

このように見るならば、『教導講話』では、先に見たように、「主のもの *sîn*」が「われわれのもの *unser*」となり、「われわれのもの *unser*」が「主のもの *sîn*」となることとして述べられていたが、ここで用いられている人称性にも注意を払うべきであろう。アウグスティヌスの引用箇所でも高き所からの「声」が「あなたは、わたしへと、かえられるのだ」と語っていたが、キリストの身体に結ばれる一致は、「わたし」と「あなた」という「人称 *persona*」の交換・取り換えを可能とするほどに徹底したものである<sup>21)</sup>。その徹底したところでは、われわれの心が主の心と「一つの心 *éin herze*」となり、われわれの体は主の体と「一つの体 *éin lîchame*」となり(266)、「われわれの感覚、われわれの意志、意向、諸能力、四肢は、主のうちへと運び受け取られるのであり、そうして、人は、身体と魂のすべての諸力のうちに神を感じとり、感知する」ようになるほどに、身をもってキリストの身体に結ばれた一致が学ばれているのである。

## 6 herze について

先に見たように、エックハルトは『教導講話』において、聖餐において、われわれの心が主の心と「一つの心 *éin herze*」となり、われわれの体は

主の体と「一つの体 *ein lichame*」となることについて述べていた (266)。「『教導講話』における身体」と題した本論にひとまずの結びをおくにあたって、最後に *herze* について少し立ち止まって考えてみたい。

エックハルトの思想が紹介される際には、神と人との合一を説き、それが、人間の魂の「根底 *grunt*」において実現すると説いたというような紹介がしばしばなされ、その際には、それゆえにエックハルトは神秘家、もしくは、神秘主義者、神秘思想家であるというようなおなじみのラベリングが付随するのが常であった。しかしながら、そうした傾向は、エックハルトの思想に結びつけられてきた、神人の合一ということや、「根底」、神秘家、神秘主義者、神秘思想家ということが、いかなる意味でエックハルトの思想に実質的に結びつけられるのか、十分な反省がなされてこなかったことを示している<sup>22)</sup>。

もちろん、今日のエックハルト研究の進展から言えば、合一や根底や神秘家、神秘主義者、神秘思想家という言葉で切り取るような、ものの眺め方で、果たして、エックハルトの思想に近づくことができるのかどうかという真剣な検討がなされてきた経緯がある。神秘家、神秘主義者、神秘思想家という概念そのものが、近世以降に歴史的に形成されてきたものであり、到底、エックハルト自身の自己理解に還元できないものであることや、合一（また一性の問題）にしても、三位一体論、キリスト論、受肉論との関係を見無視して、安易に新プラトン主義的な「合一 *henosis*」と並べられて論じることができないことや、根底についても、同時期の靈魂論や知性論の展開を見無視して論じることができないことなどが、今日のエックハルト研究の前提になっている<sup>23)</sup>。いずれはこうした研究の成果によって、旧来のエックハルト像は刷新されてゆくと思われるが、ここでは、そうした問題に立ち入らずに、エックハルトが『教導講話』では、「根底 *grunt*」という言葉よりも、「心、心臓 *herze*」という言葉によって、神と人間のかかわりの中心的現場を言い表していることを指摘しておきたい。

先に「根底 *grunt*」というエックハルトの根本語について言及したが、『教導講話』においては「根底」という言葉は、他のドイツ語説教・著作の

場合のように、高度な思弁性を伴って論述されることはなく、きわめて目立たない仕方で用いられている。むしろ、「心、心臓 herze」という言葉や「こころ、心根 gemüete」のほうが、人間の存在の中心を示す言葉の使い方としては目立っているとさえ言える。

herze の特徴は、生命と結びついた心臓を意味する言葉であることにある。つまり、今この場におかれていた身体、感覚と密接に関わる感情や心情などの共感的次元を含み持つ言葉である。そして、エックハルトの『教導講話』における herze という言葉の用例の背景には、人間が、今生きているこの身において、身体性を含む全存在において、神と一つに結び合わせられるという根本的な事態に対するエックハルトの関心が強く結びついていると考えられる。実際、エックハルトの『教導講話』の用例に即して見てゆく限り、それは、やはり、心臓という意味において含蓄されているような身体性との密接な連関が極めて強く意識されている。『教導講話』での用例数は少なくとも六箇所ある。ここでは二つの用例について確認したい。

最初の用例は、すでに見た『教導講話』第二章であり、そこでは、gemüete という言葉がすでに多く用いられているのであるが、herze も用いられている。『教導講話』第二章は「最も力強い祈りについて Von dem aller kreftigsten gebete」という章題もつけられることがあるが、そこでは、全身全霊においてなされるべき祈りについて語られる。エックハルトはそこで次のように述べている。

人は、人間の部分と諸力のすべて、両の目、耳、口、心 herze、そして一切の感覚が祈ることに向かつて向けかえられるまでに、力強く祈らなければならない。人が、現前的に保ち、それに向かつて祈るかた、すなわち、神と、自らが一つであると思えるまで、祈ることをやめてはならないのである。

Alsô krefticliche sol man beten, daz man wölte, daz alliu diu gelider des menschen und krefte, beidiu ougen, ôren, munt, herze und alle sinne dar zuo gekêret wæren; und niht ensol man ûfhôeren, man envinde denne,

daz man sich welle einen mit dem, den man gegenwertic hât und bitet,  
daz ist got. (191)

「祈り」は全身全霊的な集中を必要とする。身体、身体的な感覚器官、視覚、聴覚、発声、心情、感覚の一切が一つにならねばならない。そのように祈るためには、自らの生、存在の全体を祈りの中にまとめあげ、一挙手一投足において祈りと一つにならなければならない。そのような全身全霊的な集中的活動としての祈りは、神の意志との一致に到達するまで深められなければならないのである。

「人間の四肢のすべて、諸能力、両の目、耳、口、心、そして一切の感覚」と herze は「両の目、耳、口」と一続きに並べられているうちの最後のものであり、「一切の感覚」の直前にあげられている (191)。ここで、herze は、他の身体感覚的な器官とともに、身体性を含む人間存在を全体的に構成している要素の一つとして数え上げられている。また、herze という言葉が本質的に持ち合わせている生命論的意味を考え合わせるならば、それは（作用因の意味であるにせよ）生命の根幹である。それゆえ、herze を祈りに全面的に方向付けるということは、つまるところ、人間が自らを、今この身において生きている生命のすべて（四肢、感覚を含む一切）を根本からして祈りのうちにささげるということをあらわしている。そのようにして、文脈上問題となっている全身全霊による祈りが語りだされようとしていると見ることもできる。

さらに、ここで注目すべきことは、herze が身体的感覚器官および諸感覚と並んでいることである。つまり、何らか身体的次元を含みこみつつ、外的ないし内的な刺激に対して受動的にひらかれているがゆえに、祈りの霊的専心に向けて集中・統一を要する領野として捉えられていると見るのであり、その意味では herze には情意や情念との関係も読み取ることができよう。実際、この祈りに関して問題になっているのは、『教導講話』の全編にわたってそうであるように、すべてをささげて神に生きる宗教的生を、身をもって学ぶことである。

この点においても、トマス・アクィナスを引き合いに出すことができる。トマスは「祈ることによって自らの精神を神へと明け渡す *orando tradere mentem suam Deo*」と述べている<sup>24)</sup>。またディオニシオス・アレオパギタ (Dionysios Areopagita, c. 500) の『神名論』からもトマスは次の言葉を引用している。「神に対して、われわれ自身をささげわたして一つとするもののように、何よりもまず、祈りからはじめることは有益である。Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes」<sup>25)</sup>。

エックハルトは『教導講話』において、特に、修道生活の根本を「従順 *oboeidentia*」に見定め、第一章でそのことを述べ、その脈絡の中で続く第二章で「祈り」について述べている。先に見たトマスが引用する『神名論』の言葉も、神へと自らをささげ、一致のうちに生きるために、まず「祈り」から始めるように勧めている。

さらに修道生活に関しては、トマスは、「祈り」を、自らの「生命 *vita*」を「全面的に *totaliter*」「神的崇拝 *divinus cultus / latria [latreia] / theosebeia / eusebeia*」に向けてささげて生きる、「宗教的身分 *status religionis*」（修道者の身分）の根本理念と密接に結びついているものとしている<sup>26)</sup>。

トマスによれば「祈り」は、神への愛に基づく神への専心に生きる「観想的生 *vita contemplativa*」の充実に関わっている。「祈り」は「神に一つに結ばれること *uniri Deo*」を求めて、神への愛に動かされる「精神 *mens*」また「知性 *intellectus*」が、神へ向かって「神への上昇 *ascensus in Deum*」を遂げてゆくことである<sup>27)</sup>。それゆえ「祈り」は神への愛を生きる「観想的生 *vita contemplativa*」の根幹である<sup>28)</sup>。

エックハルトもまた『教導講話』において祈りを重視する。そして先に見たように、祈りのなかに身をもって、すべてをささげて神に生きることを学ぶように勧める。『教導講話』においては次のようにも述べられている。「祈りがこのような仕方であらうとされたならば、そのようにして人は善く祈ったことになるのである。その時、人は、真実の従順により、完全に外に出てゆき神のうちへと入ったのである」（188-189）。

エックハルトは、我意から意志が解放され、かつ、そのことにおいて、同

時に、自らを全面的に神の意志と一致してあることを「外 ūz」と「内 in」  
として捉え、簡潔に「外に出てゆき神のうちに入ること ūzgân in got」とも  
言い表している (189)。その際に、先に見たように、自ら自身の身体・感  
覚・情念そのものが、不可欠な根本的な修練の場となるのである。すなわ  
ち、外から入り込み外へといぎなう様々なものとの関係とその中心にある我  
意がおもてにあらわれる、自ら自身の身体・感覚・情念において、自ら自身  
から外へて、神のうちに入るということを、祈りにおいて学ぶのである。

それゆえに、先に見た『教導講話』第二章において「人は、人間の部分と  
諸力のすべて、両の目、耳、口、心 herze、そして一切の感覚が祈ることに  
向かって向けかえられるまでに、力強く祈らなければならない。人が、現前  
的に保ち、それに向かつて祈るかた、すなわち、神と、自らが一つである  
と思えるまで、祈ることをやめてはならないのである」と述べられているよ  
うに、「人間の部分と諸力のすべて、両の目、耳、口、心 herze、そして一  
切の感覚」は、自ら自身から外へて、神のうちに入る「外 ūz」から「内 in」  
への動的連関の修練の場となるのである。

このことは『教導講話』第六章にある herze の用例にも確認できると思わ  
れる。そこでは、「いかなるときも、現前性において神を保持すること alle  
zît got haben in gegenwerticheit」(203) とはいかなることであるのかが問  
題とされているのであり、このことは、先に引用した『教導講話』第二章の  
教えと重なっている。

ここでは、エックハルトはそれを「焼けつくような激しい渇き hitzi-  
clichen dürsten」という例を出して、絶えず、現存する神を保持することと  
は、激しい渇きの中で飲み物を求めることとして説明する (206)。激しい  
渇きにおける飲み物は、それを渴望することにおいて、あらゆるものの中  
に、そのすがたが探し求められるようになるのであり、把握されざる志向点  
として渇き求める者へと現前する。「いかなるときも、現前性において神を  
保持すること」とは、まさにそのように渴望する者が、それをいやす飲み物  
をあらゆるもののなかに熱望して探し求めることなのである<sup>29)</sup>。

激しい渇きの中で飲み物を求めるということは、渇きを癒す飲み物への専

心であるが、それは、求めるもの以外のあらゆる事物との関わりから自らをただ隔絶させるのではなく、その中にありながら、ひたすらに求める「飲み物のすがた bilde des trankes」を探し求めるということである (206)。そのようにして、飲み物のすがたは、ますます「ありありと gegenwertiger」、  
「持続的に stæter」なつてゆくのである (206)。そして、同じように、神も激烈な渇きの中で求められるべきものであり、「あらゆる事柄において」、神を求め、神を受け取ろうとする中で、神を常に現存する神として保持すべきなのである。ここでは、そうした人間の霊的渇きが、自ら自身から外へて、神のうちに入る「外 ûz」から「内 in」への動的連関の修練の場となっているのであるが、そこにおいても、herze は重要な意味を持っている<sup>30)</sup>。

渇きが激しいものであればあるほど、ますます激しく求める。「激烈に hitziclichen」、何かを「全力で愛し求める mit ganzer kraft minnen」人は、求めるもの以外のものを「味わうこと smecken」もなく、またそれ以外のものが「心に入ってこない [心に響かない] niht ze herzen gât」のであり、愛するもののすがただけがその人のうちに切実にありありと現れているとされる (206)。ここで、「心に入ってこない」、「心に響かない」と述べられている「心 herze」は、「味わうこと smecken」と並べられているように、身体や感覚の接触のように受動的に引き起こされるものを含めた様々な情動のありどころと考えられるのであり、激烈に愛する者は、愛の激しさゆえに、そのように外から入ってこようとする情動に対してまったく無感動になるのである<sup>31)</sup>。(了)

## 注

- 1) 以下、本文中の『教導講話』からの引用は *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart: Kohlhammer, 1936 ff. の *Die deutschen Werke*, Bd V (1963) の頁数のみを ( ) 内に表記する。訳出あたっては以下の日本語訳を適宜参照している。『神の慰めの書』相原信作訳、講談社、1985年。『キリスト教神秘主義著作集 6巻 エックハルト I』植田兼義訳、教文館、1989年。『エックハルト論述集』川崎幸夫訳、創文社、1991年。なお本論は科研費 19K00119 および 20H01191 による研究成果の一部である。
- 2) エックハルトの他の著作との関係も含めて『教導講話』の概略については次の拙論を参照。「エックハルトの初期ドイツ語著作『教導講話』について」『カトリック研究』(79)、2010年、123-159頁。また最近の研究としては次を参照。*Die Reden zur Orientierung im Denken: Die rede der unterscheidung*, ed. and tr. by Norbert Fischer, (Philosophische Bibliothek 741), Meiner Felix, 2020; *Reden der Unterweisung*, ed., tr. and noted. by Volker Leppin, (Große Texte der Christenheit 8), Evangelische Verlagsanstalt, 2020; Freimut Löser, “Religiöse Selbstbestimmung im Konvent? Eine Skizze zu den >Erfurter Lergesprächen<”, *Religiöse Selbstbestimmung: Anfänge im Spätmittelalter*, eds by Dietmar Mieth/Regina Schiewer, (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 5), 2020, pp. 21-44. これらの研究によって提示された『教導講話』に対する解釈についても、様々に考察すべきところがあるが、それについては別の機会に論じたい。
- 3) ハンス・フォン・シューベルト『教会史綱要』井上良雄訳、新教出版社、1963年、105-115頁。
- 4) 例えば次を参照。K・バイシュラーク『キリスト教教義史概説 上』掛川富康訳、教文館、1996年、153-156頁。ラインホルト・ゼーベルク『教理史要綱』住谷眞訳、教文館、1991年、100、137-139、151-153、171-173、226-228頁。藤代泰三『キリスト教史』講談社、2017年、98頁。
- 5) エックハルトは聖体の祝日になされた「ラテン語説教第五番」においてこの点についてトマスにもとづいて取り扱っている。トマスの聖餐論との関係については本論でも少し言及するが、機会をあらためて主題的に取り上げたい。
- 6) J.-P・トレル『トマス・アキナス 人と著作』保井亮人訳、知泉書館、2018年、231-232頁参照。
- 7) トレル、前掲書、239頁参照。
- 8) *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus, Die lateinischen Werke*. Stuttgart 2007, Bd. 5. 以下節数 (n.) を記す。訳文は次を参照した。エックハルト『エックハルト ラテン語著作集 V』中山善樹訳、知泉書館、2012年。
- 9) 本論における『告白』第七巻に関する箇所は、アウグスティヌス『告白 II』山田晶訳、中央公論社、2014年を適宜参照した。
- 10) K・フラッシュ『神とは何か 「24人の哲学者の書」』中山善樹訳、知泉書館、2018

年、29-37頁参照。ここでは「第二命題」が他の命題とともに「新プラトン主義的に構成された三位一体論」を描きながら神について論じているとしても「救済神学的契機は欠けている」（同35頁）と評されており、それは以下本文でも述べるように、その通りであるのだが、他方で、エックハルトのこの説教内部においては、「第二命題」で示される神が、受肉および聖餐の恩寵へと結び付けられていることも見逃されてはならないし、なによりも、哲学者たちの真理の洞察が可能となっているのは、世界および人間精神が、神のロゴス＝キリストによって創造され、かつ、それが受肉したということが前提となっているのである。このことは「同一の脈管」などとして以下の本文でも触れる。

- 11) 他方で、その脈絡においては、ジャンセニスムやカルヴァンの予定説などに見られるように、近代においても墮罪の問題から人間存在（本性や自由意志）が創造的・救済的歴史性と不可分なものとして理解されているとの指摘もできよう。
- 12) 諸感覚のうち聴くことだけが聖体の秘められた意味を人間にひらきしめず信仰を可能とするということについては、トマス・アクィナスの聖体理解との共通性を指摘できる。トマスによる祈り『Adoro Te』に「視覚、味覚、触覚はあなたについて欺かれますが、聴覚のみは確かに信じられます *Visus, gustus, tactus in te fallitur. Sed solus auditus tute creditor*」（トレル、前掲書、234頁。訳文は一部変更）とあり、エックハルトのこのラテン語説教における聖体、聴くこと、信仰の理解は、聖書の言葉やアウグスティヌスの『告白』第七巻のほかにトマスの祈りの言葉も前提にしていたとも考えられる。実際、このトマスの祈りは広く知られていたものであった（トレル、同233-241頁参照）。
- 13) ここで示される、創造と救済の歴史的連関の中で「パンのかたちのもとで」自ら差し出す神と、それを自らの差し出された神として受け入れる「信仰」と結びあいは、キリスト教信仰の深い根にもとづくものであり、エックハルトのみならず、近代においても（17世紀の聖餐論争として）その表出が見られるものであり、論者はその点について、塩川徹也氏の次のパスカル研究から多くのことを学んだ。「パスカルにおける『ものとしるし』』『カルヴァン研究』（創刊号）、2018年、30-53頁。とりわけ同論文の注14にて訳出されている次の箇所（パスカル「ロアネーズ嬢あての隠れたる神についての書簡」）は本論との関係において（とりわけ以下4にて扱う内容とも関連して）重要と思われるので少し長くなるが同所から引用しておく。「神は受肉の時まで、われわれの目に御自らを包み隠す自然の覆いのもとに隠れて留まっておられました。そしていよいよ現れなければなくなると、人性（l'humanité）を身にまとうことによって、さらにより深く身を隠されました。目に見えなかった時のほうが、見えるようになった時より、まだずっと見分けやすかったのです。そしてついに使徒たちになされた約束を果たして、最後の到来の時まで人間とともにとどまることにされた時、神はこの上なく不思議で懐柔な秘密のうち留まることを選ばれました。それが聖体の形色なのです。これこそ、聖ヨハネが『黙示録』で『隠されたマナ』と呼ぶ秘跡です。[...] これこそ神が、そこにとどまることのできる究極の秘密です。神を包む自然の覆いは多数の異教徒の眼差しを遮りはしませんでした。彼らは聖パウロも

言う通り、目に見える自然によって目に見えない神を認めたのです。異端のキリスト教徒たちは、神の人性を通じて神を知り、神であり人であるイエス・キリストを崇めます。しかし神をパンの形色のもとに認めることはただカトリック教徒にのみ特有のことです。そこまで神が光を与えられたのは、われわれだけなのです。」

- 14) さらに言えば、『出エジプト記註解』（第九二－九三節）を見ると、神の秘跡の現存という彼方に向かって、精神のまなざしがひらかれているならば、むしろ、『二四人の哲学者の書』における神理解の中に、そこで明示的に述べられていないはずの秘跡の現存の神（聖体に完全に自らを現存させている神）を見出すことは可能であるとエックハルトは考えていると思われる。
- 15) 「聴くこと」の意義については次の研究が参考になる。金子晴勇『キリスト教人間学』知泉書館、2020年、306-307頁；同『キリスト教思想史の諸時代 一』ヨベル、2020年、21-26頁。
- 16) ここでは、さらに次の点を特に指摘しておきたい。エックハルトは「ちょうど、食べ物<sup>が</sup>純粹であればあるほど、より速やかに、より良く、肉体の最も深いところへと摂取されるように、人間が純粹であればあるほど、この過ぎ越し [sc. 過ぎ越しの夜に子羊が屠られ食されること＝聖餐における聖体拝領] を通じてキリストと一つの身体にされるのである [incorporatur Christo]」と述べており、食べ物のように人間がキリストへと摂取されること、しかも、より純粹であればあるほどよりいっそう深く一つの身体にされることを説いていた。これに対して、タウラーも、それと呼応するように、キリストによって人間が食されること、さらには、キリストによって人間が噛み砕かれ、消化されることについて事細かに述べ、聖餐への近づき方、靈的指針へと結びつけている。そしてタウラーの場合は、その際に「囓むこと」の聖書の意味をクレルヴォーのベルナルドゥス (Bernardus Claraevallensis, 1090-1153) の『雅歌説教』から引き出している。つまり、雅歌の「ユリの中で草をはむ」(雅二・一六)にあるような、「草をはむ pasco」ということの解釈に関して、ベルナルドゥスが、神を食べる人間を神が食べることについて述べていることを踏まえて、タウラーは聖体についての説教を展開している。
- 17) 「主のもの *sin*」が「われわれのもの *unser*」となることについてはカルヴァンも聖餐の秘跡の根本に据えている。論者はその点について、久米あつみ氏の次のカルヴァン研究から多くのことを学んだ。「ものとするしーカルヴァンの聖餐論において―」『カルヴァン研究』(創刊号)、2018年、14-29頁。とりわけカルヴァンの『聖餐小論』に関して久米氏が述べていることは本論との関係において重要と思われるので引用しておく。(『聖餐小論』では)「イエス・キリストが私たちのものとなる、という、聞きようによってはいささかショッキングな表現が使われています。キリストの恵みはまずキリストが私たちのものとならない限り私たちのものにならない、だからキリストは聖餐の中でわたしたちに与えられた。私たちのものになる、あるいはわたしたちが所有する、とか、『享受する』とかいう、あまり神学的とは思えない言葉は、カルヴァンがよく使う語で、父なる神、キリストと私たちの交流、交わりを言い表しております。しかもその交わりは (⑩をご覧ください) キリストの霊だけでなく、その

humanité ともなされなくてはならないのです」(同 17 頁)。「⑩」とは『聖餐小論』の次の個所である。「私たちは彼の霊に与かる者となるだけでなく、その人性(ユマニテ)にも与からねばならない。……片方が他方なしになされることはない。主がご自分を私たちに与えるとき、それは私たちが主を完全に所有するためなのであるから。だから、彼の霊が私たちの生命であると言われるように、主はご自身の口で、彼の肉はまことに食べ物であり、その血は飲み物であると宣言されたのだ [ヨハネ福音書第 6 章] ……。体と血について語られているのは明らかに、私たちが聖餐において私たちの霊的生命の実体を求むべきことを知るためである」(同 24 頁)。また『聖餐小論』の次の個所も重要だろう。「聖餐の中に私たちが求むべきすべての効用は、もしそこにおいてイエス・キリストがすべてのものの実体また基礎として私たちに与えられるのでなければ空しいものになる」(同 23 頁)。これらだけで判断することはできないが、「主のもの *sîn*」が「われわれのもの *unser*」となることだけでなく、「われわれのもの *unser*」が「主のもの *sîn*」となることはカルヴァンにおいてどのように論じられているのか、また、さらには本論 5 の最後に「人称」の取り換えについてみるように、主のものがわれわれのものであり、われわれのものが主のものであることにおいて、人称の交換、取り換えによって、聖餐における神と人間の一致が語られることがあるのかどうかなど、さらに検討を進めたいと考えている。

- 18) キリストの体に「われわれ」が一つに結びつけられることは、聖餐の根本であるとともに、キリストの体である教会の本質にもかかわるものである。実際、エックハルトは、聖体の祝日において行った「ラテン語説教第五番」(第四六節)にて、聖餐の秘跡におけるキリストとの一致が、教会における信仰者たちの統一性と深く結びついていることを示している。エックハルトはそのほかにも、様々な聖書個所にもとづきながら、キリストの体と一つに結びつけられることについて、いくつかの個所で述べている。そのほかにも参照すべき個所として『ヨハネ福音書註解』(第三五三節、四〇〇節)が考えられる。これらについては機会をあらためて論じることにしたい。
- 19) これは先に見たタウラーが、ベルナルドゥスにもとづいて「囁むこと」として説明している事柄にかかわる。
- 20) 聖餐の秘跡の根本は、全体としてのキリストが完全にそこに含まれていることにあるのであって、パンはその限りにおいて、はじめて聖体の秘跡における意味を持つのである。このことをエックハルトは聖体の祝日になされた「ラテン語説教第五番」(第四八節)にて強調している。
- 21) 神と人間の一致と人称の取り換えについては次の研究を参照。鶴岡賀雄「スペイン神秘主義における神化思想——十字架のヨハネとアピラのテレサ——」『テオーシス——キリスト教霊性を形づくる東方・西方教会の伝統——』田島照久・阿部善彦編、教友社、2018年、502-528頁。
- 22) 例えば拙論「ドイツ神秘思想と近世キリスト教——「エックハルト像」の変遷をたどって——」『日本カトリック神学会誌』(23)、2012年、61-84頁参照。
- 23) 例えば拙論「エックハルトにおける「一」: “unum, ut iam saepe dictum est, appropriatur patri” (In Io, n. 549)」『パトリスティカ』(20)、2016年、87-104頁参照。

- 24) ST, II-II, q. 83, a. 3, ad 3.
- 25) ST, II-II, q. 83, a. 1, 2; a. 3, ad 3; Dionysius Areopagita, *De div. nom.*, 3, PG, 3, 680.
- 26) ST, II-II, q. 81, a. 1, ad 5.
- 27) ST, II-II, q. 83, a. 1, ad 2. トマスは、ディオニシオス・アレオパギタとヨハネス・ダマスケヌス (Johannes Damascenus, c. 650 – c. 750) からそれぞれ順に次のように引用している (ST, II-II, q. 83, a. 2, ad 2)。「われわれが祈りにおいて神を呼び求める時、われわれの精神は蔽いを取り除かれ、われわれは神のもとにいるのである」(Dionysius Areopagita, *De div. nom.*, III, PG. 3, 680)。「祈りは神への知性 [精神] の上昇である。oratio est ascensus intellectus [mentis] in Deum」(Johannes Damascenus, *De fide orth.*, 3, 24, PG. 94, 1089)。ダマスケヌスのこの言葉はエックハルトのラテン語説教のなかにも引用されている。
- 28) また、「観想的生」では「活動的生 *vita activa*」と異なり「孤独 *solitudo*」が重視される。それは孤独が「観想の手段 *instrumentum contemplationi*」であるからであり、独り山中に祈るイエスの模範に示されるように、それが祈りの深い専心にふさわしいものであるからである (ST, II-II, q. 188, a. 8, ad 2)。
- 29) その際、エックハルトは「神を真実に持つこと *wærlîche haben*」は、神を四六時中、一定の仕方と同じように対象化し意識上に保持することではなく、そのようなことは自然本性上、不可能であり、困難であり、最善ではないとも述べている (205)。
- 30) こうした意味での渴きの強調はタウラー (Vetter 版 60C) にもみられるものであり、あらためて考察したいと考えている。
- 31) しかし、愛し求めるもの以外を味わうこともなく、心が動かされることもないというのは、ただ「平静な状態 *ruowe*」を求めることでもない。そのような人は、外から引き起こされる情動がどれほど騒ぎ立てようとも、そのような騒々しさ *unruowe* に妨げられることがないほど激しい愛に没頭しているので、もはやたんなる「平静な状態 *ruowe*」を探し求めはしないのである (206)。

(本学文学部キリスト教学科准教授)