

マイスター・エックハルトの知性理解

若松 功一郎

序論

マイスター・エックハルト (Meister Eckhart, ca.1260-1328) は中世ドイツに生きたドミニコ会の神学者であり、主に14世紀に活躍した思想家であるが、キリスト教徒が最終的に追及すべき目標たる至福 (beatitudo) について、彼の著作『創世記比喩解』のうちでは次のように述べられている。

(…前略…) 至福は永遠の生命であるから、本来的には知性のうちに、ないしは神の本質認識のうちに存するのであって、それは次の言葉によっている。「永遠の生命とは、唯一の真なる神であるあなたのみを知ることです」(ヨハ 17:3)¹⁾

エックハルトはトマス・アクィナス『命題集注解』にしたがい、

マイスター・エックハルトの知性理解

至福が本来的には知性 (intellectus) のうちに存すると理解している²⁾のであるが、ここではその知性の内に存する至福が、ヨハネ福音書の文句を權威 (auctoritas) とし、特に神の本質認識 (cognitio dei per essentiam) であるとされているのである。

ではしかし、こうした神の本質認識を、エックハルトはどのように生ずるものとして理解していたのだろうか。本稿ではこの点を検討したい。その際、神認識の手段としての人間知性の働きに着目し、エックハルトが理解した知性の働きに二つの側面があったことを指摘したい。それはまずタブラ・ラサとしての側面であり、次にあらゆる存在者の像 (imago) としての側面である。本稿ではこのうち第二の、あらゆる存在者の像としての知性という性格が、エックハルトより時代を遡るドミニコ会の先達であるフライベルクのディートリヒ (Dietrich von Freiberg, 1240-1318) による知性論の伝統を色濃く受け継いでいることを指摘したい。エックハルトはディートリヒ的な知性論に変更を加えつつこれを受容し、人間の知性を神認

識に際して不可欠の契機として理解していくのである。以下に詳述する。

タブラ・ラサとしての人間知性

ラテン語著作集を見渡してみると、エックハルトが人間知性を白紙、ないし拭かれた板と表現している箇所が多数目につく。エックハルトによれば、種としての人間が持つ特性、すなわち種差は知性的なもの (intellectivum) に存するが、この人間知性は神の知性からほかに遠ざかっており、⁽³⁾ 神、天使などといった知性的なものの序列においては最下位に属するものである。⁽⁴⁾ このように限界を設けられた人間知性は外界の対象を感覚があらかじめ把握しなければ自力では何も把握することがないのであり、拭かれた板 (tabula rasa)⁽⁵⁾ のようなものである。⁽⁵⁾ この意味で人間知性は感覚のみならず表象像に依存していると言われるのである。⁽⁶⁾ 例えば著作『創世記比喩解』においては次のように言われている。

(…前略…) まず第一に断っておきたいのは、人間は「理性的動物」にして「神の似像にかたどって」(創世記Ⅰ: 27) 造られているのだから、感覚的なものよりもいっそう高い何かであり、理性的なものであるということである。しかし我々の知性は哲学者「アリストテレス」によると、裸で拭かれた板のよう

なものであり、知性的なものの位階においては物的なものの位階における第一質料と同じく最下位にあり、それは注釈者「アヴェロエス」が言うとおりである。さらにまた我々が「表象像なくして知性認識することは不可能であって」、それはちよど物的道具なくしては「織ったり、建てたり」することができないのと同じである。(…中略…) それゆえに、最初の議論から最後の議論までたどると、人間は感覚的なものなくしては完全ではありえないことになる。⁽⁷⁾

人間とは「理性的動物」(animal rationale) である、というポエティウスの定義⁽⁸⁾とともにアリストテレス『靈魂論』第三卷⁽⁹⁾が引かれ、種差として人間を他の動物種から区別する知性が、感覚的なもの (sensitivum) に依存することが語られている。それゆえここでエックハルトはアリストテレス以来の伝統に則り、感覚に対する知性の依存性と、いわばア・プリオリな知の否定とを「拭かれた板」という言葉で定式化したと見ることができるのである。

以上、エックハルトがアリストテレス『靈魂論』を典拠として、人間の能力であるかぎりにおける知性について理解したところを見てきた。しかしながらこと神認識において、この種の知性が役割を担うことがないのは明白である。というのも神とは一切の質料性を欠いた存在そのもの (ipsam esse) であり、人間の能力である限りの知性が感覚認識に絶対的に依存している以上、いかなる感覚的質

料性をも持たない神を、この種の知性が把握することは不可能であるからである。それでは至福が知性のうちに存するとうき、エックハルトはいかなる事態を想定していたのであろうか。このことについて見るため、エックハルトの知性理解に影響を与えたとおぼしき、デイトリヒの知性論について以下に概観したい。

フライベルクのデイトリヒによる知性論

エックハルトとトマス・アクィナスの共通の師にあたる人物として、「普遍博士」(doctor universalis)と呼ばれたドミニコ会士、アルベルトゥス・マグヌス(Albertus Magnus, ca.1193-1280)がいるが、アルベルトゥスの唱えた新プラトン主義的知性論は、当時のケルンにおいて大きな影響力を持ち、「アルベルトゥス学派」と呼ばれる学統を形成していた。シュトラースブルクのフーゴー(Hugh von Straburg, ca.1210-70)・シュトラースブルクのウルリヒ(Ulrich von Straburg, ca.1220-1277)等がこれに属するが、デイトリヒは彼らと異なり、アルベルトゥスに直接教えを受けたという事実は確認できず、それゆえアルベルトゥス学派の第二世代と呼ばれることもある⁽¹¹⁾。

では、デイトリヒの唱えた知性論について見ていきたい。エックハルトと同じく、デイトリヒの思想もまた、その目指すところは「至福なる生のうちで、神をその本質の純粹性において直観する

こと」⁽¹²⁾に他ならないのであるが、ではこのような直観の主体となる知性を、デイトリヒはどのように理解していたのであろうか。

デイトリヒは著作『至福直観について』(De visione beatifica)のうちで、アヴェロエス『形而上学註解』第5巻に則り、全ての存在者を「自然に関して見出される実在的存在者」(ens reale repertum apud naturam)と、「魂の内なる存在者ないし概念的存在者」(ens in anima seu conceptionale)とに区別している⁽¹³⁾。デイトリヒによれば、実在的存在者とはアリストテレスのいう実体や他の九つの範疇の類が適用されるものであり、これは例えばトマスのいう実在的存在者と概ね同じである。他方概念的存在者とは「知性的に存在するあらゆるもの」(omne id. quod intellectualiter est)であり、それゆえ知性的に把握されたもののみならず、知性や知性的活動それ自体(ipsa intellectio)をも含んでいる⁽¹⁴⁾。つまり、再びトマスとの比較でいうならば、デイトリヒの概念的存在者は、トマスの概念的存在者(ens rationis)を内包するばかりか、概念把握を行う当の知性や、知性的活動それ自体をも含んでいるということになる。

そしてこうした概念的存在者は、自然に関して見出される実在的存在者とは異なり、十の範疇によって区別されないとデイトリヒは語る。デイトリヒの言うところはこうである。

知性は諸範疇の類の外側にあり、いかなる諸範疇の類の内にも

ないのであるが、その理由は第一に、単純なものが範疇的なものの諸々の類による区分の外側で見出されるからであり、第二に自然的なものが概念的なものに対置される限りにおいて、諸範疇の諸々の類は自然および存在者の自然的方法に即して分けられているからである。⁽¹⁶⁾

アリストテレスの十の範疇は自然における実在的存在者の区分を意図して立てられたものであって、概念的な存在者はそうした範疇によって規定されず、むしろその区分を超出するとデイトリヒは言うのである。

さらにデイトリヒは、こうした認識の際の知性の無規定性というところから、以下に見るとおり、知性の対象を何性 (*quidditas*) 一般、ないし存在者 (*ens*) 一般であるとしていく。デイトリヒは次のように語っている。

知性認識の際このものや他のものに規定されない、という知性の本質の固有性からして、知性とは一般的かつ普遍的な本性である。このことは知性の対象から明らかである。その対象とはあれこれの何性ではなく、普遍的な仕方であらゆる何性なのであり、また存在者である限りにおける存在者、すなわち存在者の理念を有するあらゆるものである。然るに知性の本質とは、知性的な仕方で存在するあらゆるものであるのだから、知性自

体が本質によって、あらゆる存在者の似像を自らの内に知性的な仕方、しかも単純な仕方、すなわちその単純な本性の属性にしたがって産むことが必然であり、そして知性そのものが知性的に何らかの仕方、すなわち全存在者であるということが必然である。⁽¹⁷⁾

認識の際に範疇によって規定されない、という知性を持つ前述の固有性 (*proprietas*) を根拠に、知性の対象があらゆる何性 (*quae-cumque quidditas*) であり、存在者である限りにおける存在者 (*ens inquantum ens*) であるとされている。すなわちデイトリヒは知性の無規定性を理由として、知性が範疇によって規定されない以上、知性認識は本来的に存在一般、そして何性一般へと向かうはずだというのである。しかし問題は、ここで知性が「何らかの仕方、すなわち全存在者である」(*quodammodo omne ens esse*) とされていることである。デイトリヒは知性の対象が存在者一般であるということ、知性が何らかの仕方、すなわち全存在者であるということ、すなわち知性があるが、この論理展開はどのようにして可能となるのだろうか。この点を次節にて論じたい。

可能知性の本質的原因としての能動知性

以上前項では、範疇によって規定されないというデイトリヒの

知性理解を確認したのち、この知性の無規定性から、知性の対象が存在者一般であるとされるに至る論の流れを見た。では、この知性の対象が存在者一般であるということ、知性が全存在者であるということとは、どのように関係するのだろうか。

アリストテレスの知性論の伝統をついだトマス・アクィナスは、知性は認識対象の可知的形象 (*species intelligibiles*) を受けることで、或る意味で認識対象と等しいものになると理解した。すなわち知性は可能的には全てのものたりうるのであり、知性のこのような働きは可能知性 (*intellectus possibilis*) と呼ばれる。このことを逆に言えば可能知性は認識作用が生ずる以前は何ものでもないものであり、外界からの形象を待つてはじめて対象と一致するのである。一方で、感覚から引き受けた可感的形象 (*species sensibilis*) から質料性 (*materiales*) を捨象する役割を、トマスは能動知性 (*intellectus agens*) と呼称した。⁽¹⁸⁾ アリストテレスが『靈魂論』のうちで提起した知性の二区分は、中世において以上のような形で受容されていたのである。

しかしながら、デイトリヒがこの構図を踏襲していたとすると、知性が全存在者である、という先の言明は成り立たなくなる。なぜなら知性は外界からの形象を得てはじめてなんらかのものになるのであり、その形象が到来する以前、すなわち認識以前は何ものでもないことになるはずだからである。それゆえここから予想されるのは、デイトリヒがアリストテレス・トマスの伝統とは異なった知

性論に与していたという事態である。ではその内容とはどのようなものか。

デイトリヒの思想を特徴づける論のひとつに、「本質的原因論」(*die Theorie der causa essentialis*)⁽¹⁹⁾ というものがある。すなわちデイトリヒは著作『分離された存在者の認識について』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。そこでデイ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。⁽²⁰⁾ さらにデイトリヒは、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⁽²¹⁾ というのである。

そして、以上の本質的原因論によってデイトリヒが述べようとしていたことのひとつが、能動知性と可能知性との関係なのである。すなわちデイトリヒは、能動知性が可能知性に対して、「能動的原理が基体としての質料に」(*principium activum ad subiectam materiam*)⁽²²⁾ かかわるような仕方でかかわると理解し、現実態における知性としての能動知性を、可能知性を実体たらしめる本質的原因と見なすのである。⁽²³⁾ 可能知性がそれ自体としては純粹な可能性であり、形象なしには存在しえないということは先に述べたが、能動

知性は可能知性に形象を与えることで、可能知性を存在せしめるということになる。それゆえ、実体化した可能知性が先述のとおり存在者一般を認識するとするなら、能動知性もまた、本質的に全存在者の似像でなければならない。このことをデイトリヒは、著作『知性と知性認識されるものについて』で次のように表現している。

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かぎりにおいて、存在者全体の、或いは存在者であるかぎ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。²⁴

能動知性が本質的原因として可能知性を実体化させ、実体化した知性があらゆる存在者の似像である以上、能動知性は認識成立以前に、全ての存在者の形象を含みもつものでなくてはならない。形象を絶対的に外界からの抽象の結果と考えるトマス主義的伝統に対し、

デイトリヒは可能知性を実体化させるイデア的形象の由来を能動知性と見ることで、能動知性のうちに形象がいわばア・プリオリに備わると説くことができた。そして知性認識が本質的に存在者一般に向かう以上、能動知性に備わる形象は全ての存在者のものでなければならなかったのである。

エックハルトの知性理解

以上、デイトリヒが能動知性を可能知性の原因とみることによって、能動知性の内に全ての存在者の形象が存在すると説くに至った過程を見てきた。エックハルトもまたこうした考えをデイトリヒから受け継いでいくのであるが、エックハルトのテキストにおいて、能動知性という語が登場する頻度は、デイトリヒのものに比してはるかに少ない。すなわちエックハルトは能動知性という語にかえて、単に知性という語をもってデイトリヒ的能動知性について多く語っているのである。この様子を以下に確認しよう。

エックハルトは著作『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、人間が神に似せて造られたということはいかなる意味を持つのかについて説明している。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内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。⁽²⁵⁾ 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語っている。

(…前略…) 知性的存在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。この理由としてあげられるのは、「知性それ自体はそれによって「事物の認識に際し」すべてのものになるところの能力であって、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すべてであり」、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。⁽²⁶⁾

エックハルトが人間の知性を理解する際、アリストテレスに由来する伝統を踏襲していることは先に述べたが、ここでエックハルトは、知性とは「あらゆるものになる能力」である⁽²⁷⁾ というアリストテレスの言葉を権威として、知性理解においてさらに一步を進めようとしている。

先に述べたアリストテレストマス伝統に比して、デイトリ

マイスター・エックハルトの知性理解

ヒ―エックハルト系列の知性論が特徴的であるのは、任意の認識対象と同一化するという知性の可能的性質によって、知性が種的な限定を被っていないと理解されることである。⁽²⁹⁾ それゆえ上の引用にあるように、知性的存在者とは神の内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」(ipsam deum similitudinem habere) とされているのである。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する結果、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、それをむしろ神そのものの像と捉えるのである。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」⁽³⁰⁾ と言っている。

さらにエックハルトによれば、像に属するのは、それが像であるところのもの或る規定が表現されているということではなく、それが像であるところのもの全体が十分に表現されている⁽³¹⁾ ことである。つまり神の像である知性は、デイトリヒの場合と同様、神を、或いは存在の全体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、「知性は知性であるかぎりにおいてすべての存在者の似像であり、それ自身のうちに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」⁽³²⁾ のであり、それゆえギリシア人たちは人間を小宇宙 (micro-cosmos) と称したのだと述べている。⁽³³⁾

以上エックハルトがタブラ・ラサとしての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、そのことから知性を神の全実体の像、ひいては全存在者の像と表現するにいたったことを確認した。これが意味するのは、人間の知性が潜勢的に全ての存在者についての知を、いわばア・プリアオリに含んでいるという事態であるが、エックハルトはこのことを著作『創世記比喩解』において、次のように表現している。

「すべての知恵は主なる神からくる」(シラー…)。それというのでも霊魂には自然本性的に神から刻印されたさまざまな第一の始原があるが、それらの始原の力のうちに、全ての知はそれから全ての点において、潜勢的に含まれているからである。これゆえにまたプラトンが主張したところによれば、知は霊魂のうちに先天的にあるが、探求と感覚との修練によって、霊魂の秘所より知性体の突端へと呼び出されるのである。かくてまた、或る昔の哲学者が主張するところによれば、全ての実体的形相は質料のうちに隠れていたものであり、また今も隠れているのである(…後略⁽³⁴⁾)。

霊魂の内なる第一の始原(primum principium)のうち、「全ての知」(omnis sapientia)が「潜在的にして根源的に」(virtualiter et radicaliter)、ないし先天的に含まれている、と明確に述べられ

ている。ここにおいてエックハルトの知性理解が、先述のアリストテレス的タブラ・ラサとしての理解から離れ始めていることは明確であり、それはプラトンの言葉⁽³⁵⁾がひかれていることから明らかであろう。すなわち全ての知は「霊魂の秘所」(mens abditum)のうち、あたかも実体的形相(forma substantialis)が質料のうちに隠れているかの如くに隠れてされている、とされるのである。

さてここで再度強調しておきたいのは、人間の知性が全ての知を有していると言われた際、その知はむろん経験的な知ではないということである。そのことは、著作『ヨハネ福音書註解』第29節において、エックハルトが事物の理念(ratio)に二種類のを區別していることから知られる。エックハルトは次のように述べる。

第二に注目すべきことは、理念は二重の意味において受け取られるということである。というのは、事物から知性によって受け取られた、ないし抽象された理念があり、この理念はそれが抽象されてくる事物よりも後なるものである。さらに事物に先立つ理念もあり、それは事物の原因であり、定義が告知する理念であり、その理念を知性は、事物の内的な始原において把握するのである。⁽³⁶⁾

引用前半に述べられた第一の理念、抽象された理念は、人間が経験の結果、いわば帰納的に何事かについて抱く理念である。これに對

してエックハルトは、事物の原因として、事物の存在に先行するような理念があるという。これは神の内にあつて事物の原因となるようなアイデアの理念であり、それゆえ「先なる理念」と呼ばれている。

これら二つの理念のうち、知性のうちに先在するのが第一の理念、すなわち事物から抽象された理念でないことは、先に知性が拭われた板 (tabula rasa) と呼ばれていたことから明白である。それゆえ知性が潜勢的に有する理念とは後者の理念、すなわち本来的には神の内に存するアイデアの理念であり、知性がこれら全ての理念を有するがゆえに、そのようなものとしての知性はまさしく神の像、と呼ばれていたと考えられるのである。

像と範型

以上前節ではエックハルトが人間知性の或る種の働きを指して、それを「神の像」であると理解していた点について指摘した。では、このように神の像である知性と神とはどのような関係に立つものだろうか。本節ではこのことを探っていく。エックハルトは著作『ヨハネ福音書註解』の第23節からの箇所において、「聖書のなか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」(Πορι4:4)であることについて」(plurima in scriptura specialiter illa quae de filio dei unigenito scribuntur. puta quod est imago dei)⁽³⁷⁾ 解釈し、像 (imago) と「それが帰属す

る対象」(objectum, cuius est imago) すなわち範型 (exemplar) 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、像は自らの全存在を範型からのみ受け取るのであり、⁽³⁸⁾ 像は範型の内に先在するとともに、⁽³⁹⁾ 範型は像の内に存在するとされる。そしてこのような像と範型とは一方の全存在が他方の内にあり、いかなる異質なものも存在しないかぎりにおいて、それら自体としては一であると言われるのである。⁽⁴⁰⁾ こうした範型と像との関係は無論、神の三位一体における父と子との関係を念頭において、それを一般化する形で語られたものであり、エックハルトはこうした関係を、同じ著作において同名同義的 (univocus) な関係と呼んでいる。⁽⁴¹⁾

以上のように像とその対象との関係は、三位一体における父と子との関係と同様に同名同義的なものであるが、このことゆえに『ヨハネ福音書註解』第48節においては、人間の内なる神の像について次のように語られてくることになる。

(…前略…) 上にすでに言われたように、あらかじめ自分自身のうちに形象、ないし像が形成されていなくては、或る人が語るということは不可能であり、そのような形象ないし像は、それが語るものであるかぎり、自分自身のすべてを表現する子孫ないし子であるということである。さらにその上に、あらかじめ聴く者自身のうちに形象と像、すなわち子孫自身が形成されていないては、或る語っている人の言うことを聴き理解するこ

とは不可能であり、それらの形象と像とは全ての点において、語るものうちにあるものへと向けられているのであって、それは次の言葉によっている。「全てのものは私の父から私に引き渡されている。父以外の誰も子を知らないし、子以外の誰も父を知らない」(マタ 11:27)。(…中略…) 神が語ることは生むことであり、神の語ることを聴くのは生まれることである。⁽⁴²⁾

はじめに形象 (species) なごし像 (imago) がそれを語りだすものの子孫 (proles) であることが言われ、神と神の言葉との関係が語られたのち、「あらかじめ聴く者自身のうちに形象と像、すなわち子孫自身が形成されていなくては、或る語っている人の言うことを聴き理解することは不可能」として、神の言葉を聴く人間の内にも、神の像があらかじめ存在しなければならぬとされる。すなわちここでエックハルトは、人間の内なる神の像としての知性を、神の子ないし子孫と呼んでいるのであり、このことから分かるとおり、神と神を映しこんだ人間知性とは範型と像、ないし父と子などと同様に、同名同義的な関係に立つものと理解されるのである。そしてこの種の知性理解を徹底していくならば、それは知性が非被造的であるという結論を指し示すのであり、エックハルトの教説が含むその種の思想内容が異端として特に非難されたことは周知のとおりである。

結 論

以上本稿では、エックハルトが至福を知性による神認識と見るとき、その神認識とはどのような種類のものであるかという点について見てきた。エックハルトは知性が可能的に全てのものであるという点に着目した結果、それが神の内なるイデアではなく神そのものの像であると理解するのであり、さらに神と神の像である知性とは、三位一体における父と子とがそうであるように一なるものであると考えられているのであった。そしてこうした知性をエックハルトは、罪に覆い隠されているが恩寵によって露わになりうるものとして見ている。『ヨハネ福音書註解』においては、次のように述べられている。

我々が神に祈るのは、(…中略…) 本性によってわれわれがそれであるものが「像にしたがって」、恩寵によって、「似像にしたがって」(創世記 1:26) 現れることである。そしてこれはヨハネが次のように言っていることである。「彼が現れたときには、我々は彼に似た者になるであろう」。すなわち「神の」似像によって「我々は神の子らである」(1ヨハ 3:2)。罪を犯すことによって、「人は「神の」像に留まる」(詩 88:1)、

「しかしそれは明らかになっていない」、というのもそれは罪に

よって覆われているからである。「しかし露わになった顔とともに」「彼が現れたときには」(II コリ 3:18)、恩寵によって「神の」像が新たに形成されて、「われわれは彼に似た者となるであろう」(Iヨハ 3:2)。…中略…「神の」像は、たとえば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のであり、似像は恩寵にかかわっており、それによって像が新たに形成されるころのものであり、それは像が現れるためである⁽⁴³⁾。

人間の本性的なものたる知性は確かに神の像ではあるが、それは罪によって覆い隠されている。そしてエックハルトの考える神認識とはまさしく、この人間の内に本来備わる神の像としての知性が神からの恩寵によって露わにされ、人間がその像に則って新たに形成されるということに他ならないのである。以上をもつて当初の問いに答えたことで、論考を終わりたい。

注

(1) *In Gen. II*, n.83: LWI, 545, 46: “[...] beatitudo, cum sit vita aeterna, proprie consistit in intellectu sive in cognitione dei per essentiam, secundum illud Ioh.17: ‘haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum.’” 本稿で使用したテクストは次のものである。Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, berg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. 引用、参照指示にこのように、

ラテン語著作に関しては該当箇所が存在する著作名、節、巻 (Lateinische Werke = LW) / 頁、行を、ドイツ語著作に関しては著作名、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クストのものに従った。またラテン語著作の訳出にあたっては、中山善樹訳『エックハルトラテン語著作集I-V』(知泉書館、2004—2008年)を参考にしたが、訳語等については適宜これを改めた。

(2) Cf. *In Gen. I*, n.135: LWI, 288, 1-6. *In Ioh.*, n.673: LWIII, 587, 1-3.
 (3) Cf. *In Gen. I*, n.257: LWI, 381, 13-14, 382, 1.
 (4) Cf. *In Gen. II*, n.138: LWI, 604, 5-7.
 (5) Cf. *In Gen. I*, n.229: LWI, 374, 9-10, 375, 1-2.
 (6) Cf. *In Gen. II*, n.138: LWI, 604, 7-9.
 (7) *In Gen. II*, n.138: LWI, 604, 3-11, 605, 1-2: “[...] suppono primo quod homo, utpote «animal rationale» et ‘ad imaginem dei’, est quid altius sensitivo et est quid intellectivum. Intellectus autem in nobis se habet sicut tabula nuda et rasa, secundum philosophum, et est in ordine intellectualium sicut materia prima in ordine corporalium, ut ait commentator. Item nobis etiam «non» contingit «intelligere sine phantasmate», sicut nec «texere vel aedificare» sine instrumentis corporalibus. [...] A primo ergo ad ultimum oportet quod ipse homo in sua integritate habeat sensitivum.”
 (8) ホエティウス『イザユケー註解』第一巻第20章を参照。
 (9) 『靈魂論』第3巻第4章430a1を参照。
 (10) 約140年後にニコラウス・クザヌスがケルン大学を訪れた際もなおアルベルトゥスの知性論は実質的に損なわれることなく教えられていた。
 Vgl. ‘The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School’, Markus L. Führer, in: *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven Seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam/Philadelphia, 1999, S.70.
 (11) Vgl. *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven Seiner Philosophie, The-*

ologie und Naturwissenschaft, Amsterdam/Philadelpia, 1999, S.70-71.

- (12) *Vis*. 4. 3. (1): p.198. 'quod in beata vita visuri simus eum in claritate suae essentiae'. 『幸福直観のこころ』のチタムストは、次のものを使用した。

Tractatus de visione beatifica, Theodoricus de Vriberch, Georgia, 2003 [= *Vis*]

- (13) 『中世のちがひる理性と感性』K・リーゼンブーン、知泉書館、2000年、88頁を参照。

(14) *CF Vis*. 3. 2. 9. 1. (6): p.148.

(15) *CF Vis*. 4. 3. 4. (5): p.222.

- (16) *Vis*. 4. 3. 4. (6): p.222. '[...] sit extra genus praedicamenti et non sit in alio quo genere praedicamenti, tum quia simplicia sunt extra coordinationem generam praedicamentalem, tum etiam quia genera praedicamentorum distincta sunt secundum naturas et naturales modos entium, secundum quod natural distinguitur contra conceptionale.'

- (17) *Vis*. 1. 1. 4. (2): p.33-34. '[...] quoniam intellectus generalis quaedam et universalis natura est secundum proprietatem suae essentiae intellectualis, qua non determinatur ad hoc vel ad aliud tantum intelligendum. Quod manifestum est ex obiecto eius, quod est quidditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quidditas et ens inquantum ens, id est quodcumque rationem entis habens. Quia igitur eius essentia, quiquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam genere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tantum simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens.'

- (18) トムスは能動知性の必要性を証明するためにあたって、感覚が形成した可感的形象なごし表象 (phantasma) から質料性を捨象する力が知性の側に見出されねばならないことを根拠とした。『神学大全』第一部第79問 題第3項本文を参照。

- (19) 神のdie causa essentialis-Theorieなどの表記があるが、本稿では代表的研究としてMojischの表記に拠る。Vgl. *Meister Eckhart. Analogie, Uniozität und Einheit*, Burkhard Mojsisch, Hamburg, 1983, S.29.

(20) *CF Cogn.* 75. (1): p.271. 『文藝のよき存在者の認識のこころ』のチタムストは、次のものを使用した。Dietrich von Freibergs *Traktat. De cognitione entium separatorum*, Theodoricus de Vriberch, Bochum, 1977 [= *Cogn.*]

(21) *CF Cogn.* 23. (4)(5): p.173.

(22) *CF Vis*. 2. 1. (2): p.102.

- (23) テューターリウにおける能動知性と可能知性との関係は、『哲学と神学のルネッサンス——エックハルト神学が目指したその——』(山崎達也著、知泉書館、2007年) 96—40頁参照。

- (24) *Int.* 2. 1. (1): p.57. '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.' 『知性と知性認識のちがひのこころ』のチタムストは、次のものを使用した。Schriften zur *Intellekttheorie* (corpus philosophorum Teutonorum medii aevi, tomus1), Theodoricus de Vriberch, Hamburg, 1977 [= *Int.*]

(25) *CF In Gen. I.* n.115: LWI, 270, 5-9.

- (26) *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

