

〈自己の在り処の深層〉を開示する宗教経験の構造

——エックハルトの神秘思想に開顕する〈神経験の直接性〉と二十世紀

トミズムに於ける 〈超越論的経験の自己媒介性〉を手引きとして——

長町 裕司

はじめに

東西の宗教思想の諸伝統においては、際立った意味規定の下で〈宗教経験〉と呼べるものが認定され、各伝統の言語的・実践的な宗教伝承の形成及び継続・発展にとっての靈性もしくは行との一体性を成す固有かつ本質的な様式が存すると確信されている。(総括的に一つの宗教的伝統と見做された場合の)キリスト教を例にとっても、その宗教性の刷新と(時代の推移における歴史的生の脈絡化を通しての)展開には、その宗教的生の在り方に固有で常に源泉となる一定の〈経験

理解〉といったものも本質的に帰属してくる。

ところで近年、幾人かのカトリック・キリスト教の宗教哲学者(例えば、Jean Greisch, 1942-); Jean-Luc Marion, 1946-) や 神学者(例えば、Edward Schillebeeckx, 1914-2009) は、〈普遍的神性〉へ向けての問いをイエス・キリストを通して啓示された神との根本相関において問い直す問題構制を開拓しつつある。このような思想傾向においては、(特にドイツ・フランスの現象学運動の発展路線を通して) 経験の深層次元が開墾されゆくと共に、経験という言葉で意味表示さ

れる（人間存在が成り立つ原事態）が改めて問題化され、その上で人間的生が根本的に自らを自覚する卓越した媒質としての宗教性出現（開顕）の在り処が邂逅的に問い求められる思索が胎動期にあると言える。そのような媒質出現が思惟を通して自己解明へともたらされる際には、人間的生をその本源的な在り処へと連れ戻す直接性と自らに於いて覚醒する生動性からの媒介生成との緊張を孕んだ問題構制が焦眉の的になると考えられる。

然るに本稿では、上述したような思索の境位は問題背景に留め置き、キリスト教的宗教性の脈動から今日の思想状況に向けて照射する内実的意義を有することになる、より〈古典的な宗教経験理解〉を主題的に呈示させていただきたい。そうすることを以て、現今の先鋭的なキリスト教的宗教思想（現象学におけるいわゆる〈神学的転回〉も含む）が進展し得た土壌にも一定の光が当てられ得るし、また東洋の伝統からの宗教性との対話的生産性において宗教経験の本質契機について一層思索を深めることができると思われるからで

ある。以下、第一のステージでは、キリスト教神秘思想の普遍的直接性の立場が〈ドイツ神秘主義〉という最も深化され顕現化した形で結実した様相を、マイスター・エックハルト (Eckhart von Hochheim, ca. 1260-1328) の霊的躍動の言語表明と思考鉅脈から問い返し捉え直してみたい。キリスト教の伝統的教義においても信仰実践にとっても、救いの絶対的仲介者への信仰告白、教会存在の信仰媒介的機能、使徒伝承の正統な継承といった「間接性の諸契機」は本質的要素である。

ところが、このような間接的諸契機の枠組みを本質的要素として含みながら、その枠組みを超え出るキリスト教神秘思想に固有な直接性の立場が成立してくるのである。ここで〈直接性の立場〉が意味するのは、(キリスト教信仰が指示する) 神の経験が成立する在り処を開設する直接性という問題であると共に、凡そ信仰され一定の了解内容をも伴って志向される〈神〉にとっても人間の精神的営為にとっても一体的に原・根底 (Ur-Grund) とあるところの無形無相なる普遍的神性への突破に於ける直接性でもあるのである。更に二十

世紀のカトリック・キリスト教思想の内部からトマス・アクイナス (1225-1274) の哲学的遺産を刷新的に解釈する思潮が生まれたが、その中で本稿の第二のステージでは、西欧近代以降の哲学的問題構制を撰取しつつ含蓄豊かなトマスの認識・精神形而上学を積極的な対話関係において現代的問いの諸次元へと開いた試みに注目する。この思索的動向は、ベルギーのイエズス会士ヨゼフ・マレシヤル (Joseph Marchal, 1878-1944) のトマス解釈を継承して、いわゆる〈超越論的トミズム〉の系譜を形成したのであり、第二次世界大戦の前後にドイツのカトリック系思想家・哲学者たち (Karl Rahner, 1904-1984; Johannes Baptist Lotz, 1903-1992; Max Müller, 1906-1994; Gustav Siewerth, 1903-1963 等) を通じて発展・深化された。キリスト教的な刻印を受けた意味規定の下にはあるが、宗教経験を理解する構造モデルとして〈超越論的経験とその媒介性〉と定式化できる思考要因が際立って明示的にこの思想系譜に見いだされ、立ち入って主題的に取り上げ問題化してみたい。最後に、本稿を締め括る考察として、《宗教経験に

於ける直接性(と)媒介性》を改めて問い直し省察することにする。

マイスター・エックハルトにおける

〈神経験の直接性〉

エックハルトの〈神経験〉とその言語化について―それこそ、それ自体を主題とする仕方(直接性)に―語ろうとするならば、分厚い一冊の研究書をもってしても、到底その深部に至る論述を成し遂げることは困難であろう。ここでは、キリスト教霊性史上の問題脈絡やエックハルトの思想的境涯の下で特徴的な神理解の表明に至る影響作用史的連関を同時に説明してゆく努力が必要とされる。それゆえここではの追究は、以下の方向意味 (Richtungssinn) に定位した解釈学的呈示に限定されざるを得ない。すなわち、(一) エックハルトのテキストにおいて言語的に表明された独創的な神経験の布置 (Konstellation) と相即する《直接性》の在り様は、どのように追思惟可能なのか、そして(二) その際に一定の意味規定を獲得する〈宗教経験の

直接性)が成立する在り処は、如何に究明がなされているのか、という二重性を有する問いに先導される限りでの言述に従事することになる。上記のごとく問いを明示的に設定した上で、先ずはエックハルトに特徴的な思考要因を内含する諸問題群を開陳してゆぐために、彼のドイツ語説教 Nr. 16 b) Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso. (Eccli. 50, 10) 【あらゆる寶石を散りばめた堅固な黄金の器のごとくに(シラ書五十章十節)を手引きとする解釈を呈示する。

魂にその本性の最内奥に於いて刻み込まれている神の単純な像 (daz einvaltic göttliche bilde [imago Dei]) は、直接的・無媒介に受容されていることをあなたは知らなければならぬ。そして〔神的な〕本性の内にある最も内的なもの及び最も高貴なもの、魂の像の中へと正に最も固有・本来的に像化されるのであり、かつてわたしが述べたように、その際には意志も知恵も仲介 (mittel) ではない。ここでもし知恵が仲介であるとすれば、その仲介は像それ自体である。そこでは神は仲介・媒介な

しに (ane mittel) 像の中にあり、そして像は仲介・媒介なしに神の内にある。けれども神は、像が神の内にあるよりははるかに高貴なる様式において、像の中にある。ここで魂は、創造者であることとして神を受け入れるのではなく、理性的な本質存在である者として神を受け取るのである (Dw I, S. 268 Z. 3-10. [内は筆者の補記])。

このテキストは先ず第一に、人間の魂の根柢を成す〈生ける神の像 imago〉が「神からの無媒介な直接性」において存立していることを述べる。エックハルトのこの思考要因は、同じくドミニコ修道会の先輩にして上司でもあったフライベルクのデイートルツヒ (Dietrich von Freiberg, ca. 1240-1318/1320) がその厳密に哲学的な著作においても神学論文においても展開した「人間の魂に内在的な知性的活動本質」の思想的系譜を継承・発展させるものである。但しエックハルトの諸著作(特にその多数からなるドイツ語説教と幾つかのドイツ語論考)は、人間の魂の根柢から神性への突破 (Durchbrechen) が開顕する霊的躍動 (ダイナミズム)

を言語表現の極限的可能性に挑戦しつつ説き起こす点に獨創性が見られる。われわれは、上掲の引用とそれに続く部分を更に綿密に解釈しつつ、エックハルトが人間の魂に開かれる知性的活動本質に生起する【神の】像の同等性 (gleichheit) に於ける覚知」(ebd., S. 269 Z. 1) と表明する (〈神経験の直接性〉を明らかにしてゆく。

厳密な意味で像 (Bild, imago) の存立理拠 (本テキストの表現では、「像は、自分自身からのものではなく、自分自身のためのものでもない。[...] 像はその存在をそれが派生したのから仲介なしに受け取り、その元のものとの一つの存在を有し、同じ存在である」(DW I, S. 269 Z. 2-3, 6-8)) については、ラテン語著作により詳細な考究と開陳が見いだされるが (特に、Sermo XLIX, 2-3 n. 509-512 [LW IVS, 424-427]; In Ssp n. 143 [LW II, S. 480-481]; In Ioh n. 23-26 [LW III, S. 19 Z. 3-S, 21 Z. 5])¹⁾、ドイツ語説教群を通して (〈神との直接性からのみ開きされる魂の根柢〉は一層鮮明に言語化を見出す。上掲引用箇所「仲介なしに」更に「知恵も意志も仲介ではない」と述べられているのは、像が【神的】本性か

らの最初の突出」(der erste übrbruch üz der nature, DW I, S. 266 Z. 9) においてであり、このように本性における同等性 (cf. ドイツ語説教 Nr. 12; Nr. 51; Nr. 69) は知恵にも意志にも先行するからである。意志に目的性を与えるのは像であり、それゆえ意志は像に従う。もし知恵が仲介するものであり得るとするならば、それは神の永遠の知恵である神のことばであり、この始原のことばとは像そのものとして活生するところのものに他ならないのである (cf. ドイツ語説教 Nr. 69)。

さて、「神は、像が神の内にあるよりははるかに高貴なる様式において、像の中にある」とは如何なる事態を指示しているのであろうか? 「神の内に」成立する像は、神自身の原・像 (Ur-bild) として、神自身の座である一性から生まれた (≡ 発出・流出した) (〈純粹無垢なる〉同等性において存立し、一性の外へ出ることなく (≡ 一性のうちに留まり)、「同等性は一性のうちにのみ安らう」(cf. In Ioh n. 557, 558)。然るに人間の魂の境涯とは、原像 (Ur-bild) に於ける (その根源である) 神との始原的一致を回帰的に回復するのみならず、純

粹な「一」である神性の境域 (Element) へと自らの在り処を貫徹する脱自的な突破動性の高貴さを真景とする。この離脱 (Abgescheidenheit) 動性の開花が終極するところの無形無相なる唯一の「形成された」像なき像において神は在る」。以上のように語り出される事態連関について、「*Trinität*」で魂は、創造者であることとして神を受け入れるのではなく、理性的な本質存在である者として神を受け取る」と述べられる意味を以下で更に究明しつつ、〈神経験の直接性の開基〉について解釈を敷衍すべきであるが、上述の考究段階と連繋してドイツ語説教 *N.F. 3* の末部でエックハルトが次のように確言しているのを参照しておきたい。

或る偉大なる師によると、彼の突破 (durchbrechen) は彼の流出 (Zufließen) よりも高貴であるという。

そして、これは真理である。わたしが神から流れ出たとき、すべてのものは「神はその方である」と言った。ここでわたしはわたしを被造物として認識しているので、これはわたしを至福にすることはできない。それよりも、わたしがわたし自身

の意志、神の意志、神の業の一切、神ご自身から自由であるところ、つまり突破においてわたしはすべての被造物の上であり、そしてわたしは神でもなく、被造物でもなく、わたしはわたしが在ったところのものであり、今も永遠に在り続けるものなのである (Dw II, S. 504 Z. 4-S. 505 Z. 1)。

「一」である神性との同等性 (Gleichheit, Gleichheit) が人間の精神的魂の内部から開示される場所が存する」とは、無媒介な直接性における神経験が開顕する可能根拠として明るみに出されたが、この〈特権的〉とも言える場所の規定を更に追究しなければならない。

(1) 魂の根柢に於ける神の原像 (Urbild)
の在り処〈直接性〉成立の場

神とその像 (ラテン語では *imago*) の「不可分離的な一致」^③の存立は、すべての存在現実を成立せしめると同時に自らに完全還帰する神の卓越的一性を基底として^④いる。その際、像性が神の像 (*imago Dei*) としてこの卓越的一性の自己活動態において存立するこ

との思惟による究明は、神的生命の内部で不断に現勢態へと出生する知性的理念であるところの始原的ことば (λόγος)⁵ が「被造的存在者性」の下での存在生起と認識遂行の最根源的な単一の ratio (理拠) である⁶ 事態からその基礎を保証されている。更に前者 (＝神の像 imago 性) は後者 (＝始原的ことばの知性内的出生) の活動的動態をその内部構造として、存在論的に静態化する図式へと固定化され得ない。同等性 (aequalitas; gleichheit) は始原における像の像性を構成する本質性格である (外的表出へとは語り出され得ない「始原的ことばの出生」＝「子」の誕生)⁷。神性の同等性における像の成立は、神その者からのことば性格として、(作用因的な結果及び目的因的措置を含むことのない) 形相的流出 emanatio formalis (形相的表出 formalis expressio)⁸ である。そしてこの自己活動態における「神の像化」は、意志的発動ではなく、神的本性そのもの自らの無媒介な像化なのである。⁹

ところで、神がその自己像化において神性全体と共に魂の内に住まう(特権的)在り処は、「雫 (tropelin)」「火

花 (閃光 vinkelin)」「枝 (zwic)」と由来を指示するよ
うな比喩的な語りをもって示唆されている。「靈魂の内
奥」という隱喩的表現も、幾つかのテキストにおいて
「靈魂の最高部」とも述べられており、更に靈魂にお
ける「知性的・認識活動的な本質存在 (ein vernünftic
bekennlich wesen)」と規定される。¹⁰ この「靈魂の内
なる知性的活動本質」は分化する諸能力の統一根元な
のであって、人間の能力としての知性的認識活動 (＝人
間の光) はそこから派生することによって「本質にお
ける知性活動の分有態」として働くことになる。¹¹ そ
で人間の知性活動の最高の可能性は、

内的に見出されるところのもの、…靈魂の根底に、
靈魂の最内奥に、知性的活動本質の内に住まい、
外へと向かわず、如何なる「外的な」事物へも眼
差しを向けることのない¹²

不可変的で単一なる知性認識 (unum intelligere)¹³ へ
の還帰——分有構造を通しての始原への遡行——に他な
らない。存在するものを基点とする現実連関を無条件
に先行して超え出る「この力によって、靈魂は非存在

の内で働き、非存在の内で働く神に従うのである^⑨。それ故、靈魂の内奥を成すそれ自体活動的な知性本質（「魂の根柢 grunde der sêle, 魂の火花 vünkelin der sêle」は「存在するものを基点とする限りでの」存在という規定に先立って存在の根柢・理柢（ratio）である「神の根柢」との統一の内にある。エックハルトに極めて特徴的なような一連の諸言明——「そこでは、神と靈魂の間の真正な合一が生起する^⑩」、「神の在るところそこには（私の）靈魂が在り、そして（私の）靈魂が在るところそこには神が在る^⑪」、等々——は、靈魂の基底的本質から分離されて実体化されるものは未だかつて真正に神ではなかった^⑫のであり、精神的能力を通して分有（participatio）関係を遡る媒介的な上昇の道に（前・超越論的に）先立って「神がその神性全体と共に靈魂の根柢の内^⑬に在る」（「神秘的合一 unio mystica」の靈魂内的的な知性本質における基礎を示唆している、と言えよう。

（2）エックハルトにおける「像・禁欲

（Bildaskese）」の問題

「像・禁欲（Bildaskese）」という表示をもってエックハルトのキリスト教的靈性を特徴づけ得るならば、その靈性上の創造的刷新が意味するところとは、「神の原像への回帰」を経ての被造性の下に形成されたあらゆる像からの離脱^⑭に他ならない。それ故人間の靈魂は、「再生によつて（per regenerationem）」こそその基底的本質における「神の本性と同等の子性」へと導かれる^⑮。ドイツ語説教におけるエックハルトの（秘儀講話的な呼びかけ）は、この「被造的像性の脱却を通しての神的原像に於ける再生」を中心モチーフとして語り出す——「靈魂は、そこに如何なる疎遠なものもなく、それと共に一つの像である（神の）像だけが在る像の内に入り行く時、よく教化されている。人は、そこにおいては神と同等である像の内へ置かれている時、そこでは神を捉えており、神を見出しているのである。何か外へ向かつて分散しているところ、そこでは神

は見出されない」、「靈魂は、再び形成され直して刻印され、神の子であるところの像の内へと再度形づくられねばならない。靈魂は神に倣って形成されるのである。〔…〕子は像を超える神の像であり、その隠された神性の像である。子は神の像であり、そして子はその内に形づくられるので、これに倣って靈魂も形成される。子が受けるところの同一のものにおいて靈魂も受ける。けれども、子が父から外へと流れ出るところには靈魂は停滞していない。靈魂はすべての像を超えて在るのである」²⁹。——従って、あらゆる被造物の自ら自身への執着・表象化による偶像から脱却し (entbinden)、ただ生ける神のみが自らの在り処である父となるように自分自身の像化を超えて超・像化される (überbildet werden) 絶えざる誕生によってのみ、被造的像性を超克する動性 (Dynamik) を通しての「神の似像 (similitudo) 化され得ない本性的自〇・像化 (Sich-Erbilden) を靈魂の超・像性 (Überbildlichkeit) へと成就すること」³⁰が実現される。このプロセス全体の頂点は、神の同形相性・同等性へと隈なく形づくられ (durchformet) 変容

される (übergewandelt; transformatur) 「神の超・像的な独り子 unigenitus」³¹の本質現成に存するので、この本質現成の動的な営みそのものの内には「(時間的に生成した) 像というカテゴリーを脱去せしめる像なき神の誕生 (generatio)」³²のみが生起しているのである。即ち、プロセス全体を担う始原にして知性的本質動性を終極へともたすところの「神の始原・出生」³³は如何なる(時間的・歴史的に生成する) 媒介的像性へ取り込まれることはない、ということが帰結する。³⁴

(3) 絶対的一性にして無なる神

——「我も無ければ(神)も無い」神

性の最内奥の根柢とその荒野からの神

経験——

西田幾多郎 (1870-1945) は、その論稿『叡智の世界』(一九二八年、一九三〇年刊行の『一般者の自覚的体系』に所収) のほぼ末部に見られる文章において、宗教的境界地(立場)を以下のように表明している。

真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなけ

れば神もない。而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものは有るが儘に有るのである。(旧全集版第V巻、一八二頁)

西田独自の思索の深化の道筋の中からこのように言語的に表明された宗教的境地と言えるものは、エックハルトがドイツ語説教 *Nr. 52* で独自の言述様式によって「わたしが有り得ないとすれば、神もまた有り得ないであろう。神が〈神〉であることの原因は私である。もし、私があり得ないとすれば、神は〈神〉ではないであろう」と教示する〈宗教的自己の境地〉と通底し合うものがある。西田は、同論稿にて「真に自己の根柢を見るには宗教的解脱に入らなければならぬ」(V, 172: cf. *ibid.* 179)とも確言してゐるが、「我もなければ神もない」脱・根柢的な無基底の在り処(絶対無の場所)への突破は、エックハルトにおいては、人間の精神的生が徹底した離脱 (*abgescheidenheit*) の高揚における在り処とし得るところの《〈神〉とその相對項としての〈人間の自我性〉の還滅 (*entwerden*)》の成就、即ち無形無相なる普遍的神性——エックハルトが「神性の最

内奥の根柢とその荒野 [砂漠 *einoede; wüstunge*]」(Von dem edlen Menschen, *dw v. S.* 119 Z. 3-4; *S.* 504 Z. 27) と呼ぶ宗教性の深源——を開顕せしめる。但しエックハルトの場合、〈神〉がその根柢へと否定動性において突破 (*Durchbrechen*) された真の無相性は、むしろ翻つて「(一)なる根柢としての普遍的神性からの神」の唯一本源的な存在 (*Essen*) と理解されるのである。このことを暗示するドイツ語説教 *Nr. 10* のテキストから引用しておきたい。

魂の内なる或る力は根柢まで行き、更に求め続け、神の単一性において神の荒野において神をとらえる。すなわち、魂はを神の荒野、神自身の根柢においてとらえるのである。それ故、魂は如何なるものにも満足しないで、神性にある神、神自身の本性を固有領域とする神とは何かを探し求め続ける。³⁹⁾

この同じ説教内でエックハルトは、「魂はその存在を神から仲介なしに (*ame mittel*) 受け取る、それゆえ神は、魂が自分自身に対するよりも、魂により近く存在する。

従って、神は魂の根柢において、その全神性を備えて存在する」(Dw 1, S. 162 Z. 4-6)とも述べる。この「自ら自身よりもより近い」神は、あらゆる意識的生の自己関係や存在するものとの連関に無条件に先立って「我も無ければ〈神〉も無い」直接性の成立する在り処(即ち、魂の根柢)と一体なのである。⁴⁾

二十世紀の〈超越論的トミズム〉からの開拓 ——「超越論的経験の自己媒介性」として のキリスト教的宗教経験説明のモデル——

ここでは、人間の歴史的生に開かれる〈経験〉と〈覚醒〉の可能性を、トマス・アクイナスによって開拓・組織化された〈有限な精神の形而上学〉の根本洞察を活用しつつ、人間の精神性に特有な超越論的構造へと遡源することから捉え直すカトリック・キリスト教内部からの思潮を検討したい。トマスの〈有限な精神の形而上学〉は、経験(*experientia*)を通じての現実開示から思惟する人間の精神の自覚的生成を問題化するアリストテレス主義、及び神的知性(*noûs*)の完全な自己再帰性

(*reditio completa in se ipsum*)へと翻転(*metavoua*)を経て回帰的に参与する人間の靈魂の宇宙論的な存立境位を説く新プラトン主義的形而上学の枠組みとの卓越した(然るに、緊張を孕んだ)キリスト教的総合を地盤として成り立つ。トマスの哲学思索の中枢を形づくるこのように組織体制的に理解された人間精神の実存可能性において、その先取りつつ志向するところのものへ向けての超越動性(——トマスの用語では、能動知性の自然本性からの光 *lumen naturale intellectus agentis*)に即しての能動的自己開示を焦点化して精神形而上学を解釈する方向が〈超越論的トミズム〉と言えよう。〈超越論的トミズム〉の解釈動向の中で、人間精神の覚醒的自己経験がそこに於いて能動的に開顕する媒体発動が同時に可反省的に問われることとなり、この媒質発動の無基底的な力動性による《神秘・内・存在》であるところの人間は〈超越論的経験〉の主体にしてその自覚化の進展として見いだされることになる。

われわれはここで、上記のコンテキストを通しての〈超越論的経験〉の概念に立ち入って考究し、その特異

な概念内実によって示唆される宗教的生の歴史的生起に固有な〈経験の意味〉に一定の開明の光を当てたい。考究は、以下の三点に集約され、それぞれが宗教経験——たとえばそれがキリスト教的に刻印された先行理解の射程内を超えることがなくとも——の構造契機を求心的に解明することになろう。

(1) 人間の精神主体への〈超越論的経験〉

の帰属性、及び〈超越論的経験〉が成立する在り処

〈超越論的経験〉という概念規定は、精神的主体性そのものを構成する原初的で非対象的な目覚め (das ursprüngliche Bei-sich-Sein) を基礎としている。すなわち〈超越論的経験〉とは、精神的主体性の成立と自らに目覚めて在ること (Bei-sich-selber-Sein) が (分化発展する差異化・多様化に先立つ) 根源的現実〔真実〕との原初的統一において生起していることを指している。〈超越論的 (transzendental) な経験、すなわち一定の対象性への領域化と範疇 (カテゴリー) 化

を始原的かつ非制約的に超え出る圏域が、その現実性に即しては未だ非主題的ではあっても、認識のみならず意志と自由と愛の行為的精神の主体の構造自体と共に或るレベルでの覚醒を伴って開示される経験である。従って、超越論的経験の重層性から精神的主体の自己・成立と自覚・動性が絶えず刷新的に活性化する、と言える。その際、人間の精神性に固有な超越論性 (Transzendentalität) としての構造契機は、同時に無制限な開放性 (Offenheit) に於いて暗黙の内に (Ⅱ前存在論的な存在了解の様態で) 根元的現実関与の先取り (Vorgriff) へと作動している。それゆえ、カール・ラーナー (ドイツのイエズス会士、二十世紀のカトリック神学及び第二ヴァティカン公会議に大きく寄与する) は「絶対的神秘に臨む人間」という彼の哲学的・神学的人間論の核心を以下のように言明する。

差し当たりそして既に、人間の超越論的主体としての構成それ自体が、常時自らを打ち拓きつつ同時に自らを隠匿する神秘である存在の送り届け (自己提供) によって担われているのである。〔…〕人

間の超越論性は、決して絶対的な主体の超越論性として把握されることができない。〔…〕。むしろ問題となっているのは、差し向けられてあること (Verwiesenhait) であって、それは自己支配的に自らを措定しているのではなく、創設され指令を受けたものとして、名状し難い神秘の深淵 (Abgrund) の内に根拠づけられたものとして経験されるのである。⁴³

超越論的経験の生起は、人間存在の神秘・内・存在としての在り処に於いてである。人間精神の超越論性は、(自らを覆蔵すると共に) 常住する深淵に根差したものであるからこそ、その認識・自由・愛と意志による超越の開示性は制約されることなく躍動する射程を有し得る、と言えるのである。⁴⁴ 人間の超越論的精神性はこのように〈常住する深淵〉を土壤として成り立ち、また自らに親和的な根元的現実への先取的超越の内に刷新的に覚醒するところのものであるならば、この精神性の〈常住する深淵〉にしてそれが差し向けられている〈根元的現実〉こそ「神秘」という語をもつ

てのみ本来に意味指示できるところの境域なのである。超越論的経験とは、神秘・内・存在の実存論的体制の目覚め、神秘の媒質発動の内に原初からの共鳴関係において息づく〈自己性〉への内的緊迫の動性、とも言えよう。⁴⁵ 神秘はそれ自体としては脱去しつつ自らを覆い隠す把握不可能な神祕的な暗闇であるにもかかわらず、この深淵な闇を根源とする開けへと人間精神の自由なる愛において脱自的に超越する本質体制が超越論的経験において蠢き覚醒するのである。トマス・アクィナスの下で「親和性による共本性的認識 (cognitio per connaturalitatem)」は、人間の精神的認識の最高度の実現様式と考えられたが、ここでは〈認識と愛の相互浸透 (ペリコレーゼ)〉において愛の脱自性が認識の自己保有化を解脱させ、本来の超越論的根源にして根元的現実へと人間精神を開放する。従って、ラテン中世期に認識の最高段階にして知性的魂の救いの確約とされた〈至福直観 (visio beatifica)〉の理解に関しても、この最高の直観において神秘は消失することなく、人間精神にとって本来の近さの極みに達すると考えるべき

であろう。

(2) 〈超越論的経験〉の自覚における

歴史的媒介性

超越論的経験は、それこそが人間の精神的主体性を成り立たしめ覚醒せしめるものと理解されるとしても、この精神的主体とはその生の営みとの相関によって開かれる様々な存在者と共なる場としての世界に身を置くものである限り、同時にいつも既に時間・空間の感性的形式の下での具体性を伴った事象的次元での仲介に曝されている。〈真正な超越論的経験は本質必然的に十全な自己解釈を志向する^⑤〉というテーゼの基礎づけはさて置き、逆に〈超越論的経験は、通常その精神主体の事実性における事象的仲介の解釈学的状況によって、正に事象的仲介を通しての自己解釈の常なる不完全性・不透明性の下に潜伏化し曇らされている^⑥〉という人間の生の被投性を真剣に受け止めねばならない。ここで、超越論的経験——精神主体の超越論性の高揚を伴う〈恵み〉の経験へと昇華する——の〈自己解釈(す

なわち、自己咀嚼)における歴史的仲介の契機の必然性〉と〈事象的次元での仲介の不全さによる客体化から生じる歪曲・誤謬・不透明性を打ち破って、自覚を透徹する媒介生成〉という問題連関が眉眉の的となる。

この媒介生成は、超越論的経験の原初性から覚醒する人間の精神的主体性を異他化する場の開けに於いてではない(——ここで、ヘーゲルの弁証法における否定性と対比して論じる余地はないが)。他方それは、通常われわれが日常的・生活世界的意義連関を準拠枠として〈超越論的経験の瑞々しさと高揚のダイナミズム〉を平均化する被解釈性へと押し込められてしまう自己解釈を克服する真正な媒介生成でなければならぬ。それゆえ、超越論性と媒介性の連関を刷新的に次のように捉え返すことが必要になる——「超越論的経験の生起とその自覚動性の構造においてこそ、歴史はその本来の歴史性へと自らを露わにする」媒介性として活性化するのはないのか、と。

カトリックの信仰理解の展開において、〈十全に全面的に媒介された〉直接性)こそが人間の精神的・人

格的主体の完成であり救いの成就である、と考える伝統が存する。その際意味されているのは、〈直接性から直接性への媒介生成〉であって、この際に媒介は、直接性を対目的にその媒介生成それ自体によって覚醒する自己性の在り処へと自覚的に成就するのである。^④このように理解された媒介性とは、精神的主体を成立せしめそれ自身をその超越論的根源へと透徹する〈神秘・内・存在の（高揚と恵みの経験へと昇華する）力動的歴史性〉としてのみ、捉え直すことができるであろう。超越論的経験において芽生える〈神秘・内・存在の顕現化と自覚動性〉をその究極決定的な成就の在り方へと媒介が生成する歴史性を、キリスト教神学の術語的表現では「救いの歴史 (Heilsgeschichte)」と呼ぶ。従って、「救いの歴史なしには、われわれがそれで在るところの生起である超越論的経験は挫折する」^⑤、つまり罪過と歪曲・誤謬によって塗り込められた自己解釈へと固陋化し、高揚と昇華が閉ざされたまま、自覚の不毛な生の惰性の内に潜伏する。

ここで更に、以下の二つの点のみ問題化しておきた

い。第一に、キリスト教信仰において終末論的希望を土壌とする〈救いの絶対的仲介者〉という神学的理念は、正に〈超越論的経験の歴史的媒介の十全かつ凌駕不可能な成就〉としてのみその内実の具体性を獲得する（——観念論的な語り方がゆるされるのであれば、「この理念は初めてその歴史的定在 (Dasein) を獲得する」）。人間の精神的主体性を成り立たしめ、「神秘・内・存在」の自覚を透徹する〈救いの歴史的仲介〉の不可逆的成就こそは、超越論的な基底から構想され直すキリスト論の意義を有するであろう。^⑥第二に、具体的な歴史的宗教の真正性についても、K・ラーナーが述べるように以下の考え方が可能となる（無論、著しくキリスト教的思想圏の把握様式においてであるが）——「神のわれわれに対する具体的な直接性は、具体的な宗教が前提とし営んでいるように、超越論的であると同時に歴史的に媒介された神への直接性の一契機 (Moment) であり、一様態 (Modalität) でなければならぬ」^⑦。他方、本来に歴史的宗教の生起とその伝承（継承）は、超越論的経験を土台とし、「神秘・内・存在」の直接性を真

正に歴史的に媒介する一様式を指示しているものと受け止めることが必要となる。従って、具体的・歴史的宗教が有するいわゆる「間接性の諸契機」も、ただ超越論的経験の真正な歴史的媒介において〈具体化される神への直接性〉に準ずる意味づけを得ると理解されるべきであろう。キリスト教の場合、「言葉、秘跡、教会、聖書等において神の現存が再現前化するそれらの媒介は、本質的には神の超越論的現存を事象範疇的に指し示すに過ぎない」⁵³のである。その際に媒介性とは、宗教経験の覚醒的自己解釈・自覚構造の動態においては、この経験が有する無制約的開放性の超越論的基底それ自身からの歴史的媒介生成に他ならないのである。

結びと開き——〈超越論的経験に於ける 媒質／媒体発動としての神〉からの省察

本稿の後半部の考察を通して、人間の精神的主体性の成立とその無制約な開放性における自ら自身の覚醒・自覚が成立しゆく在り処を開く力動性として〈神秘なる神〉という根元的現実性が示唆されたとするならば、

この力動的動態は宗教経験の開示にとつての媒体として理解できるであろう。ここで媒体とは、〈超越論的経験を生起せしめる媒体性〉を端緒として思惟されねばならない。〈超越論的経験を生起せしめる媒体性〉に基づいて、「神秘・内・存在」の直接性が自ら自身へと覚醒・自覚せしめられる歴史的・力動的な媒介生成が可能となるのである。本稿では、このように掌握された問題連関を、桦テーマの《宗教経験における直接性と媒介性》に即して、ここでの締結部でもう一步省察しておきたい。

そもそも宗教経験の真正性とは、それが正に人間存在の原態にして最も根源的な基礎的事態の開示であることを指標としている。すなわち、人間存在が自らの曇りなき在り処へと連れ戻されると共に、その実存としての本来的可能性が明るみへともたらされる、(西田幾多郎の言葉を借りるならば) 人間の生に内属する「心靈上の事実」である宗教性の開顕に他ならない。それゆえ、経験の質そのものが力動的に深化する超振動(Uberschwung)——M・ハイデガーの一時期の表現——

—の内に人間の自己の在り処の内奥が開かれ、自己存在を成り立たしめると同時に覚醒せしめる（自覚）の透徹は、このように理解された宗教経験そのものに本質構造的な媒質／媒体発動という問題に突き当たる。媒体 (Medium) というものは、それ自体が主題化されなくとも他のものを主題化させる、或いは、それ自体が現出することなく他のものを現出させるような匿名的な作動態である。本稿で〈超越論的経験を開明モデルとした宗教経験〉の媒体性とは、《神秘》という語が本来に意味する（存在論的に）根源的な土壌として理解されるべきであることが強調された。このような媒体性とは、世界・内・存在としての人間存在の本質体制に対して垂直的に交差せる力動的な動態に他ならない。《神秘》・内・存在という媒体性の直接的な（近き）に於いてこそ、「媒介された直接性」へと覚醒化する契機であるところの媒介生成が真正に活生するのである。従って、《宗教経験における直接性と媒介性》という問題構制は、その直接性と媒介生成を《共に》統一的に（自己の在り処を開示する経験の深層構造において）

成り立たしめる生起連鎖——本稿で〈超越論的媒体性〉としての《神秘》理解の布置が打ち出されたところ——の淵源から捉え返されねばならないことが帰結した。この〈淵源〉からの経験の成立と自覚的知の覚醒の生起をどのように思惟の言葉にもたらずか、そしてそもそも〈淵源〉と未だ符号的・名目的に表現された無基底性がどのように記述可能な問題次元となり得るのかは、今日の（特にハイデガーの中・後期思索圏を経由した現象学によって推進される）宗教的思索にとっての焦眉となる課題に他ならないであろう。

註

エックハルトの著作からは、以下の略式表示と略号をもって引用されるものとする。

- DW Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Abteilung I: Die deutschen Werke*, hrsg. von J. Quint und G. Steer (Stuttgart, 1936)（後続する大文字ローマ数字は巻数、S. は（同巻内での）当該頁、N. は（その頁での）

引用する行を挙示する。)

lw Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*,

hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Abteilung II: Die lateinischen Werke*, hrsg. von

J. Koch, H. Fischer, K. Weiß, u.s.w. (Stuttgart, 1936-)

(後続の略号表示は dw の場合と同様であるが、
n. はパラグラフの番号を示す。)

In Ioh *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* (in lw

III, S. 3-650).

In Sap *Expositio Libri Sapientiae* (in lw II, S. 301-634).

- ① これらのテキストについてその思考経路を分析してエックハルトの像論の彫琢を徹底して究明する余地は、ここでは全く残されていない。ディートリッヒは、その初期の大部から成る組織的著作『至福直観について』(De visione beatifica) 1.1.1-1.1.12; 1.2.1.1.6 において、像(imago)の成立理拠(ratio)をエックハルトに先立って理論的・構造的に解明している。

② Cf. Sermo XLIX, 2 n. 510-II (lw IV, S. 425 Z. 5-8; S.

425 Z. 14 f.) —— 更なる論及については、以下の

研究書を参照: Mauritian Wilde, o.s.b., *Das neue Bild*

vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart

(Freiburg, Schweiz, 2000), S. 114-23.

③ “ein bilde, als ez ein bilde ist, des ez ein bilde ist, daz

enkan nieman gesunden” ズインン語 説教 Nr. 43 (dw II

S. 329 Z. 2-3); “Got ist gebildet nâch im selben und hât

sin bilde von im selben und von niemanne mê. Sin bilde

ist, daz er sich durchkennt und alein heht ist.” ズインン語

説教 Nr. 32 (dw II S. 135 Z. 7-S. 136 Z. 1); cf. ズインン語

説教 Nr. 16B (dw I, S. 265 Z. 4 ff.).

④ “Unum autem per se principiat et dat esse et principium

est intra. Et propter hoc proprie non producti simile, sed

unum et idem se ipsum.” In Ioh n. 342; cf. ズインン語 説教

Nr. 21 (dw I, S. 368 Z. 6-8).

⑤ Cf. In Ioh n. 31.

⑥ “Ipse enim filius dei, verbum in principio, ratio est, >

ars quaedam <> plena omnium rationum viventium

incommutabilium, et omnes unum in ea <, ut ait

Augustinus *De trinitate* IV, capitulo ultimo.” In Ioh n.

13; “Ratio enim sive verbum rerum universitati praestet

intellectu principiante.” In Ioh n. 562.

- (7) In Ioh n. 5: 17; 362; 557; 562; Sermo XLIX, 3 n. 512 (LW IV, S. 427).

- (8) In Sap n. 143 (LW II S. 481); cf. “formalis transfusiva totius essentiae purae nudaæ” Sermo XLIX, 2 n. 511 (LW IV, S. 425); “...ac si imaginæ rem ex se ipsa et in se ipsa Intumescere et bullire... quid producti a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens...” Sermo XLIX, 3 n. 511 (LW IV, S. 426).

- (9) “Aber daz hât got im aleine behalten, swâ er sich inne erbildet, daz er dâ sine natûreund allez, daz er ist und geleisten mac, zemâlre dar inne erbildet obe dem willen.”

ドイツ語説教 Nr. 16b (DW I, S. 266 Z. 5-7); “...daz götliche bilde brichet ûz dervruchtbaerkeit der natûre âne mittel.” 同説教 (DW I, S. 267 Z. 8) —— エックハルトにおいて「*ソル*は・*ソル*としての神の像性」が厳密に考え抜かれている脈絡では、実体的存在者の連関における鏡像 (Spiegelbild) 化をモデルにする *ソル*の相対性も明白になる——ドイツ語説教 Nr. 16b (DW I, S. 268 Z. 8-14) を参照。

- (10) ドイツ語説教 Nr. 9 (DW I, S. 151 Z. 1-2).

(11) “Und swenne ich spriche daz innigestē, sô meine ich daz hoehste, und swenne ich spriche daz hoehste, sô meine ich daz innigeste der sêle. In dem innigesten und in dem hoehsten der sêle, dâ meine ich sie beide in einem.”

- ドイツ語説教 Nr. 30 (DW II S. 95); cf. ドイツ語説教 Nr. 23 (DW I, S. 398 Z. 5); ドイツ語説教 Nr. 72 (DW III S. 251 Z. 8-S. 251 Z. 1); ドイツ語説教 Nr. 83 (DW III S. 437 Z. 4 f.); Predigt LXXIX, in F. Pfeiffer, Hrsg., *Meister Eckhart*, 4 unveränderte Auflage (Göttingen, 1924), S. 253 f.
ドイツ語説教 Nr. 10 (DW I, S. 173 Z. 7-8).

- (12) “Der einige sun der sêle daz ist der wille und sint alle die krefte der sêle; sie sint alle ein in dem innersten der vernünfticheit. Vernünfticheit daz ist der man in der sêle” ドイツ語説教 Nr. 18 (DW I, S. 304 Z. 6 f.); cf. ドイツ語説教 Nr. 7 (DW I, S. 123 Z. 6-7); ドイツ語説教 Nr. 42 (DW II, S. 306 Z. 6 f.); ドイツ語説教 Nr. 52 (DW II, S. 496 Z. 3-5). エックハルトにおける知性 (intellectus) という語の用法が、靈魂の能力としての適用と能力の派生に先立つ非被造的知性そのものとして靈魂の其底の本質について述べられる二

重性おもひを有あてらるることは——Hans Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung* (Lund u. Bonn, 1952), S. 196–202.

⑮ “Und ist diz lieht bekantnisse, daz dà vliuzet von der vernünfticheit, und ist rehte als ein üzvluz und ein üzbruch oder ein stärm gegen dem, daz vernünfticheit in ir selber ist in irm wesene.” ズイン語説教 Nr. 73 (DW III, S. 261 Z. 17–20).

⑯ In Ioh n. 141; cf. In Ioh n. 63–64.

⑰ “Daz ist inne, das dà woneit in dem grunde der sêle, im innersten der sêle, in vernünfticheit und engât nîht üz und ensihet nîht üt kein dinc. [Dà sint alle krefte der sêle glich edel.]” ズイン語説教 Nr. 10 (DW I, S. 173 Z. 10–12).

⑱ Cf. “... es kum von siner ainualtkait; wan ie luter ainualtiger der mensch sin selber in im selber ist, ie ainualektlicher er alle manigualtkait in im selber verstat vnt belibt vuwandelber in im selber.” ズイン語説教 Nr. 15 (DW I, S. 250 Z. 13–15).

⑲ “Omnis enim cognitio rerum est per sua principia et in suis principijs; et quousque resolvatur in sua principia, semper obscura, tenebrosa et opaca est, quia cum formidine partis alterius.” In Ioh n. 20.

⑳ “und mit dirre kraft wûrket diu sêle in unwesene und volget gote, der in unwesene wûrket.” ズイン語説教 Nr. 9 (DW I, S. 151 Z. 11–12).

㉑ ズイン語説教 Nr. 15 (DW I, S. 253 Z. 5–6); ズイン語説教 Nr. 22 (DW I, S. 380 Z. 5–S. 381 Z. 2); ズイン語説教 Nr. 5b (DW I, S. 90 Z. 8); ズイン語説教 Nr. 67 (DW III, S. 133 Z. 16–S. 135 Z. 2). エントナルの最も特徴的な思想は、その要諦にこのことの詳細な究明にこの形式を参照——Peter Reiter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre* (Würzburg, 1993), S. 320 f.; S. 415 ff.

㉒ ズイン語説教 Nr. 43 (DW II, S. 325 Z. 18–S. 326 Z. 1).

㉓ ズイン語説教 Nr. 10 (DW I, S. 173 Z. 8–9); ズイン語説教 Nr. 67 (DW III, S. 129 Z. 5–6).

㉔ Cf. ズイン語説教 Nr. 69 (DW III, S. 174 Z. 5–S. 176 Z. 2)

㉕ “dar umbe got in dem grunde der sêle mit aller sîner

- (21) “aber die sēle ist natürlich nāch gote gebildet. Diz bilde muoz geziert unde volle-brāht werden mit dirre gebürte.” F. Pfeiffer, Hrsg., a.a.O., S. 11 Z. 8-9.——Vgl. Alois M. Haas, “Meister Eckhart. Mystische Bildelehre,” in ders., a.a.O., S. 232-36.
- (22) Traktat 2, Die rede der onderscheidung 6 (Dw v. S. 208 Z. 12).
- (23) Traktat 1-11, Von den edlen Menschen (Dw v. S. 112 Z. 21); “Non enim est imaginan dum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ali enim, transformatur in eandem imaginem.” In Ioh n. 119 (Dw III, S. 104 Z. 6-8)
- (24) Traktat 1, Daz buoch der götlichen troestunge (Dw v. S. 11 Z. 10-14); cf. ebd. (Dw v. S. 32 Z. 8 ff.). 『ヨハネ福音書註解』では、「一として生まれた独り子」(In Ioh n. 193-194) 「最も内奥にある一なるものから生まれた者」(In Ioh n. 504; n. 567) とした表現において意味思念をなしている(更に、cf. In Ioh n. 187-89.)。
- (25) それ故、子の像なのではなく、「始原なき始原」(自己始原性 Selbstursprünglichkeit)として

の父なる神)からの「始原の始原(等始原性 Gleichursprünglichkeit)——中性的に始原に於ける出生としての〈始原からの始原〉」(In Ioh n. 359; n. 656; cf. n. 133; n. 161; n. 195)——である子の同源性 (cf. In Ioh n. 362-363) が靈魂の知性的活動本質において生起することを述べている。一なる神との同源性における「神の像」へ向かう超・像性が恩寵 gratia (Γ499) である。 In Ioh n. 575; cf. n. 155.

(26) In Ioh n. 342.

(27) 『ヨハネ福音書註解』における次の箇所を参照：「それ故に、光は媒体に附着しているわけではなく、媒体は光の相続人になるわけではなく、媒体を光るものは照らし出すという自らの働きの相続人にするわけではない。光るものは確かに媒体そのものには光を貸し与えるのであり、[...]しかしその光るものは、媒体そのものにその光を基礎となるもの・附着するもの即ち受動的な性質の様態において与えるのではなく、つまりその光るものがなくても光が留まり附着し能動的に照り出るよ

うな仕方でも光を与えるのではなから」

(“Propter quod non haeret lux in medio nec fit heres luminis, nec corpus luminosum facti medium heredem suae actionis, quae est luminare. Communicat quidem ipsi medio quasi mutuo..., non autem communicat quidem medio lumen suum per modum radicati et haerentis passibilis qualitatis, ut scilicet lux maneat et haereat et illuminet active, absente corpore luminoso.” In Ioh. n. 70); cf. In Ioh. n. 72; ²ドイツ語説教 Nr. 83 (Dw III, S. 448 Z. 1-3).

38) “und enwære ich niht, sô enwære ouch, got¹ niht. Daz got, got ist, des bi ich ein sache; enwære ich niht, sô enwære got niht, got.” ²ドイツ語説教 Nr. 52 (Dw II, S. 504 Z. 1-3).

39) 上田閑照先生は、禪的・西田的〈絶対無〉とエックハルトの〈神性の荒野からの神〉との根本的な差異を、例えば次のように示しておられる——「エックハルトは〈実体〉の範疇を、仏教は〈関係〉の範疇を、それぞれ常軌を超えた徹底性において専用することによって同じように〈無〉に至ったが、エックハルトでは〈それ自体としては有であ

って他に對しては無〉、仏教では〈それ自体としては無であって相互に對しては有〉となる。この場合、〈実体〉を究極の原理にしたエックハルトでは、そのことよってひきおこされた有と無の関係は、その究極の原理の外に残されている」(上田閑照『非神秘主義——禪とエックハルト』(哲学ロレタクションIV、岩波現代文庫、二〇〇八年四月、九三頁)。この問題を巡る上田先生の最初期の論稿として、以下を参照——Shizuteru Ueda, Das “Nichts” bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenz-bereiches von Theologie und Philosophie,” in Dietrich Papenfuss u. Jürgen Söring, Hrsg., *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt* (Stuttgart, 1977), S. 257-66.

40) “si ein kraft in der sêle grûnder und suochet vort und nimet got in siner wüestunge und in sinem eigenen grunde. Dar umbe enlât si ir niht genügen, si suochet vürbaz, waz daz si, daz got in siner gotheit ist und in sinem eigentuome siner eigenen nature.” ²ドイツ語説教

Nr. 10 (Dw. I, S. 171 Z. 13–S. 172 Z. 2); cf. Predigt LV1, in *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, in 2 Bänden, II, Meister Eckhart, hrsg. von Franz Pfeiffer, Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1857 (Aalen 1962), S. 179 f.

- ④ ヘルティン・ハイデガー (Martin Heidegger, 1889–1976) の後期思索においては、西欧近代の精神性に よる「存在に対する主観性の支配」が帰結した故郷喪失 (Heimatlosigkeit) を克服する〈最も近いもの 近さへの帰郷 (Heimkunft)〉を「人間である限りでの人間の人間性 humanitas des homo humanus に初めてその尊厳を与え返す」思惟の本質課題としてとらえ (vgl. “Brief über den Humanismus,” 1949, S. 25 ff., in Gesamtausgabe 9, Frankfurt a. M. 1976, S. 337 ff.)。このテーゼについては Emil Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* (Pfullingen, 1987) (川原栄峰 監訳『近さ ハイデガーの思惟』理想社 1989 年) が詳しく徹底的に省察している。

⑤ J. Maréchal のトマス解釈の影響の下で、有限な精神としての人間はその超越論性のダイナミックな開

示において神への開放性として理解され、この無制約性への超越と先取りが地平的背景として個々の有限的存在者についての肯定的認識のアプローチな条件と考えられる——Karl Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (München, 1964), S. 153 ff. (intellectus agens als “Vorgriff”); S. 192 ff. (Der excessus in seiner negativen Ungrenztheit schlechthin)。尚、このよゆうなトマス解釈の動向に伴う哲学的基底を、前期ハイデガーの解釈学的現象学から開拓された「現存在の開示性」を〈現存在する超越論性 (die daseiende

Transzendentalität) として理解する方向から照射する (cf. Heintzel, “Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus. Zum Problem der daseienden Transzendentalität” in ders., *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 2, *Zur Fundamentalphilosophie* II, (Stuttgart u. Bad Cannstatt, 1988), S. 356–73.

- ⑥ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i. Br., Basel, Wien, 1976), S. 52.

⑦ Cf. ders., “Über den Begriff des Geheimnisses in der

katholischen Theologie,” in ders., *Schriften zur Theologie* IV (Einsiedeln, 1960), S. 51–99; besonders S. 53 ff.

- ④⑤ 先述の文章で「超越論的経験の重層性」という表現を用いたが、神秘の媒質発動の力動性の内に自己の在り処の深化が自覚の根本動性を成すのであるから、超越論的経験における精神的主体の高揚という意味規定においてもこの「重層性」は理解される。K・ラーナによればキリスト教的な恩寵・恩恵経験とは、超越論的経験におけるこのような重層的高揚として解釈できるのであり、ここに彼らの「das übernatürliche Existenzial (超自然的な実存規定)」という概念も足場を待たず。

- ④⑥ Cf. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i. Br., Basel, Wien, 1976), S. 158; “Diese Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung in der Geschichte ist darum wesensnotwendig, gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selber, obwohl beides nicht einfach dasselbe in einer von vornherein gegebenen Identität ist.”

- ④⑦ Ebd., S. 160; 135–139; “Näheres zu diesem Problemzusammenhang,” ders., *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten* (Freiburg i. Br., 1977).

- ④⑧ Cf. Max Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (Freiburg i. Br. u. München, 1971), S. 225.

- ④⑨ 本稿の第I部のほぼ冒頭に呈示したエックハルトのテキスト引用で、「仲介があるとすれば、ただ神の像 (imago Dei) そのものが唯一の仲介である」と主張されている点を想起すべきであろう。異性を介してのあらゆる像形成を滅却・克服しつつ、基体化されることのみ(自己の在り処)へと自覚が透徹される根本構造は、魂の根柢を成す imago の成立とその神的媒介性 (= imago それ自体からしての自覚的自己性の現成)へと連動して理解するべきであろう。
- ④⑩ Max Müller, ebd., S. 256.
- ④⑪ Karl Rahner, a. a. O., S. 194 f.; S. 206 ff.
- ④⑫ Ebd., S. 94.
- ④⑬ Ebd., S. 92–93.

- (注) Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928, in *Gesamtausgabe*, Band 26), hrsg. von Klaus Held, 3. durchgesehene Auflage (Frankfurt a. M., 2007), S. 269–70.

レスポンス

門脇 健

私は、ヘーゲルの宗教哲学を研究するとともに、親鸞の思想を浄土真宗寺院の住職を勤めるといふ信心の実践の中で学んでおります。「東西交流」といふこの場で、私が「応答」へと呼び出されたのは、この浄土真宗の信心という場からの「応答」といふことが期待されてのことだと解しております。

私は、親鸞によつて開かれた浄土教の新たな信心を、一如なる信心が call-response という形に開かれ、阿弥陀仏に向き合う念仏によつて再び一如に遡及してゆく運動であると考えています。この一如とはひとつの神祕主義的 direct experience ですが、しかし、親鸞におけるそれは、禅のように問答という形を破碎することによつて一挙に一如なる原初に直参するというあり方は採りません。阿弥陀仏あるいは本願からの呼びかけ(コール)を「煩

悩具足のわたし」への「呼びかけ」として、それに「応答」（レスポンス）するということで信心という一如を生きるというあり方をすると考えています。

具体的に言えば「帰命は本願招喚の勅命なり」（『教行信証』行巻）、「よき人の仰せをかぶりて信ずるほかに別の仔細なきなり」（『歎異抄』）、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』）などの表現に見られるように、「あなた」からの呼びかけに、それを吟味点検することなくつまり選択権を放棄して、「はい」と応答するところに信心という一如が成立する、と考えます。

たしかに、この応答において、吟味点検の主体あるいは選択の主体の解体という経験がある、つまり、ここにおいて信心が成立するように見えるのですが、しかし、「はい」と応答した主体が「よくよく案じ」て、本願の生まれ出る一如への遡及的突破が成立するところに信心が成立するのではないかと考えております。つまり、阿弥陀仏と向き合う応答の主体が、この「呼び出し―応答」の関係を案ずるところに一如の経験が

成立していると考えerのです。次の『唯信抄』文意の文はそのことをよく示していると思えますので、ここにお示しして置きます。

涅槃をば、滅度という、無為という、安楽という、常楽という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、心も及ばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして方便法身ともうす御すがたをしめして法蔵比丘となりたまいて、不可思議の誓願を起こして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたまつりたまえり。この如来を報身と申す。誓願の業因にむくいたまえるゆえに、報身如来と申すなり……

この無形無相の一如への遡及は、親鸞の先輩である

聖覚の『唯信抄』への註解作業においてなされていることに注目せねばなりません。親鸞における基本的応答は報恩 (responsibility) の行としての念仏ですが、それは他方では歴史に伝承されたテキストの註解というかたちをとっています。その作業はある意味では、歴史的テキストを換骨奪胎して新たな意味を汲みだすことですが、しかしそれはテキストへの絶対的信頼を基礎として始めて可能なものであり、それゆえにこそ硬直化した読みを動揺せしめることで、始原にある一如の追体験を可能にする「応答」のひとつのかたちであると考えています。

およそ以上のような立場から、長町氏の論考に応答することになります。

エックハルトの〈神経験の直接性〉と二十世紀トミズムの〈超越論的经验の媒介性〉とを論ずるこの発表において、長町氏はエックハルトの神経験の直接性の獨創性に共感を示しつつも、そこへの追思惟可能性に関しては何いとして挙げつつも明言を避けておられるように見えます。その際、「媒介・仲介なし」を強調す

るエックハルトの説教を選んで、その無媒介で直接的な神経験を次のようにまとめておられる。

人間の魂の境涯とは、原像における(その根拠である)神との始原的一致を回帰的に回復のみならず、純粹な「二」である神性の境域へと自らの在り処を貫徹する脱自的な突破性の高貴差をその真景とする。この離脱動性の開花が終極するところの無相無形なる唯一の「形成された」像なき像において神は在る。」

そして「プロセス全体を担う始原にして知性的本質動性を終極にもたらすところの『神の始原—出生』は如何なる(時間的・歴史的に生成する)媒介的像性に取り込まれることはないことが帰結する」と全体的な無媒介性が強調されています。

一方、後半の「二十世紀の〈超越論的トミズム〉からの開拓—「超越論的经验の媒介性」としてのキリスト教的宗教経験の解明モデル」では、「媒介性」が強調されます。そのとき、「神秘の深淵」が「媒質」として現出し、また「救いの歴史」が媒介すると述べられています。

そうしますと、最初に述べられたエックハルトの神の直接経験という無媒介の経験それ自体が、〈超越論的経験〉の自覚において媒介の役割を果たすということになります。

以上のようにお聞きしたことを前提として二つの質問を致します。

一、たしかに、エックハルトが語る神経験は直接的なものでありますが、それが「説教」という直接的ではあるが歴史の場であるということ、またその説教がつねに聖書の文言の註解というかたちをとっていたということに、「追思惟」の可能性を見出すことはできないでしょうか。

二、〈直接性から直接性への媒介生成〉について「媒介は直接性を対自的にその媒介生成それ自体によって覚醒する自己性の在り処へと自覚的に成就する」と述べておられますが、「媒介は：自覚的に成就する」ということは具体的にどういうことか。たとえば、親鸞という煩惱の自覚を媒介にした法の超越性との遭遇という事態なのかをお教えいただきたい思います。

討議 IV

司会 門脇 健

長町

ありがとうございます。最後の方からまず述べさせて頂きますと、直接性とか、あるいはエックハルトが述べるような魂の原態とか、一番根源的な真実態はそれ自体として成立している在り処があるわけですが、それをわれわれがどう受け止めるか、どう事実的な生において生きているかと申しますと、まず今先生がおっしゃったように、煩惱とか曇らされ歪曲されているということですが、エックハルト的に申しますと、われわれは自分で勝手に作った像や囚われや執着や時間的なものにおける区別に定位してしまつて、根底的なものをそれ自体として受け止めることが十全にできないでいる。このことが、わたしにとりまして媒介生成という問題な

のです。

門脇

ちよっと待ってください。媒介生成というのは、自らが歴史的存在として様々な像に取り囲まれて有限にあるということなのか、それともそれを自覚してゆくということなのか。

長町

様々な像や人間が作ってしまったものに拘ったり執着したりするあり方を克服する媒介生成です。

門脇

克服するということは、それで自覚が起こってくるといふことですよ。その時に媒介というのは何かを媒介としてということですよ、もう一つ媒質という言葉ありますよ。それはどういうことですか

長町

つまり、われわれ自身の精神の直接的な原態、すなわち魂の根底的な活動性というものが開かれているところからしか成立してこない。そこでわたしは、そういうものとの息づきとか、それを神秘と呼ぶのであれば、神秘との関わりと

の力動性からしか媒介は成立してこないと思うのです。

門脇

最初のところで神秘を媒質となっておっしゃっています。要するに、媒介と媒質を先ほど同じように使われていて、そこがまだ見えてこないのです。

長町

つまり、普通わたしたちは媒介は、論理的な意味でも、知の構造に関しまして、媒介というものの位置は根本的にはある項とある項を媒介するということになりますから、そういう関係性として考えておりますね。ところが、そういう存在するものを基点とするレベルでの関係性ということでは成り立たないような媒介生成が、媒質の力動的な出現ということ。関係項のような形でわれわれは神秘に関わっているわけではないので、媒質の現出から生成する精神的な人間存在そのものを成り立たしめているとともに、その根源的なあり方へと自覚を透徹してゆくそういう意味での媒介が生成してくるとい

門脇 う言い方で、わたしは言いたいわけでありませう。何が何を媒介しているのですか。

長町 だから、直接性が直接性へと媒介するという言い方で言っているわけでございます。

門脇 だから、直接性へと入ってくる媒介が何なのかなど。これは媒質ではないのですよね。媒質というのは地盤ということですか。とにかく、媒質という場に置かれて、直接性にかけて、あるいは直接性に触れるということがあるわけですよ。そのところを自らの直接性へと追体験してゆくという感じでしょうか。

長町 回帰的ではありませんが、直接性から直接性へということは、流出から突破へということでもあるわけでございますね。突破というのは、単に

流出というところを超えるようなものだと思うのです。人間が作ってしまうようなところを突破するということですね。そういう意味での場の開けということを経験という言い方で申したいわけです。それはやはり、エックハルトはそのことを直接には述べていないのですが、脱像化ということが最終的に恩恵なしには可能ではないということ、つまり恩恵ということが媒質出現ということだと思えます。

門脇 そこに挟まっているBildとかそういうものを否定するという否定的媒介という形で理解したら良いですかね。今まで妨げていたものを撥撫することによって、自覚が、あるいは直接性が生成する、そういうようなことと考えてもよろしいでしょうか。ポジティブな媒介ということでは考えると非常に分かりにくいですけども、今まで遮っていたものを撥撫するというそのような形なのだと思います。

長町 先生が質問一のところでおっしゃってください

門脇

たところですが、わたしたちは言語化されたテキストからどのように言語化以前の問題を含めて追思惟できるかという問題ですね。先生は親鸞の念仏と注解というお話をなさいましたが、念仏というのは本来悟られた者へとわれわれが回帰するということでございますか。近づくといいことですか。

近づくといいか、応答ですから離れたままですよ。離れたままで全体として一如というそういう言い方なのです。ただ、わたしとしては、親鸞は最後まで注解作業をしておりますて、『教行信証』でも切ったり貼ったりいろんな作業をしております。それが報恩 (responsibility) の遂行で、念仏とそういう作業がどのように関係するのかに関してはよく分からないのですが、ただ非常に大きな位置を占めていたと同時に、テキストは完全なテキストとしてあって、あるからこそ、非常に独自の仕方を読むということが可能になっていた。エックハルトも相当思い切

った読み方をしていますね。従来の解釈とは全く違った解釈をしていますね。そういう作業が一方では必要なのではないか。そういうところで直接性に触れることが可能なのではないか。表現としてはパラドクスを使うとか、禅でしたら問いと答えという予想された形式を破壊することで現場をそこに突出させることができますし、あるいは現代の問題で言ったら「二一」のようなものをどうやって伝えるか、単なるドキュメンタリーでは無理だ。そこにある一つの欠成表現を用いることよって初めて伝えられる、とかそういう問題と重なっているのではないかと僕には思えます。ある意味では、われわれ自身がエックハルトをどう読むかという事柄が、エックハルトをエックハルトのように読むという事柄が開かれてくるのではないかなと。エックハルトを正しく正解を目指して読むといった、あるいは正解を読めばエックハルトを読む必要はないといった形で歴史的なテキスト

トを読むのとは違うあり方が、ここには出てきているわけですよ。エックハルトでは非常に大きくそういう場に踏み入ったのではないか。親鸞でも、「親鸞一人がためなりけり」と呼びかけられた者としての責任として親鸞独自の読みという形でテキストに参戦してゆくそのようなあり方があったのではないか。それと同じようなことがエックハルトで起こってきてはいないかという、ことですね。

長町

門脇

それは聖書を、ということですよ。そうですね。聖書、論書、親鸞の場合であれば、教論積などいろんなものを読んで行きますよね。ユダヤ教でもタルムードを見てみるとそのような形で読んでゆく伝統がありますね。エックハルトはその辺のことも勉強しておられたのかなという印象もありますけれども。答えが収斂した形でテキストの読みを深めてゆくというようにすることですね。そして読むこと自体が直接経験という側面があるのではないかという気がし

ます。その辺の問題はこれから考えてゆくとして、フロアーの方からのご質問を受けつけたいと思います。

八木誠一

久しぶりに難解な論文を読ませていただきました。引つかかるところが一つありましてね。論文のテーマが神の直接経験ということですね。そこで資料のエックハルトの引用を見ますと「神の像」ということが言われていますね。「魂にその本性の最内奥に於いて刻み込まれている神の単純な像」とありまして、そうすると直接に経験されているのは「神の像」であって神ではないと、そう読めるのですね、この引用を見る限り。実際エックハルト自身も、神はその像の中に自分自身を像化していると語っているわけですね。そうなると神自身とは少し違うので、つまりエックハルトにおける神経験の直接性というのはあるのか、むしろそれは神の像の直接経験ではないかということですね。

長町

つまり、神そのものの像が魂を成立せしめてい

るといふことが、神経験の可能根拠なのですね。その像は、魂の火花とか活動態そのものにおいて、神自身と一つなのだといいことす。

八木誠一 つまり、活動態において一つだから、神自身
の直接経験ではない。

長町 いえ、そこで直接性をどう理解するかによると
思います。

八木誠一 もちろん無媒介です。仲介・媒介なしに、
です。だって神経験において像が媒介になつて
いるでしょ、そうすると神自身は直接的に経験
されてないことになる。上田さんにも伺いたい
のですけれども、どうですかね。

上田 それは神の像と言ふときに、像といふことで何
を考へるかといふことに帰するわけすね。や
はり、もともとキリスト教の基本の考へ方であ
る神が自分自身を自分自身のうちに映す。それ
は、普通は子なる神と言われるものですが、子
なる神は神なのですね。そこで神が二重になつ

ていることは、神の生命の横溢・充溢といふ
うにエックハルトはとらえて、そしてエックハ
ルトが普通の考へ方乃至通常の神学的な脈絡と
違ふのは、その神の充溢としての神の二重化、
神の中での像化、それがそのままずっと無限に
伸びて、それが人間の魂の根底になる、と。で
すから、神の根底と魂の根底は一つである。エ
ックハルトの単純な言葉で言えば「神の根底は
わたしの根底、わたしの根底は神の根底」と。
そこに実体論的でないでなくて、神が自分自身
の生命を充溢させて横溢させていくといふ、そ
のことが神からの働きであると同時に、魂から
の働きであるといふ、働きと働きの交流みたい
なものですね。

八木誠一 二重性があるわけすよな。

上田 二重性があります。ただ、その二重性が二重性
として残らない。二重性が残るといふことは、
神学的には停止した状態で言語化するといふ形
です。しかし、魂の経験としてはそうではない。

八木誠一 では、神の像というのは消失してしまうという
ことですか。

上田 もちろんそうですね。なくなるといふか、エックハルトの言葉だと überhilden。像を超えてということですよ。

八木誠一 でも、überでしょ。überは「超える」であって、「なくなる」ではないですよ。

上田 ですが、超えるという時には「なくなる」ということも含めて、そこは一つのダイナミズムですから、あくまで二重性として残っていれば、エックハルトが言う意味での魂の根源性から離れてしまいます。

八木誠一 すると、やはりそこに媒介があるわけですよ。媒介という時には、だいたい否定的媒介だから、仲人もそうですね、いつまでも残っていたら困るわけですよ、結婚したらいなくなってもらわないとね。そう言う意味ならわかりますけれども、でも最初はやはり媒介があ

りますよね。

上田 最初、媒介性と言うときに同時に直接性と結びついて言われているということですよ。

八木誠一 それはよく分かります。

上田 ただ、よく分かるというだけではなく、その結びついてるところに自分の身を置くという経験ですね。それをエックハルトは要求しているわけですよ。

八木誠一 そうすると、直接性という意味が少し違う。直接性ということは無媒介性ということですよ。

上田 無媒介性ということは、理屈から言うと媒介ということと結びつかなければありえないわけですよ。

八木誠一 結局結びついてるわけですよ、だから。上田 結びついているのですが、結びついていることが結びついているということとして、そこに残っていたら直接性が成立しないわけですよ。だ

からやはり結びついているという結びつきを超えて、その超えたものがまた結びつきを生み出すというダイナミズムですね。

上田

に神を知ることではないですよね。

ですから、エックハルトの説教の中で繰り返し出てくるのは、「神の子」という言葉です。ただ、神の子であるところでは父もなく子もないということを同時に強調するところがエックハルトの独特なところで、それが、エックハルトが異端とされた所以でもあるわけです。

八木誠一 否定的媒介という二重性ですよね、それが。ですが、それを二重性と言ってしまつて二重性に止めてしまうとまた歪んでしまいます。だから、二重性と言うのであれば、二重性であつて二重性でない、とか。二重性でなくして二重性であるとかね。

八木誠一 媒介というのはそういうものですよ。媒介であつて媒介でないわけですよ、必ず媒介性と直接性ということが、媒介といった場合にはあるわけです。単純に直接性というのとは違うんですよ。だから、神の直接経験があるとは、僕は実は思わないのですね。やはり媒介における直接性ですよ。私の中における神の子を知ることが神を知ることですよ。だから、やはり二重性があるわけで、最初から神の子なし

たとえばね、太陽を仮に見たとして、われわれが感じているのは網膜に映っている太陽の像で、向こうに投射すればわれわれに見える太陽を見ているわけですよ。だけど、われわれは太陽自身を見ています。だから、われわれに、われに、そう見える太陽を見ているということは太陽そのものを見ているということに通じているわけですよ。だからそういう媒介性があるということとは非常にわかるので。だから、神の子を見るということは、神自身を見ることがということとは非常によく分かるわけですよ。けれどもね。

また言い返さすようですが、エックハルトの場合、神の子を見るということは神の子になるということですね。それは、神の内的な生命の中に自分自身が引き入れられてゆくということ
です。

八木誠一 だから、それをさっきから言っているのですが。ちよつと概念規定の問題だと思いますが。

上田 概念規定だということは、どこでものを言うかということ
です。どういふ脈絡の中で全体の連関を描くかということですね。

八木誠一 それはよく分かります。やはり媒介性のところに留まってはダメなんですよ。留まっていますはダメだから、神というところでものを言うのだけでも、だけれども神の直接経験とは違う。つまり媒介を経て媒介を消すと言いますか、そういう直接性であって、最初からの直接性とは違うのではないか。

上田 それはそうです、当然。最初からの直接性とは

違うけれども、直接性ということが言える時には、媒介を超えるという、媒介があつて媒介がなくなるといふ連関のだけれども、どこに自分が立つてものを言うか、そのことがやはり大切になりますね。

八木誠一 それは当然、媒介がないところで言わなければいけないですよ。

上田 そこで、当時の教会の神学とエックハルトの対立があつたわけですね。

八木誠一 たとえば聖書はセカンダリーな意味では媒介になりますよね。ですから、最後まで聖書に留まっているのはダメだと、聖書原理に反抗して思うわけですよ。聖書の言葉は消えなければいけないのですよ。ただ、消えなければいけないなんて言うのと猛烈怒られますけどね、キリスト教会から。しかし、信徒が最初に経験するのは聖書の言葉なのであって、あたかもそれがないかのごとく言うのは少し問題ではないか、

と。

上田 誰が、ないかのように言うのですか。

八木誠一 教会です。我々の問題の場合、この発表のタイトルが「神経験の直接経験」とそのようになりましてので、それは問題ではないかと思ひまして。

長町 タイトルの表現に関しては、直接性が成り立つところへわれわれが再出生することができるといふ意味合いで使ったのですが、今お二人が議論してくださったことに関して、わたしの論文の注三五の引用を見ていただきますと、これは『ヨハネによる福音書』の注解ですけれども、「子の像なのではなくて、〈始原なき始原〉から像が成り立つのだとエックハルトは述べております。

八木誠一 成り立つわけですよ。この「Gleichheit」という同等性は Identität ではないということですよ。そこなんです、問題は。

長町 そこに面白い問題がありまして、晩年の『神の

慰めの書』では、一方で Gleichheit はわれわれが神を経験できる根底なのですね。

八木誠一 もちろん Gleichheit がなければ経験は成り立たないけれども、ただ Gleichheit と Identität は違うからね。

長町 だけれど、エックハルトは『神の慰めの書』で Gleichheit は Gleichheit に留まることが憎むと語っております。

八木誠一 もちろんそれは媒介だからそうでしょう。

長町 そこで、それはどうしても Gleichheit ならば似るといふ方向に陥るこむ可能性もあるわけですから、それを絶えず克服する意味で、Gleichheit そのものから脱自するという言い方もするのでございます。そういうところも含めて、わたしは直接性ということを申したのです。

八木誠一 神の子というのは媒介であるのだけれども、媒介が媒介であって媒介でなくなるところに直

接性が現れる。しかしその直接性から言語を含めて媒介性というのが出てくるのです。聖書の言葉まで遡っても良いけれども、それが直接性と媒介性の関係ということではないのですか。

長町 そうでございますね。ただ、そこでわたしが後半で申したかったことは、それがわれわれの十全な自覚に至るといふ歴史性としての媒介生成という問題は、キリスト教では救いの歴史という問題と共に、イエスの受肉とその継承という問題で考えているのではないか。

八木誠一 キリスト教における一つの問題性というのは、聖書が最後まで媒介者として消えずに留まっているところだと思っております。だけど、やっぱり言葉に帰ってくるわけですよ。

長町 しかし、その聖書も全体的なイエス運動の中に成立してゆくわけでございますね。

八木誠一 そうなのですけれど、もう一つ言えば、歴史的な個人としてのイエスも媒介でありますよ

ね。

森

すごい専門性が高い所へ素人が質問するのもおこがましいのですけれども、一つは直接性の根拠は、引用で言えば、流出よりも突破の方が高貴だということですよ。だから、像ということが、たぶん *Imago Dei* の *Dei* の中には神も神の根底も両方含まれる。だからこそ、神は自己自身よりも自己に近いと言うわけでしょ。そこは二重というか、何とも言えない不思議なところがあるわけですよ。そうすると、さっき先生がおっしゃったように、われわれの *Seele* に神が生まれるわけですから、ということとは、*Imago Dei* の *Imago* は子でもあるわけですよ。でも父・子・聖霊というのは神の像であり、本当は、根底は像を超えているわけですよ。無相とか *Urbildern* ですよ。そうすると、像というところは、二重というか三重というか、そこはややこしいわけですよ。それで一つの項目は、アスケーゼ（禁欲）ということをおとし

やるわけですよ。ですから、僕はもう一つ、子ということと像ということがどのような関係になっているのか。二番目に引用されたものは、火に関する説教ですよ。ここでは激しく括弧付きの神よりも自分の方が根源的だと言っているわけですよ。人間の方から言うとも人間の魂の根底の方が、所謂括弧付きの神よりもっと直接的だと意味ですよ。ということは、Sealeの根底と神の根底が一つだということ、ある種の逆転現象が起こっているのではないかと。なぜ自分より自分に近いのか。そこに非常に不思議なところがあるのではないのでしょうか。あまりにも素人っぽい質問ですみません。先生のご論文はなかなか難しく僕には歯が立たないのですが、もう少し像ということ、*imago Dei*の*imago*ということと、神の子の誕生、子との関係ですが、それはどうなのでしょう。そして子そのものの中には子でも父でもないというか、つまりわれわれの中に根底が届いてい

長町

るのであれば、そこでは父、子、聖霊もないところもあるわけでしょう。だから、今日のお話で、僕は分かったつもりでいたことも分からなくなってしまったのですが、もう少し専門性の手前で、もう少し外の素人にも優しく言ってもらえませんか。

*imago Dei*が成立しているということが、エックハルトもそう考えていると思うのですけれども、根源的に生ける神を探求できることの根拠でもあり、どこまでも魂が神を極めてゆくということの根拠でもあると思います。しかし、わたしたちが*imago Dei*であるということに基づいて自分を見るならば、またダメなのですね。そこが難しいところなのですが、結局神もなく我もなくということ、その突破という動性は、流出である限りでは*imago Dei*ということも言えるのだと思うのです。

門脇

*Bild*といった時に、それに対する我ということ

を常に考えているということですよ。Bildが

なくなるといことは、別に映像でなくても良いのですが、神と対面している。それがなくなるということは、対面そのものがなくなる、見る我がないということを含むということでしょうか。そこまで言って良いのですか。

長町 そういふ感じの方向ではないかと思ひます。

門脇 「我が死す」といふような表現が、今日なかつ

たということが、分かりにくいところかなと感じました。わたしが、主体が消えるということをや二つ並べて行かないと、研究の場ではそれを言わないと分かりにくいというか。いや、説教の場でも「あんたがたもう死ぬんだっせ」といふようなことを言わないと話が進まないような気もしますから。だから、その二つの要素を考えないと、Bildだけで考えていると、Bildを見ない我もいるようなことになってしまうような気がする。Bildが消えているのに我が残ってい

るような、そんなことはあり得ないですよ。

八木誠一 たとえば新約聖書の場合の神と人間の直接的な関係が語られているところでも、構造分析すると、そこには神の子が入っている。明示的には出ていないけれども、構造の中に入っているのですよ。だから、神の子を抜かした神と人間の関係というのは少し違うのだと思ひます。

長町 それはそうだと思いますが、われわれが神の子

を理解したり、それを意識したりすることではないのでしょうか。

八木誠一 そうではなくて、別の言い方で言えば、神を経験することのうちに神の子の経験が含まれていると言つてもよいですが。

門脇 神の子を経験することによって週及的に神を経験するという、そのような形で良いでしょうか。

八木誠一 神を経験するということの中に神の子の経験が逆に含まれている、また、その逆もあるわ

けです。

いました。

長町

しかし、普通の意味でのわれわれがいろいろなものに取り憑かれた形で自己を経験しているということが、神の子を経験しているということですか。

八木誠一 それに通じるわけですね。

上田 その場合、神の子というのは何（乃至誰）ですか。

八木誠一 イエスという個人ではないのです。人間における神の働きとおける神の働きです。人間における神の働きと
いうのは、神そのものとは違いますから。人間の中における神の働きですから。人間における神の働きの直接経験は、そのまま神の経験に通じるという意味です。パウロもそうだと思いますし、実際そうではないかと思えます。

門脇

ちょうど十八時ということでございますので、また座をかえて十分に話していただきたいと思いますが、この場はこれで閉めさせて頂きたいと思えます。長町先生、どうもありがとうございます。