

エックハルトにおける愛の概念について アリストテレスの友愛論を手がかりに

加藤 希理子

KATO Kiriko

序

キリスト教神学において、神愛は、古来より至高の位置を占めるものである。エックハルトもまた例外ではなく、彼の思想において、神愛(caritas, amor, dilectio)¹は中核を占めており、その著書のさまざまな箇所でも頻りに論じられている。神愛は、父なる神と子なる神の関係、さらには人間同士の隣人愛と関わり、そして、そうした神愛を特徴づけるのが友愛である。エックハルトにおいて、神愛の構成契機としての友愛は、必ずしも重点的に論じられてはいないし、明確に概念規定がなされているわけでもない。しかし、彼は、その著書の随所で、「神の友」について言及している。その根拠となるのは、「私はもはやあなたがたを奴隷とは呼ばない。奴隷は主人が何をしているかを知らないからである。私はあなたがたを私の友人と呼ぶ。」(『ヨハネ福音書』15の15)というキリストの言葉であるが、エックハルトの友愛論は、その哲学的根拠をアリストテレスにおける友愛論の内に有していると考えられる。エックハルトは、トマスを通じてアリストテレスを学んでいる。彼は、純粋なアリストテレス主義者とは決して言えないが、友愛論に関しては、アリストテレスとの親近性が見出せると筆者は考えている。とりわけ両者は、「利他的」な友愛と自己愛が共に成り立つ地点を探求し、さらに、愛を知性との関連において考察する点において共通している。本論では、まずアリストテレスの友愛論を確認した後、エックハルトがどのようにそれを継承し、自らの神愛論として展開しているかを考察する。

1. アリストテレスにおける友愛

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第8・9巻において、友愛論を展開している²。彼によれば、友愛の対象となるのは、善きもの、快いもの、有用なものの三種類であり、「どれか一つによって、互いに対して好意を抱き、かつ、互いの善を願い、しかもそうしたことが互いに気付かれている」ことが友愛の条件である。このうち、快いもの、有用なものを対象とする友愛は、付随的に友愛であるにすぎない。というのは、そのような友愛は、相手がその人自身であるという点においてではなく、「自分にとって

快いもの」、「自分にとって有用なもの」をもたらしてくれるという点において愛される関係だからである。「自分にとって快いもの」、「自分にとって有用なもの」とは、相手に付随する属性であって、相手がその属性が失うならば、愛することをやめてしまうし、その愛は、同じ属性を有する任意の相手をもってして代替可能である。彼らが愛するのは、相手その人自身ではなく、「自分にとって快いもの」「自分にとって有用なもの」であり、このような友愛は、真の友愛とはいえず、利己的な自己愛であるといえる。

これに対して、善、すなわち人柄の善さ、徳を動機とする友愛は、相手に付随するものではなく、相手がその人自身であることに基づくものであり、「完全な」友愛と呼ばれる。こうした完全な友愛は、善き人同士においてのみ成立する。この友愛は、「お互いよくしてやることに熱心である」点で、利他的である。

さて、アリストテレスは、他者への友愛は自己への愛から派生するとする。この考え方に対しては、それが利己愛ではないかという批判が根強く存在する。すなわちアリストテレスの友愛論は、結局のところ友愛を利己愛へと還元するものではないかという批判である。友愛は、自己に対する態度の様態と関わっている。然るに自己にも二通りあり、それに対応して自己愛も二通りある。一方は、金銭や名誉、身体的快樂といった外的善を「より多く」「自分のものにしようとする」、「低劣な」「非難されてしかるべき」自己愛、いわば利己的な自己愛である。多くの人は、外的善を追求するゆえに、諸々の外的善は、争いの的になる。他方、「正しいことや節制あること、あるいはその他、徳に基づくことなら何であれ、そうしたことを誰にもままして自らが行うことに熱心であり、また一般に、美しいものをつねに自分自身のために確保しようとするのであれば、誰もその人のことを『自己愛者』とは言わないし、非難することもないだろう」。しかし、こうした人こそが真の意味での自己愛者なのである。なぜならば、こうした人は、「自分自身のために最も美しく、最も善きものを手に入れ、自己の最も重要な部分を満足させ、何ごとにつけてその部分にしたがう」からである。この「最も重要な部分」とは、知性(nous)である。知性は、「まさにこの部分こそ、それぞれの人自身であると考えられるところのもの」であり、真の自己に対する愛とは、知性に対する愛である。したがって、真の意味での自己愛者は、「何よりも知性に愛着を寄せる」のである。このような人々は、外的善を投げ出し、他人のために多くをなし、時には、「他人のために死んでいく」ことさえある。彼らは、「偉大で美しいことを、自分のために選ぶ」ゆえに、そうした行為を為し、より大きな善を自己自身に確保するのである。そこでは、他人にとって善きことと自己にとって善きことが共存しているといえよう。

ここに真の自己愛と善き人の友愛の関係が浮彫りになるだろう。善き人の友愛は、人柄の善さ、徳を対象とするゆえに、利己的な愛とは両立することはない。真の自己愛は、善き人の友愛を成立せしむる根拠となる。それでは、いかにして真の自己愛から友愛が派生するのだろうか。換言すれば、なぜ真に自己を愛する者が、真に完全な仕方では他者を愛する者となるのか。それを説明するには、「もう一人の自己」に関する論を考察することが必要である。というのは、「真の自己愛」から「善き人の友愛」の派生は、友人が「もう一人の自己」であるという形相的同一性ないし本性的一致に基づいているからである。こうした同一性ないし一致を、「能動知性」の普遍性に基づくものと解釈する見解が存在する³。以下、そうした解釈を要約しつつ、アリストテレスにおける真の自己愛と知性の関係を確認することとしよう。

先に述べたように、「真の自己」とは知性である。アリストテレスにおいて、知性は、「すべてのものになるということのゆえに、質料に相当する」「可能知性」と「すべてのものに作用し生み出すがゆえに、原因に相当する」「能動知性」とに区分される⁴。後者は、靈魂から分離・独立的であり、さらには「不死であり永遠である」とされている。こうした解釈においては、この能動知性が、『ニコマコス倫理学』における神的な観

想的知性と同一視される。

能動知性は、個別性を超えた普遍性を有し個別化に先立ち、その内では、自己と他者の区別がない。この能動知性の普遍性が利他性の根拠となる。能動知性は、それ自体としては、分離・独立的であり、神的で観想的であるが、認識活動においては、個々の魂に内在する。このような魂の内では活動する限りでの能動知性、すなわち個別化された知性が、真の自己である。自分の真の自己と他者の真の自己の間には、個別化に先立つ同一性が見出される。こうした個別化は、兄弟愛と類比することによって明らかになるとされる。親を同じくする兄弟同士が、親に対する同一性によって、互いを同じものと認め合うように、普遍的な知性が個別化した自己同士、つまり善き人同士は、互いを同じものとして認め合う、というのである。「もう一つの自己」という表現が意味するところは、いわば「質料的差異性に先立つ形相的同一性の相互承認」であるといえる。

以上述べたように、友愛における形相的一致は、知性的本性の普遍性に基いている。真の自己愛の対象であり、完全な友愛の根拠である「真の自己」とは、自他に共通する能動知性が、われわれの魂の内では活動することによって内在した「普遍的自己」なのである。

2. エックハルトにおける神愛

(1) 友愛としての神愛

それでは、エックハルトは、神愛をいかなる性格の愛として規定しているのだろうか。彼によれば、愛(amor, dilectio)は愛されるものへの運動であり、愛されるものと結合されること、あるいは一となることを欲する⁵。そして愛されるものは愛することによってのみ所有される⁶。愛の対象は、それと一となることを欲し、それと一となるという仕方でも獲得されるのである。神愛の対象は何であろうか。言うまでもなく、それは神である。エックハルトは必ずしも常に神愛の概念にcaritasという用語を用いていない⁷。amor, dilectioが用いられている。caritasはつねに神愛概念に用いられるが、amor, dilectioという語が必ずしも神愛を意味するわけではない。それは、人間の愛はつねに神へと向けられるわけではないということと関連するだろう。彼は、皮肉を込めて、「『心を尽くして愛する』すべてのものは、あなたの神であり、あなたはそのものを神とみなし、神として崇め、そのものに仕える」⁸と述べ、聖書における「彼らの神は腹である」という言葉でもって表現されるように、神とは、各々の人間がいわば究極的な関心を抱くところのものであり、したがって、「多くの神々」がありうるのだとしている。それゆえに、たとえば、金銭、名誉、食物等もある人間にとっては神となりうるといえよう。愛は自己の欲望に仕えるという倒錯した様態を曝すことがあるといえよう。それでは、何が愛一般と神愛を区別するのであろうか。

愛は意志の内在于、意志は善を対象とする。エックハルトは善を、アリストテレスに倣って、「善なるものと呼ばれるのは到達せんとするものである」と定義している。それは、善が単に主観的なものであるというのではない。善は欲求されるものとして、意志との関係において在り、自己の利益との関係において恣意的に志向されるものでは決してないということである。

エックハルトによれば、神以外のものを志向する者は、神以外のものを神とみなすのであり、そうした者は、「徳や善行や善のためではなく、自己自身の利益のために行為するのである。それゆえに、(そうした者には)、それが善であるゆえにではなく、有用であるゆえに、目的なのである」⁹。

エックハルトは、罪への傾向性としての「自己への愛」ないし「私的な善への愛」について次のように述べている。

「悪魔は虚偽であり、彼の父、すなわち虚偽を為す悪魔の父は、人がそれによって罪を犯すところの、自分固有の意志であり、自己への愛であり、私的善への愛である。これがすべての悪の根源である。「悪い樹は悪い実を結ぶ」(マタイ7の17)。これがルシフェルを悪魔にしたのであり、悪魔の父であり、それは次の言葉に従っている。「すべての罪の始まりは傲慢である」(ベン・シラ)。それゆえ、真理の父が存在できるように、悪魔の父は傲慢、悪意である」¹⁰。

エックハルトは、個別的な善の内に罪への傾向性を見る。然るに神愛は個別的なものには属さず、共通的、普遍的なものである。「すべての悪の根源は自己への愛であるが、すべての善の根源は神への愛である」¹¹と、自己を超えた、自己を在らしめている神と一なることを欲することが、すべての善がそれに基づく善の根源であり、すべての者にとっての善である。しかし、「被造物は、まさにその存在が神に依存しているがゆえに、自己自身よりも、より多く神を愛するのだとすれば、被造物はすでに神を自己自身ゆえに愛しているのであり、神を神自身のゆえに愛しているのではない」¹²と言われるように、自己にとって善きこと、すなわち「私的善」との関連において神を愛するならば、たとえ自己自身より多く神を愛しているとしても、結局のところ自己へと関心が向けられており、自分にとって善きことを愛しているにすぎない。神を愛することに伴う「自己にとって善きこと」を享受することを欲することは、「欲望の愛」である¹³。それゆえ、「自己のものを求めず」、「自己自身を拒否する」自己超越的な愛が求められることとなる。自己にとっての利益を度外視し、神を神自身ゆえに愛することが、善を善ゆえに愛することであり、そのように愛される善は、特定の何かにとっての善ではなく、すべてのものにとっての善であり、普遍性を有する。それゆえ、神愛は「絶対的な意味での善への愛」、すなわち共通的、普遍的な善への愛であるとされる。したがって、人間の愛が神愛な様相を呈するのは、個別的、利己的な愛、「私的な善への愛」から脱し、共通的、普遍的な善へと向かうときである。神への欲求は、決して上昇を欲求することではなく、むしろそうした欲求を停止し、さらには欲求の主体を否定することによって為されるのである。

さて、神愛は、人間の神への愛であると同時に、神の人間に対する愛でもある。むしろ「人間の神への愛」としての神愛は、神から恩寵として人間に注がれる。神からわれわれに注がれたまさにその愛によって、われわれは神を愛するのである。

「神は愛することによって、われわれをして愛せしむる。神はわれわれの内に愛を生じせしめ、われわれがそれによって愛する愛を与える」¹⁴。

神愛を初めとする「対神徳」は、人間の努力による「獲得的徳」と異なり、神から無償で人間の内に注賦される。神の愛は、「自分の利益のためではなく、われわれの益のためにわれわれを愛する」という言葉でもって表現されるように、自己脱自的なものである。「『神がまず我々を愛された』(ヨハネの手紙)。『神が愛された』、『我々がまだ敵であったときに』(ロマ5)」と、われわれが神に対していかなる態度を取るかにかかわらず、われわれに先んじて、われわれを愛することが強調される。容易に推測できるであろうが、こうした神愛の契機は、「神が人となった」イエス・キリストの受肉である。したがって、神に対する人

間の愛は、神から人間への下降によって成立するといえる。

そして、エックハルトにおいては、神からの愛の注賦は、父なる神がわれわれの内働き、われわれの内に神の子が誕生することと相応すると考えられる。換言すれば、イエス・キリストに限定されることなく、われわれすべてのうちに、神の子が生まれるという仕方で、神と人間は結合される。エックハルトは、神の子となった魂を、「私はもはやあなたがたを奴隷とは呼ばない。奴隷は主人が何をしているかを知らないからである。私はあなたがたを私の友人と呼ぶ」という福音書の言葉に基づき、「神の友」であるとみなすのである。

「すべての神の友、神を愛するすべての者は、神の子である。それゆえに、神は、子が聴き、父が語る場所のすべてのことを、ここで言われているように、神の友に知らせた。そして、おそらくこれがここで『私はあなたがたを友と言った』と言われていることの意味である。なぜなら、言うことは、神的なものにおいては、生むことであり、それは、詩篇の次のような言葉にしたがっている。『私は言った。あなたがたは神々であり、至高なるものの子である』」¹⁵。

エックハルトは、友愛を第一義的にはこうした神と魂の関係に適用しているように思われる。父なる神と子なる神は、互いにとって友であり、両者の間に成立する友愛については次のように述べている。

「愛は父の子に対する愛であり、子の父に対する愛である。愛はたしかに両者の結合であり、両者によって呼吸される霊であり、二つのものが一つのものであるかぎり、二つのものに由来するのである。さらにこの愛は、...これらのものが本性と実体において一なるものであるかぎりこれらのものから発出する」¹⁶。

愛の原因は、本性(natura)における同一性、一致であり、魂が子なる神として神と本性において一であるかぎり、両者の間に聖霊としての愛が生ずるのである。

さらにエックハルトは、子の有する愛について次のように述べている。

「善への愛によってのみ、それが善である限りにおいて、個々の事柄を為すのであれば、われわれは神の子である」¹⁷。

また、子は、「何かあるものを、それがそれであるところのものにしたがって、愛するのに対して、「奴隷」は、愛されるものの本質を成すものではなく、愛されるものに「属するもの、その上に付加されるもの」を愛するとも言われる¹⁸。

友愛は、相手にとって付随的なものではなく、「それがそれであるところのもの」、すなわち本質的なものに基づく。子の父に対する友愛は、神の善性ゆえに神へと向かう愛である。こうしたエックハルトの見解には、アリストテレスの友愛論からの影響が明確に見出されよう。

そして、まさに上に引用した「奴隷」の神への不完全な愛こそが、自己自身、私的な善を志向する人間の愛といえる。神と被造物としての人間の関係は、主人と奴隷の関係と規定される。エックハルトは、「主人と奴隷の間には友愛はない」というアリストテレスの見解を引きつつ、主人と奴隷の関係を神と被造物の関係に置き換え、両者の間の友愛の欠如の根拠を、被造物側の認識の欠如の内に見ている。すなわち奴隷は「彼の主人が何をしているかを知らない」ゆえに、両者の間には友愛は存在しないのである。アリストテレスにおいて、友愛の成立条件は、「互いに対して好意を抱き、かつ、互いの善を願い、しかもそうしたことが互いに気付かれている」という「相互性」であった。エックハルトにおいても、やはり「相互性」が、友愛の条件となっている。神からの愛のみが存在するところでは、友愛は成立しない。神と魂の間で一なる愛が共有され、相互に愛し返しが為されるという相互性によって、初めて神愛は友愛の様相を帯びる。

魂が神の子となり、両者が本性において一であるかぎりにおいて、両者から一なる愛が生じ、神の愛と神への愛は同一となる。それゆえ、「二である二」ではなく、「一である二」が、「愛を生む」とされるのである。相互の愛し返しである友愛としての神愛は、人間が神から与えられた神愛に対して応答することによる、神愛の完成であり、神と人間の究極的な関係であるといえる。

こうした神愛は、知性認識と密接に絡んでいる。先に、(被造物としての)人間の神に対する認識の欠如、無知について述べたが、エックハルトによれば、愛することは、愛されるものを知っていることであり¹⁹、「善き愛と聖なる愛は」知性にしがっている²⁰。善は意志の対象であるが、両者の間には、知性による善の把握が介在しており、この意味で神愛は知性的な愛なのである。このように、エックハルトにおいても、やはり友愛は知性に関わっている。

「愛にはつねに認識が先行する。というのは、誰も知られざるものを愛することはできないからである。」「奴隷」としての人間は、神の本質を「知らない」ゆえに、愛することができないのである。

(2) 隣人愛と自己愛

父なる神と子なる神を結合する聖霊としての神愛は、さらに、人間同士をも結合する。

「神は我々を聖霊であるところの愛によって愛された。それゆえ我々も相互に肉の愛ではなく、霊的な愛によって、地上的な愛ではなく、聖なる愛によって愛し合わねばならない」²¹。

「上で『互いに愛し合いなさい』と言われることから明白に答えられうることは、われわれがそれによって愛する愛は、聖霊それ自体であるから、われわれがそれによって友人のために命を捨てる愛は、われわれがそれによって敵のために命を捨てる愛と別ではないということである」²²。

「霊的な愛」がわれわれの隣人への愛の根拠であり、範型となる。「霊的な愛」とは、上で述べた、神の人間に対する愛(それは、必然的に人間の神に対する愛でもあるが)である「自分の利益のためではなく、われわれの利益のためにわれわれを愛する」という神の自己脱自的な愛である。われわれはそうした神の自己脱自的な愛に倣って、神から賦与された愛をもって、隣人を「自己自身と同等に」愛さねばならないのである。しかし、自己への愛とは何を意味するのだろうか。前節では、エックハルトにおいて、自己への愛が厳しく排斥されると述べた。「自己自身と同様に隣人をも」愛するということが、隣人への愛が、自己に対する愛を基準とするということの意味するならば、その愛は、結局のところ利己愛の残滓をとどめるのであろうか。

エックハルトは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第9巻、第4章における「他人に対する友愛関係は自己自身に対する友愛関係から由来する、ないしは存在する」という言葉を引用しつつ、自己愛が隣人愛の尺度ではないことを強調する。

「第二に注目されるべきは、(主は)『隣人』を第一に呼び、第二に『あなた自身』を呼ばれたが、それは自己と隣人への愛の完全な同等性ないし同等さ、あるいはむしろ同一性に注目するためである。それゆえ、自己への愛は、隣人への愛の尺度ではなく、『心をつくした』神への愛が、あなたと隣人への愛の尺度であり、根拠であり、原因である」²³。

すなわち自己のものないしは自己にとっての善を求めることなく、自己を超越した神を志向し、私に善き

ことをもたらしてくれるゆえにではなく、ただ神が善であるがゆえに愛する。先の言と併せれば、神からの愛と人間の神への愛、つまり「聖霊であるところの愛」こそが、自己愛と隣人愛の根柢なのである。

では、「自己のものを求めない」ないし「自己自身を拒否する」自己超越的な愛と「自己を愛する」ことはいかにして両立可能なのか。そもそもエックハルトは自己というものをどのように捉えているのだろうか。それを検討するためには、「自己自身をただ神ゆえにのみ愛する、ないしは神の内を愛する」ことがいかなる事態を意味するのかという問いから出発しなければならない。というのは、エックハルトにおいては、自己を自己自身ゆえに、あるいは自己自身において愛することと神の内を自己を愛するということが区別されていると考えられるからである。

エックハルトによれば、神愛は「共通的なもの」であり、いかなるものも排除することはない。そして、それは、神愛が「一」および「同等性」に関わるゆえであると考えられる。神は「一」として、すべてを自己の内に有しており、すべてのものの始原である。そして、すべてのものは、始原の内に在るかぎり、始原と同等の様態で在り、本性において一である。神の内を自己を愛することは、始原の内に在るかぎりでの自己を愛することを意味する。そこでは、愛を神へと向けることは、自己へ向けることであり、すべてのものが同一であるゆえに、隣人を愛することとも同一である。ここでの自己は、他のものではない私、特定性を有する私ではなく、むしろそうした通常の意味での自己を超出するゆえに、「脱自的自己」とも形容できよう。これに対して、自己自身ゆえに愛するとは、神よりも、隣人よりも自己に「善きこと」を欲する、欲望の主体としての自己である。他者への愛の尺度となるのは、神と一である自己であって、欲望の主体としての自己、利己的な自己を基準にするのではない。隣人への友愛が、自己からの派生というより、「脱自的自己」への愛が、同時に神と人格的他者を含めた他者性それ自体への愛であると言う方が、事柄が明確になるかもしれない。一性において掴まれる自己とは、すべてのものを備えた自己であり、したがって利己的な自己とは、他のものではないという欠如的自己である。一性からの分離こそが利己的な自己への愛の根源であり、善からの離反であり、罪への傾向性なのである。一性において自己を愛するゆえにこそ、換言すれば、「脱自的自己」への愛ゆえにこそ、自他を同等に愛すること、「敵のために命を捨てることと友のために命を捨てること」を同等の事柄とみなすことさえ可能となる。

自己への愛が神への愛と同一であるとき、「正しく自己を愛している」のであり、そのようなとき、自己は神を、そして自己を愛する同じ仕方で隣人を愛する。このことについて、エックハルトは、以下のようなアウグスティヌスの言葉を引用している。

「精神は神を正しく愛するとき、精神には、その隣人について、彼を自己自身と同様に愛するように命じられる。というのは、精神が神を愛するときには、精神はもはや自己を不正にではなく、正しく愛しているからである」²⁴。

しかし、エックハルトは、精神が神を正しく愛するとき、彼の隣人を自己自身と同様に愛するよう「命じられる」だけに留まらず、「『心を尽くして』神を愛する人は、必然的に、『自己自身と同じく隣人をも』愛する」²⁵とする(傍点筆者)。この言は、上で述べた、神への愛が必然的に自己および隣人への愛であるという私見と一致するであろう。

このような友愛としての神愛は、共同的性格を有しているといえるだろう。神愛は、区別が意味をなさない一性に関わるゆえに、そこにおいては、友人と敵といった区別も意味をなさない。それゆえ、われわれがそれによって友人と敵のために命を捨てる愛は同一であり、「感情や係累や利益を考慮することなく」、他

者を手段化することなく、「誰に対しても区別なく」接することが可能なのである。

「聖霊によってわれわれの心の内に」「注がれた」「神愛」は、敵のために命を捨てることと友のために命を捨てることを、同等に、区別せず、一つに持つのである。そしてこれが次のように言われることの意味である。「誰も友のために自分の命を捨てる者ほど大きな愛を持たない」。というのは、すべての友人と敵は、そこでは、一から、一によって、一において、一に向けて、一であるからである²⁶。

以上述べてきたように、隣人への愛は、「私的な善への愛」から派生するのではない。「私」および「私にとって善きこと」という特定のものを愛することがないゆえに、自己と他者を同等に遇する平等性が開かれているのである。それは、この愛が結局のところ利己的な要素を一切排した「自己超越的」ないし「脱自的」な自己への愛であることによる。隣人への友愛は、隣人を利己的自己にとって都合の良い、という意味での「もう一人の自己」とみなすことによるのではなく、自他の区別に先立つ普遍的自己に基づいている。それゆえに、エックハルトは、「被造物は、自己自身を愛することによって、神を愛しており、同時に自己自身を憎んでいる²⁷と、正しくされた自己への愛を主張し、欲望の主体としての利己的自己を拒絶する。

このような二通りの自己は、人間の自然本性(natura)の二義性との関連において指摘されねばならないだろう²⁸。エックハルトによれば、「人間が自然本性的にそれがそれであるところのもの」が「神の子」、「神の像」、あるいは「主と同じ姿」であり、「人間は、人間としての自己自身よりも高いものに恩寵によってなる²⁹と、人間が被造的な本性を超越し、神的な本性へと参与しうるのでと説く。この自然本性の二義性に対応して、二種類の自己が存在し、さらにそれに応じて二種類の自己愛が生じる。すなわち「神の像」として本性において一致した自己とそこから離反した自己、この二通りの自己から、それぞれ、神、そしてあらゆる隣人と一なるものとなった正しい自己への愛と被造的な利己的自己に対する愛が生じるのである。そして、人間は、後者の愛を、(被造的)自己の努力によってではなく、神からの恩寵によってのみ持つに至る。神はわれわれすべてが神の子となりうることを教えるためにすべての人間に共通する自然本性をとった³⁰。それはまた、人間本性が本来高貴であり、神的本性と一致するものであったことを教えるものである³¹。神の下降的な愛とは、無償の愛であるゆえに、相互性に収まり切らないものでありつつ、しかし、その愛が神的本性と本来一である人間本性へと向けられるとすれば、相互性の性格を有するとも言えるのではないだろうか。

神愛は、いわば自己性と同一性が重なる地点であるといえる。すなわち神愛は、すべての人間の本性、すなわち「自己がそれであるところのもの」が同一である地点であって、人間同士の隣人愛はそうした神愛から派生する。神ゆえに、神の内で自己自身を愛するとは、自他の一性、すなわち非区別性に基づいて、自己を愛するということである。一性、非区別性とは、神と人間の間の非区別性であるとともに、人間同士の非区別性である。そして、人間と神が一であり、すべての人間が一である本性的一致の上に神愛が成立する。神と隣人と自己が本性において一であるところでのみ、神に対する愛と隣人に対する愛と自己に対する愛は同一なのである。

それでは、神愛が基づく本性的一致とは何であり、さらにその一致は何を根拠としているのか。ここで先に述べた、神愛は、知性認識を前提としているということが重要な意味を帯びてくる。父と子の間には、愛に先立って、相互の認識を介した関係が存在しており、認識するものと認識されるものの一一致から愛が生ずる。さらには、人間は、知性を神と共有するゆえに「神の像」であり、知性こそが神的本性と人間の自

然本性が一致する共有因子である。したがって、神の内の自己、すなわち「真の自己」とは、神と共有因子である魂の知性的部分であり、それは自他の区別に先立つものと考えられる。そして、まさにそれゆえに、エックハルトは、至福を知性による神的本性の認識の内に見出し、その際に、すなわち知性を通して、われわれの魂は、等しく「神の子」へと再生せしめられるとするのである。

結びに代えて

エックハルトは、アリストテレスの友愛論を、神愛論に導入し、第一義的に父なる神と子なる神の関係に適用し、そこから人間同士の愛が派生すると規定しているという仕方に変容的に継承している。両者は、完全な友愛は、自他の区別に先立つ本性における同一性に基づく相互作用であり、さらに、同一性の根拠は、知性であるとし、自己完成、善を知性的本性の完成に見出している点で共通すると考えられる。したがって、被造物としての人間の神に対する無知は、根源的な一性に対する無知であるといえる。

無論、アリストテレスとエックハルトの間には差異もある。「真の自己」の捉え方である。アリストテレスにおいては、真の自己は、「自分自身のために最も美しく、最も善きものを手に入れ、自己の最も重要な部分を満足させ、何ごとにつけてその部分にしたがう」と自己のために選び、確保するのに対し、エックハルトにおいては、自己が利益、快樂はもちろんのこと、善を享受することすら欲することが許されない。自己に関心が向けられる限り、たとえ神を志向していたとしても、それは、「心を尽くしての」神愛ではなく、利己的な自己愛として排斥される。そのことと関連するかもしれないが、もう一つは、アリストテレスにおける自己完成が自己の能力の成果であるのに対し、エックハルトにおいては、人間は自己の能力によって自己を完成へと導くことができず、自己の完成に神の恩寵が導入されることである。

凡例

エックハルトの引用は、Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.による。

なおこれに収載されている著作の略称は以下の通りである。

In Gen. Expositio Libri Genesis

In Ioh. Expositio sancti evangelii secundum Iohannem

In Exod. Expositio libri Exodi

In Sap. Expositio Libri Sapientiae

Serm. Sermones

Pr. Predigten

注

- 1 「エックハルトは必ずしも常に神愛の概念にcaritasという用語を用いていない」(中山善樹)のであり、amor, dilectioも神愛概念として用いられている。
- 2 アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年
アリストテレスの友愛論に関する論述は、以下の文献に多くを負っている。
C. H. Kahn, Aristotle and altruism, Mind 90, 1981, p.20ff
土橋茂樹「アリストテレスのフィリア論 自己愛と友愛」日本哲学会編『哲学』40号
桑原直己『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』知選書館、2005年
- 3 先に提示した文献は、この立場に立脚している。
- 4 アリストテレス『魂について』中畑正志訳、京都大学学術出版局、2001年、第3巻、第5章、154～156頁
- 5 Serm. 389
- 6 In loh. n. 224
- 7 中山善樹『エックハルト ラテン語説教集 研究と翻訳』創文社、1999年、11頁
- 8 Ser. 389
- 9 In loh. n. 311-313
- 10 In loh. n. 484
- 11 In loh. n. 544
- 12 In loh. n. 542
- 13 In Exod. n. 192
- 14 Serm. n. 65
- 15 In loh. n. 642
- 16 In loh. n. 162
- 17 In loh. n. 115
- 18 In loh. n. 460
- 19 In loh. n. 224
- 20 In loh. n. 524
- 21 In loh. n. 629
- 22 In loh. n. 633
- 23 Serm. n. 307
- 24 In loh. n. 723
- 25 Serm. n. 314
- 26 In loh. n. 634
- 27 In loh. n. 543
- 28 自然本性の二義性については、拙論「エックハルトにおける恩寵と自然本性」『宗教哲学研究』第23号、北樹出版58～70頁において中心的に考察した。
- 29 In loh. n. 282
- 30 In loh. n. 288
- 31 Pr. 5