

エックハルト神祕主義の特質

海邊 忠治

一、序 文

二、離 脱

三、無

四、恩寵—*Ane warumbē*—現實生活について

五、エックハルトの精神的境位と近代性

一、序 文

神祕主義の特質は絶對的なるものと相對的なるもの、乃至は神・佛と人間との合一或は同一の體驗にある。然るに宗教の本質は絶對者と相對者との關係、具體的に云へば何等かの意味に於て神・佛と人間との一體の關係を離れてあり得ないとすれば、あらゆる宗教はその根柢に於て神祕主義と本質的關係を持つと云ふことが出来る。唯一般に彼岸的宗教に於ては絶對者と人間との一體と云ふも兩者の懸絶性が一體化成立の基盤をなして居る。然るに神祕主義乃至神祕主義的宗教に於て一體或は合一と云ふ場合、それは懸絶せるものの一體化と云ふよりも絶

對者と人間との本來一如、乃至は根柢に於て一たるところがその基盤となつてゐる。そも／＼相對的なるものと絶對的なるものが合一し得るには相對的なるものは本來絶對的なるものである、或は相對的なるものの根柢が絶對的なるものにあると云ふ所がなければならぬ。併しそれは相對的なるものが上昇の結果乃至は延長された結果が絶對的なるものに到達したと云ふものではなくして、相對的なるものの本來の姿、或はその本源に還歸した所が絶對でなければならぬと云ふのである。ここにプロティノスを初め多くの西洋の神祕家達が神乃至一者より萬物が流出し且その還歸する姿を説く理由があり、更に佛教に於て一切衆生悉有佛性乃至は本來一如を説く所、これは一層徹底されてゐる様に思はれるのである。

次に一般に宗派的宗教に於ては教義が最も重んぜられる。併し神祕主義にあつては教義よりもむしろ自己の主體的神祕體驗が重視される。この點、哲學が教義とドクトリンか前提とかを置かず無前提の立場より眞實絶對なるものを把握せんとする所、神祕主義は哲學の立場に通ずるものを持つのであるが、一般に概念的哲學に於ては論理乃至體系を標榜するのを常とするに對し、神祕主義乃至神祕主義的哲學にあつては、その原語ギリシヤ語 *Mystics* の語幹 *Muō* の目又は口を閉ざすと云ふ意味に示さるる如く、一切の感覺的世界より遠ざかり、且表現的世界よりは沈黙して、ひたすら根源的體驗、實在經驗の世界に參入せんとする所があり、その點神祕主義は概念的哲學とは趣きを異にするのである。併し要するに絶對なるものと一たらんとする以上はあらゆる宗教の基礎體驗と根源的に通づるものをもつと云ひ得るであらう。されば新カント學派の神祕主義を以て宗教に於ける中心的なものと主張せるもゆえなきとしないのである。

今ここに西歐に於ける最も深く且純粹な神祕主義者マイスター・エックハルトの神祕主義に就て述べて行きたく思ふ。

彼は中世の代表的哲學者の一人であるが同時に現在乃至將來に亘つて大きな意義をもつ思想家であると思はれる。云ふ迄もなく彼は中世十三世紀の中葉ドイツに生れた神祕家であつた。凡そ中世は古來學問の暗黒時代と云はれる。成程自然科学的學問の世界では暗黒の時代であらう。併し精神的靈性的學問の世界では光の時代であつたと云ひうるのである。アウグステイヌス、トマスをはじめここに説くエックハルトを中心とする獨逸神祕主義者等の輩出は正に偉觀である。彼は獨逸神祕主義の父と云はれ、キリスト教界に生れ出た思想家であつた。

併しエックハルトの神祕主義はキリスト教界より生れ出たのであるがその説く所は根本的に佛教の立場と通づるものがあり、むしろ佛教的とも云ひ得るのである。根本的に歴史が違ひ背景が違つた宗教の世界に生れ出たものに相通づるものがあるとは、やはり眞理と體驗の世界は如何なる異つた世界の中より生れ出ようとも、最も深くつきつめられた時には觸れ合ふものがあると云ふこと、而も宗教の世界でいかに教義が違ひ環境が異つてゐても、本質の世界・體驗の世界にはやはり通づるものがあることを想はしめる。^(註一) これからの世界は東洋・西洋の二世界ではなく今や世界は東洋・西洋が別々に孤立した次元に止まつてゐることをゆるさなくなつて來た。一の世界の課題はもはや汎世界的課題となりつつある。そこには宗教思想に於ても山口益博士の云はるる如く佛教は西洋思想の基盤をなすギリシヤ精神乃至キリスト教精神を、キリスト教は東洋精神の基盤をなす佛教を辯證する所がなければならぬ。換言すれば佛教も現代に於ては廣く哲學、科學を媒介すると共に西洋の宗教とも對決するとこ

るがなければならぬ。併し一の世界と云ふことは全く異つた二つが互に單に結合され單に混合され或は單に他が排斥されると云ふのであつてはならない。二者が夫々の根源をほり下げ、互に他を辯證することによりて却つてより廣い普遍性と絶對的な基盤をそこに獲得するところがなければならぬ。この點エックハルトの思想は東西の思想を通じての根源的問題をとらへてゐると共に、現代將來に亘つて多くの示唆を興へるものと思はれるのである。以下エックハルトの神祕思想とその將來的意義について述べて行くことにする。

(註1) ルドルフ・オットーがその著作「東洋西洋の神祕主義」R. Otto, Die West-östliche Mystik に於て印度のシヤラシカラと獨逸のエックハルトとを比較研究し、西洋の神祕主義と東洋の神祕主義乃至佛教について研讀したのを始め、神祕主義を中心として東西の宗教思想を一なる根源的立場よりとり上げたものは少くない。我國でも柳宗悅氏は神祕主義を通して東西の宗教に一なるものを見出し、西谷啓治博士もキリスト教界に於ける神祕家エックハルトを通して佛教にふれ合ふ所を見、久松眞一博士もプロティノスを通して禪思想の姿を認めてゐられる。

二、離 脱

エックハルトは彼の論述の中、離脱 *abgescheidenheit* に就ての章に於て離脱が最善最高の徳であると述べてゐるが、この章に於てエックハルトの特質がよく現はれてゐるのでここから彼の思想に就て論を進めて行くことにする。

ポーロがコリント前書に「たとひわれ如何なる修行を修むとも愛なくばわれは空し。」(コリント前書第十三章第一節)と云つ

てゐるが、エックハルトはキリスト教及キリスト教會の傳統的な徳である「愛」以上に離脱の徳を讃へ、その理由として彼は次の二項をあげてゐる。彼は云ふ「その理由として第一に、愛に於ける最もよいことは愛は神を愛する様に私を強ひる點にある。ところが私が私を神の方へ強ひると云ふことよりは、私が神を私の方へ強ひると云ふことの方が遙に貴い。そしてその故は私の永遠の淨福は私と神とが一つに結ばれる所に成立するが、この場合私が私を神と一つに結び得るよりも、より一層密接に神は自分自身を私に合せ且つよりよく私に結び得るからである。かく離脱が神を私の方へ強ひると言ふことは次のことで證明せられる。あらゆるものはそれ／＼本來の固有な状態にあることを喜ぶ。然るに神の本來の固有な状態は一たることと純粹たることである。ところがこの一と純粹は離脱から來る。それ故に神は離脱した心には自分自身を與へざるを得ないのである。」(F. Pfeiffer, Meister Eckhart〔但し現代譯〕S. H. Büttner, Meister Eckeharts Schriften und Predigten 參照す)以下 P. と略す) S. 484) と。以上の如くエックハルトは愛よりも離脱を讃へてゐる。ここで愛について考察すべき點は、凡そ愛は自我がその基準となつて居り、そこには私より神へ、私をして神を、と言ふ如き自我性の殘滓がそこに残つて居り、自我の個體性の意識がその出發點をなしてゐる様に思はれることである。併し乍ら凡そ愛がその窮極態にある場合にはもはや私の一切がその對象に捧げつくされると言ふ所がなければならぬ。即ち私そのものが空ぜられ、個體性や對立的人格性がそこでは消失せしめられる所がなければならぬ。故に愛の窮極に於てはもはや人格的な愛が破られるものがあり、自己が自己の根柢より破られるものがなければならぬ。彼はここに自己の底に自己が破られ、自己が超えられた世界を離脱の世界と云ひ、愛をも超え愛よりも徹底された世界として最も窮極的な

あり方とした。彼はかかる離脱の世界こそ個體性、對立性を超えた一と純粹の世界であるとした。即ち神の本性である一と純粹性はこの世界に來らざるを得ない。換言すれば對立を超えた一にして純粹なる神は、この離脱の世界に來らざるを得ない。來るべき必然性をもつのである。その點、愛の世界よりも離脱の世界に於て、神との一が成立する必然的理由があると彼は言ふのである。

第二の理由として「愛は神の爲にあらゆるものを耐へ忍ぶ様に私に強ひるに對し、離脱は神以外の何物をも受容しない様に私に強ひるからである。神の爲にあらゆるものを耐へ忍ぶよりは、神以外の何物をも受容しないことの方がはるかに貴いことである。耐へ忍ぶことに於て人は己に悩みを與へる原因である所の被造物に對して何らか關心をもつわけであるが、これに反し離脱はかかる一切の被造物を捨離してゐるからである。」(P. S. 484)

自我を離脱することは我執を去ることであり、一切の被造物を捨離することは法執を去ることであり、要するにそれら一切を離脱することに於てのみ神との一が最も完全に——愛によるよりも勝れて——成立するのであるとしてゐる。

次に彼は離脱と更に謙虚の徳とについて比較してゐる。「師達は謙虚を他の多くの徳より勝れたものとして稱讚する。然るに私はいかなる謙虚にもまして離脱を稱讚する。そのわけは次の理由による。謙虚は離脱なくしてもあり得る。併し完全な離脱は完全な謙虚なくしてあり得ないからである……。」「私が離脱を謙虚より高貴なりとして稱讚する理由の第二は次の如くである。完全な謙虚はすべての被造物の下に自分自身を屈するものであり、そしてかく屈することに於て人は自己自身より出て被造物に移行する。然るに離脱は自己自身に止まる。そして

自己自身より出て行くことが如何に貴いものであらうとも、自己自身の中に止まることは常により貴いものである。……それ（離脱）はただ自己自身と一つであらんことを欲する。」(Pl. S. 485. (離脱)は譯者挿入)

謙虚の窮極は自我がなくなること即ち離脱に外ならない。しかも謙虚であることは他の被造物に己を屈し、或は自己が他に移行することである。然るにエックハルトによれば他に主體が移行することよりも自己自身に止まることの方が貴いとなす。——これは主體性を重んずる彼の思想の一の特色である。——かくて離脱は謙虚に勝ると彼は云ふのである。

(註1)(註2) 被造物は人間にとつて惱みを與へる原因であると述べてゐる如く、彼は神と一つに結ばれる爲にもあらゆる被造物より捨離すべきことを各所に於て繰返し力説してゐる。

ローゼンベルグはこれらについて云つてゐる。「エックハルトは彼の論述で愛とか謙虚とか憐憫の如きクリスト教乃至教會的最高價値を論評し、そしてそれらのものは高さ、深さ、及び偉大さに於て、自主的な靈の状態(離脱)に讓歩しなければならぬことを見出してゐる。」(A. Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, S. 233)と述べ、ここで又彼は言つてゐる。「世界統御してゐる頑固な教會を向ふにまわして最高にして優勢な諸價値の轉倒を企て、その上、素朴な信徒に一つの積極的な新しい最高價値(離脱)を傳達すべき試みを敢てすることが、十四世紀初葉に於けるドミニカン派の一修道院長にとつて何を意味しなければならなかつたかを想像して見るべきである。」(同 S. 233) (内は譯者挿入)と云ひ、精神の自由と自主性とを確保するに極めて困難な當時の環境に拘らず、エックハルトの自己に忠實にして眞理に極めて素直な彼の態度を稱讚してゐる。凡そ多くの神祕家は

あらゆる教義學說にこだはらず素直に自己の體驗の世界を強調する。かかる純粹に自由な立場に立つ所に彼等の特色がある。

扱て以上離脱の章に現はれてゐる所は、ただひたすら神に歸して一切の被造物を捨離するならば、離脱によりて神、我に來りて一が現前すると、而もそれは私が神に到つて（自力的）でなく、神の到來によつて一が現前する、即ち神我に來つてわが根柢が破られた所が神との一である。これは換言すれば靈に於ける神の誕生である。そこに新しき主體、新しき生の出現がある。ただここに注意すべきは、この離脱は謙虚の如く自己の主體が他に屈し他に移行するよりも、自己に止まる方が一層よいとされてゐる場合にも現はれてゐる様に、ここでは自己と云ふものがその底に向つて超えられ、どこまでも主體性を徹底した方向に神を發見し自己の生を見出すと云ふことである。そこでは神の誕生が自己の新しき主體性の出現であり、自己の新しき生が神の生である。この兩者がここで絶對の一であると云ふ事である。故にここではその根柢に靈と神との絶對的自己同一と云ふことが考へられねばならない。彼は云つてゐる。『ある師は『神が人となり給ふたことによつて全人類は高く貴くされたのである。』と云ひ、また『我等の兄弟たるキリストが彼固有の御力によつて天使の合唱群を越えて高く昇天し、父なる神の右に坐し給ひしことをわれ／＼は大いに喜びとすべきであらう。』と云つてゐる。此の師は立派なことを云つてゐられる。併し眞實の所私はこの師の言葉を以て十分なりとする事は出来ない。假りに私に富者である兄弟があるとしても、私が貧しくあるならば何の益があらうか。又私に賢い兄弟があらうとも私が愚かであるならば何の益があらうか。これに對し私はこれと違つたものと切實なことを云ひたいのである。即ち神が人となり給ふた

と云ふのみでなく、更に神は人間性を御自身のものとされ給ふたのであると。…聖者達すべて、神の母なるマリヤ及人間としてのキリストによつて所有せられたるすべてのものは、又悉くこの本性のままなる私の所有でもある。」(Pr. S. 64)

又云ふ「生とは何であるか。神の本質が私の生である。私の生が神の本質であるならば神の存在は私の存在であり、神の存在性は私の存在性でなければならぬ。それよりも少くも多くもなし。」(Pr. S. 204)と。或は云ふ「私の根柢が神の根柢である。ここに於て神が神自身より生き給ふ如く私は私自身より生きるものである。」(Pr. S. 66)云。

即ち彼にとつて神と自己とは根柢に於て一である。併しここで注意すべきは、その一は神と自己との單なる直接的な合一とか、生の絶對否定を通さざる一がそこに考へられてゐるのではなくして、その一は自我が絶對に否定されその根柢が突破された所に現はれる一でなければならぬ。その根柢が一であるとか、本來一であるとか云ふのはかかる意味でなければならぬ。この自我の絶對否定或は突破の經驗なき神との直接的合一乃至直接的一が考へられる時、そこに常に最も大きな誤解が生ずる。(神祕主義と汎神論の混同もここより生ずる。)成佛を云ひならされた我國では神との一と云ふ事は新しいことではないが、キリスト教的傳統の國に於てエックハルトの言葉は實に大膽な發言でなければならぬ。それは又傲慢と異端と考へられたかもしれない。遂に彼は誤解を受け、死後彼に對する破門の宣告と、彼の著書に對する燒却命令が出されたのである。(破門後年に解除)併し彼の立場は、先に述べた如く自我性が同時に神であるとか、神と人との直接的合一とかが主張されてゐるのではな

S。自我の絶対否定乃至自我の突破轉換が、實はエックハルトの最も大きな特徴であつたのである。それが彼の突破 *durchbrechen* の體驗であり、先に述べた離脱と云はるるものであつた。

彼は云ふ「精神は一切の數を超え一切の多を突破しなければならぬ。そして精神は神によつて突破される。かく神が私を突破するに従つて、私もまた神を突破する。神はこの精神を神の沙漠の中へ、神自體の同一性の中へ導へ。……」(Pf. S. 232)

「汝が神によつて汝自身から全く脱出するならば、神は汝によりて彼自身から全く脱出し給ふ。この兩者が共に脱出する時、そこにあるはただ全く一なる一者である。此の一者に於て、父はその最も内奥の源泉に於て御子を生み給ふ。」(Pf. S. 66-67)

精神は神によつて突破される。それが靈に於ける神の誕生である。それは同時に新しき主體、新しき生の出現である。即ちかく靈が自己を突き破つてくるものと一に生きると云ふこと、それは同時に私が自己を突き破つて新しき主體として生きる事に外ならない。即ち靈を無化する神の働きは同時に自己自身を突破する靈の働きである。突破に於てその兩者が全く一なのである。ここでは絶対の受動が絶対の能動であり絶対の能動が絶対の受動である。而もエックハルトに於ては神と一になると云ふ事は神と合一してゐるとか神に執してゐると云ふ事ではなくして、神によつて突破された靈は同時に神を突破して神の根柢、絶対無の世界にまで突出し、神をその根柢より生きる事に外ならない。即ち自己の根柢的生より生きることは、彼にとつて神を根柢より生きる事に外ならないのである。ここに於てのみ兩者は純粹に(主體的に)一たり得、そこにのみ全き「一なる一者」、一の純なる

働きがあつたのである。而もこれが自己に於てなされてゐると云ふこと、即ち私の根柢（無底）乃至私の主體の上で行はれてゐると云ふこと、これが突破に於ける働きであり、彼の離脱の特徴でなければならぬ。

三、無

二、に於て離脱・突破について述べたが、然らば以上述べて來たこの神の根柢と云ふのは一體如何なる性格のものであるか。この神の性格がエックハルトに於ける最も重大な問題である。

彼に於ては父・子・聖靈の三一神の根柢に超人格的な神的本質が考へられ、更に有としての神の本質をも超えた無と云ふべき神性 *Gottheit* が、その神の根柢とされてゐる。エックハルトは突破の經驗について靈は「突破して裸のままの（神自體に於ける）神を見出す」(Pt. S. 98. () 内は譯者挿入) と云つてゐる。彼にとつて三一的人格神は未だ被造物に於ける神であり、それは更に神自體に於ける神、否、無としての神性へ突破さるべきであつた。彼は神と自己の根柢をかかゝる無の世界においたのである。

然らば無の世界は何を意味するか。彼に於て靈は生の根柢、無底の根柢より神との一に於て生きるのであるが、神が有であるならば一たとひ絶對の有であらうとも一有に於ての合一には絶對の一と云ふことがあり得ない。有に於ける一は純粹なる一でなくしてやはり二である。ここに無の基盤に於てのみ眞の主體としての一の現成があると云ふことが出来るのである。^(註1)

(註1) 佛教では空と云ひ一如と云ひ法性と云ひ眞如と云ひ或は法身と云つて、そこに佛・衆生の根源を見るが、正統的キリ

スト教にはこれが見出せない。エックハルトが三一的人格神の根柢として云ふ無は恐らく佛教の一如法性の世界に當るのではなからうか。

次に神に對する歸依の世界に於て、或は神に合一せんとする世界に於て、神を求め神を信じようとする自我、神と合一せんとする自我、乃至は神に執着する自我が最後の自我の殘滓となつて殘る。彼にとつて更にかかる神への執着と神を求める自我がもう一度突破され、神をも放下し神に執着する自我をも超えられた世界に突出されなければならなかつたのである。又所謂神祕主義的合一と雖も彼にとつては未だ神にとらはれた姿に外ならなかつた。この神をも突破し神をも捨てた無の世界に躍出した所、却つてそこに彼は神と自己の根柢、根源的に一なる世界を見出した。かかる何ものをも離れ、否神への執はれをも超えた絶對に自由な主體の世界―かかる神すらなき世界―を、彼は沙漠と云ひ、神と自己の根柢と云ひ、荒野と云ひ、無と云つたのである。彼は言つてゐる。

「靈の閃光はその本質が何處から來るかを知らんと欲する。それは純一なる根柢へ、靜寂なる沙漠へ入らうと欲する。その沙漠へは如何なる差別的なるものも、父・子・聖靈も決して覗き入ることがない。何物も留まることのない最内奥のうちでこの光は満足する。そしてそこでは、それは自己自身に於てよりもより一である。」
(Pl. S. 194)

靈はすべてを突破して止まず、遂に神をも突破して神もなき絶對の主體（無）の世界に突出する。眞の一はかかる無の世界、何ものにも依存せず何物にも障礙されない絶對無の世界―沙漠―に於て極まるのである。この無の世界に、はじめて靈は靈自身として最も自由に（神さへも關らない）固有な主體として生き、神は又（被造物

に對する神でなく、神自體の神として本來的にあり得る。かく兩者が本來的にそれ自身を生きている生の根柢——神と自己の根柢——に於て、兩者ははじめて主體的に一、本來一であり、「自己自身よりもより一」たり得る。ここに於てのみ生は神をその根柢より生きることが出来るのである。

そこでは私が私の生を生きることが、神が神の生を生きることがあり、神が神の行を行することは、私が私の行を行することである。而もそれが絶對に一なのである。彼は説教で云つてゐる。「さてここで眞剣に聞いてもらいたい。私もしばしば云つたし又偉い師達も云つてゐる。即ち人間は彼が神にとつての固有な場所になり、そしてそこで神が神の行をなし得る程にすべてのものとすべての行とを、内的にも外的にも空してあるべきである。併し今我々は別のことを云ふ。即ち人間がすべてのものを、すべての被造物をも彼自身も神をも空してあり、而して神が彼の中に行をなす場所を見出すと云ふ状態が彼に尙あると假定すれば、さう云ふところが人間の中にある間は、人間は未だほとんど完全な貧に於て貧しくあるとは言へない。……精神の貧とは次の様なことである。即ち人間が神とそのすべての行とを空して居り、その場合若し神が靈（人間）のうちで行をなさんとすれば、神自身が神の行をなす場所となると云ふことである。そして神はさうあることを喜ぶ。」(註) (Pt. S. 283) (内は譯者挿入)と。ここではポーロの「我生くるに非キリスト我に於て生きるなり。」も超えられてゐる。即ちこの立場ではまだ我が神の場所として表現されてゐるからである。エックハルトの無は我が神の場所となることすら超えてゐるのである。即ち彼の無の世界は、神をも超えた處に最も主體的に神との一に生き、(註)宗教をも超えた所に最も深き宗教的世界が體驗された世界とも云ふことが出来る。

扱て神をも超えたこの無の世界から、彼に於て次の三つの生き方が見出されるのである。

(註1) 神と人間が純粹に主體的な一としてある時、かかる世界があるのではなからうか。信の成立の基盤も、かかる神と我との一如の基盤グルントの上に於てのみ、その成立の原理的基礎があると思はれるのである。バルト神學に於ては神と人間の懸絶の面のみが主張せられた爲、如何にして人間は神より啓示を受容する能力がありやが問題となり、バルトとブルンナーの論争となつて現はれたが、この點眞宗が表面キリスト教バルト神學と相似し、佛と衆生の懸絶性を説くも、然も本來一如を説き悉有佛性を説く佛敎に根柢を置いてゐる點、その立脚の基盤に於て根源的に相異してゐる所大いに注目すべきである。

(註2) エックハルトが「神は實に私自身よりも、もつと近い。」(Pt. S. 221)と、或は「生とは何であるか。神の本質が私の生である。」(Pt. S. 204)と云つてゐる意味もかかる立場より解されねばならない。

四、恩寵—ane warumb—現實生活について

先づ第一に恩寵についてである。

ここで云ふべきことは彼の立場は單なる自力ではない。即ち靈に於ける神の誕生は、彼に於ては神の恩寵によるわけである。併し彼の神をも超え神をも突破する世界に到つては、當然この「恩寵による」あり方は變化があらねばならない。即ち神をも超えた世界ではもはや「恩寵による」世界は「恩寵自らとなる世界」否「恩寵をも超え」ゆく世界に轉ぜねばならなかつた。

「靈が恩籠の内にある間は靈は尙小さい。靈はいつかは恩籠のうちで上り行かねばならない。恩籠は靈を抑へつけたのでない故に、靈は恩籠のうちに於て上り行くべきである。そして靈は完成されて恩籠の上に出る。」(Pr. S. 139-140) 靈が神をも突破して絶對の一に生きる時、靈は恩籠をも超えることによつて、恩籠の上に出る。恩籠をも超えることによつて、却つて彼にとつては最高の恩籠がそこに見出されたのではなからうか。

第二に *ane warunbe* (何故なき) の生についてである。

「若し人が生に向つて『何故お前は生きてゐるのか』と千年間問ひ續けたとしても、生は若しそれが答へられるものとすれば、『私は生きるために生きてゐるのだ。』としか言はないであらう。と云ふのは生はそれ自身の根柢から生き、それ自身の中から湧き上つてくるものであるからである。それ故に生は唯それ自身生きると云ふこととに於て、何故なくして生きるのである。」(Pr. S. 66)

エックハルトは、生の根柢から湧き上り來る生命のままに、何故を問ふことなくただひたすらに生き、ひたすらに行じ、自然に生きるべきを述べてゐる。佛教で云へば自然法爾に生きる世界であらう。何かの爲、何かの故に、と云ふ個我的意識的世界を突破したその根柢に、彼は「生」それ自體の世界を發見した。かかる生の根柢より、彼は生のおもむくままに——何故なくして——生きたのである。爲めにする世界——有爲の世界——を超えた所に、彼は無爲自然の世界を見出したのではなからうか。

第三に現實的自主的生活についてである。

普通神秘主義は神との合一境乃至はエクスタシス、恍惚境を至上の立場とする。プロティノスも彼の生涯、ポル

フィリオスが随時の間、このエクスタシスにわづかに四度入つたと云はれてゐる。それ程最高の世界であつたわけである。普通はエクスタシスの境に止住するのが最高であつて、この境より離れることは下落の道を取ること以外ならない。然るにエックハルトは恍惚境乃至神との合一境を更に一步すすめ、恍惚や神をも超えた無の世界に生きる。彼はかかる恍惚境をも突破した世界に眞の現實的世界を發見したのである。彼にとつて恍惚の世界、神との合一の世界に止まることは、未だ一や神にとらはれた有の世界であつたのであり、かかる恍惚境をも超え、一切の關はりを脱し、否神との關はりさへも放下した所に、彼にとつては絶對に自主的にして無礙なる世界があつたのである。故に彼に於て恍惚境をも突破して、再び現實の平常境に突出することは下落の道ではなく、眞の一・眞の無の世界への突破向上に外ならなかつた。佛教で云へば理の世界より事の世界へ、理事無礙の世界より事々無礙の世界への進展とも比せらるべきものであらう。彼は單なる恍惚の世界に惑溺する態度に對し次の如く云つてゐる。

「私が他に於ても又言つた事であるが、假りに誰かが嘗て聖ポロがあつた様な恍惚の状態にあつて、然もある病人が一杯のスープを自分に求めてゐることを知つた時、若し君が愛と恍惚から去つて一層大きな愛の中に、渴えてゐる者に奉仕するなら、私は遙にその方がよと思ふ。」(Pr. S. 583)

彼は恍惚境乃至神との合一状態より、むしろ恍惚を超え、神をも突破した現實的具象的世界を遙に高く評價したのである。

「永遠の光は自己自身をば神と共に認識せしめるが、神なき自己自身をば認識せしめない。……聖ポロは彼

の恍惚状態に於て、神の中に神と自己自身とを精神的な仕方で（具象的でなく）見たが彼の中で各、の徳を具象的な仕方 *bilichne wise* で——従つて最も直接的に——認識することは出来なかつた。それは彼が生活の業作によつて修練してゐなかつたからである。この點に於て異教の師達は、徳の修練によつて非常に高い認識に入り、その爲彼等はひとつの徳について、ポーロヤその他の聖者たちがその最初の恍惚状態の中で認識したよりも、具象的なより直接的な認識をなしたのである。」(Pt. S. 43.) (内は譯者挿入) 又彼がルカ傳第十章三十八節についての説教で特にマリヤとマルタとを比較し、マリヤを觀照恍惚に生きたものの代表とし、マルタを恍惚境を超えた現實的生活に生きたものの代表として、普通に行はれる價值評價に大きな轉換を與へたのは有名である。この恍惚の世界は未だ神に執した有の立場としてこれを突破し、神をも超えた絶對自主的平常底に於て、現實的實踐的生活に生きるべきを説いた彼の神祕主義は西洋神祕思想史上稀に見る特色であらう。これは禪の宗教が恍惚、觀佛の世界に更に一步をすすめ、佛に逢つては佛を殺し、祖に逢つては祖を殺し、更に現實生活に歸つては、茶に遇つては茶を喫し飯に遇つては飯を喫する平常底を行ずる世界、又は「聖的」世界を否定し「無聖」の所にその極致をみる境に、或は親鸞の現實的生活に生き抜いてそこに自然法爾を見出した立場とも一味通づるものがある様に思はれるのである。かくて彼の生活は一言にして言へば神的世界をも超えた絶對現實の世界に生きたとも云ひうるのである。

以上四節に互つてエックハルトの神祕思想を述べて來たのであるが、これらを通じて彼の思想の特徴は生の絶對

否定或は突破が絶対肯定・絶対現實の世界となつてゐること、而もその肯定に前後一貫して見られるものはそれが主體性と自主性に貫かれてゐると云ふことである。

ローゼンベルグはエックハルトの靈の自主性主體性を讀して、ルターの如き人すら考へることを敢てしなかつた大膽な思想が明らかに表明されてゐるとし、「彼の高貴なる靈より見られると總ての教會的最高價値も第二流第三流の價値と考へられて來る」(op. cit. S. 237-8)と彼の高貴にして自主的な魂を讚へてゐる。

又シュルツェーマイツィールも彼の自由と自主性への衝動をとりあげ、特に「靈の憤り」について、神をも突破して止まざる彼の靈の能動性と衝動性とを指摘強調してゐる。(F. Schulze-Maizier, M. Eckharts deutsche Predigen u. Traktaten, 2 Aufl. S. 23)

要するに靈が絶対の自主性、主體性に於てあり、神と自己とを突破した絶対の主體的根柢、—そこでは神すら如何ともすべからざる—絶対の自主自由の世界に生き抜いた所はエックハルトの最大の特色であらう。ここに十四世紀初葉のエックハルトが中世に於てあり乍ら、深く近代性をもその中に包括した精神に生きてゐたことを知るべきである。

五、エックハルトの精神的境位と近代性

凡そ近代精神はその端をルネッサンスに發し、宗教改革、フランス革命を通じて今に流れるのであるが、その根本精神は人間中心主義の精神である。それは人間が人間に自主性と主體性を置く精神である。この精神は哲學

では、人間理性の自律を宣言したカントに現はれ、理性の絶對化を説くヘーゲルに至る獨逸觀念論に見られるのであるが、更にヘーゲルの没後も、一は「神が人間を創つたのでなくして人間が神を創つた」と主張するフォイエルバッハの人間學、マルクスの辯證法的唯物論にうけ繼がれ、他は實存哲學、生の哲學、プラグマティズムに根を引いてゐる。それらを通づるものは彼岸的超自然的他者に基礎を置くのではなく、自己の理性、自己の生、乃至は（人間學として）自己の現存在 *Dasein* より出發する哲學となつて現はれてゐる。要するに人間より出發し、人間を基礎とし、或は人間の自主性を説く哲學となつてゐる。人間性を押し進めた哲學は無神論的方向をもつ。フォイエルバッハ、マルクスの方向は言ふまでもなく、ニーチェ、ハイデッガーの生乃至は實存の哲學に於ても近代人たる彼等には超自然的彼岸的の神を根柢に持ち出すことは出来なかつた。唯、超越と否定とを失ひ、内在に墮した近代人間主義に對する批判より生れたキェルケゴールの實存主義、バルトの辯證法的神學の流れが中世的彼岸的宗教につながつてゐるのである。故にここに於て考へねばならぬ問題は、近代精神の方向に徹し乍ら然もキェルケゴール、バルトの超越性否定性をも生かし、兩者を止揚する如き精神が將來に向つて求められねばならぬと云ふことである。ここに於て私はエツクハルトの精神が現代及將來に向つて大きな意義と示唆とをもつものであると思ふ。この問題についてエツクハルトの生が徹底した人間の自主性に立つ點深くニーチェの生とつながり、絶對否定を媒介とする點キェルケゴール、バルトに通じ、然もこの人間の自主的精神に立つ所近代の人間主義を内に包んだ、最も包括的にして深い生を彼に見るのである。勿論彼の生は近代初期のヒューマニズムや直接的人間性に立脚するものではない。むしろかかるヒューマニズムの絶對否定に於て却つてその生を内に包

んだ人間主義、むしろかかるヒューマニズムの根柢に立つ人間主義であることは論を俟たない。かかる生に於て「神は死んだ」と云ふニーチェの精神をも「神を超越る」彼の精神に於て肯定し、又ある意味に於てキエルケゴール、バルトの神をも「突破」の精神に於てその内に止揚し、然も人間の自主自由と、主體性現實性とを極點にまで押し進めた近代的人格をも人間の原形として、エックハルトを私は見出すのである。この點彼の思想が中世に於てあり乍ら、彼が現代將來の思想界の新しき地平を我々に展開してくれる一人として、彼の意義は大いなるものがあると思ふのである。