

自己とペルソナ：存在の現成のかたちをめぐって

谷, 隆一郎

<https://doi.org/10.15017/1430736>

出版情報：哲学論文集. 31, pp.1-20, 1995-09-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

自己とペルソナ

——存在の現成のかたちをめぐる——

谷 隆一郎

序

今日人格(ペルソナ)という語は、一般的に言えば自己存在の同一性を意識する働きの中枢や諸々の行為の責任を担う自律的主体などを指し示す言葉として用いられている。人格のこうした意味合いは、ある意味では近・現代哲学の成立契機それ自体に伴っていると考えられよう。

だがそのように意識的能力や自律的主体などとして人格というものを捉えることは、キリスト教古代においてペルソナないしヒュポスタシスという語が表舞台に登場した歴史的経緯からすれば、人間把握のある根本的な構造転換を含んでいたのだ。かかる転換はむしろ、後期スコラの時代、とくにウィリアム・オツカムにおいて決定的となった神学と哲学、信仰と理性との分離、さらには哲学的論証枠の制限といった事態に淵源している。とすれば恐らく、近・現代哲学の、そしてひいて

は今日われわれの自己把握に関する種の強みと弱みも、右のことに根差していると言っても過言ではあるまい。

確かに人間は何らか自律的な存在であり、自由な自己規定の力を有している。ただし、現に在る人間が有限で可変的存在であるにもかかわらず、何らか自己同一を保持しているとき、そのことは本来険しい緊張を孕む事態であろう。それゆえくだんの問題はいたずらに天使的な超越性の場に人間を措定することによっては解決されえず、他方、だからといって問題の正面からの探究をはじめから回避し、多分に即物的な分析に守備範囲を制限すればよいというわけでもない。

こうした問題の根は歴史的にも本質的にも深くかつ広範に渡っており、限られた紙数でその全貌に言及すべくもないが、以下においては、ペルソナ、ヒュポスタシスの問題の中心たるいわゆる「ヒュポスタシスの結合」という事態をめぐって若干の基本的反省を加えたい。しかしその定式については、あらかじめ次のことを押さえておこう。

「ヒュポスタシスの結合ないし合一」¹⁾ unio hypostatica とは、いうまでもなくロゴス・キリストの受肉、キリストの神人性に関する教義を言い表わしたものである。その意味では確かにそれは、キリスト教にのみ固有な教義的問題領域に属するものと看做されよう。だがその定式を何かありきたりの前提のうちに閉じこめず、それ自身の形成されてきた根源的経験の場に立ち帰るとき、問題の意味ははなはだ異なったものとなる。すなわち、ヒュポスタシスの結合という定式のうちには、恐らく「人間の自然・本性」についての、そしてまた「存在(≡神)の受肉・現成」とも言うべき事柄についての普遍的な洞察が含まれているのである。

この点については、われわれは未だに後期スコラ以来の問題状況を引き摺っていると言うべきであろう。それはつまり、神学と哲学とを領域分化させて、キリストの受肉、復活についての信ないし信仰を、それ以上哲学的探究を容れえぬ前提とする態度である。²⁾しかるに信とは本来、絶えざる自己探究を促してくる何ものかであり、単に特殊な宗教的前提として探究の外に置かれるものではなかった。というのも、使徒や教父たちは文字通り生命を賭して、いわば自己の存在が蔑されるかのごとくに、自らに生起した出会い・経験の根底を問い披き言語化したのであって、そこには探究の局外に安易に措定して

おくべきいかなる対象もなかったからである。つまり彼らは、自己の在ることすら一度び無化してくるかのような根源的経験の裡に、自己と他者との存在の意味基底を問うたのだ。そしてヒュポスタシスの結合というキリスト把握は、恐らくは「自己在り」ということの中心的位相に関わる。それは畢竟、われわれはいかなるかたちで真に存在に与りうるのか、あるいはまた、存在はいかなるかたちで現に、この身に現成しうるのかということを示しているのである。

ともあれ拙稿は、このように予想されるヒュポスタシスの結合という事態を、まさに愛智（≡哲学）にとつての普遍的な問題として問い直し、ひいては「存在の受肉・現成」、「人間・ペルソナ（ヒュポスタシス）の成立」の根本的な意味を、多少とも明らかにしようとするものである。

—

「言葉・ロゴスは肉となつて、われわれのうちに宿つた」（ヨハネ一・一四）。神の子の受肉を告げるこうした表現はヘブライ・キリスト教の伝統の一つの頂点に位置するものであり、その後の哲学・神学の展開に対して、存在と自己についての根源的な謎を突きつけるものとなつたのである。

だがその表現はむろん、端的に神が人間に変化したなどということではない。ロゴスの受肉とは決していたずらに不合理を標榜するものではないのだ。それはむしろ、「わたしは在る（在りて在る存在）」（出エジプト三・一四）として自らを啓示したかのもの（ヤ、ー、ウ、エ）が、現に歴史内に在る人間というかたちとして宿り顕現したことを解されてきたのである。しかしそれはまさに未曾有の事態であり、安易に一つの固定した知へと対象化さるべくもないことであろう。というのも、「神（≡存在）が受肉し、人間として顕現したということ」は、その意味を正面から受けとめるならば、「人間・自己」の「在る」ことを徹底的に謎と化せしめるからである。つまり「神（≡わたしは在る）」の受肉を「それ」として知って、なおもそのことと

は無関係に自己(わたし)の意味を了解しておくことは、本来ありえぬと言うべきであろう。

ともあれ、『弁明』におけるソクラテスの名を持ち出すまでもなく、われわれはすべて、善美なるもの、超越的な根拠についてどこまでも無知に留まるほかはない。しかしこのことは聖書的文脈にあつては、微妙な転調ないし位相転換を伴うものであり、そこにわれわれは、古代ギリシアとヘブライ・キリスト教という二つの大きな思想潮流の質的な差異を、そしてさらには愛智(ピロソピア)の把握の変容・展開の姿を垣間見ることができ。たとえば次のように言われている。

「知識は人を高ぶらせるが、愛は造り上げる。自分は何か知つていると思う人がいれば、その人はいまだ、知らねばならぬことを知つてはいない。しかし神を愛する人がいれば、その人は神に知られている。」(一コリント八・一―三)

「われわれは身体・肉体において存する限り、主から離れて巡礼の旅路を歩んでいる。なぜならば、われわれは信を通して歩んでいるのであつて、顔と顔を合わせ神を直視して歩んでいるのではないからである。」(二コリント五・六、七)

このように語られた信とは、端的な直視・知との微妙な緊張状態においてあり、通俗的な信仰の理解を超えて認識論的にも殊のほか重要な意味合いを有している。いま一口で言つておくとすれば、神的ロゴスの受肉という事態が、ある意味で人間的知の対象ではなく信の対象だということは、本来われわれが人間のうちなる神の宿り・現存に向つて定位され、いわば無限の自己超越へと開かれていることを示しているのである。もし信がそうした自己超出の働きを伴うものでなければ、それは真実の信ではなくて、むしろ知性の限界内の固定した対象知となつてしまつてゐる。「ただ愛によつて働く信仰のみ益がある」(ガラテア五・六)とされるゆえんでもあるが、信とは本来、愛として働くのである。そしてまた、神的ロゴスを何らか孕んだ先取的知としての信は、ありきたりに了解された実体的自己に先立つものなのだ。

通常は確かに、何かを信ずる主体がその信ずるといふ働きに先んじて措定されている。しかしとりわけロゴスの受肉という一点に関わる場合、信という先取的な知、そして信の働きの姿たる愛は、それによつてこそ人間としての本然的かたち(自然・本性)が現にこの地に形成されてくるための本質的契機を為していると考えられよう。つまり、人間が「神の似像ないし

似姿として創られたこと」(創世記一・二二)は、確かに神のロゴスにおける本然的定めであるとしても、われわれにとつてはすでに確保された事実などではなくて、絶えず自らを超え出てそれに向かつて成りゆくべき終極のかたちなのである。そしてロゴスの受肉とは、恐らくは、われわれが真に人間と成りゆくこと、存在に与りゆくことの可能根拠なのであった。

そこで右のような中心的位相を探究の目標として眺めつつ、次にまずは、神のロゴスの受肉という把握に関係する思想的な事柄について、極く簡単に一瞥しておこう。

二

(一) はじめに神のロゴスの受肉に至る前史としては、もちろん旧約の全伝統が最も重要であるが、その具体的な意味合いについては諸研究に譲ることにして、ここではただ次のことをあらかじめ確認しておきたい。

旧約聖書は言うまでもなくイスラエル民族の歴史そのものであり、さまざまな文書が長期間のうちに集大成されて成立したものである。しかし旧約を構成する多くの文書は、西欧の近・現代的な意味での実証的な歴史記述を旨としたものではなくて、超越的な存在(ヤウエ、神)が時間と歴史に介入し何らか顕現した諸相を、それぞれの仕方で表現したものだと考えられよう。従つて、一見個別の実証的な記述と思われ多くの事柄も、それら全体の意味連関からすれば、超越の顕現する場、かたちを何らか象徴的に指し示すものとなっているのである。

こうした観点からすれば、神は必ずしも単に、永遠不動なる超越者として時間と歴史との彼方に存しているばかりではなくて、むしろ具体的な歴史、人と人との交わりのうちに何らか現存している。そして神はとりわけ、人間の罪および罪からの回心という事態のうちに、多分に逆説的な仕方でその働きを及ぼしているのであって、自由ということの具体的経験の裡に観想さるべきものであらう。

ところで中心の動向としては、旧約の全体としての歴史は、いわゆる第二イザヤの告知する「苦難の僕」などの把握へと収斂してゆく。それは一口で言えば、他者の罪のすべてを、そしてイスラエル民族全体の罪を一人の義人が身代りとなって担い、罪なくして苦難を受けるといふ事態である。だが、歴史の具体的な場に顕現したかかる代贖という出来事は、ただ特殊な宗教的伝統にのみ閉じられたことではなくて、一つの象徴としての普遍的意味合いを有している³⁾。それはいわば、具体的現実のうちに宿った超越を指し示していると考えられよう。してみれば苦難の僕の代贖という事態は、恐らく時と所とを越えてすべての人が関与せしめらるべきことなのであった。すなわち結論的な方向を先取りして言っておくとすれば、代贖とは、われわれ人間が真に人間と成ること、超越の顕現した姿たる「神の似像」と成ること、そしてひいては「存在」(＝神)に与りゆくことの普遍的な根拠として、われわれ自身の根底に、恐らくはわれわれの存在に先んじて現存するものとして見出されるべきものとなる。ともあれ、こうした象徴的契機を含む代贖という事柄は、ある意味で新約の予表となっているのだ。すなわちキリスト教の伝統にあつて、旧約の歴史の全体は——歴史とはそこでは、超越的存在の何らかの顕現のかたちなのであるが——、まさにキリストの受肉、死、復活という一点に向かつて動いているものとして受けとめられたのである。

(二) ところで、『ヨハネ伝』冒頭のロゴス論は他の種類の前史をも有している。その代表と目されるのはアレクサンドリアのフィロンおよび『知恵の書』であるが、それらにはヨハネ伝における表現との、ある種の類縁性が認められるのである。

ただもとより、ロゴス神学とも言うべきヨハネ伝冒頭の表現は、決して単に先行の諸思想からの影響によつて成り立ったものではなくて、全体としては画竜点睛のごとく、先行のすべてを完成にもたらしめたものと考えられよう。すなわちそれは、歴史における長い準備段階を経てはじめて成立したものでありつつ、しかも突如として登場したものである。そこに何らか本質的緊張が潜んでいるのである。

そのことを念頭においた上で、ヨハネ伝のロゴス論に多少とも直接関与している点について、簡単に言及しておく。まず

アレクサンドリアのフィロンについてであるが、一般的に言えばフィロンはヘレニズム哲学の概念枠、用語のもとにユダヤ神学を展開した人であった。しかし同時にまた、そうした方法を遂行することにより、フィロンは結果的には、キリスト教の哲学・神学の形成に対して多くの有用な概念を提供することになったのである。⁴⁾

フィロンによればロゴス・言葉とは、次のような三つの段階を有する。(i)、それらは第一に、神自身の思惟ないし観念 *noēma* として永遠に存在するロゴスである。(ii)、第二に、神の世界の創造に際し、その働きの道具、計画として用いられるロゴスである。かかる非物的実在としてのロゴスは神によって創られたものではあるが、いわゆる感覚的世界の創造には先立つとされる。(iii)、そして第三にくるのは、神によって世界に植えつけられた内在的ロゴスである。これはあらゆる自然・本性のうちで、それぞれの限定された形相・かたちを通して働いているものである。⁵⁾

このような把握は、大別すればロゴスというものの両義的な意味を示している。すなわちロゴスとは一方では神的思惟の働きそのものであり、さらには創造の始源・根拠となるものである。が、他方、ロゴスは、神の働きが有限な感覚的世界に顕現するための道具、手段となるものである。

フィロンはこうした思想を、とりわけ「はじめに神は天と地とを創った」(創世記一・一)とそれに続く言葉の解釈として展開している。その際、⁶⁾「可知的世界の創造が感覚的世界の創造に先立つものとして解釈されているが、思想的に言えば、そのことが後のパウロにおける「先在のキリスト論」、ヨハネ伝のロゴス論に対してある種の素地となつているのである。

ちなみにこの点では、旧約の第二正典中に位置づけられる『知恵の書』が果たした役割も見逃すことができない。ほんの一例としてたとえば、次のように言われている。「知恵(ソフィア)はその純粹さのために、どんなものをも貫き、入り込む。それは神の力の息吹き、全能者の光栄の完全に清い発出である。……それはまた永遠の光明の反映であり、神の行いの曇りなき鏡、神の崇高さの似像である」(七・二四 二六)。こうした表現が「コロサイ一・一五」、「ヨハネ一・九」など何らか類似していることは明らかであろう。いま他の多くの例を列挙することはしないが、パウロはさまざまな先行思想から素材

を撮取しつつ、しかもそれらを完成にもたすかのごとく、いわゆる先在のメシア、キリストについての明確な言葉を発しているのである。

「神は世の創造以前からキリストにおいてわれわれを選び、愛によって神自身の前に聖なるもの、汚れないものとするために、御旨のままにイエス・キリストによってわれわれを神の養子にしようと予定された。」(エフェソ一・四、五)

「御子は目に見えない神の似像(かたどり)であつて、すべての被造物の長子である。万物は彼によって創られたからである。……御子は万物の先に存在し、万物は御子によって存在する。また御子はその体である教会の頭である。御子は始源であり、死者の中から最初に生まれた方であるが、それはすべてにおいて第一の者となるためである。」(コロサイ一・五 二〇)

こうした内容を含むエフェソ書、コロサイ書といったパウロ書簡は、紀元六〇年代に記された推測されるが、ヨハネ伝はそれからさらに三十年ほど後、一世紀末に成つたものである。かくしてその冒頭の表現は、フィロンのロゴス論を一つの先例として用い、さらにはまた知恵の書やパウロの言う先在のキリスト論の語り口に準じることによって、隠れたメシア、知恵・ソフィアの伝統的な説をロゴスに適用しているのだ。⁽⁶⁾ともあれヨハネ伝は、右に瞥見したさまざまの思想潮流の後を承け、それらを何らか撮取しつつ一つの決定的表現に達している。言い換えれば、ヘブライの伝統も古代ギリシアの伝統もそれぞれの仕方での神のロゴス(神の自己知)について語っていたのだが、それらのうちなる多様な潮流はヨハネ伝全体へと収斂し、それぞれが担っていた内的生命の全き成就を見ることになるのである。

三

ロゴスの受肉に関する聖書の啓示表現は教父の伝統にあつて、とりわけ父、子、聖霊という三者の関係をめぐる徹底した

吟味・探究を促すことになる。その道は多くの場合、さまざまな異端的解釈方向との険しい拮抗と論争という仕方でも形成されていった。だがそのことは、福音書やパウロ書簡などに本来含まれている真理が探究のそれぞれの局面で反省され、徐々に顕在化してゆく過程でもあった。その際、存在、実体、本質、肉体、個体、時間等々の意味が改めて吟味に晒され、古代ギリシア哲学以来の伝統とは多分に異なる問題位相のもとで再把握されてゆくことにもなるのである。

こうした形成、展開の歴史的経緯は多岐に渡るが、それらが収斂する基本的方向は「ヒュポスタシスの結合」および「人間の救い、神化」という言葉で指し示されよう。この点、初期ギリシア教父の代表者の一人、アタナシオスは「神のロゴスが人間のうちに宿った *ἐνυπόστατον* のは、われわれが神に与るようになる *θεοποίησιν* ためである」と言う。いわゆる受肉と神化とはこのように密接に関連していることとして語られている。そしてこうした定式は、以後、東方・ギリシア教父とそれに連なる伝統との基調を表わすものとなったのである。

そこでこのことのより内的な吟味に先立ち、まずアタナシオスの文脈に即して問題の広がり、輪郭を少しく見定めておこう。アタナシオスは言うまでもなく対アレイオス(アリウス)論争の闘士であり、父と子とのいわゆる同一実体(ホモウーシオス)説の確立は彼のあくなき論述に拠るところ大であったのである。

ところでアレイオス派によれば、ロゴスおよびキリストは万物の「生れざる根拠」*ἀγενετος ἀρχή* であり、他方、子は創られたもの、流出したもの *παρογενής* だという。子はいわば被造物のうちの完全なるものであって、自存する存在ではない。それゆえ子は、何らか無時間的に生れたのではあるが、かつて存在しなかった時があったということになる。アタナシオスの主張する父と子との同一実体説なるものは、アレイオスにとって、生れざる二つの根拠を語り、結果として神の一性を蔑するものと見えたのである。だがアレイオスの場合、子は父なる神と本性ないし本質としては交わりを持たぬものであって、ただ恩恵に与ることによって神と呼ばれるに過ぎない。アレイオスのこうした把握は、父に対する子のいわゆる従属説であり、中期プラトニズムの觀念に近いものと看做されよう。

それに対してアタナシオスおよび「ニケーア信経」は、子は「創られずして生れる」、つまり父の実体ないし本質から生れ、父と同一実体であると主張する。⁽⁹⁾ それゆえ子は、全き神性を、そしてまた父との同等性を有するとされる。アタナシオスにかかる同一実体説の含意するところをさまざまな角度から明らかにしているが、その態度は、神の子、ロゴス・キリストの受肉という事態を単に不合理なものとして秘教化することなく、またある種の合理性のうちへと解消することもなく、受肉ということをまさに神秘として受けとめつつも、それを宇宙論的かつ救済論的な視野のもとに反省しようとするものであった。その論はやや外的な説明を旨としているとはいえ、そこには人間の本来的な成り立ち、帰すべき終極の目的についての、一種規範的な洞察が含まれているのである。

さて神のロゴスとは、「それによって万物が創られたところのもの(根拠)」(ヨハネ一・三)であった。しかもロゴスは万物のうちに浸透し、それぞれの事物の自然・本性という有限な私たちのうちにその内的根拠として現存しているのだ。「神のうちにわれわれは生き、動き、存在している」(使徒言行録一七・二八)とされるゆえんでもある。

こうしたロゴスがほかならぬ人間の姿をまとい、人間として顕現・現成したということこそ、ロゴスの受肉ないし託身という事態の意味するところであった。この受肉したロゴスを、「ユダヤ人は中傷し、ギリシア人は愚弄するが、われわれは礼拝する」(一コリント一・二三)とパウロは言う。ただアタナシオスによれば、「神のロゴスは自然・本性上、非物体的な存在であって、何らか本性の必然的流れに従って肉体をまとったのではなくて——ここに肉体とはヘブライ的語法ではむしろ人間の全体を意味する——、人間への愛、父自身の善性にもとづいて、われわれの救いのために受肉したのである」⁽¹⁰⁾。

なぜそのように語られねばならないのか。その理由をアタナシオスは、創造についての、そしてとりわけその最終局面たる人間の創造についての考察に遡って、改めて問い直す。それは、ロゴスの受肉ということを、事物の自然・本性的成り立ちという広がりのもとでより普遍的に捉えることにもなっている。詳細は措くとして、ここではその要点のみ確認しておく

たい。

万物の成立については古来さまざまな説が出されてきたが、アタナシオスはそれらに対して次のように言う。すなわち宇宙万物の成立ないし創造は、何らか自動的にかつ偶然に生じたのではなく、摂理や神の予知といった超越的契機なしに発動したのではない。しかし他方、単に何か先在する質料から生じたとして、それ以上の探究を回避することもできない。⁽¹¹⁾ アタナシオスは、一なる神が善性の泉であること、そうした神自身の象り・似像に即して人間が創られたということを、端的に真として堅持するのだ。⁽¹²⁾ が、問題はむしろその先にある。なぜなら右のことからすれば人間とは神の善性が分有されたかたちそのものであるが、善性の分有というこの事態は、人間的な自由、意志の動的な緊張として現れてこざるをえないからである。つまり超越的な善性は、それ自体としては決してこの有限な可変的世界に現象しえず、そのためには却つて、善なるものにも悪なるものにも開かれた自由の働きが、⁽¹³⁾ 何らか不可欠の媒介を為している。このことはおそらく、あらゆる問題がそこに収斂する中心的位相なのである。

この点に関してアタナシオスはやや対象図式的な説明方法を採用している。その論の流れに従えば、ロゴスの受肉は以下のように意味づけられる。すなわち人間は悪魔の策略に同意し頹落した結果、「悪の発見者となった」⁽¹⁴⁾ 人間の意志と行為とによつてはじめて悪が何らか顕在化したのだ。これは罪(＝死の性)の結果であり、神の似像たるべき人間という種族の滅びですらあるが、そのようなことは神の善性に相応しくない。神の似像が具現する可能性が失われることは、人間の創造の最初の目的に反するのであつて、そのことが放置されるならば、結局は神の善性が無力だということになるからである。⁽¹⁵⁾ 従つて、ロゴスの受肉ということは、人間本性のこうした頹落を真に更新し、再創造にもたらす根柢として必要とされたのだという。⁽¹⁶⁾ 「ロゴスは父なる神のロゴスとして、万物の上にあるので、ロゴスのみが万物を更新しうるのである」⁽¹⁷⁾

ただししかし、受肉とは決して神が人間に変化したなどということではなくて、「肉体(＝人間)をロゴスの宿る神殿とし」、⁽¹⁸⁾ 「人間をロゴスの働く道具としたこと」⁽¹⁹⁾ であつた。そして、人間を罪に定めた律法が破棄さるべく、受肉したロゴスがすべ

ての人の身代りとなって自らの肉体を死に渡し、父に対して犠牲(贖い)の子羊となる。こうした聖書的文脈についてはさて置き、アタナシオスにあつて注目されるべきは、「人間は宇宙という身体・肉体の部分だ¹⁹⁾」という把握が受肉の説明に適用されていることである。つまり、「神のロゴスが宇宙という身体のうちにある、その全体と諸肢体のすべてに浸透しているとすれば、そうしたロゴスが(時満ちて)人間のうちにも浸透した(宿った)としても、何か不条理なことがあるか²⁰⁾。」この意味ではロゴスの受肉とは単に不合理な逆説なのではなくて、むしろ創造の業の貫徹ないし成就として捉えられることなる²¹⁾。アタナシオスは存在者とその働きの総体として宇宙なり世界なりの成立を注視しつつ、神的ロゴスの全き顕現・受肉という可能性に開かれた何ものかとして、人間の自然・本性を再発見したのだ。もとよりロゴスの神性は世界の諸事物を通して何らか知られるとされるが、それはいまだ外側からの知り方であろう。むしろ諸々の自然・本性が神性を指し示していることをも知る人間のうちに、しかも人間を自らの顕現の器、道具として、ロゴスは十全な仕方²²⁾で宿りうるのである。

ただそれにしても、アタナシオスの文脈は神のロゴスを主語とした第三人称的語り口によるものであり、そのままの仕方では、今日大方にとって普遍的なものとして受け容れたいということも事実であろう。というのも、そこにあつては確かに、創造、墮罪、受肉、復活といったことが、通常の時間把握のうちでの歴史的事実であるかのように前提されているからである。しかし神的ロゴスを主語とした出来事は、実のところ人間の存在様式の変容と密接に対応していると言わねばなるまい。してみれば、ロゴスに属する事柄はより内的に、いわばわれわれの内側から発見され語り直されて然るべきであろう。そのことはすなわち、人間の罪とそこからの解放という事態の根底にロゴスの受肉との関わりを見出してゆくことにほかならない。(事実、歴代の教父、修道者たちは実践的修徳、神との霊的婚姻への道行きを語る著作を数多く残しているが、それらの言葉は、受肉や復活についての教義を内的にかつ第一人称的に身をもって証示するものとなっている。)そこで以下、そうした観点からの考察を東方教父の伝統の代表者の一人、ニュッサのグレゴリオスに即して少しく試みることにしたい。

四

使徒や神父たちにあつてロゴス・キリストの受肉ということは、単に他者たるキリストについての客体的問題に留まるものであつたのではなくて、基本的には常にわれわれ人間の救いなし神化という事態に定位されて語られている。だがそれにしても、「ロゴスの受肉」と「人間の神化(神に与りゆくこと)」とは、より内的にはいかなる仕方では結びついているのであろうか。

このことを明らかにするためには、受肉なら受肉という教義の語り出されるに至つたその端緒が注目されねばなるまい。それは使徒たちおよび彼らに連なる人々の身に生じた経験の姿に他ならないが、この点ニュツサのグレゴリオスは次のように言う。

「神が肉(人間)においてわれわれに顕現したことの証明を求めらるべきであれば、神の働きを見つめるべきである。……われわれが全宇宙を鳥瞰し、この世界に働く摂理およびわれわれの生に与えられる神からの恩恵を調べるならば、われわれは、生成してくるものを造り出し、存在するものを保持する何らかの力が存在していることを把握できよう。それと同時に、肉を通してわれわれに自らを現した神についても、働かれた驚くべき事柄(奇跡)がそうした神性の現れの十分な証拠になると考えてきた。語り伝えられている業のうちに、神的本性を性格づけるすべての特性を確認できるからである。」²²⁾

ただここに神の働きという場合、それは単に諸々の事物の自然・本性やさまざまな奇跡などのうちに働くものである以上に、勝義には、使徒なら使徒の魂の変容、再生の根底に現存する働きのことであつた。すなわち使徒の魂・自己が一つの根源的出会いによつて新たなかたちに誕生したとき、そこに現前しているより超越的な根拠が問われてくる。この意味では現に人間の身に生じた経験の内奥から、それを素地とし母体として、より先なる超越的な事態が発見されるのであつて、逆では

あるまい。とすれば恐らく、使徒の魂の甦りのかたちこそは、ロゴス・キリストの受肉や復活、そして神人性といった事柄の語り出される原初の場であり、しかもまた、そうした魂の変容と再生とは、決して特別な人のみ与えられるものではなく、可能性としてはすべての人に開かれていることなのである。

ちなみにこのことは、一般的な定式においてはいわゆる否定神学的表現として次のように表わされている。すなわち、

「無限の本性は正確に名を指して把握される様なものではなく、概念の一切の力および言葉や名称の一切の表現機能は、たとえそれが偉大で神に適うような内容を有しているように見えても、存在そのものを把握するような本性をもっていない。あたかも何らかの足跡や閃光を出発するように、把握したものからある類比によって、把持しえぬものを推量しつつ、われわれの言葉は知られざるものに向かうのである。」⁽²³⁾

従って、この世界に見られるあらゆるもの、あらゆる事柄が——もしそれらが真に驚きをもって受けとめられるならば——、超越的な根拠とも言うべきかの神性を遙かに指し示すものとなりうるのだ。その限りでは、世界はすべて、超越を何らか宿し指示する象徴と化すのである。

神の超越と内在とはかかる緊張した意味合いを有する。そしてその際、神性の働きが最も勝義に現出してきたのが、先に触れたように魂の根源的出会いのかたちにはかならない。これについては、『雅歌講話』中の次の表現がとりわけ注目されよう。それは、花嫁(人間)が花婿(神)の名を呼び求め、彼を憧れる心の内を知らせようとするくだりであった。

「靈魂の愛する方、私はこのようにあなたを名づけます。というのも、あなたの名はすべての名に優り、すべての知性的本性では言い表わすことも包み込むこともできないからです。だから、あなたへのわたしの魂・靈魂の関わりが、あなたの善性を明らかにするあなたの名です。」⁽²⁴⁾

つまり一言で言えば、「神性(＝善性そのもの)をどこまでも志向し愛しゆくこと」こそは、「神性の何らか宿り顕現してきたかたち」だということになる。それは己れを無化するかのような険しい自己否定と表裏一体のものであるが、ニュッサの

グレゴリオスはこうした自己超出的な愛のかたちを、とくにエペクタシスという名で呼んでいる。そこにはむしろ、パウロの経験と言葉が同時的に甦り漲っているのだ。

「わたしはだ一つのことを追い求める。それはすなわち、後のものを忘れ、先のものを全身で志向しつつ(エペクタシス)、キリスト・イエスにおいて神が上へと招いて与える賞を得るために、目標を目指して走ることである。」(フィリピ三・一三、一四)

このように語るパウロは、生前のイエスにまみえることはなかったとはいえ、やはり確かにキリストの現存にまみえ、魂・自己の根源的な変容・再生を経験した人であった。

さてすでに触れたごとく、使徒なら使徒において現出した魂の変容のかたちは、受肉、復活についての信の定式が語り出される母体であった。その際、自らのうちに新たに誕生した自己超出的な愛のかたちと、それを成立させた根拠とは、ほとんど不即不離なる仕方で現前しているのだ。そのように現前する働きの経験からして、働きの真の主体についての洞察が為される。⁽²⁵⁾つまり、何らか自己超出的な愛に促されたその自己を探究することによって、ロゴス・キリストについての言明が導き出されるのである。この点を見落すならば、人間の自然・本性にとつて本来最も切実な問題に触れるはずの信の定式にしても、われわれの側からの理解をいたずらに超えた不合理なもの、悪しき意味での神秘に終る恐れがあらう。

そこで改めて、「人間的魂の変容のかたち」(エペクタシス、神化)と、「神の子キリストの受肉」とはいかに関わっているのかが問われねばならない。この両者の間には確かに、それらが固定した対象と看做されれば、いわば存在論的に根本的な隔たりが存するであらう。だが、エペクタシスの自己超出的な動性に注目するとき、両者は次のように微妙な関係のもとにあることが認められるのである。すなわち、

(i) 使徒たちにおいて見られるように、人間の魂ないし自然・本性がその頽落(罪)の状態から引き出され、自らを超えぬ

くかのような無限の愛のかたちへと再形成されていったとすれば、そこに現前している働きの根拠はある意味で、人間の本性に固有の力を無限に超え出ている。

(ii) だが同時にまた、そうした魂の変容、再形成が現実にもに生起し得た限りで、そのことを成立させた働きは、人間の有限な本性に適合したもの、そのうちに何らか宿り結合しうるものたることが必要であろう。(そのことはたとえば、何らか病を癒すべく薬が現に効力を發揮するためには、それがわれわれの身体の自然的条件に適合して働くことが必要であるのと、少しく類似している。)

このように言えるとするれば、新たな魂・自己の成立そのものでもある動的構造にあつて、エペクタシス、自己超出的な愛の志向する目的たる超越的対象は、当のエペクタシスを成り立たせる根拠として、エペクタシス自身の根底に何らか現前していなければならない。つまりエペクタシスという無限の愛の志向する究極目的は、同時にエペクタシス自身の成立根拠でもあるものとして見出されねばならないのだ。そしてかかるエペクタシスの成立において重要な契機となつてゐるのは、神的なるもの・神性が——それは右のごとく「目的」||「根拠」なるものであるが——、それ自身は完全に超越的でありつつ、人間の身に何らか宿り現前しているということにほかならない。神性・ロゴスの受肉という事態がそこに垣間見られてくるのである。

かくして、恐らくは神性の全き顕現・受肉こそは、使徒たちの自己超出的な愛、エペクタシスの究極的目的であり、またその根拠でもあろう。しかもそれは、何か儂い願望に留まるものではなくて、使徒たちおよび彼らに連なる人々が自らの身に生じた不思議な愛の裡に、不可知な仕方においてはあれ確かに現前するものとして見出していったものなのだ。キリストの神人性を示すいわゆる「ヒュポスタシスの結合」という定式は、エペクタシスという無限の愛、そしてそこに潜む絶えざる自己否定と受苦という現実に接しているのである。

ところで、はじめに触れたように、ヒュポスタシスの結合とは、「神性が人間性を摂取し、キリストの一なるヒュポスタシ

ス・ペルソナにおいて結合した」というものであった。拙稿ではそうした定式に至る神父たちの探究の歴史に立ち入ることはできなかつたが、右のことからしてここに注意しておくべきは、その定式が見かけに反して多分に否定的な意味合いを有しているということである。すなわちその定式化は、神性と人間性との何らかの関与をいかなる世界内的な事物の結合様式にも還元されえぬものとして、一種否定的なかたちで指し示しているのだ。他方、アレイオス、サベリオス、エウノミオス、ネストリオス、エウチュケス等々、異端とされる人々は——彼らの主張はさまざまであり、ときに対極的ですからあるが——、総じて自然・本性の閉じられた了解のうちに神性の超越性を引き摺りおろしているとも考えられる。ともあれ、ヒュポスタシスの結合の定式の根底に存しているのは、神性の働きの人間に現成し来ることを拒むことなく、そのことへと無限に開かれゆく自己超出、愛の姿であつた。⁽²⁶⁾使徒たちとは実に、その一つの愛を身をもって生き抜き、無量の没我とも言うべきその生の全体において、神性の受肉、ロゴスの宿りをいわば志向的に証した人々なのであつた。

この意味でロゴスの受肉・宿りとは、自己自身をも無化するかのような愛(エペクタシス)の確実性の根底に、その愛の内的根拠かつ目的として証示されるものである。従つてそれは、誤解を恐れずに言えば、志向的眞実、信の事実とも呼びうるものであつて、近・現代的な意味合いでの客観性、実証性の場に指定されえぬもの、むしろそれらに論理的にも先立つものだと考えられよう。

そこで最後に、当初の論点に立ち返つて一つの見定めをしておくことにしたい。

ヒュポスタシスの結合という定式は、それが見出された源から捉え直されるならば、つまり人間性の側から受けとめ直されるならば、人間性が真にヒュポスタシス・ペルソナとして現実の人間として現成してくる構造を言い当てている。確かに人間は「神の象り、似像」に即して創られた(創世記一・二六)とはいへ、そのようないわば神のロゴスのうちなる定めは、はじめからこの時間的歴史的世界において完成したものとして在つたのではない。人間の成立にはむしろ、何らか歴史的、身体が必要なのであり、しかもそこには固定した実体的自己がどこまでも無化され超えられてゆくという否定的契機が介在し

ているのだ。してみれば、人間の自然・本性はそれ自体で自存しているのではなく、神性に攝取されることによつてはじめて現に人間として、そしてつまりはヒュポスタシス・ペルソナとして存在するに至ると考えられよう。この意味での人間の成立は同時にまた、「わたしは在る」たる神(Ⅱ存在)(出エジプト三・一四)の現成のかたちをも指し示しているのである。

だがそのことは、現にあるわれわれにとつてはある一時点で完結すると言つた類のことではありえず、いわば、断の創造という性格を有する⁽²⁷⁾。その際、キリストのペルソナとは——それは、神性が人間性を全体として攝取し、両者の何らかの結合が一なるかたちにおいて現成してきた当のものと解されたのだが——、われわれが人間でありつつ、新しく真に人間(Ⅱ神の似像)となつてゆくための原型であり、さらにはまた、われわれすべてがそれに与つてゆくべき究極目的たる姿でもあらう。

かくして、人間の自然・本性が神性・ロゴスの受容に向かつて徹底的に開かれ、そうした自己超越的な動性を自らの本質としているのであれば、われわれは「人間とは何か」、「自己とは何か」ということをいたずらに對象的な仕方ではいかにしても限定しえない。この意味で、人間が人間として存在しているとは、ほとんど謎・神秘だと言ふべきであらう。恐らく自己とは、人間・自己把握の静止した実体的な枠(限定ないし本質)が無限に突破され超えられることのうちに、何らか逆説的に与えられるほかないものである。すなわち、真実「自己」のペルソナを語ることにありうるとすれば、それは、仮初の実体的自己(ある意味で、我執・傲慢によつてた⁽²⁸⁾顛落した罪の姿の根底にそうした自己を限りなく超えて現前する「かのもの」(「わたしは在る」たる神)へと、無限に還歸することにおいてであらう。そこにあつては「ヒュポスタシス(ペルソナ)的結合」という⁽²⁹⁾現実以上の現実が觀想されようが、同時にまた、人間の自由の問題が、まさに存在の現成の機微に関わるものとして改めて問ひ直されることにもなるのである。

註

- (1) 後世の総合的な論述として、たゞと云ふ Thomas Aquinas, S.T., III. Q. 2. a. 2 ; a. 3 etc.
- (2) 標準的なものとして、Etienne Gilson, La philosophie au moyen age, Paris, 1922 ; F. Copleston, A History of Philosophy, vol. III, New York, 1963 etc.
- (3) 関根清三『旧約における超越と象徴、解釈学的経験の系譜』第五章、東京大学出版会、一九九四年。
- (4) J.N.D. Kelly, Early Christian Doctrines, fifth ed., London, 1968, pp.62-73 ; H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, Harvard Univ., 1976, pp.177-181, etc.
- (5) Philon, De Opificio Mundi, 4, 19-5, 20 ; 7, 26 ; 7, 29.
- (6) H.A. Wolfson, *ibid.* op. cit. p.179.
- (7) Athanasius, De Incarnatione, 54. (『言の受肉』小高毅訳、中世思想原典集成2、平凡社、一九九二年)。
- (8) Athanasius, Contra Arianos, 2, 24 ; J.N.D. Kelly, *ibid.* op. cit., pp.227-229.
- (9) Symbolum Nicaenum, 19. Iun. 325. (Enchiridion Symbolorum, Herder, 1965, p.125)
- (10) Athanasius, De Incarnatione, 1
- (11) *ibid.* op. cit., 2.
- (12) (13) *ibid.* op. cit., 3.
- (14) *ibid.* op. cit., 5.
- (15) *ibid.* op. cit., 6.
- (16) *ibid.* op. cit., 7.
- (17) (18) *ibid.* op. cit., 8.
- (19) *ibid.* op. cit., 42.

- (20) *ibid.* op. cit., 41.
- (21) 泉治典「マタナシオスにおける受肉と救済」、『中世における知と超越』、創文社、一九九二年。
- (22) Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna*, c.12 (『教理大講話』篠崎栄訳、中世思想原典集成2、前掲書)。
- (23) *ibid.*, In *Canticum Canticorum*, Leiden, 1960, pp.36-37 (『雅歌講話』大森、宮本、谷、篠崎、秋山訳、新世社、一九九二年、四一―四二頁)。
- (24) *ibid.* op. cit., p.61 (邦訳五九頁)
- (25) E・スヒレベーク『イエス』宮本久雄、筒井賢治訳、新世社、一九九五年、一〇三頁など。
- (26) 稲垣良典「トマス『神学大全』キリスト論における神学的言語」福岡女学院大学紀要、第五号、一九九五年。
- (27) Gregorius Nyssenus, In *Canticum Canticorum*, p.174 (邦訳一四五頁) etc.; J. Daniéou, *L'ère et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden, 1970, p.99 ; p.101.

(本学文学部教授)