

アレターの構造をめぐって：ニュッサのグレゴリオスにおける知と生成の問題

谷，隆一郎

<https://doi.org/10.15017/1398236>

出版情報：哲学論文集. 25, pp.121-141, 1989-12-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：



KYUSHU UNIVERSITY

アレティーの構造をめぐつて

——ニユツサのグレゴリオスにおける知と生成の問題——

谷 隆一郎

「アレティー^{アレギー}とは何か」とは、古来、哲学・倫理学の最も重要な課題の一つであつた。そして、ギリシア教父の伝統の一方の代表者ニユツサのグレゴリオスの場合も、アレティーという言葉は、その哲学＝神学の中心的地位を担うものであつたと言つてよい。

ところが周知のことく、新約聖書にあつて、アレティーの語はほんの僅かの副次的な用例しか見出されない。⁽¹⁾にも拘らず、グレゴリオスがアレティーという語を自らの探究の要に据えたということは、歴史的に見ても事柄の本質からしても甚だ大きな射程を有する問題であろう。その背景には、もちろん、ヘブライ・キリスト教の伝統と、ストア派、新プラトン主義、グノーシス主義等々との長い拮抗の歴史があつたこと、言うまでもない。

それについてはさて置き、アレティーとはグレゴリオスにあつて、人間的自然・本性^{アーリハ}の全き姿・かたちを意味する言葉であつた。⁽²⁾しかもそれは、後に吟味するように、著しく動的な、また或る種の重層的な構造を有するものとして捉えられていた。すなわち、

「アレテーには、限定 *ōpos* を持たない」という限定があるに過ぎない。」(De Vita Moysis, p. 3, 300M.)

「完全なる生 *τέλειος βίος* 」は、より善き方に向つて *πρὸς τὸ καρδιῶν* 絶えず生が成長してゆく」とあり、それ以外に魂にとって完全への道はない」(p. 139, 425M.)

とされ、アレテーとは結局、

「善により多く与る」とを絶えず意表し指向する」とある *τὸ δὲ εἰρήνην εὐτῷ καλῷ τὸ πλεόν εὔχεται*」(p. 5, 301M.)

といふ。

このような類の表現はグレゴリオスにおいて際立つており、枚挙に遑がない。

だが、「限定を持たぬ」と、「絶えず成りゆく」とをアレテーの基本性格としてかくも強調することは、古代ギリシア人の精神風土には馴染みの薄いものであつたであろう。そこでは——もちろん極く一般的に言つてでしかないのだが——形相による限定が殊のほか重んじられ、「成り続ける」とのうちに、「ただ、ロゴスに与ることのない非存在を認める」といった傾向が強かつたからである。ともあれ、アレテーをどう捉えるかは存在把握、人間把握の中心に関わるが、その当の言葉をめぐつて、「教父の中の教父」と曰されるグレゴリオスは、その言葉の故里たる古代ギリシアとは一見対照的な表現に達していたのだ。ことはむろん、単に一つの語の受容に終るものではなく、また例えば、ヘブライズムとヘレニズムといった概念の平板な適用によつて了解されうるものでもない。

では、アレテーという言葉の受容と変容のドラマは、根底においていかなる構造を有していたのか。そして、グレゴリオスのアレテー把握とは、アレテーという言葉が一つの全く新しい根源的位相——ロゴス・キリストとの邂逅——のもとに甦らしめられた結果であるのならば、そのことはより正確には何を意味するのか。この問題に自分を晒し、真に問おうとするとき、われわれは宗教、啓示、信仰などの何らか一般化された了解を橋にしてその問題を哲学的探究の外に置くことはできず、また他方、狭義の宗教なり神学なりの領域に安易に閉じこもる」ともできない。

拙稿はグレゴリオスに至る歴史的背景を踏まえつつも、勝義にはグレゴリオス自身の表現に依拠して、アレテー成立に関する動的な構造・意味連関を多少とも明らかにすることを課題とするものである。それは同時に、諸々の知 *κατάληψις*、*κατανόησις* の意味（＝それが秩序づけられている方向）とアレテー成立との間に微妙に重層的な関わりを、そして更には、アレテーの動的かたちとも言うべきものが、「存在の生成」に——ヘブライ・キリスト教の伝統にあって「存在・（在りて在る者）」とは何よりも先ず神の名であったが——定位されているゆえんを問うことになる。

なお今回扱う素材としては『モーセの生涯』を主とするが、同根源的な大著『雅歌講解』についても適宜取り上げることとする。

『モーセの生涯』という作品は「モーセの生におけるアレテーについて」という実質的な題に明らかなように、アレテーの典型 *ὑπόδειγμα* をモーセの生のうちに観想するものであつた。⁽³⁾ こうした聖書解釈の方式は、表面の字義的な意味に隠された言わば神秘的な意味をアレゴリー（隠喻）として見出してゆかんとするものである。歴史的な系譜としてはもちろん、アレクサンドリアのピュロンの、更にはとりわけアレクサンドリアのクレメンス、オリゲネスの学統の繼承、發展と看做されよう。こうした伝統にあって、作品の基調となっているのは、歴史・記述 *ἱστορία* と觀想 *θεωρία* との合致という精神である。そうした伝統にあって、アレテーの構造をめぐって、アレテーについて

もとより、モーセの経験した様々な出来事は、時代、民俗、風土などの特殊な装いをまとっており、後代の者がそのままの形で再現することはできない。にも拘らずモーセの生が人間的生の典型として取り上げられたのは、彼の具体的事實的な歩みそのもののゆえに、ではなくて、それを言わば肉として宿ったアレテーの姿・かたちのゆえに、であった。グレゴリオ

スはそうした、われわれすべてにとつての普遍的な意味合いを担うアレティーの典型を、同行の年若い友に指し示し、またそのことによつてわれわれをアレティーの道行き *δρόμος*⁽⁵⁾ に招くのである。

といふで、『出エジプト記』の記述によれば、モーセの生の歩みにあつて、その完成されたかたちたるアレティーが成立するための重大な端初となつたのは、シナイ山における神の顯現 *θεοπαρέστα* であつた。周知の箇所は言う。

「神モーセに言ひ給ひけるは、我は在りて在る者なり。また言ひ給ひけるは、汝かくイスラエルの人々に言ふべし、我在りといふ者、我を汝らに遣わし給ふと。」（『出エジプト記』三・一四）

グレゴリオスはこれを受けて、次のように敷衍している。すなわち、神的な自然本性 *θεῖα φύσις* とは「由心の自然本性において *τῆ εἰναι φύση* 端的に存在を有するものであり *τὸ εἰναι ἔχει*」（p. 40, 333M.）、「完全な不可変性においてあると觀想される」（p. 41, 333M.）である。

従つて、神的本性とは一方では、その現存の働き・エネルギーでもつてすべてを賣つてゐるとななければならまいが、他方、それは、時空のいかなる限定、生成変化をも越えた超越性のゆえに、分節化された言語によつては決して、その「何であるか」が捉えられぬもの、と言うほかはない。⁽⁶⁾ とくに後者の意味では、神の顯現とは言つても、それは神（＝存在）がわれわれの知なり限定なりの直接の対象となるということではなかつた。いわゆる否定神学的表現が模索されてきたゆえんである。

が、それにしても、右の二つの位相——神の「何らかの仕方での内在（受肉）」と「徹底した超越性」——は、われわれにとつて互いに切り離されたこととしてあるのではあるまい。今、探究の方向を先取りして言ふとすれば、両者はむしろ、われわれ自身の存在様式を、言わば内側から構成しているのではないだろうか。そして、その場合のわれわれの存在様式とは（その「何であるか」は）、人間的な知の様式自身の淨め *καθάρηση* を、更には何らかの自己否定を本質としており、そうした或る種の逆説ゆえに、一つの謎・神秘 *μυστήριον* ですらあるのではないか。⁽⁹⁾

」のようない方はグレゴリオスの指示示す境位を望見したものでしかないが、次に先ずは、神（＝存在）の顯現といふことに不可欠の媒介となつてゐる净化・カタルシスという契機に注目したい。

神は自らの現存を「燃える茨」のうちで披^{カタ}示した、という『出エジプト記』三・一）。だが、モーセはそうした「在りて在る者」の顯現に導かれるに際して、「……に近寄るなれ、汝の足より履を脱ぐべし。汝が立つ所は聖き所なればなり」（同三・五）と神に命じられた。グレゴリオスはこうした記述を以下のように解釈していく。

「神の命令への不服従のゆえにわれわれの本性にまといつてゐる地上的な死すべき履が、魂という足から取り除かれる」となくしては、われわれは真理の光の見られる高みへと至るゝことがない」（p. 39, 333M.）。なぜならば、「存在の知 τὸν ὄντος εἰπίγνωσις はただ、非存在についての把握の方式を淨めるいふことを生じるからである。」（ibid.）加く換えれば、モーセは、

「すべてがそれに依存してゐる超越的な原因以外の他のもののうちには——それが感覚を通して把握されたり、思惟によつて観られたりするものである限り——、真に存立してこそ τῷ οὐτὶ μεστηκε ものがな」と、神の顯現のうちで学び知らされるのである。」（p. 40, 333M.）

だが、この方向が徹底されるとも、「神の顯現」といつた言葉とは一見対照的な「神的な闇」γνώρως という事態が語られてくる。つまり、「神的なもの τὸ θεῖον はかつては光のうちで εἰν φωτὶ 観られ、今は闇のうちで εἰν γνώρῳ 観られた」という（p. 86, 376M.）。そして更に、

「理性 νοῦς が更に前進し、絶えずより大となりゆくより完全な志向を通じて διὰ μείζουσας ἀεὶ καὶ τελειοτέρας προσαρκῆσται 諸々の存在の形象・かたち κατανόησας を把握するとき、神的本性の觀想に接近すればするほど、それに応じてますます、理性はかのものが觀られえざるもの αθεώρητον である」とを知る。」（pp. 86-, 376M.）

アーネスト】 1111・11〇) 従つて、「神を覗く」ことは、何か直接の対象に闇わぬことはありえず、実は、

「感覚の捉えぬもの *kataληψις* であれ、思惟が見てくると照らすの *kataνόησις* であれ、すべての現われ、現象 *φαντάσματα* を後にして、絶えずより内なるものに回り、ついには思惟の大なる憧憬によつて、かの觀られず把握されね ものに燃へゆるに至る」(p. 87, 377M.)

ところ表現が間接的で語る事態なのであつた。

「いにねこい、ふくに注目すぐあは、右のような徹底した否定の調べが、その内に有る一つの積極的な局面を成り立たせ てこや」とこういふである。かなわち、

「モーセは、かの不可視なる神的闇に包まれて……限定しえられる神祕の教えに支えられ、自口よりも更に大なる者に自ら成 づゆく μείζων εαυτοῦ δι' αὐτοῦ καταστάς」(pp. 25-206, 320M.)

ところ、「」にはもはや、何いか特定の形相が存してゐるのではない。右の表現は、それゆえ、誤解を恐れずに言うならば、神の名にして啓示された「存在」は、勝義には「由口よりも更に大なる者となりゆく」という由口超越的なかたちとして現 出してくるのであって、諸々の感覚的事物や思惟的形相としてではないのだ。つまり、神の顯現なり神を見ることなりが何 らか指定されて、それとは別の「」として「由口よりも大なる者となりゆく」とが生起してくる、というのではない。却つ て、「神の顯現」とはとりも直らず、「由口よりも大なる者となりゆく」という動的なかたちそのものだと解釈されるのであ る。

この意味で、闇のうちで神にあみえるところいふか、何らか固定した対象的限定向ふるものではなかつた。それはただ、「神の背中を見て（面と面を合わせてではなく）進みゆく」(p. 120, 408M.)

とされ、そしてどうわけ

「何處に導かれよつとむ、やいくと神に聽從してまゝ τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ καθ' ὅπερ ἄν καθῆηται」(p. 121,

であるという。「神にまみえる」と」の「いへした言い換えは、単に修辞的なものなのではなく、言わば「存在の生成」の構造自体に関わつてゐる」と考えられよう。そうした意味合いを担うものとしての「神への聽従」とは、

「神に向つて眼差しを上げる者が、その根源の欲求 *επιθυμία* を決して停止せよ」と」(p. 114, 404M.) でもあつた。従つて、序文で既に引用したのだが、

「完全なる生とは、より善き方に向ひて *πρός τὸ κρείττον* 絶えず生が成長していく」とあり、それ以外に魂においての完全への道はない。」(p. 139, 425M.)

「人間的本性の完成された姿(=アレティー)とは、善により多く与る」とを絶えず意志し志向する」とある」(p. 5, 301M.) といった集約的表現が語られる」とになる。

ところで、こうした「アレティー」=「動的な自己超越的かたち」という把握は、一つのアポリアをわれわれに突きつけてくる。なぜなら、そこにおいては、何か主語としての「魂」なり「生」なり「自己」なりが、「より大に成りゆく」云々といふのではなくて、むしろ逆に、「魂」とか「生」とか呼はれるのは、「絶えざる成長」そのものであり、「動的なかたち」そのものだ、と言わねばならないからである。とすれば、そのように主語なくして端的に語られるとき、何か同一性の欠如を感じさせもしよう。従つて、アレティーが自らの規定のうちに、「絶えざる生成」とか「より大なる者に成りゆく」といった動的な「かたちならぬかたち」を含むのであれば、すなわち何らかの自己把握・同一性を有しているのならば、それはどのような構造においてなのか。

これについてはかつて一つの試論を示したのであるが、拙稿においては⁽¹⁴⁾の間にあえて直接立ち向う前に、アレティーの成立を構成していると考えられる具体的な場面に立ち帰つて、考察を進める」とにしたい。

ともあれ、こゝでは次の二点を探究の指針として確認しておこう。(i) アレティーの動的なかたちとは、存在(=神)が現

象してきた勝義のかたちである。(ii)、その誕生ないし成立の場にあつては、原理的に言つていかなる対象的客体的な存在も指定されではならず、それらはすべて、アレティーの成立のうちに収斂し融け込んでくるのだ。なぜなら、アレティーは自らの動的、比較級的なかたちのうちに、もの・事物の存在に関わる知の様式を——たとえそれらを浄化・否定するという間接的な仕方においてであるにせよ——自らの構成要素として含んでいるし、また含まざるを得ないからである。(因みに、このことこそ身体性、時間性の意味付けの問題の源であろう。)

以下においては、こうした二つの位相の基本的連関を問うべく、とりわけ後者を多少とも吟味してゆくことが課題となる。

—

(二) 前節において或る程度見定めたように、『モーセの生涯』にあつて、アレティーとは人間的本性の完成した姿を意味し、同時にそれは、神の顯現した勝義のかたちであつた。しかも、こうしたものとして、アレティーは著しく動的なかたちを有するものとして捉えられていたのである。

このことは「在りて在る存在」たる神の徹底した超越性と一つの緊張関係にある。すなわち、モーセが神の現存のエネルギーに、言わば闇のうちで触れたとき、神の姿を面と面を合わせるかのように見ることは決してないが、それだけに魂・自己は根源的な憧憬のうちに置かれる。⁽¹⁾ それゆえ、「自己よりも大いなる者に成りゆく」とか、「根源の欲求・愛を決して停止させぬ」といった表現は、超越的な存在の現存に貫かれた魂それ自身を如実に言い表わすものであった。

同様の事態を、『雅歌講解』は花婿（神）の至高の姿に憧れゆく花嫁（人間・魂）という形象を借りて語つてゐる。

「魂は花婿たる神の不死なる姿に、言わばその背中を見ただけで憧憬を暮らせ、主なる神にどこまでも聴從してゆかんとする。花嫁のこうした愛を燃えたたせる原因となつたのは、ほかならぬ花婿の芳香であつたが、その不死性の美と芳香に向つ

て、花嫁は、後の過ぎゆくものを忘れ、先なる真に現前するものに絶えず身を委ねて、力の限り志向してゆくのである。」

(In Canticum Canticorum, p. 39, 784M.)

ここには魂のアレティーの道行きが象徴的に語られている。パトス（受苦）を受けた魂は、自らをそのような憧憬へと促した当の根源への愛に燃えたつのである。また、「背中を見て聴從してゆく」という表現は、既に述べたように、超越的な神との或る種の間接性を示すものであった。つまり、それ自体としては言表されえず *ἀπόρητον* いかなる限定を受けることもない ^[12] *ἀόριτον* 存在への関係を、更には、関係性それ自体を超えた存在への関係を象徴しているのである。

ただ、こうした魂の歩みは必ずしも神秘の闇に没入し、神との合一に至るものではない。^[13] 因みに、神秘 *μυστήριον* という言葉は、黙する *μεῖν* に由来するが、それはわれわれにとって言表されぬもの、言わば充溢の闇を示すであろう。この限りでは、アレティーの道行きは言表されえぬ超越的なもの・神秘に何らか与るものであつた。しかし、そのことが或る種の合一の境に一挙に参入するものではなかつたことは、アレティーがあくまで「絶えず成りゆく」という動的なかたちとして語られていたこと自身が何らか含意するところであろう。

言い換えるれば、たしかに、すべての対象的存在を、そしてそれらに関わる知の様式を浄化してゆくことがアレティーの本質を為す、といった表現は、一見無世界的な神秘の場に没入することを意味するとも思われるようが、そうではあるまい。ここにおいて、われわれは、アレティーが動的なかたちそのものとして捉えられていたことの、今一つの側面に注意を向けなければならないのである。すなわち、前節にあつては主に、在りて在る超越的 existence に触発され、その存在の或る現象のかたちとなつたアレティーに注目した。が、今は、こうしたアレティーを具体的に構成する契機が問われてくるのである。

そこで先ず、次の二つの表現を取り上げよう。いざれも、いわゆる「出エジプト」に際してモーセの為しかつ経験した様々の奇蹟的な出来事について述べられた言葉である。

「超越的な本性 *ὑπερκαμένην φύσιν* の顯現とは、それを受容する者に可能な在り方、方式に従つて *καθὼς ἀν χωρὴ τὸ*

δεκόμενον 生起してへる」(p. 70, 361M.)

「存在物の様々な要素・形 *τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων* は——それらは地、火、空氣、水として、すべてのうちにあると觀想されるのだが——、人間のプロアアイレシス（自由なる択び・意志）*προαιρέσις* によってそれぞれの働きを変容せしめられ、丁度統率下に置かれた軍隊のように、エジプト人に打撃を与えるべく相共に働くのである。」(p. 11, 308M.)

「こには、「出エジプト」とは単に過去に生じた歴史的事実である以上に、魂が隸属の状態——すなわち魂は自らの欲望なり執着なりによつて自己自身を縛つてゐるのだが——から解放されること、と捉えられていた。従つて、エジプト人に打撃を与える」という言い方も、むろん人種的問題などとは無関係であつて、様々の悪を打ち滅ぼしてアレティーの完成へと向う、といつた文脈の中で理解さるべきなのである。

さて、存在物の様々な要素・形とは、そこでは、聖書に語られている様々の奇蹟に関する具象的な事物のこととしてよい。が、それにしても、それらが人間のプロアアイレシス（択び、意志）によつて働き・在り方を変える、とは何なのか。それを真に問おうとするとき、われわれはいわゆる奇蹟というものの通俗的な了解を後にしなければなるまい。

グレゴリオスの表現から先ず読み取れるのは、存在物の各々の形は必ずしもそれぞれが自立的な、一義的に自らのうちに閉じたものとは考えられない、ということである。却つて、それらは或る一つの終極——先の文脈では例えればエジプト（欲望的生の在り方）を撃ち、その隸属を脱する」と——へと定位され、その終極から各々の意味とかたちを与えられているのだ。この点に関して、モーセの為した一つの奇蹟、「アロンの杖が蛇に成り、エジプトの魔術師の杖から生じた蛇を飲み込んだ」、という件を一例として取り上げてみよう（『出エジプト記』七・八一八・一一）。この記述 *ἰατροπία* は最終的には、人間の罪を担う神の子の受肉の象徴として觀想されていたのだが、今問題にしたいのはもつと手前のことである。

さて、右の「杖（A）が蛇となり、別の蛇を飲み込んだ……」ということにあつて、中心となるのは、個別のAがBに変化したという類のことではない。つまり、それぞれの形A、B間の変化それ 자체ではなく、超越的な本性の働きが何らか、

「AがBに成る……といった限定されたかたちにおいて、顕現したということに重点がある。「超越的な本性の顕現とは、それを受容する者に可能な方式に従つて生起してくる」(p. 70, 361M.)とされたゆえんもそこにある。」の意味では、「AがBに成ること」が、超越的本性への何らかの関与ということと離れて独立に問題の対象となるわけではない。

もとより、聖書に数多く見出される奇蹟物語を、不合理と知りつつ、また不合理なるがゆえに、ただ信仰の名の下に鵜呑にすればよい、と言うのではない。或いはまた、それらを今日の自然科学的常識を楯に簡単に拒否したり、逆に何とか整合的に説明したりして済むわけでもない。それらの様々な態度は互いに異なっているように見えるが、実はそれらの底に或る種の存在・形相把握がほとんど吟味されぬまま前提となつてゐると考えられるからである。

それに対しても、改めて次のように問わなければならぬ。AがBに成つたとされるのは一体何なのか、それは果して、AがBに直接変化したということなのか。否むしろ、Aが何らか一度び消滅して、そこは——つまり、無形の素材、質料とも言うべき場に——新たにBが誕生した、ということではないのか、と。

この両者の違いは殊のほか大きい。というのは、仮に前者のように、AがBに変化することが、直接に何の媒介もなく生じたのだとすると、その際には、「AがAであり」「BがBである」とが或る意味で崩れてしまふ。そこでは簡単に言つて、A、Bをそれぞれ言語によつて「それ」と指し示すことが不可能となるであろう。とすれば、元の、「A」が「B」に成る云々など」と言ふことすらできなくなるのだ。

だしかに、何であれとにかく同一なるものとして指定されたものについて、「それ」に属する性質なり、置かれた場所なりが変化するという際には、或る明確な図式化が可能であろう。が、それと同じ自然学風の基盤の上に立つ限り、「AなるものがBなるものに成る」などということは容易に了解し難いことであろう。では、「AがBに成る」といういわゆる実体的変化とは、畢竟何なのかな。

今少くとも言えるのは、その問が、何であれAがAとして、またBがBとして成立してくる」の自体と、不思議さを共有

している、といふ」とある。つまり、「AがBに成った」とは、「Aが一度消滅して、その無形の質料とも言うべき場に、Bが生じた」ということだとすれば、その「」とは何であれ或る一つのものの原初的な誕生（創造）の謎に触れてくるのだ。⁽¹⁷⁾ そして、この意味では、性質や場所の変化の「」ときものも、例えはある「一つのもの、ないしかたち」としての性質の把握それ自身は何なのか、と前提なしに問うならば——すなわち、いわゆる実体と附帶性といった枠組を設ける以前の、より純粹な「一つのかたちの誕生・把握」の意味を問うならば——、同じ謎の前の前に立つことになる。ここには、言うまでもなく古来の難問が姿を現わしてきている。

グレゴリオスにあつては、一つのかたちの把握・知が何か一般的に、そして或る純化され閉じられた言語空間とも詰うべき場において問題とされることはない。その問題は既に触れたように、「アレティーの成立」、すなわち「存在の生成」という終極に向う動的な構造に定位されて登場するのである。グレゴリオスは次のように言つてゐる。

「エジプト人を海底に滅ぼし、木によつて甘くされ、岩からの水によつて生氣を養われ休息を得た者は……既にして神に与りうる者・神を受容しうる者 *δεκτικος του θεου* と成るのだ」(p. 76, 368M.) と。

「神に与りうる者」となる、とは、言葉を代えれば、存在（＝神）がそのような者として顯現してきたことを示すであろう。それは取りも直さずアレティーの成立でもあつた。

「かの真実の、神的なアレティーの光は、欲望からの離脱 *ἀπάθεια* を通して、淨められた生のうちに反照し、その結果、魂といふ鏡が太陽の光を映す」とくに、かの見えざるものをおれわれにとって見えるものとし、近づきえないものを何らか把握されうるものとする。」(In Cant., p. 90, 824M.)

とされる。ここに、「淨められた生のうちに反照した光」とは、われわれのアレティーのことだが、それは神的アレティーの似像であり表現であるのだ。従つて、

「何らかの似像 *eikón* を通して、かの原型たる美 *τὸ αρχέτυπον κάλλος* が類比的に知られるのと同様に、すべての知性

を超越した善の知が、アレテーを通して（アレテーとして）何らかわれわれにおいて生じてくる。」（ibid., p. 91, 824M.）意味深長な一文であるが、ここでは、超越的な存在——それは生成も消滅もせず、あらゆる限定を超えた語りえざるものであり、またそれのみが真に欲求されるものだ、とされる——が、「何らか限定された仕方で顕現し、生成してきたかたち」として人間のアレテーが捉えられている、と解釈しておく。

ともあれ、グレゴリオスの文脈においては、何か或るかたちなり出来事なりの把握・知は、ただ一つの終極たる「存在の受容ないし生成のかたちとしてのアレテー」に向つて收敛し、そこからのみそれぞれの存立の意味を得てくる、と考えられる。この意味では或る個別の形AのAとしての成立・把握は、Aという形相それ自身によつては根拠づけられないのだ。従つて、プロアイレシスによつて存在物のかたちがその働きを変容せしめられる、という際、そのことは次のような重層的な意味を有する。すなわち、

(i)、「個別のかたちAがBに成る」、とは既に述べたところによれば、「Aが一度び消滅して、そこにBが生じる」とことだとしたが、その意味では、個別のかたちは、言わば無から呼び起されるかのように現出してくる。」(ii)にプロアイレシスは、存在物の諸々のかたちの産出という創造的営みに与つてゐるのだ。

(ii)、だが、そうした個別のかたちの把握、現出は、個別的なこととしては本来突破されている。と同時に、それらはプロアイレシスが志向する終極たるアレテー成立のための、或る意味での肉、素材βάσιςとして甦る、と予想されるのである。

(1) セで、プロアイレシスとは、グレゴリオスにあつて勝義には、単に個別的なかたちの選択に関わるものではなかつた。却つて、

「われわれは固有のプロアイレシスに廻り、自己が意志する方へと自己形成してゆくのであり、……われわれ自身が自己の誕生の親なのだ。」(p. 34, 328M.)

という。そして、プロアイレシスの志向する終極とは、例えば既に挙げたように、「善により多く与ることを意志する」としてのアレテーの動的なかたち」であった。

しかし、そのことは何か一挙に、また直接的に成立するのではなく、また、「それ自体として（実体として）存在するかの、*oī exēlio ō tu kar' oīostau sōti*」⁽¹⁸⁾、神的なものとの純粹な合一でもない。アレテーの成立とは、言わば世界を見捨てた在り方を意味するものではありえないものである。とすれば、「魂＝神的なもの・不死なるもの」という図式を固定化することは、一見、人間の尊嚴を唱い上げるかのようであるが、実はその逆である。というのはたしかに、人間には決して単なる物・要素に還元しえない働きが存していることはあくまで強調しなければなるまい。しかしその際、魂なり知性なりが何らか神的なもの・不死なるものだということは、グレゴリオスに即して言えば、われわれにおいて決して或る不動の形相のことくに内在していることなどではなく、また、或る時点で突如として完成されることでもなかつた。却つて、魂＝不死なるものとは知の様式自身の淨化 *katharosis* を介して、しかも絶えざる動的なかたちとして生成してゆくべきものとして捉えられていたのである。そのように、「淨化・否定の契機」が、アレテーの動的なかたちということに本質的に関わっているところに、アレテーが無世界的なものに留まらぬゆえんが存するであろう。⁽¹⁹⁾

ところで、先に、「超越的本性 *impermeableness physis* はそれを受容する者に可能な仕方で顯現する。」(p. 79, 361M.) とされた。このことは、例えば、神の子を、ぶどうの木、岩、生命の水、羊の牧者などとして象徴的に語る聖書の語り口にも関わる。ただむろん、象徴なりアレゴリーなりは、それらを言わば内から読み解く者においてある。すなわち、様々な事物の形を、それらの一義的な名の発出の源にまで立ち帰つて捉え直すことが、象徴關係の成立にとつて不可欠の媒介を為している。それゆえ、超越的本性、真にそれ自体として在る者が、諸々の事物の形やそれらの関係（例えば「杖が蛇になり、他の蛇を飲み込んだ」とか、「天からのマナ」といった）として顯現した、と言うのは必ずしも正確ではない。厳密にはむしろ、超越的本性——それは善そのものとも原型たる美とも呼ばれるが——は、その現存に心抜く働き・志向のうちに、またそうした

働きとして現象してくるのであった。

この点に関して、特に次の表現が注目されるべきである。すなわち、

「美（善）——それは志向の言わば超越的対象であり、われわれの志向を無限に超えていようとされたが——を熱心に愛し求める者は、つねに現象的に現われてくるもの *rō aei φαινόμενο* を、欲求している時の美そのものの似像 *eikón* として受容しつつ、同時に、その原型たる美そのものの刻印でもって、自己自身が満たされんことを憧れ求めるのである。」(P. 114, 403M.)

「神から由来するものはすべて、その当の憧れ求められる神（超越的な善）を、一層享受せんがための養分・素材 *īdē* となり、かくして神への愛が増々燃えたたせられることになる。」(In Cant. p. 32, 777M.)

ここに、われわれはアレーテーを成り立たせて「二つの本質契機を認める」とができるよう。すなわち、

(i)、善（美）を絶えず意志し志向すること（ただし、志向が善によつて超越され、⁽²⁰⁾）
(ii)、諸々の把握されたものを、それ自体としてではなく、ただ、かの美そのものの似像 *eikón* として受容し、それらを自己の言わば肉・素材とすること、の二つである。(グレゴリオスにあつては、こうした文脈では美 *καλόν* と善 *ἀγαθόν* という二つの言葉はほとんど区別なく用いられている。) ここに(i)、(ii)の両者は同時的に成り立つてゐるが、それは恐らく次のような意味連関において、であった。

善はプロアイレシスの志向の超越的对象であり、「それ自体は何の限定も持たないもの」であった。従つて、善はわれわれにとつて知性なり精神なりの直接の対象とはならず、それに与らんとするわれわれの意志・志向をその都度超えてゆく。逆に言えば、プロアイレシス（自由なる選び、意志）の、善に向う志向の働きは、言わば善によつてその都度、無限に超越されるのだ。この「善によつて超えられてゆくこと」によつて、プロアイレシスが「善の対象」となる。つまり、「善によつてその都度超えられ、善によつて知られること」は、取りも直さず、在る意味で限定された、しかも動的なかたちとして、結果

してくる。そこにおいて、「善により多く与ることを絶えず志向する」というアレティーのかたちが生成してくる。

このように言えるとすれば、アレティーとは、自らの志向・愛の限りを尽くしたとき、その「善への絶えざる志向自身」が善そのものによって超えられ（＝知られ）、そこに善の反照の「」と輝いてきた或る実りでもあろうか。因みに、

〔知識は人を誇らしめ、愛は徳を建つ。〕 *η γνῶσις φυσοῖ, η δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.* もし人みずから知れりと思はば、知るべきほどのことをも知らぬなり。されど人もし神を愛せば、その人、神に知られたるなり。 *εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν οὐτος εὑρίσκεται ἐν αὐτῷ* (コリント八・一—三)

とある。」の表現は恐らく、われわれにとっての「知」という言葉の原初の(第一)の在り方を指し示しているのだ。」に、「神に知られる」とは、「知られたかたち」の現出であると解されよう。アレティーの生成とはかくして、その根底に徹底した受動ないし被超越を有すると言わざるをえないであろう。言い換えれば、アレティーの動的なかたちの生成・誕生において、真に現存する主体(在りて在る者)として働いているのは、「超えゆく、知るところの善」であり、他方「その超越的善」に知られること、限定されること」がアレティーとして生起してくることだ、と解釈される。従つて、プロアイレシスないし魂の己の全体を挙げての志向の働きは、言わばその能動の極みにおいてこそ、自分が自己を産み出したのではないこと、そして、自己が或る志向的存在としてあること自体、善によって知られ、かつ与えられたものであることに晒されるのだ。

今一つの契機として、右のような意味でのアレティーの生成は——われわれはそれを「存在の生成の勝義のかたち」として問い合わせてきたのだが——、様々な事物把握の、そして知の様式自身の浄化 *καθαρισμός* を媒介とし肉 *βιτα* としてはじめて生成・具体化してくると言わねばなるまい。

既に触れたように、アレティーの成立とは、何か一挙に神的なるもの、不死なるものに達することと解さるべきではなかつた。そのことは、グレゴリオスにあって、アレティーが固定した一義的な形相としてではなく、動的な「かたちならぬかたち」として捉えられていたこと自身に窺われることである。すなわち、アレティーに即した働き *η κατ' αἴρεσθαι εἰπέσθαι* とは、

偶然的な生成消滅にあつて無限な繰り返しをする欲望 *ἐπιθυμία* の場合とは反対に、

「働けば働くほど、その力、受容性 *διάναψις* を増し加え、結果を生むことによつて却つて緊張・志向を増大させる。……それゆえ、モーセはつねに自己自身よりも大なる者に成りゆく」と言われるのだが、……そこにおいては、既に獲得されたものを通して、より高き方への *πρὸς τὸ ὑψηλότερον* 絶えざる登高が為されるのだ。」(pp. 112-113, 401M.)

これに対して、魂の欲望的な状態 *ἡ εἰπθυμητικὴ σύνθεσις τῆς φύσεως* とは次のように規定されている。

「粘土のような(質料的な)快 *ἡδονή* を欲する者は、みずからをそれでもつて満たしはしても、快を受容し満たされた状態をそのまま持続させることはできず、絶えず満たしては再びまた空にならざるをえない。……それゆえ、みずからの欲望を自分が(恣意的個別的に)欲する何ものかにおいて満たす者は、必ずやまた何か他のものに欲望が傾くのであり、その限りで再び空になつてしまふ。しかも、このような無限な生成消滅の當みは、あらゆるものとを通じて起るので、それは、質料的な生の方式から人が離れぬ限り止むことがない。」(p. 50, 344M.) (こゝに粘土のような快とは、エジプトでの煉瓦作りの強制労働で象徴されているものであつた。)

そしてアレティーは、これとは対極的でありながら、或る種の動的性格 *(ダイナミズム)* をみづからの本質とする。すなわち、アレティーの成立とは、

「同じものが同時に、静止でありかつ運動でもあるという最も逆説的な事態であつた。……つまり、人は善のうちに確固とした仕方で留まれば留まるほど、*ὅσῳ τις... εἰ τῷ ἀγαθῷ διαμένει* アレティーの道行きを増々前進するのである。*τοσοντῷ πλέον τὸν τῆς ἀρέτης διανεύει δρόμουν*」(p. 118, 405M.)

従つて、既に把握され知られたものは——感覺を通してのもの *καταληψίς* あれ、思惟によるもの *κατανόησις* あれ——、それらが「真にそれ自体として存在するかのもの」ではない限りで、不斷に浄化・否定されねばならないが、それらは同時に、そうした否定的意味合いを媒介としてであるにせよ、アレティーを具体的に構成する肉、素材として甦るのである。⁽²²⁾

ここに、われわれにとつての「知」という言葉の第二の在り方が認められよう。

こうした構造にあつては、アレティーの生成に不可欠のものとしての「知の様式の淨化」とは、「諸々の何らか把握され、知られたかたち」、及び「それによつて指示されるもの」を、單に否定し去ることを意味しない。それはむしろ、個別の形相ちものをそれらの発出・把握の根源において、その都度言わば生かし返すことであつた、と考えられる。つまり、その際、個別的なかたちの一義的連関に閉じられた仮構領域は一度び突破される。それらは、個々のA、B、Cとしてそれぞれの差異性を担う以前に、或る似像*εἰκών*——プロアイレシスの志向*προσοχή*——超越*επέκτασις*がただ、「その顕現、生成のため、であるところのかのもの」の似像⁽²³⁾となる。

逆に言えば、諸々の個別のかたちは、AがAでありBがBであるためにも、そのこと——それぞれが或る限定された一つのことを指示すること——に先んじて、根底においては、かの超越的な善を何らか指示する似像として受容され捉えられていなければならないのだ。とすれば、それぞれの個別のかたちは、それ自体においてあるのではなくて、むしろ、右のような意味でのプロアイレシスの志向・意志に収斂されることによってはじめて、みずから仮初の同一性を附与されてくるのである。

恐らく、眞実の存在（＝神の名）は、勝義には、こうした否定と淨化を介した間接的な、そして動的な形相としてしか現象・生成してくることがない。そして、そこにつけて、身体性なり時間性なりは、何か單に否定されるべきもの、あらずものがなの影のごときものに留まらず、「存在の生成」の肉としての、より積極的な意味を有するのである。

かくしてアレティーは——より正確な論究のための一つの指標として、全体的なまとめをしておくとすれば——、

(i)、「存在」の現存^{エキソウ}に端初を与えられて、その「存在」の顕現・生成してきたかたちである。それゆえにこそ、アレティーは「より善き方への絶えざる生成」といつた、比較級と否定を孕んだ「動的な形相」そのものなのだ。

(ii) アレテーの志向・超越の動きとは、実はそれ自身がかの超越的善によつて絶えず超えられる」とある。すなわち、「その都度超えられる」と = 「善によつて、善の対象として限定を受ける」と (善を「ではなく」) = 「アレテーのかたちが存在せしめられてくる」と のだ。ただし、そのいふは、諸形相の一義的に閉じられた仮構が浄化・否定されるとして生起してくる。仮構の否定とは、仮構を形成する働き (=或る種の存在指定) が否定される」とであり、更には、諸形象・形相を把握する働きを「存在指定」だとして自己肯定する」と自身が、否定される」とである。

だが、そのことを介して、諸々の個別の形相はアレテーの絶えざる志向のうちで、謂わば無から呼び起されるかのように甦り、アレテーの生成を具体的に構成する肉^{みぞ}素材となるのである。

(iii) こうした重層的かつ動的な形相そのものとしてのアレテーは、それのみがかの「在りて在る存在」 (=善) の「眞実」の似像^{ミラクル}である。そして、眞実の似像たる限りで、それはみずからの超越的対象たる善を志向的に表現し宿しているのだ。「汝自らを知れ」という言葉がいに、「存在の生成」の基本構造に関わるものとして甦つてくるであらう。⁽²⁴⁾

註

使用したギリシア語原題^{ゼウス} De Vita Moysis (Gregorii Nysseni Opera, ed. W. Jaeger et H. Langerdeck, vol. VII, 1) (『ギリシアの生涯』) 及る In Canticum Cantorum (ibid., vol. VI) (『雅歌讃解』) Leiden, 1964 の「書く所」。

(一) 「ヨハニ・ヘ」「イエロニ・ル」「イエロニ・ル」などに用例があるのみ。

(2) De Vita Moysis, p. 4, 301M.; p. 143, 429M. など参照。なお市川がLeiden版に拠り、対応する Migne 版の頁をも附記する。

云ふ De Vita Moysis は墨^{モード}とは書名を略す。

(3) p. 6, 304M.; p. 33, 328M.; p. 144, 429M.

(4) p. 64, 365M.; p. 76, 368M.; p. 103, 392M.

(5) 「ソラの表現」 p. 3, 300M. ; 300M. ; p. 116, 404M. ; p. 117, 405M. ; など参照。

(6) R. Leys, "La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse", *Studia Patristica*, 1957, vol. 2, pp. 495-511.

(7) p. 22, 317M. ; p. 87, 377M. ; p. 93, 384M.

(8) p. 116, 404M. ; p. 121, 409M.

(9) 収録された「母神が題題の聖體はあらゆる」などは「母神はあらゆる」 p. 39, 332M. ; p. 41, 333M. ; p. 77, 363M. ; p. 81, 372M. ; p. 85,

376M. ; p. 109, 397M. ; p. 128, 416M. など参照。

(10) 王稿「聖體の血——」の「シカのハナガニヤベにねたる「トロトマス」も「ハルトー」——」(キリスト教徒ハルト・ホーリー教會)『聖體』(文社)一九八五年、1111～1120頁。

(11) p. 86, 376M. ; p. 110, 400M. ; pp. 114-116, 401M.-405M. ; In Cant., p. 26, 73M. ; ibid. p. 39, 784M. ; p. 95, 828M. etc.

(12) p. 25, 320M. ; p. 82, 372M. ; p. 87, 377M. ; p. 97, 388M.

(13) p. 4, 301M. ; p. 115, 404M. ; p. 115, 404M.

(14) ハウスベヌスレ「人體突出の構成した聖體」、聖體は「聖の心から出でた聖なる」*rò καληθῖναι οἰκέτην θεοῦ* と云ふ (p. 143, 429M.)、「聖の友となり」*rò φίλον γενέσθαι θεῷ* と云ふが、能く間接性的表現である。しかし

されど、何か神秘主義の不徹底なところであるのではある。後は既にアヘリ「存在 (=神) の現象・生成」の構造に関するものであつて、その点、極めてロトマスの教體は「聖體」 A. H. Armstrong, "Platonic elements in St. Gregory of Nyssa's doctrine of man", *Dominican Studies*, 1948, vol. 1, pp. 113-126; J. Daniélou, "Platonisme et Théologie Mystique", Aubier, 1944 など参照。

(15) p. 71, 361M.

(16) "The Life of Moses" (tr. A. B. Malherbe & E. Ferguson), paulist press, New York, 1978. シテ、ムサの「La Vita di Moše」(a cura di M. Simonetti), Fondazione Lorenzo Valla, 1984 は翻訳本の註解があつ。

(17) もろとも「聖體」はおれぞ單に「神の在りし所」や「聖體」であるべきではなく、あた「體の創設されたもの」を後から「聖體」であるとする事である。されば、おおむねが「聖體」は必ずしも聖體の體みに參合してゐるが、逆に聖體

- (18) In Cant., p. 89, 824M.
- (19) 宮本久雄『教父と愛智——ロゴスをめぐつて——』(新世社、一九八九年)、及び、同「ニユッサのグレゴリオスにおける神の似像」(『中世の人間像』、創文社、一九八七年、三一~一八頁)に記事な秩序づけが為されている。なお、同書に見定められたグノーシス派の虚偽は、「形象把握=存在指定期」という知性の働きを、知性(魂)自身が肯定する」とだと考えられ、その意味で、叙述は単に過去の一思想潮流に対する批判以上の意味を有する。
- (20) D. L. Balas, "Metempsicosis & Soul," Roma, Harder, 1966, p. 68 以下に詳しく述べる。
- (21) こうした意味連関から、人間のみが眞に神の似像 *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* と語われる。なお、In Cant., p. 68, 805M.; pp. 89-90, 824M. 参照。
- (22) 因みに、『エゴジット記』に記された幕屋の建設、祭司服についての詳細な規定は、アレテーの構成する様々の飾りとして象徴的に解釈されてくる。pp. 89-102, 380M-392M. あたかも、すべては相俟つてアレテーに収斂し、神の幕屋(宿る場所)として、神への捧げものとなるところ。p. 98, 388M. もりは全然アレテーたるキリストの道が観想されてくる。p. 118, 405M.; p. 120, 408M.; p. 143, 429M.
- (23) *ἐπέκτασις* はアレテー把握の性格を示す基本語であった。これについて EPEKTASIS, Mélanges partiquest offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris, 1972.
- (24) 同上 In Cant., p. 64, 804M. 以下に詳述を参照。