九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

不断の創造と意志

谷，隆一郎
九州大学文学部

https://doi.org/10.15017/2328441

出版情報：哲學年報. 57, pp.33-56, 1998-03-10. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

不断の創造と意志

谷　隆一郎

はじめに

人間が、そして自己が何らか同一なる実体ないし人格として存在しているということは、通常の意識にとってほとんど自明の事実であるかに見える。だがそのことは、改めてその意味が問いに附されるならば、何人にとっても底知れぬ謎であり神秘ですらあろう。古来幾多の先哲がその一つの謎の前に立ち、ほかならぬそのような自己を凝視しつつ、自己をかく謎かけた根拠たる存在に対して何らか応答してきた。かくしてそれぞれの時代、それぞれの伝統において多くの論が形成されてきたが、それらは根本的にはただ一つの謎・神秘に対する応答の姿であったし、またそうでなければなるまい。

言い換えれば、われわれが否応なくそのうちに置かれているところの謎は、われわれにとってある意味で絶対的な所与の条件とも言うべきものであろう。とすれば、謎はあくまでも謎として、それに己れの全体を晒しつつ担いゆくほかないのであって、何か闇雲に懐疑に閉じ籠ったり、また逆に、自己そのものでもあるところの謎をいたずらに出

し抜くかのごとく、神を直視するかのような絶対知を端的に主張したりすることは、われわれに与えられている自然・本性 φύσις, natura に対するある種の虚偽を孕むことになりかねないのだ。この点まず、神的な知恵に対して能う限り透明でありつつ、人間のあらゆる知をあくまでディアレクティケーの吟味に委ねていったソクラテス・プラトンの文脈は、たしかに愛智 φιλοσοφία の一つの範型としての姿を保ち続けていると考えられよう。

しかし他方、ヘブライ・キリスト教の伝統は、一口で言うなら「神の似像としての人間の創造」、「《わたしは在る、在らんとする》たる神（ヤーウェ）の名の啓示」、さらにはまた、「ロゴス・キリストの受肉、受難そして復活」などについての未曾有の把握（信）を中心に有し、古代ギリシアの知的風土とは多分に異質な道を指し示すものであった。しかし歴史の導くところ両者はおのずと出会い、愛智の道に一つの根本的な緊張をもたらすことになるが、それはまた新たな胎動の始まりともなったのである。すなわちヘブライ・キリスト教の伝統は、古代ギリシア的な思想潮流を、根底においてはそれと拮抗しつつも摂取し、自らに固有の信を改めて普遍的な吟味に晒すことになる。数世紀にわたる教父の哲学・神学は、そうした邂逅と拮抗、内省と吟味の直中から形成されていったのだ。そしてそれは、一面ではたしかに、「ヒュポスタシス（ペルソナ）的結合」、「聖霊の神性」といった把握に収斂する三位一体論的な教義形成の歴史であった。が、その実、教父たちの探究は古代ギリシアなどの伝統に対して、一つの新しい根源的位相のもとに愛智（＝哲学）の道を据えることにもなったのである。[1]

さてそこにおいて新たに中心的主題として登場してくるのは、とりわけニュッサのグレゴリオスに顕著に見られるごとく、無限、生成そして意志に関わる「存在論的ダイナミズム」とも言うべき事態であった。だがそれは、ある種の形相的限定を旨とする古代ギリシアの本質主義にあっては多分に副次的かつ潜在的なものに留まっていたのではなかろうか。ともあれそうした主題の意味と広がりは、より具体的には次のような標語で言い表わせよう。それはすなわち、

(i) 「魂・自己の脱自的自己超出的なかたち」(エペクタシス)、「不断の創造」
(ii) 「自由な意志・択びによる自己否定と浄化」、「肉体ないし質料の復権」
(iii) 「神性の全一的な交わり」(エクレシア)

といった三つの問題位相である。もとより限られた紙数でこれらすべてについて詳述することはできないが、拙稿においては、まずは魂・人間のエペクタシスが主題化するゆえんを問い、さらにはそこに密接に関わっている自由と意志の働きを考察することによって、いわゆる「不断の創造」という事態の意味基底を多少とも見定めてゆくことにしたい。

一

われわれは日常生活において「わたし・自己」という言葉を発し得ており、その限りではそこに、一種の自己還帰による自己把握ないし自己知が成立しているとしてよい。実際、自己が何らか同一なるものとして持続していることの記憶がとにかくも現前していなければ、ほかならぬ自分が何ごとかを知るとか行為するとかいうことを、そもそも意識することも語ることもできないであろう。それゆえ自己自身の記憶ないし自己知が、およそ諸々の事物認識や行為の成り立ちの根底に何らか要請され、かつは見出されてくることにもなるのである。

ただその際、対象的なもの・世界に何らか関わり、また己れ自身に自己還帰的に関わっている自己が、現実のわれわれにあって真に同一なる実体として存続しているかどうかは決して定かではない。教父たちは事実、われわれのうちで魂なら魂がすでにして実体的な同一性なり不死性なりを所有しているとするグノーシス主義やマニ教等々の思想潮流に対して厳しい論陣を張り、いわば生身の人間・自己にとって過不足のない現実にあくまで踏み留まるのである。

すなわち教父の伝統は、決していたずらに「神の直視」や「神との合一」を標榜することなく、この有限で可変的な人間の生を凝視しつつ、「わたしは在る、在らんとする」ehyeh, Ἐγώ εἰμι たる神（出エジプト三・一四）の現成の機微を問うていったのだ。というのも、たとえば「わたしは真理を、そして神を見た」などと端的に主張することは、有限な自分が何か一挙に永遠性の境地に達したと言うに等しいであろうが、そのような態度は否応なく可変性に晒されているわれわれにあって、自己把握のある種の虚偽を抱え込むことになるであろう。

この点、パウロの周知の言葉は、人間の自然本性の現に置かれている根本的条件を見据えつつ、そのあるべき姿を直截に指し示しているものと考えられる。すなわち、

「われわれは身体において存在している限り、主から離れて巡礼の旅をゆく者である。なぜならわれわれは信によって διὰ πίστεως 歩んでいるのであって、［神に顔と顔とを合わせ］直視によって διὰ εἴδους 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ないし信仰とは、応々にして誤解されることもあるが、何か決して私秘的に閉ざされ固定されたものではなく、またはじめから特殊な宗教的教義の枠内に局限さるべきものでもない。あらかじめ言うなら、信とはむしろ、神の直視へと無限に開かれ、何らか関与してゆくという、人間の本然の姿として語られているのだ。「信は望むところを確信し、見えぬものをまこととする」（ヘブライ一一・一）とも言われるゆえんである。

言い換えれば信とは、神の働き・現存 ἐνέργεια に触れることによってそれを何らか受容し孕んだ姿であり、ある種の先取的な知（有意的な先取）πρόληψις ἑκούσιος であった。[2] それはつまり、超越的な神性の働きに対して「敬神による同意」という仕方で応答した魂のかたちなのである。もとより神は、「それ自体の本質ないし実体 οὐσία としては」、われわれにとって最後まで不可知なるものであるが、「その働き ἐνέργεια としては」、魂・人間にとりわけ現前し得るのだ。[3] しかもまた、神（ヤーウェ）の名が何よりもまず、「わたしは在る、在らんとする」というものであったことか

らすれば、「神の働きの何らかの宿り・現前」としての「信という魂のかたち」は、ある意味で「存在の現成してきたかたち」でもあることになろう。

このことは愛智の探究のまさに中心的位相に関わる事態であろうが、いまさしあたり注目しておくべきは、右のような意味を担った信の成立が、ありきたりに了解された魂・人間の実体的同一性の把握にむしろ先立っているということである。なぜなら信が発動するとき、そこではいわば超越的神性の働き（霊）の吹きすさぶ中、われわれにとってそれまで何となく確保されていると思われていた「わたし・自己の在ること」すら何らか突破され、一度び浮動化してくるからである。してみれば、信とは魂なり人間なりの単なる所有物でも部分でもなく、勝義にはむしろ、「わたしは在る、在らんとする」（＝神）なるものへと与りゆく端緒たる動的なかたちだと考えられよう。

従って、信の成立ということにあっては、存在論的な緊張とも言うべきものが新たに生じてくることになる。つまり、ニュッサのグレゴリオスの言うごとく、この有限で可変的な世界にあってすべてのものは生成変化に晒されており、何一つとして端的な同一性を保持してはいない。[4] 人間的な魂なり精神なりも根本的にはあくまで可変的な性を免れてはいないのである。しかしそのことは決して、「すべては流れ去り、空しい」と断じて、真理の存在ばかりかその探究可能性をも蔑するかのような懐疑に帰着するものではなかった。却って、教父の伝統における信とは、およそ意味のある探究が拠って立つべき端緒として、また確実性の基盤として捉えられていたのである。この意味で信という脱自的なかたちは、単に心理学的に個人のうちに閉ざされたものではなく、また決して他者の存在と切り離されたものでもなく、むしろ信の成立のうちでおよそものの「在る」ことの意味が真実問い直されてくるような場の開けなのだ。

というのも、われわれはすべてのことを疑い尽くすことはできず、何らか疑いの運動が成り立つためにも、疑うことのできぬ確かさの礎が少くとも一つは必要である。[5] あるいはまた、およそ一箇の論証が成立するためには何か原理

となるものが必要であるが、そうした論証の原理を求めて無際限に遡行してゆくなどということは不可能であろう。それゆえ何であれ一つの論証が成り立つためにも、論証されざる第一原理がわれわれのうちに現前していなければならないのだ。そしてこの点は、たとえばアレクサンドリアのクレメンスのつとに考察するところであった。その詳細は措くとして、とにかくも信という魂のかたちは、超越的な神性の働きに触れてそれを何らか宿した「先取的な知」であるとともに、神や真理に向かう「探究の端緒」であり、さらにはまた「確実性の基盤」、「論証の非論証的な第一原理」などとして意味づけられることになる。[6]

ところでこうした意味での信の成立にはある種の循環が認められるのだが、それは客観的対象知として把握されるようなものではなく、むしろわれわれ自身が本来それを生きるべき自己還帰的な構造だと言うべきであろう。つまり、やや形式的に言えば、神性の働きは愛智の探究を成り立たせる根拠であるが、他方、その探究の志向する究極目的は当の神的なる存在に何らか与ることである。そしてここに注意すべきは、そうした「根拠」＝「目的」なる自己同一的な存在、つまりは神は、恐らくは「神を無限に志向することとして」、この有限な世界に現出してくるであろうということである。

このように言えるとすれば、魂の可変性ということはグレゴリオスにあって、必ずしも存在するということの意味に一義的に抵触するような事柄ではなかった。つまり魂の脱自的な善きかたちとは、有限で可変的なもの、それゆえ真に存在するとは言えぬものが、存在（「わたしは在る、在らんとする」たる神）に与りゆく可能性の場であろう。だが「信という魂のかたち」、「魂・人間の自己超出的かたち（エペクタシス）」が語られる際、それは、他のもの、他の人の存在を排除した個別的存在者の存在様式に閉ざされた事態を意味するものではない。魂とは、古来「ある意味ですべて」と語られてきたが、さらに言えば、魂の「存在へと関与してゆく脱自的動的かたち」の探究においてこそ、およそものの「在る、存在する」ことの意味が根本から問い直されることになるのである。

さて、右のように魂・自己が勝義には何らか自己自身を超え出てゆく動的かたちを有していることについては、ほとんど枚挙に暇がないのだが、グレゴリオスはたとえば次のような表現で全体の構造を見定めている。

「思惟的本性を持つもののうち、一方は非被造的で全存在の創造主である。それはつねにその在るところのもので在り、自己同一を保ち、一切の増減を超越しており、新たに善を受容することもない。その他方は、創造によって誕生し、絶えず全存在の第一原因を眺め、つねに超越に与りゆくことによって善の中に保たれている。それは善に増大しながらより大なる高次の善に変容し、変容しながら、ある意味で不断に創造されている *πάντοτε κτίζεται*。それゆえこのものには何か上限があると思われないし、またこのものの高次の善への増大に対して、何らかの限定による限界線が引かれることもない。その現在の善き状態がどれほど偉大で完全に見えようとも、それはいっそう高次で偉大な善への端緒に過ぎないのである。[7]」

改めてここに確認し得るごとく、有限で可変的でありながら思惟的な本性を持つ人間という存在者は、超越的な存在に対して微妙に動的な構造においてある。すなわち、端的に「わたしは在る」たる自己同一的な「存在そのもの」は、いかなる言語・知性的限定によっても把握され得ぬ「無限なるもの」であった。[8] それはさらに、他のすべてのものが志向する超越的目的としては、「善そのもの」でもあるとされるのである。それゆえ存在と善とは究極においては同一なるものとして結びついてくると言えようが、われわれにとってそのことはあくまで無限性という開かれた構造の中で指し示されるほかはないのだ。そして端的な「存在」ではないすべてのものは、それぞれ何らか存在しているように見えても、厳密な意味では「存在する」とは言えず、むしろただ存在することへと開かれ秩序づけられているに過ぎないということになろう。かくして、中心的事態として語られるのは、超越的な善へと無限に自己を超え出てゆく動性ということ、つまりエペクタシスという脱自的なかたちであるが、[9] それはわれわれにとって自らが実体的に

同一なるものとして在ることに、いわば論理的に先立つものなのである。[10] つまり、すでに触れたごとく、超越的な善へと無限に開かれ、それを無限に志向し愛してゆくことは、有限で可変的なるもの、在りかつ在らぬものが、真に存在（＝神）へと関与し、存在を何らか宿してゆくほとんど唯一の形式だと考えられるであろう。

以上のように、魂・自己の脱自的超出（エペクタシス）が存在の現成してくる動的かたちを示しているとすれば、それは創造ということの通常の了解に重大な変更を迫るものとなろう。なぜならそこにおいて、神による世界創造とは、必ずしも単に過ぎ去った過去の出来事ではなく、また個々の存在物の分散した成立ということでもなくて、絶えず、いまここに生起しつつあることと解されてくるからである。つまり諸々の存在者はいまだ「在りかつ在らぬ」という性格を免れてはおらず、それらは恐らく、すべて一度び魂・人間のエペクタシス構造へと一度び収斂し浸透しつつ、存在の顕現・現成へと与らしめられてゆくであろう。「わたしの父はいまに至るまでつねに働いている。わたしもまた働くのだ」（ヨハネ五・一七）と語られるゆえんである。

この意味で、グレゴリオスが思惟的本性を有する人間について「不断の創造」という言葉を用いるのは、単に魂・人間を存在物の一つと見てのことではなく、すべて存在物の創造ということが全体として人間の創造に収斂しつつ、しかもそのことが何か絶えざる動のうちにおいてあること、将来へと絶えず開かれゆくことを示さんがためであった。[11] かくして魂・人間がより善きものへと絶えず自己を超出してゆくことは、魂の実体的同一性がいたずらに前提された上での属性の変化などではなく、いわば存在の現成の度合を、つまりより大に成りゆくことを意味していると言えよう。

だがそれにしても、不断の創造という事態は必ずしも神の一方的な業としてではなく、人間の意志と自由の働きを介して、しかもそのうちにおいてこそ生起することとして捉えられていた。従ってここに、人間的意志の働きが何らか存在論の中心的位相に関わっていることが改めて注目されることになるのである。

二

ニュッサのグレゴリオスは、人間の意志・自由が「神性（＝存在）の顕現」、「不断の創造」に関与し得るゆえんを洞察した人であった。そのことを示す例として、グレゴリオスは主著の一つ『雅歌講話』において、旧約の言葉を新約の光の中で霊的かつ象徴的に解釈しながら、創造と自由との関わりの機微を語り出しているのである。

さて『雅歌』の冒頭、花嫁は自分を愛の矢でもって傷つけ姿を隠してしまった花婿に対して、限りない愛と憧憬をうたう。

「あなたの香油の香りはあらゆる香料にまさり、あなたの名は注がれた香油です。……わたしたちはあなたの背中を追って、その香油の香りのもとへ急ぎましょう。」（雅歌一・三―四）

この言葉は、超越の極みたる神性（花婿）の働きに触れた人間的な魂（花嫁）が、どこまでも神を志向し愛する道行きを語るものであった。しかし花嫁はその後、一転して自分の「黒いが美しい姿」に反省の眼を向け、次のように言う。

「エルサレムの娘たちよ、わたしは黒いが美しい。ケダルの天幕、ソロモンの帳のように。わたしが陽に焼けて黒く、陽がわたしを蔑んで見たからといって、見つめないで下さい。わたしの母の息子たちがわたしのうちで争い、わたしをぶどう畑の見張りにつけました。自分の畑は見張りもできなかったのです。教えて下さい、霊魂の愛する人、あなたはどこで羊を牧し、真昼にはどこで群を休ませるのですか。」（同、一・五―七）

この文中、グレゴリオスはまず「黒いが美しい」という花嫁自身の述懐（自己知）に注目し、そこに創造と罪と再形成（再創造）に関して、さしあたり次のような図式を読み取っている。すなわち、

(i) 花嫁ははじめから黒かったわけではなく、原初においては美しい姿を保持していた。つまり、「人間の自然・本性は真の光を表わすものとして創られ、闇から遠く離れた性格を持ち、美の原型に似ることによって輝いていた」[12]という。

(ii) しかし花嫁は「自分のぶどう畑の見張りができず」[13]、「敵の毒麦やその悪しき若枝を守ったので黒くなった。」[14]ここにぶどう畑とはかの原初の楽園のことであって、「神は人間をその楽園で働き、それを守るように据えた」[15]が、花嫁は自らそれに背いてしまったと解されている。ぶどう畑はまた、「不死であり、不受動心（情念からの解放）ἀπάθεια や神に似ること、そして悪から離れることである」[16]とも言われるが、それは畢竟、人間の魂ないし霊魂の本然の定め（そしてつまりは成りゆくべき究極の姿）を指し示していると考えられよう。それゆえ、

「われわれにとって一番たしかなお守りは自身自身に無知ではないということであり、自分に本来関係しないものを見て自分を見ていると考えぬことである」[17]。

それはつまり、諸々の有限なもの、過ぎ去るものへの欲望や執着によって「自分に付随しているものから、自分自身を正確に区別すること」[18]なのであった。だが、神性の花嫁ないし許嫁たる人間的魂は、自らに課されている本然のわざを怠るあまり、神からの背反によって黒い姿となったという。もとよりその際、

「魂の黒い姿の原因を創造主に帰すことはできず、ただ各人の自由な意志・択び προαίρεσις こそがそのような姿のはじめであり原因なのである。[19]」

(iii) 右のように己れの意志による背反（＝罪）が、かつて花嫁たる人間の存在様式を頽落させたのだが、花嫁はいまや変容して本然の美を回復したものとして語られることになる。すなわち、

「正義（花婿）がわたしを愛した。罪のためにわたしは黒く、業によって暗闇に住んでいたが、彼は愛によってわたしを美しくし、彼の美をわたしの恥辱と交換したのである。[20]」

「パウロは、われわれは罪深く黒いものであるが、神の輝く恵みによって、輝かしく麗しいものになったと言って、われわれへの神の愛を示している。……またキリストは世に入って、黒いものを輝かせた。彼は義人を自分のもとに呼ぶのではなく、罪人を回心するように招き、水でその黒い姿を洗い流す再生の盥で彼らを輝かせるのである。[21]」

以上、(i)〜(iii)という三つの段階は、通常の意味づけからすれば、いわゆる「創造」、「堕罪」、そして「再形成ないし救い」といった三つの事柄を示していると看做されよう。しかしそこには見落し得ぬ問題点が潜んでいるのだ。すなわち、創造と堕罪ということは、それらが語られる神話的枠組を越えて事柄そのものとして反省されるならば、決して単に過去の完結した出来事としては語り得ず、また創造と堕罪との間に何か一定の時間的経過があったとすることもできないであろう。このことはむろん、時間と存在との本質に関わるものであり、最後まで問題性そのものに留まるというほかないのだが、ここではまず次のことを押えておこう。

『創世記』冒頭の周知の表現によれば、「はじめに神は天と地とを創造された」という。この文中、「はじめ」ἀρχή, principium が何を意味するかについて、教父の伝統は、何か通俗的な時間規定の中での過去に遡って一定の時点を求めようとはしない。却って「はじめ・根拠」とは端的に言っておくとすれば、「それによって万物が創られたところのロゴス・キリストにほかならぬ」(ヨハネ一・三)とされるのである。

ともあれ、逆に言うなら、宇宙ないし世界の何らか持続している全体を対象化し、そうした主客対立の図式の中で世界の起源を問うことは、それ自体が一種の仮構であるかもしれないのだ。なぜなら、対象化された世界をいわば局外から眺めようとする場合、問う自己は実際のところ持続する世界のうちにありながら、世界の外なる無時間的な位置に自らを措定してしまっているからである。[22] またかかる無時間的構図の中では、過去・現在・未来という通常の時間規定も、ある意味で世界の外なる自己が、何か恣意的に「より先、より後」と定めるような視点の違いでしかなく

なるであろう。してみれば、世界を対象化し、また同時に自己をその外に措定して、その上で世界の生成を問題にするのは、われわれ自身が置かれている根本的条件を緩めた仮初の語り口でしかあるまい。[23]

このように言わねばならないのは、時間というものの本質が、決して万物を包み込む絶対的流れ（いわゆる絶対時間）のごときものではなく、むしろ魂・精神の延長、志向として、つねに誕生しつつあるものであるからである。ただアウグスティヌスの『告白』第十一巻に如実に語られているように、たとえば「精神の延長」distentio animi として時間を捉えるということは、単に何か客観的世界から主観的魂のうちに時間探究の場を移すなどということではなかった。この点、メルロ・ポンティの言葉を借りれば、「生成するのであって存在するのではないこと、決して完全には構成されていないということが時間の本質をなしている」[24]のであって、意識の所与であるかのように対象化された時間は、「その諸契機が思惟の前に共存しているのであるから、むしろ空間に属するのである。」[25]それゆえ、一方に無時間的主観の類を措定して創造や時間の問題を扱うことは、それ自体一種の仮構と言うべきであろう。そこで問題となるのは、「通常の時間概念によってつねに言外に予想されており、われわれの知の対象ではなくてわれわれの存在の次元であるところの、生誕の状態にある時間、出現しつつある時間である。」[26]

ところでアウグスティヌスは、『告白』の時間論の最後の部分で、人間的生の「在りかつ在らぬ」緊張した姿を注視しつつ次のように記しているが、それは時間の現出の構造を集約的に語り出すものであった。

「あなた（神）の憐れみは諸々の生に勝るがゆえに、見よ、わたしの生は分散ではあるのだが、あなたの右手はわたしを捉え存立させた。すなわち、一なるあなたと、多なるわれわれ――多の中で多を通して分散しているわれわれ――との仲保者たる人の子、わが主においてわたしを支え存立させた。それは、わたしがいまそのうちに捉えられているその方（はじめなる根拠）を、わたし自身がその方を通して捉えんがためであり、さらにはまた、一なる方を追い求めつつ、そのことによってわたしが古き日々より一へと取り集められんがためである。その際、

わたしは過去のものを忘れ、いまだ来らぬものや過ぎ去りゆくものに分散することなく、まさに先にあるものに向って、分散せずに超出してゆき、天国への召命という褒賞を得ようと、分散によらず志向・緊張によって追い求めてゆくのである。[27]」

アウグスティヌスのこの表現は言うまでもなく、グレゴリオスのエペクタシスの文脈と同様、『フィリピ人への手紙』三章一二―一三節に依拠したものであって、そこにもわれわれは東西の代表的教父が愛智の基本線において同根源的であるゆえんを窺うことができよう。

ともあれ時間の現出ということがその内実としては、己れの何らか存立せしめられていることの超越的根拠に向う「魂ないし精神の志向」であり、自己自身を超え出てゆく意志的な超越を自らの本質としているとすれば、創造ということも、単に過去的なもの、完結したものとしては捉えられ得ないのだ。従ってまた、人間の創造や原初的罪にしても、両者の間に何か客体的な時間間隔を置くことはできないであろう。つまり端的に言えば、人間は創造のはじめから罪を犯している。というのも、人間は人間でありはじめたその当初から自由に意志しており、かく意志することを離れて、それ以前に独立の存在を有していたわけではないからである。[28] 言い換えれば、アダム・エヴァにおいて生起した「神からの背反」としての罪はむろん人間的な自由と意志の働きによるものであるが、そのことは現にあるわれわれにとっては、自由であることに何か不可避的に伴う負の可能性のごときものであろう。それゆえ『創世記』に語られているような原初的な罪とは、われわれの具体的経験的な生との連関という点では、もとよりわれわれに先んじてあるもの、所与の構造的なものと言わざるを得ないのだが、それは同時にまた、われわれの意志・行為とともに、いま、ここなる仕方で生起し現前してくるものなのである。

だが、このようにいわゆる原罪というものが人間の成立・創造と何らか同時的に生起してくる事態だとすれば、人間が「神の象り、似像に即して創られた」（創世記一・二六）ということ自身のうちに、一つの根本的な緊張ないし逆

説が含まれていることになろう。かくして恐らく、「人間の創造」（原型たる善・美の刻印）、「罪の生起」（美の喪失）、そして「再生ないし再形成」（美の回復）といったくだんの三つの事柄は、必ずしもそれぞれに独立した出来事の継起としてあるのではなくて、「存在（＝神）の現成」としての「創造」が成立するためのほとんど不可分の契機を指し示しているのではなかろうか。そして人間の創造、その自然・本性の真の成立とは、少くとも現実のわれわれにとって、ある一時点での不変の形相の現出としてあったのではなく、それ自身のうちに「罪への頽落」と「その否定と浄化」という、何らか二重否定的かつ動的な契機を孕んでいると考えられよう。[29] グレゴリオスが魂・自己のエペクタシス、不断の創造を語るゆえんである。が、そのことの具体的な機微は、生身のわれわれにとってほんの身近な自由のわざ、他者との関わりにおける意志と択びの働きのうちに見出されねばなるまい。すでに触れたごとく、「神はいまに至るまでつねに働いており」（ヨハネ五・一七）、創造はいまだ完結していないと言うべきだが、そうした神の働きは最も勝義には、まさに人間の意志のうちに、しかもその善き志向を根拠づけるものとして働くと考えられるからである。

三

さてニュッサのグレゴリオスにあって、われわれの自由な意志と択びは、単に対象的事物に一方的に関わるというに留まらず、根本的にはわれわれの存在のかたちそのものに影響を与えるものとして捉えられていた。しかもそのことは、何か殊更に劇的な、あるいは神秘的な場面において見られることとしてではなく、より普遍的に人間の意志・行為と存在との関わりの問題として語られているのである。すなわち、

「われわれは何らかの仕方で自己自身の親なのだ。つまりわれわれは自らが意志した限りでの自己を生み出してゆくのであり、自らに固有の意志（プロアイレシス）にもとづいて〔よきかたち・形相を刻みつけるか、悪しきかたちを刻みつけるかしつつ〕、自らが意志する方へと自己を形成してゆくのである。[30]」

「人間の自然・本性 φύσις は、自分の意志し欲することを受容でき、また自由な意志の傾向が導くがままに変化する。[31]……それは自らの意志が択んだかたち・映像に従って変容するので、まさに鏡に似ている。[32]」

こうした表現について、たとえば「人間の本性は、自由意志が憤怒の情念 πάθος を受け容れるとき憤怒的となり、欲望の情念の虜となると快楽に溶け込む[33]」などとも説明されている。ただそのことは、魂なり人間本性なりの実体的同一性が前提とされた上での、何らか性質変化に属する、といった自然学風の図式で受け取られてはならない。なぜなら、「すべて可変的なものは何一つとして同一に留まることなく、より善きものにか、より悪しきものにかつねに変容しつつ、あるものから他のものへと変化する[34]」とされていて、そのことはこの有限な世界に存するすべてのものに及ぶからである。この意味で、われわれのうちなる魂の同一性、不死性をはじめから措定し、他方、肉体的質料的なものをいたずらに蔑視するグノーシス主義やマニ教などの二元論風の説明方式は、グレゴリオスの取るところではなかった。

ところで、右のように「自由な意志が選んだかたちに従って変容する」という事態は、最も本来的な場面としては、「つねに自己同一を保ち、永遠に在るところのもの」たる神を魂・人間が何らか受容し、より善きもの（存在論的により大なるもの）へと変容してゆくこととして語られていた。しかしそれにしても、超越的な神性ないし善性に対する意志のいかなる関係が、不断の創造ということとして現出してくるのであろうか。この点、注目さるべきは次の表現である。

「永遠的であらゆる知を超える神的本性は、それ自らのうちに全存在を含んでいるので、どんな限定によっても規定されない。……それが名であろうと、ものであろうと、概念であろうとも。却ってこの本性について思惟し得る善はすべて、無限であり無限定である。なぜなら神の本性には悪の入り込む余地がないので、善の限界、限度もないからである。……神の本性は絶えざる自己同一で在り、決して自己と異なり得ない。それは悪と無縁な

のであくまで無限な善であり、自己と対立するものを何も見ないので自己を限定するものを何も見ない。従って神の本性が人間的魂を自己のもとに誘い、自己に与るように働きかけるとき、それは人間本性よりも遙かに高次な善であるがゆえに、人間本性がより善きものへと与っただけの分を、それだけの割合でつねに超え出るのである。だから一方で魂はつねに超越する神的善へ与ることによって、つねに自己よりも大なるものに成るが、他方で神的善は同一のものとして留まる。かくして魂がこの神的善にいっそう与れば与るほど、つねに同じ割合で凌駕され超えられてしまうことを見出す結果となる。[35]」

ここに語られた「超越」と「被超越」との関わりの機微は、具体的な選択行為の場面に即して反省するとき、次のように解釈され得るであろう。

人との、そしてものとの関わりにおいて、ある個別的な対象としての行為Aを選ぶという際、われわれはそれをとにかくも「善いもの」（＝目的）として選ぶ。Aとは、個々の意志なり欲求なりが「それのために働くところの当のもの」、「そこにおいて一度び安らうところの目的・終極」だからである。そしてかかる個別の行為は、それぞれが一応は完結しつつも全体として無数に連なって、一つの大きな目的連関をなしているのだ。しかしその目的連関は、決して何か一つの個別的具体的な行為で閉じられ完結するわけではない。つまり、具体的な一つの行為、一つの対象は、たといそれがどれほど輝しく、また善きもの高尚なものと思われようとも、それが直ちに究極目的なる善の実現とはなり得ない。従って、個々の行為は無際限な目的連関のうちに連鎖しつつ、しかもその全体として、無限なる善へと開かれ定位されているのだ。

しかるにそのことは同時に、眼前一箇の行為の成立そのものに、善の超越性が何らか構造的な支えとなって現前しているということでもあろう。ここにとりわけ注意しておくべきは次のことである。つまり、個別のAを善いもの（目的）として択ぶとき、われわれはそうした個別の択びというかたちにおいて、実は善そのものにおのずと応答してし

まっているのだ。別言すれば、魂が超越的な善に対してどのような態度を取ったかということは、個別の行為・対象の択びのうちに否応なく具現してくるのである。

もとより、善への関わりの姿がいかなるものであるかは、さまざまな行為の外見だけからは判断され得ず、自分自身の意識によっても容易に測られ得ない。とすれば、自分の行為、自分の意志と魂との真相は、われわれには真実のところ隠されていると言うべきかもしれない。たとえば、われわれがどれほど真に謙遜であったか、隣人を己れを愛するごとく愛し得たか、それともそうした装いの中に実は由々しい傲慢や執着などを抱え込んでいたかというようなことは、自他の眼には大部分隠されているとしても、神の眼にはその都度、つねにあらわであろう。さらに言えば、このことのうちには、人間的な知が何に対しては最後まで不知に留まらざるを得ず、また何については確実であるかが、多分に間接的な仕方で浮彫になってきているのだ。つまり、「魂・自己が超越的な善（＝神）に対していかに応答したかはわれわれ自身の眼には隠されている（不知である）としても、神の眼には全くあらわだ」というそのことは確かである（何らか知られている）。だがこの確かさは、もはやわれわれの所有する個別的な対象知に類するものではなく、むしろわれわれ自身が「それ」であるところの、超越に開かれた不知の確かさとも言うべきものであり、超越的な善性ないし神性の働きを何らか孕んだ信という姿でもあった。ちなみにこうした意味連関からして、いわゆる倫理学的な問題はその深まりにおいて、人間的な知と存在との根幹に関わっているのである。

さてグレゴリオスの強調するところでは、善とはそれ自身の本性上は、いかなる限定をもあくまで超えゆく無限なるものであって、ただ悪が対立物であるかのように対象的に限定され見定められることを通して、何らか間接的に限定されてくるに過ぎない[36]。もとより、通常われわれが「これは善い」とか、「これはあれよりもより善い」などと判断するとき、そうした判断は、われわれの魂そのものに超越的な善の観念が何らか刻印されていて、それに照らし合わせることによってはじめて成立してくる[37]、と考えることはできよう。だが魂のうちに超越的な善の何らかの刻印が存

しているとは、決して静止した対象知を意味するものではあり得ず、内実としてはむしろ、人間的な意志と志向がそのうちに成り立っているところの、より動的な構造に関わりゆくこととして解さるべきであろう。そしてここに、先の引用文において語られていた「善によってつねに超えられるということ」（被超越）が、改めて注目されることになる。

すなわちわれわれの意志は、あくまで有限な他者との関わりを、その具体的な働きの場として働くほかないのだが、それがいかなる有限な善きもの・対象を志向し、それにおいて完結しようと欲しても、超越的な善によってその都度つねに超えられる。そこには善への与り（分有）が何ほどかはあるとはいえ、「魂は神的な善にいっそう与れば与るほど、つねに同じ割合で凌駕され超えられる」のだ。しかし、そのように「善によって超えられる」ということは、ある意味では「善によって限定され（われわれが善を限定するのではなく）、善によって知られる」ということである。だがさらに、善によって限定され知られるとは、恐らくはいわば善の子として誕生せしめられることでもあろう。とすれば、人間的な意志がその志向の限りを尽くして自己自身を超え出てゆき、神的な善に与ろうとするとき、その志向それ自身がかの超越的な善によってつねに「超えられ」「限定され」「知られる」のだが、そのことはまさに、「魂がつねに自己よりも大なるもの（より善いもの）に成る」という動的かたちが、何らか善の顕現の姿として成立せしめられてくることだと考えられよう。

このように見るなら、くだんの自己超越（エペクタシス）のかたちは、たしかに人間的意志の能動的働きによるものとはいえ、その真の成立根拠は、実は超越的な善それ自身だと言わねばなるまい。つまり超越的な善の働きと人間的な意志の働きとは、本来は決して対立するものではなくて、却って前者は、善の超越性に能う限り己れを委ねる意志の「より善き志向・働きのうちに」、何らか働きかつ宿ってくるであろう。言い換えれば、有限な善きもの（対象）への執着がどこまでも蔑され否定されるという自己否定を介して、はじめて意志は超越的な善の働きを受容する場と

もなり、ひいては善く働くことになるのだ。グレゴリオスはそこに、神と人間とのある種の共働 συνεργία を見ているのである。[38]

ところで、かかる超越的な善の働きとは神的な霊（聖霊）のことでもあったが、人間のうちなるその働きの機微についてグレゴリオスは次のように語っている。

「偏り見ることのない神的な霊は、心披いてその恵みを受け取る人のうちにつねに流入する。……つまりそうした賜物を真摯に受容する者にとって、霊はそれぞれの人の信という測り・度合に応じて、共働者として、また伴侶として留まり、かくして善がその人のうちに宿り来ることになる。[39]」

こうした意味合いからすれば、魂・自己のエペクタシスとは、必ずしも何か殊更に力あふれる固有に能動的なものではなくて、むしろ神の前に透明に己れの意志を明け渡すかのような祈りないし観想の姿であり、無量の没我そのものでもあることになろう。むろん、観想のわざとは、たしかに魂のうちなる孤独の境において営まれるものであるが、それは決して、他者との関わりにおいてわれわれの果すべき大小さまざまのわざ・責務を軽んずるものではなく、むしろそれら個々の行為がまさに内実を備えた名を与えられてくるための、恐らくは必須の基盤であり根拠なのだ。事実、無限なる神の前での心砕かれた佇いが魂の根底に存していなければ、すべての外的な善きわざは、それが人の目にいかに映ろうともほとんど何ものでもなく、魂・自己は多かれ少なかれ傲慢の罪を、そしてつまりは非存在を孕むことになるであろう。

だが一体誰が、神の前での全き謙遜や心の開きを保持し得ているであろうか。そのような内的境位は、生身のわれわれにとってほとんど到達不可能ではないのか。なぜなら、現に在るわれわれは他者との関わりにおいて、さまざまな有限な善きもの（対象）に多かれ少なかれ執着し、しかもそのことをしも自ら肯定するあまり、畢意、自己自身に執着してしまっているからである。かかる自己執着ないし傲慢はあらゆる罪（＝神からの背反）の根元と看做されて

きたが、それは、人間的自由が有限で可変的でありつつ、しかも自由に働くということに、何か不可避的に伴ってくる負の可能性のごときものであろう。（ちなみに、そうした負の可能性を仮に取り去ってしまえば、人間的魂は何らか無時間的な不変の形相となってしまう。が、その際には、無限なる神的霊へと開かれてそれを受容するという可能性の方も、魂・人間から失なわれてしまうことになる。）

従って、自由な意志を働かせて生きている限りで、われわれは自己執着や傲慢の性を完全には脱し得ず、恐らくはまたその度合に応じて、超越的な善性、神的な霊の受容を自ら妨げているのだ。しかし他方、神的な霊の働きに心開く謙遜の境位が多少とも存していなければ、人間の魂は魂として存在し得ず、自由でもあり得なかったであろう。そして善性なり神性なりを受容するか否かという右の事態は、われわれがいわば存在論的に「より大、より小」に成ること、存在（＝神）の現成・顕現にどの程度参与してゆくかということに密接に関わっているのである。

してみれば、われわれがとにかくも自由な存在として創られ、何ほどか善く意志することがある限りで、そのことの根底には、神的な霊の働きに心開き神性を受容することの可能根拠が、すでにして現存しているのだ。[40] なぜなら、われわれにとって不可能な「端的に善く意志すること」――それはつまり神性の全き受容というヒュポスタシス・ペルソナのかたちであろうが――の範型に、何らか実在的に依拠しなければ、われわれはほんの小さな善く意志することをも持ち得ないと考えられるからである。それゆえわれわれは、現にある自己の根底にしかも自己を超えて現前している根拠に向って、絶えず脱自的に還帰しつつ、その全一的なかたちでの発現へと、それぞれの仕方で相共に参与してゆくべく招かれていると言えよう。不断の創造とは、その内実としてはこうした魂の道行きにほかならない。だがそのことには、絶えず己れを蔑するかのような観想のわざが、すなわち自己自身を神性・善性の現成のための器として捧げゆく否定の調べが不可欠のものとして介在しているのである。

かくして、魂の脱自的超越（エペクタシス）、不断の創造という事態は、必ずしも特異な、あるいは殊更に壮大な出来事のことではなくて、むしろ極く身近な日常の生、他者とのさまざまな関わりの中、それぞれの人の魂の内奥において生じるところの「魂の変容・再生のかたち」のことなのだ。とはいえ、それは決して、単に個人としての個人の内面に閉ざされたようなものとしては生起し得ず、「神性の全一的交わり」（エクレシア）とも呼ぶべき開かれた円いのかたちにおいて――それが目に見える姿であれ、見えない姿であれ――、はじめて成立し得ると言わねばなるまい。[41] そしてそこには、有限な存在物たるわれわれの生を構成しているさまざまの質料的なもの・肉体的なものが、一度びの否定の調べを介して改めて甦らしめられ、「神性（存在）の現成、その全一的なかたち」の成立へと参与してゆくという契機が漲っているのである。[42]

言い換えれば、質料的肉体的なもの、そしてつまりはこの有限で可変的な世界と歴史とは、単に見捨てられてしまうのではなく、いわば新たに復権されるのだ。その際、魂・自己の脱自的な愛のかたちのうちには、諸々の質料的なもの、自然本性的なものがすべて、一つの否定の調べとともに浸透しているのである。[43] かくして自己と他者は、己れのありきたりの実体的同一性が一度び蔑され透過されるところ、それぞれの観想と祈りのわざを介して、相共に神性の顕現・受肉へと参与することへと招かれていると考えられよう。そのことは恐らく、現に生きている者のみならず、いまは亡きすべての人々をも新たに生かす神的生命の、何らか発現してゆく道でもあろう。もとよりそれは、さまざまな情念や執着に捉われているわれわれにとって余りに隔ったこととも思われようが、しかしそこにこそこの涙の谷を行く者のほとんど唯一の希望があることを、古人は身をもって指し示してくれているのである。

ともあれ右に瞥見された「質料・肉体の復権」、「神性の全一的交わり」ということは、くだんの「魂のエペクタシス」や「不断の創造」とまさに同根源的な事態なのであった。むろんそうした事柄は、おのずと「ロゴス・キリストの受肉」、「ヒュポスタシス・ペルソナの成立」などの問題に密接に関わっているのだが、それについては別稿に委ね

るようとし、ここにひとまず筆を擱くようとしたい。

註

(1) 教父の伝統にあって、旧約・新約聖書とくにロゴス・キリストの探究は愛智の中心的位相をなすものとして捉えられていた。なおこの点での φιλοσοφία という語の用例として、たとえば、Gregorius Nyssenus, In Canticum Canticorum, Leiden, 1960, P. 17 ; P. 137 ; P. 172（『雅歌講話』、大森、宮本、谷、篠崎、秋山訳、新世社、一九九一年）など。以下ニュッサのグレゴリオスからの引用は著作名のみ記す。

(2) Clemens Alexandrinus, Stromata, II, II, 8, 4.

(3) idid, V, XII, 81 | 82. ; In Canticum Canticorum, PP. 36 | 37.

(4) De Vita Moysis, Leiden, 1964, PP. 33 | 34 ; La Vie de Moïse, Sources Chrétiennes, Paris, 1968, II, 2 | 3（『モーセの生涯』、谷隆一郎訳、『キリスト教神秘主義著作集』1、教文館、一九九二年）

(5) Augustinus, De vera religione, XI, 74.

(6) これらの諸点については Clemens Alexandrinus, Stromata, II, II, 8, 4. ; II, II, 9, 2. ; II, IV, 14, 1 | 3. に詳しい。なお拙稿「信と知の探究――アレクサンドリアのクレメンスに依拠して――（その一）、（その二）」、『エイコーン』第四号、第六号、新世社、一九九〇年、一九九一年。

(7) In Canticum Canticorum, PP. 173—174.

(8) ibid, P. 86 ; P. 157 ; P. 246.

(9) ibid, P. 137 ; PP. 173—174 ; PP. 254—256.

(10) De Vita Moysis, PP. 25—26 ; PP. 87—88.

(11) J. Daniélou, Le problém du Changement chez Grégoire de Nysse, Archives de Philosophie, 1966.

(12) In Canticum Canticorum, P. 51.

(13) (14) ibid, P. 59.

(15) ibid, P. 58.

(16) ibid, P. 60.

(17) ibid, P. 63.
(18) ibid, P. 64.
(19) ibid, P. 50.
(20) ibid, P. 46.（イザヤ五三・二―三、フィリピ二・七など）
(21) ibid, PP. 48―49.（フィリピ二・一五）
(22) (23) この点について、G. Marcel, Être et Avoir, Fernand Aubier, 1935, PP. 22―24（『存在と所有』、渡辺秀、広瀬京一郎、他訳、春秋社、一九七一年、一七―一八頁）
(24) (25) M. MerleauPonty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945, PP. 471―472（『知覚の現象学』、竹内芳郎、他訳、みすず書房、一九七四年、三〇八―三〇九頁）
(26) ibid, P. 475（邦訳三一三頁）
(27) Augustinus, Confessiones, XI, XXIX, 39.
(28) ibid, De Genesi ad litteram, XI, XVI, 21.
(29) このことをアウグスティヌスの『三位一体論』の文脈に即して考察したものとして、拙著『アウグスティヌスの哲学――神の似像の探究――』、創文社、一九九四年。
(30) De Vita Moysis, P. 34, II, 2 | 3.
(31) In Canticum Canticorum, P. 102.
(32) ibid, P. 104.
(33) ibid, P. 103.
(34) De Vita Moysis, P. 33, II, 2.
(35) In Canticum Canticorum, PP. 157―158.
(36) De Vita Moysis, P. 3, I, 5.; In Canticum Canticorum, PP. 157 | 158.
(37) Augustinus, De Trinitate, VIII, III, 4 ; XII, XXI, 23 | 24.
(38) In Canticum Canticorum, P. 252 ; P. 295.
(39) De Instituto Christiano, P. 44.
(40) このことゆえに、ロゴス・キリストの受肉がわれわれにとって普遍的な仕方で切実なものとなる。なお東方教父の伝統はとりわけ、

人間の神化(神的生命存在への与り) θεώσις ということの根拠として、受肉という現実を観想していったが、この点へに Athanasius, De Incarnatione, 54 ; Gregorius Nyssenus, Oratio Catechetica Magna, 25 ; In Canticum Canticorum, P. 68 ; P. 164 ; P. 183 など参照。

(41) In Canticum Canticorum, PP. 205—210 ; P. 222 ; PP. 235—236.

(42) ibid, P. 32. ; PP. 209—210.

(43) J. J. Collins, The holy Spirit's transforming activity in Gregory of Nyssa's sacramental theology, Diakonia, Bronx, New York, 1977, vol. 12. PP. 234—243.