

## 提題

## 教父における神秘

—神 (= 存在) の顕現・受肉のかたちをめぐる—

谷 隆一郎

## 序

「教父における神秘」という題を掲げたが、話を集約させるため、今回は思想的な事柄にはほとんど立ち入らず、「神秘 *μυστήριον*, *mysterium* とは、最も勝義において何なのか」について、些か考えてみたい。副題にある「神の顕現・受肉」とは、端的にはキリスト自身を意味するであろうから、提題の最終的に意図するところは、キリストの存在を、狭義の宗教なり神学の枠組を離れて、できるだけ素朴に、哲学すなわち愛智として問うということに存する。それは、使徒たち及び彼らに連なる人々の経験のいわば内側から、キリストを、そして同時に人間・自己を問うということでもある。なぜなら、キリストの受肉、復活という一見特殊な教義には、その信ないし信仰の成立の場に遡ってみるなら、人間の自然・本性に関する普遍的な把握が秘められているからである。

ただもとより、神秘への問の中心として「キリストとは誰であったか」を正面から問題にすることは、余りに重く困難な課題であるので、ここでは一つの哲学的な試論を示し、多少とも問題提起となればと思う。そこで、以下の発表においては、教父の潮流の全体を一応視野に入れ、その中心的部分を扱うつもりであるが、歴大な教父の原典のうち、今回は主にニュッサのグレゴリオスとアレクサンドリアのクレメンス、そしてアウグスティヌスを念頭に置き、その恐らくは同根源的な場面について話を進めることにしたい。

まず、あらかじめこの提題の論点を、便宜上三つに分けて簡単に挙げておこう。

(i)、その一つはいわゆる「魂の不死性」についてである。それは言うまでもなく、古代ギリシア以来の伝統にあって問題の中心にあったことであろう。が、教父たちは魂の不死性ということをも、肉体から切り離された純粹で無時間的な魂の不死性として主張することなく、むしろ魂と肉体の全体としての人間が不死性に、かつ存在 (= 神)

に与りゆくという、その生成ないし再形成の構造を問うことを、問題の中心に据えたと言えよう。(このことを、いま仮に、「教父における存在論的ダイナミズム」とでも呼んでおく。)

もとより、教父たちは古代ギリシア以来の伝統をも大巾に摂取しており、例えば教父哲学の礎の一人、アレクサンドリアのクレメンスの『ストローマテイス』一つ取ってみても、古代ギリシアとヘレニズム等の遺産についての博識には驚くべきものがある。しかし当然のことながら、教父たちはあくまで旧・新約聖書の伝統の光の中で、またそれを最後の規範として、古代ギリシアの伝統、そしてストア派や新プラトン主義などを摂取し、それらを新しい、より動的な構造のうちに生かし直したのであって、逆ではなかった。そしてそこには、人間把握、存在把握の或る種の位相転換ないし質的な変容が存したと考えられるのである。

(ii)、第二に、魂と肉体の全体が不死性に与りゆくという生成の構造が主題化してくるならば、そのことは、肉体なり身体の、或いはむしろ身体性、時間性の把握の微妙な転換を迫るものであろう。この意味では、肉体とは魂と切り離された独立の実体ではなく、また悪の原理でもなく、誤解を恐れずに言えば、神を受容し、神に与ることへと開かれた人間的魂・精神の可変性、可能性そのものを何らか担うものだと言わねばなるまい。ともあれ、「神の言・ロゴスが肉体となって、われわれのうちに宿った」(ヨハネ 1, 14) という周知の言葉は、肉体、人間というもの自身の把握をめぐって、今もなお根本的な謎を投げかけているのである。

(iii)、第三に、上のような生成ないし再形成の構造にあって、最も基本的には、諸々の客体的存在は或る意味で浮動化し、「在り、かつ在らぬもの」たる人間が何らか存在(=神の名)に与るものとなりゆくことの機微が問われ、さまざまな問題がそこに収斂してくるであろう。それは、単に過去のことならぬものとしての、今、ここなる創造の問題である。が、われわれが神すなわち存在を宿し、神に与りゆくことの成立根拠は、恐らくは、われわれのうちに、われわれのものとして働くとともに、われわれに先んじて成り立っていなければなるまい。とすれば、キリストの存在は——その内実を差しあたり、神の自己否定と自己贈与と呼んでおくとして——、われわれが神に真実与りゆくというその再形成のうちに、そのことの可能根拠として普遍的に見出されねばならない、と予想されるのである。(なお第四に、今回はほんの僅か言及するだけに留めざるをえないのだが、「人間=神の似像」とは、決して個人の内面に

閉ざされたものとしてではなく、「全一的なエクレスシア・教会」＝「神的なる共同体的交わり」というかたちにおいてはじめて、この時間的歴史的世界に何らか具体化し顕現してくるほかないであろう。）

## I 存在論的ダイナミズム

さて、「我は在りて在るところの者」と自らを啓示した神（出エジプト 3, 14）は、教父の伝統にあって、その何たるかという実体 *οὐσία* としてはわれわれに決して知られえないのだが、万物を貫くその現存の働き *ἐνέργεια* を通して、何らか間接的に知られ、指し示されるとされる（Clemens Alex., Str., II, II, 5, 4; Gregorius Nyss., In Canticum, pp. 36-37, Leiden, etc.）。従って、パウロの言にあるごとく、「神の見えざる神性はすべての被造物を通して明らかに見られる」（ローマ 1, 20）ということになるであろう。とはいえ、われわれがさまざまな恣意的願望なり欲求なりに捉われ、多かれ少なかれ自己自身に執着している際には、恐らく、いかなるものも、他者も、透明に神・神性を指し示すものとしては現れず、かえってそこには神性を有限なかたちに閉じこめる悪しき転倒があると言うべきであろう。そのようないわば欲望の空間にあっては、一見多くの客観的学的知識が獲得されようとも、それらは結局のところ、「人はみずから知っていると思うなら、知るべきほどのことをも知らぬ」（I コリント 8, 2）という使徒の言葉の前に力を失ってしまうほかない。

では一体何が、神（＝存在）の現前・受肉したかたちたる神秘の名に、勝義において値するであろうか。この間に対して、一方では確かに、神の独り子の受肉、イエス・キリストの存在こそ神秘の名の指し示すところだとせねばなるまい。神の顕現のかたちは、神でありかつ人間である神人キリストにおいてこそ、最もよく現前していると言いうるからである。しかし注目すべきは、そのことが本来、使徒たち及び彼らに連なる人々における信 *πίστις*, *fides* の成立と、つねに同時的に語られるべきだということである。すなわち、伝統的な「神化」*θεώσις* の定式としては、東方教父もアウグスティヌスも一致して強調するごとく、「神のロゴスが受肉したのは、われわれ人間が神の子となり、不死性に与るためである」というように、神から人へ、人から神へという二つの方向が語られよう。だがもとより、「神が人間として顕現・受肉し、他方、人間が神に分け与る」という二つのことを、何か両方とも自己の外に対象化して眺めうるような第三の地点に、実際のところわれわれは立つことができない。

この点、客観的学問なるものは、何か不可避的に一つ条件をゆめるて、一般者の何らに対象化された空間を造らざるをえないとも言えよう。

ともあれ、最も原初的な場に立ち帰っていえば恐らく、使徒たちにおける信仰のかたち・把握の成立以前に、キリストの受肉、復活という客体的事実が存したわけではなくて、むしろ、「受肉、復活ということ」すなわち「神の顕現のかたち」とは、使徒なら使徒における「信ないし信仰という魂のかたち」の成立とともに、しかもまた「信というかたち」のうちで、その成立根拠として指し示され、志向されるものであったのではあるまいか。そしてこの「信という志向のかたち」が成立し、人を根底から突き動かしてゆくところ、それは時と場所を超えて何か同一の構造を有し、いわば不連続の連続であるかのように、或る「見えざる神的交わり・エクレスシア」を形成してゆくべきものであろう。(ちなみに、古語において「かたち・形」の、カタは型であり、チは方向を示すという。)

それゆえ、受肉、復活についての信というかたちは、必ずしも何か特殊な宗教の、特殊な教義であったのではなく、人間の本性なら本性についての一つの決定的な把握であったのである。この意味では、通俗的な意味でキリスト教と哲学との対立と看做されるものは、人間本性についての二つの把握なのであって、それらは畢竟、ただ一つの探究の中で吟味に晒されねばならないであろう。何らかの二重真理説的な態度は、それが多分に学的客観性の装いをまとおうとも、教父たちの取るところではなかったからである。

そこでさらに、広義の「信というかたち」の成立の機微を問うてゆくことにしよう。「魂・精神のうちに新たに到来した善きかたち、善き志向」においてこそ、「神の現存する働きを勝義に宿した姿」(＝神秘)が存すると考えられるからである、こうした信とは、超越的な神の働きに何らか触れることによって、今度は自らが自己を超え出てゆき、神をどこまでも志向し愛しゆく姿であった。従ってここに特徴的なことはまず、信という自己超出的なかたちの成立にあって、その成立の根拠たる神は、同時にまた、魂・精神の志向するいわば超越的な対象であり目的でもあるということ、すなわち神は「根拠＝目的」なる何ものかとして語られうるということである。しかも、魂の、そして信の志向し愛する神は、信というかたちそれ自身として、その限定された仕方においてではあれ、何らか顕現し受肉しているのだ。たとえば、東方教父の一方の代表者ニッサのグレゴリオスは、「自己をどこまでも超え出てゆく魂・精神の

志向的なかたち」を、あえて古代ギリシア以来の中心概念たるアレテーの名で呼び、またとりわけパウロの言に依拠して（フィリピ3, 13）、エペクタシスという言葉で表わしている。

だが、このエペクタシスの現出にあって注意しておくべきは、魂・自己は固定した形相を有する実体としては捉えられず、また諸々の客体的存在物もいわば一度びなみされ、エペクタシスという自己超越のかたちにすべてが収斂してくるということである。このように、固定した主体も客体的なもの、世界も、その存立を崩され無化されるかのような場において、超越的なもの・無限なるものに徹底して開かれゆくエペクタシスが顕現してくるとき、その動的なかたちこそ或る意味で「人間・自己の成立」だと考えられよう。とはいえ、エペクタシスとは決して端的に無世界的なものでも、個的な魂の内面に閉ざされたものでもなかった。なぜなら、生の具体的な局面、人とのかさまざまな関わりにおいて、真に善なるものへとその都度自己を開き、そのようにして自らの恣意的な欲求と志向が否定され捧げられゆくことが、かえって人間・自己の成立に構成的に関わってくると考えられるからである。

ちなみに、そうしたエペクタシスの成立は、信が愛を通して、愛として働き出したかたちだとも言えようが（cf. ガラテア 5, 6）、それこそは原初の確実性を担うものであり、それゆえにまた、その名に値する愛智（＝哲学）の端初として捉えられてきた。この点、たとえばアレクサンドリアのクレメンスやアウグスティヌスの強調するところでもある（Clemens Alex., Str., II, II, 9, 2; VIII, III, 6-7. etc.）。ともあれ、より善きものへと絶えず自己を超え出てゆくという「魂・精神の志向的かたち（エペクタシス）」は、神がこの有限な可変的世界に顕現・受肉してくるほとんど唯一の形式であり、さらにはまた、すべてが生成消滅するかに見えるこの時間的世界において、われわれが真に「存在に与ること」、「神を受容し宿すこと、不死性に与ること」、そしてつまりは真に「人間・自己であること」の唯一のかたちでもあろう。ニュッサのグレゴリオスにおけるエペクタシス論を、仮に存在論的ダイナミズムと呼ぶゆえである。

## Ⅱ 身体性・時間性の復権 受肉の論理

次に第二の論点に入る。それはいわば、「肉体ないし身体の復権」ということであり、より正確には、魂・精神が信という自己超越のかたちを宿し、不死性に与ってゆ

くという際の「否定の契機」ということである。

ところで、いわゆる「魂と肉体」の二元論的な枠組にあっては、「魂・精神は神的なもの、肉体は悪なるもの」といった把握が暗黙の前提となっているであろう。そのことはまた、形を代えて近代の自然科学と哲学の根もとにも潜んでいると考えられる。しかし、人間が自らのうちに神的な魂を、何か完成された不動の形相のごとくに所有していると看做すことは、必ずしも人間の尊厳を言い当てるものではなく、かえって、天使のような位置に人間を据えることによって生身の人間から遊離し、結果として人間を貶めることになりかねない。なぜなら純粋な魂とはもはや人間ではなく、従って、そのような純粋で不死なる魂をわれわれがすでに持っているのであれば、その主張は人間から、いかなる形成や教育、すなわちパイディアの可能性をも奪ってしまうことになるからである。それゆえ、教父たちは、「魂＝神的なるもの、肉体＝悪なるもの」といった極端な二元論的把握を標榜するグノーシス主義やマニ教等々の傲りに対して徹底した論陣を張り、身体性、肉體性の意味を取り戻して、身体的存在たる人間の弱さと尊さを守り抜こうとしたのだ。というのも、肉体は、あるいはむしろ人間の有限で可変的な身体的魂は、その弱さと謙りのうちに、神の言葉・ロゴスを受肉させうるものたるものが啓示されたからである。

言い換えれば、人間的魂は、現にあるわれわれにとってははじめから不死なるものとして完成されているのではない。魂・精神が神を受容し、不死性に与りゆくということは、精神それ自身の自由な働きを通してなのであり、そこに否定を介した生成の構造が介在しているのだ。つまり、魂・精神はわれわれにとって、不変の実体として措定されえず、むしろ生成の動的なかたち・構造こそが、魂・精神の何たるか(＝本質)を定めてくると考えられよう。もし、魂がわれわれのうちで、はじめから完成されたもの、不死なるものとしてあるのならば、それは一つの限定されたもの、天使的アイデア的なものでこそあれ、それ以上でも以下でもなく、それゆえ、端的に神を受容する可能性からは締め出されたものとなるからである。かくして、魂・人間が不死性に、そして神に与りゆくその生成の構造について問い進められねばならないが、その中心的位相には、意志と自由、プロアイレシス(自由なる択び)の問題が不可避的に関わってくるのである。

さて、たとえばニュッサのグレゴリオスにあって、アレテーとは「人間的本性の全き姿」を意味するものであったが、その内実としては、「より善きものを絶えず意志

し志向すること」、つまりより善き方への絶えざる自己超越として捉えられていた (De Vita Moysis, I, 10)。しかし、それは超越的な善へと一挙に没入することであったのではなく、われわれの具体的な生活、人との関わりのある場において、自由な択びを通してその都度、より善きものへと超え出てゆくことであるほかはない。従ってそこにおいては、有限な諸々の対象、諸々の一応は善きもの (目的) への欲求や執着がその都度否定され、より善きものへと突破され開かれゆくといった否定の契機が、何らか不可避的に介在しているのだ。つまり、アレテーの内実を為すエペクタシスの、「より善きものへの絶えざる自己超越」という表現は、比較級と否定を本質的に含んでいるのだが、それゆえにこそ、アレテーやエペクタシスは単に無世界的なものではありえず、あくまでこの有限な世界に受肉してくると考えられるのである。

それゆえ逆に、われわれの意志や欲求が、人生のさまざまな局面における有限な善きもの・対象に執着し、それら限定された善きもの (= 欲求の目的) との関係に閉じられてしまうならば、「より善きものへの絶えざる自己超越」は止んでしまう。そしてそこにはさまざまな欲望に分散した「かたちなきかたち」があるばかりであろう。つまり、人間とは名ばかりであって、或る意味では限りなく非存在に近い何ものかがあるにしか過ぎないと言わなければならない。してみれば、エペクタシスの成立のためには、ものであれ人であれ、欲求や志向の有限な対象は、その都度徹底して否定されてゆかねばなるまい。だが、真に否定すべきは、そうした対象的な善きものである以上に、われわれの欲求や執着の方であり、畢竟また、欲求の対象を措定し、そのことを自ら肯定する自己執着の方なのである。

しかし、そのことには注意すべき問題が隠されている。すなわち、上のごとく自己への執着が否定されたとき、それに応じて、欲求なり志向の有限な対象たる諸々の善きものは、それ自身としては一度び否定されつつも、「より善きものへの絶えざる自己超越」というエペクタシスのかたちのうちに或る意味で浸透してくるのだ。その際、諸々の有限な対象・善きものは、エペクタシスを構成するいわば肉体、質料として再び甦ってくるのである。ここに、肉体なり身体の意味は、エペクタシス成立のうちに漲っている自己否定の契機と密接に関わっているのだが、それは次のような意味合いにおいてである。つまり、われわれが悪に晒され罪を犯すのは、むしろ具体的な生活の場、人との関わりにおいてである。が、同時にまた、アレテー (徳) が形成され、エペクタシスが発現してくるのも、具体的な人との関わりを通してであって、無時間

的天使的な領域においてではないのだ。自由の問題がそこに、事態の本質を為すものとして否応なく介在してくる、言うまでもない。「信という魂のかたち」、「より善きものを絶えず意志し志向すること」は、自然必然の結果としてではなく、自由なる択び・プロアイレシスに基くものであるからである。

ところで、「信とは神の言葉を聞くことから生ずる」(cf. ローマ10, 17) とされる限りでは、信ないし信仰の成立には、それに先んじて神の言葉・ロゴスの働きかけがある。しかし、それに同意するか否かは、あくまで人間の自由の働きに委ねられている。ただし、自由とか意志は、一つの根本的な択びを為す前と後とで、何か不変のものに留まっているのではなく、択びに応じて自らが或る変容を蒙るのだ。言い換えれば、ニュッサのグレゴリオスの言うごとく、「われわれは自分が欲し意志する方へと、善きかたち或いは悪きかたちを自己自身に刻み、自己を造っている」(De Vita Moysis, II, 3) のである。ここに確認しておくべきは、自由な択びが現出させる善きかたちとは、択ばれた個々の行為である以上に、善き択びを為す魂・精神それ自身であるということであろう。既述のごとく、神(超越的な善)は、あらゆる限定を超えた無限なるもの・絶対なるものであるがゆえに、それ自体としてはこの有限な世界に現出すべくもない。それゆえにこそ、神は、われわれにおいて「より善きものへの絶えざる自己超越」というかたちで、比較級と否定を孕んだ動的な仕方では現現すると語られたのである。しかも、その動的なかたちは、自由な択び・プロアイレシスを介して、否むしろ、自由な択びとして現われてくるのだ。従って、自由なる択び・プロアイレシスが、何らか悪への可能性に晒されつつも正しく働くとき、そうした「自由の正しい働き」こそ、神が何らか有限な仕方では宿りきたるかたちだと考えられよう。この点、アレクサンドリアのクレメンスも、「正しい魂こそ、神的な像、神のかたちであり、神に似たものである」と語っている(Clem., Alex., Str., VII, III, 16, 5)。

ただしかし、この意味での「正しい魂」とはわれわれにとって、自己否定を不可避的に伴う動的なかたちと言うべきものであった。なぜなら、正しい択び、正しい魂の成立とは、具体的な生の局面にあって、魂が悪きかたちを自らに刻む可能性がその都度、かつ不断に否定されてゆくという否定・浄化の契機を、何らか不可欠のものとしているからである。もとより、自己否定とはいえ、それは恐らく、すべてをなみずるかのような無限なる善性の働きに、素直に自らの全体を委ねることであり、透明な祈りにはかなるまい。それゆえ、絶えざる自己超越とか、より善きものへの無限の志



向・愛といったエペクタシスの姿は、その能動の極みの裡に、或る絶対の受動を宿しており、そこに人間的自由の謎・神秘が存していると考えられるのである。

ちなみに、こうした構造はアウグスティヌスのとくに『三位一体論』の探究においても、基本的には同根源的なものとして見出されるであろう。すなわち、そこでの探究が一つの収斂点に達する第十四巻にあって、神の似像 *imago Dei* とは、「精神が、それによって創られたそのものを、記憶し、知解し、愛するという三一性」に存するとされている (De Trinitate, XIV, XII, 15)。しかし、その内実を為すのは自らのうちなる対象的なものの徹底した否定であり、創造の根拠たる神の言・ロゴスへの還帰・転回、内なる超越であった。つまり、「精神が、それによって自らの創られた根拠を、記憶し知解し愛する」とは、実は、われわれが何らか対象的に措定するあらゆる限定された対象 (記憶、知、愛の諸々の有限な個別的对象) をことごとく突破し、さらには、そうした対象を措定しそれに執着するところの自己自身をも超え出てゆくことにほかなるまい。とすれば、それはより善きものへの絶えざる志向・超越としてのエペクタシスと酷似したものであることになるが、そうした動的な構造においては、不断の創造とも呼ぶべき事態が存しているのである。

### III 内なるキリストの発見

さて最後に、第三の論点について簡単に触れておきたい。それは、エペクタシス成立の可能根拠に関わってくる問題である。

人間的自由の働きには、有限性、可変性に不可避的に伴うものとして、善の実現につねに抵抗してくるもの、すなわち悪への可能性が潜んでいる。それはわれわれが自由であることに伴う構造的なものですらある。もとより、自由の完成は、端的に善へと確固たる仕方で秩序づけられているといった表現によって示されるとしても、そのような境位がそのままわれわれの現実だとは言いがたい。従って、自由なる扱ひ・プロアイシスの正しい働きが生起し、しかもそれが取りも直さず、善・神性の何らかの顕現・受肉であるためには、悪への傾きがその都度、そして絶えず否定され浄化されるという否定的媒介が不可欠であると考えられたのである。

だがしかし、そうした「部分的閉鎖的な悪への傾きの否定」、「より善きもの方への絶えざる志向」の発動は、結局のところ、われわれの自由ないし意志それ自身のうちに原因・根拠を求めえないであろう。それゆえ、善く意志すること、或いは自由の正

しい働きが何らか発動したとき、そのことの根底には、いわば欠如・無から諸々の存在を生み出す力がすでにして働き、かつ宿っているのではなからうか。とすれば、それは或る意味で、世界創造にも比すべき出来事である。すなわち、われわれ自身の内奥の「善く意志すること」の発動とは、有限なるものとしての悪しき対象に執着することを否定し突破することであったが、そのことはどれほど小さな、また人の目には隠されたものであろうと、恐らくはそれ自身に先んじて成立している絶対の自己否定・自己無化を、自らの成立根拠として指し示しているのだ。そのような根拠の現前に分け与ることがなければ、恐らく意志は決して善き意志として正しく働くことなく、従ってまた、魂・精神もいまだかたちなきものに留まると言うべきであろう。

ところで、キリストの受肉、死、復活という出来事のうちに、或いはむしろ、そのことの信のうちに告知され把握されたものは、いわば神の脱自、自己否定と自己贈与ということであった。だが、上に望見した意味合いからすれば、そうした神の自己否定と自己贈与という事態は、決してわれわれの外なる客体的なことに留まるのではなく、今、ここなるわれわれの魂・精神における意志と欲求との、ほんの小さな否定・浄化（＝善く意志すること）のうちにすら、その可能根拠として、絶えず新たに発見されなければならぬ。しかも、善く意志すること、そして自由な択び・行為の正しい発動は、魂・人間が神（＝我在りたる存在）に与ってゆくことですらあるとすれば、われわれは自己の根底に、自己の存在することに先んじて成立しているところの「神の自己否定と自己贈与」を発見し、そのように発見し出会うことによって、われわれ自身がこの有限で可変的な世界において、神（＝存在）の顕現・受肉の器とも場とも成りゆくのでなければならぬであろう。そのことはつまり、誤解を恐れずに言うなら、われわれのほんの小さな善き意志、正しい択びの根底にあっても、その可能根拠として普遍的にキリストの名が見出されるであろうということにほかならない。ともあれ、神秘への問いは、以上瞥見したごとく、魂・精神の内奥における最も単純な出来事の裡に何か不断の創造の業を認め、われわれすべてが、そのつねに現存する神的な働き・交わりへと与ってゆくことを促すものとなるのである。