

神の無限性と人間の主体性

—「出逢い」としてのエペクタシス論—

土 井 健 司

はじめに

ニュッサのグレゴリオスの思想がもつ魅力の一つは、静止を嫌い徹底した運動を強調する所にある。「不断の前進」,「無限の歩み」, また「エペクタシス」と言われるもので、主に『雅歌講話』,『モーセの生涯』といった晩年の作品において明示的に論じられている。ここでは便宜上一括してエペクタシス論としておく。このエペクタシス論については日本人を含めて多くの研究者によって論じられてきたが、ここでは近年提示された二人の研究者の学説を確認することからはじめたい。

テオ・コブッシュは『至福論』第六講話で議論される神認識論に関する論文において、エペクタシス論を含むグレゴリオスの神認識論を実践的なものと評価した¹⁾。コブッシュは、グレゴリオスがアリストテレス的理論理性にもとづいた「好奇心」に発する、生にとって「不要で余計な」形而上学に対して、人間的自己の内に住まう神を主題とする実践的形而上学を構想し、それを雅歌をもとに「エポプティア」と呼び、神に類似した自己の認識において神もまた認識されると考えていることを論じた。彼は「主体の形而上学の決定的な基本思想は、魂自身が神的なものの形而上学的認識において自ら変化する者、自らを変化させる者と考えられている点にある」と述べている²⁾。また「グレゴリオスによれば実践的神認識は、つまり魂の神への類似を通して生じる。しかしこの神への類似は、そこで順次神に類似した対象が考察される段階的登攀を通してではなく、徳の段階的登攀の内に成立する変化 (Umgestaltung)、つまり生全体の変化を通して実現する」とも書いている³⁾。最後にコブッシュは自己の主体的変化をもとに意志の自由を強調していた。

カラランボス・アポストロプーロス神の無限性と人間の自由意志を強調すること

でエペクタシス論を論じていた⁴⁾。彼は古典期のギリシア哲学に対して、グレゴリオスが、聖書ではなく、プロティノスの思想にもとづいて主体性を軸にその思想を展開していることを論じた。それは神論については神の無限性、無規定性であり、人間学的には目的の設定されない意志の自由な運動、欲望として認められるという。「というのも、わたしの判断では……このギリシア教父において目立たない仕方です四世紀後半に先鞭をつけられたことは、ギリシア的思考には決して捉えられない視点を提示している。その視点は「神的生命」の無限性、無規定性という新たな表象の地平において存在論的、人間学的文脈における理性の全支配権を打ち破る⁵⁾。またコブッシュとは異なって、神自身の自己超越も指摘される。「神の本質は持続的に自己自身を超越する⁶⁾。神の無限性を神の自己超越として動的に捉える。こうした神論から人間論が基礎付けられ、対象・目的に限定されない人間の意志や欲望がその本来の生として強調される。

これらの研究は従来の研究を踏まえ、共に人間の意志の自由、ならびに主体性 (Subjektivität) に軸足をおいてエペクタシス論解釈を展開する点で共通している。またアポストロプロスは加えて神的無限性も論じていた。そこで以下では、神的無限性と人間の主体性という点を軸に考察していきたい。

1 *μείζων* の用法と意味

われわれは考察のはじめにエペクタシスを表現する言葉の一つである *μείζων* (より大きな) という語の用法、意味を調べることにしたい。ただ今回は *μείζων* の他の変化形を含まず、また *ύψηλότερος* といった類義語も除いて、*μείζων* のみを調べる。従ってそれは網羅的ではないのだが、ここでの考察の土台としては十分と考える。

そこでこの *μείζων* を検索にかけてみると三十五箇所が見出された。まず神の三位一体について御父が御子よりも「より大きい」(*μείζων*) と述べる箇所が十三箇所ある⁷⁾。次に様々な仕方での *μείζων* を使う雑多なテキストが全体で十五箇所ある⁸⁾。残った七箇所が *μείζων* を使って徳における前進、ないしはエペクタシス論を扱うテキストとなる。『詩編の題名について』の一箇所 (*In inscript. Ps. GNO5, 43, 16*)、また『モーセの生涯』の二箇所 (*De vita Moysis, SC1, I, 56, 3; II, 164, 1*)、また『雅歌講話』の四箇所 (*In Cant. 5, GNO6, 158, 15; 195, 1; 246, 18; 355, 1*) である。ただ『雅歌講話』第六講話 (195, 1) は扱いが難しいのでここは除きたい。そこで残りの

六箇所について、以下 *μείζων* が含まれる一文を引用し、*μείζων* の訳の部分に傍点を打ち、全体の文脈について簡潔に説明しつつ考察を試みる。

『詩編の題名について』第一部第7章の冒頭に見られる *μείζων* は次のような一文の中にある⁹⁾。

それゆえ第三段階において頂上へのこうした登攀が生じ [た後]、再びそれを越える段階の思想を受け取る者は自身、自己より大きく (*μείζων*)、高いものとなり、第四段階で、いわばパウロのように第三天を通過し、以前に到達した高さよりも高いものとなった。

初期のものとして『詩編の題名について』では詩編の題名をもとに徳に向かった歩みが論じられ、五つの段階が挙げられ、議論が展開する。詩編全体を五段階に分けて至福に至る魂の前進を論じているが、五段階と限定している点で後期のエペクタシス論とは異なると言える。しかし前進の思想が見られる限り、またその *μείζων* の用法を見ると、これがわれわれの考察にとって重要なテキストの一つであることが分かる。この一文は第三段階に続く第四段階の冒頭部分に位置し、ここから第三段階で論じられていた神との一致という段階を「さらに越え出た」ものとして第四段階の議論が始まる。

『モーセの生涯』第一部56節では次のように書かれている。

あの見えざる暗闇に囲まれ、こうしたこと、およびこれに類したことが神の語り難い教えの内に教えられ、神秘的な様々な教えが加わることで自己より大きく (*μείζων*) となり、そのように再び暗闇から上昇した彼は同族の者どもの所に下降し、神顕現において彼に授与された驚嘆すべきものを彼らと共有し、律法を授与し、山で彼に示された範型に従って神殿と聖域とを民衆に制定した。

この一文はモーセの事蹟、歴史を叙述した第一部の中にある。ここでは暗闇における様々な教示を受けた神的な事柄におけるモーセの進歩、前進が述べられている。

同じく『モーセの生涯』第二部164節には次のように書かれている。

そこでモーセは認識においてより大きく (*μείζων*) になると、そのとき彼は暗闇において神を見たと言告白する。すなわちすべての認識と把握を越えたものが本性における神であると知ることである。というのも、モーセは暗闇の中に入り、そこで神を見たと言われている。神とは何者か。それは、その聖域自体において語り難いことを伝授されたダビデが語るように、「闇を自らを隠すものとした」

(詩編 18 編 12 節) ものである。

出エジプト記 20 章 21 節におけるモーセの「暗闇」(γνόφος) の経験を解釈した箇所、神に関する認識における (κατὰ τὴν γνώσιν) 前進が問題となっている。グレゴリオスは、「暗闇」とは神が「認識と把握を越えたもの」であることを意味すると解釈する。ここでも μείζων によって前進が問題となっている。

次に『雅歌講話』を見てみたい。まず第五講話 (GNO6, 158, 15-19) には次のように書かれている。

というも魂は超越者への参与を通していつも自己より大きく (μείζων) なり、増大しつつ止まることがない。他方、参与された善は等しく同様に止まり、さらに常に参与していく者によって常に同じ優越性の内にあることが見出されるのである。

神の本性が主題となっている箇所に位置付けられている。全体では神が善において無限 (ἀόριστος ἐν ἀγαθῷ) であるので、人間がどれほど神に参与しても、参与した分だけ神は超越することが述べられている。

また『雅歌講話』第八講話 (GNO6, 246, 13-247, 1) では以下のように書かれている。

しかし、心において美しい登攀を行い、力から力へと絶えず歩んだ偉大なダビデも神に向かって、「主よ、あなたは永遠に至高の者です」と叫びを挙げている。その声を通したこの叫びは次のことを意味しているとわたしは思う。「あなたに向かって走る者は、終わることのない時の永遠全体の中で、いつも自己より大きく (μείζων) 優れたものとなり、絶えず諸善への登攀を通して比例的に増大するが、他方あなた自身は永遠の内に止まり至高の者であり、同程度に高められた者どもの力よりもいつもいっそう高く、いっそう優れており、そのことによって上昇する者どもからいっそう地面に近いものと見えることはありえない方である。

第八講話の冒頭にあり、パウロを主題としつつエペクタシスを論じた古典的箇所 (locus classicus) の一つであるが、引用は詩編 144 編 5 節をもとにダビデが主題となってエペクタシス論が展開されている。

『雅歌講話』第十二講話 (GNO6, 354, 20-355, 2)

長い間荒野での愛知を通して雑音に囲まれずに生命を見張っているとき、彼は次々と自己より大きく (μείζων) なったのでした。

ここではモーセの様々な登攀（*τὰς ἀναβάσεις*）についてまとめて描写されている。引用にある「次々と」とは *πάλιν* を訳したものだが、これは以下で荒れ野での様々な前進について多様な描写がなされているからである。

以上の考察から次のことが分かる。モーセやダビデの場合を含めて「より大きい」（*μείζων*）が徳の生、前進の文脈で使われるとき、「自己より」（*ἑαυτοῦ*）という比較の対象（『モーセの生涯』第二部164節を除く）と「成る」（*γίνεται*）という動詞が認められる。さらに『雅歌講話』の三例ではいずれも「絶えず」（*ἀεί*）「いつも」（*πάντοτε*）「次々と」（*πάλιν*）という連続、持続を意味する言葉が添えられ、この前進が一時のものではなく絶えざるものであることを示している。*μείζων* という比較級が使われているわけではないが、「絶えず大きくなる者」（*ὁ ἀεί μέγας γινόμενος*）という表現も見られる（*In Cant.*12, 354）。この一句では「絶えず」が持続性を、そして *γινόμενος* という現在分詞は前後に区切られない生成、前進を表わす。これらを考慮すると、われわれは *μείζων* のグレゴリオス的な意味に至る。元来 *μείζων* は二つのものの比較において一方を「より大きい」とする。その限りでそれ自体それは動的性格をもっていない。単に二つのものの比較に過ぎないからである。しかしここに持続性を意味する「絶えず」が加わることで、新たに比較の持続性が表現される。つまり「絶えずより大きく」、さらにいっそう大きく生成していくことが表現され、*μείζων* という比較級に動的性格が加わる。エペクタシス論の文脈内に見られる *μείζων* など様々な比較表現は、「絶えず」がない場合これを補って、動的性格を有するものと解釈すべきであろう。以上の考察からわれわれは「エペクタシス」という思想を定式化して、「自己が絶えず自己よりも大きくなること」とまとめておきたい。

「自己が自己より大きくなる」ことにおいて、比較の対象となっているのは、自己と自己であり、決して自己と他者ではない。従ってそれは内的な事であって、外的な事ではない。実際『雅歌講話』第十二講話の中ではモーセについて雑音のない荒れ野での愛知、さらにダビデについて述べた『雅歌講話』第八講話では「心において」（*ἐν τῇ καρδίᾳ*）と述べられていた。こうした内面性に加えて、この生成は時間内の事である。以前に前進したことで一定の者になった自己から現在においてさらに超越することを意味する。従って永遠に向かう垂直的超越ではなく、人間の時間性を論じていた『伝道の書講話』第七講話に見られるように、永遠に対して、時間内の傾斜し

た水平的進行である¹⁰⁾。従ってエペクタシスとは、人生という時間内での内面的生の事である。さらにまたこの超越は自分が行うことであり（例えば『詩編の題名について』における *γίνεται αὐτός ἑαυτοῦ μείζων* の *αὐτός*）、主体の事である。しかもここでは自己と対比された主体、「何者かである」という属性的自己 (*ἑαυτοῦ*) と対比された主体である。以上 *μείζων* の考察から、エペクタシス論における外に対する内面性、永遠に対する時間性、属性に対する主体性の三つのポイントを導き出すことができる。このうち内面性、時間性については従来の研究によって十分に論じられているので省き、第三のポイント、主体性に焦点を絞って以下の考察を続けたい。

2 主体的自由と従順さ

前節で *μείζων* の考察において確認したように、グレゴリオスは人間の主体性をエペクタシス論において思念している。ただしこの主体性が自発性を意味するのか、また意味するとしてもどの程度か、こうしたことはここまでの議論では不明に止まる。これまでの議論の範囲内では、「主体」とは属性と対比された主体を意味するに止まる。

しかし主体についてその自発性、自由というものを積極的に強調する思想はグレゴリオスの様々な著作の中に認められる。『モーセの生涯』から一例を挙げる。

そしてわれわれは何らかの仕方で自分自身の父親である。われわれは意志して自己を生み出し、自らに固有な自由意志にもとづいて自分が意志することに向けて、男性的、ないしは女性的形相を徳、あるいは悪徳のロゴスによって刻んでいく。(*De Vita Moysis*, II, 3.)

人間の場合、自分が自分自身の親であるという指摘は、自分が何をするのか、何者であるのか、といった属性を主体的に形成していくことを意味する。同様の思想は次のようにも述べられている。

神的意志によって結び付けられた諸々の [人間の力を] 越えた何らかの必然から各人の人生の相違を理に適った仕方では [でき] ないであろう。そうした人生の相違に対して力をもっているのは、各人の自由な選択である。(*De Vita Moysis*, II, 74.)

グレゴリオスはこの一文でファラオの心がかたくなになったのは神の意志によるのではなく、実はファラオ自身の意志によることを述べる。人間は自分が主体となって

行為し、自分を形成する。こうした人間における意志の自由を強調した思想はオリゲネスに遡るとされる。しかしオリゲネスと異なって、グレゴリオスは人間の意志の自由を「神の似像」に基礎付けて議論する。

『教理大講話』第五章では、人間の本性の創造について次のように述べられている。

何かの必然の軌につながれて従属するものが王的本性の似像と呼ばれるだろうか。そこで万事にわたって神的なものに似せられたものは、本性において自己支配力と独立性とを有しているのは当然であった。こうして諸善への参与が徳の賞品なのである。(Oratio Catechetica, 5, PG45, 24 C-D)

「自己支配力と独立性」(τὸ ἀντοκρατέες καὶ ἀδέσποτον)とは別に、少し前では「独立性と自己決定力における恵み」(τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ ἀτεξούσιον χάριτος)とも言われていた。ここで人間の自由は、自分の力で自己を形成することである。

このようにグレゴリオスは主体の自由を述べるが、しかし同時に『モーセの生涯』の中でエペクタシスを論ずる箇所ではグレゴリオスは「従順」について述べていた。

そこでモーセは神を見ることを望んで、今や如何にして神を見ることができるのかを学ぶ。どこに導かれようとも神に従うこと、これこそ神を見ることである。(De Vita Moysis, II, 252.)

「どこに導かれようとも神に従うこと」は神への従順を述べ、主体的自由とは正反対のものに見える。しかも、ここで「神を見る」と述べられていることがエペクタシスなのである。この「従順」の故に、『モーセの生涯』の最後でグレゴリオスはモーセについて「神の友」よりも「神の家僕」(ἡ τοῦ θεοῦ οἰκέτης)ということを強調する¹¹⁾。また同様の言明は『雅歌講話』にも認められる(In Cant. or. 12, 356, 14-16)。

神の顔の観想は、後ろから御言葉に従うことによって成し遂げられる、神に向かった止まることのない歩みである。

それでは、エペクタシスとは従順を意味し、主体的自由とは相反することなのか。

既に考察したように、μείζων ἐαυτοῦとは「自己よりも大きく」なることである。それは形成された「自己からの」超越である。それは自己を形成する自由に対して、形成された自己からの自由と考えられる。エペクタシスが「絶えず自己よりも大きくなる」ことであれば、そのμείζωνにはこうした自己からの自由という視点が含

まれている。そして「どこに導かれようとも従う」とはこの自己からの自由の裏面、または表面のことと理解できるのではないか。「どこに導かれようとも神に従うこと」、このことにおいては、まず「導かれる」(καθηγήται) という受動性が強調されている。神の導きによるこの受動において自己超克が引き起こされる。それは *μείζων έαυτού* における *έαυτού* の超克である。それまでの自己、「何者かである自己」からの超越である。この超越が「従う」(άκολουθείν) と能動態で言われるのであり、それは単なる受動的従順ではなく、自己による自己からの超越を述べたものと解釈できる¹²⁾。

3 人格的呼応性としてのエベクタシス

冒頭に紹介したコブッシュもアポストロプーロスも、主体性を強調する余り、グレゴリオスの思想に見られるこの「神に従う」ことを見逃している。コブッシュが理論的神認識に対して実践的神認識を主張したことは評価すべきだが、意志的主体性を論じつつも彼が「神に従う」ことを論じていないことは批判されるべきである。またアポストロプーロスは神の主体的無限性を論じ、そのような神を求める人間の際限なき「欲望」を論じるが、その欲望についてもっばら人間の側の自発性から議論が進み、引き寄せる神に「従う」ことは論じられていない。主体的自由を主張するのであれば、『モーセの生涯』や『雅歌講話』における「神に導かれ」、「神に従う」という思想をどのように解釈するのかを提示しなければならない。

「絶えずより大きくなる」において、この比較級は、何者かであることよりも何者かに「成る」という持続的生成を強調した。そのようにグレゴリオスはモーセについて、彼が様々なものに成っていったことを順番に羅列していた¹³⁾。恐らく有徳の生を主題とした著述の対象としてモーセが選ばれ、その生涯が書かれたのは、他ならないモーセがエジプト脱出を経てシナイ山に到り、カナンへと向かう大きな旅をした人物であったからと思われる。

その持続的生成の主体である自己は神に「導かれる」(καθηγήται) のであり、その導きに自ら「従う」(άκολουθείν) と言われた。この能動と受動の融合の中にわれわれは呼応性という意味で人格的關係を認めることができる。

『雅歌講話』には次のように述べる箇所がある (*In Cant. or.* 12, 353, 13-15)。

というのも「わたしの恋しい人は立ち去りました」と述べられている。ただそ

の「恋しい人」は彼に従う魂を置き去りにせず、自身へと惹きつけつつ〔立ち去ったのである〕。

神は魂を「惹きつける」(ἐφελκόμενος)。こうした「惹きつけ」、また「導く」という行為は、例えば美なる物体が人の心を惹きつけるようにではなく、誰かが「惹きつける」という意味で人格的である。実際これらの動詞の主語は、それぞれ ἐφελκόμενος の場合は「恋しい人」(Ἀδελφιδός) と、また καθηγῆται の行為者は「神」(τον θεόν) と述べられていた。これらの言語表現が単なる比喩に止まるものでないならば、ここで何らかの人格的關係が考えられていると解釈すべきである。

モーセの願望であった「神の顔を見る」ことが否定されるのは、この文脈で「神の顔」が神を「何かのもの」として対象的に捉えられたものを意味するからであった。そもそも神についてその本質認識が成立しないとグレゴリオスが考えていることは、すでにコブッシュも詳細に論じていた¹⁴⁾。『モーセの生涯』では同方向ではなく、対面することで神とは反対方向を向くからという理由で否定される。またそこで神の顔を見るものは死ぬという聖書の思想について説明されている。「神の顔」を見ることは「神」として自分が考えたものに執着することにすぎない。それ故、神の顔を見ることは死を引き起こすという(第二部 234 節)。従ってグレゴリオスにとって「顔」は神を見ることではなく、むしろそれを阻害し、思惟されたもの(=偶像)に閉じこもらせるのである。

同様のことは「生命」という視点からも述べられている。

というのも、真実在は真実の生命である。これは認識の中に入って来られない。そこで生命を造る本性が認識を超えているのであれば、把握されたものはまったく生命ではない。生命ではないものが、生命のある本性を生じさせることはできない。かくしてモーセにとって望まれたこと〔=神の顔を見たいという願望〕は、願望が満たされないままであることによって満たされるのである。(De Vita Moysis, II, 235)

神は生命そのものであるので、認識対象にはならない。ここで使われる ἀνεφικτον (入って来られない) と ὑπερβαίνει (超えている) は共に「生命」が対象認識とは異なる次元に属していることを言う。こうした異次元性は、対象化される事物とは異なる次元を指示し、すなわち生命の対象化不可能性を指示している。ここから「神の顔を見る」ことが否定される。見たと思ひ込んだものは真の神ではないからである。

そこで「顔」ではなく、背中に従っていくことが、自分の考えたものに閉じこもらずにそれを越え出ることとして主張される。

……まさにそのとき、その方は立ち去り、そして魂は外に出ていき、以前いたものの中に止まることなく、先へと先導するロゴスに従って行く。(In Cant. or. 12, 356, 19-357, 2)

「まさにそのとき」とは、雅歌五章六節「戸を開いたときには、恋しい人は去った後でした」をもとに、神がこちらにやって来たと思われたときに、ということである。しかし神は立ち去り、反対に魂が外に出る。こうした超越が、人格的な神との交わりとして成立する。この超越は神である他者との交わりとして他者主導であって、自己のみによっては成就されない。他者は自己のうちに取り込まれない。むしろ自己が他者に向かって自己を越え出ねばならない。神である他者に導かれて自己が自己を超越する。自己は神である他者に向かって自らを開く。しかし一度開いても開いたまま「である」ことに安住できない。絶えず生成して行かなければならない。人間は時間的存在(διάστημα)であり、安住すること自体が存在論的に不可能だからである¹⁵⁾。「である」(ἔστιν)ことは直ちに「であった」(ἦν)に移り行く。これは存在論的事実であると同時に、倫理的・宗教的要請の基礎でもある。そしてエペクタシスにおいてこの超越、変化は単独で行われるのではなかった。神に「導かれ」(受動)、自ら「従う」(能動)という呼応性、共同性、人格的関係性がエペクタシスを成り立たせるのである。その意味で人間の主体性とはこの関係、呼応の中で生起する主体性なのである。

4 「出逢い」としてのエペクタシス

『雅歌講話』第五講話における雅歌二章13節後半の「恋人よ、美しい人よ、さあ、立って出ておいで」に対する解釈(GNO6, 157, 5-159, 18)の中で、グレゴリオスは神の無限を論じ、そこから人間の神に向かった歩みが限定されざるものになることを論じている。その特徴は人間がどれ程前進しようとも、同程度に神は人間から離れるという点にある。これについてアポストロプーロスは神の自己超越性を論じていた。しかしこの解釈に無理があるのは、グレゴリオス自身しばしば神の不動性、同一性を論じるからである¹⁶⁾。この第五講話でも「常に同一である」(ἀεί ὡσαύτως ἔχουσα)と述べられていた(158, 9)。神が「同一」であるなら、進むことで神に近くなるの

ではないか。なぜ、そうならないのか。その答が神の無限性であった。しかし限られないものが常に同一であるということは理解しにくい。この答が否定辞を伴った単なる詭弁でないなら、この無限論を理解する方途は何か。

ここでグレゴリオスの議論は次のような順序で進んでいた。まず、解釈される雅歌のテキストが提示され、続いて、神的本性の無限性が論じられる。ここでは神的本性についてそれが「何か」として規定されず、(悪が善を限るように)対立してそれを限るものは存在しないこと、それゆえ神に向かった歩みにおいて、魂が進んだだけ神は遠ざかることが述べられる。そして、この神的無限性の思想が雅歌のテキストへ適用される。こうして雅歌のテキストの解釈として、絶えざる前進が結びとして述べられる。こうした議論の流れの中で、われわれは神的無限性の思想が雅歌のテキストへ適用された箇所で見出せる言葉に注目したい。

次に〔御言葉は〕、進める限り諸々の美に与った花嫁 [=魂] を、あたかもまた美に与っていないかのように再びはじめから超越的美の参与へと惹きつける。

こうして絶えず現前するものへの前進に応じてさらに彼女の願望は増大していき、常に超越性において見出される諸善の豊穡さのためにはじめてその登攀を始めるように思えるのである。(In Cant. or. 5, 159, 4-11 [傍点筆者])

ここでは神に向かった歩みについて、どこまで進もうともいつも「はじめから」(ἐξ ὑπαρχῆς)、「はじめて」(πρώτως)と語られている。この「新しさ」「新鮮さ」は、神的無限性の理論を基礎としていない。むしろ神の無限に対する魂の側の経験が基礎になって述べられている。そしてこの魂の経験としての神の無限性が神の人格性を現わし、またこの人格性が神的無限性の理論を基礎付けていると考えられる。なぜなら、人格的關係における絶えざる新鮮さは、既得化、既知化しないので、限りがないからである。つまり、関係において開示される「他者」としての神の絶えざる新しさとしての無限である。また魂が進むと同程度に神が離れるとは、決して既得化、既知化しない関係の絶えざる新鮮さをもとに語ることができる。神と魂との呼応的人格關係におけるこうした「新鮮さ」をわれわれは「出逢い」と名付けたい。「出逢い」は未知のものとの関係として、人格的關係について「今」における他者の新鮮さを意味するからである。神の無限性、エペクタシスにおける関係の「新しさ」は神の動的な自己超越ではなく、むしろ人格的「出逢い」の無限である。神の無限性とは神との出逢いの絶えざる新しさとしての無限性と解釈できる。

む す び

われわれはまず *μείζων* の考察を通して、エベクタシスとは「自己が絶えず自己よりも大きくなる」とまとめた。さらにその後の考察からこの定式は、神に導かれ、従う主体が、神との関係の場において絶えず自己を乗り越えることを意味することが分かった。この自己超越が神との呼応関係において生起するのであり、さらに自己超越としてのエベクタシスを理解するための基礎は、神との新鮮な人格的關係、出逢いであることになる。

神である他者との関係は、時間の中で直ちに過去になってしまうので、絶えず豊かな神に向けて新しく自己を超越しなければならない。この絶えざる新鮮さの経験は、神と人間との未来に向かった現在における、決して過去にならない出逢いである。神の無限性はこの関係の無限性において思惟されている。つまり神との無際限の新たな出逢いにおいて経験される「汝」としての神の無限性である。エベクタシス論には様々な局面が認められるが、その根本を形成しているのは、主体同士の「出逢い」と言うべき「我-汝」経験であると言えよう。

注

- 1) Theo Kobusch, *Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa*, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes* (The eighth international colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, 14-18 September 1998), ed. H. R. Drobner/ A. Viciano, Leiden et al. ; Brill, 2000, 467-485.
- 2) Kobusch, *Metaphysik als Lebensform*, 482.
- 3) Kobusch, *Metaphysik als Lebensform*, 483.
- 4) Ch. Apostolopoulos, AORISTON. Anmerkungen zur Vorstellung vom Unbestimmten – Unendlichen der 'göttlichen Natur' bei Gregor von Nyssa, in: *Studia Patristica*, p. 3-11.
- 5) Apostolopoulos, AORISTON, 4.
- 6) Apostolopoulos, AORISTON, 4f.
- 7) *Adversus Arium et Sabellium de patre et filio*, GNO3, 1, 76, 20; 81, 31, *Contra Eunomium*, 3, 10, GNO1, 35, 4; 11, *De deitate filii et spiritus sancti*, PG46, 557, 26; 561, 16; 561, 28; 561, 31; 561, 34; 561, 41; 561, 51; 564, 30; 572, 51.
- 8) *In Ecclesiasten* (homiliae 7), GNO5, p. 405, 1; *De vita Moysis*, SC1, I 23, 7; *In sanctum Ephraim*, PG46, 828, 47; *De virginitate*, SC119, 1, 1, 20; *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, GNO3, 1, 123, 3; In illud: *Quatenus uni ex his fecistis mihi*

fecistis, GNO9, 114, 1; *De tridui inter mortem et resurrectionem*, GNO9, 283, 19; 284, 13; *Contra Eunomium*, GNO2, 1, 70, 15; *De virginitate*, 6, 1, 3; 23, 2, 36; *De sancto Theodoro*, PG46, 744, 43; *Encomium in XL martyres*, PG46, 768, 47; 785, 32; *De opificio hominis*, PG46, 128, 2.

- 9) 紙幅制限のため、ギリシア語原文の引用はすべて割愛する。
- 10) 拙著『神認識とエペクタシス』, 創文社, 1997年, 266頁を参照。
- 11) *De Vita Moysis*, II, 315; 拙著『神認識とエペクタシス』331頁を参照。
- 12) ここではグレゴリオスの「共働主義」の考え方が反映されている。神の働きと人間の自由な働きとが対立するとは考えられていない。E. Mühlenberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*, ZNW68(1977), 93-122.
- 13) *In Cant. or.* 12, 354f; *De Vita Moysis*, II, 315f.
- 14) Kobusch, *Metaphysik als Lebensform*, 467-471. 拙著『神認識とエペクタシス』278頁以下も参照。
- 15) 拙著『神認識とエペクタシス』262-266頁を参照。
- 16) 例えば, CE II, GNO1, 230を参照。