

ニュッサのグレゴリオスの「鏡に おける神認識」の存否

土井健司

序

ニュッサのグレゴリオスにおける神認識の問題を研究しようとする際に、いわゆる「鏡における神認識」に触れずにおくことはできない。実際この神認識については、J. Daniélou や E. Ivanka をはじめ実に多くの研究者が取扱っている。そして一九五〇年代迄の研究で、その大体の所は明かにされた観がある。従って一九七三年にグレゴリオスの神認識の問題についてモノグラフを著わした Maria-Barbara von Stritzky は、この神認識に触れる際に、様々な文献を挙げた後で次のように述べている。

「それ故、「この神認識の」全体を再び論及することは不要である。」

確かに研究文献の数は多く、この神認識がどのようなものであるのか、については大体明かになっている。しかし他方その細部に相違点が見出され、各研究の間に不一致があるのも事実で

「鏡における神認識」の存否

ある。一例を挙げてみよう。この神認識において何を見るのか、ということについて二つの異なった意見がある。一つは神の諸属性を見るところという意見であり、他は神の存在——ただし単なるエクジステンティアではなく、神の臨在——を見るところの意見である。この二つの意見は、この神認識と「暗闇」の中の神認識との関係を考える際に決定的に分かれる。前者は、それを「暗闇」の中の神認識よりも一段低いものとして捉え、後者はそれを「暗闇」の中の神認識と同じであり、ただ観点が異なっているだけであるとす。このように細部とはいっても、かなり重要な点において相違が認められる。それ故、今日この問題を再び取りあげることとは必要だとは言いが切れない。そこで我々は以下の論述を通して、次のような問題を考えてみたい。そもそも「鏡における神認識」は、グレゴリオスのテキストの中に見出されるのだろうか。

1

我々は、Daniélou の言葉から始めよう。彼はあるところで、グレゴリオスの「鏡」について次のように述べている。

「鏡の特性は、それ自身では何物でもなく、向かっている対象へと自分の形を改めることである。かくしてその鏡は自己の中に神的類似、ギリシヤ語のエイコーンを所有しているのではない。それは、神的類似を自己の中に受け取るのに適し

ているのである。それ故、魂は自然本性において神に似て
 いるのではなく、神に向かうときに神に似たものとなる。従っ
 て魂が神を知るといふのは、それを通して魂が神へと向かう
 恵みの働きのなのである。魂のこの回心は神認識の条件であり、
 それは魂の神への回心であって、自己への回心ではないので
 ある。」⁽⁶⁾

この Danielou の言葉の中には、「鏡における神認識」につい
 ての基本的な点がいくつか挙がっている。魂が鏡であるといふ
 ことから次のことが述べられている。

- 1、魂は自然本性において神に似ていては、神に向か
 うときに神に似たものとなる(自由の問題)。
- 2、神に似るといふことは、「恵み」に基づくことである。
- 3、神に向かうのであって、自己に向かうのではない。

Danielou にとって問題であるのは次のことである。自己は「神
 の像」であり自己のなかに神がいるのであるから、自己へと戻
 ることによって神を知ることができ、そこで自己の魂を浄化
 しなければならぬ。これらがグレゴリオスの神秘神学の本質
 的なことであるとすれば、この思想のどこまでがプラトニズム
 に属するか、ということである。そこで、特にプロティノスの
 テキストとグレゴリオスのテキストとの類似が、「清らかさ」や
 「汚れ」ということを巡ってたゞられる。しかし Dan, I, 6, 5. と
 De Virg, 372 A-B. との比較により、決定的な相違点が確認さ

れる。それは、「清らかさ」について「誰」がそれを行なうの
 か、という点である。プロティノスにおいては、それは魂の行
 為とされている。しかしグレゴリオスにおいては、はっきりと
 「我々の行為ではない」と否定されている。従ってグレゴリオ
 スにおいては、プラトニ的な「浄化」や「神への類似」は「恵
 み」に基づくのであって、単に自己の自然本性に戻るだけでは
 ない。そして、この恵みという点を強調するために、Danielou
 は「鏡」に注目する。鏡はそれ自身では何物でもなく、形を他
 から与えられなければならない。Danielou はこの「鏡」とい
 うイメージがグレゴリオス独自のものであり、脱—プラトニズ
 ムの表現であると主張するのである。⁽⁶⁾そして Danielou は更に、
 この神認識における力動性や聖霊の現存について述べ、「鏡に
 おける神認識」が神の臨在の認識であり、「暗闇における神認
 識」と同一であるとして論述を「靈的感觉」へと移すのである。

2

上述の Danielou の見解は、非常に基本的なものである。我
 々はこの点に疑問をもつ。

1、はたして「鏡」といふことで、「恵み」という観点が本当
 に語られているのだろうか。

2、また「鏡」と「認識の力動性」は両立するのだろうか。鏡
 像は静的なものではないのだろうか。

先ず鏡像の力動性について考えてみよう。「鏡における神認識」の力動性については、多くの研究者が述べているところである。古くは W. Viller/K. Rahner (1936) から、新しくは I. Eschiano-Alberca (1974) や M. Canévet (1984) 等もこれに触れている。少なくとも神認識について、その力動性に反対する見解は今日では誰も支持しないであろう。またその理由は、多少の相違はあるにしても主に「神への愛」や「生」に求められる。⁽⁷⁾つまり、神が捉えきれない方であり、魂はそうした神を認識しつつ、慕い求めて生きていくからである。このような考え方は、一般にグレゴリオス的であることは間違いない。たとえば『雅歌について』の中で、我々はしばしばそうした考えに出会う。また次のようなグレゴリオスの言葉も我々は持っている。

「そして認識は愛となる。なぜなら知られたものは、本性的に美しいからである。」⁽⁸⁾

しかしこの神認識における力動性は、「鏡」ということで語られるのだろうか。鏡像の進歩、発展ということは、どうしても理解し難い。たとえは次のようにも考えることはできる。汚れた鏡が、少しづつ汚れを取り除いていくに다가って、ものを段々はつきりと映すようになる。グレゴリオスにとって「鏡」とは未だ金属鏡だからである。また光のようなものの場合、光が段々強く輝くようになればなるほど、鏡像としての輝きも増

「鏡における神認識」の存否

すものである。W. Villerはこのように理解している。⁽⁹⁾このように鏡及び対象の両面において鏡像の力動性というものを考えることは出来る。しかし問題は、そのようなことを裏付ける言葉がグレゴリオスのテキストには見出されないことである。

「鏡における神認識」の力動性を指摘する研究者は、その根拠としてどのようなテキストを引いてくるのであるうか。しかしたとえば、Viller/Rahnerはテキストを挙げていない。また、A. Lieskeは、「この神認識が」キリストへの追従において自己認識と自己回帰の労苦に満ちた道(4, 1036A)として全ての外的なものからの解放の道(4, 804B)を歩むときにおいてのみ⁽¹⁰⁾生じると述べる。しかし Lieske がここで引用する『雅歌について』のテキストは、「鏡における神認識」とは全く関係のないテキストなのである。

3

グレゴリオスは、本常に「鏡」を使って「恵み」に言及しているのだろうか。「鏡」に言及したテキストのうちで、「魂」を鏡になぞらえているテキストを考察しよう。単なる自己認識に言及している二つのテキストを除くと、十のテキストが挙げられる。⁽¹¹⁾

① In Cant, GNO v. p. 90.

「神のロピス自身を凝視することは、日輪に対するごとく自

然に適わないのであり、丁度鏡において太陽を見るように、自己において「見るのである」。というのよか真なる神の輝きは、その流れ出る無情念により清らかなった生を照らし出して、我々にたいし見えざるものを見えるようにし、近づき難きものを捉えられるようにして我々の鏡に太陽を描くのである。」

② In Cant., GNO V p. 103.

「あなたは悪との絆からはなれて私〔「ロコス」〕に近づき美の原形に近づいて、丁度鏡の様に私の姿へと形成され、美しくなるのである。というのも、自由意志の反射によって形を變える人間の本性はまことに鏡に似ているのであり、…」

③ In Cant., GNO V p. 150.

「ごうの何らかの美しい形象の反映を取らない鏡のなかで、美しい様相がどうして生じようか。そこで人間本性の鏡は美に近づき神の美しい像の中で形成されてはじめて美しくなったのであった。」

④ In Cant., GNO V p. 440.

「そしてこのようなことは…鏡においても生ずる。このように魂は必要に適するように自己を備え、あらゆる物体的汚れを捨て去り純粹な美の清らかな形相を自己の中に刻み込むのである。自由意志をもち生きた鏡は次のような声を挙げる。」

⑤ De beat., MG 44, 1272 B.

「というのも、丁度鏡のなかに太陽を見る者達が、天そのものを見つめているのでないにしても、日輪自身を見る者達よりもより少なく、太陽の輝きにおいて見ているというのではないのと同様に…」

⑥ De anima, MG 46, 89 C.

「それ故もし、魂が再び自己に戻り自然本性的な自己を見て、丁度鏡や像におけるように自己の美によって原形を見てそうした衝動から自由でなれば…」

⑦ De Virg., MG 46, 368 A.

汚れを取り除き、聖霊によって清められた魂が光のようになる、ということ述べたあとで次のように言われる。

「このようなことは地上においては、鏡や水、その他滑らかにさによって反射することのできるものにおいて生じる。」

⑧ De Virg., MG 46, 366 C.

「魂が不滅なる神と一致することは、美の原形の分有と反射により自己の内面も形を与えられるように、鏡のごとく自己を神の清らかさに差し出し、同じものによって同じものを捉えるために、魂もできるかぎり不滅性によって清らかならななければ、それ以外の仕方では出来ないのである。」

⑨ De vita Moy., II 47.

「神から示された徳の像と反映を自己の魂の清らかさに刻み込むように、自己の魂を鏡の如く、善の願望のまことに直面

するよう立たせるときだ…」

⑩ In inscrip. Ps., GNO V. p. 32.

「というのも、丁度日輪全体が短い硝子屑の中で、鏡におけるようにその輝く部分において、その短い部分が含んでいる程度に従って、示されて見ることができるよう、ミクロコスモス——私が言うのは人間の本性である——において、万物のなかに認められる調和の全体が…覗かれる。」

以上が、何らかの仕方で魂を鏡になぞらえているテキストの全てである。このなかで鏡を使って、直接恵みに言及しているテキストは無い。強いて言えば②や③のテキストにおける「形成される」(*επινοηθησεται, εναποφθην*)という受動態が、「神(聖靈)によって」を暗示し、「恵み」の観点を表現しているということが出来るかもしれない。しかし、「鏡」は常にそのような受動しか表わさない、とグレゴリオスが考えているかというところ、④や⑤のテキストに認められる「刻み込む」(*εστυρωατο, εστυρωσανον*)という能動的表現もある。それ故、「鏡」であるから「恵み」に基づくとは決して述べられていない。

ではグレゴリオスが「鏡」と言うとき、それはどのような意味で使われているのか。我々は上述のテキストを基にまとめてみよう。

1 映すという点について。先ず、伝統的に「清らかさ」や「汚れ」というテーマが語られてくる(④、⑤、⑧)。また Dani-

「鏡における神認識」の存否

non の言う通り、鏡は何物でもない。それ故、それが向いた方にあるものの形を、それは映すのである。しかしそこから、ただ鏡である魂の持つ「自由」が帰結されるだけである(②、③、④、⑤)。

2 見るという点について。太陽と鏡の比喩において明らかのように、見えざるものを見えるようにするものとして、「鏡」は言及される。また、太陽のような大きなものでも小さな鏡の中で全体が見られるので、ミクロコスモスとしての魂を鏡と表現できるのである。また、「同じものによって同じものを知る」というエンペドクレス以来の定式との関連でも語られている。つまり神の本性自身が捉えられないとしても、自己において、見えざる神を見ることができると、ということが鏡で表わされているのである(①、⑥、⑥、⑧、⑨、⑩)。

4

我々は、いわゆる「鏡における神認識」と呼ばれている神認識における力動性や恵みと言う観点は、「鏡」ということでは語られていないと考える。我々がこのことに気付いたそもそもそのきつかけは、もし「鏡における神認識」が、魂の神への力動性と結び付いているのなら、どうして II Cor., 3, 18 の引用がないのか、を疑問に思ったからである。

II Cor., 3, 18a b は、「鏡に映すように見る」(*κατ'ομοιωσιν, ὡς ἐν ἑκρίνῳ*)

と動詞分詞)の形で述べられている。しかしグレゴリオスは、この動詞を「⁽¹³⁾」か所で使うが、いずれもいわゆる鏡における神認識の文脈ではない。⁽¹³⁾もしも、「鏡における神認識」という一つの神認識を考えているのなら、この II Cor, 3, 18a はその格好の根拠であったであろう。更にグレゴリオスにおける魂の力動性は、「エペクタシス」という概念で表現されるが、それは Philip, 3, 13 に基づく。そしてグレゴリオスは、この思想を II Cor, 3, 18b を使っても表現している。それ故「鏡における神認識」とその力動性を述べるのなら、この II Cor, 3, 18 全体は格好のテキストとなったはずである。しかしこの II Cor, 3, 18 を全体として引用するテキストは、グレゴリオスの中には無い。我々はこの事実をどう考えたらよいのだろうか。

また先に挙げた『モーゼの生涯』のテキストの中に、「自己」の魂を鏡の如く、善の願望のままに直面するように立たせ」とあった。鏡は、対象のままに直面して立って、そのものを映す。しかし「鏡における神認識」の主要テキストである『至福について』⁽¹⁴⁾の中では、この神認識について次のように述べられている。

「⁽¹⁵⁾」というのは魂の目を清らかにしたものに對して、神は何か直面した観物として立てられるのではない、と私には思えるのである。」

この「直面した」と訳した *directus* はいわゆる至福直観

の「顔と顔を会わせて」と解釈されることもある。例えば、K. Holl や H. U. von Baltasar⁽¹⁶⁾、そして H. C. Graef の英訳でもそのように解釈されている。⁽¹⁶⁾しかし E. Baert が Baltasar を批判して言うように、⁽¹⁷⁾ここではそのような意味で使われていない。そもそも、この語がそのように使われている用例は、グレゴリオスの中には全く見出せない。この語は単に「直面した」という意味であり、ここでは単なる対象的客体的認識が問題になつていたのである。しかし鏡が物と直面する、⁽¹⁸⁾ということは様々なテキストのなかで語られているのである。

また上述の『魂と復活について』のテキストには、「⁽¹⁹⁾」と像におけるように」と記してある。Escribano-Alberca はこの「像」を「神の似像」と解釈した。しかしそれは行き過ぎた解釈である。比喻で言われているかぎり、この「像」は、普通の物としての像を指している。それ故、ここで鏡が像と並列におかれているかぎり、鏡は「Escribano-Alberca に反して、動的な性格を持っていないのである。」

5

では従来「鏡における神認識」と呼ばれてきた神認識は何であったのだろうか。それは「神の像」における神認識である。

諸研究者は、この神の像を鏡と誤解し混同して述べているのである。そして「鏡」とは、この神の像のある観点を説明する比

像の二つの過ぎない。「恵み」にしても「エペクタシス」にしても、「神の像」ということから出て来るのであり、「鏡」からではない。神の像について恵みということはいはば述べられることである。たとえば Danielou が挙げている『貞潔について』のテキストも神の像についてある (MG 46, 372 A-B)。また、この神認識の主要テキストである『至福について』のなかでも、「像という恵み」(ἡμῶν·ὡμοιωτὴς εἰκόνος) と述べられているのである (MG 44, 1272 B)。

神の像とエペクタシスについては、次のような比較がその関係を明瞭に示してくれる。グレゴリオスは神認識の叙述の中で、しばしば「絶望」(ἀνεκhortia, ἀνεκhortias) ということを述べる。魂は、神を捉えたい一心で神を求める。しかし神は捉え難い方であることを知り、絶望するのである。『雅歌について』と『モーセの生涯』の中では、その絶望の後で魂(またはモーセ)は、絶えず神を求めて決して止まらないこと、つまり「エペクタシス」を学ぶのである。それに対して『至福について』の中では、「エペクタシス」のかわりに「神の像」に言及される⁽¹⁹⁾。それ故神の像とエペクタシスは、同一の事柄を表わしていると考えられる。

6

ところで誤解の根は、この神の像と鏡とを全く同じ物とした

「鏡における神認識」の存否

点にあった。しかし我々の議論にたいして、次のような反論もでてくるであろう。確かにそれは比喩の一つに過ぎないかもしれないが、他方確かに比喩なのであるから、ある程度の同源性はある。同源性があるのなら、「神の像における神認識」を「鏡における神認識」と表現しても差し支えないのではないのか、と。これは確かに一理あるかもしれない。しかしこれにたいしては、次のように言わなければならない。

1 先ず第一にそれはやはりグレゴリオスのテキストに即していないのであり、かえってその名称にこだわる必要こそ問われるべきであろう。

2 「鏡」という語の持つ神秘的響きの危険性である。グレゴリオスは、鏡を比喩として使う限り、ある一定の意味を与えて使っている。しかし初めに Danielou において見たように、鏡に注意を向け過ぎてグレゴリオスの与えている意味から逸脱してしまう危険がある。また *Topikoi* はこの「鏡」でもってグレゴリオスの「敬虔の最内奥」に達すると考えている⁽²⁰⁾。しかし、グレゴリオスにとって鏡はあくまでも一つの比喩にすぎないのであり、極端に言えば、恐らく「水」などでもよかったのである⁽²¹⁾。

3

また鏡自身も、魂だけでなく様々なものに比喩として適用されている。例えば「キリスト」が鏡とされているテキストもあれば、「教会」を鏡にたとえて、教会を通して神を知る

ということも言われている。⁽²²⁾その他鏡は多種多様に使われ、魂だけが鏡なのではない。鏡は一つの比喩に過ぎない。つまり鏡によって常に同じ神認識が述べられているわけではないのである。

それ故『死者について』の中の鏡のテキスト (ZNO X p. 6) を、「鏡における神認識」つまり「神の像における神認識」に数えることはできない。我々は最後に、この点について見てみよう。

『死者について』の中に、鏡を使った少し変わったたとえがある。そこでは、いかにして自己を知ることが問題とされている。肉体の目と同様に魂も直接自己を見ることができない。そこで、肉体の目は鏡を使って自己を見るように、魂も神に従って自己を認識するように語られる。というのも、魂は神に従って創られたからである。それ故神をいわば鏡として、神のなかに本来の自己を見出すべきである。では神性とは何か。不滅性非質料性などである。魂も自己をそのようなものとして、理解しなければならぬ。ただグレゴリオス自身このたとえの不備な点を次のように説明している。鏡においては、鏡像は物に従って形成されるが、魂は反対に神に従って形成されているのである。

以上が『死者について』の中に見出される鏡のたとえである。このテキストは従来の「鏡における神認識」の図式、つまり

「自己認識から神認識へ」とは反対に「神認識から自己認識へ」を語っている。Ivanka はこれを「鏡の比喩の興味深い転換」と評しており、Volker も同様に「神認識から自己認識へ」と「自己認識から神認識へ」という二つの道の相互性、つまり両者を同一の事態を語るものと捉えている。更に Balasar は「わゆる「鏡における神認識」において魂は自己へ向かうのではなく、神に向かうということを、このテキストから述べている。⁽²³⁾つまり自己認識の文脈で、神を先ず見て自己を知ると述べられているからである。確かに、神認識において真の自己へ戻るといっても、実際は「自己」ではなく「神」に向かうという点は、多くの研究者が指摘するところである。⁽²⁴⁾しかし Balasar は「これを『死者について』のこのテキストに基づけるのである。しかしここでは、いわゆる「鏡における神認識」が述べられているのではない。先ずここでの鏡の比喩が他の「鏡における神認識」のテキストとは対照的に、プラトンの『イアルキビアディヌス』(129e-133a)を想起させる。ここでは、単に肉体の目の自己認識の方法として、鏡が言及されているに過ぎないからである。また『至福について』等で展開されている、いわゆる「鏡における神認識」の特徴としての「生」という観点からここでは全く語られてはいない。神認識にしても自己認識にしても、ここでは単に概念的レベルにとどまったままで、それ以上のことは述べられていない。更に、神が鏡とされているのは、ここだ

- cit., p. 113. M. Canévet は「一風変わった顔面を呈する。この人間の被造物としての『無から有』の欲求」にその力動性を述べている。vgl. M. Canévet, "Gregor von Nyssa (ca 333-394)" in; Größe Mystiker, Leben und Wirken, München 1984, p. 28.
- 8 De anima, MG 46, 96 C.
- 9 W. Völker, op. cit., p. 182.
- 10 A. Lieske, op. cit., p. 92.
- 11 ナキキエと題する断片は、坂井田版やたなかノムネタムクに採り上げられている。vgl. C. Fabricius/D. Hildings, A concordance to Gregory of Nyssa, Göteborg 1989.
- 12 ヲネのナキキエは「鏡」を含む神隠し「ナキキエ」の語彙間で相違が認められる。たなかは J. B. Schoemann は『神隠し』のみなナキキエと述べている (vgl. J. B. Schoemann, "Gregor von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie", Schol. 18 (1943) p. 31-55), J. Daniélou はそれ以外の様々な箇所をテキストとして用いている。こうした曖昧さから「鏡」を言及している箇所ではあれば、その意味を考慮して用いている。むしろ傾向が生じたと思われる。
- 13 De occursu domini, MG 46, 1156 D 及び Altera laudatio S. Stephani, MG 46, 725 C 以下。前者は明かに II Cor., 3, 18b の引用である。これはたなかの 'ἐνορτησιόφανος' は「鏡」である神隠し「鏡」の文脈で使われている (In Cant., GNO V p. 98)。このナキキエは H. Merki はそのように述べている。vgl. H. Merki, 'OMOTIZIS ΘΕΩ', Freiburg 1952, p. 155; Maria-Barbara von Stritzky, op. cit., p. 100.
- 14 De perfectione, MG 46, 285 C.
- 15 De beat., MG 44, 1269 C.
- 16 K. Holl, Amphilocheus von Ikonium in seinem Verháltnis zu den großen Cappadziern, Tübingen/Leipzig 1904 (1969), p. 206; H. U. von Baltasar, Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942, p. 98; H. C. Graes, op. cit., p. 148. たなかは R. Leys や J. T. Muckle や E. Baert はそれを「神」の海に「神」が交遊する現象と捉えている。vgl. R. Leys, op. cit., p. 41 f.; J. T. Muckle, op. cit., p. 74; E. Baert, "Le thème de la vision de Dieu chez s. Justin, Clément d'Alexandrie et s. Grégoire de Nysse" FZPhTh 12 (1965) p. 439-497, p. 487, not. 23.
- 17 E. Baert, op. cit.
- 18 I. Escribano-Alberca, op. cit., p. 113. たなかは「神の鏡」の語に「鏡」の力動性を強調している。これはたなかの語彙である。

S. Stephani, MG 46, 725 C 以下。前者は明かに II Cor., 3,

- 19 In Cant, GNO V p. 369; De vita Moy, II 220; De beat., MG 44, 1269 D-1272 A.
- 20 W. Volker, op. cit., p. 181
- 21 De Virg, MG 46, 368A; In Cant, GNO V p. 257; *ibid.* p. 396. A・ラウスは恐らくこのような神秘的要素を引き取られて、鏡像の実在性に言及している(A・ラウス著『水落健治訳『キリスト教神秘主義の源流』教文館一九八八年一四〇頁)。しかしこの指摘は間違っている。我々はこれを様々なテキストで反駁できるが、ここではグレゴリオスが「鏡像」の「虚像性」に言及しているテキストを挙げる。vgl. In Cant, GNO V p. 396.
- 22 C. Eun, GNO I p. 288 (キリスト); In Cant, GNO V p.

- 257 (縁念).
- 23 E. Ivanka, op. cit., p. 191; W. Volker, op. cit., p. 182; H. U. von Baltasar, Gregor von Nyssa Der versiegelte Quell, Einsluden 1984 p. 20.
- 24 例えば、最初 J. Daniélou の言葉と J. C. Schoemann (op. cit., p. 51) ネット J. T. Muckle (op. cit., p. 74) が挙げられる。
- 25 『至福について』のなかで展開されている「働きからの神認識」と「鏡における神認識」との相違は、その内容というより、その様態「つまり「何を」でなく「どのように」求められる点である。