

エペクタシス

——ニュッサのグレゴリオスにおける「無限」の問題——

土井 健 司

序

我々の幸福は完全な享受のうちにはないだろうし、またあつてはならない。そういった享受においてはそれ以上もはや何ものも望まれないし、またそれは、我々の精神を鈍らせるであろう。我々の幸福は、新たな快と新たな完全へと向かう永続する前進 (progress perpetuel) のうちにある⁽¹⁾。

A・O・ラブジョイは、理性的で永遠・静止の世界観が極まった一八世紀において突然世界観の「時間化」(Temporalizing) が起きたことを論じ、上述のライブニツツの言葉を引いている⁽²⁾。静止のうちにはなく、動きのうちに人間の幸福、完成が存在する。こうしたファウスト的理想は、ラブジョイによるとゲーテやドイツ・ロマン主義の発明ではなく、一八世紀の思潮に起源を持ち、更には神学における(魂が神へ至る)「存在の階梯」へと繋がっている。

恐らくこのラブジョイの見解を踏襲しているのであろう。J・パスモアは、レッシングの有名な言葉——神が右手に全ての真理を持ち、左手に真理への絶えざる探求を持ち、いずれかを選ぶように言うならば、自分は左手を選ぶという言葉——を引いた後、さらに次のように述べている。

アリストテレスは、或はアリストテレスの公の見解が示すところによれば、まず確実に右の手を選ぶであろう。キリスト教の伝統における彼の後継者——最もよく知られているのは恐らくニュッサのグレゴリオスであろう——は次のように論じた。神の觀照はそれ自体「絶えざる発見」であり、その喜びはこうした事実のうちに存しているのである。しかし一八世紀になつてはじめて、人間の熱望には終りがなく、そしてその喜びは享受のうちにあるのでなく、運動のうちにあるということが広く信じられるようになったのであつた。⁽³⁾

パスモアによると一八世紀にヨーロッパの思想界に突然現れた「不断の前進」という思想は、その起源をニュッサのグレゴリオス等のキリスト教のギリシャ教父に持つている。⁽⁴⁾ ライブニッツが直接グレゴリオスの著作を読んだかどうかはわからないが、一六世紀にはグレゴリオスの著作は西洋に入っている。そこで、「もしかすると」という推測も成り立つが、ここではこれ以上この問題には触れない。しかし歴史的事実関係は不明であるにしても、思想的類縁関係は認められる。運動を何かへの「過程」として見るのではなく、それ自身を意味のあるもの、価値のあるものとしてみる見方は、遙か昔ギリシャ教父の中にも認められるのである。

西方でアウグスティヌスが活躍し、ラテン教父の黄金時代を築く少し前、東方では主にカッパドキアの三教父によるギリシャ教父の黄金時代が訪れていた。この時期教会はアリウス論争を通して三位一体論の確立に奮闘し、こうしたことを通して優れたキリスト教思想が現れたのであつた。カッパドキアの三教父とは、非常に精力的であつた大バシレイオス、詩人で、後にその優れた講話のゆえに「神学者」と呼ばれるナジアンゾスのグレゴリオス、そして大バシレイオスの弟で、内面的で最も哲学的であつたと言われるニュッサのグレゴリオスの三人である。先にパスモアの文章の中に現れていたのはこのグレゴリオスである。

我々は以下で、ニュッサのグレゴリオス (ca 335-ca 394) における人間の無限性、つまり「不断の前進」について論じたい。⁽⁵⁾ この思想はJ・ダニエルによって「エベクタシス」と名付けられた。⁽⁶⁾ 我々はダニエルの見解に全面的

に賛成するわけではないが、日本語に適訳が見出せない等の理由から、便宜上彼の術語を使うことにする。⁽⁷⁾

一 研究史

ニユッサのグレゴリオスにおいて「エペクタシス」という思想が、その根本にあったことに異議をささむ者はないであろう。ではこのエペクタシス論はこれまでどのように研究されてきたのであろうか。我々はグレゴリオスのテキストに入る前に、研究史を簡単に見ておこう。グレゴリオスにおけるエペクタシス論についての研究は、大きく二つの潮流に分かれる。一つは神秘主義的解釈であり、他は神秘主義的解釈に対して、問題は神秘的経験ではなく、哲学的な理論であると主張する解釈である。我々はこの二つの潮流の代表的研究について概観しよう。

一―一 ダニエル説、或は神秘主義的解釈

J・ダニエルは『プラトン主義と神秘神学』と題した著名なグレゴリオス研究書を出し、その後のグレゴリオス研究に永く影響を与えた。⁽⁸⁾ その中でダニエルはグレゴリオスの思想を三段階に分け、それぞれを「光」、「雲」、「闇」とした。この三段階は、『雅歌について』に見出されるグレゴリオスのモーセ解釈に基づいている。⁽⁹⁾ そこではモーセの神へ向かう歩みについて、最初は「光」においてモーセは神を見、次は「雲」の中で、そして最後は「闇」の中で神を見た、と記されている。ダニエルはこの「闇」の最後においてエペクタシス論を展開する。従って図式的に見るならば、エペクタシスとは「闇」という最終段階に位置付けられ、この「闇」という最高段階において生じる「神への不断の前進」として解釈されている。⁽¹⁰⁾

ではダニエルはこのエペクタシス論をどのように解釈しているのだろうか。彼は次のように述べている。

この段階（Ⅱ雅歌で述べられているとグレゴリオスが解釈する「神との一致」）で、魂の願望は満足させられ

ているように見える。というのも、魂はその愛する者と一致することを望み、そして以後この一致を享受するか
らである。しかしグレゴリオスにとって本質的である、新しい事態が表われている。神的善の享受は魂の渴望を
増大させずにはおかないのである。その際それは、第一に魂が確認する事実であり、つまり第一にはグレゴリオ
スにとって一つの経験であったように見える。しかし徐々に次のような法則が明らかになる。魂は次のことを発
見する。前進が続くことは靈的生にとってさえも本質的であり、いかに矛盾に見えようとも、完全とは連続した
前進 (progress) なのである。(p. 292)

ダニエルーによるとエペクタシスとは、(1)神と一致した魂⁽¹⁾が、(2)一致においてなおますます神を求めるとい
う事実(経験)、(3)そしてむしろ、この前進こそが魂の完全性であるということの意味している。

ではこのような「絶えざる前進」は何故起こるのか。まず第一に神が「無限」であるからである。神が無限である
ので、魂は無限に神を求め、無限に神を求めらることに魂の完全性があると言うのである。それ故ダニエルーにと
つて、こうした魂のエペクタシスは神の無限性に対応することになる。

ここにおいて、神と魂とは同じ秩序に⁽²⁾いる。本質的な相違は、神は現実性において無限であるのに対して、魂
は生成において無限であるということである。魂の神性とは、神へと自己を変えていくことである。(p. 299)

こうした魂の運動は真の善を求めること、即ち神への愛に基づき、同時に神の働きかけの結果でもある。そしてダ
ニエルーはエペクタシスの内に二つの矛盾した契機を認める。知と無知、闇と光、しらふと酩酊⁽³⁾といった逆説が、エ
ペクタシスには認められると言う。ダニエルーは「エペクタシス」という語における二つの接頭辞、*epi-*と *en-* にこ
の二重性を読み取る。*epi-*は「所有」という契機を表し、*en-*は「(所有する)自己からの離脱」という契機を表して
いる。ダニエルーによるとそれぞれの段階で神を獲得しつつ、更に更に神を求めていくことがエペクタシスなのであ
る。知りつつ無知であること、光の中にいるのに闇に囲まれていること、しらふでいるのに酔っていること、これら

の逆説は全て、神を所有してはいるが、そうした自己を超えて更に更に神を求めていく、という魂の運動を表現したものである。

一―二 ミューレンベルク説、或は哲学的解釈

E・ミューレンベルクは『ニュッサのグレゴリオスにおける神の無限性⁽¹⁴⁾』と題した博士論文において、グレゴリオスにおける神の無限性の問題を論じ、哲学史におけるグレゴリオスの独自性を主張した。哲学史的に見て、神をアリストテレス的な無限概念によって表示したのはグレゴリオスが初めてであり、グレゴリオスはこれをプラトンやアリストテレスの古典的形而上学に対する批判として展開したというのが彼の主張である。全体は二部に分かれていて、第一部で無限概念を哲学的に論じ、第二部でグレゴリオスの無限概念について考察している。彼の主張、神の無限性を初めて述べたのはグレゴリオスであるという主張は、この書物が公刊されてから様々な方面から批判され、特に彼のプロティノスに対する知識の不備を突いたアームストロングの批判は痛烈であった。⁽¹⁵⁾ 今日この書物の価値は、第一部よりも第二部にある。第二部においてミューレンベルクはグレゴリオスの無限論を展開し、上述のダニエルの見解を批判している。⁽¹⁶⁾ ミューレンベルクは、グレゴリオスの無限概念をアリストテレスの無限概念、即ち「無限遡行」(regressus in infinitum)と捉え、グレゴリオスはこの意味での無限概念を神に使用したと言う。つまりミューレンベルクによると無限とは「通過できないもの」(undurchschreibbar)、「その外にまだ何かあるもの」⁽¹⁷⁾であり、無限定、無際限を意味する。「無限」はアリストテレスにおいて否定的に扱われていた。グレゴリオスはこの無限概念を最高存在である神に使用したのであった。その意味でグレゴリオスの神概念は、ギリシャの神概念に真正面から対立したものである、というのがミューレンベルクの主張であった。ミューレンベルクはグレゴリオスの思想における神の「無限性」を強調する。神は無限であるので、限りがない。神への探求には終りがなく、まだまだ先がある。従っ

てミュレンベルクはダニエルの三段階説を否定する⁽¹⁸⁾。ダニエルはグレゴリオスの思想を光、雲そして闇の三段階に分けていた。これに対してミュレンベルクは次のように主張する。段階は三つだけではない。それは無限にある。「闇」は最高の段階ではない。ミュレンベルクはこのことを神名の多数性に基礎付けている。神の名は無限にあり、魂は神の名の認識において休むことなく進まなければならない。そこでミュレンベルクはダニエルの言う「神秘神学」ではなく、神の名を扱う「象徴神学」こそが魂の登頂、すなわちエペクタシスであるとする⁽¹⁹⁾。従って、それ自身において無限である神との「一致」はあり得ない。西洋中世の神秘主義の言う「ウニオ・ミユステイカ」(unio mystica)からグレゴリオスを解釈することは間違いである⁽²⁰⁾。同時にエペクタシスにおいて、ダニエルが指摘していた *mit* という「所有」の契機も否定される⁽²¹⁾。神探求において神についてなにか「所有」ということはありえない⁽²²⁾。魂は神に向かうが、近付くことがなく、魂はどこまで行こうと神から「同程度に隔たって」(im gleichen Abstand) いる⁽²³⁾。何故なら神は無限なのであり、どこまで進もうと終りのない道を魂は進むのである。そこで所有の契機を認めるダニエルに対して、これを認めないミュレンベルクは自分の解釈を神学的に見てプロテスタント的であると言う。というのも何かの功績や所有によるのではなく、ただ進むというのは「信仰」のみという在り方であるからである⁽²⁴⁾。

神の無限の本性への黙想において神に向かう人間の努力は、ギリシャ的形而上学に取って代わった信仰の緊張である。(p. 202)

神と人間は絶対的に隔たっている。この隔たりのため、神への道は信仰によってしか歩めない。ミュレンベルクは神の無限性を強調し、ここからグレゴリオスの思想を解釈しているのである。

一三三 結び

以上我々はエペクタシス解釈の二つのタイプを見た。ダニエルもミュレンベルクもエペクタシスの理論的前提として神の無限性を認める。神へと止まることなく前進しなければならないこと、そしてこの前進自体において人間の完全性があること、こうしたことの根拠は、他ならぬ神が無限であるからである。また彼らよりも前には、バルタザールが人間存在の時間的・空間的拡張性(overton)にエペクタシスの理論的基礎を示唆していた。⁽²⁵⁾人間の時間性、または可変性、そして神の無限性というこの二つの事柄によってエペクタシスは成立すると言える。

ところでダニエルがエペクタシスにおいて「神との一致」という要素を認めるのに対して、ミュレンベルクはこれを否定する。ダニエルは神の無限性よりも、神秘的経験を強調し、反対にミュレンベルクは神の無限性という事柄を強調する。ミュレンベルクによると、無限と有限とは質的に相違する限り、無限なる神と一致することはあり得ないからである。ダニエルは魂の無限の前進において、神の無限性との一致を認めるが、彼に対して我々は次のように問いたい。魂の「無限」の前進と神の無限性は、ダニエルが言うように「同じ秩序」にあるのだろうか。そこでの神との一致とはいかなる「一致」なのか。またミュレンベルクに対しては次のように問いたい。神の無限性は全く哲学的概念であるのか、そこには(「神との一致」ではないにしても)経験という要素は全くないのか。⁽²⁷⁾多くの箇所ではグレゴリオスは魂による神の「分有」や「一致」について語る。⁽²⁸⁾また『至福について』の第六講話においては「神を見る」ことは「神を持つ」ことであると述べている。一体この『至福について』のテキストにおいて「持つ」(have)と、いうことは、何を意味しているのか。残念ながらミュレンベルクはこのテキストには言及していない。我々はこうした点に留意しつつ、グレゴリオスにおける「エペクタシス」について論じていくことにしよう。

二 基礎的考察

エペクタシス論は断片的なものを含めて、グレゴリオスの著作のかなりの箇所に散在している。それらすべてをこ

こで逐一論ずるのはあまりにも冗長であり、また無益でもあろう。そこで我々は『モーセの生涯』に見られるテキストを「導きの糸」(Leitaden)としよう。このテキストはエペクタシス論において言及される二人の人物、パウロとモーセのうち、モーセを基に論が展開され、彼のエペクタシス論のテキストの中で最もよくまとまり、その本質をよく表現していると思われる。我々はこのテキストを分析することから始めよう。

二―一 テキスト分析(エペクタシスの一般的説明)

『モーセの生涯』という作品はグレゴリオスの最晩年に属するものと言われ、その序文を見ると「完全な生」(telos bios)、つまり有徳の生とは何であるのか、またそこにはいかにして到達すべきか、という問題を旧約聖書に見られるモーセの生涯をたどりつつ解き明かしたものである。この書物のある箇所で「エペクタシス」が集中的に論じられている。ファীগソンが指摘するように、この箇所は『モーセの生涯』における神顕現の最後のものに属している。それまでに神はモーセに(1)光の中で現れ(出エジプト記3章14節)、そして(2)暗闇の中で現れていた(出エジプト記20章21節)。また出エジプト記33章11節においては、神はモーセと「友と語るように、顔と顔を合わせて」語られた、と記されている。このテキスト全体の問題設定は、こうした神顕現を経験し神を見たモーセが、何故に更に神を見ることを望むのかということである。これは出エジプト記33章18節、23節に対する解釈に当たる。

これらの神顕現において「顔と顔を合わせて」とか「自分の友と語るように」と述べられて、聖書の言葉により神をはっきりと見ると証言されている者が、こうした境地に到り、聖書の証言により達していると信じられている所にいないかのように、神に対して、常に現れているもの(神)が見られていないかのように、彼(モーセ)に現れてくれることをどうして求めるのか。(二一九)

このテキスト全体は「神顕現」、そして「神認識」が問題となっている。モーセは様々な神顕現において神を見た。

それにもかかわらず更に神を見ることを望む。それは何故か。これがこのテキスト全体の主題である。

二二〇から二三三までは聖書の記事の確認とその解釈の指針が述べられる。聖書の記事は次の二つに分けられる。

1 神はモーセの願いを拒み、モーセを絶望 (*anexasion*) へと引き込む。というのも「あなたはわたしの顔を見ることはできない。人はわたしを見て、なお生きていることはできないからである」と書かれてあるからである (出エジプト記33章20節)。

2 しかし神はモーセに「場所」を示し、そこにある「岩」の中の「穴」に入るようモーセに命じる。神は「手」でその穴を塞ぎ、通り過ぎる。通り過ぎるとモーセに穴から出るように命じ、出てきたモーセは神の「背中」を見る。

こうしたことはモーセの願望の充足のために神がなされたこととして解釈される。つまり神はモーセに彼の願いを拒否しつつ、別の仕方で彼の願いを叶えるとされるのである (二二〇)。次にその解釈の指針が述べられる。即ちこれらを字義通りに解釈することはできない。神について「場所」「岩」等の物体的表象が使われ、これらを文字通り解釈することは、神に相応しくない。そこで「霊的な方法で」 (*τὴν πνευματικὴν νοῦνον*) 解釈されるべきことが提示される。

二二四から二三九までは一つのまとまりを形成している。何故モーセは神を更に求めるのか、そしてエペクタシスがその主題である。

二四〇から二五一までは、先に挙げられた「場所」等の神についての物体的表象をいかに理解すべきかが扱われる。そして二五二から二五五まではエペクタシス論の核心である「神に従うこと」 (*τὴν ακολουθεῖν τῷ Θεῷ*) が論じられるのである。

二二四から二二六までは魂の上昇運動について述べられる。物体は障害物がなければ落下する。そのように魂も障

害物がなければ上昇する、という魂の自然学のようなことが述べられる。このような文脈で次のようにエペクタシスという語に言及される。

丁度使徒が言うように (Phil. 3, 13)、「天上的なものへの願望と共に、前のものへと身を伸ばし」(συνεκραυνοῦμεν)、「

ここでエペクタシスが、魂の自然学として述べられていることは注目に値する。他には『雅歌について』第6講話 (GNO VI, p.173f) においても同様に、知性的存在者一般の被造的存在そのものがエペクタシスとして捉えられている。

：他方創造により生成したものは存在の第一原因を常に見て、超越者への分有において絶えず善の側に立つ。そして善における増大を通してより大きなものへ変わり、ある仕方では絶えず創造されているのである。

この後のテキストはピリピ書3章13節を引きつつ、エペクタシス論について言及する。我々はこうしたエペクタシス論の存在論的側面を覚えておこう。従って一般的に上へと向かう欲求は、止まることなくますます増大するのである。

二二七から二三〇までは「絶えずより大きくなる」(καὶ μετὰ τὴν αὐτὴν) と言われて、彼のこれまでの歩みの再確認がなされる。そこでモーセの願望が次のようにまとめられる。

分有し得る限りではなく、あるがままに (ὡς ἐστίνος ἐστί) 神が現れることを願う、...

二三一ではこうした願望がどういう時に生ずるのかが述べられる。つまりこうしたことは「本性的に美・善 (καλός) なるものへ向かう愛の状態により魂が促されたときに、魂が経験する」ことなのである。そこでモーセの願いと神の答えがまとめられる (二三二)。

「モーセの願いとは、神を「鏡や反射を通してではなく、顔と顔を合わせて享受すること」である。先の「あるがま

まに」ということと考え合わせるなら、間接的ではなく、直接に神を見たいということであろう(ここで「顔と顔を合わせて」と語られているのは、後で神の「背中」が出てくるので記憶しておく必要がある)。これに対する神の答えは矛盾したもの、つまりモーセの願いを聞き届けるが、モーセに満足を与えないというものであった。

そこで二三三から二三五までは、何故神はモーセに満足を与えず、神への欲求を止めさせないのかが述べられる。それは出エジプト記33章20節への解釈として提示される。ここでは神の顔を見て生きることができないと述べられているが、その理由が次のように解釈される。生命を創る神を見ることによって、人が死ぬことはない。神は正に生命を創るもの(Καταβολή)だからである。

では何故神を見ることが死に繋がるのか。これに対するグレゴリオスの解釈は独創的である。

神的なもの本性上生命を創るものであり、神的本性に固有な特徴は、あらゆる特徴を超えていることである。それ故神が認識されたものの内の何かであると考える人は、真実在(τὸ ὄντως ὄν)から反対に把握的表象像(καταληπτικὴ φαντασία)によって思惟されたもの(νοηθέν)へと向かい、生命を持たないのである。

神を見ることが根本的に否定され、他方神を見ていると考える人は実は神ではなく、「把握的表象像(καταληπτικὴ φαντασία)によって思惟されたもの(νοηθέν)へと向かい」、神とは別方を向いているのであるから死ぬのである。ここで真の神、つまり真実在(τὸ ὄντως ὄν)と把握的表象像(καταληπτικὴ φαντασία)によって思惟されたもの(νοηθέν)とが対比されているのは興味深い。従って次のように言われる。

というのも真実在とは真の生命である。それは認識(ἐπίγνωσις)には到達できない。そこで生命を創り出すものが知を超えているのであれば、把握されたもの(καταληπτικὴ φαντασία)は全く生命ではない。生命でないものが生命を生じさせることはできない。そこでかくのごとくモーセにおいては、願望されたことは願望が満たされない

(ἀρρήσιμον) 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

二三六から二三九では続いて神の無限性、及びエペクタシス論が展開される。神が把握できないのは神が本性において無限だからである。更に神の無限性が神の「善性」から論じられる。これは序文においても見られた議論である。⁽³³⁾ 善には限りがない。善を限るものは、限るものとして善とは異なるものであり、しかも善を取り囲むものである。善とは異なるものとは悪に他ならないから、善の限界は悪になり、悪に取り囲まれることになる。しかし善なる神が悪に取り囲まれることはない。それ故神は無限であると言うのである。ここでエペクタシスの語に言及される。

しかし善・美なるものへの願望は、すべてかの上昇に引かれて、常に善・美なるものへ急ぐ者の走行と共に、身を伸ばす⁽³⁴⁾ (Gowenskrei'sterax) のである。

そこで次のように言われる。

そしてこのこと、つまり願望の充足 (Ergo) を決して見出さないことこそ、真に神を見ることなのである。むしろ見る者は、見ることができぬものを通して、更に見たいという願望を燃え立たせねばならない。かくして善の限界を見出すことなく、また何か充足によって善への願望の前進が妨げられないことにより、いかなる限界も神への上昇の増大を妨げないのである。(二三九)

以上の議論を要約すると、モーセが神を更に見たいと望んだことの説明であり、また見ることに飽きずに、更に見たいと望むことこそ真の神認識であるということである。しかし見ることに飽きないことこそ真の神認識であるとしても、未だその内容が明確ではない。神の無限性等から論理的にこのような結論が導かれたが、その具体的内容は何か。見ることに飽きないこと、見ることを絶えず望むこと、つまりここで「神を見る」ということはそもそも何を意味しているのか、これが次の課題として説明されていくのである。

二二二 テキスト分析（エペクタシスの実質的説明）

二四〇から二五一まではモーセの記事についての考察である。それは「場所」や「岩」、更に「穴」、「神の手」といった物体的形象で表されていたことへの解釈である。まず問題設定がなされ(二四〇)、次にここで語られていることが以前の神顕現よりも大きく、優れていることが確認される(二四一)。

「場所」と言われていることは、グレゴリオスによるとエペクタシスの無限定の場所を意味する。

あなた(Ⅱ神)において、願望は前へと延び(*proferat*)、また走行の充足(*atque*)もなく、善の限界も知らず、願望は絶えずより大きなものを見るのであるから、わたしの前にある場所とは、その中を走るものがその走行を決して止めないようなところなのである。(二四二)

ここにおいて運動と静止の「最大のパラドックス」があるという。つまり善にしっかりと結び付いているものほど、善に向かい走行を止めない。反対に善にとどまらず、動くものほど善に向かって動かないのである。そして「岩」とはキリストを表している(二四三〜二四四)。更に「穴」とは天上の家に対する希望と言われる(二四五)。そして、この希望と天上の報償について様々なものが列挙される(二四六〜二四七)。「岩」や「穴」がこのように解釈されるのであるから、モーセがこうした「岩の穴の中に入った」というのはキリストの中に入ったことと解される(二四八)。また「神の手」ということについても「創造の手、力」としてのキリストと解釈される。更に今まで述べられた「場所」「岩」「穴」は再び「キリスト」として解釈される。従ってそうした穴から出てその「背中を見る」ということは、キリストの背中を見ること、つまり主なる神キリストに従うことなのである(二四九)。続く二五〇から二五一では「神に従う」ことに対する聖書の証言が拾われる。結局すべては「キリスト」として解釈される。モーセはキリストという場所において、キリストという岩を支えに、キリストの中にはいって信仰の宝を得て、そしてキリストの背中を見てキリストに従うのである。従って次のようにまとめられる。

そこでモーセは神を見ることを望んで、今や如何にして(*quomodo*)神を見ることのできるのかを学ぶ。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なのである。(二五二)

これこそエペクタシスの実質的内容である。続く二五三から二五四では、神の顔を見ることについて再び触れられる。神の顔を見ようとする者は、神と面と向かうのであるから、神とは別の方向を向いている。つまり神とは対立し、その人自身は悪の側に立っていることになる。そして最後二五五で神に従うことが極めて大きなことであると述べられてこのテキストは閉じられる。モーセは神に従うことを学び、神への従順において自己の願望が満たされることを知った。『モーセの生涯』の最後では、モーセが「神の僕」と呼ばれ、また「神の友」と呼ばれたことが論じられ、「完全なる生」であるとされる。こうしたことは「どこに導かれようとも神に従うこと」なのである。

三 人間存在としてのエペクタシス

以上我々は『モーセの生涯』において展開されているエペクタシス論のテキストを一通り見てきた。そこでこのテキストで語られていたエペクタシス論を他のテキストとも合わせて解釈し、エペクタシスとは何であるのかを考察しよう。

先にエペクタシスの存在論的側面に触れた。エペクタシス、即ちより善きものへ向かって絶えず進む、ということ
は人間存在の一つの在り方ではない。むしろグレゴリオスにとってそれは、唯一つの真実の在り方である。それは彼
独自の人間理解、人間という存在の理解に基づいている。我々はまず先に挙げた『雅歌について』のテキスト(Origen
p173f)を再び考察しよう。

三―一 進歩・増大としての可変性

ここでグレゴリオスは存在するものの分類においてまず質料的なものと知性的なものとを区別し、更に知性的な

ものを二つに区分し、一方を神として、他方を被造的な知性的存在者として次のように述べる。

知性的な本性も二つに分けられる。；他方創造により生成したものは存在の第一原因を常に見て、超越者への分有において絶えず善の側に立つ。そして善における増大を通してより大きなものへ変わり、ある仕方では絶えず創造されているのである。

この後このテキストはピリピ書3章13節を引きつつ、エペクタシスについて言及する。つまり被造的な知性的存在者（「天使」も含む）は、絶えざる分有、更にその分有の絶えざる増大において創造者たる神と区別される。そしてこの増大が「不⁽³⁵⁾断の創造」として捉えられているのは、まさに分有し、増大する者の存在自体、主体自体が無から創造されるからである。

我々はもう一度このテキストを見よう。ここでは知性的な存在者が二つに分類されていた。神を一つの知性的な「存在者」として見なすことは問題であるかも知れない。プラトンは既に神を「存在の彼方」⁽³⁶⁾においていた。しかしここでは被造的な存在者と同列に見られているのではない。その意味でも表現上は一つの存在者のように語られているが、神は創造者としてその超越性を保持していると考えられる。次に被造的な知性的存在者を見てみよう。ここではまず「創造により生成したものは存在の第一原因を見て、超越者への分有において常に善の側に立つ」と述べられていた。創られたものは分有によって存在し、しかもそれは創ったものを見ること、つまり創ったものへ向かうことによって善なるものとして存在する。ここで「見る」⁽³⁷⁾（*gaze*）というのは何か認識論の意味が込められているというよりも、善と悪のどちらを向くのかという「方向」を表すものとして述べられている。被造的な知性的存在者は創造的な知性的存在者へと向いて、それを分有することによって善なるものとして存在する。そしてこの文において「常に」⁽³⁸⁾（*always*）や「絶えず」⁽³⁹⁾（*continually*）と述べられているのは、被造的な知性的存在者の被造性、即ち無と有への可変性を表している。しかしここでは、その可変性にもかかわらず絶えず分有することによって、絶えず善なるもの

として「同一のままとどまる」とはされない。というのも「善における増大を通してより大きなものへ変わ」るのであり、このような意味で「絶えず創造されている」からである。つまり有・無という可変性だけではなく、「増大」という意味での可変性が認められている。⁽³⁸⁾更にこの「可変性」を深めて次のように述べられる。

かくしてこのものの内には限界が見られず、こうしたより善きものへの増大は限られることなく、存在する善はもっとも大きく完全であると思えようとも、常に超越的でより大きなものの始まりなのである。

この文は全くエペクタシスを表現している。というのもこの直後にピリピ書3章13節を指して次のように述べられる。

この点、前のものへと身を伸ばすこと (*stretching*) によって達成したものを忘れた、という使徒の言葉が正しいものとされる。

善において限りなく増大すること、この点に被造的な知性的存在者の「無限性」が認められる。グレゴリオスはこのテキストにおいて、そもそもこの知性的存在者一般を指して次のように述べていた。

これらの内で知性的なものは無限 (*infinitum*) で、限りがない (*absolutum*)。

従ってエペクタシス自体が被造的な存在そのものであり、⁽³⁹⁾知性的な被造物の存在自体が絶えず善において進歩・増大するものと見なされている。⁽⁴⁰⁾それは正にその存在自体が創造されたものとして可変的であり、しかも進歩・増大という意味で可変的であるからである。可変性をこのような意味で捉えることはグレゴリオスに特徴的である。そしてこの意味で被造的な存在は「無限」なのである。

三十一 時間的拡張性⁽⁴¹⁾

こうした「可変性」は、ディアステーマ (時間的拡張性) でもある。グレゴリオスは、あるテキストにおいて神と

被造物の相違をこのディアステーマに基づけている。『集会の書講話』第七講話に見られるこのテキストは、集会の書3章7節b「黙する時、語る時」と述べられている箇所に対する解釈である。全てには「時」があり、「天の下の出来事にはすべて定められた時がある」と述べられ、次々とそうした「時」について、例が出される中にこの句も位置している。「生まれる時、死ぬ時」があり、そうして「黙する時、語る時」に言及されている。ではその「黙する時」とはいかなる「時」であり、「語るべき時」とはいかなる「時」なのか。これについて考察が加えられているのである。結論を先取りして言えば、神の本性、実体については「沈黙すべき時」であり、神の善き働きについては「語るべき時」なのである。グレゴリオスはまず、沈黙や語るべき時について述べている様々な聖書の箇所を列挙する(p. 409, 13-410, 15)⁴²。しかしそうした後に、「以前私の頭に浮かんだことを再び全体として取り上げ、述べてみたい」と述べて独自の論を進めていく。我々はこのテキスト全体ではなく、何故神の本性の前では沈黙しなければならぬのかについて扱った部分だけを考察しよう。

まず第一にグレゴリオスは次のように語る。真の存在 (*in se esse*) は、ロゴス(言葉、あるいは理性)を越えている、と。このことはエウノミオス的異端⁽⁴³⁾に対して述べられている。というのも次のように述べられている。

(ロゴスによって無限なるものを捉えようとする者は) … 神的なものが知を超えていると信じているという点において、真に存在するものについての神に相応しき思念が守られているということを知らないのである。(p. 411)

エウノミオスは神の本質を捉えることが出来るとした。しかしグレゴリオスによると神の本質は捉えることが出来ない。では何故神は超越し、我々は神を捉えることが出来ないのか。グレゴリオスがここで提示するのは、「同族性」(*confraternitas*) という概念である。しかしここではこの概念はプラトン主義において見られるような、神と魂との同族性という意味で使われるのではなく、我々被造物と他の被造物との「同族性」として使われている⁽⁴⁴⁾。我々には被造

物としての限界があり、この限界を超えることは出来ない。このような文脈で次のような極めてラディカルな言葉も発せられる。

そのようにまたすべての被造物は、把握的テオリア (τῆς ἀναληπτικῆς θεωρίας) を通して自己の外に出ることは出来ないであり、常に自己のうちにとどまり、被造物が見るものは何であれ自己を見ているのである。つまりたとえ自己を超えた何かを見ていると思うとしても、自己の外のものを見ることは出来ないのである。(p. 412)

では被造物とは何か。

しかしこのディアステーマとは被造物に他ならない。

被造物とはディアステーマ(時間的拡張性)である。従って被造物がディアステーマであるなら、神は非・ディアステーマであることになる。

というのも時間的拡張性の中を旅する我々の精神は、いかにして非・時間的拡張的な存在を把握するというのか。(p. 412)

ここにおいて展開されているグレゴリオスの自覚、即ち被造物は被造物として被造物の中にとどまり、決してこの被造性という性を乗り越えられず、その時間的拡張性の中にとどまるといふことは注目に値する。ここでは、神の本質が捉えられないことは被造物の「時間的拡張性」に求められている。被造物としての人間は、時間的拡張的なるものとして、また常に増大するものとして、より大きな者になり神に向かう。そしてこの運動自身が人間なのである。⁽⁴⁵⁾

『集会の書講話』第七講話に見られるこのテキストを要約すると次のようになる。ギリシャの哲学者達、とりわけプラトン主義者、そしてエウノミオスはテオリアにおいてこの世から神へと、天上へと超越できると考えるが、グレゴリオスによるとそれは彼らがそう考えているだけであって、実際は「超越」していない。グレゴリオスは人間が被

造性、つまり時間的拡張性の内に留まらざるを得ないことを自覚している。この限りではこうした自覚はある否定的な響きを発する。しかし同時に今度は別の意味での超越が述べられる。それは時間における超越であり、「現在」から「現在」への超越である。時間から永遠への超越は、実は永遠と見なされた「現在」の絶対化に他ならない、とグレゴリオスは見ている。なぜなら人間は被造物という立場を超え出ることは出来ないからである。永遠と見なされたものは、被造的な秩序に属するもの、即ち現在に他ならない。グレゴリオスは「現在」が如何に麗しくとも、それを絶対化して止まってはならないと言う。そして現在を絶対化する立場に対しては、「現在」から「現在」へは一つの「超越」であると言うことが出来る。更に「現在」から「現在」へという時間の流れは、グレゴリオスにおいて平面的なものではなく神に向かって傾斜し、大きく拡がっていくのである。グレゴリオスがエペクタシス論を展開する時にしばしば使う第二コリント書3章18節後半の「栄光から栄光へ」という言い回しを借用するなら、このレベルで考察されたエペクタシスは、「現在から現在へ」の拡張ということになる。それは人間の時間的拡張性を徹底した思想なのである。

四 「完全な生」としてのエペクタシス

グレゴリオスにおいて、エペクタシス論は「完全な生」(ὁ τελειὸς βίος)として展開されている。⁽⁴⁶⁾それは完全な徳(アレテー)を備えた生のことである。その意味でそれはギリシャ的な問題の枠の中に入っている。

グレゴリオスによると、完全な生とは完全な「状態」ではなく、「動き」そのものである。先に分析した『モーセの生涯』においても、モーセが様々な歩みをしたことが述べられていた。このことを典型的に表現しているのは次の言葉である。モーセは「常により大きな者となる」(ἀεὶ μετ᾽ ἄνω πρὸς ἄνω)⁽⁴⁷⁾のである。この比較級は「より大きな者」という「状態」を表しているのではなく、「常に」が添えられることによって、ある「動態」を表している。この

「常により大きな者となる」という動態自体が、グレゴリオスによると「完全な生」である。何故こうした動態として完全な生が捉えられるのか。それは先述したように、一つには善自体には限りがなく、その獲得においては「終り」があり得ないからである。グレゴリオスはこうした獲得の無際限さを不完全なものではなく、むしろそれ自体が完全性であると考えた。何故か。恐らく一つにはある論理的要請であったのではないか。善においては、限ることが不完全を表していた。というのも善についてその限定は悪によらざるを得ないのであり、悪に限定されるということが善の不完全を表すことに他ならないからである。そこで反対に善を限らないこと、無際限に探求すること自体が「完全」であると考えられた。しかしこの論理には存在論的基礎付けも加わっていた。つまりそもそも人間にとって「静止」ということがあり得ないからである。善い状態にいる、ということは人間には不可能である。グレゴリオスによると「より善く」なるか、または「悪く」なるかのいずれかなのである。

更にグレゴリオスはこうした動態を表すのにパウロやダビデの表現を使う。「力から力へ」(詩編83編8節)や、とりわけ「栄光から栄光へ」(第二コリント書3章18節)⁽⁴⁸⁾という語句は、こうした有徳の生の動態を表すのに使われる。⁽⁴⁹⁾

即ち善き状態から更により善き状態へ向かうのである。こうした変化は確かに「善」における前進であり、グレゴリオスはこの運動のある種の逆説性に気がついていた。即ち先に考察した『モーセの生涯』のテキストではこれについて「最大のパラドクス」(καρδοστήριον)と呼ばれていた。つまり善にとどまりつつ(静止)、善に向かうからである(運動)。ここにおいて静止と運動が共存していると言う。しかし事柄をよく考えるなら、こうしたことは見かけほどパラドクスではない。善をしっかりと見つめるからこそ、善へと向かうのである。そしてこうした運動は、善き状態の中を漫然と進むことではない。グレゴリオスがエペクタシス論において強調するのは、こうした運動において「止まらない」ということの他に、どこまで高く到達しようともそれぞれはまた新たな歩みの「始まり」である、ということである。この点を強調するために、モーセについては、「一度も見たことがないかのように」更に神を求めて

前進すると言われる。従ってどこまで達したのかは全く問題にならない。それ故「後ろのものは忘れて」と語る。ピロ書3章13節が好まれるのである。

こうした魂の運動は神への愛によるものであるが、魂が自力で独自になすものではない。その際、神が手引する。つまり魂は神に「手引される」(ἐπιταράσσεται)のである。また次のようにも言われている。

そこでモーセに従って、求められている者の御顔がはつきりと自分に現れるように希望する時、求められているものは彼女(＝魂)の把握(κατάληψις)から立ち去る。…しかし彼に従う魂を置き去りにせず、自分へと引き寄せるのである。⁽⁵¹⁾

このテキストの持つ神認識論の意味は後述するとして、ここではキリストは魂を引き寄せ、また力づけると言われる。ここにおいて恩寵と自然、救済と創造は一致している。魂はその被造的本性に即して神を求め、上昇する。そしてキリストはこれを力づけ、可能にするのである。先に見た『モーセの生涯』においては「神に従うこと」に言及されていた。同様のことは『雅歌について』においても見られる。あるところでは、愛なる神に従うことが救済であると述べられ、また「後を追う」とも述べられている。これらは全てキリストに従うということに他ならない。ここにおいてエペクタシスは論理や存在論を超えて、倫理的・神学的に基礎づけられる。つまりエペクタシス、または「完全な生」はキリストにおいて(場所)、キリストを支えに(岩)、キリストに従って行くことなのである。「完全な生」というギリシャの理想は、ここにおいて徹底的にキリスト教的に解釈し直されているのである。

五 神認識としてのエペクタシス

『モーセの生涯』のテキストにおいて問題となっていたのは、神顕現であり、また神認識であった。実際エペクタシス論を扱った多くのテキストにおいても神認識は問題とされている。更に、ここで論じられている神認識は「真

の「神認識である。

『モーセの生涯』のテキストにおいて、モーセの願いは何であったのか。それは「分有し得る限りではなく、あるがままに神が現れること」であり、「鏡や反射を通してではなく、顔と顔を合わせて享受すること」であった。「顔を見る」とは何を意味しているのか。先に引用した『雅歌について』のテキストでも「顔」(to phosion)と述べられていた。⁽⁵³⁾これらのテキストにおいて神の顔とは、「あるがまま」の神、即ち神の本性に他ならない。顔は見えないが声は聴こえる、という主題は『雅歌について』の中でしばしば見られる。それは魂が神に引かれて、神を求め行くということを表している。更に更に魂は神を求める。しかし行けども行けども神は捕まえられない。そうしたことを述べるテキストの中に次のような一節がある。

わたしのいとしい人の声、と述べるのであって、形 (eidos)、顔 (phosion)、また求められているものの本性 (ousia) を表す特徴 (xaraktho) でもない。そうではなくて、声を出す者について、それが誰のであるかを確実にすることよりも、その推測を生む声なのである。⁽⁵⁴⁾

モーセは神の顔、即ち神の本性を見ようと望んだ。しかし神の解答はこれを拒否した。神の顔を見ることはできない、と。神の本性は把握し難く、モーセはこの事実「絶望」する。⁽⁵⁵⁾しかし神はモーセを慰める。神はモーセの願いを拒否すると同時に叶える。つまり「願望されたことは、願望が満たされないうままであること」によって満たされるのである。この拒否と成就という矛盾はどう考えたらよいのだろうか。我々が先に確認したところによると、ここでモーセは神からエペクタシスを教えられる。それは「どこに導かれようと神に従うこと」である。そしてこれこそ真の神認識であると言われていたのであった。

ここでの議論は真の神認識という問題を巡って、本性的認識からエペクタシスへ、という図式でまとめることができる。即ちそれは「顔」から「背中」(oridow) ⁽⁵⁶⁾へということであり、「神に向かう」ことから「神に従う」こと

ある。つまり「本性的認識からエペクタシスへ」ということはある根本的な転換を意味している。つまり全く反対方向である。我々はこれを本性的認識ができないから他の一段低いもので満足する、というように考えてはならない。

グレゴリオスはこの転換の理由を次のように述べていた。神の本性を認識すると考える人は、「真実在 (eidesis) から、把握的表象像 (katahantunō doxastia) によって思惟されたものへと向かい」、神に向かつていない。つまり神の本性を認識したと考えること、また認識したいという願望自体が間違った方向を向いているのである。というのは神の本性は「認識できない」ものなのである。それは単に人間の能力の問題ではなく、神の本性に即して神は不可把握的である。つまり神は本性的に無限だからである。『モーセの生涯』においてグレゴリオスは、こうしたことを神の善や (eudōn) や真の生命 (euthysē tōn) ということから論じていた。即ち「善」や「真の生命」は「認識」(eiknōsis) には到達し難いのである。それ故この転換はある積極的な意味を持っている。それは誤った願望からの転換であり、真の神認識への転換である。ではエペクタシスとは如何なる神認識なのか。エペクタシスとは「どこに導かれようと神に従うこと」であった。では「従うこと」が認識といえるのだろうか。

実はここで、「認識」ということの意味にある根本的な転換が起こっている。それはものの本性への問いの答えとしての認識から、他人を「知る」という意味での認識への転換である。この他者認識における「知る」は、さしあたり物の認識と次の点で異なっている。

1 我々が他人を知る場合、我々も他人に知られる。それは「知る」ことによって関係を結ぶことであり、知合いになることである。そのさい相手の「何」をほとんど知らなくても、関係があるだけで「おれは彼奴を知っている」と言う。しかし物の認識の場合には、ある意味でこちらから一方的に知るのである。

2 更に物を認識すれば、我々はそれ以上その物について知ろうとしない。従って物の認識は、認識しようとする欲

求を止めてしまふ。しかし人との関係において、人の認識は開かれている。もしも「彼はこういう人だ」と理解して、それ以上その人を理解しようとしないうちに、その人は本当に人を理解していると云えるだろうか。人に対する理解は、常に未知数を残している。我々は確かにある人が如何なる人かを理解する。しかしそうした認識は、同時に絶えず開かれていなければならない。そもそも人に物と同じ意味での「本質」はない。特にすばらしい人に出会ったときには、更に更にその人を知りたくなるのである。

グレゴリオスが本性的認識からエペクタシスへの転換を語るときには、こうした物の認識から人の認識、人格的認識への転換ということが考えられている。我々は上記のことをグレゴリオスのテキストに確認していこう。

『モーセの生涯』において、神がグレゴリオスの願いに対してどう答えたのかを振り返ってみよう。ここでは「願望されたことは、願望が満たされない (*artypotos*) ままであることによって満たされる (*anypotos*)」と述べられていた。⁽⁵⁷⁾ 何故「満たされないこと」が、「満たされること」につながるのか。それは「満たされない」という在り方が、真の神認識につながるからではないか。つまり、満たされないという在り方が真の神認識につながるからこそ、モーセの願望は満たされるのである。では「満たされない」ことが真の神認識であるというのは、いかなる神認識であるのか。我々はこれを他者的認識と考える。真の他者認識においては、捉えられたこと、認識されたことは常に開放的で、未知数を含むからである。例えば「彼はよい人だ」という判断を下しても、彼の「よさ」の内実は彼と付き合っていくうちに深まるだろうし、また「優しさ」も加わるかもしれない。こうした意味で他者認識は、他者の把握という点で常に不完全で「満たされない」。しかしこの否定は否定的ではなく、積極的であり、こうした開放性こそ真の他者認識を可能にしている。従って、そもそも神認識はこうした他者認識をモデルに捉えられるべきであることをこのテキストは語っているのである。

更に『モーセの生涯』の最後において次のように勧められていた。

この範型を見て、女性よ、あなたは字義的に語られたことについて靈的解釈を通して観想されたことを自己の生へと移し入れて、神に知られ、かつ神の友となる時である。

ここで「神に知られ、かつ神の友となる」と言われているのは注目すべきである。ガラテア書4章9節では次のように記されている。

しかし今や神を知っている、いや、神に知られているのに (*quoniam de parentibus vobis Deus*) …

グレゴリオスのテキストはここでパウロが言う「神に知られる」と関係がある。つまり両者において「知」(*scire*)は「知られる」ことと結び付き、「知る——知られる」という人格的關係性が問題となっている。即ち物の認識ではなく人格的な知が問題となっていることは明らかである。こうした「知る」はヘブライズムに遡るのかもしれない (*Gen. 4:1*)。そしてこうした人格的關係性の故に、「神の友」と言われるのである。

また「神に従う」とは、キリストに従うことであつた。それは具体的な生を通してキリストに従うことである。

生を通してただ一つの目的を見ること、すなわちこれまで生きてきたことよって神の僕と呼ばれることである。⁽⁵⁸⁾

「神の僕」と「神に従う」とは同じである。ここでは自らの生を通してキリストに従っていくことが述べられている。そしてこのことこそ「神を見ること」(*videri*)なのである。ここで「キリスト」という人格が問題になっていることに注目すべきである。真の神認識とは「キリスト」に従っていくことなのである。「従うこと」自体は「見ること」ではないが、「従う」という在り方、またはそういう生において神を知ること、このことが神を見ることなのである。しかし何故「従うこと」が「神を見ること」であると云われるのか。

そもそもグレゴリオスの下した神認識の定義は特異であつた。

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なのである。

ここでは、「何」を見るのか、または「何」が認識されるのかについて述べられず、「如何に」(How)見るのか、「如何に」認識されるのかについて述べられている。つまりグレゴリオスの関心は、神認識において「何」を見るのではなく、「如何に」見るのかに集中していることを表している。グレゴリオスにとってそれは物を認識するようにはなく、人を知るように神を知ることなのである。したがって神についてあることを知っているという者は、何を知っているかではなく、如何に知っているのかを問われる。単に知識としてしか理解しないならば失格である。通俗的に言うならば、その知が自分の生において生かされて初めて、その知が自分の生からできて初めて意味を持つ。一例を挙げるなら、父親になって始めて父の気持ちが分かることがある。こうした「知」が考えられているのではないだろうか。確かにグレゴリオスは直接にはこのことを述べていないが、それは彼の引き継いだ学問的遺産に、こうしたことを表す適切な言葉が見あたらなかったからであろう。だからこそ一見奇妙に見える定義を下さざるを得なかったのではないかと推測される。グレゴリオスにとってキリスト教の神を知ることが、キリスト教の神の生かす方を真似ることであり、キリストに従うことである。信仰をもってキリストに従って生き、その生において神を知ること、これがグレゴリオスの神認識論の根本的主張である。

六 ギリシヤ的認識からキリスト教的認識へ

物の認識から他者認識へという図式は、実はギリシヤ的認識からキリスト教的認識への転換と捉えられる。ギリシヤ的認識が何であるかは充分ここで議論する余裕はないし、筆者の分を超えている。しかしそもそも「何」(何)を問うことが正にギリシヤ的である。それは自然的な物(Things)の認識をモデルとしている。少なくともグレゴリオスがこのように意識していたことはいくつかのテキストから確認することができる。簡単に見ていこう。

第一に、こうしたエペクタシス論を述べるテキストにおいてギリシヤ的認識論の用語はほとんど使われない。上記

の「見る」にしても、*blewre* や *iscu*、または *opae* が使われる傾向にある。⁽⁵⁹⁾ これらの用語は聖書的である。グレゴリオスは意識的にこうした用語を使っている。*blewre* は第一コリント書13章12節に見られ、周知のとおりキリスト教における神認識の問題の古典的箇所使われている。*iscu* は『至福について』第六講話においては「持つこと」として解釈されていた。グレゴリオスはそこで、*iscu* は聖書の用法によれば「持つ」(*oyeu*) ことを意味し、「神を見る」とは「神を持つ」ことにはかならないと説明している。グレゴリオスによると *iscu* は聖書の用語で、しかも「持つ」ことを意味する。更に *opae* は聖書において様々に見られる (Joh. 1, 18 et al.)。既にこれらはワイスマルムによって同じ意味で使われていると指摘されている。⁽⁶⁰⁾ しかしこれらの語はワイスマルムが考えていた意味で同様なのではない。即ち彼はこれらを「神秘的直視」を表すものとして、知的概念よりも「より親密な一致」を表す為に使われたとしていた。しかしここではそうした「理性的——神秘的」という図式は当てはまらない。むしろ「ギリシャ的——キリスト教的」という図式が当てはまるのである。

『モーセの生涯』において、真実在 (*to xwras eu*) と把握的表象像 (*katanyktikē parataia*) によって思惟されたものが対立させられていた箇所があった。「把握的表象像によって思惟されたもの」という言い回しから明らかなように、ここではストア的・ギリシャ的な認識が考えられている。それに対して「真実在」が対置されているが、これは周知のとおりプラトンに遡る言い回しである。しかしグレゴリオスは次のように述べていた。

というのも、真実在とは真の生命である。それは認識 (*epignousis*) には到達できない。

ここでは真の生命が真実在である、と述べられているのではなく、反対である。この語順の違いは大きい。⁽⁶¹⁾ つまりここでは「真実在」の説明がされているのであり、その内容が「真の生命」であるというのである。従って「真実在」という語を使っているが、それは言葉だけのことで、その内容は「真の生命」なのである。すると「把握的表象像によって思惟されたもの」と対立しているのは「真の生命」である。グレゴリオスは、プラトニックな「真実

在」という語を「眞の生命」というキリスト教的な神概念を使って解釈しているのである。従つてこの箇所でも問題は、「把握的表象像によつて思惟されたもの」というギリシャ的認識対象から「眞の生命」というキリスト教的神への転換が問題となつてゐるのである。

更に『雅歌について』には次のようなテキストがあつた。

そこでモーセに従つて、求められてゐる者の御顔がはつきりと自分に現れるように希望する時、求められてゐるものは彼女の把握から立ち去る。∴しかし彼に従う魂を置き去りにせず、自分へと引き寄せるのである。

このテキストの神認識の問題に対する意味について見よう。ここではモーセの願いが語られていた。それは先ほど確認したように、神の本性を知りたい、把握したいというものであつた。しかしその願ひにおいて神は立ち去る。つまりそうしたギリシャ的な願望の「場所」から立ち去る。しかし同時に神は「別の場所」に、つまり自分（キリスト）へと引き寄せるのである。こうした「立ち去り」と「引き寄せ」はギリシャ的認識からキリスト教的認識へと、う方向で述べられてゐるのである。

我々は以上からここで述べられてゐる神認識は、人格的神認識であり、この転換はギリシャ的認識からキリスト教的認識への転換であると考える。単なる否定ではなく、そのような対決、克服という意味で「神に従う」ことが眞の神認識であると主張されるのである。

四世紀になるとキリスト教は公認され（三一三年）、グレゴリオスが活躍した時代にはテオドシオス帝によつて国教と認められた（三八〇年）。アレキサンドリアのクレメンヌスやオリゲネスの時世には、キリスト教がギリシャ的教養に劣るものではないことを弁明する必要があつた。彼ら二人の努力はまさにこの点に認められる。オリゲネスにおいてキリスト教とギリシャ的教養とが緊張関係にあつたことは周知の事実である。しかしグレゴリオスの時代になると状況は変わった。キリスト教はもはや自らがギリシャ的教養を持つてゐることを弁明する必要がなくなつた。何故

なら既にキリスト教は、自らギリシヤの教養を担っていたからである。有名なユリアヌス帝の教育令は、キリスト教徒がギリシヤの教養を「学ぶ」ことではなく、「教える」ことを禁じていた(三六二年)。更にこれに対抗して、旧約聖書をホメロス風に書き改めたり、新約聖書をプラトンの対話編のように書き改めようとする動きすら見られた。⁽⁶²⁾

四世紀の神学を支配した三位一体論争はこうしたギリシヤの教養を背景にしている。アレイオスにせよエウノミオスにせよ、彼らの主張は神を一であるとする点で「ユダヤ的」という非難も受けたが、その内容は極めてギリシヤ的論理に貫かれている。それ故当時の教会の正統派の神学者の課題の一つは、真にキリスト教的なものを過度のギリシヤ的なものから守ることにあったと言える。グレゴリオスのエペクタシス論はこうした文脈に位置づけられる。即ちエウノミオスに対して真の神認識の道を提示したものと考えられるのである。或はここで述べられていた「神に従う」とは、修道制、特にバシレイオスの残した修道制との関連で考察することもできよう。グレゴリオスによると真の神認識、或はそもそも神学とは、キリストに倣うという自己の生を通して神が自己の中に現前することによるのみ可能となる、ということなのである。

結 論

以上我々はグレゴリオスのエペクタシス論を考察してきた。エペクタシスとは格言風に直すならば、「絶えずより善きものへ」(ἀεὶ πρὸς τὸ κρείττον)ということになる。ここにおいて「絶えず」は徹底されていた。それは「運動」を表し、それ自体が完全であるとされていた。しかしこうした運動自体が完全であるとしても、それは単なる「動き」ではない。それは「より善きものへ」の運動である。その意味でそれは未だ不完全である。しかしそれは同時に被造物の被造物としての在り方から見れば、正にそのような「動き」自体が被造物に適したものであり、完全さを表すのである。そしてこの運動の終点は考えられていない。目標たる神自身は無限である。従って神に近付いても、そ

の分だけ神は離れている。

それ故人間の魂を自身を分有するように引き寄せる際にも、分有するものがよりよきものへと秀でたのと同じだけ、神はまた超越して⁽⁶³⁾いる。

その意味で神には到達できない。神の本性について述べているテキストにはこうした意味で神の本性に言及する箇所がある。『雅歌について』においてはしばしば「視覚」よりも「聴覚」が好まれる。つまり見えないが、声は聴こえる、というのである。そのような場合その声に従って、顔を見ようと後を追う、と述べられる。こうしたテキストにおいては、魂の歩みは神の顔を見ることを求めている。この文脈においては、神の本性には到達できず、そこに向かうと述べられており、神の本性はエペクタシスの道の頂点に位置する。これは先に、方向が異なると我々が解釈して拒否したギリシャ的神認識における本性と混同しやすい。神の本性を認識しようとする試みは空しい。そこで魂はエペクタシスを学ぶ。しかしそれは魂が神自身を求めて前進することに他ならないのである。こうした神の本性の二義性については、『雅歌について』よりも、我々が考察した『モーセの生涯』のテキストの方が明確に表している。ギリシャ的神認識の求める神（の本性）は無限ではない。エペクタシスにおいては神自身を求めて動くのであるが、この動き自身が無限であると同時にまた神も無限なのである。この無限なる神についてその本性に言及されるとき、それはギリシャ的な本性とは異なり、人格的存在が意味されている。神は本性において無限であり、しかも人格的な存在として無限なのである。エペクタシスにおいて求められる神は、こうした人格的神、絶対的「汝」である⁽⁶⁴⁾。

無限なる神に向かって無限に動くということ、このことが被造的存在そのものである。被造物はその存在において根本的に関係的である。その意味で神の無限性と人間の無限性とは関連している。しかし神の無限が本性的で静止的、自己完結的であるのに対して、人間の無限は動的で時間的拡張的で、神に向かって開かれている。ダニエルが神の無限と人間の無限を「同じ秩序」と表現したのは明かに行きすぎである。人間の無限性はあくまでも神との関係

における無限なのである。またエペクタシスはキリスト教的生における「進歩」なのであるから、ミューレンベルクの言うようにこれを哲学的論理として割り切ることもできない。しかし神秘的経験や神秘的生が問題なのではない。ダニエルを始め、批判するミューレンベルクも「神秘主義」ということに拘りすぎている。大きな見取図において彼らは見誤っている。エペクタシス論においては、「理性的認識——神秘的経験」という図式が問題なのではない。むしろ「ギリシャ的認識——ヘブライ的キリスト教的認識」という図式が問題なのである。⁽⁶⁵⁾もちろん両者を単純な対立関係に還元しようとしているのではない。しかしエペクタシス論、とくにエペクタシスの神認識についてはこうした観点から解釈しないと、理解できないのである。

今日「神秘的」という言葉は多様で一義的ではないが、少なくとも他者と共有できない時間的に限定された超越的経験を「神秘的経験」と呼ぶなら、グレゴリオスには神秘的経験はなかった、と我々は考える。グレゴリオスにおけるこの問題についてはエクスタシスや「断崖の比喻」等のテキストを論じる必要があるが、最早それは許されない。しかしそのような意味での「神秘的経験」ではなく、広い意味での「キリスト教的経験」はグレゴリオスの根本的モチーフである。この生において「どこに導かれようとも」キリストに従って生きること、そしてそうした生を通して、聖書を読みその記事に従いつつ考え、少しずつキリストを知ること、こうした経験はグレゴリオスのエペクタシス論の中核に存在する。そしてこの経験を存在論的に基礎付け（可変性と時間的拡張性）、完全な生として展開し、ギリシャ的認識論と対決・克服したものがエペクタシス論なのである。

(一)

註

(一) Leibniz, G. W., *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, (PhB 253).

- (2) Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being*, New York: Harper & Row Publishers 1960 (1936), p. 248.
- (3) Passmore, J., *The Perfectionism of Man*, London 1970, p. 48.
- (4) ノトウストとニコニコムスとについては次のQを参照。Balthasar, H. U. von, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell* (Christliche Meister 23), Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984 (1954²), p. 7-26. *はBurdach, *Faust und Moses*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1912, p. 358-403; 627-659; 736-789 を参照。特し p. 397-403; 786f を参照。なほそれ以前にはコホホが、ニコニコムスをニコニコマンと関連付けて論じている (Koch, H., *Die mystischen Schauen beim Gregor von Nyssa. ThQ* 80 (1898), p. 411f)。
- (5) シレゴリオスのテキストとしては、現在刊行中の全集がある。これはウイラホーウ・マッシー・モレンドルフ (U. v. Wilamowitz-Moellendorf) の意向を受けたフリストテレス研究でも有名なイェガー (W. Jaeger) が始め、現在も進行中である。つまり神学者や教父学者ではなく、西洋古典学者達にやって行われている。オランダの E. J. Brill 社から出版された Gregorii Nysseni Opera (GNO) と題されたこの全集は現在も進行中であるが、主要なものは大体刊行されている。『モーヤの生涯』に引くのはダニエルの校訂版 (Daniélou, J. *Grégoire de Nyssa La vie de Moïse*, SC 1^{er}, Paris 1968) を使したが、その他についてはこの全集を使用した。
- (6) Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique*, (Théologie 2), Paris: Aubier 1953^e, p. 291-307.
- (7) 但し、グレゴリオス自身がこの語を「術語」として使ったわけではなからず、ダニエール自身が言うように、グレゴリオスがこの語を用いるような意味で使うのは一箇所のみである (In Cant., or. 6, GNO VI p. 174, 15; Daniélou, op. cit. p. 298, note 1)。¹⁾ したがってこの語の動詞形 *ékréteiw* の中動態分詞 *ékréteúmenos* はギリビ書²⁾ 章13節で見られ、グレゴリオスはこの思想を述べる際に、よくこの聖書の箇所を引用する。こうした事情からダニエールは、グレゴリオスにおける「魂の神への不断の前進」という思想を「エニクタシス」(*énerais*) という語で表現した。グレゴリオス自身は、いくつかの箇所では「プロキア」(*προικία*) 等の語も使った (In Cant., or. 5, GNO VI p. 158, et al.)。
- (8) 言うまでもなくダニエールは、グレゴリオスを神秘主義者として解釈する。グレゴリオスを神秘主義者として解釈すること

とは19世紀末より行われている。ダニエル同様、グレゴリオスを神祕家と解釈する研究書としては次のものが主なものとして挙げられる。Volker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1955. ノットナーの研究書は非常に豊富な引用に満ち、思わぬチキストを教えられ、グレゴリオスを多様な観点から解釈している。しかし反面あまりにも多くの要素が雑然と並べられているので、やや雑多で統一性にかける。ヘクタタシス論(ἑκτατάσις)については、基本的にダニエルの見解と同じであると見てよいであろう。

(6) In Gant, op. cit., p. 322f.

(9) Platonisme, p. 294 (nous sommes dans la vie d'union); Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nyse. In: *Dictionnaire de spiritualité*. T. 2, Paris: Beauchesne, 1953, col. 1882 (Si Dieu ne cesse jamais d'être ténèbre, l'âme avance à l'intérieur de cette ténèbre).

(11) 神と魂との一致については上述の引用文のほかにはとりわけ次を参照。Platonisme, p. 197. またフェルカーも「一致」に同じ語を。Volker, op. cit., p. 213f. を参照。

(12) 我々は次の点に疑問を持つ。ダニエルはここで神と魂は「同じ秩序」(de même ordre)に属していると言うが、次で神と魂の「本質的相違」に言及する。神と魂が本質的に相違しているなら、なぜ神と魂が「同じ秩序」にいるのだろうか。「同じ秩序」とはどういう意味か。神と魂が「同じ秩序」にいるはずがない。それともダニエルは神と魂の「一致」を考えているのだろうか。いずれにせよ、魂の「無限」の前進が神の「無限」とどういう関係にあるのか、我々は後で問題にしなければならぬ。

(13) 「ロゴスの醗酵」(ὑπόζωος μέθη)は、周知のとおりノットナーに遡る。グレゴリオスがこれを論じている古典的箇所は、『雅歌に就いて』にあり(In Gant, op. cit., p. 308ff.)。ダニエルはこうした逆説的表現を神祕的経験(エクスタシス)と解釈し、ヘクタタシス論の中に位置付ける。従って『モーセの生涯』における「輝ける闇」もこのような文脈で解釈される。

(14) Mühlberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassi-*

schen Metaphysik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. また『キーマの生涯』についての研究の内ブントキーマニコエー等の神秘的解釈を批判する (Heine, R. E., *Perfection in the Virtuous Life* (Patristic monograph series, 9), Cambridge Ms.; The Philadelphia Patristic Foundation Ltd. 1975)。彼は49-50頁でキーマンと并べキーマネスの「徳知」(ἀρετή) への批判である。神秘的経験ではない。

(15) Armstrong, A. H., *JTHS* 22(1971), p. 237-240.

(16) 残念ながら筆者は未見であるが、ニコエーレンブルクの批判に応えた論文がある。Chrsimaton prébaptismale, et divinité de l'esprit chez Grégoire de Nyssse RSR 56 (1968) p. 177-198.

(17) *οὐ γὰρ οἱ ἠγῶσιν ἐξέω, ἀλλ' οἱ ἀεὶ τὶ ἐξέω ἐστί, τοῦτο κρείσσον ἐστίν*. *Physica* 207 a 1f.

(81) Mühlenger, op. cit., p. 156. 所謂「光—雲—闇」という三段階は「ニコエーの挙げた『雅歌』について」のキーマンとしか見られない。キーマについて、ノマーガンが指摘するように、『キーマの生涯』とキーマは少し違ふ (Ferguson, E. *Progress in Perfection: Gregory Nyssa's Vita Moysis*, in *StPatr* 14 = *TU* 117, Berlin: Akademie-Verlag, 1976, p. 314, note 4)。キーマの『キーマの生涯』とキーマは「闇」の前段階としての「雲」は出ているのである。雲の代わりに「トランベット」に言及される。またフェルカーは段階の数多性についても指摘している (Völker, W., op. cit., p. 192)。実際グレゴリオスはこうした三段階 (CE II, 90, GNO I, p. 253) ほどはたわづなな。たとえば『至福』について等では各講話それぞれ一つの段階を表している。従って段階の数やまたその論理的整合性が重要なのではない。むしろ聖書の記述に従って (ἀκολουθία) 少しずつ進むことが問題なのである。

(61) *Ibid.*, p. 183; p. 196.

(20) Mühlenger, op. cit., p. 147ff; p. 203.

(21) *Ibid.*, p. 204.

(22) ストリツキーは「ウニコ・ミハステイカ」ではなう仕方での「所有」を認めつつある。Sritzky, M.-B. von., *Zum Pro-*

blem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa, Münster: Verlag Aschendorf, 1972, p. 102f を参照。彼女は49-50頁「分

有」ということがグレゴリオスによって述べられている以上、何らかの「所有」が認められる。

(23) *Ibid.*, p. 204; p. 167f. を参照。この見解はグレゴリオスのテキストでは次のようにに対応している。In Cant., or. 11, GNO VI p. 158, 14:17f:CE I, 668, GNO I p. 218, 13f.,

(24) 信仰についてはマニエールも論じている（特に次のものを参照。Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse, col. 1875）。しかしここでミレーン・スルツは「信仰のみ」という意味で言う。

グレゴリオスはパウロを全くよく理解していた。神の法廷の前では、人間は要求できるものとして所有しているものは何も示すことが出来ないのである（p. 200）。

(25) Baltasar, H. U. von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris: Beauchesne, 1942, 2ff. 或は次のものを参照。Der versiegelte Quell, p. 12ff. しかしてルタザールの解釈は独得であり、非常に鋭い見解が散見される一方で、受け入れ難い点もある。

(26) 注 12 を参照。Mühlentberg, op. cit. p. 150 を参照。

(27) 例えはルドルフ・オッターはグレゴリオスにおける「沈黙」にマニエール的なものの経験を認めてらる。Otto, R., Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott, in: *Aufsätze das numinose betreffend*, Stuttgart/Götha 1923, p. 1-10 を参照。

(28) 例えは次のようなテキストがある。

美をますます豊かに享受すればするほど、ますます強く願望に満ちるのであるから、今や神と一致した魂は享受に満足し尽くすようなことはない。（In Cant., or. 1, GNO VI p. 32, 5-8）

このテキストは「一致における前進」というマニエールの見解に当てはまる。

(29) De beat., or. 6, GNO 7/2 p. 138 17f. 但し厳密に見れば、ここでは「神を持つ」という表現はされていない。ここでは正確には次のように述べられている。「それ故、神を見る者は善のリストにある全てのものを、見ることを通して持つていくのである」。この文は「神」ではなく、「善のリストにある全てのものを持つ」といわれている。「善なる全てのもの」と「神」

とを分けて考える必要があるかもしれない。しかし反面そうした限定は、神自身の限定になる。次のことを考えなくてはならない。神を他の被造的なものから区別しなければならぬのは、神がそれらでないというだけでなく、それらを超えているからであり、超越しつつ含んでいるからである。こうした「包含」という要素を無視して、単に神と被造物との差を述べるとすれば、かえってそれは神の限定につながる。神が無限であるのは、被造的なものの一切を内に含みつつ、同時にそれらを超えているからである。そのような意味で超越的な神は「善なる全てのもの」と区別されなければならない。しかし単なる「否定」という意味で区別されるなら、神は限定されることになる。それ故、ここに表現の修辭的幅が可能になってくる。即ち神には「善なる全てのもの」が含まれているのであるから、ある意味では「善なる全てのもの」を「神」と表現することが出来る。それ故グレゴリオスはこのテキストにおいて「神は全くあなたの内にいる」(p. 144)ということが出来るのである。このテキストにおいてグレゴリオスは「神」と「善なる全てのもの」を区別するような文脈で語っているのではない。そこで我々は上記の区別を取り上げる必要はない。

(30) *De vita Moysis*, II 219-255.

(31) エニクタシス論において、エニクタシスの模範としてよく引かれるのはこの二人である。モーセは「絶えずより大きくなる者」(In Cant., or 12, GNO VI p. 354, et al.)と「バウロはまさに「後ろのものを忘れ、前のものに全身を向けつつ」(Philip. 3, 13)と述べた者として引かれる。モーセとバウロどちらが優れているのかについては、バウロに軍配が上がりそうであるが(In Cant., or 8, GNO VI p. 245)問題はそういうことではない。グレゴリオスにとっては、どこまで達したかは問題ではなく(In Cant., or 4, GNO VI p. 119)。むしろどこまで達しているようにも、「後ろのものを忘れ、前のものに全身を向けつつ」神に向かって走ることこそそのことこそ大事なのである。

(32) Ferguson, op. cit., p. 309 を参照。

(33) 17を参照。

(34) この文章は分かりにくいかもしれない。補足的に説明すると、ここでは「願望」が擬人的に主語になっている。この願望は、善へと急ぐ者(この者が願望しているのである)が善へと走ることによって共に身を伸ばす、と語られているのであ

る。つまり善へと急ぐ者が善へと走れば、彼が持っている願望も一緒になって身を伸ばすのである。ここではそういう意味で *ousterestivata* が使われているのである。

(35) こうした思想はまたパウロの「日々死ぬ」(I Cor. 15, 31)と結び付けられて次のように述べられる。

というの常に見出されるものは以前把握されたものよりもはるかに美しいからである。それ故に度パウロも、過去に死に達成したものを忘れて、いつも新たな生命を求めるのであって、日々死んでいるのであった。(In Cant., or 12, GNO VI p. 366)

(36) Rep., 508 B.

(37) こうした方向については、先に考察した『モーセの生涯』のテキストにおいても見られた。De vita Moysis, II 231f. 253f. を参照。

(38) グレゴリオス自身は、筆者の知る限り他のテキストにおいても、こうした意味の違いを意識している様子はない。つまりグレゴリオスは「善、または悪へ向かうこと」として、および「善における増大」という二つの意味で可変性を考えているように見える。しかし更に詳しく見ればこれら二つの可変性は実は一つである。つまり悪へ向かうか、または善に向かうかと言うよりも、悪に向かうか、より善くなるかのいずれかである。つまり善については徹底的に比較級によって考えられている。次のテキストは典型的である。

というの御言葉は、本性的に変化しやすい我々が転回して悪へと落ち込むことなく、常により善きものへと生ずる増大と共により高いものどもへの上昇へと向くこと、そうして我々の本性の可変性によって悪へと変化しないことが成就すること、こうしたことを望んでいる。(In Cant., or 8, GNO VI p. 252)

そもそもエペクタシス自体が比較級 (*kastrou; idykatrou*) で表現される。グレゴリオスにおける比較級に注目したのは、シュレーンベルクである。彼はこれを基にダニエルの言う「暗闇」は「最高の段階」ではないと批判した (*Die Urendlichheit Gottes*, p. 157, note 1; p. 161)。その他次のものも挙げられる。Stritzky, op. cit., p. 98.

(39) 従ってエペクタシスは神の恩寵にも基づく。そもそもグレゴリオスは西方神学におけるように、自然・超自然の別を建て

ない (Mühlenberg, E., Synergism in Gregory of Nyssa, ZNW 68 (1977), p. 93-122, p. 94 を参照)。神の創造的行為によって、被造物の存在者は神に向かつて絶えず増大することができる。従って「より善きものへと御言葉によって絶えず手引される魂」等と言われるとき (In Cant. or 9, GNO VI p. 280, et al.)、同時にこうした存在論的次元も考えられている。

(40) しかし次のようなテキストもある。『雅歌について』第15講話に見られるテキストでは、存在するものの創造 (creation) と、再創造 (recreation) が同じ順序でなされることが述べられている。即ち第一の創造においては、諸存在は創造されると同時に「完成」(revelation) された。従って人間の本性についても創造されるや否や、完全性の域に達した。しかし悪の故に墮落した後は、必然的にこの悪から徐々に脱しつつ善へ向かうのであるから、「時間拡張的拡がり」(временная расширяемость) が必要となる。

第二の再構成においては必然的に時間拡張的ひろがり、第一の善に向かつて走り登る者達に伴われるのである。

この箇所においては創造における同時性と再創造における時間的拡張性の対比が問題とされ、創造の「神の似像」は完全なものとして、静止的であるように語られている。そして第二の創造においては「時間拡張的拡がり」が必要とされる。つまり被造物の時間的拡張性は被造物の悪への墮落に基づき、この悪を徐々に引き離す為の時間的拡張性と解されている。その意味で被造性そのものが時間的拡張性であるわけではない。こうした見解は、「神の似像」ということがこのテキストにおいては視野に入っているからである。実際「神の似像」と時間的拡張性とは相いれにくい。というのも「神の似像」とはそれだけでは静止的であり、被造物自身の時間的拡張性という動態とは対立する。従って「神の似像」ということを考え合わせるなら、グレゴリオスはこの点明言を避けているが、時間的拡張性は「神の似像」へ到る「過程」になってしまいかねない。これについて我々は如何に理解したらよいのであろうか。しかしこの問題をここでこれ以上論じる余裕はない。ただグレゴリオスにおいては、「神の似像」自身の動態を示すテキストも見られ、また「神の似像」とは何か実質的狀態を示すというより、神に向かうという魂の在り方を意味して用いられる (Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes, p. 163f を参照) を指摘しておく (Konstantinou, E. Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Anti-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition. Würzburg. Augustinus-Verlag, 1966, p. 44; 86; 187 を参照)。この

たことは神との「一致」についても当てはまる。グレゴリオスは神との「一致」について語るが、それは所謂「ウニオ・ミューステイカ」ではなく、むしろ「神に向かう」ということを表している。

- (41) この *diastrophia* という概念は元来「間隔」を意味し、主として空間的にも使用される。しかしこの語を時間 (*chronos*) と関係させることはとりわけストア派に遡る。そもそもはゼノンが「時間とは、端的にあらゆる運動の間隔 (*diastrophia*) である」と述べている (SVF, II 510, et al.)。その後クリュシッポスがこの概念を引き継ぎ論じた。ここでストア派におけるこの概念の意味を論じる余裕はない。グレゴリオスはこの概念をいくつかの重要なテキストにおいて使用している (『エウノミアス駁論』におけるいくつかのテキストや次のテキストが挙げられる。In Eocl., or 7, GNO V p. 412; 414. In Cant., or 15, GNO VI p. 458.)。

グレゴリオスにおけるこの語は非常に訳しにくい。実際「時間的拡張性」という訳語はこの語の原意からずれている。しかし次のような理由からこの訳語を選んだ。①グレゴリオスが我々の魂による神への運動を語るとき、その運動は空間的ではなく時間的である。②「間隔」とは初めと終わりがある。従って例えばグレゴリオスは「人間の本性はある初まりから終わりに向ってディアステマ的に運動する」とも言う (CE, II, p. 360)。しかし他方 *diastropharion papdcaois* (ディアステマ的の拡がり) という表現を使い、終わりの存在を想定していない場合も見られる。そしてグレゴリオスは死後の生においてもディアステマを認めていた。それゆえ、この語は「ある始まりからの広がり」を意味し、「終わり」の存在を含蓄している「間隔」という訳語は適切でないと考ええる。以上のような理由で「時間的拡張性」と訳してみた。またこのディアステマはアイオーン (*aiōn*) とも言う換えられる (In Eocl., or 8, GNO V p. 440)。グレゴリオスにおけるディアステマについての研究は古くはバルタザールにも見出されるが (Balhasar, H. U. von, *Presence et Pensee* p. 1-10) 、「とりわけ次の二つの文献が重要である。Balas, D. L., op. cit.; Ois, B, Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of time. Ⅱ たハラスは「参字」との関係でその問題を扱った。参考になる (METOYIYA ΘEOY, p. 137ff.)」。

- (42) GNO V, p. 409, 8-416, 10.

- (43) アリウス派に属する異端の一派。「不生性」(*ἀγεννητος*) という概念によって神の本質を捉えることが出来ると考えた。

グレゴリオスや彼の兄のバシレイオス等はそれぞれエウノミオスに対する論駁書を著している。

- (44) 創造の内にあるものはすべて、自然本性から同族的なものを見るのであり、自己の外にあるいかなる者になっても、そのような存在としてとどまることは出来ないのである (p. 411, 14-16)。

グレゴリオスはそこで次のように続ける。水の中にいるものは水の外に出ては生きることができず、火や地の中には存在しない、と。またしばらく後では次のように述べられている。

…そうして超越的な者については、認識される本性とは別のものであると信じる限りにおいてのみ知ろうと熱望して、同族的なもの (*συγγενές*) へと向き直る (*επιστρέφω*) のである (p. 414, 6-9)。

これらの箇所において「同族的なもの」「向き直る」等の言葉が如何に反プロテティノス的であるかは明らかである。プロテティノスにおいては周知のとおりこうした図式は全く反対である。魂は神と同族であり、一者 (|| 神) へと向き直るのである。

- (45) 本論では魂の時間的拡張性を論じた。しかし民族の歴史という視点もエペクタシス論にはあるのかもしれない。断片的ではあるが次のようなテキストも存在する。

時 (*Χρόνος*) が進むと、善の増大を常に求める必要があるので、イスラエルの力もまたより大きなものとなっていった。

(In Cant., or 6, GNO VI p. 194f)

このテキストはほんの断片であるので、ここからは何も確定できないが、グレゴリオスがエペクタシス論を歴史的にも考えていた可能性を示唆するものであろう。

- (46) De vita Moysis, I 5f; 10, et al.

- (47) この表現は『雅歌(さか)』にみられる。In Cant., or 12 GNO VI p. 354, et al.

- (48) Harl, M. 《From Glory to Glory》L'interprétation de II Cor. 3, 18 b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale. In *KYRIAKON Festschrift Johannes Quasten*, Münster: Verlag Aschendorff, 1970, p. 730-735. フルビウスとグレゴリオスにおいてこの「栄光から栄光へ」は、洗礼によって獲得した「栄光の状態から」更なる「栄光の状態へ」という意味に解され、栄光の生の「連続性」が主張されている。

- (49) エペクタシスは次のような聖句と共に論じられる。まず主として詩編83編6及び8節、第二コリント書3章18節後半、そしてペトリビ書3章13節が挙げられる。その他詩編91編9節、101編13節、雅歌4章8節、第一コリント書8章2節、13章9節、そして第二コリント書12章2節とヘブル書11章24節でも見られる (Canévet, M., Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. *Études rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris: Études Augustiniennes, 1983, p. 253f. を参照)。
- これらはエペクタシスを論じる際に、グレゴリオスが引くテキストである。但しエペクタシス論自体は特定の聖句の釈義ではなく。むしろ聖書がエペクタシスを表すために利用される観がある。例えば『雅歌について』第5講話においては、中風の人の例え (Mt. 9, 5ff) がエペクタシスについて解釈されている (In Cant., or 5, GNO VI p. 149)。
- (50) この変化にひいてはグレゴリオスは「同じものから同じものへ」の深化として捉えようとしているが (e. g. 「鳩へ」 In Cant., or 5, GNO VI p. 158ff.)、ある箇所では別々のものになることも述べられている (「役者の比喩」 In Cant., or 6, GNO VI p. 185f.)。
- (15) In Cant., or 12. GNO VI p. 353.
- (25) In Cant., GNO VI p. 159; 253; 280. 特に p. 253 ではロモスを創造者と救済者、魂を力づけ自由に引き寄せさせる者として両方から捉えようとしている。
- (53) 注51を参照。
- (15) In Cant., or 5, GNO VI p. 139
- (55) この「絶望」についてのテキストを見ると、エペクタシスの積極的性格が明らかになる。エペクタシスはこうした「絶望」からの癒しとして、拒否された本性的認識より低いものではない。この問題については次に挙げる拙論を参照。「神認識とエペクタシス」、『宗教研究第67巻3号 (二一九八号) 一九九三年七五頁—九二頁。
- (56) 英訳の注において、この「背中」は「世界の中に残した神の働きの痕跡」と解釈するナジアンソスのグレゴリオスやマロンが言及されている (Malherbe, A. J./Ferguson, E. [tr. intr. and note. Gregory of Nyssa *The life of Moses*, [The classics of western spirituality], New York: Paulist Press 1978, p. 184 note 301)。¹⁾ また『モーゼの生涯』に於いて、このテキストの文脈から判断して、ここで問題になっているのが「神の本質—神のエネルギー」と考えることはできない。

「背中」とは「従うこと」として述べられてゐるからである。

(57) これはオリゲネス批判と読むことが出来る。実際「飽き」(κόρος)については様々な箇所で言及される。この問題については先に挙げたハイネの書物を参照。

(8) De vita Moysis, II 315.

(55) 全引挙げるところは必ずしも、今へて重要なテキストを挙げたのみ。In Cant., GNO VI p. 31:320:370. De vita Moysis, II 239:252.

(38) Weiswurm, A. A. *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1952, p. 212.

(19) *Tò r̄t̄o d̄rt̄os d̄ t̄i d̄n̄th̄s̄ t̄ar̄i t̄ōȳ* (II 235). この文章は、*τὸ ἄνωθεν ἐκείνου ἐστὶν ἡ ἀληθὴς ἐπιστήμη* 冠詞がついてゐるが、文の語順から見れば *d̄rt̄os d̄ t̄i d̄n̄th̄s̄ t̄ar̄i t̄ōȳ* の方が妥当である。

(2) Sokrates, *Historia ecl.*, III/16, 1-5

(3) In Cant., or 5, GNO VI p. 158.

(64) このような意味において、三位一体論における位格 (ἰσοπαροῦς) とエネクタシスの関係について一考の価値はある。

(65) 同じことは「暗闇における神認識」についても言える。これについては稿を改めて論じたい。

(筆者 どう・けんじ 京都大学文学部「キリスト教学」助手)

zwei Phasen etwas ausführlicher betrachten und erhellen, wie die der Astrologie und Magie eigene Naturerfassung von sich selbst aus den Weg zu einer rationalen Naturforschung auf besondere Art eröffnet und sogar die entstehenden Naturwissenschaften vorbereitet. Wir werden in Beziehung zur Astrologie die Gedanken von Pomponazzi und Pico della Mirandola, und in der Beziehung zur Magie die Gedanken von Telesio und della Porta aufführen und sie näher betrachten.

Epektasis

—Das Problem der Unendlichkeit bei

Gregor von Nyssa

von Kenji Doi

Wissenschaftlicher Assistent
der Wissenschaft Christentums
an der Philosophischen Fakultät,
Kyoto Universität

Der ewige Fortschritt zu Gott, oder Epektasis, wie sie J. Daniélou im Anschluß an Philip. 3, 13 einmal genannt hat, ist einer der wichtigsten Gedanken in Gregor von Nyssa. Wir können nicht, Gregor sagt, das Wesen Gottes begreifen, weil er unendlich ist. Was wir über ihn wissen, das ist immer nur ein Ansatz zum neuen Fortschritt in Erkenntnis, und so müssen wir zu Gott ewig fortschreiten, auch nach unserem Tod.

Daniélou interpretiert diesen Gedanken aus dem Gesichtspunkt der Mystik. Es geht ihm um das mystischen Schauen; Epektasis ist für ihn ein Fortschritt in der mystischen Ekstasis. Epektasis ist also nach ihm Ekstasis. Dagegen bestreitet E. Mühlberg diese Interpretation. Epektasis ist für ihn ein Fortschritt in der Erkenntnis der unendlichen Namen Gottes. Gott ist unendlich; es gibt also die unendlichen Namen Gottes. Im Unterschied zu Daniélou behauptet er die symbolische Theologie.

In diesen sich widersprechenden Interpretationen geht es um die Frage, um

welche Erkenntnis handelt es sich in Epektasis, mystische oder symbolische? Gregor behauptet die absolute *Abyssus* zwischen Gott und Kreaturen. Es ergibt sich daraus, daß es keine *unio mystica* in Gregors Gedanken gibt.

Doch ist Mühlenbergs Interpretation nicht genügend. Ich behaupte es, daß es sich handelt um die *quasi* persönliche Erkenntnis. Wir kennen den anderen Menschen in gewissen Maße. Doch wenn wir auch diese Erkenntnisse sammeln, können wir nicht ihn begreifen. Es ist a priori unmöglich. Der andere Mensch ist als der anderer immer transzendent. Dieser Widerspruch —quantitative Erkennbarkeit und qualitative Unerkennbarkeit—macht die Epektasis aus. Diese Epektasis besagt also die Verwandlung von der griechischen Gotteserkenntnis, d. h. der Wesenserkenntnis des Gottes zu der christlichen Erkenntnis des persönlichen Gottes.

How to Define the Concept of Logical Consequence

by Kouji Hashimoto,
Graduate Student in Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto University

This paper consists of five sections. In the first two sections, Alfred Tarski's definition of logical consequence, which was advanced in his article "On the Concept of Logical Consequence", is examined. There, I show that his definition is originally intended to satisfy the following two conditions. The first one, which I call *the condition of scientism*, demands that the definition should contain only the concepts whose meanings are established scientifically and exclude metaphysical or other undefined concepts. The second one, *the condition of material adequateness*, requires the definition to conform to the ordinary usage of the definiendum. Then I argue that although Tarski's definition satisfies the condition of scientism, whether it also satisfies the condition of material adequateness is not clear.