

Title	ギリシャ教父の哲学受容とその変容： ニユッサのグレゴリオスにおけるキリスト教的人間観
Sub Title	The reception and transformation of philosophy in Gregory of Nyssa
Author	武富, 香織(Takedomi, Kaori)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2014
Jtitle	エティカ (Ethica). No.7 (2014.) ,p.1- 31
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20140000-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ギリシャ教父の哲学受容とその変容

ニュッサのグレゴリオスにおけるキリスト教の人間観

武 富 香 織

キリスト教の黎明期にあたる四世紀、聖霊論や三位一体論の成立に努めたニュッサのグレゴリオス（335 頃-395 頃）によれば、人間は「つねに自己自身よりも高く成る」存在であるという。これを表面的に受け取るとは容易いが、しかし、そうした言葉が単なる言い回しに過ぎないのではなく、一定の現実味をもって確かに語られたものであるとすれば、彼の理論の中でそれはどのように説明され、理解されるに足るものであったのかを知る必要があるだろう。むろん、こうした人間の漸進は、グレゴリオスにあっては超越者との関わりを抜きにしては考えられない。そこでまず引用したいと思うのが、グレゴリオス晩年の著作にあたる『雅歌講話』からの一節である。本著の深部において縦軸となっているのは、人間の魂（教会）が神へと触れゆく道のりそのものであるが、それは乙女と若者のいわば相聞歌のかたちで旧約に収められた「雅歌」の言葉（ロゴス）を、乙女と若者双方の関係の変化に照らすことで、象徴的に解釈され見出されてゆく。

矢はまっすぐに彼女 [=魂] を射抜いたので、彼女は「わたしは愛に傷付いています」と言って射主の業を讃える。…美しき傷、甘美なる一撃よ、そこを通して生命は、その矢による傷口を、あたかも扉や戸口のように自分のために開け、中へと入ってくる。¹

上記の引用は「わたしは愛に傷ついています」(2:5) という雅歌の句を、雅歌の「乙女」に象徴される魂が、神の「愛の矢」の一撃によって射抜かれたと解釈した場面である。これに続く一節でグレゴリオスは以下のように論じている。

以前矢的であった花嫁 [=魂] は、今や自分が左右の手で弓をつがえている射主の手の中で矢に値するものとなっているのを見る。…同じ [神が] わたしたちの花婿であり射主であって、花嫁でありかつ矢である浄められた魂と交流するのである。その時 [神は]、矢 [=魂、花嫁] を善きのへと導き、また不朽の永遠に与るよう彼女を引き戻す。…彼女は言う。「あの方は、矢を的に向ける左手でわたしの頭を支え、その右手でわたしを抱き、彼自身の方へと惹き寄せ、わたしを軽やかなものにして上方に運んでくださる。しかもわたしは、上方に向かって運ばれるというのに、射主から離れることはありません。だから、わたしは射主の射撃によって放たれながらも、同時に射主の両手に安らっているのです。²

「雅歌」については幾人もの教会人が著書を記しているが、初代教会から中世に至るまでその解釈に影響を与えたとされているオリゲネスの『雅歌註解』は特に有名である。グレゴリオスもまた、自らの講話においてオリゲネスの名を挙げて彼への敬意を表明しており、象徴的解釈については彼に負うところが大きい。しかしながら、ここにはそのオリゲネスにも見いだされない、ひとつの見逃しがたいグレゴリオスの視点を認めることができるだろう。それは、神から「愛の痛手」を受ける人間の魂が、的でありかつ矢ともなるという、不思議な解釈が提示されている点である。雅歌には「わたしは愛に傷ついています」とのみ記されているのに対して、この箇所に対するグレゴリオスの解釈では、標的とされる場を指す「的」と、何らかの標的を目指して飛んでゆく「矢」という二つの側面から、魂

が描写されているのである³。さらに、矢として放たれた魂は、上方を目指して飛びながらも、射主から分離されることなくそこに安らいでいるのだとされており、こうした真逆のことがらが同時に生起する状態は容易には理解しがたい。

上記の雅歌の句の解釈として、神のアガペーの的となるのみならず、同時に矢として神を目指して飛翔する靈魂の姿が生き生きと描かれたその背景には、一体いかなる事情があるのだろうか。上記の引用に浮かび上がる謎を端緒とし、神と人間の関わりについてのグレゴリオスの理解の一端を見極めることを、本論文における大きな目的としたい。この目的のために、グレゴリオスの論じるピュシスの「変化」や生成に着目し、それをプラトンの二世界論やアリストテレスの形相主義との比較を通しつつ見てゆくことで、グレゴリオスにおいて論じられる魂の志向が真にキリスト教的な了解に基づいたものであるということを素描したい。

1. ヘブライズムとプラトニズム

ところで、そもそも魂は何ゆえに神を志向すると言われるのか。一体なぜ、人間と超越的存在との関係が取り立てて主題とされるのかについて、手短に触れておきたい。この主題には初期キリスト教以来継承されてきた関心の主要点が含まれており、聖書の一箇所についての教父の解釈を抜きにしては語り得ない。旧約の創世記において、人間は世界を善美なものとして造った神によって、「神の像」(εἰκών) として創造されたと述べられている。人間は本来、神の意志と一致して世界を治めるよう求められていたのである。しかし、周囲を見渡せば首肯せざるを得ないように、現状や現実の世界が悪の存在と無縁ではないように思われるのは、言わずと知れた事実ではないだろうか。キリスト教にあって、このことは原罪という概念から説明付けられている。この原罪ゆえに、人は神以外のもの・神ではないものをも志向しうる可能性を有するようになり、様々な悪しき行いを

生み出すことになると考えられるのである。しかしながら、現実世界はもはや落ちてゆくばかりのものでもなければ、人間が陥っている悪への傾きは金輪際変えられないものでもない。このことを、多くの教父は聖書を典拠としつつ、「神の似姿」(ὁμοίωσις) への変容という事態として描き出し、それを人間が成りゆくべき根本的位相として了解している。「神の像」から罪へと転落し、内外の様々な悪の可能性へと晒されることになった人間が、そこからの向き直りと転回によって、「神の似姿」を取り戻してゆくというプロセスが、教父においては重要な主題として論じられることになる⁴⁵。

1.1 親和性と対立

上記のような、「神の似姿」への過程において生ずる魂の超越なる神への志向は、感性的なものから出立し原型なるアイデアを目指すプラトニズムにおける愛(ἔρως)の観念と親和性を有しているということが、既に多くの研究において指摘されているだろう。キリスト教が哲学と関わりを有するようになったのは、紀元二世紀ごろであると言われている。初代教会成立後急速に拡大したキリスト教は、その後増加する改宗者への対応や護教的効果などの理由から、次第に哲学という異教由来の文化の内に自らの信仰を表現する糧を見出してゆく。キリスト教がプラトニズムの内に見出した遺産としてまず指摘されうるのは、二世界論に基づいて思考する点であろう。およそ知性的なものと感性的なものに分割されるこの世界において肉体や感覚を負った人間は、その重荷を捨て去って、知性的アイデア界へと還帰することが求められる。その際この還帰というものが、望郷の念のごとき情熱、恋心による魂の上昇の道であることが示される。

プラトンのパイドロス篇に見られるように、感性界においてもその輝きを失わない美(τὸ κάλλος)に触れた魂は、忘れ去っていたかつての故郷を思い起こし、そこへの思慕の想いに駆られる⁶。そのとき魂は、地上

の「多くの美しいものども」ではなく「美そのもの」(αὐτὸ τὸ καλόν) への恋心を駆り立てられ、その翼を打ち震わせる。それ自体としての美を希求し、美の影なるこの世の事象にもはや目を向けることのなくなった魂に生ずるこうした震撼がプラトンの対話篇に描かれる愛(ἔρως)であり、この愛によって人は諸々の善美なるものの根源的善美(イデア)を見出し、そこへと参与するに至る。こうした、愛による超越への志向というモチーフは、プラトニズムを吸収したキリスト教の中へと流れ込む。たとえば、グレゴリオス晩年の作と言われる『モーセの生涯』においては、キリスト教の根元たるユダヤの聖典、すなわちヘブライ人が最も重視したモーセ五書の一つである「出エジプト記」に、人間の魂が神に出逢いゆく過程が浮き彫りにされてゆく。旧約を題材として論じられる事柄は、受肉論や創世記に基づいた死生観、あるいはまた司祭制についてなどキリスト教独自のものでありながら、同時にそれらは、プラトニズム的な印象を与える要素を様々に織り込まれつつ論じられていくのである。

ちょうど物体が下降するようなとき、もし何らか下方への運動を受けらるならば、[物体を] 押し出す者が誰一人いなくても、最初の動きの後その物体は自ら下方へとますます落ちてゆくだろう。…しかし[物体の場合とは] 反対に、魂が地上的な苦しみから自由になるならば、それは下方のものから上方へと飛翔しつつ、上方への動きに向かって昇り、速くなってゆくのである。⁷

上記の引用は数ある例の中の一部に過ぎないが、プラトニズム的な魂の上昇というモチーフをグレゴリオスの内にも認めうるという点を、ひとまずは確認することができるだろう。しかしこれから見てゆくように、プラトン哲学が、魂と肉体の切り離しを前提にして超越的なものとの一体化を論ずる点は、神と人との関わりについてのキリスト教ヘブライズムにおける洞察と、少なからぬ相違を刻印すると言えよう。

1.2 具体的存在者の重み

キリスト教ヘブライズムとプラトニズムという二つの思想が、超越的なものへの志向を同じ愛 (ἔρως) というモチーフを用いて語っているとは言っても、魂の愛が向けられるところのもの、そして愛する魂自身の何たるか、についての認識は相互多分に異なることを認めなければならない。ギリシャ思想と聖書の思想の根本的相違を、「創造」という観念を手掛かりに論じた C.トレモンタン氏が *Essai sur la pensée hébraïque* (『ヘブル思想の特質』) において指摘しているように、普遍的なもの、より抽象度が高いもの、時空を超えたものの内に真理を見定めようとするプラトン主義的なギリシャの知の伝統に対し、ヘブライの精神は個や特殊なものに着目し、選びだし、具体的な事物の内に真理を見出そうとする⁸。一つの肉体美への囚われから、美そのものの観想へと移行すべく説くプラトンのイデア論⁹からすれば、具体的な事物は階層的には下位のものであって、それ自体は価値あるものとは看做されない。それらは上なるイデアを分有する限りにおいてのみ意味を有するとはいえ、可感的事物はイデアからの墮落の結果生じたものであるから、具体的なもの、個々の存在、それらを構成している物質などはいわゆる「ソーマ・セーマ」(σῶμα - σῆμα) として判断され、あくまでもそこから逃れることが目指されるようなものである¹⁰。

これに対して、聖書の思想は個別的なもの・具体的なものを悲観的に捉えることはなく、基本的には多なる存在の意義を高らかに謳い上げる。なぜならば、それらはすべて神の創造の営為によって産み出された「善きもの」とであるという理解に基づいているからである。神によって造られた諸々の存在は、多様であり具体的形象を有しているという理由で、その存在意義を貶められることはない。むしろ、神の善き意志に従って混沌から分節化され、生み出された被造物は、それらを通して神を垣間見ることができるものであるから、最高段階のもの、イデアや一なる者との一致にお

いて、感覚的なもの・多なるものが有する具体性が捨象されてゆくことをこそ希求するギリシャの心性とは、真逆のベクトルをゆくものであると言える。具体性を有しつつ同時にそれが意義を持ち得るというヘブライ的把握は、感性的な事物はその堅固さを減少することによってイデアの像であるとするプラトニズムと袂を分かつものである。

とはいえしかし、グレゴリオスにおいて事情はそこまで単純ではない。なぜならば、思考様式や修辞などヘレニズム的教養を豊かに備えた四世紀のこの教父においては、プラトンや当時真新しかったネオプラトニズムの用語までもが著作中に数多く認められるからであり、また一瞥しただけでは、プラトニズムの二世界論の枠組みそのものを用いているように思われる場面もないとは言えないからである。グレゴリオスが一部で「プラトニズム的」と形容されてきた理由も、彼が思索中に数々の哲学概念を自在に駆使したという点にあるだろう。今回のテーマに関して言えばそれは、エロースによる超越者への上昇が論じられる土台ともなる、知性界（τὸ νοητόν）と感性界（τὸ αἰσθητόν）、魂と物質といった二元的世界観である¹¹。しかしながら、後に述べるように、グレゴリオスにおいて対比をなすのは、むしろ「造られざる本性」と「造られた本性」、すなわち神と被造物との対比である。しかもこの両者は、単なる対比・対立をなすばかりではなく、双方の関係を突き詰めてゆくと、後者は前者の内に含み込まれ、根本的には一なるものとして、通常の主客をある意味で越えた関係のうちで理解されると言えるように思われる。とはいえ、その神と人との一体性において、個々の被造物の具体的生（意志的関わり）の意義が薄められたり、雲散霧消したりしてしまうわけではないのである。

質料、時間、地理的要素などの具体性を有するもの、諸々の地的要素を兼ね備えたものに天の輝きが宿るという考えは、受肉というキリスト教独自の「背理」において最も顕著になると考えられるだろうが、それはプラトンの二世界論からみればその世界観のヒエラルキーをまさに根底から覆すといえるだろう。プラトニズムによっては到底思考が困難とも思われ

るこの逆理は、しかしことさらに逆転的発想というわけではおそらくなく、キリスト教の根元にあるヘブライ的思想が色濃く反映されたものなのではないか。神による世界創造を起点として、諸々の具体的事物の内に神の善意と意義とを見出すヘブライ的直観は、超越的で抽象的なものに軽々と吸収されることのない重みを、個別具体的な存在に認める傾向を有していたと言えるだろう。

2. 個別的存在の変化——その「変化」の意味するところ

物質としての肉体から切り離された魂によるイデア観想が、キリスト教における超越者と魂との交流の在り方ではないとすれば、諸々の存在が自らの具体性を有したまま、つまり肉体を持ち、刻々と流れゆく時間の中に生きながら超越なる存在へと上昇してゆくその有り様は、一体どのようなものであるというのだろうか。まず考えられることは、感性界に意義が認められる場合、神とのつながりは、諸事物がその内に関わりを余儀なくされている「変化」を通して行われるということだろう。本節では、この「変化」がどれほどの射程を持ち、いかなる内実において理解されているのかについて見てゆきたいと思う。

事物がつねに、変化と動きのさなかにあるという把握は、グレゴリオスにあっても顕著に見受けられる。たとえば、先にも挙げた晩年の著作『モーセの生涯』の冒頭を、グレゴリオスは以下のような透明な文章から始めている。

変化（ἀλλοίωσις）の内にあるものはすべて、いつまでもそれ自身同一に留まることはなく、つねに或るものから他のものに成る。そのとき、変化はつねに、より善きものへ（πρὸς τὸ κρείττον）、或いは、より悪しきものへ（πρὸς τὸ κείρον）と生じるのである。¹²

確かにこうした記述は、ここだけを切り取って見るならば、おそらくは決して新奇な印象を与えるものではない。遙かに遡れば、ヘラクレイトスの万物流転に象徴されるごとく、古代ギリシャのイオニア地方に興った哲学思想において探究の対象となったのも、まさに生成変化するものであり、生じては再び過ぎ去る自然万物のうちに普遍的な原理を発見することが目指されたからである。後に見るように、彼ら自然学者たち（φύσικοι, φυσιολόγοι）の自然観は、グレゴリオスの思索にも一脈相通ずるところがないとは言えないだろう。しかし他方で、変化の意味するところ・その内実に関しては、この世の具体的な存在・事物に対する両者それぞれの把握の差異から、ギリシャの伝統とキリスト教との間には相異なる理解があることが当然予測され得るのである。

予め述べておくとすれば、これから見てゆくことになるグレゴリオスにおける変化の意味とは、とりわけでも人間の本性（φύσις）、すなわち被造物としての有限者の可変性についての洞察を示しており、人間にとっての「善き生（アレテー）の形成」というテーマにおいて主として論じられていく¹³。このような展望を念頭に置きつつ、まずは以下の文章からグレゴリオスにおける「変化」の意味を探ってゆくことにしよう。およそ壮年期にあたる 383 年以降に執筆された『教理大講話』¹⁴という著作において、造られた人間は神とどのような点で異なるのかについて論じた箇所、グレゴリオスは以下のような見解を示している。

変化（ἀλλοίωσις）というものは運動（κίνησις）の一種であり、今ある状態から別の状態への絶えざる進行である。そのような運動の種類は二つある。一つは常に善（τὸ ἀγαθόν）へと向かうものであり、その運動の道程には停止がない。なぜならば、変化するその過程には到達できる限界（πέρας）というものがないからである。¹⁵

さて、グレゴリオスにおけるこうした「変化」の定義から見出され、

かつ特筆すべき点を指摘しておくとするればそれは、変化が善悪に関わるものとして論じられ、かつ実体の同一性を揺るがす事態として捉えられているという点である。このことを検討するひとつの例として、アリストテレス的な形相主義に目を向けてみよう¹⁶。なぜここでアリストテレスとの比較を持ち出すのかというと、この世の事物を成立させている原因を無時間的イデア界に求めたプラトンへの反論として展開されたアリストテレスの形而上学における試みが、ヘブライ精神を受け継いだキリスト教における具体的存在者の尊重という観点に、ある意味では共鳴するように思われるからである¹⁷。ただ、ある意味でという限定があるのはむしろ肝要な点で両者に差異が認められるからであるが、その相違はグレゴリオスの擁した人間観（神と人の関係についての洞察）に、おそらくは直に関わるものでもある。以下ではまず、両者が論じる「変化」の意味と差異とを明らかにするために、手掛かりになると思われる概念ピュシス（φύσις）に着目したい。

2.1 ピュシス

さまざまな抽象概念の中でも最も古く、二千数百年以上も昔に生まれたとされるピュシス（φύσις）は、「自然」（nature）としての意味で現代まで生き続けている息の長い語である¹⁸。キリスト教の教理論争（カルケドン公会議）においては、その多義性ゆえに議論を引き起こしてきた語であるともされている¹⁹。坂口ふみ氏によると、紀元三世紀には、ピュシスはウシアやヒュポスタシスという語と切り離しがたく結び付き、またウシアとはほとんど同じ意味を有していたが、それら類義語の中ではとりわけ、「生み、生まれるという動的・生命的イメージ、また自然界という具体的イメージ」を持つ語でもあったという²⁰。

そもそもこの語は、古代ギリシャにおいて本質や性質を意味しつつ、さらに生成（γένεσις）に密接に関わる語であったが、背景的な意味として

現象を支える本性、すなわち知性的なものとしても理解された。それはさらに、自然法則、宇宙の生ける魂、ダイモーンという意味に転じたり、ストア派においては、宇宙を保持する法として神的ロゴスと同一視されたりもしたという²¹。ここから概ねピュシスには、「自ら生まれ、成長し、衰えてゆく」という事物の動性が含意されていたことが窺える²²。

このように、内に生成消滅の動的性格を秘めたピュシスは、近現代の自然科学において探究されるような「自然」、つまり客体的な対象に限定されるものではなく、人間主体から切り離された対象的物体ではなかった²³。藤澤令夫氏によれば、自然概念から魂という生命原理が抜け落ち、物体という意味のみが残されるようになったのは、自然の全体が「物」から組み立てられた精巧な機械と見なされるようになったルネサンス以降である²⁴。先にも述べたが、初期ギリシャの自然学者たちにとって「生まれ出たもの」として了解された自然・ピュシスとは、それ自体の内に魂(ψυχή)という生命原理を持つものであったから、古代ギリシャ世界においてピュシスは、決して端的な「物」・物体ではあり得なかった。よく知られているように、生成変化するこの世界の存在の根源を追究した彼らは、タレスの「水」に端を発して、それを「空気」や「火」や「土」などと様々に論じてきた。しかし、ここでの水や空気や火や土とは、むろん物質としてのそれらを名指しているのではなく、森羅万象や多様な現象を統一し成立させている「変わらぬもの」、すなわち、それ自体がまるで生きているかのような自然の「根源的生命」としての普遍的原理が意味されている。彼らの原体験としてあったものが、それら物質的な諸形態の大元にあって万物を貫くところの生命であり、動的で瑞々しい命こそが感知されていたのであってみれば、すなわちピュシスという概念において、魂・生命という精神的なものと物体のごとき質料的なものは、原初においては未だ分ちがたく結びつけられていたと言えるだろう。

してみれば、このようなギリシャ的「自然の探究」は、世界の内にて万物と起源を同じくする人間自身の探究・理解と相互に連動していると考

えられよう²⁵。ピュシスは人間と相対立する対象としての「自然」（外的な自然）ではなく、むしろ人間をその一部に含む本性として広い意味で了解されていた。これから論じてゆくように、こうしたギリシヤ的自然観がある面では担いながらも、同時にキリスト教的創造の観念による捉え直しを通して、グレゴリオスは人間のピュシスを理解しているのではないかとと思われる。

さて、これら自然学の先達による探究・考察を概観しつつ、アリストテレスは、ピュシスの様々な用法の中から、それを「各々の事物のうちに、それ自体として、その運動の始まりを内在させているところのその当の事物の実体（οὐσία）」²⁶と規定し、運動原因を内在するそのものの本質としている。目の前にある具体的現実を観察しその根底に原因を見出そうとするとき、存在界の実相として見えるものは万物流転の世界であったはずである。そうした流れ去る事物の中で不変なものがどこにあるのかを問うたとき、それはプラトンのように絶対的超越世界に求められるのではなく、むしろ個物の内にこそあらゆる存在を成立させる源泉・本質（普遍的原理）があるのだと考えられた。

アリストテレスにしてみれば、個別的なものは、超越的イデアに原因を有しその存在性を儻く保つようなものではない。むしろそれ自体の内に原因を内包した確固たる存在であることを示すために、いわば方法論的な順序として、彼はまず眼前の個物を、たとえそれがやがては消えゆく仮の存在ではあれ「在るもの」（実体）と措定するところから出発する。目の前に指し示すことのできる、この人やこの馬のごとき生きた具体的な存在が、「第一実体」（οὐσία）と呼ばれる²⁷。ここで、プラトンが行ったように普遍者たるイデアが「存在そのもの」と考えられるのではなく、具体的な生きた誰それが実在であるとされている点で、アリストテレスにおいてはプラトンにおけるよりもはるかに個物の実在性が重んじられていると言えるだろう。このことは確かに注目されるべき点ではあるが、しかしアリス

トテレスの意図はアイデアそのものの否定ではなく、あくまでもアイデアの超越性を否定することであった点も忘れてはならないだろう。両者にとって重要なのは依然として普遍的なものであり、アリストテレスにおいても個物が真実在であると考えられるのは、それらが実在性の本質（形相・εἶδος）を質料に内在している限りにおいてなのである。

さて、このように「それ自体同一なものとして在るもの」「実体」としてその内に本質を認められた個物に生ずる変化がどのようなものであるのかと言えば、アリストテレスにおいてそれは質料と形相の連関として捉えられる。すなわち、形相は質料から「運動変化」するが、これにより質料は形相によって限定され、個体化される。ここで重要だと思われることは、個物の「性質、量、場所」に関してありうる変化が、付帶的・偶然的（συμβεβηκος）のものであると考えられている点である²⁸。実体と付帶性のカテゴリー的区別により、変化は具体的個物・実体そのものではなく付帶的に生ずるとされる²⁹。つまり「性質、量、場所」において変化・運動があったとしても、それは個物の実体の同一性そのものを揺るがすものではないと考えられるのである。

2.2 「あること」は動態的に捉えられる

他方で、グレゴリオスにおける変化は、こうした付帶性における変化とは異なる事態として理解されているだろう。なぜならば、この場合の変化は、性質変化というよりもむしろ、人間の「あること」の生成（γένεσις）として捉えられているからである。その生成について語る際、これから引用するグレゴリオスの文章に多く見られるように、彼は実体（οὐσία）よりは本性（φύσις）を好んで用いるのである。先にも述べたように、紀元三世紀にはウシアとピュシスはほぼ同じ意味を持っていた。しかし、ピュシスはウシアよりも「生み、生まれるという動的・生命的イメージ、また自然界という具体的イメージ」を有する点で、生成消滅する世

界の中で、生まれ、成長し生きる、まさに具体的な存在としての人間の本性を表現するのに適していたと考えられるのである³⁰。

さてこの「生成」の概念は、グレゴオスの存在論にとって枢要であろうと思われる。プラトンにおいて諸々の事物における生成とは、増減せず美醜の間を揺れ動くことのない「常住に在るもの」「美そのもの」の不変不動性に対置せられるものであり、生成するものはそれ自体では意義を見出すことのできぬもの（非存在）であった³¹。ところが、キリスト教においては、ギリシャ世界で否定的意味合いを付与されていた生成や変化が、根本的に肯定され得る思想的土壌が備わっている。ここで再び思い返したいと思うのが、前節にて触れた、創造というヘブライ・キリスト教的な観念である。『教理大講話』の一箇所においては、被造物が悪に陥ることの原因を神に帰することは的外れであるという考えが示された上で、グレゴリオスは以下のように、被造物の可変性それ自体が神の創造に由来すると説明している³²。

造られざる本性（ἄκτιστος φύσις）は、転回（μεταβολή）や変化（τροπή）や変質（ἀλλοίωσις）といった運動（κίνησις）を表示することはないが、創造を通して実在するに至った全てのものは、その生まれからして変化（ἀλλοίωσις）をこうむる。なぜならば、創造された実在そのものが変化（ἀλλοίωσις）から始められたからである。つまり、神的力によって、存在しないもの（τὸ μὴ ὄν）が存在すること（τὸ εἶναι）へと変化させられたのである。³³

プラトンにもアリストテレスにも認められる語彙を使用しながらも、それらの意味はおそらく巧みに変更されているだろう。さて、魂と肉体の二分法を用いて、前者を知性界に類似と考えるプラトニズムの伝統においては、本来魂は不変不動かつ不死のものである。変化とは感性的世界が示す特徴であり、神的なものであった魂が物質・肉体の内に墮することを意

味するから、それは決して積極的な意味合いを付与されない。これに対して、無から造られたと考えられる被造物は、そのはじめからして、非存在（τὸ μὴ ὄν）から存在（τὸ ὄν）への変化（ἀλλοίωσις）によって自らの存在を得たと考えられている。そしてグレゴリオスによれば、人間に享受させるために創造主より出来たのが、この被造世界の全体である³⁴。その享受のためにこそ、神は土の要素と神的なものという二つの本性を人間に混合したのであるから³⁵、精神的なものと感性的なものの両者はもとより対立しめぎ合う二つの要素ではなく、神の内なる創造の観点に立てばあくまでも一として捉えられるべきものであろう。造られた存在はその全体において神の霊に与るのであり、身体を置き去りにした純粹なる魂だけが与る資格を有するのではないのである³⁶³⁷。かくして、無から有への変化を通した創造・被造物の生成は、神の意志の実現として必然的に肯定されるのである³⁸。被造性が変化（動）という性質と分かちがたく結びつけばつくほど、対比は「造られざる本性（ピュシス）」による「造られた本性（ピュシス）」の創造として鮮明に印象付けられることになる。この対比は、知性界と感性界、あるいは魂と物体といったプラトンの二世界論に見られる対比とは、もはや一線を描いていると言えよう³⁹。このように、精神的なものと物質的なものを、区別はするけれども明確に切り離さないという考え方は⁴⁰、肉体なきあと、すなわちあの世や死後へのひたすらな願望へと向かうのではなく、まさに現存するこの世界・神の光溢れるこの世界において、人はいかに生きるべきかという問題意識として立ち顕れてくるだろう。

かくして、「生成」とは、単に生命の産出のような端的な意味での誕生・生成にのみ関わるのではなく、ピュシスにおいて「あること」が形成され、更新されることを意味する。以下に見てゆくように、それはすなわち人間の善への運動・漸進をも表すのである。既に本稿の二節にて用いた箇所であるが、『教理大講話』からの一節を、先に挙げたよりも少し長めに引用したい。

変化（ἀλλοίωσις）というものは運動（κίνησις）の一種であり、今ある状態から別の状態への絶えざる進行である。そのような運動の種類は二つある。一つは常に善（τὸ ἀγαθόν）へと向かうものであり、その運動の道程には停止がない。なぜならば、変化するその過程には到達できる限界というものがないからである。他の一つは反対のものへと向かうものであり、その反対の悪の本質は実在しない点にある。なぜなら、善の反対という概念は、先述したように、反対対立を何かそのように理解するものだからである。それは、私たちが存在するもの（τὸ ὄν）が存在しないもの（τὸ μὴ ὄν）に、実在が非実在に対立すると主張する、そうした理解である。そして、この変化（τρεπτή）と変質衝動（ἀλλοίωτη ὁρμή）と運動（κίνησις）ゆえに、その運動するものの本性はそれ自身運動しないままにいる（ἀκίνητον）ことはできず、その自由な選びは何かに向けられている。というのも、美（τὸ καλόν）にむかう欲求がその本性を自然必然的に（φυσικῶς）引っ張って運動させるからである。⁴¹

変化が単に「量、性質、場所」などの付帯的变化として捉えられているのではないということの意味は、このようにピュシスにおける生成が善と悪、あるいは徳と悪（徳）の問題として捉えられているという点に関わっている。

善と悪、徳と悪（徳）は、個々の存在がいわば「大きく」あるいは「小さく」成ってゆく事態と不可分である。なぜならば、根源的な存在と善は同義的であり、各々の存在が完成へと向けて運動をはじめ、究極の目的へと向かうことは、自らの存在の充実度を増し（大）、善くなってゆくことを意味するからである。ここでは、造られた存在は、その都度に「あること」（善）を有し、自らの完成（目的）へと向かってゆくものとして了解されている。しかも、それはむろん一度きりの生成ではないのであ

て、この点がおそらくはより重要である⁴²。存在は、「より大になる」、あるいは「より高くなる」といった比較級表現を伴って、前の段階からの連続性が示されつつ、なおも漸進するものとして考えられているのである。すなわち、造られた本性（ピュシス）はそれ自体で存立しているのではなく、根源的善なる「存在そのもの」に向けた動性の中にあって、つねに生成されている。それゆえこのことは、「あること・善の生成」として捉え得るものであろう。

2.3 神的存在の無限性——神の名と創造の働き

個々の存在が「存在そのもの」「自存的なもの」に向かい、それを分有する動きの内にあるというのは、一見して、魂が善美を目指して飛翔することを説くプラトニズムにも、イデアを個物に内在させたアリストテレスの質料—形相の運動にも類似していると思われるかもしれない。しかしながら、ここで特筆すべきは、グレゴリオスの言う「存在そのもの」とは、「不動の動者」のごときスタティックな原理ではなく、「限界（πέρας）なきもの」すなわち、「無限」とされることである。

アリストテレスにおいては、変化の要因として個物に内在する質料から形相への連関は、形相（現実態）が質料（可能態）を規定するという運動として説明されていた。しかし、そうした連関において達成されている実体は、未だ自己存在の完成への中間地点にあるといえるだろう。すなわち、質料と形相は、はっきりと区別できるものではなく、質料によって形相が実現されると、その形相結合体は次なる形相（目的）の質料となる。そうして質料から形相への連関を先へと辿ってゆくところに、アリストテレスにおいても、「形相の形相」すなわち神（永遠の現実態）が認められている。しかしながら、個々の事物が、こうして質料と形相の連関により不動の動者たる純粹形相へと向かってゆくとはいっても、プラトンにおけるイデア、あるいはアリストテレス的な完全な現実態は、自らは「動かさ

れないで動かす」ところのもの、或いは「愛されるものが動かすように動かす」ものである。つまりそれは、他を動かすことはあっても自ら動く神ではない⁴³。

他方、グレゴリオスにすれば、造られた本性（ピュシス）は無限へと与りゆくその開けと志向性の内にこそ、自らの「あること」をその都度得るのであり、それはつねに「あること」を充実させてゆく道の途上、そして善への運動（κίνησις）の内にあると考えられている。と同時に、このピュシスの動態を生起させるより先なる根拠として「無限なる存在」があるということを、以下の『雅歌講話』からの引用は示唆しているよう。

至福で永遠的で、あらゆる知性を超える本性は、それ自らの内に万物（πάντα τὰ ὄντα）を含んでいるので、どんな限定（ὅρος）によっても規定されない。実に、いかなるものも、それについて観想されたものではないのである。時間、場所、色、姿、形、量、質、延長、そしてその他のなんらか規定しうる名や、ものや、概念などの、いかなるものであろうとも。却って、この本性について考えうる善はすべて、無限で限界なきものの内にある（εἰς ἄπειρον τε καὶ ἀόριστον）。…〔純然として、明瞭で、単一で、不変なる〕本性が人間の魂を自らに与るよう引き寄せるときはいつも、それはより善きものへの優位性に应じて、分け与るもの〔＝人間の魂〕を〔魂が与ったのと〕同じ割合で、つねに超え出るのである。⁴⁴

上記の一節から窺うことができるのは、神がいかなるもの・いかなる名称によっても限定されぬ無限者とされつつ、その無限性が人間本性をつねに「越え出る」という動性をもって洞察されているということであろう。これまでに見てきたように、超越へと開かれた被造物は、それへと分け与ってゆくことによって自らの「あること」を有するようになると考えられていた。しかしそうした有限者の目的への運動は、先の引用によれば、根

源的存在・根源的善なるものの「限界のなさ」ゆえにこそ、つねに限りなく続くと考えられるのである。

被造物の善への漸進を裏で支える神的無限性は、上記の引用の内に見出される神の「越え出る」という性質と分かちがたく結びついている。神の「無限性」の内実を問うてゆく上で、以下から結論にかけて手掛かりにしたいのは、神の動性に関わる「神の名」である。「神の名」を通して明らかにされる無限者の働きの永続性に関する考察は、これまでに述べてきたグレゴリオスの存在論的観点と一続きにつながっており、しかもこの「神の名」は、本論文の最初で提示された問いにもおそらくは深い関わりを有しているのである。それはすなわち、「的」であるのみならず「矢」となって神に向かうという魂に生じた謎の事態を、グレゴリオス自身が示すに至った背景にあるものは一体何であったのか、という問いであった。

さて、キリスト教においては、把握し得ざるものとしての神を、知的限界に基づきつつもなお知ろうとする試みがなされてきたが、それは「神の名」についての考察として、教父時代から中世にかけて一つの伝統的を形成してゆく。かの有名な「わたしは在るもので在る」(Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν.)として啓示された神の名⁴⁵は、「在る・存在する」(εἰμὶ, ὢν)を畳みかけた、一見奇妙な表現となっている。ギリシャ語では、be 動詞にあたる動詞の現在形と現在分詞で表されており、また元々のヘブライ語の語感からすれば、神の働きは完結してはおらず、未だ永続していることが示されているという⁴⁶。有賀鉄太郎氏は、この神の名は単に抽象的な「在るもの」を指すのではなく、根源的な「私は在る」であり、かつ一切のものを在らしめる「働き」を意味しているとしている⁴⁷。このようなある意味不可思議な名が明らかにしているのは、ヘブライ人にとっての、またそれを継承したキリスト教にとっての神が、定義や規定や限定といった知的把握の枠を越え出してしまう、いかにも捉えがたいものとして直観されていたということである⁴⁸。しかしながらそれは、神が抽象的に茫漠たる広がりのようなものとして捉えられていたということではない。むしろ先の「神の名」は、

自己の無限性の内に超然と留まることなく、自らもまた動くことによってこの可変的世界に関与するヘブライ・キリスト教的な神の姿を示している。このことは『雅歌講話』の一節によれば、人間を善の内で「不断に創造する」という神の永続的な関わりとして理解されていると言えるだろう。神は知性による把握を超えるものでありながら、その働きは被造物にとって確かに感知し得ると考えられているのである。

造られざる、全存在を生み出す〔本性〕は、まさにそうであるところの存在であり、つねにそのような状態であり、一切の増減を超越しており、新たに善を享受することもない。他方、創造によって生成へと導かれた〔本性〕は、絶えず全存在の第一の原因を眺め、つねに超越者に与ることによって善の中に保たれている。それはより大なるものへ向かい変化し（ἀλλοιούμενος）、善の内で増大することを通して、ある意味で不断に創造されているのである。だからこの〔造られた本性〕には、なんらかの限界があるとは思われないし、またその本性のより善なるものへの増大が、何らかの限定によって限界線を引かれる（περιγράφεσθαι）こともない。その現在の善さが、どれ程偉大で完全に見えようとも、それはつねに一層高次で偉大な善への端緒なのである。⁴⁹

超越なる存在が自己充足するのではなく、意志を持って創造し、時空の隔てを突き破ってまで関わる場所のものが「造られた本性」である。そうした造られた存在が「変化する」ということに込められた意味は、いかなるものであつただろうか。むろん、以上のような考察をもって、グレゴリオスとプラトン、アリストテレスの間に相違点を指摘するのは甚だ不十分であろう。しかし基本的な線として、グレゴリオスにおいてはプラトンの二世界論は創造の観点から改められ、「創造者」と「造られた存在」という新たな次元で論じられていると言えるだろう。また、彼の「変化」

の意味は、アリストテレスにおいて個物が付帶的側面においてその様相を変えると考えられたのとは、おそらくは根本において異なるということを指摘しうるだろう。なぜならば、グレゴリオスの考えるそれは、無限なる善性に分け与えることを通して被造物が自らの同一性をつねに突破してゆくこと、神の働きを通していつの瞬間も新たに創造されることであり、『モーセの生涯』によれば「自己自身よりもより高く成る」ことなのであるから。

上へと向かう〔魂の〕衝動を妨げるものが何も存在しなければ、…〔魂は〕天上的な欲求によって、前に向かって自らを超出（συνεπεκτεινομένη）させ、つねに自らよりもより高いものに成る（ἀεὶ πάντως ὑψηλοτέρα ἑαυτῆς γίνεται.）。それは、使徒の言うとおりであって、〔魂は〕つねにより高い方へと飛躍する。というのも、〔魂は〕既に把握されたものを持つことによって、優れて上位にあるもの的高みを置き去りにすることがないために、上のものへの欲求をやむことなく持ち続けるのである。かくして〔魂は〕、いつも既に達成されたものを通して、飛翔への伸展を新たにさせるのである。⁵⁰

以上に見てきたことから、人の魂の何たるかについてのグレゴリオスの把握は、ピュシス（自然、本性）に関するギリシャ的洞察の伝統から陰に陽に影響を受けつつも、ヘブライ的創造の観念を地下水脈として汲み取ること、ギリシャとは全く異なるキリスト教的な人間観を表明するものであったと言えるのではないであろうか。

3. 結論——名と関わり

何らかのものと親しい関係を結ぼうとするとき、私たちはそのものの名を知ろうとし、そして呼びかけようとするだろう。では、相手が言葉や

理性では捉えられぬもの、名づけられないものであるとき、人はどのようにそれと関わるのであろうか。言い方を変えた方がよいかもしれない。…通常の言葉や理性では把握できないというのに、なぜ人はなおもそれと関わるのが可能なのか。

先に触れた「在るもので在る」(“Εγώ εἰμὶ ὁ ὢν.”)という神の名、また「無限なるもの」、「それ自体で在るもの」、「つねに同一なるもの」などの神に対する呼び名は、規定ならぬ規定ともいえ、そのように呼ばれるところのものは、いかなる名をもってしても捉えられないという理解を反映したものであると言える⁵¹。なぜならば、「認識」が「対象を規定すること」によって生ずるとすれば、「認識されること」とは、言語の上では、何らか「述語づけられること」にほかならない⁵²。つまり、通常の「主語—述語」関係は、述語づけによって主語を限定・規定し、それによって対象を把握しようとする知の営みなのである⁵³。

しかしもしそうだとすれば、規定することのできないもの・神への道は、被造物の意志的・積極的な関与に対して完全に絶たれているということにもなろう。しかし、先のような神の把握不可能性は、なにも全くの暗闇を突き進むことを、魂に強いるものではないだろう。

これまでに見てきたように、被造物は、自己の同一性を越え出る不断の生成にあると考えられた。しかし同時にそれは、神による不断の創造の内、無限なる善の泉に人が自らの生命を与えられることでもある。上記のことは、創造主と被造物のそれぞれの側から見れば、たしかに事柄の二つの側面ではあるかもしれないが、切り離された二つの出来事ではない。神の無限で豊かな広がり、被造物の存在とその志向を既にひとつに包み込んでいるという観点から見れば、魂の神への志向をただ能動的と規定することはできないし、或いはまた、ひたすらに受動的なものとして捉えることも妥当ではないだろう。

被造物が神の内にて神と深く一であること、本来はこちら・あちらと二分され得ないということ…このことは、たとえば対面によって、あるい

は対象として神を認識・把握することを不可能にするだろう⁵⁴。このように人間と抜き差しならぬ関係を結ぶ神を、言葉（ロゴス）を通して積極的に捉えようとするとき、改めてそれは呼び方や読み方の問題として浮かび上がってくるように思われる。これについて、グレゴリオスが示唆している箇所がある。そこでは、魂が神へと転向してゆく様子が、娘たちと語らうのを止め、牧者である若者の居場所を探し求めはじめる「雅歌」の乙女に託されて、相手の名を呼ぶ行為として解釈されている。

「教えてください、わたしの魂が愛した人（ὁν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου）、あなたはどこで〔羊の〕世話をし、真昼にはどこで〔羊を〕憩わせるのですか。」…あなたの家畜たるわたしがあなたの声を聞けるよう、わたしを名前で呼んでください。あなたの声で永遠の生命をわたしに与えてください。教えてください、わたしの魂が愛した人（ὁν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου）よ。

わたしはこのようにあなたを名づけます。というのも、あなたの名はすべての名に勝り、すべての理性的本性では言い表すことも包むこともできないからです。だから、あなたの善性を明らかにする名とは、あなたに対するわたしの魂の状態（ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σέ σχέσις）なのです。⁵⁵

捉えがたきものを捉えがたいままに、人はただそれを「わたしの魂が愛した人」と呼ぶことができる。すなわち、「わたしの関わり」があなた（神）の名となる。ここに彼我の分離はあるのだろうか？あなたの名を呼ぶこと、あなたを知ろうとすることは、客体を端的な意味で知的対象とすることではなく、むしろわたし自身の生をそれへと重ね合わせようとすることであろう。

名や言葉を介して神と関わるということは、一体何を意味するのか。

思うに、言葉（ロゴス）は、グレゴリオスらキリスト者にとって、見えぬもの知り得ぬものへと接近する架け橋であつたろう。ここで再度、本稿の冒頭で引用した『雅歌講話』を振り返りたい。実は、不思議な印象を投げかけたあの、的でありかつ矢ともなる魂とは、それ自体の力で矢となって神のもとへと飛び立つのではなかった。「…彼女は言う。「あの方は、矢を的に向ける左手でわたしの頭を支え、その右手でわたしを抱き、ご自分の方に引き寄せ、わたしを軽やかなものにして上方に運んでくださる。しかもわたしは、上方に向かって放たれながらも、射主から離れることはありません。わたしは射主の射撃によって放たれながら、同時に射主の場に安らっているのです。」⁵⁶

実はこの文章においてグレゴリオスは、魂に鋭く射込まれた矢を、そして矢となった魂を的に向けて放つ射主を、父なる神のもとから降ったキリストと同一視している。そのキリストは、神でありながら低き人間本性（ピュシス）を纏い、時間的・物質的世界に生きる具体的な存在となることで、不可視で不可知なる神と人間とをつなぐ架け橋となった（受肉）。感覚によっても知性によっても把握することのできない闇の内なる神⁵⁷は、まさに動き降る神であるキリスト（ロゴス）の存在ゆえに、ある意味では触れ得る存在となるのではないか。このことは、グレゴリオスらが神を言語表現する際に用いた「否定神学」や「霊的解釈」とも関わるテーマであると思われるが、これについての考察はまたの機会に譲りたいと思う。

（たけどみ・かおり 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程）

1 In Cant., 4:127-128.

2 In Cant., 4:128-129.

3 むろんオリゲネスの『雅歌註解』でも、旧約雅歌 2:5 の「わたしは愛に傷ついています」という言葉は、イザヤ書を典拠として、魂が「矢」によって貫かれ、傷ついたことを意味するのだと解釈されている。しかし、そこからさらに射抜

かれた魂の方が矢となるという発想はオリゲネスには見出されない点であり、本稿はこの点にとりわけ注目したいと考えている。

- 4 ただし、「神の像」(εἰκών)と「神の似姿」(ὁμοίωσις)という語の区別や意味付けは、それぞれの教父によって多少の異なりがある。グレゴリオスにおいては両語の使い分けは時として曖昧であるものの、プロセスそのものは明確に提示されていると言えるだろう。
- 5 本稿において主に論じたいと思うのは、「神の像」に象徴される原初的狀態において、人間が潜在的に善なるもの・神へと開かれているというグレゴリオスの理解を、ピュシスという概念から説き起こすことである。本稿ではグレゴリオスにとって重要なテーマである「罪」や「自由意志」についてはあえて立ち入らず、今後改めて論じる機会を得たい。
- 6 プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波書店、1967年、68-69頁(250B-D)。
- 7 Vit. Moys., 2: 224.
- 8 トレモンタンはキリスト教をヘブライの思想から理解する立場をとっており、ベルクソンの著作『創造的進化』を引きつつ、ヘブライ的思考とギリシャのそれとの差異を創造の観念に着目して論じている。Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris : Cerf, 1956. (『ヘブル思想の特質』西村俊昭訳、創文社、昭和38年。)
- 9 イデア論については、プラトン中期の作品『饗宴』久保勉訳、岩波書店、1952年、126頁(211)など。
- 10 たとえば、プラトン『パイドン』岩田靖夫訳、岩波書店、1998年、34-36頁(66A-E)。プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波書店、1967年、69頁(250C)。
- 11 Or cat., 6, SC 170-172, 7-16.
- 12 Vit Moys., 2:2.
- 13 たとえば、「アレテーに即した完全性について」という副題が付けられた『モーセの生涯』は、冒頭早々以下のような記述から始まる。ここには、アレテー・善き生と、自由・意志(プロアイレシス)の働きの関連が明示されている。意志が、自己の存在生成を為す力として捉えられる点については、別の機会に考察したい。

「質料的な、そしてパトスに服属しやすい状態とは、それに向かって人間本性(ἀνθρωπίνη φύσις)がすべり落ちていきやすいものであるが、それは生の女性的なものである。…他方、アレテーの有する堅固で厳しい在り方が男子の誕生である。…さて、変化に晒されたものは、じつに、ある意味でつねに生成されているということになる。なぜならば、可變的な本性の内には、つねに

全く同一であるようなものは何一つとして認められないからである。そのように絶えず生成するものは、たとえば物体に偶然生起するものののように、外的な衝動からではなくて、そうした誕生自身が自由なる意志 (προαίρεσις) に基づいて生じるのである。したがって、私たちは何らかの仕方で自分自身の親である。そのとき、私たちは自らが望んだような自己を生み出してゆく。自らに固有の自由・意志に基づいて、まさに自分が意志する形相の中に、つまり男子の形相か女子の形相の中に、アレテーの教えによってか或いは悪徳の教えによってか、自分自身を形成してゆくのである。」(Vit Moys., 2:2-3.)

- 14 『教理大講話』においては、善悪の二元論に立つの異教徒からの論駁を想定し、キリスト教の正統信仰を提示することが目的とされている。およそ二つに分けることができる主要テーマうちの一つは、キリスト教の神概念（三位一体の神）を説くことであり、そこではユダヤ人の一神教やギリシャ人の多神教を退けることが念頭に置かれている。また、この著作の大部分を占めるもう一つのテーマは、異教徒にとっては受け入れがたい受肉について、その業の妥当性を論証することである。
- 15 Or cat., 21, SC 242, 17-21.
- 16 谷隆一郎氏は、古代ギリシャにおいて展開された形相主義と、ヘブライ的把握を受け継いだ教父の存在論との相違を、アリストテレスにおける「主述関係」から論じている。谷氏によれば、7世紀の教父マクシモスにおいて論じられるピュシスの「動き」とは、古代ギリシャ的ピュシスにおいて性質・量・場所などとして理解された変化とは異なるものである。マクシモスにおいてピュシス（自然・本性）は、無限性へと開かれたダイナミックな構造のもとに捉え直されているという。『人間と宇宙的神化：証聖者マクシモスにおける自然・本性のダイナミズムをめぐって』和泉書館、2009年、15-30頁。）
- 17 トレモンタンは、トマスやボナベントゥラら中世のキリスト教哲学が、「プラトンの教説をアリストテレスの現実主義的存在論によって修正していることは注目されねばならない」(Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris : Cerf, 1956, pp.64-65. (『ヘブル思想の特質』西村俊昭訳、創文社、昭和38年、98-100頁。))と附言しているが、このことはトマスがアリストテレスの存在論・原因論を修正し、キリスト教における個体存在論へと結びつけたことに関わると思われる。トマスによれば、必然的存在・創造因である神の結果として存在する個体は、神の存在性と自由を何らかの仕方 で分有すると考えられる。個体はその偶有性ゆえに儚い存在と見なされるのではなく、自らが結ばれているところの原因を示すものである（ここからアナログアによって神を思惟することが可能となる）。トマスにおいては、あらゆる個体存在の中でも、とりわ

- け理性を持つペルソナが、最も存在性を持つと考えられているという。こうしたトマスによるアリストテレスの修正と補完は、受肉思想に貫かれたキリスト教において、現象の内に究極的に読み込まれるべきものが「個」というペルソナとされるに至った点にも関わる。(アリストテレスにおいては「類・種・個」のうち、「種」こそが実体(普遍)とされる。)以上の点に関しては、坂口ふみ『信の構造』(岩波書店、2008年、75-91頁、244-251頁。)を参照した。
- 18 ピュシスについては、坂口ふみ『個の誕生: キリスト教教理をつくった人びと』(岩波書店、1996年)を参照した。125-130頁。
 - 19 アリストテレスは『形而上学』(五巻四章)、『自然学』(二巻一章)にその定義を示している。共に似たような定義を与えており、ピュシスは具体的事物の本質形相を指し、ウシア(本質)と同義と考えられる。しかし、アリストテレスにおいては、ウシア自体に相反する二つの意味(個物としての第一実体、個物の本質・形相としての第二実体)があるため、ピュシスの意味も曖昧とならざるを得ない。この曖昧さが、キリストの神人性を問う後のキリスト論においても問題とされてくる。(坂口ふみ『個の誕生』: キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、1996年、126-127頁。)
 - 20 坂口ふみ『個の誕生: キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、1996年、128-129頁。
 - 21 坂口ふみ『個の誕生: キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、1996年、125-126頁。
 その他 LSJ によれば、起源、形(成長の結果としての人や物の体格・構成)、一定の法則、要素・本質、生物、種などの意味を有する。A Greek-English lexicon / compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. : New York : Oxford University Press, 1996. pp.1964-1965.
 - 22 その内容をごく大まかに要約して記しておくとするれば、①誕生や生成、②生成・成長の結果生じた真の在り方、つまり本質や性質、③生成をもたらす力・能力、④生成・成長する全宇宙、すなわち万物(総体としての自然)、などとすることができるだろう。『岩波 哲学・思想事典』、廣松渉[ほか]編、岩波書店、1998年、636-638頁。
 - 23 この点に関して藤澤氏は、種々の技術発展による公害や自然破壊、臓器移植や生命倫理に伴う問題などの背景に「自然対技術(人工)」という対立構造を指摘し、この構図を引き起こした原因について、西洋における自然観の歴史的変遷を追いつつ考察している。(藤澤令夫『藤澤令夫著作集Ⅲ』岩波書店、2000年、187-217頁。)
 - 24 藤澤令夫『藤澤令夫著作集Ⅲ』岩波書店、2000年、206-207頁。

- 25 これについてとりわけ示唆的であるのは、ヘラクレイトスによる断片であろう。ヘラクレイトスはミレトス学派において探究されてきた問題——流転する現象世界の普遍的原理の解明——を受け継ぎつつも、それを単に外的なものとしてではなく、自己の魂の在りようへの問いとして主題化した最初の人でもある。たとえば、「わたしは、わたし自身を探し求めた。」(断片 101)、「あなたは、すべての途行を辿っても、魂の果てを見出せないであろう。それ程深いロゴスをそれは持っている。」(断片 45) など。
- 廣川洋一氏によれば、ヘラクレイトスにおいては、自己の魂は宇宙世界や人間社会のそれと相似的に捉えられており、真の自己を知ることは普遍的な宇宙秩序の認識に通ずることであったという。例として、「共通なるものに従わねばならない。しかるに、かのロゴスは共通なるものであるにもかかわらず、大多数の人間は自分だけの(私的な)智を持つかのように暮らす。」(断片 2)「わたしにではなく、かのロゴスそのものに耳を傾けるなら、万物が一なることを認めるのが(理にかなった)賢い在り方というものである。」(断片 50)(廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』講談社、昭和 62 年、29-30 頁。)
- 26 アリストテレス『形而上学(上)』出隆訳、岩波書店、1959 年、163 頁。
- 27 この「第一実体」の定義としてアリストテレスは、「他のいかなる主語〔基体〕の述語〔属性〕でもなくかえって他の物事がこれらの述語〔属性〕であるところの〔主語的・基体的な〕ものども」(『形而上学』1029a9)としている。文法的に見れば、第一実体は常に主語であり、他のいかなるものの述語になることもない主体的存在とされる。(出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、1972 年、135 頁、注 (4)。)
- 28 アリストテレス『自然学』(「アリストテレス全集 3」) 出隆、岩崎允胤訳、岩波書店、200-201 頁 (226a23-33)、『形而上学(上)』出隆訳、岩波書店、1959 年、230-232 頁 (1028b33-1029a30)。
- 29 主語となる実体は「それ自体同一なるものとして在る」のに対し、その実体に帰属する付帯性は「それ自体としては在らぬもの」である。つまり、アリストテレスにおいて変化は、主語そのものにおいて生ずるものではなく、主語に付け加わった述語的な変化を指す。(谷隆一郎『人間と宇宙的神化: 証聖者マクシモスにおける自然・本性のダイナミズムをめぐって』和泉書館、2009 年、18-19 頁。松永雄二『知と不知』東京大学出版会、1993 年、39-54 頁。)
- 30 坂口ふみ氏はこうした観点を、キリスト構造論に関して論じている。坂口氏によれば、キリストは何者であるのかを考えた三世紀から六世紀の教父たちが、「ウシア」ではなく「ピュシス」を用いてキリストの本性を表したのは、「ピュシス」が目の前に具体的に見える存在としての人間イエスの本性を表現するの

- に適していたためであったとしている。坂口ふみ『個の誕生: キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、1996年、129頁。
- 31 プラトン『饗宴』久保勉訳、岩波書店、1952年、125頁。また、アリストテレスにおいて「生成」(γένεσις)は一般に、存在から非存在へ、あるいは非存在から存在への変化を指し、広義の変化である「メタボレー」(μεταβολή)に含まれている。
- 32 したがって悪の原因は被造物の可変性そのものではなく、被造物(知性的存在や人間)の自己決定力や自由意志の働きに求められる。「権能[=知性的存在である天使]が善と寛大さに対して目を閉ざした時には、ちょうど日向にいる者が臉で目を覆って闇だけを見ているのに似て、その権能も、善を認識することを欲しないまさにそのことによって、善と反対のことを考えついたのである。」(Or cat.6, SC 176-178, 75-79.)
- 33 Or cat. 6, SC 176, 69-73.
- 34 「私たちの本性の豊かで惜しみなき接待主は、まずあらゆる種類の美で住まいに装飾を施し、この壮大で多彩な饗宴を準備した。それから人間を招き入れ、いまだ存在していないものの獲得をではなく、いま存在しているものの享受を、役割として人間に課した。そしてそのために神は、土の要素に神的なものを混合させることで、彼[=人間]に存立の基盤となる二重の起源を据えたのである。これはこの二性を通じて各々の恵みを享受することへと、人間が同族的かつ本来的に(συγγενῶς τε καὶ οἰκείως)あずかるためである。つまり人間が、より神的な本性によって神を、(土と)同質の感覚によって大地に属する諸々の善きものを享受するためなのである。」(De hom., 2, PG 44,133, B.)
- 35 De hom., 2.
- 36 「感性的なもの(τὸ αἰσθητόν)と知性的なもの(τὸ νοητόν)とのなんらかの混合や浸透が神知的恵に従って生じているのであるが、それは、万物が美を等しく分有して、存在するもののうち、より優れたものの本性にあずからないものが何一つないためである…このために、人間における知性的なものと感性的なものとの混合が、神的本性によって実現されているが、それは創世の話が教えるとおりである。それによると、「神は土の塊を取って、人間を形づくった。そしてご自分の息をその造られたものに吹きかけること(ἐμπνέουσιν)によって、生命を植え付けられた」(Or cat., 6, SC 172-174, 21-36.)
- 37 ルーアッハは霊という非物質的な意味と同時に、風や息という物質的な意味を持つ。
- 38 実際、人間の自由意志は感性界において行使されることで初めて意味をなす。知性界は感性界に浸透している。(Or cat., 6.)

-
- 39 対比は、「魂と身体」ではなく、魂と身体の双方を担う造られた存在である人間が、神（善・存在）へ向かうのか、或いはそこから逸れて罪（悪・非存在）に陥るのか、という対比として捉え直されてくる。ここにはむしろ、自由意志の問題が絡んでくるだろう。
- 40 こうした「分離しない」考え方に関しては、先に触れたイオニアの自然学者たちにおけるピュシス理解とも、一面では相通ずる点を認めうるように思われる。しかしながら、キリスト教は、自然を神として意識し「自然即神」と為すミレトス学派とは明確に異なると言わなければならないだろう。このことは、キリスト教において人間が神の似姿として特権的な地位を与えられていることから、また、総体的自然はあくまでも「被造物」の一部であって崇拝の対象ではないということ（ヘッ歇尔氏によれば、ヘブライ的心性にとって、自然は「母なる大地」ではなく、むしろ人間にとっての「姉妹」と呼ばれるべきものであるという。）からも説明されうるように思われる。（井筒俊彦『神秘神学』慶應義塾大学出版会、2010年、479-507頁。ヘッ歇尔『神と人間のあいだ』森泉弘次・末松こずえ訳、教文館、2004年、140-149頁。）
- 41 Or cat. 21, SC 242, 17-30.
- 42 本文の以下の部分でも触れるように、これは神の働きが永続していることの表れでもあるからである。神が自らを啓示した名はヘブライ語で「エヒエ・アシェル・エヒエ」と表現され、その動詞の未完了形から、神の働きは完了せず今もなお永続していると考えられている。
- 43 アリストテレス『形而上学（下）』出隆訳、岩波書店、1961年、150-155頁（1072a18-）。プラトン『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波書店、1967年、56-57頁（245D-E）。
- 44 In Cant., 5: 157-158.
- 45 「出エジプト」3:14.
- 46 旧約聖書におけるこの箇所へのヘブライ語動詞は未完了形であり、生成や動性を重んじるヘブライの把握が反映されている。「在らんもので在らんとする」とも訳されうる。
- 47 有賀鉄太郎『キリスト教思想における存在論の問題』創文社、1969年、281頁。
- 48 グレゴリオスによれば、「定義可能なもの（ὁρίστος）」とは「周りを取り囲まれたもの（περίληψις）」、「限界・限定あるもの（ὄρος, πέρας）」であるが、無限はその反対、すなわち「限界なきもの」、「無規定・無限定（ἀόριστος）」を意味する。したがって、「無限なる神」は、通常とは何らか異なる仕方（把握できぬという仕方）で把握されたと考えられている。これについての参考として、「神的本性は、定義づけられず、境界のないもの（無限）として把握される。」

(ἀόριστος καὶ ἀπεράτωτος ἡ θεία φύσις καταλαμβάνεται) Vit Moys., 1:5-7, 2:164, 2:236-238 など。

49 In Cant., 6:174.

50 Vit Moys., 2:225-226.

51 モーセに対して啓示された神の名について、グレゴリオスは「存在の知 (ἡ τοῦ ὄντος ἐπίγνωσις) は、非存在についての把握の浄化として生じる」(Vit Moys., 2:22.) としている。存在そのもの(神)は端的に人知の対象となるものではなく、間接的に知られるほかない。「無限なるもの」、「それ自体で在るもの」、「つねに同一なるもの」等による表現は、述語によって限定・規定できぬ神(主語)を、否定の極みとして捉えた表現でもあるだろう。

52 今道友信『アリストテレス』講談社、349-351 頁。

53 実体とその変化は、アリストテレスの「主述関係」から捉えることもできる。注の(27)(29)を参照。

54 グレゴリオスによれば、神の顔を見たいと望んだモーセは、その望みをかなえられることなく、通り過ぎた神の背中のみを見たという。しかしながら、「導き手たる者に直面」することなく、ただ神が先導してゆく道筋に背面から聴従することこそが正しい道であり、それは善を反対側から見て悪に陥るのではなく、善に従うことになるのだと述べられる。(Vit Moys., 2:251-255.)

55 In Cant., 2; 61.

56 In Cant., 4:129.

57 Vit Moys., 2:162-163.