

存在の現成のダイナミズム

— 受肉・神人性の教理と愛智との関わり —

谷 隆一郎

はじめに

本日の発表には、「存在の現成のダイナミズム」という、やや大仰な題を付したが、基本的な意図としては、ロゴス・キリストあるいは受肉・神人性といった、通常は教理的文脈とされることがらを、最も広い意味での哲学・ピロソピアのコンテクストにおいて、われわれの側から見出してゆくこと、すなわち教理的文脈と愛智・修道的文脈との基本的なつながりがいかにあるのかということに関して、一つの基本的な見通しを申し上げたいと思う。

そこで問題の提示として（後に改めて反省することであ

るが）、第一にいわゆる『カルケドン信経』とか『キュロスの第二書簡』といわれるもの——これは長い間の教理的探究の歴史にあって、一つの結節点であるとも思われる——の文脈が、それより一世紀ほど前の、「教父中の教父」といわれるニュッサのグレゴリオスの広い意味でのピロソピアの文脈と、どのように関わってくるのかという観点から、まずお話したい。第二に、「ニュッサのグレゴリオスの愛智、その基本的動向」として、四つの分節化した項目を掲げたが、各項目に関しては、詳述すればそれぞれかなりの時間を要することでもあるので、基本的動向という観点から、ここではごく簡単に四つの論点を押えておきたい。第三に、そのうえで改めて、いわば使徒的経験の場

に遡るような仕方では、「使徒的経験」つまりわれわれのあ
るべき経験の場から、ピロソピアとして教理的文脈の意味
を問いたずねる、——おおよそこういう方向で話を進
めることにしよう。

言うまでもないことであるが、ピロソピアとテオセペイ
ア、つまり哲学ないし愛智と敬神、あるいは哲学と宗教、
哲学と神学というものは、教父たちの文脈の中では、根本
においては一つのこととして捉えられてきた。たとえばニュッ
サのグレゴリオスの『雅歌講話』、『モーセの生涯』、ある
いは *De Instituto Christiano* ——これは訳すと「キリ
スト教綱要」ということになるが、実際の文脈は、よりし
なやかに聖書の言葉を駆使しつつ、キリスト者的な生（ピ
オス）のかたちを示した書物である——、といった彼の代
表作の中で、ピロソピアという言葉は、聖書的な伝統の中
で語られてきた文脈を心開いて問いたずねてゆく、その営
みと等置されている。従って、後期スコラあるいは近代以
降に学のみさまざまな領域分化が起こってきている中での学
的図式はいったん突き抜けて、できるだけ教父たちのコン
テクストに忠実に問題を考えてみたいと思う。

まず、基本資料として『キュリロス第二書簡』、それか

ら『カルケドン信経』の二つについて、初めにごく簡単に、
その含んでいる基本的な把握を窺っておきたい。そして後
に、ニュッサのグレゴリオスの愛智の基本的動向を見定め
たうえで、改めて『カルケドン信経』に代表されるドグマ
の意味というものを考えてみることになる。

『キュリロスの第二書簡』——ここには主要部分のみ掲
げたが——には、「ロゴスの自然・本性は、ヒュポスタシ
スに即して、説明も理解も為しがたい仕方では肉体を自らに
結合させて、人間となった」とか、あるいは「二つの本性
——つまり神的本性と人間的本性（神性と人性）——の差
異が消滅させられたわけではなく、神性と人性とが言い表
わしがたい仕方では一へと結合し、われわれのために一なる
主キリスト、御子が完成され、存立するに至った」という
表現がなされている。それとほとんど同じであるが、『カ
ルケドン信経』のほうでは、「神の独り子なる主イエス・
キリストは、神性においても人性においても完全であり、
真の神にして真の人間である。神性については父と同一実
体であり、人性についてはわれわれと同一実体である」と
され、さらに、「二つの自然・本性において、融合せず、
変化せず、分割せず、分離せず存在し」、そしてそれが

「一つのヒュポスタシス（ベルソナ）へと共合して存立するに至る」といった表現が取られている。

その細かい詮索は措くとして、こうした教理の前後百年ほどは、論争の非常に錯綜した時代であった。その中からようやく右のような一つのかたちに取りまとめられたわけであるが、『カルケドン信経』が成立した後もさまざまな論争が為されたのである。ただし、カルケドンを担ったいわゆる正統とされる教父たちは、ニュッサのグレゴリオスを始めとするカッパドキアの教父たち、さらに遡ってイレナイオスやアレクサンドリアのクレメンス、そしてオリゲネスといった先行する教父たちの伝統に対し、何か新しい洞察を加えたというよりは、「聖なる師父たちの伝承に従って、われわれはかく信じ、告白する」という文脈の中で語っている。ニュッサのグレゴリオス自身は、ヒュポスタシスについてそれほど詳しい議論を展開してはいないが、後に述べるような観点から捉えれば、両者はまさに、同根源的とも言うべき把握を有していると思われるのである。すなわち、『キュリオスの第二書簡』あるいは『カルケドン信経』を代表とするドグマ・教理の最も基本的な把握を、哲学として反省するなら、次のように言ってよいであ

ろう。それは、ピュシス、ナートウーラ（自然本性）というものが、何か閉じられ完結したものとしてではなく、超越的神性に対して徹底して開かれたものとして捉えられているということである。この点、古代ギリシア以来のピュシス把握と多分に拮抗するものを有しているとも考えられよう。しかし、両者は完全に相反するのではなく、教父たちはいわば、古代ギリシアの学的伝統をヘブライのダイナミズムという基盤のうえに受容、撰取しつつ、そこにいわば使徒たちの経験における新しい現実を言語化していったのである。つまり、新しい現実が新しい表現を必要とし、その一つの代表的な言葉が「ヒュポスタシス」であったと思われる。

それはともあれ、人間的なピュシス・ナートウーラ、人間的な本性について、近・現代の人格把握とか人格の自立性——それは一つの強い主張を有しており、別の目的・文脈の中ではむしろ十分な意味をもっていると思われるが——の根底にまで遡るならば、人間本性とは神的本性と結合されたときに初めて十全なものとなる、という基本的な方向が予想され得るであろう。

ちなみに、ことさらに「存在の現成」という言葉を用い

ることなかつたのであるが、「ヒュポスタシス」という語を前面に出すと、フィロログ的な観点から教理の複雑な森の中に迷い込んでしまわざるを得ないという側面があるので、むしろニュッサのグレゴリオスのピロソピアの探究が、ある意味で分節化され表現されてきたかたちとして『カルケドン信経』を捉えるという、大局的な観点から話を進めたいと思う。

それから、『カルケドン信経』に「同一の主キリストは二つの自然・本性において融合せず、変化せず、分割せず、分離せず」とあるが、これはある意味では、ありとあらゆるものとの結合関係をもつてしても、神性と人性の結合様式は捉えられない、すなわち、いかなる事物と事物をもつてきてもそれはわからない、という不知を告白するものである。この不知の告白は、そのこと自体、非常にポジティブな意味があったと考えられる。それは、人がいわば無限性に開かれている場を守ることである。すなわち、右の表現にあっては、単に神的本性を直視するとか捉え切る、あるいは神性をわれわれの次元——いわゆる合理的な分節化し得る次元——に引きずりおろす、というのではなく、人間本性が神性へと限りなく受け取られ結

合してゆくその無限性に開かれた場を守る、という意味合いを読み取ることができるのである。

ついでながらも一つ付け加えるなら、こういったドグマの問題というものは、キリスト教に固有で特殊な教理であり哲学、倫理学、人間学などの普遍的な探究ではなく、何か別の前提を持ち込んでいるものであるかのように見られることが往々にしてある。これは日本においてだけではなく、西欧のさまざまな研究においてもそのように扱われることが多いかと思われる。しかし、より源泉に戻って考えるならば、預言者であれ使徒であれ、経験——とりわけ使徒的な経験——がその母体としてあるのであって、われわれはつねにそこへと立ち帰って問題を捉えていく必要があるであろう。この一点が括弧に入れられて、ある種の客体的あるいは実証的な学問領域の中でのみ言挙げされるなら、教理探究の歴史、ドグマの探究の歴史がもつていた非常に普遍的な問題位相が、ややもすると隠されてゆく恐れもあろう。

誤解を恐れずに言えば、教理の文脈というものは必ずしも客体的な知の領域にあるのではなく、これを起草した多くの教父たちは、「聖なる師父たちの伝承に従い、われわ

れはかく信ずる」という、信・ピステイスの文脈の中にある。ここにピステイスの文脈とは、私秘的な、つまり普遍的ではない特殊なドグマが前提となっているということを意味しないであろう。すなわちそこには、何らか主体的経験の根底に立ち帰って、しかもまさに、その経験の根柢を主語化して語り直すという構造が漲っているのではなからうか。

言い換えれば、ピュシスの完結性が何らか突破されてゆき、そして神性（神的な本性）が現成してくるということ、同時に人間としての現成であり、また、人間の真実の成立がとりもおさず神性の現成でもあるということ、それは人間的本性の完成という意味合いであって、生身のわれわれとしては、その方向へとつねに招かれている、と言ってもよいであろう。

ただしかし、つねにかく招かれているわれわれと、完璧に結合した神人性・ヒュポスタシスの結合というものの間には、無限の落差があるわけであるが、これはどのように埋められるのであろうか。それは、完璧に実現したヒュポスタシスの結合や神人性、ロゴス・キリストの受肉といったことを、単に信ずるしかないのだとして祀り上げてしま

ことではなく、あるいは、人間的な言語ないし知性的な領域の中に引きずりおろす、ということでもないであろう。むしろ、両者がどのような有機的かつ根本的な関係のうちに置かれているのかということ、われわれ自身の自己探究の営みの中から多少とも見定めてみたいというのが、本日の問題の主旨である。

—

ここでまず、ニュッサのグレゴリオスの愛智（ピロソピア）の基本的動向について、若干確認しておきたい。あらかじめ言えば、(i) 愛智の発動、端緒、(ii) 脱自的志向・愛（エペクタシス）としての展開、(iii) 肉体・質料の復権、そして (iv) 神性の全一的交わり（エクレスシア）の形成といった各項目は、もちろんそれぞれの段階が、時間的な隔たりがあつて順に次々と起こるといふよりは、(i) が起こつたところで (ii) も (iii) も (iv) も、つねに同時に、重層的な仕方で成立していると考えられる。

ただ便宜上、愛智の発動ということ、その発動がさらにエペクタシスとして展開してゆくということ、二つの

局面に分けて捉えることができよう。そしてさらに、エペクタシスとして展開してゆくということは、単なる個人の内面に閉ざされた私秘的な話に終わることなく、つねに、世界なり他者に還帰した「交わり性」としてある。そこに決定的な否定の調べと、その否定の調べを介した浄化ないし甦りという事態が存していると思われるが、これについては(Ⅲ)の「肉体・質量の復権」という言葉で押えておきたい。だが、この肉体・質量の復権ということがより全体として眺められるなら、それは、(Ⅳ)神性の全一的交わり——「教会」というと、やや先入見が入ってくることになるので——、つまり善き交わりの総体、しかも何か開かれた動的交わりであり、そうした全一的かつ動的交わりの形成といった意味合いを有してくることになるかと思われる。

それら各々について今回詳しく申し上げることはできないので、以下、この全体像を一応見定めて、後の論点に移るための一つの概観にとどめておく。

(i) まず、「愛智の発動」であるが、これについては、ニュッサのグレゴリオスであれば『雅歌講話』あるいは

『モーセの生涯』といった著作の中から、いろいろなコンテキストを引き出すことができる。一言で言えば、神のエネルギーに人間の魂が触れ、あるいはそれに貫かれて、そこで愛の傷手を受け、その愛の傷手と言われるような魂の胎動してきたかたちが、今度は自らを貫いてきた根拠への愛を促し、そのような根拠への愛として発動してくる、といった構造が認められよう。ここで、使徒的経験の場面、あるいははわれわれの人の出会いなり学問的出会いなり、何か驚きをもって貫かれてきたより善き出会いの場面、志向や愛の経験の場面を思い浮かべていただきたい。そういった広義の使徒的な経験にあつて、己れを貫いてくるような愛に促されたとき、その志向する究極の目的と、自らのそのような愛のかたちが成立してきたアルケー(根拠・原因)というものが、同一なるものとして己れのいわば内の内に現存している、という論点を取り出すことができよう。このことは、『雅歌講話』の中では、神の愛の矢が魂を貫いて、そしてそれが、今度は愛の傷手を受けた花嫁の魂の志向する目的となるという文脈で語られている。

もう一つ強調しておくべきは、そういった「根拠目的」であるような何ものかとしての神は、それ自身としては決

して現れないということである。すなわち、そのエネルギーア（働き）としてはそこに現存しているとしても、それ自体としては現れず、しかし根拠・原因なるものへの愛としていわば顕現してくる、そのような構造が読み取れるのではないであろうか。

たとえば『モーセの生涯』に、モーセに対するヤハウェの神蹟（テオパネイア）という周知のテキストがある。これは普通には、神がモーセに対して現れるという言い方で捉えられ、それはそれで間違いではない。だが、一步踏み込んで考えるならば、神というものが何か対象的な存在として了解され、モーセなり人間なりというものが主体として確保されているとされて、そのような客体が主体たるモーセに現れた、あるいは自らの名を啓示した、という以上の意味合いが、このテキストの中には隠されているのである。これについては、とりわけ「自己よりもさらに大なる者に自ら成りゆく」という言葉に注目したい。そして、「高みへの登攀を通して、つねに自己よりも高く成る」という、同様の表現も見られる。また『雅歌講話』にあっては、「より高次の善に変容し、変容しながらある意味で不断に創造されている」という表現が取られている。つまり、

より善き善への絶えざる生成・伸展ということが、「不断の創造」という言葉で押えられているのである。さらに、『モーセの生涯』のごく初めあたりに出てくるものだが、「人間的本性の完全性とは、恐らく善（カロン）（美）により多く与えることを絶えず意志し志向することに存する」という、非常に動的な定義がある。そしてアガトンとカロンとがニュッサのグレゴリオスにおいてはほとんど同義語として用いられているということは、古代ギリシアとりわけアリストテレスの文脈とは異なる点であろう。穿って言えば、キリストの受肉・神人性ということが語り出される現実が受けとめられ、それが真に担われるそのときに、カロンとアガトンをほとんど同義語として用いるための支えが与えられていたのではないか、と思われるのである。ともあれ、善と美というものがニュッサのグレゴリオスにおいてほとんど同義語として用いられるということだけを、ここでは押えておきたい。

ところで、先ほどの「自己よりもさらに大なるものに成りゆく」とか「自己よりもより高くなる」という表現は、常識的に考えると、モーセなり自己になりが、ある実体的な

存在として措定されて、その自己が「より高くなる」「より大になる」と看做されようが、それはむしろ一步踏み込んで、実体的な存在というものに先んずることがらとして語られていると解釈したい。つまり、「自己よりもより高く成りゆく」というそのダイナミズムが、逆に人間とか自己とかいうものの意味を定めてくるのであって、最初に自己・人間といったものが同一なる実体として措定されるわけではないのである。この点は、神の名が *Εἰς τὸ εὖ τὸν* わたしは在る」、あるいは「わたしは在らんとする」といった意味合いをもって突きつけられているということからすれば、「わたし」とか「自己」とかが真に語られるのは神のみである、ということにもなるであろう。

何か実体的な自己（ある種の主語把握）を、同一性を担ったものとして措定するということは、もちろん方法論的には、アリストテレスが「主語―述語」および「実体―附帯性」構造を取り出してゆくときのように、もの・存在把握のきわめて有効な図式となり得るのであるが、それはある意味では、神の名を密輸入することにもなりかねないのである。すなわち、われわれはあくまで「存在」へと秩序づけられているというべきであって、自らの存在であれ対象

的な事物の存在であれ、その実体的な同一性をそのまま措定してしまうことは、根本においては突破されて然るべきであろう。

この点、グレゴリオスの先の表現は、いわゆる形相なりイデアなりが「それ自体として在る」といった、プラトンの『パイドン』で語られているようなイデア論の図式というものを踏み越えてゆくことにもなっている。が、元来はプラトンのイデア論の定式も、それが出てきた元をたどれば、恐らくわれわれの行為の場面が、より先なる場面としてあったであろう。すなわち、行為の場面においてわれわれが何かを択ぶとき、その何かをとにかくも善きもの（目的）として択んでいるというのは当然ではある。が、そのことが何に支えられて成立しているのかということについて、あっさり言うなら、善への超越性あるいは超越的な善に対してつねに晒されているという構造の中でこそ、人は具体的な善きものを択んでいるということであろう。こういった無限性に晒された場面での行為の問題を、敢えて根本的な条件を一つ外して、しかし限られた局面で正確に見極めるために、イデア論のようなものが構想されてきたのではないだろうか。

それはともあれ、ニュッサのグレゴリオスの文脈からすると、何か一つの主語把握、つまり「何々は」、「それ」と捉えること自体が、つねに「在る」という述語を当然のごとく附着させてくることになり、そのこと自身が問題化されてゆくのであると、一応はそのように言っておきたい。

(ii) 次に、「脱自的志向・愛(エペクタシス)」としての「展開」の項目に移りたい。「エペクタシス」という語は、さまざまな言葉に訳すことが可能であるが、「自己超越」、「鶴首待望」、「超越的志向」などという意味合いを有するが、そうした「脱自的志向・愛」として、愛智の端緒というものがさらに展開してゆくことになる。これについては差しあたりそのことだけ押えておくこととし、ここで詳しく述べることは省くことにする。

次いで(iii)の「肉体・質料の復権」についてであるが、このような表現は、直接にはニュッサのグレゴリオスを用いていない。ただし先ほど言ったように、エペクタシスというものは単に私秘的なことがらとして個人の内面に閉ざされるのではなく、そこに自ずと自己否定的な調べが伴っている。そういった否定の調べを媒介として、自らの関わ

るさまざまなものが、それ自体として閉じられたものとしては否定されつつ新たに甦って、その全体としての動き(ダイナミズム)を構成する質料として復権されてくる、といった意味合いが存している。

この点、やや別の観点から言うなら——それは先ほどのエペクタシスの意味づけとも関わってくるが——、通常の生物学的な生命概念、すなわち「生きている」という概念について現在の生物学の知見を多少適用すると、生命体というものが何らか同一なる実体として固定されているというよりは、無数の要素の動きの中から動的な秩序が形成されるという、その秩序形成の動きそのものが、逆に生命体の意味を決定するということがあろう。ところが、われわれ哲学、倫理学をやっている者の視点からすると、そういった自然科学的な「生命」の概念であれ、「在る・存在」という概念であれ——自然科学的な方向からは、それが普遍妥当なものだと言われることが多いかもしれないが——、それは敢えて言ってしまうえば、最も高次の条件を外した、むしろ二次的なものであると考えられよう。

すなわち、多くの揺らぎがあり、動きがあるところから秩序形成がなされるということが生命の基本的な意味だと

すると、人間的自由こそが、「より善きものか、より悪きものか」に晒されているという最大の揺らぎなのであって、そのような揺らぎを抱えつつ、そこから何らか動的な秩序を形成するところにこそ、生命・生きていくということとの勝義の意味が見出されなければなるまい。とすれば、自然科学的、実証的、あるいは客体的な探究というものは、むしろそういった人間的自由という最も高次の条件をいわば切り捨てて（あるいは括弧に入れて）、その後で構成されてくる領域の中で定位されてくるものであろう。

それゆえわれわれは、自然科学あるいは実証的な探究に対していたずらに遠慮する必要はあるまい。哲学とは、最も勝義には、主体なり自己なりに刃が返ってきて、その「わたし」の「在る」あるいは「生きていく」ということの意味が根底から問われ直されてくる場面において、初めて成り立ってくるのである。

もちろんすべての学が、いつもそのような広がりの中で為されなければならないというわけではなく、各自に与えられた分に応じて、それぞれの研究・探究の歩みがあつてよいのであるが、その全体が帰するところは、やはり右のような開かれた場にあると考えられよう。

ところで、「肉体・質料の復権が何らか全一的な交わりとして形成されてくる」と述べたが、そのことは実は、エペクタシスということ自身に否定の契機が伴っていることと、密接に関わっている。つまり、「自己超越」とか「脱自的志向」というと、何かことさらに能力に恵まれ、力に充ちた動きであるかのような印象を与えがちであるが、その内実は、最も碎かれた魂、すなわち能力とも体力とも年齢とも関係のない、神的な働きの現存に委ねられた祈り・観想のかたちであらう。

エペクタシスとは、少なくともそういうことがらと基本的には結びついた言葉である。そして、自己超越や脱自的志向というものが、そういった意味で「己れに死す」という否定の契機を伴っていること、あるいはそれによって貫かれていることは、注意しておくべきであらう。とすれば、(iv) エペクタシスというものは、何か単に個人の私秘的な動きに留まらず、他者なり世界なりとの、「見える、かつ見えざる」交わりの総体として顕現してくるのではないだろうか。もちろんそれは、生きていくわれわれがこうして集まっているという交わり——これは一つの縁としてありがたいことだと感じるが——に留まるものではなく、

すでに亡き人、そして歴史の遙か彼方に生きていた人、そのような生きとし生けるすべてのものの交わりの善き総体として、エペクタシスが現れてくるということであろう。少なくとも、東方教父の伝統の中では、そうした全一的な場面がつねに眺められ志向されていたと言えよう。

以上、ニュッサのグレゴリオスの広い意味でのピロソピアの基本的な動向を、仮に四つの局面に分けて、少しく見定めた。先にも述べたとおり、これらのことがらは、単に時間的な契機を伴って順を追って成立するのではない。

(i) が成立したときにはすでに自ずと(ii)、(iii)、(iv)のそれぞれが恐らくは同時に顕現し、しかもその全体が、無限性へと開かれた構造の中に存していると思われる。こういったことをニュッサのグレゴリオスの基本的な論点として提示しておくとして、次に本日の提題のいま一つの主眼点に移りたい。

二

さきほど示したようなピロソピア——それはつまり、脱自的志向や使徒的経験という言葉で言ってもよいかと思

われる——の動き・働きが、一つの「確かさ」をもって顕現してきたとき、単にそのうちに含まれているというよりは、その成立の超越的根底に何らか現前しているものとして、いわゆるロゴス・キリストあるいは神人性というものが見出されていった。そして、そうした使徒的経験の中に見出されていった事態について、今度はその働き(エネルゲイア)の主体が主語化されて、ロゴス・キリストが主語となり、神性が主語となって表現されたのが、教理・ドグマの表現なのではなからうか。聖書の中に、「ピステイス(信)のアルケーかつテロスたるキリスト」といった表現もあり、そうした意味でも、ある程度右のような見通しは立つのであるが、言い換えれば、「エペクタシスⅡエクレシア」のアルケーかつテロスとして、ロゴス・キリストが現前しているのである。

しかし、そのロゴス・キリストの現前ということが、何か客体的事実・客体的知として主張されるかという点、そうではないのではなからうか。それはむしろ、使徒的な経験——それはすぐれて人間の経験であり、われわれがそう成りゆくべき経験でもあるが——の根拠かつ目的として、ほかならぬその経験の根底に見出されてゆくのだ。し

てみれば、そのことを切り離して（すなわちわれわれ人間なり自己なりの存在がすでに確保されているかのように入り離して）、ロゴス・キリストあるいは「神性と人性との結合たるヒュポスタシスの存在」を、客観的歴史的事実として語るといふことは、少々ゆるんだ図式となる恐れがあるのではないかと思われる。

さて、ピステイス（信・信仰）というものの基本的な意味について、改めていささか確認しておきたい。ことさら『ヘブル人への手紙』だけを典拠とするわけではないが、周知のように、『ヘブル人への手紙』一章一節に、「信仰とは、望んでいる事柄を確信し、見えない事実を確認することだ」（新共同訳）という表現が出てくる。これは、穿って訳し直せば、「真実希望さるべきことが何らか先取的に宿され、存立してきたすがた」、つまりニュッサのグレゴリオスがピロソピアの端緒として語った「愛の傷手」といふ言葉が指し示すところと重なってくるであろう。「見えざることがらの確証されたすがた」といった言い方もあるが、いずれにしても、ピステイス（信仰あるいは信）というものは、神的本性の現存する働き（エネルギー）に対する自由な応答として、そこに生じてきたかたちを指

し示すものであるということを押えておきたい。つまり、信仰・信というものを、あらかじめ前提されたドグマ・教理の領域に祀り上げてしまうのではなくて、信とは、神的本性のつねに現存する働きに、われわれが自由に応答して生じた姿なのである。

しかし、自由に応答して生じたということは、逆に、それを拒否する可能性につねに晒されているということでもある。それゆえ、「これでもう全き信仰を持った」などと誇ってはならず、信とはかえって、神性の働きに対する絶えざる自由な応答そのものを意味するであろう。その場合に——何度か繰り返したことがあるが——、主体ないし自己の在ること、つまりそういった実体的同一性というものは、根本においては前提とされてはいないとしてよい。むしろ、主体・自己の存在するということが絶えず突破され、あらたな変容・再形成へと晒されているといった経験の中からこそ、先ほどの「ヒュポスタシスの結合」といふことがらも、その経験の根拠として——そこに主語の転換があると思われる——語り出されるであろう。それは、確かな経験の根底に見出されてゆくが、やはり何か超越的現前といった言葉で呼ばざるをえないのであって、

使徒的経験の内実でありつつ、しかもそれを超えてあるものとして見出されたのではなからうか。

ところで、最初に挙げた『カルケドン信経』なり『キュリロスの第二書簡』なりを代表とする教理的な文脈というものは、神性と人性とが何らか結合して一つのヒュポスタシスへと存立するに至ったということであった。そのことの意味は、神の現成、すなわち存在の現成という言葉で言い換えることができよう。もちろん、神・ヤハウェという言葉で「存在」というやや静止した言語で押えるということとは、ヘブライ語の感触からすると少しずれるわけであるが、この点、神父たちはギリシア語ないしラテン語という、ある意味でステイティックな言語構造の中で思索しつつ、ヘブライの動性・ダイナミズムを十全に担い切ったのだ。すなわち、大方の神父たちはヘブライ語の傘下にはないわけで、しかし彼らはヘブライの動性というものを、ギリシア語・ラテン語の中で緊張をもって思索しつつ、根源の問題を担い切ったと思われるのである。

そういう意味でヒュポスタシスの存立というものは、『Eryō elui わたしは在る』という神的本性の現成であり、かつ同時に人間的本性の完成でもあって、両者は分か

たれないのである。そこにおいては自然・本性（ビュシス・ナートウーラ）の完結性が突破され、新しい現実・経験が成立してきているのであり、そこに新しい言葉・概念、あるいは新しいコンテクストが歴史上出現してきたと言い得るのであろう。

基本的にはそうした方向で考えられようが、『カルケドン信経』について今一つ重要な論点に言及しておこう。周知のように、二つの本性が「融合せず、変化せず、分割せず、分離せず」存在するという四つの表現には、じつに多くのバリエーションが、すなわち二つの本性の結合様式に対する、ほとんど無数の様式——大方は異端として斥けられた様式——が、裾野・背景として存在している。

その中で、ある両極のみ言えば、たとえばネストリオスの取った方向は、いわばキリストの人性に執着して、神性と人性とを分離するというものである。その場合、キリストは神の宿る人間主体となつて、何か人間性・人性というものがないでそれ自体として独立の主体として語られてくることになる。このことをさらに延長させて——これはよく知られているように——、「テオトコス・神の母」というマリアの称号を、ネストリオスは否定したと言われ

ている。ただし、ネストリオス自身の意図がどのようなところにあつたかということについては、もう少し好意的に語ることもあり得よう。つまり、くだんの論争の立役者、キュリロスという人は、非常に敵愾心の旺盛な人であつたとされるので、その意味ではネストリオスをもっと高く評価するということもできるのかもしれない。しかし、一応ネストリオスの名で言われている一つの極は、キリストの人性への徹底した執着であり、神性をいわば悪い意味での高みに祀り上げたということであろうか。

それから他方の極としては、エウテュケスのような人がある。彼の場合は逆に、神性というものを極限までおしすすめ、神性といういわば大海原に、水滴のような人間性を一滴落とすと、水滴は大海に完全に溶け込んでしまふわけで、そのように人間本性・人性というものが跡形もなく神性の中に融解してゆくとするものである。こうした解釈の方向は、エジプト、シリア、アルメニアなどの修道的な共同体に、たいへん影響が大きかつたようである。

ちなみに、恐らく仏教的な涅槃とか悟りとかいうものも、下手に主張すれば、これに近い意味合いが出てくるかもしれない。空海とか道元など、わたしもたいへんに尊敬して

おり、根本的な生き方としては、教父たち、あるいは聖書の伝統と酷似してくるとも感じている。が、それはともかくとして、ある種の極端な涅槃・無我を強調するような方向は、西洋の教理史の文脈の中では、エウテュケスのような人のとつた方向と多少似てくるであろう。

いま述べたような、一方ではキリストの人性に執着し、他方では神性を過度に徹底して強調するということの中道が、カルケドンの直観であつた。ただ、その『カルケドン信経』を構成している個々の論点は、既述のように非常に錯綜した教理史の背景を有することもあり、わたしとしてはむしろ、教理史の個々のいわば合理的な分節化というものをつき抜けた、教父的伝統の大きな動向といつたもののように、より関心をもつものである。従つて、個々の論点の、より整合的な解釈、すなわちカルケドン以降のレオンティウスを始めとした人びとのとつた方向——これは高く評価すべきだと思うが——については、やはりそれはもう一度、たとえばカッパドキアの教父たちや証聖者マクシモスなどの文脈に、根本として回帰して捉え直さるべきものと感じられるのである。

このことについて、改めて二、三の意味づけをしておき

たい。

『カルケドン信経』をはじめとして、正統とされる文書には、徹底して否定の調べが漲っている。それは、教理というものが一見、神性と人性との関係を言語的・知性的に限定しようとしているかに見えて、じつは無限性の場なり論理空間なりを開いている、ということを示すものと考えられよう。つまりそれは、神性と人性との結合を、ありとあらゆるものの結合関係でもって合理的に説明することを拒んでいるのであって、限定の方式というものをむしろ超越性の場へと突破している。あるいは、この生身のわれわれの人間本性を局外に措置してしまわずに、身体性・可変性を担ったわれわれの人間本性に神が現成するという、その場を守ろうとした表現であろうと思われるのである。

そして、そこにあつては、神性の直視(いわゆる絶対知)というものはいたずらに主張されない。すなわち、真理を、あるいは神を「見た」と人が言うときには、大方は外道に陥る恐れがあるわけで、それは当然、己れの身体性を欺いてくることにもなりかねない。グノーシス主義やマニ教を始めたとして、現代の怪しげな宗教現象に至るまで、その根本にあるのは、自分がもうすでに真理を捉えてしまった、

神を見たというような、多分に傲りを孕んだ自己把握である。その際、見た自己、その「自己在り」ということに刃が返ってこないような仕方、何か客体的な真理知・絶対知が主張されるときには、それは大いに危険な方向となるであろう。

かえて、たとえば『カルケドン信経』とは、人間的本性は神性へと結合されるとき初めて人間的本性・自然本性として完成するといった開かれた方向を、基本的に守ろうとした表現であろう。つまり、人間的本性は自存した形相ではなく、神性に対しては何らか質料的な位置に立つのだ。とすれば、ヒュポスタシス・キリストの成立というものは、人間というかたちでの、人間としての存在の現成である、と言えるのではないだろうか。

さて、そうした教理の文脈が提示してくれているヒュポスタシスの結合とか神人性、イエス・キリストの姿というもの、われわれの側から見れば、それに成りゆくべき究極のかたちであつて、完全に到達してしまうことのできないものだと言うほかはない。それにもかかわらず、そのドグマが見出され主張され得るのはどういうことなのか。それはすなわち、神人性などという知られざる超越的なこと

がらを語るといふことの可能根拠に関わることであるが、この点について次に少しく反省しておくことにしよう。

三

神（テオス）なるそれ自体知られざるものによって、われわれの魂（人間）が貫かれてくること、それは『雅歌講話』の表現では「愛の傷手」という言葉で捉えられている。そして、かく神的なエネルギーに貫かれ、それを孕んだすがたは、ピステイス（信）という言葉で押えておいてよいであろう。だが、そのように愛の傷手を受けたとき、人は自らを貫いてきた根拠への愛（アガペー）に促されることになる。そのような愛は、人間的自由ゆえにつねに相反する方向へ頽落する可能性をも孕んでいるのであるが、それゆえにこそ愛とは、いわば根拠への自由な応答として意味づけられるであろう。この脱目的志向・愛、つまりエペクタシスというものが、無限なる善へと与りゆく絶えざる生成、絶えざる伸展という意味合いを有するということ、すでに述べたとおりである。

神的エネルギーに貫かれたこの経験を、広義の使徒的

経験という言葉で呼んでおきたい。それは、必ずしも特殊な人のみのものではなく、われわれもまたそこに与り得る人間的な経験である。そしてそれは使徒的経験として、ある確かさを持っているのだ。確実性の問題については、たとえばアレクサンドリアのクレメンスが「信」というものを論証しえぬ第一原理、論証が成立するための論証の第一原理として捉えているし、あるいはアウグスティヌスが『告白』第十巻あたりで「確かな conscientia（良心）をもってあなたを愛する」と語る箇所でも「確かな」という言葉が用いられている。それ以外のところで何か確実性というものを色々と言挙げするのは、別の論点を明確にする場合にはそれぞれ有効かもしれないが——デカルトのコギトもしかりであろう——、それを人間・自己の成立そのものの根源的な場面で考えようとするならば、確かさというものの原点は、このような使徒的経験の確実性にこそあるのではないだろうか。そして、この経験のいわば根拠（アルケー）が、同時に目的（テロス）でもあるという構造は、右のことからも読み取ることができよう。

この「根拠＝目的」なる何ものかとしてのX——それを「神」と呼んでも、「超越者」と呼んでも、「創造主」と

呼んでもいいわけであるが——は、何として現れているかということ、単純に言えば、その「Xへの愛」として現れる。そして、それは何らか「己れに死す」というような否定の調べを根底に有するのだ。そうした「Xへの愛」としてXが現れてくるのであって、「神がモーセに現れる」というように、単純な「客体が主体に現れる」ということではない。すなわち、「神への愛」、あるいは「絶えず自己よりも大なるものに成りゆく」という動性として（すぐれて人間として）——この「……として」ということを強調しておきたいのだが——、神はこの世界に顕現してくると考えられよう。

ではこのことと、ロゴス・キリストの受肉とか神人性とかいうことは、どのように関わってくるのであろうか。先の脱自的経験が志向する究極のすがた、究極の目的とは、われわれの人間性・人性というものが神性へと結合され完成にもたらされたすがた、つまり、「神性と人性との結合」であろう。そして、人が根拠なる神への愛に衝き動かされるといふ際、単に超越的な神・神性が働きを及ぼしているといふてもよいのだが、正確には、やはり神性が人間性と何らか結合したその姿（神性の受肉）が、根拠とし

て働いているというべきであろう。

だが、それにもかかわらず、われわれの経験は——使徒的な経験であれ、使途に連なる伝統の上に生かされているすべての人の経験であれ——、つねに途上の姿においてあり、無限なるものへと開かれた絶えざるエペクタシスという構造を有しているのである。そして、さらに脱自的経験の「根拠目的」を何か主語化して、一つのテーゼとして語ったときに、それが教理・ドグマの表現になるのではなからうか。

ところで教理の表現は——『カルケドン信経』なり『キュリオスの第二書簡』なり——、どの文脈も元をたどれば、「……とわれわれは信ずる」という文脈の中に置かれている。「信ずる」という言葉が「知」よりも下位の何か恣意的なものである、というような文脈も多々あるが、今ここで問題となっているのは、通常の知よりも上位にあるものとしての信である。なぜなら、信とは勝義には、知とか主体とか自己といったもののありきたりの了解が、ことごとく無化され、突破されて、主体・自己の真実の成立が問われてくる場面に関わるからである。そこにおいてこそ「信ずる」という言葉は、最も勝義の第一のものとして捉えら

れるであろう。そうした「信ずる」という文脈の中にあつて、使徒的な経験のうちに根拠として現前しているものは、恐らくはそれだけを切り離して、ある客体知・客観的事実の領域の中に切り取ってしまえないものとしてあるのではないだろうか。

しかし、教理史に関する欧米の書物にしても、たいていは神の受肉なら受肉というものを、何か客体的事実・実証的研究であるかのように語っている。そこに膨大な学的蓄積があることには圧倒されもするが、最も素朴な使徒的経験というものからドグマもまた語り出されたのだという一点、すなわちわれわれ自身の「自己在り」が謎かけられてくるという一点に、再び探究の眼差しが返って来ざるを得ないのだ。そうした全体の広がりの中で問題が問いつかれるためには、よい意味でのピロソピアの文脈を必要とするであろう。教理的文脈とピロソピアの文脈との関わりについて、このような見通しを立てることができるのではないだろうか。とすれば、ニュッサのグレゴリオスの愛智の動向にあつて、そのいずれの局面にも、いま述べたようなコンテキストでのロゴス・キリストが、単に内在的ではなく、超越的な仕方では経験の内奥に現前している、と

意味づけられるのではないだろうか。

さて、「イエス・キリストは何処に」という項目を最後に付した。この点、少しく附言するなら、もちろん二千年前のイエスも、われわれと同じく人間ではあるが、しかし右のような文脈を語った後では、二千年という時を単に通俗的な時間表象で語ることはできず、イエス・キリストとは歴史の謎としか言いようがないのではないだろうか。すなわち、イエスその人、あるいはイエスを主語とするピステイス(信)が、使徒的経験の根底に存しており、また、イエスにおける聖霊の全き宿りというものは、何か一つの客体的事実という以上に、恐らく同時に、われわれ自身の在るといふ自己成立の根底に何らか関わってくるものと考えられるのである。

Ⅱ 討論 Ⅱ

第九一回教父研究会

二〇〇〇年一月二日 於聖心女子大学

監修 加藤 信朗

記録作成 又野 聡子

加藤 信朗

一つの問題をめぐる、長い、集中したご研鑽から浮かび上がってくるような言葉であり、非常に多面的であると同時に、根源的なものに触れていると感じられる。

私自身は、谷さん——個人的には「谷先生」というよりも「谷さん」と申し上げたほうがごく自然なので——と、こういった集中的な共同探究の場を持つことは、じつはここしばらくなかったことで、十年か、あるいはそれ以上の時が経過して懐しさを感じている。同時に、今日のお話ではこれまで谷さんの辿って来た道が、ある形で開き示

されているが、むしろこのような場で「言葉」というものがどういう意味を持ち得るのか——一問一答という形式でここで語られる言葉がどういう意味を持ち得るのか——といったことを考えてみたいと思っている。

発表はとりわけギリシア教父の問題に関わっているが、私にとっては、これからニュッサのグレゴリオス、ないしオリゲネス、クレメンスといった人々を読んでいく上での導入としても考えさせられるものであった。

さらにもう一つ、谷さんが本日おいでくださったことによって、九州大学という研究の場が、谷さんを通じてそのままここに臨在していると感じている。これはやはり貴重なことであると思われる。おそらく研究には、そのような一つの堅い城とも言うべき共同研究の場所というものがあるはずである。その時々において、それぞれの場所は離れているのであるが、今ここに谷さんをお迎えして、ある意味では「九州大学がここに来ていいる」と感じられ、それにして言葉が非常に闊達に動いているような気がして、とても嬉しく思うものである。

さて、本日のお話は、ニュッサのグレゴリオスに関わる教父哲学的な問題と、ことがら自体の問題との両方に足場

を定めたものであると思われるが、そういった問題について長くお考えになっている方々からのご質問をお受けしたい。

泉 治典

一つ考えてみたいのは、教義・ドグマとはいったい何であるのか、という問題である。お話をうかがって、改めて教義というものが西方教会においてではなく、東方教会において作られたのだということの意味を考えさせられた。

お話しくださったような文脈の中で初めて教義というものができてくるわけであるが、それに対し、やはり西方教会は色々と文句を付けたのではないかとも思われるのである。たとえば、三位一体論においては、三つのペルソナのそれぞれの固有の働きというものを論ずるし、あるいは受肉論とキリストの両性論ということに関しては——これはカルヴァンであるが——、キリストの三つの働き・職務とすることを主張している。それから、東方と西方との非常に大きな違いとして、西方には原罪論というものが教義としてあるという問題もあろうかと思われる。

ともかく教義というものが東方と西方とにおいて保持さ

れてきたのであるが、現代においては、それこそ反教義という立場が非常に強いわけである。これは、宗教改革の時代にはっきりとした形をとって起こったものである。もちろん遡れば、ネストリオスやエウテュケス、アリウスといった反教義的なものは初めから存在していたと言えるのであるが、特に宗教改革以後、その左派によって「反教義」の立場がはっきりと出て、それが近代世界の一つの中心的な問題を作ってきたのである。

こういった問題をどのように考えたらよいかということであるが、おそらく一つの考え方として、ピュシスの問題をどのように捉えるかということがあろう。「神に向かって開かれた自然」というものをグレゴリオスなどは考えているわけであるが、その「開かれている」とは、神の創造の力に服している自然であると思われる。それに対して近代の自然、近代哲学が考える自然というものは——特にデカルト的な考え方であれば——、閉じた自然ということになる。それは人間の理性には服従するけれども神に対しては反抗する、そういった自然である。このような自然と人間の自立性が一つになって、それこそ神への反抗というものを倍加していったというのが、近代の問題である

うと考えられるのである。こういった意味で教義という問題は、じつに人間の存在と理性の全体に関わるような大きなものであるので、それには圧倒されるというのが現状であるが、それについて何か示唆していただければありがたい。おそらく「否定」ということが非常に大きな問題であつて、そこから考えることができるのではないかと思うのだが。

谷 隆一郎

今日の文脈の中では、「否定」、「否定の調べ」、「己れに死す」、「否定を介した甦り」、そして「全一的な交わりの成立」といった表現を用いたのであるが、それらのことがらについて、反対のご意見があれば、むしろ応答しやすいとも思われる。ただ「原罪」という言葉は、ニュッサのグレゴリオスは——おそらくアレクサンドリアのクレメンスも——それほど積極的に用いないかもしれない。むしろ人間の自由というものが有する、ある不思議な開かれた構造において——すなわち原罪という言葉で印象づけられるような過去の事実というよりは、人間の本性あるいは人間の自由が何らか担っている神性への可能性といった

広がりの中で——、悪なり罪なりもまた、存在論的な意味合いで問題となるであろう。それについて、ニュッサのグレゴリオスのプロアイレシス論、すなわち超越的な善に対して人間的なプロアイレシス（選択）が関わってゆく微妙な構造というものは、さまざまな文脈で語られている。その際、「原罪」という言葉が使われないうとしても、人間の自由というものが持っている勝義の両義性の中で、原罪ということも実際には問題として担われていると考える。

ついでに言えば、アウグスティヌスが原罪を主張したというのも、『三位一体論』、『告白』、『ヨハネ伝註解』といった主要著作が指し示し、担っている方向を見ると——より限られた論点を主張する著作であれば、また別の見定めが取り出される可能性もあるが——、根本的には東方教父と西方教父の真の生き方は酷似してくるのであり、個々の論点や文脈の違いはあまり気にならなくなる、という印象を持っている。

近・現代の「閉じたピュシス」やペルソナないし人格 person の把握というものに対しては、やはりわれわれ自らの問題として、ある種の傲慢さが、すなわち尊いものにはあるけれども、その根底に何らか傲慢の潜みやすい、そ

のような近・現代の人格把握をもう一度突き抜けて、歴史的にも本質的にも根源に帰ってゆくべきであろう。そこにおいて、普遍的な文脈としてピュシス把握の構造が、つまり古代ギリシア的な伝統とよい意味で拮抗するような文脈が見出されるのではないだろうか。

加藤 信朗

原罪の問題であるが、墮罪論は基本的にはまず悪魔の墮罪というところに置かれていて、墮罪論とは、天使論であり悪魔論である。そこで、ニュッサのグレゴリオスの中では天使論・悪魔論というものがどのように位置づけられているのかということについてお話ししたいと思う。

アウグスティヌスにおいて私が理解した範囲での問題の展開を申し上げると、墮罪という状況はアダムによって（楽園状態は別として）象徴されていると言ってよいであろう。パウロがそうなのであるが、第一の人は土から出て土に帰る、第二の人が天から来て天に帰ると言う。第一の人アダムと第二の人キリストである。ここでは、いわゆる人祖などというよりも、象徴化された、キリストの前のものとしての人がアダムであって、それは墮罪した、いわば無明の

状況にあるものとして語られているのではないか。

天使論、悪魔論、墮罪論、そしてアダム論といったものに関して、ニュッサのグレゴリオスはどのように位置づけているのかということをお話していただくとありがたい。

谷 隆一郎

たしかに『雅歌講話』の中で、ある原型すなわち神的美を眺めていた状態から、神からのアダムの背反によって悪を抱え込み、さらにそこからの否定・浄化が為される、といった図式で語られている文脈がある。だが、それを今度にはわれわれ自身の問題として抱えてゆくとき、今言われたように、原初的な理想状態とはいわば神の内なる人間の間定めであって、われわれの場合は墮罪という類落した本性から出発せざるを得ないのである。しかしそれは墮罪と言われるように、ある否定の結果として登場してきている姿である。ただ、その罪の完了の意味が、われわれの場合にはつねに罪への可能性を孕んでいるという人間的自由の構造の問題へと語り直されて探究されてゆくのではないか。つまり、原初的な理想の状態から墮罪、そして救われた状態という、この三つの段階を、われわれ自身（ニュッサのグレゴリオスであれ誰であれ）すなわち生身の人間が受けと

めるときに、そのような対象化された図式というものをい
わば集約させた原点——つまり罪が完了しつつ罪への可
能性に開かれているという人間の自由の構造あるいはプロ
アイレシス・扱ひの場面——といったところに、いわば
コンテクストが突き返されてくると、一応は読めるのでは
ないだろうか。

もちろん指摘されたような図式は多々あるけれども、た
だ、アダムとは誰なのかと改めて問われれば、それはわれ
われ自身であると答えざるを得ないであろう。あるいは、
頽落したアダムにしてもサタンにしても、それはわれわれ
自身であるというところからもう一度出発したときにどう
なるのか、という問題であると思われる。

天使という言葉も悪魔という言葉も時々使われるが、
主要な著作では、ヒエラルヒーとして対象化された形では
ほとんど見られない。議論をやや緩めて、図式的に語って
もよいような場面であれば、さまざまに語られ得るわけ
であるし、ニュッサのグレゴリオス自身、そのような著作も
残しているのであるが、ここで主にテキストとして考えて
いる『雅歌講話』や『モーセの生涯』、『キリスト者の生の
かたち』、『完全性について』などの、いわゆる修道的著作

——そちらのほうにむしろ全力が投入されて語られている
——においては、もはや天使論といった対象化された存在
は影が薄いと言わざるを得ない。天使とは、いわばイデア・
エイドスの自存ということであるから、むしろエイドス
(形相)の自存性というものを突き抜けていかざるを得な
いのである。それがわれわれの担っている人間の本性の問
題として捉え直されるのではないだろうか。これは、差し
あたつての応答であるが。

熊田陽一郎

本日のお話はベルソナなどの問題の背後にあるものであ
るように思われ、感銘を受けた。最後にはっきり出てきた
のは、「愛の傷手」と、それに対するピステイスという反
応が、このような考え方すべての原点となっているという
ことであろう。結局われわれの現状は、われわれ自身の
「わたくしとは何か」ということさえも、それ自体として
語ることができず、そこに神からの働き・愛の傷手とい
うものがいわば最も根源的なものとしてあって、そこで初め
て辛うじてつかむことができる、しかもそれはつねに今私
のつかみかけた「わたくし」というものを壊して、つねに

高まってゆくというネガティブなかたちでなければ「われ在り」と言うことさえもできない、すなわち非常にダイナミックと言うべき、たしかに樂園とは程遠いといへんな世界に生きているのだと言わざるを得ないであろう。その「愛の傷手」といういちばん根源的なものであるが、われわれすべての人間がそれを受けていると言ってよいのだろうか。

谷 隆一郎

この点、たとえば第二イザヤの後に創世記などが編纂されたということが思い起こされる。バビロン捕囚などといった民族の同一性や集合人格としての「私」というものがほとんど無に帰するようなところで、そこにもなおかつ働いている、人間的な自由・働きと神的な働きとが重なってくるようなシュネルゲイア・共働の場面、すなわち当たり前であると思っていた自己なり共同体の存在が無に帰してくるような経験が、創世記というものを語らしめたのである。さらに新約聖書を通じて使徒たちの経験から窺えるのは、自分を突き抜けてくる——己れの全生命を賭しても悔いなしという——何らか貫かれたすがたである。それ

をそのままのかたちで、とは到底言えないにしても、何かそれと似たような経験というものは、私たちがすべてがそれぞれ持っているのである——驚きなり挫折なり悲しみなり、単に喜ばしい経験であるかどうかは別として——。己れの「自己在り」ということの根底が突破されてくると言うとき、やや大げさになるが、どんなに小さな出会いの経験の中にも、そのようなものが宿っていて、先ほど「使徒的な経験」と言った経験の場面に多少とも関っている、そこが原点であろう。最も単純素朴なところが端緒となり、端緒に終極が何らか現前してきていると言わざるを得ないのではないだろうか。

だから使徒的経験とは、何か遠くの、ことさら恩寵に恵まれた人たちだけのものというよりは、やはりわれわれに おいても——単に連続的にそこに参与していけるかどうかは別にして——、どのような人のどのような体験の中にも、その小さな萌芽はあると言えるであろう。その根底に潜んでいる、あるいは現前しているものを見出してゆく道筋において、何らかの交わりが成り立ってゆくのではないか。すなわちそれは、単に私秘的なものにはならないであろうと思われるのである。

加藤 信朗

先ほどから私の中で気になっている問題が誘発されるのであるが、つまり「愛の傷手」についてである。「エロース」というものは、ギリシア的なコンテクストにおいては非常に一般的であり、プラトンはそれを哲学的なものへ置き直したと言いうことができるのであるが、そのことは、以後もプラトニズムの問題としてつながってくるのである。差しあたってはプラトンの中で見られるものと限定してもよい——あるいはプロティノスまで下ってもよい——のだが、それが「愛の傷手」という言葉によって言われているものとどのように関わるのであろうか。すなわち、世俗的なことがらとしてわれわれの世の中でいくらでも起こる男女の愛の事件、そこにはエロースという言葉が今でもしばしば使われているわけだが、それをグレゴリオスの言うような意味での「愛の傷手」と受けとることができるか、とれば、いったいどこで、何が、それをそうさせるのか、ということである。私は、天使論とか悪魔論という問題と、そこで関係してくるのではないかと思う。その一つは「促し」という問題であろう。自己決定・自由意志というものが全体的に促しというコンテクストの中に置かれていると

いうことである。先ほどイスラエルの歴史の話があったが、そういった集団的・社会的なものもすべて含めて、それは一つの促しを含んでくるのである。

もう一つ、修道制というものが厳然としてあって、それなしに「愛の傷手」ということを語っても、どうしても言葉が浮いてしまう可能性がある。そこには、人間の自己内在化という範囲だけではすまない問題が、クリスティアニズムの問題としてあるのではないか。天使論・悪魔論も、そこに関係してくるように思われるのだが、それは人間化して言うところ「促し」という問題であろう。促しとは、決して自分で作り出すものではなく、「何かに」促されるのである。そういったことが人間の現実としてあると言えるのではないか。

「愛の傷手」という問題とギリシア的な伝統とのつながりに関して、まずは哲学的あるいは精神的に、ニュウツサのグレゴリオスの位置づけをしていただきたい。

谷 隆一郎

きわめて大きな問題であるが、まず「愛の傷手」というときの「愛」は、言うまでもなく「アガペー」であり、グ

レゴリオスにおいてもこの言葉が使われている。「エロー
ティケー・アガペー」という言い方もあるが、自ずと古代
ギリシア的な伝統を大きく摂取しつつ、アガペーという語
へ突き抜けてきているということは言うまでもないと思わ
れる。

また、たとえば「何人も、先ずキリストの死を模倣する
ことによって、それと同じかたちに形成されることなくし
ては、神の栄光（神的な美）に与る者となることはない」
とか、「キリストと共に没業（受難・受苦）に与る人は、
確かに乳香（神性）にも参与してゆくのである」といった
表現、あるいは「実はあなたのうちなる諸々の情念や欲望
こそが犠牲として捧げられなければならない。……なぜな
らば、『神に対する真の犠牲とは碎かれた霊であり、神は
そうした碎かれ謙った心を無にはしない』（詩編五一・一
九）からである」、さらにまた、「偏り見ることはない神的
な霊（つまり神的善の働き）は、自由に心開いてその恵み
を受け取る人のうちに、つねに流入する。……つまりそう
した賜物を真摯に受容する者にとって、霊はそれぞれの人
の信という測り・尺度に応じて、共働者としてまた伴侶と
して存続し、かくして善がその人のうちに宿り来ることに

なる」といった文脈が、ニュッサのグレゴリオスのプロア
イレスス論やエベクタシス論、エクレスシア論にしても、つ
ねにその根底にあるということは予想されるのである。

このような表現は、読みようによっては、ただ頭を垂れ
るしかない、修道的文脈を控えた言葉である。ゆえに、エ
ロース、あるいは「愛の傷手」という日本語で受けとめる
よりも——むしろ「傷手」というほうに力点が置かれる
かもしれないが——、何らか己れが欲したり感じ取った
り思ったり意志したりするというその全体がすっぽりと捧
げられてゆくような、そのような文脈の中に置かれなければ、
もちろん正確な意味を持ち得ない。そういう意味では、
広い意味の修道的文脈と愛智・ピロソピアの文脈とがきわ
めて緊密に結合したところから出てくる表現であろう。

それがプラトンあるいは古代ギリシア全体の動向とどのよ
うに関わるのか、ということについては——「イエス・キ
リストの事実」とは、簡単に言うべきではないであろうが
——教父たちに準じて言うならば、何か「歴史の不思議」
としか言いようがないのである。おそらくはプラトン自身
も洞察していたことがより顕在化した、その一つの表現が、
アガペーなりヒュポスタシスなりピュシスの自己展開ある

いは開かれた構造というものであろう。それをして「プラトンを超えている」と言うのは、古代ギリシアの普遍的な言的言語に対してややおこがましいことであるが、やはりそれは「歴史の不思議」と言ってよいであらうし、事実、教父たちはそのような語り口でプラトンの伝統を受けとめているのではないかと思われる。

加藤 信朗

東方ギリシア教父においてドグマが作られたということ、すなわち四世紀から五世紀にかけてというのが大きな問題となろう。プラトニズムは、そこで一応新プラトン主義というかたちも取るし、ギリシア・ローマの異教の神学化というかたちも取って、これはユリアヌスまで引き継がれるわけである。これは同時現象だったのである。すなわち、ローマ帝政後期、ギリシア的なものの宗教化とキリスト教の成立とが同時代的な出来事であったということは、やはりとても大きなことであって、それを支えていたものが何か、つまりキリスト教を支えていたものが何であったかということが、本日のご発表であったと思う。これは非常に大きな問題で、その原点まで帰らなければキリストの現実

というものが甦ってこないと感じられてならない。そういう意味で教えられることが多かった。

荻野 弘之

現代の神学や聖書学がしばらく前に見失ってしまったものに對し、教父を読むことによってもう一度原点に帰ろうとする谷さんの読み方に、以前から共感を持っている。三点ほどコメントしたい。

一つは「愛の傷手」ということに関わる問題である。「愛の傷手」とは、直接にはグレゴリオスにおいては「雅歌」の引用の中に出てくるのであるが、これと同じ事態としてまず思い浮かぶのは、アウグスティヌス『告白』第十卷の、「*percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te*」あなたは私の心をあなたの言葉をもって貫いた、そして私はあなたを愛してしまった」という有名な表現である。これは「愛の傷手」と同じようなことに触れたものではないかと思われるのであるが、やはりここでは「言葉によって」貫かれたのだということが非常に大事であるように思う。それではいったいどのようなようにして「愛の傷手」が魂の中に生じてくるのか、と問うときに、言葉に出会うという契機

は、どう関わるのであろうか。たとえばアウグスティヌスにおいては、やはり言葉の契機というものは非常に重要な契機は、「脱自的志向」といった構造の中でどういった位置を占めてくるのか、このことをまづうかがいたいのである。先に「修道的文脈」と言われたが、私はそれは「修道的な本の読み方、読書の文脈」であらうか、と考えている。すなわち、単に好奇心に駆られて次々と本を読んでいるということとは違う言葉に対する向かい方といったものが、グレゴリオスの中に何かあったのではないかと予感するのである。そのへんをどのように考えたらよいのか、というのが第一点である。

二点目は、テキストに関してである。プラトンを中心とした古典ギリシアの用語や形象が、ネガプリントのようになっていくという印象を受けた。「人間的本性の完全性とは、恐らく、善(美)により多く与ることを絶えず意志し志向することに存する」とあるが、「より多くを取る」とは、欲望の典型的な表現である。すなわち「欲望とは、どこまで行っても決して充足されることはない」ということであって、このような表現を積極的に評価するような用例

を私は知らない。したがって、これを積極的なものとして用いているということはたいへん興味深い。それから、「異郷の教育」についての引用である——これは有名な魂の三部分説である——が、「理性的なるものは下方の両者と結合してそれらを統一し、しかもそれらによって持ち上げられる。すなわち気概によっては勇氣ある振舞いへと鍛錬され、欲求によっては善を分有することへと高められるのである。」とある。「パイドロス」の神話には、地上に落ちてしまった魂が、再び美しいものを見て翼が生えて天へ帰ってくるという話があるが、あの場合は翼が生えるのであって馬のほうはもう関係ない。しかし、ここでは馬である「欲求」とか「気概」といったものが、「持ち上げる」原動力としてそのまま肯定されているということが、非常に面白いと思われる。これ以外にも私の気がついた限りでは、「メガロプシュキア」という言葉がアリストテレスの『ニコマコス倫理学』の性格の評価とは全く逆に使われていたり、古典ギリシアの用語やイメージが、ことごとくネガプリントのように用い直されているということに興味深く感じた。

三点目は、美と善との関係についてである。グレゴリオ

スにおいては、カロン（美）という概念とアガトン（善）という概念の間にそれほど明確な使い分けがされていないということである。プラトンにおいても、カロンとアガトンの両概念がどう関係するか、非常に困難な論点を構成する場面がいくつかあるが、私が気になったのは、「ロマ書」の聖霊の賜物に関する引用文である。パウロがエクレシアを語るときには身体の比喩を用いている。目とか耳とか手足がそれぞれ役割を持っているから、それによってお互いを排斥することはできない、つまり異なる機能を持ったものがある一つの目的のために有機的に統合されているということが「エクレシア」として語られているのである。不思議なのは、この後にグレゴリオスが「すべての素材が単調なかたちで美の構成に与ることを意図してはいない。却ってすべての素材、すべての部分が、それぞれ互いに異なった美しさを保ちつつも、全体として一つの美の成立に参与してゆくのである」と述べていることである。すなわち、装飾の美しさという仕方による一つの美ということでエクレシアというものを考えてゆくというのが、ユニークな点ではないかと思われるのである。聖書では、天地創造の最初に「造られたものはすべて良かった」ということが繰り返

返されるが、創造の原初に立ち帰ったときのある種の輝きとか美しさというものが、このエクレシアの形成ということに重ねられているのではないか、そういう予感を持っている。美の問題が非常に強く出てくるのは、先ほど言われたように、四世紀のギリシア教父のプラトニズムであるというレットルを貼ることもできるかと思われるが、この美と善の関わりというものが——単なる同義ということではなく——、プラトンの問題点とは少しずらしつつも色々な点で面白い問題を形成しているのではないか、そのような感じを持った。

谷 隆一郎

第二点について先にお答えしたい。ご指摘の部分は、プラトンのテキストをグレゴリオス流に読み換えた言い方になっている。つまりエピテュミア（欲望）というものが完全に理性的なものの下位に位置づけられてそれで足れりとするというよりも、新たな否定ないし浄化を経て、エピテュミアが今度はアガトン（善）に向かう牽引車の役割を果たすのである。ゆえに、われわれの広い意味でのエネルギーあるいは活力といったものが単に萎えてしまうというより

は、何らかある一つの否定を経て、全体がより善き方向、一へと向かう働きとして甦ってくることになる。そういう意味では、「エピテュミア」という単語そのものを云々するより、そのような文脈の中に否定と甦りという契機を読み取ることは可能であると思う。プラトニズムという言葉は使ってもかまわないのだが、単に似たようなテキストが見られるからというのではもちろん足りないであって、プラトンを代表とする古代ギリシア的なものを撰取しつつ、それを大きく変容させ超え出てゆくような位相を見出しているという言うべきであろう。大乘仏典のようなものがインドの膨大な伝統を撰取しつつ新しく旗揚げしてゆくように——そのような類比で言う用語と語弊もあるかもしれないが——、いずれが高い・低いということではなく、受容しつつ、あるいは拮抗の中で新しい表現が取られた、それが「ピュシスの開かれた構造」という言葉で呼べるものであろう。ハルナックを始めとする大方の研究が、「プラトニズム」という言葉によって神父たちの伝統が何かプラトンの傘下にあるかのような印象を与える場合がある。もちろん多くの素材・伝統を撰取しているのと言うまでもないことであるが、最も肝心な問題を考えてゆくときには、そ

ういった用語——「プラトニズム」であれ「ヘレニズム」であれ——は括弧に入れて、神父の伝統をより普遍的な文脈の中でピロソピアのかたちとして捉え得るのではないだろうか。

それから最初に言われたアウグスティヌスの「あなたは私の心をあなたの言葉をもって貫いた、そして私はあなたを愛してしまった」ということであるが、これはもちろんご指摘のとおりであろう。「告白」の文脈も、これが語られた第十卷第六章では、その後そこから改めて探究が始まるのである。「quid autem amo」ところで私は何を愛しているのか」と。そしてさまざまな記憶の内なるさまざまな諸段階が踏査されてゆくことになる。すなわち、「verbum 言葉」と言ってそこで問題が終わっているのではない——当然のことではあるが。「三位一体論」ももちろんそうである。聖書における「ロゴス」という語にしても、グレゴリオスが『雅歌講話』で用いる「ロゴス」という語は、端的にキリストを意味すると読まざるを得ない文脈が多々ある。であるから、荻野さんの言われた最初の動因としての言葉に関してはおっしゃるとおりなのだが、それを今度はよい意味でピロソピアの文脈として反省的に捉え直して展

開するときには、そこでは——不思議なことか当然のことか——もはや神の言葉というものは表に出てくることではない。キリストの名が出てくる文脈は、『雅歌講話』においてもかなり後の部分である。いわゆるエペクタシスが語られる一連の文脈においては、キリストの名あるいはロゴス・キリストという言葉は、ほとんど前面には出てこないのである。ただ無論のこと、それが浸透してそれに促されつつ、反省の文脈で語り直そうとしている、それが広い意味での修道の、いわば無限の道を辿ることにもなっている、と思われる。

さらに、アガトンとカロンについては、幾人かの欧米の研究者が、グレゴリオスにおいてはカロンとアガトンは同義語だと言っていることに即して述べたのであった。本日挙げた文脈の中だけでも、アガトンが使われている場合とカロンが使われている場合があるが、これについては、荻野さんこそがもっと緻密に分析して見出していたいただきたいと思うところである。ただし、たとえばプロアイレシス・択びとか行為が問題となって直接に主題化されているようなところでは「アガトン(善)」が使われているということとは言えると思う。それに対して、より大きな文脈で語ら

れているとき——先ほど挙げた「エクレスシアが全体としての一つの美に参与する」といったような——には、「カロン(美)」が使われている。ただ、これは単なる説明であって、その違いもほとんど無いに等しいのかもしれないが、なぜそう言い得たのか——なぜカロンとアガトンがほとんど同義語として理解されるような文脈で語ったのか——ということになると、*incarnatio* とか *unio hypostatica* という位相を、使徒的経験つまりグレゴリオス自身の経験の中から何らか望見し、己れの脚下に見出し得た限りで、カロンとアガトンというものの同一の根を語り得たのではないか、と思う。私自身としては、未だより手前のところで区別して語らなければいけないということなのかもしれない。

また、「より多く与る」などの表現であるが、一見プラトニズムの用語を使っているように見えながらそれを根本から覆すような文脈が多々あることは、ご指摘のとおりである。しかし、それを「プラトニズム」と言ってしまうと、グレゴリオスが最も体重をかけて敢えて語っていることを大まかにしてしまうことにもなりかねないので——プラトンはもちろん尊敬するが——、差しあたっては教父の

伝統をプラトニズムという言葉で括ることは控えたい。

桑原 直己

普遍性の問題を、もっとラディカルに突き詰めてみたいと思う。歴史的な事実として、政治的な秩序が崩壊した古代末期（すなわちアウグスティヌスの時代）や、あるいは政治的に非常に多元的であった中世において、キリスト教が普遍性の原理として機能していたということは断言してよいと思うし、私自身、日本の国立大学の教官として、学生にもそのように教えているわけである。おそらく谷先生は、さまざまに世俗化された現代において、キリスト教にコミットしながら、いわば異教世界に身を晒されてきたと思う。差しあたった問題のポイントは「使徒的経験」の範囲・射程ということである。もちろん歴史的に「使徒」と呼ばれる人々の経験、これが使徒的経験の原点であるうが、本日のお話の中でかなり拡張された用法においては、われわれもまた使徒的経験に与っているということである。ただその場合、いわゆるキリスト教の伝統の文脈の中から離れたところで「使徒的経験」というものを語り得るとお考えなのかどうか。また「愛の傷手」の問題に関連して、

それが修道的文脈に絡んでいるのか、ということについては、肯定的なお答えであった。やはり愛の傷手というものには、修道的文脈がある程度背景としてあるということである。ところで本日も、たとえばエウテュケスとの関係で、下手に極端な涅槃を唱えるとエウテュケスになるといった仕方、仏教についての言及がしばしばなされた。また他方、肯定的なカタチで道元などを教父の生き方と酷似したものとして尊敬しておられるということでもあった。おそらく仏教もまた、一種の修道的文脈をもった文化現象であろうと思われる。すなわち、仏教的世界においての使徒的経験と言われるものはあり得るのか、ということが一点である。

もう一つ——これはいわば内在的な問題であるが——『アウグスティヌスの哲学』という先生の書物の終わりのほうで、他者との同苦というものを非常に大きな媒介として、神性との全一的交わりとしてのエクレシアの成立ということが展開されているわけであるが、ニュッサのグレゴリオスの文脈において、そういった「苦」に対応するものがあるのか、という点について補足していただければありがたい。

たしかに今言われたように、日本においては多くの場合、このような教父たちや聖書の文脈に馴染まない人のほうが圧倒的多数で、そういう意味ではキリスト者の側に立ちつつ異教世界にあるという言い方もできるかもしれないのだが、もっと正直に言うと、そういった「信じない」と言う人にとってもそうであろうが、「信ずる」と言うわれわれ・わたしにとっても、同じ危うさがあるということではないだろうか。つまり「信ずる」と言ったときに、その「信ずる自己・私」というものがすでにある確保された存在として漠然と了解され、そして信仰（信じている内容）がその所有物であるかのように受けとめられるとするならば、おそらくそれは、新約聖書や教父たちがピステイス・信という言葉で語ってきた内容とずいぶん離れてしまうことになるだろう。そのように他人のことよりも自分自身に対する批判・問題を感じるという、そこがおそらく出発点であろうと思う。だから「信じている」と言う者にとってすら、そのことを存在（主体）と所有として事実化することはできないのである。

「信じない」と言う人に対しては、「信じない」と言って

いるときに何らか捉えている神なりキリストなりという言葉は、われわれの理性・知性の限界の中で措定されたものであって、それをもう一度自分の中で否定しているだけである、ある程度批判的に言うことができよう。これはアッセルムスが語っているような「それよりも大なるものが思惟され得ないような何か」という、絶えざる否定・突破の中に晒されているということ、当然のことであろう。その両方の意味において、いわゆるキリスト者とされる人々の側とそうでない人の中で、より普遍的な問題展開の場を見出していこうとしている。ただ、じつは「信じている」と言う者自身にとってのほうが、問題は険しいのかもしれないと感じている。

それから、仏教的なものの中に使徒的経験はあるか、ということであるが、「ある」とも言えるであろうし、それを言ってしまうと身も蓋もないということもあろう。このような問題まで到れば、仏教、キリスト教、使徒といった名詞がある意味では場・器となつて、その内実としてのこととが自体が問題となつてくるであろう。あまり通俗的な意味で言うと、それこそ一緒くた——即多——となつてしまつて問題もあるかと思うが。つまり「仏教的なもの」

「聖書的なもの」というように、自分の外にある種の構図を對象化して捉え、それを一緒にすると問題があると思われる。だが、われわれ各々が己れの問題として問うてゆく、開かれた局面においては、そこに必ず何か同質のすがたを見出し得るのではないだろうか。そして、それらがそれぞれ個々対立しているというよりは——やはり「エクレシヤ」という理念は貴いものであると思う——、それぞれがそれぞれの仕方で参与しつつ、全体としてある大きな秩序へと秩序づけられてゆく、そのような言い方ができるのではないか。個々の比較宗教とか比較哲学といったことは、私は当面はあまり考えていない。私自身は、空海や道元、あるいは世阿弥などを読んで心打たれ、色々と発想を得ることはある。それを、あれはだめ、これはだめと排除するよりも、同じ根源の命がさまざまなかたちで生きられ表現されていると言うほうが、大らかでよいのではないかという気はしている。

さらに、「同苦・受苦」の問題に関しては、先ほどいくつか引用したテキストがあり、それを真に自分の言葉で語るというのはいへん困難なことではあるが、そこに何らか参与してゆくということになるであろうか。とりわけ

ストエフスキーにおいて語られていた文脈など、昔読んだものが、教父たちのコンテクストに目を向けるようになってから、改めてそういった伝統の広がり、交わりというものの中で感じられるようになったりもしている。同苦の問題については一言では言えないのだが、引用したようなテキストが、先ほどの四つに分節化された項で「己れに死す」「否定の調べ」といった言葉で語った各々の場面において捉え直されてゆくべき問題であると思う。

柴田 有

本日は「修道的」という言葉が何度も出てきたが、谷さんの雰囲気とも相俟って、修道的な生活と思索の世界に手引きしていただいたようで、とてもありがたく思っている。今、使徒的経験ということが問題になった。「使徒的経験」とは、やはり色濃くキリスト教世界に固有の言い方である。その内容は何なのか——それはいったいどういうものなのか——と問うとすると、使徒的経験とは聖書に書かれている使徒の言行といったものから受け取れるもの、と考えやすいのだが、その点について何か示唆をいただきたい。

「偏り見ることにない神的な靈が、心碎かれた人の中に宿って来る」という文脈を、仮に「使徒的経験」と言ったのである。そういう意味では、使徒的経験とは、さまざまな使徒の言行録あるいは福音書の中から読み取れる使徒たちよりもむしろ広く、もっと単純素朴な心碎かれた在り方であろう。それはもちろん、それぞれの伝統の中でさまざまに分節化されて現れてくるものの中心にあると言わざるを得ないであろう。もちろん、「南無阿弥陀仏」とか「南無妙法蓮華經」といったものの個々の意味は、それぞれ非常に長い伝統を有しているので、それをすべて使徒的経験と言ってしまうと、学問でも何でもなくなってしまう。しかし、グレゴリオスを始めとする教父あるいは使徒たち——それから仏教のさまざまな師父たちにしてもそうだと思えるが——、そういった人々の限定された言葉というものが「しるし」として指し示している彼方へと、われわれは心碎いて開かれていると思われる。ただ、そのことは同時に、「難信（信ずるに難い）」というものにつねに晒されているであろう。「修道的文脈」と繰り返したのは、むしろそれに遠いところからの憧れとも言える。そのような言葉を使

わなくても、すでにそれを淡々と生きている方にとつては改めて言うまでもないことで、ある一つの大きな交わりの中に、それぞれの道において——特に知的な学問ということでもなくとも、それぞれの仕方——参与しているのだと言わざるを得ないだろう。

つまり「使徒的経験」という言葉で考えていることは、ごく単純素朴な一点であるが、ただそれはたいへんに難しいことでもある。しかしその難しいことの最初の小さな一歩を可能にしたものがわれわれに何か現前してきている、これは教父たちの伝統というものが証しとして指し示してくれているのではないかと思う。

柴田 有

「使徒的経験」という表現はもちろんキリスト教的であるけれども、その実質といったものを問うていけばキリスト教世界に限定されたものではなく、むしろ修道的な愛智の行程においてわれわれが生きてゆく世界のあらゆるところにそういった契機が潜んでいるのである。ただし、だからといって単純に仏教的経験と同一視すると、せっかくあったものが何か平板化してしまうことになる、というような

ことであろうか。

谷 隆一郎

もちろん同一視ということではないけれど、それぞれの仕方や或る語り得ざる神秘へと披かれていってよいと思う。ちなみに、ニュッサのグレゴリオスの場合は（ナジアンゾスのグレゴリオスも）バシレイオスと違って、かならずしも司牧的な才能があったとは言えないが、ただもちろん彼もニュッサの司教であり、司牧的な役割を担わせられていたということはたしかである。すなわち、教会の色々な交わりを統率したり、積極的にそれを推進したということではなくても、むしろ修道の交わりの善き導き手としてニュッサの司教という称号は支えられていたのではないだろうか。グレゴリオスの人生の足跡については、細かいことがわかっていないので、これは予想であるが、祖母マクリナ、姉のマクリナといった人々の薫陶を受けたというところ、それからバシレイオス——何をやってもふつうには敵わないお兄さん——がいて、しかし晩年、バシレイオスがなし得なかったピロソピアの展開をなし遂げていったということ……、何かそれぞれのかたちで役割を担わせ

られていたということではないかと思う。

秋山 学

天使の問題が出たが、イデア・エイドスの自存と先生ご自身がおっしゃったように、『モーセの生涯』の中で天上の教会と地上の教会の対比という際に、天上の教会のほうで律法盤をめぐるさまざまなものが天使的観照界という文脈があり、そのようなものとして天使界が捉えられているのだと思う。また、先生の方向性というものが旧約のほうへ——歴史的理解ということも含めて——動いて行っておられるのかという印象を受けた。「肉体・質料の復権」とは、全的存在としての人間の復権というかたちで言えるのではないかと思われる。エロースの問題は、肉体が復権された時点でのエロースということであれば、エロースのほうが高められたアガペーであるというグレゴリオスの言葉も理解されるのではないか。

加藤 信朗

共同の探究はこれから始まるころであろう。この研究は色々なかたちで続けていきたいと思っている。