

ニュツサのグレゴリオスの情念論

—『魂と復活について』を中心に—

柳澤田実

はじめに

ニュツサのグレゴリオス(三三〇—四〇五)は、三七九年から三八〇年にかけて、兄バシレイオスと姉マクリナに相次いで先立たれた。バシレイオスとマクリナは、当初在俗の修辞家であったグレゴリオスを信仰の道へと目覚めさせ、数々の神学的著作を著す修道者になるように導いた、彼の人生に決定的な影響を与えた人物である。本発表で取り上げる『魂と復活について』(De anima et resurrectione)⁽¹⁾は、バシレイオスの逝去に対して悲嘆に暮れるグレゴリオ

スが、その「悲しみ(λύπη)」を誰かと共有することを望み、姉マクリナを訪問する情景の描写から始まる対話篇である。訪問を受けたマクリナもまた、当時既に死に至る病に臥していた。

本書は、この世を去ってゆくマクリナとグレゴリオスとの、 \blacktriangleleft 死(θάνατος) \blacktriangleright と \blacktriangleleft 復活(ἀνάστασις) \blacktriangleright を巡る対話篇であり、その形式と主題においてプラトンの『パイドン—魂について—』から多くの影響を受けている。『パイドン』において、不実の罪によって処刑されることになったソクラテスは、かけがえのない師を失うことを嘆き悲しむ人々と哲学的対話を行い、彼らに魂の不死を説い

た。グレゴリオスは、このソクラテスに姉マクリナを重ね合わせて本書を著したのである。

この対話篇の中心主題はあくまでも「死」と「復活」であるが、大変に興味深いことに、その対話には、情念に関する議論が断片的に組み込まれている。⁽²⁾ 本書の執筆動機に、肉親の死に対するグレゴリオス自身の悲しみが深く関わっているのは間違いないが、本書ではこの悲しみを始めとする諸情念が、付随的に主題化されているのである。本発表は、本書に伏在する情念論に着目しつつ、グレゴリオスが、『パイドン』を始めとするプラトンの思想から何を讀み取り、それをどのような仕方で自らの文脈に沿って改変したのかを、可能な限り明らかにすることを企図する。⁽³⁾ そして同時に、本書に看取される情念論が、中心主題である「死」と「復活」の問題とどのように連関しているのかを明らかにすることも目指している。

第一節…情念からの浄化

本書に組み込まれた情念に関する議論を整理するならば、それは一見矛盾した二つの情念理解に基づくものだと言っ

ことができる。すなわち情念は、一方で、魂にとって本来的ではないという意味において、否定的なものとして規定され、その意味において、あくまでも知性による滅却や、死後の浄化によって完全に根絶されるべきものであるとされている。しかし同時に、他方でそれは、それ自体としては決して善でも悪でもなく、自由選択意志によって善用されるのならば、人間が美の原型である神を求め、自らがより美しい有徳な者になるために非常に有用なもの、すなわち極めて肯定的なものだとされてもいるのである。

以上のような情念に対する否定的態度と肯定的態度は、情念の根絶を目指す立場と情念の善用を目指す立場と言い換えることもできる。更にこれを換言するならば、前者は情念からの浄化を目指す立場であり、後者は情念の陶冶を目指す立場だということもできるだろう。⁽⁴⁾ このような情念に対する二つの立場は、プロティノスが『徳について』(Enn. I, 2) の中で呈示しているように、⁽⁵⁾ プラトン自身の中にも並存していると考えられる。⁽⁶⁾ 前者は『パイドン』にて展開された神への類似を可能にする「真の徳」を成立させる情念の根絶であり、後者は、「市民的な徳」を成立させる情念の支配及び善用である。後者に関しては『パイド

ン』においても言及があるが、それは「哲学の営みや知性そのものにかかわることなく、ただ慣習と習熟から生じた徳」(82b)とあるように、あくまでも二次的なものである。「市民的な徳」に関してより積極的な意味を与えているのは『国家』である。更に、プラトンは『饗宴』にあるような、人間の欲望 (*ἐπιθυμία*) が人間を神的なものへと媒介するという、一層積極的な情念理解がある。グレゴリオスもまたプラトンから、情念に対する否定及び肯定という二つの対処を読み取ったと思われる。ここではまず『パイドン』からの影響が明らかに看取される情念に対する否定的な態度、情念からの浄化を目指す立場を確認することにして⁽¹⁾。

『パイドン』において語られる魂の不死は、一般的には二世界説と言われる世界観に基づいている。すなわち、世界は物質的なものと非物質的なものとで構成されており、非物質的なもののみが本来的なものであるとされる。そして身体と魂とで構成されている人間において、魂のみが非物質的な、本来的なものであるとされ、人間の魂は死によって身体から解放され、本来の在り方へと回復されると言われるのである。その意味において、死は悲しむべきもので

も、恐れるべきものでもない。また、以上のような人間観は、この世を現に生きている人間に、出来得る限り魂のみに従った生活を要請する。この魂のみに従った生活に不可欠なのが、哲学 (*φιλοσοφία*) であり、知 (*φρόνησις*) の行使による情念、諸感情 (*πάθος*) からの解放、浄化 (*κάθαρσις*) である。人は通常諸情念を克服する際に、より一層陰惨な事柄に対する恐怖との比較において、現在抱いている恐怖を克服したり、より一層強い快樂との比較において、現在の快樂を抑制したりする。そのような他の情念との交換によって成立する情念からの解放ではなく、人はより根本的な仕方では情念から解放されなければならない (*Phaedo*, 69b-c)。そしてこのような情念からの十全な解放が、浄化であり、そこで成立するのが真実の徳 (*ἀρετή*) なのである。またこのような浄化とは、魂の身体からの解放であるという意味において、ある種の「死」であり (67d-e)、人間は哲学というこの「死の訓練 (*νεκρὴν θάνατον*)」(81a) を行わなければならないとされる。プラトンはここで、単に「魂の不死」を教示することによって、悲しみ、恐れる人々の情念を一時的に治めようとするのみならず、そのような情念からの、知を通じた

完全なる解放を勧めるのである。以上のような情念における死と言ふべき浄化は、現実の死に先立つ、この世における \wedge 擬似的な死 \vee と言ふことができるだろう。

本書で語られる情念からの解放への促しは、基本的には上述の『パイドン』の浄化論に倣ったものである。グレゴリオスもまた、情念を人間にとって非本来的な排除すべきものとして定位する。しかしその非本来的な根拠は、『パイドン』におけるものとは異なったものに求められている。『パイドン』においては、「しかも肉体は、恋情、欲望、恐怖など、あらゆる種類の空想や数々のたわごとなどでわれわれの心を満たすので、諺にも言われるように、われわれは肉体があるために何事につけ瞬時も考えることができないというのは本当なのだ。」(Phaedo, 86c) とあることから、情念が魂にとつては非本来的な、身体的なものとして捉えられていると考へて間違いない。これに対してグレゴリオスは、物質的世界と非物質的、知性的世界という二世界説を採用するが、情念を身体ではなく魂の働きに帰する。グレゴリオスは、情念が外部からの ($\epsilon\kappa\omega\theta\epsilon\tau\omicron\upsilon$) 付加物であるという意味において非本来的なものだとするのである。

「これら全ては魂の周辺にあるものであり、魂そのものではありません。しかし、これらは魂の理性的部分から発生するで・き・もの・よう・です。これらは、そこで育ったことにより、魂の部分であるともみなされますが、魂が本質的にそうであるところのものではありません。」(86c)

グレゴリオスが情念の非本来的性を論じる際に依拠するのは、キリスト教的人間理解である神の像の理論である。すなわち非物質的な神には、情念のような魂の運動は見られないことから、その似像である人間においても、それはあくまでも非本来的な付加物であるとするのである。

「例えば気概や怖れや、……これらなしに人間本性を考へることはできません。これらは、このような特徴が、原型的美には、全く見出されないことによって、魂の外部に発生したものであるとみなされます。」(87c)

このような情念理解に基き、哲学という言葉こそ用いないが、人間の魂は、この非本来的な情念 ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$) との親近性から、「自発的に ($\epsilon\kappa\sigma\upsilon\beta\omicron\iota\omega\varsigma$)」知性 ($\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\iota\omega\varsigma$)

の行使によって解放されるべきだということがマクリナの口を介して説かれる (81B.84A.120B)。そしてこのような情念からの自由 (*anátheia*) を「柔和ち (*πραός*)」という極めてキリスト教的な言葉で言い換えられてもいる (58C)。

このような情念からの離脱は、プラトンにおいては身体 (*σώμα*) からの解放として語られるが、グレゴリオスにおいては、パウロの用語によって「肉 (*σάρξ*)」からの離反と言ひ換えられている (ex 85B sq.)。この言い換えにより、被造物である身体の中立性が維持されるのみならず、情念からの離反の持つ倫理的な意味がより一層強調されていると言えるだろう。そしてこのような肉的生からの離反がこの世において実現されない場合には、死後の「浄化 (*κάθαρσις*)」が必要とされると述べられる。この死後の「浄化」を経て復活によって、情念から完全に自由な状態が実現されるのである (148B)。

いずれにしてもここで着目しておきたいことは、情念の非本来性と、その情念からの解放を促す思想が、『パイドン』からグレゴリオスへと継承されたということ、更にその情念からの解放が、現実の死によって決定的にもたらされるものであると同時に、生前の知性の行使によっても実

現されるという、この二重化した浄化の図式もまた継承されたということである。この図式がグレゴリオスにおいてより具体的にどのような展開を見せたかについては、情念に関する肯定的な文脈を確認した後、再考することとする。

第二節…情念の陶冶

われわれは次に、情念に対する肯定的態度、情念の陶冶を指す文脈を辿ることとしよう。結論を先に述べるならば、グレゴリオスは、この文脈において、人間の志向性を積極的に評価し、情念を含めたあらゆる志向性を神への運動として活かしてゆく可能性を提示している。⁽³⁾

この文脈において、マクリナを介してグレゴリオスが最初に確認するのは、この世を生きる人間は皆運動 (*κίνησις/κίνησις*) の内にあるという、人間の被造物としての性質に関する前提である (92A)。そしてそのように運動、可変性の内に生きる人間は、美の原型である神を欲求することによって、自らより美しき徳あるものへと変化してゆくべきだとする。そのような変化において有効に働き得るのが諸情念であり、この情念自体中立的な魂の「運動」

であると言われる。そしてこの諸情念を支配統括し善用へと導くものは正しい判断に基く自由選択意志であるとされる。

「すなわちこれらの情念は、それ自体では有徳なものでも悪しきものでもない」というのも、これらは善きものに仕えるか否かは、その使用者の力に委ねられているところの魂の運動 (*κίνητα τῆς ψυχῆς*) なのです。」(55C) 「自由選択意志 (*προαιθεῖς*) の使用によって、このような魂の運動は、徳の道具にも悪徳の道具にもなるのです。」(56A)

情念がそれ自体は良くも悪くもない、中立的なものだということを示すために、グレゴリオスは「運動」という概念を用いていると考えられる。この概念は「衝動 (*ὄνη*)」というストア派の概念によれば言い換えられる。「衝動」「運動」はグレゴリオスにおいて、情念のみならず魂の理性的働き (思考や意志や判断) をも含む、あくまでも被造物としての人間が有するそれ自体は中立的な志向的運動を指示する概念である。このように「情念」や知性的

働きを全て魂の「運動」とした上で、情念の教育可能性を探るといふ議論は、プラトンにおいては「法律」にも看取されるが、情念の教育可能性の議論自体はより具体的には『国家』において展開されており、グレゴリオスも明らかにそれに負っている。

またグレゴリオスは、プラトンが『国家』において展開している魂の三分説の用語を用いつつ、あらゆる情念は、気概 (*θυμός*) と欲望 (*ἐπιθυμία*) に還元される、すなわちそれらの構成物だと考える。グレゴリオスが本書において、「情念」として明示的に取り上げているのは、「欲望」「気概」「恐れ」「悲しみ」の四つであるが、前の二つはそれ自体情念であると同時に、情念を成立させる魂の運動そのものであり、後の二つはその運動が何らかの形で正常に機能しない場合に生じる、より具体化された情念だと言える。例えば、恐れは、「気概の減少及び減退」(56B) である。従って、これらの諸情念は、知性によって正しく用いられ、正常に機能するのならば、悪しきものを退けるための勇氣 (*ἀνδρεία*) として、また特により美しきものを求め、われわれを神へと媒介するエロース的欲求として極めて有効だというのがグレゴリオスの主張である。

「怖れが従順を造り、他方気概が勇氣を造り、臆病さが注意深さを造り、欲求的な衝動が、神的で純粹な快樂を、私たちに媒介するのです。」(61B)

以上のような気概理解については、気概を理性にとつての補助者とする『国家』(429b, 439d-441a etc.) の影響が、そして欲求理解においては『饗宴』の影響が看取される。更により端的に以下のようにも言っている。

「衝動、……すなわち気概、恐れ、欲望、快樂やそのようなものについて、私たちはこれらの善用を徳と言います。」(88D-89A)

更に本書において、このような人間の根源的志向性とも言うべきものは、復活において最も十全に実現されると考えられている。グレゴリオスは、先に述べたような情念に対する否定的な文脈に則って、人間にとって本来的ではない情念からの浄化を推奨するマクリナに対し、そのような浄化を経て人間はどのようにして神を愛し得るのかと問う(88A)。マクリナは、浄化を経て、神に似るものと

なった人間は、原型である神のみを「真に愛と欲望に値するもの (*ἀγαπῆτον καὶ ἐπόρευον*)」(93C)とし、そこに引き寄せられると述べる。この引き寄せ(*ἐκτεκρόν*) (99B, 97B etc.) は、未だ獲得されていないものへの欲望ではないという意味において、情念ではないが、やはり魂の「運動」である限りにおいて情念と連続性を持っていると考えられる⁽⁶⁾。この神と人間との関係はまた、美の原型とそれに参与、分有することで美しくなる人間との関係としても語られている (cf. *Symposium*, 211b; *Phaedo*, 100e)。

ここでグレゴリオスは、「情念」と「愛」を共に魂の「運動」に含めた上で、その「衝動」が最も純粹に十全に実現される状態を「愛 (*ἀγάπη*)」として規定していると考えられる。この愛は、その対象である神が無限に美しいものであることから (94C-95A)、「無限に持続するものである」とされる (97A)。そして、「このような神への無限なる「愛」こそが、人間が死、浄化を経て到達する復活において実現されるものに他ならないと結論付けられている⁽⁷⁾。

「これが愛であり、自らが喜ぶものへの内的な愛着です。」

従って、純粹で単純な嚴密な神の像となつた魂は、眞に單純で非物質的なもの、眞に愛と欲望に値するものを見出し、愛の運動と働きを通じて、それに愛着し、結合するのです。」(98C)

すなわちこの文脈において、「愛」は、陶冶された情念の到達点(それは既に「情念」と呼称され得ない「運動」としてではあるが)として \blacktriangle 復活 \blacktriangledown の状態と限りなく一致するものとして呈示されているのである。

第三節・悲しみのための場

以上において確認されたように、本書において看取される二つの立場の情念論は、基本的にプラトンの思想から出發したものである。しかし、これらの情念を巡る議論は、当然のことながらプラトンの思想に還元しきれない要素も有している。その中で特に着目したいのは、「悲しみ(τρανν)」を巡る問題である。「恐れ」と「悲しみ」は、「死」を主題化している本書においてこそ問題となる情念だが、「恐怖」に関して言えば、既に見たように、その根絶を説く方向性

にしても、その陶冶を説く方向性にしても、プラトンの思想をそのまま継承したものであった。しかし、「悲しみ」の扱いに関しては、グレゴリオスは明らかにプラトンとは異なる立場を取っているのである。

『バイドン』において、「悲しみ」は徹頭徹尾ソクラテスによって否定されている。妻クサンティッペの悲嘆(60a, 117a)も弟子たちの涙(117c)も、ソクラテスにとって は叱責の対象である。『バイドン』もまた、逝く者による遺される者への慰めの書だが、悲しみはあくまでも浄化の対象だとされているのである。このようなプラトンの悲しみの否定は、情念の陶冶に一定の評価を与える『国家』(603e-604c)においても明確である。『バイドン』でも繰り返し述べられているように、正しい理解、すなわち自己の「悲しみ」の対象が、「悲しみ」に値しないという理解こそが「希望」を生じさせるのであり、この理解が「悲しみ」を消滅させてくれる。欲望や気概とは異なり、「悲しみ」には陶冶の可能性はなく、あくまでも目指されるのはその沈静、もしくは根絶なのである。

これに対してグレゴリオスの「悲しみ」に対する対応は兩義的である。グレゴリオスもまたプラトンと同様に、無

知や誤った憶測 (Ogden) に由来する死者への悲しみを、『テサロニケの信徒への第一の手紙』(4:13)⁽¹⁵⁾ に依拠しつつ否定すべきものだとしている (13A)。しかしそれと同時に彼は、『コリントの信徒への第二の手紙』(7:9-10) を引用しつつ⁽¹⁶⁾、賞賛すべき「神に則した悲しみ」の存在を明らかに示唆しているのである (5B3)。この「神に則した悲しみ」は、救いを目的とするとグレゴリオスは述べる。われわれはここで本書の執筆動機にも関わる、グレゴリオス自身の悲しみを想起すべきだろう。本書の冒頭では、悲しみに暮れるグレゴリオスに対して、マクリナは、単純にその情念を批判するのではなく、「しばらくの間、グレゴリオスが〔悲しみの〕情念に吞まれるがままにさせた」(12A)と述べられている。このことからグレゴリオスは、他者の死に涙を流すべき時を積極的に肯定し⁽¹⁷⁾、何らかの仕方での「悲しみ」のための場を確保し、更にはこれを神への愛という魂の前進運動へと回収しようとしているように思われるのである。⁽¹⁸⁾

「欲望」は、自由選択意志に用いられることによって、正常に機能し、より美しきものを求め、われわれを神へと媒介する欲求として、「気概」に由来する「恐怖」は、や

はり知性に統御されることによって正常に機能し、悪しきものを退けるための勇氣として神への愛という被造物の運動へと矛盾なく回収される。グレゴリオスは、「恐怖」と同様に「悲しみ」を神への愛へと回収することを目指す。悲しみと神への愛という運動を媒介するものは何か。これを考えるための手がかりの一つとして、われわれは先に述べた「神に則した悲しみ」に立ち返る必要がある。『コリントの信徒への第二の手紙』(7:9-10) に由来する「神の御心になつた悲しみ」は、同じく死者の慰めを主題にした『死者についての説教』(De mortuis) で以下のように解説されている。それは、未だに真の善を獲得していないことへの悲しみであり、人間はこの悲しみにおいて死後への希望を持つようになるとされている。「神の御心になつた悲しみ」においては「希望 (spes)」が生じる。これはプラトンの『パイドン』とは全く異なるパウロ起源の思考である。この「希望」もまた、グレゴリオスにおいては、人間の志向性との密接な連関において語られる言葉である。すなわち「希望」とは未だ実現されていない善への希望であり、希求なのである。この希望については、人間の根本的な態勢として以下のようにも言われている。すなわち常

に運動の内にある被造物としての人間は、希望において未だ獲得されていないものへ、そして記憶 (*μνησιν*) において既に獲得されたものへと開かれているとされる (92A-B)。ここで希望もまた、未だ獲得されていないものへの人間の前進を支持する、人間の根源的志向性を体現するものとして理解されているのである。²⁰⁾そして先に見たように、この志向性こそが、その完成形において神への純粹な愛という衝動、運動になる。グレゴリオスの考えた「神に則した悲しみ」とは、この希望が芽生える場として確保され、神への愛へと回収されていると考えられる。従って、本書の冒頭で描き出された激しい悲しみもまた、「神に則した悲しみ」へと何らかの仕方で陶冶され、神への欲望、愛へと収斂するものとして提示されているのではないだろうか。この悲しみの転換は、他者を喪失した悲しみから、未だ真の善を獲得できていないという悲しみへの転移である。そしてこれこそが、本書で示すことが目指された最も具体的な情念の陶冶だと推測されるのである。²¹⁾

第四節…△死▽と△復活▽への参与

以上において確認されたような、二つの相矛盾する文脈によって構成された情念論とは一体どのようなものとして総合され得るものなのだろうか。この二つの文脈については、ウィリアムズは、否定されるべき情念を悪しき情念に限定することで解決を試み、²²⁾ソラブジは、この二つの文脈をグレゴリオスが意識的に提示したアパテイア (*apatheia*) の二つのレベルとして解釈している。すなわちソラブジは、高いレベルでのアパテイアは、あらゆる情念からの離脱として理想的に提示され、低いレベルでのアパテイアは、あくまでも一つの譲歩としての情念の善用として示されているに過ぎないと結論づけているのである。²³⁾しかしながら両者のように、二つの文脈の対立を維持せずに、両者を連続的に整合的に理解することは可能であると考えられる。私はいここで、グレゴリオスの他の著作も参照しつつ、その整合的理解を試みたい。第二節において明らかにしたように、人間は根源的に神に対して引き寄せられる運動の内であり、その神への根源的志向性である「衝動」が人間の情念にお

いて発現するものとされていた。「悲しみ」をも含む、あらゆる情念は、陶冶されることによって志向的な衝動の純粹な実現であるところの「愛」へと回収されるが、この純粹な愛は、厳密には復活後のみ実現されるものとして捉えられていたのである。しかし同時に第一節において示されたように、この情念は、一旦完全に否定、滅却されるべきものとして、すなわち死すべきものとしても言表されていた。

この情念の持続的陶冶と浄化、いわば「情念における生」と「情念における死」との接合によって、グレゴリオスの情念論は成立し、本書の中心主題である《死》と《復活》を巡る議論と並行をなしていると考えられる。両者の接合は、陶冶の道程に浄化という否定的契機が組み込まれるという形で成立すると思われる。第二節で確認した情念の陶冶は、その情念と愛の志向的衝動としての連続性を主張するが、その連続性においても、情念から愛への転換点には、生前の知性による情念からの浄化と、それが実現されなかった場合の死後の浄化いう二つの転換点が想定されていた。

「だから、あなたも御存知のように、もし私たちの魂が、

私たちのこの世での努力もしくは、その後の浄めによって、情念に対する非理性的な親近性から解放されるならば、美の観想を妨げるものは何もないのです。」(80B)

「この世での努力」とは、知性による情念からの解放であり、「その後の浄め」とは死と死後の浄化を意味する。知性による浄め、及び第二の死である死後の浄化という否定性を経ることによってのみ《復活》、新たな生が成立するように、情念からの解放、浄化を経て、神への完全な愛 (agape) は実現されるのであり、その愛の実現こそが實際の《復活》の状態に他ならないとされるのである。『パイドン』の情念からの浄化が「死の訓練」といういわば《擬似的な死》として提示されたことを考慮するならば、このグレゴリオスの情念論は実際の《死》と《復活》とパラレルをなす《擬似的な死》と《擬似的な復活》として構成されていると言うことができるだろう。

以上のようにグレゴリオスの情念の陶冶論を、本来の《死》と《復活》と類比的な情念における《死》と《復活》のダイナミズムとして理解する可能性は、グレゴリオスの他の著作を参照することによって支持されると思われる。

本書執筆後に「死」と「復活」の問題を中心的に扱った盛期著作として、『教理大講話』(Oratio catechetica magna) (三三一―三三五年)がある。ここでは実際の死に先立つ「死の模倣」(ἡ τοῦ θανάτου μίμωσις)として洗礼を規定し、それが情念からの自由に他ならないことを明言している。²⁴更に晩年の著作『雅歌講話』(In Canticum anticorum) (三三〇年)においては、情念の陶冶は、イエス・キリストの「死」と「復活」に参与すること (μετουσία)として、より明確にキリスト教的概念によって語られるようになる。すなわち情念を一旦否定した上で、それを神に向けて先鋭化された愛へ「死」と「復活」に与かることとして言表されるようになるのである。²⁵この晩年の情念の陶冶論との延長線上に本書を捉えるならば、先に述べた「擬似的な死」と「擬似的な復活」によって構成された情念論は、まさにその後の陶冶論の原型として解されるのではないだろうか。

おわりに…「擬似的な死」「擬似的な復活」の要請

『魂と復活について』は、「死」と「復活」とは何かという問題に対して、その解答を思弁的に考究するのみならず、断片的に組み込まれた情念論を介して接近を試みる対話篇であった。その情念論とは、『パイドン』から抽出された浄化論と、『国家』に看取される情念の善用論、更に『饗宴』等の影響を受けたと想定されるエロース論とを、それぞれキリスト教の文脈に沿って改変しつつ、その全体を連続的な陶冶の行程として総合した情念の陶冶論であったと言える。情念の内にある人間の根源的志向性は、浄化という否定的契機を介して十全に実現され、プラトンにおいては否定される「悲しみ」をも含めたあらゆる情念が、この志向的運動に連なるものとなる。グレゴリオスにおいて情念とは、あくまでも人間にとって外在的なものであるにも関わらず、人間の志向的運動を積極的に担うものなのである。人間は、浄化という第二の死を介して復活に到達するが、同様に情念も、浄化を通じて、欠如に基づいた欲望ではなく、神の似像がその原型に対して本来的に有する

純粹な運動、愛へと変容する。その意味において、これは、情念における△擬似的な死▽と△擬似的な復活▽という△死▽と△復活▽のダイナミズムによって構成された情念の陶冶論だと言えよう。このような情念の陶冶論は、晩年の著作においては、より明確に、「イエス・キリストの死と復活に与かること」として言表されるようになった。

このような情念における△擬似的な死▽や△擬似的な復活▽が要請されるのはなぜだろうか。われわれは最後に、△死▽や△復活▽が、このような情念論を介して、ある種の迂回を経て語られなければならないなかつた意味を理解するために、本書の冒頭部分を参照する必要がある。グレゴリオスは、冒頭個所で、「教え (*dogma*)」としての△復活▽は、理性的論証によっては解説不可能な、あくまでもそれに隷従するしかない、「命令 (*ἐπιταγή*)」に過ぎないと言明している。非常に興味深いことに、グレゴリオスは、本書において、イエス・キリストの△死▽や△復活▽を根拠に、現実の△死▽や△復活▽を論じるという方法を採用しない。²⁶これは本書に先立つ『死者についての説教』においても同様である。このことから推測されるのは、グレゴリオスが、△死▽と△復活▽を、単なる聖書の記述や、

「教え」という客観的命題として与えられることによって、決して理解され得ないものとして考えているということである。個人にとって一回的で代替不可能なこの△死▽や△復活▽は、人間が予め経験的には何も知り得ない事態である。このように理解困難な△死▽と△復活▽に対する何らかの接近を可能にするために、グレゴリオスは、情念における△擬似的な死▽と△擬似的な復活▽を導入しているのではないだろうか。確かに情念における死と復活は、あくまでも本来の△死▽と△復活▽の類似物に過ぎないものである。しかし、この両者は、その目指すところである完全なる「愛」と△復活▽の状態が限りなく一致していることから分かるように、極めて緊密な類似関係を有している。情念の浄化と陶冶という、自己自身の△擬似的な死▽と△擬似的な復活▽への参与を通じてのみ、われわれは、現実の△死▽と△復活▽の理解に限りなく近づくことができる。このような考えこそが、本書の基底をなすグレゴリオスの見解だったのでないだろうか。

以上で見たような、情念における△擬似的な死▽と△擬似的な復活▽の定位は、「死の訓練」という△擬似的な死▽を指定する『パイドン』の思想から継承されたものだ

と考えられる。確かに、グレゴリオスが展開した情念論の内実は『饗宴』に代表されるエロース論に積極的に立脚するものであった。しかし、《擬似的な死》という現実の《死》に接近するための媒介項の定位は、明らかに『パイドン』読解を通じて、プラトンからグレゴリオスへと受け継がれた中心的思想の一つであったと考えられるのである。そして、おそらくこのような発想の前提となっている、《死》の内実を語ることの困難さという問題意識⁽²⁷⁾もまた、『パイドン』から継承されたものと予想される。以上のように、グレゴリオスの思想においては、ソクラテスの死を巡る言説から読み取られた枠組みが、《死》と《復活》というキリスト教の根幹をなす思想を論じる際にまで引き継がれていくことになったのである。 [了]

注

- (1) テキストは、*Patrologia Graeca* (以下 PG) 46 を使用。なお本文中の括弧内の数字は、全てテキストの引用箇所である。
- (2) 本書のこれらの記述は、グレゴリオスが比較的包括的に情念の定義及び位置づけについて議論している唯一のものである。

20. cf. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2000, esp. p.386; R. Williams, "Gregory of Nyssa on Mind and Passion", in: L.R. Wickham and E.C.D. Hunter (ed.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden, 1993, pp. 227-246.

(3) 議論は、聖書に基づくマクリナ当時流布していた諸思想を代弁するグレゴリオスによって進められる。グレゴリオスが参照する思想は、プラトン以外にもアリストテレス、ストア派、エピクロス派と多岐に渡っているが、本発表ではプラトン哲学に焦点を絞ることとする。

(4) Cf. R.C. Gregg, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paineia in Basil and the Two Gregories*, Cambridge, 1975; Sorabji, op. cit., pp.76-8, 178, 242-43, 248-49, 391-95.

(5) Cf. *Enn.*, I, 2,3.

(6) Cf. 廣川洋一『古代感情論—プラトンからストア派まで—』岩波書店、二〇〇〇年、二六四頁、注三、松永雄二『知と不知—プラトン哲学研究序説—』東京大学出版会、一九九三年、一五〇—一五四頁。

(7) 死と情念をともに扱う著作は、古代には多く見出され、「慰めとしての哲学 (Consolation Philosophy)」と云う一つのジャンルを形成しているとされる (cf. Gregg, op. cit.)。これに含まれるグレゴリオスの著作には、本書以外に以下の

ちいなるものがある。De mortuis, Gregorii Nysseni Opera
(以下 GNO) IX/1; Oratio funebris in Meletium, GNO
IX/1; Oratio consolatoria in Pulcheriam, GNO IX; In
Basilium fratrem, GNO X/1; De vita Marinae, GNO
VIII/1.

(8) グレゴリオスにとって、情念に端的に発現している志向的衝動こそが被造性そのものであり、それは来世に移行しても維持される人間の本质に他ならない。このような人間観は、人間の完成を神への無限な連続的前進に見るエペクタシス論に収斂するものである。

(9) これらの用語は、元々はストア派の用語であるが、魂の衝動が過度に高まると情念になるというストア派の情念理解そのものは、グレゴリオスには継承されていない。ストア派に關しては、既にホセイドニオスの影響が指摘されているが (cf. Williams, op. cit. p.238) への問題の検討は今後の課題にしたがう。

(10) Cf. Plato, *Leges*, 896e-897b.

(11) Cf. Plato, *Respublica*, 439d-440c. マクリナはここで用語の上では魂の三部分説を採用しているが、気概と欲望を魂に付加された非本来的な部分としている。また『「ハイゼロス」の御者と二頭立つの馬車の比喩 (Phaedre, 246b) は明示的に退けてある (49C-52A)。

(12) 人間の神への欲望や愛が、本来的には神からの引き寄せであるという思想については以下も参照。cf. *In Canticum*

canticorum, GNO VI, pp.127-129.

(13) カベルノスは、グレゴリオスもまたプラトーンと同じく「世界説に基づいた厭世観を有している」とする (J.P. CAVARNOS, "The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa", in H.Dörrie / M. Altenburger / A. Schramm(ed.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden, 1976, S.61-78)。しかし、現世において来世に続くような神への愛が実現可能だと考えるグレゴリオスが現世否定的だとは思われない。

(14) Cf. M.Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994, pp.92 - 93.

(15) この聖書の引用句は、キリスト教神父が死者の追悼における情念の制御を促す時に持ち出す常套句である。cf. Basilus, *Epistulae* 28: 62; 302; Tertullianus, *De Paenitentia*, 9,4 etc.

(16) 「あなたがたが悲しんだのは神の御心に適ったことなので、わたしたちからは何の害も受けずに済みました。神の御心に適ったこの悲しみは、取り消されることのない救いに通じる悔い改めを生じませ、世の悲しみは死をもたらします。」

(17) Cf. Oratio consolatoria in Pulcheriam, PG46, 865A; Oratio funebris in Meletium, PG46, 860B.

(18) Cf. Williams, op. cit., p.243.

(19) GNO IX/1, p.46 sq. 土井健司「ニユッサのグレゴリオスにおける死の思想」『死の意味—キリスト教の視点から—』

新教出版社、一九九四年、九八〜一一五頁参照。

- (20) Cf. J. Daniélou, *L'étre et le temps chez Grégoire de Nyssa*, Leiden, 1970; BOÛS, "Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time", in: *Studia Patristica* 14, Berlin, 1976, pp. 327-357. 拙稿「ニッセサのグレゴリオス『雅歌講話』における欲望と時間』『中世思想研究』第四十三号、中世哲学会編、二〇〇一年、一〇五〜一六頁参照。

- (21) 他者の死に対する悲しみが、どのようにして未だに眞の善を獲得していかない悲しみへと転ずるのかについて、また、悲しみがどのように欲望や愛へとといった志向的運動へと回収され得るのかという問題については、更なる考察が必要とされよう。この問題については今後フロイトの「喪」の概念も参照しつつ考察してみたい。

- (22) Cf. Williams, *op. cit.*, p. 238.

- (23) Cf. Sorabji, *op. cit.*, p. 393. ソラブジのこの区分は、グレゴリオスの晩年のアパテイア理解を度外視している。晩年の著作『雅歌講話』では、アパテイアは神へと完全に愛が統御された状態に他ならぬ。cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssa*, Paris, 1944, pp. 93-102.

- (24) 「洗礼」を擬似的な死として捉える思想は、『ローマの信徒への手紙』(6:3-11) に由来する。

- (25) *In Canticum canticorum*, GNO VI, pp. 243, 268.

- (26) 本書においては、イエス・キリストの死と復活を、人間の

死と復活の根拠とする言説は一切見出されない。マクリナが、イエス・キリストの死と復活について明確に言及するのは、一度だけであり、しかもそれは、問いに対する適切な解答ではないという理由で議論から排除されている (137A)。

- (27) 加藤信朗「白鳥の歌序説―『パイドン』解釈のための一つの試論―』『哲学の道』創文社、一九九七年、四〇五〜四二八頁参照。

II 討論 II

■ 対話のフィクション性

加藤 信朗

柳澤さんが対話として読んだということに関係して、まずフィクション性ということと、対話者マクリナとグレゴリオスの位置づけをどのように考えて発表をなさったのか、お聞きしたい。

柳澤 田実

柴田 有

このグレゴリオスの著作をたいへん丹念に整理して下さった。けれども、話はかなり錯綜していて、情念に対して否定的な文脈があるかと思うと、矛盾するかのように積極的

に評価しようとする文脈がある。加えて、プラトンの『国家』『パイドン』『饗宴』との関わりもある。すぐには著作の全体を一望におさめられないが、徐々にグレゴリオスの言葉を理解していく道筋をとっていききたい。

研究者のあいだでは、フィクションであるかどうかは分からない、ということが通説になっている。本書は、「外部の」とマクリナたちが言うキリスト教外部の哲学者を代表して、グレゴリオスが質問を出し、それに対してマクリナが基本的に聖書に立脚して答えるという対話篇だが、マクリナが哲学的な知識の豊富な人間として描かれていて、本当にこのようなことを言えたのか、と読んでいる最中に疑問に思った。もちろんグレゴリオスが、この著作を最終的に統括しまとめているのは間違いない。だからこそ、発表では、マクリナを通して述べられた内容も全て、グレゴ

リオスの考えとして論じた。私は、この著作が、グレゴリオスがある程度フィクションとしてまとめたのだと理解した。もちろんグレゴリオスにはマクリナとの何か非常に重要な体験、つまりアウグスティヌスとモニカの『告白録』での対話のようなものがあつたと思うが、これほど緻密な議論はマクリナとのあいだでなされていないのでは、と予想している。

加藤 信朗

よく分かりました。プラトン『パイドン』篇との、特にソクラテスの死の場面との対応が示されている。聖バシレイオス、およびマクリナ自身の死に面するという状況設定では、『パイドン』を意識したことはあると思う。『パイドン』自身は、議論のフィクション性が非常に強い。始めと終わりは、その場の状況を確かに表しているかもしれないが、議論そのものはソクラテスが全部行ったなどとはとても信じられない。問題はしかし、状況を作り出しているものが何か、ということである。その場合に非常に違うのは、プラトンにのつてのソクラテスと、グレゴリオスにのつてのマクリナである。マクリナという女性がここで重要な意

味を持っていることを大いに強調しなかった、またその時代は、ソクラテスに代わる人としてマクリナという人物があり得た、と話をはっきりなさるならば、すっきりしてきて、当時の精神的ないし靈的狀況が、五世紀、四世紀のアテナイとは違う状況として出てきうるので、面白い論点だと思う。柳澤さんはそこをどのように考えるか。

柳澤 田実

繰り返しになるが、マクリナはこれほど思弁的な議論をしなかったと私は思う。というのも、『マクリナの生涯』という伝記が書かれていて、そこではこういった要素はまったく排除されている。グレゴリオスは死と慰めをめぐる問題に関して、『マクリナの生涯』やこの著作も含め、いろいろな著作を残しているので、なぜこの著作のみが『パイドン』と非常に類似した形で書かれたのかについては、これ以外のものも検討することによって、はっきりさせることができるだろう。マクリナに関して、私はそこまで強調するつもりはない。むしろ、発表のなかで一番主張したかったことは、グレゴリオスがイエス・キリストの死と復活を、必ずしもまだ自明のものとして受けいれていなかったこと

の面白さである。この著作に少し先立つ『死者についての説教』のなかでも、イエス・キリストに関する言及はほとんどなく、『パイドン』に関してはかなり明示的な言及がたくさんあって、例えば死の訓練に関しても、私たちは日々身体が衰えていることですので死の訓練をおこなっている、などの論点が出てくる。そして、晩年の神秘主義的著作と言われるものの中なかでは、イエス・キリストの死を何の躊躇もなく自分の実存に取り込んでいる。それ以前にはやはり、肉親の死があったということが重要なのではないかと思う。かけがえのないものを失ったという体験が、『パイドン』に対する共感的な読解を可能にしたのではないかという想定をもって、この著作に取り組んでいる。

上村 直樹

加藤先生の質問と同じところで確認しておきたい。対話のフィクション性と関わることだが、発表稿の「はじめに」という執筆背景では、緻密な哲学的な議論を展開する人物ではないにしても、マクリナは、グレゴリオス、あるいはその周辺の人々にとって、信仰上の導き手であったと言われている。そこで仮に対話のフィクション性が強いとして

も、グレゴリオスが、対話の相手に、死の床に瀕しているという状況もあるのだが、そういう来歴をもった人間を選んだのは確かである。それが何らか効果的な意味をもつならば、読む側として、誰をターゲットに置いているか、ということがあると思う。それから結論では、キリスト教的な文脈での情念の陶冶論への言及があった。そうすると、そのように対話の相手が選ばれ、同時にこの著作の主張が情念を陶冶することに関わるならば、この著作を、グレゴリオスに近い読者に向けてのメッセージ的なものが強いと見なすことができるのか。いくつかの前提が分からないので、そのことを含めてお聞きしたい。

柳澤 田実

想定されている読者についての定説はまだない。同じくマクリナの死に関する書物である『マクリナの生涯』は、明らかに彼の身辺にいる人々に対して、マクリナの生涯を反芻し、悼むという明確な目的をもって書かれたが、なぜこの『魂と復活について』がわざわざ対話篇という形式をとって書かれたのかは未だ分からない。彼の対話篇はこれ以外には『運命について』という対話篇が一つあるだけで、

この形式をとったこと自体めずらしい。そこには『パイドン』との対応関係を示したいというはつきりした意図があったと思われるが、はたしてそれが誰に宛てられたのかということは分からない。

上村 直樹

グレゴリオスが『パイドン』を範型としてとり、この対話篇を構成しているということは、彼の周りの近い人々も『パイドン』篇によく親しんでいたということを前提にしているのか。つまり、範型としてこういったものを選んでいるグレゴリオスがいる。読み手の側がそのことを気づかずに読むとグレゴリオスが想定したのか、読んだものが、これは非常に『パイドン』に近いものがあるのだ、と思つて読むことを期待したのか。だから、読み手に関して分からないところがあるにせよ、少なくとも周りの人々が、この対話篇の雛形に近いものとしていくつかのプラトンの著作が入っていることをよく知るようなものとしてあったのか疑問が残る。

熊田陽一郎

発表稿で死後の浄化という問題がでてきて、死後においてすべて浄化されて情念が消滅する時に、どうして神への愛、*agape* が可能か、という問いが出ている。マクリナが「愛とは欲望ではなく、原型とその類似との間に存在する引き寄せであると述べる」。その「引き寄せ」という言葉が私にはまだ分からないけれども、引き寄せるということ、は、その主体は神だということになるのか。そうすると、神の方から見れば引き寄せなので、確かにすべての欲望はないけれども、引き寄せられてくる人間の方から考えると、自分のもたない善へ向かっていく、そういう意味でのエロスのものも当然入ると思うので、「獲得されぬものに對する欲望とは異なる、既に獲得されたものの享受」ということが、よく分からない。無限なるものに向かって、人間の側からいえば引き寄せられていく、というのは上昇していくわけだろうか。やはり、その運動のなかでは人間にとって、常にいま自分が持っているもの、より高いものへの上昇というかたちが出るのではないか。その場合は同じような情念がはたらくのではないかと思う。神の引き寄せであることは前提としても、あくまで人間の側にたつて

のことなのだが。ぜひ考えて頂きたい。

■ 情念（パトス）と魂の関係

荻野 弘之

古代の情念論に非常に関心をもっているのです、そのことについて伺いたい。最初に、グレゴリオスがパトスをどのように位置づけているのか、という定義の問題だが、「マクリナは情念が魂にとつては非本来的なものであり、外部から付加えられたものだ」と述べる」と書かれている。この「外部から (exotian)」は、その先でも「外部からの付加である」と言われている。この exotian という言葉を、柳澤さんは「非本来的」と言い換えているわけだが、これはどういうことなのか。これは、情念と魂の関係をどのように考えるかという、出発点の問題になる。つまり、パトスとはすべからず魂にとつて exotian なものと言っているのか、それともパトスの内にも何か exotian のものがあるかというのか。差し当たりはこの二つの選択肢の一方になるかと思う。

柳澤 田実

「外部から」ということで、こう読めるのではという答えになるが、テキスト「60」で、グレゴリオスは、最後に再び復活とは情念がまったくない状態であるとアパテイアを主張するのだが、その際に「創世記」の問題にふれている。そこで「皮の衣」というアダムとエヴァが樂園追放されるにあたって神が与えたものとの情念を、かぎりなく同一視し、また、情念との関わりによって非理性的な本性性、Logos なものが生じたと言っている。また、グレゴリオスはしばしば、感情のみならず、人間が可変的であり、究極的には死も含んだかたちであることに對してもパトスという言葉を使っている。そうするとますます、この「皮の衣」とパトスがかぎりなく近いものになってくる。その意味でおそらく、マクリナは、「外部から」とくり返し言うのだと思う。もともとグレゴリオスは二重創造論をとるから、人間が最初に生まれた時には、死もなく生殖することもなく、人間の性もなかったと考えている。そして、二次的に罪が生じてから人間には、「皮の衣」というかたちで性差とその性差にもとづく生殖が生じてきた、と創造を捉えている。おそらく情念もその第二の創造において神によっ

て外から与えられたと考えられる。

荻野 弘之

一段目の創造があり二段目の創造があるが、二段目の創造はこれをまもってしまったので、もう一つ前の段階までかえていく。こちらは本来的で、そこらは非本来的である、と読んでいるのか。

柳澤 田実

そのように理解している。少なくともグレゴリオスは、何かパトスを具体的にあげて、こちらは真で、こちらは偽という言い方はしていない。ただし、グレゴリオスがパトスをこれほど違う二つの文脈で語っていることの解決として、ウィリアムズは、先生が仰ったもう一つの可能性のように、パトスにも二つあり、排除されるべきパトスとそうではないものがあるという仕方、この二つの文脈の矛盾を解決しようとしている。

山本 芳久

荻野先生の質問と関係があるのだが、発表稿に「情念は

人間にとって非本来的なもの」であると書かれてあり、その先の引用では「これら「情念」なしに人間本性を考えることはできません」とある。非本来的なものである情念なしに人間本性を考えることができない、というのは分かりにくいと思う。もう少し説明していただきたい。

柳澤 田実

ここでの人間本性のもともとの言葉は *praxis* だが、グレゴリオスが魂を考える際に、*praxis* と *ousia* を分けているのではないか、という指摘をウィリアムズがしている。彼は、グレゴリオスの *ousia* とは個別的に活動し知性的である魂で、*praxis* はより複雑な魂の生きられている現実 (*reality*) を意味するものである、と解釈している。ここでパトスを「非本来的」と言うのは、この区分に則して言うならば、*ousia* に属さないことによるのだが、ただし *praxis* に属するものに対して「非本来的」という表現が適切なかどうかは確かに問題だと思う。お答えできるのはこの限りである。

荻原 理

発表稿の引用、「これら「情念」は魂の理性的部分から発生するべきものようです」。ここで、魂の理性的部分「から」と言われていて、困ってしまった。つまり、情念がもともと魂の理性的部分にいわば本来的にあるもので、そこから出てきたものであるとすると、外から加わってくるといふ話と衝突する。魂の理性的部分に発生する、そこへできる、というのであれば分かる。それで原文を見てみると(56C)、ギリシャ語では「魂の理性的部分」は属格になっていて、ラテン語の訳では、*ex... enascentes*。「から発生する」とある。ギリシャ語については、柳澤さんの読みにしたがって、情念は外からやってくると読むのが適当ではないか、と思うので、その場合にギリシャ語は属格だから、ラテン語のように読む必要はないのでは。

柳澤 田実

そうすれば矛盾なく読むことができるということは、ご指摘の通りである。私自身はこの部分は、「外部から」という記述と矛盾していると理解しなかったのだが、仰る通りだと思ふ。

荻野 弘之

先に進んで、パトス論というかたちでグレゴリオスの著作を整理することのもつ問題点について考えたい。分かりやすい例からいくと、*eros* はパトスにはいるのか。というのは、*epithymia* をパトスとして捉えているのははっきりしている。もう一つ、例えば発表稿に、ポセイドニオスとの関係についての註があるが、パトスをパトスとして問題にしようとする時にいくつかの定石があり、その一つはパトスの分類だと思う。アリストテレス『レトリカ』は後半ずっとパトス論であり、説得の時には相手の性格を見抜かなくてはいけないから、そのために我々がどのような情念を持っているかについて、相当細かい分類がおこなわれる。それからストア派でいえば、四つの基本的なパトスの分類があり、それぞれ良いものと悪いものを、『フシカ』をベースに分類している。さらに、四つの基本的な情念のしたに細かい分類がなされていて、クリュシッポスは七〇くらいに分類していたとも言われている。どうしてパトスを分類するかというと、わけが分からない情念にはまり込んでいる時に、自分が何であるかを自己認識すること自体がパトスの克服につながっているわけだから、情念を細か

く整理分類することは、情念論にとって大きな理性的な意味を持っている。近代でいえばスピノザなどもそうであり、情念の三つの三角形のなかにはめていく。ちょうど幾何学の命題を扱うようにして、基本的な要素から複雑な要素を構成するという議論が出てくる。そうすると、グレゴリオスのなかのストア派の要素をどの程度見積もるかにもつながるが、例えば怒り、悲しみ、そういう一つ一つの情念についての細かい記述は有無は重要である。それから、神の情念、つまり神の怒りなども視野に入れるべきだと思う。

荻原 理

グレゴリオスの『魂と復活について』とプラトン『パイドン』との比較について若干のコメントをしたい。どちらの作品でも愛する人の死を悲しむという心持ちと、自分が死ぬのが恐いという感情の両方が言及されているが、焦点はお話の限りでははっきりしている。『パイドン』では死の恐怖、『魂と復活について』では他人の死の悲しみに焦点があり、この違いに自分は興味を持った。『魂と復活について』では、死をめぐる感情、つまり悲しみという感情があり、それが作品のなかで浄化されていく。そして『パ

イドン』でも、ソクラテスの、あえてパトスとも情念とも言わずに心持ちと言いたいのだが、そういうものがあり、ソクラテス自身が現に死をまえにして恐れることなく、いわば心の平静を保っている。そこで、発表稿でも言及された *tragic* という言葉が使われている。若干プラトンびいきとして文句を言うと、発表稿で『『パイドン』でも繰り返して述べられているように、正しい理解は「希望 (*elpis*)」を生じさせるのであり」とあり、死後の希望は理解があれば出てくる、とやや主知主義的な書き方をしている。これはよく分かるプラトン理解だが、『パイドン』ではまずソクラテスが、死の前に恐れていない、どうしてなのかとみんなが不思議に思っているということがある。そこで、私は死後について希望を持っている、その *doxa* を我々に *logos* を通じて分かち与えてくれることができますか、ではやってみよう、これが私のいわば弁明演説だ、と言って、*elpis* という感情をロゴス化することがある。その *elpis* についてだが、これから自分は神のもとに赴こうとしている。死に近づいていて、だからこそもつ予感にいま満たされ、白鳥がよるこびに歌うように、いま魂について語る言論がよるこびの歌のようなものであり、そういう具

体的な生きられた感情がソクラテスにあると思われる。その関連で言えば、はじめに柳澤さんが特徴的だと言われた、グレゴリオスが、dogmaをそのまま受け入れるのではなく、納得したいと言ったこと、それは、『パイドン』の議論のはじまりでソクラテスがそういう気持ちであると言いつ、周りにいるひとたちが納得したいと言ったことと結びあうようであり、興味深い関連がある。

加藤 信朗

情念論一般のギリシャ哲学での広がりについての質問が続いたので、私からも二つの点を申し上げたい。一つは、私の感覚ではミーニュの註釈者が間違っているのでは、ということである。ミーニュの(49C)に関する脚注で、『パイドロス』にある御者が二つの馬を引っ張っているプラトンの車について言及があり、それをグレゴリオスが引用しているところで、プラトンが『パイドン』という本を書いたとされている。これは註釈者の軽率だと思う。また、それとは別の問題として、プラトンの情念論は、やはり『パイドン』から『パイドロス』へと非常に大きく動いているということがある。『パイドロス』が中期から後期へ

の移り変わりにあると言われており、後期の問題を全部含んでいるから、情念の位置が変わっている。そして『ノモイ』へと非常に大きな変化をする。『パイドン』は非常に二元論的なかたちをとっているが、『パイドロス』は違う。その点で『パイドロス』は問題なので、視野に入れるといのでは、と思う。もう一つ、アリストテレスがかなり読まれているという印象を持った。ギリシャ哲学がこの時代どのように読まれたか、ということをやラフジその他がやっていると思うし、ストア派があったかも知れないが、アリストテレスとプラトンをもう一度読み直した状況があったように感じられる。今後、考えていただきたい。もう一点だけ簡潔に述べると、『パイドン』そのものに関してだが、一般に今日の学者の『パイドン』研究では、*melete thanaton*という部分は冒頭にあり、全体は一部、二部と分かれているとされている。アナムネーシス論はさんで、第二の航海というところがらっと変わって、イデア論がでてくるところ、美のイデアが出てくるところで変わって、魂の不死論証が一番最後のところで出てくる。前半の魂の不死論証はいわば無くなってしまい、第二部の問題は変わってしまう。もしかすると、この時代に改めて『パイドン』

が読み直された時に、第一部の *melete thanaton* の持つ大きな意味が、もう一度見直されたかも知れない、ということを教えられた。

■ 悲しみの変容

秦 剛平

気になったのは、「回収される」という言葉がわりあい頻繁に出てきたことである。私は「回収される」という言葉を「収斂される」と置き換えていた。発表稿では、「神への愛へと回収されている」、「神への欲望、愛へと収斂するものへと提示されている」とあって、同義語で使われていると考えていた。「回収されて」とか「収斂されて」とか受動態の場合とはかく、能動態で使われている箇所が一箇所か二箇所あったと思う。その場合の回収の主体は何だろうか。

柳澤 田実

発表稿にもあるようにその主体はグレゴリオスである。「グレゴリオスは」と主語をつけて、「回収する」と言っ

いる時には、グレゴリオス自身があらゆる情念を神への愛に矛盾しないかたちで捉えようとしているということの意味している。受動態の「回収」が「収斂」と同義であるのは仰る通りである。

柴田 有

死に面したものの悲しみということと、神が完全な美である、ということが二つの言葉の対として印象的であった。そういう二つの言葉を手がかりに考えた場合、発表稿の「何らかの仕方での「悲しみ」のための場を確保し」というところが、悲しむのも仕方がない、容認せざるを得ない、という意味で場を確保しているのか、それとも、何か美しいものに向かって、悲しみというのは本質的な動機を持っている言葉なのか。

柳澤 田実

テキストに即しては、「悲しみ」に関して今回紹介した以上に積極的なものは出てこない。私自身がこの著作を読んで、プロローグを非常に面白いと思ったという経緯があり、彼自身が悲しみを生々しく吐露し、マクリナがその感

情のままになるのを許したことを積極的に読みたいという思いがあって、今日のような発表内容になった。ただ、「悲しみ」のなかで希望が生じることは言えるけれども、その場合、希望が生じるのは、死によって喚起された悲しみにおいてというよりはむしろ、美そのものである神を自分はまだ獲得できていない悲しみにおいてだとグレゴリオスは考えていると思うので、やはり死に面した悲しみと美の希求との間には何らかの断絶があるのではと思う。

荻野 弘之

柴田さんが美そのものについて述べ、発表稿では「情念の親近性から解放されて自由になれば、美の観想を妨げるものは何もない」(89B)が引用されている。面白いのは、神を美としていること、これはグレゴリオスのプラトニズムが指摘される典型的な箇所だと思う。カッパドキア教父のバシレイオス、ナジアンゾスのグレゴリオスでの、神を美そのものと呼んでいるテキストをいくつか思い出した。そうすると結局テオリアが、情念の陶冶、もしくは克服の最終的なゴールに設定されていることになり、これも『パイドン』の文脈と少し違うという感じがする。『パイドン』

の場合には、いつ魂が真理に触れることができるのか、という問いがあって、感覚は騙すけれども、魂が純粹にそれ自身として、logismosだけで on にふれるという話になっている。それから最初にマクリナの死に直面して悲しみを「癒す」という話が出てきたけれども、これは荻原さんが指摘したが、すでに悲しんでいる人がどうやってそれを克服するかというよりも、『パイドン』の問題設定では、本当は悲しいはずの状況なのに、ソクラテスが少しも悲しい顔をしていない、晴々とした楽しい遠足にでも行くような顔をしている。その場の会話を思い出すと悲しみと楽しさが奇妙に同居している。この何ともいえない奇妙で複雑な感情が何であるのか、ということが問いの出発点におかれていたように思う。悲しいものを克服すること、本来悲しいはずなのにどうしてこの人はこんなに変な感情を持っているのか、という不思議さに打たれてそれを解明していくことは、出発点のところの状況が違うという印象をもった。

川崎 千里

最後の希望が生じる場で述べられている「未だに真の善

を獲得していないことへの悲しみ」には、実際に「神の御心になかった悲しみ」、そして神への愛へと回収されていくもの、と二つの悲しみがあるように思われるので、その関係について伺いたい。

柳澤 田実

グレゴリオスが、退けられるべき悲しみと肯定されるべき悲しみの二つの悲しみを提示し、その退けられる方に死者への悲しみが含まれていて、善を獲得していないことへの悲しみは、それとは別の悲しみ、つまり肯定されるべき悲しみではないか、という指摘だと思う。そうかもしれないが、やはりここでの出発点には、他者を失ったことへの悲しみがあり、そこで希望が生じてくるという―柴田先生の質問とも関わるが―ことを考えたい。そこにはやはり何らかの認識の深まりと、悲しみが変容する契機があるのではないか。悲しみを積極的に回収する可能性を追求して、このように解釈したわけだが、彼はこの著作以外でも、説教でも、死によって喚起された悲しみを慰めるという問題に何度も取り組んでいるので―慰め (consolatio) という問題は古代末期に多く主題化されたわけだが―、悲しみ

の問題もそれらの著作を参照しながら、また検討したいと思う。

鶴岡 賀雄

発表の大きな筋は、情念の問題と死の問題を、死の悲しみ、つまり親しい人が死んだとか、自分が死ぬかもしれないところで発生する巨大な情念、悲しみに注目し、情念と死という、その二つの問題を何らか重ねて議論しているところにグレゴリオスの著作の特徴を見たというものだと思う。そこから柳澤さんは問題そのものについても考えようとしていると思うが、最後のほうでグレゴリオスが教会の偉い聖職者であるのに、イエスの復活がよく分かっているというところが強調されたことについて質問したい。それは、復活が分からないということ、グレゴリオスが死についてはそれほど悩んでいないということなのか。つまり魂の不死について、はそれほど彼にとって謎でなかったのか。

次に、一見全く別の問題だが、発表稿では、「陶冶」という言葉が非常によく使われている。これは、柳澤さんの言葉なのか、何らかギリシャ語、或いはほかのヨーロッパ

語に対応するものがある言葉なのか。もう少し具体的に言う
と、柳澤さんは、時々レスポンスのなかでは「変容」と
いう言葉も使っているが、「陶冶」というのは、何か質の
よくない鉄がトントンたたかれているうちに立派な鋼鉄に
なるというイメージがある。悲しみという情念が陶冶され
るとは——「変容」と言っても相変わらず分からないのだが——
悲しみが何か質的に変わるのだと考えているのか、或い
は悲しみが何らか悲しみでなくなるという側面がそこには
あるのか。悲しみの中から希望が出てくると言うときは、
悲しみがなくなって希望になるのか、といろいろ考えられ
る。最終的に何らか「回収」といふ言い方をすれば、
悲しみが悲しみのままでよいものとして述語づけられ、認
定され、納得されるという印象がする。「陶冶」では、何
らかそれ自体が質的に変わる気がする。あまりテキストに
即した質問ではないが、どういう方向でお考えになってい
るのか。議論では、死の悲しみ、情念が陶冶されることが、
ある意味で復活とパラレルに論じられている。復活する
ということが、ただ単に人が死んで生まれることではなく、
そうではない何かとして、情念の陶冶とパラレルなもの
として、ある種の死の変容というか、そういうものとして死

と復活の関係が語られているならば、「陶冶」とか「回収」
とかによって語られていることをどう考えたらよいのか。

柳澤 田実

一つ目のご指摘について、先ほどの「恐れ」と「悲しみ」
の問題にも関係していると思うのだが、冒頭でグレゴリオ
スは死を「恐れる」とも言っているので、魂の不死が彼に
とってまったく自明のことであったということはないと思
う。発表では余りふれなかったが、彼自身まず死が分か
らず、死も分からないからお復活も分からない、という立
場に立っていると思う。またイエス・キリストについてで
あるが、イエス・キリストの受肉および受難の問題につ
いては、当時のグレゴリオスの著作にはあまり言及がない。
特にこの著作のなかでも復活についても言及がないが、イ
エス・キリストの受難の問題についても言及がないのは興
味深い事実である。二つめの問題について、確かに「回収」
や「陶冶」の内容については未だ論じ方が不十分であつた
と思う。今先生が仰られたように、情念が質的变化を伴
うのか、それとも伴わない仕方ですれ自身が生かされてい
くのか、ということは問題である。「陶冶」という言葉は

kosisであり、私の理解では、これは単純な「禁欲」ではない。彼は何らかの仕方であらゆる極端には、情念を単に否定して行くのではない方向で考えていたと思うし、それが彼自身の非常に特異な仕方での askosis でないか、と理解している。「悲しみ」の問題に関しては、今後重点的にいろいろなテキストにあたって取り組みたいが、「悲しみ」が「悲しみ」として生かされうる可能性があるのか、ということ、まだグレゴリオスのテキストに即しては、これ以上のことを言うことはできない。

鶴岡 賀雄

「死」においてある種の情念が最も高揚するという場面をつかまえ、死の事柄をむしろ情念の問題として論じたことに興味を持っている。あくまで彼の靈魂論、人間観からすれば—これまでの討論でもそのように確認されたと思うが—、情念のレベルが何らか二次的なもの—外からくるのかどうかは分からないが—という位置づけになっている。ということは何らか、死にまつわる情念の問題は、死の問題にとつての派生問題というのか、付随的な事柄として考えられているのか。柳澤さんは、付随的な問題かもしれない

い、という書き方をしているが、死の問題は肉体の問題である以上にむしろ、情念の問題であるということまで考えられているのか。私見では、情念の問題が、肉体が壊れて、魂、知性靈魂だけがどこかに存在するのか、あるいは肉体が復活してくるのかという問題への付随的な問題として考えられてはいない気もするのだが。

柳澤 田実

本書の最後で、復活そのものについて語る時に、再びグレゴリオスが情念の問題に立ち返っていくところがある。パトスが包含する意味の問題、さらに「創世記」の「皮の衣」の問題とも関わるのだが、おそらく彼がパトスを一番広い意味で用いた時には、可死性ということが含まれていると思う。だから、グレゴリオスのパトス論を大きくとつた場合には、その中には、情念の問題と人間が変化し死ぬ存在であること—運動にもちろん関わるのだが—とが、密接に関わり合うかたちで含まれていると思う。

森村 信子

グレゴリオスはマクリナの死に関して深く考えるその時

に聖書を引用するけれども、彼と同じような心的な立場は、イエスの弟子に共有されているのではないか。弟子がイエスを失ったということ、その悲しみが復活論を生んでいくわけである。だが、根底にどうか、その前にあるイエス自身の死への恐れ、悲しみ、これはパトスとして非常に強い。イエスの情念として書いてあるなかでは最も激しいものが、自分の死に対する恐れであり、悲しみという言葉も使われる。なぜそれにまったく触れないのか、非常に不思議である。

柴田 有

今の森村先生の発言で思い出したのだが、「ヨハネ福音書」にはラザロの死の前にしてイエス涙を流したまう、という有名な箇所がある。けれども、そういうことはほとんどこのなかでは取り上げられていない。

坂口 昂吉

グレゴリオスで復活の問題については、魂の面での復活ばかりで、肉体の面での復活はそれほどないのだろうかとか疑問に思った。当時復活についてオリゲネス主義が大変な

問題になっており、オリゲネス主義をなんとか押さえなくてはならない、そういう時代であった。グレゴリオスもまさにその時代の人である。三九四年、コンスタンティノポリスの教会会議は復活の問題についてオリゲネス主義を断罪した。三九四年とはオリゲネスが亡くなった年で、直接関係があるか分からないが、肉体の復活の問題について何か関係があるのではないかと思う。そして、肉体の復活の問題についての答えというのは、魂の復活、不滅の問題と関係するのではないだろうか。この頃のオリゲネス主義で復活について断罪されたのは、現世での肉体と、それから復活後の肉体がまったく違うものだと言張したことである。正統派の立場からいうと、それでは復活がなくなってしまうのではないか、新しい創造になってしまわないか、という反論がなされている。オリゲネス主義にかなり影響を受けたといわれるこのグレゴリオスが、あくまで正統の立場を守るものとして、どういう解答を持っていたのか、ぜひ考えて頂きたい。

加藤 信朗

話を、役割のはなし、この著作の構成、つまり彼が果た

している役割とマクリナが果たしている役割ということに戻してみたい。さっと見ている範囲では、いわゆる哲学的な議論がグレゴリオスのほうからきていて、パウロの話は多少でてくるが、phobos が転換する一番根本問題では、知恵の始まりとしての神に対する phobos という、あの箇所が引かれている。つまり、マクリナのなかで phobos の問題がそういうかたちで、神のことばとして転換されてくる。このような神のことばへの転換が、この書物のなかに構成されているのか、ということを考えてくださるとありがたい。

もう一つ、シスター・森村が提起された問題は非常に厳しいのだが、イエス自身の phobos、それがマクリナの死に面していて、どうであったのかに実は関わってくる問題だが、そういう問題を何らか吸収できるような可能性があるのか、これからの問題と思うので取り組んでくださると大変嬉しい。それから、シスター・森村がいらしていますので、キリスト教文学の類型的ななかで、he didaskalos、女の先生が教えているという根本的な著作は、その後の西ヨーロッパのキリスト教文献の司教と呼ばれるような人々が関係している書物のなかで、かなり重要な意味を持って

いたのか。シスター・森村がそういう問題をずっとやっているの、教えていただけるとありがたい。

森村 信子

外典を集めたものが出た。女性が書いたらしいのだが、後にそれが女性から男性の著者へと変えられてしまった。それを今は、女性がやはり書いたのでは、と拾い起こすことをやっている。

上村 直樹

発表稿の「悲しみ」において「希望 (elpis)」が生じるという箇所で、「このことは人間の根本的な態勢として、以下のようにも言われている。すなわち常に運動の内にある被造物としての人間は、希望において未だ獲得されていないものへ、そして記憶において既に獲得されたものへと開かれているとされる」。これについて註では、「この希望と記憶は、人間の被造物としての時間性に関する言表でもある」と言われていて、川崎さんの質問にも関係していることだが、悲しみが二つでてくる。この二つのうちの希望のほうは、未だ獲得されていないものに関わり、記憶のほ

うパトリスティカは獲得されたものに関わる。するとそれは、最初の問題にでてくる親しいものの死と関わってくる。親しいというのは何が親しいかといえは、それまでの交わりが累積したものとして思い起こされてくる、そしてそのとき当然、記憶が回路として使われてくる、ということがある。記憶について、このなかではあまり言及されていないように思ったので、今後ぜひ考えて頂きたい。それから、註において、人間の時間性に関する言表でもある、とあり、時間的な、つまり、過去から現在、そしてさらに未来へ、希望のところでも非常に重心をおいた人間理解がある。そうすると、他の観点でもストア派との関わりが言われていたと思うが、そういう人間と時間との関わりにおいて、いわゆるストアの現在主義的な立場とかなり違うのではないかと思った。