

身体の聖化

—— 宗教哲学の一視点 ——

谷 隆一郎

〔論文要旨〕 人間の自然・本性（ピュシス）はヘブライ・キリスト教の伝統にあつて、すでに完結したものではなくて、無限なる神性（善性）との結合へとどこまでも開かれたものであつた。それゆえ、「魂Ⅱ神的なもの」を身体から離れて自存するものと看做す何らかグノーシス主義的な見方も、逆にまた、何であれ物体的要素に魂や精神を還元するような唯物的自然科学的な見方も、多分に人間把握、自己把握の虚偽を孕んだものとならう。そこで、人間本性に与えられた可能性の開花・成就の道を問ひゆくとき、身体ないし身体性とは人間本性の変容を担うものとして見出されてくる。そして身体の聖化とは、そのより善き変容を、またいわゆる神化（神的生命への与り）を指し示すのだ。拙稿は、こうした身体の聖化という事態の意味と問題射程を、主として東方・ギリシア教父の伝統の集大成者と目される証聖者マクシモス（七世紀）の文脈に即して、少しく明らかにしようとするものである。それは、およそ宗教哲学的探究の基本のかたちを見定めるための一助ともならう。

〔キーワード〕 人間本性、身体、聖化、神、東方・ギリシア教父

はじめに

「身体の聖化」とは、その基本的な意味（志向）としては、およそ身体的なものが、そしてつまり人間本性の全体が、ある種の閉ざされた存在様式を超えて聖性を宿すものへと変容することであろう。古来の修道者、聖人たちは、そうした身体の聖化ということこそをそれぞれの生のうちで如実に身をもって証示してきた。そして、とりわけ

東方・ギリシア教父、ビザンティンの宗教伝統は、身体の聖化ないし神化（神的生命への与り）という事態を人間としての道行きの指標として大切にしてきたのである。

もとより身体の聖化などということは、われわれがさまざまな情念や執着などに捉われているときには、容易に届かない境地である。だがそれは、必ずしも特別な能力に恵まれていた人々へのみ可能なものではなくて、本来はすべての人に開かれたものであろう。すなわち身体の聖化とは、人間的な自然・本性（ピュシス）が自らに与えられた可能性を十全に開花・成就させた姿だと考えられよう。言い換えればそれは、魂なら魂の聖化ないし神化（テオーシス）ということにおのずと伴うものであり、それゆえ内実としては、人間本性全体の善き変容のこととしてよい。⁽¹⁾（聖化ということが、後述のごとく神的本性への与りによって成り立つ限りで、聖化と神化という二つの言葉は意味合いとして重なってくる。）

しかしそれにしても、魂（プシュケー）や精神（ヌース）についてだけではなくて、なぜ殊更に「身体の聖化」という言葉が用いられなければならないのか。そこにおいて身体ないし身体性は、そもそもいかなる意味と役割を担っているのか。こうした一見単純な問いは古来、小さからぬ難問を含んでおり、人間探究、神（＝真理）探究の中心的位相に関わるものであった。そこで以下、拙稿においては、右に瞥見した「身体の聖化」ということの意味と射程を少しく問い抜き、ひいてはまた、宗教哲学的探究の基本線を見定めるための一助ともしたいと思う。

一 結合・一性の働き（生命の原理）としての魂

移りゆく世にあってわれわれは、否応なく時々刻々と可変性に晒されている。実際、たとえばわれわれの身体を

身体の聖化

構成している物質的なものの次元では、同一に留まるものは何もなく、諸々の細胞などにしても絶えず生成消滅しているという。しかし、生物学でのある定義によれば、すべての要素的なものが動く中、その都度一つの動的秩序が成り立つのが「生きていること」だとされる。

また昨今、分子生物学はDNA、RNAといった要素的なものについて緻密な解析を遂行し、驚くべき知見を提供してくれる。ただ、そうした学に携わる人々にあっても、諸々の要素の分析・解析が進めば進むほど、全体としての生命体が（またその要素的部分としての細胞などが）、まさに「一つのもの」として成立していること（「それ」であること）の謎はますます深まるとする向きもある。それは恐らく、ものともとの結合・交わりの根底に潜む根源的結合力の働きを感知してのことであろう。が、そのこと自体の探究は、「要素への分解」、「要素からの還元」を旨とする自然科学的方法によっては遂行しがたく、広義の哲学的かつ言語的吟味・探究に委ねられよう。

ちなみに、かつてドリーシュという生物学者（発生学者）は、エンテレヒーという力（働き）を導入して、生命体（生命現象）の一性と秩序の成立根拠に思いを潜めた。彼のそうした生氣論は、大方の生物学者によってはいたずらに神秘的領域に足を踏み込んだ方式と看做され、不興を買ったようであるが、われわれの観点からは問題の本質に触れるものとなる。

それはともあれ、一般に生物学の提供する「生命」（生きていること）の意味とは、「多なる要素が分散して動きつつも、その都度一つの動的秩序が形成されていること」としてよい。が、そこにはなおも一性（秩序）の成立の謎が潜んでいる。何であれ要素的なものがそうした一性を成立させているのではないからだ。とすればここに、要素的なものを一にもたらず結合・一性の力（諸々の根源的結合力）の働きが認められてくる。その限りでは、われ

われにおける魂という名は、結合・一性をもたらす働きの名として語り出されるのであって、身体・物体（ソーマ）とは切り離された独立の実体の名ではないことになる。すなわち、魂（プシユケー）の名で指し示されるものは、全き一性を担う自存の実体（神のような超越的存在）ではないが、さまざまな身体的物的なものを結合させ一性を附与するような結合・一性の力として働いているのである。⁽²⁾

もとよりそのことは、さらなる吟味と探究を必要としてくる。それはいわば、一性（同一性）の成立の根拠へと遡行してゆく道である。つまり、およそもの（存在物）の一性、ものとの結合における一性、そして魂それ自身の「一性への関与」といった事態の意味が、なおも問い披かれなければならないのだ。身体の聖化ということの内実も、そこに関わってくるであろう。

ただ、そうした探究の道筋については後に吟味することとし、次節ではそれに先立って、本来の道からの逸脱のかたちを見定めておくことにしたい。そのことによって、然るべき探究の道が何らか間接的に浮彫にされるであろう。というのも、本来的な探究は超越性、無限性に開かれた非対象的なものであるだけに、逸脱の方向を見定めることによつて間接的に指し示されてくるからである。

二 両極への逸脱のかたち

魂と身体とに関して逸脱した把握は、ある意味で両極への分離というかたちで現れてくる。それはあらかじめ一言で言うなら、(一)、神的で善なる魂（ないし霊）が本来は身体から離れて自存しているのに、今は（この世では）悪しき身体に宿り閉じこめられているとすること、他方(二)、逆に魂の存在を諸々の物的要素に還元し、ひいては

実体としては解消させてしまうこと、の二つである。

(一) 右に示したような「魂 \parallel 神的なもの」という自己把握は、もしそれが、無限なるものへと開かれた動性(ダイナミズム)のうちで捉えられずに、身体(肉体)から切り離された神的魂を固定化することに終わるならば、人間探究にとって多分に由々しく危険なものとなる。それは歴史的には、キリスト教古代におけるグノーシス主義や、後世のそれに類似した思想形態として現れてくる。そしてそのことは、今日においても人ごとではなく、誰にとっても無縁ではないのである。グノーシス主義なるものには多様な形態があるが、ここでは教父たちの眼に映じたグノーシス主義の本質的な姿について少しく見定めておく。教父の伝統にとってグノーシス主義の何が、看過できぬ危険な傾きと捉えられたのであろうか。

一般にグノーシス主義にあつてまず顕著なのは、身体(肉体)ないし身体性への蔑視である。そして身体への蔑視は、およそ可変的なもの、この世的なものへの蔑視ともなる。が、そのことには、それらのものに対する自己自身の関わりをめぐって、ある種の分裂と虚偽がおのずと混入してくる。それゆえ問題は、われわれ自身の自己把握の構造そのものに突き返されてくるのだ。それゆえ、この点を注視することなく、グノーシス主義を単に文献学的に対象として語るだけでは、この本質を逸することになるであろう。

さてグノーシス主義とは、「魂 \parallel 神的な善きもの」、「身体 \parallel 悪しきもの」という善悪二元論的かつ密儀宗教的な思想潮流である。(ただし実際は、神的起源の霊・ pneuma、一段低い魂・ psyche、そして物的質料的な身体という階梯が、創造神話風にあれこれ語られているのだが、その点は措く。)その基本的捉え方によれば、アイオン界(永遠界)に由来する霊(\parallel 真我)と魂が可変的で儂い身体(肉体)のうちに落下し宿っているのが、現実

の人間の姿である。それゆえ、悪しき身体という器ないし場を脱し、神的な霊（ pneuma ）および魂が天上の故郷（ アイオン界 ）に帰ってゆくことが、人間の救いであり完成だということになる。すなわちそこにあつて、とりわけ霊（ 眞我 ）を自力によって知ること、グノーシス（ 知、覚知 ）こそが、真の救いだと標榜されている。

そして元はと言えば、人間の現にある姿とは、アイオン界での分裂によって頽落した姿なのだ。つまり、一なるヌース（ 知性、思惟 ）に分裂と不秩序が生じ、それがソフィア（ 知恵 ）の受難として捉えられる。そのことから霊が生じ、また下位の魂が形成されて、それらが質料・身体に吹き込まれて人間が造られたという。かくして、地上世界での人間の誕生は、アイオン界での分裂、およびそこから頽落の結果と看做されている。

大略こうしたグノーシス主義に対しては、エイレナイオス（ 二世紀後半 ）が『異端駁論』において詳細な批判を加えた。それは聖書の全文脈に沈潜しつつ、グノーシス主義における人間把握の虚偽を暴いてゆくという方式であった。しかし他方、アレクサンドリアのクレメンス（ 一五〇―二五頃 ）は当のグノーシスという言葉をいわば逆手に取り、真のグノーシス（ 知 ）の成立の機微を吟味することによってグノーシス主義を論駁していった。すなわちクレメンスは、否定神学的な基本線を保持しつつ、神的エネルギー（ 働き ）を宿した信という「魂のかたち」からその展開・成就としての知（ グノーシス ）への道を、開かれた動的な構造として捉えたのだ。そして、かかる「信」と知との連関」を自ら担いゆくことは、無限なる神性へと与りゆくことであり、そこに人間本性全体の開花・成就の道が洞察されていたのである。³⁾ そうした探究を承けて、ここでは要となることだけを指摘しておこう。

グノーシス主義にあつては、「魂（ ないし霊 ） 眞的なもの」が真の自己だとされる。しかしその際、身体を帯びた人間・自己の全体とは何なのかという問いは、「身体とは切り離された魂こそ真の自己だ」という一種の思い込

身体の聖化

み的な自己把握へと、多分に不分明な仕方では解消されている。その結果、そこでの自己（真我とされるもの）は、すでにして完成したもの、救われているものとなってしまふ。してみれば、そこにあつては、人間本性のより善きかたちたる徳（アレテー）の形成も、そのための修業や祈りなども、原理的には必要ではなくなるのだ。そしてさらに、キリストの受肉などという事態も、人間の救い（成就）への道に何ら関与し得るものではないことになる。う。（それゆえグノーシス主義は、いわゆるキリスト仮現論へとおのずと傾くのである。）

そのようにグノーシス主義は、身体と身体的質料的なものを蔑視し、時間的世界をいわば見捨てて、無時間的な魂の神性と救いとを標榜する。その教説は、天上世界の出来事についての一種の神話的把握を土台としているものであつた。が、それは実のところ、ヌース、ソフィア、 Pneuma（霊）、プシケ（魂）、ヒュレー（質料）、ソーマ（身体、物体）などの概念間の結合関係をめぐる、一見もつともらしい思弁なのだ。そしてそうした教説の背後には、はかなく悲惨なこの世から逃れて、魂の故郷たるアイオーン界に帰還することを憧れ求める態度が認められるであろう。

それはともあれ、宗教哲学（愛智の探究）として重要なのは次のことである。人間・自己とその成立根拠に関わる自己知の問題は、われわれにとって、知と不知との間において、つまり超越（無限なる神性、善性）にどこまでも開かれた構造において問い披いてゆくほかないであろう。しかしグノーシス主義にあつては、「魂 \parallel 神的なもの」（真の自己）という把握それ自体が、いわばもの化（対象化）していると言わねばなるまい。なぜなら、どれほど「魂 \parallel 神的なもの」を身体性、時間性を超えたものとして言挙げしても、それは、それを主張する局外の「自己」によつて対象化されたものだからである。言い換えれば、そのように「もの化」（対象化）された「魂 \parallel 神的なもの

の「(真の自己とされるもの)のさらに局外に、それを主張する「主体・自己」が暗黙のうちに措定されている。が、そうした局外の「自己」には、自己知をめぐる自己還帰的な探究の刃が向けられることがないのである。

してみれば、グノーシス主義(およびその亜流)というものは、まさにそこでの自己把握の根底に抜きがたい虚偽を抱え込んでいる。しかしわれわれは、それをすでに克服してしまっているであろうか。あるいは、グノーシス主義的な自己把握は、いつの時代にも今もわれわれのうちに侵入し、人間・自己の成立それ自身を脅かしているのではなからうか。

実際、われわれがたとえば、いたずらに人を批判し、心のうちで裁くとき、あるいはこの世界の有限な事柄(真実には在らぬもの)に執着して、そこに自らの目的(善、完成)を置くとき、そしてまた、人を何らか妬んだり悪意を抱いたりするとき、そうしたわざを為す自己の方には眼差しを向けることなく、いわば局外に確保されたものとして自己の存在(在ること)を措定している。とすれば、そうした卑近なわざ、内的状況のすべてにも、ある意味でグノーシス主義的な自己把握の虚偽が潜入しているのであって、何人もそれに対して無縁だとは言いがたないであろう。

(二) 今一つの極ないし逸脱のかたちについては、簡単に以下のことを指摘しておこう。

それは、何であれ物體的な諸要素にすべてを一度び還元し分析してゆくような唯物的自然把握、存在把握の方式であって、むしろ近・現代の自然科学がほとんど自明のものとして前提している方式である。言うまでもなく自然科学とその技術は、今日驚くべき伸展を遂げ、われわれの生活に大きな便益をもたらしている。それゆえ、逸脱などという言葉を用いるのはやや穏やかではないが、ここにとりわけ注意しておきたいのは、自然科学が一般に標榜

身体の聖化

する普遍妥当性ということの意味合いである。

自然科学はそれぞれの分野において、それぞれに固有の探究領域（対象）を有し、その中では確かに無類の強さを発揮する。しかしそうした領域は、いわば根本の条件（根源的な問題）を排除して切り取られてきたものであって、ある種の仮構という性格を免れないのだ。この意味では、自然科学の主張する普遍妥当性というものは、条件を緩めて形成された領域内での仮初のものだということが忘れられてはなるまい。

というのも、すでに言及したように、諸々の事物を構成している多なる要素（部分）がとにかくも「一つのものとして成立していること」の根拠は、深く隠されているからである。すなわちそこにあつては、何であれ物的要素（およびその配列など）には還元され得ない「根源的結合・一性の力」が働いており、それ自身は依然として謎・神秘であり続けよう。

ただ他方、この世は一見はかなく移りゆき、死ねばすべては塵に解体されるとも思われよう。そのようなときわれわれは、物的必然性と無常さの前に佇み、ある種のニヒリズムへと傾斜してゆく。それはまた、不安と絶望を抱えつつも、妙に達観した態度ともなるであろう。その際それは、昔も今も容易に享樂的な生活態度と結びついてゆくのである。

ところで、すべてが物的必然性に服しているとするのは、事物の成り立ちを諸々の要素に還元することを旨とする要素還元主義的把握を前提としてのことである。しかし、そうした要素還元的唯物的把握を端的に善しとし、それを普遍妥当的なものと看做してしまうことは、把握し知る当の自己のロゴス・知性的働きに目を閉ざした姿であろう。言い換えればそれは、一種の諦め、自己忘却に開き直った姿なのだ。

そこにあつては、自己の「在る、存在すること」の意味は、「物的要素とその複合が在る」という、それ自体不
 明な了解のうちに埋没せしめられ、何ら問題として顕在化してくることがない。またそれとともに、およそ「一
 つのもの」の在ることを何らか成立させている根源的結合力（結合・一性の謎）も、要素的なものの次元にほとん
 ど解消されているのである。

右のように言えるのであれば、改めて次のことが確認されよう。すなわち、(i)の「魂 \parallel 神的なもの」、「身体 \parallel 悪し
 きもの」という二元論的把握と、(ii)の唯物的存在把握（ないし物的ニヒリズム）とは、実は共通の根を有してい
 る。なぜなら、(i)(ii)のいずれにおいても、魂・人間の「在ること」の「無限性（ \parallel 神）に開かれ関与してゆく機
 微」は、問題の局外に放置されているからである。つまり(i)は、「魂 \parallel 神的なもの」をいたずらに祭り上げ、超越
 化するが、そのことはかえって、魂を神的なものとして固定化し、いわば「もの化」（対象化）することになつて
 しまう。また(ii)は、魂を何であれ物的要素に還元することによって、(i)とは一見対極的な方向ではあるが、結果と
 しては同様に、魂を「もの化」しているのである。

ちなみに、グノーシス主義的な思想傾向と近代自然科学とが歴史的にも本質的にも同じ根を有していることは、
 さまざまな角度からつとに指摘されてきた。⁽⁴⁾一言で言うのであれば、善悪二元論的密儀宗教（グノーシス主義、マニ
 教、ヘルメス・トリスメギストス、ユダヤのカバラ等々）から魔術主義的要素を払拭し、物的なもののみを切り離
 して独立させること（限定された探究領域・対象の設定）によって、近代自然科学が誕生してきたのだ。このこと
 は、自然科学（および自然科学を一つの範とした大方の実証科学）の基本性格とその限界を考える上で、相当に大
 きな意味を持つであろう。そしてJ・メイエンドルフの言を借りれば、そうした出自を有する自然科学における知

身体の聖化

は、無限性へと開かれた自然・本性（ピュシス）のダイナミズムから切り離されており、創造の究極の意味（志向するところ）を無視している点、危険な傾きを含んでいる⁽⁵⁾。

このように見るとき、魂と身体とのいたずらな分離やいずれか一方への解消（一方の絶対化）といった捉え方は、人間本性の本来的探究としては退けられねばなるまい。では、人間本性の全体としての開花・成就の道は、いかなる構造を有しているのか。その探究の中で、くだんの「身体の聖化」という事態も語り出されることになる。

三 身体の聖化の意味と射程——魂と身体との同時的生成とその展開——

ヘブライ・キリスト教の伝統にあつて、身体から切り離された「魂の自存」や「魂のみの救い」が語られたことはないと言つてよい。むしろ魂（プシユケー）、精神あるいは知性（ヌース）などの名で呼ばれるものの働きは、人間的生の成立にとって不可欠であるが、それらはあくまで身体（肉体）と自然・本性的に結合し、身体を生かすものとして働くということが注視されているのである。

そうした把握は、プラトンの『パイドン』などに表明されている古代ギリシア的な靈魂観とは、かなり趣を異にしている。もとより、両者は必ずしも、単に対立して相容れないものではない。というのも、プラトンは「魂の氣遣い」、「善く生きること」へと定位された構造（ある種のダイナミズム）の中で「魂の在ること」の意味をあらわにしようとしているからである。ただし、既述のごとく、「魂の先在」、「魂の自存とその神性」などが、それを志向し探究する愛智の道行き（ピロピア）から切り離されて、現にわれわれにおいて確保されているもの

として固定した教説となってしまうならば、それは教父たちにとって論駁し超克してゆくべき対象となる。

そこでたとえば、東方・ギリシア教父の伝統の代表者の一人、証聖者マクシモス(五八〇頃―六六二)は、往時のオリゲネス主義の主張する「魂の先在説」を退けて、魂と身体との同時的生成を語る。このことは、人間という存在者の創造をいかに捉えるかということに大きく関わってくるのだ。

魂の先在説にあつては、あらかじめ創られていた魂が、罪のために落下して身体のうちに着り来つたという。とすれば、人間の誕生・成立とは罪・頹落の結果であり、また身体・肉体とは人間本性に本来的に帰属しているのでなく、むしろ附帶的副次的な容器だということになる。この点に関する限りで、それはグノーシス主義的な把握とも重なってくるであろう。(だがそこにあつては、「人間は神の似像に即して創られた」(創世記一・二六)という周知の人間観が多分に変質する。そして、そもそも人間・自己という言葉が自存的魂を指すのか、魂が身体に宿り結合した複合的なものを指すのかは、甚だ不分明となるであろう。

それに対して、「魂と身体との同時的生成」とは、魂が自然・本性的に(単に附帶的にではなく)身体と結合していることを意味する。⁽⁶⁾つまり、確かに「概念(ロゴス)としては」魂と身体とはそれぞれの意味を担うが、この時間的世界における「現実の生成としては」、両者は同時的に結合・生成し、そこに一つの人間本性が成り立つてくるという。⁽⁷⁾そして、そうしたマクシモスの論の眼目は、単に人間の過去の生成(創造)を語るということではなく、まさに現実のわれわれ自身の自己把握そのものに存した。

さて人間的自然・本性は、マクシモスによれば、本性それ自身として動きと可変性に晒されている。⁽⁸⁾人間は不変の自己存在を確保し得ているのではなく、自らの自由・意志の働きによって自らの存立根拠により善く応答する

身体の聖化

か、より悪しく応答するかという両方向に開かれている。⁽⁹⁾そして身体とは、そうした可変性におのずと伴ってくるものである。この意味では身体とは、単に個々の肢体、器官などである以上に、人間本性の全体としての変容、可能性を担う何ものかであり、それをすぐれて身体性と呼ぶことができよう。

では人間本性の変容・開花の道にあつて、魂と身体とはいかなる意味と関わりを有しているのか。改めて言えば魂の働きは、身体を生かし、一性と秩序を与える。しかし、そうした魂の働きにしても、それ自身の成立根拠がさらに問われるならば、より先なる超越的働きに開かれていることが見出されよう。あるいは、魂の能動的働きの根拠に実は受動性の場が存していると言つてもよい。すでに触れたように、そのことが見失われ、魂の能動的働きがそれ自体で自存しているかのように看做されるとき、それは傲りとなり、有限性の境位に閉じたものとなる。そこに魂の一種の「もの化」(固定したもののへの対象化)が生じるが、それは真の存在(出エジプト三・一四、「わたしは在る、在らんとする」たる神の名)からの頽落と分離をもたらすものとなる。すなわち魂・人間は、自らが自らの存立根拠たることを僭称することによつて、かえつて自己の生命・一性の根拠から切り離され、非存へと落ち込んでゆくのである。⁽¹⁰⁾

しかし他方、証聖者マクシモスの洞察するところによれば、魂が神的な恵み(働き、エネルギー)の分有によつて前進するとき、魂は神的な糧を承けて神化する(神的生命に与る)⁽¹¹⁾という。と同時に、「そうした魂における神化を分有することによつて、身体も神化している」と語られる。⁽¹²⁾魂と身体はそのような仕方と相俟つて、神の栄光を反映させるのだ。それゆえ、神が顕現するとは勝義には、かかる魂と身体との神化という事態においてこそ語られ得るのであり、それ以外のところを探し求めても徒勞に終わるのである。

かくして、人間的自然・本性の全体が変容し開花してゆく道には、魂の神化だけではなく、それに呼応して身体の神化（聖化）もおのずと伴う。とすれば、身体の神化・聖化が何ら現出しなければ、魂の神化も実は成り立っていないのだ。つまり、心、魂さえ浄ければ身体や外なる行為は無関係だとか、何を為しても自分の心は影響を受けないなどとは、誰も言い得ないのである。

ところで、身体および身体性の意味については、人間本性全体の道行きからして、さらに以下のように捉えられよう。われわれは自由な存在者として、神的な働き（エネルギー）に聴従してゆくか、背反してしまうかという分水嶺に、それぞれの状況の中でつねに立たされる。そして前者が顕現してくることに、あえて分節化して言うなら（現実には一つのことだが）、次の二つの契機が認められよう。

(i) 根本ではまず、神性（善性）の働きへの徹底した開け、意志的な聴従がなければなるまい。「魂の神化」とは、己れを無みするかのようなそうした聴従を介して形成される姿を意味しよう。

(ii) だがその際、神性はどこまでも無限で超越的なものであるので、われわれが端的に神性の境位に没入し一体化してしまうことはあり得ない。それゆえ、人間本性の変容・開花の道は、最後まで途上のものであり、またある種の度合と階梯を伴って現出してくるのだ。そしてそこでの階梯を宿し担うものとして、身体性が必要となるのである。

そうした人間本性の道行きは、己れの存在基底が無みされるかのような自己否定を介して、はじめて具現してくるであろう。すなわち、何であれ有限なもの、真実には在らぬもの（つまり、諸々の権力、財、快樂、名声など）への執着が、そして畢竟、自己への執着が無みされ否定されることが、不可欠の契機を為しているのだ。このこと

は、徳（アレテー）（魂・人間の善きかたち）の成立に必ずや介在している契機であった。くだんの「身体の神化（聖化）」とは、そのような善きかたちの具体的顕現を指し示す言葉となろう。

(i)(ii)を要するに、(i)、無限なる神性への披け、超出が、「魂の神化」という位相を示し、他方、(ii)、有限な場・世界への還帰、あるいは具体的な徳の顕現が、「身体の神化」という位相を示すと解されよう。が、先に、「魂の神化を類比的に分有することによって、身体も神化する」とあった。その意味で両者は、意味の次元では区別されるが、実在的には分離したことなく、人間本性全体により善き変容・開花という一つの現実として生起してくるのである。

言い換えればそれは、魂の諸々の力がそれぞれの本然の姿へと変容し、より大なる結合・一性へともたらされることであろう。と同時に、そこにおいてはさまざまな身体的エネルギーが、より大なる一性と秩序のある姿へと昇華していると思われる。それは、歴代の修道者、聖人たちが身をもって証しするところであった。

ところで、そのことの内実を為すのは、いわゆる「魂の三分的力」の変容と再形成という事態である。そして基本的動向として、それはさらに「愛による諸々のアレテー（徳）の統合」ということへと定位されていたのである。だがこうした事柄については、次に節を改めて多少とも明らかにしてゆくことにしたい。

四 「魂の三分的力の変容」と「愛によるアレテーの統合」

(一) プラトン以来のいわゆる「魂の三分説」は、教父の伝統のうちに摂取されつつ、無限性（神の名）へと開かれた動的構造のもとに捉え直され、新たなかたちに甦らしめられている。それはいわば、ヘブライズムとヘレ

ニズムとの「出会い、拮抗、そして超克」という、歴史上未曾有の思想的ドラマの縮図でもあった。

魂の三部分とは周知のごとく、ロゴス（言語・知性）的力、欲望的力、気概的力の三つであつて、元来のプラトンの文脈にあつては、一人の御者が二頭立ての馬車を操縦するという比喻によつて、人間のあるべき姿が語られている。すなわち、ロゴ斯的力が主導的な役割を果たし、他の二つの力をしっかりと制御するときには、魂全体が一性と秩序を保持し得るといふ。⁽¹³⁾（そしてまた、正義があるとはそのことであつた。）こうした把握はその基本的構図として教父たちによつて受容されているが、欲望や気概の意味づけについては、解釈の小さからぬ変容が認められるのだ。ここではその代表者として、「カッパドキアの三つの光」の一人たるニュツサのグレゴリオスと後代の証聖者マクシモスを取り上げることにならう。

ニュツサのグレゴリオスによれば、気概と欲望は確かに下位にあるとはいへ、「それぞれの側から魂のロゴ斯的部分を下から支え、同時に、ロゴ斯的力は下方の両者と結合してそれらを統一し、しかもそれらによつて高揚されている」⁽¹⁴⁾。その際、注目すべきは、気概と欲望がより積極的に魂全体を引っ張つてゆく力として働くということである。すなわち、ロゴ斯的力によつて堅固さを与えられるならば、魂・人間は「気概によつては勇氣ある振舞いへと鍛錬され、欲望によつては善に関与することへと高められる」⁽¹⁵⁾とされる。そのようなとき両者は、もはや単にロゴ斯的力の下に服すというよりは、むしろ全体としての魂を「善に与ること」（善く生きること）へと伸展させるのだ。従つて、気概や欲望といった、身体的なものにも大きく関わる力は新たに変容し、魂全体を導く力として甦つてくると考えられよう。それはある意味で、「身体・質料の復権」という事態でもあろう。

このことは、祈り・観想と修業を旨とした古来の修道の生の中で如実に経験されてきたと思われる。すなわち、

身体の聖化

そこにおいて目指されたのは、身体的な力ないしエネルギーのいたずらな抑制や排除ではなく、かえって、より一性の高い次元へのそれらの昇華・変容であったであろう。そしてそのことにこそ、魂と身体相俟って人間本性全体がより善く開花してゆく道が存するのである。

ところで証聖者マクシモスは、そうしたニュツサのグレゴリオスの捉え方を継承しつつ、いつそう明確な表現を与えている。それによれば、ロゴスの力ないし知性（ヌース）に支えられるとき、次のような変容・再形成が生じる。つまり「欲望は、恵みにおいて魂が神的なものに汚れなく結合しているような快楽となっている。他方、気概は、神的なものうちに快楽を守るような純粹な熱情となり、また魂の没我的な力の欲求に即して、諸々の存在物から離脱させるような健全な狂気となっている⁽¹⁶⁾。」これは簡明に言えば、欲望が「神的な快楽となり得ること」、そして気概が「善き没我・離脱に向かう狂気となり得ること」を示す。あるいはまた、「欲望的な力が真に自然・本性（ピュシス）に即してふさわしく用いられると、それは神への愛の乗り物となる⁽¹⁷⁾」と言われている。

そうした事態の成立には、およそ有限なものへの、そして自己自身への執着と罪（つまり神からの背反）が無みされるといふことが不可欠の契機として介在している。それゆえ、「否定と浄化」ないし「変容と甦り」という機微がそこに認められよう。それらは魂・人間の道行きにおける、ある種の往相と還相のことであるが、両者は同時に成立しているのだ。

さて右のことは、身体論という観点からも大きな意味を有している。マクシモスはこう言っている。「われわれは諸々の情念を捨てて、身体（ソーマ）をアレテー（徳）のロゴスの働きの場としなければならぬ⁽¹⁸⁾」と。ここにおいて身体というものは、もはや低位のものでも悪しきものでもなくて、「アレテーの働きの場」となるべく定位

されているのだ。従って身体は、たとえば古代ギリシア的伝統におけるよりも遙かに積極的な役割を担っている。「身体・質料の復権」と呼ぶゆえんであるが、それはむしろ魂と身体との全体に関わることであった。すなわち、次のように洞察されている。「欲望と気概との変容にあつて」魂と身体は、感覚が知性に対して靈的に変容することにもとづいて、靈の神的な法のみによつて互いに結合する。そうした変容によつて、魂と身体は、ロゴスのつねに働いているような生きた働きを有している。⁽¹⁹⁾」

そのようなとき、人間的自然・本性は恐らくはその「在ること」の根底から変容を受け、「善く在ること」(アレテー)へと形成されよう。⁽²⁰⁾とすれば、「感覚の靈的な変容」や「身体の聖化」ということとは、人間本性の可能性が開花し成就してゆく道行きにおのずと伴つてくるのだ。つまり、身体から切り離された魂のみの聖化(神化)はあり得ないのであつて、そのようなことをうそぶくときには、自己把握の虚偽が潜入してくることになる。

(二) 人間のうちには、物質、生物、植物、動物などのすべての要素が浸透しているが、それらはロゴスの知性的働きによつてとにかくも一つの秩序・一性を保っている。そしてアレテー(徳)、人間本性の善きかたち(善く在ること)とは、より大なる一性が実現した姿であろう。⁽²¹⁾(他方、罪とは、非存在〔在らぬこと〕のしるしが刻印された姿であつた。つまり、悪しき情念や罪は、われわれ自身を奥深いところで分裂させ、一性を大幅に失わせらる。その意味でアレテー(徳)の形成とは、さまざまな要素、事物が異なりと分離の状態を脱して、一性のより大なるかたちへと結合され、靈的次元へと高められた存在様式だと言えよう。

だがさらに、諸々のアレテーは本来、いつそう上位の結合・一性へと開かれており、ついにはすべてのアレテーの統合としての愛(アガペー)へと定位されている。⁽²²⁾すなわち、次のような基本的動向が存するという。

身体の聖化

古来、思慮、勇氣、節制、正義といったアレテーが語られてきた。そしてマクシモスによれば、個々のアレテー（徳）においては、思惟的力、欲望的力、氣概的力、そして生命力などが、それぞれの仕方ですべての感覚的身体的なもの結びつき、交流している。しかしマクシモスは、そうした四つのアレテー相互の結合と、それらの全体的な統合への道を語っている。要点のみ言えば、知恵は（知の限度・終極として）、思慮と正義との結合から生じる。また柔和さ（情念から解放されて不受動なこと）は（実践の限度・終極として）、勇氣と節制との結合から生じるのだ。⁽²³⁾

そしてさらには、右のようなアレテー（徳）のすべてが統合される時、最も普遍的なアレテーとしての愛が現実のものとなるという。⁽²⁴⁾ この意味での愛の特質は、己れ自身を超え出て、感覚的なものと思惟的なものとのすべてを神的ロゴスへと結びつけ、それら全体に一性を与えることであつた。従つて愛においては、身体も含めてすべてが相俟つて神化（神的生命への与り）へと定位されているのである。

もとより以上のことは、問題の基本線を概観したものでしかないが、そこにも(i)、人間（人間本性）、(ii)、そのアレテー（善きかたち、徳）、そして(iii)、諸々のアレテーの統合としての愛、という階梯が見て取れよう。それゆえ、人間本性が開花する道は、諸々の存在物を包摂し一にもたらしめてゆくような動的かつ重層的な構造を有している。そして身体、の聖化、という言葉は、そうした道行き全体の指標なのである。ただしその道は、何人にとつてもあるとき完成し停止してしまうようなものではなく、自己自身の絶えざる否定と浄化という階梯として現出してくるであろう。そこで、今一度強調しておくとするれば、身体、の聖化、というかたちが何ほどか成立してくる度に、身体と魂、感覚的なものと思惟的なもの、あるいは身体的エネルギーと精神的エネルギー等々がより善く結合

し、より大なる仕方で一性を獲得してくることになる。

ところで罪とは、神的な働き（エネルギー）に対する意志的背反によって、自己が神に対して、また自己自身に対して分裂し、非存在へと頽落している姿であった。⁽²⁵⁾しかし逆に、身体の聖化とは、神的働きに対する意志的聴従によって、自己が自己に対してより大に結合し、一性を得てくることでもある。そしてこのことは、およそ他者との真の交わりが成立し得るための礎であり条件でもあろう。というのは、自己と絶対他者（神）との関わりは、自己の自己自身との関わりを規定してくるのであり、同時にまた、自己の他者との関わりとして現出してくるからである。とすれば、神への聴従と愛は、他者との真の交わりと愛との根拠だと考えられよう。

だが、それにしても、神への聴従と愛は、自由な意志によるものであるとはいえ、われわれが根拠となって創り出したものとは言えない。確かに人間本性とは本来、自らの根拠に応答し、かつそれを志向し愛すべく創られた何ものかであろう。しかし、そうした根拠への還帰と超越という働きは、身体性を抱えたわれわれにとって必然のものではなく、どこまでも自由に委ねられている。であればこそわれわれは、背反と罪との可能性にもつねに晒されつつ、その否定と浄化を介して神への聴従と愛を現実のものとしてゆかなければなるまい。それはつまり、善く意志することを自らのうちに受肉（身体化）させてゆくことでもあろう。

では、そうした愛とそれに介在する自己否定との発動は、畢竟、いかなる働きを根拠として成り立ち得るのか。なおもこのように問うとき、改めてわれわれは自由の深淵の前に、そして同時に、ロゴス・キリストの受肉とその働きの現前という問題位相の前に立つことになる。

五 根拠の現前の場に——結語に代えて——

右に少しく見定めたように、身体の聖化という姿が形成されるためには、神的な働き（エネルギー）に対して己れ自身を器とすること、聴従してゆくことが必要であった。それは簡明に言えば、「善く意志すること」（善き意志）でもあるが、そうした事柄の成立には、自己否定の契機が必ずや介在しているのである。

ただそれらのわざは、人間本性に固有な力によって（自力的に）為し得るものではないであろう。なぜなら、われわれは「つねに善く意志している」のでも、「つねに善く在る」のでもなく、かえって「より善き方にか、より悪しき方にか」、絶えず開かれていくからである。現実のわれわれにあつて、自らの存立の根拠に対して背反する可能性をも抱えているということが、自由の本質に帰属しているのだ。それゆえ、善く意志することが現に成立するためには、われわれの自然・本性的な力を限りなく超えた神的働きが、魂の根底に現前していなければなるまい。

とすればここに、神的働きと人間的自由とは、何らか微妙な関わりにおいてあることになる。つまり、両者は単に二律背反的なものではなく、いずれか一方を廃棄すればよいというものでもない。というのは、神的働きの現前を否定してしまえば、人間は自らの有限性のうちに閉じて、自らが根拠だと僭称することになる。逆に、もし自由を全く破棄すれば、それは天使か人間かであつて、もはや人間ではないからである。

ここに潜む難問は古来のものであるが、それを担いかつ問い披いてゆく際、一つの指標となるのは、次のような周知の言葉である。すなわち、「真理はあなたたちを自由にするであろう」（ヨハネ八・三二）。そして、「神は御旨

(善き思い)を為さんために、あなたたちが意志することと働くことをあなたたちのうちで働かせている」(フリピニ・一三)。

これによれば、神的働きは自由な意志の働きを単に外から強制したり廃棄したりするのではなく、人間が善く意志することのうちに、あるいはむしろ善く意志することとして、勝義に顕現してくる。そしてそこには、不思議な循環が見て取れよう。つまり、いわば根拠として現前している神的働きに人が聴従してゆけばゆくほど、それがよりゆたかに注ぎ込まれ、そのことがまた、聴従と信の道行きを促してくる。言い換えれば、「信・信仰(ピステイス)の測りに従って」、それだけゆたかに神的働き(恵み)がゆたかに宿り顕現してくるのであり、そのことは取りも直さず、「人間本性のより善き変容」であり、「身体の聖化」でもあろう。

さて、右に神的働き(根拠)の現前という言葉を用いたが、そこにはなおも注意すべきことが含まれている。すなわち、根拠としての神的働きは、人間本性に適合してこそ真に働きを及ぼし得るのであって、単に超越的無時間的領域に働くだけでは、生身のわれわれとは無縁のものとなってしまう。従って、神的働き(エネルギー)が「人間本性のより善き変容」、「身体の聖化」などの根拠として現前しているというとき、それは人間本性に何らか適合して働いており、いわば身体化し受肉しているのでなければなるまい。とすれば、そこに現前しているのは、ある意味で神的かつ人間的なもの、つまり神人的働き(エネルギー)だと言うべきであろう。⁽²⁶⁾

このことは恐らく、「ロゴス・キリストの受肉」という事態が、いわばそこから始めて見出され語り出された当の原初的な場・経験に関わると思われる。というのも、そうした神人的働きの経験は、その働き(エネルギー)の源泉(主体)たる神人的存在を(つまり、ロゴス・キリストという神性の受肉存在を)証示しているからで

身体の聖化

ある。その範型として、使徒たちやその伝統を継承していった人々は、そうした神人的エネルギーの確かな経験（信というかたち）から、キリストへの限りなき愛に促されていった。「経験から、その根拠へ」という道が、そこに存しよう。

すなわちそれは、神的（神人的）エネルギーないし pneuma（霊）を受容した経験から、神人的存在を語り出し、自らそれに参与してゆく道である。その際、logos・キリストの存在自身、その実体・本質（ウーシア）は（無限なる神の位相に属するものとして）知られ得ないとしても、そのエネルギーは、信というかたちの成立のうちに、またそれとして知られ得るのだ。しかし、そうした信という知は、本来は己れのうちに閉じて静止しているものではあり得ず、己れを超え出て神的能量の源泉たる存在へといつそう結びついてゆくべく、脱自的な愛として現出してくるであろう。「神を、そして logos・キリストを信じる」とは、まさにそのことにほかなるまい。（ちなみに、超越的な存在を指し示す名「神、logos・キリストなど」すら、その働きの経験による「働き」「エネルギー」の名）であることからすれば、他の宗教伝統に属するさまざまの名（たとえば大日如来、阿彌陀仏、真如、太極など）も、必ずしも本質として対立しているのではなく、むしろ超越的な働きの経験という一点においては、共通の場・根源を有していると考えられよう。）

かくして、「人間本性のより善き変容」、および「身体の聖化」という事態の意味と根拠を問いたずねてゆくとき、われわれは改めて、ふつう特殊な教理と看做される問題の前に立たされることになろう。しかし、「logos・キリストの受肉」とは、恐らくは「人間の人間としての成立（人間本性の開花・成就）」の可能根拠に関わることであった。そして、それが問題として発見され探究されていった根底には、現実の世にあってはかなさと悲哀に面

し、また自らの頽落と罪に晒されつつも神への愛に促されていった人々の、純粹で切実な経験がつねに漲っているのである。

ともあれ拙稿は、身体の聖化をめぐる諸々の問題位相を僅かながら見定め、ひいては広義の宗教哲学的探究の道を望見するに留まるものであったが、問題は開かれたままで、ここにひとまず筆を擱くことにしたい。⁽²⁷⁾

註 紙数の関係上、原典の引用、および論述の典拠となる主な箇所を挙げるに留める。

- (1) 聖化と神化という言葉の基本的な意味射程については、Maximus Confessor (証聖者マクシモス、五八〇頃—六六二)、*Ambigua* (『難問集』), PG91, 1043B-D, 1088C-1089A; *Capita Theologica et Oeconomica*, II, 88, V, 27, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, ΑΘΗΝΑΙ, 1957-1963 所収(谷隆一郎訳『神学と受肉の摂理とについて』、『フィロカリヤ』III, 新世社、二〇〇二年、所収、一七九頁、二六〇頁)など参照。以下、証聖者マクシモスからの引用は、著者名を省く。
- (2) 結合・一性の力、根源的結合力について、*Ambigua*, PG91, 1288D-1289D; *Capita Theologica et Oeconomica*, III, 71-73 (『フィロカリヤ』III, 二一九頁、二二〇—二二二頁); *Mystagogia* (『神秘への参入(奉神礼の奥義入門)』), PG91, 685B など。
- (3) Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, III, 10, 1-11; II, II, 8, 4; VIII, III, 6-7 など。アレクサンドリアのクレメンスのそうした論については、拙著『東方教父における超越と自己』(創文社、二〇〇〇年)、第一部第一、二章参照。
- (4) この点、H・ヨナス(秋山さと子・入江良平訳)『グノーシスの宗教』人文書院、一九八七年(H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2d. rev. ed. Boston, 1964) にぶがった洞察が見られる。
- (5) J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974, reprinted, 1983, pp. 133-134 (鈴木浩訳『ヒザンティン神学——歴史的傾向と教理的主題』新教出版社、二〇〇九年、二二—二二二頁)。
- (6) *Ambigua*, PG91, 1100BC.
- (7) この区分については、*ibid.*, 1101AB; 1321CD など。

身体の聖化

- (8) *ibid.*, 1073BC.
- (9) *ibid.*, 1116B.
- (10) *ibid.*, 1164A-D.
- (11) *Capita Theologica et Oeconomica*, II, 88 (『フィロカリヤ』III, 一七九頁)。
- (12) 同右。
- (13) Platon, *Politeia (Res Publica)* (『国家』), 580C-583A etc.
- (14) Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, *Leiden*, pp. 62-63 (II, 96-97) (谷隆一郎訳『モーセの生涯』、『キリスト教神秘主義著作集』1、教文館、一九九二年、所収、六六頁)。
- (15) 同右。
- (16) *Theologica et Oeconomica*, V, 56 (『フィロカリヤ』III, 二七一頁)。
- (17) *Quaestiones ad Thalassium*, PG90, 449BC.
- (18) *Theologica et Oeconomica*, V, 21 (『フィロカリヤ』III, 二五八頁)。
- (19) *ibid.*, V, 55 (『フィロカリヤ』III, 二七一頁)。
- (20) *Ambigua*, PG91, 1164A-D.
- (21) *ibid.*, 1305BC; 1308D etc.
- (22) *ibid.*, 1248D-1249C.
- (23) *ibid.*, 1248D-1249A.
- (24) *ibid.*, 1249A-1249C.
- (25) *ibid.*, 1076A-C; 1156B-C; 1280A-1281B etc.
- (26) *ibid.*, 1056BC; 1057CD.
- (27) なお、拙稿で扱ったそれぞれの論点、および「受肉と神化との関わり」などについてのより詳しい考察は、拙著『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』(知泉書館、二〇〇九年) 参照。