

カッパドキア三教父の靈性（その一）

－ カエサレイアのバシレイオスとナジアンゾスのグレゴリオス

久松 英二

序

四世紀、小アジアのカッパドキア地方で活躍した三人の教父、カエサレイアのバシレイオス（または大バシレイオス）（**Basilius Caesariensis**, 330頃～379）、その生涯の友人ナジアンゾスのグレゴリオス（**Gregorius Nazianzenus**, 326頃か329または330～390または391）およびバシレイオスの弟ニュッサのグレゴリオス（**Gregorius Nyssenus**, 330以降～394）、いわゆる「カッパドキア三教父」の思想はその多くの部分が修道生活から生み出された。事実、三人ともその生涯のかなりの部分を修道生活に当てていたからである。そして、彼らはその修道制の精神に影響を受けつつ、その後の靈性史に決定的な方向づけを与える独創的な思想を生み出した。

彼らの貢献の最も基本的な部分とは、それまで民衆的で純粹福音的な動機で始まった、それゆえ出発点においては決して知的な運動ではなかった修道制を、前期アレクサンドレイア学派、とりわけオリゲネス（**Origenes**, 185頃～254頃）の思想という高度に学究的な分野で解釈し、修道精神を神学的なレベルにまで高めたことである。神学史上、クレメンス（**Clemens Alexandrinus**, 150頃～215頃）やオリゲネスの神学を前期（あるいは旧）アレクサンドレイア派と呼ぶのに対し、カッパドキア教父たちは後期（あるいは新）アレクサンドレイア派と呼ぶこともある¹⁾。エウアグリオス（**Euagrius Ponticus**, 345頃～399）が修道制の理論的枠組みをオリゲネスの

思想の枠内で構築したのは周知の事実であるが²⁾、実はそのオリゲネス主義も後期アレクサンドレイア派の、つまりカッパドキア三教父を経由してのことであった。厳密に言えば、エウアグリオスに影響を与えたのは、彼らによって再検討され修正されたオリゲネス主義であった。この三教父のうち、今回は「東方修道制の父」と呼ばれるカエサレイアのバシレイオス及び伝統的に「神学者」という称号を持つナジアンゾスのグレゴリオスの思想に焦点を当ててみたい。

1. カエサレイアのバシレイオス

十二世紀のビザンツ教会法学者テオドロス・バルサモン (Theodoros Balsamon, 1105頃～1195頃) はバシレイオスを「教父たちの中の最も偉大な者、カエサレイアの住民のほまれ、修徳生活を教える、神に鼓舞されたその語り口において全世界の教師」³⁾ と絶賛している。

彼は330年頃、カッパドキアの富裕で敬虔なキリスト教徒の家庭に生まれた⁴⁾。地元カエサレイアの学校で修辞学や哲学などの自由学芸を学んだ後、高等教育を受けるためにコンスタンティノポリス、さらにアテナイへ赴く。このアテナイで、すでにカエサレイアで面識を得ていた同郷の友ナジアンゾスのグレゴリオスと再会を果たす。そのころ二人には宗教的渴望が芽生えていたが、勉学終了後バシレイオスはとりあえず故郷で修辞学教師として働いた。しかし、すでに隠遁生活に入っていた姉マクリネの影響、あるいはカッパドキアに共修的修道生活を導入したセバステイアのエウスタティオス (Eustathius, 300頃～377または380) の影響もあって、ほどなくして職を辞し、洗礼を受けた後、修道生活の道に入るべく、エジプト、シリア、メソポタミア各地を訪れ、修道者の生き方を見聞し、情報収集に努めた。帰郷後、財をなげうって貧者に施し、自分はカエサレイア近郊のイリスの谷アンニシに隠棲した。ナジアンゾスのグレゴリオスも一時期、同地で生活を共にした。

しかし、両者ともまもなく司祭に叙階され、さらにバシレイオスはカエサレイアの主教エウセビオス (Eusebius, 260~339または340) の死に伴い、370年頃その後任となった。これ以後死に至るまでの九年間は、ヴァレンス帝 (Valens, 在364~378) の保護のもとに勢力を拡大させていたアレイオス派との教義論争で、アレクサンドレイアのアタナシオスに次いで、ニカイア派擁護の第一人者として活躍、その死後に開催されたコンスタンティノポリス公会議 (381) の決議に大きく寄与した。

彼は多くの教義的著作、修徳的著作および聖書講解や説教集を残しているが、われわれのテーマに重要なのは、言うまでもなく修道生活に関する一群の修徳的著作である。これら著作群は「アスケティカ」(Ascetica) と呼ばれているが、その中で最も重要な真作は『修道士大規定』(Regulae fusius tractatae)⁵⁾ および『修道士小規定』(Regulae brevius tractatae)⁶⁾ である。両者は共に修道者からの質問に対する答えという体裁をとり、前者は修道生活の諸原則について55項目に分けられて説明がなされ、後者はその諸原則の具体的な適用について313項目が取り上げられている。いずれにせよ両者は以後東方修道生活、しかも共修制の基本規定となり、今日でもこの原則は生きているので、バシレイオスは「東方修道制の父」とも呼ばれるのである。いや、東方のみならず西方においても大きな影響を与えたことは、西方修道者の父ベネディクトゥスが、自己の修道規則のモデルとしてバシレイオスの修道規定を利用した事実にも伺われる⁷⁾。したがって、彼を「西方修道制の父」と呼ぶことさえできる⁸⁾。以下、主にこれらを資料にして、バシレイオスの霊性思想を浮き彫りにさせたい。

1.1. 修道生活の根本原理

バシレイオスにおける修道生活の根本動機は、一方では、新プラトン主義的な人間観があり、もう一方にキリスト者の完全性へと向かわせる福音的な

勧告がある。前者について言えば、人間の本来的自己は魂であるが、魂は肉体に縛られた状態にある。これは非本来的である。したがって、魂は肉体の束縛から解放された本来の姿を獲得しなければならない。そのために、修徳、すなわち身体的、精神的修行という手段を通して、魂を支配する肉体の力、すなわち情念と闘わねばならない⁹⁾。しかしながら、このような新プラトンの影響が背後にあるとはいえ、バシレイオス自身の修道生活への召命は純粹に福音的なものであったし、その教えも同様であった。彼自身、すでに見たように、イエスの福音的勧告、すなわち完全性のための「放棄」が動機であったことを告白している。

「私はといえば、虚栄のために多くの時間を失った。・・・ある日、私は・・・福音書を読み、完徳に達するための偉大な手段に気づいた。それは自分の財産を売り払い、それを極貧の兄弟たちに分け与え、地上の財宝に対する一切の執着を断ち、この人生の気苦勞から完全に解放されることである。そして同じこの道を選んだ友を見出し、彼とともにこの短い人生の荒波を乗りきることができるようにと願った。」¹⁰⁾

バシレイオスはときに「修道者」と「キリスト者」を同一のものとして扱っている¹¹⁾。なぜなら、修道者の生き方は彼にとってキリスト者の理想であり、完全なキリスト教的生き方だからである。このキリスト者の完全性とは人間の「聖化」であり、これについて彼は「聖性とは、聖なる神に完全に聖別され、どんなときにも途切れることなく、神に嘉されることにただひたすら心がけること」¹²⁾ であり、このような「聖化は・・・聖霊との交わりを通して完成へと導くもの」¹³⁾ だと語る。

修道生活は、バシレイオスも実行したように世の「放棄」を前提とするが、その目的は彼にとって明らかである。それは魂から過去への執着、古い習慣

に対する忘却とその束縛からの解放である。

「それゆえ、真に神に従おうとする者は、この世の生への愛着の束縛から解放されるべきである。そして、このことは、それまでの習慣から完全に離れ、これを忘れることによって達成される。もし私たちが、肉による親族と世の交わりとの両方から自分自身を追放し、『しかし、私たちの本国は天にある』（フィリ3・20）と使徒が言うように、生活様式において、いわばあの世に自分自身を移してしまうのでなければ、私たちにとって神を喜ばせるという目標を達成することは不可能である。」¹⁴⁾

禁欲的修行の必要性に関しては、上に触れたように、新プラトンの思想背景が横たわっている。魂と肉体はバシレイオスにとって、完全に対立しあうものである。そこから、彼はかなり極端な論を展開する。すなわち、人は魂を強化し、肉体を弱める必要があるが、もし、体が太っていれば、魂は力不足の状態である。魂が健康であるならば、体はやつれるはずである。したがって、やせ衰えた体と蒼白さは実は修道者としてあるべき真の姿のしるしである、とバシレイオスは考えている¹⁵⁾。「健全な精神は健全な身体に宿る」とは正反対である。このような論は、新プラトン主義に従うとは言え、行き過ぎであろう。しかしながら、一方で、彼は身体には最低限必要なものは与えるべきであると考えた。それは魂が活躍できるために、それに仕える道具として役立てられるためである。肉体は独裁的になってもならず、逆に弱すぎて奉仕を避けるようであってもならない。キリスト者が体を心配する根本動機は、ただ魂の益にある¹⁶⁾。

バシレイオスが厳しく批判するのは人間の我意、わがままである。これは神の意志への反逆として理解された。彼は、修道者にとって自分勝手な行動は理性に対する反抗であり、墮落の危険につながると警告している¹⁷⁾。した

がって、真の放棄とは、『修道士大規定』の「第八問」で詳しく述べられているように、単に自分の財を断念することにあるのではなく、おのれ自身の放棄、すなわち、過去の執着からの脱却と我意の完全な断念にある¹⁸⁾。

ところで、バシレイオスは祈りについては何ら独創的な思想も持っておらず、神秘的な領域、たとえば、前期アレクサンドレイア派において強調されていた「観想」の神秘思想についてはほとんど何の言及もない。彼と懇意の仲にあったエウアグリオスほどに強烈な神秘的志向もすべてを観想に集中させようとするその一途さといった傾向も皆無である。したがって、エウアグリオスがバシレイオスの修道共同体を離れたとしても何ら不思議ではない¹⁹⁾。

バシレイオスは、エウアグリオスのような、特権的カリスマ的な観想的祈りを理想視するのではなく、修道規則がすべての修道者に適用されるように、祈りもまた神の現存のうちに生きるためには欠かすことのできない務めとしてすべての修道者に課された義務と見なす。彼は言う。

「仕事のために手がふさがっている最中でも、それが可能な場合、またそれ以上に信仰を高めるのに役立つ場合には、私たちはときおり舌を使って神を賛美することができる。また、それすらできない場合でも、聖書に記されているように（コロ3・16）、少なくとも、心の中で詩篇、聖歌、霊的な歌によって神を讃えることができる。こうして、私たちは労働の最中でも祈りの務めを果たすことができる。まず、私たちの手に仕事を行うための能力を、心に知識を得るための賢さを、さらには物質を、私たちが従事する技術の道具として、また素材として与えて下さった方に感謝を捧げながら。次いで、私たちの手による仕事が、神を喜ばせるというその目的に導かれるように祈りながら。」²⁰⁾

ここで明らかのように、神に向けて魂を絶えず集中させる手段として、ど

んな時でも祈りを絶やさず実行するよう勧めている。また絶えざる祈りが共同体としても可能となるように、いわゆる聖務日課（時課）の制度が修道生活に導入され、どんなに忙しくとも定められた時間に共同の祈りに参集することが優先される。こうして、神はどこにもいて、常にわれわれを見ておられ、さらにわれわれの心に住んでいるという意識を絶えず覚醒させる。このような絶えざる神の現存の意識を保たせるための祈りは、完全性への最良の助けとなりうるし、神という至高の存在がいるということ意識するならば、人は他のいかなるもの、とりわけ罪の誘惑に傾くこともなくなる。こうしたことがバシレイオスにとっての神への愛、神との一致、聖性の獲得に至る最上の手段なのである²¹⁾。

1.2. 共修制の優先

バシレイオスの修道生活に関する教えの根本理念は、隠修制ではなく、共修制の断固たる選択である。共修制はすでにパコミオス（Pachomius, 290または292頃～346）によって導入されたが²²⁾、それは孤独の修道生活のなかに物質的な困難さ、規則のないところから来る独りよがりや幻想などの危険や墮落の可能性に気づき、それを避けるためであった。だが、実際には共修制設立の動機はそれ以上のことは分かっていない。バシレイオスが彼と違う点は、共修制を隠修制の上位に置く積極的理由を極めて明確に呈示していることである。

とはいえ、彼は隠修制を全面的に否定しているわけではない。それは「魂の散漫を取り除くために貢献する」ものであり、「私について来たい者は、自分を捨てなさい」（ルカ9・23）という主の命令に対する一つの立派な応答であることをはっきり認めているのである²³⁾。また、パコミオスの共修制はエジプトで爆発的な拡大を見せたが、カッパドキアにはパコミオス的な巨大な修道共同体は一つも存在しなかった。バシレイオス自身が中小規模の修道

的環境を好んだのは、少人数の方が個人的指導に都合がよく、また静寂さもより保たれるからであり、こうして隠修的生活で得られる利点を大切にできなかったからである。だが、それにもかかわらず、修徳という同じ目的に向かう人間同士の共同生活の方が、孤立した隠修生活よりも本質的により優れているということを、彼は固く信じていたのである。

では、彼の強調する共修制優先の積極的理由とは何であろうか。これについて彼は『修道士大規定』の「第八問」²⁴⁾で、詳細に述べている。それは以下のように要約されるだろう。人間というものは、他者の助けを必要とする交わりの中で生きる存在である。物質的に必要なものに関しても、自足している人はおらず、だから供給し合あうためにお互いを必要としている。隠修者は他者の利を求めると命じる愛の掟に矛盾している。愛は自分を満足させるところからは発現しない。さらに、隠修者にとって、おのれの欠点を改善することはほとんど不可能である。言うまでもなく、彼に忠告する者がいないからである。また、この生活は謙虚さ、忍耐、愛といった徳の実践の妨げになり、誘惑や無気力との闘いが難しく、かえって自己満足の危険に陥りやすい。徳の実践には共同体が必要である。そこには模範とすべき仲間がいる。書物が生きた師に置き替えられないのと同じように、人間にも模範や行為の生きた証言を欠かすことはできない。

バシレイオスが示す共修制優先の独特な根拠は、カリスマに関わる。カリスマとはおのれ自身のためではなく、他者の利のために与えられたものである。隠修者はそれを他者のために生かすことができない。カリスマとは互いに共有するためにある。一般的に言って、人はそれぞれに固有のユニークなカリスマだけが与えられているがゆえに、孤独に生きる者は、他者のそうした賜物を享受することができない。

以上に挙げた根拠は確かに説得的であり、深い智慧に根ざしたものであったので、後に国家法にも影響を及ぼすこととなり、ビザンツ皇帝ユスティニ

アーヌス（Justinianus, 在527～565）による「修道院法令」における帝国内の全修道者に対する原則的共修化の基本理念となった²⁵⁾。ただし、先ほども触れたように、バシレイオスは隠修制の利点をも確かに認めていたため、その存在を全面的に拒否したわけではない。彼が望んだのは、隠修制の根絶ではなく、その存在を共修制に依存させることであった。つまり、まったく独立した隠修者ではなく、どこかの共住修道院に何らかの形で結びつけて存続させることを望んだ。この考え方もユスティニアヌスの法令に反映され、独立の隠修制を禁止して、修道院敷地内での隠遁生活をさせるというような制度ができた²⁶⁾。ナジアンゾスのグレゴリオスは、バシレイオスへの追悼の言葉の中で、彼のこのような意図を評して、彼は隠修制と共修制とを調和させた、と述べている²⁷⁾。

さて、この共修制において、バシレイオスに見られる特徴的な考えをいくつか指摘しておこう。隠修性の危険はおのれの判断のみに従って生きることであるというバシレイオスの判断は、共修制に反映されている。すなわち、共修者はおのれの意志を上長に委ねるということである。ただし、このような従順のあり方にも限界を設けている。というのは、共同体に属する者は、その上長に対し、与えられた命令に反論する理由を告げる権利が与えられているからである。そして、もしその命令が神の掟、つまり聖書に抵触するようなものであるならば、会員はその命令に応じてはならない²⁸⁾。また、たとえ上長ではなくとも、選ばれた数人の年長者は上長の誤りを注意する義務がある²⁹⁾。

共同体の上長は原則として司祭である³⁰⁾。彼の指導下に置かれる者は、彼に対し何も隠し立てをしてはならず、いかなる過ちも彼にさらけ出されねばならない³¹⁾。上長は、指導を任せられた者たち皆に神の意志を示し、霊的生活における導き手とならねばならない³²⁾。彼の権限は通常は制限されていないが、たとえば新しい会員を共同体に受け入れる場合は兄弟たちと相談する

義務がある³³⁾。入会志願者は厳格な試験期間を与えられる。とくに謙遜さがどの程度発揮されるかを基準に、当人の性格や適性が調査される³⁴⁾。入会許可はこうして厳しい審査を経なければ出されることができない。ちなみに、奴隷は受け入れることはできないが³⁵⁾、既婚者の場合、ある条件のもとでは受け入れることができる³⁶⁾。

バシレイオスが制度化した各修道院は、互いに完全な独立の立場にあるとしばしば言われるが、おのおのの修道院には緩やかな結びつきがある。というのは、一つの修道院の上長は、自分でその地位に就くのではなく、他の共同体の長たちにより選ばれるべきであり³⁷⁾、また、各共同体の上長は、時と場所を定めて、互いにその職務上の問題について話し合うべきである³⁸⁾ というバシレイオスの教えが生きているからである。

2. ナジアンゾスのグレゴリオス

グレゴリオスは、カッパドキア西南のナジアンゾスか、またはその近郊のアリアンゾスで、裕福なキリスト教家庭に生まれた。生年については、盟友バシレイオスと同時期の330年ごろか、あるいは少し早い326年ごろと考えられる³⁹⁾。父グレゴリオスは、329年からその没年の374年までナジアンゾスの主教であった。グレゴリオスは、最初カッパドキアのカエサレイアで修辞学を学び、そこでバシレイオスと出会った。次いでパレスティナのカエサレイア、アレクサンドレイア、最後にアテナイに遊学。このアテナイでバシレイオスと再会し、以来生涯にわたる親交を深めていくこととなった。バシレイオスの帰郷後、彼も356年ごろ帰郷し、この親友の影響を受けて修道生活を志すようになり、ポントスのイリス河畔のアンニシにあるバシレイオスの修道共同体に滞在。ここで、オリゲネスの著作からの抜粋で『フィロカリア』と名づけられた詞華集をバシレイオスと共同で編纂した。帰郷後ほどなくして父から洗礼を受けたグレゴリオスは、361年、その同じ父から今度は、自

教区であるナジアンゾス教区で司牧してほしいと要請され、司祭に叙階された。しかし、この叙階を「強制されたこと」として受け取った彼は、叙階後ただちにバシレイオスのもとに逃れる。が、結局彼の勧めにしたがって362年の復活祭に帰還し、父を助けることとなった。

370年ごろにカエサレイアの主教職に就いたバシレイオスは、アレイオス派を支持するヴァレンス帝に対抗すべく、ニカイア派の勢力強化のために、372年カッパドキアにあるサシマという小さいが交通の要衝として重要な町に主教座を設け、グレゴリオスを主教に叙階し、そこを管理させようとした。ところが、主教となったグレゴリオスは、その町を毛嫌いして、その主教区を引き受けることを拒否し、ナジアンゾスに留まって父の補佐を続けた。そして、父の死（374年）に伴い、いったんイサウリア地方のセレウキアに隠棲したが、ヴァレンス帝が没した翌年の379年（この年バシレイオスも死去）、当時小数派であったコンスタンティノポリスのニカイア派諸教会からの要請に応じて、帝都入りし、友人の私邸に滞在して彼らの指導に当たった。380年に彼が行った正統派の三位一体論を力強く宣言した有名な五つの「神学講話」により、以後「神学者」という尊称を付与されることとなった。その前年に帝位についたテオドシオス帝が、380年末にアレイオス派を主導していた主教を追放、代わってグレゴリオスを新主教に指名し、翌年召集した第一コンスタンティノポリス公会議（381年）でその地位が承認された。グレゴリオスは公会議の議長まで務めることとなったが、一部の議員たちから主教任命の合法性について難癖をつけられ、また提出された信条に満足できなかったため、会期中にコンスタンティノポリス主教を辞任し、ナジアンゾスに帰郷した。晩年はアリアンゾスの邸宅に退き、祈りと執筆に専念、390年に同地で没した。

カッパドキア三教父の修道的、霊性的、神秘的な思想について語る場合、ナジアンゾスのグレゴリオスが引き合いに出されることは、あまりない⁴⁰⁾。

実際「彼はまともに靈性に関わる著作をわれわれに残さなかった」⁴¹⁾。彼に帰される著作は、「詩集」「講話」「書簡」の三種に分けられるが⁴²⁾、確かに靈性・神秘思想に関する体系的な記述は見当たらない。だが、その激しい個性の持ち主は、同時に「修徳家の心、神秘家の心」⁴³⁾を持っており、「実践による哲学」⁴⁴⁾と彼が称する修道生活を、完全なキリスト教的な生活と見なし、あの膨大な「詩集」に織り込まれた修道制⁴⁵⁾や処女性⁴⁶⁾を称える詩文は、後の靈性史に無視できない影響を残している⁴⁷⁾。

2.1. 人間の神化

既述のように、グレゴリオスはバシレイオスと司牧的、神学的、修道的な関わりを持ち続けてきたが、靈性思想におけるグレゴリオスのバシレイオスとの大きな違いは、徹底した「神化」思想である。以前検討したように、「神化」というプラトンの概念をキリスト教神秘思想の枠組みで論じた最初のキリスト教著述家はエイレナイオス (Irenaeus, 130~200頃) であり、この概念を「覚知者」の理念と結びつけて、これを自己の思索の中心テーマとして本格的に扱ったのが、アレクサンドレイアのクレメンスであった。しかし、このプラトンの神化概念をキリスト教的なものに再解釈させる土台は、ヨハネ福音書の受肉論 (ヨハ1・14参照) であり、その発展形態である「聖なる交換」思想であった⁴⁸⁾。つまり、神の子がへりくだって人間となったのは、人間を高く上げて神の子とするためであったという考えである。新アレクサンドレイア学派の筆頭アタナシオス (Athanasius Alexandrinus, 295頃~373) は、この交換思想をさらに明確にし、神の子が人となったのは、人が神の本質にあずかることができるためであった、という命題を自分の思索の中心に置いた。すでに初期の著作の中で彼は次のように述べている。

「神の子が人となったのは、アダムの子らを神の子らにせしめるため

あった。・・・実に、神の子は死をも味わった。・・・それは人の子らが霊に従って、彼らの父である神により、神の生命にあずかる者とせしめるためであった。それゆえ、キリストは本質によって神の子であるが、われわれは恩恵によって神の子らである。」⁴⁹⁾

グレゴリオスは、このアタナシオスの路線の忠実な継承者である。それどころか、「神化」を意味するギリシア語の「テオーシス」(theōsis) またはその動詞形 (theōō) を、グレゴリオスほど頻繁にしかも一貫して使用した教父は、彼以前には皆無だという事実にも注目すべきである⁵⁰⁾。この事実からも伺われるように、「グレゴリオスはこの神化ということをも彼にとっての霊性全体の目的そのものとしたのである。・・・グレゴリオスにとってキリスト教のすべては、キリストがわれわれの肉において人間の生を自分のものとしたように、われわれをキリストにおいて神の生を生きるようになさしめることである」⁵¹⁾。彼によれば、人間の目標は「神の子、いやむしろ神そのものになる」⁵²⁾ ということである。彼はアタナシオスのように「聖なる交換」思想に立脚して、人間に与えられた教育課題を次のように言い表す。「われわれもキリストのようになろう。彼がわれわれに等しい者となったので、われわれも彼によって神となる。それは、彼がわれわれのために人間となったからである」⁵³⁾。

したがって、御子の受肉の目的は、人間の神化であり、かつ受肉は人間神化の前提条件である。神がまず人間の本質を全面的に受け入れたという事実なくして、人間が神の本質に与ることは不可能だからである。神は人間の死すべき本質をあますところなく自分自身に受け入れ、自分の本質に一体化させた。この救済論的関心事を背景にすると、グレゴリオスの有名なキリスト論の根本命題の意味も容易に理解される。すなわち、もし神に「受け取られなかったものは癒されない。しかし、神と一つに結ばれたものは救われる」⁵⁴⁾。

この人性と神性の結びつきについて、グレゴリオスは、キリストの受肉によって、神の本質と人間の本質とが彼のうちで一種の「混合」(mixis) ないし「結合」(krasis) が起こったと考えている。そしてこれによって、人間の本質はまったく変容された。つまり、「人間は神に混ぜ合わせられて、神と一体化した。それ以後、より強いものが勝利を収めた。それは彼が人となったのと同じ度合においてわれわれも神となるためであった」⁵⁵⁾。グレゴリオスがここで言っている「同じ度合」という言葉に注目しよう。受肉者自身において、人性と神性は相互に混合せず、また変化せず、さりとて分離もせず、一つが他に吸い込まれてしまうこともなく、むしろそれぞれの独自性を生かしつつ一体化した。それと「同じ度合」で、キリスト者はますます自己固有のアイデンティティを獲得し、「ますます人間らしくなることによって神化される」ということである。「テオーシスとは、われわれが（キリストに⁵⁶⁾）受け入れられた完全な被造性の尊厳に向かって絶えず前進・成長することを表現するものである」⁵⁷⁾ とウインスロウが記したのはその意味である。人間の神化はしたがって、人間性の放棄ではなく、まさにその逆で、人間性の高揚を意味する。つまり、神化において、人間の本質はありのままに変容され、最終目的に至るのである。

では、神化されるために、人間はなにをなすべきか。ここには人間の努力が介入する余地がある。すなわち、キリストへの全面的な自己献身とキリストの模倣、とくにその苦難と死における模倣である。キリストは受肉によって単に人間になったのではなく、われわれの救いのために人間のあらゆる悲惨をその身に引き受けられた。われわれを高めるために、低められ、われわれに自由を与えるために奴隷となり、われわれを罪から救うために、十字架に架けられ、天に昇られた⁵⁸⁾。このキリストに自らを全面的に委ね、そうしたうえで、このキリストの歩みを共にすること、つまりキリストと共に十字架に架けられ、キリストと共に死に、キリストと共に葬られ、キリストと共に

に甦ること⁵⁹⁾、これが人間に課せられた努めである。修道者の修徳修業の目標は、究極的にはそこにある。

しかし、いかに人間の努力が必要だとしても、神化を実現させる動因は、あくまでも人間ではなく聖霊である。神化の前提となる受肉は、完全に神のイニシアティブ、つまり恩恵に属するが、その目的である神化もまったく恩恵に属する事柄である。人間を神化する主体が聖霊であるという基本理念は、また聖霊の神性の根拠ともなる。たとえば、聖霊の神性を否定するマケドニオス派を念頭において、ニカイア信条の立場を擁護しつつ聖霊の神性を主張する「第5神学講話」は、その聖霊神性論の根拠を次のように述べている。

「もし霊が『始めから』あったのではないとすれば、たとえわずかに先立つとはいえ、われわれ被造物と同列に置かれてしまう。われわれは時間〔的存在である〕という点で神から切り離されているからである。しかし私と同列に並ぶ存在でしかなければ、霊がいかにして私を神にし、また神性と結びつけることができるのであろうか」(第4節)⁶⁰⁾

神化する主体が自ら神でないなら、どうして人間を神のもとへと引き上げ、神性に参与させることができようか。このように聖霊に関する神論は、聖霊自身の内的問題から出発するのではなく、人間への関わりという対被造物的、救済論的要請から出発していることは明らかである。

さて、人間が神化されると、すなわち、いま原型を目指している似姿である人間が、その原型にまで高められると、神を永遠に知るようになるという⁶¹⁾。ここに、聖書にも断片的に証言されているが、概念史的にはプラトンに由来し、アレクサンドレイアのクレメンスの「覚知者」の思想で明確化されたように、「神化」と「観想」の結びつきが再び現れている⁶²⁾。この究極的な神の観想・認識について、グレゴリオスはどう考えているであろうか。次節で

これについて簡単に触れておきたい。

2.2. 神認識の二重構造

神に関するグレゴリオスの言及に目を留めると、そこに特徴として現れてくるのは「光」のイメージである。「光」は、彼にとって神を表現する際の重要な表象となっている。モレシーニによれば、それが顕著になるのは363年以降、つまり、父が管轄するナジアンゾス教区で新司祭として活躍し始めた後だとされるが⁶³⁾、因果関係は判然としない。いずれにしろ、この傾向がとくにはっきりしている例は、「第32講話」の第15節で、そこでは、「神は光」(1ヨハ1・5) というヨハネの言葉を起点に、それと対極をなす「闇」と、光である神によってその闇が克服されるという考えを支持する様々な聖書記事が検討されている。

ところで、「光」という表象は、明瞭性、つまり対象がはっきりと見えるとかわかるというイメージと直結する。ぎゃくに、光の反対である「闇」は不分明さや不可知性を象徴する。次回検討するように、ニュッサのグレゴリオスは、ナジアンゾスのグレゴリオスとは対照的に、神との究極的出会いは「闇」という表象で表される。つまり、神との神秘的出会いは、神の不可知性の究極的徹底性において実現される。ならば、「光」を好むグレゴリオスにとって、神は単純に認識可能な対象なのであろうか。

そうではない。「光」である神は、実は彼にとって「最高の、接近不可能な、言表しがたい光であり、心に思い描くことも、唇で言い表すこともできない光」(第15講話)である。しかし、一方で、グレゴリオスにとり、神は「闇」ではない。何らかの仕方で神は「知りうる」。第22講話第3節⁶⁴⁾に、この矛盾をとく鍵が隠されている。彼は『出エジプト記』33章18～23節におけるモーセに対して示された主の栄光のエピソードを比喩的に解釈し、モーセが「岩の裂け目」から、神を「後ろから」見た、という件は、彼が「岩」す

なわち受肉した御言葉を通して神を認識したことを意味するが、しかし「後ろから」と断つてあるとおり、神を真正面から、つまり神の「本質」を認識したのではなく、神の「業」においてわれわれに現れる限りでの神を認識したのだと説明する。

このいわば神認識の二重構造は、以前検討したように、アレクサンドレイアのフィロン（Philon, 前25または20頃～後45または50頃）によって提唱された神における「本質」（ウーシア）と「力」（デュナメイス）の区別に遡る考えである。フィロンはしばしば「私は有る」（出3・14）と啓示された神と、そのもろもろの「力」とを区別し、神は「有るもの」として、つまり「本質」としては知りえないが、「力」によって神を知ることができる、と考えた。この「力」によって神は人間と関わる。神が「力」を通して人間と関わる限りにおいてのみ、人間は神を知りうるのである⁶⁵⁾。この神の本質と力の区別は、後のギリシア教父の、そして、東方神秘思想に通底する神の「本質」と「働き」（ギリ *energeia*）の区別の先駆けとなったが、グレゴリオスはその伝承の重要な仲介者と見てよかろう。

したがって、神化された人間が神を知る、とは言ってもそれは神の本質自体ではない。神の本質の絶対的不可知性はオリゲネスも明確に強調しているとおりでである。

「さて、すべての知的存在、即ち非物体的存在の中で、最もすぐれ、最も名状し難く、最も計り難く卓越している者こそ神である。いかに純粹で澄んだ精神であろうと、人間の精神の眼ざしでは神の本質を捕らえることもできず、一瞥すらできないのである。」⁶⁶⁾

グレゴリオスがとくにこの立場を力説しているのが「第28講話」（すなわち「第2神学講話」）で、そこでは、神の本質が人間の認識能力を超えており、

神に関してはただ否定的にしか云々できないことを一貫して強調している。

以上のようなグレゴリオスの考え方、すなわち「光」のイメージと神認識の二重構造は、エウアグリオスの観想概念に思想的材料を提供している。以前、検討したように、エウアグリオスによる究極的観想、すなわち「神智的観想」とは、祈りにおいて光に照らされたヌースの自己直視による神の観想を意味した。つまり、ヌースが三位一体の光に照らされて自らが反射するその光を見るということである。ヌースはまさに「鏡」であって、その鏡の中に同時に神を間接的に見るのである。「間接的」、なぜなら人は決して神を直接見ることはできないからである。だからこそ、エウアグリオスは、人が見るのは神自身ではなく、常に神の「光」だと主張する。「神智的観想」は、「三位一体の観想」とも呼ばれるが、神の本質を直接見るということではない。人間の神の本質への絶対的な接近不可能性はグレゴリオス同様、エウアグリオスにとっても自明である。

このように、エウアグリオスは、確かに観想の神秘思想において、神を「光」と結びつけている点及び神の不可知性と可知性の二重構造という点で、グレゴリオスから概念的素材を受け継いでいる。ただし、グレゴリオスは、それらを理論的な思弁の素材として利用しているのに対し、エウアグリオスは、体験のシンボリズムとして利用している。言い換えると、エウアグリオスは、グレゴリオスの教えを体験のカテゴリーに翻訳して受け継いだと言える。いずれにせよ、グレゴリオスの発想法は、それ自体神秘主義的とは言えないが、その後の東方教会の神秘思想に大きな刺激を与えたことは否定できない。

結語

バシレイオスの霊性史上の最大の貢献は、パコミオスによって創始された共修制を完成させたことである。その際、隠修性という最初の修道生活形態

の利点を生かすために、それを共修性に吸収させた。もっとも、彼の共修化政策に刺激を与えたのは、小アジアに共修制を導入したセバステイアのエウスタティオスであった。しかし、エウスタティオス派の修道者たちの極端な禁欲主義運動は340年のガングラ（Gangra）の教会会議で弾劾されたし、晩年に彼自身、聖霊の神性を否定する主張を展開したため、バシレイオスと完全に決別した。したがって、バシレイオスの政策は、小アジアにおけるこのような熱狂主義的、異端的修道運動を穏健な形に軌道修正したものと見なすことも可能であろう⁶⁷⁾。バシレイオスは、単に共修制の制度的、法的な確立に貢献したばかりではなく、その具体的な中味にまで分け入り、修道生活における様々な局面での指針を策定し、後世の修道規則の雛形を作ったことで、東方修道制のみならず西方修道制の父とも呼ばれるような業績を残したのである。

一方、ナジアンゾスのグレゴリオスの霊性思想は、具体的な修道生活の指針を中心とした実践的内容に満たされているバシレイオスとは異なり、かなり神学的、思弁的であり、その意味では、オリゲネスからの影響がより色濃く反映されている。バシレイオスにとっても、グレゴリオスにとっても、キリスト者としての完全性へ向かう霊的な進歩をその霊性思想の目的としている点では共通だが、グレゴリオスは、バシレイオスのようにそのための「手引き」ではなく、オリゲネスと同様、そのための「神学的理論」を展開することがテーマであった。正統な三位一体論の推進者として「神学者」とまで称されたグレゴリオスの華々しい神学的活動、反異端的活動も、結局はこうした人間の霊的課題に真摯に答えんとする彼の関心事に根を持っていた。この霊性に基礎づけられた彼の神学的主題こそ神化思想と神認識の二重構造、すなわち神的本質の不可知性と神的業において顕現する神の可知性であったが、これらは実際、後世の神秘思想を方向づけるような重要な神学的テーマであった。

初期キリスト教の修道靈性は、以上二人のカップパドキア教父の貢献によりさらに深まり、さらに豊かなものとなった。バシレイオスは、修道靈性の理想追求の具体的な中味を明確にさせ、グレゴリオスはその理想の神学的根拠を明らかにした。しかし、修道靈性に欠かせないもう一つの伝統、すなわち修道的神秘思想、ひいては初期キリスト教全体の神秘思想の伝統の確立のためにも、カップパドキア教父は偉大な貢献を残したのである。その立役者ニュッサのグレゴリオスについて、次回検討したい。

注

- 1) もっとも、後期アレクサンドレイア派は、アレクサンドレイアのアタナシオス (Athanasius Alexandrinus, 296頃～373) から始まる。
- 2) 拙稿「初代キリスト教靈性史 (六) 修道的神秘思想の始まり — ポントスのエウアグリオスおよび擬マカリオス」『エイコーン』第23号 (2001年2月) 42～67頁参照。
- 3) Theodorus Balsamon, *Epistula de rasophoris* 4 = PG 138, 1364B.
- 4) 祖母マクリネ (Makrine, 340頃没) は、オリゲネスの弟子グレゴリオス・タウマトゥルゴス (Gregorios Thaumaturgos, 270頃没) を信仰の師とし、同名の父バシレイオスは法律家兼修辞学教師で志操堅固なキリスト者、母エンメリア (Emmeria) は殉教者の娘であった。祖母と同名の修道女聖マクリネ (327頃～379) を姉に持ち、また二人の弟ニュッサのグレゴリオスおよびセバステイアのペトロス (Petros, 349以前～392) も主教となった。母は夫と死別後、修道生活に入った。
- 5) PG 31, 890-1051. 本書の全訳は、桑原直己訳「バシレイオス・修道士大規定」上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成Ⅱ・盛期ギリシア教父』(平凡社・1992年)(以下、集成Ⅱと略記) 182～280頁に収録されている。
- 6) PG 31, 1080-1305. 「アスケティカ」には、この他に『道徳論』(Moralia: PG 31, 700-869) も含まれている。これが真作であることは学者の一致した見解であるが、アスケティカ中のその他の著作の信憑性に関しては、議論が様々に分かれている。
- 7) すでに4世紀の終わりに、アクイレイアのルフィヌス (Rufinus, 345頃～410または411) がバシレイオスの修道規定をラテン訳し、その訳書の前書き (PL 103, 485) に書かれているように、それをイタリアのテラキナ (Terracina) 近郊のピネトゥム (Pinetum) 修道院の院長ウルザキウスに献呈した。このラテン訳がベネディクトゥスの参照したものである。Cf. DAL 11, 1820-1821.
- 8) 大森正樹「ビザンツの修道制」上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』(創文社・1991年) 24頁参照。
- 9) Cf. B. Altaner / A. Stuiber, *Patorlogie, Freiburg/Basel/Wien* 81908, 297.
- 10) Basilius, *Epistula* 223, 2 = PG 31, 337B-C. 邦訳は、ルイ・ブイエ著、上智大学中世思想研究所翻訳・監修『キリスト教神秘思想史1・教父と東方の靈性』(平凡社・1996年) 267頁に従った。

- 11) Cf. id., Epistula 22 = PG 32, 288-293.
- 12) Id. Reg. brev. Tract. 53 = PG 31, 1117C.
- 13) Id. De spiritu sancto 16, 38 = PG 32, 137A.
- 14) Id. Reg. fus. tract. 5 = PG 31, 921A. 邦訳は、集成Ⅱ、199頁。
- 15) Cf. ibid. 17 = 964B-965A.
- 16) Cf. ibid. 19; Reg. brev. Tract. 126; 128; 139; 196 = PG 31, 968; 1168B; 1168D; 1176A; 1213A.
- 17) Cf. id. Reg. brev. Tract. 120; 123 = PG 31, 1164B; 1165B-C.
- 18) Cf. id. Reg. fus. tract. 8 = PG 31, 933D-941A.
- 19) この事実についてはW. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923, 336参照。
- 20) Basilius, Reg. fus. tract. 37,2 = PG 31, 1012C-D. 邦訳は、集成Ⅱ、254頁。
- 21) Cf. id., *Moralia* 80,22; Reg. brev. Tract. 29; 21; 37; Reg. fus. tract. 5 = PG 31,869C; 1101C-D; 1097B-C; 1107A; 921B-924B.
- 22) パコミオスの共修制については、拙稿「初代キリスト教霊性史（5）修道制の始まり — エジプトの修道運動の開始」『エイコーン』第22号（2000年）42～48参照。
- 23) Cf. Id., Reg. fus. tract. 6 = PG 31, 925A-928B.
- 24) PG 31, 928B-933C.
- 25) Cf. *Dictionnaire des auteurs de Lanauidière* 8, 583-584.
- 26) これについては拙稿「静寂 — 古代東方修道制におけるその意義」『アカデミア人文・社会科学編』第64号（1996年）78～81頁参照。
- 27) Gregorius Naz. , Oratio 43, 62 = PG 36, 576C-577B.
- 28) Cf. Basilius, Reg. fus. tract. 47 = PG 31, 1036C-D.
- 29) Cf. ibid. 27 = 988A-B.
- 30) Cf. id. Epist. 256 = PG 32, 944A.
- 31) Cf. id. Reg. fus. tract. 26 = PG 31, 985D.
- 32) Cf. ibid. 25 = 984C-D.
- 33) Cf. id. Reg. brev. Tract. 104; 112 = PG 31, 1153D-1156A; 1157B.
- 34) Cf. id. Reg. fus. tract. 10 = PG 31, 944D-948A.
- 35) Cf. ibid. 11 = 948A-C.
- 36) すなわち、夫婦の間に合意があることであり、数名の証人が立ち会うことである。Cf. ibid. 12 = 948C-949A.
- 37) Cf. ibid. 43 = 1029A-B.
- 38) Cf. ibid. 54 = 1044B. この個所では、職務上の問題として、異常な出来事、極端に扱いがたい性格の人物、各人の管理の仕方についてなどが挙げられている。
- 39) Justin Mossayは新資料に基づき、生年を300年にまで遡らせているが（Cf. TRE 14, 164-165）、そうすると、グレゴリオスはバシレイオスより30歳ほど年上ということになり、アテナヤカエサレイアで30年間共に学んだという通説が疑わしいものとなる。生年についての詳しい議論は、H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie, Freiburg im Breisgau* 1994, 236参照。
- 40) たとえば、初期キリスト教霊性思想史の要点をすべて網羅した古典的名著であるM. Viller / K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg im Breisgau* 1939は、カッパドキア教父を扱った部分（122～146頁）で、ナジアンゾスのグレゴリオスについては一頁半ほどしか扱っていないし、初期キリスト教神秘思想を知る上で最も参考となるA・ラウス『キリスト教神秘思想の源流 — プラトンからディオニシオスまで』水落健治訳（教文館・第3版・1995年）に至っては、グレゴリオスの名前が言及されるだけで、その思想についてはいっさい触れられていない。
- 41) M. Viller / K. Rahner, op.cit., 145.

- 42) *carmina* (*carmen*の複数形) とラテン表記される彼の「詩集」は約400篇、総行数17,000が残存しており、その大部分はアリアンゾスでの隠棲時代に創作された。教理詩、賛歌、哀歌、格言詩などがあり、教義的、倫理的、自伝的、叙情的な主題を扱っている。「手紙の男、神学者」(A. Meredith, *The Cappadocians*, St. Vladimir's Seminary Press, 1995, 42) とA・メレディスがあえて呼んでいるように、グレゴリオスは残存しているものだけでも249通もの「書簡」(Cf. H. Drobner, *op. cit.*, 241. なお、このうち、書簡243番は真作ではなく、また同241番も疑わしいとされる) を認め、自ら収集編纂した。そのうち、父の死後空席となっていたナジアンゾスの後継主教になることを健康上の理由で辞退し、その代行として任命したクレドニオスなる人物に宛てた二通の書簡(第101、第102書簡) およびグレゴリオスの後継者であり、ヨアンネス・クリュゾストモスの前任者であるコンスタンティノポリスの主教ネクタリオスに充てた書簡(第202書簡) の計三書簡は「神学的書簡」と称され、キリストの完全な人性を認めないアポリナリオス主義に対する論駁として重要視されている。なお、この第101書簡の邦訳は、小高毅訳「ナジアンゾスのグレゴリオス・クレドニオスへの第一の手紙」集成Ⅱ、418～428頁に収録されている。また、45編伝わっている「講話」(または説教) のうち、既述のように、380年コンスタンティノポリスで行った三位一体論を論じた五つの「神学講話」(第27～31講話) は、「グレゴリオスの代表作であると同時にカッパドキア神学の精髓を伝える名品である」(集成Ⅱ、331頁)。なお神学講話のうち第3～5神学講話(第29～31講話) の全訳(荻野弘之訳) が集成Ⅱ、336～407頁に収録されている。また、グレゴリオスの全著作の抄訳については、小高毅編『原典古代キリスト教思想史2・ギリシア教父』(教文館・2000年) 157～197頁を参照。
- 43) M. Viller / K. Rahner, *op.cit.*, 145.
- 44) Gregorius Naz., *Orationes* 6 = PG 35, 721. なお、キリスト教において修道生活を「哲学」、修道者を「哲学者」と称する伝統について、詳しくは、G. Bardy, 《Philosophie》 et 《philosoph》 dans le vocabulaire Chrétien des premiers siècles, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949), 97-108参照。
- 45) たとえば、Gregorius Naz., *Poemata moralia* n. 5 ad monachos in monasterio degentes = PG 37, 642-643; *Poemata de se ipso* n. 44: In monachorum obtrectatores et ad falsi nominis monachos = PG 37, 1349-1353; *Poemata quae spectant ad alios* n. 1: Ad Hellenium = PG 37, 1451-1477.
- 46) たとえば、Gregorius Naz., *Poemata moralia* n.1: in laudem virginitatis = PG 37, 521-577; n.2: *praecepta ad virgins* = PG 37, 577-632; n. 3: *exhortation ad virgins* = PG 37, 632-640; n. 4: *ad virginem* = PG 37, 640-642.
- 47) Cf. M. Viller / K. Rahner, *op.cit.*, 146.
- 48) 拙稿「初代キリスト教霊性史(3) キリスト教神秘思想の起源 — 新約聖書、プラトン、フィロン、アレクサンドレイアのクレメンス —」『エイコーン』第20号(1999年3月) 68～103頁参照。
- 49) Athanasius, *De incarnatione et contra Arianos* 8 = PG 26, 996A-B.
- 50) Cf. D. F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus* (Cambridge, MA, 1979), 179. グレゴリオスの著作中、*theoō*は21回、*theōsis*は10回使用されている。
- 51) ルイ・ブイエ、前掲書、285～286頁。
- 52) Gregorius Naz., *Oratio* 7,23 = PG 35, 785B.
- 53) *Ibid.* 1,5 = 397C.
- 54) *Id.* *Epistula* 101: *Ad Cleodionum presbyterum* = PG 37, 181C-184A. 邦訳は集成Ⅱ、422頁。なお、この救いの条件としての人間の本質の全的受け入れという構図は、すでにオリゲネスによって主張されている。集成Ⅱ、429頁、注6参照。なお、「クレドニオスへの第一の手紙」

は、この根本命題に基づいて、アポリナリオス (Apollinarius, 310頃~390頃) の「キリスト単性説」を論駁している。アポリナリオスは、キリストにおいて人性の基本的表徴であるヌース (知性・精神) の存在を否定し、ロゴスがそれにとって代わったと主張した。これに対し、キリストにおいてロゴスのみが現存していたとすれば、人間の本質は救われることはなく、救いの業は虚しくなる。もし「受け取られなかったものは癒されない」のであるならば、人間の本質が救われるためには、キリストには神性のみならず、人性も現存していなければならない。人性が備わっているということは、当然、人性の基本要素であるヌースも存在しているはずである。これが、アポリナリオス論駁の基本的論理である。

- 55) Gregorius Naz., Oratio 29,19 = PG 35, 100A.
- 56) 訳者による補足。
- 57) D. F. Winslow, op. cit., 189.
- 58) Cf. Gregorius Naz., Oratio 1,5 = PG 35, 400A.
- 59) Cf. Id., orationes 38,18 = PG 36, 332-333.
- 60) 邦訳は集成Ⅱ、383頁。
- 61) Cf. Gregorius Naz., Oratio 22,17 = PG 36, 48C.
- 62) 拙稿「初代キリスト教靈性史 (3)」74~77頁参照。
- 63) Cf. C. Moreschini, 'Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno', *Augstianum* (1973), 535-549.
- 64) PG 36, 29.
- 65) 拙稿「初代キリスト教靈性史 (3)」77~79頁参照。
- 66) Origenes, *De principiis* 1,1,5 = ed. M. Simonetti, *Origène. Traité des principes. Livres I et II. Texte critique de la version de Rufin. Traduction (Sources Chrétiennes 252)*, Paris 1978, 99.
- 67) これについては、D. F. Winslow, op. cit., 36参照。