

## カッパドキア三教父の靈性（その二）

— 神秘思想の父ニュッサのグレゴリオス

久松 英二

### 序

行動の人バシレイオス、神学的雄弁家ナジアンゾスのグレゴリオスに対し、ニュッサのグレゴリオス（Gregorius Nyssenus, 330以降～394）は思索の人、いわば「宗教哲学者」<sup>1)</sup>であり、鋭い思弁能力を備えた理論家である。その靈的教えには兄バシレイオスの影響もはっきり認められるが、修辞学教師の職を辞し、すでに結婚はしていたが、ポントス地方にある兄によって建てられた一修道院に隠遁するよう動機づけたのは、ナジアンゾスのグレゴリオスであった<sup>2)</sup>。しかし、その後グレゴリオスは不本意ではあったが、兄バシレイオスによって371年、カッパドキアの一小都市ニュッサの主教に就任。無名のこの町は彼の活躍によりニカイア派の牙城となった。だが、彼はヴァレンス帝を後ろ盾にしたアレイオス派との論争により、3年間追放の身となった。ヴァレンスの死（378年）によりニュッサに復帰した彼は、アンティオケイアの主教会議（379年）に出席し、アラビア、パレスティナを巡歴。コンスタンティノポリス公会議（381年）では、ナジアンゾスのグレゴリオスの主教就任を祝う説教をなし、正統派の最も優れた代弁者として活躍。394年のコンスタンティノポリス主教会議の直後に没した。

彼は多くの著作を残したが、靈性史にとって最も注目すべき著作は、修德的著作群および多くの聖書に関する講解の中に見いだされる。修德的著作で第一に挙げられるべきは、年代的に最も古くまた有名な『処女性について』

(*De virginitate*)<sup>3)</sup>である。これは370年バシレイオスの主教選出直後に書かれ、グレゴリオスの全著作中、おそらく最古の作品と見なされている<sup>4)</sup>。この作品と対をなすのが彼の姉である聖マクリネの伝記『聖マクリネ伝』(*Vita sanctae Macrinae*)<sup>5)</sup>である。これは前書で抽象的に称揚された純潔性の具体例と位置付けられる。さらに、ハルモニオスなる人物に宛てられた書簡『キリスト教の信仰告白』(*De professione christiana ad Harmonium*)<sup>6)</sup>は、キリストに倣うことにおいてこそ「キリスト教徒」という名の意味が存することを説き、同様に、クリュゾストモスの弟子で女性助祭オリュンピアス (*Olympias*, 361または366頃～408頃) に宛てた『完徳について』(*De perfectione christiana ad Olympium monachum*)<sup>7)</sup>においても、完徳とは、キリストへの同化であるという定義を根拠に論を展開する。そして、以上に挙げた修徳的著作に見られる思想全体を総括したものが『キリスト教綱要』(*De instituto christiano*)である。これは不完全な形でミーニュの『ギリシア教父全集』に取り入れられ<sup>8)</sup>、さらにその校訂本も出版されたが<sup>9)</sup>、最近イェーガーによって完全な形のもので発見され、1954年に出版された<sup>10)</sup>。ところが、本作品は、別の論文ですでに指摘しておいたように<sup>11)</sup>、擬マカリオス (または「マカリオス/シユメオン」4/5世紀) に帰されている『大書簡』(*Epistula magna*)<sup>12)</sup>の内容と酷似していることから、どちらがどちらに影響を受けて成立したかという依存関係に関わる問題がある。この問題は現在も未解決なままであるが、既述したように、現時点では、双方が互いに影響しあって成立したという解釈が無難なようである。

しかし、キリスト教霊性史に画期的な貢献をもたらしたのは、もう一つの作品群である聖書講話に含まれる作品、『モーセの生涯』(*De vita Moysis*)<sup>13)</sup>および『雅歌講話』(*In Canticum Canticorum homiliae*)<sup>14)</sup>である。前者は「徳」の道を歩み、それを窮めようとする者のための模範として、イスラエルの指導者モーセの生涯を示したものである。『雅歌講話』は上述のオリュ

ンピアスに宛てて書かれたもので、全15の講話からなる。両作品はグレゴリオスの最も円熟した時期に書かれ、極めて深くかつ独創的な神秘神学的思索に満ちた名著である<sup>15)</sup>。この両者の作品により、グレゴリオスは「キリスト教神秘思想の父」<sup>16)</sup>と呼ばれうる<sup>17)</sup>。以下、特にこの二つの作品を中心に彼の「神秘思想の父」としての卓越性を浮き彫りにしたい。

## 1. 神秘思想の核心

四世紀の最も主要な教義論争は言うまでもなくアレイオス主義のそれであったが、この論争によりギリシア教父たちは、以前にもましてより注意深くより綿密に神に関する教義を吟味するよう迫られた。こうしてキリスト教思想史に新しい局面をもたらしたのが正統な三位一体論の創造であったが、それはキリスト教のすべての分野に影響を与えることとなった。神秘思想も例外ではない。カッパドキア教父の中で最後のしかも最も深淵な神学思想の持ち主であるグレゴリオスは、三位一体論の発展においてのみならず、神性そのものに関する神秘思想の発展にも決定的役割を果たした。その最も核心的な教説とは神性の「無限性」であり、その「知解不可能性」であった<sup>18)</sup>。これは純粹神に関する教説であるが、それは同時に人間の神に対するあり方を規定する。グレゴリオスは、このあり方を「エペクタシス」(ギリ *epektasis*) と呼ぶ。それは、無限の神に向かう人間の無限の接近運動ないし上昇運動を指す。彼はこれが人間の完全性の姿だと考えているのである。グレゴリオスの神秘思想は、このように神性に関する教説とエペクタシス論という人間学から構成されている。以上の概念について総括的に述べてみたい。

### 1. 1. 神の無限性

グレゴリオスに影響を与えたオリゲネスは、神に関する無限性について否定的であった。この傾向は前期アレクサンドレイア派が「無限性」(ギリ *ape-*

iron) というものを「不完全性」と同等に置くギリシア的見解に依存していたという事実に根があるが、いずれにせよ、オリゲネスは何度か神が、あるいは少なくとも「神の力」が有限であることを認めている<sup>19)</sup>。それどころか、神の力は有限（ギリ *perao*）である必要がある。なぜなら、無限なるものは本性上把握されえないので、もし神が無限であるならば、誰も神を把握することも捉えることもできなくなるからである<sup>20)</sup>。しかし、人間は何らかの仕方でも神を知りうるのであるから、神が無限であることはできない。つまり、ここでは、神の知解可能性は神の有限性にあるというテーゼが示されているのである。だが、グレゴリオスは、もし神が有限であるならば、神は彼を超える何らかのものに囲まれた、あるいは限界づけられていることになり、神より上位のものが存在することになると述べ、神の有限性は不自然な理屈であると論ずる<sup>21)</sup>。

さらに、オリゲネスにはいわゆる「飽き」（ギリ *koros*）の概念が見いだされる。これによると、人間の魂が先在の天において神の愛と観照に「飽き」を覚え<sup>22)</sup>、現在の人間はその墮落の度合いに応じた状況に置かれたのだと考えられている<sup>23)</sup>。グレゴリオスは神の無限性からすれば、この「飽き」理論も受け入れられないものとして拒否する。なぜなら、神は無限な存在なのであるから、人間は決して神の完全な観照には至りえず、したがって人間が神を余すところなく眺め尽くし、神の観照に対して「飽き」を覚えることはありえなかったし、またありえないからである<sup>24)</sup>。このように、グレゴリオスの思想にはオリゲネス説の修正がはっきりと伺われるが、さらに重要な要素としてエウノミオス説への論駁も指摘すべきである。

## 1. 2. 神の知解不可能性

エウノミオス（*Eunomios*, ? ~395頃）は、父と子はまったく異質なものと解釈する急進的アレイオス主義である「アノモイオス（非類似）派」に属す

る異端者で、カッパドキア教父たちの最大の論敵であった。アノモイオス派の創始者であり、エウノミオスの師であるアエティオス (Aetios, ? ~370頃) によると<sup>25)</sup>、子と父との非類似性は、神が「生まれざるもの」(ギリ *agenetos*) と定義される限り当然の帰結である。子は「生まれたもの」(ギリ *genetos*) なのであるから、論理的に神ではないと言わざるをえないからである。

そもそも神と不出生の概念の結びつきはすでに伝統となっていたが<sup>26)</sup>、通常、この結びつきは外面的なものであり、定義的なものではない。アレイオスは不出生を神性の定義とするどころか、『タレイア』において「神は本質においてまったく語り得ないもの」と謳っているように、神性に関するいっさいの定義を拒否した。これに対し、アエティオスは神を「生まれざるもの」と「定義」されうると考えた。アエティオスの後継者であるエウノミオスも、師の主張をより徹底化させ、神が「生まれざるもの」だということは単なる神の一局面または外面的な特徴ではなく、神の内的本質を表明する神の名そのものだと考えた<sup>27)</sup>。アレイオスによる神的本質の定義ないし把握の不可能性の主張に対し、エウノミオスらがその逆、すなわち定義ないし把握可能性を主張した理由は明確にはわかっていないが、M.F.ワイルズによれば、「神が真実で超越的であることを確認すること、しかも我々が神を事実そのような方として知り、礼拝できるような仕方で確認すること」<sup>28)</sup> が、エウノミオスの中心的関心の一つはであったからだとされる。

いずれにせよ、子が神性において父と同等のランクに置かれえないということを保証するという点でアレイオス主義の延長上にあるが、神の本質を父に固有な不出生という点に限定したうえで、父と子の異質性、非類似性を主張したのがエウノミオスの特徴であった<sup>29)</sup>。ニュッサのグレゴリオスのエウノミオス論駁の要点は二つである。第一に、神の観念は三位一体の第一のペルソナとだけに限定的に結びつけてはならないこと。神の観念は三つのペル

ソナすべてに帰する。第二に、そもそも神的本質それ自体が定義不可能だということである。実は、この第二の主張こそ、グレゴリオスの神秘思想の根幹となっている。彼にとって最も根本的な問題は、エウノミオスらが、神を「不出生」として定義する限りにおいて、神の本質は人間の理性にとって完全に知解できると考えていた点である。この点はしかし、歴史的に検証できないが、少なくとも正統派はエウノミオスの説をそう理解していたし<sup>30)</sup>、グレゴリオス自身も『エウノミオス論駁』でそれを論難している<sup>31)</sup>。

とはいえ、単なる神性不可知論がグレゴリオスの真意ではない。確かに「いまだかつて、神を見た者はいない。父のふところにいる独り子である神、この方が神を示されたのである。」(ヨハ1,18)というヨハネの言葉も、「あなたはわたしの顔を見ることはできない。人はわたしを見て、なお生きていることはできないからである。」(出33,20)というヤーウエの言葉も真実であるが、一方で、「心の清い人々は、幸いである、その人たちは神を見る。」(マタ5,8)とのイエスの約束もいつわりではないはずである。我々は、人間の知的限界をはるかに超える神的本質を見たり知ったりする能力を持ち合わせてはいないが<sup>32)</sup>、少なくとも創造の業に表現されている神の智恵については、いくらかでも知ることはできる。このように議論していくなかで、グレゴリオスは、アレクサンドレイアのフィロン<sup>33)</sup>に端を発し、バシレイオス<sup>34)</sup>やナジアンゾスのグレゴリオス<sup>35)</sup>によって継承された神における「本質」(γίousia)と「働き」(γίenergeia)の区別を持ち出す。このエネルゲイアとは、神の内在本質から区別され、かつ神の活動の外的結果とも異なった、神性の働きをいう。人間は神の本質が何たるかを知りえないが、神をその働きから知ることが可能であり、神を観想することが可能との立場を強調した<sup>36)</sup>。「神は本質においては見えない方であるが、働きによって見える方となった。神はご自身に帰せられるあらゆる様々な事物の中に観想される方である」<sup>37)</sup>。このような本質と働きの区別の仕方は、エウノミオスの論争において反論の

切り札として使用された。すなわち、グレゴリオスらカッパドキアの教父たちの神的本質に対するきわめて<sup>言</sup>明<sup>否</sup>定<sup>的</sup>なアプローチゆえに、論敵から単なる不可知論と非難されたことへの反論として働いたのだった<sup>38)</sup>。

エウノミオスの神の本質の知解可能性に対し、神の「本質」への絶対的接近不可能性と神の「働き」による人間の神への接近可能性の区別は、神の本質に立脚する三位一体論と神のオイコノミアに立脚する三位一体論との区別というカッパドキア教父一般の立場と呼応しているが<sup>39)</sup>、いずれにせよ、こうした神の超越と内在という二重構造は、東方キリスト教神学の確固たる信念となった。

### 1. 3. 否定神学

以上に挙げた神の無限性およびその知解不可能性を強調する点において、グレゴリオスはキリスト教史において最初の体系的な「否定神学」(英 *negative theology*) を創始した。この神学の基本的態度は、神の「本質」をめぐる神学の「言明否定主義」(英 *Apophaticism*) である。これは、神の本質に対するいかなる肯定的言表も、無限の、不可知の神を有限なもの、知解できるものという限界を設けることであるとして斥ける神学的態度であり、言い換えれば神に対する表現忌避主義である。人間に許される神についての言表があるとするならば、それはただ「～でない」という否定表現(「限りがない」「知られえない」など)のみである。こうした否定神学はニュッサのグレゴリオスによって明確に主題化され、のちにアレオパゴスのディオニュシオス(Dionysios ho Areopagites, 5世紀または6世紀)によって確立された<sup>40)</sup>。

### 1. 4. 人間の完全性としての徳

ところで、グレゴリオスの神の本質に関する言明否定主義は、そのまま人間の神に対するあり方に直結する。グレゴリオスの人間論の出発点は、福音

書に示された「人間の完全性」への要求である。そこで、彼は「人間の完全なる生」とはいったい何かというところから議論を始める。彼は人間の完全なる生を一言で「徳」(ギリ *arete*) と呼んでいる。ならば「完全なる生」なし「徳」とは何か。『モーセの生涯』で彼は端的に次のように述べる。

「感覚によって測られる限りでのあらゆるものの場合、その完全性とは何らかの限定された端・限界(ギリ *peros*)によって把握される。たとえば、量については、延長・連続性と限界あることによって把握される。つまり、すべての量的な尺度はそれぞれに固有の限度によって周りを囲まれ限界づけられているのだ。...しかるに他方、アレテー(徳)の場合、その完全性のただ一つの限度・限定(ギリ *horos*)とは、まさにそれが限度を持たぬということであることを、我々は使徒から学んだのである。なぜならば、思惟において大きくかつ崇高な、かの神的使徒パウロは、絶えずアレテーの道行きを走り、前に在るものに身を伸展・超出(ギリ *epekteinomenos*)、決して止まることがなかった(フィリ3、13参照)。つまり、そうした道行きを停止させることは彼にとって確かなこと、安全なことではなかったのだ」<sup>41)</sup>。

この引用で明確に語られているように、完全な生、「徳」とは、絶えざる道行き、徳の停止せざる前進運動を指す。彼はこれを「エペクタシス」と呼ぶ。このエペクタシス論こそグレゴリオスの独創性を如実に示すものである。

## 1. 5. エペクタシス

この概念は、上の引用でも分かるように、パウロの「後ろのものを忘れ、



前のものに全身を向けつつ」(フィリ3、15)という言葉に立脚している。ここで、「向けつつ」はギリシア語 $epekteinomenos$ となっており、厳密には「伸ばしつつ」という意味であるが、この語の名詞形が「エペクタシス」であり、グレゴリオスの神秘思想のキーワードとなっている。エペクタシスとは、汲み尽くすことのできない無限の神の本質へ向けての人間の留まることなき絶えざる上昇ないし前進運動のことを指す。このエペクタシス論は『モーセの生涯』にたびたび言及され、また『雅歌講話』においても、これが愛の神との出会いの止むことなく、満ち足りることのない性格を根拠づけるものとして浮き彫りにされている。グレゴリオスは言う。

「偉大なる使徒（パウロ）は、自らの見神体験をコリント人に語り告げているが、第3の天にまで参入せしめられたとき、自分の人間本性が肉体において在るのか精神において在るのか疑わしいほどであったという（2コリ12-14参照）。そして、その神秘体験を証してさらに、次のように言っている。『私自身すでに捉えたとは思っていない。むしろすでに到達したところのものを忘れ、絶えず、より先なるものに向かって、自らを超出（エペクタシス）させてゆく』（フィリ3、13）と。...思うに、このことによってパウロは次のことを我々に教えている。諸々の善きものの本性とは、つねに新たに発見されるということに存し、そして、すでに獲得されたものより超越的なものは、無限であるということ。こうしたことは永遠なるものの存在様式に何らかに分け与る人にとって、持続的なものとなる。つまり、そのように永遠なるものに何らかに与る人には、その都度つねにより大いなるものが現前してくるので、増大・伸展の道行きが止まることがないのである。それと同様に、偉大なダビデも心において美しい登攀をなしたが、いま可能なことからさらに可能な

ことへと歩を勧めて、『主よ、あなたは永遠に至高なる方である』（詩144、5）という叫びを、神に向かって発している。…なぜなら、絶えざる登攀にあつて、すでに把握されたものは、それ以前に把握されたものよりも大であつて、探求されているものが有限な把握のうち限定されてしまうことはないからである。かえつて、あるとき発見されたもののその限界・限度（ギリ *peras*）は、善への絶えざる登攀をなす人にとって、より高いものの発見のための端初（ギリ *arche*）となるのである。それゆえ、登攀は決して立ち止まることなく、ある端初へと変容して動きゆく。その際、つねにより大なるものへの端初・根拠はそれ自身において終わりに至ることがないのだ。というのも、上昇する人の欲求・憧憬（ギリ *epithumia*）は、すでに知られ到達されたものに決して停まることなく、超越的なものへの新たなより大なる欲求を通して、次々と靈魂は上昇し、より高きものを通して無限なるものに絶えず進みゆくのであるから」<sup>42)</sup>。

この引用で明らかなように、話の発端はパウロの見神体験であるが、グレゴリオスはかかる神秘体験の枠を超えて、人間の神に対する憧憬という心理的次元を含めた一切の人間の神に向かうあり方へと論が展開している。そして、そこで重要なことは、神への上昇が決して停止しないということである。なぜなら、神は無限であるがゆえに、これに対応する人間の神への上昇運動も停止しえないからである。つまり、人間は神の無限性にエペクタシスという運動によって参与しているのである。さらに、この神の無限性に参与する人間にとって、いわゆる人間の「完全性」とはまさにこの無限の前進運動にあるとグレゴリオスは考えている。すなわち「人間的本性にとっての完全性とは、おそらく、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」<sup>43)</sup> のであり、また「真に、完成それ自体とは、より善いものへ

向かって成長することを決してやめないことであり、完成に限界を定めないことである」<sup>44)</sup>。つまり、人間の完全性とは、神という到達目的に達するための運動のその極点における停止ではなく、まさにいま運動し、前進し、上昇しているプロセスそのものなのである。こうしたことから、グレゴリオスの靈性は「ダイナミズムの神秘思想」と特徴づけることができるであろう。その点で、彼の靈性は、オリゲネスよりもむしろ我々が先に「あくなき神探求のプロセス中心主義的神秘思想」と名付けたアレクサンドレイア出身のユダヤ人フィロン（Philon, 前25/20頃～後45/50頃）の神秘思想<sup>45)</sup>に近いと言えるであろう。

## 2. 神体験の内実

では、その「プロセス」の内実をグレゴリオスはどう捉えているのであろうか。そもそも、彼は神の「本質」に対する接近不可能性を主張してはいるものの、その「働き」における神に接近可能と考えたが、これは、神を見ないし神を知る、つまり人間における「神体験」を肯定するものとなる。この神体験こそ我々のいうプロセスである。では、そこで肯定されるプロセスたる神体験とはどのようなものであろうか。グレゴリオスはこの点に関して、まず人間に神体験を可能とさせる二つの概念を考える。それは「鏡としての魂」および「靈的感觉」である。

### 2. 1. 鏡としての魂

これが意図するところは、神を知るとは「淨い魂の鏡を通しての見神」と同じことだということである。グレゴリオスにとっては、神を知るとは神について何かを知るのではなく、神を「所有」することを意味する。「主は、神について何かを語ることに幸福であるとは語っていない。むしろ、自己の内部に神を現存せしめることが幸福であると語っているのだ」<sup>46)</sup>。彼はこれ

を「神の国はあなたがたの間にある」（ルカ17、21）というイエスの言葉で根拠づけている。そして、彼はこの「知」—「所有」のあり方に「神の似姿」としての人間という聖書的で、教父神学に伝統的な理論をもって来る。そこでは、「魂」こそ神に似せて造られたものであるから、人間は魂に神、厳密には「神の似姿」を持っている。観想は自己の内に現存しているこの神の似姿を見ることである。自己の内奥に神の似姿を見るという事態を、グレゴリオスは比喩的に「魂の鏡」に映る神の本質を見ることと表現しているのである。神の似姿である魂こそ神を映し出す鏡である。つまり、人間には本来魂に神の似姿が刻印されているが、罪によりこれが曇ってしまった。しかし、罪からの浄化によって神の似姿は再び光沢を帯びて現出する。こうして己の魂に神の似姿を再び見いだすことは、言い換えるならば、魂という鏡を通して神自身を観想するのである。その意味でグレゴリオスは言う。「人間は、あらゆる被造物と気まぐれなる情念から心を浄められたとき、初めておのれの美しさの中に神の本質の似姿を見る」<sup>47)</sup>。この「おのれの美しさ」すなわち、浄化された魂において神の似姿を見るのである。この鏡を通しての間接的見神—神自身の本質は直視できない—について彼は次のように述べる。

「誰かが、種々の徳の牧場からよい香りのする草をすべて集めて、その生涯全体をそれぞれの業の芳香で芳しいものとし、そうしたことすべてで完全なものとなるならば、その人はあたかも円い太陽そのものをしっかりと見つめるように、言葉たる神そのものを見つめる本質を持つのではなく、むしろ自らのうちで鏡において太陽を見るように眺めるのである。なぜなら、あの真の神的な徳の光線は浄められた生において、それらの光線から流れ出る不受動心（*gapatheia*）によって輝き、太陽を我々の（靈魂という）鏡に描き出すことによって、見えないものを我々に見えるものにし、近づきえ

ざるものを把握しうるものとするからである」<sup>48)</sup>。

鏡に太陽が映っていれば、人は直接には太陽に目を向けることがなくても、同じ太陽を見ているように、心から情念を洗い流し、魂の鏡に神の本質の似姿を認める人は、事実上、神自身を見ているのである。

この淨い魂の鏡における見神の聖書的根拠は「心の清い人々は、幸いである。その人たちは神を見る」(マタ5、8)というイエスの言葉である。さびが表面を覆って見えなくされた金属の鏡と同じように、罪に汚れた魂は神の似姿を見せることはできなくなる。したがって、最高の美である神を再び映し出すことができるように、人はさびを落とし、表面をなめらかにする、つまり魂を淨化しなければならない。魂の完全性、つまり「徳」は神的完全性の像、とりわけ淨さ、アパテイア、すべての悪を避けること、一言で言えば「聖性」、これらすべては、人間のうちにある神の似姿に方向づけられ、人間のうちにある神の似姿を再び回復させるためにある。

この淨化とは具体的には、福音書が教えるように、掟の遵守とキリスト教的節制を通して魂を次第に変容させていくことである。この次第について、グレゴリオスは『雅歌』6章3節「私はあの方のもの、あの方は私のもの」という記述の説明で次のように述べている。

「これは徳に関する完全性の規範、定義である。なぜなら、我々はこのテキストを通して次のことを学ぶからである。淨められた靈魂は、神の他に自らのうちに何も有してはならない。また神より他に何も見てはならない。自らをあらゆる質料的なものや考え方から淨めるべきである。そして、自らのすべてを靈的また非質料的なものへと完全に变化させ、範型である美の最も明瞭な像へと自分自身を造り上げるべきなのである」<sup>49)</sup>。

グレゴリオスはまた「私にとって生きるキリストである」(フィリ1、21)というパウロの言葉も同様な意味で解釈し、それは神以外のすべてに関わる考えを魂からそぎ落とし、聖性、浄さ、不滅、真理に道を明け渡すことだと述べる。<sup>50)</sup>

## 2. 2. 靈的感覚

神の超越性を固持するグレゴリオスは、神が遠く離れた方であり、人間が決して到達できない方であるということを言っているのではない。事態は逆で、神の似姿である魂という鏡において神を見ることが出来る。鏡なる自己に反射された神を観想するのである。

しかし、グレゴリオスは、神体験の特質として「見る」ないし「知る」だけではなく、それを含めてより包括的な意味で「感知」、「感じること」という表象も頻繁に用いている。もちろん、これは通常感覚を超えた感覚、すなわち「靈的感覚」による神体験である。「靈的感覚」という概念をキリスト教靈性に初めて導入したのはオリゲネスであるが<sup>51)</sup>、彼の関心事は靈的感覚が身体的五感と対応をなして複数あり、その両者の機能の違いという点に集中している<sup>52)</sup>。グレゴリオスはこの考え方を採用しつつ、「闇」の内における魂の体験の性格を論じている。『雅歌講話』第11講話で、グレゴリオスは「花婿」をキリスト教、「花嫁」を闇における魂になぞらえて、次のように語っている。

「今や、彼女（花嫁）は神的な夜に取り囲まれている。そこでは花婿は近くまで来ているが、姿は現さない。というのも、どうして見えないものが夜に姿を現すであろうか。花婿は、靈魂に対して自分の現存を気づかせてはいるが、その不可視な本質によって隠されているので、明白に理解されることはない」<sup>53)</sup>。

ここで注目すべきは、魂の神体験は「闇」のなかで生起するということであるが、これについては後に触れることにしたい。とにかく、ここで主張されていることは、闇の中での魂は、キリストの現存を見ることはできないが「感知する」ことはできる、ということである。なぜなら、彼自身が「靈魂に対して自分の現存を気づかせる」からである。これは直訳すると、「魂に自分の現存の感覚を（ギ *aisthesin tina ...tes parousias*) 与える」となっている。

この「現存の感覚」こそグレゴリオスのいう靈的感覚であり、それは魂の中の「五感」である。実際彼はこれについて次のように述べている。

「我々のうちには二つの感覚、つまり身体的なものと神的なものがある。『あなたは神的な感覚を見いだすだろう』（箴2、5）という『箴言』の言葉がまさしくそれを語っている。靈魂の活動と身体感覚器官にはある類似がある。...ブドウ酒と牛乳は味覚で区別されるが、靈魂の知的で把握する能力はその可知的現実を完全に捉えるからである。口づけは触覚を通してなされる。口づけでは互いの唇が触れ合うからである。また御言葉と触れあった靈魂の触覚というものがあり、それはある非身体的で可知的な触覚を通して働く。...同様に神の香油は鼻では嗅げず、何か可知的で非物質的な力でキリストの引き寄せる甘い香りを靈が吸い込むのである」<sup>54)</sup>。

このように、神の現存の感覚は、たとえば神を「りんご」に見立てている箇所、りんごたる神は視覚を楽しませるばかりではなく、「嗅覚をその香りによってさわやかにし、しかも自ら食物となって味覚を甘美さで満たす」というふうに、嗅覚や味覚として表現される<sup>55)</sup>。言うまでもなく、これは比喩的表現であるが、神現存を単に察知するというのではなく、それを「いろ

いろな仕方で楽しむ<sup>56)</sup>」とあるように、神現存の「感知」は何か魂を悦ばせ魅了する性質を持っていることを言おうとしているのである。

ところで、先ほども触れた神を感知する場である「闇」とはいったい何を意味するのであろうか。我々は、ここで、グレゴリオスの神体験における三つの区別に言及しなければならない。

### 2. 3. 神体験の三段階

グレゴリオスは、人間の神体験を魂の神へ向けての上昇と解釈する。そしてこの上昇には三つの段階があることを指摘する。「三段階」と聞けば、我々はすでに上に見たように、オリゲネスによる人間の霊的成長の三段階を思い出すだろう。彼は霊的向上を、情念の滅却のための「倫理学」、被造物（身体的、非身体的）の観想としての「自然学」、そして神自身の観想すなわち「観想学」というふうにより三段階に区分した。エウアグリオスは、これを「修行」、「自然的観想」および「神智的観想」というふうにより言い直し、修道生活に応用させた<sup>57)</sup>。また一方、オリゲネスは、自らの三段階説をそれぞれ『箴言』、『シラ書（集会の書）』および『雅歌』という智恵文学の三つの書物になぞらえた<sup>58)</sup>。グレゴリオスもこのような三段階説と三つの智恵文学との関係付けを踏襲してはいるが<sup>59)</sup>、彼は彼の独自の三段階説をもまた展開しているのである。それは「光」、「雲」および「闇」という段階である。

この三段階は、『モーセの生涯』における神顕現の体験に即して解釈がなされているが、そのまとめとも言うべき言説は『雅歌講話』の中で述べられている。

「偉大なるモーセに対して神の顕現は光によって始まった（出19、18参照）。その後、雲を通して彼に神は語った（同20、21参照）。さらに、モーセがより高くより完全になると、彼は暗闇（ギリ gnophos）の中で神を見るのであった（同24、15～18参照）。以上から我々が



学ぶのは次のことである。まず、神に関する偽りの惑わされた観念からの最初の撤退は、闇（ギ *stokos*）から光に移し置かれることである。次に、隠されたことをより直接に理解することとは、現れてくるものを通して靈魂を神の不可視の本質に向けて導くことである。その理解は一方では、現れてくるものすべてに影を投げかけ、他方では、さらに隠れたものを見つめるよう靈魂を導き慣らす雲に譬えられている。以上の過程で靈魂は上方へ歩いていき、人間の本性にとって到達可能な事を放棄してしまうと、神認識（ギ *theognosia*）の聖域に立ち至り、神的な暗闇によって四方を取り囲まれるのである。その暗闇の中では現れ把握されるものはすべて外に放棄され、靈魂の観想のために残っているのは不可視で把握不可能なものだけである。そして、「そこに神は在す」<sup>60)</sup>。

ここに述べられる道程は、光に始まり一步一步闇の深みに入りこんでゆく道程である。少なくとも表象だけに注目するならば、オリゲネスとは対照的である。彼においては、魂は暗闇の世界から光りに向かう道程であるが、グレゴリオスではその逆となっているからである<sup>61)</sup>。プラトン以来のヌースによる観想概念、つまり、太陽の比喩に見られる善のイデア観照の場合のように、無知の闇から次第に光へと向かう観想とはまったく異なり、グレゴリオスは、光、雲、闇への過程において、見える段階から見えない段階に移行しているのであり、究極的にはまったく見えざる段階においてこそ真に神が存在し、そこにおいてこそその真の神を体験すると考えているのである<sup>62)</sup>。では、その各段階について彼は何と言っているか見てみよう。

### ①「光」

この段階は具体的にはモーセが燃える柴の中で神を見た（出3、12参照）

という聖書テキストに由来する<sup>63)</sup>。この段階の神顕現においてモーセは神のみが真実在であることを悟ったのであり、日常感覚や思考に基づく一切の事柄は真実在ではなく、唯一の真実在の神に参加することによってのみ存在すると悟ったとされる。この悟りはグレゴリオスにおいて一つの観想の種類である<sup>64)</sup>。その点ではオリゲネスの三段階の最初の段階である「倫理学」とは異なる。そこでは観想は除外されているからである。このような悟り、観想に至るために先に挙げた引用で語られているように「神に関する偽りの惑わされた観念」から脱却しなければならない。これはグレゴリオスの別の表現を使えば「浄化」の段階である。この点で、浄化を目的とするオリゲネスの「倫理学」と同じである。グレゴリオスによれば、それは「すべての感覚的、非理性的な営みから生の方式を浄化し、何らかの先入見に由来するすべての知見を思惟から洗い浄める」<sup>65)</sup> ことである。ここで使用される「闇」(ギ skotos) とは誤謬、虚偽なる実在であり<sup>66)</sup>、それを離れて真なる実在である神へと向き直ることが浄化の意味である。しかも「闇から向き直ることは光の分有によって生じるのだ」<sup>67)</sup> とグレゴリオスが語っているように、浄化は「光」、つまり神自身からの照らしという恩恵によって生じるのであり、純粹に人間の努力で成し遂げられるわけではない。このように、オリゲネスにおける第一段階が浄化のみに限定されているのに対し、グレゴリオスの第一段階である光の段階では浄化と観想の両方から成り立つのである。

## ②「雲」

この段階ではもはや浄化は存しない。オリゲネスの「自然学」、エウアグリオスの「自然的観想」と同じく、この段階に至るためにはあくまでも浄化、すなわち情欲や感覚的なものからの浄めが前提となる<sup>68)</sup>。この段階は、モーセが神から律法を受け取るためにシナイ山へ登ったとき、神が雲の中からモーセに語ったエピソード(出19、9～10参照)に由来する<sup>69)</sup>。上記引用に

は、詳細は語られていないが、グレゴリオスは他の箇所、この段階で人は「徳（アレテー）のより高いところ」すなわち「語りえざる神の知（ギ theognosia）」に導かれると述べ、神の観想へのさらなる前進が起こることを暗示している<sup>70)</sup>。この段階における観想は浄化を経た状態であるから「感覚に由来する知を越えて」いるものであり、それはすなわちオリゲネスにおける「自然学」と同様、被造世界における神の事柄（ロゴイ）の観想と同じく、「思惟されるもの・可知的なるものの観想」である<sup>71)</sup>。グレゴリオスはこれを「見られるもの、現象を通しての神の偉大なる栄光」<sup>72)</sup>とか「存在物の観想から生じるものとして、神的な力に関する知」<sup>73)</sup>とも表現している。だが、この段階はさらに深い「闇」へ向かう途中の段階であって、最終到達地点ではない。

### ③闇

この段階はオリゲネスの神秘思想には見られないものであるが、グレゴリオスにとっては神体験の最も重要でかつ究極的段階である。彼はこの表象をモーセが二度目にシナイ山に登り、そこで神の呼び声がする雲のなかに自ら入っていったエピソード（出24、15～18参照）から解釈している。

「ところで、『モーセは闇（ギ gnophos）のうちに入り、そこにおいて神を見た』（出20、21）とあるのは、一体何を意味するのか。なぜなら、そのような表現は、最初の神の顕現と何らか反対のことであると思われるからである。つまり、かつては光のうちで神的なものが見られたが、今は闇のうちでとされている。だが、このことは、霊的に観想されてきた一連の事柄と矛盾すると見なされてはならない。聖書の言葉はこれによって次のことを教えているのである。すなわち、敬虔の知はその最初の現れにあっては、それが生じる者

において光として生起する。それゆえ、敬虔に対立すると考えられているのは闇（ギリ skotos）である。したがって、闇から向き直ることは光の分有によって生じるのだ。しかし、理性（ギリ nous）がより大で、より完全な志向を通して前進し、諸々の存在者についての知・把握（ギリ katanoesis）を思惟のうちで生み出そうとするとき、神的本質の観想に接近すればするほど、それだけ一層、かの神的本質の観想されざるものたること（ギリ atheoretos）を明白に見るに至るのである。たしかに、すべての現象を、つまり感覚が把握する限りでのものだけでなく、思惟が見ていると思う限りのものも、いずれをも後にして、常により内なるものに入りゆき、ついには思惟の真摯な憧憬によって、見られえず知られえぬかのものに参与するに至るならば、そこにおいて神を見るということになる。このことの中に、探し求められているものの真の知・観想（ギリ eidesis）があるが、それは見ぬことにおいて見ることである。なぜなら、探求されているものはあらゆる知（ギリ eidesis）を超えており、何らか闇によってであるかのごとく、把握されえぬということによって、周りを囲まれている。それゆえ、この輝く闇（ギリ ho lampros gnophos）に参入した人たる崇高なヨハネも『何人も未だかつて神を見たことがない』（ヨハ1,18）と言うのである。この表現によってヨハネは、神的本質についての知（ギリ gnosis）は、単に人間にとってではなく、あらゆる可知的本性にとっても到達されえぬものだと主張しているのだ。それゆえ、モーセが知においてより大いなる者となったとき、彼は闇のうちで神を見たと言るのである。すなわち、すべての知と把握とを超えているかのものこそ、本性上神的なものだということをモーセは覚知する」<sup>74)</sup>。

この引用においては、最初に前段階の観想に関して短く繰り返される。まず「光」の段階での観想においては「光のうちで神的なものが見られ」ることであり、それは不敬虔な事柄、つまり誤謬や虚偽の实在への捕らわれという否定的意味での「闇」から解放されるために「光の分有」が必要であることが説かれる。第二段階については「諸々の存在者についての知・把握」と表現されているが、これは「雲」の段階であり、オリゲネス的用語を使えば「自然的観想」である。しかし、今問題となっている第三段階での神体験、すなわち「闇」において、人間はもはや言表不可能で、極めてパラドクシカルな神秘体験に突入する。それは、神がまったく捉えがたい方であることの自覚のうちに突入することを意味している。ここでは「見る」こと、つまり観想は「観想されざるもの」を見ることによって成り立つ。見られないということ「明白に見るに至る」のであり、「見られえず知られえぬかのものに参与する」することが「神を見るということ」になる。「それは見ぬことにおいて見ることである」。なぜなら、「神的本質についての知は」絶対的に「到達されえぬもの」だからである。「すべての知と把握とを越えているかのものこそ、本性上神的なものだ」からである。こうして、人は感覚的に経験しうる世界を背後において見えざるものの中に、グレゴリオスの表現を使えば「輝く闇」の中で神を観想しつつ、神がすべての知識や理解を越えた存在であるという認識に至る。しかし、それは単なる認識ではなく、「見られえず知られえぬかのものに参与する」体験である。第二の段階ではモーセは雲の中に入っていったわけではなく、雲の外にいた。しかし、ここではすでにモーセは雲の中に入った段階である。つまり、モーセは闇において神の本質に再接近したのである。だが、神の本質は無限である。最接近したとはいえ、神に到達するわけではない。接近したとしても絶えず神は彼方にある方である。したがって、神への到達、神との合一は実現不可能なものである。あるのはただ合一を欲する欲求のみである。ここにエペクタシスの存する所

以がある。

## 2. 4. 脱自およびエペクタシスの原動力としての愛

神体験は通常の感覚的、理性認識的体験ではない。グレゴリオスにとっては、それらを超越した体験であるが、そのことを彼はしばしば「脱自」(ギリ ekstasis) と表現する。先にあげた第三段階、つまり「闇」の段階での説明においては「感覚が把握する限りでのものだけでなく、思惟が見ていると思う限りのものも、いずれをも後にして」と語られているが、これは自己の通常感覚把握、理性的把握を捨て去ってしまうことが意図されている。「脱自」は意識が自己という殻から超出した状態であるが、すでに最初期の著作『処女性について』は「自己を超越すること」とか「自分の本性を超越すること」について述べている<sup>75)</sup>。また、『雅歌講話』の第六講話は「感性的認知を超える」あるいは「感覚的事柄を棄て」というような表現を使っている<sup>76)</sup>。さらにまた、グレゴリオスはオリゲネスに倣い、「醒めた酩酊」(ギリ nephailios methe) という表現を持ち出し、これを「人間が物的なものから神的なものへと脱自(ギリ ekstasis) するような酩酊」と説明し<sup>77)</sup>、また「その酩酊による脱自は、靈魂にとってはより神的になる途である」<sup>78)</sup> と語る。あるいは、「眠ったまま目覚めている」<sup>79)</sup> という状況も同じであり、すべての身体感覚が捨象され、つまり「眠っている」が、魂は神の顕現に「目覚めた」状態であり、それは「それまでの自分自身に比べてより高められた者と成った(ギリ hypselotera gegonen heaytes)」<sup>80)</sup> ことを意味する。ここで注意すべきは、脱自状態が「最も高められた」ではなく「より高められた」という比較級で表現されていることである。つまり、脱自はそれ自身で完結する究極の至福状態ではないことが示唆されているのである。脱自とはいえ「魂の最終的安息状態などというものは存在しない」<sup>81)</sup> のである。

ところで、先にも論じたようにエペクタシスとは、汲み尽くすことのでき

ない無限の神の本性へ向けての人間の止まることなき絶えざる上昇ないし前進運動を表現するものである。そして、かかる無限に上昇する人間のあり方こそ、その「完全性」の意味するところのものであった。このエペクタシスの教説は、魂と神との間に介在する越えがたい深淵についてのグレゴリオスの理解が前提になっていることはすでに指摘しておいた。

では、この絶対の深淵にもかかわらず、それを乗り越えて、神へ近づこうとする人間のエペクタシスの原動力とは何であろうか。それは、まさに先ほど見たように「靈的感覚」が感知する神現存の甘美さである。ここでいう神現存の感覚はあまりにも魅惑的であるがゆえに、もうこれで充足するというようなもの、つまり「飽き」を覚えるような代物ではない。神経験には終局がないのである。むしろ、味わえば味わうほど、さらに神への憧れは増すばかりである。そして、このような神のうちに無際限に引き込まれていくという状態が、グレゴリオスの意味する「自己の外に引き出される状態」、つまり脱自である。それは「魂が一層深い神の知を慕い求め続けるという意味」である<sup>82)</sup>。魂は神を味わうことによって、深い喜びを感じるが、その一方で、さらになお神を求めようとする激しい欲求が起こる。エペクタシスは、このエクスタシスが絶えず生起し続けることに他ならない。

このような人間のエペクタシスの原動力、絶えざる脱自運動、つまり神に向かって自己の外へ引き出そうとする推進力は「愛」である。グレゴリオスは「愛」について「アガペー」と「エロース」という二つの言葉を使用しているが、アガペーは神から人間に向かう愛のことを指し、具体的には受肉した独り子において示され、人間を神に招き入れる愛である<sup>83)</sup>。そして、このような愛に感動して、神を慕い求める情熱愛が人間のうちに生ずる。この情熱愛がエロースである<sup>84)</sup>。

「エロース」をキリスト教神秘思想の概念として論じたのはオリゲネスが最初であるが<sup>85)</sup>、彼自身はこの概念をプラトンの『饗宴』から引き継いだ。

もちろん、彼はエロースの目指すものが絶対的な美のアイデアとするプラトンの考えを修正し、その究極目的を神のみことばとの一致であるとした。グレゴリオスもオリゲネスに倣い、エロースを神に対する人間の憧れ、熱望の根源とみなし、多くの修徳的著作の主題として論じている<sup>86)</sup>。たとえば『処女性について』は、エロースを肉体的な愛から精神的な愛へと移し替えているし、この概念は『キリスト教綱要』の中心的動機ともなっている。イエーガーが指摘するように、このプラトンの概念はグレゴリオスの全著作に浸透している<sup>87)</sup>。とりわけ顕著なのが『雅歌講話』で、そのなかでもとくに「私は恋に病んでいますから」（雅歌2, 5）という一節を解釈する箇所は印象深い。そこでは愛の射手なる御父が、愛の矢である御子を放って、花嫁なる魂を射抜いたと解釈され、「実にそれは善き負傷、甘き痛みであり、これにより命が魂を貫く」が、その結果、花嫁なる魂そのものが清められ、自らが愛の矢となると説く<sup>88)</sup>。

その『雅歌講話』で、上に挙げた神から人間へ向かう愛である「アガペー」がエロースと共に人間の神に向かう愛としても表現されることもある。この場合、厳密にはアガペーとエロースは同一のものではなく、エロースは神を知ろうとして自らの外へ身を乗り出す、つまりエペクタシス的憧れに駆り立てられるというアガペーの脱自的な側面を強調するものとして使用されている。すなわちグレゴリオスが「エロースとは延び広げられた愛（ギ *epitame ne agape*）」<sup>89)</sup>と表現しているように、「エロース」は「アガペー」のエクスタシス的側面を指す。この神のアガペーに感動することによって生じる「延び広げられたアガペー」すなわちエロースこそがエペクタシスの原動力なのである。

## 結語

ニュッサのグレゴリオスは、神を観るということ、神を知るということは



どういふことなのかという問題に生涯をかけて取り組んだ。その結果、初代キリスト教霊性神秘思想は、彼において最終的な体系づけを見ることとなった。

その体系の根底にあるのは、神性の「無限性」とその「知解不可能性」をラディカルに主張する「否定神学」である。これは対エウノミオス論争という特殊な文脈のなかで形成されてきたが、同時に神の有限性を是とするオリゲネス神学の大きな路線変更ともなった。

この無限で不可知の神性という神論に対応する人間論が問題となったところに、グレゴリオスの神秘思想が本格的に開始する。無限で不可知の神に対して人間がとるべき理想的生き方は何かを追求すること、これが彼の神秘思想の根本動機であった。グレゴリオスの人間論の出発点は、福音書に示された「人間の完全性」すなわち「徳」であったが、その内実とは、無限の神に向かう絶えざる歩みであった。神は無限であるがゆえに、これに対応する人間の神への上昇運動も停止しえない。彼はこれを「エペクタシス」と呼ぶ。つまり、人間は神の無限性にエペクタシスという運動によって参与しているのである。そして、人間の完全性とは、神に達するための運動のその極点における停止ではなく、まさにいま運動し、前進し、上昇しているプロセスそのものをいう。神秘思想のプロセス中心主義はすでにユダヤ人フィロンが主張していたことであるが、グレゴリオスはこれをキリスト教の枠内で主張した最初の教父である。

では、そのプロセスの中身はどうなっているのか。すなわち、神を見る、神を知るといふ神体験の道程をグレゴリオスはどのように描いているのか。彼は、人間に神体験を可能とするものとして「鏡としての魂」および「霊的感覚」を挙げ、それらによって可能となる神体験、すなわち魂の神へ向けての上昇を三段階に分けた。すなわち、「光」の段階から「雲」の段階を経て「闇」の段階へ至る過程で、言い換えれば、見える段階から見えない段階へ

の移行であり、究極的にはまったく見えざる段階においてこそ真に神が存在し、そこにおいてこそ真の神を体験すると考えた。まず「光」の段階では誤謬や虚偽の实在への捕らわれから解放され、「雲」の段階において、オリゲネス的用語を使えば「自然的観想」に入る。そして、究極段階である「闇」において、神は見られないということが明白に見えること、見ぬことにおいて見るといった、もはや言表不可能で、極めてパラドクシカルな神秘体験に突入する。なぜなら、神的本質には絶対的に到達不可能だからである。神の本質は無限である。接近したとしても絶えず神は彼方にある。魂はそういうことを明白に認識するが、しかし、それでも神へ到達したいという欲求、神との合一を欲する欲求、神を絶えず慕い求める情熱愛すなわち「エロース」が働く。このエロースを原動力とした、無限の神の本性へ向けての人間の止まることなき絶えざる前進運動、すなわちエペクタシス。これこそ、グレゴリオスが理想とする人間の完全性、「徳」にほかならない。

カッパドキア三教父の初代キリスト教霊性史における役割の大きさは強調しすぎるということはない。まず、グレゴリオスの兄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。それも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、後世の東方ばかりでなく西方の修道規則の雛形を作ったのである。

一方、バシレイオスの友人ナジアンゾスのグレゴリオスは、バシレイオスのように修道生活の制度や指針ではなく、霊性全般にわたる「神学的理論」を展開することをテーマとしていた。その理論の主題は神化思想と神認識の二重構造（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）の二点であったが、これらの主題は実際、後世の東方神秘思想の骨格となった。初期キリスト教の霊性は、以上二人のカッ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が、しかし、霊性に欠かせないもう一つ

の伝統、すなわち神秘思想の確立に貢献したのがニュッサのグレゴリオスである。大まかな言い方が許されるとするならば、バシレイオスは靈性の修道制度的側面、ナジアンゾスのグレゴリオスは靈性の神学理論的側面、そしてニュッサのグレゴリオスは靈性の神秘思想的側面の深化に貢献したと言えるであろう。とくに、ニュッサのグレゴリオスは初期キリスト教神秘主義を一つの完成に導き、のちの東方教会の神秘思想、とくにアレオパゴスのディオニュシオスの否定神学や神秘神学に決定的な影響を与えたばかりか、ビザンツ靈性の神学的根拠をなす神における本質と働きの区別という考え方の道筋をつけた。さらに、東方教会のみならず、西方教会におけるいわゆる「夜の神秘主義」での神観想の思想の成立にも影響を与えた。後世の靈性思想における彼の影響の大きさについてはまだ研究し尽くされていない。今後の課題として指摘しておきたい。

## 注

- 1) 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）264頁。
- 2) Cf. Gregorius Naz., Epist. 11 = PG 37, 41-44.
- 3) 批判的編集はM. Aubineau, Grégoire de Nysse. *Traité de la virginité* (SC 119), Paris 1966.
- 4) 本書では、グレゴリオスは既婚者であったため、あたかも自ら祝宴を準備し、みずからはそれに参加できない者として処女性を賛美している (Cf. *De virginitate* 3,1 = SC 119, 274)。逆に、結婚生活に対してかなり消極的な見方をしているのは次の引用でも分かる。「もし結婚する前に、夫婦の経験を持つことが可能であるならば、もし結婚が何をもたらすかをある程度の確実性をもって予測できるような手段があるとするならば、結婚の代わりに処女性を選択する者の数は膨大なものとなる」(Ibid. 3 = 280 (vv. 12-16))。
- 5) 批判的編集はP. Maraval (ed.), Grégoire de Nysse. *Vie de sainte Macrine* (SC 178), Paris 1971.
- 6) 批判的編集は、W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera VIII, 1, Opera ascetica*, Leiden 1952, 129-142.
- 7) 批判的編集は *ibid.*, 173-214.
- 8) PG 46, 287-306.
- 9) W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera VIII, 1, Opera ascetica*, Leiden 1952, 40-89.
- 10) Id., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature. Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, 1-89.

- 11) 拙稿「いわゆる『マカリオス文書集』における靈性」『南山神学』第22号(1999年)137~162頁参照。
- 12) 批判的編集はR. Staats (ed.), *Makarios-Symeon. Epistola Magna. Eine messalianische Mōchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa "De instituto christiano"*, Göttingen 1984.
- 13) 批判的編集は、J. Daniélou (ed.), *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse (SC 1<sup>bis</sup>)*, Paris 1968. 邦訳として、谷隆一郎訳「モーセの生涯」谷隆一郎・熊田陽一郎訳『キリスト教神秘主義著作集第一巻・ギリシア教父の神秘主義』(教文館・1992年)7~136頁があるが、これは底本として、J. Jaeger / (ed.), *Gregorii Nysseni opera VII/I. De Vita Moysis* (ed. H. Musurillo), Leiden 1944を使用している。
- 14) 批判的編集は、J. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera VI. In Canticum canticorum* (ed. H. Langerbeck), Leiden 1960. 邦訳は、大森正樹・宮本久雄・谷隆一郎・篠崎榮・秋山学共訳『雅歌講話』(新世社・1991年)。ただし、これは底本としてPG 44, 756-1120を用い、随時Langerbeck版を参照している。便宜のため、訳文下段にLangerbeck版の頁数が付されてある。
- 15) だが、『モーセの生涯』については、それは「神秘思想」の書ではなく「靈性神学書」と見なすべきであるという見解については、川島忍「観想と実践 — ニュッサのグレゴリオスの『モーセの生涯』における靈性神学」『南山神学別冊』第四号(1985年)1~80頁参照。本研究では『モーセの生涯』は観想の神秘体験を称揚しているのではなく、エウノミオス等の異端との闘いを背景に、若い司牧者がこれに惑わされず、彼らに徳において不断に成長していくよう勧告する靈性神学書であることを、説得力ある仕方で論じている。ただ、主張の根幹である「神秘思想」の書と靈性神学書との違いが明確ではない。我々としては、靈性神学には神秘思想も含まれるという立場をとっているため、本書はそういう意味においては靈性神学書と名づけるが、神秘思想を排除したものとは考えていない。
- 16) Cf. M. Viller / K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg im Bressgau 1939 (以下Aszeseと略記), 136.
- 17) グレゴリオスを神秘主義の思想家として捉えた代表的な研究者は、W. フェルカーとJ・ダニエルーであるが(Cf. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953<sup>2</sup>)、1960年代から、とくにE・ミューレンベルクの研究以来(Cf. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregos Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1965)、グレゴリオスを神秘主義的に解釈する傾向は弱められてきている。欧米に較べ、本邦でのグレゴリオス研究はまだ立ち遅れているなかで、土井健司の『神認識とエペクタシス』(創文社・1998年)は邦語による唯一といってよい本格的な研究書であるが、土井も神秘主義者としてのグレゴリオス解釈の立場をとっていない。土井はグレゴリオス解釈の要を神認識とし、神秘主義的な神認識論でほぼ占められている先行研究に対抗し、グレゴリオスの神認識を「神秘主義的でない仕方で解釈することを試み、これを組織的に仕上げる」(同書12頁)ことを本書で目論んでいる。先行研究の綿密な対論と緻密な原典読解による説得力ある論の展開は見事であるが、本稿では、こうした先端を行く研究以前の神秘主義的解釈を提供するに留めておく。
- 18) 神の無限性や知解不可能性について詳しくは、手塚奈々子「ニュッサのグレゴリオスにおける神の無限」『日本カトリック神学会誌』第7号(1996年)36~53頁参照。
- 19) Cf. Origenes, *De principiis*. 2,9,1; 4,4,8 = P. Koetschau (ed.), *Origenes Werke. Fünfter Band. De principiis (GCS)*, Leipzig 1913, 164 (vv. 3-6); 359 (vv.16-17). なお、両テキストはルフイヌスによるラテン語版(SC 252, 352-354; SC 268, 420)にはないが、ユスティニアヌスのマンナス宛ての書簡の中(SC 253, 211-212; SC 269, 262-263)に引用されてある。

- 20) Cf. Origenes, *De princip.* 2,9,1 = ed. P. Koetschau, *op. cit.*, 164 (vv. 3-6).
- 21) Cf. Gregorius, *Nys.*, *De vit. Moys.* 2, 236-237 = SC 1<sup>bis</sup>, 107-108.
- 22) Cf. Origenes, *De princip.* 2,8,3 = ed. P. Koetschau, *op. cit.*, 159 (vv. 5-9).
- 23) Cf. *ibid.* 2,9,6 = 169 (v. 30)-170 (v. 12).
- 24) Cf. Gregorius *Nys.*, *De vit. Moys.* 2, 236-239 = SC 1<sup>bis</sup>, 107-109.
- 25) 彼の思想はサラミスのエピファニオス (Epiphanius, 315頃~403) の『全異端反駁論』に収められている小論 *Syntagmation* によって知られる。同小論の批判的校訂本は、L.R. Wickham (ed.), *The Syntagmation of Aetius the Anomoean*, JTS 19 (1968), 532-569.
- 26) たとえば、ユスティノスは「生まれざる神」と呼んでいる (1 *Apologia*, 14)。
- 27) Cf. A. Meredith, *The Cappadocians*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1995, 64.
- 28) M.F. Wiles, *Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation*, in: Rowan Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 169.
- 29) H・I・マルー著、橋口倫介監訳『キリスト教史・第2巻・教父時代』(講談社・1980年) 78~79頁参照。
- 30) たとえば *Basilii*, *Adv. Eunomium* = PG 29, 540C; *Socrates*, *Historia ecclesiastica* = PG 67, 473B.
- 31) Cf. Gregorius *Nys.*, *Contra Eunomium* 3, 105 = W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera I-II. Contra Eunomium Libri* (ed. W. Jaeger), Leiden 1960, II. 39 (vv. 6-17).
- 32) Cf. PG 44, 1268B.
- 33) 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) 77~79頁参照。
- 34) バシレイオスについては大森正樹『エネルゲイアと光の神学 — グレゴリオス・パラマス研究』(創文社・2000年) 153~159頁参照。
- 35) ナジアンゾスのグレゴリオスについては拙稿「カッパドキア三教父の霊性 (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」『神戸海星女子学院大学研究紀要』第45号 (2007年) 116~119頁参照。
- 36) Cf. *Ibid.* 2, 12-13 = *ibid.* I, 230 (vv. 18-30).
- 37) *Id.* *De beatitudinibus* 6 = J.F. Callahan (ed.), *Gregorii Nysseni opera VII/2*, Leiden/ New York/ Köln 1992, 141 (vv. 25-27).
- 38) Cf. A. Meredith, *op. cit.*, 59-60.
- 39) 手塚奈々子、上掲書42~44頁参照。
- 40) デイオニュシオスに至る否定神学の発展を方向づけたグレゴリオスの役割については、H.-Ch. Peuch, *En quete de la Gnose I*, Paris 1978, 119-141参照。
- 41) Gregorius *Nys.*, *De vit. Moys.* I, 5 = SC 1<sup>bis</sup>, 2-3. 傍点は筆者による。
- 42) Gregorius *Nys.*, *In Cant.* 8 = ed. H. Langerbeck, 245(v. 11)-247(v. 18).
- 43) *Ibid.* *De vit. Moys.* I, 10 = SC 1<sup>bis</sup>, 4.
- 44) *Ibid.* *De perfectione* = W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni opera VIII/I. Opera ascetica* (ed. W. Jaeger / J.P. Cavarinos / V.W. Callahan), Leiden 1967, 214. 邦訳は、手塚奈々子、上掲書49頁。
- 45) 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) 83~85頁参照。
- 46) *Id.* *De beatitudinibus* 6 = ed. J.F. Callahan, 142 (vv. 13-15).
- 47) *Id.* *De beatitudinibus* 6 = ed. J.F. Callahan, 142 (vv. 20-22).

- 48) Id. In Cant. 3 = ed.H. Langerbeck, 90(vv. 6-16).
- 49) Gregorius Nys., In Cant. 15 = ed.H. Langerbeck, 439(vv. 5-11).
- 50) Cf. *ibid.* 440(v. 7)-441(v. 6). 以上のグレゴリオスの教えは確かにキリスト教的ではあるが、しかし、やはり新プラトン主義の影響も顕著である。たとえば、もし新プラトン主義の大家プロティノス (Plotinos, 205頃～269または270) の『エンネアデス』を読めば、グレゴリオスの教えが新プラトン主義といかに関係が深いかわかる。なぜなら、新プラトン主義においても、浄化による神との類似化、浄化が情念と質料的なものの脱却であり、徳の獲得であること、神との似姿性が魂の美しさであり、その美しい魂は、それによって神の美を見る鏡であることなどが教えられているからである。グレゴリオスの教えとプロティノスのそのの近似性についてはF. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I*, Münster 1869, 83-86およびG. Horn, *Le "miroir", la "nuée", deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse*, RAM 8 (1927), 114-122参照。
- 51) これについて詳しくはK. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in: RAM 13 (1932), 113-145参照。
- 52) たとえばOrigenes, *Contra Celsum* 1,48 = H. Borret, *Origène. Contre Celse I. Livre I et II* (SC 132), Paris 1967, 202-204参照。
- 53) Gregorius Nys., In Cant.11 = ed.H. Langerbeck, 324(vv. 7-12)
- 54) *Ibid.* 1 = 34(vv. 2-18).
- 55) Cf. *ibid.* 4 = 117(vv. 4-14).
- 56) *Ibid.* = 119(vv. 6-7).
- 57) エウアグリオスの三段階説については、拙稿「東方修道制における観想 — ポントスのエウアグリオスを中心にして」『日本カトリック神学会誌』第6号 (1995年) 1～21頁参照。
- 58) オリゲネスの三段階説については、拙稿「初代キリスト教霊性史 (4) オリゲネスの神秘思想」『エイコーン』第21号 (1999年) 61～73頁参照。
- 59) Cf. Gregorius Nys., In Cant. 1 = ed.H. Langerbeck, 16 (v. 14)-18(v. 7).
- 60) *Ibid.* 11 = 322(v. 9)-323(v. 9).
- 61) 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・1988年) 145頁参照。
- 62) 手塚奈々子、上掲書38～39頁参照。
- 63) Cf. Gregorius Nys., *De vit. Moys.*, I, 20-21; II, 19-41 = SC 1<sup>bis</sup>, 9-10; 37-43.
- 64) Cf. *ibid.* II, 23-24; II, 25 = 38; 38-39.
- 65) *Ibid.* II, 157 = 79.
- 66) グレゴリオスの第三の道のりである「闇」はギリシア語でgnophosであり、これと混同してはならない。
- 67) Gregorius Nys., *De vit. Moys.* II, 162 = SC 1<sup>bis</sup>, 80-81.
- 68) Cf. *ibid.* II, 154 = 78.
- 69) Cf. *ibid.* I,42-49; II, 152-169 = 43-45; 77-84.
- 70) Cf. *ibid.* II, 152 = 77.
- 71) Cf. *ibid.* II, 156 = 78-79.
- 72) Gregorius Nys., *De vit. Moys.*, II, 168 = SC 1<sup>bis</sup>, 83.
- 73) *Ibid.* II, 169 = 83-84.
- 74) *Ibid.* II, 162-164 = 80-82.
- 75) Cf. *id.*, *De virginitate* 10 = SC 119, 368-378.
- 76) Cf. *id.*, In Cant. 6 = ed.H. Langerbeck, 173(vv.10-11); 181(v.13).
- 77) Cf. *ibid.* 5 = 156(vv. 18-20).
- 78) *Ibid.* 11 = 310(v.20).

- 79) これは、『雅歌』5章2節「私は眠っていても、心は目覚めています」という文言にちなんで語られている。
- 80) Cf. *ibid.* 10 = 312 (vv. 7-8).
- 81) ラウス、上掲書164頁。
- 82) 同上163頁参照。
- 83) グレゴリオスは、「私は愛の痛手を受けている」(雅2、5)という『雅歌』の言葉の解釈に際し、アガペーそのものである神を「矢の射手」に、独り子を「矢」に譬え、神はそれを人間に向けて射放ったからだと言く。矢の鏃が突き刺さった人は、矢のみならず、射手、すなわちアガペーそのものも貫通する。その傷は美しく、甘美なるものである。Cf. *Gregorius Nys., In Cant.4 = ed.H. Langerbeck, 127(v. 7)-128(v.7).*
- 84) 大森他『雅歌講話』11頁参照。
- 85) Cf. A. Meredith, *op. cit.*, 16.
- 86) Cf. G. Horn, *L'amour divin. Note sur le mot "Eros" dans saint Grégoire de Nysse*, in: *RAM* 8 (1927), 113-31.
- 87) Cf. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*, 76.
- 88) Cf. *Gregorius Nys., In Canticum canticorum 4 = Gregorii Nysseni opera VI, 127,7.* 類似の比喩は*ibid.* 5; 13 = *ibid.*, 138, 4; 383,9にも見られる。
- 89) *Gregorius Nys., In Cant.13 = ed.H. Langerbeck, 383(v. 9).* 大森他『雅歌講話』310頁では、*epitetamene agape*「高められた愛」と訳されているが、これだとやや運動的ニュアンスが薄れているように思われる