

投稿論文



## 栄光から栄光へ

### -ニュッサのグレゴリオスの動的聖化論-

大頭 眞一

ジョン・ウェスレーがギリシャ教父の影響を受けていたことはよく知られている。ギリシャ教父中、聖化論において頂点に立つとされているのがニュッサのグレゴリオスである。直接ウェスレーがグレゴリオスの著作に触れたかどうかは議論の分かれるところである<sup>1</sup>が、ウェスレーの聖化論にはまぎれもないその痕跡が認められる。この論文では、グレゴリオスの聖化論の最大の特徴である「エペクタシス」の概念に注目する。

#### I. ニュッサのグレゴリオスの時代と生涯

320 年ごろアンティオキアからアレクサンドリアに赴いたアレイオス（256-336）は、アレイオス主義と呼ばれることになる教説を説いた。これは神学的合理主義の産物であって父なる神と子なる神の言い難い関係を、しごく単純かつ一見分かりやすく説明するものであった。アレイオスは、神は造られざる者であり、生み出されえざる者であるとして、子なる神の神性を否定する。子なる神は被造物の最初のものであり、真に神であるわけではなく、何らか神と世の中間に位置するものが、神の子の身分を授けられたに過ぎない。このロゴスが人間イエス・キリストに、その魂の機能を果たすために宿ったことが受肉

---

<sup>1</sup> 清水光雄『ウェスレーの救済論』、教文館、2002年、33頁以下に詳しい。

の意味である、と言うのである<sup>2</sup>。

325年のニカイア総会議は、「御父と御子が同一本体のもの（ホモウシオス）である」ことを宣言し、アレイオス派を異端としたが、それでこの派が終焉を迎えたのではなかった。328年にニカイア正統信仰の擁護者アタナシオス（－379）はアレクサンドリア主教の座についたが、336年から338年にかけての第一回追放にはじまって365年から366年の第五回追放にいたるまで、その生涯を通してアレイオス派との闘争は続けられた。

アタナシオスとともにアレイオス主義に対して戦ったのが、カッパドキアの三星と呼ばれるバシレイオスと友人ナジアンゾスのグレゴリオス（－390）、そしてバシレイオスの弟ニュッサのグレゴリオス（以下では単にグレゴリオスと表記する）であった。グレゴリオスは他の二人とは異なってアテネにあった大学で学ぶことはなく、自分の高等教育はすべてバシレイオスに負っている、と言っているが、哲学と神学においてグレゴリオスは兄にはるかに勝っており、この言葉どおりには受取れないとする見方もある<sup>3</sup>。いずれにせよニュッサのグレゴリオスは異教徒の学問に魅せられ<sup>4</sup>、修辞学の教師となって結婚した。372年、彼は兄によりカッパドキアに新しくできた小さな教区ニュッサの司教に任命されたが、これは本人の意思に反して強いられたものであったらしい。そうであってもグレゴリオスが375年にアレイオス派により追放され378年に復職した事実は、彼がニカイア会議以来連綿と続くアレイオス論争の当事者とならざるを得なかったことを物語る。この不遇の期間の間にグレゴリオスは何らかの転機を経験したらしく、バシレイオスの修道院運営に積極的に協力するようになる。最初の作品「処女性について」もこのころ著された。379年（もしくは377年）にバシレイオスが死ぬと、グレゴリオスは神学、教会政治、修道院運営といった兄の活動の全分野の後継者となった。

379年のアンティオケ会議に出席してニュッサにもどったグレゴリオスはエ

---

<sup>2</sup> Quasten, J. *Patrology* Volume III (Allen TX: Christian Classics., 1959), 7-9.

<sup>3</sup> Meredith, A. *The Cappadocians* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press), 1995. 52-3.

<sup>4</sup> Daniélou, J. *From Glory to Glory* (NY: St Vladimir's Seminary Press), 1961. 3.

ウノミオス主義なる異端の侵入を發見し、対処を迫られた。エウノミオス主義はアレイオス派と同じく御子を被造物とみなす。エウノミオス主義は、非相似説をとったが、これは父が不出生を、子が出生を根拠として区別されるのであれば両者は非相似である、とするものであった。これは、キリストが神でなければ人に救いはないとする教父たちにとって見過ごすことができるものではなかった<sup>5</sup>。バシレイオスとナジアンゾスのグレゴリオスがエウノミオスに対する反駁を残している。このころからグレゴリオスはその公的生涯の頂点といえる時期にさしかかる。381年に皇帝テオドシウス一世の召集によるコンスタンティノポリス総会議に出席した彼は、開会の演説をおこない、議長を務めたナジアンゾスのグレゴリオスと共に会議を主導した。アポリナリオス駁論とエウノミオス駁論はこの会議の後に執筆された。

この会議で断罪されたアポリナリオス主義は373年ごろから問題視されるようになった教説である。ラオディケイアの司教アポリナリオス（-390ごろ）は元々はアタナシオスを支援する反アレイオス派の闘士であったが、次の三点が彼の誤謬とされる。①受肉した言（ロゴス）であるイエス・キリストは魂（精神）を欠いている②キリストの肉体は天的なものである③キリストには「唯一の本性（フュシス）」が存在するのみである<sup>6</sup>アポリナリオスがこのような見解を持つにいたったのは、キリストの一体性、すなわちその神性と人間性の緊密な一致、を強調したためである<sup>7</sup>。もしキリストが一体ならば、キリストの主体もひとつであって、それは言の神性であって、人間としての魂は持ち合わせない、というのである。このような主張の背景には、キリストの無罪性をめぐる難問も存在していた。もしキリストが罪をおかさなかったのであれば、いかにしてキリストは弱く罪に傾きやすい人間の魂をもち得たであろうか？これが

<sup>5</sup> さらにエウノミオスは、神の本質を捉えることが出来るとしており、このことはグレゴリオスのエペクタシスと真っ向から対立するものであった。土井健司『神認識とエペクタシス—ニュッサのグレゴリオスによるキリスト教的神認識論の形成—』、創文社、1998年、263頁

<sup>6</sup> J・メイエンドルフ『東方キリスト教思想におけるキリスト』、小高毅訳、教文館、1995年への訳者序論、19頁

<sup>7</sup> Meredith, A. *The Cappadocians*, 111-3

アポリナリウスの極論につながる一つの原因をなした疑問であった。これは重要な点であり、後にさらに論じる。

383年に皇后の、また385年に皇女の告別説教を行なったことは、グレゴリオスの経歴の絶頂であった。教理大講話もこのころの作であるが、それはコンスタンティノポリスでの哲学者たちとの接触の結果、受肉の教理に対する彼らの反対への回答の必要を感じたことも動機になっている。386年以降、グレゴリオスは急速にその影響力を失うが、この最晩年に、神学的論争の重荷から解放され、霊的生活に目を向けることを得て、『雅歌講解』と『モーセの生涯』を執筆したと見られる。おそらく394年前後にその生涯は閉じられた。

三位一体の教理は、アタナシオスとカッパドキアの教父たちによって、確立した。彼らは「ウーシア」や「ヒュポスタシス」といった言葉を取り上げ、再定義することによって「神性の統一性と差異性を表現し、しかもその表現のどちらにも優先権を与えないように」<sup>8</sup>することに成功した。ロースキイによれば、二つの言葉は、双方とも、元来は同じ二通りの意味を持つ単語であった。すなわち、「ウーシア」も「ヒュポスタシス」も、共に、essence（本質；例えば2人の人に共通する性質）とperson（パーソナリティー；例えば2人の人を区別する特質）という2通りの意味を持つ。けれども、元来ふたつの意味を持つ2語を取り上げ使い分けることにより、「ウーシア」はessenceを意味しつつもpersonの響きを残し「ヒュポスタシス」はpersonを表しつつもessenceの香りを漂わせる。三にして一、一にして三なるものという地上には存在しないニュアンスがこのように保存されたのである。このことは、具体的にはサベリウスの唯一神三様態論と異教的三神論を斥けるにあたって力があつたが、さらに重要なのは、これが、内在的な三一論（テオロギア）と経綸的な三一論（オイコノミア）を区別することを可能にした点である。御子が、また聖霊が、その神性において父と同質であるならば、無限にして知ることのできない神の本質と、歴史に現れ知ることが可能な神と会いその生命に与ることができるという信仰を両立させることにもはや困難はないからである。

---

<sup>8</sup> V・ロースキイ『キリスト教東方の神秘思想』、宮本久雄訳、勁草書房、1986年、83頁

グレゴリオスには、バシレイオスの持っていた傑出した管理能力はなく、またナジアンゾスのグレゴリオスのような魅力的な説教者・詩人でもなかった。彼の面目は思索的な神学者また神秘家たるところにある<sup>9</sup>。彼が聖化論の分野において重要な貢献をすることができたのは、この特質による。

もうひとつ、グレゴリオスと新プラトン主義の関係にふれておかなければならない。教父たちは積極的にギリシャ哲学をキリスト教神学に用いようとしたが、その試みは、信仰の神秘を人間の理解に近づけるために行われた。そして、この試みを最も大胆に実行したのがグレゴリオスであった<sup>10</sup>。けれども一方で、ナジアンゾスのグレゴリオスやバシレイオス同様、グレゴリオスも、ヘレニズム文化に対して慎重な態度も示している。『モーセの生涯』<sup>11</sup>では、異教の哲学が子のない不妊のパロの娘になぞらえられている（II 11）。結局、異教の学問を用いるためにはその中から非キリスト教的思想を排除する必要がある、というのがこの問題に対する彼の結論である。新プラトン主義、とりわけプロティノスやストア主義的な要素はグレゴリオスの時代までに、すべての哲学諸派の共通の遺産となっていたが、グレゴリオスはそれらの形式に依存しながらそれを完全にキリスト教に変容させた。理性によって神秘に接近しようとしたグレゴリオスの試みは決して逆に神秘を理性に置き換える事ではなかった。

したがって、グレゴリオスは必要な場合にはプラトンの伝統から大胆に逸脱した。その一つに、神の認識超絶性の思想がある。ロースキィ（62頁）はこのことにオリゲネスが鈍感だったためにその異端性を非難されたと言う。このように、この思想は聖書に基づいて神学を構築するためには不可欠な概念であった。メレデイス（66頁）によればプラトンの伝統においては、限界がない、それゆえ定義できないものは知ることが不可能であり、それゆえ何かしら欠陥を持つものとされていた。なぜなら、神が無限であれば、神も自身を知ることができないことになり、そのような神は完全なものとはみなされなかったからで

<sup>9</sup> Quasten, J. *Patrology Volume III*. 254.

<sup>10</sup> *Patrology Volume III*. 283.

<sup>11</sup> 「モーセの生涯」の本論文での引用はすべて次の版による。「モーセの生涯」谷隆一郎訳、『キリスト教神秘主義著作集 I ギリシャ教父の神秘主義』所収、教文館、1992年

ある。けれどもグレゴリオスは、聖書の神は自身を啓示するとき、その啓示の範囲においてのみ人に知られることができる神であることを理解していた。エウノミオス主義に対する批判もこの点からなされている。それは、彼らが神を信仰によって知ることよりも、知的な作業を最優先するためである。グレゴリオスは言う。「彼らはその賢明さのゆえになんと憐れなことか。彼らの行き過ぎた哲学の何と有害で致命的であることか。クリスチャンの抱く希望から、なんと遠く彼らは離れてしまったことか。信仰の父であるアブラハムから何と離れてしまったことか」<sup>12</sup>。神の認識超絶性は神の無限性に由来する。グレゴリオスをして、エペクタシスの教理に導いたのも次に述べる被造物の変化の原理と共にこの神の無限性の理解に負うところが大きい。グレゴリオスは神を語る際に一度ならず断崖の比喩を用いている（『至福論』第六講話や『伝道の書講話』第七講話）。断崖から下の海を見下ろす時に人は通常めまいを経験する。神を見ようとする者は神を理解するのではなく、その理解を超えた広大さを感じるのである。

また、プラトンの伝統においては、変化するものは完全でないと信じられていた。けれどもグレゴリオスは、「非存在から存在への移行そのものがすでに動きであり変化」（人間創造論 16.12 NPNF785）であるから、変化それ自体は被造物に必然であると言う。そして変化そのものは悪ではなく、変化の方向は「より善きものにか、より悪しきものにか」（『モーセの生涯』Ⅱ 2）のどちらかである。したがって重要なのは、善にも悪にも向かうこの変化をコントロールすることであるとした。

## Ⅱ. 東方の救済論

2 世紀に早くもエイレナイオスは「神が人となったのは人が神となるためである」<sup>13</sup>と述べた。同じ意味の言葉はアタナシオス<sup>14</sup>に、またニュッサのグレ

---

<sup>12</sup> *Answer to Eunomius' Second Book*, NPNF 5, 510

<sup>13</sup> 異端反駁Ⅴの序

<sup>14</sup> 「言の受肉」・54、上智大学中世思想研究所 編訳、『中世思想原典集成 2 盛期ギリシア教父』所収、平凡社、1992 年、134 頁（以下では「原典集成」と記載

ゴリオス<sup>15</sup>に繰り返し用いられた。エイレナイオスが対峙したグノーシス主義は一般に物質を悪とみなすことから、キリストの人間性を否定する。もしキリストが神であるなら、十字架の上で神が苦しみ得たはずはない、とするのである。これに対して、エイレナイオスが彼らに反対するのは、もしキリストが真に人間でなければ、人間に救いがもたらされないからである。

神が人間になることによってなぜ救いがもたらされるのか？有賀はアタナシオスにとって「救贖は何よりも、受肉したみ子の生命と人格の内部で生起する出来事」<sup>16</sup>であるとする。キリストは受肉によって我々の病んだ人間性をご自分の内部に引き受け、それを癒したのである。

〔み子が人間となったことによって〕み子はイスラエルの諸部族を集約しているのである……実に、ご自身被造物とは異なる方、むしろそれらの形成者である方が、その更新をもご自身の内に引き受けることはふさわしいことであった。それは、ご自身がわれわれの内に〔人間として〕創造されることによって、万物がご自身の内部で再創造されるためであった。(アレイオス駁論Ⅱ・53 有賀訳、イタリックス筆者)

17

する)

<sup>15</sup> 「教理大講話」・25、集成、567 頁

<sup>16</sup> 有賀文彦 『アタナシオスの救済論』、新教出版社、1998 年、32 頁

<sup>17</sup> グレゴリオスは、このことをモーセがパロの前でその手を懐に出し入れすることによって行った奇跡をモチーフにして説明する。

Ⅱ三〇 そうした神の独り子が父の懐から発出してわれわれに顕われるとき、われわれの在り方へと変容を受ける。そして、その独り子なる神がわれわれの弱さを拭い去った後、われわれのうちであってわれわれと同じような色をしていた手を自分の懐に戻す。(ここに父とは右手の懐である。) そのとき、本性上変容を受ける事のないものが情念(受動性)に変化するなどということはないが、他方可变的、受動的なるものは、不可変なるものに分け与えることを通して情念から自由な不可変なるかたちへと変容せしめられるのである。(イタリックス筆者)

キリストは受肉によりわれわれの「在り方」すなわち人間性を身にまとう。それは、まるでモーセの手が重いひふ病におおわれ白く変じたように「われわれの弱さ」を負うことであり、「弱さ」を負ったのは、それを拭い去るためである。拭い去られた後の人間性である手には、もはや、病変すなわち「弱さ」は残らない。そこに新しい人間性が誕生しているのである。

ここに、救済論において受肉が決定的に重要な位置を占める理由がある。人間性がキリストの内部において癒され新しくされるためには、どうしてもそれが、キリスト自身のものとされなければならなかったからである。アタナシオスとカッパドキア教父たちがアレイオスに対してあれほど激しく戦ったのもこの存在の深みにおける救済の教理の土台を護るためであった。

神が人となったのは人を神とするため。ここにおいて受肉に始まる救済は聖化をその主たる内容としている。人間が神となる、というのはいかにもセンセーショナルな表現であるが、それは人間が神と同じ本質を持つことではなく、神の生命に与ることである。バシレイアスはこのことを神のエネルギーという概念を用いて明確にしている。「わたしたちが神をそのエネルギーにおいて認識するということは、確かですが、しかし本質において神に接近するなどとはとてもいえません。なぜならたとえ彼のエネルギーがわたし達のもとにまで下ってきても、その本質は近寄りたがいのものとしてとどまるからなのです。」<sup>18</sup>神と一つにして同じ存在であるイエス・キリストの内において、彼を通して神と一致すること、これが教父たちのいう神化であり、救済である。それでは人はどのようにしてこの神との一致、神化に与ることができるのか。この問題に踏み込んだのがグレゴリオスであった。まずグレゴリオスにとっての人間性の問題を概観する。

### Ⅲ. 人間性の問題

グレゴリオスによれば、人間における神の像は限りなく高く見積もられるべきものである。なぜなら神は無限の善であり、人間における神の像もまた、神の無限の善への与りだからである。このことは、グレゴリオスをしてさらに二つの点を主張させることになる。第一は、人間における神の像はあれやこれやといった特質に限定することができないことである。実に人間は、被造物と創造者という区別以外のあらゆる神の善に与っていた、というのである。クヴァステンによれば、オリゲネスやクレメンスにとっては、人間の魂における神の

---

<sup>18</sup> 手紙 234 ad Amphiloichium. ロースキイ p108 より引用。



像とは理性であった。けれどもグレゴリオスは、あらゆる徳もまた創造時の人間の内にあったことを、人間創造論において述べる。

創造主も、自らに固有の権威をわれわれの内に表した……[それは] 浄らかさ、不受動心 (アパテイア)、至福、あらゆる悪からの隔絶、それに神への類似性が形成されるようなこの種のものすべてを意味する……[さらに] <精神> と <言葉> とは神的なものである……われわれの内にも真なる <精神> と <言葉> との写しである言語と知性とを見出すことができる。さらにまた神は <愛> であり、愛の泉である……本性の創始者は、これをわれわれの特徴ともした……神はすべてに目をとめ、すべてに耳を傾け、すべてを究める。われわれもまた、もろもろの事象に対する視覚と聴覚を通じての把握力とそれらを尋ね究める知性とを有しているのである。(人間創造論 5) <sup>19</sup>

第二に、以上のように完全<sup>20</sup>であったにもかかわらず、人間における神の像は、それ自身が創造者と独立して完全であるのではなかった。神は「人間本性がその本来のもの[神]に向かう欲求を持つ」(教理大講話 5・4, また 5・6) ように造られた。したがって、アダムはこの欲求を正しく用いないかぎりは完全ではなかった。彼は、意志を働かせて神との合一に向かわなければならな

<sup>19</sup> 以下「人間創造論」と「教理大講話」については、上智大学中世思想研究所 編訳 『中世思想原典集成 2 盛期ギリシア教父』所収、平凡社、1992年より引用。

<sup>20</sup> 神の像に造られた人間はさらに、神の似姿に進むべきで、そこにおいて完成するという他の教父たちに見られる発想はグレゴリオスにはない。Ware, K. *The Orthodox Way*, revised edition (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001), 51. グレゴリオスは像と似姿を区別せず、同義語として扱った。それは、創造された人間が、神の計画に基づくあらゆる賜物をすでに備えて創造されたからである。人間創造論は「世界創造の時点での人間と、宇宙終末の時点での人間との間にはいささかの相違もないのです。両者ともひとしく自分に神の像を宿しているのです。」とまで述べている。

った。そして、実際に意志を正しく用いてこの合一を楽しんでいた。

ところで、人間は、神の祝福を通して権能を与えられたので、その地位は高かった。人は大地とそこに住まうすべてのものを支配するよう命じられたから。またその姿は美しかった。美の原型の似像として造られたからだ。さらに人は本性上、情念から自由であった。情念から自由なものかたどりであったからだ。人はまた、何でも話す率直さに満ちていた。神の顕現そのものに直面することを喜びとしていたからだ。(教理大講話 6)

したがって、グレゴリオスによれば、神の像を語る上で最も重要なのは神的存在への与り、神との交流である。ロースキエはまた、この神との全き同一化に達するために必要な条件として、すなわち「形相」<sup>21</sup>における像として自由意志を挙げる。この自由意志は単に選択する能力を持つ、というだけにとどまらない。それは「必然性を超え、自然の支配に従属せず、自由に自分の判断で決断しうるものです。というのは、その力は独立した、自分をおさめるものだから」(人間創造論 16)である。この自由意志により人間は真の神との交流が可能になる。あらゆる交流は自発的な意志をともなってこそ真のものとなるからである<sup>22</sup>。

グレゴリオスが人間は被造物であるがゆえに、その本性は必然的に変化すると考えていたことはすでに述べた。アダムはその自由意志を誤用し、悪に向かう運動へと陥った。アダムの原罪とは、神から自分へと方向転換することを自分の自由な意志で選択したことであった。この意味で、自由意志は墮落の原因となった。墮落の結果は、何よりもまず、自由意志の病であり損傷である。グ

---

<sup>21</sup> 宮本訳 (p158) では「絶対的な意味での」となっている formal を「事物をして事物たらしめる原理」を意味する哲学用語と見て、筆者が形相と訳した。

<sup>22</sup> メレディス (The Cappadocians, 57) は、グレゴリオスは徐々に知性を神の像とする説からこの説に移行した、とする。前者に属するのが、『魂と復活』(380 または 381 年) であり、後者には 385 年ごろと見なされる『教理大講話』(5・9) と著作年については定説のない『人間創造論』(4 章) が属する。

レゴリオスは、悪魔が「欺きによって人間の選択意志に悪徳を混入して、祝福の力のある程度消去し微弱にしたのである」（教理大講話 6.11, p. 530）と言う。けれども自由意志は完全には奪われてはいない。

教理大講話においてグレゴリオスはなぜある者は救われあるものは救われないのか、という問いに答える。それは神に救う力がないわけでもなければ、救う意志がないわけでもない。むしろ「全宇宙の支配権を持つ方は、人間に対する過大な尊重から、あるものが私たちの支配権に置かれることも許したのであり、そのものについては、独り各人が主人なのである。それが、自由な選びであり、自由な志向の内にあつて何ものにも隷属せず自己決定力を持つものである。」（30.4）

このように回心を可能にするのも自由意志なら回心の結果も自由意志の回復にかかわっている。グレゴリオスは洗礼についてふれている教理大講話 4 0 で「人間性それ自体は洗礼によって変化を受容するわけではない。その理性も思考力も認識能力も、人間本性に特有な他のなんらかの特性も、変化をこうむるわけではない」（40.2）のであって、変わるのはただひとつ「洗われ浄められた選択意志を持つ」（40.3）ようになることだという。それが回心の実質だということである。こうして自由な選びが可能になった者にグレゴリオスは「もしあなたが神を受け入れ、神の子と成ったのであれば、あなたの自由な選びを通して、あなたの内にいる神を現しなさい」（40.5）とすすめる<sup>23</sup>。回復された自由意志がクリスチャンの生をキリストに結びつけ、また同じ自由意志が「悪徳の汚れをすべてきれいに洗い流す」（大講話 36）ことによって、聖化をもたらす鍵となるのである。

かくグレゴリオスのシステムにおいては神の像の意味する内容からはじまって、墮落の原因・墮落の結果・回心・聖化のすべてにおいて自由意志がこの上なく大きな役割をはたしている<sup>24</sup>。

<sup>23</sup> 同じ意味でグレゴリオスは言う。「信仰と水〔洗礼によって〕……神と類縁になる」教理大講話 36

<sup>24</sup> 実は悪の起源も自由意志にある、可能性に過ぎない悪を実体化させるのは自由意志だからである。『モーセの生涯』に「自由意志の働きなしにはいかなる悪しきものも存立しえない」とある通りである。（II 88）

「実に[キリストに]受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。」とナジアンゾスのグレゴリオスは言う（書簡 101 「原典集成」 422。）教父たちによって何度も繰り返されて来たこの真理が、人間性の問題について論じる際にもわれわれの出発点となる。神がキリストにおいて真に人間となり、その人間性を神との一致のうちに生き抜くことを通して癒したのが救済であった。したがって、キリストはその全生涯を通してわれわれと全く同じ人間性を負ったことが教父たちにとって前提とされている。

これに対して、アポリナリオスは、「キリストはいかにしてわれわれと同じ人間性を完全にまといながら、罪を犯すことなしにいたることができたか？」という問いを提出し、キリストの人間性を否定することによって、解決を図った。けれども、グレゴリオスは、「罪ある人間性」と「落ちた人間性」を区別することによって、キリストが完全な人間性をまとい、しかも罪をおかさなかったことを譲らなかった。スローリー<sup>25</sup>は、グレゴリオスのアポリナリオスに対する回答は間接的であるとしつつも、その概要を次のように示している。すなわち、われわれの人間性は罪ある人間性である。その罪ある人間性をキリストが処置した。このことをグレゴリオスは「彼は自身を罪深い魂と一体とされた」（アポリナリオス駁論 23）と表現する。その結果、キリストの人間性は「落ちた人間性」となった。アポリナリオス駁論 53 に「彼は罪の結果墮落したわれわれの性質を自らのものとするのを拒まれなかった」とあるとおりである。けれども、キリストの人間性は罪ある人間性ではなかった。「彼はわれわれの汚れをまといられたが、しかしその汚染によって、染められることはなかった。むしろ、彼自身の中でその汚れをきよめた」（アポリナリオス駁論 26）とあるのがそれである。このきよめるわざにおいて、聖霊が大きな役割を果たしている。「このきよめは、処女が懐胎したその瞬間にはじまった。神性がキリストの体とたましいの両方に最初から現臨され、その双方を罪を犯さないように保ったのである」（アポリナリオス駁論 54）このようにグレゴリオスは、キリストがまとったのは「落ちた人間性」ではあるが「罪ある人間性」ではなかった、と言う。

---

<sup>25</sup> Srawley, J. H. "St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ." JTS 7(1906),434-441 また"Cappadocian Theology." *Encyclopedia of Religion and*

この両者の区別は重要である。エウノミオス駁論6巻ではこの両者の区別が鮮明にされている。「キリストはわれらの人間の感情や弱さを分かち持たれた。けれども、われらの罪への傾向性や意志の病はもたれなかった。」

後にアウグスティヌスは、疾病のように原罪が遺伝すると考えたが、これを遡ってグレゴリオスに読み込んではいない。グレゴリオスは「罪深い人間性」にすべての人が呑み込まれるという事実は知っていたが、そのメカニズムについて空想をたくましくすることはしなかったからである。すべての人が罪をおかすにもかかわらず、完全な人間性を備えているのにキリストは罪をおかさない。その理由はキリストの神性にある。ただこのことをグレゴリオスは主張した。もし、われわれがグレゴリオスの論理を発展させるなら、すべての人が罪をおかすメカニズムはアウグスティヌスとは反対の方向へ向かうであろう。すなわち、完全な人間性をもっている、神性によって、すなわち神との完全な一致によって罪をおかさないでいられるのであれば、問題は人間性にはなく、神との一致の欠如にある、ことになる。実際、ギリシャ教父たちにとって、原罪とは「人間を神から離反させた自由意志の決定」(ロースキィ 168)であり、その結果は神へ向かうべき自由意志が被造物に向かうという倒錯であり、果ては神からの最終的な分離である死である<sup>26</sup>。人間性の問題は神から離れてしまっているという事実であり、自力ではこの窮状から脱出することができない、という点にある。もちろんすべての人間は罪をおかす。けれども、教父たち、とりわけグレゴリオスにとって、それは罪への傾向性といったような、何かがある、ことが原因なのではなくて健全な自由意志がない、したがって神との一致が損なわれていることによるのである。

#### IV. グレゴリオスの聖化論

グレゴリオスの『モーセの生涯』は「人間にとっての全き生」(ὁ τέλειος βίος)

---

*Ethics* (Edinburgh: T & T Clark, 1910), Vol. III. 212-217

<sup>26</sup> これが肉体の死と痛みと老いがアダムの罪の結果としておこる理由である。

とは何か、を問う年若く瑞々しい魂（I・2、以下『モーセの生涯』からの引用は章節のみ表示する）に対して書かれた指南書という体裁をとっている。完全なる生を生きようとすることは、グレゴリオスによれば、アレテー（ἀρετή）の道行き（δρόμος）を行くことである（I・1）。アレテーは徳と訳されるが、実際は「徳」という日本語の響きから感じるほどには倫理的なニュアンスに限定されない。なぜなら「真のアレテーに与る人は、神以外の何かに与っているのではない。神こそが全きアレテーなのだ。」（I・7）とあるように、アレテーの源は神であるために、アレテーの道行きは神への道行きだからである。

近年、『モーセの生涯』は霊的指南書として注目を集めているが、その解釈は一樣ではない。土井<sup>27</sup>によれば、グレゴリオスの著作は16世紀初頭からある程度まとまった形で刊行され始めた。伝統的なグレゴリオスに対する評価は神秘主義者というもので、ダニエルーやフェルカーはこの立場からグレゴリオスは神秘的経験による神との一致を教えたとする。これに対立したのがE. ミューレンベルクであり、彼はグレゴリオスを極度に理性中心にとらえた。両者のいずれにも組まないのは、マール＝グレゴリオスで信仰者グレゴリオスを前面に出している。

いかにしてこの〔神の存在と生命への〕参加は起こるのか？グレゴリオスの答は極めて伝統的なものであり、それは悔い改め・洗礼・徳を目指す生活によるとする。しばしば強調されるいわゆる「神秘的体験」ではなく、これがグレゴリオスの救済論の基本的な構造である。いわゆる「神秘的な神認識」は悔い改めにおいて神にたち帰ること、キリストと共に十字架につけられ彼と共に甦ること、洗礼・傅膏機密<sup>28</sup>・聖餐によるキリストとの合一、実際に生き抜く徳を目指す生活、これらの一つの側面に過ぎない<sup>29</sup>。

---

<sup>27</sup> E. ミューレンベルクとダニエルーの対立をきっかけに1969年に「ニュッサのグレゴリオス国際学会」がはじまったという。『神認識とエペクタシス』7-8。

<sup>28</sup> 洗礼を受けた者の額・目・鼻・口・耳・胸・手・足に司祭が膏をつける正教の礼典。

<sup>29</sup> Gregorios, P. M. *Cosmic Man – The Divine Presence*. (NY: Paragon House.,

土井もまたこれと同じ立場をとっていると考えられる。筆者もこの第三の立場から論じている。

「モーセの生涯」でグレゴリオスは「われわれは何らかの仕方で自分自身の親なのだ。すなわち、われわれは自らが意図した限りでの自己を生み出してゆく」(II3)と述べる。人間は、その自由意志を用いてキリストにおける神との交わりを求める。けれども、人は神を把握することができない。グレゴリオスは出エジプト 20:21 をこのために用いる。

一六二 ところで、「モーセは闇のうちに入り、そこにおいて神を見た」(出二〇・二一)とあるのは、一体何を意味するのか。……しかし、理性がより大で、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・把握を思惟のうちで生み出そうとするとき、神的本性の観想に接近すればするほど、それだけ一層、かの神的本性の観想されざるものたることを明白に見るに至るのである。

一六三 たしかに、すべての現象を、つまり感覚が把握する限りのものだけでなく、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、つね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ろう。このことのうちに、探し求められているものの真の知・観想があるが、それは見ぬことにおいて見ることである。なぜなら、探究されているものはあらゆる知を超えており、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そのことによって回りを囲まれている。それゆえ、この輝く闇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」(ヨハ一・一八)と言うのである。この表現によってヨハネは、神的本性についての知は、単に人間にとってだ

けではなく、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。

一六四 それゆえ、モーセが知においてより大なる者と成ったとき、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もモーセは覚知する。聖書に、「モーセは神の存在する闇の中に入った」(出二〇・二一)とされるゆえんである。では、神とは何なのか。ダビデの言うには、「神は暗闇を自らの隠れ場所とした」(詩一七・二一)。そしてダビデその人も同じ聖所において、語りえざる**神秘**に参入させられたのである。(イタリックス筆者)

神と被造物の間にある無限の隔たりは、われわれが、完全に神と一致することを、言い換えれば、完全に神となることをゆるさない。それは神が無限だからである。それでは、人間に到達可能な完全とは何であるのか？グレゴリオスは答えて言う。

それゆえ、われわれの受容しうるだけの完全性から全く離脱してしまうことなく、人間的探求に可能な限りでの完全性に達することができるように、最善を尽くすべきである。それはつまり、人間的本性にとっての完全性とは、恐らく、善(美)により多く与えることを絶えず意志し志向することに存するからである。(I・10)

グレゴリオスはこの神に向かう姿勢をエペクタシスと呼ぶ。それは、ピリピ 3:13の「前方に向かってやまない(エペクテスタイ)」からとられ、述語化されたもので、雅歌第八講話で説明が加えられている。

……絶えざる登攀にあつて、既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、探究されているもの(=善)が有限な把握のうちに限定されてしまうことはないからである。却



って、或るとき発見されたもののその限界・限度は、善への絶えざる登攀を為す人にとって、より高いものの発見のための端初となるのである。それゆえ、登攀する人は決して立ち止まることなく、或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。と言うのも、上昇する人の欲求・憧憬は、既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>30</sup>。（『雅歌講話』 大森正樹ほか訳、新世社、1991年、201頁）

この絶えず進みゆくエペクタシスは、神が無限<sup>31</sup>で、人間がつねに移ろいゆくものであるために必然的に生じる。グレゴリオスは、神を「全きアレテー（徳）」（I 7）と呼ぶが、「アレテーの場合、その完全性のただひとつの限度・限定とは、まさにそれが限度を持たぬということである」（I 5・8）と言う。アレテーの道行きは単に道徳的な進歩と見なされてはならない。全きアレテーは神であるゆえに、完全は「神の友となることだけを誉れと願望に値する事と判断すること」（II 320）であり、それは神との極めて人格的な、いや増す交わり<sup>32</sup>である。

聖化が神との関係であるといわれて久しいが、エペクタシスは静的関係ではなく神との動的関係である。たましいの姿勢といってもよい。神に向かって体を伸ばして、前傾姿勢で走るその姿勢が完全なのである。人が完全を得たと考えて走るのをやめるとき、エペクタシスは消滅する。エペクタシスは動きにあ

<sup>30</sup> 『雅歌講話』 大森正樹ほか訳、新世社、1991年、201頁

<sup>31</sup> 「神は到達し得ないもの」（『モーセの生涯』 I 47）であり「神の実体・本質の真相は隠されている」（同 LM II 110）とされる。

<sup>32</sup> ロースキは「神の本性への接近不可能性を意識することは、啓示されたペルソナ的な神との出会いを経験するのに等しい。」（『キリスト教東方の神秘思想』、64）とする。接近不可である神を知っているとすれば、それは人格的な結合以外による以外に起こり得ない。

るからである<sup>33</sup>。グレゴリオスにとって「聖化は瞬間的か漸進的か」という問いは奇妙なものであったに違いない。エペクタシスという動的完全は瞬間的に達成されるとも言える。けれども、それはさらなる神への動きを加速していてこそその完全である。同様にグレゴリオスには聖化における関係と実質の区別も、不可解であろう。國重<sup>34</sup>によればカッパドキア神学は「神という人格との交わりによってひとは人格的実体として存在していると主張した」という。そうであるならば、神との関係がその人の実質を決定するのであって、もはや実質と関係をことさらに区別して考える必要はない。人が神をどのように愛するか。人がどのように神に向かって走るか。その答が人の実質を決める。

原初の状態、完全な像を所有しているときの人間もまた、神を熱烈に求める上にも、なお求めるものであった。われわれは本来そのような被造物であった。常に神に向かいその名を呼ぶことが、われわれの存在理由であり、本質であり、神の像だからである。雅歌 5:6 で恋人を探し求める花嫁の姿になぞらえて、神に向かう魂のエペクタシスが語られている。

……神のほうを見て、不朽の美へのかの善き渴望を覚える靈魂は、その都度超越者に向かう新たな欲求を抱き、満足することでその渴望を鈍らせることを決してしない。それゆえ、その靈魂は前にあるものにつねに身を差し伸べて（エペクタシス）止まず、自分が居る処から外に出て、より内部に向かって未だ入らなかった処へ参入していく。その靈魂にとってその都度驚くべき偉大なことに見えるものは、その後が続くことよりは低いものに思われるが、それは、新たに見いだされるものは必ず、以前に把握されたものより見事なものだからである。そういうわけでパウロも、過去のことにはつねに

---

<sup>33</sup> 同様に土井は神認識の観点から神を見ることに飽きないこと、見ることを絶えず望むことがエペクタシス（256）であり、神を見るときは「どこに導かれようとも神に従うこと」だとする（258）。土井は、神に向かってではなく背後からキリストに従うことを特に強調する（277以下）。

<sup>34</sup> 國重潔志「きよめと人格(Personhood)」『きよめと人間性 イムマヌエル聖宣神学院 50周年記念』所収、イムマヌエル聖宣神学院発行、1999年

死んで既に達成したことを忘れつつ、その都度新たな生命に与って  
いたので、日毎に死んだのである（一コリント一五・31）。（雅歌第  
12 講話 295）

グレゴリオスにとっての罪は、正確に完全の反対である。それは、聖化の道の  
りにおいて停止することである。なぜなら立ち止まる事はただちに神から遠ざ  
かることの始まりとなるからである<sup>35</sup>。

それゆえに、生命の終極が死の端初であるのと同様、アレテーの道行  
きにあって停止してしまうことは、悪しき道行きの始まりとなってし  
まうのである。（I・6）

このことはクリスチャンの生活に重大な影響を持つ。実存主義的な罪の見方、  
知れる律法に対する故意の違反という罪の定義は、ウェスレーにとってそうであ  
ったように、グレゴリオスのとつてもあまりに狭すぎる。彼にとって罪とは  
人間を神から遠ざけるあらゆる障害を排除することに努めないことである。神  
への交わりの阻害要因はすべてキリストにおいて処理されている以上、それに  
与らないならばわれわれには言い訳の余地がないのである。

また、すべての障害が取り除かれなければならないことは、特に現代人には  
まことに耳の痛い含みを持つ。グレゴリオスにとって、罪は「自分に悪しく住  
み着いてしまった習性」（II 208）という一面をもっている。習性を呼び覚ます  
欲望は生ある限りなくなることはないから、この習性に対する処置が要求され  
る。欲望に反応する罪の習慣は、聖なる習慣によってとって変わられること以  
外に解決されない。ここに敬虔の修行の必要性がある。それは、「神の友でなく

---

<sup>35</sup> トランス（Torrance, T. F. *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T.&T. Clark., 1988),  
178) はグレゴリオスのシステムにおいては罪の重大性が十分に認識されておらず、  
神の倫理的な要求についての理解に欠陥があるとして、「罪とは神から遠ざかるこ  
とである」というグレゴリオスの定義を論難する。けれども、グレゴリオスの定  
義は、神の道徳的要求に違反することを定義に含んだ上で、さらにそれ以上のも  
のを要求している。むしろグレゴリオスは罪の重大性において、アタナシオスら  
に比べても、勝りこそすれ劣ることはない認識をもっていたと筆者は考える。

なることをおそれ」(Ⅱ320)「悪はその最初の誕生において滅ぼされるべき」(Ⅱ90・92)ことを知って「あらゆる悪の端緒を殺す」(Ⅱ95・107・125)すなわち「快樂の病から自分を引き離し」(Ⅱ303)「欲望や怒りを追い払うこと」(Ⅱ93)である。このように「罪が忍び込むのを妨げるため」に「自制心」(Ⅱ107)が必要となるのである。

「栄光から栄光へ」(Ⅱコリント3:18)これはグレゴリオスの引用する聖句の中でもっとも有名なものである (on perfection イェーガー版 p214 ほか)。罪から遠ざかることにおいて、神との交わりを深めることにおいて、自らのうちに神の像を回復することにおいて、すべてのクリスチャンは栄光からさらなる栄光へと、キリストにおいて絶えることなく招かれ続けている。

(日本イエス・キリスト教団 明野キリスト教会牧師)