

ニュッサのグレゴリオスにおける 「神の像」理解の変容

——人間性の再構築——

秋 山 学

序

ギリシア教父ニュッサのグレゴリオス(335~394)の生涯を貫くものは何であろうか。

グレゴリオス研究は近年、欧米・日本を問わずその進展が著しいが¹⁾、彼の生涯を全体として見たときに、その底流をなすものが何であるのかという問いに対しては、なお研究を深める余地があるように思われる。本稿はこの問いに対する回答を見出すための、一つのささやかな試みである。

さて、上記の問いに対する一つの手がかりとして挙げられうるのが、「人間とは神の像である」というグレゴリオス神学の基盤をなす認識である²⁾。人間が「神の像」であるというこの定式は、『創世記』一章26節の「神は言った。〈人間をわれわれの像として、またわれわれの似姿として創ろう〉」という表現に基づくものであるが、このテーマはグレゴリオスの処女作『処女性について』から、晩年の主著『雅歌講話』にいたるまで、繰り返し彼の著作に現れる。けれども当然のことながら、グレゴリオスによるこの「神の像」である人間に対する理解には、年代の推移によって質的に変容が加えられる。本稿ではこのテーマを軸として、グレゴリオスの主要著作を辿り、その変容のあり方を明らかにしたいと思う。

ところでグレゴリオスの著作活動は、上でも触れたように371年に記された『処女性について』から始まるが、この同じ371年に彼はニュッサの司教に叙階されている。このようにグレゴリオスにあって、現存する著作はすべて司教叙階以降のものである。司祭が洗礼式・聖餐式の挙行を主要

任務とするのに比して、司教の任務のうちで重要な点は、やはり司祭の叙任権を有するという点であろう。司教となったグレゴリオスも、叙階の事情が彼の意に沿わぬものであったと言われることもあって³⁾、教区を管轄するという自らの任務とともに、おそらくはキリストの似像としての司祭を生み出すという責務の重さをひしひしと感じたことと思われる。とは言うもののグレゴリオスは、先駆者オリゲネス(185~253頃)にならい、普遍的救済(アポカタスタシス)の可能性を唱えたことにも象徴されるように⁴⁾、教会共同体を超えた次元での万物の変容を考えていた。その意味でグレゴリオスの目指す「神の像」とは、総じて人間がそこに与かってゆけるような普遍的な場であったと思われる。本稿では彼の司教性と普遍性を併せて考えてゆきたい。

さて本論に入る前に、本稿で扱う彼の著作を年代順に分類しておきたい。

〔ニュッサのグレゴリオスの著作概観〕⁵⁾

〈初期著作〉

1. 『処女性について』(*De virginitate*, 371)

〈中期著作〉

2. 『人間創造論』(*De hominis opificio*, 379)
3. 『靈魂と復活について』(*De anima et resurrectione*, 380)

〈盛期著作〉

4. 『教理大講話』(*Oratio catechetica magna*)
5. 『キリストの洗礼について』(*In diem luminum*)
6. 『プルケッリアのための葬礼説教』(*Oratio consolatoria in Pulcheriam*)

(上記三作いずれも 383~385 前後)

〈後期著作〉

7. 『モーセの生涯』(*De vita Moysis*, 390 頃)
8. 『雅歌講話』(*In canticum canticorum*, 390 頃)
9. 『キリスト教的生活のあり方について』(*De instituto Christiano*, 390 頃)

なお上記の諸作の他にも、グレゴリオスには大著『エウノミオス駁論』

(380~384), 『詩編の題銘について』『コヘレトの書講話』(いずれも 380 前後), 『主の祈り講話』『幸いなる者たち』(380年代後半), その他多くの説教があるが, いずれもこの論考の対象の対象外であることをお断りしておく。

1.

では次に「神の像としての人間」というテーマに移りたい。上でも触れたようにこの主題は、『創世記』一 26 に基づく。そこで、まず『創世記』第一章から、人間の創造に関する部分をギリシア語旧約聖書の原文に従って訳出しておくことにしたい。

— 26) 神は言った。「われわれの像として、またわれわれの似姿として人間を創ろう。そして海の魚、天の鳥、家畜、すべての地、地に遁うもののすべてを治めさせよう」。 27) そして神は人間を創った。神の像として人間を創った。彼らを男と女に創った。

この部分に関してグレゴリオスの神学が最も集約された形で記されているのは、上にも記したように 379 年に著された『人間創造論』である⁶⁾。この作品の中でグレゴリオスの解釈が明確に現れている部分は次の箇所であろう。

(1) 「聖書はこう述べている。〈神は人間を創った。神の像として人間を創った〉と。像として創られたものにはその目標がある。次いで聖書は創造に関する補足を付け加えてこう述べている。〈彼らを男と女に創った〉と。男性・女性という差異は、最初に創られた人間に関しては考えられないことがらであるということは、どんな人にも明白なことであろう。なぜなら〈キリスト・イエスのうちには男も女もない〉(『ガラテヤ』三 28) と使徒が述べているからである。しかし現実に御言葉は、人間がこの二性に分かれていると語っている。よって人間の本性の創造には二種類があったことになる。つまり神性に似せて為された第一の創造と、男女の性差に分かたれて行われた第二の創造である⁷⁾。

ここに表されているグレゴリオスの解釈は「二重創造説」と呼ばれ、フィロン (B.C. 30 頃~A.D. 45) やオリゲネスに遡るものである⁸⁾。グレゴリオスによれば、神による人間の創造には、〈自らの像として人間を創ろう〉

という段階と、〈人間を男と女に創ろう〉という段階があり、男女の性別は神の本性とは関わりのないものとされる。このことは次のような箇所からも理解される。

(2) 「男女の性別は、神的で至福なる本性には存しない。神はロゴスを欠く動物の創造における性質を、人間の上に移したのである。つまり人類にこの増殖性を付与したのは、われわれを創造する際の崇高さに従ってのことではないのである。なぜなら神が人間に産みかつ増殖する能力を付与したのは、神が自らの像として人間を創ったときではなく、人間を男と女に分ち、〈産めよ、増えよ、地を満たせ〉(『創世記』一28)と言ったときだからである」⁹⁾。

さてグレゴリオスがこの「二重創造説」という解釈を採る根底には、人間が被造物であって肉体を備え、情動 (pathos) を被る存在であるという強い自覚がある。彼は(1)に引いた少し前の箇所で、何故神は「人間を自らの像として創った」と語っているのかと問いを投げ掛け、「何故この死すべき、情動を被る短命の人間が、混じりけなく浄らかで永劫に存在する〔神の〕本性の〈像〉だと言われるのであろうか」と記している¹⁰⁾。また『人間創造論』第一六章の冒頭には、章内容の要約として「〈人間をわれわれの像として、またわれわれの似姿として創ろう〉という神の言葉についての観想。その過程で次のことがらが吟味される。まず〈像〉とはいかなる意味か。次に、情動を被る死すべき命の人間が、至福にして不受動の神に似たものなのかどうか。そして、原型には存しない男女の別が、どうして像には存在するのか」という見出しが記されている¹¹⁾。グレゴリオスにとって神と人間の相違は、神が「情動を被らない」存在であるのに対して、人間が情動を被る被造物であるという点にあったと言えよう。

さてこの「情動」の問題は、『人間創造論』においては次の第一七章に見られるように、子孫を残すこと或いは婚姻との関わりをなかで扱われてゆく。つまり彼はこの「情動」という現象を、現世における性別の結果として生ずる歴史的な脈絡をなかで考察するのである。そしてこの問題意識は、性差の別が解消する復活という終末的な文脈の上に置かれ、次のような言葉となって現れる。

(3) 「〈復活においては、娶ることも嫁ぐこともない〉(『マタイ』二二30)と言われている。なぜならもう死ぬことがないからである。つまり復

活の子たちは天使に等しく神の子なのである。ところで復活の恵みとは、罪に陥った者どもの原初への帰還 (*apokatastasis*) としてわれわれに告げられているものに他ならない。というのも予期される恵みとは、樂園から追放された者を再び樂園へと帰らせる、言わば最初の生に立ち戻らせることだからである。それ故もし帰還を果たした者どもの生が、天使たちに似たものであるならば、墮罪以前の生とは明らかに天使的なものであったろう。それゆえわれわれの生の原初への立ち帰りの、天使に似たものへの道であろう¹²⁾。

この箇所については後ほどもう一度検討を加えたいが、ここには先に触れた「アポカスタシス」という語彙が新たに登場している。「アポカスタシス」とは、新約聖書では『使徒行録』三 21 に現れる語彙であり、万物の「回帰」あるいは「一新」と訳される概念である¹³⁾。グレゴリオスの著作の中では、すでに初期著作『処女性について』においても、この語彙が次のような用例となって現れている。

(4) 「現在では肉体の汚れによって隠されている神の像の原初への帰還 (*apokatastasis*)こそが、われわれの求めていることであるならば、われわれは、最初に創られた人間が初めの生においてそうであったところの者に成るように努めよう¹⁴⁾。

上の用例から、「神の像としての人間」というテーマと「アポカスタシス」という現象が密接な関わりを持っていることが推察される。またこれらのテーマが上記のように、すでに『処女性について』の中に現れ、中期著作『人間創造論』において引き続き考察されているということも理解される。そこで以上のような点を手がかりとして、「神の像」理解がグレゴリオスにおいていかなる変容を遂げていったかを辿るために、以下では『処女性について』から年代順にグレゴリオスの著作を追ってゆくことにしたい。

2.

初期著作『処女性について』のうち(4)で引いた箇所から理解されるように、グレゴリオスはこの著作においても、すでに「神の像」としての人間本来の姿を、『創世記』における人間創造のあり方に照らして考察している。上記箇所の続きとして、グレゴリオスは次のように語っている。

(5) 「最初に創られた人間とはどのような者であったろうか。死した皮衣など身に付けておらず、神の顔を恐れることなく目にし、味覚や視覚によって美を判断することもなく、ただ主のみに喜んだ。そして与えられた助け手〔エバ〕の用い方としては、樂園から追放され、彼女が欺かれて陥った罪の代償として陣痛という罰を科せられるまでは、彼女を知ることはなかった。しかし〔墮罪という〕この連関によって、われわれは祖先〔たる一人の人間〕から切り離され、樂園から追放された。だが今や同じ連関によって、われわれはかつての至福へともう一度疾走することによって到達することができる。その連関とは何か。樂園追放のとき、畏によって快樂が入り込んで墮罪を先導した。しかるのち羞恥と恐怖とが快樂の情動に随伴し、もはやそれ以降人間は創造者の目のうちに敢えて入ろうとすることなく、木の葉と陰とによって覆いを身にまとうこととなった。かくして人は、この病的で労多き場所に居留者として送り込まれ、この土地では婚姻が死に対する慰めとして考えつかれた…」¹⁵⁾。

ここから理解されるように、グレゴリオスは、神の像として創造された人間が墮罪とともに男女の性別に目覚め、それによって樂園からの追放と死が人類に入り込んだと理解している。さらに処女性と死との関係は、次のような形で説明される。

(6) 「肉体的に子孫を残すことは人類にとって、生命のではなく死の端緒となる。なぜなら腐敗はその端緒を、誕生から得るからである。処女性によってその腐敗を断つ人々は、自らのうちに死の限界を設け、死がそれ以上進み行くことを自ら阻むことになる。…であるからもし死が処女性に打ち勝つことが不可能であり、処女性において死が止み滅ぼされるのであれば、処女性が死に優っていることは明確である。そして滅び行く生命への奉仕に力を貸すことなく、死の連続を受け容れる器官とならないような肉体は〈不滅の〉ものと呼ばれるのが相応しい。というもこの肉体においては、滅びと死をめぐる連関の連続性が断ち切られているからである。この連続性とは、最初に創られた人〔アダム〕から、処女性における生〔マリア〕までの中間を形成していたものである。なぜなら婚姻によって人間的な誕生が行なわれている限り、死は決して止むことがないからである」¹⁶⁾。

さらにグレゴリオスは「アダムから、神を産んだマリアまで死が支配し

ていた」(GNO. VIII, 306, 21~22)とし、また「神が死を創ったのではなく、ある意味で人間が悪の創造者となったのである」(GNO. VIII, 298, 19~21)とも語っている。上記の諸例から明らかなように、この初期著作『処女性について』のなかでは、「神の像」を回復するためには処女性における生が不可欠であるが、それは死に打ち勝つためになされるべきものであるという主張が前面に出されていると言えよう。

3.

上で、最初期の著作『処女性について』の中でのグレゴリオスによる「神の像」理解のあり方を見た。この初期著作の時点では、特に用例(4)(5)から理解されるように、「神の像」とは樂園から追放される前の人間・アダムを指している。そしてグレゴリオスは、男女の性別における生とは死に他ならないものであるとして、マリアにおいて死が滅ぼされたように、処女性における生によって死に打ち勝つことを勧める。ここでは、処女性と死とが対立のうちに捉えられている。そしてこの初期著作の段階では、マリアはまず「処女性によって死を滅ぼした者」として位置づけられていると言えよう。

では次に、中期著作『人間創造論』に進みたい。その一部についてはすでに上で触れたが、初期著作『処女性について』を経たいま、この『人間創造論』にはいかなる特質・発展が見出されるであろうか。

グレゴリオスは用例(1)で触れた「二重創造説」を敷衍し「神による第一の創造」を解説した箇所、次のように述べている。

(7)「御言葉はく神は人間を創った」と述べ、意味を限定することなく人間性のすべてを示している。というのもここで被造物〔人間〕は、これに続く物語で語られるようにくアダムと名付けられてはいない¹⁷⁾からである。つまり創られた人間の名は個別者ではなく普遍者なのである。そこでわれわれは、〔人間の〕本性が普遍的な呼び名で呼ばれていることから、次のように考えるように導かれる。すなわち人間性のすべてが、神的な先見と力をもって第一の創造において包含されているということである。…思うに、いわば一つの体のうちに人間性の充溢の全体が、万物を先見する神の力によって量り取られており、このことを御言葉はく神は人間を創った。人を神の像として創った」と言って教えているのであろう¹⁸⁾。

この文から明らかなように、『人間創造論』においては、第一の創造において創られた人間が〈普遍者〉であることへの着眼を新しい点として挙げることが出来るであろう。用例(7)に続いてグレゴリオスは語っている。

(8) 「像とは自然本性のある部分に宿るものではない。また恵みとは、ある特定の誰かに宿るものでもない。そのような力は人間という種族の全体に等しく延びているものなのである。その証拠を挙げよう。理性はすべての人々に等しく据えられている。あらゆる人々が思惟したり先見したりする能力を有している。…世界創造の最初のと同時に招き入れられた人間と、万物の完成の際に生まれるであろう人間とは、自らの上に神的な像を等しく担っているのである。それ故にすべての人が〈ただ一人の人〉と名付けられているのである。…というわけで、最初の人間から最後の人間にいたるまで延びている本性が、存在者の唯一の像なのである。男女の性別に関わる差異は、創造の最後になって付け加えられたものであろう」¹⁹⁾。

ところで用例(3)で見たように、やはりこの『人間創造論』においても「楽園からの追放」ということが「罪」との連関で捉えられ、その罪とは「天使的生」からの離脱として捉えられていた。そして「復活」が「死ぬことがない」ものとして規定される。グレゴリオスにあって、天使とは婚姻関係を超越したものであるから(PG44, 189B)、この『人間創造論』においてもなお、『処女性について』のなかで語られていた「楽園への帰還」を「死からの解放としての処女性」として捉える理解が引き継がれていると言えよう。

しかしながらこの『人間創造論』における発展的要因としては、アポカタスタシスが復活と同一視されているという点から、「神の像」に対する理解の中に歴史的な視点が取り込まれ、個々人の死を超えて歴史を形成する人間本性全体が、存在者たる神の唯一の像を形成するという理解がおこなわれているという点を挙げることができよう。

4.

さて、上で「死を超えるものとしての神の像」という表現を用いたが、グレゴリオスはこの『人間創造論』を執筆した379年から380年にかけて、近しい者二人の死に相次いで遭遇している。すなわち379年には兄バ

シレイオスを、そして翌380年には姉マクリナを亡くしているのである。彼ら二人は、特にグレゴリオスがその観想・修道的生活を確立する上で大きな影響を持ったと考えられる²⁰⁾。以下に見るように『人間創造論』で現れていた死と復活への視点は、次の『靈魂と復活について』において、より宇宙論的な規模で展開されることになるが、二人の死、特に姉マクリナの死がグレゴリオスの思索に大きく影響を及ぼしたことは十分に考えられる。

『靈魂と復活について』は²¹⁾、通称「マクリニア」とも呼ばれることから察せられるように、弟グレゴリオスが臨終の床にある姉マクリナを訪ね、靈魂と復活に関して論じ合うという形式を採っている。この形式はプラトンの『パイドン』を模したものであり、グレゴリオスはマクリナを終始「師」と呼ぶ(PG46, 12A; 105A; 145B etc.)²²⁾。対話の主導的役割を果たすのはマクリナであり、対話部分の割合としてもマクリナの言葉が大半を占めている。

さてこの『靈魂と復活について』のなかにも、上で採り上げた「アポカタスタシス」の視点が盛り込まれている。この作品の末尾近くにおいてグレゴリオスは、アポカタスタシスとしての復活と、自然界の再生の現象との類縁性に着目し、次のように姉マクリナに語らせている。

(9) (マクリナが語る)——、「わたしにはすべてを通じて、使徒の言葉がわれわれの有している復活に関する概念を支持しており、わたしたちの〈復活とはわれわれの本性の原初への帰還 *apokatastasis* に他ならない〉という定義が意味していることを示しているように思われます。というのも、最初の世界創造においては次のようであったということを、わたしたちは聖書から学んでいるからです。つまり大地は、まず野の草を萌え出させ、しかるのち芽から種ができ、その種が地上に落ちると、最初に生えたものと同じ種類のものが生長しました (cf. 『創世記』—11~12)。このことが復活の時点においても生ずるということを、神的な使徒(パウロ)が語っています (cf. 『一コリント』—五35~44)。そしてわたしたちは、人間性が最も壮大なものにまで変容されるということばかりではなく、希望されることが最初にあったものに他ならないということをも彼から学んでいます。というのも原初にあっては種から穂ができたのではなく、穂から種ができ、そののち穂が種の周囲に付いたからです。この範例の連関は、復

活によってわたしたちに芽生えるであろうすべての至福が、原初における恵みに戻るのだということを確認に示しています。なぜならわたしたちもまた、原初においてはある意味で穂なのであって、わたしたちが悪の炎によって焼かれたのち、死によって倒壊したわたしたちを大地がすくい取るからなのです。そして復活の春になると再び大地は、この肉体という裸の芥子だねを、善き大きさにして豊かな、直立した穂として顕すのです。この穂は、莖や芒ではなく、不滅性あるいはその他の、神に相応しいしるしによって美しく彩られたものであり、天の高みにまで伸びるものです。というのもくこの滅び行くものは、不滅性を身に帯びねばならない（『一コリント』一五 53）からです。しかるに不滅性、栄光、名声、力などは、神的な本性に固有なものであるということが同意されており、これらは最初に像 *eikon* としてできたものですが、また再び希望されることにもなるでしょう。なぜなら最初の穂とは最初の人アダムだったからです。けれども悪の侵入によって、実が穂のうちに生ずるように本性は多種なものに分割されました。そういうわけでわたしたちは各々、かの穂〔アダム〕の姿をはぎ取られて大地に混ざり、復活の際に再び原初之美に向けて育ち、原初の唯一なる穂ではなく、幾多の穀物を実らせる畑となるのです²³⁾。

ここでは人間が神の像として創られた姿が、樂園追放前のアダムのうちに求められている。もっともその際に強調されるのは、『処女性について』におけるようにアダムの墮罪に関してではなく、アダムが自然界の一員として、宇宙に調和する形で創造されたことに関してであると言えよう。そして、復活が自然界における死滅と再生を背景にして理解される。これは復活に関するグレゴリオスの理解において、死が復活のための不可欠な要因として、また肯定的な評価とともに捉えられはじめていることをうかがわせる。

この理解は、グレゴリオスにおいてすでに継承されていた、人間を小宇宙とするギリシア哲学的な空間理解 (PG46, 28B) と相反するものではない。その理解において、人体の中心をなすのは靈魂である。この『靈魂と復活について』のなかでは、靈魂の神的な性格に関して (PG46, 52A; 57B), また靈魂が肉体の中軸の意味を持つことに関して (63C~69B), しばしば言及がおこなわれる。そしてグレゴリオスは、地下から地上へという死からの復活を、現にわれわれが保持している肉体の構造からのアナロ

ギアによって理解する。次に挙げるのは、『フィリピ』二10~11「イエスの名において、天上のものも地上のものもまた地下のものも、すべてが膝をかがめ、すべての舌が父なる神の栄光に向けて〈イエス・キリストは主である〉と認めるようになる」という箇所をめぐる彼の解釈である。

(10) (マクリナが語る)、「〈この箇所において〉天上的と呼ばれているものは、天使的かつ非物的なもののごとくでしょう。地上的とは肢体に織り込まれているもののごとくでしょう。そして地下のものとはすでに肉体によって隠されてしまっているもののごとくでしょう」²⁴⁾。

ところで先にも触れたように、グレゴリオスはこの『靈魂と復活について』を、ソクラテスの死とプラトンによる『パイドン』執筆という先例に連なるものと意識しつつ記している。さらに彼の脳裏にはおそらく、イエスの死とヨハネによる『ヨハネ福音書』執筆という事実も浮かんでいたことであろう。とすればグレゴリオスにとって、この『靈魂と復活について』を執筆するという行為は、彼ら先駆者たちと同じく「著述による亡き師〔マクリナ〕の復活」を目指したものだと言えるのではないだろうか。彼ら先駆者たちにあってその執筆活動とは、言わば亡くなった先人の「靈魂」を受け継いだ自らが、さらにその肉体をも共に復活させるべく携わった行為であったと言えよう²⁵⁾。グレゴリオスによるこの『靈魂と復活について』に関しても、同様の意味づけが可能であろう。このことを背景にすると、例えば次の箇所における「再構築」*anastoicheiosis* という語彙などは、終末における復活ばかりでなく、グレゴリオスが現に関わっている執筆活動そのもののあり方を指す語となる。

(11) (マクリナが語る)、「〔復活の際には、死によって〕解体していた諸要素が集い、乖離していたものの再構築 *anastoicheiosis* に向けて、再び同一の体を形成することになるでしょう。これこそまさしく復活と名付けられるものと言えましょう」²⁶⁾。

上で述べた解釈に基づくと、今の用例で「諸要素が集う」ための軸とは、執筆活動においては靈魂が果たすものとなる。するとグレゴリオスは、亡くなったマクリナに言葉を語らせることにより、彼女の肉体を、彼が受け継いだその靈魂の周囲に再構築すべく、この『靈魂と復活について』を記していると言うことができよう。

以上のように、この『靈魂と復活について』においてはグレゴリオスの

中に、姉マクリナの死を契機として、人の死を、死と復活を繰り返す自然界の中に置く視点が拓かれてきていると言うことができる。そして彼の靈魂は、この時期に、言葉でもって故人を地上に復活させるための基軸として大地の上に根づいたと言えよう。グレゴリオスの著作の姿勢は、このように『靈魂と復活について』においてその礎を得たと言えるであろう。

5.

以上中期著作を通じて、グレゴリオスが歴史的あるいは宇宙論的な視座を深め、「神の像」としての人間に伴う死をめぐる理解と、それに対する解決の視点を拓いてくる過程を辿ってきた。これが盛期著作に入るとどのような展開を経ることになるだろうか。まず、この時代を画する代表作として『教理大講話』を見ておきたい²⁷⁾。

この『教理大講話』では、前作『靈魂と復活について』の中にも既に現れていた、人間と自然界が有する類縁性への着眼が、秘跡的な視点から深められてゆくことになる。グレゴリオスはこの作品の中で、キリストが死んで葬られ、三日間地下にあったことと、われわれが水の中に三度浸って洗礼を受けることの類縁性を次のように指摘している。

(12) 「土と水とは互いに多くの同起源性を有している。つまり両者とも諸要素の中で重くまた下方に赴く性質を有する。そして互いが互いのうちに留まり、互いによって支えられる。さてわれわれの生命の導き手(イエス)の死は、われわれと共通の本性に従って地下において行われたのであるから、われわれにとっての死の模倣も、土と隣あった要素において表現されるのである。そしてかの方、上からの人(イエス)が、地下に置かれた状態ののち三日目に再び生命へと駆け昇ったのと同じように、すべて肉体の本性によってかの方と結ばれている者は、同じ務めに、つまり生命に関する終焉に目を注ぐ。そして土の代わりに水を注がれ、この要素(水)の下に三度身を浸し、三日目に起こった復活の恵みを模倣するのである」²⁸⁾。

また『教理大講話』と同時期に記され、同じく盛期著作として分類しうるであろう『主の洗礼について』では次のように述べられている²⁹⁾。

(13) 「われわれは、主にして師またわれわれの指導者である方に倣って洗礼を受けるが、大地に埋葬されるわけではない(というのも大地は、

肉体が完全に葬られたときにはじめてその覆いとなり、われわれの本性の弱さ・破滅を覆い隠すものとなるのだから)。むしろわれわれは、大地と類縁性を有する水の許に来て、ちょうど救い主が大地に隠されたように自らを隠し、この行為を三度繰り返して、三日目の復活の恵みを自ら模倣するのである」³⁰⁾。

以上のようにグレゴリオスは、洗礼を、キリストの死と復活の意味をかたどる秘跡として理解する。「キリストの死・大地への葬り・そこからの復活」という連関によるこの解釈は、『靈魂と復活について』においてすでに見られた、人間と大自然とのリズムの同一性への着眼が、秘跡的な文脈へと置き換えられた結果であると見做すことが出来よう。

次に『教理大講話』の中から、聖餐式に関してのグレゴリオスの解釈を見ておくことにしたい。グレゴリオスは総じて聖餐を、大地の実りがキリストの体に変容する秘跡として捉えている。

(14) 「肉体は、神の言葉の宿りによって神的な尊厳への変容 *metapoiesis* を遂げた。それゆえ現在でもなおわれわれは、神の言葉によって聖なるものとされたパンが、神の御言葉の体に変容されると信じている (cf. 『一コリント』十一 23~24)。なぜならかの肉体とはその可能態においてパンであり、肉のうちに宿った御言葉の内在により聖化されたからである。それ故、かの肉体において変容されたパンは神的な可能態へと変化し、同じ根拠によって現在でもなお同一のことが生じているのである。というのも御言葉の恵みは、パンからその存立がなされているキリストの体を聖なるものとしたが、同時にある意味でキリストの肉体そのものがパンなのである。今でもこのパンは、使徒が述べているように、神の御言葉と取りなしとによって聖なるものとされる。すなわち摂取することで御言葉の体に進みゆくのではなく、言葉によって直ちにキリストの肉体へと変容するのである。それは御言葉によって〈これはわたしの体である〉と語られているとおりでである」³¹⁾。

この箇所においては「変容」(*metapoiesis*) という語彙が多用されている点が目止まる。この語彙は聖餐式における秘跡ばかりではなく、先に挙げた秘跡としての洗礼に関しても用いられている³²⁾。

(15) 「〔洗礼という〕再生によって生ずるわれわれの生命の変容 (*metapoiesis*) は、もしわれわれが、現時点でそのうちにある状況のなかに留ま

ったままでいるとすれば、変容とはなりえないであろう」³³⁾。

総じて、洗礼は大地へのイエスの葬りを模倣し、また聖餐は大地の実りの聖体への変容を意味するという点で、この『教理大講話』を中心とする盛期著作においては、先に見た中期著作における人間性の自然界への位置づけがより秘跡的な形で昇華され、変容を遂げているということができらる。そのことを総括的によく表している箇所を、同じく盛期著作に属する『プルケッリアのための葬礼説教』から引いておくことにしたい³⁴⁾。この箇所では、人間にとって死が復活のための不可欠な要因とされ、死に対して積極的な評価が与えられている。

(16) 「人間にとって死とは、悪からの浄め以外のものでは有り得ない。というのもわれわれの本性は、神によって、最初はあらゆる善きものを受け入れる言わば器のようなものとして創られた。しかし、われわれの靈魂の敵が虚偽によってわれわれに悪を注ぎ込み、本性は善を受け容れる場を持たなくなったのである。それ故われわれに根ざす悪が、われわれの許に永遠に続くようなことがないように、より優れた先見により、この器は死でもって相応しい時に打ち壊される。それは悪が流れ出すことによって人間性が改められ、原初の生にあって悪の混じっていなかった姿へと復興される (*apokathistasthai*) ためである。というのも復活とは、われわれの本性の原初への再構築 *anastoicheiosis* だからである。もし、本性がより優れた方向へと再構築される (*anastoicheiousthai*) ことが復活なしには不可能であり、また死が先導することなくしては復活が生じえないのであれば、死とは善きものであろう。われわれにとって死が、より優れた者への変容のための端緒また道となることであろうから」³⁵⁾。

この箇所では、先にも触れた「再構築」*anastoicheiosis* という語彙に注目したい。グレゴリオスは『教理大講話』の中でも、洗礼に関して「上からの誕生〔としての洗礼〕は、人間にとって言わば再構築 (*anastoicheiosis*) となる」という用法においてこの語を用いている (Srawley/160, 6)。この「再構築」という語彙は、中期著作『靈魂と復活について』の中でも復活のあり方を表現する語として用いられ(用例 (11)), さらにグレゴリオスの執筆のあり方が、死から復活に向かうエネルギーに基づくことを表現する語彙ともなっていた。これに、用例 (9) に見られた「穂と種」の譬えなども考え合わせると、彼の執筆活動が「原初への帰還 *apokatastasis* とし

での復活」(用例(3)(9))という定義に沿った行為であることが理解されよう。

このように、グレゴリオスにとって「盛期著作」の時期とは、「死なな
いための処女性」に始まった初期著作から、人間性を歴史・宇宙の中で捉
える中期著作を経て、人間性を最も如実に表す死という現実を、復活の光
で照らした秘跡によって変容させる意味を持っていた。この展開は上で
も述べたように、グレゴリオス自身の周囲に起こった兄・姉の死の体験を
通じて深められていったものであろう。グレゴリオスの著作における人間
性理解の変貌は、死の体験を折り返し点として、彼自身の内面性の変容と
軌を一にしていると言えよう。そしてこれ以降、秘跡性の導入によってよ
り聖化された彼の変容の歩みは、その著作活動を通じ、親しき者たちを失
った死の淵から立ち上がって、彼自身をも再構築してゆく復活の登り道と
なって展開されてゆくことになる。

6.

いま述べたグレゴリオスにおける人間性の再構築とは、具体的にどのよ
うな形を取るようになっただろうか。彼の主著群を形成する後期著作か
ら、その歩みの姿を明らかにしてゆきたいと思う。

以下では「後期著作」として分類することができるであろう諸作のうち
から、三編を選ぶ。それは『モーセの生涯』『キリスト教的生活のあり方
について』、そして『雅歌講話』である。これらはいずれも390年前後に記
されたものと考えられるが、この中では分量的に『雅歌講話』が最も大き
いため、おそらくグレゴリオスは他の諸作の執筆を手がけながら『雅歌講
話』の完成に主力を傾けたと考えて違いはあるまい。以上のような観点か
ら、本稿ではまず、これらの作品に認められるこの時期のグレゴリオスの
神学を総括的に捉えた上で、次章において、それらを産むことを可能にし
た『雅歌講話』におけるグレゴリオスの地平を明らかにするという方法を
採りたいと思う³⁰⁾。

まず『モーセの生涯』において、先に「盛期著作」の項で見た〈変容〉
のテーマがどのように受け継がれているかを見ておきたい。以下に引くのは、
シナイ山上で神から律法を授かったモーセが、民の不信からいったん
その石板を打ち砕き、再びシナイ山に登って律法を授かる場面に関するグ

レゴリオスの注解である。

(17) 「真なる律法者——モーセはその予型なのであるが——は再び、大地からわれわれの本性の板を切り出す。なぜなら神を容れた肉体を創ったのは結婚ではなく、神自身が自らの肉を切り出す者となり、神の指でもってその肉に刻跡を施したからである。というのも聖霊が処女に臨み、いと高き方の力が彼女の上に影を投げ掛けたからである(『ルカ』—35)。このことが生ずると、人間の本性は再び砕かれていないものとなり、指の刻跡によって不死なるものとなった。聖霊は聖書の多くの箇所指と名付けられている(『ルカ』十一—20など)。かくしてモーセにおける変容(*metapoiesis*)はより栄光に満ちたものとなった。その栄光は、下方に向かう目には受容されえないほどのものになったのである。…打ち砕かれたわれわれの板を建て直す方は、…われわれの本性の砕かれた板を、再び本来の美しさへと引き上げ、神的な指によって美しく装飾されたものとした」³⁷⁾。

この箇所でグレゴリオスは、律法板と人間本性との類縁性を指摘する。もちろんそこには律法板が土から成っていることが前提されており、『靈魂と復活について』以来受け継がれてきた人間と自然の類縁性への着眼がある。そしてグレゴリオスは、律法がモーセによっていったん破棄され、再度形成されたことを重要視し、人間本性が完成されるためにいったん死によって壊される必要性に注目する。これは中期著作から見られた「死の受容」の発展として捉えることができよう。この点は、モーセがエジプト人を殺害したこと(『出エジプト』二12)に関して、このエジプト人を罪の象徴と解する次の用例からも明らかであろう。

(18) 「このような〔異邦の〕兄弟の殺害とは、罪の滅ぼしを意味している。なぜなら敵対する者の陰謀のために内的に根づいた悪を滅ぼしてしまった者はすべて、罪のゆえに自らのうちに生きる悪を滅ぼしたからである」³⁸⁾。

このようにグレゴリオスは、人が死を自らの手によってもたらすとき、それは人間性に根ざす悪を自発的に滅ぼすことに通ずると解する。つまり「盛期著作」においてもなお、用例(16)に見られるように死を「善きもの」とするにとどまっていたグレゴリオスの考えが、さらに一步進められ、人間本性の完成のために「自発的な」死(あるいは葬り)が不可欠であるとするに到っているのである。この「自ら死を選ぶこと」の必要性に対する認

識は、『雅歌講話』の中では、『雅歌』に頻出する「没薬」³⁹⁾ という語彙に対する解釈となって現れる。

(19) 「自発的な葬りが先導するのでなければ、復活が生ずることはない。その自発性を示しているのは花嫁の手から滴り落ちる没薬の滴であり、また彼女の指をその芳香が満たした (cf. 『雅歌』五 5) というのである」⁴⁰⁾。

この「葬り」を秘跡的な文脈において表すのが洗礼であるという見解は、盛期著作から変わっていない。『雅歌講話』においては一貫して、上の「没薬」が死とともに洗礼を表すという解釈がなされている (GNO. VI, 249, 13; 343, 9; 405, 15 etc.)。さらに、その没薬による自発的な死としての洗礼が「神的なものへの変容 *metapoiesis*」として捉えられる (GNO. VI, 250, 15)。一方『モーセの生涯』の中で洗礼に言及されている箇所としては、次のような用例を挙げることができる。

(20) 「く洗盤」と聞いた者は、必ずや神秘の水によって罪の汚れを拭い去る人々を考えるであろう。ヨルダン川で、回心のための洗水によって洗礼を行ったかのヨハネ (『マタイ』三 13 sqq. など) は洗盤である。また一時に三千人を水の許へと導いたかのペトロ (『使徒行録』二 41) も洗盤である。またカンダケに仕える男にとって、かのフィリッポスは洗盤である (『使徒行録』八 27)。総じて無償で施す者たちは、その贈り物に与かる人々すべてにとって洗盤である」⁴¹⁾。

ここで挙げられている「洗盤」とは、モーセが示された「天上の幕屋」に対するものとしての、地上に立つ幕屋・教会の洗盤を指している。すなわち上で見たような秘跡性の強調の継続・発展に加えて、これら後期著作では、今まで見てきたような「死を通しての世の実りの変容」が行われる場としての、地上に立つ教会 *ekklesia* の意味づけが明瞭になってくる⁴²⁾。このことは、例えば『雅歌講話』で花婿と花嫁の体が、ともにキリストの体として大地に立つ教会を表すものと解されている点をはじめ⁴³⁾、『モーセの生涯』においても上の用例 (20) などに見られるように、神の命によりモーセの手で行われる幕屋の建設が、地上に立つ教会に当てはめて解される点などにうかがわれる。この教会共同体における「自発的な葬りの要請」は次のような形で現れる。

(21) 「(幕屋を構成する部分のうち)紫に染めた毛皮と、髪の毛ででき

ていて幕屋の飾りのために整えられた帳とは、罪に傾く肉の葬りを表すと考えて違いはあるまい。…それらの葬りによって、教会という幕屋は美しく飾られるのである⁴⁴⁾。

「髪の毛」が「物欲の葬り・無情動」を意味するという解釈は『雅歌講話』にも見られる (GNO. VI, 221, 8~14; 451, 19~452, 7)。

さらにこの後期著作では、以上のような死を通しての再構築による世の美りの変容が、「聖霊の発出」という形で無理なく行われねばならないことへの着目が見られる⁴⁵⁾。この点は、中期著作から受け継がれてきた、人間が自然界とリズムを共有していることへの着眼の発展として位置づけられるであろう。この「聖霊の発出」という現象は、グレゴリオスの表現の中では、例えば後期著作の随所に見られる「溢れ」(*hyperbole*)などの語彙にうかがわれる。次の用例は、律法を授かってシナイ山から下りてきたモーセの顔が光を放っていたこと (cf. 『出エジプト』三四 29~30) へのグレゴリオスの注解である。

(22) 「もはやモーセの顔は、相応しくない者どもの目に入りうるものではなく、栄光の溢れ (*hyperballein*) のために、彼に眼差しを向ける人々にとって近づき難いものとなっていた⁴⁶⁾。

この同じ *hyperballein* という動詞は、『雅歌講話』の中でも花婿(キリスト)における美の溢れを描写する際に次のような形で用いられている。「美しさの溢れに関して、手足のどの部分も劣ることがない」(*In canticum canticorum*, GNO. VI, 426, 7~8)。また『キリスト教的生活のあり方について』の中にも、「力の溢れ」「愛の溢れ」という用例が見られる (*De instituto Christiano*, GNO. VIII/I, 58, 23; 59, 15)。

この「溢れ」という現象は、グレゴリオスによれば「観想と実践の調和」という方法で実現される。次の用例は『モーセの生涯』における、祭司が身に付ける革ひもを体の前面で交差させること (cf. 『出エジプト』二八) へのグレゴリオスの意味付けである。

(23) 「革ひもは、高き生のための実践的な愛智 *philosophia* と、内的な観想とを結び付けることの必要性を語っているように思われる。心とは観想の、腕とは働きの徴となっているわけである⁴⁷⁾。

また次の用例は『雅歌講話』において、観想・実践というこれら二つの行為が教会共同体においてなされることの意味を示した部分から引くもの

である。

(24) 「教会という体は、真理を洞察することと、実践することの二つによって美しく働く。…つまり観想は、もし倫理的な生を打ち樹てる業が伴わないのであれば、それ自体で靈魂を完成させることはできない。一方実践的な愛智 *philosophia* も、真なる敬虔がその結果を導くのでなければ、そのみで益をもたらすことはできない」⁴⁸⁾。

これらの用例に見られる「愛智」*philosophia* は、『モーセの生涯』および特に『雅歌講話』において、旧約聖書の予型論的解釈を表すものとして用いられることが多い⁴⁹⁾。グレゴリオスはこの時期、すなわち彼の生涯の晩年において、特に旧約聖書の注解に主力を注いでいる⁵⁰⁾。上での二つの用例から理解されるように、観想が聖靈の充満をもたらすものとするれば、愛智とはその聖靈を溢れさせる実践的行為であり、グレゴリオスにあってはその実践が、旧約聖書というテキストに対する聖靈の溢れとしての予型論的解釈となって現れると考えられる。旧約解釈の前提となる時間的な遡りは、先に見たアポカタスタシス(死からの復活)により、彼の内面においてすでに実現されていると言えよう。愛智は「聖靈の溢れ」として、死から復活へのエネルギーをもって実践されるとき、旧約的な、換言すれば古典的な文化を愛容させる行為となるという事実を、グレゴリオスから学ぶことができよう。

グレゴリオスにおける *philosophia* の意味をよく示しているのが『雅歌講話』における用例である。上で述べたように *philosophia* は「聖靈の溢れ」を伴う。『雅歌講話』ではこの *philosophia* という名詞形ばかりではなく、*philosophēin* という動詞形が現れ、「『雅歌』テキストのこの箇所において御言葉 (*ho logos*) は次のようなことがらを *philosophēin* している」(GNO. VI, 438, 4; 460, 3 etc.) といった用例において用いられる。この表現から理解されるのは、グレゴリオスが『雅歌』を御言葉の *philosophēin* した結果として捉えているということである。一方上で述べたように、グレゴリオスは *philosophēin* を旧約聖書の解釈作業という意味で用いる。であるからグレゴリオスは、自らの旧約聖書解釈・愛智の行為を、聖書記者が『雅歌』を記すのと同じ *philosophēin* という次元でおこなっていると理解しているわけである。彼にあって知性 (*sophia*) は聖靈へと愛容を遂げ、その聖靈が彼自身に内在され、かつ彼の内面から愛智 *philosophēin* という

行為となって溢れ出していると言えよう。グレゴリオスが、愛智という語彙を以上のような用法で用いたことによって、「愛智」という語彙そのものが聖化・変容を遂げたと言えるであろう。グレゴリオスがギリシア哲学を神学によって変容させ、また逆に神学をギリシア哲学の流れの中に受肉させたという評価は⁵¹⁾、ここにその根拠を有していると言えよう。

この項の終わりに『キリスト教的生活のあり方について』から、特に東方神学において重要な「協働説」(synergismus)を表している部分を訳出しておくことにしたい。この『キリスト教的生活のあり方について』は、おそらくグレゴリオスが長上の役割を果たしていたと思われるある修道院的共同体において、勧告的な意味合いから記された作品だと考えられる⁵²⁾。グレゴリオスは修道士たちに対して、聖霊の恵みに与かるために自由意志を用いる必要性を強調している。

(25) 「イエス・キリストは、洗礼によって、相応しい者たちに不死性の保証を与えた。それは各々に委ねられたタラントン (cf. 『マタイ』二五 14~30) が、信ずる人々の働きによって限りない富を産み出すようになるためである。というのも兄弟たちよ、恐れをもって聖なる洗礼を受ける者どもにとって、思惟されることどもの獲得の上で、洗礼は偉大で強力なものだからである。なぜならこの恵みを受け取る人々の上に常に流れ続ける聖霊は、豊かで朽ちることのないものであり、その恵みに満たされた聖なる使徒たちは、キリストの教会にその充溢の実りを示したからである。この恵みは、その賜物を純粋に受け取る人々に、与かる人各々の信仰に応じて協働者 (synergos) また共棲者となって留まり、各々のうちに、信仰の業における靈魂の努力に向けて善を打ち樹てるのである。主は次のように言っている。くかのムナを受け取る者は、与えられた人自身の働きに応じて、すなわち受け取る者の生育・成長に相応しく、聖霊の恵みを獲得する (cf. 『ルカ』一九 13 sqq.) と」⁵³⁾。

「盛期著作」において顕著であった秘跡性への着目は、上で引いた箇所でも、洗礼による聖霊の恵みの強調という形をとって現れている。「協働説」とは、聖霊の恩寵が働く上での人間の自由意志による協働性を強調するものである⁵⁴⁾。死に象徴される人間性の変容に向けられてきたグレゴリオスの歩みは、ここにおいても、本来人間が有している自由意志を、恩寵とともに聖霊のうちに統合しているという点で、その足跡を同じくしてい

と言えよう。

7.

以上、グレゴリオス晩年の「後期著作」における特質を展望してきた。最後に後期著作を代表する主著『雅歌講話』における、グレゴリオスの神学的地平を簡潔に見定めたいと思う。この『雅歌講話』については上でも少しずつ触れてきたので、本項では、その末尾第一五講話の中での「花婿と花嫁の一致」に集約されるグレゴリオスの神学の意味づけを中心に、グレゴリオスにとって主著『雅歌講話』をのこすという行為がいかなる意味を有していたのかを問うことにしたい。

まず中期著作・盛期著作を通して、死から復活に向かうエネルギーを表現するために用いられていた「再構築」*anastoicheiosis* という語彙に着目したい。主著『雅歌講話』においても、この語彙が次のような用例において用いられている。

(26) 「原初の創造に際しては、起源に対して時を隔てることなく完成した姿が現れ、人間本性は完全性から存在を始めた。…しかし第二の再構成 *anastoicheiosis* にあっては必然的に、時間的な拡がりがあり、原初の善に向かつて昇り行く者どもに伴う」⁵⁵⁾。

グレゴリオスにとって中期著作以降、彼の執筆活動そのものが、この「再構築」としての意味を持つということは上で指摘した。それゆえ彼にあっては、この主著『雅歌講話』執筆が再構成としての昇り道に当たっており、その動的登攀が、上で見た愛智の業に他ならなかったわけである。上の用例で *anastoicheiosis* は「原初の善への登攀」として示されているが、グレゴリオスにあって愛智とは、先に見たように聖書記者と同じく聖霊を溢れさせる行為であった。であるからグレゴリオスによれば、人間にとって「原初の善」とは、聖霊の溢れを伴った動的な登攀状態を表すことになる。ここから彼の *epektasis* 論も展開されることとなる⁵⁶⁾。

さてグレゴリオスは『雅歌講話』において、『雅歌』における花嫁を教会共同体のまた個人の霊魂になぞらえ、一方花婿をキリストの姿として捉えることによって、両者が合一にいたる歩みを注解している。上で見たように、彼によれば花嫁は没薬を自分の指から滴らせたことによって、自ずからなる死の経験を経たとされる。また、この講話の末尾において花婿から

「ただ一人の女人・全き鳩」とされるこの靈魂・花嫁は、そこに向かってすべての人々が招かれている希望と見なされ、それはすべての人々が一致を遂げる姿・聖靈に他ならないとされる。こうして『雅歌講話』は、靈魂が聖靈に一致することによって御言葉・キリストを身にまとうことができ、両者の合一が完成して閉じられるという構成を成している。第一五講話のなかから、末尾に近い部分を訳出してみよう。

(27) 「いま幼児から完徳を備えた成人へと疾走して成長を遂げ、靈的な年齢の域に達した人があるでしょう。この人は奴隷やそばめから脱して王妃の威厳を獲得し、聖靈という栄光を受けるに適うものとなる。この人が全き鳩である。彼女を見ながら花婿は語る。くわたしの鳩、わたしの全き女人はただ一人。その母にはただ一人の娘、彼女を産んだ親にはかけがえのない娘」（『雅歌』六9）と。われわれはこの鳩の母をよく知っている。…この選り抜きの鳩の母を探すとき、鳩以外のものを考えることはあり得ない。…聖靈から生まれた者は聖靈であり、子は鳩である。ならばこの子の母も鳩であり、この母親はヨハネが証言しているように、天からヨルダン川の上に舞い降りた鳩である（『ヨハネ』— 32）⁵⁷⁾。

この次に *tauten* という女性形指示代名詞が続き「おとめたちは彼女 (*tauten*) を誉め、そばめや王妃たちも讃える」とグレゴリオスは述べる。

ここでこの *tauten* という代名詞は女性形であるから、文法的には母鳩をも子鳩(花嫁)をも指しうる。もっとも前後のつながり具合から言えば、直前にある名詞は「母鳩」であり、こちらを受けるように思われる。一方そのすぐ後の文脈から言えば、そばめや王妃たちが褒め称える彼女 (*tauten*) とは当然花嫁であろう。この「彼女」とは花嫁であろうか、それとも母鳩であろうか。あるいはこの二つの可能性を統合するあり方なのであろうか。内実の上では子鳩も母鳩も聖靈であるから問題はないのであるが、グレゴリオスはすべての人間がその許に集う場としての「ただ一人の花嫁」像を、どこに求めているのであろうか。

先に少し触れたが、グレゴリオスは『雅歌』を、御言葉が *philosophein* した実りと考えていた。そしてグレゴリオス自身も、いまその *philosophiein*, すなわち愛智という行為に与かっている。であるから完成途上にあるこの『雅歌講話』もまた、グレゴリオスの愛智による「実り」であると言えよう。

ところでグレゴリオスは『雅歌』を「証しの真の幕屋」であると述べている (GNO. VI, 44, 10). よって聖書における「御言葉の *philosophein*», すなわち聖霊の結実へのプロセスとは、聖霊による幕屋の建設を意味すると言えよう. 一方グレゴリオスにおいても、*philosophein* とは上で見たように「聖霊の溢れの実践行為」であった. それ故グレゴリオスにとってこの『雅歌講話』執筆とは、真の幕屋である『雅歌』に倣って「新しい幕屋」を打ち樹てる行為を意味していると言うことができよう.

幕屋 *skene* とは、ヨハネー 14 から「御言葉・キリストがわれわれの間に張ったもの」と解することができる. つまり幕屋とは、人々がそこに与かることによって救いと変容を体験できるような場だと言えよう. ここから、グレゴリオスはこの『雅歌講話』を、上述のような意味での「与かりの場」として提供すべく、聖霊の溢れをエネルギーとして執筆していると言えるであろう.

そしてグレゴリオスは、新しい「幕屋」としての『雅歌講話』を完成した時点で、言わばその産みの母となったと言えよう. するとちょうど同じように、そのグレゴリオスの靈魂の映しである『雅歌講話』の花嫁・靈魂も、この作品の末尾において聖霊に一致し、キリストとの一体化をなし遂げると同時に、キリストの産みの母・すなわち母鳩となったと言えるであろう. であるから靈魂が、目指す目標として「キリストの花嫁になる」ことを掲げるとき、それは同時にキリストを産み現前させることを意味していると言える.

順に述べてきたように、グレゴリオスはこの主著『雅歌講話』の執筆を、原初の理想の人間像に到達すべく聖霊の溢れをもって、*philosophein* という動的登攀のうちに、聖書記者と同じ地平に立っておこなっている. こうして完成した新しい幕屋『雅歌講話』とは、読み手がそこに与かるときには、やはり最終的にグレゴリオスが到達しえたのと同じ地平にまで到ることを可能とする作品であろう. グレゴリオスにとってのアポカタスタシス、終末的展望とは、『雅歌講話』の末尾において彼が述べているように「すべての人々が一つになった姿で見出され」、「神がすべての人においてすべてとなった」状態に他ならない (GNO. VI, 469, 4~6). その状態を招来させようようなあり方が、「神の像」と言える人のあり方であろう. その人とは、人々がそこに与かることによって動的な登攀を体験でき、か

つ内面からの聖霊の溢れを実現しうるような存在と言える。そこには人々が与かりうる場・空間がなければならない。そしてその空間とは、グレゴリオス自身にとってそうであったように、死の体験によって得られるものである。彼の求めたこのような「神の像」が最も完全に体現されたのは、彼自身が『雅歌講話』の中で、マリアにおける処女性と母性の共存を改めて強調していることからもうかがえるように (*In canticum canticorum*, GNO. VI, 388, 7~389, 17), 地上に生きたイエスの母においてであったろう。

結

これまで「神の像としての人間」に対する理解が、ニュッサのグレゴリオスにおいてどのように推移し、変容していったかを問うてきた。本稿で明らかになったことをまとめて、簡単に結論としたい。

グレゴリオスは、その初期著作からすでに「処女性」について言及している。けれどもこの時点での処女性とは、まだ「死」を内的に受容しうるものではなかったと言えよう。だが中期著作に入ると、彼は人間性を最も如実に反映するこの死という現象を、歴史的な人間性の連続性や、宇宙論的な人間・自然の類縁性によって克服し理解することに努めるようになる。また近い人々の死という体験も加わって、グレゴリオスは執筆活動による死者の復活という行為の意味に目覚める。その視点は、盛期著作において顕著な秘跡性の導入によって聖化され、死は復活のために不可欠な前段階として位置づけられて、受容の度合いを増すことになる。そして後期著作にあっては、主著『雅歌講話』執筆の意味において看取されるように、著作をのこすという行為が、彼自身にとって、死から復活に向けてのエネルギーの溢れとしての意味を持つばかりでなく、さらにすべての人々がそこに集えるような新しい「幕屋」を地上に建設するということをも意味するようになる。

こうして彼が「幕屋」としての『雅歌講話』を産みえたことにも現れているように、グレゴリオスがその生涯を通じて求め、到達しえた「神の像」とは、共同体を超えて人々がそこに集えるような母鳩の姿であった。「処女性」という点において、その像は初期著作において見られたものと一致していよう。けれどもその内実に、人々が集える空間、その空間に入

ることによって聖霊の溢れを体験しうるような場を有するという点において、その像は処女にして母、しかも死の経験を乗り越えた母の姿に変容を遂げているということができ得るであろう。

このようにして建てられた神の像とは、そこにいたるまでにグレゴリオスが経た体験の結実とも言えるものであった。すなわちこの「神の像」とは、親しい人々の死の淵から立ち上がり、*philosophein* という動的登攀をもって、靈魂の周囲に言葉を再構築してきたグレゴリオス自身の歩みの到達点だと言えよう。そしてグレゴリオスがこういった境地に立ちえたのは、彼がニュッサの司教として、自ら新たな神の似像・司祭を産み出す責務を負っていたためではないだろうか。

注

- 1) 欧米における最近の研究文献は、M. Altenburger/F. Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*, Leiden 1988 を参照。

本稿執筆に際し参考にした文献として、グレゴリオス研究の基本書とされる J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954⁹ の他、J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyssa*, Paris 1953, および特に L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1966 を挙げておきたい。コンコードダンスとしては C. Fabricius/D. Ridings, *A Concordance to Gregory of Nyssa*, Göteborg 1989 を利用した。また本稿と同様、年代順にグレゴリオスの神学の推移を追った研究として、G.-I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul cantico del cantici, Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Roma, 1981 から得るところが大きかった。

なおわが国では、グレゴリオスの諸作品の邦訳の試みが進んでいる。下記注 6) 27) 36) を参照。

- 2) この点に着目した論文として、宮本久雄「ニュッサのグレゴリオスにおける「神の似像」」(『宗教言語の可能性』55~81頁、勁草書房、1992年)。
- 3) 修辞学教師として、世俗での活躍を目前にしていたグレゴリオスを、兄パシレイオスが強いてニュッサの司教に叙階したという。なおグレゴリオスはその後380年に、セバステの大司教に選ばれているが、その事実上の任期はわずか数カ月であったと思われる。
- 4) アポカタスタシスに関しては、B. E. Daley, S. J., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991 が、歴史的にかつ個々の著作家の典拠を踏まえつつ簡潔に解説している。グレゴリオスにおけるアポカタスタシスの視点につ

- いては J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden 1970, cap. X. またオリゲネス主義論争の経過、およびグレゴリオスとの関連に関しては、小高毅『オリゲネス』(創文社, 1984年), 5, 39~40頁を参照。
- 5) 各著作、および執筆年代に関しては、J. Quasten, *Patrology*, vol. 3, Utrecht 1950 を参照。ただし「初・中・盛・後期」の区分は、筆者の判断に基づく。各著作のテキストとしては、W. Jaeger の編纂による *Gregorii Nysseni Opera* (Leiden, 1952-) が既に出版されているものに関してはこれを用い、全集未刊の『人間創造論』『靈魂と復活について』に関しては *Patrologia Graeca* を、また『教理大講話』に関しては J. H. Stawley によるもの (*The catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa*, Cambridge Patristic Texts 1903) を用いた。
 - 6) 全三〇章のうち序文および一章から七章までの邦訳は『盛期ギリシア教父』(『中世思想原典集成 2』, 編訳 / 監修~上智大学中世思想研究所, 平凡社, 1992年)所収の拙訳(483~504頁)を参照。またこの『人間創造論』における「神の像」の意味を問うたものとして拙稿「ニュッサのグレゴリオスにおける修道の思想——『人間創造論』を中心に——」(『エイコーン』第4号44~51頁, 新世社, 1990年)。
 - 7) *De hominis opificio*, PG44, 181A~B. なお本稿ではキリストの名に関して、ギリシア語の発音表記に最も近いと思われる「イエスス」を用いる。
 - 8) 二重創造説に関しては U. Bianchi, *La 'Doppia Creazione' dell'uomo*, Roma 1978.
 - 9) *De hominis opificio*, PG44, 205A.
 - 10) *De hominis opificio*, PG44, 180B.
 - 11) *De hominis opificio*, PG44, 177D.
 - 12) *De hominis opificio*, PG44, 188C~D.
 - 13) アポカタスタシスに関しては前掲注 4) を参照。
 - 14) *De virginitate*, GNO. VIII, 302, 5~9. なお『処女性について』にはまだ邦訳がない。英訳として V. W. Callahan (*The Fathers of the Church*, vol. 58, *Saint Gregory of Nyssa, Ascetical Works*, Washington 1967), P. Schaff/H. Wace (LNPF. vol. 5, Oxford/New York 1893, 428~468) のものを参照した。
 - 15) *De virginitate*, GNO. VIII, 302, 9~27.
 - 16) *De virginitate*, GNO. VIII, 305, 27~306, 17.
 - 17) ギリシア語旧約聖書では、『創世記』—26 の「人間」は *ho anthropos* である。Adam という名が登場するのは二16 になってからである。
 - 18) *De hominis opificio*, PG44, 158B~C.
 - 19) *De hominis opificio*, PG44, 185C~D.
 - 20) この点に関しては例えば M. Aubineau (éd. et tr.), *Traité de la virginité*

- (SC119), intro., 52~53 を参照.
- 21) 未だ邦訳されていない. 英訳として前掲注 14) に掲げた V. W. Callahan, P Schaff/H. Wace のものを参照した.
 - 22) これはグレゴリオスの別の作品『マクリナの生涯』(*De vita Macrinae*)においても同様である (GNO. VIII/I, 371, 10; 383, 21; 384, 7 etc.).
 - 23) *De anima et resurrectione*, PG46, 156B~157B.
 - 24) *De anima et resurrectione*, PG46, 72A.
 - 25) この視点から『ヨハネ福音書』における執筆行為の持つ意味を論じたものとして, 拙稿「ヨハネ福音書七章 53~八章 11 をめぐる一考察——第四福音書の立つ地平——」(『エイコーン』第 9 号 2~13 頁に掲載の予定, 新世社, 1993 年春). なお宮本久雄「仲介する第三者」(『翻訳』所収, 岩波書店, 1990 年), 341~343 頁を参照.
 - 26) *De anima et resurrectione*, PG46, 76B.
 - 27) 邦訳として, 前掲注 6) の『盛期ギリシア教父』に篠崎榮氏のものが収録されている (505~612 頁).
 - 28) *Oratio catechetica magna*, Srawley/132, 15~133, 6.
 - 29) 執筆年代に関しては前掲注 5) Quasten を参照. なおグレゴリオスの洗礼観については J. Daniélou/H. Musurillo (eds.), *From Glory to Glory*, New York 1961, 18~21 に簡潔な解説がある.
 - 30) *In diem luminum*, GNO. IX, 228, 15~22.
 - 31) *Oratio catechetica magna*, Srawley/149, 1~151, 1.
 - 32) 一般的に, グレゴリオスの「変容」をめぐる語彙の用法に関しては, 前掲注 5) の J. H. Srawley による注解書が非常に参考になった.
 - 33) *Oratio catechetica magna*, Srawley/159, 11~13.
 - 34) 執筆年代に関しては前掲注 5) Quasten を参照.
 - 35) *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, GNO. IX, 472, 1~15.
 - 36) 後期諸著作の邦訳を紹介しておく. i) 『雅歌講話』; 大森, 宮本, 谷, 篠崎, 秋山共訳, 新世社, 1991 年. その他, 抄訳として前掲注 6) 『盛期ギリシア教父』に宮本久雄氏によるものが収録されている (431~482 頁). ii) 『モーセの生涯』; 谷隆一郎訳, 『キリスト教神秘主義著作集 1・ギリシア教父の神秘主義』所収, 教文館, 1992 年.
『キリスト教的生活の方法について』にはまだ邦訳がない. 英訳として前掲注 14) の V. W. Callahan のものを参照した.
 - 37) *De vita Moysis*, GNO. VII/I, 108, 21~109, 17.
 - 38) *De vita Moysis*, GNO. VII/I, 106, 21~25.
 - 39) 『雅歌』— 13, 三 6, 四 6, 14, 五 1, 五 5, 五 13.
 - 40) *In canticum canticorum*, GNO. VI, 343, 10~13.
 - 41) *De vita Moysis*, GNO. VII/I, 96, 7~13.

- 42) 序でも触れたように、グレゴリオスが *ekklesia* という語彙を用いる際、それはいわゆる〈教会〉に限定されず、普遍的な性格を帯びた「招かれた者たち」の交わりの場を意味する。なお、同じような教会論は *ekklesia* という語彙を用いない『ヨハネ福音書』の中にも見出しうる。この点に関しては前掲注 25) の拙稿を参照。
- 43) 『雅歌』四 1～5 および六 4～7 (花婿による花嫁の体の描写), 『雅歌』五 10～16 (花嫁による花婿の体の描写) へのグレゴリオスの注解を参照。
- 44) *De vita Moysis*, GNO. VII/I, 96, 18～97, 1.
- 45) 一般的にグレゴリオスの神学が聖霊の神性の認識に向けて展開されている点に関しては、拙稿「ニュッサのグレゴリオスにおける聖書解釈の展開——旧約聖書の注解書を中心に——」(『西洋古典学研究』XL 号 88～97 頁, 岩波書店, 1992 年) を参照。
- 46) *De vita Moysis*, GNO. VII/I, 109, 17～19. なおグレゴリオスは栄光と聖霊とをしばしば等置している (*In illud: tunc et ipse filius*, GNO. III/II, 21, 23～22, 2; *In canticum canticorum*, GNO. VI, 467, 6～10).
- 47) *De vita Moysis*, GNO. VII/I, 102, 22～103, 4.
- 48) *In canticum canticorum*, GNO. VI, 393, 22～394, 6.
- 49) 前掲注 36) の『盛期ギリシア教父』に所収の解説(433～439 頁)を参照。
- 50) 前掲注 45) の拙稿を参照。
- 51) W. Jaeger による一連のグレゴリオス研究は、まさにこのことの論証のために行われたものであった。 *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard 1961; *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966 などを参照。
- 52) W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, Leiden 1954 を参照。
- 53) *De instituto Christiano*, GNO. VIII/I, 44, 12～27.
- 54) 東方神学では伝統的に、イエスの母マリアのうちにこの模範を見る。C. Kucharek, *Our Faith: A Byzantine Catechism for Adults*, Saskatchewan 1983, 141～150 を参照。
- 55) *In canticum canticorum*, GNO. VI, 458, 17～459, 1.
- 56) 「無限登攀」としてのエペクタシス (cf. フィリピ三 13) というテーマは、谷隆一郎氏による実践哲学的な一連の探究に詳しい。同「エペクタシスとエクレスシア」(『中世における知と超越』23～52 頁, 創文社, 1992 年) を参照。
- 57) *In canticum canticorum*, GNO. VI, 467, 17～468, 13.

* 本稿は、平成 4 年度科学研究費補助金(一般研究 C 「古代地中海世界における自然理解と人間観」)の交付を受けて作成したものである。関係の方々各位に、この場を借りて謝意を表したい。