

聖霊論と哲学の言葉性

ニッサのグレゴリウス解釈の問題⁽¹⁾

山 村 敬

「神の御名は認識されるのでなく、讃嘆される」

『雅歌註解』Greg. Nyss. op. VI, p. 358, 12

I コンスタンチノポリス信條とニッサのグレゴリウス、「敬虔の準繩」

「私達に熱意があって御霊は私達を恵みたまう、その御霊の恵みにしたがって語ることを試みたい。というのは、神を崇めると言うとき、そのことの意味(καλών)があなた達にあっては信仰の正しい理解(δόγμα)ときっちりと結びついていることを私達はよくよく知っているからである。

すなわち、あなた達の敬虔はその準繩として福にして永遠なる三位に一つの神性を置いている。それらは如何なる仕方でも決して違うことなく、三つのヒュポスタシスにおいて一つの本質、一つの栄光、同一の意志として考えられてそして拝される(νοουμένη τε καὶ προσκυνουμένη)。私達が先に多くの証しの下にまず言い表わし、ミステリオンの泉の中で私達を洗う御霊によって、信仰告白として立てた通りなのである。

この敬虔にして過りない信仰告白があなた達の魂の深みにしっかりと据えられていること、そしてまた実践の歩みを通じて善にして福なるものに向って昇る上昇の衝迫があなた達の裡にあること、そのことをあなた達と共に心に留めた上で、教えの種子たるべきものを手短かに記そう。

そのさい、御霊から予め私達に贈られた果実(? 諸書=旧約)から集め、また聖書の言葉そのものをも必要に応じて処々に配したい。それは信仰に直接に触れて語るため、また信仰に関する私達の前提(ὕποληψις)がひとの目に露わであるためである。私達は、上からの恵みを捨てて不正の子を生むと思われてはならない。何かしらの低い思念と外からの推論とでもって勝手にある種の敬虔の型をつくり出し、その虚しい思いを聖書の内容として持ち込んでいると思われてはならないのである。」(op. VIII, I, p. 42, 4 fol.)

上の引用はN・グレゴリウスの最晩年の著作『キリスト教徒の生について

て』の序説部分の一節である。ここでコンスタンチノポリス公会議の決議の内容が言及され、しかも信條起草へのグレゴリウスの積極的な参加を十分に窺わせるような仕方で述べられている。単に信條の内容に触れられているというばかりではなく、信條議決にいたるまでの過程をも明らかに反映している。引用の中でも、聖霊の全き神性を含む三一の神性を「敬虔の準繩」と言い、「信仰に関する私達の前提」を言うのは、大バシリウス以来戦い抜いてきた異端に対し、実は人を高める詐りの敬虔とその理論的思想の根拠に直接に向けて言っているのである。

聖霊の全き神性の主張のかなめは、人はその意とその知において、神に適わしいものではないということである。他の著作に対応箇所は数多くあるが、特にコンスタンチノポリス公会議に臨んでグレゴリウスが携えていたと考えられる二つの著作、『聖霊論—マケドニウス派を駁す—』と『対エウノミウス第二の論』を対照したい。それぞれ次のように言われている。「人が神を讃えるとき、神が嘉納し給うのは、神御自身に適わしく讃えるからではなく、寡婦のニレプタのように力を残さないからであって、人はただ志⁽²⁾を捧げるのみである。神を讃えるとき人は神の本質を讃えるのではない。知られざる本質を如何にして讃えようか」、又「神がその御業を通じて恵むのは信仰であって、本質の知ではない。⁽³⁾」

そうとすれば、「神の讃美」を言うだけでは敬神を十全に言い表わすことにならない。人が神をそれと認めて讃美の言葉を神に許すということではあり得まい。そこで先の引用にも「考えられて拜される」と出るように、「拜すること」が加わるのである。

「礼拝」が聖霊の問題のかなめである。

「聖霊は主にいましめていのちを与え…拜され讃美せられ…語り給う」という信條第三項聖霊の叙述は主としてグレゴリウスの起草になるものと考えてよいであろう。

コンスタンチノポリス公会議に臨んでグレゴリウスが携えていたと思わ

れる上述の二著、ことに『対エウノミウス第二の論』は公会議に向う事態の緊迫した感じと問題の要約が見られる。この二著には当然内容に緊密な連脈が見られるが、晩年の『キリスト教徒の生について』がそこに結びついているとすれば、N・グレゴリウスの思想の全体的把握の試みはコンスタンチノポリス公会議をめぐる事情を中心に据えて行わるべきであろう。しかしそのような解釈の試みはまだ現われていない。

いったい、W・イエガーがN・グレゴリウス・ルネサンスと呼ぶ動きが起ったのは、漸く今世紀に入ってからである。これまでに、四世紀N・グレゴリウス自身の時代以来、思想史の少くとも最前面に出たことはなかった。公会議で主導的な役割りを果たした時にも、背後からこれを支えたいらし⁽⁴⁾いし、その後カッパドキアの三師父の一人としても、教会の動きに正しい方位を与えた實際家大バシリウスと神学者ナツィアンのグレゴリウスの陰に隠れがちであった。

「哲学者」N・グレゴリウスが前景に浮かび上ろうとしている新しい動きは、特別な意味をもった異例の兆しと見なければならぬ。

一方、殊に17世紀以来、常にニカイアの名と並べて呼ばれるコンスタンチノポリス信條及び公会議の性格も甚だ微妙である。殊に19世紀後半に所謂 Hort・Harnack の仮説が出て、451年にカルケドン公会議でニカイア信條と並べて読み上げられた所謂コンスタンチノポリス信條は、381年のコンスタンチノポリス公会議の決議とは別のものと主張して以来、この公会議及び信條の意味は一般に省り見られなくなった。漸く最近になって事情が幾分か明かになり、コンスタンチノポリス公会議の決議の信條第三項聖霊の叙述は主としてN・グレゴリウスの起草になることを明確にしたのはイエガーである(1966)⁽⁵⁾。しかしグレゴリウスの思想の全体を公会議をめぐる事情と照らし合わせるといふアプローチはイエガーにもない。

コンスタンチノポリス公会議の最大の問題は聖霊であったし、聖霊の問題のかなめが礼拝であることは上に述べた。この点に関する限り、J.N.D.

Kelly の次のような推測は、イエガー以前の段階でグレゴリウスが公会議で果たした役割りを未だ知らないとはいえ、示唆するところがある。⁽⁶⁾ コンスタンチノポリス信條はニカイア信條の補完の意味をもっているが、それにしても聖靈の項の附加以外にも単なる附加としては理解出来ない字句上の改変がある。ケリーはこの難点を、二つの信條をそれぞれ典礼式の礼拝の場に置いて解決しようとする。まずコンスタンチノポリス信條について、その滑かに響く均整のとれた文体は信仰箇條のための措辞であるよりは典礼の礼拝用に適わしいことが注意される。そこで、この信條は既にどこかで典礼の式文として行われていた條文に僅かに手が加わって公会議で採択されたものと考えるのが自然である。その遡る起源は、当然、それがその忠実な補完であるところのニカイア信條でなければならないが、ニカイア信條そのものが典礼の式文として働いていた形跡がある。451年カルケドン公会議の記録によれば、第三会期10月10日先ずニカイア信條、次いでコンスタンチノポリス信條が読み上げられ、そして批准されたが、ニカイア信條が本来の字句通りに朗読された時、参会の主教達が興奮して「私達はそれによって洗礼を受け、それによって洗礼を授ける」と叫んだという。⁽⁷⁾ この事実から、ニカイア信條がともかく洗礼の式文として流布していたこと、しかも字句通りでなく、かなめは踏まえながら幾らか地方的に異った洗礼式文として行われていたであろうことが推測される。その一つの形がコンスタンチノポリス信條につながるのであろう。

ケリーのこの解釈では、公会議の年も間近に歿した大バシリウス、ごく短期間公会議の議長を勤めて厳しく退いたナツィアンのグレゴリウス、おそらくはその後の公会議を目立たずに支えたN・グレゴリウス等の努力、聖靈に逆らう者達との激しい論争及びその意味は考えられていない。二つの信條が「どこかある地方」の成り行きを媒介にしてあまりにも自然になげられている。しかしその繫帯に洗礼と礼拝を見る視点は鋭く、重要である。

何故なら、コンスタンチノポリス信條はニカイア信條に何物をも附加するものではなく、ただニカイア信條は信仰の内容として告白されるものであって、人間理性の対象として承認すべきものではないということを重ねて言い加えるものだからである。N・グレゴリウスで結実する大バシリウス以来の聖霊の神性に関する厳しい論争は、ニカイア信條が遂に理性の承認にしかすぎない人々がいたことを証しする。コンスタンチノポリス信條はN・グレゴリウス等の著作と思想を通してのみ十全に理解されるであろう。その理解は相互的なのである。

たしかに相関関係はすでにイエガーによって指摘されたのであるが、しかしN・グレゴリオスの思想の全体をコンスタンチノポリス公会議をめぐる事情と照らし合わせるというアプローチは未だ行われていない。そして、N・グレゴリウス解釈の全体像をめぐる論議はその一つ手前のところまで行って渋滞しているという感じである。

そこを乗り越えるためには、現代にとっても重大な問題があるので、それは、西欧的視点からは問われ難い、哲学というものは言葉そのものとしては如何なるものかという問題である。

正にこの主題こそ、コンスタンチノポリス公会議の主題そのものなのであった。

II 哲学的認識の人格性の問題。「拝され、讚美せられ」ということについて

『主われらの神を高め』たならば正にその時 τότε μύγεις『その承足の下に拝みまつれ』(Ps. 98, 5)

『聖霊論』op. III, I, p. 107, 25

聖霊は少しも哲学的でないが、聖霊の問題は哲学的な問題である。何故なら「聖霊の中で (ἐν) でなければ何人もイエスを主と呼ぶことは出来ない」(I Cor. 12, 13) ののであって、キリストの認識に関わるからである。この ἐν は理性認識の διὰ の意であってはならない。これは神認識がそこ

で始めて生起する照明の問題である。このことを、詩篇の「光りの中で光りを見る」(Ps. 35, 10) を、おそらく初めて三位一体論に適用しながら、大バシリウスが言っている。『神は霊なれば、拜するものも霊と真との中で⁸拜すべきなり』(John. 4, 24) と録され、また『汝の光りの中で光りを見る』と、つまり『世に來りてもろもろの人を照らす真の光り』(John. 1, 9) を御霊の照明 φωτισμός τοῦ Πνεύματος の中で見ると録されている。したがって、御自身の中で独り子の栄光をお示しになり、そして御自身の中で真の礼拝者 προσκυνητής に神の知をお与えになるのである。⁽⁸⁾ 大バシリウスの神認識におけるこの照明の考えはカッパドキア派の全体を貫ぬくに至るもので、N・グレゴリウスは「御霊の栄光の予めの照射 προκαταυγασθείς⁽⁹⁾」とも呼ぶ。

コンスタンチノポリス公会議の主要な異端はエウノミウスのアリウス主義と反聖霊論者達であった。アリウス主義の前提にギリシア主義があることは一般に認められている。アリウス主義はキリストの神性を否定はしないが制限する。反聖霊論者達は聖霊の神性を否定はしないが制限する。神性の制限において二つは同じ立場である。しかし、神性を如何なる名において制限するのか。それは人間理性の名において以外ではあり得ない。もしも philosophia が専ら理性の学であり人間的知の愛であるならば、哲学が異端の究極の根拠 ὑπόληψις である。たしかにN・グレゴリウスは『魂と復活』の中で「神的なものにあっては認識は愛になる。愛には限りというものがなく、高ぶった満足 κόρος を知らない」(PG 46, p. 97C) と言っている。κόρος には飽満と傲慢の二義があり、ここでは異端の原因ともなったオリゲネスのヌースの κόρος (理性の自己充足性=人格的に中性的性格) が言われていることは、この箇所古註に (ib.) 「神に対する愛のあり方に κόρος はない。オリゲネスが捏造したヌースのコロス……教会の真理にギリシア的な作り話を混ぜ込んだ」とあることから明かである。

理性の学としての哲学が異端の隠れた前提だとして、ここで注意しなければならないのは、反聖霊論者達がニカイア信條圈内の人々であったこと

である。この人達に対しては、彼等はホモウシオスを理性の名において許容し、それとして許していることになるのだと言わなければならない。彼等は「聖霊の価を裁く人々」(*De Spirit. Sanc.* op. III, I, p. 108, 5)である。

信條の叙述「拝され、讚美せられ」はそのような態度に対して言われている。「拝され」と「讚美せられ」という二つの言葉は、一見類語を修辭的に重ねているかに見える。ことに第三項全体の叙述が詩のように歌う響きの美しさをもっていて、そのために殊にそう見える。その全体が歌うのは理由のあることである。しかし、気が付いて見れば当然のように、そこに含まれる個々の語のそのような文学的修辭は信條の措辭としては考えられない。実は類語どころか逆に、この二つの語は魂の相反する方向をもった運動の錯綜を言い表わすものである。

N・グレゴリウスは詩篇98,5を次のような形で引用する。『「主われらの神を高め」たならば正にその時 *μετὰ … τότε μόγις* 『その承足の下に拝みまつれ』。この附加が際立てる鋭い対応の意味は明かであろう。また彼は哲学的異端エウノミウスに対して、「真にその名に価するキリスト教徒とは、…拝することそのことによって告白する人のことである」と言っている (*Cont. Eun.* II op. 1, p. 231)。

要するにこれらの句は、神の言葉はその愛が審判を伴って語りかけるものであるのに応じて、信仰者の言葉は神への愛をおそれをもって語り返すものであるということ、つまり言葉を本来の語るという人格的行為にまで引き来たす意図をもって記されているのである。我々はこのことをグレゴリオスの著作の全体から学ぶことが出来る。それはN・グレゴリオスの思想の中核であり、同時にコンスタンチノポリス信條の精神そのものであった。

コンスタンチノポリス公会議の主題は、聖霊に関する論争の主題が哲学であったという意味において哲学であったと言い得るが、アリウス派と反

聖霊論者達に共通の根拠であるそのような哲学を掘り出す作業は、すでに大バシリウスが道づけている。それは大いなる闘いであった。そしてN・グレゴリウスが、『対エウノミウス第二の論』の序文に明かに告げているように、「御霊の偉大な重装歩兵バシリウスの言論の力を楯に」戦い続け、公会議を勝利に導いた。

その際、N・グレゴリウス自身が、処女作『貞潔について』に明かなように、もともと哲学的傾向をもっていたことを考え合わせるならば、公会議の勝利は同時にグレゴリウス自身の、自らの哲学的傾向に対する勝利でもあった。さらに進めて言うならば、N・グレゴリウスにおいて、哲学が哲学自身を克服したのだとも言い得よう。

ここに、バシリウスとは違った、ないしバシリウスの戴冠としてのグレゴリウスの意味がある。

近年(1965)E・ミュレンベルグが、哲学を克服させるものとして「N・グレゴリウスにおける神の無限性」の概念を初めて明かにし、グレゴリウス解釈に急を要する課題を掲起したが、現在に至るまでひとがこの問題に気付かなかつたのは、「N・グレゴリウスの思想がギリシア哲学と十分に⁽¹⁰⁾対置されたことがないからである。」哲学によって表わされるギリシア的異教的世界の全体が、N・グレゴリウスによって一度超えられた上で、初めてキリスト教の語りかけ得る世界として立てられた。

III ニッサのグレゴリウス解釈の現況。三つの全体像とその問題

これまでに幾つか出ているN・グレゴリウス解釈の試みを振り返ってみると、そこに一つの顕著な特徴があることに気づく。それは、それぞれの解釈者が、グレゴリウスの著作の中の特定のものを特に解釈の基準に据えているという点である。E. v. イワンカは『雅歌註解』、J・ダニエルは『モーセの生涯』、W・イエガーは修道的著作群、そしてE・ミュレンベルグが『対エウノミウス論』である。それぞれこれらを踏まえた上で、

グレゴリウス解釈の全体像は三つ数えられる。イワンカとダニエルー等によるミスチクとしての解釈像、イエガーによるパイディアの戴冠としてのそれ、ミュールンベルグによる無限性の哲学への解消の試みである。

このうち先の二つは既に安定した評価を得ているが、ミュールンベルグの試みは改めてそれに対立し、主としてダニエルーのミスチクとしての解釈に向けた根本的に新しい問題提起である。非常に特徴のある発想で、グレゴリオスの思想の全体をアリストテレス論理の克服という動機、しかもそれ自身純粋に哲学的な関心に解消しようとするものである。ひとの意表を衝くこの主張の趣旨は次のようなことである。グレゴリウスは彼に先立つ時代の神学の限界を突き抜けようとする。その神学の基礎は哲学であった。そこで古い神学の克服は哲学の克服、それも哲学自身による哲学の解消でなければならなかった。古い神学の基礎にある哲学の根本前提はアリストテレスの論理学に究極的な表現を見出す。それを乗り超えさせたものは、N・グレゴリウスにおいてはじめて現われる神の無限性という概念であった。

なお少しく言葉を加えてみる。「アリストテレス論理学の中にある思考の自己根拠性 *Selbstbegründung* ということがグレゴリウスに至るまでのあらゆる神学の基礎であった。」(s. 27) アリストテレスの論理学はギリシア思想の基本的な前提に理論的な形を与えたものである。グレゴリウスにおいては、それが主としてオリゲネスを通じて見られている。この思考の自己根拠性は論理の直接の形式としては無限遡行の拒否として現われ、三段論法の理論とも結びついている。それに対して、N・グレゴリウスは無限 *ἀπειρον* の概念を、アリストテレス自身から取り出し、それを神の概念として立てる。つまり「その外に常に何かがあること」(*Phys.* III. 6, 207 a 1) である。このような無限性はアリストテレスの体系的枠組みを食み出すものであるが、それを最高の概念として立てることによって、アリストテレスをアリストテレス自身で克服した。つまり哲学を哲学自身

によって克服した。それは純粹に哲学的な手続きであって、聖書引用つまり啓示は二義的な役割りしか果していないとミュールンベルグは主張する。

ともかく、このようにして神の無限性という概念が思想史上初めて成立した。神の本質は知り得ないのだから、無限も神の本質ではない。しかし最も本質的な概念である。何故なら、この概念は正しい仕方⁽¹¹⁾で神に向かわせるからである。無限という概念は概念の止揚であって、何処まで行っても begreifen 出来ないことを言う Begriff であるから、begreifen する思考の働きと共にでなければ考えることが出来ない。それによって我々は思考の運動そのものにまで引き戻される。ミュールンベルグはそこから、「おそらく Bewußtsein と解釈さるべき希望 ἐπιθυμία の」、そのみが正しい仕方⁽¹¹⁾で神に向かわせる無限で人格的な運動を取り出す。そしてそれしか取り出さない。何らかリアルに神に属するようなものは一切認めない。

この非常に鋭い、と共に明かに偏った N・グレゴリウス解釈は、ミスチクとしての解釈を唱えるダニエルーを目指して主張されている。一度神の無限性が立てられれば、アナログイアは不可能になる。同時に、ミスチクの解釈が主張する神とのリアルな合一という考えも成立しなくなる。この主張には当然、ダニエルー及び彼に近い人々からの反論があって現在に至っている。

その論争に立入る前に、イエガールのパイディアの視点を一瞥したい。ミュールンベルグはその論をイエガールに向けてはいないが、イエガールの立場を一種の背景に見立ててこの論争を重ね合わせると、N・グレゴリウス解釈をめぐる問題の所在と展望がより明かに浮かび上がるからである。

1) W. イエガールのパイディアの視点

「神はあらゆる思考の運動を超え、名によって囲み取ろうとしても ὀνομα-
τικῇ περίληψις なお彼方にある。」

『対エウノミウス第二の論』p. 397, 28

「よく知られた定義にしたがうと、宗教は『神を認識し神を崇める仕方』である。このギリシア教会の大いなる師の敬虔の全体像は、ギリシア教会が聖霊の信仰の上に立つかぎり、この本質規定にそうであろう。」このイエガールの言葉を本稿の冒頭に掲げたグレゴリウスの句「神の御名は認識されるのでなく讃嘆される」と比べてみるとその違いは明かであろう。もっとも、イエガールは上の句をグレゴリウスの聖霊論の半面として、即ち教会のドグマとして働く客観的表現と公けの典礼の礼拝に関わる限りのこととして述べ、それによって「その認識の光りの中における人間の生」の半面を強調しようとしているのではある。しかし、認識の場の中で生が理解されるのでなく、生が照明された時にはじめて神の認識が生起するのである。

イエガールのパイディアの視点は、ギリシアとキリスト教とを一つの展望に納めることを可能にした巨大なルネサンス的視点である。そこでは哲学と神学の枠組みを一度取り除くことが目指されていると理解してよいであろう。具体的な個々の問題に関して、イエガールによる解釈は時に物足りなく感ぜられることがあるが、それは初めから承知なので、イエガール自身は問題の所在を可能なかぎり広い諸関連と共に予め囲み取っておくことを意図しているのだと私には思われる。そうしてみるとイエガールという人は甚だアリストテレス的な人であると言ってよい。

しかしN・グレゴリウスのとは言えない。何故なら、グレゴリウスは神の無限性を立てて、神性は囲み得ない (*ἀπερίγραπτος*, *DSS* p. 94) という面から問題に近づくからである。諸々の関連のアナログンにおいて一箇所に囲み取られるものは、『雅歌註解』の比喩によると香油そのものでなく、空の香油壺と其処に幽かに残る残香にしかすぎない (*op.* VI, p. 37, 10)。

さらに又、「囲みとる」という仕方は、アリストテレスにおいても、本来が自然学の方法である。「数学は抽象によって論ぜられ、自然学は附加 *πρόσθεσις* によって論ぜられる (*De caelo* 229a)」。それに対してN・グレゴリウスにおいては「外部の哲学は附加によって汚れている。それが取り

除かれた時にはじめて神を正しく告白するに至る。(De vita Moysis op. VII, I, p. 44, 20)」グレゴリウスの方法は附加でも抽象でもない。附加によって囲み取るのは形相の場に囲み取るのであるし、数学的抽象はプラトンに明かなようにイデアの本質論と結びついている。グレゴリウスについて方法論を言うならば、それは形相論ないし本質論に対する人格論とも言うべきであろう。(神の名の人格論について後述)。

イエガーがギリシアとキリスト教とをパイディアという一つの視点に同時に覆おうとするのは形相的把握である。この形相的把握の中ではコンスタンチノポリス公会議をめぐる事情及び同信條の意味は隠れてしまう。これらは人格的意味をもつ。それに先駆する大バシリウスの『聖靈論』は、時を支配し給う神に依り頼みながら、神に逆う反聖靈論者を見据えつつしかもその救いへの配慮を失わず、言葉を語り得る対話者に向けて語る、生きて語る対話の構造をもっていたし、そこに潜む祈りの成就としての信條は、客観的公式的な言葉などでは決してなく、真実な告白であり、正に語ることそのことである人格的な言葉であった。N・グレゴリウスはその信條を『キリスト教徒の生について』の冒頭に「敬虔の準繩」として据えたのであった。

ところがイエガーは彼が晩年の著と見做すこの著を、公会議に遙かに先立ち哲学的傾向の明かな処女作『貞潔について』と並べ、そこに「敬虔のプラトンのタイプ」の復活を見る。⁽¹³⁾ 聖靈の強調によって公式的でない個人的敬虔が強く出ているという理由をあげている。しかし実のところ、それは個人的敬虔ではなく人格的敬虔である。この書の冒頭の句(本稿冒頭の引用)は正に「勝手な敬虔のタイプ」を戒めるものであった。イエガーが見ていないのは信條の人格性である。

以上から明かなように、イエガーのN・グレゴリウス理解のかなめはプラトンのパイディアである。キリスト教の内部でなおもパイディアを言うならばそれは一度「敬虔の準繩」に照らした上ででなければなるまい。事

実グレゴリウスは『モーセの生涯』の中で、外部の哲学による「外部のアイデア」は無割礼ではあるがキリスト教の真実に対して一つ軛 *σίζυγος* であると、つまり宣教の人格論的立場から言われている (op. VII, I, p. 36, 15)。

外部のアイデアの原力は人間本性に自然で内発的なエロスであり、イエガーはN・グレゴリウスの中にもこれを立てるが⁽¹⁴⁾、グレゴリウスのアスケシスの原力は恩寵に起因する享受 *ἀπόλαυσις* であって、これは無限論と結びついている。尋ね求める渴きが単に先行するのではない。すでに渴きの内に秘かな享受があり、享受はいよいよ渴きを励まして、無限に完全性に近づくとするように、対異端の論争を通じて得られた無限なる神の照明の論がエロス論の中でも働いているのである。

N・グレゴリウスの中にある神の無限性という概念を指摘し、「囲み得ぬこと」というその論理的構造を明かにしたのはミュールンベルグである。その視点をギリシアとキリスト教をアイデアという観念で囲もうとするイエガーに適用してみて、イエガーの中では隠れている二つの点、人格性の視点とエロス論にある享受の視点を浮彫りにした。もっとも、ミュールンベルグ自身は、思考が自らを超え出て正しく神に向かおうとする無限の運動を、いわば坐折の無限性として言うのであるから、殊に享受の視点は全く欠いている。

享受ということは恩寵の所有ということで、これはミュールンベルグの排し、そしてダニエル等ミスチクとしての解釈者の強調するところである。現在グレゴリウス解釈の問題はこの点をめぐって論争が続いている。

2) 哲学への解消(ミュールンベルグ)対 *Epektasis* (ダニエル)

「われは既に捉えたりと思わず、ただこの一事を務む、即ち

後のものを忘れ……

ミュールンベルグ

前のものに向かいて励み (*ep-ek-teinomenos*) ……

ダニエル」

Phil. 3, 13

E・ミュレンベルグの『ニッサのグレゴリウスにおける神の無限性—グレゴリウスによる古典形而上学の神概念の批判—』(1965)は、W・フェルカーの書⁽¹⁵⁾(1955)のミスチクとしてのグレゴリウス解釈に対するH・ランゲルベックの書評⁽¹⁶⁾(1957)に動機づけられている。ランゲルベックはそこで、キリスト教的哲学というものは可能かという問題と、又プロテスタントの視点からするグレゴリウス解釈像の試みという二つの問題を提起している。ミュレンベルグの書はその要請に答えたものである。第一の問題には、キリスト教的哲学は哲学の自己解消としてのみ可能と答え、第二の問題には、「グレゴリウスの神学は神の無限性の哲学そのものである」と答えたわけである。

ミュレンベルグはその主張を直接にはダニエルーにおけるアナロギアの批判という形で述べている。神認識におけるアナロギアと、その倫理的側面キリスト教的生におけるアナロギア論である合一のリアルな体験の問題である。

ミュレンベルグの書が出てから二年目(1967)にダニエルーに近いC・カネンジセルが書評を書き、⁽¹⁷⁾翌68年にはダニエルーがそれと言わずに対ミュレンベルグの意図をもつ小論を書き、さらに翌69年には新しい気運に⁽¹⁸⁾そうてミュレンベルグ自身を混じえて、N・グレゴリウスをめぐるコロキウムが⁽¹⁹⁾もたれた。

カネンジセル書評は友好的なアプローチのもので、ミュレンベルグの提題を引受け、その上でアナロギアを再考する必要があると言い、なおその際あらゆるアナロギアの基礎として無限なる神の受肉に関するグレゴリウスの神学を展開することが急がれるという重大な提案をしている。

コロキウムでは、ミュレンベルグは先の主張を繰り返したまま立っており、対立者側にも大きな動きはない。ただやや積極的な主張として、M・ファンパリスがミュレンベルグの哲学の提題に神学の提題を対置しようとする試みが目立つ。ミュレンベルグが『対エウノミウス論』の分析

を通して、グレゴリウスの思索の中で聖書のないし神学的論議は二義的な役割りしか果していないと主張するのに対して、ファンパリスは同じ書の分析によって、グレゴリウスが聖書解釈を深めつつ神学形成の努力にそれをつないでゆく、その手続きの独創性を指摘し対立させる。エウノミウスの旧新約の聖書引用の目録を作ってみると、彼はアリウス派の論争の起った初期の引用の枠内でしか思考を働かせないことに気がつく。グレゴリウスの場合は当然、その後の論争が依拠した箇所をも取り上げそれを深めてゆくが、その際彼の特別な独創性は、単にそうした聖書解釈の面にあるのではなく、むしろその「聖書的」神学を異端との論争に強いられながら形成されてゆく「思弁的」神学につないでゆく点に、そこに一つの連脈を見出そうとする努力のラショナルな性格にある。

哲学的思弁に神学的思弁を対置するファンパリスのこの試みは、しかし、一切を哲学の動機に解消しようとする、つまり思弁ということの意味そのものを問うているミュールンベルグとの争点には未だ触れてこない。

アプローチの新しい視点が必要であるが、ここで、ファンパリスが言う連脈 *ἀκολουθία* ということにおける「時」の契機、及び哲学神学の区別の問題に注意したい。〔認識ないし理論的区別か、裁き分けの審判の区別か。N・グレゴリウスではこれらは不可分である。cf. *τὸ θεωρητικὸν τε καὶ διακριτικόν*, *De anima et resurrectione* PG 46, p. 89B〕

ファンパリスは言う、「N・グレゴリウスの聖書解釈の努力を貫ぬくものは、オイコノミア（キリストの救済の業）の神学的関連の漸進的解明である。神の対-我等であるオイコノミアがエウノミウスの理性主義的な神学との論争に強いられながら、神の即自である *θεολογεῖν*（三位一体）を、つまり神の内的存在を僅かに開く。」(p. 193)

ここに、グレゴリウスの思索を決定する二つの焦点が並べられている。キリストの救済の業とコンスタンチノポリス信條に結実する時代の状況である。この二つの焦点を結ぶ連脈を、ファンパリスはラショナルだと言う

のである。実は、救済の業が貫ぬくオイコノミアの連脈である。ファンパリスには「神の即自としての神学」という句からも窺われる本性論の傾きがあって、「異端との論争に強いられ」の状況としての意味が見失われるのである。しかし、信條の「拜され讃美せられ」は、*θεολογείν* が即自としてはあり得ないことをこそ言うのである。

N・グレゴリウスは、主として旧約聖書の、私達の救いに関する連脈を読みとる解釈を哲学と呼ぶ。この哲学は時を貫ぬいて彼の時代の状況をも支配するであろう。大バシリウス以来その時代の状況に対する特別な自覚があったことは明かなのである。バシリウスはその『聖霊論』の中で、「神はその豊かな知恵の奥底で人の弱さを惜しみ給い、測り知れぬ聡き裁きで導き給う」(XIV 33, 36) と言い、「残されたことは、私達を通じてか別の誰れかを通じてか、ともかく御霊がそれに価する者に与え給う知によって、主が満たし給うであろう」という言葉でこの書を結び、間もなく歿する。それを果したのはN・グレゴリウスであった。

この関連から推して、本稿冒頭に引用した『キリスト教徒の生について』の句、信條を「私達が御霊によって立てた」に続く、「御霊から予め私達に贈られた果実」は、読みが不確定であるが、一般に旧約に関わらせるのとも、イエガーがグレゴリウスの個人的権威に関わらせるのとも違⁽²⁰⁾って、大バシリウスを含めてN・グレゴリウスの御霊の器としての自覚に関わらせる解釈がおそらく妥当であろう。

ファンパリスに欠けているのは、コンスタンチノポリス公会議という「主の満たし給うた」時の特別な意味の理解なのである。

この時主が満たし給うたのは、神学と哲学という二つの理論学の対立の問題などではない。理性そのものの裁きと導きの成就である。この時哲学は「人の弱さを惜しみ給う豊かな知恵の聡き裁き」で語りかけられた。

しかし、哲学そのものはその語りかけに答え得るものであるかどうか、つまり神との対話の中に立って語る言葉であり得るかという疑問がなお提

起され得る。しかし実のところ、この問題提起の発想は逆さであって、正しくは、哲学はたとえ一般的な神概念にもせよ、神からの語りかけなしに形成可能かである。この問いは、グレゴリウスの全体を哲学に解消し、グレゴリウスの神学は神の無限性の哲学そのものであると主張するミュールンベルグとの争点に触れてくる。

ダニエルー自身の反論はそこを狙っている。1968年の論文『ニッサのグレゴリウスにおける洗礼前の塗油式と聖霊の神性について⁽¹⁸⁾』は、それと云わずミュールンベルグの根本的批判になっている。この儀式の意味は、聖霊の神性の証しであると同時に、信仰告白そのものが既に予め神に照明されていなければあり得ないことの証しである。そしてバシリウスとN・グレゴリウスにおいては、それが広く解され、一般的（哲学的）神認識を含んで神認識のあらゆる段階に神の照明が必要とされているということをダニエルーは論証している。つまりダニエルーは、*I Cor.* 12, 3「聖霊の中ででなければイエスを主と呼ぶことは出来ない」と、*Ps.* 35, 10の「光りを見るのは光りの中においてである」を、即ちバシリウスとN・グレゴリウスがアリウス派と反聖霊論者に突き付けたものをミュールンベルグに対して向けたわけである。

現在ミュールンベルグとダニエルーの論争は、突き詰めたところ、ピリピ3の13の解釈の問題として争われている。「われは既に捉えたりと思わず、ただこの一事を務む、即ち後のものを忘れ、前のものに向いて励み」である。双方ともこの句がN・グレゴリウスの *Leitmotiv* であることを認める。しかしミュールンベルグは前半「既に捉えたりと思わず」を強調して、神の何ものかを捉えると主張するミスチクの合一を批判する⁽²¹⁾。ダニエルーは後半を強調する。その際「励み」*ἐπεκτεινόμενος* が重要で、この語の二つの前綴り *ἐπί* と *ἐκ* とは、それぞれ所有と前進の意味が寵められている。*ἐπί* は神の内面性の何ものかを既にリアルに捉えているということ、*ἐκ* はそれにも拘らず神の無限性の故に魂は絶えず自らを超え出てゆ

くことを表示する。つまり享受と渴きとが同時に言い表わされていると解する。ダニエルーをめぐる人々にとって、N・グレゴリウス解釈の *epektasis* という考えは、ミュールンベルグとの対決の結果、いよいよ重要なものらしく、しばしば繰り返され、又最近カネンジェル等が枢機卿ダニエルーに捧げた論文集の表題が“*Epektasis*”である。

ミュールンベルグの「既に捉えたりと思わず」に対しては、「にも拘らず既に照明されている」と既に答えてある。しかしながら、この照明の視点、つまり神からの語りかけの視点を、ミステクの体験の面では強調しながら、その方位を全体として哲学そのものの根底に向けて貫ぬくというアプローチを、ダニエルーは決して採らないであろうということ、これも又確かなことである。その限りミュールンベルグの対ダニエルーの提題は依然としてその効力を失わない。

このことは、1970年のダニエルーの著『ニッサのグレゴリウスにおける存在と時間⁽²²⁾』からも明らかである。この書の趣旨は、グレゴリウスの著作の基本的用語を選び出し、哲学的視点の枠内で予備的な検討をするというものである。しかし繰り返し述べたように、N・グレゴリウスには神学と区別された哲学の固有な領域というものは存在しない。

ダニエルーにおいては、神認識の体験つまり倫理的側面とその認識論上の問題の間にずれがある。N・グレゴリウスでは二つの面は不可分で、審判 *κρίσις* の意味を帯びない判断 *κρίσις* はない。ミュールンベルグが要求しているものは「正しく神に向う」人格性の問題である。ダニエルーの立場から、全体としてこれに答えるには、神認識におけるアナロギアの人格性を言わなければなるまい。アナロギアの人格性の問題は、大バシリウスとN・グレゴリウスでは、アリウス派エウノミウスの神の本質の可知性の主張に向ける神の名のエピノイアの論になる。

IV N. グレゴリウスの著作群の構成とその思想的連脈

「まず、内容理解のためのアプローチの方法 *ἐφοδὸς τὴν τεχνικὴν* を序説として立てて全体を総観しなければならない。そこから連脈が出てきて各篇のロゴスが明かになる。」

『詩篇総観』 op. V, p. 24

以上の三つのN・グレゴリウス解釈像はそれぞれ特定の著作を中心に据えていることは先に述べた。いずれも全体としてのアプローチの方法を欠いているように私には思われる。全体的アプローチのかなめは、N・グレゴリウスに解決を迫った問題そのものから出発し、その努力の結実から照らすことである。すなわち、グレゴリウスの個々の著作でなく、コンスタンチノポリス公会議に至る事情及びその信條を中心に据えることである。

そこに横たわる問題は、キリストを如何なる言葉として告白するかという、言葉の問題であった。N・グレゴリウスには *τεχνολογεῖν* その他テクネーに関連の語が目立つが、それは根本において言葉の業の自覚につながるものである。

そこに至る道筋をつけたのは大バシリウスであった。バシリウスはケーリュグマ（外的言語）ドグマ（内的言語）の相互貫入を言って、言葉に生きた働きの構造を与えようとしたが、それはコンスタンチノポリス公会議にいたる思想的動乱の真中であって、外には異端ばかりでなく内にも言葉が通らない、そのような状況の中であって正しい方向を見つめつつ、言葉を沈黙と深く錯綜した関わりの中に据え、それによって言葉が正しく通る語りかけの方位を手探りしたのであった。

このような言葉の語りかけの方位の構造、すなわち生きた対話の構造こそN・グレゴリウスの全著作を貫ぬく際立った特徴なのである。

この視点からN・グレゴリウスの全著作を次のように四大別することが出来よう。(1) 聖書の語りかけ、すなわちキリストの福音を明かにする聖書註解、(2) それを拒む文化的時代的情況に対する対異端論争、(3) そこ

を踏まえた教会の内的活動の言葉としての宣教的牧会的著作群，(4) その他書簡類。

(1) は旧約を中心とするが，その註解を通じてキリストに焦点を結ぶ神のオイコノミアの連脈を追う。(2)，(3) は結局は(1)につながるための同時代の一つの言葉であるが，それを一つの言葉たらしめるかなめは神の名の告白の仕方の問題である。(2) は神の名の「認識」の仕方の問題であるし，(3) は自らもそれを冠して呼ばれる神の呼び名を己れのものとすべき信仰者の「倫理」の問題である。

1) 聖書解釈の方法ないし一般的序説としての哲学。方位 *σκοπός* と連脈 *ἀκολουθία*

「聖書の言葉はそれ自身の意味にとどまるのであるから，神が共に働き給うて，何か一つきっちりとそれに即した連脈のある見方が出来ますように theorian epinoesai」

『六日間の御業註解』PG 44, p. 68D cf. p. 21D

N・グレゴリウスは聖書註解においても兄バシリウスの忠実な弟子である。「もし私の論議に正鵠を射るところありとすれば，それは師の知恵につながるものとしてなのである。」(*Hexaem.* PG 44, p. 89C) しかしそれは直接の方法が同じだということでは決してない。グレゴリウスは彼以前の比喩的解釈や所謂字義的解釈とは異なる独自の聖書解釈の方法を「名称はどうでもよいとして」(*id.* p. 5) 明瞭にもっていた。上の引用からも明かなように，グレゴリウスは聖書の一見矛盾と見える内容を一つの連脈で貫こうとするが，その際彼は明かにバシリウスとも違ったアプローチを意図しているのである。

問題は連脈ということの意味である。この語は一般に理性の連脈と解されがちであるが，そうではなく，根本はオイコノミアのない敬虔の連脈であって，その収斂するところはバシリウスの精神なのである。そして又そのような連脈を貫ぬくことがグレゴリウスにおいては「哲学」と呼ばれ

ている。

最も困難でアイニグマに満ちた『雅歌』の註解序文に次のように言われている。「もしもこれらのアイニグマを通じて語る神のオイコノミアを疵なきものと示し得たならば、『儀文は殺し、霊は活す』(II Cor. 3, 6)という使徒の言葉が示し得たことになろう」(p. 17, 10)。神のオイコノミアの生ける言葉の連脈を辿るこの作業、すなわち「神の御業を明かにするロゴス」これが「もし哲学によるのでなかったならば、聖書は首尾の揃わぬものと(字義的解釈)あるいはミュトス的と(比喩的解釈)見えるであろう。(id. p. 11, 4)『雅歌』は人の情動の言葉を、ソロモンの口を通じて御言葉御自身が語り給う、その人格的関わりの深さにおいて最高の哲学と呼ばれている(id. p. 17)。

N・グレゴリウスの聖書註解は一般的方法論の叙述を伴い、それが彼の理性的哲学的傾向の証しとされるけれども、そこで言われる連脈は上のような人格的関連の連脈なのである。

そのような連脈は、「聖書そのものの眼差しである正しい方位 σκοπός」を見つめるとき、聖書の中に「自然に巧まれた救いへのメトドス」として自ずから明かになってゆく(In Psal. p. 26)。しかし、このような人格性の連脈は別として、個々の箇所の具体的な聖書解釈の定形を考えることは時に困難である。グレゴリウスは屢々別の解釈の可能性を口にする。聖書解釈というものはいわば常に新たな試みなのであって、その意味で「学校風な一種の訓練として供されるもの」(Hexaem. PG 44, p. 68C)である。もともと、真実のレアリテ πράγματα というものは「神の智慧の誥い給うもの、そして人が祈りによって己れに引き寄せるもの」(De perf. op. VIII, I, p. 183)であって定形に固定されるものではない。

『六日間の御業註解』の結びの句「私の叙述に不足があれば、あなたの敬虔の意識が、又読者各人が不備を補って下さってよいのである。寡婦の捧げる二レプタは富者の寄進を禁ずるものではないのだから」に幾分か

修辞があるとしても、それは神に対するものではなく、この句は聖書解釈の原則に添うて言われているのである。

寡婦の二レプタの比喩は、『聖霊論』では拝しつつ讃える神の名に関して言われる (op. III, I, p. 114, 10)。この節に掲げた引用「何か一つ…連脈のある見方が出来ますように theorian epinoesai」のエピノエーサイは聖書解釈のそのような意を表わすために選ばれている。聖書解釈も信仰の行為に基づくのであって、神の名のエピノイア説と平行な意味をもつはずである。

2) 神の名の問題。エピノイア説ないしアナログア的人格性 (対異端論争) および祈りとミメシス (修道的著作群)

「如何なる名で讃えようとも、神の本性を讃えたことにはならない。…真実に見ることは閉ざされているその栄光の高みを望むとき、人は己れの罪を認めるであろう *καταγνώσεται ἑαυτοῦ*, … 尊貴を求めず身を引き、己れの力の裡にあって優ると見えるものはすべて万物の神に捧げ、尊貴栄光と礼拝とをきっぱりと *διηλεκῶς* 救いの権ある者に帰す。御父と御子と聖霊とが救うのである。」

『聖霊論』結語 (op. III, I, p. 114, 22 p. 115, 10, 16)
コンスタンチノポリス公会議前夜

大バシリウスにおいて、言葉の語りかけの方位の錯綜が露わになるのは、対異端論争においてであった。対異端論争の視点は、異端を見据えつつも、単なる論難ではあり得ない。N・グレゴリウスはこの点でもバシリウスに倣う。はじめて『対エウノミウス第一の論』の筆を起しつつ、「独りバシリウスのみは溢れるばかりの愛からエウノミウスに対して書いた」ことを怒りを耐えつつ思い起こしている。

そして又、コンスタンチノポリス公会議に携えていた『対エウノミウス第二の論』の終りに近く、突然視野を転じて、神に捧げる名に関するアナログア的人格論とでも言うべきエピノイアの論の一般的叙述に移っている。これは、言葉が方位を失っている *ἄτροπος* エウノミウスに直接向ける論で

はなく、代って「信ずるところ *ἐκθεσις* をそのまま、気持の真直な人々に委ねる *μεταθέμεθα*」言葉である (op. I, p. 398, 2)。対異端の論争は、言葉のこのような方位に据えられた時にはじめて力をもつ。光りの中でこそ正しく裁かれるからである。

ミュールンベルグが、哲学の自己克服とだけ言って、論議を専ら論争の視野に限るとき、このように屈折した言葉の方位を見ないのである。

エウノミウスは神について言われる名を本質の表示と見做し、「生まれざる」神の本姓 *ἀγεννησία* によって独り子 *μονογενής* の神性を奪う。既にバシリウスが、神の名はエピノイアとしてのみ可能とこれに応じた。エピノイアは感覚起源の観念をめぐる⁽²³⁾行われる思考の働きであるから、これは神の名の被造からするアナログアと、同時に又神の名に関する限りの一種のノミナリズムの主張になる。

N・グレゴリウスによると、エピノイアは「未知のものの手探りの手続き *ἔφοδος εὐρητική*」(C. Eun. II p. 277, 21) である。これは神に関して私達の裡に潜む予感ないし予測 *ὑπόνοια* を露わにする手続き (p. 395, 2) である。だから神の名は「神の本姓に関するこちら側の思いを別にしては言われ得ない」(p. 397, 7)。

グレゴリウスはこのエピノイアの論を、「あらゆる言葉は、少くも真実に言葉であるならば、ひとの思いの何らかの運動を記す声である *σημαντικὴ φωνή*」(p. 393, 14) という句で説き始めている。ここからも明かなように、エピノイアの論は、異端の哲学的認識の立場に添うたまま、それを人格性の場に置く試みである。精神のこの人格的な運動を抜きにして考えるときに、エピノイアの意味するノミナリズムに対するエウノミウスの非難「名を *πράγμα* に先立てる」が出る (p. 398, 6)。

しかし、神の本質は知り得ず「神にびったりした名はないといっても、それは神の栄光を損ねるものではない。……神〔キリスト〕はあらゆる思考の運動を超え、名で囲みとろうとしてもなお彼方にある。このことが私

達の本性の貧しさを見せ、神の栄光のより大いなる証しをなす。』『対エウノミウス第二の論』のこの箇所 (op. I, p. 397, 21) は、この節に掲げた『聖霊論—マケドニウス派を駁す』の引用と全く平行である。この二つの対異端の論は、N・グレゴリウスがコンスタンチノポリス公会議を控えて書いたものであり、これらの句が信條に凝縮するのである。『聖霊論』の「尊貴栄光と拝礼とをきっぱりと救いの権あるものに帰す」は即ち「拝され讃美せられ」である。神の諸々の名は、このような信仰の行為によって、哲学的認識の対象であることから決定的に超えられる。「神御自身にびったりした名はただ『あらゆる名にまさる名』*Phil.* 2, 9 であると信ずること」(*Cont. Eun.* II. op. I, p. 397, 26), その名に倣いするキリスト教徒とは、そのことを「拝することそのことによって告白する者のことである。(id. p. 231, 4)』

神の名の問題は、宣教的牧会的著作群においても重要な課題である。これはことに神キリストの名を己れのものとするべき(*ὀμολοῦσιν θεοῦ*) 修道的著作群の主要課題であって、『如何なる名において自らをキリスト教徒と呼ぶか』*De Professione Christiana* といった目立つ標題が端的にこれを示し、一連の修道的著作群はその課題の漸進的な解明なのである。

エピノイアは人格的なアナログア論であるが、修道的著作群ではそこにプラトンのミメシスが適用される。その際エピノイアはイデアの実有を持たず、しかも被造からのアナログアだとすれば、ミメシスの関係は実は逆ないし相互的なのである。『祈りについて』(PG 44) に次のように言われている。「ひとは、神の本性に認めるもの *γνωρίσματα* を己れの生のうちに真似るとき、ある仕方でのものになる (p. 1177B), …しかしある意味で秩序は逆なので、私が神を真似、それによって善が成るように、神が私達を真似給うように敢えて希望するのである。(p. 1180C)』

このような相互的なミメシスが成立するのは祈りの中においてである。『雅歌註解』の口づけの比喩、人の言うことを神が言い給う (op. VI, p. 264,

9) というのもこのような関連であり、これらは究極的には受肉の信仰に基づくであろう。

ミメシスと祈りとのこの関連は、しかし、N・グレゴリウスにおいても始めから十分に気附かれていたものではない。修道的著作群 (op. VIII, I) の展開に、そこに焦点が集ってゆく過程を可成りよく読み取ることが出来る。この人格的な関連は、本性論的視点の枠内では浮かび上りようがないので、それを破る無限性の視点の展開が一つの目安になる。処女作『貞潔について』では終りに近く、「心の清きものとして神を見る」ことがその生の目標であり「限り」であると言われ、「未だ神を見しものなし」の契機が全体として十分に働いていないので、例えば『雅歌註解』(op. VI, p. 356) におけるような神を見る欲求がいよいよ募る無限性は考えられず、イデア的な本性論の視点を拭い切れない。それが既に『完全性について』では、結びの句に「栄光から栄光に転生しつつ完全性の限りを先取りしないこと…、真の完全性はそれを限りで限らないことにある」とあって無限性の視点が明かである。修道的生は単なる理念的行為ではないのである。同じく最後の『キリスト教徒の生について』では「主はただ限りを見出すことの出来ない栄光を求めるように命じ給う。私達自身その栄光によってのみ御父と御子と聖霊とを讃美することが出来るのである」が結びの句である。

本性論的視点を破るこのような場の上に、ミメシスと祈りの関連も展開する。『貞潔について』に続く『如何なる名において自らをキリスト教徒と呼ぶか』では単に「キリスト教的生の定義を言うとしたら、それは神的本性のミメシスである」(p. 136, 6) とある。それが『完全性について』では単にミメシスでなく、「ミメシスと礼拝」と並べられ、最後に『キリスト教の生について』では、諸々の徳は相互的であるうち、「祈りは諸徳の先導」(p. 78, 10) として、ミメシスは祈りの一つのモメントと解されるにいたる。諸々の徳は祈りによって神との直接の、そして相互的な関わ

りに立つ。この書は *Matth.* 25, 40 「いと小さきものの一人に為したるは、即ち我に為したるなり」で結ばれている。

しかし、祈りにおいてミメシスは神と人とで相互的であるといっても、それは神の絶対的な思寵の基礎の上に成り立つ相互性であって、先ずそのかなめを言うために、本稿初めに引用したように、『キリスト教徒の生について』の冒頭には、コンスタンチノポリス信條が「敬虔の準繩」として据えられているのである。この相互的なミメシスと絶対的な恩寵とを考え合わせるとき、N・グレゴリウスの思想の根本が受肉の信仰であることが知られる。

註

- (1) 本稿は『思索』（東北大学哲学研究会）5号1972所載『聖霊論の展開と教父の哲学—ニッサのグレゴリウス研究序説（-）大バシリウス—』tr. into Eng. by H.G. Seraphim, *The Development of the Doctrine of the Holy Spirit in Patristic Philosophy: St. Basil and St. Gregory of Nyssa*, St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 18-No. 1/1974, New York に続くN・グレゴリウス研究の第二部をなすものである。
- (2) 「志」*προαίρεσις*。東方教父の倫理性について半ペラギウスの意志的性格が言われることがあるが、それは審判の視点を欠く人格的に「中性的」な立場から出る評である。この箇所には明かなように、教父の *προαίρεσις* は愛と審判の対象として言われるのであって、殊にグレゴリウスでは知にせよ意にせよ「中性的」であり得ない。「私達においては、対立するものは一つ、善でなければ悪である」『魂と復活』(PG 46, p. 160B)。既に *προαίρεσις* を哲学用語として固定したアリストテレスにおいて、*προαίρεσις* は「評価」の対象であった。拙論『敬虔と行為—*προαίρεσις*（行為における“選”）の概念の変遷に関する試論—』東北学院大学論集（一般教育）昭和44年3月第52, 53合併号。
- (3) *De Spiritu Sancto*, Gregorii Nysseni Opera ed. W. Jaeger vol. III, I, p. 114, 10 et *Contra Eunomium* II op. 1, p. 230, 29.
- (4) この事情の推測は W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre von Heiligen Geist*, 1966, Leiden Brill, kap. III, Gregor von Nyssa auf und nach dem

Konzil von Konstantinopel (381) に精しい。

- (5) Jaeger 前掲書。又 Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, 1965 s. 89.
- (6) J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950 2nded. 1960 Longmans, p. 324 fol.
- (7) この熱狂は、あるいは「三位一体論と洗礼の間の関係は、長い間信じられてきた程簡単に規定されるものではない。復活の主の洗礼命令 (*Matth.* 28, 19) は第四世紀においては、東方では無条件に三一的に理解されたのではない。……アリウスが *Matth.* 28, 19 を彼の信仰告白の中で引用することが出来た……」(G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1955 s. 125, *Écriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, p. 187 の M. van Parys より) といった事情も考えられる。
- (8) Basilius, *De Spiritu Sancto* XVIII, 47, 10 fol.
- (9) *In S. Stephanum* PG 46, p. 717A. (10) 前掲書 s. 19.
- (11) 同 s. 204. (12) Jaeger 前掲書 s. 101.
- (13) 同 s. 109. (14) 同 s. 120.
- (15) Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden Steiner 1955.
- (16) H. Langerbeck, *Zur Interpretation Gregor von Nyssa*, *Theologische Literaturzeitung* 1957 Nr. 2 pp. 82-90 ランゲルベックはイエガーによる N. グレゴリウス全集の中の『雅歌註解』op. VI, 1960 の校訂出版者である。
- (17) Ch. Kannengisser, *Recherches des Science Religieuse* LV 1967 pp. 55-65.
- (18) Jean Daniélou, *Chrismation prébaptismale de Divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*, *id.* LVI 1968.
- (19) コロキウムにおける発表及び討論は、*Écriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden Brill 1971 年にまとめられている。
- (20) Jaeger 前掲書 s. 108. (21) Mühlenberg 前掲書 s. 204.
- (22) J. Daniélou, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden Brill 1970.
- (23) Basilius, *Adversus Eunomium* 1, 6, PG 29, p. 524B, Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* ἐπινοια の項に精しい。