

るこの世の神化（神のエネルゲイアの顕現）が、復活後は至福直観（神の本質を見ること）に到達することになるのか」「神の本質と力・働き（エネルゲイア）との区別についてももっと説明してほしい」等々。したがって東方と西方を繋ぐ架け橋（比較思想）の議論の場を提供するという本シンポジウムの企画意図は一定の成果を収めることができたと思われる。これを契機に、次年度のテーマ「西方神秘思想」においてもますます闊達に、「御言の受肉」をめぐる神論・人間論のさらに異なる本質的な議論の展開を見ると確信している。

《連動報告》

ギリシア教父における神化思想

久松 英二

はじめに

通常「神化」と訳される「テオーシス」(Θεώσις)という概念は『ペトロの手紙二』1章4節にある「神の性質にあずかる者となる」という言葉を、新約聖書における直接的な根拠としている。ごく一般的に、これは「神に似たものになる」あるいは「神と一つになる」ということであるが¹⁾、これは以下に見るように、様々な側面を含み持つ包括概念である。

神化は東方キリスト教の救済思想のキーワードであるが、これは初代のギリシア教父に遡る²⁾。神化思想を本格的に論じ始めたのは小アジア伝承のエイレナイオス(130頃-202)であり、その後アレクサンドレイア派の

1) 「神に似たものになる」ないし「神と一つになる」という表象は、擬ディオニュシオスによるΘεώσιςの「定義」に基づく。下記注3参照。

2) ギリシア教父の神化思想についてはJules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris, 1938が最も基本的な文献である。

諸教父及びカパドキア教父たちが議論を展開した。ただし、体系的な考察はカパドキア教父も含めまだなされてはいなかったし、そもそも「テオーシス」という言葉自体、神化思想のキーワードとしてはまだ定着してはいなかった。

この言葉の「定義」を初めて提示したのは、6世紀初頭の擬ディオニュシオス³⁾である。彼の影響のもとで、テオーシスは「単に神学的議論の独立した主題としてより組織的に考察されるようになったばかりでなく、ビザンツ神学の、ひいては東方正教のひとつの基本原理となった」⁴⁾。さらに7世紀のビザンツ神学者マクシモス(580頃-662)は、この路線をさらに押し進め、霊性全体が神化を目的としていることを主張した人物である。この二人の貢献により、ビザンツ神化論が定着。このビザンツ神化論において最も有力な神学者が、新神学者シュメオン(949-1022)であり、後期ビザンツ最大の神学者グレゴリオス・パラマス(1296-1359)である。シュメオンは、神の光の観照という個人的な神秘体験を前面に打ち出して、終末的完成としてのテオーシスを「観想」(theōria)とワンセットで論じるビザンツ固有の神化論を確立した。パラマスは、シュメオン同様、光への参与体験をこの世における神化の先取りとして強調し、その可能性の理論的根拠である神における「本質」と「働き」の区別に関する東方独自の神学を完成させた。

本報告では、ディオニュシオスによって明確な主題として議論が開始される以前の、神化論の成立の土台となったカパドキア教父までのギリシア教父伝承を概観し、その後の神学者の神化思想をめぐるシンポジウムへの導入としたい。

神化論の思想的素材——用語、モチーフ、聖書、古代ギリシア哲学

既述のごとく、神化思想はカパドキア教父においても体系的な思弁の対象ではなかった。その意味や扱いについては教父の間で種々異なっている⁵⁾。テオーシスのそうした様々な解釈の仕方は、その文脈で使用される

3) 「神化はあとう限りで神に似たものとなり、神と一致することである」(Hier. Ec. 1. 3=PG3, 376A: Θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεόν ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις.)

4) Vladimir Kharlamov, *Theōsis: Deification in Christian Theology, Vol. II*, Cambridge: James Clarke & Co., 2012, 11.

5) Cf. Donald F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation, 1979, 193-198.

語彙の多様性にも反映されている。まず神的なものになるという意味を明示的に指すギリシア語用語として theōsis 以外に apotheōsis, theopoiēsis, ektheōsis が挙げられる⁶⁾。Benjamin Drewery は「神化の内容と属性」を表現するものとして, teleiōsis (倫理的完成), apatheia (不動心), aptharsia (不滅性), athanasia (不死性) を挙げている⁷⁾。Stephen Finlan はこうした属性獲得に至る道筋を表すものとして神的なものとの henōsis (一致), metousia (共有), metochos (分与), koinōnia (与り) という関連用語を列挙している⁸⁾。さらに、これらの諸要素を素材とする神化のその思想的側面を示すモチーフとしては、次の6点があげられうる。①神を模倣すること、②神の性質に与ること、③神の霊が内住すること、④神によって変容させられること、⑤キリストと同じ姿に変えられること、⑥万物の最終的神化。それぞれのモチーフについて言及しておく、第1のモチーフ「神の模倣」は「神の性質への与り」という第2のモチーフにつながるもので、第3の「神の霊の内住」というのはテオーシスとは同義ではないが、その神学においては不可欠の要素である。第4の「神による変容」は第2の「神の性質への与り」と同様に、テオーシスに直結するモチーフである。これらの6つのモチーフの「聖書の根拠」として、よく教父たちから引用される箇所としては、次のようなものがある。①については、マタイ 5:48; エフェソ 5:1。②については2ペトロ 1:4; ヨハネ 10:34。③についてはヨブ 32:8; ヨハネ 14:17; ロマ 8:16。④については、ヨハネ 3:6。⑤についてはフィリピ 3:21; ロマ 8:29。⑥についてはハバクク 2:14。

こうした聖書の素材を利用しつつ、教父たちは、また、古代のギリシア哲学、とりわけ、プラトンやストアからも思想的枠組みを取り入れて神化思想を形成させた⁹⁾。

プラトンの場合、のちの神化思想の成立に寄与したのはその「パイデア思想」である。プラトンの最大の関心事は教育の「規範」(eidos) とは何かという問いに向けられていた。彼は、責任ある社会人を育てるための

6) Cf. Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 333-344.

7) Cf. Benjamin Drewery, "Deification", in: *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*, ed. Peter Brooks, London: SCM, 1975, 381.

8) Cf. Stephen Finlan / Vladimir Kharlamov, *Theosis: Deification in Christian Theology* (Princeton Theological Monograph vol. 1) Wipf & Stock Pub, 2006, 6.

9) Cf. *ibid.*, 32-50.

教育的規範は「感性界」ではなく、「英知界」のなかに探求されるべきであると考えた¹⁰⁾。経験上の世界は永遠でかつ不可変的な實在の「映像」(eikōn)の模倣による「紛い物」(homoiōma)にすぎない。しかし、真理を求める人は相似的にはあるが、その映像の原型である實在を感知することができる¹¹⁾。

この感性界と英知界、映像と原型との対比がプラトンの教育論の枠組みとなっている。すなわち、感性界が神聖なる英知界の具象化であれば、人は感性界の観察を通して英知界の「真・善・美」そのものを看取することができ、人はその不可変的な規範を「模倣」することによって、すなわち、「徳」の実践を通じて、責任ある社会人に成長することができる、とした。プラトンにとって至高の原型とは真・善・美の極致である「神」に他ならないのであるから、教育の究極目的は規範の模倣を通じて「神との類似性」に到達することである¹²⁾。ところで、こうした教育論には「不死性」(athanasia)の理念が密接に結び付いている。すなわち神は不死であり、この原型を模倣することによって、人が益々神に類似したものになるのであれば、神的原型が益々人間の内に具象化されることを意味し、人間が不死性という神的要素を共有することにもなる。以上の「映像」「類似性」「模倣」「不死性」といった概念は、ギリシア教父の神化思想の基本的素材として導入された¹³⁾。一方、ストア学派の思想家たちも、人間の教育に最大の関心を示したが、彼らの接したプラトンの二元論的解決法はアリストテレスの批判を経たものであった。とくに、そのコスモロジーはプラトンとは異なり、万物は「広がり」(diastasis)「力」(dynamis)「火」(pur)ないし「霊」(pneuma)を有する「物体」(sōma)であり、この唯物的一元論的世界を合理的に秩序づける究極原因が「ロゴス」と呼ばれる「神」とした。そして、人間にはこの神的ロゴスの「映像」としての「理性」(logos)が備わっている。人間の自己完成は、この原型たるロゴスに秩序付けられている理性が、それを模倣し続けることによって可能となる。こ

10) Cf. Werner Jaeger, *Humanismus und Theologie*, Heidelberg, 1960, 69-70; Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1966, 164.

11) Cf. Phaidr. 250b.

12) Cf. Hubert Merki, *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg (Schw.), 1952, 1-3の指摘によれば、この考え方はピュタゴラス(前580-500)によってギリシア思想に導入された。

13) Cf. Henri Irenee Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München, 1957, 149-150.

の原型たるロゴスは神的であるがゆえに、それを模倣する生き方は人間を「神との類似性」へともたらず¹⁴⁾。

教父たちは、以上のような教育論の異教的要素を拒否しつつも、その根本的な関心事と概念的な枠組みを受け継いだ。とくに、以下の4点は教父神学にそのまま受け継がれた。

- 1) 人間の教育の目的は、神に似る者となることである。この目的達成のために、人間は神自身のロゴスを「模倣」しなければならない。そして、神のロゴスの模倣は、具体的には日常生活の中で「徳」を実践することである。
- 2) 神との類似性の獲得は「不死性への与り」という側面をもつ。
- 3) 人間の本性には神的ロゴスの映像が刻印されており、この映像が神的原型との完全な類似性をめざして力強く人間の内に働いている。
- 4) 神的ロゴスの「映像」(eikōn, imago)が人間の本性に刻印されているのに対して、神的ロゴスとの「類似性」(homoiōsis, similitudo)は人間の教育をとおして達成されるべき目的である。言い換えれば、「映像」は人間の教育ないし成長の発端に置かれた「範例因」(causa exemplaris)であり、「類似性」はその前方に置かれた「目的因」(causa finalis)である。そして、古代人の理解によれば、範例因と目的因は相互に働きかけ、前向きのプロセスを推進する。

この内、4)については、そのキリスト教的再解釈を通じて、教父神学の神化思想の根本的枠組みとなった。すなわち、ギリシア教父たちの手元にあった70人訳聖書によれば、神は人を創造する際「われわれにかたどり、われわれに似せて (kat' eikōn…… kai kath' homoiōsin)」造られたとなっている(創1:26-27参照)。プラトン以来の古代教育論に慣れ親しんでいたギリシア教父たちは、この部分を文字どおり「われわれの映像(eikōn)にしたがって、またわれわれの類似性(homoiōsis)にしたがって」というふう理解した。つまり、「映像」と「類似性」という二つの意味の区別をはっきりつけて、しかも、前者を人間の神化の範例因、後者をその目的因と見なした。その際、教父たちは、直接的な「神の映像」とは「ロゴス」、すなわち子であるキリストであり、人間は神の imago から

14) Cf. Hans Willms, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, München 1935, 25; Friedrich-Wilhelm Eltester, *Eikon im Neuen Testamentum*, Berlin, 1958, 13; Edvin Larsson, *Christus als Vorbild*, Upsala, 1962, 114.

造られたとはいっても、直接には、人間はこのキリストの映像なのだ、と理解した。

エイレナイオスの神化思想

① 神との始原的な類似性

エイレナイオスの神化理解の前提には、既述した人間における神の「映像」(eikōn) と神との「類似性」(homoīōsis) に係る解釈が控えている。教父の多くは、神はご自分「にかたどり」(kat' eikona) またご自分「に似せて」(kath' homoīōsin), 人を創造された(創1:26-27)という表現を、古代異教哲学の概念構造に従い、アダムには神の「映像」(eikōn) と神の「類似性」(homoīōsis) が備わっていたと考え、かつ墮罪によって喪失してしまったのは神の「類似性」であって、神の「映像」そのものは保たれたと解釈している。エイレナイオスによれば、人祖において、映像の原型は神のそのものではなく、子たるみことば(ロゴス)であって、これがまだ目に見えるかたちでは存在していなかったため、神との類似性を簡単に失ってしまったが、今やみことばの受肉によって、原型が見える形になったので、神との類似性獲得は再び可能となった、と主張する¹⁵⁾。この神との始原的な類似性獲得が彼の言う神化である。

ただし、エイレナイオスのこの神化論を理解する上で知っておくべきことは、墮罪以前のアダムの状態、いわば「始原状態」は決して理想視されてはいないという点である。始原状態は人類成長の前向きの一段階にすぎず、人類の黄金の日々のようなものでは決してない¹⁶⁾。この根本主張は小アジア及びアンティオケイア伝承を貫いている。

② みことばの「受肉」

ここで重要なことは、エイレナイオスによれば、神化の可能性の決定的契機はみことばの「受肉」だと解釈されている点である。それは、エイレナイオスの次の有名な一節に明確に表明されている。「神の子である方が

15) Cf. Irenaeus, *Adversus Haereses* (略: AH) V, 16, 2 = SC 153, 216 (vv. 24-33). さらに K Prümm, "Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenaeus," in: Schol 13 (1938), 213-348; Alfred Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk "Adversus Haereses" des hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig, 1957, 230 参照。

16) Cf. AH III, 16, 7 = SC 211, 314 (vv. 224-228); AH IV, 20, 5 = SC 100, 638-639 (vv. 108-120).

人の子となった。それは人間が神のことばと混ぜ合わせられ、(神の)子とする恵みを受けて神の子となるためであった¹⁷⁾。受肉論を土台にした人間神化論という神化理解がここに明白に表れている。この神の人間化と人間の神化の関係を「聖なる交換」と言い、この交換思想はそのまま東方教父神学へ継承される。

③ 聖霊による三段階教育

エイレナイオスの神化理解のもう一つの特徴は、人間の本来的自己は神と本性上同一のものであるというグノーシス主義的神化論への反論という文脈の中で、彼独自の神化論が語られていることである。彼は、神と人間の本性上の基本的差異を押さえた上で、「聖霊」の導きによって自分の神化に向かって成長していくものであると主張した。まず、彼は、神と人間との本性上の違いについて、神は創造者であり、生まれざる不滅の者、完全であらゆる善の源である一方、人間は被造物であり、自分の力だけでは成長することができない不完全な幼児のような者であるから、その「幼児」が成長するためには「教育」が不可欠となってくる。そのような教育をなす主体が「聖霊」である。その教育過程は大きく三段階に区別される。

その第一段階は「受肉以前」の段階であり、聖霊は預言的な仕方将来の「救いの営み」や「子」について啓示する¹⁸⁾。第二段階は「受肉の時期」で、聖霊はまだ弱く不完全な人間に「子とする恵み」及び「不滅性の保証」として働きかける。「受肉」はかつてアダムが見ることのできなかつた「神の映像」を人間に明示した¹⁹⁾。エイレナイオスによると、みことばが初めて五感の対象として人間に示されたばかりではなく、かつてアダムによって失われた「類似性」も再び人間に獲得させる可能性を与えたと考える。つまり「子」との類似性を通して「父」との類似性である「不死性」に到達する可能性を開いた。第三段階は「受肉以後」のことであり、ついに終末において人間を「神との類似性」によって完成させる。聖霊は人間を「不死性」ならびに「神との類似性」へと導く²⁰⁾。そして、聖霊が人間を神化に向かって成長させる場は「教会」である。すなわち「キリス

17) AH III, 19, 1=SC 211, 374 (vv. 18-20).

18) Cf. *ibid.*, 20, 5=638-640 (vv. 111-117).

19) Cf. AH V, 16, 2=SC 153, 216 (vv. 29-32).

20) Cf. AH III, 12, 1; 17, 1=SC 211, 178 (vv. 19-20); 328 v. 7; V, 21, 2=SC 153, 146 (vv. 25-26); AH V, 20, 2=SC 153, 260 (vv. 56-60).

トとの交わり、不滅性の手付け、私たちの信仰の確証、神への上昇のはしごである聖霊は教会の中に任せられている²¹⁾と述べているとおりである。こうして「不滅性の保証」と呼ばれる「霊」の恵みは、最終的には人間を神に似たものにする事、「子」と共に人間を「神の映像」及び「神との類似性」にしたがって完成することを目指す。

アンティオケイア伝承

さて、4、5世紀のアンティオケイア派の教父たちは、人間の自由意志を軽視した宿命論的善悪二元論を説くマニ教への反発から、小アジア伝承に比べて墮罪以前の始原状態における「自由意志」をより強調するようになった。たとえば、ポストラのティトス (?-378)によると、ロゴスの映像の特質は、自由意志の所有にあると断言して「神が本性上の自由によって善であるように、人間は意志の自由によって神を模倣しなければならぬ²²⁾と語る。そこで、神は人間の本性に初めから「情欲」を植え付けたとされる。その際、情欲自体は罪ではなく、理性が情欲に支配されることが罪である、としている²³⁾。墮罪以前のアダムにあってもこの選択は課されていた。ともかく、始原状態と墮罪以後の状態との間にはいかなる本質的相違もなく、人間は初めから現在のありさまで創造された、というのがティトスの主張である²⁴⁾。

アンティオケイア派の代表的神学者モブスエスティアのテオドロス (350頃-428頃)の始原論も同様な傾向を持つ。彼は始原状態を人類の「幼児期」と捉えており、人類はこの状態から神の望まれる完全な状態にまで成長していかなければならなかった、と説いている²⁵⁾。彼によれば、始原状態における人間アダムは不死ではなかった、とされる。なぜなら、死は人間が謙虚さと感謝の内に神の生命に与るための教育手段として始めから人間に付与されていたからだ、と述べている。そういう意味で、彼も始原状態と墮罪以後の状態との間に本質的相違を認めていない²⁶⁾。

そもそも、アレクサンドレイア派の唱える神化とは、墮罪以前の、現世

21) AH III, 24, 1 = SC 154, 472 (vv. 19-22).

22) Titus Bost., *Adversus Manich.* II, 5 = PG 18, 1141B-C.

23) Cf. *ibid.* III, 21; 33 = 1136B-D; 1197D.

24) Cf. *ibid.* III, 21 = J. Seidensticker (ed.), *Titus von Bostra (TU 21)*, Leipzig, 1901, 15.

25) Cf. Theodorus, In Gen. III, 7 = PG 46, 640B.

26) Cf. Theodorus, In Joann. = PG 46, 317.

とは異質の不死なる神的で理想的な人間状況の回復を意味するが、アンティオケイア派はそのような理想郷を想定していない。墮罪以前の始原状態は決して理想化されておらず、むしろ強調されていたのは、人間の「未完成」の状態である。この点に関する限り、アンティオケイア派はエイレナイオスの考えを受け継いでいる。だが、始原状態の回復を意味するその神化論については、これを拒否する方向へと向かった。

アンティオケイア派の神化思想への否定的態度には、その動機として、同派に特徴的なキリスト論的解釈の傾向が見られる。これについては、アンティオケイア伝承の代表モプスエスティアのテオドロスとアレクサンドレイア学派における同時代の代表的神学者キュリロス (376-444) によるキリスト論的解釈を比較検討した Joel C. Elowsky の論文が参考になる²⁷⁾。そもそも、テオーシス論者にとって、人間本性の神性との一一致の可能性の根拠は、みことばの受肉によるキリストのペルソナにおける神性と人性の一致にある。神的なみことばが受肉により人性を引き受けられたという事実の「効力」が、我々の人性一般に及んで、我々が神性と一致できる可能性を開いた、と考えられた。そして、まさにこのキリストにおける人性と神性との「関係」を巡るキリスト論的解釈がアンティオケイア派とアレクサンドレイア派とは異なっているところに、テオーシスへの態度の違いが現れている、というのが Elowsky の主張である。その結論部分は以下のように要約される。

みことばである神の「唯一の本性」(mia physis) における神人としての「単一主体キリスト論」(one-subject Christology) を唱えるキュリロスは、受肉によって、みことばが我々の人性を引き受け、そのことによって我々の人性を神的なものに変容させた、と考える。神性と人性は区別されるが、「実体的に」相互交流が可能である。この受肉の秘儀の効果によって、我々の人間性も実体的に神的なものと同じできる、すなわち神化すると主張する。

一方、テオドロスは、神的領域と被造物との絶対的差異を重視する意図から、キリストにおける神性と人性の「区別」を強調する。彼によれば、みことばは確かに「実体的に」父なる神と一致しているが、受肉の際に人性を引き受けたときの、その神性と人性との「一致」は実体的なものでは

27) Cf. Joel C. Elowsky, "Bridge the Gap: Theosis in Antioch and Alexandria" (Vladimir Kharlamov, op.cit. 146-181).

なく、あくまで両性は区別されたままであるとして、この関係を表現するために synapheia (結合) あるいは oikeiōsis (親和) というギリシア語を意図的に用いている。要するに、人性は神性に限りなく近づいたが、決して神性の領分に入り込むことはないし、神性が人性を内に取り込むこともない。こうした、いわばキリストの位格における神性と人性の「アンティオケイア的二主体キリスト論」(antiochene two-subject christology) からすれば、人性の神性との一致というアレクサンドレイアの神化論は不可能となる。

アレクサンドレイア伝承

① 始原状態と墮罪の結果

アレクサンドレイア伝承における神化思想の強調は、その背景として墮罪以前の始原状態を理想化する傾向と連動する。いわゆる「旧アレクサンドレイア学派」の創始者であるクレメンス (?-215) の場合、墮罪以前の始原状態の理想化は、まだかなり控え目である。彼は、人間理性を神自身の映像である「宇宙理性」(nous) ないし「ことば」(logos) の「映像」(eikon) と解し、またストア的教育論に則して、人間成長の目標はその原型との完全な「類似性」への達成だと考えた。なお、墮罪以前の始原状態には「不死性」が結びついていて、その点に限って、始原状態は墮罪以後の状態に優っていた。しかし、クレメンスの考えでは、ただ単に不死性を有するだけでは人間はまだ完全とは言えないとされる²⁸⁾。「霊的人間」(pneumatikoi) になって初めて完全と言えると考えているが、それが具体的にどういう人間かは定かでない。いずれにしても、クレメンスは始原状態をも前向きの成長ないし教育の出発点であり、その目標は神の映像によって媒介される神自身の「共有」(methexis) であり、人間の神化である、と考えた。

「新アレクサンドレイア学派」の開拓者アタナシオス (295 頃-373) は「創造」によるアダムの「本性」(physis) と「恩恵」によるその「高揚」(thesis) とを区別する。前者によってアダムは「理性」と「自由意志」を有し、後者(高揚)によって「神の養子」となる。神の養子に高揚されて初めて人はみことばの映像である、と彼は考える²⁹⁾。したがって、アタ

28) Cf. Clemens Alex., Stromata II, 19, 3-4; VI, 11, 95, 5.

29) Cf. Athanasius, Oratio contra Arianos II, 59; 61; III, 10; 25=PG 26, 272C-253A;

ナシオスの理解によれば、「映像」は「恩恵」の秩序に属するものであって、この「映像の恩恵」が、「理性」と「自由意志」と共にアダムに備わっていた。

ところが、アダムは墮罪によって「不死性」と共に「映像の恩恵」をも喪失した³⁰⁾、とアタナシオスは考える。墮罪の結果、アダムはまず「映像の恩恵」を失い、ついで情欲及び死という「肉の特質」に引き渡される。アダムの子孫は彼から派生するのであるから、やはりアダムと同じ「肉の特質」を身にまとう。墮罪の結果はこのようにして生物学的依存性によって全人類に及ぶ³¹⁾。一方、「映像の恩恵」の喪失はアダムにふりかかった不幸ではあるが、その同じ不幸が自動的に人類にふりかかるとは考えない。つまり、各自は「映像の恩恵」を持って生まれる。しかし、それは各自の罪によって失われる。この議論は、「映像」と「類似性」の概念の区別を不明確にしている。なぜなら、アダムは「神との類似性」を喪失したということのみならず、「映像の恩恵」をも喪失した、と言っているからである。カパドキア教父たちに固有の「映像」と「類似性」の混同、とりわけニュッサのグレゴリオス（335頃-394）が主張した、墮罪ゆえの（類似性ではなく）「映像」の喪失はこのアタナシオスの見解に影響を受けている³²⁾。

② 神化の恩恵性の強調

さて、アレクサンドレイア伝承の教父たちにとって、「救いの営み」の終末的目的は、言うまでもなく、人間の神化である。しかし、彼らもまず創造者である神と被造物にすぎない人間との間の無限の質的差違を強調し、両者の間に関係があるとすれば、それは何らかの共通の「本性」によるのではなく、もっぱら「恩恵」によるとする³³⁾。

まず、アレクサンドレイアのクレメンスは、すべての人間には「何らか

276C-277A; 344A; 376B-C.

30) Cf. Athanasius, *Contra gentes* 3;7=PG 25, 7B-9B; 16A-B; *De incarnatione* IV, 4-6=SC 199, 276-278 (vv. 13-39). これについては J.B. Schoemann, "Eikon in den Schriften des hl. Athanasius," in: Schol 16 (1941), 335-350 特に 339 参照。

31) Cf. id., *Orationes contra Arianos* II, 59; 61; 65; 67; 69=PG 26, 272C-273A; 276C-277B; 285A-C; 289C; 293A.

32) Cf. Gregorius Nyss., *De virg.* 12=PG 46, 372B; *De hom. op.* 18=PG 44, 192C-D; *De beat. or.* 6=PG 44, 1272A-C.

33) Cf. Clemens Alex., *Strom.* II, 16, 74, 1; 4, 95, 4; *Protr.* IV, 54, 4-55, 3; X, 96, 4.

の神的なものが注ぎこまれて」³⁴⁾おり、それは人間を人間たらしめる「理性」(nous)にほかならないとした。その理性の所有によってすべての人間はロゴスの映像であり、またロゴス自身も神の映像であるために、すべての人間はロゴスの媒介によって神自身の「共有」に開かれたものと考えた³⁵⁾。したがって、ロゴスに則した生活の目標は人が自ら「神になる」ことである³⁶⁾。これはストア学派によるロゴスの模倣論によく似ているが、クレメンスが人間は「自力で」ロゴスに則した生活ができるとは考えていない点で、ストアとは一線を画す。人間はロゴスに則した生活ができるように、まずロゴス自らによって教育されねばならない。ロゴスによる教育という恩恵的働きかけが前提となつて、初めて学びが可能となる、という構図である。ところで、ロゴスは聖書を用いて人類を教育するばかりではなく、自ら人となつて神化への道を目で見える形で示した。「神のロゴスが人となつたのは、人が神からどのようにして真の神になりうるかを学ぶことができるためであった」³⁷⁾。つまり、受肉したロゴスの内に人間は自己の原型を認め、それを模倣することによって神化の目標に向かって前進できるようになつたのである。これはエイレナイオスの神化思想にそつた考えである。

ところで、クレメンスは「徳の実践」ばかりでなく、「秘跡」への参加も重視している。なぜなら、とくに「ユーカリステシア」の秘跡によって、人間は存在論的にも神のロゴスに結びつけられてくるからである³⁸⁾。

さて、オリゲネス(185頃-253/54)の神化論は、人間創造の秩序に関わるその独自の考えに出発点を置く。彼によれば、人間はまずその「被造性」のゆえに「父なる神」の存在に与り、その「精神性」において「神のロゴス」(=子)に与る、という二重の「共有」を有している。この共有状態は「罪」によつても取り消されることはない³⁹⁾。しかし、神は三位一体であるから、「聖霊」にも与らなければ、完全な人間とは言えないとして、神の完全なる「共有」は、次のような三位一体的構造をとることになる。すなわち、「父なる神」は人間を存在に至らしめ、その「ひとり子」

34) Id., Protr. VI, 68, 2.

35) Cf. ibid. X, 98, 3-4.

36) Cf. id., Strom. IV, 23, 149, 8; 16, 146, 3.

37) Id., Protr. I, 8, 4.

38) Id., Paed. II, II, 19-20.

39) Cf. Origenes, De princ. I, 3, 6; 8=SC 252, 145; 162.

は人間を理性的な自律存在にせしめ、「聖霊」は「自分自身を分かち合うことによって」人間を神化させる⁴⁰⁾。つまり、人間の神化は「聖霊」の働きなのであり、したがって、純粋に恩恵による事柄である。だが、同時に人間は徳を実践することによって聖霊の働きに「協力」しなければならない。この「聖霊」に与っているという状態は「父」や「子」との与りと違って、「罪」によって取り消されうる⁴¹⁾、つまり協力を怠ることは、聖霊喪失の原因ともなりうる、と述べている。だから、2ペトロ1:4に言われているように、徳に則して生きる、という協力的働きをなす人が初めて「神の性質にあずかる者」になると考えた⁴²⁾。「シュネルゲイア」(協働)の強調がここにはっきり表れている。

なお、オリゲネスも、神の本性と人間の本性との交わりは、ロゴスの受肉をもって開始した、と考える。つまり、ロゴスが人となったのは、人間の本性が神の本性と交わることによって自ら神化されるためであった。「洗礼」によってこの交わりはすべてのキリスト者に延長される。なぜなら、洗礼によって人はキリストの死と復活に与り、またそうすることによって神自身の存在領域にまで高揚させられるからである⁴³⁾。かくして、受肉による神の「人間化」という下降運動と洗礼とシュネルゲイアによる人間の「神化」という上昇運動との相互作用、すなわち「交換思想」が「救いの営み」を前進させる契機なのである⁴⁴⁾。

アタナシオスはこの「交換思想」をさらに明確にし、神の子が人となったのは、人が神の本性に与ることができるためであった、という命題を自分の思索の中心に据えた。すでに初期の著作の中で、彼は次のように述べている。「神の子が人となったのは、アダムの子らを神の子らにせしめるためであった。……実に、神の子は死をも味わった。……それは人の子らが霊に従って、彼らの父である神により、神の生命に与る者とせしめるためであった。それゆえ、キリストは本性によって神の子であるが、われわれは恩恵によって神の子らである」⁴⁵⁾。このテキストから明らかなおと、アタナシオスも明白に、人間本性の「創造による秩序」と人間本性の「高

40) Cf. *ibid.* I, 3, 8 = 162 (vv. 277-278).

41) Cf. *ibid.* I, 3, 5 = 152 (vv. 146-154).

42) Cf. *id.* *Contra Cels.* I, 57 = SC 136, 230-232 (vv. 1-17); III, 28 = 68 (vv. 39-51).

43) Cf. Friedrich Normann, "Teilhabe. Ein Schlüsselwort der Vätertheologie," Münster, 1978, 174.

44) Cf. F. Normann, *op. cit.*, 175.

45) Athanasius, *De incarnatione et contra Arianos* 8 = PG 26, 996A-B.

揚)を可能にせしめた受肉という「恩恵の秩序」とを区別している。すなわち、神自身の本性から生まれたキリストのみが「本性」として神の子であるが、その受肉によって、子は人間の本性を神の本性と一体化させ、その死と復活によって人間本性に固有の苦難と死を神の本性の内に止揚した。そのような計り知れない「恩恵」によって、人はひとり子の兄弟姉妹となり、父なる神の子らとなったのである。

カパドキア教父

① 始原状態の理想化の強調

カパドキア教父の神化論の特徴は、アレクサンドレイア派的な始原状態の「理想化」の強調にある。バシレイオス(300頃-379)によれば、墮罪以前のアダムは天使のような生活を送り、神と英知界の観想にまったく魅せられていたとされる⁴⁶⁾。それゆえ、彼は物質的なものに関心を持たず、情念や情欲も知らない「アパテイア」の状態であったとされる⁴⁷⁾。ナジアンゾスのグレゴリオスは始原状態の理想化をさらに推し進めて、軽い身体しか持っていなかったアダムは神の至福直観の中に生き⁴⁸⁾、その最高段階のみが彼にまだ与えられていなかったとする。それは徳に対する報いとしてまだ留保されていたからである⁴⁹⁾。ニュッサのグレゴリオスにおいて、始原状態の理想化はその頂点に達する。彼は創1:25-26を人間の「類的本性」の創造と解し⁵⁰⁾、それを神自身のことばの映像として「人間性の充満」であるとした⁵¹⁾。グレゴリオスはさらに創2:7を「地上の人間」の創造と解し、これを類的本性の最初の具現化と考えた⁵²⁾。この人間は始原状態においては情念も情欲も知らなかったし、また不死性をも有しておらず⁵³⁾、「神のみ顔を眺めて日々を過ごしていた」⁵⁴⁾。

46) Cf. Basilius, Homilia quod Deus non et auctor mali 7=PG 31, 344C.

47) Cf. ibid. 6; 9=344B; 348B-352B.

48) Cf. Gregorius Naz., Or. 38; 11; 45, 7 = PG 36, 321C-342A; 632A-B; Poem. mor. 1, 161=PG 37, 535A.

49) Cf. id., Or. 38, 12=PG 36, 324B-C.

50) Cf. Gregorius Nyssa., De hominis officio 22=PG 44, 204C-D.

51) Cf. ibid. 16=184B-185D. これについては Ernest V. McClear, "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa," in: ThSt 9 (1948), 199-201.

52) この「類的本性」と「地上の人間」の二つの創造理解は、フィロンに遡る。Cf. Philo Alex., De op. mundi 134-135=Pd' A I, 230-232.

53) Cf. Gregorius Nyssa., id. Oratio catechetica 6=PG 45, 28A-29B; De anima et resurrectione=PG 46, 148A; De virginitate 12=PG 46, 369B-376C.

② 聖霊の「神性」に関わる三位一体論の根拠としての神化思想

カパドキア教父に見られる神化思想で注目すべきは、神化思想が聖霊の「神性」に関わる三位一体論の教理の根拠として主張された、ということである。神化は聖霊の業であるが、その聖霊の神性を拒否するマケドニオス派が当時台頭していた。これに対する反論はすでにアタナシオスによって展開されていた。彼は、聖霊は被造物の存在領域に属してはならず、神自身の領域に属していなければならない、なぜなら、自ら神の存在領域に属しなければ人間をこの領域にまで高め、神化することはできないとして、次のように述べている。「もしも聖霊が創造されたものであったとしたら、われわれは聖霊を受けて神に与るということはまったくできず、反対に被造物に結び合わされ、神の本性とは何の関わりも持たない者となる。……しかし、実際には、われわれは聖霊に与ることによって神の本性に与るのである。……聖霊が神化させるものであるから、聖霊の本性が神の本性であることに何ら疑いをはさむべき余地もないのである」⁵⁴⁾。結局、人間が神の本性に与り、次第に神化されていくという考えが正当であるなら、神と人間とを結合させる聖霊は神自身の領域に属し、自ら神でなければならない、ということになる。この考えは381年コンスタンティノポリス公会議によって、次のような信仰箇条としてまとめられた。

「……われは信ず、主なる聖霊、生命の与えぬし、聖霊は父より出で、父と共に崇められ……」(DS 150)

バシレイオスはコンスタンティノポリス公会議に先立って、上の信仰箇条の背後に横たわる救済論的連関について「もし、聖霊自らが神的生命に与っていないならば、一体、どのようにして聖霊は神化の与え主でありえようか」⁵⁵⁾と述べ、聖霊の媒介によって神は人間の内に宿り、人間は神の内に宿り、「自ら神になる」⁵⁶⁾と表現した。

③ ナジアンゾスのグレゴリオス及びニュッサのグレゴリオスの神化思想

ナジアンゾスのグレゴリオスはこれを「大胆な表現」⁵⁸⁾と評価しつつも、

54) Id., De virg. 12 = PG 46, 376C; De hom. op. 17 = PG 44, 188D-189A; De beat. Or. 3 = PG 44, 1225D-1228A.

55) Ibid. = 585B-588A.

56) Basilius, Contra Eunomium III, 5 = PG 29, 665B.

57) Cf. id. De spiritu S. IX, 23 = PG 32, 109A-C.

58) Gregorius Naz., Or. 11, 5; 13, 23 = PG 35, 837C; 888A.

バシレイオスより頻繁に「神化」について語っている。彼によれば、人間の目標は「神の子、いやむしろ神そのものになる」⁵⁹⁾ということである。彼はアタナシオスのように「聖なる交換」の思想に立脚して、人間に与えられた課題を次のように言い表す。「われわれもキリストのようになろう。彼がわれわれに等しい者となったので、われわれも彼によって神となる。それは、彼がわれわれのために人間となったからである」⁶⁰⁾。グレゴリオスによると、キリストの受肉によって、神の本性と人間の本性とが彼の内で一種の「混合」(mixis) ないし「結合」(krasis) がおこり、これによって、人間の本性はまったく変容され、「神と一体化した。……それは彼が人となったのと同じ度合においてわれわれも神となるためであった」⁶¹⁾。神は人間の死すべき本性をあますところなく自分自身に受け入れ、自分の本性に一体化させた。この救済論的関心事を背景にすると、グレゴリオスの有名なキリスト論の根本命題の意味も容易に理解される。すなわち、もし神に「受け入れられないものがあれば、そのようなものは癒されないであろう。しかし、神が自分に一体化させたものは癒されるであろう」⁶²⁾。

ニュッサのグレゴリオスは上述の混合思想を受け継いで、次の比喩をもってそれを説明する。燃料に火種を投ずるとき、炎となって燃え上がるように、聖霊の宿りによって人間本性に神の本性が混ぜ合わせられるとき、人間は神への愛に燃え上がり、神自身の愛の炎に一体化される⁶³⁾。このとき、人間の魂は種々の自然的感情をぬぐい去って、神との類似性に到達した後、より高次の神的生命に与って生きる⁶⁴⁾。神の生命への与り、すなわち神化は「至福」とも呼ばれる。これは認識論の次元に留まらず、神自身の「共有」という存在論的次元をも含むと考え、「至福とは人が神について何かを認識するというところにあるのではなく、人が神を自分自身の内に持つということにある」と説明する⁶⁵⁾。

グレゴリオスによると、二つの道がこのような至福へと導く、とされる。一つは「徳の実践」、もう一つは「秘跡への参加」である。徳の実践が神化へと導くのは、「あらゆる徳の源は神の本性だからである」⁶⁶⁾。もう一つ

59) Ibid. 7, 23 = 785B.

60) Ibid. 1, 5 = 397C.

61) Ibid. 29, 19 = 100A.

62) Id. Ep. 101 = PG 37, 181C-184A.

63) Cf. ibid. 10 = 41D.

64) Cf. id., De anima et resurrectione = PG 46, 89B.

65) Id., De beat. or. 6 = PG 44, 1265A.

の道は秘跡への参加である。それによって魂のみならず、肉及び肉に関わるもの一切が神化される。「秘跡」と言うとき、グレゴリオスは主に洗礼とユーカリステシアのことを考えた⁶⁷⁾。洗礼とユーカリステシアについて、グレゴリオスはイエスと信徒との間に「しぐさによる類似性」を見ている。「しぐさ」による第一の類似性はキリスト自身の洗礼とキリスト者のそれである。すなわち、キリストはヨルダン川の水の中に沈み、水の中から再び上がってきた。そのとき彼の人間本性は聖霊を受けて神化された。それと同様に、洗礼を通じてこのしぐさを模倣する人々の上には聖霊が降り、その人の本性を神化する。洗礼によって人間と神との間に共同体的な交わりが芽生えてくる⁶⁸⁾。しぐさにおける第二の類似性とは「最後の晩餐」と教会の「ユーカリステシア」との間にある。すなわち、最後の晩餐のときキリストは弟子たちにパンとブドウ酒を分け与えることによってあますことなく自分の生命を彼らに譲り渡した。それと同様に、教会のユーカリステシアに与る信徒はキリスト自身の生命を受け入れ、次第にキリストに類似するものに成長してゆく⁶⁹⁾。

ま と め

以上、カパドキア教父に至るまでの神化論には、以下の3点が特徴として挙げられる。

- ① 人間の神化は、墮罪によって失われた人間の始原的な「神との類似性」の回復を意味する。
- ② 神化は、神と人間に通じている「本性」によるものではなく、神の子の受肉及び聖霊の働きが前提となる、すなわち、あくまで恩恵による無償の賜物である。
- ③ 神化のためには、徳の実践及び秘跡への参与（とくに洗礼と聖餐）、すなわちシュネルゲイアが要求される。

以上の点を総括すれば、ギリシア教父の神化論とは、人間が神の映像と類似性に従って創造されたこと及び創造者と被造者との質的差異という創造論、墮罪によって、神との類似性を喪失したという墮罪論、神の子の受

66) Cf. id., De an. et res. = PG 46, 104A-105A.

67) Gregorius Nyss., Or. cat. 35 = PG 45, 85D-88A.

68) Cf. ibid. 36 = 88A-93A.

69) Cf. ibid. 37 = 93A-97B.

肉により、人性が神性と一致できる可能性が与えられたというキリスト論の効果、その効果を実現へともたらすのは、真に神的な聖霊であるという聖霊論、そして、その聖霊の働きの場である教会において、人間が主体的に徳の生活と秘跡への参与を通じて協働すべし、という教会論及びシユネルゲイア論が密接に関連した包括的学説である、と理解される。

さて、カパドキア教父以降、神化に関する議論は5世紀末に至るまでほとんどなされていない。神化論がふたたび注目され、ビザンツ進化論として発展し始めるのが6世紀初期からで、その神化論がそれまでと異なる点は、神化とはあくまでも終末における人間の完成形態を表現した神学的言説であるが、この神化論の人間完成はすでにこの世において開始しているということが体験的に認識可能であるという点に力点が置かれて論じられるようになった、換言すれば、より神秘主義的に論じられるようになったということである。それを開拓したのが擬ディオニュシオスであり、それをさらに深めて論じたのがマクシモス、それをヘシュカズム理論として完成させたのがパラマスである。この3名の神学的貢献の特色については、本誌所収の3氏の提題において、学びたい。

〈提 題〉

「名づけ」と神化

——ディオニュシオス『神名論』をめぐって——

袴 田 渉

人間が「神」を名づけることは可能か。絶対超越的の神を奉ずるキリスト教における、この切実な問いをめぐって展開された『神名論』の言説は、「肯定の途」、また後の『神秘神学』においては「肯定神学」と呼ばれ、「神化 (θεωσις)」に至るための方法論として捉えられた。しかし同書の著者ディオニュシオス・アレオパギテースは、神との合一を成就するためには「肯定神学」の対となる「否定神学」の方がより適切であるとして、む