

ギリシャ教父の倫理性

——ニッサのグレゴリオスとクリュソストモス——

山 村 敬

I

ペラギウス論争にいたるまでは、恩寵と自由意志に基づく倫理とは対立するものと考えられていない、むしろ多少とも積極的に対応せしめられている。それに対して一般に、自由に関するキリスト教の純正な立場はこの論争を通じてアウグスチヌスによりギリシャ的なペラギウスとの対立において定式化されたといわれる。しかしそうすると、アウグスチヌス以前の諸教父は多かれ少なかれ半ペラギウスの異端の萌芽をもつことになろう。ことにギリシャ教父の場合には、アウグスチヌス以後も含めて全体としてそういうことになる。しかしこれらの教父における自由の意味はそれに尽きるものであろうか。ここに、ペラギウス論争の意味について反論の余地があろうし、又ギリシャとキリスト教思想の一概な対置にも問題があろう。前者については、H. A. Wolfson が一般の理解とは逆にペラギウスの自由概念こそキリスト教本来の信仰を伝えるものであり、アウグスチヌスの自由の制限はストアに依拠するギリシャ的なものとみている⁽¹⁾。後者については「知られざる神」を手懸りにしてギリシャ哲学者に呼びかけるアレオパゴスのパウロの意味をまともに受取って、ギリシャの中にキリスト教に対する連続的可能性を認める W. Jaegar を援用することが出来よ⁽²⁾。ペラギウス論争とアレオパゴスのパウロとを並べてみると、一方は論争の議論であり、一方は宣教の呼びかけである。いったいペラギウス論争で問題なのは、いずれが真かというよりも先に、論争というものが必然的にとらせる哲学的視点、その客観化の傾向なのではあるまいか。Wolfson

がアウグスチヌスの自由はストア的だというのは、罪が人にとって本性の必然となり、その本性に従うところのみ自由をみるからというのであるが、しかしアウグスチヌスの人の規定はもともと本性のそれではなく、神の前に立つ人の告白の内容として言いあらわされ、決断を伴ってあえて客体化されているのではないか。しかし M. Pohlenz が言っているように⁽³⁾、アウグスチヌスは自由の論争の哲学的形式に引きずられているところがあることは認められよう。

哲学的形式と本来の意図との区別は、ギリシャ教父の理解において殊に留意すべき点であろう。ギリシャ教父は全体として哲学的倫理的という評価を受けがちであるが、それは教父を信仰の動態においてとらえず、形式に引きずられた解釈なのではあるまいか。この点を考えながらニッサのグレゴリオスとクリュソストモスを、その敬虔と畏れに則して理解することを試みたい。ここから照したとき、ギリシャとの関係も又違ってくるであろう。神に対してであれ人に対してであれ根本に横たわる態度は一口に言って「対話」なのである。オリゲネスの流れに触れないのは、文献の不備等の個人的理由にもよるのであるが、あまりにも論の分れているところを避け、全体としての志向の流れをその戴冠から逆に照す可能性を考えるからである。

ここで、時代的背景の理解に触れておきたい。この二人の教父が生きたニケア以後の時代を、ただ平和な教義上の論議の時代とみるのは誤りであろう。迫害が終ったところで又別種の緊張が生れて答を要求する、それなりにさし迫った意味をもつカイロスなのである。キリスト教は公認され、後テオドシウスの下に国教となるが、実際には異教的な要素を根深く持ったままであった。この情勢の中で、地的なものの全体が教会にとって自らの内部の問題となり、二つが同じ拮がりをもって緊張ある関連に立つことになった。皇帝テオドシウスこそ象徴的な人物であった。彼はキリスト教徒であると同時に、アンチオキアの皇帝家族像破壊事件、つづいてテッサ

ロニケの虐殺事件にあらわれたような異教的伝統のローマ皇帝であった。像の事件に際しては、クリュソストモスが皇帝の怒りの前に恐れ戦く民衆を前にして行った有名な説教を残している。そしてそこで、すべての人の怠惰に対して神が皇帝に怒りを許したのだと言い、すべての人の悔悛を呼びかけている。又この事件でキリスト教徒としてのテオドシウスをしてローマ皇帝としての己れに打ち克たしめたのは、アンチオキアの**大主教フラビアノス**の力であったらしい⁽⁴⁾。これらの事件を通じて、世界というものが、コスモスとしてでもなく、必然としてでもなく、又カオスとしてでもなく、世俗的権力と神の支配との戦いの場として当時の人の心に映じたかも知れない。説教はそこを狙って語りかけているのである。こうした事情が、エウセビオスの業績等とともに、間もなくあらわれるアウグスチヌスの『神の国』を準備しつつあったのである。それは又個人の倫理的事態にも反映したに違いない。ある場合には国家とも教会とも離れながら時に大きな行動力を示した**修道士の動き**もそこから理解出来よう。像の事件の際にも、上流のものが「哲学者も含めて」逃げ散った街に、代りに荒野から修道士達が入ってきて、処刑さるべき民の数だけの命を与えようと申し出たのであった。クリュソストモスの言葉で、その時街はあたかも「天使の街」のようになった、そしてそれは「キリストによって与えられた哲学の力による」のである。ニッサのグレゴリオスとクリュソストモスでは、アウグスチヌスのような壮大な歴史哲学の形成には至らない。しかしそれを支えている終末論的な意識は哲学的形式の枠を超えてすでに実を結んでいるのである。

II

ギリシャ教父の理解として最も普通に行われているのは、その全体を自然神学とみなすハルナクの見方であろう。それが自然神学となるのは、ハルナクによると、東方では恩寵を人格的関連の問題としてよりも先に、まず本性の問題として理解するからである。この見方は結局教父のプラトニ

ズムという点に焦点をおいた見方であって、そのかぎりではギリシャ教父における神性は人のより高い本性となり、倫理性はたかだか自己の本性への廻行という意味に引きつけられてしまう。たしかにギリシャ教父はプラトニズムの表現に満ちているのであるが、しかし同時にギリシャ思想と限る重しが背後に厳しくおかれているのである。ニッサのグレゴリオスの『完全性について』をみよう。この論は「人は如何にして徳に従った生によって完全とされるか」という設問ではじまる。ここに「完全とされる」とは神性をあらわす名によって呼ばれることである。そして、名が意味するもの *βούλεται* を満し神性がそれによって己れの名となる徳は敬虔と畏れ *προσκύνησις καὶ σεβάσιμον*—この二語は動詞形にせよ名詞形にせよ殆んど相伴っている—あるいは祈りなのである。本性の問題が人格的な関連の中で場をもつことがほぼ明らかであろう。

グレゴリオスにおいて人に冠せられる神性がイデア的本性でないことはもっと一般的に歴史性から言うことが出来る。これは相互に関連する二つの点にかかわる。一つは「現在の生」を本来あった人の高さ及び救いの未来から分けること、一つは本来あった人の高さがそれ自身神のエウロギアによることである。⁽⁵⁾ 第一の点について、人に冠せられる神性もイデア的本性も二つながら可能性を意味し得る。しかしイデア的なものは現実的なものの存在を曲りなりに支えているものとしてどこまでも現在の *εἶναι* の枠内のものであるのに対して、一方は望みの中でそこを目ざして生きる人が、そこに全体として超え出て行くべき歴史的地平として言いあらわされる。しかも第二の点、グレゴリオスは救いに至る道を失われた古い状態の恢復であるというが、この失われた古い状態はもともと神のエウロギアに、神の意志にかかっていたのであるから、それが失われた現在の生がそれによって規定されることはなく、又その恢復である未来も神の意志による筈である。⁽⁶⁾ そこで未来にひらける地平はイデア的な完成ではなくて審判なのである。

この歴史的事態を人は論理的な考察によって理解するのではない。グレゴリオスは『魂と復活について』の中で、プラトンやアリストテレスの自由なそして一見筋道の通った考察を私はとらない、論理的な正しさはもしそれが動機として先立てば真実を失わせると言い、聖書に依拠し聖書の導きの手順に従うべきことを方法論として明らかにしている。人の生 $\zeta\omega\eta$ ⁽⁷⁾ は啓示の歴史の諸々のアイオンを貫ぬいて見た時はじめて現在の事態を超えて、全体として見通される ($\eta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \alpha\iota\omega\sigma\iota\nu\ \epsilon\nu\theta\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \zeta\omega\eta$)、そしてそのロゴ斯的理解に伴う望みの中でのみ徳が満されるのだという。グレゴリオスでは望みにロゴ斯的理解が先立つが、ロゴスの内容は啓示なのであって自然的理性の内容を超えるのであるから、いわゆる主知的傾向をあらわすのではない。したがって望みそのものも自然的なものではなく同時に審判のおそれを内容とする。グレゴリオスはキリスト教徒を異教徒と分つものは「来るべきアイオンの望みを己れのものとする ($\acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$)、すなわち審判の恐れ、ゲエンナのおどし、善きものの期待…」⁽⁹⁾ であるといっている。

神のロゴスは上から審判をともなって呼びかける、それに下から答えること、これが「望みを己れのものとする」ということである。またこれが彼が「神との対話 $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\mu\iota\lambda\acute{\alpha}$ 」⁽¹⁰⁾ と呼ぶものであり、グレゴリオスの「異教徒と分つ」倫理性の意味の間わるべき要である。

「対話」のより具体的な内容に迫るために、さらに手順をふんで罪と自由の問題からここに近づいてみる。グレゴリオスは人に罪が本質的であることは「聖書を通じて人間本性に共通な負目の記憶に立帰ることによるばかりでなく、又各人の全体としての生体験 $\beta\epsilon\beta\omega\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ の意識 $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ からやむにやまれず許しを呼ぶことによって明らかである」⁽¹¹⁾ といい、そしてこの意識を希望、記憶、恥ないし悔恨の現象による行為の時間論的分析の中で扱っている、『魂と復活について』⁽¹²⁾ と『祈りについて』に精しい。ここから明らかなかぎり罪意識は一種の分裂に他ならない。悔恨は「記憶が

希望と争う魂の内的なたたかい」であり、しかも人はその時「苦しむ側に立って忘れようとする」、すなわちあえて目を閉ざすのである。これは個々の行為について言われるばかりでなく、地的な関心の中にある人の全体について言われる。これは神の忘却 *λήθη τοῦ θεοῦ*, 神からの疎外 *ἀλλοτριώσεις θεοῦ*⁽¹³⁾ である。この目を閉じあえて心を鎖す頑なさ *ἀπηνεῖα* が自由 *παρησια*⁽¹⁴⁾ と対置される。それは又悪の根源であり嫉み *ψθόνες* とか詭計 *ἀπάτη*⁽¹⁵⁾ とか呼ばれるものの内容である。これは意識の分裂のままに、すでに、あえて一方を選ぶことに他ならない。その意味で悪は選択意志 *προαιρέσεις*⁽¹⁶⁾ にも関わるといわれる。又ここで「魂の向き」をあらゆる時間の中で、悔恨が現在を意味するものとすれば、「現在の生」を含む時の区分が単純な対象的併立ではないことがわかる。自由意志による墮罪が言われるとき、それは単なる弁神論の動機以上のものなのである。

さて、人は地的なものに執心して神を忘れていた時、すでに己れから選んでいるのであるが、一方が選ばれ選んだことそのことによって全体として規定されるとしても、他の一方があらゆる意味で「ない」のではない。「はじめに神から与えられた自由は罪の恥に覆われている」とグレゴリオスが言うとき、それは罪に覆われて人に自由がないことと同時に、恥という現象の中に罪意識としてあることなのである。つまり罪はただあえて選ばれているのである。そうすれば、それは同時に自由を選んで全体として罪を超え出る可能性があることであろう。自然的な生の中では隠れている望みが、審判を伴う救済の呼びかけに応じて、罪意識とともに露わになり、*προαιρέσεις* において己れのもものとされる。したがって救いは自然的な現象としての奇蹟ではあり得ず、勝れた意味における行為に関わる。そこでグレゴリオスは「人は罪の許しの主 *κύριος* である」と言う⁽¹⁷⁾。

ただしこの意味は、自らの決断によって自らを超克してゆくということではない。したがって、単に審判に *προαιρέσεις* を対応させるのでは不十分である。そこを埋めるのは価するということ *ἀξία* と憐みとの問題である。

グレゴリオスによると罪の許しの願いが神にきかれるのは「わたしは憐みを受けてもよい筈だ *καλόν ἐστι* と意識 *συνείδησις* がわたしと共に叫ぶとき」である。己れをそのように認め、このような意識が生れるために必要なのは、隣人を許す行為によって己れを許しに価するものとして示すことである。これは許すものが許されるものだということであり、それは又「ἀξία に従って裁く神の義」に基づく。グレゴリオスはこの関連を「行為 *βεβιωμένα* のパルレシアによって祈りのパルレシアを己れのものにす⁽¹⁸⁾る」と言いあらわす。このパルレシアは恩寵と行為との間に成り立つ一種の交換の権利を意味するだろう。

ただしここで重要なことは、ここに言われていることは事実的必然性として言われているのではなく、あえてすること *τολμηρόν* として言われていることである。したがってパルレシアに根拠を与えている義が同時に神の憐みであってはじめて成り立つのだという点が見過されているのではない。そうではなく、希望し祈るのは正にその憐みなのだということを言おうとするのである。グレゴリオスは、許しという「神の本性をあらわすものをミメシスによって己れのものとし、ある意味で神になる、そしてそこに徳の戴冠がある」と言った後で、ミメシスを説明して、ある意味で順序は逆なのであって、わたし達が可能なかぎり為すことを神が真似給うように希望することをあえてするのだと言っている。ミメシスは祈りという行為の中でいわば交錯して働くのである。祈りは神との対話と言われる所以である。神に似るというグレゴリオスの徳が自然的本性の問題ではないことが明らかであろう。又先の祈りのパルレシア、グレゴリオスの自由が神の憐みに向って身を投げる勇気決断という意味を含むことが知られる。

以上から明らかなように、ニッサのグレゴリオスにおいて人に神性が冠せられるとき、それは祈りの内容として言いあらわされるのであって、客観的な *εἶναι* を示すものではない。そのさい、祈りを単なる希望と分つ裁きと決断という点を見過すと単純なプラトニズムに引きつけられる危険が

ある。ハルナクはグレゴリオスの『大教理問答』の最後の諸章の洗礼による再生の記述が *natural* なあるいは *physical* な理解をもっとも明らかに示す箇所だと言っているが、それらの章のはじめの方でグレゴリオスは洗礼に神が臨在することの証しとしては、祈りが先行することですでに十分だと言い、そして最後に「神の正しい裁きと *προαίρεσις*」が現在の生にあって世を超え未来に結ぶものであることを述べて結んでいる。ここに「裁きとプロアイレシス」と重ねる何気ない併立の中に、交錯して働くミメシスに関して上に述べた緊密な関連を読みとれば、これらの諸章の首尾が祈りという視点で貫かれていることが知れる筈である。はじめに触れた『完全性について』でも「敬虔と畏れ *προσκύνησις καὶ σεβάσμιον*」が殆んど伴って言われ「祈り」に応じていたのであった。

III

哲学的といわれるニッサのグレゴリオスの中にも、自然的本性の見地を超えた一種の歴史性を読みとらなければならない。アンチオキア派に属するクリュソストモスになるとそれが一層明らかである。グレゴリオスの場合には歴史性は救済の歴史の一般的な枠と、そこに結びついた個人の倫理について言い得るのであるが、クリュソストモスではそれに加えて、個々の歴史的な事象がキリストを中心とした救済史の中でそれぞれ位置づけられるという意味で歴史的である。この二人の相違を端的に示すのは、グレゴリオスはモーセによく言及しクリュソストモスはむしろアブラハムのテーマを繰り返す点であろう。クリュソストモスはそのマタイ伝註解説教の序文で各福音書の動機とそれが語りかける対象とについて記している言葉を借りれば、それは「すべての人のために書いたので、イエスの系譜をアダムにまで遡った」ルカ的なテーゼと、「ユダヤ人のために書いたのでアブラハムからはじめた」マタイ的テーゼの違いと言いあらわしてよいかも知れない。クリュソストモスは何であるよりも先ず説教者であり信者に語りかけるのである。アブラハム・テーマの要は、「神がイサクを捧げるよう

に命じたのは御子を与えることが恵むと思われず負目を果すと思われるた⁽²²⁾め」であることであって、先にグレゴリオスのミメシスにおける義と憐みとの錯綜した関連として述べた問題に関わる。グレゴリオスの場合には先ず個人の倫理の問題としてあったものが、ここでは歴史的事象の中で生き語りかけている。

クリュソストモスは一般に倫理的色彩の強さによって知られている。しかもその倫理は単純な教化的倫理と解されがちである。しかしそうでないことは、すでに上述のアブラハム・テーマから知られるであろう。なお、クリュソストモスは自ら認めるパウロ心酔者であることが注意すべきである。彼はマタイ伝とならんでパウロ書簡の殆んど全部に最も完全な註解を残している。彼自身がユダヤ人のために書かれたと言っているマタイ伝の愛好とパウロ心酔と、この一見奇妙な結びつきはしかし決して不自然なものではない。彼がパウロに惹かれるのはパウロのキリストを追いキリストに従うことの強さにおいてであり、マタイ伝が重要なのは冒頭のイエスの系譜の綿密な註解によって明らかにしているように、自然を超えた成就にいたる世代に世代を重ねて久しきにわたる待望の強さにおいてである。その意味でマタイ伝は「最良の導き手」「わたしたちが大いなる畏れをもって通り抜けるべき戸」⁽²³⁾なのである。クリュソストモスにおける律法の意味は人の隠れた望みを罪とともに露わにするためのもの、キリストの恵みを受けるための準備なのである。神が律法を通じて自然的性を超えて望みに呼びかけるという意味で律法はそれ自身恩寵なのである。クリュソストモスの倫理は、さし当り説教者として聴衆の望みに呼びかけ励ますその望みに関わる。しかし望みが実り己れのものになる処女性がその最後の意味である。

以下ギリシャ人と異端の扱い方を手がかりにしながら順を追って問題に近づきたい。クリュソストモスがギリシャ的な本性優位から遠いことは、アンチオキア派の原理から導出された *καιρός* という概念から明らかであ

る。この派は聖書の記述の中に事實的歴史的意味と予言的意味を同時に読みこむ⁽²⁴⁾。したがって歴史的出来事は将来満さるべき望みのことに照されながらその都度まとまった全体とみなされる、その時間的な意味がカイロスである。将来満さるべき望みのことは諸々のカイロスを踏みつつ時の十分な準備を経て、彼が「創造よりも大いなる」と呼ぶキリストの出来事に向けて高まってゆき実る。この視点から人を規定する完全性はイデア的なものではなく「神の要求 ἀπαιτεῖν が異なり、カイロスが異なるにしたがって定められる⁽²⁵⁾」、人の規定が歴史的なのである。人のこのような歴史的的事實的規定に対して、満さるべき予言の内容は一種の余剰 τὸ πλεόν に他ならない。そこから実り καρπός という概念が出てくる。本性の視点に立つギリシャ人にはそのような意味での希望の実りということがない。そこで本性に基づくギリシャ人の徳について、それは実りなきもの ἄκαρπος だとクリュソストモスは言う⁽²⁶⁾。プラトンについて「プラトンの考えたかの笑うべきポリテイア」と言っているが⁽²⁷⁾、これはイデア的理想が単なる理想にしすぎぬことを言うのである。又ギリシャ的なもの τὰ Ἑλληνικά のすべては καινοτομία だと言っているが⁽²⁸⁾、これは自然的本性の限られた枠内でプラトン、アリストテレス、ストア等がそれぞれ新しい象面を切ってみせる、そしてその範囲にとどまるということを言っているので、ギリシャ哲学の本質を鋭く言いあらわしていると言えよう。彼はむしろミュトスの中に真実への契機を見出す。「それはわたしたちの置かれている事態 τὰ παρ' ἡμῶν を正しく聞きとることが出来なかったにせよ、裁きというものの何らかの真実(エイコン)をとらえてはいる⁽²⁹⁾」からである。全体としてクリュソストモスはギリシャ思想を背後から動かしているはじめの動機は認め、そこに「対話」の契機を見出しているのである。ロマ書1, 20の註の中で、ギリシャ人は「神のグノーシスをもち、より多くのもの τὸ πλεόν を見出そうと望みながら」 καινοτομία に逸れて失ったのだと言い、「彼等は言いがれるすべがない」を彼等のはじめの望みに触れてゆくことによ

てアポロギアを得させるための対話の言葉と解している。⁽³⁰⁾

異端者に対する態度はギリシャ人に対する態度と異なる。彼等が神に対する態度が異なるからである。ここでは律法が問題である。クリュソストモスが倫理的と言われるとき、その倫理は単純な高さとしての倫理と解されがちであるが、しかしそうではなく人はその高さによって裁かれるのである。ペテロの躓きはすべてを己れに引受け *ἀνατίθῃαι*, 高さを己れのものにする事、「わたしだけは躓きません」という人たる限り、最大の思い *προθυμία* に正によるのである。⁽³¹⁾ 神に対立し神と争うのは人としての徳そのものに他ならない。このような視点からクリュソストモスが最もきびしく非難するのはマルキオン、ワレンチノス等の異端である。「異端者の節度 *σωφροσύνη* は放埒、淫奔よりも悪しきものである。放埒淫奔はたかだか人間までしか及ばないが、異端者の節度は神と争い無限なソフィアを誇るからである」と言い、悪魔の罟と呼んでいる。⁽³²⁾ ここに異端者がその高さにおいて「神と争う」とある語は、この箇所が続いて「その業 *κτίσματα* を曲げ」と受けられるように、人を裁き神の被造を悪とすることと結びついている。その原因は彼等が神の言葉を命令のあるいはノモスの必然ととるからである。例えば処女性の場合、それをノモスの必然ととり、それによって結婚を悪と規定し、自らはその悪からまぬがれているが故に神に嘉せられることを期待する。己れを人と区別する徳の思いの中で同時に人を裁くのである。

それに対して、クリュソストモスが聖書の中に見出すのは単純な必然性としての命令ではなく、裁きとともに救いへの配慮を同時に含む呼びかけである。そして人の側でこれに応ずるものは望みと畏れの錯綜したものとしての罪意識である。

聖書の言葉が、様々な表現様式をとりながら常に呼びかけを意味することはクリュソストモスのいたるところに読むことが出来る。例えば繰り返して出てくる所謂「結果をあらわす *ἴνα*」(*ἵνα ἐκβάσῃς*) についての註解を

あげることが出来よう。ロマ書5,20でパウロが「律法がはいり込んできたのは、罪過の増し加わるためである」というとき、この *ἵνα* は直接その目的を指しているのではなく、「しかし罪の増し加わったところには恵みもさらに満ちて溢れた」と続くように、屈折して別の目的を目ざして言われている。これは「畏れが増大し罪の許しの望みが大きくなったところで恩寵を導き入れる」ための呼びかけなのである。⁽³³⁾ *ἵνα ἐκβάσεως* は単純な結果を言うのではない。結果として起るべき事実に歴史的状況を超えさせる意図をもつのである。

しかもこうした一種の二重性はパウロ的な手法であると同時に聖書全体の意味なのである。コリント後書4,3の「わたしたちの福音がおおわれているなら、滅びるものどもにとっておおわれているのである。彼等の場合、この世の神が不信の者たちの思いをくらませて、神のかたちであるキリストの栄光の福音の輝きを見えなくしているのである」の「この世の神」をこの世の支配者なるディアボロスと解するのをマルキオンの徒の解釈として斥け、アブラハムの神イサクの神ヤコブの神とならべて歴史的に今のアイオンに働く神と解し、そしてロマ書1,28の「神は彼等を正しからぬ思いにわたし」を引用しつつ「見えなくした」について、「それを目ざしてではなく、それを許してである。そのように言うのが聖書の常 *ἐξ ὅτου* なのであるから」と言っている。⁽³⁴⁾

律法は単純な命令の必然性を意味しない、とすれば罪も又同様である。クリュソストモスは前記ロマ書の律法と罪に関する問題を人の *εὐγένεια* の証しという視点から解明している。自然的本性の中では隠れている罪が、律法の命令によって掘み出されて「罪の下に売られている」という事態があらわになる。その時「わたしは自分のしていることがわからない」というのは無知を言いあらわすのではなく、逆に鋭くなった意識を、露わになった己れの罪を是認せず憎みつつ悪に近づく意識の分裂を言うのであり、そのことによって「なお己れの *εὐγένεια* を守っていることが知れるので

ある」。

ペラギウス主義との関連を考える場合次の点に注意しなければならない。ここに人のエウゲネイアが神の呼びかけに応じて罪とともに露わになるとすれば、それは本性の見地からみれば一つの可能性を意味するであろう。しかしそこからみたエウゲネイアは、たかだか自然や肉体が神のわざだというときの意味にしかすぎない。しかしロマ書の律法と罪の問題は「ヒュポスタシスやウシアについて論じているのではなく」、可能性をも含めて全体としての人 *ὁλόκληρος ἄνθρωπος* の *προαίρεσις*⁽³⁵⁾ が問題なのである。*προαίρεσις*⁽³⁶⁾ や *γνώμη* がウシアよりもより中核的なもの *κυριωτέρα* なのである。罪意識 *τὸ συνειδές* は法の形を超えた己れから裁く裁きであり、神が恵みとして与えたものである。⁽³⁷⁾ グレゴリオスの場合と同様にクリュソストモスにおいても、倫理の中核的な意味は罪意識の分裂をのりこえて、己れに属するものと神に属するものとを裁き分け、あえて神の側に身を投げ、そこで己れを理解する決断を意味するのである。

それは勝れた意味における行為であって単なる可能性ではない故に、現実的な個々の行為を通じてのみあらわれる。したがって先ず要求されるのはクリュソストモスが繰り返すように正しい行いである。そしてその時人はその行為を自らの *προαίρεσις* によって神に帰し神のものと言いあらわす *μαρτυρεῖν* 又 *θεῶν λογιζέσθαι* (P.G. 61 p. 484etc.)。クリュソストモスはピリピ書2, 13の「あなたがたのうちに働きかけて、その願いをおこさせ、かつ実現に至らせるのは神であって」について、これは「わたしたちが望むとき望みが働き増す」ことを神の畏れ *εὐλάβεια* から言うのであって、「わたしたちの行い *κατόρθωμα* をカリスマと言いあらわすとき、それは *ἀυτεξούσιον* を排することにならず、反ってそれが自由を可能にする」のと同様だと註している。⁽³⁸⁾ グレゴリオスには「己れの徳が諸々の善の原因を神の力によると言いあらわす以外の仕方では神を讃美することは出来ない」という句がある。⁽³⁹⁾ これらの句の意味は、個々の現実的な行為の

中で、*προαίρεσις* の裁き分けによって、己れを神のものとしてあえて神から理解するということである。クリュソストモスには恩寵と自由とを併立させる句が殊に多いが、そこにはこのような決断を据えて理解しなければならない。

以上の点のすべてが徳の包括的な相である処女性 *παρθενία* の中に凝結しているように思われる。この語は一般に修道生活を意味したものであるが、クリュソストモスでは明らかにより一般的な倫理を意味している。それは「結婚の主となつてとらわれぬこと」なのであって、「妻帯という点⁽⁴⁰⁾のぞけばキリストの律法は修道士とわたしたちにとって同じ」なのである。処女性は十字架の生であり、聖俗にかかわらず世の外なること、この世に属せざるが如き生である。オリンピウスへの手紙に「十字架にかけられた世⁽⁴¹⁾をもち、世に十字架にかけられ⁽⁴²⁾」とあるように、十字架において世に属しつつ世から離れる生である。それは異教徒には夢にも思い浮べることが出来なかったこと、旧約を含めてかつて考えられたことのないこと⁽⁴³⁾、すなわちキリストによって可能になった前代未聞の事実なのである。旧約においてすでに待望の中に将来満さるべきものが先取されているのであった。新約の事態も同様であつて、処女性は「この世で天使の生活をし、死すべき肉体の中に復活の先馳⁽⁴⁴⁾を示す」。その違いをクリュソストモスは次のように言いあらわす。旧約と新約との中でひとしく人に冠せられる *τιμή* は、前には未だ言葉に属する名 *ὄνομα* としてであるが今は *πράγμα* に属する、前にはいわば人に対するものとして今はいわば天使に対するものとして法が課されている、又「既に天を得たものの如くに一切を為すように整⁽⁴⁵⁾えたと」。すなわち人はあえてそのようなものとして扱われるのである。それは既に獲得された性質ではない、シモン・マゴスにおけるような *ἐξίς* ではない。したがって絶えずパウロのように歩みつづけ「希望を *γυμνάσειν* しなければならない」。 *ἐξίς* ではないが故に、キリストが来て徳が大きくなり闘いが容易になったのではなく、キリストが来て道が狭くなり、

わたしたちはこの世的な安全保証を一切失ったのである。そしてここから来る緊迫感が裁きの時の近さの意味なのだと言っている⁽⁴⁶⁾。このような意味から、処女性によって言われるクリュソストモスの倫理を終末論的と呼んで不適當ではないであろう。

以上ニッサのグレゴリオスのパルレシアとクリュソストモスの処女性とによって示されたところを、直ちにギリシャ教父の全体におし及ぼして言うことは出来ないが、しかし一般にギリシャ的と形容されがちなギリシャ教父の見方がそのままには受取れぬことは明らかであろう。これらの教父達における自由の強調は広い意味におけるギリシャ的な必然性、本性の、ノモスの、「運命という神話」の必然に対して強調されているのである。キリスト教の異端の多くが *πράξεν τὰ κακά* という行為の外に身を置く問の立て方から出発していることをクリュソストモスは注意している⁽⁴⁷⁾。既述のように、教父達のいう自由は勝れて行為である祈りの中で神の恩寵に向って身を投げ世から自由になること、世の必然から解かれることなのである。その時人が世を超えて受ける *τιμή* は神からと人からとの「あえて」ということ、すなわち恩寵と決断とによって支えられるのであった。これは一口に言って栄光を神に帰すること、「神の讚栄」ということの内容に他ならない⁽⁴⁸⁾。

IV

ギリシャ教父の倫理を偏ってみる原因の一つは、*προαίρεσις* という語をストア派のそれも主としてエピクテトスの意味で理解するところから来ていると思われる。エピクテトスではこの語は行為的な視点から見られず、直ちに人の本質の規定、個々の行為から独立な本質の規定になっている。しかしこの語は、アリストテレスによって哲学用語として固定された語であり、アリストテレスでは現実的な行為の分析の中で常に目的概念と結びついているのである。しかもアリストテレスでは行為の直接の目標すなわち手段とそれを超える究極的な目的との間をいずれともつかず不確定に動

いている概念である。⁽⁴⁹⁾ギリシャ教父は *προαίρεσις* に己れからする裁き分け、自らを超え出る決断という意味を籠めることによってその間をつなぎ、アリストテレスで残されている問題にストアとは違った方向で一つの解答を与えていると言えよう。ギリシャ教父がニコマコス倫理学を注意深く読んだらしいことはイエーガも指摘している。⁽⁵⁰⁾

本性に関わる自然学の一環である *De Anima* に対して行為的であるニコマコス倫理学の視点が、たとい直接でないにしても、全体としてギリシャ教父に強く働いているように思われる。

初期キリスト教のギリシャ思想に対する関係は、文化史的に見れば単なる適合受容の過程と見えるかも知れない。そう言えるとしても、それは完成した形におけるギリシャ思想の受容の意味であってはならない。固定した文化形態の枠を超えて隠れた動機に遡る対話としてとらえねばならない。ニッサのグレゴリオスやクリュソストモスでは、「対話」はすでに自覚された方法論なのだと言えよう。グレゴリオスの『ギリシャ人に対して』には「共通なる概念から」という副題が付いている。対異端の論争でもそうである。『大教理問答』の序文に、論争というものは論敵の一方を倒すことによって別の論敵を利することになるものである、そこで相手の前提に注意して、「双方が同意するところにしたがって真理が露わになるように」努むべきだと言っている。⁽⁵¹⁾クリュソストモスにも『聖職について』に論争についての全く同じ趣旨の言葉がある。⁽⁵²⁾クリュソストモスについて、哲学的神学的才能にはやや欠けると言われることがあるが、このリバニウスの優れた弟子には当らぬ批評であろう。彼はもともと議論 論争というものに対して批判的なのである。⁽⁵³⁾ギリシャに対する対話としての態度は、グレゴリオスやクリュソストモスだけのものではない。ユスチノスのプラトンのモーセ解釈といった発想を考えれば、アポロジスト以来の基本的な態度なのだということが窺えよう。隠れた動機に語りかけ、可能な射程まで展開するとすれば、こうしたユスチノスの見方も許される筈である。フィ

ロン以来のイデア論の展開もこのような基盤の上に理解さるべきものであろう。

註

- (1) Harry Austryn Wolfson: Religious Philosophy. A group of essays. Belknap Harvard, 1961, p. 176
- (2) Werner Jaeger: Early Christianity and Greek Paideia. Belknap Harvard, 1961, p. 11 Humanism and Theology, 1943, 仏訳 Les éditions du Cerf 1956, p. 98
- (3) Max Pohlenz: Griechische Freiheit. Heiderberg, 1955, s. 183
- (4) Donald Attwater: St. John Chrysostom. London, 1959, p. 52
- (5) Λόγος κατηχητικός (Bibliothek d. Kirchenväter s. 34)
- (6) cf. id. η' (B. d. K. s. 50)
- (7) Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως (B. d. K. s. 44 fol.)
- (8) π. ψυχ. κ. ἀναστ. (s. 8) cf. λ. κατηχ. λθ' (s. 140)
- (9) Ἐἰς τῆν Προσευχὴν (B. d. K. s. 226)
- (10) id. (s. 209) (11) id. (s. 302)
- (12) π. ψυχ. κ. ἀναστ. (s. 90)
- (13) εἰ. τ. προσευχ. (s. 204, s. 222) (14) id. (s. 294)
- (15) λ. κατηχ. ς' (s. 32) etc. (16) id. ζ' (s. 38)
- (17) εἰ. τ. προσευχ. (s. 296) Chrysostom には「わたしたちは神の憐みの主である」とある。P. G. 63 p. 872
- (18) id. (s. 306) (19) id. (ss. 292)
- (20) A. Harnack: Dogmengeschichte Bd. III, Kap. 2
- (21) Patrologiae Graecae 57 p. 17
- (22) P.G.56 Περὶ τελείας ἀγάπης p. 282 P.G.63 Ἐἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους p. 174. この箇所はヘブル書11.17の註解であるが, 独立した小さな説教である P.G.63 p. 873~p. 876 はこの箇所と完全に同じである。
- (23) P.G.57 Ἐἰς τὸν ἅγιον Ματθαίου p. 23
- (24) Louis Maries: Études préliminaires à l' édition de Diodore de Tarse Sur les Psaumes, Paris, 1933, 参照
- (25) P.G.48 Περὶ παρθενίας p. 594
- (26) id. p. 536
- (27) P.G.57 Ματθ. p. 18
- (28) P.G.60 Ἐἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους p. 414

- 29) P.G.56 π. τελ. ἀγάπ. p. 290
- 30) P.G.60 Ρωμ. p. 413 cf. P.G.59 Εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην p. 307
- 31) P.G.58 Ματθ. p. 742
- 32) P.G.48 π. παρθ. p. 537
- 33) P.G.60 Ρωμ. p. 478 cf. P.G.59 Ἰωαν. p. 307
- 34) P.G.61 Εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους δευτέραν p. 453
- 35) P.G.60 Ρωμ. p. 516
- 36) P.G.62 Εἰς τῆν πρὸς Κολοσσαίους p. 352
- 37) P.G.48 Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον p. 1011
- 38) P.G.62 Εἰς τὴν πρὸς Φιλιππησίους p. 240
- 39) εἰ. τ. προσευχ. s. 256
- 40) P.G.48 π. παρθ. p. 538 et P.G.57 Ματθ. p. 18
- 41) P.G.48 p. 588 p. 591 etc.
- 42) P.G.52 p. 570
- 43) P.G.57 Ματθ. p. 12 et P.G.60 Ρωμ. p. 517
- 44) P.G.52 Ἐπιστολὴ τῆ διακόνῃ Ὀλυμπιάδι p. 562
- 45) P.G.59 Ἰωαν. p. 93 et P.G.48 π. παρθ. p. 591
- 46) P.G.48 π. παρθ. p. 566
- 47) P.G.47 Τοῖς ἐπὶ τὸ μοναζεῖν ἐνάγουσιν p. 365 cf. P.G.58 Ματθ. p. 576
- 48) 天使の特性が神のウシアを知ることではなく「神を讚美し礼拝し大いなるおののきをもって歌うこと」にあることに注意. P.G.48 p. 707
- 49) René -A. Gauthier : La morale d'Aristote. Presses universitaires de France, 1958. しかし Ross : Aristotle, 1953, p. 200. なお A. Grant : The Ethics of Aristotle, 1874, II, p.14. H. H. Joachim : Aristotle The Nicomachean Ethics Oxford p. 107 fol. 参照.
- 50) W. Jaeger : Early Christianity and Greek Paideia, p. 96
- 51) λογ. κατηχ. s. 4
- 52) P.G.48 p. 666
- 53) cf. P.G.57 Ματθ. p. 22