

バシレイオス『聖霊論』におけるプロテイノスの影響

土橋 茂樹

四世紀カッパドキア教父の先陣を切るバシレイオス(三三〇頃―三七九)は、修道者として三五七年から三五九年にかけてポントス近郊のアンネシに小さな修道共同体を創立すると共に、彼以降の共住修道院制の基盤となる二つの『修道士規定』を制定したが、その一方で、地方都市カイサレイアの主教として司牧・説教活動のみならず、貧民救済のための救貧施設等を含む共同体バシレイアスの建設などにも尽力し、教会政治的な活動も含め、極めて大きな実践的指導力をもった人物として知られている。しかし、同時に、ニカイア公会議(三二五)以降燃え広がった正統教義確立の機運のなかで、アレイオス主義やエウノミオスらの新アレイオス主義をはじめとする多くの論敵と苛烈な三位一体論争を繰り広げた彼の神学者としての側面も忘れるわけにはいかない。残存する二六八編にもものぼる書簡を別にすれば、そうした教義論争にかかわる彼の主著とも言えるものは、三〇歳代半ばまでに書き上げられたと想定される『エウノミオス論駁(Contra Eunomium)』と、四〇歳代前半から半ば頃に上梓された『聖霊論(De Spiritu Sancto)』の二編である。本稿がかか

わるのは後者であるが、実はプロテイノスからの影響を考えるうえで研究史上もっとも中心的に考察されてきたのは、彼が輔祭に叙聖された三〇歳(三六〇年)ころに書かれた『霊について(De Spiritu)』という小著の方である。つまり、アテナイでのほぼ五年間に及ぶ留学(三五〇/一―六)を終え、帰国後、受洗、さらにエジプト、シリア、メソポタミアなどの修道共同体を訪ねる旅を経てアンネシに自ら修道院を設立し、その隠棲の地において、友人のグレゴリオス(ナジアンゾスの)と共にオリゲネスからの詞華集『フィロカリア』を編んでいたころの若き日のバシレイオス、その彼とプロテイノスのテキストがどのような関係を持ち結び、それが晩年の彼の思想にどのような影響を与えたのか、その痕跡ないし軌跡を聖霊に関する上記の二つの著作に探ってみたい、というのが本稿の細やかな意図である。

具体的には、『聖霊論』に見いだされる『エネアデス』VIへの直接的、間接的言及について導入的に触れ(一一一)、バシレイオスへのプロテイノスからの影響に関する研究史をざっと概観した上で(一一二)、若きバシレイオスのプロテイノスを手本とした習作(ないし借用・書き替え)ともいえる『霊について』の

文面のほぼ全体を『エネアデス』VIその他のテキストと比較しつつ紹介し(二)、最後に以上のような考察から可能となるやや哲学的な思想展望について若干のコメントを付す(三)、という段取りで論を展開していきたい。

一 バシレイオスにプロティノスからの影響はあったのか？

――『聖霊論』からの証言

まず、もつとも明確な、またよく知られたプロティノスのテキストへの言及は、『聖霊論』第一六章に見いだされる。

ここで、私が「三つの原理的なヒュポスタシス」があるとか、〈子〉の働きが全きものでないとか言っていると思わないように。

(μὴ εἰς οὐκὸν με ἢ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστάσεις...)

このプロティノス『エネアデス』VIのタイトルへの言及は、後に見る『霊について』においては見いだされないで、バシレイオスがこれを知った可能性は、プロティノスのテキストを実際に読んだからか(もちろんタイトルはプロティノス本人によるものでないので、おそらくポルフィリオス版か、それともエウストキオス版かを介してであろうが、そこは不明である)、あるいは他の間接的な仕方によるものなのか、そのいずれかであるはずである。後者の可能性については、教会史家エウセビオス(カ이사レイアの、二六〇／五―三三八／九)の護教的著作『福音の準備』(*Præparatio evangelica*) 11.16.4にプロティノスからの

ものとして引用されており、その書をバシレイオスは『フィロカリア』編纂の際に読んでいた事実は認められているので、少なくともエウセビオス経由で「三つの原理的なヒュポスタシス」という句を知ったと言いうことはできるであろう。

次いで上記の引用文を含む文脈が知らねばならない。そこでは、父・子・聖霊の三位を三つの原理的ヒュポスタシスと解することは、神性の分割によって三神論(tritheism)をもたらす、ひいては子の働きの不完全を主張する従属主義を唱えることになるとして、そのような考え方がつきり拒否されている。当時のキリスト者ならば、通常、このような議論をする際は、アナシオスがそう呼んだように「分割された位格」(μερικεῖναι ὑποστάσεις)と呼ぶであろうし、そのような文脈で原理(ἀρχή)ないし原理的実在(ἀρχικὴ ὑπόστασις)が複数存在するなどとはよもや考えないであろう。だとすれば、この「三つの原理的なヒュポスタシス」という表現自体が異教(非キリスト教)起源であることは間違いない。しかし、そのことから直ちに、バシレイオスがこの句をプロティノスのテキストから直接読み知った、と短絡的に結論するわけにはいかない。少なくとも、この引用だけに関して言えば、エウセビオス経由によるものとするほうが、はるかに穏当だろう⁽¹⁾。

むしろ、ここで銘記しておかねばならないのは、後にバシレイオスを経て東方での三位一体の一般的定式となる「三つのヒュポスタシス、一つのウーシア」という表現が、プロティノスによる一者・ヌース・魂という「三つのヒュポスタシス」にその起源をもつというありがちな俗説が、ここでバシレイオス自身によつ

て明確に否定されているという点である。しかし、ここで引かれた『エネアデス』VIは、そうした形式的な仕方ではなく、むしろ聖霊の神性を主張するための根本的な発想を与える形で『聖霊論』に關与しているのではないかとかねてより考えられてきた。

それが、『聖霊論』第九章における哲学的な諸觀念のうちに見いだされるプロティノスからの影響という問題である。『聖霊論』自体は、聖霊の神性を認めないプネウマトマコイと呼ばれた人々に対する論難の書であり、絶えず論敵を想定した争論的な章が続くのであるが、その中であって第九章だけは、きわめて思弁的な語り口による、他とは明らかにトーンが違う箇所とみなされてきた。それだけに、バシレイオスが何らかの異教哲学者の教説から影響を受けているのではないかという詮索も喧しかったわけだが、その極めつけがプロティノスの『エネアデス』VIからの影響をめぐるものであった。その典型的な箇所を一つ挙げてみよう。

聖化を必要とするものはすべてそれに向かっており (ὅπως ὁ πᾶντα ἐνέσθπαται τὰ ἀγίασμον προσδεόμενα)、徳に従って生きるものはすべてそれを希求している (οὐ πᾶντα ἐπιέται τὰ κατ' ἀρετὴν ζῶντα)。……それは他を完全ならしめるものとして (τελειωτικόν)、……「生命の付与者」(ζωὴς χορηγός)であり、付加によつて増大するのでなく、そのままに充滿であり、自らの内にとどまり、しかも至るところにある。それは「聖化の原因」(ἀγίασμον γένεσις)であり、……あらゆる理性的能力に、真理を見出すために一種の明るさ

を与える叡知的光 (φῶς νοητόν) である。(DSS IX, 22)

まず、語彙のレベルから見ると、「生命の付与者」という表現は、アレクサンドリアのクレメンスやオリゲネス、さらにグレゴリオス・タウマトウルゴスらに見いだされる定型表現であったが、プロティノスにも四例(VI 9,9,50 (一者を指す) ; IV 7,3,16 (魂) ; V 1,2,9 (世界魂) ; V 1,2,10) 見出すことができる。しかも先ほどのエウセビオス『福音の準備』にこの表現がプロティノスからの引用として挙げられており、バシレイオスがそれを讀んだことは確かなので、少なくとも間接的にはプロティノスからの影響を受けたとも言えよう。しかも、その生命の与え方が、プロティノスによれば、魂が自己自身を全体として与えるのであって、その力はあらゆるところに遍く現在すると言われているのであるが、『聖霊論』においても同様に、生命の付与者は自らを部分としてではなく全体として与え、その働きは至るところに臨在していると述べられている。さらにそうした働きを太陽の光に譬える点にも共通点が見出される。

このように、確かに表現や重要な発想の点で、バシレイオスが『エネアデス』VIをはじめとするプロティノスの影響下にあると言えないわけではないが、その根拠は今見たような状況証拠に過ぎず、極めて薄弱と言わざるを得ない。さらに内容的には、プロティノスによつて「生命の付与者」とみなされるのが魂であるのに対して、バシレイオスでは聖霊がそうみなされるが、その意味合いは大きく異なると言えよう。その点でもっとも問題となるのは、バシレイオスにおいて「生命の付与者」と並んで聖霊

を規定する根本的な規定は「聖化の原因」となるが、プロティノスにおいてそのような概念はまったく見出されないというところにある。

以上のように、バシレイオスにおいてもっともプロティノスの影響下にあるとみなされていた箇所ですら、単なる語彙使用の類似性程度のことしか言えなかった、というのが一九世紀後半から二〇世紀中ごろまでの研究状況の実態であった。しかし、その後、状況は一変する。その間の研究史上の流れを次に概観しておくことにしよう。

一―二『靈について』からの証言―研究史概観

バシレイオスの三位一体論をめぐる研究は、言うまでもなくウーシアとヒュポスタシスという二つの基本概念をどう理解するか、という点に集中してきた。一九世紀後半、T. Zahn⁽²⁾はアタナシオスの「ホモウーシオス」概念の理解は、父と子の数的同一性を主張するものであるという説をたてたが、それに対してA. von Harnack⁽³⁾は、カッパドキア教父たちのホモウーシオス理解は、むしろ、父と子の類的同一性を主張するものだと言った。このいわゆる Zahn-Harnack 仮説によれば、バシレイオスをはじめカッパドキア教父たちは、ニカイア信条を字義とおりにとったアタナシオスらのような同一本質主義者ではなく、むしろ相似本質主義者とみなされることになる。その後、彼らの仮説は大半の研究者から否定されることになるが、それにつれて、ではバシレイオスにとってウーシアやヒュポスタシスは何を意味していたのか、またそうした概念をギリシア哲学のいかなる系譜からくみ取っ

ていったのがますます詳細に問いただされていくこととなった。G.I. Prestige⁽⁴⁾はバシレイオスの三位一体論思想がアリストテレスに大きく依拠するものだと言主張し、R.M. Hübner⁽⁵⁾はストア派の影響の絶対的な優位を唱えたが、彼らに対し、バシレイオスの枢要な概念のプロティノス起源を列挙し、その依拠を立証しようとする研究者も少なくなかった。早くから『靈について』の真作性とその意義に注目していたA. Jahn ('Basilus Magnus plinians', 1838)や彼の説を擁護・強化したPaul Henryらがそうした陣営の先駆けと言えるが、先ほど見た『エネアデス』VIと『聖霊論』第九章との比較考証などは、彼らがプロティノスへの依拠を主張する方法の格好の例と言えるだろう⁽⁶⁾。

研究者の間ではほぼ共有されているバシレイオスを取り巻く客観的な時代状況から推して、彼がアテナイにあつてギリシア古典文芸を限なく読み漁っていたとき、彼の所属していた学園で接することのできたプラトン起源の思想は、中期プラトン主義的な伝統であつて、必ずしももっと近いプロティノスやポルフィリオスの哲学ではなかったと考えられている。たとえば、プロティノスからの影響について強く懐疑的な立場をとるJ. Ristなどは、先ほど見たような断片的な形で現れる以外に、バシレイオスの著作中にプロティノス(やポルフィリオス)からの影響を見出すことはほぼあり得ないと誰もが「ア・プリオリに」主張できるとさえ言うほどである⁽⁷⁾。もちろん、アテナイから帰国後、晩年に至るまでの間にプロティノスのテキストを読む機会は少なからずあり得たわけだし、実際、晩年にはプロティノスを読む機会が増えたと彼自身が書簡に記してさえいる。しかし、そうした読

書から彼が何を得たか、それ以上の確たる情報は得られていない。

こうした状況を一変させたのが H. Dehnhard の解釈である。⁽⁸⁾ 彼は Jahn や Henry の立場を踏襲し、バシレイオスがプロティノスに強く依拠していると主張したが、その際、『聖霊論』と『エネアデス』VI の間に、若きバシレイオスの作とみなされる『霊について』を置き、その書がオリゲネスやグレゴリオス・タウマトウルゴスの聖霊論の基本思想を理論的に展開するために、『エネアデス』VI をほぼ逐語的に下敷きにした書き換えであることを立証した。その実例は後ほど示すが、もし Dehnhard の解釈が正しいならば、バシレイオスは、若い頃にプロティノスのテキストから直接の影響を受け、自らが信奉するグレゴリオスの信条（信仰規範）を理論的に展開する書物を書きあげ、後年になって、『聖霊論』執筆の際、今度は『エネアデス』本体ではなく、自らがそれに模して書いた『霊について』を参照した、と言えることになる。そうすれば、先ほど見たような『聖霊論』と『エネアデス』VI との間接的で漠然とした類似も説明がつくことになる。

こうした Dehnhard 解釈については、さつそへ J. Gribomont⁽⁹⁾ や J. Daniélou⁽¹⁰⁾ が書評を献じたが、基本的には彼の解釈の可能性は認めるものの確証は得られないという批判的なものであった。最大の争点は、『霊について』のバシレイオスによる真筆性をめぐめるものである。Dehnhard は、バシレイオスの若いころの書簡などに『霊について』と同様の思想や表現が見出されることをもって真筆を証明しようとしたが、論敵を説得するほどの力を有するとは言えない状況である。J. Rist もまた、「バシレイ

オスの新プラトン主義…その背景と本質⁽¹¹⁾」と題する長大な論文においてこの解釈を批判的に考察し、最終的にバシレイオスがプロティノスのテキストから直接の影響を受けた可能性に強い懷疑を示している。いずれにせよ、Dehnhard が拓いた可能性を探るためにも、以下で『霊について』と『エネアデス』VI との比較を試みてみたいと思う。

二 『霊について』における

『エネアデス』VI 借用（書き替え）の実態

まず始めに、『霊について』の序文に相当する箇所と、それに対応する『エネアデス』VI の箇所を比較してみたい。⁽¹²⁾ 引用文中、傍線部が両書に共通する表現（使用されるギリシア語語彙の一致箇所）であり、ゴチック体の部分は筆者による強調箇所である。

『霊について』

すべての魂が留意すべきことは、神的なものについて以下のことを探求することである。すなわち、そのような「神的な」ものを探求し、感覚によって見ることのできないものを見るために、そうしたものを見る目をもっているかどうか、またそのように探究しながら、聖書の言葉にしたがって、探究対象それ自身のもとに魂が住まうことができるかどうか、という問いがそうである。実際、そう書かれている。「もしあなたが尋ねたい（探究したい）のであれば、探究しなさい。そして私のもとに住まいなさい」（イザ 21:12）と。信じて探究するとき、はじめてひとは「その探究対象のう

ちに」住まうのである。たとえそこで何も見出すことができな
きないとしても、探究されるものへの信のうちに住まうこ
とを止めてはならない。幸いなるダビデによってこう言わ
れるからである。「あなたの知識は私には驚くほど偉大であ
る。あまりに強大で、私はその知に至ることができない」(詩
138(139):6)。また、ひきつけを起こした子供の父によつて
も、「信じます。主よ、信じなかった私をお助けください」(マ
ル 9:23)と言われるように。

『三つの原理的なもの』(Enn. VI)

まず第一にすべての魂が留意すべきは、(V 1,2,1) ……
なぜなら、これは所求の目的(「探究対象」)に近く、かつ前
者の言論にも役立ちうるからである。すなわち探究する者
は魂なのであるが、魂は自己が何ものであることによつて
探究するのかわを識らなければならない。それは自分がその
ような事柄を探究する能力をもっているかどうか、これを
見るような眼をもっているかどうか、またこれを探究する
に適当であるかどうかをあらかじめ知っておくためなので
ある。なぜなら、求められているものが自分の性に合わない
なら、何の探究の必要があろうか。しかし性に合う(同族的
である(syngens))なら、探究は適当であり、発見も可能だ
からである。(V 1,1, 29-35)

『霊について』において、探究対象は「神的なもの」すなわち
霊であって、その点がプロティノスのテキストとは明らかに異

なっている。すなわち、後者において探究する主体である魂は、
あくまでも自己の何であるかを探究の対象とする自己認識の深
化という形をとるが、『霊について』にあつては、探究主体と対
象は異なり、対象である霊の認識の可能性が、対象の側から探究
する主体である魂にもたらされるという構造をもっている。さ
らに、『エネアデス』VIにあつて探究を可能にする条件が、探究
主体(個人の魂)と探究対象(世界魂)との同族性(syngeneia)
にあるのに対して、『霊について』の場合、探究主体である個々
人の魂と探究対象である霊との間には、探究に先立ってア・プ
リオリに両者の同族性が存するわけではなく、むしろ両者の間
には決定的な差異がある。人間の観点から述べるならば、われわ
れの魂の前には探究対象の不可知性が厳然と立ちはだかつてい
るのである。このような探究対象のもつ不可知性の克服は、まず
もつて信(fides)によつて探究対象の内に「住まう」(inhabitare)
こと、対象化することで認識に至るのではなく、むしろ対象であ
る聖霊の働きのうちに自らを委ね、自己無化するがごとく霊に
参与していくことのうちにしかあり得ないのである。

さらに『霊について』の続きを読み進めると、『エネアデス』
VIとの表現上の合致はさらに頻度を増す。紙幅の制約上、ここ
では『霊について』しか引用することができないが、傍線部分の
多さは一目瞭然であろう。

『霊について』(承前)

そのような目的をもつて、聖霊の本性について、私たちは信
仰によつて探究していこうとするのであり、聖霊のもとで

探究対象の知識を探索するのである。なぜなら、聖霊は探究対象それ自身であり、自らに関する知識をもたらすものだからである。

さて、私たちが神的な言葉を通じて聖霊のもとで理解してきたように、聖霊こそが、聖なるものを聖化し（聖なるものにした・divinous enoia）、聖霊のもとで神を「おそらく」神的なものを「求めるものたちに神的な生命を賦与するものである」。「神的な生命を求めて」手に入れるものたちより聖霊は尊いものでなければならぬ。なぜなら、聖霊がたびたび訪れるときそれら聖なるものが生じ、それが立ち去るとき滅びていくからである。聖霊は永遠の生命の泉であるので、常に存在している。

ところで、それが万物とそのうちの各個に聖霊の存在を賦与する仕方はいかなるものであろうか。これについては知性（Gnôsis）が考察「眺めてみる」すべきである。むしろ、それが眺めるに値するようになっていて、欺瞞と選択、そして他の知性を欺く女たちから解き放たれている限りでそうである。しかるに、知性は静寂の状態に入っておらねばならない。すなわち、知性を外から取り囲んでいる肉体と、その肉体の波瀾だけではなく、さらにまた周囲の全体、つまり宇宙や大地や海、そしてそれらにおける理性的なもののどもが静寂に帰していなければならないのである。そして万物が満たされ、八方から万物の中へ霊が、外からいわば流れこみ、注ぎこみ、八方からその中へ入りこんで、その内を照らすがごとき有様を考えてみるべきである。すなわち「主の霊は全

地に満ち、すべてをつかさどり、神の知をもっている」（知「」）。霊は、それに見合うすべてのものの内を照らす。あたかも日光が雲を照らして、これに金色の様相を作りだし光り輝かすように、聖霊もまたまさにそのごとく、人間の身体のうちに入って、これに生命を与え、これに不死を与え、聖化を与え、これを眠りから呼び起したのである。そして人間の身体は聖霊によって、永遠の運動に参与し、聖なる生き物となつたのである。そして人間に威厳が加わつたのは、聖霊が、そして預言者や使徒、神の使者が、人と親しいものとなつて（これに宿つて）からのことであつて、聖霊が来る前までは、単なる土と塵だつたのである。

ここでは、先に『聖霊論』第九章で見た「生命の賦与者」という考え、さらには霊（プロティノスのテキストでは「万物の魂」）の遍在性や全一性、永遠運動という力動性、探究主体とその周囲の物理的環境すべての静寂化の要請、そして太陽の光の比喩に至るまで、ほとんどの表現が前後の文脈ごと『エネアデス』Ⅱから借用されたものであることが、これら二つのテキストを比較するなら容易に了解されるであろう。

逆にいえば、両書の差異として際立っているのは、『エネアデス』ⅤⅠにおける「聖化」に関わる記述の不在である。実は、Deinhard 解釈のもうひとつの要がここにある。バシレイオス自身も『聖霊論』第九章で述べているように、聖霊というものは、「心の中に何か形をもつたもの、……全体として被造物に共通な本性のものを思い浮かべることができない」、つまり実体的な

ものとして感覚するどころか、概念的に把握することすらできないものであり、その点、父と子として表象可能な他の二つの位格と異なる論述の難しさがある。その困難の克服を、同じように物質に生命を賦与する、それ自身、非物理的な魂概念の働きを鮮やかに叙述したプロティノスのテキストに託したのではないか、という想像は決して難しいものではないだろう。しかし、それだけでは『聖霊論』が置かれた論争状況への対応という側面での動機が乏しいように思われる。その欠を補うのが、グレゴリオス・タウマトウルゴスの信条（その残存するテキスト¹³は、ニュッサのグレゴリオスの手になる彼の伝記に収められている）へのバシレイオスの絶対的ともいえる帰依であった。以下にその全文を挙げておく。

グレゴリオス・タウマトウルゴスの信条

一なる神、生ける御言葉の父、実在する知恵と力と永遠の現れ、完全なものの完全な生みの親、独り子の父。

一なる主、唯一のものから出た唯一のもの、神からの神、神性の現れにして像、働く言葉、全宇宙の構造を包括する知恵、すべてを創造する力、真なる父の真なる子、見えざるものの見えざるもの、不壊なるものの不壊なるもの、不死なるものの不死なるもの、永久なるものの永久なるもの。

そして一なる聖霊、神からの存在をもち、子を通して（人間に露わに）現れ、完全な子の完全な像として、生きとし生けるものの原因たる生命、聖なる泉、聖化をもたらす聖性。万物を超え、かつ万物の内にある父なる神と、万物を通して

存する子なる神がそこにおいて明らかとなるもの。

完全なる三位、分断も離反も被ることなき栄光と永遠と権威によつて。

さればこそ、三位の内には被造物も隷属者もなければ、以前に存せず後から来たりしいかなるものもない。それがゆえに、子が父に及ばざること、聖霊が子に及ばざること、なおさらありはせず、ただ同一の三位が常に不変不動のままあり続けるのみ。

このうちの第三位格である聖霊の箇所を読むと、「生命の原因」と並んでバシレイオスが聖霊の根本的な働きとした「聖化の原因」に関する文言が、この信条には明確に記されていることがわかる。

ちなみに、三二五年のニカイア公会議で作られたニカイア信条における聖霊の扱いについても一言触れておこう。そこでは、「私たちは一なる神、全能の父、見えるものと見えないものすべてを創造したものを信じる」から始まり、子イエスについて父の五倍近くの記述があつた後、ごく短く、「私たちはまた、聖霊を信じる。」と述べられているのみである。ニカイア公会議から以降、アタナシオス陣営とアレキオス主義者たちとの論争の主戦場はキリスト論であつた。そもそも聖霊については、ニカイア信条そのものがいかなる論点も提出していなかったのである。ところがキリスト論の嵐が過ぎ、論点が移っていったとき、聖霊について確固とした規範を打ち立てる必要が生じ来つた。そこでバシレイオスが引き出してきたのが、グレゴリオスの信条だつ

たというわけである。このように解することができれば、グレゴリオスの聖霊の考え方を、プロティノスの世界魂の働きの記述にはめ込んで書き換えたものこそが『霊について』に他ならない、という解釈はかなり妥当なものと思われる。

こうして、霊からの聖化を授かった聖なるものたちが、まさにこの霊のゆえに神となるという、いわゆる「人間神化」という形で『霊について』の核心が語りだされる終盤のクライマックスへと至るのである。

『霊について』(承前)

しかし、もし私たちが、霊が自分の意志にしたがってどのような仕方で聖なるものと理性的な本性すべてを包括し、どのように導いて行くのかということをよく考えてみるならば、霊の本性と能力の何であるかがいつそう明白かつ判然とするであろう。天の力の大きさがどれだけであろうと、その正しさがどれだけのものであろうと、そのすべてに霊は自己自身を与えた。また正しいものも、大小いずれのものも、天使も大天使も、すべての存在が「霊によって」聖化されるにいたっているのである。しかもその場合、それぞれちがった場所にはちがった物体の部分が、これはここ、あれはそこという具合にあり、その力も互いに異なっていて開きがあるのだが、霊の働き方はそのような仕方ではない。すなわち霊は、自己を部分になし崩して、その自らの部分によってものを神的に生かすのではなく、万物が生きているのは、まさに霊の力全体によってなのである。だからこそ霊はあ

らゆるところに臨在するのである。その存在、つまりどこにでも存在し、しかもすべてにおいて同様の仕方 で存在する点において、霊は自らを遣わした神と似ているのである。……それぞれの人がそれぞれ違った街で霊に満たされるが、いかなる場所的な隔たりも、同じ霊によって同じ恩恵がもたらされることを決して妨げはしない。

そして、聖なるもののそれぞれは、この霊のゆえに神となっているのである。なぜなら、霊は神から出て、彼らに向かつてこう語ってきたからである。「私は言った。あなたがたは皆、神々であり、いと高き方の子たちである」(詩81(82), 6)と。……ところで、神々が神々であることの原因は、神的な、しかも神から出た霊であらねばならない。可燃物が可燃物であることの原因は、可燃的なものであらねばならず、聖なるものが聖なるものであることの原因は、聖なるものであらねばならないように、神々が神々であることの原因は神的でなければならぬ。

実にそのように霊は善いものであり、神的なものであるので、そのようなものを直ちに信じてこそ、霊をもたらしキリストを臆することなく追い求めることができる。……また、霊が他の実在に送り出す生命は、霊から離存することはなく、ちょうど火には、火と共にある熱と、水やそのような他の何かに熱をもたらしものがあるように、霊もまた同様に、自らの内に生命をもつとともに、霊に与るものもまた、神的で天的な生命を得て、神的な仕方 で生きているのである。……霊から教わるものは……預言者の言葉を聞いて神か

ら教わる。「彼らは皆、神によつて教えられる」(ヨハ 6, 45)。

主に忠実に付き従うものは、一なる霊である。主に栄光。アーメン。

この箇所からは、善は善を生む、というプラトンに発しプロティノスを経てバシレイオスにまで至るプラトニズムの系譜が、神的なものは神的なものの原因であるという形で、ダイナミックな根拠からの永遠の働きかけとして看取されることだろう。同時に、この箇所で見いだされる霊の働きによつて、東方キリスト教圏に特有の人間神化(Deiōsis)の教えも揺るがぬ基盤を得ることとなる。

三 結びに代えて

以上のようにして『聖霊論』第九章の原型と目される『霊について』の内に、一方にプロティノス哲学、他方にオリゲネスとその高弟グレゴリオス・タウマトウルゴスという二つの、しかし、元をたどればアレクサンドリアのアンモノオス・サッカスに行きつく流れが、淀みなく流れこんでいることは確認され得たに違いない。

さてそこで、最後に残った問題は、『霊について』という小著がバシレイオスの手になる真作なのか否か、という極めて厄介な問いである。この問いは、言うまでもなく、プロティノス著作のバシレイオスへの直接的影響の有無を『霊について』を介して考察してきた本稿にとっては、解釈上のいわば生殺与奪権を握

る位置にあるといえよう。しかし、真筆性をめぐる他の類例と同様、この書物の真作性を確定するような決定的証拠といえるほどのものではなく、そうである限り、バシレイオスの真筆とみなすには些か恣意的に過ぎるという意見がこれまでのところ優勢であった。では、もし仮に『霊について』がバシレイオスの真作でなかったとしたら、プロティノスの著作がバシレイオスに直接的に与えた影響はなかったという結論になるのだろうか。おそらく、そうは言えない。この種の問題では、状況証拠の累積によつて蓋然性を高めていくしか、さしあたり方途はない。われわれの直面する問題の場合、出発点は『聖霊論』第九章と『エンネアデス』Ⅶとの有意な類似性に見出されたが、そこでの懸念は、「聖化の原因」という概念がプロティノスには一切現れないという点にあった。その難点を埋めたのがバシレイオスのグレゴリオス・タウマトウルゴスへの繋がりである。この点については、彼の『書簡』二〇四において、祖母マクリナが彼にグレゴリオスの教説を教えたこと銘記されている⁽¹⁵⁾。従つて、『聖霊論』第九章がプロティノスとグレゴリオス・タウマトウルゴスの両者からの何らかの影響の下にあると仮定した場合、少なくともグレゴリオスに関しては、伝記的事実によつて有意な影響があったとみなされ得るであろう。とすれば、次に問われるべきは、はたして『聖霊論』の当該箇所は、プロティノスからの有意な影響なしにも成立し得たであろうか、という問いとなる。

この問いに答えるためには、『エウノミオス論駁』において、父なる神と子キリストとの関係が問われる、いわゆるキリスト論の論述地平から『聖霊論』へとその論述地平が変わることに

よって、両者の間にどのような哲学上の差異が生じたのか、という考察が必要となる。

そこではまず、その時々¹⁵の論争状況が両書の方法論を規定していたものと考えられる。『エウノミオス論駁』の場合、論敵であるエウノミオスの哲学的思弁に対抗すべく、バシレイオスもストア哲学やアリストテレス哲学によって理論武装する必要があった。たとえば、エウノミオスの主たる論点は、こうである。それぞれ独立したヒュポスタシス（各々の固有性によって完全に個別化された実在）である父なる神と子イエスを比べた場合、生まれざるものである父なる神にとっては、その「不生成」こそがウーシア（本性）であるのに対して、独り子である限り「生まれたもの」である子イエスは、その点で父と本質を同じくせず、したがって、父と子はホモウーシオス（同一本質）でもホモイウーシオス（相似本質）でもなく、ウーシアが非相似（アノモイオス）な関係にある。これに対し、バシレイオスは、エウノミオスが「不生成」を父なる神の一つの固有性ではなく本質（ウーシア）¹⁶ととらえている点を突いて論駁を進める。しかし、ここで注目すべきなのは、両者が一方で父なる神と子イエスをもっとも完全な意味での個として把握するためにストア派の論理を取り入れながら、他方でニカイア信条以来の足かせとなっている「ホモウーシオス」つまりはウーシア概念を、何らかへ個を個たらしめる本質¹⁷という意味でアリストテレス的に理解していることの不整合に無頓着である点である。いずれにせよ、『エウノミオス論駁』執筆の前後を含め、バシレイオスが様々なセクトの論敵と論争する際、たえず用いた哲学的思考法がストア派かアリス

トテレス哲学に由来するものであったことは動かぬ前提である。

しかし、そのようなまっただき個と普遍（アリストテレス的な本質、その意味での第一実体）の形而上学的な関係に拘泥せざるをえなかったキリスト論の地平から、聖霊論というまったく異なった次元で（たとえばバシレイオスは聖霊を「神」とは呼ばない。必要があるときは、「神的なもの」と呼ぶのを常としていた）、聖霊の神性の有無について争わなければならなかった壮年のバシレイオスが見出した霊性は、確かにグレゴリオス・タウマトウルゴスのものであった。では、そうした霊性をもっとも効果的に表現できる哲学的な理論は、依然としてストア派やアリストテレスの哲学に由来するものであったのだろうか。そうではあるまい。本稿で考察されたように、それ自体、全体として遍く現在する生命付与の非実体的力¹⁸というものを理論化したのはストア派でもアリストテレスでもなく、プロティノスであり、バシレイオスがそうした思考方法の源泉としてプロティノスのテキスト（具体的には『エネアデス』Ⅳ）に出会った可能性は、否定できないように思われる。実際、そう考えてこそ、『聖霊論』においてもはや「ホモウーシオス」という用語が一度も用いられなくなり、代わりに「ホモテイミア」や「モナルキア」という語が前面に出てきた事情も理解できるのではないだろうか。¹⁹

もし以上のように考えられるなら、『聖霊論』第九章はプロティノスのテキストからの影響なしには、おそらくあり得なかったであろう。少なくともこの限りで、『聖霊論』の当該箇所は、グレゴリオス・タウマトウルゴスとプロティノス『エネアデス』Ⅳの両者からの有意な影響の下にあることは、ほぼ間違いない。

では、こうしたグレゴリオスの靈性と『エネアデス』VIのテキストとの融合を、『聖靈論』第九章以上に鮮やかに、文字通り具現したと言えるような著作がはたして同時代に他にあったのだろうか。それがほかでもない『靈について』なのである。その点は、本稿に示されたとおりである。確かに、それがバシレイオスの真著である保障はない。しかし、『エネアデス』VIおよびグレゴリオス・タウマトウルゴスのテキストと、『聖靈論』第九章との間に『靈について』を置くことによって、『聖靈論』においてバシレイオスが到達した三論の理解に少なからず資するところがあるのなら、それはバシレイオス研究にとっても新たな可能性の開けとして大きな意義をもつものと確信される。

【註】

- (1) 実弟であるニュッサのグレゴリオスの場合、プロティノスを読んだとみなし得る証拠(Enn. IV, 8,1,1-7からの引用と読める箇所)が *De instituto Christiano* の冒頭(Kap. 1,1)にあるのだから、ほぼ同様の状況下にあったバシレイオスがプロティノスを読んでも別に不思議ではない、という反論も確かに可能ではある。しかし、グレゴリオスの場合でさえ、ミューレンベルクのように彼のプロティノス読解による理論的依拠は明白だとみなす立場(E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, S.82) に対して、少なくとも前述の当

該テキストに関してそうした直接的な依拠関係を否定する立場、たとえばそのテキストのもっとも信頼できる校訂者であるシュターツのような立場(R. Staats, *Makarios-Symeon, Epistola Magna - Eine messianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa De instituto christiano*, Göttingen, 1984, S.87) もあって未だ解決を見ていない。そのうえ以上、バシレイオスの場合、さらに慎重にその旨を得なければならない。

- (2) Theodor Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha, 1867, S.8-32.
- (3) Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg, 1898; tr. by N. Buchanan et al., *History of Dogma*, repr. New York, 1966, pp.80-89.
- (4) George L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1936, pp.191-193.
- (5) Reinhard M. Hübner, 'Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilus', in: J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis*, Paris 1972, pp.463-490.
- (6) 『靈について』(DS) は、もともとミナーニエ版では『エウノミオス論駁』(CE) 第五巻の末尾に付されていた小論である。ただし、CE の真作は第一巻〜三巻のみで、四、五巻は E. X. Funk に従って DS を除き盲目のディデュモスに帰されるのが通例である。DS の真作性を立証するために、Jahn は特に『聖靈論』第九章に DS の平行箇所を見出したが、その際、両書とプロティノスとの密接な関係に着目し、それ

を利用した。

- (7) J. M. Rist, 'Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature', in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, P. J. Fedwick (ed.), Toronto, 1981, p.190.
- (8) Hans Dehnard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin*, Berlin, 1964.
- (9) J. Gribomont, Review of Dehnard, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 60, 1965, pp. 487-492.
- (10) J. Daniélou, Review of Dehnard, *Recherches de science religieuse*, 53, 1965, pp. 157-161.
- (11) Rist, op. cit., pp.137-220.
- (12) テキストとしては『靈にいつて』が Migne, PG 29 (=Basilios 1)768-774『エネアデス』が OCT 版を用い、後者の翻訳は『プロティノス全集』第三巻(中央公論社)に従ったが、行論上、一部訳語を変えたところがある。なお訳文中の「」内の記述は筆者のもの。
- (13) Migne, PG 46, p.912.
- (14) たとえば、バシレイオスのものとみなされてきた『書簡』三八の真筆性をめぐって、真の著者はニユッサのグレゴリオスではないかという論争が続いているが、当該書簡を後者のものとする説が有力なものの、いまだ決定的な解決には至っていない。この点については、以下の拙稿参照 : The Theological and Philosophical Background of Basil of Caesarea's Trinitarian Theory — Focusing on the Comparison between his Works and "his" Ep.
- (15) Basilios Ep. 204, R. J. Defferrari (tr.), *Basil, Letters*, vol. 3, Cambridge, Mass. 1953, p. 168.
- (16) この点では『聖霊論』に至って彼のウーシム観がある意味で深まったと考えられることもできるだろう。それはまた、彼独自のケリユグマとシグマの対比の中で、三つのニコボスタシスをケリユグマに、一つのウーシムをシグマに配するところから H・デリースの大胆な解釈とも呼応するものに思われる (H. Dörries, *De Spiritu Sancto - Der Beitrag des Basilios zum Abschluß des trinitarischen Dogma*, Göttingen, 1956, S.121-127)。