アレクサンドリアのクレメンス『パイダゴゴス』による理想の教育者像
—ヨハネ文書からの視点を基に—

A „Tökéletes gyermekkísérő alakja" Alexandriai Kelemennél: különös tekintettel János evangéliumára

秋山　学
AKIYAMA Manabu

Az Alexandriai Kelemen által írt „*Gyermekkísérő*"(*Paidagogosz*) című mű első kötetében található az ő összefoglaló teológiája, a második és harmadik kötetében pedig a mindennapi életre vonatkozó részletes tanácsainak leírása kap helyet. Miért írt le Kelemen ilyen tanácsokat ebben a művében?

Kelemen a keresztelésről, feltámadásról, szentáldozásról és lelkipásztorról szóló véleményét a *Gyermekkísérő* első kötetének hatodik és hetedik fejezetében *János evangéliuma* alapján fejti ki. *János evangéliumá*nak hatodik fejezetében Jézus ezt mondja: »Atyámnak az az akarata, hogy mindenki, aki látja a Fiút és hisz benne, örökké éljen, s feltámasszam az utolsó napon« (Jn 6,40). A *Gyermekkísérő* első kötetének hatodik fejezetében szereplő Kelemen-féle értelmezés pedig az, hogy a *Péter második levelé*nek harmadik fejezetében előforduló „az ítéletének napja" (2Pt 3,7), azaz a fent idézett „utolsó nap" *János evangéliumá*ban, ezt a földi világot jelenti. Ezért, ilyen úgynevezett „megvalósított eszkatológia"-értelmezés alapján, azt mondhatjuk, hogy mi a feltámadás utáni életet már most ezen a földön éljük.

Kelemen gondolkodása szerint pedig a hellének számára a filozófia jelentősége ugyanaz, mint a zsidók számára a törvény (vö. *Sztrómateisz* 1,5,28,1-3 stb.). Tehát, azt is el lehet mondani, hogy a kereszténység megérkezése előtti hagyományos ázsiai kultúra, különösképpen a buddhizmus, ugyanazt jelenti, mint a zsidóknak a törvény, a helléneknek pedig a filozófia. Ilyen értelmezést alapíthatunk meg a „Jézus hellénekkel való találkozásá"-ról szóló *János evangéliumá*nak részlete alapján is (Jn 12,20-28). Ebben a szakaszban azért olvasunk Jézus kínszenvedéséről és megdicsőüléséről szóló jövendölést is, mert amikor az „előképi" helyére behelyezünk valami más művelődést, akkor magunkat kellene olyan helyzetbe helyeznünk, amelyről e művelődést a feltámadás új fényével világíthatjuk meg. Ebben a pillanatban át kellene élnünk a keresztre feszítés tapasztalatát. Csak Jézus Krisztus az, aki a feltámadás tapasztalatát már átélhette a történelemben. Azért, amikor az ázsiai

hagyományos művelődést behelyezzük az „előképi" helyére, bele kellene helyeznünk magunkat a kereszt utáni örök életet élő Krisztus közösségébe *János evangéliuma* alapján.

*János evangéliumá*nak harmadik fejezetében pedig azt mondja Jézus, hogy „amint Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy fogják fölemelni az Emberfiát is, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen" (Jn 3,14). Ebben a szakaszban a „kígyó" azt az emberi vágyunkat jelenti, amellyel ellen akarunk állni az Isten szándékának. Így a „rézkígyó", amelyben nincs élet, jelentheti az ilyen vágyunk megsemmisítését, hogy érvényes legyen az ószövetségi törvény. Mint fent is említettünk, Kelemen gondolkodása alapján, az Ószövetség helyébe más kultúrákat is helyezhetünk, amelyek megfelelnek az egyes területeknek. Ilyen művelődésként, azt mondhatnánk például, hogy a japán buddhista szerzetes, Zsiun (1718-1804) által hangsúlyozott „Tíz jó parancsolat" az érvényes.

Tehát azt mondhatjuk, hogy a mindennapi tanácsok részletes leírását, ami a *Gyermekkísérő*ben található, a keresztény élethez elhanyagolhatatlan elemként írta le Kelemen. Valószínű, hogy Kelemen szerint az ilyen részletes erkölcsi parancsolat nélkülözhetetlen a kereszt után is élő Krisztus közösségének alapításához.

序

初期ギリシア教父の一人アレクサンドリアのクレメンス（150－215）[1]は、正統グノーシス主義の立場に立つ教会著作家であるが、その経歴については明確な記録を持たない。アレクサンドリアで教理教育学校の運営に携わっていたと考えられるものの、おそらく聖職者として教会行政に関わる人物ではなかった。したがって、後の時代の盛期ギリシア・ラテン教父たちがほぼ聖職者で占められているのとは異なり、われわれが何がしか学校教育と関わっているのと似た立場にあったと思われる。クレメンスは、ヒューマニズムを考える際に実存的な規範となるものを備えていると想定されよう。

クレメンスは、著作『パイダゴゴス』第1巻第6節から第7節にかけて、洗礼（再生）観、聖体観、そして司牧者観を明らかにしているが、典拠となっているのは主に『ヨハネによる福音書』である。このうち再生観は、クレメンス独自の理解、すなわちわれわれの洗礼がキリストの復活にではなく、キリストの洗礼に比定される、との見解とも相伴いつつ、当然復活論と連関する。したがって、この一連の箇所は、クレメンスによるヨハネ神学の総合的受容のあり方が明らかになる箇所であるといえる。

1　関連事項に関しては、拙稿「アレクサンドリアのクレメンス『プロトレプティコス』（『ギリシア人への勧告』）一全訳一」（筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻紀要『文藝言語研究　文藝篇』第57号、1－82頁、2010年3月）を参照。

この『ヨハネ福音書』を指して「永遠の生命の福音書」と呼ばれることがある。「永遠の生命」という表現は、四福音書のうち『ヨハネによる福音書』にきわめて特徴的なものであり、同福音書には計17回用いられている[2]。他の福音書では、マタイ福音書とルカ福音書でそれぞれ3回、マルコ福音書で2回用いられているに過ぎないため、『ヨハネ福音書』におけるこの表現の頻出性が特記されるのである。「永遠の生命」は『ヨハネ福音書』の中心思想の一つとして取り上げられよう。

本稿は、アレクサンドリアのクレメンスによる全3巻より成る著作『パイダゴゴス』（『訓導者』）に関して、『ヨハネ福音書』などヨハネ文書との関連を探りながら、特に「永遠の生命」をキー・ワードに、クレメンスが描き出す理想の教育者像を明らかにしようとする試みである。

1

ではまず初めに『パイダゴゴス』全体の内容を概観しておきたい[3]。全3巻に関して、各巻の章立てを示すことにする。以下に現れる「訓導者」とは、言うまでもなく究極的にはキリストを指している。

第1巻

I. 訓導者はいかなる福音を伝えるか。II. 訓導者はわれわれの過ちを通して導くこと。III. 訓導者は人間愛に満ちていること。IV. ロゴスは男女に等しく訓導者であること。V. 真理に与かるものはすべて神における子供であること。VI. 「子供」や「幼児」という呼び名が、初等教育課程のあり方を表していると考える人々を反駁する。VII. 訓導者とは何者であるか、そして彼の教育とは何か。VIII. 義が善であるとは限らないと考える人々に対して。IX. 善行をなすことと懲らしめを与えることとは同一の力に属し、そのうちに、御言葉の訓育の何たるかが示されること。X. 同一の神が同一のロゴスを通し、諭して罪を遠ざけ、人間性に勧告して救うこと。XI. 御言葉は律法と預言者たちを通して訓育すること。XII. 訓導者は父のあり方にも比すべく、厳しさと優しさを用いること。XIII. 正しき生き方は正しきロゴスに基づき、逆に過ちはロゴスに反して生ずること。

第2巻

I. 食物に関してはいかにあるべきか。II. 飲み物に関してはいかに振る舞うべきか。III. 調度の華美に熱を上げるべきではないこと。IV. 饗宴にはいかに与かるべきか。V. 笑いについて。VI. 猥雑な言説について。VII. ともにつつましく生きようとする人が守るべきことども

2 「永遠の生命」という表現は『ヨハネ福音書』中に計17回用いられている。順に3,15 3,16 3,36 4,14 4,36 5,24 5,39 6,27 6,40 6,47 6,54 6,68 10,28 12,25 12,50 17,2 17,3。

3 関連論文として、拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会―伝承と展望―』（1－702頁、創文社、2010年8月）、第14章を参照。

について。VIII. 香油や花冠を用いるべきかどうか。IX. 眠りはいかにとるべきか。X. 子孫を残すことに関して守るべきこと。 XI. 履物について。XII. 石と金の飾りに囚われてはならないこと。

第３巻

I. 真なる美について。II. 化粧をすべきではないことについて。III. 化粧をする男どもに対して。IV. 誰のために時間を割くべきか。V. 水浴はいかになすべきか。VI. キリスト教徒のみが富めることに関して。VII. キリスト教徒にとって慎ましさは善き伴侶であること。VIII. 像と範例とは正しき教えの最大の部分であること。IX. 水浴をすることの意義について。X. ロゴスに従って生きる者にとって、肉体の鍛練は勧められるべきこと。XI. 最良の生活に関する概説。XII. 同じく最良の生活に関する概説；聖書において、キリスト教徒の生活を特徴づけていることどもについて。

上の表で注目されるのは、第１巻は総括的神学であるにしても、第２巻、第３巻ではキリスト教徒の生活様式に関して、きわめて具体的な指針が提示されているという点である。特に第３巻第11章「最良の生活に関する概説」では、細目に分けて注意事項が述べられており、その項目は次のようになっている。

外套　耳輪　指輪　頭髪　顔の化粧　散歩　模範的処女　歓楽と仲間　公的見世物　通常の生活における宗教　教会の外で　愛と慈しみの接吻　目の統御

いわゆる「キリスト教教父」の著作の中で、これほどまでに日常生活の細々とした面まで倫理的な提言をおこなったものは他に類例を見ないと言ってよいだろう。クレメンスは、体系的な神学者と評価されることは稀であるにしても、主著『ストロマテイス』をはじめ、キリスト教著作史のなかでは非常にバランスの取れた正統的な主知主義的立場を取る思想家である。そのような彼が、異教徒に対する勧告である『プロトレプティコス』のほかに、上掲のような様相を帯びる『パイダゴゴス』を著作の一つとして遺したということは注目されてよい。その理由はどこにあるのだろうか。

2

ところで、『ヨハネ福音書』をキー・テーマとする本稿に対し、その基礎づけとなる発表として、筆者は昨年から今年にかけ、ヨハネ文書に関わる次の３点を公にした。それは、①2009年国際オリゲネス学会での発表[4]　②2010年刊拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会』[5]　③2010年セゲド国際聖書学会での発表[6]　である。以下、これらについて簡単にレヴューをしておく。

①「ほふられたような姿で立っている小羊」（『ヨハネによる黙示録』5,6）をめぐって

『ヨハネの黙示録』5,6には「わたしは、玉座の中央、四つの生き物の間に、長老たちに囲まれて、ほふられたような姿で立っている小羊を見た」と記されている。この小羊は『黙示録』末尾の第21、22章において「新しい聖なる町エルサレム」（21,2）の花婿として（cf.21,9）、12人の使徒を従え（cf.21,14）、この新しい町の神殿に当たるもの（cf.20,22）、またこの町の灯火の役割を果たす者となる（cf.21,23）。この町に存在する神とこの小羊の玉座からは、宝石のように輝く生命の水の川が流れ出す（22,1）。この「園」の中央には「生命の木」があり、四季にわたって実りをもたらす（22,2）。そこには「神と小羊の玉座がある」と繰り返し語られる（22,3）。

この小羊とは、言うまでもなく『ヨハネ福音書』冒頭に語られる「世の罪を担い取り除く＜神の小羊＞」（1,29；1,36）に他ならず、イエス・キリストその人を指す。それは、同福音書におけるイエスの十字架刑の場面において「その骨は一つも砕かれない」（19,36）と『出エジプト記』12,46における「過ぎ越しのための小羊」になぞらえられた記述があることでも理解される。

一方同じ『ヨハネ福音書』19,34には、十字架に懸かったイエスの遺体に対し、一兵士がその脇腹を「槍で突くと、すぐに血と水とが流れ出した」という記述がある。その直前でイエスは「すでに死んでいた」（19,33）とされるため、この「血と水」のしるしは、教父たちにより、聖霊降臨ないしイエスの復活を証しする事象として理解されてきた。もし上述のような理解が可能であるとすれば、十字架上のイエスには、受難・死・復活・昇天・聖霊降臨のすべてが含まれることになろう。

②聖体論を中心とした「ギリシア・カトリック教会」の意義づけ

その後2010年８月、筆者は拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会―伝承と展望―』を上梓した。同書においては、中・東欧域に篤く拡がる「ギリシア・カトリック教会」に関して、その本質を「十字架上の聖体論」に置き、教会史・教会法から典礼・神学を紹介するとともに、この東方典礼聖体共同体を光源として、仏教密教や習合神道などの東洋（日本）思想に対する展望を記した。その結論としては「戒体」を持する正法律系の仏教を「旧約」とし、仏像に象徴される現法涅槃の像を十字架上のキリストの「予型」として配しうるとの仮説を立てた。

この拙著中にも記したことであるが、ビザンティン典礼の特質は、その論拠を『ヨハネ福音書』においていると言われる。それは典礼暦が、ローマ典礼のように降誕と復活の二極構造ではなく、復活とそれにともなう聖霊降臨を頂点とする一極構造になっていることに象徴される。こ

4　"La "figura" tipologica vera nelle Omelie di Origene su Ezechiele", Colloquium Origenianum Decimum ("Origen as Writer", University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland, 31st August - 4th September, 2009), 2009.09.03.

5　前掲注（3）を参照。

6　„A „közösségért saját életet adó Jézus lelke" János Evangéliumában: a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében", XXII. Biblikus Konferencia („Testben élünk", Gál Ferenc Hittudományi Főiskola, 2010. szeptember 9-11), Szeged, Hungary 2010.09.11.

れまでわが国に伝えられた西欧型のキリスト教では、日本や東洋思想に対してどのような形で光を投じうるのかが不明であったが、『ヨハネ福音書』の伝承を忠実に享け、聖体・奉献と共同体の場を悉く十字架上に置くビザンティン典礼教会の理解ならば、磔刑像に対する仏像など、さまざまな面から「予型論」を展開することが容易となる。

③イエスの「昇天」をめぐる『ヨハネ福音書』の解釈について。

これに続き、2010年9月ハンガリー・セゲドでの国際聖書学会では、「『ヨハネ福音書』における「共同体に自らの生命を与えるイエス」」と題して口頭発表を行った。ポイントとした箇所は『ヨハネ福音書』第20章17節である。この箇所で、復活のイエスは「わたしに触れてはいけない。わたしはまだ父の許に昇っていないのだから」と、マグダラのマリアを制する。このイエスによる言葉の真意が何なのかについては、古来議論が絶えなかった。筆者は論の支柱として、ビザンティン典礼の聖書朗読典礼暦を取り上げ、①末尾に上述した拙見を基に、『ヨハネ福音書』では受難・死・復活・昇天・聖霊降臨がすべて十字架上のイエスに集約されることを指摘した。それとともに同福音書における「昇天」とは、復活のイエスに等置される聖体共同体が、十字架上のイエスに内在する永遠の生命性への信を保持し、その体現者たり続けることに他ならないと主張した。

筆者による上述のような解釈の根幹に位置するのが、ギリシア・カトリック教会による『ヨハネ福音書』受容のあり方である。同教会は、拙著にも記したように9/10世紀ごろに確立したビザンティン典礼を現在でも護持していることから、その解釈には教父時代さらには使徒時代にまで遡る古代的側面を見出しうる。彼らは『ヨハネ福音書』を、基本的に復活後の期間すなわち復活祭から聖霊降臨祭までの50日間（7週間＋1日）にわたり朗読するサイクルにより、典礼のうちに受容している[7]。現代聖書学において『ヨハネ福音書』は、「復活後のイエスについて記した福音書」と称されるが、実はこのような評価は、すでに『ヨハネ福音書』が記されたころの状況に遡るのではないか、さらに言えば、復活祭後の一期間に適した朗読福音書への要請から『ヨハネ福音書』が執筆されたのではないか、との仮説をも、併せてこの学会で公表した。

3

さて、この拙稿では『ヨハネ福音書』における終末論の視点を見定め、クレメンス解釈に供することを考えたい。この視座は「未来終末論から現在終末論へ」[8]と名づけうるだろうか。まず『ヨハネ福音書』第11章には「ラザロの復活」の場面が記されている。マルタの兄弟ラザロは、死んですでに墓に納められているにもかかわらず、イエスはマルタらに、その墓石を退けるようにと促す。「死んですでに4日目になっているので、臭います」（11,39）と想像するマルタに対

7　カレンダーに関しては、*Újszövetségi Szentírás,* Görög eredetiből fordította és magyarázta P. Békés Gellért és P. Dalos Patrik, Pannonhalma 1994, 646-661 を参照。

し、イエスは次のように答えている。

「23イエスはマルタに言った。<あなたの兄弟は復活する>。24マルタはイエスに言った。<終わりの日の復活において彼が復活するということを、わたくしは知っております>。25イエスは彼女に言った。<わたしは復活であり、生命である。わたしを信じる者はたとえ死んでも生きる。26生きてわたしを信じる者はすべて、永遠に死ぬことはない>」。

ここでマルタが引いている「終わりの日における人の復活」とは、同じく『ヨハネ福音書』第6章に見られるイエスの言葉を受けるものである。

「53イエスはユダヤ人たちに言った。<よくよくあなた方に言っておく。あなたがたがもし人の子の肉を食べ、その血を飲まないならば、その人のうちには生命はない。54わたしの肉を食べ、その血を飲む者は永遠の生命を持ち、わたしは終わりの日にその人を復活させる。55わたしの肉は真なる食物、わたしの血は真なる飲み物だからである」。

ところがこの同じヨハネ第6章でも、これに続き、上のようないわば「未来終末論」的な遠望は否定され、ヨハネ神学に特徴的な「現在終末論」が明らかにされる。

「56わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者はわたしのうちに留まり、わたしもその人のうちに留まる。…58わたしは天から下ってきたパンであって、父祖たちが食べたのに死んでしまったような食物（マナ）ではない。このパンを食べる者は永遠に生きる>」。

この一節では、イエスの体に与かる者たちが、すでに永遠に生きる状況に入っている、とされている。すなわちこれは、現在がすでに「永遠」の相のもとにあることをイエスが表明するくだりである。そして、ここに見られる「天から下ってきたパン」という表現は、上述したような拙著での「十字架上の聖体論」を併せ考えるなら、容易に理解されるものとなろう。すなわち「天から下った」とは、どこか上方の彼方を指して語られているわけではなく「十字架上のキリストの体から」と同義なのである。またイエスの「昇天」を「十字架に昇ること」と等置することが許されるならば、「わたしは天から下ったパンである」といった一連のフレーズは、逆向きに、われわれ人間を十字架上の聖体共同体に向けて招く表現と解することができるだろう。

一方アレクサンドリアのクレメンスは、再生観（洗礼観）を述べるくだりにおいて、『ヨハネ福音書』を引用しつつ「終わりの時」とは「この世」を暗示しているという不思議な解釈を提示する。いささか長文にわたるが、『パイダゴゴス』第1巻第6章よりその箇所を引用してみよう。

27.1）かくして、まずもって生命の限界を克服した者のみが既に完全な者であるが、われわれは既に死から切り離されて生きている。そして救いとは、キリストの後に従うことである。〈キリストのうちに成ったもの、それが生命である〉(ヨハネ1.3f)。そしてこう語られている。〈よく

8 『ヨハネ福音書』における「未来終末論」と「現在終末論」の関連をめぐっては伊吹雄「ヨハネ福音書における信仰」(G. ネラン編『信ずること』97 − 141 頁)、新教出版社　1974 年、特に 128 頁。

よくあなた方に言っておく。わたしの言葉を聴き，私を遣わされた方を信じる者は、永遠の生命を持ち、裁かれることはなく、死から生命へ移っている〉(ヨハネ5.24)。したがって、ただ信じ、再生を遂げるということだけが、生命における完成なのである。神は力を失うということがない。ちょうど神の意向が業であり、それが「世」と名付けられているのと同じように、神の望みとは人間の救いであり、これが「招かれた者たちの集い＝教会」(ekklesia)と呼ばれているのである。従って神は自ら招いた人々を知っており、神が招いた人々とは、神が救った人々である。神は招くと同時に救ったのであるから。使徒はこう語っている。〈あなた方は、直接神から教えを受けた人々である〉（１テサロニケ4.9）。3）したがってわれわれには、神によって教えられた事柄を不完全だと考えることは許されない。逆にこの学びとは永遠なる救い主の永遠なる救いである。＜中略＞

主自らが救いの等しさについて極めて明確にこう啓示している。〈子を見て，子を信じる者がすべて永遠の生命を受けること、これこそわたしの父の意向であり、わたしはその人を終わりの日に復活させる〉(ヨハネ6.40)。29.1）したがってわれわれは、この世で可能なかぎりのことにおいて、われわれは完全なものとなると信じている。ここで「この世」とは、「終わりになる時まで取って置かれる」（IIペトロ3.7) のような句における「終わりの日」という表現で暗示されている。というのも信仰とは学びの完全性だからである。それゆえ「子を信じる者は永遠の生命を有する」(ヨハネ3.36) と語られる。2）もし信じたわれわれが生命を有しているのであれば、永遠の生命を獲得したということ以上に、更に何が残されているであろうか。それ自体が完全であって満たされた信仰にとって、足りないものは何一つない。もし信仰に何かが欠けているとすれば、それは完全ではなく、何らかの点で躓くものであれば信仰でさえなく、この世からの旅立ちの後に、信じた者たちつまりこの世で等しく手付金を受けた者たちを待ち受けているものでもない」。

上掲の一節における『ヨハネ福音書』第６章40節に基づくクレメンスの解釈によれば、「この世」とは「終わりの時」に他ならないため、すでにわれわれはこの世を生きる際、復活の生を生きているということになる。一方拙著に示したように、ビザンティン典礼では聖体祭義を、十字架上に絶命したイエスの奉献を繰り返すことで、絶えざる共同体の死と再生を実現するプロセスと理解している。こうして『ヨハネ福音書』、ギリシア教父クレメンス、ビザンティン典礼は、「現在終末論」という同一の神学に拠って立っていることが明らかとなる。

4

以上のような考察から、ビザンティン典礼に基づく『ヨハネ福音書』理解によれば、「終わりの日における復活」とは、この世に生けるキリストの懸かる十字架が立ち続けることを意味することになる。十字架上のイエスは、死からの蘇りの証しである血と水をその脇腹から迸らせた。この十字架上のイエスを「生ける聖体共同体」とし、その奉献行為である聖体祭義を執り行う共

同体が存在する限り、イエスは天上からパンを授ける存在であり続ける。またこのイエスは、すでに永遠の生命を宿した存在であることを証ししているため、この共同体は、成員である個々人の生死とは関係なく永遠の存在であり続ける。『ヨハネ福音書』11,25－26にかけてのイエスの言葉「わたしを信じる者はたとえ死んでも生きる。26生きてわたしを信じる者はすべて、永遠に死ぬことはない」とは、このような文脈において理解が可能であろう。

さて、本稿冒頭では、アレクサンドリアのクレメンスが、おそらくは聖職者としての履歴を持たず、教理学校での教育に挺身したと推測されると記した。このアレクサンドリアのクレメンスによる『パイダゴゴス』は、その第1巻で『ヨハネ福音書』に基づいて再生観・聖体観を展開している。上掲したような『ヨハネ福音書』解釈は、基本的にクレメンスの視座を理解する上でも有効である。

ここで、旧約に含まれる律法の理解をめぐって、クレメンスの場合を確認しておこう。次に引くのは、『パイダゴゴス』より第1巻第11章の一節である。

「96.3）かつてロゴスは、まずモーセを通じ、しかるのち預言者をも通じて教育した。モーセもまた預言者であった。というのも律法は、手なずけ難い子供たちの導きだからである。「事実、彼らは立ち上がっては満腹し、戯れた」（出エジプト32,6＝1コリント10,7）とモーセは言っている。ここで「満腹」とは、食糧によりロゴスに適わず満ちることであり、食べ物に関して言っているのではない。彼らがロゴスに反して満ち足り、ロゴスに反して戯れたために、彼らに律法による裁きと恐怖とが取り付き、過ちの矯正と正しき行いの勧告がなされるに至ったのである。それは彼らを、真なる訓導者への聴従と従順に向けて正すことであった。一者にして同一なるロゴスが、叱正に向けて態勢を整えたのである。パウロはこう述べている。＜律法はキリストに向けての訓導者として与えられた＞（ガラテヤ3,24）」。

このように「律法すなわち旧約がキリストの到来を準備する」という理解は、他の教父たちにも共通して認められる極めて標準的な予型論的解釈であり、クレメンスがまずはこの理解に従っている、ということは明らかであろう。

ところがクレメンスは、時期的に『パイダゴゴス』に続く主著『ストロマテイス』第1巻で次のように述べている。

「主の到来以前には、ギリシア人にとって哲学は、正義に導くものとして必須であった。しかるに今や敬神の念にとって有益なものとなった。言わば、実証を通して信仰を享受しようとする人々にとっての予備教育となったのである。たとえそれがギリシアのものであれ、キリスト教的なものであれ、麗しきものを神慮に結び付けるなら〈あなたの足はつまずかない〉（『箴言』3,23）。というのも、すべて麗しきものの原因は神であり、それは旧約および新約のような第一義的なものに関してばかりでなく、哲学のような第二義的なものについても当てはまるからである。哲学はおそらく、主がギリシア人をも招く以前は、第一義的なものとしてギリシア人に与えられていた。というのも、律法がヘブライ人をキリストに向けて導いたと同様に、哲学はギリシアを教育したからである。つまり、哲学はキリストによって完成されるべき者を、前もって導き、前もって準備したのだ」（Ⅰ,5,28,1－3）。

この発言は、拙著の中で繰り返し引用して論拠とした箇所であるが、旧約から新約へという、パレスティナ、あるいはパウロが宣教の地域とした地中海地域を越えて、いわゆる「聖書国」の外での福音の伝播のあり方を考える際、大いに力を発揮する。旧約の位置に他圏の文化伝承を当てはめることができるのである。クレメンスは上掲の箇所で、ギリシア哲学が旧約に代わり得る可能性を説いているわけであるが、拙著では仏教密教をその位置に置き、特に仏教の根本思想の一つである戒律の条項を、旧約の十戒と等しい機能をもって働くものと意義づけた。

5

ではいま、『ヨハネ福音書』に遡って、このような異教文化圏への福音の展開可能性を探ってみよう。すると、該当しうる箇所は二箇所ほど挙げられるだろう。一つは第４章１節から42節にかけて語られる「サマリアの女」の箇所である。この箇所は、エルサレムを包含する旧ユダ王国域とは異なる信仰伝承に立ち、旧イスラエルのユダヤ人がアッシリアへの強制移住に服したとき以降、残留者と入植異民族との間に生まれた者の子孫に当たる「サマリア人」を背景とする。この一節の結論に当たる主張として、イエスは「サマリアのゲリジム山でも、エルサレムでもないところで」、御父が礼拝されるときがいずれ到来し（4,21）、神を礼拝する者は「霊と真理において礼拝せねばならない」（4,24）と説く。

もう一箇所は第12章の20節から36節にかけ、エルサレムでの過越の祭りに上って来ていたギリシア人たちの話題が取り上げられる一節である。イエスは、ギリシア人たちがイエスに面会を求めているということをフィリポとアンドレより伝え聞くと、「人の子が栄光を受けるときが来た」（12,23）と語る。そして有名な「一粒の麦」（12,24）のたとえを引きながら、迫り来る受難のときを示唆しつつ、十字架上での自らの死を予告して「わたしは、地上から引き上げられるとき、すべての人を自分のもとに引き寄せる」（12,32）と宣言するのである。

ここで注目したいのは、上掲のうち後者、すなわち第２番目の一節である。ここではギリシア人との面会が、「イエスの栄光」と結びつき、一粒の麦のたとえと相伴って、十字架上の死の予告へと結びついている。この連関はどのようにして理解可能なのだろうか。

まず『ヨハネ福音書』において、十字架上の死が「栄光化」であることは、夙に指摘されまた前掲③の口頭発表においても前提とした。では異邦人であるギリシア人との接触が、イエスにとってなぜこの「十字架上の死＝栄光化」と直結するのであろうか。

拙見によれば、同一文化圏のなかで「旧約」の継承者として「新約」が考えられるとき、むしろ十字架の必然性は明らかにならない。歴史的な連関性に従うことで、一つの条件はクリアできるのである。かえって、文化の境界線をまたぎながら異文化を照らそうとする場合、光源の側には、当該文化全般に対して「メタ」的な位置取りを求められる。文化とは歴史を通じて育まれてきた総体であるから、その歴史全体に対して異次元に立ち、かつその歴史の流れに沿って光を及ぼすことが要請されるのである。それは、一旦「死」を通り越しながら、再び「生命」の発端を刻みとるという、通常の次元では不可能な経験を課せられることに他ならない。この経験を過ぎ

越したのは、おそらく歴史的に、神の子でありながら人の世に生き、人を神の像としての元来の姿（創世1,26）に復させたイエスただ一人であるといってよいのであろう。死してのち復活する存在とは、神話的な像としては事欠かないにしても、歴史次元にその足跡を残したのは、キリストだけなのである。

したがって、たとえばクレメンスのように、旧約に対しては異文化であるギリシア哲学を「旧約」たる位置に置こうとした場合に、上述のような「十字架」が要請されることになる。同じく、拙著において展開したように、仏教に「旧約」としての役割を負わせようとした場合、やはり「新約」としては「十字架」そのものを据える必然性が現れる。拙著で強調したことであるが、聖体祭儀の中で「十字架上の聖体論」が顕在化するのはビザンティン典礼であり、「最後の晩餐の記念」をもって聖体祭儀を意義づけるローマ典礼は、異文化を聖化する「インカルチュレイター」としては、日本のような異縁の文化圏で十全に機能することは難しいと思われる。その理由のひとつはここに見出されるであろう[9]。

以上のように、「ギリシア人との面会」のくだりは、『ヨハネ福音書』における「文化的受肉」（インカルチュレーション）ないし、さらに言えば「根源的文化聖化」を示唆する箇所として特記されよう。そしてこの「根源的文化聖化」を実現するために必須なのが、上掲の口頭発表①の項で明らかにした、『ヨハネ福音書』19,34における十字架上のイエスからの＜血と水の迸り＞である。この事象は『ヨハネ福音書』における「聖霊の発出」と理解することができた。さらに「血と水」が迸るということは、間接的にイエスの体の一体性を証言する現象でもあることに注目したい。

この『ヨハネ福音書』第12章にも「永遠の生命」という表現が現れる。「24よくよくあなた方に言っておく。もし一粒の麦は、もし大地に落ちて死ななければ、一粒のままで残る。だがもし死ねば、多くの実を結ぶ。25自らの魂をいとおしむ者はそれを失い、この世において自らの魂を憎む者は、その魂を永遠の生命へと保持する。26人がもしわたしに仕えるなら、わたしに従うがよい。わたしがいるところ、そこにわたしに仕える者もいるだろう。わたしに仕える者、その人を父は守る」。

こうして、『ヨハネ福音書』12,25で用いられる「永遠の生命」という語句は、「異文化との接触」およびそれに伴って要請される「十字架上の死」と、同福音書内でやはり一貫した文脈のうちにある。そして本稿第４章初めに記したとおり、本稿のために準備した一連の基礎作業において、「永遠の生命」とは、十字架上に置かれる聖体共同体に身を置くことと同義であるとされていた。すなわち、「永遠の生命」という表現における「永遠性」とは、「終わりなきあり方」を指示するよりもむしろ、「絶えざる根源回帰」により常に刷新される生命力を意味すると言ったほうが正確であろう。

9　前掲注（3）拙著「はじめに」p.xi、あるいは第４部「東方予型論」などを参照。

6

ところで、われわれの洗礼はキリストの復活にではなく、キリストの洗礼に比定される、との見解をクレメンスが示していることは、本稿冒頭で付記しておいた。この点はどのように解釈されるであろうか。

これまでの考察に基づくならば、キリストの復活は、集約して言えば十字架上で起こると理解される。そしてわれわれに求められているのは、その十字架上の生ける聖体共同体への絶えざる与かりであった。それは『ヨハネ福音書』での理解に沿って述べるならば、洗礼とは次元を異にし、むしろわれわれの聖体拝受を中心とした共同体形成に重ねられるべきものであると言える。そして、いったん聖体共同体に与かったならば、それを守るべく導かれることが不可欠となる。そこで次に、クレメンスの聖体観についての記述を検討することにしよう。いささか長くなるが、以下に訳出するのは、やはり『パイダゴゴス』第1巻第6章からの一節である。

38.2）この種の食物については、別の箇所で主も『ヨハネによる福音書』において象徴的表現によりこう説明している。「あなたがたはわが肉を食すがよい」(ヨハネ6,53)、主は言われた、「そしてわが血を飲むがよい」。これは信仰と告知に関して、明白なかたちで食物と飲み物の隠喩を用いた表現である。3）ここからして教会は、ちょうど人間が多くの身体部分からでき上がっているように、身体すなわち信仰と、霊魂すなわち希望というこの両者によって支えられ、成長し、保たれ、広げられる。これはちょうど、主が肉と血から成っているのと同様である。というのも実に、希望とは信仰の血であり、この希望によって信仰が、あたかも霊魂によるかのように維持されるからである。しかるに希望が息吹を止めるとき、あたかも血が注ぎ出されるかのように、信仰の生ける部分は弱まる。＜中略＞

42.1）おお、神秘の不思議さよ！　万物の父は一人、万物のロゴスは唯一、聖なる霊は普遍的に同一、そして唯一人の処女が母となった。この女性を「教会」と呼ぶことはわたしにとって好ましきことである。この唯一なる母は乳を注がない。なぜならただこの女性だけが夫人とならず、処女にして同時に母だからである。処女として汚れなく、母として愛に満ちている。そして自らの子供たちを招き続け、子供であるロゴスを聖なる乳として与え、慈しむ。2）したがって彼女は乳を出さない。なぜなら、この麗しく適切な幼児であるキリストの体こそが乳だからである。それは、ロゴスでもって若さを育むものであり、その若さとは、主自らが肉の苦悩のうちに宿し、主自らが尊い血でもって包んだものである。3)おお聖なる陣痛よ、聖なる産着よ. ロゴスこそ、嬰児にとってのすべて、すなわち父であり母であり、訓導者であり乳母なのである。主は言われる。「わが肉を食し、わが血を飲め」(ヨハネ6.53)。主はわれわれに、これらを相応しい食物として授け、肉として差し出し、血として注ぎ出す。子供たちにとって、成長のために欠けたものは何一つない。43.1）おお、予想を覆す神秘よ！　われわれに対し、古の肉の腐敗をあたかも昔の食物であるかのように脱ぎ捨てる一方、キリストによる新たな別の生き方に与かり、もし可能であれば、キリストその人を取り込んで蓄え、救い主として抱擁するようにと命じられているの

である。それはわれわれの肉の情念を骨抜きにするためである。2）しかしこのような取り方をせずに、おそらくはもっと一般的な理解を望むかも知れない。それならば次のような理解にも耳を傾けよう。〈肉〉という語でもって、聖霊が比喩的に表現されている。というのも肉は聖霊によって創られたからである。一方〈血〉という語でもってロゴスがほのめかされている。なぜならロゴスが、言わば豊かな血のようにわれわれの生に注ぎかけられたからである。この両者の混合が主であり、幼い子供たちの食物である。主とは霊とロゴスである。3）食物、すなわち主であるイエス、つまり神のロゴスは、肉となった霊であり、聖化された天上の肉である。この食物とは、父の乳であり、それのみによって子供たちは育まれる。かの「愛された」方にしてわれわれの育み手であるロゴスが(ﾏﾙｺ1.11etc.)、われわれのために自らの血を流し、人間性を救ったのである。4）それによりわれわれは信仰を抱き、父の「憂いを忘れさせる胸」(ｲﾘｱｽ,22.83)、つまりロゴスの許へと身を寄せる。この方のみが、当然のことながら我々嬰児たちに愛の乳を授けてくださる。そしてこの胸に育まれた者だけが、真の意味で「至福なる」者なのである。＜中略＞

46.1）主は自らの苦悩の完遂をも類比的に「杯」（ﾏﾀｲ20.22－23）と呼んでいる。それはこの杯を、完全に飲み干し尽くすことだけが必要だったからである。キリストにとっての食物とは、父の意志の完遂ということであった。一方嬰児であるわれわれにとっては、そのキリスト自身が食物であり、われわれは天のロゴスを飲み干すのである。ここから「求める」ことが「探る」と呼ばれる。それはロゴスを求める嬰児たちに対して、父の人間愛に満ちた乳房が乳を与えるからである。さらにロゴスは、自らが〈天上のパンである〉と同意している(ﾖﾊﾈ6.32, 33, 51)。2）〈なぜなら〉こう語られる。〈モーセはあなた方に天のパンを与えなかった。だがわたしの父は、あなた方に天からの真なるパンを与える。神のパンとは天から下って来て世に生命を与えるものだからである。そしてわたしが与えるパンとは、世の生命のためのわたしの肉である〉。ここでは「パン」という語彙の神秘性に注意せねばならない。救い主は、それを自らの〈肉〉だと述べているが、これが〈復活した肉〉であるということについては、何と明らかであろうか。ちょうど小麦(pyros) が腐敗し蒔かれることによって復活するのと同様である。実にそれは、教会の喜びのために、火を通じて(dia pyros) 焼かれたパンとして復興した肉なのである」。

先に『ヨハネ福音書』における「ギリシア人との邂逅」の箇所を検討した際には、十字架上の死の不可欠性との連関は明らかになったものの、実際ギリシア人に対する福音の伝達がいかなるものであったのかについては、もとより福音書には記されていなかった。われわれとしては、クレメンスら教父たちの記述を基に、可能な限りの方法を探る以外に道はない。上に引いた一節では、イエスによる言葉「わたしは天から下って来たパンである」が繰り返し引用され、やはり聖体共同体への与かりが強調される結果となっている。その際、当然のことであるが、上の一節にも「教会」という語彙が何度か現れていた。もとより、聖体を管轄する機関は教会をおいて他には存在しない。しかしながら、本稿でもクレメンスの『ストロマテイス』から、ギリシア哲学が旧約的役割を果たすことを主張する一節を引いておいた。

一般に、このような旧約的文化には、十字架上の聖体との関わりにおいていかなる位置づけが

適当なのであろうか。この問いへの回答のためのヒントとして、やはり『ヨハネ福音書』から引くことができるだろう。それは『ヨハネ福音書』第３章「ニコデモとの対話」の中に記されている一節である。

「14モーセが荒れ野で蛇を挙げたように、人の子も挙げられねばならない。15それは、信じる者が皆、人の子によって永遠の生命を得るためである」。

ここで「蛇」とされているものは、旧約聖書『民数記』第21章に現れる「青銅の蛇」を指す。荒れ野での彷徨の途中、忍耐の限界に達して不平を鳴らす民に対し、神は炎の蛇を送り込み、民の中からは多くの死者が出た。悔いる民を救済する策として、神からの指示により、モーセは青銅製の蛇を作り、旗竿の先に掲げた。蛇に噛まれた者であっても、その青銅製の蛇を見上げるなら生命を得たという。

この「青銅の蛇」の一節はどのように解釈されるだろうか。まず、神の遣わした「炎の蛇」が、民の弱さに対して神が登場させ、民に傷を及ぼして回心を迫る生物であるのに対して、「青銅の蛇」は製造されたものであり、そこに生命は宿っていない。したがって、蛇を人間性の弱さの象徴と解すれば、「青銅の蛇」はある意味で、人間の弱さを固着化させ沈静化させる固体である。「それを見上げる者は救われた」とあるが、これはやはり、ある種の「与かり」を意味すると思われる。そしておそらく、新約的次元からしてこの「青銅の蛇」のような「固体」として機能したのが、旧約における律法なのであろう。先に本稿第４章に掲げた『パイダゴゴス』からの一節において、クレメンスは＜律法による裁きと恐怖とが取り付＞くと、＜過ちの矯正と正しき行いの勧告がなされる＞と記していた。もちろんこの際、旧約的次元に内在する者にとっては、＜青銅の蛇＞や＜律法規定＞そのものが救済のために有効である。このことは、たとえば旧約律法の規定がことごとく否定＋未完了形で記されていて、そこには禁止というベクトルよりも、むしろ自由意志をもっての内発的充溢という要因が大きいことからも推測が可能である[10]。ただ新約の光が到来するなら、それらの旧約的次元は、固体として、凍結性・外界からの遮断性などを体現するものに変容するだろう。

7

クレメンスは先に本稿第６章に引いた一節において、信仰を肉・身体に、希望を霊魂・血になぞらえ、肉を活かすものとしての血の意義を特記していた。もっとも外郭を規定する要因は不可欠であり、これが「旧約」と「新約」両者があいまって聖書を構成する理由でもある。そしてクレメンスは、その時点で「旧約」に代えて各々の文化圏に固有の伝承が充当されるとの考えを示し、たとえばギリシア哲学がその役割を果たすとしていたのであった。ここに位置するのが、もとより旧約の律法なのである。したがって、クレメンスが思い描く新しい共同体において、この

10　宮本久雄『聖書と愛智』（新世社、1991年）、35頁；および関連して、前掲注（3）拙著第20章をも参照。

外郭的次元・規律としての役割を務めるものとして、彼自身が実質的・倫理的な提言・勧告を挙げたものが『パイダゴゴス』の第２・第３巻に挙がる条項だと考えられよう。

本稿の最後に、クレメンスの司牧者観を見ることでこのことの確認をしたい。以下に訳出するのは、やはり『パイダゴゴス』第１巻第７章からの一節である。

53.1）さて既に、われわれはみな聖書に基づいて「子供」と呼ばれるばかりでなく、キリストの後に随き従った者として「嬰児」とも比喩的に述べられているということ、そして万物の父のみが完全であるが、父のうちに子がおり、子のうちに父がいるということを示し終えた。計画によれば、われわれの訓導者とは、一体誰であるのか、ということを次に述べねばならない。この方はイエスという名である。2）彼は自らを「牧者」と呼ぶことがあり、〈わたしは善き牧者である〉(ﾖﾊﾈ10.11;14)と述べている。羊の群れを導く牧者からの隠喩により、子供たちを導く者は、嬰児らを世話する牧者という意味で「訓導者」とされる。つまり嬰児たちは比喩により、単に「羊の群れ」とされているのである。3) 主はこう語る。〈すべては一つの群れとなり、一人の牧者のもとに集う〉(ﾖﾊﾈ10.16)。かくして、われわれ子供たちを救いへと導くロゴスは「訓導者」とされるに相応しい。実にこのロゴスは、ホセアを通じ、自らについてはっきりとこう語っている。〈わたしはあなた方の訓育者である〉（ﾎｾｱ5.2）。訓育とは敬神であり、神への勤めを学ぶことであり、真理の認識(epignosis) に向けての教えであり、天に向かう真っ直ぐな導きなのである。

54.1）ところで「訓導」とは, 様々なものに対して付される呼び名である。まず、導かれ学ぶ者に関して「訓導」と言われる。次に, 導き教える者に関して「訓導」と呼ばれる. そして第三に導きそのものが「訓導」と呼ばれる。第四には教えられる事柄が「訓導」と呼ばれる。たとえば律法がそうである。しかるに神に関する訓育とは、神の観照に向けて真理を直接指し示すことであり、聖なる行為を永遠の持続性のうちに規範づけることである。

上掲の一節に現れた「天に向かう真っ直ぐな導き」とは、本稿で順に考察してきたように、『ヨハネ福音書』からの引用に見られたイエスの自己定義「わたしは天から下ってきた生けるパンである」（ヨハネ6,51）に関連し、十字架上の天上的共同体への与かりを促す行為に他ならない。そして彼ら共同体の成員に対し、「聖なる行為を永遠の持続性のうちに規範づける」ためには、クレメンス自身が示していたように、生活の具体的なレベルに至るまでの規定もまた、有用なものとして意義づけられる。わが国の文化伝承に則してこのプロセスを想定した場合、ちょうど戒律復興運動の旗手の一人である慈雲尊者飲光（1718－1804）が、「正法律」を唱え、「十善戒」を基盤に据えながら、元来小乗仏教に由来する『四分律』をも律寺の基本戒目に組み込むことで、僧伽・門徒の共同体を導いたのと同様の次第を想定することができるだろう[11]。

結

本稿での考察により明らかになったように、クレメンスによれば、十字架上に置かれる「天上的次元」、すなわち「永遠の生命」へとたゆまず導く存在こそ、理想の訓導者だと言える。そして、十字架上の聖体共同体への与かりを維持するために必要な生活上の留意事項、それが『パイダゴゴス』後半に見られる細目規定なのである。クレメンス、さらにはヨハネが提示するキリスト教的導きとは、十字架上の聖体共同体に「与かる」ことを教えるものに他ならない。ちょうど旧約の「十戒」がイスラエルに伝わり、それを基にした新約そしてイエスの十字架がゴルゴタ上に立ったように、日本において十字架上の聖体を提示するためには、日本の伝承に沿い、可能な限りそれを用いて、「旧約的次元」の内実を定めることがまず不可欠であろう。たとえばその一つの試みとして、慈雲が唱導した「十善戒」を取り上げることには意義が認められてよいかもしれない。これは慈雲により「万国におし通じ、古今に推し通じて」差異なきものとされ、「釈迦在世中の軌則に基づく」との大原則を最もよく表す律則として採用されたものなのであった[12]。

11 拙稿「慈雲の法統―「正法律」の位置づけをめぐって―」、(筑波大学大学院人文社会科学研究科古典古代学研究室刊『古典古代学』第2号、79 − 105頁、2010年3月) を参照。

12 2010年10月4日より10月29日まで，筑波大学附属中央図書館和装古書展示室において開催された秋季特別展「慈雲尊者と悉曇学―自筆本『法華陀羅尼略解』と「梵学津梁」の世界―」は、日本の大学という教育機関における、このような共同体形成のための一つの基礎作業であった。