

# アレクサンドリアのクレメンスにおける古典学の変容

——『オデュッセイア』の解釈に向けて——

秋 山 学

- 一、序論 クレメンスの教父文献史における位置づけ
  - 二、クレメンスによる『オデュッセイア』解釈
  - 三、「教父的」古典文学解釈の可能性をめぐって
  - 四、クレメンス神学の概観(その一)
  - 五、『オデュッセイア』からの再検討
  - 六、クレメンス神学の概観(その二)
  - 七、クレメンスによるオデュッセウス像の変容
  - 八、結論 クレメンス神学の意義
- 注

## 一、序論 クレメンスの教父文献史における位置づけ

一般に「ギリシア教父」という語を耳にしてわれわれがすぐに思い浮かべるのは、ギリシアの古典古代における

様々な文化的(特に思想的)伝統に対してキリスト教的聖性をもって対峙し、それら伝統文化を聖化・変容させた何人かの人々であろう。その中にまず教え上げられるのは、プラトン主義哲学を神学に変容させたニュッサのグレゴリオス(335~394)、哲学的生活(ho philosophikos bios)を修道生活に高めたその兄バシレイオス(329~379)、彼らの友人であり華麗な詩句また弁舌によって民を魅了したナジアンゾスのグレゴリオス(329~390)、同じくその雄弁をもって「黄金の口」と讃えられたヨアンネス・クリュソストモス(347~407)たちであろう<sup>(1)</sup>。

本稿で取り上げるのは、上述のギリシア教父たちが主として教父の「黄金時代」とされる紀元後四世紀に活躍したのに対し、「初期教父時代」と呼ばれる紀元後二~三世紀に活躍した一人のギリシア教父、アレクサンドリアのクレメ

ンス(150〜215)である<sup>(3)</sup>。彼の著作としては『ギリシア人への勧告』(Protreptikos)一巻『教育者』(Paidagogos)全三巻『ストロマテイス』(Stromateis)全七巻(第八巻は偽作とされる)が知られ、その他にグノーシス主義者テオドトスの著作についての『テオドトスの著作に関する要約的解説』(Excerpta ex Theodoto)、『旧約預言書の句を解説した』『預言書抜粋注』(Ecllogae Propheticae)、『マルコ福音書一〇七〜三一に関する説教』『救われる富者は誰か』(Quis dives salvetur?)が残されている。このクレメンスに関して、その著作から彼の特性を考えてみると、彼の歴史的意義が上記の教父たちほど明瞭には定まらないことに気づく。哲学・神学者としては、クレメンスは自己の思想体系を明瞭には構築しなかったし、文献学的聖書学においては、同じくアレクサンドリア学派に属する後輩オリゲネス(185〜253)の豊穡さにははるかに及ばない。

しかしながら、クレメンスがそれでもなお「教父哲学の祖」と目される理由は何であろうか。それは一つには、彼の蔵していた類まれな博識が与かって力あろう。つまりクレメンスの博識は狭義における「哲学」の領域、すなわちプラトンやストア派に関する知識に留まることなく、ギリシア古典文学のほとんどあらゆる著作家に及び、古典作品からの引用がクレメンスの著作の到るところに溢れている

のである。クレメンスを「哲学者」と名付けようとすれば、それはこういった古典学全般を指した広義の「哲学」を究めた人として位置づけられるからに他なるまい。

本稿では以上のような観点から、クレメンスを古典学者、とりわけ他の教父たちがあまり重きを置かなかった古典「文学」研究者として捉え、その特性の一面を浮き彫りにしたい。本稿では特に、ホメロスの作として伝えられる大叙事詩『オデュッセイア』の解釈として、『オデュッセイア』解釈史の中でも注目すべきものとされる<sup>(4)</sup>クレメンスの理解に焦点を絞り、クレメンスの解釈、さらには教父による古典の解釈が、古典学に対していかなる寄与をなしているかを考えてみたい<sup>(5)</sup>。

## 二、クレメンスによる『オデュッセイア』解釈

クレメンスの『オデュッセイア』に関する注目すべき解釈として、『ギリシア人への勧告』の末尾に近い部分に見られる次のようなものがある。まず原文からその部分を訳出することにしたい。

「ちあわれわれは習性(synetheia)から逃れよう。危険な岬、(渦巻)カリュブデイスの威嚇、歌う(怪鳥)セイレーネスだと思なして。習性は人を窒息させ、真理から離れさせ、生命から遠ざける。習性は畏、深淵、落とし穴、悪し

き貧欲である。へあの煙と波から船を遠ざけよ(『オデュッセイア』12<μ>, 219~20)。さあ船員たちよ逃れよう、この波から逃れるのだ。この波は火を吐く。あの島には骨や屍が高々と積まれている(μ45)。かの島では姿麗しき遊女、快楽が次のように歌い、野卑な音楽を喜びとしている。――へさあこちらへ、その名も高きオデュッセウス、アカイア人の大いなる誉れよ、汝の船を停めるがよい。もつと神々しい声を聴けるように(μ184~5)。船人よ、彼女はお前を讚え、お前をへその名も高き者と呼ぶ。そしてこの遊女は、ギリシア人の誉れである汝を自分のものにしよとす。彼女には屍の世話をさせておくがよい。おまえには天の風(pneuma)が助けを差し伸べる。快楽を見過ごして行け、快楽はおまえを欺く。へ甘言を語り、汝の納屋をうかがう淫らな女に、おまえの心を欺かせぬように(へシオドス『農と暦』373~4)。かの女の歌の傍らを避けて航行せよ、死を招くものゆえ。汝は、もし望みさえするなら、もう破壊に打ち勝つたのだ。木(xylon)にしつかりと身を縛り付けるなら、汝はあらゆる破壊から解かれるだろう。汝の舵取りをつとめるのは神のロゴスである。聖霊は天の港へと導いてくれるだろう。そこで汝はわたしの神を眺め、その聖なる神秘に与かることを許され、天に隠されたものを享受するであろう。それはわたしの許に備えられ、へ人の耳が

聞いたことも、人の心に浮かんたこともなかった(一コリ 2:6)ものなのだ』(Prot. 12, 118, 1-4)。

ここで上に引かれた『オデュッセイア』からの引用部分を、ホメロスによる原文中の文脈から簡単に説明しておきたい(6)。『オデュッセイア』の主人公オデュッセウスは、トロイア陥落の後十年を経て、ようやく海神ポセイダオーンの怒りも解け、女神アテーナーの助力などもあつて故郷イタケーへの帰国が許されることになる。けれども抑留先の女神カリュプソーの島オーギュギーから筏で出帆した後、たちまち暴風雨に遇つてパイアーケス人のスケリエー島に漂着する。彼はこの島で王アルキノオス、王妃アーレーテー、王女ナウシカアーなどの歓待を受け、饗宴の席での謡人デーモドコスによるトロイア落城のくだりを聞くうち落涙、アルキノオス王に素性を質される。そして自らがオデュッセウスであることを告白、一人語りによつてトロイアからの帰路の漂流譚を物語る。『オデュッセイア』第九~十二巻は、主人公によるこの漂流譚で占められている。その漂流譚のうち(第十一)巻は、魔女キルケーの勧めによつて冥界を訪問した主人公による冥界訪問譚として有名である。この冥界でオデュッセウスは盲目の予言者テイレシアスに会い、自らの未来について予言を受ける。続くμ(第十二)巻は、オデュッセウスが冥界から帰還し、

再びキルケアの島アイアイエーに立ち寄った後、そこから送り出されてカリュプソーの島に辿り着くまでの航海途上の話である。上に見たようにオデュッセウスは船の帆柱に身を縛りつけるが、これは、航海のさなかに会う危難のうち、怪鳥セイレーネスの魅惑的な歌声に身を滅ぼさぬようにとのキルケアの勧めに応じて採った策であった（ちなみに同乗の船員たちの耳には、セイレーネスの声が聞こえないように蠟栓を詰める（*Jl* 175-77, cf. *Str.* 6, 11, 89, 117）。

さて上のクレメンスから訳出した部分に関して、「木」と訳された語は *xylon* であるが、これはキリスト教文献の中では「十字架」を指す語彙として用いられる。<sup>7)</sup> 『オデュッセイア』の原文ではこの *xylon* ではなく、*histopede* (帆柱) という語彙が使われている (*A* 51, 162, 179)。つまり、帆柱に身を縛りつけてセイレーネスの歌声の誘惑から逃れるオデュッセウスの姿を、クレメンスは十字架上のキリストに重ねて見ることが語彙の上からも察せられるのである。同じ *xylon* という語は、クレメンスの原文中、上に訳出した箇所少し後に続く一節でも、冥界に住まう盲目の予言者テイレシアスが携える笏に当てはめて用いられている。

「おお老人よ、わたしの許へ来たれ。汝もまた、テーバイを後にして占いの術やバツコスの喧騒をなげうち、真理に

向かつて導かれよ。見よ、わたしは頼るべき木 (*xylon*) をあなたに与える。急げテイレシアスよ、信じよ。汝は視力を得るであろう。キリストは太陽よりも明るい輝きを放つ。彼によつて盲者の眼も開いたのだから。夜も汝からは遠ざかり、火も汝を恐れ、死は離れ去るであろう。おお老人よ、汝は天を眼にするであろう、テーバイの人であったときには見えなかつた天を」 (*Prof.* 12, 119, 3)。

『オデュッセイア』の原文では、テイレシアスが持つ笏には *skedon* という語彙が使われている (*A* 91)。ここでもクレメンスが、テイレシアスの授かる予言の賜物を十字架上のキリストと重ねていることが語彙の上から明らかとなる。

いまテイレシアスの方はひとまず置くとして、クレメンスによるここでの解釈の特色は、まず何といつてもマストに身を縛ったオデュッセウスを十字架上のキリストに見立てた点にあると言えよう。クレメンスによるこのイメージは、壺絵・石棺などにも描かれ、また教父の中では後にヒッポリュトスなどが採るものであるが、文献史上時代的には極めて早く斬新なものである。<sup>8)</sup> 旧約聖書の諸人物（モーセ、ダビデなど）のうちにイエススの予型を見出す方法は、「予型論」として教父の時代以来一般的であるが、旧約以外の異教文献の中にキリストの予型を見出す例は稀であ

り、クレメンスはここでギリシア古典のうちにキリストを  
予示するものを見出しているという点で画期的であると言  
えよう。

注目すべきもう一つの点は、クレメンスが『オデュッセ  
イア』という「文学」作品を、キリスト教の発展に貢献す  
るものとして活用している点であろう。一般的に教父たち  
は、プラトニズムやストア哲学などの哲学体系を、キリス  
ト教の教義確立のために用いたことで知られているが、西  
洋古典の文学作品をもってキリスト教への導入を図ろうと  
した教父たちはそれほど多くはない。いま述べたような教  
父たちによる哲学の援用により、哲学の側からは「聖化」  
を経たと言われうるが<sup>9</sup>、このクレメンスの古典文学解釈  
は、哲学ばかりでなく古典文学も神学によって「聖化・変  
容」されうるという期待をわれわれに抱かせる。本稿で注  
目したいのはこの点であるが、その際に『オデュッセイア』  
原典では、上に引いた部分はオデュッセウスによる「一人  
語り」のくだりに含まれている点に注意しておきたい。

以上、クレメンスの『オデュッセイア』解釈の根底にあ  
る1「異教予型論」2「文学の聖化」の二点を挙げたが、  
突き詰めると、これらはそれぞれ1キリスト到来以前の異  
教文化にも聖霊が先在していることへの信頼、2文学とい  
う民族的・共同体的遺産を、キリスト教的交わりへの有効

な導きとなしうることへの信頼、特にその「告白」的機能  
の重視、がクレメンスのうちに根づいていることの証左と  
なっている。後ほど改めてクレメンスによる『オデュッセ  
イア』解釈を検討する前に、以上の二点の各々について考  
えてみたい。

### 三、「教父的」古典文学解釈の可能性をめぐって

まず、一般には「キリスト教文献」および「異教文献」  
という形で区別して捉えられがちな西洋古典文献史上の二  
つのジャンルに関して、異教文献にもキリスト教的な読み  
を施しうるかどうか、そしてそれが正当な方法かどうかを  
序説的に考えておきたい。

この問いに関して参考になるのが、教父の旧約聖書に対  
する捉え方である。教父たちはみな、新約聖書と旧約聖書  
を共々聖文献として尊んだが、特に旧約聖書の予型論的解  
釈において秀でた人として、四世紀のギリシア教父ニュッ  
サのグレゴリオスを挙げることでしよう<sup>10</sup>。グレゴリオ  
スは、その主著『雅歌講話』あるいは『モーセの生涯』に  
おいて採用している方法からも察せられるように、旧約聖  
書に登場する人物が語る言葉の注解を行う際にも、それら  
の言葉を語らせているのが復活後のキリスト<sup>11</sup>聖霊である  
という前提に立っている<sup>12</sup>。つまり近代的な用語を用いる

ならば、この方法は旧約聖書の「予論的解釈」ということとなるが、それは「旧約」がイエスを「指し示す」という、時間的に定まった先後関係を維持しつつ行われる解釈ではなく、むしろ、いま旧約を読むわれわれにとって、そこに含まれる数々の真理を解きあかすのが旧約よりもなお先在する聖霊であるという前提に立つてなされる解釈だと言えよう。そしてグレゴリオスを初めとする彼ら教父たちにあつてイエス・キリストとは、その聖霊を受肉・死・復活によつてわれわれに内在させる「神人・仲介者」として捉えられているように思えるのである<sup>12)</sup>。

先に挙げた「文学の聖化」という問題についても、やはりグレゴリオスが参考になる。彼はその主著『雅歌講話』において、『雅歌』に登場する花婿／花嫁をそれぞれキリスト／教会、あるいは神／人間の靈魂の象徴的表現と見なし、その際に共同体的・集合人格的発想を取り入れている<sup>13)</sup>。『雅歌』も文学の一つと見なしうるとすれば、イスラエルの民がそれを聖典として尊んだ背景には、彼らが『雅歌』を民族的な遺産、そこに皆が集い、民として一致して唱いえるような詩歌と見なす視点があつたに違いあるまい。

このような「民族的共通遺産」という性格は、どの国の文学に關しても言いうることであろう。であるからこの「旧約聖書に含まれる詩歌の聖典化」というプロセスに含まれ

る発想は、キリスト到来以前の遺産という点で、異国の古典にも旧約との共通性を見出すならば、それらの古典をも旧約聖書と同等の聖文獻へと変容させうるものを含んでいると言えると思われるのである。

ここでいわゆる「哲学」と「文学」の違いを明らかにしておく必要があるように思われる。哲学が言葉を通して知的活動のうちに救いを見出すとすれば、文学は、表現された言葉の形が「作品」として初めから定まっております、人はそこに靈（声・聴覚・視覚 *organs*）を注ぐことによつて、その作品をめぐつて形成される共同体に与かることの中に救いを見出すということができよう。この意味で文学には、人が集うための「神殿」「幕屋」性があると見える<sup>14)</sup>。この意味から文学の意味を突き詰めると、ついには「文字」「名」に幕屋性が備わつていると言いうるであろう。「イエスの〈名〉における生命」（ヨハネ二〇31）という発想、あるいはヘブライ思想において神聖四文字が有している意味も、このあたりに求められるであろう。すなわち人は、個人的にせよあるいは集合人格的にせよ、神の民としての「名」を名乗る、つまりその「名」を内側から活かすことにながしかエネルギーを獲得する性質を有していると思われるのである<sup>15)</sup>。これは、旧約聖書の『詩編』を唱和すること、共同体が詩編を絶えず自らのものとし、共同体の言葉

として生かし続けてゆく理念と同一であろう。

以上「異教予型論」「文学の聖化」の二点に分け、古典文学も神学的に変容させうる、すなわち古典文学をも神学を語るに充分な器となしうるといふ可能性を述べてみた。哲學的な学統を主とする教父学界にあって、本稿と同じような視点からのアプローチを試みる学者の数はそれほど多くはないが、W・イエーガー、H・ラーナー、J・ペパン、J・ダニエル、E・デ・プラスなどが比較的近い立場にあると考えられる<sup>16)</sup>。

#### 四、クレメンス神学の概観(その一)

以上、クレメンスによる『オデユッセイア』解釈に見られる彼の根本思想の特色を、異教および文学との関わりからの観点から捉え、それぞれに関して序説的に「教父学」の果たす役割を見た。以上の議論に立脚し、クレメンスによる神学を捉えることを心掛けたい。

まず、上での「異教予型論」からもほぼ推察されるように、クレメンスはユダヤ／キリスト教以外の文化的伝統に対して大きな敬意を払っている。その姿勢は「ヘブライ人には律法が与えられたように、ギリシア人には哲学が与えられた」(Str. 6, 6, 44, 1)という彼の言葉からも理解されるように、ヘブライ的律法のみならず、各民族・各文化圏

に備わる善きものを通して人類はキリストに向けて導かれるという発想に通ずる。ギリシア文化に限定するならば、ギリシア人の知恵にも真理が宿っており、そこに秘められた真理の薄片が、旧約聖書と同様にキリストを予示するものであると彼は解釈するのである<sup>17)</sup>。

この理解は「自分たちの許にある知恵を求める人々には、彼らが慣れ親しんだものを提示することが望ましい。そうすれば彼らは、自分たち固有のものを通して、容易にかつ相應しい仕方であらう。真理の信仰に到達することであらう。へわたしはすべてを得るためにすべてにおいてすべてとなった」(一コリ9:22)と語られている。なぜなら神的な恵みの雨は義しき者にも不正な者の上にも注がれるからである。へ神はユダヤ人だけの神であらうか。異邦人の神でもないだろうか。神が一なるものであれば、もちろん異邦人の神でもあろう(ロマ3:29)と使徒は語っている(Str. 5, 3, 18, 6-7)というクレメンスの言葉から推察される態度でもある。

クレメンスによるこの異邦人に対する寛容主義には、彼が当時の地中海文化の一大中心地であるアレクサンドリアで活動していたことが大きく影響を及ぼしていると言えよう。彼はこの都市で「塾」(デイダスカレイオン)を開き、教会での交わりよりもむしろ塾という教育的場において、信に基づいた「覚知」(グノーシス)を最終的な教育の目標

として掲げ、教授活動を展開した<sup>18)</sup>。これが、彼の神学を形成する上でも大きな意味を持っていると考えられるのである。

クレメンスの中心思想とも言えるこの「覚知」(グノーシス)とは、まず「浄め」そして浄めの実践としての「告白」から始まる。ギリシア人たちの間で秘儀の中心の意味を担っていたのは、ユダヤ人たちの間での沐浴の式と同様に、浄めの式(takatharsia)であった。この式は、教えのうちの基本的な部分であり、それに続くことからの準備としての意味を持つへ小秘儀<であった。宇宙に関するへ大秘儀<とは、…本性と事物の意味を観照する(epopteuein)ことであつた。われわれも、浄めの方法としては告白(homologia)を用いることにし、観照(epoptikon)の方法としては根源的な思惟(prote noesis)に向かう否定の道(analysis)を進むことにしよう」(Str. 5, 11, 71, 1-2)。

上に見るように「覚知」は「告白」という浄めを経て、さらに「神の観照」によつて完成される。この点で、クレメンスによる「覚知」が「聴覚」そして「視覚」の浄めのように成立することが察せられる。その途上、否定神学的な道が辿られる。それは「死」を体験する道でもある。「われわれは可能な限り、靈魂を多様な方法で前もつて鍛錬する必要がある。それは、靈魂が覚知を受容する上で十全に

働くようにするためである。…ちようど死がへ靈魂が肉体から分離すること<とされる(cf. プラトン『パイドン』67D)のと同様に、覚知とはロゴスにおける死のようなものである。すなわち覚知は、諸々の情念から靈魂を分かち離して、人を善き行為に満ちた生へと導く。それは、靈魂がついに神に向かつて臆することなくへわれはあなたの望みのままに生きる<と言えるようになるためである」(Str. 7, 12, 71, 3)。

クレメンスによれば「信」も覚知によつて完成を見るとされる。「覚知とは、言わば人間の人間としての完成(teleios)であり、これは、人のあり方・生・言葉に関し、神的なことがらについての知(episteme)によつて充たされた状態である。これは自らにまた神的なロゴスに合致し同意した(homologos)あり方であり、信はこの覚知によつて完成される」(Str. 7, 10, 55, 1-2)。

この結果としてクレメンスは「味わい、見よ、主が恵み豊かな方であることを」(詩編三三9)といった句をも、信の究極の覚知という面から意味づける。「神的なロゴスの食物・飲み物とは、神的な本質(ousia)の覚知に他ならない」(Str. 5, 10, 66, 3)。そして彼によれば、覚知を極めた靈魂こそ、この地上における神の似像であり、聖靈の神殿となるべきものであつた。「実に、覚知を極めた靈魂、完全な徳



によって飾られた靈魂は、神的な力のこの地上における似像 (eikon) である。…靈魂のこの美しさは、聖靈の神殿となる」(Str. 7, 11, 64, 6-7)。

このようにクレメンスによれば、人間の靈魂には聖靈が住まう神殿としての素地があり、それを実現するのが覚知 (グノーシス) に他ならなかった。こうして、彼にとつて「エクレシア」(交わりの場) とは、この世・この地上に内在するものとして捉えられることになる。「覚知を経て完全に浄らかとなった靈魂が歩む極みの一步とは、神に対する観照 (epopteia) である。その靈魂とはへ顔と顔を合わせて、全能なる神を永遠に眺めるに相応しいとされたものである。すなわちこの靈魂は、その全体が靈的なものとなり、生まれを同じくするものに向かつて歩みを進め、神の休らいを得るために靈的な交わりの場 (ekklesia) に留まるのである」(Str. 7, 11, 68, 5)。

さて彼が究極の目標として掲げる「観照」は、「普遍的変容」として捉えられるアポカタスタシスと密接に関わる<sup>19)</sup>。「覚知は尽きることのない完全な目標へと(人を)導く。それはわれわれに訪れるであろう、神に従った神々ともなる生き方を予め教えることによる。われわれがあらゆる懲らしめと罰から贖われたときにその生き方は実現される。その罰とは、罪の故に救いに向けての教育のためにわれわ

れが耐え忍んでいるものである。この贖いののち、浄めを終え、またたとえ聖なる人々の間での聖なる勤めであろうと、そういった他の勤めをも果たして完徳に達したわれわれに、報奨と誉れとが与えられるであろう。こうして、主への親しきにより心において浄らかとなた人々を待ち受けているのは、永遠の観想 (theoria) によるアポカタスタシスである。彼らはその呼び名において「神々」と呼ばれるであろう、救い主によって先に定められた他の神々と座を同じくするものとして。こういうわけで、覚知とは速やかに浄めへと進むものであり、より善きものへの変容を従順に受け入れてゆくものである。この故に、覚知は靈魂の中で生まれを同じくする、神的で聖なる部分へと移り住むのである。そして何らか固有の光を通して人間に神秘的な歩みを伝え、ついにはかの休らいの極まれる場への立ち帰りを果たさせ (apokatsteei)、心において浄らかとなつた者にへ顔と顔を合わせて(一コリ一三12)、知と理解をもって神を観照する (epoptein) ことを教える。というのも、覚知を経た靈魂の完徳とは、あらゆる浄めや勤めを越えて主とともにあることだからである」(Str. 7, 10, 56, 3-57, 2)。

このように説かれる「アポカタスタシス」とは、新約聖書では『使徒行録』三21に現れる語彙であり、万物の「復帰」あるいは「一新」と訳される概念である。このアポカ

タスタシスは「悪魔救済説」という一面を有するために、後世オリゲネスが異端宣告を受けた教義として悪名が高いが（『J. De principis』1, 6, 3: 3, 6, 1sqq., Contra Celsum 4, 69: 8, 72による）、彼の先駆者クレメンヌも、上に引いたように「万物の変容」あるいは「原初の立ち帰り」といった意味ですでにこの語彙を用いている<sup>(28)</sup>。

クレメンヌがオリゲネスに先駆けてこのアポカタスタシスを唱えたのも、彼が「教会」という場においてよりも、むしろ「塾」という公開の場において活動し、しかもあくまでも正統信仰の上に立つ「覚知」を最終的な目標として掲げたことと関連していよう。ここにクレメンヌの新しい点があった。これは、彼が教会という独立した単位、その文化歴史圏の中に留まるのではなく、さらにそこから歩み出て、世全体の変容を目指していたことを示唆するものである。こうしてクレメンヌは、「塾」という学問と教育の場にその活動の拠点を置き、聖文献のみならぬ学問万般の変容に向かったと言える。この姿勢は観点を変え、クレメンヌが人間への聖霊の内在を信じ、聖霊の溢れの現れがグノーシス（覚知）による知的聖化の活動に集約されると考えていた故のものであると思われる。その聖化の対象として、彼の視野には当然ギリシア文学も入っていた。そして彼が上で見たように「浄化」(katharsis)の方法として

の「告白」を重んじたことから、クレメンヌが『オデュッセイア』における「一人語り」による告白<sup>(29)</sup>や、「冥界訪問譚」すなわち死と再生を意味するⅡ巻に特にその注意を向けたことも理解されよう。

##### 五、「オデュッセイア」からの再検討

以上、クレメンヌ神学の基本が「浄め」から「覚知」への歩みにあり、それは主として「告白」行為を通して達成され、またその究極の姿としては「顔と顔を合わせて神を見る」<sup>(30)</sup>「神の観照」というかたちが想定されていることが明らかとなった。ここで『オデュッセイア』内部の話に戻ると、オデュッセウスは「一人語り」(告白)に入る前、第八巻の末尾において、謡人デーモドコスの歌を聞くうちに落涙する(952, 931, 932)。同じ巻において、それ以前にもオデュッセウスは落涙している(986)。「一人語り」の部分では、有名な一つ目の巨人ポリュペーモスの眼を潰す話(288)がある。オデュッセウスの帰国途上での苦難の主たる原因は、海神ポセイダーオンの子であるポリュペーモスに負わせたこの傷に対する罰である。またこの稿の初めにも触れたように、主人公が冥界に下って盲目の予言者テイレシアスの指示を仰ぐ話がある(792-799)。このように『オデュッセイア』においては「視覚」が大きな意味を持つ

ている。

またクレメンスが重要視していた「告白」に注目すると、『オデュッセイア』では特に「名の告白」ということが大きな意味を持つ。オデュッセウスはこの「一人語り」に入る前、第六巻からスケリエー島のパイアーケス人の許に滞在しているが、そこで自らの名を明かすのは落涙して素性を質されてのち、第九巻「一人語り」に入った直後である（「*9<sup>th</sup> eim*」*Odysseus Laertes*）。「名」に関して言えば、先のポリュペーモスをめぐってオデュッセウスは、自分の名を「誰でもない」と名乗り（*366 Ouis emoi g' onoma*）、その結果危機を脱することができる（*408*）。

さらに『オデュッセイア』全体の構造から展望すると、『オデュッセイア』九〜十二巻とは、全二十四巻の中では作品中央部に置かれてその内的変容を意味するものとなっていると言えるであろう。そして作品内の「時間経過」ということを考えると、この「一人語り」は女神カリュプソールの島オーギュギーに辿り着くまでの経過を語るものであり（*448*）、その末尾とは他ならぬ『オデュッセイア』第一巻冒頭において主人公オデュッセウスが置かれていた状況であった（*214*）。そしてその状況は、『オデュッセイア』一〜四巻を占める「テレーマキア」（『テレーマコス物語』）が終わり、主人公オデュッセウスが初めて本格的に登場す

る第五巻冒頭におけるものと同じであった（*514*）。このように『オデュッセイア』という作品内部での「一人語り」は、その位置づけから言うところ、時間的に一〜四巻「テレーマコス物語」に先立つ時間を占めていることから、読者に対して改めてこの「テレーマキア」への視座を準備する、すなわち「時間的遡り」の実現可能性をも提供する空間であると見えよう。それは同時に、オデュッセウスがイタケーへの帰郷を遂げ、子のテレーマコスと力を合わせて求婚者討伐に向かう後半部を準備する役割をも果たしており、場面の急速な転換を意味するものとなっている。

この「一人語り」は上に述べたように「告白」としての機能を果たすものとして大きな意味を持つと言えるであろうが、特にその中で主人公が体験する第十一巻での「冥界下り」が持つ意味は大きいと言えよう。「冥界下り」とは端的に言って、「死と復活」の体験を意味するものだからである（*cf. 421-22*）。（なおこの体験が「一人語り」のうちに含まれていることにより、『オデュッセイア』では「体験」が「言葉による告白」に代わられている。この点は、ローマのウェルギリウスによる『アエネイス』第六巻でのアエネアスによる現実の冥界下りとは異なる点であることに注意しておきたい）<sup>(2)</sup>。

さて、以上のように『オデュッセイア』内部にも、クレ

メンス神学と関わり合う様々な興味深い点が盛り込まれていることが明白となった。本稿の冒頭に見たように、クレメンスはオデュッセウス像をキリストと重ね合わせているが、そのようなクレメンスの視点は、今見たような『オデュッセイア』内部の構成をどのように解きあかしてくるだろうか。再びクレメンス神学の素描に戻りたい。

## 六、クレメンス神学の概観（その二）

冒頭に引用したように、クレメンスは盲目の予言者ティレシアスに関しても、その預言の賜物とキリストの十字架との関連を示唆する表現を用いていた。これは「視力」とキリストの霊との関連にクレメンスが注目していたことを物語るものと言えよう。また前章において『オデュッセイア』の場面転換の上で重要な意味を持つことを指摘した「泣く」行為に関する言及としては、『救われる富者は誰か』終章（42章）に引かれる「墮落して罪に陥った若者の物語」の中に「涙による第二の洗礼」という表現が見られる（QDS42.14）。クレメンスが視覚に触れている箇所として、さらに次のような部分を引きうるであろう。

「ちよとど眼りを振り払った人々が、直ちに内面からの目覚めを果たすのと同様、あるいは、ちよとど眼のそこひを取り払おうと試みる者が、自分の有していない光を自らに

対して外側からもたらすことはできず、むしろ視覚の妨げとなっているものを取り除くとき、瞳を自由な状態にしておくことができるのと同じように、洗礼を受けたわれわれも、霧のごとくに影を投げ掛ける罪を、神的な霊によって拭い去ることによって、自由にして妨げなく、輝ける霊の眼を有することになる。実にわれわれはこの霊のみによって神的なものを観照する (epoptein) ことができるのである。これは天からわれわれに聖霊が注がれることによる。

これこそ永遠の輝きの注入であり、この輝きによって永遠の光を眼にすることが可能となるのである」(Paed. 1, 6, 28, 2)。そして「質料的な皮衣をはぎ取られ、肉体的な愚かしさや、虚しき偽りの思いなきが生み出すあらゆる情念から離脱した靈魂は、覚知をまとったものとなる。すなわち肉体的な欲望を脱ぎ捨て、必然的に光によって聖なるものとされるのである」(Str. 5, 11, 67, 4) とされる。

このようにクレメンスにあっては、さきに覚知の究極の姿とされることを見た「観照」が視覚と密接に関わっているのははじめ、光に関する用語あるいは言及が数多く認められる<sup>22)</sup>。また彼によって、至聖所の黄金の七つの燭台は「主の七つの眼」と言われる (Str. 5, 6, 35, 1)。そして「教えは、隠されたものを照らす〈光〉と呼ばれ (Str. 5, 10, 64, 4)、「照明により闇は滅ぼし尽くされるべきである。闇

とは無知であり、無知の故にわれわれは過ちに陥り、真理に關してはつきりとした視覚を持たずにいるのである。覚知こそ照明であり、この覚知が無知を取り除き視力を授ける」(Paed. 1, 6, 29, 4)とされる。

「光」による救いのイメージは、キリストが「新しい太陽」としての意味を帯びることによってさらに輝きを増す。「闇のうちに葬られ、死の陰の中に閉じ込められていたわれわれの上に、天から太陽よりも透明、この世の生命よりも甘美な光が輝いた。この光とは永遠の生命であり、この光に与かるものはすべて生きる。しかるに夜はこの光を恐れ、恐怖の故に身を隠し、主の日の前に退却する。万物に眠ることのない光が溢れ、日没は日の出となった。これこそへ新しき創造」(ガラ六15)として望まれていたものであった。なぜなら万物を踏みしだく「正義の太陽」(マラ四2)は、へ自らの太陽をすべての人々の上に昇らせる」(マタ五45)父を模して人類を差別なく巡り、真理の露を滴らせるからである。この方が西を東へと移し、死を十字架に付けて生命へと変容させ、人間を滅びから救い上げて霊のうちに懸け、破滅を不滅へと植え代えて地を天に変貌させたのである」(Prot. 11, 114, 1-4)。

今引いた例から明らかのように、クレメンズによれば、救いは「地を天に変える」すなわち空間的な変容を伴う。

これは「世が神の神殿である」(Str. 5, 11, 76, 2)という表現からも理解できる。クレメンズによれば、プラトンもこのことを認識していたとされ (*ibid.*)、地あるいはこの世が「神の一なる神殿」(Str. 5, 11, 74, 3)であるとされる。

そして世が変容するとき、世は『創世記』二章で語られる「楽園」としての意味を持つものに変貌する。「モーセはへ神的な思慮へを象徴的に表現し、楽園に植えられたへ生命の木」(創世二9)と名付けている。世はこの楽園となりうる」(Str. 5, 11, 72, 2)。

このようなクレメンズの神学は、この地上における至聖なる場所としての役割を果たす「聖櫃」に關しての豊かなイメージによる象徴的解釈となって開花する。

「神殿・幕屋の」覆い幕 (kalymma) と垂れ幕 (parapetasma) の中間部は祭司たちが入ることを許されている場所であるが (cf. 出三〇1-10)、ここはこの宇宙の中央に位置する地球であるとして、その象徴のために香壇が置かれ、そこから芳香が立ち昇る。またこの場所は、内側の垂れ幕すなわちその中にはただ大祭司のみが定められた日に入ることとを許されている場所 (cf. 出二六36-37) と、どんなへブライ人でも入れるその外側の前庭 (aulaia) との中間部をも形成している。それ故この場所は天と地のちょうど中央であると言われている。また他に、こゝは思惟界 (kosmos

noetos) と感覚界 (kosmos aisthetos) の中央部を象徴する  
と言う人々もある。かくして、世俗の不信仰を遮る覆い幕  
(kalymma) が五本の柱の前に張られ、前庭の中にいる人々  
を遮断する働きをする。：祭司の職務は覆い幕の内側に隠  
されることとなり、「覆い幕は」勤めに専念する祭司たちを、  
外部の者から完全に遮断することになる」(Str. 5, 6, 33, 1-  
3)。

上の用例においてクレメンスが提示する解釈によれば、  
聖櫃を中央に抱く至聖所は天を、聖所は天と地の中間を、  
そして前庭は地を表すという解釈が可能である。この解釈  
は人体構造に当てはめて解され、「聖なる櫃をめぐる述べ  
られていることがらは、大衆からは隠され閉ざされた思惟  
界のことも告げるものと言える」(Str. 5, 6, 35, 5) と  
されて、至聖所が思惟界を、一方前庭が感覚界を表すもの  
となる。

クレメンスはさらに次のように続ける。「至聖なる内陣に  
到る通路の垂れ幕 (Parapetasma) には四本の柱があり(出  
二七 16)、旧約の聖なる数(四)を表すものとなっている。  
またここには神聖なる四文字の名があつて、これは内陣に  
入る人のみが生につけるものである(出二八 36-38)。それ  
はヘヤハウエ」と書かれた文字であり、へ今在りまたこれか  
らも在る者(出三 14)という意味である。一方ギリシア語

においても、神 (θεός) は四文字から成っている。かくし  
て思惟界に、諸々の情動を治める主となつた方のみが到来  
し、語られえないことに対する認識のうちに身を投じて、  
声をもつて告げうるすべての名を越えた者へとその身を高  
めたのであつた(フィリニ 6)」(Str. 5, 6, 34, 4-7)。

このように、至聖所の前面を覆う垂れ幕に記された神名  
は、同時に思惟界に冠せられるものともなる。思惟界すな  
わち至聖所の内側に入つて、その神名を活かし得たのは、  
もちろんイエスのみであつた。ここでは「名」と、それ  
を活かしめる行為が構造的な面から意味づけされている  
(23)。クレメンスによれば、このような神名への敬意は、旧  
約にあつては「覚知」に達したモーセによつて正しい方向  
に向けられたものとされる。「覚知の域に到つたモーセは、  
把握しえないものを一定の場所に限定することはなく、畏  
れ敬うべきものとして神殿の中に像を設置したりはしなかつ  
た。すなわち彼は、神が目に見えずまた描き得ないもの  
であるということを明らかにし、ヘブライ人たちを、神殿  
に在る神名への敬意を通じて神に対する正しい思惟に導い  
た」(Str. 5, 11, 74, 4)。

さてクレメンスは「神は自らの幕屋を太陽のうちに置い  
た」という『詩編』一八 6の意味を『預言書抜粹注』の中  
で、終末論的な意味から解釈する。「神は自らの幕屋を太

陽のうちに置いた。…置いたとは過去に関して、および未来に関して述べられているものである。すなわち未来に関してとは、現在の状態が続く期間が満ちると、主が信厚き義しき人々の許を訪れ、彼らを言わば幕屋のようにしてその上で休らい (anapausis) を得るという意味においてである。なぜならすべて、同じ生まれにして同じ信と正義

とを選び取った者は、同じ唯一性への立ち帰りを済ませて (apokatasteseomenoi) 一つの体を形成するからである。だがある者は頭、ある者は眼、また耳、手、胸、脚として太陽のうちに輝ける部分として配される。彼らは太陽のごとく輝くであろう。あるいは太陽のうちに。なぜなら首たる天使が太陽のうちにあるからである。というのも、夜を治めるために月が置かれたように、日々を治めるために太陽が創られたからである。ここで日々は「天使たち」と名付けられている。それら太陽とともにある天使たちとともに、彼らもまたいつの日か (言わば一つの体における頭のように、一つの太陽となつて)、彼ら自身日々を治める者となることであろう。…一方「置いた」という句が過去のことであるというわけは、最初の天使たちが神慮に従つて定められたことへの勤めを果たすのではなく、休らいのうちにあって神への観想 (theoria) にのみ専心しているということが述べられていると解されるからである。…かくして天使

たちとは、アポカタスタシスの極みにある「最初に創られた人々」(hoi protoktstoi) であろう。信ずる人々のうちに神が休らうように、彼ら「最初に創られた人々」のうちに神が休らうことによつて、彼らは「玉座」、また「力」(コロサイー16) となることであろう」(Eclogue Propheticae, 56)。

クレメンスはこのように、アポカタスタシスを経た者たちは「最初に創られた者」としての天使に似た者となると考へる。これは、覚知によるアポカタスタシスを経ることによつて、空間ばかりではなく時間的な変容をも体験し、万物を新しく眺めることができるという意味であろう。上の用例の解釈では、時制的に過去・未来の意味づけがともに可能とされるが、それはこのような視点変容の故に他なるまい。

彼はさらにこの変容の時間論を、休らいとしての「七日目」(ヘブドマス)、新しい日としての「八日目」(オグドラス) という文脈において表現する。彼によれば、東方神学において「永遠に続く復活の光」を意味する「八日目の光」<sup>24</sup>は「休らいの日」としてのヘブドマスに根ざすとされる。「異邦の者から信への転回は救いの第一の変容であり、信から知への転回は第二の変容であるが、それは更に愛に極まつてゆく。…おそらくそのような覚知を経た者は、この

世にあつてすでに天使にも等しい像を刻んだ者であろう。実に肉のうちなる完全な卓越性を極めた者は、常にその適わしいところに従つて、より善きものへの変容を遂げ、聖なるヘブドマスを通り、父の家へ、真なる主の住まいへと運ばれてゆく。そして言わば消えることのない永遠に留まる光、いづどこにあつても変わることはない光となることである」(Str. 7, 10, 57, 5)。「第七の日(ヘブドマス)とは(休らい)と名付けられているものであり、悪からの離脱によつて原初の時、われわれにとつての真なる休息を準備するための日である。この日は、真に光の誕生する最初の日でもあつて、この光のうちにすべてが観想のうちに置かれ(syntheoretai)、すべてが受け継がれる。この日からわれわれの許に第一の知恵、覚知が輝く。なぜなら真理の光とは真なる光であり、影なく、信によつて聖化された人々に主の靈を分け隔てなく分かち与えるものだからである。この光は諸事物の認識(epignosis)のための灯の役割を果たす。かくしてわれわれはこの光に従うとき、その生涯を通じてパトスを被ることのない者となる。これが(休らい)である」(Str. 6, 16, 138, 1-3)。「このような完徳の域に達した者が、ダビデの言う(主の聖なる山に休らう) (詩編一四一) であろう。この山とは天上的な教会であり、そこに神の愛智者たちが集う。彼らは心において浄らかで、そ

のうちに偽りのない真なるイスラエル人である。彼らは安息のヘブドマスに留まることなく、神との類似を示す善き業によつて、恵みのオグドアスを受け継ぐ者にまで高められ、飽きることのない観想(theoria) という純粹の観照(epopteia) に専心する」(Str. 6, 14, 108, 1)。

上の用例から、クレメンスが、「休らいの日」であるヘブドマスと、復活の日そして永遠に続く「八日目の日」であるオグドアスとを重ね合わせて見ることが明らかとなる。すなわち、覚知において真なる休らいを得た者は、すでに復活の光に与かつており、「神の観照」のうちにある。人はこうして永遠の光のうちに入るとき、時間の経過を永遠の相のもとにおいて観想することになる。

さて視覚、空間そして時間を聖化変容させたクレメンスは、人間の持てる別の意味での力である「財」の聖化へとその視点を向ける。説教の形をとつて書かれた『救われる富者は誰か』(Quis dives salvetur?) は、「行ってあなたの持ち物売り払い、貧しい人々に施しなさい」というイエススの勧告(マルコ一〇二一)の意味を靈的な意味に解釈した作品である。彼は、ここで棄てるように命ぜられているのが人間の内奥に潜む数々の情動・情念であるという理解を提示している。

「すべての持ち物を断念し」(ルカ一四三三)、(あ)らゆる財



産を売り払え(マタ一九二)という掟は、靈魂の情動について語られたことに沿って理解されるべきである。財産よりもむしろ、靈魂の情動を棄て去るべきなのである」(QDS14, 6)。

クレメンスによれば「財には、靈魂の内にあるものと、靈魂の外にあるものがある」(QDS15, 1)とされる。そして「靈魂は、内的な財〔すなわち情動〕において乏しいときに救われる。内的な財の豊かさは、人に滅びをもたらすからである。だから靈魂は、内的な財において富むときに死ぬ。人を疲弊させるのは内的な財だからである」(QDS18, 2)と説かれる。以下、クレメンス自身の言葉を聞くことにしたい。

「われわれ自身にとつてだけでなく」隣人たちにとつても有用な財産は、打ち捨てられるべきものではない。なぜなら財産というものは、所有するに値する所有物であり、有力さを秘めた力であり、人間が用いるべく神から準備されたものだからである。この財とは実に、「(使い方に)通じた者の手で善き使い方をされるべく準備され備えられた、言わば素材であり道具なのである」(QDS14, 1)。「持てるもののうち害ある財は捨て去らねばならないが、もしその人がその財の正しき使い途に通じており、有用になりうるものであれば、捨て去るべきではない。思慮、節制、敬虔さ

をもつて扱われるならば、「財は」有益である。有害なものも打ち捨てねばならないが、外的な財が害を及ぼすことはないのである」(QDS15, 4-5)。「主は外的な財を用いることを認めている。主が打ち捨てるようにと命じているのは、生活のために必要な財ではなく、その財を悪しく用いるものなのである。それは靈魂の柔弱さと情動 (pathos) に他ならない。こういった弱さに関する豊かさは、どんな場合であつても死をもたらすものとなる。だがそれに打ち勝てば、救いが得られることになる。だから人は、靈魂をこういった情動の豊かさから浄めねばならない」(QDS16, 1)。

クレメンスはこのように「財」を靈的な意味で捉えることによつて、真の意味での「富める者」あるいは「貧しき者」を理解する。「真の意味で、また相応しく富める人とは、徳において豊かであり、またたいかなる運と言えどもそれに對して敬虔にまた信厚く対処することのできる人のことである。これに對して偽りの富者とは肉において豊かであり、生命を外的な財へと転化してしまふ者である。…(一方)真の意味での貧しき人は靈において、つまり彼自身の情動に關して貧しく、偽りの貧しき人とは世に關して、つまり外的な財において貧しい」(QDS19, 1-2)。「真の意味での富める人とは」、獲得した財の奴隸ではない。また靈魂においてそれらに固執することもない。それらのうちに自らの

生命を限定したり閉じ込めたりすることもない。…こういう人こそ主から祝福される人である。…彼は天の国を受け継ぐ準備ができている人であって、「永遠の」生命を得ることのできない「富者」ではないのである」(QDStG.3)。

このようなクレメンスの財の神学を、先の「光による時間・空間の聖化」あるいは「視覚・聴覚の浄め」といったクレメンス神学の基盤から捉えるならば、財も人間のもつある種の力、「霊の溢れ」としての意味を担っており、これを愛の溢れ・霊の滴りとして人間が用いるならば、世界を変容させる大きな力となしうるといふ彼の考えが明らかとならう。

### 七、クレメンスによるオデュッセウス像の変容

上述のようなクレメンス神学によると、この地球とは神の神殿であり、元来「八日目の光」すなわち永遠に続く神の栄光を発するものであって、人間は覚知によってその光を体内に内在させ、思惟を司る靈魂を覚知で満たし、「霊の溢れ」を特に視線において(また財の用い方において)体現するときに、真の「神の似像」となるということができよう。こういったクレメンスの神学と、先に『オデュッセイア』に含まれ、作品の内的変容に対して大きな意味を担っていることを指摘した「落涙と視覚の浄め」「告白と名乗

り」「死の体験としての冥界下り、そこからの再生」といったテーマを比較してみると、『オデュッセイア』の中では詩句の影に隠されていたそれらのテーマが、クレメンスにおいては神学的な文脈の中で捉えられていることが明らかとなってくる。そしてそれらの視点が総合的に組み合わされることによって、「マスト上のオデュッセウス」をキリストに見立て、あるいは盲目の予言者テイレスアスの持つ笏を十字架の木と見なすクレメンスの「異教予型論」的な寛容なる視点が開かれているということも明確になってくるであろう。ここで改めて、クレメンス神学の探究から明らかになったことを『オデュッセイア』の文脈に則して語ることにし、『オデュッセイア』という作品、そしてオデュッセウスという英雄像を意味付けてみることにしたい。

『オデュッセイア』九〇十二巻とは、主人公オデュッセウスによる「一人語り」の部分に当たり、それ自体が「告白」としての空間となっている。同時にその「告白」に至る前に主人公自身の落涙による「視点の浄め」があり、それは先の「告白」機能とあいまって、作品後半部に向けた作品の内的変容のエネルギーとして機能し、また主人公自身も過去から脱却し未来へと向かう視点の転換を意味するものとなっている。その再生の体験は「冥界下り」によって確実なものとなり、冥界で盲目のテイレスアスが将来を予言

するという構図によって、再生が視覚・光と、また地球全体の構造的な変容と、あるいは時間的な刷新と深く関わっていることも明らかとなる。

この文脈において考えるとき、テイレシアスの携える「黄金の笏」(291 chryseon skeptron) が地上に立てられて放つ光の方向と、船上に立てられるマストの向きは、共に垂直であることにより、十字架の予型として適していると言えよう。それ故クレメンスにおいて、海上を行く船のマストに身を縛ったオデュッセウスが十字架上のキリストと重ね合わされることと、冥界にあつて盲目のテイレシアスが視力を得る笏が共に十字架の木と同一視されることは、予型論としての確なものだと考えられよう<sup>(25)</sup>。

いま『オデュッセイア』を英雄叙事詩として捉え、そこに与かる聴衆・読者を想定した場合、この作品にはそのうちに「オデュッセウス」という英雄自らの名乗り」といった工夫を含んでおり、聴衆が英雄に「名」を通して集合人格的に与かつてゆくとき、彼らにもなにかしかなる変容のエネルギーが及ぶように構成されていることが明らかとなる。その変容とは、具体的には「視覚」「聴覚」の浄めによって、時間(あるいは過去)を一挙に突破する性質のものであると言える。このことは「オデュッセイア」の中では、「時間的遡りの可能性」として作品の構成から帰納的に推察

されるものであつたが、クレメンスの東方神学的な用語を用いるならば、その際のエネルギーとは「八日目の光」すなわち「聖霊」「復活のキリストの光」として語られるものに他なるまい。これは、表現を変えれば「時間を超えて流れる人間の神性」といったことであろう。そしてそれが最も明瞭な形で現れるのが「涙」であると考えられる<sup>(26)</sup>。

『オデュッセイア』は、一見奇妙なことに主人公オデュッセウスではなく子のテーレマコスが登場する「テーレマキア」から始まる。「テーレマキア」においてテーレマコスは、女神アテーナーに従順に従う「子」としての位置を占める<sup>(27)</sup>。オデュッセウスも終始アテーナーの加護を受けるが、オデュッセウスがテーレマコスと等しい境地に立つためには九く十二巻の「告白」を経ねばならなかつたとも考えられる。『オデュッセイア』は、テーレマコス、オデュッセウス、ラーエルテースの三代の親子が第二四巻においてラーエルテースの荘園に集合し、父―子―孫の系図が正統的なものに回復されて終えられるが、それを最後に締め括るのは女神アテーナーである(354~356)。

ここで「ギリシア神話」という大きな背景の中でオデュッセウス像を考えてみると、彼は「智将」として誉れ高く、アキレウスとともにギリシア人が最も敬愛した英雄であつた。もつともオデュッセウスは、アキレウスとは異なつて

トロイア戦争後も生き延び、苦難を経はしたもののギリシアに帰還した。また彼は「木馬」の中に潜んでトロイアを陥落させる立役者の一人となった。木馬は女神アテーナーに献納されたものであり、その言わば「胎内」にオデュッセウスたちが潜んだことは、英雄（半神）と聖霊（神人）との類似性を見出すならば、それ自体「宿り」の前表とさえ見なしうる。そして「木馬の計」はトロイア叙事詩圏の中でちょうど中央部に位置するエピソードでもあり（28）、オデュッセウスは木馬への潜みを通して死と再生を経たとも考えられよう。このようなギリシア神話の構成、あるいはオデュッセウスの生涯に則して、『オデュッセイア』の詩人ホメロスはその中央部に「告白」の部分あるいは「冥界下り」のエピソードを設けることで、ある普遍的な「死と再生」のパターンを巧みに物語っていると見えよう。『オデュッセイア』に語られるオデュッセウスが、ギリシアの伝説的英雄の中でキリストの前表とされうる性質を備えていることも、比較的容易に理解される。

このように考えてくると「英雄叙事詩」としての『オデュッセイア』は、民が英雄の名の許に共同体を形成し、英雄半神の精神性に与かるための、ある普遍的な場となっていることが理解される。そしてこのような「英雄叙事詩に与かる」行為は、すでに見てきたように『オデュッセイア』の内的構造からも理解されることであるが、過去のものとなった言わば「子供性」への共同体規模での時間的遡りを意味することになる。これはある意味で「神の子キリストにおける共同体的交わり」を旨とする教会の前表とも言いうるものであろう。またこのような場を創造した詩人ホメロス进行を描くとき、詩人（poietes ≡ 創造者）とはある意味でクレメンスの言う「覚知を経た者」と重なり合うものではないかと思われる。すなわち本稿で見えてきたように、ホメロスの言葉そしてそこに描き出される英雄オデュッセウス像とは「八日目の光」を充分に受容しうる神殿としての性格を備えていた。このように人類が普遍的に集いうるように構築された空間であれば、その古典は聖文献としての性格をも充分に満たしていると言えよう。

#### 八、結論 クレメンス神学の意義

クレメンスによる「マスト上のオデュッセウス」十字架上のキリスト」という予型論的解釈は、本稿で見たとように、ギリシア古典をも旧約聖書的な聖典に向けて聖化するためのエネルギーを秘めている。そしてそのエネルギーの根底に潜むのは、アポカスタシス・宇宙的規模での変容を指した彼の眼の寛容さであらう。それはまた「詩」(Poetna)を共同体における創造 (poiesis) の場とする眼、また涙の

うちに人間に普遍的な神性を認める眼であったとも考えられよう。

古典文学とキリスト教文献とは、同一の規準による解釈が困難であり、両者をつなぎ合わせる視点が必要であろう。クレメンスは、あくまでも正統教義に根ざした「覚知」(グノーシス)主義を打ち樹てることでこの難題を解決し、文献学史上極めて稀なことに、古典文学にも聖文献にも偏ることのない公正な「眼」を形成し、旧約・新約聖書それに教父学の流れと、古典文学および古代哲学の潮流を一つの教育機関「塾」において講義することに成功したと言えよう。

〈注〉

※本稿は、一九九三年十二月四日に行われた第67回教父研究会(於聖心女子大学)においておこなった同題目での口頭発表の原稿を、一部修正加筆のうえ再録したものである。研究会を主宰しておられる加藤信朗先生をはじめ、お世話になった諸先生方にごの場を借りて感謝の意を表したい。

(1) この時代の教父たちの諸作品は『中世思想原典集成』第二巻『盛期ギリシア教父』(上智大学中世思想研究所編訳／監修、平凡社、一九九二年)に収められている。

(2) クレメンスの全般的な紹介に関しては J. Quasten, *Patrology*, vol.2, Utrecht 1950, 5-36, L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1966<sup>2</sup> および久山宗彦「コーランと聖書の対話」(講談社現代新書、一九九三年)を参照。

(3) 谷隆一郎「信と知の探究」その一(『エイコーン』)→東方キリスト教研究→新世社刊、第四号二六～四三頁、一九九〇年、その二(同第六号二～二〇頁、一九九一年)を参照。

(4) 『オデュッセイア』をめぐるキリスト教的な解釈史の中でクレメンスの位置づけについては H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel 1989<sup>3</sup>, J. Pépin, *The Platonic and Christian Ulysses* (D. J. O' Meara ed., *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982, 3-18), J. Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine*, vol.2, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, London 1973, 89-99 を参照。

邦語によるものとしては、佐藤吉昭「アレクサンドリアのクレメンスにおける古代キリスト教的自然観」(上智大学中世思想研究所編『古代における自然観』一二七～二五三頁、創文社、一九八九年)が参考になる。

(5) クレメンスのテキストについては O. Stählin(ed.), GCS12 (1936), 3-86 (Protreptikos), 87-340 (Paidagogos); 15 (1939), 17 (1909) 3-102 (Stromateis); 17, 103-133 (Excerpta), 135-155 (Eclologiae), 157-191 (Quis dives salvetur?) を用いた。その他

- Sources Chrétiennes 246 号の (N° 2, 23, 70, 108, 158, 278) を適宜参照した。ミテンの語訳としては J. -P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, tom. 8, 9 を、独訳としては O. Stählin 244 号の (Bibliothek der Kirchenväter<sup>2</sup>, 7, 8, 17, 19, 20, München 1934-38) を用い、上記 S の仏訳をも参照した。その他 J. Ferguson (tr.), *Clement of Alexandria, Stromateis Bk. 1-3*, (The Fathers of the Church, vol. 85), Washington D. C. 1991 の英訳および解説が参考になった。
- (9) 「オデュッセイア」に関しては岩波文庫版の呉茂一訳(上・下)‘および久保正彰「オデュッセイア」伝説と叙事詩」(岩波書店、一九八三年)を参照。
- (7) cf. xylon<sup>1</sup>, in: G. A. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, C, 1, a.
- (8) H. Rahner, *op. cit.*, 321-322.
- (9) この点について、ニュッサのグレゴリオスの場合に関して論究したものとして拙稿「ニュッサのグレゴリオスにおける「神の像」理解の変容〜人間性の再構築〜」(『外国語科研究紀要』古典語教室論文集「第四〇巻六号、二五〜五二頁、東京大学教養学部外国語科編、一九九三年)‘特に四三〜四四頁。
- (10) ニュッサのグレゴリオスを「旧約聖書の注解者」として捉えたものとして拙稿「ニュッサのグレゴリオスにおける聖書解釈の展開」(『西洋古典学研究』XI号、八八〜九七頁、岩波書店、一九九二年)。
- (11) この点に関しては W・イエーガー(野町啓訳)『初期キリスト教とバイデリア』(筑摩書房、一九六四年)‘一一二〜一四頁。
- (12) ギリシア教父たちにおいて特に顕著な聖霊内在の神学に関しては、アタナシオス/ディデモス(小高毅訳)『聖霊論』(上智大学神学部編、創文社、一九九二年)の P・ネメシエギ氏による「序言」を参照。
- (13) 特に「雅歌」三、六、八などの解釈において顕著である。「雅歌講話」(大森、宮本、谷、篠崎、秋山共訳、新世社、一九九一年)‘一六〇頁注七を参照。
- (14) この面から、ローマの詩人ウェルギリウスの叙事詩「アエネイス」の解釈を試みたものとして拙稿「falsa insomnia' (Vergilius, *Aeneis* 6, 896) をめぐる一考察〜『牧歌』第四歌との関連で〜」(『エボス』第一四号、四〜十五頁、木魂社、一九九三年)。
- (15) 東方教会に伝統的に伝わる「イエススの名の祈り」はこの点を明確に表しているものかも知れない。『無名の巡礼者』あるロシア人巡礼の手記」(ローテル訳、エンデルレ書店、一九六七年)‘セル・パストール(高橋正行訳)「イエススの祈り」(あかし書房、一九七八年)などを参照。
- (16) 彼らの著作としては、前掲注(4)に挙げたものの他 W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1960, E, des Places, Syngeneia, *La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964 などを挙げるべきであろう。
- (17) クレメンスのこの面に関しては、宮本久雄「教父と愛智」(改

定増補版、新世社、一九九〇年）、一二三〜一二七頁が特にアクトセントを置いて記述している。

(18) もちろんその際に、アレクサンドリアに伝わる文献学・書誌学的学統、及び同地にあった大図書館／ムーセイオンの果たした役割が大きかったであろうことは想像に難くない。ムーセイオンに関してはM・エル＝アバディ著（松本慎二訳）『古代アレクサンドリア図書館』よみがえる知の宝庫』（中央公論社、一九九一年）を参照。

(19) アポカタスタシスに関してはB. E. Daley, S. J., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

(20) なおアポカタスタシスの当否に関しては、これが「イスカリオテのユダは救われるか」という問いに連なる面を含んでおり、東方と西方の神学の大きな分岐点になっている点に注意しておきたい。東方の神学では、ユダも最後の晩餐のときにキリストの体と血にあずかったために、彼が地獄に落ちたのは事実であるが、彼によって明かりが地獄にもたらされたのも事実であり、聖体は彼とともにあり、光は地獄にあつても輝き続けると考える傾向が強い。この点に関してはC. de H. ドハーティ『いほりの靈性』（中央出版社、一九八八年）、二八一頁を参照。

(21) なお『アエネイス』における冥界下りに関し、教父的な発想を取り入れて解釈を試みたものとして前掲注(14)の拙稿を参照。

(22) この点に関しては前掲注(4)の佐藤論文を参照。

(23) ちなみに前掲注(15)に掲げた「イエススの名の祈り」にも、身体構造への関心が強く見られる。

(24) 「八日目の光」を含めて、東方神学における「光の神学」に関しては、G・マローニ（大森正樹訳）『東方キリスト教神学入門』つくられざるエネルギー』（新世社、一九八八年）が簡潔に解説している。

(25) 本稿では部分的な言及にとどまったが、古代・教父時代における十字架象の象徴的意味に関しては、H. Rahner, 'Antenna crucis V: Das mystische Tau', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 75, 1953, 385-410; J. Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine*, vol.1, *The Theology of Jewish Christianity*, London 1964を参照。また特になユッサのグレゴリオスの解釈についてはD. L. Balas, 'The Meaning of the "Cross"', in: *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Cambridge Massachusetts 1981, 305-318。クリュンストモスに関してはP. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Trier 1966を参照。

(26) 古典ギリシア文学において「涙」が関わる箇所としては、D. Arnaud, *Le rive et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1990に詳細なカタログと研究がある。一方東方教会においても「涙の賜物」が強調される。J・E・ルー（古谷功監修、高橋正行訳）『アトスからの言葉』（あかし書房、一九八二年）などを参照。なおウエルギリウスにも認められ

α) 'donum lacrimarum' の思想に關しては T. Haecker, *Virgil: Vater des Abendlandes*, München 1952, 138-152 が鋭く指摘してゐる。

(27) W. Jaeger, *Paideia* (Engl. trans. by G. Highet), vol. 1, 29-32, Oxford 1945 によれば、『オデュッセイア』第一〜四卷(テレーマキア)の意味は、女神アテーナーによるテレーマコスへの教育にあるとされる。なお『オデュッセイア』α卷に關しては久保正彰『オデュッセイア』の詩人αの語り構造について(川島重成／荒井猷編『神話・文学・聖書』〜西洋古典の人間理解〜、教文館、一九七七年、七〜四二頁)。

(28) トロイア叙事詩圈に關しては岡道男『ホメロスにおける伝統の継承と創造』(創文社、一九八八年)を参照。

※本稿は、平成五〜六年度文部省科学研究費補助金(一般研究C)「古代地中海世界における自然理解と宗教観」の交付を受け、その研究成果の一部として作成したものである。関係の方々各位に、この場を借りて謝意を表したい。



Reformatio Humanitatis  
per Clementem Alexandrinum  
—ad transmutandam Ulixis imaginem—

Manabu AKIYAMA

Clemens Alexandrinus (150~215), pater graecus, est unus maxime humanisticus patrum ecclesiasticorum. Clemens in suo *Protreptico* praesepuit interpretationem symbolicam; secundum illum, Ulixes rudente ad lignum navis adstrictus (in  $\mu$ ), Jesum Christum crucifixum praefigurat; et aureum sceptrum, quo Tiresias in inferno se sustinet, etiam praefigurat crucem Christi.

Talis Clementis interpretatio praefigurativa videtur in ipsa continere, 1 fidem ut praefiguratio Christi etiam in paganitate inveniatur; 2 spem ut carmen heroicum, quod scilicet haereditatis populorum Graecorum est, efficaciter formet communionem in spiritu.

Humanitas ante adventum Christi, saepe habet poemata, in quae populi corporaliter inire possent; exempli gratia, Vetus Testamentum continet *Canticum Canticorum*, quod potest interpretatum esse pro colloquio inter Deum et communitatem populorum; in hoc sensu, poema generaliter habet naturam tabernaculi vel 'templi' (cf. Vergilius, *G.* 3, 13).

Clemens posuit suum Theologiae fundamentum in 'cognitione'; haec *gnosis*, procedit ab purificatione ad contemplationem Dei principaliter per confessionem; hic modus purificationis invenitur etiam in tempore antiquo; hanc inde per rationem, communem etiam antiquitati, altera Clementis Theologiae paritur natura, 'restitutio universalis', *apokatastasis*.

Ab cognitione et purificatione per lumen verum, Jesum, Clemens primum sanctificat visum, deinde spatium vel hanc terram; nam in medio terrae loco occupat sanctissima arca; hanc sedem tenet in corpore humano, intellectus; in tali modo, inhaeret hominibus sanctus spiritus per lumen. Clemens inde sanctificat tempus; secundum illum, per restitutionem universalem, homo fiet angelus, primo creatus; Clemens tandem transmutat divitias; divitiis enim inest vis spiritus vel caritatis.

Ceterum, 'Ulixes ad lignum' et 'Tiresias in inferno' continentur in 'confessione', ut ita dicam, vel 'soliloquio' Ulixis, quod durat ab  $\iota$  ad  $\mu$  *Odysseae*; tempus in hac confessione contentum, in fine  $\mu$  reponit audientes recte ad initium  $\alpha$ , scilicet in tempus Ulixis adventi ad insulam Ogygiam; haec positio etiam in initio  $\varepsilon$  invenitur. Talis constructio *Odysseae* interna, potest praebere participantibus hoc carmine, possibilitatem reditionis temporalis; *catabasis* etiam in tali sensu significat regenerationem, scilicet mortem et resurrectionem.

Secundum igitur Clementis interpretationem theologicam, *Odyssea* fiet unus locus, in quo homines generaliter percipiant regenerationem vel reversionem temporalem, nimirum ad statum filii (*Odyssea* re vera incipit ab *Telemachia*); in hac regeneratione, lacrima, quam Ulixes ante suam confessionem cadit, habet vim purificationis, significans, meo iudicio, divinitatem hominibus universaliter inhaerentem.

Poeta Homerus ergo fiet, ut ita dicam, 're'creator hominum, et carmen heroicum item fiet locus 're'creationis universalis per Clementem, praefigurationem Christi etiam in paganitate reperientem.