

ギリシア教父と般若思想

—— 東方典礼とアレキサンドリアのクレメンスを手がかりに ——

秋 山 学

〈内容目次〉

- 序. 東方神学の発想から
- 1. 典礼構造の神学
- 2. アレキサンドリアのクレメンスと「グノーシス」論
- 3. 大乘仏教・般若思想へ
- 4. 「般若」prajñāをめぐって
- 5. 「波羅蜜多」の徳目とギリシア語語彙の対応
- 6. クレメンスにおける epignôsis
- 7. クレメンスにおける gnôsis / gignôskein
- 8. 恩寵としての epignôsis
- 結. 新たな典礼構造の模索に向けて

序. 東方神学の発想から

ハンガリーおよびスロヴァキアの東部、ルーマニア北部、ウクライナ西部などを中心に広がるキリスト教の一グループに「ギリシア・カトリック」と呼ばれるものがある¹⁾。これは、元来コンスタンティノポリス（現イスタンブール）に発したビザンティン典礼によるキリスト教圏に属しながら、近世初期の16～18世紀にローマ・カトリック教徒が為政者となったために不整合性が生じた地域に関して、ローマ教皇の首位権を認めることを条件に、ビザンティンの典礼様式と教会法を護持することを認められたカトリック教徒たちを指す²⁾。「東方典礼カトリック」あるいは（現在ではほとんど用いられないが）「ユニエイト」と呼ばれる場合もある（本稿では以下、現地で一般的に用いられている「ギリシア・カトリック」の呼称に統一する）。

このグループは、「正教とカトリックのアマルガム」また「歴史の落とし子」とされて、従来あまり評価されることがなかった。典礼学的には、成立以来す

でに今日まで4世紀以上を経て多少なりともローマ典礼の影響を被っているために('latinization'), 厳密にはもはや純粋なビザンティン典礼を保持しているとは言えず, これは正教会の典礼と比較した場合に明らかだとされる³⁾。一方ローマ・カトリックと比較してみると, ギリシア・カトリックの教勢は極めて小さい。そして東西キリスト教の対話の際には東方正教会とローマ・カトリックが対話者となるため, これまで彼らに光が当てられることは少なかった。

しかしながら, 外側の形態すなわち典礼様式に関してはその地域固有のものを維持すると同時に, 本質的なレベルでは「和合」と「一致」を最優先するというその姿勢は, 文化の多様性と国際的な対話が共に求められる今日, 特に日本のように本質的に東洋文化圏の伝統を継承しつつ, 西洋文化圏の一員ともなっている国の文化的側面を考える上で, 大いに示唆に富むものを有しているように思われる。

1. 典礼構造の神学

東方典礼に関しては, わが国日本では正教会における奉神礼として以外には知られていない。東方典礼は, 元来「地中海の東領域に広がったキリスト教の典礼様式」という意味を持つが, 西方ローマ典礼がほとんど画一的な展開を遂げたのに対して, 東方地域それぞれの様々な文化遺産を取り込みながら, 実に多様な展開を遂げてきた⁴⁾。ここではまず東方典礼の代表として, その中で最も広く普及しているビザンティン・スラヴ典礼の特質と独自性を, 西方ローマ典礼と比較しつつ明らかにしておきたい。なお先述の「ギリシア・カトリック教会」の典礼も, 日本の正教会の典礼も, いずれもこの「ビザンティン・スラヴ典礼」に属し, 典礼式文を各国語に翻訳したものである⁵⁾。

東方典礼の一つビザンティン・スラヴ典礼は, 西方のローマ典礼が, 1962年から65年にかけて行われた第二バチカン公会議における「典礼改革」を経て大幅に刷新されたのに対し, 正教およびギリシア・カトリックの双方において, 9世紀頃に確立されたと思われる旧来の典礼様式を, 基本的にはそのまま今日まで受け継いでいる⁶⁾。そしてその根底には, おそらく初代教会にまで遡りうるような貴重な伝承が伝えられているため, 典礼学だけでなく, 教父学や聖書学, あるいは古典語史や文学史にも大きな意味をもっている。ビザンティン典礼で用いられる様式には, 「聖ヨアネス・クリュソストモス典礼」「聖パシレイオス典礼」および「聖グレゴリオス典礼」(先備聖体礼儀)の3種があり, これ

らは典礼曆に従って使い分けられる。このうち、一年を通じて用いられ最もよく知られた典文は「聖ヨアンネス・クリュソストモス典礼」である”。この典礼は、第一部「奉獻礼儀」第二部「啓蒙者礼儀」第三部「信者礼儀」の三部より構成されている。「啓蒙者」とは非信者の意味であり、昔は第二部から第三部に移行する際に、彼らは退出を求められた。現在ではそのようなことはないが、全体の構造は旧来のまま継承されている。

一方ローマ典礼は、トリエント公会議（1542-45）以降のもの、および第二バチカン公会議以降のもの双方とも、東方典礼のような区分ではなく、総じて言えば「言葉の典礼」と「感謝の典礼」という二部構成によって成立している⁴⁾。ここで「言葉の典礼」とは聖書という「言葉」のレベルにおいて福音を伝えたキリストを記念する一方、「感謝の典礼」(cf. *eucharistiâ*)とは、最後の晩餐において「パンとブドウ酒」の形態のもとに自らの「肉と血」を信者に分かち与えるという儀礼を定めたキリストを記念するものである。これら各々の特質は、内容の上では先述の東方典礼における「啓蒙者礼儀」および「信者礼儀」にそれぞれ合致しており、東西の間に何ら本質的な相違はない。ただ、両者の相違のまず一つは「使徒信条」(信経)を唱和する位置づけにある。すなわち、西方典礼では主・祝日の「言葉の典礼」のなかで、福音書朗読に続いて司祭の説教が終わった後、それに対する会衆からの応答の意味で「信条」が唱えられるため、これは前半部の「言葉の典礼」に含まれる。つまり「信条」が言葉のレベルにおいて捉えられているのである。それに対し、東方典礼では「信経」は信者が唱えるものであるという認識により、後半部の「信者礼儀」に含まれている。また東方典礼の聖体礼儀にあっては、主祝日・週日の別を問わず、必ず「信経」が唱えられる。これらの相違点は、典礼学においてもあまり注記されることはないが、おそらく非常に本質的な問題を含んでいると思われる。突き詰めれば西方典礼は本質的に、そもそもその全体が信者のための儀礼であると言いうるのに対し、東方典礼は信者・非信者を区別しながらも、その両者を併せた世界全体を包容しうる性格を有していると言えるからである。すなわち欧米諸国のように、基本的にキリスト教徒が大半を占める国々ならともかく、信者の絶対数の少ない地域で西方型典礼が行われる場合、それは主として信者共同体の交わりという点に意義を見出す。それに対して東方典礼は、いかなる地域にあっても、本質的に世界の「縮図」となりうる性格を秘め、つねに宇宙論的な広がりを持つ。そして上述したように、東方典礼が多様な文化伝承を取り込み得た理由の一つは、このような構造に由来すると言える。

ビザンティン典礼の持つ特質のもう一つは、聖書朗読が新約レベルで統一されているという点である。西方ローマ典礼は20世紀における典礼改革の結果、聖書からの朗読部分が旧約聖書からも採られるようになり、朗読は旧約・使徒書簡・福音の三部より成るのが主日典礼の慣例となった。これに対してビザンティン典礼は、聖書箇所に関しては旧來のままであり、新約の使徒書簡と福音書のみが朗読されると考えてよい。この相違は、西方典礼と東方典礼がそれぞれ目指しているものが若干異なることを表している。すなわち西方典礼が「言葉の典礼」部において「旧約～新約」という聖書学的な予型論の発想⁹⁾を取り込んだのと比べた場合には、ビザンティン典礼における「啓蒙者礼儀」と「信者礼儀」は、それぞれ「言葉のレベル」と「霊のレベル」の特質を際立たせていることが明らかとなる。つまり、西方典礼が「旧約」朗読を含めることで福音到来による「新約」を画し、「言葉」のレベル内での変容のプロセスをも跡付け内包する構造に変革したのに対して、ビザンティン典礼における聖書朗読は新約聖書からのものに限られるため、「啓蒙者礼儀」が均質な言葉で貫かれる結果となり、それが「信者礼儀」における霊的秘義との差異をより明確にしているのである。旧約と新約の関係も、しばしば「肉体」と「霊」の対比において比喩的に語られるが¹⁰⁾、ビザンティン典礼は、旧約新約のみに留まることのない、より普遍的に応用可能な「現象感覚界」と「霊の世界」の二元対比性を明確にする結果を生み出しているのである。

ここでは、東方典礼の構造が全体として、万人にひらかれた——先取りして仏教用語を用いるならば——「大乘的」な構造を内包していること、総じて東方典礼は地域による多様性を取り込み得る構造を秘めていることを特記しておく。

2. アレキサンドリアのクレメンスと「グノーシス」論

上述のような典礼様式における東西の対照性は、ギリシア教父とラテン教父という東西の教父文献の基本的性格にも流れ込んでいる。すなわち東方ギリシア教父の神学は、「アポカタスタシス」（普遍的救済論）に象徴されるように、全世界の聖化・変容へと通じる宇宙論的なパースペクティヴを持つと同時に、「シュネルゲイア」（協働説）に象徴されるごとく、神と人、神性と人性の交わりのなかで、つねに人間・世の側からの参与を要請するという性格を持っている¹¹⁾。そしておそらくこの性格は、聖書解釈学上の「予型論」にも通じてい

る。「予型論」とは、「旧約は新約のうちに隠れ、新約は旧約を照らす」¹²⁾という表現に、的確に言い表されている。「旧約」つまり旧来の伝統文化に対し、「新約」つまり新たに到来した恩寵は、それを破壊することなく完成させるのである。言うまでもなく西方ラテン教父たちの伝統にもこの精神性は受け継がれてゆくが、初期教会からの伝承を受け継ぎ予型論的聖書解釈学をまず展開させたギリシア教父たちにおいて、この基本的性格は顕著である。

さて、上述のような東方キリスト教の伝承にとって、おそらくはその神学の最も基礎的な部分を築いた教父たちのなかに、アレキサンドリアのクレメンス (A.D.150-215) という人物がいる。彼の著書は『ストロマテイス』全七巻であるが、この著作は、「真なる愛智による覚知に関する覚書」という副題を持っている¹³⁾。彼は、旧約～新約という二項関係をさらに拡大的に解釈してギリシア文化圏に応用し、ギリシア人にとって「旧約」的な位置づけを得るものとして「哲学」を考えた。彼によれば、哲学がギリシア人に与えられていたのは、彼らをキリストに向けて予め準備するためであり、それはヘブライ人に旧約として律法が与えられていたのに比せられるべき賜物であった。「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「あなたの足はつまづかない」(『箴言』三23)。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」(Stromata, I. 5.28.1-3)。「いまや教えの宣べ伝えが時宜に適って届いたとちょうど同じように、時宜に適った形で、ヘブライ人には律法と預言者が与えられ、ギリシア人には哲学が与えられた。哲学は彼らの耳を、宣べ伝えに適うように慣らしたのである」(Str. VI. 6.44.1)。

またこのクレメンスは、キリスト教文献のなかではじめて「仏陀」の名を著作中に遺したことで知られる。「インド人のなかには、ブッタの教えを信奉する人々がある。彼らはこの人物を、その威厳のゆえに神として崇めてきた」(Str.

L.15.71.6) クレメンスが描くこのような仏教徒たちの姿は、彼の時代に先立つおそらく紀元後1世紀頃、すなわち大乘仏教成立初期のものであろうと推定される。なぜなら、ブッダの神格化を生み出したのは、旧来の部派仏教徒たちの出家修行志向と煩瑣な法 dharma 解釈を批判する在家信者たちが、万人救済の宗教を目指し、仏塔崇拝を中心に法師たちの指導のもと、専ら仏徳を讃えてその慈悲に依り頼む運動を展開した過程でのことであったと考えられるからである¹⁴⁾。

さて、クレメンスが上述の著書『ストロマテイス』を通して展開する主題は、その副題にも現れるように「グノーシス」(gnôsis; 「覚知」)の論である。そして彼は、信仰上の理想像として 'gnôstikos' すなわち「覚知者」を立てる。この「グノーシス」論は、後の正統教会の教義的展開に照らして見た場合、決して主たる路線といえるものではないが、少なくとも彼の精神的後継者オリゲネス (A.D.185-253)、および東方神学の確立者たちであるカッパドキアの三教父たちなど、アレキサンドリア学派の系譜を受け継ぐギリシア教父たちには、その精髓が継承されたと考えることのできる概念である¹⁵⁾。もっとも「グノーシス」という用語は、われわれにとってはむしろ異端のキリスト教の一派である「グノーシス主義」という名称において親しい¹⁶⁾。クレメンスが何ゆえこの「グノーシス」を主たる神学理念に選んだのかは判然としないが、後に見るように、新約聖書にもこの「グノーシス」(ないしその動詞形)の用例が広く見られること、一つにはギリシア哲学以来「汝自身を知れ」(gnôthi seauton)との金言が広く知られていたこと、もう一つには、異端グノーシス主義の跋扈のなかで、彼らをも承服させうる神学を樹立する必要があったこと、などが主たる理由として考えられる。すなわち、そもそもクレメンスの神学には異文化・異教をも取り込みうる素地が備わっていたと言えるのである。

3. 大乘仏教・般若思想へ

ここまで序説を兼ねて、東方典礼とギリシア教父クレメンスの紹介を行ってきたが、改めて本稿における目標を明確にしておきたい。まず東方典礼が文化的多様性に対応しうる構造を秘めていることに着目し、未だわが国には普及していないこの典礼構造に則りながら、仏教を含む日本の伝統的文化伝承をここに盛り込む試みを行う。これは究極的には、東方典礼における前半部、すなわちこれまで「啓蒙者礼儀」と呼ばれてきた部分に仏教思想を配することが、教

義的・理論的に可能かどうかを検証する試みとなる。その際、東方の包容力豊かな神学を具現した教父の代表としてアレキサンドリアのクレメンスを取り上げ、彼の哲学神学を基軸として、仏教を含めた日本の伝承を客観的に体系づけるという方法を取る。以上が本稿での差し当たっての目標である¹⁷⁾。では、クレメンスが唱える正統グノーシス主義と仏教思想とを対比関係において捉え、比較思想学・比較宗教学的アプローチのうちに探究を進めてゆきたい。

周知のように、仏教思想史では紀元後1世紀頃より、在家信者たちを中心に、部派仏教から脱して大乘仏教の大きなうねりが興る¹⁸⁾。ブツダの教えを受け継ぐ原始仏教の修行者、それに続く部派仏教の声聞、縁覚たちにとって、修徳徳目の中心となるのは「八正道」であった。それは「正見」「正思惟」「正語」「正業」「正命 (=生活)」「正努力」「正念 (=自覚)」「正定 (=瞑想)」の8つを指す。これらは仏陀の説く中庸の精神によって貫かれていた。しかし、部派仏教徒たちが次第に出家修行志向と煩瑣な法解釈に固執したのに対して、これを批判する在家信者たちを中心とする人々は、新たな普遍的救済の宗教を目指し、こうして大乘仏教が成立する。その中でまず基本的な概念として建てられたのが「空」を基盤とする「般若思想」であった¹⁹⁾。この空観は、部派仏教最大の説一切有部が説く「法実有論」に対する厳しい批判から生まれたため、大乘の成立と般若思想の展開は軌を一にする。彼らは旧来の部派仏教に対して「小乗」*Hīnayāna* という蔑称を用い、自らを「大乘」*Mahāyāna* と称した。彼らは仏陀の前世における呼び名「菩薩」とその利他行すなわち六波羅蜜にその教えの基本を見出し、「自未度先度他」(度す=さとりに至らしめる)を旨とする「菩薩」をもって、仏に代わり世に尽くす理想的人間像の名とした。

さて「般若」とはサンスクリット原語 *prajñā* (>*paññā*) の音写語であり、「知恵の完成」「最高の知恵」等と訳される。原語 *prajñā* は、語源的には *pra-jñā* と分解される。そして *jñā* 「知る」の部分は、ギリシア語 *gnōsis* の *gnō-* の部分と同語源であることが知られている²⁰⁾。また「法」*dharma* は、語源的には「保つ」*dhṛ* という語根から派生した語で、「現実存在をしてかくの如く有らしめているきまり、ないし在り方」を指し、ラテン語 *firmus* 「堅実な」あるいはギリシア語 *thronos* 「玉座」とも語源的に通底しうる語である。

初期の般若経典は、縁起する諸法の本質が「空」*śūnya* であり、個別の特徴をもたないこと(無相)、それゆえすべての執着からの離脱が必要であることを強調した。空観とは、あらゆる存在は時間的にも空間的にも「縁起」*pratītya-samutpāda* によるものであり、存在するものは固有の本体や性質をもたない、

とする見解を指す。この縁起説は以降、龍樹（ナーガールジュナ，A.D.150-250頃）の説く中観派²⁰，また唯識派あるいは如来藏思想，さらには華嚴思想また密教等によってそれぞれ展開を見ることになる。そして般若思想は，特にわが国にあっては，浄土系諸宗をのぞいて広く「般若心経」が読誦されることにより，われわれにも馴染み深いものとなっている²¹。

大乘の菩薩の修道德目としては六種の「波羅蜜多」が説かれた。「波羅蜜多」とは，原語 *pāramitā* の音写である。これは，「最高の」を意味する形容詞 *parama* から派生する *parami*-に，状態を表す接尾辞 *-ta* が加わった抽象名詞で，「極致，完成，最高」といった意味を持つ。仏教的には，*pāramitā* とは *pāra* 「彼岸」の対格 *pāram* に「行く」という動詞の語根 *-i*-を連ね，それに接尾辞 *-tā* を加えた複合語と解され，「理想世界に至る状態」との意味で「到彼岸」あるいは「度」（「渡す」の意）と漢訳される。ここで「彼岸」とは「涅槃」「さとりの」意味である。そして「六波羅蜜多」とは，布施 *dāna*・持戒 *śīla*・忍辱 *kṣhānti*・精進 *vīrya*・禪定 *dhyāna* という五つの完成 *pāramitā* の上位に，これらを統括的に完成する「般若」を含むものである。

4. 「般若」*prajñā* をめぐって

この「般若」*prajñā* が，語源的に *pra-jñā* と分解され，*jñā* 「知る」(cf. *know*) の部分がギリシア語 *gnōsis* の *gnō-* の部分と同語源であることは上に述べた。そこに「前に」を意味する接頭辞 *pra-* が付されてできた語彙が *prajñā* である。これらの言語学的淵源に基づく考察は次節で展開するが，この複合語 *prajñā* に対比されるものとしては，クレメンヌも用いている *gnōsis* の複合語 *epignōsis* 「認識」などが思い浮かび，そこに並行する語形成過程を想定することができる。なお菩薩 *bodhisattva* も，語源的に開くとギリシア語の *pythānesthai* （気づく）と同源であることが知られる。

般若経典は，大乘経典のなかで最も分量が大きく【大正新脩大藏経】第五～八巻を占める。この般若諸経典の原型を形成し，かつ般若思想の備えるべき内容を完備しているという理由でインド，日本，中国，チベットなどの大乘仏教圏で最も尊重されてきたのが【八千頌般若経】である²²。

般若思想の「空」観は，この【八千頌般若経】のあらゆる箇所に見られる。菩薩は，利他行にあって，救う者も空，救われる衆生も空であり，救われて到達する境地も空であることを悟らねばならない。菩薩における「知慧の完成」に

ついては、まず次のように語られる。「物質的存在を取得せず、同様に感覚、表象、意欲を、そして思惟を取得しないこと、それが菩薩大士の知慧の完成である、と知らねばならない」(第一品)。

『八千頌般若経』は大部の經典であり、ここでその全貌を紹介することはできないが、たとえばその第七品ではシャーリプトラ長老(舍利弗)が登場し、次のような場面が展開される。「シャーリプトラ長老は世尊にこう申し上げた。「菩薩大士はどのようにして知慧の完成をさとるべきであろうか」。世尊はこう仰せられた。「…五蘊をさとらないこと、それが知慧の完成をさとることである。無作為(無功用)という仕方では五蘊をさとることが知慧の完成のさとりである」。長老は申し上げた。「知慧の完成はいかなるものを与えるのか」。世尊は仰せられた。「知慧の完成はいかなるものをも与えないのだ。それがいかなるものをも与えないとき、まさしく知慧の完成と呼ばれる」。そこで神々の主シャクラ(帝釈天)は世尊にこう申し上げた。「この知慧の完成は全知者性(一切知)をも与えないのか」。世尊は仰せられた。「それは、認識のような仕方では与えないのだ。心のはたらきのような仕方では与えないし、作為のような仕方では与えない」。シャクラは申し上げた。「ではどのような仕方では与えるのか」。世尊は仰せられた。「与えないという仕方では与えるのである」。

仏教は、ヒンドゥー教などと異なり「無我」の主張を徹底させた。おそらく、ここで語られているのも、現世的な、また心の働きや認識といった「自我」に根ざすようなあり方の徹底した否定ということになろう。そしてこのような実践的認識こそ「知慧の完成」と呼ばれるものである。

また第三十品、第三一品に描かれる常悲(サダープラルディタ)菩薩大士と法来(ダルモードガタ)菩薩大士の物語は、大乘の菩薩の修行徳目としての「六波羅蜜多」の道が、極限までの自己犠牲といかなる難行をも厭わぬ不撓不屈の努力とを要請するものであるということ、を、あますところなく示していると言てよい。

5. 「波羅蜜多」の徳目とギリシア語語彙の対応

「般若」と「グノーシス」の語源的通底性に関しては前述したが、まず「六波羅蜜多」のうち「般若」以外の五つの徳目について、クレメンスの用いる語彙を中心にギリシア語との対応関係を、その内容的な側面にまで踏み込んで考察してみよう。

まず1「布施」であるが、これを「清貧」の勧めと受け取れば、それは言うまでもなく福音書以来の徳目として説かれている。特にクレメンスは「マルコ福音書」第10章17節以降に描かれる「富める若者」をめぐる小品『救われる富者は誰か』を著しており、これはクレメンスの意識内で一致する徳目であろう²⁴。次に2「持戒」すなわち「戒めを守る」条項であるが、原語 *śīla* は元来「習性」の意味を持つ。この点を含めて後ほど改めて考える。次に3「忍辱」すなわち「耐え忍ぶ」ことは、おそらくクレメンスでは堪忍 *hypomonē* あたりに相当するであろう。「勇敢さは、それ自体神への類似性へと邁進し、堪忍により無情動 *apatheia* を獲得する」(Str.II.20.103.1)。ここには「堪忍」そして「無情動」というキーワードが現れる。般若思想の中心である「空」には、おそらく現象的に「無情動」が相当するであろうから、クレメンスにももちろん通底しよう。それから4「精進」であるが、原語 *vīrya* は語源上ラテン語の *virtus* と同源であり、通常ラテン語で *virtus* と訳されるギリシア語の語彙は *aretē* である。この語はプラトンの『メノン』篇 (cf.99e) 以来、古代哲学倫理学史全般にわたって中心テーマの一つとなったものであるが、クレメンスも例えば「われわれの許では、愛智者とは万物の創造者であり教師である方の知恵、すなわち神の子に関する知識を愛する人々だと言われている。それに対して、ギリシア人の間では徳に関する理論に専心する人々のことを言う」(Str.VI.7.55.2) といった形で記述している。ギリシア哲学に対し、福音のための道を準備したとの積極的評価を与えるクレメンスであるから、上の記述はクレメンスが徳論をも射程に含めていたことの証左となろう。なお下ってカッパドキアの教父、ニュッサのグレゴリオス (A.D.335-394) は主著『モーセの生涯』の副題を「徳に基づいた完成について」としており、聖書の中に「徳」に関する論を読み取ろうとする試みは、ギリシア教父たちに一貫している。そして5「禪定」*dhyāna* すなわち「静かなる瞑想」であるが、これには *theōria* (観想) が相当しよう。クレメンスは、彼の中心的課題 *gnōsis* に関して、これを *theōria*, *epopteia* (見神), *theā* (観照) として記述する。彼にあって *apatheia* 無情動と *theoria* 観想とは分かちがたく結びついており、*theōria* は倫理的浄化を前提とする、と言われる²⁵。「想念 *noein* は鍛練 *syaskēsis* によって常なる想念 *aei noein* へと進展する。常なる想念は知者 *ginōskōn* の本質 *ousia* であるが、これは魂神一致 *anakrasis* によって、絶えざるもの *adiastaton* さらには永遠の観想 *aidios theōria* となり、生ける実体 *hypostasis* として留まる」(Str.IV.22.136.4)。

さて残しておいた2「持戒」をめぐるものであるが、ギリシア語語彙として1～5の中に対応しそうで現れなかったものとして、askêsis 禁欲・修道がある。これは内容的にはもちろん「持戒」とも一致するものであり、また原語 *śīla* 「習性」に重なりうるような修道こそ理想とされるべきものであろうから、ひとまずこの2に対応させておくと、askêsis を含む複合語 *synaskêsis* が上記5の用例に現れている。またそもそも般若思想の中核となる「空」に対しては、意味的に *apatheia* 無情動とつながるのではないかと考えられるが、この語は上に散見された。

6. クレメンスにおける *epignôsis*

以上から、まず総体として「五波羅蜜多」の行は、クレメンスの念頭にある「覚知者」のための修道徳目と十分に合致すると言えよう。続いて、前節で *prajñā* と語形成において類縁関係にあるものとして挙げた *epignôsis* に関して、以下新約聖書とクレメンスの記述にその用例を求め、意味を探究することしよう。

まず、新約聖書特にパウロ書簡において、この語彙は特別の意味を帯びて用いられていることが注目される。それは例えば「神はすべての人々が救われて真理の認識 *epignôsis* に至ることを望んでいる」(1テモテ2.4)といった用例であり、これは「神の普遍的救済意志」²⁰⁾を表した箇所として特記される。このほか「主の僕たる者は……反抗する者を柔和さのうちに教育せねばならない。もしかすると神が彼らに対して、真理の認識 *epignôsis* に至る回心を授けるかも知れないのだから」(2テモテ2.25)といった用例や、「(その邪悪な女性たちは)常に学んでいながら、決して真理の認識 *epignôsis* に至ることができない」(2テモテ3.7)といった用法での類例が認められる。

ところで、クレメンスは *epignôsis* と対立する概念語彙として *periphrasis* という用語を用いている。この語はひとまず語形成の面から「周回の言説」と訳されるであろう。これらの二語は、次のような用例において対比的に用いられている。「ペトロは『宣教』において〈ギリシア人たちのうちで極めて高名な人々が、神を認識において知っていたのではなく、単に周回の言説において知っただけだ〉と述べている」(Str.VI.5.39.1)。

ここで『宣教』と呼ばれているのは、新約聖書外典の一つである『ペトロの宣教』を指す。また『使徒行録』第17章に記される「アテナイにおけるパウロ

の宣教)について語るなかで、クレメンスは「(パウロは) アラトスの『星辰譜』から詩行を引用しつつ、ギリシア人によって美しく語られたことを認めるとともに、「知られざる神」を通して、ギリシア人の間では創造者たる神が、周回の言説を通じて崇敬されていることを仄めかしながらも、(神を)子を通じた認識によって把握し学び取らねばならないということをも主張している」(Str.I.19.91.5)と述べている。

「子を通じた認識」という表現は、他にも頻出する。「覚知者は、まったき心をもって常に、愛を通して神に親しく祈る。まず罪の赦しを願い、続いて二度と罪を犯さず善行をなし、主によるあらゆる創造と経綸を理解することができるようにと。これは、心清い者となり、神の子を通じての認識によって、〈祈りともなる節制は善きこと〉と語る聖書に聴き従いつつ、顔と顔を合わせて神的至福に適う者となるためである (cf. 1 コリント13.12)」(VI.12.102.1-2)。

クレメンスはまた『使徒行録』第26章18節を引用しつつ、同節の「目の見えない人々の眼が開く」という句は「子を通しての父をめぐる認識」であり、ギリシア人が「周回の言説」に拠っていたものの「把握」(katalêpsis)である、と述べている (Str.I.19.92.2)。すなわち旧約を授かっていない異邦の民も、子を通しての「認識」により「周回的言説」から脱し、「把握」に到達することができるのである。クレメンスは述べる。「人々のうち、主の来臨と(それによる)諸書の明らかな解釈を信じていた人々は、律法に関する認識(epignôsis)へと至った。これはちょうど、愛智に身を捧げた人々が、主の教えを通して真の愛智の認識へと至ったのと同様である」(Str.VI.7.59.3)。この一節からも、ユダヤ教的律法あるいはギリシアの愛智(哲学)が「認識」(epignôsis)へと導かれるのは、キリストの来臨以外にない、とするクレメンスの理解を読み取ることができる。同巻には「ユダヤ人たちは救い主を通しての認識 epignôsis と信が欠けている」(6.46.4)という記述も見出される。

「認識」とは、言うまでもなく「真理」に関する認識に他ならない。「真理の光は、影なき真なる光、信を通して聖化された人々に及ぶ分かたれぬ主の息吹、諸事物の認識のための灯火の働きを担うもの」(VI.16.138.2)であり、この「真理」は「主を通して来たる」(VI.11.92.2; cf. ヨハネ 1.17)と語られる。

以上の用例から epignôsis の本質が理解されよう。すなわちこの語が periph-rasis「周回の言説」と対立的に用いられていることから分かるように、epignôsis とは、到来した子を通して、言わば円の中心点から真理を体験的に「知る」あり方を指す表現なのである。

一方『エフェソ書』（4.11-13）は、共同体における各人の使命を順に挙げ、それは「われわれが皆、キリストの体の建設へと召され、ついに信および神の子の認識 *epignôsis* における一致へと至り、完成した人間となり、キリストが充溢する年齢の域にまで成長する」ためのものであることを明記している。クレメンスもこの同箇所を『ストロマテイス』の第4巻（21.132.1）に引いているが、それはもちろん共同体的文脈においてである。

epignôsis は、この共同体に働く恩寵のレベルをも照射する。「神を師としてこれに就く人々は、ほどなく神を想い描くに至る。それは恩寵が、豊かな認識 *epignôsis* にまで彼らを覆うからである。そして彼らは意向において意向を、聖霊によって聖霊を観想する習慣を獲得する。実に〈霊は神の深みをも究める〉（1コリ2.10）が、〈魂だけの人間は霊に関する事柄を受け入れない〉（1コリ2.14）」（Str.VI.18.166.3）。

あるいは『テトスへの書簡』の冒頭では「神の僕パウロ、神に選ばれた人々の信のため、また敬心に基づいた真理の認識 *epignôsis* のためなるイエス・キリストの使徒」（1.1）と述べられるが、続いてすぐ「それは永遠の生命への希望に基づく」（1.2）とされる。この表現は、「認識」が「永遠の生命」と深い結びつきを有していることをうかがわせる。

epignôsis は、動詞形 *epignôskein* としても現れる。この語彙は「ルカ福音書」の末尾、「エマオへの道」において、復活後のイエスを弟子たちが認識する場面で用いられている。「イエスがパンを裂くと、彼らの両眼が開け、彼を認識した。すると彼は二人から見えなくなった」（24.31）。これは聖体の秘跡の文脈における用例である。このことから、*epignôsis* が有する秘跡との関連性が推察される。

以上から理解されることは、「認識」とは子であるキリストを通して來たるものであり、それは永遠の生命の獲得と通底し、さらには秘跡的文脈のもとに初めて理解される、ということである。また *epignôsis* が「神の普遍的救済意志」であるとされる点は、大乘思想における在家信者を含めた万人救済の思想に比せられうることを確認しておきたい。

7. クレメンスにおける *gnôsis/gignôskein*

ではクレメンスにおいて *epignôsis* を支え、*epignôsis* よりも高頻度において用いられている *gnôsis* という語彙に関してその用例を追うことにしよう。

クレメンスは、『ストロマテイス』の精髓とも言うべきその第6・7巻を始めるにあたり「覚知者の信仰のあり方を、誤りなく伝えうるかぎり、解説したい」(VI.1.1.1)と述べ、その理由を「永劫に留まる食物」のために働け、と主が命じておられるから」としている(VI.1.1.2)。

ここでの「永劫に留まる食物」とは、言うまでもなく前節でも見た「永遠の生命」を内包する食物の意であるが、これは『ヨハネ福音書』第六章における「人の子があなた方に与える、永遠の生命に至る食物のために働きなさい」(6.27)を受けている。クレメンスには言葉と食物の類比表現が散見され、それは中心テーマ「覚知」との連関において語られる。例えば次のような用例がある。「味わい、見よ、主が善き方であることを」(詩篇33.9)。なぜならこの方は、そのような食物により霊的な仕方と与かる人々に対して自らを分かち与えるからである。実に、真理を愛するプラトンによれば、そのような靈魂はすでに自らを育てている。すなわち「覚知」gnôsisとは神的な実体に関するものであり、それは神の言葉を味わい食すことなのである」(Str.V.10.66.3)。

これらの箇所背景には、総じてヨハネ福音書における聖体理解がある。これに関連して、クレメンスに決定的な影響を与えているように思われるのは、同書第17章における「知る」gignôskeinの用法である。『ヨハネ福音書』第17章ではこう語られる。「(父よ)、あなたはあらゆる人々に対する権能を子に与えた。それは、あなたが子に与えたものすべてが、彼らに永遠の生命を与えることができるためである。彼らが、唯一の真の神であるあなたと、あなたが遣わしたイエス・キリストを知ること(gignôskôsin)、これこそ永遠の生命である」(17.2-3)。「義しき父よ、世はあなたを知らないが、わたしはあなたを知っている。そしてこの人々はあなたがわたしを遣わしたことを知っている」(17.25)。

ここで述べられる「永遠の生命」は、すでに同福音書第6章において、秘跡的な文脈のなかでその意味が明確にされている。「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、あなたがたは自らのうちに生命を持たない。わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者は、永遠の生命を持ち、わたしもその人を終わりの日に復活させる」(6.53-54)。

前節に見たように、クレメンスにおいては覚知を目指しての歩みこそ「永遠の生命」の獲得に他ならないものである。「律法における掟も、まだ律法下になかった人々のための律法以前の掟も——なぜなら〈律法は義なる者のためにあるのではない〉(1テモテ1.9)から——、永遠の生命を掴み取った者

には幸いなる報償を受け取るように定める一方、悪を喜びとなす者は、自ら選び取った者どもと共にあることを認めている。さらに、徳の進捗と義の増大へと刻々優れたものになる靈魂に対しては、すべてにおいてより優れた座を獲得し、それぞれの段階において、無情動 *apatheia* の状態へと身を伸ばし *epekteinomenos*、ついにはまったき人間、知にも嗣業にも卓越した人へと成長するように定めている」(Str.VII.2.10.1)。

ここに現れる「身を伸ばす」*epekteinomenos* という表現は、パウロによる『フィリピ書簡』3.13に現れる「(後ろのものを忘れ) 前のものに全身を傾けつつ」という句にその淵源を見出す。ギリシア教父文献史では、後にニュッサのグレゴリオスが観想展開させたテーマとして「エペクタシス論」の名が付さるモチーフである²⁷⁾。上に引いたクレメンスの引用箇所では、それが無情動 *apatheia* と関連づけられるが、この概念は上述のように、般若思想の表現に置き換えれば、おそらく「空」なるさとりを得た境地と言えるものであろう。

8. 恩寵としての *epignôsis*

さてクレメンスは、幕屋建立のために神がモーセに授けた指示(出エジプト25sq.)をぐって象徴的解釈を施しているが(Str.V.6.32.1sq.)、指示の中に現れる「ケルビム」(出エジプト25.18ほか)という語彙に関して、「(ケルビム)という名は(大いなる認識 *epignôsis*)を明らかにしようとしたものである」(Str.V.6.35.6)と理解している。この解釈はアレキサンドリアのフィロン(B.C.20-A.D.45頃)による『モーセの生涯』(II.97)にも「ケルビムとは、認識 *epignôsis* と大いなる知識 *epistêmê* を表す」というかたちで既に見られ、下ってはラテン教父のヒエロニムス(A.D.340-420)やアウグスティヌス(A.D.354-430)にまで受け継がれる理解である。ただし教父たちに受け継がれるこの伝統的解釈の根拠は必ずしも明らかでなく、注釈者たちはこれを「ヘブル語に遡っても解決しえない(通俗語源解釈)である」とし、またケルビムが『創世記』三24にも「圍の見張り役」として現れることから、「これら二つの旧約箇所を併せ読んだ理解である」と断じている²⁸⁾。

しかしながら「ケルビム」という語彙は、セム系の祖語に近いアッカド語の動詞 *karâbum* に関係する可能性がある²⁹⁾。*karâbum* とは「恵みを注ぐ」ないし「祝福する」といった意味を持った語彙であり、また「ケルビム」という存在自体、おそらくはオリエン特神話にまでその起源を辿りうるであろう形象で

あろうから、アッカド語からの理解は十分その意義を主張できるものと思われる。

先述のように epignôsis の内実は、単に「認識」という訳語のみで尽くされるものでは決してなく、子を通しての「永遠の生命」の獲得にも通ずるような、秘跡的領域に属する次元を指し示していた。その地平はおそらく、「恵み・祝福としてのケルビム」という理解と、それほど大きく隔たるものではないだろう。すなわち epignôsis の内実「恩寵」に近いものを含んでいるとも考えられるのである。さらに続けてクレメンスは「〈ケルビム〉とは賛美を歌う諸霊を伴った休らいを表している」(Str. V. 6.36.3) と述べているが、これは epignôsis の持つ終末論的次元、すなわち「神の子」の到来に伴う真理の究極的開示を述べたものと解されるであろう。

結. 新たな典礼構造の模索に向けて

以上、東方典礼のうち、地域固有の文化遺産を盛り込みうる前半部に仏教思想を配することが妥当かどうか、般若思想を対象とし、アレキサンドリアのクレメンスのグノーシス論を参照しつつ検討してきた。「般若」prajñā と「認識」epignôsis とは、語源的に関連するほか、その内容に関しても多く通底する部分を含んでいる。また epignôsis に関しては、これに「認識」という訳語を当てるだけでは不十分なほど、その根幹部を恩寵に依っていることが明らかになった。ここから般若理解に光を当てうるとすれば、「空」の境地に達し彼岸に到るために「恩寵」の力に拠る、というあり方が考えられよう。

この考え方は、仏教思想にもキリスト教思想にも、まったく齟齬を来たすものではない。つまり、般若思想は「現象界の空性」を説くことでさとりを彼岸に置き、自らは此岸に留まって最後の一人まで度す働きに徹する菩薩を描いて大乘思想の底流となったのに対し、新約思想に発する epignôsis は、天上的秘跡的次元にその源泉を見出し、終末論的な「真理の認識」という表現をもって現れる。これら双方を勘案するならば、仏教の「彼岸」をキリスト教の「天上的世界」に当てはめることで両者の和合が図られるのではないだろうか。

以上の成果を、もう一度冒頭の「東方典礼」の構造に当てはめて再考してみよう。「般若」は六波羅蜜多を統括する位置にあるが、真の波羅蜜多行に徹するためには、やはり恩寵の側からの照らしが不可欠だと思われる。そして epignôsis は、般若思想において忌避される「認識」というあり方を越えて、その

根源を恩寵と秘跡性に負っていた。それゆえ、epignōsisは「靈的秘義」の部分を見現する機能を十分に果たしうる概念であろうし、「般若」はその秘義を十分に指示しうる内実を備えていた。般若思想の展開の中で現れた「菩薩」とは、「此岸」に留まって「彼岸」を指し示す、まさしく預言者的な存在として、靈的秘義を予示する位置に置かれうるだろう。

(注)

- 1) ギリシア・カトリック教会に関しては、Király Ernő, *Mi, görög katolikusok*, Budapest 1995.
なお東欧諸国の同教会は、共産主義の崩壊後、急速かつ組織的に教勢を回復しつつあり、ハンガリーでは東部の司教座都市ニーレジハーザが活動の拠点となっている。cf. e.g. *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2003*, Nyíregyháza 2002. また邦語による文献としては大森正樹『東方憧憬』（新世社、2000年）。
- 2) ギリシア・カトリック教会の歴史については M. Lacko, 'Unionsbewegungen im slavischen Raum und in Rumänien', in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd.1 (hrsg. von W. Nyssen / H.-J. Schulz / P. Wiertz, Düsseldorf 1984), 269-286.
- 3) 東方典礼の典文の集成は F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896. 東方典礼の式次第・神学については Ivancsó István, *A keleti liturgiák*, Nyíregyháza 2002; Idem, *Görög Katolikus Szertartástan*, Nyíregyháza 2000. 邦語による文献としては I.-H. ゲルメ（市瀬英昭訳）『秘義と象徴 - 東方典礼への招き -』（新世社、2002年）。
- 4) 拙稿「『オリエント』の内実について - 教父学・典礼学の視点から -」（筑波古代オリエント学フォーラム通信第18号 3-4頁、2003年）を参照。
- 5) 邦語による典文は正教会編「主日奉事式」を参照。なおその雅文は、教会スラブ語原典の意を汲んだ、極めて正確な訳文となっている。
- 6) cf. 拙稿「ビザンティン時代の古典文献伝承行為と典礼構造の関係をめぐる一考察」（平成11~12年度科学研究費補助金（特定領域研究 A（2））報告書『西洋古典文献の伝承史と中世東西地中海世界の修道制をめぐると実証的研究』（研究代表者秋山学）1~10頁、1991年）。
- 7) ヨアンネス・クリュソストモス典礼については C. Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Combermere 1971; R. Taft, *A History of The Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1978-. なおこの典礼の教会スラブ語テキストには、P. チャイコフスキー（op.41; 1878）や S. ラフマニノフ（op. 31; 1910）らも曲を付している。
- 8) 西方典礼の歴史的変遷については、J.-D. リブリングル『聖体祭儀の史的展開』（南窓社、1970年）。なお現在のローマ典礼ミサ典文に関しては、ラテン語・英語対訳のハンディなものに、*The Order of Mass in Latin and English*, London 1977がある。

- 9) 予型論に関しては、拙著『教父と古典解釈－予型論の射程－』（創文社、2001年）。
- 10) たとえば Maximus Confessor, *Mystagogia*, cap.VI. (PG91,684AB).
- 11) 前掲拙著、特に第二、三部を参照。
- 12) アウグスティヌス「モーセ七書の表現問題」VII.2.23.
- 13) テキストは O. Stählin (hrsg.), *Clemens Alexandrinus II* (Stromata I-VI), Leipzig 1906 ; *Clemens Alexandrinus III* (Stromata VII-VIII), Leipzig 1909 を用いる。
- 14) 高崎直道『仏教入門』（東京大学出版会、1983年）、232頁。
- 15) 前掲拙著、特に第二～四部を参照。
- 16) 荒井献・大貫隆（責任編集）『ナグ・ハマディ文書』（全四巻、岩波書店、1997-98年）などを参照。
- 17) なお、東方教父神学の視座からわが国の仏教思想を論じた本稿と同趣旨の論考として、拙稿「神化」と「即身成仏」—東方キリスト教神学から見た密教思想—（『エイコーン』第25号67～83頁、新世社、2002年）。
- 18) 以下仏教思想史の基本的な事項に関しては、早島鏡正・高崎直道・原実・前田専学『インド思想史』（東京大学出版会、1982年）、中村元『インド思想史』（岩波全書、1968年）、三枝充恵『インド仏教思想史』（第三文明社、1975年）、同『仏教入門』（岩波新書、1990年）、中村元ほか編『岩波仏教辞典 第二版』（岩波書店、2002年）などを参照した。
- 19) 般若思想については、梶山雄一『般若経』（中公文庫、2002年）。
- 20) 以下、サンスクリット語彙とギリシア語彙等の語源の検証に際しては、Sir M. Monier-Williams (ed.), *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899; P. Chantaine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1990などを参照した。
- 21) 中観派については、中村元『龍樹』（講談社学術文庫、2002年）。
- 22) 般若心経については金岡秀友『般若心経』（講談社学術文庫、2001年）。
- 23) 現代語訳は、梶山雄一訳『大乘仏典2 八千頌般若経Ⅰ』、梶山雄一・丹治昭義訳『大乘仏典3 八千頌般若経Ⅱ』（中公文庫、2001年）。以下本稿での論述にあたり、同書の巻末解説を参考にした。サンスクリット原典テキストは P. L. Vaidya(ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Texts No.4, Darbhanga 1960。漢訳は『大正新脩大藏経』第七、八巻（般若部三、四）に諸家のものが収められている（220；224,225,226,227,228号）。なお、仏教経典の文献解題全般については渡辺照宏『お経の話』（岩波新書、1967年）。
- 24) 拙訳が、上智大学中世思想研究所監訳『中世思想原典集成1 初期ギリシア教父』（平凡社、1995年）、417-466頁に収められている。
- 25) A. Le Boulluec (comm.), *Clément d'Alexandrie :Les Stromates V* (Sources Chrétiennes 279), Paris 1981, 17.
- 26) フランスシコ会聖書研究所訳注『聖書 パウロ書簡Ⅳ』（中央出版社、1975年）、29頁。
- 27) エベクタシス論に関しては谷隆一郎『東方教父における超越と自己』（創文社、2000年）および宮本久雄『他者の原トボス』（創文社、2000年）を参照。

- 28) A. Le Boulluec, *op.cit.*, 146.
- 29) cf. 'cherûb', in: F. Brown/S. R. Driver/C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906; J. Huehnergard, *A Grammar of Akkadian*, Winona Lake 2000, 501.

※なお本稿は、平成15～17年度科学研究費補助金（基盤C（2））「東欧・スラブ諸国における西洋古典学の継承と展開」（研究代表者秋山学）による研究成果の一部である。