

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1)
 - 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2)
 - 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。その中にまず数え上げられるのは、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ソスのグレゴリオス(330~390)、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)たちである⁽¹⁾。

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。⁽²⁾彼の著作としては『ギリシア人への勧告』（*Protreptikos*）一卷、『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、こ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 e Theodoto*）、旧約預言書の句を解説した『預言書抜粋注』（*Eclogae Propheticae*）、マルコ福音書一〇17～31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であろう。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。⁽³⁾

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。

「さあわれわれは習性 (synetheta) から逃れよう。危険な岬 (渦巻) カリュプデイスの威嚇、歌う (怪鳥) セイレネスだと見なして。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、悪しき食欲である。(この煙と波から船を遠ざけよ) (オデュッセイア) 12 (N), 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 (N45)。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。—— (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) (N46-47)。船人よ、彼女はお前を讃え、お前を (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てしようとする。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。快楽を見越して行け、快楽はおまえを欺く。(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) (ヘシオドス『農と厩』(Eggs) 10)。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、もう破滅に打ち勝ったのだ。木 (xylon) にしっかりと身を縛り付けるなら、汝はあらゆる破滅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、その聖なる神祕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、(人の耳が聞いたことも、人の心に浮かんだこともなかった) (1コリ2:9) もなのだ」(Prov. 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ーオンの怒りも解け、女神アテーナーの助力などもあっ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エーから筏で出帆した後、たちまち暴風雨に遇ってバ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、王女ノウシカアーなどの款待を受け、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、一人語りによっ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。

その漂流譚のうち八(第十一)巻は、魔女キルケーの勸めによっ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、再びキルケー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ブ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ー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(4.175-77, cf. Str. 6.11.89.1))。

さて上のクレメンヌ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。『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(4.51, 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、クレメンヌスは十字架上のキリストに重ねて見てい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、クレメンヌスの原文中、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、テーパーを後にして古いの術やバッ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(*xylos*)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。彼によっ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、テーパーの人であった

ときには見えなかつた天を」(Procl. 12, 119, 3)。

『オデュッセイア』の原文では、テイレシアスが持つ筈には *skapton* という語彙が使われている (23)。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つ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。(8) 旧約聖書の諸人物(モーセ、ダビデなど)のうちには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る。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、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ヌスによる『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くって

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ユッサのグレゴリオスを挙げることができよう。グレゴリオスは、その名著『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＝聖霊であると

いう前提に立っている⁽¹¹⁾。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「予型的解釈」ということになるが、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が旧約よりもお先在する聖霊であるという前提に立っ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おいてイエス・キリストとは、その聖霊を受肉・死・復活によっ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⁽¹²⁾。

先に挙げた「文学の聖化」という問題に関しても、やはりグレゴリオスが参考になる。彼はその名著『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⁽¹³⁾。『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ったに違いあるまい。

このような「民族的共通遺産」という性格は、どの国の文学に関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ら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の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、人はそこに霊〔声・聴覚・視覚 *org.*〕を注ぐことによって、その作品をめぐって形成される共同体に与かることのよう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〕性があると言えらる。⁽¹⁴⁾

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〕に幕屋性が備わっていると言いうるであらう。「イエススの〈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らう。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。⁽¹⁵⁾これは、旧約聖書の「詩編」を唱和することで、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らう。

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。哲学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・ペバン、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る。⁽¹⁶⁾

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を観点から捉え、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。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」(St. 6, 6, 41)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小片が、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。⁽¹⁷⁾

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、容易にかつ相応しい仕方⁽¹⁸⁾で真理の信仰に到達することであろう。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」(一コリ九三)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。

〈神はユダヤ人だけの神であろうか。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る〉(ロマ三二九)と使徒は語っている(St. 5, 3, 18, 9)というクレメンスの言葉から推察される態度でもあらう。

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」(ディダスカレイオン)を開き、教会での交わりよりもむしろ塾という教育の場において、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。⁽¹⁸⁾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的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 (Ta Katharain) であつた。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〈小秘儀〉であった。宇宙に関する〈大秘儀〉とは、……本性と事物の意味を観照する (epoptein) ことであった。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」によって完成される。この点で、クレメンスによる「覚知」が「聴覚」そして「視覚」の浄めのうえ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って鍛練する必要がある。それは、靈魂が覚知を受容する上で完全に働くようにするためである。……ちょうど死が〔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、靈魂が神に向かつて臆することなく〈われわれはあな

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」も覚知によっ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 (teleiosis) であり、これは、人のあり方・生・言葉に関し、神的事情がらについての知 (episteme) によっ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、信はこの覚知によって完成される」(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った。「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「エクレスシア」(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〈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って歩みを進め、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スタシスと密接に関わる⁽¹⁹⁾。「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動めであろうと、そういった他の動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っ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 (apokatastasis)、心において浄らかとなった者に〈顔と顔を合わせて〉(「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、あらゆる浄めや動めを越えて主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「アポカスタシス」とは、新約聖書では「使徒行録」三二に現れる語彙であり、万物の「回復」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 (cf. *De principis* 1,6,3,6,1 sqq., *Contra Celsum* 4,69:8,72 以下)、彼の先駆者クレメンスも、上に引いたように〈万物の変容〉あるいは〈原初への立ち帰り〉といった意味ですでにこの語彙を用いている。⁽²⁰⁾

クレメンス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。ここにクレメンス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ろう。こうしてクレメンスは、「塾」という学問と教育の場とその活動の拠点を置き、聖文獻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たと、クレメンス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ころであっ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、クレメンスが「オデュッセイア」における「一人語りによる告白」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、クレメンス神学の基本が「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〉「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(φ 522,531,532)。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(φ 88)。二人語り」の部分では、有名な一つ目の巨人ポリュペーモスの目を潰す話(φ 88)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、海神ポセイダーオー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スアスの指示を仰ぐ話がある(193,19)。このように『オデュッセイア』においては「視覚」が大きな意味を持っている。

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バ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(19 *etim* 'Odysseus Laertiades')。「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(1366 *Outis enmoi g'onoma*)、その結果危機を脱することができる(1408)。

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」は女神カリュプソア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(411,448)、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(511)。そしてその状況は、『オデュッセイア』一〜四巻を占める「テーレマキア」(「テーレマコス物語」)が終わり、主人公オデュッセウスがはじめて本格的に登場する第五巻冒頭におけるものとも同一であった(511)。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くと、時間的に一〜四巻「テーレマコス物語」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「テーレマキア」への視座を準備する、すなわち「時間的廻り」の実現可能性をも提供する空間であると言える。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、子のテーレ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ら

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. 121-22）。（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）。

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れるだろうか。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イ

レシアスに関して、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（QDS 42.14）。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。

「ちょうど眠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、ちょう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（*apoptain*）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. 1,6:28,11)。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し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。すなわち肉欲の欲望を脱ぎ捨て、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)とやれる。

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。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、真理に関してはっ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)とやれる。

「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〈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、〈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、クレメンスによれば、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。クレメンスによれば、プラトンもこのことを認識していたとされ(Ind.)、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〈神的な思慮〉を象徴的に表現し、楽園に植えられた〈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スの神学は、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」に関しての豊かなイメージによる象徴的解釈となつて開花する。

「神殿・幕屋の」覆い幕 (Kalymma) と垂れ幕 (parapetsma) 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. 出三〇一〜10)、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を許されている場所 (cf. 出二六36〜37) と、どんなヘブライ人でも入れるその外側の前庭 (aula) 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、ここは思惟界 (kosmos noetos) と感覚界 (kosmos aisthetos) の中央

部を象徴すると言つた人々もある。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.5.6.33.13^o)。

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、「聖なる櫃をめぐって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らる」(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 (parapetsma) には四本の柱があり (cf. 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って、これは内陣に入る人のみが身につけるものである (出二八36〜38)。それは〈ヤハウェ〉と書かれた文字であり、〈今在り

またこれから在る者(出三14)という意味である。一方ギリシア語においても、神(Deos)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を身を投じて、声をもっ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った(フィリ二9)(Str.5,6, 34A7)。

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った。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っ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き思惟に導いた」

(Str.5,11,74A)。

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』一八六の意味を『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(nanapsais)を得るといふ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つた者は、同じ唯一性への立ち帰りを済ませて(apokatastasomenoi)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に輝くであろう)。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らう。……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、休らいのうちにあつて神への観想 (theoria) にのみ専心しているということが述べられていて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) であらう。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16) となることであらう」(Eclogae 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える。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らう。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」(オグドマス) という文脈に措いて表現する。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」⁽²⁴⁾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らう。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、いつどこにあつても変わることはない光となることであらう」(Sca 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

置かれ (synthetisat)」、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、信によって聖化された人々に主の霊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、その生涯を通じてバ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人〉(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って、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) 専心す」(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てい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っており、「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。説教の形をとって書かれた「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」というイエスの勧告(マルコ一〇二一)の意味を霊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肉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〉(マタ一九二一)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」

(QD518.6)と説かれる。以下、クレメンヌ自身の言葉を聞くことにしたい。

「われわれ自身にとってだけでなく、隣人たちにとっても有用な財産は、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、強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、言ば素材であり道具なのである」(QD514.1)。「持てるもののうち有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、敬虔さをもって扱われるならば、「財は」有益である。有害なものは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」(QD515.4.5)。「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、どんな場合であっても死をもたらずものとなる。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」(QD516.1)。

クレメンヌはこのように「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は、徳において豊かであり、またいかなる運と言えどもそれに対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。これに対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関して貧しく、偽りの貧しき人とは世に関して、つまり外的な財において貧しく」(QD519.1-2)。「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て人であつて、「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」

(QD516.3)。

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。そしてこ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ィレシアスの持つ笏を十字架の木と見なすクレメンスの「異教予言論」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(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「視覚の浄め」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

身が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シ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」(λ91 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、冥界にあっ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、予型論として適確なものだと考えられよう。⁽²⁵⁾

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」を通して集合人的格に与かってゆくとき、彼らにもなにかしかその変容の

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「時間的廻りの可能性」として作品の構成から帰納的に推察されるものであったが、クレメンスの東方正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。⁽²⁶⁾

「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の登場する「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、女神アテナーに従順に従う「子」としての位置を占める。⁽²⁷⁾ オデュッセウスも終始アテ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」を経ねばならなかったとも考えられる。「オデュッセイア」は、テーレマコス、オデュッセウス、ラーエールテースの三代の親子が第一四巻においてラー

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 (Gardner, 1960)。

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った。もっともオデュッセウスは、アキレウスとは異なっ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、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つていくことが理解される。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、過去のものとなつた言わば「子供性」への共同体規模での時間的廻りという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を思い描くとき、詩人 (Poet as 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十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、アポカタスタシス・宇宙的規模での変容を指した彼の眼の寛容さであろう。それはまた「詩」(poiesis)を共同体における創造(Doiesis)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「寛知」(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〕

- (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, 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についてはH. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel 1989, J. Pépin, *The Platonic and Christian Ulysses* (D. J. O'Meara ed., *Neoplatonism and Christian Thought*,

Norfolk 1982, 3-18), J. Danielou, *A History of Early Christian Doctrine*, vol. 2, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, London 1973, 89-99 を参照。邦語に於けることは、佐藤吉昭「アントササンマリヤのクニメニ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』、二二七〜二五三頁、創文社、一九八九年)が参考になる。

- (5) クレメンスのテクニクとして、O. Stählin (ed.), *GCS* 12 (1936), 3-86 (*Protreptikos*), 87-340 (*Padaogos*); 15 (1939), 17 (1909) 3-102 (*Stromateis*); 17, 103-133 (*Excerpta*), 135-155 (*Elogae*), 157-191 (*Quis dices salutar?*) を用いた。その他 Sources Chretiennes に含まれているもの (No. 2, 23, 70, 108, 158, 278) を適宜参照した。ラテン語訳としては J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, tom. 8, 9 を、独訳としては O. Stählin に於ける *Bibliothek der Kirchengüter*, Bd. 7, 8, 17, 19, 20), München 1934-38 を用いて上記SC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. 1961 の英訳および解説が参考になった。
- (6) 『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', 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』第四〇巻第六号、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』X L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. イェーガー(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)、一一二〜一四四頁。

(12) キ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/ディエュモス(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」三七、六八などの解釈において顯著である。

『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* 6,396) をめぐる一考察」『牧歌』第

四歌との関連で」(『エボス』第一四号、四一―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・バスツール(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)、一三三―一三七頁が特

にアク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、光は地獄にあって

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『いほりの霊性』(中央出版社、一九八八年)、

二八二頁を参照。

(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ゲイア』(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像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。また特にニュマ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 1961, 305-318^a。トリュヌ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. Arnould, *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。なおウェルギリウスにも認められるこの 'donum lacrimarum' の思想に関しては T. Haecker, *Virgil: Valer des Aenlandes*, München 1952, 138-152 が鋭く指摘している。

(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』第一〜四巻(チーレマキア)の意味は、女神アテーナーによるチーレマキアへの教育にあるとされる。なお『オデュッセイア』α巻に関しては久保正彰『オデュッセイア』の詩人αの語り構造について(川島重成/荒井献編『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) トロイア叙事詩園に関しては岡道男『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『教養学科紀要』第二六号(東京大学教養学部教養学科編、一九四四年)1〜24頁にも掲載されている。

Ⅱ 討 論 Ⅱ

加藤信朗

前回の野町先生のご発表で、紀元前後のアレクサンドリアが持っている特別な意味を感じ、興味引かれていたのだが、その際には、フィロンがユダヤ人であるというこのためにまったく削り落とされていたこと、しかしエジプトのアレクサンドリアで渦巻いていたことがら、今日の報告では扱われ、蘇ってきたように思われる。今日はクレメンヌ研究を早くから手がけておられる法政大学久山宗彦先生に、この研究会としては初めてお越しいただいた。久山先生はアレクサンドリアにしばしば赴いておられる。のちほどアレクサンドリアおよびクレメンヌに関して貴重なお話をたまわりたい。

今日の発表に含まれる問題を私なりにまとめてみたい。一つははっきりとした神学の問題がある。それはまず「異教予型論」、もう一つは「文学の聖化」という問題である。

すなわち、まず「キリスト以前の聖霊の先在」という問題がどこまではっきり言えるのかという問題がある。旧約聖書と並ぶものとして異教文学を立てるとするのは、極めて大胆な新しい発言であろう。民族的な共通遺産・共通財としての文学の中に、一種の予型が認められるのではないかという発言には興味を引かれるものがある。これはいわゆる「土着化」がどこまで進みうるのかという極めて現代的な問題と関わってくるであろう。聖心女子大学の富原真弓さんによれば、シモーヌ・ヴェイユは「民話」という形で、つまり各文化圏の民話の類型の中に、一種の「予型」的なもの、聖霊の先在のようなものを示そうとしたとされる。柴田夫人が最近ヴェイユにお詳しいので後ほどお話を。

第二はクレメンヌが活動した場所についてである。クレメンヌは教会聖職者の身分をもっていたとも言われるが、主とした活動の場所はディダスカレイオンであった。教会の説教など以外に、ディダスカレイオンという場所で彼の活動がなされたという点、その意味がもう一度考え直されるであろう。カッパドキアの神父たちは司教として、教会の中心と非常に近い位置にあった。アウグスティヌスも同様に、教会聖職者・司教として教会における重要な役割

を担っていた。クレメンスの場合、ニケーア公会議以前であつたと言えはそれまでであるが、制度化された教会の外に於つての活動であり、彼らとはやや異なつたかたちが考えられよう。また「エクレスシア」という語彙に対してやや珍しい訳語（霊的な交わりの場）が当てられたことは耳新しく聞こえた。これは我が国において特別な位置をもっている「無教会主義運動」との関連も考えられ、興味深い。

第三に、『オデュッセイア』およびオデュッセウス像の位置づけ、「一人語り」ということに関する解釈の問題、オデュッセウスによる自己認識の問題がある。『オデュッセイア』に関しては、久保正彰氏がわれわれにも親しいかたちで解釈を提示されたので、われわれにも若干親しくはなつたが、オデュッセウスの「告白」「涙」といった観点は珍しかろう。「涙において普通人間的に聖霊の内在が認められる」という発言には驚きを禁じえない。

それに関連して（第四に）「プラトンと文学」という問題にわたしては大きな関心を持つ。プラトンは「ホメロス批判」を通して自己の哲学を展開した。プラトンにおいても『イリアス』に関しては、『弁明』の中で「アキレウスは

死を知っていたが友バトロクロスのために戦いに向かつた」という箇所が引かれるが、オデュッセウスに関してはどうであろうか。実際にはギリシアの一般大衆のなかで、『イリアス』と並んで『オデュッセイア』も教養世界の財産であつたと思われる。プラトンは神々批判・悲劇批判という形で文学を切り捨て、哲学者が王者の位置を占めるようになつて、アリストテレスもある形でそれに従つたが、ストア派によるホメロス理解に関してはどうであろうか。前三世紀の古典文献学以外にどういうかたちで『オデュッセイア』の解釈が展開されていったのか、興味深い。われわれによく知られているのは、ポルフェリオスにおいて「魂の故郷への帰郷」として『オデュッセイア』が捉えられたことである。それまでの解釈史のなかでクレメンスがどのような意味を担っているのか、のちほど言及したい。

「土着化」の問題に関連して、アレクサンドリアという場所で、地中海文明一般、否むしろヘラス以前から続いている文化共同性（すなわちエジプト）のなかでの「土着化」とはどういうものだったのかという問題がある。それは簡単にヘレニズムとは言えないものであろう、「神秘宗教」とでもいうべきものであつたらうから。

以上以外にも多くの問題がある。予型的な意味、神学的な意味についても、『オデユッセイア』解釈の問題に關しても、様々な問題が挙げられうるであろう。

まずは久山先生からお話を。

久山宗彦

クレメンスの全体に關わるような、さまざまな問題を網羅したような発表であったと思う。全体のクレメンス像、見方に関してはまったく同感であった。クレメンス研究をやってきて、『大風呂敷を広げている』ような感じも受けていたのだが、今回の発表では、彼のどこを取ってみても矛盾していないという印象を受けた。

三つばかり問題をとりあげさせていただきたい。わたくしはいままでエジプトへ六、七回行ったことがあり、最初はカイロ大学・日本学科で教えた経験であった。きっかけは、やはりクレメンスがいた場所、アレクサンドリアをこの眼で確かめてみたいという願望であり、アレクサンドリアにも度々赴いた。

クレメンスにおいてもヘブライズム／ヘレニズムという大きな二つの流れ、それがどう絡んでゆくかという問題が

ある。

まず現代におけるヘブライズムの問題。かつてのアレクサンドリアには、ユダヤ人たちが数十万人、最低でも十万人はいいたと言われ、現代でもアレクサンドリアにシナゴグがある。あるユダヤ人（ハラビー氏）は、サタト大統領がイスラエルに乗り込んだときについていった人でもあり、アレクサンドリアで生まれた「ユダヤ人であるエジプト人」という自己紹介をしておられる。ユダヤ人の共同体という（ディアスポラという）別の流れ、独自のものとして見ていこうという傾向があるかと思われるが、アレクサンドリアにおいては「エジプト的なユダヤ人」、すなわちヘレニズム的な傾向を多分に持っているユダヤ人共同体として位置づけられるであろう。このユダヤ人の共同体は細々とではあるが存続しており、ふたたび活力あらしめねばならないと語っておられた。

もう一方はヘレニズムの問題。アレクサンドリアにユネスコの協力によって、大図書館「イスカンドレイナ」を、かつての消失した図書館の精神を受け継いで建築中である。つまり、かつてのアレクサンドリアを、いろんな流れが交錯してユニークなものをつくり出していった都市であった

とする大きな構想・認識の許において、いま新図書館ができてきかかっている。研究センターは完成しており、海岸とアレクサンドリア大学との中間に位置している（図書館は元五十年完成ということだがやや遅れる見込み）。この事業は、一國エジプトだけではなく中東全体の文化の大きな流れ、これまでの文化を検討した上で、その精神を活かしてつくろうとしており、素晴らしいものになるのではないか。このように二つの流れは生きていると思われる。

もう一つは、ディダスカレイオンの問題。この学校はアレクサンドリアにおいてクレメンス校長からオリゲネスに継承されたものであり、その前はパンタイノス、元は聖マルコが学校を創ったとも言われている。ちなみに、エジプトには聖マルコの名のついた学校や教会が多い（「コーラ」と聖書の対話」〈講談社現代新書、一九三三年〉）の中でその写真を載せた）。エジプトではイスラム教徒も「聖マルコ福音書」だけは読む傾向がある。

おそらく聖マルコが設立したこのディダスカレイオンでは、いわゆる「信と知」の問題が具体化されていたのではないか。エジプトにアラビア語で書かれた文献などがあった、コプトの関係の方から少しずつ読んできたが、クレメ

ンスは「自由人」ということで、学校の校長と教会のトップを兼ねていたと思われる。ディダスカレイオンは教会の付属のものではなく、まったく独立しつつも、しかし学校で磨かれた人々が教会の司教にもなってゆくというかたちで交流があった。そういうことの極みとして、ディダスカレイオンから卒業していった学生の中には殉教者もかなり出た。すなわち最終的な「完成された覚知」のレベルにおいては殉教的な精神まで加わり、それが具体的に現れたのではないか。

第三には、ギリシア教父の問題。アレクサンドリアは、エジプトのなかではギリシアの影響を受けた特別の地域ではあるが、やはりエジプトの中でのアレクサンドリアという印象がある。コプトの人たちもクレメンスやオリゲネスをよく研究しているが、彼らの扱いは「エジプト的」であって、欧米の人たちの研究とは少し異なるという印象がある。エジプトの土壌にあつての「教父研究」という方向に行けば、もう少し教父の味がでて、鮮明になってくるのではないかという感じがする。

加藤信朗

ありがとうございます。私達に疎い部分に関して、久山先生がなかくそういう方向でご研究・活動に携わっておられることに関してのお話であった。

さきほどこちらから整理したが、それにはこだわらず、発表者から返答がある前に若い新進の方々から。

柴田美夕子

面白い話であった。私もいろいろな文学その他に関しての解釈に興味があって、刺激のかつ共感する面がある。だがこのような、例えば「文学の聖化」ということを言うと、近代主義者からは非常に大きな攻撃を受け、文学を「手段化している」と言われる。それに対してもし抗弁するのであれば、どのように抗弁するのかをうかがいたい。

まず「宗教の方が優位に立つのだから大いに利用してよい」という立場が考えられる。けれどもそれならば、対象に関しては聖化・宗教的な意味付けを行うのかも知れないが、それによって読む側に何か変容が起ってくるのか。むしろ、古典文学の持っている善さ自体が宗教の善さとして捉えられるというのではなく、文学の善さ自体が宗教的

なものと結びつくという解釈が可能なのではないか。クレメンスにおいては、また発表者においてそのあたりがどうなっているのか。

秋山学

まず例えば一つには、ビザンティン時代に関する意識がある。コンスタンティノポリス（やテッサロニケ）で大司教・司教などを勤めていた人々（フォティオスやエウスタティオス）は、聖職者ではあっても聖書学者・教父学者というわけでは必ずしもなく「ホメロス学者」であったと言える。そういった彼らの活動において、司教職と古典注解活動がどのようなかたちで両立していたのかという問いがあり、本発表はそういったビザンティンのホメロス注解学に向けての、わたしなりの序論であった。

加藤信朗

いまのディスカッションに加わらせていただくと、この発表に関しては、文学純粹主義者たち、例えば西洋古典学会のホメロス研究者たちが「ワープ」と言う可能性はある、「キリスト教化とは何事か」と。しかし彼らの意識は十九

「世紀」二十世紀、ヨーロッパ近代が持つ精神性として成立させてきたものであり、ギリシア古典がヨーロッパ近代においてルネサンス以降どういう位置づけを持ったかということに関連する。つまりヨーロッパ近代においては、クリスティアニティーに対する、それとは違うものとしてのギリシアの復興という認識、それを純粹にしたいという意識があった。

ただ、二世紀のアレクサンドリアという場所に身を置いたときにどういうことがあったのか。今日の発表は、その当時の視座が現代に対してもある種の「普遍性」を持つものであるろう、との趣旨であった。近代における芸術至上主義も、ある種の局地・局時代的なものだという視点があるうるのではないかと思われる。

まったく同じことが哲学研究・プラトン研究においてもあった。つまりプラトン（の「ティマイオス」）をキリスト教化して読むテイラーの解釈に対して、コーンフォードが反対し、その傾向を戻すということが起こったのはわれわれの記憶に新しい。しかしそれは現代の問題であり、二世紀のところまで持ってくると、一体それは何だったのか。そこにはまだよく分かっていない問題があるろう。

柴田美々子

最後の方に「英雄叙事詩という共同体に与かる」という表現がある。そして『オデュッセイア』がそれに相応しい構造をもっているという指摘であった。「人類が普遍的に集いえるように構築された空間である」と。しかし意地わるい批判がありうる。その集いは「集団幻想」ではないか、与かっているという気がしているだけではないか、と。

もし、何かそこに真の意味での与かりがあるとすれば、何の意味によって与かるのであろうか。構造的なものを挙げられたのだが、果たしてそうであらうか。シモーヌ・ヴェイユによる各地の民話伝承研究がわたしの頭の隅にあり、彼女の場合は「美」とか「麗しさ」、キリスト教的な言葉遣いでは、霊とか愛とかと密接に結びついたものである。（ヴェイユでは）そこに美が輝いているということが、その解釈の価値、神話なりに参与してゆく価値を、単なる幻想ではなく保証するものだとされるのだが。

秋山学

私は美学の専門ではないので、観点がやや異なるようである。「集団幻想」云々ということに対して。ホメロスが

一人であったかどうかということは別に、『イリアス』も『オデュッセイア』も、吟遊詩人たちによってギリシアにおいて代々語り継がれたのは事実である。そこには、何かを集め共同体を形成するエネルギーが働いていたのであろう。それを何らかの形で言葉にしようとした拙い試みであったわけなのだが。

柴田美々子

第三点は「各文化圏に働く善きものを通じて人類はキリストに向けて導かれる……」という表現に関して。その際、各文化圏における「宗教」は含まれるのか。その先に「キリストが来る」というのであれば、歴史的な現象、歴史宗教としてのキリスト教と同じレベルではなからう。「キリスト」という名を使うが、それは何か違うものではないのか。それを「キリスト」と呼ぶことがどういう意味を持つのか。

秋山学

私としては、宗教も充分に含まれる、あるいはそういう宗教的感情こそ核心に来るものだと思う。「先にキリストが来るのか」という問いに関しては、はっきりキリスト

ということになる場合もならない場合もあろうと考える。キリストという語彙が拙いのなら、*Gratia naturam non tollit, sed perficit*、といった場合の *Gratia* がちょうどそれに当たるのではないかと思う。完成された状態がどういふものであるかと言えば、「恩寵（キリスト）」が各文化圏の善いものを取り去るあるいは破壊するのではなく、いっそう各文化本来の輝きを増し高める」というあり方を考えているが。

柴田有

クレメンスの考え方の一つの側面として、ストア派の影響が相当強いのではないだろうかと思われる。やや哲学史的になるが、前一世紀アスカロンのアンティオコスという人は、普通中期プラトン主義の初めの人として位置づけられるが、ストア的なものに染まった人であり、それ以降の哲学史の動きに対して、すなわち自然学の扱いや、自然学・論理学・倫理学に学問を三区分したりする上で、大きな影響があったと思われる。クレメンスの場合も、そういうものをかなり受け入れながらそれをのりこえてゆくという動きの中で理解できないだろうか。またストア派の宇宙論と

いうことから、自然科学的な原理でもある「プネウマ」ということが考えられる。それは自分の住む世界の外に対する隣人愛、寛容というか、原理的な働きをするものであった。

もう一つは、ストア派の詩人理解に関して。Classical Quarterly に二十世紀前半に J. Tate という人が載せた論文によるが、ストア派においては、プラトンが国家から追放したと言われる詩人——ホメロスを初めとしてウェルギリウスに到るまで——を、何とか哲学的な意味で解釈できないかという試みをしていた。クレメンスに先立つ教父ユスティノスは、全体としてプラトン主義に非常に深く傾倒している人であり、著作の中でプラトンが国家から詩人追放をしたことを明言しつつ、しかしホメロスをはじめてとする詩人と哲学者は等価に置かれており、評価されている。このユスティノスの場合も、これはストア派から入ってきた考えではないかと思われる。

「帆柱を十字架と見立てて、木を十字架と呼ぶ」といった見方、これはユスティノスの中にもはっきり出てきて、宇宙論的なデユナミスあるいは宇宙論的ロゴスといったことに関連づけられ、「勝利の力」として考えられる。『オデュッ

セイア』解釈の場合もそうであろう。宇宙論的なロゴスの力ならば、それもストア派に引きつけて解釈することが可能なのではないか。

秋山学

貴重なご指摘であった。ストア派に関しては、例えばセネカを取り上げると、セネカは哲学的な著作とともに悲劇を書いていて、その点で古典著作家のなかでは珍しく映る。哲学的な位置づけ等については初心者なので、今後勉強させていただきたい。

「帆柱を十字架と見なす」解釈に関して。ユスティノスではそれが「オデュッセウス」だという言葉はないのでしょうか？——〈柴田答…ユスティノスにはオデュッセウスの気配は認められない、だがヒントはあったのでは〉。——それは考えられよう。十字架をめぐるシンボリックな解釈は一つ大きな解釈史の問題である。クレメンスの場合も、ユスティノスあるいはストア派からの影響がありうるかも知れない。

ただユスティノスらも、クレメンスのように「冥界下り」から浮上してきたオデュッセウスの上に十字架上のキリス

トを当てはめることまではしていないとすれば、クレメン
スがホメロスをして『オデュッセイア』をよく読んでい
るという点で、その博識・文学的感性が一層輝きを増すこと
になるのではないか。

加藤信朗

いまの議論に関連して。ストア派の中で醸成されていっ
た宇宙論的ロゴスというのが今のようなかたちで展開さ
れていくということは、言葉がすべて象徴性をもっていく
という可能性を当然含んでいる。この点、われわれがいわ
ゆる「哲学」として学んできたような、いわゆる「正統哲
学」に属するプラトンは、特異な人であったと言える。彼
は構想力を個性的に使用して、ミュートスを自分で創った。
彼のミュートスは、宇宙論的ロゴスの遍在とは何か違う、
むしろそういった宇宙論的な秩序を引っ繰り返すようなも
のであり、パトスによってミュートスが構成されていくと
いう面があったように思われる。『ティマイオス』などで
はそういった宇宙論的な位置づけがどこかに見られるよう
ではある。五、四世紀のクセノフォンなど素直なギリシア
人は、やはり宇宙論的なロゴスの中で生きていたであろう。

プラトンのミュートス、すなわちプシキケーといったもの
は、宇宙論を突き破るような方向性を持っているという点
で、哲学が哲学たろうとしたという構図を秘めているよう
に思われる。

であるから先の柴田さんのお話から、ストア派全体が先
のような方向性を持っているとすると、ストア派の中で、
プラトンの哲学・プラトンの哲学性を変貌したと言えよ
う。アリストテレスさえプラトン主義者であり、学問を重
んじ、象徴と学問を区別し、言葉を象徴化しなかった
（「弁論術」の中にその傾向が少し見えるが）。ストア派に
あっては、象徴がロゴスの内側まで入ってきて、哲学がか
なり根本的なところで変貌してゆく、論理学・ロゴスの使
い方の基本が構造的に変わってゆくと言える。すると哲学
史としては、いままでの図式的な哲学史とは違うものになっ
てくる。

柴田氏はアンティオコスを取り上げられたが、彼を非常
に重要視されて、そこで何か変わるというような見方をお
持ちか。それともストア派全体がそのような構造を持って
いるとお考えであろうか。ストア派の論理学（ロゴス論）
はアリストテレスのものとは大きく違ったものであったと

いうことは有名であるが。お見通しをお話しいただければ。

柴田有

差し当たり、ユスティノスでは「帆柱」という語彙が出てきたような場合、それはすべて十字のシンボルであり、人間の体型が十字架型だとか、土を耕す鋤が十字架型であるとか言われる。勝利のトロバイオンもシンボル化される。

やはりわたしも、プラトンにおけるロゴスとは、ロゴスがいったん終わってから、ロゴスが届かないところでもた何か言うという気がしていた。ストア派の場合ロゴスが宇宙論化することから、これを受容したプラトン主義の側から言うと、わたしの個人的な見方かも知れないが、イデア論がフシカの中に入ってしまったということなのだと思われる。フシカの外には出ないということ、大きな制約を受けたと同時に、宇宙論に対する関心が非常に強くなったという気がする。前回もフィロンのお話の中で出てきたが、二世界論というものは、知性の世界と感覚の世界との二つで、フィロンの野町訳にははっきりと出ていたが、その二つの世界が一对一対応するというものである。つまり

イデアの世界にあるものは感覚の世界にもあって、対応するはずである。そして二世界論の構造が何によって捉えられるかと言えば、それは知性によると思われるので、それが感覚世界の中にも対応していないといけない。すると感覚世界の中に何かある「叡知」紛いのものがないと対応しないであろう。そこで、天体の運動に関する宇宙論、ないしは自然科学一般に対する関心が高まっていったのではないかと思われる。そういうかたちでイデア論が生き残っていったという気がする。

加藤信朗

たいへん興味ある観点である。そのあたりに関連して、神崎先生お話しを。ストア派が話題になっていることでもあるから。

神崎繁

ストア派の話になっているので、今回の発表に関連のある範囲で話したい。

先に、ストア派の中における詩の位置づけについてのお話があったが、ゼノンに関してはよく知らないが、クリュ

シッポスが議論の中に詩を頻繁に引用することは当時から問題にされていた。ガレノスによるヒッポクラテスとプラトンの学説の比較をしたものがあるが、その中でガレノスは、ヒッポクラテスによる人体に関する説、特に脳中心説の擁護を行い、またプラトンによる魂の三分説との対応を熱心に説いている。その際にガレノスは、ペリパトス派では心臓が意識の中心であるから、それをブネウマに結び付け、ストア派のクリュシッポスを批判している。そこでガレノスは、学説の自身を批判するのではなく、延々とクリュシッポスがなぜ先人の詩を引いて自説を裏付けるのか、その方法に関して——ガレノスは先の柴田夫人の話で出た近代主義者のはしりみみたいな役割を果たしているが——、どうして詩が心臓中心説の補強になるのかということに関して、口をきわめて批判している。

悉くストア派においては文学作品が、哲学的な議論の例証として引き合いに出されることが多かった。それがどうやって象徴的解釈に結びつくのかということに関してはよく分りかねるが、おほろげながら、アンティオコスやフィロンもそうであろうが、「ストア化したアカデメイア派」という奇妙な位置づけのものが関わっているように思われ

る。彼らにとって、プラトンが言っていることとストア派が考えていることは親和性をもっている。そのなかで、異論のある説であろうが、テイラーが言っているように、新プラトン派の起源をストア化したアカデメイア派に求める考えがある。

一つには、ポリュフェリオス以降、明らかにホメロスのプラトンとの関係性が解釈の中に出てくる。それがもっともよく認められるのは、プロクロスによるプラトン『**国家**』編の注解の第五研究と第六研究であろう。ストア化したアカデメイア派からプロクロスに到るまで、連絡としたかたちで「(オデュッセウスの)婦郷譚」を哲学的な話を持ち込む解釈が組織的に行われたのではないかと思う。

『ヒュポムネーマタ』誌の中で、以前にA・シュバードという人が、プロクロスの『**国家**』編注解第五研究、第六研究を取り上げている。その中で彼女は、プロクロスの先生であるシリアノスによる『オデュッセイア』論あるいはホメロス論を、プロクロスがプラトンの研究の中に持ち込んでゆく過程を辿っている。これはクレメンヌスよりもずっと後の状況ではあるが、それ以前の状況を探る一つの手がかりにはなろう。その中で興味深いのは『**国家**』編の研究

であるから、プラトンによる詩人追放論とホメロスを突き合わせることにその内部的矛盾にプロク羅斯が気づいていたであろうという点である。その際にプロク羅斯が取った手段はこうである。「国家」編の第三巻にディエーゲーシスの三分類、つまり「正義の自身については語ったが、語り方・スタイルに関しては語っていない」と語られ始めるところがあり、単純なディエーゲーシスとミーメシス（模倣による語り方）、両者の混合状態の中にホメロスの叙事詩が位置づけられる。その際にプロク羅斯が言うことには「プラトン自身の対話編はどうか。それはホメロスと同じ〈混合〉であって、単純な語りは第三人称であり、模倣は作者があたかも語るかのような第一人称によるものである」と。こういったかたちで「国家」編の自身を、同時にホメロスを引き合いに出してくる、という動きで研究している。今日のクレメンスの話に直接繋がるものではないが、ストア派と詩の関連といった全体の流れの中でクレメンスを捉える手がかりが何かあると思う。

加藤武

今までは古典学の土俵の中、リング内での争いであった

が、場外から乱闘を試みようと思う。先の柴田夫人が言われたことと関連があると思われるが、哲学と文学の關係に關して、古代において古典文学が持っていた意味は、それが現代において持っている意味とは随分違うということをはっきり認識しておかねばならないであろう。

以前に「エクロガ」第一歌をゆっくり読んでみたときの印象であるが、無理をせず、読み込みしないで読んでいった際に、作品自身が超越に向かってゆくもの、フィロソフィカルなものを持っているという印象があった。エクロガの第4歌に關しても無論であろう。またアプレイウスの「メタモルフォーセス」に關しても、末尾のところにとると、密儀的な経験、イシスとかオシリスという宗教を踏まえた体験が出てくる。文学にそういうものが出てくるのは、現代でもひねくれたかたちではありうるだろうが、古代ではそれが素直に出てくる。だから文学そのものを素直に読むと、美のプレザンスといったような問題が入ってくる。

加藤信朗

古典文学の持っている意味を再考する必要がある。

柴田さんと神崎さんのお話に出たアンティオコスは、紀

元前に近い存在である。私としては、紀元前後つまりバックス・ローマーナの成立の前後に起こっていることが、文芸史的にあるいは精神的に何か特徴があるだろうかという問いがある。ウエルギリウスの方に関してはそういった解釈がたくさんある。新約聖書に関しても、イエス・キリストの誕生の話も、カエサル・アウグストゥスの勅令というところから出てきている。アリストテレスの再発見も、アンドロニコスがでてきてはじめて行われ、またストラが関わっているということもある。つまりローマの安定とともに、古代文明それ自体の消化、もう一度消化しなおすということが起こっており、キリスト教の成立もその中で起こっている。そういうことがストア派の中でも起こっているのだろうか。ストア派とアカデメイア派の融合ということもある。懐疑派と言われるアカデメイア派が、ドグマティコイと言われるストア派の中に入ってくるというのは大きな事件であろう。これらは精神的に、一つの何か転換が起こったものなのであろうか。(アンティオコス) キケロの師であったといわれ、アウグステイヌスもこのあたりのことを『神国論』で語っている (cf. 第8巻、第19巻3章など)。アウグステイヌスによる古代哲学史理解というものは、キ

ケロを通じてのものでもある)。アウグステイヌスの初期の著作(『アカデメイア派駁論』*etc.*)の中に、すでにそういった問題が入っているのではないかという気もする。であるからアウグステイヌスのようなものの源泉も、言ってみれば何かその時代、紀元前後に集約されてゆき、そのまゝは単なる戦乱であったのだろうか。

アレクサンドリアの三世紀以後の文献学者たちの活動はどう位置づけられるのか、それらはどのように評価されているのか。

秋山学

それは純然たるテキスト校訂、本文批評上の貢献として位置づけられるであろう。新プラトン主義的なものにせよ、キリスト教的なものにせよ、象徴的解釈というものは大分あとになってから登場する。例えばポルフェリオス『ニューフの洞窟』、*Pse.* プルタルコス『ホメロス問題』など。それ以前、つまり紀元前三〜二世紀のアレクサンドリアにおける文献学というものは、極めて硬質のフィロロジであったと思う。

加藤信朗

そういうことであれば、アカデメイア派のスケプティシズムと合致して、リテラル・ポジティブイズムが盛んであったということになろう（笑い）。

鎌田伊知郎

「哲学と文学」という問題に関連するかと思うが、ストア派ということからセネカという話もさっき出たが、ケケロの『トゥスクルム談論』などでは、ギリシア悲劇の断片としてはそこにしか残っていないようなもののラテン語訳がなされている。『ストア派のパラドクスについて』でも、哲学議論にしてしまうには惜しいような「語り上手」という印象を受ける。であるから哲学・文学と分けるのではなく、それを包括するような——「教養」と言ってしまうえばそれまでだが——呼び方がある。またセネカの『メデア』『バイドラ』も、ギリシア悲劇をもとにしつつ独自の文体をもっている。

アウグスティヌスの初期の著作に関しても、文学的にも非常に質が高いのではないか。アウグスティヌスの *De beata vita* の冒頭などには、セネカの *De beata vita*

の表現を借りているという指摘があり、哲学的にはプロティノスなど考えられるにしても、それだけではなくセネカの表現を省みるべきだと言われる。つまりケケロ、セネカの時代からアウグスティヌスの時代に到るまで、哲学・文学を包括するような語りがあったのではないか。それがミメシスなのか、ディエーゲーシスなのか分からないが。

それはさておき、今回の発表にあったホメロスの『オデュッセイア』における一人語りに関して。「名を語るといふこと」で聴衆が何か一つの体験に参加すると言った場合と「告白」という場合の構造的な違いは何か。その二つを考える場合に、語りでつなげればつながりうるが、違う面もある。その二つをどう考えればよいのか。例えばアウグスティヌスに引きつけてしまうと、文学的な語りとしては、初期の段階から非常に高度な状態をもっている。それがソリロクイアになってくると、哲学的な議論が鋭くなるとともに文体も変わってきて、一つの思考が神と魂に集中し、アウグスティヌス個人が吟味され、それは「告白」において頂点に達する。つまり非常にキリスト教的なまた恩寵論的な、*Praedestinatio* 説が出てくる位の、キリスト教的でありながら告白であり、自分の生涯のある時点を

リアルに語り出す、ということがある。

そういう場合のキリスト教的な教会的な「語り」ということと、古代文学に行き渡っていた「語り」、詩人の語りという点では、どういうところに相違があるか。クレメンスの場合はどうか。該当する箇所²⁰を指摘願いたい。

秋山学

まず、古典学の方ではケケロはあまり哲学者とは言わず、むしろ文学者の方に入れるのではないか。セネカにしても、ストア派哲学者の中では後期に属し、学派の形成に力があつたというわけではなく、名文家あるいは悲劇作家として位置づけられよう。

次に、アウグスティヌスにおける文学の受容という問題であるが、先の指摘は、彼の文体の中に文学の素養が取り込まれてしまった後の話であろう。つまりアウグスティヌスの場合、彼が文体錬磨の上で文学を役立てたというかたちになってしまっている。『神国論』の前半でも、異教の話のことと矛盾だといって論破する。異教文学、ウェルギリウスに関してもそれは同様であって、『告白』の中に「デュードールとともに涙を流した」というようなくだり

があるが、必ずしも良い意味を与えられていないように思われる。つまり、文学が文体錬磨の上で結果的に彼の文体に磨きをかけたのは確かであるのに、それを異教文学として最終的に切り捨ててしまうという傾向がアウグスティヌスにおいては認められるように思われ、それは一般に西の教父に共通するように思われる。

それに対して東方ギリシアの教父は、一般的に言って、ホメロスや弁論家たちを読むことで、文体上の磨きもかけたい研究対象として重視もしたと思われる。この点「文学」の意味に若干差異が生じたかと思われる。

それから「名を語る」と告白」という問題に関しては、私自身、いま『オデュッセイア』研究の面白さがようやく分かってきた頃、道の初めでもあるので、私自身の研究の課題として残させていただきたい。

加藤信朗

最後の問題に関しては、先が広いという印象がある。アウグスティヌスに関しては、いまの発言にわたしもほぼ同感である。経歴上、彼は博覧強記、一切のものを読んでいたと言える。ただ、異教あるいは文学からの引用が非

常に少ない。特に「主著」とされるものに関してはそのようであり、その意味ではプラトンに非常に似ている。つまりアウグスティヌスの場合、地中海・ヘラス以前、地中海の土壤（エジプト *egypt* を含む）が持っていた民間宗教というものへの「土着化」への努力は全くしていないという印象がある、すべきものはいくらでもあったかと思うが。彼の場合、マニ教体験という非常に特殊なものがあったが、言葉として結晶してゆくときには「アウグスティヌス」という個の中に、主として聖書の言葉として彼の体験が展開・結実してゆく。先に「技法は使った」と言われ、詩・哲学・神学はアウグスティヌスにおいて区別できないと思うが、引用の素材としては、当時の著作とは対比している、意識して避けているという印象がある。それが今日のクレメンスに関しては、極めて違った印象があった。

今日の最初の話題に戻るが「土着化」ということが、私自身必ずしもポジティブな意味だけで言えるとは思わないが、例えばは日本の方に話を持ってくれば、日本では禅宗との関連づけが盛んであるけれども、今日のような視点から言うと、密教の方が何か、自然の神秘家の中に何かつながるものがあるのではないか。真言密教の「光」の体験にキ

リスト体験をくっ付けていったならば、何か見えてくるのではないか。大日に関して、中国ではそうだったと言われるから。その方が「土着化」ということでは可能かと思われる。

結局「土着化」ということには二つの方向があって、純粋なものを純粹化してゆくという方向と、いわゆる「土着化」ということがある。ともかくそういった難しい問題ははっきりと出してくれたことが、今日は楽しくかつ嬉しかった。

時間が迫ってきたが、ギリシア教父に関して荻野先生、詩との関連ということで、ナジアンソスのグレゴリオスなどの場合、いかがですか。

荻野弘之

四世紀のギリシア教父のものを読んでみると、ホメロスが使っている言葉やイメージなどが、論述の端々に見えるというのは事実である。スルス・クレティエンヌなどのようなきちんとした校訂版では、その正確なレファレンスがある。ただそれは主題的に扱われているというよりも、叙述の上での技巧であって、その点「オデュッセイア」に関

するクレメンスの扱いは、今日の話からは大分違うという感じがあり、柴田先生によるとユスティノスの場合にもあるということだが、興味深かった。

ただ一つ気になったのは「マストに縛り付けられたオデューッセウスがキリストの十字架の予型である」と言った場合、「予型」という言葉が非常に広い意味でのシンボルみたいに捉えられるのか、あるいはもうすこし硬いかたちでの神学的なものなのか、という点で随分違うのではないかという感がある。

加藤信朗

クレメンス自身が「予型」という言葉を使っているのか。

秋山学

「予型」という語彙は *typos* ということになるが、クレメンス自身がこの語彙を「類纂に」用いているわけではない。であるから、旧約が新約の前にあって、予め旧約で「パターン」が提示されていて、その型にキリストがはまったという考え方ではないように思える。

加藤信朗

前回のフィロンとのつながりもあり、今回はストア派あるいは新プラトン主義といった土俵を往來してきたが、これは野町先生のご専門であるから、何か一言。

野町啓

面白い話であった。アレクサンドリアに関して不思議に思っているのは、アレクサンドリアの古典文献学、すなわち硬いフィロロギー（リテラリストの伝統）はムーセイオンの *logos* にあり、ストア的なアレゴリカルな解釈・テキストの異読、つまりベルガモン学派の伝統は、それとは大きく異なるものではないか。つまりポルフュリオスの解釈のあり方は、アレクサンドリアの文献学的な伝統・「ホメロス」をホメロスから解釈する「アリストタルコス」のホメロス解釈の原則とはまったく別なところであり、むしろ対立するものではないか、それはどうしてなのか、という印象がある。

秋山学

クレメンスの場合、アレクサンドリアの学的伝統は、専

らギリシア古典作品からの引用の豊富さ、つまり彼の博識、読書量の豊かさに集約されるように思われる。その際、断片の引用の仕方は必ずしも正確ではないようであるから、彼自身の中心には「聖霊の内在」ということが動かしがたくあり、それをもって文献学の、ともすれば文字の生命を殺してしまうようなそれまでの文献学の方向性を、内在于聖霊のエネルギーでもって、外に向けて放ったという印象を受ける。

加藤信朗

今日の発表に相応しい結語でもって討論を終えることができたと思う（笑い）。

第六七回教父研究会（一九三三年二月四日）

於聖心女子大学

司会者 加藤信朗（聖心女子大学教授）

発表者 秋山 学（東京大学助手）

発言 久山宗彦（法政大学教授）

柴田美々子

柴田 有（明治学院大学教授）

神崎 繁（東京都立大学助教授）

加藤 武（立教大学名誉教授）

鎌田伊知郎（慶応義塾大学大学院）

荻野弘之（上智大学助教授）

野町 啓（筑波大学教授）

◎討論の記録については、論旨を明確にするために、多少表現を改めた箇所があります。