

観想の文法書としての『フィロカリア』

大森 正樹

はじめに

一八世紀にコリントの府主教マカリオスと聖山のニコデモスによって編纂され、ヴェネチアで出版された(一七八二年)『フィロカリア』は、周知のように、おおよそ三世紀ごろの砂漠の師父から、一五世紀ごろに至る師父たちの著作を網羅する靈的著作選集である。このような靈的詞華集ともいふべきものを編纂しなければならなかった理由は、当時、靈的生活が満足のいく形で実現しているとは言えなかったからであろう。それはギリシアやバルカン諸国がイスラームのトルコによる支配下にあつて、十分なキリスト教的精神活動が妨げられていたということと、トルコの支

配を脱しようと、ナシヨナリズムの運動が水面下で動いていたというような政治的な理由があるとしても、人々の、それも修道者の心の中に、神を渴望してやまない靈の息吹が不在であつたためである¹⁾。このことは編纂者のマカリオスとニコデモス自身、靈性の中心地であると考えられたアトス山に見切りをつけて、ギリシア本土で活動をしたことにも現れている。当時アトス山では学問としての神学研究がコンスタンティノポリス総主教キュロス五世によつて奨励されていた(一七四三年研究センター設立)が、『フィロカリア』の編纂者たちはそれに反対する意向をもつていたからである。このような彼らの態度は保守的だと言えなくもないが、おりしも西欧においてはいわゆる啓蒙

思想が勃興しており、世界はすでに編纂者たちが理想とするものとは異なる方向に進みつつあった。

東ローマ帝国（ビザンティン）の精神世界は複雑な様相を呈していたように思われる。すなわち正統ローマ帝国の継承者としての東ローマ帝国は、またキリスト教国家でもあり、そのキリスト教は使徒伝来の正統なものであるはずだった。しかし西ローマ帝国のローマ教会はゲルマン社会に食い込み、そこから独自の発展を遂げ、神学や哲学の世界で顕著な業績を上げていた（スコラ学の隆盛）。このスコラ的思维方法に対して、ビザンティン世界はややアンビバレントな態度を示している。つまり彼らはキリスト教思想の正統を自認しながらも、西欧の思想の動向に決して無関心ではおれなかった。『フィロカリア』の成立も以上のようなビザンティンの思想動向と密接に関連していることを念頭に置いておくべきであろう。

一 靈的生活の原型

さて今回、筆者は、『フィロカリア』が靈的指南書であることを鑑みて、この書を靈的観想の一種の「文法書」と

して考えてみたい。従って当然そこに類出する語彙や特徴的な構文が問題になる。予想として、修道制の初期に当たる、アントニオスなどの砂漠の師父たちの場合には、このような語彙や構文はまだ萌芽的にか姿を現していないと思われるが、時を経るとともに、また修道生活の反省や内省が整ってくるとともに、修道的靈性は徐々にある一定の形や方向をとるに至り、いわゆるヘシカズムという靈性運動に結実していったと考えられる。

さて『フィロカリア』には靈的生活の模範となるものがちりばめられており、それは編纂者ニコデモスの序文に明らかである。しかしその模範の中でも、第一に範とすべきは、キリスト教修道制の端緒であるエジプトの修道者の行状の中に求められるであろう。その筆頭はアントニオスである（二五一頃—三五六）。従ってわれわれの目論見からすれば、おそらく彼の行状のもとにヘシカズムの「基本文法」があるはずで、そこから一種の文法的構造が見えてこよう。

アントニオスについては、その真筆性が論じられている『フィロカリア』所収中のものではなく、『砂漠の師父の言葉』から選んでみる。

「アントニオスは、かつて砂漠で生活していたとき、空しい倦怠 (Apathy) と想念の大きな闇にと捉われた。そこで、アントニオスは神に向かって言った、『主よ、わたしは救われることを望んでおりますのに、さまざまな想念 (Thoughts) がわたしを捉えて離しません。この苦しみの中で一体何を為すべきでしょうか、どうすれば救われるでしょうか』。しばらくして庵の外に出てみると、アントニオスは自分そっくりの男を見た。その男はそこに座り、働き、そのわざをやめて立ち上がった。そして改めて座っては繩を編み、さらにはまた、祈るために立ち上がるのであった。……中略……『このようにするがよい。そうすれば救われるであろう。』それを聞いたアントニオスは、大きな喜びと勇気を得、同じようにそれを実行して救われたのである」⁽²⁾。

ここで「倦怠」や「想念」といったものが、救いに至る道 (求道) において避けるべきものとして上げられていることに注意したい。これは避けるべきではあるが、しかし

避けがたく人を襲うものでもある。ではどのようにすれば、それが避けられるのかと言えば、「(立って) 祈り」、祈りに倦めば「手仕事」をすることが勧められる。「想念」というものは思念を凝らしている私を無慈悲にも捉え、離さず、避けよう、避けようと思うほど苦しくなり、自分にこびりつく。この事態を救うためには、体を使うことしかない。すなわち「座り」、「働き」、「立ち」、「祈る」の繰り返しだが、がんばりがらめになった己を救い出すのである。「単なる言葉による祈りだけではなく、体をも伴うこと」、おそらくここに修道生活の基本文法がある。アントニオスの話はそれを示している。

さらにアントニオス以後で『フィロカリア』に所収されている隱修士イザヤ (四九一頃没) の書には、こういう件がある。「知性 (Logos) が魂の感覚を肉の欲望から救い出して、それらを不受動心 (apatheia) へともたらし、魂を肉の欲望から切り離すとき、そのとき、もしも神が、恥知らずな情念 (pathos) が魂を攻撃して、それらの感覚を罪のなかに捉えようとするのを御覧になり、知性が密かに (εν εμνοῦ) 絶えず (ἀδιαλείπτως) 神を呼び求めるなら、神は援けを送って、直ちにすべての情念を破壊してください

る」³。すなわち、「知性」、「魂」、「情念」、「不受動心」、「肉の欲望」、「感覺」、「罪」、「密かに神を絶えず呼び求める」等の言葉が重要である。ここにはしかしアントニオスには見られない「知性 (σοφία)」という言葉が見え、しかもそれが主導的役割を果たして、靈的生活の妨げとなる欲望や情念を排し、神により頼むことが重要なファクターになっっていることがわかる。従って従前とは異なって、「知性」ということが真剣に取り上げられ、知性に神と向かい合うものという位置、あるいは能力が与えられている。いわば砂漠の師父のときよりは、人間論的理論展開がなされている。しかも神の援けを得るためには、「知性は密かに神を絶えず呼び求め」なければならぬとある。ここでは「密かに」「絶えず」ということが重要なことである。つまり神への呼びかけは決してあからさまに、あるいは公然とではなく、人知れず行うことであり、しかもそれを倦まず弛まず、持続して行うこと、この勧告によって「独居して」「絶えざる祈り」を行うことへの一歩が踏み出される。同じく『フィロカリア』所収のニケフォロスの項には、かつての師父たちからの引用があるが、『砂漠の師父の言葉』から、アガトン（五世紀）の言葉として次のものが引

用されている。

「兄弟がこう言つて長老アガトンに尋ねた。長老よ、教えてください。身体の苦痛と内面の監視とどちらがよりよいのでしょうか。〔長老は〕言った。人間は木のようだ。さて身体の苦痛は葉である。内面の監視は実である。ところで書かれたものによれば、すべての木がよい実を結ぶのではなく、切られ、火に投げ入れられるものもあるのであるから、われわれの一切の努力は実のため、つまりヌース〔知性〕の監視 (ἐπιτήρησις) であることは明らかである。しかし葉の避難所や身づくろいも必要であつて、それが身体の苦痛である。〔……〕」⁴。

砂漠の師父の一人であるアガトンには「ヌース」という言葉が見え、その「監視」が重要なものとして考えられている。後代の師父には注意して己のヌースを監視せよという言葉が頻出するが、それはアガトンにおいて、すでに明確な言葉として語られている。

二 総主教カリストスの著作より

さてその後の靈的生活実践の指南としては、たとえば『フィロカリア』には収められていないが、クリマクス（六一七世紀）があり、その著『楽園の梯子』において、靈的進展の段階を三十段階に設定し、各靈的段階の詳細な状況を記述することによって、神との一致に至る旅程を解明した。それは単に靈の高みを示すだけでなく、修道者に必然的に襲いかかってくる靈的危機的状况を明確にすることによって、靈的生活の指針としたのである。

かくして砂漠の師父たちを引き継いだ後代の師父たちは、先達の師父たちの靈的経験と見解を展開発展させた。その様子は、砂漠の師父の断片的な記録と異なり、言葉の限りを尽くしてその靈的体験を述べたように思われる。それは饒舌とさえ言える。では後代の師父たちは多くを語ることによって何をしようとしていたのであるうか。

ではここで総主教カリストスの文を取り上げて検討しよう⁶⁰。この中でカリストスは「観想」によって神と一致することを中心眼目に据えて、この目標である観想にどうすれば至れるかを詳述している。その始めに、もちろん

これは古代からの人間論の流れに連なる考えであるが、ある意味で「靈的心理学」とでもいいうる内容のものを展開している。それによれば⁶¹、人間のうちに聖靈の介在する働き（エネルギー）と人間に本性的なものや、その働きに即してもっているものを区別する。そして人間に本性的な働きは魂の衝動（*thymos*）に結合しており、その働きは意志と連動し、意志は欲望（*epithymia*）に依存する。このような本性的働きのもとにある限り、欲望や気力（*thymos*）を鎮めることはできない（しかしこういうものがないと人間の活動は不可能である）し、また心の中に平安をもつこともできない。ところがこれと並行する形で、観想生活をする者にも、先の本性にまかせた人間が依存する欲望に当たるものがあり、それを欲求（*pothos*）と呼んでいる。これはもちろん神への渴望的欲求であるが、一種の「欲」である。心の中の聖靈の働きは以上のことから自然本性や人間の意志とは関係なく、あたかも点火するかのよう働く。その場合、欲望が働かないので、魂の情念的部分（*hēthymikos*）は放棄され、活動せず、ただ命を与える霊の息吹だけが働く。かくて魂は平安、静謐になり、この状況を「ヌース」は喜び、活力を得る。そして神の観想、

神の美の認識に進むのである。ここではヌースと魂の関係などは述べられていないが、ともかく魂の状況にヌースは密接に関係し、観想の基本はまず魂の情念的部分の寂滅にあるとされる。

ところでこのヌースは感覚から知性認識されたもの(vontal)へ「移住者のように移り行く」と、これはアブラハムが神からの召命によって父祖の地を離れ、神の指し示す土地、すなわち「蜜と乳の流れる土地」(創世記一二・一)へ赴いて行ったことの解釈として上げられる⁷⁷。そしてヌースは「さすらうもの」だと言われる。またこの「蜜と乳の流れる土地」はカリストスによれば、「神自身の認識、つまり神を当然認識してしかるべき認識」、すなわち「神を観想すること」なのだと言う。ヌースは「命を与える霊の照明により、光に導かれ、輝きを与えられる」。ヌースはこの土地を継承し、その土地は「父と子と聖霊」であり、ここで言う「流れる乳」は聖霊だと言う。それは単一な形であり、生まれず、発出するもの、光のように白いもので、神の子を育むものなのである。

こうしたヌースは「健全」なものでなければならぬが、カリストスによるとまずヌースは自己自身を非とし、大い

なる「悲嘆・ペントス」に入り、そこから痛悔の念を深く起し、人間として謙虚(「そして柔和」)になることが求められる⁷⁸。ところでこうしたヌースは神のまわりに三つ組みをなす三つの秩序を観想する⁷⁹。それは「ペルソナの」「自然的」「自然的なものに従いくる」秩序である。第一は聖なる文書を通してヌースに現れ、第二は諸存在の理解から、第三は理性的真理を介してもたらされる。つまり第一は、聖書等を通して、そこに神の「ペルソナ」プロンポーニ的」な表れ、つまり神の面前にあるかのごとき観想であり、第二は世界の観察により、第三は被造的理性の働きによるという神理解の階層的秩序を指す。もちろんここで重要なのは第一のものであるが、そこにおいても段階がある。まずヌースはこの秩序を眺めやる、あるいは凝視するのであるが、そのときヌースは「近づきえないもの」に出会う。さらに進むと「忘我」の状態になり、究極的には「神の闇に入る」のである。

これをさらに細かく分けて、ヌースは神秘のうちに、霊的な恵みの秩序の三つの状態を、すなわち「この世界を超えるもの」「世界を包むもの」「世界の中にあるもの」を観想する⁸⁰と言う。この状況でヌースは神から、その愛の

「突き棒」で追い立てられ、また愛（アガペ）の神秘を秘義伝授される。かくてヌースと神は「一つの霊」になるが、それは神は「受容」という仕方、ヌースのうちにあり、ヌースは「努力」という仕方、神のうちにあり、という意味においてである。そうなる、とヌースにとり神は照明であり、光であり、また愛（エロース）となり、驚きと歓喜のうち、にヌースは茫然自失となつて、観想は極まる。

三 カリストスにとっての観想

では観想をカリストスはどつて述べているか。第八章では¹¹、観想に与るヌースの様子が知らされる。すなわち「恵みを通して心が霊に一致すると、霊的な光の中でヌースは誤りなく見、自己の望むところ、すなわち神へ伸張していくが、あらゆる感覚からは離れ、つまり無色になつて、質なく、想像することなく、感覚的な想像に対して距離をとるものだ。われわれのヌースは神の器であり、それが可能なかぎり、神の美の近づき、たい輝きを受け入れるのである。そしてそれはその中に神の霊が豊かに流れ込むことによつて拡張する驚くべき器なのである。」と言っている。

「恵みを通して心が霊に一致すると」という文章は直訳すると「恵みを通して心が霊的に一致（*metá tñv noēnōn evaonē*）した後で」ということになる。つまりまず神の「恵み」があつて、それによつて「心」は「ノエロース」になり、そうなる、とヌースは誤りなく「神的なもの」を見ることのできるのである。「心」は聖書の伝統において、人間の内奥、力や感情の座、そして知性的活動の座、理解力の座であり、神への愛はこの心のすべてをもつて向かうものである¹²。従つてまずは心が清くなければ、神に関わることには成就しない。その清くなつた心に動かされて、ヌースはその言葉の示す通りの、いわば直観的「知的活動」を行うのであり、このヌースが観想の母体ともなる¹³。そのためヌースは神の霊が流れ込み、それを受け取る器なのだ、という。つまり「神の示現の輝きを受け取る場所（*topos*）」なのだ¹⁴。それゆえ「この」ヌースの行いはその繊細な業、神との語らい、祈りにとどまること、等々のうちに見出される。それは「魂の」欲求の部分において成し遂げられ、観想と呼ばれる」というイサークの言葉が引かれる¹⁵。この引用の目的はヌースの行いと観想がひとくくりで考えられることを示すことにある。そして

さらに祈りと観想は緊密な関係にあることも示される。また同じくイサークを引用して、「観想は、自然的欲求であり、また魂の理性的部分を濾過する魂の愛の働きを浄化する」¹⁶と言う。この「自然的欲求」は先の「ヌースの行いは〔魂の〕欲求の部分において成し遂げられる」ということに対応するであろうし、魂の理性的部分を強化することによってヌースは健全に働くと考えられている。そしてさらにマクシモスから、「観想はヌースを清め、祈りの状態はヌースを裸のまま神の前に立たせる」¹⁷という認識を得る。これは、ヌースというものは清め、強化されることが必要なほど、放置しておくとなかなか動いてしまふことによる¹⁸。祈りはヌースから一切の夾雑物を取り去り、衣服も飾りもない状態で神に出会うのだ¹⁹。そこでは己が神の前で何ものをも隠しおおせないまでに透明になることである。これはあの人祖アダムが神に面と向かうことを拒んだのとは逆の状況を示している。

神の認識ということについてはカリストスもパラマスに倣って、われわれは部分的にだが、神の本質（ウーシア）から出る力による働き（エネルギー）の溢出によって認識する、と言う。しかしそれによって認識したものは大海

の中の水滴のようなものだ。だがその水滴を手にかけることをこそ修道者は望むのであり、その水滴のうちに〔神の〕美しさや栄光や甘美さを観想して、ヌースを無限に向かつて広げるのである。このとき讃歌を捧げることによってわれわれのヌースは神を誉めたたえる天使に倣う形で単純で、無限で、制限のないものとなる。そこに観想の結果とも言える言い表しえない愉悦と歓喜がある²⁰。

そして観想する者は「神の恵みを受けて、沈黙のうちに霊的な快さで満たされ、ヘシユキアの心で歓喜している」。「彼は一つのことに向けて観想し、魂の霊的な〔部分〕をして、深い静穏のうちに、動じず、平穏な思考（ノエーシス）によって働くべく動かす」。そしてこのときたとえば「恵みによってロゴスの神性を見るようなことが生じて」いるのだ²¹。

われわれ人間は精神と体から合成されたという特質を持つが、そういう境涯にある人間は、合成された状態から非質料的なもの向かって、「霊的な仕方を楽しみ、生き、神へと上昇していくことができるよう」、あらゆる感覚的なもののうちに「蒔かれた」「可知的なこと」を観想するよう勧められる。このように観想する者は「目に見える被造

物から目に見えないものを拾い集め、聖書の霊と一致していることを見つけ、分離した実体に向けて賛美しつつ歩み、それらのもつ輝くばかりの美しい姿を眺め、恵みによってそれらを喜びながら越え、神の創造されざる可知的なものへと移行行くのだ²⁰。

霊的師父たちは東方の伝統に従って、単純に比喩とは言えないくらいのリァリティーをもつて、神的なことを感知するのは、一種の感覚、すなわち「霊的感覚」であると考えている。つまりこの感覚は「恵みを通しての健全な理性の果実であり、……理性は神に向かつて飛び立つ」²¹のだ。そしてこの感覚を助けとして「神を記憶し、観想する」のである。そのとき「言葉は必要ではなく、リトウルギアに専心し」、沈黙は自ずと生じてくる。こうなるとこの世に彼は生きているが、もはやその生は尋常の生ではなく、「霊的な目で霊的な光を見る」といった状況にあり、涙がそれとともにあふれ出る。さらに言えば彼は「知性的なものに単一な仕方で一致し、また一なるものの輝きに囲まれて輝き、世界を超える快さをこころゆくまで味わい、神の息吹を受ける」。このような言葉の後で、「これを味わう者は、きわめて当然のことだが、実体を超え、高処にいまし、

形なく、質なく、大きさもなく、量なく、単純で、姿形なく、無限で、制限なく、理解しえず、〔……〕測りがたい神が、実体を超え、力を超え、善を超え、美を超えたと理解し、讃歌を捧げる」²²と否定神学的に述べるが、霊的生活という現場にも東方の根本的神認識の伝統が息づいているのである。

四 神との親密な関係

『フィロカリア』文書において、極めて特徴的と思われることは、観想に際し、神と人間との非常に親密な関係、いわば愛人関係とでもいうような親密な関係が述べられていることである。師父たちは神の愛という言葉を二通り使う。一つは「アガベ」であり、もう一つは「エロース」である。すなわち先の第四〇章の末尾には、「神の愛（アガベ）とエロースの驚くべき溢れである、三位の神であるあなた」²³と呼びかける。ここでアガベは神的なものとして、周知のものであるが、エロースについてはどちらかと言えば、人間的な感じがし、これを神に適用するには抵抗があるかもしれない。しかし六世紀の擬ディオニシオスに

はその『神名論』²⁶（第四章一一一七節）で神の愛にエロースを用いているので、後期ビザンティンの靈性では、すでに既知の概念であったのだ。

カリストスによると、「神の愛（エロース）は、掟と神の教え（ドグマ）と、また心に命を与える靈が靈的に再生することによって魂のうちに出現し、赤々と燃えさかるのである。それ〔愛〕は何か清く、永遠で、常に花咲く神の祈りの魂のようであつて、また運動、そして働きである。それは結合し、またまとめるものである。脱魂であり、見神であり、照明から来るじつに聖なる喜びである。また完全で、途方もない一致の神へ向かう誤りなき道であり、自然本性を超えるヒュポスタシスのうちなる照明の靈的（ノエロス）な、曖昧さのない出発点であつて、それは教父たちが伝えているごとくである」²⁷。

ここで言われていることは観想の極致である神化に向かわせる神の大いなる熱情とでもいうべきものである。それは躍動し、燃えさかり、結合させ、喜びを与える、実にダイナミックな働きをなす。それはやはりエロースと呼ぶに相応しいだろう。先述のように、われわれは神の本質は認識しえないとしても、「神の無限の善性に由来するエロー

スはたとえわずかではあつても観想される」²⁸のである。また神がエロースによって創造したのも、もとは言えば、人が被造物を通して神を認識するためであつたのだ。そして神は最高の思惟をもつてすべてのものを、やはり別様の愛、すなわちアガペをもつて造るのである。だから観想する者は、「可知的で、世界を超える、それ自体においてまったく見えない者の愛を、……目に見えるものを通して」²⁹ 観想すると言われる。

「愛する神と愛される人間」、いわば「愛人」関係にあるこの状況、「魂は愛する者の顔かほせを幸福な気持ちで想像し」³⁰ 脱魂状態になるといふ文句は、もちろん『雅歌』を連想させるが、『フィロカリア』の文脈では、観想の極致にあるヌース、つまり見神に与つたヌースは「火をつけられたように燃え上がる」と言う。このことはまた「魂が靈的な命の恵みから、心のうちに靈の働きにより担保を」³¹ 確保するとも表現される。そしてこの愛求する運動は円環となり、回転し続け、とどまるところを知らない。つまりエロースとは絶えることのない愛求の運動なのだ。

ところがこうした神との逢瀬を楽しむかのような魂も「変化を常とし、土という質料やそれを養う身体と」³² 結

びついているので、可変的であるという運命を担う。それゆえ神の恵みを受け、脱魂状態にあるといつても、それは永統的ではないし、心は動揺して、いわばこの幸いな状態から容易に離れてしまうのである。だからカリストスは靈的な戦いと折りによって、いつも神を畏れることを念頭において悪を憎むよう説く。

五 観想の文法

以上、特にカリストスの文書を通して、観想の姿を瞥見してきた。いよいよここで最終的に、「観想の文法」に触れねばならない。

『フィロカリア』書中の師父たちが観想について語るその語り口は驚くほどよく似ている。たとえば先のシナイのグレゴリオスは観想による喜びについて次のように言っている。「喜びには二つある。つまり平静な喜び、そして心の躍動する大きな喜びとである。なぜなら神の霊によって愛求する者に翼が与えられ、情念のくびきから魂が自由になって、上方へ向けて、「この世からの」出立の前に飛ばうと試し、重さが解き放たれるよう望むからである」³³。

こういう表現は先のカリストスにおいても多少のヴァリエーションを示しながら、観想の歓喜として記述されていた。従って砂漠の師父たちに始まる東方の修道者には、その長年月に亘る観想体験の結果、共通した観想の経験を伝えるため、用語の統一を図ったのではないかとさえ思われる。それが靈性における伝統であろう。また実際は、個々の師父が必ずしも同一の体験をしなくても、それを何らかの形で記述する際には、似かよった表現をし、またそうすることが意図的に選ばれたのであろう。従って靈性文芸では実際にこのように体験したというよりは、体験の文脈において共通する要素を一つ一つ編みこむかのように論述されていると考えたい。たとえば邦訳第八巻に収録予定の「聖なる師父たちの文選」において、観想の極みの状況になったヌースは「サファイヤ色」になっているという記述があるが、これはすでにエヴァゲリオスの文書（『百章』）に出てくるものである。というのほもし修道者がすべて同じ体験をするなら、それはたとえばAという個人の体験ではなく、Bの体験でもCのそれでもいいことであって、どうしてもAの体験を語らねばならないということはない。この場合、その意味で没個性的な体験の集積に終始するこ

とになろう。しかしにもかかわらず似かよった文脈で個々の体験が語られていることは、その体験の中身に注目するよりは、どのような著作を読もうとも、靈的師父たちが説いてきた線に沿って、一人ひとりの修道者の精神・靈的狀態を観想状態へもつていけるよう調整することが目的だからである。東方師父に共通する殊更観想の方法を説かないということは、あるいは方法があるようでないような印象を与えるのは、一定の方法に則って観想を行うこととよりは、様々な情念に翻弄されるわれわれが靈の道を歩むためには、依拠すべき基本的な文法に従って精進することが肝要だと考えられているからである。

このような視点のもとで、『フィロカリア』を眺めてみると、まず一般的な生活上の指針として食事や睡眠といった体への対応が述べられている部分にぶつかる。それは長く靈的生活を修道者の終末まで持続的に行うための配慮である。それは文法で言えば、「音韻」や「発音」に当たるもので、どうしてもなくてはならないものである。修道者はそれらをマスターしつつ、生活していかねばならない。次いで「基本的語彙」に当てはまるものは多くあるが、それらのうち比較的キリスト教一般に共通したものは容

易に取り出すことができる。例えば、「忍耐の必要性」や「憐れみの心」、「神の掟」を守ることに、「罪」を悔い、「赦し」を乞うこと、「信仰」をもち、神の「審判」を畏れる気持ちを保ち、「情念」に煩わされず、「徳」を積み、「寛容、親切、賢明さ」を有して、根本的に「自己卑下」して、キリストにならって徹底的に「謙虚」になることが靈的生活の基本的条件として修道者に求められている。その他、「徹夜」して祈り、あるいは初歩的段階の修行者は「詩編朗誦」に励む。ただここで特徴的なのは、自己の卑小さを痛感して「涙」を流すことが必要であり、涙を流すという経験のない者には靈の道での進展はないと考えるのである。その涙も自ずから流れ出るものでなければならず、涙に至るためには自己の内面を凝視する「注意」あるいは「識別」が必要とされる。徹底的な自己吟味は人間いかにあるべきかという一般の問いの前に立つことではなく、範としてのキリストの生き方を基にしての業でなければならぬ。こうして神との一致に向かう者は単に心を神に上げるだけではなく、涙という生理的現象を惹起するまでの緊迫感とリアリティをもって臨むことが肝要なのである。これを実践する修道者においては、上述のような語彙が「活用・変

化」されているということになる。

この活用は「ペントス（悲嘆）」という言葉に沿って行われる。これは修道者の靈的「覚醒」や「識別」によって、「沈黙」のうちに「節制」し、「ヘシユキア」を実践している者に生じる内面的情意である。その深刻な「覚醒」や「識別」が己の生の卑小さを思い知らせ、その己への恵みの大きさと比較という自覚が「涙」の流れとなる。

このような観想を担うものとして「心」や「魂」、「ヌース」が上げられる。「心」「魂」「ヌース」は互いに緊密に関係しあっていて、相互に働きを及ぼしあっているように見える。しかし中でもヌースが靈的生活においてもっとも重要な要素であると考えられる。しかしヌースははじめから神観想に断固として赴くというよりは、むしろ「さすらう」と言われる（つまりヌースの基本文型は「さすらう」ということ）。それは「感覺的なものから離れて知性認識されたものへ移り行く」からである。つまり注意を逸せば、ヌースはもともととの感覺的認識へと戻ってしまうのである。従ってヌースの「分散・散漫した状態」は避けるべきものの第一等の地位を占める。だからヌースは「監視」されねばならない。もちろん倫理的な意味において、「高慢」や

「嫉妬」、「自己愛」や「誘惑」も避けねばならないのは当然である。ところがヌースはしばしば神を思念することから離れ、「ファンタシア」の働きをもちに受けて、「迷妄」や「想念」に悩まされるが、それは靈の世界へ断固として参入するという気概の欠如、つまり「臆病」風による。さらにはまた師父たちが口をそろえて警戒するように説く「アケーディア（怠惰）」の来襲による。これらをうまくやりすごせば魂は平穩で、いわば「アパテイア」の状況に入る。だが他方、そうした「さすらう」ヌースの働きは実践的、認識的、観想的⁽³⁾というふう⁽⁴⁾に多岐に亘り、注意をもつて行えば相当範囲の働きをなすことができる。このヌースを様々な妨げから守るべく、先導するものとしてプネウマ（靈・聖靈）がある。従ってヌースの神への働きを妨害するものが諸師父により列挙され、それを認識することは、基本文型を基にして、構文法（syntax）をマスターし、複文を読み解くことに相当する。

しかし感覺と知性の間を「さまよう」かに見えるヌースではあっても、やはりヌースはその名の示す通り何か「知的」なものであって、その働きは「直観的知性」の働きを完遂するところに本来の面目がある。だからその働きは

「ノエトスな仕方で」とか「ノエロスな仕方で」というふう
に言われる。「ノエトス」や「ノエロス」という言葉を
師父たちの中にはほぼ同じような意味で用いることもあ
るが、師父によつては内包する意味にやや違いをもたせて
いるように思える。その場合、「ノエトス」は知解作用の
方向にやや傾き、「ノエロス」は直観を軸にした霊的な把
握の方に傾いているように思う。そうした語の使い分けは
ある許容範囲においてなされている。それは世に例外のな
い文法がないのと同様のことである。

健全なヌースは、だから神的事象を認識することを
目的とするので、それに成功したヌースは認識者、つまり
「グノスティコス」と言われる。その際この認識は東方の
伝統に即して、「アポファシス」という手法によつて行わ
れるが、もつと重要なことは、これもすでに触れたように
「霊的感覚」という認識の器官を措定することである。こ
のアポファシスと霊的感覚が両者相まつて神的事象への
道を開き、「霊」による特別な秘義伝授を受けて、「神化」
「神との一致」へと至るといふのが師父たちの描く道程で
ある。

この神化へ至る道程はかなりダイナミックなものと言え

るだろう。それはすでに述べたように、神の根源的愛とも
いえるアガペと強い衝動を含むエロスが人間に注がれ、人
間の方はどちらかと言えば、エロスをもつて神に向かう。
つまりは霊的生活のエネルギーはエロスと言えるのである。
従つてこのエロスの働く状況、つまり神化の状況は「エク
スタシス」であり、「愉悅（快樂）」であり、そこに大き
な「喜び（歓喜）」が惹き起こされ、「甘美」な気持ち
が浸透する。つまりエロスとは何か甘美なものだからだ。彼
は「光」に包まれ、神の「照明（光明）」を身に受け、そ
の者自身も輝くであろう。また神化を遂げた修道者は「柔
和な」気持ちや態度、「謙虚な」心や振る舞いを示し、身
体感覚としての「暖かさ」の自覚がある。要するにたゆた
うような、大きな海原に抱かれたような心の寛いだ感じを
味わうのである。それを神との霊的一致のしるしと師父た
ちは見る。だがしかし師父はこうした「エクスタシス」的
状態において当の人間に意識変容があるのかないのかにつ
いては語らない。こうした師父の言辞を突き抜けた先に何
かがあるのかどうか、それについては甚だ心もとない。東
方師父にあつては、その神との一致の果てに人間は神化
されると言われながら、内実は終に知らされないままであ

る。ただ先ほどの「喜び」や「甘美さ」や「柔和」や「暖かさ」という言葉によって、その人の人となりが変わるに神聖なことが伺い知られるのみである。彼らはひたすらに神聖にキリストに一致することを望んだのであって、東洋の修行者のように瞑想の深淺を量る基準を持たなかったし、その必要性も感じていなかったのだから。『フィロカリヤ』という選集は従って、進むべき道の指針であり、この道という言語の文法を学ぶことによって、各人の状況に応じた靈性の開花は文法書を学び終えた後に実現するのである。

六 「フィロカリヤ以後」に向けて

はじめに述べたように砂漠の師父たちの言行はきわめて断片的な文の羅列の中にちりばめられ、整合性に欠けるとしてもそれなりの光や輝きを放ち、それは靈的生活の基本を示すものであった。いわば靈的生活の基盤的學習部門をなすものであった。

それが後代になると、饒舌あるいは詳しい説明を伴った詳細な指南書、つまりいわゆる「観想言語」の文法書の体裁をとる。

その理由は清新な靈的生活が希薄なつていたとか、初代の師父たちの経験の継承ということが上げられる一方、何よりも修道者が目指す「神との一致」はあくまで神からの恵みによるもので、自力で可能なものではない。だが一応神の恵みという大前提を受け入れたうえで、なお人間の側からもその目的に向けてなすべきことはあるはずだと考え、その模範を連綿として続く東方の靈的師父たちの言動に置くからである。師父たちが神との一致を遂げたと信じられている以上、彼ら師父たちとつた行いは、後代の者にとつて重要な指針であり、その行いに注目するならば、制限はあっても何がしかの「一致に向けての努力の道程」を見出すことができるだろう。つまり靈的修行の一種の「方法論」が見つかるといえる。だからその「方法論」の組み立てを説明する「観想の文法」ともいえるべきものを身に着けることが要請されるのである。

修道者はいくつかの基本語彙や文型を修得し、練習問題を解き、それをもって自己の靈的生活において応用問題、あるいはもっと難解な複文を読み解き、それを基にして、己の観想（本格的実践としての観想）に向かうのである。この文法書は修道者をして、現代的に言えば「神の顕現」

の場に向かわしめるものである。

一般に文法書というものは、そのもの自体が目的というよりは、この文法書を使って本を読んだり、話したりする、そのためのものである。従ってそれはあくまで過程の道標、過ぎ行くものである。ところが『フィロカリア』では若干その状況は異なる。というのは本来霊的師父にあつて、観想は言語とは関係なく、むしろ言語は観想を妨げるものとされている。しかし師父たちは実によく語るのだ。これは何を意味しているか。引用したカリストスのような師父たちは語りが肝心の観想を妨害することを承知しながら、なぜ多くを語つたのであろうか。

じつは師父たちが言う観想と彼らが語る言語は切つても切れない関係にあると考えられる。「言葉」は必要ないと言いながら、師父たちは彼らが言う観想には共通した言語を了解する必要があると考え、事細かにその消息を伝えていと思う。つまりこうした共通言語に当てはまらない体験は師父たちが伝える観想体験ではないのである。それには一定のルールのようなものがあるのだ。おそらく多くの修道者の中には、独居して祈る生活において、じつに様々な瞑想体験をしたと考えられる。それはしかし経験豊かな

修道者によつて識別されなければならないものであった。そうでないと経験の浅い修道者は悪霊の仕業に気づかないかもしれないからである。古来の師父が味わつた観想の伝統を後世に伝えること、そして経験の浅い者の体験を矯正すること、これが指導的位置にある修道者の義務であつた。それゆえ多くを語り、同じような体験の報告を、扼るべき基準として、知らせる必要があつたのである。この繰り返し(反復)によつて、彼らの言語は一定の規範をもつたものとして成立し、その集積が『フィロカリア』である。従つてこれから霊的生活を始める者は、その文書の文法を把握しなければならぬ。これはたんに表面的文意を理解するためだけではなく、その言葉によつて展開される世界の了解に繋がつていく。それは言語を超えつつ、しかしその独特の言語表現に依存し続ける、この世界を超える何かである。

さてわれわれの前にはこの『フィロカリア』や他の霊的著作があるが、それは諸師父たちの霊的精進の道における苦闘の跡、あるいはその記録である。われわれは彼ら諸師父のこの苦闘の過程の中に神への憧憬をまざまざと見、それがこの書において結晶したのだと考える。

さて『フィロカリア』以降のギリシア本土における靈的運動の展開が隆盛を見たかどうか、筆者は残念ながらその詳しい様子を知らない。しかし聖山のニコデモスたちは、この教父や靈的師父の思惟の復興をもって、単なる懐古趣味を満足させたのではない。彼らは靈的生活の核とみなされるものへの回帰によって、すでに西欧を浸していた近代がやがてはギリシアをも襲うと予測し、この精神の危機への備えを設けたのかもしれない。言ってみれば『フィロカリア』は過去志向というよりは、むしろ将来を目指した文法書であった。そしてこの『フィロカリア』を受けて新しい精神と土地で開花させた人が、パイーシィ・ヴェリチコーフスキイ（一七二二—一七九四）である。彼はウクライナよりアトスへ赴き、ヘシカズムの修行をした後、モルダヴィアとワラキアに居を定め、多くの男女修道院を建設し、一七九三年には教会スラヴ語の『フィロカリア』を翻訳出版した。アトスを出発し、ギリシア本土に教父や師父の靈的営みを復活させようとした試みは、また異なった相貌のもとでルーマニア、スラヴの地に受け継がれるのである。この研究は今後の課題となろう⁽⁸⁾。

注

- (1) *Philokalia* I, Athen, 1992, 22. 邦訳『フィロカリア』第一卷、四四頁。ニコデモスの序文、参照。
- (2) *Apophtegmata Patrum*, PG 65, 76AB. 訳は『砂漠の師父の言葉』谷隆一郎、岩倉さやか訳（知泉書館、二〇〇四年）、五頁による。
- (3) *Philokalia* I, Athen, 1992, 32. 邦訳『フィロカリア』第一卷、一一〇頁。
- (4) *Ibid.*, IV, 1976, 22. 邦訳『フィロカリア』第七卷、四七頁。
- (5) *Ibid.* IV, 299-367. (第一五—一八三章)
- (6) *Ibid.*, 302. (第十七章)
- (7) *Ibid.*, 311-313. (第二四章)
- (8) *Ibid.*, 314-316. (第二六章)
- (9) *Ibid.*, 320. (第三五章)
- (10) *Ibid.*, 320-321. (第三六章)
- (11) *Ibid.*, 332.
- (12) 『旧約新約聖書大事典』（教文館、一九八九年）、四七二頁。
- (13) Cf. Lanfranco Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicismo, La sintesi di Nikodemo Aghiortia*, Il Leone verde, Torino, 2000, 170-171.

- (14) *Philokalia* IV, 332-333. (第五〇章)
- (15) *Ibid.*, 306. (第一九章)
- (16) *Ibid.*
- (17) *Ibid.*, 307.
- (18) 拙論『ヌース考』(『アカデミア』人文・社会科学編、第九〇号、南山大学、二〇一〇年、六一―八八頁)。
- (19) *Philokalia* IV, 307. (第一九章)
- (20) *Ibid.*, 314-316. (第二七章)
- (21) *Ibid.*, 316-317. (第二八章)
- (22) *Ibid.*, 317-319. (第三〇章)
- (23) *Ibid.*, 326. (第四一章)
- (24) *Ibid.*, 326-327.
- (25) *Ibid.*, 326.
- (26) Ps. Dionysius, *De divinis nominibus*, c.4, 11-17. PG3, 769-780.
- (27) *Philokalia* IV, 327. (第四三章)
- (28) *Ibid.*, 328. (第四四章)
- (29) *Ibid.*
- (30) *Ibid.*
- (31) *Ibid.*
- (32) *Ibid.*, 329. (第四五章)
- (33) *Philokalia* V, 68-69. 邦訳『フィロカリア』第七卷、一四〇頁。
- (34) *Ibid.*, 269.
- (35) パイロシィに関しては、セルゲイ・ボルシャコフ『ロシアの神秘家たち』古谷功訳、あかし書房、一九八五年、一七〇―一八一頁、および次のものを参考。Anthony-Emil. N. Tachianos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts relating to the Life and Activity of Paisij Velichkovsky (1722-1794)*. Thessaloniki 1986.: *The Life of Paisij Velichkovs'kyj*. Translated by J. M. E. Featherstone with an Introduction by Anthony-Emil N. Tachianos, Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Vol.IV, 1989. ; Roberta Simini, *Il Chassidismo Polacco e l'Esicismo Slavo, genesi, sviluppo, affinità e differenze nella comune reazione alle Modernità*. Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2002.