

「魂のアパテイア (apatheia tēs psychēs)」から

「不動の知性 (nous akinētos)」へ

——エヴァグリオス・ポンティコスのパトス論の一側面*——

鈴木 順

導 入

4世紀後半に活躍したキリスト教教父エヴァグリオス・ポンティコス (345頃-399/400年)¹⁾は、ユスティニアヌス帝 (543年) や第二コンスタンティノポリス公会議 (553年) などが断続的に起こった異端宣告²⁾にもかかわらず、東西両教会における修道制や神秘・修徳神学に多大な影響³⁾を与えた人物であり、教父学や霊性神学のみならず古代末期哲学の研究者⁴⁾によっても近年注目されている思想家でもある。彼の神学的貢献のうち最も大きな影響を及ぼしたものが修行階梯論と情念をめぐる諸教説⁵⁾であることはよく知られている。しかし、その核心をなすアパテイアに関する理論については、十分な検討がなされていないのが現状と思われる。これをうけて筆者は既発表論文⁶⁾においてエヴァグリオスのアパテイア概念を分析・検討し、その独自性を以下の三項にまとめておいた⁷⁾。

1. エヴァグリオスのアパテイア概念の内包は、ストア的なパトスの根絶ではなく、ペリパトス派的な「パトスの中庸・活用 (metriopatheia)」であること。
2. メトリオパテイアとしてのアパテイアが修道生活の中間目標とされること。
3. 「不完全なアパテイア」・「完全なアパテイア」の二段階が想定されること。

エヴァグリオスは、このメトリオパテイアとしてのアパテイアを観想的生の不可欠の基盤とはしたが、観想の極致がもたらす主体の本来的自己の回復という終末的完成にこの概念を適用しない。本稿では、エヴァグリオスの認識-存在論的文脈においてそのアパテイア概念を分析し、なぜ、エヴァグリオスがアパテイアを霊的生活の完成に適用しないのかを考察する。

1 アパテイアとメトリオパテイア

1.1 ヘレニズム哲学とアレクサンドリアの伝統におけるアパテイアとメトリオパテイア

エヴァグリオスは、アパテイアと同義語としてメトリオパテイアなる用語をたびたび使用する⁸⁾。このことは、彼のアパテイア概念の内包が、ストア派の倫理的理想「パトスの根絶」ではなく、ペリパトス派的な「パトスの涵養と活用」であることを示唆する。これら二つの用語は、パトスの価値と意義をめぐるストア派とペリパトス派の間で交された論争を象徴するものである。ストア派にとってパトスとは「『我々の圏内にない事物 (ouk epi hēmin)』に関する誤った判断」・あらゆる不幸の原因であり、その根絶こそが倫理的完成と幸福の実現に不可欠なものとされる。他方、ペリパトス派はパトスを「魂の非ロゴスの部分」の能力とみなし、その涵養と活用を説いた。これら二つの対立する概念を総合したのがアレクサンドリアのフィロンである。彼は、メトリオパテイアを倫理的向上の途中にある人々の徳、アパテイアを完徳に達した人々の徳とし、前者をアーンで後者をモーゼで表象した⁹⁾。クレメンスも同様に、「メトリオパテイアを経てアパテイアへ」という倫理的向上の階梯を説いた。受洗直後のキリスト教徒はまずメトリオパテイアを目指すものとされ、完全に成熟した信者は神の観想を通じてアパテイアに達するとされる¹⁰⁾。

1.2 欲望と憤怒の適切な発動：メトリオパテイアとしてのエヴァグリオス的アパテイア

エヴァグリオスのアパテイア概念には、以下にあげる3点の特徴がある。第一は、アパテイアを霊的生活の最終目標ではなく中間目標とし、観想の前提条件とする点である。著作中に頻出する表現「魂のアパテイア (apatheia tēs psychēs)」¹¹⁾にも見られるように、彼の説くアパテイアとは魂の理想的状態である。魂とは、墮落・劣化した知性 (nous) が、自己を癒す道具・場としての身体に「非理性的な諸部分」——「気概 (thymos)」・「欲望 (epithymia)」——を介して接続された状態を意味する¹²⁾。主体が神認識を回復するとき、知性の状態を回復した主体からは非理性的要素と身体性が除去される。換言するならば、魂とは、墮落・劣化した主体が自己を回復する途上の状態に他ならない。その用例が示唆するように、アパテイアは魂の理想的状態で

あって知性のそれではない。これは、アパテイアの実現に不可欠な「修行／修行的 (praktikē/praktikos)」の用例からも窺える。彼は、若干の例外を除いて、形容詞「修行的」を知性にではなく、一貫して身体・魂に適用している¹³⁾。

第二の特徴は、「不完全なアパテイア」・「完全なアパテイア」という階梯を想定する点である。第三の特徴は、ストア的な「パトスの根絶」ではなく「パトスの涵養・活用」をアパテイアとする点である。第二と第三の特徴は相関的である。彼は、観想において浄化された知性・「知性の状態」¹⁴⁾・「祈り」¹⁵⁾において反映する神的光の体験を「無形の光 (phōs aneides)」¹⁶⁾と呼ぶ。この知性的光は、終末的完成と修道生活の極致の先取りである。主体がこの「祈り」を彫琢するにつれ、悪霊的な「想念 (logismos)」との葛藤の前線は、魂の欲望的部分から気概的部分へと移行する¹⁷⁾。エヴァグリオスは、悪霊の誘惑に対して憤怒を発動することを、魂の気概的部分の適切な活用とし、これを「アパテイアの最も偉大にして第一の印」と呼ぶ¹⁸⁾。これは、魂の欲望的部分の涵養・活用が「初歩のアパテイア」であることを示唆する。この「初歩のアパテイア」としての欲望の対象とは、「諸徳」¹⁹⁾であり、グノーシスの観想がもたらす霊的な「快樂」²⁰⁾ (!) である。

2 神への愛を語らない隠修士

2.1 霊的生活の動機付けとしての快樂計算

いわゆる「霊的婚姻」という事態に一切言及しないことから窺えるように²¹⁾、エヴァグリオスの神秘修徳神学における欲望あるいは愛は、神をその直接的対象としない。このことは注目に値する。エヴァグリオス作品において「愛・愛する」が決して目的語「神」をとらないことも、またこのことを裏書きしている。

「集会書から箴言を通じて雅歌へ」というオリゲネス的な霊的・聖書積義的階梯²²⁾に言及し²³⁾、「集会書」・「箴言」の浩瀚な傍注を残す一方、「雅歌」積義に特化した単著を遂に著すことはなかった。また、若干の箇所を別として、現存するテキストにおける「雅歌」引用・積義は極めてまれである。

考察の対象を愛・欲望に関わる語彙に広げてみても、以下に引用する断章から見ても明らかのように、彼の説く「愛」・「欲望」とは、神を志向するエロスではなく、霊的生活の動機付けとしての「快樂計算」を導入する契機にすぎないのである。

気概の本来の性向は、悪霊たちと争い、あるなんらかの快樂のために闘争することにある。したがって、天使たちは我々に靈的な快樂とそこから来る至福を想起させつつ、気概を悪霊たちに向けるよう勧告している……²⁴⁾

グノーシスに至り、その果実であるかの快樂を刈り取った者は、虚栄心の悪霊がいかにこの世の快樂をあれこれ並べても、二度とその口車に乗せられることはないだろう。なぜならば、靈的観想より偉大なる何ものをいったい悪霊は提供するというのだろうか……²⁵⁾

エヴァグリオスが勧告する愛とは、「憐れみ」・「人間への愛」・「怨念・憎しみの克服」²⁶⁾である。憐れみとしての愛は、医薬品の如く²⁷⁾「魂の気概的部分の炎症」を沈静化させる²⁸⁾。「靈的友愛 (philia pneumatikē)」は、「神のグノーシス」とも呼ばれ、人間を「神の友」とするという高度な位相を帯びてはいる。しかし、以下の引用に見られるように、それがもたらす主体相互の関係性は、神との親密さではなく、悪霊から真理を擁護するべく共闘する聖人と天使たちの靈的紐帯を強調する方向に展開する²⁹⁾。

「息子よ、もし友人を保証するなら、汝の手を敵に渡すことになるのだ」。(箴6:1) 使徒達の友・キリストを正義と真理として「保証する」者は皆、救い主への友愛ゆえに、自身の魂を人間と常に戦う敵対者たちに委ねるのである。というのも、靈的友愛とは神のグノーシスであり、それに即して諸聖人は「神の友」の称号を得るのだから。それゆえ、洗礼者ヨハネは「花婿」の友人であり、モーゼも使徒達もそうであった……³⁰⁾

また、まれに、神が「愛 (agapē)」の範型とされ「第一の愛」と呼ばれる場合でも、神と主体相互の愛の交流が叙述されることも、被造物たる主体から神への愛・欲望への発動ではなく、「温和なる神」のまねびとしての「温和さ」が勧告され、その体現者としてモーゼが言及されるのである³¹⁾。

身体なしに可感的事物に専念することはできない。同様に、非体的〔知性〕なし

には非体的なものを観ることはできない。また、神を見るのは、単なる知性ではなく清い知性なのである。曰く「心の清い者は幸い。彼らは神を見るであろう」(「マタ」5:8) さらに、彼らが幸いとされるのは、清さではなく神[を対象とするところ]の観照(thea)であることを想え。さて、もし、清さがロゴスの魂のアパテイアであるならば、神[を対象とするところ]の観照とは、伏拝すべき至聖三者[について]のグノーシスである。修行を達成し自分自身を諸々の戒めによって浄化した者たちがこれを見るのである。諸々の戒めのうち、第一にして根本的なものとは愛(agapē)である。愛によって知性は第一の愛を見るであろう。というも曰く「(主は)ご自分の道を温和なる者に教える」(「詩」24:9)のだから。もし、かの聖なるモーゼが「一切の人にまさって温和であった」(「民」12:3)ならば、(主が)モーゼにご自分の道を知らせると聖霊が語るのは適切なことである。³²⁾

このような愛の方向性——友愛として水平に展開することはあっても決して垂直に神へと浮上しない——は、次項で考察する「雅歌」引用と解釈にも見出される。

2.2 「雅歌」引用における〈神への愛〉の不在

現存するエヴァグリオス作品における「雅歌」引用と釈義はきわめてまれである。具体的な引用箇所としては、『諸々の悪しき想念』に1箇所、『アンティレーティコス』に2箇所、『詩篇傍注』に2箇所、総計5箇所のみが確認される³³⁾。全6巻492節からなる聖書秀句集『アンティレーティコス』は、悪霊からの誘惑を粉碎する霊的武器としての聖句を想念の種類別に編纂したものである。『詩篇傍注』は約1300件の断章からなる詩篇スコリアの集成である。いずれも、エヴァグリオス作品としてはかなりの大作であり、作品の規模・引用件数からみても「雅歌」引用の頻度は極めて低いといえる。では、事例に即して引用・釈義の実態を見てみよう。まず『アンティレーティコス』2巻42節、4巻31節における事例を検討する。

魂の内に留まる不浄な諸々の想念について聖なる天使たちに[向ってこう言え]。
「私を見つめないでおくれ、太陽が我を灼いたのだから」(「雅」1:6)³⁴⁾。

我々の兄弟たちへの愛を消そうと努める悪霊たちに対して [こう言え.] 「大水も愛を消すことはできない。洪水もそれを押し流すことはできない。愛を支配しよう」と財宝などを差し出す人があればその人は必ずさげすまれる」(「雅」8:7)³⁵⁾。

第二の断章は、兄弟愛を破壊する「憤怒 (orgē)」の誘惑に対抗する手段としての「雅歌」引用の勧めである。通常、垂直方向に神へと向けて展開されるエロスと釈義されるべき「雅歌」末尾の愛の賛歌が、友愛という水平方向に転釈されているのが大きな特徴である。また、この第一の断章は、「邪淫 (porneia)」の想念を「雅歌」1:6 に登場する「乙女」の「肌の黒さ」と結びつけて言語化するものである。これらは、誘惑——邪淫であれ憤怒であれ——を拒絶する霊的絶叫 (anthirrēsis) として「雅歌」引用を勧告するものだが、いずれの断章においてもその叫びが向かう先は、神ではなく天使または悪霊であることに注目しておこう。次に『詩篇傍注』における事例を検討する。

「山は蠟の如く主の顔によって溶ける」(「詩」96:5) 「北風」が凍らせるものは、「南風」がこれを溶かす。それゆえ、「雅歌」において花嫁は見事に言う。「北風よ、起きよ。南風よ、来たれ。私の庭に吹け、私の香りを届けよ」。(「雅」4:16)³⁶⁾

「勇者の矢は鋭く砂漠に住む者の焼炭を伴う」(「詩」119:4)。敵対する諸力に対して何者も調和することがないと同様に、キリストの敵対する「矢」が邪悪な者の燃え上がる矢に調和することはない。炭火は木を、野原を、藁を焼き尽くす。もし雅歌の花嫁によれば——彼女は云う「私は愛によって傷ついている」(「雅」2:5; 5:8) —— [キリストの矢が] 愛の矢であるなら、それは正義・勇気・節制およびその他の諸徳の矢であり、これらの矢によって「傷つけられて」民は神の下に倒れるのである³⁷⁾。

第一の断章における釈義と引用は、「雅歌」4:16における「北風」・「南風」の寓意的解釈を、「詩篇」を補助線にして導出するものと思われるが、神に対するエロスの発動を導入するものではないことは確実である。第二の断章は、「詩篇」119:4の「勇

者の矢」を「雅歌」2:5;5:8の「愛による傷」と結びつけてキリストの恩寵の寓意とするものだが、釈義の力点は、この恩寵を正義・勇気・節制などの徳、すなわち神認識の前提条件となる予備的な卓越性の付与とする点に置かれ、オリゲネスやニュッサのグレゴリオスの釈義に見られるキリストの自己贈与を契機とする魂と受肉した神相互のエロスによる関係性に展開することはない。最後に『想念について』における「雅歌」引用を瞥見する。

悪霊的な諸々の想念は、魂の左目——生成した諸事物に関する観想を受容するもの——を盲目にする。他方、我々の〔魂の〕指導的部分を刻印しかつ像を結ぶ諸々のノエマ (noēmata) は、魂の右目——祈りの折に福たる聖三者の光を観想するもの——を晦ませる。「雅歌」において花嫁はこれ [=魂の右目] によって「花婿」その人の「心を魅了した」(「雅」4:9参照) ののである³⁸⁾。

この断章は、「雅歌」4:9における花婿の「心を魅了した」花嫁の「目」を、主体の認識能力——それも被造物ではなく神的栄光の観照を享受する高次の認識能力の象徴とするものである。たしかに、〈花婿の心を奪う花嫁〉や〈目による魅惑〉というモチーフは、エロスを媒介とする神秘的合一を期待させる。しかし、この断章——さらには『想念について』全体——は、主体の目・視覚というべき認識機能、及び、この認識機能がノエマ (noēma) すなわち形象的イメージによって占有され視覚機能が阻害される(「盲目にする」・「晦ませる」) 事態の記述に全関心を集中させており、神一人との恋愛あるいは婚姻としての神秘的合一への希求・称揚へとはずいに展開することはないのである。

以上通観した「雅歌」引用の実態から見ても、エヴァグリオスにおいては、オリゲネス以来の「雅歌」解釈伝統と、それに基づくエロスを媒介とする神秘的合一の叙述というものが不在であることは明らかであろう。愛・欲望言語の展開や「雅歌」引用のあり方もまた、彼の「メトリオパテイアとしてのアパテイア」が神体験へと直結しないことを示している。これは、ニュッサのグレゴリオスにおけるエペクタシス——「メトリオパテイアとしてのアパテイア」——すなわち、聖化された欲望による神への神秘的上昇³⁹⁾と決定的に異なる点である。

3 「魂のアパテイア」から「不動の知性」へ

3.1 魂の適切な運動と機能としてのアパテイア

なぜ、エヴァグリオスのアパテイアは、あるいは、彼の説く愛・欲望は、神体験と超越に直結しないのか？ これには二つの要因があるものと思われる。第一の要因は、彼のアパテイア概念において、身体性が決定的なまでに重要な位置を占める点である。これについてはすでに概観した。第二の要因は、彼のアパテイア概念が運動と多様性の観念を含意している点である。ここで、我々は彼の救済論（あるいは救済神話）の基本的図式を再確認する必要がある。オリゲネス『原理論』の神学的仮定を所与のものとするエヴァグリオスにとって、知性の墮落と救済は、神認識の喪失・回復によって引き起こされるものである。原初における主体の神認識喪失の事態が言及される時、常に「動揺（kinēsis）」という語が用いられ⁴⁰、神認識の体験が「知性の不動性」としてイメージされる。その背景にはエヴァグリオスの救済史観がある。アレクサンドリア学派の一員として彼は、終末的完成を至福なる原初への帰還・再帰（apokatastasis）とする。悪と無知の克服とは、原初において知性の墮落を惹起した「動揺」の否定に他ならない。したがって、終末的完成とそれの先取りとしての〈観想における神認識〉は、主体の不動性を通じて実現するのである。

ここで云われる「動揺」とは、質料的存在とその創造を要請する否定的な要因である。したがって、この「動揺」は自然学的なニュアンスで理解されるべきものではない。生物にとって呼吸がその生存に不可欠なように、認識が知性にとってその存続に不可欠であるとするならば⁴¹、主体の「動揺」とは、その「視・まなざし」——さらに言うなら、先在の知性が非質料的存在である以上、当然それは「視・まなざし」そのものに他ならない——の「動揺」に他ならない。以下に引用する叙述は、墮落・劣化した知性に対する質料的存在の救済論的機能に関するものであるが、エヴァグリオスにおける「動揺」観の内実を示唆を与えるものである。

曰く、人の心を引き回す可感的事物を見た、即ち、それによって人々が解放されるために、浄化に先だって神が人々に与えたものだ。その美しさは、〈時宜にかなった一時的なもの〉と呼ばれ、〈永続的なもの〉とは呼ばれない（「コヘ」3：10-13 参照）。なぜなら、浄化の後清い者は、可感的事物を自己の知性を引き

寄せるものとして見ることはない。ただ、霊的な観想のために自己の中に置かれたものとして観るのである。なぜなら、知性が五感を通じて可感的事物によって感覚的に刻印される事態と、知性が可感的事物の内に諸ロゴスを観て秩序づけられる事態は、異なるからである。さて、グノーシスが到来するのは清浄な者のみであり、他方、五感を通じて〔可感的〕事物について成立する知覚は、清い者にも不浄な者にも到来する。これゆえにこそ、神が与えたもの〔＝五感を通じて成立する可感的事物についての知覚〕が、「時宜にかなった一時的な労苦」と呼ばれるのである。というのも、神は摂理をもってパトスの魂を慮り、五感と可感的事物を与えた。魂はそれら〔＝五感と可感的事物〕によって引き寄せられ、思惟へといざなわれる。こうすることで、魂は、対立者達が〔魂の〕内側へ投げ込もうとする諸々の想念から逃れるのである……⁴²⁾

可感的事物は「自然的観想」の契機となることで、パトスの魂を引き寄せ、観想——対象へのまなざしの集中——という知性本来の営為へといざなう。この断章において二つの事態に注目すべきである。第一は、可感的事物が動揺する魂を停止させるものではなく、「引き寄せる」ものとされる点、第二は、「労苦・引き回すもの (perispasmos)」を可感的事物の謂とする積義である。「労苦・引き回すもの」の機能とは、動揺する主体に方向性を与えると同時に、可感的対象を通じて接近可能な「ソフィア」へと主体を引き寄せることにある⁴³⁾。これは、主体の動揺を即座に停止させるのではなく、主体の動揺・運動に方向性を与えつつそれを最小化するのである。では、主体の動揺を完全に停止させるのは、いったい何であろうか？

3.2 主体の不動性と「本質的グノーシス (gnōsis ousiōdēs)」の受容

エヴァグリオスは、「本質的グノーシス (gnōsis ousiōdēs)」と神性を同一視する⁴⁴⁾。ジェハンが指摘するように、この同一視は彼に固有のものである⁴⁵⁾。エヴァグリオスは、主体とこの神性と同一視されるグノーシス——「本質的グノーシス」・「神のグノーシス (gnōsis tou theou)」——との関係を常に動詞「受容する (dechēin/hypodechein)」で叙述する⁴⁶⁾。この動詞の用法は、認識主体の認識対象に対する場所としての機能だけでなく、両者の適合性の観念をも含意する。そもそも知性の創造目的は、神認識の享受であり⁴⁷⁾、知性とは本質的に神的現存を受容しうる／すべきものであ

た⁴⁸⁾。換言するなら、知性であることとは、主体が神的現存を静的に受容する場であることを意味する。主体が、自己に固有かつ適切な認識対象として「神のグノーシス」・「本質的グノーシス」を受容する時、主体は身体性を廃棄しつつ⁴⁹⁾知性という自己に本来的な存在様式を回復し、「神とすら呼ばれる」⁵⁰⁾至高の境地へと高められる。

「人間の贈り物は彼を広げ、彼を有力者達の傍に座らせる」(「箴」18:16)。ここでは正しい生活が「人間の贈り物」と呼ばれている。これを広げ、そして「神の充満」(「エフェ」3:19参照)に相応しいものにする。それは、聖なる諸力の座と名づけられる。というも、知性の座とは、そこに座る者を、動き難く、あるいは、不動に保つ卓越した状態のことである。⁵¹⁾

神的現存の場となった主体の状態は、上記断章に見られるように、「知性の座(thronos tou nou)」と呼ばれる。この至高の境地において、主体は「動き難く(dyskinētos)」あるいは「不動な(akinētos)」ものとなる。この釈義は、エヴァグリオスにとって超越の体験・神の観想が、主体における静的な神的現存による本来的自己の回復であり、「動揺」の否定に他ならないことを示す。したがって、最早、神性に向けてのこれ以上の上昇・超越は必要とされないのである。神性とは、エヴァグリオスの知性にとって、端的に受容可能なもの、換言すれば自己のうちに保持・所有可能な何かなのである。したがって、彼の神秘修徳神学においては、聖化されたエロスによるメトリオパテイア・アパテイア、あるいは、神体験の不断の相対化による超越の探求⁵²⁾といったニュッサのグレゴリオスにおけるエペクタシス的な営為が成立する余地はあり得ないのである。

4 むすびにかえて

なぜエヴァグリオスのアパテイアは、神性や超越へと直結しないのであろうか？この問いをめぐる考察の成果は以下の三項目にまとめられよう。第一は、エヴァグリオスにとってアパテイアとはすぐれて魂の徳、すなわち多様性を特徴とする有体的世界の内に生きる身体を有する主体にとっての徳を意味するものであった。第二は、彼の神学的形而上学の図式と救済史観が、神的リアリティーと超越の領域に身体性と多様性を回収できないことにある。第三は、主体の理想的状態を神性あるいは「本質的

グノーシス」の受容体として想像する彼の静的な知性理解に求められる。この結論を補強するために彼の終末観を要約した断章を引用して本稿を締めくりたい。

「神の王国」とは、キリストの家造りの完成、律法と恩寵の充滿、神の子供らの完成、彼の余すことなく希望を充たされた相続人らにとってのグノーシス (gnōsis anelpistōn autou klēronomiōn)、祈りにおける神の意思の充滿、神とその〔被造物たる〕ロゴス的本性ととの分割されざる合一 (henōsis ameristos autou te kai tēs logikēs physeōs autou)、万有を統合する聖三者、二性を持たぬ一性、蓋し賛美せられる神は一切となるであろう……⁵³⁾。

〔付記〕本稿は、中世哲学会第55回大会（平成18年11月 於、慶應義塾大学）における研究発表を加筆修正したものであり、平成18年度東京大学COE「死生学の構築」若手研究者支援経費交付による研究成果の一部である。

エヴァグリオス著作略号一覧

Ant. (Anthirrheticus) (Versio Syriaca et Retroversio Graeca) W. Frankenberg ed., *Evagrius Ponticus*. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen und Philologisch-Historische Klasse, n. s. 13.2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912, pp. 472-545.

Ad Monach. (*Sententiae ad Monachos*) H. Gressman ed., “Nonnenspiegel und Monchsspiegel des Euagrius Pontikos”. *Texte und Untersuchungen* 39. 4. Leipzig: Hinrichs, 1913, pp. 152-165.

Ad Virg. (Ad Virginem) H. Gressman, *op. cit.*, pp. 143-151.

De Malg. Cog. (De Malignis Cogitationibus) P. Géhin, A. & C., Guillaumont eds., *Sur les pensées*. SCh 438. Paris: Cerf, 1998.

De Orat. (De Oratione) PG 79, 1165-1200.

Ep. (Epistulae lxii) (Versio Syriaca et Retroversio Graeca) W. Frankenberg, *op. cit.*, pp. 564-611.

Gnost. (Gnosticus) A. & C. Guillaumont eds., *Évagre le Pontique. Le gnostique ou A celui qui est devenu digne de la science. Édition critique des fragments grecs.*

- Traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne. Commentaire et tables.* SCh 356. Paris, 1989.
- KG. (*Kephalaia Gnostica*) (Versio Syriaca) A. Guillaumont ed., *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica."* PO 28.1. Paris: Firmin-Didot, 1958.
- Paraen.* (*Paraenesis*) (Versio Syriaca) J. Muyldermans ed., *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane.* Bibliothéque du Muséon 31. Louvain: Publications Universitaires, 1952. (Fragmenta Graeca) Ch. Furrer-Pillod ed., *Horoï kai Hypographai, Collection Alphabétiques de Définitions Profanes et Sacrées*, 2000, ST 395, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 85, 92, 131, 140, 177, 179, 189, 194.
- Pract.* (*Practicus*), A. & C. Guillaumont eds., *Traité pratique ou le moine.* SCh 170-71. Paris, 1971.
- S-Eccles. (*Scholia in Ecclesiasten*), P. Géhin ed., *Scholies à l'Ecclésiaste.* SCh 397. Paris, 1993.
- S-Prov. (*Scholia in Proverbia*), P. Géhin ed., *Scholies aux Proverbes. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index.* SCh 340. Paris, 1987.
- S-Ps. (*Scholia in Psalmos*), in catenis editis sub nomine Origenis et Athanasii. (a) PG 12, 1054-1686. (b) PG 27, 60-545. (c) I. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. II, *Patres Antenicani*, Typis Tusculanis, 1884 (*sic*), pp. 444-483, t. III, *Patres Antenicani*, Ex typographaeo Veneto Mechitaristarum S. Lazari, 1883, pp. 1-364.
- Sk. (*Skemmata*), J. Muyldermans ed., "Note additionnelle à *Euagriana*." *Le Muséon. Revue d'Études Orientales*, 44, 1931: pp. 369-383.

叢書等略号一覽

- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
- GNO Gregorii Nysseni Opera.
- PG Patrologia Graeca.
- PO Patrologia Orientalis.
- SCh Sources Chrétiennes.

注

- *) 本稿におけるエヴァグリオス作品の引用は、すべて筆者によるギリシア語原典・シリア語訳からの試訳であるが、『修行論 (Practicus)』については佐藤研 (訳) 「修業論」(上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成 2 - 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』平凡社, 1994, 29-81 頁所収) から一部表記を改め引用した。なお、『詩篇傍注 (Scholia in Psalmos)』については批判版が未刊のため, M.-J. Rondeau (—, “Le commentaire sur les Psaumes d’Évagre le Pontique.” *Orientalia Christiana Periodica* 26, 1960, pp. 307-48, esp. pp. 329ff) に依拠し断片を収集し分析した。なお, I. B. Pitra, *Analecta Sacra* 収録分については, TLG CD-ROM を用いたため収録頁数の指示は省略した。
- 1) エヴァグリオスの生涯と事跡全体については以下を参照されたい。A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique.* (Textes et Traditions 8) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. pp. 13-95.
 - 2) A. Guillaumont, “Évagre et les anathémismes antiorigénistes de 553.” In *Studia Patristica 3 (Texte und Untersuchungen 78)*, ed. F. L. Cross, Oxford, 1961, pp. 219-226.
 - 3) エヴァグリオスの悪徳論 (「八種の悪霊」) は、その弟子イオアンネス・カッシアヌスを経由して、西方教会の古典的悪徳表いわゆる「七つの大罪」の形成に大きな影響を及ぼした。また、彼の悪徳概念において重要な位置を占める「懈怠 (アケーディア)」概念は、トマス・アキナスの倫理神学にも大きな影響を及ぼしている。さしあたっては以下の文献を参照されたい。M. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept.* Michigan State Univ. Press, 1967; S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature.* Univ. of North Carolina Press, 1967; 松根伸治「倦怠と悲しみ——トマス・アキナスの acedia について——」『中世思想研究』中世哲学会, 第 48 号, 2006 年, 1-34 頁。
 - 4) R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation.* OUP, 2000.
 - 5) 教父詞華集における抜粋引用やマクシモスらビザンツ期神学者に見られるエヴァグリオスの情念論の受容については A. Guillaumont et al. eds., trans & intro., *Sur les pensées.* SCh 438. Paris: Cerf, 1998. pp. 71ff., 82ff. を、修行階梯論に関しては A. Guillaumont et al. eds. & trans., *Traité pratique ou le moine.* SCh 170. Paris: Éditions du Cerf, 1971. pp. 304ff. をそれぞれ参照せよ。
 - 6) 鈴木順「Meriopathea としての Apatheia ——エヴァグリオス情念論の一断面」

『西洋古典研究会論集』14号, 2004年, 33-48頁。

- 7) これについては、すでに前掲拙論においてすでに詳細な形で提示したが、議論の道筋を明確化するために本稿 1.1-1.2 において要約的に述べておく。
- 8) *S-Prov.* 3 (Géhin ed., pp. 92ff).
- 9) Philo, *Leg. All.* III. 129-139.
- 10) J. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford, 2000, p. 206.
- 11) *S-Prov.* 19 (Géhin ed., pp. 112f.); *S-Eclles.* 8 (Géhin ed., p. 72); *KG.* I. 70 (Guillaumont ed., p. 51); *S-Ps.* 2 ad. 1.1 (PG 12, 1085B); *S-Ps.* 5 ad. 4.6; *S-Ps.* ad 36.11 (PG 12, 1317B); *S-Ps.* ad 48.4-5.2 (PG 12, 1444A-B); *S-Ps.* ad 91.11 (PG 12, 1552D); *S-Ps.* ad118. 171.2 (PG 12, 1628B); *S-Ps.* ad143.15 (PG 12, 1672C); *S-Ps.* ad147.14.2 (PG 12, 1677B); *S-Ps.* ad149.8.2 (PG 12, 1681C); *S-Ps.* ad36.11 (PG 27, 180B); *S-Ps.* ad38.14 (PG 27, 189C); *S-Ps.* ad25.11 (Pitra ed.); *S-Ps.* ad36.11 (Pitra ed.); *S-Ps.* ad38.14 (Pitra ed.); *S-Ps.* ad50.20 (Pitra ed.); *S-Ps.* ad118.65-66 (Pitra ed.); *Ep.* 12 (Frankenberg ed., p. 574/575); *Ep.* 56 (Fragmentum Graecum; P. Gehin, “Nouveaux Fragments Grec des Lettre d’Evagre”, *Revue d’Histoire des Textes*, 24, 1994, pp. 117-47, esp., pp. 139-143).
- 12) *KG.* IV. 76 (Fragmentum Graecum; PG 88, 1749D-52A): 劣化した知性が療養に励む病床としての身体: *S-Ecll.* 72 (Géhin ed., p. 176): 心 [臓] (kardia) と肉 (sarx) に接続されている気概と欲望
- 13) *KG.* VI. 46 (Fragmentum Graecum; PG 12, 1552D): 「修行的魂 (psychē praktikē)»; *KG.* III. 48 (Fragmentum Graecum; PG 12, 1197D): 「修業的身体 (sōma praktikon)」
- 14) *Sk.* 4 (Muyldermans, ed., p. 38).
- 15) *Sk.* 26, 27 (Muyldermans, ed., p. 41); *De Orat.* 35, 84 (PG 79, 1173D, 1185B), etc.
- 16) *Sk.* 20 (Muyldermans ed., 40).
- 17) *Pract.* 60, 63 (Guillaumont ed., pp. 640, 646).
- 18) *De Malg. Cog.* 10 (Géhin ed., p. 186).
- 19) *Pract.* 67 (Guillaumont ed., p. 652).
- 20) *Pract.* 24, 32, 86 (Guillaumont ed., pp. 556, 572ff, 676).
- 21) 『童貞女への勧告』は、「童貞女の口は花婿に口付けするだろう、彼の香油の芳香に童貞女の鼻は魅了されるだろう。彼女の手は主に触れるであろう……」(*Ad Virg.* 55. Gressmann, ed., p. 151) という官能的イメージを大きく掲げて閉じられるが、その主題は、キリスト-魂間のエロスによる神秘的一致ではない。むしろ、読者を女性修道者に限定し、彼女たちに既存のジェンダー役割(貞淑な娘・母としてオイコス内部に閉居する等)を内在化させ修院内の秩序を確立することを目指すものである。

- 22) Origen, *Comm. Cant.*, Prologue (GCS 33, pp. 76f), Basiliius Caesariensis, *Hom.* XII, 1., Didymus Alexandrinus, *Comm. Eccl.* 1, 1a-b (Tura Papyrus. 5, 31-6, 14), Gregorius Nyssenus, *In Canticum Cantorum* 1 (Langerbeck ed., GNO VI, pp. 17-22).
- 23) *S-Prov.* 247 (Géhin ed., pp. 342f).
- 24) *Pract.* 24 (Guillaumont ed., p. 556). 佐藤訳 45 頁.
- 25) *Pract.* 32 (Guillaumont ed., pp. 572ff). 佐藤訳 48 頁.
- 26) *Ad Monach.* 8-10, 14 (Gressmann ed., pp. 135f).
- 27) *Pract.* 38 (Guillaumont ed., p. 586). 気概は欲望よりも多くの「薬」を必要とし、それは憐れみとしての愛であるとされる。
- 28) *Gnost.* 47 (Guillaumont et al. eds., p. 184). 「ティムイスの教会の天使たるサラピオンが言った。【黙 2 : 1 等参照】『霊的グノーシスを飲み込んでしまうと、知性は完全に浄化される。愛 (agapē) は、[魂の] 気概的諸部分の炎症を癒す。節制は悪しき欲望の流れを抑止する。』」
- 29) *S-Prov.* 120, 150, 157 (Géhin ed., pp. 218, 244, 254) において同様の友愛理解が示される。エヴァグリオスにおける天使と聖人相互の「霊的友愛」については Géhin による解説 (SCh 340, pp. 53f.) を参照せよ。
- 30) *S-Prov.* 69 (Géhin ed., p. 162).
- 31) *De Malg. Cog.* 13 (Géhin et al. eds., p. 196) は、同様に民 12 : 3 (「彼は万人にまさって温和であった」) を引用し、モーゼを温和の徳の体现者とする。
- 32) *Ep.* 56 (Fragmentum Graecum; P. Géhin, “Nouveaux Fragments Grec des Lettre d’Evagre”, *Revue d’Histoire des Textes*, 24, 1994, pp. 117-47, esp., pp. 139-143).
- 33) なお、これらのほかに *Ad imitationem Cantici canticorum* (Géhin ed., “Evagriana d’un manuscrit Basilien (Vaticanus gr. 2028; olim Basilianus 67).” *Muséon* 109, 1996, pp. 59-85) という雅歌章句をパラフレーズした断章が存在するが、いかなる釈義もなされていないため本稿ではとりあげない。
- 34) *Ant.* II. (porneia) 42 (Frankenberg ed., p. 490/491).
- 35) *Ant.* IV. (orgē) 31 (Frankenberg ed., p. 516/517).
- 36) *S-Ps.* ad96.5 (PG 27, 417C).
- 37) *S-Ps.* ad119.4 (PG 12, 1629C).
- 38) *De Malg. Cog.* 42 (Géhin et al. eds., p. 296).
- 39) Gregorius Nyssenus, *In Canticum Cantorum* 1, 4, 10 (Langerbeck ed., GNO VI, pp. 32f, 39f, 134f, 313f). エベクタシスと聖化されたエロスに関しては以下を参照。J. Daniélou, “Platonisme et théologie mystique, Doctrines spirituelles de S. Grégoire de Nysse”. (Théologie 2), Paris: Aubier, 1953, 2^e ed., pp. 291-303. ニュッサスのグレゴリオスにおけるアパテイア——実質的にはメトリオパテイア——概念については以下を参照。

- 秋山学『教父と古典解釈——予型論の射程——』創文社、2001年、特に132頁以下。
- 40) *KG*. I. 51, III. 22, VI. 19, 20, 21, 85 (Guillaumont ed., pp. 41ff, 107, 225, 253).
- 41) *KG*. IV. 62, 67 (Guillaumont ed., pp. 163, 165).
- 42) *S-Eccles*. 15 (Géhin ed., pp. 80ff).
- 43) エヴァグリオス神学におけるソフィアのオイコノミア的機能については以下の拙稿を参照されたい。「エヴァグリオス・ポンティコスにおける知恵と知識」『新プラトン主義研究』4, 2005, 121-138頁。
- 44) *KG*. I. 89, II. 47, V. 55, VI. 10 (Guillaumont ed., pp. 59, 79, 201, 221).
- 45) P. Géhin, “La Place de la Lettre sur la Foi dans l’Oeuvre d’Evagre.” In P. Bettiolo, ed. *L’Epistula fidei di Evagrio Pontico. Temi, contesti, sviluppi. Atti del III Convegno del Gruppo Italiano [1998, Prægia, Italy] di Ricerca su “Origene e la Tradizione Alessandrina.”* Studia Ephemeridis Augustinianum 72. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, pp. 25-58, esp. pp. 51f.
- 46) *S-Eccles*. 3 (Géhin ed., p. 62): 「聖三者を……知性が受容する」; *S-Eccles*. 8 (Géhin ed., p. 72): 「グノーシスを……知性が受容する」; *S-Eccles*. 44 (Géhin ed., p. 140): 「霊的グノーシスを……知性が受容する」; *KG*. V. 81 (Guillaumont ed., p. 211): 「本質的グノーシスを……知性が受容する」
- 47) *KG*. I. 89, III. 12, 15, 30, etc. (Guillaumont ed., pp. 59, 103, 130). 「一切のロゴスの本性は、存在しかつ認識するべく創造された。そして、神は本質的グノーシスなのである……」 「完璧なる知性は、本質的グノーシスを容易に受容可能な存在である。」 「知性とは、聖三者を観る者である。」
- 48) *KG*. III. 71 (Guillaumont ed., p. 127). 「人間は息吹を受けて「生ける魂」【創2:7; Iコリ15:45】となった。同様に、知性が聖三者を受容する時、それは生ける知性となるであろう。」
- 49) *S-Eccles*. 2 (Géhin ed., pp. 59ff). 「『集会者曰く、空の空、一切は空の空』。【コヘ1:2】可知的教会に入り被造物の観想に賛嘆する者に対して彼はいう。これが、汝に約束された究極のことだと見なしではならない、というのも、神の知識を前にして、これら一切は『空の空』だから。完璧な癒しの後に、医薬は無用である。同様に、聖三者のグノーシスの後には、諸世代と諸世界の諸ロゴスは無用である。」
- 50) *KG*. V. 81 (Guillaumont ed., p. 211). 「知性が本質的グノーシスを受容するなら、それは、神とすら呼ばれるだろう。なぜなら、(その時には)知性は諸世界を成立せしめ得るからである。」
- 51) *S-Prov*. 184 (Géhin ed., p. 278).
- 52) 土井健司『神認識とエペクタシス——ニュッサのグレゴリオスによるキリスト教的
神認識論の形成——』創文社、1998年、特に222頁以下参照。
- 53) *Paraen*. 34 (Fragmentum Graecum; Ch. Furrer-Pillod ed., p. 92).