

V・ロースキィ著／宮本久雄訳『キリスト教東方の神秘思想』

勁草書房，1986年，312頁

宮本久雄著『教父と愛智——ロゴスをめぐって』

新世社，1989年，280頁

山 村 敬

宮本氏のこの二書は内容、方法が緊密な関係にあるので並べて取り上げる。

著書『教父と愛智』は、叙述を旧・新約の生起にまで遡る、生き生きした語り口の教父紹介である。処々古語を交え、時に美文調になるその語り口は、事柄の本質を見えなくすることもあるけれども、逆に、教父と現代の我々と、伝統の違う世界を文脈の違いは違いのままに重ねるには用いて時に有効と評者も思う。ともかくこの書はそのような意図をもった意欲的で熱のこもった教父紹介の試みである。そのことを（後に指摘する方法の不安定とは別に）一つの全体評として、それなりに先ず言っておきたい。これを言うのは、氏にロースキィの訳業があり（上記書）、それが極めて特殊な扱いであるため、全体として氏の方法に問わざるを得ない問題が際立ってきて、評者としても苦しい対応と発言を迫られ、厳しい評になり、立場の違う批判からやむを得ず一面的にもなるからである。

そこで、以下二つの書を並べて考察する。訳書はロースキィの著書としてでなく、宮本氏の訳業として取り上げる。

実は訳書『キリスト教東方の神秘思想』は忠実な翻訳ではなく、V・ロースキィの『東方教会の神秘神学』1944の一貫した手続きによる一種の翻案なのである。しかしV・ロースキィは正教会にとって歴史的意味をもつ重要な神学者で、本書はその主著とも言うべき書物であるから、ロースキィとその書について、まず翻案を離れて語る必要がある。宮本氏の二書はそれに重ねる時、その性格がよりよく知られよう。大切なのは氏が敢えてする「翻案」の方法と原理、立場を明らかにすることである。氏の著作『教父と愛智』も、その全体の構成によく表われるように、同じ方法と原理に立つことが、その時よく見えてくる。

ロースキィはパリに住んだ亡命ロシア人神学者であるが、その思想史上の位置付けは本書では第四章に「創られざるエネルゲイア」の関連で言及される S・ブルガーコフのソフィア論批判によって示すことが出来よう。ブルガーコフはソフィアを神の一つのエネルゲイアとしてでなく本質と見なしている。ロースキィはそこにアウグスティヌス三位一体論の「愛」と同じ偏りを見る。ブルガーコフ自身は、西欧の影響を抜け出て、正教会の本来の伝統に立ち返ったと、自らは信じていたのであった。ロースキィは filioque 批判を手掛かりにして、その影響の残渣を見極め、東西伝統の全文脈を読み切るのである。本書はそのようにして見透された純粋な東方の伝統の優れた叙述なのである。

その際当然のことながらロースキィには明確な方法的自覚がある。それは教理的とでもいうべき方法である。すべて伝統にはそれを貫く原理があり、それに従って理解されなければならない。キリスト教の思想的伝統を貫く原理は教理であり、原理中の原理は三位一体である。従ってキリスト教の伝統の東西を理解する原理は、それぞれに異なってしまった三位一体理解、即ち filioque 問題である。

この方法のことは本書の序説、結語、その他で繰り返し言われている。教会の生と歴史、その伝統は、「教会というものがこの世の決定論とは別の法に従う自律的な体と見做されるかぎり」、所謂教会史家達が採る文化的・社会学的方法等によって語ることは出来ない。その霊的生（靈性）と不可分な「ドグマの枠組」によらねばならない。いったい、「二つの伝統のその後の全展開を決定したこの教理的事実（聖霊の問題）の重大性を割り引いて考えるようなことがあるとしたら、それは〈教理〉というものが分かっていないからで、教理を何か外面的、抽象的なことと考えているのである」と。さらに言う、「filioque は、東西分裂の主要原因であり、唯一の教理的原因である。その他の教理上の論議はその帰結にしかすぎない」（原本 pp. 11, 55 訳 pp. 40, 90）。

さて、教理を基本とするというロースキィの方法を確認した上で、宮本氏に視点を移そう。既述のように、著書と訳業を同時に取り上げる。

著書の方は、主としてギリシア教父の紹介を目的として雑誌に連載された内容に、旧・新約、ギリシア思想を序説として加え、第一章教父以前、第二章教父時代、第三章教父以後と分け、ロゴスの「元始にありき」、それとの「道行き」、その「展開」と

配する全体構想をもつ（三體一体の教理が時熟する「教父時代」を単なる「道行き」とするのには評者は不賛成）。

ともかく本書は教父の単なる紹介ではなく、それを通してキリスト教思想そのものの一つの全体理解を提起している。しかも著者は、教父たちが出会い、その観想に生きたところの、そして「すべての人びとが共に語りあい生き得るような根源的な〈存在〉の次元」に、日本の情況に今日住まう私たちを誘うのである。私たちもまた、この普遍的な「根拠」に貫く言葉を「道う（言う）」という死に物狂いの精進を共にすべきなのだ（p. 139, p. 157）。

日本の情況の中で、キリスト教の正しく普遍的な真実に向けて、言葉を「道い」貫くべきだという著者の呼び掛けに、評者はその意図に関する限り満腔の賛意を表す。但し、対話の言葉の文脈に即してという教父的条件を付して（後述）、氏の方法はどうか。

氏の方法は訳書に端的に言われ、また適用されているので、まず訳書を吟味する。

ロースキの原著『東方教会の神秘神学』1944のタイトルを宮本氏は『キリスト教東方の神秘思想』と変えるが、神秘「神学」を神秘「思想」と変える理由は、氏によると「〈神学〉と〈オイコノミア〉とを同時に包括する地平を表現しようとしたから」である（はしがき）。この「包括」視点がアウグスティヌスの *filioque* 視点であることを後に示す。ともかく、この書は単なる翻訳ではなく、その視点からする一種の翻案である。

その翻案の手続きが全体を貫くが、まず第一章冒頭にそれを見よう。原テキストは次の如くである。

「本書の意図は、東方の靈性の幾つかのアスペクトを、正教会の教理的伝統の基本的なテーマとの関連において学ぶことである。したがって、ここに言う〈神秘神学〉は、教理的な態度を表現する靈性以外のものを意味しない」。

続いて、正教会の伝統の根本として、教理神学と神秘神学の不可分が繰り返し強調される。この箇所は宮本訳は次の如くである。

「本書の意図は、キリスト教東方精神の研究にある。ただしこの研究はギリシア正

教会の思想的伝統と深く関係する。従って〈神秘思想〉という言葉は、キリスト教東方の精神性を意味するが、この精神性はギリシア教父の思想的伝統を表現するものである」。

回りくどい言い換えで、殆ど意味不明である。しかし訳の全体に照らしながら、置換（翻案）の基準に注意すると、幾つかの点に気付く。一つは、正教会が「キリスト教東方」と呼び換えられること。これで教会の立場がぼかされ、正教会の伝統の全体が狭い「ギリシア教父の伝統」に置き換えられて、それがさらに西方的理解の「教父一般」が重ねられる場になる。今一つは、もっと重大で原理的な意味をもつ転換である。

氏は「教理」および「神学」を、ロースキが繰り返し強調する「教理」の厳しい方法的要求を無視して、すべて「思想」と訳す。正教会の、教理神学—神秘神学、ないし神学—靈性の相即の原則、つまりその分裂のなさが本来の意味で受け取られず、教理そのものの解消、無視にすり替わるのだと思われる。こうしたすり替えが、ロースキが *filioque* によって決定的と語る東西の教理的対立ばかりでなく、日本の伝統までが、突き詰めた教理的配慮（ことばの歴史性の配慮）なしに、一般的思想の場で、そのまま「根拠」に迫り得るかの如き言説になるのである。著書『教父と愛智』も感性、知性の優れた面と共に、そのような構成を本質的にもつ（今は原理的な面の追及が急務）。こうした手法は、教理というものが兎も角意味をもつ西洋では考えにくいので、新しい傾向である。

例えば A・ラウスは西方における教理神学と神秘神学（靈性）の分裂の事実を認めた上で、教理神学に対して神秘神学を立て、東西の神秘神学を重ねる手続きによって一つの方向を手探りしている（『キリスト教神秘思想の源流』水落健治訳）。もっとも、分裂の事実は認めてもその原因については、「どうしてかを見極めるのは困難だが」と言ったまま（同訳 p. 10）、分裂の主題そのもの追及の「言葉の精進」は行われぬ。ただ、それについて一つ興味ある発言がある。「アウグスティヌスの『三體一体論』は教理神学としてでなく、魂の上昇の神秘神学として読まらるべきだったのだ」（同 p. 10）という告白である。問題は三體一体の理解そのものであることが予感されている。

事実、問題は三體一体のドグマの理解である。三體一体のドグマは（その展開の相まで含めて）、「イエスを主と言う」信仰告白に何事かを言い加えようとするものでは

ない。ただそれを純粋な信仰告白として貫くために、理解を妨げる相手の言葉の文脈に深く潜み、信仰の純粋で普遍的な筋道に脱するまでそれを拓き、いわば相手に、彼方を望みつつ語りかけて止まない「言葉」の営みなのである（現実には働き、従って歴史を導く）。この告白と対話と宣教の言葉ということが（大バシリオス——「ドグマは黙され、ケーリュグマは言われる」）、三蘆一体というドグマ中のドグマの意味であり、ひいてはドグマ一般の根本性格なはずである。外からの説明の言葉ではない。そうではなく、逆に、説明の姿勢（認識者の立場）を、信仰者のそれに抜け越える礼拝者の営みであり、その言葉なのである。filioqueの問題点は、この説明的付加によって、認識者の立場を抜け越える信仰者、礼拝者のこの営みそのものを認識者の対象にしてしまったという循環の矛盾にある。こうして信仰と理性の並立、分裂するアウグスティヌスの伝統が成立した。その結果、神を本質としてとらえ、恩寵まで含めてあらゆるものを原因—結果の外的関係から理解する以外、神自身の直接の働きのようなものは考えることが出来なくなった。

宮本氏の翻案の根本は、このアウグスティヌスの基準による読み替えである。具体的に吟味しよう。

何よりもタイトルの読み替えがそれを示す。神秘神学を神秘思想と読み替える理由は、「〈神学〉と〈オイコノミア〉を包括する地平を表現するため」であった。「オイコノミア」と区別される「神学」は三蘆一体そのものについての言葉で、その本質は知り得ざるかぎりの神を立てて言うもの。四世紀に三蘆一体のドグマの時熟にしたがって区別され、十四世紀には西方の影響で「ルネサンス」に崩れようとする時代の動向を抑えて、パラマスの「神の本質とエネルゲイアの区別」を導きもした正教神学の基本である。ロースキはこの区別を「三蘆一体のドグマと不可分の東方の伝統そのもの」と言う（原本 p. 69, 訳 p. 107）。要は、これは認識者が識別する区別ではなく、礼拝者が告白する区別だという点である。「三蘆一体の理解そのもの」であり「東方の伝統そのもの」である「礼拝者の」この根源的な区別を「今一度包括する」手続きと立場が何を意味するかは、もはや言う必要がないであろう。

宮本氏にこの点の認識がないために、ことに三蘆一体に関連の箇所にも重大な誤訳、叙述の不十分が見られる。

まず直接に三蘆一体について、三蘆一体の共通性と個別性を言い表わすのに、師父

達がウシアとヒュポスタシスという、等しく実在を表わす類語を用いたのは、三<sup>位</sup>一体が思弁の法則に服さず、その対象でないことを強調してだという箇所、「師父達の天賦が、神のうちに共通なものと別なものを区別するために二つの類語を利用させたのである」（原本 p. 50）が、「教父達は、その天才によってこの二つの言葉を用い、神のうちに共通なものと個別的なものとの区別をした」（訳 p. 84）と訳され、「二つの類語」は「二つの言葉」に変えられて、三<sup>位</sup>一体は思弁の対象にならないというロースキの強調点が奪われている。

「三<sup>位</sup>一体論が定式化されるために力のあったカッパドキアの三教父」について氏は言う。「モノダ的知的神観の代わりに、思惟界をこえたところに住まう三<sup>位</sup>一体を根拠として呈示しつつ、……。それは感性と認識の対立に代えて、むしろその両者をもって人間全体が根拠へと関与する愛の途の呈示であった」（訳書解説部分 p. 19）。三<sup>位</sup>一体なる神に与かるのはモノダ的ならぬ「全的認識をもって」なのであろうか。ことに三師父に関するかぎり、そうではなく、認識の秩序に関わるすべてを超え「止どめて」である。

宮本氏には信仰と理性の並行の図式が確かにあって、そのために殆ど故意かたさえ思われる誤訳がある。偽ディオニシオスの『神秘神学』の「認識を止どめること τὴν μὴ δὲν γινώσκειν によって理性を超えたものを識る」に対するロースキの解説「覚知の客体ばかりでなく、主体からも自由にならなければならないのである」（原本 p. 26）を逆に「主体ばかりでなく客体をも越え出なければならない」（訳 p. 57）と訳している。合一は認識者の「立場」を超え出ることであること、三<sup>位</sup>一体は単に認識の対象でないばかりでなく、もっと根源的に認識するひと即ち認識者の関わりでないという秩序の違いが、氏においては見られていない。東方の否定神学の否定は、肯定一否定のトマスの弁証法「的」超克ではなく、弁証法そのもの「の」超克を意味している。この点の無理解は著書、訳書の全体を通じて、宮本氏に明らかである。

パシリオス理解もそうである。アリオス派エウノミオスの議論に対するパシリオスの答えが肯定、否定、卓越というトマスの弁証法になっている。これが「三<sup>位</sup>一体論を完成に導いた」議論であろうか（著書 p. 185, 訳書 p. 19）。

以上翻案を軸にして氏の方法を吟味した。今度は「ギリシア教父の紹介」である著書『教父と愛智』を、その全体構成から吟味しよう。三<sup>位</sup>一体理解とロゴス概念を手

掛りにする。

既述のように、この書は単なるギリシア教父紹介ではなく、私達を究極の「根拠」に誘うものであった。その根拠とは即ち三<sup>位</sup>一体に他ならない。ところが、そこで語られる三<sup>位</sup>一体は、「父の意志と子の意志は一つであり、そして両者に通う一致の愛が、聖霊といわれる」(p. 61)とあって、アウグスティヌスのものである。この枠組みでギリシア教父を叙述するのは、前述の翻案と同じ手法の読み替えになる。

次いで、ロゴス概念について。この書は「ロゴスをめぐって」という副題もっている。序文に言う。「今日われわれがここで教父を学ぶことは、彼らが生きた次元に接して、自らもまたロゴスの開示する真理のふところに生きようと願うからである。その時、教父が歴史的キリスト教とその哲学・神学の成立に果たした、文化史的思想史的役割を考察することは、第二義的であり、根本の間は〈自己とは何か、誰か〉となる。ロゴスへの間は、実はこの間であったのである。その意味で本書のテーマは〈ロゴス〉に収斂されてくる」。

キリスト教の現実の歴史、その神学、そしてその文化史的思想史的意味を離れたキリスト教のロゴス、それも「自己とは何か」という哲学的な間に還元されるロゴスとは如何なるものなのか。ロゴスは現実には働かず、キリスト教は歴史に受肉しないのであろうか。

事実、その視点が定まっていないために、肝心の『教父と愛智』の主要部、第二部「教父時代」の構成が極めて不安定である。第二部序説に言う。「この教父時代においては、根拠と根拠の子たるキリストそしてキリスト・ロゴスにおいて根拠と関わるこの質料的世界・人間、などの問題が問われて生きられた。そうした問をテーマ別に歴史を追って、俯瞰すれば、次のような三領域に大別されて考えられるであろう」として、「381年のコンスタンティノーブル公会議において決定的な定式化をみた①三<sup>位</sup>一体論、451年のカルケドン公会議において定式化をみた②キリスト神人論、その後の時代の③根拠が人間とその生活文化および自然のうちに現成する方式をめぐる思索」と三区分する。

ところが、直に続けて、この序文の最後に唐突に言う。「以上のような教父の歩みを、次には歴史的に前期、最盛期、後期と三大別して黙想してみよう。この分類は、先のテーマ別な語り方と異なり、前期を325年のニケア公会議まで、最盛期をそれから451年のカルケドン公会議まで、後期をそれ以降（西方では7世紀まで、東方では8

世紀まで)として分つものである。」そして、こちらの歴史的区分の枠で叙述される。

教父時代の「テーマ別に歴史を追った」区別というのはつまり神学的テーマ展開の歴史に沿ってということであるが、この「キリスト・ロゴスにおいて根拠と関わる」教会の歴史の視座は捨てて、「次には歴史的に前期、最盛期、後期と三大別して黙想」というその「歴史」とはいったい何の歴史なのか、全く不明である。その視座転換のロゴスは、キリスト・ロゴスではない何のロゴスか。

要するに filioque のロゴスなのである。381年に三蔵一体が「定式化」されたその「ドグマ」の意味が理解出来ずに、三蔵一体について「初めて本格的に〈思索〉した」(p. 201) アウグスティヌス視点に視座を移す。信仰の純化の営みには添わず、実は一度乗り越えたはずの理性の自律性と信仰の並行の図式を持ち出すのである。

この信仰・理性の並行の図式は、中世スコラ、近・現代と分裂を続ける西方の「歴史」を貫くラチオで、「教父時代」を7世紀までにせよ8世紀までにせよ限定するのも、それに基づく。これは東方教父紹介に適用すべき枠ではない。東方視点としては、「聖霊は如何なる時代にも、時を超えて、教会に働き続けている」かぎり、教父時代を限定する枠は存在しない (G. Florovsky, *S. G. Palamas and the Tradition of the Fathers*)。

一方の枠で他を歪めるのは、ついに歴史を正しく導く所以でないであろう。

そこで、今一度ロースキィの方法的態度を思い起こそう。二つの伝統が別れてしまった以上、「例えばバシリオスあるいはアウグスティヌスのような人が、ローマ・カトリックの伝統の中で見られるか、正教会の伝統の中で見られるかによって違って解釈されることになる。ひとは、自らが引き受ける伝統の精神の中でしか、一人の教会著作家の権威を認めることが出来ないのだから、これは避けようがない。そこで自分としては、混乱と誤解を避けるために、専ら東方の師父達の証しに基づいて叙述した」(原本 p. 237, 訳 p. 288)。

猶、重要な点について一言ずつ。ひとが悉く恩寵の充満に与かる神化を「人間神化」と訳するのは適切でない。

東西の靈性を、「神学」と靈性の関係の東西の決定的相違を語る(ロースキィ)文脈抜きに、「タボル山」型と「ゲッセマネ」型と一般化して並べるのは、方法的に正しくない。