

祈りの方法論

——『フィロカリア』における伝「新神学者シメオン」と
二つの不詳の著者による論攷を中心に——

大 森 正 樹

序

アテネ版『フィロカリア』の第五巻（最終巻）に古典ギリシア語ではなく、いわゆる近代ギリシア語、すなわち現在言うところの民衆語（ディモティークー）で書かれた作品が都合七つ掲載されている¹⁾。もっともこの場合民衆語と言っても、現代ギリシア語での純粋な民衆語というよりはかなりの程度古典語の語彙や語形を保っているもので、いわゆる純正語（カタレウウサ）と民衆語の混じったものと考えてよいように思う。ここで民衆語が使用されているのは、『フィロカリア』がすべての人のために編まれたということを示している。そして民衆語で編まれた部分の内容は五つが「祈りの方法」についてであり、他の二つは、マクシモス・カプソカリュベとグレゴリオス・パラマスの生涯についてである。つまり『フィロカリア』はその内容においても、一般の人々も含めて、祈り、つまりここで言うヘシカズムの実践を勧めるものだったのである。

というのは『フィロカリア』は4世紀から15世紀までの主として東方の師父たちの文章を集めたものであり²⁾、修道士はもとより一般の人々にとっても霊的書物としての位置を占めていたのである。選集としてこうした形をとったのは、周知のように、聖山のニコデモス（1731-1805）とコリ

1) *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν ἡπτικῶν συναρμισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατερῶν ἡμῶν*, Venezia (1782) vols. 1-5, (Athen) (1976-1984) vol. 5, 63-112.

ントの府主教マカリオス（1749-1809）が編纂したことによるが、初版は1782年にヴェネチアで出版された。第二版は1893年にアテネで出版されている³⁾。従って18世紀もずっと遅くなってこうした形をとったわけであるから、『フィロカリア』の歴史は比較的新しいと言ってよいであろう。しかしその影響は大きく、ギリシア語地域の他、ルーマニア、モルダヴィア、スラヴ（ロシア）といった正教の地域に伝播され、修道士や一般民衆に修徳の書として読まれ、人前で語られたのであった。この意味でも『フィロカリア』は祈りの啓蒙書であったのである。そしてここに述べられた「祈りの方法」を多くの人は実践したのであった。

1.

ところで民衆語で書かれた「祈りの方法」に関する論攷の中で、特に重要と思われるものがある。それは『祈りの三つの方法について』（デモティケーでの題名。以下『方法』と略記）と題されるもので、作者は新神学者

2) ちなみに『フィロカリア』に収録されている師父たちの名前は次の通りである（収録順）。アントニオス（251頃～356）、隠修士イザヤ（491頃没）、エヴァグリオス・ボンティコス（345頃～399）、カシアヌス（360頃～430/435頃）、隠修士マルコス（?～430以降）、ヘシュキオス（4世紀?）、ネイロス（?～430頃）、フォティケーのディアドコス（5世紀中頃）、カルパティオスのヨアンネス（7世紀頃）、エデッサのテオドロス（7世紀頃）、証聖者マクシモス（580頃～662）、リビアのタラシオス（7世紀頃）、ダマスコスのヨアンネス（675頃～749頃）、フィレモン（6世紀頃?）、テオグノストス（8世紀あるいは14世紀?）、シナイのフィロテオス（11～12世紀前半）、エリアス・エクディコス（12世紀頃）、ヨアンネス・クリマクス（570頃～649）、ダマスコスのベトロス（7世紀）、エジプトのマカリオス（4世紀）、新神学者シメオン（949頃～1022）、ニケタス・ステタトス（1005頃～1080頃）、フィラデルフィアのテオレプトス（14世紀）、シナイのグレゴリオス（13世紀末～1346）、グレゴリオス・パラマス（1296頃～1359）、クサントプロスのカリストスとイグナティオス（14世紀頃）、総主教カリストス（前と同一人物?）、カリストス・テリコウデス（14世紀）、カリストス・カタフィギオテス（14世紀）、テサロニケのシメオン（15世紀）。その他不詳の者。

3) Cf. The Philokalia, translated by G. E. H. Palmer et alii, vol. 1, London (1976) 11-13.

シメオンとなっている。先走って言えば、この論攷は祈りの時の身体の姿勢などを述べていることから、キリスト教の靈的文献の中では特異なものとされ、夙に知られていたものである。ところがこれを詳細に研究したイレネ・ハウスヘル (Irénée Hausherr, 1891~1978) は、著者は新神学者シメオンではなく、14世紀のアトスの修道士、ニケフォロスであるとしたのだった⁴⁾。それはここで述べられている方法がシメオンの他の著書で語られている神秘体験と必ずしも一致しないことが主な理由である。実際にはいつの間にかこの文章がシメオンの著作の中に紛れこんだのであろう。それは一つにはシメオンという名をもつ者は数多く、そこに混同が生じたこと、もう一つは新神学者シメオンがこの祈りの発明者でなくても、彼にはこの祈りが普及するのに若干の責任があったことである⁵⁾。つまり自ら深い神秘体験をしたシメオンにとって、神秘体験は是非とも万人が味わうべきものであり、彼自身が体験したことはその著述によってすでによく知られていたから、少なくとも彼自身がこの方法の発明者ではないにしても、素早くかつ科学的に神秘体験に至る方法がもしあるとすれば、当然その普及には責任があると考えうるからである⁶⁾。ここからハウスヘルは結論する。シメオンはこの『方法』の著者ではない、この著作はシナイの靈的伝統を引き継ぐが、部分的には奇異なところがあり、シナイの伝統の変形したものがうかがえる。しかしシメオンは自身の神秘体験に関する理論からして、この方法を広めることには貢献したはずだ。この『方法』の著者はそれらのことを無視せず、むしろこの著作が「新神学者シメオン作」と呼ばれることを心底望んだのであろう⁷⁾、と。

それではこの『方法』の著者はいったい誰であるか。ハウスヘルは結局のところ『フィロカリヤ』の編纂者はいわば偽シメオンを知っていて、

4) Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma (1927) 116.

5) *Ibid.*, 118-119.

6) *Ibid.*, 127.

7) *Ibid.*, 129.

この作品をアトスの修道士ニケフォロス（パラマスの師と言われる）に帰せしめており、クサントプロスのイグナティオスとカリストスがそれを肯定していると言う⁸⁾。ところでニケフォロスが書いたとされる『心の監視について』とこの『方法』に類似点が多く、様々な要素が考えられるが、ハウスヘルは、結局、偽シメオンとニケフォロスは同一人物で、『方法』と『心の監視』は、もともとは一つの論攷であったと言うのである⁹⁾。しかしこれについてはベック Hans-Georg Beck などは『方法』と『心の監視』には成立年代に百年くらいの開きがあり、ニケフォロスは『方法』を知っていた、と言う¹⁰⁾。またグイヤール Jean Guillard は、これはニケフォロスの同時代人のものであろう、とも言う¹¹⁾。

このように著者の確たる同定についてはほとんど不可能な状態であるが¹²⁾、そうしたことを考慮のうちに置きつつ、われわれはテキストそのものに接することにしよう。

8) Ibid.

9) Ibid., 131-133.

10) Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München (1977) 693.

11) Petite Philocalie de la prière du Cœur, traduite et présentée par Jean Guillard, Éditions du Seuil (1979) 154.

12) この著者が新神学者シメオンであるとされたのは、以上ハウスヘルが言うような理由が考えられるのであろうが、シメオンに「新」神学者という称号が冠せられていることに注意を払ってもいいかもしれない。というのは周知のように、東方では三人の人物に「神学者」という称号が付せられる。福音記者ヨハネ、ナジアンゾスのグレゴリオスそしてこのシメオンである。しかしシメオンにだけ「新（カイノス）」という形容詞がついているのは、当初彼の神学は新奇で危険なものと反論者から見られ、それで否定的意味で「新」が付けられたのである。このことから推して、本問題の『方法』は幾分新奇なものと考えられていたからこそ、著者は「新」神学者シメオンに帰せられたという可能性もありうるであろう。Cf. Hilarion Alfeyev, St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition, Oxford (2000) 1.

2.

さて本論で扱う『方法』のテキストは『フィロカリア』中の近代ギリシア語のものではなく、ハウスヘールの校訂した古典ギリシア語のものを用的¹³⁾。おそらく近代ギリシア語のものは古典ギリシア語のものの翻訳であって、本来のテキストは古典ギリシア語のものであると考えられるからである。

まずハウスヘールのタイトルは『聖なる祈りと注意の方法』となっている。ところですぐ目につく「注意」(プロソケー)というのは何であろうか。これはヘシカズムにおいて重要な用語であって、人の心の中の様々な思い(ロギスモス；主として悪魔によって掻き立てられる悪しき思いや想念を指す)や想像を監視すること、つまり「心の監視」(フュラケー・カルディアス)の謂いである。これは靈的に目覚めた状態(覚醒・ネプシス)と深く関連し、覚醒は注意を強化する¹⁴⁾。従ってよき覚醒状態なくしては、祈り、つまりヘシカストのいう祈りは充分には成立しえないのである。

本論致は祈りと注意についての解明とそれへの質問およびその回答から構成されている。はじめに著者は「祈りと注意」には三通りの仕方があることを述べる。著者によれば、祈りと覚醒は身体と魂のように堅く結び合い、この用い方いかんによって、魂は上昇もすれば、下降もする。というのは覚醒が何か看視者のように魂を吟味し、罪に傾く性向を厳しく取り締まるからである。単なる注意だけではとてもそれはできず、注意と祈りは覚醒によって浄められる必要がある。不注意な祈りは命取りにもなりかねない¹⁵⁾。あたかも酔いからさめたような覚醒状態において、己の心のあり様に注意を払うことが要請されている。

そして第一の祈りの説明に入っていく。しかし奇妙なことに、ここで第

13) I. Hausherr, *ibid.*, 150-172.

14) Cf. *The Philokalia*, *ibid.*, 357-267 (Glossary).

15) I. Hausherr, *ibid.*, 150-151.

一の祈りと言われているものを著者は推奨せず、その反対にそれを退けるのである。というのはその祈りは著者によれば錯誤の祈り、つまり本当に祈っているように思っているだけであって、かえって危険な祈りだからである。ここには思いなすこと（臆見）の危険性が指摘されている。思いなしは、真実の自己から目を逸らさせ、ひいては真理を見誤らせるからである。さてその祈りは手と眼を精神（ヌース）とともに天に上げる形をとって始まる。この場合ヌースは神とはこういうものだという概念を勝手に作りあげ（思いなし）、天使の序列や義人の住まうところといった、聖書などから学んだことを祈りのときにかき集めて想像し、その限りにおいて神を欲求するのである。天をのぞんで涙が出ることもあるが、そうになると心は増長し、神の慰めが得られるかのように錯覚する。そもそもこうしたことが錯誤の印である。もしこういう人が独居してヘシュキアを実践するなら、精神に不調をきたすだろう。そうならなくても、修道生活の目標である徳の獲得や不受動心（アパテイア）に達することはできない。こうした間違った意味での注意から、感覚的に光を見たり、香しい匂いを嗅いだり、声を聞いたりすることがある。このような迷妄の結果は悲惨で、あちこち徘徊したり、本当の天使にも気づかず、人の忠告にも耳を貸さず、あげくの果てには自殺する者も出る。とにかくこうしたことを真の祈りと思いこんで祈っている者には何の益もないのである¹⁶⁾。

以上のことから著者はこの第一の祈りと注意は、それがイマジネーションに基づいている限りにおいて、妄想を誘発するものであり、真の祈りとはなりえない、と考えていることがわかる。これは、たとえば禅も想像力によって様々なイメージが湧出してくる状況を魔境として退けているが、それと若干似ていよう。いづれにしても、勝手なイメージが一人歩きすることに価値を見出さないばかりか、危険性をすら嗅ぎとっていることはキリスト教靈性に特質的な傾向でもあり、これは積極的にイメージを利用す

16) 以上、I. Hausherr, *ibid.*, 151-153. の大意。

るイスラームのスーフィーたちの神秘体験と袂を分かつところかもしれない¹⁷⁾。

3.

「第二の祈り」は第一のものと少しく趣を異にする。それは一種闘争の祈りである。すなわち、ヌースが感覚的なものに充分注意し、それらから身を離すように注意し¹⁸⁾、心に到来する思い・想念を吟味し、神への懇願に注意を向け、虜となった思いを自らに引き寄せ、情念に囚われた自己から本来的自己へと力づくでも戻ろうと努力し、戦おうとする。しかしこのような者には心の平和や勝利は訪れない。その理由は、こうした者は夜間に戦っている者に似ていて、彼はヌースの闇の中にあるため、敵そのものを見分けることができないし、どこから、また何のために戦いをしかけてくるかもわからないからだ。そういう者はヌースとはまったく似ても似つかぬ者から攻撃され、その攻撃にたとえ耐えたとしても、今度は虚栄心に惑わされて、自分は祈りの際に注意深くある人間だ、だから他の人と同じではないと思いがり、盲が盲を導くように人々を指導するという結果になる¹⁹⁾。

このように自ら戦っているという意識をもち、またそれなりに努力をしている者は、どうしても己を特別視しやすい。戦っているという意識そのものが虚栄心を生み、この虚栄心が自己をいっそう高く見せる。しかしそこに大きな陥穽がある。著者によれば第二の祈りは第一のそれよりも性質が悪いのである。

17) 井筒俊彦『超越のことば』岩波書店、1991年177頁等を参照。

18) この辺りハウスヘルルの示す原文は意味がとり難い。先述の *Petite Philocalie...* もハウスヘルルとは異なる訳を与え、このテキストは非常に疑わしいと言っている (p. 156)。ここではテキストそのものを詮索せず、一応意味は通るものとして読んでみる。

19) 以上、I. Hausherr, *ibid.*, 154-155. の大意。

4.

ということではよいよ第三の祈りが登場する。

第三の祈りは、著者自身、これが奇妙なものであり、説明することがむずかしく、無知な者には理解しがたいものだという。著者はこの祈りや注意が、現今、従順とともに消え去っていることを嘆く。従順という徳は、この世の悪を避け、憂いを取り去り、情念を追い払い、かくして人に修行の道を歩ませるのである（もっともこうしたことには指導が必要であるが）。従順であることはこの世と身体に関するあらゆる執着を取ることであり、執着のなくなった人間は神と自らの霊的師父（霊的指導者）に一切を委ね切るのである。このような者には、「〔神に〕反抗する力の知的な回転、つまり網のような仕方で、ヌースを思い・想念の無数の回路に引きずりこむものが、破れ、〔そのために自らが〕自由であることが示され、権能をもって戦い、敵の思惑・考えを吟味して、巧みに追い払い、淨い心で祈りを上らせる」²⁰⁾。これが修道生活の始めである。つまり修道生活の基本は従順にあるわけである。だから第一や第二の祈りのように、上方を注視して手を挙げたり、天よりの援けを懇願したり、一種の霊的闘争をして、外的感覚に注意を凝らすあまり、己のうちなる敵を感知しない状況では、著者の言う本当の祈りや注意になっていないのである。かえって彼はうぬぼれの強い人間に成り下がってしまうのだ²¹⁾。

ただし真の祈りから豊かな恵みを受けるためには準備が必要である。まず従順の徳を身につけ、しかる後に良心（シュンエイデーシス）をもってあらゆることをなすべきである。この良心を、まず第一に神に対して、そして霊的師父に対して、そして人と物に対して守らなければならない。神に対しては、これは神に仕えることにはならないと自ら知っていることをしないためであり、霊的師父に対しては、彼が何らかの目的をもって自分に

20) I. Hausherr, *ibid.*, 157.

21) *Ibid.*, 157-158.

語りかけてくることがらに（勝手に）付加や削除をしないためである。人に対しては、自分にとって嫌なことを人にしないため、物に対しては、食物や衣類などを濫用しないため、総じて神の面前にあって、良心から何らの非難も蒙らないためである²²⁾。すなわち従順を軸とし、良心のどんな吟味にも耐えうる人となることが要求されている。そしてそれは内面の状況にとどまるのではなく、己の内面が端的に現れる、身の回りの様々な物の使用や執着についても注意されている。それは個人の生活全般を貫く最基本的な態度なのである。

これに続いて真にして誤りなき注意と祈りが語られる。それによれば、まず祈るとき、ヌースは心がぐらぐらと転回するのを監視し、心の深处から主に向かって懇願が立ち登るようにさせるのである。するとヌースは主がよき方であり、主は喜んで人間の心の中にとどまられるということを知る。そして主のいます場所が悪しき考えに染まっていないかを吟味する。しかしこのことも決して容易な業ではない。経験のない者は特にこうしたことを敬遠するものである。しかし心を監視し、それに成功すれば、あらゆる徳を自分のものにしうるのである。逆にまた心の監視の充分でないところには他の徳も存立しえない。このような状況を伝統的に師父たちは、ヘシュキア、注意、心の監視、覚醒、反駁、想念の吟味、ヌースの見張り、などと呼んできた²³⁾。名称に違いはあるものの、彼らはおしなべて「心の監視」が何より重要であることを言明しているのである。

そしてこの世界のあらゆること（理にあわぬことも、理にかなったことも）において死ぬこと、良心が浄くあるよう監視すること、この世のことや己の身体に傾いていく情念に無関心になること、以上の三つをまず自分のものにしなければならない²⁴⁾。それらはすべて自己を正当化し、保全しようとするエゴイズムを打破するための行為である。

22) 以上, Ibid., 158-159. の大意。

23) 以上, Ibid., 159-163. の大意。

24) Ibid., 163-164.

5.

このような準備を経た上で、いよいよこの論攷の中核であって、かつ問題の箇所にかさしかかる。ここでは原文を引用しよう。

「それから静かな独居室の中に坐って、たった一人で片隅に寄り、私の言うことをしなさい。戸を閉め、あなたのヌースをあらゆる空しいもの、つまり一時的なものから高く上げなさい。それから胸にあなたの鬚をつけ、あなたの感覚的な眼をヌース全体で腹の真中、すなわち臍に向けなさい(この行為が後に〔14世紀〕グレゴリオス・パラマスの論敵であるバルラアムがアトス山の修道士から聞きとり、ヘシカストをオムファロプシュコイ〔臍に魂をもつ人々〕と擲諭したところのものである)。さて思うままに呼吸しないで、鼻からの息の吸入を押しとどめ、腹の中で知的に(ノエトース)心の場所を見出すよう努め、そこにすべての魂の力が住まうようにしなさい。するとまずあなたは闇と堅い厚さを見出すが、あなたはこの業を夜も昼も続けてなすなら、驚くべきことよ、あなたは絶えることのない快さを見出すであろう。なぜなら直ちにヌースは心の場所を見出し、すぐにこれまで決して知らなかったものを見出すからである。というのは心の真中に彼は空気を見、自らが全体として光っており、識別力に満ちているのを見、そしてその後、想念が頭をもたげてくると、それが完成したり、何か形をとったりする前に、イエス・キリストの名を呼ぶことによって〔想念〕を追い払い、また見えなくするのである。そこからヌースはダイモンに対し、その害を忘れずに、自然に生じる怒りを目覚めさせ、追い払いつつヌースの敵を投げ飛ばすのである。他のことどもはあなたが神とともにヌースの監視〔の業〕をなして、イエスを心のうちに占めることで学ぶであろう」²⁵⁾。

以上の引用によって、この祈りの特色が理解できよう。それは特異なも

25) Ibid., 164-165.

のと映るかもしれないが、『フィロカリア』にこれが収められているということは、実際に修道士たちがこうした実践を行っていた証拠であり、またアトス山の修道士は本気になってこの業の修得に励んでいたばかりか、この論攷がデモティケーに翻訳されたということは、一般の人々にもこの祈りの方法が推奨されていたということでもある。それゆえこれは、パルラアムが非難したように、単なる迷妄による修行ではないであろう。たとえその方法やそこに描き出されているヌースの見るものが奇異と映ろうとも。

6.

それでは順次この祈りを吟味していこう。まず要請されることは、独居室で一人部屋の片隅に坐ることである。この意味では静かな、そして外界の騒音に煩わされない環境が必要である。ここには書いていないが、部屋自体があまり明るくない方が精神の集中によいことは容易に想像できる。そしてヌース（精神）が一切の空しいものから離脱することが必要である。「ヌース」はギリシア哲学以来、人間のもつ貴重な能力とされる。それは「精神」とも「知性」とも「思考」とも訳されるが、感覚的認識とは別の、感覚の範疇を逸脱するもの、つまり霊的・精神的世界を認識する能力である。それゆえヌースは三次元的存在の限界を超えようとする。そこで教父や霊的師父の文献では、ヌースの位置は高く、神と交わるための非常に高次の霊的能力であるとされる。それは「知性」的であるが、いわゆる「理性」や「悟性」の類ではない。というのはヌースは直観に貫かれて、何らの悟性的媒介もなしに、直截に人間を超える神を、たとえ限定された仕方であっても、把捉する力をもつからである。そうしたヌースが神へと自己を集中させる。

次いで祈りの姿勢あるいはいわゆる身体的技法と称せられるものに触れる。自らの腹の中心（臍）に注意を凝らすこの方法は奇異なもの映るか

もしれない。そして呼吸を抑制するこのやり方は一種東洋のヨーガを連想させるかもしれない。じっさいイヴァーンカ Ivánka はヘシカズムの祈りを行う者を捉えて、「ビザンティンのヨーガ行者であるか」と問うている²⁶⁾。もちろんそれに関してイヴァーンカは慎重であって、結論を明確に述べることをせず、その仕事はインド学のなすことであると他の学問分野に下駄を預けてはいる。しかし実際はこの問題についていまだ充分には明確にされていない。ただこの祈りがヨーガと関係があるか、ないかは別としても、こうしたことは比較宗教学的には興味のあることで、多くの研究者の関心をひくものであるが、例えば、“Petite Philocalie de la prière du cœur”では、補遺としてヨーガではなく、スーフィーの祈りの技法「ディクル (Dhikr)」をヘシカズムとの比較のために紹介している²⁷⁾。ディクルとはアラビア語の動詞 dhakara (語根：dh・k・r) の名詞形であるが、その意味は「記憶」、「想起」、「名づけること」などであって、井筒によれば、「なにかをありありと心に思い浮かべること、とくにそのものの名を口に唱えることによってそのものの形象を心に呼び起こし、それを心から離さずに長いあいだ保持すること」²⁸⁾と説明される。

スーフィーの場合もやはり神を呼び求める。その言葉は一応 Lā illāha illā Allāh (唱えるときはラーイラーハイッラッラーと言う)であって、意味は「アッラーのほかには神は絶対にはいない」ということである²⁹⁾。ここで

26) Endre v. Ivánka, Byzantinische Yogis?, Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 102 (1952) 234-239. 現在は Id., Plato christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln (1964) 418-425. に収められている。その他、久松英二、「ビザンツのヨーガ行者——『ヨーガ・ストラ』と『イエスの祈り』——」『南山神学』第24号(2000年)を参照。

27) Petite Philocalie..., 252-248.

28) 井筒, 前掲書, 171-172頁, 他にディクルについては R. A. ニコルソン『イスラーム神秘主義——スーフィズム入門』中村廣次郎訳(平凡社, 1996年)63-67頁。その他, G.-C. Anawati, Louis Gardet, Mystique musulmane, aspects et tendances-experiences et techniques, Paris (1968) 187-213. しかしこの書に対する井筒の評価は「体系的だが、内容的に信頼できない」と手厳しい。井筒俊彦『イスラーム思想史』(岩波書店, 1975年)186頁。

も比較的短い言葉が選ばれ、そのかぎり、それはヘシカストたちが「神の子、イエス・キリスト、我を憐れみ給え」と唱えるのと似ている。もちろんこうした言葉は繰り返し、繰り返し、呪文のように唱えることによって、仏教でいうマントラ（真言）がそうであるように、日常的意識状態に変容を来し、修行者を一種のトランス（夢幻様・憑依）状態に陥れる。そしてこの状況は確かに不断の唱名が生み出す効果である。しかしそれに先立って考えておかねばならないことは、ヘシカストの場合は人間の思念をイエスに、スーフィーの場合はアッラーに集中させることが目的であって、トランス状態が目的ではないということである。各修行者にとって、イエスが、そしてアッラーが最大の関心事なのであって、それ以外に思念を凝らす対象はありえないのである。その意味でスーフィーのこの方法とヘシカストのそれはひょっとするとどこか通底するのかもしれない。その学問的探求は今のところ詳らかではまだない。しかしそれが互いに関連しようがしまいが、ここでわれわれが認識することは宗教・宗派や教義の違いはあっても、真剣に絶対者に対峙する修行者の〔深層〕意識の達するところ、それは似通ってくるということである。

7.

さて『方法』の著者は、呼吸を整え、抑制することで、腹の中にノエースに心の場所を見つけよ、と言う。腹とは*ἔγχερα*の訳である。これはふつうは腸や内臓を指すが、ここでは「腹部」としてよいであろう。しかしこの表現は比喩なのか、それとも現実的な腹なのか。著者は鬚を胸に付けよ、と言っているわけだから、その姿勢で自然と見えてくるのは自分の腹である。さすればそれはやはり現実的な腹なのである。己の腹の中をよくのぞいてみよ、と言われている。ところで市川浩は「ヨーロッパ人にとっ

29) 井筒, 前掲書, 172-173頁, *Petite Philocalie.* . . , 245.

ては心がハート〔心臓のこと〕より下にあるというのは考えにくいようですね。どっちかというとはートより上にあり、一種の頭化現象がみられる。心の座が頭であるという考え方はギリシア時代からあるわけです。それに対して日本の場合には、……腹でわかりあうとか、……臍下丹田に力をこめて気力を養うとか、心臓より下のレベルにほんとうの心があるという考え方が強いように思います³⁰⁾ と言っているが、『方法』の著者の考えを読めば、この指摘はどうであろうか。『方法』では腹が心の座だと言っているのである。しかもそこに魂のすべての力が宿りうるのである。丹田とまでは言わないけれど、臍を凝視せよ、と言っている。たとえギリシア人の思惟に頭化現象が見られるとしても、この場合は決してそれではない。ヘンカストの意識はギリシア的思惟方法の範疇には入らない。セム系の宗教的伝統を引くヘンカズムに頭化現象はない。あくまでわれわれの体の中心的な部位に、魂の力が宿る心は場を占めるのである。そしてこの心の場所を見定めるやり方は「ノエートス」であって、単なる推論的認識能力ではない、直截的な神認識に近い直観の業によるのである。ここにもヌースの力は効いている。

8.

このような業を絶えず行くとどうなるのか。修行者は「闇と堅い厚さ」*τὸν σκότος καὶ πάχος ἀνένδοτον* を見出すのである。この場合の心的状況は人間にとり、かなり辛いことではあろうが、この祈りを日夜続けていくと、今度は終わることのない快活さ*ἄληκτος εὐφροσύνη* を見出すのである。そしてヌースは心の場所、その本来的なありかを見つめ、これまで決して知りしなかつたものを見出す。それは心の間に靄のかかったような空気の層*ἀήρ* のあることに気づき、自己自身これまでになかったほど

30) 市川浩『〈身〉の構造 身体論を超えて』(青土社、1985年)43頁。

に靈的なことがらを見分ける識別力 *διάκρισις* を有していることに気がつくのである。

ここまで至れば修行者が念じていた靈的昂揚の状況に達したということになるのだろう。『方法』ではわりと簡単にこの状況に至る筋道が述べられているが、先ほど触れたスーフィーのディクルはこの過程がもっと複雑に描かれ、アッラーの名を唱える唱え方もかなり細かく定められている。そしてやはりディクルにおいても『方法』で述べられていたようになり早い段階において、修行者は何か深い深い井戸の中や地中の穴に投げ込まれたように感じ、その暗闇と厚い壁を意識するのである³¹⁾。これは様々な神秘主義的修行において語られる、一度は潜り抜けなければならない靈魂の暗夜であり、あるいは靈魂の暗夜のプレリュードのごときのものであろう。それに耐えて、怯むことなくこの祈りの業を行なった者だけが、その終局に輝きを見るのである。ここにもまた光の神秘主義の一端が見受けられる。絶対者なる神も「光」として表象されると同時に、有限の人間であっても、この絶対者に近接しうるほどの者もまた「光」輝くのである。もちろんそれは絶対者たる根源的光の反照にすぎないものではあろうが。

だがここでもヌースは常に目を光らせておかねばならない。たとえどれほど祈りに精進しても、隙があれば想念は湧出する。この想念を追い払うのはイエスの名を呼び求めることによる。ここにヘシカストの祈りが別名「イエスの祈り」と呼ばれることの片鱗がうかがわれるのだが、この論放を読むと、『イエスのみ名の祈り』の著者も言うように、やや奇異な感じを受けるのは否めない。つまり「イエスの祈り」の定式句がここでは述べられていないからである³²⁾。ただ『フィロカリヤ』では「主イエス・キリスト、我を憐れみ給え」と付加されているが³³⁾、ハウスヘールの校訂本にはない。

31) 井筒、『超越のことば』178-179頁。

32) 東方教会無名の修道者『イエスのみ名の祈り——その歴史と実践——』古谷功訳、(あかし書房、1983年)39-40頁。

33) *Φιλοκαλία*..., 87.

この定式句はすでに早い時期に定まっていたと思われるのに(つまり『フィロカリア』の成立時期にはこの句は知られていた)、14世紀頃の著作と思われるこの論攷や、それが範とした他の書には、この定式句は載っていないのであろうか。それともいわずともがなのことであつたのに、『フィロカリア』はわざわざそれに言及したのだととるべきであらうか。いづれにしてもわれわれの拠つた『方法』では、祈りの言葉や祈りの言葉の唱え方については極めて淡白な表現しかしていないのである。

9.

ところで続く本文の後半部では、問いとそれに対する答えといった一種補遺的な構成になっている。問いは一つであつて、それはこの『方法』を読んだ者が誰でも抱く疑問である。つまりどうして第一と第二の祈りや監視は不十分なのだろうか、ということである。

答えとして、それはものの順序をしっかりと踏んでいないからだと言う³⁴⁾。というわけは修行の階梯を、梯子を登っていくことにたとえて解明したヨアンネス・クリマックスの次の言葉を中心に据えて考えているからである。クリマックスは次のような意味のことを言っている。すなわち「ある者は情念を滅じるよう努め、ある者は詩篇を朗唱し、大部分の時間をそうしたことに忍耐強くかかわり、ある者は祈りに時間をかけ、ある者は観想に視線を固定して深処に入っていく。そして己のいる梯子に従つて、そこで問題を探究すべきである」³⁵⁾。ところで第一の祈りと注意の問題点はイマジネーションの助けを受けて、すでに自分が観想の深処や高処に上昇したと誤認することであつた。そして様々な身体感覚が立ち騒いでいたのである。また第二のそれは、神へと至る勝利の冠を得ようとして徒に霊の敵と戦つたことであつた。己が果敢にも霊の敵と戦つていると思ひなしているために、

34) I. Hausherr, *ibid.*, 165-172.

35) *Ibid.*, 166. クリマックスの文章は PG 88, 1105C. を参照。

かえって尊大な気持ちを持ってしまうのであった。『方法』の著者はそうしたことは一つ一つ段階を踏んで到達していくことから大きく逸脱していると言うのである。ものには順序があるのだ。下から上へ、地上から天上へと登りゆく順序が。そしてそれはまた人が子供から青年、そして壮年、最後に老年へと成熟してゆくものにも似ている。初心者は何よりも情念を減少させ、克服していくことに努めねばならない³⁶⁾。次いで燃えさかる情念の火を滅じた者は詩篇の朗唱に専心する。しかし彼はまだまだ若年者である³⁷⁾。第三段階はいわば壮年の状態であって、祈りを忍耐強く行なう時期である³⁸⁾。続く第四の段階は髪に白いものを戴く老年である。ここに至って観想は成熟し、階段の頂点に達する³⁹⁾。

このことをさらに説明すればこうなる。すなわち霊的に再生を遂げんと望む者には、つまり光へと前進したい者には、何よりも情念の減少、すなわち心の監視が必要である。そして次に注意深く詩篇の朗唱を行なうこと。心が情念に対抗して、情念の火をおさめると、ヌースは神と和解しようと燃え上がる。この力あるヌースは想念に対しても強く抵抗する。すると今度は通常のごとく例の第二の注意と祈りに向かうことになる（ただしここまできちんと段階を踏んできている）。ここで荒々しい情念の嵐はもう一度吹き荒れるが、イエスへの呼びかけによってそれらは雲散霧消してしまう。しかし逃げ出したものは再びヌースの表面をかき乱すが、この段階で修行者はヘシュキアに達しているため、もはやことごとしく戦うことはしないのである。それは最初に述べた第二の祈りの状況と大いに違うところである。ここでは心が十全に監視され、成熟した白髪の老人になっている。その人は完全な者と言えるであろう。ここに至れば第一の祈りのように天を注視して、真理に向かって懇願することもできよう⁴⁰⁾。すなわち第三の注意

36) I. Hausherr, *ibid.*, 167.

37) *Ibid.*

38) *Ibid.*

39) *Ibid.*, 167-168.

40) *Ibid.*, 168-172.

と祈りを実践しえた者にして始めて、第一と第二のそれも成就する。つまり第三のものが第一と第二をも完成させるのである。

しかしここまで読んで感ずることは、この著者の執拗なまでに情念を排除する傾向性である。情念の排除にかけるエネルギーは莫大で、それだけこの情念の見極めは重要な要素となる(識別力)。先に触れたクリマックスの『天国への階梯』においても、1章から26章に至るまで、悪徳や様々な情念の列挙とそれに対処する心構えが述べられ、27章以下になって、ヘシュキアや祈り、心の平静さ、信・望・愛に言及する。それほど修行者にとって情念とは手強い、やっかいな相手であったのだ。まことに情念とは観想の生活に入ろうとする者に好んで取憑くもので、往昔の人がこれをデモンと呼んだのも無理からぬことである。このデモンが外にいるものならまだしも、己の中に在るものであってみれば、なおさらのことである。ところでここでは情念との戦いについては、このように記されているが、それら情念を克服した後、魂がどのように平静になってゆくのか、また魂や自己といったものが意識レベルでどう変容してゆくのか、それらについては詳らかにされていない。そういう問題は確かに残る。しかしながら情念の詳細な描出は別の面では大変重要な試みのようにも思われる。それは取りも直さず人間の心理を追求すること(情念論の成立)になるからである。東方の師父たちは、優れた人であればあるだけ、彼のもとに集う弟子たちの心・魂の配慮につとめたように見える。弟子たちが修行の過程で陥る様々の心的危機状況に経験豊かな師父たちは賢明に対処していった。新しいところではロシアのスターレツなどがそのよい例である。ただし実践に徹した彼らは、それを学として形成することには関心がなかったから、修道生活の「心理学」は成り立たなかった。それを一つの「学」として捉え直すことはわれわれの仕事であるかもしれない。確かにここには人間の深層心理に至る道が開けているのだから。

10.

さてところで『方法』の著者は祈りと注意のまさしく方法について論述していたが、肝心のイエスに呼びかける祈りが何であったのかは記していなかった。われわれは当時の状況からして、それがいわゆる「イエスの祈り」であったと考えられることをすでに述べた(第8章)。ここでその祈りの内実が描き出されていないために『フィロカリア』の編者はデモティケーで書かれた部分において、祈りの言葉について、他の不詳の著者による文章を載せていると考えられる⁴¹⁾。

その一つは「主イエス・キリスト、神の子、我を憐れみ給え」という、いわゆるイエスの祈りそのものの解明である⁴²⁾。その冒頭にこの祈りの力や祈りによる恵み、祈りによってどんなに価値ある状態に至るか、等については、われわれの力を超えているから、語るができない、として、先ほど問題にした神秘体験による自己の意識の変容については始めから、注意深く、口を閉ざしている。それはこの論致が一般民衆をも視野に入れて書かれたものであるからであろう。イエスの祈りの技法については、あくまで経験豊かな指導者を要することだからである。そこで問題にするのは、この祈りの起源である。それによれば聖書にそもそも源があり、パウロ、ヨハネ、ペトロという三人の使徒が祈りの言葉として語ったということになる。そして後代の者はこれを伝統的な遺産のように受け継いだのである。これら三人の使徒の言は神の託宣であり、聖霊の啓示、神の声であり、使徒の書はキリストの言葉だということが著者の信ずるところである⁴³⁾。

41) 祈りの方法や祈りの内容について、もっと体系的に述べているのは、シナイのグレゴリオスである。シナイの霊性をアトス山に伝えたことされる彼の著作は、*Φιλοκαλία*..., IV, 31-88; V. 90-103. に収録されている。グレゴリオスについては、Eiji Hisamatsu, *Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebetes*, Münster (1994). を参照。

42) *Φιλοκαλία*..., 63-68.

43) *Ibid.*, 63.

では三人の使徒の言葉は何であるか。まずパウロは「主イエス」と言った。それは「誰も主イエスとは言えない、聖霊によらないならば〔ギリシア語原文にあわせて日本語の順序を変更〕」（1コリント、12、3）とあるからである。そしてこのイエスという名は他のどんな名よりも崇高で、遙かな高処にあるものだとして「名」を称揚する⁴⁴⁾。イエスの名はここで聖霊と結びつく。次いでヨハネはパウロの最後の言葉（聖霊・霊）を引き受けて、「すべての霊——イエス・キリストが肉となって来られたことを公に言い表すところの——は神からのものである」（1ヨハネ、4、2）と言う。ここでもイエス・キリストの名の告白は神の霊の恵みであることに注意を喚起する⁴⁵⁾。ペトロは「キリスト」という言葉をとり上げる。それは、イエスがあなたたちは私を誰であると言うのかと尋ねたとき、「あなたはキリスト、生ける神の子」（マタイ、16、17 参照）とペトロが言ったからである。するとここにパウロによって「主イエス」、ヨハネによって「イエス・キリスト」、ペトロによって「キリスト、神の子」という言葉の流れが生じ、「主」→「イエス」→「キリスト」→「神の子」→「主」という一つの円が形成される。最後の「神の子」が最初の「主」に接続するが、それは人が「主」とか「神の子」と言っても同じことを指すからであって、二つとも神の子の神性を表しているからだと言う⁴⁶⁾。

ところでこの祈りの神秘的伝統はパウロというキリストの弟子としては最後の者から始まり、ヨハネという中間の者を通して、首位者たるペトロに至って完成する。これは愛のうちに実践と観想を媒介にしてわれわれが神に至る道である。つまりパウロは「実践」を意味し（1コリント 15、10 の「私は多く働いた」による）、ヨハネは「神学者」という呼称をもつゆえ「観想」を意味し、ペトロは主が「お前は私を愛するか」と問われたとき、

44) Ibid.

45) Ibid., 63-64.

46) Ibid., 64.

「はい、愛します」と答えたように「愛」を表すのである。従ってこの祈りを行なう者は実践に励んで、徳を積み、さらに上昇して観想し、そして神の愛を得、神と一致する（すなわち実践→観想→愛へ進み行く）⁴⁷⁾。

著者は後の者から初めの者へという順序を用いながら、三者のそれぞれの言葉が互いに関連し、互いにこだまし合い、一つの祈りを形成したことを主張する。その関係は円で表すのが一番ふさわしい。それはこの祈り自体が一つの完結体だからである。

そしてさらにこの祈りが正統なものであることを示すために、この祈りは正統教義をも表現しているのだと述べる。すなわち「主」はキリストの神性を、「イエス」は人性を、「キリスト」は二つの本性、つまり一つのプロソポンにおいて二つであり、しかも唯一のヒュポスタシスであることを、「神の子」はキリストにおいて神性は人性と一致しても互いに混じることがないことを示す⁴⁸⁾。つまり「主」はサモサタのパウロ（イエスは人間であると主張したアンティオキアの主教）を、「キリスト」はネストリオス派を、「神の子」は単性説論者を反駁する。かくして「イエスの祈り」によって、あらゆる異端は撲滅されるというのである。極めて護教的色彩の強い、正統性の弁明である。

以上がこの論攷の中心であるが、この後特に注意すべきは、「イエス」という名が最も甘美であること、その甘美さを大切にして往昔の修行者は生きたのであり、それを後世に伝えた。加えて不完全極まりないわれわれには大いなる神の憐れみが必要であることが述べられる⁴⁹⁾。

11.

ところでもう一つの作者不詳の論攷は特に「キリエ・エレイソン（主よ、

47) Ibid., 65.

48) Ibid.

49) Ibid., 66.

憐れみ給え)」を中心に述べたものである⁵⁰⁾。ここでも「キリエ・エレイソン」は使徒時代から祈られたものであることを強調する。その上で「キリエ・エレイソン」の本当の意味を知っている人が少ないという現状を指摘する。人間が基本的に知らなければならないことは、以下のことである。すなわち神の子、ロゴスの受肉と受難が人間への憐れみからなされたことであり、受肉と受難によって、本来は全宇宙の主であった者が、人間の主（人性をとったから）となったのである。そして主の憐れみは、神に歯向かう悪魔の力を凌駕するほどに大きい。しかし神は悪魔を力づくで支配しようとはしない。むしろ人間を神の洗礼により造りかえ、秘蹟で人間の魂を養い、魂を賦活させる。不幸にして悪魔の畏のもとにある人間のために神の憐れみを乞う⁵¹⁾。このような筆致はやや月並みで、通俗的である。そこには人を啓蒙するあるいは教化する意図があるであろう。ただここで「憐れみ」については少々面白いことを言っている。それによると、貧しい者は「私が貧しい」ので、「可愛そうに思って憐れんでください」と言うし、負債を負っている者は、「負債のために」「私を可愛そうに思って憐れんでください」と言うだろう。同様に罪を犯した者も、「私があなたになした罪過ゆえに私を憐れんでください」と言う。自己自身が極めて卑小な者であることを認識し、それには神の恵み以外は何ら役立たないことを知って、神に懇願する。いかなる面においても自らの力だけでは何事もなしえない私を根底から支えてくださいという哀訴のほとぼしり、それが「キリエ・エレイソン」だと言うのである。

おそらくデモティケーによって『フィロカリア』を紐解く信徒には以上のような語り口で充分であったのであろう。その意味で、二つのデモティケーの作品は説明的・説得的である。そのためにいわゆる「イエスの祈り」の源泉は福音書にあること、使徒時代からのものであることを述べて権威づけをする必要があった。しかしこれもやはり作者不詳の最初に見

50) *Φιλοκαλία*..., 70-72.

51) *Ibid.*, 70.

た論攷は、もともと祈りを専門とする修道士に向けられたものであったためか、かなり深く祈りの核心に触れる記述がなされていると考える。

結語

さて以上の三つの論攷を概観した結果、われわれはヘシカストの祈りは、第一の論攷がその祈りの内容を明示しなかったとはいえ、「イエスの名」を呼び求めることに収斂していくことを知った。「名」は多くの場合、当のものの本質側面を何らかの仕方で表現するものである。ヘシカストは「イエス」という名のもとに、イエスを通して、見えぬ神に至る一本の筋道を感じたのであった。この「イエス」という名を終生、念頭から、心から、口から、立ち居振舞いから離さないかぎり、ヘシカストは見えぬ神とともにあり続ける。それは彼らの信念であった。この揺るぎない信念によって、ヘシカストはその全存在をかけて「イエスの名」に思念を凝集させたのである。

しかもこの「イエス」の名は甘美なものでさえあった。イエスの名の呼称はヘシカストにとって、舌なめずりするくらい甘いものなのである。イエスの名に酔っているとさえ言ってよいだろう。そこには、これまで述べたように、イエスの名に人間の全実存を託していく祈願とともに、イエス＝神の子＝神という図式から割り出されてくるように、イエスの名を呼び求めることは、また神の名を呼ぶことでもあるという確信が見えてくる。イエスは一切を超越しながら、一切の被造物に真の愛と慰めを注ぐところの神の名でもあるからこそ、甘美なのである。そこには「神名」呼称への伝統的な憧憬がある。周知のように旧約聖書において、神の名はみだりに唱えるものではなかった。それは堅く禁じられ、神の名は奥深い暗闇の中に守られていたのである。それゆえユダヤ教徒は直接神の名を呼ぶことはせず、YHWH というテトラグラマトンに音声的に類似の呼び名を与えることによって、直接名を呼ぶことの禁令を逃れ、他方で、名への憧憬を満た

したのであった。しかしキリスト教の場合、父なる神に人間が接近する度合いに比べ、子なる神にはより以上の接近の可能性が開かれ、またその子なる神は人としての「名」を有していたゆえに、一層の親しみをもったのである。ここに至って「神名」は公然とだれ憚ることなく語られる。たとえば神のウーシアにまつわる名は口にしえなくとも、神のエネルゲイアにまつわる名は堂々と発語されてよい。そうしたキリスト教の神名呼称の伝統がヘシカズムでは、「甘美さ」という感覚的表現をとるまでに血肉と化したのであった⁵²⁾。

以上の各論放に見る、祈りに沈潜した結果のその深まりにおける記述はまだまだ淡白な表現ではあるけれど、それは体験したことに基づいた上での記述である。その究極的体験の現場におけるさらなる自己・意識の変容については、意図的にか触れられていない。この禁欲的態度はどこから来るのか。あるいは個人の深層的体験についての記述はどこかで抑制される機構が働いていたのか。そしてまたこうした祈りの形式はキリスト教以外の宗教のそれとどのような連関が見出されるのか。これらの諸問題については、また別に稿を改めて論ずる必要がある。

52) 「神名」に関する東方教父の思惟については、次の拙稿を参照。「神名の「記述」と「語り」——擬ディオニュシオス『神名論』の一側面——」『南山短期大学紀要』第26号(1998年)；「東方教父における神現と神名解釈の問題」『中世思想研究』第43号(2001年)。イエスの名については、I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Roma (1960)。

The Method of Prayer

— On the treatise of Pseudo-Symeon and of the two unknown authors in Philokalia

Masaki OMORI

The author of the very important treatise titled “The three methods of Prayer” written in Greek Demotike was traditionally considered Symeon the New Theologian. But Hausherr examined this treatise and proved that the author of this treatise is not Symeon the N. T. (Pseudo-Symeon), but perhaps Nicephorus, a monk of Athos in 14th Century. Basing on his study, we investigate the essence of prayer by hesychasts using another two treatises of unknown authors in Philokalia.

Ps. Symeon distinguishes three methods of prayer and attention. The first one is that a monk imagines being on intimate terms with God arbitrary with the aid of imagination. If he performs this kind of prayer, he will fall into bad mental condition. The second one aims at to struggle with passion and render one’s self captured by passion to original oneself. In process of this struggle, he will be puffed up with arrogance and look down on other monks. The author rejects these two types of prayer. The third one begins with obedience. There, a monk is required to devote oneself and his conscience to God and his spiritual father.

For this prayer one stays indoors and sits in the corner of the room and tries to find the place of the heart in his belly intellectually (noetos). Restricting his respiration, he lets Nous (intellect) to watch

his heart intensively. Then he finds unceasing joyfulness in the depth of the darkness and perceives himself shining brightly. Besides *Nous* resists demons vigorously. When he has achieved this procedure of ascetism, the third prayer and the attention will fulfill the first and the second ones.

As many scholars point out, such a method of prayer resembles the *Dhikr* of Sufi in Islam. The ascetics of both sides elect some short sentences to recite and recite them continually and concentrate his mind deeply into himself. After this concentration, God as Light appears to him. And then the hesychasts try to approach the very place where God abides.

The author emphasizes persistently the purification of heart from passions, but he does not mention the sentence of the prayer. We know this prayer as “the Jesus Prayer” according to the results of the historical research.

And so the theme of the other two treatises of unknown authors is the Jesus Prayer. The first treatise states that the prayer derives from the time of the Apostles, and the sayings of St. Paul, St. John and St. Peter consist the nucleus of this prayer. And the name of Jesus is mentioned as the sweetest one.

Another treatise urges people to concentrate their minds into “*Kyrie Eleison* (Lord, have mercy)” and to understand the real meaning of these words.

Generally speaking, the invocation of the name of Jesus is also the invocation of the name of the God, the Father, the hidden God and this belongs to the yearning for the name of God in the tradition of Semitic religion. In Christianity, the name of God appears in the person of Jesus that is most intimate to human beings and so the invocation of the name

of God became sweeter.

However these three treatises don't mention the condition of one's soul when one attains the summit of this contemplation and so this problem will be our next theme.