

ニシビスのエフライムにおける神の下降と人間の上昇

—— 解釈学的観点から ——

武藤 慎 一

はじめに

今日、古代西洋世界と中世イスラーム世界とを結ぶ架け橋としての役割を果たしたシリア語圏のキリスト教を研究することの重要性が、ますます高まっている¹⁾。このシリア教会全体を代表する人物としては、ニシビスのエフライム²⁾に比肩し得る者はいない。彼は東西両シリア教会で敬われているばかりか³⁾、ギリシア、ラテン語圏⁴⁾でも尊重されている⁵⁾。エフライムは古代最高の賛美歌作者で、4世紀の最も重要な教会著作家の一人である。また、シリア教会最大の聖書注解者にして説教者で、その著作は東西両シリア教会で古典中の古典とされている。彼は特に詩人として名高く、その影響は旋律家ロマノスのコンタキアを通して、今日の「ビザンティン式礼拝」にまで及んでいる。マリーなどは「教父時代の最高の詩人で、恐らくダンテと並び称される唯一の『神学者詩人』」[Murray 1967: 222] とさえ呼んでいる。彼は独創的かつ徹底した象徴主義者で、その象徴論は「P・ティリッヒやポール・リクルの著作を知る者には、すぐに興味を抱かせ得る」⁶⁾。

拙論「ニシビスのエフライムの解釈学」では、まずエフライムの思想的著作から彼の解釈学の根本問題の解明を試みた⁷⁾。そこでは「隠されたこと」と「明かされたこと」との関係を考察することによって、エフライムにおいては解釈が神と人間との関係によって規定されることが明らかになった。エフライムにとって解釈とは、信仰的探求者が神との循環関係に参与していくことである。それでは更に、この神と人間との関係のあり方は実際どのようなもので、人間はいかにして「隠されたこと」を知ることができるのだろうか。本研究では、この問題を「神の下降」と「人間の上昇」の考察を通して明らかにしてみたい。

マリーはその論文「釈義家としての詩人」でエフライムの解釈学の立場を図式化して、神と被造物とを垂直的な線に、原初的樂園と天国とを水平的な線に、そしてキリストをその中央に置いた [Murray 1978: 487; Murray 1975/76: 7]。最近では、ラウホーストもほぼ同一の図式を引き継いでいる [Rouwhorst 1989: 70]。その構図自体は、「神の下降」も中に含んでおり大変示唆的なものではあるが、神と被造物との相互関係は視野に入れられていない。従って、肝心の解釈者としての「人間の上昇」も、当然視野に入れられていないのである。「神の下降」は「神の適応」(divine condescension)⁸⁾の問題と直接関連し、解釈学

的にも重要である。それで、「神の適応」と密接に関連する象徴論は従来の研究⁹⁾でも比較的よく扱われてきた。しかし、例えばマリーの「聖エフライムの神学における象徴理論」[Murray 1975/76]は、「神の適応」に若干触れているに過ぎない。従来の象徴論研究は全体として、神と人間との垂直的な相互関係を重視しない傾向がある。その証拠に、これらの研究は「神の適応」において中心的な位置を占める「像」(dmūtā)の問題にはあまり触れていない¹⁰⁾。ところが、この「像」こそが「神の下降」と「人間の上昇」の双方に共通する要点である。他方「人間の上昇」の方も、いわゆる「秘義的解釈」(anagoge)¹¹⁾と密接に関連する。「人間の上昇」は実践的な観点から取り上げられることはあったが[cf. Beggiani 1991: 25 sq.], 解釈学的な観点からの研究は行われていない。結局、「神の下降」と「人間の上昇」とを関連付けて解釈学的な観点から論じたものは、これまで殆んどなかったのである。

その点、やはりブロックの『澄んだ瞳 —— シリア人聖エフライムの霊的世界観 ——』[Brock 1992]が最も優れている。彼はこの画期的なモノグラフの第3章と第4章で、それぞれ「神の下降」と「人間の上昇」一般を扱っている。また、別の箇所ではエフライムの聖書解釈にも触れているが¹²⁾、特に解釈学上の「適応」と「秘義的解釈」との関係的を絞って論じたものではない。この両者は一体どういう関係にあるのだろうか。本研究ではこの問題を究明するため、特に「像」(image)に注目し、まず「神の下降」を、ついで「人間の上昇」を各々解釈学的観点から論じる。

このテーマはエフライムの思想の中で、中心的な位置を占めている。特に『異端反駁賛歌』(HcH)の中で広範囲に亘って扱われているが、それだけに限らず他の多くの著作でも見出される。例えば、御子の受肉は「神の下降」の中で最も重要であることから、『降誕賛歌』(HdN)でも主題的に扱われている。本研究で使用するテキストとしては、最重要と思われる『異端反駁賛歌』の第32賛歌や『信仰賛歌』(HdF)の第26賛歌、第32賛歌、及び第76賛歌、『楽園賛歌』(HdP)の第11賛歌が挙げられるが、随時その他のテキストをも参照する¹³⁾。

I 神 の 下 降

エフライムによると、知識には二種類ある。一つは「明かされた」知識で、もう一つは「隠された」知識である[HdP 12, 16: 53]。前者は人間が「神の像」として創造された際¹⁴⁾、与えられたが後者は明かされなかった[HdP 12, 16: 53]。楽園でアダムは前者によって命名を行った[*ibid.*]。「隠されたこと」はそのままで決して知ることはできない。それは神が偉大で[HdF 32, 9: 109], 人間が卑小だからである[cf. HdF 15, 3-5: 64]。しかし、神はその慈愛故に何とかして「隠されたこと」を人間に教え、人間を救済しようとした¹⁵⁾。しかし、神がありのままに語った場合、人間はそれに耐えられない[HdF 26, 6: 90]。神

が神自身以外のもの、即ち象徴を通して自分を表さない限り、人間が神を知ることはできない [cf. *HcH* 30, 1 : 120]。ここに神の下降（適応）の必要が生じた。本研究ではこのような神人関係上の不可避的な適応行為を便宜上、「根源適応」と呼ぶことにする。しかし、この適応はあくまで神の意志によるものであって、本性上のものではない [*HcH* 36, 6 : 145]。神は神自身としては、全く偉大で不変な方なのである [*HdF* 32, 9 : 109]。しかも、その適応は徹底したものであった。神は実に、「全てに全てとなられた」 [*HcH* 38, 14 : 156] ののである。それで、神の象徴は無限にある [*HdF* 4, 10 : 12 sq.]。この適応行為を詳細に考察してみよう。エフライム自身はこれを四つに分類しているが [cf. *HdF* 41, 6 : 134]、本研究でも以下のように四つに分類した。

第一に、既に神は創造に際して下降していた [*HdF* 26, 12 : 92]。つまり、神は「見えないものを見るものによって示そうとされて、隠されたものを明かされたものに表された。また、把握できないものを把握できるものによって説明しようとして (da-npašseq)、御自分の徴を木に刻まれた」 [*HdF* 76, 11-12 : 233]。具体的には、御子が「全てのものを十字架の形に (b-rāz) 造られた」 [*HdF* 17, 11 : 69]。それで、全被造物が神の「象徴」(rāzā)¹⁶⁾なのである [*HdV* 20, 12 : 70]。従って、エフライムは自然¹⁷⁾を聖書と共に神知識の源泉と見なしている¹⁸⁾。

第二に、御父が像によって顕現した。像による適応とは、例えば神が「年老いた者」(ダニエル書 7・13) として描写されている場合のことである。しかし、これはあくまで適応した姿であって、神自身ではない [*HdF* 26, 13 : 92]。つまり、これらの像は神の不完全な像である。神は適応の対象によって、適応の度合いを変えている。神があらゆる像を纏った¹⁹⁾のも「時と業とに応じて」 [*HdF* 26, 8 : 90] であった。それは人間一人一人を尊重して、各々が自分の力に応じて把握できるようにするためだった [*HdF* 26, 6 : 90]。エフライムはこの点を繰り返し強調している。各人の固有なあり方、自由意志を非常に重視していたからである [cf. *HdF* 31, 5 : 106]。「エフライムは、神が人間に自由意志を賦与したことを非常に強調する教父の一人」²⁰⁾なのである。これは旧約と新約との相違の原因でもある。神は「嬰兒」としてのユダヤ人には、未熟な像を示した [*HcH* 32, 11 : 129]。本研究ではこの「根源適応」の中で更に適応した行為を便宜上、「相対適応」と呼ぶことにする。それに対して、「成人」としての教会には完全な像を示した [*HcH* 32, 12 : 129]。こちらは言わば「相対非適応」である。この「相対非適応」の方は確かに神の「真実」だが [*HcH* 30, 3 : 120]、それでもあくまで「根源適応」の範囲内にあるのであって、神そのものなのではない [cf. *HcH* 30, 4 : 121]。エフライムの思想の特徴は、このように「根源適応」の中で更に「相対適応」と「相対非適応」とを区別することである。

第三に、御父が人間の言葉で語った²¹⁾。「我々の説得のために、全ての声を纏われた」 [*HdF* 11, 9 : 54] のである。この場合も、神は象徴なしに人間と語ることはできない。「もし神がもの名を纏われなかったなら、我々人類と語ることはおできにならなかった」

[*HdF* 31, 2 : 105 sq.] のである。また、「明かされたもの」の名によってしか、「隠されたもの」の像を聞き手に示すことはできないからである [*HdP* 11, 5 : 47]。例えば、「神はその(楽園の)木に『木』の名を纏わせられ、そのいちじくは『いちじく』の名で呼ばれた」 [*HdP* 11, 8 : 48]。聖書は名によって意味を示した [*HdF* 26, 5 : 90]。御言葉の趣向の相違もまた、愚か者たちの耳を矯正するためだった [*HdF* 26, 14 : 92]。名に関するエフライムの考え方は、非常に特徴的である²²⁾。ただし、エフライムは視覚的適応と比較すると、この聴覚的適応の方は重視していない²³⁾。

第四に、ついに御子が受肉した。それは、「低き者たちを高さ方と一つになされるため」 [*HcH* 32, 8 : 129] だった。受肉によって「隠された像」(神性)と「明かされた像」(人性)とが、初めて一体化したのである [cf. *HdN* 16, 3 : 83 sq.]。御子だけが神の完全な像なのだが [cf. *HdV* 28, 2-3 : 102]、その御子自身が実際に人間になったからである。これは、決してただの像だけによる顕現ではない [*HdF* 32, 10 : 109; *HcH* 32, 9 : 129]。その点で、御父の下降よりも御子の下降の方が徹底している。御父の場合は「ふさわしい限りで適応された」 [*HdF* 30, 5 : 103] のに対して御子の方は「全くの低さまで下りられた」 [*ibid.*]。神が人間の名を纏うことによって、人間が神の名を纏った²⁴⁾。神は実にその僕を「神々」と呼んだのである [*HdF* 63, 8 : 196]。御子の来臨によって象徴が完成された [*HdV* 28, 3 : 102]。しかしこの場合も、全ての人がこのことを理解したわけではない。「各人がその識別力の量りに従って、あらゆるものより大きな方を感じ取った」²⁵⁾ のである²⁶⁾。

Ⅱ 人間の上昇

人間もこうした神の下降によって初めて上昇した²⁷⁾。また神の適応行為は全て、人間を上昇させるためだった。従って、人間の上昇なしに神の下降を論じることはいし、神の下降なしに人間の上昇を論じることもしない。神は「御自分のものを高みに引き上げようとされて、全ての機会に幼子たちに降りてこられた」 [*HcH* 32, 3 : 127] のである。それは人間は弱すぎて、自分自身では決して上昇できないからである [*HcH* 34, 1 : 135]。神が再び上昇したのも、人間を上昇させるためだった²⁸⁾。そもそも神は、「人を大いさの似像に連れてこようとされて、人の似像を纏われた」 [*HdP* 11, 6 : 47] のであった。

しかしこれらの適応努力は全て、人間が自由意志を最大限働かせることができるようになるためだった [*HdF* 31, 5 : 106]。ここでもエフライムは、自由意志を非常に強調している。それで、一人一人によって上昇の度合いが異なる。神が自由意志を与えたのは、人間が神の像になるためだった [*CiD(A)* 6, 5 : 62]。従って人間は意志すれば [*ibid.*]、自分の努力によって永遠の命と完全知とを獲得できる [*HdP* 12, 17-18 : 53 sq.]。また神に似ていき、最終的には「人は神の像になることができる」 [*HdP* 12, 15 : 53]。結局人間は、神の賜物と人間の意志とによって上昇するのである [cf. *HdF* 25, 3 : 85]。

この人間の上昇は解釈学的にも重要である。人間は上昇することによって初めて、神を語るができるようになるからである²⁹⁾。それでは更に具体的には、人間はどのようにして上昇していくのだろうか。人間が実際に神に近付くのは、象徴によるしかない。人間は「明かされたこと」によって「隠されたこと」を把握しなければならない。この場合聖書が、神に到達するための「橋」や「翼」としての役割を果たす [HdF 75, 21-22: 231]。『楽園賛歌』の第5賛歌では、その具体的な様子が語られている。ここでエフライムは、創世記冒頭にある楽園の箇所を読んでいる。そして、聖書を読む自分の「目」とその内容を思い巡らす自分の「思い」とを擬人化して次のように言う。

.....

また私が、かの行に達した時、—そこには書かれている、
楽園の話が—それが私を引き上げ、投げ〔入れ〕た。
その書物の懐から、楽園の懐へと。

橋を〔渉る〕ように〔各〕行を目と思いが
渉り、一緒に楽園の話に入った。
目は思いに読むことの中を渉らしめ、
今度は思いの方が休ましめた。
目に読むことを〔休ましめた〕。というのは書物が読まれた時、
休息が目が生じ、労働が思いに〔生じたからだ〕。

楽園〔へ〕の橋も戸も
私はその書物の中に見出した。そしてそれ（楽園）に渉り、入った。
目は外に残り、我が思いは中に入った。
私はその中を本なしに逍遙し始めた。

..... [HdP 5, 3-5 : 16]

つまり、エフライムはまず聖書の文字を読み、ついで瞑想によってそれにより表現されている霊的なことへと上昇しているのである。

しかし、人間本来の傾向としては、神のものでないものを神のものと思いがちである [HcH 34, 1 : 135]。それ故まず、聖書の中の「神」は神そのものではなく、神の適応したもの（根源適応）であることをよく弁えなければならない。そして、神に関する完全で真正な表現（相対非適応）と仮の一時的な表現（相対適応）とを峻別しなければならない [HdF 44, 2 : 141]。例えば、御子に関して次のように言われている。

我が無知より、彼らは簡潔に聞くがよい。
 聖書の中のこの卑小さは皆、
 我らの救い主の人性に帰する〔ということを〕。
 そして、もしあなたにできるならば、彼の人性を越え、
 彼の神性に到達せよ。そうすれば、これらよりも
 これら全て〔よりも〕、彼が上であられることを見出すだろう [HdF 53, 11: 167]。

つまり、聖書の表現には大別して二種類ある。まずそれを照査しなければならない。その上で、各自が各自の理解力に応じて聖書の言葉を理解するのである。最初は「相対適応」の象徴によって神を理解していくが、理解力の増進に伴い「相対非適応」の象徴によって理解するようになる。聖書解釈とは神の適応の過程とは逆に、人間が神に溯っていく過程なのである。

このように、神はあらゆる象徴によって表現されているが、それらは皆同一の方を指示している³⁰⁾。「あなた（主）の本性は一つだが、その解釈 (puššāqaw(hy)) は多い」 [HdF 10, 3: 49] のである。つまり、実に「あなた（主）の叙述には、あらゆる人にあらゆる程度の段階がある」³¹⁾。このことは『ディアテッサロン注解』の中で、非常に具体的に述べられている。

誰があなた（神）の一つの言葉〔について〕の発見全体 (sākā) を捉えることができましょう。というのは、泉から〔飲む〕渴いている人々のように、我々がそれ（あなたの一つの言葉）の中で〔取り〕残していることは、我々が取り上げていることよりも大きいからです。御言葉を学ぶ者たちの面 (paršōpē) が多いように、彼（神）の御言葉の面 (paršōpē) も多い。彼は御自分の御言葉を多くの美しいもので象られた。それは学ぶ者たち一人一人が、自分が好むことを考察することができるようにされるため〔だった〕。また彼は、彼の御言葉の中に全ての宝物を覆い隠された。それは我々一人一人が、自分がそれを思い巡らす所で、それによって豊かになることができるようにされるため〔だった〕……。

従って、その（御言葉の）豊かさの一つに出くわした者は、その中にはその自分が見出したことだけしかない、と見なしてはならない。むしろ、その中にある多くのことのうちで、自分が見出すことができたことはそれだけしかない、と〔見なさなければならぬ〕。……あなたが自分の弱さの故に、ある時に受け取ることができなかったことは、あなたが〔学びを〕継続することによって別の時に受け取りなさい。また、あなたの悪さによって、一度に取られることができないことを一度に受け取ろうと決め込んだり、少しずつ取ることができたことを取り上げることを止めようと〔決め込ん〕だりしてはならない³²⁾。

従って解釈において、人はその時々自分にふさわしい象徴によって、その時々自分にふさわしい神理解をしていくべきである。つまり神の適応を正しく理解し、それに応じて聖書を読むのである。「結果として生じる信仰の成長は探求者の目を明瞭にして、より多くの象徴を見、それらをより明瞭に見ることができるようにする」³³⁾。解釈が深まれば深まるほど人間は無限に上昇していき、逆に上昇すればするほど解釈も無限に深まっていく。こうして人間は、神の不完全な像を通して神をますます知っていき、神を知ることによって神の完全な像になっていく。人間は言わば、神の象徴によってますます神の象徴と化していく、のである。

む す び

以上で考察してきたように、エフライムは非常に徹底した象徴論を持っていた。勿論それは体系的に論じられてはいないが、彼の浩瀚な著作の随所にちりばめられている。エフライムは、一方では神を表現する象徴自体の多様性を徹底させ、他方では象徴によって表現された神自身の唯一性を徹底させている。解釈する人間の側からこれを言い換えると、解釈対象の唯一性を十分に尊重した上で、多様な人間による多様な解釈を積極的に推奨した、ということになる。つまり彼の解釈学の特徴は、使信の発信者の側の唯一性と受信者の側の多様性の両方を同時に認めたところにある。その点で、解釈の可能性を二つないし三つに限定する「寓意的解釈」(allegorical interpretation)とは異なっている。ある特定の「秘義的意味」が存在するのではなく、あらゆる存在自体が既に「秘義」(rāzā)なのである。しかも、寓意的解釈のように倫理的解釈を重視してはいない。更に、象徴の範囲を旧約の予型のみに限定せず、全宇宙的規模にまで拡大している点で「予型論的解釈」(typological interpretation)とも異なっているのである³⁴⁾。従って従来の研究のように、エフライムの解釈を単に「予型論的解釈」と特徴付けることは、エフライムの解釈学にそぐわない。「字義的解釈」(literal interpretation)でも、「寓意的解釈」(ないし、「象徴的解釈」(symbolical interpretation))でも勿論ない。彼の解釈学を外からの枠組みの中に閉じ込めるべきではない。エフライムの解釈は言わば、「象徴論的解釈」(symbolological interpretation)と言うべき独特のものなのである。

注

- 1) 古代末期シリアのキリスト教一般に関しては、武藤 1996 c: 16-32 参照。
- 2) シリア語では「アフレーム」(ʿAprēm)。欧米では、ギリシア語読みの“Ephraim”やラテン語読みの“Ephraem”, “Ephrem”等と呼称は定まっていないが、本研究では同定しやすさを考慮して「エフライム」と呼ぶことにする。

- 3) エフライムの包括的な影響作用史ははまだ執筆されていないが、特に東西両シリア教会への思想的影響に関しては、Bondi 1985: 157-159; Martikeinen 1981: 73-75 参照。「6世紀のフィロクセノスは、多くの修道院には聖書とエフライム以外の書物がなかった、と声明しているし、ナルサイ（503年頃没）やニネヴェのイサークといったネストリオス派の著述家たちにも、フィロクセノスやサルグのヤコブ（451年頃～521年）といった単性論派の著述家たちにも、等しく彼らの神学、文体、比喩的描写にエフライムの刻印が押されている」[Bondi 1985: 157]。
- 4) 西方に対するエフライムの影響の一例としては、中世初頭ドイツのラテン文学への影響が挙げられる。Schmidt 1973 参照。
- 5) しかし近代になって、シリア学の碩学バーキットはアフラハトを高く評価する一方で、エフライムの方は非常に低く評価している。Burkitt 1899: 54 et passim 参照。この見解は到底受け入れられない。
- 6) Murray 1982: 759. マリーは別の論文で、エフライムとヴィトゲンシュタインの思想との類似性をも示唆している [Murray 1975/76: 16]。
- 7) 武藤 1996 a. なお、エフライムの解釈学に関しては、武藤 1996 b も参照。
- 8) シリア語の「適応」は動詞形で言うと、「rken」のエトプエル形“etrken”で、この場合神が人間に対して低くなり、人間にまで下がることである。従って、これは上方から下方への運動の場合にのみ用いられ、人間が神に「適応する」ことはない。この「適応」は、ギリシア語では“συγκατάβασις”に当たる。
- 9) Beck 1958; Saber 1973; Murray 1975/76; Yousif 1978; Yousif 1984.
- 10) その点、Bou Mansour 1988 は例外的に秀でている。ブー・マンズールは、この第1章で「エフライムにおける象徴概念」を検討する中、この「像」(dmūta) 概念に9頁分も割いて詳述している。これを扱っている研究としては、この他にKronholm 1978, 65-67; Beck 1982がある。
- 11) ここでは説明のために便宜上、古代キリスト教の解釈学一般で使用される「秘教的解釈」という語を用いざるを得ないが、エフライムの解釈学には全く不適當な語である。
- 12) Brock 1992: 46-51; id. 161-164; cf. Brock n. d. [1989]: 56-63.
- 13) 『楽園賛歌』(HdP) はエフライムの若い頃の作で、ニシピスにいた時期に属する。この15の賛歌は、彼の現存する最古の著作だと思われる。その名の通り楽園を主題に、初期シリアの思想世界が存分に展開されている。アレイオス(アリウス)派を反駁する『信仰賛歌』(HdF) はエデッサにいた時期に属する。この87の賛歌は三一論を扱い、エフライムの全著作の中で最重要の著作の一つである。他は成立時期がはっきりと決められない。マルキオン派、バルダイサン派、マニ教等に対する『異端反駁賛歌』(HcH) は56賛歌からなる。28の賛歌からなる『降誕賛歌』(HdN) は典礼的な内容の賛歌で、まだ1月6日にキリストの降誕を祝っている。エフライムの生涯と著作について詳しくは、武藤 1996 c: 42-48 参照。
- 14) CiG 1, 29: 23. しかし他の箇所では、人間は「神の像」になるものとされている。CiD(A) 6, 5: 62; HdP 12, 15: 53 参照。
- 15) HdF 26, 7: 90; HcH 38, 14: 156 参照。
- 16) この「象徴」(rāzā) はペルシア語起源の語で、元来は王の秘密を意味する。しかしシリア語で

は、ギリシア語の“*μυστήριον*”の定訳として使用されたことから分かるように、主に神的な事柄を秘めている秘義（象徴）という意味で使用されている。

- 17) シリア語の「自然」(*kyānā*)に注意。これは語源的には、ギリシア語の“*φύσις*”（自然）と違って「しっかりと立っている」(*kān*)に由来し、ギリシア語の場合と違って「被造（創造）」(*britā*)とほぼ同義語である。
- 18) 例えば, *HdF* 65, 2-3 : 201 参照。Cf. Yousif 1978.
- 19) この「纏う（着る）」(*lbeš*)という言葉は、エフライムや他のシリア教父において非常に頻出する。シリア的伝統における衣服の隠喩に関しては、ブロックの非常に優れた論文 Brock 1982 がある。この論文によると、衣服の比喩は書簡の比喩と並んで、シリア文学の黄金期（4世紀から7世紀まで）のシリア語著述家たち、殊に詩人たちに格別に愛された比喩的表現である [id.: 11]。アフラハトとエフライムにおいては、実に「この比喩的表現はその十分に成熟した形で現れ、救済史の様々な段階全部に適用されている」[id.: 21]。ブロックは論文全体を次のように結論付けて、ギリシアの思惟との対照を鮮明に描出している。「『衣服の神学』は、—それは私が本論文で輪郭を描こうとしたものだが— 何か本質的にセム的なものであるように思われる。そして、ここで私は、本来のギリシアの伝統との一般的対照を指示しておきたい。セムの伝統がパラダイスの『栄光の衣服』において頂点に達する、着られる着物の方に遙かに大きな関心を抱くのに対して、ギリシアの伝統は脱がれるものの方に、より大きな強調を置く」（傍点原著者）[id.: 22]。ただし、ブロックはこの「栄光の衣服」を中心に論じており、エフライムにおいて重要な「似像を纏う」には若干触れているに過ぎない。その他、「名を纏う」、「声を纏う」にも触れていない。
- 20) Murray 1975/76 : 15. より詳細には、Murray 1980 : 29 sq. 参照。
- 21) 言葉による適応とは、主に音声によるものである。「声」(*qālā*)は特にその傾向が強い。
- 22) 名とは、「エフライムが主張することには、人間言語において生じるが神の神的適応において神に受け入れられ、啓示において神がそれらを使用したことによって有効にされた人物や実在の呼称」[Murray 1975/76 : 2] のことである。Molenberg 1990 も参照。ただしモーレンバーグは、「名」に関するエフライムの考えがギリシア、とりわけストア思想の影響による、と繰り返し主張している。しかし彼は、そのさしたる根拠を何も挙げていない。論文全体に亘ってエフライムに対するギリシア哲学の影響だけを専ら強調しているが、その議論は全く説得力を欠く。確かにギリシア思想の中では、プラトンやアリストテレスの言語観よりはストア派のそれの方がエフライムの言語観に近いが、それだけをもって前者から後者への影響を論断するのは、余りに早計である。ストア派の言語論に関しては、Pohlenz 1992 : 37-47 参照。言葉（ないし「名」）と事物との関係を連続的に捉える点で、エフライムはむしろユダヤ教と一致している。更に、Bundy 1982; Koonammakkal 1993 も参照。「名の神学」に関する最良の説明は、Bruns 1990 a : 153-161 に見出される。Cf. Bruns 1990 b : 55.
- 23) *HcH* 32, 10 : 129 参照。詳しくは、武藤 1996 b 参照。
- 24) *HdF* 63, 7 : 196. また『降誕賛歌』の第23賛歌は、ベックの真正性の基準にただちには適わなかったテキストだが [Beck 1959 : vi], 神の下降と人間の上昇に関連するエフライムの思想を表現している。それによると、御子が人間から肉体的に生まれることによって、全ての人が御子か

ら霊的に生まれたのである [HdN 23, 5 : 118]。

- 25) HdN 4, 200 : 43. これはベックによれば、真正性に問題があるテキストである [Beck 1959 : v]。しかし少なくとも内容的には、エフライムの思想を忠実に表現している言葉である。例えば、HdF 26, 6 : 90 参照。なお、この場合の「識別力」(pārōšūtā) は「識別」とも訳し得る語であるが、ここでは文脈上、明らかに能力に関して語られているので「識別力」と訳した。
- 26) 本来ならば、御父や御子の下降と共に御霊の下降も論じるべきだが、エフライムは勿論三一論は受け入れていたものの、それを最も扱っている『信仰賛歌』でも御霊に関しては余り論じていない。洗礼における御霊の下降については、『公現賛歌』に言及されているが、そのテキストの真正性はそのまま認められてはいない。それによると、御霊も御父、御子と共に下降した [HdE 3, 14 : 149]。また洗礼によって神が下降し、人間と一体化する [HdE 8, 1 : 168]。そして、人間の中に住む [ibid.]。『公現賛歌』の真正性の問題に関しては、最新の仏訳に付された緒言の叙述 [Cassingena 1997 : 9-13] を参照。
- 27) HdN 23, 1 : 117. このテキストの問題については、注 24) 参照。人間の上昇も洗礼に始まる。しかし、これについても『公現賛歌』でしか触れられていない。それによると、洗礼の際、「あなたがた(ある人々)は隠されたものと明かされたものとに似る (tedmōn)」 [HdE 9, 5 : 177]。そして、「隠されたもの」をはっきりと見る [HdE 9, 9 : 178]。天からは光が下降し、人間の精神は天に上昇し、両者は結合される [HdE 9, 11 : 179]。つまり、洗礼とは「二つの光」(天の光と人間の精神)の結合だったのである [HdE 9, 9 : 178]。しかし、この場合でも一人一人によって程度が異なる。それは各自の知識の大きさと信仰の大きさ、識別力による [HdE 9, 4 : 177]。このテキストも、少なくとも内容的には、エフライムの思想を反映している。前述の HdF 26, 6 : 90 参照。なお、ここでの「識別力」がより具体的にどのような内容を指すのかについては、このテキストはこれ以上触れていない。ただ、「知識の大きさ」とは区別して語られていることから、「識別力」の原義の「物事を分ける」能力が主として考えられていると想定できる。
- 28) 例えば、HdF 31, 10 : 107 参照。
- 29) HdN 23, 1 : 117. このテキストについては注 24) 参照。
- 30) 例えば、HdF 26, 14 : 92 参照。
- 31) HdF 10, 2 : 49. エフライムは、神の下降と人間の上昇の段階を踏んだ関係を非常によく理解していた。それは例えば、イエスとサマリアの女との関係(ヨハネ福音書 4・7～26)の解釈において、具体的に現れている。CiD 12, 16-20 : 88-94; HdV 22, 21 : 80 sq. 参照。
- 32) CiD 1, 18-19 : 16-18. ここで見られるようなエフライムの解釈学の特徴は、初期シリア・キリスト教を代表する人物として彼と並び称される、「ペルシアの賢者」アフラハト(Aphrahat)のそれとよく似ている。武藤 1997 参照。
- 33) McVey 1994 : 55. このマクヴェイの緒言はこの適切な表現だけではなく、全体としてもよく纏まっており、しかもエフライムの特徴を的確に捉えている。
- 34) ドゥ・アリューも、別の観点からではあるが、エフライムの解釈学が寓意主義とは異なることを正しく捉えている。逆に、エフライムの解釈は「歴史的解釈」(historical interpretation)でもない。エフライムの歴史意識に関しても、ドゥ・アリューは適切な説明を与えている。「しかし

エフライムの象徴主義は、やはりアレクサンドリアの寓意主義とは次の点で異なっている。即ち、彼において説明に使用された表象は、決して把握可能で無時間的な世界のくすんだ反映を描出すことはない。エフライムは彼の象徴を常に、知覚可能な世界と救済史との枠内で使用する。それでもやはり、彼は歴史的真理に対する完全に首尾一貫した感覚を示してはいない。そしてこのことは、彼が区別なしに対型を型と取ったり、原型を写しと取ったりすることができる理由なのである。彼は結局、霊的秘義の顕現ほどには、地上の進歩の終始一貫性には興味がない」[Halleux 1984: 289]。

参考文献

- CiD*: *Commentarii in Diatessaron* (L. Leloir (ed./tr.), *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*, Dublin, 1963).
- CiD(A)*: *Commentarii in Diatessaron* (L. Leloir (ed./tr.), *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)*, Folios additionnels, Leuven/Paris, 1990).
- CiG*: *Commentarii in Genesim* (R.-M. Tonneau (ed.), *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, (CSCO 152/Syr. 71), 1955).
- CSCO: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.
- HcH*: *Hymni contra Haereses* (E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, (CSCO 169/Syr. 76), 1957).
- HdE*: *Hymni de Epiphania* (E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, (CSCO 186/Syr. 82), 1959).
- HdF*: *Hymni de Fide* (E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, (CSCO 154/Syr. 73), 1955).
- HdN*: *Hymni de Nativitate* (E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, (CSCO 186/Syr. 82), 1959).
- HdP*: *Hymni de Paradiso* (E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, (CSCO 174/Syr. 78), 1957).
- HdV*: *Hymni de Virginitate* (E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, (CSCO 223/Syr. 94), 1962).
- TRE*: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York.
- Beck, E. (1958) Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm. *Oriens Christianus* 42, 19–40.
- Beck, E. (tr.) (1959) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*. (CSCO 187/Syr. 83).
- Beck, E. (1982) Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie. In: Schmidt, M. (ed.) *Typus*,

- Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981*. Regensburg, 239 – 277.
- Beggiani, S. J. (1991) *Introduction to Eastern Christian Spirituality: The Syriac Tradition*. London/Toronto.
- Bondi, R. C. (1985) The Spirituality of Syriac-Speaking Christians. In: McGinn, B./J. Meyendorff (ed.) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. New York, 152 – 161.
- Bou Mansour, T. (1988) *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*. Kaslik.
- Brock, S. P. (1982) Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. In: Schmidt, M. (ed.) *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981*. Regensburg, 11 – 38.
- Brock, S. (n. d. [1989]) *The Bible in the Syriac Tradition. Kottayam*.
- Brock, S. (1992) *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (2. ed.). Kalamazoo.
- Bruns, P. (1990 a) *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*. Bonn.
- Bruns, P. (1990 b) Arius Hellenizans? ... Ephrem der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1), 21 – 57.
- Bundy, D. D. (1982) Ephrem's Critique of Mani: The Limits of the Knowledge and the Nature of Language. In: Ries, J./al. (ed.) *Gnosticisme et Monde Hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)*. Louvain-la-Neuve, 289 – 298.
- Burkitt, F. C. (1899) *Early Christianity outside the Roman Empire*. Cambridge.
- Cassingena, F. (tr.) (1997) *Éphrem le Syrien, Hymnes sur l'épiphanie: Hymnes baptismales de l'Orient syrien*. Bégrolles-en-Mauges.
- Halleux, A. de (1984) Ephräm der Syrer. In: Greschat, M. (ed.) *Alte Kirche I (Gestalten der Kirchengeschichte 1)*. Stuttgart, 284 – 301.
- Koonammakkal, T. (1993) Divine Names and Theological Language in Ephrem. In: Livingstone, E. A. (ed.) *Studia Patristica* 25. Leuven, 318 – 323.
- Kronholm, T. (1978) *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*. Lund.
- Martikeinen, J. (1981) Ephraem der Syrer. In: Fries, H./Georg Kretschmar (ed.) *Klassiker der Theologie I*. München, 62 – 75.
- McVey, K. (1994) General Introduction. In: id. (ed.)/Edward G. Mathews, Jr./Joseph P. Amar (tr.) *St. Ephrem the Syrian, Selected Prose Works*. Washington, D. C., 3 – 56.
- Molenberg, C. (1990) An Invincible Weapon: Names in the Christological Passages in Ephrem's "Hymns on Faith" XLIV–LXV. In: Lavenant, R. (ed.) *V Symposium Syriacum 1988*. Roma, 135 – 142.

- Murray, R. (1967) Ephrem Syrus. In : Davis, F./al. (ed.) *A Catholic Dictionary of Theology* II. London, 220 – 223.
- Murray, R. (1975/ 76) The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology. *Parole de l'Orient* 6 /7, 1 – 20.
- Murray, R. (1978) Der Dichter als Exeget : der hl. Ephräm und die heutige Exegese. *Zeitschrift für katholische Theologie* 100, 484 – 494.
- Murray, R. (1980) St. Ephrem's Dialogue of Reason and Love. *Sobornost* 2 (2), 26 – 40.
- Murray, R. (1982) Ephraem Syrus. In : *TRE* 9, 755 – 762.
- Pohlenz, M. (1992) *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I (7. ed.). Göttingen.
- Rouwhorst, G. A. M. (1989) *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrièm siècle* I. Leiden.
- Saber, G. (1973) La typologie sacramentaire et baptismale de saint Éphrem. *Parole de l'Orient* 4, 73 – 91.
- Schmidt, M. (1973) Influence de saint Éphrem sur la littérature latine et allemande du début du moyen-âge. *Parole de l'Orient* 4, 325 – 341.
- Yousif, P. (1978) Le symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe. In : *Symposium Syriacum 1976*. Roma, 207 – 227.
- Yousif, P. (1984) *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*. Roma.
- 武藤慎一 (1996 a) ニシビスのエフライムの解釈学『基督教学研究』15, 81 – 93.
- 武藤慎一 (1996 b) ニシビスのエフライムとクリュソストモスの解釈学の比較『日本の神学』35, 51 – 70.
- 武藤慎一 (1996 c) 『古代末期シリアの解釈学 —— ニシビスのエフライムとヨアannes・クリュソストモス ——』(1996年11月に京都大学に提出された未公刊学位論文).
- 武藤慎一 (1997) 「ペルシアの賢者」アフラハトの解釈学『基督教学研究』17, 77 – 87.

(大阪府立工業高等専門学校)