

アントニオスの修道

——古代キリスト教における

アスケシス研究序説——

竹田文彦

序論 問題と方法

キリスト教とアスケシス (Ascetics) の関係をいかにとらえるかは、キリスト教信仰の本質理解にとって重要な意味をもっている。一方で、ある人々は、キリスト教は本質的に禁欲的な宗教である、あるいは、あるべきだと考えている。また、さらに進んでショーペンハウアー (A. Schopenhauer) のように、キリスト教の全価値と全意義が、この禁欲的性格にあるとすると人さえない⁽¹⁾。他方、アスケシスが伴う、現世否定的、厭世的傾向⁽²⁾からして、神が創造されたこの世を善とするキリスト教にとって、アスケシスは、本質的なものではないと主張する人もいる。例えば、ハルナック (A. Harnack) は、「禁欲主義は、福音中に存在の場所をもたない⁽³⁾。」と述べている。しかし、いずれの立場にたつ人にとっても、歴史的にキリスト教が、アスケシスの思想と密接に関わってきたこと、そしてこの両者の

アントニオスの修道

関係を明らかにしない限り、適切なキリスト教理解には至れないことは認めるところであろう。

しかしながら、そもそもアスケシスとは何であろうか。メンシング (G. Mensching) は、アスケシスを「より積極的な宗教的⁽⁴⁾目的を達成するための否定的態度」のことでありと定義している。この定義によれば、アスケシスには、本質的に相反する二つの側面が含まれていることになる。つまり、その宗教が目指している究極目標とでもいえるべきものを集中的に追求するという積極的側面と、逆に、その目標追求のために他の一切のことがらを放棄し、捨てるという否定的側面である。わが国においては、アスケシスは、しばしば「禁欲」と訳されてきたせいか、どちらかといえば後者の否定的側面のみが強調されて理解されてきた。人は、アスケシスと聞けば、苦行僧の断食や、自らの肉体に苦痛を与える修行などを思い浮べるか、あるいはすべての欲望を押さえて積極的には何もしないといった消極的態度を連想するのである。しかしながら、ギリシア語のアスケシスが本来意味するのは、「体を動かしてする訓練やトレーニング⁽⁵⁾」のことであり、例えば、マラソンの選手がレースに勝つために、他のすべてのことを忘れてひたすらゴールをめざして走る、そういうた生の在り方こそアスケシスなのである。つまりアスケシスは、単なる否定ではなく、「積極的目的のための集中」なのである。

キリスト教におけるアスケシスも、基本的には、このような「積極的集中」である。パウロが、自らの伝道生活を一種のマラソンに例えて、「なすべきことは、ただ一つ、後のものを忘れ、前のものに全身を向けつつ、神が、キリスト・イエスによって上へ召してお与えになる賞を得るために、目標をめざしてひたすら走ることです。」と述べているのも、即、修道生活を意味するものではないにしても、その精神が「積極的集中」にあることは明らかであるといえよう。

ところで私は、このようなアスケシスをキリスト教の本質とまったく関係のない付加的な要素とは考えていない。キリスト教は、単なる思想ではなく、生きられ、実践されるべき宗教である。アスケシスは、この信仰実践に対する、一つの具体的な対応であり、真面目にキリスト教信仰に生きようとする人によって常に一つの理想と見なされてきた生き方である。それゆえ、われわれがここで試みようとしているアスケシス研究は、何か特別な生き方の研究ではなく、むしろ普遍的な意味でのキリスト教的生の研究のための一段階なのである。

では、このようなアスケシスの研究の試みは、いかにしてなされるべきであろうか。まず第一に、先にも述べたように、アスケシスは、その実践者の生の在り方そのものであるから、いわゆる思想研究のような仕方でのその人物の思想だけを取り出して論じるだけでは不十分である。アスケシスという行為の

裏に、ある世界観なり神観念があることは認めうるが、アスケシスは、何よりも行為であり、その行為者の世界に対する関わり方である。したがってわれわれは、まずアスケシス実践者の人格やこの世における具体的な生の在り方を問題とせねばならない。その意味で、アスケシス研究は、何よりも「信ずる人間」の研究なのである。

しかしながら、この「信ずる人間」の研究は、対象とする人物の著作および彼についての史料文献の厳密な考察を前提としている。それゆえ、アスケシス研究は、最初の段階においては歴史的個人についての歴史学的研究でなければならない。しかも、アスケシスは、哲学のように個人の頭のなかで構築されたものではなく、歴史の中で多くの修道士たちによって受け継がれ、営まれてきた一つの生き方である。だからアスケシス研究は、第二に、「生き方の伝統」の研究という側面をもつことになる。

さらに、キリスト教におけるアスケシスは、本質的に個人的な営みではなく、いつの時代においても共同体的なものであった。したがって、われわれは、ある特定のアスケシス実践者を取り上げる場合でも、常にその回りにいる仲間の修道士や彼が属している信仰共同体を念頭に入れておかなければならない。つまり、第三点として、アスケシス研究は、共同体の研究なのである。

もう少し広い視野にたつと、アスケシスは、この世に対する一定の在り方を示すものであるから、アスケシスそれ自体も世が変わるに連れて当然、変化することになる。その意味で、アスケシスは、その時代の時代精神、あるいは文化潮流に対する否定であった。しかも、ただ単にそれらを否定しただけではなく、そこから新たな精神や文化を生み出す担い手となってきたのである。例えば、クリュニー (Cluny) 修道院の改革運動は、ベネディクト会則の精神を厳格に復興させるために起こった運動であったが、同時に、後のロマネスク文化への発端ともなった。また、古代においても、マルー (H. I. Marrou) が指摘しているように、教育や文化の担い手は、ほとんどが修道士であった。したがって第四に、アスケシス研究は、文化の研究ということにもなる。

さて、本研究の目的は、このようなアスケシス研究の全体的視野にたちつつ、キリスト教におけるアスケシスの歴史的解明の一段階として、古代キリスト教における最初期の修道がいかなる性質のものであったかを明らかにすることにある。この目的のためにわれわれは、アントニオス (Antonios) という人物を取り上げる。アントニオスは、エジプトの富裕なキリスト者の家庭に生まれたが、両親の死後、受け継いだすべての財産を人々に分け与え、砂漠に隠遁したキリスト教最初期の修道士の一人である。彼の生き方の解明を通して、彼が自らの一生

を捧げた修道という生き方は、いったいいかなるものであり、キリスト教にとって、いかなる意味をもっているのかを考えてみたい。

しかし、その前に簡単にアントニオス研究における資料の問題について触れておくことにしよう。

第一章 アントニオスについての歴史資料

歴史上のアントニオスの解明には、従来、アレクサンドリアの司教アタナシオスの筆になる『アントニオスの生涯』(O. v. ita Antonij) が用いられてきた⁽⁹⁾。しかし、本書は、著者アタナシオスの脚色と思われる部分も少なくなく、そこに描かれているアントニオスは、あくまでアタナシオスの目に映ったところのアントニオス、あるいは、アタナシオスが、伝えようとしたところのアントニオスであって、歴史上のアントニオスと簡単に同一視することはできない。そのような意味で、今世紀の五十年代になって、より注目を集めるようになったのが、『アントニオスの手紙』である。それ以前にもこの手紙は、サラシオのラテン語訳⁽¹⁰⁾によって広く知られてはいたが、その信頼性に疑問がもたれていた。しかし一九五〇年、ガリットによって完全なグルジア語写本⁽¹¹⁾が発見されたのをきっかけとして、改めて様々な検討がなされ、その結果、たとえ今日、断片あるいは翻訳によってしか読むことができないとしても、この手紙が、確か

に歴史上のアントニオスの思想をよく反映したものであることが明かになっている。

そこで、われわれも、この『アントニオス手紙』を手掛りとして、できる限り、歴史上のアントニオスの思想に迫ることにしたい。尚、テキストとしては、先にも述べたサラシオによるラテン語訳、いわゆるサラシオ版、ガリットによる七つの手紙の完全なグルジア語写本、それにウインステッドが、発見したコプト語断片およびその英訳を用いることとする。また、現在出版されている『アントニオスの手紙』には、宛先不明の七つの手紙と『テオドロス宛ての手紙』の計八つの手紙が含まれているが、その配列は、写本により異なっているため、ここでは宛名不明の七書簡については、グルジア語版の配列に従って、順に『第一の手紙』、『第二の手紙』……と呼ぶことにする。

第二章 『アントニオスの手紙』

『アントニオスの手紙』、八書簡のうち、修道生活入門者に対する助言と見られる『第一の手紙』および『テオドロス宛ての手紙』は別として、他の六つの手紙は、その内容および形式が非常に似かよっている。つまり、人間の創造と墮落、預言者を通しての神の働きかけと人間の不従順、御子による贖罪、そして修道の勧めとなっている。これは、アントニオスの思想内

容の狭さを示すものというよりは、むしろ繰り返し述べられている事柄の内にアントニオスが最も伝えなかった内容が含まれているためだと考えるべきであろう。ではこれらの手紙における中心的メッセージとは何であるか。それは、恐らく次の一言に要約されると思われる。すなわち、「汝自身を知れ。」(Know thyself) ということである。この言葉からすぐに思い出されるのは、いうまでもなくデルフォイの神託所の言葉であり、それは、ソクラテスをして無知の知の自覚へと導いた有名な命題であった。ところでこの命題は、ギリシアにおいては常に「節制」の概念と結びつけて理解されてきた。ヘラクレイトスは、「自己自身を知ることと節制とは、すべての人間が共有するところのものである。」と述べているし、プラトンも『カルミデス』の対話篇の中で、「汝自身を知ること」は、すなわち「節制」のことであると述べている。しかし、それではギリシア人のいう「節制」とは、一体、いかなるものであったのであろうか。原語「ソープロシユネー」(σωφροσύνη)の文字通りの意味は、「健全なる(we)思慮(φρονεσις)」であり、基本的に「精神の正常性」あるいは「狂気に対する正気」を意味している。しかし、その「正気」の内容となると時代や人物によってかなり異なり、ホメロスは、不死なる神のみがもつ「わかまえ」や「良識」といったものをその内容としているし、エウリピデスは、女性の「慎ましき」、アイスキュロスは、臣下の

「わきまえ」、さらにトゥキユディデスが伝えているスペルタの王アルキダモスは、「秩序を守ること」、「恥を知ること」をその具体的内容として掲げている。また他に「ソープロシユナー」を「敬虔」(sobrietas)と結びつけて考える解釈もしばしば見受けられる。しかしこれらすべての用法において、それが自らの分を守り、傲慢(egregia)に陥らないことを意味している点で、確かに「ソープロシユナー」には「節制」と訳し得るような一面があったことは事実である。もしそうだとすれば、「ソープロシユナー」と同じだとされる「汝自身を知ること」も、ギリシアにおいては、「己れに分をわきまえ、傲慢になることなく、良き思慮を保つこと」というのが基本的意味であったと解しても良いであろう。

さて、これに対し、アントニオスがいう「汝自身を知れ」が意味するところはいかなることであろうか。確かにアントニオスは、ギリシアにおけるのと同じような意味で「汝自身を知れ」を使っている場合もある。例えばアントニオスは、『第七の手紙』において異端者アリウスは己れを知らず、よって神の恩恵に身を委ねる代わりに「自らの力によって試みようとし過ぎた。」として彼を非難しているが、この場合の「己れを知らず」とは、自己の被造物としての身の程をわきまえ、自力に頼り過ぎたという意味であろう。

しかしアントニオスにおける「汝自身を知れ」は、単に、こ

のような倫理的勧告に留まるものではない。アントニオスが、「汝自身を知れ」という場合、そこでいわれている「知られるべき汝」とは、単なる「身分」とか「身のほど」の意味ではない。それは、まず何よりもイエスの救済の業によって贖われ、神の子となることを許された自己の靈的本性(essentia spiritalis)のことであり、アントニオスがいう「己れを知ること」は、この自己の靈的本性に目覚めることを意味している。

しかもこの自己は、おおよそ、そのような御子の救いの業に与るに値しないような自己であったのであり、神が、預言者を通して、墮落以前の状態に立ち帰らせようと絶えず働きかけてきたにもかかわらず、その計りに答えようとしなかった自己である。このような自己を知ることが、罪の認識を通して初めて可能になるものであり、その意味でこの自己知は、本質的にその内に回心の契機を含みもっていることになる。そのうえ、自己の罪を深く悟り、回心に至ることは、同時にそのようなまったく救いに値しなかった自己のためにひとり子までを捧げた神の恩寵の深さを認識することに他ならない。アントニオスは述べている。

「己れを知っている者は、同様に創造主によって表現される救済の業についてもわきまえており、また創造主が被造物のためになされるすべてのことを知っている。」¹⁸⁾

「己れを知る者は、神ならびに神が被造物のために用意され

る救済の摂理を知るといふことを汝らは心得ている。」⁽²¹⁾

つまり、アントニオスの自己知は、回心を通して、神の救済の業を認識することでもあるのである。ところで、この神の救済の業を認識することは、取りも直さず神を信じることを意味しているから、アントニオスにとっての自己知は、信仰の契機をその内に含んでいるといつてもよいであろう。

しかし、この自己知によって人は、ただ、自己の霊的本性に目覚め、神の恩寵を悟るだけではない。一度、神の子とされた者は、自己の霊的本性に従って生き、信仰を實踐していくことが要求される。アントニオスは、もしこの信仰の實踐をなおざりにする者がいれば、それはいかにも一度救いの恵みに与った者であっても、終末の裁きを逃れることはできないと述べている。

「霊的進歩をなおざりにし、持ち合わせているすべての力をこの業に捧げていない者がいれば、主の再臨は彼にとって罪が宣告される日になるであろうことをしっかりと承知しておかなければならない。」⁽²²⁾

「もし汝らが、現世に属するものを嫌うことができず、同様にそこから発したあらゆる思いを心から放棄することができなければ、そしてまた、もし汝らの心の手を空に掲げることができなければ、救いは汝らのためにはない。」⁽²³⁾

「イエスの名において自ら生活を送っていると主張しながら、実際は、その行動同様にその感情においても己れ自身の意志に

従っている者たちは、私に涙を流させる。いつでも長き時を探し求めている者、獣の位置に留まるために神の行いの衣を拒否したものの、絶望に身を任しているもの、そうした者たちも私に涙を流させる。汝らは、こうした者たちがイエスの再臨の時、厳しく有罪を宣告されることを知るに違いない。」⁽²⁴⁾

このような絶え間ない回心と霊的進歩の要求の裏には、先の引用からも明らかなように、終末観的、現世否定的考え方があるのは確かである。事実、アントニオスは、しばしば「時」を知ることの重要性を説いている。

「汝らよ、われわれが時に達していることを十分に留めておきなさい。」⁽²⁵⁾

このリアルで切迫した終末観こそ、アントニオスの修道を根拠付け、より厳格なものとした源であろう。⁽²⁶⁾しかし、ここでわれわれが、より注意を払わなければならないのは、自己知こそ、信仰およびキリスト教的生の基盤であると考えられている点である。つまりアントニオスにとって「自己知」と「信仰」と「実践」は、即目的に一本の線で結び付けられていたのである。アントニオスは述べている。

「己れを知る者は、神を知り、神を知る者は、神を正しい仕方方で礼拝するに値する。主のうちなる兄弟たちよ、汝自身を知れ。なぜなら、己れを知る者は、自分たちが生きている時をも知るからである。」⁽²⁷⁾

つまり、アントニオスにとって自己知と神認識は表裏一体であり、その神認識が、「礼拝」をはじめ、あらゆる宗教的行為を正当なものとするというのである。しかも、さらにそれは、「時」の認識と結び付けられ、自らがおかれている「今」という時において何をなすべきか、という決断を迫るものとなっている。このような意味で、アントニオスにとってのアスケシスは、自己知と信仰から必然的に出てくる姿勢であり、何か特別に意識して行われるものではない。アントニオスは、ただキリストの教えに忠実であろうとし、その結果、修道という生き方を選び取ったのである。

では、アントニオスにとって、このような自己知と神認識から必然的に導き出されたアスケシスという在り方は、一体いかなるものであろうか。最後にこれを考え、本稿の結論としたい。

第三章 結び

われわれは、序論において、修道には常に目的の探求とそのための他の一切の放棄という二つの側面があることを述べた。これら二つの面は、ある人物の修道を理解しようとする場合、どうしても明らかにしなければならない点である。そこで、まずアントニオスの修道の目的について考えることから始めることにしよう。

アタナシオスは、アントニオスの修道の目的を彼の修道生活への召命について語るくだりで「キリスト教的完全」(Christian perfection)と結びつけて以下のように説明している。

「アントニオスが、教会に入るとたまたま聖書が朗読されていた。そして彼は、主が金持ちの青年に向かって語るのを聞いた。『もし完全になりたいならば、帰って、あなたの持ち物を売り、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に宝を貯えることになる。それから私についてきなさい。』その福音は、あたかも神がアントニオスに聖なる思いを抱かしめるために読まれたかのようであった。アントニオスは、ただちに教会を出て、彼が親から譲り受けたすべての物を町の人々に分け与えた。」

しかしこれは、明らかにアタナシオスの解釈であり、アントニオスの修道の目的を即、この「キリスト教的完全」に結びつけて理解することは適當ではない。確かに『アントニオスの手紙』にも「完全」という表現は見い出されるが、そこでいわれている「完全」は、あくまで修道の過程における徳の実践の完璧さのことであり、修道の究極的目標としての完全さを意味していない。³⁰⁾

ではアントニオスにとっての修道の目的とは一体、いかなるものであろうか。アントニオスは、もちろん自らの修道の目的をはっきりとした形では規定していない。しかしながら彼が、繰り返しキリスト者の理想として述べ、修道士が探求すべきこと

として勧めていることこそ、彼の修道の目的と一応考えることができる。とすれば、それは、終末において、本当の意味で「神の子」とされることであると思われる。もちろん、キリスト者は、神の贖罪の業によって、すでに「親子関係の霊」(spiritus filiationis)を受け、「神の子」あるいは、「キリストの友」とされている。しかし、この「親子関係の霊」は、一度与えられたからといって、いつまでも残るものとは限らないとアントニオスは考えている。キリストは、確かに彼を信じる者の罪を贖い、「神の子」として受け入れた。しかし、もし霊的進歩を怠り、何の努力も払わなければ、この恵みもついに失われてしまうことになる。つまり、キリストの救済の業に与ったことは、現時点での正しさを保証してくれるものであるが、あくまでもそれは、現時点での正しさにすぎず、終末における救済については、むしろそれ以後の在り方が問題とされるといふのである。「すでに、神のしもべの名を冠している者は、この救済の業によって解放を得ている。しかし、最高限度というものはそこには存在しない。それは現時点での正しさにしか過ぎず、子として採用される方向に向かう道にしか過ぎない。」⁽³¹⁾

ゆえにアントニオスは、キリスト者は、この世において、あらゆる誘惑と戦い、終末において真に「神の子」とされることを目指して霊的進歩を怠ってはならないと教えているのである。次に、「放棄」の側面についても考えてみよう。アントニオ

スは、世俗を捨てて砂漠に隠遁した。では、彼が捨てた世俗とは何を意味したのであるか。アントニオスは、決してグノーシス派のように現世そのものを悪として忌み嫌い、蔑視したわけではない。⁽³²⁾ 事実、アントニオスは、自分たち修道士が現世否定論者と見なされることを非常に嫌がっている。彼がたった一度、わざわざアレクサンドリアまで出かけアリウス派の批判を行ったのも、実はこのためであった。⁽³³⁾ しかしながら、アントニオスは、この世に安易に迎合したわけではない。彼は、この世が悪の誘惑に満ちたものであることを深く認識していた。

「現世の物ごとと平和に暮らそうと欲すれば欲するだけ、われわれは、神の、天使の、聖者の敵となるであらう。」⁽³⁴⁾

それゆえ、アントニオスは、より多くの誘惑に満ちた町を出て砂漠へとおもむいた。というのは、世俗は、それ自体決して悪ではないにしても、霊的進歩に励もうとする者にとって非常に困難な環境であるからである。

ただし、ここで注意しなければならないのは、砂漠に行くことは、確かに今述べたような「誘惑からの逃避」という一面をもっているのは事実であるが、砂漠に行けば、最早いかなる誘惑にも会わないとアントニオスは考えていたわけではないという点である。確かに砂漠に行くことによって出会わなくても済む誘惑もある。しかし、いくつもの誘惑は、町に暮らしていたときよりも、ずっと先鋭化された形で襲ってくる。古代エジプ

tro. & English trans. by E. O. Winstedt, JThSt vol. VII, London, 1906.

中世語訳

Georgian version: Lettres de S. Antoine, version georgienne et fragments coptes, edites par G. Garitte, CSCO vol. 148, Louvain, 1955.

Latin translation from georgian version: G. Garitte (trad.), Lettres de S. Antoine, version georgienne et fragments coptes, CSCO vol. 149, Louvain, 1955.

現代語訳

English translation from georgian version: D. J. Chitty (trans.), The Letters of St. Antony the Great, Oxford, 1975.

French translation from georgian version: Les Moines du Mont des Cats (trad.) Saint Antoine-Lettres, Spirituelle Orientale et Vie Monastique Nr. 19, 1976.

㊦ 『トホントニイタ・マナナ』
Apophthegmata Patrum, PG 65, 71-440, Paris, 1868.
古谷功訳『砂漠の師父の言葉』あかし書房一九八六年。

註

(一) ショーペンハウアー (A. Schopenhauer) は「真の原罪(ちなわらゝ意志の肯定)と救済(ちなわらゝ意志の否定)と云う

この教をば、キリスト教の核心を形成しているともいえる大真理である。ということは、また別の見方をすれば、キリスト教におけるこれ以外のことは、だいたいにおいて装いであり、外皮であり、付足しみたいなものにすぎないといえるのだよ。」と述べて「生きるとは意志の否定」「禁欲」を彼のキリスト教徳の中心だと云う。(cf. Die Welt als Wille und Vorstellung, IV, 70)

(二) この世をそれ自体からたく無価値なもの、あるいは悪くして凶々嫌う傾向。

(三) A. Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900, V, 1. (S. 56).

(四) RGG³ Bd. 1, S. 639.

(五) Cf. Liddell and Scott (ed.), Greek-English Lexicon, Oxford, 1883, s. v. *áskēsis*.

(六) Phil. 3, 14-15.

(七) この「信する人間」の研究という考え方は、有賀鐵太郎が、その著『オリゲネス研究』(『有賀鐵太郎著作集』第一巻、創文社、一九八一年)において提示したものである。有賀はオリゲネスの祈禱論および殉教論という実践的な課題の

解明にこれを用いたのである。アスケシス研究にとってもこの観点は非常に重要なものであり、本研究において直接的ではないにしても教えられるところが多かった。

(8) Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquite*, Paris, 1948, III-IX. (横尾社英「飯尾都人」岩村清大訳『古代教育文化史』岩波書店 一九八五年)

(9) 『アントニオスの生涯』は、古来から多くの教会史家たがびらいてアントサンマリアの司教アタナシオスの筆によるものだと主張をせよ。 (Cf. Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* I, 13-14, II, 17, III, 14-15, IV, 5) かく近代に入ると『マントニオス世紀別教会史』(Die Magdeburger Centurien) を始めとしてこれを疑問視する意見が現はれてきた。特に、サマインガルトン (H. Weingarten) は「一八七七年の『コンスタンティヌス帝以後の時代』なる修道の起源」(Der Ursprung des Monchtums im nachkonstantinischen Zeitalter) と題する彼の論文がおつて、キリスト教におつて修道生活が始められたのは、コンスタンティヌス帝時代以後のことであり、三四〇年以前にはキリスト教修道士は存在しなかつたと主張した。ちがひ、アントニオスは、本著は五世紀の人物であり、『アントニオスの生涯』の歴史性が、またその著者がアタナシオスであるところも疑も否定したのである。しかし、これに対してマイヤー (J. Mayer) やマントホルン (A. Eichhorn) はびらいて反論がなされ、今日では『アントニオスの生涯』の著者は、ほぼアタナシオスであることが認められている。

アントニオスの修道

(10) Migne, *Patrologia graeca*, 40 頁 494b-513b°
 (11) *Lettres de S. Antoine*, version georgienne et fragments copies, edites par G. Garitte, CSCO, vol. 148 Louvain, 1955.

(12) The Original Text of one of St. Antony's Letters, with intro. & English trans. by E. O. Winsted, JTS vol. VII, London, 1906.

(13) 各々の題列の異同は次の表のとおり。

ブルジテ語	1	2	3	4	5	6	7
ラテソ語	1	4	5	2	3	6	7
コプト語(断片)	—	—	5	—	3	4	—
アラビア語	1	2	5	6	7	3	4

フランス語	1	2	3	4	5	6	7
英語	1	2	5	6	7	3	4

(14) Heraclitos, *Fragments*, 116.

(15) Platon, *Charmides*, 164D-165A.

(16) Cf. Thucydides, *Historiae*, I, 84.

(17) Cf. Sophokles, *Ajax*, 127f. *Electra*, 307. *Euripides*, *Bacchae*, 1150.

(18) Antonius, *Epistola* VII. (PG 40, 1000B)

(19) マンテリホスに「靈的本性」として言葉が、具体的に何を指してゐるか詳しく説明してゐない。しかしながら、

おおよそ肉体に対する概念として用いられており、肉体のよ
うに朽ち果てることのない不死なるものと見なされてい
る。

- (20) Antonius, Epistola VI, 2.
- (21) Ibid., VI, 40.
- (22) Ibid., II, 31.
- (23) Ibid., III, 33. 本引用の「心の手を空に掲げる」が意味するところは、アントニオス自身、いかなる説明も付けていないのではっきりしないが、詩編一四一に見られるのと同じく、祈りを捧げることが意味していると思われる。
- (24) Ibid., VI, 35-37.
- (25) Ibid., VI, 48.
- (26) キリスト教における修道は、アントニオスの場合に限らず、終末観によって強く規定され、また根拠付けられている。すなわち、現世をあくまでいはずれ過ぎ去るべき仮の世と考え、来るべき終末へ向かって現世に迎合することなく歩もうとするからである。しかし他方、修道における終末観は、いわゆる熱狂主義者たちによってしばしば主張されるようなものでもない。なぜなら、もし明日終末が来るならば、修道という行為そのものも無意味となってしまうからである。修道における終末観は、あくまで終末に至るまでの一定の期間を想定しつつ、その中で終末到来についてのリアルな意識を失

うことなく日々生き抜くことだからである。

- (27) Antonius, Epistola VII, 15.
- (28) Mt. 19, 21.
- (29) V. A. c. 2. (PG 26, 841C-843A)
- (30) ここに見られるように、修道生活は、しばしばマタイ一九章二一節と結びつけて解釈されてきた。しかしこれは、あくまでも修道生活の外にいた者がそれをどのようにとらえ、理解していたかを示すものであって、アントニオスをはじめとする修道士たちの修道実践の目的、あるいは動機を直接示すものではない。
- (31) Antonius, Epistola II, 26.
- (32) この点に関してしばしば誤解されているため注意を要す。キリスト教修道士は、いかなる意味においても現世否定論者ではなかった。
- (33) Cf. V. A. c. 71.
- (34) Antonius, Epistola III, 36.
- (35) 本書は、古代エジプトの有名人修道士の言行についての口頭伝承を、修道士の名前のアルファベット順に整理して記録した、無名の著者による五世紀末の書物で、パラディオス(Palladius)の『パウロスに献じた歴史』(Historia Lausaca)や作者不明で、ルフィヌス(Rufinus)のラテン語訳によって普及した『エジプト修道士の歴史』(Historia Monachorum

in Aegypto) として古代キリスト教における修道について
の三大資料の一つである。そしてこの書物の冒頭にアントニ
オスの名によって伝えられた三十八の伝承が収められている。

(26) *Apophthegmata Patrum, Antonios, 11.*