

## クリュソストモス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

四世紀後半に活躍したヨアンネス・クリュソストモスはギリシア教父最大の聖書講解者と目され、その聖書解釈の影響は現代の聖書学にまで及んでいる。しかし、この非常に重要なクリュソストモスの解釈学は、まだ十分に解明されておらず、言えない。

一般に、クリュソストモスは予型論的解釈の代表者の一人とされている。比較的最近でも、ギノー(J. N. Guinot)がクリュソストモスらの解釈学に関して、「寓意が自らが『霊化する』テクスト全体にキリスト教神秘の予型を認めるのに対して、予型論はより『合理主義的な』考え方のため、相当厳密な状況において、また数的に限られた場合においてしかそれを受け入れない」と述べている。しかし、そもそもクリュソストモスの解釈を「予型論的解釈」と特徴付けるのは、妥当なのだろうか。ギノーは具体的な解釈方法を詳細に検討する一方で、その解釈の根底にある思想には触れていない。そこで本研究では、クリュソストモスの解釈の思想的背景を明らかにし、その上で彼の解釈を再

検討してみることにはしたい。

ところで「神の下降」と言えば、最も重要なのは勿論、受肉であろう。従ってこれは、本来的にキリスト教的なものだと言える。しかも正にこの受肉こそが、アンテイオキア学派が最も強調した点の一つである。そして、クリュノストモスはアンテイオキア学派の典型である。他方で「人間の上昇」と言えば、真つ先にプラトン主義が思い浮かぶ。しかしアンテイオキア学派の場合、プラトン主義からはどちらかと言えば疎遠であると言われている。しかし実際には、クリュノストモスはこの「人間の上昇」に頻繁に触れている。「天上的なもの」対「地上的なもの」、という構図はアレクサンドリア学派の基本的な考え方ではあるが、それがどの程度までプラトン主義と直結していて、どこからが単に一般文化的なものであるのか、は判別が難しい。クリュノストモスの使用する語彙もこの構図によって相当色付けられているが、だからといって直接プラトン主義の影響を受けているとは必ずしも言えないのである。アンテイオキア学派のクリュノストモスにおいて、「人間の上昇」は一体どう捉えられているのだろうか。

この二つは共に、解釈学的観点から見ても中心的な位置を占めている。つまり、「神の下降」の方は最重要な原理と見なされている「適応」(συγκατάβασις)と、「人間の上昇」の方はいわゆる「秘義的解釈」(ἐρμηνεία)と各々密接に関連している。従ってこの両者の関係を考察することで、クリュノストモスの解釈学の中心を把握することも期待できる。

従来の研究では、適応が比較的よく扱われてきた。ファッピ(E. Faldut)は聖書靈感における適応を考察しているし、ヒル(R. Hill)も同じく靈感の研究でこの適応に度々触れている。しかし、最も重要なものは、やはりドウ・マージェリ(B. de Margerie)によるものである。彼はクリュノストモスの解釈学の叙述の中で、この適応論を中心に論

じている。<sup>12)</sup>これはよく纏まっております、非常に優れたものだが、適応と秘義的解釈との連関には殆ど触れていない。同様に、ブレントレ (R. Brande) による適応を研究した最も新しい論文でも、適応自体はよく研究されているが、秘義的解釈の方は殆ど言及されていない。<sup>13)</sup>

また「人間の上昇」の方も、バウル (P. C. Baui) らによって実践的な観点から取り上げられることが多かったが、<sup>14)</sup> 解釈学的な観点からの研究は行われていない。アストリユク・モリーズとル・ブルリュエック (G. Astruc-Morize / A. Le Boulliec) による最近の優れた解釈学的研究でも、「適応」と「秘義的解釈」は各々若干触れられているが、この二つの関係は全く論じられていない。結局、「神の下降」と「人間の上昇」との関係を解釈学的な観点から論じたものはなかった。両者は一体どういう関係にあるのだろうか。そこで本研究では、単に上方への運動や下方への運動だけではなく、「上下運動」に注目した。この小論では、解釈学的問題に絞ってこれに取り組むことにしたい。

## 一、神の下降

クリュソストモスによれば、聖書には低次の言葉が溢れている。それは人間的、感覚的な表現であり、愚鈍で不完全でさえあった。他方で、聖書は非物体的、霊的、英知的であるとも言われている。これは一体、どういうことなのだろうか。クリュソストモスは次のように述べる。

「ではキリストは、何のためにしばしば低次のことを語られるのか」。謙遜を教えるためでもあり、肉体の覆いの故でもあり、ユダヤ人たちの鈍感さの故でもあり、人類を少しづつ知識に導き入れなければならない故でもあ

り、聞いている人々の未熟さ故でもあり、とりわけ聞き手の疑いを考慮されてしばしば語られる」。

ここで明らかなように、クリュソストモスは聞き手の未熟さ（ないし、不完全性）を意識していた。つまり、神が「低次で、愚鈍な」言葉をわざわざ使用したのは、聞き手が「低次で、愚鈍」だったからなのである。特にユダヤ人と言えば、物体的、人間的、感覺的事物にのみこだわりのみこたわり、非物体的、靈的、英知的觀念には無縁で、未熟（ないし、不完全）、愚鈍なのであった。それは彼らの弱さであった。

しかも、人は神に関する偉大で高次の言葉よりは有用で慈愛に満ち、聞き手の救済に関する言葉に、より一層引き付けられる。また、高次のことの場合一度語られただけでキリストの威厳を示すには十分だが、もつと愚鈍で聞き手の思いに身近なことの場合、それが不斷に語られない限り、低次の聞き手はその高次のことを解し得ない。それ故、高次の言葉よりも愚鈍な言葉の方が多い。

つまり、神自身は高次のことを語りたいと思っているが、聞き手はそれを聞くことができない。従って、神は聞き手の益のために、わざわざ彼らの分かる言葉、分かる仕方で語ったのである。これをクリュソストモスは神の「適応」と呼ぶ。それは言葉によるだけでなく、行為による場合もある。適応は全て神の慈愛の故である。御子が適応をしたのは、その受肉の故にもつともだとしても、御父が適応をしたのは何故だろうか。それは、「御子が眞の肉体によって我々に現れようとしておられたので、「神は」初めから彼らに見得る限り神の本質を見るようにと、彼らを予め訓練しておられたからである」。それはまた、聞いている人々の救いのためであり、救済は人間の上昇による。つまり、神の側の下降の目的は人間を上昇（神化）させることなのである。

## 二、人間の昇

今「人間の昇」と言う時、一体何に向かって昇するのだろうか。クリュソストモスによれば、聖書記者は聞き手を非物体的、靈的、英知的觀念に昇させている。いやそればかりか、聖書記者自身も昇する。

「實際、もつと上で〔預言者は〕武器や剣と言つて華やかさへと昇し、聞き手を非物体的觀念へと導いたように、再度もつと愚鈍なもの、弓や矢へと下降し、戦いの理由が真理と柔和と正義であると語りつつ、再度聞き手を少しづつ昇させている」<sup>28</sup>

更に、預言者がこのようにすることの根拠は、まず御父自身、神性と肉体とを持ったキリスト自身が昇、下降したことでとされる。

「正にこの故に、ここで預言者もその仕方で言葉を用いてきた。肉体から神性へと昇し、……神性から再度肉体へと下り、教え聞かせられている人々の救いのために言葉の多様さを用いている」<sup>29</sup>

ここで「預言者が昇する」と言う場合、具体的には高次の言葉を使用することを指している。ただここでは、一旦昇した筈の預言者が再度下降してきている。つまり、聖書記者は昇しただけで終わるのではなく、続いて下降へと向かっているのである。ここに聖書記者の上下運動がある。この運動は段階的でもある。つまり神と聖書記者は、このような段階的上下運動を繰り返しながら、靈的觀念に向かって少しづつ人間を昇させているのである。

もう少し詳細に考察していくと、クリュソストモスは聖書テキスト自体の「文脈、連関」(tektonika)によく注目していたことが分かる。<sup>30</sup> 聖書には高次の言葉も低次の言葉もあるのであって、神は聖書記者を通してその両者の間を

「上下運動」している。つまり聖書テキストにおける「下降」とは、第一義的には神自身の「下降」であり、「上昇」も神自身の「上昇」なのであり、それによつて人間の「上昇」も可能になるのであった。クリュソストモスにおいては、その上下運動を正しく観取することこそが、聖書解釈者の課題だと言える。

### 三、上下運動の背景

それにしても一体何故、神はわざわざ上下運動をしなければならなかったのだろうか。クリュソストモスは、イエスが聞き手の弱さの故に低次のことしか話さなかつたのであれば、どうして高次のことにも多少は言及したのか、という問題に関して、「たとい彼らは信じていなかつたとしても、彼らの後の人々がそれらを受け容れ、益を蒙ることになつていたからである」と明言している。ここでは二重の聞き手が意識されていることに、注意する必要がある。一つ目の聞き手は勿論、話者にとつての直接的な聞き手であるが、もう一つの聞き手が存在する。それは、後々の時代に聖書を読んでその話を聞くことになる聞き手である。クリュソストモスによると、当時の聞き手は低次の人々であつて、しばしば低次のことを言わなければクリュストのもとに来ようとしない。後来の聞き手は完全なものに赴いた人々であつて、たつた一つの高次の教えによつて全体を見分けることができる。クリュストはこの二重の聞き手に対して同時に配慮した。低次のことばかり言い過ぎないように、なおかつ高次のことを言い過ぎないように配慮したのである。この視点はパウロ書簡解釈の場合でも全く同様に適用されているが、特に旧約解釈の場合に常に重視されている。つまり旧約においては、キリストに関する証言は当時の直接の聞き手にとつて隠されていたのであるから、今日の

読者は聖書を慎重に探求していかなければならないのだ<sup>34</sup>。旧約では神はユダヤ人に対して語り、その「知性」(Silvoia)を「少しづつ上昇させ」てきたのである<sup>35</sup>。それは彼らの余りに低い状態を考慮してであった。しかし、だからといって、神は全く沈黙していたわけでもなかった。それは神がこの時既に、この御言葉を後々になつて聞く人々のことを念頭に置いていたからである。当時のユダヤ人よりもつと高次で完全な人々が、それを聞いて正しく理解できるようにするためである。つまり、「神は」各々の世代の弱さを矯正されて、時に応じて各々の益のために救済的配慮をしておられる<sup>37</sup>のである。フェロースタ (S. Verosta) は「クリュソストモスが、聖書の著述も著述者とその直接同時代の聞き手の救済史的、牧会的状況に限定付けられている、としている」<sup>38</sup>。この重要性を力説しているが、ここで見たようにそれは当たっていない。クリュソストモスが聖書の語り手と聞き手の置かれた状況、文脈を重視していたのは事実だが<sup>39</sup>、それは「直接同時代の聞き手の」状況には決して限られていないのである。

#### 四、御言葉の二重性

だからこそ、全く同一の御言葉が同時に二つの別々の事柄を意味することさえ、可能であった。

「他方、〔御言葉には〕二重に解するものがあり、それらは感覺的なものをも意味するし、英知的なこととも取れる」<sup>40</sup>

この御言葉自体の二重性は、聞き手の二重性と密接に関連している。ここで二重でなければならないのは、高次の教えをユダヤ人の目から隠すためである。クリュソストモスは次のように言う。

クリュソストモスにおける神の下降と人間の上昇(武藤)

「そして、ここでは説明が二重であるように私には思える。というのは「預言者は」あるいはユダヤ人の捕囚を語り、……あるいは上昇によって (κατὰ ἀναστολήν) 御言葉の力を矢と呼んでいるからである」<sup>64</sup>

この二重性は御言葉が語られた当時は分からないが、その後の歴史の「繋がり」(συνολογία) 全体を見ることによつて分かるようになる。神は歴史経過の中で、人類を段階的に上昇させてきたからである。<sup>65</sup> その際、言葉においてであれ、行為、即ち歴史上の出来事においてであれ、今と後、感覚界と英知界の両方が同時に意識されている。神は、より完全な聞き手が後になつて霊的、英知的觀念に到達することを既に見越していたのである。この御言葉の二重性という考え方は、クリュンストモスではなく、アンティオキア学派の解釈学全体を特徴付けている。こういったクリュンストモスの解釈学が厳密な意味での「歴史的」ではないことは、明白である。<sup>66</sup>

この考え方の背景には、人類全体の歩みを個人の成長のように教育的向上の過程として捉える、クリュンストモスの歴史観が横たわっている。<sup>67</sup> 神は人類に霊的なことを順を追つて教えようとした。その場合、個々の出来事は感覚的なものであつても、それによつて示されている教えの内容は全く霊的なものである。いわゆる「秘義的解釈」の術語、「上昇によつて」(κατὰ ἀναστολήν) <sup>68</sup> も、当然その脈絡に連なっている。

「だが、歴史よりも上で起こっているの、正当にもある人は詩をむしろ上昇によつて解することだろう。といふのは、たとい「この詩が」感覚的なものからなる初めや端書きを持つにしても、英知的なことへと聞き手を手引きしているからである」<sup>69</sup>

ここでも歴史における神の上昇行為が、十分に意識されている。つまり神は、段階を踏んで人類を英知的觀念に導いたのであつたが、その上昇過程全体への眼差しが具体的なテキスト解釈の中に注ぎ込まれているのである。<sup>70</sup> クリュン



ストモスにとつていわゆる「秘義的解釈」とは、既に上昇した観点からその「知性」(δύναμις)によつて、過去の一つ一つの言葉や出来事の意義を関連付けることであつて、「神秘的解釈」なのではない。<sup>48</sup>既に聖書自体が、連関の中で聖書を解釈してくれているからである。従つて解釈者は、細心の注意を払つて聖書自体の連関を辿り(kat'akolouthēn)なければならぬのである。

## 結 び

以上で考察してきたように、クリュソストモスの解釈学においては、靈的なものへの上昇が非常に強調されている。従つてそれは、「合理主義的」とは言えない。<sup>49</sup>ただ、この上昇過程全体が神自身の行為であり、しかもこの神とは——既に我々が以前に見たように——「聞き手に応ずる神」であつた。<sup>50</sup>従つて靈的なものに達するには、解釈者がテクストを「靈化する」ことによつて上昇する必要はなかつた。むしろ既に神が、聖書と歴史の中で人間を上昇させようとしてきたのであつて、解釈者はその神の行為に正しく目を留め、その連関(akolouthia)を追うだけでよい。<sup>51</sup>ここでは上下、今後という二種類の連関が、言わば縦糸と横糸のように織りなされている。つまり正に聖書において、神の運動の空間軸と時間軸とが交差しているのである。<sup>52</sup>

従つて従来の研究のように、クリュソストモスの解釈を「予型論的解釈」という外からの枠組みの中に閉じ込めるべきではない。例えば、新約における適応一つ取り上げてみても、「予型論的解釈」によつては説明できない。<sup>53</sup>もとより、「歴史的」(ないし、「字義的」)と特徴付けるのめ的確でない。むしろ、「連関的解釈」と呼ぶ方がクリュソスト

モス自身の解釈学に、即していると言える。更にこの「連関的解釈」は、現代的意義も十分に有している。例えば、「歴史と共に意味が開示されていく解釈」という意味では、ガダマー (H.-G. Gadamer) の哲学的解釈学とも連関してくるだろう。

## 注

- (1) Jean-Noël Guinot, "La typologie comme technique herméneutique", in: *Figures de l'Antien Testament chez les Pères*, (Cahiers de Biblia Patristica 2), Strasbourg: Centre d'Analyse et de Documentation Patristique, 1989, (1-34), 34.
- (2) それにもかかわらず、フェロースタはクリュストモスを「フエーアの志回の教父の一人」として (Stephan Verosta, *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz: Verlag Styria, 1960, 24)。「カトリックから見る」一般に言われるように (例えば Peter Stockmeier, "Johannes Chrysostomus", in: Martin Greschat (ed.), *Alte Kirche, II*, (Gestalten der Kirchengeschichte, 2), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1984, (125-144), 127; 宮本久雄「総序」『回編』『盛期キリシタン教父』(中世思想原典集成) 所収、東京(平凡社)、一九九二年(七一―二二頁)、二〇―二二頁)、「アンティオキア学派が特
- (3) クリュストモスは「貫く」(「英知のなまの」(「天」(「地」)と「感覚のなまの」(「地」(「体」)との対立を基礎的枠組みとして思考している。例えば *Homiliae in Isaiam* 3, 7 (SC 304, 182) 参照。これに関連した研究としては、形容語 "αυτουαρκικός" による対応する副詞に限定した語彙研究 *Laurence Brodter, "Sur quelques définitions de rvevουαρκικός chez Jean Chrysostome", Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992) 19-28 参照。
- なお、本研究で直接使用したクリュストモスのテキストは、次の通りである。
- Jean Dumortier (ed.)/Arthur Liefoghe (tr.), *Jean Chrysostome, Commentaire sur Isaié*, (SC 304), 1983.
- J.-P. Migne (ed.), *S. P. N. Iouannis Chrysostomi Opera omnia*

*quae exstant*, (PG 47-64), 1862-1863.

(PG = J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Parisiis: J.-P. Migne)

(SC = Sources chrétiennes, Paris: Les Éditions du Cerf)

- (4) 同様のことは、クリュノストモスに於けるストア思想に關しても言える。ケリーも正しく指摘しているように、クリュノストモスの考え方にはキリスト教的なところよりはストア派のな点が多々見受けられる。しかしこのことは、彼が特にストア哲学を信奉していたことを意味しない。むしろ、当時の文化に浸透してゐた大衆ストア思想を身に付けてゐたのである (J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, 44)。ノヴァツキは「この『モメントス』がキリシム哲学一般、特にストア思想の影響を蒙つたことは認めなければならぬ」(Edward Novak, *Le chrétienne devant la souffrance: Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, Paris: Beauchesne, 1972, 228) と主張する。それはむしろだが、文化的影響はクリュノストモス自身の信仰とは一応、区別されなければならぬ。

- (5) クリュノストモスの適応論に關しては、レノントの適切な註釋參照。"Fabbi und Moro haben Chrysostomos den Begründer der Lehre von der Herrlassung Gottes in der Schrift genannt. Dieses Urteil mußte vielleicht redigiert

クリュノストモスにおける神の下降と人間の上昇(武藤)

werden, wenn wir die Theologie seines Lehrers Diodor besser kennen. Sicher aber ist, daß Chrysostomos mit seiner Konzeption einen wichtigen Beitrag zu Exegese und Hermeneutik geleistet hat." (Rudolf Brändle, *Math. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979, 311).

- (6) "ἀνοχογή" は釈義用語としてはオリゲネスが使用し始めた語であるが、アンテيوخア等派に於いて多用されてゐる。しかし、パウ・リニバックによれば、「その語をこのように大幅に使用することが——その語はフィロンに於いては存在していなかった」と我々は指摘するのだが——かつて述べ言われたことは、格別アンテيوخア等派や特異なことは「わびせき」(Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, II, Paris: Aubier, 1959, 418)。実際これは「アレクサンデルア等派のディオモスに於いてのみ、釈義用語として重要な役割を果たしてゐる。トントモスに於ける「ἀνοχογή」は「Jo Tischeier, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allegorique. Études sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*, Nijmegen: Dekker & van de Veegt, 1977, 82-112; 137-151 參照。
- (7) Fabio Fabbi, "La «condiscendenza» divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo", *Biblica* 14 (1933)

- 330-347.
- (∞) Robert Hill, "St John Chrysostom's Teaching on Inspiration in 'Six Homilies on Isaiah'", *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 19-37.
- (○) Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1980, 214-239.
- (㊦) Rudolf Brändle, "Dykaráβαατς als hermeneutisches und ethisches Prinzip", in: Georg Scholten/Clemens Scholten (ed.), *STIMULL. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23), Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1996, 297-307. 他レ、ケリマンテキスの解經學の發展を論ずる著書として、次のものが挙げられる。Frederic H. Chase, *Chrysostom: A Study in the History of Biblical Interpretation*, Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1887, 41-48; Rudolf Brändle, *Mathh. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*, 310-314.
- (㊧) P. Chrysostomus Baur, "Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach dem hl. Joh. Chrysostomus", *Theologie und Glaube* 6 (1914) 564-574; id., "Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus", *Theologie und Glaube* 20 (1928) 26-41. 註文、Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome. Maître de perfection chrétienne*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1933 參照。
- (㊨) Gilberte Astruc-Morize/Aline Le Bouluec, "Le sens caché des Écritures selon Jean Chrysostome et Origène", in: Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, 25, Leuven: Peeters, 1993, 1-26.
- (㊩) *Expositiones in Psalmos* 8, 9 (PG 55, 120).
- (㊪) *Expositiones in Psalmos* 6, 1 (PG 55, 71); 7, 11 (PG 55, 97sq.).
- (㊫) Cf. *Homiliae in Ep. ad Hebraeos* 8, 1 (PG 63, 67sq.).
- (㊬) *Homiliae in Ioannem* 27, 1 (PG 59, 157); *Homiliae in Ep. ad Hebraeos* 1, 1 (PG 63, 15).
- (㊭) *Homiliae in Ioannem* 64, 1 (PG 59, 355); cf. *Homiliae in Ioannem* 18, 1 (PG 59, 114sq.).
- (㊮) *Homiliae in Ioannem* 27, 1 (PG 59, 157).
- (㊯) *Expositiones in Psalmos* 6, 1 (PG 55, 71). 勿論このようにキリストの語り口調については、例外的に奇蹟の調子で叙述する。 Cf. *Homiliae in Ioannem* 22, 2 (PG 59, 135).
- (㊰) *Homiliae in Ioannem* 64, 2 (PG 59, 356); cf. *Homiliae* 67 in

Genesis 3, 3 (PG 53, 35).

- (22) Cf. *Homiliae in Ep. ad Hebraeos* 8, 2 (PG 63, 70). この『クリュナイ書講話』は「クリュンストモスの受肉論を知る上で重要なテクストである。例えばヤングは「この『クリュナイ書講話』におけるクリュンストモスとキュロスのテオドロトス、アレクサンドリアのキュリロス、モプスエステイアのテオドロスの釈義をそれぞれキリスト論的観点から比較しよう」(Frances M. Young, "Christological Ideas in the Greek Commentaries on the Epistle to the Hebrews", *Journal of Theological Studies* 20 (1969) 150-163)。

- (23) *Homiliae in Ioannem* 15, 1 (PG 59, 98).  
(24) *Homiliae in Ioannem* 64, 2 (PG 59, 356).  
(25) *Homiliae in Ioannem* 27, 1 (PG 59, 158).  
(26) *Expositiones in Psalmos* 44, 7 (PG 55, 193).  
(27) *Expositiones in Psalmos* 44, 8 (PG 55, 195sq.).  
(28) 上記の特定の言語は「程度」(μέτρον)ではなくて。Cf. *Expositiones in Psalmos* 44, 5 (PG 55, 191); 44, 7 (PG 55, 193); 49, 5 (PG 55, 248); 109, 8 (PG 55, 276); 111, 2 (PG 55, 293); 112, 2 (PG 55, 303).  
(29) 「聖書の言葉の正確な理解」(*Expositiones in Psalmos* 44, 8 (PG 55, 195))。Cf. *Homiliae in Ep. ad Colossenses* 5, 3 (PG 62, 336).  
(30) *Homiliae in Ioannem* 25, 1 (PG 59, 147); 40, 1 (PG 59,

クリュンストモスにおける神の下降と人間の上昇(武藤)

228sq.); cf. *Homiliae 67 in Genesis* 13, 2 (PG 53, 107).  
"ἀκολουθία"はストレー派と関係が深い概念である。例として *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 494 参照。また「ブレングレン」の "ἀκολουθία" は「論の繋がり」という意味の他に「秩序」という意味がある (Anne-Marie Malingrey (ed./tr.), *Jean Chrysostome, Sur le Sacerdote (Dialogue et Homilie)*, (SC 272), 1980, 142sq., n. 2)。後者の意味の用例として *Homiliae 67 in Genesis* 7, 3 (PG 53, 64) 参照。

また "ἀκολουθία" はアレクサンドリアのクレメンスに於いても非常に重要な役割を果たしている。クレメンスの論議を中心とした「オスボーンによる次の優れた研究を参照: Eric Osborn, "Logique et exégèse chez Clément d'Alexandrie", in: *Lectiones antiquennes de la Bible*, (Cahiers de Biblia Patristica 1), Strasbourg: Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 1987, 169-190. また「ニヒミサのグレゴリオス」ラテン教父のバラリウス(彼の場合には "ordo") においても各々重要な役割を果たしている。前者に関しては、宮本久雄「古典の新解釈——ニヒミサのグレゴリオスによるアレクサンドリアとアコルンティア解釈法——」『テクストと解釈』(岩波講座 現代思想の) 所収(東京(岩波書店)一九九四年)二八五—三二七頁参照。なお「クリュンストモスとカッパドキア教父との密接な関係

- ἡ ἑξήκοντα ἑξήκοντος Κ. Χρήστου, "Ο. Ἰωάννης  
 Χρυσόστομος καὶ οἱ Καρναδόκται", in: id. (ed.), *Συμπόσιον,  
 Studies on St. John Chrysostom*, Thessaloniki: Patriarchal  
 Institute for Patristic Studies, 1973, 13-22 参照。ただ、  
 Ἰνιγὸν γὰρ, Νιέσσαのグレゴリオスは、*Πατριάρχου  
 Αντωνίου Οκταβίου* 学派による攻撃に対して、アレクサンドリ  
 ア学派の寓意的解釈を擁護しつつも (Ronald E. Heine,  
 "Gregory of Nyssa's Apology for Allegory", *Vigiliae  
 Christianae* 38 (1984) [360-370], 368sq. (in: Everett  
 Ferguson (ed.), *Studies in Early Christianity*, III, *The Bible in  
 the Early Church*, New York/London: Garland, 1993, 302-  
 312)。アンティオキア学派の場合でも、テオドロスやテオ  
 ドレトスが "ἐκλογικὰ" を術語として使用している。た  
 だ、「連関」という用語が同一であるということが、ただ  
 ちに「連関的解釈」の内容まで同一であることを意味する  
 わけでは勿論ならぬ。
- (15) *Homiliae in Ioannem* 27, 1 (PG 59, 158).  
 (26) *Homiliae in Ioannem* 64, 1 (PG 59, 353). Cf. *Homiliae in Ep.  
 ad Hebraeos* 8, 2 (PG 63, 70). *ἡ ἑξήκοντα*、*Μαθηταὶ* の *Πα  
 τὴρ* 解釈と *Μαθηταὶ* の。Cf. Pieter Smulders, "En marge  
 de l'In Mattheum de S. Hilarie de Poitiers: principes et  
 méthodes hermeneutiques", in: *Lectiones antiquas de la Bible,  
 (217-252)*, 233.
- (23) *Homiliae in Ep. ad Romanos*, argumentum, 2 (PG 60, 393);  
*Homiliae in Ep. ad Hebraeos* 8, 3 (PG 63, 71).  
 (24) *Homiliae in Ioannem* 41, 1 (PG 59, 233).  
 (25) *ἡ ἑξήκοντα*、アンティオキア学派の解釈学の鍵となる語  
 「観想」(θεωρία) の同義語として (A. Vaccari, "La teoria  
 esegetica antiochena", *Biblica* 15 (1934) [94-101], 101).  
 (26) *Expositiones in Psalmos* 49, 4 (PG 55, 247); 112, 2 (PG 55,  
 303); cf. *Expositiones in Psalmos* 44, 8 (PG 55, 195).  
 (27) *Expositiones in Psalmos* 109, 2 (PG 55, 266).  
 (28) Stephan Verosta, *Johannes Chrysostomus*, 289q.  
 (29) クリメントは聖書著述の状況、時、場所等を詳細  
 に検討し、神の語りと聞き手の状態とを勘案し、それ  
 によって著述内容を吟味する。拙論「クリメントモスの  
 解釈学——神理解の可能性と不可能性の問題を巡って」  
 『基督教学研究』第一四号 (一九九三年) 一一九—一三八  
 頁参照。
- (40) *Expositiones in Psalmos* 46, 1 (PG 55, 209). *ἡ ἑξήκοντα* に見え通  
 り、クリメントモスの解釈を「字義的解釈」と特徴付け  
 るの *ἑξήκοντα* 全く *ἐξήκοντα* の。Cf. *Expositiones in Psalmos* 9, 3  
 (PG 55, 125); 109, 7 (PG 55, 276); *Homiliae in Ioannem* 40, 1  
 (PG 59, 229).  
 (41) *Expositiones in Psalmos* 44, 7 (PG 55, 194).  
 (42) Cf. *Homiliae in Ep. ad Colossenses* 5, 4 (PG 62, 336).

- (43) クリユンストモスにおける歴史と靈的なこととの関係については、ホルストの相当半辣だが鋭い指摘参照。ホルストは正しくも、この点に関するクリユンストモスとオリゲネスとの共通性にも言及している。「彼（クリユンストモス）のように現美性に背を向けた者も、確かにキリスト教の『歴史性』を全く肯定することゝできたが、彼はそれを靈的なことにおいて全うされたものと見、従って『歴史』自体は克服されたと見做すことができた。歴史性に対する感覚と歴史の意味と（*Sinn für Geschichtlichkeit und historischer Sinn*）は——オリゲネスにおいてもクリユンストモスにもおいても——二つの根本的に異なる事柄なのである」（Arno Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, I, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957, 250）。
- (44) *Homiliae in Ep. ad Colossenses* 4, 3-4 (PG 62, 328-330)。この考え方は古代教父全般で見出されるが、アンティオキヤ学派でもモプスエステイアのテオドロスにおいて見られる。クリユンストモスの歴史神学については、これに関する「最初の包括的モノグラフ」Stephan Verosta, *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe* 参照。また、彼の教育論を扱った *Antoniou K. Dassaïs, Johannes Chrysostomus. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk*, Bonn: Bouvier Verlag, 1971, 44-49。
- クリユンストモスにおける神の下降と人間の上昇（武藤）
- (45) 前述の *Expositiones in Psalmos* 44, 7 の前後では *id.* 7, 3 (PG 55, 84); 8, 7 (PG 55, 116sq.); 9, 4 (PG 55, 126); 9, 6 (PG 55, 130); 43, 3 (PG 55, 171); 43, 4 (PG 55, 173); 45, 3 (PG 55, 206); 47, 1 (PG 55, 217); 109, 3 (PG 55, 269); 109, 8 (PG 55, 278); 110, 6 (PG 55, 289); 112, 3 (PG 55, 303)。
- (46) *Expositiones in Psalmos* 46, 1 (PG 55, 208)。
- (47) クリユンストモスにおける英知的観念とテクスト解釈との関係について詳しくは、拙論「ニシビスのエフライムとクリユンストモスの解釈学の比較」『日本の神学』、第三五号（一九九六年）五一—七〇頁参照。
- (48) この点では、クリユンストモスの“ἀναγωγή”（秘義的解釈）は中世における“anagogie”（神秘的解釈）と非常に異なっている。ブルトマンは「クリユンストモスの解釈の中に「神秘的」解釈の要素を見て取っているが（Rudolf Bultmann, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1984, 60）それは指たつてゐない。このだけでなく全体的に「ブルトマンによるクリユンストモスの解釈学の扱いは非常に偏っている。クリユンストモスとテオドロスの比較も公平でなご。」
- (49) *Homiliae 67 in Genesis* 13, 2-3 (PG 53, 107sq.); cf. *Expositiones in Psalmos* 44, 6 (PG 55, 191); 47, 3 (PG 55, 221)。ヌイスルトンは「オリゲネスが代表する「アレクサンドリアの人たちは読者に関連付けられた間テクスト性を

- 強調した」のに対して、クリュヌストモスが代表する「アンテイオキアの人たちは著者に関連付けられた間主観性を強調した」(傍点原著者) (Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids: Zondervan, 1992, (167-173), 172) と現代的用語をもって述べている。しかしこの点で見た通り、「間主観性」だけではなく、「間テクスト性」の強調をも見逃してはならない。クリュヌストモスはこの点では、他の様々な相違にもかかわらず、オリゲネスと類似している。両者の解釈学を比較したものととしては、クリュヌストモスに重点を置いた研究ではあるが、Gilberte Astruc-Morize/Alain Le Boulluec, "Le sens caché des Écritures selon Jean Chrysostome et Origène" が最も優れている。
- (50) この表現は、フルトマンが繰り返し述べているように (Rudolf Bultmann, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia, passim*)、モプスエスティアのテオドロスに関しては妥当するかもしれない。
- (51) 拙論、「クリュヌストモスの解釈学」。
- (52) この観点はヒラリウスの解釈学と同様である。ただ基本的な方向性は同じだとしても、その徹底性には相当な相違がある。ヒラリウスの健全な解釈学に比して、実際のヒラリウスの釈義は余りにも象徴的解釈に走り過ぎている。
- (53) このことは、次のヒラリウスの解釈学研究のように、「水平的」「垂直的」という言葉でも表現し得るだろう。Pieter Smulders, "En marge de l'In Mathaeum de S. Hilarie de Poitiers", 234.
- (54) ヒラリウスの聖書解釈も「古典的予型論」とは異なることが指摘されている (Pieter Smulders, "En marge de l'In Mathaeum de S. Hilarie de Poitiers", 235sq.)。この点ではクリュヌストモスの場合でも、全く同様である。ただこの論文の場合、ヒラリウスの解釈を依然として予型論の枠組みの中で捉えている。また、ブレンニゲンは予型論を対ユダヤ人的な意図の下にある解釈、寓意的解釈の方を倫理的な性格のもと各々特徴付けている (Christoph Blömmigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorise und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992, 268)。この見方に基づくクリュヌストモスの解釈を「予型論的解釈」とするのは適切でない。その両方の特徴を合わせ持っているからである。