

アフラハト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

四世紀前半に活躍した「ペルシアの賢者」と呼ばれるアフラハト¹は、ササン朝ペルシアのキリスト教を代表する人物である。ペルシアのキリスト教徒はシリア語を使用しており、彼は最初のシリア教父でもある。従って、アフラハトはニシビスのエフライムと並んで、初期シリアのキリスト教を代表する人物でもある²。彼はギリシア・ラテン語圏の思想の影響を殆ど受けていない。アフラハトの著作『論証』(Tahwizat/Demonstrations)³は三三七年に最初の十章が、三四四年に次の十二章が執筆された。翌三四五年には、最後の一章が付加された。

一般に、一方では釈義家アフラハトの豊かな象徴的表現が指摘されている。しかし、他方では聖書理解において彼は「字義的、歴史的」解釈者であって、「比喩的、象徴的」理解はその原則からの逸脱とされている⁴。この二つのことは矛盾しているように思われる。あれほど豊かに神に関する比喩的、象徴的表現を展開するアフラハトが、こと神の言葉に関しては比喩的、象徴的理解を避けることなど、あり得るのだろうか。

本研究では、この問題をアフラハトにおける神の表現と人間の理解との関係、言語と精神との関係、そして神の下

降と人間の上昇との関係の考察を通して解明してみたい。神の下降は「神の適応」(divine condensation)と、人間の上昇は「秘義的解釈」(image)という象徴的読解と密接に関連し、解釈学的にも重要である。この両者は一体いかなる関係にあるのだろうか。

次に、本研究が採る研究方法に言及する前に、関連する研究を概観しておこう。現在の初期シリアのキリスト教研究全体の方向性を決定したのは、何よりもマリー (R. Murray) の名著『教会と王国の象徴——初期シリアの伝統の研究——』⁽⁶⁾である。彼は研究対象を無理に外からの枠組みにはめ込むのではなく、対象それ自体に即した研究方法を採った。シリアのキリスト教にとって非常に重要な「象徴」は、従来は研究資料としては曖昧だとしてとかく疎かにされがちだったが、マリーはこの「象徴」を積極的に評価し、その研究の中心に置いたのである。これにより彼は、従来の方法では鮮明に見えてこなかったシリアの「教会論的テーマ」を叙述することに成功している。この著作の中では、勿論アフラハトもニシビスのエフラئمと並んで中心的な位置を占めている。

しかし、この著作を含む従来の研究は主に、アフラハトの豊かな象徴的言語によって表現された、内容を扱ってきた。また、アフラハトにおける「比喩的表現」等が扱われる場合でも、主に修辞学的観点から研究されてきた。修辞学的な分野では、ハエフェリ (L. Hafeli) による研究『ペルシアの賢者アフラハトにおける文体上の手法』⁽⁷⁾が代表的である。これは、確かに一九三二年当時としては画期的な研究だった。だが、隠喩を始めとする比喩的表現に三十三頁も割いて詳細に論じてはいても、専ら具体的な用例を列挙するだけで、それに関するアフラハト自身の見解に関しては一切触れていない。また、長年の間とかく否定的な評価を下されがちであったシリア文学の文体に、初めて十分に肯定的な評価を与えたのは、マリーの別の論文「初期シリア文学における若干の修辞学的様式」⁽⁸⁾である。しかし、

これはシリア文学の修辭法に着目して、聖書の特徴的な扱い方である「比較の列挙」を論じたものである。より最近では、「ブラックとラインハルトの理論に照らしてみたアフラハトの隱喩理解」という表題の研究も発表されているが、これは現代の一部の隱喩理論の枠組みに、アフラハトの隱喩を強引に組み入れようとしたものに過ぎない。

結局これらの修辭学的研究は、比喩による表現それ自体に関してアフラハトがどのように語っているのか、という根本問題は扱ってこなかったのである。それ以外の研究に目を向けても同様である。その点では、ブルンス(B. Bruns)の『ペルシアの賢者アフラハトのキリスト像』は例外的である。この著作の最大の意義は、「正統派」の教義によって初期シリアの人々の思想を評価するのではなく、彼ら自身の思惟方法に即した研究を試みた点にある。シリア的思惟方法として具体的には、「名の神学」(Namenstheologie)と「像」(Bilder)、象徴表現が強調されている。ブルンスは九頁を割いて「アフラハトの神学的認識論における名と像の役割」を論じる中、この像と象徴における神認識の問題も扱っているのである。この論述は、管見の限り今までで最良のものだが、まだ若干の課題を残している。アフラハトの「象徴的理解」は、具体的にどのような過程で行われているのだろうか。イメージに富む言語表現は、一体いかにして生み出されているのだろうか。またその背景には、彼のどのような象徴論があるのだろうか。ブルンスの著作を含む従来の研究は、これらの肝心な問いにまだ答えてはいない。

そこで本研究では、アフラハト自身が象徴的表現や象徴的理解に関してどのように語っているのか、を検討することにする。具体的には、このテーマに関する主要テキストである『論証』二三・五九を中心に、アフラハトの言説を精察する。ここでは、神を賛美する形式でアフラハトの思想が十分に展開されている。このテキストは、全二十三章からなる『論証』の最終章の末尾近くに位置し、重要なものである。だが、この重要性にもかかわらず、まだ詳細な

研究は行われていない。そこで本研究では、関連する他の箇所をも随時参照しながら、この箇所を忠実に辿っていくことにする。なお、テキストの翻訳も直訳するように心掛けたが、どうしても意味が理解しにくい場合は意識した。

一、神理解の可能性と不可能性

「あなた(神)は称賛を纏っておられますのに、我々はあなたを称賛しています。あなたは必要となさっておられませんのに、我々はあなたに感謝しています。我々は低き深みからあなたを称揚していますが、あなた御自身の住まいは諸々の天の天に「あります」。あなたの御意は天よりも上に、あなたの戒めは地よりも下に「及んでいます」。

我々の手があなたを作ったのでもなく、我々の指があなたに労したのでもありません。我々は、自分たちの心の中であなたを象り(simnak)、自分たちの精神の中であなたを準えました(dammihak)。我々の思惟があなたを見ました。また、我々はあなたを『神』と呼びました。あなたが我々を生んで下さったので、我々はあなたを『父』と名付けました。また、あなたが我々を呼んで下さったので、『王』や『神』と「我々はあなたを呼びました」。

我々はあなたを把握し「ようとし」ましたが、できませんでした。我々はあなたを例え「ようとし」ましたが、あなたには似ているもの(dmut)がありません。あなたの御姿は隠されていますが、あなたの御力は多大了。また、あなたの大いさ(rabbutak)は秘められています。被造物はあなたに依っています。……」²⁰

アフラハトは、このように神を賛美してこの箇所を始めている。神は賛美の対象として、繰り返し「あなた」と呼

びかけられる。賛美の主体の「我々」は無論アフラハト自身を含んでおり、これは彼の神理解の様子を知り得る絶好のテキストである。この冒頭部分から既に、頻出語である「天」(šamayā)と「地」(erṣ)が登場している。「天」もしくは「上」の神と「地」もしくは「下」の人間という対照は、アフラハトが一貫して好んでいるものである。それによって、偉大な神と卑小な人間との間の距離が際立たせられている。

次に、非常に重要な言明が続いている。「象徴」行為を意味する主なシリア語の単語は、šp (象る／描く)と“dmā” (似ている)の、パエル形の “damiri” (準える／似せる)であるが、ここではその両方が使用されている。アフラハトは神を物質的に形成(塑像)することはなかった。むしろ、神を精神的に形成(想像)した。肉体の目で神を見ることはできないが、精神の目で神を観取することはできる。ここでは、人間が心の中で神を他のものに準えて、具象的に思い描くことが肯定されているのである。¹⁴ 続いて、ただ単に心の中の表象だけで終わらせるのではなく、口で神を表現することも肯定されている。それは、人間の言語を比喩的に神に適用することである。神の象徴的理解と言語的表現とは密接に関連している。ここでは、具体的に三つの代表的な神名、「神」、「父」、「王」が挙げられている。しかも神名には、それぞれ根拠が添えられている。ブルンスが述べているように、「名と像とは、アフラハトの神学的認識論の確固たる構成要素に属している」¹⁵のである。別の箇所では、この三つの神名に関してより詳しく言及されているが、これについては後で詳しく扱う。¹⁶

この後、調子が一転する。象徴的な神理解に肯定的な発言の直後に、その限界、制限が明言されている。神は人間にとつて、把握不可能なのである。神を比喩的に理解することも不可能である。それは、神の偉大さの故である。確かにこのテキストは、神理解の可能性を主張して始まっているが、その直後にはこのように神理解の不可能性も主張

されている。アフラハトは、象徴的理解に肯定的な面と否定的な面の両面に言及しているのである。神理解の可能性と不可能性とは、互いにいかなる関係にあるのだろうか。

二、神の下降

「また、あなた(神)の御名は偉大でああなたの御業は強大なのに、あなたは御自分の大いさを我々の舌(Lessman)に合わせて小さくして下さりました。我々の口はあなたに十分なのです。また、あなたは我々の内に住んで下さりました。」

あなたは正しい人々の中に宿っておられますが、「その」場所はあなたにとっては広大です。また、あなたの大いさは小さな心の中に忍び込んで下さりました。あなたは我々を宮、御自分の栄光のための住まいとして下さり、我々を御自分の神殿と呼んで下さりました。また、あなたの大いさは我々の中を歩んで下さりました。『私は彼らの中に住み、彼らの中を歩もう』(レビ二六・一一—一二)と、あなたが御自分の預言者たちの口によって予め知らせて下さったように。

あなたは、穏やかな人々の中に住んでおられます。あなたは、謙遜な人々の中に宿っておられます。……」¹⁰

この引用箇所直前では、自然における神の偉大さについて滔々と述べられているが、ここではその偉大な神と卑小な人間との関係に言及される。前述した両者の対照の構図は、ここでも見て取れる。アフラハトによると、遙か上

方の神が遙か下方の人間に対して適応（下降）した。前述したように本来人間には理解不可能な神を、神自身が適応によって初めて理解可能にしたのである。ここでは、神理解の可能性の方が強調されている。この適応の対象は「正しい人々」、「謙遜な人々」(matuké)等、様々な呼称で呼ばれている。

ここに語られている神の適応には、二種類ある。一つは人間の「舌／言語」への適応で、もう一つは人間の「心」への適応である。本研究では、前者を「言語的適応」、後者を「精神的適応」とそれぞれ呼ぶことにする。アフラハトによると、言語的適応の結果、人間の「口」による言語表現は神に受け入れられるようになった。しかしこの短い言明だけでは、神名の言語的適応の内容は把握しかねる。言語的適応の具体例としては、既に見た神を表す代表的な三つの言葉、「神」、「父」、「王」を挙げるができる。そこで、これに関して詳述されている次の『論証』一七・六を考察しよう。

「また、彼(神)は大いなる王であられるのに、王位の名を人間たちから遠ざけておかれなかった。また、大いなる神であられるのに、神性の名を人間たちから遠ざけておかれなかった。また、父性全部が御自分のものなのに、彼は人間たちを『父たち』とも呼ばれた。……

また、神性の名、崇拜の名、王位の名、また統治職の名を人間たちから遠ざけておかれなかった、我々のよき造り主の恵みと憐れみとを見なさい。というのは、彼は地表上の被造物の父であられるが、御自分の全ての被造物よりも人間を尊重され、高く揚げられ、称賛されたからである。というのは、彼は御自分の聖なる御手で彼らを形作られ、御自分の御霊から彼らに息を吹き入れられ、初めから彼らのために住居となられたし、彼らの中に宿って、彼らの中

を歩んでおられるからである。実際、彼は預言者によって『私は彼らの中に住み、彼らの中を歩もう』(レビ二六・一一一一二)と言われた⁽¹⁸⁾。

アフラハトによると、神が人間の名を自らに適用することを許容したのではなく、逆に神が自らの名を人間に賦与した。それ故、神を表現するのに使用される言葉が人間にも適用された。従って、本来神にふさわしい名で神を呼ぶのは、むしろ当然のことだと言える。先に見た人間の言語的表現は、神の言語的適応にしっかりと支えられていたのである。この適応行為は全て、神の慈愛に起因する。

アフラハトは言語的適応の理由として、神が全被造物の中から人間を高く揚げたことを挙げ、更にその理由としては神が人間の中に住んでいること、即ち精神的適応をしていること等を挙げている。ここでも、神の言語的適応は精神的適応に関連している。

今度は、その精神的適応の方を更に詳察してみよう。神が人間の中に住むとは、アフラハトにとって具体的には何を意味するのだろうか。前にも引用されていたレビ二六・一一一一二(第二コリント六・一六)⁽¹⁹⁾はアフラハトが好んで引用する箇所で、適応論理解の鍵となる重要なものである。次の『論証』六・一四では、アフラハトがこれをどのように理解していたかが、具体的によく分かる。

「それ故、我が愛する者よ、我々もキリストの御霊から受け取った。また、この御霊が預言者の口によって『私は彼らの中に住み、彼らの中を歩もう』(レビ二六・一一一一二)と言われたと書かれてあるように、キリストが我々の中

に住んでおられる。従って、キリストの御霊のための我々の宮を整えよう。また、彼女（御霊）が我々から離れ去らないように、彼女を悲しませないようにしよう。……

実際、我々は洗礼からキリストの御霊を受け取っている。実際、司祭たちが御霊を呼んでいるその時、彼女（御霊）は天を開いて下りてこられ、水上を漂われる。また、洗礼を受けている人々は彼女を着ている」。

御霊の宮としての人間、という考えは『論証』の中で何度も見られるが、ここでもそれが現れている。アフラハトによれば、レビ二六・一一―一二の「私」（神）が「彼ら」の中に住む、ということは「キリスト」が「我々」の中に住んでいる、ということを目指す。更に、「キリスト」が住んでいるということは、より具体的には「キリストの御霊」が住んでいる、ということである。また、「我々」とは洗礼を受けた人々のことである。ただし、一度洗礼を受けて御霊が住んでも、その後で御霊がその人から離れ去る可能性もある。

従って、人間への神の内住とは、御霊が下降し人間の中に留まることを指している。前述の言語的適応は「父」と呼ばれる神（御父）による適応だと言えるのに対して、この精神的適応は御霊による適応だと言えることができる。

それでは、神が下降して人間による神理解は完全に可能になったのだろうか。また、人間が上昇するためには、どうすればよいのだろうか。

三、人間の昇

「あなた(神)の愛は限りなく、あなたの恵みは計り知れません。全ての口はあなたにふさわしくなく、全ての舌はあなたに十分ではありません。人間は把握(「しよう」と)しますが、留まります。また、自分の思いを尽くしても、十分ではありません。」

たとい彼が自分の精神を天よりも上に揚げて、自分が地上を歩いているのを見出します。また、たとい彼の思惟が深みに下っても、短時間で彼の地に戻っていて、彼の思索は止みます。天よりも上に何があるか、誰が「言い」得ましょう。地よりも下に何が据えられているか、言える者は誰もいません。……」²³⁾

この『論証』二三・五九の前半では、人間を表すのにアフラハト自身を含む「我々」という一人称表現が使用されていたが、この最後の部分ではそれが「彼」(人間)という三人称表現に変わっている。更に、この少し後にも関連する箇所がある。

「ああ、滅びへと進みゆく思いにかかざらっている、地からの塵、アダムの子よ。あなたの精神が他の神々を生んだ。あなたの思惟が誰も見なかったことを捏造した。上方には、あなたは昇らなかった。あなたは地に縛られている。下方には、そこにあるものを知ろうとして下りなかった。あなたはそれを見なかったのに、準えて語った。あなたは虚偽と欺瞞とを語り、嘘つきになった」²⁴⁾

この関連箇所では、アフラハトが呼びかけている対象「あなた」が「アダムの子」、即ち人間になっている。この二つの引用箇所はいずれも、相当否定的な見解を表している。アフラハトが神に関する象徴的理解を手放して肯定していたのではないことは、この箇所からも明らかである。神が下降しても、あらゆる人間の言語表現の不十分さという点では、何ら変わりがない。それどころか、人間の精神は神の虚像を映し出す危険も大いに孕んでいる。ただ、ここで批判されているのは象徴的理解とその言語表現それ自体ではなく、誤ったそれであることには注意しなければならない。これらの箇所では再度、神理解の不可能性、また人間の精神が上昇することの不可能性が強調されている。²⁶しかし、神の適応によって理解可能になった筈の神は、どうして実際には人間に理解されていないのだろうか。また、人間が神を思い描くためには、いかなる条件があるのだろうか。アフラハトは別の箇所で、次のように説明している。

「また、彼（人間）が自分の造り主を知ったことで、神は人間の思惟の内であられ、宿されなされた。また、『あなたがたは神の宮である』（第一コリント三・一六）と書かれてあるように、彼は自分の造り主である神のための宮となった。また、彼（神）は『私は彼らの中に住み、彼らの中を歩もう』（レビ二六・一一―一二）と言われた。

しかしながら、自分たちの造り主を知らないアダムの子らは、彼（神）が彼らの内で象られておられることも、彼らの中に住んでおられることも、彼らの思惟の中に宿されておられることもない。むしろ彼らは、彼の御前に家畜のように見なされていて、残りの被造物のように「見なされている」。²⁷

つまり、人間が自分の創造主を知る時、初めて創造主がその人の中に住む。また、その人の精神の中で神が象られる。そういう人の場合、神を象徴的に理解することは、むしろ自然なことなのである。逆に、人間が神を知らない時には、神が内住することもなければ、神が象られることもない。²⁸このように、神による人間への内住と人間による神の象徴的理解とは、非常に密接な関係にある。

従って、前述の「アダムの子」にとって神理解が不可能なのは、その人の中に神が住んでいないからだったのである。アフラハトは神理解に関して、人間を二種類に区別しているが、²⁹ここでもそれを確認することができる。神の御霊によらない人は神を理解することができないし、御霊による人は神を理解できる。

それでは、より具体的には神理解はどのように行われるのだろうか。つまり、「下」にいるべき人間が、実際いかにして上昇していくのか。また、神が内住している人の精神はいつでも上昇可能で、いかなる神理解も可能なのだろうか。

アフラハトはこのことに関して、『論証』一四・三三五で次のように語っている。

「心の戸が開かれている人はそれ（知恵）を見出し、精神の翼を広げている人はそれを受け継いでいる。それは、勤勉な人間の中に宿っていて、賢者の心の内に植え付けられている。彼の神経はその泉の中に堅く据えられていて、彼はそれによって隠れた宝物を得ている。彼の思惟はあらゆる高みに舞い上がり、彼の思索はあらゆる深みに下る。彼は自分の心の内で驚くべき事々を象り、彼の感覚の目は海の果てを見る。彼の思惟の中にはあらゆる被造物が包み込

まれていて、受け入れ得るほど彼の気宇は広大である。

彼は彼の造り主の大きいなる宮である。また、高みの王が彼の中に入ってきて、宿られる。彼の精神を高みに引き上げられ、彼の思惟を御自分の聖所に飛ばせて、彼にあらゆる種類の宝を見せられる。また、彼の思いは観想によって歩き回る。彼の心は自分のあらゆる感覚に捕らえられ、彼が知らなかったことを彼に見せる。……

賢者が自分の思いの中で彼のたくさんの宝物の在り所を見ると、その時彼の思惟は引き上げられ、彼の心はあらゆるよきものを宿して生む。また、自分に戒められた全ての事々を省察する。彼の姿形は地上に〔ある〕が、彼の精神の感覚は上方と下方に〔ある〕。……」³⁰

アフラハトによると、「賢者」(takima)と呼ばれる、ある一定の条件を満たした人が「知恵／知識」(tekma)を獲得する。そして「知恵／知識」は、「賢者」の中に宿る。同様に、「高みの王」たる神も「賢者」の中に宿る。神は彼の精神を高みへと上昇させる。彼の精神は観想することで、新たな理解を得る。彼の省察の対象は聖なることを始め万事に及ぶが、それには「戒められたこと」、即ち聖書の教えも含まれる。精神が天に上昇している間も、彼の肉体は地にしっかりと留まっている。アフラハトの思想の特徴は、「上」(天)だけでなく「下」(地)も、上昇だけでなく下降も、常に意識されていることである。³¹

アフラハトによると、いかなる人間も自分で自分を高くすることはできない。自分で自分を低くすることができるだけである。既に見たように、「謙遜な人々」³²に神の御霊が下降する。それによって人間の身体は地上に留まりつつも、同時に人間の精神は天上に上昇させられる。自分で上昇するのではなく、神によって上昇させられるのである。

キリストが自分を低くし、だからこそ神がキリストを上昇させたように、人間も自分を低くすることで神が人間を上昇させるのである。³²⁾

従って、神の言語的適応を通して神を象徴的に理解しようとする際も、神理解と神の精神的適応は不可分に結び付いている。神が人間の中に住むことで初めて、人間は神のもとに行くことができる。全ての人間は、自分だけでは神を理解することができない。神の精神的理解は、神の精神的適応によるのである。つまり、神の御霊が人間の精神の中に下降し、それによって人間の精神は神へと上昇することができる。

結 び

以上で考察してきた、アフラハトにおける神の下降と人間の上昇を要約すると、次のようになる。神は本来、人間にとって理解不可能である。しかし、神はその慈愛故に人間に下降したので、理解可能になった。その場合でも常に理解可能なではなく、神が人間を上昇させた時に理解可能になる。神の下降（適応）の特徴は、次の三つにまとめることができる。一つは、言語的適応と精神的適応とに分かれること。二つは、この言語的適応と精神的適応は密接に関連していること。三つは、神の下降によって初めて人間の上昇が可能になることである。また、人間の上昇（秘義的理解）の特徴は、次の三つにまとめることができる。一つは、上昇し得る人々と上昇し得ない人々とに分かれること。二つは、上昇し得る人々も自分で上昇するのではなく、神によって上昇させられること。三つは、その際上昇させられるのはその人の精神であって、肉体は地上に留まることである。

本研究は、従来の研究では殆ど扱われていなかった、アフラハト自身が「象徴的理解」を具体的にどのような理解していたか、ということを明らかにした。それによると、神の象徴的理解には神の精神的適応（内住）が不可欠であり、それが伴わない場合の神の像は虚像である。逆に神の内住には、神の象徴的理解も自然に伴う。また、象徴的理解には言語的表現も伴い、この言語的表現は神の言語的適応に基づく。こうして、神の二種類の適応が相互に密接に関連しながら、人間による象徴的理解と言語的表現とを支えているのである。

「聖書の弟子」たるアフラハト自身が神の言語的適応の宝庫である聖書を読んで神を理解し、それを『論証』の中で表現した際も、当然このような過程を踏んでいたに違いない。従って、その中から豊かな「象徴的解釈」が生じたのも、何ら不思議ではない。アフラハトによる「神理解」の理解を見る限り、そのような彼の解釈は彼の「字義的、歴史的解釈の原則からの逸脱」というよりは、彼の思惟のあり方そのものの自然な成果と見なすが、よほど確からしいと言えぬ。

注

(1) アフラハトに關してより詳細には、Georg G. Blum, "Aphrahat", in: *TREI* 1 (1977) 625-635 参照。この論説は彼の全体像を簡潔にまとめようとするものとしては、管見の限りで最も優れている。

(2) 初期シリアのキリスト教の特徴を簡潔にまとめた、次の見事な叙述参照。Robert Murray, "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity", in: Nina Garsoian/Thomas

Mathews/Robert Thompson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1982, 3-16 (in: Everett Ferguson (ed.), *Studies in Early Christianity*, XII, *Missions and Regional Characteristics of the Early Church*, New York/London: Garland, 1993, 237-250).

(3) 本研究で使用したシリア語キリストは、PS (= *Patrologia Syriaca*) の中に収められている。Ioannes Parisot (ed./tr.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, in: PS 1-2,

Paris: Firmin-Didot et socii, 1894-1907) もある。また、重
 要な七代語と二トノメニト語説がある。CSCO (= Corpus
 Scriptorum Christianorum Orientalium) の中では取らなかつた
 re (Guy Lafontaine (ed./tr.), *La version arménienne des*
œuvres d'Aphraate le syrien, I-III, (CSCO 382-383; 405-406;
 423-424/Arm. 7-8; 9-10; 11-12), Louvain: Secrétariat du
 CorpusSCO, 1977-1980)。その他、部分訳と二トはマチオビ
 ア語訳、グルシテ語訳も残されている。主要な近代の翻訳
 は、前述のハリノーがテクニクに付したラチン語訳の他
 に、英訳 Georg Bert (tr.), *Aphrahat's des Persischen Weisen,*
Homilien, (TU 3, 3/4), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche
 Buchhandlung, 1888) がある。英語と二トは抄訳しかなら
 ない。最も使用されてきたものは、John Gwynn (tr.),
 "Selections Translated into English from the Hymns and
 Homilies of Ephraim the Syrian, and from the Demonstrations
 of Aphrahat the Persian Sage", in: Philip Schaff/Henry Wace
 (ed.), *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the*
Christian Church, 2nd series, XIII, New York: The Christian
 Literature Company, 113-433, 1888) によるもので百年も前
 のだった。しかし、一九八〇年代末から新しい訳が立っ
 続けて出版された。Marie-Joseph Pierre (tr.), *Aphraate le sage Persan,*
Les exposes, I-II, (SC 349; 359), Paris: Les Éditions du Cerf,

1988-1989) 続く二トノメニトによる新しい独訳 Peter Bruns
 (tr.), *Aphrahat, Unterweisungen*, I-II, Freiburg: Herder, 1991
 による。Pontes Christiani のシリーズの中にある。

- (4) 詳細は、拙論「エルシリアの賢者」アフラハトの解釈学」
 『基督教学研究』第十七号(一九九七年)(七七一-八七頁)、
 七八頁参照。

- (5) このテーマは、同じシリア教父のニシピスのエフライム
 やギリシア教父のヨアネス・クリュノストモスにおいて
 も、それぞれ重要な位置を占めている。前者に関しては、拙
 論「ニシピ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——」、『西南アジア研究』第五〇
 号(一九九九年)二〇—三三頁参照。後者に関しては、拙
 論「クリュノ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——」、『基督教学研究』第一八号(一九
 九八年)七九—九四頁参照。また、両者の比較については、
 拙論「ニシピスのエフライムとクリュノストモスの解釈
 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。

- (6) Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in*
Early Syriac Tradition, London: Cambridge University Press,
 1975.

- (7) Leo Haefeli, *Stimmittel bei Aphrahat dem persischen Weisen,*
 Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932 (Leipzig:

Zentralnarrativ der deutschen demokratischen Republik, 1968).

(∞) Robert Murray, "Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature", in: Robert H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Voobus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East*, Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago, 1977, 109-131.

(9) J. Wozniak, "Afratahs Metapherverständnis im Lichte der Theorie von Black und Reinhardt", in: H. J. W. Drijvers/al. (ed.), *IV Symposium Syriacum 1984*, Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987, 275-287.

(10) 例えば『重野謙二博士の“faza” (象徴／秘義) を論じたシマウニホの先駆的研究が存在するが、『秘義の研究』題名が『シム』(Edmund Beck, "Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Bqhrām", *Oriens Christianus* 42 (1958) 19-40)°

(11) Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn: Borengässer, 1990, 153-161.

(12) *Demonstrations* 23, 59 (PS 2, 120sq.).

(13) それぞれの組織として組織は『シム』の中心にある。例えば T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, 1988, 35-52 参照°

(14) 視覚と具象性の重視とこの点で『アフラハト』はエフラムと共通している。拙論『「シム」のエフラムとク

リヤンヌ・ケルスの解釈の比較』参照°

(15) Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, 181.

(16) *Demonstrations* 17, 6 (PS 1, 792sq.) 参照°

(17) *Demonstrations* 23, 59 (PS 2, 121).

(18) *Demonstrations* 17, 6 (PS 1, 792sq.).

(19) アフラハトが引用する文は『正確ではシム』の一一一―一二四行の文である。『アフラハト』の一一一―一二四行の文である。

(20) *Demonstrations* 6, 14 (PS 1, 292sq.).

(21) アフラハトは『重野謙二博士の』を論じた『シム』の中心にある。例えば T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, 1988, 35-52 参照°

(22) Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, 59-62 参照°

(23) *Demonstrations* 6, 10 (PS 1, 281) 参照°

(24) 『シム』の組織(論理)は『シム』の中心にある。例えば T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, 1988, 35-52 参照°

- (25) *Demonstrations* 23, 61 (PS 2, 124sq.).
- (26) ただ、「アフラハトに特徴的なことは、彼においては「天」と共に「地」が繰り返し登場するように、上昇だけでなく下降の方も言及されていることだろう。注(31)参照。
- (27) *Demonstrations* 17, 7 (PS 1, 800).
- (28) これは同じシリア教父のニシビスのエフライムにおいても見られる、神と人間との間の循環関係である。エフライムにおける循環関係については、拙論、「ニシビスのエフライムの解釈学」、『基督教学研究』第一五号(一九九六年)(八一—九三頁)、八八頁参照。
- (29) 拙論、「ニルシアの賢者」アフラハトの「解釈学」参照。
- (30) *Demonstrations* 14, 35 (PS 1, 661-664)。ここでアフラハトは、明らかに人間の精神を表す四つの類義語を同義のものとして交互に使用しているが、本研究ではこの四語「*kar'itā*」「*re'yanā*」「*ḥsabatā*」「*lebbā*」をそれぞれ「精神」「思ひ」「思惟」「心」と訳出した。
- (31) ビエールによると「アフラハトにおける天と地は根本的に相容れないものではない。復活に際しては、「天と地は新たな友人関係にあり、一つになったカッパルのように地は天に従う」(Marie-Joseph Pierre, 『L'ame ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan. Essai sur l'anthropologie d'Aphraate', *Proche-Orient Chrétien* 32 (1982) (233-262); 33 (1983) (104-142), 129)。
- (32) *Demonstrations* 23, 59 (PS 2, 121)。注(17)参照。
- (33) アフラハトは別の箇所で、キリストとアダムのとの対照を示して、マタイ二三・一二を中心に下降と上昇における逆説を分かりやすく叙述している。少し長くなるが、引用しておきたい。
- 「我が愛する者よ、人間たちが中に住まうこの部分、本性を愛しなさい。人が自分自身を卑下するならば、それは正しいことである。アダムの本性は、地からの塵である。また、彼の主は彼に対して、守るべき戒めを定められた。それは、彼が戒められたことを守る時、彼の主が彼を高き本性に至らせられるものである。だが、彼は自分の本性に属さない高尚さを自分のものにしたと思っただけのため、彼の主が彼を元の卑しき本性に戻された。これについては、我らの救い主が証言して次のように言われた。『自分を高くする者はみな低くされ、自分を低くする者はみな高くされよう』(マタイ二三・一二)。
- アダムは自分を高くし「たので」低くされ、彼の元の本性である塵に戻った。だが、崇高なる我らの救い主は御自分を低くされ「たので」高く揚げられ、御自分のかの元の本性に引き上げられなされた。また、彼には称賛が増し加えられ、万物が彼に従わせられた。御自分を低くされた我らの救い主は称賛を受けられ、「その」増加を受けられた。

だが、自分を高くしたアダムは卑しめを受け、卑しめに加えて呪いを受けた。

それ故、我が愛する者よ、このように、卑小さを恋い焦がれて自分の低き本性に留まることは、神を愛している人間にふさわしく、正しい。その（卑小さの）根は地に植えられ、その諸々の実は大いなる方、主の御前に入ってきてゐる」(Demonstrations 9, 14 (PS I, 440sq.))。

アフラハトによると、人間が上昇するためには、逆に下降しなければならぬ。人間は自らを低くすることによって、かえって高くされる。逆説的だが、自らが天ではなく地に属することをよくよく自覚し、謙遜であることが必要である。そうすると逆に、神によって上昇させられる。そもそも、人間が自分で上昇することなど不可能だったのである。つまり、自分で自分を上昇させるのではなく、神によって上昇させられることが重要である。

この引用箇所最後の部分は、樹木の比喩で語られている。ここでも、天と地との対照の構図で考えられている。人が自らを卑下し自分の本性を弁えれば、その実は天の神にまで到達するのである。

(24) *Demonstrations* 22, 26 (PS I, 1049).

アフラハトにおける神の下降と人間の上昇(武藤)