

オプチナ修道院における聖師父文献の出版事業(4) ーロシアの修道制の発展における祈りの定義とキレ エフスキーの思想への影響をめぐってー

著者	清水 俊行
雑誌名	神戸外大論叢
巻	73
号	2
ページ	53-91
発行年	2021-04-20
URL	http://id.nii.ac.jp/1085/00002387/



オプチナ修道院における聖師父文献の出版事業

(4)

—ロシアの修道制の発展における祈りの定義とキレエフスキーの思想 への影響をめぐって—

清水俊行

(承前)

第七章 正教会の禁欲主義における祈りの位置づけ—「行動 (деяние)」としての祈り

前章までに定義づけてきた「知恵の祈り」が、その他の祈りと異なる決定的な特徴とは、それが霊的に完成の域に達した人々にしか獲得されず、その極意も理解されない点にあることはすでに触れた。正教会の定理のみならず、実践的分野においても広く参照された問答書をものした大バルサヌフィオスによれば、「心に病を負ひて、[それを] 獲得せんと励むべし。さらば、神は何時でも其らを爾に賜はん。其は温りの言葉と祈りになるべし (Потрудися в болезни сердца стяжати, и Бог даст я выну, теплоту глаголю и молитву...)」。²³⁸つまり、凡その賜物は心の病とともに与えられるということであり、冷徹さの恩寵は邪念が入るのを許さないが、だが仮にそれが入ったとしても、害をもたらすことのないように機能するというのである。神はそのために修行者に醒め起き、敵の来襲に備えることを求める。これこそ霊的な暮らしに入ろうとする者が等しく通過しなければならない最初の関門であった。

知恵の祈りとその最初の段階において「行動」もしくは「働き」と呼ばれるのは、それが知恵の冷徹さによって心を温める働きをするからである。「自らを律してなされる営みから、心に浮かんだばかりの温かい思念によって心の

²³⁸ Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. 1852. М., Издание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. Отв. 266. С.220./ Изд. 4-е. Отв. 264. С. 200. СПб., 1905 [репринт. М., 1993]. 版と問答番号の齟齬による混乱を回避するために、オプチナ版(前者)と第4版アカデミー版(後者)を対比して提起する。

中に燃え上がる計り知れない温もりが生まれる」。²³⁹ シリアの聖イサクもかく言うように、祈りに際して知恵が十分に固められていれば、心は柔らかくなり、涙で浄められるのである。このような状態は一般に「慈愛 (умиление)」と呼ばれており、聖バルサヌフィオスはこう説明している。「爾に慈愛が訪れるのを妨げているのは我意 (воля) である。人間は自らの我意を切断しなければ、心が病む〔苦悩する〕ことはない (не болезнует сердце)」。²⁴⁰ こうした祈りのエネルギーの発出と神からの慈愛の受容という人と神の交信関係の成立こそが、我々が我意を切断する決意をしても手に入れたいと願うこの世の救いの始まりであり、こうした心の状態こそが悪魔や罪によらない病であり、心の温もりを生み出す慈愛を求める病なのである。逆にこの状態に入って初めて、我々は神に対する祈りの態勢に入ったとすることができる。

「人々の中であって、自らの我意を切断し、他人の罪に無関心でいるならば、この人は哀涙を獲得する。これによって自分の邪念が集められ、こうして集められるものによって心に“神の為にする憂 (コリント後書 7, 10)” が生み落とされる、憂とは涙である」。²⁴¹ この「哀涙 (слезы)」は絶望の嘆きでも、愛する人を失った悲しみでもない。つまり罪に穢れた人間であっても、祈ることで神と触れ合うことで流す内なる歓喜の涙なのである。しかしこれが得られるのは、我意を切断しつつも他人の罪に介入しない、つまり悪に対して無関心でいることのできる、所謂心の扉を神にのみ開くことのできる人である。ここで想起されるのが「謙遜 (смирение)」の概念との相関関係である。

謙遜と我意の切断とは、何かの理由で自らを敬わず、すべてに従属し、争うことなくすべてを耐え忍ぶことでもある。ここで言う我意の切断とはすべての慾の根を絶つということであるが、これは如何なる自由意志をも持たないということではなく、長老の意思を介して伝えられる神の意思を全面的に受け入れることをも意味している。パイーシイ・ヴェリチコフスキーの後継者でもあったノヴォオспасク修道院の掌院アレクサンドルは、我意の切断なき修道士たちを虜とする誘惑について、次のような喩えを用いて説明している。

²³⁹ Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшаго ниневийскааго, Слова духовно-поживническия, переведенныя с греческаго Старцем Паисием Величковским. М., 1854. Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни. С. 357.

²⁴⁰ Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна Руководство... Отв. 234. С. 192-193. / Изд. 4-е. Отв. 234. С. 176. СПб., 1905.

²⁴¹ Там же, Отв. 284. С. 228. / Изд. 4-е. Отв. 283. С. 209. СПб., 1905.

蛇は感性（чувственность）、エヴァは我々の意思（воля）、アダムが理性（разум）である。感性は不道德な動機を用いて日々我々の意思を誘惑しようとする。一方、欺かれた意思は我々の理性を忘却へと誘うが、それらは相互に取引をした結果、いずれかが決定され実行される。²⁴²

これは言うまでもなく、墮罪についての聖書物語に基づく解釈の一例である。我々が生まれ持った意思はそもそも無力であるがゆえに、常に慾に打ち負かされるという現実を思い知らされた結果、意思は理性との交渉に入り、それが慾の誘惑に打ち勝つか、打ち負かされるか、二者択一の結果が出るという定めなのである。

因みに、この掌院アレクサンドルの書簡はパイシーの伝記とともにアトスの古文書から発見されたものであった。彼はパイシーの直弟子であり、晩年をモスクワのノヴォスパスク修道院で過ごしたことから、やはり同修道院に勤めていたキレエフスキー夫妻の最初の霊父となる長老フィラレート（プリーシキン）と霊的な兄弟関係にあった。このことが、イワン・キレエフスキーが長老フィラレートの永眠後に受け継いだ古文書に同書簡が含まれていた可能性を示す一つの証拠となっている。

人間の生活や活動において避けることのできない思念の誘惑を避けるために信仰が求めるものは謙遜だけではない。心の温もりを生み出すような「慈愛の病」を得るために我々は何をなすべきなのか。患難にあつて、神を呼ばわる、つまり祈るしかない。聖詠作家の預言者ダヴィドは以下のように歌っている。「神は私のかくれが避所なり、ちから能力なり、患難の時には速なるたすけ祐助なり」（聖詠 45, 1）、「憂の日に我を呼べ、我爾を援けん、爾乃我を讚栄せん」（聖詠 49, 15）。ここから我々は患難に際して、慈愛の神の名を呼ぶべきことを学ぶのである。神の名を呼ばわることで、我々はおのれの思念に自惚れることなく、敵（悪魔）からの援けを求めるという謙遜を実践するからである。聖バルサヌフィオスはこれについてこう教えている。

それにも増して、我々は神の名を絶えず呼ばわることが癒しとなることを知るべきである。それが慾だけでなく、その作用そのものを殺してしまうからである。医師が苦しむ者の傷に対する治癒もしくは聖詠を探し求めるように、神の名もそれが呼ばれることで、我々はそれがいかにそうなるかも知らないまま

²⁴² Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. Наставление о. Александра к отцу Моисею от 18 января 1824 г. М., 1847. [репринт] С. 292.

に、すべての慾を殺してしまうのである。²⁴³

こうした祈りはもはや字面のみの形式的な祈りでは到達できない別次元の祈りである。祈る者の心は常に謙遜〔自らの罪を悲しむ心〕を保ったまま、それでも神への愛と熱意〔病むほどの熱〕によって燃え立つような志向性を有するものでなければならないからである。ところが、われわれにとって最も理解困難な「人間は自らの我意を切断しなければ、心が病むことはない」²⁴⁴の意味を、オプチナ修道院のマカーリイ長老は霊の子に宛てた書簡の中で以下のように具体的に説明しているのである。

あなたは今、祈りによって慈愛を獲得したいと書いておられる。だがこれは全く別次元の問題なのです。私は以前もそれについてあなたに書きましたが、つまり主の名を呼ぶ必要があるのです。パラマスの聖グレゴリウスのある論文に祈りについて書かれた箇所があります。「そのため、病むほどに（при болезненне）おのれの霊の救いを求める人は、誰もがそれを改めることが可能となる」。このことは、病むほどに、つまり心の病の元凶たる主の追放に関する哀憐と悔改をもって、我等の短い祈り「主イイス・ハリストス神の子よ、我罪人を憐めよ」を、取税人と放蕩息子の気持ちのままに主に献ずることを常に心に留めておかなければならないのです。²⁴⁵

このように、聖師父の祈りの教理の実践という観点から見ても、オプチナの長老によって実践された、書簡を介しての祈りの伝播はロシアにおいて計り知れぬほどの意味を持つものとなった。それは祈り手が祈りの技法を習得する過程で陥りがちな傲慢さ（гордость）や蠱惑（прелесть）といった感覚的な罪から霊を守る防御の盾として機能する長老制のシステムがオプチナには確立されていたからである。それには「祈りにおいて幾度となく唱えられる“神の名〔イイス・ハリストス神の子よ、我ら（罪人）を憐め〕”に宿る、地上の造物〔生き物〕の属性ではない神の膨大なエネルギーについての神学的意義が長老によって強調されていたことにも由来していた。聖バルサヌフィオスは言っている、「爾がその類〔誘惑〕に襲われたとき、その原因を詮索しようと骨折らず

²⁴³ Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна Руководство... Отв. 421. С. 305. / Изд. 4-е. Отв. 421. С. 282. СПб., 1905.

²⁴⁴ 注の 240 を参照せよ。

²⁴⁵ Собрание писем блаженной памяти оптинского старца Макария в 6 томах, насельником Троице-Сергиевой лавры архимандритом Иоанном (Захарченко). М., 1862 [репринт]. Т. 1. С. 343.

に、「イイススよ、我を援け給へ」と言えば、主は聞き入れてくださるのだ」。²⁴⁶ ここで重要なことは、祈り手は神の名を繰り返し唱えることで、エネルギーのレベルにおいて神との交流に導き入れられるということである。

同時に、祈りの文言自体が神のエネルギーを孕んでいると見なすことも可能なのである。聖バルサヌフィオスはこれに関しても次のように応えている。「試しに聖詠の文言を唱えてみるがよい。敵はこの力を知っているので、それに抵抗することはできない。かくして、爾の聖詠は神に対する爾の祈りの場となり、敵を打ち負かすことができるのだ」。²⁴⁷ 教会法が規定する公私の祈祷方法にしたがえば、いかなる祈りも最後の審判を想定して、立ったまま神に向けられるべきものとされている。しかし、聖師父等によって中世以来議論されてきた「祈り—行動」の理念によれば、祈りとは肉体の作法としてではなく、神とのエネルギーの授受として存在論的に捉えられていた。つまり祈りが神に聞き入れられるためには、まず何よりも「心」が慾から浄められ、意念から解放され、知恵が覚醒した状態で『聖詠（Псалмы）』を誦読することが求められた。その場合、「体」は立っていようが、座っていようが、横たわっていようが、さほど問題にはならないという。²⁴⁸ したがって、この「心の祈り」は究極的には神のエネルギー（恩寵）を獲得するための行為であり、神への愛の具体的かつ功利的な発現を促す行為でもあったのである。

神秘的・禁欲主義的な修行の伝統は、まさに正教的な祈りの技術にその活路を見出し、とりわけ祈りの中で神の名を呼ぶことの意義を認めていた。なぜなら、神の名には被造物のものならぬ神のエネルギーが存すると信じられていたからである。それゆえ、祈りの中で主の名を繰り返し唱えることは、エネルギーのレベルで祈り手を、人間を神との交わりへと招き入れるものと考えられているのである。上に引いた聖バルサヌフィオスの言葉からも伺えることは、「誘惑が訪れたら... “イイススよ、我を援け給へ” と呼ぶ」²⁴⁹ ことで、人（祈り手）が神と同じエネルギーの磁場に入ることを意味していた。

この祈りは「イイススの祈り（Иисусова молитва）」と呼ばれるが、それは言葉を介して直接イイスス本人に向けられるからである。それはその祈りの組成からも明らかのように、言葉（行動）による祈りであるが、実はそれは言葉のみならず、知恵と心によっても献げられる祈りであるため「知恵の祈

²⁴⁶ Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна Руководство... Отв. 39. С. 31. / Изд. 4-е. Отв. 39. С. 28. СПб., 1905.

²⁴⁷ Там же. Отв. 428. С. 308. / Изд. 4-е. Отв. 426. С. 284. СПб., 1905.

²⁴⁸ См.: Там же. Отв. 510, С. 355. / Изд. 4-е. Отв. 508. С. 329. СПб., 1905.

²⁴⁹ 注の 246 を参照。

り (умная молитва)」とも呼ばれている。祈りの文言が表す内容を自覚し、同時に心でも感覚することによって神に献げられる祈りというのがその意味である。隠修者フェオファンは「その祈りを注意深く長期に亘って使用することで、それは霊の動きと交わって、ともに内属のものと感じられ、まるで言葉そのものは存在しないかのようになる」。²⁵⁰ この階梯を昇る小祈祷の典型がこの「イイススの祈り」であり、これが霊を主イイススと結びつけているのである。そのため主イイススは神と交わる唯一の扉となり、祈りは絶えずそれを探し求めることになるのである。このことは主自らの言葉からも確かめられる、「人若し我に由らずば、父に来るなし」(イオアン福音、14, 6)。この祈りを獲得した者は、籍身した建物の十全なる力を身につけることができるのであり、我々の救いのとば口もこの点にあることが認識される。

このことをフェオファンは具体的なイメージをともなって以下のように描き出している。

一般に、イイススの祈りを外的に習熟することは、それが無意識のうちに口を衝いて出ることを意味するが、内的に習熟することは、知恵の注意力が心の中に集約され、それがレベルの差こそあれ、心の温もりと意念からの離脱をともなって主の面前に立つことを意味する。その時、悲しみと謙遜を抱いて主なる救世主にすべてを委ねる気持ちが生ずる...この祈りを定着させるために頻繁にこれを繰り返すならば、それを合一させ、主の面前に献ずるために知恵を集めるようになる。この種の祈りを内部に確立するために付随するのが心の温もりであり、慾のみならず、ごく単純な意念をも放逐する働きである。心の中に主に寄り添う焔が絶え間なく燃え始めるならば、それにともない悲しみと謙遜をそなえた、想いによって主を恃む気持ちをもった心の穏やかな状態が内部に根づくようになる。...それにも増して、祈りの行為を實踐することができるならば、唯一無二の恩寵の賜が得られる。聖師父たちによってこの問題が取り上げられるのは、ひとえにこうして示された限界に到達した者は、それ以上のものを何一つ求めようとしない。それは、祈りもしくは霊の完成の頂にまさるものを願う必要などないからである。²⁵¹

だが祈りの原点が聖典であることを鑑みるならば、聖書のテキストそのも

²⁵⁰ Преподобный Никодим Святогорец. Невидимая брань. (Перевод на рус. яз. епископа Феофана Затворника). М., 1892 [Репринт]. С. 207.

²⁵¹ Там же. С. 208-209.

のも一定の靈的な力を備えていることを忘れてはなるまい。これに関しては、祈りの代わりに聖詠を献ずるだけでも、敵〔悪魔〕を打ち負かすことができるという聖バルサヌフィオスの所説についてすでに触れたとおりである。²⁵² 実は、キレエフスキーもこの〔聖典の〕言葉の靈的な力に関する独自の思想を、ストロガーノフに宛てた勤務日誌の余白に以下のように書き加えていたことはあまり知られていない。

そのようなわけで、我が国の民衆が教会に通い、礼拝を理解していたとなれば、彼らに教理問答を教える必要などありませんか。それどころか、彼らは教理問答から知りうるものより比較にならないほど多くのことを知っていたでしょう。おまけに、理性も心も一緒に啓蒙することで、信仰についての各々の真理を記憶することによってではなく、祈ることで知っていたに違いないのです。だがそのためには我が国の民衆に欠けているものがひとつだけあります。それはスラヴ語の知識です。（イタリック—筆者）²⁵³

こうした見解は、土壤主義の名で呼ばれる常識の水準を超えて、民衆〔ナロード〕のあらゆる問題に関する理解力の高さと信仰の深さを強調した 60 年代のドストエフスキーの思想にもきわめて近いことに気づかされる。だがキレエフスキーの場合、すでに述べたように、オブチナの長老との交流を通して養われたある特殊な思想傾向を持っていたことを認めないわけにはいかない。それはパイーシイ・ヴェリチコフスキーを介してロシアに伝えられた中世ビザンツの修道制の理論的礎でもあった静寂主義（исихазм）の伝統の影響である。静寂主義の祈りに関する理論を纏めるならば概ね以下のようなになるだろう。

言葉（Логос）は神のエネルギーの充満である。それによって、人間存在の中心をなす心（臓）はこのエネルギーの根本的な受け口もしくは担い手となる。このことはキレエフスキーが主張した全一的な靈の概念とも呼応していた。

こうした概念をパイーシイ・ヴェリチコフスキーは祈りの神秘的意義と称しているが、それ自体は階梯者イオアンネスの言葉、「祈りとは、その性質か

²⁵² 注の 247 を参照せよ。

²⁵³ Киреевский И.В. Записка о направлении и методах первоначального образования и тем обстоятельствам, в которых находится обучаемый класс. В кн.: Критика и эстетика. М., 1998. С. 422.

ら言うならば、人間と神との共生、合一である」²⁵⁴ に依拠していたことは明らかである。また階梯者はこの祈りに入ろうとする初心者のために、あえて以下のような注意書きを付していた。「知恵の祈りの目的は、それ自体が霊である神との結合である。それゆえ、神との結合は霊的な方法によって実現されなければならない」。²⁵⁵ その説にしたがえば、祈りによる神との結合に直接関わりをもたない肉体の祈りとその方法に関しては、二義的なものとならざるをえなかった。それにも拘らず、キレエフスキーを含むこの祈りの初心者（ここには知恵の祈りという概念そのものに関心を示さなかった多くの修行者をも含む）にとって重要なのは、いかに祈るかというその外的な方法であった。「師父たちも言うように、完成されていない人間の^{たましひ}霊は肉体と結びつくものである。そのため、肉体の沈黙が^{たましひ}霊の沈黙に先立つのは当然のことであった」²⁵⁶ というパイーシイの説明を待つまでもなく、祈りに不可欠な知恵を集約するためには、肉体の住处であり状態でもあった外的なくつつかの条件を理想的に整えることが必要とされていたのである。²⁵⁷

その結果、全体的な傾向としては、誘惑を離れ、俗世を逃れてまでこの祈りを究明しようとする修行者は減少していくことになる。こうした事態を憂え、聖神の働きによって目醒めた一部の敬虔な人々は、この祈りによる効能を絶やすまいと、この初歩的な祈りの方法を記述し始めた。つまりここから、かつてビザンツやアトスにおいて隆盛をきわめた「知恵の祈り」が現代に甦る契機が生まれてくる。それは「知恵が心の領域に入り、そこで〔世の誘惑に〕惑わされることなく、そこで知恵による祈りが行われる」²⁵⁸ プロセスを具体的に記録することでもあった。その明瞭な一例を、階梯者イオアンネスの理論を解釈した隠修者フェオファンの言葉から掲げておこう。

彼〔階梯者〕は人間が辿る神への上昇の道を四つの段からなる階梯という形で描き出している。彼は言う、ある者たちは慾を減少させようとする。また別の者

²⁵⁴ Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С.229.

²⁵⁵ Протоиерей Сергей (Четвериков). Учение старца Паисия об Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой. В кн.: Умное делание. О молитве Иисусовой. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992. С. 239.

²⁵⁶ Там же. ここには編著者セルゲイ・チェトヴェリコフによって、パイーシイがその祈りの手本とした階梯者イオアンネスの『階梯』から引用したものであるとの注釈が施されている。

²⁵⁷ ロシア語の『フィロカリア (Добротолюбие)』には、この方法に関する叙述が完全に欠落しているが、このことは外的な祈りの技術が当時すでに祈りの本質とは見なされていなかったことを物語っている。

²⁵⁸ Протоиерей Сергей (Четвериков). Учение старца Паисия об Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой. В кн.: Умное делание.... С. 240.

たちは詠う、つまり自らの口で祈るのである。また第三の者たちは知恵の祈りの訓練を行う。第四の者たちはついに神観（видение）へと昇りつめるのである。この四段の階梯を昇ろうとする者は、上から始めることはできず、下から始めなければならない。こうして最初の段に足を踏み入れた者は、そこから二つ目の段に昇り、さらには三つ目の段に昇る。これらの段階を経て初めて四つ目の段に至るのである。この道を辿ることで、誰もが天に昇ることができる。始めのうちは、慾をなくすか、せめて減らすために闘わなければならないが、それから聖詠を唱える、つまり口で祈る訓練を行い、さらに知恵で祈る訓練を行う。こうして最後に神観へ入る可能性を獲得するのである。最初は初心者、次は成長期にある者、三番目はこれらを最後までやり遂げることができたもののなすべき業、四番目は完成域ということになる。²⁵⁹

だがこの祈りの意義に関して確たる位置づけを行うためには、やはり神秘的意義という観点から検討せざるをえないだろう。その意味で、祈りは心を神の住処にしているということを前提としなければならない。換言すれば、人間は他ならぬそのことによって、被造物のものならぬ神のエネルギー、すなわち恩寵（благодать）を獲得するのである。これに関して、パイーシイの弟子で修行をともにしていた掌院アレクサンドルは、神を探し求めるのはアトスではなく、爾の心の中であると教えている、「主が爾の心に神を見出すことを許されるならば、人々がごった返している広場でさえ爾にとってはエルサレムやアトスになるのだ」。²⁶⁰

この意味で、クレエフスキーが「知恵の祈り」を絶え間なく唱えるべきであると教えている聖大バルサヌフィオスの以下の回答に対する特別の注意をマカーイ長老に喚起したとしても不思議はなかった。それは以下の箇所である。

聖詠に際して、爾一人もしくは人々とともに立ち上がって神の名を呼ぼうとするとき、口で名を唱えなければ、神の名を呼ぶことはできないなどと考えるならない。むしろ、こう考えなさい。つまり神は人の心をご存知であられ、〔祈りに際して〕爾の心に耳を傾けておられるのだと。したがって、爾は心の中で神に呼ばれるがよい。そうすることで、言われたことが言葉同様となるのだ。「爾禱る時、爾の室に入り、戸を閉ぢて、^{ひそか}穩なる處に在す爾の父に禱れ」（マトフェ

²⁵⁹ Епископ Феофан затворник. Письма о духовной жизни. М., 1897. [репринт] С. 179-180.

²⁶⁰ Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 298.

イ、6,6)。このように口を閉じて、心で神に祈ろうではないか。そう、口を閉ざして神の名を唱える、もしくは自らの心の中で神に祈り、神によって語られた戒めを実行するのだ。もし、心でそれを唱えることができないならば、ただそれを思い浮かべるだけでもよい。そうすれば、それは口で発せられたものより早く〔神に届けられ〕、爾にとって余りあるほどの助けが得られるのだ。²⁶¹

こうなるとキレエフスキーの疑問は祈りの主体と考えられてきた知恵（理性）にではなく、心の働きにこそ向けられていたのではないかという推測も成り立つであろう。なぜなら、少なくとも初期キレエフスキーにとって「心は神の住処」であることを認識するすべが理性になかったとすれば、その心の機能的実態を説明する方法は感覚以外になかったからである。彼はこれを理解するために、心にも知恵にまさるとも劣らぬ言葉を操る能力があることを知る必要があった。こうして修道制の発展にともない、祈りそのものも肉体的・外的行為に留まるものではなく、内なる営みとして神秘的に理解されるようになっていく。新神学者シュメオーンがこの神と人間の共生、合一を「神化（обожение）」と呼び、祈りの究極的目的に掲げ、祈りにおける心の役割を重視する者たちがこの祈りを「知恵」ならぬ「心の祈り（сердечная молитва）」と呼んだのもそのためである。

オブチナの長老たちにこの「心の祈り」の意義を伝えた功労者の一人、イグナチイ・ブリヤンチャニノフはこの祈りの構造について以下のような詳細な記述を残している。

祈りによって知恵を獲得する心の場所について書かれた師父たちの著作を読むことで、創造主によって心（臓）の上部に埋め込まれた心の言葉の力があること、また人間の心を、それと並んで意思や願望の力、熱意もしくは怒りの力を持つ家畜の心から区別する力があることを理解する必要がある。言葉の力（сила словесства）は、理性が介入することなく、神への恐れや神や隣人への愛、悔改、謙遜、恭順の思い、霊の悲哀や罪に対する深い悲しみといった感覚、および動物にはないその他の霊的な感覚に充たされた良心もしくは我々の霊の意識において発揮される。霊の力は霊的ではあるものの知恵であるが、自分の居場所として頭脳というものを有する。言葉の力、もしくは人間の力も同様に霊的でありながら、自分の居場所として左の乳頭の下（乳頭のあたり、もしくは少し上）に

²⁶¹ Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна Руководство... Отв. 429. С. 308. / Изд. 4-е. Отв. 427. С. 285. СПб., 1905.

ある心（臓）の上部を有している。知恵が心（臓）と一体化することは、知恵の霊的な意念が心（臓）の霊的な感覚と一体化することでもある。²⁶²

知恵も心も各々が霊的資質を頭脳と心に有しており、それらが一体化する祈りの構造自体が神秘的構造を成している。だが、そのためのエネルギーの磁場を言葉が形成していくためには、信仰と機密に基づく神の恩寵の働きを取り込むための準備をしなければならない。通常、ハリストイアニンは洗礼と傳香機密の後、恩寵の霊が体に住みつくことになるが、さらに痛悔と聖体機密を重ねることによって豊かな恩寵の流れを取り込む機会を恒常的に創ることができるのである。すでにこの恩寵を手に入れた者は、異口同音に恩寵の「神[°] ²⁶³ を熄す母れ」（フェサロニカ前書 5, 19）と言うであろう。聖神こそがハリストイアニンの信仰のレベルを表す指標であり、目的でもあるからである。だがハリストイアニンの中に生きている神[°] が独自に救いを生み出しているのではなく、この世におけるハリストイアニン自身の自由な活動の成果が相俟って成果を生み出しているのである。したがって、神[°] を悲しませたり、それを消してしまう原因もそこにあるのであり、神[°] こそが悲哀の感覚に訴えるかたちで人間に神の顕現を促している。こうした露わに、そして密かに現れてくる神の意志を、自らの運命に対する命令として受け入れることができる者は、すでに神の神観（видение）²⁶⁴ に入るとば口に立っていると見なされる。この点にこそ、外的な祈りが内的な心の祈りに及ぼす契機がある。肉体的な陶醉は酒によってもたらされるが（「酒に酔ふ勿れ、此に由りて放蕩あり」（エフェス書、5, 18）、聖使徒パウエルは敢えてそうした外的な酔ではなく、内的な酔を求めよと言って「神[°] に満てられ」（同）ること、すなわち自己を律し、心を涵養する手段として神[°] つまり聖神を遵守するよう求めるのである。

²⁶² Епископ Игнатий (Брянчанинов). Советы относительно душевного иноческого делания. В кн.: Стягатель Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству. Т. 5. Изд. 30-е. М., 1993 г. С. 115-116.

²⁶³ この神[°] = дух という表記は、聖三者の第三位格である聖神=Святой Дух の意味もあるが、同時に、聖人ではない信仰者が祈りや機密を通して神より受ける神（霊）のことを、あえて神と区別するために、使徒聖ニコライが新約聖書を翻訳する際に考案した特殊な表記法である。

²⁶⁴ ここでは霊的な意味における「知識」（物質的な意味における знание とは異なる）から発した概念であり、ハリストイアニンにとって知恵と心の協同作業によって神を知ること、さらには神と一体化することを意味している。西欧哲学にそれに相当する概念を求めるならば、この「観照（созерцание）」に近いとされる。パイーシイ・ヴェリチコフスキーが具体的に何をもってこれを定義したかに関しては後述する。

隠修者フェオファンによれば、これは以下のような認識となる。「…神の恩寵に真にふさわしい営みをなし、その恩恵を絶えず受けつづけた、神に魅せられた人々の書く書物には、そうなるために人間に求められる二つのことがらが認知される。すなわちそれは心を慾から浄めることと、神に祈りを献げることである」。²⁶⁵ これらを段階的に成し遂げることで、「聖神に充たされる」ことが可能になる。だがこれに関しては、むしろ正教会の奉神礼を確立させた聖イオアンネス・クリュソストモス（金口イオアン）がこの二つの方法を取り上げて解釈したことで広く知られるようになった。すなわち、彼は「聖詠の歌い手は聖神に満たされる」²⁶⁶ と言って、祈りは聖神に対して、歌い手の心に働きかける神の自由を開示することになると解釈したのである。さらに心が慾から浄められるならば、その後は「我々[人間]の力でも[充たされる]。我々が心を嘘や冷酷さ、淫蕩、不浄、邪恋などから浄め、善行と同情、自らへの配慮を怠らず、心に冒瀆的なものを許さず、それにふさわしい心の状態を保つならば、聖神が我々に近づき、飛び込むことを禁ずるものはなくなる。しかも、近づけばかりか、我々の心を満たすことさえありうるのだ」。²⁶⁷

キレエフスキーが霊父マカーリイ長老に宛てた手紙を一瞥する限り、彼がこうした祈りの性質を、オプチナの出版物の中でもとりわけ「知恵の祈り」について詳しく論じた聖大バルサヌフィオスの著作を通じて知悉していたことは疑いの余地がない。キレエフスキーは書いている。

126 の答え（聖書もしくは「主イイスス・ハリストス神の子や、我を憐めよ」というイイススの祈りに学ぶべきなのか）。421 の答え（禍にあるとき神の名を絶え間なく呼ぶことは、慾のみならず、行動をも治療すること、薬が如何なる形かはわからぬものの病人に作用するように、神の名を呼ばわることは、我々の知りえぬ形で慾を殺してしまうこと）。422 の答え（イイススの名は禍にあるときばかりでなく、明らかに意念が黙し、心が平穏であるときにも呼ばわるべきであり、絶え間なく神の名を唱えることはそれ自体が祈りであること）。424 の答え[神の名を唱えることは、聖詠もしくは祈りや読みに際して生ずる悪念を追い払い、（それ故に、イイススの祈りは他の祈りを唱えるときであっても、止めるべきではない。…）]。427 の答え（単に口で神の名を唱えるだけでなく、心

²⁶⁵ Епископ Феофан затворник. Толкование послания св. Апостола к Ефессянам. М., 1893 [репринт]. С. 407.

²⁶⁶ Там же. С. 406.

²⁶⁷ Там же. С. 407.

にそれを思い浮かべること祈りである。なぜなら、神は心を知り尽くした者であり、心の動きに注意を向けているからである。口を閉じて心に神を保つ者は、以下のように言われた戒めを実行することになる、「爾禱る時、爾の室に入り、戸を閉ぢて、隠なる處に在す爾の父に禱れ...」（マトフェイ福音、6, 6）。428の答え（言葉を発することなく、祈りによって心の奥に沈下することは、夢想に陥ることなく、己の知恵を支配することのできる完成された人々にとってのみ心地よいことである。この技術を習得しようとする初心者は、深い海を泳ぎきることのできない人同様、深みを感じたら岸に上がって、一休みした後で、再度深みに入って行かなければならない。そうこうしているうちに、達人の助けを得て、この泳法を完全にマスターし、それを極めることができるのである）。（1855年3月22日付）²⁶⁸

キレエフスキー自身の説明からもわかるように、これは彼自身が関わっていた聖大バルサヌフィオスの『靈的生活への指南書』に付すべき索引（用語解説）の内容に合致していた。キレエフスキーはマカーリイ長老の指導のもとに、ハリストティアニンとしての祈りの技術を学んでいたのである。同書における126、421、422、424、427、428の答えは、彼自身が習得しようとした祈りのレベルを順を追って記述したのもであった。聖大バルサヌフィオスの言葉によれば、427と428を除く祈りはすべて、口による「行動（деяние）」としての祈りに発するものであり、祈りが言葉を用いなくなることで、祈りの性質は、内的な「神観（видение）」としての祈りの領域に入っていくことになる。これが聖堂での礼拝（奉神礼）における祈りとは異なる、神化（обожение）を前提とする最も高度な「心の祈り（сердечная молитва）」を志向していることは言うまでもない。

新神学者シュメオーンの「神化」の考えにしたがえば、心を介して言葉を発する人々の書物〔知恵の祈りの指南書の類〕は、とりわけ修道生活の初心者にとっては教義の合理的解釈書などより価値あるものとされる。言わば、ビザンツからロシアに受け継がれた長老制の発達の意味するところは、長老にそうした能力が備わっていたことにある。キレエフスキーが参照した聖大バルサヌフィオスの『指南書』の教えには、「それ〔教義書〕に専心することは好ましくならず。なぜなら、それは知恵を上昇させるからである。だが長老の言葉には、知恵を下降させる〔遜らせる〕ものがある。わたしはそれらの書物を貶めるた

²⁶⁸ Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова), старца Оптиной пустыни. Письмо 81-е от 22 марта 1855 г. В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 396-397.

めに言っているのではなく、食べ物には幾つもの種類があることを助言しようとしたためである」。²⁶⁹

教義書どころか、聖書の理解にしても、我々俗人には隠されていると言っても過言ではない。たとえそれを部分的に自分の理念的主題に合わせて合理的に理解することができたとしても、それは誤った理性であり、神の神意に適うものとはならないことが通例である。ところがキレエフスキーはこの真理が長老には開かれていることを、とりわけマカーリイ長老を通して直観していた。聖大バルサヌフィオスはこう書いている、「真に我が神父よ、あなたは見えざる者の導き手であり、ハリストスについて暗まされた者たちの光なのであり、あなたを介して真理は我々に開かれているのだ」。²⁷⁰ この点にこそ「人々が害されることのないように、神は聖書の霊的な理性 (духовный разум) を万人に明かしてくれない理由があるのであり、異なる時代の諸聖人に必要なことがらを説明する仕事が委ねられる」²⁷¹ ことを証してくれている。聖使徒パウエル^{たす}の書簡にも、これについて明確に書かれている。「神が教会に立てし所の者、第一は使徒、第二は預言者、第三は教師、後は異能、次は醫を施す恩賜、佐くる者、治むる者、方言を言ふ者なり」(コリンプ前書、12, 28)。

この俗人に明かされることのない「霊的な理性」の本質に関して、キレエフスキーがどれほどの意識を以って取り組んだかを確認するためには、彼の晩年の論考を紐解いてみるとよい。キレエフスキーは正教会における理性と信仰との関係が他派キリスト教とは全く異なっていることを主張していた。つまり、彼は「正教会では神の啓示と人間の思惟を混同していない」²⁷² と主張するのである。つまり神的なものと人間的なものの境界は、科学によっても、教会の教義によっても踏み越えられるものではなく、たとえ信仰的思惟という中間的概念を想定して、理性と信仰の融合を目指したところで、それによって啓示の教義を理性による結論と単純に見なすことはできないし、理性の結論に啓示的教義の權威を与えることもできないと考える。すなわち、逆の言い方をすれば、教会の教義がひとたび教会の伝統の領域から出てしまえば、理性の判断に従属する存在となってしまうことをキレエフスキーは見抜いていたのである。だからこそ、正教の祈りの純粋性は神的啓示の不可侵性によ

²⁶⁹ Преподобных отцев Варсануфия Великаго и Иоанна Руководство... Отв. 546. С. 374. / Изд. 4-е. Отв. 544. С. 346. СПб., 1905.

²⁷⁰ Там же. Вопр. 613. С. 420. / Изд. 4-е. Вопр. 611. С. 388. СПб., 1905.

²⁷¹ Там же. Отв. 613. С. 421. / Изд. 4-е. Отв. 611. С. 390. СПб., 1905.

²⁷² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 247.

って自然的理性の誤謬から守られていると見なした。キレエフスキーは自信を持ってこう言う、「現在と過去を含むあらゆる時代のキリスト教徒の総和を作り出しているのは、祈りの交わりと同様、同一の意識によって結びつけられた敬虔な人々の分ち難い永遠の生命の集いなのである」。²⁷³

しかし、キレエフスキーはここで「祈りの交わり」の神学的意味の追求に立ち入ることはなかった。それはこうした問題の解決をすべてマカーリイ長老の聖なる意志に委ねていたからである。しかし、彼は自分なりの正教的哲学観を再度定義しつつ、自らの主張を長老の影響のもとに説明しようと試みたのである。その目的とは、神的啓示の境界が明瞭に示され、それが強固に打ち立てられるならば、それにしたがって、理性の理解するところと信仰の教えるところを一致させること、つまりは信仰を理性に合致させることであった。彼はこれを信仰的理性という正教会のみが到達できる新たな境地と見なしていた。これを聖大バルサヌフィオスの上昇と下降の運動の概念に沿って言い表すならば、「理性そのものを通常の水準よりも上へ高めること...知力の源泉そのもの、思惟の方法そのものを、信仰との共感的一致にまで高めることを志向する」²⁷⁴ ことである。キレエフスキーはこうした営みを神学者ならぬ、正教徒の無意識の心的機能として評価しているのである。

知性の通常の状態を高めるにあたり、信仰は知性をしてその原初的全一性から脱却せしめるような形で、これを理性化し、これによって最高の活動段階への復帰を促進する。なぜなら、正教徒は完全な真理には理性の全一性（цельность разума）が必要であり、この全一性の探求が彼の思惟の不断の課題であることを知っているからである。...知恵に達しうる低次の体系からの正教徒の根本的思想のこうした独立性は、神学者だけの独占的属性ではなく、言わば、正教の息吹そのものの中にあるのだ。なぜなら、信仰者の悟性的観念の発達の度合いがいかに低くても、正教徒は誰もが心の底で、神の真理は通常の理性の推論によっては補うことができず、これが要求するのはより高い心眼であり、この眼は表面的な学識によってではなく、存在の内的全一性によって得られるのだということを知っているからである。²⁷⁵

内的全一性という彼独自の概念を用いてはいるが、この心眼を以て神の真

²⁷³ Там же. С. 248.

²⁷⁴ Там же. С. 249. 大バルサヌフィオスの言葉に対する注 267 をも参照。

²⁷⁵ Там же. С. 250-251.

理を掴む運動は、観念的な行為であり、換言すれば、祈りによって知性を理性化する信仰の力に委ねることを意味していたのである。逆に知恵の祈りの観点からキレエフスキーの概念を俯瞰するならば、彼の志向するところは、それによって人間存在の楽園的、原初的不可分性が獲得される、知恵と心の同一化であると推論することはさほど困難ではない。

生ける神の人格と人間の人格の関係についての意識は信仰の基盤となっている。否、より正確に言うならば、信仰とは多少なりとも明瞭で直接的な意識そのものである。それは純粹に人間的な知識を形成しないし、知恵もしくは心の中の特別な概念を形成することもない。それは人間のある何らかの認識能力に介入することもなければ、ある何らかの論理的理性、もしくは心の感情、もしくは良心の痛みに関わりを持つこともない。むしろそれは人間の全一性をひっくるめて包み込み、この全一性が保たれる時に限って、その充満度に応じて現れてくるのである。信仰する思考の主要な性格が^{たましひ}靈を構成する個々の部分をすべて一つの力に結集させ、理性も、意志も、感情も、良心も、美しいものも、真実も、妙なるものも、望まれたものも、公平なものも、慈愛に満ちたものも、ある存在の内的な中心点を探し出すことにあるのはそうした理由による。そうなれば、知恵の容積はすべてがひとつの生きた統一体に交わり、そうして人間の本質的な個性が原初的な非分裂性の中に甦ることになるのだ。²⁷⁶

この死の直前に書き残された『断章』においてキレエフスキーが主張していることは、彼の思想的核心に触れるものであり、それは、人間に賦与された神的な全一性のエネルギーが神観において発揮される可能性についての仮説となりうるものであった。信仰の発露としての祈りは、こうしてキレエフスキーにとっては人間のみならず許された、神との同一化を志向することであり、すなわち知恵と心とを合一する営みであることの確認であった。言うまでもなく、こうした理解はキレエフスキーにおいて初めて表明されたわけではない。しかし、キレエフスキーの問題意識の変遷をたどっていけば、彼が教会師父たちの教義に依拠しつつも、オプチナの長老によって教えられた「内的な祈り」を自らの「全一的^{たましひ}靈」の概念と結びつけることで、「存在の内的中心＝心眼」こそが「神の器」にあたるものと確信し、これが知恵の営みを機能的に担うために人間に賦与された能力として理解していたとの仮説も成り立つのではあるまいか。

²⁷⁶ И.В. Киреевский. Отрывки. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 274-275.

第八章 内なる祈りに関する神秘的認識論-「神観（видение）」へ向かう祈り

知恵の祈りのより高い第二段階は神観へと向かう祈りである。というのも、それは神との交流の事実であると同時に、認識による行為でもあるからである。この祈りが獲得されるのは、行動の祈りにおいてかなりの程度完成の域に達した者に限られる。そうした人は、霊が謙遜を獲得し、知恵と心は神の真理を会得するために慾から浄められて、ひとつの生ける統一体へと融合するのである。まずこうした祈りの階梯について触れたのは、18世紀後半にロシア（モルダヴィアを通して）に聖師父による禁欲主義の祈りの伝統を伝えたパイーシイ・ヴェリチコフスキーであったことを想起しておきたい。というのも、彼は知恵の祈りがどこから生じたのかということと、聖師父たちは聖書のどの箇所をもってその拠り所としているかという問いを自らに発しているからである。

この聖なる祈りの端緒をどこに認めるべきかを指摘するには、ある程度その内容を知るべきであると提言する。我らの抱神なる諸聖師父の記述によれば、知恵の祈りには二つあり、ひとつは行為として行うべき初心者のための祈りであり、もうひとつは完成された人々のための神観へと向かう祈りである。前者を始まりとすれば、後者はその完結となる。すなわち、行為としての祈りは神観へと高まるものだからである。シナイ人の聖グレゴリオスによれば、原初の神観には以下の八つがあるとされた。第一はまさに神について。見えざる、永遠の、創られしものではない、万人の罪を贖う三位にして一体なるもの、最高に、本質的な神性たるもの。第二には知的な力の位階とその構成、第三にあらゆる存在の形成（天地の創造—筆者）、第四にロゴスのすべてに目配りする寛容さ、第五に全世界の復活、第六にハリストスの恐るべき再臨、第七に永劫の苦しみ、第八に終わりなき天の王国となる。²⁷⁷

それからパイーシイはこれらの祈りの対象のうち、どれが行動による祈りの対象となり、どれが神観の祈りに適合するかについて考察を展開している。パイーシイは謙遜の気持ちから、自分同様に凡庸な信仰者も、以下のことは知っておくべきであると言う。

²⁷⁷ Паисий Величковский. Блаженные памяти отца нашего старца Паисия. Главы о умной молитве. Глава 2. В кн.: Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 181-182.

修道生活の功とは総じて以下のようなものであることを知悉すべきである。つまり、神に奉仕する者は、それによって次のことを究めるのである。隣人愛と神への愛、恭順さ、謙遜、忍耐、神と聖神父らのそれ以外の教え、さらに体と霊によってなされる神への従属、齋、徹夜の祈禱、涙、伏拝、その他の肉体を困憊させる苦行、教会や庵室での規則を熱切に実行し、知恵をもって秘密裏になされる祈禱遵守、哀泣と死についての思いといったことである。だとすれば、まだ知恵が人間の我意や専横によって害されているため、それはまだ神観（видение）ではまったくなく、行為（деяние）（による祈り）と称されるべきことは自明である。たとえ諸聖神父の著作においてこうした功が視線（зрение）（による祈り）と称されているとしても、それは単に言葉だけにすぎない。なぜならば、知恵とは^{たましひ}霊の目に例えられるため、視線と呼ばれているにすぎないからである。²⁷⁸

しかし、パイーシイによれば、これはまだ修道士が求める最終目的ではなく、その上に聳え立つ、祈りが祈りたる由縁のものを志向すべきであると主張する。パイーシイは次のように主張する。

だが、神の援けと前に述べた功によって、そして誰よりも深い謙遜によって、己の霊と心を、心と体のあらゆる汚れた慾から浄めることができるならば、万人にとっての共通の母たる神の恩寵が、それによって浄められた知恵をまるで赤子を手にとるが如く手に入れ、階段を昇るが如く予言されている^{たましひ}霊の神観にまで昇りつめ、その浄化のレベルに応じて、言語を絶する知恵によっても計り知れぬ神の神秘が彼に開かれるのである。これこそが、真の意味における^{たましひ}霊の神観と呼ばれるものに他ならない。シリアのイサアクによれば、これは恐怖や神観の原因となる眼差しによる清澄な祈りなのである。²⁷⁹

だとすれば、神聖なる知恵の祈りの原点は何処に求められるのか。その一例を挙げておこう。神の知恵を身につけたシナイの苦行者にして克肖神父ニルスの証言によれば、原初の人アダムがまだ樂園にいた時分に、完全なる人々にふさわしい聖なる知恵の祈りが神自身の手によって付与されていたという。苦行者としての人生を送った聖ニルスは、その労苦が無駄にならないように、祈りの果実を勇敢に守ることを主張してこう言う、「然るべく祈ったら、それ

²⁷⁸ Там же. С. 182.

²⁷⁹ Там же.

以上のものを待ち望むのだ。恐れずに、爾の実りを守るのだ。こうしたことは有史以来なされてきたことである。すなわち、行いそして守るのだ。それができないうちは、行ったことを守ることなく、投げ出してしまうことになる。それができないうちは、祈ったところで、その益にあずかることはできない（イタリック—筆者）²⁸⁰

パイーシイはニルスはこの教説がその後、ロシアでもソラの克肖者ニールによって受け継がれたと見なしていた（「聖なるこの祈りは旧約時代より行われてきている」）。神が旧約の創世に際してアダムにこの知恵の祈りを付与したということは、つまり、我々俗人にも付与されていることを意味する。なぜなら、祈りは文言こそ口から発出するものの、その意思は心（知恵）に依拠するものであり、墮罪と樂園放逐を前提として、そこからの脱出を願う思いとなって等しく神に向けられるものだからである。パイーシイによれば、シナイのニルスはこの「守る」ことを「祈りによって悪意ある数々の意念から自らの樂園を守ること」²⁸¹と説明しているという。この樂園こそ、人間を自らの似姿によって創造し、住まわせることを決意した甘美なる園であり、換言すれば、聖にして完全なる神の思想の実現の場でもあった。人間の側からすれば、そこに生きるということは、「神の意にしたがって、霊と心が浄らかであるときに観ずることのできる、恩寵によって知恵のみが聖務として執り行うことのできる祈りの中にあること、すなわち神のこの上なく甘美な神観の中に身を置くこと」²⁸²に他ならない。そうなれば、人間はもはや霊と心からこの神観を失うことのないように「守る」ことが課題となる。

だが、いかなる聖人にもまして祈りの神観の中に生きた人間といえ、生神女マリアをおいて他にない。マリアは至聖所（Святая Святых）に暮らしつつ、この知恵の祈りによって最高度の神観の高みに登りつめ、いかなる存在も介在できない、位階的には彼女と共に存し、彼女から人間の救いのために種なくして生まれた神のロゴスの広大な住居に入ることが許された唯一の女性であるからである。彼女がこの祈りに出会った契機は、神のもとで暮らすうちに、人々が神から離れ、自らの分別のみをたよりに生きるようになったことから陥ってしまう罪の生活に対する悲しみにあった。生神女がこうした人間への不憫さに満たされ、罪の状態におかれた人類への憐みと救いを叶えるために自ら主に頼みこんだのがこの祈り、つまり知恵の祈りの原型であった。

²⁸⁰ Там же. С. 183.

²⁸¹ Там же.

²⁸² Там же, С. 184.

このことは例えば、正教の揺るぎない柱、聖なる我らの神父、フェサロニカの大主教パラマスの聖グレゴリウスが生神女永貞童女マリアの進堂祭に際してなされた以下の説教の証言からもうかがえる。やや長文になるが、説教の文体の比喩性や文飾の豊かさを殺さないために、敢えて引用しておきたい。

この神の処女は見聞きしたことから、人類への同情心を抱き、この苦悩に見合う癒しと治癒を得ることができないかと思案したのです。すると、まもなく彼女は、知恵のすべてを神に向けるようになり、我々を慮るための祈りを会得したのです。それは誰よりも強い方〔主イイス・ハリストス〕に懇願して、その関心を我々に惹きつけ、自らこの境遇から呪わしいものを撲滅し、^{たましひ}霊が憩う場所を台無しにする火を抑え、弱き者を癒した後、その人を自らに縛りつけてもらうために祈ったのです。このようにして、この恩寵あふれる処女は、万事につけ自分にふさわしい生来の素質が備わっていると見てとると、誉高い、奇跡なす、いかなる言葉にも劣ることのない知恵の祈りを献げたのです。彼女はなんとかして巧妙かつ自分らしい方法で神と話をする方法を探っていたのですが、主のもとへやって来たのでした。これこそ、自らその権利を得るために名乗りをあげた人、よりふさわしい言い方をすれば、“神に選ばれた祈り手”としての英断だったのです。… ここで人間〔生神女マリア〕は、自分以上の者は何も目に入らず、丹念に力強く祈りに手をのぼします。次々とさらなる、より完全なものを生み出し、発見し、働きかけ、自分に続く者には、さらに高い観照（видение）へと上昇するこの行為を教えていったのです。真実が夢にまさる分だけ、この観照は上なる者〔神〕に対して大きなものとなるのです。しかし、体内に全力を集中させて、知恵を浄め、機密の偉大さに注意を凝らしてください。わたしはここで、ハリストスの名を冠してはいるが、そのなかでも最も世を離れた人々の集まりについて語りたいのです。… このような人は己の力に依じて、幼少期より平安を得るために世を離れた最初にして唯一の女性、永貞童女たる神の嫁を倣ばれるがよい。

処女は、祈るよりも早く、神と語らうために祈り手たちに何よりも必要なことは何か模索しながら、処女は聖なる沈黙を見出します。これはつまり、知恵を沈黙させ、浮世を離れ、現世の事がらも天上の分別の秘密をも忘却し、さらなるものを提起することを意味していたのです。つまり、真に現存する存在を観照する、もしくはより公平な言い方をすれば、神を観ずる（Боговидение）ための上昇としてのこの行為は、あたかも^{たましひ}霊のために、それを真に体得した者を端的に示すものであったのです。それ以外の善とは、霊的な病や、倦怠を通して根を張

ってしまった邪なる慾の程度に応じてなされる治療のようなものであり、神を観ずることとは、神の所業の究極的完成と形態と同じく、健全な^{たましひ} 霊の賜物なのです。人間が神によって再生されるのは、言葉によるのでも、可視的なものに関する思慮深い穏当さによるのでもなく、——これらはすべて地上的で低次元で人間的なものです、——沈黙に身を置くことによるのはそのためなのです。なぜならば、そうすることで、われわれは隔世でき、地上的なものから離れて、神へと高まることができるからなのです。われわれは日夜沈黙の生活の^{たかどの} 樓で祈りと祈願に励むことで、なんとかこの前人未到の、福たる性質に近づき、そこへ足を踏み入れることができるのです。このような生活に耐えて、聖なる沈黙によって心を浄め、それによって、感覚や知恵をこえて聖なる者に対して形容し難く開かれた者たちは、己のなかに、まるで鏡で映し見るが如く、神を見るのです。... 彼女は一体何ものなのでしょう。彼女は年端も行かぬ少女の頃より、人の性質を超えて沈黙の業を行うことが許され、あらゆる人々のうち、夫なき身でありながら、神の子たる言葉を生むことのできる唯一の女性でした。そんなわけで、至聖なる生神女は所謂生活の雑事やおしゃべりから離れ、罪の暮らしを逃れて、人々の間から移り住み、誰の目にも見えない、交流のない生活を選び、誰とも行き来のない暮らしをすることができたのです。今ここで、彼女はあらゆる物質的なしがらみから解き放たれ、あらゆるものに対する関係や愛をもかなぐり捨て、肉体に対する慈愛そのものをも乗り越えて神と結合しつつ生き、注意を払い、絶え間なき神聖なる祈りの中で生きるために知恵のかぎりを尽くしているのです。祈りによって彼女は己の中にとどまり、様々な反乱や意欲、つまりあらゆる外見や物質を超えて自らを落ち着かせ、言わば、思いにおける沈黙といった、天に続く何とも形容し難い新たな道を辿ろうとしたのです。... これは浄らかな^{たましひ} 霊と知恵の歓喜あふれる神聖なる観照であり、生神女はそれによって、神の聖なる歌い手たちによれば、真に生ける水の澄みわたる雲、思いにおける陽の曙、燃え盛る言葉の階梯となるのです。²⁸³

概して、生神女マリアの地上の生活について聖書（Священное писание）に書かれていることは多くない。²⁸⁴ のみならず、彼女の「祈る人」としての人

²⁸³ Там же. С. 185-187.

²⁸⁴ См.: Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы Марии. М., 1904. 生神女マリアについて福音書に記載された進堂祭以外の情報と云えば、自身の懐胎と（С.68-85.）、懐胎したエリザヴェータを見舞ったエピソード（С.85-94.）、幼子イイススを連れてエジプトに避難した時期（С. 130-144.）、それに青年イイススが両親から離れてイエルサリムの神殿に入り、学士らと議論したエピソード（С. 140-150.）くらいしか具体的なイメージをともなったものはな

生の意味について、これほど詳しく論考したものは、パイシーが取り上げたパラマスのグレゴリウスの記述以外にほとんど存在しない。ならば、シナイの聖ニルスやパラマスの聖グレゴリウスに見えていたもの、彼らの証言の信憑性はいずこに由来するのか。彼らを取り上げた生神女マリアの地上の暮らしに関する記述は、聖使徒の時代より書き継がれ、語り継がれてきたキリスト教の伝承や聖像（イコン）を通して顕現した奇跡に基づく観照に依拠していたと言わねばならない。²⁸⁵ それが「恩寵によって知恵のみが聖務として執り行うことのできる祈り」、つまり「神を観照する」技術なのである。その後、輩出した聖師父たちがこの祈りを理論化しようと試みたということは、この生神女マリアの祈りを追体験しようとして様々な試行錯誤を繰り返したことを示している。例えば、ギリシャ正教会の大主教ニケフォロス・テオトキス（Никифор Феотоки）が、1766年に執行された剪髪式に際して、天使の姿をとった修道女に祈ることの意味を教えた言葉が残されている。それによると、知恵の祈りにおいては、概念的な思考タイプを克服しようとする作用が働くことで、認識がさらなる段階へと上昇し始めるとの指摘がなされている。そこで大主教は、この祈りによって、主観と客観との間の関係がより直接的性格を帯びることで、関与性（причастность）とも言われる両者の不可分かつ融合的統一といった特別な精神的・神秘的段階に入ることを示唆したのである。大主教は言っている、「もし爾が爾の知恵を主に献げるなら、主はまもなくやって来て、爾の^{たましひ}霊と結びつくだらう」。²⁸⁶ こうした高度な祈りによる熱狂、もしくは法悦状態に関して、ロシアではソラの克肖者ニール（16世紀）が弟子たちに以下のように指南していた。「知恵は祈りによって祈るのではなく、それ自体が祈り以上のものとなる。もちろん、よりよきものを得るために祈りは残されるが、それが熱狂に陥ることもあるのだ。」²⁸⁷

だがニールがこの熱狂と法悦には神のエネルギーを得て神を観照し、それと一体化する知恵の祈りの真の効能とともに、悪魔の誘惑によって自分の能力の限界を過信する罪に繋がる道も同時に隠されているという危険性を感じていたことは注目すべきであろう。法悦には祈りによる高揚と、自己過信に

い。それ以外の情報は、ほとんどが生神女マリア伝承（外典など）に起源をもつものとされる。

²⁸⁵ См.: Благодатния Богоматери роду христианскому чрез святые иконы. СПб., 1905.

²⁸⁶ Иеромонах Никифор Феотоки. Четыре слова огласительные к монахию на день, в который она облеклась в ангельский образ, сочиненные и говоренные 1766 года иеромонахом Никифором Феотокием. М., 1848. С. 6.

²⁸⁷ Предание о жительстве скитском преподобного отца нашего Нила Сорского. М., 1997 [репринт церковно-славянского изд. 1852 г.] С. 92-93.

陥ることによる熱狂的錯覚（蠱惑＝*прелесть* は悪魔によって唆される）の二種類があり、経験の浅い人間はそれらを区別することができないことはしばしば指摘されていたからである。因みに、ニールは祈りと霊性に関する最高度の書物を残したシリアの聖イサクの書を研究することで、こうした知識を得ていた可能性は高いと思われる。しかし、ここで確実に言えることは、こうした熱狂に入った人間を捉えているものは、祈り手の身体中に広がる知恵の歓喜、喜び、そして甘美な感覚であることである。ニケフォロス大主教の言葉にもあるように、祈るのは知恵自体であり、主との合一を受け入れる場所が心であることから、それが神観の喜びなのか、感覚的な陶醉にすぎないのかを判定することが人間には困難であることは間違いない。神は修道士の前に光となって顕現するが、パラマスの聖グレゴレウスを始め多くの聖師父の解釈によれば、これこそタボル山における主の変容に際して、使徒たちの目を幻惑させた光と同等のものであるとされている。それは不朽の神のエネルギーに由来するためであるが、静寂主義者（*исихасты*）の理論によれば、知恵の目によってのみ神観されうる神の煌めき（*божественное озарение*）と呼ばれるものがそれに当たると考えるべきだろう。この定義自体の源流は新神学者シュメオンの理論に遡るが、それがアトスで修行を経験したソラの聖ニールに接木されたことは確かなのである。ニールはロシアの修道士に宛てた公開書簡のなかで、こう言っている。「[知恵をもって祈る者は] その光を見るが、僧庵の寝台に腰かけているかぎり、それ自体による平安はない。自分の中に世界の創造主を見て、語り、愛し、食しあうべきなのだ。それによって、完全に神の観照に浸り、それと合体し、天界を超越することになる。これはよく知られたことであり、真実でもあるのだ」。²⁸⁸

静寂主義（*исихазм*）についての概念が登場したところで、この観点からも、知恵の祈りの意義について整理しておく必要があるだろう。これは伝統的に以下の四つの根本的意味と段階に分けて用いられていた。第一は隠遁生活、つまり沈黙の営みと相互関係を持つものであった。静寂主義という用語は何をおいてもまず観照による祈りを旨とし、後世の共住生活とは異なり、キリスト教初期の数世紀の間に生まれ、3-4 世紀にエジプト、パレスチナ、小アジアなどで広まった孤独の隠修を営む生活様式のことであった。

第二の特徴は、静寂主義の主要な実践方法と言える、知恵の営み、もしくはイイススの祈りと関連した聖なる沈黙の営み（*священнобезмолвие*）であった。4 世紀にはすでに、この禁欲的修行に触れた文献が登場しており、これを実

²⁸⁸ Там же. С. 95.

践する一派も存在していた。その結果、静寂主義者の修行は無慾と個人的神化（обожение）の達成に向けられた内なる営みと定義されるようになり、最終的にはこれが周囲の人々や世界の変容に繋がると理解されていた。

では何故に、彼らは沈黙が聖なるものであり、それが無慾と神化に向けられると考えたのか。ここに第三の意味がある。つまり、知恵の営みが目的とする静寂（исихия=ήσυχία）の獲得である。これは修行の技術的用語として、神との交流の場を生成するために必要な精神的安寧の状態を意味している。これは心理的な意味における単なる心の平静さとは異なり、恩寵の獲得や慾の働きを克服することを通じて得られる静謐なる知的沈黙の状態を表していた。この静寂こそが、絶えざる祈りという賜の獲得へと人を駆り立て、神観（観照）と法悦の状態、つまり恩寵に満たされた祈りの最高度の安定的状態への移行を可能ならしめていたのである。

最後に第四の特性として注目すべきことは、10世紀から禁欲主義に関する著作に記述され始め、13世紀にはビザンツやロシアで修道生活を営む人々の間で、イイススの祈りを唱える最古の方法自体が静寂主義と呼ばれるようになる現象である。この静寂主義の実践によって、知恵と心の祈り（умно-сердечная молитва）が実践され、知恵のエネルギーが理性から^{たましひ}霊との合一が回復される場所である心（臓）へと転移することになるのである。つまり、知恵は反自然的状態から正常な状態へと引き戻され、^{たましひ}霊には神との交渉を実現する神観能力が回復させられるのである。ロシアにおけるその最初の成功例が、14世紀後半のラドネシの聖セルゲイとその弟子たち、それとほぼ並行して北方ロシアに修道制（と祈り）を伝えた数多くの修道士たちであったことを想起すれば足りよう。

知恵と心の営み（умно-сердечное делание）、つまり祈りと冷静さによって、心を慾から浄めることが可能となる。その結果、^{たましひ}霊の三つの根本的な力（思考、感覚、意思）の正しい相互作用が回復され、存在の最高の目的である無慾と神化の状態が獲得される。つまり、人間本性にそなわる最高の能力がすべて完全に発揮されることになるのである。²⁸⁹

²⁸⁹ См.: Новиков Н.М. Путь умного делания. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. М., 2008. С. 680-681. この静寂主義の記述に際しては、ニコライ・ノヴィコフ編著の『知恵の営みの歩み』第3巻の該当頁を参照し、内容を要約した。ノヴィコフによれば、中世正教思想の核心に触れるこの神秘的・禁欲主義的祈りの教理は概ね以下の宗教家たちによって受け継がれたとされる。新神学者シュメオーン、修道士ニケフォロス、シナイ人グレゴリウス、パラマスの聖グレゴリウス、イグナーチイ・ブリャンチャニノフ、ニケフォロス・カリストス・クサントプルス、ニコラオス・カバシラス、ソラのニール、ポリャノメルリのワシーリイ等々である。

オブチナ修道院の長老制の発展にとって知恵の営みがいかに重要な役割を果たしたかは、長老たちがこの伝統的祈りの手法を、何の変更も加えることなくそのまま受け入れたことにも現れている。彼らがその実践的な教師とした聖師父の文献の翻訳に取りかかるにあたり、ロシア（モルダヴィア）の長老パイーシイ・ヴェリチコフスキーをもって劈頭を飾ることを決議したのは、至当の判断であったと言わざるを得ない。すでに述べた通り、オブチナがこの祈りを長老制とともに聖なる修行として受け入れた背景には、初期の長老たちが等しくパイーシイの弟子たちに薫陶を受けていたからである。実際に、パイーシイがその修行の目的に課した神観の方法の探索は、当然の帰結として彼を聖なる沈黙の行へと駆り立て、ハリストスの光を受けて、知恵の輝きが祈りとなって外に現れてきたことは文献的にも立証されている。彼の伝記の「長老の賜（才能）」に表現されている以下の記述を確認しておきたい。

1. 彼〔パイーシイ長老〕の叡智は、永遠なるその父及び至聖神と位階を同じくし、あたかも至潔なる僧院に住んでいるかのように、そこから彼の口を介して、^{たましひ} 霊を楽しませ、邪なる慾を枯渇させる神の教えが蜜も滴る泉となって流れ出しているかのようにであった。

2. 彼には神的な理性がある。我らが正教の信仰の教義はそれにしたがっており、それは正しく思考し、心を尽くして強固に擁護し、害をもたらすことなく、眸の如く守ってくださることによって、聖なる信経の要目に、また福音の伝承、教訓、罰則、約束ともなっている。さらには、聖使徒、全地公会議の全聖人、偉大なる教会師父たち、成聖者たちの規則と彼らの解釈の拠り所にもなっている。さらには、克肖者、我らの抱神なる諸神父の教えと戒めにもなっている。²⁹⁰

このことは見方を変えれば、ロシア長老制の発展を支えたパイーシイ長老の祈りの技法が聖師父の理論を束ねて、知恵の営みを愛好するすべての修行者に向けて発信されていたことの証でもある。静寂主義が沈黙の祈りを生み出し、それが人間の神化を促すにいたる経緯がパイーシイからオブチナへ流入し、それが修道士のための修行といった狭い枠を突き破って、俗人のもとに流れ出していたことはその何よりの証ではあるまいか。つまり、神（とそ

²⁹⁰ Житие и подвиги отца нашего старца Паисия, Архимандрита Молдавских святых монастырей Нямецкого и Секула, В кн.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 64.

のエネルギー) が人間の心に神の知恵を持ち込んだ結果、人間と神との間には特別なエネルギーの授受の関係が築かれ、恩寵や輝きを通じて、人間は感覚的事物を霊的に理解する技術を獲得していった。換言すれば、見えざる事物を見えるものとして写し出す観照の技術を祈り通じて習得し、神と一体化することで、世界を神の意思に倣って会得することが可能となったのである。

ここで再び、ロシア正教的思惟と西欧哲学の理性との差異に関するキレエフスキーの観察に立ち戻るならば、彼の考える正教的思惟とは、「理性そのものをその通常の水準より上に高めること」であり、彼は「知力の源泉そのもの、思惟の方法そのものを信仰との共感的一致にまで高めること」と同義的に理解していた。²⁹¹ ならば、こうした理解の背景に、彼が理性に対して特別な価値を認めていた事実を看過することはできないだろう。すなわち、彼によれば、理性というものは、「抽象的・論理的能力を真理を会得する唯一の機関」と見なすこともできなければ、「熱狂的感情の声を真理の誤りなき指針」と見なすことも、また、「個別的な美学的意義の暗示を、他の諸概念と無関係に、宇宙の至高の構造を理解するための手がかり」と見なすこともできなかった。そのみならず、理性とは「個々の力が知性の生きた、全き観点へと統合される、知力の内的根拠を心の内奥にたえず求めるもの」²⁹² とする結論も、構造的にはパイーシイの知恵の祈りと同類のものであることに気づくのである。

第九章 キレエフスキーの「全一的理性論」もしくは「合理的理性論」の展開にみるシリアの聖イサアクの影響—オプチナ修道院の翻訳出版活動の直接的成果として

こうしたキレエフスキーの理性論はきわめてオリジナルな展開を見せている。ここで言う、「生きた観点へと統合される知力の内的根拠」とは何か、何故にそれを「心の内奥」に求めるのかと疑問に思うのは当然である。端的に言えば、絶対的な「知恵の内在性」というのは、宗教の場合、常に「心」に求められていくものだからである。キレエフスキーはこう言っている、「心の奥底には理性のすべての個別的諸力にとっての生き生きとした共通の中心点があり、それは人間精神の通常の状態からうかがい知れないが、これを求める者は得ることができ、また最高の真理を補足することのできる唯一のも

²⁹¹ 注の 272 を参照。

²⁹² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС. М., 1911. Т. 1. С. 249.

のでもある」。²⁹³ 求道者が得ようと努める理性に共通の中心点とは、神へと上昇することのできる高度な知恵、すなわちこれは神を觀照する「心眼」でもあるのだが、それは人間の理性をもって知覚することができないため、客観的に補足できるもの、つまり理性の全一性（人間のもつ知的諸力の総合）が必要となる。これについても、すでに引用したので想起してもらいたい。

294

その意味で、キレエフスキーは理性の自然（本能）的諸法則の発展を有害なものとして否定せず、そうした低次の理性を悉く信仰に従属させることが必要であると見なすようになる。つまり、信仰は理性を合理的に発展させるための磁場であり、秤でもあると考えるのである。これは、キレエフスキーが、思惟の体系においては、信仰が理性を原初的全一性から脱却させることでより高度に理性化し、それが思惟の活動を上昇させる原動力となると考えていたことの証である。キレエフスキーは正教徒に特有の思惟の活動をこのように特徴づけて、「自らの知力の発展に尽力しながら、同時に自ら信仰に共感しうるような水準にまで理性を高める」、つまり信仰に結びつけられた合理的理性というものを形成することの不可欠性を強調するのである。これこそ、キレエフスキーが正教徒の思惟の最大の特性と見なした、理性と信仰の協働可能性を表している。この問題設定の発端において、キレエフスキーは「神的啓示の境界が明瞭に示され強固に打ち立てられると、それにしたがって、理性の理解するところと信仰の教えるところを一致させたいという信仰的思惟の欲求もそれだけ一層強くなってくる。何故ならば、真理はひとつであって、これとの一体感への志向は理性の活動の不変の法則であり、根本的な動機だからである」²⁹⁵ との心情を吐露していたことを思い起こしておきたい。

だが古今の宗教的不一致を解決しようとするときに、「聖師父の哲学を、彼らの時代のままの形で復活させることはできない」ため、「この哲学は現代文化に対する信仰の関係から発することを前提としつつ、各々の時代の問題にも、...適応させていかなければならない」と考えた。そもそもキレエフスキーという哲学者が「これら古の貴重な、活力に満ちた真理を哲学の現状に対置させることで、論理的真理、理性の多方面の活動においてなされた千年にもおよぶその試みのすべての成果をこれらとの関係において考察する」²⁹⁶ こ

²⁹³ Там же. С. 250.

²⁹⁴ Там же. С. 249. 注の 273 を参照。

²⁹⁵ Там же. С. 252.

²⁹⁶ Там же. С. 254.

とを現代の哲学の課題として掲げていたことを鑑みれば、こうした志向が当然の帰結である点も肯けるであろう。

キレエフスキーがパイーシイ・ヴェリチコフスキーの聖師父文献の「認識 (γνώσις)」という単語のロシア語訳に疑問を抱いたのは、まさに西欧哲学とは異なるロシアの哲学的原理に関する新たな論文の構想を練り始めた頃のことであった。それは先行して翻訳されていたセルギイ大修道院版²⁹⁷ ロシア語訳において、これが“познание (認識)”と訳されていたことに喚起された問題意識であった。これと関連して、彼の霊父であったマカーリイ長老はこの言葉を“разум (理性)”という現代語に訳すべきであると考えていた。キレエフスキーにとってこの訳語が重要な鍵を握るようになったのは、彼がマカーリイ長老の聖師父文献翻訳を校正者として助ける立場であったのみならず、自身の課題でもあった西欧哲学における人類の神認識の歴史を辿るうえで不可欠の概念であることを認識しており、哲学における理性と宗教意識の融合概念に自分なりの回答を与えるためにはどうしても解決しておかなければならない問題のひとつであったからである。

事の発端は、パイーシイのスラヴ語版シリアの聖イサアクの書(『靈的功についての言葉』1854)をマカーリイ長老がロシア語に翻訳した原稿にキレエフスキーが目を通し、そこで生じた疑問点に関しては、マカーリイの祝福を得てセルギイ大修道院に滞留していた府主教フィラレート・ドロズドフ²⁹⁸に意見を伺った1852年の夏に遡る。そのとき、キレエフスキーが手にしていたのは、マカーリイ長老の翻訳になる聖イサアクの同書の第41講話であった。これに関して、マカーリイ長老はキレエフスキーに宛てて以下のような手紙をしたためている。

“理性”に関する我々の苦心が府主教にはどう映るかわかりませんが、我々は多くの場所で、この“理性 (разум)”という言葉のスラヴ語のテキスト同様そのまま生かすべきであると考えているのです。もっとも、場合によっては、“知識

²⁹⁷ セルギイ大修道院に置かれていたアカデミア(神学大学)の名にちなんで、アカデミー版と呼ばれることもある。

²⁹⁸ Филарет (Дроздов), митрополит Московский. (1782-1867) 1826-1867年をモスクワの府主教として、ロシア正教会の指導的立場を担った。なかでもロシア聖書協会の事実上の総裁として、ギリシャ語から教会スラヴ語訳、さらに一般信徒の便宜に供する目的で現代ロシア語訳を進めるべく指導した。この経験に基づいて書かれた『教理問答書(カテヒジス)』は代表作の一つであり、現在まで正教教育機関にて使用されている。オブチナ修道院の聖師父翻訳の企図についても、率先して行うべく祝福を与え、オブチナの歴代長老による訳業をきわめて高く評価したほか、多くの訳文に目を通して、コメントを与えたことで知られている。

（знание）”、“理解（разумение）”、“知見（ведение）”と訳してもよいかもしれませんが。それにしても、アカデミー版のロシア語訳では、いたるところ理性（γνώσις）は“理性”とではなく、“知見”や“知識”と訳されています。ロシア語のその他の翻訳も照合したのですが、誰もが理性を“知見”もしくは“知識”と呼んでいます。学者諸氏はこの語をそのように覚えこんでしまったかのようです。… [アカデミーの] 彼らは字句通りに訳していますが、意味が不明瞭であれば、それでは不十分ということではないでしょうか。もし我々に運命が待ち受けているならば、彼らが訳したすべての書物とギリシャ語の原文を手にとって、神の援けを得て、かくも重要な事業にあえて取りかかる決心を固めたことでしょう。（1852年8月6日付）²⁹⁹

ところがマカーリイ長老は、キレエフスキーがこの手紙を受け取るよりはやく、モスクワ大学教授のステパン・シェヴィリョーフの来訪を受けて、この問題について意見を交わしていた。彼はその時の模様もキレエフスキーに以下のように報告している。

“知見”とか“知識”と訳される“理性”についても話し合いました。彼は我々の見解に同意してくれましたが、いずれにせよ、こう訳すことも可能といったものでした。聖イサアクの第25説話にこうあります。“5千年もの間（一語不明）種々の知識が世界を支配していました（Пять тысяч лет (нрзб.) управляху миром образи разума)”。それがロシア語訳ではこうなるのです、“Разные виды знания управляют миром”。ここには“理性”の影すらありません。しかし、思うに、この理性“разум”という言葉は知識や知見を統括する概念ではないでしょうか。ただこの場合、いかにしてこれらの言葉と折り合えばよいのかはわかりませんが（1852年8月8日付）。³⁰⁰（イタリック—筆者）

この書簡を受け取ったキレエフスキーは、すぐさまマカーリイ長老の聖イサアクの翻訳、それに大修道院の翻訳を各々ギリシャ語の原本と照合したが、第一章に目を通したところで、マカーリイ長老に宛てて、取り急ぎこう報告している。

²⁹⁹ Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова), старца Оптиной пустыни. Письмо 25-е от 6 августа 1852 г. В кн.: Разум на пути к истине. М., 2002. С. 322.

³⁰⁰ Там же. Письмо 27-е от 8 августа 1852 г. С. 324.

これまでのところ、あなたがラウラ〔大修道院〕の翻訳とは異なる訳文をつけたすべての箇所について、あなたは完全に正しく、意味もより正確であるように思われます。しかし、いずれにせよ、パイーシイの翻訳は一読して意味が分かりにくいところはあるものの、それにもまして秀逸であると思われます。³⁰¹

パイーシイの翻訳は表現の巧みさもさることながら、言葉のニュアンスを伝える術に長けているというのがその理由であった。だが他方、キレエフスキーは西欧哲学の概念的発展の弊害をも知悉していたがゆえに、“純粋な”翻訳に何らかの偏向的ニュアンスが付加されることを恐れていた。同じ書簡の中で、彼はパイーシイの翻訳の巧みさを評価しながらも、「わたしはこれらの表現の中に余計なものがあるように思われるのです。ここで肝要なのは、直接的な意味伝達であり、ニュアンスは副次的なものなのです」³⁰²と声明しているのを見てもわかる。

しかし、様々な事情が重なって、キレエフスキーがマカーリイの翻訳と注釈を府主教フィラレートの一読に委ねた後、それについての意見を聞くことができたのはその翌日、すなわち8月22日のことであった。しかし、驚くべきことに、フィラレートはマカーリイの翻訳を一瞥するや否や、手元に置いてあった大修道院版の翻訳にこれほど多くの誤りを残したまま、印刷所に持っていくのは残念に思われたのである。キレエフスキーはこの面談の印象をこう書き残している。

“理性 (разум)” という言葉については、彼〔府主教〕もギリシャ語の原本と照合するまでは何も言えないと言われました。そこでわたしがこれはおそらくギリシャ語の “γνώσις (認識)” のことでしょうかと申し上げたところ、彼はそれに対して、それならば “ведение (知識)” としか訳せないのではないかと答えられました。³⁰³

だが、“理性”に関するキレエフスキーの抱く疑問はそもそも理に適っていたと言える。というのも、どのギリシャ語・ロシア語辞典も “γνώσις” には “познание (認識)” という訳語を与えているからである。だがそれにもまして、教会スラヴ語の語法伝統は “познание” の意味で “разум” を用いること

³⁰¹ Там же. Письмо 28-е от 12 августа 1852 г. С. 325-326.

³⁰² Там же. С. 326.

³⁰³ Там же. Письмо 31-е от 26 августа 1852 г. С. 333.

をも許容していたことを忘れてはならない。実際に、福音書の用例をたどれば、この“разум”の意味は多岐に亘っており、“認識”（第二ペトル書 1,3;2,20）から“意思”、“良心”、“忠告”にまで及んでいる。その意味で、パイシーの斯拉ヴ語訳が中庸的な“познание（認識）”を選択したことは、キレエフスキーにとっても、この語の多義的意味を損なうことなく保持するために最も適した方法と感じられたのである。彼は世界を霊的に理解する出発点ともなる概念を自らの思想の中で自由に展開するために、その原点となるアイデアをパイシーのこの翻訳の中にその時見い出したのである。

また、研究者グヴォズジェフによれば、キレエフスキーがマカーリイ長老も提案していた“ведение（知識）”という訳語を受け入れるのに慎重であったのは、パイシーがこの言葉によって認識の恍惚的レベルを表現しようとした可能性があることをも念頭に置いておく必要があるだろう。その根拠としては、シリアの聖イサアクのロシア語訳では、この単語がすでに“созерцание（観照）”と訳されていたからである。だが、そもそも東方正教会、とりわけシリアの聖イサアクの“познание（認識）”という術語のもつ神秘的禁欲的伝統への広がり、信仰と理性の相関関係に基づく西欧的認識論と相入れないものであった。キレエフスキーはこの感覚に人一倍敏感であったが故に、「西欧の伝統において、啓示に基づく認識と論理的思考に基づく認識とが発端より明確に色分けされていた」ことで、「あたかも二つのベクトルが形成され、それらが時とともにますます乖離していく」³⁰⁴ ように思われたのだった。そのため、これを“観照（созерцание）”で定着させることによって、啓示的論拠をそのまま認識の恍惚的レベルに結びつけてしまう西欧的思惟の傾向性を危惧したのである。そうした傾向が彼の目指していた「全一的知性」に合致しなかったことは言うまでもない。結局は、啓示によって認識される、証明を必要としない信仰の真理というものと、論理的な証明を必要とする理性の真理とが交わることなく、並行して扱われるようになると、二重の真理に関する教理は最終的に理性を放逐してしまい、信仰との間に超え難い境界線を引くことになることをキレエフスキーは看破していた。そのからくりをキレエフスキーは自らの論文の中で以下のように説明している。

スコラ哲学というものは、学問の形をした神学志向の思想に他ならない。というのも、当時神学はあらゆる知識の最高度の目的であり、源泉でもあったから

³⁰⁴ Гвоздев А. В. Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И.В. Киреевского. В журн.: Вестник ПСТГУ I. М., 2006. С. 155.

である。スコラ哲学の課題は神学的諸概念を理性の体系に結びつけるのみならず、その背後に悟性的で形而上学的な根拠をひそませることにあつた。そのための主要な道具は神聖なアウグスティヌスの作品であり、アリストテレスの論理的著作であつた。最も高度な大学の成長は、信仰の様々な対象に関する弁証法的な論争の中にあつた。最も有名な神学者たちはその論拠を自らの論理的結論から導き出そうとした。スコットランド人のエリュシオンに始まり、16世紀にいたるまで、神の存在についての自らの信念を人工的に削り上げられた三段論法の刃にかけようとしなかつた人は彼らの中におそらく一人もいないだろう。彼らの巨大な労作は、むきだしの悟性的理解から論理的に編み出された抽象的な概念に溢れていた... 内面的で霊的な生活の生きた総体的な理解や、外的な本質の生きた、予見できない観照 (coзерцание) は、西欧的思考に包囲されたサークルから等しく放逐された。前者はスコラ的な悟性主義にとって疎ましい性質 [ここには西欧の体系に一致しない正教会の教義的側面がそれにあたる—筆者] が故に“神秘的”という理由で、後者はただ単に“無神論的” [神学者たちの現代的概念に矛盾する学問上の様々な発見がそれにあたる—筆者] という理由で迫害されたのだつた。というのも、スコラ哲学は自らの信仰を、学問についての自らの狭い見ともども、ひとつの不可分の運命の中に封じ込めてしまったからである。³⁰⁵

キレエフスキーの思想的発展の中で見逃すことができないのは、信仰を合理化することによる損失を憂慮していた点である。ここで言う合理化とは、信仰の目的に合致する事実のみを二分法的に取り上げ、それに合致しないものは排除するという悟性的判断に委ねる態度を意味しており、キレエフスキーによれば、中世ヨーロッパのキリスト教に見られる根源的誤りもこの点にあつた。「理性を信仰に合致させるにあたり、正教的思考を行う者にとっては、理性の諸概念を信仰の命題に合わせて構成し、これに見合うものだけを選び出し、見合わないものは排除しようとする、こうして信仰に矛盾するものすべてから理性を浄化するだけでは不十分なのである」。³⁰⁶

キレエフスキーの考えでは、正教的思惟とは、そうした否定や排除に基づく自己正当化の構造とは無縁のものであり、むしろ理性そのものを「信仰との共感的一致 (сочувственное согласие с верой)」のレベルにまで高めることにその本質を認めるものだからである。彼が理性と信仰の問題を解決するため

³⁰⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т.1, С. 194-195.

³⁰⁶ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. В кн.: ПСС в двух томах. М., 1911. Т. 1. С. 249.

に、「信仰する理性（*верующий разум*）」という独自の概念を用いたのはそのためであった。だが、こうした概念はキレエフスキー自身が発想したというよりは、彼がオブチナの出版活動に関与し、とりわけこのニネヴィアの主教シリアの聖イサクの著作の翻訳を校閲する経験を積んだことで、「理性（*разум, ведение*）」を正教的な文脈で考えるための靈感をそこから受け取ったと見なすべきである。彼の所謂神秘的・禁欲主義的伝統の認識論（グヴォズジェフの用語）は、理性の三つの階層に関するシリアの聖イサクの教説に依拠していることは疑いの余地がない。そこでは認識（*познание*）が三段階の過程に分類されているが、それはすなわち、体（からだ=*тело*）、霊（たましひ=*душа*）、神（しん=*дух*）である。シリアの聖イサクは肉体の死について以下のように書いている。

追ひ詰められて死んでしまうことがないように、数々の誘惑を恐れる体は罪と
 友誼を結ぶことになるのだ、とかつて或聖人が言った。聖神が体を死に至らし
 めるのはそれが故である。なぜなら、体は死ななければ、罪に打ち勝てないこと
 を聖神は知っているからである。主が己に宿ることを願う者は、己の肉体を主
 に奉仕させ、使徒の書に書かれた神^{しん}の法^{おきて}に遵って働かせる。こうして使徒書
 に書かれた（ガラティヤ書、5, 19-21）肉の業から自分の霊^{たましひ}を守るのである。罪
 に染まってしまった体は肉体的な労働を課されることで鎮まるが、神霊は肉の
 実りを得ることによって憩うことはない。なぜなら、体が齋^{ものいみ}と謙遜によって消
 耗するとき、霊^{たましひ}は祈りによって霊的に強められるからである。³⁰⁷

肉体は知恵なきものではない。それは日常的な様々な感覚に支配されている
 ため、誘惑に常に晒されており、信仰と相反する方向を志向するものの、
 この世を生き抜くために必要な知恵なのである。イサクはこれを「第一段
 階の理性（*разум первого чина*—オブチナ版ロシア語訳）」と称している。こ
 れと対極にあるのが、絶対的な神の霊である聖神である。こちらはイサク
 の言葉にあるように、直接肉体を労働で痛めつけても、神の意に従わせるこ
 とはおろか、罪を克服することもできない至高のものである。その意味で、
 我々は信仰（心）とは正反対の方向性を有する低次の理性の存在を認め、そ

³⁰⁷ Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского, слова духовно подвижнические. М. (Оптина пустынь), 1854. С. 124. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 161. （シリアの聖イサクの引用を行う際には、比較の便宜を鑑み、オブチナ版（前者）とセルゲイ大修道院版、所謂アカデミー版（後者）とを併記することを断っておく）

の意味を正確に把握しておく必要がある。これに関しても、イサアクは以下のように言っている。

理性は信仰に対立するものである。信仰は理性に関わるすべての働きにおいて、その法則を解き明かすものだからである。霊的な理性については言うまでもない。つまり研究も実験もせずに、何らかのものを創り出す権利などないことは、理性の規定（法則）するところであるが、実際には考えたり、欲したりしたことが正しかったのかどうかを絶えず研究しているのである。では信仰とは一体何なのか。正しい方法を以てしても信仰に近づけない者は、信仰もその人に留まり続けることができない。³⁰⁸

この理性と信仰の対立関係は、敵対的というよりは、むしろ互いの潜在能力を顕在化させるためのエネルギーとなって作用していると見なすべきだろう。理性も信仰も単独では、何も生み出さないからである。この一見すると、西欧哲学的常識からは理解できない理性と信仰の関係が東方正教会の聖イサアクによって追求されたことの意義はきわめて大きい。彼は信ずるだけでなく、考察したり、夢想したり、欲したりといった、信仰が陥る独断（見解）の危険性にしばしば警鐘を鳴らしているからである。信仰が己のことを認識の力で考察することができると言うのは、神意は信仰の霊的な目によってうかがい知ることができるものだからである。聖イサアクの第25説話には、この関係性について深遠な論考が展開されているが、その要目は以下のとおりである。認識は客観的真理と関係を持つが、そこには常に恐怖と疑念が付随しているという前提から始まり、信仰の役割という点に話が及ぶと、それが絶対的真理を受け入れることで、単純でありながら統一的であり、そこには何の疑念も入り込む余地はないという結論に至るのである。

理性というものは研究や活動様式（образов жития）がなければ、認識されえない。この点に理性が真理に疑念をいだく原因がある。だが信仰は、あらゆる邪なものや、行動様式の模索から離れた、唯一にして、純粹かつ明晰な思考形態を求めている。

この両者はどれほど相互に対立していることか。信仰の家は幼子の思い、素朴

³⁰⁸ Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно подвижнические. М. (Оптина пустынь), 1854. 25-е Слово. С. 134. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 173-174.

な心のようなものである。「^{よろこび}歡喜と^{すなほ}朴直なる心とを以て食を食ひ、神を讚美し…」
 （聖徒行実 2, 46-47）と言われているとおりである。またマトフェイ福音においても、「爾等若し轉じて、幼兒の如くならずば、天國に入るを得ず」（マトフェイ、18, 3）とある。理性は心や思いの素朴さに網をかけるようなもので、それ故、心に対立するものなのだ。³⁰⁹

理性的判断には経験や思考が必要だが、信仰は自由で純粋なものであるため、キレエフスキーが「理性そのものを通常の水準よりも上へ高め、…知力の源泉そのもの、思惟の方法そのものを、信仰との共感的一致にまで高める」³¹⁰ ことを目指すと宣言したのは、神の真理を認知するために、理性（知恵）と信仰（心）の相互補完性による知的全一性を確立することが必要であることをこのイサクの思想から得ていたからではないだろうか。その意味で、世界中に拡散する知的力を集めてそれらを不可分の全一性を獲得するためには、西欧には欠けていた正教信仰者が持つ心の役割の大きさに光を当てる必要を痛感した。つまり、これを正教的思惟に基礎を置く哲学的体系にまで発展させるためには、神的な原理の総合的理解が不可欠であり、そのために求められるのが、志向する者の存在の内的全一性であることをキレエフスキーが模索していたことはすでに繰り返し述べてきた。

因みに、シリアの聖イサクはこの同じ説話（25 話）で、理性は認識の第一段階である、つまり本質の幼子（*детище*）でありながら、その護り手でもある、ところが、信仰は本質を凌駕し、至高の心理のために、自己防衛の感覚を忘れて、本質に害を与える行動を取ることもありうると書いている。イサクに拠れば、低次の概念における理性とは内在的性格を持ち、信仰は逆に超越的であるとされる。

理性は自然がどの道を進もうが擁護するところの自然にとっての境界線である。他方、信仰は自然を乗り越えて自ら行動に出る。理性は自然を破壊するいかなるものをも自らに残すことを許容することはなく、そこから遠ざかる。だが信仰は造作なくそれを敢行してこう言う、「爾は^{まむし}蝮と^ふ毒蛇とを踐み、獅子と大蛇とを踐まん」（聖詠 90,13）。理性には恐怖がともなうが、信仰には希望がある。
 311

³⁰⁹ Там же. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 174.

³¹⁰ 注の 272 を参照。

³¹¹ Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно

知恵の祈り（営み）が、同時に心の祈り（営み）をも意味するというパイーシイの用語法は確かに難解ではあるものの、以上に概観してきた「祈り」の技法とその究極の目的に関する聖師父たちの思考は、彼の研究によって整理・確立され、祈りを通して救いの本質でもある神観（観照）へといたる理性と信仰の協働化のプロセスを定めたものとしてきわめて重要な意義を有するものである。しかし、聖師父の思考とは、彼らの自由思想や哲学的発想の集成を意味するのではなく、あくまで聖書の中に隠されてきた神の人間への救いの意図を汲み取らんとする試みの集成であることを忘れてはならないだろう。オプチナが出版したパイーシイ長老伝にも付されている彼自身の論文やその序文集を一読すれば自ずと了解されるように、その真意は「知恵の営み」に反対する人々（教会師父も多い）の断罪に対する弁明の書として、主イイスス自らが祈りについて教えた言葉をめぐり解釈に回帰することにあつたことは一目瞭然だからである。

そこで最も重要な出発点は、知恵の祈りが揺るぎのない聖書的基盤を以下のマトフェイ福音の主の教えに求めたことを今一度確認しておきたい。

爾禱る時、爾の室に入り、戸を閉ぢて、^{ひそか}隠なる處に在す爾の父に禱れ、然らば
^{かんが}隠なるを^{あらは}鑒みる父は^{あらは}顕に爾に報いん。（マトフェイ、6、6）

パイーシイ長老に拠れば、浩瀚な奉神礼論をまとめたイオアンネス・クリュソストモス（金ロイオアン）は、声をともしなわず、心の奥底から、密かに神に向けて発せられる祈りに関して、聖書の中から、神に会ったモイセイ、預言者サムイルの母アンナ、義なるアヴェリと地から呼ばわった彼の血を同類の例として挙げながら、これらの言葉は祈りの中で声を発することなく献げられたにも拘らず、神に聞きいれられたことを想起させているとする。³¹² パイーシイはこの祈りが、「祈りの三つの方法」³¹³ において階梯者イオアンネ

подвижнические. М. (Оптина пустынь), С. 134-135. / Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Сергиев Посад. 1911. С. 174.

³¹² Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т. 2, кн. 2. Второе слово о молитве. СПб., 1896. С. 842-843.

³¹³ 注の 259 で階梯者イオアンネスの言葉をまとめた隠修士フェオフアの文献から引用してあるが、原著『階梯（Лестница）』においてイオアンネスは、祈りの方法を以下のように記述している、「ある者は深い沈黙の中に過ごすことで（в глубине безмолвия）、慾を減らすようにした。またある者は聖詠を歌い、またある者は忍耐を以て（知恵の）祈りを実践し、またある者は観照（видение）に着手するのである」（27章、33）Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы Лестница. М., 2002. С. 271.

スが表明した祈りの教理（6世紀）に基づいて、後にその正しさを立証したフェサロニカの大主教シュメオン（10-11世紀）の言葉（『フィロカリア』第5巻所収）³¹⁴に由来すること、さらに東方教会全体がそれをきわめて高く評価し、真理の柱と確立と見なしたことなどを証言している。³¹⁵

また同じパイーシイの序文の中で取り上げられているカッパドキアとケサリアの大主教大ワシレオスの指摘にも注目しておきたい。大ワシレオスは聖詠33の言葉、「我何の時にも主を讃め揚げん、彼を讃むるは恒に我が口に在り」を証拠として取り上げつつ、神の知恵に満たされたこの言葉の後半「彼を讃むるは恒に我が口に在り」における知恵の口、知恵の働きについて解釈している。つまり、ここでダヴィドは理不尽なことを言っているかのようである。つまり、人間の口が神の讃美を絶やさずに唱え続けることは不可能であるからだ。眠ったり、沈黙したり、食飲したりするときに、いかにして神を讃えるのかと。そうした問いかけに、ワシレオスの言葉を借りてパイーシイはこう答えている。

内的な人間の思いの口(мысленные уста)は人間を養う“天より降りし神の餅”（イオアン6,33）である生命の言葉を領食するのである。この口に関しては、預言者〔ダヴィド〕もこう言っている。“我口を啓きて喘ぐ”（聖詠118,131）。このため、主は我々が口を真理の食べ物で満たすに十分な広さを保つように、我々に覚醒を促すのである（「爾の口を開け、我之を満てん」（聖詠80,11））。…聖使徒の言葉によっても、周到なる者はすべてを神の讃美のために行動する。それ故、知恵による凡その業、凡その言葉、凡その行為はいずれも讃揚(хвала)の意義を有することになる。「故に爾等或は食ひ、或は飲み、或は何事を行ふに論なく、皆神の光栄の為に行へ」（コリンフ前書10,31）。このような人や、眠る者

³¹⁴ См.: Симеон Новый Богослов. Слово о трех образах молитвы. В кн.: Добротолюбие. Т. 5. Дополнение. С. 500-508. シュメオンも祈りの三つの方法を1) 天を見上げて、手を掲げ、知恵を天に向かわせようと努め、神の知恵(νοῦς)を集中させて霊が神を欲するように仕向けるも、こうした外的な祈りは悪魔に囚われてしまう。2) 知恵をすべての感覚から離して、監視を強め、意を抑えるが、徳を行使する機会を見出せずに、結局闇に覆われてしまう。3) 心配事をすべて霊的神父に素直に委ねる。そして1)と2)が躓きの始まりであり、3)以外は救いに繋がらないと結論づけている。つまり、以下の三つのことを守らなければならない。それは1) あらゆる物事に関する心配事をなくすこと（これは意念の死とも言われる）。2) あらゆることにおける良心を潔きに守ること。3) この世の世事に囚われることのないように、いかなる慾をも抱かないことと言う。

³¹⁵ См. Блаженные памяти отца нашего Старца Паисия Главы о умней молитве. Гл. 2. В кн.: Житие и Писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 187-188.

においても、心はいつも起きているのである。³¹⁶ (イタリック—筆者)

以上のワシレオスの思想を要約したパイーシイの言葉から言えることは、肉体の口の他に、もうひとつ知恵の口、それによってなされる知恵の行いというものがあり、内的な人間においては、つねに思念によってなされる讃揚の行為(思いの中で常に神を讃美すること)があるということに他ならない。

さらにパイーシイの言葉によれば、エジプトの克肖者大マカーリイも、同様のことがらをより簡潔に福音に基づいて以下のように語っている。

ハリストティアニンはつねに神についての記憶を持たなければならない。なぜなら、“爾心^{つく}を盡し、霊^{つく}を盡し、意^{じん}を盡して、主爾の神を愛せよ”(マトフェイ 22, 37)と書いてあるからである。ハリストティアニンが神を愛さなければならないのは、祈禱所に入る時だけでなく、話したり、食べたり、飲んだりする時も、神についての記憶、それに愛と好意を持つべきである。なぜなら、“爾等の財の在る所には、爾等の心も在らん”(マトフェイ 6, 21)からである。³¹⁷

しかし、知恵の祈りを自ら実践したのみならず、それを理論化した最初の修飾者ということになれば、すでに触れたフェサロニカの大主教シュメオーンにおいて他にないと言われる。彼は当時の主教区において聖神の恩寵を一身に受けた類稀なる能力を発揮し、知恵の祈りにおいても誰よりも異彩を放ったことから、全治公会から「新神学者」と命名されたのである(神学者は通例、福音者イオアンを指す)。彼は祈りの三つの形態について論じた説教の中で、知恵の祈りとそこに向けられた注意力について、パイーシイは以下の部分を引用している。

我らが聖神父等は以下のように言う主の言葉を聞く、“蓋心より出づる者は、悪念、凶殺、姦淫、邪淫、盜竊^{とうせつ}、妄證^{せつどく}、褻瀆なり、此等は人を汚す”(マトフェイ 15, 19-20)。そしてさらにこう言う主の言葉をも聞く、“先ず杯と皿との内を潔めよ、其外も潔くならん為なり”(マトフェイ 23, 26)。そして彼らはそれ以外の仕事をすべて棄てて、ただ心の内を潔く守ることのみに専念した。おそらくは、こうすることで、それ以外の徳を立てることも可能になることを知っていたのだ。この行いなくして、ただのひとつの徳をも手に入れることは不可能な

³¹⁶ Там же. С. 189.

³¹⁷ Там же.

のである。³¹⁸

ここから明らかなことは、聖シュメオーンはこれら主の言葉を自らに課し、実践を通じて自らの祈りによる心の潔めの規範にしていたという事実である。パイーシイは文献を通して、聖シュメオーンのこの修行法を知り、その有効性は言うに及ばず、その原典がマトフェイ福音に認められることに気づいていた。³¹⁹ キレエフスキーの死の年（1856）に、オプチナのマカーリイ長老の監修のもと、『我等が克肖神父新神学者シュメオーン伝』がロシア語に翻訳出版されたことにも、³²⁰ そのロシアへの影響力を窺い知ることができる。しかし、ここでは、知恵の祈りの原型がすでにハリストティアニンにとって最も身近な福音の多くの箇所でも暗示されていたという事実を指摘するにとどめておこう。

（次号に続く）

Keywords: イワン・キレエフスキー （オプチナの）マカーリイ長老 知恵の祈り（知恵の営み） 信仰する（霊的）理性

³¹⁸ Там же. С. 190.

³¹⁹ Преподобный Симеон новый Богослов. Творения. Т. 2. Слово шестьдесят восьмое. М., 1890. С. 179-186.

³²⁰ 注の 150 と 151 を参照せよ。