

死の彼方

フィレンツェ公会議による教理決議の前史

ハンス・ユルゲン・マルクス

古代イスラエルの賢者はこう諭している。「何事をなすにも、お前の人生の終わりを心に留めよ。そうすれば、決して罪を犯すことはない。」（シラ 7: 36）何世代にもわたってキリスト教徒がその人生の終わりを心に留めた結果、死の彼方に関する伝統的な教理の輪郭が次第に現れ、やがてフィレンツェ公会議（1438/39年）によって最終的にまとめられた。¹⁾

この教理によれば、世の終わりに先だって、死者の行方は三つに分かれる。まず、自分の犯した罪を悔い改め、ふさわしい償いをした信徒の魂は清めの罰（*poena purgatoria*）によって浄化される。その罰の軽減には生者のとりなし、わけても聖餐式、祈り、施しが役立つ。次に、洗礼の後、罪を犯したことの無い信徒の魂、さらに前述の罰によって浄化された信徒の魂は天国に入り、三位一体の神をあるがままに見る。最後に、大罪あるいは原罪の状態のまま亡くなる人の魂は地獄に下る。しかしその責め苦の軽重は罪の程度に応じる。²⁾

この教理を採択したフィレンツェ公会議が開かれたのは、中世以来分裂していた西方教会と東方教会との再合同を実現するためであった。³⁾ 公会議は一応成功したものの、その後間もなく合同は東方側によって再び破棄された。⁴⁾ 主な理由は、合同の条件として採択された一連の教理に東方信徒の、わけても修道者や下位聖職者の賛同が得られなかったということであった。⁵⁾

上記の教理に関して言えば、東方教会は現在まで拒否の姿勢を貫いてい

る。死の彼方についてはいかなる思弁も許されないというのが根本主張である。⁶⁾ これに死者の行方は公審判によって初めて決定されるという主張が加わる。⁷⁾ とりわけこの第二の主張は古代教会の伝統と一致している。実際、上記の教理に見られる思想は西方教会の領域内においてさえ初めて中世初期に現れ、14世紀前半にやっと決着した。したがってフィレンツェ公会議の時点ではまだ割合新しい思想であったとすることが出来る。

さて、死の彼方に関するフィレンツェ公会議の議事録はほぼ完全に残っている。⁸⁾ これを上記の教理に比較して見るならば、いずれも相手の立場にかなり譲歩したことが分かる。もちろん政治的利害関係も影響があったに違いない。しかし妥協を最終的に可能にしたのは、教父の思想に立ち帰り、その枠内で合意を探ろうという申し合わせであった。⁹⁾ そういうわけで審議もほとんど教父文献の注釈に限られていたし、教理のため採択された表象もほとんど全部教父からとったものである。

本稿では死の彼方に関するフィレンツェ公会議の審議と教理決議が十分に評価出来るための下準備をしたい。したがって、とりわけ公会議において引き合いに出された教父に焦点を絞りながら、死の彼方に関する思想の展開を明らかにしたい。もちろん後代の発展を無視することは出来ないが、ここではフィレンツェ公会議において直接問題となった点に限って、後代の思想展開も指摘しておきたい。

1. 教父思想の出発点

新約聖書の黙示文学的終末論が教父思想の出発点であった。2世紀末までには教父はこの終末論を問い直すことなく、ほぼ文字どおりに受け継いでいた。しかも終末は近いとみるのが常識であったので、それに先立つ死者の行方はあまり問題にされたことはない。ところが終末が遠い将来に退いてからは死者の行方に関する考え方も次第に変わっていった。

1.1. 死者の行方

死者の行方は世の終わり、すなわち公審判によって初めて決定されると見るのが古代キリスト教徒の常識であった。しかしひとつの例外はかなり早い時期から認められていた。殉教者の行方がそれである。すでにアンティオケイアのイグナティオスは「獣を通してこそ神に到達することが出来る。」¹⁰⁾と確信しつつ殉教を迎え、3世紀初め頃殉教者は直ちに天国に入り、終末の時キリストと共に裁きの座に着くという信念は確立している。¹¹⁾

この信念はすでに2世紀の中頃出来上がっていたようである。マルキオンはこれに反対して、殉教者のみならず義人も死後直ちに天国に入ることを許されると主張した。これを受けてテルトリアヌスは、金持ちとラザロのたとえ（ルカ 16：19-31 参照）を引き合いに出し、公審判まで殉教者以外の義人の魂は「アブラハムのふところ」(sinum Abrahae)に迎え入れられ、すなわちアブラハムが宴席についている領域に住み、反対に悪人の魂はそれから掛け離れたところでひどい熱や渴きなどに苦しむ、と力説した。テルトリアヌスによれば、この「アブラハムのふところ」は悪人の住む場所より高いところにあり、「万物の完成が最終的な報いと共に万人の復活をもたらすまで、義人の魂は中間的な幸い (refrigerium interim) を受ける。」¹²⁾

実際、この考えは古代人になじみ深いものであった。金持ちとラザロのたとえの中でもそれがある程度までは前提となっているであろう。とりわけ義人の魂に授けられる「幸い」を refrigerium と称するのがテルトリアヌス以前の習慣であった。¹³⁾ 結局、テルトリアヌスによる革新がもしあったとすれば、それは終末後の「永遠の幸い」とそれまでの「中間的な幸い」との区別を力説し、かつ後者を黄泉における上層の「領域」(regio)に位置づけたことだけであつたらう。¹⁴⁾

フィレンツェ公会議の議事録からも明らかなおおり、東方キリスト教徒はだいたいにおいて上述した古風な終末論を中世期末まで保ち続けた。¹⁵⁾

しかも現在までこの見解を繰り返す東方神学者もいる。¹⁶⁾

1. 2. 世の終わり

終末の出来事もだいたいにおいて新約聖書の黙示文学的表象に従って理解されていた。たとえば2世紀後半、エイレナイオスが『異端駁論』第一巻において紹介してくれる「真理の基準」(regula veritatis)——当時洗礼志願者の教育のため用いられた信仰の要約——の中で終末の出来事は次のようにまとめられている。

「あらゆるものをひとつにまとめ[エフェ1:6]、かつ人類のすべての肉をよみがえらせるために、父の栄光のうちに、天からのイエス・キリストの来臨に関する信仰[はこうである。すなわちその来臨は]見えざる父の計画に従って、天上のもの、地上のもの、地下のものがすべて、われらの主であり、神であり、救い主であり、王であるキリスト・イエスに膝をかかめ、またすべての舌が彼をほめたたえるためである[フィリ2:10-11]。そしてまた彼がすべてのものに対して正しい裁きを行うためである。すなわち悪の諸霊たち[エフェ6:12]や背いて変節者となった天使を、さらに不義であり、不公平であり、冒瀆者である人々を永遠の火へと送り、他方、正しくて公平な人々に、また始めからであれ回心以来であれ、彼に対する愛のうちに留まる人々に報いとして不滅の生命を与え、かつ永遠の輝きをまとわせるためである。」¹⁷⁾

初代のキリスト教徒は以上のような出来事が近い将来に起こるだろうと期待していたが、すでにペトロの第二の手紙の著者が力説したように、「主のもとでは一日は千年のようで、千年は一日のよう」であるから、終末が遅れていると考えてはならず、むしろなおも残っている期間は即時の回心のため利用されるべきである(3:8-12; さらに詩90:4参照)。同様に、いわゆる『ヘルマスの牧者』は終末までキリスト教徒に与えられた課題を塔の建築にたとえ、それが時間を要する一方、人に速やかな回心を求めると訴えたのである。¹⁸⁾

これは2世紀半ば頃のキリスト教派の見方であったと見ても間違いではないだろう。ところで、70年代以来、まず小アジアにおいて熱狂的な反

動が起こった。モンターノスと彼を取り囲んでいた数人の女性とその反動のリーダーであった。

1.3. モンターノス運動

終末が差し迫っており、その時「天上のエルサレム」(黙 21:9-22:5)が近くのパペーザに下ってくるだろうと、最初に言いだしたのは女性預言者マクシミラであったらしい。マクシミラは179年に没したから、モンターノスは70年代の初め頃その活動を開始したと思われる。¹⁹⁾ エウセビオスが『教会史』の中で紹介してくれる証言によれば、モンターノス自身も「霊にとらわれたり、突然恍惚やエクスタージに陥ったりした」ようである。²⁰⁾ しかしモンターノス運動では、マクシミラこそ本来の、しかも最後の預言者とみなされていたし、彼女の後は終末を待つよりほかはなく、終末が間近に差し迫っていることとしとして、ヨハネ福音書の中で約束されている「別の助け主」(14:16)がすでにモンターノスを介して地上に現れた、とみなしていたようである。²¹⁾

この運動は速やかにローマ帝国の各地に広がり、205年頃テルトリアヌスの支持を得た後、その勢力はますます増した。²²⁾ しかし特に北アフリカでは本来の終末論的熱狂主義が倫理的厳格主義に変身していった。テルトリアヌスによれば、真のカトリック教会は「司教たちの教会」(ecclesia episcoporum)ではなく、「霊の教会」(ecclesia spiritus)であって、それは正義、聖性、貞潔などの「霊の実を結ぶ」。²³⁾

特に、倫理的なラディカリズムと結び付いていたこの教会論は主派の反発を買った。他方、モンターノス運動の終末論は、とりわけ西方においては、あまり問題視されたことはない。²⁴⁾ その最も際だった特長はいわゆる千年至福説であった。この説はヨハネの黙示録に依拠し(20:1-6)、ユスティノスもエイレナイオスもその唱導者であった。²⁵⁾ 終末が完成されるに先だって、復活した義人は千年にわたってキリストと共にこの地上を統治する、というのがその説の要であった。モンターノス自身と初代の信奉者

は自分たちのペブーザこそ千年至福王国の都になるだろうと期待していたようである。²⁶⁾ 他方、テルトリアヌスは特定の地名を上げていないものの、非常に現実的な表象で間近に差し迫っている千年至福の王国を描いている。²⁷⁾

ラクタンティオスの例も示すように、千年至福説はとりわけ西方において、4世紀末までは通用し得た。²⁸⁾ ただしラクタンティオスは世の終わりと千年至福王国の始まりまでの期間があと200年間続くだろうと考えていた。²⁹⁾ すなわち紀元500年頃という計算になるが、そもそもこれはモンターノス派の熱狂的な終末期待に歯止めを掛けるためにヒュポリトスが計算した終末時点なのである。³⁰⁾ アウグスティヌス以来この計算は西方の伝統から消えてしまうのである。

ところで、東方においてはモンターノス運動への反発は初めからかなり強かった。黙示文学一般への反発につながる長年にわたる論議の末、かろうじてヨハネによる黙示録だけが正典に採用されたのもそのためだったであろう。³¹⁾ とにかく、以後千年至福などに対する期待は全く消えたとは言えないまでもかなり和らげられた。

とりわけエウセビオスの政治的解釈は興味深い。彼によれば、世界史はイエスの出現と教会の誕生と共に決定的な転換を迎え、不断に終末の完成に向かって先進していく。ところが、コンスタンティヌス大帝の出現に伴って、教会が古い異教世界に対して最終的な勝利をおさめたことは、終末の時代がすでに始まっていることを示す。今やキリストに代わって皇帝こそが天上の王国を地上において実現しているのだから、いわゆる千年至福の王国がすでに始まったのだと考えるべきである。³²⁾

ところで、アウグスティヌスはキリスト教的ローマ帝国に対してさえかなり冷静な態度をとった。彼によれば、何らかの地上的帝国ではなく、教会こそが千年至福の王国を体現するものであって、千年という数字もただ教会の時代を象徴しているにすぎず、これを手掛かりにして終末の時点を計算する企てはむなし。³³⁾ さらに、ヨハネの黙示録の中で区別されてい

る「二つの死」、また「二つの復活」も文字どおり理解されるべきではない（黙 20：5-6, 14 参照）。とりわけ「最初の復活」は何らかの終末の事件に関係するのではなく、まさしく洗礼による、死に等しい状態から新しい生命への信徒の再生を指すのである。また、「最初の死」がただ人生の終わりであるのに対して、「第二の死」は公審判の後に悪人を待つ地獄にほかならぬ、と力説したのである。³⁴⁾

アウグスティヌスの解釈は西方において古典的となった。もちろん、世の終わり、死者の復活、公審判などの終末事件はなおも重視されているが、どちらかと言えば、ほとんど無期限に延期されている。そこで、当然、終末に先立つ死者の行方は、西方キリスト教徒にとって、以前より重大な問題となった。なぜ東方キリスト教徒はフィレンツェ公会議までこの問題にあまり関心を寄せなかったのだろうか。二つの理由をすでに指摘した。ひとつは死の彼方についてはいかなる思弁も許されていないという根本姿勢であり、もうひとつは死者の行方は公審判によって初めて決定されるという伝統的見解へのこだわりであった。ここでもうひとつの理由を付け加えることが出来よう。つまり、東方においては前述したエウセビオスの解釈が古典的となっていた。もちろんここでも終末はほとんど無期限に延期されているが、その地上的な先取りとみなされていたビザンティン帝国は、衰微しながらも、フィレンツェ公会議までは存続していた。そういうわけで、教会・国家の共同体は死者と聖者との連帯を体験させる役割を十分果たし続けることが出来たと思われる。したがって、ここでは死者の行方はさほど大きな問題にならなかったのであろう。他方、アウグスティヌスが『神の国』を書いた頃、西方ローマ帝国はすでに宿命的危機を迎えていたし、その後間もなく没落してしまった。混沌の中から新しい秩序が出来上がる間に、個人の問題がますます大きく浮き上がり、その死後の行方の問題も重大性を増していったのであろう。

2. 死後の浄罪

とりわけ大きな関心を引き起こした問題は、死後もなお罪の赦しがあり得ようか、という問いであった。これに対して早くも肯定的な答えが出た。その答えはフィレンツェ公会議において最重要の争点となった。東方教会にとっては死後浄罪の可能性はなかなか認めにくい思想であったから。ところで、ル・ゴフも指摘しているとおりの教理史上の皮肉ではあるが、この思想はそもそも東方教会の内部に成立したもので、4世紀の後半以来初めて西方に広がった。³⁵⁾

2.1. ギリシア教父

死後浄罪を認めた最初の教父はアレクサンドレイアのクレメンスであったろう。³⁶⁾ オリゲネスはこれを悪魔にも及ぶ普遍的な救済思想にまで繰り広げた。この思想への反発が後代の東方伝承を貫いているのだから、まず二人の思想が本来何であったかを確かめよう。

2.1.1. アレクサンドレイア教父

クレメンスにとって、人間の成長ないしは「教育」(παιδεία)は「救いの営み」(οἰκονομία)の主要目的なのである。だから、彼にとってイエスのうちに受肉したロゴス(ヨハ1:14参照)は何よりも先に人類の教育者であり教師である。その「天上の教え」に聞き従いつつ、各自はその魂を激情、欲望などの物質的な要素から清め、やがて「天上の教師」に類似するように努めなければならない。しかも、こうした魂の浄化は死後もなお続く。³⁷⁾

クレメンスによれば、死後の浄化は火によって行われる。それは物質的な火ではない。魂と同じ本質をもつ精神的な火である。そういうわけで光とも言える。「従順であった場合、光であり、不従順であった場合、火である。」³⁸⁾ しかし後者の場合も、火が魂をいたずらに傷めつけることなく、そ

れになおも付随している物質的な要素を消耗する。³⁹⁾ なお、クレメンスは清めがたく、永遠の滅びに値する魂もあるとは考えていなかったようである。⁴⁰⁾

オリゲネスはいっそう楽観的な終末論を展開させた。その終末論こそ煉獄の表象に対する東方教会のアレルギーを理解するために特別注目に値しよう。オリゲネスによれば、すべての死者は「清めの火」(*πῦρ καθάρσιον*)を通過しなければならない。ペトロやパウロのような聖人も例外ではない。⁴¹⁾ しかし聖人は何の責め苦も受けないで、一瞬のうちに通過するのに対して、罪人は種々の責め苦に会い、責め苦の程度も期間も、各自の犯した罪の質と量に相当する。⁴²⁾

この思想を裏付けるため、オリゲネスは特に好んで第一コリント人への手紙3章11-15節を引き合いに出した。⁴³⁾ この中でパウロは宣教師の活動を建築作業にたとえている。パウロ自身は「イエス・キリストという土台」を据え、後に来た宣教師はその土台のうえに家を建てた。ある者は「金、銀、鉱石」のような尊い材料を、他の者は「木、草、藁」のようなはかない材料を用いたが、公審判の時に現れる火は、各々の仕事の価値を明らかにする。「誰かがその土台の上に建てた仕事が残れば、その人は報いを受けますが、燃え尽きてしまえば、損害を受けます。ただ、その人は、火の中をくぐり抜けてきた者のように救われます。」(14-15節)

オリゲネスによれば、パウロがここで宣教師について述べていることはすべてのキリスト教徒にも当てはまる。ところで、洗礼の後「金、銀、鉱石」にととえられる善行のみを行うキリスト教徒はあまりいないだろう。むしろ、ほとんどのキリスト教徒は「木、草、藁」にととえられる罪をも犯す。神がその人々の善行を顧みないで、ただその罪だけのために滅ぼすとは考えられない。しかし逆にその人々の罪を問題にしないで、ただ善行だけのために救うとも考えがたい。神はすべての人々を「清め、かつ、悪を取り除くことを望むから。」⁴⁴⁾ その浄化のために終末の火を用いる。パウロのたとえが示すように、「木、草、藁」のような罪は燃焼される。その結

果、各自が信仰の土台の上に建てた「金、銀、鉱石」、すなわち純潔な魂しか残らない。⁴⁵⁾ ところがパウロのたとえでは間に合わない罪もある。預言者エゼキエルはそれらの重大な罪を「銅、鉄、鉛、錫」などにたとえる(22:18-22 参照)。オリゲネスはパウロとエゼキエルのたとえを合わせて、終末の火によって魂がいずれの罪からも清められることを示唆する。⁴⁶⁾

オリゲネスによれば、この清めは終末の時に行われる。⁴⁷⁾ それまでの死者の行方についてオリゲネスはほとんど何も述べていない。ル・ゴフも指摘しているとおり、「それは多くの同時代人と同様に、否、おそらく彼らの大方以上に、オリゲネスが世界の終末の近いことを信じていたからである。」⁴⁸⁾ ただ「すぐれた功績を立てた立派な人々」については、彼らの魂が終末を待つ間に「名状しがたい喜びを享受する」と言い、その喜びの場を「楽園」(paradisus)と呼ぶ、⁴⁹⁾ しかしオリゲネスによれば、それは終末の時に初めて開かれる天国とは異なる場所であって、その「名状しがたい喜び」も天上の至福とは比べものにならない。⁵⁰⁾ 結局、オリゲネスの言う「楽園」は、テルトリアヌスの言う「中間的な幸い」によく似ている。その楽園から除外されている罪人の魂の行方に触れていないのは、終末までの期間が考えるに及ばないほど短いことを確信していたからであろう。⁵¹⁾

ところで、オリゲネスが期待していた終末とは、古代思想一般、わけてもストア学派の宇宙論でよく知られていた、宇宙大燃焼 (*τοῦ κόσμου ἐκπίρωσις*) にほかならず、これこそ「悪を取り除き、万物を更新すべき清めの火」(*πῦρ καθάρσιον*) である、と明確に述べている。⁵²⁾ ところで、本来の宇宙大燃焼は徹底した輪廻・転生説にほかならない。すなわち、宇宙大燃焼は周期的にめぐってくる出来事であって、そこで古い代が終わり、新しい代が始まる。しかし新しい代は古い代の出来事をすべてそのまま反復し、新しい代に生まれ変わる人々も前世をそのまま反復する。なおオリゲネスは宇宙大燃焼と万物の更新との回帰それ自体には何の抵抗も示さない。⁵³⁾ しかし新しい代においてもなお、古い代のすべての出来事がそのまま反復され、人間もただ古いままに再生し、同じ運命をたどるといふ考え

に強く反発する。人間の自由を無視する考えだからである。⁵⁴⁾ 彼によれば、たとえ輪廻・転生があっても、それはひとつの目的のために起こる。その目的は悪が次第に消えてしまい、人間が善において徐々に成長し、やがて神を觀照する至福に至るといふところにある。⁵⁵⁾

オリゲネスは使徒行伝 3 章 21 節に出てくる表現を借りて、以上の終末的完成を「万物の更新」(*ἀποκατάστασις παντῶν*) と呼んだが、彼の場合、すべての知的存在者、すなわち天使も人間も悪霊も、やがて神のもとに帰り、その至福觀照にあずかるという意味で用いられている。とりわけこうした万有婦神説のゆえに、オリゲネスは早くも異端視され、ついに 553 年コンスタンティノポリスで開催された第 5 回のエキュメニカル公会議によって排斥された。⁵⁶⁾ フィレンツェ公会議において東方側が「清めの火」に関する西方側の主張を受け入れかねたのもそのためである。それゆえ問題の万有婦神説の骨子が何であったかを確かめよう。

オリゲネスによれば、すべての知的存在者は初めは神を觀照するように造られたが、その至福状態を自由に離脱することによって、多かれ少なかれ物質的なものと結合するに至った。それゆえ本来の至福状態を回復するため、物質的なものから清められなければならないが、その浄化過程は幾代もかかる。⁵⁷⁾ なぜなら、神はその被造物を強制することなく、その自由な決断を尊重するからである。⁵⁸⁾ やがて、悪魔も、彼に仕えた悪霊たちや悪人も完全に清められて、神のもとに帰り、その至福觀照にあずかる。⁵⁹⁾ かかる終末的完成をオリゲネスはアポクタシス(万有婦神)と呼ぶ。⁶⁰⁾ しかしこれも厳密な意味における終末であるとは限らない。知的存在者は原始状態において神の觀照に飽きたように、終末の状態においてもまた同じ墮罪を繰り返す可能性が残っているからである。その場合、新たな天地創造からアポカタシスまでの過程が反復される。しかもその回数には限りがないとオリゲネスは考えていたようである。⁶¹⁾

2.1.2. カパドキア教父

オリゲネスの思想に対して早くも反論が起こったが、⁶²⁾ 4世紀末まではその影響は大きかった。たとえばナジアンゾスのグレゴリオスは万有帰神説自体は拒否しながらも、死後浄化を認めた。⁶³⁾ この浄化は公審判の時に火によって行われるが、⁶⁴⁾ この「清めの火」と「地獄の火」とは明確に区別されるべきであって、後者は永遠に燃える、とグレゴリオスは力説した。⁶⁵⁾

ニュッサのグレゴリオスはこの区別を認めなかった。彼によれば、終末の時、各自の浄化のために必要な期間は異なっても、⁶⁶⁾ あくまでもすべての人が清められ、神のもとに立ち帰る。しかも人間ばかりでなく、悪魔とその悪霊たちも。なぜなら、終末が完成された時、善に敵対する悪がなおも存続するとは考えがたいから。⁶⁷⁾ ただし重要な点に限って、ニュッサのグレゴリオスはオリゲネスと袖を分かち。彼によれば、至福者が神の観照に飽きると考えるのは冒瀆である。それゆえ、歴史がそもそもそうした墮罪の結果で開始されたとも、終末の後、もう一度開始されるとも考えられない。⁶⁸⁾

すでに指摘したように、オリゲネスはあくまでも自由意志の尊重のため墮罪の反復を認めたが、ニュッサのグレゴリオスは終末後の新たな墮罪の可能性を拒否しながらも、オリゲネスによく似た調子で自由意志の尊さを説き明かした。たとえば『死者について』の説教の中で、自由意志と墮罪との関係を次のように説明している。

「神の知恵は、〔人間の〕本性に悪を避ける能力を残すため、人間を本人自身の望んだままにしておくように計らったのです。それは、人間が〔自ら〕欲した諸悪を味わい、こうした経験によって、どのようなものをどのようなものにとって代えたかを学ぶためであって、さらにこうした経験の末、自ら心を入れ替えて、激情や不合理をすべて一種の重荷のように、本性から振り落とし、そして最初の至福の方へ急いで立ち帰るためなのです。その回帰は、現在の生活において思慮深さや愛智によって清められた後のことであるか、それともこの世を去って後、清めの火(πῖρ καθάρσιον)による洗練を経てからのことではありません。」⁶⁹⁾

この中でニュッサのグレゴリオスは死後浄罪、しかも火による浄化を認めていることは明らかである。実際、この個所こそフィレンツェ公会議において西方から大きく取り上げられ、激しい論議の対象となった。同様に、もうひとつの個所もフィレンツェ公会議において論じられた。その中でグレゴリオスは兄バシレイオスの死をしので、姉妹マクリーナにこう言わせている。

「神は御自分のために存在に至った者をすべて御自分の方へ引き寄せようと努めるのですから、ただ悪い生活への憎しみ、あるいは復讐心によって罪人を辛い目に会わせる、と私には思えません。むしろより崇高な意向に従って、魂をみもとに、すなわちすべての至福の源に、引き付けるのであります。これが引き寄せられる者への苦しい措置を伴うのは止むを得ないでしょう。たとえば、人が金に混じっている物質を火によって取り除ける時、混ぜ物だけを火によって溶かすだけではないでしょう。不純物と共に純金も火によって溶かされるのは全く否むを得ないことです。しかし前者が燃焼されるのに対して、後者は残るのです。それと同様に、悪事が清めの火(πῖρ καθάρσιον)によって消耗される時、それに結び付いている魂も火の中にいるのは全く止むを得ないでしょう。それは混ぜ物や物質や不純物がすべて火によって燃焼し、取り除けられるまでのことです。」⁷⁰⁾

この個所によれば、清めに伴う責め苦もその期間も罪の軽重によって定められる。もちろん中世西方教会に都合の良い典拠であったことは明らかであろう。これに直面させられた東方側は、ニュッサのグレゴリオスもやはりただの人間であったにすぎず、全体としては素晴らしい思想を残したものの、この点に限っては、結局オリゲネスのあやまちを繰り返したと答えたのである。⁷¹⁾

2.1.3. 反オリゲネ主義

4世紀の90年代に入ってからようやくオリゲネスの思想、わけてもその万有婦神説をめぐって大論争が起こり、1世紀半あまり経てから、前述した排斥で決着がついた。そして死後浄罪、わけても火による浄罪に關す

る思想はオリゲネスの万有婦神説と密接に結び付いていったため、早くも東方伝承から消えてしまったのである。

たとえば、アレクサンドリアのキュリロスは『魂の別れと主の第二の来臨について』の長文の説教において、魂が天国に向かう旅の途上に出会う種々の責め苦を詳しく描きながらも、火による浄罪に一度も触れていない。⁷²⁾

その頃、東方においては第一コリント人への手紙3章11-15節の釈義も根本的に変わった。フィレンツェ公会議で論じられたヨアンネス・クリゾストモスの釈義は古典的となった。オリゲネスと同様に、彼も「イエス・キリストという土台」の上に建てられた家を各自の行いとして解釈し、「もし誰かが正統信仰を持ちながらも悪い生活をするならば、その信仰は罰を避けるのに役立たないのです。行いが燃焼されてしまうからです。」と力説した。⁷³⁾ ところで、オリゲネスとは対照的にクリゾストモスは悪い行いをその軽重に従って区別しておらず、そのすべては同様の罰に値すると考えていたようである。ただ、遺族や教会の祈りによってその罰が和らげられると明確に書き残している。⁷⁴⁾ この考えはフィレンツェ公会議上の東方側の基本線であった。

さて、第一コリント人への手紙3章14-15節に従って、クリゾストモスは悪い行いに対する終末的罰を、まず一般的に「損害」と呼び、次いで、本人が「火の中をくぐり抜けて来た者のように救われる」というパウロの主張を次のように釈義する。

「その人は火の中に留まります。つまり〔その〕悪い行いのように虚無に帰せられるわけではありません。この関係を〔パウロは〕救いと呼んでいます。しかしただその表現を使っているだけではありません。『火の中をくぐり抜けた』と付け加えています。私たちが〔火事の時〕燃焼されずそのまま残る材料については「火の中で救われた」と言うことがよくあるでしょう。そういうわけで『火』と聞いたところで、燃やされるものどもが虚無に帰せられると思わないでほしい。また〔パウロが〕そのような責め苦を救いと呼んでいることに驚かないでほしい。〔パウロには〕好ましくない事柄について良い表現を用いたり、

反対に好ましい事柄については逆の表現を用いたりするくせがありますから。……こうしてここでも『救われる』という時、ほかならぬ罰の継続を暗示したのです。すなわち、あたかも罪人が永久に苦しむ者として『火の中に』留まると述べたことに等しいのです。』⁷⁵⁾

もちろんフィレンツェ公会議においてパウロの個所は西方側にとって絶好の典拠であった。⁷⁶⁾ すぐ後に述べるように、アンブロシウス以来のラテン教父もだいたいにおいて西方中世神学に近い積義をしていた。これに依って、東方側はアンブロシウスなどのラテン教父にまさるクリゾストモスの積義術を讀え、⁷⁷⁾ 結局、上の解釈を繰り返したにすぎない。⁷⁸⁾ しかし審議が進むにつれて、東方側もその相対的な価値を認めざるをえなくなった。⁷⁹⁾ 実際、クリゾストモスが反オリゲネス的意向により件の個所をかなり強引に解釈したことは明らかであろう。もちろん、パウロは煉獄について語ったわけではない。しかし「木、草、藁」によって象徴される、はかない功績を残した宣教師が地獄に落ちるなどと考えていたわけでもない。終末の試練をくぐり抜けた末、あくまでも救われると考えたことは明らかであろう。⁸⁰⁾

2.2. ラテン教父

4世紀の後半までラテン教父は死後の浄罪に特別な関心を示したことはない。おそらく公審判が近いと考えていたためであろう。とりわけアウグスティヌスのおかげで従来の考え方が変わった。

2.2.1. アンブロシウスとアンブロシアストル

清めの火をめぐる東方思想を西方に紹介した最初の教父はアンブロシウスであった。⁸¹⁾ オリゲネスのようにアンブロシウスもすべての死者が審判の火を通過しなければならぬことを力説する。しかしナツィアノズスのグレゴリオスのように、アンブロシウスも「清めの火」と「地獄の火」とを明確に区別する。すなわち、義人は何の責め苦も受けないで直ちに天国に

入るが、悪人の場合、この審判の火は永久に燃える地獄の火となる。だが完全な義人でも全くの悪人でもないような人もいる。彼らは罪の残量が燃焼されるまでは審判の火に留まり、その滞在期間も責め苦の程度も罪の軽重による。⁸²⁾ しかしその責め苦を和らげるのに生者の祈りが大いに役立つ、とアンブロシウスは確認していたようである。⁸³⁾

アンブロシウスはパウロの個所に言及はしたが、ラテン語で書かれた最初の本格的な釈義を残したのは、教皇ダマサスの在任中(366-384年)ローマで活動していた無名の著者であった。⁸⁴⁾ その手によるパウロの書簡注解は6世紀から16世紀までアンブロシウスの作とみなされていたので絶大な権威を持っていた。また現在では便宜上、アンブロシアストルと呼ばれている。ル・ゴフも指摘しているとおり、第一コリント人への手紙3章11-15節の釈義は煉獄の教理確立に「大きな影響を及ぼした。」⁸⁵⁾ 実際、フィレンツェ公会議においても最重要典拠として西方側によって真先に引き合いに出された。⁸⁶⁾ ところで、アンブロシアストルなる人物はあらゆる比喩的解釈を忌み嫌って、本文を出来るだけ忠実に釈義しようと努めていたので、件の個所に関する釈義は特に興味深いだろう。

まず、アンブロシアストルが正しく指摘するとおり、パウロは信徒一般やその行いについては語っていない。自分のあとを継いだ宣教師とその活動、わけてもその教えについて語っている。良い宣教師の教えを「金、銀、鉱石」に、悪い宣教師の教えを「木、草、藁」にたとえている。それは公審判の時、各々の教えの価値が初めて明らかにされることを暗示するためである。すなわち「金、銀、鉱石」が火に耐えるように、良い教えも公審判の時に残り、その宣教師は永遠のいのちに入る。一方、「木、草、藁」が火の中で燃やされるように、悪い教えは公審判の時に滅び去る。しかし悪い宣教師や異端者であったとしても、やはりキリストの名において教え、誤りながらもキリストの誉れを説き明かそうと努めたのだから、その人自身は救われる。これに続く個所はよく引用されるようになった。

「しかし『火の中をくぐり抜けた者のように』と言う時、[パウロは]その人は

救われても火の罰を受けるだろうということを示している。それは不義の輩のように永久の火の中で永遠に苦しむためではなく、火によって清められたうえ、救われるためである。こうして行いの一部のゆえ、功績があるとすれば、それはキリストを信じていたということである。⁸⁷⁾

以上のようにアンブロシウスは「清めの火」と「永久の火」とを明確に区別するのだが、前者を公審判に結び付けていることは明らかであろう。おそらくアンブロシウスも同様に「清めの火」を公審判と結び付けていたであろう。

2.2.2. アウグスティヌス

死と公審判との間の浄罪を明確に認めた最初の教父はアウグスティヌスであった。⁸⁸⁾ それゆえ「煉獄の真の父」とも称される。⁸⁹⁾ 近年の研究によれば、413年を境にしてアウグスティヌスの立場は以前より厳格になった。⁹⁰⁾ はたしてそうであったのだろうか。たとえばフィレンツェ公会議においては、とりわけ死者のための祈りに関する典拠は大いに注目された。まずこの点に限って言えば、アウグスティヌスはすでに397/8年に著した『告白』の中でかなり厳格な立場をとっている。⁹¹⁾ その母モニカのために書いた祈りから分かるように、アウグスティヌスは清い生活を送り、しかも多くの施しをした故人にのみ生者の祈りが役立つと考えていた。⁹²⁾ とは言え、晩年の著作中でアウグスティヌスがあげる条件はいっそう厳格になっていることは確かであろう。

たとえば423/4年に著した『エンキリディオン』の中では、ただ多くの施しではもの足りず、全生活を良い方に変える努力がなかった場合、「この世の生を終えた後」(post hanc vitam)に浄罪の見込みは全くない、と力説している。⁹³⁾ また426/7年に書いた『神の国』第21巻の中では、再び死者のための祈りを取り上げて、それが有効であるための条件をいっそう厳格にした。つまり、生者の祈りは悪人や悪霊たちの状態を変えるのには役立たないことはもちろんのこと、不信仰者や無神論者に加えて、罪のため

の十分な償いをしないまま亡くなったキリスト教徒にも役立つと力説している。ただ、完全な義人でも、単なる悪人でもなかったようなキリスト教徒のためのみ生者の祈りがある程度役立つとアウグスティヌスは容認し、マタイ福音書 12 章 31-32 節を引き合いに出しながら、こう述べている。

「たしかに、ある死者のための教会の祈り、あるいは敬虔な人の祈りは聞き入れられる。しかし、それはキリストにおいて生まれ変わり、地上の生活がそのようなあわれみに値しないと判断されるほど悪くはなかったが、そのようなあわれみを必要としないほどには良くもなかったという人たちに限ってのことである。実際、死者が復活する時あわれみはその霊の受ける罰の後、永遠の火の中に送られないような死者にも欠くことはないだろう。さもなくば、たとえこの世では赦されなくとも、来たるべき世において赦されるような人がいなければ、ある人々については、この世でも来たるべき世でも赦されない、と語られたことが真実でなくなるから。⁹⁴⁾

実際、中世の西方神学者は第一のコリント人への手紙 3 章 11-15 節に加えてマタイ福音書 12 章 31-32 節のうちに煉獄の教理を裏付ける最も重要な新約聖書箇所を見出した。だから上記のアウグスティヌスの文章もフィレンツェ公会議において真先に引用されたのである。⁹⁵⁾

中世神学によって、またフィレンツェ公会議において、第二マカベア書 12 章 31-32 節も有力な典拠として引き合いに出された。⁹⁶⁾ この箇所にも初めてアウグスティヌスが注目した。321-324 年の間にノラのパウリーヌスに送った小冊子『死者の供養について』の中で、アウグスティヌスは死者を有名な殉教者の墓に近いところに埋葬したり、記念碑などを立てたりする習慣を批判し、死者のための祈り、わけても聖餐式の間の死者の記念こそ最良の供養であると力説する。この小冊子の中から二箇所がフィレンツェ公会議において論じられた。聖餐式における死者の記念が共通のテーマとなっている。

「マカベア書の中で死者のためのいけにえがささげられたと読まれます。これは旧約聖書の中には含まれていないとしても、この習慣において輝く教会にとっては少なからざる典拠でありましょう。実際、主なる神にその祭壇でささ

げられる司祭の祈りに際して、死者の記念も行われるのです。」⁹⁷⁾

この個所からも明らかなように、アウグスティヌス自身は中世の西方神学者とは違い、第二マカベア書を正典に数えていない。ただし教会の習慣を裏付ける重要な典拠とみなしていることは明らかである。同じコンテキストの中では、有名な殉教者の墓に近いところへの埋葬にこだわる信徒の態度を批判し、無名の死者との全教会の連帯を次のように力説している。

「死者の霊のためのとりなしを怠ってはなりません。教会はこのとりなしの義務をキリスト教的でカトリックである社会の中で亡くなったすべての人のために負うわけです。その際、名前すら上げられず、一般的な形で各々の記念が行われるのです。それは、両親、あるいは親戚、あるいはまたどんな知り合いや友人もない者たちが、彼らに共通であるひとりの敬虔な母〔なる教会〕によって、神に委ねられるためであるのです。しかし誠実な信仰や死者への敬意からなされるこのとりなしこそが欠けているのならば、その体がたとえ聖なる場所に埋葬されていても、それだけでは死者の霊に何の役も立ちません。」⁹⁸⁾

行われた日付がはっきりしてない、ある説教の中で、アウグスティヌスは当時の習慣をいっそう鋭く批判している。盛大な葬儀を行ったり、すばらしい墓や記念碑のために膨大な費用をかけたりするのは結局遺族の自己満足に終わってしまうのだと指摘したうえで、より質素で、しかし有効である教会の習慣を取り上げる。この個所もフィレンツェ公会議において重要な典拠として引き合いに出されたし、祈りに加えて、聖餐式や施しの有効性を力説する点では教理の定式化に大きな影響を及ぼした。

「死者の霊のためにささげられる聖なる教会の祈り、聖餐式や施しによって、彼らはその罪が受けるに足る以上に、慈悲深い扱いを神から受けるよう、助かると疑ってはなりません。教会が教父たちより受け継いだ伝統に従って、まず聖餐式に際して、死者が記念されるところで、キリストの血とからだの交わり〔＝教会との一致〕のうちに世を去った人々のために祈願され、かつ彼らのためにも、あのいけにえがささげられることは、神に想起させられるのです。さらに、彼らを神に委ねるため、慈善が施されるなら、それが彼らに役立つことを誰が疑うでしょうか。彼らのために神に祈りをささげることすらむだではないのですから。」⁹⁹⁾

以上、死者のための祈りに関するアウグスティヌスの見解を初期から後期までたどってきた。なるほど後期になるとアウグスティヌスの見解がやや厳しくなったことが確認できた。とりわけ祈りがカトリックの信徒以外の死者には役立たぬ、との見解が目立つ。ドナトゥス派との対決のうちに固まった見解であろう。ところがアウグスティヌスの絶大な権威のため、この見解は後代の西方伝承の確固たる要素となった。救いが主に「地獄からの救い」と理解されるようになったのもそのためであろう。しかしアウグスティヌスの見解が次第に厳格になったとは言え、根本的に変わったとは思えない。

たとえば、アウグスティヌスはしばしば「清めの火」について語っているが、年代順にその文章を追ってみて、変化があったかどうか確かめてみよう。司祭になった翌 392 年アウグスティヌスは一連の詩篇解説を行った。すでに詩篇第 1 篇の解説にあたって、第一コリント人への手紙 3 章 11-15 節を引き合いに出し、「火の中をくぐり抜けた者のように」救われるのは、おそらく全くの不義なる者でも、完全な義人でもなかったような死者のことを指すと指摘している。¹⁰⁰⁾ さらに、「主よ、怒って私を責めないで下さい。憤って懲らしめないで下さい。」(詩 6:1; 38-2) という詩篇句を次のように釈義する。

「審判の火に責められるのは、キリストである土台を持たぬすべての人々でしょう。他方、ただ懲らしめられ、すなわち清められるのは、この土台の上に木、草、藁で立てた人々でしょう。彼らは損害を受けますが、火の中をくぐり抜けた者のように救われるのです。」¹⁰¹⁾

395 年 3 月、詩篇 28 篇について行った解説の中で、アウグスティヌスは上の詩篇句をもう一度取り上げた。今回は調子がやや厳しくなっている。

「おそらく責められる者がすべて懲らしめられるとは限らないでしょう。他方、懲らしめられる者のうち、ある者は救われるに違いないでしょう。しかしながら、言わば火によって。……なぜでしょうか。土台の上に木、草、藁で立てたためではないでしょうか。実際は金、銀、鉱石で立てるべきです。どちらの火からも安全であるためなのです。不義なる者を絶えず責め苛むかの永遠の火か

らだけではなく、救われるべき者を懲らしめる火からも。こう言われています。『その人は火の中をくぐり抜けた者のように救われます。』そして『救われる』と言われているのだから、あの火は軽視されがちなわけです。しかし火によって救われる者もあるとは言え、あの火は生きている間に耐えられうるどんな苦しみよりも恐るべきものなのです。¹⁰²⁾

以上のように、アウグスティヌスは当初から、全く不義なる者でも、完全な義人でもない死者を清める火の恐ろしさを強調しながらも、地獄の火と明確に区別している。たとえば、388/9年に著した『マニ教に関する創世記注解』の中で彼は言う。「この世の後に〔人は〕清めの火 (ignis purgatorius) あるいは永遠の罰を受ける。」¹⁰³⁾ この文章からも明らかなように、アウグスティヌスは火の働きをただ公審判と結び付けたわけではない。彼によれば、永遠の火は公審判の後に現れるものの、その前にも不義なる者を、ラザロのたとえ話における金持ちのように (ルカ 16:24 参照)、責め苛むゲヘンナの火があり、また他の者を試し清める別の火がある。¹⁰⁴⁾ しかし、とりわけ初期においてアウグスティヌスは後者を地上の試練と同一視しがちであったことも否定出来ない。¹⁰⁵⁾

さて、413年にアウグスティヌスは『信仰と行いについて』を著した。その中で、『神の国』第21巻での「情け深い人々」(misericordes)と名付けられている、カトリック教会内部の寛容主義者を徹底的に論駁している。これによく似た論駁は詩篇81篇の解説にも見られる。¹⁰⁶⁾ アウグスティヌスはその解説を403年10月15日に行ったのである。したがって、いつも指摘される立場の変化があったとすれば、それはその時点に起こったはずである。しかも前述した詩篇38篇の解説からも明らかなとおり、いわゆる「情け深い人々」の寛容主義はずっと以前から問題となっていたようである。

なお、アウグスティヌスが提供している種々の情報を総合して見れば、寛容主義者は次のような見解を取っていた。カトリックの信徒であるならば誰でも救われる。たとえ姦淫、強盗、偽証などのような罪を犯し、しか

も十分な償いをしていないまま亡くなったとしても、決して永遠の罰を受けることはなく、ただその罪から清められるまで「罰の火」(poena ignis) ないしは「一時的な罰」(poena transitoria) を受けるにすぎない。キリストを信じ、かつ聖餐の秘跡によって、その神秘体に結びついているから。¹⁰⁷⁾ アウグスティヌスによれば、寛容主義者は特に好んで第一コリント人への手紙3章11-15節を引き合いに出し、次のように自己弁解をした。

「カトリックのキリスト教徒はキリストを土台にしており、どのような悪しき生活をして、言わば木、草、藁でこの土台の上に立てたとしても、キリストとの結合から離れることはない。したがって、キリストを土台にしている正しい信仰は、その上に立てたものは焼けてしまうので、損失をこうむるにせよ、あの燃え続ける火からいつか彼らを救い出すことが出来るであろう。¹⁰⁸⁾」

ところで、そのような解釈をアウグスティヌスは初めて403年10月15日に行われた詩篇81篇の注解に際して論駁している。彼によれば、「木、草、藁」がどのような罪を指すかは難問 (obscura quaestio) ではあるが、他の聖書箇所 (特にガラ5:19-21) からも明らかなおお、姦淫、強盗、偽証などのような罪ではない。むしろ家や財産などの持ち物への愛着なのである。

「したがって、もしあなたが自分の持ち物に愛着する一方、そのため強盗を働かず、そのため偽証を立てず、そのため殺人を犯さず、そのため偽りの誓いを立てず、そのためキリストを裏切らないならば、まさにそれらを持ち物のためにしないからこそ、キリストを土台として持つでしょう。他方、もしあなたが持ち物に愛着し、その損失を悲しむのなら、土台の上に金や銀あるいは鉱石ではなくて、木、草、藁で立てたことになるのです。それゆえあなたが築き上げたものが燃え始める時、救われます。しかし、言わば火によってのことです。他方、この土台の上に姦淫、瀆神、冒瀆、偶像崇拜、偽証などを築き上げた人は、誰も、言わばそれらが木、草、藁であるかのように、火によって自ら救われると思っはなりません。むしろ天国の土台の上に、すなわちキリスト〔への信仰〕の上に地上の物への愛着を築き上げた人の場合に限って、地上の物への愛着は燃え上がりますが、土台がしっかりしているのだから、その人自身は救われるのです。」¹⁰⁹⁾

412年の秋に行った、詩篇103篇の解説では、アウグスティヌスは以上の解釈を繰り返し、かつ「地上的なものへの愛着を、悪行と善行との間に介在する中間的なもの」と規定した。¹¹⁰⁾ 413年以後、寛容主義者との対決はいっそう厳しくなった。他方、アウグスティヌスは火による死後浄罪がすでに各自の死と公審判との間に行われる、ということを経前より明確に述べている。しかし、とりわけ第一コリント人への手紙3章11-15節に関して言えば、アウグスティヌスは403年に初めて唱えた見解をそのまま繰り返したにすぎない。¹¹¹⁾ 最後に、フィレンツェ公会議において論じられた箇所を引用してみよう。

「一時的な罰は、ある人々はその人生においてだけ、ある人々は死後、ある人々は現在もかの時にも受けるが、いずれにしてもあのきわめて厳格な最後の裁きの前に受けるのである。だが死後に一時的な罰を受けるすべての人があの裁きの後にくる永遠の罰に入るわけではない。実際、ある人々については、この世で赦されなかったことが来たるべき世において赦される。すなわち来たるべき世の永遠の刑罰によって罰せられないことはすでに前に述べたとおりである。」¹¹²⁾

2.2.3. アルルのカエサリウス

煉獄の教理を裏付けるため、中世の神学者は好んで、もうひとつの、当時はアウグスティヌスの著作集に入っていた箇所を引き合いに出した。この箇所はフィレンツェ公会議上の審議に際しても重要な典拠となっていた。¹¹³⁾ 実際はアルルの司教カエサリウスの説教集に属しており、本文もフィレンツェ公会議において用いられていた写本とは多少異なっている。本文はとりわけ「煉獄の火」(ignis purgatorii)の代わりに「一時的な火」(ignis transitorius)となっており、¹¹⁴⁾ 本来の形容詞 purgatorius (清めの……)が purgatorium (煉獄)に名詞化されたのは12世紀のことであるから、その後の訂正に違いない。¹¹⁵⁾

さて、説教全体は第一コリント人への手紙3章11-15節を扱っており、アウグスティヌスのようにカエサリウスもその寛容主義的な解釈を論駁し

ている。その際、彼は初めて明確に「大罪」(capitalia peccata)と「小罪」(minuta peccata)とを区別し、前者が永遠の罰に値するのに対して、後者のみがパウロの言う審判の火、すなわち「一時的な火」(ignis transitorius)によって浄化されうると言う。ただしカエサリウスは再びアウグスティヌス以前の捉え方に立ち帰り、「清めの火」は初めて公審判の時に現れると力説する。¹¹⁶⁾ 以下、フィレンツェ公会議において引用された個所を現代の批判的編集に従って訳してみよう。

「この〔パウロの〕言葉を誤って理解する人々は、いわれのない安心感に欺かれています。つまり、キリストの土台の上に大罪を築き上げるなら、この罪さえ一時的な火によって清められ、彼ら自身その後永遠のいのちに入ることが出来ると考えているわけです。最も親愛すべき兄弟たちよ、あの誤解を正さなければなりません。そのように自分自身を安心させる人々はいへんな思い違いをしているからです。使徒〔パウロ〕が『その人は火の中をくぐり抜けた者のように救われます』というあの一時的な火によって清められるのは大罪ではなく、小罪だけなのです。」¹¹⁷⁾

2.2.4. グレゴリウス大教皇

ル・ゴフによれば、グレゴリウス大教皇は「煉獄の最後の父」であった。¹¹⁸⁾ その『対話』は8世紀の半ば頃ギリシア語に訳されたので、東方キリスト教会においても大きな権威をもっていた。そういうわけで第4巻からの一個所がフィレンツェ公会議において引用された時に、東方側も素直にその本来の論点を認めた。¹¹⁹⁾

グレゴリウスは第4巻全体で、魂の不死性、死後の魂の行方、そのための聖餐式、祈り、施しなどの有効性を種々多様な逸話を織り込みながら、詳しく説き明かす。こうした関連の中で、「死後に清めの火があることを信じなければならぬかどうか教えていただきたい。」という対話相手ペトロの設問を取り上げる。¹²⁰⁾ まず、一連の聖書個所(ヨハ12:35; イザ49:8; IIコリ6:2; コヘ9:10; 詩117:2)を引用しながら、人は生きている間こそ、その罪から浄化されるよう努めねばならぬと力説した後、次のよ

うに答える。

「もちろん、人がここを去っていくのと同じ有り様で、公審判の前に現れることは、それらの個所から明らかになっているでしょう。しかしそれにもかかわらず、公審判に先だて、小罪 (*leves culpa*) のために清めの火があることを信じなければなりません。真理 [=イエス] はこうおっしゃいますから。

『聖霊に言い逆らう者は、この世でもあの世でも赦されることはない。』[マタ 12:32] この言葉から明らかなおと、ある罪はこの世で、ある罪はあの世で減じられ得る、と考えるべきでしょう。それと言うのも、ひとつ [の罪] について [赦しの可能性が] 否定されているのだから、いくつか [別の罪] について容認されている、と理解するのが当然だからでしょう。しかしながら、すでに申しましたように、これは少数で、最小の罪 (*parua minimaque peccata*) の場合だけ可能であると信じなければなりません。たとえば、無用のおしゃべりやおおげさな笑い、あるいは咎をどう避けるべきか分っても、家族の問題を解決するにはほとんど咎なしに行動出来ないような人々 [が犯す] 罪、あるいはまた重大でもない事柄に関する無知から生ずる誤り、このすべての罪は人々が生きている間に全く減じられなければ、死んだ後、重荷になるでしょう。』¹²¹⁾

この個所の前半は、煉獄の教理を裏付けるためにフィレンツェ公会議において引き合いに出された。¹²²⁾ これに応じて東方側は、自分たちも一種の罪が死後もなお減じられうることを常に認めていたと言い、ただオリゲネスの誤謬を避けるため、いわゆる「清めの火」は認めかねると説明した。さらに彼らが力説したことは、たとえアウグスティヌスそして特にグレゴリウスが、なるほど、明確にも「清めの火」について語ったとしても、その存在を主張するのが彼ら自身の論点であったわけではなく、むしろどんな罪も赦されうるという、民間の誤った確信を正すため、わずかな小罪だけがかの火によって赦されうるということを容認したにすぎない。¹²³⁾ 特にグレゴリウスが伝えている様々な幻に関して言うならば、民間の想像に訴えながら、彼は、祈りや施しなどの有効性を浮き彫りにする一方、清めの見通しをわずかな小罪に限定しようと意図していたことは明らかである、と。¹²⁴⁾ この解釈は間違っていないだろう。

たとえば、先に引用した個所の終わりに、グレゴリウスは「無知から生ずる誤り」を浄化可能の小罪に数えている。どのような程度のものかを説明するため、得意の逸話を引き合いに出す。生前ローマ教皇庁に勤めていた助祭パスカーシウスは、498年に始まったローマ教会内紛に際して、対立教皇ラウレンティウスの味方をした。ところがこのパスカーシウスが亡くなってから間もなく、司教ゲルマヌスが温泉に出掛けたところ、その浴場の使用人のうちにパスカーシウスがいるのを見つけた。おどろいてゲルマヌスはパスカーシウスに現状の理由を尋ねてみたら、かつて誤って対立教皇に味方したため、「この懲罰の場所にいる」(in hoc poenae loco)との返事を受けた。さらに、ゲルマヌスが祈って下されば一刻も早く解放されるであろう、と頼まれた。そこでゲルマヌスは数日にわたってパスカーシウスのために祈った。その後再び浴場に行ったところ、なるほどパスカーシウスはいなくなっていた。グレゴリウスによれば、この話の教訓は、パスカーシウスのように、生きている間に多くの施しをした人はたとえ無知から生ずる過ちを起こしたとしても、生者の祈りによって、その罪から清められうる、ということである。¹²⁵⁾

この逸話では清めの火について何も述べられていない。清めの場所も彼岸的ではない。熱いところではあるが、人が毎日通う浴場にすぎない。結局、グレゴリウスは死後浄罪のための、生きている間の施しの重要性と生者の祈りの重要性を、民間に分かりやすい仕方で説明したのである。けっして一定の表象にこだわらなかったことは、もうひとつの逸話からうかがえる。

そこではユストスという修道者が問題となっている。彼は修道誓願に違反して、金貨3枚を隠していたことを臨終の時に告解した。かなり重大な誓願違反でもあったので、修道院長はみせしめのため、死んだユストスの遺体を修道院の墓地に埋葬せず、金貨といっしょに堆肥の山に葬るよう命じた。しかし、数日たってから修道院長はユストスのことをかわいそうに思い、せめてその魂の苦しみを和らげてやろうと、30日にわたって毎日ミ

サをささげた。ちなみに、いわゆる「グレゴリウス・ミサ」の起源はこの話にさかのぼる。30日目の夜ユストスが修道者たちに現れ、「種々の責め苦を受けていたが、只今諸聖人の交わりに迎え入れられた」と報告した。¹²⁶⁾この逸話からも分かるように、浄化可能な小罪はけっして前の引用個所にあったようなおしゃべり、大笑い、家族のための過度の配慮、無知から生ずる誤り、などに尽きるわけではない。誓願違反さえも生者の祈りによって許されうるとグレゴリウスは考えていたのである。

これまで紹介した逸話の場合、清めの場所はこの地上にある。それを彼岸に位置づける逸話もある。グレゴリウスはその逸話をコンスタンティノポリスに住んでいた頃に聞いたと言う。逸話の骨子はこうである。ステファノスという人物が急死し、埋葬される前、その魂はサタンの前に連れて行かれた。ところが、サタンが待っていた魂は別人の鍛冶屋のステファノスのそれであって、とり違いに気付いたので、サタンは最初のステファノスの魂を地上に帰せと命じた。そこでステファノスは生きかえり、鍛冶屋のステファノスが死んだ。この逸話によれば、同事件によく似たことはひとりの兵士の身にも起こった。二人共に一致した報告によれば、魂が黄泉に下った時、まず耐えがたい悪息を放つ真っ黒な川の流れと、そこにかかった一本の橋を目のあたりにした。その橋の向こう側には、美しい、緑の牧場のような領域が広がり、光に輝く家並みも見えた。ところが、その橋を渡ろうとした人々のうち、ある者は足がすべって川の流れに沈み、他の者は支障なく渡り、白衣を着た人々に迎え入れられた。ところで、ステファノスは渡ろうとした時、足がすべって半身まで川の流れに沈んだ。すると、こわい化け物が浮き上がり、彼を下に引っ張ろうとしたが、直ちに上から白衣の人々が現れ、彼を引き上げた。その瞬間ステファノスは生きかえった。そして次のことを悟った。つまり、以前彼はしばしば肉の誘惑に負けたが、一方では惜しみなく何度も施しをしてきた。肉欲は彼を下方に引っ張り、慈善は上方へ引き寄せ、そして最終的に救った。それゆえ、以後ステファノスは肉欲を完全に捨ててしまい、もっぱら慈善に励んだとい

う。¹²⁷⁾ この逸話のねらいは貞潔と慈善を勧めるところにある。他方、貞潔に反する行為も原則的には浄化可能な罪であるとグレゴリウスはこの中で認めているのである。

ル・ゴフが示したように、この最後の逸話における黄泉の描写は古典的となった。悪臭あるいは火などを放つ川の流れ、その向こう側にある安らぎや幸せの領域、そして、特に死者が全員渡らねばならぬ橋などの表象はカロリング王朝時代以来ますます盛んになったし、ダンテの『神曲』に至って、あらゆる黄泉の描写に必ず出てくる。とりわけ半身まであの川に沈んだまま種々の責め苦を受け、やがて救われる死者についての話はますますポピュラーになっていった。ル・ゴフが見事に示すように、権力者への政治的批判こそ、黄泉への旅についての民間文学がカロリング王朝以来ますますポピュラーになったことの最大の動機であったろう。¹²⁸⁾

しかしグレゴリウス大教皇自身に関して言えば、彼は死後浄罪に、ましてやその清めの仕方や場所などにあまり大きな関心を寄せたわけではない。今の生活こそ、死後の行方を決定するのだという教訓を浮き彫りにするため、あの世でかろうじて救われた人々について色々な逸話を用いた。そのすべての逸話の素材は種々異なっているが、論点は一致している。それは善行によって、それに値するような生活をした人だけが死後も赦される、ということである。結局、アウグスティヌスと同じ立場をとったのである。いずれにしても、フィレンツェ公会議において東方側が力説したように、グレゴリウス自身はアウグスティヌスと同様に、清めの火を認めはしたが、ただこの特定の表象にこだわったわけではない。色々な表象を用いながら倫理的寛用主義に歯止めを掛けようと意図したのである。他方、グレゴリオスこそ中世の教理につながるすべての要素を提供したことは明らかであろう。

2.3. 中世

浄罪思想の発展については、これまでも再三参照した、フランスの中世

史学者ル・ゴフが1981年に『煉獄の誕生』という題目で膨大な研究を著し、邦訳も速やかに現れた。¹²⁹⁾ とりわけその社会学的分析方法に対しては厳しい批判も出たが、¹³⁰⁾ 私見によれば、ル・ゴフは12世紀から13世紀における社会・経済的構造の変動をきわめて重視しながらも、それに劣らず、知的、イデオロギー的、そして特に宗教的要因をも十分に考慮しており、こうした多面的変化の中から出来上がった教理はただその「所産ではなく、ひとつの要素である」というテーゼには十分賛同出来る。¹³¹⁾ 批判すべき点があるとすれば、それはル・ゴフがあまりにも厳格に、煉獄の表象は「1170年と1200年との間に、おそらく1170-1180年の間」に確立したと定めることであろう。¹³²⁾ さしあたり、まずこのテーゼを再吟味してみよう。

2.3.1. 『煉獄の誕生』

年代査定のため、ル・ゴフはほとんど唯一の証拠として、purgatorium という名詞が初めてその頃に現れたことを指摘するだけである。¹³³⁾ ところが、すでに1122年にリエジのラインバウドは「修道生活の第一歩」という意味においてこの名詞を使っており、¹³⁴⁾ 1138年サン・ティエリのギョームは特定の場所は想定してはいないものの、死後浄罪をpurgatoriumと名付けている。¹³⁵⁾ もうひとつの、ル・ゴフにも知られている例をあげよう。中世の間アウグスティヌスの名で流布していた、後述の小冊子の中でこの名称は特定の清めの場所を指す意味で用いられている。その原作が遅くとも12世紀の半ば頃には出来上がっていたことはル・ゴフも認めており、ただ後代の写本筆者によって本来の形容詞が名詞に改められたと推測するにためている。¹³⁶⁾

その推測の根拠はともかくとして、1153年に没したクレルヴィのベルナルドゥスが晩年に行った有名な説教に関するル・ゴフの見解は再検討をうながすものであろう。問題の説教の中で、次の主張がなされている。「死者の魂はそれぞれ異なった功績に応じて、配分される場所が三つあります。地獄、煉獄(purgatorium)と天国なのです。」¹³⁷⁾

ル・ゴフによれば、この文章中の *purgatorium* は本来 *loca purgatoria* となっていたはずで、他の面でも文章の偽造家として知られているベルナルドゥスの秘書ニコラウスによって現行の形に改められた。¹³⁸⁾ どうも納得のいかない仮説である。ベルナルドゥスの説教集の批判的編集を準備するにあたり、ルクレールとロシェーは特にこの説教に関する写本を徹底的に吟味し、件のニコラウスの手跡がないこと、したがって、その信憑性を疑う理由もないことを実に明確に証明したのである。¹³⁹⁾ ル・ゴフがこの証明を真面目に取り上げたとは思わない。しかも、脚注の隠れたところで、1174年以前の写本において問題の説教がベルナルドゥスの作として命名されていることを認めている。¹⁴⁰⁾

しかし、問題の説教がそのままベルナルドゥスのものか、それとも数年後に訂正されたものかはともかくとして、ル・ゴフはあまりにも *purgatorium* という名詞の出現自体に画期的な意味を付与しすぎているように思われる。たとえこの名詞が12世紀になってから初めて言語世界に出現したことを認めるとしても、¹⁴¹⁾ そこで表現されている事柄はカロリング王朝時代以来、次第に明確化されてきたのである。したがって、ル・ゴフ以前の通説に従って、煉獄の表象が9世紀から12世紀にかけて次第に形成され、13世紀において教理として確立したとみるのがまず安全であろう。¹⁴²⁾ 実際、上記した個所の続きからも明らかなおとおり、ベルナルドゥス——もしくはル・ゴフによれば、偽ベルナルドゥス——は9世紀以来の思想を簡潔にまとめたにすぎない。

「地獄に入っている者は救いへの見通しはありません。地獄からの救いはないからです。煉獄(*purgatorium*)にある者は救いを待っています。しかし、その前には熱とか火、あるいは厳しい寒さ、あるいはまたその他のあらゆる残酷な責め苦にさいなまれなければなりません。天国にある者は〔人間に共通の〕本性のゆえに、キリストの兄弟であり、栄光のゆえに〔その共同相続人でもあり〕、かつ永遠の至福においてたがいに同胞である者として、神の至福観照にあずかります。第一の者は救われるに値せず、第三の者は救いを必要としないのだから、私たちに残されている課題は〔共通の〕人間本性によって結ばれている中

間の者への同情のゆえに、彼らの側に立つことでありましょう。そこで私はかの領域を訪れ、かの大いなる幻〔出3:3参照〕を見ることにしましょう。そこで慈悲深い父〔なる神〕は御自分の子らに栄光を授けるため、彼らを試練に合わせるのですが、それは彼らが滅ぼされるためではなくして、清められるためであって、怒りのゆえにではなくして、慈悲のゆえにであって、彼らの滅亡のためではなくして、彼らの教育のためなのです。その結果、彼らはもはや滅びに値する怒りの器ではなくして、〔神が〕栄光を与えようと準備しておられたあわれみの器となるのです。〔ロマ9:22-23参照〕それでは彼らを助けるために起き上がりましょう。うめき声を上げて尋ねたり、ためいきをつけて願い求めたり、祈りをささげたり、とりなしや聖餐式によって償いをしましょう。その結果、幸いにして主がこれらを顧みて裁くなら、〔出5:21参照〕労苦を安息に、悲惨を栄光に、打擲を冠に変えて下さるでしょう。これらの、またその他の信心業によって、彼らの贖罪〔期間〕は短縮され、その苦労は止まり、その苦しみは取り除かれるでしょう。信仰あつき魂よ、浄罪の領域を巡歴してみなさい。そこで起きていることを観察しなさい。そしてあなたの旅行手荷物としては、あわれみを担いでいってらっしゃい。』¹⁴³⁾

この文章からも明らかなおと、もし仮にル・ゴフの言うように、煉獄(purgatorium)の代わりに、本来、清めの場所(loca purgatoria)となっていたとしても、あとで煉獄と呼ばれた事柄と何ら変わりはないだろう。しかも9世紀以来この思想の核心は繰り返されたのである。

ところで、この思想はベルナルドゥスが属していたシトーのベネディクト修道会において特に盛んであったし、煉獄の表象もここで確立したとみても間違いはないだろう。¹⁴⁴⁾ 実際、クリューニーの修道院にとって、死者のための祈りや聖餐式などの依頼に答えるのは、創設当時以来の重要な収入源であった。もちろん経済的に余裕のある社会層の人々が主な相手であったろう。しかし早くから、年に一度は、盛大に、すべての死者の記念が行われたろう。そして11世紀前半、おそらく1024-1033年までの間に、11月2日が死者の日に定められた。この習慣は間もなく西方教会の各地に伝わり、今日まで生きている。この習慣こそ煉獄の表象が12世紀末までに確立するために大きく貢献したに違いないだろう。¹⁴⁵⁾

ル・ゴフは以上のデータをあまりにも軽視していることは批判すべきであるが、全体としてはそのテーゼに賛同出来る。したがって、以下、主にル・ゴフの研究を参考にしながら、煉獄の表象の確立へと導いた要因を四項目に分けて紹介したい。¹⁴⁶⁾

2.3.2. 煉獄表象の確立要因

(→) 12・13世紀は古代文明から近代文明への移行を画する転換期であったと言ってもおそらく過言ではないだろう。まず、教父時代から西方キリスト教徒のメンタリティーを支配していた「現世蔑視」(contemptus mundi)は現世に対する肯定的な評価、否、現世への愛着にさえとって代った。西方の「キリスト教徒は何世紀にもわたる後退とは言わないまでも、単なる再生産の時代を経て、今や成長を経験したのである。」¹⁴⁷⁾ かつてはもっぱら来世から期待されていた諸価値が、ついに現世において獲得可能に見えた。都市のまっただ中にそびえ立つゴシック様式の礼拝堂は良い具体例であろう。現代人にさえ、これが、言わば天国を地上に下ろしたように見えるであろう。

ところで、ヴィネが示したように、かかる「現世への改心」はますます増大する死とその彼方への恐怖と結び付いていた。¹⁴⁸⁾ そこで、死と復活とをへだてる期間が実に深刻な反省の対象となっていくたのである。もちろん、フィオーレのヨハヒムが起こした熱狂的な聖霊運動、あるいは青年十字軍、鞭打ち苦行者、托鉢僧団などの運動も示すように、新しい思潮に逆らって、あえて古風な終末期待や倫理的ラディカリズムの旗を掲げた人々も大勢いた。しかし大勢と言っても、あくまでも社会全体の中では少数派であったにすぎない。教会はこの熱狂的な少数派と、現世に住みついていた多数派との間の選択を迫られた時、結局後者に有利な裁定を下した。そして平凡なキリスト教徒の多くは死後浄罪の可能性に大きな関心を寄せていたから、教会もそれまで慎重であった態度を次第に改めた。

たとえば、ベトルス・ロンバルドゥスはその『命題集』の第四巻において第一コリント人への手紙3章11-15節に関して、アウグスティヌスの解釈を再録し、かつ「木、草、藁」によって象徴される小罪の軽重に応じて、清めに必要な期間に差があると主張し、かつ、清めの場が「一定の場所」(determinatus locus)であるかという問題を提起した。¹⁴⁹⁾以後、その検討はスコラ神学の宿題のひとつとなった。¹⁵⁰⁾

実際、ル・ゴフが思想一般の「空間化」と呼ぶ、思想史上の最重要な転換は「現世への改心」の実りのひとつであったろう。¹⁵¹⁾西方キリスト教徒が十字軍の道にそって、海外宣教や商取り引きなどの道にそって、世界を踏査する時代が始まった。そのおかげで地図の質も根本的に変わった。それまで種々の地勢的表意文字となりはてていた地図作成法は、今や現実的な地勢表示に向かった。ル・ゴフによれば、「死後世界の想像地図作成法の変化もこれと同時に、おそらくはずっと速やかに達成された。」¹⁵²⁾ こうして地獄と天国と間に介在する「一定の場所」(determinatus locus)としての煉獄が発見されたのである。

(二) 上述の「現世への改心」に加えて、正義に対する新しい敏感性がもうひとつの注目すべき要因であったろう。ウルマンが示したように、「12世紀から13世紀への転換期は将来の立憲的發展と、社会における個人の出現の種が蒔かれた時期であった。」¹⁵³⁾すでに黙示文学の中で、「来たるべき世」に関する種々の表象は救済への渴望よりは、むしろ正義の要求によって鼓舞されていたであろうし、古代キリスト教徒も来世が現世の不平等や不正などを正すだろうと期待していた。ところが中世キリスト教徒は、もはや、かの公審判まではがまん出来なくなっていた。そのうえ、公審判からは二者択一的な調停しか期待出来ないのである。つまり、善人は天国へ、悪人は地獄で報いられる。ところで、12世紀に入ってから、善・悪、白・黒などのような、あまりにも単純な二者択一的思考法はもはや通用しなくなっていた。人はかの公審判よりも略式な審判、すなわち、死後ただちに下される採決を必要としていたし、その採決は全

くの悪しき者でも、全くの清き者でもないような人々に、実はキリスト教徒の圧倒的な過半数に、有利でなければならぬ、との考えも当然起こった。煉獄における有期の刑罰はこうした期待に答えるものであった。

刑罰のありかたも、その期間も、存命中故人が犯した罪と、彼が積んだ功績の量と質だけによるものではない。故人のために生者がささげる聖餐式、祈り、施しなどにもよるものである。そのため故人は煉獄における刑罰の軽減とそこからの早期釈放さえも期待することが出来るのである。

この考え方は明らかに当時の司法制度刷新を反映している。罪と罰との比例を重視するのがその特長であった。刑罰は犯罪の軽重に応じて段階づけられ、それまでの単純な体刑に加えて罰金刑、猶予刑などの、より複雑な判決も通用するようになった。しかも犯人の意図は以前より真剣に審査され、場合によっては体制こそあわれみを示さねばならぬ義務を負うということも認められるようになった。

死の彼方に関して言えば、そこで魂が受ける刑罰は生前の行動に比例する一方、生者のとりなしによって緩和されうるという考え方が教父時代以来、何度も再確認されてきた。しかし、比例の理念やとりなしの実践が質から量への転換をとげたのはようやく13世紀に入ってからのことである。たとえばパリ大学で神学を教えたヘイルズのアレクサンドルの手による『ペトロス・ロンバルドス命題集注解』からも分かるように、この考え方は古代数学の再生と共に現れた。¹⁵⁴⁾ アレクサンドルはまず「永遠の罰」(poena aeterna) が神の正義に由来するのに対して、「一時的な、ないしは「煉獄の罰」(poena temporalis vel purgatorii) がこの世におけるどんな罰とも比べものにならないほど辛いものであるとは言え、あくまでも神のあわれみに由来すると指摘したうえ、エウクレイデスの『源論』第4巻第4提起を引き合いに出しながら、罪と罰との比例を次のように説明している。

「たとえ煉獄の罰が罪の快樂に比例していないとしても、それに匹敵してい

る。さらに、たとえ辛さの点では、この世における一時的な罰〔＝本人が償いのため自由に選ぶ苦行施しなど〕に比べれば、比例していないとしても準じている。〔純粹〕比例という観点からすれば、比例しているのである。実際、『比例とは比と比の相似である。』この世において、ある罪のために課せられる一時的な罰の、より大きな罪のために課せられる一時的な罰に対する比は、より小さな罪のために課せられる煉獄の、より大きな罪のために課せられる罪の比に等しい。それにもかかわらず、煉獄の罰はこの世における一時的な罰と比べものにならない。いずれも意志的（voluntarius）ではあるにせよ、煉獄の罰がこの世における清めの罰に比べてはるかに辛い罰でなければならぬ点はこれである。すなわち、この世における清めの罰は体と共に苦しむ魂の罰であるのに対して、煉獄の罰は直接的に魂それ自身の罰なのである。したがって〔この世における〕受難能力が〔あの世における〕受難能力に比例していないのと同様に、〔あの世〕における苦しきも〔この世〕における苦しみに比例していない。そのうえ、この世における一時的な罰が本来の意味で意志的であるのに対して、煉獄の罰はただ〔比較の意味で〕意志的である。』¹⁵⁵⁾

寛容主義者に対するアウグスティヌスの警告がこのまわりくどい説明の背景をなしているに違いない。「火によって救われる者もあるとは言え、あの火は人が生きていた間に耐えられうるどんな苦しきよりもおそるべきものなのです。」¹⁵⁶⁾ アレクサンドルが数学の助けまでも借りて、あのおそるべき責め苦と、生前の行いとの間を比例をあえて説明しようと努めたのは、当時の新しい正義観を考慮しなければならなかったためであろう。

その正義観の中からチフォローが「彼岸の簿記学」と名付けたメンタリティーも生まれた。¹⁵⁷⁾ 貨幣経済の成長に伴い、簿記も広がり、最初の国家予算もフランス王フィリップ二世の治下（1280-1223年）に編成された。つまり、煉獄の表象が確立した当時のことである。以前には永遠あるいは無際限の待機しかなかったが、今や煉獄における有期刑の見通しが出来てきた。アウグスティヌスがかつて警告したとおりのおそるべき刑罰ではあるが、計算もきくような刑罰である。つまり罪の軽重に合わ

せて、本人が生前に積み重ねてきた善行と遺族が故人のためささげるとりなしを計算に入れば、ある程度まで煉獄の滞在期間を見積もることが出来る。宗教改革の時に栄えていた免償証の売買もこうした簿記学的なメンタリティーに端を発したに違いない。

(三) 煉獄の教理確立へと導いた第三の要因は個人的責任感の強化であつたらう。¹⁵⁸⁾ 思想の面でその下準備をしたのはカンタベリのアンセルムスであつたに違いない。彼はまずグレゴリウス大教皇の路線に従って、意識的な罪と無意識もしくは誤謬による罪との間の本質的な区別を力説したのであるが、グレゴリウス大教皇は後者を「重大でない事柄」¹⁵⁹⁾ に限定したのに対して、アンセルムスはその範囲をぐっと繰り広げたのである。

「承知のうでで犯される罪と、無知で犯される罪とは大きく異なっている。つまり、もし知られてさえいれば、その重大性のゆえに人がけって行かうことになかったはずの悪行は、知らずに行われたのだから、[結局]小罪であるにすぎない。」¹⁶⁰⁾

この中でアンセルムスはパウロ（I コリ 2：8 参照）に従って、イエスを十字架刑で処した権力者の責任を問題にしている。その責任を追求するにあたり、悪行の質よりは、むしろ本人の意図 (*intentio*) を判断基準とすべきであると言う。そういう意味において、アンセルムスはまた別のコンテキストで「悪い意図なしに理解されうる過ちは単なる小罪に数えられる」と述べている。¹⁶¹⁾

以上のように、アンセルムスは意図概念を導入することによって、小罪の範囲をぐっと繰り広げたのだが、それと同時に、罪責 (*culpa*) と刑罰 (*poena*) とを初めて明確に区別することによって、罪の赦しのための厳しい新条件を設けたのである。そしてこの条件こそ後に東方キリスト教徒の反発を買ったのである。

アンセルムスによれば、あらゆる罪は神の正義と誉れを損なうものであるのだから、神は罪人自身をあわれんで、その罪責を赦すことは出来ても、

刑罰を免除することは出来ない。なぜなら、刑罰によって初めて損なわれた正義と善れの秩序はもとに戻されるからである。¹⁶²⁾ ただし神の方からの刑罰に代わって、人間の方からの悔い改め、ないしは償いのわざも損なわれた秩序を、ある程度もとに戻しうることをアンセルムスは容認したようである。¹⁶³⁾ しかも「人がひどい罪を犯す場合も (si forte peccat), 絶えざる悔い改め [= 償い] を伴うのであるならば、わずかな小罪 (valde veniale) にすぎないのである。」と明確に述べている。¹⁶⁴⁾

以後、小罪と大罪との区別、また各々の類の中の区別が重大な問題となったのである。その際、罪自体の質よりむしろ罪人本人の意図が重視されるようになった。告解もこうした思潮の中で盛んになった。告解によって罪責は全面的に赦されるとしても、刑罰はなおも残る、と考えられるようになった。しかも告解の席でゆるされた罪人は、もはや受け身になって刑罰をただ待つという必要はない。むしろ教会の指示に従って、苦行、施しなどの善行を積み重ねることによって自ら償いをする事が出来るのである。その場合、足りない部分だけが煉獄における刑罰の対象となる。しかも生者は施し、祈り、聖餐式やその他の善行によって、故人のためにその刑罰の軽減あるいは取り消しを得ることが出来る。こうした考え方のため、生者と死者との連帯がいきいきと意識されるようになった一方、個人的責任の観念も著しく成長したのである。

さて、11世紀から12世紀への転換期に、今なお著者不詳で、成立の状況も年代も分からない小冊子が現れた。題目は『正しい悔い改めと間違った悔い改めについて』となっており、いつの間にかアウグスティヌスの名で通用するようになった。それゆえ中世において絶大な権威をもつに至った。¹⁶⁵⁾ 実際、フィレンツェ公会議においても、西方側によってアウグスティヌスの作として引き合いに出されたのである。¹⁶⁶⁾

小冊子全体の狙いは、悔い改め——ないしは償い——に対する各信徒の責任を訴えるところにある。そのため、まず古代キリスト教の考え方に反対して、悔い改めはけっして洗礼の時に限らないことを力説する。実際、

洗礼の後にも人は絶えず罪を犯すし、そのため失望してはならないが、逆に神のあわれみに甘んじてもならない。告解こそ洗礼の後も絶えず必要な悔い改めのための最良の方法である。司祭に告解するのが普通だが、臨終の時に司祭がいない場合は一般信徒に告解することさえも有効である。悔い改めの明確なるしるしであるから。¹⁶⁷⁾ しかし臨終の時まで悔い改め——ないしは償い——を見送るのははなはだ危険なことである、との警告で終わる。そこで著者は古代キリスト教徒の確信をもう一度取り上げて、臨終の時に受けた洗礼の効果を説き明かす。その個所は西方側よりフィレンツェ公会議において引き合いに出されたので、訳してみよう。¹⁶⁸⁾

「悔い改めは臨終の時になされる場合も、洗礼のみそぎにおいて〔罪人を〕いやし、その罪責から解き放つ。その結果、死に臨んで洗礼を受けた者は煉獄〔purgatorium〕も識ることなく、聖にして母なる教会の富により豊かにされて、真の至福においてその何倍もの富を受けるのである。」¹⁶⁹⁾

この後、著者はすぐに洗礼を受けた平凡なキリスト教徒の態度を取り上げ、悔い改めないしは償いをいつまでも延期してはならぬことを力説する。その個所もフィレンツェ公会議において引用されたので、訳してみよう。

「晩年の悔い改め〔への見通し〕は多くの人を欺くことがよくある。たしかに神は常に力ある方であるのだから、臨終の時にも自ら望む人々を助けることが出来る。実際、実りある悔い改めは人間のそれではなく、神のわざであるから、神はそれを引き起こすことが常に出来る。すなわち、正義によって断罪しうる人々をあわれみによって赦すことが出来る。しかもそのあわれみが望む度毎に。しかしなまぬるい人々を妨げたり、引っ張ったりするものが多いから、悔い改めの治療を臨終までに受けるのははなはだ危ないことであり、滅びに近いことでもある。……たとえ悔い改めて滅びることなく〔永遠の〕いのちを生きるとしても、すべての刑罰を逃れると思われぬ。このいのちにおいて悔い改めの実りを引き延ばした人は、まず清めの火 (ignis purgatorius) によって浄化されなければならない。だがこの火は永遠でないにしても、非常におそるべきものであろう。このいのちにおいて、人がかつて受けたあらゆる罰を越えているからである。」¹⁷⁰⁾

要するに、自力で行動できる間にやるべきことをやらねばならぬ、と

いう警告が上記の二個所を貫いているであろう。そういう意味で個人的責任感の強化を見事に証言してくれるであろう。

四 最後にもうひとつの要因に注目したい。死の彼方には今や三つの領域が想定されており、死者も三つの類に分かれている。ル・ゴフはこの三項体系のうちに、社会構造とこれに伴う思考メカニズムの画期的変化の現れを見取っている。¹⁷¹⁾ それまでの思考はごく自然に二項対立的な図式をなぞっていた。たとえば宇宙を支配する力を考えるにあたっては、神・悪魔という図式が通用していたし、人間社会を考えるにあたっては、強者・弱者、——つまり貴族社会の場合、貴族・農民、教会の場合、聖職者・一般信徒——という図式が機能していた。道徳や信仰に関しても、善行・悪行などの二者択一的思考が働いていた。ところが11世紀以来、より複雑な図式が現れた。一番重要な変化は三項図式の出現である。つまり、「二項図式(2×2)が三項図式にとって変わられたということである。」¹⁷²⁾ これに伴って、単純で不動の対立が複雑で流動的な連合づくりへの動きによって変わられた。

近代社会において当然である連合づくりの発想起源について、ル・ゴフは特にキャップローを直接参考にしているが、¹⁷³⁾ キャップロー以前に、すでにエリアスはいわゆる二項図式から三項図式への転換を詳細にわたって分析した。¹⁷⁴⁾ 封建革命の第一段階を支配していた三項図式は、「祈る人々、戦う人々、働く人々 (orantes, militantes, laborantes)」, すなわち聖職者・貴族・農民大衆という三身分の図式であった。たいせつなのはこうした三項図式が出来上がった以上、もはや単純で不動の対立はあり得ないということである。今や対立は二対一という複雑で流動的な形態をとる。都市商業の発達に伴った封建革命の第二段階において、二対一の対立はいっそう複雑で流動的になった。社会は「上層の人々、中層の人々、下層の人々 (maiores, mediocres, minores)」という三項図式に従って再編成されるようになっていく。

ラテン語からも分かるように、両端のいずれのグループも中間グルー

プとの比較においてのみ、「より大きな…(maiores)」ないしは「より小さな…(minores)」と言える。つまり、両端の間をなす mediocres こそが今や比較の対象となっているのである。実際、「この図式はひとつの関係、均衡関係、社会作業を表現している。」¹⁷⁵⁾ 中間グループは隣接するグループのどちらかひとつ、あるいは順ぐりにその両方と連合することによって、自己拡張を図ることが出来る。近代市民社会はそのような連合づくりによって形成されてきたのである。

煉獄に関する表象が確立した要因のひとつは、明らかに以上指摘した社会構造の変化にあったに違いない。都市を中心に市民階級がその勢力を増していくにつれて、「中間的なもの」一般の価値がますます高く評価されるに至った。その結果、死の彼方への展望もより楽観的になった。もちろん死後浄罪の可能性はずっと以前から認められていた。しかしどちらかと言えば、それは教会の指導部より例外的な措置として容認されていたにすぎず、浄罪の場所についてもはっきりした見解はなかった。この点に関しては12世紀以降の考え方は根本的に変わった。まずは、以前に例外的であった措置が今や通例の措置とみなされるようになった。さらに、前述した思考一般の「空間化」に伴って、浄罪の場所は今や天国と地獄との間にある中間領域に位置すると考えられるようになった。それは天国ほど幸福な場所でもなければ、地獄ほど不幸な場所でもない。その責め苦は地獄のそれとあまり変わらないにしても、その終わりへの見通しがはっきりしている。遅くとも公審判の時には煉獄が消えてしまい、その居住者は天国に移る。要するに、不正、不平等に対する調停と終末的救いの両方への展望が切り開かれたため、煉獄の表象は教理化され、かつダンテの『神曲』を通じて世界文学の遺産になるまでの大成功をおさめることが出来たのである。

2.3.3. 東西間の論争の始まり

教理化へと導いた過程は初めから東西の論争と結び付いていた。すでに

見たように、西方において煉獄表象を突らせた種は、そもそも東方の土に蒔かれたのであるが、オリゲネスへの反発のおかげで、東方教会はその芽生えを育て上げることなく、ただ死後浄罪の可能性とそのためのとりなしの有効性をばくぜんと認めていたにすぎない。つまり、実践の面では西方教会とほとんど変わらない立場をとっていたけれども、これを理論的にも根拠づけようとするいっさいの試みを拒んできた。

そのような姿勢で、東方教会は1204年第四十字軍による災難を迎えたのである。首都コンスタンティノポリスおよび帝国本土の大部分は十字軍騎士の支配下に置かれてしまい、西方出身の聖職者は東方キリスト教徒の「回心」に、すなわち「西方化」に励んだ。¹⁷⁶⁾ 敗北を喫したビザンティン帝国の指導部はニカイアへ退き、巻き返しの機会を待った。1259年バラエロゴス朝の創始者ミカエル八世がニカイアで天下を取った時、コンスタンティノポリスにおける西方体制はすでに瀕死の状態にあった。ミカエル八世はたまらず攻勢に出て、ついに1261年7月25日に勝利者としてコンスタンティノポリスに入城し、翌日に帝冠を受けた。こうしてビザンティン帝国はもう一度、短かったが繁栄の時期を迎えたのである。しかし西方との和解なしには長く続かないことを帝国指導部こそよくわきまえていた。そういうわけでミカエル八世自身も、そのすべての後継者も、西方に対する民間や下位聖職者および修道者の根深い反発にもかかわらず、東西両教会の再合同をめざす交渉を最優先課題として推し進めたのである。

もちろん主要な交渉相手はローマ教皇であった。教皇は当初コンスタンティノポリスに出来た西方体制を支持していたが、その基盤のもろさを見抜いたグレゴリウス九世は、表では支持を続けながらも、裏ではニカイア当局との交渉に応じた。教皇の使節団は1231年10月、オトランド付近のギリシア修道院にたどり着いた時、そこでニカイア当局からドイツ皇帝に遣わされた使節団にばったり出会った。もちろん、両使節団は両教会間の問題について話し合った。教理の問題に関しては、西方側よりフランシスコ会士バルトロメウス、東方側よりコルフ島主教ゲオルゲス・バルダネス

という二人が代弁をつとめた。後者の報告しか残っていないので、それが話し合いの節を正確に伝えているとは断定出来ない。実際、当時西方側が浄化可能とみなしていた罪についての報告は、ひょっとしたら意図的にさえ、間違っている。¹⁷⁷⁾ 報告書はまず冒頭で相手の主張を次のようにまとめている。

「フランシスコ会士は清めの火があり、告解の後、罪の償いが済まないまま死ぬ人々はその火の中へと送られ、公審判の前に清められ、その刑罰からの解放を公審判の前に得る、という誤謬と異端を提唱し、またその説の代弁者として対話者聖グレゴリウスを引き合いに出した。」¹⁷⁸⁾

このまとまりからも分かるように、前述したグレゴリウス大教皇の『対話』は東方キリスト教徒からも愛読されていたので、死後浄罪に関する箇所はまっ先に引き合いに出されたに違いないだろう。報告書によれば、バルトロメウスは最初に、告解の後、償いを済ませないまま世を去った者の行方についての東方側の見解を尋ねたらしい。これに続くやりとりはフィレンツェ公会議までの論争に際して何度も繰り返されたので、やや長くはあるがそのまま翻訳してみよう。

「ギリシヤ人を代弁したわれわれの答え〔はこうであった〕。『罪人の魂はここからは永遠に続く地獄に行くわけではありません。それと言うのも、全宇宙を裁くはずの方は、栄光のうちに、罪人と義人とを分けるため、まだ来臨していないからです。むしろ罪人は暗い場所へ行き、そこで、将来受けるべき責め苦を前もって味わうのです。実際、救い主の言葉によれば〔ヨハ 14：3 参照〕、義人のため父の家には住むところや休息するところがいくつもあります。それと同様に、罪人のためには種々の刑罰〔のところ〕もあるでしょう。』

ラテン人〔はこう言い返した。〕『われわれにはそのような信仰はありません。むしろ〔地獄のそれとは異なる〕特別の清めの火、すなわち煉獄の火があると信じています。その火によって、たとえば盗人、姦通者、人殺しのような人々、あるいは小罪を犯したすべての人々は、償いをすませないうちにこの世を去る時、ある一定の期間にわたってこの火の中で苦しみ、その罪の汚れから身を清めてからは、刑罰から解放されるのです。』

『しかし、尊敬すべき友よ』と私は答えた。

『そのようなことを信じ、また教える者は誰であっても、オリゲネスの愛弟子であるように思われます。実際、オリゲネスとその信奉者は地獄にも終わりがあるという説を支持したし、悪霊たちでさえ幾年か後には赦しを受け、永遠の刑罰から解放されるとまでも言われるのです。やはりあなたは、神から与えられた福音の言葉を参照しながら御自分の知恵に訴えてみさえすればよいでしょう。〔その福音によれば〕主は義人をいのちへの復活に呼び出すのに対して、悪人を裁きへの復活に呼び出すのです。〔ヨハ 5：29 参照〕さらに、「呪われた者どもは私から離され、悪魔とその手下のために用意してある永遠の火に入れ。」〔マタ 25：41〕また別の個所では、「そこで泣きわめいて歯ぎしりするであろう。」〔マタ 24：51〕そして「地獄では蛆が尽きることも火が消えることもない」〔マコ 9：48〕とされています。主は、その悪行や罪を清めないままこの世を去る者たちに対して、そのような種類の威かしをあれほどたくさん残したのであるから、いったい誰が清めの火があるとか、審判者の裁定に先だって、刑罰の、いわゆる終わりがあるなどとあえて示唆するでしょう。ところで、仮に何らかの罪を負って、この世を去る者を〔公審判の〕前に何らかの方法で責め苦から引き離すことが可能だとしましょう。それなら、あわれみなき金持ちが、深く胸うつ言葉でも、渇きを癒そうとして、指先から垂れるただ一滴の水を乞い求められた時、最も誠実で、最も神に愛されているアブラハムが彼を火から救い出してやることを、いったい何が妨げたのでしょうか。実際、しかしあの金持ちがこう言われたのです。「思い出してみればよい。お前は生きていた間によいものをもっていたが、ラザロは反対に悪いものをもっていた。今は、ここで彼はなぐさめられ、お前は悶え苦しむのだ。」〔ルカ 16：15〕しかも、あのかわいそうな男は、自分とラザロの間には大きな、乗り越えがたい淵があることを悟らされたのです。』

しかしフランシスコ会士はこれを聞いても納得せず、耳をふさいでいたので、われわれは靈感を受けた教父たちの聖書注解からの個所をも彼に見せた。最も偉大な教師の権威に対して、彼も畏敬の念をいただき、おのれの反論を取り下げるだろうと思ったから。」¹⁷⁹⁾

最重要典拠として、ヨアネス・クリゾストモスの手による第一コリント人への手紙 3 章 11-15 節の釈義が引き合いに出されたが、すでに見たように、あまりにも反オリゲネス的意向に支配された釈義だから、バルトロメウスらの確信を揺さぶりえなかったことも特別驚きに値しないだろう。

さて、話し合いの結果についての情報は残っていない。しかし、以後煉獄が従来争点に加わったことは確かである。たとえばレオ・アラティウスによれば、その頃帝国指導部と共にニカイアに退いていた総主教ゲルマノス二世は西方教会を種々の角度から論駁する小冊子を著し、その中で煉獄の問題を取り上げ、わけても二点を問題にした。ひとつは、死後浄罪の可能性を認めるのはオリゲネスの万有婦神説に等しい異端であり、いまひとつは、公審判に先だって死者がいわゆる煉獄から天国に移る可能性を認めるのは、聖書および教会の伝統によって支持されていない新説である、と。¹⁸⁰⁾ 本文は残っていないが、アラティウスの要約から判断しうるかぎり、ゲルマノス二世は先の話し合いに際してゲオルゲス・パルダネスが力説した二点を繰り返したにすぎない。

当時コンスタンティノポリスで活動していたドミニコ会士バルトロメウスは、1252年に『聖霊の発出、死者の魂、種なきパンと種あるパン、およびローマ聖座への従順に関するギリシア人の誤謬を駁す』と題する小冊子を著した。¹⁸¹⁾ 死者の行方に関して、彼は東方側の立場をこうまとめている。「公審判の時まで、死者の魂は、天国の喜びも、地獄の責め苦も、清めの火も受けることはない。」¹⁸²⁾ これに答えて著者は、主にギリシア教父たち、あるいはその名で流布された文章を引き合いに出しながら、まず、死後ただちに各自が審判を受けること、さらに、天国と地獄のいずれにも値しない生活をした場合、煉獄でその罪から清められた後、天国に入ることを論証する。¹⁸³⁾

2.3.4. 最初の教理

ちょうどその頃、ローマとニカイアとの関係は好転していた。時の教皇イノケンティウス四世は、本国イタリアで窮地に追い込まれていたためか、ニカイア当局との和解を強く望んでいた。キプロス島で教皇使節を務めていたシャートル出身のオード枢機卿が交渉を進めていた。その楽観的な中間報告を受けて、イノケンティウス四世は、1254年3月24日付で教書を送

り、その中で東方側が承認すべき教理をまとめた。死後浄罪に関しては、それが死後ただちにあるいは公審判の時に行われるか、という難問は両者間に未解決のままにしておいてもよいとしながら、次の教理への賛同をうながす。

「福音書において、真理〔＝イエス〕は『聖霊に言い逆らうものがあれば、その罪はこの世でもあの世でもゆるされない』と断言する。〔マタ 12：32〕したがって、ある罪責 (culpa) が現世で、ある罪責が来世で減らされると理解することが出来よう。さらに使徒〔パウロ〕はこう言っている。『火は各々の仕事かどんなものであるかを吟味する。』〔I コリ 3：13〕またこう言っている。『その仕事が燃え尽きてしまう人は損害を受ける。ただ、その人自身は火の中をくぐり抜けてきた者のように救われる。』〔I コリ 3：25〕そのうえ、ギリシア人も疑わず、次のことを信じ、かつ主張していると言われる。すなわち、償いを受けはしたが、まだ済んだことのない人々の、あるいは大罪 (peccatum mortale) はないけれども、小罪またはそれよりも軽い罪を負いながら亡くなる人々の魂は、死後清められ、かつ教会のとりのなしによって助けられることが出来る、と。なお、彼ら〔＝ギリシア人〕によれば、この清めの場 (locus purgatorius) については、その教父たちによって確実に固有の名詞は示されていない。そういうわけで、われわれは〔自分たちの〕伝統と聖なる教父たちの典拠に従い、その清めの場を煉獄 (purgatorium) と名付けた。実際、彼ら〔＝ギリシア人〕の間でもあの場所はこの名称で呼ばれている。この一時的な火によって罪は赦されるのであるが、死ぬ前に償いによって赦されなかった大罪、あるいはそれよりもひどい罪ではなく、小罪あるいはそれよりも軽い罪だけである。そのような罪は、たとえ生前に減らされたとしても、死後、重荷となっているからである。しかし、償いをしないまま大罪〔の状態〕において死ぬ者があれば、うたがいのなく永遠の地獄の責め苦で苦しめられるのである。』¹⁸⁴⁾

この教書を発行してから間もなく、イノケンティウス四世は没した。それ以後はしばらく後継者たちの在位期間も短かったし、立場も弱かったので、結局、東方に目を向ける余裕はなかった。もちろん前述したミカエル八世の勝利を妨げることも出来なかった。そこでシチリア王アンジュのシャルルを中心にコンスタンティノポリスの奪還を目指す西方の動きが活発になった。これに歯止めをかけるために、ミカエル八世は教皇ウルバニ

ウス四世に両教会の再合同を目指す交渉開始を提案した。実際、アンジュのシャルルがその勢力を東方まで拡大することは、時の教皇ウルバヌス四世にとってもけっして望ましいことではなかった。そのうえ再合同は歴代教皇より伝わってきた夢であった。それゆえ教皇は、表では西方の報復作戦を支持しながらも、裏ではミカエル八世の申し入れに積極的な反応を示した。

ちょうどその頃、東方キリスト教徒を論駁する小冊子が教皇の手に届いた。その小冊子については本文も著者も前世紀の半ば頃まで知られていなかったが、その後の研究によって明らかにされたように、これはクロトナの司教ニコラスがおそらく 1252-54 年の間にニカイア当局宛にギリシア語で書いた『聖霊の発出』に関する小冊子であったろう。¹⁸⁵⁾ 主要な狙いは「ギリシア人の誤謬」が西方教会の教理にのみならず、ギリシア教父の教えにさえ矛盾していることを示すところにある。その証拠としてニコラウスは多くの典拠を引き合いに出すが、中には直接の偽造さえあり、偽作からの引用も多い。¹⁸⁶⁾

教皇は、当時オリビエットに住んでいたトマス・アクィナスにこの小冊子を送り、意見を求めた。そこでトマスは 1263 年の夏、長文の原稿を書き上げて、『ギリシア人の誤謬を駁す』との題を付けた。¹⁸⁷⁾ 序文からも分かるように、トマスは小冊子の調子に対してやや批判的であったが、その中に引用されている典拠の信憑性を問いただすことなく、その有効性を疑問視していた一部の典拠を他の典拠に代えただけである。

第二部の最初の 32 章は三位一体論、わけても聖霊の発出の問題を論じ、残りの 8 つの短い章のうち、5 つはローマ教皇の首位権、2 つは聖餐式のため使用すべきパンの問題を扱い、最後の第 40 章はこう始まる。「死後の煉獄を否定する人々によって、この〔聖餐の〕秘跡の力は弱められる。なぜなら煉獄にいる者たちはこの秘跡から最良の治癒を受けるから。」¹⁸⁸⁾ ひき続いてトマスは小冊子から二つの典拠をそのまま再録する。そのひとつによれば、死者が「清めの火」をより早く通過しうするためにはイエスの受

難の記念としてささげられる聖餐式が役立つ。これについてニュッサのグレゴリウスの権威が引き合いに出されているが、唯一可能な個所がかなり異なっている。¹⁸⁹⁾ もうひとつの典拠は第一コリント人への手紙3章11-15節の注解であり、キュロスのテオドーレートスに帰せられているが、これもその著作の写本伝承に見当たらない。実際、フィレンツェ公会議において引用された時、東方側よりいとも簡単に退けられた。¹⁹⁰⁾ 多少分かりにくいラテン語ではあるが、中世の神学者によってよく引用されたので、訳してみよう。

「使徒はこう言っている。その人は救われる。しかしそれは火によってである。この火は、実践生活の不注意のため地上的感覚の泥から出来たものが見つければ、たとえ足の裏についた泥だけであっても、そのいっさいを清める。〔死者が〕この火の中に留まるのは、彼らについているいっさいの肥満や地上的感情が清められるまでの期間である。そのため母なる教会は祈り、かつ和解のいけにえ〔＝聖餐式〕をささげる。このようにして〔死者は〕清くなって、そこから純潔に出ていき、汚れなく澄んだ目で主の安息にあずかる。」¹⁹¹⁾

トマスの文章は以後の東西間の交渉のための基本的な参考資料となった。ところで、ウルバヌス四世の在位中、交渉はあまり進展はしなかった。後任クレメンス四世は初めは慎重な態度をとっていたが、1266年アンジェのシャルルがその支配権を南イタリアの全領土に広め、かつ東方遠征の準備を始めてから、ローマとコンスタンティノポリスとの交渉は再び活発になった。ところで、再合同のためクレメンス四世が設けた条件は厳しかった。1267年3月4日付けでミカエル八世に送った書簡の中で、まず東方教会にも及ぶ教皇の首位権の承認を要求し、さらに皇帝をはじめ聖職者と信徒は、西方形のコンスタンティノポリス信条と共に、三位一体、死者の行方、および聖餐の秘跡に関する西方教会の教理を受け入れねばならぬとし、その旨の信仰告白を書簡に付け加えた。これが後述する『ミカエル八世の信仰告白』である。¹⁹²⁾

クレメンス四世の没後、教皇座は3年間にもわたって空位であった。1271年9月1日に選出された教皇グレゴリウス十世は、聖地の回復、東方教会

との再合同、および西方教会内部の改革という三項目を自らの優先課題とし、その実現に向けて公会議の開催を決意した。1272年10月24日ミカエル八世とコンスタンティノポリスの総主教ヨゼフ一世に宛てた書簡の中で、教皇は来たるべき公会議への東方参加を求め、かつ前任者の条件を再確認した。¹⁹³⁾ 教皇が力説したように、「ギリシア人とラテン人との和解をめぐる〔政治的〕問題に先だって、とりわけ真の信仰の教理は論じられなければなりません。」¹⁹⁴⁾

その間、アンジェのシャルルは、あくまでもコンスタンティノポリスの奪還を目指しながら、ギリシアまでその勢力を拡大していた。彼から西方の支持を奪い取るのがミカエル八世にとっての緊急課題となっていた。そのため教皇が提案した再合同は最良の道であったに違いない。¹⁹⁵⁾ ところで、総主教ヨゼフ一世は教皇の首位権を認める余裕はあったものの、フィリオクェ(=聖霊が「子からも」発出する)という挿入句がコンスタンティノポリス信条から再び削除されないかぎり、再合同に賛同出来ないと力説した。¹⁹⁶⁾ 実際、このフィリオクェこそ東方にとって最大の問題であったが、フィレンツェ公会議に至るまでその重大性は西方側によってほとんど意識されていなかった。¹⁹⁷⁾ いずれにせよ、聖職者の大部分と、修道者、一般信徒の圧倒的マジョリティは総主教の立場を支持した。数カ月にわたる論争の末、ミカエル八世は単独で公会議への東方参加を決意し、その旨を教皇に伝えた。¹⁹⁸⁾ これを受けて教皇は1273年4月13日付けの回状で翌年リヨンで公会議を開く予定を各地の司教、上位聖職者に知らせた。¹⁹⁹⁾

ミカエル八世は1274年初めに東方代表団を任命した。総主教は反対の姿勢を貫いたため、修道院に引退させられ、代わりに前総主教ゲルマノス三世が団長に任命された。皇帝代理としてゲオルギオス・アクロホイテス、教会側の代表としてニカイア府主教ラオファネスが同行することになった。代表団の出発に先だって司教会議が開かれた。皇帝は説得と脅迫を交え、ついに参加者に教皇への従順を表明する書簡に署名させることに成功した。そしてひとりで1267年に送られた信仰告白に署名した。²⁰⁰⁾

代表団は3月上旬に出航したが、途中で嵐に会い、教皇への贈り物を積んでいた船は、213人の乗組員と共に沈んだ。悪い前兆であった。残りの代表団は三人のリーダーと共に6月24日リヨンで盛大に迎えられた。²⁰¹⁾ 双方の審議については短い要約しか残っていない。²⁰²⁾ 少なくとも教理の問題についてはあまり真面目な審議はなされなかったようである。

実際、わずか5日の後の6月29日に再合同の宣言式が執り行われた。その際、コンスタンティノポリス信条はまず西方側の二人の代表者からラテン語で、次には東方代表団全員からギリシア語で唱えられたが、ニカイアの主教以外は全員が二回ほどフィリオクエの訳語を繰り返したと伝えられる。²⁰³⁾

さて、東方代表団が持参してきた書類のラテン語訳が出来あがったのは、この宣言式の後のことであった。教皇はとりわけミカエル八世の署名がっていた信仰告白を重要視したので、これを7月6日の日付で公会議の議事録に付加するよう命じた。もちろんこの信仰告白は1267年クレメンス四世が皇帝に送った文章であった。公会議上ではこれについて正式な審議も行われなかったし、評決も取られなかったが、教皇の単独決裁によって議事録に付加されたため、第二ニヨン公会議の教理決議として通用するようになったのである。²⁰⁴⁾

信仰告白はふたつの部分に分けられている。第一部は信条注解のかたちで三位一体の教理を説き明かすもので、1053年4月13日付けで教皇レオ九世がアンティオケイア総主教ペトロスに送った信仰告白とほぼ一致している。²⁰⁵⁾ 第二部は短い移行句の後、死者の行方、秘跡一般と聖餐の秘跡、および教皇の首位権の三項目に関して西方教会の教理を説き明かすものである。死者の行方に関する項目はフィレンツェ公会議上の審議に際してたたき台となっていたのであるから、移行句と共に訳してみよう。

「これが真のカトリック信仰であり、聖なるローマ教会はそれを上述した個条の中で〔まとめられたごとく〕堅持し、かつ宣言するのである。しかしある者から無知のゆえに、他の者から悪意のゆえに導入された種々の誤謬のため、ロー

マ教会は〔さらに〕次のごとく断じ、かつ宣言する。

すなわち、洗礼を受けた後、罪に陥った者は新たに洗礼を受けるべきではない。むしろ彼らは真の悔い改めによって、罪の赦しを受けるのである。

他方、もし彼らが真に悔い改めはしたが、悔い改めのしかるべき実りをもって自らの犯したこと、怠ったことの償いが済む前に、愛のうちに死ぬのなら、彼らの魂は——修道者ヨハネ〔=1267年の教皇特使〕がわれわれに説明したごとく——死後、清めの、ないしは浄化の刑罰により清められるのである。さらにこれらの刑罰の軽減には、生ける信徒のとりなし、すなわちミサのいけにえ、祈り、施し、その他、教会の定めるところに従って、信徒が他の信徒のためにささげるのが慣例となっている慈善事業も役立つのである。

他方、聖なる洗礼を受けた後、いかなる罪の汚れにも全く染まらなかった者の魂、そして、さらに罪の汚れを受けた後の魂も、あるいは肉体のうちに留まっている間に、あるいは肉体を離れてから上述のごとく清められた後に、ただちに (mox) 天国に迎え入れられるのである。

他方、また、大罪の、あるいは単なる原罪の状態で死ぬ者の魂はただちに (mox) 地獄に下る。しかし〔その魂は〕種々異なる刑罰によって罰せられるのである。

同じ聖なるローマ教会は次のことを固く信じ、かつ固く主張する。すなわち、〔上述した事柄〕にもかかわらず、審判の日、すべての人はその行いの釈明をするため、体と共にキリストの裁きの座に立つであろう、と。²⁰⁶⁾

この中で西方の新しい教理は初めて体系的にまとめられている。ところで、東方への配慮も目立つ。たとえば、死後浄罪が明確に主張されているものの、その場所と方法については何も述べられていない。とりわけ「清めの火」という伝統的表現も、「煉獄」という新しい名称も使われていない。この名称の使用を義務づけたイノケンティウス四世の立場に比べれば、少なからざる譲歩とみなすべきであろう。さらに、死後、ただちに死者の行方が三つに分かれると明確に主張されているものの、公審判に関する伝統的な信念も再確認されている。もちろん、これは東方の信念でもあったからであろう。

ところで、コンスタンティノポリスでは再合同の決議は歓迎されなかった。政治的利害や反西方的感情なども大きな原因であったに違いない。し

かし、究極的原因は教理上の対立であったことは否定しがたい。²⁰⁷⁾ とは言え、問題となったのは『ミカエル八世の信仰告白』それ自体であったわけではない。東方が西方側との協定により、かのフィリオクエの受諾を強制されたことこそが最大の問題であった。

総主教ヨゼフ一世は反対運動の先頭に立ったので罷免された。代わりに、反対の立場から再合同支持の立場に回ったヨアンネス・ベッコスが総主教の座に上げられた。その主宰で1275年1月に司教会議が開かれ、一応は西方教会との再合同が承認された。しかしそれでも反対運動は治まらなかった。1277年4月に開かれた司教会議により合同はもう一度承認されたが、当局による反対派の強硬な弾圧にもかかわらず、紛争はますます広がった。やがてミカエル八世は強硬策を和らげたところで、1281年11月18日、教皇マルティヌス四世により破門された。ミカエル八世は東方教会からも破門されたと伝えられているが、真相は分からない。とにかく1282年12月11日に亡くなった時、教会の葬儀なしに埋葬されたことは確かである。²⁰⁸⁾

1204年来の交渉を振り返ってみれば、やはり歴代教皇もミカエル八世もあまかったと言わざるをえない。教皇は真面目な議論の必要を認めず、自己の教理——しかも死者の行方に関しては新しい教理——をただ主張したにすぎない。一方、皇帝は政治的便宜のため、相手の主張をそのまま飲み込んでしまい、東方キリスト教徒の感受性には何の配慮も示さなかった。こうしたあまさに関して言うなら、フィレンツェ公会議の時点では、双方の問題意識は根本的に変わっていた。教理上の争点について徹底的に論議をつくす、というアプローチがとられたのはそのためであったろう。ところで、その間に争点の数は増えてきた。新しい争点のひとつは天国における至福の性質に関わっていた。最後にこの争点の背景を簡単に紹介してみよう。

3. 至福

両伝承の至福論は一連の聖書個所にさかのぼる。そこでは「神を見ること」あるいは「神にあずかること」が終末時のために約束されている。たとえばマタイ福音書によれば、心の清い人は幸いである。神を見るから。(5:8 参照) ところがパウロが強調するように、人は「からだを住みかとしている限り、目に見えるものによらず、信仰によって歩んでいる」(II コリ 5:6-7)。だから「今は、鏡におぼろげに写ったものを見ているが、」終末の「時には、顔と顔を合わせて見ることになる。」(I コリ 13:12; 同様に I ヨハ 3:4)

ところで、ニュッサのグレゴリウスが力説したように、「神を見ること」はただ「神について何かを認識することではなくて、まさしく神を自分自身のうちに持つことである。」²⁰⁹⁾ この思想も新約聖書にさかのぼる。たとえばペトロの第二の手紙によれば、終末の時に信徒は「神の本性〔*ουσία*〕にあずからせていただくようになる。」(1:4) 言い換えれば、人間の「神化」こそ至福の本質をなす。²¹⁰⁾

以上の思想は両伝承に連なるのであるが、強調点は多少異なる。東方伝承が特に人間の「神化」を強調するのに対して、西方伝承は「見神」に重点を置く。中世に入ってから、とりわけ後者をめぐって論争が戦わされた。それゆえ、以下、まず見神についての教父たちの思想を概括し、次いでフィレンツェ公会議に先立つ中世の論争で何が問題となっていたかを確かめたい。

3.1. 教父

教父たちは聖書を貫く、次の二律相反に直面していた。一方において、神を見ることが終末の至福として約束されているが(マタ 5:4; I コリ 23:12; I ヨハ 3:4 など参照)、他方、誰も神を見ることは出来ない、とも力説されている(出 33:20; 士 6:22-23, 13:22; イザ 6:5 参照)。テ

モテへの第一の手紙によれば、神は「近寄りがたい光の中に住まわれる方」であって、「誰ひとり見たことがなく、見ることも出来ない。」(6:16; さらにハバ3:3-4参照) それでも終末の時に至福者が神を見るようになるのであれば、彼らは神から満ち溢れる光のうちに神を見る、と考えるべきである(詩36:10; 黙21:23参照)。エイレナイオスはこの思想を次のようにまとめた。「光を見る者は、光のうちにあって、その輝きにあずかる。同様に、神を見る者は、光のうちにあって、その輝きにあずかる。」²¹¹⁾

アレクサンドレイアのクレメンスとオリゲネスは一步進んで、神を見る事が出来るようになるため、至福者の知性は神から満ち溢れる光によって照らされ、清められなければならない、と説明する。²¹²⁾ そこで至福者は何を見るようになるのだろうか。アンブロシウスの答えはラテン教父にとって代表的であろう。「神の顔とすべての人を照らすあの光を見る。」²¹³⁾

なお、アンブロシウス自身は見神が死後ただちに始まると考えていたようである。²¹⁴⁾ この点に関してアウグスティヌスは再びより古い捉え方に立ち帰る。彼が再三指摘するように、至福者が「神を顔と顔を合わせて見る」のは、あくまでも復活と公審判の後のことである。²¹⁵⁾ 殉教者もその例外ではない。天国にいるとは言え、復活と公審判に先だって神を見ることなく、ただその延期のため、十分ななぐさめを受けている、とアウグスティヌスは言う。²¹⁶⁾ 中世西方教会内部で戦わされていた論争を理解する上で、アウグスティヌスの見解は重要な意味をもつ。

他方、アウグスティヌスは見神を神の本質直観とする、中世思想への道を切り開いた。彼によれば、復活した義人の知性は神から満ち溢れる光によって強化され、神御自身をはじめ非物体的なものを把握しうるようになり、それゆえ、神をあるがままに見ることが出来る。²¹⁷⁾ アウグスティヌスはここでは神の本質について語っていないが、本質を見神の対象とする後代の思想を妨げる発言もしていない。ところで、4世紀末以来、ギリシア教父は神の本質の不可知性をますます強調し、やがて、その本質から満ち溢れる光のみが見神の対象になると力説するようになった。

直接の原因は、当時アレイオス派の指導者であったエイノミオスへの論駁であった。その説の骨子は、人が神の本質を知性の自然能力によって完全に把握し得るという主張であった。これに答えて、まずバシレイオスは神の本質どころか被造物の本質すら全く不可知であって、こうした不可知性こそモノの本質をなす、と力説した。²¹⁸⁾ たしかにパウロの言うとおりに、「目に見えない神の性質は被造物に現れており、これを通して神を知ることが出来る。」(ロマ1:19 参照)しかし、被造物のうちに現れるものは決して神の「本質」(οὐσία)ではなく、神の外に向かって絶えず働くそのエネルギー(ἐνεργεία)なのである。「われわれが神を認識するのはそのエネルギーによる、とわれわれは言う。その本質自体に接近するなどとはとても言えない。なぜなら、神のエネルギーがわれわれのもとにまで下ってきても、その本質は近寄りがたいままに留まるからである。」²¹⁹⁾

同様に、ナツィアンゾスのグレゴリウスもエイノミオスの説を論駁し、天使にすら神の不可知な本質が隠されていると力説した。²²⁰⁾ ニュッサのグレゴリウスによれば、神のエネルギーはとりわけその本質から溢れる光のうちにあらわになるのであるが、神の本質自体はその光の彼方にある暗黒のうちに宿るものであって、その不可知性ないしは接近不可能性をますます明瞭に認識することこそ至福であるとした。²²¹⁾

ヨアンネス・クリゾストモスはより積極的に天上の至福を見神と結び付けたが、その対象はあくまでもキリストなのである。たとえば、コリント人への第一の手紙の13章12節を引き合いに出しながら彼は言う。

「私は〔その時に〕イエス・キリストをよりよく知り、彼と共にいることになります。……義人たちはここでも、あるいはあそこでも主〔たるキリスト〕と共にいますが、あそこでは、しかし、もっと親しくもっと近くに〔彼と共に〕います。もはや映像に助けられて信仰をもって〔彼を見るのではなくして〕使徒〔パウロ〕が言うごとく、顔と顔を合わせて彼を見るのであります。」²²²⁾

クリゾストモスも至福者が神を見、その前に立つ、と言うこともあるが、²²³⁾ 彼らが「神の本質」を見るとは考えたはずはない。なぜなら、クリ

ゾストモスもナツィアンゾスのグレゴリウスと同様に、「神の本質が天使にすら隠されている」ことを力説したからである。²²⁴⁾

以上の路線に沿って、テオドレイトスは神の本質と神から満ち溢れ出る光とを初めて明確に区別し、天使や至福者が見るのはその光のみであると力説した。²²⁵⁾ セレウケイアのバシレイオスはタボル山上の変容（マコ 9：2-10 参照）の時に現れた光をキリストの神的本性から満ち溢れたエネルギーであったと解し、公審判の後、至福者が見るだろう光もタボル山上のそれと同じものであると解した。²²⁶⁾ 以後、神の本質から満ち溢れる光の輝きを見神の対象とし、かつタボル山上でキリストから輝き出た光と同一視するのが東方伝承の基本線となる。

いわゆるディオニューシオス・ホ・アレオパギーテースは以上の思想に理論的な枠組みを付けた。彼によれば、三位一体の神において「一致」（*ἐνώσεις*, 複数形!）も「区分」（*διακρίσεις*）も認められるべきである。前者は本質などと言われるものすら超越するところの、父・子・聖霊の交わりであり、絶対不可知の奥義なのである。ところで、後者はこの奥義の外に満ち溢れる神のエネルギーであり、存在するものはすべてその力にあずかり、あらゆる啓示や救いの働きも三位一体の唯一なる不可知の本質から満ち溢れるエネルギーの現れである。このエネルギーにおいてこそ、神はその本質——あるいはより正確に言うならその超本質——に関しては、近寄りがたくありながらも、すべてと交流し、わけても人間を自分自身の存在に参与させる。またこのエネルギーにおいてこそ、神は単純でありながらも区分され、その単一性を離れることなく、多様な有り方であらわになるのである。実際、神と呼ばれる奥義においては「一致」は「区分」にまさるのである。それゆえ、神のエネルギーは三位一体の唯一なる本質とも、三つの自存者（父・子・聖霊）とも異なるのではあるが、被造物のごとく無から産出されるのではなくて、三位一体の唯一なる本質から永遠にわたって流出しているものなのである。そういうわけで、神のエネルギーは、三位一体の外への顕現形態であり、それは万物において神の偉大さを

輝かせ、被造界によって包みきれぬ光として、万物の外へすら満ち溢れ出ているものである。しかし、光もしくは神の永遠の輝きと言っても、それは神から満ち溢れ出るエネルギーのひとつの名にすぎず、知恵・生命・力・正義・愛・存在などの無数の名もあり、そのすべては被造界における三位一体の働きを指すものである。²²⁷⁾

以上の思想が後代東方伝承の基調をなすのである。²²⁸⁾ とりわけ至福状態における人間の神化に関して言えば、神の本質とそのエネルギーとの区別は、人間がどのようにして「神の本性にあずからせていただくようになる」(Ⅱペト1:4)かを説明するのに用いられた。たとえば、聖証者マックスシモスによれば、至福状態においては人間がイエスのように三位一体のひとりの自存者(ἰπόστασις)と結合されることは考えがたいし、三位の自存者のごとく、唯一なる本質(οὐσία)にあずかるとも考えがたい。むしろ、そのいずれとも異なる、神的エネルギーを余すことなく分有することにより、人間は自己固有のアイデンティティーを保ちながら神の存在にあずかり、そういう意味において「神になる」のである。²²⁹⁾

3.2. 西方の至福論争

中世に入ってから、見神をめぐる、西方教会内部において二回にわたる論争が起こった。最初の論争は見神の対象について、二回目の論争はその時点について戦わされ、後者の終わりを告げた教理が両方の問題を解決した。詳細を述べる暇がないので、直接教理につながる基本線だけを浮き彫りにしたい。

11世紀後半以来、一部の神学者は信仰に対する見神の特質を説明するため、後者を「知的直観」(visio intellectualis)として捉え、そこで神の本質があらわになる、とした。²³⁰⁾ ところで、東方教会との接触がより盛んになってから、前述したディオニューシオスの思想も、その著作をラテン語に訳したヨアネス・スコートゥス・エリグエナの思想も新たに注目されるに至った。²³¹⁾ 後者は東方伝承とあまり変わらぬ至福論を唱えていたが、²³²⁾

サン・ヴィクトールのフーゴがそれに対してアウグスティヌスのごとく知性の照明の必要を力説しながら、知的直観の可能性を弁解した。²³³⁾ 以後、活発な賛否論が交わされた。

1241年1月13日パリの司教は同大学神学部教授会と共に公式声明を発表し、「神はその本質もしくは実体において、天使とすべての聖人から見られ、また栄光に上げられた魂からも見られる」と宣言した。²³⁴⁾ これが神の本質直観に関する新しい思想と「栄光の光」に関する伝統的な思想との総合を試みるきっかけとなった。ここではトマス・アクィナスの試みにだけ焦点を絞りたい。²³⁵⁾

トマスの根本主張によれば、被造知性は自己固有の能力だけでは神の本質を認識するのに十分でなく、かかる認識にふさわしい程度にまで、神の恩恵により高められなければならない。神の恩恵によるこの認識能力の強化を、トマスは知性の照明と呼ぶ。これが現世においては啓示を媒介する「恩恵の光」(lumen gratiae)によって行われ、天国においては、しかし直接的に神から出る「栄光の光」(lumen gloriae)によって行われる。後者は神と至福者とを含むような認識の場、ないし状況を成り立たしめ、そのもとに至福者は神の本質を直接的、かつ明瞭に見ることが出来る。したがって、「栄光の光」とは「神がそれにおいて見られる媒介(medium in quo)ではなくて、そのもとに見られる媒介(medium sub quo)であると言うことが出来る。そして、この媒介は神〔の本質〕を直接的に見ることをいささかも妨げない。」²³⁶⁾ 他方、「栄光の光」は神から出るものであるにせよ、被造知性に受け取られ、分有される限り有限なものとして限定されており、したがって無限なる神自身の光(lumen divinum)とは本質的に区別されるべきである。この区別を言い表すのに、トマスは被造知性に分有される光を「被造の光」(lumen creatum)と呼ぶのである。

以上の思想は、以後、西方伝承の本流となった。たとえば、1312年ヴィエンヌ公会議は「至福の状態に靈魂を高める栄光の光を必要としない」と主張したベガルト派とペギン派を排斥した。²³⁷⁾

ところが公会議の数年後、もう一度論争が起きた。今回は見神の対象の代わりにその時点が問題になった。しかも問題を提起したのは他ならぬ時の教皇ヨハネス二十二世であった。²³⁸⁾ 本来、彼も西方の新しい終末論を認めていた。前述したように、1267年クレメンヌ四世がミカエル八世に送った信仰告白の中で、無罪の状態で亡くなった人の、あるいは死後浄化された人の魂は「ただちに」(mox)天国に入り、神を見る、と述べられている。もちろん教皇もこの信仰告白を知っていた。実際、1318年アルメニアの国王にその受理を要求した。また1320年にヘリスフォードのトマスを、1323年にトマス・アクィナスを聖人の列に加える大勅書の中で、彼らが「よろこびのうちに神を見るため」天国に迎え入れられたと宣言した。さらに1226年、ネストリオス派教会とヤコブ派教会の「誤り」を取り上げる書簡の中で、聖人は公審判の前にただ安らぐのであって公審判の後になって初めて神を見る、という見解を厳しく批判した。²³⁹⁾

ところが晩年になって、教皇は以前とは正反対の立場をとった。²⁴⁰⁾ 1331年11月1日アヴィニオンで行った説教によれば、聖人は公審判に先だって「天上の祭壇」(黙6:9参照)の下に集い、そこで栄光に輝くキリストの「人的本性」を見るが、神を見るのは公審判の後のことである。この説教に対して四方八方から出てきた批判に応じて、教皇は同年12月15日にもう一度同じテーマについて説教をし、見神が公審判の後に始まるという根本主張を繰り返し、その裏付けとして前述したアウグスティヌスの見解を引き合いに出した。²⁴¹⁾ 翌年1月5日に行った説教の中では、以上の見解に加えて、悪人も初めて公審判の後に地獄に落ちると力説した。

なぜ教皇は180度の方向転換を遂げたのだろうか。1332年2月2日に行った演説によれば、教父文献の研究が自分に以前の見解の誤りを悟らせたと言う。この洞察をより詳しく弁解するため、教皇は小冊子を著し、フランス国王に送った。国王はこれを1333年末パリ付近で開かれた二つの司教・神学会議にかけ、翌年1月2日採択された決議文は教皇に自説の撤回を求めた。教皇はこの審議の結果を待たず、1333年12月28日アヴィニ

ヨンで枢機卿会議を開き、翌年6日まで討議が行われた。最後に、教皇は教会の多数意見を尊重したい旨を表明しながらも、「諸聖人のためにも信仰の時は公審判の日まで続く」という見解に対する枢機卿会議の承認を得た。²⁴²⁾ そこで論争はフランスではいちおう治まったようであるが、ドイツ、わけてもバイエルンではいっそう活発になった。もとより教皇と対立していたウィリアム・オッカムと他のフランシスコ会神学者たちは今や教皇を異端のかどで攻撃する機会を得た。

1341年12月4日、ヨハネ二十二世は没した。その前日の3日、臨終を迎える教皇を取り囲んでいた枢機卿たちに、教皇は自説の撤回を表明する大勅書の草案を手渡した。²⁴³⁾ 後任に選ばれたベネディクトゥス十二世はフランシスコ会の出身で、さっそく問題の解決に取り組んだ。まず1235年2月2日に行った説教の中で、諸聖人がすでに神の至福直観にあずかっていることを再確認し、翌3月17日に前任者が残した大勅書の草案をそのまま公表した。教皇は同年7月4日以来四カ月にわたってアヴィニオン付近の別荘にこもり、『公審判以前の魂について』かつて書いた原稿を書き直し、同問題に関する教書を想起した。これは1336年1月29日に『ベネディクトゥス・デウス』との題で教皇座より公式に宣言された。²⁴⁴⁾

教書の中で、教皇はまず前任者の見解が単なる個人的な誤りであったにすぎないとし、引き続いて死者の行方が死後ただちに天国・煉獄・地獄の三つに分かれることを力説し、さらに天上の至福について次のように述べる。

「彼ら〔至福者〕は顔と顔を合わせて神の本質を直観する。その際、いかなる被造物も直接的に見られる対象として媒介することはない。むしろ、神の本質は直接的にしてあるがままに、明晰にして開かれたままに自己を彼らに示す。このように見る者は神の本質を享受する。このような見神と享受によって、すでに亡くなった者の魂だけが真に幸いであり、永遠のいのちとやすらぎを持つばかりではない。後に死ぬ者の魂も公審判の前に神の本質を見、享受するであろう。またこのような神の本質の直観と享受によって、信仰と希望の行為は、特有の対神徳である限り、彼らのうちに不要となっている。このような顔と顔

を合わせた直観と享受は彼らのうちに始まってから、中断もせず、空洞化もしないまま継続し、かつ公審判までと、その後も永遠に継続するであろう。」²⁴⁵⁾

以上の教理が東方伝承に相いれないことは明らかであろう。とりわけトマス・アクィナスが力説した「栄光の光」の役割に全く言及されていないことは重大な欠点であろう。そのうえ三位一体における各自存者よりはその共通の本質を重視する西方伝承の傾向が真正面に出ている。教理が発布された2・3年後、東方神学者グレゴリウス・パラマスは教理自体を知らず、東方の神観をこうまとめている。

「神はモーセと語った時、『私は本質である』とは言わなかった。『私は存在する者である』(出3:14)と言ったのである。それで、存在する者が本質から生まれるのではなく、本質が存在する者から生まれるのである。なぜなら、存在する者は自分の中に存在全体を包含するからである。』²⁴⁶⁾

こうして見てくると、ベネディクトゥス十二世の教理に基づいて東方側との話し合いを進めるのは初めから不可能であったことが分かる。実際、フィレンツェ公会議においてもこの教理の受理は再合同の条件とはならなかったのである。

3.3. 東方におけるヘシカスム論争

西方教会内部における至福論争が治まろうとした頃、東方教会内部においてはいわゆるヘシカスム(静寂主義)の神秘思想をめぐって激しい論争が勃発し、フィレンツェ公会議まで尾をひくこととなった。²⁴⁷⁾ ヘシカスムとはギリシア語のヘシキア(*ἡσυχία*)、すなわち静寂、安静、平安などを意味する語から出来た名称で、心身的な祈りないしは瞑想に励む修道者運動を指し、完全な静寂に向かって、いわゆる「タボルの光」を見るのが瞑想の狙いである。²⁴⁸⁾ このヘシカスムは古い伝承にさかのぼるが、²⁴⁹⁾ その特殊な瞑想方法について、最初の手引書を書いたのはシナイのグレゴリオスであった。²⁵⁰⁾

彼によれば、瞑想は三段階を経て静寂の境地に達する。人はまず「業」

(*πράξις*)を修め、とりわけ断食や詩篇唱読などによっていっさいの欲望や思い患いから自由になり、言わば自己への回帰を図らなければならない。次には自室の床に座りながら頭を下げたまま「観想」(*θεωρία*)に移る。その際、一定のリズムで呼吸しながら、いわゆる「イエスの祈り」を何回も繰り返さなければならない。すなわち、「神の子イエスよ、私をあわれんで下さい」。²⁵¹⁾ そうすることによって、人は自然に第三の段階に、すなわち無言の「心の祈り」(*νοερὰ προσευχή*)に移り、安静の境地に達する。そこでタボル山上でイエスから輝き出た光(マコ 9:2-10 参照)を見、またその光に照らされて、神自身がモノを見るように、世界、人間に関するいっさいの真理を悟る。²⁵²⁾

グレゴリオスはシナイ半島にある聖カタリナ修道院からアトス山に移った後、その地の修道者の間に彼が教えた瞑想は盛んになり、トルコ人の度重なる侵略を逃れてブルガリアに移ってから、東ヨーロッパやロシアにまでも広がった。

さて、いわゆる「タボルの光」をめぐる論争を開始したのはカラブリア生まれの東方キリスト教徒パルラームであった。²⁵³⁾ 彼は、おそらく西方の知的現実主義への反発から東方伝統の源泉を求めて、1330年頃コンスタンティノポリスに移ったが、結局、間もなく東方の修道者たちの神秘的現実主義と衝突するようになった。初めは天文学者、哲学者として名声を博していたし、帝国大学の教授にもなった。しかも当局にも、総主教ヨアンネス十四世カレカスにもよく受け入れられたので、1333年教皇ベネディクトゥス十二世から遣わされた使節団との交渉にあたり、1339年当局よりアヴィニヨンへ派遣された。

1333年から翌1334年にかけて行われた再合同のための交渉は教理上の争点に関する主著を執筆するきっかけとなった。²⁵⁴⁾ 根本主張は、神が全く不可知であるのだから、聖霊の発出も不可知であり、結局「父からのみ発出する」という東方の教理も、「子からも発出する」という西方の教理も各々の思い上がりを表現するものにすぎない、ということであった。²⁵⁵⁾

当時、テサロニケに住んでいたアトス山の修道者グレゴリオス・パラマスはバルラアムの主著についてのうわさを聞いた時、さっそく二つの論駁書を著した。²⁵⁶⁾ 彼によれば、神の本質自体は不可知であるものの、創造のうちに、また救済、恩恵、秘跡、人間の神化などのうちに働く神のエネルギーは可知であり、心の準備さえすれば、どのキリスト教徒も神から満ち溢れ出る光によってそのエネルギーの働きを現実的に体験出来るのである。その後、テサロニケからコンスタンティノポリスとの間に活発な文通が続き、どちらとも親しかったグレゴリオス・アキュンディノスがパラマスとバルラアムとの仲介を図ろうと努めたが、あまり成功しなかった。²⁵⁷⁾

とりわけ神から出る光をめぐるパラマスの話はバルラアムの疑いを引き起こしたようである。1338年、彼は数人の修道者からヘシカスムの瞑想方法について情報を集め、「肉眼で神の光を見る」などの話を、当時バルカン半島の人々の間に広まっていたボゴミル派、もしくはメッサリア派の異端²⁵⁸⁾ と同一視し、ヘシカスムそのものへの攻撃に転じた。²⁵⁹⁾ そこでパラマスは『聖なるヘシカストたちの弁明』を著し、また、バルラアムを排斥する文章にアトス山の修道者を著名させた。有名な『聖山の書』がこれである。²⁶⁰⁾

バルラアムが引き合いに出したボゴミル派、もしくはメッサリア派は、恍惚ないしはエクスタシーの状態において、人が「肉眼で神の本質を見ることが出来る」と主張したのであるが、この主張に対して、パラマスは神の本質と神のエネルギーとの実在的な区別を力説し、修道者が静寂の状態において肉眼で見る「タボルの光」は後者に属すると説明した。ところで、本質とエネルギーとの実在的な区別は神の唯一性を破るのではないか、という疑問に答えて、パラマスはまず本質という哲学的概念の限界を指摘した。本質とは一定の存在者を他の存在者から区別するものであるが、神はそのような意味における本質を絶対超越するのだから、むしろ教父たちのように神の「超本質」について語るべきであろう。かかる超本質はいかなる被造物にとっても——たとえ天使や至福者にとってさえ——絶対不可知

である。しかし神は自分自身のうちに自己閉鎖的に留まるものでもなく、創造、啓示、救済、人間の神化などのような自由な行為、自由な活動によって、自分の存在を被造物に分かち与える。とは言っても、被造物に分かち与えられるのは、神の本質自体ではなく、その本質から満ち溢れるエネルギーである。そして神は全体と部分とのカテゴリーに束縛されていないのだから、その本質において全く不可分でありながら、種々多様なエネルギーの各々のうちに完全に現存するのである。そういうわけで、そのエネルギーは「造られざるもの」であり、静寂の状態において修道者が見る光も当然「造られざる光」である。現世において、人はかろうじてその光の一部を見るのであるが、来世においては永久にそのまばゆいばかりの光を見るのである。しかしその光のみを見るのであって、神の本質自体を見ることはない。²⁶¹⁾

なお、パラマスは部分的には誤解されやすい表現を使ったが、あくまでも東方伝承を弁解したにすぎない。独自の思想を導入したとすれば、神の本質とエネルギーとの実在的な区別を力説したことに尽きる。しかし、区別の特質はともかくとして、神と世界との間に介在する「造られた超自然」というスコラ神学的概念になじめなかった東方キリスト教徒にとっては、神の本質とエネルギーとの間の区別自体が自明な理であった。なぜなら、アレイオス論争以来、神と世界との間に介在する中間的なものの概念は東方伝承の中から完全に消えてしまい、その結果、創造者たる神と被造物との二者択一しか通用しえなくなったからである。したがって人間は、神の存在にあずかり、やがて神化されるとすれば、自己固有の領分を乗り越えていき、「造られざるもの」にあずかる。他方、神が絶対超越で接近不可能であるとすれば、人間が分有出来る生命は神の本質と同一のものであるとは考えがたく、むしろ神の本質の「外」に現れる神の働かないしはエネルギーとして理解されるべきである。「造られざるエネルギー」と呼ばれるのは、神が完全にそのひとつずつのエネルギーのうちに現存すると考えられるからである。そのエネルギーが神の本質と区別されるのは、神の単一性

と超越性が否定されないためである。もちろん東方神学は「造られた超自然」の概念を知らなかったため、至福者の見神を可能にする「栄光の光」もしくは「タボルの光」も「造られた光」であるというトマスの解釈には納得出来ず、「造られざる光」とみなす他はなかった。

さて、「タボルの光」に関するバルラアムの批判は帝国の各地において、修道者や信徒を怒らせた。他方、とりわけ首都にはバルラアムに賛同した知識人も大勢いた。そこで起こった論争がますます激しくなったので、皇帝アンドロニコス三世は教会会議を招集し、1341年6月10日聖ソフィア大聖堂で始まった。資料はあまり詳らかではないが、バルラアムがその直後イタリアに戻ったことは確かである。その後アキュンディノスはパラマスの主要な論敵となった。同年8月にもう一度会議が開かれ、その審議の結果採択された『教書』の中で、バルラアムもアキュンディノスも排斥され、「タボルの光」に関するヘシカスムの思想は教父の思想に調和すると宣言された。²⁶²⁾

ところで、以後神学上の論争は政治の問題と絡みあうようになった。6月の会議を主催したアンドロニコス三世はその四日後に没した。後継のヨアネス五世が幼少であったため、サヴォア朝出身の皇后アンナが摂政となった。そこでただちに政府の宰相を勤めていたヨアンネス・カンタクゼノスと皇后の信頼を受けていた総主教カレカスとの間に権力争いが起こった。もともとバルラアムを保護していたカンタクゼノスが8月の会議の時、パラマス派の支持に回ったのは、おそらくカレカスがパラマス派の教説を冷たい目で見ているためであったろう。カンタクゼノスが秋に出征のため首都を離れていた時、カレカスは海軍指令長官アレキシオス・アベカコスと仕組んで実権を取った。そこで、解任されたカンタクゼノスは反乱を起こし、内戦は5年間続いた。その間、パラマスは試練を受けることになった。

1343年の春、彼はヘラクレイアで逮捕され、同年秋、首都で牢獄に入れられた。すでに1342年の秋以来、かつての友アキュンディノスは総主教カ

レカスの依頼で、パラマスを批判する文書を相次いで出していたが、パラマスは牢中からこれを論駁した。²⁶³⁾ ついに 1344 年末、カレカスはパラマスを破門し、その措置をアトス山の修道士にも伝えた。²⁶⁴⁾ 引き続いてアキュンディノスの司祭への叙階をゆるした。ところがこの措置はカレカスの失墜を招いた。数人の司教は会議に集い、1341 年に異端者として排斥された者の司祭への叙階をゆるしたかどで、総主教の退職を決定した。²⁶⁵⁾

ちょうどその頃カンタクゼノスの率いる軍勢が首都に近付いていたし、彼との調停が止むをえぬと判断していた宮廷側もカレカスの退職に賛同した。1347 年 2 月 2 日カンタクゼノスは首都に入り、パラマスの仲介で宮廷側と和解し、若きヨハネス五世と並んで帝位に就いた。同年 3 月 17 日パラマスの熱烈な信奉者であったインドロスが総主教座に就き、5 月に行われた新人事に際して、パラマスはテサロニケ府主教に任ぜられた。

しかしそれでも論争はなかなか治まらなかったもので、カンタクゼノスの主宰で 1351 年 5 月 28 日に東方各地を代表する教会会議が開かれた。パラマス派は大勢を占めていたが、反対派にも十分な発言の機会が与えられた。五回にわたる審議の結果、パラマスの教説の承認を拒否しつづけてきた者が排斥された。引き続きかなり長文の『教書』が作成され、同年 8 月 15 日公表された。²⁶⁶⁾

『教書』は審議報告の形で書かれている。数回にわたって神の本質とエネルギーとの区別を力説しながら、実在的な区別である、というパラマスの主張にまでは進んでいない。²⁶⁷⁾ ところで、いわゆる「タボルの光」に言及する際、それが「作られざる光」であり、かつ神の本質とは異なっていることを力説し、²⁶⁸⁾ また、至福者に示されるのはその光であって、神の絶対超越で分有不可能な本質でないことを強調する。²⁶⁹⁾ また、神の本質自体が分有不可能であるから、至福者は神の本質ではなく、そのエネルギーにあずかることによって神化されるとも言われる。²⁷⁰⁾ 最後に『教書』はバルラウムとアキュンディノスをはじめ、彼らに賛同したり、パラマスに反対したりする者を排斥する。²⁷¹⁾ この『教書』には『信仰告白』が付加され

ており、その中で上記の要点がもう一度簡潔にまとめられている。²⁷²⁾ 翌1552年パラマスの教説の骨子と反対派に対する排斥はいわゆる正統性の祭日に朗読される『シノヘディオコン』（公会議文章集）に納められた。²⁷³⁾ 他方、1359年11月27日に没したパラマスは、1368年に列聖された。²⁷⁴⁾

4. 展望

以上述べた経緯からも明らかになったように、パラマスの教説がいつの間にか東方教会の教理となったのは、かつての研究でいつも指摘されたように、スコラ神学的発想と東方的伝統主義との衝突の結果ではけっしてない。バルラアムはイタリアの出身であっても、スコラ神学とは全く無縁の人であったし、アキュンディオスもパラマスの教父文献の解釈だけを論駁した。²⁷⁵⁾ 結局、論争も教理決議も本来、純粹に東方教会内部の事柄であった。

ところが1354年以来、デメトリオス・キュディオスとその兄弟プロコロスがトマス・アキナスの著作を徐々にギリシア語に翻訳してから事情が変わり、パラマスの教説とスコラ神学との対立がますます明らかになった。今や反パラマス派ないしは再合同派は、とりわけ神の本質とエネルギーとの実在的な区別を論駁するための鋭い武器を手に入れた。その結果、パラマス派も次第に自説をいくらか和らげ、いわゆる「タボルの光」も次第に神学上の論争から外された。そのうえ1354年以来、アトス修道院に退き、神学的書物を書きだしたカンタクゼノスも西方との再合同の必要性をますますはっきりと認めるようになり、その結果、東方内部にも一般的に受け入れられていないパラマスの教説を正面に出すことによって、東西間の従来の争点にさらにひとつを加えるべきでない、と力説した。²⁷⁶⁾

だいたいにおいて、フィレンツェ公会議に参加した東方教会の代表団はカンタクゼノスの意見に従っていた。もちろん反パラマス派、ないしは再合同派が大勢を占めていたが、厳格なパラマス派の信奉者であったマルコ

ス・エウゲニコスでさえも、パラマスの教説の受理を再合同の条件としてあげなかったし、その本来の意図をただ弁解したにすぎない。²⁷⁷⁾ 他方、西方の代表団は、ためらいながらもベネディクトゥス十二世の教理決議を東方側に押し付けることなく、ただミカエル八世の信仰告白の路線に従って、西方教会の教理の承認を求めたにすぎない。この双方の譲り合いについては原稿を改めて論述することにした。

略語

DPD L. PETIT / G. HOFFMANN (edd.) *De purgatorio disputationes in Concilio Florintino habitae* (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptorum, Series A, III/2), Roma 1969.

上記外はすべて、S. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin - New York 1976 による。

注

- 1) 最良の紹介, J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge 1961; id., *Konstanz-Basel-Florenz. Geschichte der Ökumenischen Konzilien 9*, Mainz 1967, 259-342.
- 2) DS 1304-1306.
- 3) J. GILL, *Florence*, op.cit. 18-84; H.J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum*, Sankt Augustin 1977, 272-302.
- 4) J. GILL, *Florence*, op.cit. 349-388.
- 5) H. J. MARX, *Filioque* op.cit. 341-353; 拙論「中世に於ける東西両教会の核心問題」『南山神学』(第3号・1980年)60-73頁。
- 6) P. EVDOKIMOV, *L' Ortodossia*, Bologna 1965, 79. 477.
- 7) J.N. KARMIRIS, "Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen Katholischen Kirche", in: P. BRATSIOTIS (ed.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart ²1970, 114.
- 8) PDP.

- 9) H.J. MARX, *Fliouque*, op. cit., 302-323.
- 10) 荒井献編『使徒教父文書』(講談社・1974年), 127頁。
- 11) TERTULLIANUS, *Ad martyras* 2, 4 = CChr. SL 1, 4; CYPRIANUS, *Epistola* 31, 3 = CSEL 3, 559; EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 6, 42, 5 = SC 41, 152.
- 12) TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 4, 34, 11 = CChr. SL 1, 637. 本稿において, refrigerium を「冷却」とか「涼しきいやし」などの代わりに「幸い」と訳した理由については, C. MOHRMANN, “Locus refrigerii, lucis et pacis”, in: QLP 39 (1958) 196-214 参照。
- 13) L. de BRUYNE, “Refrigerium interim”, in: RivAC 34 (1958), 87-118.
- 14) シャッフ・ル・ゴッフ著『煉獄の誕生』波辺香根夫/内田洋訳(法政大学出版社・1988年)7, 225, 294-295頁によれば, 煉獄表象の主要な成立要因のひとつを十分に理解するため, 12世紀以来始まったと言われる思考一般の「空間化」を重視すべきである。そうかもしれないが, テルトリアヌスの証言からも明らかなおろ, (注12参照), 少なくとも死後世界をめぐる思考の「空間化」はもっと早く始まったであろう。
- 15) DPD 30, 10-19; 61, 34-62, 2; 63, 19-30; 99, 22-100, 9 参照。
- 16) 上記注7参照。
- 17) IRENAEUS, *Adversus haereses* 1, 10, 1 = SC 211, 156-158.
- 18) 荒井献上掲編 205, 208, 292, 309頁。
- 19) EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* 5, 17, 4 = SC 41, 54; EPIPHANIUS, *Panarium* 48, 2 = PG 42, 185 C. これについて, T.D. BARNES, “The Chronology of Montanism”, in: JThS 21 (1970), 403-408.
- 20) EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* 5, 17, 1 = SC 41, 53.
- 21) EPIPHANIUS, *Panarium* 48, 2 = PG 42, 185 C.
- 22) F. BLANCHETIÈRE, “Le montanism originel”, in: RevSR 52 (1978), 118-134; 53 (1979), 1-32 参照。
- 23) TERTULLIANUS, *De pudicitia* 21, 17 = CChr.SL 2, 1328.
- 24) H. KRAFT, “Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus”, in: *Pietas* (FS Bernhard Köting = JAC, E 8), Münster 1980, 251.
- 25) 特に IRENAEUS, *Adversus Haereses* 5, 36, 1 = SC 153, 452-456 参照。エレナイオスの動機については, M.O.R. BOYLE, “Irenaeus Millennial Hope. A Polemical Weapon”, in: RThAM 36 (1969), 5-16 参照。
- 26) EPIPHANIUS, *Panarium* 48, 14; 49, 1 = PG 42, 877 A, 880 C.
- 27) *Adversus Marcionem* 3, 24, 3-6 = CChr. SL 1, 524-526.
- 28) LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* 7, 22-24 = CSEL 19, 652-663.
- 29) Ibid. 25 = CSEL 19, 664.
- 30) HIPPOLYTUS, *Commentarii in Danielem* 4, 23-24 = SC 14, 306-310.

- 31) H.V. CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 273-276.
- 32) これについては, P. KAWERAU, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart 1972, 88-104; G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichstheologie*, München 1972 参照。
- 33) AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 20, 7-9 = CChr. SL 48, 708-719.
- 34) Ibid. 20, 10.15 = CChr. SL 48, 719-720, 725-726.
- 35) ル・ゴッフ上掲書 80 頁。
- 36) 以下全体については, 同書 80-85 頁参照。
- 37) CLEMENS, ALEX., *Paedagogus* 1, 83, 3 = SC 70, 258; ibid. 3, 48, 3 = SC 158, 104; *Stromata* 5, 9, 3-6; 90, 4-91, 2 = SC 278, 38. 174-176.
- 38) *Protrepticus* 1, 8, 3 = SC 2 bis, 63.
- 39) *Paedagogus* 3, 100, 11 = SC 158, 186-188.
- 40) *Stromata* 7, 12, 5 = GCS 17/2, 10.
- 41) ORIGENES, *Homilia* 3, 1 in Ps. 36 = PG 12, 1337 B.
- 42) *Homilia* 24, 2 in *Lucam* = SC 87, 326; *Homilia* 7, 6 in *Leviticum* = SC 286, 348; *Homilia* 8, 11 in *Leviticum* = SC 287, 52-68.
- 43) H. CROUZEL, "L' exégèse originienne de I Cor 3, 11-15 et la purification eschatologique", in : *Epektasis* (F.S. Cardinal J. Daniélou), Paris 1972, 273-283. 同箇所の後代の解釈については, J. GNILKA, *Ist I Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf 1955 参照。
- 44) *Homilia* 16, 5 in *Ieremiam* = SC 238, 146
- 45) Ibid. 6-7 = SC 238, 146-150; *De principiis* 2, 10, 4 = H. GÖRGEMANNS/H. KARP (edd./tr.), *Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1985, 428 (以下, 同編の頁数のみを記す)。
- 46) *Contra Celsum* 4, 13 = SC 136, 214; ibid. 5, 15 = SC 147, 50.
- 47) *Homilia* 2, 3 in *Ieremiam* = SC 232, 246; *homilia* 8, 4 in *Leviticum* = SC 287, 22; *homilia* 6, 3-4 in *Exodum* = SC 321, 178-182; *homilia* 14, 6 in *Lucam* = SC 87, 224.
- 48) ル・ゴッフ上掲書 87 頁。
- 49) *De principiis* 2, 11, 16 = 450-454.
- 50) *Homilia* 26, 6 in *Numeros* = SC 29, 506-508.
- 51) オリゲネスはイエスの出現で「この世の終わりがすでに間近であった。」という。したがって, 新約聖書の終末論をそのまま受け継いでいたようである (*De principiis* 3, 5, 6 = 634)。
- 52) *Contra Celsum* 4, 21 = SC 136, 234; ibid. 5, 15 = SC 147, 50.
- 53) Ibid. 1, 19-20 = SC 132, 124-126. ibid. 4, 11-12 = SC 136, 208-212; *de principiis* 3, 5, 3 = 626; HIERONYMUS, *Epistola* 124, 10 = CSEL 56, 111-112.

- 54) *Contra Celsum* 4, 67-68 = SC 136, 348-352.
- 55) *Ibid.* 4, 64 = SC 136, 344; *de principiis* 1, 6, 2; 3, 5, 5-6 = 222-224, 633-636; HIERONYMUS, *Epistola* 124, 9 = CESL 56, 109.
- 56) ACO IV/I, 248-249 (特に1行, 10-15行)。
- 57) *De principiis* 1, 6, 2-3; 2, 11, 6-7; 3, 6, 6-9 = 216-228. 450-456. 658-666; HIERONYMUS, *Epistola* 124, 9-10 = CSEL 56, 109-112.
- 58) *De principiis* 3, 5, 8; 6, 7 = 638-640. 662.
- 59) *Ibid.* 3, 5, 6; 6, 3.5 = 639. 648-650. 656. HIERONYMUS, *Contra Joannem Hieros.* 16 = PL 23, 384; *epistola* 124, 3 = CSEL 56, 99.
- 60) *In Joannem* 1, 16, 91-93 = SC 120, 106-108.
- 61) HIERONYMUS, *Epistola* 124, 10 = CSEL 56, 111-112; IUSTINIANUS, *Epistola ad Menam* = ACO 3, 211. さらに, 上記注 45 にあげた批判的編集 310 頁の脚注 3 (=Fr.19) を参照していただきたい。
- 62) METHODIDIUS OLYMPUS, *De resurrectione* = PG 18, 265-329 はとりわけ「復活のからだ」の問題を中心にオリゲネスの思想を論駁した。
- 63) GREGORIUS NAZ., *Carmina de seipso* 1, 523; 12, 495 = PG 37, 1009. 1202. さらに同書 1422-1423 頁参照。
- 64) *Oratio* 3, 7 = SC 247, 250-252; *Oratio* 39, 19 = PG 36, 357.
- 65) *Oratio* 40, 36 = PG 36, 412.
- 66) GREGORIUS NYS., *Oratio catechetica* 8, 11 = BGL 1, 48.
- 67) *Oratio catechetica* 26, 7-8; 35, 15 = BGL 1, 69-70, 85; *De anima et resurrectione* = PG 46, 72 A-B. 152 A-B. これについては, J.R. RUSSEL, *Satan. The Early Christian Tradition*, London 1981, 192-195 頁参照。
- 68) J. DANIELOU, “L’apocatostase chez saint Gregoire de Nysse”, in: RSR 30 (1940), 328-347; B. SALMONA, “Origine e Gregorio di Nissa sulla risurrezione dei corpi e l’apocatostasi”, in: Aug 18 (1978), 383-388.
- 69) *De mortuis* = G. HEIL / V. van HECK / E. GEBHARD / A. SPIRA (edd.) *Gregorii Nysseii Opera IX*, Leiden 1967, 54 (vv. 11-20). さらに DPD 9, 29-10, 9 参照。
- 70) *De anima et resurrectione* = PG 46, 97 C - 100 A. さらに DPD 9, 12-27 参照。
- 71) DPD 24, 2-25, 13; 74, 26-77, 1.
- 72) CYRILLUS ALEX., *Homilia* 14 = PG 77, 1072-1089.
- 73) IOANNES CYRYSOSTOMUS, *Homilia* 9, 2, in *epistolam primam ad Corinthios* = PG 61, 78.
- 74) *Homilia* 41, 5, in *epistolam primam ad Corinthios* = PG 61, 361; *Homilia* 21, 4, in *Actos Apostolorum* = PG 60, 170; *De sacerdotio* 6, 4 = PG 48, 680.
- 75) *Homilia* 9, 3 in *epistolam primam ad Corinthios* = PG 61, 79.

- 76) DPD 3, 10-30; 44, 37-49, 12.
77) DPD 17, 8-18, 23; 85, 10-18.
78) DPD 18, 25-20, 7; 86, 24-92, 24.
79) DPD 85, 15-25; 92, 12-24.
80) H. CONCELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 95-96;
F. LANG, *Die Briefe an die Korinther* (= NTD 7), Göttingen 1986, 54-55.
81) ル・ゴッフ上掲書 88-90 頁は通説に反対して、キュプリアヌスは「清めの火」に
言及しながらも、死後の浄罪を問題にしていないことを証明している。なおアンブ
ロウヌスについては同書 91-94 頁参照。
82) AMBROSIUS, *In Psalmum 36, enarratio 26* = CSEL 64, 91-92; *In Psalmum*
118, sermo 3, 14-1; sermo 20, 12-14 = PL 15, 1227 B-1228 A. 1487 B-1488 A.
83) *De excessu fratris 1, 29; de obitu Theodosi 25* = CSEL 73, 209. 225. 383-384.
84) *Ambrosiastri qui dicitur, Commentarius in Epistolas Paulinas. Pars Secunda* =
CSEL 81, 36-38.
85) ル・ゴッフ上掲書 95 頁。
86) DPD 7, 27-8, 2.
87) *Ambrosiastri*, op. cit. 3, 15, 2 = CSEL 81, 38.
88) ル・ゴッフ上掲書 95-119 頁参照。
89) 同書 95 頁。
90) J. NTEDIKA, *Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Paris
1966; ETRE 10, 71. さらにル・ゴッフ上掲書 95-96, 103 頁も賛同している。
91) 詩篇解説以外の著作年代については, F.MORIONIS, *Enchiridion theologicum*
Sancti Augustini (BAC 205), Madrid 1961, 706-719 参照。
92) *Confessiones 9, 13, 34-37* = CChr. SL 27, 152-154.
93) *Enchiridion, siue de fide, spe et caritate 69-70* = CChr. SL 46, 87-88.
94) *De civitate Dei 21, 24* = CChr. SL 48, 790. 翻訳は松田楨二・岡野昌・泉治典訳
『アウグスティヌス著作集』第十五巻(教文館・1983年)253頁による。
95) DPD 3, 3-30; 5, 25-29.
96) DPD 2, 19-3, 2.
97) *De cura pro mortuis gerenda 1, 3* = PL 40, 593. DPD 5, 30-6, 7 参照。
98) *Ibid.* 4, 6 = PL 40, 596. PDP 6, 8-20 参照。
99) *Sermo 172, 2* = PL 38, 936-937. DPD 7, 9-27 参照。
100) *Enarratio in Ps. 1, 5* = CChr. SL 38, 3. 以下, 詩篇解説年代順については,
CChr. SL 38, XV-XVIII 参照。
101) *Enarratio in Ps. 6, 3* = CChr. SL 38, 29.
102) *Enarratio in Ps. 37, 3* = CChr. SL 38, 383-384.
103) *De Genesi contra Manichaeos 2, 20, 30* = PL 34, 212.

- 104) *Enarratio in Ps. 57, 17* ; 96, 6 = CChr. SL 39, 722-723, 1358.
- 105) *Quaestiones Evangeliorum I, 15* = CChr. SL 44 B, 16 ; *Enarratio in Ps. 25, 3* = CChr. SL 38, 140.
- 106) *Enarratio in Ps. 80, 20* = CChr. SL 39, 1132.
- 107) 簡潔な要約は次の個所にある。*De fide et operibus 24* = PL 40, 213 ; *De octo Duociti quaestionibus I, 3* = CChr. SL 44 A, 256 ; *Enarratio 25 in Ps. 118, 3* = CChr. SL 40, 1479. より詳しい紹介は、*De civitate Dei 21, 17, 19-20, 25-26* = CChr. SL 48, 783. 785-786. 794-799 にある。
- 108) *De civitate Dei 21, 25* = CChr. SL 48, 794. 翻訳は上掲『アウグスティヌス著作集』268 頁による。
- 109) *Enarratio in Ps. 80, 21* = CChr. SL 39, 1134.
- 110) *Enarratio 3 in PS. 103, 5* = CChr. SL 40, 1504. ル・ゴッフ上掲書 11-12 によれば、中世社会の中流階級もしくは「第三身分」の出現は、思想の上では、二元的図式から三元的図式への移行を伴い、その結果、「中間的介在の概念」も一般的になった。おそらくそのとおりだろう。しかし、上掲個所からも明らかとなっており、すでにアウグスティヌスは「中間的介在」なるものがある程度まで積極的に評価していた。
- 111) *De fide et operibus 26-27* = PL 40, 214-216 ; *Enchiridion 67-68* = CChr. SL 46, 85-87 ; *De octo Duociti quaestionibus I, 6* = CChr. SL 44 A, 260-262, 267-268 ; *De civitate Dei 21, 26* = CChr. SL 48, 796-798.
- 112) *De civitate Dei 21, 13* = CChr. SL 48, 779-780. DPD 5, 14-24 参照。翻訳は上掲『アウグスティヌス著作集』234 頁による。
- 113) DPD 4, 31-5, 13.
- 114) DPD 5, 7.
- 115) ル・ゴッフ上掲書 230-233 頁によれば、形容詞 *purgatorius* を名詞 *purgatorium* に改めた最初の人、ベトルス・コメストル（1197 年没）であった。彼が所属していたバリの知識人サイコロに加えて、シート会の修道院も「煉獄の誕生」に際して助産婦の役割を果たした。この「二つの社会の交差点で、1170-1200 年の間に、おそらく 1170-1180 年の間に、そして世紀末の十年間には確実に煉獄が出現するのである。」（同書 251 頁）このテーゼに対しては多少の批判も出た。後ほど更なる批判を加えたい。しかし名詞 *purgatorium* とそれに結びついた煉獄表象が 12 世紀頃出現した、とすることに異論はない。J. G. BOUGEROL, “Autour de «La naissance du Purgatoire»”, in: AHDL 58 (1983), 7-20 ; A.H. BREDERO, “Le Moyen Age et le Purgatoire”, in: RHE 78 (1983) 429-452 ; G. GENICOT, “L’ Occident du X^e au XII^e siècle”, in: RHE 78 (1983), 421-426.
- 116) ル・ゴッフ上掲書 130 頁。全体については同書 128-132 頁参照。
- 117) CAESARIUS ARELAT, *Sermo 179, 1* = CChr. SL 104, 724. DPD 4, 31-5, 13 参照。
- 118) ル・ゴッフ上掲書 132 頁。以下、全体については同書 132-143 頁参照。

- 119) DPD 8, 3-18 ; 45, 33-46, 6 を DPD 25, 25-28 ; 26, 38-27, 25 と比較せよ。
- 120) GREGORIUS MAGNUS, *Dialogus* 4, 40, 13 = SC 265, 146.
- 121) *Dialogus* 4, 41, 3-4 = SC 265, 148.
- 122) DPD 8, 3-18.
- 123) DPD 15, 19-34 ; 26, 5-26, 37.
- 124) DPD 26, 38-27, 25.
- 125) *Dialogus* 4, 42, 1-5 = SC 265, 150-154.
- 126) Ibid. 57, 8-15 = SC 265, 188-192.
- 127) Ibid. 37, 3-13 = SC 265, 126-132.
- 128) ル・ゴッフ上掲書 132-143, 160-181, 264-310 頁参照。
- 129) 上記注 14 参照。中世の発展については、特に同書 144-263 頁参照。
- 130) A.H.BREDERO, op. cit. 430, 437, 439, 446.
- 131) ル・ゴッフ上掲書 341 頁。
- 132) 同書 251 頁。
- 133) 上記注 115 参照。
- 134) RAIMBALDUS LEOD., *De vita canonica* = CChr. CM 4, 11.
- 135) GUILLELMUS S. THEODORICI, *Expositio in Ep. ad. Rom.* 2, 5 = PL 180, 567 A.
その他の例については、G. GENICOT, op. cit. 423-424 参照。
- 136) 下記注 165, 169 参照。
- 137) BERNARDUS CLARAVALLIS, *De diversis, sermo* 42, 5 = J. LÈCLERCQ / H.M. ROCHAIS (edd.) *Sancti Bernardi opera omnia VI/1*, Roma 1966, 259.
- 138) ル・ゴッフ上掲書 239-247 頁。実際には、この説教はずっと以前からニコラス(PL 184, 1055-1060) ないしはベトルス・ダミアヌス (PL 144, 835-840) の名前で伝えられていた。
- 139) J. LÈCLERCQ / H.M. ROCHAIS, “Les collections des sermons de Nicolas de Clairvaux”, in : *RevBen* 61 (1965), 268-302 ; H.M. ROCHAIS, “Remarques sur les sermons divers et le sentences du saint Bernhard”, in : *ACi* 21 (1965), 1-34.
- 140) ル・ゴッフ上掲書 600 頁 13 注。
- 141) G. GENICOT, op. cit. 422.
- 142) A.H. BREDERO, op. cit. 432. 450-451.
- 143) BERNARDUS CLARAVALLIS, *De diversis, sermo* 42, 5 = J. LÈCLERCQ / H.M. ROCHAIS, op. cit. 259-260. 翻訳のためには、ル・ゴッフ上掲書 241-242 頁を参照した。
- 144) A.H. BREDERO, op. cit. 451-452.
- 145) スコラ学派の貢献を軽視するつもりはないが、本来の成立母体が修道院であったことだけを——ル・ゴッフとは違って——強調したい。同様に、A.H. BREDERO, op. cit. 451-452 参照。

- 146) 以下、全体についてはル・ゴッフ上掲書 311-351 頁参照。ただし整理のため、G. GENICOT, *op.cit.* 425 のまとめに従いたい。
- 147) ル・ゴッフ上掲書 347 頁。
- 148) G. VINAU, *Il dolore e la morte nella Spiritualità dei secoli XII e XIII*, Todi 1967, 13-14.
- 149) PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum liber IV, dist. 45, c. 4-5*.
- 150) ル・ゴッフ上掲書 219-227 頁。さらに A.H. BREDERO, *op. cit.* 442 参照。
- 151) ル・ゴッフ上掲書 7-81, 344-351 頁。
- 152) 同書 345 頁。
- 153) W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966, 69. これについては、ル・ゴッフ上掲書 350 頁参照。
- 154) ル・ゴッフ上掲書 342-343, 367-373 頁参照。
- 155) ALEXANDER DE HALES, *Sententiarum Lib. IV, dist. 20, 7 c.* = BFSMA 15, 353.
- 156) 上記注 102 参照。
- 157) J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au - delà. Les hommes, la mort et la religion en Comtat Venaisin a la fin du Moyen Age*, Roma 1980.
- 158) ル・ゴッフ上掲書 318-330 頁参照。
- 159) 上記注 121 参照。
- 160) ANSELMUS, *Cur Deus homo 2, 15* = F.S. SCHMITT (ed.), *Opera Omnia 2* Stuttgart 1968, 115.
- 161) *Epistola 313* = F.S. SCHMITT, *op. cit.* 5, 240.
- 162) *Cur Deus homo 2, 11-15* = F.S. SCHMITT, *op. cit.* 2, *op. cit.* 68-74.
- 163) *Meditatio 3* = F.S. SCHMITT, *op. cit.* 3, *op. cit.* 88.
- 164) *Epistola 421* = F.S. SCHMITT, *op. cit.* 5, *op. cit.* 367.
- 165) Ps. AUGUSTINUS, *De vera et falsa paenitentia ad Christum devotam* = PL 40, 1115-1130. これについては、ル・ゴッフ上掲書 320-322, 560-561 頁参照。
- 166) DPD 6, 21-7, 8.
- 167) 一般信徒への告解については、*De vera et falsa paenitentia 16* = PL 40, 1126-1127 参照。
- 168) DPD 4, 1-27.
- 169) *De vera et falsa paenitentia 17* = PL 40, 1127. ル・ゴッフ上掲書 560 頁によれば、この箇所「より数行先で、*ignis purgatorius* (浄化の火) について語っているという事実は何かを証明するものではないが、とにかく *purgatorium* という語が単独で用いられている。私は、もとのテキストでは *ignis purgatorius* であったはずのものが、12 世紀末からの写本に *purgatorium* の一語だけが残されるに至ったものと確信している。」そうかも知れない。しかしル・ゴッフの「確信」は、*purgatorium*

- が初めて 12 世紀末の文献に出現したとする自説に対する論拠請求 (petitio principii) にはかならない。
- 170) Ibid. 17-18 = PL 40, 1128.
- 171) ル・ゴッフ上掲書 6-12, 330-341 頁参照。
- 172) 同 338 頁。
- 173) T. CAPLOW, *Two against One: Coalitions in Triads*, New Jersey 1968.
- 174) ノルベルト・エリアス著『文明化の過程, 上, ヨーロッパ上流階層の風俗の変遷』赤井慧爾訳 (法政大学出版局・1978 年)。さらに同書, 下, 『社会の変遷/文明化の理論のための見取り図』波田節夫訳 (法政大学出版局・1978 年) 79-87, 103-139 頁も参照。ル・ゴッフはこの研究に全く触れていないが, そこからかなりの影響を受けたのではないと思われる。同様に, A.H. BREDERO, op. cit. 440-441.
- 175) ル・ゴッフ上掲書 339 頁。
- 176) 実に酷い企てであった。拙論「中世における東西の分裂」『日本の神学』(19 号・1980 年) 48-49 頁参照。
- 177) 編集は M. RONCAGLIA, (ed.) *Géorges Bardanès métropolitain de Corfou et Barthélémy de l'ordre franciscain. Les discussions sur le Purgatoire (15 octobre -17 novembre 1231)*, Roma 1953.
- 178) Ibid. 59.
- 179) Ibid. 59-61. 翻訳のためル・ゴッフ上掲書 422-423 頁を参照した。
- 180) L. ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione Libri tres*, Köln 1648 (repr. Gregg International Publishers 1970), 711-712.
- 181) *Contra errores Graecorum, de processione Spiritus Sancti, de animabus defunctorum, de obedientia Romae sedis* = PG 140, 487-550. 著者については, R. LOENERTZ, "Autour du traité de Fr. Barthélemy du Constantinople contre les Grecs," in: AFP 6 (1936) 361-371 参照。
- 182) *Contra errores Graecorum* = PG 140, 487 B.
- 183) Ibid. 510 D-518 D.
- 184) DS 838.
- 185) A. DOUDAINE, "Nicolas de Crotone et les sources du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas," in: DT (P) 71 (1950), 331-340. ル・ゴッフ上掲書 425-426 頁参照。
- 186) A. DOUDAINE (ed.). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia 40 (Préface)*, Roma 1967, 6-19.
- 187) THOMAS AQUINAS, *Contra errores Graecorum* = A. DOUDAINE, *Opera* op. cit. 71-105.
- 188) Ibid. 104.
- 189) GREGORIUS NYSS., *De mortuis* = PG 46, 521 D-524 B.

- 190) DPD 11, 22-12, 5 ; 23, 28-36.
- 191) *Contra errores Graecorum II*, 40 = A. DOUDAINE, *Opera* op. cit. 105.
- 192) DS 851-861. A.L. TAUTU, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X, 1261-1276*, Città del Vaticano 1953, No 23, 61-69.
- 193) *Ibid.*, No 32, 34.
- 194) *Ibid.*, No 22.
- 195) ミカエル八世の伝記家もこの政治的動機を力説する一方、教皇の純潔な意向を称える。「皇帝がアンジューのシャルルの恐れから和解を求めたこと、そして、この恐れがなかったならば、それに思いも及ばなかったことは明らかであった。それとは違って、〔教皇〕グレゴリウスが和解を求めたのは和解そのものと教会一致に心をかけていたからである。」(PACHYMERES, *De Michaelē 5*, 11 = PG 143, 822 A-B)
- 196) V. LAURENT, "Le serment antilatin du Patriarche Joseph I (juin 1273)," in : EO 26 (1927) 396-407.
- 197) H. J. MARX, *Filioque*, op. cit. 159-161. さらに上記注 5, 176 にあげた拙論も参照。
- 198) A. L. TAUTU, op. cit. No 36.
- 199) Mansi 24, 56 B-57 D.
- 200) PACHYMERES, *De Michaelē 5*, 19 = PG 143, 844 B-855 A.
- 201) *Ibid.* 21 = PG 143, 850 B-852 A.
- 202) Mansi 24, 61-68.
- 203) *Ibid.* 65 A.
- 204) DS 851-861. 背景については, H. WOLTERS / H. HOLSTEIN, *Lyon I / Lyon II. Geschichte der ökumenischen Konzilien 7*, Mainz 1972, 180-191, 202-203 参照。
- 205) DS 851-854 を DS 680-686 と比較せよ。
- 206) DS 855-859. 翻訳については, ル・ゴッフ上掲書 427 頁を参照した。
- 207) 以下全体については, H. WOLTERS / H. HOLSTEN, op. cit. 236-257 参照。
- 208) PACHYMERES, *De Andronico 1*, 2 = PG 144, 18 B-19 A. 20 B.
- 209) GREGORIUS NYSS., *Oratio 6, de beatitudine* = PG 44, 1265 A.
- 210) ヨハ 1 : 12 ; 10 : 34 参照。これについてナツアンゾスのグレゴリオスは言う。人間に約束された至福は「神の子、いや、まさしく神になる」ことである。(Oratio 7, 23 = PG 35, 785 B)
- 211) IRENAEUS, *Adversus Haereses 4*, 20, 5 = SC 100. 640.
- 212) CLEMENS ALEX., *Paedagogus 1*, 6. 5 = SC 70, 158-160 ; ORIGINES, *In Ioannem 1*, 16 = SC 120, 108.
- 213) AMBROSIUS, *De bono mortis 11* = PL 14, 562 C.
- 214) たとえば, *Epistola 15*, 4 ; *De obitu Valentiniani 64* = PL, 956 B. 1378 A.
- 215) AUGUSTINUS, *Enarratio 1 in Ps. 36*, 10 ; 37, 28 ; 43, 5 = CChr. SL 38, 345.

401. 484. さらに *Epistola 147, 8* = CSEL 44, 294 参照。
- 216) *Sermo 280, 5* = PL 38, 1283.
- 217) *De civitate Dei 22, 29* = CChr. SL 48, 856-862. さらに *Enarratio in Ps. 120, 6* = CChr. SL 40, 179 参照。
- 218) BASILIUS, *Adversus Eunomium 1, 6* ; *2, 4.32* = PG 29, 521 B-524 C. 580 B. 648 A-D.
- 219) *Epistola 234* = PG 32, 869 A-B.
- 220) GREGORIUS NAZ., *Oratio 28, 3* = PG 36, 29 A.
- 221) GREGORIUS NYSS., *In canticum canticorum homilia 12* = PG 44, 1025 A-1028 B. この思想は『モーセの生涯』の中でさらに詳しく展開されている。これについては川島忍「観想と実践——ニュッサのグレゴリオスの『モーセの生涯』における霊性神学」『南山神学・別冊』（第4号・1985年）、1-55、特に50-54頁参照。
- 222) IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia 3, 3 in epistolam ad Phil.* = PG 62, 202. 203.
- 223) *Homilia 32, 3 in epistolam ad Rom.* = PG 60, 679 ; *Homilia 10, 2 in epistolam secundam ad Cor.* = PG 61, 288.
- 224) *Homilia 15 in Joannem* = PG 59, 97.
- 225) THEODORETUS CYR., *Eranistes, dialogus 1* = PG 83, 49 A-52 A.
- 226) BASILIUS SELEUC., *Oratio 40, 1. 3* = PG 85, 451 A-B. 460 C-D.
- 227) DIONYSIUS AREOPAG., *De divinis nominibus 2, 4. 10-11* = PG 3, 640 D-641 C. 648 C-652 A. これについては、V. ロースキエ著『キリスト教東方の神秘思想』宮本久雄訳（勁草書房・1986年）108-109頁参照。
- 228) 以下については、同121-123頁参照。
- 229) MAXIMUS CONFESSOR, *De Ambiguis* = PG 91, 1088 A. さらに同書1308 B参照。
- 230) N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* Freiburg 1954, 95-99. 以下全体については、DTC 2, 657-696 ; 7, 2351-2380 ; LThK 1, 587-590 参照。
- 231) H. DONDAINE, "L' objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du 13^e siècle," in : RThAM 19 (1952), 70-71. 84-89.
- 232) IOANNES SCOTUS ERIGUENA, *De divisione naturae 5, 27* = PL 122, 926 C-D.
- 233) HUGO DE S. VICT., *Expositio in hierarchiam coelestem 2* = PL 175, 954 B-955 C.
- 234) 資料について DTC 2, 691 参照。
- 235) ST I, q. 12, a. 2-7 ; IV. Sent., d, 49, 9, 2, a, 6 ; SCG III c, 52 ; De veritate 8, 3.
- 236) ST I, q. 12, a., 5, ad 2.
- 237) DS 895.

- 238) D. DONIE, "John XXII and the Beautiful Vision," in: DomSt 3 (1950), 154-174; F.LACHNER, "Zur Eschatologie bei Johannes XXII," in: ZKTh 72 (1950), 326-332; DTC 2, 658-889; TRE 17, 109-112.
- 239) 資料については DTC 2, 659 参照。
- 240) 以下については M. DYKMANN (ed.), *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique* (= MHP 34), Roma 1973 参照。
- 241) 上記注 215-216 参照。これ以外の典拠について DTC 2, 660-661 参照。
- 242) 資料については DTC 2, 667 参照。
- 243) DS 990-991.
- 244) DS 1000-1002. 教書全体の原文は, A.L. TAUTU (ed.), *Acta Benedicti XII*, Città del Vaticano 1958, 12-13 に掲載されている。
- 245) DS 1000-1001.
- 246) J. MEYENDORFF (ed./tr.), *Gregoire Palamas - Défense des saints hésychastes* (SSL 30/31), Louvain 1959, 664-665.
- 247) H.G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 322-332. 712-747 ; J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems*, New York 1974 ; K. WARE, "The Debate about Palamism," in: ECR 9 (1979), 45-63 ; DTC 8, 1777-1818 ; DSp 7/1, 381-399 ; TRE 15, 282-289. 簡潔な紹介として次の書は参考になる。森安達也著『キリスト教史Ⅲ 東方キリスト教』(山川出版社・1978年) 352-358頁。J. マイエンドルフ著『聖グレゴリオス・パラマス』岳野慶作訳(中央出版社・1985年) 101-119頁。
- 248) H.V. BEYER, "Die Lichtlehre der Mönche des 14. und 15. Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Evagrius Pontikos und des PS. Makarios / Symeon," in: JÖB 31/2 (1981), 473-512.
- 249) V. LOSSKY, *The Vision of God*, Bedfordshire 1963, 38-124. J. マイエンドルフ 上掲書 50-70 頁参照。
- 250) GREGORIUS SINAITES, *De quietudine et duabus orationis modis* = PG 150, 1313-1330; *Praecepta ad Hesychastas* = PG 150, 1329-1346. これについて H.V. BEYER, op. cit. 474-475. 488-489. 507-512; TRE 14, 206-209; J. マイエンドルフ 上掲書 42-49, 80-87 頁参照。
- 251) PG 150, 1330 B. 「主イエス・キリスト, 神の子…」(ibid.) あるいはただ「主イエス・キリスト…」(1316 A) という呼びかけで始まる定式もある。グレゴリオスは文中に引用した定式を勧める。「精神の弱さのためより易しいから」(1330 B)。
- 252) とりわけ第三段階については, D. BELFOUR (ed.), *Λόγος εἰς ἀγίαν μεταμόρφωσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, in: Theol (A) 52 (1981), 644-680 参照。

- 253) H.G. BECK, op. cit. 717-719; R.E. SINKEWICZ, "A new Interpretation for the first Episode in the Controverse between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas," in: JThS 31 (1980), 488-500. さらに J. マイエンドルフ上掲書 101-112, 121-123 頁参照。
- 254) 教皇の首位権に関する部分しか出版されていない (PG 151, 1255-1280)。ただし下記注 256 にあげるパラマスの論駁中に多数の抜粋が引用されている。
- 255) R.E. SINKEWICZ, "The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian," in: MS 44 (1982), 181-242.
- 256) P.K. CHERSTOS (ed.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα* 1, Thessalonike 1962, 23-153. パラマスについては, H.G. BECK, op. cit. 712-715. DTC 8, 1735-1776; DSp 12/1, 82-100; TRE 14, 200-206. J. マイエンドルフ上掲書 91-110, 118-120, 123-148 頁参照。
- 257) P.K. CHERSTOS, op. cit. 203-312.
- 258) 森安上掲書 359-377 頁。
- 259) 文書は残っていないが, 多数の抜粋が上記注 246 にあげたパラマスの『弁明』の中で引用されている。
- 260) バルラアムに対する排斥文書, PG 150, 1225-1236. 『弁明』の編集, フランス語への翻訳は上記注 246 にあげた。
- 261) G. RICHTER, "Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien," in: OstKSt 31 (1982), 281-296. J. マイエンドルフ上掲書 134-135, 138-145. V. ロースキ上掲書 113-117, 121-124 頁参照。
- 262) PG 151, 679-692.
- 263) アキュンディノスが著したパラマス批判文のわずかな一部しか残っていない (PG 150, 843-862)。パラマスの反論の批判的編集は, P.K. CHERSTOS, op. cit. 3 Thessalonike 1970, 39-506 にある。
- 264) 破門書の断片はレオ・アラティウスの著作中に引用されている (PG 150, 863 D - 864 A)。パラマスが総主教の国家政治への干渉に反対していたことが真の理由であったろうが, この断片によれば, パラマスは 1341 年 8 月の教会会議によって公表された文書 (上記注 262 参照) を曲解したかどで破門された。破門書の中で与えられている正統な解釈もまたレオ・アラティウスの著作中に引用されている (L. AL-LATIUS, *De Ecclesia* op. cit. 830-833 = PG 150, 900 B - 903 B)。
- 265) PG 151, 767 C - 770 D.
- 266) PG 151, 717-763 = Mansi 26, 127-199.
- 267) PG 151, 725 B. D. 731 B-C. 732 C. 734 D. 739 D - 740 A. = Mansi 26, 138 D. 139 A. 147 D. 150 D. 154 D. 162 D-E. 「造られざるエネルギー」について, PG 151, 744 A = Mansi 26, 167 e - 170 a.
- 268) PG 151, 726 C-D. 753 C-D = Mansi 26, 139 D-E. 183 A-E.

- 269) PG 151, 760 A = Mansi 26, 194 C.
270) PG 151, 747 C = Mansi 26, 174 D-E.
271) PG 151, 758 A - 759 A = Mansi 26, 191 A-E.
272) PG 151, 766 A-C = Mansi 26, 202 D-E.
273) J. GOUILLARD, "Le Synedikon de l' Orthodoxie, Edition et Commentaire," in :
Trav. et Mém. (1967), 80-91. 239-251.
274) 反パラマス派の代弁者でトマス・アキィナスの著作をギリシア語に訳したプロコ
ロス・キュドニオスを排斥した司教会議は長文の『教書』を公表し (PG 151, 296
-716), その中でパラマスの教説が教会の教理であると再確認し (708 B-C), かつ,
パラマスを聖人とみなすべきであると宣言した (710 D - 711 A)。
275) J.S. NADAL, "La critique par Akindynos de l' herméneutique patristique de
Palamas," in : Ist. 19 (1974), 297-328. さらに H.G. BECK, op. cit. 716-717 参照。
276) H.G. BECK, op. cit. 731-732, id., "Die byzantinische Kirche : Das Zeitalter des
Palamismus," in : H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte III/2*,
Freiburg 1968, 607.
277) DPD 109, 1 - 114, 12.

Summaries

BEYOND DEATH
DOGMATIC DEVELOPMENTS
BEFORE THE COUNCIL OF FLORENCE

Hans-Jürgen MARX

Catholic dogma about the afterlife was ultimately defined by the Council of Florence (A. D. 1438/39). In order to prepare the ground for a proper evaluation of the definition and the preceding discussions between the Eastern and Western participants, this paper attempts to trace the development of each tradition until the time of its dogmatic fixation in the thirteenth and fourteenth century. However, since discussions at the Council of Florence were almost exclusively centered around patristic arguments, the reconstruction of their original settings will be the main scope of this research. Postpatristic developments are discussed only insofar as they had a direct bearing on the *status quaestionis* at the Council of Florence.

The first part sketches the development of patristic eschatology until the beginning of the fifth century. It is shown that its transformation in the political theology of Eusebios as well as in the ecclesiology of Augustin was the result of a widespread reaction against apocalyptic chiliasm. However, by indefinitely postponing the end of time, the new eschatology henceforth concentrated Western minds on the fate of the individual soul between death and resurrection.

The second part focuses on the idea of postmortal purgation which at the time of the Council of Florence was the main point of contro-

versy between East and West. First it is shown that the idea was born in Eastern tradition, from where it disappeared since the beginning of the fifth century in reaction to Origenism. Then the beginnings of Western development are traced in the writings of Ambrosius, Ambrosiaster, Augustin, Caesarius of Arles and Gregory the Great. From this it becomes clear that Eastern participants of the Council of Florence were correct in asserting that Augustin and his successors were not particularly interested in postmortal purgation fire as such; they rather were concerned with protecting popular belief in its effectiveness from permissive morality. In tracing later developments, the paper mainly summarizes the results of Jacques Le Goff's recent study while, at the same time, correcting some extreme assertions about the date of the *birth of purgatory* in the proper sense. Then the beginnings of the controversy between East and West are sketched until the Second Council of Lyon (A. D. 1274) and its immediate aftermath in the East.

In addition to postmortal purgation the beatific vision was one more point of contention at the Council of Florence, actually here for the first time between East and West. The final part of this paper first attempts to trace the roots of the new controversy in patristic tradition. A few decades before Augustin prepared the ground for the Western concept of *visio intellectualis*, to which medieval scholastics assigned the Divine essence as immediate object in the beatific state, the Cappadocian Fathers—in reaction to Arian rationalism—forcefully stressed the absolute incomprehensibility of God's essence even in beatific vision. Later Greek Fathers then prepared the ground for the *distinctio realis* between God's essence and energies, as expounded by Gregory Palamas in the middle of the fourteenth century. In the second paragraph, Western development is sketched, starting from the scholastic contro-

versies at the beginning of the thirteenth century until the dogmatic definition by Pope Benedict XII in 1336. Finally, the Eastern controversy between the hesychastic adherents of Gregory Palamas and his theological and political foes are sketched, which resulted in the dogmatization of the hesychastic tradition by the Council of Constatinople in 1351. Even from these rather superficial sketches it becomes quite clear that in each case the original controversy as well as its dogmatic settlement were a purely internal affair of the respective Church. However, the result was a diametrically opposed concept of beatific vision. According to Western dogma before the Council of Florence, the immediate object of beatific vision was the divine essence. According to Eastern dogma at the same time, it was the light of glory, emanating from the Divine essence which itself remains absolutely incomprehensible and unapproachable. The Council of Florence, while insisting on the beginning of the beatific vision right after death for the saints and after postmortal purification for lesser souls, left the basic question of its specific object unresolved.