

フィロンの聖書解釈の一側面

野 町 啓

「フィロンの聖書解釈の一側面」という題を掲げたが、私はフィロン自身には興味を持っているものの、一九八五年の中世哲学会（於 九州大学）における発表（『Philol. Latinius』— 四、五世紀ラテン教父とフィロン）、『中世思想研究』二八号（一九八六年）所収（資料1）でも言及したとおり、フィロンの聖書解釈ということについては、比較的関心の薄い分野であると言わざるをえない。もちろんフィロンというと（ごく教科書的な哲学史の知識としては）、聖書の比喩的解釈を行った人物として一般に知られているのではあるが、私自身の関心はむしろ以下の点にあると言える。

ひとつは、プラトン『ティマイオス』の解釈史という点からの関心である。かなり以前に、Wolfson の著書（参

考文献3）を読んで、フィロンとプラトンとが非常に密接な関連を有しているということ、フィロンが『ティマイオス』を「創世記」の解釈に援用しているということに興味をひかれた。殊に「世界の創造」において、フィロンは『ティマイオス』の大幅な援用にもとづいて「創世記」を解釈しているのである。この点については、Runia がその大著 *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*（参考文献7）で、フィロンの著作におけるプラトンの『ティマイオス』の援用あるいは再解釈というものについて、徹底的に洗っている。こういったところにひとつの関心があるために、フィロンの聖書解釈がどういった特色を持っているか、あるいは聖書解釈の「比喩的な」ということが一体どういう意味であるのか、ということについては、

私自身あまりはつきりしているとは言いがたい面もある。

また、フィロンの生没年代ははつきりせず、おおよそ紀元前一世紀後半から一世紀の前半であろうと言われているが、この前後の時代のアレクサンドリアを中心とする思想史、という点からフィロンに関心を持っている、という事情もある。

さらに文学の世界ではあるが、私自身は小説家 E.M. Forster の作品からも、フィロン、あるいはアレクサンドリアという都市を、興味をもって見ているということがある。彼はケンブリッジに学び、古文学にも大変な素養があったが、その紀行文『アレクサンドリア』（一九二二）においても、思想史にかなりの頁を割いており、フィロン、オリゲネス、プロティノスの三人を取りあげている。彼はとりわけフィロンを好んでいたようで、その他の作品や、最後の著書でもフィロンについて言及しているのである。

以上のような点からフィロンに関心を持っているということを、まずお断りしておきたい。

フィロンには、アルメニア語で残っているものや、断片で残っているもの、また聖書のいわゆるカテーナなどに断

片的に伝承されているものも含めて、膨大な著作（量的にはプラトンやアリストテレスを凌ぐほどの）が残っているが、フィロンの聖書についての比喩的な解釈というものが一体どういうものであるのか、ということがまず問題となると思われる。

たとえば「イスラエル」という名について、これは「神を見る者」というのが本来の意味である、といったエテュモロジカルな解釈など、色々なものがあるわけであるし、フィロンが「創世記」五〇章すべてについて比喩的解釈を行ったかどうかということには疑問があるが、「アレゴリア」であるから、これはテクストの異読（文字とは異なった意味を読む）にほかならないわけである。今回は、『世界の創造』（『創世記』第一章第一節から第五節に対応する部分）△資料2▽と『アブラハム』の翻訳△資料3▽を配布しているが（△資料▽参照）、とりわけ『アブラハム』によくあらわれているように、アブラハムが当時の国際都市であるカルデアのウルを出てハランを経て荒野に至り、そしてそこで神と出会うという遍歴を、可感的世界から可知的の世界を経て神に至る過程というように読み直し、読み変えてゆくということ、すなわち「テクストに書かれてい

る文字とは異なった別の意味を発見してゆく」ということがフィロンのアレゴリアというものではないか、と考えられるのである。

この考えのひとつの典拠は、Whinston と Dillon の書物(参考文献5)である。この書において Nikiprowetzky は、「創世記」の第六章第一節から第一二節までをフィロンが対象とした *De gigantibus* と *Quod Deus sit immutabilis* というふたつの著作(彼の研究によると、これらはもともと一冊の本であったろうと思われる)についての論文を発表している。ここで Nikiprowetzky は特に *De gigantibus* において、「ヘウレシス」とか「アネウレシス」といったことを非常に強調しているのである。〈ana〉という接頭辞の持つ意味についてはかなり色々な論争があるようだが、「再発見」というよりはむしろ強調の意味であるろうというのが、Nikiprowetzky の考えである。

フィロンの評価については、「彼は一体オリジナルな思想家であるのか」、「聖書については彼はオリジナルな解釈をしたのか」といったことが様々な問題となっている。私の知る限りでは、ドロイゼンが「ヘレニズム史」を書いた、ちょうどその頃にフィロンが一種の神秘主義の思想家とし

て再発見され、再評価されたとと言えるが、先に述べたようにフィロンは膨大な著作を残しており、その中には聖書解釈の著作だけではなく、歴史に関するものもあれば哲学に関する著作もある。そのため、一体どこにフィロンの思想の核心を求めたらよいのか、ということが問題となるわけである。すなわち Bousset がその有名な書物(参考文献8頁)の中で、初めてフィロンを聖書解釈者として認めるのであるが、しかし彼はフィロンを聖書解釈者として特に評価したわけではなく、当時アレクサンドリアには色々な聖書の比喩的(この場合曖昧な意味ではあるが)解釈の諸学派が存在し、その成果を適当に編纂したのがフィロンである、というのが Bousset のフィロンに対する評価なのである。

これに対して、「フィロンの真髄は聖書解釈にある、そして彼は当時アレクサンドリアに存在していた聖書解釈の諸学派の見解を編纂した単なる編纂者ではない」というフィロン像を非常に強調するのが、先ほども述べた Nikiprowetzky である(参考文献6)。彼の基本的立場については、『世界の創造』(資料2)の主として2頁と3頁、およびその訳注(1)を参照されたい。

訳注(1) (中略) 聖書の釈義家としてのフィロン像を明確に提起し、フィロン研究に一つのエポックを画した V. Nikiprowetzky は、フィロンにおける「ノモス」の意義をおよそ次のように述べている (cf. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, 1977, pp. 68sq.). つまりフィロンにとって「ノモス」とは(書かれざる法としての)「自然の法」と(聖書に記された)「律法」とを意味するが、両者は、ひとしく神の知に由来するものであり、神が預言者モーセを介して伝えたものである。フィロンの本書には、以下の訳文が示すように、プラトンの『ティマイオス』を主軸とするギリシアの自然学の大膽な援用がみられる。これは、Nikiprowetzky によれば、聖書のテクストと自然とが、錯綜し、汲み尽くしがたく、神秘的なもの(＝理性による完全な理解を拒否するもの)であるという共通性を有し、しかも両者が共に神の所産である以上、前者の解明に、後者にかかわるロゴス(physiologie)が一種のアナロギアにおいて用いられるのは当然ということになってくる。

以上が Nikiprowetzky の基本的な立場であると言うことができる。

この立場に対しては、一九八七年の Coulet の著書(参考文献 8)も考察されるべきであろう。すなわち、この書の副題「モーセ五書のフィロン以前の哲学的注釈の再構成」の示すところに注目すべきであると思われる。Coulet によれば、フィロンの聖書解釈というものの背景には、ひとつには先ほど紹介した Bousset の、アレクサンドリアに聖書の比喩的な解釈をする色々な学派が存在していた、という(あくまでも)仮説がある。それから他の仮説として以下のようなものが考えられる。すなわち、安息日にシナゴグに(職業別に)集まって、長老の朗読を聞く際、当然そこでは朗読された聖書の箇所の意味についての問答が行われたと考えてよいであろう。そしてこのようなシナゴグにおける聖書の朗読と、それに伴って行われたであろう質疑応答がフィロンの聖書解釈の背景にあるというものである。事実、フィロンには「創世記と出エジプト記に関する問答集」という著作がある。これは部分的にしこ残っておらず、しかもその大部分はアルメニア語(五ないし六世紀)で残っていて、Ancher とらうアルメニア人が一八

二六年にヴェニスで出版しているものである。この著作に
関しては、他にも四世紀後半から五世紀にかけての断片的
なラテン語訳が出ており、当然そのギリシア語の原本もあ
るが、いずれも完全なかたちでは現存してはいない。現存
しているものの翻訳は、*Loeb Classical Library* のフィ
ロン著作集の Supplement とし二冊が出版されている。

フィロンの「創世記」の解釈を見る場合に、この *quae-
stiones et solutiones* という解釈の形態を重視すべきで
ある、というのが *Nikiprowetzky* の立場でもある。フィ
ロンの聖書解釈は、特に *De gigantibus* や *Quod Deus
sit immutabilis* などでは、その構造を明確に捉え直して
みると、問答のかたちをなしているというのである。すな
わち、聖書注釈者としてフィロンを評価すべきであり、そ
の場合彼の解釈のひとつの特色は問答という形態をとって
いることにある、というのが *Nikiprowetzky* の立場なの
である。

すなわち一方には、フィロンの聖書解釈の背景には聖書
解釈の諸学派（それがシナゴグにおける問答であるかど
うかは別として）があって、その伝統を継承し、編纂した
のが彼であるとするとひとつの見方（これは或る意味では単

なる編纂家としてフィロンを見る立場である）があり、他
方そうではなく、あくまでも聖書解釈というものが彼自身
の中心の問題であって、それを *questions et solutio-
nes* というかたちで見てゆくということ、これがフィロ
ンの独自の方法であるとする見方（これが *Nikiprowetzky*
の立場である）があるわけである。

フィロンの場合は周知のごとく、解釈すべき聖書のひと
つの章句を出してくると、それに関連するものを次から次
へと（モーセ五書に限定されているとはいえ）引き出して
くるので、だんだん訳がわからなくなっていくこと
がある。しかしそれを整理してゆくと、きちんとした問答
の形式をとっているのだ、というのが「参考文献5」所収
の論文における *Nikiprowetzky* の立場なのである。それ
ゆえ、フィロンの聖書解釈を見る場合には、やはり「創世
記と出エジプト記に関する問答集」（断片的にしか残って
いないのが残念であるが）を丹念に読んでゆくことが必要
なのではないかと思われる。

さらに、四世紀から五世紀にかけてのラテン教父たちに
知られていたフィロンの著作は、『創世記と出エジプト記
に関する問答集』のラテン語訳であった、ということも重

要であろう。すなわちこの時代を考えてみると、たとえばヒエロニムスが聖書をラテン語に訳す際にカエサリアの図書館に足繁く訪れて、そこでフィロンの著作にも触れ、そしておそらく彼が西方ラテン世界において最初にフィロンを紹介したのであるかと考えられる、そういった時代である。この図書館とは、オリゲネスがアレクサンドリアからパレスチナのカエサリアに移住して建てたものであり、そこにフィロンの著作もたくさんあって、それをもとにしてエウセビオスがフィロンの著作目録を作ったとされている。

すなわち、聖書解釈者としてのフィロンを見ようという場合には、断片的ではあるにせよ、やはりどうしても『創世記と出エジプト記に関する問答集』を検討してゆかなければならない。この著作に関しては、前述の Anchor はアルメニア語からラテン語に訳して、それをさらにギリシア語に復元するというところまでやっており、また『Theob Classical Library』の supplement でも同様の試みがなされているが、これは必ずしも完全なものとは言えない。それゆえ、アルメニア語と聖書字の両方に精通した人によって、この著作が再検討されることが望まれる。

フィロンの聖書解釈について、前述の Goulet の場合（参考文献 8）は、Bousset の立場をまず前提としているが、Bousset の場合アレクサンドリアにいくつかの学派があつて、それらの見解を編纂したために、フィロンの聖書解釈はたいへんわかりにくくて一貫性に欠ける、と主張するのに対して、Goulet は非常に大胆な仮説を立てる。それは、フィロンの典拠はひとつの学派であつて諸学派ではない、というものである。しかもその学派とは、紀元前五〇年頃、聖書を極端に哲学的に解釈した（Goulet に言わせれば、聖書を非常に世俗化した）ものであるといふのである（ただし、なぜ「ひとつの」学派であるのか、あるいはどうして紀元前五〇年なのかということについては考証していないので、これがこの著作の弱点であるとも思われるのだが）。「世俗的」といふのは「比喩的」といふこと、つまり字義どおりにとらないということである。そしてその学派の見解がフィロンの典拠であるという主張である。たとえば「神」を、創造者としてではなくロゴス、宇宙を支配するヌース、行為の規範としてのオルトス・ロゴスであると捉えて読み変えてゆく、そして或る意味ではユダヤ教を（Goulet の言葉によれば）世俗化し、別の言葉

で言えば内面化し、あるいは普遍化したひとつの解釈があり、それにフィロンは依拠しているというのである。しかし依拠していながらも、フィロン自身の内面・内心には、或る動揺があるという。すなわち Counte の立場によると、哲学と宗教とが非常に厳しく分けられてくるのであるが、そういった哲学的な解釈に追隨してゆくことが果たしてよいのかどうかということについて、フィロン自身の中に逡巡が生まれ、そこにフィロンの聖書解釈のわかりにくさ、一貫性のなさの理由があるのだ、というのである。

さらに、紀元後三九年もしくは四〇年に、フィロンにひとつの転機が訪れて、彼はそれまでの哲学的な聖書解釈を放棄して忠実なユダヤ教徒に回帰してしまい、そして以後、リテラリストとして聖書を見る立場をとってくるようになる、というのが Counte の見解である。なぜ三九年もしくは四〇年なのかということについては、フィロンに『ガイウス帝への使節』という書物があり、三九年のギリシア人によるアレクサンドリアのユダヤ人の大虐殺に際し、ユダヤ人側を弁護する代表としてフィロンがガイウス帝（カリグラ帝）のもとへ赴いたという事実があり、この三九年冬もしくは四〇年春の出来事がフィロンにとっての転機と

なっているというのである。

これはフィロンの研究者にとっては非常にショッキングな内容であり、フィロンの典拠をなせひとつとしなければならなかったのか、しかもその典拠の年代が前五〇年頃と限定されている理由は何であるか、などについて大きな賛否両論を呼び、これからフィロンの聖書解釈について問題にしようとするならば、精読検討されるべき研究書であると思われる。

この Counte の書物には、『世界の創造』についてはほとんど言及がないと言ってよい。また、エウセビオスがおそらくカエサリアの図書館に所蔵されているものを中心にして編んだと思われるフィロンの著作目録を見ても、そこには『世界の創造』にあたる本はない。この『世界の創造』という書物については、きわめて興味深い発見の歴史があり、一〇世紀頃のコンスタンチノープルでできた写本が、一九世紀の終わりに発見されて一八八九年に公刊されたのであるが、研究者の間でもその分類について問題となっているものである。すなわちフィロンの著作は、アレゴリカルな著作、聖書の釈義、歴史的著作、哲学的著作というように分けられるのであるが、『世界の創造』はこれらの分

類のどれに入れるべきであるのかということが問題となるのである。アレゴリカルな著作に入れるべきなのか聖書の解釈に分類すべきであるのか(区別する必要はないという説もあるが)判断しがたい、いささか特異な書物であると言うことができる。

この書は、「創世記」第二章第四節から第五節、あるいは第一章第二七節の、特殊な読みをしているセプトゥアギンタに依拠して書かれている。ここでの聖書の引用を見ると、一般に流布しているセプトゥアギンタの版とは、まったく違った読み方をしているのである。すなわちフィロンの聖書解釈を問題にしようとする場合(たとえば『創世記』と出エジプト記に関する問答集)について再検討しようとする場合)に、フィロンがどういうセプトゥアギンタを使ったか(フィロンはヘブライ語を知らなかったというのは定説といつてよい)ということについても考えていかなければならない、というもうひとつの課題があると言えよう。

『世界の創造』において特に注目すべきは、「創世記」第二章の第四節から第五節にかけての非常に特殊な読み方をしたギリシア語訳聖書に立脚して、フィロンは(簡単に言えば)二段階創造論をとっているということである。す

なわち、第一日目に造られたのはイデア界であって、しかもそれは神のロゴスである。これをフィロンは都市を造る場合と神の創造とのアナロジーで語っている(八資料2/六頁参照)。

例えば、絶対的権力を要求するのみならず、気宇に秀で、その榮華をさらに光輝あらしめようとする王なり支配者なりが、旺盛な名譽心から都市(ポリス)を造ろうとする場合、往々にして、教養ある人士の中から棟梁たる人物が現れることがある。そしてその人物は、その土地の風土と地勢の適切さを見極めた上で、まず、これから造ろうとする都市の主要部大半の配置を脳裏に描く。すなわち、神殿、体育场、迎賓館、中央広場(アゴラ)、港灣、ドック、街路、城壁、家屋やその他の公共の施設の土台がそれである。

(Goulet は、おそらくフィロンは当時のアレクサンドリアを念頭においてこれを語っているのだと述べる。このことは Runa などを始め、おおかたの研究者が言っていることでもある。しかし興味深いのは、アレクサンドリア

であれば当然ムーセイオンやピリオテーカーといったものが、少なくともフィロンの時代にはあったはずであるのに、それについての言及がまったくないことである。フィロン自身は、若い頃には非常にギリシア的な教育を受けたのであるが、彼は意識的にピリオテーカーやムーセイオンについての言及を避けているのではないか、とも思われる。

第一日目(一つの目)に、まず「コスモス・ノエトス」というものが造られるが、それはあくまでも神のロゴスの中にあるものであり、神のロゴスとはまた、或る意味では神の想像力である。(フィロンは創造者として神を見る場合には、「ホ・テオス」を使うが、人間界を支配する者として神を見る場合、特に「創世記」第二章以降になってくると「ホ・キュリオス」という語を使う。)このような二段階創造論によると、被造物というものは「像の像」であるということになる。すなわちまずイデアが造られるが、そのイデアは神のロゴスであって、それはあくまでも神のエイコーンである。そしてさらにそのエイコーンの似像として被造物が造られるのである。人間の創造に関しては、「世界の創造」においては必ずしも明確ではないが、「創世

記」第一章第二六節から第二七節における人間の創造は「ウーラニオス・アントローボス」、それに対して第二章第七節からの人間の創造については「ゲイオス・アントローボス」、つまり可感的人間ということになるのである。

さらにもうひとつ注目すべきことに(これも解釈が分かれてくるのであるが)、「無からの創造」に関する問題がある。既述の Wolfson(参考文献3)などはフィロンは「無からの創造」を説いていると言いが、『世界の創造』第二二節(資料2/V七頁)を見ると、そうではなくてここでフィロンはやはり質料というものを考えていると言っていることができる。ここではウーシアという語を使っている(写本によっては、ヒュレーという読みもある)が、少なくとも「無からの創造」ということは考えられていないのではないかと思われる。すなわち、二段階創造論、それによって被造物というものを「像の像」と捉えているということ、これがフィロンのひとつの特色であると言いうことができる。それから少なくともフィロンには「無からの創造」という発想はないのである。

いずれにしても、フィロンが使ったギリシア語訳聖書の

テキストがどういふものであったか検討すること、また『創世記と出エジプト記に関する問答集』に見られるフィロンの解釈との関係を明らかにすること、さらに「諸律法の比喩的解釈」の徹底的な読破検討ということが、「フィロンの聖書解釈」を問題にしてゆく上での、今後の課題であらうと思われる。その場合に、聖書解釈者としてフィロンを見るというのが最近のフィロン研究の大きな傾向であることから考えても、聖書学の専門家の方々によるフィロン研究がより盛んになることを望みたい。

〈資料1〉「Philo Latinus 四、五世紀ラテン教父とフィロン」(『中世思想研究』28号 一九八六年)

〈資料2〉「世界の創造」モーセによる「世界創造」について

(『哲学・思想論叢』6号、一九八八年)

〈資料3〉「アブラハムの魂の遍歴」「アブラハム(66-68)」

(『哲学』9号「神秘主義」一九八九年)

〈参考文献〉

R. Radice and D.T. Runia, *Philo of Alexandria*. Annotated Bibliography 1937-1986, E.J. Brill (Leiden 1988)

による

1 1501-1508. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*,

vol. I-VII; vol. I-VI ediderunt L. Cohn, P. Wendland, S.

Reiter; vol. VII, pars I-II, Indices ad Philonis Alexand-

rini opera, composuit I. Leisegang (Berolini 1886-1930,

1962 [repr.])

2 2201-2234. *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, pub-

liées sous le patronage de l'Université de Lyon par R.

Arnardet, C. Mondésert, J. Pouilloux avec le concours de

Centre National de la Recherche Scientifique et l'

Association des Amis de l'Université de Lyon (Paris

1961.)

cf. 2202. vol. I, Introduction générale par R. Arnardet;

De officio mundi, introduction, traduction et notes

par R. Arnardet (Paris 1961)

3 4714. H.A. Wolfson, *Philo, Foundation of Religious*

Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2 vols.

(Cambridge Mass. 1947, 1948 [2nd ed.], 1962 [3rd ed.],

1968 [4th ed.])

- 4 8446. D.T.Runia, 'History in the grand manner: the achievement of H.A.Wolfson', *PhiRef* 49 (1984), 112-133.
cf. R. Marcus, 'Wolfson's reevaluation of Philo', *R.R.* 15 (1949), 363-381.
- 5 3101. D. Whinston & J. Dillon, *Two Treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis* (Chicago 1983)
(V. Nikiprovetsky, L'exégèse de Philon d'Alexandrie dans la *De gigantibus* et le *Quod Deus sit immutabilis*, pp.5-75.)
- 6 7731. V. Nikiprovetsky, Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée: observations philologiques, *ALGHJ* 11 (Leiden 1986)
- 7 8656. D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, *PhilAnt* 44 (Leiden 1986)
- 8 R. Goulet, *La philosophie de Moïse: Essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien des Pentateuque* (Paris 1987)
- cf. W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Göttingen 1915)

近 刊 案 内

E・スヒレベークス「イエス」(全三巻)

訳者 V・アリバス、塩谷惇子、宮本久雄、筒井賢治、井原彰一

20世紀を代表するフロンティアの神学者スヒレベークスの名著。聖書と教会の豊かな伝統に立脚しつつ、現代世界の全ての人々の問題と課題を視野に入れて、キリストの光のもとで考察し、人間の深い意味と神との出会いを見出す。 第一回配本 第二巻 '94年12月 予価4800円

A・ノーラン・篠崎榮訳「キリスト教成立前のイエス」

「この本は、さし迫った実際の目的をもっている。わたしは多くの人々の毎日の苦しみとともに、近い将来にやってくるであろうもっと大きな苦しみについて心を痛めている。この本の目的は、これに対して何をなそうかを見つけ出すことである」 —アルバート・ノーラン—

予価1800円

新 世 社

460 名古屋市中区丸の内3-6-43 みこころセンター

TEL 052-971-3556 FAX 052-835-0365

Ⅱ 討論 Ⅱ

加藤 信朗

ヘレニズムの時代から後三世紀のアレクサンドリアのギリシア教父の時代までに、アレクサンドリアという町が担った知的な役割は何であったか、という点はないへん興味深い。とりわけ、ヘブライズムとヘレニズムとの接点という点で、アレクサンドリアという町は、特別な役割を果たしたのだろうと考えられる。アテナイ・アカイアを中心とする古典ヘラスではなくして、地中海全域に広がったものとしてのヘレニズムが、そこでヘブライズムとある形で接触した。ユダヤ人の *Diaspora* がアレクサンドリアで当時どういうものであったのか、これはたんへん興味深いことであり、ユダヤ民族の歴史は不思議な役割を、ヨーロッパあるいは世界の歴史の中で担っているという感じをますます強くする。現在のパレスチナ問題で、いまなおかつパレスチナ人とユダヤ人の問題が世界の問題の焦点になつてい

るが、ちょうどそれと似たようなことがこの時代にあった。ヘレニズム化した解釈とそれをヘブライズムの方に引き戻す解釈の接点のところにフィロンの仕事があり、彼の経歴もそこにあった、ということを紹介いただいた。最近多くの方がこういう問題に関わってきていらっしやるので、この機会にこういった問題を考えるための参考となる御意見を聞かせていただきたい。

私からはまず一点だけ、たいへん興味をそそられる点についておうかがいしたい。「世界の創造」の一七、一八、二四節にある「可知的な都市（ノエーター・ポリス）」という言葉、その一語に焦点を絞って考えてみたい。この言葉は私にとってはきらりと光る言葉である。「可知的な都市（ノエーター・ポリス）」とは何であろう。すぐに念頭に浮かぶのは「永遠のエルサレム」という言葉である。それはすぐに「見えざる教会」の問題へと移っていく。そしてそれはアウグスティヌスのところまで飛んで、教父の考え方全体の問題へと開かれていく。その「可知的な都市」というものが、フィロンの中で、御紹介いただいた範囲でもかなり中心的なものではないかという感じがする。フィロンが典拠にしているプラトンないしはヘレニズムの方か

らすると「**可知的な世界**(ノエートス・コスモス)」の創造ということに関わってくるのだが、「**可知的な世界**」の創造というものは「**可知的な都市**」の建設へと向かうものとして構想されていた。構想者(都市の建設者、広い意味でのアルキテクトーン)の心の中では、都市の創造・建造ということにテロスが向かっているものとして世界創造が理解されていたのではないか、という点が、光りを浴びて私には考えられる。というのは、ヘブライズムの方からみると、世界の創造者はすなわち立法者であり、モーセ五書というものがそういうものとして理解されたのだと思う。「**創世記**」を自然世界の創造として理解するというのは、ある狭い範囲の中での一局面に過ぎないのではないかと思われる。他方、今の問題点を古典ギリシアの方、つまりプラトン・アリストテレスの世界把握の方に投げ返してみると、「**テイマイオス**」が重要な位置を持っていたということとは確かなのだが、「**テイマイオス**」では、世界秩序がどのようにデーミウルゴスによって構想され、実現されたかが目的論的構造をもって語られていると言える。しかしプラトンにおいては、当然のことながら「**法**(ノモス)」というものが極めて重要な位置を持っており、またポリスの

建設が極めて重要な意味を持っていたということは、「**国家**」と「**法律**」という書物がいずれも他を圧倒する大著であることから言えるだろう。プラトンがモーセから習ったという考えが、教父の中にもあったようだが、それはそういうところでプラトンが捉えられていたということだろうと思う。ただこれはプラトン後期の「**法律**」「**政治家**」「**ピレポス**」「**テイマイオス**」を視野に入れた時言えることであるが、他方、「**テイマイオス**」だけに絞って考えてみると、デーミウルゴスと立法者を一つにするのは非常に難しいのではないかという感じを私は持つ。そして、ギリシア人にとって、デーミウルゴスというのはそれほど大きな意味を持っていないのではないかと想像する。つまりそれはお話、物語であって、世界創造、世界の秩序を説明する枠組みの中で、デーミウルゴスというものが置かれているというだけのことである。むしろ立法のほうが重要な意味を持っている。そのときには「**政治家**」「**ピレポス**」の方がギリシア人にとって、より重要な意味を持ちえたのではないか。アリストテレスにとってもそれは同じことであって、「**テイマイオス**」のデーミウルゴスを極小化した時、つまりそれを外した時、アリストテレスの「**自然学**」が成

立していったということがある。ヘラスの世界にとって世界秩序というものとの人間の秩序（法律秩序）は極めて重要な問題であったと思うのだが、『ティマイオス』のデーミウルゴスはあまり大きな意味を持ちえなかったのではないかと感じる。そこで『ティマイオス』がプラトンの中で特別に脚光を浴び、極めて重要な位置を与えられていくようになるのは、ヘプライズムとの接触という観点で、つまりモノテイズムと接触したところで、『ティマイオス』がプラトンの著作の中で特別に重要な位置を与えられるようになったのだと思われる。ヘラスの人々の間では『ティマイオス』はそれほど重要な位置は与えられてはいなかったのではないかと想像する。『ティマイオス』の研究の歴史は長く、それはアリストテレスから始まると言ってもよいだろう。『ティマイオス』の持っているミュートスの性格を徹底的に批判したところから、アリストテレスの自然学は成立したということはある。それがさらにストア派に何らかの形で影響し、紀元前三世紀から一世紀の過程でどのようなことが起こっていたのか、教えて頂きたい。

「可知的な都市」の構想についてはたいへん興味あるのだが、一つストア派の中でははっきりしなかった。ストア

派では、可知的なものと感じ的なものを切り離すということをしらない。それはプロティノスその他がやったと言われている。しかし、じつはフィロンにおいて既に、可知的なものと感じ的なものを切り離すということは起こっていて、その源泉はストア派にはないのではないか。ストア派も時代によって違うので、後期のストア派ではそのようなことが起こっていたのだろうが、この点についてもお尋ねしたい。

野町 啓

「可知的な都市」というものは、確かに世界創造を都市の創造になぞらえて述べているわけで、特に先生の御指摘になった一八、二四節では、まさに現に都市を構築しようと思図している棟梁の思惟活動以外の何物でもないといっている（この場合棟梁は神とアナロジーになると思うが）。この場合『ティマイオス』で言われているパラダイグマとの違いが出てきているのではないかと思う。

御質問の趣旨に必ずしも即さないかもしれないが、ポリスというところで一つ、今、気がついたことはフィロンはメガロポリスという言い方、あるいはノエーター・ポリスと

いう言い方をし、メガロポリスを世界創造になぞらえて考
えるわけだが、私の見ている限りは、メトロポリスとい
うのはエルサレムについてしか使わないのである。これは非
常におもしろい現象（現象と言ってよいのかどうかわから
ないが）である。だから、強いて言えば Goale の説が
正しいかどうかは別にして、ここにフィロンのヘブライズ
ム、忠実なユダヤ教徒としての一面があるのかもしれない。

それから、前三世紀から後一世紀に至るアレクサンドリ
アにおいて、ムーセイオンとピリオテーカーとが實際ど
ういう関係にあったのか等、不明のことはたくさんある
（例えば、ストラボンがムーセイオンに言及はしているが、
ピリオテーカーについてはふれていない）。しかし、ムー
セイオンにしてもピリオテーカーにしても、創建以来そ
の中心にあり、推進役となったのはペリパトス派の人々で
あり、フィレタスを始めとする学匠詩人の伝統である。そ
こでホメロス研究がなされたということは確かであるが、
果たしてプラトン、アリストテレスの哲学についてはどう
だったのか。ホメロスについてはテキストの収集活動の中
でテキストの校合等について研究され定本を作る努力がな
され、厳密な文献学的な読みが追究されているのだが、そ

ういう努力が果たして例えばプラトンやアリストテレスの
著作についてなされていたのであろうか、と私は疑問に思
う。例えば四、五年前の発表でも論じたが、フィロンはプ
ラトンの言うアイデアを神の思惟の中に位置付けることから、
フィロンの思想は中期プラトン主義だとよく言われるが、
これも疑問である。Dillon の『中期プラトン主義者 (Mi-
ddle Platonists)』によれば、中期プラトン主義者として
我々が知っている人間は後二世紀になると出てくるわけで、
フィロンと同時代ぐらいで我々がいわゆるプラトニストと
して知っているのは、エウドロスであるが、これもそれほ
ど多くの断片が残っているわけではない。フィロンは特に
二四節に出ているように、ロゴスというもの、あるいはイ
デアというものを神の思惟活動そのものだとするが（もち
ろんフィロン以後にはこのような思想はあるのだが）、そ
の思想的な源泉を一体どこに求めたらよいのだろうか。こ
の点については洗い直してみる必要があるのではないか。
もし、この点についてお考えがあればお聞かせ頂きたい。

加藤 信朗

ギリシア哲学の古典に関する文献学的な研究というもの

の開始という問題については、ロドスのアンドロニコスのアリストテレスの著作の編集および出版というものが、古代世界においては画期的なことであったという事実を認めざるをえない。これが出たことによって、アリストテレスの極めて文献学的に正確な、そしてかつ哲学的な研究が起こった。それは、アレクサンダー・アフロディシアスという名で我々に知られているところの注釈家の伝統がそれ以後綿々として起こり、いわゆる新プラトン主義の *school* はそれに基づいて、いわばそれに引かれて起こった。だから、プラトンの著作の読み直しというものは当然その中で起こった、ということが言える。それ以前には、文献学的研究というものは、哲学の研究に関してはなかったのではないか。

いわゆるプラトニズム、中期プラトニズムというものは、どちらかというところ紀元後の人、つまりプロティノスにちょっと先立つ時代の人のことを言っているのだ、フィロンまでは遡らない。そうすると、非常に重要な位置をフィロンが担っている。フィロンはリフレクティブだという面が言われているかもしれないが、一番基本的な構想の面でもしかなると画期的な理念をつかんでいるのではないか。少な

くとも残っているものに関して言えば、フィロンにおいてヘレニズムとヘブライズムとの接点というところで、何かが燃え上がったという可能性が一つあるのではないかと感じられる。

先程触れられた一七節の中に都市の建設の中で、なぜムーセイオン、ピブリオテーカーが入らなかつたのかという疑問を述べられたが、フィロンがプラトンの書物をどの程度読んでいたのかはわからないが、プラトンの『法律』とか『国家』での都市の建設の中で挙げられている建設物には必ず、港湾、体育场、神域等が含まれているので、フィロンが挙げたのはむしろこれを引き写した、古典的な建設物ではないかと思う。今現にフィロンが生きているアレクサンドリアというヘレニズム都市のことはあまり問題になっていなかったのかもしれないと思う。

野町 啓

荻野先生から、四ページの一二節の左から四行目の「可視的なもの」は「可感的なもの」であり、また、アンブロシウスの関係から五ページの第三章一三節の三行目の「秩序」は「順序」、九ページ二八節の二行目の「秩序」も

「順序」の方がよいのではないか、という御指摘をいただいた。そのように訂正したい。

宮本 久雄

加藤先生の御質問を受けて、最初から問題をさらに大きな視野から捉え直すと、註解の時、どういう書物を註解するかで随分イメージが違ってくると思うが、「創世記」、世界創造というテーマで、可知的なものと可感的なものという空間的シエーマで都市というかたちで世界を把握しようとする時、アクセントはどうも原型である可知的なものの方にあるような印象を受ける。そこでニュッサのグレゴリオスらの幕屋のテーマについておうかがいたい。フィロンについてはおそらく『アブラハム』の移住の方だと思うが。

「出エジプト記」では、地上の幕屋と天上の幕屋という或る原型とイメージが出てくる。それは見えるものと見えないものというシエーマの中で考えてもいかもしれないが、幕屋というものが都市と本質的に違うのは、動くものかどうかである。天上の幕屋は地上の幕屋の原型であるが、アクセントはむしろ歴史の中にできてくる幕屋の方に、時

間の中にあって動いている幕屋の方にある。『アブラハム』で興味深いのは八五節以降で、アブラハムの移住は都市から都市へではなくて、都市（つまり定住地）から荒野への移住であるという点である。そして八七節をみると、それは幸福になるためである、故郷に帰るためである、という一連の言い方がある。先程加藤先生がフィロンはヘレニズムとヘブライズムとの接点だという御指摘があったが、ポリスと幕屋という二つのことが、そういう点を象徴するのではないか。ヘレニズムの方だと、天上の可知的なポリスの方が原型で、*metropolis*でそちらの方にアクセントがあつて、地上のメガロポリスを作っていく。しかし『アブラハム』を読むと、アブラハムは故郷に帰ることになってはいるのだが、幕屋という歴史的イメージ、後期の神父が用いるようなそういうものはフィロンの中にあるのだろうか。

野町 啓

断定的な答えはできないが、宮本先生がおっしゃったとと興味深いのは、同じ「創世記」を対象にする場合でも、初めの場合とアブラハムの移住の場合とは調子の違うことである。書き方も違う。宮本先生の表現を転用させていた

だと、アブラハムの釈義の方はダイナミックである。

柴田 有

今問題になっている幕屋・ポリスについては、『J. Frueh』という人が『アレクサンドリアのフィロンにおける宇宙論的表象 (Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria)』という本を Brill から出して、この中でフィロンの宇宙観(世界像)を三つに大別している。すなわち、「神のポリスとしての宇宙(Kosmos als polis theou)と」、「神の神殿としての宇宙(Kosmos als hieron theou)と」、「神の植え込みとしての宇宙(Kosmos als phylon theou)」という仕方で大別している。コスモスが幕屋であるというのは、「神の神殿としての宇宙(Kosmos als hieron theou)」の中に入り、そこにはたぐさんの用例が挙げられている。

『世界の創造』について、そもそもユダヤ教のバックグラウンドを持つ人が、「創世記」やモーセ五書を哲学的に解釈する動機を、野町先生の翻訳を拜見しながら想像しているのだが、文献表8番の Coulet の著書を見ると、モーセ五書を哲学的に解釈する伝統はフィロン以前に始まって

いて、ある伝統をもったこととして扱われている。それぞれの場合にそれぞれの動機があるに違いないと思うが、『世界の創造』に視野を据えて考えると、可感的世界と可知的世界という二世界論が前提になっており、その点では(中期プラトン主義という言葉は概念範囲が広くてあまりはつきりしないという話もあり、そのとおりだと思うが)、非常に多くの人が範型と似像という意味での二世界論に従っているのだと思う。先程引かれた Dillon の『中期プラトン主義者(Middle Platonists)』では、プラトン主義とかピタゴラス主義とか言われる人々の二世界論の一つの特徴として、神は可感的世界からも可知的世界からも超絶している、一切世界の創造ということに手を染めないし、従って可知的世界の創造にも手を染めないということがある。ヌメニオスの場合は、思惟するとか思考することもしない、無為の神である。どうして無為の神が二世界論の中で要請されてくるのか。これはさしあたって置くとして、このように無為という仕方では超越する神に対して、フィロンの場合は *onificio mundi* であるから、明らかに働く神だと思う。そういう形でこのフィロンの著作が動機づけられているのではないかと思うが、先生のお考えをお聞きしたい。

また Goulet の著書等で、この点に触れていることがあれば、教えて頂きたい。

野町 啓

Dillon の本でヌメニオスについて述べていることを思い出してきたのであるが、神を「ホ・オーン」としてみるのか「ト・オン」としてみるのかという話がそこにまた重なるのでと思うが、即答はできない。御出席の方でお考えがあればお聞かせ頂きたい。

加藤 信朗

柴田氏の論点の一つ、プラトニズム、つまりプラトン哲学的な世界観における神の位置はどういうものであるか、ということだが、これは無為なる神、超越なる神で、否定神学の方にいく場合もそうである。世界の中に秩序があるということは非常にギリシア的ピタゴラス的な把握であるが、その根拠を問題にする時には、最も抽象化され、プロティノスの一者のようになるから、そのところはパーンと向こうに行ってしまった、いわゆる働くものではないと思う。つまりイデア的な形で超越するので、イデア的な

ものをさらに超えるのである。行動するというのは、イデアよりこちら側の世界で出てくるので、イデアをさらに根拠づけるものということになると、それはもう何も言えないものという形で超越するのである。ギリシア的な世界把握の方では、おそらくそうだろうと思う。そういう意味で、『ティマイオス』のデーミウルゴスという話は何となくパーソナルに書いてあるが、ギリシア人はあれはそんなに真面目に受け取らない、要するにどこかでお話をしているのだというふうに受け取るのが普通なのではないかと申し上げた。その範囲では『ティマイオス』は大きな位置を占めないだろうという感じを持っている。だから「世界の根拠の父なる神」という表現はプラトンの中に出てくるが、「父なる神」というのは秩序の一番根拠にあつて、何か向こう側に超えているものであって、フィロンで言われているような意味での「働く神」とは違う。しかし「働く神」が出てきて、『ティマイオス』のデーミウルゴスが重要化されていったのではないか。

泉 治典

今の問題に関係するのだが、二九節で「最初に創造者は

天と地と大気と空気のイデアを造った。このイデアのうち、一方は本性上黒いので、創造者は闇と名付けた。」さらに淵というものも造る、と書いてある。ここでは、創造者は闇をも淵をも造るわけである。その後も、混沌を排除して、秩序ある世界を造ったということではなく、最初に闇を造り、光を造り、そしてさらに朝と夕べを造り、朝と夕べによって光と闇の力を限定して、一日といわれるものを造った、とある。このように創造者の働きというものは世界のすべてに及んでいく、ということが言われていると思う。ここから直ちに、無からの創造を言うことはできないと思うが、ここで創造者の働きというものが非常に強調され、そしてそれはテクネーということを強調しているのではないか。その働きの絶対的な主権性ということよりもむしろ、世界秩序そのものを神がすべて造ったという意味で、神のテクネーというものが創造解釈として強調されているのではないかと私は考えている。その点で『ティマイオス』と著しい違いを持ってはいないだろうか。『ティマイオス』の場合、デーミウルゴスが造った世界というものはもちろん秩序ある美しい世界であるが、しかし天の中には流星のようなでたらめな運動をやるものが残っている。そのよう

なものが全体の秩序というものとどう係わるかについては答えられないまま終わっている。そういうようなことに對して、フィロンはテクネーによる世界創造という面を強調したのではないか。その点が教父の中にも全体として入ってくるわけで、創造ということを表す場合、*creatio* と *fabricatio* の両方から論が作られている。しかしアウグスティヌスあたりになると、創造という問題について、非常に深い神学的反省が起こって、結局『ティマイオス』は捨てられると思う。もちろんプロティノスにおいて既に『ティマイオス』が捨てられる過程にあるとは思うが。しかしそれにしても中世全体を通じて、創造という場合に *fabricatio* という側面が重要である。それは、近世にも残っていると思うのだが。

問題の焦点は『ティマイオス』をどう解釈したかということなのだが、その場合、デーミウルゴスの働きとしての *opificatio* ということの中に、テクネーの問題が大きく入っているのではないか、ということなのだが。

野町 啓

それは、泉先生の御指摘の通りだと思ふ。先程の加藤先

生のお話だと、ギリシア人にとってデーミウルゴスはそれほどたいしたものではないとのことだが、逆にフィロンの場合、私の記憶では、『世界の創造』の中で神の事を確か九回デーミウルゴスと呼んでいる。だから、神の創造におけるテクネーの面というのはかなり重視しているのではないかと思う。今の *Creatio* と *Fabricatio* の問題というのは、フィロンが影響を及ぼしていたのか、他の人がそんなのはわからないが、それなりの一つの影響史を考えることができるのかと思われ、いい御指摘を頂いたと思う。

加藤 信朗

泉さんの問題にたいへん興味がある。「ティマイオス」というものが、デーミウルゴスがあるために、テイスムと言われるものからギリシア哲学を使うということがあり、『ティマイオス』は使われるゆえに、脚光を浴びるということがある。私も、『ティマイオス』については、括弧付でデーミウルゴスのことは見なければいけないと考えており、プラトンの中でも或る中間的な位置しか持っていないかと思っている。だから、あるところでデーミウルゴスが捨てられるということは、興味がある問題なのだが、ア

ウグステイヌスで『ティマイオス』が捨てられたとおっしゃったのは、どこで言われたのか、もうすこし聞かせて頂きたい。

泉 治典

アウグステイヌスが「創世記」の一章二章を解釈しているところで、一口に言って、デーミウルゴスという創造者を人間化 (*anthropomorphism*) ということは一切拒否していると考えられる。それから、プロティノスが既に、デーミウルゴスというものを介しないで世界の誕生ということを言う。デーミウルゴスを介しないということは、アウグステイヌスにも言えるのではないかと思う。

加藤 信朗

ちょっと、今、泉さんの問題点にコメントさせていたたく。もちろん皆さんご存じだと思うのだが、随分前にオランダのコレネリア・ド・フォーゲルという先生が（もう亡くなりましたが）来日した時に、東京では上智大学その他で連続講演会があり、私たちが翻訳者になり、筑摩叢書から『ギリシア哲学と宗教』が出版された。この中の諸論文

は、今 Dillon の研究その他の言及があつたが、今もなお意味があるものを含んでいると思う。もしご覧にならない方があればお勧めしたい。基本的には、プラトン哲学の中で「テオス」という言葉がどう意味を持ちえたのか、という問題を論じている。「テオス」という人称形を使うとすぐにヘブライの神とくっつける感じはあるが、ギリシア人の中で「テオス」とはどういう意味を持つのかを、「テオス」と「テイオン」が同じだということ、イデアと神との関係、デーミウルゴスと世界靈魂との関係、プラトンにとって神は何であつたのか等の点について論じている。プラトンにとって神は何であつたのかについては、第二章で取り上げられており、「イデアと神」、「デーミウルゴスと世界靈魂」という章分けになっている。そこでは中期プラトニズムの中でどうなっていたかということ極めて簡単に言及している。それ以後研究はさらに進んでいると思うが、この方が持っている視点は間違つてはいなかつたと思つている。

荻野 弘之

泉先生、加藤先生のお話に、四世紀の東西教父という視

点から、付け加えさせていただきたい。四世紀の東西教父の「創世記」解釈の書物の中には、いくつか重要なフィロソフの引用があるとされている。ところが、「世界の創造」という書物はエウセビオスの段階の著作目録にはなく、むしろ四世紀の教父は *Origenes* の方を読んでいたということが野町先生のお話しの中に出てきた。そうなるなら『世界の創造』と四世紀の教父の間の引用の関係はそう単純にはいかなないのではないかという印象を受けた。『世界の創造』の翻訳を拝見すると、モーセが真理の観想者と位置付けられていて、本文の解釈に入る前に、モーセの人格性をおおいに問題にするところがある。あるいは第一日というのを、プロテー・ヘーメラではなくて、ミア・ヘーメラというところを問題にする。このようにいくつかが、相互に関連する論点が見られるのだが、叙述の内容をみてみるといろいろ食い違つている、あるいは取り上げ方が違つているように思われる。

他方、『ティマイオス』がどこで捨てられたかという問題については、野町先生はフィロンの中に *creatio ex nihilo* はないと註の中でも書かれているが、デーミウルゴスを入れた場合 *creatio ex nihilo* はないのだと思う。デー

ミウルゴスでは素材というものは前提されており、はじめからその素材を範型に依じて物を造っていくだけである。

creatio ex nihilo とは何なのかということをも、「無から ex nihilo」という点を強調して問題にした時には、デーミウルゴスという発想そのものが崩れてしまうのではないか。『ティマイオス』に照準を定めたような自然哲学が、四世紀のバシレイオスとかアンプロシウスとかを見ても、少し批判されているということがある。フィロンの場合はそのへんが連続しているような、或る意味ではギリシア自然学との強い対決というものはなく、体系の中にすんなり取り込まれているという印象を受ける。この点はいかがだろうか。

野町 啓

『世界の創造』という書物の一番古い写本は一〇世紀ということになるが、この書物が一体どういう経路をたどったのか。私自身は、テキストの伝承史と影響史というものを切り離して考えることはできないと思うのだが。このあたり、Pepin がやっているのだが、確かに、デーミウルゴスという言葉あまり重視すると、creatio ex nihilo

と整合的につながっていかないという点はいへん有益な御指摘を頂いたと思う。

清水 哲郎

私の質問も、creatio ex nihilo という思想の成立ということに係わってくるのだが、質問としてはごく簡単なものである。フィロンの創世記の解釈は問答法だというお話で、或る箇所を解釈する時に、他の箇所が次々と出てくるということだが、他の箇所というのは、差し当たってモーセ五書に限るのだろうか。

野町 啓

そうである。

清水 哲郎

このようなことを質問したのは、「創世記」の冒頭解釈に箴言第八章の言葉「道のはじめ(アルケー)に神は私を造った、etc.」が援用される伝統が、少なくとも後の教父時代には見出されると思うからである。当時これを「道のアルケー」として私を造った」と解釈した伝統があるのでは

ないかと思う。「創世記」の冒頭とこの箴言第八章の言葉とが事実として結び付かないと、歴史的にも *creatio ex nihilo* ということは出て来ないのではないか。「創世記」の叙述の中で受動的な原因をフィロンが言っていることから *creatio ex nihilo* を言う必要がない、と野町先生が指摘されている点については非常に興味深いが、さらに「はじめに神は天と地を造られた」という際のアルケーを「第一に」という意味だけにフィロンが解している点も指摘できると思う。このアルケーが何であるかについては、ギリシアから、水がアルケーだ、等の言い方と対決して、*genetia* がアルケーだとかロゴスがアルケーだとかいうそういうことが出てきて、だから *ex nihilo* なんだ、ということになる。そういう意味で、当時「創世記」とモーセ五書の範囲だけで議論していたとするならば、どこかで旧約聖書全体から見ても「創世記」冒頭を解釈しようとする流れが始まった、またはあったはずだ、と思うのだが。

野町 啓

そのあたりは、かえって教えて頂きたいと私自身は思っているが、フィロンはギリシア語訳の聖書を使っている

思うのだが、どのようなものであったか、モーセ五書以外はどうであったか、という問題にも関わってくると思うので、何か考えがまとまったらまた御批判を仰ぎたいと思う。

加藤 信朗

「無からの創造」ということがどこで起こったのかという問題を問題にした時に、私は少なくともギリシア哲学が存在の哲学を問題にした時に起こってきていると思える。アウグスティヌスでも、「出エジプト記」の「エゴ・エイミ」というところを、あのような形で *ontologisch* に解釈していくというのは、キリスト教の思想家であって、ギリシア哲学に何か関係を持った人がしたことである。「無から」という観念自体が意味を持つ場所というのは、非常に狭い範囲ではないかと思う。非常に *ontologisch* な、哲学の *speculatio* の最後までいったところで、はじめて *ex nihilo* かそうでないかということの意味を持つのではないか。少なくとも一般的な日本人の表象の中でも、*creatio ex nihilo* と言われても、「神が無から世界を造ったのですよ」と言われても、おそらく何のことだかわから

ない。そういう問題性というものが、古代宗教一般にはない。むしろ神の悠久性、永遠性、つまり古くからずっとあってとこしえにある、ということの方がより大きなものと考えている部分がある。ユダヤ人の伝統の中で、*ex nihilo* ということをそれほど強調するということが、フィロンの時代、キリスト教と係わる以前に果たしてあったのか。キリスト教と係わる以前ということとはギリシア哲学と係わる以前ということになるが、そのような時代にあったかという、疑わしいと思う。ユダヤ人は、生きている神と共に生きていくわけであるから、創世記の神話的叙述についても、ごくあたりまえに生きている世界としてそれを了解していればそれで済むことである。むしろ、神が霊を与えることによって人間が新しい人間として造られたこと、律法を受けることによって人間が新しい秩序の中に入れられたというところに、ユダヤ人の生きている一番根本的なものがあるのではないかと想像する。その中で世界創造ということが意味を持っているのではないか。それなしに、一般的に存在とは何か、自然とは何か、という仕方では *ex nihilo* を語るの、非常に抽象化された話になるのではないかと想像する。

清水 哲郎

それはおっしゃるとおりだと思う。ただ『テイマイオス』におけるデーミウルゴスの解釈は、やはりギリシアから来たものであって、その水とか四元素とかアルケーとかの言説があつて、それに対決する形でしか *creatio ex nihilo* の思想は成立しないと言いたいわけである。実際に、ユステイノス、アテナゴラスからテオフィロスあたりを見てみると、*creatio ex nihilo* はテオフィロスあたりで出てくると思うが、それが出てくる文脈はどう見てもギリシア的なアルケー観に対する対応としてであるということなのではないか。

宮本 久雄

今の問題に関連して、先程述べたことも重なるのだが、現代の聖書学で一般的に言われているのは、「創世記」が書かれる背景に、「第一イザヤ」の出バビロニアというユダヤ人の非常に生き生きとした歴史的救済の体験がある、ということである。つまり、そこにおいてすごい生命的な神体験をして、そういう神であれば同時に空間的意味での世界創造の方にも関わる。という仕方では、世界創成よりい

わば歴史の方が先なのである。空間的な世界に関する書物すなわちパピロニアの色々なコスモロジーを克服する意味でも、おそらく「創世記」という書物は書かれたと思うが、その根底には「パピロン脱出」という歴史的事件がある。その意味でも歴史の方が先だと思う。ところが、フィロンにしる教父にしる、例えばフィロンの場合「創世記」が、「出エジプト記」とか「第一イザヤ」(これは預言書で、モーセ五書には入らないが)とか、このようなものから切り離された形で註釈の対象になると、しかもアレゴリアという註釈の対象になった時に、そこで何か失われたものがあるのではないかと思うのだが。野町先生がお訳しになった「アブラハム」も、アブラハムの歴史物語なのだろうが、それを要するに非常に空間化しているのである。はっきり言えば感覚的世界から可知的世界へ。私も、フィロンのこういうものを見ると、かなりプラトンのものを強力に使い、かつそのシェーマの中で動いていたのではないかという印象を受ける。特に、今の *creatio ex nihilo* の問題でも、「世界の創造」の二一節あたりを見ると、世界を創造するものは善であって、前提された質料に善性を染み込ませていくような印象を受けるわけで、質料を造ったという

ことではなく、どちらかというとき非常にプロティノスに近いような把握をしていると思う。結局、このような仕方空間化していくと、プラトニズムのシェーマと言おうか、歴史という問題が何か切り離されてくる。ユダヤ人、つまりヘブライズムは、歴史から出発して、いわば空間世界もそこに引き込んでいったのに対し、フィロンの場合は逆に、歴史世界が空間の中にのみ込まれているのではないかと思う。私はニュッサのグレゴリオスをやって感じたのだが、受肉の問題があると、キリストの受肉の問題を経ると、歴史の問題がもう一度出てくるような感じがし、かなり元に戻されているような印象を受ける。しかし、フィロンの場合は、ユダヤ人であるのに受肉の問題がないので、この歴史性とかそういう問題が落とされていくような感じがする。以上の意味で、彼が得たものと失ったものはどういうものか、というようなことについてお聞きしたいのだが。

野町 啓

やはり、宮本先生がおっしゃった問題はあると思う。フィロンはユダヤ人でありながら(私の見た限りでは、アンブロシウスもアウグスティヌスもヒエロニムスも、ユダヤ人

フィロンという言い方をするのだが)、結局、ユダヤ教の中に受け入れられていかないわけである。紀元前一世紀の前半、ユダヤ人のたいへんな家柄の出身で、世俗的な意味でも相当影響力を持っていたはずで、そういう人物が書いたオリジナリティーを持った著作というものが、どうして受け入れられなかったのか、非常に疑問に思っていた。やはり、おっしゃるのように、歴史性を落としてしまうこと(意図的に排除しようとしているわけではないのだが)、歴史性が欠落していたことも、その大きな原因の一つではないか、という一つのヒントを頂いたように思う。

中川 純男

『世界の創造』を読んだ漠然とした印象では、「創世記」解釈というよりはむしろ「ティマイオス」解釈ではないかと思う。例えば『世界の創造』の二四節の可知的な世界が出てくるところで、可知的世界も神が造ったものだとすることを強調していて、そのあとでこの考えは私の考えではなくて、モーセの考えだと述べているが、これは「創世記」解釈というモチーフとしては「これはモーセの考えだ」というのは変な感じがする。「ティマイオス」をベースにし

て、プラトンが言っていないところを聖書ではこう言っていますよ、という、全体としては「創世記」解釈ではなくて、「ティマイオス」解釈ではないかという感じがするのだが。この書がどういう意図をもって書かれたか、ということにも関係すると思うが。

野町 啓

私も同じような感じを持った。私のメモにも、八ページの二六節の前まで(二六節以下は私自身自信のない問題が色々あるのだが)、少なくとも二五節までは「ティマイオス」解釈ではないかと書いてある。フィロン自身はそんな意識はないと思う。

中川 純男

だから、Materialia の問題が非常に大きな問題になって、それを解釈しようとするから、先程宮本先生が言われたように、空間化という現象があって、Materialia な解釈はどうしてもそうならざるをえないという感じを持つ。ただ、今の箇所、或る意味で非常に哲学的な表現が使ってあって、「ノエートス・コスモス」というのは現に創造している神

の、という限定が非常に強調されている。そういうところは、新プラトン主義につながっていくような哲学的な流れというものは感じるのだが。

神埼 繁

今は、質料的なものが挙げられたが、イデアの方に問題を移すと、ノエートス・コスモスという場合、イデアが神のノエーマであるという考えはプラトンの方にはない。しかし、いづどこからということを正確に言うことは難しいが、中期プラトン主義の中には、イデアが神のノエーマであるという考えが出てきている。今うかがった範囲では、フィロンの中に既に或る形で、その先駆的萌芽のようなものがあるような感じがした。「ティマイオス」の中では、世界創造においてデーミウルゴスが模範とするパラダイグマとしてのイデアというものが構想されているのだが、そのデーミウルゴスは、加藤先生もおっしゃったように、かなりアレゴリカルな意味を持っていて、その場合のパラダイグマは神のノエーマという意味ではない。ところが、おそらくフィロンの中でデーミウルゴスが「神」という性格を付与された時に、イデアが神のノエーマだとい

考え方に近いものが（ノエーマという言葉は使われていないように思うが）出てきているように思える。このようなノエーマという考え方は（中川さんも以前に書かれていたようだが）、具体的に言えば、『パルメニデス』ではイデア論を誤解する立場として書かれており、プラトンは明確に否定している。後の解釈の中にそういう考え方があって、或る意味で創造的誤解としてどんどん膨らんで組み入れられている過程があるように思う。パルメニデスにおけるノエーマとしてのイデアを神のノエーマとしてすくい取るとすると、今日野町先生がお話になったことは、それだとは必ずしも言えないにしても、少なくともその先駆的なことが言われているように思えたのだが、その点は私の誤解なのか。

野町 啓

先生がおっしゃったように、イデアを神のノエーシス、ノエーマとして位置付けているという点で、この箇所注目する人は多いのではないだろうか。近代の研究者の中では例えばタイラーとかあるし、アウグスティヌスも一つぐらいいは出てきたのではないかと思うが、この点もよく調べ

てみる。『神の国』第七卷第二八章、『八三問題集』第四六問「イデアについて」cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, S.15sqg.)

熊田 陽一郎

フィロンがこういうことをはじめて言ったのか、それとも、先程野町先生もおっしゃったエウドロス、つまり新プラトン派の中に既にこういう考え方があったのか。

野町 啓

中期プラトン主義というのは私もわからないことがあるが、アウグスティヌスの『神の国』の七巻の中にイデアを神の思惟として捉えるということに対して説明がある。ただイデアを神の思惟に置くという考え方は後にはあるわけで、その典拠としてフィロンが引き合いに出されるということは間違いない。文献が残っているものでは、フィロンより先にはおそらくないだろうと思うが、断定的な答えはできない。

泉 治典

加藤さんが一番はじめに「ノエーテー・ポリス」が、フィロンの思想の中心に来るのではないかとおっしゃったが、私も全くそのとおりだと思う。今日の問題で、創造の問題に関して、ヘレニズムとヘブライズムの決定的な違いはどこにあるか。それはヘレニズムの場合には、人間が土から造られたということをとさら問題視することはないが、ヘブライズムの場合は違う。土は血を流す場所でもあるし、土から出た産物、アウトクトーンというものは神に捧げても神に拒否されてしまう（カインとアベルの話）ので、人間が土から出たということは大変な問題である。土の呪いということ、これはカインの場合そうであるし、エサウの場合もエサウがエドムに逃げるわけだが、エドムは赤いもの、アーダムで、土と同じ語源である。土から出たものは神にふさわしくない、土から出たものをそのまま神に捧げることは許されない、そういう考え方がヘブライズムでは非常に濃厚である。そういう意味で、新しい天地の創造ということが重要になる。ヘブライズムの中では、都市と市ということが強調されており、都市の周辺の大地は大きな都市の中に管轄される土地であって、都市と農村の対立とい

うものは、ヘブライズムでは神によって克服されると考えられている。農村は都市の周辺にあって、都市の秩序に属している。神の与えるものは土ではなく、人間の食物をも与える場所を備えた意味での非常に大きなポリスを神が与えるのだ、というのはヘブライズムで非常に伝統的な考え方である。なぜなら、都市は中心に神殿をもっているからだ。この問題は結局、悪の問題に関係し、先程アーティフィシヤンとしてのフィロンということを申し上げたが、フィロンの場合には神はアーティフィシヤンであって、悪、土に付着する悪というものを（これは「創世記」第二章にあるが）を排除しようとしたということが、「創世記」解釈の一つの大きな動機ではないかと考えるのだが。

加藤 信朗

泉さんが、一つの面でヘブライズムが持っている純粋性というものを、非常に的確に言って下さったと思う。つまり、人間が土から出た、ということは古代宗教一般ではごくあたりまえのことで、穀物宗教、地上の世界と地下の世界がそういう形でつながっているという世界把握は、エジプトの古代宗教からずっとあり、それとは違う Gegenatz

としてヘブライズムというものははっきりと出てきているわけで、その部分というのが、人間の存在に関しては非常に大きな意味を持っているわけである。そういう視野で見ると、今日はフィロンに対してネガティブな意見も多かったわけだが、私はそうではなく、この時代にこのようなものを出したということには大きな意味があって、大きな影響があったと思う。そしてこれはもう少しいかがいたかったのだが、エジプトという土地に生きていくにもかかわらず、エジプトの民間宗教一般への言及が少なくとも拝見している範囲ではない。キリスト教神父のなかでは古代宗教一般に対する言及をする人はいると思うのだが、フィロンの場合、そういうことに関して全部切ってしまうと、旧約聖書の世界だけとプラトン哲学という材料に厳選されているという気がする。そういう意味では一つの純粋性というものを持っている気がして、そういう意味での魅力があると思う。エジプトのアレクサンドリアという土地の魅力でもあろうが。古代宗教一般の持っている、風土と関わっていく部分が切れていくという場面というのはやはりあって、さしあたってここでは、プラトニズムという形で消えていく部分がある。だが、もっと手前のギリシア哲学全体が

(ギリシア哲学というのは非常に理念的の世界だが) バックグラウンドにしている日常的世界というものがあって、それを全部否定しているわけではもちろんないが、ここではノエーション化された部分で、それを垂直に何か断ち切るような形で何かが出てきている。この問題点が重要だという感じがしている。

第六回教父研究会 (一九九三年十月二日)

於聖心女子大学

司会者 加藤信朗 (聖心女子大学教授)

発表者 野町 啓 (筑波大学教授)

発言 宮本久雄 (東京大学教授)

柴田 有 (明治学院大学教授)

泉 治典 (東洋大学名誉教授)

荻野弘之 (上智大学助教授)

清水哲郎 (東北大学助教授)

中川純男 (慶応義塾大学教授)

神崎 繁 (東京都立大学助教授)

熊田陽一郎 (中央大学教授)

◎討論の記録については、論旨を明確にするために、多少表現を改めた箇所があります。