

青銅の蛇の物語

— 予型論の意義をめぐって

柴田 有

始めに

予型論と呼ばれる聖書解釈の方法がある。片仮名でタイポロジーと表記する人もいる。それは旧約の人物や事件を、キリストの出来事に先行する先触れ、あるいは予徴として読む点に特色がある。旧約は新約を予告する声だと言うのである。たとえば、パウロが「(わたしたちの先祖は)皆が同じ霊的な飲み物を飲みました。彼らが飲んだのは、自分たちに離れずについて来た霊的な岩からでしたが、この岩こそキリストだったので。」(一コリ一〇・四)と言っ

た時、エジプト脱出の行程で起ったメリバの水の事件を、キリストの予型として解釈している。さらに福音書の記事に眼を向けるなら、イエスが「ヨナの宣教」や「青銅の蛇の物語」を、自身にたいする予徴、「しるし」として受け取っていたことも知られる。このように予型論的旧約解釈は、すでに新約文書のなかに散見され、さらに時代が下ると、教父著作のなかに少なからず認められるようになる。この方法はさらに中世スコラ学にも浸透し、トマス・アクィナス達はその乱用を戒めなければならぬほどであった。予型論はまたキリスト教美術史と顕著な関連を示しており、初代教会のカタコンベ(地下墓所)に見られるプレスコ画

に始まり、モザイクや教会建築にその影響を残している。

予型論の内容と性格は、教父の時代にも著者ごとに多様である。しかしここでは先ず、予型論というものが一般的にどのように理解されているのか、その紹介から始めたい。予型論とは、通常、旧約聖書の人物や事件にかかわる記事を対象とする解釈の方法である。たとえば、アブラハムやモーセの生涯を描いた記事、あるいは出エジプトの旅程で発生した様々な事件を伝える記事などが予型論の対象となる。前述のとおり、これらの旧約記事はキリストの予型として解釈されることとなる。そのような解釈が採られた背景には、新約聖書と旧約聖書の接続・調和の問題があった。すなわち古代キリスト教の時代には、「聖書」は、今日のそれと違う面を持っていたのである。今日われわれが手に取る聖書は、新約と旧約が合本されて一冊にまとまっている。そこで聖書を読む人は、当然のごとく二つの書物の整合性を前提して読む。しかし、古代教会の信徒達は、必ずしもそのような前提に立っていない。識字率の低さや価格も考慮すると、聖書を全巻揃えているなどという人は、例外的の例外であったであろう。また知識人に限って見た場合でも、旧約と新約の接続は、決して自明の前提ではなかつ

た。有名な話であるが、ポントス出身のマルキオンは旧約の創造神を否定した時に、はっきりと新約と旧約を切り離したのである。要するにこの時代には、旧契約と新契約、旧約時代と新約時代がどのように切り結ぶかは、未解決の、しかし緊急の課題として残されていた。⁽¹⁾ そういう問題情況に身を置いてみる時、予型論の立場は、ともかくも新約と旧約の調和的な関係づけを目指すものであったと言える。今日の歴史感覚から見れば、遠く時代の隔たった二つの事象を関係づけるような解釈は、実証主義の精神になじまぬものということになる。しかしこの解釈方法を文化受容の態度として理解する時に、それは文化史的に無視できぬ意味合いを帯びることとなるであろう。それはちょうどクリシタンのマリア観音が、実証的な歴史感覚に照らせば無縁な二つのものを結びつけて、文化史的にはある意義を示すのと同様である。

予型論の取り上げる主な記事は、先ずモーセ規定にのつとった行為、すなわち割礼規定、祭儀規定、過越の子羊の規定などにもとづく行為である。次に人物像を描いた記事が挙げられ、族長達の生涯、モーセの行程——たとえば「青銅の蛇の物語」——などがここに含まれる。それから

楽園や洪水にまつわるエピソードの分野が来る。また前述のように予型論には、解釈の方位というべきものも具わっていて、ここに挙げたような旧約の記事をキリストの生涯の先触れ、予徴として読む、そういう方位の定め方が見られる。したがって、旧約の歴史事象をキリスト論的に解釈する方法と言っても良い。

こうして予型論は、しばしば靈的、神秘的な解釈の方法として、歴史的、文法的な解釈に対比されるのである。これと似た方法としてアレゴリー（寓意的解釈）があり、両者はしばしば混同されてきた。二つの解釈法の明確な区別を立てうるか否かは、今日においても問題となっている。さらにまた、研究者の間で常に議論的となってきたのは、そもそも予型論的解釈が正当性を有するのかという疑問である。それは、予型論的意義という問題とも関連している。本稿を通じてわれわれが立ち向かおうとするのは、この問題である。

ここに紹介したような一般的理解に対比して、本稿の意図する所を述べておこう。われわれは「民数記」の「青銅の蛇の物語」を取り上げ、この旧約物語を、古代キリスト教神父達がどのように解釈したのかを見ようとする。すな

わちバルナバ書簡および教父ユスティノスの、この物語にたいする予型論的解釈に注目したのである。そこから自ずと分かることは、二人の著者が同じ解釈方法を採用しながらも、旧約と新約との関係づけにおいては著しい対照を示すという事実である。両者は解釈の方位を異にする。詳しいことは後で述べるが、これは注意すべき点である。と言うのも、方位を異にするという点が、予型論的意義の問題にもつながってくるからである。

「青銅の蛇の物語」は、出エジプトの道程で起ったモーセの事跡を伝える話であり、旧約聖書のなかでもひとときわ印象的である。物語の絵画的な性格が早くから注目を集めてきたことは、視覚表現が少なからず伝存している事実によって知られる。しかしまた古代キリスト教文学においても、この物語は、予型解釈の魅力的な対象であったようである。ここでは研究に先立って、物語の旧約本文を引用しておこう――、

彼らはホル山を旅立ち、エドムの領土を迂回し、葦の海の道を通って行った。しかし、民は途中で耐えきれなくなつて、神とモーセに逆らつて言った。「なぜ、

我々をエジプトから導き上ったのですか。荒れ野で死なせるためですか。パンも水もなく、こんな粗末な食物では、気力もうせてしまいます。」主は炎の蛇を民に向かつて送られた。蛇は民をかみ、イスラエルの民の中から多くの死者が出た。民はモーセのもとに来て言った。「わたしたちは主とあなたを非難して、罪を犯しました。主に祈って、わたしたちから蛇を取り除いてください。」モーセは民のために主に祈った。主はモーセに言われた。「あなたは炎の蛇を造り、旗竿の先に掲げよ。蛇にかまれた者がそれを見上げれば、命を得る。」モーセは青銅で一つの蛇を造り、旗竿の先に掲げた。蛇が人をかんでも、その人が青銅の蛇を仰ぐと、命を得た。〔「民数記」二二・四-九、新共同訳による。〕

この物語によると、蛇に咬まれた者が青銅の蛇を見上げるならば、ただそれだけで救われたと言う。けれども「民数記」の著者は、その理由については何も語ろうとしない。それはあたかも神の働きが、人間の手に由る一切の合理化を拒否するということを、暗黙の内に語っているかのよう

である。絵画的な舞台設定に加えて、そうした余韻が、この記事には漂っている。

荒れ野でモーセが蛇を掲揚した事件を、はるか後世の、キリストの十字架の予徴として受け取ること、そこに予型的な論的解釈がある。それは既に、キリスト教文学史の初期に見られる解釈である。われわれに伝えられている最も早い例は、「ヨハネ福音書」のなかでイエスがニコデモに語ったとされる言葉である。そのなかで、「モーセが荒れ野で蛇を上げたように、人の子も上げられねばならない」(三・一四)とイエスは語っている。それからキリスト教文学ではないが、この時期に「青銅の蛇の物語」に言及したユダヤ教の著者達が知られている。アレクサンドリアのフィロンはその一人であって、彼は「農耕 De agricultura」という著作の中で、この物語に寓意(アレゴリー)を見出している。すなわちイスラエルの民を咬んだ蛇は、身体的欲望の暴走に対する抑制であって、魂全体を統御する知的能力のことだ、と言うのである(九五、九七節)。フィロンの次には、『バルナバの手紙』が来る。この著作は使徒教父文書の一書として知られるが、その著者がパウロの同伴者バルナバである可能性は無く、著者名としては偽バルナ

バと称すべきである。本書簡は旧約聖書中の様々な記事に予型論的解釈を施している。そのために、最初期キリスト教から始まる予型論の歴史を伝える貴重な資料となっている。そこには「青銅の蛇の物語」も含まれており、それに触れて、「モーセがイエスの予型（テュポス）を造った」（二一・五）と述べている。

二世紀の教父ユスティノスは、後期著作『ユダヤ人トリュフォンとの対話』のなかで、度々予型論的解釈を展開しており、彼に先立って生み出された多数の予型を、この一書に集成した感がある。つまりこの対話篇は、予型の宝庫という面をも具えているのである。本書において教父は四回、「青銅の蛇の物語」に言及している。そのなかに、こういう言葉を見出すことができる。すなわち、青銅の蛇の事件においてモーセは、毒蛇の力に「敵対する型（テュポス）」（九一・四）を掲げていたのだ、と。その「型」を教父は、十字架の予型として解釈しようとするのである。その際ユスティノスは、バルナバ書簡を知っていた可能性がある。なぜなら、教父の「青銅の蛇の物語」にたいする解釈を見ると、バルナバ書簡との間に——解釈の方位を全く異にしながらも——ある著しい類似点が認められるからである

（後述）。

初期キリスト教徒達の、以上のような予型論の解釈を取り上げることに、われわれは予型論の真の意味を探りたいと思う。そうすることによって上述の、予型論的解釈の正当性の問題にも、何らかの解答を提示しうるのであろう。この方針に沿ってわれわれは先ず『バルナバの手紙』を取り上げ、その次にユスティノスの『トリュフォンとの対話』を研究することにしよう。

一 『バルナバの手紙』の予型論

本書簡には強烈な反ユダヤ主義が認められる。この点は一読して明らかであり、研究者の間でも意見の一致を見ている。反ユダヤ教の姿勢は、当然、著者の旧約理解にも深い影を落している。なぜなら同時代のユダヤ教会には、旧約聖書の規定や事件に由来する様々な儀礼、慣習が見られたのであり、反ユダヤ教の姿勢は、さかのぼって旧約解釈の営みにも作用を及ぼすからである。したがってこの点は、本書簡の予型論を考察する際に重要な前提となってくる。

著者にとってユダヤ人は「罪人、悪人」（四・二）であ

り、書簡の宛てられた信徒達の集団が、ユダヤ人と同化することに對し、再三戒告している(四・二一、六一七)。宛て先の信徒達がユダヤ教の習慣に染まることを、それほど厳しい言葉で禁じているのは、その人々の間に、ユダヤ教にたいする寛容ないし親和の傾向があったからであろうか。ともかくそのような反ユダヤ教の姿勢を、旧約聖書の様々な箇所に触れながら論拠を示し、正当化することが、この手紙の執筆方針であった。それは、著者の予型論的な旧約解釈ともかかわってくることである。

バルナバ書簡の執筆の意図は、冒頭の一文に読み取れるようである。その文章によれば、既に抱いている信仰に加えて、信徒達が全き知識を身につけるために手紙を書いた、と言うのである(一・五)。ここに「全き知識(グノーシス)」という言葉が出て来る。それは何を言っているのであろうか。これは肝心の点である。一言で表せば、全き知識とは、旧約聖書に含まれるキリスト論的な内容のことである。つまり旧約のテキスト解釈を通じて、(著者の)キリスト論に益となる知識が得られた時、その知識を指して全き知識と言う。したがって、キリストの予型として解釈しようようなテキストも、全き知識の源泉となる。また、

そのような旧約テキストは「主の言葉」と呼ばれ、他のテキストから區別されて高い地位を占めることになる。その反面、「主の言葉」以外の旧約テキストは低い評価を受ける。それはユダヤ教徒の改竄や読み込みによって混入したテキストである。混入したテキストは、ユダヤ教の外面的、現世的思考の産物であると、著者偽バルナバは考えている。

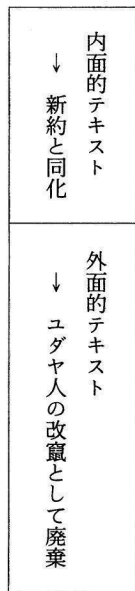
こうして可視的・外面的なユダヤ教の神殿は、キリストによる靈的・内面的な神殿によって廃止された、と著者は主張する(二六・一一、二八、一〇)。彼はその根拠を挙げて、「主はこう言われる。天はわたしの王座、地はわが足台。あなたたちはどこにわたしのために神殿を建てうるか。」(イザ六六・一)を引くのである。同様に可視的・外面的な供物は靈的・内面的な供物によって廃される(二・六、一〇)。なぜなら、「神へのいけにえは打ち砕かれた心」(詩五一・一七)と言われているからである。さらに、肉の割礼はキリストによる心の割礼によって無意味なものとなる(九・四)。なぜなら、「諸民族は包皮に割礼なき者であるが、この民は心に割礼のない者である」(エレ九・二五、二六)と言われているからである。こうした例はすべて、聖書解釈における著者の反ユダヤ教の姿勢を反映す

るものと言えよう。こうして本書簡の予型解釈も、反ユダヤ主義と表裏一体をなすものとなるのである。

バルナバ書簡の著者によれば、ユダヤ教の教えは外面的・身体的であって、そこには救いはなく、キリスト教の内面的・霊的な教えにしか救いはないことになる。ここから、ユダヤ教の神殿、供物、割礼等々につながる記事は否定される。するとどうなるのであろうか。バルナバ書簡のような仕方で解釈を推し進めてゆく時に、旧約聖書全体にたいする評価はどのようになるのであろうか。明らかかなことは、旧約の可視的・身体的な記事内容と、不可視的・内面的な内容とが、分離してしまうという点である。書簡の著者は、後者を(自身の)キリスト論に適合するテキストと見做して、それを「主の言葉」と呼んでいる。これにたいして前者は、ユダヤ人の改竄、捏造によって持ち込まれたテキストと考えるのである。このような読み方から生じる帰結は明らかであろう。先ず旧約のテキストは二つに分断されて、「主の言葉」とされる真の旧約と、真ならざる旧約とが乖離することとなる。そして真の旧約と見做される部分は、新約聖書と同一化することによって固有の意義が薄れることとなる。このような解釈は、旧約のテキストの「主の言葉」

とされる部分を、あまりにも性急に(著者の)キリスト論のなかに取り込むので、旧約の本来の歴史性、具体性が軽視される結果となるのである。一方、真ならざる旧約は、ユダヤ教の外面的・身体的思考の産物として廃棄されることとなる。これを全体として見れば、誰しもこういう疑問を抱くことであろう。旧約聖書の固有の意義が不鮮明になって来はしないか、と。以上の点を略図で示すならば、次のようになろう――、

旧約聖書



もっとも本書簡の執筆の意図を考慮すれば、ここに述べてきたことにも一言但し書きは必要であろう。著者は自身の意図をこう説明していたからである。すなわち、あなたが抱いている信仰に加えて、全き知識を身につけさせるためにこの手紙を書いているのだ、と。このように全き知

識を信徒達が学ぶために、キリスト論の一点一点について旧約の記事を引用し、自身の解釈、あるいは予型論的解釈を提示しながら筆を進めているのである。したがって書簡の著者は、旧約聖書の内容を分断することを意図していたというよりは、信徒達の全き知識への成長を願っていたと言うべきであろう。しかしそうであるとしても、意図せざる帰結としては、旧約の分断と新約化の事態に陥ってしまったのではないか。そのことをわれわれは今指摘したのである。

旧約のテキストのなかから、著者のキリスト論と適合する部分を拾い出すもうひとつの手續きに、予型論的な解釈が挙げられる。恐らくは、初期キリスト教史の過程でそれまでに蓄積された一群の予型モチーフを、バルナバ書簡の著者は受け継いでいた。彼はそれを念頭に置きつつ、予型記事の様々な例を取り扱うことができたのであろう。次にそれを一覽してみよう――、

● アブラハムが祭壇上に捧げたイサクは (創二二)、

イエスの受難の予型——七・三

● 二匹の美しく似た牡山羊 (レビ一六) の一匹は、

イエスの苦難の予型——七・六

● 牡山羊の毛糸を茨の内側に置いたことは、イエスを追い求めようとするときに教会が受ける苦難の予型——七・一一

● 杖に掛けた真紅の毛糸は (民一九?)、イエスの十字架の予型——八・一

● アマレクとの戦いで、両手を差し伸べて立っていたモーセの姿勢は (出一七)、イエスの十字架の予型——一一・二一

● 荒野でモーセの掲げた青銅の蛇は (民二二)、受難のイエスの予型——二二・五―七

● カナンの地を探らせた際に、モーセがヌンの子をイエスと名付けたことは (民一三・一六 七十人訳)、神の子イエスの予型——二二・八―一〇

● ヨセフの息子達であるエフライムとマナセを前に置いて、ヤコブが年若のエフライムに祝福の手を置いた行為は (創四八)、後の民を契約の世継ぎとするこの予型——一三・五

バルナバ書簡の予型解釈には、明らかに一つの傾向が見

られる。バルナバ書簡の著者にとって予型とは、未来のイエスの出来事を予示するというだけでなく、予示するものでしかないのである。したがって、受肉に始まるイエスの生涯が実現する時には、旧約の事象や規定は、その役割を了えて廃れてゆくこととなる。そのことは前掲した予型群のいずれについても見られる特徴である。すなわち著者は、旧約の予型事象の内に、イエスの受難など、キリスト論的事象と共通する点を探り出すことに専念しており、この意味で、解釈の方位は強くキリスト論を志向するものとなっている。キリスト論に脚光をあて、キリスト論の品格を高める意図においてのみ、予型を解釈するのである。そこからは、旧約の歴史事象に固有な意義を認めて、解釈を試みるような姿勢が退いてゆく。ここに本書簡の性格が見て取れるであろう。

以上のことを念頭に置いて、われわれはバルナバ書簡の、ひとつのテキストを取り上げたいと思う。「青銅の蛇の物語」を扱っている箇所である。これは、本書簡の予型群のなかにあって、際立った位置に立っている。この記事に最も長い議論が費やされ、しかもキリスト論との対応が詳しく論じられている。そこで先ず、著者の言葉を引用してお

こう——、

「五」モーセがイエスの予型を (τύπον) 造っている例を、もうひとつ挙げよう。それはイエスが受難すべきことの予型であった。しかも、人々の眼には死んだと見えたこの人こそ、人々に命を与える者となるべきことを予徴するものであった。モーセがそれを造った時、イスラエルは滅亡の危機に瀕していた。主があらゆる蛇をつかわして、人々を咬ませたので、民は死に絶えようとしていたからである——その由縁は、蛇に唆されてエバの身に生じた罪過にある。このようにして主は、人々に分らせようとなさるのだ。人々は自身の罪過のゆえに、死の患難にわたされるといふことを。

「六」結局モーセは、みずから製作に取り掛かることとなる。みずからが命じて、「あなた方には、己の神に似せた偶像も、彫像もあってはならない」と言っていたにもかかわらず、そうするのである。イエスの予型を人々に示すという目的が、彼にはあった。こうしてモーセは青銅の蛇を造り、それを掲揚して人々の

眼に入りやすくしている。彼はそこで布告を出し、民を呼び寄せる。

〔七〕そこで人々はその場所に参集し、自分達の中で、自分達の癒しのために執り成しの祈りをしてくれるようにと、モーセに懇願するのであった。これにたいし、モーセは人々に言った。「あなた方のなかで咬み傷を負った人があれば、木の上に掲げた蛇のもとに來させなさい。そうして、蛇自体は死んだものであるが、命を与える力があると信じて、希望を抱くように。そうすれば直ちに救われるであろう。」人々はそのようにしたのであった。この話においてもまた、あなたはイエスの栄光に接しているのだ。なぜなら万物はこの方の内にあり、この方に帰されるからである。(一

二・五―七)

著者の語る「予型」という語に注意してこの文を読んでみると、「青銅の蛇の物語」にたいする解釈の言葉が、キリスト論という焦点に向って収斂していることに疑いの余地はない。この段落は、「青銅の蛇の物語」において読者はイエスの栄光に接しているのだ、という言葉で締め括ら

れているのである。著者の解釈の方位を示すもう一例を挙げるならば、青銅の蛇とイエスをと並行的に語っている言葉である。彼はこう言う――、

イエスについて……「人々の眼には死んだと見えたこの人こそ、人々に命を与える者となる」(五)

青銅の蛇について……「蛇自体は死んだものであるが、命を与える力がある」(七)

青銅の蛇がなぜ受難のイエスの予型であるのか、その理由を二つの文の対称性に見て取ることができる。死んでいると見えたものが、実は命をもたらすものであるという点で、両者は呼応しているのである。そういう対称性によって物語を読み解く解釈は、キリスト論への志向性を強く示している。

次に、キリスト論志向的であるということの意味を、もう少し掘り下げて考えておこう。その手始めに、こういう反問を想定してみる。キリスト論志向的だと言うが、それは表面上のことであって、歴史事象のもつ固有の意義を棄てたと見るのは、行き過ぎではないか。著者の語っていない点については、われわれも沈黙すべきではないか、と。このような疑問を抱く人に対してはひとつの推定によって

答えるしかない。すなわち青銅の蛇がもたらした救いは、身体的な癒しであり、また一時的な命の保証でしかなかった。それはイエスの苦難による魂の癒しと、永遠の命にたいして対照をなすものである。とすれば、身体的、現世的救いは、キリストの救いと拮抗しうるような独自の価値を持つとは考えにくい。先にユダヤ教の神殿、供物、割礼が、可視的・外面的な儀礼であるという理由で否定されていたことをここで思い出すならば、それは、われわれの判断の支えとなるであろう。こうして本書簡の解釈に従う時、予型事象は、キリストの出来事の光輝が強まるにつれ、次第に消退する定めを負っているようである。

「青銅の蛇の物語」にたいする著者偽バルナバの解釈には、ユステイノスと共通するいくつかの特徴が認められる。すでに触れた点であるが、ユステイノスがバルナバ書簡を使っているという主張は、そこに根差していたのである。それを列挙しつつ、両者の異同を明らかにしておこう。

(一) 予型記事一覽(前掲)を見ると分るが、ひとつの特徴は、モーセにまつわる三つの予型が組になって出てくることである。その三つ組とは、イスラエルとアマレクの戦いにおいてモーセのたった十字の姿勢と、荒れ野でモーセ

の掲げた青銅の蛇と、モーセが戦いに先立ってヌンの子に与えた「イエス」という名からなる予型群である。この三者を同一文脈の内部で組にする手法は、そのまま教父ユステイノスにも見出される。(二) 引用の段落に見られるように、著者は、荒れ野で民を襲った蛇と、エデンの園でエバを唆した蛇とを結び付ける解釈を取っている(二・五)。これがもうひとつの特徴になっている。この点もユステイノスと共通している。(三) 十戒を通じて、鑄造であれ彫刻であれ一切の偶像製作を禁止したモーセが、荒れ野では自ら青銅の蛇を造っている。この行為に矛盾がなかったのかという問題意識。この点は「青銅の蛇の物語」に向かう解釈の視角を定めており、ここでもユステイノスとの一致が認められる。以上の共通点を、両者の間に指摘することができる。しかしこれと反対に、両者の食い違う面があり、それも見落としてはならない。著しい相違は、次の点に見られる。バルナバ書簡の著者は、青銅の蛇自体を受難のイエスの予型と見做している(二一・五、六)。この類比が成立するのは、旗竿に掛けられた、死物のはずの蛇が、実はイスラエルの民に命を与えるものとなったという着眼による(前述)。この類比は、ユステイノスには見られない。

教父の場合には、青銅の蛇を掲げた旗竿が十字架の形の予型となっている。青銅の蛇は、十字架のイエスの予型とされないものである。

二 教父ユステイノスの予型論

二世紀の教父ユステイノスは、後期著作『ユダヤ人トリュフォンとの対話』において、トリュフォンという名のユダヤ教知識人を登場させ、その人物と自身との対話という設定で筆を進めている。内容はどうかと言えば、対話中のユステイノスがトリュフォンに対して、終始、反ユダヤ教の論争を挑む展開になっている。それはキリスト教徒とユダヤ教徒の、聖書解釈をめぐる論争なのである。いや、ユステイノスの眞の論敵は、より正確に言えばトリュフォン達ユダヤ教徒なのではなく、その指導者、すなわちユダヤ教教師達であった。

ただしそこには、当時キリスト教徒の胸にくすぶっていた、感情的対立の状況もあったようである。『第一弁明』の一段落で、ユステイノスは、ギリシア語七十人訳聖書の成立事情を語っている。そこで彼は、七十人訳がエジプト

人の間でも各地のユダヤ人の間でも流布していると言い、そのついでにこういう言葉を洩らしている——、「しかしユダヤ人は読んでも内容を理解せず、逆に私共キリスト教徒を仇敵とみなし、……機会あるごとに殺害し処罰しております。」(『一弁』三一・五) これを見ると、ユステイノス達キリスト教徒の採っていた聖書は、ギリシア語七十人訳のそれであったこと、しかしユダヤ人はキリスト教徒の読み方に反発していたことが分る。それともうひとつ、キリスト教徒を「殺害し処罰している」とあるのは、彼の時代に起ったバルコクバの反乱で、キリスト教徒の受けた残酷な仕打ちや、それに類した事件を指していると思われる。したがってユステイノスの、そうした反ユダヤ教の姿勢に眼を向ける時、この教父は『バルナバの手紙』の著者と、軌を一にして論陣を張っているかにも思えてくるのである。対話中のユステイノスの言葉に、それほど激越した口調が見られることは、確かに否定できない。

しかし、見落してはならないことがここにある。それは教父が同時代のユダヤ教学者と、聖書解釈という場で対決していたのだ、という点である。彼はユダヤ教の解釈に背を向けるのではなく、それと向き合い、それを乗り越えよ

うとする。その際要点となるのは、「どちらの解釈がより神にふさわしいか」という善の探求が、彼の発言を動機づけていたことである。旧約聖書の記事をひとつひとつ取り上げて、ユダヤ教師達の見解と己のそれとを対立させながら、結局、目指す所は善の探求であった。と言えば、その論争を少々美化し過ぎているのかも知れぬ。がともかく『ユダヤ人トリュフォンとの対話』という長大な対話篇は、解釈論争の書という体裁の内に、そういう意義を秘めているのである。旧約を新約として読むバルナバ書簡とのへだたりが、そこで生じてくるのではないか。旧約を新約と短絡させてしまうなら、旧約解釈という営みは、本来不必要になってしまう。旧約の生き生きとした力を殺ぐことなしにキリスト論と接触させる思索が、まるで動機を失ってしまふからである。われわれが「青銅の蛇の物語」を取り上げるのも、それを解釈の試金石として、探求の道を拓くためでなければならぬ。

『ユダヤ人トリュフォンとの対話』は、旧約聖書から引用した文を、特に予型記事を、実に多く収録している。この書は、予型の宝庫と言ってよい。「青銅の蛇の物語」は、そのなかのひとつである。初期キリスト教文学には、ユス

ティノスより古い時代からの、様々な予型解釈が見られる。パウロ書簡やヨハネ福音書にも、すでにその痕跡が残っているのである。しかし初期の予型解釈は、相当部分が、恐らく散佚したものと見られる。そうした予型論の展開を念頭に置くなら、本書は、個々に論じられてきた予型の数々を、一冊に集大成したものと行ってよい。対話中のユステイノスは、予型論を解釈の方法としながら、旧約と新約の間の或る脈絡を論証しようとする。いやそれ以上に、予型論という方法に依りながら、至高の善の探求に向っている。二世紀のイレナイオスやテルトゥリアヌスは、直接ユステイノスに依拠しながら、予型論を継承した。そしてそこから後世のキリスト教徒達へと、さらに広く伝播していったのである。

ユステイノスの予型論に視線を向けようとするなら、その前提として、弁えておかなければならないことがある。予型と預言の区別である。教父はその区別を明確な言葉で述べており、また様々な文脈の細かな言葉遣いにも、それが反映している。一言で言えば、予型は事象 (*parataxe*) であり、預言は言葉 (*logos*) である。この区別を忘れるならば、ユステイノスの予型論を研究する人は、初めか

ら、間違った地図を持って旅に出るようなことになる。このように言うのも、そこを混同したまま議論する研究者が、今日も跡を断たないからである。教父自身は両者を峻別して聖書解釈に向っているのだから、それではその思索に付いてゆけない。

前述のように、預言と予型の区別は、預言が言葉であり、予型は事象であるという点にあった。そのことをもっとも簡潔に述べている言葉があるので、それを引いておこう。対話中の話者ユステイノスは、前段の議論を総括してこう主張する——、「要するにある場合には、聖霊が、眼にも明らかな様で何らかの事象を (*παρτεροβαίτι*) 引き起こしていた。その種の事象は、将来に生起する事件の予型 (*τύπος*) であつたのです。しかしまた聖霊が、将来の出来事に関して言葉を (*λόγος*) 発していたという場合もある。」「『対話』一一四・一) ここでは預言あるいは予型の、共通の源が聖霊とされている。聖霊がモーセやイザヤを通じて、つまり預言者を通じて、預言や予型を引き出すのである。

預言と予型の区別の問題を、さらに立ち入って調べてみたい。そこで、先に引用した言葉をこう敷衍してみる。預

言の言葉は、旧約時代から新約時代に至る、ある時間の経過の後に、キリストの出来事(とその意味)として成就する。これに対して予型事象は、ある時間の経過の後に実現するキリストの出来事(とその意味)を、予徴している。それで、どうだろうか。このように言い換えてみて、何かが分るのであるか。こうしてみると、両者の違いが見やすくなるのである。と言うのは、それぞれの場合に、預言あるいは予型がキリストの出来事と連係する、その結びつき方が異なるからである。預言は、その言葉どりに成就する、という形でキリストの出来事と結びついている。しかし予型については、そういう関係を立てることができない。予型事象とキリスト論的事象の間に、「……どりに (*εως*)」という相即の連係を措定することが難しいからである。後に明らかになるが、予型はキリストの出来事と、歴史的な類比の關係で結ばれている、と言うべきなのである。

これまで予型の概念について論じてきた。それはキリストの出来事を予徴する旧約の歴史事象である。したがって予徴や予表の觀念が見られることは言うまでもない。しかしまた、新旧両事象の対性あるいは相補性の觀念もそこ

に見て取れるのではあるまいか。予型を言う際にユステイノスが普通に用いているのは、ギリシア語で「テュポス *τύπος*」型であるが、この語はひとつの用語法として、テュポス（雄型）とアンティテュポス（雌型）の対性を考えて使うことが少くない。教父の文脈中これと近い内容の語として、「シムボロン *σύμβολον*」シンボルがある。これは日本語の割符と同様、合わせてひとつになるべきものであり、ひとつになった時意味が発生する。以上に対し、「セーメイオン *σημεῖον*」しるしは違う。この語もユステイノスの予型論でよく出てくるが、セーメイオンは場合によって「記号」と訳し、言語の指示機能に注目する。そのように何らかの事象を、予徴という形で指示するしるしなのである。この他に教父がセーメイオンと同義的に使用する語には、次のものがある——、*δροαν*（ギリシア *δροαγγελία*）「ケーリュグマ *κήρυγμα*」*προαγγελία*（ローケーリュグマ *προκήρυγμα*）。もうひとつ、この系列で面白いのは、「*αφορμή*」*αφορμή*「促し」「示唆」という言葉である。これは、旧約の記事が解釈を促して、奥義の探求に向わせる、という意味で用いる。これらの術語の実例の用例は、後に文例を取り上げることとしよう。

³⁾ ここではただ、「予型」という訳語に含まれる二、三の觀念を指摘しておきたかったのである。

ユステイノスという教父の出身については、詳しいことが分っていない。しかしシリア・パレスティナの都市、フラヴィア・ネアポリスの出であって、自身をサマリア人と呼んでいる。割礼は受けておらず『対話』八・四、二八・二）、対話のなかでユダヤ人トリュフォンから「異邦人」と呼ばれても、それに気分を悪くする様子はない（『対話』六四・一）。そういうところから推して、ヘブライ語の知識もさしたるものではなかったように思われる。むしろ彼はギリシア語の著作家であって、旧約聖書を引く時は、そのギリシア語訳に依拠している。ギリシア語訳というのは当時何種類か存在していたが、教父の引用は特に、「七十人訳」と呼ばれるギリシア語訳に依っている。ヘブライ語の旧約原典が存在することはもちろん認知していた（『一弁』三一・一）。けれども彼の旧約引用は、もっぱらギリシア語七十人訳から出ている。七十人訳が、この教父の旧約聖書であったと言つてよい。

ギリシア語七十人訳の使用は、言語的制約の面もあったことであろう。が、それ以上に切実な動機があった。教父

の旧約解釈は、ギリシア語七十人訳に依らなければ、恐らく成立しなかったのではないか、と思われる。ヘブライ語原典と七十人訳との間には、テキストの読みに相当のひらきがあるからである。そこで旧約解釈を通じてキリスト論的な意味を探り出そうとする時、あるいはキリスト論との接触を図ろうとする時に、どちらを使うかは決定的な相違をもたらす。例えば教父が「青銅の蛇の物語」を取り上げて、トリュフォン達の前で、予型的解釈をやって見せた場面がそうである。その物語のどこに、キリストの出来事の予型が見られるのであろうか。彼はこう説明する。物語中、モーセが青銅の蛇を造り、「旗竿」に掲げたというくだりがある（民二・八一―九 新共同訳）。ところが七十人訳で「旗竿」は、前述のセーメイオン「しるし」なのである。したがって旗竿は、しるしであって、何かを予徴しているとの発想がここから生れる。つまり旗竿はキリストの出来事の予型なのである。あるいはもう一步踏み込んで、十字架の予型なのだと言いたい気持ちだが、教父の言葉に透けて見える。

ユスティノスは『トリュフォンとの対話』のなかで、「青銅の蛇の物語」を四回取り上げている。その箇所をキ

リシア語七十人訳のテキストと対照してみると分るが、七十人訳そのままの引用にはなっていない。どの場合にもテキストの語り直し（パラフレーズ）か、テキストへの言及という形式でこの物語を扱っているのである。しかし七十人訳の正確な引用ではないからといって、意図的にテキストをゆがめ、キリスト教の教えと調和させたとか、テキストを「仕立て直し」たようにも思われぬ。少なくとも内容上は、七十人訳と食い違っていないからである。ただしこれは、教父の旧約引用がいつもそうであったということではない。様々な旧約記事を論じていくなかで、ある記事は七十人訳からそのままの忠実な引用であり、またある記事については自己の主張に都合のよいように変形させている。しかし「青銅の蛇の物語」についてはそのいずれでもなく、むしろ、七十人訳とゆるく対応していると言ってよい。われわれは今後こうした意味で、七十人訳聖書を「引用」している、という言い方をするであろう。

『トリュフォンとの対話』において、教父は、青銅の蛇の記事を四回取り上げている。緊張した解釈論争の空気の中で、教父はいずれの場合にも、予型的解釈を貫いている。校訂本の章節区分でその位置を表示すると、次のとお

りである——、

『トリュフォンとの対話』(ed. Goodspeed) 九一・四

九四・一一五

一一二・一一三

一三一・四

実を言うと、ユスティノスはもう一回、『第一弁明』六〇・

二一四で「青銅の蛇の物語」を引用している。したがって

全著作で見れば、五回引用していることになる。しかしこ

の最後の箇所は、当面、考察の視野から外しておいた方が、

便利であろうと考える。それは目下の問題と無関係だから

ではなく、直面している問題を済ませてから後に扱うべき

テキストだからである。その理由を一言だけ述べておくこ

とにしよう。『第一弁明』六〇章は、著者が、ギリシア哲

学のモーセ借用説を唱える段落になっている。『ティマイ

オス』は「青銅の蛇の物語」を借用している、というので

ある。したがってユダヤ教師達の聖書解釈に対抗する方

法として、予型論を主張する文脈とは趣旨を異にする。

以上の準備をふまえて、われわれは今、教父の解釈の生

きた営みに参加し、その内実に迫ることができる。彼の解

釈にどのような特徴があり、また解釈の根拠はどこにあっ

たのか。そうした問題に接近しなければならない。そこで

先ず、その著作に即して旧約解釈の基本的特徴を捉えよう。

こうして輪郭を見定めた上で、「青銅の蛇の物語」の解釈

にたいし、理論的考察を試みる。今後この順序に従って、

解釈の実相に迫りたい。

(a) 予型論の基本的特徴

「青銅の蛇の物語」を論じる教父の解釈には、どんな特

徴があるのか。この視点に立って、解釈の輪郭を描き出し

てみよう。そのために『トリュフォンとの対話』一一二章

を取り上げ、しばらくテキスト研究に踏み込むこととなる。

この段落は、対話中のユスティノスが自身の解釈とユダヤ

教師達のそれとを突き合わせ、対比によって、自己の解

釈の特長を打ち出している所である。解釈学の観点から見

て、格好の材料になっており、解釈にかかわる用語も多く

出ている。例えば「解釈する *ἐξηγεῖσθαι*」にたいし

て、「(テキストに) 聴く *ἀκούειν*」や「() の意味で」受

け取る *παρὰδέχεσθαι*」は言い換えであり、しかもそ

れぞれが固有の色調を帯びている。また「(解釈が) 行き

詰まる *ἀποπέι*」は、アポリアの動詞形であって、解

釈を営む現場の雰囲気を伝えている。

この段落の解釈は、先立つ議論（一一一章）を承ける形で始まっている。その事情を考慮すれば、先行するユスティノスの議論にも、簡単に触れておくべきであろう。教父はそこで、キリストの十字架の予型をテーマにして各種の旧約記事を取り上げ、解説を加えている。アマレクとの戦いに際して、モーセが、夕暮れまで両手を張った姿勢で立ちつくし、イスラエルに勝利をもたらしたこと。あるいはエジプト脱出の折に、超越の小羊の血を家々の入口に塗って、イスラエルの民が死を免れた話。その他の記事を引いて、論じている。こうして自身の解釈を提示しつつ、返す刀でユダヤ教徒の解釈に対し、攻撃を加えるのである。ユダヤ教師達の解釈を評して、教父は、「低劣な解釈」であると非難する。彼が「青銅の蛇の物語」を援用するのも、その理由を説明するためであった。われわれの段落は、そこから始まっている。以下若干の注釈を施しながら、その言葉に耳を傾けてみよう。

こうした記事をまったく貧弱な意味に解し、語られた事柄にひそむ力は (*obscure*)、尋ね知ろうともし

ないのだ。とすると、君達はその低劣な解釈によって、神に対し、はなはだしく無力である (*obscure*) という訴状を突きつけているのです。こういう仕方では、モーセにしても律法違反の判決を免れないこととなる。と言うのもモーセは、「天にあるもの、地や海にあるものを問わず、いかなるものの似像も造ってはならない」とみずから命じておきながら、後になって、みずから青銅の蛇を造り、ある形の (*image*) 旗竿に掲げて、咬み傷を負った人々には、その蛇に目を注げと命じたのですから。こうして人々は、蛇に視線を向けて救われたのであったが。『対話』一一二・一)

「語られた事柄にひそむ力は (*obscure*)、尋ね知ろうともしない」……ユダヤ教の教師達は聖書解釈を通じて、神の「力」を探求していない。それどころかかえって神を「無力」としている、と教父は言う。この言葉は予型解釈の目標を、暗に、神の力の探求としている。解釈が神の力の探求であるということは、教父の思索の導きの糸になっている。その例証をもうひとつ挙げておこう。次の言葉は、予型解釈が探求の過程であるという主張で始まり、探求の

目標が神の力にあることを、読者に悟らせようとするものである——「預言者達は、自分の語った言葉や行った行為を比喩に包んで、また予型に包んで (τύποις) 開示した。それは、一般人が易々と、何もかも理解するようなことを避けるためであった。すなわち比喩や予型の内に真理を隠すことにより、探求する者が苦心の末に発見し、かつ学ぶためであった。」(『対話』九〇・二) この言葉に添えて教父の挙げる予型の例は、イストラエルとアマレクとの戦いの記事で、モーセのとった祈りの姿勢である (同九〇・四)。モーセが両手を張り広げて立ったまま、その姿勢を保っていると、劣勢になったと言う。この話の隠された意味を説明して教父は、十字を通じて働く力がそこに発現していたのだと、述べている。彼がこの議論で「力」に強調を置いていることは、原文の語法に良く見て取れる——

「イスキュエイン *ἰσχυεῖν*」という動詞を重ねて用いているのである。

ではそれは、いかなる力であろうか。様々に答えうる。

「アマレクとの戦い」においては勝利の力であり、「過越の小羊の血」においては、死を免れる力であろう。また「青

銅の蛇」について言えば、毒蛇の力に打ち勝つ命の力と言えよう (『対話』九四・二)。神の力は歴史のなかで、多彩に展開するのである。しかし無限に多彩であろうとも、その光はすべてひとつの、たったひとつの焦点に向っている。キリストの十字架という一点に収束するのである。このことを教父は折に触れて、強い宣言の口調で述べている——

「十字架こそは、彼の力と支配を示す最大のシンボル」
「一弁」五五・二、「神の隠れた力が十字架につけられたキリストに生じた」(『対話』四九・八)。十字架上のキリストを焦点とするがゆえに、「アマレクとの戦い」「過越の小羊の血」「青銅の蛇」等の旧約記事に見られる「力」は、すべて等しく神の力とされる。そこに歴史的位相差があり、多彩な発現形態があるとしても、ひとつの力なのである。

「この力 (*ἰσχυς*) は、唯一人のかたに属している。そのかたに、かつても属していたし、これからも属していよう。」(『対話』一一・二) 予型論はこの確信にもとづいて成立している。しかもこの確信にもとづいて、神の力の探求に向っている。それは、神の力の探求において至高の善を見上げることもあった。

「こういう仕方では、モーセにしても律法違反の判決を

免れない」……「青銅の蛇の物語」をめぐる、話中のユステイノスはひとつの問いを投げかけている。その問いは先行する議論のなかでもすでに発していたものである（『対話』九四・一）。その内容は——、神は十戒において、いかなる像も造ってはならないと言い、偶像の製作を一切禁じたのではなかったか（出二〇・四）。にもかかわらず出エジプトの途次、モーセは荒野で青銅の蛇を造っている。そこに矛盾はないのか。すなわちモーセは、みずからの禁止命令によって、みずからに咎を招いているのではないか。この問いは、ユダヤ教師達の解釈に照準を定めて発せられたものと考えられる。荒野でイスラエルの民を救ったのは青銅の蛇である、と考える教師達に対し、そういう解釈の矛盾をついた言葉と受け取れるのである。教師達の解釈は、青銅の蛇を多かれ少なかれ偶像視している。そのことを教父は、「蛇を信ずる」教えと評し（九一・四）、また、「罪過と不柔順の契機となった、野獣（すなわち蛇）の側に神を見放す」態度とも呼んでいる（一一・三）。実際イスラエルの歴史を見ると、モーセ以後ヒゼキア王の時代（前八世紀）まで、青銅の蛇「ネフシュタン」が崇拜の対象となっていた事実を知るのである（王下一八・四）。そ

のようにいつの時代にも、青銅の蛇を神的な対象と見做す傾向が残留していた。したがってユステイノスの指摘する矛盾は、みずからの偶像禁止命令にもかかわらず、（ユダヤ教師達の解釈に従う限り）モーセは青銅の蛇を偶像化していたことになる、という点にある⁽⁴⁾。

蛇が民の救いをもたらしたという教師達の言葉に対し、ユステイノスは、追い打ちをかけるようにもうひとつの反論を加える。それはアダムの日にも、またイザヤの時代にも蛇は一貫して神の呪いのもとにあったという点である。彼はこう言う——、

では、こういうことになるのか。上述のように、始めの日に神は蛇を呪われた。また後の日には、——イザヤが叫んで言っているように——「大いなる剣」によって蛇を殺したまうであろう。けれどもその事件の時に限っては、蛇が民の救いをもたらした、などと言う。そんなことが納得できるでしょうか。諸君の教師共が言っているような意味で話を受け取るなら、こんな馬鹿げた結果になってしまうのだ。どうしてシンボルとして受け取らないのか。旗竿^{（ハミ）}のしるしは、十字

架上のイエスの形姿に照らして考えるべきではないのか。実際モーセにしても、両手を張り広げた姿勢で、かつヌンの子には「イエス」という名を付して、あなただがたの民に勝利をもたらした。そういうこともあったのです。(同二二・二)

「旗竿セーメイオンのしるしは、十字架上のイエスの形姿に照らして考えるべきではないのか。……モーセの行為をいかに矛盾なく解釈するか、という問題に、今度はユスティノスが答えなければならぬ。彼の解決策は明快である。先ず青銅の蛇本体とそれを掲げた「旗竿」(新共同訳)とを区別する。その区別に立って、こう言うのである——、神は青銅の蛇を通じて民を救ったのではない。とすれば、むしろこう考えるべきではないか。旗竿セーメイオンのしるしを、十字架上のイエスの形姿に照らして、旗竿に、蛇の力を打ち砕く神の力があつたと、読むべきではないか。このように言って、問題の旗竿は十字のしるしを帯びていたことを、示唆しているのである。その傍証の言葉を、彼はこう続けている。モーセは両手を張り広げた姿勢で、つまり十字型の姿勢で、民に勝利をもたらした。そのことも参照すべきだと。この

ように教父は、蛇を掲げた竿に特殊な関心を寄せており、それゆえ前節においても、「(モーセは)青銅の蛇を造り、ある形カタシノスの旗竿に掲げて」(二二・二)と、示唆的な言い方をしていたのである。

その際「旗竿」にあたるギリシア語として、七十人訳が「セーメイオン」「しるし」をあてていたことが、発想の起点になったことは疑いえない。「セーメイオン」の効果は、次の事実によく出ている。すなわちこの著者は、文中で繰り返す「セーメイオン」を用いながら、その意味を、「旗竿」↓「旗竿のしるし」↓「十字のしるし」と次第にずらせているのである(『対話』九四・一一)。「セーメイオン」一語に、これだけの意味の変様を担わせている。こういう文章技法に、七十人訳の効果がよく見て取れるようである。ちなみに、七十人訳の「セーメイオン」は、ヘブライ語聖書のネースネースに対応する訳語であったことも、参照しておきたい。「ネース」という語は、ヘブライ語の文章でよく用いられる、常用単語と言ってよい。辞典によればその語義は、ほぼ「セーメイオン」と通じ合う——「軍旗」「標徴」「しるし」「合図」など。ユダヤ教師達に對立するユスティノスの解釈にとって、この点は何がしか

正当性の論拠となりえたであろう。

以上の用意をした上で、ユステイノスは、モーセの旗竿とキリストの十字架との間に、ひとつの類比を設定しようとする。それが、「 ζ を κ に照らす (*analogiein*)」という語の意味であろう。ただし彼の議論の真の狙いは、その類比自体ではなく、その類比によって神の力の探求を動機づけることであつた。神の力の探求とは、「蛇の力を打ち砕いた癒しの力」と「十字架のキリストから発する救いの力」との、もうひとつの類比から出発するものである。この力の類比を確認するために彼は、十字の形状の、視覚的な類比を添えたのだ、と言えよう。

十字のしるしと神の力とは、教父の言葉遣いのなかで緊密に対応しており、かつ区別されている。神の力が働く時に、十字のしるしを伴うと、彼は主張したのである。そこには、十字のしるしに宿る魔術的な力、といったような観念は見られない。確かに、十字のしるしを通じて神の力が働くという、紛らわしい言い方も、時にはしている。しかしそれは、十字のしるし自体に憑依する神の力、というようなことではない。もしそう考えるなら、十字架につけられたキリストを消去することになるからである。その場

合には、キリストの力は不要となってしまう。しかしユステイノスは、キリストにこそ神の力が宿っていたことを明言している——「神の隠れた力が十字架につけられたキリストに生じた」(『対話』四九・八)。この点は、著作の多くの箇所例証しうることもある。

「青銅の蛇の物語」に十字架のしるしを読み込む解釈は、今日の目で見れば、少なからず違和感を与えるものと思う。そういう発想は、われわれの歴史感覚に馴染みにくいのである。それを否定するつもりはない。ただし、今日の視点をいきなり教父の時代に持ち込むことも、歴史的態度とは言えない。ユステイノスの立場に身を置いて考えるならば、もう少し別の意識が働いていたであろうと、想像しうるからである。われわれはそうした事情をある程度察することが出来る。まず、彼の発想はみずから発明したものとは言えない。蛇を掲げた竿に十字のしるしを見る解釈には、先例があつた。そういう着想は、ユステイノスが依拠したと考えられる、『バルナバの手紙』にも出ている。と言うのもバルナバ書簡では、青銅の蛇は、十字架上のイエスの原型とされているからである(一一・六—七)。この釈義から出発すれば、蛇を掛けた竿は十字架に対応する、という

推定は容易に生れてくる。このようにしてユステイノスは、旗竿を十字架の予型と解釈したのであろう。さらにまたユステイノスより少し後の、しかし同じ二世紀のテルトゥリアヌスは、物語の旗竿が十字架のしるしをしていたという考えを、ユステイノスから受け入れている。そういう伝承の状況を考慮に入れるならば、ユステイノスの着想を突飛な思いつきと断定することはできない。

その種の伝承ないし先例を参照しつつ、ユステイノスは、「青銅の蛇の物語」を論じることが出来たであろう。ただしそれは、無意識に先例を受け継いだというような、受動的な態度でのことではない。彼はもっと意図的に旧約の記事のなかに、とりわけモーセの事蹟のなかに、十字のしるしを読み取っている（『対話』九一・一一三など）。例えばアマレクとの戦いでモーセが神に祈った姿勢は、十字の形である。またモーセがヨセフに与えた祝福の言葉にも（申三三・一三一―一三七）、十字のしるしを見ようとす。そこには、「彼の角は一角獣の角。その角をもって彼は諸国の民を突き、地の果てにまで至る」という一節がある。この言葉を取り上げて、苦心の末、一角獣の角が十字架の形状をしていたと主張している。これなどは論証と言うより、

強弁と呼んだ方が適切な例である。「青銅の蛇の物語」に向う時にも、彼は、そういう強い姿勢を崩していない。その点は既に確認してきた。したがってユステイノスは、あの積極的な意図から、「青銅の蛇の物語」に十字のしるしを読み込んだと考えてよい。

とするなら、その意図が何であったのかという問いを立てることが、ここで自然な運びとなるであろう。モーセの事蹟に強引とも言える注釈を加えてまで、教父は、十字架のしるしを読み込もうとした。先例があったからというような、消極的な理由によっては説明しきれない何かがこの態度には感じられる。それは何か。今、こう考えたい。ここには、視覚的な事象に対する、教父の基本的な考え方が反映していると。視覚というものを、彼は積極的に評価していたのである。預言が可視的な事象を伴って成就したことや、受肉において可視的な身体が現れたことなど、全著作にわたって、彼は可視性の意義を説いている。そこにはもちろん、ローマ法のもとに展開していた、当時の法治社会への配慮もあったことであろう。帝都ローマで善良な市民として生活し、キリスト教を指導し、宮廷宛にキリスト教弁明の書を捧げた彼のことである。実証的な論証が、

例えば法廷弁論の場でどういう効果を持っているかは、十分に弁えていたことであろう。可視的な証拠が説得力になるのである。悲しむ心などより、涙を流したかどうかが重要であった。そういう状況を教父もよく承知している。したがって彼は、預言が視覚的事実をもって成就したという点をしばしば強調し、それによって預言の正しさを説得しようとする。そうした局面では、ユスティノスの言葉遣いは時代の実証精神を注意深く反映している。しかしながらユスティノスの思索にとって、視覚的表徴はもうひとつの、より重大な意味を持っていた。それはある種の視覚的な事象が、高次の理解への跳躍力を秘めている、という点である。モーセの手で実現した視覚的なしるしは、実は、キリストの理解へと飛翔を促している (*apostolic* 同九三・五)。可視性のこういう面に彼は高い評価を与えるのである。可視的な十字のしるしをモーセの記事に読み込む解釈も、こうした視覚論に動機を得ているようである。

さてこのようにして、モーセの事蹟の内に彼は二つの要素、すなわち可視的なしるしと神の力とを認める。旗竿のしるしという予型、そして蛇からの救いの力である。いずれも十字架上のキリストを予徴している。つまり、類比が

見られる。それを比例式の形に表せば、次のようになるであろう――、

「旗竿のしるし」 ∴ 「蛇からの救いの力」 ↑ ↓

「十字架の形」 ∴ 「不義からの救いの力」

「青銅の蛇の物語」を考察する時、教父はいつもこの二重の類比を念頭に置いている。そして十字のしるしの可視的な類比が、力の類比を示唆する役割を果たしている。したがって可視的な類比は、力の類比を代示することによって、一旦その役割を終えるのである。

予型論は、モーセの生涯やその他の記事に、キリストの出来事に対応する予型を見出し、それを、予徴の位置に置くものである。したがって解釈の目標は、予徴よりキリスト論に定められる。肉の割礼よりは、心の割礼に重きを置くわけである。これが一般的な理解であろう。予徴は解釈の舞台からいざれ退場すべきものだ、という考えである。そういう公式的な予型理解は、確かに分りやすくはあろう。けれどもユスティノスの予型論を扱う場合にはどうか。何か大事なものを見落すことになってしまっているのではないか。「青銅の蛇の物語」についても検討を要する所である。ここからわれわれは、新たな考察段階へと進むことになる。

教父はユダヤ教師達に対して、いかなる解釈を提示するのであろうか。彼の次の言葉を見てみよう――、

そう考えてみれば、立法者モーセの行為について解釈が行き詰まることも、無くなるでしょう。すなわちモーセは罪過と不柔順の契機となった、野獣の側に神を見放すのではなく、民にたいして希望を抱くように説いていたのです。かくしてこの事件は、卓越した知性と神秘ミステリオンの力をもって発生したのであり、かつ祝福された預言者を通じて語られたのです。以上からすれば、一般にすべての預言者の言葉と行為に関して、人が正當な非難を向けうるような点は、ひとつとしてない。もともとそれは、預言者の言動に宿る真知グレイセスを人が悟っているならば、という条件つきで言うのですが。(同一二・三)

「この(青銅の蛇の)事件は、卓越した知性と神秘ミステリオンの力をもって発生した」……キリストの十字架に先行し、それを予徴する事件への強い関心を表明する言葉である。「青銅の蛇の物語」は、ユスティノスの時代にもなお新しい衝

撃力を保っている。「卓越した知性と神秘の力」は、永遠に探求の目標であり続けるであろう。聖書解釈における探求の方位はここで、青銅の蛇からキリストの十字架に向うのではなく、青銅の蛇の背後にあるものへと定まっている。予型の役割をいわゆる前座に諭える人がいるなら、その予型理解は該当しない。われわれはむしろこう言うべきであろう。キリストの十字架から振り返って青銅の蛇に視線を注ぐ時、そこにおいて神の偉大な力を察知するのだ、と。そういう方向で解釈の可能性を拓こうとしないユダヤ教師達に対し、ユスティノスの浴びせる非難は厳しい。彼ら教師達は、「重大な事柄すなわち探求に値する事柄については、決して語ろうともしなければ、解釈を試みることもしない」(同一二・四)。

以下においては、「青銅の蛇の物語」にたいする教父の考察の方位を、さらに確認しておきたい。『トリュフォンとの対話』のなかで彼は、二回にわたってこの点に触れている――第九章、九四章。その言葉はユスティノスの解釈の方位を鮮明に語るものである。二つのテキストはそれぞれ固有の文脈の中で語られた段落であるが、キリストの十字架を青銅の蛇の事件に重ね合わせる解釈の仕方では共

通している。ここでは『トリュフォンとの対話』九四章の方を見ておこう。

この章の議論は神義論的な問いから出発している。すなわち神はモーセを通じて「いかなるものの像も似像も作ってはならない」と言われたにもかかわらず、神自らがモーセの手により青銅の蛇を作らせた。とすると神に不義の咎めは及ばないのであるうか、という疑問に答える形で、教父の解釈は進められるのである。それに対する答えは、すでに我々の確認してきたものである。要するに、神が民を救ったのは青銅の蛇を通じてではなく、青銅の蛇を掲げた「旗竿」のしるし、すなわち十字架のしるしによるのである。こうして神は十字架のしるしを通じて、神秘の力を布告して下さったのだ。従って神に像製作の咎は及ばない、という内容になっている――、

わたくしの考えはすでに申し上げたとおりです。神は旗竿のしるしを通じて神秘の力を布告されたのです。すなわち旗竿のしるしを通じて蛇の、アダムにおいても罪過を誘った蛇の力を打ち砕くということを。また他方このしるしによって、すなわち十字架によって後

の世に死に渡されるかたを信じる者達には、蛇の咬み傷である悪行、偶像礼拝等々、不義からの救いがあることを布告されたのです。(九四・二)

一見したところこの言葉は、モーセの事蹟とキリストの十字架とが癒着したような解釈を語っている。しかしそれを、時代錯誤などと呼ぶことはできない。では、何を言おうとするのであろうか。青銅の蛇の事件の内にはひそかに十字架の力が働いていた、ということではなからうか。それはアダムからキリストに至る人間の歴史を通じて働く、神の隠れた力の発動なのである。十字架の力がひそかに宿っていたその事態を、教父は「神秘」(ミュステリオン)と呼んでいる。モーセの事蹟の内に十字架の力を洞察し、読み抜く解釈によって教父は、居合わせたユダヤ人達から「神秘を開示している」(九四・四)と言われる。このような解釈はもちろん歴史文献学的な分析から得られる結論ではなく、直感的洞察による歴史の創造なのである。

青銅の蛇を掲揚したモーセの事蹟の内に、十字架の原像を見出す解釈を考察してきた。同じようにして教父は、イスラエルとアマレクとの戦いの記事にも(『対話』九〇)、

ヨセフに与えられた祝福の言葉にも（同九一）、十字架の力が宿っていることを察知する。教父は十字架から出発して、旧約の様々な事件の内に神の同一の力が隠されていることを発見するのである。これが、神の力の理解に大きな展望をもたらす。これによって、十字架の力は測り知れない奥行きを持ったものとなる。すなわちそれを通じて、神の力の大きさを限りなく探求している、ということである。すなわちキリスト論から出発して神論へと、考察を展開しているのである。ここに教父の解釈の方位を、明らかに認めることができる。なお、この点はもう一つの参照箇所『トリュフォンとの対話』九一・四においても等しく確認し得ることである。

キリストの十字架に先行して、青銅の蛇の事件は、モーセの時代に発生した。しかしさらにその後、神の力は絶対的に先行している。こうして神の力の探求は、限りなく遡行する。けれども教父は「青銅の蛇の物語」の解釈を通じて、間接的に神の力を洞察する方法をとる。神の力を直視するのではなく、その事件を通じて、その背後に、「卓越した知性と神秘の力」を仰ぎ見るのである。「神はみずから神秘ミステリーの力を、すべて実現の時に先行して恵み示

された」（『対話』一三一・四）。そのことを、青銅の蛇の事件は示している。このようにして教父は神の力を、神の善を、その絶対的先行性という方向で探求しようとする。彼の言葉は神論を指しているのである。

われわれは「青銅の蛇の物語」を取り上げ、ユステイノスの施した解釈を研究してきた。その議論は、『ユダヤ人トリュフォンとの対話』に四回出て来る。そしてすべての場合に、予型的解釈を認めることができる。以上においては、それをすべて参照し、一一二章一—三節については、中心的なテキストとして若干の註釈を試みたのであった。そうして得られた知見を、この段落で総括しておきたいと思う。

教父の予型的解釈は、二つの段階に分けて扱うことができる。すなわち、

(1) 解釈の出発点は、青銅の蛇の事件とキリストの十字架との間に、歴史的類比を見出すことであった。それは二重の類比になっており、十字のしるしの類比と救済の力の類比が、次のような関係で結ばれている——、

「旗竿のしるし」…「十字架の形」↑↓

「蛇からの救いの力」…「不義からの救いの力」

(2) この類比の関係によりながら、教父はさらに、神の力の探求へと解釈を進める。その方位は、キリストの十字架から青銅の蛇へと廻り、さらに、絶対的に先行する神の力、神の善の洞察へと向かうものであった。こうした神論への志向は、バルナバ書簡と対照をなす。この書簡の著者にあつては、青銅の蛇においてイエスの栄光を讃美すること(一一・七)、それが解釈の目標であった。つまりキリスト論志向型の解釈を採っている。

(b) 予型解釈の理論的前提

以上に見てきたユスティノスの予型解釈には、キリストの十字架から振り返って青銅の蛇の事件に目を注ぐ、という視線の向きが認められたのであった。そうすることによって教父は、神の力の探求を目指すのであるが、それを念頭に置きつつ、ここでは先ず十字架の予型事象に注意してみたい。『トリュフォンとの対話』において著者の指摘する十字架の予型は、「青銅の蛇の物語」にとどまらず、その例を数えることができる。たとえばイスラエルとアマレクの戦いにおいてモーセのとった祈りの姿勢(九〇、九一)、神がヨセフに与えた祝福の言葉(九一)、その他である

(一一一等)。つまり、キリストの十字架は旧約の歴史のなかの多彩な予型事象と関連し合っている。これは十字架とその予型群という、二つの水準の間に生じる事態として理解することができる。では二つの水準はどのように峻別されるのであろうか。この点から取り上げることにする。

■ 「一」と「多」の区別

これまでの研究によって明らかのように、キリストの十字架を「一」とし青銅の蛇の事件その他の予型群を「多」として、二つの水準を表現することができる。このように言い直すことの長所は、十字架の「一」性を鮮明に打ち出すことができるという点にある。もっともここで疑義を唱える声上がるかもしれない。十字架の「一」性を強調するという考えは、教父の意図に即した理解なのであろうかと。このような疑問に対してはこう答えておこう。ユスティノスは「多」に対する「一」の超越を、みずから意識的に強調している。たとえば『トリュフォンとの対話』一一一章は、十字架の「一」性の主張がはっきりと出てくる箇所である。その言葉を引用する――

以上のことも、かの聖なる両勇士と神の預言者達それ

ぞれの時代に起ったこととして、見て取ることが出来たのである。このように言うのは、その神祕の働き、つまり十字架の予型と「イエス」の添え名の予型とを、一人で二つとも身に担うということは、その人々には不可能であったからだ。その理由を述べよう——、この力 (force) は、ただ一人のかたに属している。そのかたに、かつても属していたし、これからも属していよう。あらゆる支配は、その名を聞くことにさえおののいている。その名を通じて崩れ去る日が来ることを知って、不安に突き落されながら。それゆえ私共のキリストは、苦難を忍び十字架につけられた時、律法の呪いのもとにあったわけではない。そうではなく彼だけが、自身への信仰から離れずにいる者を救うということ、それを示しておられたのです。(一一一・二)

この段落の冒頭に見える「かの聖なる両勇士」という句は、モーセとヨシュアを指している。すなわちアマレクとの戦いにおいて、両手を広げた姿勢で終日立ち続けたというモーセの事蹟と、戦いに先立って「イエス」(七十人訳)

の名を載いたホシエアの改名に言及しているのである。そこで著者の言葉は次のように要約することができる。モーセを筆頭とする神の預言者達はそれぞれがそれぞれの時代に、「神祕の働き」つまり予型事象を身に担ってきた。しかし彼ら旧約の偉人達はそれぞれ、神の力の、偉大な働きの一部に参与したに過ぎない。これに対し神の力はすべて、いかなる時代にも「ただ一人の方に属している」。こうしてユスティノスの言葉は、神の力の二つの水準あるいは二つの位相を峻別する主張になっているのである。(ただし、ここで述べたことはやや誤解を招きやすい。と言うのも「ただ一人の方に属している」と主張する時、それはあたかも予型解釈がキリスト論に収斂するかのような印象を残すからである。だが「ただ一人の方」に属する力は、歴史的に様々に展開するのであり、その豊かな展開によって意味づけられていくのである。ユスティノスの予型解釈は予型事象のひとつひとつを追いつつ、神の力を豊かに謳い上げることを目指している。)

■ 身体の救いと内面の救い

神の力の二つの水準は、身体的な傷病からの救いと、罪

からの魂の救いという質的な差異によっても区別される。すなわち青銅の蛇の事件においては神の力は身体的・一時的な救いをもたらし、一方キリストの十字架においては内面的・永続的な救いをもたらした。このように予型群における一時的・可視的な働き、また十字架における永続的・不可視的な働きを見定める教父の対照図式は、彼のほとんどすべての予型解釈に共通しており、少なからぬ類例が挙げられる（『対話』一一三—一四章等）。従ってこの基準からも、教父が神の力の二つの水準を鋭く区別していることが知られるのである。

これまでの考察を一言で要約するならば、予型群に対する十字架の超越性ということである。十字架は「多」に対する「一」の観点からも、身体の救いに対する内面の救いの観点からも、予型群の水準を超えているのである。ここには教父の予型解釈に形而上学的基盤が伏在することを感ぜさせるものがある。つまり十字架とその予型群とは、範型画像の関係で結ばれているのではないかという予想を抱かせるのである。しかしそれがイデア論の系譜に連なるかどうかの問題は、さらなる検討を要することであろう。こ

こでは教父の予型解釈の方法を原理的に解明しえたことで十分な成果としたい。

十字架とその予型群の峻別という足場に立って、教父が実際の解釈をどのように進めているかという点にも言及しておきたい。すでに述べたようにユスティノスは十字架から出発して「青銅の蛇の物語」に目を向けているのであって、その逆ではない。この方向性はすでに確認したものである。ただここで注意したいことは、「青銅の蛇の物語」をそのように振り返るときに解釈の場で何が生じるか、である。まず言えることは、「青銅の蛇の物語」に十字架が重ね合わされるといふ点である。それから、十字架に秘む神の永遠の力は青銅の蛇の歴史的な事件によって色付けされ、意味の深まりを見せるようになる。同様にして神の力は他の様々な予型群によって多彩に照射されるであろう。このようにして十字架は解釈上の主旋律であり、それは予型群の多様な副旋律に伴われてひとつの音楽の世界を創造するのである。

結 び

われわれは初期キリスト教文学の予型解釈を研究してきた。予型記事の代表として取り上げたのは、「民数記」の「青銅の蛇の物語」であった。教父達がこの物語をどのように受容したのかという関心から、彼らの解釈の実相に迫るべく、『バルナバの手紙』と教父ユスティノスの、解釈上の特徴を取り出そうとしたのである。その目的は予型論の意義を問うことにあった。しかし予型論の意義を問題とする以上は、それに伴って解釈の方位ということも考察に含めなければならないことが、研究の過程で明らかとなった。そのように見てゆくと、予型解釈の意味が、著者ごとに様々であることに気づかされる。実際バルナバ書簡とユスティノスでは、解釈の方位が大いに異なっているのである。

「青銅の蛇の物語」にたいするバルナバ書簡の解釈は、荒れ野でモーセの掲げた青銅の蛇を、十字架上のキリストとの類比において捉えている。そして前者は後者の予徴とされ、ここで解釈の方位が定まってくる。これを別の面か

ら言えば、青銅の蛇は予徴でしかなく、キリストの十字架の光のなかでは色褪せて、固有の意義を喪失するであろうということである。したがってこの書簡の解釈は、キリスト論への強い志向性を示すものと言える。これに対してユスティノスの解釈の方位は異なっている。『トリュフォンとの対話』のテキスト研究を通じて、われわれは、その点を解明したのであった。すなわち彼の解釈は、「青銅の蛇の物語」をキリスト論に重ねて読む点では、バルナバ書簡と同じ方位をとっているかに見える。が、その言葉遣いを注意深く観察すると、考察の方位がキリストの十字架から転じて、再び青銅の蛇の事件に向かっていることが取れる。この新しい方位が意味するものは、ひとつには、青銅の蛇の事件という具体的な歴史の重視であり、もうひとつには、キリスト論から神論へと向う方位の転回なのである。

モーセを通じて起った青銅の蛇の事件の内に、教父は「卓越した知性と神秘の力」(『対話』一一二・三)を洞察している。歴史を通じて連綿と働く神の力を、その具体的な事象の内に感知するのである。アダムの墮落を誘った蛇に端を発し、蛇の力に対抗して働く神の力は、青銅の蛇の

事件において、またイザヤの預言において、そしてキリストの十字架において発現したという神学的な歴史観が、教父の解釈の前提になっている。そのような神の力を探求するために、彼はキリストの十字架に視座を据え、そこからモーセの事件に考察の視線を向けるのである。十字架を範型とし、それに照らして具体的な歴史を解釈する方法が、ここには見られる。それによって、神の力の探求は真の深まりを見せることであろう。したがってユスティノスの場合、予型解釈は探求の道としての役割を帯びている。彼自身、預言と予型は探求という目的のために発生したと言っているとおりである(『対話』九〇・二)。

神の力の源を尋ねて進むその探求は、どこまでも遡行する。しかし目標に辿り着くことはないであろう。キリストの十字架から出発して青銅の蛇の事件に向い、さらに青銅の蛇の事件から神の力の源へと続くその道は、歴史事象にたいする、神の力の絶対的な先行を教えるであろう。そのような源にどうして到達することができようか。むしろ探求の行程でわれわれの遭遇する事象は、このみづみづみ。探求の歩みは頂点への直登を断念し、富士の高峰を仰ぐ画人のように、様々なその美を描くであろう。「青銅の蛇の

物語」を解釈する人は、そのように一枚の絵を描くのである。そうする時に、旧約聖書が生きた意味を語るようになる。そして新約とのつながりも生れてくる。それはまたキリスト教徒の視点から、異文化を受容することと言えよう。キリスト教という一宗教の枠を越えて、普遍的な意味を探り当てているからである。それは、神の善があらゆる事象に先行することの洞察なのである。

略号

『一弁』『二弁』『対話』……ユスティノスの著作名の略号。それぞれ『第一弁明』『第二弁明』『ユダヤ人トリュフォンとの対話』(または『トリュフォンとの対話』)を示す。

テキストと翻訳

F. X. Funk, K. Bihlmeyer (edd.), *Die apostolischen Väter* 1, Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polycarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief, Tübingen, 1956². (Zweite Auflage mit einem Nachtrag von W. Schneemelcher.)
K. Lake (tr.), *Apostolic Fathers* I, II. Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas, London/Cambridge Mass., 1990 (= 1912). (Loeb Classical Library 24)

三小田敏雄(訳)「バルナバの手紙」『東海大学紀要・文学部』第

7 輯 (一九六五年)、五二一七頁。

E. J. Goodspeed (ed.), *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914.

A. G. Hamman (ed.), *La Philosophie passe au Christ*. L'œuvre de Justin, Paris, 1958. (Iohannes, litterature chrétienne 3)
P. Hauser (tr.), *Des heiligen Philosophen und Martyrs Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon*, Kempten u. München, 1917. (Bibliothek der Kirchenväter Bd.33)

T. B. Falls (tr.), *Saint Justin Martyr*, New York, 1948. (The Fathers of the Church)

[ユスティノス写本のマイクロフィルム]

Codex Parisinus Graecus 450.

註

(1) J. Daniélou, Justin et l'Ancien Testament, dans: id., *Message évangélique et culture hellénistique*, 1961, p.185 による。ダニエルの著作は「ユスティノスの予型論を字々上で信頼できる導入になっている。小稿はダニエルの研究に触発され、しかも二、三の根本問題でその欠陥を埋めようとする。

(2) 本稿における聖書の引用は、以下において、新共同訳を土台としつつ、ギリシア語七十人訳との関係で(後述)、必要なら限りの修正を加えてある。ここに引いた「青銅の蛇の物語」も、七十人訳と比較すると、様々な異同があって興味深

い。参考のために、秦剛平訳を紹介しておこう。

彼らはホル山から出発すると、エリュトラ海に(至る)道を通ってエドムの土地を迂回した。しかし、民は道中で氣力を喪失させてしまった。

民は神に向かって、またモーセにたいして、次のように言つて悪態をついた。

「あなたは、どんな見でわれわれをエジプトから導き出したのですか? われわれを荒れ野で殺すためなのですか? (ここには) パンも水もありはしない。われわれの氣力は、こんな情けないパンでは失せてしまった。」

(そこで) 主は民の中に、猛毒の蛇を送り込んだ。蛇は民を咬み、イスラエルの子らの中の多くの民が死んだ。

民はモーセの所にやってくると言つた。

「われわれは罪を犯しました。われわれは主にたいして、またあなたにたいして、悪態をついたからです。さあ、主に向かって祈り、われわれの所から蛇を(主に)取り除いてもらってください。」

モーセは民のために、主に向かって祈つた。

主はモーセに向かって言つた。

「おまえ自身のために蛇をつくり、それを旗竿の上に置くのだ。蛇が人を咬んでも、咬まれた者はみな、それを見れば助かる。」

そこでモーセは青銅で蛇をつくり、それを旗竿の上に置いた。蛇が人を咬んでも(咬まれた者は)青銅製の蛇

を仰ぐと、助かった。(秦剛平訳『七十人訳ギリシア語聖書IV民数記』二〇〇三年、二二〇—二二二頁)

(3) これらの語群につき、それぞれの用例箇所を挙げておく。

「プロアンゲリア」——『対話』五三・四他、「ケリーユグマ」——『対話』一一三・六他、「プロケーリュグマ」——

『対話』一一二・六、「アフォルメー」——『対話』九三・五。

(4) そのように言う時、ユステイノス自身は青銅の蛇の製作をどう評価していたのであろうか。十戒の規定に違反する行為と見ていたのかどうかの問題である。これについては、二つの想定が可能と思われる——、①像を造ること自体と、それを偶像視することとを区別していた。②像を造ることは十戒に反する行為だが、それを乗り越える神の善を、モーセは宣揚していた。(十戒違反は、人々の注意をモーセの異常な行為に引き付け、行為の内に潜むキリストの奥義に気付かせるための、手立てになっている。)

(5) 研究が進むにつれて、予型概念の新しい局面が開けてきたようである。と言うのは、「予型事象」という言葉の意味が、二面に割れてきたからである。教父は青銅の蛇の事件とキリストの十字架との間に、二重の類比を認めている。すなわち十字の形状の類比と神の力の類比とである。これによって分るように、一口に予型事象と言っても、青銅の蛇の事件には、旗竿のしるしという事象側面と、蛇の咬傷からの救いという側面を分析して考えなければならなかったのである。そのうちどちらを予型と呼ぶべきであらうか。あるいは、両者を

含めて予型と呼ぶべきであらうか。それを、ユステイノスの用語法について見てみよう。彼が「セーメイオン」「しるし」を用いている場合には、答えは容易である。「セーメイオン」は、青銅の蛇の記事(七十人訳)では「旗竿」を意味する。したがって予型とは十字のしるしであり、蛇からの救済はそこに含まれない。テュポスも同様であって、「セーメイオン」と同義的に用いられることが多い(『対話』九〇・二、九一・四)。したがってこのような場合、静態的な概念としては、予型は十字の表徴を指すことになる。しかしながら予型の働きをも考慮に入れた考察の場合では、そうした概念分析はあまり意味をなさない、と言うべきかもしれぬ。なぜなら可視的表徴は、神の力と一体のものとして現象世界に生じるからである。またテュポスの場合にも、表徴と救済との両者を含んだ概念として出てくる用例が認められるのである(同一一四・一)。

|| 討論 ||

教父研究会 第一〇〇回研究会

二〇〇二年四月二〇日 於聖心女子大学

監修 加藤 信朗

記録作成 又野 聡子

加藤 信朗

本日のご発表の問題状況に関して、極めて専門的なご研究を進めておられる先生方も多数お見えになっているので、そういう方々から、是非ともこの際ご発言いただきたい。

柴田 有

事前に一言。私は当意即妙にやり取りするような人間ではないので——このような場でのご質問に、三ヶ月ぐらい経ってから、あの質問にはこのようにお答えすればよかつ

たと思うこともある。私がモーセという人を好きなのは、この点である。彼は出エジプトの指導者になるようにと神様から命じられた時に、自分は口下手だから向いてないと答えている。そういう例もあることだから、質問と答えとが、鋭く核心を突くということにはならないかもしれないのだが。

加藤 信朗

この研究会は、討論を形にして残すので、これが後々まで長く刺激となってくれるということもあり、この場ですべて決着がつかなければいけないということはない。おそらくこの場には、弁論の術に巧みな方もたくさんいらっしゃるであろうし、質疑応答というよりは、むしろ共同討論の場所というように考えたい。

荻野 弘之

質問が三つある。これらは密接に関係しているが——ユスティノスに限定して構わないので——、お答えいただきたい。本日のユスティノスの問題は、実はいったん「バルナバ書簡」を経由しているのだというお話があった。

「青銅の蛇の物語」と言えば、誰しも「ヨハネ福音書」三章が念頭に浮かぶ。いったい、このヨハネ三章はどうなったのか、というのが第一の問題である、というのは、セイメイオンから十字架へ重点が移ったということであったが、ヨハネ三章のコンテクストで、なぜこの蛇の話が出てくるかという点、これはニコデモとの対話によっているのである。つまり、ニコデモがイエスを訪問した時、「人は、新たに生まれなければ、神の国を見ることはできない」というイエスの言葉に、「どうしてもう一度生まれることができるのか」と尋ねたら、「水と霊によって生まれなければ、神の国に入ることができない」と言うのである。「上から」という言葉が、ひとつのキーワードとなっていて、したがって、「新たに」ということが「上から」と言い換えられる形で、「わたしが地上のことを話しても信じないのなら、天上のことを話したところで、どうして信じるだろう。天から降って来た者、すなわち人の子のほかには、天に上った者はだれもない」というので、その次に蛇の話が出てくるのである。すなわち、どちらかというとヨハネでは、「上と下」ということがコンテクストを形成していると思われる。むしろ本日のお話を聞いた限りでは、十字架とい

う形が強調される時に、本来のヨハネのコンテクストの、「上から降りて来た」あるいは「上に上げられる」という上下のイメージが背後に退いていくような印象を受けたのであるが、ヨハネ福音書のこの箇所は、ユスティノスにとってはどうであったのかという点、そのことをうかがいたい。これが第一点である。

それから、先ほど最後に形而上学という話をなしたが、何らかの形而上学が、神の力の現前ということに効いてくるのではないかということであった。十字架という形に特にこだわったということに関して思い出されるのは、以前、秋山さんがこの研究会でご発表なさったことである。アレクサンドリアのクレメンス『ストロマテイス』においては、帆柱に自分を縛り付けたオデュッセウスが十字架の原型として考えられているのである。これは非常に広いパースペクティブで、旧約聖書を飛び越えて、ホメロスの世界と新約聖書をつきあわせて考えたのだが、「テュポス」という言葉は「型」であるから、したがって何か目に見える形を持っているという規制力が強く働いてくるのではないか。それが一方にあるのではないかと感じたの

である。そう考えた時に、何か見えない力が見える形を通じて現前してくるという一種のプラトニズムの問題が背後にあって、これがユステイノスなどにおける中期プラトニズムの影響として議論されるところであろう。すなわち、テュポスということを考える時、やはりそういったプラトニズムの影響によって支えられているのだろうか、これが第二の質問である。

さらに、配布資料の『トリュフォンとの対話』九〇の中に、訳によると「比喩に包んで、また予型に包んで」とある。「比喩アレゴリア」という言葉からは、有名な「ガラテア書」四章の二人の女のたとえが思い出される。そこでパウロは、アブラハムの二人の息子を、イスラエルの民と新しい民になぞらえているが、これはユダヤ教的な聖書解釈に対するひとつの対抗として、アレゴリアということを持ち出していると言えよう。そうするとユステイノスにおいては、アレゴリアはどうなっているのであろうか。テュポスとアレゴリアの関係である。以上、関連する三点の質問である。

柴田 有

まず、「ヨハネ福音書」三章一四節の言葉「モーセが荒野で蛇を上げたように、人の子も上げられねばならない」は、非常に簡潔で印象的であるが、この言葉がユステイノスにおいてどうなったのかという問題は、二つの側面から問われるのではないかと思われる。ひとつは、ヨハネ福音書の伝承の問題である。バルナバ書簡も使徒教父のひとつりに数えられる古いものであるし、ユステイノスの場合にも、ヨハネ福音書の伝承はどうなっているのか（新約聖書といっても、そこにヨハネ福音書が入っているのかどうか）といった面から考える必要がある。ユステイノスの場合に関しては、知っているようでもあるが、その確証がない。ヨハネ福音書を知っている、読んでいると結論づけることができないのである。バルナバ書簡に関しては、短か過ぎて——「ローマ人への手紙」とほぼ同じ長さである——わからないうい、ということがある。そういった伝承の問題という側面から考えると、ヨハネ福音書の言葉は、明確には流れ込んでいないようである。

もう一点、ヨハネ福音書には「上から」「下から」という言い方があって、これは新約学ではヨハネ福音書のひと

つの特徴として既に指摘されてきたことであろう。上から来て、そして下からまた上に帰っていくというサイクルが、キリスト論に図式的に重ねられて出てくるのである。そこに先ほどおっしゃったような「上から来た者」という言葉が出てくると思われるが、そういったサイクルとしてのキリスト論が出てくるのは、ユステイノスの場合には、むしろ預言のほうである。神の言葉が、預言者を通じて、上から地上に降りてくるのである。その言葉どおりに地上で成就してキリストの受肉が起る、そしてそのキリストが昇天という形で天に上っていく。すなわち言葉が循環している、そちらのほうに出てくるのである。予型のほうに、そういった循環型の図式が見て取れるかという、それはな、と思われる。

それから、ご質問の第二点で、テュポスが本来可視的なものであるということ、それはおっしゃるとおりである。その可視的なものをどのように取り扱うかに関しては、先ほどの発表では省略した文章がある。——「そうした局面ではユステイノスの言葉遣いは、時代の実証精神——ローマ法のもとで法廷弁論する場合のような実証精神——を注意深く反映している。しかしながらユステイノスの思索

にとつて、視覚的表徴はもうひとつの、より重大な意味を持つていた。それはある種の視覚的な事象が、高次の理解への跳躍力を秘めているという点である。モーセの手で実現した視覚的なしるしは、実はキリストの理解へと飛翔を促している。可視性のこういう面に、彼は高い評価を与え、
「視覚的なものが促し・示唆になるということには、ユステイノスにおいて様々な箇所で見ることが出来る。ただ、そういった視覚的なものを出す時に、法的な弁論の場での視覚的証拠といった形で議論を進めている箇所もある。両面で視覚的なものを評価していると言うことができる。ユステイノスは、真理と、その真理が視覚的に表出していることをはっきり区別しているのである。」

それからアレゴリアについてであるが、ユステイノスにはタイポロジーはあるがアレゴリーはない、と一般的には言われている。

加藤 信朗

根本的なご質問をいただいた。問題が非常に広がってきしたが、時間の制約もあるので、いささか問題を集約することも必要かと思われる。先ほど、荻野さんから第一点とし

てヨハネ福音書との問題に関係してご質問があり、それに
或る形でのお答えがあった。今日「新約聖書」と言われる
ものの働きは、当時様々であったと思われるが、それにつ
いて詳しい方が、この場にいらっしゃる。この点について
はいかがであらうか。

泉 治典

本日のお話をうかがって、ユスティノスとはこれほど深
い人であったかと驚嘆した。基本的には十字架の神学とい
うことになろう。青銅の蛇にしても、宗教学的に言うと同
倣呪術といったような問題であろうと思われるが、聖書は
そういった背景を持っているとしても、「民数」の記事は、
根本的な事実、まさにプラグマなのであろう。予型論を言
う場合のプラグマとは何なのかというと、根本的にはやは
り出エジプトと関わるのではないかと思われる。そして出
エジプトの出来事の実実性というものが、聖書においては
創造論と終末論を背景として、非常に深く理解されてくる
ということがあって、そういうところから、予型論という
ものが出てきたのではないかと考えられる。私がおうかが
いしたいのは、予型論と預言との違い、これがどの程度はっ

きりと区別できるのかという問題である。一応は、res
(もの)と verbum (言葉)というように区別できるかと
思われるが、res と signum (しるし)という対比もあっ
て、さらに verbum と signum の性格を持って
いるわけである。そこをどの程度はつきり区別で
きるかという問題があると思われるのである。それから聖
書学的に言うくと、予型論の問題については——これはコッ
ペルトなどの非常に優れた研究があるが——、こういう
考え方が出てくるのは、何といっても黙示文学においてだ
と考えられる。新約聖書の予型論で最大なのは「ロマ書」
の五章(第一のアダムと第二のアダム)である。同じ型で
ありながら全く違う型に転換してしまう、そういう一種の
絶対的な転換ともいべきものが予型論には含まれている。
そういう点で、予型論は非常に終末論的な性格も有するの
である。その意味で、旧約聖書の解釈に予型論を用いるの
はまずい、と言ったのはフォンラートである。彼は伝承史
をより大事にし、ほとんど黙示に理解を示さない。そういっ
た点で、現代の聖書学においても、予型と預言との違いは
何なのかという問題は、依然として残っているように思わ
れる。

もうひとつ、ユスティノス自身が、このような形で十字架の神学と結びつけたという点は非常に素晴らしいと思われる。おそらく、*reformatio*（変容）という語——これはアウグスティヌスにも良く出てくるが——との連関というものも、じゅうぶん考えてみたい問題である。

加藤 信朗

泉先生のアプローチは神学的なものであって、予型論の中には、類似性と同時にむしろ絶対的な断絶が当然含まれるのだというご指摘が、重要なものとして出されたと思う。その点について、柴田先生は直接には触れていらっしやらなかったようであるが。

柴田 有

泉先生は、予型と預言の区別という問題を出され、コッペルトの研究をお引きになりながら、予型には絶対的断絶というものが含まれるはずだとおっしゃった。絶対的断絶という点から手短に申し上げたい。蛇からの救いの力と罪からの救いの力という類比を出したが、ユスティノスの予型論では、だいたいにおいて旧約の記事の方が身体的・一

時的な意味を持つ。すなわち蛇からの救いの力は身体を癒す力であり、しかもそれは一時的な癒しである。それに對し罪からの救いの力は内面的であり、また永続的な力である。この、「身体的・一時的」、それに対する「内面的・永続的」という図式は、予型のすべてにあてはまると言っている。それが最もよく出てくるのが、『トリュフォンとの対話』の一一三章から一一四章にかけてであって、そういう対比で予型のリストを列挙する部分である。たとえばヨシュアによるカナンの占領と相続は、イエスによる天の地の永遠の相続に對應するという形で、そこに或る断絶を認めていると思われるのである。そのことが、本日申し上げたかった、神の力の形而上学ということと深く結びついている。イエスの十字架において表れた神の力を、一なる地上の範型として、予型のほうは、歴史的に散りばめられた多なる事象群、神の力の事象群、と捉えられる。それを「一と多」と言うならば、今申し上げたことは、まさに一なる地上的範型と旧訳予型群との質的な断絶を意味することになる。そして一なる範型のさらに背後に、絶対的に先行する神の力というものがある。そのように範型—予型論というのは成り立っているのである。

ここまでくると、明らかにイデア論の領域になってしま
うが、もうひとつ分有の問題がある。この分有は、範型
であるキリストの十字架と、予型である神の力の対象群と
の間の、相互の意味の浸透という形を取るのであって、
『対話』の九一、九四でそのようなことが起っている。十
字架と青銅の蛇の事件とが混ざったような文章——これ
は一見奇異な感じも与えるのだが——そういう形で意味
の相互浸透が起ってくる所が、分有に対応するであろう。
それをひとつの存在論として考えれば、予型という歴史的
対象を存在させる、その存在を保証する基盤となるのでは
ないか。

加藤 信朗

神学的な問題から、哲学的・形而上学の問題へと深化し、
予型論の中心問題に迫っているところだと思われる。アウ
グスティヌス——少し後の時代になるが——を参照する
と、彼もまたヨハネについて、まさにその問題を述べてい
る。すなわち、旧約の青銅の蛇によって救われた人間は、
身体的・一時的に救われて健康になったというだけのこと
であるけれども、イエスの十字架は霊的なものであって永

遠の生命を与えるものだ、ヨハネの記事の中にはっきりそ
う書いてある、と。アウグスティヌスが（ユステイノスと）
同じ文章を果たして読んだか否か、全然わからないと柴田
先生はおっしゃるわけだが——それは新約学者の研究に
お任せしたいと私も思う——、しかし事柄自体がここで
集中してくるのであれば、そのような問題はどうでもよい、
とさえ感じられるものである。

宮本 久雄

ティポロジーとかアレゴリーという、ひとつの物差しで
あるが、教父を読んでいく際には、いわゆる純粹なティポ
ロジーやアレゴリーというのではないと思う。今、意味の相
互浸透ということが言われた。私もニュッサのグレゴリオ
スで扱ったが、そもそもパウロのガラテア書のアレゴリア
自身が、現代的に言うティポロジーを含んでいるのである。
その問題に関してうかがいたい。先ほど、ユステイノスに
アレゴリーはないとおっしゃったが、「ミユステリオン」、
それから「キリストの十字架から振り返って青銅の蛇に視
線を注ぐ」という絶対的先行性が述べられている。これは
ある意味で、アレゴリアという言い方にしてもいい（ある

いはそれを越えていく)のではないか。こういった点がバルナバの手紙とは違うのだということだったが、ミュステーション、あるいは絶対的先行性というレベルから、ティポロジーということをもう一度見直していくという意味では、ユスティノスの中に、既にいわゆる普通に言われるアレゴリーとティポロジーとが、十字架のように働いているのではないか、と感じたのであるが。

柴田 有

ユスティノスの旧約解釈は、預言解釈と予型解釈に分かれると申し上げた。そうすると、いずれの場合にも神の絶対的先行性から出てくる神の呼び名は「語りえぬもの」ということになる。先ず、預言の言葉は「語りえぬもの(アレトス)」に収束していくという形をとる。予型の場合には、絶対的な先行性が最もよく出てくるのは「ミュステーション」という言葉である。これもまた、語源からいえば「語りえない」ということだと思われる。そこで預言と予型がひとつになってゆく可能性を感じるのである。したがって、アレゴリーという言葉が、語りうるものの限界を意識し、そこを超えるという意味であるとして、その方向では

るか彼方を見るならば、ティポロジーとアレゴリーとは、確かにひとつにつながっていく可能性はあると思うが、本日の発表で申し上げたことは、その少し手前にある。研究者達はアレゴリーを、二世界論の前提に立って理解する傾向にあるので、感覚的なものから知性的なものへの移行を思い描くからである。

クラウス・リーゼンフーバー

今日、百回目に参加できてたいへん嬉しく思っている。私にとっても刺激になった。少し前の質問との関係でうかがいたい。ひとつは預言と予型について、もうひとつは、初代教会(一世紀、二世紀)におけるテストイモニアについてである。ダニエルなどが言っているが、旧約聖書の或る言葉は、それはそのままキリストを証している。しかし預言は必ずしもそうではない。たとえば「マタイ福音書」には詩篇が引用されていて、ダビデが「私の主」と言っているそれは誰なのか、主はキリストでしかない、という話になるわけである。これは預言ではない、厳密に将来に起ることが前もって言われているのではないのである。しかし初代教会の理解ではキリストのことがそのまま言わ

れているということになる。

超絶した意味のもとに不透明なところを理解するというのは、われわれの、ごく自然な基本的な理解の仕方のひとつではないかと思う。透明な意味を通して透明でないものを理解するということは（カントも言っているが判断力の問題であろう）、ことさらにプラトン主義というだけではなく——ユスティノスも、必ずしもプラトン主義というわけではないと思う——、意味を探しているという限りで、われわれの理解の仕方として基本的なものである。そこから三つの共通のモチーフ（すなわち預言、予型、テストイモニア）のもとにあるものを理解できるのかもしれないと思われる。

それから、「ガラテア書」四章についてであるが、アラハムの二人の息子たちの話は、アレゴリーではなく典型的な予型だと思う。それに対してアレゴリーとしては、「マタイ福音書」一三章に、種を蒔く人のたとえがある。ある種は地に落ちていく。そこでの種を蒔く人、種、種が落ちる土地は、アレゴリーで説明されるのである。アレゴリーの場合には、意味から出発している。アレゴリーの場合同は、多数の対一の対応で（「これはこれを示す」とい

う仕方）、むしろ意味から出発しているのである。たとえ話の場合は、ひとつの根源的な洞察から出発し、そこから意味を探求する。そして予型論の場合には、キリストの話などによって導かれてイメージが浮かんでくるのではないかと、と思われる。

そうするとユダヤ人の中には、おそらく予型論はあったはずである。たとえば「出エジプト記」などの旧約聖書の中にも、予型論的な考えはあったのではないかと。すなわち予型論とはどこから来るのか、という問題である。

また、神の力の形而上学というお話があったが、「力」という考えはユダヤ教の神理解と深くつながっているのではないかと思われる。キリストの力が私の弱さの中に実現する、福音は神の救いの力である、ということなど。特に十字架に関して、十字架につけられたキリスト、これは神の力なのである。そういった理解は、ユダヤ教の中ではひとつの根本理解ではないかと考えられるのだから、いかがであらうか。

柴田 有

まず、預言と予型の他にテストイモニアということと言

われた点。ダニエルの研究などを参照なさったと思うが、確かに彼は、ユスティノスがテストイモニアを用いているとする。そしてテストイモニアとはどういう詞華集であったかという点、旧約聖書の中でキリスト論的に解釈しやすい箇所を一冊にまとめたものであって、そのようなキリスト教の側にとって都合の良い旧約聖書の抜粋集と、もうひとつは写本に忠実な「七十人訳」と、両方を使っていたというのがダニエルの立場だと思う。そういったテストイモニアは、伝承史的に存在を確認できるであろう。それはおっしゃるとおりである。しかし、預言と予型に対して、テストイモニアとは第三のカテゴリになるのか、それとも預言か予型かのどちらかに含まれるものが多いのか、という問題がある。すなわちテストイモニアという第三のカテゴリは、預言か予型のいずれかに分類されてしまうという可能性もある。先ほど引かれた「主はわが主に言われる」というダビデの詩篇、これはユスティノスも非常に好きな言葉であるが、これを彼は預言に分類する。そういったことがひとつのポイントかと思われる。

それから、預言とか予型とかいった旧約理解が、人間に基本的な理解の仕方として了解できるのではないか、とい

うご指摘は、非常に重要な点であると思われる。この点については私も賛成である。単に歴史実証主義的に証拠を重ねて「青銅の蛇とキリストの十字架」と何の関係があるのか」と問う、そういった話ではなくて、文化受容の局面で、自分とは異質なものを理解しようとする（異文化受容ということになるが）時には、ふたつの事象の間の連想、それがとても大事であると私は考える。そこをもう少し突きつめて言葉に表すことができるかといのだが。神の善とか神の力といったものを目指す時、世界はひとつなのだという信念がないと、そういった連想も生まれてこないと思うのである。そこに何かひとつのユニヴァーサルイズム、普遍主義的な動機を認めうるのではないか、という方向で、私も研究したいと考えている。

また、予型という考え方が旧約聖書の中にもあるのではないか、という問題について。ユダヤ教とおっしゃったが、ラビの時代のユダヤ教のことであろうか。私はラビの文献については専門ではないが、研究書などによると、ユダヤ教ラビの文献にも予型論は認められるということである。ただし予型論の一方の目標をキリストということにすると、当然ユダヤ教ラビ文献に出てくるはずはないのである。し

かし、たとえばカナンの地にヨシヤが侵入した時、カナ
ンにあった様々な神話・伝説・伝承、そういった文化的な
遺産をイスラエルの民が受け入れていく際にどうしたか。
ということを考えて、そこでまた先ほど言った「文化受
容」という仕方で考えられるとすれば、おそらく予型論は
あつたはずである、と想像する。

加藤 信朗

言葉とは何であるかという問題に進み、深い議論になっ
てきた。ユダヤ人の問題が出たが、ユステイノスにとつて
は、出発点に、「ユダヤ人に対して」という姿勢があつた
と思われる。やはりその時に、「七十人訳聖書」というも
のが資料的に重要な問題となつてくるであらう。七十人訳
聖書の「セーメイオン」を「旗竿」と訳すのがよいか「軍
旗」と訳すのがよいか、「セーメイオン」がヘブライ語の
誤訳であるのか否か、など、色々な問題もあろう。リーゼ
ンフーバー先生のご質問に、「ユダヤ人の中に、既に何ら
か予型的な考え方が（むろんキリスト論ではないが）あつ
たのだ」というお話もあつたが、キリスト教成立の原点と
いうことになる、ユダヤ人の自己理解といったものとの

つながり——イエス自身がユダヤ人だったわけであるか
ら——、その問題は、どうしても避けて通ることはでき
ないと思うのである。秦先生は、当然そのような問題に関
わっていらっしやるので、ご発言いただきたい。

秦 剛平

私は今「七十人訳」の翻訳をやっているところで、発表
稿付録にある原典テキスト集の「民数記」は、興味ある箇
所である。問題となっているのは八節であるが、ここで出
てくる「セーメイオン」は、このコンテクストでは、ほと
んど意味をなさないのではないか。アレクサンドリアのユ
ダヤ人にとっては、ヘブライ語聖書が背後にあるから理解
できた文脈であつて、もしヘブライ語聖書がなければ、こ
の箇所は了解不能であると思われる。たとえば「アクレイ
ン先端」などの語があれば、「セーメイオン」の意味が少
しばかりは限定されてくるが、それもないのであるから、
ここでの「セーメイオン」は、紀元前後一世紀あたりのギ
リシア語としては、一般的には「軍団旗」と理解するか、
あるいは「時代のしるし」、といった意味にならう。「軍団
旗の上にそれを置きなさい」あるいは「時代のしるしのしるしの上

にそれを置きなさい」ということであれば、意味をなさない。しかし逆に、意味をなさないから解釈の幅が出てくるのである。いかようにも解釈できるということになる。そのあたりを柴田先生はいかがお考えであろうか。

モーセ五書の翻訳には、ここだけではなく、何を言っているのかわからない、という箇所が非常に多い。それは事実である。ギリシア語への翻訳がなされたのは、アレクサンドリアのユダヤ人たちが、ヘブライ語を理解できなくなつたからではなくて、周りのギリシア人とのポレミックのために、知識人によって翻訳されたのである——、そのような解説を現在書いているところだが、そうなると、テキストの忠実さというのは問題ではなくなるのである。われわれユダヤ人はこういう歴史を持つていたのだということを、前向きにギリシア人たちに示すために（手っ取り早い仕方として）翻訳していった、私はそう考える。少なくとも「創世記」と「出エジプト記」はそうである。それに続いて「民数記」などはすこし事情が違うかもしれないが。であるから、非常に問題のある翻訳であるということをし、われわれはまず最初に理解しておかなければならない。そのような問題のある聖書に則つて、キリスト教が様々な議

論を展開していったわけである。

指摘したいのは、この文章は、背後にヘブライ語のテキストがあつて、初めて意味が推論できるのではないか、ということなのである。

柴田 有

おそらく新共同訳は、それに先立つ聖書協会訳（通称では口語訳）をかなり意識したものではないかと思われる。聖書協会訳では、この「旗竿」は、単に「竿」と訳されている。この「竿」という訳語は、ヘブライ語「ネース」の訳語としてはほとんど当たらないであろう、と思われる。何らか「しるし」性、目立つものという意味合いが含まれないと、ネースの訳語としては当たらない。そこで、この語が「軍旗」という意味を持つために、竿に旗を付けて「旗竿」というように、一種の妥協案として出てきた訳であるように思われる。この箇所を新共同訳で読んでも、旗竿がいったいどのようなものであったのか、ほとんど想像できない。ただ訳者はおそらく、これが目立つるしであるという観念を含んでいるということは示したかったのであろうと思う。それを「旗竿」と受け取ることが、ユステイ

ノスにとってどうしても必要であったのかというと、そうではない。たまたま日本語で話をしているから聖書の訳語を用いて「旗竿」と言っているが、何か別のしるしでもいいのである。ただ、「青銅の蛇の物語」の状況で出てきた、しるし性を持ったものとしての「ネース」は、キリスト論的な発想につなげやすい、そこがユステイノスにとってヒントだったであろう。

テキストがヘブライ語を下敷きにしないと意味不明であるとおっしゃるのは、そのとおりである。文法的には全くなっていない箇所もある。ここで挙げた四節もそうであって（対格が完全に浮いてしまっている）、ヘブライ語があるからこのような訳ができたと思えない。その点は全く賛成であるが、こういったひとつの物語——それはひとつの歴史でもあるのだが——、すなわち何度も何度も読み聞かせ、朗誦して、それだけで意味をなすようなものが、旧約聖書の中にはたくさんある。それはどのような歴史であったかという点、明らかに民族の歴史である。だが、今日の歴史記述とはっきり違う。今日の歴史学者は実証的な方法で自分とは関係のないところで、すなわち客観的に歴史を書くということに特徴がある。それに対して、こう

いった物語として語られる歴史とは、自分たちが自分たちの手で自分たちのために書く歴史だ、ということになる。そういう歴史は、ミュートス化しやすい。農村を今日訪ねると、郷土史というものが出版もされずに元の名主の蔵などに眠っていることがあるが、そういう歴史は、自分たちが自分たちのために書く歴史なのである。だから、学者が「これが西洋史である」として研究発表したり教科書を書いたりするような歴史とは、全然意味が異なる。そういったことが、七十人訳の背後に、もうひとつ考えられていいのではないかと思う。まさに今言われたように、対ギリシア人のポレミックとしてこの翻訳を打ち出していったということともつながってくることはないだろうか。

加藤 信朗

私は、ずっとアウグスティヌスの『神の国』を読んでいて、彼にとって最も大事だとして解釈している箇所が、いわゆるマソラ版にはなくて、セプトアギンタ（七十人訳）にはあるという点を、これはどういうことだろうとときりに考えていたので、秦先生の問題提示をもう一度考えてみたい。ごく一般的な字引きによると、この「青銅の蛇」に

ついでには、既にフィロンが、『律法のアレゴリー』という書物に書いているということである。そこを見る限りでは（彼がセプトゥアギンタ以外のものも理解したうえでやっていたのかどうか、それはわからないが）、彼は「竿」の話にはあまり引っかけたてはないようである。青銅の蛇とは何か、ということだけを解釈していて、全くプラトニクと言ってもよいのであるが、エヴァの蛇とモーセの蛇を並べて、エヴァの蛇とは、要するに欲望である、欲望に負けることであるとす。青銅の蛇とは、恐るべきことに自己抑制、自己支配を意味する、と彼は解釈しているのである。すなわち、自己支配によってヘブライ人は欲望に勝ったということ、この箇所は示しているというのである。さらに青銅であって金でないのはなぜか、ということも書いている（金のほうが良かったらしい）。金は完全な抑制であって、青銅のほうは、徳を積んで段々進歩していかなければならないような自己抑制であるというようなことが書かれている。なるほど、フィロンはこのように読んだのか、と興味を感じた。

ここで、地中海世界全体における蛇、あるいは蛇の力とということに問題を移して、この問題が旧約聖書、また新約

聖書の中でどのような働きを持っていたのか、一度そこに帰ってみたい。ギリシア的な伝統でいうと、蛇とはアスクレピオスに関わる。魔力とはいっても癒す力なのである。癒す力であるから、これはイエスの癒す力に結びつくということは当然ありえたことであるし、モーセの場合でも、炎の蛇にやられて死んでゆく民衆を「救う力」として青銅の蛇というものが使われた、という可能性はありうるのである。凶像としても、アスクレピオスと共にはつきり蛇は出てくるが、これはその後のヨーロッパの伝統となっている。ユダヤの伝統と地中海世界一般の伝統とを結びつけたうえで、「イエス」という場所で、ヨハネはあのように解釈しているのである。そのように考えたとき、たしかに「竿」というのは誤訳でどうしようもない、ということはあるかもしれないが、むしろ「蛇」は、地中海世界における魔力のイメージとして位置づけることができる。

秦 剛平

地中海世界では（オリエントの世界も含んで）、蛇と、それからドラコン（大蛇）のイメージが考えられる。むしろドラコンのほうが生命力がある。七十人訳を読んでいて、

なぜ「オフィス(蛇)」という言葉を使うのか、なぜ「ドラゴン」という語を選ばなかったのか、ということを感じると感じる。

中西 恭子

加藤先生から、古代地中海世界における蛇の表象についてのお話があったが、古代地中海世界の精神的な再検討という視座からすると、おそらく予徴に関する見方とも通じるところがあると思われる。私は古代末期のローマの伝統宗教を専門にしているので、むしろ伝統宗教における予徴という表象に関心があるが、ユスティノスと同時代、あるいはそれに先行する時代の歴史家の作品を見ると、ギリシア、ラテンを問わず、何か国家の異変があるときに、何かの吉兆・凶兆があるという仕方、予徴が出てくることがある。歴史叙述の場合は、予徴というレトリカルな効果を用いて、後から意味が付加されるということがあろうが、もうひとつ、ローマ帝国ないしギリシア世界において、実定的な国家の吉凶を占う祭祀・祭儀として、予徴占いというものがあつたわけである。『トリュフォンとの対話』はユダヤ人を対象にしている、ユダヤ人にはそういう考え方

がなかったのかもしれないのご意見、またその後の討論でユダヤ人の中にも予型論的な解釈があるというお話も出た。そうすると、ユスティノスが同時代のいわゆる異邦人たちを相手にする場合、彼ら(ローマの官憲であるとか、伝統宗教の支持者たち)に対して、キリスト教徒の予型論は、いわゆる異教の予徴とはここが決定的に違うのだ、という主張をしなければならぬ場面があると思われる。ユスティノスに限らず、教父の著作の中で、予徴と予型論との関係といったものがはっきりと出てくることはあるのだろうか。また、先生ご自身が教父の著作を読む上で、予型論と異教の予徴との関係をどのようにお考えなのか、うかがいたい。

柴田 有

国家の激動期、国家にとっての一大事が発生するときに、しばしば予徴が語られるが、その場合、たとえば占星術といったものを考えると、星の異変としてそういうことが出てくる。これはユダヤ教の黙示文学にもよく出てくることである。天変地異が国家の危機を予徴するというのであるが、教父はそういう形の上星術は否定したのではない

だろうか。ローマの伝統宗教における予徴は、何らかの物質的（あるいは魔術的）連関の原理によって説明される事象であろう。それにたいして教父がどう対応したかが、問題となる。

秦 剛平

ヨセフスには、有名な予徴のコレクションがあつて、たとえば天空に戦車が走って飛んだとか、神殿の中で、牝牛が羊を生んだとか、そういうことがあつて、だから何かおかしいことが起きたのだ、神殿が崩壊したのも当然であつたというのである。ヨセフスだけではなく、タキトゥスも、同じような予徴のコレクションを挿入して神殿の崩壊を述べている。

柴田 有

予徴一般に言えることがどうかかわからないが、占星術で言う予徴に限って考えると（これはストア派との関連も強いと思われるが）、宇宙に働いている親和力というものが前提となっている。その親和力が、天空で起っている星の異変と地上で起っている国家的な一大事を、或る力で結ん

でいる、というところに原理的な説明があるわけで、予型には、それはないと思う。ただ、そういう理論的根拠だけで予徴の問題を片付けて良いかと言うと、理論化以前の、心情的、深層心理的な水準にも意味があるに違いない。

加藤 信朗

宗教を論じるのは非常に重要なことである。しかし、古代国家、古代人にとってそれは何であつたのかということの問題にして、しかるのちに、それではキリスト教徒はどうであつたのか、キリスト教の文献（新約聖書といわれるもの）の中にそういったものが入っているのかどうか、ということもまた、おそらく問題になるであろう。こういう問題は、神学的な問題からは離れるかもしれないが、資料的にはどうしても避けて通れない問題ではないかと思われる。

刻限も迫ってきたが、ここで、本日初めてこの会においでいただいた、デサンティス先生をご紹介します。

ジョヴァンニ・デサンティス

イタリアから参りました、上智大学のジョヴァンニ・デ

サンティスと申します。日本にも、長いのですが、イタリ
アでは大学のキリスト神学部に九年間勤務しました。専門
は五世紀の教父、とりわけアンテオキアの神学に関して
です。この研究会にお招きいただいて非常に嬉しく思いま
すが、日本語での討論は私にとって困難な課題であり、お
そらく四割も理解できたでしょうか。自己紹介のみになり
ますが、長い伝統あるこの教父研究の集まりに、私も何ほ
どか貢献できることを希望いたします。重ねて本日のお招
き、ありがとうございます。

加藤 信朗

どうもありがとうございます。皆さんに本日お持ちい
ただく「パトリスティカ」欧文号も、海外の関係の深い研
究機関百カ所ほどに送付したが、今、色々なところから友
好的な反響がきている。日本でこれほどの教父研究が続け
られていることは信じ難いほどのことであり、これからもっ
と共同研究をしたいという願望も、多くの方が示してくだ
さっている。デサンティス先生もその一人である。これ
までもあったように、英語によるセッションもできれば
よいと考えている。