

フィロンとキリスト教

——とくにパウロとの対比を中心として——

一

平 石 善 司

「キリスト教哲学の歴史はキリスト教徒からではなく、むしろパウロと同時代の先輩であるユダヤ人、アレキサン
ドリアのフィロンから始まる⁽¹⁾」といわれるように、キリスト教はその発生の当初からフィロンと密接な思想的関係を
もち続けてきたといっても過言ではない。とくにフィロンの思想が「ロゴス・キリスト論」など初代のキリスト教神
学の形成に対して重要な影響を与えてきたことは、すでに早くから多くの識者によって指摘されてきたところである。
このようにフィロンがキリスト教側から積極的に受け入れられてきたのは、おそらく彼らのギリシア哲学に対する関
心がフィロンのそれと共通であり、彼から多く学ぶところがあるという実利的理由からのみではなく、むしろフィロ
ン自身がキリスト教徒であると考えられていたからではなからうか。

ところでフィロンに関する古代の証言のなかで、最初にフィロンをキリスト教徒として紹介したのはエウセビオスであった。彼によれば、フィロンはユダヤ人の生れで、当時アレキサンドリアの高位高官の誰にも劣らないほどの優れた人物であり、とくに彼が自己の民族の学問、すなわち聖書研究に捧げた努力は万人の認めるところであった。その上、彼はギリシア哲学、とりわけプラトンやピュタゴラスの研究に対する熱意においても同時代の誰をも凌駕していたのである。⁽²⁾ エウセビオスは、他方また、フィロンがキリスト教に対してつよい関心を示したことを伝えている。たとえば、フィロンがペテロに会うために、Claudius 帝治下のローマを訪問したとか、また彼のその後の著作『観想的生涯』(De Vita Contemplativa)には当時マルコ⁽³⁾によって創設されたといわれるアレキサンドリアの教会の規則や修道士たちの禁欲生活の様相が非常によく描かれているということ等々の理由によるのである。⁽⁴⁾

エウセビオスがフィロンをキリスト教徒とみなしたのは単に以上の点からのみではない。さらに彼はフィロンの思想のなかにキリスト教の三一神論の教義があることを指摘している。⁽⁵⁾ その上、エウセビオスはフィロンの著作の詳細な記録を残しているが、⁽⁶⁾ これらの著作が今日に至るまでほとんど完全に近い状態で保存されてきたことも、おそらくフィロンがキリスト教徒であると考えられていたことと無縁ではないであろう。このようにフィロンをキリスト教徒とみなす伝統はその後も教会の内部で継承され、ヒエロニムスもまた彼を教父のリストに加えている。⁽⁷⁾ 事実、フィロンの思想はクレメンスなどアレキサンドリアの神学者を初めとして、四世紀にはギリシア教父、とくに上述のエウセビオス、またラテン教父ではアムブロウシウスなどによって伝えられてきたのである。しかもこの伝統が完全に否定されるためには、ルネッサンス期まで待たなければならなかったといわれている。

以上のように、フィロンがキリスト教徒とみとめられてきた理由は、主としてエウセビオスの権威にもとづくもの

と考えられるであろう。がしかし、フィロンがキリスト教徒であったかどうかの議論はともかくとして、すでに言及したように、フィロンが初代キリスト教神学の形成に与えた影響については、おそらく何人も否定しえないであろうか。ではフィロンはいかなる点において初代キリスト教神学の形成に貢献し、またいかなる点においてそれらから分離するのだろうか。この問題の解明は、いわば Hellenistic Judaism と Hellenistic Christianity との対比の問題として、初代キリスト教の理解に対して、きわめて重要な意味をもつものといわなければならない。

さて以上の問題を究明するにあたり、われわれは、まず初めに、フィロンと『新約聖書』との思想的関連の問題から出発しなければならない。一般に、フィロンの観点から『新約聖書』をみるとき、フィロンにもっとも近い関係にあるものとして取り上げられるのが、「ヨハネによる福音書」と「ヘブル人への手紙」である。すなわち、前者は主としてその序文の「ロゴス論」が、また後者は「大祭司」「神のかたち」などの概念が、それぞれフィロンの思想に類似するものとして、しばしば論議の対象となってきたのである。がしかし卒直に言って、『新約聖書』のなかで、以上の二書ほどフィロンと直接的な近親関係をもたないとしても、それらと同様に、あるいはそれら以上に重要と思われるのが「パウロの手紙」ではなからうか。なぜなら、たとえそれはフィロンと直接的関係をもたないとしても、間接的にはきわめて類似の思想をもつと考えられるのみならず、『新約聖書』のなかでは最古の部類に属するものとして、キリスト教の成立に対してきわめて重要な役割を演じてきているからである。それゆえ「フィロンとキリスト教」の問題を考察するにあたり、本稿においては、まず手始めとして、フィロンとパウロとの思想的関連の問題の検討から出発したいと思う。

一般にフィロンとパウロとの間に共通の思想や類似の表現が存在していることは、従来しばしば指摘されてきた通りである。⁽⁸⁾一説によれば、パウロはフィロンの著作を読んでいたといわれるが、⁽⁹⁾もちろんこれには正当な根拠があるわけではない。あるいはフィロンとパウロは今日現存しないならかの共通の著作に依存していたのではなからうかとか、⁽¹⁰⁾あるいはパウロはアレキサンドリアのギリシア化されたユダヤ教について多少の知識をもっていたのではなからうか⁽¹¹⁾等の仮説が立てられうるであろう。がしかし、もっとも確実な唯一の事実は、彼ら両者はともにその共通の精神的背景として「ヘレニズム文化」をもち、またその影響下に生きてきたということではなからうか。一方フィロンが Hellenistic Judaism の代表的哲学者であることは論ずるまでもない。他方パウロも「ヘブル人の中のヘブル人」(ピリピ三・五)と高言しながらも、ローマの市民族をもつタルソ⁽¹²⁾生れのいわゆる「*Hellenist*」であり、また青年時代に育てられたエルサレムも完全に「ヘレニズム文化」の影響から逃れえなかったことは、しばしば論じられる通りである。しかしながら、フィロンとパウロとを結びつけるものは、ただ単に以上のような同一の文化的背景を共有していたという外的条件につきるのではない。むしろより重要なことは、彼ら両者がこのような精神的状況の下で伝統的なユダヤ教にいかん反応し、またその真理性をいかに高揚するかという、より内面的な共通の問題意識を共有していたということではなからうか。たとえ彼らの論議のなかに彼ら両者の性格の相違からくる精粗の差や強調点の違いがあるとしても、多くの類似の思想や表現が見いだされるのは、この共通の問題意識の必然的帰結であったとみ

るべきであろう。一般に、従来のパウロ研究はパレスチナのユダヤ教か、あるいはギリシアの神秘思想か、そのいずれかに重点を置いて進められてきたが、以上のように Hellenistic Judaism、とくにフィロンとの関連において考察することは、これら両者の立場を包むものとして、かえってパウロ神学の本来的意図をいっそう明確に把握しうる道を開示するものではなからうか。⁽¹³⁾

ところでフィロンとパウロとの共通の問題意識とは何をいうのであろうか。まず最初に取り上げられなければならないことは、彼ら両者の共通の出发点である『聖書』(Septuaginta)の解釈に関する彼らの態度である。彼ら両者にとって『聖書』が神の啓示として絶対的であることはいうまでもないが、それはまた同時にそのまま「字義通り」には理解しえないという問題をはらんでいたのである。この『聖書』のもつ困難性をいかに解決するかということは Hellenistic Jews にとってきわめて重大な共通の課題であったといわなければならない。この聖書解釈の問題に対して、彼らが共通にとった態度がいわゆる『聖書』の「アレゴリア的解釈」の方法であったのである。もちろん、この場合、彼らの『聖書』解釈の意図はかならずしも同一ではなく、それぞれ異なっていることに注意しなければならぬ。たとえばフィロンが意図したことはいわば「ユダヤ教の弁証」であって、そのために彼は『聖書』が決してギリシア哲学と矛盾しないのみでなく、むしろそれ自体最高・最善の教えであることを説明しようと試みたのである。これに対して、パウロの意図したことはキリストによる神の啓示がユダヤ教を完成するという彼自身の信仰を『聖書』を通して証しするという点にあったとみるべきであろう。またパウロはフィロンほど徹底して「アレゴリア的方法」を用いたわけではなく、その箇所もわずか数ヶ所にすぎないが、おそらくその必要性については、フィロンと同様に、充分な認識をもっていたと思われる。

元来、この「アレゴリア的解釈」の方法は、ギリシア哲学、とくにストア学派によって確立された方法であるが、アレキサンドリアのユダヤ教にも多大の影響を与え、とりわけフィロンによって積極的に取り入れられたことは周知の事柄である⁽¹⁴⁾。フィロンによれば、『聖書』は外面的な字義の意味 (*τὰ τῆς ἁγίας ἐπισημείας*) とそのなかに隠約されている真の内的意味 (*ἡ κρυψία*) との二種類の意味から成り立っている (cf. Cont. 28; Abr. 200)。しかるに、字義の意味は時として矛盾を含み (cf. L.A. III 236) あるいは事実を反し (cf. Plant. 113) かつまた真理にそむく場合もありうるがゆえに (cf. Deter. 94, 95) かならずしもそのままで真実を表示しているとは限らない。ここに第二の意味、すなわち外的、表面的字義のなかに隠約されている真の内的意味の解釈が問題となるのである。つまりフィロンによれば、『聖書』は「隠されたもののあらわな、また語られざるものの語られた象徴」 (S.L. III 178) であるがゆえに、たとえ外的、表面的な字義になんらかの不合理が見いだされるとしても、それはただ単に字義上の問題であり、その背後に隠約されている内的意味それ自体は神の啓示として絶対的なものでなければならぬ。ここに「アレゴリア的解釈」の方法の妥当性が見いだされるのである。「律法書の全部、あるいは大部分はアレゴリア的に捕えらるる」 (Jos. 28) といわれるのも理由なきことではない。

以上フィロンによって積極的に取り入れられた聖書解釈の「アレゴリア的方法」は、またパウロにおいても同様に取り入れられている。もちろんパウロの『聖書』解釈の方法は、彼が過去に受けてきたパリサイ的教育からして、多く Midrash 的方法に依存することは明らかであるが、来るべきメシアの予言に関しては「アレゴリア」、あるいはそれに類似の他の語が用いられている。たとえばアブラハムのふたりの子、イシマエルとイサクとの物語 (創一六・一五、二一・三、九) に言及して「この物語は比喩 (*ἀλληγοροῦμεν*) としてみられる」 (ガラ四・二四) といっている。

る。これは『新約聖書』において「比喩」という言葉が用いられている唯一の箇所であるが、ここに象徴されていることは、彼らの母ヘバルとサラとのそれぞれ異なった「二つの契約」、すなわち「古きエルサレム」と「新しきエルサレム」、律法による「奴隸」とキリストによる「自由」、ユダヤ教とキリスト教との対比である。(フィロンは「創世記」の同一箇所をパウロと異なつて解釈し、ヘバルを『Encyclica』またサライを『Philosophia』をあらわすものとなし、前者に後者の「予備学」としての必要性を認めている。また同様にイシマエルとイサクをそれぞれ「ソビスト」と「賢者」として解釈している。[Sob. 9]) 以上の外にパウロは直接的に「アレゴリア」という表現を用いないが、これに類するものとして『*titulos*』⁽¹⁵⁾という概念を用いて説明している。たとえばアダムを「来るべき者の型」(ローマ五・一四)として比喩的に解釈している。その他以上に類似する事例をあげれば、次の通りである。すなわち「コリ一五・六一八、ガラ五・九——パン種の比喩」(出二二・一四以下、申一六・三一—cf. SL. II 150f.)、「コリ一九・八一〇——穀物をこなしている牛の比喩」(申二五・四—cf. Yh. 14f.)、「コリ一〇・一一二——洗礼と聖餐との比喩」(出二三・二一、一四・一九、二二・一六・四、三五、申八・三一—cf. Mos. I 163-166; L.A. III 174f.) 以上パウロが引用した『聖書』の同一箇所に対するフィロンの解釈の箇所を指示しておいたが、これらの事例が示すように、パウロの「アレゴリア的解釈」は「比喩」という言葉を用いながらも、内容的にはフィロンのそれとかならずしも同一ではない。フィロンの場合、それは、上述のように、「字義」の背後に隠約されている普遍的意味を真の意味として哲学的に追求することが目的であつて、かならずしも歴史的事象そのものにこだわるものではない。これに対して、パウロの場合、それは主として『聖書』にあらわれた歴史的人物や事象を彼の現在の課題に対応する教訓や警告として読みこみ、究極的にはキリストに導くための手段として解釈することであつた。(ガラ四・二八—三

一、コリ一五・七一八、九・一三一—一四、一〇・六一—一三参照)この点、パウロの「アレゴリア的方法」は、フィロンの場合と異なり、彼自身の神学思想の内容それ自体に対して必然的意味をもつというよりも、むしろ付帶的、偶然的存在であるにすぎなかったとみるべきであらう。

三

以上『聖書』解釈の方法としての「アレゴリア的方法」についてフィロンとパウロとの比較を試みたが、さらに重要なことはその内容の中核である「モーセ律法」の妥当性に関する彼ら両者の見解であろう。一般に「モーセ律法」の問題はヘブライ語聖書の *Torah* がギリシア語訳聖書で *Nomos* と訳されているところに由来するといわれる。なぜなら、それは神の啓示として絶対的であるユダヤ人の「律法」を他国の律法と並列せしめる結果となったからである。もともとパレスチナのユダヤ教にとって、ユダヤ人は神の選民であり、モーセを通して啓示された神の「律法」を字義通りに厳守することは当然の義務であった。それゆえに神聖な「律法」の絶対性について懐疑することは許されなかったのみでなく、またその機会さえも与えられていなかったのである。がしかし、ギリシア化された離散のユダヤ人にとっては事情を異にしている。彼らはパレスチナ以外の国々に住み、それぞれの国が自己に固有の「律法」をもっていることを熟知していたのである。彼らにとって、「モーセ律法」は決して唯一絶対なものではなく、他国の「律法」と並列する他の多くの「律法」のなかの一つにすぎなかったのである。このような「モーセ律法」に対する疑惑は、とくにアレキサンドリアのユダヤ人にとってもきわめて緊急な課題であったことはいままでもない。たとえば

『アリストテラスの手紙』は「モーセ律法」の合理的説明を通してユダヤ律法の弁証を試み、また『第四マカベア書』は「モーセ律法」の尊守がギリシア倫理の四大徒の実現に導くものとなし、「モーセ律法」とギリシア思想との調和を企てている。がしかし、彼らの試みはかならずしも上述の「モーセ律法」の根拠にかかわる本質的問題を追求するものではなく、かえって「モーセ律法」の単純な便宜的弁証に終ったとみるべきであろう。

ところが、以上の課題に対して根本的な問題の解決を試みた最初のユダヤ人哲学者がフィロンであった。⁽¹⁵⁾ 彼によって上記の問題は、同時にまた「モーセ律法」が啓示された「出エジプト記」と「律法」をもたないモーセ以前の族長についてしるされている「創世記」との関係をいかにみるかという聖書解釈の問題と密接な関係をもっている。とくにここに注意すべきことは、フィロンがこの問題を解決するために導入した概念がギリシア哲学、とりわけストア学派の「自然法」(*νόμος φυσικός*)⁽¹⁷⁾の概念であるということである。フィロンによれば、『聖書』の「律法」は「書かれざる律法」(*νόμος ἀγραφος*)⁽¹⁷⁾と成文化された「モーセ律法」との二重性から成立する。前者の「書かれざる律法」とは神の啓示に由来する真の「律法」であり、ギリシア哲学者の「自然法」の概念と一致するものであるが(*cf. Abr. 16:27b etc.*)、「モーセ律法」が書かれる以前からすでに彼らの民族の父祖である族長の生活のなかに具現されていたものである。「創二六・五」に「アブラハムがわたしの言葉にしたがってわたしのさとしをいましめとさだめとおきてを守った」とあるように、アブラハム自身がすでに *νόμος ἀβραάμ* であったのである。したがって、族長を模範として従うものは、たとえ「モーセ律法」をもたないとしても、自らが「神の律法」の具現者となりうるのである。

これに対して、「モーセ律法」は「書かれざる律法」の模写、あるいは刻印として成立するのであるが、それが真

の神の啓示として「自然法」に一致する限り、「最善にして、真に神的なるもの」である (Mos. II 12, 14; S. L. IV 55 etc.)。フィロンはパレスチナのユダヤ教と異なり、一步譲歩して「モーセ律法」をアテナイやスパルタ、またアレキサンドリアなど他の諸都市の成文法と並立させてゐる (cf. Mos. I, 2; Jos. 28, 29, 31 etc.)。がしかし、それらは單に慣習にもとづくか、あるいは権力者の作為にもとづくかのいずれかであつて、すべて相対的、可變的であるのに対して、「モーセ律法」のみが「神の啓示」であり、「自然法」に一致するものとして、真の普遍性と絶対性とをもつと考えられている (cf. Op. 3; Mos. II 49, 50 etc.)。以上律法論に対するフィロンの功績は、「創世記」に示された「書かれざる律法」と「出エジプト記」の「モーセ律法」との調和をはかり、「モーセ律法」の普遍性と絶対性とをあらためて再確認しようと試みた点にあつたとみるべきであらう。

ではパウロにおいて「律法」の問題はいかに考えられていたのであらうか。かつては「ヘブル人の中のヘブル人、律法の上ではパリサイ人」(ピリピ三・五)、また「……多くの者にまさつてユダヤ教に精進し、先祖たちの言伝えに対して、だれよりもはるかに熱心であつた」(ガラ一・一四)と自らを誇つたパウロもまた「律法」に対しては、一面、フィロンと同様の問題意識をもつていたことが明らかである。すなわち、回心後のパウロは「モーセ律法」への懷疑から出発するのである。「それでは律法とは何であるか。(cf. *ὁ νόμος νόμος*)」(ガラ三、一九)しかもこのような「モーセ律法」に対するきびしい反省と批判を通して彼が到達した解答も、フィロンの場合と同様に、「律法」の二重性の立場であつたと考えられる。周知のように、パウロはユダヤ人の「モーセ律法」に対して、「律法」をもたない異邦人にも妥当するより普遍的な高次の「律法」を求めたのであるが、これこそまさしくフィロンの「自然法」の概念に該当するものであつたとみるべきであらう。「……律法を持たない異邦人が自然のまま、律法の命じる事

を行うならば、たとえ律法を持たなくても、彼らにとっては自分自身が律法である。彼らは律法の要求がその心に行なわれていることを現わし、そのことを彼らの良心も共にあかしをして、その判断が互いにあるいは訴え、あるいは弁明し合うのである。」(ローマ二・一四—一五、九・一参照。なお点線は筆者)ここに示されている「*phōerai* (*partib' ev taut' katablous autōn*)」「*epi' h' autōn tōn autōn tōn autōn tōn autōn*」などの表現は明らかにストア学派の「自然法」の概念と密接なかわりをもつものであって、フィロンの「書かれざる律法」と同一内容を指示するものとみるべきではなからうか。⁽¹⁹⁾この点に関しては、フィロンもパウロも共にストア哲学のつよい影響下にあったといえるが、その動機については彼ら両者の立場がまったく異なっていることに注意しなければならない。すなわち、フィロンの場合、「書かれざる律法」と「モーセ律法」との関係は、いわばプラトン哲学に従って、イデア的範型とその模写、あるいは刻印との関係として哲学的に理解されていたが、パウロの場合、それは「律法」をもたない異邦人に伝道するために必要な現実的要求から出発したものであったのである。それにも拘わらず「モーセ律法」をも包括しうるさらに高次の律法を考えていた点においては、フィロンもパウロも共に一致するものといわなければならない。ではパウロにおいて「創世記」と「出エジプト記」との関係はいかに考えられていたのであるか。この点に関しても、パウロはフィロンと同一の思考形式を示している。すなわち、パウロもフィロンと同様に「出エジプト記」に対して「創世記」の優先性を認めている。がしかし、パウロがそこに見いだしたものは、フィロンの場合と異なり、いわゆる「信仰義認」の思想であった。族長アブラハムは「モーセ律法」をもたなかったにもかかわらず、信仰によって義とされたのである。⁽²⁰⁾(創一五・六、ローマ四・三参照)パウロにとって「モーセ律法」は決して救いのための不可欠な手段ではない。「人が義とされるのは、律法の行いによるのではなく、信仰によるのである。」(ローマ三

・二八以下、四・一一一六、九・三一—三三参照）以上のような「モーセ律法」に対するパウロの不信は、おそらく彼の回心以前から始まっていた律法の限界性に対する内心からの悲痛な叫び声であったと思われる。（ローマ七・二四）がしかし、「律法」が与え得なかった救いがイエス・キリストによって与えられたのである。パウロにとって「アブラハムの信仰」はキリスト出現の前提条件として不可欠であったといえよう。

以上のように、パウロが「モーセ律法」（「出エジプト記」）に対して「アブラハムの信仰」（「創世記」）を優先させたことは明らかにフィロンと軌を一にするものといえるであろう。それにもかかわらず、彼ら両者の間には本質的差異があることを認めなければならない。すなわち、フィロンが試みたことは主として「書かれざる律法」と「モーセ律法」との調和を求めることであつたのに対して、パウロが見いだしたものは「信仰」と「律法」との絶対的対立であつた。このことは、一方、フィロンの律法論が哲学的な理性的反省の対象として捕えられていたのに対して、他方パウロのそれは「罪の自覚」（ローマ三・二〇）という人間存在の根本にかかわる切実な実践的問題として捕えられていたことに由来するであろう。このことは同時にまた彼ら両者の律法論の相違がその根底にある「人間理解」の相違にもとづくことを意味するであろう。では彼ら両者の「人間理解」とはいかなるものであつたのであろうか。われわれはここに「律法論」から「人間論」の問題へと移行せざるをえないのである。

四

さて「人間論」に関してフィロンもパウロもともに共通の問題意識から出発していると考えられる。すなわち

「人間論」に関する彼ら共通のモチーフは、両者とも人間存在を「身体と精神」、あるいは「肉と霊」との二重構造として捕え、しかもそれぞれ前者を悪、後者を善とみなし、この悪からいかにして解放され、「永遠のいのち」(ローマ五・二二)に与りうるかということであった⁽²⁰⁾。

まず最初に、フィロンの「人間論」によれば、現実の具体的人間は一方「神のロゴス」の表出としての理性と他方「土」からなる身体との合成体である。以上のような理性と身体との関係は、また「天の人間」と「地の人間」との関係として捕えられている。「天の人間」とは「神のかたち」にかたどって造られた人間であるのに対して、後者は「土」から、それを質料として造られた人間を意味する。がしかし、人間をただ単にこのような異質的な二つの要素の合成体として規定するのみでは、真に人間存在の固有性を理解するものとはいえない。なぜなら人間存在の場合、これら二つの異質的要素は「善」と「悪」とのかつとうとして、相互に相対立しているからである (cf. S.L. IV 79; Op. 165f. etc.)。換言すれば、人間存在には「善と悪、美と醜、徳と悪徳」との相対峙する二つの傾向性がともに許容されていることを意味するのである (Op. 73; cf. L. A. III 246 etc.)。このことは、また同時に、人間がつねに「善」を選択し、「悪」を回避する自主的な選択能力がその固有性として与えられていることを指示するのである (cf. Deus. 49)。したがって、人間存在の二重構造が本来的に意味することは、「善」「悪」のいずれを選択するかという人間の「自由」の問題でなければならない、ここにフィロンの「人間論」の中心課題があったのである。

ところで、この人間の「自由」の問題について、フィロンはかならずしも一貫した見解を示しているわけではない。すなわち、一方において、彼はそれをギリシア的、主知主義的に理解し、「理性の法則」、あるいは「オルトス・ロゴス」に従うことと同一視している。この限りにおいて、フィロンはギリシア的主知主義の範囲内に止まるものとい

えよう。がしかし、他面また、以上の見解に反する思想、すなわち主知主義の限界を示すような見解も見いだされるのである。「……善悪の知識 (*Entscheidung*) をもつ人間は、しばしば最悪なるものを選択し、他方努力すべきものを回避する……」(Conf. 178; cf. Det. 123; Fug. 78; Virt. 205 etc.)。つまり人間はただ単に無知なるがゆえに悪を選択するのではなく、むしろその逆に悪を悪と知りつつも、なおそれを選択せざるをえないのである。このような現実の下では、「選択の自由」の根拠としての理性は悪に対してまったく無力となるのみでなく、かえってそれを犯さざるをえない必然に縛られていることとなるのである。われわれはここにパウロの「律法」に対する危機感(ローマ七・一四以下)と共通の問題がフィロンにも秘められていることを知るであろう。⁽²²⁾

以上の問題はわれわれを人間の「原罪」の問題へと導くであろう。もちろんフィロンには、パウロによって示されたような「原罪」(ローマ五・一二)の思想は存在しない。フィロンが人間性を根本的に悪とみるのは、それが人間の被造性(cf. Mos. II, 147)とくに身体との関連において理解されているからである。⁽²³⁾人間の身体はそれ自体その感覚、あるいは情念を通して「不正と違法の始源」(Op. 152)である快楽と結合するのである(cf. Cong. 59)。その理由は感覚は人間存在の無理的部分に属し、本性的に盲目であるためだ、いわばそれ自体「情念の原因」(L.A. II, 50)として身体を快楽に従属せしめるからである(cf. Op. 165; Det. 99 etc.)。以上のことは情念についても同様である。「……無理的衝動である情念は快楽の始源である」(L.A. III, 185)。したがって、すべての情念は咎められるべきである」(S.L. IV, 79)。このように、身体は理性と協力しえないのみならず、むしろそれを妨害するのである(cf. L.A. I, 103)。フィロンがプラトーンに従って、身体を精神の「牢獄」として規定したのも理由なきことではな(cf. Mig. 9; Som. I, 139)。

もし以上のように、人間存在が身体をもつ被造物として悪への根本的傾向性を内含するとすれば、人間がこの悪から解放される救いの道はもはや存在しえないのではなからうか。これに対するフィロンの答えは「否」である。人間が身体をもつ限り、たとえ「原罪」をになう存在であるとしても、同時にまた「神のかたち」に似せて造られた存在である限り、その原罪性を克服・超越しうる可能性が残されているからである。すなわち、フィロンによれば、人間が自己の原罪性（被造性）の自覚を通して「自己に絶望」(*ἀπορρησάσκειν ἐαυτόν*)、あるいは自己の「無」(*οὐδένεια* — *τὸ ἀργεῖος ἀείρος εἶναι*)を悟らしめられる時、その時こそ真の自己に目ざめる時であり、ここから初めて自己の創造者たる神に至る道が開かれてくるのである。(cf. Heres. 30; Som. I, 60, 212 etc.)。がしかし、ここに注意すべきことは、フィロンのいわゆる「自己絶望」とか「無」の概念は、人間の側から自己の「有限性」、あるいは「無常性」として自覚される虚無思想と混同されてはならないということである。人間の「被造性」の自覚は、人間の側からではなく、むしろ神の側から与えられる神の恵みを意味するからである。フィロンにとって真に「自己に絶望するものが存在者(神)を知る(Som. I, 60)」のである。

以上はフィロンの「人間論」の概略であるが、われわれはそのなかに明らかにパウロと類似する多くの共通点を見いだしうるであろう。まず第一は人間存在の構造に関するものである。フィロンにおいて人間は「理性」と「身体」との合成体として理解されたが、このことはパウロにおいてもまた同様である。すなわち、「ガラ五・一七」によれば、人間は *ψεύμα* と *σάρξ* の合成体として成り立っている(ローマ八・一二、一三参照)。さらに前者は「理性(*νοῦς*)」(ローマ七・二五)、「内なる人(*ἑσω ἀνθρώπος*)」(ローマ七・二二)などの同義語として、また後者は「欲求(*ἐπιθυμία*)」(ガラ五・一六)、「情念(*πρόθυμα*)」(ガラ五・二四)、「身体(*σῶμα*)」(ローマ六・六、一一)、「肢體

(*παράθετα*)「(ローマ六・二三)などの同義語として用いられている。しかもこれら両者は相互に対立関係にあり(ガラ五・一七、ローマ八・六参照)、その選択は人間の自由な主体的決断にゆだねられているのである(ガラ五・一三、ローマ六・二三以下)。

第二は「原罪」の問題である。パウロの「原罪説」(ローマ五・一二以下)の意味することは、罪が全人類におよぶ普遍的なるものであること、つまり「ユダヤ人もギリシア人もことごとく罪の下に」(ローマ三・九)におかれていること、しかもその根拠が人間の「身体」(ローマ六・六)、あるいは「肉」(コリ一・三、ローマ七・一四参照)に求められていることであろう。この点に関しても、悪を人間の普遍的な問題として追求し、その根拠を人間の「身体性(被造性)」に求めたフィロンの立場と共通性をもっていることは明らかである。しかも、さらに重要なことは、彼ら両者が問題にした「原罪」とは、パレスチナのユダヤ教におけるような神殿に犠牲をささげることによって赦される個々の悪や罪の問題ではなく、むしろこれら個々の悪や罪の根源である人間性そのものにかかわっているということである。したがって、彼らが究極的に求めていた「救い」とはこの人間性の根本的な超克、あるいは変革にあったとみるべきであろう。

次に、第三の「救い」の問題に移ろう。フィロンにとっても、またパウロにとっても、「原罪」は人間にとって唯一絶対の現実ではない。「わたしは、なんとというみじめな人間なのだろう。だが、この死のからだから、わたしを救ってくれるだろうか」(ローマ七・二四)と絶望的な叫びをあげたパウロでさえ、その反面「(人間は)神のかたちであり栄光であるから」(コリ一・一七)、**「神の栄光にあずかる希望」**(ローマ五・二)を捨てえなかったのである。この点は、すでに指摘したように、フィロンにおいてもまた同様である。このように、フィロンもパウロも

共に神による究極的な救いの可能性に対して絶対の信念を抱いていたことは否定しえないであろう。がしかし、それにもかかわらず、両者の歩んだ道はかならずしも同一ではない。フィロンにとって、「救い」とは人間性を浄化して神への上昇の道を進むことである。この道は「エノス・エノク・ノア」の三人一組によって象徴される「希望―悔悟―義」の過程を経て実現されるのである。がしかし、この過程といえどもなお相対的な人間的努力の段階を意味するにほかならない。真の究極的目的が実現されるためには、さらにその次に来るべき「アブラハム―イサク―ヤコブ」によって象徴される絶対的な神の恵みを待たなければならぬ。(cf. Athr. 13f.)

これに対して、パウロの場合、フィロンの「浄化・上昇」の可能性はもはや人間性の内部には見いだしえないのである。「……すべての人は罪を犯したため、神の栄光を受けられなくなっており、彼らは価なしに、神の恵みにより、キリスト・イエスによるあがなないによって義とされるのである」(ローマ三・二三、二四)。「……今やキリスト・イエスにある者は罪に定められることがない。なぜなら、キリスト・イエスにあるいのちの御霊は罪と死との法則からあなたを解放したからである……」(ローマ八・一、二)。

われわれはここに、上述の律法論の場合と同様に、フィロンとパウロとの間にさけがたい断絶があることを知るであろう。フィロンにおいて、人間性の「浄化・上昇」は同時にまた「モーセ律法」の完全な実現を意味したのに対して、パウロにとって「救い」はもはや人間の業ではなく、ただ神によって立てられたイエス・キリストを通してのみ可能となるのである。

なお、「救い」の問題に関して一言付加すべきことは、パウロの場合、後期ユダヤ教の終末論的色彩が濃厚にみられるのに対して、フィロンの場合、かかる傾向は皆無であって、むしろギリシア的神秘思想の影響がよりよくあらわれ

ているということである。われわれはここにも Hellenistic Judaism の相互に対立する二つの異なった類型を見いだしているのではなからうか。

五

最後に、われわれは人間の「救い」の究極的根拠としての神をいかに理解するかという「神論」の問題に向わなければならぬ。われわれはここにもフィロンとパウロとの間に共通の類似点とまた対立点とがあることを知るであろう。

まず、最初に、フィロンとパウロとの共通点としてあげられることは、彼ら両者とも伝統的なヘブライ的神観から出発していることである。もっともフィロンにおいて神はしばしば「存在者」として規定され、またパウロにとつて神はイエス・キリストを通して啓示された「父なる生ける神」(ローマ八・一五、コリⅡ六・一六—一八参照)である限り、前者は哲学化された神、また後者は人格的な神として、それぞれ本質的に異なる印象を与えるであろう。それにもかかわらず、ヘブライ的神観が彼ら両者の前提となっていることは疑いえない事実である。たとえば、フィロンの場合、神の属性として神の唯一性、神の超越性、神の創造性、また神の内在性などがあげられるが、これらはすべてヘブライ的神観の特質をあらわすものといえよう。この点はパウロにおいても同様である。パウロもまた「神の唯一性——コリ一八・四、六、ローマ三・三〇、ガラ三・二〇」、「神の超越性——ローマ九・五」、「神の創造性——ローマ一一・三六、コリ一八・六」、また「神の内在性——コリ一三・一六、ローマ一一・三六、コリ一八・六

参照)などについて語っている。以上によっても、フィロンもパウロも共に共通のヘブライ的神理解に立脚していることは明白である。

ところで、ここに問題となるのが神と世界とを媒介するいわゆる「仲介者 (Mediators)」(ガラ三・二〇)の概念である。一般に、この「仲介者」の概念は神の超越性の立場にたつヘブライ的神観の必然的帰結であるといえるが、アレキサンドリアのユダヤ思想、とくに「知恵文学」においては「神の知恵」、さらにフィロンにおいては「神のロゴス」、また「神の力」などと名付けられ、思想的にきわめて重要な役割を演じてきたことは周知の事柄であろう。以上と同様な思想はパウロにおいても見いだされる。彼は神と世界との「仲介者」を端的に「キリスト」として規定するが、その形容語はしばしばアレキサンドリアのユダヤ思想と共通の用語を用いている。たとえば「神のかたち (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) であるキリスト」(コリⅡ四・四—cf. Som. I, 239; Conf. 147; S.L. I, 81 etc.)、「神の力、神の知恵 (θεοῦ δυναμὴς καὶ θεοῦ σοφία) たるキリスト」(コリ一・二四——前者ごごごご cf. Op. 7; Fug. 94-95; Cher. 27, 28 etc.) また後者ごごごご cf. Eccl. 24, 9, 51; 22; Sap. 7, 24; 9, 9 etc.) 「神の長子 (πρωτότοκος)」(ロー八・二九—cf. Conf. 146; Agr. 51 etc. = πρωτότοκος) 以上のほかに「キリスト」の先在性を示すものとして、パウロの著作に帰せられる「コロサイ人への手紙」の一節をあげうるであろう。「……彼(御子)は万物より先にあり、万物は彼にあって成り立っている(一・一七、コリ一八・六参照) 以上「パウロの手紙」にあらわれた「キリスト」を「仲介者」として規定する形容語は明らかにアレキサンドリアのユダヤ思想と共通性をもつものといえるであろう。がしかし、「仲介者」それ自体の内容に関しては、フィロンとパウロとの間に鋭い対立があることを認めなければならぬ。この対立は主として「仲介者」をいかなる観点からみるかという彼ら両者の立場の相違にもとづくもので

ある。すなわち、フィロンの立場は神の世界創造をいかに合理的に説明するかという哲学的な宇宙論的観点のそれであるが、それに対してパウロは歴史的な「受難の僕」イエスにおいて待望の「メシア」の実現をみるという現実的な救済論的観点に立っているのである。まずフィロンの立場から考えてみよう。元来、フィロンの「仲介者」をあらわす「ロゴス」の説は、プラトンの「イデア」やストア学派の「デュナミス」の概念を援用して、「創世記一・一一一五」にしろされてある神の世界創造の物語を解釈したものである。要約すれば、神は自己の善意性（絶対愛）にもとづいて世界を創造しようとする時、まず最初に造られるべき世界の「範型」、あるいは「原型」として、「イデアの総体」を意味する「英知の世界」を自己の外部に造り出すのであるが、これが本来の意味において「神のロゴス」と呼ばれるところのものである。次いで神はこの「英知の世界」の「模写」、あるいは「模像」としての感覚的世界を創造するとともに、万物を結合・保持・存続せしめる内在的力(*dynameis*)としてその内部に働くのである。このようにして、「神のロゴス」は神の超越性と内在性とを媒介する宇宙論的原理として、フィロンの思想大系の中心をなす重要な概念となったのである。さらに注目すべきことは、この「神のロゴス」が「祭司」(L.A. III, 82; Cher. 16)「大祭司」(Gig. 52; Mig. 102; Fug. 108 etc.)²⁶あるいは「天使」(L.A. III, 177; Cher. 3, 35; Deus. 182; Mut. 87; Fug. 5 etc.)²⁷また「大天使」(Heres. 205; Conf. 146 etc.)などと人格化して使用されていることである。一般にこれらの概念は主として世界を支配する神の摂理の面に重点をおいて用いられたものであるが、すでにここに「神のロゴス」の擬人化の傾向が始まっているとみるべきではなからうか。

これに対してパウロのキリスト論は、上述のような哲学的宇宙論とは異なり、歴史的現実²⁸に生きる具体的人間の救済論である。パウロが求めたものは、人間を「罪と死の法則から解放」(ローマ八・三)、神と人間を「和解」させ

(コリⅡ五・一八、一九)、「新しいいのち」に生きる(ローマ六・三、四)、「新しい存在」(ガラ六・一五)に造りかえる救い主としての「キリスト」であった。パウロはいかにしてこの「キリスト」を史的イエスに見いだしたが、われわれはここにパウロの「キリスト論」について詳論することは許されないであろう。がしかし、「イエス・キリスト論」の方向を指示すると思われるキリストの「ケノーシス説」(「ピリピ人への手紙」二・六―一一)、およびキリストの「先在説」(「コロサイ人への手紙」^宛一・一七)などはいずれもフィロンの色彩を濃厚にもつ思想といえるのではなからうか。

以上われわれはフィロンとパウロとの対比を、とくに「律法論」、「人間論」、「神論」を中心として簡単に考察した。それによって明らかかなことは、両者ともペレスチナのユダヤ教に対する共通の批判的問題意識から出発しながらも、その到達した帰結はかならずしも同一でないということである。一方フィロンはユダヤ教の内部に留まり、その弁証の道を歩んだのに対し、他方パウロはユダヤ教を完成するものとして「新たな道」を選んだのである。がしかし、それにもかかわらず、彼ら両者は「仲介者」の概念を通して密接な内的関係を保持せざるをえなかったのである。事実、フィロンの「ロゴス論」とパウロの「キリスト論」との結合なしには、初代キリスト教神学の形成は不可能であったといわなければならない。ではいかなる過程を経てパウロの「イエス・キリスト論」が「ロゴス・キリスト論」へと転じられるに至ったのであろうか。われわれはその背後にギリシア哲学が、フィロンの場合と異なった仕方、再び登場し始めてきたことに気付くであろう。もしフィロンの場合を「ユダヤ思想のギリシア化」といいうるならば、

この場合はその逆で、「ギリシヤ思想のキリスト教化」(ハルナックとは反対に)とでもいいうるのではなからうか。いざれにしても、われわれはこれらの問題の解明に先立って、その中間的プロセスとして、「ヨハネによる福音書」の「肉体となったロギス」(一・一四)の概念を明らかにしなければならぬが、この問題はいずれ稿をあらためて検討する予定である。

註

- (1) H. Chadwick, *Philo and the Beginning of Christian Thought*. (Cambridge Hist. of Later Greek and Early Medieval Philosophy, p. 137)
- (2) Eusebius, *Hist. eccl.* 2, 4, 2f.
- (3) 伝承によれば「ペテロによる福音書」の作者。ペテロやパウロの同労者であり、またアレキサンドリア教会の創始者と見られる。
- (4) Eusebius, *Hist. eccl.* 2, 16
- (5) Eusebius, *Praep. Evang.* 7, 13
- (6) Eusebius, *Hist. eccl.* 2, 18
- (7) Hieronymus, *De Vir.* III, 11
- (8) 古くから C. Stegfried, W. L. Knox などにより指摘されている。最近のものでは J. Danielou, H. Chadwick, S. Sandmel などによる。

ペテロによる福音書

(9) cf. G. Friedlander, *Hellenism and Christianity*, pp. 84 ff. (S. Sandmel, *Philo of Alex.* p. 19)

(10) W. L. Knox はペテロの *Mut.* 53 にあづかる現存しなラビの論考が、その記事からみてパウロの「ガラ三・一五以下」をよむ「ロー四・一六以下」によく似てきたであろうと指摘している。W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, p. 135.

(11) たとえばパウロの同労者であったアポロ(パウロは彼の分派活動を批判している)が「アレキサンドリア生れで、聖書に精通し、しかも雄弁なアポロ……彼はイエスがキリストであることを、聖書に基づいて示し、公然とユダヤ人たちを激しく語調で論破した……」(行伝一八・二四—二八)と語られてゐるところからみて、パウロはアポロからアレキサンドリアのユダヤ教についてなんらかの知識をえていたのでないかと考えられる。

- (12) 当時のタルソンではギリシア哲学の諸学派とくにストア学派の哲学が熱心に研究され、その熱意はアテネ、アレキサンドリアその他をしのぐほどであったと伝えられている。(cf. Strabo, XIV, 673)。「この世の知恵」(コロシー・二〇)を否定するパウロは、フィロンと異なり、ギリシア哲学を本格的に研究したわけではないが、たとえ無自覚であったとしても、かかる精神的環境からストア哲学の影響を多く受けていたと考えられる。たとえば、「行伝一七・二八」の前半は Epimides の詩の一節であり、後半は Aratus からの引用といわれ、また「コロシー一五・三三」は Menander の喜劇「タインス」からの引用といわれる。またパウロとセネカとの関係も無視しないであろう。しかし、とくに重要なことは世界伝道を目指すパウロにとって、当時の世界的思潮であったストア哲学の理解は不可欠な前提であったということである。この意味でフィロンとパウロとの共通の精神的基盤として『聖書』の他にストア哲学があつたことに留意すべきであろう。
- (13) この種の見解はとくに Goodenough, Sandmel などに よって主張されている。
- (14) フィロンの「アレゴリア的解釈」の方法はかならずしもギリシア哲学者のそれと同一ではない。なぜなら、フィロンの対象である「モーセ律法五書」(Pentateuch) はギリシア神話の場合と異なり、理性によって純化されるというよりも、むしろ理性がそれに奉仕し、そこに内含されている真の内的意味を捕捉開示すべきものと考えられていたからである。
- (15) パウロの聖書解釈は字義に即しつつも、そのなかに彼の時代の問題の「Typus」を捕えることを意図するものである。彼の立場がしばしば「予型的論的解釈」(Typologische Interpretation) として規定される所似である。この点、パウロはフィロンと「アレゴリア的方法」を用いないパウロとの中間を歩むものといわれている。cf. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, p. 24f.
- (16) フィロンの「モーセ律法」と他國の律法との比較については、cf. Mos II 19; Omnis. 47; S. L. IV 55 etc.
- (17) フィロンは「書かれざる律法」を「神の啓示」と「慣習法」との両義に解釈するが (cf. S. L. IV 149) ココではむしろ前者の意味で使用されている。またそれはハリサイ派の「口伝律法」とも区別されている。
- (18) 拙稿「フィロンの良心論」(基督教研究第二十七巻) 参照
- (19) 「創一五・六」の解釈についてフィロンはパウロと異なつた見解を示している。すなわち、パウロは「信仰」を「律法」との関係において捕えているが、フィロンはむしろそれを「理性」との関係において捕え、その上位に立つもつとも

確實な最高の徳と考えてゐる (cf. Heres. 91f.; Virt. 216; Mtg. 44 etc.)°

(20) この点はいかに彼らの問題意識がその共通の精神的背景であるギリシアの神秘思想と密接な関係をもっているか端的に示すよい実例といえよう。

(21) フィロンは人間の創造に「創一・二六」(cf. Op. 72, 75; Cont. 169, 180; Fug. 68, 70 ect.)と「創二・七」(cf. Op. 131, 133; L. A. I 28, 30; Post. 127; Fug. 178 etc.)の二箇所をあげ論考を加えているが、前者は類 (*tyron*)としての普遍的人間、また後者は身体と精神、男と女の区別をもつ具体的人間の創造とみなしている。ここで問題となっているのは後者の具体的人間の場合であることはいままでもない。

(22) フィロンもまた一面パウロと類似した体験を語っている。これはフィロンが一人称の形式で自己自身を語っている箇所であるが、一は荒野にのがれて観想生活を送り、情念の克服のために努力したこと (L. A. II 86) 他は外的生活に妨害をうれながら、生の内面的戦いを通じて、哲学に対する絶えざる努力を続けてきたこと (S. L. III 14) などである。

(23) 拙稿「悪の問題——フィロンの悪論を中心として」(「文化学年報」第一輯) 参照

(24) ここに用いられている *eklogē* の用法はプラトンのそれと

フィロンとキリスト教

異なっていることに注意すべきである。すなわち、プラトンにおいてはイデアの「模写」としてのこの世界を指示したのに対して、ここではむしろ「神のイデア」の意味に用いられている。プラトンの「模写」にあたるものとしては *μίμνημα* なる語を使用している。(cf. Op. 25)

(25) *θεοσκόπια* という表現は主として「知恵文学」において用いられ、フィロンの「神のロコス」と同義である。フィロンの場合、それが神の世界創造の原理として使用される用例は少ない。フィロンが主として使用するものは「神のロコス」の概念である。この概念はパウロにおいては欠如しているが、「ヨハネによる福音書」において初めて使用されたことは周知の通りであらう。

(26) 拙稿「フィロンのイデア論」(「西洋古典学研究」第一二輯) 参照。

(27) フィロンと「コロサイ人への手紙」との関係については、H. Hegeman, Die Vorstellung vom Schöpfungsmitler im hellenistischen Judentum u. Urchristentum, 1961参照