

## 「ペルシアの賢者」アフラハトの解釈学

武藤 慎一

はじめに

一般に、古代キリスト教の解釈学研究はあまりにもギリシア、ラテン語圏の著述家中心で、シリア語圏の著述家は非常に低く評価されてきた。本当にそれでよいのだろうか。シリア語圏にも豊かな思想が存在していたのではないか。そこで、本研究ではシリアの解釈学に光を当ててみることにしたい。この場合の最大の問題は、シリア語圏シリアの解釈学とギリシア語圏シリアのそれとの関係である。四世紀後半に関しては、既にシリア教父のニシビスのエフライムとアンテيوخア学派のヨアンネス・クリュソストモスの解釈学を比較研究した<sup>1)</sup>。その結果、エフライムの解釈学は本質的には、従来の説とは違ってアンテيوخア学派のそれと異なることが明らかになった。更に、両者の相互影響関係を説明するために、四世紀前半以前に遡って研究する必要がある。エフライムの解釈学はシリア語圏初期の解釈学の中で、いかなる位置を占めているのだろうか。それは全く彼独特のものなのだろうか。それとも、広くシリア語世界の特徴を反映しているのだろうか。

「ペルシアの賢者」アフラハトの解釈学（武藤）

シリアの解釈学を四世紀前半以前へ遡及する際、まずシリア語で書かれ、かつシリア語原典が残されているものを研究の出発点にすべきであろう。そうすることで、シリアの解釈学の根本的特徴が明確になることが期待できる。しかし、それに該当する文献は四世紀前半には、初期シリア教父としてエフライムと並び称される、アフラハト (Aphrahat) の著作を除いてほとんどない。そこで本研究では、その『論証』(Kahyuzai/ Demonstrations) を扱い、彼の解釈学の特徴を明らかにする。古くから「ペルシアの賢者」と贈り名されたアフラハトは、ササン朝ペルシアのキリスト教を代表する人物である。ペルシアのキリスト教徒はシリア語を使用しており、彼は最初のシリア教父でもある。そればかりか「彼は、自らの存在をギリシア語からの翻訳に負っていない、民族的キリスト教文学を証言する最初の重要な人物である」<sup>2)</sup>。アフラハトはギリシア・ラテン語圏の思想の影響をほとんど受けていないのである。彼の生涯の子細は知られていないが、恐らく二六〇年から二七五年の間に生まれ、三四五年の後間もなくして死去した。彼の著作『論証』は三三七年に最初の十章（第一部）が、三四四年に次の十二章（第二部）が執筆された。翌三四五年には、最後の一章が付加された。この最終章だけは、元来意図されていなかったものである<sup>3)</sup>。

従来のアフラハト研究は、キリスト論を初めとする教義、ユダヤ教との関係、彼が使用した聖書テキスト、の三分野のもの

が多かった。彼の解釈学を専門的に扱った研究はまだない。ただ、具体的な聖書積義の研究は、勿論存在する。この場合でも、アフラハトとユダヤ教との関係に関心が集中してきた。そういった研究の中で、解釈学への言及も時々見受けられる。マカロク (J. C. McCullough) も簡潔にはあるが、比較的最近「釈義家としてのアフラハト」を研究し、正しくも彼が自らの読者に、非常に敏感であったことを指摘している。<sup>17)</sup>

このような状況なので、アフラハトの解釈学がエフライムのそれとの関係で研究されたことは、まだない。勿論、両者の親近性は様々な方向から認められている。解釈方法に関しても、両者の間の親近性が想定されるのは当然だろう。実際、スネイス (J. G. Steinhilber) は「彼は、釈義に対するアンテイオキア的研究方法をエフライムと共有している」と述べている。また、より最近ではホーベリー (W. Horbury) も、「シリア語圏の注釈者たちは、アンテイオキアと西シリアの影響を蒙った」と述べ、具体的にアフラハトとエフライムの二人の名を挙げている。この場合は、アフラハトが字義的、歴史的、予型論的解釈に専念していることが前提とされている。当然、寓意的解釈の方は稀少で、例外的なものとして扱われる。この点では、一八八二年のフォルジェ (J. Forget) 以来、シュヴェン (P. Schwen) やニューズナー (J. Neuser) 、『ブルム (G. G. Blum)』、『スネイス』、一九九〇年のブルンス (P. Bruns) に至るまで、研究者たちの見解はほぼ一致している。

なかでもシュヴェンは、アフラハトの解釈を論じて、「オリゲネスの意味での寓意は全く見出されない」と断じている。ベルト (G. Burt) も「アフラハトは、……予型的解釈を十分に使用することによって、自らがアンテイオキア学派の先駆者であることを明らかにしている」と述べている。ひとりウォリス・ハドリル (D. S. Wallace-Hadrill) は、正しくもそのベルトを批判して、「著作において、予型論がアフラハトが許容しているほどに奔放自在に振る舞っている、アンテイオキアの著述家を思い起こすのは、困難である」と述べると同時に、アフラハトへのアレクサンドリア学派のいかなる影響をも否定している。ただし、既にベルト自身も「しかしそのかたわら、我々は彼において寓意的解釈をも見出ししており、これは彼をアンテイオキア学派と対照的にしている」とは指摘していた。しかし、この「単純」な解釈と「奔放自在」な解釈との共存は、エフライムにおいても同様に見られる特徴である。<sup>18)</sup>

以上で概観した研究は押し並べて、具体的な釈義方法の研究に留まっている。しかし、本当にアフラハトの解釈学を検討するためには、解釈方法だけではなく、それを支える根本思想まで掘り下げて研究しなければならない。そうしない限り、一見非常に類似した「解釈原理」に立っているように見える、シリア教父とアンテイオキア学派の本質的な相違点が見失われてしまう。「字義」と「比喩」、「歴史」と「霊」、そして「予型論」と「寓意」の対立、という西洋の定式化した枠組みでもってシリ

ア語圏の解釈学をはかるのでは、その実像に迫ることはできないだろう。その枠内に留まる限り、初期シリア教父の解釈学も必然的に、アレクサンドリア的というよりはアンティオキア的と見なされて、それで事足りれりとされてしまう。

そこで本研究では、可能な限りアフラハトのテキスト自体に語らせた。彼が「理解」それ自体をどう理解していたのか、という思想としての解釈学の根本問題を扱う。彼の解釈学に関する言及は確かに少ないが、『論証』二二・二六が主要テキストとして挙げられる。前述したように、これは元来意図されていた全二二章の末尾に位置し、『論証』全体を総括する重要なテキストである。研究方法としても、この箇所全体をそのまま忠実に辿っていく、他の関連する言及をも適宜参照することにする。特に、アフラハトにおける「他者」との関係に注目する。なお、テキストの翻訳も可能な限り直訳するように心掛けたが、どうしても意味が理解しにくい場合は意識した。

## 一、二種類の読者

「これらを私は、自分が捉えたことに従って書いた。たとい、誰かがこれらの講話を読んで、自分の考えに合致しない言葉を見出すとしても、彼は嘲笑してはならない。なぜなら、これらの章に書かれていることは、一人の人の考えによって書かれたものでも、一人の読者の確信によって書かれたものでもなく、

「ペルシアの賢者」アフラハトの解釈学（武藤）

教会全体の考えと信仰全体の確信とによつたからである。またもし、読んで確信をもって聞くならば、よい。しかし、もしそうでなければ、私には言うことがある。『私は確信の子らのために書いたのであって、嘲笑する者たちのためではない』<sup>23</sup>

アフラハトは、二二二章の『論証』全体の結びをこのように言って始める。ここで彼は、自らの『論証』の適切な読解の方法を述べている。それは、嘲笑ではなく確信をもって読むことである。その根拠は、彼が「教会全体」、「信仰全体」と言う、この著作の共同体性、全体性にある、とされる。これが対象とする読者は「確信の子ら」、つまり確信する者たちであって、「嘲笑する者たち」ではないのである。この「確信をもって」(Bar-pisost)は、解釈学上の術語としても頻繁に使用されている。「確信の子ら」の方も同様である。この二種類の読み方をする二種類の読者を峻然と区別することは、この後も一貫して行われている<sup>24</sup>。

## 二、他者の語り

「更にまた、もし誰か読者が、我々の場合にはある形で、他の賢者の場合には別の形で語られていることを見出すならば、彼はこれに悩んではならない。なぜなら、誰でも自分が捉えていることに従って聞き手に話しているからである。また、これら

を書いた私は、たといそれらの言葉の一部が他の語り手のものに合致しないとしても、自分ではこう言っている。『それらの賢者たちはよく語った。また、自分はこう話すべきだと私には思われた』。またもし、誰かが様々なことについて私に話して、説明するならば、私は論争せずに彼の意見を受け容れる。聖書の前半と後半をそれら(旧新)両約において読んでいて、確信をもつて読んでいる者は、誰でも教えられ、また教える」<sup>22</sup>

ここでは更に一般的に、他者の語りが話題になっている。アフラハトは異なっていることを恐れない。この場合でも、論争することではなく、受容することが肝要である。他者の言葉は、その人なりの理解と心状とに対応している<sup>23</sup>。ここでは、語り手の個性が尊重される。アフラハトは全体性だけではなく、個別性をも重視するのである。前の箇所では、自らの理解を受容することを読者に求めていたが、彼自身も今度は読者の側に身を置き、他者の読者として、他者の理解を受容する。ここから「相互教示性」が生じる。誰でも、他者から教示されるだけに留まるのではなく、自ら他者に教示する側にも回り得るのである。アフラハトの他者を受容する姿勢は徹底している。

同様に第一部の末尾でも、彼は「これらを論争せずに私から聞いて、確信の子らである兄弟たちにそれらについて問い質しなさい」<sup>24</sup>と述べている。ブルンスはその直前の箇所に対する訳注で、「神学とは本質的に、聖書を基盤にして信仰の兄弟たち

の間で対話することである<sup>25</sup>」とさえ述べている<sup>26</sup>。しかし、この「相互教示性」は全ての人に妥当するものなのだろうか。アフラハトは「誰でも」(kui-man)という包括的表現に、二つの限定条件を付している。一つは、旧新両約聖書を読んでいること、もう一つは前述した、確信をもつて読んでいることである。「相互教示」可能なのは、この条件を満たしている場合だけなのである。

### 三、二つの多様性

「またもし、自分が捉えていないことについて論争するならば、彼の思いは教えを受け容れない。しかし、もし自分には難解すぎる言葉を見出し、それらの力を捉えていないならば、こう言うべきである。『書かれてあることは、よく書かれてある。ただ、私は理解に至らなかつた』。またもし、自分には難しすぎる言葉について、教えを教授している識見を持った賢者たちに問うならば、一つの言葉についてすら、十人の賢者たちが十の面をその人に語ってくれるだろう。それは、自分が好むことを受け容れるためである。また、自分が好まないことでは、賢者たちを嘲弄してはならない。なぜなら神の言葉は、あなたが転がす全ての面に美しい姿がある、真珠に似ているからである。また、――ああ、学徒よ――ダビデが言ったことを思い起こしなさい。『私は、我が全ての教師たちから学んだ』(詩編一一九・九

九)。また、使徒は次のように言った。『あなたは、神の御霊にある書全体を読むべきである(第二テモテ三・一六)。また、あらゆることを探り求めなさい。そして、良いことを保持して、あらゆる悪いものから逃げなさい(第一テサロニケ五・二―二二)』。実際、たとい人間の日々が、アダムから時代の終わりまでの世界の全ての日々のように多くなり、坐つて聖書を思い巡らすようなことがあつても、御言葉の深みの力全体を捉えることはできない。また、私が第十講話で書いたように、神の知恵には誰も達することができない<sup>26</sup>。

ここでは、更に踏み込んだ議論が行われている。自分が理解していない言葉に関してである。この場合でも、論争することではなく、受容することが肝要である。書かれてあること自体を批判するのではなく、理解できなかつた自分の現状を認める。次に、他の研究者に質問することである。ここにも「相互教示性」が生きている。しかし、多くの研究者に照会した場合、十人十色、様々な相異なつた返答が返ってくるのが往々にしてある。その時、いかなる姿勢を取ればよいのか。アフラハトはこの場合でも、嘲ることを戒め、積極的を受容することを勧める。ただし、彼は御言葉の別々の面を指摘する語り手の個性だけではなく、聞き手の個性をも尊重する。受容することは受容するのだが、聞き手の好みを受容するのである。人間の多様性がこの「相互教示性」の基盤にある<sup>27</sup>。

ここで気付くもう一つの重要な点は、詩編一一九・九九と第二テモテ三・一六の引用が各々を物語っているように、人間の多様性だけでなく神の言葉自体の多様性が、この「相互教示性」の基盤になっていることである。個々の御言葉自体が、真珠のように多面的である。従つて、その深い力全体は、一介の人間にとつて絶対に把握不可能である。そこで、相互教示が必要となるのである。またここで、アフラハトが「言葉」という時、その念頭にあつたのは聖書の言葉と、それに関して人が語つた言葉、即ち聖書解釈だつたことがはっきりと分かる。この箇所に関しては、ブルンスが次のような正鶴を射た説明を加えている。

「この初期シリア人は『あれかこれか』の範疇で排他的に考えているのではなく、むしろ様々な見方を削除しようとはせず、加算しようと努力している。これは、アフラハトが『論証』二二・二六で説明しているように、異なつた考え方をする者の中傷せず十人の学者の違つた考えを併存させる、正当的な神学的多元主義という結果になる<sup>28</sup>。ただ、ブルンスはこれを直ちに「キリスト論」に適用しているが、直接の文脈はそうではなく、解釈学の文脈で述べられていることである。ブルンスが主張するアフラハトの思想の多様性は、彼の解釈学を理解して初めて真に理解し得る。彼は体系的な意味での「神学」を多様に展開したのではなく、ただ聖書の言葉を解釈してその像(image)を多様に展開しただけなので

ある。従つて、アフラハトの思想にとつての解釈学の重要性は、いかに強調しても強調しすぎることがない。これは、より厳密には「神学的」というよりはむしろ、「解釈学的多元主義」(hermeneutical pluralism)とでも言える、ギリシアの解釈学とは異なるシリヤ的解釈学の特徴である。このような解釈学は、アンティオキア学派とは全く異質のものである。

最後に、このアフラハトの解釈学はエフライムのそれとよく似ている。エフライムの聖書注解の次のような箇所を読むと、並行関係は明らかになる。

「誰があなた(神)の二つの言葉(「について」)の発見全体(*ἄρτι*)を捉えることができよう。というのは、泉から(飲む) 渴いている人々のように、我々がその中で「取り」残していることは、我々が取り上げていることよりも大きいからである。御言葉を学ぶ者たちの面(*παρόν*)が多いように、彼(神)の御言葉の面も多い。彼は御自分の御言葉を多くの美しいもので象られた。それは学ぶ者たち一人一人が、自分が好むことを考察することができるようにされるためだった。また彼は、彼の御言葉の中に全ての宝物を覆い隠された。それは我々一人一人が、自分がそれ思い巡らす所で、それによつて豊かになることができるようにされるためだった」<sup>(28)</sup>

ここでも、神の言葉の多様性と把握不可能性が述べられている。人間の多様性と学ぶ側の好みの尊重もそのまま存在する<sup>(29)</sup>。

アフラハトがどちらかと言えば人間相互の「相互教示性」を強調するのに対し、エフライムの方は個人の自由意志をより強調する、といった強調点の置き方の多少の相違は認められるが、要点は明らかに一致している。

#### 四、著者と読者との関係

「しかしながら、大いなる宝庫から取っていない全ての語り手の言葉は、軽蔑すべきで、侮蔑すべきである。なぜなら、王の像はどこに行つても受け容れられるが、中にまやかしがあるものは斥けられて、受け容れられないからである。またもし、誰かが「これらの講話は、誰それによつて語られている」と言うならば、その人はただただ次のことを学ばなければならぬ。『語り手について云々することは、彼に命じられていない』。アダムから生まれ、神の手で造られた人間、私も自分の卑小さに従つてこれらを書いた。私は聖書の弟子だからである。……従つて、読む者は私が上で書いたように、確信をもつて読んで、共同体の兄弟である語り手のために祈るべきである。それは、神の教会全体の求めで、彼の罪が赦されるためである。また、読む者は次のように書かれてあることを覚えるべきである。『御言葉を聞く者は、自分に聞かせてくれる者と全ての良いものを分かち合うべきである』(ガラテヤ六・六)。また更に、次のように書かれてある。『種を蒔く者と刈り取る者とが一緒に

なつて喜ぼう(ヨハネ四・三六)……」<sup>12)</sup>

ここで話題が転換する。まず、「相互教示性」が適用されない場合が語られる。ここまでアフラハトは一貫して、他者の言葉を積極的に受容する姿勢を説いてきたが、ここで初めて受容できない言葉が問題になつてゐる。「大いなる宝庫」は勿論、直前で話題になつてゐた聖書を指す。従つて、聖書に基づかない言明が批判されてゐるので、これは前述されてゐた二つの条件を否定的な面から述べたものであることが分かる。アフラハトは、この聖書に関する欺瞞に対しては厳しい姿勢を取つてゐる。逆に、この条件さえ満たしていれば、その著者が誰であるか、は一切問わないのである。それで、アフラハト自身も、当然これが適用される範疇にゐることが述べられる。今までは一般的な言明の仕方が続いていたが、いよいよこの著作を終えるにあつて、アフラハトは自分自身について語る。彼は自らの卑小性を強調しつつも、「聖書の弟子」たることも忘れずに言明し、従つて自分自身の言葉が受容されるべきことを主張してゐる。

最後に、読者の側としては、何度も述べられた「確信をもつて読むこと」と著者のために祈禱することが求められる。この祈禱は、ここだけを見ると唐突に思えるかもしれないが、この直前の節の冒頭でも既に請われていたことだつた。アフラハトは最後にあつて、再度祈禱を依頼したのである。ここでも、

彼の弱さの自覚と共同体意識の強さとが見て取れる。彼は、あくまで他者との相互教示関係の中で語ろうとするのである。彼の解釈学の特徴は、個性と共同性の両方が尊重されていることである。

## 結 び

以上で考察してきたアフラハトの解釈学の特徴をまとめると、「確信する者たち」と「嘲笑する者たち」という二種類の読者を峻然と区別すること。その上で、「確信する者たち」の間の相互教示性を強調すること。その教示する者たちは、旧新両約聖書を学ぶ者でなければならぬこと。相互教示性の基盤は人間の多様性と神の言葉の多様性にあること、である。アフラハトの解釈学は多様性の尊重をその特徴とするのである。

だからこそ、彼が実際の積義の中で解釈を多様に展開してゐるのを見て、何も驚く必要はない。「聖書の寓意的、非歴史的な読解は、彼の解釈学の重要な部分ではない」<sup>13)</sup>のでも、「本来は予型論的解釈を旨とするアフラハトの例外的逸脱」<sup>14)</sup>でもなく、彼自身の解釈学に由来するごく自然な結果なのである。それは正確には、アレクサンドリア的な「寓意的解釈」でも、アンテيوخキア的な「予型論的解釈」でもない。アフラハトのシリア的解釈学に即して言えば、「多様な解釈の展開」に過ぎない。そもそも、この特徴的な解釈を従来の二者択一的枠組みで正しくは

かるには、最初から無理があった。従って、釈義方法の表面的類似性だけで、アフラハトをアンテイオキア的としてきた従来の見解は、斥けられなければならない。

他方で、彼の釈釈学は本質的にエフライムのそれと共通するものである。従って、エフライムの釈釈学は単に彼だけのものではなく、個人を越えて共有されていたものだ。これはシリア語世界には、「アンテイオキア学派」とは別個の「シリア的釈釈学」が存在していたことを確認させるものである。特にアフラハトは、ギリシア語圏の影響が弱いペルシアの人で、時期的にもより早いのであるから、彼とエフライムの釈釈学の親近性が確認されたことで、初期シリアの釈釈学と「アンテイオキア学派」のそれとの距離も、一層明瞭になった。勿論、「このシリア的釈釈学がアフラハト以前まで遡られるものだとすれば、それが後のアンテイオキア学派の釈釈学にも多大な影響を与えた可能性はある。つまり、アンテイオキア学派の釈釈学をシリア的とすることはできても、逆に従来の研究のように初期シリア教父をアンテイオキア的とすることはできないのである。今後の課題としては、シリア的釈釈学の由来をアフラハト以前に遡求していくことである。その際、シリア的釈釈学とギリシア語圏やユダヤ教のそれとの関係が問題になることだろう。

## 註

- (1) 拙論「ニシビスのエフライムとクリュソストモスの解釈学の比較」、『日本の神学』第三五号（一九九六年）五一—七〇頁。
- (2) 五世紀、六世紀の非常に古い二つのシリア語写本を初め、アルメニア語訳等が残されている。なお本研究では、テクストは次のものを使用した。Ioannes Parisot (ed./tr.), *Aphrahat's Sapientis Persae Demonstrationes*, PS (= Patrologia Syriaca), I-II, Paris: Firmin-Didot et socii, 1894—1907. また、参考にした翻訳は、ハリゾーがテクストに付したラテン語訳の他に以下のものである。Georg Bert (tr.), *Aphrahat's des Persischen Weisen, Homilien*, (TU 3, 3/4), Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1888; John Gwynn (tr.), "Selections Translated into English from the Hymns and Homilies of Ephraim the Syrian, and from the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage", in: Philip Schaff/Henry Wace (ed.), *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, XIII, New York: The Christian Literature Company, 113—433, 1898; Marie-Joseph Pierre (tr.), *Aphraate le sage Persan, Les exposés*, I-II, (SC 349; 359), 1988—1989; Peter Bruns (tr.), *Aphrahat, Unterweisungen*, I-II, Freiburg: Herder, 1991.



- (3) Peter Bruns, "Einleitung", in: id (tr.), *Aphrahat, Unterweisungen*, I, (35-73), 40.
- (4) アブラハトの思想は「ローマ帝国外のキリスト教徒のもの」としても興味深い。シエウエンなどは「彼は哲學的視点を免れたままのキリスト教を証言する。新約を除くほかに唯一の人物である」(Paul Schwen, *Aphrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, I, 2), Berlin: Trovitzsch & Sohn, 1907, 142) など、<sup>142</sup> 述べている。
- (5) それに「ノンラント西書」巻3の24-26頁( *Demonstrations* 22, 25 (PS I, 1044); 23, 69 (PS II, 149))<sup>143</sup> 1111章の各章が各々に対応するギリシア語の「ノンラント」の1111文字と対して書かれたものである。明田である。
- (6) 例として Antoine Guillaumont, "Un Midrash d'Exode 4, 24-26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe", in: Robert H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Voûbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East*, Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago, 1977, 89-95; Jean Quellec, "Sens et portée de l'argument scripturaire chez Aphraate", in: Robert H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Voûbus*, (191-202), 195sq. 参照。同じ「ジョーン(M.-J. Pierre) は『論証』の仏訳への詳細な緒論を「ノンラントユダヤ人世界」を論じる中で「解釈学を比較的研究に扱っている。それは「アブラハトとユダヤ人との間の厳密な並行箇所を列挙するのみならず、両者の釈義や解釈学の共通性を重視する点が優れている」(Marie-Joseph Pierre, "Introduction", in: id (tr.), *Aphrahat la sage Person, Les exposés*, I, (33-199), 112-143)。
- (7) J. C. McCullough, "Arahat the Biblical Exegete", in: E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XVIII, 4, Leuven: Peeters, 1990, 263-268. その他関連論文は「以下」の5-6章である。Robert Murray, "Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature", in: Robert H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Voûbus*, 109-131; Edmund Beck, "Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm", *Oriens Christianus* 42 (1958) 19-40. フリーはギリシア文学の修辭法に着目して「聖書の特徴的な扱ふ方である「比較の列挙」を「シンクは釈義上の重要語「*ἰσχυρὸς*」(象徴)をそれぞれ論じている。
- (8) 両者の実際の釈義上の共通点に關しても、既に一八九四年にメリゾーが「論証」のテクストへの序文の中で論及している (Ioannes Parisot, "Praefatio", in: id (ed./tr.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, (IX-LXXX), L-LI)。
- (9) J. G. Snaith, "Aphrahat and the Jews", in: J. A. Emerton/Stefan C. Reif (ed.), *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in*

- Honour of E. I. J. Rosenthal*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, (235-250), 247.
- (18) William Horbury, "Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers", in: Martin Jan Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990, (727-787), 730; cf. id., 734.
- (11) Jacobus Forget, *De vita et scriptis Aphrahatis, Sapientis Persae, dissertatio historico-theologica*, Lovanii: Vanhouthout fratres, 1882, 329.
- (12) Paul Schwen, *Afrahah, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, 36-38.
- (13) Jacob Neusner, *Afrahah and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden: E. J. Brill, 1971, 5-7.
- (14) Georg G. Blum, "Aphrahah", in: *TRPE* 1 (1977) (625-635), 628.
- (15) J. G. Snaitz, "Aphrahah and the Jews", in: J. A. Emerton/ Stefan C. Reif (ed.), *Interpreting the Hebrew Bible*, 246.
- (16) Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn: Borengässer, 1990, 100.
- (17) Paul Schwen, *Afrahah, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, 36.
- (18) Georg Bert, "Einleitung", in: id (tr.), *Afrahah's des Persischen Weisen, Homilien*, (VII-XXXV), XXXVI; cf. id, 386, n. 2.
- (19) D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 42.
- (20) *Ibid.*
- (21) Georg Bert, "Einleitung", in: id (tr.), *Afrahah's des Persischen Weisen, Homilien*, XXXV.
- (22) エフライムの場合には、聖書注解における聖書解釈は「字義的、歴史的」となれてゐるものの、詩歌集におけるそれは、非常に「比喩的、霊的」となれてゐる。詳細には、拙著『古代末期シリアの解釈学—ニシビスのエフライムとヨアンネス・クリュンストモス—』（一九九六年一月に京都大学に提出された未公刊学位論文）、八一—二頁参照。
- (23) *Demonstrations* 22, 26 (PS I, 1044sq.).
- (24) 例えば、アブラハムは聖書を何箇所も引用して、「それら全ての御言葉はよく書かれており、賢者たちには確信をもつて聞き容れられる。使徒が『もし確信をもつて読むならば、律法はよき』（第一テモテ一・八）と言つた通りである。』 (*Demonstrations* 13, 11 (PS I, 565)) と歎くつゝる。

- (25) Cf. *Demonstrations* 10, 9 (PS I, 465).
- (26) 人間を二種類に区別する点では、エフライムの解釈学と全く同様である。拙論「ニニビスのエフライムの解釈学」、『基督教学研究』第二十五号（一九九六年）八一—九三頁参照。
- (27) *Demonstrations* 22, 26 (PS I, 1045).
- (28) *Demonstrations* 14, 48 (PS I, 721).
- (29) *Demonstrations* 10, 9 (PS I, 465).
- (30) Peter Bruns (tr.), *Aphrahat, Unterweisungen*, I, 279, n. 7.
- (31) そもそもこの『論証』自体が「あなたが聖書から捉えた」ことから私に説明してよさう」(*Demonstrations*, Epistola interrogatoris, 1 (PS I, 1))と言へ、あるキリスト教徒の質問に答えて執筆されたものであった (*Demonstrations* 1, 1 (PS I, 5))。
- (32) *Demonstrations* 22, 26 (PS I, 1045–1048); cf. 14, 33sq. (PS I, 657).
- (33) また、この考えは「あらゆるものは互いに相対して存在する世には完全としないことがある」(*Demonstrations* 14, 49 (PS I, 721))とどう万物の相対性を認識して来たことから来ていさるのだろうか。
- (34) Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, 214.
- (35) この「多元主義」という用語自体が複雑な問題を含むが、「ペルシアの賢者」アフアラハトの解釈学（武藤）

- 今回は紙幅の都合上、ブルンスの用語をそのまま残した。
- (36) *Commentarii in Diatessaron* 1, 18 (ed. Louis Leloir, 16). テクストは、次のものによった。Louis Leloir (ed./tr.), *Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile concordant, Texte syriaque (Manuscri Chester Beatty 709)*, Dublin: Hodges Figgis, 1963.
- (37) エフライムの解釈学における多様性や自由意志の尊重に関しては拙著「古代末期シリアの解釈学」、第一章第三節、六〇—六九頁参照。また、真珠はエフライムが特に好んで用いた象徴で、彼の『信仰賛歌』では第八一賛歌から第八五賛歌が真珠を主題にしていさるほどである。
- (38) *Demonstrations* 22, 26 (PS I, 1048sq.).
- (39) *Demonstrations* 18, 7 (PS I, 836); 18, 4 (PS I, 825).
- (40) *Demonstrations* 22, 25 (PS I, 1040).
- (41) 彼は自らの弱さを自覚していたからこそ、共同体内の他者の言葉に対してもあれほど受容的な姿勢を取り得たのだらう。
- (42) Jacob Neusner, *Aphrahat and Judaism*, 6.
- 〔付記〕 本研究は、日本学術振興会特別研究員として交付された、平成九年度科学研究費補助金による研究成果である。また、一九九七年八月二十九日に日本基督教学会第四五回学術大会で行った口頭発表表に加筆、修正したものである。