

哲學研究

第四百四十四號

第三十八卷
第十冊

神の無名性について

——特にフィロンにおける——

有賀 鐵太郎

ヘブライ語で「エール」(ēl)とか「エローヒム」(‘elôhim)というとき、それは一般に「神」を意味するのである。特に神の名といふべきものではない。けれども「ヤハウエ」(あるいは「ヤウウエ」と讀まれるであろうところの YHWH の四字——いわゆる tetragrammaton——は明らかに神の名として知られている。出エジプト記三・一三——一五によれば、それはシナイ(またはホレブ)山においてモーセに啓示されたものであつた。かれがかれの前に現われた神にその名を尋ねたとき、神はその名を ‘ehyeh ‘asher ‘ehyeh と告げる。それが何を意味するかは、あとで論じるとして、とにかく、そのような名がモーセに告げられたのである。それはまた單に ‘ehyeh とも、また YHWH とも呼ばれている。そして、この名が啓示されたことがヘブライ信仰史において畫期的重要性を有する事件と考へられてゐるのである。出エジプト記六・三によれば、それはアブラハム、イサク、ヤコブにも告げられなかつた名であ

る。

YHWH なる名は神聖な名として發音されなくなり、その字を 'adonai (わが主) と讀む習慣が生じたことは周知知られる通りであるが、當初の發音は Yahweh であつたと推定されている。この名が如何に重要なものであるかは、例えば豫言者アモスが神の全能を強調して

「見よ、かれは

山を造り、風を創造し、

人にその思ひの何かを示し、

あけぼのを暗やみとなし、

地の高みを踏まえる者、

その名は萬軍の神ヤハウェ。」

と言つてゐることによつても知られる。この「ヤハウェ」は單に「み名」(hassem) という語によつて置きかえられてゐることもある。すなわちレビ記二四・一一において「み名」は「ヤハウェの名」を意味する。邦譯では、従來は「エホバの名」と意譯し、改譯にも「主の名」と意譯してゐるが、原語には hassem とあるばかりである。これが更に後期のユダヤ神學になると、hassem をそのまま「神」(elohim) の意に用いてゐる。

このように神の名という概念は舊約思想において重要な役割を演じてゐるが、それはまた新約聖書においても、その後の教父思想においても、繼承されてゐる。いわゆる「主の祈り」の最初の祈願は「なんじの名が聖とせられんことを」である。黙示録一三・六、一六・九、一五・四にも、神の名を汚すとか、たたえるとかについて語られてゐる。マタイ傳二八・一九によれば、復活のイエスはその弟子たちに「父と子と聖靈との名に入れて」バプテスマを施すべきことを命じてゐる。この場合 *in nomine patris* は、その名によつて表わされてゐる者に所屬せしめられることを

意味する。何れにせよ、名が神的主體を代示するものなのである。

かくて名は實の賓ということになるのであるが、その思想を使徒教父の中に拾えば、先ず第一にクレメンス・ロマヌス四三・六を挙げよう。そこに「まことの、また唯一の神の名があがめられんために」という言葉が出る。また「われらは、かれの、いと聖き榮光にみてる御名に服従しよう」(五八・一)、「われらは」なんじの全能なる榮光にみてる御名に服従する者となりて」(六〇・四)の如き言葉も注意されてよい。この場合、名は「本質」を指すものと言つても差支えないのであるが、ギリシア語を原文とする、この文書において後者が用いられずに依然として「名」なる概念が用いられている事實が正に問題の點なのである。

「ヘルマスの牧羊者」においても、教會の象徴としての塔が建てられるのは「全能なる榮光にみてる御名の言葉によつて」なされると言われている。また逆に「神の名をけがす」という表現も出てくる。それから約一世紀降つてオリゲネスの「殉教のすすめ」(二三五年)に到れば、この「名」ということが當時のキリスト教徒の間で特に問題となつていたことを知る。それは殉教、すなわち生命をささげての證し(マルテュリオン)、にかかわる問題としてオリゲネスによつて取上げられているのであるが、そこにかかれは一つの説を駁しつつ自説を主張する。ここにオリゲネスが反對している説によれば、神の名は人間によつて任意に與えられた名であるから、その名にこだわる必要がないというのである。その根拠はアリストテレスの名稱論であつて、それによれば一般に名稱は措定的に與えられるものがあり (*thesai eivar ta' o'nomata*)、従つて、名稱そのものは、それが附せられる客觀的なものに關わる本性 (フーシス) を有さない (*oidenian autu' z'eto phieru rhor ta' onomata, ta' z'aru o'nomata*) とするのである。

このような名稱論の上に立てば、神の名を何と呼ぼうと、それは生命をかけて争うほどの問題ではないということになる。だから、この説を採る人々は、特定の名にこだわつて殉教することを甚だしい愚學と考えたのである。これに對してオリゲネスは、名は人爲措定的のものではないから怠がせに出來ない、従つて神を聖書に出る名以外の名に

よつて呼ぶことは許されないと主張する^(八)。

これと同じ問題は「ケルスス駁論」においても論じられていて、それを併せ考えることによつてオリゲネスの立場を一層明瞭に認識することが出来る。プラトニストなるケルススもまた神の名に拘泥する必要のないことを論じて次のように言つてゐる。

「一切のものの上にあります神をギリシア人の間に用いられている名によつてゼウスと呼ぶとしても、また例えばインド人の間に用いられている名とか、エジプト人の間に用いられている名をもつて呼ぶとしても、少しも違ふことはない^(九)。」

このケルスス説に對してオリゲネスは論じて言う——

「名はアリストテレスが考えるように指定的のものか、それともストアの人々が考えるように自然的^(十)のものか、すなわち最初に發せられた音がその名づけられる事實そのものを模倣することによつて名が出来たのか(かれらはこのような言語學的原理を導入している)、それともエピクロスが教えるように、(ストアの人々が考えるのはまた異なる意味において)自然的^(十一)、すなわち最初の人間達が事情に應じて或る音を發したことによるものであるのか、いずれかである^(十二)。」

これによつて見れば、ストアの名稱論はフェセイを「本性的・自然的」の意味に解し、エピクロスは同じ語を「偶然的・自然的」の意味に用いていることが分る。そしてオリゲネスがストア説に贊成している者であることは、かれが「それゆゑ、それらの名が、それらに本然的に其わる順序をもつて語られるとき、能力を持つのである」^(十三) (ὁμοιουτάτης καὶ ἀπορίτου)と言つてゐることによつて窺ふことが出来る。また「祈禱論」二四において「名」を定義して、「名とは、名づけられる物の特有の性質を示すとこの總括的呼稱である」^(十四) (ὁμοία τοῦ ἐν ἡρώδου ἐπιβεβαιωθέντος προσήκουσαν τῆς ἰδίας τοιοῦτος τοῦ ὁμοιογενέως πλάσσαντος)と言つてゐることもストア的方向を指し示すもの

であらう。けれどもそれはオリゲネスの本來の立場がストア哲學であることを意味するものではない。それは、あくまでもキリスト教信仰そのものにあつたのである。

- (一) アモス書四・一三。改譯に準據した私譯による。同書五・八、二七、九・六参照。またエレミヤ記一〇・一六等。
- (二) マタイ傳六・九、ルカ傳一一・二、デイダケー八・二。
- (三) ロマ書二・二四(コイサヤ書五二・五)、九・一七(出エジプト記九・一六)参照。
- (四) デイダケー七・一参照。
- (五) W. Heilmüller, *Im Namen Jesu*, 1903, S. 121 f.
- (六) Hermiae Pastor, *Vis*, III, 3, 5.
- (七) *Ibid.*, Sim., VI, 2, 3.
- (八) それは $\Delta\iota\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\Delta\omicron\upsilon\omicron\upsilon\upsilon\tau\iota$, $\Gamma\alpha\lambda\lambda\iota\iota$, $\theta\iota\sigma\iota\gamma$, $\Delta\beta\alpha\tau\iota\alpha$, $\theta\epsilon\iota\sigma\iota\gamma$, $\Gamma\alpha\tau\iota\alpha$, $\kappa\alpha\iota$, $\theta\epsilon\iota\sigma\iota\gamma$, $\Gamma\alpha\kappa\alpha\iota\sigma$ のように名で表さる。 *Exhortatio ad Mar-*
tyrium 46. 拙著「オリゲネス研究」(第二版)一五九—一六〇頁および二一三頁参照。
- (九) *Contra Celsum* I, 24.
- (一〇) *Ibid.*
- (一一) *Ibid.* V, 45 参照。また「オリゲネス研究」二六〇頁、註二五を見よ。

二

神の名ということにヘブライ的・キリスト教的思想が特別大きな關心を示していることは以上の記述で明らかにされたと信じるが、そこにはまた神の不可稱性または不可命名性という觀念も現われて来る。それは特に教父ユスチノスにおいて顯著であり、それを廻ればフィロンに行き着く。そこで、時代的には逆であるが、まずユスチノスの思想についてその點を検討しよう。かれはその「辨證論」(アポロギア、一五〇年頃)に神の無名性を論じて次のように言っている。

「なんととなれば言表できない神の名を何人も稱(とな)えることは出来ない(ἀνομιὰ τῶν ἀρρήτων θεῶν οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν)」。もしそれが出来る⁽¹⁾と敢えて言う人がいるとしたら、その人は療しがたいまでに狂氣している⁽¹⁾」

この言葉は洗禮について語っている箇所に出てくるのであるが、その洗禮そのものは、ユスチノスの言葉を用いれば、「萬有の父また主宰者なる神と、われらの救主イエス・キリストと、聖靈との御名によつて」(ἐν ὀνοματι)授けられるのであつて、ユスチノスは、そのような神の名を用いることを少しも否定しているのではない。それならば神の無名ということと、現實に神の名が用いられているということとは、どう關係づけられているのであるか。その點についてのユスチノスの説をもう少し尋ねなくてはならない。アポロギア後篇において、かれは名(ὄνομα)と呼稱(προσῳχη)とを區別することによつて、この問題に答えている。そこに言うところによれば、神を「父」とか「主」とかと呼ぶことは呼稱に過ぎないのであつて名といふべきものではない。總じて名は命名者があつて始めて可能となる。しかるに神は「生まれざる者」であつて、かれに先行する何者も考へ得ないから、親から與えられたものという意味での名を持つ筈はない。ただ人間の側からする呼稱があるのみである。そのユスチノスの言葉を次に引用しよう。

「しかしながら、萬有の父は生まれざる者でいますのだから、與えられた名を持ちたまわれない。なぜなら、何らかの名をもつて命名される人には、その名を彼に與えらるべき年長者がいる筈だからである。父とか神とか創造者とか主とか主宰者とかは名ではなく、み恵みとみはたらきとによる呼稱である⁽²⁾」

この言葉によれば神は本來無名であつて、ただ神の恵みと働きとに因つて(ἐν τῶν ἐπιτιμιῶν καὶ τῶν ἐργῶν)人間の側から呼びかけ又は指示するための呼稱がありうるばかりである。従つて πατὴρ, θεός, κτίστης, κτίσις, ἀσθένεια などの語は何れも名ではなく呼稱と解せらるべきものである。つまりユスチノスは聖書および教會的慣習において「名」(オノマ)なる語が神について用いられているのを敢て斥けることなく、ただそれを「呼稱」(プロス

レーシス)の意に取ることによつて正常化しようとしているのである。

であるから、神の名は、たとえそれが呼稱であるにせよ、どうでもいいものであるとは彼も考えていなかった。そのことはかれ自身が殉教者となつたという事實によつて何よりも明瞭に立證される。もし、かりに彼の近くに殉教回避論者がいて、その論據を名稱措定説に求めていたとしたら、かれの論調はおのずから異なつていたのである。というのは、かれの呼稱説は措定説に近いものがあり、従つて措定論者に利用される可能性も考えられるからである。ユスチノスが措定説や本性説について何も言つていないのは、當時それらがキリスト教徒の間で特に取上げられていなかった證據と見てよいであらう。

だが、それならユスチノスの呼稱説はいづこから來たものであるかと言へば、それはグーデイナフの指摘する通りフィロンに負うものであることは確かである。^(三)すなわちフィロンもまた神の無名(不可命名性)を強調して、いわゆる神の名はプロスレーシスに過ぎないと論じている。^(四)そこで、われわれはフィロンの思想について探索の歩を進めなければならぬ。

(一) I Apologia 61.

(二) II Apologia 6.

(三) Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena, 1923, p. 131.

(四) *De Mutatione Nominum* 13 ff. Cf. *De Abrahamo* 51; *De Somniis* I, 230; *De Vita Mosis* I, 75, 76.

三

フィロン(前二五頃―後四五頃)はアレクサンドリアのユダヤ人の間における最大の哲學者であつたばかりではなく、ヘレニズムとヘブライズムの交渉という點について言へば、廣く人類の思想史を通じて最も重要な哲學者の一人である。^(一)かれはその多くの著書を通じてキリスト教については何も觸れていないが、キリスト教思想の形成における

フイロンの直接間接の影響は甚だ大きかつたと言わなければならぬ。従来キリスト教思想におけるヘブライズムとヘレニズムの問題が、あれやこれやと論じられて來てゐるのであるが、その問題への正しい解答はフイロンの理解如何にかかるところが多い。フイロンは完全にギリシアの教養を身につけたユダヤ人であつて、ギリシア譯モーセ五書をギリシア哲學の言葉をもつて解説している。だが、その事が何を意味するものであるかは解答容易な問題ではない。かれは果してヘブライ信仰のギリシア化を意圖したものであるのか、すなわちセプツァアギンタの言葉に準據してゐるだけで、その實はギリシア的哲學思想を展開してゐるに過ぎないのであるか、それとも彼が意圖したものはヘブライ思想のギリシア的表現であつたのか。後者の場合にはギリシア哲學的用語や概念はすべて衣裳に過ぎないということになるが、そう見ることが正しいのであるか。そういう疑問がいとも簡単に片づけられる位なら、當初からそれが問題とされるまでもないであらう。今われわれの前に横たわる神的無名論の問題にしても、それを主としてギリシア的系譜において理解すべきものであるか、それとも主としてヘブライ的系譜に結びつけて理解すべきであるかは直ちにその何れかに決めてしまふことの出來ない問題である。むしろその兩方の系譜がフイロンにおいて何のような形で內的に結ばれ、かつ生かされたのか——そして、そこに何か新しい一步が踏み出されたのであるか、その點をこそ追究しなければならぬであらう。この方が一層正しい問題設定であるように思われる。

フイロンにおいては、神の不可稱性または不可命名性は神の不可知性ととの連關において説かれてゐる。それならば神を知り得ないとは、いかなることを意味するのであるか。それは人間が神の存在を知りえないということではなく、ただ神の本質を知ることが出來ないとの意味であるとフイロンは説明する。「特殊律法論」(De Specialibus Legibus)のうち、かれは次のように言つてゐる。

「神についての探究において二つの重要なことが純粹に哲學する人の思想にとつて問題となる。その一つは神はいますかと、言ふことであり (εἰ καὶ οὐκ ὁμοίως) (それは最大の惡なる無神論を主張する人々のゆゑに起る問題であ

る)。もう一つは神が本質において如何なるものですか (τί ἐστι θεὸς καὶ τί ἐστιν οὐρανός) との問題である。前者を理解することは多くの勞を要しないのであるが、後者を知るとは困難であるばかりか恐らく不可能である。⁽¹²⁾ フイロンはまた他の場所において神の存在を τὸ ὑπερβαρὸν θεῶν、神の本質を τὸ ὀψία θεῶν とも言っているが、とにかくその兩者を峻別した上で、神がいまずということは知りえられるが、神がいかなる者でいますかということを知りえないとするのである。右の引用用では「恐らく不可能である」と稍和らげた表現を用いているが、「カインの子孫」(De Posteritate Caini) においては、もつと断定的な言葉が見出される。そこにフイロンは申命記三二・三九のギリシア譯 ἴδετε ἴδετε, τί ἐστὶν εἴη に註しているが、それが「われを見よ」(ἴδετε ἐγὼ) ではなく「われが有ることを見よ」となっていることを指摘し、後者すなわち神の存在を知ることが可能であるが、さながらの神を認識することは被造者には不可能であると論じている (ἀλλ' ἵνα οὐ γὰρ τοῦ κατὰ τὸ εἶη ἐστὶν ὄντος ὄντος ὄντος τοῦ πατρὸς κατανοήσῃα)。それゆゑ神の本質について (περὶ αἰτίας τὸ τοιοῦτος) 追求することは原始人の愚にも比せらるべきことである。モーセが神の顔を見ることを許されず、ただ神の背後を見ることを許されたという出エジプト記三三・二三の言葉は、正にそのあたりの消息を語るものである。「神の後に來る一切のものは、勝れた人にとつて認識しえられるものであるが、かれ只ひとりは不可認識的である」⁽¹³⁾ (τὰ ὅτι ὄσα μετὰ τοῦ θεῶν τῶ ἀποβάσει κατὰγέα, αὐτὸς δὲ ἰσως ἀκατάγνωτος)。だが、それならば、神の本質を知ることが不可能であるということの理論的根拠はいずこにあるか。フイロンは勿論聖書的唯神論をその出発点とする者であるから、その唯一者は何者にも類比されるべきものではないとするのである。たとえば申命記四・三九に「かれの他には神はない」(καὶ οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος οὐρανός) に註して、われわれが神を思う思ひは「一切の大きさを超え、非物質的なものをも超え」(ὑπερβαρὸν καὶ ὑπερβαρὸν) いなければならぬと説いている。⁽¹⁴⁾ また別のところで、すなわち「神性不易論」において、かれは民數記二三・一九を「神は人のこときものではない」(οὐκ ἔστι ἀνθρώπος ὁ θεός) という形で

引用しているが、それはト・オンなる神は如何なる被造物のイデアにも比せられてはならないことを意味すると論じている。^(八)

フィロンは更に、神が「性質なきもの」(ἀφύστος)であることを説いているが、それは擬人化を否定する意味において、神が形その他の偶然的性質 (accidental qualities) を持たないことに關して言われているばかりではなく、さらに神においては類と種とを分つことが出来ないとの意味を持つものと解せられる。もつとも類種の否定ということとをフィロンが明白に言っているのではないが、ドラモンドはフィロンの言葉をそのように理解している。^(七) ウルフソン教授はこの問題について極めて周到な検討を原文について行つた上、その事は直接その通りの言葉をフィロンの中に見出すことは出来ないが、間接にはそう判定しうる理由があると結論する。^(八) たしかに次の言葉は、そのような意味において理解しうるであろう。「言葉によらず、ただ魂だけによつてト・オンを觀想することこそ、いとも強固である。それが不可分割的統一によつて立てられているからである」。^(九) このような不可分割的統一について類と種とを分つことが出来ないのは自明とされなければならない。従つて、そのような純粹存在を言葉によつて記述することは不可能である。ウルフソンはまた、もう一つの箇所に、われわれの注意を向ける——

「魂たちは」飲み水を興えられたのち、またマナ、すなわち最も包括的なもの、によつて満たされる。というの
は、マナは『何か』(τι)と呼ばれているが、「何か」とは一切のものの類 (παντων γένος) である。そして、神
こそは、その最高包括者 (το γενικωτατον) である。^(一〇)

これは το τι が το γενικωτατον であるとすのストアの學說を援用したものであることは明らかであるが、フィロンの理解では、最高包括者はもはや如何なる種類によつても規定出来ないもの、ただ「何か」と尋ねられるだけで解答は與えられないものであることを意味している。かれは出エジプト記一六・一五に、イスラエル人がマナを指して「これは何か」(τι ἐστιν τούτο;) とたずねたとあるところから、マナを τι として解釋したわけであるが、それ

がストア的⁽¹⁾ではなく、疑問詞⁽²⁾であることに特別深い意味を見出したものと思われる。

かくて神は一切の定義を超えたもの、従つてそれについての概念を構成することが不可能なものということになる。そこからして神の本質は不可認識的⁽³⁾(ἀκατάλητος)と結論されるわけであるが、不可認識的なものは不可言表的⁽⁴⁾(ἀπόρητος)であり、また不可命名的⁽⁵⁾(ἀκατονομάστος)である。「夢論」のうちにフィロンは創世記二二三「アブラハムは」神がかれに示したもうた場所へ来た。そして遠方から目をあげて、その場所を見た」に註して、それについて二種の解釋が可能であると論じている。一つの方法は第一の場所(οὐρανός)と第二の場所とを區別することである。第一の、アブラハムがそこまで到着した場所とは、ロゴスのことである。第二の場所は「ロゴス以前なる神」を意味する——神は神自身の場所である。だが、その神自身は、ロゴスまで辿りついた人間にとつても尙遙かに遠いものである。これが一つの解釋であるが、もう一つの解釋によると、第二の場所もまたロゴスである。すなわちアブラハムが辿りついたその場所もお神から遙か遠いことを彼が認識した、ということになる。もちろん、その場合には「遠方から」(μακρόθεν)は「……から遠いものとして」(μακρῶν)の意に取りられるのである。何れの解釋を取つても結局は同じことになるわけであるが、前者によれば、たとえ遙かな所からでも神を見ることが可能であるかの印象を興えるに反し、後者を取れば、その事が全面的に否定されるわけである。なぜなら、その場所のかなたにアブラハムはもう一つの場所を見ているのではなく、かれが今到達しているその場所(ロゴス)が絶対的限界となつてゐるからである。すなわち、その場所もお「不可命名的、不可言表的、そして如何なる概念を以つても把握しえない神からは遙か遠い」のである⁽¹¹⁾(ἀπὸ τοῦ τόπου……μακρῶν ἔντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀπόρητου καὶ κατὰ νόσας τοῦ ἀκατάλητου θεοῦ)。そして、そのような意味の不可認識的(アカレタプトス)が、たんに感覺知覺による認識可能性を否定しているのではなく、心(スース)による認識の可能性をも否定していることは、「神性不易論」に「神」は心によつてを認識可能ではない」(ὁ δὲ θεὸς οὐδὲ τίς ποὺ κατὰλητός)と言つてゐることによつ

分に知ることは出来ないと言われてはいるが (Rep. VI, 505 A)、それは全く不可知ではない。この問題に關して古來しばしば引用されて來た *Timaeus* 28 C の言葉「この宇宙の形成者また父を見出すことは困難であり、また見出したとしても、それを凡ての人々に語ることは不可能である」についても注意されなければならないことは、プラトンはここに神を全く言表を絶したものであるとして語っているのではなく、ただ哲學的準備を欠く人々にそれを語る事が不可能だと言っていることである。しかるにアレクサンドリアのクレメンスは、この言葉を神の不可言表性を意味するものとして引用している (*Stromateis*, V, 12°)。ケルソスも「これと同じ意味においてこの言葉を引用しているが、オリゲネスはそれに對してプラトンの原意に忠實な理解を示して反駁している (*Contra Celsum*, VII, 42)°。

アリストテレスもまた、神を唯一なもの、無體的なもの、單一なもの、不可分割的なもの、とは言っているが、その單一性が類種の差別を除外するものとは考えていない。神は定義を超えたものではなく、却つて「不動なる原初的能動者」として定義することを得るものである。その限りにおいて神は絶対不可知ではない。⁽¹¹⁾

ただにプラトン、アリストテレスにおいてのみならず、その後の思想家でも、フィロン以前には神の絶対不可知性を説いた形跡は見當らない。もつとも、この點については、ウルフソンは特にゲンケンおよびマルモーシエ⁽¹²⁾の論を反駁する必要に迫られている。かれの主張によれば、フィロン以前にその思想があつたことを證明するために挙げられる證據は、*Seneca, Naturales Questions*, II, 45 および *Pseudo-Aristotelean De Mundo* を除いて、何れもフィロン以後の時代に屬している。また、この二つの書においても、神が多くの名を持つものであると言われているだけであつて、その無名を説いていのではない。またノルデンはその著 *Agnostos Theos* において、使徒行傳一七・二三の「知られない神に」(*ἄγνωστος θεός*)を「知り得ない神に」の意味に取つてこれが最も正しくない。かれは不可知神の概念が當時のギリシア哲學において廣く行われていたと論じているが、その論據として引用する文章の中には、なるほど *ἀγνωστος, ἀγνωστὸς, ἀγνωστῶν, ἀγνωστῶν* の語が出るけれども、それらが

絶對的不可認識性の意味で用いられていることは證明されえない。また *ἡμετέροισιν* なる語は覺智主義文書のうちに見出されるのであるが、これはフィロン以後の時代に屬している。かれが引用するヘラクレイトスの言葉も彼が附會するような意味で言われたものではない。

ウルフソンは右のような理由をもつて、フィロン思想の獨創性を立證しようとするのであるが、私は絶對的不可知性とか不可稱性とかの概念がフィロン以前には全くなく、かれ以後において盛んに用いられるようになったという事が假に立證されたとしても、それ自體としては大した意味はないように思う。ただギリシア思想の正統からは、そのような概念の出現を直ちに説明することは出来ないということが判らせられる限りに於いて、かれの敘述は非常に有益である。だが、もしそれがギリシア思想から引き出されえないとするなら、フィロンの場合、それはヘブライ思想に由來するものなのであろうか。この點については、すでに見たところによつても明らかのように、フィロンはギリシア譯五書のテクストをそのままに解しているのではなく、その下に隠されているものを引き出そうとする。そうすることが *ἀλλήλοθεν* なのであるが、それは時に原典の言うところと逆な意味にさえ導くのである。

たとえば、かれは創世記一七・一「アブラハムの九十九歳の時、主はアブラハムに現われて言いたもうた、われはなんじの神である」を引いて説明している。その「現われた」(*ἐφάνη*) はまた「見られた」と譯しうる語であるところから、それは主がアブラハムによつて見られたということになるが、それはどういふことであるかをフィロンは示そうとする。かれによれば、それは肉眼(*ὁφθαλμοῖσιν*) で見るのではなく、魂の目(*ὁφθαλμὸς τῆς ψυχῆς*) をもつて見ることを意味する。神的存在はト・ノエトンであるから、ノエシスによつてのみ認識される。この限りに於いてフィロンはプラトニストである。すなわち、かれはここに、神を見るということのプラトニ的解釋を興えているわけであるが、ともかくそこでは原典にある「神が見られた」といふ言葉を肯定している。ところが、かれはその點に留ることなく、さらに如何なる人間も「眞實なる存在」(*τὸ ὄν, ὁ εἶναι πρὸς ἀληθείαν ὄν*) を認識す

ることは出来ない——人間はそのためのオルガノンを持合せていないから、と論じている。ここでは、スースすらも、そのオルガノンにはならないと言われている。^(七)

だが、そう言いうるがためにはフィロンは別の聖句を根拠としなければならなくなる。そこで直ちに出エジプト記二〇・二一「モーセは暗やみの中に入った」を引照する。その暗やみとは「不可見にして無體的な本質」を意味している。モーセはその神を見ることを願ひ求めたが、それが他の方法では不可能であることを悟つて、ついに求められる對象自體に「なんじ自らを、われに顯わしたまへ」と祈つた(三三・一三)。けれども、それは叶えられなかつた。かれは神の顔を見ることは許されず、ただその背後を見ることを得ただけであつた(三三・二三)。^(八)

このように一連の聖句を引照することによつて、可認識的なのが、ついに不可認識となるように議論が運ばれる。そうした意味をフィロンはただ附會しているのであるか、それとも本當にそこから引出したと言える節があるのであるか、そこが正に問題點である。だが、もう少しフィロン自身の論旨を辿るとしよう。かれは「神のうしろ」ということを「存在(ト・オン)の後」(*meta to on*)、すなわち眞實存在の次または以下のものを意味すると説明したのち、さらに議論を進めて、そのような不可認識的存在には個有の名(*to onoma kairou*)はないということが當然の論理的歸結である(*akolouthou*)と云つてゐる。そして、その事を聖書的に證明するために出エジプト記三・一四の *ego eimi o theos* を引用する。しかし正にそれこそ神の「名」としてモーセに示されたものではなかつたか。ところがフィロンによれば、それは「われは本來存在することである——語らるべきものではない」ことを意味するのであつて、主なる神 (*kyrios o theos*) という名もプロスレーシス (*prosopon*) であるが個有名ではない。

そこでこの點をさらに確證するために、もう一つの聖句が引用される。それは出エジプト記六・三であるが、そこに神はモーセに言う、自分はアブラハム、イサク、ヤコブ、にかれらの神として現われたのであつたが、 *to onoma mou kyriou* はかれらに啓示しなかつたと。そのテクストの原意はもちろん「主(キユリオス——即ち、ヤハウエ)

という自分の名」を啓示しなかつたというのであるが、フィロンは、それを「自分の個有名」(ὀνόμα μόνον ἑξῆς)の意味に取るのである。ギリシア語の上だけなら、そうすることは確かに可能であろうが、原意に忠實な解釋とは言えない。けれども、とにかくかれはそう解釋することによつて、神的無名性の證據とする。またそれに續いて、天使的勢力(デユナメイス)すらも自分の個有名を告げないものであることを、ヤコブの角力の例によつて示そうとする。「あなたの名を告げて下さい」とのヤコブの請いに對して、天使は「なぜ君は私の名をたずねるのか」と問うたばかりで遂に告げてくれなかつた(創世記三二・二九)。天使すらもそうである、況んや一切の把握を越えた神(*theoprosopon kai autáktos*)に個有名があらう筈がないではないか。

然しながら、ここまで来たとき、そもそもの出發點をなした創世記一七・一はどうなつたのであるか。それはただ乗りこえられたというだけに止どまつているのかと言へば、決してそうではない。フィロンはそこに「主がアブラハムによつて見られた」とあるのを無視するわけにはいかない。そこでかれは、もう一度そのテクストに歸つてくる。そして、その「主」とは「主権的力」(*κυρίαρχικὴ δύναμις*)のことであつて、ト・オン自身ではない。むしろト・オンに仕える諸勢力の一つであると説明する⁽¹⁰⁾。かくて、この問題についての釋義的論述は一應完結する。

- (一) Wolfson, op. cit., II, ch. XI.
 (1) Cf. Wolfson, *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. LVI LVII, 1947.
 (三) J. Giffken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, S. 38; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I, 1927, p. 17.
 (四) Eduard Norden, *Agnostos Theos*, 1913.
 (五) De Migratione Abrahami, 37, 205.
 (六) De Mutatione Nominum, I, 1, 3, & 6.
 (七) Ibid., 2 & 7.

(八) Ibid, II, 7-9.

(九) Ibid, 11-14.

(一〇) Ibid, III, 15-17.

五

フィロンの聖書釋義法は右の敘述によつて既に明らかとなつた。神の不可認識、不可稱、または無名性ということ、アレゴリアとしてテクストの底にかくされたものを引き出すことによつて始めて言ひうることである。フィロンがそれをテクストのうちに讀みこんだと言つても一應その通りと肯定しなければならぬであらう。だが、そうだからと言つて、その讀みこまれたものはギリシア哲學であつたとも判定出来ないことはウルフソンが力説する通りである。ヘブライズムについて言へば、モーセが暗やみ (ha-*araphel* は暗い密雲を意味する) の中に入つたとか、神の顔を見ることを許されなかつたとかは、そうした方向を指し示すものであるに違ひない。けれどもそこから直ちに不可認識なる神はまた無名であるとの結論に導くことも正しくない。YHWH も *ehyeh* *'asher* *'ehyeh* も、たしかに神の名と呼ばれている。その四字名 (*tetragrammaton*) が發音されなくなつたとしても、それは餘りに神聖だから發音してはならないとの理由からであつて、神の名が否定されたことにはならない。事實、大祭司だけは神殿の中でそれを發音することを許されていたようである。従つてフィロンの思想を純粹のヘブライズムと呼ぶことも出来ない、またヘレニズムとも言い切れない。むしろ、かれにおいて兩者が相互に媒介されることによつて、そのような結論が生まれたと見なければならぬ。そして正にそここそフィロンの歴史のおよび典型的意義があるのである。

だが、そう言へばとて、フィロンがその課題の解決を完全に成しとげたわけではない。むしろ、かれの歴史のおよび典型的意義は、その成功と失敗との兩面について認められなければならない。私はその事を、かれの神論の出発點

にまで絞つて検討することによつて問題の正しい把握に資したいと思う。フィロンは神をト・オンと呼んでいるが、そう言ひする根據は出エジプト記三・一四の *ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς* である。このホ・オンはト・オンと異なつて人格的存在を意味することは明らかであるが、それにしても神がここに存在者として定義されることによつて、その言葉はモ一七五書における、ギリシア的存在論との唯一の接合点となる。フィロンにとつては、ホ・オンであろうが、ト・オンであろうが、その差をば少しも意に介しないがごとくに、何れをもただ「有ること」または「眞實に有ること」として解している。それにも拘わらず、かれの神はやはり創造者なのであつて、不斷の活動のうちにあるものと考えられている。「タルビム論」において、かれは *ἡσιονεῖα* はただ神にのみ本來屬することであつて、一切の被造物にはただ *τὸ ἡσιονεῖν* がその固有性として有るばかりであると論じている。しかも「神は決して活動を止めることがない」(*ἡσιονεῖα ἴσα οὐδέποτε ποιεῖ ὁ θεός*) のであり、他の一切のものに對して活動の始源 (*ἀρχὴ τῆς ὄψης*) をなすものである。但しそれは神が變化することを意味しない。けだし不易性 (*ἀμεταβολία*) もまた神の固有性であるが、それは活動における不易性と解せられなければならない。そして、その活動は創造、すなわち存在しないもの (*ἡσίουρα*) を存在にまで (*εἰς τὸ εἶναι*) もたらすことに他ならない。

だが、もしそうとするならば、神は存在者または「有ること」というよりも、一切の有の絶對的根源また賦與者として、有を超えたものでなければならぬ。神の有の本質は一切の把握を超えたものとするとき、フィロンもまたその創造者としての超越性を指し示しているのである。ここにヘブライ的創造思想を解釋するものとしてのギリシア的存在論の限界があると言わなければならない。その事はまた時代を急轉直下して、われわれの同時代人なるテイリツヒの存在論についても言ひうることである。かれもまた神を「有ること」(*being*) または「有ること自體」(*being-in-itself*) として理解する。「有る」ということだけは神についての象徴的表現ではなく、「それは、その言うところを直接的に、また適切に意味している」。神についての爾餘の言表は一切この基礎の上になされるものであるが、それ

らはもはや直接的言表とは呼びえない。それらは凡て間接的であり、従つて象徴的である。このテイリツヒの思想はフィロンのそれと殆んど符節を合わすが如くであるが、その一事をもつてしてもフィロンの歴史のおよび典型的意義を窺い知ることが出来よう。

ところが、テイリツヒもまた「生ける神」(living God)を論じるに及んで——それは神において「分離が措定せられ、そしてそれが再合一によつて克服されるところの永遠の過程」を意味するのであるが——そのような「生ける神」の觀念は「神を純粹絶對から、有ること自體から、區別する」ものであると言つてゐる。だが、それなら神は「有ること自體」ではなくなるのかと言へば、かれのいう意味はそうではなく、神がプロセスであるということの方が象徴的言表であつて、「生ける神」のゆゑに「有ること自體」としての神が否定されるのではない。「われわれは象徴的言葉において神を生ける者として語らなければならぬ。けれどもすべて眞の象徴は、それが象徴する實在に參與する。神は、かれが生命の根底であるかぎり、生きてゐる」。生命の根底 (the ground of life) なる神は、本質的には「存在の根底」(the ground of being) または「存在の力」(the power of being) と呼ばるべきものであるが、テイリツヒは、そうした「根底」を「存在 (有ること) 自體」と同一視してゐる。けれども「有ること」と「有ることの根底」または「有ること自體」とは如何なる關係にあるのか。さらに問うなら、「有ること」の根底が「有ること自體」であるということに如何なる根據がありうるのか。その點についてのテイリツヒの説明は甚だ不充分である。それとというのも、かれの立場が本末徹底的に存在論的であつて、「有ること」の根底をどこまで掘り下げて、やはり「有ること」以外の何ものをも認めようとしなからである。だが問題は、それがヘブライ的・キリスト教的神論の解明としてどれだけの適切さを有しているかということである。テイリツヒがその「組織神學」で説いてゐるのは、かれ自身の哲學的神論ではなくキリスト教的神論の解釋の筈だからである。

現代のテイリツヒにおいてわれわれが感じる問題は、すでに第一世紀におけるフィロンの神論について見出された

ものであつた。ところで後者がギリシア的存在論を導入した唯一の通路は *εἶναι ὁ δυν* であつた。であるから最後に問うべき問題は、そのテクストの意味自體にかかわるものであらねばならない。たしかにギリシア譯においては、それが人格的ホ・オンであるにせよ、神を存在者となしてゐる。しかしながら、その翻譯そのものが問題なのである。原語の *'ehyeh 'asher 'ehyeh* は英語では通常 *I am that I am* と譯される。これだけでも、ギリシア譯がすでにギリシア化した譯であるゆえんが察知出来るであらう。日本譯では「我は有りて在る者なり」となつており、口語譯でも「わたしは、有つて有る者」と口語に言い直しただけで、少しも原典の意味に近づいておらず、依然としてギリシア譯に準じたと思われる翻譯にとどまつてゐる。原語では一應「わたしは、わたしの有るものである」と譯しうるものであつて、神が自らを「有る者」として宣言してゐるのではない。だが、この程度の理解もまだ不十分である。

われわれは更に *'ehyeh* という形が不完了形であることにも注意を向けなければならない。それは *I am* でもあり、*I will be* でもある。だが、それだけではなない。*hayah* なる動詞の意味は *happen, become, be (geschehen, werden, sein)* の何れともなりうる。したがつて、神が「ハヤハする者と言われている」としても、それは神が一切のゲネシスを含まないト・オンであるということにはならない。却つて、神が有るということは生成することでもあり生起することでもある。確かにそのような意味でなら「神が有る」と言えるであらう。つまりテイリツヒが「生ける神」と呼ぶもの、それこそはヘブライ思想における究極者なのであつて、ヘブライ語で物を考へてゐる限り、その先に「有としての神」を想定することは出来ない。

さびにまた、*'ehyeh* は *I am* と譯されるけれども、わたしという主語 *'anokhi* は用いられてゐない。いわば *am* だけである。従つてその神の名は *AM-THAT-AM* または *AM-WHO-AM* と解されるべきものである。ところで最後に残る問題は關係代名詞または接續詞 *'asher* の意味であるが、それは *that, who, what* などと譯しうる。もし

も、それが I am what I am (わたしは、わたしの有るものである) または I am that I am (わたしは、わたしが有るといふことである) と解しうるとすれば、その場合には最初の am (‘ehyeh) は繫辭となる。だがそれをそう取るよりも、むしろ ‘asher の前の ‘ehyeh も後の ‘ehyeh も、ともに「わたしが有る」——むしろ「わたしが有る」——の意に解した方が自然ではないかと思う。そうとすれば、その全體を「わたしは有る、そのわたしは有る」または「わたしは有る、それゆえ、わたしは有る」と譯しうる。これは「わたしが有る」ということを繰返すことによつて強めているのである。わたしは、どこまでも有る、ということである。^(九)

ここに「有る」と譯したのは、その方が「ハーヤー」の意味に——その意を盡したわけではないにしても——近いからである。神はハーヤーするものとして「有る」のである。しかも、そのハーヤーすることの中に神の「われ」は隠れている。神の「われ」が存在して、それが働くのではなく、その働きのうちにこそ神の「われ」は隠れつつ自らを啓示する。啓示しつつ自らを隠している。

このような絶對的「ハーヤー」(不定詞はハーヨー)こそがヘブライ思想における究極者の究極的性格であつて、それがヘブライ的・キリスト教的啓示信仰の出発点であることを忘れてはならない。しかも、そのことがモーセに「神の名」として告げられたのである。なぜなら「わたしは有る」ということは、神を「有ること」と定義しているのではなく、神がハーヤーする者としてモーセに關わり來ることを意味する。フィロンは神の本質については一切の定義も言表も不可能だと言つたが、「神は存在、または存在者である」ということは定義でなくて何であろう。そこからエヒイエ・アシェル・エヒイエにまで遡つて始めて、神は定義しえないものであることが明らかとなる。確かに「わたしは有る、そのわたしは有る」ということは定義ではない。だが、それは名でないのではない。フィロンは言表しえない者は、また名を持たないものだと言つたが、それは存在論的な前提に立つての議論であつて、ヘブライ的思考法ではない。後者の立場からは、エヒイエ・アシェル・エヒイエ(またはヤハウエ)は單なる呼稱ではなく、基

本的な名である。それはプロスレーシスまたは象徴ではなく、それ以上に神の本質的性格を顯わす名である。なぜならハーヤーする神は、まさにその名において人間に關わるのである。存在一般——有ること自體——であるなら、名が無いのが、また幾らでも名を持ちうるのが、むしろ當然であるが、啓示の神は啓示的はたらき（ハーヤー）において人格的に——従つて歴史的に——人間にかかり來るもの、そして人間の人格的應答と忠誠とを呼び起すものである。そのような神が名を持つと考えられることは當然であり、その名がエヒイエ・アシェル・エヒイエ、またはヤハウエであるとされる。それは有らゆる名の根底をなす名として根源的名と呼ばれるべきものである。かかる名がすなわち神なのであるから、神はその名を持つというよりも、その名そのものなのである。

わたくしは、このようなヘブライ的思考法を *ontology* と區別して *hayathology* (*Hayathologie*) と呼ぶことを提唱したい。フィロン以來、後者は前者によつて解釋され乃至は種々の程度また形において置きかえられつつ今日に到つていふと云ふことが出来る。しかしながら、今日その事態は改めて反省・批判されなければならない。そしてヘブライ思想の本質がハヤトロギッシュなものであることを再認識する必要がある。もちろんギリシア的ロゴスを排除して學問することは不可能である。けれども、ヘブライ的・キリスト教的思想の哲學的解釋がオントロギーをもつてハヤトロギーを驅逐する結果に導くとしたら、それはもはや正當な解釋とは言えない。兩者の關係を正しく把握し調節することこそ神學の最も原理的問題であると思う。

(一)

- (一) Wolfson, *op. cit.*, II, p. 122.
- (二) De Chertubim, 24, 77.
- (三) Legum Allegorice, I, 3, 5; cf. De Gigantibus, 10, 42.
- (四) Leg. Alleg., II, 9, 33.
- (五) Vita Mosis, II, 20, 100.
- (六) Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, 1951, p. 238.

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Unnamability of God

By Tetsutaro Ariga

In Hebraic-Christian thought it is usually taken for granted that God has his name. But in Philo's writings there is found an argument that the deity being incomprehensible and ineffable cannot have a name. As Professor H. A. Wolfson has pointed out, this thought cannot be accounted for simply by tracing it back to Plato and Aristotle. It should rather be regarded as a product of the encounter between Hebraism and Hellenism in the milieu of the first-century Alexandria. Our task then is to examine how much Hellenization there resulted or how successful Philo was in interpreting his Hebraic faith in terms of Greek philosophy.

On the basis of the Greek version of Exodus 3: 14 Philo identified God with *to on* and thus introduced the ontological way of thinking into his exegesis of the Pentateuch. He may indeed be called the father of ontological theology. But the original Hebrew words of the text, *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, does not exactly mean that the deity is being. The verb *hayah* is a pregnant term meaning "to happen" and "to become" as well as "to be". Accordingly we might characterize the Hebraic way of thinking as *hayathological* in contradistinction to Greek ontology. The *hayathological* deity concerns man not abstractly but personally and concretely in a historic situation.

Philo indeed tries to show that his God as absolutely incomprehensible is more than the Platonic *to on*. But he fails to do full justice to Heb-

rew *hayathology* when he argues that God has simply no name, for it is tantamount to saying that God is after all abstract being. When Professor Paul Tillich says that God is “being” or ‘the ground of being’ while “living God” is only a symbolic designation, his thought still moves along the Philonic lines. We are confronted here with the same sort of difficulty as we find in the Jewish philosopher of the first century.

*‘Happiness and the Existence of Man’

— On Bentham’s Idea of Happiness. I. —

by Yutaka Kishihata

Since ancient times the problem of happiness has been a subject of dispute—always a difficult and yet vital problem in the history of ethics. Utilitarianism, as a modern form of eudaemonism, likewise could not avoid this fate, being exposed to several attacks, censures, and misunderstandings on account of its principle of happiness. Like the ancient hedonists, the utilitarians also always remained a minority. Notwithstanding the role which they played in the social theories and actual life in England was very great. It interests us, therefore, to try correctly to understand the contents of happiness as the principle of utilitarianism and fairly to appraise its adequacy and meaning. Here is precisely the aim of this paper. Bentham’s idea of happiness is expressed briefly in the proposition ‘the greatest happiness of the greatest number’. As this proposition indicates, his utilitarianism must be distinguished from ancient hedonism which aimed mainly at individual happiness.

As we examine the adequacy of Bentham’s idea of happiness, we ought to do it in reference to the following three points: 1. its objective actuality, 2. its generality, and 3. its necessity (to be an essential value). But if it were only abstractly discussed, the discussion would result in a failure because of its vagueness. Therefore, to avoid this result, we shall study his idea of happiness in reference to the sort of man pre-