

哲学研究

第五百二十八号

第四十五卷
冊

探求とロゴス

水 垣 涉

本論は紀元第二世紀の弁証論者、殉教者ユスチノスが『第二弁証論』第十章六節で用いている *ὁ αὐτὸν ὁμολογῶν* という句の意味を説明しようとするものである。⁽¹⁾

ユスチノスにおいて哲学的、もしくは宗教的探求はどのような意義を有しているか、という問題設定はこれまでほとんど行われなかったと言つてよい。グッディナフやバーナード⁽²⁾さらにオスボーン⁽³⁾などの標準的研究にもこのような視点は取り上げられていない。わずかにアンドレセン⁽⁵⁾が *«Synthesis»* の重要性に着目して、その意義を中期プラトン主義思想の背景から説明したにとどまる⁽⁶⁾。しかし、おつて本論において明らかにされるであろうが、われわれはアンドレセンの画期的な研究に敬意を表し、またそこから多くのことを学ぶものであるが、ユスチノスの *«Synthesis»* に関するものの所論には賛成できない点が多い。

本論は「探求」をユスチノスの思想の基本的モチーフとして把握し、その意味を説明する作業をおして、ユスチノスのロゴス論を従来は閑却されていたように思われる視点からとらえなおす道をひらこうとするものである。

- (1) 本論の骨子は一九七一年九月、北海道大学で開催された日本基督教学会大会において同じ題で発表された。エムチノスのテクニストとして、E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914 が使用できなかつたので、『第一弁証論』(以下Iと略記)、『第二弁証論』(II)、『エリチンキエの牧語』(A) 以下、D. R. Bueno, *Padres Apologetas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954 を用いた。
- (2) E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, repr. Amsterdam 1968. ただし「メテイナマセ」エムチノスの探求が宗教的探求であつたことは認めづゝ。Ibid., 72.
- (3) L. W. Barnard, *Justin Martyr*, Cambridge 1966.
- (4) E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Beiträge zur historischen Theologie 47, Tübingen 1973.
- (5) C. Andersen, *Logos und Nomos*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 30, Berlin 1955.
- (6) エムチノスの特殊研究とはなうが、A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933 は例外をなしてゐる。この点については拙稿、「エムチノスにおける求道の問題」『途上』(キリスト教と思想研究会) 第五号(一九七四)を参照されたい。

一

問題の句があらわれる『第二弁証論』第十章の大意は次のとおりである。

(一) キリスト教の教えはあらゆる人間的教説にまさつて崇高なものである。なぜなら、「全・ロゴスのもの」(εὐλογητὸν ὁ θεός) がわれわれのために世に現われたキリスト、すなわち身体、ロゴス、魂をかねそなえた存在となつたからである。(二) これにたいして、哲学者や立法者たちが語つたり、見出したりした優れたことはいずれも、かれらが自分たちに与えられていた「ロゴスの部分にしたがつて」(κατὰ μέρος μέρος) 見出し、また考察しようと努めた労苦のすえ獲得したものである。(三) ところがかれらは「ロゴスのすべて」(κατὰ τὸν μέρος) すなわちキリストをいまだ知らなかつたので、自分たちのあいだで互に矛盾することもしばしば語つたのである。(四) それゆえ、キリス

ト以前の人々で、人間的なやり方でロゴスによって物事を考察し、検討しようとしたものたちも、不敬虔と新奇を好んだかどで法廷に引き込まれたりしたのである。(四)なかでもソクラテスはこのようなことをだれよりも精神的に試みたので、われわれキリスト者と同じ罪で訴えられた。すなわちかれは新しい鬼神を導入し、国家の認める神々を信じない、と言われたのであった。(一)ソクラテスはホメロスもその他の詩人たちも国家から追放して、詩人たちが語っているようなかわしい振舞いをなす邪悪な鬼神をしりぞけるように人々に教えるとともに、まだ人々の知らない神を *καὶ ἄλλα κρυπτὰ* 知るように「勧めて」(*παροτρύνει*)、次のように言った。「一切のものの父にしてまた創造者を見出すことも容易でなければ、また見出してもそれを人々に語ることも安全ではない」。(二)これらのことをわれわれのキリストは御自身の「力」(*δυναμὴς*)によって成しとげたのである。(三)というのは、ソクラテスの教えに殉ずるほどソクラテスを信じた人はいなかったのにならして、ソクラテスにも部分的に知られていたキリスト(なぜならキリストは、すべてのものうちにあるロゴスであったし、またいまもあるからである。このロゴスはまた預言者たちとおして、また、人間とかわらない情念をもったものとなってこれらのことを教えたときには御自身とおして、将来のことを予言したからである)を信じたのは、哲学者や学者ばかりでなく、職人や全く無学の人々でもあったからである。このような人々は名誉も恐怖も死も侮った。なぜならキリストは、言い表わすことのできなない父の力であって、人間的ロゴスの器ではないからである。(三)

(1) Plato, *Apologia Socratis* 24b.

(2) Plato, *Timaeus* 28c. プラトンのテキストでは、「安全ではない」の代りに「不可能である」とある。この相違は、ユスチヌスが当時流布していたプラトン選抄のたぐいのものに依ったことから生じたものであろう。この点に関する研究は数多いが、繁を避けてここにはあげない。

(3) この箇所のテキストの読み方、解釈には問題がある。Cf. Osborn, *op. cit.*, 144, n. 32.

二

以上のような所論によって、ユスチノスは、キリスト教が他のあらゆる思想に優越することを弁証しようとしているわけであるが、細部は別にして全体として見た場合、この弁証には二つの視角が存在しているように思われる。このことは弁証の中心的テーマであるキリストとソクラテスとの対比において明瞭に認められる。すなわちユスチノスは、一方ではソクラテスを、キリストを部分的に知っており、キリスト者と同一運命に遭遇したものとしてその意義を評価するが、他方ではソクラテスの教えに殉じた人はいないとして、キリストとの相違を強調する。はじめの論点の根拠をなしているのは「ロゴス」の観念であって、このロゴスの全体と部分という考え方によって、ソクラテスはキリストにたいして一定の積極的意義をもっていることが承認されている。これにたいして、後の論点の根拠は「デュナミス」の観念であり、キリストがデュナミスであるのにたいして、ソクラテスにはデュナミスが欠けていたことが暗示されている。

第七節で、「これらのことをわれわれのキリストは御自身の力によって成しとげたのである」と言われている。「これらのこと」(εἰ)とは、真理を見出し、またそれを人々に語ることであるから、この場合の「デュナミス」は、自ら真理を発見するのみならず、自らの生を賭して人々に真理を伝達し、人々を真理へと転向させ、かれらも真理に殉ずることを可能にさせる力(これは第八節に含意されている)と解してよいであろう。ところが、真理を発見することは「ロゴスによって」(καθ' ἃ, 第四節)なされるのであるから、「デュナミス」にもっとも特徴的なのは、他者に働きかける、しかも決定的に働きかけるといふ性格である。ソクラテスに欠けていたのはこの力である。したがって、逆にユスチノスは、ソクラテスに部分的ロゴスを認めている以上、ソクラテスにいかなるデュナミスも認めない、ということとはできないことになるであろう。部分的ロゴスと相關的に部分的デュナミスといったものを構想することも必

要になるのではないであらうか。⁽²⁾

ソクラテスにおけるロゴスとデュナミスとの関係は明確ではないとしても、ユスチノスがこの観点を得てきた源である神論、キリスト論においては、両者の関係が明示的に述べられている。キリストは神のロゴスであり、神のデュナミスである (I 23, 2; D 61, 3; 105, 1)。またキリストのロゴスは神のデュナミスである (I 14, 5; 33, 6)。⁽³⁾ このようにロゴスとデュナミスは交換可能な概念となっている。そこでまた、キリストは「あるロゴス的なデュナミス」(ὁριστικὸς λογικῆς, D 61, 1; Cf. I 10, 4; 46, 5)である。すなわち、その根拠においてロゴスとデュナミスは同一である。⁽⁴⁾

ユスチノスにおいてロゴスとデュナミスの両概念が父なる神と子なるキリストとの関係において用いられているのは、勿論ユスチノスの発明によるのではない。しかし、神論、キリスト論といった狭義の神学的思弁におけるロゴスとデュナミスの両概念をキリスト教と諸宗教、諸思想との関係を扱う神学的弁証論の領域へと移し入れたのは、もとよりユスチノスに先行する諸思想の影響も無視できないが、主としてかれの独創による。⁽⁵⁾ そして、このような応用の場面が弁証論なのである。神、キリストにおけるロゴス、デュナミスをどの程度まで人間において認めることができるか、また神、キリストにおけるロゴス、デュナミスと人間におけるそれらとの関係はどのようなものであるか、これがユスチノスの、少なくともかれの二つの『弁証論』の主要関心事であった。

ところで、第十章をロゴスとデュナミスという二つの観点から解釈しようとするとき、一つの困難が生ずる。先にも述べたように、ユスチノスはこの章で、自ら真理を探究する根拠、また能力としての部分的ロゴスをソクラテスに認めながら、真理を他者に伝達し、他者をして真理に殉ぜしめるデュナミスは認めていないように思われるが、その議論の途中では、ソクラテスは人々にまだ知られていない神を探究するようにと人々に勧めていた、と述べて、神探求への勧めをソクラテスがなしたことを認めている。それでは、ユスチノスがソクラテスの使命として認める「勧め」、⁽⁶⁾ «τὸ ποιεῖν τὴν θεότητα» は、どのようにして可能になるであらうか。ロゴスとデュナミスは根拠において等しく、デュナミス

を欠いてロゴスはありえないのであるから、「勧め」を基礎づけるためには、先に示唆したような部分的デユナミスといったものを考えなければならぬのではないであろうか。この疑問は、われわれが取り上げようとする《*via horou kyriofosou*》の意味に深くかかわってくる。勧めは探求への勧めであり、勧めの成立可能性は同時に探求の成立可能性であるからである。

このようにソクラテスの探求への勧めは、ロゴスとデユナミスの問題において一つの困難を生じさせる。しかしまたここにおいて、ソクラテスの問題をキリストの問題として、またキリストの問題をソクラテスの問題として考察するという弁証論の二重的・中間的・媒介的な性格が端的にあらわれている、と行うことができるであろう。《*via horou kyriofosou*》という句の解明は、弁証論の基本的な性格を明らかにする糸口となるであろう。

(1) デユナミスのこのような意味については、他にあまり用例がないように思われる。Cf. I 39, 3. デユナミスの意味については、G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, repr. 1968, ad loc. が詳細である。しかし、デユナミスの概念のうちに広義における真理伝達の力という意味が含まれていることは、思想的には重要である。ロゴスとの結びつきがそこで可能になるからである。次註参照。

(2) ロゴス自体が伝達性をもつことは当然である。Cf. D 128, 2. それゆえ、部分的ロゴスの観念のうちに、「部分的デユナミスの観念が隠されている。

(3) Cf. Andresen, *op. cit.*, 319f.

(4) Cf. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, ZNW 44 (1952/53), 157~195, bes. 191.

(5) グッディナフは、「ユスチノスにおけるロゴスとデユナミスとの関係をもつばら神とキリストの連関において考える結果、この関係が人間にも及ぶことに留意しなかったように見受けられる。例えば、ユスチノスの次の箇所があげられる。「キリストがロゴスと呼ばれるのは、父からの言葉を人間に伝えるからである」(D 128, 2)。かれはこの点では、「ユスチノスをフロンと結びつけて考察した」とどまった。Cf. Goodenough, *op. cit.*, 219 ff.

デユナミスについてのすぐれた考察は次の論文をよめる。N. Pycke, *Connaissance rationnelle et connaissance de grace chez*

Saint Justin, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37 (1961), 52~85. 著者は II 13, 6 を重視し、『*ἐὼναίης*』を『*Ἰδοίης*』
 に対照的な人間の認識能力として把握しよう。 Cf. Andersen, *Logos und Nomos*, 339.

(6) ユスチノスはこの語を用いていないが、動詞の形では頻出する。このことは『*Ἀπολογία*』が『*Προτροπή*』と結びつけて
 いることを示唆するものである。

三

ユスチノスがソクラテスのなした勧めを述べるくだりで用いている『*ἐὼνα ἄγρου ἑρπιδίας*』という句は、一見慣用句の
 ように見える。しかし、新約聖書を含めて、ユスチノスの時代までの初期キリスト教文献のみならず、旧約聖書 (LXX)、
 アレクサンドリアのフィロンにもこれと同じ表現は見出し難い。さらに、ユスチノスの知識のうちにあったと思われ
 るギリシアの古典文献にも見出されないようであるし、ユスチノスと特に関係が深かったと見られる中期プラトン主
 義に属する著作家たちのうち、われわれが調べることができたかぎりでは、アルビノス、⁽¹⁾アッチコス、⁽²⁾ケルソス、⁽³⁾
 ユロスのマクシモス⁽⁴⁾にもこの表現は存在しない。ブルタルコスやブレレイウスをわれわれは十分検討していないし、
 紀元第二世紀に至るまでの全ギリシア文献および古典ラテン文献を精査することは至難であるから、この句がどこか
 で用いられている可能性については留保が必要であるが、⁽⁵⁾この句が一般的ではないこと、またこの句の使用において
 ユスチノスに決定的な影響を与えた特定の著作家がいた可能性は少いことは推論して差支えないように思われる。し
 たがって、まずユスチノス自身から解明していくことが妥当なやり方であろう。

ユスチノスは、『*ἐὼνα* + 属格』の形を好んで用いている。そして時として、修飾語を伴うはなはだ長い句をあえて避
 けない (D 91, 3, 91, 4)。また『*ἐὼνα* + 属格 + 属格』の形もよく用いている。例をあげると、『*ἐὼνα ἄγρου βεαίης*』 (I 66, 2)、『
 ἑὼνα εὐχῆς ἄγρου』 (Ibid.)、『*κοί βελίπου ἐρπιδίας*』 (I 14, 1)、『*ἐὼνα τοῦ ἄγρου τῆς κήφας*』 (D 116, 3) などである。これらの諸例

の場合には、内容や文脈から容易に意味を確定することができるが、*κατὰ λόγον ἐπιτηδεύειν* の場合には、「ロゴスの探求」か、それとも「探求のロゴス」かは文法的に決められないばかりでなく、文意からも直ちには推されない。しかし、*λόγον ἐπιτηδεύειν*⁽⁶⁾ あるいは *ἐπιτηδεύειν λόγον νοεσθῆναι*⁽⁷⁾ といった表現がギリシマ語にあること、また *ἐπιτηδεύειν ἐπιτηδεύειν*⁽⁸⁾ や *ἐπιτηδεύειν ἀσπληθεύειν*⁽⁹⁾ のように属格をとること、さらに、*κατὰ + ἐπιτηδεύειν* の用例が少くないことは、先にあげた *κατὰ λόγον νοεῖν* や *κατὰ εὐχὴν λόγον* にもかかわらず、「探求のロゴス」よりは「ロゴスの探求」の方を蓋然的にする。そしてユスチノスの思想全体から言えば、この方が正しいことは異論の余地がない。

しかし「ロゴスの探求」とした場合でもなお、「ロゴスが探求する」のか、「ロゴスを探求する」のか、あるいは *λόγον* を形容詞的に解して「ロゴス的に探求する」のかは、明らかではない。『第二弁証論』の諸訳書、研究書もこの点一様ではない。代表的な訳をあげてみたい。

1. *By means of the investigation of reason* (“The Ante-Nicene Fathers”)⁽¹¹⁾.

2. *mittels vernünftiger Untersuchung* (Rauschen).⁽¹²⁾

3. *durch die wissenschaftliche Untersuchung des Logos* (Andresen).⁽¹³⁾

1. は原文の直訳であって、*of reason* が主語的属格か客語的属格かは判然としない。ウルフソンはこの訳を用いているように思われるが、理性による探求の意味に解しており、主語的属格ととっている。ラウシエンは、*λόγον* を *λογικῆς* の意味に解している。古いファイルの訳 *«vermittelst vernunftigen» Untersuchung*⁽¹⁵⁾ であって、ラウシエンと同じ意味である。このような訳にたいしては次のような批判が可能であろう。ユスチノスよりしばらくおくれてアレクサンドリアのクレメンスは、*κατὰ εὐχὴν λογιῆς ἐπιτηδεύειν* を論理的探求の意味で用いており、ユスチノスも理性的探求の意味を表現しようとしたのであれば、この句を用いることが不可能ではなかったはずである。なぜならユスチノスも *λογικῆς* を「理性的」の意味で用いているからである。⁽¹⁴⁾ さらに決定的には、アンドレセンが批判するように、*λόγον*

を形容詞的に訳すならば、「ロモスの概念が、ユスチノスが本章で行なっている歴史の神学に即した論証のために獲得した独特の明瞭さを破壊する」こととなる。⁽²⁸⁾つまりユスチノスの弁証論の立場からするならば、ソクラテスがロモスの部分を探求しようとしたことは、ロモス論を媒介としてキリスト教と諸宗教、諸思想との関係を包含する「歴史の神学」(die Geschichtstheologie)⁽²⁹⁾の構想において重大な意義をもっているのであるから、そのロモスを訳から省くことは許されない、というのである。

アンドレゼンの訳の問題点は、『εἰρηνας』を『die wissenschaftliche Untersuchung』とすることにある。かれは『εἰρηνας』を中期プラトン学派で行なわれた分析、総合、あるいは類比による推論といった思考法のことであると解している。⁽³⁰⁾しかし、ユスチノスがこの点で中期プラトン主義に忠実に従っているかどうか、またさらに、中期プラトン主義における『εἰρηνας』は学問的・理性的探求に限られるかどうかについては、疑問の余地があるであろう。しかしこれについてはおいて検討することにし、むしろ「ロモスの探求」という直訳にとどまらなければならない。

- (1) P. Louis, *Albinos Épitomé*, Paris 1945.
- (2) J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre avec introduction et notes, Les belles lettres*, Paris 1931. 独訳、O. Gigon, *Aristoteles. Einführungsschriften*, Bibliothek der alten Welt, Zürich/Stuttgart 1961, 293~321.
- (3) R. Bader, *Der Aethes Logos des Kelsos*, Tübingen Beiträge zur Altertumswissenschaft 33, Stuttgart/Berlin 1940. 英訳、H. Chadwick, *Origen, Contra Celsum*. Translated with an introduction and notes, Cambridge 1953, repr. 1965.
- (4) H. Hobson (ed.), *Mazini Tyri Philosophumena*, Leipzig (Teubner) 1910.
- (5) 中期プラトン主義について検討したマンドレゼンもこれと同じ句を見出ししている。
- (6) 以下、意味の違いを無視して表現の用例をとりあげ、Aristoteles, *Metaphysica* 1011 a 12; Plutarchus, *Questiones Convivales* 955 f.
- (7) Pseudo-Clementina, *Homilia* I 15, 2. この文書はトマスノスより相当後代のものであるが、「探求と発見」のテーマに関して

てヒストリオンに通じぬ点が多く見られることは注意しなくてはならぬ。Cf. Noels, *op. cit.*, 154.

これらの類似の表現は Plutarchus, *De Pythiae oraculis* 406c: «ὅτι λέγεται ἐρωεῖτο τῆς ἑρμῆδος» 意味は異なる。

- (8) Plato, *Theaetetus* 196b.
- (9) Thucydides I, 20. Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 113, 3: «ὅτι ἑρμῆδος ἀπόδος».
- (10) Sextus Empiricus II 7; Albinus, *Introductio in Platonem* VI 3.
- (11) *The Ante-Nicene Fathers*, American Edition, I, 191.
- (12) *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten* I, Bibliothek der Kirchenväter, Kempen/München 1913, 150.
- (13) Andresen, *op. cit.*, 349.
- (14) H. A. Wolfson, *Philo* I, Cambridge (Mass.) 1947, 4th. pr., revised 1968, 160.
- (15) H. Veil, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums*. Eingeleitet, verdeutsch und erläutert. Strassburg 1894, 51.
- (16) *Stromata* VIII 2, 1.
- (17) I 10, 4. 28, 3; D 61, 1. 62, 2. 93, 3.
- (18) Andresen, *op. cit.*, 349, Anm. 5.
- (19) フォンヘンヤンハルツシュ「ヒストリオン」の意義を強調したのは次の論文である。Bengt Seeberg, *Die Geschichtskunde Justins des Märtyrers, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58 (1939), 1~81. ヤーベルツシュは「キリスト教の弁証論は今や、ロムスと、このことから把握しなければならぬ、歴史的な論拠をそなえた弁証論となる」(31)。このような弁証論は「一切のものをキリスト教と結びつけ、キリスト教に取りこもうとする」(生成途上の教会の帝国主義的歴史意識」(1)の表現は、かような「」を知れる。
- (20) Andresen, *op. cit.*, 349, Anm. 5.

四

ユスチノスの *Apologia* の意義を明らかにするためには、かれの哲学的・宗教的探求、すなわち回心に至るまでの「求道」を考察することと、かれのソクラテス理解を検討しておくことが必要である。⁽¹⁾ まず求道と回心について考察したい。

ユスチノスは『トリュフォンとの対話』第二章で、かれがキリスト教に回心するまえに真実の哲学を求めてなした遍歴について記している。⁽²⁾

ユスチノスは最初ストア派、ついでペリパトス派、さらにピュタゴラス派の門をたたいたが、そのいずれにも失望をおぼえ、ついにプラトン派におもむいてようやく心の渇きを癒された思いで研究に励むことになる。そして、「イデアの観想」に魂の翼をえた思いの去来するころ、たまたまあるキリスト者の老人に出会い、対話するうちに、心が燃えてキリスト教こそ「確実で有益な哲学」であると確信するにいたる。

キリスト教を「哲学」と呼んでいるこの記述とともに、第一章二節に見える、ユスチノスは回心後、哲学者の衣をまとっていたとの言葉は、かれがキリスト教をプラトン主義哲学の延長上で把握し、両者の質的断絶を意識することなく行動していたことを示す証左であると解釈されるかもしれない。⁽³⁾ また先に述べたように、ロゴスの観点からは両者のある意味での連続的關係が主張されている。神という究極目標に関しても、両者は共通点をもち、プラトンの哲学の目的は「神を観ること」(*καταθεσθαι τὴν θεὸν τὸν τοῦτο τὸν εἶδος τῆς ἡλικιωσος φαλαγγαίας*, D 2, 6)だと考えられている。

しかし以上のような理由によって直ちにユスチノスの「回心」を否定し、キリスト教入信を学派遍歴における一つの移行であると主張するならば、それは行過ぎであろう。

プラトン派に身をおいていたとき、ユスチノスは「愚かにも直ちに神を観ようと望んだ」(D 2, 9)と記しているが、

もしそれがかれの性急な性格を示すものだとすれば、偶然出遇った老人の説く教えに魅せられて、すぐさまそれにとびついた、と言うこともできるであろう。またピュタゴラス派を訪れた際、かれが音楽、天文学、幾何学などの予備学科を修めなければならぬことを知り、そのような悠長なことはしていられないと思つたのも(1220)、かれの性格によるのかもしれない。しかしこれらのことをかれの性格にだけ帰するのは皮相な解釈であろう。むしろそれは真理を求めてやまない熱心と切迫した氣持を意味するものである。プラトン派の講筵に列席していたときかれが日に日に目ざましい進歩をとげ、時経ずして知者となつた(1220)のもこの熱心によるのであろう。かれの「神をもとめる熱望」(τὴν θεὸν ἐπιθυμῶν, D. 8. 3)はトリュフォンからも称賛されている。「愚かにも直ちに神を覩ようと望んだ」という言葉も、長い修練の後のはじめてそのような目標に到達することができる^と教えるプラトン派に筋違いの要求をもちだした愚かさの^を意味しているのであろう。

ユスチノスは神認識、すなわち魂と神認識の源の問題で老人の教示によって眞実の哲学に開眼するのであるが、その際老人の説明はプラトン哲学の思想と無縁であるばかりでなく、むしろそれを反駁しようとするものである。魂はそれ自体では神を覩ることはできず(1220)、またそれ自体では不死ではない(1220)。神を認識する道は、聖靈による預言者たちにもとめられるべきである(1220)。プラトン主義と共通の神認識の問題においてまさに、キリスト教が根本的に異なる所以が明らかにされているのである。しかもこれらの説明は、プラトン主義者トリュフォンに向かつて語られる言葉のなかで述べられていることが注意されなければならないであろう。

ユスチノスの「回心」の根拠として今ひとつあげてよいのは、『トリュフォンとの対話』第八章で、「即座にわたしの魂に火がつけられた」(1220)と語っていることがあげられる。「そして預言者たちとキリストの友である人々⁽⁴⁾への愛(ἀγάπη)がわたしをとらえた」。「火」(πῦρ)は第七章でしばしば用いられている「神の靈」、「聖靈」、「光」などの觀念と結びつくものであり、啓示による回心を示している。⁽⁵⁾さらに、回心にともなつて生じた愛が、預言者とキリスト

の友である人々に向かうものであることも、回心のキリスト教的性格を示しているといえよう。回心の記述そのものには、哲学的要素もなく、プラトン主義からの回心という性格もまず認められない。⁽⁶⁾

プラトン主義とキリスト教との連続性を示すものと考えられた哲学者の衣については、ユスチノスが回心以後も引きつづきまもっていたとの説をとる学者が多いが、ヒルダールのように、回心以前も以後も着てはいなかったとの説を主張しようとするものもあって、学者のあいだで見解が一致していない。⁽⁷⁾しかしこの点に関しては、われわれはフアン・ヴィンデンの見解が正しいと考える。かれの見解は次のとおりである。

ユスチノスが実際に哲学者の衣をきていたかどうかは、『トリュフォンとの対話』が事実を述べているかどうかによって決められる。もし事実を記しているとすれば、ユスチノスは回心後それを着ていたことになる。回心以前に着ていたことはテキストのどこにも記されていないから、純然たる臆測にとどまる。これにたいして『対話』が文学的フィクションであるとなると、テキストからはこの問題は答えられないことになる。⁽⁸⁾

したがって、哲学者の衣ということから、ユスチノスにおけるプラトン主義とキリスト教の連続性を論証することには無理がある。

しかし『対話』がフィクションであるとしても、ユスチノスの著作であることは間違いないのであるから、哲学者の衣がユスチノスにとってある意味をもっていたことは疑いない。ハーディの指摘によると、哲学者の衣は当時の習いとしては、職業哲学者の地位と権威を示すものではなく、むしろ托鉢僧の衣といったものであった。⁽⁹⁾『トリュフォンとの対話』において、ユスチノスが哲学者の衣を着てギュムナシオンの柱廊を歩いていたとき、その衣を目にしたトリュフォンに呼びとめられて対話のきっかけがつけられるということになっているから、哲学者の衣は直接には対話を導入する機能になっているが、間接的には、対話をおして弁証と伝道がなされるのであるから、ユスチノスの『apologetisch』な態度を象徴するものと考えることができようであらう。

(“quisque ille est, qui audit, nisi ille est plane deperditus, inter ipsam philosophi orationem et perhorrescat necesse est et pudeat tacitus et praeniteat et gaudeat et admiretur, varios adco vultus disparisque sensus gerat, proinde ut eum conscientiamque eius adfecerit utrarumque animi partium, aut sincerarum aut aegerarum, philosophi pertractatio.” Musonius Rufus, *Frag.* 49 = Aulus Gellius, *Noctes Atticae* V. 1.)。ホントに O. Hense (ed.), *Reliquiae*, Leipzig (Teubner) 1905. 英訳は C. E. Lutz, Musonius Rufus “The Roman Socrates”, *Yale Classical Studies* 10 (1947), 3~147.

しかしこの例からも判るように、回心はもっぱら主体のおもに心理的な変化に焦点をあわせて記述されている。超越的啓示に於けるこの性格は見られなご。

(7) Cf. Van Winden, *op. cit.*, 23~25.

(8) *Ibid.*, 28; cf. Osborn, *op. cit.*, 7, Ann. 33.

(9) C. C. Richardson (ed.), *Early Christian Fathers*, The Library of Christian Classics I, London 1953, 230.

五

ソクラテスのほかにユスチノスが言及している哲学者や学派のうち重要なものは、ヘラクレイトス、ピュタゴラス(派)、プラトン(派)、ストア派、エピクゥロス、ムソニオスである。これらのうち言及されることのもっとも多いプラトンについては、ユスチノスはおそらくその教説に関心を向けている。なかでも『チマイオス』の思想に深い関心を寄せ(II 60, 1; D 5, 4)、プラトンがモーセから思想を借用したとも主張している(II 44, 8; 59, 5; 60, 5)。しかしユスチノスは、プラトンの教説を全面的に否定することはしないで、キリストの教えにすべての点においてではないが似るところもあると考え(II 13, 2)。プラトンの教説がよりよい形でキリストに存在しているとしている(II 8, 2)。ピュタゴラス(派)のことは主に『トリュフォンとの対話』のはじめの部分で回心の経緯を述べる際に数回言及しているが、思想的に独立した意義は認められていない。二度言及されているエピクゥロスは否定的な評価しか与えられて

いな(II. 6. 3. 12. 5)。ストア派の教説は、プラトンの場合と同じように、キリストの教えと全面的に同じでないことは勿論であるが(II. 13. 2)、類似も認められる(II. 20. 2~4)。しかしその運命説などは受け入れ難い(II. 6. 3~9)。

哲学者の理論的教説が積極的な評価を受けていないのにたいして、倫理学説の場合は事情が異なる。ストアの教説を奉じた人々には、少なくとも倫理学説に関しては秩序だった考えをもっていたので、憎まれ、殺されたものたちがいた(II. 7. 1)。その倫理学説は万人に内在するロゴスの種子に由来するのである(ἀνά τὸ εὐλογικὸν κέντρον καθ' ἕνα ἀνθρώπου, *anagkaiou tou logos, hidi*)。そしてこのようなものの例として、ヘラクレイトスとムソニオスがあげられている。ムソニオスの名はこの箇所以外ではあげられていないが、ヘラクレイトスの名はもう一度、ソクラテスと並べてあげられている(II. 46. 3)。そこでは、ロゴスをもって生きた人々は、たとい無神のものと思われていても、キリスト者である(ὁ ἱερὸς λόγος βιόωντες κατασκευάζει)とわれ、ギリシア人のなかでソクラテスとヘラクレイトスなどがそれであったと言われている。ユスチノスはここで極めて具体的に旧約の人々、アブラハム、アザリヤ、ミシャエル、エリヤをつけてわえているから、ソクラテスやヘラクレイトス(したがってまたムソニオス)個人が重要な意味をもっていることが明らかである。ストア派のある人々、ヘラクレイトス、ムソニオスらは、明らかにピュタゴラス(派)、プラトン(派)、エピクテウスなどとは一線を劃して区別されている。倫理学説と生き方(死に方)とが理論的教説から区別されているのである。そしてこの際注意されるのは、ロゴス、あるいはロゴスの種子が前者に関係するものとしてとらえられていることである。アンドレセンによれば、ロゴスの道徳的、倫理的解釈は中期プラトン主義に見出されるものであり、ユスチノスはこれを引継いでいる。これはわれわれの言い方で言えば、ロゴスのうちに人を真理に殉せしめるデユナミ的な性格があるということである。ストア派のある人々、ヘラクレイトス、ムソニオスについて述べている『第二弁証論』第七章一節と『第一弁証論』第四六章三節とは、『第二弁証論』第十章と思想的、内容的に結びついている。

ところで、ソクラテスの名は九回言及されているが、そのなかでわれわれの注意をひくのは、ロゴスの正しいはたらきを抑圧し、妨害しようとする鬼神（悪霊）にたいして敢然と戦いを挑むソクラテスの姿である（179c）。かれが迫害を蒙り、獄につながれたのは悪霊の仕業であった（179c）。プラトンがもつばら教説の面を取り上げられているのとは全く対照的である。ソクラテスの個々の教説は、『第二弁証論』第十章を除くと、全く取り上げられず、わずかに魂の不死の問題に関して、エムペドクレス、ピュタゴラス、プラトンなどの名が列挙されているとき、末尾にかれの名がつけ加えられているにとどまる（180a）。

悪霊との戦いに殉じたことは、まえにあげたヘラクレイトスやムソニオスも同じであると見られているが、ユスチノスはソクラテスにそのような殉教者の代表としての地位を与えている。「ギリシア人のなかではソクラテスとヘラクレイトス、およびかれらと同様のもの」（180c）とか、「ソクラテスおよび同様のもの」（179c）といった表現においてそのことが暗示されているが、「ギリシア人のあいだではこれらのこと（＝悪霊のはたらき）はソクラテスをおしてロゴスによって（*dia Logon tou theou*）論難された」（180c）という言葉では明瞭である。

しかしユスチノスがソクラテスを殉教者の「同輩中の第一人者」と見做してただけであるかといえは、そうではないであろう。

ケーゼリングは、ユスチノスがプラトン、とくに『プロタゴラス』を知っていたという説を『トリュフォンとの対話』——十章に即して主張している⁽⁴⁾。かれは『対話』の二十あまりの箇所に対応する『プロタゴラス』の箇所を提示し、ユスチノスは『プロタゴラス』を「採石場」として使ったとさえ述べている⁽⁵⁾。そしてトリュフォンはプロタゴラスに、ユスチノスはソクラテスに擬せられていると考えている⁽⁶⁾。ソクラテス＝ユスチノスということは、『対話』においてのみならず、『ソクラテスの弁明』を意識している『弁証論』にも見られるであろう。

ユスチノスにおけるソクラテスがヘラクレイトスやムソニオスと異なつて記述されている点は、この『*Anakrotia*』

ということにかかわっている。ソクラテスは自らの生き方のみならず、他者の生き方にも心をもちいた。 *κατὰ δύναμιν ἐπιφρονέως* の勧めはそのあらわれにほかならない。

このようにして、ギリシア人のなかでロゴスに従った代表的人物としてのソクラテスは、そのような一範例にとどまらず、非ギリシア人のあいだでのロゴス、すなわちイエス・キリストに対置される決定的な位置を与えられる。ここに「ソクラテスとイエス・キリスト」のテーマが古代キリスト教思想において成立する。このテーマは初期キリスト教芸術にも浸透していったほど強い影響力をもつものであった。⁽⁸⁾

『第二弁証論』第十章はユスチノスがこのテーマを展開した(勿論十分ではないが)ほとんど唯一の箇所であると言うことができる。かれが哲学者の教説と生とをひとまず区別して、後者に根本的な意義を認めていることは、ユスチノスのソクラテス像から明白であり、ユスチノスが理解しているソクラテスの *ἐκτελέσειν* も、そのような背景から解釈されなければならない。

- (1) かれらが哲学に殉じて死んだという証拠はない。ムソネオスは紀元六五年、皇帝ネロによって追放されたことがあったという (Tactius, *Annales* 15, 71)。ユスチノスの間違いである。 Cf. Barnard, *op. cit.*, 33, n. 2. 殺された、または殺されたかかったところの伝承については J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 104, Anm. 1 参照。
- (2) アザリヤとミンヤホルのことは、『タリオン書』一—三章参照。
- (3) Andersen, Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44 (1952/53), 157—195 の「アザリヤ」が「これがすばらしい」として見出される傾向があることは注目すべきこと。
- (4) P. Keesling, Justin, Dialog gegen Trypho' (c. 1—10) und Platon, Protagoras, Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge 75 (1926), 223—9.
- (5) *Ibid.*, 225—7.
- (6) *Ibid.*, 228.
- (7) *Ibid.*, 227.

(80) Cf. G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ, Harvard Studies in Classical Philology* 60 (1951), 205~33.

六

哲学者たちの教説はしばしば相互に矛盾していることを現実に経験したのである。ユスチノスが、教説に重きをおくことができなかつたのは当然である。しかしかれは、教説一般を嫌悪する心情主義には陥らなかつた。かえってかれは、哲学者たちの教説の基盤に批判の眼を向ける。その批判はユダヤ教やグノーシス派にも及ぼされるものであつた。『トリュフォンとの対話』第二章でユスチノスは次のような意味のことを述べている。

(一) 哲学は実に人がもちうるもつとも大いなるもの、もつとも誉れあるものである。本来哲学という学問は一つであつて、プラトン派とかストア派とかペリパトス派などと多くあるはずのものではない。ところが人々は哲学の本質と使命とを忘れ去ってしまったのでこのような事態が生じたのである。(二) 最初の人々は哲学に接して有名になつたが、後継者たちは真理について吟味することなく、先人に盲目的に追随した。先人の言行の偉大さに心を奪われたからである。かれらは師から学んだことが真であると考え、それを後人に順次伝えた。かれらはその教説の祖 (ὁ θεός ἢ Ἰσχυρός) の名で呼ばれた。こういう次第で哲学が多頭の怪物となつたのである。

この叙述にひきつづいてユスチノスは諸学派遍歴を語っているのであるが、ここにはたんにギリシア哲学の諸学派にたいする批判にとどまらず、あらゆる学派形成にたいする批判的洞察が展開されている。

ユスチノスは「最初の人々」(οἱ ἀρχαίοι) にはとくに批判を加えない。かれが厳しく難ずるのは、批判的検討の精神を失つて、師の教説を墨守する後継者たちにたいしてである。ここで問題となるのは「伝承」の概念である。いったいどのような意味で伝承が批判されるのであろうか。

先人が自ら真理を探索し、発見した真理を表明した人々であるのにたいして、後継者とは真理について吟味しない

人々である。かれらは学んだとおりに伝える。ユスチノスはここで、伝承の過程において真理が変質、歪曲を蒙り、その結果として「多頭の」(πολλοκεφαλος)⁽¹⁾哲学が生じた、とは述べていない。むしろユスチノスは、正確、純粋な伝承を批判の対象としているように見える。

なぜなら、変質、歪曲を含まない純粋な反復としての伝承も、哲学の多頭性を克服できないからである。そのような伝承は、先人に同じ数だけの学派を後世まで維持するであろうが、「一つの哲学」を決してもたらしはしないであろう。哲学の「多頭性」は、哲学の「一性」と対立する。恐らくユスチノスの考えでは、先人たちの創始した哲学は両者の中間に位置するものであろう。それらの教説は部分的ロゴスの働きによつて成ったものであり、それ自体ではいまだ十全ではない。しかし、「全・ロゴスのなもの」を指向し、それに統合されることを要求している。言い換えると、部分的ロゴスによる教説は、自己自身にとどまるならば、そのロゴス性を失うことになる。伝承によつて成立した諸学派について「多数の」とは言われず、怪物のような「多頭の」と言われているのは、このような意味からであらう。

先人たちの真理が吟味を要求する真理であり、その限り無批判的伝承を拒否する真理である、というユスチノスの考え方の背景には、当時の哲学が多分に折衷的な性格をもっていたという事実がある。ことにユスチノスが接触したプラトン主義がそのような性格のものであり、師から伝えられた言葉の解釈と体系化に腐心するものであった。⁽²⁾しかし、伝承的・折衷的性格は中期プラトン主義だけでなく、ユダヤ教とグノーシス派にも共通してみられる特質であった。ユスチノスはこれらを批判する場合にもこの点を組上にのせざるを得ない。グノーシス諸派は、マルキオン派(？)、ヴァレンチノス派、バシリデス派、サトルニコス派など、哲学の学派がしているのと同じように、それぞれ創始者の名を名のっている(Ⅱ 35. 6)。そしてかれらはみな、キリスト者と呼ばれている(Ⅱ 7. 3. 26. 6)。ユスチノスは、哲学における諸学派形成の系譜とキリスト教における諸分派形成のそれとが平行していると考えている。ファン・ヴィンデンの

まとめによると、哲学とキリスト教において次のような平行性が認められている。一つの学——一つの信仰、種々の学派——種々の分派や異端、「教説の祖」——「思想の創始者」、自ら哲学者と称する——自らキリスト者と称する、しかし哲学者ではない——キリスト者ではない。⁽³⁾しかしこのような平行にもかかわらず、グノーシス派は、ギリシア哲学の創始者たちに及ばないことは勿論、それに発する諸学派にも劣ると考えられている。グノーシス派の伝承は、詩人たちの神話の伝承 (I 54, 1)、『ミトラの伝承』 (I 66, 4; D 70, 1, 78, 6)、『ディオニュソスについての伝承』 (I 54, 6) などとともに悪霊の仕業に帰せられており、いささかのロゴス性をも含まないと考えられているように思われる。そこで哲学諸学派の伝承に対応するものはむしろユダヤ教である。「ユダヤ人やサマリヤ人たちは、預言者たちをおしてかれらに伝えられた神からの言葉をもっている」 (I 53, 6) からである。しかしかれらは、キリスト (メシア) を待望しつつも、キリストが到来したときキリストが判らなかつた (Ibid.)。伝承の遵守は、この場合には、歴史的現実にしたがる旨目の原因となっている。そこでユスチノスはトリュフォンに次のように勧めている。「一層熱心に聴くものとなり、あなたがたの教師たちの伝承 (tradition) を蔑視する吟味者 (scrutator) でありつづけなさい」 (D 38, 2)。伝承が吟味と相容れないことは、哲学諸学派の場合にも言われたことであつた。

それではキリスト教における伝承についてユスチノスはどのように考えているであろうか。かれは、キリストから伝えられた教え、とくにエウカリスタ、があることをはっきり認めている (I 66, 1, D 49, 3, 70, 4 II 17, 1)。使徒たちについても同様である (I 49, 5, 66, 3)。そして伝承の本質を「学ぼうとするものに教えられたとおりに伝える」 (I 62) と規定して、『トリュフォンとの対話』第二章で哲学諸学派の伝承について述べたときと全く同じように考えている。もしそうであるとすれば、キリスト教の伝承にたいしても批判的吟味が必要とされるのではないであろうか。この疑問にたいしてユスチノスは直接答えていないように思われるが、二つの点が答えに代わるものとして提示されているように思われる。

一つは、キリスト教の教説は部分的ロゴスによる真理性をもつのではないということである。まさに触れたように、哲学の教説の真理性は「全・ロゴスのもの」を指向するものとして、自己自身にとどまることは許されず、吟味とおして展開されることを要求するものであった。そしてこのようなことが必要とされる根拠として、部分的ロゴスによる真理性は他者にたいする十分な伝達力、説得力を有していない（デュナミスの観点）ということがあった。しかるにキリストは、信じようとするものを説得する（*persuade*, *convince*）。すなわち、かれのために身命を惜まないほどに人々を信じさせる力を有する。

もう一つは、キリスト教の教説は他の教説と異なるということである。ユスチノスはこの事態を「*transcendence*」という言葉で言い表わしている。ランプの『教父ギリシア語辞典』は、「*beyond reason*」の意味のところにユスチノスからの用例を採録しているが、帰するところはその意味にもなりうるとはいえ、「伝統的教説に反する」という意味が根本にあることは否定しえない事実である。例えば、「トリュフォンにとつてパラドクソスである」(D 38.2.48.11.49.0) といふことは、「伝統的教説、すなわち伝承の枠内でのみすべてのことを理解しようとするトリュフォンにとつて、伝承の枠を外れているので考えることが不可能であるような事柄」の意味である。このような意味でユスチノスはキリスト教の「パラドクソス」を主張するのであって、その背景にはかれの「歴史の神学」が存在していることは言うまでもないであろう。

ユスチノスは伝統的教説の伝承性を批判し、その批判をかれの弁証論の一本の支柱にしていることは、以上の叙述から明らかであろう。この批判的側面は同時に、伝承の吟味の勧めと表裏をなしている。ユスチノスにとつて、吟味すなわち批判的検討は、ソクラテスについてかれが強調しているように、生を賭しての実践的行為であった。

弁証論者のなかでユスチノスほど、「生き方」(Bios)を問題にしたものはほかにない。「Bios」(Bios)等の語の使用例においてユスチノスは圧倒的である。(13) ユスチノスは弁証論において、哲学諸学派、グノーシス派、ユダヤ教の教説

の理論的内容を問題にするよりはむしろ、それらに属する人々の生にあらわれたロゴス性を問題にした。すなわちかれらが「ロゴスに従って生きて」いたかどうかを問題にしたのである。

《*On Myou Chryseos*》を解釈するための方向は、これまでの考察によってひとまず定められたと思われるので、次に《*Chryseos*》そのものの意味を検討することにした。

- (1) Cf. W. Schmid, *Frühe Apologetik und Platonismus*, in: *EPHHEZIA*. Festschrift Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, 166. Van Winden, *op. cit.*, 47.
- (2) Cf. J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in: *Fondation Hardt. Entretiens Tome III*, Vandoeuvres-Genève 1955, 147.
- (3) Van Winden, *op. cit.*, 43.
- (4) エステノスがいかなるロゴス性をもこえたパラドックスを主張しているとは考えられない。また啓示概念にパラドックスを結びつけてもいない。
- (5) ただしアテナゴラスでは無視しえない意義を有している。

(未完)

(筆者 東京女子大学文理学部助教)