

ソフィアとデユナミス

有賀 鐵太郎

一

ヘブライ人の宗教は哲學的・思索的宗教の形をとつて出發したものではなく、當初から啓示宗教としての性格を濃厚に具えていたものであつた。それは理性の理論的追究によつて神に到達するのではなく、特定の民族または個人に對して神が自らを、また自らの意志を、示したとする、その經驗に出發點を有している。勿論ヘブライ人の場合において、その啓示は主として民族を對象とし、または民族にかかわるものとして與えられたものであつて、啓示の受領者が個人であるとしても、それは民族の代表者または一員としての資格における個人である。従つてヘブライ人の宗教は民族宗教として發展したものであつて、現代に到るまでユダヤ教はユダヤ民族の宗教である。ところが、その同じヘブライ的宗教からキリスト教が生まれて、これは民族的限界を突破して世界的宗教としての發展を見たのである。だが、その場合にも、それは啓示宗教としての性格を失つて理性的普遍性の根據の上に建て直されたことを意味するものではなく、キリスト教もまた啓示宗教である點においては變りがないのである。それならばキリスト教の世界性（超民族性）は何に根據を置くかと云えば、それが神の啓示をヘブライ民族の歴史から集約して、ただ一個のイエス・キリストなる一點に極まるところから出直した

ことに基づく。この場合、その一點なるイエス・キリストを通して與えられる啓示は個人から個人へと傳達されるのであつて、民族的限界はここに問題となくなる。けれども、その啓示の承認・受諾は理性的認識によつてなされるのではなく、個々人の信仰によるものであるから、その信仰者にとつては啓示の内容が普遍性の主張を有するとしても、現實にはその妥當性は信仰者たちの範圍内に限られざるを得ない。その信者たちの集團としての教會は確かに民族的特殊性を本質的に脱却してはいるが、それにも拘わらず教會は即ち世界なのではない。教會は、むしろ世界に對立する存在として自らを意識したのである。教會は超民族的であり、全世界に對して福音傳達の使命を帯びるものとの自覺に立つものである。なお、それが「新しいイスラエル」または「眞のイスラエル」としての選民意識を強く維持して來た所以はここにある。救われる者と救われない者との差別は單に現在において立てられているばかりではなく、將來も永遠に失われない對立である。オリゲネスのように萬人救済説を提唱した人もあつたが、これは異端的として斥けられたものである。

だが、このような啓示宗教のうちにおいても合理的要素が全く發達しなかつたのではなかつた。もしも理性の働きを全然斥けたのであつたなら、それが時代と環境との變化に處しつつ自らを維持することも出来なかつたであらうし、況んや、それが民族宗教から世界宗教への進展を遂げることも不可能であつたであらう。それなら、ヘブライ的宗教の發展における合理的契機は何處に求められるであらうか。それは第一には、その唯一神論的傾向のうちに見出される。啓示と云ふことは何等かの意味における超越を前提とするものであつて、始めはその啓示を與える神も與えられる受諾者も共に民族的限界のうちに止どまるものであつたとしても、その神の超越性が一層強調されるに及んでは、少くとも啓示者たる神自身は當該民族に對してばかりでなく凡ゆる民族に對しても神權をもつて臨むものとの主張を伴わざるを得なくなる。そして、よしそれが一方的主張であるとしても、その信仰は普遍主義的ヒューマニズムを何等かの形で呼び起さずには能く自らを保つことは出来ないであらう。第二には、ヘブライ人が神の命令として受取つた戒律のうちには民族的・祭儀的なものと

ともに、純粹に倫理的なものと解し得られる教訓を含んでいる。そのことは既にモーセの十誡において顯著であるが、紀元前七、八世紀の預言者たちの教説には、その要素が甚だ強く力説されている。そして、それは第一の傾向と相呼應し、またその發展を助長することによつて、所謂倫理的唯一神教を成立させたのであつた。しかしまた第三には、當然、神との關係における自然および人間の問題が問われざるを得ないのであつて、そのような問題は最も顯著には智慧文學において取上げられたものであつた。その場合、人間は單に民族の一員として考えられているのではなく、人間それ自體として問題とされているのであり、死とか運命とか罪性とかが何等かの解決を要する矛盾として自覺されるに至る。

かくして漸くヘブライ思想は哲學問題に觸れて來るのであるが、その中心はあくまでも人間の問題であつて、自然の問題は従である。私は既に「ヘブライ思想における神と智慧」の問題を思想的に論じて、特に箴言およびヨブ記における「智慧」(hokmah)の思想に及び、それに續いて「コーヘレスにおける智慧」を論じたのであつた。^⑥ 本稿においては、さらにその後に来る發展を跡づけたいと思う。

二

智慧は、箴言によれば、神によつて「彼の道の始として」造られたものであつて、世界に先行し、世界の創造に參劃した。従つて智慧は神の智慧であるが、また自然界に内在する秩序と法則でもある。智慧はまた人間にも正義を教えるが、その根本は神に對する畏敬である。神を畏れて正義を行う者に神は幸福を以つて報いる。その逆の場合には禍が應報として來たる。このような智慧の思想に對して反立するものがヨブ記の思想である。著者は、徳と幸福との一致が不慮の禍によつて次々に破られて絶望の淵に陥れた主人公ヨブをして沈痛な叫を擧げさせる。かれはその悩みの中においても神の聲を聞いて遂に沈黙するのであるが、それは理論的解決をそれによつて得たからではなく、その問題に對する理論的解

決は得られないと云うこと、すなわち神の智慧は人知を遙かに超えたものであることを悟つたからである。

箴言において典型的に表現された智慧の合理性は、この面から打破られざるを得なかつたのであるが、コーヘレスに來ると、神の智慧の不可知性は神との直接の交渉を全く不可能ならしめている。かれにおいては神はただ限界概念に過ぎないと云つても誇張ではない。しかしながら、それでは宗教は成立たない。コーヘレス哲學が正統派ユダヤ神學によつて受容れられなかつたことも當然である。だが、それにも拘わらずヨブ記やコーヘレスの批判は無駄ではなかつたのであつて、それ以後の思想の發展において智慧についての思考は、それ以前のものよりもその深さを加えていることを見逃すことは出來ない。そして、その發展過程に拍車を供したものはギリシア思想の影響である。コーヘレス（紀元前三世紀）においても既にそれは認められる。その影響の程度とか様態についての見解は相分れるであらうが、何等かの影響が彼に加わつていたことだけは確かである。そして、その影響の程度はベン・シラを経て「ソロモンの智慧」やフィロンに行くに及んで益々強くなつてゐる。そこで先ず「ベン・シラの智慧」について語ることにしよう。

「コーヘレス」がパレスチナにおいてヘブライ語で書かれたと同様、「ベン・シラの智慧」もやはりパレスチナにおいてヘブライ語で著わされたものである。ところが、後者はその著者の孫によつてアレクサンドリアにおいてギリシア譯せられ、その譯文によつて後世に傳つたのである。従つて表題も *Noqéa 'Iyosé u'éos Mepeax* として知られている。それをヘブライ語に讀み直して譯せば「シラの子イエシュアの智慧」と云うことになる。それを幾分簡略にして「ベン・シラの智慧」と呼ぶのである。（ベン・シラは、シラの息子の意）。但しラテン譯では *Ecclesiasticus* なる表題が附せられており、「コーヘレス」が *Ecclesiastes* になつてゐるのと稍紛らわしい。^② 原著は前一八〇年頃のものであり、約半世紀のちにギリシア譯が出來たのであつた。この翻譯によつて、ヘブライ的ホククマー (*hokmah*) がギリシア的ソフィア (*sophia*) と相交渉する道が開けたと云つてもよいであらう。

著者イエシユア・ベン・シラは自らを一個の *ṣophēr* であると云っている。この場合ソーフェールとは律法學者と云うだけではなく、もつと廣い意味の語と解せられる。ベン・シラは律法の教師であるとともに、智慧の教を人々に與える *ḥakam* でもあつたのであつて、この事はユダヤ教の形成上甚だ重要な事實とされている。それが律法と智慧との結合によつて發展したからである。^③ かれはエルサレムに *bēh ha-midrāsh (oikos paideias, 51:23)* と呼ぶ學校を經營し、主として上層階級の子弟を教育していた。かれは廣く旅行して外國の事情にも通じていたので、^④ ヘレニズムの空氣に觸れ影響を受けていたことは何人も否み得ない事實であるが、それにも拘わらず、かれは忠實にユダヤ教の正統を守り、青年達がギリシア文化の魅力に惹かれて律法から離れようとする傾向を矯めようとしたのである。ギリシア文化の問題がエルサレムで非常に深刻に感じられるようになったのは前一七四年以後のことであるが、たとい此の書がそれ以前に書かれたものとしても、當時すでにギリシア文化の前に「いと高き者の律法と契約」を恥じる者が出ていたことは著者の語る通りである。^⑤ そのような誘惑を感じている人々に對して、かれは律法を守ることこそが眞の智慧への道であると説くのである。

三

「ベン・シラの智慧」を何のような構成部分に分けるかは今ここに立入つて論ずべき問題ではないが、パイファ教授がしているように一―二三章および二四―五〇章の二大部分に分けることは確かに理由のあることである。その兩部分は、ともに智慧の頌をもつて始まつている。五一章は附録であつて an alphabetic acrostic poem を含んでいる。先ず一・一―二〇における智慧の頌を見るに、そこに智慧 (*σοφία=hokmah*) が神から出で神に屬するものであることが歌われ、かつそれが計り知られないものであることが強調される。智慧の根 (*שורש*) すなわち根源は如何なる人間にも啓示されたこと

がなく、また智慧の靈妙な謀を認識し得る者は誰もいない。智慧の出づる源は神であり、神は人の近づき難いところにおいて、ただ獨り、その御座に坐したまう。このように神の超越性と智慧の不可探究性を先ず強く印象づけようとするが、それにも拘わらず智慧は神によつて一切の被造界に注がれているとベン・シラは説く。人間 (*ādām*) には凡てその賜物 (*ōvār*) に應じて智慧が與えられ、神を愛する人々には、とりわけ豊かにそれが供給される。ここに賜物と云うのは理解力のことであるが、智慧を理解する力そのものが既に恵みであることを、それは意味している^④。

このように智慧の根源は遂に知り得ないものでありながら、人間は啓示された限りにおいての智慧を悟ることは出来るのである。その能力を人間は既に母胎のうちに與えられている^⑤。そして智慧の始めも根底も、また完成も、主すなわちヤハウェを畏れることにある。これは箴言一・七、九・一〇、詩篇一一・一〇に出る思想の繼承であるが、ベン・シラが一・一一—二〇において四回も同じ思想を、言葉を變えて繰返しているところを見れば、かれが智慧を敬神から獨立させようとする傾向に對して特に兩者の一致を強調していることが判る。此點に到れば著者は全く正統主義の立場に立つ者であつて、ヨブ記やコーヘレスの批判には全く無頓着であるかに見える。「主を畏れることは心を歡ばせ、樂しみと喜びと長壽とを與える」(二二)とか、「智慧の冠、これ主を畏れまつること、それは平和と生命と健康とを増進する」(二八)などの對句は敬神と幸福との現世的相關を極めて無造作に説いている。

だから人間は智慧を求めるのが當然なのであるが、その具體的方法は何であるか。「智慧の寶庫には悟りの格言がある」(一・二五)とあるように、それは格言 (*ḥokmā*) の形を採つて人に與えられる。けれども何よりも先ず、それはモーセ律法のうちに見出される。これは儀式的な獻物を神殿にささげることをも要求しているが、それ以上に大切な事は惡を離れ善を行うことである。後者こそが、より本質的な獻物であつて、物を獻げること、その裏附けがあつて始めて正しい意味の獻物となるのである^⑥。このように倫理的に理解された律法ではあるが、それがモーセ律法である限り、やはり民族

的なものである。一度び民族を超越したかに見えた智慧の思想は、ここにおいて明瞭に民族特有の律法と結びつけられる。「一切の智慧は主を畏れることである、一切の智慧のうちに律法の履行はある」^⑧とか、「律法を守る者はその性向を治め、主を畏れることの完成が智慧である」^⑨とかの對句が右の趣旨をよく傳えている。この關係において極めて重要な章は二四章である。それは第一章に相應する智慧の頌であるが、そこに智慧は自らをたたえ自らについて語っている。それによれば智慧は「いと高き者の口から出で」て、或いは霧のように地をおおい、或いは天の軌道を巡り、或いは淵の深みのうちに歩み、また凡ゆる民族を指導したのであるが、それらの活動のうちに憩いの場所を求めた。そして「萬有の創造者」(かれはまた智慧の創造者でもある)は智慧をしてヤコブすなわちイスラエルのうちに宿り住わしめたのである。「かくしてシオンに我れは確く立てられた。」このように智慧は民族およびその律法と結びつけられたのであるが、そのことによつてまた律法は宇宙論的意義を持つに至る。それは智慧の自己限定であるとともに律法の意味の擴大でもある。まことに「智慧の思いは海よりも豊かであり、智慧のはかりごとは淵よりも大きい」のであつて、そのような限り知れぬ大いさと深さを持つ智慧が律法として啓示されているのである。それは律法の條文や規定に盡きるものではなく、ベン・シラ自らが云うように、「わが溝は川となつた」のであり、さらに「わが川は海となつた」のであつて、智慧の教は次から次へと發展して盡きることを知らないのである。

四

智慧を恰も別個の人格のごとくに敘述してもいるが、ベン・シラにとつて神の唯一主權は不動の前提とされている。神は「とこしえより一者」でありたもうのであつて、その創造の働きのために如何なる顧問をも必要としない。^⑩神はただその言をもつて凡ての業を成したまう。^⑪この意味において「かれは一切である」(τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός)。もちろん、この命題

は萬有即神の意に解せられてはならない。ただ一切が神の働きによるものである事を、そのように表現したまでである。それに續く對句のうちに「かれはその凡ての御業よりも大きい」とあることによつて、それは明らかである。^④ そのような神の「力ある御わざ」(τὴ δύναμις αὐτοῦ)の前に立つて、人間はただ神に榮光を歸することを得るのみである。神の智慧を探り得ないことによつて神との交渉を絶つのではなく、むしろ「探り得ないからこそ、いよいよ頌めたたえ」なければならないのである。^⑤ その讃榮ですらも、人間は何人も神に適しいだけの讃榮をささげることが出来ない。「誰がかれを、そのいますまに崇めようか。」^⑥

このような神の御業のうちにおいて人間は何と小さな存在であることか。「人間の日数は百とせを多しとする」のである。それは永遠のうちにおいては「一滴の海の水、一粒の砂のように」見えるのみである。その果無さは、また弱さでもある。人間は神の憐みによらなければ立ち得ない存在であり、神はまた寛容をもつて彼等を赦し且つ諭したもう。「このゆえに主は彼らに對して寛容であり、そのあわれみを彼等の上に注ぎたもう」「人のあわれみはその隣人にそそがれ、主の憐みは凡ての肉にそそがれる。戒しめ、諭し、敎えて、羊飼いがその群をつれ戻すようにする」などの言葉によつて、その思想は例證される。^⑦

それならば人間の弱さは何處に由來するか。ベン・シラは、人間が土から出て土に歸る者ではあるが、また神の像にかたどつて (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ) 造られたものとする創世記一・二六、二七の人間論を勿論のこととして前提する。^⑧ そのことは人間が自由意志を賦與されていて善か悪か生か死の何れかを選択する能力を持つものであることを意味する。^⑨ そして敬神の心は既に人間が生れる前、母胎のうちから與えられているものとも考えられているように、人間が自由意志をもつて神の誠命を選ぶのは當然であるとされている。しかるに人間には、そのことを妨げている何ものかがある。それは人間のうちにある *ye'ecer* である。「神は始めから人間を造り、人間をその *ye'ecer* の手に委ねた」とベン・シラは云っている。^⑩

イエツェルは元來、形成、構造、構想などを意味する語であるが、ここでは意向とか性向とかの意に用いられている。それはそれ自體としては善でも惡でもないのであるが、それが惡への方向を獲得しているものであるとの思想もベン・シラのうちに現れる。三七・三には次のように云つてゐる。「おお惡しき *yecei* よ、何ゆえ汝は造られたのか、地の面を欺きをもつて覆うとは。」この「惡しき性向」(*yecei ra*) が意志の正しい選擇を妨げている。この思想は創世記六・五、八・二一にまで遡ることが出来る。そこにも人間の *yecei* が惡しきものであると言われているが、ベン・シラにおいては此の問題が一層教理的に取上げられている。かれが罪の起源をエバに求めたことも、この事と關連して理解さるべきであらう。二五・二四に「女から罪は始まつた、彼女のゆえに我らは皆死ぬ」とあるが、これは創世記三章の記事を罪の起源の教理的説明のために用いた最初の例である。⁽⁴⁾ ただしパウロにおいても又ラビ神學においてもエバよりも寧ろアダムを最初の罪人となしている。⁽⁵⁾

このように人間の性は惡に傾いてゐるのであるが、惡になり切つてゐるのではない。人間の意志能力は失われたとは云われてゐないのであつて、むしろ、人間は神の訓戒と導きとを受けるなら、自らの中にある *yecei* を抑制することが出来ると考えられている。「律法を守る者は、かれの *yecei* を支配する」の語がそれを證明している。⁽⁶⁾ それにも拘わらず、ベン・シラは人間について唯樂觀してゐるのではなく、その弱さと罪性についての深い洞察を示してゐる。このようにして反省され考察された人間は最早單なる民族的人間ではない。

五

「ベン・シラの智慧」から「ソロモンの智慧」に行くことによつて、人は全くアレクサンドリアにおけるヘレニズム的環境のうちに自らを見出す。 *Nofxa Salomōnos* (Liber Salomonis; Vulgata; Liber Sapientiae) は始めからギリシア語で、そ

れも可なり入念な文體をもつて、書かれた論說であつて、勿論ソロモン王が著者であるのではない。著者が何人であるかは知るに由ないが、かれがギリシア的教養あるユダヤ人であつたことだけは確かであり、著作年代は前一〇〇—五〇年の頃とされている。それより少し以後とする説もある。何れにせよ著者は異教徒および信仰から離れたユダヤ人たちに對してユダヤ教の辯證をしようとしていたのであるが、そのことによつてヘブライ思想の、より普遍的・哲學的理解への道に一步を進めている。かれは時代的にもベン・シラとフィロンとの中間に現れたのであるが、思想的發展においても、正しくこの兩者の間に位している。かれもまた律法を教の權威とするものであり、そしてその内容を智慧として解釋するのである。智慧は即ち敬神であり、それは善き報いを齎らすものであり、他方不敬虔は禍をもつて報いられるものであるとの原則に於いても、かれはベン・シラと揆を一にしている。

けれども「ソロモンの智慧」の著者は、この原則が必ずしも現實と符合しないとの問題に當面しなければならなかつた。その智慧書の最初の文章において彼はその問題と取組んでいる。神と律法とを無視して現世的歡樂を盡す不敬虔者たち (*aoēbeis*) は貧しい義人 (*teus deikos*) を迫害する。かれらは明らかにコーヘレスの影響と考えられるような言葉をもつて人生の偶然性と果無さとを次のように語つてゐる。

われらの一生は短く悲しい。

人間の最期には療しなく

黄泉からの解放者も知られない。

偶然にわれらは生まれた。

後には、曾て居なかつたに等しかろう。

* * * * *

われらの名は時とともに忘れられ
誰もわれらの業を記憶しない。

われらの一生は雲の跡形のように消え

霧のように散らされる。^⑩

このような悲觀的人生觀は然じながら現世享樂への招きの前提になつてゐる。所詮は死ぬべき人間なのであるから、生きてゐる中に、特に若い中に歡樂の限りを盡して置くべきだと云うのが、この人々の結論である。

さらば、いざ、ありたけの善を樂しもう。

若いうちにと急ぎ此の世を用いつくそう。

* * * *

われら到るところに歡樂の跡を残そう。

歡樂こそは我らの分また當てがいた。^⑪

著者が、このような言葉で再現してゐる不敬虔者たちの立場は、コーヘレスのそれと似てはいるが實は非である。コーヘレスは人生を樂しめと訓えてゐるが、歡樂の限りを盡せと云つてゐるのではない。かれの謂う樂しみは日々の勤勞のうち、またその結果としてのみ味われうるものである。かれは人間がその下に置かれてゐる限界を常に意識し、従つて謙虛さを失つてゐない。これに引換え、アレクサンドリアにおける背教的ユダヤ人たちは全くの享樂主義者である。かれらには寧ろイザヤ書二二・一三に現れてゐる享樂主義者たちと相通じるものがあるが、後者が「食つて飲もう、明日は死ぬのだから」と云つた單純な享樂主義者であるに反し、前者はコーヘレス的哲學思想の斷片を借りて自分たちの立場を裏づけようとしている。かれらが、それ以外の思想の影響を受けていたことも考えられるが、それを追及する必要は今はない。^⑫

ここには唯かれらを有りの儘に觀察すればよい。思うに彼らは商業と文化の都市アレクサンドリアにおいて富み榮えていた人々であろう。かれらにはモーセ的律法は唯窮屈な軛を負わすものとしか感じられなかつた。律法の教を忠實に守つて清貧に甘んじることが彼らには最も蔑しむべきことに思われたのである。單に蔑しんだばかりではなく、かれらは敬虔なユダヤ教徒に對して激しい反感と敵意をさへ抱いたのである。かれらにして見れば所謂義人は徒らに彼らの行爲を非難し、律法違反を責めたてる者である。義人は「神についての知識を持つと稱し、おのれを主の僕と呼ぶ」のであり、また「神をおのが父とさえ稱する」^⑧。果してそうであらうか、と彼らは云う。もし義人が神の子ならば、神は彼を助けるに違いない。そうであるかないかは彼らを懲しめてやれば判る筈だ^⑨。このような傲慢かつ皮肉な態度をもつて、かれらは義人たちを迫害する。

この挑戦に對して著者は信仰の立場を守らなければならない。だが、それがためには、地上における幸福がそのまま徳の報いであるとの思想は訂正されなければならない。義人に子が無いとしても、またかれの命數が短かいとしても、それはかれが神の祝福を受けていない證據とはならない。ユダヤ人の傳統的觀念では子福と長壽とは最大の祝福なのであるが、たとい徳がそれらを伴わない場合にも、徳は徳自體の祝福を持つてゐるものである。「子なくとも徳があれば」(*ἀρετὴν μὲν ἀπέχης*)、不敬虔にして子福者であるよりも遙かにその方がよいのである^⑩。また長壽よりも智慧と汚れなき生涯とが貴いとされる^⑪。何故であるか。それは正義は死なないものだからである(*δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν*)。神の創造は一切を有らしめるためのものであつて(*εἰς τὸ εἶναι*)、死と滅亡とはそこには無い筈である。そして正義とは神の御旨に従うことに外ならないのだから、正義は不死であると云わなければならない。

神は死を造らなかつた、

生ける者の滅びを喜びたまわない。

かれは一切を存在のために造りたもうた。

世の被造者はすべて健康で

滅びの毒はそのうちにない、

黄泉の支配も地上にはない。

正義は死なないものである。

と著者は歌っている(一・一三一—一五)。このような意味において彼は義人たちの前に永生(*aiōnaita*)の希望と確信とを掲げている。^④その永生は單に後世永く記憶されるとの意味にも解されているが、著者にとつて遙かに本質的な意味は人格の不滅という點にある。そして、ここにプラトンの影響が、ヘレニズム的環境を通して間接にはあるが、感じられていることを見逃すことは出来ない。著者にとつて、神が存在者(*ousia*)であることは一切の思想の前提をなしている。^⑤勿論これは直接にはセブツアギンタにおける出エジプト記三・一四の譯に基づいているのであるが、その譯語('ehyeh 'asher 'ehyeh を *ēw eīwō ōwā* と譯したこと)そのものに既にギリシア思想の影響が認められるのである。だが、その絶對的存在者は依然創造者たる人格神として考えられており、人間はその神の像として造られた者とされる。すなわち創世記一・二六—二七を根據とする思想であるが、それによつて著者は永遠者の像として造られた人間は、また不死・不滅のものでなければならぬと論じているのである。

神は人間を不滅に造つた、

これを、おのが永遠性の像と爲した。^⑥

ここに說かれる永生は、然しながら、肉體の復活を含むものではないようである。著者は人間のプスキケーは身體によつて重壓されていると云っている(*phaptōn rap sōma psichēi*)。これと、それに續く言葉(*kai psichēi tō yewōēs*

αἰῶνος νουν ποικιλοτρόπων) は Phaedo 81 C を反映していることは明らかであつて、それが間接の影響に由るものであるにせよ、「ソロモンの智慧」が永生をブスukeーまたはヌースの永生となし、身體(σῶμα)は單に「地上の幕屋」にすぎず、やがて滅び去るべきものと考えたことは確實である。^⑩ただし彼がブスukeーの先在を信じていたかどうかは疑わしい。八・二〇をその意味に解する根據は薄弱である。^⑪

六

神が一切を存在のために造つたのであり、死も滅びも彼の意志に由るものではないとすれば、これらのものは一體何處から來たのであるか。この問題に著者は哲學的に満足な解答を與えているのではない。一一・一七には神が「形なき質料から」(ἐξ ἀμόρφου ἑλθς)世界を創造したと云つてゐるが、^⑫そのようなヒュレーに惡の原因があるとは考えられてゐない。そのところでは著者は寧ろ神の全能(ἡ παντοδυναμία σου χείρ)を強調してゐるのであつて、従つて καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ἑλθς において力點は前半の「しかも世界を創造したる」に置かれてゐることは明らかである。また彼は何處にもヒュレーが神の創造活動から獨立した原理であるとは云つてゐない。だから、ここには所謂 creatio secunda にいつてのみ語られてゐるものとする解釋は正しい。^⑬勿論著者自身が creatio prima と secunda とを明瞭に區別した上で、その問題を論じてゐるのではなく、後世の概念規定を當嵌めればそうなる云うに過ぎない。何れにせよ著者は物的惡の原因を理論的に追究してゐるものでもなく、だからと云つて惡の存在を否認してゐるものでもない。かれが問題とする惡は、罪として取上げられ、死は罪すなわち神への反逆の結果として人間界に入つて來たものと説かれてゐる。その根據はベン・シラの場合と同様創世記の言葉である。それを著者は「惡魔の嫉みによつて死が世界に入つて來た」と表現してゐる。^⑭エバを誘惑した蛇をサタン(ὁ σαβωτος)と同一視してゐるのである。

それゆえ著者の考えに従えば、神を信じる者にとつては死は問題とならず、神を信じない者にとつては死はそのまま滅びを意味する。のみならず、不敬虔な者どもの生涯は決して幸福ではない。「彼らの妻は愚かであり、かれらの子等は惡たれである」とか、「姦淫者の子等は終りを完うせず、律法にそむいた閨の種は失せるであろう、たとい彼らが長壽であつても卑しめられるであろう、また彼らの老年は終りにおいて不名譽である」の如き言葉によつて明らかに知られるように、律法を無視する不敬虔は現世的禍を應報として受けるものであることを説いている。のみならず、その罪は業的性格をもつて親の罪が子に報いるものであるとも考えられている。これに反し、神を信じる者にとつては現世的禍福は當初から問題にならない。かれらは存在の根源また賦與者なる神に従つてゐる限り死を超えて永生を確保することが出来る。然しながら、現世だけしか信じられない者にとつては現世の禍福が凡てである。

このような立場からは最後の審判などは理論的には不必要であり、また死とともに消え去るべき罪人に對して死後の審判を下す術もないわけであるが、著者はそのような矛盾を顧慮することなしに審判について語つてゐる。だが、この問題にこれ以上立入ることを避け、ただ著者が審判の規準を民族的所屬に関わりなく正義(δικαιοσύνη)に置いていることを指摘するに止どめたい。宗教思想の焦點が民族から個人に移りつつあることを此の書もよく示している。

ここにおいて漸く智慧書の第二部(六―九章)におけるソフィア論について語るべき段階に入る。それ以前の部分においても、正義が智慧にもとづき、不正は智慧の拒否を意味するものと考えられており、従つて義人(δικαίος)はまた賢人(sophos)と呼ばれ、不敬虔者たち(ἀσεβες)が愚人(ἄφρονες)と呼ばれてゐるのであつて、ソフィア論がその前提となつてゐることは明らかであるが、ソフィアそのものを主題として語つてゐるのは第二部においてである。第三部(一〇―一九)においても一〇・一から一一・一まではソフィアについて語られてゐるが、それ以後の文章にはその語は用いられてゐない。そこでソフィア論を検討するためには勢い第二部を主たる資料としなければならないのであるが、そこに著者は理想

的 σοφόςとしてのソロモン王（その名を擧げてはいないが）の口を借りて世の支配者たちに訴えている。總じて支配權（ἐξουσία, ἡ δουρατεία）は神から與えられるものであるから、かれらはその政治について神に對して責任を負うべきものである。かれらの權力が大きいものであればあるほど、それだけ責任を問われることも厳しい筈である。そこで、かれらが神の前にその責任を完うし任務を果すことを得るためにはソフィアを學ぶことが何うしても必要である。

このような呼びかけのうちに智慧の普遍性は既に前提されている。それはイスラエルの王にだけ必要なものではなく、世の總ての王たちにとつて不可缺な教訓を與えるものである。しかも、それを見出すことは困難ではない。何となれば智慧は「それを希求する人々に先んじて自らを知らしめる」からである。^⑤人間が智慧を求めるより先に智慧の方から適しい人間を求めている。一・六にも智慧を「人を愛する靈」（πνεῦμα ἀγαπῶν τὸν ἄνθρωπον）と呼んでいるが、六・一六にも、智慧は人間に對して「恵み深くも現われる」（ἐνταῦθα ὁ θεὸς ἐφανερώσεται）とあつて、その恩惠的性格を強調している。それは人間に出會うものである（ἐνάντιον αὐτοῖς）とも云われている。だが智慧は元來人間のうちにあるものではなく、神に屬し神から來るものであるのだから、それは祈りに對する應答として與えられる。王者と雖も、その人間性においては他の人間と少しも變らない。凡ての人間はアダムの裔であり（ἀνθρώπος παστορῶντων）、從つて死ぬべき者（θνητός）である。^⑥勿論この場合には肉體を持つ人間を意味している。（前に論じたようにブスケーは不滅のものとして造られたと考えられている）。自分もまた祈り求めた末「智慧の靈」（πνεῦμα σοφίας）を授けられたとソロモンは云う。^⑦それならば智慧とは如何なるものであるか。

智慧は先ず一切の善よりも優れたる善、また一切の善の根源として性格づけられる。「すべての善（τὰ ἀγαθὰ πάντα）は智慧とともに私に來た、智慧の手にある富は數え盡せない」。^⑧智慧こそは一切の善を生む母（γενέτις）である。^⑨だが智慧が究極者であるのではない。智慧自身もまた導き手が必要とするのであつて、その導き手は神（ὁ θεός）である。從つて一

切の知識と教訓とは神から来るものとも云われ、また智慧によつて與えられるものとも考えられている^⑤。人間は、かくして「存在する一切のものについての誤りなき知識」(τὸν ὀρθὸν νόον ἀψευδῶς)を得ることが出来る。それは宇宙の構造と諸元素の作用、時間、天文、動物、心理、植物等に關する科學的知識を意味する^⑥。けれども、また智慧の働きは人間に徳(dēia)を與えるものであり、その徳は節制、分別、正義、勇氣の四つである。徳をこの四つに分つことは、此の時代においては特定の學派に限らず廣く教養人の常識となつていた^⑦。但し智慧書の著者にとつては正義(dikaosynē)が一切の徳を代表するとのヘブライ的觀念の方が本質的のように思われる^⑧。

七

右に擧げたような働きを智慧が爲し得る根據は、智慧そのものの本質に求められなければならない。七・二二―二三において、智慧の屬性として二十一の述語が擧げられている。その數は三と七との積であり、三も七も神聖な數と考えたヘブライ的觀念に基づくものであるが、この二十一箇の屬性を思想的に三つ宛に纏めることは不可能である。また全體としても論理的に排列されているわけではない。それは直接智慧の屬性としてではなく、智慧のうちに宿る靈(プネウマ)の述語として擧げられているのであるが、著者にとつてはソフィアはまたプネウマなのであるから、それらの語は智慧そのものの屬性を指すものと見て不都合はない。それらは、叡知的、聖なる、獨自な、多岐な、微妙な、素早い、透徹的、不染の、明瞭な、不可侵的、善を愛する、鋭い、無碍の、行善的、人を愛する、強固な、確實な、憂いのない、全てを爲し得る、全てを見通し得る、の二十種(原文二十語)と、敘述的な最後の句「一切の叡知的な、潔い、いとも微妙な諸の靈を貫き透すもの」^⑨とから成つている。そのうち獨自(μονογενὲς=alone in kind)と多岐(πολυμερές)とは對照をなす概念であつて、少し後の所で(二七節)それは更に説明されている。その説明によれば、智慧は「一つでありながら一切を爲し能

う」のであり、また「自からの中に止まりながら萬有を更新する」のであつて、萬象の多を現せしめるものは一者なる智慧である。それはストアの pneuma または logos の性格を想わせるものがあり、また確かに著者の念頭にその事はあつたのであるが、かれは多くのストア的用語を使いながら智慧をストア的 pneuma・logos よりも優れたものとして描き現わそうとする。右に「微妙な」と譯した語 *λεπτός* が immaterial を意味しうるものとすれば、それはストア的 pneuma 概念が *στίχ* なのに對して、智慧はさに非ざることを強調しているとも思われる。^⑧「透徹的」と譯された *τρυφή* は piercing とか clear とかを意味するが、前者を採つて、一切を貫き透すものと解するなら、これと次の「不染」(*ἀμόλυντος*)とは再び對照をなし、ソフィアの immaterial なものであることを別な語で強調していると考えられる。「不可侵」(*ἀνήμωτος*)と云うことも、ストアの pneuma が *πᾶσιν* であることに對するものであろう。^⑨

このように智慧は宇宙論的性格と機能とを有するものであるが、それは本來、叡知的・精神的なものとして倫理的性格を具えていることは無論とされている。「善を愛する」(*φιλαγαθόν*)、「行善的」(*εὐεργετικόν*)、「人を愛する」(*φιλάδελφον*)は何れもその性格を明らかにしたものである。そして「凡てを爲し得る」(*παντοδύναμος*)と「凡てを見通し得る」(*πανέννοος*)との一對の語によつて、智慧の全能は攝理による全能であることが説かれている。だからこそ智慧は「叡智的な、潔い、いとも微妙な諸の靈」にだけ宿るのであり、「世々聖い魂に降る」ものである。^⑩

これらの屬性は何れも智慧の働きにかかわるものである。智慧はそのまま働きであるとも云えるのである。二四節に「智慧は一切の運動よりも更に動的なもの」(*πάντας τὰς κινήσεις κινήσιον ὅτιον*)とある通りである。二二節の素早い (*εὐκίνητος*) を敷衍したものであろう。だが、この點を正確に理解することは極めて重要である。しばしば智慧はここに *hypostasis* として考えられているかどうかが問題にされるのであるが、それはむしろ働きの象徴として理解さるべきものと考えられる。その働きの主體は何であるかと云えば、究極的には神である。その關係は二五—二六節によつて明ら

かにされている。それによれば、智慧は次のようなものである。

神の力のいぶき

全能者の榮光の清い放射

如何なる汚れも侵しえないもの

永遠の光からのかがやき

神のはたらきの曇りなき鏡

神の善性の映像

右のうち「かがやき」(*aradyma*)は、また反射とか反照とかと譯すことが出来る。そうすれば「鏡」および「映像」と同種の比喩となる。何れにせよ、一般的には鏡とか映像とかは靜的に物を寫すことの比喩と考えられてよいが、この場合、その寫されるものは神の「はたらき」である。従つて「いぶき」(*arhis*)とか「放射」(*arppora*)の方が、より適切な象徴であるとも云える。ところで問題は、この放射と譯されたアポロイアなる語について感じられる。それは *emanation* を意味するところから、その語を根據として智慧を所謂發出論の意味における *emanation* とも解し得られるのであり、その解することは陥り易い誘惑であるが、そのような思想は本質的には茲に屬さない。と云うのは、それが要求されるのは神と世界とが全く隔絶されたときに於いてであつて、そのとき兩者を媒介する概念としての *emanation* が説かれざるを得なくなる。然しながら、「ソロモンの智慧」はプラトンの・ストア的な概念や用語を多分に取容れながらも根底においては依然ヘブライ的である。だからこそ、ここにも神の力 (*dyavus*) とか神のはたらき (*dyveta*) が強調されているのである。そして、その場合、神とデユナミスまたはエネルギーとは區別することの出来ないものである。言葉の上ではデユナミスは神に屬し、その神のデユナミスから更にソフィアが出たことになつてはいるが、それは言葉の上だけであつ

て實は神自身が力と働きの神であり、智慧もまた力と働きの智慧なのである。

その邊の消息は著者が智慧と神との何れにも制作者(ἡ τεχνίτης, ὁ τεχνίτης)なる語を適用していることによつても判る。また神は單獨に創造者として語られている。先に引用した一・一四に、神が「一切を存在のために造りたもうた」(ἐκτίσας γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα)とあるのは、その一例に過ぎない^⑥。また第三部(二〇—一九)はイスラエル民族にかかわるものであるが、一一・二までは智慧が民族を導く者となつてゐるのに、それ以下では智慧なる語は全く用いられず、神が直接その役目を引受けているように敘述されている。一七・二においては「永遠の攝理」(ἀΐωνος πρόνοια)が神に歸せられている。

ところが九・一一二を見ると、神はその言によつて(ἐν λόγῳ)一切を創造したのであり、また智慧をもつて(ἐν σοφίᾳ)人間を作りたもうたとある。この場合、ロゴスとソフィアとは同義語として用いられていると考えられるが、そのロゴスは「一六・一二、二六、一八・一五における用法に照らして理解されなければならない。そしてそこに見られる用法は全く舊約的な d'bhār Yahweh の意味におけるものである。たとえば詩篇三三・六に、神の創造がかれの言によつてなされた」とあり、しかも「ヤハウェの言」を「かれの口の息」とも云い換えているのを参照するがよい。すなわち、d'bhār Yahweh ὁ λόγος τοῦ κυρίου ἢ ῥῆμα πῦρ ὡς πνεῦμα τοῦ αὐτοῦとは完全な相應(parallelism)を成していて同義語である。詩篇一〇四・三〇にも神のルーアツハすなわちブネウマが創造の力である。智慧が「神の力のいぶき」であると云うことも、この角度から理解されなければならない。とすれば、智慧が恰かも神とは別個の人格のように語られておりながら、それは神の創造および形成の力を現わす象徴に過ぎないとも云えるのである。

このように見てくれば、「ソロモンの智慧」がソフィアをブネウマと同一視している意味が明らかになる。七・二二においては、ソフィアに「聖なるブネウマ」があると云つてゐるが、一・六においてはソフィアは「人を愛する靈」と呼ば

れる。九・一七には「神の聖なる靈」(τὸ ἅγιον σου πνεῦμα)はソフィアの同義語として用いられている。それは萬有のうちにある「神の不滅の靈」(τὸ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμα)とも同じものである。一・七では「主の靈は世界に満ちている」とある。この場合、ネウマは神のネウマであり、それは神の力と呼んでも差支ないものである。また八・一三及び八・一七では永生は智慧によつて得られるものと教えているが、一五・三には、神の力(τὸ κράτος)を知ることが「永生の根」であると云つてゐる。これも智慧と力との緊密性を物語つてゐる。この永生が正義と結合されていることは前に述べた通りであるが、一五・三では「神を知ること」(τὸ ἐπιγινώσκειν θεόν)が完全な正義であると教え、その正義の始源は神の力(τὸ κράτος σου)であると別の所に説いている。そして正義と智慧との密接な関係も既に見た通りであつて、共に神の力をその根據とすると考えられていることは明らかである。神について κράτος, κράτος の外に δύναμις, δύναμις, δύναμις が用いられていることは勿論である。^⑩

智慧は確かに擬人化せられ、神の側に坐している者であるとか、神が世界を創造したとき、そこに居たとか、神と共に住う者(συνβίωσαν θεὸς ἔχουσα)、また神の知識の奥義に與る者(μυστὴς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης)であつて、神の業の實現についての選擇者(αἰρετὴς τοῦ ἔργου αὐτοῦ)であつたとかと云われているが、それはむしろ詩的構想と解せらるべきものであつて、それに基づいて智慧を超越神と世界との媒介者と見ることが當を得ていないことは以上論じたことによつて既に明らかである。だが、もし神の力が媒介なしに世界に働かうものならば何ゆえ特にソフィアについて、そのように多くの語を費さなければならなかつたのか。それは詩的構想であつたにしても、全くそれに過ぎないものであるか。恐らくそうではないのであらう。啓示思想の特殊性が普遍性に向つて開かれるためにはソフィア概念がヘブライ思想の展開にとつて必須なものであつたことは本稿の始めに論じた通りである。ソフィアは超越的絶對者からの emanationとしての hypostasis ではないが、世界の創造と支配において働く神の力が普遍的な問題との關連において理解されるため

の道を通じるものとしての役割を與えられている。かくて神の力はソフィアにおいて汎く善と知識と徳との源泉となる。この意味において、すなわち特殊を普遍に媒介する意味において、ソフィアは媒介者と呼ばれてよい。けれども神のはたらきによつて神を知るとの啓示思想の本質は依然として保持される。従つてソフィアは人格に語りかける人格としての形を採らざるを得ない。ソフィアに關するこのような思索がフィロン哲學の道備えをしていることは云うまでもないが、ここに論じた趣旨を充分よく理解して置くことが、フィロン解釋の上にも重要な意味を持つことは今はただそれを示唆するに止どめよう。^⑩

註

- (1) 哲學研究三五卷八及び、九、また三六卷六。
- (2) Ecclesiasticus は liber ecclesiasticus の意である。第三世紀にキブリアヌスが用いたのが最初の例である。ウルガタにも、その表題が用いられている。
- (3) タルムートになつて、律法の註釋は Halakah と呼ばれ、智慧の教訓に關するものは Haggadah と呼ばれている。
- (4) Ben Sira, 34:11 f. Cf. 39:4.
- (5) Ibid., 42:2. Cf. 41:8, 2:12.
- (6) 1:1-10.
- (7) この箇所(1:14)は後世のラビ學者になつて「善と智慧」(Yrger t'ibn)の教訓の根據となつた。
- (8) Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha (Box and Oesterley) の註に
 - (a) 35:1 ff.
 - (b) 19:20.
- (11) 21:11.
- (12) 42:21. Charles, op. cit. 34-40 Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen (Ryssel) の註參照。
- (13) 42:15.
- (14) 43:28.
- (15) Ibid. Box and Oesterley の註參照。
- (16) 43:31.
- (17) 18:1-14.
- (18) 17:3.
- (19) 15:15-17.
- (20) 1:14.
- (21) 15:14. Box and Oesterley 註參照。Ryssel 註參照。Cf. The Interpreter's Bible, vol. I, p. 538.
- (22) 37:3. Box and Oesterley 註參照。Ryssel 註參照。
- (23) Robert H. Pfeiffer, History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha, p. 394.

- 8:7 a.
 69 Heinisch, S. 144.
 70 Heinisch, Fichtner など此の解釋を採つてゐる。
 71 Cf. Heinisch, S. 142, 152 f.
 72 Ibid. S. 156.
 73 7:27 c.
 74 <トル書>・三卷版。
 75 7:21; 8:6; 13:1.
 76 Cf. 11:17, 24; 16:24; 2:23; 6:7.
 77 <トル書> 1:5, 6; 7:7 (*πνεῦμα σοφίας*) を用ゐる。
 78 Cf. 11:20 (*πνεῦμα θυμικὸς σοφ.*) といは「神の力のうきき」を意味する。
 79 12:1.
 80 8:13, 17 では永生(不死)は人の記憶に永久に残る意味に解されてい

- るが、それと 15:3 における永生との意味の差は、この比較には別に問題ではない。 Cf. 6:18 (*ἀθάνατος*).
 81 12:6.
 82 8:7; cf. 6:18; 9:9.
 83 11:20—21; 21:17—18, 23; 13:4; cf. 1:3.
 84 9:4.
 85 9:9.
 86 8:3—4. *alferis*—*Erwählerin* など *Ratgeberin* (Heinisch) など翻用してゐる。
 87 本稿のために用ゐたキリスト語原典は Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta*, II のものである。「ペン・シラの智慧」にはギリヤ語譯があり、また <トル書>の寫本も部分的に發見されているので、それらを考慮に入れた英譯 (Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, I) を用ひる獨譯 (Kautsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, I) を参照した。