

アレクサンドリアのフィロン

## 『世界の創造』

——モーセによる「世界創造」について〔第一章一節〕  
〔第四章三五節〕

野 町 啓

### 【おこし】

一、翻訳にあたりては、Philonis Alexandrini Opera quae supersunt (ed. L. Cohn, P. Wendrand et J. Reiter [Indices-J. Leisegang], I-VII, 1986-1930) 第一巻を底本として用いた。訳文中の節番号はこれによるが、章については、底本の区分がかなり細かいため、それを参照しつつ、内容と照らし合わせて訳者が適宜区分した。なお、この版は、原本に最も近い写本と考えられる〈Codex Vindobonensis theologicus Graecus 29 (V)〉に基づいて校訂されたものである(ただし、この写本は、現存する限り九〇節の途中までである)。その他、J. G. Müllerによる注解(Des Juden Philo Buch von der Wertschöpfung, 1841, L. Cohnによる独訳(Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, I, 1909)、A. H. Colson, G. H. Whiakerによる英訳(Philo, I, The Loed Classical Library, 1929, repr. 1971)、R. Arnaldezによる仏訳(Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, I, 1961)を参考にした。テクストの伝承史と近代の刊本については、拙稿「Philo Latinus——四、五世紀ラテン教父とフィロン」(『中世思想研究』二八号〔一九八六年〕所収)を参照いただきたい。また訳文中の( )は、訳語がまだ未確定なもの、もしくは訳者による補いを示す。それぞれの訳語については、解釈上様々な問題があり、全訳終了後あらためて検討する必要があるからである。

二、今回訳出した部分は、『世界の創造』全体の約五分の一にあたり、『創世記』第一章第一節―第五節の記述に対応し、いわゆる創造の「第一日目」(ただしこの表現は、フィロン解釈からすれば妥当性を欠く。この点については、本訳文一五節な

らびに訳注(8)を参照されたい)の部分に相当するものであって、フィロンの「二段階創造論」が最もよく示されている部分である。「可知的世界(イデア界)」がまず創造され、次いで「可感的世界」の創造がなされたというフィロンの解釈の有力な根拠は、『創世記』第二章四―五節を対象とする本書一二九―一三〇節からうかがえるように、彼が依拠した『創世記』のギリシア語訳のテクストに求められるといつてよい(訳注(18)参照)。

本書においては、以下、『創世記』の叙述に従って、七日目の神の休息に至る創造の過程に関するフィロン独自の解釈が展開されていく。

## 一

(一) モーセ以外の立法者たちの場合、ある者たちは、自分たち同胞の間で正しいと考えられたことを、何ら飾りたてることなくそのまま法として制定した。またある者たちは、そうした同胞の考えにたいそうな付け加えをなし、すっかり粉飾を施して民衆を欺いた。つまり、神話の虚構で真実を覆い隠したのである。

(二) だが、前者は、思慮をめぐらすことをせず労を省いているのであって、知を愛する者にふさわしくなく、また、後者は、虚言を弄し騙りに満ちており、こうした点からみて、モーセは、これらいずれをも凌駕している。

モーセは、「法(ノモイ)」を、非の打ちどころのないこの上なく尊厳に満ちた叙述で始めた。モーセは、いきなり、なすべきこととなり、なすべからざることとなりを直接述べることから法を始めたのでなかった。また、モーセは人々が法に従って生きるためには、その理知の働きをあらかじめ整理しておかなければならないと考えたので、物語(神話)を自ら捏造したり、あるいは、他人の手になる既成の物語に同調することもしなかったのである。

(三) モーセによるこの法の初めは、先に述べたようにまことに驚嘆すべきものであって、「世界創造」の叙述を含んでいる。というのは、そもそも「世界(宇宙・コスモス)」は「法(ノモス)」に、また「法」は「世界」に相互に調和し、「法に従う人間」はとりもなおさず「世界市民(コスモポリテース)」なのであって、人間は、世界全体

(宇宙)を統御している「自然(ピュシス)の意志」に自らの行為をかなわせていることになるからである。

(四) さて、何人といえども、この「世界創造」の叙述に含まれた構想(諸理念)の麗しさを、韻文においてであれ、散文においてであれ、申し分なく賛美することは到底不可能であろう。それというのも、この構想(諸理念)は、人間(≡死すべきもの)がおよそ器官をもって応ずるにはあまりに偉大かつ崇高なのであって、話したり聞いたりする能力を越えているからである。(五) しかし、だからといって手をこまねいたままではならないのであって、神に嘉されるためには、能力を越えてあえて語ろうとしなければならぬ。もとより、本来は何も語りえないのだが、しかし、多くを望めないにせよ、ごくわずかではあっても、知への愛と渴きに鼓舞された人間の知性ならば到達しうるかもしれないことを、語ろうとしなければならぬのである。(六) 実際、ごく小さな印章であっても、途方もない大きさを持ったものの像をそこに刻印することができる。「法」に記された「世界創造」の麗しさは、それに取組もうとする人々の魂をその輝きで眩惑するほど卓絶したものである。だが、先の印章の場合と同様、その麗しさも文字はそれに比すれば取るに足らないものではあるにせよ、それを連ねることによって多分うかがい知ることができずである。

しかし、その場合にあっては、まずまさしく黙したままやり過ごしえない事柄を、あらかじめ明らかにしておかなければならない。

## 二

(七) なぜなら、本末を転倒し、世界(宇宙)の「創造者」よりむしろ「世界(宇宙)」の方を賛美する輩がいて、彼らは、「世界(宇宙)は不生かつ永遠である」と主張し、不敬にも「それに対し神は極度の無為に陥っている」と虚言を弄したからである。本来は、創造者にして父なる神の諸々の力をこそ畏敬すべきなのであって、世界(宇宙)をその分を越えて称揚すべきではないのである。

(八) こういふ輩に対し、モーセは、哲学のまさに極みに達してもおり、また、神の託宣(啓示)を通して自然に關する数多くのしかも最も肝要な事柄を十分学んでもいたので、まさしく次のようなことをわきまえていたのである。すなわち、およそ存在しているものは、「能動的原因」と「受動的原因」(「働きを受けるもの」と「からなることは必定である」<sup>3)</sup>)。そしてその場合、「能動的原因」とは全宇宙を統べる「知性(ヌース)」であつて、それは、最も純粹で混じりけがまったくなく、「徳」にも「知」にも優り、さらに「善そのもの」や「美そのもの」よりも優れている。

(九) これに対し、「働きを受けるもの」とは、それ自体としては生命(魂)を持たず、また、自ら動くことはできないのであるが、かの「知性」によつて運動・形・生命(魂)を賦与され、この世界(宇宙)という最も完璧な作品へと変容したもののなのである。「この世界が不生である」といふ説をなす先の輩は、敬神にとつて最も有益かつ不可欠のもの、つまり、(神の)摂理を度外視していることに気づかず、そう主張したのである。(一〇) といふのも、父なる創造者が「生まれたもの」に配慮することは理の当然だからである。つまり、父親は子の、工匠は自分の作品の保護に努めるのであつて、子や作品を、それらを書し損なうものからはあらゆる手段を尽くして切り離し、それらにとつて有用・有益なものはあらゆる仕方とて与えようと熱望するものなのである。もつとも、こうした絆は、生み出すものとそこから生み出されたものとの間にのみ存在するのである。(一一) 先の(宇宙を不生・永遠とする)説は、相手にするに値せず、無益なものであつて、それは、いわばこの世界(宇宙)という国家・都市(ポリス)を、本来一切を統治管理すべき守護者も審判者も裁判官も配することなく、無政府状態におくものなのである。

(一二) だが、かの偉大なモーセは、「不生のもの」は「可視的なもの」とまったく異質なものであると考へ———といふのは、「可視的なもの」はすべて生成・変化の渦中にあり、同じ状態にあることは決してないからである——、「不可視で可視的なもの」の方には、いわば兄弟であり同族のものとして「永遠」を歸し、他方、「可感的なもの」には、それにふさわしい名前として「生成(ゲネシス)」を与えた。ところで、この世界は、「可視的かつ可感的なもの」である以上、当然、「生じたもの(生成したもの)」といふことにもなつてこよう。したがつて、モーセが、いと

も莊嚴に神について語りつつ、併せてこの世界（宇宙）の「生成」〔創世記<sup>(5)</sup>〕を書き記したのは、また当を得たことなのである。

### 三

(一三) モーセの言によれば、この世界は六日間で造られた。ただし、「創造者」は六日間という時の長さを必要としたわけではなく——というのは、思うに、神は、命令を発するところか企図するだけで、一挙に万事を成し遂げるからである——、「生成するもの」が「秩序」を必要としたからである。

ところで、「秩序」に欠かせないのは「数」であり、さらにその「数」の中で、自然の諸法則上最も生産的なのは「六」なのである。つまり、「六」は、一から数えて最初の「完全数」なのであって、その約数（因数）の和に等しく、三（六の二分の一）、二（六の三分の一）、一（六の六分の一）ですっかり満たされているのである（ $6 \parallel 3 + 2 + 1$ ）<sup>(6)</sup>。さらに、「六」は、いわば「男性」ならびに「女性」双方の性質を本来備え、それぞれの力の婚姻からなっているのである。というのは、およそ存在しているものにあつては、「奇数」は男性、「偶数」は女性であるが、数の中で最初の奇数と偶数は、それぞれ「三」と「二」であり、この両者の積が「六」だからである。(一四) つまり、この世界は、「生じたもの（生成したもの）」のなかで最も完全なものである以上、完全数「六」に即して構成されるのは必定なのである。また、この世界は、交合（まじわり）から生ずる様々な産物を含むことになるはずであるから、精子を出す男性のアイデアとその精子を受け取る女性のアイデアとの双方を包含する混合数、つまり、「六」という）最初の「偶奇数」<sup>(7)</sup>に基づいて形作られていなければならない。

(一五) さらに、モーセは、六日間のうち最初の日は除き、他のそれぞれの日に森羅万象の諸部分をいくらかずつ割り振った。だが、最初の日が他の日と同列に数え入れられないように、モーセは、それを「第一の（日）」とも呼んではないのであって、「一つの（日）」と名づけ、当を得た呼び方をしているのである。彼が、「一つの日（一

日」と呼んだのは、その日に「一」の本性を洞察したからである。<sup>(8)</sup>

その日に関し、すべてを語り尽くすことは、もとより不可能ではあるが、その日の中に蔵されている事柄のうち可能な限りのことを語らなければならない。というのは、その日は、聖書のそれに関する言説が示唆しているように、卓絶した「可知的世界」を含んでいるからである。(一六) つまり、麗しい「手本」があつて初めて麗しい「写し」が生ずるのであり、また、何であれ「可感的なもの」は、その「原型」つまり「可知的なアイデア」にならつた忠実な模写となつていて初めて非の打ちどころのないものとなることを、神は、神である以上当然のことながら予知していたので、この「可視的な世界」を造ろうとするにあつて、まず「可知的な世界」を形作つたのである。そうしたのも、非物体的でしかも最も神に似た手本を用いて、物体的な世界を完成し、年長の「可知的な世界」に比べればより年少な「模写」であるこの世界が、かの世界にある「可知的なもの」と同じだけの種類の「可感的なもの」を含むようにするためであつた。

(一七) もっとも、「アイデアから成り立つ世界」がどこかある場所を占めているなどと述べたり、憶測したりすべきではない。だが、われわれの周囲にある何か似た例を丹念にたどればその世界がどのように構成されたかは知るこゝとができるであらう。<sup>(9)</sup>

例えば、絶対的権力を要求するのみならず、気宇に秀で、その榮華をさらに光輝あらしめようとする王なり支配者が、旺盛な名譽心から都市(ポリス)を造ろうとする場合、往々にして、教養ある人士の中から棟梁たる人物が現れることがある。そしてその人物は、その土地の風土と地勢の適切さを見極めた上で、まず、これから造ろうとする都市の主要部大半の配置を脳裏に描く。すなわち、神域、体育場、迎賓館、中央広場(アゴラ)、港湾、ドック、街路、城壁、家屋やその他の公共の施設の土台がそれである。(一八) 次にその人は、あたかも蠟に押印する場合のように、自分の魂にこれらの型(刻印)を受け入れると、可知的な都市のほんやりした像を生来の記憶で浮かび上らせ、いっそう鮮明にそれぞれの持つ特徴を際だたせる。彼は、優れた工匠のように、手本を注視し、物体的な事物を非物体

的なアイデアの一つ一つにそっくり似たものにしなから、石と木で都市を造り始めるのである。

(一九) 神についてもまさにこれと同様のことを考えていかなければならない。すなわち、神は、「巨大な都市（メガロポリス）」を造ろうとして、まず、都市の様々な部分の原型を構想した。つまり神は、その原型を素材にし、「可知的な世界」を構想した上で、それを手本として用いながら「可感的な世界」も仕上げていったのである。

(二〇) したがって、棟梁のうちにあらかじめ描かれた都市の原型は、職人（＝棟梁）の魂の中に刻印づけられているのであって、その外に場所を占めていたわけではない。それと同様に、「アイデアから成る世界」も、アイデアをアイデア界にまとめあげた神のロゴス以外に占める場所はないといえよう。<sup>(10)</sup> というのも、神が持つ様々な力以外に、すべてのアイデアとはいわないまでも、何であれわずか一つのアイデアであってすら、それを純粹なままに受け入れ、保持するに足るような場所があるであらうか。

(二一) とところで、世界を創造するのもやはり力であって、しかもそれは真の善という根源を有しているのである。というのは、この万有がどういう根拠で造られたのか、その根拠を探究したいと思う人が誰かいて、もしその人が、まさしく古人のある人が言ったことでもあるが、父なる創造者は善であるというならば、それは私には的はずれではないように思われるからである。父にして創造者である神は、その善性の故に己の最善の本性を、それ自体としては何ら麗しいものを持たないがすべてのものになりうる質料に惜しみなく与えたのである。(二二) すなわち、質料は、それ自体としては無秩序であり、いかなる性質も持たず、生命を欠き、不均等であって、異性、不調和、不響和に満ちた状態にあったのである。だが、質料は、これと正反対でしかも最善のものへと転回し、変化を遂げ、秩序、性質、生命、均等、同性、調和、響和、およびより優れた種類に属するものはすべて受け入れることになったのである。

(二三) さて、神は、神以外には誰もいないのであるから、誰を相談相手とすることもなくただ自分自身だけを頼りにして、惜しみない豊かな恩恵によって、神からの贈物なくしてはそれ自体としてはいかなる善も受け入れることのできないような本性（ビュシス、もの）に、恩恵を施してやらなければならぬと決心した。もっとも、神の恩恵

はまさに限りなく尽きることもないのであるから、恩恵を施すとはいっても、神は、自身の恩恵の偉大さを基にそうしたのではなく、むしろ、その恩恵を受ける側の能力に合わせてそうしたのである。というのは、本性上、神は恩恵を施すものであり、生成するものはそれを受けるものではあるが、神の力は生成するものをはるかに越えるものであり、それに比して、生成するものはあまりにも弱く、神の諸力の偉大さをそのまま受け入れることはできないからである。もし神が生成するものそれぞれにふさわしい量を計った上でそれを分配するのであれば、生成するものは下賜されたものを受け入れることはできなかったはずだからである。

(二一四) だが、より簡明な言葉を望む向きがあるならば、「可知的な世界」は、今や創造活動をなしている神のゴスに他ならないといえよう。というのは、「可知的な都市（ポリス）<sup>(13)</sup>」とは、まさに、現に都市を構築しようとして棟梁のなしている思惟活動以外の何ものでもないからである。

(二二五) 以上のことはモーセが書き記したことであって、私見ではない。実際、少なくともモーセは、人間の生成（創造）<sup>(14)</sup>を記す際、それに続けて「人間は神の像になぞらえて型どられた」（『創世記』一、二七）と述べているのである。

ところでもし、（人間という）部分が（神の）似像の似像であり、さらに、この「可感的な世界」の総体は人間という似像よりも大きい以上、その「可感的な世界」という種全体が神の似像の写しであるとすれば、われわれが「可知的な世界」と称している原型をなす印章は、まさしく神のロゴスであることは明らかである。<sup>(15)</sup>

#### 四

(二一六) さて、モーセは、「初めに神は天と地を造った」（『創世記』一、一）と言い、「初め（アルケー）」という言葉を用いているが、それは、ある人々が考えるような時間的意味なのではない。というのは、時間は世界が創造される以前には存在していないからであって、世界と共に、もしくは世界の後に生成したからである。ところで、運動

は、運動するもの以前に起こることはありえず、運動するものより後か、もしくは同時に生ずるのでなければならぬ。したがって、時間もまた世界と同年か、あるいはそれより年少であらねばならない。時間が世界より年長であるなどとあえて言ってはばからないのは、知を愛する者にもとることなのである。

(二七) ところで、ここで言われている「初め」なるものが時間的意味でないとするれば、それは多分、数的意味を表していることになる。つまり、「初めに(神は)造った」とは、第一に神は天を造ったということと同じであろう。というのも、実際、天は生成物のうちで最善のものであり、かつ最も純粋なものから組成されている以上、それが第一に生成したということは当を得たことであって、それゆえ天は可視的で可感的な神々の座となることにすてになっていたのである。(二八) もっとも、たとえ創造者がすべてを一挙に造ったとしても、麗しく生成するものはやはり秩序をなしていよう。というのは、無秩序のうちにはいかなる麗しさもないからである。さて、秩序とは、先行するものとそれに続くものとのなす系列なり連鎖のことであって、それは、たとえ仕上げられたものにはうかがわれないにせよ、少なくとも、いわば制作の手順としてみれば、工作者の素案にはあるものなのである。なぜなら、素案は、このようにして一点の狂いもなく混乱もなく完全に出来上がっているはずのものだからである。

(二九) そこで、最初に創造者は、非物体的天と不可視なる地と、大気と空虚のアイデアを造った。このアイデアのうち的一方(大気)を、それが本性上黒いので、創造者は「闇」と名づけた。<sup>16)</sup> また、もう一方(空虚)を、それが底知れず無辺なので、「淵(底知れぬもの)」と名づけた。次いで、創造者は、水と霊(プネウマ)の非物体的本質(ウーシア)を造り、さらにこれらすべてに続いて、第七番目として、光の非物体的本質を造った。この光とてもやはり非物体的で可知的なのであって、太陽と、やがて光を発して天空一面を織りなすあらゆる星辰の手本なのである。(三〇)ところで、この霊と光には特別の地位が与えられた。つまり、霊は、最高の生命賦与能力を有するから、生命の根源である神の霊と名づけられ、他方、光は卓絶した麗しいものだと言われているのである。というのは、私が思うに、例えば、太陽が闇よりも、昼が夜よりも、そして、魂全体の支配者である知性が体にある目より輝いているように、

可知的なものは、可視的なものよりもいっそう光輝に満ちているからである。(三二) 不可視かつ可知的なかの光とは、光の生成を宣言する(「光あれ」という)神のロゴスの似像として生成したのである。<sup>(17)</sup>そして、かの光なるものは、天の彼方の星辰を超越したものであって、可感的な星々の源泉なのである。それを人が「まったき輝き」と呼んでもあながち不当ではあるまい。太陽やその他の惑星や恒星は、それぞれにふさわしい輝きを各々の力に応じてその光線から引き出しているのである。つまり、かの輝きそのものは、混じりけがなく純粋なものではあるが、可知的なもの(世界)から可感的なもの(世界)へと転ずるにつれ、その光に濁りが生じてくるのである。というのも、可感的世界にあるものは、そのどれを取ってみても、純粋なものは何一つないからである。(三三) さらに、(モーセが)「闇が淵のおもてにあつた」(『創世記』一、二)、と述べているのもまた至言である。なぜなら、大気が月の高みから地上のわれわれの下に至る無辺かつ不毛で空虚な領域すべてをすっかり覆って満たしている以上、大気はある意味で空虚の上にあるからである。

(三三) さて、太陽に先んじて生じた可知的な光が輝き出すと、それに対立する闇は退いていく。それは、神が、光と闇は敵対するものであって本性からして闘争し合うことをよく知っていたので、この両者を分け隔てたからである。つまり、光と闇が常に接し合っていることから争いが起こらないようにし、また、秩序ある世界のうちに無秩序をもたらす戦いが平和に取って替わって領することがないようにとの配慮から、神は、光と闇を切り離したばかりでなく、両者のまん中に境界を定めもした。神は、それによって両者の先端がそれぞれ退き合い、接することのないようにしたのである。というのも、光と闇は、接し合うと、飽くことのない旺盛な勝利欲に駆られて覇権をめぐる争いに突入し、混乱を引き起こしかねないからである。

(三四) ところで、この境界とは夕(日暮れ)と朝(夜明け)のことである。そのうち朝の方は、太陽がまさに昇らんとするのを善き訪れとして先づれし、同時に少しずつ闇を押し戻して行くのであり、他方、夕の方は、日没に次いで闇が生じ、それが塊になって迫ってくるのを徐々に迎え入れていくのである。もっとも、これら、つまりここで

私の言っている夕と朝は、非物体的なものの領域にあるとみなさなければならぬ。というのも、ここで述べている可知的なものの中には何一つ可感的なものはないのであって、ここにおいては、すべてが、イデアであり、尺度であり、型であり、印章なのであって、こうした非物体的なものはずべて、それらとは異なった物体的なものが生成するためにあるからである。<sup>(18)</sup>

(二三五) そこで、光が生じ、闇が退いて消え失せ、これら光と闇との間に境として夕と朝が設けられるやいなや、必然的に時の尺度が完成されたことになる。そして、その尺度を創造者は「日」と呼んだ。ただし、それは「第一日」という意味ではなく「一日」という意味でそう呼んだのだ。それは、可知的な世界が一なる本性を持つ単独のものだからである。

#### 訳注

(1) この場合、「法(ノモイ)」とは、直接にはいわゆる「モーセ五書」にみられる律法をさすであろう。ただし、それだけでなく、フィロンにおいては、「法」という語には、「自然法」を含むいわゆるギリシア的な法観念も併せて前提・含意されていると考えられる。このことは、世界(宇宙)が「ノモス」と関連づけられ(三節)、絶えず「ポリス」になぞらえて語られている(一一、一九、二四節)ことからもうかがえよう。また、本書の「モーセ以外の立法者たち」という冒頭の書き出しはいささか異様である。つまり、フィロンにあっては、「立法者」という場合、ギリシア世界において高名なりユクルゴスやソロン等が念頭にあり、それらを凌駕する者としてのモーセ像を呈示しようとする意図がこの本書の冒頭からうかがわれるのであって、ひいては本書の読者層として同胞ユダヤ人のみならずギリシア人が想定されているといつてよからう。

なお、フィロンは、例えば二六節においてモーセが言った言葉として『創世記』の一節を引用していることからわかるように、『創世記』は神の啓示を受けたモーセによって著されたものであると考えていた。

聖書の釈義家としてのフィロン像を明確に提起し、フィロン研究に一つのエポックを画した V. Nikiprowetzky は、フィロンにおける「ノモス」の意義をおよそ次のように述べている (cf. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, 1977, pp. 6sq.). つまりフィロンにとって「ノモス」とは(書かれざる法としての)「自然の法」と(聖書に記された)「律法」とを意味するが、両者は、ひとしく神の知に由来するものであり、神が預言者モーセを介して伝えたものである。フィロンの本書には、以下の訳文が示すように、プラトンの『ティマイオス』を主軸とするギリシアの自然学の大幅な援用がみられる。これは、Nikiprowetzky によれば、聖書のテクストと自然とが、錯綜し、汲み尽くしがたく、神秘的なもの(＝理性による完全な理解を拒否するもの)であるという共通性を有し、しかも両者が共に神の知の所産である以上、前者の解明に、後者にかかわるロコス (physiologie) が一種のアナログアにおいて用いられるのは当然ということになってくる。

(2) ここで念頭におかれているのは、アリストテレスを初めとするペリパトス派やエピクロス派の考え方であろう。宇宙の永遠性については、例えばアリストテレス『天体論』第一卷第一〇章(二七九b四)以下参照。神の無為については、例えばキケロ『神々の本性について』第一卷九章二一節、ルクレティウス『物の本質について』第五卷一六五行以下参照。

(3) この発想はストア派に依拠している。cf. SVF, II, 300, 312. ただし、フィロンにおいて、〈ἀσθητόν〉、〈καθῆκόν〉という二語が対比的に用いられているのはこの箇所だけである。

(4) こうした叙述からして、世界が生成する際にはすでに働きを受けるものとしての受動的原因が存在していることになるのであって、フィロンにはいわゆる「無からの創造」という発想はないといえる。なお、この「受動的原因」は、二二節の叙述から「質料」に相当すると考えられる。こうみた場合、フィロンは、ヘレニズム期のユダヤ人による諸文献中、「無形の質料からの(ἐξ ἀμόρφου ὕλης)創造を説く『ソロモンの知恵』(一一、一七)に近く、端的に「無からの創造」(ἐξ οὐκ ἐξ ὀντων ἐπιόησιν…… ὁ θεός)を主張する『第二マカニア書』(七、二八)とは

異なる系譜に位置することになる。cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, 1978, SS. 9sqq.

(5) ここで用いられている〈*tears*〉という語には、文字どおり世界の生成と、それを書き記した書物である『創世記』との二様の意味が含まれていると考えられる。ちなみに、フィロンが用いたと考えられる『七十人訳聖書 (LXX)』では『創世記』はこの〈*tears*〉という語で表されている。

(6) 数「六」に関する同様の説明は、『律法の寓意的解釈』第一卷三節にもみられ、ピュタゴラス派の教論の影響が指摘されている。なお、ここで用いられている〈*oumnyobu*〉(基本的意味は「満たす」という語に關し、「六」は約数の積とも等しい(つまり、 $6 \parallel 3 \times 2 \parallel 2 \times 3 \parallel 1 \times 6$ )ということも含意されているという解釈もあるが、本書の他の箇所における完全数への言及からして(例えば一〇一節では、28はその約数の和に等しく、完全数であるといわれている)、ここでは、訳出したように約数の和に等しいということとをさらに説明しているに過ぎないといえて差し支えないと思われる。エウクレイデス『ストイケイア』第七卷定義二三、第九卷命題三六参照。なお、フィロンは、六日間の創造という観点から「六」という数を重視すると共に、七日目における神の休息との関連で「七」という数を「六」にもましていっそう重視しており、本書の八九節―二一八節にわたって、「七」の意義に關し、ピュタゴラス派等の教論に依拠しながら独自の解釈を長々と展開している。

(7) 2で割ると奇数になるような偶数。エウクレイデス『ストイケイア』第七卷定義九参照。

(8) 実際、『七十人訳聖書』では、創造の最初の日は、基数1を表す〈*ay*〉の女性形〈*aiqa*〉を用いて〈*hupsoa pika*〉といわれており、「第一の」を意味するギリシア語〈*prwtu*〉は用いられていない。ピュタゴラス派の教論においては、「一」は、すべての数の根源であることから、あらゆるものの根本原因の象徴とされている。フィロンは、上述の聖書の記述とこうした教論とを考えあわせてこの箇所の叙述を展開していると考えられ、そこには、以下の叙述から明らかになるように、可感的・可視的世界の範型としての可知的世界の創造がなされる日に対する特別の位

置けが含意されている。

(9) 以下の説明については、プラトン『ティマイオス』二七D以下参照。なお、本書に対する『ティマイオス』の影響については、W. Theiler, *Plato von Alexandria und der hellenisierte Timaeus*, in *Philomathes: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, ed. R. B. Palmer/R. Hamerton-Kelly, 1971; D. T. Runia, *Plato of Alexandria and the TIMAEUS of Plato*, 1986 等の研究がある。

(10) 「ロコス」は、イデアを造る力であると同時に、イデアそのものでもある。二四節参照。ここでは、言外に「もし場所を占めるとすれば」という想定が含意されている。

(11) 『ティマイオス』二九E参照。

(12) 〈*oiofa*〉というギリシア語が用いられているが、この場合、九節で言及された「働きを受けるもの」としての受動的原因「つまり「質料」が含意されている。写本によっては、〈*oiofa*〉ではなく、〈*oiofa*〉と記しているものもある (Codex Laurentianus X 20, cf. Müller, S. 160, *ad. loc.*)。また、〈*oiofa*〉を〈*oiofa*〉で示すのはストア的発想であるが (cf. Runia, *op. cit.*, pp. 141sq.; SVF, I, 85ff.; Plutarchos, *Moralia*, 1014B; D. E. Hahn, *The Origin of Stoic Cosmology*, 1977, p. 40) ノヤロンの本書の二一一―二二節はプラトンの『ティマイオス』(二九E―三〇A)のアダプテーションが顕著にうかがえる箇所であり、したがってここから、彼が『創世記』を主としてプラトンの同書に依拠しつつ再解釈するにあたって、ストア的観点をも自在に投入していることをうかがうことができよう。なお彼は、少なくとも「二つの(日)」の創造の叙述に際し、〈*oiofa*〉と「二つの語を直接用いてはいない。これは、この日が「イデア界」の創造であることによるように思われる。本書において〈*oiofa*〉が明確に「質料」の意味で使用されてくるのは、巻末に近い一七一節においてである。本試訳において、〈*oiofa*〉に対し「質料」の訳語をあえて充当したのは、いさゝか大胆すぎるかもしれないが、以上のような理由に基づく。

(13) 一七、一八節参照。

(14) これは、モーセの言葉として言及されているが、ここで用いられている *ἀετινάσθη* という語にあたる部分は、『七十人訳聖書』では *ἄετινάσθη* となっており、「神は……造った」という能動態で叙述されている。また、オリゲネスによる『ヘクサプラ』（ヘブライ文字による聖書テキスト、それをギリシア文字に転写したもの、アクイラ [Aquila] とシモンマクス [Symmachus] による二つのギリシア語訳、七十人訳、Theodotion 版の六つの聖書テキストを並記したもの）にもこの語はみられず、フィロンの用いたギリシア語訳テキストが伝存するものとはかなり異なったものであることが示唆されている箇所である。

(15) 人間は「神の像」の「似像」であって、直接神になぞらえて造られたのではない。この神↓神の像↓人間という図式は、フィロンのいう神↓可知的世界↓可感的世界という創造の秩序と対応する（一六節参照）。

(16) フィロンは、「闇」(*σκοτος*) という聖書の表現を「大気」(*ἀήρ*) のイデアと同一視している。古代ギリシアにおいては、より上方の大気層もしくはより清澄な天としての *καθῆρη* と対立して、*ἀήρ* の下に密集した靄のような空気とまさに暗黒の霧が存在すると考えられていた。

(17) 二九節で述べられたイデアの七つの要素は、「二つの（日）」にロゴスのうちにおいて造られた。三〇節で述べられたように、光は、霊（ pneuma ）と共に、特権的位置に据えられており、ロゴスの部分であると同時にロゴス全体を反映するものと考えられている。

(18) 以上のように、フィロンは、神による創造の一日目には可感的世界の範型としての可知的世界が造られたと考えている。そしてこうした解釈の根拠は、『創世記』のギリシア語訳文に求められていると考えられる。一二九節においては、『創世記』第二章四―五節（*\*ἀὕρην ἢ βίβλος γενέσθως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ἢ ἡμέραν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν χλωρὸν ἄρπον πρὸς τὸν γεῶσθαι ἐν τῆς γῆς καὶ πᾶντα ἴσθηρα ἄρπον πρὸς τὸν ἀναεῖλαι* —— 「天と地の創造の書はこのようであった。天と地が創造されたとき、その日に、神は天と地を創造し、そしてあらゆる野の草をそれが地上に生成する前に、そしてあらゆる野の牧草をそれが、生じる前に、創造

した」——『七十人訳聖書』による）がその論拠として引用されているからである。しかし、この箇所は『七十人訳聖書』とヘブライ語聖書の記述とが食い違っており（例えば現行の共同訳によれば、「これが天地創造の由来である。主なる神が地と天を造られたとき、地上にはまだ野の木も、野の草も生えていなかった」）、後者に基づく限りでは、創造の一日目に関するフィロンの解釈の論拠とはなりにくい。【はじめに】でふれた独訳者 Cohn によれば、フィロンの依拠した『七十人訳聖書』のこの訳文は、ヘブライ語原典の明らかな誤訳ということになるのである（S. 72, Anm. 2）。

### 【付記】

ここで、いささか私事にわたることを許されたい。訳者がある書肆から『フィロン著作集』の編集と翻訳の依頼を受け、その準備として川田殖、泉治典、土岐健二の諸氏と「フィロン研究会」を結成してから、すでに十年以上が経過してしまつた。訳者がかつて、関根正雄教授からフィロンに対する関心を喚起され、研究に手を染めてからを考えれば、二十七年の余をけみしていることになる。研究会結成後、科学研究費の交付を受け、数十回の合宿・研究会を開き、これと平行して、石川悦久、金井多津子両氏の全面的な協力を得つつ、本書の翻訳に実際に手を染めてからも、七年以上の歳月が過ぎ去っている。しかし翻訳は遅々として進まず、おそらく読者からすれば読むのに一秒も要しない部分の訳出に、数ヶ月をかけるという作業が現在も綿々と続いている。かつて訳者は、アウグスティヌスの『神の国』の邦訳に参加し、その際『E. wais: is Odipus』と記したが、同様の感慨をフィロンについても禁じえない。現在全体の三分の二が訳了しているが、ここに掲載したものも含めて、試訳の域を出るものではなく、全体の訳了後鑲刻を要することはいうまでもない。ただここで訳出した部分において、フィロンの『創世記』解釈にみられる思想上の二つの特色（「二段階創造論」と、彼には「無からの創造」の発想はみられないこと——訳注 4）——）、ならびに「二段階創造論」を展開するにあつた彼の根拠（訳注 18）を参照）を示したことで、今後フィロン研究にとっていささかなりとも資するところがあるかと、訳者としてはなぐさみを感じている次第である。

近・現代におけるフィロン研究は、Fabricius (*De platonismo Philonis Judaei*, 1693) 以来、特に十九世紀以降、膨大な量に達している。その概要は、古くは W. Völker (*Fortschritte und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, 1938, Einleitung,

besond. SS. 15sqq., Übersicht über Philo Forschung) 近半(1)については先づ Nikiprowetzky (訳注(一)参照 chap. I, chap. II, pp. 11-49) が一九八四年に刊行された *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 21, I(Halbband, Religion, Heiligtischen Judentum in römischen Zeit: Philon und Josephus からうかがい知ることができぬ。フィロン研究は、その量が示すように巨細にわたってなされてはいるが、その割には全容の解明にはまだ至っていないとはいいたい。そしてその場合、焦点は、Nikiprowetzky による研究史の展望にかかわる章が、それぞれ、Philo Alexandrinus, Philo Judaeus と題されていることが示すように、フィロンをギリシア思想、ユダヤ教のいづれに位置づけ、どちらの側からの影響が多いかを示すことにあてられ、費やされてきているといつてよい。しかしこうした傾向は、西欧思想に固有といつてよい二分法的思考の一端が、フィロン研究にも現れていることを示す以外の何ものでもないといえる。たしかに、フィロンに、いわゆるギリシア的側面とユダヤ教的側面の二面があることは否定できない事実である。彼が若い頃アレクサンドリアで受けた教育なり教養はギリシア的なものであるが (Congr. 71-74)、他面彼は、「モーゼの使徒」(Spec. legg., I, 345; Deter., 86; Her., 81) であること自認しているからである。しかし、彼がこの二面を、近代の多くの研究者がみるように、異質のものとして認めていたか否かは問題であり、そこで、例えば翻訳といった作業を通して、テキストを内在的に研究してみることがあらためて必要になってくる。したがって、近い将来刊行が予定されている『フィロン著作集』にはそれなりの意義があると考えられる。なお本訳稿は、同著作集第一巻として、石川悦久、金井多津子両氏と訳者の共訳の形で、解説を付した上で刊行する予定のものいわばブローベの一節とでもいべきものである。本訳文について、関心のある向きからの忌憚のない批判と叱正とを期待しつつ、筆をおくことにする(一九八七年二月二八日)。

(のまち・あきら 筑波大学哲学・思想学系教授)