

の展開と変容——形而上学的な神学的言語から聖書的な神学的言語へ——がそのことを示しているのである。——司会者としての役割を逸脱したコメントになってしまったことをお詫びして結びとしたい。

提 題

被造性の意味をめぐって

——4世紀東西教父の『創世記』解釈点描——

荻野 弘之

問題の所在

- (1) 「教父的聖書解釈」と呼ぶべき聖書の読み方が、それ自体何か一つのものとしてあるのだろうか。
- (2) 聖書を「解釈する」という行為は何か。聖書を読むこと、聖書の言葉が分かること、そしてそれが伝わるということは何か。聖書の言語とは何か。それを問題にする場所はどこにあるか。
- (3) 聖書の中でも、とりわけ『創世記』解釈が問題になることの意味は何か。言い替えば『創世記』という書物は一体何か。そしてそれがもつ意味は、時代によって違った側面を見せるのか。

以上挙げた3つの問いは、相互に密接に関連しているので、以下、具体的に解きほぐして論じていきたい。

(1) ここで求むべき「教父的聖書解釈」とは、個々の教父の著作に示されている解釈の実例の単なる総和ではない。つまり(イ)同じ箇所、同じ主題に関しても教父の間で微妙な食い違い、時によっては正反対の見解が示される。(ロ)そのうちでアウグスティヌスはわれわれに比較的よく知られているが、アウグスティヌスの読みが特殊であり少数派である場合も少なくない。(ハ)また同じ『創世記』を扱っていても若年と晩年では解釈の傾向が異なる。(ニ)教父によってはそもそも手にしている聖書本文が違っている場合すらもある(後述するヨハネ 8.25 など)。かくして、ある著者の特定の著作だけを標準にすることで教父の全体を代表させるわけにはいかないが、他方、

著者ごとの多様性を細かく見ていくならば、そこに統一した像を見出すことは難しい。そこで、各教父の個性を尊重しつつ、なおそれらに共通する志向や解釈の方向性を汲み取る道が探られなければならない。

さらに、現代の聖書学の動向に照らしたときに、教父たちの聖書解釈はどのような意味をもつのだろうか。『創世記』解釈に関する啓蒙主義以来の近代聖書学の基本志向は、「旧約テキストをいかに読むか」の問題を「テキストがいかに成立してきたか」の解明を通じて理解しようとする道であった。「五書」(律法)の単独の著者としてのモーセ像が解体し、記述の重複や用語の不整合は、源泉を異にする複数の文書の統合編集の視点から説明され(Wellhausen)、さらに口頭伝承の類型に応じた社会的文化的条件が論究される(Gunkel)。併せて、近接するオリエン特文明圏の神話、祭儀、言語との比較によって、イスラエル民族宗教の同型性と固有性が確認される(パピロニア粘土板文書「エヌマ＝エリシュ」)と祭司資料の創世記事(1.1-2.4a)の比較研究など。これら通時的批判的研究に対して、1960年代以降は「物語」の形態要素を共時的構造として分析する文芸批評の道も開発され、本文解釈に影響を与えている(Alonso-Shoekel)のが現況である。

以上のような近年の聖書文献学の動向に照らして、教父の聖書解釈への評価は様々であろう。それを(a)恣意的で過剰な思弁として斥け、教父の解釈を完全に過去の遺物とみなして歴史的研究の範囲内のみ研究の意義を認めるか、あるいは(b)聖書学の主流たる文献の批判的歴史的研究には無用にしても、その成果の上になつた聖書神学といった場面でテキストのメッセージを汲み取ろうとする際には十分生かす余地があるとみなすか、逆に(c)現代の聖書学の手法を、宗教的根源への志向を見失った些末な文献いじりにすぎない墮落形態として批判し、教父の精神へと回帰すべきであると説くか、それとも(d)お互いに無関心を装って平和共存を策すか。いずれにしても、現代聖書学との距離を測っておくことが、教父的聖書解釈の意味を考える際にも重要であろう。

(2) 聖書を「解釈する」行為とは何か。これも必ずしも単純ではない。だがこの点を正確に押さえておかないと、後述する「字義的—比喩的」といった対立軸そのものが浮いてしまいかねない。旧約聖書の解釈という場合、そこには少なくとも3つの類型が考えられよう。(イ)特定宗派のある抽象的な原則を個々の問題に適用していく場

面。すなわち、宗教生活を実践する上で新しい問題が生じた場合にキリスト教（あるいはユダヤ教）の立場から何が言え、どう対処すべきか、聖書の中に示唆がないか、聖書が日常生活の規範として機能する場合には、法解釈に近似したいわば一種の演繹的方法をとることになる（律法とその解釈）、(ロ)旧約の預言書、黙示文学、あるいは『雅歌』は広義の象徴的言語によって書かれている。そこには一見して何かが隠されていることが予想されるので、テキストの表面を文字どおり追って行っても大して意味がない。この場合、解釈とは初めから暗号解読の相を呈する。

これらに対して(ハ)『創世記』の場合は、そのいずれでもないように思われる。文芸批評家ノースロップ・フライは「宗教としてのキリスト教は、その当初から翻訳に依存していた」(Northrop Frye, *The Great Code*, 1982, p. 3)と述べて、キリスト教の翻訳宗教としての側面を強調する。ユダヤ教であれイスラム教であれ、形成過程の事情はともかく、いったん「正典」として結集された以上は無闇に修正変更は許されず、また翻訳されることもない。翻訳すれば必ず失われるものがある以上、意味が分かって分かるまいが、典礼においては原典が朗唱されるのである（トリエント体制下三百年間の近世カトリック教会におけるウルガタ訳もこれに相当する）。ところが聖書の場合、驚くべきことに（あるいは極めて当然のことながら）日本語訳された「聖書」も聖書である点で違いはない。ギリシア語へフライ語の知識があれば細部までニュアンスの相違が分かるにしても、原語を知らなければ聖書が分からないことはない。「始めに神は天地を創造した」という言葉を聞けば、幼児ですら何らかの了解をもちうる。その意味で、聖書の言葉はわれわれの手元にすでに届いているとも言えるのだ。しかしここでの「分かる」とは、実は曲者である。そこでの素朴な了解が果たして正しいかどうかは別である。聖書の言葉は、言語的文化的環境など読者自身のもつ様々な先行的条件に、いわば汚染された仕方では了解されている。つまり無自覚なままに何らかすでに読者各自によって解釈されてしまっているというのが、出発点にある状況ではないか。従ってこのような場面での解釈とは、テキストに密輸入されたわれわれの先行的了解を自覚し、洗い上げていく過程でもある。この意味で、聖書の理解は解釈なしにはありえない。幾重もの言語的媒介を跳躍して一切の解釈抜きに聖書が読める、直接テキストに向き合えるという原理主義的立場は、そうした自分たちが抱えている先行的了解に対して無自覚であることを露呈している以外ではなからう。

(3) 周知のように『創世記』の内容は、アブラハムからヨセフに至る族長物語を中心とする歴史叙述であり、祭司資料は天地創造の記事をも10の「系譜」(toledot=γένεσις, 物語, 系図, 由来)という『創世記』全編を貫く図式に納めている(von Rad). 教父の創世記註解の伝統には二つの傾向があったと思われる。一つは「創世記」全体にわたりその順を追って註解していくやり方であり、アンティオキアのテオフィロスに始まり、オリゲネスやアンブロシウスも共有している関心である(教父以外ではフィロンもこの中に含まれる)。それに対して「原初史」のうちでもその冒頭に置かれた創造と墮罪の神話にもっぱら関心を集中する場合もあり、パシレイオスやアウグスティヌスはどちらかといえばこの系譜に属する。すなわち創造を、民族の救済史の源流とみるか、それともコスモロジーとして広く自然学的宇宙論的な関心のもとに理解するか、少なくとも二つの見方があったと思われる。勿論この両契機は教父の中で必ずしも排除しあう関係ではないが、特に後者のタイプの註解として決定的な重要性をもったのが4世紀後半、「ヘクサメロン」文学の登場であった。

天地創造の主題は、諸民族の神話に「神々の系譜」(theogony)と並ぶ「世界の始まり」(cosmogony)として例外なく顔を覗かせている。ビッグバン説に代表される現代物理学も、宇宙の起源というこの人類史的疑問に対して、理論と観測を交えた「科学的」接近を試みてやまない。そして当然のことながらこの問題が、神と世界との関係、自然の中での人間の位置、救済の根拠といった、すぐれてキリスト教的世界観の基本理念と深く関わっている以上、その理解がキリスト教成立当初から重要な課題であった事情は、すでに2世紀の護教家の著作にも断片的に窺える。しかし「創世記」のまとまった「註解書」という著作形式は、アレクサンドリアのフィロン『世界の創造』、オリゲネス『創世記註解』と『創世記講話』(ラテン語訳)を除けば、4世紀後半になって開花した。それは、前世紀の迫害と殉教が終息した後に、数度の公会議を経て異端を克服しつつ、三位一体論、キリスト論の正統教義が確立していく過程において、より内省的な思索の産物として登場してきたのであり、「ヘクサメロン文学」にその頂点を見出すことができよう。これは祭司資料に基づく天地創造の「6日間」(hexa+hemera 初出は Philo, *Legum Allegoriae* II. 12)の記事について、それぞれ一日毎に(一, 三, 五日目は朝と晩の二回)行なわれた連続講話という独特の類型であり、聖週間の6日間に洗礼志願者を含む聴衆を前にした説教をもとに構成された、教父文学の白眉である。

カイサレイアの大バシレイオスの作品 (370 年) は、この説話類型の嚆矢であり、過剰な比喩的解釈への耽溺を戒めつつ、豊穡な自然への素朴な驚異の念を示している。アリストテレスの自然学、天体理論に通暁し、ギリシア自然学に関する高度な理解を示すと共に、それを包括するキリスト教的自然観を大胆に提示し、華麗な修辞で仕立て上げたカッパドキア神学の精髓を伝える名品といえよう。

アンブロシウスの同名作品 (386/390 年) は、各巻の構成、論点、例示に至るまで、バシレイオスを踏襲しつつ、ラテン作家の詩文を随所にちりばめた美しく格調高い名文であり、アウグスティヌスのマニ教離脱の契機となった司教の雄弁と旧約聖書の比喩的理解の可能性とを随所に窺うことができる。ただしアウグスティヌスの場合、自らの前後 5 回に及ぶ註解の試みは、もはやこうした「講話」の枠に収容できぬ一層集中的な思弁の横溢を示しているように思われる。アンブロシウスの著作はインドルスやベダをはじめ、エックハルトにまで及ぶ後代のラテン世界に多大な影響を与えた。こうした「ヘキサメロン文学」はなおボナヴェントラにも同名の作品が残されているとはいえ、ベトルス・ロンバルド以降は、より体系的なスコラ学的論述の中へと解体再編されていく。その意味でも「ヘキサメロン文学」はすぐれて教父時代の「創世記」解釈の所産なのである。

ここで特に注目したいのは、天地創造のいわば象徴的 6 日間の記事に、実際の 6 日間にわたって連続講話の形で接するという仕掛けである。つまり、創造を単に聴講者自身のあり方とは無縁の過去の一時点における事実として眺めるのではなく、まさしく聴講者自身が創造の出来事を追体験する、しかも自己の新生再生として創造の場面に立ち合うというフィクションの形をとっている。というのは、天地創造という事態をコスモロジー、コスモゴニーの問いとしてみなすならば、これは厳密には決して解くことが出来ない二律背反のアポリアに陥る。たしかに「世界の始まり」と「死後の世界」とは、いかなる民族の神話にも必ず何らか登場する人類に普遍的な関心ではあった。しかしキリスト教神学の最も洗練された形態は、「世界に始まりがある」とは信仰箇条に属する問題であって、論証はできず、その独断の主張がかえって異教徒に嘲笑の材料を与える愚を戒めており (Thomas Aquinas, *S. Th.* I. q.46 a.2)、他方異教の自然学の最高峰は「宇宙が永遠であるかどうか」は、大きすぎてその決定的根拠を示しえない弁証的論題であると冷静に見積もっている (Aristoteles, *Topica* A II,

104b15)。どちらの立場をとるにせよ二律背反は免れないという成熟した反省は、奇しくも両陣営に共通する。逆にこうした抑制なしに宇宙論の思弁が独走すれば、結局は甲論乙駁、共倒れの道を歩むしかない。そしてアンブロシウスは、まさしくギリシア自然学の諸理論を要約紹介しつつ同志討ちさせ (*Exameron* I. 1. 1-3)、ギリシア自然学が宇宙の始まりを論じる場合の構造的限界を提示して、キリスト教信仰の優位を主張し、漁夫の利を得るのである。「宇宙」あるいは「世界」といった概念は、他ならぬ私自身をその内に含むいわば〈全体〉であり、その起源を見定めるためにはどうしても世界の外部に視座を据えねばならぬ。だがそれは原理的に人間が立つことを許されぬ、いわば神の視点であって、そこから眺められた〈全体〉(自然学理論)とは、肝心の私を含めぬ疑似的な〈全体もどき〉でしかない。

従って、世界の始まり、世界の被造性とは、論証可能な学的対象としての事実とは全く別の水準で説明されなければならないのである。つまりそれは、私自身が「造られてある」ことの意味の探究として定位されるほかはない。そしてアウグスティヌス『告白』は、とりわけこうした探究の理念を明瞭に打ち出している。創造への問いは「あなたは私にとって何か? 私自身はあなたにとって何か?」(*Conf.* I. 5.5) という開巻冒頭の問いの、いわば変奏であろう。神と魂という探究目標の両極(*Soliloquia* I. 2. 7) は創造という関係で結ばれているのである。ただしこうした探究の型は、すでにバシレイオスやアンブロシウスにおいても同様に確認できる。

その出発点は、「始めに」(*in principio*) という一句に含まれる ἀρχή (*principium*) の意味を探ることに求められる。「始め」の多義性と重層性を分析する手法はアリストテレス (*Metaphysica* Δ1 1012b34-1013a23) を範としてすでにフィロン (*De opificio mundi* 26-27) によって開拓され、下ってエックハルト (『創世記注解』1.2) にまで至る水脈であった。ただしフィロンの場合は、このうち時間的な意味での「始まり」を斥けることによって、神話のアレゴリー的解釈への一面的傾斜を示すのに対して、バシレイオスは時間的な意味 (κατὰ χρόνον) での始まりを認めている。オリゲネスやアウグスティヌスも含めて、こうした語の多義性の分析から説き起こす手法は共通ながら、「始まり」にどれだけの意味を認めるか、その細目は必ずしも一致していない。教父たち相互の影響関係はかなり複雑な様を呈している。教父的聖書解釈は徹底して「聖句の意味の究明」として定位されていた以上、その深化の過

程での比喩的解釈への傾斜は必然であったが、一つの文字の下に原理的にどれだけの数の意味を認めるかは、教父たちの中で必ずしも一致していない。むしろ逐語的な読解と比喩的な読解の対立する状況に直面して、いかなる原則を設定しうるかがアウグスティヌス『キリスト教の教え』における解釈学確立の動因ともなっていたほどである。その点でアンブロシウスは、語義の分類、実例、聖書の他の箇所への引照（「箴言」「知恵の書」）などの点ではバシレイオスをほぼ踏襲しつつも、やがてその叙述は独自の展開を見せることになる。

それは創造の記事と「この月をあなた方の初めの月とせよ」(Exod. 12. 2) という句を結びつける一見奇妙な着想である。ローマ詩人の華麗な詩句を随所に引用しつつ描く美しい春の情景が、創造の出来事と二重写しになり (4. 13)、さらにそこから春に祝われる過越祭と重ねられることにより、創造における「始まり」が「回心の季節」へと次第にその倫理的意味を重層させていく。「生まれること」(generatio) は実に「新たに生まれること」(re-generatio) でもあり、創造の記事の解釈は、悪を捨てて新生することへの勧告という側面を徐々に露にしていくのである。そしてこの「始め」はついに神秘的意味の「始まり」(initium mysticum) へと至る。周知の黙示録の章句「私は始めであり終わりである」と並んで「私はあなた方に語っている〈始め〉である」(Jn. 8. 25) というキリストの自己証示と結び付けられるのである。この箇所の本文の読み (τὴν ἀρχὴν ὁ τὶ) はアウグスティヌスにも継承されているが、現代の本文批判はむしろ、金口ヨハネなどが採用している「私は始めからあなた方に語っているではないか」という系統の読みを支持している (B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1975, p. 223-224)。ともあれこの部分は、literal, moral, mythical という、一つの言葉の下に三重の意味を認めるフィロンやオリゲネス以来の伝統を典型的に示している。ただしこれは、単にああも読めるこうも読めるといった無秩序で偶然な多義性ではない。『創世記』の言葉は聖書の他の章句と照らし合わされることによって、しかもこの順序で少しずつその重層性が発見され、次第にその全貌を現わす、いわばキリスト論=救済論的な同心円構造を備えているのである。

アンブロシウスを継承したアウグスティヌス『告白』第11巻の叙述において特徴的なことは、創造の出来事を「事実」として単純に了解した上で、それが「何時」起こ

ったのか？ という問いの仕方（これは後半の時間論への入口となる問いなのだが）を一貫して遮断している点である。天地創造を一片の事実と了解するならば、その時点を紀元とする暦法の作成（いわゆるユダヤ暦）といった、神話と歴史の奇妙なアマルガムがたやすく発生する。しかもまた、宗教の独断的言説に対しては、常識を延長した実証科学の側からの素朴で強力な反論が待ち構えている。だがそもそも、こうした科学と宗教が同じ土俵で争うという啓蒙主義的図式には、いずれにしても読者たる〈私〉の場所が欠落している点が決定的なのである。

この世界が神によって作られた作品であることを事実として認める点にキリスト教信仰の要諦があるとしても、ではそれはいかなる水準での〈事実〉なのか。「天地が造られた」とはどのように理解できる事態なのか。そして私自身が神に対して「被造者」であるとは何を意味するのか。アウグスティヌスは徹頭徹尾「いかにして」（*quomodo*）という問いを繰り返している（XI. 3.5, 5.7, 6.8, 8.10）。つまり「造った」という言葉の意味の了解可能性を突き詰めていくのである。

その結果「職人が、下絵や設計図を見ながら、与えられた材料に働きかけて、製品を造る」というモデル（*homo artifex formans corpus de corpore* 5.7）は破棄されざるをえない。「ものを造る」場面で不可欠な要因、つまり素材（質料因）、設計図（形相因）、製作者（始動因）の三要素は「造る」に先だってすでに前提されており、それ自体は決して造られることがない。しかし天地創造の際には、これらの前提的要因そのものの生成こそが実は問題になる。こうした、高度な理論を誇るギリシア自然学の摂取と対決、具体的にはプラトン『ティマイオス』における「制作者」（*demiurgos*）モデル批判の着想自体は、すでに「無からの創造（*creatio ex nihilo*）」を強調するタティアノスに先駆が見られるが、結局、神の天地創造にあっては「人がものをつくる」といったわれわれの常識的な「制作」の理解とは共約しない、全く異質な創造のやり方を想定せざるをえない。それが「言葉による（*in verbo tuo*）創造」という着眼であった。「無からの創造」「言葉による創造」という、このすぐれてキリスト教的創造の理念は、いずれも『創世記』の半ば神話的な表象が招来するアポリアを徹底して吟味し、突き抜ける地点で獲得されたのである。

もっとも天地創造の際に語られた「光あれ（*fiat lux!*）」という言葉は、イエスの受洗の際に雲間から響いた「これは我が愛する子（*hic est filius meus dilectus*）」（*Mt.* 3. 17; *Mc.* 1. 11; *Lc.* 3. 22）という音声とは明らかに違う次元にある。ここ

から「時間のうちに響いては、やがて消えていく声 (verba temporaliter sonantia)」と「沈黙のうちにある永遠の言葉 (verba aeterna in silentio)」とが区別対比される。しかし創造に臨んだ永遠の言葉は、再度、肉を通じて語られ (ait per carnem), おのれを理解するようにと呼びかけている (vocas nos ad intellegendum verbum XI. 7. 9)。しかしこの局面で、創造の際の状況とは決定的な落差が生じていることに注意しよう。創造に際して語られた神の言葉が、今一度肉を通じて、人間の耳に聞こえる声となって語られる。だがそれは、今や「聞き手」を必要としている声である。受肉した〈言葉〉は、それを受け取る聞き手の存在をまって完結する以上、神の言葉といえども聞き手たる人間を求めているのであって、さもなければ声は虚しく消え去る騒音に過ぎない。従って、神に対する人間の唯一の役割は聞くことであり、言葉を受け取ることによって絶えざる回心へと促されつつ変容していくのである。

「肉を通じて語られる言葉」は、当然のことながらすでに過ぎ去ってしまったから、それ自体は不在なものであろう。その言葉は聴かれるために再び説教者 (praedicator) の肉の声を通じてしか現われてこない。だがそのような声によって伝えられる言葉は、単なる情報として日々消費される対象ではない。われわれのうちに留まる言葉は、右から左へと瞬時に了解され、その途端に忘れ去られるものではなく、常に「謎」となって凝結し、決してその意味が完全に汲み尽くされることなく、繰り返し思い出され、また記憶に甦ってくる言葉である。天地創造という出来事は、単なる過去の事実として私自身と無関係であっては意味がない。「天地」の中には私が含まれ、私自身が造られていなければならない。逆に言えば、その都度の掛け値なしの「今、ここ」において語られる言葉のうちに、その言葉に耳を傾ける者たる私が絶えず造られていく不断の創造 (creatio continua) の秘義が現成していることでもあろう。人間が神の像として造られたということは、受肉した言葉にふれることで、再び神の像へと再形成される契機を含んでいる。人間は人間として生まれてきたが、しかし同時にまた、常に人間へとなりゆくべき存在なのである。

結 論

(1) 近代的な資料仮説に基づく読解は、教父たちにとって無縁であった。『創世記』の著者がモーセであることは自明の前提であり、聖書の謎を解くのに文書の形成過程に説明を求めることはしない。その意味では、教父たちは、あくまでテキストの「表

面」を読んでいくのである。

(2) 創造を単なる一枚岩の事実として安易に前提せず、言葉のもつ意味の重層性を探究する。

(3) 旧約本文の章句を単独で読むのではなく、他の箇所、特に新約と結びつける。複数のテキストを対照することによって浮かび上がる予想外の図柄によって、隠された意味の新たな局面が開かれる（「引用の管弦楽」）。最終的に創造論は救済論へと接合するが、その際特にヨハネ伝、パウロ書簡との結合が解釈の帰趨を左右する点において、象徴的な読解とはいえ、ラビ＝タルムードの解釈の伝統（Bereishis/GENESIS, A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, ed. Rabbi Meir Zlotowitz, New York 1986）とも当然ながら異なる道を取るのである。

(4) 読者、解釈者は、思想信条に中立な「学問的客観的」立場にいるのではなく、本文の読解は読者の魂が変容する過程と相即する。ただしそれは、俗に「実存的読み方」などと呼ばれて強調される「主体性」よりも、読者自らが言葉を受けとめることで創造されていくという点では、むしろ受動的な性格が強い。その場合、探究を始動させる信仰とは、社会の平均的通念とは違った特殊な信念を集団で共有するというよりは、言葉を正面から受け止めることであった。創造は過去の一回的な出来事にとどまらず、聖句の現存を通して今や読者自身が造り変えられるよう招かれているのである。創造の救済論的理解は実に「第二イザヤ」や「詩篇」（74, 77）の基調でもあったことを、資料仮説によらずに教父たちが直感していたことは見事と言う他はない。

（参考） 荻野弘之「〈始まり〉の問いとその行方…「ヘクサメロン」の西と東…」
『パトリスティカ——教父研究』第2号、新世社、1995、所収
