

の解釈は余りにもヘブライ語テキストから離れ過ぎているように見える。しかし、語学的な知識の不十分さと近代の聖書学的知見の欠如にも拘らず、『創世記逐語注解』は『創世記』の優れた講解であり、同時に粘り強い知の探求である。若きアウグスティヌスが知りたいと願った事柄は「神と魂」(deum et animam)であった。すなわち、人間とは何か、いかに生きるか、人間存在の根拠は何か、を知ることであった。しかし、人間存在は他の存在(世界)に関わっている故に、人間存在の探求は創造の問題として展開せざるを得ない。その探求はまた、時間と歴史の問題の解明へと向かわざるを得ない。こう考えると、『創世記逐語注解』は聖書解釈の問題としては、『キリスト教の教え』(*De doctrina christiana*)の継承とその教えの実践であり、人間存在の神秘に迫ろうとする本書の試みは『三位一体論』へと発展する。さらに、彼の探求は人間存在の歴史的な在り方について考察を深める『神の国』へと進むことになる。もちろん、霊的造物物の背きと回心を論じる議論はベラギウス論争における恵み(*gratia*)の強調へと発展せざるを得ないであろう。その意味において、『創世記逐語注解』は『聖書』の「読解」と「信仰の知解」を同時に遂行する「愛智」の試みとして大切な著作なのである。そして、そのテキストと本格的に取り組んだ『創世記逐語注解』は優れた「愛智」の展開となっているのである。

提 題 「創造の概念」と「創造の記述」

—13世紀における『創世記』第1章の役割—

ヴォルフガング・クルクセン

この主題について述べるにあたり、筆者はマイスター・エックハルトの一テキストを取り上げることにしよう。彼はその『創世記注解』の冒頭で、自分の作業の源泉、ないし彼にとって権威である著者たちを列挙している。

「聖書の始まりの部分である『創世記』を、アウグスティヌスはさまざまに論じているが、とくに、『創世記逐語注解』、『創世記について、マニ教徒を駁す』、さらには『告白』の最後の三巻において論じている。さらにアンブロシウスとバンレイオスはその『六日間の業』において論じており、さらにマイモニデスは『迷えるものの手

引き』とくに第2巻31章において論じている。さらにトマスは『神学大全』第1部第44, 45, 46, 47問において、さらに後には第1部第65問から第74問まで論じている。」(訳文は『キリスト教神秘主義著作集7 エックハルトⅡ』(教文館, 1993年)所収の中山善樹訳『創世記注解』に拠る)。

確かに、これは14世紀初頭に記されたものだが、13世紀をその末には際立たせ、いわば結果としてはそれらをさらに越えていく例のテキストを挙げている。ここでアウグスティヌスが挙げられる一方、アンブロシウスとバシレイオスが筆頭に挙げられていることには誰も驚かないだろう。この13世紀自体がこれらの教父の遺産を受け継いでいたからである。けれども、ラビ・モーゼスがユダヤ教の証人として呼び出されていることは注目に値する。言うまでもなく、彼はアリストテレス主義を主張すると同時に、それとユダヤ教的に対決することを主張する者として特別な位置にある人物だからである。すでに1230年代の初頭に彼の『迷えるものの手引き』(*Dux neutrorum vel dubiorum*)の翻訳が流布して以来、ラテン語世界の神学者はこれを研究し、トマス・アクィナスも聖書テキストの釈義的問題にあたり、まさしくエックハルトが提示した『神学大全』のテキストの中で本書を参照しているのである。トマスのこのテキストが『創世記』の神学的取り扱いに最も貢献したものとしてここで挙げられていることは、それが本来的には釈義的テキスト、つまり注解(Expositio)の一部ではなく、まさに体系的連関の中に設定された諸問題であるという点で驚くべきことである。重要なことは、創造についての記述、つまり世界の成立とそれを生み出す神の業について述べることでなく、そこにおいて展開される神と世界およびその関係についての概念であることは全く明白である。44—47問で明確に取り扱われるのはこうした概念である。本来の創造の記述は二番目に挙げられているトマスの問題群で取り扱われている。しかし、このような叙述からさらに進んだ神学的ないし宇宙論的洞察を獲得し、あるいはそれらが確証されるために、こうした取り扱いがなされるという印象は受けない。いずれにしても、記述は単純には読まれることはなく、あらためて伝統的な解釈の努力の光の中で読まれている。そして、それらの本質的結果として記述の中に見出し、その下で記述を「理解」することができる概念がまさしく重要となるということができよう。

13世紀はアリストテレス的宇宙論の背景に基づいてのみ創造概念を論じることができよう。13世紀にとってそれがその本質的特徴において学的に証明されているも

のとみなされるからである。その場合、つまずきの石は世界の永遠性に関する説である。それが「無から」の創造に矛盾すると思われるからである。これがどれほど矛盾として感じられたかを、おそらく最も明瞭に示しているのがボナヴェントゥラの次のような発言であろう (*In II. Sent. dis. 1 pars I art. 1 paest. 2 resp.*)。「…世界が永遠である、ないし永遠に造られたと考えることは、万物が無から造られたと考えると、全く真理と理性に反している。…さらに、あまりにも理性に反しているので、いかなる哲学者も、いささかでも知性があるならば、こうしたことは考えなかったと思われるほどである。これはそれ自体に明白な矛盾を含んでいるからである」(... *ponere mundum aeternum esse sive aeterniter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem ...et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc possuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem.*)。「無から」ということはボナヴェントゥラにとって「非存在の後の存在」(*esse post non esse*)ということも含意しており、これはまた「新しさ・創始性」(*novitas*)、時間の内に始まりを持つという意味での世界の非永遠性を意味しているのである。周知のようにトマス・アクィナスはこうした立場、つまり、始めを持たないことと無からの創造には矛盾があるという点に厳密に反論している。より正確に言うと、アリストテレス的には学的論証は「本質」つまり「何であるか」(*quod quid est*)にのみ依拠することができるのであって、この本質それ自体はいかなる時間的規定も含まない。世界が特定の時間的始めを持つことは、創造者の積極的意思のみによるところであって、神がそれをわれわれに啓示しないかぎり、われわれに知られず、いかなる学問を通しても解明されない。それゆえ、世界の始まりは信仰の事柄であるが、世界が創造されたことと各々の存在者の創造者への完全な従属はそうではない [q. 46 a. 2.]。

さて、トマスは世界の永遠性を教えなかっただけでなく、「世界の新しさ・創始性」(*novitas mundi*)を学的に正当であるとは見なさなかったのと同様の根拠から、永遠性の主張を学的に正当であるとは見なさなかった。すると、われわれは神の意志を知りえなければならぬことになる。そこで聖書では実際どう書かれているのか——もちろんそれはさらに解釈されなければならない——が重要となる。しかし、学的宇宙論にとって重要な側面をもつ創造概念は、聖書の記述に基づくのではなく、学的な世界洞察とその概念性を考慮することだけで論じることができるのである。む

しろ反対に、そこから記述が問われ、当然、聖書テキストの字句内容のみならず、教会の伝統の中で権威的になった諸解釈が問われなければならないのである。

すでにこのことは、テキストの単純な字義通りの理解がもはや無造作に「正しい」とは見なされないことを配慮しているのである。トマスはこのことを創造の第二目に語られている蒼穹の上下にある水の分離についての教説に触れる際に、非常に明確にしている。そこでは次のように言われている (q. 68 a. 3 c)。モーセは素朴な民に語った。彼は民の知力の弱さに譲歩し、感覚的理解によって到達できることを彼らに伝えただけである。そこで人は学的に——すなわち、ここでは自然学的に——聖書の言明を代言しうる理解を求めなければならない。もちろん、それには種々のものが可能であり、また提供されるし、恐らくは種々のものを受け入れることができる、つまり、本文と理性的理解に一致しうるのである。

このことをトマスはアウグスティヌスに訴えることで、根本的に定式化する (q. 68 a. 1 c)。まず、聖書の真理が揺るぐことなく (*inconcusse*) 護持されることが重要である。しかし第二によく考えなければならないことは、聖書は多様に解釈されうること——*multipliciter exponi possit*——であり、いかなる解釈でもその一つに排他的に賛同し、その誤りが確実に示されても、なおそれを聖書の意味の解釈だと主張することがあってはならない。これは不信者に聖書を誤解させるばかりか、嘲笑を買うことになるのである。

このことがトマスの解釈方法にとって具体的にどのような意味をもつのかは、創造の日々についての諸問題のテキストが多くの例を提供する。まず最初にアウグスティヌスが登場する (q. 66 a. 1)。彼は質料の形成に時間的に先だつような質料の無形性 [*informitas*] の状態を受け入れようとはせず、アンブロシウス、パシレイオス、クリュソストモスと対立する。彼らの場合は、——トマスによれば明らかに無形性を不格好 [*Formlosigkeit*] という意味で使っているのであって、これはアウグスティヌスの場合のように存在論的に厳密に理解すべきではない。こうして、対立する立場が一致させられ、少なくとも相互に近づけられるのである。同じく哲学者たちの宇宙論的把握、例えばアナクサゴラスのそれとプラトンのティマイオスのそれも組み込まれる。これらはトマスにおいては明らかにアリストテレス説のほとんど前段階とみなされているのである。したがって、彼は通常ならこのアリストテレス説で議論を終わらせる。つまり、あたかも聖書が最終的にアリストテレスの自然学の意味で読まれる

べきだというのではなく、この自然学が最終的に規準を与え、それに従ってわれわれが質料的世界についての聖書の言明を分析し解釈するのである。だが、それによって聖書の言明が一義的に確定されることはない。それは、どのように聖書の特定の言明を自然学的言明に関連づけ、あるいは特定の自然学的立場を聖書的に再発見しようとしたりするののかという議論の余地を残しているのである。

当然、問題となるのは、このようなテキストと解釈の関係においては何が拘束力をもちつづけるかということだが、これは、神学的には根本的に確定されねばならない。実際、記述的に述べていることから何かそれ以上のことが残ることはほとんどない。つまり、創造についての「概念」に属することおよび信仰の言明として定式可能なものだけが強い拘束力を持っているのである。典型的な例は、世界の時間的始まりについての問いを扱う第46問第3項に見出される。これはトマスにとって信仰の言明であるから、全く聖書的に明確に解釈されねばならず、その場合「始めに神は天と地を創造された」(In principio creavit deus caelum et terram)という命題を通してより確実に解釈されるのである。そこでここから次のように言われる。それは三通りに解釈される。もちろん次の三つの誤りは除く。すなわち、世界の永遠性の教説に対して、彼は時間的始まりを言明する。善と悪の二つの世界原理の教説に対して、創造的原理の一性を表明する、すなわち「始めに」(In principio)は神の御子を示しており、彼において万物が造られたのである。最後に、物的世界は神によって造られた靈魂の媒介によって造られたという教説に対して、彼は神の創造の、すべてに先立つ無媒介性を主張する。この教義学的テスト・ケースにおいて、解釈およびそれとの対決がいかに見過ごしえないものであるかが分かるのである。解釈においては、筆者がここで述べたように、「概念」、概念的「学的に妥当な」教説が問題となるのである。

トマスが伝統の諸解釈に対してどのような態度をとるかは、最後の第74問でさらに明らかにされる。最初の二項で六日間について問われ、六という数をどのような意味で理解し、「日」をどのような意味で理解すべきかが問われる。この二点に関しアウグスティヌスの理解が他の「聖なる人々」(Sancti)の誰とも対立するからである。トマスが示すのは、これらの理解がどこまで一致しうるか、どこで相違するのか、しかし諸見解のどれか一つに対して不利とならないためには、固有の「解答」は存在しないということである。六日間の業における聖書の語り方は適切であるかという第3

項の結論的問いも、同様に固有の解答によっては決定されない。むしろ、論証が引き出され、そのつどその限られた正当性が説明されるが、——必要な場合には固有の学的立場との関連で——それらはほとんどすべてが認められるのである。これが聖書テキストそれ自体の解釈可能性の帰結である。そこには伝統にしたがってさらに進んだ解釈の次元が与えられなければならない、確定する必要はないからである。他方、さらに進んだ「寓意的」意味が、教義的「概念」を展開するために高度に適応させられる。「始めに」は「御言において」と読まれ、万物に基礎を与えるだけでなく、保持する神の知恵、アイデアの担い手としての御子に関連づけられる場合、これは形而上学的に理解された創造論の非常に豊かな出発点となる。同じように、「光」について語っていると、そこに認識との関連が見出される限り、さらに進んだ思索へと導かれる。

この点は、トマスの同時代人に光論が見出されることに言及するきっかけを与えてくれる。それは光を物体の「最初の」形相、物体性一般の形相、あるいは質料的世界を包括的物体として成立させる実体的量として考察する。こうした「光の形而上学」、——しかし本来的には光の自然学的理論——を主張したのは、グロステストであり、実際、彼はこれを『創世記』第一章とバンレイオスの注解を引き合いに出し、それとの関連で主張したのである。トマスは光のこの説明をはっきりと拒絶する (q. 67)。アリストテレスの自然学がこうした説明を締め出すのがこの場合である。

ところで、トマスはグロステストと共に、トマス以前——1235年頃——の思想家で、六日間の業の一注解が彼によるとされているある思想家を挙げている。確かに、これもたんなる部分的釈義ではないが、私の知るところでは、13世紀における単なる例に過ぎないと言えよう。この注解は、ガンのヘンリクスに帰せられ、テキストは1972年にR・マッケンによって出版されたヘンリクスの刊本に収録されている。包括的に計画された聖書注解作業の最初の部分だが、講義草稿以上のものではない。グロステストは全くそれ以上に、おそらく神学へと向かう根本的な考察を提供するが、しかしそれによって特に創世記釈義に関連づけられたものを提供しているわけではない。少なくともすでにアリストテレス的世界把握との根本的な取り組み、したがって「概念」の議論が見出され、その場合には明らかに光論も再度「歴史」に還元している。グロステストの『六日間の業』は、根本的には12世紀との対決、そして新たなアリストテレス的資料をさらに前進させる著作と見なされよう。しかしこれは過渡的な著作である。トマスに優位を与えるのは、明らかに、この移行が彼において達成されたこ

とである。したがって、影響史的に見れば優位は彼にふさわしく、まさにエックハルトがそれを彼に与えたのである。

しかし、エックハルトはグロステストの名を挙げていないように、——この場合、彼がどれだけ後者を知っていたかは未解決だが——当人としては六日間の業について執筆した重要な著者、つまりボナヴェントゥラの名を挙げていない。ボナヴェントゥラの『六日間の業についての講話』(*Collationes Hexaemeron*)は釈義とは全く別ものである。これは、ボナヴェントゥラがパリのフランシスコ会修道院でこの講話を行った70年代当時のパリにおいて、支配的であり論争されていた時代の思潮、哲学と神学との対決である。ボナヴェントゥラは歴史神学的な総体的計画を展開しており、これは徹底的に哲学に批判的であり、あるいは、よく言えば、キリスト教の実存の歴史性にその尺度を持つような哲学を要求するのである。実際、このことはそれぞれの「幻視」の中で引かれている創造物語の六日間 [cf. coll. IV 以下] と文学的に緩く結びつけられてはいるが、そもそも何ゆえこのようになされているのかと問うても、事柄に即した、ないしは思想的必然性を知ることは困難である。試みに言えば、ボナヴェントゥラがその歴史神学的総体的計画を創造史、あるいはいずれにせよその枠組みに当てはめたことは、彼がそのことによって挙げる根本的な要求を表示しているということになろう。確かにこの著作は未完であり、なおその上に報告書 (Reportatio) である。そしてこれはボナヴェントゥラの属する修道会の内部においてすら影響を与えることは少なかった。

マイスター・エックハルトの創世記注解 [『創世記注解』『創世記譬喩解』] ——この二つによって彼はその『注解集』(*Opus expositionum*) に着手した——もまた全く異なる様式である。彼にとって徹頭徹尾重要なことは、聖書の言明の体系的な内容、形而上学であり、彼は、それが、連続的な叙述ではなく、含蓄のある言葉に含まれていることを見出すのである。彼はたえず個々の句ないし表現だけを註釈する。『創世記』の第一節に長い説明が当てられ、「始めに」ですでにかなりの紙幅が費やされる。エックハルトにとって中心的なことは、これまで他の諸解釈も当然避けてはこなかったこと、つまり「始めに言があった」(*In principio erat verbum*) という『ヨハネによる福音書』の言葉が創世記的表現をとっているということである。思弁的思索をここに当てはめることが可能である。つまり、神の内における創造を、それらなしには神〔の存在〕が考えられえないような神の諸理念として思索しようと企てるのであ

る。意味は異なっているとしても、ボナヴェントゥラの場合と同様、エックハルトの場合も、創造における出発点は思弁的構想への包括的要求を表明しているということができよう。

このことはもはやトマスとはあまり関係がなく、それだけにエックハルトがここでトマスを挙げていることは興味深いことである。「釈義」(Exegese) と呼ばれるものが、トマスの場合は古典的に取り扱われ、個々の点ではまだマイモニデスによって支えられている。そしてこのことがはっきりしているから、エックハルトは思弁的に歩みを進めることができるのである、と見ることが許されよう。いずれにせよ、その時代の神学が学的基礎を確保したのは、神学が聖書の記述を概念の規準のもとにおき、概念を再度この記述において立証することができたことによるのである。注目すべきことは、ここにどれほど解釈の自由と伝統への対処の仕方の自由が獲得されるかという点である。これこそが思弁的前進を正当化するものである。このことはマイスター・エックハルトだけでなく、すでにボナヴェントゥラにおいてもそうだったのである。

(矢内義顕 訳)

意見

テキスト・解釈・比喩

加藤 武

1 テキスト 『創世記』が中世哲学の討論の主題としてえらばれた。4・5世紀は聖書学のルネッサンスをむかえていたと、ラ・ボナルディエール教授がソルボンヌのオート・ゼテュードの講義のなかでいわれたことを想起する。しかもこの主題の雲は中世全体をおおう。『創世記』はキリスト教だけでなく、イスラム教、ユダヤ教にとって聖典の重要な位置を占める。しかし中世哲学会において聖書がキリスト教の聖典としてあたかもどなたにも自明のこととして扱われるような印象を受ける。これはいかがなものであろうか。この点で森さんが「まずなによりも『聖書』そしてプロティノス等」(提要要旨16頁)として、新プラトン派の書物とか聖書を、おなじレベルにおいて並列していることは興味深い。しかしアウグスティヌスは同時にたしかに聖書の特権性をもっているのである(『告白』8, 6, 14)。そこで森さんに伺いた