

〈提 題〉

アレクサンドリアのクレメンスにおける「徳」
 ——特に「賢慮」に着目して——

秋 山 学

序.

古代ギリシア起源の徳 (ἀρετή) としては、「知恵」(σοφία, φρόνησις), 「剛毅」(ἀνδρεία), 「正義」(δικαιοσύνη), 「節制」(σωφροσύνη) の四つが挙げられる。「知恵」を表す2つの語彙に関しては、プラトン(前427-347)にあって両者は同義であったが¹⁾, アリストテレス(前384-322)が, 理論理性の徳である「知恵」σοφίαから実践理性の徳を区別すべく「賢慮」φρόνησιςを立てたと言える²⁾。アリストテレスにあってこの「賢慮」は, 「人間にとっての, 善悪に関する, ログスを伴った実践的かつ真なる後天的行為能力(ἐξίς)」(『ニコマコス倫理学』第6巻:1140b4-6)とされる。一方クセノクラテス(前396-314)は『賢慮について』の中で, 「知恵とは, 第一の諸原因と思惟される実体に関する知識である」(断片6, Heinze)と述べ, 賢慮に実践的・観想的の二種があり, 観想的賢慮こそ人間的知恵であるとしている。この一節は, クレメンスも『ストロマテイス』(以下*Str.*と略す)第2巻で引用している(*Str.*,2.5.24.1)。

聖書関係では『知恵の書』(8:7)に「もし誰か正義を愛する者がいれば, 知恵(σοφία)の労苦こそ徳に他ならない。知恵は, 節制と賢慮(φρόνησις), 正義と勇気を教える」とあり, すでに知恵の位置が高められ四徳を統御する位置に置かれる一方, 賢慮が四徳の中に定位置を占めていることがわかる。また『第4マカベア書』冒頭(1:2)には「最大の徳とは賢慮である」とあり, 同書1:18には「知恵の種類とは, 賢慮, 正義, 剛毅, 節制である」と記される。一方新約聖書にあって, 賢慮(φρόνησις)

1) J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, p.25.

2) 加藤信朗『ギリシア哲学史』東京大学出版会, 1996年, p.236.

は『ルカ福音書』1:17を除けば、『エフェソ書』1:8に現れるのみである。ここでは「神はこの恵みをわれわれに溢れさせ、知恵(σοφία)と賢慮(φρόνησις)のうちに……」という用例において「知恵」と「賢慮」とが併置され、両者をめぐって理念面と実践面の違いが意識されている。

さてアレクサンドリアのクレメンス(150-215)にあって、特にφρόνησις「賢慮」はどのような位置づけを帯びるのであろうか³⁾。本稿では、「賢慮」を中心にクレメンスの「徳」概念を通覧する一方、その「賢慮」が聖書概念、特に旧約聖書概念とどのように通底するのかを考えてみたい。クレメンスは「ギリシア哲学ユダヤ起源説」で知られるが、『ストロマテイス』第6巻でも「すでに、四種類の徳についてわれわれの許なる知恵がおよそ次のように述べている。かくしてその泉についても、ユダヤ人からギリシア人へと提供されることになった」(Str.,6.11.95.4)として、上掲の『知恵の書』8:7を引いている。拙見によれば、クレメンスは、ギリシア哲学史よりもむしろ、ユダヤ・キリスト教思想史の上に置かれるとき、その特性が顕著になると思われる。

1. 徳・賢慮と等置される「覚知」、および旧約聖書と「賢慮」

まず、クレメンスは「覚知」および「徳」、特に「賢慮」を連続した概念として捉えている。これは『ストロマテイス』第6巻(Str.,6.17.160.2; 6.15.125.4)に明らかであり、彼にあっては、「覚知」が賢慮により基礎づけられていることを確認できる。

先に旧約聖書におけるφρόνησιςの用例を概観したが、クレメンスは『パイダゴゴス』1.9.91.3において、彼の至高の目標である「覚知」(グノーシス)を立て、これに接続する概念として「賢慮」を置く。彼はその典拠を、次に引くようにエレミヤの言葉としての『バルク書』に求めている。「覚知はこの預言者(エレミヤ)によって、賢慮とされている。(聴け、イスラエルよ。生命の掟を、賢慮を知ること心傾けよ)(バルク3:9)。

『バルク書』にはヘブライ語原典が伝わっていないため、旧約マソラ本に則し、ギリシア語訳の他の箇所φρόνησιςと訳されている箇所を参照

3) クレメンスの訳文については、拙訳『アレクサンドリアのクレメンス ストロマテイス〔綴織〕I / II』教文館、2018年；「(同)『パイダゴゴス』(『訓導者』)——全訳——」：第1巻：『文藝言語研究 文藝篇』(筑波大学)第59号、2011年3月、pp.1-62；第2巻：同『言語篇』第59号、2011年3月、pp.1-74；第3巻：『古典古代学』(筑波大学)第3号、2011年3月、pp.25-76；「(同)『プロトレプティコス』(『ギリシア人への勧告』)——全訳——」『文藝言語研究 文藝篇』第57号、2010年3月、pp.1-82。

すると、『イザヤ書』の40:28や44:19などがある。これらの箇所において φρόνησις の原語は ʿbûnâ である。その語根は bîn 「識り分ける」であるから、φρόνησις は、旧約のギリシア語訳において「識別・認識」といった意味を与えられているものと考えられる。『パイダゴゴス』1.9.91.3からは、「覚知」には「識別・認識」の要因が不可欠であることが理解される。続いて同書1.9.92.3-93.1においてクレメンスは、覚知そして救いの恵みと回心との不可分性を説く。「主はエレミヤを通じ、迷える者たちに真理を照らし出す。〈主はこう仰せになる。「道 (d̄rākīm) の上に立って知り、永遠の小路 (n̄ʿîbôt) を尋ね求めよ、善の道 (derek) とはどのようなものかと。そしてその道に沿って歩み、あなた方の靈魂に浄め (ἀγνισμός; マソラ本では margôa' 「安らぎ」) を見出すがよい〉(エレミヤ6:16)。主は回心 (μετάνοια) に向けて導く。それはわれわれにとって、救いの恵みである。それゆえこう語られる。〈もしあなたが回心するなら、主はあなたの心とあなたの裔の心を浄め尽すであろう (περικαθαριεῖ; マソラ本では māl 「割礼を施す」)〉(申命30:6)」。

2. 「第2イザヤ書」に現れる「道」

ところで、上に見た『エレミヤ書』からの一節では、そのヘブライ語本文において「道」 derek と並び「小路」 n̄ʿîbôt という特徴的な語彙が用いられていた。この同じ組み合わせは、同じく預言書である「(第2)イザヤ」(『イザヤ書』40-55章)にも次のように認められる。「わたしは目の見えない人々 (iwrîm) を導いて彼らの知らない道 (derek) を歩かせ (w'hôlakîti), 彼らの知らない小路 (n̄ʿîbôt) を歩ませる ('adrîkēm)」(イザヤ42:16)。

このように、クレメンスはエレミヤからバルクに至る、あるいは第2イザヤによる預言のうち、賢慮から回心へ、そして救済へというダイナミズムの連動性を見ている。「小路」については、先の ʿbûnâ, すなわち「識別・認識」との関連を示す一節が、次のように『イザヤ書』40:14に見られる。「主に助言し、理解させ、裁きの道 ('ōrah) を教え、知識を与え、認識の道 (derek ʿbûnâ; LXX óðos συνέσεως) を知らせ得る者がいるだろうか」(イザヤ40:14)。

ここには「道」を意味する別の語彙 'ōrah が用いられている。先の『イザヤ書』40:28, 44:19のほか、ヘブライ語の ʿbûnâ に対し、ギリシア語70人訳旧約聖書において預言書中 φρόνησις の訳語が与えられる例としては、エレミヤ10:12, エゼキエル28:4が挙がる。以上の点は、クレメン

スへの旧約預言者からの靈的連続性を考える上で注目されよう。

3. 覚知論の拡がりと「虜われの身」「いけにえ」

さてクレメンスは、『ストロマテイス』第1巻において「指揮官としてのモーセ」を論ずるにあたり、次のように述べる。「徳を用いる人々にとっては、賢慮が統御者であり、神的な部分は知恵、人間的な部分は共同体性（＝ポリス学）であって、全体が王的なのである」（*Str.*,1.24.159.4）。ここからクレメンスにあっては、王をめぐり、賢慮が知恵とポリス学とを統括する地位に置かれ、知恵よりも賢慮に高い役割が与えられていることが判明する。実際、クレメンスはモーセのことを「覚知者」と呼んでおり（*Str.*,5.11.74.4）、モーセは、クレメンスによる究極の理想像「覚知者」（*γνωστικός*）の要件を満たす存在であった。一方クレメンスは、この「覚知者」のあり方を記述する際に、『イザヤ書』43:20に起源を有し『第1ペトロ書』2:9に引かれる「選ばれた民」（*γένος ἐκλεκτόν*）の概念を適用する（*Str.*,7.10.58.6; cf.7.7.35.2）。この「選ばれた民」とは、バビロンでの捕囚から解放すべく、神が「自らの民」（イザヤ43:21）とした存在であった。

その一方でクレメンスは、人間神化の教父的典拠として引かれるプラトンの『テアイテトス』（176b:「この世からの逃避とは、可能な限り神に似ることであり、神に似ることとは、賢慮（*φρόνησις*）を伴った正しく敬虔な者となることである」）を頻繁に引用する（*Str.*,2.18.81.1; 2.22.133.3; 2.22.136.6; 6.7.56.2; 6.12.97.1）。またクレメンスは、このプラトンの教説と、『ローマ書』（6:22）におけるパウロの「永遠の生命」をめぐる教説とが一致することをも主張する（*Str.*,2.22.133.3-134.3）。

ところでクレメンスの「覚知者」論は、『ストロマテイス』後半部、特に第6・7巻において詳述されるが、ここには「覚知者」に備わる「徳」と旧約的諸概念の密接な関連をさらにうかがわせる一節が見られる（*Str.*,7.3.14.1-2）。「わたくしは、これらの徳（*τὰς ἀρετάς*）こそ神に〈受け容れられるいけにえ〉（フィリピ4:18）であると言いたい。これは直き知を伴った謙遜な心（*ἄτρυφος καρδία*）であり、聖書が語る〈神への焼き尽くす献げ物〉（レビ5:10）である。これは、人のすべてが聖性へと止揚され、差異なき一致に向けて光に照らされた場合に成立する。というのも、自らを虜われの身として（*αἰχμαλωτίζειν*）自らを滅却し、……死から〈新たに〉蘇った者たちに対し、これは福音と使徒がともども命じてい

ることで、その際彼らには、情動の棄却と罪からの離反が求められる。

この一節にはストア派起源の「無情動」の理念が現われる一方、『列王記』下 24:14 ほかでバビロン捕囚に関連して用いられる「虜われの身」という表現が見え、これが覚知者の形容に用いられている。『ストロマテイス』第 4 巻には、覚知と浄めの間の不可分な関連について言及される箇所をも見出すことができる (Str., 4.23.152.3)。

4. 「知恵の霊」としての「感覚の霊」

一方クレメンスによれば「賢慮」とは、旧約聖書のギリシア語 70 人訳において「感覚の霊」(πνεῦμα αἰσθήσεως) と訳された「知恵の霊」(rûah hokmâ; 出エジプト 28:3) と等置されるものでもある (Str., 6.17.154.1-4)。「感覚の霊」とは、モーセの兄弟にして大祭司・アアロンの祭服を制作する者たちに与えられるものであるが、アアロンは『ヘブル書』(4:14 ほか)に基づきロゴス (=大祭司イエス) の似像とされる (Str., 2.9.45.7)。クレメンスはこの「感覚の霊」という表現を、上の『ストロマテイス』第 6 巻のほか、同書第 1 巻中の二か所 (Str., 1.4.26.1; 1.17.87.2) でも引用している。このうち後者の文脈には、「感覚の霊」と神の「先慮」との関連性、あるいは「ギリシア哲学ユダヤ起源説」をめぐるクレメンスの神学的理解がよく表れている。「神から離反した者たちの意図や働きは、不完全なものであり、悪しき状況に由来する。……だがそれらは、(神の) 普遍的な先慮 (πρόνοια) に導かれるなら、健全な目的へと向けられる」(Str., 1.17.86.1)。

この「感覚の霊」をめぐるのは、旧約預言者への啓示とギリシア哲学者たちへの自然啓示に関して、ダニエールとリッラの間で見解の対立が見られる。ダニエールが両者の間に差異を認め、特に哲学的真理をめぐる自然啓示の限界を指摘する一方、リッラは自然啓示と聖霊とを同一視する方向に傾く⁴⁾。本稿では、パウロの終末観 (1 コリント 15:28) を容れるなら、自然啓示と聖書内啓示との差異は解消され得ると考え、両者の見解の相違は、「終末」までのどの時点に視座を据えるかの違いに起因するものだと解しておきたい。

この「感覚の霊」の延長線上に捉えられるのが、次の一節に見える「至高の感覚」(συναίσθησις) であろう。「教養をめぐる尽力している人々

4) J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée & Cie, 1961, p.72; S.R.C.Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford, 1971, p.17.

は、至高の感覚 (συναίσθησις) を豊かに備えている。この感覚に随って詩人は韻律を、ソフィストは言辞を、弁証家は三段論法を、哲学者たちは自体的な観想を把握する」(Str.,1.4.26.4)。この「至高の感覚」は異教の人々のうちにも見出され、すでに「父」の恵みと言うべきものである。結局「賢慮」を持つ「覚知者」とは、この宇宙に貫徹するロゴスと感覚を共有する (συναίσθησις) 存在に他ならないと言えよう。

5. 徳の持つ本質的自然性：神との語らい (ὁμιλία) と神の先慮 (πρόνοια)

さて、クレメンスによれば「覚知者」すなわち「有徳者」の持つ本質的特性に、「神との自由な語らい」がある。「真福九端」に関するクレメンスの解説には、次のような一節がある。「人は観想に時を費やすとき、神性との浄らかなる語らいあい (ὁμιλῶν) のうちに、覚知者として聖性に与かる者となり、習慣性のうちに無情動の同一性に専心する者となる。それはもはや、知識を得たり覚知を獲得したりする目的で行われるものではなく、知識そのもの・覚知そのものとなるプロセスである」(Str.,4.6.40.1)。ここでは「観想」が持つ「神との語らい」という内実のうちに、覚知者の与るべき次元が捉えられている。

また Str.,7.7.42.1-3 には、「祈り」の持つ同種の特質に関する論が見られるが、ここには「覚知者の敬虔さは幸いなる (神の) 先慮 (πρόνοια) に織り込まれており、自ずからなる (ἐκούσιον) 完全な告白によって、覚知者は神の慈しみを明らかにする。覚知者の敬虔さは、いわば (神の) 先慮に対する反旋回歌 (ἀντεπιστροφή) であり、神の友による応答としての好意の表明だからである」という一節がある。(神の)「先慮」のうちに、覚知者の在り方が織り込まれているというここでの指摘に注目したい。先に確認したように、神の先慮とは、福音の到来の前・後を問わず「普遍的に」見出され得るものであり (Str.,1.17.86.1)、したがって異教の哲学者たちをも導いたものであった。覚知者の存立もこの先慮のうちに置かれるため、モーセが「覚知者」とされるわけである。一方 Str.,7.7.49.1-4 (cf.7,12,73,1) では、覚知者の生の祝祭性、その祈禱性が述べられ、覚知者が「祈り」「讚美」「神との語らい」へと浄化される経緯を見ることができ

6. 「賢慮ある火」

さて、『ストロマテイス』第7巻では「賢慮ある火」が次のように語られる。「われわれは、火が浄めるのは肉ではなく、罪深い靈魂だと言う。その際われわれは、すべてを食い尽くす俗悪な火のことをではなく、むしろ火を通過する靈魂を通じて跡づけられるもの（イザヤ 43:2）を「賢慮ある火（πῦρ φρόνιμον）」と言うのである」（*Str.*,7.6.34.4）。この「賢慮ある火」とはストア派起源の表現であるが、この表現には『イザヤ書』43:2にある「火の中を歩いても焼かれず」が対応する。その場合、この「火」とは言うまでもなく、「わが民」とされた捕囚の民に対する、神による鍛錬のための火である（*Str.*,4.6.32.1）。この鍛錬のプロセスはすでに、「覚知」を獲得し終えて「覚知者」となるのではなく、むしろ「覚知」そのものとなる階梯である。その意味で、先に第5節で引用した『ストロマテイス』第4巻からの一節（*Str.*,4.6.40.1）がこの連関に置かれよう。

7. 『イザヤ書』から『ヨハネ福音書』へ

ここで預言書に立ち戻りたい。『イザヤ書』第43章には次のような一節がある。「見よ、新しいことをわたしは行ふ。今やそれは芽生えている。あなた方はそれを悟らないのか。わたしは荒れ野に道を敷き、砂漠に大河を流れさせる。野の獣、山犬や駝鳥もわたしを崇める。荒れ野に水を、砂漠に大河を流れさせ、わたしの選んだ民（«'ammî b'hîrî»; LXX: «τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν»）に水を飲ませるからだ。わたしはこの民をわたしのために創った。彼らはわたしへの讚美（新共同訳：「わたしの栄誉」）を語るであろう（«t'hillâî y'sappērû»; LXX: «τὰς ἀρετὰς μου δηγγείσθαι»）」（イザヤ 43:19-21）。

この一節から判明するように、マソラ本で「讚美」と訳される語彙 t'hillâ が用いられている箇所に関して、ギリシア語訳はこれを αἱ ἀρεταί「徳」と訳している。新共同訳は、「神の側の誉れ」に位置づけられるはずのもの（「栄誉」）を前面に出した訳文となっていて、この箇所を「(神の)徳」と解する70人訳に近い。それに対し、ヘブライ語原典は、神が「わが民」とする共同体の当然の務めとして「(神への)讚美」がある、という考えに立ったテキストを伝えている。ここでは、「神の民」のなすべき業すなわち「讚美」が、ギリシア語訳において「徳」と等置されていることに注目したい。その関連で、本稿では以下、次に引く『ヨハネ福音書』

7:38 との関連性に着目したい。

「祭り（※仮庵祭）の最後の大祝日にイエスは立って叫び、こう言った。〈渴ける者は誰であれ、わたしの許に来て飲むがよい。書が述べているように「わたしを信ずる者は、その人の内から活ける水の河が流れ出るであろう」〉。もっともイエスは、自らを信ずる者たちが受け取ることになる霊についてこう述べたのである。というのもイエスはまだ栄光を受けていなかったため、霊はまだ降っていないのである」（ヨハネ 7:37-39）。

ここでは「活ける水の河」という比喩により、仮庵祭におけるシロアムの泉からの汲水行列との連関性が確保されている⁵⁾。この「活ける水の河」とは聖霊（ヨハネ 19:34）を指す。筆者は『ヨハネ福音書』7:38の典拠は『イザヤ書』43:21であるという見解に立つが⁶⁾、もしこの仮説が正しければ、「讚美」そして「徳」とは、「その人の内から、活ける水の河となって自ずから／内発的に溢れ出る」性質のものだと言えるだろう。

8. 徳・賢慮と「道」・「慰め主」

先にクレメンスが、『バルク書』からの引用を通じてエレミヤの説く「道」を「識別・認識」との関連上に置き、これを「覚知」と結ぶことで独自の覚知論を構築する次第を見た。さらに、「覚知者」の最終目標が「賢慮ある火」そのものと化す次元にあることも確認した。その一方でクレメンスは「覚知者」を、捕囚の民と等置される「選ばれた民」と見なしていた。アリストテレスによれば、賢慮とは「人間にとっての、善悪に関する、ロゴスを伴った実践的かつ真なる後天的行為能力」であるから、「（賢慮ある）火」をもって浄められた民は、捕囚からの解放の道を辿ることと併せ、自ら「（賢慮ある）火」自体となり、自ら「識別」することの可能な状態に置かれることによって、世に対し「道」を証すことを責務とすることになる。以上の考察により、「徳」ないし「賢慮」は、まずは（自ずから迷る）「聖霊」の前表として捉えらえることが明らかとなった。

ところで「聖霊」は『ヨハネ福音書』では「慰め主」と呼ばれる

5) 宮本久雄『福音書の言語宇宙』岩波書店、1999年、pp.229-236。

6) 拙稿「「主の僕」における「贖い」（イザヤ 52:15）——「心の祈り」に向けて——」、『古典古代学』第12号、2020年3月、pp.105-128。

(παράκλητος : ヨハネ 14:16, 14:26, 15:26, 16:7 ; cf.1 ヨハネ 2:1)。一方「第2 イザヤ書」は「慰めの書」と呼ばれる (イザヤ 40:1, 49:13, 51:3, 51:12, 51:19, 52:9, 61:2, 66:13)。したがって「第2 イザヤ」からの連関性を確保するなら、確かに παράκλητος には「慰め主」という訳語が的確であろうが、これをヘブライ語に当てはめると、「慰める」nāḥam のピエル態 (強調形) の分詞であれば m^ʿnahēm であり、イザヤ 51:12 にはその変化形が用いられている (m^ʿnahemkēm : 「あなた方の慰め主」)。そうすると、捕囚の憂き目に遭い、祖国から遠く流浪に定められた者にとって、第2 イザヤ預言者が「慰め主」となるばかりでなく、クレメンスの理解に基づけば、この「捕囚の民」(つまり「覚知者」) 自身が最終的に「慰め主」となる、というヴィジョンが拓かれよう。『イザヤ書』43:21 のギリシア語訳において「讚美」が「徳」と訳された事実は、このような神学的展開を可能にする。

結.

本稿では、「徳」あるいは「賢慮」に着目しつつ、旧約聖書とりわけ預言書、中でも第2 イザヤ預言者の言葉の中に、クレメンス神学を説明するための手掛かりが潜んでいるとの予測に基づいて拙論を展開した。特に『イザヤ書』43:21 における特徴あるギリシア語訳がヒントとなり、「選ばれた民」としての「覚知者」に注目することで、クレメンスの救済論にまで及ぶ神学的ヴィジョンをいかばかりか理解し得たと考えたい。