

フィロンの法（律法）理解*

原 口 尚 彰

1. はじめに

私は数年来アレクサンドリアのフィロンの倫理思想についての研究に従事しており、過去にフィロンの愛についての教説や、正義論についての論考をまとめた¹。今回は彼の倫理思想の中心的主題である法（律法）理解を採り上げて考察することとする。フィロンは一世紀のアレクサンドリアに生きたユダヤ人として、旧約・ユダヤ教の法（律法）を遵守する生活を送っていたが、同時に思想家として律法（トーラー）を、ギリシア・ローマ世界の倫理思想の視点から再解釈する試みを行っている。本論考はフィロンの哲学的思考にあって旧約・ユダヤ教の法（律法）理解とギリシア的法理解や倫理思想がどのように結び付いているかを、原典に即して文献学的に解明することとする。

2. ギリシア・ローマ世界における法の理解

2.1 語学的分析：ノモス

ギリシア語で法を表す単語はノモス（νόμος）である。この名詞は、①習慣、伝統（ヘシオドス『神統記』66, 417; プラトン『法律』715d:904a; アリストテレス『ニコマコス倫理学』1094b 16; ヘロドトス『歴史』4.39.1他）、②法（ヘシオドス『仕事と日々』276, 388; アリストテレス『弁論術』1373b:『政治学』4.1.1289a; 4.8.1294a:『アテナイ人の国制』7.1他）、③歌謡、旋律（ヘロドトス『歴史』1.24.5; トゥキディデス『戦史』5.69.2; アイスキュロス『アガメムノン』1153他）等の意味を持つ²。ここでは第二の法規範を表す用例に注目する。

2.2 哲学的考察における法

フィロンはモーセ五書の哲学的注解を通して、倫理的な視点から旧約聖書の律法の意義を考察している。そこで本節においてはギリシア・ローマ世界の法の実態を法制史的に考察するよりも、フィロン

* 本稿の作成にあたっては、日本学術振興会の平成30年度（2018年度）科学研究費補助金基盤研究費(C)による補助を受けている。

1 原口尚彰「フィロンの愛の教説:パウロの教説との比較検討」『フェリス女学院大学キリスト教研究所紀要』第2号、2017年、17-25頁、「フィロンの正義理解」『フェリス女学院大学キリスト教研究所紀要』第3号、2018年、5-18頁を参照。

2 “νόμος,” *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (以後、BDAGと略記) 1404; “νόμος,” LSJ 1180; H.M. Kleinknecht, “νόμος κτλ. A. Der νόμος in Griechenland und Hellenismus,” *TWNT* 4.1016-1028; H. Hübner, “νόμος,” *EWNT* 2.1158-1172を参照。

の哲学的な法理解の背景として、ギリシア・ローマ世界の代表的な哲学者たちの法理解に焦点を当てることとする³。

2.2.1 徳と法

人間は公共の利益を体現する法を制定し、法に従って生きるべきであるとプラトンは考える（『法律』9.875a;10.890c）。理想国家における法制の在り方を論じた『法律（ノモイ）』において、彼は立法の目的について論じ、法律は人と人の間に争いを起こすのではなく、和解と友愛に基づいた平和の実現を目指すべきであるとする（『法律』1.628b）。彼は法を倫理的な規範と考え、徳（アレテー）、なかでも正義（ディカイオシュネー）を体現するものでなければならないとしている（『法律』1.630c）⁴。尚、彼は個々の人間のみならず、都市国家もまた倫理的な存在であり、思慮、節制、正義、勇気といった徳を備えなければならないと考えている（『国家』4.427e）⁵。従って、都市国家の国制や法制は思慮や節制といった徳によって生み出されなければならない（『国家』4.712a）

法は強制力を持ち、法に従わない行為を罰することが出来る。しかし、法が定める罰則による威嚇によって人を従わせるだけでなく、法の体現する倫理規範を推奨する説得行為によって自発的な遵守を導き出すことが大切である（『法律』7.823bc;10.890）。また法は万能ではなく、人間が営む日常生活の細々した内容を法によって定めることは出来ない。特に、子供の教育は規則によるよりは、教え、勧める活動によって行われる方が適切である（『法律』7.788a-c）。

アリストテレスはギリシアにおける様々な国制の在り方を比較検討した『政治学（ポリテイア）』において法の持つ機能についての哲学的考察を与えている。彼もまた都市国家を倫理的な存在と考え、最高善の実現をめざすのが国家の本分であるとしている（『政治学』1.2.1252a）。正しい国制は支配者の利益ばかりでなく、国民に共通な利益を目指すことになる（『政治学』3.6.1379a）。人間はポリス（政治的）生物であり、ポリス（都市国家）において人間の本性は完成する（『政治学』1.2.1253a）。適切な法制度は国制に従って定まるのであり、その逆ではない（『政治学』4.1.1289a）。法は善い社会秩序を実現する手段となるが、何よりも守られなければその役割を果たすことは出来ない（『政治学』4.8.1294a）。適法であることは正義に適っていることを意味する（『ニコマコス倫理学』5.1.129a）。正義に基づく裁判は共同体において何が正しいかを決定することを通して秩序を与える役割を持つ（『政治学』1.2.1253a）。アリストテレスは、法は知恵や思慮に基づく言葉であると共に、強制力を持ち、法規に従わない者を処罰するとする（『ニコマコス倫理学』10.9.1180a）。

2.2.2 自然法と制定法（人為的法）

プラトンのによれば、制定法は立法者が定める規範であるが、それは自然の摂理にかなったものでない

3 古代ギリシア法の法制史的な分析については、D.L. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (Ithaca: Cornell University Press, 1978); M. Gagarin / D. Cohen eds., *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); D.D. Philips, *The Law of Ancient Athens* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2013) を参照。

4 尤も、プラトンは四つの主要な徳（思慮、節制、正義、勇気）の中で、最も指導的な役割を果たすのは思慮（ソーフロシュネー）であると考えている（『法律』12.963A）。

5 原口尚彰「フィロンの正義理解」『フェリス女学院大学キリスト教研究所紀要』第3号、2018年、6-7頁を参照。

ればならない（『法律』1.721a）。ソフィストたちが主張するように、人間によって制定される法は、自然法とは一致しないこともあるが、そのために制定法の全体が人為的法として斥けられるのではない（『ゴルギアス』483a-e;『法律』10.889de）。

アリストテレスは法律を支配の手段と考えており、個々の立法が適切かどうかは、そのもたらす効果によって吟味される（『政治学』2.8.1268a-1269aを参照）。立法によって制定された法律は絶対的なものではなく、より良いものへの改正する必要がある場合もある（『政治学』3.16.1287aを参照）。しかし、改正することによって得られる利益が少ないときは、法を改正することは勧められない。軽々に法の改正を繰り返すと社会に法を軽視して従わない機運が生じるからである（『政治学』2.8.1269a）。

社会には父祖たちから伝えられて来た「書かれざる戒め」があり、慣習法として社会において成文化された法律を包み、守る役割を果たしていることをプラトンは認めている（『法律』7.793a-d）。アリストテレスはこのような慣習法は制定法よりも一層権威があるものとしている（『政治学』3.16.1287bを参照）。

2.2.3 理性と法

プラトンは理想的には知性がすべての支配者であるべきであるが、そのような理想の知性に達した者が現実にはいないので、社会生活の中で次善の策として人は法や慣習に従わなければならないと考えている（『法律』9.875cd）。他方、アリストテレスによれば、法は理性的判断を反映しており、社会における法の支配は人間の恣意を排した神意と理性の支配を意味する（『政治学』3.16.1287a;さらに、『ニコマコス倫理学』10.9.1180aも参照）。

ヘレニズム時代以降、地中海世界は世界帝国の支配下に置かれ、都市国家は自己完結した生活空間としての意義を失った。それに伴い、思想家たちの関心も個々の都市国家の法（ノモス）から、世界（コスモス）を支配する普遍的法（コイノス・ノモス）である自然法を理性によって認識することへと移って行った（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』「ゼノン」7.1.88;さらに、フィロン『世界の創造』143を参照）。ストア派は自然（フュシス）に従った生活を理想としたが（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.1.128;エピクテトス『語録』1.26.1-2;セネカ『書簡』65.19;95.51-53;マルクス・アウレリウス『自省録』1.17;4.1;8.12）、それは自然に内在し、支配するロゴスに従う生活を送ることに他ならない（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.1.86, 88;キケロ『国家』3.33;『法律』2.8を参照）⁶。

3. 旧約聖書における法（トーラー）の理解

3.1 語学的分析：トーラー（תורה）とノモス（νόμος）

旧約聖書において法（律法）を表すヘブライ語単語はトーラー（תורה）であるが、この名詞はヘブライ語動詞ヤーラー（יָרָה）から派生している。ヤーラーはヒフィル態で「指示する、教える」ことを意味している（申17:10;24:8;王下12:13;イザ28:9;エゼ44:23;詩25:8;27:11;32:8;119:33他）⁷。それに対

6 D. Winston, "Philo's Ethical Theory," *ANRW* II 21.1 (1984) 381-386.

7 "יָרָה," *HALOT* 1 (2001) 436-437.

応して、名詞形のトーラーも、①指示、教え（箴1:8;3:1:6:23;13:14:22:22;イザ1:10:2:3:42:4;詩1:2:40:9:78:1）という意味と②法、規則（創26:5;出16:28;18:16:24:12;レビ6:2, 7, 18;26:46;申1:5:4:8, 44:17:18, 19:30:10:31:11:33:4;詩78:5, 10;89:31;105:45他）という基本的意味を持つ⁸。この二つの意味は相互に排他的ではなく、両方の意味が含まれていると考えられる場合もある（イザ51:7;エレ31:33;詩19:8;119:1, 34, 44, 53, 55, 72, 77, 92, 124他）。

七十人訳聖書（LXX）は多くの場合において、トーラー（תורה）をノモス（νόμος）と訳している（出12:49;13:9;16:4, 28;レビ11:46;12:7;申1:5:4:8, 44;詩1:2;19[18]:7;119[118]:1, 18, 29, 34;イザ1:10:2:3:42:24他）。ノモスの基本的意味は「習慣、法」であるが、「教え」という意味は薄いので、ヘブライ語の原語とギリシア語の訳語の間に意味のズレが存在している⁹。

3.2 神の啓示としての法（律法）

3.2.1 契約と法（律法）

古代イスラエル法の特徴は、イスラエルに対する神の意思の啓示であり、神とイスラエルの民との契約（ベリース）の一部となっていることである¹⁰。ヤハウェはイスラエルの民を奴隷の地であるエジプトからモーセを通して救い出した後に、荒野の旅の途上にシナイ山において律法（トーラー）をモーセに啓示し、モーセはそれを民に語り聞かせた（出19:1-6:20:1-23:33;申5:1-22）。民は語られた戒めの言葉を守ることを誓い、契約が締結された（出19: 6:24:7-8;申5:27）。啓示された神の律法の戒めを守ることは、神と結んだ契約に忠実であることを意味する。神は約束を守って戒めを遵守する民を保護して祝福を与えるのに対して、戒めを破る者を呪い、罰することとなる（出20:5-6;申5:9-10;27:9-28:68）。

トーラーは神授法であるために、人間による制定法のように改廃することは出来ない。旧約聖書の中には、ギリシアの思想家が行ったような改廃についての議論は存在しない。歴史の進展の中で生じた新たな事態に対処する必要となったときは、新たな法文の啓示が行われるか、既存の法規の解釈によることとなる。モーセ五書の出エジプト記やレビ記や申命記には、繰り返し啓示された法規の集積が見られる。

3.2.2 行為規範としての法（律法）

出エジプト記20-23章に記されているシナイ山上で啓示された律法には、イスラエルが守るべき基本的な倫理規範を示す十戒（出20:2-17;さらに、申5:6-21を参照）と様々な宗教的、民事的、刑事的規定を集めた契約の書（出20:22-23:33）と呼ばれる部分からなっている¹¹。両者共に神が命じる戒めとして民は守らなければならないが、両者の法文の形式は異なっている。後者は、「……の時は、……に処せられる」といった構成要件に応じて罰を定める決疑法の形式を採っている。この部分は形式的にも内容的にも古代オリエントの法律に近似している。例えば、契約の書に見られる「目には目を」「歯には

8 “תורה,” *HALOT* 2 (2001) 1710-1712; “תורה,” *DCH* 8 (2011) 612-616.

9 長窪専三「トーラー」『古代ユダヤ教事典』344頁を参照。

10 B.B. Schmidt, “Law in the OT,” *NIDB* 3 (2008) 604; G. v. Rad, *Theologie des alten Testaments* (2 Bde; 4. Bearbeitete Aufl.; München: Kaiser, 1962) I 205-206.

11 B.B. Schmidt, “Law in the OT,” *NIDB* 3 (2008) 604.

歯を」という犯罪と刑罰の均衡を求める文言は（出21:24;さらに、レビ24:19-21;申19:21を参照）、ハンムラビ法典（ANET 1.163-180）やアッシリア法（ANET 1.180-188）に見られる応報原理（lex talionis）に合致する¹²。

これに対して、十戒の文言は、「……しなさい」「……してはならない」という、無条件の命令あるいは禁止の形で定められ、イスラエル人が守るべき倫理原則の宣言となっており、オリエント法には類例がない。十戒はヤハウェがイスラエルをエジプトの地から救出したことを述べる歴史的序文（出20:2;申5:6）と十の戒め（出20:3-17;申5:7-21）から構成される。十の戒めは、神のみを神とすること、偶像礼拝の禁止、神の名の濫用の禁止、安息日の遵守、父母を敬うこと、殺人の禁止、姦淫の禁止、窃盗の禁止、偽証の禁止、隣人をむさぼることを禁止を内容としている。初めの四つの戒めは、神との関係を律する宗教的戒めであるのに対して（出20:3-11;申5:7-15）、後の六つの戒めは人間相互の関係を律する社会的戒めである（出20:12-17;申5:16-21）。十戒は神とイスラエルの民との間で結ばれたシナイ契約の条項であるので、イスラエル民族に属する者だけが拘束され、他の民族に属する者には妥当しないという限定がある¹³。特に、イスラエルを奴隷の地から救い出したヤハウェだけを神とし、他の神々を拝まないように求める一神教的な考えは（出20:3-9;申5:7-11）、周辺世界の多神教的な文化を持つ諸民族とは根本的に異なる宗教観を表している。また、安息日律法も他には見られないイスラエル独自の宗教文化を形成している（出20:8-10;申5:12-15）。しかし、人間相互の関係を律する社会的戒めは（出20:12-17;申5:16-21）、古代イスラエルだけでなく、どの社会の人々にも妥当するような普遍的内容を持っている。この部分はすべての人に妥当する倫理規範を、ヤハウェはシナイ山においてイスラエルに対して明示的に示したと言えるであろう。例えば、殺人の禁止は十戒の啓示以前の世代の人々にも妥当し、その違反である罪は存在する。創世記の記述によれば、世界で最初の殺人者は嫉妬のために兄弟のアベルを殺したカインである（創4:1-16）。カインの行為は十戒の啓示以前の時代にあっても明確に罪と認識されていた（創4:7, 13）。

レビ記17-26章は、神の民として選ばれたイスラエルが倫理的、祭儀的な清浄を保つための諸規定を含んでおり、神聖法典（Holiness Code）と呼ばれる¹⁴。基本的なトーンは19:2が与えており、そこではモーセが神の委託を受けてイスラエルに対して、「あなたがたは聖なる者（*קדושים*）となりなさい。主なる神である私は聖なる者（*קדוש*）だから」と語り掛けている。神聖法典における倫理的戒めは、姦淫を避けることや（レビ18:6-23;20:10-21）、父母を敬うこと（19:3;20:9）、隣人を愛することや（19:18）、窃盗と偽証の禁止（19:11, 16）等からなる。祭儀的戒めは、偶像礼拝の禁止や（19:4;26:1）、安息日を守ることや（19:30;23:3;26:2）、血を含む肉を避けること（17:10-12;19:26）を含んでおり、イスラエル固有の宗教文化を形成している。

3.2.3 法（律法）の内面化

律法（トーラー）は神がイスラエルに行うように命じた倫理規範であるが、それが実際に守られるためには繰り返して学ばれ、イスラエル人が良く理解している必要がある。そこで、律法（トーラー）の言

12 Ibid., 611-612.

13 Ibid., 613.

14 Ibid., 606-607.

葉は、人々の記憶を新たにするために契約更新の祭りの中で朗読された（申7:10-11:26:1-13; ヨシュ24:1-28; ネヘ8:1-12）。また、知恵の詩編において、トーラーを愛して日夜口ずさみ（詩1:2）、誠心誠意それを守り、その戒めに従うことを喜びとすることが敬虔なイスラエル人の理想とされた（詩119:33-35, 47-48, 163, 165, 174）¹⁵。

シナイ山においてモーセに啓示された法（律法）の言葉は、二枚の石の板に書かれ（出24:12:31:18; 申4:13:5:22）、モーセによって民の前で朗読された（出19:1-6:20:1-23:33; 申5:1-22）。カナン定着後の世代も、重要な歴史の節目において、律法の書の朗読を行った（ヨシュ24:1-28; 王下22:8-10; ネヘ8:1-12）。しかし、預言者エレミヤによると、イスラエルは契約に忠実に歩まず、偶像礼拝を行ったり、十戒が教える倫理規定に違反することを続け、古い契約は無効となった。そこで、神は民と新しい契約を立て、十戒の言葉を石の板ではなく、イスラエル人の心に刻み込むことを約束することとなった（エレ31:31-34）。新しい契約と言っても戒めの内容自体は古い契約と同じであるが、十戒が示す倫理的規範が人々の心に内面化され、人々の生活を導く内的指針となる結果、相互に教える必要がなくなることが理想とされたのである。

4. 初期ユダヤ教における法（律法）の理解

バビロニアの侵攻によって南王国ユダが滅ぼされ、主立った人々がバビロンに捕らえ移されたバビロン捕囚の出来事以降（王下25:1-30; 代下36:17-21）、古代イスラエルは様々な世界帝国の支配下に置かれ、国としての実体を失ったが、ユダヤ人たちは周辺世界に同化することなく、民族としてのアイデンティティを維持し続けた。イスラエル民族の生活の中核にあったのが、父祖たちより伝えられた独自の律法（トーラー）であり、律法を保持し、遵守することこそがイスラエル人たる証であった。初期ユダヤ教において、律法を遵守し、律法に適った生活することは旧約時代と同様に非常に重要であり（シラ序14:Iマカ1:57）、異民族が多数を占める周辺世界の中で独自の宗教文化を形造っていた。

4.1 神の啓示としての法（律法）

4.1.1 契約と法（律法）

初期ユダヤ教にあっても、父祖たちの伝えた法（律法）は、神とイスラエルとの間に結ばれた聖なる契約において与えられたという基本的理解は継続されている（シラ17:11-12:24:23:28:7:45:5,6,15; ヨベ23:16; ヨセフス『古代誌』3.223; 4.318-319）¹⁶。律法（トーラー）を守ることは、神と父祖たちが結んだ契約に忠実に歩むことである（Iマカ2:20-21, 27）。律法を守らないことは、神との契約を破ることに他ならない（Iマカ1:15, 63）。

死海写本によると、クムラン宗団の構成員は入会にあたって、神との契約に入り、神の律法（トーラー）を誠心誠意守ることを誓うことを慣例としていた（『宗規要覧（1QS）』5.7-10; 『ダマスコ文書（CD）』15.5-10）。この排他的なユダヤ教共同体の構成員は入会と共に、宗団の独自解釈を施された律法を（『宗

15 G. v. Rad, I 213-214を参照。

16 E.P. Sanders, *Judaism: Practice & Belief 63 BCE-66 CE* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1992) 262-275; S. Westerholm, "Law in Early Judaism," *NIDB* 3 (2008) 590.

規要覧 (1QS)』 8.15;『ダマスコ文書 (CD)』 4.8:6:14:13.6:20.6) 厳格に守ることを自ら引き受けたのであった。

4.1.2 行為規範としての法 (律法)

律法 (トーラー) は宗教的戒めであろうと、倫理的戒めであろうと、神が定めた戒めとしてその通りに遵守されなければならない (『宗規要覧 (1QS)』 5.2, 3, 8, 16, 21:8.2, 18, 22:9.9, 17;『神殿巻物 (11QT)』 29.3:56.3, 7, 21;『ダマスコ文書 (CD)』 5.13:6.4:7.7:13.25)。異邦の帝国の支配下に置かれた第二神殿期のユダヤ人は、多神教的な周辺世界の中で自らの宗教的・倫理的規定を守る生活を貫くことを余儀なくされた。律法 (トーラー) はユダヤ人の固有の宗教観や生活様式の土台をなしていたが、異なる宗教文化を持つ周辺世界とは摩擦や軋轢のもとにもなった。

天地の創造者なる神のみを神とし、他の神々を拝まず、刻んだ像を造らないことを、モーセの十戒の第一、第二戒を命じているが (出20:3-9;申5:7-11)、こうした唯一神教的宗教観は、初期ユダヤ教の基本的前提を形造っている。伝統的神々を拝むことは、ギリシア・ローマ世界の人々にとっては、徳の一つである敬神 (エウセベシア) の実践を意味していた (プラトン『国家』 10.615C;アイスキュロス『アガメムノン』 338;ディオドロス・シクローロス『歴史叢書』 4.39.1他)。しかし、ヘレニズム・ユダヤ教に属する知恵の書は、ギリシア・ローマ世界が被造世界の背後に存在する天地の創り主なる神を認めず、多神教の神々を拝み、偶像礼拝に陥っていることを批判し (知13:1-14:11:15:7-19)、偶像礼拝こそが倫理的混乱を生む源泉であるとしている (14:12-31)。異教の神々を拝まないユダヤ人の非妥協的な態度は、多神教的な宗教観を持つ人々からは奇異なものを受け取られ、「無神論者」や「人間嫌い」という非難が浴びせられている (ヨセフス『アピオン』 2.148;ディオ・カッシウス『ローマ史』 14.2;エウセビオス『福音書への序文』 1.2.2)¹⁷。

父祖たちが伝えた律法 (トーラー) に従った生活を送ることは (ヨセフス『古代誌』 11.339:12.271;『アピオン』 1.212)、ギリシア風の生活様式とは区別される「ユダヤ風の生活をする」ことを意味する (ヨセフス『戦記』 2.454, 463;エステル8:17)。「ユダヤ風の生活をする」ことの重要な要素に、割礼を受けることと (エステル8:17; I マカ1:60-61;ヨセフス『古代誌』 1.192:13.257-258, 318-319;『戦記』 2.454;『アピオン』 1.171)、食物規定を守ることと (I マカ1:62-63; II マカ6:18-31;7.1-42)、安息日を守ることがあった (I マカ2:29-41; II マカ15:1-5;ヨセフス『古代誌』 12.274:14.226, 264;『戦記』 1.146:2.147;『アピオン』 1.209;フィロン『フラックス』 11.96)¹⁸。

ヘレニズム期にユダイスモス (Ἰουδαϊσμός) というギリシア語が使用されるようになった。この言葉は、

17 M. Stone, *Greeks and Latin Authors on Jews and Judaism* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974) I 155; II 380, 447; P. Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time* (SNT 86; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1997) 251.

18 M. Simon, "Das Problem der jüdischen Identität in der Literatur des jüdischen Hellenismus," *Kairos* 30 (1988/89) 41-52; E.P. Sanders, *Judaism: Practice & Belief 63 BCE-66 CE* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1992) 17-22; L. H. Feldman, *Jew & Gentile in the Ancient World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993) 153-170, 349-350; J.J. Collins, *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul* (Oakland, CA: University of California Press, 2017) 14.

ヘレニズム諸王朝の支配下においてヘレニズム文化の影響にさらされていたパレスチナにあって、敬虔なユダヤ人のグループがヤハウエが与えた契約に忠実に歩み、父祖達の伝えた律法の戒めに従った生活をするを指す言葉であった（Ⅰマカ2:19-21参照）。それは一部のヘレニズム化したユダヤ人たちが神の契約と律法を捨ててギリシア風の生活をしたこととは対照的に（Ⅰマカ1:13-15, 41-50; Ⅱマカ6:1-11; Ⅳマカ4:26）、律法に忠実な「ユダヤ風の生活をする」を意味した（Ⅱマカ2:21:8:1:14:38)¹⁹。特に、アンティオコス四世のヘレニズム化政策に抗して、ユダヤの宗教的伝統に従って律法を守り、子供に割礼を施し（Ⅰマカ1:60-61）、安息日を守り（Ⅰマカ2:29-41; Ⅱマカ15:1-5）、食物規定を守って不浄な食物を口にしなかった者達は（Ⅰマカ1:62-63; Ⅱマカ6:18-31:7:1-42）、殉教の死を遂げることになった²⁰。

他方、ユダイスモス（ユダヤ教）という言葉はギリシャ語の碑文史料の中にも登場しており、ディアスポラのユダヤ人共同体の中でユダヤ教に従った模範の生涯を送ったことが、故人であるユダヤ人の美点として挙げられている（*CIJ* 537「ユダヤ教において良い生活を送った」; *CIJ* 694:「ユダヤ教に従って全生涯を過ごした」)²¹。従って、初期ユダヤ教にとって「ユダヤ教（ユダイスモス）」とは、単なる宗教的世界観の体系ではなく、常に具体的な生き方の形で表現される実践的教えであった。また、「ユダヤ風の生活をする」こそが、ヘレニズム世界に対してイスラエルの信仰を定義し、ユダヤ人たちに宗教的・民族的アイデンティティを与えるものであった。

4.1.3 書かれた律法と書かれざる律法

旧約聖書と同様に古代ユダヤ教には立法論の議論はなく、様々な時代状況の中で啓示された旧約聖書の法規に関する律法学者たちの解釈論が発達した。このような解釈論の議論は、先生から代々の弟子たちへ口頭で伝えられ、「書かれた律法（トーラー）を守る垣根」として法伝承を形成し（『ミシュナ』「アポート」1.1）、ファリサイ派やその後継者であるラビ・ユダヤ教によってモーセに遡る「書かれざる律法」として尊重された（ヨセフス『古代誌』13.297; 『ミシュナ』「ペアー」2.6; 『バビロニア・タルムード』「ギッ

19 L. Jacobs, *EJ* 10.383-384; S.D. Frade, "Palestinian Judaism," *ABD* 3 (1992) 1054; J.W. Aageson, "Judaizing," *ABD* 3 (1992) 1089; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (2. Aufl.; WUNT 10; Tübingen: Mohr, 1973) 2; J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999) 78-79, 137; D.R. Schwartz, "'Judean' or 'Jew'? How Should We Translate *ioudaios* in Josephus," in *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (eds. J. Frey, D.R. Schwartz, and S. Gripenrog; Leiden: Brill, 2007) 3-27; S. Mason, "Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History," *JSJ* 38 (2007) 466-468; Collins, *The Invention of Judaism*, 11-19.

20 J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law* (Louisville, KY: Westminster/J. Knox, 1990) 137-148; idem., *The Parting of the Ways* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1991) 18-36; R. Doran, "The Persecution of Judeans by Antiochus IV Euphron: The Significance of 'Ancestral Laws,'" in *The "Others" in Second Temple Judaism* (eds. D.C. Harlow, K.M. Hogan, M. Goff, and J. Kaminsky; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011) 423-433; E.J. Bickerman, *Studies on Jewish and Christian History* (Leiden: Brill, 2011) II 1124; M. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora* (trans. R. Fréchet; Leiden - Boston: Brill, 2012) 92-95.

21 この碑文の本文は、J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* [*CIJ*] (Rome: Pontifical Institute of Christian Archaeology, 1936) に依拠している。この碑文の解釈については、H. Lietzmann, "Notizen," *ZNW* 33 (1933) 93-94; M. Hengel, "Die Synagogeninschrift von Stobi," *ZNW* 57 (1966) 145-183を参照。

ティーン」60b:「メナホート」35a)²²。使徒パウロがキリスト教に回心する前にファリサイ派時代に熱心に守っていた「父祖たちの言い伝え」とはこのような口伝の法伝承のことである（ガラ1:14を参照）。

4.1.4 知恵と律法（トーラー）

第二神殿期の知恵文学では、知恵を求めることが律法を守ることと結び付いてくる。特に、シラ書は知恵を求める目的を律法に適った生活が出来るようにすることとしている（シラ序14）。神を畏れることと神を愛することに関して、シラ書2章15-16節は以下のように述べている。

「主を畏れる者たちは主の言葉に背かない。

主を愛する者は主の道を保つ。

主を畏れる者は主に喜ばれることを追い求め、

主を愛する人は律法を成就しようとする」²³。

さらに、シラ15章1節後半は、「律法を持つ者は、それ（＝知恵）を得る」と語り、19章20節は、「知恵はすべて主を畏れることであり、すべての知恵の内に律法の実践はある」と述べ（シラ21:11）、知恵を得ることと律法を守って行うこととの一体性を強調している。シラ書24章の知恵の讃歌の部分には、以下のような一節がある。

「(律法は) ピシヨン川のように、

初物の季節のチグリス川のように、

知恵に満ちている。

(律法は) ユーフラテス川のように、

収穫の季節のヨルダン川のように、

悟りを溢れさせる。

(律法は) 光のように、

ブドウの収穫の季節のギホン川のように、

教えを輝かせる」(24:25-27)²⁴。

この一節は創世記2章に描かれているエデンの園から溢れ出す大河のイメージを借りながら、律法が豊かな知恵の源であることを詩的な表現で象徴的に述べている。

22 Sanders, 421-424; S. Westerholm, "Law in Early Judaism," *NIDB* 3 (2008) 589; 長窪専三「二重のトーラー」『古代ユダヤ教事典』357-358頁を参照。

23 本論考における七十人訳聖書の引用文は、A. Rahlfs - R. Hanhart eds., *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006) の本文に基づく筆者の私訳である。

24 原文は冠詞＋分詞の男性単数形が各節の主語となっているが、それは23節に出て来る「律法（ノモス）」という男性名詞を承けていると考えられるので、各節の文頭に括弧書きで「律法」という名詞を補っている。

4.1.5 徳（アレテー）の実践の道としての律法（トーラー）

ギリシア語で書かれたヘレニズム・ユダヤ教文献の中には、伝統的な律法（トーラー）の実践の主題をギリシア的な倫理思想の中核にある徳（アレテー）の視点から論じるものがある。第四マカバイ記2章23節は、「（神は）人間に律法（ノモス）を授け、律法に従って生活する者は思慮深く、正義に適い、善く、勇気に満ちた支配を行うこととなる」と述べ、律法（トーラー）の実践が、人間の中にある情念を理性によって克服することに寄与し、ギリシア的な徳を実現することになると主張している（IVマカ2:23; さらに、5:22-24を参照）。帝制ローマ期のユダヤ人歴史家フラビウス・ヨセフスも同様に、モーセの律法がギリシア的な徳である敬神と人類愛と正義を推奨するものであると主張をしている（『古代誌』序6:『アピオン』2.145-146, 159, 171, 181, 291）²⁵。彼は敬神が神への義務であり、正義が人への義務であると考えている（『古代誌』2.196, 215）²⁶。これらの古代のユダヤ人著述家たちはユダヤ教のみならずヘレニズム思想にも通じていたので、ギリシア・ローマ世界の読者たちに対して、ユダヤ教の優越性をギリシア的な徳の理念をもって説明しようとしたのであろう。

5. フィロンにおける法の理解

5.1 神の啓示としての法（律法）

5.1.1 普遍的法としてのモーセの律法

フィロンは旧約聖書の初めにある五書（Pentateuch）に関して、当時の一般的理解に従ってモーセの著作性を認めている。創世記は世界の初め（アルケー）を記した書であるので（『世界の創造』1.2, 3）、彼は創世記の記述に従って神を創造主（ポイエーター）、世界（コスモス）を神によって創造された被造物と述べている（『世界の創造』3-6, 28; 『モーセ』2.48）。神は唯一・永遠であり、他に神は存在しない（『世界の創造』170-172: 『モーセ』2. 48; 『寓意的解釈』1. 51:2.1-2: 『律法各論』1.30: 『徳論』65）²⁷。世界（コスモス）には普遍的法が支配しており、自然世界と人間世界を共に支配する法に一致して生きることが世界市民としての人間に要求される（フィロン『世界の創造』3, 143を参照）²⁸。フィロンにおいては旧約・ユダヤ教的創造論が、ストア的な自然の理念（ディオゲネス・ラエルティオス『哲

25 P. Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time* (SNT 86; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1997) 251-252; J. Barclay, *Flavius Josephus: Against Apion: Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2007) 249; N. N. Cordova, *Philo of Alexandria's Ethical Discourse* (Lanham, Maryland: Lexington Books/Fortress Academic, 2018) 42-44.

26 Cordova, 42.

27 H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (2 vols; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948) I 171-172; D.T. Runia, *On the Creation of the Cosmos according to Moses: Introduction, Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2001) 391-403; M.R. Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* (New Haven - London: Yale University Press, 2018) 92-96を参照。

28 Runia, 103; R. Barraclough, "Philo's Politics," *ANRW* II 21.1 (1984) 506-508; J.J. Collins, *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul* (Oakland, CA: University of California Press, 2017) 140-142を参照。

学者列伝「ゼノン」88を参照)によって再解釈されている。

フィロンがシナイ契約に言及するのは稀であるが(『善は悪を襲う』67-68)、モーセの律法が神から直接与えられた神聖なものであるという理解は堅持している(フィロン『ガイウス』210;『モーセ』2.12;『十戒』15-17)。しかし、イスラエルに対して啓示された律法の要求は、世界(コスモス)を支配する普遍的な法と一致することを彼は強調する(『モーセ』2.48;さらに、ヨセフス『アピオン』2.284を参照)²⁹。この普遍的な法は天地創造に由来するので(『創造』3;『モーセ』2.51)、シナイ山における啓示以前にも自然によって心に記された「書かれざる法」に従うことによって、イスラエルの族長たちがそれを守っていたとされる(『アブラハム』3-6, 16, 34, 61, 275-276;『ヨセフ』28-31)³⁰。

フィロンはイスラエルの律法の教育的機能に着目する。十戒はイスラエルの律法全体を要約する内容を持っている(『十戒』154;『準備教育』120)。また、十戒は倫理原則の宣言の形式を採り、罰則を伴っていないが、それは聞く者に罰の恐怖によってではなく、指針への同意による自発的な遵守を促すためであるとフィロンは考える(『十戒』37-39, 1771)。

5.1.2 字義的解釈と寓意的解釈(アレゴリー)

十戒に含まれる殺人の禁止や姦淫の禁止や窃盗の禁止のような社会的戒めは(出20:12-17;申5:16-21)、古代イスラエルだけでなく、どの社会の人々にも妥当するような普遍的な内容を持っているので自然が教える普遍的な法に一致すると主張しても大きな問題はないが、イスラエルの律法(トーラー)には、安息日や割礼や食物規定のようにユダヤ人固有の宗教的・社会的戒めが存在し、異邦人たちとの文化的な摩擦を作り出していたという事実がある。

フィロンはこのようなユダヤ人固有の生活習慣について周辺世界に対して理論的に説明し、弁明する必要を感じていた³¹。その時に彼が駆使した手法の一つが律法の寓意的解釈(アレゴリー)である。寓意的解釈(アレゴリー)はヘレニズム期のギリシア人思想家たちが、ホメロスやオデュッセイア等の神話的記述の合理的解釈のために編み出した手法であり、記述の字義の意味を越えて、そこには直接には書かれていない合理的な思想を読み取ることを目指している。フィロンはこの手法をモーセ五書の解釈に応用し、律法の戒めについて書かれている通りの字義的解釈と明示的には書かれていない寓意的解釈の両方を与えている³²。彼はユダヤ人として律法を書かれている通りに実践しているのであるが(『農耕』157;『移住』89)、同時にその根底にある哲学的意味を見出す努力を続けたのであった³³。

29 Barraclough, "Philo's Politics," 507-508, 509; D. Winston, "Philo's Ethical Theory," *ANRW* II 21.1 (1984) 386-387; P. Borgen, "Philo - An Interpreter of the Laws of Moses," in *Reading Philo: A Handbook to Philo of Alexandria* (ed. T. Seland; Grand Rapids: Eerdmans, 2014) 78-80; J.M. Martens, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law* (Leiden: Brill, 2003) 103-130; idem., "The Meaning and Function of the Law in Philo and Josephus," in *Torah Ethics and Early Christian Identity* (S.J. Wendel and D.M. Miller eds.; Grand Rapids: Eerdmans, 2016) 28-33を参照。

30 Winston, "Ethical Theory," 387.

31 Niehoff, 150-151もこの側面に注目する。

5.1.3 安息日律法の解釈

安息日（シャバト）の起源は旧約聖書の創造説話に遡る。創世記によると神は六日の間働いて天地とその中に生きる生物のすべてを創造したが（創1:1-31）、七日目に休んだので、この日は特別な聖なる日となった（2:1-4a）。モーセの十戒の第四戒は、この日を聖なるものとして覚え、労働から休むことを命じている（出20:8-11;23:12;申5:12-15）。この日は後には、集まって礼拝を行う日とされ、祝祭日の一つに数えられた（申16:8;レビ23:3）。安息日をユダヤ人たちはイエラエルの地にあっても、ディアスポラの地にあっても遵守していたので、この習慣は異邦人たちに良く知られ、ユダヤ人が怠け者であることの例証とされた（タキトゥス『歴史』5.4.3-4;ディオ・カッシオス『ローマ史』37.15.3;ストラボン『地誌』16.2.40;プルタルコス『迷信について』8;スエトニウス『ローマ皇帝伝』「アウグストゥス」76;ユウェナリス『風刺詩集』14.96-106）³⁴。

フィロンは週の第七日がユダヤ人にとっては特別な聖なる日であることに度々言及している（フィロン『寓意的解釈』1.18;『ケルビム』87;『逃亡と発見』174;『改名』260;『アブラハム』28;『夢』2.123;『十戒』100;『律法各論』2.42, 86, 194;『ガイウス』1.2-3）。フィロンはヘブライ語を音写したサバトンという言葉が、原語では「休息」、特に「神の休息」を意味していることを読者に対して説明する（『ケルビム』87;『アブラハム』28;『律法各論』2.41）。この制度は自然の知恵に適っており（『寓意的解釈』1.18）、労働から休むことは労苦から解放され、安楽な状態に達することである（『ケルビム』87;『律法各論』2.66-68）。この休息は神の内に休らい、戦いから解放されて魂の平安に達することを意味する（『逃亡と発見』174;『アブラハム』28）。この日にイスラエル人は神への義務と人への義務を説く徳についての哲学的な学びを深め、魂を向上させることとなる（『律法各論』2.61-63, 66-69）³⁵。

32 フィロンの聖書釈義法の特徴については、J. Cazeaux, “Philon d’Alexandrie, exégète,” *ANRW* II 21.1 (1984) 156-226; B. Mack, “Philo and Exegetical Traditions in Alexandria,” *ANRW* II 21.1 (1984) 227-271; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1992) 73-126; P. Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time* (SNT 86; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1997) 46-79; idem., “Philo - An Interpreter of the Laws of Moses,” in *Reading Philo: A Handbook to Philo of Alexandria* (ed. T. Seland; Grand Rapids: Eerdmans, 2014) 75-101; M. Böhm, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria* (BZNW 128; Berlin - New York: de Gruyter, 2005) 38-116; A. Kamesar, “Biblical Interpretation in Philo,” in *The Cambridge Companion to Philo* (ed. A. Kamesar; Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 65-94; M. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora* (trans. R. Fréchet; Leiden - Boston: Brill, 2012) 149-157; J. Danielou, *Philo of Alexandria* (trans. J. Colbert; Eugene, OR: Cascade Books, 2014) 90-110; M.L. Samuel, *Rediscovering Philo of Alexandria: A First Century Torah Commentator* (Volume I: Genesis; First Edition Design Publishing, 2017) 36-44を参照。

33 Martens, “Meaning,” 29-30.

34 M. Stone, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984) I 549; II 18-19, 25-26, 102-103, 110, 549-550; Collins, *The Invention of Judaism*, 139を参照。

35 Hadas-Lebel, 99-104を参照。

5.1.4 割礼の象徴的意味

割礼は生まれた男子の性器の包皮を切り取ることである（創17:10-11）。これは旧約聖書のアブラハム伝承に遡る古い習慣であり、神と族長たちが結んだ永遠の契約のしるしとして、アブラハムとその子孫が守るべきこととされた（創17:9-14）。割礼の習慣は古代オリエント世界にはエジプト人の割礼の習慣のような並行例が存在したが（フィロン『律法各論』1.2）、ギリシア・ローマ世界には他に例がなく、割礼を受けていることはユダヤ人である目に見えるしるしとなっていた（Iマカ1:13-15, 48, 60-61; IIマカ6:10; IVマカ4:26; ロマ2:25, 28; フィリ3:2, 5他）。ギリシア・ローマ世界の人々は、同様な習慣を持たないので割礼をユダヤ人が実践する奇妙な習慣として否定的に言及している（ストラボン『地誌』16.2.37; スエトニウス『ローマ皇帝伝』「ドミティアヌス」12.2; デイオドロス・シクローロス『歴史叢書』1.55）³⁶。

フィロンは時として嘲笑の対象ともなっていた割礼の象徴的意味を（『律法各論』1.1-3）、ギリシア・ローマ世界の人々に対して説き明かす努力をしている。割礼は性器を清潔に保ち、病気から守るのに役立つ（『創世記問答』3.48）。割礼は非常に痛みを伴うものであるため、人間の心の中にある欲望を滅却し、魂を浄化することや（『移住』92; 『夢』2.25; 『律法各論』1.2-3, 8-9; 『創世記問答』3.48; 『出エジプト記問答』2.2）、虚栄心を捨てて自分自身を知ることを表している（『律法各論』1.10）。割礼はこうして心に割礼を受けること（申10:16）の象徴となるのである（『創世記問答』3.48）³⁷。

5.1.5 食物規定の倫理的意味

ユダヤ人が豚肉を食べないことは、周辺世界に良く知られていた（ストラボン『地誌』16.2.37; デイオドロス・シクローロス『歴史叢書』1.55; プルタルコス『食卓談義』5.1-3）³⁸。この習慣は旧約聖書のレビ記において豚が汚れた動物に分類されていることから来ている（レビ11:7）。レビ記11章は清い動物はひずめが分かれ、しかも反芻する動物は食べても良い清い動物であり（11:1-3）、それ以外は食べてはいけない汚れた動物であるとしている（11:4-8）。豚はひずめが分かれているが、反芻しないので汚れた動物とされた（11:7-8）。この規定をユダヤ人たちは固く守っており、セレウコス朝シリアによるヘレニズム化政策の下にユダヤ教が禁教となっていた時期には、この規定を守って不浄な食物である豚を口にできなかったために殉教するユダヤ人もいた程である（Iマカ1:62-63; IIマカ6:18-31; 7:1-42）。

フィロンは『律法各論』の第4巻において、豚を食べること禁じる食物規定の意義について言及している。他の民族が豚肉を食べるのに、ユダヤ人が食べない合理的理由を説明する必要があると感じていたのであろう。フィロンはレビ記11章の記述を念頭に置きながら、ユダヤ教には浄不浄の観念があり、清いとされる動物と汚れているとされる動物があることを説明する（『律法各論』4.100-118）。豚は他の民族で最も良い食物とされているが、律法で汚れているとされているので、ユダヤ人が豚肉を食べることは禁じられている（『律法各論』4.100）。それは、美味しい豚肉を避けることで、美食をさけて節

36 Stern, *Greeks and Latin Authors*, I 295; II 128, 169.

37 Hadas-Lebel, 96-97を参照。

38 Stern, *Greeks and Latin Authors*, I 170, 294-311; II 110, 550-553; M. Whittaker, *Jews & Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 63-85を参照。

制と禁欲の訓練をし、徳に到るためである (4.101)³⁹。

5.2 理性と法 (律法)

フィロンの主張によれば、モーセは神の言葉を通して自然を支配する原理を理解していたので (『世界の創造』 8)。モーセの律法 (トーラー) の要求は自然が定める法則や規則と一致する (『モーセ』 2.7, 52; 『アブラハム』 5; 『徳論』 18)⁴⁰。こうしたフィロンの見解には、自然 (フュシス) に従った生活を理想とするストア哲学の影響が見られる (ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』「ゼノン」 86, 88; セネカ『書簡』 65.19; 95.51-53; マルクス・アウレリウス『自省録』 1.17; 4.1; 8.12を参照)⁴¹。しかし、両者には思想構造の違いも見られる。ストア派は汎神論的な考えを持ち、世界全体に内在し、支配するロゴスは神的な存在であると考えている (ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』「ゼノン」 86, 88; ムソニウス・ルフス『断片』 16を参照)⁴²。しかし、ユダヤ人哲学者であるフィロンには、天地を創った創造主なる主が唯一の神であり (『世界の創造』 100; 『律法各論』 1.14, 18, 20)、神は被造物たる世界から超越した存在であるとする大前提がある⁴³。フィロンの理解によれば、神の理性 (ロゴス) は世界の創造の原型となる神の思考を形成している (『世界の創造』 20, 36; 『寓意的解釈』 1.16; 『モーセ』 2.133)⁴⁴。天地を創造する神の言葉もこの神の理性 (ロゴス) の表出であり、ロゴスと呼ばれる (『世界の創造』 4, 20, 24, 31)。神の言葉 (ロゴス) によって創造された被造世界 (= 自然) は神の定めた永遠の秩序の下にあるが神そのものではない (『世界の創造』 44)。

フィロンにあっては、人間の論理的思考を司る理性も神のロゴスを模倣する故にロゴスと呼ばれる (『世界の創造』 10, 103, 145-146)⁴⁵。フィロンの思想は主知主義的であり、人間の魂の中で最も重要な部分は、行いの当否を判断する理性的部分と考える (『世界の創造』 165; 『寓意的解釈』 1.70, 71; さらに、『寓意的解釈』 3.106も参照)⁴⁶。ロゴスは理性として人間の心の中で情念や快楽と戦う働きを持つ (『寓意的解釈』 2.16; 3.106)。理性こそ魂を浄め、徳を行うのに必要な働きである (『寓意的解釈』 1.104; 『律法各論』 1.201)。神は創造した人間の魂に理性を付与して思慮を行う能力を与えたのであった (『寓意的解釈』 1.79)。

39 Hadas-Lebel, 97-99.

40 Collins, 242.

41 Winston, "Ethical Theory," 381-388.

42 Niehoff, 98-100; M.E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 283-285を参照。

43 Cordova, 72-75を参照。

44 フィロンがロゴスを神と同視しているとするNiehoff, 101の解釈は支持できない。

45 この点については、C. Lévy, "Philo's Ethics," in *The Cambridge Companion to Philo* (ed. A. Kamesar; Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 148-149を参照。

46 Lévy, "Philo's Ethics," 154-155; 原口尚彰「フィロンの正義理解」『フェリス女学院大学キリスト教研究所紀要』第3号、2018年、13頁を参照。

5.3 徳の実現としての法

フィロンはユダヤ人哲学者として、徳目を実践して人類愛に生きることと真の神への信仰とが一体をなすと考えている（『徳論』 51, 181; 『アブラハム』 208; 『十戒』 108-110; 『律法各論』 2.167; 4.97）⁴⁷。徳に生きる者は、真の神に相応しい尊敬を与える（『徳論』 181）。フィロンによれば徳の観念は神の創造の秩序に遡る。神は創造した人間の魂に徳を植え込み（『寓意的解釈』 1.45, 56）、徳を行う道へと導く（『寓意的解釈』 1.52）。エデンの園から流れ出る四つの川は、人間が行うべきとされる思慮、節制、正義、勇気というギリシアの倫理思想が理想とする四つの徳目を象徴している（『寓意的解釈』 1.63-64）⁴⁸。すべての命の源は神であり、あらゆる徳の源は神を敬うことである（『十戒』 52）⁴⁹。

他方、モーセが指導者として選ばれたのは、徳を推進するためである（『モーセ』 1.148）。モーセは徳を備えた賢人であり（『モーセ』 2.9）、律法を告知する前に、自己の魂の訓練に従事し、理性の教えに従って観照と徳の実践に従事したとフィロンは想定している（『モーセ』 1.48）。モーセを通して神が命じた律法はその下に生きるすべての者に正義への愛を植え付け（『律法各論』 1.314; 4.226）、あらゆる徳を吹き込む（『寓意的解釈』 1.45; 『モーセ』 2.10; 『律法各論』 1.314）。律法（トーラー）を実践することは、徳を実践することに他ならない（『モーセ』 2.35）。例えば、律法に命じられている通りに、祭司に初物を捧げることは、神を敬い人類愛に適った行いをするに他ならないのである（『徳論』 95）。

6. 結論と展望

フィロンの法（律法）理解は、神は唯一の真の神以外は存在しないという一神教的立場を前提すると共に（『寓意的解釈』 1.51; 『徳論』 65）、モーセの律法は神によって与えられた神聖なものであり、実践されなければいけないとしており（フィロン『ガイウス』 210; 『モーセ』 2.12; 『十戒』 15-17）、旧約・ユダヤ教の伝統的立場に一致する。しかし、彼の倫理教説にはヘレニズム哲学の概念による旧約聖書の創造論や律法論の再解釈という側面も存在している。フィロンが旧約・ユダヤ教の説明にギリシア思想を援用するのは、フィロン自身がアレクサンドリアという代表的なヘレニズム都市に育ち、ユダヤ教だけでなくギリシア思想にも造詣が深かったためであるが、ユダヤ教の優越性を周辺世界の読者に理解可能な形で示すという弁証的目的も存在していた。ユダヤ人の父祖たちから伝えられたユダヤ教の思想的伝統が、ギリシア・ローマ世界の人々が理解するように特殊なものではなく、倫理思想として普遍妥当性を持つことを彼は一連の著作を通して示そうとしたのである。彼が旧約聖書の律法の寓意的解釈を通して、安息日律法や（『寓意的解釈』 1.18; 『ケルビム』 87; 『逃亡と発見』 174; 『アブラハム』 28）、割礼や（『移住』 92; 『夢』 2.25; 『律法各論』 1.2, 8-10）、食物規定（『律法各論』 4.100-118）の合理的説明を

47 Borgen, *Philo of Alexandria*, 252-253; Cordova, 71-78を参照。

48 フィロンの倫理思想に対するギリシア哲学の影響については、D. Winston, "Philo's Ethical Theory," *ANRW II* 21.1 (1984) 372-416; Lévy, "Philo's Ethics," 150-154; Hadas-Lebel, 159-179; N.G. Cohen, "The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo," *SPA* 5 (1993) 9-23; G.E. Sterling, "The Jewish Philosophy: Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo," in *Reading Philo: A Handbook to Philo of Alexandria* (ed. T. Seland; Grand Rapids: Eerdmans, 2014) 129-156; Cordova, 85-155, 183-188を参照。

49 Cordova, 72を参照。

与えているのも、こうした弁証活動の一環をなしていたと考えられる。

ローマ支配下の世界に生きていたユダヤ人思想家であるフィロンは当時の支配的思想であったストア哲学と同様に、ポリス（都市国家）の法制ではなく、世界（コスモス）を支配する法に関心を向ける。モーセの律法はイスラエル民族に向けられた民族法であるが、内容的には世界を支配する普遍的法の啓示であるとフィロンは考える（『モーセ』 2.7;『徳論』 18）。世界を支配する法に一致して生きることが世界市民としての人間に要求されており、ユダヤ人もその例外ではない（フィロン『世界の創造』 3, 143を参照）。

フィロンによると、神が命じた律法は行為規範を明示することを通して、すべての者の魂に正義への愛を植え付け（『律法各論』 1.314;4.226）、徳を行う動機付けを与える機能を果たしている（『寓意的解釈』 I 45;『モーセ』 2.10;『律法各論』 1.314）。法制の倫理的意義を論じるのは、プラトンやアリストテレス以来のギリシア思想の伝統である（プラトン『法律』 1.630c;『国家』 4.427e;4.712a;アリストテレス『ニコマコス倫理学』 5.1129a;『政治学』 1.2.1253a）。フィロンも律法（トーラー）を実践することが、ギリシア的徳を実践することに帰着することを強調する（『モーセ』 2.35）。フィロンにあって律法論と徳論は密接不可分であり、両者を区別することは出来ないのである。

（はらぐち・たかあき）

フェリス女学院大学国際交流学部教授