

ハルトマンの反基督教論

飯野紀元

ハルトマンは基督教の価値を全く否定し、それには道德的、形而上学的、神学的な理由があるという。これらの理由の妥当性如何を検討せんとするのがこの小論である。

まず彼の所謂道德的な理由に注意を向けることにしよう。

イ、彼が考えている神は無限万能にして宇宙全体に滲透する決定力を働かせるために、人が自由を通して道德的価値を実現することを不可能ならしめる。 *Weil die bestimmende Kraft in ihnen einen nendliche und allmächtige ist,……, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig.* (Ethik, 740, 741)

批判

彼が宗教を論ずる時基督教に関する誤れる解釈を考えている。基督教の妥当性如何を検討せんとする者は、その一方法としてこの宗教が人類経験全体を首尾一貫して説明しうるや否やを精査することも無駄ではないであろう。かかる全体が宗教とくにキリスト教を含むことは勿論である。ハルトマンはこの全体と矛盾する神の概念をもつ故に宗教と道德とが相容れないと論ずる。しかしこの論議が宗教を否定することにはならない。キリスト教は善なる神を信ずるが、この神は歴史から道德悪を、宇宙から自然悪を取除きえず、聖書においてさえ殉教者たちの悲惨な死を止めえなかつた。これらの事実全体をみて全能の神を考えることは不可能である。ドウルフが指摘する如く、聖書には全能

almighty (the English Bible), omnipotens (the Vulgate), *trav r'parow* (the Septuagint and the Greek Testament) といふ語がつかつてゐる (Gen. 17:1; 28:3; 49; 25; Ex. 6:3; Job 5:17; 6:4; 8:3, 5; II Cor. 6:18; Rev. 1:8; 4:8; 11; 17) が、全能を意味するこれらの言葉はヘブライ語の Shaddai の誤訳で、原語は「他の力よりも強い力」を意味し、「絶対に何事をもなしうる力」を意味しない。(Harold Dewolf, *A Theology of the Living Church*, 104-109) 徹底的に愛するという性格をもつ者は憎むことは不可能である。故に決定的性格をもつ神はあらゆることをなしうるのではない。人間その他被造物に自由があるならばかかる自由は神の力を制限するであらう。勿論被造物に創造者の性質を完全に理解しうるはずがない。理解しえないところは謙虚にこれを認めなければならない。しかし事実のうちに根拠を見出しえない全能というような概念を神の屬性について用いることはハルトマンのような知識人をして神の存在を否定せしめることになる。全能のみでなく善にしても事実全体の物語る神の在方と調和する概念を必要とする。かかる物語を虚心坦懐に解釈する態度で宗教の意味内容を定めるべきである。全体のあかしが無神論の其であると信ずる場合においてのみ神を否定することが妥当である。基督教に関する誤解故にあらゆる宗教を否定するハルトマンの態度は正しくない。

ロ、道徳的価値の実現は自律的になさるべきなのに宗教は神が勝手にかかる価値を否定 (verneinen) するか或は是認 (sanktionieren) するかを要求するとハルトマンはいう。(Ibid., 739, 740)

批 判

ハルトマンとは違つて、歴史を貫いて道徳律が普遍的に尊重せられるのはそれが有限なる人を超越する神に根ざすからであると考えられる。価値の客観性は価値が神の心の規範である事に基づく。(E.S. Brighman, *An Introduction to Philosophy*, chap. 7) という説が人類の価値経験の最も適当な説明であるとするならば、神が道

徳律に反する命令を下すおそれはないであらう。我等は刻々増加しつつある人類の道徳的経験に最も忠実且つ妥当なる解釈をあたえんと念願するものである。

ハ、彼は救済のアンティノミー(*die Antinomie der Erlösung*)をみる。即ち、道徳的には己れの責任を重んじ罪を犯した時にはそれを回避してはならないのに、宗教的には罪を恕されること(*Schuldabnahme*)が最も重要な神の恩寵とみなされ、両者の間にはアンティノミーが存する。(Ibid., 743-746)

批 判

宗教は罪の意誠を深刻ならしめる。行為のみでなく動機並びに性格までが普遍的なる神の意志に反する時罪が生れることを悟るからである。罪の道徳的定義は三つの条件を有するのみ。(1)己れが認める善の標準に達しえないこと。(2)行為のみでなく動機及び結果がこの標準に反すること。(3)この標準に従う能力を有すること。

宗教を信ずる者は、道徳が認めない神のおきてをも尊重し、より宏大な領域において価値の実現をはかるべきことを悟る。故に責任はより重く、それを果しえない罪もまたより深いのである。歴史の悲劇の深刻さとそれに対する神の痛みと人類一同の連帯責任とを思うとき、神を信ずる者の罪の意識はますます強くならざるをえない。ハルトマンは宗教についてこれらのことを認めないようである。

ハルトマンの反基督教論は次の如き形而上学的理由を有する。

イ、ハルトマンの觀察によれば、あらゆる目的達成のプロセスはその第一段階において、主体は時間の経過をとびこえて *überspringen* (*Ethik*, 174) 目的をかかげる。第二段階は、この目的のかかげられた未来の一点から、時間の流れを逆行して現在へ帰り来りつつ、その目的達成に必要な手段をもとめ、かくて、次から次へと手段を決定し遂に主体に最も近い第一の手段にまで帰り来る。故にこの第二の段階は、時間の流れにさからつて進み、目的によつ

て手段を決定せんとする廻帰的決定 (die rückläufige Bestimmung) であるとハルトマンは主張する。第三の段階は、第二の段階を逆転して、この廻帰的決定を原因結果の關係に変化するものである。すなわちそれは普通の意味における原因と結果との連鎖なのである。(Nicolai Hartmann, Ethik, 174-177)

第二の段階において目的達成のプロセスは、時間的継続 (die zeitliche Sukzession) にさからつて進む、とハルトマンは主張する。それ自身時間を超越する形象 (ein an sich zeitloses Gebilde) のみが、時間の流れに反して運動しうる。人間の意識内容 (der Bewusstseinsinhalt) にして、はじめてかかる運動をなすために必要な期待並びに時間的経過の逆転を可能ならしめる存在学的様態 (der ontologische Modulus für die im Finalnexus erfordernte Antizipation und Umkehrung der Sukzession) を提供しうる。ハルトマンは、現実に確認しうる価値実現的決定 (wirklich nachweisbare axiologische Determination) をなしうる実在を、人間の意識のみに見出し、それが宇宙における唯一の点 (der einzige Punkt in der Welt) であると力説する。(Ibid., 186-188)

批 判

目的達成の過程が上述の三段階からなるというハルトマンの主張は、われらの実際の経験の正しい解釈ではない。彼は現在から目的達成の時までの時間的なへだたりを、空間的なへだたりとある程度まで混同している。学問の成就というような目的は空間的なへだたりのかたにあるのではない。東京から大阪へ行くという目的をもつこととは違うのである。未来において実現さるべき倫理的或は宗教的目的を考える場合において、われらはこれを考えることによつて既に現在それをわれらの意識内容にもつのである。この目的を考えることは、時間の経過をこえて未来のある時期に現在到達することにはならない。この目的を実現するための最後の手段を考えるのも、同じく現在の意識のうちにおいてである。この意味における未来認識が現在の意識内容に影響を及ぼし、前者が後者を変化せしめることは事

実である。しかし、文字通り時間の流れを超越して過去や未来の或る時期に到達することは、人間には不可能である。あらゆることながら永遠の相において見ようとするのは哲学者の望みではあるが、現在自我に与えられているのは、現在の意識内容における過去の記憶と未来の予想のみである。ハルトマンが言う通り、未来において実現さるべき目的の達成直前の段階において必要な手段を考慮することは、ある程度まで可能であり又大切でもある。しかしそれと同時に、現在という出発点に最も近い段階やその他のあらゆる中間的段階をも同時に精査する必要がある。例えば、ある論文をかくにあつて、四百字ずめの原稿用紙二百枚だけのものをまとめる必要があるとしよう。そう考えることは、ハルトマンが言うように目的から始めてその目的達成の手段を見出すことである。次に毎日十枚だけ書くとすれば、この論文完成に二十日かかるが、十日も毎日かき続けると一日休養する必要があると推定される。これはハルトマンの考えとは違つて、彼のいわゆる第二の段階すなわち、目的達成の準備期間において現在の出発点から目的へ進みつつ考えている。病気にかかる可能性とか予期しないような難問題が出発点から目的へ達する段階のどこにいつ起るか、わからないことなどを考えると、それが一層複雑な仕事であることが明かになる。しかも、かかるあらゆる考慮を総合してこの原稿完成に要する期間を計算しなければならぬ。脱稿当日に何枚かいたらよいか、その前日には何枚かきうるかは、その時になつてみなければ正確には言えない。それにも拘らず、ハルトマンの主張するように最後の日から始めて時間の流れを逆行し、次から次へと手段を明かにして現在にまで帰り来り、かくして準備が全く完了するというような考えは、現実の単純化である。算術の計算や形式論理学の問題とは違つて現実の世界における目的達成は、直接それとは無関係と思われような事柄までも考慮に入れてはじめて十分な準備ができたといふるのである。ハルトマンの思惟は点的、局部的、一方的であつて現実の複雑性を無視するきらいがある。

ハルトマンが *ein an sich zeitloses Gebilde* という言葉を用いる時彼はわれらの意識を意味する。しかし意識

は時間のうちに存在するのであつて、時間とは無関係であるという意味において時間を超越しようるものではない。普遍概念や理想が時間を超越するということは言いえても、われらの意識が時間を超越するということは正しくない。

ホルトマンは宇宙において人間のみが意識的に目的や価値の実現をなせうると論ずる。しかしある思想家、例えばA・N・ホワイトヘッドの有神論 (Whitehead, *Process and Reality*, 3-26, 511-533; *Adventures of Ideas*, chaps. V, XI, XIII, XX) は、宇宙全体にくつたの目的や価値の実現が行われつつあるとの通観的觀察並びに思惟にもとづく。あらゆる存在及び思惟が円融三諦的に相依相待するこの宇宙 (田辺元「哲学入門」補説第三、四九—六二頁) においては、全体に目的及び価値がなければ部分にも目的並びに価値は永く存続しえないであらう。

The principle becomes clear that no man can have worth unless there is a *worthful totality* in which he devotedly participates; worth passes from the whole to the part. If the whole is worthless, no man can derive value from that connection. In a worthless world, no man has intrinsic value..... Man is made for the infinite; his fervors are finite and burn down to an ash. The infinite restores him to himself. (William Ernest Hocking, *Science and the Idea of God*, 77-79)

人の目的或は価値は宇宙全体における価値の創造 (axiogenesis) と価値の保存 (axiosoteria) の根源であるとなされる神の目的を、*ぢやな*をかながら反映するものに他ならぬ (E.S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, 217, 230, 372)。過去において人類はいくたびも過失を繰返し、斗争と戦乱とによつて歴史をけがしてきた。宇宙的背景における価値の実現を無視し人間のみ目的達成が可能であると主張するのは、大局の通観によるものではない。S・アレキサンダーが論ずるように哲学者は *σοφιστικὸς διαλεκτικὸς* (Plato, *Republic*, 537C) でなければならぬ。

(S. Alexander, *Space, Time, and Deity*, vol. I., p. 4)

ライプニッツ、ロッツェ、ハウンの流れをくむブライトマンは、今日人類経験の事実全体を通過してそこに妥当な説明を求める時、自然は神の意識的活動とみなさるべきであると主張する(A Philosophy of Religion, Chap. 7)。ホワイトヘッドは宇宙のあらゆる存在が心的な極 mental pole と物質的な極 physical pole とを有するに心づくとう(Process and Reality, 40, 48, 49, 280, 366, 436, 437, 528, 529)。これら二つの宇宙観の妥当性如何をこゝで詳しく比較検討することはこの小論には許されない課題である。両者の一致するところは宇宙に意識的な活動の遍在するとの主張であり、今日我らはかかる形而上学に鑑みてハルトマンの思想を再検討せんとの要請を禁じえないのである。

ロ、宗教を否定する理由についてハルトマンは又次の如く主張する。マックス・シェーラーの相関性(Korrelativität)の法則は有限なる人と世界が相互的聯関をもつことを意味し、更に進んで宇宙と相互的聯関を有する無限にして完全なる人格の概念(die Idee einer unendlichen und vollkommenen Geistesperson)、即ち神の概念をうむ。ハルトマンによれば、このシェーラーの法則は空想の産物であつて、あらゆる客観性(Gegenständlichkeit)の意味に反する。世界は人間とは全く独立して存在する凡てを包括する絶対的實在であつて、神は存在しないとハルトマンは結論する。(Ibid., 217, 218)

批判

シェーラーの相関性の法則が真に空想の産物ならば、ハルトマンがそれに基づく有神論を否定するのは当然である。しかしもし宇宙全体に自叙伝を物語らしめることができ、そのあかしが宗教の妥当性であるならば、宗教の真理性は空想に過ぎず一個の法則と運命を共にする必要はないであろう。われらが宗教を信ずるのは人類の歴史をその宇宙的背景との聯関において研究し、全体の物語るところに虚心坦懐に聞き入り、そこに宗教の妥当性を見出すから

である。なまなければ、ハートランド・ラッセルがとなえるように宗教なき自由人の礼拝をわれらの業となすべきであらう (B. Russell, *Mysticism and Logic*, 46-57; *Religion and Science*, chaps. VIII, X)。

ハ、ハルトマンによれば、あらゆる人格神は、われわれの人格を、その自然的所与の妥当なる領域を超越して、普遍化すること (die Verallgemeinerung der Personalität überhaupt — über ihre natürliche Gegebenheits- und Geltungssphäre hinaus) から生れる。宇宙の一小部分にとつて妥当である人格という概念を不当に普遍化して宇宙全体にあてはめようとするのは誤りであるとハルトマンは力説する。Was für den Weltspekt gilt, der nur relativ auf eine reale individuelle Person besteht, nämlich eben diese seine Relativität auf die Person, ist offenbar nicht übertragbar auf die Welt selbst, deren Ausschnitt und Teilspekt jener ist. (Ibid., 218)

批判

もし有神論がかかる普遍化の産物であるならば、勿論これをすてなければならぬ。しかしながら、もしハルトマンの意味するところが宇宙の一部分から始まる認識は宇宙全体に及んではならないというのであるならば、如何なる宇宙認識も不可能になるであらう。なぜならばあらゆる認識作用は現在における自我の意識内容から始まる以外に道がないからである。只今自我のうちにある意識内容から出発して認識を次第に広く深くすることがハルトマンの言うように不法であるならば、哲学はすべて不法である。しかしその責任は或る特定の説や思想家や宇宙観にあるのではなくて、宇宙と人との構造そのものにあるのである。

ニ、ハルトマンは重ねてシェーラーの説を論破することによつて己の説を正当化しようとする。シェーラーは、個人が社会即ち人間よりも高い次元の人格的秩序に根ざすと信ずる。かかる秩序を更に高い次元にまで押しすすめ、神概念という絶対的なすべてを包括する集合的人格にまで (bis zu einer absoluten und allumfassenden Gesamt-

person) 至らしめる時、宗教が生れる。ハルトマンはかかる神の概念をしりぞける。(Ibid., 218, 219)

批 判

彼は個人が社会に依存することが、社会の人格性を意味しないと論ずる点において正しい。ハルトマンが指摘する
とおり、個人の知識が輿論に依存することは輿論の人格性を意味しない。しかし、今日或る思想家例えばドウルフは、
現在啓発されたる知識人が宗教を信じうる根拠として次の事実を指摘する。即ち、信仰を含めてのあらゆる人類経験
の事実と価値とにわれらを納得せしめうるような説明を求めるとき、宗教の妥当性が明かになる。(L. Harold De-
wolf, A Theology of the Living Church, Section Two)

ホ、ハルトマンによれば、われらの人格は主体性の基礎の上に立ち、主体性は有機的生命体を基礎とし、生命は自
然という基礎の上でのみ発生しうる。この範疇的段階 (diese kategoriale Stufenfolge) は、逆転しえなげ (um-
kehrbar) となつのがハルトマンの確信である。より高い範疇は常により弱くより依属的 (eben allemal schwächer
und abhängiger) であり、より低いのは内容が乏しくより広い範囲を占有するにも拘りず (trotz ihrer geringeren
inhaltlichen Bestimmtheit und Fülle) より強い範疇である。より高い形相にとつてより低い形相は質料にすぎな
いが、なくてはならぬ基礎である。Ohne sie bleibt die höhere eine Abstraktion. この根本的法則を逆転するの
は、現象の所与の聯関を偽ることになる (eine Verfälschung des gegebenen Zusammenhangs der Phänomene)。
この法則を真理性の根拠とみなすハルトマンは、神の人格がかかる範疇的基礎なき、いわば空中に浮き上つた人格
(freischwebende Personalität ohne kategoriales Fundament) であると論ずる。(Ibid., 220-222, 619; Nicolai
Hartmann, Neue Wege der Ontologie, 第五、八章)

批 判

如何なる哲學的法則でもその眞理性は經驗全体を妥當に説明しうるか否かによつて知られる。ハルトマンの範疇的法則は、目的達成に関する人類の經驗を常によく説明しうるとは限らない。人の目的は必ずしも人間以外の有機体や自然よりも弱いとはいえない。家を建て橋を造り食糧を確保し自然を征服しようとする人の目的は、ある程度まで動植物や自然界を統御することに成功した。歴史はいくたの対立する人の目的の抗争を物語り、人の理想が冒險的に活動して世の成行を変化しつゝある。万物の円融三諦の依屬關係は、ハルトマンの範疇的法則が示すよりはるかに広く、且つ複雑な透入を示すのである。ホワイトヘッド、ホッキング、ブライトマン、ドウルフ等は、人の意識を通して知りうる神の目的が宇宙と歴史の妥當なる説明原理であると主張する。これに反してハルトマンは、より低いものによつてより高いものを説明しうると論ずる。例を工場にとつて考えてみるならば、そこで動いている機械の部分品をみてもその工場全体の説明原理は見出されない。むしろ工場長や経営者の目的をみなければ、かかる原理を知りえないであろう。神の目的が宇宙の究極の説明原理ではなからうか。

く、シェーラーはより高い価値 (*die höheren Werte*) はより高い人格 (*die Personen höherer Ordnung*) によつて実現されると信ずる。故に最高の価値 (*der höchste Wert*) は神によつてのみ実現されうると主張する。これに反してハルトマンは人のみが道德的存在であり、国家や人類のような集団 (*Gesamtpersonen*) は個人が道德的存在と同じ意味においては道德的ではありえないと強調する。もし神という普遍的な且つ絶対に凡てを包括する存在 (*das universale, absolut allumfassende Wesen*) があるとしても、それは最高の人格から最も遠く離れたものである。人格に関する絶対的最小限度のもの (*ein absolutes Minimum an Personalität*) である、とハルトマンはと見える。 (*Ibid.*, 225, 226)

国家や人類は、個人が人格であると同じ意味においては人格ではない。このことを主張するハルトマンは正しい。国家のような大きな集団は人格をもたないのみならず、より小なる集団、例えば学校や家庭と比較すればその道徳的標準はより低いのである。

ただしハルトマンが否定す神の概念は、ジョサイヤ・ロイスの神に等しく、これに対してはわれらも次の批判をもつ。(1)絶対者たる神の見解は有限なる人の其と同一ではありえない。(2)自我が絶対者の一部分として包括せられるならば自我の経験の秘密と直接性とを捨てなければならぬ。(3)善悪の区別をなくしわれらの自由を取除く。(4)宇宙に絶対者というただ一つの自我があるならば、私が意識的存在であるという私の自己経験の証言は、偽りとなりこの経験を通して實在全体を説明することは許されないであろう。

ハルトマンの反基督教論は四つの神学的な根拠を有する。

イ、ハルトマンが宗教とみなすところのものに従えば、現世は本質的価値をもたず、現世を超えて来世に向う傾向のみが善である。Gut ist innerhalb dieser Welt nur, was über sie heraufsteigt. 彼の倫理学によれば現世を超越するものはすべて道徳的努力の浪費である。故に彼は宗教と道徳との間にアンティノミーをみる (Ethik, 737, 738)。

批判

宗教が迷妄ではなくてわれらの現実的生活に躍動するものであるならば、来世のみでなく現世も亦本質的価値をもつ。慈愛の神と直接の交わりをなし、その恩寵に浴し感激にみちたる新生活に入りうることは、他の如何なる体験によつても代表されえぬ価値が実現することである。仏陀やキリストに従つて彼らの理想の証人となり、自己実現に、

他人の救済に、社会の改善に精進することに価値がないと誰が断言しえようか。ハルトマンの宗教批判は人類宗教体験の正しい理解に基づくものではない。

道徳にとつては現世を超越する凡てのものは偽りの幻影 (für sittliches Streben ist alle Transzendenz ein trügender Schein) であると彼は言う。しかしもし道徳生活が普遍的価値を有しそれが事実客観性と永続性をもつならば、かかる価値を体得する人格は肉体の有限性を超えて存続し宗教をも含む人類の経験全体が宇宙大の恵みをあかしするならば、この大慈悲は我等の生命の死後における安寧にも深い関心をもつてであろう。かかる考察に鑑みてハルトマンのアンティノミーは解消せざるをえない。

ロ、神学は世界の外部にある人格神 (eine ausserweltliche Person) を信ずるけれども、そのような神の存在はハルトマンの観察しえざるところである。この世界の内部に生存し活動する人以外に人格は認識せられえない、(Ibid., 216) と彼は力説する。

批判

彼は理神論を非難しているようであるが、基督教は宇宙における神の内在を強調する。あらゆる価値の創造と保存の究極的原理として、宇宙のプロセスの統一の根源として、歴史を貫く人類の認識作用と思维能力の宇宙的喚起者 cosmic provoker, (Whitehead, *Adventures of Ideas*, 226, 230, 231) として、神の内在的な働をみる。更に自我の自己同一を日々夜々に支持する宇宙の側における協力者として神をみる。(Whitehead, *Ibid.*, chaps, 11, 12, 13) ハルトマンが非難する神学とは違つて、すでにその片鱗を物語つた有神論は、われらが神の支持激励なくしては一刻でも人らしい生活を営みえないことを強調する。

ハ、ハルトマンは人間以外に目的達成の能力をもつものがあるかどうかは、単なる思弁的假定 (Sache blosser

spekulativer Mutmassung) であるという。神はかかる思弁的仮定の産物に違いない。(Ethik, 180)

批 判

人類があらゆる努力を払つて神を知ろうとつとめて後においてさえ、宇宙にはなおいくたの神祕があることを認めないではいられない。より宏大な洞察力と視野とをもつ者は宇宙の神祕をより明かに知りうる。宗教は人生の神祕を解かんとする試みであり、神についてわれらの認識しうることを認識しえないこととのうちにも亦神祕をみる。神には隠されたる超越的要素の存することは否定できない。この意味においてハルトマンの懷疑主義は慎重に考慮されるべきである。宗教にとつて独断や単純化は禁物である。

ニ、倫理は常に人を究極的目的とし、宗教はかかる目的を神にみる。Der Ethik kommt es letzten Endes immer auf den Menschen an, dem religiösen Denken auf Gott. 神をえこれ人を人よりも優先的に考へることには、非道徳的であるとハルトマンは信ずる。宗教は神のみをあらゆる目的中の最高の目的 (das Ziel der Ziele) とみなし、神とくらべて人間は全然空しい(nichtig)ものであるとする。神のみに目的をみる宗教と人のみに目的をみる倫理との間にアンティノミーがあるとハルトマンは論ずる。(Ibid., 738, 739)

批 判

キリスト教が神中心的事であることに疑いはない。この点においてルーテル、バルト、ケルケゴール、ブルネル、ニーバーは皆一致する。いわゆる自由主義的な神学者とみなされているキャルフィンでさえ神の超越的主権 (transcendent sovereignty) を強調する。(Robert L. Cahnoun, God and the Common Life, 240-242) これらの思想家の誰にもまして神の超越性を力説すべき理由があり、次にそれを簡単に列挙しよう。第一に、文明全体を根底から破滅せしめる危険をはらむ原子時代に立つ者は、神の平和と慈愛に比して現代人一同の内的生活が如何に罪深いか

を切実に把握し、地平線にわたかまる権力慾と利己心の濫用を高く超越する神の正義の崇高さを知る。第二に、人が如何に宏大な識見をもち歴史のうちなるいくたの叡智を包括する思惟の体系をうちたてえても永遠の相において宇宙進展の過程の過去現在未来を通観しうる神の思惟体系に比して人のは誠に断片的点的局所的である。換言すれば、より博大にしてより妥当なる思惟の体系をたてんとしてたてえざる悩みも亦、人の微弱さと神の超越性とを痛感せしめる。ルーテルならずとも

Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr.

なる詩篇の句を思わずにはいられない。

第三に従来のキリスト教の神学者は、聖書と人類の宗教体験とその理論づけとしての神学とに集中的に関心を持ち、科学例えば物理学数学論理学の最近の発達には比較的無関心であった。故にかかる発達の成果をも神学や哲学と同様に精査して、われらの人生観をより博大ならしめる者は、最近科学が宇宙的秩序のうちに発見した数学的な首尾一貫性が、神に根ざすを思う時、以前には認識しえなかつたところに神の業をみて、その超越性をより大なる感激をもつて讚美せずにはいられない。(A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, chaps. 7-12) 宇宙全体を高等数学の公式によらなければ説明しえない宏大且つ緻密なる調和にかなえるものたらしめ (Hermann Weyl, *Symmetry*)、しかもこの調和を時間空間を通して維持するものは (A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 192 ff.) 宇宙に或る程度の自由と不確定性とをもつ存在のある事実 (Weyl, *Ibid.*, 16; F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, vol. I, chap. 4: Robert L. Cahnoun, *God and the Common Life*, chaps. 3, 4) に鑑みて、一層感嘆すべき摩訶不思議である。要するに知れば知るほど偉大き精巧さ有りがたさの増大し行くのが神の宇宙である。

かくも神の超越的主権を痛感する者ではあるが、神と人との交わりを過小評価することには賛成できない。世俗的人間観にくらべて宗教的人間観は、人間性の善と悪とを二つながら一層深刻に認める。「彌陀の大慈悲が分裂して個件事の真珠となれば吾等衆生もまた一一に浄土の莊嚴である」(鈴木大拙「仏教の大意」七〇)、と主張する仏教も「*την αὐτὴν εἰκόνα πικραποποιήσα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* (コリント後書三・一八)と感激的体験を語るキリスト者も、共に人間性における善の可能性の豊かさを指摘する。神の大慈悲に比しては極めて微量なる善にしても、宗教人はこれを上よりの恩寵の下、その実現に献身すべきである。天職なる言葉の意味もここに存する。神の召し(*calls, Berufung, calling*)は強制的ではなく、各人の反応は必ずしも一つではない。しかし今日の世界情勢が最も緊急に要望する、現在かけたる価値の実現と、己れの日分並びに特技とを綜合して考えるとき、召しの意義の個人的な認識が可能になるであろう。勿論神の心を付度し祈りのうちに、天職認識のまつたからんを期することも亦必要である。とにかく神の召しを悟つてこれに正しくこたえる時新たな生活は開始される。善の根源に神の触発とインスピティヴのあることを知る時、神中心主義の倫理が生れる。道德的価値を通して神をみる (A.E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, chap 5; W.R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, chap. 4) ことも可能であるかぎり、道徳が神を無視するもののみとも断言できない。

ハルトマンと違つて著者は神に対する信仰をおびやかす最大の原因を社会問題及び国際問題にみる。しかしかかる問題について宗教はある解決案を有する。即ち神の愛にねざす民主主義がそれである。それは正義、秩序、自由の三つの理想が社会問題解決に重大な役割を演じうることを認める。しかし自由が濫用されるならば社会の秩序と正義はみだされ、正義はともすれば墮落して利己主義と化し、秩序は人間性特有の貪慾權勢の濫用等によつて乱されがちである。従つてこれら三つの理想を常に自己犠牲的な神の愛にひきくらべて批判し、浄化し、より高い水準へ引きあげ

なければならぬ。しかも罪の普遍性と執拗性との鑑み (John C. Bennett, *Christian Ethics and the Social Policy*, chap. 4) 人にできうることの限度を知ることが大切である。例えば、社会全体の監視なきところにおいては、権勢や支配力は必ずその濫用をうみ、国民によつて選ばれた民権擁護の戦士もたちまち狼のような暴君に変化するのである。(Metabolizy ée np. ord. u éit. Ústavu, Plato, *Republic*, 563D) 故に、大多数者ではなく国民全体の参与と責任とを重んずるような民主主義を必要とし、少数党が他日多数党になりうる可能性を保証するような憲法を必要とする。「大悲による事事無碍観が民主主義を洗濯し」(鈴木前掲書一九八)、権勢第一の有力者に、最も深刻な意味において搾取されたる人人の心境を付度しうるだけの宗教心がないならば、現実の政治、経済、社会生活に正義と平和はおとづれないであろう。人間性にとつて可能なることがらに關する限界の認識は、宗教的信仰の下自己批判と悔改めとをうみ、自己と立場をことにする者を悪魔と、自己を神と、同一視するようなあやまちを除くべきである。今日の破局の最大原因が宗教を無視する世俗主義にある、というようなナイーヴな判断を下してはならない。神の力を直接に代表すると自負する教会が最も恥ずべき特権の濫用をあえてする場合のあるに鑑み、日々に内的な意味における宗教革命が行わるべき必要性を痛感する。

今日あらゆる宗教が心すべきはいかにして広範囲にわたる協力をもたらしことである。原子時代における経済的・政治的・國際的協力がいかに緊急に必要とされているかを知る時、宗教の領域内における誤解や対立の愚かしさは一層明かになる。どの宗教、どの宗派がかかる協力により多くの寄与をもたらしつつあるかをもつて、その宗教その宗派を評価する尺度とすべきである。

とにかく、右に述べた民主主義を擁護する者と、技術的知識をもつエキスパートと、現実的経験にとむ実業家、政治家・軍人・輿論指導に参与する者、及び一般庶民との間に、できるだけ宏大な協力をもたらしよう、宗教は世界に

訴えなければならぬ。蛇の如くさとく、鳩の如く無垢な態度でかかる協力実現につとめ、正義と平和をうちたてる第一歩をふみ出すべきである。経済的政治的精神的知的に不満や怒りのあることは国内国際の緊迫をうみ、共産主義の迫力を強からしめる。正義の平和と神の理想とが一日も早く実現せんことを祈る宗教人は、右のような協力の欠如に人類の神に対する罪の深刻さをみる。ハルトマンが論ずる如く神が存在しないのではなく、われら宗教人一同の怠慢と利己心と特権の濫用とが、神の理想の実現を妨げつつあるのではないか。

かかる論述がキリスト教の信徒によつて書かれたものである以上、そこにキリスト教者特有の「イデオロギー的汚点」があるに違いない。より妥当な立場は、他の宗教例えば仏教の卓見、即ち同時頓起、唯仏与仏、海印三昧等の叡智をも入れて上述の諸問題解決につとむべきである。かかる卓見は、自己の欲望の非社会的満足を防ぎ、高い理想達成への自己超越をより容易ならしめる意味において必要である。又人類と宇宙のあらゆる部分との相依相待的關係を明かにし、協力と平和とを切実に念願せしめる。

宗教のみでなくそれとあらゆる思想との相互關係を考える時、ハルトマンの宗教批判によつて排除されえない神の概念をうちたてうる。それを略述すれば次の如くであらう。

1 あらゆる事実と価値とを通観し、全体について妥当なる説明を求めるとき、はじめて神の全き姿はあらわれはじめ。

2 歴史を通していろいろな定義されてきた神の概念のうちには、人類の経験全体の説明としては不適当なものがある。かかる概念の存在は宇宙に活動する生ける神の存在を否定しえない。

3 宇宙或は歴史の或る一小部分に神の存在を否定するような出来事が起つても、有神論そのものを否定することにはならない。

- 4 神について認識しうることと認識しえないこととのうちに、共に大なる神祕をみる。
- 5 神は宇宙に内在すると同時にこれを超越する。
- 6 神は、ハルトマンのいわゆる「絶対的にして凡てを包括する存在」ではなく、或る制約を有する。
- 7 宗教はあらゆる意味において来世的である、というハルトマンの説は正しくない。今日までに観察せられた宇宙の進展と歴史のプロセスが善なる神の存在を示し、かくして示された神の大慈悲は人の生命の不滅性を物語る。経験の総合的体系的考察に基づく価値の客観性も亦、人の不死性を示唆する。
- 8 神は普遍妥当的な価値の創造保存並びに増加の宇宙的根源であつて、人がかかる価値の創造と保存と増加につとめることを要望する。
- 9 道徳律はあらゆる妥当なる価値のかたよらざる実現を意味し、神の心の発露でもある。人類の歴史はこの道徳律の啓示が次第に明かになりつつあることを物語る。
- 10 神は宇宙のあらゆる出来事を決定するのではなく、従つて人の道徳的自律を不可能ならしめるのではない。しかし宇宙と歴史との過去に鑑みて、神の目的は究極的には被造物の過誤によつて挫折せられるようなことはないであらう。
- 11 神は人の罪を除去するのではなく、むしろ罪の概念をより宏大且つ深刻ならしめる。神の目的の認識が深くなればなるほど、われらの責任が真理の発見、正義並びに平和の実現にあることをより明かに悟るのではないか。
- 12 自我の自己同一、認識の神祕、歴史のパノラマにおいて部分的に示されつつある因果応報、宇宙全体の時空を通じた調和的進展と価値の増加、のどれ一つとして、或る程度まで、科学及び良識によつて説明しえないものはない。しかし全体の更に徹底した理解は、神の目的との交互滲透なしには不可能である。宇宙大なる神の目的を乱す歴

史の斗争に対しては、われら一同の罪の深刻さを痛感せずにはいられない。

宗教を偽りの幻影とし歴史における宗教の寄与を全く否定するハルトマンに現実において宗教がはたしてきた役割を指摘しなければならない。

第一に個人の日常生活において深刻な問題を解決しえたのが宗教である。失敗のみでなく成功にもつきものである幻滅の悲哀を、高い宗教的理想への献身によつて除きえた例は数多くある。イニシアテブをとる覇気を失うことなく、憎悪や権力慾を宗教の名によつて克服しえた。厳肅な義務の念とゆつたりした寛容、つよい確信と更に高きをきわめようとの謙讓、をかねそなえた人を宗教は生み出した。純真な、感傷的な人の心のみでなく、皮肉な批判的な世慣れた人の性格をも一変せしめた。今日祖国日本の宗教界に、第二の日蓮、第二のパウロ、第二のルーテルが生れいでんことを念願してやまない。 *Ils n'ont pas besoin d'exhorter; leur existence est un appel.*

第二に音楽、芸術、演劇、建築、文学、絵画にもつとも優れた創造的刺戟をあたえたのが、宗教の功績である。過去の歴史において宗教は文化の全領域をより豊かな、より清浄な、より活力あるものたらしめたことがある。これは宗教くさい文化をつくることではない。音楽、絵画、建築、文学は、それぞれ技術的に優秀ならんと努力しなければならぬ。しかし大自然の創造主の心を文化に織りこもうとする憧れは、もつとも崇高優美なる芸術をうむ原動力でありうる。パッハの音楽、ブラウニングの詩、ゴシックの大伽藍は、みな宗教的感銘の賜物である。

第三に特定の宗教が或る地方において、もたらした社会的、靈感的、修養的、な特権をあげなければならぬ。秋晴れの村に子供を喜ばせるお祭り、夏休みに宗教団体の主催で行われるワーク・キャンプの感激にその例をみる。あの日本の学生が外国に留学中の体験を次の如く物語つたのをここに引用したい。

「……永い夏期休暇に数百人の大学生はサンマー・カンファランスに参加する。宗教団体の主催により、大陸の雄大な山脈の懐や、静かな湖水のほとりに、二、三週間起居を共にする。五時起床と共に目ざましの水泳、朝食後大樹の立ちならぶ芝生に腰を下し、科学、文学、哲学の講義をきく。午後には人種問題や国際関係について論じたり、山登りポートこぎを楽しむ。起床から就寝直前の祈禱会に至るまで、一刻もだれるようなことはない忙しさ。夕方太陽の没する頃、荘厳な西の空に向つて集つた若者たちは、宗教的な講演をきき讚美歌をうたう。刻々に変わりゆく夕焼の空や、大きく起伏する合衆国の岡は、かかる集いにふさわしい環境。この集団生活が終りに近くなつた日の夕方、一同は川に沿つて山へ登り、協力して小山のような焚火を始める。そこで学生のためになる訓話がなされる。焔のてりかえしが青葉の幽谷を照して天に沖するころ、この訓話はクライマックスに達し、聞く者の胸はよりよき社会のために高鳴る。後若草の上に腰をおろし、あたたかい夜食に舌つづみをうつ。」

厳肅な一面をもつキリスト教も、*a source of exalted pleasure* でありうべきであらう。

ハルトマン紹介

ニコライ・ハルトマンは一八八二年 Riga に生れ、リーガ大学卒業、一九一七年から一九二五年まで Marburg 大学で教え、一九三二—ベルリン大学へ赴任、第二次大戦後 Göttingen 大学へ移り、一九五一年他界するまで同大学において教えた。著書 *Die Philosophie des deutschen Idealismus, 1923, 1929; Ethik, 1925; Zur Grundlegung der Ontologie, 1935; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1925; Das Problem des geistigen Seins, 1932; Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938; Neue Wege der Ontologie, 1949, その他。*

ハルトマンは価値の形而上学的本質、範疇と実在との関係の解明に偉大なる寄与をなし、鋭い分析能力にめぐまれ、Wertgefühl を通じて微妙な発見をなすが、綜合並び通観 (Konspektiver Uberschau, Zusammenhang) に深い関心をみせながらしばしば経験全体の示すところを説みちがえるかと思われる。

ヨハネ伝に於けるロゴスについて

——その宗教史的背景との関聯——

宇野光雄

ヨハネ伝福音書の構成は序文(1, 1-5)にはしまる本来の福音書(1, 10-20, 31)とその附加(21, 1-23)から成立している。

この福音書の特色は他の共観福音書と異なり、甚だ鮮明に神学的色彩を有していることにあるであろう。アレキサンドリアのクレメンスが、この福音書を「靈的福音書」と呼んだように、この福音書はあくまでも一つの信仰書と見られるにもかかわらず又著者の目的(20, 30-31)から見て、この書は、信仰のすすめとして書かれたのであつて、著者が自己の神学的理論をこの書で展開しようとして企てたのではないと見られるにもかかわらず、この書は、全体として見れば、甚だ鮮かな神学的色彩を有するキリスト論の展開として見られるのである。そしてまさしくかかる点に、キリスト教史に於ける、この福音書の特異な地位があり、カトリック教会成立史上に重大な影響を及ぼしたのも、こうした点にあつたと考えられる。

そして、この神学的色彩を鮮かに有するキリスト論が所謂ロゴス・キリスト論であり、著者は、このロゴス・キリスト論を荘重な筆をもつて、プロローグに於いて展開しているのである。

此の小論に於いて筆者は、考察の対称を主として、プロローグに、主題をロゴスにおいて、ロゴス・キリスト論のロゴスが如何なる意味を有するかを明らかにする為めに、この福音書のロゴス・キリスト論と、その宗敎史的背景との關聯を明らかにしようと思ふ。

二

我々がこの福音書をひもとく時、冒頭から一種の謎的な印象をもたせられる文章に直面させられる。即ち『はじめにロゴスがあつた。ロゴスは神と共にあつた。ロゴスは神であつた。』と、而も著者は何等我々にこの事について説明を加えていないのである。一体このロゴスは如何なる意味をもっているのであろうか。如何に解釈すべきであらうかと。我々は先づこのような間に立たせられるのである。ゲーテの「ファウスト」に於いても主人公は矢張りこれと同じ間に直面させられたように思われる。ここでは次のように描写されている。啓示の光を渴望した主人公が、新約聖書を翻譯しようと思ひ立ち、開いた箇所が、このヨハネ福音書であつた。彼は先ず冒頭から困惑のうちに立たせられる。『はじめにロゴスがあつた。』とは如何なる意味であらうか。如何に訳すべきであるか。單なる「言葉」にどうしてかかる高い価値を与え得るのであろうか。成る程「始めに思想があつた。」と訳すことが出来るであらう。然し一切のものが言葉によつて造られたとは如何なる意味であるのか。今言葉即ち思想だとすれば、一切のものを造つたものは思想であるのか。然し一切のものを造つたものは、むしろ「力」ではないだらうか。結局主人公は、この箇所を大胆にも「始めに行爲があつた。」と訳したのである。⁽¹⁾

ゲーテのファウストに於ける主人公の解釈は以上のような結論を得たのであり、且つ彼はこの結論をもつて安んじ得たのである。さてそれでは、我々はこのロゴスを如何に考えるべきであらうか。我々は、ファウストの如く、先ず

このロゴスを思想と考えるべきであるのか。又「始めに行爲があつた。」とおきかえて考えるべきなのか。然しそう考へても依然として、このプロローグは我々に謎として立つてゐることに変わりがないであらう。何故ならば、ヨハネ伝のように、ある一定の歴史的地位を有しているものに対して、我々がそれを無視して、その一語、又は一文章を取りあげて、現在の見解をもつて、如何のように解釈しようと、著者の言わんとしている眞の意味を正當に言い当てることを保証するものは、そこには何もなければである。むしろ我々が、かかる態度を取る限り、ますます問題の核心に触れることなく、独断的解釈におちいる結果となり、眞の意味からますます遠ざかることになるのではないであらうか。従つてこのプロローグのロゴスの眞の意味を知るためには、先ずテキスト自身に立ち帰つてテキスト自身のうちから問題解決の道を見い出さねばならないであらう。

我々はおかかろる観点から、先ずテキスト自身を考察することから出発しようと思ふ。

(一) Goethe: Faust, Erster Teil, II 863-83

(二) 極端な例としてドッドは、"The Call of the Carpenter" と言う書物の中に於ける Bouck White のヨハネ伝五章十七節に於ける解釈をあげている。ホワイトは、この箇所を「私の父は今日に至る迄労働者である、そして私自身も労働者である」と説明している。C.H. Dodd: The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge. 1953. P. 4 参照。

さて我々は、テキスト自身に立ち帰つて、このプロローグを考察する時、甚だ明瞭にあらわれている文章形態上の特色に注目させられる。それはこのプロローグが文章形態から見て、甚だ性質を異にしている、二種類の箇所から成立していることである。⁽¹⁾即ち第一の文章形態は法則に従つた詩の形式をとつてゐる讚美的な調であり、第二の形態は、散文的な且つ論争的なものである。⁽²⁾

例えば、第一節から第五節まで、第一の讚美的な形態が続く。そして、第六節に至つて文章の調子が全く変わり、第

二の散文的文章形態が始まり、第八節に於いては甚だ論争的である。第九節から再び第一の文章形態になり、又十五節に至つて、再び第二の散文的形式になる。第十七節では、突然モーゼとキリストの名が現われてくる。

以上の如く、このプロローグを考察する時、その文章形態上の不協和な姿に注目させられるのであるが、更に今第六節から第八節までを括弧に入れて考えると、第五節から第九節への文章の続き具合が甚だ自然であるように思われる。同時に第十五節を括弧に入れると、第十四節の終りの『めぐみとまことで満ちていた。』と第十六節の『そのみちみちたる中から……』とが自然に連続する文章と考えられるのである。

さて、上述の如き文章形態上の特色、並びに、その連続上の事態から我々は次の如き帰結を導き出すことが出来るように思われる。このプロローグに於いて、その骨子となる文章は、第一の讚美的なそれであり、第六節から第八節迄の文章、第十五節、第十七節等々は恐らく著者の挿入による註釈ではないであろうか。^四且つ更に、この福音書の著者がこの讚美的文章をつくつたのでなく、当時既にどこかの教団に於いて、朗唱されていたものを借用して、それに自己の註を挿入することによつて、自己の言わんと欲する所を表現したのではないであろうか。何故ならば、先ずこうした文章形態が、この福音書に於いて、ここ一箇所であること、更に著者がこのプロローグを讀者に説明を要しない、当然理解されるものとして述べているように思われることから推測されるのである。^四ゲーテのファウストのみならず、現在の我々にとつても途方にくれざるを得ないこのプロローグは、その成立当時^六に於いては、著者の予想せる読者にとつては、説明を要しない自明の文章でなかつたか、恐らく既述の如く、著者は、この文章をどこからか借用して、己れの註を挿入することによつて、独自のキリスト論を展開しようとしたのではないであろうか。

このように考える時、更に次のような事態が推測される。即ち、このプロローグに於いて、著者は独自のキリスト論を展開しているが、当時猶外にロゴス教義とでも言うべき、ロゴスに関する教説、乃至は、それに類似するものが

あつたのではないだろうか。且つ著者の予想せる読者が異邦人をも対称としている事実が、この福音書から(11, 52, 12, 20-24) 覗かれるのであるから、こうした文章形態乃至思想が当時のヘレニズム世界に可成り弘布されていたのではないかと考えられるのである。

若し事態がかくの如くであるとしたならば、我々はこのプロローグの理解の爲めに、先ずその背景をなしている当時のヘレニズムの世界からロゴスに関する教説、乃至は、類似の思想形態を探り出し、このプロローグとの関聯を考察しなくてはならないであらう。

(一) テキストは、ネストレ版(二十版一九五〇)本文を使用、猶こゝではテキスト批評は省略する。

(二) R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1953. s.2.

(三) 法則に従つた詩の形式に関しては猶説明を必要とするが、紙面の都合上省略する。これに関してはブルトマンの上掲書三頁以下参照。

(四) ブルトマンの上掲書四頁によれば福音書の挿入箇所は V. 6-8 V. 12c. V. 13. V. 15. V. 17. 18. p. 69.

(五) O. Pfleiderer: *Das Urchristentum*. 2 Aufl. II. Band. Berlin 1902. s. 336. s. 463.; B.F. Westcott: *The Gospel According to St. John*. 1924. p.2.

(六) ヨハネ伝の成立期は紀元九〇年代の終り頃から一二五年頃迄の間である。此の点に関しては、山谷省吾、新約聖書解題、新教出版社、昭和二八年・二八一—二九二頁参照。

三

さて、このような態度からプロローグを考察する時、冒頭の言葉《*ἐν ἀρχῇ*》から我々は、直ちに旧約聖書創世記の冒頭の言葉である《*בְּרֵאשִׁית*》を連想する。この《*בְּרֵאשִׁית*》は、旧約七十人訳では、《*ἐν ἀρχῇ*》と訳されている。且つ創世記第一章に於いては、「神の言葉」による無からの宇宙の創造が説かれている。(1, 3, 11-24, ……)

この点から我々は、第一にプロローグの『ロゴス』はこの旧約の「神の言葉」を指しているのではないかと、一応考
えることが出来るであろう。従つて、旧約聖書に於ける「神の言葉」が有する意味と、プロローグの『ロゴス』との
關聯を明らかにしなければならないと考へる。

旧約に於ける「神の言葉」は次の二点に於いてその特性を有している。即ち第一に、「神の言葉」は自然と歴史を
主宰する力である。⁽¹⁾ 神の言葉は人間に語られ、人間からある事を要求する。特に人間が主たる創造者としての神の前
で、人間性の何たるかを知り、神を創造者として信頼し、讚美することを要求する。(P. 29. 33. 145. 147.; Jes. 40,
8. 55. 11.) かかる意味に於いて、「神の言葉」は自然と歴史を主宰する力である。第二に「神の言葉」は命令である。
それは、祭司や予言者を通して人間に語られ、人間になすべき事を告げる命令である。(Micha. 6. 8)

さて「神の言葉」はかかる意味を有するものとして、一つの出来事として時間のうしろにあらわれる。即ち語りかけ
であり、生起する内時間的事象であり、創造者及び主としての神のかかる啓示である。⁽²⁾

このような内容を有する旧約の「神の言葉」とプロローグの『ロゴス』と如何に關聯するであろうか。プロローグ
の『ロゴス』は、世界に於けるその都度の出来事を指しているのでなく、永遠の実体であり、神と共にはじめから存
在するものであり、何か概念をあらわすものとして使用されているのではなく、固有名詞、或いは称号として使用さ
れているのである。従つて我々は、プロローグの『ロゴス』が旧約の「神の言葉」を指しているかと考へることは出来
ないのである。

(1) R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. s. 6. R. Bultmann: Das Urchristentum. Zürich. 1949. s. 17.

(2) R. Bultmann: Das Evangelium d. Johannes. s. 6-7. C. H. Dodd: The Interpretation of the Fourth Gospel. p. 263.

プロローグに於いては、『ロゴス』は一個の先在的神的存在者であり、此の世の創造の関与者であり、又此の世に

下つて来た神の啓示者、仲保者としてあらわされている。即ち、このプロローグの語る『ロゴス』は、一種の神話的色彩を有している。ところが、旧約及びユダヤ教に智慧文学という「智慧」に関する一連の思想の展開がある。この智慧文学には、「智慧 *σοφία*」に関する神話を述べている箇所がある。それらの箇所の内容を列挙すると、次のようになる。

一、智慧は *Præxistenz* である。(Prov. 8, 22.)

二、宇宙の創造に於ける神の仲間であつた。(Prov. 8, 22-30. Sir. 1, 1-9.)

三、智慧は地上で人間の間に住家を求めたが、然し拒絶された。

四、智慧は己れの国に來た。然し己れの国の人たちは、智慧を受け入れなかつた。

五、それで智慧は天に立ち帰り、そこで、かくれて住んだ。

六、人間は今や智慧を求めた。然し誰も智慧の道を見い出さなかつた。(Prov. 1, 20-32. Hiob. 28. Sir. 24, 7. Bar.

3, 10-13. 29-30.)

七、只僅かな敬虔な者に智慧は自らをあらわし、且つ彼等を神及び予言者の友となした。(Sap. 7, 14. 27f. Sir

1, 10.)

今この「智慧」の神話の内容と、プロローグの内容を比較する時、この両者の間に明白な關聯のあることを指摘し得るであらう。 *σοφία* と言う女性形と *ἄνθρωπος* をいう男性形の相違があるだけで、実は両者は同一のものを指しているのではないかと。若し仮りにそうだとすれば、プロローグの『ロゴス』の神話的色彩を有する箇所の系譜は、智慧文学の神話に求められはしないであらうか。そうして、更に、この智慧の神話は、実は律法の教義の神話的、詩的着色であり、この神話は *ἄθροισμα* にあてはまるのである。

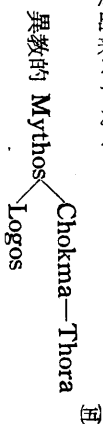
即ち、一、Thora は Präexistenz である。(b Pes 54 a Bar.) 二、Thora は神のもとに於ける永遠なる存在である。(Midr. Ps z. 90, §12 [Buber 196al]) 三、Thora は神的存在である。(Lv, 120, 102, 16, 1) 四、一切は Thora によつてなされた。(Gnr 1, 121, 1) 五、Thora は生命である。(SDT. 306z 32, 2) 六、Thora は光である。(4 Esr. 14, 20f.)

律法学者にとつて、「智慧」は、いわば律法に於いて受肉し、そして神によつてもうけられた己が住居をイスラエルに於いて見出したとされるのである。(Sir. 24, 8. 23. Bar. 3, 37, 4, 1 Rabinisches bei Str = B II 353-357)

上述の点から我々は、一応『ロギス』の系譜を次のように考えることが出来るであろう。chokma (智慧) — Thora — Logos.

然しながらユダヤ教に於いて、その内部に於いて働いているモチーフは、ユダヤ人が神の選民であるということ、且つ世界の唯一の支配者たる神との特異な契約という思想、且つ、ある目的に志向されたものとしての歴史の把握である。ユダヤ人が将来世界の支配者となり、異邦人は、その足下に服する、いわゆる「神の王国」実現の思想である。ところがヨハネ伝に於いては、ユダヤ人は徹底的に「この世」の代表者なのであり、イエス・キリストに敵対する悪魔の子として表現されている。(8, 44) ヨハネ伝の著者にとつて問題なのは、《Logos》と《Kosmos》との関係なのである。このように、両者のモチーフは、全く異つた方向に志向されている。従つて我々は、単なる外形上の關聯から直ちに、内容上かくも異なるモチーフを有する両者を結びつけることは、危険であると考えざるを得ない。然らば両者の相似た形式は如何なる理由によるのであろうか。さて、我々は、「智慧」の神話の起源を考察する時、次の如き事実に注目させられる。それは、この「智慧」の神話は旧約にその起源を求めることが出来ないということである。ヘブライ人にとつて神は、「生ける神」であり、神は直接に「この世」に關係する。又イスラエルに關係するとい

う信仰を有していたのであるから、創造に於ける仲保というような思想を旧約にその起源を求めることは出来ない。^(四)従つて仲保の觀念は、ヘブライ人固有の發展とは考えられない。「智慧」の神話は、実は異教的神話に起源を有しているのである。従つて上述の如く、両者のモチーフの全く異なるにもかかわらず、外形上の相似は、両者がその起源を共通の伝承によつて起因しているのではないかと考えられ、従つて両者の系譜を次の如く書きかえて見ることが出来るであらう。



- (一) R. Bulmann: Das Evangelium des Johannes. s. 8.; C. H. Dodd: The Interpretation of the Fourth Gospel. pp. 274-275.
 (二) G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4. te Band. 1942. s. 139.
 (三) G. Kittel: a. a. o. s. 139
 (四) R. Bulmann: a. a. o. s. 8. Anmerkung. 9.
 (五) J. Hastings: A Dictionary of the Bible. Vol. III 1902. p. 134.

かくの如く、我々は、ヨハネ伝のプロローグとユダヤ教の智慧の神話の共通の地盤と考えられる他の伝承を求めて当時のヘレニズムの世界に於ける、宇宙論的、宗教哲学的思想のうちに、かかるものを探究して行かねばならないわけである。この際ギリシヤの哲学的伝承に於ける「ロゴス」は、我々の当面の課題に対して考察の対象から除外しても差しつかえないであらう。何故なら、ギリシヤの哲学的伝承に於ける「ロゴス」は、ヘラクレイトスに始まるとされ、ストアに至つて、歴史的に重要な役割を果すに至つたのであるが、^(一)ここでは、「ロゴス」は、神話的形姿を

ヨハネ伝に於けるロゴスについて

有するに至らず、且つ「ロゴス」は、 $\langle \text{Kosmos} = \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma \text{ } \rho\acute{o}\gamma\mu\omicron\varsigma \text{ } \psi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\varsigma \rangle$ ^(三)に於ける現象の法則性であり、 $\langle \text{Kosmos} \rangle$ に内在している $\langle \text{Tou } \tau\eta\varsigma \text{ } \theta\epsilon\omicron\upsilon\kappa\eta\varsigma \rangle$ 、 $\langle \text{ } \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \text{ } \sigma\tau\epsilon\phi\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma \rangle$ ^(四)であり、 $\langle \text{Kosmos} \rangle$ に統一をあたえ、且つ支配しているものである。更にこの世界の法則性たる「ロゴス」は、同時に $\langle \text{ } \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \text{ } \sigma \text{ } \omicron\phi\theta\acute{\omicron}\varsigma \rangle$ ^(五)として個人の思惟や行為を導く法則である。個人の思惟や行為を導く「ロゴス」は世界の「ロゴス」と同一である。今かかる意味を有するギリシヤの哲学的伝承に於ける「ロゴス」とヨハネ伝の『ロゴス』と比較する時、そこに甚だしい相違のある点に気が付くのである。それは第一に両者の $\langle \text{Kosmos} \rangle$ に對する理解の仕方が全く異なっている。一方は調和のとれた統一のそれであり、之に對してヨハネ伝に於いては、「人間の世界 *Menschen Welt*」 ^(六)を意味している。従つて両者に於いて、「ロゴス」の世界に對する関係も全く異なっているのである。一方では「内在 *Immanenz*」であり、ヨハネ伝に於いては、「超越 *Transzendenz*」である。そして更に、一方に於ける「ロゴス」は概念であるが、他方に於いては、固有名詞乃至は称号なのである。従つて、我々はこれ以上更に立ちいつて、ギリシヤの哲学的伝承に於ける「ロゴス」とプロローグの『ロゴス』との關聯を考察する必要はないであらう。

(一) G. Kittel: a. a. o. s. 76f. 参照。

(二) ストアに於いてゼウスの子ヘルメスがロゴスとされ、これが世界の創造者、特に神の啓示と新生の媒介者と見られた。
(三) キツテル上掲書八六頁、山谷省吾、上掲書二七一頁。然しながら之はロゴスそのものが神話の形姿をとるに至つたのでなく、ロゴスは依然として概念なのである。

(四) 同は R. Bultmann: *Das Urchristentum*. の一五二頁、一五一頁、一五二頁。

(五) キツテル上掲書八三頁。

(六) R. Bultmann: a. a. o. s. 14.

(七) R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen. 1951. s. 361.

四

以上のように、我々はプロローグの『ロゴス』とその宗教史的背景との關聯を求めて、旧約、ユダヤ教、並びにギリシヤの哲學的傳承を考察したのであるが、ここでは、直接の關聯を見出すことは出来なかつた。従つて更にかかる關聯を求めて、考察を進めなければならぬのであるが、それに先だつて、當時の宗教界の特徴を概観しておくことが便宜であるように思われる。

周知の如くキリスト教がユダヤ教から獨立して、固有の宗教として發達した時、キリスト教の新しくとつた地盤は、ローマ帝国の軍事的及び政治的權力によつて統一された、いわゆるヘレニズム文化の世界で、キリスト教は次第にこの世界の文化的中心をなせる町々に弘布し、従つて、かかる世界的文化、即ち世界主義的思想教養信仰に接觸したのであるが、此の關係は、初代キリスト教史にとつて、極めて重大且つ困難な事實を展開したのである。このヘレニズム世界の思想の最も著しい特質をなしたものが、いわゆる *Synkretismus* に外ならない。元來古代ギリシヤ人及び之に続いてローマ人は、いづれも外国宗教に対して排他的でなく、むしろ之を許容して自己のうちに攝取することに熱心な態度を有したのであり、古くは小アジアの女神 *Magna Mater* やディオニュソスの宗教を迎え、殊に密儀宗教は、隆盛を極めた。アレクサンドロス大帝以後は、東洋各地方の宗教を受け入れ、之を在來の信仰と結びつけて、尊崇する風が多く行われた。例えば、セム族の *Baal* 及び *Astarte* の崇拜、埃及の *Isis*、*Serapis* の宗教の如きは、ギリシヤ固有の *Zeus*、*Aphrodite* や *Mades* 及び *Asklepios* 諸神と同一視され、之等に対する祭儀が行われ、そして、この傾向は、ローマ帝政時代に益々著しく、東洋の密儀宗教が盛んに西方に歡迎され、貴族上流の人々の間にも其の祭儀にあつかり、宣伝に努める者も起つた。このように、

ヨハネ伝に於けるロゴスについて

東洋の神々と其の信仰とを重んじて、何等かの形でギリシヤ若しくは、ローマの古い宗教と一致させて、特有な宗教的融合を実現せんとしたのである。⁽⁴⁾

かくの如き *Synkretismus* √ 運動と共に、ヘレニズムの世界に於いて、多種多様な形態を有する宗教思想を見るに至つたのであるが、当面の我々の課題に対して、特に注目すべきものは、グノーシスの宗教思想であるように思われる。何故ならば、グノーシスの宗教思想の根底を流れているモチーフはギリシヤ的哲學的傳承のそれとは異なる二元論的なものであり、且つキリスト教の發生より古く、⁽⁵⁾ 且つキリスト教に対抗し、又は相接触しつつ、オリエントから西方へ浸入し、一世紀後半に於いて、キリスト教内部に浸入し、キリスト教グノーシスとして、キリスト教内に重要な問題を提供するに至り、又この運動は、西方の宗教世界にも非常な影響を及ぼしたからである。⁽⁶⁾

即ち、このグノーシスは、特定の教義、特定の信条をもたず、又その形態も種々であり、例えば、ヨルダン河流域で發生したヨハネ教団⁽⁷⁾、神秘主義的教団、即ち *Synkretismus* √ の経過に於いて、グノーシスの要素が、その表現を密儀礼拝の形をとつて形成されたもの等々、種々多様である。然しこれらの多様な神話的、神学的形態の背後には、ある一定の生活態度、又之に應ずる存在理解、乃至は解釈があるのであり、之をブルトマンの用語に従つて、グノーシスの二元論的体系と言つてよいであらう。⁽⁸⁾

かくの如きモチーフは、ヘレニズムの宗教哲學的諸文献の中に取り入れられており、例えば *Philon*、*Neupythagorismus* 又プロテノスの論難⁽⁹⁾にもかかわらず、*Neuplatonismus* にも取り入れられておる。これらの諸文献はいずれも、グノーシスの世界觀に影響されたばかりでなく、グノーシスの神話を取り入れて、それを概念化し、ギリシヤの傳承に適合させて行つたと考えられるのである。⁽¹⁰⁾

(一) 石原謙、基督敎史 岩波書店、昭和十年 一〇一頁—一一〇頁参照。

- (1) P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur. Die Urchristl. Literaturformen. Tübingen. 1912. s. 165
 (2) R. Bultmann: Das Urchristentum. s. 181.
 (3) (4) は夫々ブルトマンの上掲書一八二頁、一八二頁、一八一頁。
 (5) R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. s. 9.
 (6) H. F. Mueller (Recensit.): Plotini Enneades. Berolini. MDCCCLXXVIII. II. 9.
 (7) R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. s. 10.

五

以上我々は、ヘレニズムの宗教界の特徴、及び、グノーシスの地位について、概観したのであるが、更に、グノーシスとヨハネ伝との關聯について、考察を進めなければならない。

グノーシスの神話説は、Synkretismusの結果、種々多様である。然しいずれにしても、その背後を流れている二元論的モチーフは、共通せる思想であるから、我々は、先ずこの際、グノーシスの二元論的体系を明らかにする為、「光の原人説」の神話を取りあげ、そこから考察を進めて行こうと思う。

魂—人間の本来の自己—は天の原人の光の一片乃至火花である。昔天上のこの光の原人が闇の国の悪靈共の手中に落ち、彼等によつて引裂かれ粉々にされた。これらの光の片が悪靈共にとつて丁度磁尺の引力のような役をした。闇の混沌から世界を造るためにそれが要つたのである。かうして造られた世界は天上の光の世界の模造であつた。若しこれらの光の一片一片が悪靈共から奪れたら、彼等の世界はもとの混沌へ顛落するであろう。そこで彼等は自分の捕虜を嚴重に看視する。当然見張りは人間の内に閉ぢ込められた火花—これが人間の自己である—to集中される。悪靈共は、うまく人間を眠り込ませようとする。然し人間のあるものは眠り込むが、あるものは、眼を醒

まして自己が牢獄に捕われの身であることを知り、何うにかして、そこから遁れようとする。光の王である最高の神は、これ等の光の片共を憐み、彼等を救うために、己れの子である天上の光人を地上につかわす。神の子は悪靈に正体を見破られないように、地上の肉体の衣を身にまとい、姿を変えて地上に下る。神の子は光の片共一人間の自己―を自己自身に呼びもどす。彼は光の片共に故郷を思い出させ、帰り途を教える。そして宇宙の悪靈共の関所である遊星圏を通り抜ける為に必要な呪文を伝授する。

さて神の子は任務を果して再び父なる神のもとに昇天する。之によつて神の子が途を開く、光の片共が人間の死によつて牢獄から解放される時、神の子のあとを追つて、この途を行くであらう。神の子の任務は散々になつた光の片光を再び集めるにある。それは彼によつて創められ、凡ての光の片共が解放され、天に昇つてもとの原人の光の体にまともられる時に完了するであらう。その時この世界が終り、もとの混沌に帰る。かくして闇が自分だけで残る。これが闇の受ける罰である。^(二)

今このグノーシスの「光の原人説」から次のようなモチーフを取り出すことが出来るであらう、

一、此の世と光の国の全き対立。此の世は悪魔の支配せる国であり、光の国に敵対関係にある。^(三)

二、人間の本来の自己と肉体との対立。此の世は人間にとつて異郷である。肉体は牢獄であり、人間の自己は、自由を求めて、孤独の内^(四)にあり、絶えず悪靈に脅かされ、不安のうちにある。^(四)

三、従つて肉的感觉的生活^(五)、否むしろ魂の生活であつても、此の世に志向されている限り、無価値であり、自己自身にとつて敵である。^(七)

ギリシヤのコスモスは、調和せる構造を有し、法則によつて秩序づけられている統一体であり、ギリシヤのグノーシスもこのように考えたのであるが、然しこの法則性こそ恐るべきであると考えた、何故ならかかる法則性こそが

牢獄であるからである。(八)

五、人間は、此の世からの解放を願ひ求めているが、然し自己自身によつて成就することは出来ない。此の世からの解放は、唯救済者の訪れを待つて始めて可能である。救主は彼岸の神の国から来る。即ち救済は神から遣わされた使者によつて、且つ、その呼びかけによつてなされる。(九)

(一) 勿論「光の原人説」にも夫々のニュアンスを有する種々なる形態がある。R. Bulmann: *Das Urchristentum*, s. 182 参照。

(二) プルトマン上掲書一八二頁—一八三頁。猶この箇所は中川秀恭、神の子、神学V一九五二年一一七頁—一一八頁による。

(三) プルトマン上掲書一八四頁。

(四) ギリシヤ的伝承(ストア)に於いてロゴスは、 $\langle \lambda \acute{o} \gamma \acute{o} \varsigma \ \delta \acute{o} \theta \acute{\epsilon} \omicron> \mathcal{V}$ として救済の機能をもつが、そこでは、此の世を肯定し、此の世は人間に対して故郷である。グノーシスは、人間は本来神的領域に属し、此の世は異郷であるとし、かゝる人間を問うことがこの二元論的体系の主たる関心事であつたと考えられる。

(五)(六)(七)は夫々プルトマン、上掲書の一八五頁、一八六頁、一八六頁、一八八頁。

(八) こゝではギリシヤの意味に於ける人格の完成という思想は存在し得ない。

さて、上述のグノーシスの二元論的体系のモチーフと、ヨハネ伝全体の構造を比較する時、その創造観を除いては、驚くべき類似のある事を見出すことが出来る。

ヨハネ伝全体を貫ぬいているモチーフは二元論のそれである。「此の世 *τὰ κέρτα*」と「神の国 *τὰ ἄνω*」との全き対立であり、全き断絶である。肉と霊との対立である。「此の世」は闇であり、(8, 12; 12, 35) 神に敵対する悪魔の支配せる国である。(12, 31; 14, 40; 16, 11. Vgl. 8, 44. 46, 47.) 然しながらヨハネ伝では、「光の原人説」と異なり、「此の世」は悲劇的出来事として成立したのでなく、神的存在者による創造であり、又人間の自己が本来神的領

域に属さず、むしろ、悪の領域に属することを説くのであるが、こうした創造観、人間観の相違に関しては、あとでふれる所があるであろう。然しながら、いずれにしろ両者は共に終末論的・二元論的モチーフを鮮明に表わしているのである。^(三)

(一) R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 361f. 参照。

(二) ヨハネ伝に於いては、人間一般を代表せるユダヤ人は悪魔の子(8, 44)であり、罰の奴隷(3, 32-34)であり、光よりむしろ闇を好む(3, 19f)存在である。

(三) R. Bultmann: *Das Urchristentum*, s. 221.

特に救済論の図式に関しては両者は全く同じである。^(一)

即ち、先在せる、神と共なる、御子(ロゴス)は、人間の救済の為に神の使命を受けて、『人の子』イエスの姿をとつて、此の世に下る。イエスは神によつて遣わされたものである。即ち『世の光』として盲を目あきにするものである。彼は『生命』であり、『真理』である。啓示者として一切のこうしたよきことをもたらし、御子の任務は、此の悪魔から人間を解放することである。散らばつた『神の子』たるべき者(10, 16)を呼びかけて、自己の下に集め、天国への道を示すことにある。彼は任務を終えて、即ち「此の世」に勝つて(16, 33)、再び此の世から昇り、彼に従うもののために、天の住家への道をつける。然り彼自身が『道』である。(14, 6)かくして御子は神が此の世の創造の前に、彼の為に用意された栄光の坐(17, 24)へと帰つて行く。今このヨハネ伝の救済論の図式と、グノーシスの図式とを比較する時、既述の如く、両者の図式の同一なることを主張して差しつかえがないように思われる。「ロゴス・キリスト論」は以上の如き図式に従つて、展開されている。このキリスト論の図式において、プロローグは、神の子ロゴスの先在、絶対的存在、神の子ロゴスの此の世の創造、此の世との関係、此の世への受肉が説かれ、

讚美されており、此の世での救済事業、並びに、完成、昇天が 1, 19—20. 29 に於いて叙述されていることになるであらう。

以上の如く、救済論に於ける両者の関連は明瞭になし得たのであるが、然し、既述の如く「光の原人説」の創造観と、プロローグの創造観とは内容を異にしている。このことは、どのように関連しているのであろうか。既述の如く光の原人説は、悲劇的な「此の世」の創造を説いている。然し、神話それ自体は、人間存在に對する理解、乃至は解釈の合理的説明として考えられる。従つて、「光の原人説」は、逆に、人間存在に於ける現実の二元論的理解の仕方、解釈の仕方がみずから合理的に説明しようとして、その表現を神話の姿に於いてとつたものと見ることが出来るであらう。かように考える時、グノーシスの二元論的解釈に對する説明も当時の *Synkretismus* の結果、その宗教的環境によつて、多種多様な表現を取つてあらわれることも当然予想される所である。周知の如く、ペルシヤの *Cyrus* 大王によるバビロンの征服以来、この地方の *Synkretismus* が始まり、*Alexander* 大王のペルシヤ帝国征服後この傾向が一層強まり、更にこの傾向が西方へと伝播し、ペルシヤ、バビロニアの宗教融合に加えて、近東シリヤ、フィリギヤの礼拝、ユダヤ的ヘレニズム的信仰思想が加わり、⁽ⁱ⁾グノーシスの信仰、思想、神話も複雑な形態を取るに至つている。例えば、*Ophitischen Gnosis* *Nassenischen Gnosis* *Mandaischen Gnosis* 等であり、主たる指導者として、*Menander* *Saturnius* *Basilides* 等をあげることが出来るであらう。

これらのグノーシスにあつては、「光の原人説」の創造観と異なり、この世と人間の創造はむしろ、神的なる存在に帰着されている。彼等は、絶対的唯一の最高神と此の世との中間存在者として、多くの神的なるものを立く、この宇宙、天体の創造、此の世、並びに人間の創造を、この神的中間者のあるものに帰しているのである。

例えば、 *Saturnius* (Irenaeus, 1, 24, 1f., vgl. Philos. VII, 28) では唯一の知られざる父が天使・相統天使、諸々の力……を造つた。この七つのもから世界、人間が、天から現われた光の像で作られた……。と。

▶ *Basiliides* (Irenaeus, 1, 24, 3-7) に於いては、父からヌースが生まれ、ヌースからロゴス、ロゴスから洞察、智慧、力、正義、自由が生れた。そしてそれから三六五の天使が生れた。この天使共が天を造り、そこに住んだ、更にこの世界を造つて支配した。ユダヤの神がその頭であつた。この神がユダヤ人を世界の王たらしめんとし、世をかく乱した。父は長子ヌース(キリスト)を遣わし、この世界創造者の手からヌースを信ずるものを解放せんとした……。

以上の如く、これらのグノーシスにあつては、その創造説に色々のニュアンスの相違を有するにしても、その二元論的体系、並びに仲保的存在者の宇宙論的、且つ救済論的機能は、共通せる基盤となつているのである。

こうしたグノーシスの諸々の根本思想、又神話説等が、紀元一世紀以来のヘレニズムの宗教哲学的諸文献、並びにキリスト教的グノーシスの文献に見い出される。

そしてこれらの文献に於いては、創造の関与者、又救済者は、色々のニュアンスを有する異つた名前で表現されている。即ち、 *Ἀεὶρεπὸς Θεὸς*、 *ὁὐὸς Θεὸς*、 *ἡμογενὴς*、 *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*、 *ἀγγελουπὸς*、 *ἀυθουπὸς*、 *ὁὐθὸς*、等である。而してこれらの名称はいづれも「ロゴス」をもつて言いあらわされるものなのである。

例えばフィロンに於いて「ロゴス」は *ἡ ἐκὼν Θεοῦ* と呼ばれてゐる。(de Mundi opific. 8, de confus. Ling. C. 20, de profugis, c. 19, de somnis C. 41.)

又エウゼビウスはフィロンが「ロゴス」を *ὁ ὁὐερεπὸς Θεὸς* と呼んだ事を述べてゐる。(Praeparat. Evangel. vii. 13)

且つこれらの種々の名称で呼ばれている、神的中間者はいづれも第一に、神と、此の世との仲保的存在であり、従つて、ここに於いて超越的神性から此の世への出現の可能性を推測せしめること、第二、宇宙論的機能、救済論的機能^{内的}を有しているのである。

さて我々は、ヨハネ伝のプロローグの『ロゴス』が、神的存在者であり、此の世の創造者であり、救済の爲めに此の世に受肉したものであることを見たのであるが、ここに於いて、プロローグの『ロゴス』が、今述べた、種々なる名称をもつて言いあらわされている、且つは「ロゴス」をもつて置き換え得る神的仲保者を意味していると考えることが出来るであろう。『ロゴス』は更に共にグノーシスの神話にその由来をもつていると考えることが出来るのである。

グノーシスの二元論的体系、神話説は、既述の如く、その起源を、ギリシヤの地盤に又旧約の地盤に求める事は出来ない。

オット・プフライデラーによればグノーシスの神話は、そのもとの形態はバビロニヤの \wedge Marduk \vee 神話にその創造説を、 \wedge Höllefahrt \vee 神話にその救済神話を有していたであろう。そしてこの形態がマンデイズム・オフイアネルのグノーシスに採用されたのであらうと述べている。(プフライデラー、上掲書九〇—九一頁参照)

いずれにせよ、オリエントに於いて、成立したグノーシスのこうした神話が、宗教融合運動と共に、旧約の Gott = Schöpfer = Glauben の地盤に移植されて、ここに「智慧の神話」となり、そして一方、フィロンのロゴス教義の前提をなし、ユダヤ教の黙示録に影響を与えたものと考えられるのである。又更に、この神話は、パウロの書翰にも採用され、特に第二パウロの書翰が、この神話を前提していることは疑いないように思われる。(Phil. 2, 6-11; 1 Kor. 2, 8f.; Rom. 3, 25, 6, 2ff.; Kl. Eph. Vgl. R. Bultmann; Urchristentum s. 220-221; R. Knopf; Einführung

in das NT. 394ff.)又イグナチウスはヨハネとは独立にイエス・キリストと『ロゴス』の明確な同一を述べているのである。(ad. Magn. 8)

以上考察した所から我々は、ヨハネ伝と、グノーシスの明瞭な關聯を読み取ることが出来るであろう。プロローグの『ロゴス・キリスト論』は、まさしく、グノーシスの神話にその系譜を有しているということが出来るであろう。

[J. R. Bultmann: Das Urchristentum, s.220.

[I. O. Pfeiderer: a.a.o. s.73.

[E. Bultmann: Das Urchristentum, s.220.

[J. Hastings: A Dictionary of the Bible. Vol. III p.135.

[R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, s.10.

六

我々は、更に、ヨハネ伝と、グノーシスの關聯について、二三の重要と思われることを附言しなくては、ならない。

既述の如く、グノーシスの思想、神話は、キリスト教の宣教、並びに教義に採用され、活用されたのであるが、このことは逆にキリスト教に対する重大な脅威となつて現われるに至つたのである。^[1]

それは第一に、グノーシスに於いては、此の世の創造は最高神にゆだねられていない。第二に「ロゴス」は多くの中間的存在者の一つに過ぎない。従つて彼等に於いては何等決定的役割を演ずるに至つてはいない。^[2] Basilides. Ke-

rieth. Valentin ^[3] 「ロゴス」の父は Monogenes ^[4] 又は Nüs ^[5] を父としておいてゐるのである。要するに、彼等に於いては、最高神と此の世と、並びにこの世の仲保者の關係に対する明確な意識を欠いていたようであ

更に第三に、仲保者の受肉に関して、この神的存在者が一個の人間の中に宿つたのであるか、又は、歴史的人格として此の世にあらわれたのか、この点も明確でない。むしろ彼等によれば、神の啓示者は、イエスとは別の姿をとつてあらわれる可能性を有していたのである。例えば

シモン流の Menander. は彼自身が神から遣わされた人間の救主であるとなえた。(Irenaeus, 1. 23, 5. Justin. Apol. 1. 26) Saturnius は、救済者キリストは、生れによらず、肉体によらず、一見人間としてあらわれたと説く。(Irenaeus, 1. 24, 11) Basilides では、イエスの名に於いて地上の人間として、あらわれた Nuss は十字架の苦難を受けず、彼が姿を交換した^(三) Simon von Krene^v が代りに死んだ。ヌースは敵を笑いつつ天に帰つたとしてゐる。(Irenaeus, 1. 24, 3-7)

このように、キリスト教に於ける、歴史的人格となつたイエス・キリストの姿は、グノーシスの他の多くの神秘的な神性によつて脅かされる事になつたのである。グノーシスのかかる理論は、キリスト教にとつて、一の脅威であり、且つ教義上の危機であつたと考えられる。Ignatius は、こうした脅威に対して、神的仲保者が、イエスに於いて真の人間になつたことを力説せずにはおられなかつたと推察されるのである。彼はイエスを神の永遠の「ロゴス」と呼んでゐる。(ad. Magn. 8) 然し彼に於いては、イエスに於いて啓示された神的な仲保者が、多くの中間存在の一つに過ぎないのか、又唯の普遍的啓示の仲保であるのかという点に於いて明確でない。^(四) ヨハネ伝の著者が、こうしたグノーシスの脅威、キリスト教の教義上の危機を十分知つて、之に対抗しようとしたことは、ヨハネの書翰 (1. John. 4, 1-3) から窺ふことが出来るであらう。

然らば、ヨハネ伝に於いて、このことは如何にして達成されたであらうか。我々は、ヨハネ伝のプロローグに立ち

ヨハネ伝に於けるロゴスについて

帰つて、このことを考察して見ようと思う。

プロローグのロゴスの教義が神話的色彩を鮮明にあらわしていることは既に述べた通りである。(本文二七頁) 然しこのことは、「ロゴス・キリスト論」が神話であることではない。そしてこのことを十四節の《*ἐπιτύχων*》《*ἐπαδύχων*》《*ἵππων*》、十六節の《*ἐπιβουλή*》という語が証明している。何故なら、語り手の主体が、神話に於いて打ち出されることはないからである。又『ロゴス』の先在、此の世の創造に関する叙述は、全く思辨的なものを欠いている。即ち、この福音書の著者の態度は、神話的、神学的理論の反省からではなく、あくまでも、神の唯一の啓示を『イエス』の歴史的人格に於いて見たという確信から出發していると言ふことが出来るであろう。従つて、著者は冒頭の『ロゴス』に何等説明をほどこさず、又その必要はなかつたであろう。若し、そうすれば、プロローグは、神話を語ることになつて了つたであろう。

著者は、かかる態度をもつて、グノーシスの図式を借用し、而も神話から脱却して、『イエス』こそ、神の唯一の普遍的啓示者であり、この啓示のみが絶対的であり、真の仲保者(ロゴス)、神の独子として、説き得たと思われる。又同時に「光の原人説」の如く、人間の先在を説かず、人間が神的創造によるにもかかわらず、本来的に惡に属すると言ふ一見矛盾せる著者の主張も、著者があくまでも人間世界を注視して得た体験と、神に対する信仰から出發していることに原因を有するであろう。かくの如くして、この福音書は、グノーシスの神話の図式によりながら、それとは全く別のものとなり、グノーシスの脅威を排撃し、且つキリスト教の教義上の危機を守り得たと思われる。又同時に、カトリック教会成立史上に重大な影響を及ぼしたのも、その一つはかかる点にあつたであろう。

(一) R. Knopf: Einführung in das Neue Testament. Berlin. 1949 s. 393.

(二) ブフライデラー上掲書四六〇—四六二頁、ドッド上掲書一〇九頁参照。

(三) プフライデラー上掲書一〇一頁以下参照。

(四) プフライデラー上掲書四六二頁。

(五) R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. s. 1.

(六) キッテル上掲書一三四頁。

以上小論に於ける筆者の企図する所を大略述べ得たように思われる。

猶本文二四頁に於てこの福音書のプロローグの骨子となつてゐる讚美的な文章は、著者が「どこかで」既に朗唱されてゐたものを借用したのであらうと言ふことを述べたのであるが、之に対してブルトマンは、福音書にあらわされてゐる洗礼者「ヨハネ」に対する著者の態度、記述から、之は恐らく当時ヨハネ教団に属するもののうちで朗唱されてゐたものであらう、ヨハネ伝の著者は、はじめはこの教団に属する一員であつたのではないか、彼は神の絶対的啓示者が宗祖「ヨハネ」ではなくイエス・キリストであることを確信することによつて、この教団から去つてキリスト教に入つたのではないか、と推測してゐる。(R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. s. 5 参照) 然し、ドッドは確証なきものとして之をしりぞけてゐる。(ドッド上掲書一二二頁以下参照) 猶多くの問題が残されてゐる。

本号執筆者紹介

飯野紀元 国際基督教大学教授

宇野光雄 北海道大学文学部助手