

聖書的伝統とその周辺における《わたし》と《自己》の問題

水 垣 渉

はじめに

わたしに与えられている課題は、「自我と無我」という主題に対してキリスト教思想の側からどのように接近することが可能であるか、その道の探索の準備をすることである。¹⁾

「自我と無我」といういわゆる東洋的あるいは仏教的な主題が、そのままキリスト教に適用可能であるか否かは、疑わしい。少なくとも最初は、そのままでは合致しないという仮定から出発したほうがよいであろう。長い宗教的・靈性的・思想的伝統の中で培われてきた「自我」と「無我」という豊かな内容をもつ二つの語を、キリスト教あるいは西洋の言語において辞書的には一応対応するかもしれない用語に置き換えて、あたかも両者の意味の同一性による共通の地盤がすでに確保されているかのごとくに議論を進めることは、学問的に正しい方法であるとは思えない。「自我と無我」ということがキリスト教にも知られてくる近代以後では事情は変わってくるかもしれないが、わたしが主として研究している初期のキリスト教思想については、そのようにいわざるをえないであろう。それゆえ、もし最初

から二つの概念を自明のものとしてキリスト教思想において使用するならば、初期キリスト教思想の解釈に偏向を不用意に持ち込むことになる。もとよりわたしは、仏教なり東洋思想の研究者がこれらの概念によつてキリスト教思想を研究することを否定しているのではない。むしろそのような研究が、キリスト教自体がこれまで十分掘り下げてこなかった問題点に光を投ずることを期待している。わたし個人に関していえば、このシンポジウムに期待するのはまずこの点である。しかしキリスト教の立場にあるものが、キリスト教自体の問題点を十分自覚することなくこれらの概念を導入して、あたかも仏教などの対話の共通の地盤を見出したかのように思い込むならば、キリスト教の特質が見失われるのみでなく、かえつてキリスト教外の人々に対してキリスト教を誤解させることにもなる。

ここで仏教における「無我」の概念を多屋頼俊他編『新版「仏教学辞典」』（法蔵館、一九九五年）、によつて確認しておきたい。

「梵（アナートマン anātman または nirātman）の訳。非我とも訳す。我とは、永遠に変わらさず（常）、独立的に自存し（二）、中心的な所有主として（主）、支配能力がある（宰）と考えられる靈魂的或いは本体的實在を意味する。すべてのものにはこのような我がなく、我ではないと説くのを諸法無我という。無我を観ずるのを無我観という。」

このような「我」の説明からすれば、キリスト教で「我」といえるのは神だけだと思われるかもしれない。実際、キリスト教思想が哲学的な神概念と結びつくところでは、この「我」の説明は神に、そして神にのみよく適合するよう思われる。人間を含めてすべての被造物には完全な意味での「我」はないからである。もしそうであれば、「無我」とは、神に関してのみ問題になりうることになる。 「神と（絶対）無」という問題は、この点に関わつて生じてくる

であろう。

しかしその神についても、創造神の觀念からすれば、「我」とはいえないところがどうしても出てくる。創造とは、神は一切のものとの關係においてあるとともに、一切のものとの決定的な質的差異においてある、ということの意味する。したがって、神には「すべてのもの」のなかに含まれないところがある。神とすべてのものとの同一の範疇を適用することができないのである。神と被造物とを「すべてのもの」として包括的に捉える視点は存在しない、というのがキリスト教の（またヘブライ的伝統の）基本的な立場である。したがって、すべてのものについて同じように「我」とか「無我」とかいうことができないことになる。このようにいうためには、創造の觀念をはずさなければならぬであろう。事実ある種のキリスト教神秘主義においては、そのようなところに近づくさまざまな形が見出される。いずれにせよ、「自我と無我」という問題の立て方がそのままではキリスト教に適合しないいくつかの困難を伴っていることは明らかであり、われわれは本課題の出発点において、キリスト教思想に内在する方法論的困難を自覚しなければならぬ。

そこでこの発題では、キリスト教思想において古くから問題にされている「わたし」と「自己」という二つの言葉から、「自我と無我」という問題設定に近づきうるか、あるいはそれに対応するかもしれない、そしてまさにそこで両者の大きな相違が明らかになるかもしれない、そのような事態を探ってみたい。たしかに「わたし」も「自己」も、概念としては、古代と中世のキリスト教思想と哲学思想を経て、近代において確立したものであろうが、それぞれの内容は早くから豊かに充填されていた。なお「自我」を避けて「わたし」を用いるのは、これが聖書の言語と思想により近いからである。そこで本論では、「わたし」と「自己」についての考察をまず言語のレベルで取り上げることに

したい。

しかし、これにも若干の予備的考察が必要である。「わたし」はおそらくどの言語においてもなんらかの形で表現されるであろうが、「自己」は必ずしもそうではない。「自己」の概念は、たとえば英語では *self*、ドイツ語では *selbst* (*selb*) の二格 *selbes* に *t* がついたもの、フランス語では *soi* の語を独立の名詞にした形によつて基本的に表される。*soi* は強調形で *soi-meme* となる。*self* と *selbst* (*selb*) とは語源的に同一である。これらは、英語の *myself* のように再帰代名詞を構成したり、ドイツ語の *selbst* のように *sich* と共に再帰的に用いられる。さらに、フランス語の *soi* は再帰代名詞 *s* の強勢形である。*s* は主語の行為が再び主語に帰るような代名動詞とともに用いられるとき、再帰代名詞の性格を良く示す。ドイツ語の *sich*、フランス語の *s* はともにラテン語の再帰代名詞 *s* に関係し、これはギリシア語の *he* (**sFe*) と同根である。つまり「自己」を表す言葉は、これらの言語では元來は再帰的な意味に関係していた。このことは逆に、再帰的表現をもたない言語では再帰代名詞はなく、したがつてここでは、「自分自身」という意味での「自己」の語と概念が成立しにくいことになるかもしれない。もちろん、「自己」「自分(自身)」に当たる表現がまったくないとはまではいえないにしても。このことは、キリスト教の母体をなすヘブライの伝統についてとくに注意しておかねばならない。

ここで本論に入る前に、キリスト教思想の特質についてあらかじめ指摘しておきたいことが二点ある。第一は、キリスト教が、宗教としては、元來抽象的概念的思考に長じていないことである。歴史的・具体的・特殊な事柄にとどまろうとする傾向が、キリスト教には本来ある。その主な理由は、キリスト教がイスラエルの宗教を前史かつ背景として、イエス・キリストという歴史的救済者への信仰において成立したことにある。概念を立てて命題によつて思

想を展開することは、主としてギリシア思想の影響の下に二世紀の終わりから三世紀に端緒が見出され、四世紀以降ある程度実質化してくるが、その場合でも、信仰の内部での思想、たとえば三一神論、にとどまったのであって、哲学的思考との自覚的な関係は、厳密に体系的という意味でいえば、古代末期から中世の哲学的神学にいたって本格的に成立したのである。

ここにキリスト教と哲学との関係という困難な問題が生じる。キリスト教が哲学を必要としたのは、まさにキリスト教が歴史的・具体的・特殊な事柄にいわば求心的に集中しようとする態勢をもっているからである。そのような態勢を維持しつつ普遍性への道を歩みだすには、哲学、とくにギリシアの哲学と関係をもたざるをえなかった。しかしその場合でも、キリスト教思想あるいはキリスト教神学が哲学との同一化には大きな抵抗を示し、つねに自らを哲学から区別しつつ、哲学との緊張関係において展開せざるをえなかったことは当然である。このことは、現代にいたるまでのキリスト教思想史が示しているとおりでである。現代のキリスト教神学にとつての大きな課題が、キリスト教の内的な学として特殊な学でありつつ、学としての普遍性をいかに基礎づけるかにあることは、この事情を良く物語っている。

第二点は第一点と内的に関連している。キリスト教は、その信仰と思想のすべてにわたって、一千年にも及ぶ長い期間にわたって歴史的に成立してきた諸文書の集成である、旧約と新約とからなる聖書に全面的かつ圧倒的に依存している。この聖書がキリスト教思想にとつて、つねにほとんど唯一といつてもよいほどの源泉であり続けてきた。古代以来キリスト教を批判するものも多くが、聖書を批判することでキリスト教を転覆しようと考えてきたし、また他方ではキリスト教を内側から批判する急進的なキリスト者たちも、自分たちの批判の根拠を聖書自体に求めようとし

てきた。それゆえ聖書の解釈ということが、つねに問題になる。それ自体としては本格的な概念的思考から遠い聖書を解釈するとは、いかなることか、そこからいくらかでも普遍的な意味を汲み出すにはいかなる手続が必要か、この努力自体がキリスト教思想史の大きな、そして本質的な部分を占めている。したがって解釈学的な問題意識は、キリスト教とキリスト教思想を扱う場合には不可欠である。以上のような視点からいえば、本論の表題にいう「聖書の伝統」とは、「聖書内の解釈」(inner-biblical interpretation)を含む狭義の「聖書内の伝統」(inner-biblical tradition)のみならず、キリスト教の信仰と思想とに関わるあらゆる面を包括する全体的な歴史を意味することになる。

以上の二点を考慮に入れて、われわれが本主題に向かう態度と方法が規定される。すなわち、まず聖書を考察の主要な対象と材料として、そこにあらわれる「わたし」と「自己」を概念としてでなく、すなわち教義的体系的にではなく、テキストの言語のレベルと用法において把握することからはじめること、そしてキリスト教思想史の実質に他ならない広義での聖書解釈史、すなわち聖書の伝統を考慮に入れること、である。思想としての解釈はその後になされるであろう。このような方法によつて、他の仕方によるよりもよりよくキリスト教思想の基本的構造に接近することができようであろう。このことは、方法として次の二つのことを伴う。第一に、外部の、とくに近代の概念を思想的な手続を経ないで導入することには慎重であること、第二に、聖書をその成立の時代と場所に主眼を置いて理解する、聖書学におけるいわゆる歴史的批判的方法 (die historisch-kritische Methode) にとどまることはできないこと、である。この方法は不可欠の基礎的手段ではあるが——そういわれているものの、学問的方法としてはかなり曖昧な面があることは否定しえない——、それだけでは事柄の歴史性の一断面を切り取ることができても、事態そのものとその広範に及ぶ思想的意義とを十分に汲み取ることはできないであろう。

以上の諸点を考慮して、本論では、「自我と無我」の主題に触れ合うであろう事態にキリスト教思想の側から接近するために、聖書を中心にしつつキリスト教とその思想に特徴的な「わたし」と「自己」に関する歴史的な言語の性格を明らかにすることから出発したい。その際、聖書の周辺は、聖書の伝統の側から比較の目でもって視野に入ってくる限りで取り上げることと定める。本論は、基礎的な作業であつて、これだけでもって直ちに、たとえばこの問題に関して古代キリスト教において最も重要なアウグスティヌスや中世ドイツ神秘主義のエックハルトに至りうるような全射程を見通しうるわけではない。

一 旧約ヘブライ語における再帰的表現

キリスト教の成立に当たつてその根底となつたヘブライ思想をになう言語であるヘブライ語は、再帰代名詞を欠く。「多くの言語では一連の独立した再帰代名詞が存在する。たとえば、英語の *self* やフランス語の *me* の形である。ヘブライ語にはそのような一連の語はない。むしろ、前置詞(あるいは *et* を伴うことにより接尾辞が再帰的な意味でもちいられる)「ウォルトケ、オウロンナ」(ウ)。⁽¹⁾たとえば、士師三・一六「エフドは……諸刃の剣を作り」(Ehud made for himself a sword with two edges.) では、for himself が前置詞の *le* に人称語尾をつけた形で (lo)「再帰的な意味に近いものが表されている。

再帰代名詞の欠を補うものとしては、先に挙げた例のほか、動詞で再帰的な意味を表しうる形の *Niphal* や *Hithpael* がある。創世三・一〇のアダムの言葉「恐ろしくなり、隠れております」(I hid myself.) は、*Niphal* 形による

表現である。レビ一〇・三のモーセがアロンに告げたヤハウェの言葉「Through those who are near me I will show myself holy. また Niphal 形で、再帰的表現になっている。

さらに、通常の人称代名詞に小辞を加えることによっても再帰代名詞に近い意味が表現される。たとえば、サムエル一八・二「The king said to the men, "I myself will also go out with you."」では、人称代名詞 ^{an} に強調の小辞 gam を添えた gam-^{an} が「わたし自身」を表している。またエゼキエル三四・一一「I myself (hinnt'-anu) will search for my sheep. のように、独立の代名詞の前に小辞 hime を置くことによっても、それを強調しよう⁽⁵⁾。しかし以上の諸例は、英語などに訳した場合に再帰代名詞の意味が明瞭に出てくるのであって、ヘブライ語自体における文法的範疇として明確な再帰的用法を示しているとははいえないかもしれない。専門家の教示に俟ちたい⁽⁶⁾。

このようにヘブライ語では、再帰的に用いられる人称代名詞を独立の名詞にした self; selbst; soi; soi-même のような「自己」という言い方が成り立ちえない。しかし「自己」に当たる事態まで存在しないとはいえないであろう。

ヘブライ語では「そのもの」、「自体」、「自己」の意味をさまざまな具象的な表現で表すことができる。「心」、「顔」、「骨」、「魂(命)」などである。ここでは後の二つを取り上げる。

旧約では稀にはあるが「自己」に当たる事態を表現する場合に、「骨」を用いる。骨を表す語には、'esem と gerem の二つがある。Gesenius¹⁸ は gerem に das Wesen bzw. Selbst einer Person の意味があることを言及し、ich selbst の意味での gamit の形をあげる⁽⁷⁾。この意味は 'esem に著しい。これは次のように説明される。「骨が《人間の》もつとも耐久性のある部分、いわば中核》であるから、'esem は self 《自体》の意味をもつのである。be 'esem hayyom hazzeh, "on the very day" (創世七・一三節) という定期的表現のようだ⁽⁸⁾」。さらに、「骨あるには肢体は身体の基礎であり、

したがって話者その人と同義である¹⁰。ハバクク三・一六「腐敗はわたしの骨にまで及び」、詩六・三一四「わたしの骨は恐れ、わたしの魂は恐れおのいています」、ヨブ四・一四「恐れとおののきが臨み わたしの骨はことごとく震えた」などがその例である。¹¹「わたしの骨」とは、わたしの自己の根底である。しかしこれらは、骨という身体的・具象的表現に眼目があるのであって、「わたし自身」というような言い方に置き換えるならば、意味の位相の変化は避けられない。

これらのほかに旧約には、骨が人間の本質に関わることを物語るテクストがいくつもある。創世二・二二—二三では、最初の人アダムのあばら骨から女が作られた、という。そのときアダムは「ついに、これこそ、わたしの骨の骨、わたしの肉の肉」と叫んだ。創世二九・一四では、ラバンはヤコブに「お前は、本当にわたしの骨肉の者だ」という。骨と肉とは肉体の単なる構成部分のことではなく、人間の本質を示している。「骨肉」という親縁性を表す定型句 (Verwandschaftsformel) によって、二人の者が根底と本質を共有するほとんど同一の自己であることが表現されている。またエゼキエル三七・一—一四には、有名な「枯れた骨の復活」の幻の箇所がある。谷に散らばっている枯れた骨に向かつて預言者が預言すると、骨がカタカタと音を立てて集まって、その上に筋肉と皮膚が生じる。それに「霊が四方から吹き来れ」とのヤハウエの言葉を語りかけると、霊が入って生き返る。枯れた骨は預言を聞き、骨が生き返るといわれているから、肉体をもった人間が腐朽し白骨になっても、なお残るものである骨としての「自己」は神の言葉を聴き霊を受けて復活する、ということになる。ただしこの場合は、イスラエルの民という集合人格 (corporate personality) としての自己であって、「わたし」という一人ひとりの個人のことではない。それはイスラエルの「わたし」ないし「自己」といえるであろう。白骨もまた自己のあり方である。この箇所を教父たちのように個人の身体

復活として解釈することには問題があるが、この物語は自己の復活として読まれうる。以上のように、旧約における人間の創造と復活についての二つの物語に共通して「骨」のイメージが重要な役割を演じていることは、注意してよい。きわめて象徴性に富んだこれらの物語は、キリスト教的自己にも通じるところがある。なお、エゼキエル三七・一一―一四は、ユダヤ教において過ぎ越しの週の安息日にトーラーの朗読（出エジプト三三・一二―三四・二六）のあとで読まれた（トーラーと並行して読まれる聖書テキストを *Hafarah*、「結び」の意、という）だけでなく、キリスト教の聖書日課表にも受難節の主日、イースターの前夜、ペンテコステなどにこの箇所を配当しているものがあるとい¹⁶う。

抽象的思考が未発達で再帰代名詞をもたない世界では、「魂」の語が「自己」を意味することが多い。旧約も古代的な人間観の表象世界と共通して、「自己」を全セム語に共通である「ネフェシユ」(*nepes*)の語で表すことがある。ヘブライ語のネフェシユも元来は「息」の意味をもっていたらしいが、旧約にはその用例は稀である。魂、命の意味がほとんどである。この意味での「ネフェシユ」は、人間の本質的要素として人間自身を表す。「魂は人間の本質であつて、その所有物ではない」(ケーラー)からである。¹⁷「したがってネフェシユは、人間の本質における最も個的なもの、すなわちその《わたし》を表すことができ、また人称代名詞の同義語となりうる」(ジャコフ)。創世二七・二五で「わたし自らがお前を祝福しよう」(月本昭男訳、岩波『旧約聖書』)の原文には、「ナフシー」(*napsi*)、「わたしの魂が」とある。このようにナフシーを「わたし」で訳すことも可能であるように見える場合が多い。¹⁸さらに、詩三五・一三「わたしは……魂を(ナフシー)苦しめ」、ヨブ九・二一「しかしわたしは自分を(ナフシー)知らない」(口語訳)、エレミヤ三・一一「Faithless Israel has shown herself (*napsa*) less guilty than false Judah などでは、人称語尾をつけ

たネフェシユは「自身」を表す再帰代名詞と実質的に同じ機能をになっている¹⁷。

しかし、機能的同一性をもって直ちに《ネフェシユⅡわたしⅡ自己》としてよいかは問題であろう。思想の解釈の問題としては、区別が認められねばならない。ケーラーは、詩四二・五、七「……私は注ぎ出そう／わが上にわが魂を (alay napsi)」(松田伊作訳、岩波『旧約聖書』)や哀三・二〇「わが魂は、私のうちに (alay napsi) くずおれる」(勝村弘也訳、岩波『旧約聖書』)などに徴して(そのほか、詩一三一・二、ヨブ一四・二二、三〇・一六)、「わたしの魂」は、いわば特別に集中し高揚した、しかも特殊な側面へと向けてそうなった状態における《わたし》(das Ich)つまり《わたし》が完結した統一的な本質として登場してくるようなあり方での《わたし》である」と説明する。すなわち「魂は《わたし》ではなく、魂は《わたし》に加わる」ものだということになる¹⁸。ケーラーのこの指摘は、用例のすべてに妥当するとはいえないものの、思想としての解釈のレベルで「わたしの魂」が本論の主題である「《わたし》と《自己》」といかに関係してくるか、という全キリスト教思想に通じる本質的問題を含んでいる。すでに「わたしの魂」ということ自体が、容易ならざる解釈の問題である。そのことは、先に引いたヨブ九・二一などが示している。

序でにいえば、「心」(レブ、¹⁹leḇ)も、人間の「自己」をさしうる。ジャコブがペーデルセンによって、「ネフェシユは、それがあらわれる場合の全体のあり方を取りまとめた形における魂であり、心はその内的な価値における魂である」と述べていることは、魂と心との関係をよく示している。心はいわば魂の内包であり、魂は心の外延である。心はそれだけいっそう「自己」の意味に近くなる。心は願望、意志、意図の座であり、したがって「自分の心から」は、神の意志に反する場合は否定される(エゼキエル一三・二、列王上一二・三三、エレミヤ三三・一六)。預言者の

場合はことにそうである。否定的に見られているのは、わたし自身がなす自己否定ではなく、神に対するわたしの自己性である（エレミヤ二一・一六）。

注目すべきテキストは、ヨブ三四・二四―二五である。「もし神が御自分にのみ、御心を留め その霊と息吹を御自分に集められるなら 生きとし生けるものはただちに息絶え 人間も塵に返るだろう」。ここでは、神が「自分に自分の心を留めるなら」(im-yasim 'elayw 'ibbo)、「その霊と息吹を自分に集めるなら」(rifo w'nismatio 'elayw ye'sop)といわれている。人間の霊について述べる詩一〇四・二九やコヘレト一二・七とは異なり、ここには事実に対する仮定の形においてはあがあるが、神自らの本質に他ならない「心」、「霊」、「息吹」における神の自己還帰的再帰性が表明されていることが、注目される。神の直接的自己還帰——それは非創造にはかならない——は、人間を含めて一切の無を招来する。人間や被造物を介しての神の自己還帰のみが、つまり中動態的再帰的自己還帰のみが、救済となる。これを神の非主我性と結びつけて解釈することも可能かもしれない。創造と救済とをともに基礎づけるこの思想はきわめて重要である。⁽²⁰⁾

なお七十人訳において、nepes は多くの場合 psyche で訳されている。⁽²¹⁾ このため、ギリシア的な靈魂信仰や二元論が混入する危険を指摘する学者が多い。たしかに古典期及び後古典期のギリシアでは、プシキケーは「人間の自己に自然的存在の限界を超えて価値と存続を付与する、身体から分離するものと考えられる非物質的な、あるいは不可視でさえある人間の本質的核心としての魂」であって、「この考え方は旧約にもともと異質である」(デイル)。⁽²²⁾ しかし、プラトン以前の psyche の基本的意味は「息」であり、しばしば「命」の意味で用いられ、「人間」をも意味しうる。それゆえ「ヘブライ的概念の nepes とギリシア的な概念 psyche とのあいだには驚くべき対応が存在する」という見方

もある。⁽²⁵⁾ いずれにしても、ギリシアとヘブライの対比は、一筋縄ではいかない。

われわれの問題に関して旧約で最も重要なのは、「わたし」である。それは旧約の鍵となる箇所、しばしば「あなた」とともに、決定的な意義をもって使われている。⁽²⁶⁾ ごく限られたテキストだけ取り上げたい。十戒は、ヤハウェが「わたしはヤハウェ、あなたの神」と語りだす一種の自己紹介の定型句からはじまる。その冒頭の語は「わたし」(「アーノーキー」、*ehyeh*)⁽²⁷⁾ である。後のラビたちは聖書の「アーノーキー」の語を聞くとき直ちにこの箇所を想起し、この語の各字母にまで意味が含まれていると受け取った。⁽²⁸⁾ 同様に重要なのは、神自身の名乗り(自己紹介)である出エジプト三・一四の「エヒイエ・アシエル・エヒイエ」(*ehyeh 'aser ehyeh. I AM WHO I AM*) である。名乗りは「ありありと」現臨することを意味する。⁽²⁹⁾ 七十人訳は「エヒイエ」を代名詞と動詞に分けて、全体を *ego eimi ho on* と意識したが(ウルガータはこれに倣って *ego sum qui sum*)、これを根拠にして後代の思想家たちが「わたし」と「ある」とを分離することによって神の存在論的解釈を展開しえたことは、ヘブライズムから出立したキリスト教思想史に刻み込まれた最も顕著な変化の一つである。

しかし七十人訳がエゼキエル三五・四の「アニー・ヤハウェ」を *ego eimi kyrios* と訳していることから推察されるように、「アニー」はギリシア語では「エゴ・エイミ」と訳さなければ、文体として落ち着かない。⁽³⁰⁾ これらのテキストが元来意味していたのは、ヤハウェがその民イスラエルに臨み、共にあるうとする意志の表明ということであろう。

さらに、預言者において「わたし」が新しい意味で現れてきていることに注目してよい。「ここで意味されているのは、預言者の召命報告の《わたし》の文体における新しさである。……古い祭儀的諸様式においては神と人間との間

の事柄について《わたし》の文体で語られたことが……より集合的包括的な《わたし》であつたのにひきかえ、預言者の文書の《わたし》は際立つて專一的な《わたし》である」(フォン・ラート)²⁸⁾。その例は、アモス七一九、イザヤ六、エレミヤ一、エゼキエル一―三、イザヤ四〇・三一八、ゼカリヤ一・七―六・八などに見える。さらに、イスラエルの個人主義 (Individualism) を示すといわれる「エレミヤの告白」(エレミヤ一・一八―二・六) や後期詩編(二一九、一三九)、ヨブ記などがこの関連で考慮されてよい。それらはいわゆる神義論が問題になりうるテクストでもある。

「わたし」は自己主張と他者否定との結合において、一つの極点に達する。ゼファニヤ二・一五には、繁栄と安穩の地に暮らしていた人々の言葉として「わたしただけだ。わたしのほかにだれもない」という鮮烈な言葉が見出される。イザヤ四七のバビロンへの災いの預言の中には、バビロンが「わたしだけ わたしのほかにだれもない」と誇っていた言葉が記されている(八、一〇節)。²⁹⁾ *ni wə 'apsi 'od (I am, and there is no one besides me)* とは、ヤハウエに對抗して、ヤハウエを含む一切の他者を排除する人間の自己主張の極点である。「わたしだけだ」と訳されている原文は *ni bə 'dā'at* であつて、七十人訳は *ego eimi*、英訳は *I am* とするが、端的に「わたし」であつて、「わたしの存在」に分節化されるものではない。この場合 *eimi* は、*egō* の勢位を高めるための補助的表現と理解すべきであろう。思想的に言えば、このような人間の絶対的主張は、神の「エヒエ・アシエル・エヒエ」の否定であり、自己神化にほかならない。十戒の第一戒はこれをも含めて一切の偶像崇拜を禁じたものであるが、出エジプト二〇・三と申命五・七の「あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはなから」(*lo 'ihyeh l-ka 'elohim 'aherim 'al-penay*) と「わたしだけだ」との表裏一体の関係は明らかである。³⁰⁾ 旧約の一つの根本テーマは、神の「わたし」と人間の「わたし」の

劇的対立と戦いにある。キリスト教における「わたし」の問題は、ここに淵源し、ここにきわまる。「あなたただけだ。あなたのほかにだれもない」というか「わたしだけだ。わたしのほかにだれもない」というか、である。前者は後者の徹底的否定において成り立つ。ゼファニヤや第二イザヤの「わたし」解釈は、聖書神学ではあまり取り上げられていないが、キリスト教思想にとって重要な意義がある。

このように、人間の絶対的自己主張（政治的には絶対主義）を否定するところにヘブライ的唯一神論の一つの眼目があることを、忘れてはならない。神の問題は人間の問題であり、両者は逆対応的相関関係にあるというのが、キリスト教思想の根幹を成している。

これにたいして、先に引いたヨブ九・二一「わたしはわたしを知らない」は、自己関係の否定であり、したがって神関係を含む一切の関係の遮断である。^⑩これはヘブライ的な意味でのニヒリズムであろう。そうだとすれば、旧約では、「わたし」の即自的主張も、「わたしはわたしを知らない」という即自的否定も成り立ちえないことになる。飛躍することになるが、これもキリスト教の「わたし」理解の根本である。

「わたし」の自覚の歴史において興味深いのは、おとめと若者の歌の掛け合いを中心にしていて、神と関係しない世俗的抒情詩と見える雅歌である。叙事詩でなく抒情詩が「わたし」の母胎であることは、世界文学の通例である。雅歌における「アニー」は、「私は、シャロンの百合、低地の睡蓮」(二・二)（勝村弘也訳、岩波『旧約聖書』、以下同じ）にはじまり、おとめの歌でほとんど文頭に出てくる。「私は（アニー、文末の強調形）愛に病んでいるのです」(二・五)、「私は愛する人のもの」(七・一一)。これにたいして若者は、「ほんとに君は美しい」(一・一五、四・一)、「ほくの」とか「ほくの心」(四・九)というが、独立の代名詞で「ほくは」とはいわない。さらに、「わたしの心」で

あつても、若者が「君は僕の心をときめかす」(四・九)というのにたいして、おとめは「私は眠っているのに、心は(文字通りには「私の心は」)覚めている」(五・二)という。おとめのほうが「わたし」意識のレベルが高い。概して若者は肉體賛美、おとめは言葉や心をも求めている。この自己意識の差が雅歌の一つの特徴であるように思われる。女性のほうが「わたし」の発見は早い。このような自己意識的な「わたし」(身体のレベルを含めて)は旧約では本来神の「わたし」によつて成立するものであるから、雅歌が後にユダヤ教やキリスト教において——しばしば神秘主義的に——神人関係に適用されたのは、そのような「わたし」を予感させるからであるかもしれない。実際雅歌は、かなり後代のシナゴグでは過ぎ越しの週に聖書朗読の最後に朗読される慣わしであつた。

再帰代名詞をもたないヘブライ語旧約においては、「自己」は「骨」、「魂」(「命」)などの具象的表現で表現された。^(註) 他方「わたし」は、神と人間にかかわる重要な箇所て独立の人称代名詞によつて表明されている。この場合には、「自己」がその最も具体的な形である「わたし」(「あなた」とともに)によつて表現されているといつてよい。「自己」はつねに具体的・現実的方向においてとらえられている。これは神であれ人間であれ、変わりない。人間にあつては、「自己」は神人関係において、つまり神関係と他者関係との両面てつねに捉えられるべきものである。本来的に「わたし」といふのは神であり、人間が「わたし」といふのは神の「わたし」への応答においてであり、人間が相互に「わたし」といふのも、この神関係においてである。この関係をはなれて「わたし」「自己」はない。それゆゑ、「わたしだけだ」すなわち「わたしのほかにだれもない」と「わたしはわたしを知らない」とにおける否定の出現は、「罪」と結びついている。つまり「わたし」だけの「自己」があるとすることが、罪である。この考え方は、新約ではパウロにおいて、罪の自覚の問題として先鋭なかたちで表明されている。

このような具象性と関係性における「自己」は、「事態としての自己」あるいは「出来事としての自己」と呼んでよいであろう。そのような「自己」の觀念には、「無我」と結びつけるには大きな制約があることは否めないであろう。

二 ギリシア・ローマ思想

ギリシア語には、再帰代名詞 *heautou* が存在する。これは *he + auton* からつくられたもの。 *he* は再帰代名詞であつて、*se* に由来する。ラテン語の *sibi*, *se* はこれに連なる。それは印欧語に共通の語根である。主語に対する再帰性を示すものであるから主格はない。そのことがまさに再帰性の性格を示している。

強意代名詞 *autos* にも *self* の意味があり、ラテン語の *ipse* がこれに当たる。この意味は再帰代名詞と実質的に等しい。 *ego autos* は「わたし自身」を意味する。定冠詞とともに *ho autos*、その縮約形 *hautos* の形にもなる。これは *the very one, the same* の意味。形容詞としての *autos* は、比較級 *autoteros*、最上級 *autotatos* (= *his very self*)、ラテン語の *ipsissimus* [= *his own very self*] の形もある。 *autos* は位置によつて、「そのもの」また「同じ」の意味をもつ。 *autos ho logos* のように冠詞の前におかれると、「ロゴス自身」、また *ho autos logos* のように冠詞と名詞との間に来ると、「同じロゴス」の意味になる。

このようにギリシア語では、強意代名詞が「自」と「同」という二つの意味を含むことになり、それによつて「自己」が表現されうることとなる。「自己」には「再帰的自己同一性」の意味が生じてき、それが *autos* のような代名詞で、あるいは再帰代名詞で表現されるのである。この再帰的自己同一性を表すのが、「自己」のヨーロッパ語の基本的

意味だといってよい。つまり「自分が自分として」、「自分が自分を(た)の()という構造と運動をもつものが「自己」である。あるいは「わたしがわたしへかえる」といってもよい。この場合再帰的自己は、本質的契機としての他者を経た自己への還帰では必ずしもなく、もっぱら自己における自覚、自己反省としてもありうる。この再帰的自己を否定することである「無-自己」は、この構造と運動の否定になるであろう。

具体例をいくつか挙げよう。autos は独立で「当のもの」「自分」の意味で使われる。『オデュッセイア』一一・六〇二には、ヘラクレスの「幻影 (eidolon)」に対して「当の身」(autos) が語られている(松平千秋訳、岩波文庫)。「友はもう一人の自分である」(heteros gar autos ho philos estin) とは、アリストテレスの有名な言葉である(『ニコマコス倫理学』一一七〇b六-七)。別の訳では、「友とは、『別の自己』なのだから」となる(朴一功訳³²⁾)。

再帰代名詞に主格はないが、他の格で「自分自身」として用いられる。哲学の意義について問われたアンティステネスは、「自己と対話しようる能力 (to dynasthai heautō homlein)」だと答えた (Diogenes Laertius 6)。<レニズム・ローマ時代になると、内省的な自己の観念はますます強くなる。ディオ・クリュソストムスはいう。「最善の隠遁は自己自身への隠遁 (he eis heauton anachoresis)」である(二〇・八)。マルクス・アウレリウスは『自省録』(Ta eis heauton) で「自己自身の内へ閉じこめれ」という(七・二八)。これはラテン著作家でも同様である。セネカは『心の平靜について』でいう(一七・三)。「われわれは、また、たびたび自己に立ち返るようにもしなければならぬ (in se recedendum est)」(大西英文訳³³⁾)。そのような「自己」が智者 (sapiens) の本質を成す。智者は「多様のうちにあつて変わらぬままであり続け、自分自身以外は何も自分のものと思わない。そして、自分自身についても、自分を優れた者となす、あの部分に拠つてのみ考へる」(...unus idemque inter diuersa sit, nec quicquam suum nisi se putet

esse quoque ea parte qua melior est. 兼利塚也訳「賢者の恒心にうつらて」六・三⁽³³⁾。自己のみが自己のものであり、そこに「最良の部分」がある。セネカよりや遅れてエピクテトゥスは、「あなたはあなた自身のうちに神のある部分をもつてゐる」(echeis ti en seautō meros ekeinou [=theou]. *Dissertationes* II 8, 11~12; 18~19) とする。「清くあなた自身をもつてきた神をもつて清くものごころをなげき求めよとせよ」(epithymēson katharos meta katharou seautou genesthai kai meta tou theou. *Ibid.* II 18, 19) とする。清く自己とは、純粹で真の神的自己である。セネカやエピクテトゥスには、中心的内面的主体性としての「純粹自己」の思想があらわれている。自己がこのような自己である限り、「自己から」が成立しよう。「真に善きものへ目を向け、君自身のものから喜びを得たまえ。だが、この「君自身のもの」とは何だろうか。それは君自身と君の最良の部分のことだ」(セネカ『書簡』二三・六、高橋宏幸訳⁽³⁴⁾)。

他方プラトンの哲学では、autos はイデア論の展開において重要な概念を構成することがあった。「善自体」(auto agathon, *Resp.* 507b5) / 「美自体」(auto kalon, *Resp.* 507b5; *Phaedo* 100d5) / 「自己」(auto to hen, *Parm.* 143a6) のようにである。この用法は、autos を形容詞を名詞としてなく複合形を可能にした。autoagathon のようにである。これはキリスト教思想において、この造語法を多用したオリゲネス以来、ギリシア教父が概念的思考を展開する際大きな役割を果たすことになった。たとえば、autexousios (自由意志をもつた) / autexousiotes (自由意志) / autoaletheia (真理自体) / autotheos (それ自体における神) / キリストにうつらて autologos (ロトスそのもの) / autosophia (知恵自体) などの思想的に重要な語がそうである⁽³⁵⁾。教父思想と新約思想との相違の一端が、ここにも露になつてゐる。

ギリシアでも、古代一般と共通に、「魂」(psyche) の語で「自己」があらわされた⁽³⁶⁾。プラトンは『法律』でいう。「われわれ一人ひとりの真の自己は、つまり、不死なる魂をまじひられてゐるもの」(ton de onta hēmōn hekaston

ontos, athanaton einai psychen eponomazomenon. 959b. 森進一・池田美恵・加来彰俊訳、岩波『プラトン全集』13）。魂の不死とは、たんに生物的生命の事柄でなく、真の自己のレベルでいわれている。それは「真にわれわれ各自であるもの」である。hekastos は「おそろく hekas tis に由来し、hekas は「それ自身で、個別の」の意味。かくして魂と自己とは同じである。ヘラクレイトスが「わたしはわたし自身を探索した」(edizamen emeouton. B101) としたとき、J・シュテンツェルがいうように、「ここにはすでに自己自身の探求、すなわち魂のより深いロギオスの探求、総じて魂の問題が前面に出ている」⁽⁸⁹⁾。これは「汝自身を知れ」(gnothi sauton) とのデルフォイの銘とともに、ギリシア哲学の主題になった。キリスト教思想においても「自己認識」のテーマで繰り返し論じられる。

ギリシア思想で注目すべきことは、ギリシアの神は「わたしは……」⁽⁹⁰⁾と叫ぶことである。「わたしは……」の言葉が始まる、われわれにはなじみの神の自己表明がギリシアの神の口から出ることは、考えられない(W・F・オット⁽⁹¹⁾)。

ギリシア・ローマ思想において、すでに言葉の上で「自己」に再帰的同一性の意味が含まれてきたことが、自己の觀念に決定的影響を与えることになった。おそらく西洋の自己觀念の言語的基礎は、そこにある。魂としての自己の分析(心理学)、生命としての自己の解明(生物学)、自己の探求(哲学)が成り立ってきた所以である。またそこでは、その神的性格によって内在的に最高の価値を有する自己の觀念が確立された。おそらく個人の尊厳、自己、人格というような思想は、キリスト教よりはむしろストア思想などに早くかつより強くあらわれている場合があることは否定しえない⁽⁹²⁾。

三 グノーシス主義

歴史的な順序と一致しない点もあるが、ギリシア・ローマ思想との関連で、新約思想の前にグノーシス主義を取り上げたい。現在の研究状況では、グノーシス主義の定義は困難になっており、この概念の一義的使用を避ける研究者も少なくない。しかしここでは、従前の理解に立ちつつ、自己探求、自己認識、自己救済の一連のプロセスにグノーシス主義の特質を認めたいと思う。

グノーシス主義には、それが旧約を含む聖書的伝統からもさまざまな要素を取り入れて思想を形成していることをよく示している例がある。旧約の「骨」を「自己」と完全に置き換えて解釈しているのは、アレクサンドリアのクレメンスの『テオドトス抄録』(*Excerpta ex Theodoto 62:2*; GCS Clem. Alex. III 128:2-6)に見られる一つのグノーシス主義的(ヴァレンティノス派の)文章である。ここでは、ヨハネ一九・三六(＝出エジプト二・一〇、四六)の「骨」がキリストの本来的自己だと解釈されている。魂的キリスト(*ho psychikos Christos*)の肉(*sarx*)は「刺し通された」(ヨハネ一九・三七、ゼカリヤ二・一〇参照)が、「かれの骨は砕かれないうであらう」というのである。つまり「肉体(*sōma*)が受難するキリストの魂自身(*autos he psyche*)は、自らを(*heauten*)父の手に委ねるが、骨の中の霊的なもの(*to en to osteo pneumatikon*)はもはや委ねはせず、自らが救う(*autos sozei*)」。このテクストには、具体的なもの・歴史的なものにはとどまりえず、そこから普遍抽象的なものへと向かうという、グノーシスの解釈の特徴的方向が出ている。骨とは、人間の中間的あり方としての魂を超越する、人間における霊的なものであり、本来的自己にほかならない。この本来的自己は、すでに魂としてのあり方において、父という他者にはあるが

自らを委ねることに於いて、その本来的自己としての働きを顕し始めている。そして「自らが自らを救う」ことにおいて、真だ「自己」(autos)であることを示す。「自己自身が救う」(autos sozei)はグノーシス主義の標語としてよい。「本性的に救われる(救われてゐる)者」(physei sozomenos)も、これとの連関で理解しよう。グノーシス主義の一つの特徴である自己救済の考え方も、旧約―新約の伝統を解釈によって克服する形で展開されている。

この例からも窺えるように、グノーシス主義には神探求のみでなく、自己探求を根本動機とするものがある。およそ二〇〇年頃マラビヤ出身のグノーシス主義者モノイモス(Monimos)は、ヒッポリュトスの伝えるところによれば次のように述べた。「へもしあなたが一切を認識しようとするならば、被造物や被造物に近いものに即して神を探求することを捨て、神をへあなた自身から探求しない。そしてそのものを端的にもあなたの内へ自己化して「わたしの神」、わたしの精神、わたしの知性、わたしの魂、わたしの体と言つてゐるものが誰かを学び知りなむ」(〈Ei theleis epignōnai to pan,〉 katalipōn zētēin theon kata krisin kai ta toutois paraplesia, zētēson auton apo se) autou, kai mathe tis estin ho panta hapaxaplos en soi exidiotopoioumenos kai legōn; [ho theos mou,] ho nous mou, hē dianoia mou, hē psychē mou, to sōma mou... Hippolytus, *Refutatio*, 8, 15, 1-2)。また一〇・一七・五じぶ、同様の趣旨の言葉が引かれている。「もしあなたが一切を認識しようとするならば、わたしの魂、わたしの肉、わたしの精神と言つてゐるものが誰か、また他のものがへあなた自身からそつてゐるように、へあなたの内へ各々のものを即自己化してゐるものが誰か」をあなた自身の内へ探求しなむ」(Ei de... theleis epignōnai to pan, en seautō zētēson tis ho legōn, hē psychē mou, hē sarx mou, ho nous mou; kai [tis ho] en soi hekaston katidiotopoioumenos hos heteros (se) autou.)。そつてのものが「たゞ」「たゞ」の「たゞ」すなはち存在しなむと置かれたものと「たゞ」存在

するものを、**「自己」**のものとみなす……完全者からの**「完全者」** (teleion ek teleiou, panta idia hegoumenon, ta ouk orta kaloumena kai ta [panta] orta) である。

これらのテキストは読み方を含めて難解である。しかし「わたしの魂と言っているものが誰か」の問いに明らかに「わたし」と言っているものの「**「自己」**」というところのものが何かが問われていることは疑いないであろう。「神をへあなた自身から探求しなさい」ということも、自分とは別の神を**「自己」**の内面から探求するという意味ではなく、すべてのものをそれ自体たらしめているものとしての神を探求するという意味であり、それは「わたし」と言わしめている「**「自己」**」にはかならない。「言っているもの」(ho legon) は、そのような「わたし」たらしめる根源的な啓示者を意味する。そのような「**「自己」**」があなたにも各人にも働いている。この事態をモノイモスは「**「自己化」**」(exidiotipoiemai) と「**「即自化」**」(katiotipoiemai) の語で喝破しようとしたように思われる。これらの稀な言葉は、idiopoiē (中動態) は appropriate to oneself の意を強調したもので、ランプの教父ギリシア語辞典は後者をこの箇所を引いてあげ、make independent, distinct の意と説明する。いずれも文字通り「**「自己」**のものとする」、すなわち「**「自己化」**」「**「即自化」**」と解してよい。⁽¹³⁾ ここで問題になるのは、第二の引用文における hos heteros <se> autou (「他のものがへあなた自身から(そうするようた)」) の読み方と意味である。seautou を読んで、これを第一の引用における apo seautou と同じ意味にとるか、autou を読んで「他のものがかれ自身から」と解するか、である。わたしは後者の読みを取りたい。たしかに探求の勧めは直接には「あなた」に向けられ、その探求はあなた自身からなされるべきものであるが、探求されるものは、あなた自身の事柄のみではなく、あなたの相手である他者 (heteros) すなわち「各人」(hekastos) にとつてもかれ自身から探求すべき自らの事であるところのものである。「のようた」(hos) は、すべてのものが「わたし

し」といいうる根拠としての「自」の同一性を表示している。⁽⁴⁴⁾

モノイモスの言葉が大意そのようなものであるとすれば、あなたと他者との相互関係が即自化のはたらきによる「自」において成り立っている、という意味に解されよう。

グノーシス主義では基本的に、自己そのもの、本来的自己は否定されない。自己が投げ込まれている世界は、自己を眠らせ、酔わせ、牢獄に捕らえている否定的状況によって特徴づけられているが、自己そのものを殺し、抹殺する力までをもっていない。自己にとつて否定的であるにとどまる。自己は神祕・靈的な本来の世界に原郷をもつ存在として、当初から肯定されている。罪に関わる生死の問題は発生しない。したがって自己の運動は、本来の世界からの頽落とその状態からの解放という、上から下へと下から上への上下運動で尽きる。さまざまな障碍によって遮られることがあつても、本来的世界への還帰は、保障されている。したがって救済は本性的に(prius)におこなわれる。グノーシスとはそれを可能にする靈的自覚、靈知である。

グノーシスでは「自己」が概念として定着している。K・ルドルフは、靈(pneuma)、精神(hous)、魂、内的人間、火花などの表現について、「研究においては統一した表現を使用するために、「自己」(Selbst)あるいは「わたし」(Ich)というのが、慣わしになっている」と述べているが、「自己」はグノーシス自体の用語であり、いくつかの場合にはグノーシス的な概念になっていることは、前引のテクストなどからも窺われよう。⁽⁴⁵⁾

「わたし」については、その大部分を「わたし」章句による「わたし」の表明に当てている文書である『雷・全きヌー』が好例を提供している。

その章句の最初の数行には、「私は最初のものにして最後の者、私は尊敬される者にして軽蔑される者。私は娼婦に

して崇敬される者。私は妻にして処女……」(荒井猷¹⁷)とあって、このあとさらにさまざまな対立的説明句が羅列されていく。その意味を「グノーシス者にとつて『知恵』とは、かれの世界観の肯定的と否定的の両面にわたる多様な相を自己のうちで結合しているあらわれである」(ルドルフ¹⁸)、あるいは「逆説的統合体としての『私』を呈示」する(荒井猷¹⁹)、と解釈することができようが、本文書が全体として統一した「わたし」理解を提示しているかは判断としない。

『雷・全きヌース』についてわたしの感じでいうことが許されるとすれば、このように「わたし」のあり方を網羅して語ろうとする背後には、言い尽くしえないものである「わたし」を何とかして言おうとする焦りがある。宗教的にも理論的にも、その「わたし」理解が未だ透徹しておらず、そのため決定的な点において真の表現を獲得するにいたっていないように思われる。同様の感想は、かなり多くのグノーシス文献についても禁じえない。もしモノイモスに窺われるような、究極的自己同一性の根拠である「自」そのもの(oidion)といつてよいかもしれない)への追求がグノーシスの自己探求の究極目標であると解釈するとすれば、この文書の饒舌に近いほどの「わたし」の反復において、啓示者としての「わたし」を遣わした(§2序言「私は力から遣わされた」といわれている「力」(これはとりもなおさず啓示者である「わたし」の根拠であろう)を求め、啓示者自身の自己探求が表現されているのではないか、とも思われる。「救済する者」が「救済されるべき者」である(salvator salvandus)とは、このことではないか。もしこのような解釈が認められるとすれば、グノーシスの自己探求はキリスト教的内面性とは根本において異なるであろう。グノーシスの特質は、「自己」が主語となるところにある。自己探求は、「自」そのものの探求であり、そこにおいてすでに「自己」がなりたっている。いかにしてそれが可能になるか、それに答えているのがグノーシスである。

四 新約における「わたし」「魂」「自己」

新約について詳しく論じる余裕はない。限られた視点からの考察にとどめる。

再帰代名詞をもたないヘブライ語が魂などの語で再帰性の意味を表現しようとしたことは、新約にも引き継がれる。「セム語は再帰的關係を nepes, Seele(魂)をもって言い換える。したがってセム語からの翻訳では、これがときに ton psychon autou となる。ルカ九・二四「自分の命(魂)を救いたいと思う者は、それを失うが……」。二五節では、これが heaton apolēsas(自身を失う)と言い換えられているから、psychen と heaton とは同義である」(プラス、デブルナー、レーコップ)⁽⁸³⁾。ここでは《魂||命||自分自身||自己》が成立している。これは、ヘブライ的伝統を背景としてギリシア語によるキリスト教において確立した基本的な考え方であって、聖書の伝統の基底をなしている。キリスト教思想全体で見ると、このような「魂としての自己」という考え方は強い⁽⁸⁴⁾。肉体と魂とを分けるギリシア思想と触れ合ってくるのも、そこにおいてである。キリスト教的な魂としての自己という基本的な考え方においては、「命としての魂」と神の前での「わたし」「自己」という考え方がともに成り立つ。両者を切り離すことはできない。しかし「魂||自己」とするギリシア的な考え方と微妙に触れ合いつつそれと異なるのは、「わたしとしての自己」が根本にあるからである⁽⁸⁵⁾。さらに、魂は命の意味を含むので、魂の神学がつねに命の神学(たとえば、「永遠の命」のような)への可能性をもっていることは重要な点である。

旧約と同じく新約でも、「わたし」や「自己」が存立しうるのは、神関係においてである。この関係は《創造―被造》の関係であるので、対等・対称の関係ではない。関係そのものが最初から非対称的に創造され、設定されている。キ

ルケゴールの『死に至る病』の言い方では、「自己関係」は根本的に「他者すなわち神によって措定されている関係」である。これが、ヘブライ的キリスト教的思想の伝統のあらゆる場合に基本的前提となっている。この非対称的關係の中における自己がこの關係を無化する——これは非対称的關係を対称的關係へと転化することであり、伝統的に「傲慢」と呼ばれてきたこと——ような仕方でも自己自身へと向かうか(罪)、この關係を受け入れつつこれを措定したものと向かうか(信仰)、これがキリスト教における自己の問題である。自己は、罪と信仰という二つの方向と二つの力の拮抗、緊張、対立、矛盾の現実の中に投げ込まれている。

いくつかのテクストをあげよう。使徒一〇・二六「わたし自身は人間である」(egō autos anthropos eimi)。これはコルネリオがペトロに神さながらにひざまづいたのに対して、ペトロが発した言葉である。神に対してこそ人間は人間自身であり、神に対してこそ人間は自己自身へと翻させられる。そこで認識・告白されるのは、人間であるとは、神でないこと、それゆえ自己認識は、神関係における自己の自己否定的自己認識としてのみ可能となる、ということである。

パウロはロマ七・二五で告白してこう述べている。「わたし自身は心では神の律法に仕えていますが、肉では罪の法則に仕えていられるのです」。「わたし自身」(autos egō)は「心」(to noi)と「肉」(te sarki)という二つのあり方のせめぎあいさらされている。これは「神」と「罪」という二つの法(nomos)の対立に根ざしている。かれはIIコリント一・九では、自分たちが極度の苦難をこうむり生きる望みを失って死の宣告を受けた思いがしたとき、「自分を頼りにすることなく、死者を復活させてくださる神を頼りにするようになりました」と述懐している(nina me pepoithotes ōmen eph'heautois all' epi to theo to egeironti tous nekrous)。「自己」の窮境を打開せしめるのは、神への信

頼、すなわち信仰である。

信仰と不信仰における自己は、マルコ九・二四「信じます。信仰のないわたしをお助けください」の言葉において端的に表現されている。不信仰すなわち罪を告白することが信仰である。イエスへの信仰は、自己における不信仰と不可分に結びついている。この場合、一語であらわされる「わたしは信じます」(pistaiō)は、「わたし」と、信じる対象としてのイエスと、信じるという行為との三つが別々にあるのではないことを示している。これは、イエスが先に「信じる者には何でもできる」と述べて、「信じる」という言葉の力ある世界を開示したこと、言い換えれば「信じること」の到来への応答すなわち反復的受容である。したがって、「信じる」という一語しか必要ではない。

この意味での自己否定と自己放棄は、信仰にほかならない。マルコ八・三四「わたしの後に従いたい者は、自分を捨て (apartēsasthō heauton)」、自分の十字架を背負って、私に従いなさい」(マタイ一六・二四、ルカ九・二三参照)。apartēomai は共観福音書のみに見える。イエスの気持ちを強く籠めようとする言葉であろう。ペトロが主を三度否んだというときにも使われているように、新約では物ではなく、人格的存在を目的語としてのみ用いられる。arneomai の強調であるが、人格的存在としてのあるものを全面的徹底的に否定するということ。スタは arnōmhai kath'olou, aparnos, ho arnōmenos kath'olou (「わたしは全面的に否定する」。「全面的に否定している」) すなわち「全面的に否定するもの」と説明する。⁽⁶⁷⁾「自分を捨てる」とは、自分を徹底的に否定し、放棄すること、すなわち「あるものとの結合、共同関係を自分から否定し、拒絶し、自分との関係(縁)を断つこと」(H・クレマー)である。⁽⁶⁸⁾要するに自己否定は、自分に関わっている一切の関係、自己中心的自己関係の徹底的拒絶・断絶を意味している。ヨハネ二・二五の「自分の魂を惜むもの」(ho mison tēn psychēn autou) も同じことである。積極的には、「自分の十字架を背

負う」こと、すなわち「自分自身を……神に捧げなむら」(parastatesate heautous to theō. ローマ六・一三)という献身や、「友のために自分の命を捨てること」(tis ten psychēn autou the hyper ton philōn autou. ヨハネ一五・一三)という自己(「命」魂)を捨てる愛になる。友とはすべての隣人である。これが献身と愛ということに他ならない。⁽⁸⁸⁾

自己否定は、自己関係すなわち自己性・自力性の否定である。それは「自分からは……しない(できない)」ということである。K・ベルガーによれば、ヘレニズム・ユダヤ教の預言者理解には、「預言者は自分からはなにも(もたない、いわない、なきない)」との定型表現がある。⁽⁸⁹⁾七十人訳民数一六・二八で、モーセは「これらのことすべてを行うためにわたしを遣わされたのは主であり、わたし自身(の意志)からではない(ouk ap' emautou)」という(秦剛平訳⁽⁹⁰⁾)。元のヘブライ語テキストでは「わたしの心から」(mihbb)であった。「使徒」(apostolos)の理念は、自己性の放棄と結びついている。「自ら」といっているのは創造者である神のみである。イザヤ四四・二四「わたしは主、万物の造り主。自ら天を延べ……」(me'itih' LXXは「独りて」monosとする)。この考え方は新約にも引き継がれる。イエスも「わたしは自分では何もできなむら」(ou dynamai egō poiein ap' emautou oudēn)といい、続いて「わたしが求めているのは、自分の意志ではなく、わたしをお遣わしになつた方の意志だからだ」と説明する(ヨハネ五・三〇、水垣)。またイエスの教えが「神から出た(ek tou theou)ものぶあつて、わたしが自分自身から(ap' emautou)話しているものではない」といふ。「自分自身から(ap' heautou)語るものは、自らの栄光を求めている」からである(ヨハネ七・一七以下、水垣)。これらの言葉はイエスが旧約の預言者の意識に連なっていることを示している。

パウロでは、自己の否定は「自分から」の否定、すなわち自己根拠・自力を否定・放棄することであり、この否定は自力の不可能性によるから、「わざによつて」の否定であり、これの不可能性である。自己否定のまったき不可能性

とは、とりもなおさず「神の恵みによって」ということである。さらに積極的にいえば、フィリピ二・一三「あなたがたの中で意志することをも働くことをも働かしめるのは神である」となる（水垣^⑧）。

「隣人をあなた自身のように愛しなさい」（hos seanton マルコ二・三二他）は、旧約以来、律法の要約として神への愛とともにつねに教えられてきた。ここでは「わたしの自己」と「他者の自己」（heteros autos）との関係が問題になっている。これがアリストテレスと異なるのは、隣人に敵も含まれることである。^⑨「わたし」は「神の秩序」を構成する一切のものとの関係のうちにある。神関係が存在しない場所はない。神関係である以上、愛の関係でなければならない。旧約自体が律法においてそのように教えている。これをキリスト教は引き継いだ。イエスは自らそれを実践した。

「わたし」は他者との関係において「わたし自身」すなわち「わたしの自己」となる。一切の自己関係の放棄においてしか愛は成り立たないのであるから、「あなた自身のように（hos seanton）」とは、あなた自身という根拠から隣人をあなた自身のように愛する、というのではない。「愛は自分自身の事柄を求めない」（イコリント一三・五）。あらゆる自己関係の拒否と断絶が基本になっているのであるから、この「あなた自身」は自らが措定した自己ではなく、他者によって、つまり究極的には神によって措定された自己である。この事態をそのまま再帰的自己同一性という言葉で言い表しうるかは問題であろう。それは自己内の運動によって生起するものではないからである。キリスト教的には、他者すなわち究極的には神とのかかわりにおいて自己でなくなる徹底的否定と自己との断絶によって再帰的に生起する自己（復活した自己）、という意味で用いることができる。

以上のような「自己」理解を集約して明確に表明しているのは、イコリント一五・二〇である。直訳では、「神の恵

みによってわたしはわたしであるところのものである」(Chariti de theou emi ho emi.) であるが、その意味は「神の恵みによってわたしはわたしである」、「神の恵みによってわたしはわたしとしてありつつある」であり、さらにこの与格は主語的であるから、「神の恵みがわたしをしてわたしたらしめている」でもある⁽⁶³⁾。「神の恵みによるわたしとしてのわたし」とは死んで復活した自己である。そのわたしは、自己にとつて最も他なるものである神の恵みによってのみ、ありありとある現実のわたしである。これがキリスト教的にいわれうる自己である。構造的にいえば、それは二重化した自己である⁽⁶⁴⁾。

それゆえ、自己は自己ならざるものと出会われる究極のところでは生起する。この出会いをガラテヤ二・一九―二一は、義認においてキリストとともに死に、復活したあり方における「わたし」の告白として語っている。たしかにその「わたし」は「キリスト神秘的なわたし」であるが、「生きているのはもはやわたしではなく、わたしの中で生きているのはキリストである」というその「わたし」が、とりもなおさず「今肉において生きているわたし」(ho de nyn zo en sarki) なのである。そこでは「肉において」(en sarki) は「信仰において」(en pistei) と同一になる。この点でパウロは、エコリント一五・一〇とまったく同じことを語っている。ここでのパウロの「わたし」理解は、通常 of 脱自的神秘主義ではなく、信仰と救済の全過程の文脈(ガラテヤでは律法と死に対する愛と信仰と恵み、エコリントでは福音のケリュグマ)を集約するキリストにおいて現実の「わたし」をとらえなおすところのキリスト信仰的・神秘的現実主義とでもいべきものに位置づけられよう。この点で、ガラテヤの「わたしでないわたし」とエコリントの「わたしとしてのわたし」とは、同一の事態の二様の表現である。キリスト教的な「自己」とは、かかる「わたし」にほかならない。

むすび

聖書を主な対象としたこれまでの考察には、なお多くの遺漏がある。初期ユダヤ教については独立の研究が必要である。また、実践的にも思想的にも著しい展開をみている聖書以後の聖書の伝統における「わたし」と「自己」、とりわけ四世紀以後の修道、アウグスティヌス、中世の神秘主義などには、まったく触れていない。それゆえ今、キリスト教思想における「わたし」と「自己」の問題のすべての相を総括した結論を導き出すことは、許されない。ただ、われわれの主題についていくつかの示唆をえることはできるのであろう。

(一) 聖書の伝統としてのキリスト教思想は、全体としては、「魂」(及びこれと連関する人間論の諸用語、「わたし」(及びこれに関わる人称的表現)、それに「自己」の三者(以下「三者」という)によって展開してきた。ギリシア語とラテン語による思想形成が主流となった場合でも、再帰代名詞の概念化による「自己」の観念のみが支配的になったのではない。聖書の伝統が生命を持ち続ける限り、「魂」と「わたし」を排除することはできない。ことに「わたし」、「自己」とはちがつて、言語的にも思想的にも解明・分析の困難な「魂」が宗教的には重要であることが見失われてはならない。それゆえ、いずれか一つに焦点が絞られて深められる場合でも、他が無視されるならばキリスト教的性格は損なわれることになるであろう。とくに、これらが身体的具体性をもって表象されている旧約的伝統の重要性に留意する必要がある(この点でも「自己」へ集中するグノーシス主義的な思想は、キリスト教思想からは遠ざかりつつあるといえる)。

(二) 三者の問題は、それぞれいかにして主語となるか、またなりうるか、にある。ヘブライ・キリスト教思想にお

ける特徴は、神の「わたし」によって「わたし」が成立するところにある。「自己」も「魂」も、神の「わたし」との関係においてはじめて成立する。神以外のなにものも、自らを自らによって「わたし」となしえない。非主語的な主語としての「わたし」である。これに対してギリシア思想は、「自己」(「自体」)を客体化することによって、「自己」を主語とすることができた。この点では、救済を動機とするグノーシス主義も同様である。聖書の伝統に接しているところでは、グノーシス主義が「自己」の思想を最も発展させたといえよう。したがって、その後のキリスト教思想における三者の相互関係の問題は、旧約や新約における問題より、思想的にもはるかに複雑になっている。

以上を踏まえた上で、さらに以下の諸点を見通すことが可能であろう。

(三) キリスト教的な「魂」、「わたし」あるいは「自己」は、神人関係の構造と相互運動において成立する。この中に参与することによってのみ、「魂」、「わたし」そして「自己」の探求がはじまる。

(四) それゆえ、神人の二項関係においては、「わたし」は「わたしのみ」では成立しえない。「わたし」の立場、役割、名目を担う「わたしとしてのわたし」という形で「わたし」は成立する。出エジプト三・一四のヤハウェ、Iコリント一五・一〇の信仰者としてのパウロにおける「わたし」を反復する表現は、そのような「二重化したわたし」を典型的に示している。そして「われとなんじ」は、「二重化したわたし」における最も基礎的な関係である。

(五) しかしそれは一般的な「われとなんじ」に尽きる関係ではない。「神の恵みによってわたしはわたしである」というパウロにおいて知られるように、二重化するわたしは、第三項としての実在的他者を不可欠な成立根拠とし

でもつ。パウロにあつて「神の恵み」とは、キリストに他ならない。

(六) このようなところでは、即自的自己肯定、自己主張は、他者の「わたし」の否定・絶滅になる。これは預言者の根本的主張であつた。「自分から」は徹底的に否定されねばならない。これに対して自己否定も即自的自己否定の形においてではなく、イエスが示したように、他者への随順、奉仕、犠牲、愛として実現する。

(七) 「わたし」の運動は、否定を含む自己の二重化であり、再帰的・中動態的に遂行される。すなわち、内在的自己関係における自己を否定し、他者の能動に従つて自己が受動的に転換されることによつて自己へともたらされる中動態的自己関係である。自己とは中動態的再帰性において生起する出来事である。自己同一性が成立しうるのは、この運動においてである。それゆえ、真の意味での他者関係における自己が最も内面的な自己である。また自己還帰としての反省もこの運動における一つの契機として成り立つ。

(八) 自己無化は自己と他者との運動の過程において、他者による「わたしの自己」の否定をとおした自己転換の相としてありうる。そのままの自己が自己でなくなることをなしに救済はない。この否定に、無我と近いところがある。しかしそれは自己の完成ではなく、過程においてある。

註

(1) 本稿は、二〇〇四年九月六―八日京都で開催された土井道子記念京都哲学基金主催のシンポジウム「自我と無我」におけるわたしの発題「『わたし』と『自己』との間」に大

幅な増補・修正を加えたものである。シンポジウム発題として、テキストの選び方は例示的であつて、専門的な議論には立ち入っておらず、学術論文とは性格を異にすることを断つておきたい。なお聖書からの引用は、特記しない限

- の英和回監の *The New Revised Standard Version* (= *NRSV*) による。
- (2) キリスト教圏の神学で、この種類を考へた方法を指す用語による。新約では to pan' となるが「1」の「一切」の概念で見える。「1」が「神性」(heis theos) と複数「人々」(ta pantha) の問題を排してある。
- (3) J. Ritter und K. Gröndler (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft) の《Selbst》の項で、その下に引用される *Col. 292*。『血口』で、古代思想の体系的展開の区別については、近世思想と連続するものがある。この下には、*Col. 292*。この下には、古代「血口」(Selbstbewusstsein)「血口認識」(Selbsterkennnis)「血口認識」(Selbstsorge) などの語彙が列挙される。
- (4) Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1990), § 16.4g (p.305).
- (5) たいへん、この語は「一般の性格をもつて語の「カ」であるが、時に再帰的な意味を表す場合がある」となる。キリスト教の autos' などの ipse' 英語の self の
- 取らる。この語は、大抵新約で用いられる。Waltke and O'Connor, *op. cit.*, § 10.3b (p.177) 参照。'et による接続や類語の「神性」を、Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, transl. by S. P. Tregelles, (Grand Rapids 1954 (1846)) による。その著者は、その「O」は「The thing itself shall be carried to Assyria である」と断言する。その著者は、その「W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. Kautsch, (Hildesheim-New York: Georg Olms 1977), § 117a, n. 1 (p. 378) 参照。』と、F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* = *B-B-D*; L. Koehler-W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, (Leiden-Boston: Brill 2004 = 1967 ~ 1995) = *HALAT*; W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet und herausgegeben von R. Meyer und H. Donner, (Berlin-Heidelberg-New York-London-Paris-Tokyo: Springer 1987ff. 19) = *Gesenius* 18 参照される。
- (6) Cf. Waltke and O'Connor, *op. cit.*, § 16.3.5b (p.300).
- (7) Cf. A. B. Davidson, *Hebrew Syntax*, (Edinburgh: T & T Clark 1954 = 3rd. ed. repr.), § 11 (p.12).

- (8) ただし使用箇所を示しては、*garna* (= Körper, das Selbst) を長くとることは困難。*G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (ed.), Theological Dictionary of the Old Testament*, (ET), (Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 1968ff) = *TDOT*, 11, 309 段。副動詞の不定形は「直格」の授けを受けることは可能。*参註(下)参照。*
- (9) *TDOT* 11, 305; cf. G. Kittel, G. Friedrich (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: de Gruyter 1933-1979) = *ThWNT*, 9, 620 (Jacob).
- (10) *TDOT* 11, 308.
- (11) *gerem* と同じく 'egem' の副動詞の不定形は「主格」の授けを受ける。'asmt̄ = ich selbst; cf. G. H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms 1987 = 1938⁹), s. v. 'egem. *garna* の同義代名詞の書換は、*ibid.* Cf. *ibid.* s. v. *gerem*; *garna*. *タルムド* は、ルカ四・二三' iate, therapenson seanton 段の不定形は *asya assi garmakh* とする。G. H. Dalman, *Jesus—Jeshua: Studies in the Gospels*, (ET), (London: SPCK 1929), 229; cf. 51.
- (12) *The New Interpreter's Bible*, (Nashville: Abington), 6, 1497 (K. P. Dart). *gerem* の復活は、*列王上* 一三・一一 参照。
- (13) *B.D.B.*, s. v. *nepes*.
- (14) L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, (Tübingen: Mohr 1966³), 129.
- (15) *ThWNT*, 9, 617 (Jacob).
- (16) *参註(上)* E. Jenni, C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* = *THAT*, (München: Kaiser/Zürich: Theologischer Verlag 1979²), 2, 90 参照。
- (17) *Ibid.* 2, 81; 90 参照。 *gerem* 「わたし」が文体や韻律の都合で不定形に言い換えられる場合もある。
- (18) Koehler, *op. cit.* 131f. *gerem* は取り上げているのは、*出エ* 一〇三・一 である。「わたしの魂は、わたしを、わたしの内なるものは、わたしの御名をたたえよ。わたしの内なるものは、わたしの御名をたたえよ。わたしの魂 (nānšim) は、わたしの内なるものは、わたし」(「kol-nānšim', kol-q'rabay) と等しい。これは複数形であるが、「qereb」(qereb) は身体の内なる部分、内臓、心臓などの内部を意味する。*TDOT* 13:150 はこの箇所を「換喩をもって『内なるものは、わたしを表す』と簡単に説明する。しかしデリッチは次のように述べている。「人間は『わたし』としてかれの霊をかれの魂とは区別される。霊は人間のより強しより雄々

しい部分であり、もともと神のうちにあり、したがって人間がその根源である神に向かう際にまず関与する部分であるが、「本節の」の「わたし」は独白にあらうて語っているのは、そのような霊とともな「わたし」なのである」。

F. J. Delitzsch, *Commentar über den Psalmen*, 2, (Leipzig: Dörfling und Franke 1860), 74. この「わたし」は魂と霊とを別の回義に用いている。注目すべきは「わたしの魂よ」(ナフシー)と呼びかけているのは「わたし」であり「魂」の呼びかけに続いては「わたし」(一〇三・一二、一〇四・一二、一四六・一等参照)「そのように呼びかけている「わたし」は「霊」ともな「わたし」(das mit dem Geist, ... sich zusammennehmende Ich) である」とある。この「わたし」は「わたしの魂」を超える動態的な「わたし」があらわれている。「わたしの魂よ」と呼びかけ、そのかわりわたしの内なるものである「魂」を真の客体として「わたしが真の主体として」立てうるものは、かかる「霊的なたわたし」である。この「わたし」理解は「パウロにも通いつらぬ」。

- (19) *The WNT*, 9, 623.

(20) ちやに先に引いたレヒー〇・三なども、この解釈を許すかもしれないテキストであろう。「ヤハウエは民をとおして自らを聖なる者とする」の意味に解されるからである(MRSV)。これに近いのは、「わたしが近づいて者であらう」

聖書の伝統とその周辺における「わたし」と「自己」の問題 (水垣)

とする新改訳である。しかし新共同訳は「わたしに近づこう者たちに」山我哲雄訳(岩波『旧約聖書』)は「わたしに近づく者たちの上に」と訳す。さらにキリスト教思想における中動態の思惟の意義については、拙論《ある》と《あるしめる》について——キリスト教思想を理解するための一つの試み——(『途上』二十五号(二〇〇三年)、九—三二頁参照)など、他者関係が即自己関係であることを言語的に表明する範疇が中動態であるが、それを三一神論が人間に関わる内容として明確に示しているのは、ナジアンヌスのグレゴリウスである。かれはローマ八・二六と一コリント一四・一五によって、「(われわれが) 聖霊にゆかざるて礼拝しあるは折るは、聖霊が自己自身を (auto heuto) 折り礼拝を捧げる」とはかならざる、(わたしには思われる)と述べて (*Oratio* 31, 12)「神が聖霊におられわれと結ぶ関係が聖霊のそれ自身への関係にはかならないことを明らかにしている(このテキストについては T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, (Edinburgh: T & T Clark, pb. ed. 1993), 229 に教えられる)。この中動態の思惟が聖霊論において成り立つことは、キリスト教思想にとって重要である。

- (21) 七十人訳を含め、ギリシア、旧約、初期ユダヤ教、新約

ギリシアなどについてまとめた説明は、*The WNT*, 9, 604-661, s. v. psyché, etc. (A. Dible, E. Jacob, E. Lohse, E.

Schweizer, K. W. Tröger) による。七十人訳については
 ちんじ THAT, 2, 95f. 参照。

(22) *ThWNT*, 9, 630.

(23) Bratsiotis, cit. in: *THAT*, 2, 95.

(24) 旧約の周辺の *ego* の分布を *THAT*, 1, 216-220

(K. Günther) と *ThWNT*, 2, 341-360 (E. Stauffer) が依然として重要である。TDOT は取り上げられていない。

(25) Cf. 'Jewish Interpretation of the Bible', in: A. Berlin and M. Z. Brettler (ed.), *The Jewish Study Bible*, (Oxford Univ. Press 2004), 1848, 1871.

(26) ここで唐突ではあるが、万葉集開卷冒頭の雄略天皇の歌を引いておきたい。読み下し文と訳文は伊藤博『万葉集釋注』第一巻、集英社、一九九五年、による。

「籠(こ)もよみ 籠(こ)持ち 掘串(ぶくし)もよみ 掘串(ぶくし)持ち この岡に 菜摘ます子 家告(の)らせ 名告(の)らさね そらみつ 大和の国は おしなべて 我れこそ居れ しきなべて 我れこそ居れ 我れこそば 告(の)らめ 家をも名をも」

「おお、籠、立派な籠を持って、おお、掘串(ぶくし)、立派な掘串を持って、ここわたしの岡で菜を摘んでおいでの娘さん、家をおっしゃい、名前をおっしゃいな。幸わうこの大和の国は、限なくわたしが平らげているのだ。隅々までもわたしが治めているのだ。が、わたしの方が

らうち明けようか、家も名も」

これは、天皇が「我れこそ居れ」と繰り返して、支配者王としての威力あるプレゼンスをもって臨み、岡で菜を摘んでいる娘の名を尋ねて求婚している歌である。相手に母親と娘自身だけが知っている真の名を明かすことを求めつても、天皇は自分のほうから「我れこそば」家と名を明かさう、という。相手と最も親密な関係を作ること、自分のほうから自分の本質(実名)を明かすことだ、ということが、「我れ」の三度の繰り返しのことによって印象的に示されている。これは、出エジプト三・一四との比較を誘わずにはおかないであろう。もしこの歌のほうから見ると、「エヒイエ・アシエル・エヒイエ」はかれの民との親密な関係をきざすこととしてヤハウェが自分の本質を明かす「名告り」である、ということになろう。そして「エヒイエ」の反復は、この行為の重大さを示していることになる。このような比較がどの程度妥当であるかはにはわかには断定しえないが、民俗学的、文学史のあるいは比較文学的な比較としては考慮に値すると思われる。

(27) 七十人訳には「アニー」「アノーキー」が「エゴ・エイミ」で訳されている例がある。イザヤ四三・一〇の「アニー・ノー」は、*ego emi* である。また、定動詞の主語として *ego emi* が用いられている例もある(士師六・一八、*Ego emi katesomai*)。Cf. *ThWNT*, 2, 398 (s. v. *emi*).

- F. Stauffer), これは新約にきつる Ego emi との関係で重要である。
- (28) G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2, (München, Kaiser 1980?), 62. G. ノン・ラート、荒井章三訳『旧約聖書神学Ⅱ』日本基督教団出版局、一九八二年、七九頁参照。
- (29) 申命三二・三九「しかし見よ、わたしこそ、わたしこそそれである。わたしのほかに神はならぬ。わたしは……」(‘ani ani hah...’ani...)参照。ここでも七十人訳は idete idete hoti ego emi である(「おまえたちは知るのだ、知るのだ、わたしが存在することこそ」(秦剛平訳、『七十人訳ギリシマ語聖書』第五卷「申命記」河出書房新社、二〇〇三年)。
- (30) これについては、拙論「ヨハネ記における問答の問題」、『哲学研究』五五〇号(一九八四)、三六〇―三八二頁参照。
- (31) さうだ、エレミヤ四・一九「わたしのはらわた、わたしの心臓、わたしの魂」参照。同三一・二〇「我腸かれの為に痛む」(文語訳)を根本動機として成立した北森嘉蔵の「神の痛みの神学」は、キリスト教的自己の問題が「罪としての自己」の問題にほかならないことを、あらためて銘記させる。
- (32) 『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、二〇〇二年。
- (33) 『セネカ哲学全集』Ⅱ 倫理論集 1、岩波書店、二〇〇五年、四四二頁。
- (34) 前掲書 三頁。 quoque ea parte qua melior est 英語版はラテン語参照。
- (35) “...ad verum bonum specta et de tuo gaude. Quid est autem hoc ‘de tuo’? Te ipso et tui optima parte.” 『パネカ哲学全集』Ⅱ 倫理書簡集 1、岩波書店、二〇〇五年、九一頁。
- (36) G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* = PGL (各見出し語参照)。
- (37) Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 6th pr. 1968), 139ff.
- (38) J. Stenzel, “Zur Entwicklung des Geistbegriffs in der griechischen Philosophie” (1956/1957), in: H.-G. Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968), 229. これはプラトンの『ソクラテウロス』四四〇Cを448aとよんで言われているのであろう。また『アルキビメデウス』(一一一八E―一三三E)参照。これらの個所については、ミシェル・フーコー・廣瀬浩司・原和之訳『主体の解釈学』筑摩書房、二〇〇四年、参照。
- (39) W. F. Otto, *Theophrastus. Der Geist der allegorischen Religion* (Frankfurt a. M. 1979?), 4. キリントの theos の本質が主語とトピチロイ、述語とトピチロイであられることである。

ては、次の拙論参照。「アレクサンドリアのクレメンスにおける『明瞭性』(エナルゲイア)の問題」序説——ギリシア人の『テオス』と『エナルゲイア』——『『途上』十六号(一九八七年)一—三三頁。

- (40) 人格の概念 (the concept of personality) が人間の類的本性と個人の固有の本性 (propria natura) とを区別した前二世紀のストア派哲学者のペナイテュラスによって確立されたユネス・フターケルの主張は、あつと顧みられよう。 Cf. C. J. de Vogel, *The Great Philosopher: A Collection of Texts*, 3, (Leiden: Brill 1964), XII ff.; 243 (§ 1163). 以下は関するペナイテュラスの思想を Cicero, *De officiis* I 30, 107; 31, 110-112, 114 に見られる。ただし、ギリシア的人格概念が人格観念の歴史的形成を現実化可能にしたかは別の問題である。そこには「わたし」としての人格の觀念をたゞしつからばならぬ。

- (41) 女身このキリスト教のイデオロギイを W. L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles*, (Cambridge: Cambridge University Press 1939 = repr. 1961), 152 n. 1 参照。
- (42) キリスト教 M. Marcovich (ed.), *Hippolytus Refutatio Omnium Haeresium, Patristische Texte und Studien* 25, (Berlin-New York: de Gruyter 1986) 224-26 < 224 註 12 及び 24-26 註 34 [] 参照を参照。
- (43) idiopoiō は幾多の語彙に於て異なる語に於て idiopoiōsis

を含めて、PGL 参照。

- (44) 第一の引用における apo (<se>autou) を apo heautou であるが apo heautou と読めならむべきではないが、「神を神自身から」は不都合であるから、apo seautou と読むのが自然である。第二の引用における <se> autou は「一貫して『あなた』が問題になつてゐる」とから seautou と読む。「他のものがあなた自身から」と解することは不可能ではない。この場合には、エピフタニウスに伝えられてゐる『ヘブライ福音書』の次の断片との関連を解釈することが可能である。「わたしは高山に立つてゐる大きな人となつて一人の小ぢい人を見た。そしてあなたから雷鳴のやうな音を耳にして、聞かためになつた。するとかれはわたしに語りかけてくれた。『わたしはあなたであり、あなたはわたしである。そしてあなたがいるところであればわたしはそこであり、そしてあなたがあるものになつては播き散らされてゐる。そしてあなたが欲するならばわたしはあなたを集めて置く。』」(Estēn epi orous hypselou kai eidon anthrōpon makron kai allon kolobon kai ekulase hōsei phōtēn brontēs kai engisa tou akousai kai elalēse pros me kai eiper; egō sy kai sy egō, kai hopou ean ēs, egō eklei eimi kai en hapasin eimi esparmenos; kai hōthen ean thelēs, syllegetis me, eme de syllegōn heauton syllegetis. Epi-

phanus, *Panarion* 26.3)° ኩኑኑረኛ E. Klostermann (Hg.), *Apocrypha II, Evangelien*, (Kleine Texte 8), (Bonn: A. Marcus-E. Weber 1910?), 15 ኃዳዎ°

「わたしはあなたにあり、あなたはわたしにあり」(ego sy kai sy ego) とする「わたしあなた」の相互交換的同一化定型句そのものは古代に広く見出される。最後の文の「もしあなたが欲するならば」(ean theleis) はモンテニモスの「もしあなたが一切を認識し、かつあなたが欲するならば」(Ei theleis epignōnai pan) とする「もしあなたが欲するならば」と共通であり(モンテニモスに於けるこの有名な意味あることは意欲の問題は別に論じられるべき重要な課題である)、「種々の「認識する」(epignōnai) と「福音書」の「(種々)集める」(syllagein) と内容的に同義である」と解釈している。それゆえ「わたしを集めて」(二集めて)というあなたはあなた自身を集めて」(eme de syllagon heautou syllageis) のであられ、「他のものがあなた自身からそうするよう」に「他のものがかれ自身からそうするよう」に「とは相互交換的に同一の事態に帰着することになる。したがって「他のものがあなた自身から……」と読んでもよいことになる。重要なのは、あなたやわたし自身ではなく、あなたとわたしとの根源的同一性の根拠たる「自己自身」である。この福音書の解釈については W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, revised

ed., (ET), I, (Cambridge: James Clarke/Louisville: Westminster, John Knox 1991), 358-360 参照°

(45) K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994² = 1990³), 99.

(46) トニ教文書には、概念としての「わたし」と「自己」が重要な意味をもつて用いられている例がいくつもある。このうちを早く指摘しているのは R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977 = Stuttgart 1927²), 179f. である。重要箇所は以下の通り。 *Die Gnosis*, 3, *Der Manichäismus*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhmig, (Bibliothek der Alten Welt, (Zürich-München: Artemis 1980) の巻中の《Ich》《Selbst》という部分である°

(47) 『ナグ・ハマディ文書』第三巻「説教・書簡」、岩波書店一九九八年「荒井による訳は一〇三—一九頁、解説は三九二—四〇五頁」。この文書は「荒井によるその解説を含めて」「わたし」と「自己」について考えをやる多くの材料を提供している°

(48) Rudolph, *op. cit.*, 92.

(49) 荒井、前掲書、三九六頁°

(50) このうちに対立句の羅列はすでに、神(あるいはヌース)

- にうつて「昼夜・冬夏・戦争平和……」など云々云々
 イノスと題田せぬ (B67, H. Diels, W. Kranz, *Die Frag-
 mente der Vorsokratiker*, 1, (Zürich-Berlin: Weidmann
 1964), 165)。このほか云々でか共通の表現も見出せぬ。
 しかし「ラクレトスでは、魂の事柄は「ロコス」にかかわ
 る哲学的思惟である (B115 参照) のに對して、『雷・全き
 ヌース』の「私」章句は、「ラクレトスの水準からすれば、
 哲学的志向とは無縁である。また「ラクレトスはより
 自然的・宇宙的に思考しているのに比して、前者はより
 人間論的で、「人間へせむ」。この対比を「目覚めている者
 たちには共通の「一つの世界がある」が、眠っている者たち
 は、それぞれ「自分だけの」世界へ歸つてゆく」(B89'
 内山勝利訳、内山他訳『ソクラテス以前哲学者断片集』第
 一卷、岩波書店、一九六六年、三三五頁) とらう。「ラクレ
 イトスの言葉借りていえば、哲学は公共的な世界
 (koinos kosmos) にかかわり、ゾノシスは私的な世界
 (idios kosmos) に関わつてゐる」といふことにならう。ゾ
 ノシスでは、公共の世界とは卑俗な世界であり、私的な
 世界が本来的の世界である。
- (51) 荒井、前掲書の解釈(四〇三頁以下) 参照。
- (52) 自己認識の重要性について R・プルトマンは次のように述べてゐる。「その際ゾノシスにおいて明瞭に表明されてゐるのは、啓示において贈与された認識が自己認識である

- らうとせぬ」(R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962¹⁷), 24 n. 4)。これは全く冒頭せぬが、キリスト教的自己認識一般にも適用し、すなわてゾノシス主義的な規定だとらうわけではない。むしろ、モイモスに從つて先鋭に表現すれば、ゾノシスの自己認識は自己の「自」性の認識である。なほ自己認識にうつて、ナツ・ハマニ・コーギッタス II 七の『闘技者トマスの書』(荒井訳) 参照。『ナツ・ハマニ文書 III』「説教・書簡」(岩波書店、一九九八年) 所収。

- (53) F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975¹⁴), § 283^a。
- (54) この「プルトマンのメタロ解釈の一つの要である」「自己自身に関わることとしての人間存在の表現としての身体 (sōma)」に触れる余裕はない。ソーマ理解につらてはただ「プルトマン後の議論の一つの方向として」P. Stuhmacher, *Bibische Theologie des Neuen Testaments*, 1, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992), 274-276 をあたるべしである。また本稿の方法とは別の視点から導入されてゐる「プルトマンの das eigentliche Ich, das faktische Ich, das Selbst-sein-wollen, das Eigentliche-sein-wollen などの概念 (cf. R. Bultmann, "Römer 7 und die Anthropologie

des Paulus”(1932), in: id., *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964), 28-40) にて「*ἐπιμαρτυρία*」の論じなす。

- (55) フーコー『主体の解釈学』は、プラトンの「アルキバデス I」における「自己への配慮」を導きの糸として、キリスト教の「メタノイア」や教父を含む西洋古代の関連テクストに広く目を配った注目をすべき著作でもあるが、マラキ二・一六「おなたたちは自分の霊の霊気をうつひるなよら」(七十人訳) phylaxasthe en to pneumatik hymnon¹、ナルガータ² custodite spiritum vestrum) のよびなキリスト(αὐτοὶ ἐν τῷ μαρτυρησάτω) 申命四・一五³、ヨシヤ三三・一一(参照)や新約における「自己」についてはほとんど論じていない。したがって、キリスト教における自己論についてかれが下す結論には、留保が必要である。ゆゑに、フーコー「自己のテクノロジー」⁴、ミシェル・フーコー他、田村はじめ・雲和子訳『自己のテクノロジー』岩波書店、二〇〇四年、所収、参照。

- (56) H. Cremer, *Biblich-Theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, hg. von J. Kroll, (Gotha: Leopold Klotz 1923¹¹), 165 2-4¹²。

- (57) *Ibid.* αὐτοῦ¹³ U. Luz, *Das Evangelium Matthäus*, 2. Teilband, (EKK I/2), (Zürich-Braunschweig: Benzinger/

Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 1990), 491-93 参照。

- (58) *ἐπιμαρτυρία* キリストは真実であるが故に自己否定しなす (arnasasthai heauton ou dynatai) とさわれしなす (Mt マテ二・一三) ことは、注目してなす。ここに、愛としての自己否定と、真実であることの自己否定の不可能との関係とらう、キリスト教の根本問題が提起される。

- (59) 以下 K. Berger, *Theologischesgeschichte des Christentums. Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen-Basel: Francke 1994), 180 になす。

- (60) 秦剛平訳『七十人訳聖書』「民数記」河出書房新社、二〇〇三年。

- (61) このテクストのより詳しい解釈については、拙論「パウロにおける《私》とキェルケゴールにおける《自己》——キリスト教的人間理解の基礎——」¹⁴、「キェルケゴール研究」二十三号、一九九三年、二七—三六頁参照。

- (62) これにはカルヴァンの見事な説明が参照される。「神が地上の全人類のあいだに置きたもうた関係 (conjunction) は不可侵であつて、この関係の中に敵との関係も含まれていない」(Catechisme de Genève, § 222)。

- (63) これが神の自己「重化」に対して成立するものとして、拙論「神の自己「重化」について」¹⁵、古屋安雄編「なぜキリスト教か」(中川秀森先生八十五歳記念論文集) 創文社、一九九三年、一二七—一五二頁参照。

(64) E. Farahian, *Le "Je" paulinien. Etude pour mieux comprendre Gal. 2, 19-21*, (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1988) から引用した。パウロの「わたし」はメラテヤニ・九一二でますます「反省的な《わたし》」(je réflexif) になっている(二八四頁)。これは「再帰的、中動態的な《わたし》」ということにはほかならない。

追記

本稿擱筆の後、キリスト教学の道で恵まれた師と先輩の召天の報に接した。平石善司先生(二〇〇六年三月二〇日召天、九四歳)と小池三郎先輩(二〇〇六年二月一〇日召天、七一歳)の善き思い出に満たされて、小論をお二人に捧げたい。