

武藤一雄のアポカリユプテイク（黙示）に対する 評価を再考する

勝 村 弘 也

はじめに

本論考は、アポカリユプテイク（黙示^①）を扱っている武藤一雄の二つの論文、「終末論の諸問題」（以下「諸問題」と略記^②）と「終末論の二類型」（以下「二類型」と略記^③）について、今日的な視点から若干の批判とコメントを加える事を主眼とする。またこの事を通してアポカリユプテイク理解に関して武藤が示唆した方向から学問的課題が見えてくることを確認したい。武藤がこれら二つの論考を発表した当時、R・ブルトマンの神学思想がわが国のキリスト教研究者のみならずプロテスタント教会全般にも絶大な影響を及ぼしていた。武藤はバルト神学とブルトマン神学が席卷していた時代に、一方でバルトを神学主義であるとして批判し、ブルトマンに対しても別の観点から「神学主義的独善」があるとして厳しく批判した（「二類型」一〇八頁）。ブルトマンが新約研究者のみならず、思想界全般において大きな注目を浴びることになった一つの原因は、聖書の神話論の非神話化を提唱したからである。この非神話化を

武藤一雄のアポカリユプテイク（黙示）に対する評価を再考する（勝村）

めぐる論争との関連で武藤が問題視したのは、「現在の終末論」の神学的権利が積極的に主張される（二類型）八八頁）一方で、「黙示的終末論」ないし「将来的終末論」に対しては全く否定的な評価が下されている点であった。武藤が繰り返し強調しているのは、黙示的終末論を抜きにしては、パウロの思想がもつ著しい緊張が消滅してしまうという点であった。^①武藤がこの問題に終始大きな関心を抱き続けていた事は、京都大学における最終講義においてこの問題を扱った事が示している。

武藤先生が最初に終末論の問題を扱ってからは、すでに六十年が経過しており、ご逝去から教えても二十五年に及んでいる。この間に終末論は神学の中心問題ではなくなつた感がある。しかしながら黙示そのものに関する研究は、二十一世紀に入りますますます盛んになっており、その歴史的起源や黙示思想の担い手、その思想的価値などに関する論争は続いている。このことの主要な要因は、この間に、コプト語文献や死海文書の解読が示しているように、第二神殿時代のユダヤ教や初期キリスト教に関する文献学的研究が飛躍的に進んだからである。新約諸文書の成立期およびその背景となつた第二神殿時代のユダヤ教に関する研究の状況は、武藤が「黙示的終末論」について論じた当時とは全く比較できない。文献学的研究の進展とともに、多くの新しい問題が浮上することになり、きわめて精密な議論の中からこの時代の複雑な思想状況も次第に明らかになってきた。このことに伴って武藤が議論の前提にしていた学術用語や概念は今日ではほとんど使用不可能となつている。また武藤には当時の欧米の聖書学者たちの間でのような論争が存在していたのかについて、十分な知識がなかつたために、神学的な見取り図を多少読み誤つていたように思われる。その意味では、二つの論文はどちらも古びてしまったとの印象が否定できない。

しかしながら、武藤が「諸問題」では、イエスの終末観^②に関してJ・ヴァイスとA・シユヴァイツァーの業績に注

目したこと、「二類型」ではパウロの終末観に関してE・ケーゼマンによるブルトマン批判を取り上げたことは、今なお重要な意味をもつ。研究史を振り返ると、黙示思想を高く評価するこれらの神学者たちは、当時のドイツ語圏では特殊な位置を占めていたのであるが、死海文書の解読が進むにつれてキリスト教発生前後の時代における黙示の重要性はますます強調されるようになっていくからである。当時のパレスティナ・ユダヤ教社会における黙示の位置づけについては、「グノーシス」との関係を含めて今日も激しく論争されているが、黙示思想を抜きにしたパウロ理解は今やありえないと言っても過言ではない。さらに「諸問題」では、O・クルマンの言う「計量的な」聖書の時間という捉え方が、ヘブライ的な時間概念とは異質なものであるとする旧約学からの批判をも取り上げている。この論点は、残念ながら「二類型」の方では問題になっていない。本論考では武藤が十分に考察できなかったこの点についても再考してみる。

一、ブルトマンの現在的終末論に対する武藤の批判

二論文を比較すると「諸問題」では、論点が十分に整理されていないのに対して、パウロ思想の解釈を主軸にして論じている「二類型」の方が論旨は明快である。ここでは後者を中心にしてブルトマン批判の要点について述べる。まず、ブルトマンの「救済の出来事的神学」(Theologie des Heilsgeschehens)に対してクルマンの「救済史の神学」(Theologie des Heilsgeschichte)が対置される。前者には「現在的終末論」が後者には「将来的終末論」が対応する(「二類型」八八頁)。パウロの思想・神学について論じるに際しては、八木誠一が『新約思想の成立』においてパウロ

神学の二面性を説明するのに用いた以下のような(a)(b)の二類型を使う。これら二つに分類される神学の特徴に
関する説明は長くなるので、ここでは武藤の行論に關係する要点だけを述べる。(a)はイエスの十字架を「あがない」
とする解釈に立つが、「将来に向かつては、黙示文学的終末論と結合して、終末・イエス・キリストの再臨とさばき、
神の国の到来・信徒の復活、の思想を生む」。(b)は「死者の中から甦った主イエス・キリスト」が中核となる思想
であつて、「キリスト以前・以後の領域はキリストの領域と二元論的に対立し、テュポロギー的歴史観があらわれる」
とする。また「(b)の神学にはヘレニズム的・グノーシス的性格があらわれている」との見解を加えている(九三—
九四頁)⁷⁾。この八木の(a)(b)の二類型は、武藤によれば前者がクルマンの神学、後者はブルトマン神学に対応し
ていて、この後の議論の前提になつている。さらにこの二つの神学は、「アポカリユプティックの内包する将来的終末論」
と「個体的・現在的終末論」に対応しており、前者は「救済史的—黙示終末観的な将来的終末論」としても把握され
る。

武藤によるとパウロにおいては(a)(b)二類型の終末論が単に無媒介に併存しているのではない。これらは相互
に排他的であるように見えるかも知れないが、両者は統一的に把握される必要がある。なぜならパウロにおいては、
両者の神学が「キリスト神秘主義とか信仰神秘主義といわれるようなきわめて実存的体験的なものと内面的に結合」
しているはずだからである。このような事態を武藤は、「高次な歴史性」の立場であるとして把握する(一〇二頁)。
ブルトマン的な救済の出来事の神学に対しては、それに一定の評価を与えながらも、以下のように述べていることが
注目される。「しかしそうであるからといって、現在の終末論と将来的終末論との対立が解消されるというわけでは
ない。歴史に超越的な永遠が、すでに時の現在に内在的であるといつても、依然として永遠の終末は、時の現在に対

して、内在化を拒む超越性——いわば内在的超越性の契機——をもっている。現在の（内在的）終末論と将来的（超越的）終末論とは相対立しながら、しかも単に無媒介に併存するのではなくて、いわば緊張的統一 Spannungseinheit を保っていると考えられる」（一〇六一—一〇七頁、なお引用に際して一部を省略している）。

以上のような観点からすると、ブルトマンの立場は「黙示終末論的神話論の非神話化というよりは、むしろ実質的にはその削除に近い」ことになる（九八頁）。さらに「ブルトマンの現在の終末論が、個体的・実存的終末論に偏して、普遍的または宇宙論的終末論の契機をほとんど見失っている」とする。このような歴史観は「キリスト者にのみ妥当することを要請する歴史観」であって「普遍人間的な妥当性」を欠いている。武藤はここに「神学のヒュプリス」ないし「神学主義的独善」の臭いを鋭く嗅ぎ取っている（一〇八頁）。ブルトマン神学は、また世界史との接点をもたないことになってしまう（一〇九頁以下）。以上のようなブルトマン神学に対する批判は、宗教哲学の立場を重視する武藤から見ても当然のものであると同時に、正鵠を射たものである。

二、武藤によるアポカリユプテイク理解のはらむ問題

武藤は「二類型」の冒頭で「Jüdische Apokalypdikを「ユダヤ教的黙示終末観」と訳しており、「このような黙示終末観が、ブルトマンが考えるように、はたして神話論的として、否定的にのみ見られること」が適切か否かを問うている（八七頁）。武藤はここから直ちにブルトマン神学とクルマン神学の対比に論を進めているが、ここには様々な問題がある。

武藤は十分に自覚していないが、ブルトマン神学や同時代の神学が前提にしているユダヤ教観には大きな問題がある。十九世紀以降のドイツの神学者を支配していたのは、「後期ユダヤ教理論」ないし「預言者―接続―理論」と名付けることのできる歴史観であつて、旧約学者のJ・ヴェルハウゼンをその代表例として挙げる事ができる。この理論によるとバビロン捕囚以前に登場した預言者たちの思想をイスラエル宗教史の最高峰であると位置づけ、捕囚以降には彼らの模倣者（エビゴーン）である宗教家が活動したに過ぎない。預言者宗教を復興したが、ナザレのイエスや原始キリスト教であつたとする。この捕囚期以降の時代を「後期ユダヤ教」と呼ぶのは、言外にキリスト教の成立によつて「ユダヤ教」（この場合、誤つて旧約とユダヤ教が同一視されている）が歴史的使命を終えたとの認識が含まれている。またこのような「後期ユダヤ教」は、歴史的にキリスト教成立以後の「ラビ的ユダヤ教」と区別されることになるが、これが律法主義であるとして非難されることは言うまでもない。以上のような意味での後期ユダヤ教に特徴的な思想が黙示であるとされる。従つてブルトマンに限らず、当時のドイツの神学者たちは、一部の例外を除けば最初から黙示を預言者の思想を劣化させたものと見ていたのである。この場合のもう一つの問題は、捕囚期以降に成立したユダヤ教団を単一なものとして見ている点にある。死海文書発見後の歴史理解では、この時代に正統派ユダヤ教なるものは存在しなかつたことは今や常識であつて、多様なユダヤ教的信仰形態が存在しただけである。同じことは「原始キリスト教」についても言える。

以上のような観点からすると、同じように「後期ユダヤ教」という図式を使いながらも、イエスの終末観に関連させて黙示の歴史的な位置づけを変更しようと試みたヴァイスやシユヴァイツァーに武藤が注目した点は評価されるべきであらう。

もう一つの大きな問題は、黙示を単純に「終末論」ないし「終末観」として理解することができるかどうかである。武藤が議論の前提にしている「ユダヤ教的」という用語に問題があることはすでに述べたが、「ユダヤ教的黙示終末観」という用語が前提にしているのは、「ユダヤ教的終末観」には「預言者の終末観」と「黙示終末観」があるとする見方である。武藤が両者の差異に十分な考慮を払っていることは認められるとしても（「二類型」九〇頁）、両者には終末観としての共通点があるとしていることになる。「諸問題」においては、これを統一的に論じようとして「聖書的時間論」——この場合の「聖書」には当然旧約と新約が含まれる——を問題にしている（三二七頁）。つまり武藤は黙示をクルマン的な聖書的時間論の枠組みの中に入れてしまったことになる。残念ながらこの問題は「二類型」にも受け継がれている。「預言者の終末観」と黙示の関係は、現在もなお聖書学者の間で激しく論争されていることが示しているように、ここに一定の連続性をみる見解と、断絶を見る見解が対立していて、両者の関係を論じることなく簡単に同じ枠組みに入れることはできない。もつともここに多少の問題があることには、武藤自身が気付いていた。ケーゼマンの議論に言及している箇所では、一貫して単に「アポカリユプティク」と表記しているからである。⁹⁾

ともかくここには武藤に十分には自覚されていない問題が存在することは確かである。黙示のルーツに関しては、預言者の終末論から何らかの外的要因によって黙示が派生したとする見解と、預言ではなく古代オリエント世界を背景とした知恵の伝統から黙示が出てきたとする見解が対立している。後者の見方の代表者はG・フォン・ラートであった、彼は晩年になって「黙示的終末論」という表現を注意深く回避して「黙示的歴史理解」に修正している。¹⁰⁾フォン・ラートの見解をここで紹介することは紙面の関係で不可能であるが、黙示的歴史観にとつて本質的なのは「決定論」であって、この点で預言者の歴史観との間の溝は越えることができないとしている。¹¹⁾

さて、八木の言う終末論（a）（b）二類型に関連しての議論に戻ると、武藤の考えている（a）の方に大きな問題がある。すでに述べたように武藤は（b）類型をブルトマン神学と関連づけたのであるが、ここにはひとまず問題はないとしておく。しかし武藤は、黙示に関してまったく異質な主張をしているように思われるクルマンとケーゼマンの両者を反ブルトマンという共通点だけを根拠にして同じ型の（a）類型の神学として扱っている。これには非常な違和感を抱かざるを得ない。クルマンが周知のように、キリストの出来事を旧約の預言の成就としての「時の中心」であるとする事、またエクレーシアがキリストの再臨を待望するとしても良いように思われる。しかしながらクルマンでは、「将来的終末論」について語る「救済史の神学」を代表するとしても良いように思われる。しかしながらクルマンがルカの神学を高く評価していることから分かるように、思想としての黙示を評価しているのではまったくない。このことは、彼の『キリストと時』をコッホが「イエスを黙示から救い出そうとする強引な努力」という皮肉なタイトルをもつ章のなかで論じていることから分かる（北沢、七四頁）。つまりクルマンは、ブルトマンと同様に黙示をほとんど無視しているのであって、コッホの言う「預言者―接続―理論」を代表する保守的な神学者の一人に過ぎない。これに対してケーゼマンの方は、黙示思想を高く評価しており、黙示思想の影響下にあるものとしてパウロの義認論を理解するのである。

武藤がこのような一種の勘違いをしたのは、おそらく黙示文学とされている第二神殿時代の基本的な文献に精通していなかったからであろう。エノク文書やヨベル書のような黙示文学を読んでおればこのような混線が起るとは考えられないからである。また武藤が、当時流行していた聖書的時間観念は直線的で、ギリシャ的時間観念は円環的とする奇妙な議論に引きずられたからでもあろう（「諸問題」二三〇頁以下¹⁹）。そこで以下ではヘブライ的時間について

少し述べておきたい。

三、ヘブライ的時間概念について

クルマンの『キリストと時』が前提にしている計量的（クロノロギッシュ）な時間理解がヘブライ的な時間概念と異なっている点については、「諸問題」において相当詳しく論じられている（三四六頁以下）。また武藤は「クルマンの時間概念が、一切の空間的規定に媒介されることを排除して、単に直線的に表示されるにすぎない抽象性と関連する」（三三八頁）ことを見抜いていた。しかしながらこの問題については、少なくとも終末論に関する議論の中でその後論じられた形跡がない。先に見たように「二類型」の方では、この問題については全く触れられておらず、ここに一つの大きな問題が存在する。そこでここでは、旧約学を専門とする立場から、時に関連するいくつかの語について考察するとともに聖書的な時間概念が空間概念とどのように関係しているかについて少し論じてみる。

「諸問題」においては、アイヒロットの論文などを参照して「時」に関係するヘブライ語として、エート、ヨーム、モーエード、オーラームなどが挙げられているが、特にエートに関しては「なにもかに対して適切な時」をいうと説明されている（三四七頁）。この語は「時宜」「時期」「機会」などと訳すことの出来る語であつて、フォン・ラートが『イスラエルの知恵』で論じているのでここでは詳しい説明は省略する。¹⁵ 以下にモーエード、ドール、トーレドート、オーラームについて考察する。

a. モーエード。この語は、祭日などの一定の期間を表す用例が多く、その場合はドイツ語では Termin（英語、ap-

武藤一雄のアポカリユプティック（黙示）に対する評価を再考する（勝村）

pointed time)・Festzeiten (英語 seasons of feast) などの訳語があてられる。しかしこの語が \sqrt{y} d からの派生語であることが示しているように、「会见」「会見の場所」「集会」をも意味する。ドイツ語の訳語 *Versammlung*, *Begegnung*, *Versammlungsort* が示している通りである。この関係で「会見の幕屋」ないし「臨在の幕屋」と訳されるオーヘル・モーエードがある。この場合、モーエードは、時間的であるよりもむしろ空間的な概念である。祭りは、時間的な概念でもあるが、人々が群れ集う日であって、空間的な表象と切り離して考えることは不可能である。

b. ドール。この語は「世代」「代」「時代」などと訳されるが、時代を担う人間と別の時間が考えられているわけではない。旧約時代の頌栄で用いられたドール・ワードールは、ラテン語の *in saecula saeculorum* に受け継がれたが、ドールは元来、厳密にいうと、「ある男性が生まれてから息子をもうけるまでの期間」を言う。つまりこの語は系図によって表現されるような時間と関係しているのである。

c. トーレドート。この語は普通「系図」と訳されるが、 \sqrt{t} ro (子を産む、子孫をもうける) からの派生語である。聖書的な歴史的時間は、列王記に記されている王の在位年数が示しているように、計量的な時間とまったく無関係であるとは言えないとしても、王という具体的な人物と関係してはじめて計量的な時間の意味をもつ。系図が歴史的時間として重要なことは、旧約の多数の系図が示しているだけではなく、マタイによる福音書の冒頭の「イエス・キリストの系図」が雄弁に物語っている。具体的な「名前」をもつ人間が生きていてはじめて時間は意味をもつのであって、最初に抽象的な時間が存在して、そこに人間が生きているのではない。さらに興味深いのは、創世記一〇章に記されている「ノアの息子、セム、ハム、ヤフェトの系図」である。このトーレドートは、「民族

表」として知られているように言語地図、つまり世界地図でもある。さらに「ノアの子孫」は、「人類」を意味する旧約的・ユダヤ教的用語である。ここで「類」が空間的に表現されていることになる。

d. オーラーム。「永遠」などと訳されるが、非常に長い時間を意味する語であるとして説明される。つまり遠い過去を回顧するときに使われる。また複数形では将来の「来たるべき時」を表現するとも解釈される。ラビ的ユダヤ教が成立する頃には「世界」「宇宙」の意味で使用されていた。これは聖書ヘブライ語にはギリシャ語のコスモスに相当する語がなかったからであると説明されるが、このことはおそらく聖書時代には、われわれが考える意味での純粹の時間概念も空間概念もなかったことを示している。

ダニエル書のような黙示文学においては、世界史における時代区分がしばしば問題になっている。獣の幻においては、四種類の獣は世界帝国の支配者の比喩になっている(ダニ7章)。ここでも歴史的時間は権力者の交替との関係で問題になっているのであって、計量的直線的な時間の中に人間が生きているのではない。クルマンが考えたような時間概念は、聖書の語っている時間とはほとんど関係がない。しかも聖書的时间は、空間的表象と分かちがたく結合しており、その場所に生きている人間と無関係に考えられているのではない。

四、エッセネ派の黙示思想からみえてくるもの

死海文書の解説が進むにつれて、キリスト教成立時代における黙示の重要性はもはや疑う余地がないものになった。

エッセネ派の黙示思想がかなり明瞭になつてきたとは言え、彼らの思想とパウロを含む初代キリスト教徒の思想がどのようにつながっているのかについては、必ずしも明らかではなく、この分野の研究はまだ始まつたばかりである。しかし確實なのはパウロの思想、特に彼の神秘主義をヘレニズムの影響下において把握しようとするような試みはもはや通用しないことである。本稿においてエッセネ派の黙示思想がパウロの「終末観」とどのように関係するかを論じることは、単に紙面の関係からも不可能であるが、問題の所在は明らかにしておきたい。筆者が翻訳を担当した「感謝の歌（ホダヤト）」には、二種類の「終末観」——これを終末観や終末論と呼ぶうかは疑問であるが——が認められる。

「感謝の歌」の第十一欄二〇行目以下では、終末時における悪の滅亡が描き出される。特に「墓穴の罫がみな開かれるとき」で始まる二六行目以下ではベリアル（＝邪悪な者たち）に属する者たちに臨む怒りが語られる。ここでは二九行目以下を引用する。まず、終末における悪の荒れ狂う暴力が幻視の中でドラマチックに描写される。三四行目以下では、場面が転換して、天の軍勢がその声を挙げ、天の勇士たちの戦いが、世界を巡り、神が最終的に勝利する。「²⁹ベリアルベリアルの激流は、あらゆる高い堤防の上を越えて行く、それらのすべての運河で、なめ尽くす火のうちに。青木も枯れ木も、それらの支流の（ほとり）から、すべて滅ぼし尽くすために。そして、それは炎の火花をもつてすべての飲み水が尽き果てるまで飛び回る。粘土の礎も、乾いた地の広がりもなめ尽くし、山々の基も燃え尽き、岩石の根元もピッチの河となり、大いなる淵となるまでなめ尽くす。ベリアルベリアルの激流は、奈落へと裂け（て落ち）る。淵のはかりごとは、海藻をかき回す轟音をもつて鳴り響く。地は、世界に起こる破滅の故に咆哮する。そのはかりごとはみな叫ぶ。その上に居る者はみな気が狂う。³⁴大いなる破滅のなかで、それらは融け去る。まことに、神はその力強い

轟音をもって雷鳴を発する。その聖なる住まいは、その栄光の真実をもって鳴り響く。天の軍勢は、その声を挙げ、永遠の礎が融け去り、震動する。そして天の勇士たちの戦いが、世界を巡り、消滅するまで引返す事はない。とこしえよりそれは定められていた。このような事は、(かつて) なかった事である。(余白)」

このような幻が「将来的終末論」、八木の言う(a)の神学には合致することに異論はないであろう。第一四欄三二行目以下の段落では、最後に死者の復活について語られる。³²その後、裁きの時に、神の剣が襲いかかる。彼の真実につく子らはみな、立ち上がり、邪悪の「子らを片付ける」。罪の子らはみな、もはやいなくなるであろう。そして勇士は弓を引き絞り、「天上の」砦を開くであろう、果てしない広がりへと。そして戦いの武器をもたらずために、永遠の門を(開くであろう)。それらは、(地の)果てから「果て」に至るまで力強い。弓矢が射ち放たれると、罪の造りものには、逃れるすべがない。彼らは絶滅に至るまで踏みじられる。そして残る者はいなくなる。おびただし「死体」には、望み「がない」。すべての戦いの勇士たちには、逃げ場がない。(余白)まことに、いと高き神に「……」塵に伏している者たちは、職を掲げるであろう。死者たちのうじ虫が旗を掲げる」。

しかしながら、以上のような将来的終末論と並んでヤハド共同体の成員がすでに救済されていることを力強く語っているテキストを見出すのは、困難ではない。なぜならここでは「決定論」が問題だからである。「感謝の歌」第七欄一七行目以下には次のようにある。「しかし、私たちは共同体へと召し出され、そして知識ある者たちと共に、あなたのもとへと教え「導かれました。」そして私たちは、「あなたの」多大の慈しみを欲「呼します。」「……」あなたの勇士たちとともに。そして神の集会において、一つとなって驚くべき仕方で私たちは物語ります。そして、「……」とともに。「……」の集会において、「……」そして私たちの子孫に、人の子らと「もに、あなたは」知識をさすけられ

ました、人間「の子らの」ただ中で」。ここで言及されている「知識ある者たち」「あなたの勇士たち」は天上にいる天使たちを意味すると解釈される。ここでは「私たち」である共同体の成員が歌う賛美の聲が、天上の天使たちの声と一体になることが語られている。しかし、会衆の賛美の聲が天使たちの歌声と唱和するという考えは、特別なものではないのかも知れない。なぜなら詩篇一四八篇でも同じことが問題になっているからである。ここでは引用するところができないが、「安息日供儀の歌」¹⁵では、七層からなる天界での天使たちの賛美の様子が描き出される。この作品はグノーシス（あるいはユダヤ神秘主義）の系列に属するとも考えられる。ここでは当然、黙示とグノーシスの関係が問題になってくる。

このようにエッセネ派では、黙示とグノーシスは併存していた、あるいは将来的終末観と現時的終末観（？）は併存していたことになる。それよりも黙示思想の中にグノーシスが含まれていたとすべきなのであろうか。ともかく預言、黙示、知恵、グノーシスの相互関係については、再検討が迫られていることは間違いない。キリスト教発生の時代のパレスティナのユダヤ思想については、ブルトマン時代の図式はもはや成り立たないことは明らかである。これに伴ってパウロの思想の位置づけは、近い将来に大きく変わる可能性が高い。一つの可能性として考えられるのは、パウロをユダヤ的な黙示思想家の系列に位置づけることであろう。パウロは、天界での天使の合唱の声を聴いたのかも知れない（Ⅱコリント十二・四）。しかし彼が見たのが「十字架につけられたイエス・キリスト」であったことには重大な意味がある。そこには逆説（絶対矛盾）が存在するからである。その意味ではパウロを「高次の黙示思想家」と呼ぶことができるのかも知れない。またパウロの語る「知恵」が「愚かさ」という否定を媒介とした逆説的知恵であったことも忘れてはならない（Ⅰコリント一・十八以下）¹⁶。

註

*武藤が論文中で言及している文献に関する書誌情報は、出来るだけ省略する。

- (1) 武藤はアポカリユプティクを「黙示的終末観」と同じ意味で使用していると解釈される箇所が多いが、このことが時に概念の混乱を招いている。本論考では、ドイツ語の Apokalypik を一応「黙示」と訳す。註(9)を参照。
- (2) 武藤一雄「神学と宗教哲学との間」創文社、一九六一年、三〇四―三六五頁。
- (3) 武藤一雄「神学的・宗教哲学的論集I」創文社、一九八〇年、八七―一一頁。
- (4) 本稿においては、「諸問題」と「二類型」の二つの論考に焦点をしばっているが、パウロの思想に関しては『宗教哲学の新しい可能性』(一九七四年)に収められている諸論文でも取り上げられている。「使徒パウロの思想と信仰」では神秘主義について論じられ、カール・バルトやブルトマンおよびブルトマン系の神学者たちがパウロの神秘主義を評価していないとして論難している。この点で彼らの理解する「パウロの神学なるものが、果たしてパウロの思想・信仰の全貌を把握しうるものであるかどうか疑わしく思われる」(一一五頁、二五頁をも参照)と鋭く見抜いている。

また「宗教における『内在的超越』ということについて」では、バルトとブルトマンの「神学主義」が批判されており、「隠された神 (Deus absconditus)」について論じられる中で「将来的終末論」の意義が強調される(同書、一四一頁)。これらの論文は、本稿が扱う問題と深く関係するが、ひとまず視野の外側に置くことにする。

- (5) 一九八〇年代まではまだ「後期ユダヤ教」が神学者の間で学術用語としてある程度通用していたが、現在ではキリスト教成立前後のユダヤ教には「初期ユダヤ教」が用いられることが多い。しかしこの時代には、正統派ユダヤ教は存在しなかったから、この語は十分注意をして使用する必要がある。「第二神殿時代のユダヤ教」(後七〇年頃まで)という言い方もされるが、いずれにせよこの時代には様々な思想的潮流があったから、黙示がどのような位置を占めていたのかが問題になる。
- (6) 終末「論」と終末「観」の区別については、「諸問題」三〇六頁の註(2)を参照。
- (7) パウロの神学に「ヘレニズム的・グノーシス的」というラベリングをすることは、ブルトマンから来ている。例えば「キリスト教的希望と非神話化の問題」(ブルトマン著作集13 神学論文集Ⅲ) 新教出版社、一九八四年、一〇八頁

以下(原著は、一九五四年)参照。このことは八木と武藤の議論の前提になっている。

(8) K・コッホ著、北博訳「黙示文学の探求」日本基督教団出版局、一九九八年、四六頁以下を参照。

(9) ドイツ語の Apokalyptik (黙示) は、ギリシャ語の名詞 アポカリプシスに由来する。この語は直訳すれば Offenbarung、英語 revelation であるから「啓示」としてもよからずである。つまり字義的には此岸的な日常性が神の側から突破されることを意味する。しかし、学術用語として Offenbarung と Apokalyptik はまったく別の意味で使用されることになり、原語のアポカリプシスと Apokalyptik の意味上の乖離が生じた。ドイツ語の形容詞 apokalyptisch には「不気味に迫って来る」「混乱した」のようなイメージが伴うことが示すように黙示には否定的評価がつきまとう。これに対して神学用語としての「啓示」は、黙示よりも上位の概念として肯定的に評価される。「黙示書」には Apokalyptik が使用されるが、これを文学類型として用いようとするとき混乱が生じる。学術用語としての集合概念ないし抽象概念としての Apokalyptik は、十九世紀末頃から使用されるようになったとされる。しかしその意味するところは確かとは言えない。コッホがその著書の

名を *Ratlos vor der Apokalyptik* としている通りである(北訳では註(8)の通り)。

(10) コッホ、五二頁以下。G・フォン・ラート著、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、四一〇頁以下参照。

(11) G・フォン・ラート著、勝村弘也訳『イスラエルの知恵』日本基督教団出版局、一九八八年、四〇二頁。

(12) 宗教史の立場から黙示の定義をしている「*Diegen Lebam*」によると、黙示においては世界史の終結する時代に原初の楽園的状态が再構築されることになるから円環的世界像が問題になる。TRE, Bd.3, 190.

(13) フォン・ラート、前掲書、二二三頁以下、三四四頁参照。拙訳「感謝の詩篇」「死海文書 Ⅷ 詩篇」おねうま舎

二〇一八年より引用する。なお、「……」は、写本の欠損部分、(……) は、翻訳の関係上意味を補ったことを示す。

(15) 上村静訳「安息日供儀の歌」「死海文書 IX 儀礼文書」おねうま舎、二〇一八年、一〇九―一七〇頁。

(16) 「高次の知恵」「高次のグノーシス」については武藤一雄「使徒パウロの思想と信仰」「宗教哲学の新しい可能性」創文社、一九七四年、一二二頁以下参照。