

哲學研究

第三百二十一號

第二十七卷
第十二冊

イエスの「神の國」

松村克己

一序

歴史の轉形期と云はれるものに於いては、従來自明的として問はれる事のなかつたものが問はれ始める。しかも根源的に問はれねばならない。出來合ひの思想といふものが殆んど役に立たない事が自覺され始めると、間に合せの思想、多くの習合的な思想といふものが、根源的な問を怠る處から、首をもたげて來る。と共に他方には、一面的な批判が横行する。宗教も亦、歴史のうちに生きるものとして、このやうな運命を免れない。宗教批判は今日の新しい課題である。

「既成宗教」といふ語がある蔑視の感情を伴つて通用し始めたのは、マルクス主義の宗教批判以來の事であるが、今日もなほこのことは變らない。たゞ異なる處は、その批判に於いて、曾てのそれは、宗教以外の原理に立つて宗教一般の否定・解消を目ざす批判であつて、宗教の外に立つ門外漢か、或は宗教陣營のうちにあつても當該

宗教の理解に於いて淺薄でありその體驗に於いて缺くる處のある者が宗教の外なる立場に立つて、之を批判しようとするもの、即ち宗教をば一般に神話に對應するものとなし、神話は哲學によつて批判され實證的科學によつて乘除えらるべきものとなすものであつた。このやうな合理的精神に對する素朴な信賴を失つた今日に於いては、非合理的なものに對する魅力感も手傳つて神話が再び取り上げられ、人々は今や宗教をそのものとしては肯定し尊重しようとする。従つてその宗教批判は一層宗教の核心に觸れるものとなつて來ざるを得ない。今日に於ける宗教批判は、宗教がその本來の面目を發揮し、歴史の形成力となつて超越的な力が現實の歴史の中に示されてくる事の信賴と期待との下に、從來の宗教の無力、殊にその倫理的無力の理由を批判的に問ふ事に始まる。人の宗教に對する要求、要望、乃至は求道心の昂まつてくる一方に、在來の宗教形態、その説き方に對する不満乃至は不信の聲が聞かれる。他方に之等の道を求めて來る人々を導いてその道に入れ、彼等を満足せしめ生かし得ないといふ事は、宗教に生きる者にとつては大きな問題でなければならぬ。宗教が現世を否定して超越的世界に生きる一面と共に、その生活が眞に絶對的なものたり得んが爲めには、却つて現世に還歸し相對に於いて絶對を現する救済行を放棄し若くは忘却しない限り、他が自己の道に於いて生き得ないといふ事はそのまま、自己が他と共に生き得ないといふ事のみならず自己が端的に生き得ないといふ事の自覺とならざるを得ない。信仰の絶對性、その體驗の眞實性は搖ぎ得ないとしても、それは新しき行に於いて新たに證せられつゝ、之を微として新らしき教の形成にと向はねばならぬ。このことは體驗の絶對性を時代の課題と折衝せしめ問答せしめつゝ、その體驗を導き來つた縁となつた從來の教を批判する事に始まる。がこのやうな批判はもはや單なる外面的對象的な

批判ではあり得ないであらう。宗教は傳統によつて生きるものであつて、傳統は宗教にあつては生命そのものでさへある。それ故に傳統の單なる批判、否定は宗教の死、その否定の外の何ものでもない。新らしき宗教、眞の宗教は既成宗教の外に、傳統を無視して求められるべきではない。傳統は他のものによつて超えられるのではなく、傳統そのものを深く潜り、それを先うしてのみ始めて超えられる外なきものである。従つて宗教批判の眞の姿は内在的批判、主體的批判とも呼ばるべきものでなければならぬ。換言すれば傳統を深く問ふことによつてその根源に溯り、自らの問が根源によつて打碎かれ却つて根深の問によつて問はれる事によつて、最初の問は根源的な問とならねばならぬ。自らの問に對する答を期待するのではなく、今や問はれて答へねばならぬ自らをそこに見出す。根源的な問は根源の問であるが故に、それに對する答も亦根源的である外はない。それは一面に於いて吾々が自己の全體を賭して答へねばならぬ生死の決斷としてのみ成立すると共に、他面に於いては根源そのものの興へる答、恵みとして受取らるべき性格、要求をそれ自らに擔つてゐる。従つて根源的な問は根源的な答の興へられた場所に於いてのみ生起しうると云ふ事が出来る。このやうな根源的に興へられた答が一般に啓示と呼ばれるものである。傳統は恒にこのやうな啓示に出發するものであるが、傳統を問ふ根源的な問は啓示そのものへと向ふ問に外ならぬ。それは問ふ者自らが啓示の下に立つ事を意味する。このやうにして宗教に於ける根源的な問は外からの問ではあり得ない。

今日、日本に於ける基督教も亦、内外ともに幾多の問題を負ふてゐる。それは日本に於ける基督教が現に生きてゐるといふ一つの證左である。が之等の諸問題は實際的にも原理的にも、凡て根源に溯る事を要求してゐる。

溯るといふ事は比喩的に解されてはならぬ。問ふ者自身が根源を求めて一步一步歩みを運ぶ事でなければならぬ。従つてそこでは、追求が徹底的に遂行される爲には、歴史的な探求・歴史的な方法は缺く事の出来ない道である。會て歴史的な興味と關心とが異常に昂まつた十九世紀から二十世紀の初頭にかけて、「イエスに還れ」といふスローガンが教界・學界を通じて掲げられた事があつた。基督教がイエスなる人物に起源を有する以上、その凡ゆる問題の解決に當つて、その創始者に溯源するといふ事は至當な道には違ひない。併し史的に明らかにされたイエスの像に眼を注ぎ、そこに凡ゆる問題の解決を、少くともその示唆を求めようとする態度は、歴史主義の含む困難に新たな道を開き、宗教の有する絶對性の要求に答へる事が出来なかつた。歴史的な起源は必ずしも根源を意味しない。根源への溯源は歴史的起源をも超えてその根源をなすものを追求する事でなければならぬ。即ちこの場合には、史的イエスに於ける根源をなすものへの肉迫でなければならぬ。換言すれば、イエスに於いて根源的な問がいかにして問はれ如何にして聞かれたかを吾々が問ふ事であり、然して彼のこの間に吾々が壓倒される事ではなくてはならぬ。

前述の歴史主義の立場に於いては、基督教の起源をばイエスではなくパウロに求め、パウロの信仰に對してイエスの宗教を異るものとして立てる見方が有力であつた。この見方は相當の理由と根據とをもつてゐる。基督教信仰に従へば、イエスは單なる人間ではなく、神の啓示者としてそれ自身神なるものであると主張される。彼は神を啓示する事によつて同時に吾々を救ひ、救済財の賦與者として新生を可能にする救主（キリスト）であるが故に、信仰者にとつては正に禮拜の對象とならざるを得ず、「主」と呼んで神と等しき位に立てられる事とな

る。パウロによつて代表される原始基督教會の信仰なるものは、このイエスをキリストなりと告白し、「主」として拜する處にその核心があつた。然るにイエス自身の信仰が茲では問題にされた。イエスにあつては神は父と呼ばれ、自らは子として之に對して無比なる直接的な關係に於いて生きる。その間には何ら仲保者、救主乃至贖主なるものが存在しない。寧ろ自らを他の爲めの贖ひと見る思想は存在する。併しそれは果してイエスの教への中心的なものであらうか。イエスが人々に説き教へたものは神の國である。然るに彼の弟子達は神の國に關する福音をばイエスに關する福音に置き換へた。神の國が語られなくなつたのではないが、關心の重點は神の國そのものではなく、神の國の中心に立つイエスに移された。従つてイエスの宗教とパウロの宗教との間には間隙がある。眞の基督教はパウロの福音の上に築かれるのではなくしてイエスの福音の上に建てられるべきではあるまいか。

かくして基督教の本質に關する間が歴史的な研究の結果として提出され、茲に「イエスカパウロか」といふ擇一的命題が、また「二重の福音」といふ問題が提出されることになつた (A. von Harnack: *Das Wesen des Christentums* 1900. W. Wrede: *Paulus* 1904)。「イエスに還れ」といふ標語が「パウロを超えてイエスに」を意味する事は勿論である。がイエスとパウロとの間には果して擇一的な關係しか見る事が出来ないであらうか。確かに兩者の像が吾々に興へる印象は決して同一のものとは云へない。とは云へ、基督教の起源が何れに求められるにしても、それが全く新たに何れかの手によつて創始されたものではなく、それがユダヤ教の母胎に發生して之を超出した一事は何人も之を否定し得ない。問題はその過程がいかにして行はれたかを問ふ事にある。その時、吾々は「イエスに還れ」との要望を、「パウロを貫徹してイエスに」として理解する外はない。基督教の本

質への問は「イエスかパウロか」ではなくして、「イエスとパウロ」でなくてはならぬ。そしてこの「と」は二つのものの並列でなくして一なるものの内面的聯關、その生命的交流と運動乃至は進展として理解されねばならなくなる。

基督教をその根源に溯つて問ふといふ事はかくして基督教の起源を問ふ事だけではない。基督教の本質への問は「然々である」といふ形を以て答へられるのではない。「本質は何であるか」ではなくして「本質は如何にして把握されるか」でなければならぬ。それは歴史に即して歴史を超える道である。超えるといふのは問ふ者自身が現實を超えるのでなくてはならぬ。かくして根源への問が根源的な問となる爲めには、先づ歴史的な事實に即いて、必要な事柄が確められ、それに即して行爲的な探究が爲されねばならぬ。行爲的な探究とは、一方に歴史的事實をば單に對象的平面的に把へるのではなく、その主役者の内面性に立ち入り、之を動的生成的に理解すると共に、他面その理解を通して自らその歴史の中に入り込み、その人物と對話しつゝそこに生の協同を實現する事を云ふ。宗教に於ける歴史的な探求とは、過去の事實をばそのやうな現在の行爲的現實として甦らしめ、更に歴史の過去と現在とを超える根源的なもの、歴史に於ける永遠なるものへの直面の通路たらしめる處にある。ところで「パウロとイエス」といふ問題の事實的基底を扼するものはエルサレムの原始教團とそこに發生したイエスの傳承とである。それが新約聖書の福音書成立の地盤をなしてゐる。そしてこのやうな所謂「生活の座」はユダヤ教の傳統に支へられてのみ存立し又理解しうるものであつた。エルサレム教團はユダヤ教の傳統の中から出たイエスに源を發して居り、パウロはこの教團の中から出た。基督教はパウロに於いてユダヤ教から超出して

世界宗教となつたのであるが、その事はエルサレム教團との間に困難な問題を惹起し、パウロの手紙は隨所に、福音と律法、信仰と律法、信仰と業、等の對立に於いて信仰による救を力説し、ユダヤ主義者との争を語つてゐる。がパウロはギリシヤの教養を身につけてゐるとは云へ生粹のユダヤ人であり又それを誇りとしてゐる者であつた。基督教のユダヤ教からの超出は自覺的に遂行されたのであるが、この方向は無意識的に、従つてその意義を問ふことなしに、エルサレム教團に於いても存在し働いてゐたのである。そしてそれはイエスに源をもつものであつた。イエスに於いてユダヤ教の傳統がいかにして、又どのやうな姿で超えられたかを歴史的事情に即して考察する事は、吾々の問が根源的な問となる爲めの必要にして且つ有力な條件である。イエスによつて始められたこの道が原始教團に繼承され、ラビ（ユダヤ教の教師神學者）の手法とギリシヤの教養とを媒介として自覺されたものがパウロの神學であると見る吾々の見解に従へば、パウロの福音はイエスの福音によつて却つて具體的に即ち觀想的な理解ではなしに行爲的な把握に達しうる、と云はねばならぬ。之が茲に「イエスの神の國」を問題として取り上げる理由である。

註、Sitz im Leben. M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. Aufl. 1933. S. 7f. 福音書と文體批評
 Stylkritik の方法を適用して之を幾つかの層に分け、その個々の文書をば Kleinliteratur と呼び、之が如何にして成立し又發展して行つて福音書の形をとるに到つたかを究めようとするに當つて、それらの文書成立の動機また發展の動因をば、それらの文書を産出した社會（此の場合にはエルサレム原始教團）の情況乃至その有する問題、方向に注目して理解しようとする。このやうな歴史的社會的情況をば生活の座と呼ぶ。

なほ本稿は元來基督教本質論の序説をなす歴史的部分の更に一部分をなすものとして、前後の關聯について一

言しておきたい。今日の吾々にとつて、基督教の本質の理解の正しき、福音の體驗的把握の深さ、といふ點については宗教改革者ルターの右に出るものは見當らないと思はれる。従つて本質論の具體的な出發點としてはルターを取上げる事が最も適當だと考へる。併し彼の語り記し説いたまゝを祖述することを以て今日の我々は足れりとするわけにはゆかない。そこには四百年の距りがあり、時代の課題を異にするものが存するのみでなく、同じ問題にしてもルターの取扱ひ方にはやはり時代の制約、歴史的制限を免れない處がある。且つルターはプロテスタント基督教の祖をなすものではあるが、基督教即プロテスタント教となす事は歴史的に許されないのみでなく、本質論の立場に於いても無條件に承認するわけには行かない。普通にルターはパウロを復活させたものと云はれるが、復活とは再生ではない。ルターにはパウロを超えたものがあると共に、パウロには及ばざるものもある。少くとも兩者の間には何等かの差違が存する。そしてその事は基督教が歴史的宗教である限り當然の事でもある。たゞ本質論の立場にあつてこの差違は如何に處理さるべきかといふ事が問題である。云ふ迄もなくパウロは新約聖書の主要部を占めるものとして基督教にとつては單に古典的であるばかりではなく規範的な意味を有する。従つてルターはパウロと折衝させられてそこに本質的なものを確定される外はない。がパウロもまた基督教にとつては究極の規範ではない。パウロは自らを「キリスト・イエスの僕」と語り、キリストの救に關する神の啓示の傳達者を以て任じてゐる。究極の規範はパウロの指し示すもの、またルターの指し示すもの、キリストに於ける啓示と救の事實でなければならぬ。處で聖書はかゝるものをそのものとして直接には興へてゐない。その言は神の言といはれるが、正しく云へば、凡て間接的な證言であつて、神の言そのものはこの證言に於いて聞かれ

ねばならぬ。併しこの證言は凡てイエスに集中され、そこに焦點を結んでゐる限りに於いてイエスは勝義に於ける神の言と云はれる。イエスの言がではなくしてイエスそのものが神の言なのである。それは立てられた徴として、被覆に於ける神の言である。啓示とは被覆に於ける啓示に外ならぬ。そしてこのイエスの言行に於いて教會は神より人への喜びの音信を聞くとして、それを語る傳承を福音書として収録した。従つて福音書に於けるイエスは書翰に於けるパウロの如く吾々にとつて直接的な像ではない。にも拘らず、救に關する限り、宗教的信仰に關する限りに於いては、この間接性は史的關心に於ける程に致命的なものではない。歴史的批評の觀點に立つても、福音書の示すイエスの像は細部に互る不明はあつてもそれは本質的な線を抹消するものではなく、史的イエスの像は今日可成り明確に確定されうるものとなつてゐる。そこでルターとパウロとの問題はイエスに溯源され、その視點に於いて折衝され批判的に本質的なものが確定されるべきだといふ事になる。基督敎本質論への問の事實的地盤を確保するといふ歴史的な課題を擔ふ序説は、かくしてルター、パウロ、イエスといふ三點を飛石的に繋ぎ、他のものは必要に應じて顧慮されるに留まる事となる。本稿の主題は右のやうな關聯に於いて見られる。

二 イエスの宣敎の姿

史的イエスの像に於いて顯著な特徴を拾ひ出すならば、第一に彼はパレスチナの北部、ティベリアの湖を圍むガリラヤ地方を中心として、町から町、村から村へと遍歴しつゝ民衆に敎へを説く巡回説敎者であつた。第二

に、醫者として多くの病者を醫し、且つその事は悪鬼の勢力を抑壓し追放する不思議な力をもつ者と人々から見られた。第三に、その教への内容は來るべき神の國(支配)をば審判として警告すると共に、悔改めて之が爲に備へを爲す者には祝福また喜びであると約束した。第四に、自らの周圍に少數の寢食を共にする弟子團を有した多くの聽從者をは在家の弟子として、神の國の信仰に生きると共に、その使命遂行の補助たらしめた事である。そして之等四つの事柄は凡て彼が神の國を宣べ傳へたといふ事に集約される。神の國といふ事は終始一貫して變らぬ彼の宣教の中心題目であつた。「汝等悔改めよ、天國は近づきたり」(マタイ傳 四ノ一七)といふのが彼の宣教の最初の内容であり、マタイ傳福音書は之を *to euaggelion tēs Basileias* (御國の福音)と呼んでゐる。神の國の説教はイエスを以て嚆矢とするものではなく、福音書は既に洗禮者ヨハネの活動をばイエスの先驅として物語つてゐる。恐らくイエスはヨハネの弟子であつて、その運動の中から出てやがて師とは獨立した歩みをとつたものと考へられる。前述のイエスの宣教の内容は言葉の上ではヨハネのそれと同じである(マタイ傳 三ノ二)にも拘らず同じ神の國の宣教がヨハネのそれは戦慄を以て聽かれたのに對し、イエスのそれが福音として受取られたのは何に基くか。之、解明を迫る第一の問題である。次いで、福音書はイエスの教への言葉の中に屢、神の國又は天國なる語を記し乍ら、イエス自身の口からも記者の筆によつても、何等それについての説明乃至は定義の類を與へてゐない。その事はこの語が當時に於いて説明を必要としない人々の熟知せる概念であつた事を物語る。まことに神の國といふ觀念は、その源を遠くイスラエル民族の歴史の中に持ち、その背後に民族の長い宗教史の傳統とその發展とを擔つてゐる。従つてヨハネ及びイエスの宣教を理解する爲めには、この歴史的な發展の跡とその問題と

を確認する事が必要である。しかもその發展は直線的なものではなく、民族固有の古い傳統に外來の影響が交叉し、新しい傳統を形成せんとしてそこに様々な問題を織り成しつゝ、この二つの動機乃至要求は統一を求めつゝ互に相争ひ、生物遺傳に於ける世代交番 (Heterogenie) の現象にも比すべき姿をその歴史の中に示してゐる。吾々の興味を繋ぐ第二の問題は、このやうな傳統を負ひその中で育つたイエスが、いかにして傳統の含む問題性をば身を以て負ひ抜き、それを主體的に解く事によつて民族性の傳統をば世界性に向つて超出せしめたかといふ點である。そこにイエスに於ける新らしきもの、獨創が見出されると共に、それはイエスその人の獨創に盡きず、單に基督教の起源の歴史的探求には盡きなく、根源的な問題への開示があると考へられる。

註 マタイ傳はマルコ傳、ルカ傳が「神の國」(Basileia tou Theou) と記してゐる處に多く「天國」(B. Gav. o'vva'ra) なる語を用ふ。之はマタイ傳の有するニダヤ的傾向に基づくものと考へられてゐる。蓋しニダヤ人は神の名を口にすることを憚り、紀元前二、三世紀の頃にはヤツハウエーなる神の名の呼び方は一般に忘れられてゐたと云ふ。「主」(アドーナイ) なる呼び名を以て神を呼ぶのが古くからの慣はしであり、之はセミテイク族一般の特長である。ヤツハウエーなる神名がイスラエル民族固有の神名であるかどうかについては今日と雖も確定的ではない。ほほ一般にさう推定されると云ふに留まる。(cf. W. G. Baudissin: *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 4 Bde. 19: 6-29, Ing. v. Otto Eissfeld.) イエスの時代、神の名を避けて屢々天なる語が代用された。イエスが果していかにする語を用ひたかはわからない。勿論アラマイツク語で語つたであらうがギリシヤ語を語らなかつたと斷言する事も出来ない。後に觸れるやうにイエスがガリラヤ人であつたといふ事、ガリラヤなる地の特殊性格が充分に顧慮されなくてはならぬからである。また神の國とも天國とも云はず單に「國」と語つたのではあるまいかとの想像も甚だ有力な推定で直ちに否定される事は出来ぬ。何れにせよ、意義に變りはなく、神の國を意味する事は明らかである。

同じ神の國をテーマとする二人の宣教者に於いてその宣教の仕方、態度を異にし、従つて人々に異なる印象を興へるといふ事は、單に兩者の性格とか生立ちとか云つた個人的外的な差違には盡くせないもつと本質的根本的なものから出てゐると考へられねばならぬ。イエスの姿をヨハネのそれから異らしめたものは彼の把握した神の國がヨハネのそれとは異つてゐたからである。イエスの宣教の姿、その仕方は彼の説いた神の國の内容と深い關係を持ちそれによつて規定されてゐる。この觀點の下に、彼の教へた神の國の内容に近づく道として先づその宣教の姿をばヨハネとの對比によつて取上げる事にする。

ヨハネは人里離れた礎確たる荒野に於いて禁欲的隱遁者の生活をなし、來るべき神の國を審判の日として火のやうな言葉を吐いた。彼の許を訪れる人々はその言葉が描く審判の光景にひたすら畏怖し戰慄し、彼が求める悔改めをばどんな仕方でも示したらよいかを尋ねた。ヨハネは悔改めに適はしき果をば義と公平に基づく生活の事實に於いて示す事を要求し、夫々の境遇に従つて之を個人的に教示したものと考へられる(ルカ傳三 七一―七十四)。身には駱駝の

毛から作つた衣を纏ひ腰には繩の帯して蝗と野蜜とを食とするその姿は、人々に彼等の過去の歴史に於ける最大の預言者と目されてゐるエリヤを思はせるものがあつた(列王紀略下 一ノ八參照)。且つ神の國の到來する前にはエリアが再

び來つて凡てのものを革めるといふ一般の理解は、ヨハネの宣教に有力な支柱となり、彼をエリアの再來かと疑はしめた。ヨハネの活動は近く到來する神の支配をばヤーウエ(神)の日、審判と怒の日として人々に警告し悔改めを促すのみならず、彼の言に従つて悔改めその日を望んで新らしき生活を以て備へをなすべき決心を表明した者に對しては、その日に於いて彼等の罪は赦され審判を免れて神の支配を祝福として受ける事を望ましめる徴と

して、洗禮を施した。それはヨルダンの溪谷に注ぐ小やかな水の流れを求めて、人々の身體に水を注ぎ又は之を水中に入れる象徴的な一つの儀式である。ヨハネの宣教は従つて悔改を説き洗禮の意義を示す事であつたらう。これ福音書がヨハネを「洗禮を宣傳する者」*κηρύσσων βάπτισμα* (マルコ傳一ノ四) となし、人々また彼を洗禮者ヨハネと呼んだ所以である。またその洗禮が「罪の赦しへの悔改めのバプテスマ」(*μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) と要約されてゐる所以に外ならぬ。

然るに之に對してイエスは孤高な野の隱遁的預言者ではなくして、人々を求めて却つて町々村々を歴巡し、ガラヤの最も富み榮えた湖の西北岸カペルナウムを根據として人々の群がるころ、時と處とを問はず直ちに人の生活に最も近いものを執へてそこから教を説き起す民衆の教師であつた(マタイ傳四ノ三三、マルコ傳一ノ三八、六ノ六) ラビ(師、教師)と云ふ呼びかけは最も普通に彼に向けられた呼稱である。彼等は當時の支配的指導的地位にあつた宗教家パリサイの徒からは、父祖の傳統たる律法に對して熱心ならざるの理由を以て *Antitezei* (俗人、土臭き民) と呼ばれて蔑視されてゐるのみならず、彼等の律法に對する不熱心乃至は無關心こそ、古き預言者によつて約束されたイスラエルの光榮の日の到來を阻むでゐる神に對する國民の罪に外ならぬと信するパリサイ人は之を「呪はれたる者」と呼んで憚らなかつた(ヨハネ傳七ノ四九)。この縁なき衆生として見棄てられた群衆こそイエスの關心の當の相手であつた。彼は之を「イスラエルの家の失せたる羊」「牧ふ者なき羊」として無限の憐情、同情を寄せると共に、己が使命の場をそこに見出した(マタイ傳一〇ノ六、一五ノ二四、九ノ六)。のみならずこのやうな世人一般からさへも汚れた者、罪人として交りを拒まれてゐた取税人、娼婦達に對しても、イエスは之を避けぬのみか進んで彼等を求め

語を交し時に食事をすら共にする事、律法學者やパリサイ人、富める人に對するとその間何の距りをも示さず、如何なる人にも饗せられるものを喜んで受け乞はれるまゝにそこに宿ると共に、道に行き暮れては野に宿る事も亦意としなかつた拘はらぬ自由な生活態度は却つて彼等を驚かせた。パリサイ人はヨハネと對比して彼を「食を貪り酒を好む者、取税人、罪人の友」と云つて罵つた(マタイ傳一ノ九)。がイエスの之に對する答「健やかなる者は醫者を要せず、たゞ病める者のみ之を要す、……我は正しきものを招かんとにあらで、罪人を招かんとて來れり」(マタイ傳九ノ一二。マルコ傳二ノ一七。ルカ傳五ノ三一)はイエスの使信の内容がどんな性格のものであるかを明白に物語つてゐる。彼は巡回教師であるといふ點を除いては、人々と同様な生活を送り、ヨハネの宣教の言が秋霜烈日とも云ふべきものなるに比してはイエスのそれは春日和照とも云ふべき趣をもつてゐた。イエスの口からも神の國(支配)が神の義の要求の貫徹されるころとして嚴しい言葉や壓倒する烈しさを以て語られ、審判が説かれなかつたといふのではない。併しこれらの語は恒にそれを包みそれを裏付けてゐる祝福と約束と赦しの言葉と共に語られてゐる。だから人々は審判のことを聞かされても、畏怖よりは寧ろ慰めと鼓舞とに充ちた招きの言葉として之をきき、彼の使信をば福音として受けたのである。「仰ぎて頭を擧げよ、汝らの救近づけるなり」(ルカ傳二、一一ノ二八)、「凡て勞する者、重荷を負へる者、我に來れ、我汝らを休ません」(マタイ傳一二ノ二八)。それが彼の説教の基調をなしイスラエルの家の失せたる羊に向つて語られた。彼等はイエスの眼には、パリサイ人からは如何に見られようとも、イスラエルの慰めを俟ち望む點に於いては父祖の傳統と敬虔とを齎ぐ素朴な信仰に生きる者であり、その日の爲めに召し集めらるべき者達であつた。イエスも亦彼等の群から出たのであらうと云はれてゐる。(R. Otto: Reich

Gottes und Menschensohn. 1932 S. 54)。彼は所謂律法學者また教師ではなく、宗教家として育つたのではなかつた。従つてその言葉は形式的な概念や型にはまつた進め方とは遠く離れて、律法を説き智慧の言葉を語る點に於いては當時のラビ達と異なる處はなかつたとは云へ、彼の用ひる譬は平明にして創意に充ち、その教は新鮮にして生命に溢れ、人々を首肯せしめ心の底から之を揺り動かして深い感動と喜びとを興へる點に於いては人々を驚かし、單なるラビとは異るとの強い印象を興へた。彼は多く譬を以て語り、譬ならでは語らなかつたとさへ云はれてゐる(マルコ傳四ノ三三)。その譬は説明の爲めではなく、群衆の理解しうる力に隨つて彼等の日常生活の中に出會はれる様々の經驗を拉し來り、それによつて高く又深い神の國の消息を直觀的に把握させようとするのである。だから語り終へては屢、「聞く耳ある者は聽くべし」(マルコ傳四ノ二三)との語を警告として附加し、對者に向つて「見る眼・聽く耳」(マルコ傳八ノ一七、一八)を要求した。かくして人々の印象に残るイエスの宣教の仕方は「學者の如くならず、權威ある者の如くに語る」といふのであつた(マタイ傳七ノ二八)。またイエスはヨハネのやうに人々に洗禮を施す事をせず(ヨハネ傳三ノ二二)、彼が人々に求めたのは「聽きて行へ」(マタイ傳七ノ二、二四―二七)といふ事であり、彼に従つて生きる事であつた。

今一つヨハネには見る事の出来ないイエスに於ける新しいものは、彼が醫療行爲を行つたと云ふ事である。前述のイエスの語の引用に於いて彼は自らを醫者とよんでゐる。彼は比喩的に魂の醫者であるばかりではなく、現實に身體の病を癒す醫者でもあつた。此の活動が寧ろ人々の注目を牽いたやうである。しかもこの事は彼の宣教のテーマである神の國と無關係なものではなく、却つてその宣教の重要な一契機をなしてゐる點を特に注意した

くてはならぬ(マタイ傳四ノ二三、マル)。イエスはその使命遂行の補助者として特に十二人の弟子を選任し、之を側近くに置き生活を共にしつゝ神の國の奧義を體得せしめんとしたのであるが、福音書記者は彼等を傳道に派遣するイエスの目的を要約して神の國の教を宣べる事と惡鬼を放逐する權能を與へられて之を行使する事としてゐる(マルコ傳三ノ一三―一五)。當時の一般の通念に依れば、病は凡て惡鬼と呼ぶ超自然的靈的存在者が人の内に來つてなす仕業であつて、病人とは惡鬼に憑かれた者、癒えるとは惡鬼がその人を離れる事、治病は惡鬼の追放に外ならぬと考へられてゐた。そして病にかゝる事、殊に不具・不治の病等の場合には別して、惡鬼に惱まされてゐるとの意識が病者をして自己の罪意識を搔き立てさせ、病苦の外に神に對する宗教的な罪責或ひは遺棄感に根ざす精神的苦惱を重からしめるのが恒であつた。ところでイエスの治病行爲は屢々福音書の中で所謂奇蹟物語として記されてあるのであるが、それは普通の醫者と異なる何物かが彼に於いて見られ、それが人々を驚かせた事に依ると解せられる。治病の仕方そのものは當時の醫師の例に倣つたであらう事がほゞ推定される。たゞ彼に於いて異なるのは、この技術の外に、寧ろ時にはそれを措いて、罪の赦しの宣言が屢々病者に對して與へられた事である。パリサイ人は之を以て冒瀆となし、神のみに屬する權能を自らに濫するものとして烈しく彼を改めた。茲にイエスとパリサイ人、更にヨハネとの間の明白な距りを見る事が出来る。三者ともに神の國(支配)を最大關心事としてゐた事については變らないがその理解の仕方を著しく異にしてゐた。換言すれば、神の國が終末に於いて地上に實現される神の全き支配であると考へ、それを俟ち望みそれに與らんとする點に於いては變らないが、それを受けする仕方、それと關する主體的な態度に於いて甚しく異なるものがあつた。パリサイ人は國民をして父祖以來の律法

を残りなく遵守せしめ以て神の義の要求を人間の側に於いて完うする事によつて終末は義人に對する祝福、罪人に對する滅亡の日として到來すると考へるが故に、國民の現狀に照して、神の國は遙か彼方の事として考へざるを得ない。たゞ神の特別の憐憫によつてその日が超越的に來るといふ微かな希望が抱かれてゐるに留まる。ヨハネは終末が既に間近かに迫つてゐる事を感じしつゝ之を審判の日として強く訴へ出た。従つて彼自らは終末の國外に立つて人々に之を指示し警告するのみである。それ故にイエスも亦彼を終末を預言する最後の預言者、終末の前に再び來るといふエリヤ、その意味で預言者の中で最大なるものと評價してゐるのは正當である（「マタイ傳」一七三、一七四）。然るにイエスは自らが既に終末時の中に立つてゐる事を明白に自覺してゐた。イエスにとつての終末時は末來の彼方に點の如く望まれる一つの瞬間ではなくして、現在と未來とを結ぶ緊張の場として成立する膨らみをもつたもの、現に自らそこに身を置きその緊張を己が身に負うて生くべきものとして主體的にのみ把握されてゐたのである。それは主體的な把握であるが故にその現在の對象的に把握さるべきものとして「見よ茲にあり、彼方にあり」としては示され難いものである。神の國は何時來るかと問ふパリサイ人に對してイエスは「視よ、神の國は汝等のうちにあり」と答へる外はなかつた。主體的な把握はうちにそれと自證される外はなく、デモンストレートするわけには行かない。併し茲に「うち」の意味は言語そのものから云つても、單に人間の内面に於いて見出されるといふのではなく、神の支配が内面的に行き互る事によつて成立してゐる人間の交りの意味に於ける「汝等の間」でなければならぬ。しかもこのやうな「間」に於ける内面的把握は主體の行爲に媒介され、客觀的な徴の存在によつて始めて可能になる外はない。イエスの治病行爲やその他の所謂奇蹟として記さ

れてゐる様々の行爲はこのやうな徴としての意味を擔つてゐる(ヨハネ傳)。獄中のヨハネからの使者に對するイエスの答は甚だ興味深い。罪を彈劾し悔改を迫る鏡いヨハネの宣敎の言葉は國守ヘロデの忌避に觸れた。獄中に囚はれの身となつて耳に達するイエスの活動と人々の噂とは彼の心を日ごとに安からぬものとした。或ひはこの人、自分が「我より後に來る能力ある者」として豫言した救主ではあるまいか、との疑惑は、希望と混淆する落付けぬ思ひの彼をして、その弟子をイエスの許に遣はし「來るべき者は汝なるか、或は他に待つべきか」と問はしめた。イエスは之に對して然りまた否といふ直接の答を與へず「ゆきて、汝等が見聞する所をヨハネに告げよ」とてイザヤの豫言の言葉を以て間接に答へた。「盲人は見、跛者は歩み、癩病人は潔められ、聾者はきき、貧しき者は福音を聞かせらる」。且つ附加して「凡そ我に躰かぬ者は幸福なり」と(マタイ傳)。イザヤの豫言が悉く文字通りイエスに於いて行はれたと見る必要はない。併しその何程かその本質を見誤るべくもなく衆人の眼前に展開されてゐた事實は否定すべくもない。ヨハネの使者は彼等の見聞するまゝの事實をその師に復命すべく命ぜられた。

徴はその事實に於いてそれを超えた何物かを指示するものとして、之を読み取る事を要求する。だからイエスは恒に對者に向つて「見る眼、聞く耳」を求めたのである。徴は證明ではなく象徴に過ぎない。之を読みとる感覺を有しない者にとつては却つて躰き、激怒を惹起するものともなる。が之をイエスの意圖する如くに神の國の徴として讀み取る者は、そこに自らを既に終末時のうちにある者として見出さざるを得ぬと共に、終末の果にあるものを俟ち望みつゝ、今眼前の事實に於いて徴として現に働いてゐる終末の力に支へられて、自らの行き方、

歩み方を變更しなくてはならぬ事を知る。之がイエスの人々に求めた悔改めであり、ヨハネの悔改と些さか趣きを異にし、イエスの教が喜びの音信として聞かれた理由である。「我若し神の指(金鑿)によりて悪鬼を逐ひ出さば、神の國は既に汝らに到れるなり」(ルカ傳一ノ二〇。マタイ傳一ノ二八)。「汝らの目、汝らの耳は、見る故に、聞く故に、幸福なり、誠に汝らに告ぐ、多くの預言者・義人は汝らが見る所を見んとせしが見ず、汝らが聞く所を聞かんとせしが聞かざりき」(マタイ傳一七)。之等の徴としての事實に注がれる眼はその中心に立つイエスその人に於いて焦點を結ばねばならぬ。イエスその人が最大の徴であり徴そのものである(マタイ傳一ノ三八―三九、一六ノ一四、マルコ傳八ノ一一、一二、ヨハネ傳六ノ三〇―三三)。それによつて却つて諸他の事實が始めて徴となる。徴はそれが指示する當のものそれ自身ではないが、その働きに於いてはそれに連つてゐる。イエスは神の國を主體的に身に負ふ者として自らがその中で占める特殊な地位を自覺し、少くとも明確な派遣意識に生きてゐた。イエスの自意識の内容を詳細に規定することはできないが、右に述べた限りの事は之を否定する事が出来ない。如何にしてこのやうな意識がイエスに可能であるか。又イエスが人々に要求した處はどんな根據に基づいてゐるか。吾々はいまイエスの宣教の姿を一瞥した後に當時の人々にとつて自明な觀念とされてゐた神の國なる概念の内容とその由来をば、歴史的に溯つてその形成の系譜を辿る事にしたい。(未完)