

## 探求とロゴス（完）

水垣渉

## 七

紀元第二世紀の弁証論者、殉教者ユスチノスは、『第二弁証論』第十章、すなわちキリスト教の教えの優越性と受肉したロゴス・キリストとについて論を展開するくだりで、ソクラテスが人々に「ロゴス探求をとおして」(ὅτι λόγον ἐπιζητεῖς) 神を知るよう勧めていた、と述べている。ここに言われるロゴス探求はどのようなものであり、キリスト教にとってどのような意味をもつものであろうか。この問に答えることは、キリスト教思想の成立を解明することに役立つであろう。

前回は《ὅτι λόγον ἐπιζητεῖς》という句の意味を解釈するための予備的作業として、この句を文献学的に検討するとともに、これの背景をなしているユスチノスの思想の宗教的性格をいくつかの点において明らかにした。<sup>(2)</sup> ユスチノスは、生死の問題に究極する人間の生き方全体をあらゆる立場、思想、教説を判断し評価する基準としている。<sup>(3)</sup> このこととはなによりもかれのソクラテス像において明瞭である。すなわちかれが理解するソクラテスの探求は、《die wissenschaftliche Untersuchung》につぎない全人間的、それゆえ宗教的な意味を有していると考えられる。

さらに別の論考で、ユスチノスの思想が《求道—伝道》という事態をふまえて展開されており、そこからかれの著作のプロトレプテュシス的人格が発していること、<sup>(4)</sup> そしてこの事態はイエス・キリストの二つの来臨(ἐπιφανεία)のあいだの状況として特別な時の構造をもち、またそれに応ずる主体のあり方、「期待」(ἐπιπόθετα)をひき起こすことが示

なれた。<sup>(5)</sup>

以上の諸点は、ユスチノスの思想が全体として人間の宗教的転換(回心)とそれにいたる求道(*hairesis*)とをめぐって展開されていることを示すものである。それゆえ本論の課題は、求道―回心というこの根柢的なレヴェルにおいてロゴス探求はどのような意味をもつか、とりわけロゴスはどのレヴェルでどのようなすがたをあらわしてくるかを解明することである。ユスチノスの中心的教説とされるロゴス論はこのようにして問題となる。

(1) ニの『弁証論』が全体として文学的統一をなしていることを明らかにするために論証したホルンホルダーは II 10—13 をこのテーマで総括している。H. H. Hoffelder, "Eisōgēta kai pōlōsofōia. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie", ZNTW 68 (1977), (48—66; 231—251), 245 Anm. 115.

(2) 「哲学研究」五二八号(一九七四)一—二三ページ。以下「前論文」として引用。

(3) 代表的な箇所としてあげられるのは D 385 である。「われわれの方は、真理全体から教えられているものとして、行いと知と心をあけて死にいたるまで〔神とそのキリストを〕あがめる。」「真理全体から」(*ἐκ πάντων τῆς ἀληθείας*)はユスチノスにおいて重要な「全体」(*ὅλος*)とどう術語との関連で理解される。またこれを *ex fonte totius veritatis* (J. C. T. Otto, *Iustini Philosophi et Martyris Opera* II, Jena 1872 = Wiesbaden 1969, 133) のように訳すこともよくある。「死にいたるまで」(*μέχρι θανάτου*)は「生命を賭して」(cf. 12. 1)の意。ユスチノスがしばしば用いる表現である。

(4) 「ユスチノスにおける『求道』の問題」五号(一九七四)一—二四ページ。

(5) 「ユスチノスにおける『期待』の思想―序説」同六号(一九七五)、四三—六一ページ。「ユスチノスにおける『期待』の思想」同七号(一九七六)、二五—四四ページ。

## 八

「*Logos*」という語の多義性、またそれが用いられる文脈の多様性、さらにその思想的連関の多面性は、「ロゴス論」(Die Logoslehre, die Logologie) の概念を規定困難にしているが、論述を進めるためにはたとい大まかであっても予めなんらかの規定が必要であろう。

古代キリスト教思想において、ロゴス論は三一神論におけるキリスト論としてのロゴス・キリスト論という意味で通常用いられる。すなわち父なる神と子なるキリストのそれぞれのペルソナと、それらの関係とをロゴスによって説明しようとするのがロゴス論である。このロゴス論の主な源は、『ヨハネ福音書』一・一―二にある。「初めにロゴスがあった。ロゴスは神と共にあった。ロゴスは神であつた。このロゴスは初めに神と共にあつた」。このような狭義の、三一神の内での (innertrinitarisch) ロゴス論は、ロゴスの受肉においてもともあらわとなる三一神の経綸的な (ökonomisch-trinitarisch) 救済史的な展開の場においては、歴史、世界、宇宙にかかわる広義のロゴス論となる。『ヨハネ福音書』について言えば、「すべてのものはロゴスによつてなつた」(一・三)、「ロゴスは肉体となり、わたししたちのうちに宿つた」(一・一四) ということである。このようにロゴス論は、ロゴスが神の内では言われる場合と、神の外との関係で言われる場合との二つの面を含んでいる。前者は『ヨハネ福音書』プロローグの言葉で言えば、「あつた」(war) によつて指し示される存在ないし本質についての表明であり、後者は「なつた」(geschick) によつて指し示される生成ないし働きについての表明である。プロローグに依つてさらにモデル化を進めると後者は、「すべてのもの」(sämtliche) にかかわる創造の働きと、「わたしたち」すなわち人間にかかわる受肉、それゆゑ救済の働きとにわけられよう。さらに、「あつた」「なつた」によつて指し示される時(時称および動作態)の問題をここから引き出すことも許されるであろうし、また必要でもあろう。<sup>(1)</sup>

このように包括的な意味でのロゴス論は、キリスト教の一教理にとどまらず、キリスト教信仰固有のキリスト論を中心としつつ、キリスト教教理の全体に射程をもつ教理中の教理という意義を有している。<sup>(2)</sup>したがって、ロゴス論の

検討も包括的になされねばならない。すなわちロゴスのあり方と働き、さらにこれらと時との関係という三つの面を考慮することが必要とされる。勿論、このような問題の立て方からたんにロゴスの多義性が帰結されるだけであるならば、ロゴス論の根本問題は見失われることになるであろうが、『ヨハネ福音書』プロローグから引き出されたロゴス論のモデルをユスチノスに適用することによって、かれのロゴス論、なかでも本論の主題であるロゴス探求を位置づけ、ユスチノスのロゴス論研究史を批判的に整理し、それによって問題点を明らかにすることはできるように思われる。『ヨハネ福音書』とユスチノスとの直接的な関係を立証することは困難であるが、このモデルがユスチノスについて有効であることは、『第二弁証論』第十章を分析する際明らかになるであろう。

(1) 古代キリスト教のロゴス論においてこの問題はあまり論じられていないし、また研究されていない面に属する。この点でユスチノスは稀な例であると思われる。本論文第七節註(5)の論文で不十分ながらこの問題を論じた。

(2) ハルナックがロゴス・キリスト論を古代教会のほとんど唯一の教理と看做して教理史を叙述していることは、ここに根拠をもつてであろう。

(3) ユスチノスが『ヨハネ福音書』から直接引用していないことは、一般に認められている。しかし、いくつも見出される両者の平行箇所に基づいて、『ヨハネ福音書』をユスチノスの背景以上のものとして評価するか否かについては、なお見解は岐れる。簡単には、Barnard, *op. cit.*, 60—62; Osborn, *op. cit.*, 137f.; Barnard, Art. «Apologetik I», *Theologische Realenzyklopädie* III (1978), 377 参照。全体的には“Mit Ju. beginnt die dogmengeschichtliche Laubahn des Joh.-ev.” (W. von Loewenich, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert*, Gießen 1952, 50) の言葉があとをまきであらう。

## 九

『第二弁証論』第十章は、およそ体系的には展開されることのないユスチノスのロゴス論のなかでは、比較的まと

まりのある箇所だと言いうことができる。その大意と主要なモチーフについては、前論文の二節および二節、本論文の七節で述べたが、ロゴス論の視点からあらためて整理すれば次のようになる。<sup>(1)</sup>

キリスト

人間

A ロゴスのあり方

1. 父なる神の「力」(δυναμεις. 10,8)。

「器」(τὰ σκεύη. 10,8) —— 部分的デヒナミス<sup>(2)</sup>。

2. 「全・ロゴス的なもの」(τὸ λόγιον τὸ ἅλολ. 10,1)。

「ロゴスの部分」(λόγου μέρος. 10,2)。「人間的ロゴス」

「ロゴスのすべて」(πᾶν τὰ τὸ λόγον. 10,3)。「すべて  
のうちにあるロゴス」(λόγος…… ἐν παντί. 10,8)。

(ἀνθρώπινος λόγος. 10,8)。

B. ロゴスの働き方

1. ロゴスであるキリストは「預言者たちをとおして」

(ὄρα τὸν προφητῶν. 10,8) 予言す。

2. キリストはすべてのものの中ににあるロゴスで「あ

った」(βλ. 10,8)。

a. 「一般の人々」(τοῖς ἀνθρώποις. 10,6)は「神を知ら

ず (θεοὶ οἱ τοῦ ἀγνώστου ἀποφθ. 10,6) また詩人たちは

は邪悪な鬼神しか知らなかった(10,6)。

b. 哲学者や立法者たち、とりわけソクラテスには、キ

リストが「部分的に知られていた」(ἀπὸ μέρους γνωσ-

θεύα 10,8)。<sup>(3)</sup>かれらはロゴスの部分にしたがって「す

なわち「人間的なやり方でロゴスによって」(κατὰ

τὸ ἀνθρώπινον λόγον. 10,4)物事を「考察」(θεωρίας. 10,

3. a. キリストは「われわれのために現われ、身体、ロコス、魂をかねそなえたものとなった」(ἀπο-  
 νέυστα……γενουέναι 10, 1)<sup>(4)</sup> また人間と「同じ情  
 念をもつものとなった」(ὁμοιωσάμενος γενουμένου, 10  
 8)。  
 b. ソクラテスが勧めていたような困難な神探求に  
 ついて「教え」(διδάσκωντος 10, 8) かつ「なしと  
 げた」(ἐπαράξε 10, 7)。  
 c. (キリストは人々をその教えに殉ぜしめる「父  
 の力」である)。

2: θεωρήσασθε 10, 4)「検討」(ἐλεγήσατε 10, 4)しよらと  
 努力し、「見出した」(εἶρον, εὐρέσεως 10, 2) ことを人  
 人に「語り」(ἐφοβήσατο 10, 2)「教え」(ἐδίδαξε 10,  
 6)「勧めた」(προεπέτετο 10, 6)。

かれらはキリストを部分的に知っていたが、全・ロコス  
 としてのキリストを「知らなかった」(ὄχι……ἐγνώσαντες 1  
 0, 3)。

それゆえかれらは互いのあいだで相反することをしばし  
 ば語った(10, 3)。

ソクラテスのように教えに殉じた人々もいたが、かれら  
 も人々をその教えに殉ぜしめるほどの信を与えることは  
 できなかった(Δωκῶμαι μὲν γὰρ οὐδὲς ἐπέισθη ὑπέρο  
 τούτου τοῦ δόγματος ἀποδύνασθαι 10, 8)。

これにたいして、哲学者や学者のみならず、職人や全  
 く無学な人々もキリストを信じて、死を侮った(Χαίροντες  
 δέ, ……καὶ παντελῶς ἰδιόσθαι …… θάνατον καταφρονήσ-

## C. ロゴスの働きと時

キリストであるロゴスは、

1. 「すべてのもののうちにあり」(ὁ ἐν παντί ὄν)
2. 預言者たちと御自身とをおして「まさに起るうとすることを予言する」(προεἰπὼν τὰ μέλλουσα γίνεσθαι) もので

「あったし、またある」(ἦν καὶ ἔσται. 以上 10. 8)。

以上のような整理にしたがってユスチノスのこの箇所を『ヨハネ福音書』プロローグのモデルと比較してみると、前者の特徴がいくつか浮びあがってくる。ユスチノスは、三一神の内でのロゴスのあり方にはほとんど触れず、またロゴスの創造の働きにも言及することなく、<sup>(7)</sup> ロゴスの人間にたいする関係、とくにこの関係における人間のあり方と行為とに多くの言葉を費やしている。さらに、ヨハネがキリストの受肉の出来事を未完了過去とアオリストの形で述べているのにたいして、ユスチノスは、一面では、ロゴスにかかわる人間のあり方と働きとを救済史的に受肉以前と以後とに峻別すること(ὁὶ προεστειλημένοι τοῖς Χριστοῖ. 10. 4)を知っており、<sup>(8)</sup> したがって受肉以前については同じく未完了過去、アオリスト、また過去完了などによって叙述しているが、他面では、救済史の過去と現在とにかかわりのない(より厳密に言えば、それらを貫く)ロゴスのあり方と働きとを知っており、それを未完了過去と現在とをもって表現しようとしているように思われる。この興味深い相違は、構文がパラレルをなす箇所を比較すれば一層明らかになるであろう。

Joh. 1. 9: ἦν τὸ πρὸς τὸ ἀληθεύον, ὁ φωτίζετ πάντα ἀσθροῶν, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον

II 10, 8: λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔαυτο ὁ ἐν παύρτι οὖν, …… ποιεῖσθαι τὰ μέλλουσα γίνεσθαι ……

光もロゴスとともにキリストを指し、またともに「すべてのもの」<sup>(6)</sup>にかかわり（現在形）、かつそのことの説明が現在分詞をもってなされている。大きな相違は、ヨハネが《ἐγώ》というところを、ユスチノスは《ἐγὼ καὶ ἔαυτο》と述べているところにある。ヨハネでは《ἐγώ》は過去における持続の意味が支配的であり（一、二、四、八、十節）、《ἐργάζεσθαι》も一節の《ἐγὼ》が示すように（七節参照）、内容的には過去の意味を含んでいる。つまりヨハネのプロローグでは、先のロゴスと受肉においてこの世に到来したロゴスが対照をなしつつ、ともにヨハネの「今」から過去のなものと見られているのである。しかるにユスチノスにおいては、かれの「今」から見ても、ロゴスは《ἐγὼ καὶ ἔαυτο》と現在のにも言われている。そのうへ《ἐγὼ μέλλουσα γίνεσθαι》は、「今」からさらに将来の方向をも指し示している<sup>(11)</sup>。そうであるとすれば、《ὁ ἐν παύρτι οὖν》に『出エジプト記』三・一四のギリシア語訳《Ἐγὼ εἶπα ὁ οὖν》にかような響きを聴きとって、「ありつづけるもの」の意味に解することが許されるであろう<sup>(12)</sup>。同様のことは《ποιεῖσθαι》にも妥当する筈である<sup>(13)</sup>。これらのことは、ユスチノスがロゴスに、過去と現在とに同時的な働きを認めていることを示している。さらに、過去、現在、未来という時間軸上の三分法を超えかつ貫く不断に同時的現前的な持続性がロゴスの働きに認められているのではないかと推測することも、不可能ではないであろう。そこで《ὁ λόγος ποιεῖσθαι》とはどのようなものであり、探求とどのように関係するかが本論で追究すべき問題として提示されることになる。

さらに、ヨハネと比較して明らかになるユスチノスの特徴として、ロゴスにかかわる人間のあり方と働きとが、全く無知、部分的な知、完全な知の三段階に分けられていることとともに、ロゴス・キリストの完全な啓示においては、学知の有無の差別が廃されて、知者、無知者にひとしく信仰が生起すると言われていることがあげられる。ここで生ずる問題は、この場合ロゴス探求が無意味になるのかどうか、ということである。先の問題とも関連して、この問題も——ユスチノスのテクストに即してどこまで解明しようか否かは別として——考慮しなければならないであろう。



(1) ヌスチノスのロコス論の簡単な図式的整理については A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur*, Leipzig 1899, 272 参照。

(2) 「力」は能動的に働きかける力であり、それを受容するのが「器」と考えられる。そうだとすれば、ここに「能動——受動」という古代キリスト教思想においてやはり重要なスキーマを設定しようことにならう。これは「全体——部分」のシホーマとシラレルをなしている。後者の場合、ここに「部分的デナチニス」を想定することも許されるかもしれない。これについては前論文六ページ参照。なお W・メックガーは D 88, II. に即して die Teildynamis という概念を用いている (W. Metzger, *Der Organisationsgedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach 1968, 22 Anm. 43)。しかし人々に働きかける力としての面をよくとらえてはなす。

(3) A・2の項にある「キリストと人間についての二つのテーマが、ヌスチノスのロコス論の出発点である」と一般に見られてはる。 Cf., Barnard, *op. cit.*, 377

(4) これが「全・ロコスのなもの」の意味であるとニコウシヤンは解している。 G. Rauschen, *S. Iustini Apologiae duae* (Florilegium Patristicum, Fasc. II), Bonn 1911<sup>2</sup>, 128 Anm. 1; cf., Otto, *Iustini Philosophi et Martyris Opera* I, Jena 1876<sup>3</sup> = Wiesbaden 1969, 225 Anm. 3. ノボリナリスの教説との比較については Goodenough, *op. cit.*, 241; Barnard, *Iustini Martyr*, 119 参照。

(5) このことをヌスチノスは強調する (cf., II 1, 1; D 48, 3; 57, 3)。そして「*λογικός*」に並ぶものと考へてはる (D 93, 3)。

(6) これは勿論この箇所に限って言われることである。ヌスチノスは三一神におけるロコスについてもっとも思索した人の一人である。

(7) これも無論ヌスチノスの知るところである (II 5(6), 3)。

(8) このことは「*οικονομία*」の数多い用例からも明らかである。

(9) オットー以後「人間と解するのが一般的である (Otto, *op. cit.*, 228 Anm. 3)」。リストウの「*in allen Dingen*」 (H. Ristow, *Die Apologien*, Berlin 1963, 113) の「*in allen*」訳も「少なくとも」の文脈では適当ではなす。なぜ「Joh 1, 9 及び II 10, 8」をオリゲネスの『原理論』I・三・六と比較することは「きわめて興味深す」。……quod omnes

qui rationabiles sunt, verbi dei, id est rationis, participes sunt et per hoc velut semina quaedam insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, 'quod est Christus'. Ex eo autem, qui vere est, qui dixit per Moysen: "Ego sum qui sum", omnia quae sunt participium trahunt.》(キルクトフ H. Görgemanns und H. Kapp (Hrsg.), *Origenes Vier Bücher von den Principien*, Darmstadt 1976 249)。<sup>1)</sup> 1) 2) 3) 《omnes》、《omnia》と両方が言われ、『出エジプト記』三・一四がひかれている。但しこの箇所を検討には、ルフィヌスによるラテン語訳を参照することが必要である。オリゲネスのこの箇所では、ユスチノスの箇所を指示しているのは、M. Simonetti, *I Principi di Origene*, Torino 1968 173 n. 39 である。これら三つのテクストは古代キリスト教思想の脈絡を把握するうえで大きな意義をもつてゐる。

(10) 《*tu epologesou*》(来たりて)と読む解釈もある。

(11) 《*melero*》の意義として七節註(3)にあげた拙論で論じた。

(12) また《*o du kai o tu kai o epologesou*》(Rev. 1, 4 etc.)およびその類似句との対比も考えられる。これがアポカリプティックにおおつて「預言」《*melero tenesou*》(Rev. 1, 4 etc.)おとかわることを示している『ヨハネ黙示録』第一章とユスチノスの異同については、一一節で述べる。

(13) ここでの文章の解釈についてまとめをおきたい。原文は、《*logos rap tu kai eortu o eu pauei ou, kai oia tau pousitau pousitau ta melera yvesou kai oi eavoi emioaradous renouesou kai dideuros ratra*》(1) オットー、ラウシエン、フエノ(ツッドスピードに従う)らのテクストは、句読点にいたるまで完全に一致している(ユスチノスのテクストは、一三六三年九月十一日の日付をもつ唯一の写本(Paris, 450)に溯るので、当然ではある)。《*ra*》はキリストがソクラテスにも部分的に知られていたことの理由を導入している。それゆえ《*ra*》なしに《*o*》だけで理由の説明としては十分な筈であるが、それが現在形でも言われるのは、《*o* …… *ou, kai* …… *pousitau*》が現在のだからである。たしかに、「預言者たちをおして」と「同じ情念をもつものとなつた……御自身をおして」は、救済史における過去の出来事を示すが、キリストが御自身をおして予言したのは、その第二の来臨であるから(そしてユスチノスでは預言者たちも第二の来臨について予言している)。ロゴスの予言的な働きとしては、現在的であると言つことができる。

探求とロゴス(完)

いいかえると、予言の働きそのものはロゴスに本質的に属していて、時間を超え、貫くものである。《*o. s. e. i. v.*》と同じように、予言も時間とのかかわりを示すためには、《*κατὰ και χρόνον*》という別の表現を必要とする。なお一節参照。

## 十

前節で提示した本論の問題は、ユスチノスのロゴス論に関する研究においてこれまでどのように取り上げられ、究明されてきたであろうか。たとい正面から論じられることはなかったとしても、この問題に関連してすでに解明されているいくつかの論点は、われわれの問題の視点を広げ、鮮明にするのに役立つであろう。このような観点から研究史における諸学説に言及してみたい。<sup>1)</sup>

「ユスチノスがロゴスについて語る背景には、伝統的なユダヤ的およびギリシア的思弁ならびに『ヨハネ福音書』ブローグとそれに続くキリスト教的解釈がある」、「ユスチノスのロゴスは、(フィロンと)同じ旧約聖書的な観念とギリシア哲学との光において見られたイエス・キリストである」というバーナードの言葉は、今日ユスチノス研究が到達した、ほぼ定説と看做されている見解を示している。私もこれに異を唱えるものではない。しかし、バーナードの簡潔な言葉が示すユスチノスのロゴス論の背景とロゴスの本性とについては大方の同意が得られるとしても、ロゴスの働きとそれに対応する人間の探求との関係を追究しようとするわれわれの問題の視点からすると、なお検討を要する面が残されている。

従来の研究にたいする疑問として第一にあげられることは、ロゴスの働きについて正当な考慮が払われていないのではないか、ということである。

グッディナフは、ユスチノスにおけるロゴスの呼称、神、主、天使、力、東、石と岩、始源、日、光、智恵、人、イスラエル、ヤコブ、受苦するもの、初子、祭司、王を検討し、これらの多くがフィロンの伝統に由来しているとの

結論に基づいて、ユスチノスのロゴス論がフィロンに直接依存していることを主張した<sup>(3)</sup>。そして、「ロゴスを多くの名で呼ぼうとする気持も、同じ伝統をとって来た」ものであると見る<sup>(4)</sup>。したがってグッディナフは、「ユスチノスのロゴスはつねに神的人格 (a divine Personality) であった<sup>(5)</sup>」という結論に到達する。グッディナフを批判して、これらの呼称がむしろ聖書、あるいは旧約聖書についての初期キリスト教の積義に由来すると主張するバーナードも、「このロゴスは、人格においては区別されるが、父なる神と本質的に一致するものであった<sup>(6)</sup>」と同じ結論に達している。両者ともに、ロゴスとは何か、ロゴスと神との関係はどのようなものであるかという視点からユスチノスのロゴス論を説明している。この視点からは、「力」ということもロゴスの本性を示す一つの称号と解されるにとどまり、その働きの内容には考察が及ぼされていない。同じやり方でオスボーンもロゴスの呼称を検討し、それらが聖書に由来することを認めている<sup>(7)</sup>。しかしかれは、ロゴス論の説明の最後に「経綸の完成」の項目をあげ、ロゴスの働きについて論じている点で前二者とは異なる<sup>(8)</sup>。ユスチノスのロゴス論においては、キリストは父なる神が望み給うた「経綸を完成する」(τὴν ὁλοκληρίαν ἀπεπεποιήσασθαι, D. 67.6) という思想が重要であり、この完成の働きにロゴスはまさに語ることにいて参与するのである。「ロゴスは神の意志と使信を啓示する目的で現われる」、「ロゴスはその出現のすべてにおいて、告知する。父が告知されることを望み給うことはなんでも、ロゴスは告知する。神は人間に語りかける神である。神の語りかけは、昔現われ、預言者たちをとおして語り、イエス・キリストにおいて受肉したロゴスを通じてなされる<sup>(9)</sup>」。オスボーンはこの認識は正しい。しかしそれだけに、予言するロゴス、予言的ロゴスについての立ち入った考察が欠けていることが惜しまれる。これにたいして、ユスチノスの思想を根本的に「歴史の神学」(die Geschichts-theologie) として把握するアンドレセンは、ロゴスの働きを重視している。「ロゴスはユダヤ教の歴史において連続的な神啓示の原理として働き」、「ギリシアの歴史においてもロゴスの働きが感知される<sup>(10)</sup>」。ユスチノスのロゴスは、「歴史における神的啓示の人格的でない手<sup>(11)</sup>」と理解されている。前述のグッディナフおよびバーナードの理解がど

ちらかといえ、三一神におけるロゴスのあり方を重視するものであったのたいして、これはロゴスの救済史的な働きを重視するものと言えよう。しかしアンドレセンの解釈にも、*«die logos-tythoes»* を *«durch die wissenschaftliche Untersuchung»* と解していること<sup>(12)</sup>、「播種的ロゴス」と「ロゴスの種子」との区別が明確でないこと<sup>(13)</sup>、要するにロゴスの働き方についてなお問題が残されているように思われる。

そこで、ロゴスの働きに対応する人間の認識努力(探求)が、従来のロゴス論研究において適切にとらえられていないのではないかと第二の疑問が生ずる。ユスチノスのロゴス論が人間の側から取り上げられる場合も、主な関心は認識の源としてのロゴスにあった。それゆえ、播種的ロゴス、ロゴスの種子の概念については、哲学史あるいは宗教史の背景と関連して、克明な研究が試みられた。そして今日なおこれが、ユスチノス研究においてもっとも異論の多いテーマだと言うことができる。われわれの問題もこの点に触れているので、少しく立ち入って考察してみたい。

「播種的ロゴス」(*logos sreguarikos*)の表現と概念について、これまで次の四つが可能な背景として考えられてきた。(イ)ストア思想、(ロ)フィロン、(ハ)中期プラトニズム、(ニ)『マイ福音書』一三・三一八。ロゴス・スベルマティコスという表現そのものは、(ハ)と(ニ)には見えない。それゆえ(ハ)あるいは(ニ)の説が唱えられる場合には、表現ではなく、概念の意味内容に基づいている。このことは、三度しかこの言葉が用いられていないフィロンの場合も同様である。そこで一般に、この表現はストア思想に由来すると認められるわけである。しかし意味内容の面、すなわちロゴスの働きに視点をおくと、(ロ)(ハ)(ニ)の諸説も直ちに一蹴するわけにはいかなくなる。ことに、ユスチノスが一度も引用していない箇所<sup>(14)</sup>に依拠する(ニ)はそうである<sup>(15)</sup>。

これらの諸説を検討するに当って基本的に重要なことは、R・ホルテが一九五八年に提起した *«logos sreguarikos»* と *«sregua tou logos»* との異同の問題である。それまでは、両者はユスチノスにおいて同じであると誰も信じて疑わなかった<sup>(17)</sup>。ホルテによると、「ロゴス・スベルマティコス」は……超越的なもの(transcendent)として把握される。そし

て、いかなる場合にも『播かれた』(Disseminated)という意味にはなりえない。《σπερματικός》という形容語は、特別な働きにおけるロゴス、すなわち現実の宗教的および道德的照明においてロゴスの《σπερματικός》をまく行為を指す<sup>(19)</sup>。これにたいして《τὸ σπερματικὸν λόγον》は、「ロゴス、あるいはそのある部分が人間のうちにまかれることを意味するのではなく」、「人格的ロゴスによって人間のうちに、ある種子がまかれること、すなわち、人格的ロゴスとは明確に区別されるが、それにもかかわらずロゴスの模倣である種子、つまり人格的ロゴスが反映されている認識がまかれること<sup>(21)</sup>」を意味している。それゆえホルテは、『第二弁証論』一三・六に基づいて、ロゴスの種子とロゴス自体とは全く別であることを強調するのである<sup>(22)</sup>。かれが《ἐκείνου》《ἐξουσίας》《ἐπιτήδεων》などの用語に着目して、両概念を「形而上学的区別を明確に保持しながらも、人間の真理所有と、超越的神的ロゴス、すなわちキリストとのあいだに存する関係<sup>(23)</sup>」として理解したことは、研究史上特筆に値する<sup>(24)</sup>。これによって前述の四つの背景も新たな光において見られることになる。ヴァスジンクが『マタイ福音書』の種播きのたとえを背景として強調したことは、ことに重要な意味をもつてくる。

ホルテ説をユスチノスのテキストについて仔細に検討することは、別の機会に譲らねばならないが、少なくともここではその意義と問題点を明らかにしておくことが必要である。ホルテ説の眼目は、神的ロゴスと人間的ロゴスとの関係を実体的同一性に基づくものとせず<sup>(25)</sup>、播種的ロゴスとロゴスの種子との能動―受動関係と解する点にある。「ロゴスは……人間がそれに気付くと否とにかかわりなく、すべての人間に活動的に現前している」という「人間におけるロゴスの普遍的活動的現前」(the general active presence of Logos in Man)は、人間が真理を現実にも所有することを「創造する<sup>(27)</sup>」。ホルテによれば、この働きの結果が、「人間に生れつきそなわった宗教的および道德的性向とこれから得られる現実的認識<sup>(28)</sup>」である。しかしかれは、超越的ロゴスが人間の宗教性、道德性を創造するように働くことを認めながら、それによって今度人間が超越的ロゴスに向って働こうとする場合には、これを理論的認識の面にのみ限つ

ている。すなわちかれは、*κατὰ λόγον ὑπέρθεος* を *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* によって」と解釈し、「知的哲学的方法による神探求のみ」にかかわるとする。<sup>(29)</sup>したがって、『第二弁証論』第十章の文脈において *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* は、「プラトンとソクラテスの理論哲学に属する論証」を意味することになる。要するに、ロゴスとは方法である。そこでホルテは、ここでの *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* が『使徒行伝』一七章のパウロのアレオパゴス演説における *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* とは異なり、「むしろソクラテスの *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* は、パウロが『コリント前書』一・一二」 *κατὰ λόγον σοφίας ὑπέρθεος* において論駁している *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* と比較すべきである」と言う。<sup>(31)</sup>

《*κατὰ λόγον ὑπέρθεος*》についてのホルテの解釈は、アンドレセンの解釈と基本的に一致するものであって、ソクラテスとプラトンを同列において理解するところから出発している。これが誤りであり、ユスチノスがソクラテスとプラトンを、生き方と教説との相違の観点から厳密に区別したことは、前論文ですでに示された。またホルテの *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* という読み方が確からしくないことも示された。さらに、『コリント前書』で論駁されている *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* との比較も疑わしい。ユスチノスの文脈で一定の肯定的評価が与えられているロゴス探求は、むしろアレオパゴス演説の *κατὰ λόγον ὑπέρθεος* と比較されるべきであろう。

ホルテのロゴス解釈には、種々の問題点が含まれているが、ここではわれわれの主題に関する側面について指摘するにとどめたい。ホルテによれば、ユスチノスにおいて、「*κατὰ λόγον ὑπέρθεος*」概念の一つの面、すなわち生得の生長力、完成へと向う発展の可能性は消失し、その代りに、すべての人間的認識は断片的であり不完全であることを強調することに眼目がおかれている。<sup>(32)</sup> すなわち、ロゴスの種子は播種的ロゴスの働きの結果としての、それ自体としては働きをもたないものであり、認識について言えば、与えられた認識、認識の内容であって、認識する働きではない、ということである。たしかにホルテは、播種的ロゴスとロゴスの種子との実体的同一性を否定した点で正しいが、両者を実体的に区別する点では誤っている。生長する力が「消失した」(*has disappeared*) 種子は形骸にすぎない。この場合

には、種播きのたとえとの関連は無意味になるであろう。むしろ両者の区別はデュナミスにおける区別、すなわち働きを与えるものと働きをうけとるものとの区別と考えた方がよいであろう。神的播種のロゴスは、生長する力と働きをロゴスの種子として人間に与えるものであり、ロゴスの種子は力と働きをうけとるものである。しかも後者が前者の働き (efficiens) をうけとる (effectus) ということは、たんなる受動性ではなく、自らも能動的に働くものとされる (efficiens effectus) 受動性である。このことを考慮しなければ、*«Unseen»* は位置づけられないであろう。<sup>(33)</sup>

これらの批判にもかかわらず、ホルテが播種のロゴスとロゴスの種子とを区別し、両者の関係をなお実体的にはあるが働きの面からもとらえたことは、卓見である。そこで次の課題は、この働きの内容——働き方をより詳しく検討することである。

- (1) 学説史に詳しいのは Hyldahl (前論文一四ページ註(2) 参照) である。
- (2) Barnard, *op. cit.*, 377; cf., id., *Justin Martyr*, 96.
- (3) Goodenough, *op. cit.*, 168—175.
- (4) *Ibid.*, 172.
- (5) *Ibid.*, 173. 聖霊との関係については *ibid.*, 235f. 参照。
- (6) Barnard, *op. cit.*, 99.
- (7) Osborn, *op. cit.*, 35.
- (8) *Ibid.*, 40—43.
- (9) *Ibid.*, 41.
- (10) Andresen, *Logos und Nomos*, 342.
- (11) Id., "Justin und der mittlere Platonismus", 194.
- (12) 前論文八ページ参照。



- (13) 本論文四九ページ以下参照。
- (14) Leg. all. III 150; Heres 119; Quaest. in Ex. II 68.
- (15) 以上の諸点について、ユルダールのほか、R. Joly, *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, 76—79 参照。
- (16) R. Holte, "Logos Spermaticos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies", *Studia Theologica* 12 (1958), 109—168.
- (17) Cf., *ibid.*, 136; 146.
- (18) ネスチノスは『第二弁証論』で二度だけ、しかも単数で用いている(II 7 (8), 3; 13, 3)。
- (19) このことは類比的に『*Logikos*』、『*Seophrastos*』についても言われるであろう。後註(33)参照。
- (20) Holte, *ibid.*, 147.
- (21) *Ibid.*, 146.
- (22) *Ibid.*, 142.
- (23) *Ibid.*, 148.
- (24) しかしながら、ホルテの説はなお一般に認められるにいたっていない。ユルダールは批判的、バーナード、オスボーンは無視している。後註(27)参照。
- (25) Waszink, *op. cit.*
- (26) ユルダールはこのことを認めながら、なお疑っている(Hydahl, *op. cit.*, 75; 77)。しかしこの疑いには全く根拠がない。
- (27) Holte, *op. cit.*, 150. ユルダールのホルテ批判はこの点を完全に見落している。かれはホルテのこのページから多く引用しながら、そこで頻繁に用いられている『*act*』、『*active*』、『*activity*』、『*actual*』などの語に言及することを避けている。故意でなければ、不可解というほかはない。このような誤った読解に基づく批判が、バーナード、オスボーンらのホルテ無視をひきおこしたのではないかと疑われる。またこれらの論者が、神的ロゴスの働きに応ずる人間のロゴス的な働きを考慮しないために、『*Mytesis*』にほとんど言及しないのは、当然であろう。

(28) Holte, *ibid.*

(29) *Ibid.*, 157; cf., 130.

(30) *Ibid.*, 152.

(31) *Ibid.*, 156. ホルテの《*ἄγρευ*》解釈は「*γρυπάζω*」同著者の *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 177ff. 参照。

(32) Holte, "Logos Spermaticos", 142.

(33) 人間が《*λογικοί γάρ θεογενεταὶ τειρέσμενοι*》(I 28, 3) と言われていることも、かかる働きを意味しているであろう。

## 十一

第九節B、「ロゴスの働き方」の項で、ロゴスに「すべてのもののうちにあり」、「預言者たちと御自身とをとおしてまさに起ろうとすることを予言する」という二つの働き方があることをさしあたり指摘しておいたが、まず後者から検討してみたい。

ユスチノスの「予言するロゴス」をロゴス論の視点から研究することは、これまであまり試みられなかったように見受けられる。その理由としては、ロゴスをその働きの面からとらえようとしないかったこと、預言は啓示論、聖書論において扱われたことなどがあげられよう。たしかに、ユスチノスがしきりに用いる《*ἡ προφητεία λόγος*》およびその類似句は、預言者の言葉、預言書、旧約聖書を指し、したがって救済史における機能としては過去と結びつけられることが多いのであって、このような意味が自明なものと受けとられるとき、ロゴス論との関連が視野から脱落するのではないかと思われる。しかし、キリストがロゴスとして、あるいはその霊によって旧約においてすでに語っているという思想は、新約をはじめ、初期キリスト教の随所に見出され、そこにロゴス論との関連がありうる筈である。そもそもユスチノスにおいてキリストがロゴスと呼ばれるのは、「父からの言葉を人々に伝えるから」(D 128c)である。

《λογος …… ποιηταιν τα μελλουσα γενεσθαι》もこの背景から考えられるであろう。それではこの予言とはどのようなものであろうか。

ギリシア語の《ποιηταιν》には、人々の前である知らせを告知する人という、主として空間的な意味、託宣のようにある未来の出来事を前もって予言するという時間的な意味、さらにムウサの靈感を受けた人という脱自的意味とがある。ヘブライ・キリスト教思想においても程度の差こそあれ、類比的にこれら三つの意味があらわれる。<sup>(3)</sup>ところがユスチノスにおいては、時間的な意味が強い。預言者の言葉や書、旧約がイエス・キリストの出来事を予言していることは、ユスチノスがくりかえし述べるところであり、この連関で《ποιηταιν》、《ποιηταιν》、《ποιηταιν》、《ποιηταιν》、《ποιηταιν》、《ποιηταιν》、《ποιηταιν》など、前綴《ποιη-》を伴う多くの語を用いる。それは簡潔には、《λογος ποιηταιν》(D 141, 2)という形で示される。予言とは、「ことが起る前に語ること」(ποιηταιν γενεσθαι ελεγειν, 112: 10)にほかならない。<sup>(4)</sup>しかし予言は、未来の出来事を起る以前に語ることにつきるものではない。「キリストが起ると前もって予言したことはいずれも現実になる」のであり、「ことが起る前に語り、また予言されたとおりにことが起ることが示されるのは、神の働きである」(I 12, 10)。すなわち、神の働き(θεοσ εργον)によって、ことは予言されたとおりに(οφθαλμοσ …… οσ ……) 現実になる(εργα γινωσκουσα)。それゆえ予言は、まさに起ろうとすることをすでに起ったかのように語るこ<sup>(5)</sup>とができる(I 42, 1)。このような神の働きとしての予言を、ユスチノスは「予言的霊」(το ποιητικον πνευμα)と呼び、きわめて頻繁にこの言葉を使っている。「予言的ロゴス」が、語られ、記された言葉を意味することが多いの<sup>(6)</sup>たいして、これはとくに予言の働きを意味している。すなわち、まさに起ろうとすることを起る前に予言する働きである。この働きが「霊」と結びつけられているのは、《ποιηταιν》の脱自的な意味とも関係があるであろう。またこの霊がロゴス、デュナミスと等置されることも当然であろう。「霊と、神からのデュナミスとは、神の初子であるロゴスにはかならない」(I 33, 6)。このように、ロゴスとデュナミスと Pneuma とがキリスト論的に結びつけられることに

よって、予言とその実現との必然的な連関の根拠が与えられる。予言とその実現とは、究極的には、イエス・キリストにかかわる。予言は予言の根拠と力の外にあるなごとかを指し示すのではなく、それ自体をさし示し、それゆえ指し示すことが実現の開始となる。いいかえると、予言は不定の未来を将来(τὰ μέλλοντα γινώσκω)に転換する。同様にロゴスも、ロゴス以外のものを指し示すのではなく、ロゴスそのものの実現(それはキリストの来臨ἐπιφάνειαにほかならない)を指し示す<sup>(9)</sup>。ロゴスの力はロゴスを実現し、あらしめる働きをもつ。それゆえ予言としてのロゴスには、つねに実現が伴っている。終末論的な「いまだ」と「すでに」との緊張がここに含まれていると言える。「予言的霊」が実現の力と働きを意味しているとすれば、ユスチノスにとって予言に伴う実現が確認されていなければならぬ。いいかえれば、予言は確認された実現をとおして予言されねばならない。「ロゴスは御自身をとおして(ὁ λόγος ἑαυτὸν)予言する」とはそのことである。この「御自身」は、第一の来臨である受肉においてすでに実現したイエス・キリストを意味しているからである。それゆえ、「まさに起ろうとすることを、すでに起ったかのように」(εἰς)語る」(142,1)ということは、たんなる予言のレトリックではなく、予言の本質に由来する表現法である<sup>(11)</sup>。以上のようにユスチノスの弁証論は、その確実性の根拠をすでに実現したイエス・キリストにもつとともに、そのことによってさらに第二の来臨へと予言的に展開されている。このような展開をもつところに、かれの弁証論が当時、包括的、普遍的でありえた理由の一つがあろう。

予言の実現的性格は、予言がたんなる不定の未来でなく、まさに起ろうとする将来を指し示し実現する、文字どおり将来することを意味している。予言的霊が指し示す(τὰ μέλλοντα γινώσκω)<sup>(12)</sup>とは、そのような切迫した出来事である。勿論(τὰ μέλλοντα)は、一般に未来を意味するにすぎない。しかし(τὰ γινώσκω)が付け加えられ、霊のコンテクストに結びつけられるとき、それは明らかにアポカリュプシスの切迫性を意味してくる<sup>(13)</sup>。ユスチノスのロゴス論はアポカリュプシスの終末論と内的に結合しており、その根拠をなしていると言えよう。

ロゴスの働きのなかでは、予言がもっとも重要であるが、このほかに、すでに触れた勧め（プロトレプチコス）とともに、「指令する」(ἐπιταγοῦσεν) 働きもユスチノスにおいて無視しえない。この語は、セプトウアギンタ、フィロン、新約、使徒教父を通じてほとんど使用例のないものであって、<sup>(14)</sup> 弁証論者のなかでもユスチノスだけが五回使っている。「ロゴスは、真なることのみを敬い愛するよう、真に敬虔で知を愛する人々に指令する」。また「健全なロゴスは、悪をなしたり、あるいは教えたりする者たちに従わないよう指令する」(以上110c)。「真なるロゴスは、悪評のゆえに潔白な人々に不正を加えることを指令しない」(112b)。「どこでも正しいロゴスにしたがって立法し哲学した人々は、あることはなし、あることは避けるよう指令することによって、このこと(11自由意志がすべてのものにあること)を示している」(II 6(7)7)。最後の箇所を除いて、すべてロゴスが $\text{ἐπιταγοῦσεν}$ の主語に立っている。最後の箇所も、間接的にはそれがロゴスの働きであることは明瞭である。そしてすべての箇所において、「指令するロゴス」は、善悪の行為の決断、自由意志の選択にかかわるものとされている。しかしそれは、ただ二つの選択肢を提示して自由選択に委ねるのではなく、正しい道を指令することによって決断を迫るものである。それゆえ、それは禁止的にも働くのである。ユスチノスがしばしば用いる「正しいロゴス」(ὁ ὀρθὸς λόγος)、「健全なロゴス」(ὁ σάφους λόγος)には、このような指令的ロゴスが含意されていると考えてよいであろう。<sup>(15)</sup> しかもこのロゴスは、131c-132g が暗示しているように、ソクラテスのように理性的真理に殉ずることを指令するロゴスであって、たんに人を理論的教説に到達させるロゴスではない。用例が示すように、指令的ロゴスのことは弁証論の文脈のなかで主として異教世界について語られているが、真理への殉教に究極する行為の決断を指令するという働きにおいては、ユダヤとギリシアの別は存在しない。ユスチノスが、ヘラクレイトスやソクラテスを殉教という点でヘブライの預言者と並べるのはこのためである。異邦人とユダヤ人との区別は、前者に主として播種的ロゴスと指令的ロゴス、後者に主として予言的ロゴスがかかわったという

ロゴスの働き方における弁証論的な区別であって、その限り救済史的な区別ともなっているが、ロゴスの働きそのものにおける絶対的な相違を意味するものではない。そしてその働き方の区別も、弁証論における力点の置き方に応ずるものであって、決して他の働き方を排除するものではない。なぜなら「ロゴスはすべてのものうちにある」からである。

「キリストがすべてのものうちにあるロゴスであったし、またある」(λόγος…… ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντί ὢν)ということは、ロゴスの働き方のもっとも根源的なものである。《6. ἐ καὶ ἐν ὧν》が『出エジプト記』三・一四をいわばロゴス論的に展開した表現として、「ありつづけるもの」というロゴスの働きを意味するのではないかとさきに推測したが、このことを《προετίθημι…… τὰ μέγιστα ἴσμεν》と関係づけて考察してみたい。これには『ヨハネ黙示録』との比較が有益である。<sup>(16)</sup>

ユスチノスのテクストにある《ἦν καὶ ἔστιν》、《ὁ ὢν》、《τὰ μέγιστα ἴσμεν》はいずれも『ヨハネ黙示録』に近似の表現が見出される。そのはじめのところで、神は「今いまし、昔いまし、やがてきたるべきかた」(ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. 1, 4, 8. 《ὁ ὢν》と《ὁ ἦν》の順序を逆にして) 1, 4, 8. 《ὁ ἐρχόμενος》を除く) 11, 17; 16, 5) と呼ばれてくる。この神は「すべてにも起るべきかた」(ὁ ἀπὸ γενέσθαι ἐν τῷ αἰ. 1, 1; 22, 6; cf. 《τὰ μέγιστα ἴσμεν》) <sup>(17)</sup> と呼ばれて、*γενέσθαι μετὰ ταῦτα*. 4, 1) をキリストをとおしてその僕たちに示そうとして「啓示」(ἀποκαλύψις. 1, 1) を与え、これに基いてヨハネがあかしたのが、「預言の言葉」(τοὺς λόγους τῆς προφητείας. 1, 3) である。<sup>(18)</sup> かつ「預言の霊」(τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. 19, 10) 「預言者たちの霊の神」(ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν. 22, 6) と<sup>(19)</sup> 言われた<sup>20</sup>。

これらの箇所とユスチノスとを比較するならば、決定的な相違は、ユスチノスがロゴス・キリストの啓示と預言を<sup>(19)</sup> 主題としているのたいして、ヨハネは神の啓示と預言について語っているところにある。前者の主要関心事は、ロ

ゴス・キリストが御自身をおして預言することである。後者にとってキリストは、預言の内容であった。またヨハネにおいて預言は、「今いまし、昔いまし、やがてきたるべきかた」という三時称定式 (Dreizeitenformel) で示される神の働きであり、これに対応する「あなたの見たこと、現在のこと、今後起ろうとすること」(一・一九) が示すように、時間的に限定されている。<sup>(21)</sup> ユスチノスにおいては、ロゴスは二時称定式で表現されているように見えるが (2a kai 2b)、『しかしそれは究極的に』*αὐτὸν τὸν θεὸν ἐμπερικλείουσαν*』に包摂されるものである。おそらく最初の『*ἐμπερικλείουσαν*』は、ロゴス・キリストが「ソクラテスによっても部分的に知られていた」理由を説明するために、『*ἡ πίστις*』に合わせて言われたものであろう。すなわち『*ἐμπερικλείουσαν*』はその時称にも応じうる包括的な性格をもつ。その意味でそれはつねに現在の、同時的であると言ふことができる。<sup>(22)</sup> 『*ἐμπερικλείουσαν*』と『*ἡ πίστις*』、『*ἡ πίστις*』と『*ἡ πίστις*』、『*ἡ πίστις*』と『*ἡ πίστις*』にも同様の性格が認められるであろう。同じアポカリュプティックを背景にしている、ヨハネは「くる」の語が示すように、アポカリュプシスの未来的であるのにたいして、<sup>(23)</sup> ユスチノスは「ある」の語が特徴的に示すように現在のである。<sup>(24)</sup> したがってユスチノスは、アポカリュプティックの伝統的素材を「無批判に」受容し再現している「劣等の精神」(グッディナフ)<sup>(25)</sup> でないことは勿論、またアポカリュプティックを否定しているのではない。かれは第一と第二の来臨の間のアポカリュプシスの状況(これがユスチノスの考える世界状況である)をロゴス論的に説明しているのである。ユスチノスの思想は、アポカリュプティックがロゴス論的に展開されうることを示すものである。

(1) 箇所は H. Frh. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 80 Anm. 20 以下に引く。

(2) 「父からの言葉」(τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίαις) について『*τὸν πατέρα*』(sc. θεοῦ) 2070』(I 53, 6; D 102, 2) 参照。I 60, 7 の『*τὸν πατέρα θεοῦ λόγον*』、『三一神論の解釈に對する論議』、『*dei logos*』(Rauschen, *op. cit.*, 97), 『*the Logos which is with God*』(ANF, 183) など、誤訳されるが、『*τὸν πατέρα*』は『*τὸν πατέρα*』にキ





- (13) したがってこの切迫性は、信仰の生起の切迫性 (*μηλιστα κτρεβεν*) でもある。七節註(3)の拙論参照。
- (14) セプトゥアギンタには、I Es. 6, 30のみ、ライセガングのフィロン索引はこの語を載せていない。使徒教父にも見えない。のちの教父にも用例は乏しい。ユスチノスに比較的近いところでは、アレクサンドリアのクレメンスが引く『マッテヤの伝承』の断片 (Str. VII 82, 1) に「*εἰ γὰρ οὐτως ἐαυτὸν ἤγει, ὡς ὁ λόγος ἐκτροπέβει*」なる句が見える。マールによれば、これはロコスの神的・倫理的權威を意味している (Aall, *op.cit.*, 206)。またナオノロスは「*εὐχόμεθα ἐν τῷ ἀβραάμ κελύβει ἡμᾶς ὁ θεὸς λόγος*」(Ad Autol. III 14) のような表現を用いている (cf. Campenhausen, *op. cit.*, 211)。
- (15) 「健全なロコス」「正しくロコス」「真なるロコス」と「指令的ロコス」との関係を描き出しているのはホルテである (*Op. cit.*, 159)。ホルテは「健全なロコスの背景にキリスト御自身が立っておられる」(*ibid.*, 162) とする。かれはまた「ロコスが指令する」が「*ὁ λόγος ἀποδείκνυται*」にも通ずることを示している。しかしこれは必ずしも的確ではない。ロコスの指令が、示し、提示し、証示する働きとは異なることは、以下で述べる。
- (16) エウセビオスは、「ユスチノスが、かれの時代にしたるまでも預言的カリスマが教会を照明してきたと書いており、『モハネ黙示録』を引用している」と述べている (Hist. eccl. IV 18, 8)。注目に値する。
- (17) 「示す」(*δειφα*, I, 1; 4, 1; 22, 6) は、ユスチノスがやはり好んで用いる「*δεικνύει*」に対応するであろう。
- (18) 同じユスチノスの表現は、D 51, 1; 110, 2; cf. I 35, 10; D 70, 5。
- (19) «*τὸν λόγον τὸν περὶ τῆς ἀκραξίμους Ἰησοῦ Χριστοῦ*» (D 116, 1) など。ユスチノスは証示しているが、主として『対話』で言及する。
- (20) Cf. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HBNT 16a), Tübingen 1974, 31。
- (21) クラフトによれば、「現在の「*καὶ ἂ σίβη*」は挿入である。元来は「*ἀ εἶδες ἃ μέλλει γυνεσθαι μετὰ ταῦτα*」であった (*ibid.*, 49)。「*καὶ σίβη*」は「起る前に語る」と同じ事態を示していることである。
- (22) グツキヤナフが「*The power of the words of Christ is no whit diminished by time*」(*Op. cit.*, 254) と言っているのは、正鵠を射ている。
- (23) ユスチノス *Apoc.* I, 7 (= Dan. 7, 13) のように人の子に「*ἐργόμενος*」という伝統的表象を用いている (D 31

3)。

(24) したがって ≪τὰ μέλλοντα γίνεσθαι≫ は、アポカリユプシスの未来の出来事と区別される ≪die eschatologischen Dinge≫ (Campenhausen, *op. cit.*, 108 Anm. 158) を意味してゐる。

(25) *Ibid.*, 291.

### むすび

ユスチノスのロゴスは「種子を播き」、「予言し」、「指令する」働きをもつ。これらの働きをなすロゴスは、「かつてあり」また「今ある」ロゴスである。それは「すべてのもののうちにありつづける」。このようなロゴスの働きの面を展開したところにユスチノスの特徴がある。<sup>(1)</sup>

ロゴス探求は、ロゴスの働きによって可能とされる。探求はロゴスの働きに応ずるロゴスへの応答である。そしてこの探求は、全・ロゴスのなものとしてのキリストに根拠づけられているがゆえに、ロゴスの全体性に相応するものでなければならぬ。<sup>(2)</sup>「ロゴスにしたがつて生きる」とはその意味である。それゆえ、ソクラテスに部分的ロゴスが知られていたということは、かれが学的方法的自覚をもっていたという以上に、ロゴスが要求する生き方を身をもって示したということの意味している。このようなロゴスでなければ、信仰を生起させる力をもたない。無学な人々にも学問のある人々にも等しく信仰が生起するのは、ロゴスの働きによるのである。もしロゴスの働きを啓示と呼ぶならば、啓示は理性にのみかかわるのでも、また理性とは別の領域にかかわるのでもなく、それを含む ≪logos≫ の全体にかかわるのである。ユスチノスは、信仰の生起とロゴス探求の關係についてこれ以上語っていない。<sup>(3)</sup>それはわれわれが追究すべき問題である。

(完)

(1) これはたとえばアレクサンドリアのクレメンスがあげるロゴスの三つの働き——「勧め」、「導き」、「教える」——と比較

されよう (Paed. II)。これらは著しく「バイデイア」的である。

(2) 全体性の強調は、マルキオンやグノーシスの二元論への反対という面からもなされているであろう。

(3) エステノスをよく理解していたエウセビオスの言葉で言い直せば、「信仰のロコス」(ε τῆς πίστεως λόγος) と「真理探求」(τῆς ἀληθείας ἕρπυς) の関係でも (Eusebius, Hist. eccl. IV 18,6)。

(筆者 京都大学文学部〔キリスト教学〕 助教授)

### 次 号 目 次

トマス・アクィナスにおける

《Causa rerum》について (承前) ……山田 晶

— Sum. theol. I, b. 14, a. 8 —

デカルトの合理主義について ……山田引明  
— 理性の役割と意義 —

G・W・F・ヘーゲル体系以前における  
思想形成の内面的展開 ……安 彦 恵

### 次 号 論 文 予 告

現実活動態 (下) ……藤澤令夫

知識学と「弁証法」

— 一七九四年の『基礎』を中心に —

長澤邦彦

ダルマキールティの  
アポーハ論 ……赤松明彦

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

### **The Quest (zētēsis) and the Logos**

*by* Wataru Mizugaki

Justin Martyr, a second-century Apologist, said in his Apology II 10 that Socrates exhorted men to become acquainted with the God who was to them unknown, by means of the investigation of reason (*διὰ λόγου ζητήσεως*). What is the exact meaning of the phrase *διὰ λόγου ζητήσεως*? Does it mean the scientific investigation of reason (die wissenschaftliche Untersuchung des Logos) *par excellence*?

We try to explain this phrase in the context of Justin's fundamental attitude which judges any philosophy or religion by its relation to the life and death problem of man. Justin's primary concern lies in the religious quest (*ζήτησις*) which leads to conversion. Because of such *zetetic* character Socrates is highly estimated by Justin.

Justin's doctrine of Logos must be interpreted in this context. His thought of Logos has a more dynamic structure than that of Middle Platonism or Stoicism.

Our conclusion is that *λόγου ζήτησις* is the religious quest (including the philosophical) in which the whole *βίος* is involved.