

フィヒテとシェリングのヨハネ解釈をめぐる

諸岡道比古

四福音書の中でも独特な性格を持つ『ヨハネによる福音書』は、その冒頭の書き出しからして、古来、神学者でない人々の間でも関心を引いてきた。その書き出しとは「初めに言葉があった。言葉は神とともにあった。言葉は神であった。……すべてのものは言葉によってなった。……」⁽¹⁾ というものであり、この「言葉 (das Wort, ho logos)」とは何を意味するのか、あるいはこの表現は何に由来するのか、などに関し、多くの解釈の試みがなされてきた。フィヒテやシェリングもこの冒頭部分の解釈を試み、『浄福なる生への指教』や『啓示の哲学』⁽²⁾ の中で多くのページを割いている。⁽⁴⁾ もちろん彼らが神学者としてではなく、哲学者として該当箇所を解釈するのは、言うまでもないことである。フィヒテはこの『ヨハネによる福音書』をキリスト教の教えのなかで「もっとも純粋で真正な書物」(A476)と認めた上で、ヨハネだけが「理性に対する尊敬を持ち、哲学者が証明しうる唯一の証明

に……依拠している」(A476)ので、哲学者と一致しうる、とする。そして、理性の立場から、つまり神学的立場からではなく、彼の哲学的立場から、この福音書冒頭部分への検討を加える。またシェリングも同じく、彼の積極的哲学の立場に基づいて、同部分を理解しようとする。それは、「学識と学識ある探究」(O:33)に基づいて解明し、「正統的キリスト教よりいっそう正統的に、キリスト教の實在的なものを無にする理性的な見方よりもいっそう理性的に理解」(O:88)する本来の見方を提出する、と語るからである。このように語る彼らの解釈とはいかなるものか、またその解釈に示される人間観とは何かを検討するなかで、彼らが描き出す人間における「救いの時期」を解明することにする。

一
フィヒテは『ヨハネによる福音書』を解釈するにあたり、まず

最初に、ヨハネならびにキリスト教の教義に従った著作者を解釈する際の原理を提出する。それは言葉そのものを解釈するものであって、古典的著作者の場合のように、言葉そのものが同時代の人々やその時代に先行するあるいは続く学者たちの言語用法などと比較検討されたり、比喩や象徴等々とされたりすることはない。つまり、外部から解釈学的原理を持ち込むことなく、「彼らは、実際何か言いたかったし、彼らの言葉が許す範囲において、正しい真なることを言ったものとして、彼らを理解」(A.477)し、彼らの言葉そのもののなかに横たわっている説明手段を用いて、彼らの言葉そのものを理解する、という原理である。というのも、フィヒテによれば、こうした原理こそ正しく適切と思える原理であり、また、キリスト教、特にヨハネの出現が「先例も、本来の後継もない、不思議な謎に満ちた時代現象」(A.478)であって、他の現象と比較しようもないからである。

言葉そのものから理解するという原理に立脚し、『ヨハネによる福音書』を解釈するフィヒテは、次に、ヨハネの教説内容を二分する。つまり教説としていかなる時代にも妥当する絶対的真理と、ある時代やある見解に対してのみ真理とされるものとに区別する。彼によれば、『ヨハネによる福音書』第一章冒頭部分一節から五節までがまさに絶対的真理に相当し、「イエスの全説教の要旨であり、その普遍的立脚点」(A.478)である。それは「イエスがまさにそのように語ったのを自分は聞いた」(A.478)というヨハネの確信でもあった。その部分はヨハネが唱えた恣意的な哲学説でもなければ、彼が屁理屈をこねて回して作った、彼の歴史物語でもない。むしろ、この福音書全体との関連において理解さ

れるべき個所であり、イエス自身が自らを、ヨハネが描写したように、考え見ていたというヨハネの前提である。言うなれば、この個所こそ、ヨハネにとって、「イエス全説教の精神であり、最も深い心根」(A.479)である。このように語るフィヒテは、これらの前提に基づき、自らの哲学的立場から本文の解釈に着手する。

フィヒテによれば、神は「今あるように永遠の昔からあり、永遠に変化することのない」(A.439)ものである。神の内部において、「何も新しいものは生成しないし、いかなる形成も、変化も変転もない」(A.439)。ましてや、神による万物の創造などは考えられもしない。万物の創造を考える形而上学や宗教論が間違っているのであり、万物の創造を説くユダヤ教も間違った宗教論の一つである。そのユダヤ教の教典『創世記』は「初めに、神が創造した*shuf*」という文言で書き始められている。これを徹底的に否定するため、ヨハネが同じ言葉で語り始め、誤った言葉の代わりに正しい言葉を置いて、「初めに、言葉があった」、そして言葉によって、初めてすべてのものが作られた、と述べたのだ、とフィヒテは言う(A.479-80)。省略しないで一節から三節まで書けば、ヨハネは「初めに言葉があった。言葉は神とともにあった。言葉は神自身であった。言葉は初め神とともにあった。すべてのものはこの言葉によって成った*genacht sind*。成ったものでこの言葉によらずに成ったものは何一つなかった」(A.480)と語る⁵⁾。この言葉と神との関係はまさにフィヒテが言う神と神の現存在 *Daseyn* との関係を表しているものに過ぎない。それというのも、それらが以下の事情にあるからである。

今あるように永遠の昔からあり、永遠に変化することのない神は、

フイヒテによれば、「内的で、自らのうちに隠れた存在」(A480)であって、その存在を開示することはない。ところが、神の現存在が神の「存在を表明し開示する *Aussendung und Offenbarung dieses Seyns*」(A439)。これら存在と現存在との関係を、壁がある「壁が存在する」、という私たちに身近な事柄で考え、両者の関係を見ておくことにする。壁がある、ということの「ある『存在する』」は、壁そのものではなく、壁の存在の外に、壁の存在として壁そのものとは別個に存在するものがある、つまり「壁」という存在」の直接的で外的な現存在がある」(A440)、ということである。壁という自立的な存在の外的な像あるいは外的な特徴として、壁の現存在が壁の存在を開示する、ということである。この意味で、神の現存在は神の存在を開示するものであるが、神の現存在は神の「存在についての単なる像 *Bild*」(A442)にすぎない。言い換えるならば、現存在は「存在」についての意識、もしくは表象」(A440)ということになる。しかし、神の存在と神の現存在とは「私たちによってのみ区別されるのであり、神においては区別されない。神の現存在は根源的に、すべての時間以前に、すべての時間なしに「神の」存在のもとに存在し、存在と不可分であり、自ら存在である」(480)。存在と現存在との関係はこうしたものであり、神は内的に、自らのうちに隠れて存在するが、私たちにとっては現存在し、神のこの現存在が私たちに神の存在を開示し、表明する *aussein* のである。確かに、この現存在は存在から区別され、存在に対立して定立されるものであるが、存在以外にはその現存在があるだけであるので、対立と定立も現存在自身のなかに現れなければならない。言い換えれば、現存在

が自己を単なる現存在として把握し、認識し、像化しなければならない。一言で言えば、存在の現存在とは、「絶対的に自己自身のうちに存在する存在についての像であることを現存在が自己意識することであり、... *das Wissen*」(A442)にほかならなく。この知こそ、「真にしかも言葉の本来の意味において、現存在するもの」(A448)であり、「この知は端的に直接的に神の現存在そのものである。私たちが知である限り、私たち自身、私たちの最深の根底において神の現存在である」(A448)。このようにフイヒテは神の存在と神の現存在とについて述べる。要するに、私たちが存在について厳密に思惟する限りに、「真なる存在は自己自身から、自己自身に基づいて、自己自身によって存在する存在」(A439)と考え、内的に自らのうちに隠れた存在へと行き着くが、この存在が自らの現存在により開示され、認識されるということである。

神の現存在により神の存在が開示され認識されるが、しかしながら、私たち人間には神ではなく、むしろ事物、肉体等々が現存在するもののように見えている。それは、人間の意識と思惟のうちに、意識されたものや思惟されたものが現存在しているためであるが、それらは真に現存在している訳ではなく、神を見ることが可能にする純粹思惟 (A418) と現実の知覚との矛盾により、単なる現象を現存在していると見ているからにすぎない。言い換えれば、こういうことである。知において対象を捉える時、対象の何 *Was* が問題になり、対象の何との特徴を把握する。したがって、現存在するものが自分自身をとらえる場合、現存在するものは意識において、自己自身を直接把握するのではなく、自己を

「ただ像Bildと代理のものRepresentantenにおいて把握」(A.453)する。この特徴付けによって、それ自体において現存在するものが、「概念により固定的で現にある存在Vorhandenseyn」(A.454)になる。この「現にある存在」こそ私たちが世界と呼ぶものである。つまり神の現存在が「固定的で死せる存在」(A.454)へと変化させられ、世界という「形態Gestalt」(A.454)を纏わされることになる。この「現にある存在」を、「知である限りの私たち」ではなく感性的存在という制約を持った存在者としての私たち人間は、自らが採用する世界に関する見方により、特に第一の最低の立場に立つ限り、目に見える世界、つまり現象としての事物や肉体と考え、それらが現存在していると見る。それに対し、知である限りでの私たち人間には、「知においてのみ、世界および世界のなかに存在する一切の事物が現実的になり」(A.481)、「概念により固定的で現にある存在Vorhandenseyn」(A.454)になるのである。言うなれば、「私たちが世界と呼ぶものの特徴である固定的で現にある存在」(A.454)がまさに概念によって生み出されるのであり、「したがって、概念は本来の世界創造者である」(A.454)と言える。それ故、「世界および一切の事物はただ概念においてのみ、すなわち、ヨハネの言う言葉においてのみ、了解され意識されたものとして現存在する」(A.481)ことになる。このように、フィヒテは自らの哲学的立場から、『ヨハネによる福音書』冒頭の言葉と神との関係を解釈し、初めに、言葉があった、そして言葉によって、初めてすべてのものが作られた、ということの意味を説明する。

それに続く四節、五節「言葉のうちに生命があった。・・・光

は暗闇のうちで輝いている。・・・」でも同じく、言葉、つまり神の直接的な現存在のうちに「生命が、〈あらゆる生ける実体的で、永遠に見ることのない、現存在の最深の根底〉があり」(A.481)」、この生命が現実の人間においては光つまり「意識された反省」(A.481)となった。が、しかし、「暗闇」である精神的生の低い段階にある人間は自らを振り返ることなく、彼らにも光が輝いているにもかかわらず、光は認知されなかった、と解釈する。以上のように、フィヒテは『ヨハネによる福音書』における絶対的真理を自分の哲学的立場から説明する。

二

フィヒテは『ヨハネによる福音書』における絶対的に真であり永遠に妥当する部分を、自らの哲学に一致するものと示した後で、イエスの時代とキリスト教創設時代、ならびにイエスと使徒たちの立場にのみ妥当する第一章六節以下の叙述へと話を進める。それは、神の絶対的で直接的な現存在である言葉が、某年某時に、ユダヤの地において説教しながら現れたナザレ人イエスにおいて、つまり「人間の人格的で感性的な現存在において、・・・肉になった」(A.482)、「とくものである。この歴史的な話を二つの立場から論ずることが出来る、とフィヒテは語る。その一つは絶対的に真である立場からのものと他の一つはイエスと使徒たちの当時の観点にのみ真である立場である。前者において、言葉がイエスにおいて肉になるということは、人間が自らの個人的生すべてを神の生に委ねるならば、言葉が「イエス・キリストにおいてと同一の方法で肉に、すなわち人間の人格的で感性的現存在になる」

(A.482) 可能性がある、ということの意味する。言い換えれば、すべての人間は「イエスの本質へと変化することによって、…神の子になることが出来る」(A.483) ということである。条件を満たせば、あらゆる人間がイエスとの関係なしに神の子になる可能性があるのである。フィヒテによれば、この可能性をヨハネもヨハネによって語られるイエスも否定するどころか、強調している。しかし、この可能性を実現する手段に関して、キリスト教に特徴的な考えが生じる。それが後者の考え方であって、この可能性の実現にはイエスを必要とする、というものである。つまり、イエス以前にはイエスのような存在者は存在しておらず、イエスは「端的に自己からしかも自己によって、自己の現存在によって」(A.483) 肉になったが、弟子になるすべての人間はイエスを通じて初めてこの可能性を実現できる、という歴史的形成物としてのキリスト教教義が介在することになる。この際ヨハネは、イエスを「キリスト、人類の約束された祝福者」(A.483) とするが、パウロのように、「ダビデの子孫であり、旧約を破棄する者であって新約の締結者」(A.483) とするようなユダヤ教との関連を考えたりしない。あくまでもヨハネはイエスを「人間の現存在と神の現存在との絶対的統一」(A.483) とのみ考えている、とフィヒテは言う。

このような見方をしている『ヨハネによる福音書』において、イエスは自らを、また弟子たちとの関係を、いかに捉えているのだろうか。これらの点を検討することで、フィヒテの人間観が示されることになる。まずフィヒテは、第一章一八節「…神を見た者はいない。…ひとり子のみがこのことを告げる」、第

五章一九節「…父がすることを子も同じく行う」、第一〇章二八節「私は私の羊たちに永遠の命を与える。誰も彼らを私の手から奪うことが出来ない」、二九節「彼らを私に与えた父…の手から誰も彼らを奪うことが出来ない」、三〇節「私と父とは一つである」等を引用して、イエスが自らをどのように捉えているか、を説明する。それによると、先に見てきたように、神は隠れた内的存在であるが、知の形式において神が開示される。それを行うのが父のひとり子イエスである。そのイエスが行う「私」の業は父の業、父の業は私の業、私の生命は父の生命、父の生命は私の生命として、イエスが自らと父とを一つとしている、とされる (A.486)。さらにイエスと弟子たちとの関係に関して、第六章五三節「私の肉を食べ、私の血を飲まなければ、あなたがたの内には生命はない」、第五章二四節「私の言葉を聞く者は永遠の生命を持ち、死から生命へと進み入る」が引用され、イエスの話を聞かない者は生命を持たない「死んだ者」とされ、聞いて生命を持つ者が弟子とされる (A.487)。この死んだ者や生命を持つ者を理解するには、フィヒテが語る生についてみておかねばならない。

フィヒテは人間の生を「真実の生 *das wahrhaftige Leben*」と「仮象の生 *das Scheinleben*」とに大別する (A.410)。どうのうも、人間は誰しも自分は生きていると思って、安らかに満ち足りた状態である幸福をこの世界において求めるが、その人間が実際には「死んでいる」(A.401) 場合があるからである。フィヒテによれば、生きていると思っている人間は、欲望を満たすかに思える対象を愛し、この世界の中に幸福を求め、果ては「墓の向うへ」(A.409)

幸福を設定してまで、欲望充足に邁進するが、欲望が完全に満たされることは決してない。墓の下に入ることでも幸福を得ることはできない。それは、欲望の連鎖の中で「生きている」と思っていたのは「仮象の生」をひたすら生きていただけであり、実際には「死んでいた」からである。世界の中を生き、世界を愛する仮象の生は、生きているように見えるだけの生であり、死んだものである。ここではもちろん人間の「生理的死」(A.432)が問題にされているのでない。真実の生の立場からすれば、仮象の生を生きた人間は死んでいる、ということである。真の意味での生を生きたとは、「永遠にして不変なるものとの一致にある」(A.410)。

つまり「真実の生は神の中を生き、神を愛し、仮象の生は世界の中を生き、世界を愛そうとする」(A.406)ことである、とフィヒテは述べる。これは、フィヒテが浄福へ至る道を示した際、世界に関する見解が五重に分かれるとしたが、その第四番目の宗教の立場に他ならない。この立場に加え、高次の道德性の立場が含まれてもよい。それに対し、典型的な仮象の生は第一の見解にしたがった生つまり欲望の連鎖の中を生きた生である。この生に第二の見解を含めることも可能ではあるが、この点はともかくも、このように死と生について語るフィヒテにとって、真実の生を生きた者だけが生きているのであり、仮象の生を生きた者は、生理的な意味で生きていたとしても、「死んでいる」のである。

ところで、イエスが与える生命を持つとはどういうことであろうか。第八章五一節「私の言葉を守る者は永遠に死を見ないであろう」、第十一章二五―二六節「私は復活であり、生命である。私を信じる者は、死んだとしても生きるであろう。生きて私を信

じる者は決して死なないであろう」を引用し、フィヒテは説明する。それによれば、生命を持つこととは、墓のなかに横たわっている者が最後の審判の時に蘇るといふユダヤ教的な意味で解釈されるものではない。生命を持つ者は「決して死なない」のであって、「死からの救いとしての復活も必要としない」(A.488)。イエスの言葉を聞き、生命を与えられた者は、「時間上の誕生および死というまやかしの現象に全くいかなる信をも置く」ことなく、「永遠の神およびその神の生命との一致、そしてその一致の確信とを与え」(A.488)られるのである。つまり、真実の生を生きたことに他ならない。言い換えるならば、生命を持つことは、まさにこの世界、現世において、フィヒテの言う宗教の立場に立ち、浄福を得ることになるのである。

ではいかにして生命を得、神の生命と自らの生命との同一へ至ればよいのであろうか。それにはイエスの話を聞き、第六章五三節「あなたがたが人の子の肉を食べ、その血を飲まないならば、あなたがたの内に生命はない」、五六節「私の肉を食べ、私の血を飲む者は、私の内にとどまり、私はその者の内にとどまる」が示すように、「まったくイエス自身となり、つねに無条件に、彼の人格へ変化すること」(A.488)である。すなわち、イエスが肉と血となった永遠の言葉であるように、「肉と血になった永遠の言葉そのものになること」(A.488)である。それは、私たち人間がイエスと同じように考え、イエスと同じように生きることには他ならない。したがって、カントが『単なる理性の限界内における宗教』⁶⁾において考えたように、イエスを「まったく道德的完全性をそなえた人間性(理性的世界存在者一般)」(R.63)とし、この

「道徳的完全性という理想」(R64)へ自らを高めることは人間の義務ではあるが、それは理念においてのみ可能、とするような考え方をフィヒテはとることはない。また、イエスを世界の罪を運ぶ「神の子羊」と解するが、世間一般に解されているように、イエスを「自らの血でもって怒れる神に対して贖罪する子羊」(A490)とすることもない。つまりイエスが磔刑死することによって人類の罪を贖った、とすることもない。罪を運び去るとは、そのような「罪に関する妄想すべてと神性に対する畏怖」(A490)を取り除くことであり、イエスと同じように生きる者には自分が生きているのではなく、「自分のなかに神が生きている」(A490)と「ごう」ことを教えるものである。第七章二節が示しているように、「父であるあなたが私の内におり、私があなたの内にいるように、彼らが私たちの内です」である。

このようにフィヒテは『ヨハネによる福音書』を解釈することにより、同福音書が自らの哲学と一致することを示すとともに、「言葉」に関する彼の立場を提示する。そして、イエスの媒介を必要とする私たち人間は、イエスが肉となった言葉であるように、イエスと同じように生きることによって肉となった言葉になり、この世界において浄福を得る、言うなれば、救いに与れることを説くのである。

三

フィヒテのこのような『ヨハネによる福音書』分析に対して、シェリングの分析は「言葉(ロゴス)」に関する解釈において大きく異なる。その特徴を一言で言えば、言葉(ロゴス)がデミウ

ルゴスのポテンツとして世界を創造する、というものである。シェリングは該博な知識を駆使しながら、『ヨハネによる福音書』の分析をするが、その際、自らの積極的哲学の立場、特に彼の神論に基づいた解釈を行う。自らの哲学的立場から解釈を行う点は、フィヒテと変わりはない。シェリングはギリシア語聖書を使用して『ヨハネによる福音書』冒頭の *ho logos* から解釈を始めるが、*ho logos* を理解するためにも、またデミウルゴスのポテンツによる世界創造を理解するにも、まず、シェリングがいかなる時代区分をしているか、を見ておく必要がある。

シェリングは、時間に対する永遠の関係は積極的哲学によって初めて解明されるものであり、神が「永遠であること *Ewigseyn*」と「永遠から存在すること *von Ewigkeit seyn*」(O.106)とは区別されなければならない、と語る。永遠は無条件的な意味で考えるならば、永遠は「永遠から」と言われる場合に考えられる「絶対的な *terminus a quo*」[そこから始まる限界](O.106)、「つまり絶対的出発点のことであり、「あらゆるポテンツに先行する純粋な現実態が純粋に単に立つ位置」(O.106)のことである。この純粋な現実態は自らに先行するものを何も受け入れることの出来ないものであり、この永遠はまさにこのものから立ち去るためにのみ定立される「瞬間の思想」(O.107)に過ぎない。この永遠を神の存在として考察すれば、「神が存在する、ということ、・・・何かが神の前にあるいは後に考えられることがない、ということ」(O.107)にすぎず、シェリングはこの永遠を「絶対的な永遠」と呼び、この永遠から進んだ時点を「先時間的な永遠」(O.108)と名付ける。絶対的な永遠は時間への関係をまったく持たない超時

間的な永遠であつて、「永遠から存在する最初の時点に、ただ思想の中で先行する」(O.108) だけであり、時点ですらない。それに対し、先時間的な永遠はそれ自身としては時間ではないが、「創造によつて過去として、したがつて時間として定立される」(O.108)。言い換えれば、ただ単に、神が存在する、ということから進み、永遠から、つまり神が存在するその時から、神とは異なる存在の可能性である「未来的存在のポテンツ」(O1-267)が、神の中に、神の意志なしに現れ出てくる。すなわち、神の中に世界を「産出するポテンツが現れ出てくる」(O.108)。この未来的存在のポテンツが現実化すると、現にある世界が生じるという意味で、先時間的な永遠が時間と関係することになる。この世界創造により、先時間的な永遠が過去とされるとともに、「どんな新しい時間も現在である新しい時代」と、「創造されたものすべてが到達すべき時間・・・未来」(O.108.9)とが定立され、過去・現在・未来という時代が区別されることになる。

自らの神論に基づき、このような時代区分をするシェリングは、「肉において現象するものの全歴史を最初から・・・与えることがヨハネの意図である」(O.94)とし、『ヨハネによる福音書』冒頭の *ho logos* の解釈に着手する。まず最初に *ho logos* に関する由来や多くの解釈について、様々な古典や聖書の用例に基づき具体的に示した後で、シェリングはこの *ho logos* 「ロゴス」が「すべてを凌駕した言葉であり、この言葉はすべてを凌駕した事柄あるいは人格と理解され」(O.93)、同福音書においては特に「主体一般を意味するだけである」(O.95)、と述べる。しかもこの主体は「初めはまだ規定されていない」が、「連続的にのみ明らかにされ

る」(O.94) ものであるとする。

このような注意を与えた上で、冒頭部分 *en archē en ho logos cai ho logos en pros ton theon cai theos en ho logos* 「初めにロゴスが存在した。そしてロゴスは神のもとに存在した。そしてロゴスが神であった」の解釈を始める。「初めにロゴスが存在した *en archē en ho logos*」は、単にロゴスが存在したのであって、ロゴスが「純粹な存在において、つまり神の存在そのもののあの *aquis purissimus* 「最も純粹な現実態」において存在した」(O.104)と云うだけあり、特別なポテンツあるいは人格として存在したのではない。まさにあの絶対的な始まりにおけるロゴスが考えられているのであり、このロゴスは「神の〈純粹に存在するもの〉」(O.105)である。このロゴスは、思想の中でのみ先行する「思惟する以前 *unvordenklich* の存在」(O.105)から、直ちに神のもとに存在する時点へと移される。それは、シェリングによれば、神自らが意志することなしに、神の中に神そのものとは異なる存在のポテンツが自ずと歩みでて、ポテンツとして存在するものが神の中に存在することになるからである(O1-263)。この意味で、「純粹な存在が・・・ポテンツ化され、〈ある存在するもの〉にされ、神のもとで存在する時点へと移つていく」(O.105)。それが「そしてロゴスは神のもとに存在した *cai ho logos en pros ton theon*」である。神のもとに存在したロゴスは、初めに存在したロゴスと同一のものであるが、ある程度すでに別なロゴスであり、神とは異なっている特別なポテンツである。これが、「神の表象のうちに存在する、つまり創造以前に、・・・特別なポテンツとして存在する」(O.105) ロゴスである。しかしながら、このロゴ

スは神の表象の中に特別なポテンツとして単に観念的に存在するばかりでなく、「特別なポテンツとして（詳しく言えば、デミウルゴスのポテンツとして）作用し、……単に神の表象の中ではなく、神のもとにおいてではあるが……神から実在的に区別されて存在している創造の中にも存在する」（O.105）、とシェリングは述べ、この二つの時点が「そしてロゴスは神のもとに存在した」の中で組み合わされているとする。シェリングは自らの神論に基づき、未来的存在のポテンツが神の表象として現象した時点と、このポテンツを自らが意欲して現実化する創造の時点、つまり過去としての先時間的永遠と現在としての創造の時点とをこの節の中に読み込む。言い換えれば、ここまでは、ロゴスつまり主体が最も純粋な現実態において存在したが、直ちに時点がずらされ、永遠からその主体が神の表象の中に存在するとともに、主体がデミウルゴスのポテンツとして作用し、神から実在的に区別されて創造の中に存在する、ということである。そして次の句「そしてロゴスが神であった *ca i theos en ho logos*」が述べられることにより、時点がさらにずらされ、創造の終わりに同一の主体が神であった、とシェリングは語る（O.105）。ここに主体のあり方として、絶対的な永遠、先時間的な永遠としての過去、現在そして未来が示される。

第二章一節をこのように説明したシェリングは、ヨハネが三節において創造におけるロゴスの機能を説明するために、二節「*houtos en arche pros ton theon*」[ロゴスは初めに神のもとに存在した]を移行して必要とする、と語る。それは、神による創造について語るには、時点を未来から現在へと前に戻す必要が

あったのと、神であった、という歴史的契機を考えているからである。つまりロゴスは神であったし、神であるだろうものであるが、今は神そのものではないという歴史的契機を考えているのである。言うなればこういうことである。ロゴスが存在する、というだけの絶対的な永遠においては、神は永遠であるとは言いが、「必然的な存在以外の何ものも認識されず」（O.112）、それは神として、認識されない。しかし神は創造者である自由において神として認識される。つまり、「神にとってもつばら創造を可能にする子を神が持つことによって、初めて神が「神として」存在する」（O.112）。というのも、神は子において未来的存在のポテンツを持ち、またそれを現実化した後に、子を通してこの存在をポテンツへと連れ戻すことが出来るからであり、自らが欲するものをなしうる神であるからである。この意味で、子を持つ者が初めて現実的に神であつて、子とともに初めて神として認識されるが、子は父である神ではない。つまりロゴスは今この意味で神ではない。しかし創造以前にはロゴスは神であった。こうした歴史的契機を踏まえてシェリングは、三節「すべてのものはロゴスによって生じたし、ロゴスなしでは、生じたものの何ひとつ生じなかった」に言及する。三節は世界の創造について述べており、主体がデミウルゴスのポテンツとして明確に規定される。そして先時間的な永遠が過去とされ、今の世である現在が始まることになる。このように、同じ *ho logos* を解釈するにしても、ロゴスをデミウルゴスのポテンツとするシェリングと、言葉（ロゴス）を神の現存在である知とするフィヒテとの間には、極めて大きな解釈の隔たりがある。それがすべてのものの創造を否定するフィヒテの解

釈との違いでもある。

四

第一章五節までを絶対的真理と見なしたフィヒテとは異なり、シェリングはそのような見方をとらない。シェリングはあくまでも「肉において現象するものの全歴史」(O.94)を描くことを意図するため、四節以下もその一環として読み解いていく。したがって、フィヒテと「光」の解釈をめぐっても違いを見せることとなる。

四節は「en auto zoe en」[その中に生命が存在した]・・・である。これは、世間一般で解釈されているように、ロゴスの中に生命の原因が存在したということであり、『ヨハネによる福音書』第五章二六節「父が自らのうちに生命を持つように、子にも自らのうちに生命を持つようにさせた・・・」と対応する(O.113)、とシェリングは述べる。この対応から明らかにするのは、子が自身の中に生命を持つ自立的人格として父の外で存在する、ということである。「ロゴスの中に生命が存在した」は「ロゴスが神であった」と対比をなし、この対比も神の外の存在をよりはっきりとさせる、とシェリングは説明する。だからこそ、「en zoe en to phos ton anthropon」[そしてその生命は人々の光であった]と続くのである。というのも、まさに父が子に父の外に存在することを許し、許すことにより、父が子を人類に与え、この生命が光でもあり人類の救いであったからである、とシェリングは解釈する。このことにより人類は光を必要とするものであり、暗闇の手に落ちたものと説明されることにもなる。そして話は五

節「cai to phōs en tē scotia phainet cai hē scotia auto ou catelabe」[その光は暗闇の中で輝いている。そして暗闇はそれを理解しなかった]へ繋がる。この暗闇をシェリングは「異教に等しい」(O.114)と解釈し、フィヒテのように、精神的程度の低い人々とするのではない。

シェリングは五節を解釈する際、phainet「輝いている」を説明することから始める。phainetが非人称動詞phainōの三人称単数・現在形であることを指摘し、光がロゴスの人格的作用ではなく、単なる自然的作用であって、自然的作用としての光が異教の中で輝く、という意味であるとする。ここでの異教とは、人間の意識の中にある自然の必然的過程、つまり自然的作用としての「神話の宗教 die mythologische Religion」を意味する。というのは、シェリングによれば、人間は「神と根源的にしっかりと結ばれ」(O.1.191)、神と直接的に対峙しているが、人間すべてのうちに生き続けている「最初の人間」(O.1.382)が、神とのこの根源的關係を破棄し、「墮落」(O.54)する。しかし人間のうちにある「自然的な宗教的原理、つまり自己の本性によって神を定立する根源的な原理」(O.1.191)は、破棄された根源的關係を修復しようとして、人間の意識の中に、修復のための自然的過程を発生させる。こうして生じたものが神話の宗教に他ならないからである。神話の宗教は、人間本性に内在する自然的な宗教的原理から生まれた宗教であり、「全人類に遍くいきわたっている同一の過程」(O.1.38)である。この宗教が人類全体において神との関係を修復するといっても、墮落によって意識の中に生じたポテンツ化したものを元の状態に戻すという意味での自然的作用に過ぎない。

神との関係を回復するには、神との関係を自然的過程において修復するばかりでなく、神の意志との和解が必要になる。というのは、神との関係が「最初の人間」の意志により神の意志に反して破棄されたからである。この和解には、神の意志を「啓示」する宗教が必要である (O.10)、『とシェリングは語る。この「啓示に基づく宗教 *die geoffenbarte Religion*」は、シェリングにとってはキリスト教である。この意味で異教とキリスト教とは連続している。また異教の「神に対する人間の實在的關係」(O.191)を前提として初めて、人格と人格が対面することにより神の意志を啓示するという「人間の意識に対する神の人格的關係」(O.191Anm.)が成立することから、異教を前提してキリスト教は成立すると言える。異教とキリスト教との連続性を前提するこの考え方は『ヨハネによる福音書』冒頭の解釈においても生きている。

五節後半部「そして暗闇はそれを理解しなかった」は、異教が光の意味を理解しなかったことであり、異教が人類にとって同一の過程であることからして、人類が光の意味を理解しなかったということである、とシェリングは言う。それは、「異教の中にもキリストが存在するが、しかし、キリストとしては存在しない。言い換えれば、キリストがそこに存在しなかった、というのではないが、キリストはキリストとしては理解されない」(O.114)ということである。このように述べるシェリングは、聖書の様々な個所の検討に基づいて、特に『フィリピの信徒への手紙』第二章六―八節「キリストは神の姿でありながら、神と等しいものであることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の姿に……」の検討に基づいて、異教における「キリストの先

在 *Präsenz*」(O.152)を前提する。言うまでもないことであるが、異教徒たちが先在のキリストをキリストとして認めないということが、光の意味を理解しないことではない。先在のキリストは、異教徒の意識の中で「神々」として、人間のように血や肉を持たずに「あたかも想像による存在者であるかのように存在」(O.406)しているが、あくまでも異教徒にとって先在の「キリストは単なる自然的ポテンツであり、自然的光」(O.114)に過ぎない。最初の人間により意識の中に惹起された自然的ポテンツつまり非デミウルゴスのポテンツが意識の中で作用し、「神の姿」で現象しているにもかかわらず、異教徒はその意味を理解しないということが、光の意味を理解しないことの意味である。キリスト教の側から言えば、キリストが異教において「キリスト教の種を受け入れるはずである基盤」(O.75)を作っていたが、このことを異教が理解しなかった、ということである。

十分にまだ規定されていない主体について異教まで辿ってきた『ヨハネによる福音書』はキリスト教へと話を進める。しかしこの際、一般に考えられているように、ロゴスから受肉したロゴスへと直接移行するのではなく、同福音書はあくまでも「キリストの先在」つまり異教という「中間状態」(O.115)を挟んで、パプテスマのヨハネについて六節から八節で語り、キリスト教へと話を進める。このヨハネは八節「光について証言するために」やって来たのであって、もちろん光ではない。九節「*en to phos to alethinon, ho phōtizēi panta anthrōpon enchenon eis ton kosmon*」[「光は真実の光であった。その光は世界の中へ現れてすべての人間を照らす」]で語られる光は、あらゆる人を実際に照らす光であり、

非人称動詞 *phainei* ではなく他動詞 *phoizeti* が用いられているように、単なる自然的作用として人知れず輝いている光とは異なり、誰でもが理解する真実の光とされる。真実の光が理解されたからといって、続く十節「*en to cosmo en*「世界に彼が存在した」*cai ho cosmos di auto egeneto*「そして世界は彼を通じて生じた」・・・」⁽¹²⁾

は、一般に解されているように、受肉したロゴスについての記述とすることは出来ない。むしろ次の句「そして世界は彼を通じて生じた」から明らかのように、主体としてのロゴスの存在を示しているに過ぎない、とシェリングは語る。一一節において初めて「彼の特別な現象」(O.116)である受肉したロゴスが語られ、自分のことをすでに知っている人々、つまり到来するキリストをキリストとして知っているユダヤ人のもとへ現れたことが語られる。しかしユダヤ人たちは受け入れなかった。「異教徒たちは光をただ理解しなかったが、ユダヤ人たちは理解された光に反撥し、光を受け入れなかった」(O.117)。しかし一二節「彼を受け入れるこの者たちに彼は神の子になる力を与える」が語られ、彼を受け入れる者たちには「墮落によって中断された神の誕生を自らのうちで回復する力」(O.117)が与えられる、とシェリングは言う。そして最後に、初めに存在したものを明らかにする。それが、十四節「そして主体 *ho logos* が、肉になり、私たちの中にすんでいたし、そして私たちは見た」である。言い換えれば、主体は最初隠されていたが、到来しつつあるものつまり自然的光である後に、肉になり、私たち人間が「主体の栄光を父から生まれた子の栄光として見」(一四節後半部分)ることによって、主体が明らかにされるのである。このように、『ヨハネによる福音書』は抽象的

ロゴスを一時点ずつ展開し、諸時代を区別するとともに、神的デミウルゴスのポテンツとしてのロゴスと非神的なデミウルゴスのポテンツとしてのロゴスを経て、キリストとして現象するロゴスを明示し、「肉において現象するものの全歴史」(O.94)を描ききるのである。

五

神の意志を啓示する受肉したロゴスは初め神であったロゴスであり、人間によって与えられた「神の姿」を捨て、「僕の姿」とったロゴスである。このロゴスが人格として人間に対面し、人格神として人間に語りかけ、「子の根源的神性」(O.117)を人間の目に見えるようにする。その上、受肉したロゴスであるキリストは、磔刑に処せられる屈辱に耐え、人間が墮落によって導き入れた「神罰 *Furch*」(O.58)を、言い換えれば、人間が神の意志に反して引き起こした「神の不满 *Unwille*」(O.202)を解消し、異教のポテンツそのものを廃棄する。そしてキリストによる救いの時代へと移行することになる。このような考え方をフィヒテはまったくとらず、磔刑死による贖罪など「罪に関する妄想」(A.490)と一蹴する。しかし、そう考えないシェリングは、現在である時代を異教の時代とキリスト教の時代とに分け、異教の時代を経てキリストによる救いの時代へと向かう。ロゴスが受肉することにより、キリストによる救いの時代が到来したからと言って、しかしながら、人間が救われた、という訳ではない。『ヨハネによる福音書』第一章一二節で「彼を受け入れるこの者たちに彼は神の子になる力を与える」と言われているように、「神の子

となる資格」が与えられるだけであり、「人間がキリストを身に
つける限り、キリストの力において・・・人間は神との再度の和
解を見いだし」(O204)、救われるに過ぎないからである。「人間
はキリストの死によつては自らに救いを生み出しえなかつた」
(O204)のである。

ではキリストをいつ身につけ救われるのであろうか。最初の人
間が起こした墮落により、父なる神から離反した存在つまり「神
の不满」という原理のもとにある人間存在は、父の意志に基づく
子による「連れ戻し」(O61)において、まず子に従属させられ
る。そして究極的には子に従属したままで、この存在が父へ返却
される。つまり、父と和解し、父の元へと連れ戻されたものとし
て、父の中に存在するとき、初めて救いが実現する(O63)。こ
の時点が第一章一節「そしてロゴスが神であつた」時点であり、
創造されたすべてのものが到達すべき時間としての未来である。

この未来をシェリングはキリストの復活で暗示する。つまりキリ
ストは磔刑死後二日間私たちの目に見えなかつたが、三日目に見
えるようになり、復活した、とされることで示そうとする。シェ
リングによると、人間は死後、現在の生とは別種類の生において
存在し、死によつて「偶然的なものが没し、本質的なものが・・・
保持される本質化」(O207)を被る。本質化を被るということは
現在の生における人間のあり方が非本質的なあり方であり、それ
はあの墮落に起因するものである。言い換えれば、神によつて人
間はあるべき普遍的な生の中に創造されたが、人間はそれを拒否し、
現在の「あらゆる自由と遊び場を保証する特殊的生」(O214)に
ふけて生きる。しかし「人間はそれに続く生において普遍的な生

へと引き取られる」(O214)。けれども特殊的な生を生ききった人
間は特殊的な生へ帰りたいが、
「精神的な状態から質料的な状態へ
と到ろうと試みる」(O214)が、「特殊的な生が、罰としての死を
経験することを受け入れ、まさに受け入れたことが承認された後
に」(O214)、特殊的な生の否定が回復され、人間は特殊的存在に
して普遍的な第三の生を生きることになる。これらの生をシェリング
は、(1)一面的な自然的生、(2)一面的な精神的生、(3)自然的なもの
が精神的なものへと高められた生の状態である、精神的な自然的
生(O211)、とする。しかもそれぞれを現在の生、この生に続く
次の将来の生、そして両者が調和する「死者たちの将来の一般的
蘇生」(O210)としての時点とする。それをキリストに当てはめ
ると、磔刑死により自然的生が優勢な現在の生から、精神的生が
優勢な次の生へと移行し、目に見えなくなるが、その後、精神的
生と自然的生が調和する世界に移り、再びキリストが目に見える
ようになる。この時代を招き寄せるには、全人類がキリストにお
いて死に、そして生きること成し遂げなければならない。とい
うのも、「本来は個々の人間の行為あるいは所行ではなく、人間
の現在の状態すべてが、神の目から見て非難されるべきである」
(O217)からである。この未来を招来することにおいて初めて人
間は救われるのである。このような考え方は、フィヒテがこの世
において救いに与れることとは好対照をなしている。

以上のように見てくると、『ヨハネによる福音書』冒頭部分の
フィヒテとシェリングによる解釈は極めて異なったものとなる。
フィヒテは純粹思惟によつてのみ「真の神」(A418)を捉えるこ
とが出来るとすることから論を組み立て、「自己自身から、自

己自身に基づいて、自己自身によって存在する存在」(A439)であって、「内的で、自らのうちに隠れた存在」(A480)である神についての思考をめぐらすことで、人間との関係を提示した。そこで永遠に変化することのない神にあらゆるものの創造を否定し、概念である「言葉」があらゆるものを現実的にするものであるとする。しかも現にある世界をどのように見るかその見方によって、生き方の相違が見られるとする。それに対しシェリングは、前思惟的存在であって存在するとしか言いえない「純粋な存在」(O.106)がいかにしてあらゆるものを創造し、創造されたもののうちの「最初の人間」が引き起こした墮落を意識の中の過程でいかに修復し、最終的に神との和解がどのように行われ、全人類が救いへと到るか、という歴史を描き出した。そのなかで両者が『ヨハネによる福音書』冒頭部分を解釈したのであるから、神によるあらゆるものの創造を認めないか否か、ロゴスを知と見るか、それともデミウルゴスのポテンツとするか、第一章五節までと六節以下がそれぞれ絶対的真理と相対的真理を現すものとするか、それとも肉において現象するものの全歴史を解き明かし、過去・現在・未来という時代を現すものとするか、暗闇を精神的程度の低い人間とするか、あるいは人類全体に根ざしている異教と見るか、キリストによる贖罪を認めないか否かなど、それぞれの項において顕著な違いを見せることになったのである。しかしながら、最も大きな違いは、キリストを受け入れることによって、いつ人間が救われるのかという問題に対し、フィヒテが現にあるこの世界において、シェリングが今の世が終わった後に来る時代において救われる、とする点に見られる。このような違いを生み出した

のは、一言で言えば、フィヒテとシェリングの人間観の相違、さらに言えば両者の哲学的立場の相違である⁽¹⁴⁾。その相違が『ヨハネによる福音書』冒頭部分の解釈を対照的なものにしたと言えるであろう。

註

(1) ちなみに、日本聖書協会『聖書―新共同訳』では、1 初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった。2 この言は、初めに神と共にあった。3 万物は言によって成った。成ったもので、言によらずに成ったものは何一つなかった。

Revidierte Lutherbibel (1984) によれば、

John 1:1 Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.

² Dasselbe war im Anfang bei Gott.

³ Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.
と訳されている。

(2) "Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre", Im Fiches Werke, V, Walter de Gruyter & Co., 1971. 引用略号は A。

(3) "Philosophie der Offenbarung", erster Band und zweiter Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 引用略号は O。第 1 巻は O ー 〇 〇、第 2 巻は O ー 〇 〇。

(4) ヘーゲルも『キリスト教の精神とその運命』第三章「キリスト教の精神」のなかで『ヨハネによる福音書』冒頭の解釈を試みている。"Der Geist des Christentums und sein Schicksal", S.373ff., Im G.W.F.Hegel Werke 1, Suhrkamp, 1986.

(5) フィヒテは「初めに言葉 das Wort があつた、原典ではロゴス der Logos があつた。これは理性あるいは・・・知恵と訳すことが出来るが、私たちの考えでは、Wort という表現によって・・・最も適切に訳される」(A.480) と述べ、ho logos に言葉 das Wort という訳をあてている。

(6) フィヒテによれば、世界に関する見方は五つに分かれる。これら五つの見方のうち、世界を捉える最初の最低な方法は「外部感官に現れるものを世界および実際に現存するものと見なし、また最高のものの真なるものとして持続するものと見なす」(A466)方法である。これは欲望の連鎖のなかを生きた生き方である。第二の立場は「世界を、理性的存在者たちの体系における秩序と平等な権利の法則として把握する」(A466)ものであり、理性的人間の見方である。世界に関する第三の見解は、「真なる高次の道徳性の立場に基づくもの」(A468)であって、「精神世界の法則を最高のもの、第一のもの」と考える立場である。この立場は先の二つの立場と異なり、フィヒテによれば、初めて淨福 *Seligkeit* へ到りうるものである。第四の立場である世界に関する見解は「宗教の立場に基づくもの」(A470)であり、「神が・・・その現実的で真の直接的生において私たちの中に現れる」(471)段階であった「私たち自身がこの神の直接的生である」(A471)。世界についての最後の立場は「学の立場に基づくもの」(A472)であり、この立場は「宗教にとつて単に絶対的事実であるものを發生論的に説明するもの」(A472)にすぎない。第一の立場のように、低い精神的段階においては感性的対象が現存するものと見なされるのである。

(7) 詳しくは拙論「宗教と倫理―ドイツ観念論思想を手掛かりとして―」、『宗教研究』361号所収、日本宗教学会刊、2009年、361頁以下を参照されたい。世界に関する五つの見解の概略は本論文、註(6)を参照。

(8) I. Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Felix Meiner, 1966, 引用略号は R。

(9) 神論については拙著『人間における悪―カントとシェリングをめぐる一―』、東北大学出版会刊、2001年、特に第四章以降、ならびに拙論「後期シェリングにおける神」、『シェリング年報』17号所収、日本シェリング協会刊、2009年、38頁以降を参照されたい。

(10) 詳しくは、前掲拙著第六章を参照されたい。

(11) 神は、創造の過程においてポテンツ化された現実態を元の現実態に戻し、人間の創造においてその過程を一応完成させる。人間はこの創造の過程で生成した被造物でありながら、「精神であり生命」(O1.357)であって「生成した神」(O1.347)と言える「最高の被造物」(O1.348)で

ある。ところが人間は自由な存在であることを勘違いし、神と同じように振る舞おうとして、「墮落」(O.54)する。そして神による創造の過程において、元の現実態に戻されたものを、最初の人間は「神の意志に背いて」(O.55)意識の中において再びポテンツ化してしまう。このポテンツ化されたものを戻す過程が神話的過程である。この過程の中において作用するポテンツは神による過程におけるポテンツと変わりはない (O1.380)。ただ人間によって過程が引き起こされたものであるから、作用するポテンツはすべて非神的ポテンツである (O1.366-9)。

(12) Revidierte Lutherbibel (1984) では

⁹ Das war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.

¹⁰ Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht.

¹¹ Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf.
となつてゐる。

(13) 詳しくは前掲拙著第六章、ならびに「悪はいつ克服されうるか―後期シェリング哲学の場合―」、『論集』第22号所収、印度学宗教学会刊、1995年、43頁以降を参照されたい。

(14) シェリングの言葉を用いれば、「観念論」と「哲学的経験論」の違いと言えるであろう。

なお、引用文中の「」の中は筆者の補足であり、〈〉は文意を明確にするために付け加えたものである。また、文中での聖書の引用は、フィヒテならびにシェリングの引用をそのまま訳し使用した。