HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ヨハネ福音書における繋辞の機能とその思想 ： 第8章12節～59節をめぐって
Author(s)	佐々木, 啓
Citation	基督教学, 21, 1-29
Issue Date	1986-07-15
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46452
Type	journal article
File Information	21_1-29.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ヨハネ福音書における繋辞の機能とその思想

――第八章一二節～五九節をめぐって――

佐々木　啓

序

本稿の究極的な関心は、以下のE・ペイゲルスの問いと同じものである。すなわち、「新約聖書の中に正典として収められている（そのようなものとして正統的キリスト教の伝統の中で支持されてきた）福音書は、一体何によって、その他の、排除され〈異端的〉とか〈キリストに対する冒瀆〉などと烙印をおされたグノーシス文書から区別されるのか」[1]という問いである。そして何よりも、この問いが狙う的の中心にヨハネ福音書が位置していることは、論を待たない。しかし、R・ブルトマンの『ヨハネ福音書』[2]によって頂点を迎える、言わばこの問いに対する探究の集積である研究史が、それに充分な解答を与えているとは必ずしも言えない。私見によるとその理由は、基本的に宗教史学派的な関心によって裏打ちされた諸家の研究が、この福音書周辺の同時代の諸宗教・思想が持つ様々な概念や象徴などとこの福音書が持つそれらとの間の相違、というよりはむしろ類似性を鮮明にしてきてしまったからである。したがってわれわれは、常に冒頭に引用した問いに立ち返らざるを得ない。

勿論、様式史を経由し非神話化を唱導するブルトマンなどは、伝承層の詳細な切り分けによって、ヨハネ福音書の

記者が所謂グノーシス神話を独自な使信へと変換して行く過程を論証し、右の問いに答えようとする。[3] しかし、彼の煩瑣な伝承区分の妥当性に関しては諸説紛々であるし、一見客観的に見えるその作業の底には、実は既に予め一貫した「実存論的解釈」が横たわっているのではないかと、E・ヘンヒェンなども指摘している。[4] またP・リクールは、別の角度からブルトマンを批判して、次のように言っている。「言語が〈客観化する〉ことを止めた瞬間に、すなわち、言語が現実世界の〈諸表象〉や現実世界化する〈諸表象〉を免れた瞬間に、この事実(Daß)―出会いというこの出来事―に関して、全ての探究は余計なものとなるように思われる。しかしこの事実は、内容(Was)―一般的な諸言明や客観化する諸表象―に続いて起こるのだ」。[5] ここで指摘されていることは、ブルトマンの方法論のプログラムにおける本質的な飛躍（あるいは循環の始まり）の存在である。したがってわれわれに残された仕事は、そこにできた深淵に飛び込みその断絶を見極め、あるいは繋ぐことにある。具体的な作業としては、一見客観的な操作のように見える伝承層の切り分けや、概念・象徴などの比較検討を中心に据えた歴史的・批判的研究にも充分な注意を払いつつ、その客観性については留保し、教義的な釈義の実践には猶予を与えて、ヨハネ福音書をひとつのテクストとして再読するということである。[6]

このような本稿の論究の方向づけは、より細かいブルトマン批判として、更に一層先鋭化することができる。例えばブルトマンは、論文「最近解明されたマンダ教・マニ教資料とヨハネ福音書」[7]の結論部分で、「(ヨハネ福音書の)著者は啓示の内容にではなく、事実にのみ関心を持っている」[8]と述べているが、このことは結論として無条件に受容されうるであろうか。ここで問題としたいのは、「内容」という言葉でブルトマンが何を考えているかということである。当該の文脈に即するならば、それは、「救済者と救済された者との同一性という決定的な基本思想と霊魂の運命への省察」[9]である。ところが、実は、「神秘的な神の客語、人間学的二元論、霊魂の運命への反省、霊の誘導、体験

的敬虔」などは、「神秘主義の特徴」としてブルトマンによって一括して考えられている。[10] つまり、„Was“ という曖昧な概念で多様な事柄が考えられているのではないかとの疑いが残り、例えば「神秘的な神の客語」も啓示の「内容」と考えうる。ところで、ある人の人格を示すのが、他ならぬ様々な「客語」であろう。そうだとすれば、神話という枠組の中で「遣わされた者は、彼自身の人格以外には何も啓示する必要はない」[11]のだから、むしろ結論は、「他ならぬイエス＝遣わされた者の人格を啓示するその内容こそが、ヨハネ福音書記者の専らの関心であった」[12]となりはしないか。「神については、神がいかにいますかは語ることができず、ただ神がいますということしか語れないのである。神的なものは、何かある所与や記述可能なものではない」[13]というブルトマンの言葉は、結局結論というよりも神学的な前提ではないか。それにしても、もしこのとうりであるとすれば、聖書の「記述」に対するわれわれの探究は、一体どのような意味を持ちうるのだろうか。

先のリクールの批判は、まさにここに向けられている。なぜなら、ここでブルトマンは、„Daß“ に先行する、あるいは „Daß“ の中にこそ含まれる „Was“ の検討をオミットし、„Daß“ と „Was“ との対比というなかば形而上学的な議論へ突然移行してしまうからである。[14] とりわけここに潜むブルトマンのイデオロギーを看過してはいけない。例えば、ブルトマンは繰り返してヨハネ福音書においては「神秘的な神の客語はすべて欠如している」[15]と述べている。そうしてヨハネ福音書の主要な ἐγώ εἰμι… 表現（六・三五、四一、四八、五一、八・一二、一〇・七、九、一一、一四、一五・一、五）を、彼が言うところの「認証定式」(die Rekognitionsformel)―この定式ではむしろ ἐγώ が「客語」である―に分類している。[16] この線でブルトマンの思想は一貫しているのである。しかしわれわれは、ブルトマンのこの公準をこそ今一度疑ってみなければなるまい。というのも、そもそも ἐγώ εἰμι… 表現の ἐγώ が本当に「客語」か否かと問うてみなければならない。[17] 他ならぬ「客語」たる “Was“ を欠くが故に解釈の困難を招来すると考えられる、

ἐγώ εἰμι という言わば絶対的な自己啓示表現（八・二四、二八、五八など）も存在するのである。更に、それらを含む繋辞を用いた表現群こそが、ὅτι すなわち „Daß“ 節の中へと入り込んで、ヨハネ福音書の中心的な言辞を形成しているのである。その顕著な例が事実上のヨハネ福音書の終結文である—ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ,…(二〇・三一)[18]。

このようにして本稿の論究の端緒は開かれた。

本　論

〔問題の所在〕

本稿でとりあげるヨハネ福音書テクストの箇所は、八・一二～五九であるが、その選択は幾分恣意的である。[19] しかしこの点に関しては、二つの積極的な理由を呈示することができる。第一は、ブルトマンによるヨハネ福音書テクストの切り貼り作業—その顕著な一例が八・一二以下である—に対して批判を加えたいということ、[20] 第二に、その際批判の手掛りであると同時に、また、本稿の主題でもある繋辞のヨハネ福音書テクストでの特徴的な使用が、この箇所に現象として、集約的に現われて来ているということである。これらの理由はヨハネ福音書テクスト全体にも関わることなので、本稿の論究は、このテクスト全体に対する新たな読解に向けても、ひとつのモデルを提供することになるであろう。

まず、ヨハネ福音書テクスト当該箇所の記事のブルトマンによる配置換えを瞥見しておく。八・一二は、「光」についての言説として一括され、八・一二→一二・四四～五〇→八・二一～二九→一二・三四～三六と続けられる。[21] また八・一三～二〇は、五・一九～四七→七・一五～二四の後へ続く、「さばき」というテーマのシークエンスとして

整理される。[22] 更に八・三〇～四〇は、六・六〇～七一と共に一二・三三の後に置かれ、[23] 八・四一～四七、五一～五三、五七～五九は、「イエスとアブラハムの関係を述べた結論を失した断片」と見做され、[24] 最後に八・四八～五〇、五四～五五は、イエスの「栄光」についてということで七章に続けられている。[25] その際この大規模な配置換えの理由は、一途にテマティカルなものである。[26] しかし、C・H・ドッドの指摘を待つまでもなく、ヨハネ福音書テクストの象徴群、のみならず諸種の概念的なモチーフは、テクスト内で相互引照関係(cross-reference)[27]にあり、それらによってテクストの分割・整理を行うのは不可能である。また、ヨハネ福音書テクストが文体的に見て分割不可能であることに関しては、E・シュヴァイツァーが詳細に論証している。[28] 例えば一二・四四～五〇を見てみるだけでも、それは一目瞭然である。そこでは、「光」や「派遣」、そして「さばき」の象徴・モチーフが渾然としかも緊密に結び付いて表現されており、それらを手掛りとしたこのテクストの分割・整理など無理である。

われわれが注意しなければならないのは、またしてもここに潜むブルトマンの方法論における前提である。すなわち、テクスト表層のテーマの一貫性を追おうとするような、ある種の合理主義的な姿勢である。[29] このような姿勢は、ヨハネのように諸象徴・モチーフなどが綾をなすテクストでは、その意味の解明にとって不適切である。もとより、このような、様式史的な研究方法に通底する文学的には遡及的な方法[30]と、そこから引き出されるテクスト全体に対する釈義との間には、先に述べたように飛躍が生じる。したがって、既存の諸象徴・モチーフなどを用いてヨハネ福音書テクストが生成して行く過程を、構成的にしかも共時的なレヴェルにおいて探究するのでなければ、このテクストの独自性や全体の思想表現を理解することはできない。[31] その際の手続きは、現にあるがままで、ヨハネ福音書テクストの言語空間の特徴を捕えて、そこから読み始める以外にないのである。本稿では、ヨハネ福音書テクストにおける繋辞使用を、その特徴と見做すのである。

周知のように、ギリシア語では他のインド―ゲルマン語同様、純粋な名詞文に対する繋辞使用文の比率が漸次増大して来るのであるが[32]、新約聖書諸文書はその過渡的な様相を呈し、双方の比率は各々でまちまちである。ところがそれらの中でも、ヨハネ福音書、使徒行伝、ヨハネの手紙群における繋辞使用文対純粋な名詞文との比率では、順に八対一、八対一、五〇対一と、他の新約文書や同時代の世俗文書に較べて、繋辞使用文の割合が非常に高いのである(表1参照)[33]。紙幅の都合上、使徒行伝とヨハネの手紙群には立ち入って言及できないが、この点でのヨハネ福音書テクストの特徴は承認されよう。問題は、この繋辞使用文の比率の高さを、N・ターナーのようにヨハネが「最も文学性に乏しい」(the least literary)と結論づけてしまうだけで[34]、事態に即しているのか否かということである[35]。この問いに対する解答を予告しておくと、ヨハネ福音書テクストにおける繋辞の多用は、「最も文学性に乏しい」などと一蹴してしまうことはできず、むしろこのテクスト表層の多様な象徴・モチーフを縦横に繋ぎ留める箍として、テクスト深層の使信の伝達に決定的な役割を果しているということである。

〔分　析　I〕

以下では、繋辞を中心に据えて、ヨハネ福音書テクスト八・一二～五九の言述を分析して行くことにする。

まず、一二節の一見前後の脈絡なしに現われて来る唐突なイエスの発言、ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου に驚かせられる。しかしそのことの故に、この一節がイエスの長い談話の最初になければならないなどとして[36]、大きな配置換えを行う必要はない[37]。例えば、仮庵の祭りによる七章からの「光」のイメージの連鎖は、諸家によって指摘されている[38]。むしろ本稿での関心は、この一節のヨハネ福音書テクスト内における文体としての特徴や、その現われ方に向けられる。φῶς という語はこのテクストの随所(一・四、五、七、八、九、三・一九、二〇、二一、五・三五、八・一二、

表 1　　ABSENCE OF THE VERB "TO BE"

	Mt	Mk	Lk	Ac	Jn
Verb *to be*	257	174	318	213	395
Ellipse	81	37	91	27	47
Proportion	3:1	5:1	3:1	8:1	8:1

	Ro	1 Co	2 Co	Ga	Eph	Ph	Col	1 Th	2 Th	1 Ti	2 Ti	Ti	Ph
To be	67	133	48	48	38	11	24	9	6	20	13	8	2
Ellipse	105	90	72	19	19	29	5	10	7	16	7	5	2
Propn.	¾:1	1:1	¾:1	2½:1	2:1	½:1	5:1	1:1	1:1	1:1	2:1	1½:1	1:1

	Paul (non-Past)	Past	Heb	Jas	2 Pt Jude	Joh. Epp.	Rev 1–4, 21f	Rev 5–20	Rev tot	1 Pt
To be	386	41	35	27	15	105	48	44	92	8
Ellipse	358	28	60	16	4	2	39	52	91	28
Propn.	1:1	1½:1	½:1	2:1	5:1	50:1			1:1	¼:1

	Strabo I 1 64 B.C.–A.D. 21	Diod. Sic. pt. 1 (C. 50 B.C.)	Dio Chrys. *Kingship* I, II (A.D. 50–120)	Philostr. *Vit. Apoll.* I (ii-iii/A.D.)	Hdt I–IV approv.*
To be	37	48 (some are essential)	51	70	381
Ellipse	54	27	55	83	70
Propn.	¾:1	2:1	1:1	1:1	5:1

* For Hdt, the figures are based on Barbelenet; I take responsibility for the others.

九・五、一一・九、一〇、一二・三五、三六、四六）に見られるが、初めてこの語が出て来る一・四、五などと比較してみると、繋辞使用の観点から興味深いことが言える。ヨハネ福音書テクスト一・一～一八の所謂「プロローグ」は、その原型の復元という煩瑣で古典的な研究課題を有するが[39]、それをひとまず棚上げしても、現にあるテクストの文彩（フィギュール）に気がつく。「プロローグ」では、繋辞 ἦν の反復によって結びつけられる諸語、すなわち、主語名詞の選択的な繰り返しによる隠喩的な言述に、主語の動作 φαίνει, ἦλθεν などが介入して来るというひとつの文学的な特色がある。それに対して八・一二では、同じ ἐστίν という語が、今度はテクストの大きな構造―（奇跡）物語→（論争的な）対話→談話[40]―の中に、言わば換喩的に現われて来るのである[41]。この「プロローグ」は、屢々ヨハネ福音書テクスト全体の縮図として考えられるのであるが[42]、両者がお互いの文学的機能を明確にしつつその対比を鮮明にするために、前記の二つの文彩（フィギュール）に属する繋辞使用文（一・四、八・一二）が役立っている。

更にまた、ヨハネ福音書テクストの中で、繋辞たる εἶναι 各変化形が ἐστίν をめぐって形成するネットワークを観察することもできる。前述のように、ἐστίν という語はこのテクストの様々な局面で現われて来るのだが、それらの文を並べてみると、却って、繋辞諸変化形が ἐστίν という語の回りでネットワークを形成していることに気づく（図1参照[43]）。

一二～二〇節の残りの部分では、不信仰者たちと論争するイエスが描かれており、またそこでは、イエスの自分の出自に関する知識と彼らの無知とが対比されているのだが、繋辞使用文を追うだけでこの箇所の主旨を理解できるのである。一六節の ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ. は、教義的にイエスと神の不分離性を表現しているが、これによって一八節の ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ. という発言が正当性を獲得するのでもある。これらの言明の背後には、民数記三五・

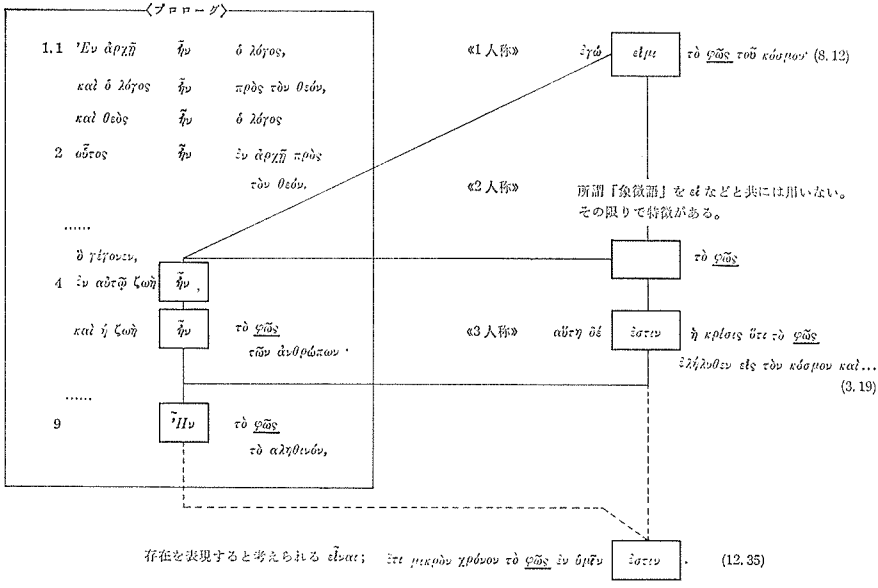

図1　φῶς をめぐる繋辞ネットワーク

三〇や申命記一七・六などを典拠とするラビ的なユダヤ教の伝統が横たわっていると考えられるが[44]、更に ὅτι μόνος σὺκ εἰμί という一節の背後には、詩篇九一・一五（セプトゥアギンタでは九〇・一五）μετ' αὐτοῦ εἰμι ἐν θλίψει という翻訳があるかも知れない[45]。但し、ὅτι μόνος σὺκ εἰμί が、ἐγώ εἰμι を欠いてヨハネ福音書テクストではむしろ特異であるのは、なるほど詩篇の原文が 'ānî hû' や 'ānōkhî hû' などではなく 'immô 'ānōkhî だからであろうか。というのも、後述するように、'ānî hû' や 'ānōkhî hû' こそが ἐγώ εἰμι…表現と関係を持つからだ。一見すると粗野な引用、伝承かも知れない ὅτι μόνος σὺκ εἰμί の一節も、また、εἰμί を含むが故に、ἐγώ εἰμι…表現のテクスト内における意味形成過程の中へ搦め捕えられていると言えよう。

ブルトマンは、四・二六と共に右の八・一八の〈ἐγώ εἰμι＋名詞化した分詞〉という表現を、彼が分類した ἐγώ εἰμι…の四つの形式と同じ「神聖な形式」(eine sakrale Formel)とは認めていない[46]。しかしこの箇所もまた、ある種の啓示、すなわち、既成の教条への当て擦りを含意して

いることは否めないし[47]、この表現が他の ἐγώ εἰμι…という自己啓示表現と何ら繋累がないとは即決できない[48]。そしてこれら全ての言明は、イエスの「証言」や「さばき」の真正性に関わっている。しかも、それらのことを表現するのは、専ら繋辞使用文であると言っても過言ではない。ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου,…(一四節。一三節も参照)。ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν,…(一六節)。

続く二一～二九節では、イエスの「上から」の出自と、不信仰者たちの「下から」の出自とが問題となっている。ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (二三節)。ここには、E・シュヴァイツァーが指摘するヨハネ福音書テクストの文体的な特徴が二つ現われて来ている。ひとつは εἶναι ἐκ…という繰り返される表現であり、もうひとつは後半部の „chiastisch" な表現である[49]。εἶναι ἐκ…表現に関しては、ἐγώ εἰμι…との直接的な関連を云々するよりも、このテクストの繋辞使用の特色そのものを論じる方が得るところが大きい。新約ギリシア語の一般的な語用という観点からすれば、〈ἐκ + Genetive〉が実詞化する傾向は普通であり[50]、問題はむしろ、他の福音書テクストに類例を見ない、分詞を伴った ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν (三一・三一)という表現にまで展開しているヨハネ福音書テクスト独自の繋辞使用文である。また „chiastisch" な文体的特徴に関しては、繋辞使用文においてそれが現われて来る事例が少なくない[51]。以上の考察の結果確認されることは、ヨハネ福音書テクストにおける繋辞使用文が、その思想や文体の様々なレヴェルを繋ぐ連結器の役割をも担っているということである。

さて、右の二三節で述べられた特別な出自の故に、他でもなくイエス自身が啓示となる。それは、テクストの表現では、ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現として現われる。この表現をめぐる多様な問題は後述するが、ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι,…(二四節)や…, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι,…(二八節)における ἐγώ εἰμι という絶対的

な自己啓示表現は、双方とも ὅτι 節中であることに注意を要する。[52] しかも言うまでもなく、πιστεύω や γινώσκω などの動詞は、ヨハネの神学を理解するための鍵になる語とされている。[53]

加えて、二五節の σὺ τίς εἶ; というユダヤ人たちのイエスに対する問いに目を向けねばならない。H・ケスターによれば、ヨハネ福音書の ἐγώ εἰμι… 表現とトマス福音書の「私は…である」語録との違いは、トマスの方ではそれが「あなたは誰なのですか」という問いに対する答えだという点である。[54] なるほど二五節においても、σὺ τίς εἶ; というイエスに対する問いは、彼の ἐγώ εἰμι… 発言によって直接答えられてはいない (τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν;)。[55] 更にケスターはここから展開して、イエスに対する問いの内容の違い、すなわち、「あなたは誰なのですか」(トマス福音書)と「われわれが待つかたはどなた(あるいは何処にいるの)ですか」、あるいは「来たるべき救い、光、生命は何処にあるのですか」(ヨハネ福音書)という二種類の問いの相違の故に、ヨハネ福音書テクストの ἐγώ εἰμι… 表現群がブルトマンの言う認証定式であり、ἐγώ が述語になっていると結論づけるようであるが、果してそうだろうか。[56] むしろ、ヨハネ福音書とトマス福音書の両テクストにおける物語(ナラティヴ)の違い—噛み合わない問答と噛み合う問答—こそが、ἐγώ εἰμι… 表現、就中両テクストの深層の意味形成作用に参与しているのではないか。[57] そもそもケスターの言うヨハネの方の問いは、テクストの何処で発言されているのだろうか。飽く迄ブルトマンの認証定式に固執するならば、むしろ次のように問う必要があるだろう。すなわち、普通は主語である ἐγώ がなぜ述語へと変換しうるのか、と。恐らく、本稿のヨハネ福音書テクストにおける繋辞使用の分析は、そのような問いに対して答えるための糸口を提供するだろう。

結局八・二一～二九でも相変わらず、父=神=送り手 (ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν;…(二六節。二九節も参照))。イエスが正当化されている。ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν;…(二六節。二九節も参照)。繋辞使用文により、

八章の残りの諸節では、まずイエスの自由と不信仰者たちの不自由について述べられ（三〇～三六節）、次にユダヤ人たちがアブラハムの子孫であることと悪魔の子孫であることとが述べられ（三七～四七節）、最後に再びイエスの神との一致とアブラハムに対する優先とが述べられている（四八～五九節）。以上の箇所は、各々個別的なテーマを含んではいるが、そこでの全体としての言表がユダヤ教の用語（律法、アブラハム、悪魔など）を用いて為されているところに特色がある。更に繋辞使用文の分析から、いくつかの特徴を鮮明にすることができる。

繋辞に関して言えば、この箇所では二人称複数現在形の使用が、*ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε*（三一節）、*Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε*（三七節）など（その他、三九、四四、四七節）[58]に見られるように、ヨハネ福音書テクスト全体の水準に比して際立って多いことが指摘できる。それによってこの箇所の対話が、幾分かは論争的、幾分かは説得的とでも言えそうな調子を帯びているし、奇妙な言い方になるが、テクストの傾向からすれば、イエスと彼の対話者たちとの議論がよく噛み合っているのである。しかしここでもまた、新たなユダヤ教の用語の導入による神学的な含意はともかく、それらをテクストの文脈に更に繋ぎ留めて行く繋辞使用文の特徴は、依然として生き続けている[59]。例えば四七節 *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.* などは、既述の *εἶναι ἐκ…*という文体的な特徴共々テクストの繋辞使用を維持している。

最後に、五八節 *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.* という述語なしの *ἐγὼ εἰμί* 表現に言及しておかなければならない。この一文は、一見すると「アブラハムの生まれる以前から、私はいる」とでも訳し去ってしまえそうだが、事実はそれほど単純ではなく、内包している問題も大きい。端的に言って、この五八節の *ἐγὼ εἰμι* 表現に、述語を持つ *ἐγώ εἰμι*…表現や他の所謂 *ἐγὼ εἰμι* という絶対的な自己啓示表現との関連を認める（シュナッケンブルク[60]など）か、認め

ない（ブルトマン[61]など）かという問題がある。この問いに対する答えは、二四節や二五節の ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現が含む諸問題の考察と共に、本稿の後半部へ譲るとして、ここでは問題提起だけに留めておく。

さて、以上ヨハネ福音書テクストの八・一二～五九を、繋辞使用文を中心として分析した結果明らかになった事柄を確認しておく。ヨハネ福音書テクストにおける繋辞の多数かつ多様な使用は、ターナーが言うように「最も文学性が乏しい」として片付けてしまうことはできず、むしろその使信の形成に積極的な役割を果していると考えられる。従来注目されて来た ἐγώ εἰμι…という自己啓示表現のみならず、εἶναι の各々の変化形は互いに密接な繋がりを持っており[62]、ともすれば拡散しかねないヘレニズム世界やユダヤ教の諸象徴、概念的なモチーフ、更にテクスト表層の様々な文体や文彩（フィギュール）を繋ぎ留める箍となっている。そしてこのような働きに加えて、ヨハネ福音書テクストにおける繋辞使用は、このテクスト独自の意味、言わば意味の余剰を形成しているのではないかと思われるのである。

〔分　析　II〕

分析Ⅰでは、ヨハネ福音書テクストの文脈（八・一二～五九）に沿って読むことで、言わばテクストの言語空間を横に繋ぐ繋辞の役割を明らかにして来た。以下では、このテクストの繋辞使用の研究に対して深い関わりを持つと同時に、伝統的研究との接点でもある ἐγώ εἰμι…表現の伝承的、歴史的な側面に光を当てることで、今度はテクストの言語空間を縦方向に繋ぐ繋辞の役割を鮮明にしたい[63]。

一口に ἐγώ εἰμι…定型表現と言っても、その特色によって、それらは以下の三つに分類できる[64]。

㈠、ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου（八・一二）などに代表される、言わば一般的な述語を伴ったもの。ἐγώ εἰμι…表現

の中では最も数が多い。

(二) ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι（四・二六）と ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ（八・一八）という、二つの〈ἐγώ εἰμι＋名詞化した分詞〉という形式。

(三) 述語を欠いた ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現。これは、八・二四、二八、五八などに見られ、述語がない故に屢々解釈が困難となり、釈義家たちも縷々述べているもの。

ἐγώ εἰμι…表現に関する以上の基本的な分類に即して、次にその伝承や歴史的な背景の問題を若干論じておく。

まず、(一)について考察する。

述語付の ἐγώ εἰμι…表現に関する長い研究史を一言で要約するのは困難であるが、敢えてその底流にあるものを探ってみると、今までの探究は、イエスが ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου（八・一二）とか ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή…（一五・一）などと言う時、その τὸ φῶς τοῦ κόσμου とは何か、ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή とは何かなどと、述語の概念を問うかたちで為されて来たと言えよう。その理由のひとつは、この述語を伴った ἐγώ εἰμι…表現がほぼ全く共観福音書に並行を見い出せないこと、すなわち、共観福音書とは恐らく全く伝承的な関係がないであろうということに由来する。

例えば φῶς という語を考えてみても、共観福音書ではマタイの五・一四に ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου という表現があるが、これがヨハネ福音書テクストの八・一二の一文と伝承的に関わりがあるかどうかは疑問である。加山宏路はこの二文を捉えて、「マタイ・ロギオンのヨハネ的改訂」ということを提唱している[65]。つまり、「あなたがは世の光であるべきだ」が、「―なぜなら―イエスが世の光であるから」「―すなわちイエスは言った―わたしは世の光であ

る」と、「この言葉の〈生活の座〉としての会衆礼拝において言葉が反復される中で」変換して行ったというのである。しかし、ヨハネ福音書テクストにおける述語を伴った ἐγώ εἰμι… 表現、就中まさに「ヨハネ的」であるその繋辞使用の分析を経ずして、様式史的な研究方法の前提に立った〈生活の座〉という社会学的な概念を援用し、言わば通時的な読解を強制することは、早急の観を免れず、事柄の本質を掩蔽しかねない。

またE・シュヴァイツァーは、ヨハネ福音書テクストの ἐγώ εἰμι… 表現とマンダ教文書におけるそれとの詳細な比較検討を行っているが、述語に囚われるあまりに、ヨハネ福音書テクストの ἐγώ εἰμι… 表現は、マンダ教文書の類似表現に較べると、ἀληθινός という付加語などによって非神話化されていると言わんばかりの、図式的な結論に終始している。[66] テクスト内部での有機的な関係を無視してそれだけを分離し、他のテクストの文体や述語との類似性を論じても解決できない問題が、ここには伏在している。A・ロワジーによって「全く不首尾な編纂物」(une compilation assez mal ordonnée)と呼ばれた[67]、マンダ教文書とヨハネ福音書テクストとの間にある隔り、それらの編まれ方の違いを解明してこそ、両者の歴史的な関係に新しい光を投じることもできよう。

今ひとつの例をあげると、ドッドは、ヨハネ福音書テクストとヘルメス文書との比較検討を行いつつ、例えば、ヨハネ福音書八・一二と "Corpus Hermeticum I (Poimandres)" の六、τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγὼ…ὁ σὸς θεός. との類似を示している。[68] しかしここには、繋辞がないことを含めて、文体の相違があるし、もう少し大きい尺度で見ると、『ポイマンドレース』は、時々拡張された談話が挿入されるとは言え基本的には整合的な対話によって進行するという物語(ナラティヴ)の特徴がある。そして、ヨハネ福音書テクストにおいては、物語(ナラティヴ)の特徴と繋辞使用との間に、前述したような密接な関わりが存在するのである。かくして、述語を伴った ἐγώ εἰμι… 表現の伝承や歴史的な背景を探って行くことにより、異なるテクスト間の類似性を中心に据えた比較検討よりは、むしろ、逆に、ヨハネ福音書テクストの使信の独自性を

支えているものは何かと問うように促される。

次に、(二)の形式について考察する。

シュナッケンブルクは、〈ἐγώ εἰμι＋名詞化した分詞〉という表現のグループに、八・二三 ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί（一七・一四、一六も参照）や七・三四… καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν（七・三六、一二・二六、一四・三、一七・二四も参照）などの一連の表現を加えて一括しているが、充分な根拠があるとは考えられない。紙幅の都合上詳述できないが、イエスや人々の出自ということで「上」（τὰ ἄνω, ἄνωθεν）とか「下」（κάτω）、「天」（τὸ οὐρανός）とか「地」（τὸ κάτω）とかの場所が問題になるような発言は、むしろ三・三一以下などを中心として独自の一群を形成しているとも考えられる。[69] またこれらの表現では、ἐγώ と εἰμί の位置が離れていたり（八・二三などを参照）逆転したり（七・三四参照）している。一見些細に見えるこのようなテクスト表面における表現の相違は、同じ ἐγώ と εἰμί を用いていても、単純なだけになお更、テクスト深層での ἐγώ εἰμι…との意味の差異を示唆するのではないか。[70] 勿論、この差異が、ἐγώ εἰμι…表現のテクスト内的な独特な意味形成作用に跳ね反って来ることは、言うまでもない。以上二つの理由により、シュナッケンブルクの分類には首肯できない。

さて、〈ἐγώ εἰμι＋名詞化した分詞〉表現は、上記のとうりヨハネ福音書テクストにも二例（四・二六、八・一六）しかない。新約聖書のギリシア語において分詞が名詞化することは普通であるし、[71] 主語が一人称以外のものならば、ἐκεῖνός ἐστιν τὸ κονοῦντα τὸν ἄνθρωπον（マルコ七・一五）などと他の福音書にも散見できる。しかし ἐγώ εἰμι…表現と結びついたものは、ヨハネ福音書テクストに独自である。そしてなぜこの表現が伝承との関係で問題を孕むかというと、R・T・フォルトナが四・二六を、彼の所謂「しるし資料」を中心として成るヨハネの「資料テクスト」に含めているからである。[72] 但しフォルトナは、四・二六の ὁ λαλῶν σοι という一句を、九・三七 καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ

λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν[73]を参照しつつ彼の資料から除いている。[74]恐らく、後者を記者の作文と考えて前者も編集上の付加とするとの意味であろうが、事実はそう単純ではない。後者を福音書記者のものとして論証していない以上、典拠としての価値はない。つまり、四・二六 ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι 全体が彼の「資料テクスト」に属している可能性もある。[75]フォルトナの「資料テクスト」の存在に対する疑問があることは勿論、[76]この「資料」から「サマリヤの女との対話」（四・四～一二）を除く見解もあり、[77]この点に関しては更に議論の余地が残る。したがって、以上の考察からして、ごく消極的にではあるが、〈ἐγώ εἰμι＋名詞化した分詞〉の表現が、共観福音書伝承とは違う何らかの伝承に由来する可能性も否定できないのである。

最後に、㈢について考察する。但し、ἐγώ εἰμι という絶対的な表現と "ani hu" などの第二イザヤを中心とする旧約聖書（セプトゥアギンタ）の表現との関係については、便宜上結論の部分で述べることにする。

述語を欠いた ἐγώ εἰμι 表現は、共観福音書においてもいくつか見出せる（マルコ一三・六、一四・六二、ルカ二一・八、二二・七〇）。しかしそれらは、ヨハネ福音書テクストの八・二四、二八、（五八）のように解釈の困難を伴わず、少なくとも欠けている述語を直ちに予想できる。

そのような中にあって興味深いことに、ヨハネ福音書テクストと共観福音書テクストとの間には、この表現をめぐってひとつだけ逐語的並行がある。それは、所謂「供食の奇跡物語」（六・一～一五）に続くイエスの「海上歩行の奇跡物語」（六・一六～二一）の中で、イエスが弟子たちに言う言葉 ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε（六・二〇）（マルコ六・五〇、マタイ一四・二七参照）である。当該箇所において、共観福音書テクストとヨハネ福音書テクストとの間には、この一文を除くとごく基本的な用語（θαλάσσαν, πλοῖον など）にしか並行が見られないので、反って ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε の完全な一致は目を引く。[78]この表現が所謂エピファニーか否かという釈義的な問題はともかく、[79]またヨハネ

の「記者」が共観福音書を知っていたかどうかという困難な問いを問わずとも、両者の間での伝承的な連関は推定しうるであろう。

以上、ἐγώ εἰμι…表現の三つの分類に従って、各々の歴史的な背景や伝承に関する若干の考察を行った結果、一定の方向が明らかになって来たように思われる。

まず何よりも、ヨハネ福音書テクストにおけるἐγώ εἰμι…表現は、マンダ教文書との関係にしろ、ヘレニズム的な背景にしろ、また共観福音書伝承やフォルトナの「資料テクスト」との関係にしろ、歴史的な背景や伝承という観点からする限り、単一ではない多様な層に根を持っている。諸家もこの点までは一致しており、このような様々な要素を利用して、ヨハネの「記者」がἐγώ εἰμι…表現を全く新しいものに改鋳したと結論している。[80] しかし本稿の目的は、このような結論だけでは達成されない。この結論は、福音書「記者の意図」を中心に据えた、言わば編集史的なものと言える。しかし、キリスト教の歴史が聖書解釈の歴史と不即不離であるとすれば、[81] その重心を被解釈者—この場合は福音書「記者」—から解釈者たる読者に、常に送り返さねばならない。[83] それは何も、主観的と蔑視されるような態度への回帰ではなく、ヨハネ福音書をあるがままのテクストとして構造的に捉えようとする姿勢の導入である。本稿ではその試みは、繋辞使用文がどのようにしてヨハネ福音書テクストの中へ織り込まれているかを見透すという読解方法の下に実践された。結局、この分析を通して、ἐγώ εἰμι…表現を中心とする繋辞使用は、ヨハネ福音書テクストの言語空間の縦方向、すなわち、歴史的な背景や伝承をも繋ぎ留めていることが明らかになったのである。

結　論

まず、序で掲げた幾つかの問題点に答えることから始めよう。

ブルトマンは、ヨハネの記者が啓示の „Was“ には興味を持たず、その „Daß“ のみを記述したと言う時、神学的な結論を先取りしてしまっている。それ故彼は、テクスト内での確たる根拠もなしに、ヨハネ福音書テクストの主要な ἐγώ εἰμι… 表現を、彼の言う認証定式に分類し、「神秘的な神の客語」を述語とせず、逆に ἐγώ を述語とするのである。この点に関する批判は序で述べておいた。それに対して、本稿の論究では、ἐγώ εἰμι… 表現の実詞ではなく繋辞に着目することで、ブルトマンとは異なった結論に到達する。敢えてブルトマンの言葉を用いるならば、ヨハネ福音書テクストでは、まさに、その使信の中心が „Was“ から „Daß“ へと変換して行く過程が観察できる。ブルトマンが声高に主張するにもかかわらず、ヨハネ福音書テクストでは「神秘的な神の客語」たる „Was“ は頻出している。しかもブルトマンのように、神学的な前提によってそれらの „Was“ を除去してしまう必要はない。本稿の論究が示したように、他でもないこのテクストの繋辞使用が、ともすれば拡散してしまいかねない „Was“ の多様性を繋ぎ留め、ἐγώ εἰμι… 表現へ、そして最終的には ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現を伴った „Daß“ の中へと収斂させて行くのである。[83] このことは、具体的には ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι,…(八・二四) や、…, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι,…(八・二八) などのヨハネ福音書テクストの言表に結晶している(一三・一九も参照)。そしてペイゲルスの問いに対する解答も、恐らくこの辺に潜んでいる。言説の内容ではなく、繋辞使用というひとつの形式が、このテクストの使信を既成の文書のそれから根本的に変換しているのである。慧眼なブルトマンは、これらの ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現を捉えて、「私は、私がそうであると言った全てのものである」[84] という意味だとしている。だが、このブルトマンの解釈は、更に先に進められなければならない。この ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現は、それに多数かつ多様な述語 „Was“ を繋留するヨハネ福音書テクストの独特な繋辞使用によって、それ自身の意味の臨界点を超えてしまっている。そこには、ブルトマンの解釈だけでは汲み尽くせない意味の余剰がある。但し、この作用

をヨハネ福音書の「記者の意図」に還元してはならない。なぜなら、右のような解釈が出来るのも、現にあるひとつのテクストに能動的に働きかける、行為としての読解の実践があるからなのである。その際、「記者」や「編者」、そして「教団」などといったものも、テクストの言語空間を構成する諸要素に過ぎないのである。[85]

次に保留しておいたセプトゥアギンタと ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現との関係についてまとめておこう。八・二四や八・二八などの ἐγώ εἰμι に関しては、読み方の難しさが認められ、釈義家たちもその背後にセプトゥアギンタの類似表現を予想している。例えば、最も著しい並行例として次のようなものがある。[85]

イザヤ四三・一〇　l°ma'an tēdh°û w°tha'āmînû li w°thābhînû kî-'ānî hû'

イザヤ四三・一〇　ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι, （セプトゥアギンタ）

ヨハネ八・二八　…, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι…,

更にドッドは、'ānî hû'=ἐγώ εἰμι の「神名」(šēm hamm°phôrāš) としての使用を指摘している。

イザヤ五二・六　lākhēn yēdha'‘ammî šº mî lākhēn bayyôm hahû' kî-'ānî-hû' ham°dhabbēr hinnēnî:

イザヤ五二・六　διὰ τοῦτο γνώσεται ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ λαλῶν.

ドッドによれば、Pinchas ben Jair (A.D. 130~160) はこの一節を “Therefore my people shall know my name, on that day, that Ani-hu is speaking: here am I.” と考えていた。

また ʾănî hû' 同様、ʾănōkhî hû' についても「神名」としての用法が指摘されている。

イザヤ四三・二五　ʾănōkhî ʾănōkhî hû' mōḥeh pheša'ekhā

イザヤ四三・二五　ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου…

イザヤ四三・二五　I am "I AM", who erases your iniquities（ドッド）

このようにして、セプトゥアギンタの ἐγώ εἰμι と「神名」としての ʾănî hû' や ʾănōkhî hû' との類似性が確認されるわけだが、その際重要なことは、このセプトゥアギンタの ἐγώ εἰμι とヨハネ福音書テクストの八・二四や八・二八の ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現との間に、歴史的に直接的な関係があるかないかということではない。むしろ注目すべき点は、イザヤ書のテクストにおいて ʾănî hû' や ʾănōkhî hû' が「神名」として展開されたようなことが、並行する現象として、ヨハネ福音書テクストの ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現にも認められないかということである。具体的に言うと、ヨハネ福音書テクスト八・二四や八・二八（そして恐らく八・五八）の ἐγώ εἰμι は、「私だ」とか「私がそれだ」などという言わば字義どうりの意味を超えて、二語でひとつの記号のごとくに働いているのではないか、換言すれば、ἐγώ εἰμι の ἐγώ が本来の代名詞としての指示機能を失いつつあるのではないかということである。勿論この ἐγώ の指示対象は、文脈上は常にイエスである。しかし、ヨハネ福音書テクストの ἐγώ εἰμι…表現群はどれほど史的イエスに遡れるかという伝承史的な問いが答えを見出しえないことと対応して、ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現の ἐγώ も、そのテクスト内での使用を通して、具体的な指示対象との関係を希薄化して行く。こうして ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現は、その繋辞使用によって、分析Ⅰ、Ⅱで見て来たヨハネ福音書テ

クストの多様な背景にしっかりと、しかも重層的に繋留されたままで、教義的な一般化、抽象化を受容するのである。[86]

最後に、八・五八の ἐγὼ εἰμι の解釈に言及することで締め括りたい。

前述のとおりこの箇所では基本的に二様の解釈があるわけだが、本稿の論究からして、この ἐγὼ εἰμι を、ブルトマンのように、ヨハネ福音書テクストの他の ἐγὼ εἰμι…表現群と何ら関連を持たず、単に存在を表わすものと解釈することはできない。なるほど πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι がある以上、続く ἐγὼ εἰμι は存在を表わすと考えるのが穏当であるし、教義的にも、一・一 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος の λόγος の先在思想と共に、メシアの先在思想の表明と考えることが可能であるように見える。加えて、自然に予想される ἦν ではなく εἰμί が用いられているのも、無時間的な永遠性の表現だと見なされうる。[87] しかし、メシアの先在思想に関するユダヤ教的な背景の考察は、むしろ、ヨハネ福音書にあると主張されるこの思想が、どのようにしてテクストに出現して来たのかと問うことを促すだろう。[88] 更にまた、五九節ではイエスに対して極刑 (ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν) が要求されているのだから、五八節の ἐγὼ εἰμι は、先在思想を越えて、イエスが己れを神に等しくするような絶対的な自己啓示を含意しておらねばなるまい。[89] したがって五八節の ἐγὼ εἰμι 表現が、ヨハネ福音書テクストの他の ἐγὼ εἰμι…表現群やその他の繋辞使用文と全く繋累を持たないとは断定できない。そして、先に述べた ἐγὼ εἰμι の「神名」としての性格を考慮するならば、ἐγὼ が同時に主語であり述語でもあるのは不合理だとしてブルトマンが退けた „Ich bin der 'Ich bin'." という解釈[90]も捨て難く、「私は、私がそうであると言うところの全てのものである、という仕方でいる」とでも邦訳すべき意味の過剰を認めうるのである。ἐγώ εἰμι 表現のステレオタイプ化に反比例して行くそのような意味の過剰性が、ここでは考慮されなければならない。

ヨハネ福音書一八章でも、ἐγώ εἰμι は繰り返し（五、六、八節）述べられる。勿論その際の邦訳は、審問への答え

として、「私である」が必要にして充分だろう。しかしシュナッケンブルクも言うように、この単純な応答発言である ἐγώ εἰμι も、「福音書の読者にとっては、この定式に結びつけられているかの（ἐγώ εἰμι という絶対的な自己啓示表現の）充全に神的で荘厳な響きと同じものとされる」[61]。こうして ἐγώ εἰμι という表現は、本稿の論究が示した繋辞使用の特徴と共にヨハネ福音書テクストの物語世界（ナラティヴ）を独自な形で分節しているのである。

ἐγώ εἰμι は巧妙な表現である。ἐγώ である限り、それはイエスであり、歴史と結び合いながら共観福音書全体をもその射程に取り込む。更に εἰμι である限り、それはあらゆる述語と存在に繋留される。それにしてもそこにあるのは、ひとつの教義的な言説（ディスクール）の権力[62]ではないか。

註

(1) Elaine Pagels, "The Orthodox Against the Gnostics: Confrontation and Interiority in Early Christianity", *The Other Side of God, A Polarity in World Religions*, (ed. by Peter L. Berger), Anchor Press, New York, 1981, p. 61 ff. E・ペイゲルス、「正統主義とグノーシス主義の対立」、金井新二訳、『神の知られざる顔』、教文館、一九八五年、八三頁。

(2) Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968[19].

(3) このようなブルトマンの基本的構想については、以下の著作を参照。R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980[6]. R・ブルトマン、『新約聖書神学』・I～III、川端純四郎訳、新教出版社、一九八〇年。とりわけその中の „Die Theologie des Johannes-Evangeliums", S. 354 ff. 邦訳IIの二三九頁以下。

(4) Ernst Haenchen, *Das Johannesevangelium*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980, S. 57.

(5) Paul Ricoeur, «Préface à Bultmann», *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 387. 但し、傍点は原文イタリック体。

(6) 本稿におけるこのような研究方法は、最近様々なかたちで進められている、新約聖書に対する「文学批評」などと呼ばれるものの中に位置づけられよう。詳しくは、William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1970. W・A・ビアズリー、『新約聖書と文学批評』、土屋博訳、ヨルダン社、一九八三年。

(7) R. Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums", *Exegetica*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967. R・ブルトマン、「最近解明されたマンダ教・マニ教資料とヨハネ福音書」、『聖書学論集』・I、杉原助訳、新教出版社、一九八二年。

(8) *ibid.*, S. 103. 杉原助訳、一八二頁。

(9) *ibid.*, S. 103. 杉原助訳、同頁。

(10) *ibid.*, S. 58. 杉原助訳、一〇三頁。

(11) *ibid.*, S. 103. 杉原助訳、一八二頁。

(12) この一文はひとつのパロディーであって、本稿が論証しようとする仮説などではないことを注記しておく。なおこの点に関しては、本稿の結論も参照。

(13) R. Bultmann, *Exegetica*, S. 103. 杉原助訳、一八二頁。

(14) このような方向に即したリクールのブルトマン批判に関しては、Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, S. 201–205. P・シュトゥールマッハー、『新約聖書解釈学』、斎藤忠資訳、日本基督教団出版局、一九七九年、三一七—三二四頁に詳しい。

(15) R. Bultmann, *Exegetica*, S. 58 u. 103. 杉原助訳、一〇三頁と一八二頁。

(16) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 167.

(17) この点に関してブルトマンに反対する見解は、以下の論文や著作にも見受けられる。藤村和義、「ヨハネ福音書におけるイエスの自己証言」、日本聖書学研究所編、『聖書の思想・歴史・言語』(聖書学論集・9)、山本書店、一九七二年、四一八頁、註(11)。Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967, S. 382 f. H・コンツェルマン、『新約聖書神学概論』、田川建三、小河陽訳、新教出版社、一九八一年、四三四—四三五頁。

(18) この箇所には若干の異読があるが、論旨に差し支えない。以下同様に、論旨に支障を来さない限り、異読には言及しない。

(19) 七・五三～八・一一は、古い写本やパピルスに残っていない場合も多いので、取り敢えず本稿の論究の対象から除く。

(20) 論証の仕方は従来の歴史的・批判的方法の枠を超えていないが、八・一二～三〇の統一性は、土戸清も認めている。Kiyoshi Tsuchido, "Tradition and Redaction in John 8 : 12-30", *Annual of the Japanese Biblical Institute*, Vol. VI, Yamamoto Shoten, Tokyo, 1980, pp. 69–71.

(21) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 236 f.

(22) *ibid.*, S. 178 u. 237.

(23) *ibid.*, S. 298.

(24) *ibid.*, S. 238.

(25) *ibid.*, S. 215 u. 237.

(26) *ibid.*, S. 237.

(27) Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, p. 317 etc.

(28) Eduald Schweizer, *Ego Eimi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965², S. 102.

(29) このようなブルトマンの基本的な傾向に対する批判については、以下の著作を参照。P. Stuhlmacher, *op. cit.*, pp. 190 ff. 斎藤忠資訳、三〇〇頁以下。

(30) 様式史的研究方法の基本的な前提については、以下の著作を参照。R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1957, S. 1–8. R・ブルトマン、『共観福音書伝承史』・I、加山宏路訳、新教出版社、一九八三年、七—一六頁。更に、Edgar V. Mcknight, *What is Form Criticism?*, Fortress Press, Philadelphia, 1969. E・ドガー・V・マックナイト、『様式史とは何か』、加山久夫訳、ヨルダン社、一九八二年。

(31) 編集史的な研究方法の発想は、幾分構成的であるとも言える。しかし、それが基本的には「著者の意図」を中心に置く以上、シュライエルマッハーやディルタイなどのロマン主義的（リクール）解釈学の域を出ていない。本稿の方法論が依って立つような現代の解釈学は、「著者」さえも「疎隔」という概念によって止揚してしまう。この点については次の論文を参照。P. Ricoeur «La fonction herméneutique de la distanciation», *Exegesis; Problèmes de méthode et exercices de lecture* (*Bibliothèque théologique*), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1975, p. 201–205. P・リクール、「疎隔の解釈学的機能」、久米博訳、『解釈の革新』、白水社、一九七八年、一七五—一九七頁。及び、Patrick L. Bourgeois "From Hermeneutics of Symbols to the Interpretation of Texts", *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio Univ. Press, Athens Ohio, 1979, p. 84–95.

(32) James Hope Moulton, *Grammar of New Testament Greek*, Vol. III, Syntax (by Nigel Turner), p. 295.

(33) この表は以下の所から転載した。*ibid.*, p. 299. 特に、ヨハネ福音書テクストの繋辞使用文の絶対量の多さにも注目されたい。

(34) J. H. Moulton, *op. cit.*, Vol. IV, Style (by N. Turner), p. 73.

(35) ちなみに、表1そのものが、ターナー自身の見解に対するひとつの統計的な反論となる。すなわち、ルカ福音書と使徒行伝の比率が違うということは、両文書が同じ著者によるものとすると、繋辞使用文の比率の高さは、「最も文学性が乏しい」からなどでは

なく、テクストの叙述の内容やスタイルに関係すると考えられるからである。加えてターナーは、ヨハネが「最もセム語的」(the most Semitic) だとも論じているが、このことは本稿の主題ではないし、たとえヨハネがセム語と何らかの関わりを持っているとして、本稿で論究するようなその繋辞使用の重要性が減じるわけではない。言語一般における繋辞使用の思想的な重要性については、次の論文などでも既に指摘されている。正根正雄、「〈ブライ語と〈ブライ的思考」、『復刻・聖書学論集II』(日本聖書学研究所編)、山本書店、一九七六年、六九—七七頁。

(36) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 260, An. 3.

(37) E. Schweizer, *op. cit.*, S. 141, An. 5.

(38) 例えば、C. K. Barrett, *The Gospel according to John*, SPCK, London, 1982², p. 335. より詳しくは、Hermann L. Strack u. Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, C. H. Beck, München, 1983⁸, S. 805-807.

(39) 「プロローグ」の原型復元作業の研究史を俯瞰できる最近の論文には、次のものがある。Walter Schmithals, „Der Prolog des Johannesevangeliums", ZNW, 70, 1979, S. 16-43.

(40) C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 12. 八・一～一一の挿入が、このテクストの構造には馴染んでいることに注意せよ(註(19)も参照)。

(41) ここで隠喩的、換喩的と言うとき、問題となっているのは各々の定義ではなく、両者の文彩(ファイギュール)としての対比である。この点に関しては次の論文を参照。Roman Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", *Fundamentals of Language* (R. Jakobson and M. Halle), Mouton & Co., The Hague, 1956, pp. 55-82. R・ヤコブソン、「言語の二つの面と失語症の二つのタイプ」、『一般言語学』、川本茂雄監修、田村すず子他訳、みすず書房、一九七三年、二一—四四頁。

(42) 例えば、Takashi Onuki, *Gemeinde und Welt in Johannesevangelium*, Neukirchener Verlag, Düsseldolf, 1984, S. 109.

(43) このような繋辞ネットワークは、ζωή や ἀλήθινος などの語によっても形成されることを指摘しておく。二人称が欠けている点については、本文における加山宏路批判をも参照。一・九の ἦν は、Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. Teil, Herder, Freiburg, 1981, S. 208. と共に繋辞と見做す。

(44) C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 77.

(45) *ibid.*, p. 96. 但し、"Ps. xc (xci). 5" は "Ps. xc (xci). 15" の誤りである。

(46) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 168 (S. 167, Anm. 2).

(47) *ibid.*, S. 213.

(48) R. Schnackenburg, *op. cit.*, II. Teil, S. 61.

(49) E. Schweizer, *op. cit.*, S. 92 u. 96 f.

(50) Friedrich Blass/Albert Debrunner (bearbeitet von Friedrich Rehkopf), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984[16], S. 135, § 164, 2.

(51) E. Schweizer, *op. cit.*, S. 97 の註で挙げられている箇所を参照。

(52) 本稿の序を参照。

(53) 例えば、R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 422–426.

(54) Helmut Koester, "One Jesus and Four Primitive Gospels", *Trajectories through Early Christianity* (J. M. Robinson and H. Koester), Fortress Press, Philadelphia, 1971, p. 178. H・ケスター、「ひとりのイエスと四つの原始福音書」、『初期キリスト教の思想的軌跡』(J・M・ロビンソン、H・ケスター)、加山久夫訳、新教出版社、一九七五年、二五五頁。

(55) この一節には、ὅ τι の読み方をめぐって若干の問題があるが、οὐ τίς εἶ; に対する直接的な答えが欠如していることには変わりない。F. Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, S. 249, §300, 2 を参照。

(56) H. Koester, *op. cit.*, pp. 178 f. 加山久夫訳、二五六頁。

(57) 例えば、「サマリヤの女との対話」(四・二五～二六)や「生命のパンの対話」(六・三四～三五)などでは、ἐγώ εἰμι…表現の突然の介入によって、テクスト表層の文脈に微妙な波が立つことに注意すべきである。私見によると、このような語物(ナラティヴ)の相違は、ヨハネ福音書テクストとヘルメス文書のテクストとの間についても言えるのである。

(58) 三六節には二人称複数未来形の例があるが、ヨハネ福音書テクストでは未来形の例は少ない。この箇所も、ボドメル・パピルスでは現在形になっている。四七節では、ベザ写本などで ἔστε を含む一節を欠いているものがあるが、本文としての価値は低い。その他二人称が多いのは所謂「告別説教」(一三～一六章)である。

(59) 例えば、三二節では ἀληθῶς が、五〇節では ζητῶ や κρίνω がテクストの「相互引照関係」を維持している。

(60) R. Schnackenburg. *op. cit.*, II. Teil, S. 16.

(61) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 248, Anm. 4.

(62) 私見によると、οὗτός (ἐκεῖνός) ἐστιν…もヨハネ福音書テクストに顕著な表現であるが、そうすると ἐγώ εἰμι…とこの οὗτός (ἐκεῖνός) ἐστιν…とはどう違うのかという根本的な問いが立てられよう。

(63) 但し本稿のねらいは、序で述べたように、伝承の切り分けを主にした歴史的・批判的方法に基づく作業ではなく、むしろそれを補

完しようとするもの、あるいはより積極的にはそれを批判しようとするものであることを付記しておく。

(64) この分類は、基本的にはシュナッケンブルクによっているが、本文でも言及しているように若干の変更を加えている。R. Schnackenburg, *op. cit.*, II. Teil, S. 60-61.

(65) 加山宏路「*ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΤΟ ΦΩΣ*—ヨハネにおけるイエスの〈私〉言葉の言表形成に関する一試論—」、『開学20周年記念論文集』、梅花女子大学、一九八五年、一—一七頁。傍点は著者自身による。この段落の他の引用文も、同じ論文からとったものである。

(66) E. Schweizer, *op. cit.*, S. 81 f., cf. S. 138.

(67) *ibid.*, S. 46 (Anm. 4).

(68) C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 34.

(69) 例えば、D・ディークスは、七・一～八・五九を、これらの表現が初めてテクストに現われる三・三一～三六の "Chiastic reversal" として対にしている。David Deeks, "The Structure of the Fourth Gospel", *NTS*, 1968, pp. 107-129.

(70) 例えば、洗礼者ヨハネは、否定文ではあるが *ἐγὼ εἰμι*…の定式を使わない（一・二〇、二一、二七、三・二八）し、ペテロも、同様に否定文ではあるが、否認に際してこの定式を用いず *ἐγώ* を欠く（一八・一七、二五）。つまり、イエス以外の者に対しては、*ἐγὼ εἰμι*…という定式が避けられているのではないか。

(71) F. Blass/A.Debrunner, *op. cit.*, S. 224, § 273.

(72) Robert Tomson Fortna, *The Gospel of Signs*, University Press, Cambridge, 1970, p. 191.

(73) ボドメル・パピルスには、*ἐκεῖνος* を *αὐτός* と読む異読があるが、これには注意を要する。なぜならブルトマンは、*ἐκεῖνος* (*οὗτος*) の使用を福音書記者の特徴としているからである (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 53, Anm. 5)。このパピルスの年代は古いし、*αὐτός* と読むとヨハネ福音書テクストの標準から離れる故に、かえって *ἐκεῖνος* は後の修正とも考えうる。また *ἐκεῖνος* は、単純に記者に還元できないヨハネ福音書テクストの複合的な文体に含まれており (E. Schweizer, *op. cit.*, S. 3, 101, 104)、九・三七を福音書記者に帰すブルトマンの見解 (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 256, Anm. 7) にも留保が必要である。

(74) ちなみに、フォルトナが彼の資料に残す *ἐγώ εἰμι*…表現は、全て「私だ」という単純で文字どうりの意味での *ἐγώ εἰμι.* 表現のみである。R. T. Fortna, *op. cit.*, pp. 115, 172 (n.), 191.

(75) ブルトマンは、*ὁ λαλῶν σοι* を「資料」の文体と考えているように見える。R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 142, 206 f.

(76) 例えば、次の研究を参照。三上章、「ヨハネ福音書の資料分析の問題点—Robert T. Fortna の場合—」、『途上』・8、以文社、一九七七年、一三一—一四二頁。

(77) Edwin D. Freed and Russell B. Hunt, "Fortna's Signs-Source in John", *JBL*, Vol. 94, 1975, pp. 563-579.

(78) C. H. Dood, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, pp. 196 f.

(79) 例えば、R. Schnackenburg, *op. cit.*, II. Teil, S. 36.

(80) 例えば、*ibid.*, S. 69.

(81) P. Stuhlmacher, *op. cit.*, p. 194. 斎藤忠資訳、三〇七頁。

(82) 註(31)を参照。

(83) E・シュヴァイツァーは、八・二四などの *ἐγώ εἰμι* 表現が「(他の *ἐγώ εἰμι*…表現で用いられた)一連の概念全体によってのみ豊かな意味を持つ」としている。ここでは、ブルトマンからシュヴァイツァーへの路線が顕著である。彼らは、実詞＝概念にこだわるあまり繋辞＝形式を軽視している。しかし、「一連の概念」を形成するのがまさに繋辞なのである。*ἐγώ εἰμι*…表現と他の繋辞諸変化形との関係を分析しなかったのは、ヨハネ福音書テクストの繋辞使用に特徴があるだけに、E・シュヴァイツァーの研究の欠点であろう。E. Schweizer, *op. cit.*, S. 182 (Anm. 13).

(84) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 265.

(85) 本文の例は主として次の著作による。C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 93 ff.

(86) 例えば、モルトマンが啓示把握の基礎にヨハネ福音書の *ἐγώ εἰμι* を念頭に置いた、„Ich bin es." というイエスの自己証言を考えている、などと言われる時、更にそのことをめぐって自他の関係の認識論が展開される時なども、*ἐγώ εἰμι* はテクストの言語空間を離れ、神学的に一般化、抽象化されていると言えるであろう。泉治典、「創造信仰と自然神学—バルトとモルトマン—」、『聖書の思想・歴史・言語』(聖書学論集・9)、山本書店、一九七二年、五五一—五六四頁。

(87) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 248 f. (Anm. 5).

(88) H. L. Strack/P. Billerbeck, *op. cit.*, S. 333-352. を参照。

(89) Severino Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, E. J. Brill, Leiden, 1975, pp. 56-63.

(90) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 248 f. (Anm. 5).

(91) R. Schnackenburg, *op. cit.*, III. Teil, S. 253.

(92) ここで言う権力とは、次の著作で提案されているような新たな概念である。Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 123-127.

一九八六年四月