

# 有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点

水 垣 渉

はじめに

有賀鐵太郎（一八九九—一九七七）がハヤトロギア（以下ラテン風に「ハヤトロギア」haithologiaという）を提唱してから、すでに半世紀以上が経過し、さまざまな解釈や応用も各方面で見られるようになった。本稿の意図は、ハヤトロギアの構想の成立を跡づけつつ、ハヤトロギアの特質を再確認し、問題点をいくらかでも明らかにすることにある。しかし、ハヤトロギアの全貌を網羅的にまとめ論じようとするものではない。むしろ、ハヤトロギア解釈に当たって見逃されやすいと思われる若干の点を取り上げるに過ぎない。なおわたしは、別の論考でわたしなりのハヤトロギア解釈をすでに提示している<sup>1</sup>ので、それを前提とし、ときにそれを補う形で、なるべく重複を避けつつ、この意図を果たすよう努めたい。なお有賀からの引用は、『有賀鐵太郎著作集』の巻数と頁数を本文中に示す。

ハヤトロギアの提唱の意図は、おそらく公にされた最初の文章としては、『宗教研究』一五〇号、一九五六年、一六八—一六九頁に載せられている日本宗教学会での発表要旨「ハヤトロギーについて」で明らかにされている。そこで

は、出エジプト記三・二四の神名に含まれている「ハーヤー」を手掛かりとして造語された「ハヤトロギー」について、次のようにいわれている。

「フィロンにおいてヘブライズムはヘレニズムの主流と相交わることになるが、その結果として神は有（ト・オン）または「真実の有」と定義されるに至った。それはフィロンとしては、たんにプラトニズムの借用ではなく、むしろモーセ五書の教に従うものであった。すなわち出エジプト記三・一四 (TXX) には、神が「われは有る者」であると言ったと記されている。これは明らかに神を有者となしているものであり、「ソロモンの智慧」も、それをそのように理解している。そこで問題は、そのギリシア訳が果して妥当であるかどうかということである。(中略)ギリシア語によって代表される思考法をオントロギーと呼ぶならば、ヘブライ語によって代表される思考法はハヤトロギー (Hayathologie; hayathology) として区別されなければならない。そのハヤトロギーがオントロギーと結合されることによって事態は複雑となるが、ヘブライ的・キリスト教的思想の根柢にあつて、それを特長<sup>トク</sup>づけているものはハヤトロギー、すなわち「ハーヤーのロゴス」であることを確認することが、その系統の思想の分析上最も大切な点であると思う。この「要旨」から読み取ることができるハヤトロギアの基本的な考え方を手掛かりにして、のちに繰り広げられる有賀のハヤトロギアの構想全体へ目を配りながら、ハヤトロギアの特質及び問題点を方法と内容との二つの視点から示してみたい。

## 第一章 方法の視点から見たハヤトロギア

### (一) 論理としての「ハヤトロギア」の名称

「ハヤトロギア」は「ハーヤーのロゴス」と説明されている。これには二重の意味が含まれている。一つは、「要旨」には当然の前提として明示されてはいないが、ヘブライ的「ハーヤー」のギリシア的・普遍的・学的究明という意味である。もう一つは、「ハーヤー」の理(四・一九〇)あるいは「ハーヤー」の「ロゴス」としての「ヘブライ的思考法」という意味である(四・一八五)。それは別の言い方では、「ギリシア的思考の論理」である「オンの論理」(オントロギア)に対して、ヘブライ思想の基本をなす「ハーヤーの論理」ということである(五・一八九―九〇)。それゆえハヤトロギアは「ヘブライ的存在論」というようなものではない。ここには、ヘブライ的思考法には特有の論理があり、そしてそれが論理である限りロゴスの的に究明されなければならないし、またロゴスのに究明されうる、という有賀の学問的確信と主張が秘められている。

当然、ここから「論理」の性格をめぐって、多くの困難な問題が生じる。たとえば、西洋一般の伝統において学問的方法として認められてきたギリシア的「ロゴス」によって、特殊なヘブライ的「ダーバール」を理解することは可能であるのか、もし可能であるとすれば、どのような方法と手続きによるのか、という問題である。これは普遍と特殊との関係をめぐる多様な人間的思考の相互関係とコミュニケーション可能性という根本問題に連なる。

有賀はこの点について、ハヤトロギアの「ダーバール」が「こと(事)」かつ「ことば(言)」であり、オントロギアの「ロゴス」が「ことば(言)」かつ「ことわり(理)」であることに着目して(五・一七九)、「事・言・理の等位」

からハヤトロギアとオントロギアとの結合の可能性を看取する(同上)。ここに有賀が「事・言・理」に「まこと(誠)」を加えた「事・言・理・誠」(有賀が好んだ句<sup>4</sup>)に通底する「こと」の論理を示唆していると解釈することも可能であろう。それは、「こと」から・によつて・において「まこと」(信)に至る、というヘブライ的・キリスト教的な(実存史的また救済史的過程を含めた意味での)歴史全体の過程を示唆するものとなる。あえて飛躍した言い方をすれば、この意味でハヤトロギアは「こと」の解釈学である<sup>5</sup>。そしてハヤトロギアの「こと」において、やはり「こと」を根底にしているであろうオントロギアへの通路が開かれてくるのであり、また逆にオントロギアからハヤトロギアへの道も可能になると考えられる。有賀のいう「ハヤ・オントロギア」は、このような解釈学的事態を伴うものである。

## (二) 研究の出発点

ヘブライズムとヘレニズムとが「相交わる」アレクサンドリアのフィロンから書き出されていることが示すように、有賀の出発点は、ヘブライズムとヘレニズムとが一人の人格において相交わっているという事実の認識にある。これは、『オリゲネス研究』(初版は一九四三年。これはさらに一九三六年のユニオン神学校学位論文『A Study of Origen as a Christian Personality』にさかのぼる)において、オリゲネスが「徹底的にギリシア的であり而も徹底的に基督者としての熱誠を示した人」(一・一九)といわれ、そのような「人間の人格自体の在り方を突きとめなければならない」(二・六)といわれているのと、趣旨を同じくする。有賀はキリスト者的人格への共感に基づく「人格理解を歴史神学の課題として掲げていた」が(一・八)、とくに思想の十字路に立って「熱誠を示した」キリスト教的な人格に心惹かれた。それは有賀自身の素地から発する体験であつたらう。このような共感的人格理解は、有賀が若い時から終生変わ

ることなく持ち続けた彼の思想形成の基本的動機である。<sup>(6)</sup> 神秘主義への彼の関心も同じ根に発しているよう。それゆえ、ハヤトロギアを神の「存在」の問題から出発するものとしてのみとらえることは、有賀の意図に適っていない。

### (三) 研究の方法

共感的な人格理解は、源を異にする複数の思想が互いに相交わり、緊張をはらんだ歴史的状況が現出するところで、キリスト者の人格はどうなるのか、という問題意識に至らざるをえない。これは複数の思想が一人格において結合している場合が現にあるとの認識に基づいている。複雑な事態を含む歴史的事実としてのこの結合を人格と思想の両面にわたって分析・解釈し、方法的に反省するのが「神学的解釈学」(一・六)である。これを有賀は『象徴的神学』(一九四六年、『著作集』第三巻)において神学史的な位置づけと共に詳しく論じた。<sup>(7)</sup> この解釈学が「神学的」であるのは、オリゲネスの場合には、かれの人格の「キリスト者の性格」を明らかにすることが目指されているからである。「オリゲネス研究」はその初版の副題「——神学的解釈学としての——」(再版では削られたが)<sup>(8)</sup> が示すように、神学的解釈学を実践した研究であり、本書は『象徴的神学』と照らし合わせて読んで初めて十全に理解される。

### (四) ハヤトロギア

そのような有賀がハヤトロギアを提唱するのは、人格理解をさらに一歩進めて、思想が相交わるといわれる、その交流関係自体の解明に向かうときである。「オリゲネスがギリシアの人間とキリスト者とを一つのキリスト者の人格のうち生かしたということを確認しえたとしても、いかにしてそれが可能であるかということの説明したことはないからである」(四・一二)といわれるように、「その可能性またそれにまつわる問題性……を正確につきとめる」(同上)ことが、学問上の必須の課題となる。この時初めて、ハヤトロギアとオントロギアとの区別と、それら両者の

問題点が集約的に現れてくる神の「存在」とが問題になる。神の問題は、有賀にとってキリスト教思想の究極の問題である。ハヤトログアは、「キリスト者の人格——思想——神」という一連の過程を収めている。

#### (五) キリスト教学

キリスト教思想あるいはヘブライ的・キリスト教的思想と相交わるものは、オリエント思想であれギリシア思想であれ、キリスト教ならざるものであるから、それらとの交流は、もはや伝統的な歴史神学の研究範囲には収まりきらない。したがって、キリスト教思想とこれらの諸思想との関係を考察する学問は、神学の範囲を超えるものにならない。それゆえ、同志社大学神学部から京都大学文学部に移って、基督教学講座を担任することになった有賀にとつて、この課題に取り組むことがキリスト教学の任務に重なつてきたことは、それまでの研究の成り行きからしても当然であつた。「ハヤトログアということも、……基督教学的研究の過程において確認されたものである」(四・一七)との言葉は、正確にこの事情を表現している。

以上のように、人格的共感的理解から神学的解釈学へ、神学的解釈学からキリスト教学へ、という方法論上の展開は、キリスト教学が前二者を総合する形で一つの流れをなしている総合的な発展である。ここには有賀の極めて強い方法的意識があらわれている。キリスト教についての学問的方法の反省は若い時から終生の課題であつた。

なおここで、『キリスト教思想における存在論の問題』の書名に見られるように、キリスト教学が直接キリスト教「信仰」を論じるのではなく、キリスト教「思想」を本来の研究対象とするものとして、神学との区別の意識が前面に出てくることを指摘しておかなければならない。この点については、のちに触れる(第二章(二))。

## (六) 緊張

「思想を担う人格から思想それ自体の可能性へ」という方向は、「緊張」についてもいえる。「要旨」において、ハヤトロギアとオントロギアとの結合が事態を「複雑」にするといわれていたその「複雑」が、後年「緊張」の概念をもつて鋭く把握し直されることになる。最後の学術的論文といってもよい「神学的原理としてのトノーシス」(一九七三年、五・二七四—一八四)において、有賀はオリゲネスという「緊張に満ちたキリスト者の人格」から出発して、「ハヤトロギアとオントロギアとの緊張関係」(五・一八一)の分析と説明(「キリスト教学」を経て、「そこからもう一度神学への道を求めるにはどうしたらよいか」(五・一七八)を追究しようとした。そこで見直されたのが「緊張」(トノーシス)の概念である。「緊張」は有賀が早くから用いてきた語であったが、キリスト教学を経て、今や啓示信仰の学としての神学が学として成り立つ「原理」として概念化される(五・一七八—一八一)。ここにおいて、キリスト教学を媒介として「神学的原理」が再発見されたことになり、「キリスト教学という人文科学を成立させながら、他方に神学を神学として立てる」(五・一七八)という課題に一つの解決が見いだされたことになる。この意味で、有賀の全業績は、多くの点で未完成の姿を残しているとはいえず、学問的プログラムとしては往還両相合わせて一貫した全体像を描き出したものになっている。それは、《信仰↓思想↓信仰》、あるいは《神学↓キリスト教学↓神学》という動向と過程を含み、この全体がハヤトロギア的な構造をなしている。有賀の最大の学問的功績はここに認められるであろう。

以上のように見てくれば、有賀の全学問的業績を、ヘブライ思想における狭い意味のハヤトロギアに限定することは正しくない。このことは『キリスト教思想における存在論の問題』(『著作集』第四卷)をみれば明らかであろう。書名に「存在論の問題」とあり、第三部が「存在論と神学」と題されていること、本書の目次に「ハヤトロギア」が

あらわれているのは、第一部第六章の副題においてのみであること、これらは有賀がヘブライ的キリスト教的思想を、少なくとも西洋の学問において最も普遍的であると考えられてきたオントロギアとの連関で論じようとしたことを、如実に示している。

(七) キリスト教学の再定位

キリスト教学が媒介的位置に立ち、絶対的な地位を占めないところにその学問性が確保されることを、有賀は主張している。キリスト教学は徹底的に「非神学」であり、神学にとって代わりうるものではない。「そこまでは非神学としてのキリスト教学でも行けるといえよう」(五・一七八)といわれているように、「非神学としてのキリスト教学」の自覚は有賀にとって決定的に重要であった。それがキリスト教学の限界であり、またその学問性が成り立つ場所でもある。そしてこのようなキリスト教学が、神学が学として成り立つためにも必須であると考えられている。なぜならキリスト教学は、緊張関係の分析によって、「これ」「緊張」を生産的・創造的緊張に変えていく方法を考究する」という神学の任務(五・一八一)を指し示すことができ、「ハヤトロギアとオントロギアとの基本的緊張関係」の認識が「神学の場」を開くからである(五・一八三)。神学とキリスト教学との相関関係において、キリスト教学は神学にも開かれていなければならないのである。なお先の引用で、「生産的・創造的緊張に変えていく方法」といわれていることは、緊張関係の分析を主な任務とするキリスト教学とは異なる神学の方法的・実践的性格を表現している。

## 第二章 内容の視点から見たハヤトロギア

### (一)「思想」ということ

「ヘブライ的・キリスト教的思想」といわれるのは、キリスト教思想の根底にはヘブライ思想があり、キリスト教思想がキリスト教思想であるためには、「ヘブライ的・キリスト教的」でなければならぬ、と考えられているからである。したがって「ヘブライ的」とは、キリスト教の歴史におけるすべての「キリスト教的な」思想に妥当し、かつそれは、キリスト教思想のキリスト教的性格を判断する際の一つの重要な基準になる。もちろん「ヘブライ的」は直ちに「キリスト教的」と同じではない。「ヘブライ的・キリスト教的」とは、「ヘブライ的」と「キリスト教的」の両者を区別しつつも（その場合でも単なる類型概念としての区別にとどまらない）、両者の不可分の関係（歴史的な系譜の親縁関係のみならず、思想的に力動的な緊張関係をも含めて）を表現するものである。この意味での「ヘブライ的・キリスト教的」は、一見ドグマティックな主張だと受け取られるかもしれないが、有賀にとつては歴史的な判断に基づくものであった。<sup>10</sup>さらに、ハヤトロギアを中心にするキリスト教の研究は、神学のように直接にキリスト教「信仰」を論じようとするものではなく、その信仰がキリスト教「思想」として成立し展開する根拠と様相を究明しようとする任務を持つ。「要旨」における「思想の分析」や「思想の全体に内包される構造の追究」（四・一七）は、有賀にとつてキリスト教の主要任務にほかならない。この点を曖昧にするならば、神学との混同は避けられず、キリスト教を方法論的にも不可能にするであろう。ここには、信仰とその思想とは不可分であるとともに、厳密に区別されるべきである、との根本的な考え方がみられる。波多野精一の「キリスト教の思想を原理的論究」という言葉も、

このようなキリスト教学の根本姿勢を表現するものであろう。<sup>(11)</sup>

もちろんこのことは、キリスト教学がいかなる意味でも信仰を論じない、ということではない。そのようなことは、信仰と思想との関係からしてありえない。『キリスト教思想における存在論の問題』の第二部が「キリスト教における信仰と思想」と題されていることから分かるように、「信仰と思想」とは「二重構造」(二)序論 キリスト教思想の二重構造について)をなしている。<sup>(12)</sup>それゆえキリスト教学は、信仰と思想との関係自体の考察とそのような関係における思想とを究明しようとするものである。これが神学の枠内に収まりきらないことは、信仰がその「独特の論理」(四・五八)によってキリスト教外の思想を含めてさまざまな思想と折衝することによってのみ思想を形成するという理由による。

## (二) ヘブライ的思考

ヘブライ的・キリスト教的思想は、歴史的にいつてヘブライズムに発すると考える有賀にとつて、ヘブライズム自体の論理あるいは構造を究明することが、ハヤトロギアの出発点になる。そしてこれもキリスト教学の課題であった。「ヘブライズムの純粹に学的分析が基督教教学に課せられた一つの重要課題となるわけである」(四・一五)。ここで「ヘブライズム」は「ヘブライ思想」とほぼ同義に使われている。<sup>(13)</sup>そしてこの思想の中核をなす「ヘブライ的思考法」が「ハヤトロギア」と呼ばれる。

問題は、はたして「ヘブライ的思考法」なるものが存在するか否か、存在するといふためには、いかなる方法によつてそれが解明されるか、ということである。クラウス・コッホは「ヘブライ的思考は存在するか?」という論文で、ヘルダーからジェームズ・バーに至るまでの研究史を概観している。<sup>(14)</sup>とくに「ヘブライ的思考の全体的概観をはじめ

て提出した」J・ペーデルセン、G・キッテルによつてはじめられた『新約聖書神学辞典』の旧約の部分、さらにT・ポーマン、J・バーを取り上げて批判的に詳しく論じている。<sup>15</sup>そしてその結論にいう。近年の個別研究の進展は著しいが「しかし根本的な全体像は変化していない。真に説得的な方法はどこにも認めうるものになつていない。バーにもかかわらず、ヘブライ語に——そしておそらく古代ギリシア語にも——近代ヨーロッパの諸言語の思考法との共通点を見出しえないことは確実である。それにしても、どのようにしてこの思考への手がかりがつかめるのであろうか。これまでまだなされていなかったことであるが、今や立ち入つた方法的検討をおこなうべき時である。」<sup>16</sup>

ヘブライ的思考の一部をもつて全体に代えるのではなく、その全体的配置関係を方法的に把握しなければならぬとする立場から、諸家に「まったく方法が欠けていること」(四・一二)を厳しく批判するコッホの学説史的検討に照らした場合、有賀は何と答えるであらうか。方法に関して、これまで見てきたように有賀は意識的に方法的であらうとしており、彼の方法は上述の諸家とは全くといってよいほど異なつてゐる。なぜなら有賀は、ヘブライズムのみからではなく、それがオリゲネスのような歴史的・キリスト者の人格においてオントロギアと結合している事実とその解釈とから出発しているからである。その限りでヘブライ思想がハヤトロギアと呼ばれていたのであつて、したがつてこれは、オントロギアやハヤ・オントロギアと一つのセットをなしている概念であつて、歴史的にも方法的にも、これだけを切り離すことはできないものである。つまり理念的に考案された概念ではなく、歴史の解釈から導き出された概念である。もちろん、有賀はヘブライズムの解釈において動詞「ハーヤー」に大いに依存してゐるではないか、と批判することもできるかもしれない。しかし、ハーヤーを語根とするヤハウエおよびエヒイエは「論理の出発点」であつて、「それ」(ハヤトロギア)は単なる言語学的概念ではなく、言語学的考察を援用しながらも主として歴史解

釈学的に、ヘブライ思想に内在する原理として、それを取り出したものである」(四・五四)。主眼は「その〔ヘブライ思想の〕発展の相のもとにおける思想の全体に内包される構造の追究」(四・一七)にある。一言でいえば、有賀の方法は本質構造の歴史解釈学的方法である。それゆえそこには、一方では「ハヤトロギアのカハル構造」のような歴史を担いうる具体的な構造が構想され、他方では歴史的特殊の内に普遍への道を開く「智慧」(ホクマー)のような思想にも重要な意義が認められることになる(四・五四—五)。ここからわたしたちが学ばなければならないことは、ハヤトロギアをなにかある既定の独立した思想であるかのように思い込んではいならない、ということである。

### (三) 言語と翻訳

ヘブライ語であれギリシア語であれ、わたしたちはそれらの言語世界から時間的にも空間的にも隔てられており、それらの言語表現とその意味とを内から理解することはほとんど不可能に近い。翻訳の可能性に基づいて理解しうるに過ぎない。このことは逆に、それぞれの言語に思想的固有性が一定程度認められることを示している。実際キリスト教は「ユダヤ的・ギリシア的・ローマ的世界」と呼ばれるような複雑な歴史的世界において、翻訳宗教として成立した。イエスの語った言語は主としてアラム語であつたといわれるが、これが——どのような翻訳過程を経てであるかは不明であるが——福音書ではギリシア語で書きとめられている。また新約は、旧約から引用する場合、多くはギリシア語の七十人訳を用い、そうでない場合でもヘブライ語をギリシア語に訳して取り入れていく。つまり新約は翻訳を基本にした文書である。この翻訳過程は、古代キリスト教においては聖書のみならず、教義形成のさまざまな場面に現れ、それが現代にいたるまで進行している。そこから、キリスト教思想の多様性と統一性の問題が絶えず新たな形で問われてくる理由がある。キリスト教思想の研究は、言語と翻訳の問題を離れてはなされないのである。

有賀のハヤ・オントロギアの概念が持つ意義は、キリスト教思想全体からいっても、その思想的複雑性の最も基本的な形態を歴史的に最初に示しているものに対する呼称であるところにある。したがってこのハヤ・オントロギアの構造を分析することが、キリスト教思想全体の構造分析にとつて基礎的かつ範例的な作業となる。ヘブライ思想をそれだけで独立に取り出さなければならぬとすれば、コッホが指摘しているように、それは方法的にほとんど不可能事と思われる。しかしキリスト教思想の歴史的過程の全体的ネットワークという視点においては、相対的にヘブライ的思考の固有性は把握可能になる。<sup>19</sup>これがキリスト教思想史家あるいはキリスト教教義史家としての有賀の考え方があつたと思われる。

#### (四) 論理の中断

一般に「構造」あるいは「論理」という場合には、時間の中で変化しない一定の持続的システムが考えられがちであるが、すでに第一章(六)の「緊張」のところでも示したように、有賀にあつてはそうではない。『キリスト教思想における存在論の問題』の第二部が「キリスト教における信仰と思想」と題され、その第一章に「論理の中断——イエスの場合における——」が配置されていることは、その意味で重要である。「キリスト教の思想的成立および構造を歴史的に分析してみるならば」(四・二〇三)、それをハヤトロギアの単純な連続的發展という形では説明しえない。ハヤトロギアはそもそもそのような論理ではないのである。キリスト教の成立は「ある過程が何かに妨げられてとどまるが、それを妨げた力を媒介として、新しい性格を持つ過程として甦ってくるような場合」(四・二〇三)であつて、これは「論理の中断」という場合に該当する」(四・二〇四)。キリスト教は、イエスにおいてそのような論理の中断が生起したことから、成立したのである。ここでも、論理の根柢にそれを担っている人格が基本的な前提になつている。

論理の中断は、終末期待やアポカリユプテイクにおける「ハヤトロギアの緊張」(四・二〇九)の限界において起こる事態である。「ハヤトロギアはイエスによって極度まで純化されるとともに、またその最後の限界にまでもたらされたのである」(四・二一五―一六)。イエスの十字架の死は、ハヤトロギアに終止符を打った。しかし、「徹底的に中断された、言わばその裂目から、新しい息吹きが湧き出て、そこに新しい出発が可能にされたのである」(四・二一六)。それが復活体験と聖霊体験である。「聖霊体験がそれ自体のうちに論理への胎動を持つている、その契機を pneumatologia と呼ぶことを得よう。その pneumatologia を出発点として、キリスト教的ハヤトロギアが展開する。そして、それがやがてオントロギアと結合することによって教理的・神学的キリスト教の形成がなされてゆくのである」(四・二一七)。キリスト教思想は、「十字架による論理の中断から新たに開始された思想の動きである」(四・二一八)。この思想は、「新しい思想を生み出す創造的体験」(四・二一九)によるものであって、聖霊体験が「思想的起動力 (dynamis)」(四・二二四)をもつがゆえに、キリスト教が「真実のキリスト教」(四・二一九)であり、またその思想が真にキリスト教的でありうるのである。

ハヤトロギアが緊張の思想であり、そのうちに自己否定的な破れを秘めていることを看取して「論理の中断」を指摘したのは、有賀の独創的な着眼による。有賀は中断における否定の契機を、「ハヤトロギアは時間的緊張をうちに孕む論理である」(四・二〇八)として、初期ユダヤ教のアポカリユプテイクなどをあげて歴史的に説明している。このように、有賀はハヤトロギアの構想を理論的・哲学的に基礎づけるように思われる「論理の中断」をも、あくまでも歴史的に説明しようと試みている。それゆえ、たとえばこれを「否定を媒介とする弁証法的関係」(四・五)といった概念で説明し去ることに、賛成しない。「弁証法的と言うだけでは、少なくとも歴史神学の課題にとつては不十分

な回答でしかない。それが具体的に如何なる構造をもつて弁証法的結合を遂げているか(四・五)。これは歴史的に「具体的に」答えられなければならない。

とはいえ有賀の主張には、ハヤトロギアを「論理を中断する論理」としていわばメタ論理的に考えようとしている、と見える面がある。「イエスの十字架ということは、イエス自身にとつてさえ論理的には解決できない問題であつた(四・二二五)、また「イエスの死はそれ(「ハヤトロギア」への終止符にほかならなかつた(四・二一六)といわれている言葉は、そのことを示唆していると解釈できるかもしれない。しかし有賀はこの方向を取らなかつた。むしろ、「イスラエルのあるいはユダヤ主義的ハヤトロギア」(四・二〇九)あるいは「ユダヤ的ハヤトロギア」(四・二一六)と、プネウマトロギアを媒介した「キリスト教的ハヤトロギア」(四・二一七)との区別にとどまろうとした。この区別はハヤトロギアが思想的・歴史的概念として用いられている限りでは、さしたる困難をもたらしなないかもしれない。しかし、いったん思想としてのハヤトロギアを問題にする限り、その区別の根柢にある「ハヤトロギアそのもの」が何であるかが、問われざるをえない。区別が否定の一つの形である限り、ハヤトロギア自体のうちに「否定する働き」が根拠づけられなければならないからである。

それでは、ハヤトロギアの論理そのものを否定する契機を「ハーヤー」そのもののうちに基礎づけることは可能であろうか。それには、ハーヤーの(オントロギア的に転位していうと)「あらしめる」働き(たとえば四・二七三、二八一)と「あらしめない」働きが意味を持つてくるのではないであろうか。ヤハウェは「ハーヤーせしめる」(四・一九〇、五・一九三)とともに「ハーヤーせしめない」者ではないか。旧約では滅ぼす神、殺す神という生々しい姿で描き出されている神の在り方である。創造的デユナミスとはかかるものではないであろうか。<sup>(22)</sup>

(五) プネウマトロギア

『キリスト教思想における存在論の問題』の中で最も理論的かつ方法論的な議論を展開している「論理の中断」の章が最後の節で聖霊体験を取り上げていることは、示唆的である。「聖霊体験はそれ自体のうちから自己の意味を開示しようとする。それは無思想的または反思想的体験ではなく、強い緊張の数々をうちに含むものとして、思想的起動力を持つている。キリスト教思想のアルケーを聖霊体験のうちに求めるべきであるとする、わたくしの主張は、ここに一応の証明を得たと考えてよいのではないかと思う」(四・二三七)。歴史神学者有賀は「キリスト教思想のアルケー」を追究することから出発したが、キリスト教的研究とともにハヤトロギアを発見し、そこから最後に到達したのが「それ自体のうちに論理への胎動を持つている」「プネウマトロギア」(四・二一七)であった。ハヤトロギアはそれ自体の論理の中断によってプネウマトロギアとして甦る。これがキリスト教思想のアルケーであり、すなわちキリスト教思想の根源的起動力である、というのである。<sup>23)</sup>

このようなプネウマトロギアによるキリスト教思想の成立についての有賀の説明は、相当程度神学的であることは否定できない。聖霊論は神学にのみ許される固有の論である。「聖霊」論としてのプネウマトロギアをそのまま議論の俎上に載せることは、信仰と神学をはなれては不可能である。おそらく、この点でキリスト教の究明には限界が認められるのであり、神学的説明を要請せざるをえないゆえんがあるう。しかし有賀はプネウマトロギア自体のうちに思想的起動力を認め、そのデュナミスがハヤトロギア的なものであることを思想的に示すことができた限りにおいて、プネウマトロギアがキリスト教とは隔絶した神学にのみ許される領域であるのではないことを主張することができた。<sup>24)</sup>これは、プネウマトロギアをまたキリスト教学的にも論究する可能性が開かれることを意味する。実際また

キリスト教思想のアルケーも、有賀自身の方法論的過程でもあった「神学——キリスト教学——神学」におけるキリスト教と神学との本質的な関係——これもまたハヤトロギアの関係として可能である——において見いだされたのであった。

キリスト教思想のアルケーに関する学説史から見れば、有賀は明らかにハルナツクの学説を克服しようとしている。第二部第三章の「教義史における発足点の問題」において、教義形成を「ギリシア精神の業」に求めたハルナツクと、ハルナツクを批判して教義形成の内的条件を終末遅延に求めたM・ヴェルナーとに対して、有賀はいずれも教義形成の「内的な」条件ではなく外的な条件を解明しているにとどまると批判している。そして教義形成の「主体性」に、歴史的人格であり「創造的主体」であったイエス（四・二五二）に基づく聖霊体験の関与を認める。管見の限り、教義史の基礎づけに関するこのような学説をわたしは他に知らない。

問題点として問われてくるのは、もしブネウマトロギアがとくにキリスト教とその思想のアルケーであり、「ハヤトロギア・ブネウマトロギアの原始キリスト教思想」（四・三〇五）といわれうるとすれば、歴史的には、ユダヤ的あるいはヘブライ的なハヤトロギアにおいてブネウマトロギアはいかなるものであったのか、ということである。ハヤトロギアとブネウマトロギアとの内的に密接な関係は当然予想されるとしても、その前にヘブライ的ブネウマトロギアが解明されなければならない。そもそもハーヤーとルーアツハとの関係、さらにブネウマとデユナミスとの関係はいかなるものであろうか。それらのヘブライ的意味とギリシアの意味との複雑な関係を含めて、問われなければならない。

(六) ハヤ・オントロギア

有賀がキリスト教思想・思想史研究に対してなした最も重要な解釈学的貢献は、「ハヤ・オントロギア」の概念を提出し、これに基づく解釈がキリスト教思想の「キリスト教的」性格を掘り起こすのに有効かつ不可欠であることを実証的に示したところにある。その先駆的な成果が『オリゲネス研究』であった。キリスト教思想がブネウマトロギアから出発しつつも、ギリシア的オントロギアと早くに結合し、それがキリスト教に重大な思想的課題を負わせたことは、ハルナツクの『教義史教本』から学んでいた有賀には自明のことであった。<sup>25</sup> ハヤ・オントロギア概念はこの「キリスト教のギリシア化」を思想の構造のレベルで表現するものにほかならない。そこで、ハヤ・オントロギア的なキリスト教理解すなわち「ハヤ・オントロギアの福音理解」(四・四二七)が歴史的に存在することを承認したうえで、その解釈が試みられる。その解釈の眼目は、次のようにまとめられるであろう。従来の西洋キリスト教思想の研究がオントロギア的であった——オントロギアは理解の方法としても最も有力なものであったから——、言い換えれば、有賀のいうハヤ・オントロギアとしての歴史的キリスト教思想をオントロギア的に解釈するものであったのに対して、ハヤ・オントロギアをハヤトロギア的に解釈しなければ、その根底をなすキリスト教的性格を十全には理解できない、ということである。ハヤ・オントロギアのオントロギア的解釈は、オントロギアによつて形成されてきた西洋キリスト教思想に確かに妥当し、その理解には欠かせない。しかし、西洋キリスト教思想もそれがハヤトロギアにおいて成立し、ハヤトロギアを根本動因としてきたキリスト教の思想である限り、オントロギア的解釈には限界がある。『キリスト教思想における存在論の問題』における頻繁なテイリツヒへの言及もこの点にかかわる。

このような「ハヤ・オントロギアのハヤトロギア的解釈」を有賀は神秘主義の解釈で典型的に示して見せる。<sup>26</sup>「啓示

信仰と神秘思想」(第二部第七章)は、『キリスト教思想における存在論の問題』の實質的な結論部をなしており、このことは有賀がキリスト教思想の頂点を神秘思想に認めていることを示している。同章におけるニユッサのグレゴリオスと「エックハルトにおける *esse* について」(第三部第三章)におけるエックハルトの神秘主義の解釈は、とくに後者がR・オットーの研究に依つてはいるものの、いずれも独創的である。有賀が論じたのは、「神秘思想がキリスト教信仰の普遍的契機を顕示するために貢献したこと……キリスト教神秘思想がその独自の性格を持つものであること、従つて、それがカハル構造の特殊性と無関係なものではないこと」(四・三四六)であつた。<sup>(註)</sup> エックハルトについても、彼が「スコラのオントロギアの枠を破つて、ハヤ・オントロギアの福音理解を提唱していること」(四・四二七)をオットーによつて再確認している。

ハヤ・オントロギアの構想に関して問題になるのは、東方キリスト教思想におけるハヤトロギアである。オリゲネス研究から出発した有賀が東方キリスト教に並々ならぬ関心を寄せていたことは明らかである。それでは、東方キリスト教思想を代表する一つであるシリア教父、「アラム語的・シリア語的思考」において、ヘブライ的ハヤトロギアはどのような形で生き続け、表現され、あるいは転訳されているのか。またこれらととも、聖書の翻訳などを通してオントロギアと無関係ではありえなかつたのであるから、これらにおけるハヤ・オントロギアの様相はどのようなものであつたのか。これは今後の課題としてわたしたちに残されている。

## むすび

キリスト教とその思想は、キリスト教からのみでは理解しえない。キリスト教思想の研究は、何よりもキリスト教思想を「キリスト教的」たらしめているそのハヤトロギアの性格の分析に重点を有するものでなければならぬが、それとともにそれが「思想」として成り立ってきたハヤ・オントロギアの構造の理解が必須である。「私の分析は、ハヤトロギアとオントロギアのいずれかを排除するためのものではなく、両者のそれぞれの性格および機能を明らかにすることによって、両者の結合の意義および意味を正確に捉えるためのものであった」(四・四五五、四・一七三参照)。これは同時に、西洋におけるキリスト教思想のオントロギアの解釈(ハヤ・オントロギア)の歴史的成立と問題性を解明し、それによってこの解釈を相対化する課題を引き受けることでもある。

しかしながら、キリスト教思想は、西洋におけるオントロギアとのみ結びついているわけではない。その結合の成果がいかに優れたものであったとしても、またそれがこれまでのキリスト教神学の伝統に対して根本的な構想力を提示し続けてきたものであったとしても、それは歴史的な制約を免れないものであり、二千年の歴史を経てきたキリスト教がオントロギア以外の多くの「言語思考」や思想と出会ってきたという事実を無視させるものではない。それではキリスト教思想史のこの事態に対して、ハヤトロギアは自らをいかに表現することができるであろうか。その可能性を追究するためには、ハヤ・オントロギアの彼方へと目を向けなければならぬ。しかしそれには、ハヤ・オントロギアの思想を「正確につきとめる」歴史的な作業がまず着実に積み重ねられなければならない。

本稿では、ハヤトロギアの一部を論じたに過ぎない。出エジプト記三・一四の解釈など、言及すらしなかつた重要

な問題点も少なくない。全体として、有賀鐵太郎先生のハヤトロギアの意図を正しく捉えているかどうか、慎れなしとしない。この批判を仰ぎたい。

註

- (1) 「キリスト教思想の本質と構造」についての《ハヤトロギア》——有賀鐵太郎の業績とその意義」李鐘聲博士古稀記念論文集』(CHURCH AND THEOLOGY, FS for Dr. Jong Sung Rhee's Seventieth Birthday) シンガポール一九九二年、六五—一六八〇頁(以下「水垣《ハヤトロギア》」として引用)。

- (2) 「ハヤトロギア」がC・H・ホーツホーンによる造語ではないことについては、水垣《ハヤトロギア》六七八頁(9)参照。ホーツホーン自身そのことを明言している。Ch. Harts-home, *The Logic of Perfection*, La Salle, Illinois: Open Court 1962 (4th pr. 1991), p. 8 (つれづれのことば掛川富康氏の教示による)。なおホーツホーンは、京大文学部で昭和33年度にCreative Synthesisと題する研究講義を行った(宗教学・基督教学共通)前期「有賀とは昵懇の間柄であった。わざわざつけ加えておくと、『ハヤトロギア』のインライ語訳は『forath "hayah" とはな(平石善司による)』。

- (3) 「ホーヤー」はbeingがbecomingになる(五・四三九(一八))。それゆえハヤトロギアを「インライ的存在論」とか「歴史的、動的把握」とか「生成の哲学」(有賀が「存

有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点(水垣)

在論』に於いて「動詞的言及」のD. B. MacDonald, *The Hebrew Philosophical Genius*, Princeton, 1936(第11章の表題)とらうような言い方で直ちに一般化する目的を外すことになりかねない。たとえば、クルターの「インライ人」あつてはほこんどすべてが動詞である」という有名な言葉や、ブルンナーの動詞的哲学(四・四五〇)「あるいは旧約神学を「動詞的哲学」(die verbale Theologie)と特徴づけるC・ヴェスターマンの言葉をあまりに一般化して、それに依存してはならない」ということである。動的、動詞的な思想とらうのであれば、これはほこんどの言語にも採択されるべきである。それであれば、クインティリアヌスな「動詞的言及言語の真の力が宿る」(Quintilianus, *De institutione oratoria* IX 4. 26. プーター・クインティリウス)と喝破している通りであり、また「言語はエルゴンではなくエネルギーである」といったW・フォン・フンボルトの考え方にも見られるであろう。むしろハヤトロギアの特徴は、次のホーツホーンの言葉のようになり複雑な言い回しをたいていく言及であられるべきである。“The ultimate universal is creativity, becoming, as particularized only

in its past products, and as open to further particularization as new events are created." (Ch. Harshorne, *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*, New York 1987, p. 7) 「普遍」と「特殊」はまた、有賀のハヤトロギアの基本概念でもある。

(4) 「事言理誠是道矣」の色紙がある。また『著作集』第五巻に載せられている写真版の書参照。

(5) このことは、オントロギアをも「こと」として捉える可能性を含むものでなければならぬことを意味する。オントロギアのハヤトロギアとの出会いは「こと」として起り、これはオントロギアにも「こと」的性格があることを前提しているからである。それゆえ、ギリシア的「存在」を一面的に「静的」とし、ヘブライ的「ハーヤー」をただ「動的」と特徴づけるような単純な類型的比較論のレベルで論じてはならない。一見そのような比較論を展開していると受け取られるかもしれないポーマンも、プラトンに關説しつつ、ギリシア的思惟とヘブライ的思惟との相違を静的と動的といった特徴ではなく、前者における最高存在者の力に基づく「静穩」と後者の神の活動性に基づく「激動」に見ている(トーレイフ・ポーマン、植田重雄訳『ヘブライ人とギリシヤ人の思惟』新教出版社、一九七〇年(増補改訂版三刷)八五頁)。その限り両者の「内面的実質的な類似性は非常に大きい」(八三頁)。なお「オン」、「エイナイ」

の動的意味については、西洋における諸家の議論のほか、わが国では波多野精一「時と永遠」をあげておく(『波多野精一全集』第四巻、岩波書店、一九六九年、四六五頁)。わたしの解釈では、ギリシア思想にもハヤトロギア的なものがある。プラトンにおける「あらしめる」については、拙論「ある」と「あらしめる」について——キリスト教思想を理解するための一つの試み——「思想とキリスト教研究会編『途上』二五号、二〇〇三年、九一—三三頁、で論じた。さらにこのことは、たとえ静的な思想であつても、ハヤトロギアとの出会いにおいては動的性格を持ちうる(あるいは発現しうる)ことを意味する。出会いは「こと」であり、「緊張」の源泉であるからである。「ハヤトロギアとオントロギアとの緊張関係がまたハヤトロギアの緊張関係なのである」(水垣)(『ハヤトロギア』六七九頁(註28)。しかしながら、「こと」の解釈学としてのハヤトロギアということ自体、簡単にはいふことはできないであらう。ただ有賀にあつては、「こと」が「人格性と歴史」に結びついて考えられており、その意味で歴史からハヤトロギアが構想されていることは、明らかである。

(6) おそらくこのことをよく示しているのが、有賀が早くから抱いていたイグナティウスへの共感であらう。有賀は、同志社での一九二六—二七年度の基督教教理史の講義で、第一巻「原始基督教思想」第二章「ポーロ、ヨハネ、イグ

ナシウスの思想」の第三項をイグナティウスにあてている。そこでは、「その教理史の中に彼のために特別の項目を設けてゐない」ハルナツクに対して、重視したローフスやマツギフアートの名をあげてその側に立つことを明言している（聴講者であつた高橋虔（のちの同志社大学神学部教授）の自筆講義筆記ノートによる。このノートは、後年の有賀の講義スタイルからしても、信頼度が相当高いと思われる）。

(7) 「象徴的神学」は北森嘉蔵の『神の痛みの神学』と同じく敗戦の翌年一九四六年に出版された。両書とも昭和十年代の仕事を基礎にしている。前者の附録「歴史的問題としての十字架」（昭和十八年執筆）と後者とを合わせ読むことは興味深い。神学方法論の基礎づけを展開する本書は、日本神学史においてもっと顧みられてしかるべきであろう。

(8) 削除の理由などについては、一・五〇九—一六の解題（水垣）参照。

(9) おそらく有賀は「緊張」の概念をトレルチから学んだのである。一九二五年の「トレルチにおけるキリスト教本質論」において「さらばキリスト教の原始時代に明瞭に露われすべての時代を通じて種々に発展して来た生命の原理は何であるか。トレルチはそれを一種の張引力（Spannung）の中に見いだす」（五・五一）と述べられている。ハヤトロギアを「キリスト教思想史の歴史的分析から獲得され、またその歴史的理解のための論理」と解釈する森田雄

有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点（水垣）

三郎も、そこにあらわれている「歴史的な本質概念」がトレルチから取られたものであることを指摘している（四・四六一）。歴史の生命原理としての「緊張」が有賀のその後の研究の底流をなしていることは明らかである。「逆説的弁証法的緊張」という言い方はすでに『ヘブル書註解』に見える（二・二七九）。『オリゲネス研究』には「緊張」が頻出し、オリゲネス理解の鍵概念になつてゐる（とくに一・三六〇—一五）。さらに三・二九五—一六参照。また有賀は、ニグレンに反対してアレクサンドリアのクレメンスとオリゲネス、とくに後者における *tension* を指摘している（三・二一二註4参照）。これらの事実を、「緊張」が「ハヤトロギア」の先駆をなしていることを示している。そしてそれ自体は神学の原理ではない「ハヤトロギア」（五・一七八）を通して、「緊張」は再び神学の原理となる。

(10) もちろん、二世紀のマルキオンのように創造の神と賤い愛の神との矛盾をヘブライズムを否定することによつて解決しようとした人もいた。有賀の「ハヤトロギア」は、イエス・キリストの父なる神における「真の創造的行為」（四・三〇四）すなわち「論理の中断」を可能にするような「神のハーヤー」をもつてマルキオンに答えようとする試みだとも解釈されうる。この点でハヤトロギアは、誤解されやすいヘブライ的唯神論の新しいキリスト教的な基礎づけと解釈でもある。

- (11) 『波多野精一全集』第六巻、岩波書店、一九六九年、二七一頁（昭和十八年九月二十日付け松村克己宛書簡。「しかし、日本におけるキリスト教の将来のためには、やはりキリスト教の思想を原理的論究によつて新に再生しよう、進むことが必要のやうに感ぜられます」。なお、波多野の有賀についての評価は田中秀央宛書簡（昭和二十三年十一月十一日付け）に見える（同上六・三八七）。
- (12) 「二重構造」はハヤトロギアの二重構造と呼んでよいであろうが、それがどこから存立しているかを問うとすれば、「ハーヤー」そのものに求めざるをえないであろう。そしてそれは究極的には「ヤハウエ」の二重構造である。わたしは拙論『神の自己二重化』について（古屋英雄編、中川秀恭先生八十五歳記念論文集『なぜキリスト教か』創文社、一九九三年、一二七―一五二頁）でそのことを論じた。そこではトルネルチの「神の自己多重化」が取り上げられている。有賀はすでに「E. Troeltsch's *Glaubenslehre*」(1926)（五・四五六（一―四八（9）））トルネルチの *Selbstvernehmung Gottes* に触れている。
- (13) 有賀は京都大学文学部で「ヘブライ民族史」の講義を担当していた（昭和三十二―三十三年度）。『キリスト教思想における存在論の問題』の初めの部分は、これを反映している。同書の第一部は「ヘブライ思想における特殊性と普遍性」と題されている。
- (14) Klaus Koch, "Gibt es ein hebräisches Denken?", in: ders., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1991, S. 3-24.
- (15) コッチのホーマン批判は比喩的なもので、ホルトマンの評価は高く高く。R. Bultmann, *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsgeschichte*, hg. von M. Dreher und K. W. Müller, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, S. 470-477 (orig. in: *Gnomon* 27 (1955), S. 551-8). ホルトマンは「ホーマンが事柄をあまりにも単純化している場合があるとはいえず、ギリシア的思考に比してヘブライ的思考を原始的なものとしていない点を評価している」。
- (16) Koch, *op.cit.* 23f.
- (17) この点で森田雄三郎のハヤトロギア理解が注目される（四・四五九―四六六。森田「現代神学はどこへ行くか」教文館、二〇〇五年、三二―三七頁に再録）。森田はハヤトロギアを「歴史的思想を歴史的思想として成り立たせる先験的論理性ともいうべき構造と意味ともあらわす」（四・四六二―三）ものであり、「原歴史ともいうべき根源的運動をほたらかせ」るもの（四・四六三）と解釈している。「このようにして、ハヤトロギアは、究極的には、原歴史運動と生命世界の開示を可能ならしめる神の「主体的な」はたらき」

を象徴する」(四・四六五)。おそらくこれはハヤトロギアの可能性に最も深い意味を見出した解釈の一つであろう。

- (18) W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London: Darton, Longman and Todd 1984, p. 54. the Jewish-Greco-Roman world というのは、キリスト教成立時の世界を示すのに適切な概念である。この点でもフレンドの叙述は内容的にも優れている。キリスト教思想はこの複雑な世界を背景にして成立し、また発展してきた。それゆえキリスト教思想の源泉を単純にヘブライズムに還元することはできない。この複雑きわまる状況を可能な限り思想的に整理して理解するものが、ハヤトロギアであり、ハヤ・オントロギアである。

- (19) 教義史家アーダムが、古代キリスト教の教会的・教義的思考の言語的前提として、ヘブライ語的思考、ギリシア語的思考、アラム語的思考、ラテン語的思考の四つの言語思考 (Sprachdenken) をあげていることは、重要である (Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Gütersloh: Gard Mohr 1965, S. 92-105)。アーダムは言語思考の歴史的变化を認めているので (ibid. S. 93)、単なる類型論に陥ってはいない。有賀も初期キリスト教における言語的の多様性と言語間の移行をよく認識していた(四・二五三参照)。また翻訳の問題については、四・四五〇—五三参照。

有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点(水垣)

- (20) 有賀のアポカリユプテイク理解は学説史的にも興味深い。ここでは立ち入って論じることはできない。ただ、原始キリスト教はユダヤ的なアポカリユプテイクからだけでは説明できないとして、聖霊体験による「復活のイエスを中心とする新しいアポカリユプテイク」(四・二一七)を主張していることは、神学的な終末論理解としても重要である。それはブネウマトロギアのアポカリユプテイクと呼んでよいであろう。

- (21) 前註5の拙論「ある」と「あらしめる」について——キリスト教思想を理解するための一つの試み——参照。

- (22) ここで問題になってくる「無」の問題は、『キリスト教思想における存在論の問題』の第二部第五章「無と創造」の一—五節で論じられている。アレクサンドリアのクレメンスについて「神は一切の「有るもの」の否定すなわち、無なのである。だが、他方においてそのような無(中略)は、また全能者であって……」(四・二七七)といい、また「有るもの否定としての無は、たんなる否定に終始するものではなく、却ってその否定の極まるところに、無限なるもの、一切の把握を超えたものの力が働くのである」(四・二八二)という言葉は、一方では哲学的にはさらに詳細に論じられなければならない、他方では旧約の歴史思想の分析を通して示されなければならない。さらに五・四三九(18)参照。

- (23) 「起動力」としての「アルケー」には、テイリツヒがよくいうように、beginning and power という意味が十全に込められている。有賀は「アルケー」を創造的な力という意味で「テュナミス」とほぼ同義に使う。「アルケー」や「テュナミス」は「ロゴス」と結びつく思想的な概念に尽きない。人格的な概念にもなっている。
- (24) ここにおいて、武藤一雄の聖霊論的宗教哲学との関係が問題になる。有賀の場合も武藤の場合も、神学とキリスト教学との関係から聖霊論に接近している。
- (25) エピソードとして紹介すると、有賀は講義の中でハルナックのギリシア化のテーゼを原文で朗々と唱えることがしばしばあった。テーゼは A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd.1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 (= Tübingen 1909), S. 20 以下。
- (26) 有賀は鈴木(大拙)学術財団の西洋神秘主義研究プロジェクトにおける一つのグループの代表者であった。「キリスト教神秘思想の性格について」『宗教研究』一七七号(一九六四)、「西洋神秘思想の研究」鈴木学術財団『研究年報』第二号(一九六五)などの論文はこれと関係している。
- (27) 武藤もまた、信仰神秘主義の特殊性と普遍性の両極性に着目して、その弁証法を徹底して考えるところから、独自の神学的宗教哲学を展開していく。