

有賀鐵太郎とカール・バルトにおける出エジプト記三章一四節以下の理解

— 神学的解釈学および契約史におけるその位置 —

掛 川 富 康

“... Das Wort Gottes macht im eminenten Sinn Geschichte. — So er spricht, so geschieht es, so er gebiet, so steht es da (Ps. 33, 9). Wenn das Wort Gottes an den alttestamentlichen Propheten ergeht, so wird das (etwa Jer. 1) mit dem Verbum *haziah* (geschehen) beschrieben. Man denke an alle die direkten Zusammenhänge von Wort und Schöpfung, Wort und Berufung, Wort und Sündenvergebung, Wort und Wunder, Wort und Segen, Wort und Strafe usw. im Alten Testament und Neuen Testament. Aber auch wo der Zusammenhang indirekter erscheint, wenn etwa die Propheten von künftigen Ereignissen oder die Evangelisten rückblickend von den Taten Jesu reden, handelt es sich nicht um gesprochene Referate über ein fernes Geschehen, sondern um ein unmittelbares durch das Wort geschlechendes Auf-den-Plan-führen der schon oder noch als geschehend verstandenen Dinge ...” (K. Barth, KD I/1, S. 148f.)

第一章 有賀鐵太郎における出エジプト記三章一四節以下の基本理解

教父学者有賀鐵太郎（一八九九—一九七七）にとり、出エジプト記三章一四節以下はその神学的思考の中核を占め、神学史における神学的・解釈学的方法の鍵として受け取られた。また教義学者カール・バルト（一八八六—一九六八）は、同聖書箇所につき初期から一貫した独自の解釈を与え、この聖書箇所の解釈史、いわゆるエクソドス・メタフィジク（E・シルソン）の歴史の中に独自の位置を占めている。以下において、有賀とバルトにおける聖書テキスト出エジプト記三章一四節以下のそれぞれの理解の要点を析出し、これを前提に相互比較を試みる。この考察の試みに先立って、われわれはすでに両神学者の出エジプト記三章一四節以下理解、また関連する諸領域における出エジプト記三章一四節以下理解の基本考察を行ったが、以下はそれらの先行作業を前提としている。^①

まず有賀鐵太郎の出エジプト三・一四以下理解と、これをもとに提唱された神学的・解釈学的方法としてのハヤトロギアを、上記の先行考察に基づいて、以下の五点に整理してみたい。^②

(一) 有賀はハヤトロギアを「神学的・解釈学的方法」として構想し、プログラム化した。有賀はこのハヤトロギアという用語を、*ehyer asher ehyers*（出エジプト三・一四）という聖書箇所の中で、一人称未完了形 *ehyer*、で用いられているヘブライ語動詞 *hahad* に基づいて命名した。有賀によれば、啓示に集中して構想された神学、たとえば啓示神学と言われる神学に対して、神学的・解釈学的な観点からなされる方法論的反省に優位性を与えることが必然であるとされる。^③このような有賀の神学的・解釈学的構想の全体を正しく理解するためには、ハヤトロギア、オントロギア、プネウマトロギア、ハヤ・オントロギアといわれる有賀の神学構想を示す諸論理が、どのような相互連関の

うちに位置づけられているかを見る必要がある。ハヤトロギアは、有賀の神学的・解釈学的方法として、このハヤトロギアに後続する、オントロギア、プネウマトロギア、ハヤ・オントロギアを実質的に規定しており、ハヤトロギアに、後続するこれらの論理に対して内容的な優位性を認めなければならないが、しかし、ハヤトロギアは、ユダヤ教の歴史の内部で、ユダヤ教に内在した解釈学的方法であり、その妥当性、つまり論理的一貫性は、まずコヘレトの言葉とヨブ記において問いに付された。有賀はこの問いに付された事実を「論理の中断」と名づけている。⁴そしてこの「論理の中断」を通してユダヤ教アポカリユプティクが成立する。

(二) このようにユダヤ教に内在的・解釈学的論理としての「ハヤトロギア」は、さらに、イエスの死において、その妥当性に関して、批判的な形で尖鋭化される。ユダヤ教に内在した論理としてのハヤトロギアは、このように、イエスの死においてその妥当性を喪失し、無化されるのであるが、事後的に、初代教会の聖霊の注ぎを通して初めて、ギリシャ的存在論を実質とするオントロギアと結合して、ハヤ・オントロギアという形態をとって再生せしめられる。このような意味で、一般にキリスト教神学と名称されるものは、有賀の用語で言えば、ハヤ・オントロギアと言われるものに対応する。これと同時に、ハヤ・オントロギアは二重の構造を持ちこれを含蓄することになり、この二重構造は、相互に異なる、ハヤトロギアとオントロギアという二つの論理が、この両者を結合させるための論理としてのプネウマトロギアによって媒介せしめられることによって成立する。有賀はこれを「キリスト教思想」の二重構造と名づけている。

(三) 「論理の中断」に言及した際に見られたように、ハヤトロギアは、ユダヤ教に内在した論理として限定されている。以下に見るように、バルトと同じく、有賀においても、ハヤトロギアは、契約の概念や「自己啓示」と言われる

ものに結びつけられて理解されている。有賀は、ヘブライ語 *עברית* に歴史的・社会的現実の中で働く共同体形成へのデユナミスを認め、ユダヤ教内部の論理としてのハヤトロギアには共同体「カハル」——集められた民を意味する——が、またキリスト教時代のハヤ・オントロギアの論理には「エクレシア」が対応するとしている。このカハル・エクレシア構造においてこそ、契約と選びが現実化されたと見ている。⁽⁵⁾しかし有賀においては、むしろハヤトロギアこそ、イスラエルの民との神の契約を生み出すものとして構想されているように思われる。したがって、有賀においては、ハヤトロギアは、神がイスラエルと締結した契約の主語（主体）であり、このことから契約の概念はハヤトロギアの述語である。ハヤトロギアは出エジプト三・一四におけるヘブライ語の文章 *ehyer asher ehyer* から、まず方論の観点から、換言すれば「神学的・解釈学的」な観点から構想されたものと言える。⁽⁶⁾この事実から考えると、イエスの死において無化された「ハヤトロギア」は、プネウマトロギアを根拠に、事後的に、ハヤ・オントロギアの不可欠の構成要素として再生せしめられたものとしても、契約というもののイニシアテイヴなくして、どのような場において再生せしめられたか、神学的に充分に根拠づけられておらず、その再生の場や根拠が明確でないように思われる。これとは対照的に、バルトにおいては、以下において考察されるように、契約の概念が、出エジプト三・一四以下に含意されている様々な存在論的インプリケーションよりも、実質的な優位性を有しており、このことから、出エジプト三・一四以下の有するユダヤ教に内在した妥当性は、出エジプト三・一四以下の、キリスト教後に質的変化を経験したインプリケーションとの連続性が根拠づけられている。有賀においては、一方における旧約聖書の時代と他方における新約聖書の時代を共に包括するように、両者を統一することを可能とするような連続性の根拠は存在するのであろうか。⁽⁷⁾

(四) 有賀においては、キリスト教神学と言われるものに対応するハヤ・オントロギアは、組織神学的・共時的な次元で機能する思考および歴史認識の領域で機能する思考、すなわち「救済史」とくに「教義史」という二つの相互に異なる思考形態へと分化されて展開して行く。四世紀においてキリスト教古代教義が形成され終結を見た事實は、上記の第一の組織的・共時的に働く思考に属し、しかもA・v・ハルナックやFr・ローフスに見られるような、ギリシャ哲学的な思考とカテゴリーを用いて形成された古代教義はキリスト教信仰の実質を篡奪するものとして否認する教義批判的理解とは異なる基盤に立って、むしろ本質的に積極的に理解されている。しかしながら「無からの創造」(creatio ex nihilo)や「同質」(ホモウーシオス *homoousios*)という古代教義に用いられた用語は、有賀においては、キリスト教神学そのものとは明確には区別されずに受領されている。教義そのものと神学的・組織的学問の両者は、前者の成立のプロセスから見られることによって、ともにギリシャ化の生み出したものとされているが、直接同一視されていない。

(五) 有賀においては、キリスト教神秘主義は、キリスト教信仰に対して、本質的な役割を担っている。有賀によれば、たしかにミステイク(神秘主義)なるものは、モーセの時代にその根源的形態において経験され形成されたのであるが、しかしながら、ミステイクに基づいた思考そのものは、ハヤトロギアがオントロギアと出会うことよって成立したとされている。したがって、またこのようにして、この神秘主義思想の成立とともに、存在論的カテゴリーとしての「無」(das Nichts)と救済論的カテゴリーとしての「虚無性」(die Nichtigkeit, *horouóntis*)なるものが主題化・顕在化されることになる。

第二章 K・バルトにおける出エジプト記三章一四節以下の基本理解

以下において、バルトの出エジプト三・一四以下に関する基本理解を、別論で考察した五つの点——神の自己啓示、神の述語づけの可能性、三位一体論との関係、契約の歴史との関連、黙示録一・八との関係——において要約してみよう。⁽⁹⁾

(一) バルトにおいて出エジプト三・一四以下は教義学的思考の方法を開示する対象として、つまり神学的・解釈学的には受け取られてはおらず、純粹に神学的・教義学的に理解されている。その際注目しなければならないことは、契約の歴史が出エジプト三・一四以下理解を包括する前提となっており、この契約の歴史の中でも、とりわけ神の「自己啓示」というモメントに主要な役割が帰せられていることである。⁽¹⁰⁾ 換言するならば、契約が出エジプト三・一四以下理解の主語（主体）であり、出エジプト三・一四以下およびこの聖書箇所から導出された諸規定は、イスラエル民族との神の契約締結の述語となっていることである。われわれがここで、「神の自己啓示」というものと契約の歴史という二つの規定のうちどちらが実質的に優位性を有しているのか問うならば、上記の後者が前者を包摂するという点から理解されるように、契約史の側に優位性があり、神の自己啓示を規定していると判断できよう。しかしながら、この契約史と自己啓示という二つの規定は、相互に対立するものではなく、相互に補充し合うものである。しかし出エジプト三・一四以下を、ただ出エジプト三・一四以下の契約史の内部の特殊な歴史と見るならば、われわれは、出エジプト三・一四以下の有する他の解釈学的・宗教学的に注目すべきインプリケーションを充分に捉えることができな
ないと思われる。バルト自身は、契約史の、インプリシットな、あるいはエクスプリシットな前提の下に、出エジプ

ト三・一四以下に登場するヘブライ語動詞 *halah* の多くの二次的（副次的）ではあるが、本質的な諸規定を明らかにしている。¹¹

(二) バルトにおいては、出エジプト三・一四以下の「自己啓示」から導き出される他の様々な表現は、以下のように、教義学的に、また神学史的・教義史的に注目されるべきものとなっている。神の「自己啓示」を根拠に、出エジプト三・一四以下の文章は何らかの述語づけによる説明によつて分断され得ない、神は神であるという命題が、神の自己啓示に対応する。¹² 出エジプト三・一四以下は神の「自己啓示」を意味することから、神に関する他の諸規定は、完全に独自の論理から導出されることになる。換言するならば、この独自の論理——神の「自己啓示」——は、（啓示の認識において）まず肯定的なものが認識され、その後否定的なものが認識されるという論理を實質とする。神の隠れの認識は、神の啓示の受領の中で根拠づけられ、これに後続する認識なのである。まず出エジプト三・一四以下に含蓄される肯定的なものを理解し、「自己啓示」を信仰という行為の対象として理解することによつて、否定的なものが内容的にも時間的にも事後的に認知され、肯定的なものの裏面を構成する。バルトの教義学体系の中における、このような否定的なものに対する肯定的なものの優位およびその論理は、教義学のテーマとしては、ルターおよびルター派正統主義の神学に適用され、重要な帰結を生み出している。バルトによれば、出エジプト三・一四の命題は、それ自身のように、さらに以下のような様々な形でテーマ化される否定性に対抗するデュナミスを内包している。すなわち、*‘ehyer asher ehyer*、における第二の命題（*‘asher ehyer*）は述語化され得ないこと、また他の形に置き換えることが不可能なこと、モーセによるイスラエル民族のエジプトからの解放、選びの教説において、決定論（フアタリズム）を方法的なプログラムとして支配的なものとすることに対する拒否、つまり神の啓示の伝達の間接性という特

殊な性格、つまり啓示の特殊な在り方のインプリケーションが有する否定性である。上記の様々な事態が示していることは、*Ich bin* という第一の命題から、*der ich bin* という第二の命題への移行は、何ら自明のことではなく、両者の媒介を可能とする何らかの主体（主語）なくしては現実化されることもないということを意味している。

(三) バルトはその初期の教義学講義において、出エジプト三・一四の *Ich bin, der ich bin* という命題を、キリスト教時代に成立した教義としての三位一体論との連関で理解している。このことから理解できることは、出エジプト三・一四の命題の、旧約聖書の世界を支配している論理として前提とされていた性格は、この性格がキリスト教（新約）時代の契約の歴史に適用されることにとつて、旧約聖書の信仰の内部でのみ妥当性を有していた出エジプト三・一四のインプリケーションが相対化され、質的な変化を経験しているということである。出エジプト三・一四は、このような変化を経験することによって、三位一体論や選びの教説等々、キリスト教（新約聖書）以後の連関で承認され受領されているが、しかし厳密に受け取るならば、出エジプト三・一四はこの新約時代以後のキリスト教時代においてはその妥当性を失ったものとされている。第一の主要命題 *Ich bin* は、このような限定の下で、経綸的三位一体論に、また関係節 *der ich bin* は内在的三位一体論に、それぞれ対応するものとされている。出エジプト三・一四の命題が三位一体論に適用されている事実から理解できることは、バルトの教義学的思考の初期の段階において、神の言葉によって開示された場が、教義学的思考の対象として、三位一体論を主体とした、この三位一体論に対応する経綸的啓示認識として「合理化」されていたということである。¹³ 出エジプト三・一四の命題は上記の（その初期からバルトの思考において神学の出発点に据えられていた神の言葉によって開示された）場を思考すること、またこの場が思惟可能であることを否定する命題を意味しない。むしろ出エジプト三・一四の命題は、バルトの体系の中で、

この出エジプト三・一四の命題が有するインプリケーションを合理的に解釈することの必然性へ導かれるのである。¹⁴⁾
(四) 出エジプト三・一四の命題とヘブライ語動詞 *קָבַץ* は、バルトにおいては、あるいはエクスプリシットに、あるいはインプリシットに、契約の歴史との連関で理解されている。その後期の講義著作の中では、出エジプト三・一四の意味が主に契約史の概念を用いて明らかにされているが——バルトが出エジプト三・一四に付与している様々なインプリケーションは、旧約から新約への転換、つまり契約の歴史の事実の中に包摂されている——、この際にも、この旧約聖書箇所の妥当性の限界がいつそうはつきりと示されている。¹⁵⁾

(五) 有賀においてはハヤトログアの解釈学的・方法的な妥当性が限界づけられているように——その際、有賀においては、出エジプト三・一四の有しているインプリケーションの妥当性の限界が提示されるのは、とりわけイエスの死において、旧約聖書の論理としてのハヤトログアが妥当性を喪失し、そのことによつて無化されるといふ、ユダヤ教内部に位置する歴史的事実の中においてである——、バルトにおいても出エジプト三・一四が、三位一体論や選びの教説との連関の中に位置づけられ、新約時代に固有な教説の基礎として受け取られていることはあるにしても、出エジプト三・一四以下の神学的インプリケーションは、旧約聖書の内部の時代に限定されている。その際注目すべきは、出エジプト三・一四以下とは対照的な位置にある黙示一・八の中に、新約時代固有の神学的インプリケーションが認識されていることである。つまり、出エジプト三・一四においては「時間」が「現在」の次元で理解されているのとは対照的に、黙示一・八では将来への視線が存在している。¹⁶⁾

第三章 有賀とバルトにおける出エジプト記三章一四節以下理解の相違

一、問題への一般的考察

バルトにおいては、出エジプト三・一四はもともと解釈学的・方法論的ではなく、はじめから純粹に神学的・教義学的に受け取られている。したがって出エジプト三・一四の第一の規定として、一方における神の「自己啓示」なるものと、他方における契約締結のモメントとが、重要な位置を占め主要な役割を果たしている。したがって、実体を指向するギリシヤ的・存在論的思考に対する拒否は、出エジプト三・一四から導出される第一の帰結ではなく、二次的なものである。

有賀においては、出エジプト三・一四は純粹に神学的・教義学的にというよりも、神学的・解釈学的に、換言すれば、つまり方法論的に受け取られ、そのように神学が構想されている。したがって有賀の神学構想においては、出エジプト三・一四におけるヘブライ語動詞 *gavah* が実体論的思考を拒否するというモメントが主要な、また本質的な役割を果たし、神学史の解釈学の方法を提供する聖書箇所として受領されている。

バルトにおいては、論理の中断、つまりこの動詞 *gavah* と結合している論理の「中断」は、何ら本質的な役割を果たしておらず、契約概念の側に主要な役割が帰せられている。この契約という概念を通じて、旧約聖書から新約聖書への移行が可能とされ根拠づけられている。他方、有賀によっても、出エジプト三・一四は神の自己啓示として理解され、そしてこの自己啓示を根拠にして、あの（上記の）神認識にかかわる否定性を内側から排除するデユナミスを内包していると解釈されている。この否定性とは出エジプト三・五、「神は言われた。『ここに近づいてはならない。

足から履物を脱ぎなさい。あなたの立っている場所は聖なる土地だから」という文章の中に含意されているものであるが、有賀はこの聖書箇所の中に、神の側からもたらされる否定性そのものをではなく、ミステリウム(R・オットー)を見ている。有賀は論理の「中断」を強調したのではあるが、フネウマトロギアに拠つて、妥当性を喪失した旧き、無化されたハイトロギアの再生を根拠づけている。しかしながら有賀においては、契約の概念や契約の歴史に拠ることなくして、どのような根拠からハイトロギアが再生され得るのか、明瞭でないように思われる。

二、有賀とバルトにおけるユダヤ教——キリスト教神秘主義と否定性(Negativity)の理解の相違——ミステイク(神秘主義)と否定性の問題

その体系を視野に据えてみると、バルトにおいてはミステイクは、神的なものと人間的なものとを悪しき仕方で同一化し、短絡的に結合しようとする、誤解に導かれた神認識を意味している。バルトにおいては、神認識と神経験は、その起点(terminus a quo)からその終点(terminus ad quem)に至るまで、「合理化」された認識・経験を意味している⁽¹⁴⁾。このような啓示認識においては、神認識、神の言葉の経験は、三位一体の神のイニシアティブの下に解学的・神学的に螺旋構造をもって解釈され、合理化ともいへべき特徴をもつことになる⁽¹⁵⁾。神それ自体、つまり三位一体の神は、このような神認識、啓示の経験において、つねに例外なく、このような合理化のプロセスを根拠づけ導く主体の位置にある。このような啓示の合理化、神の言葉の経験の合理化は、バルトの教義学的思考の本質的な特質である。『deus absconditus』と『deus revelatus』は、「実在性の観点から見つ(secundum rem)」「換言するならば、神の現実性から見て実在的に(realiter)分離され得ず、また分離することも許されず、換言するならば、弁証法的に

は理解され得ない¹⁹。したがって、マイスター・エックハルト等の神秘主義者やグノーシス主義者が構想したように、三位一体の神の背後に、何らかの本来の・他の神性(Gottheit)を設定することは、この三位一体の神の教説を根拠に否定される²⁰。三位一体論は、バルトにおいて、上記の合理化の根拠・主体であり、それは同時に、このような啓示の合理化のプロセスを導き支配する解釈学的な原理を意味している²¹。バルトにおいては、啓示認識が合理的に規定された性格をもち、教義学的思考の特殊な言述的な(Diskursiv)性格を有することから、ミステイク(神秘主義)は何らの積極的な役割も果たさない²²。バルトによれば、ミステイク(神秘主義)とは、宗教的意識が一般的非合理的な宗教性と主観的に沈降(Versenkung)することを意味している。神学における超越論的な思考形態に対する批判がそうであったように、ミステイク(神秘主義)も啓示における秩序、つまり積極的なものから否定的なものへ、という運動と秩序における順序・秩序を逆転させることを意味し、啓示認識のラチオナールな構造とは異質なものと解されている²³。この意味において、教義学者バルトは、神学を啓示を中心にして構想し、この神学にラチオナールな性格・特質を与えた。有賀においては、キリスト教ミステイク(神秘主義)は、キリスト教信仰の宗教的に高揚した形態を意味し、この形態は直接的な宗教性を本質的に克服したものであり、この直接的な宗教性に対する否定を通して弁証法的に上から生起する²³。しかしながらここで理解すべきことは、有賀においては、キリスト教信仰のこのようなミステイク(神秘主義)という形態を通してはじめて、「虚無性 *Leerheit*」が登場しテーマ化され得るようになることである。アレクサンドリアのフィロン、アレクサンドリアのクレメンス、さらにニュッサのグレゴリオスに、有賀はハヤトロギアとオントロギアの出会いを見ているが、上記のことから神秘主義的経験は、ハヤトロギアとオントロギアとの出会いを通して生起したハヤ・オントロギアの中で、ユダヤ教信仰(アレクサンドリアのフィロン)の、あ

るいはキリスト教信仰（アレクサンドリアのクレメンスおよびニュッサのグレゴリオス）の尖锐化された形態として現実化されていることを見ている。

しかしながらさらに注目し値することは、一方で有賀においては、ハヤトロギアがオントロギアとの出会いを通して成立したミステイク（神秘主義）のデュナミスを借りてはじめて、救済論的な意味での「虚無性」なるものが認識されるのであるが、他方バルトは、啓示に対応し、啓示によつて開示された、積極的なものから否定的なものへとこの啓示認識の秩序を強調し、その結果、この積極的なものの認識からはじめて否定的なものが認識されるという秩序を通じてのみ、否定的なものが（存在論的な意味とは異なる）救済論的な意味で本来的に、また正しく認識され得ることになる、と判断していることである。（バルトによれば）ミステイク（神秘主義）は、このような、積極的なものから否定的なものへとという、正しい啓示認識に対応した秩序が逆転されるところで生ずる、いわば主観的な宗教現象を意味している。

一方で有賀は、ハヤトロギアを解釈学的・神学的方法として構想し、神学史のすべての時代において展開した思维の根底に横たわるものとして理解しているが、他方でバルトは、出エジプト三・一四を特定の神学的解釈学的原則を開示する箇所として理解せずに、とりわけ神の「自己啓示」に基づく啓示認識の対象として理解している。ハヤトロギアはまず、ヘブライ的思考を真正に決定づける解釈学的・神学的方法を意味している。たしかにこの解釈学的・神学的方法が、ユダヤ教の具体性と特殊性から解放された、普遍的な妥当性と普遍的な合理性への傾向を所持することになるにしても。

本節の結びとしてさらに注目されねばならないことは、バルトにおいてミステイク（神秘主義）が意味している

事柄は、その全体において、有賀がミステイクの下に理解している事柄と本質的に異なっているということである。この相違は、この両者の思想家の相互に異なる基本的前提、つまり一方が契約史（バルト）に、他方が神学的存在論的関心（有賀）によって制約されている事実²⁵に由来すると思われることである。有賀においては、ハヤトロギアがギリシャ的存在論との対照物として主題化されているかぎり、出エジプト三・一四への関心は、方法的・解釈学的に受け取られている。

三、契約史を基礎とした神学構想（バルト）と、ユダヤ教アポカリユプティク²⁶のキリスト教アポカリユプティクへの変質を基礎とした神学構想（有賀）との相違

（一）契約概念の内部における出エジプト三・一四、あるいは契約概念の外部における出エジプト三・一四

すでに考察されたように、有賀において出エジプト三・一四とヘブライ語動詞 *hayah* は、ただたんに神学的のみならず、哲学・思想的（*wissenschaftlich*）にも、注目すべき役割を担っている。その役割は神学史の展開の中で、ユダヤ思想とキリスト教思想それぞれに対して一貫した解釈学的な妥当性を付与している。しがたつて「ハヤトロギア」は「神学的解釈学」との連関で構想されている。有賀は「ハヤトロギア」を「神学的・解釈学的」方法として特徴づけ提唱したのである。それ故に、有賀においては契約の概念は、出エジプト三・一四の理解、ハヤトロギアそのものを生み出すものとしてではなく——両者の結びつきは、カハル・エクレシア構造の理解の中で指摘されているが——、逆に、ハヤトロギアの有する歴史的・社会的形成のデュナミス²⁷によって契約と選びがイスラエル史の中で現実化された²⁸と見られている。つまり、方法的・神学的・解釈学的問いは、契約の歴史の内部で純粹に神学的には立てられていな

いように思われる。この場合、ハヤトロギアを通じて、プネウマトロギアの援助を受け入れてはじめて生み出されるハヤ・オントロギアに注目してみると、有賀においても契約の概念が相対的に、しかし本質的に、ハヤ・オントロギアの形成の中で意識されるに至っていると判断できる。

これとは対照的に、バルトにおいては出エジプト三・一四は本質的には一貫して契約の概念の内部で受領されている。したがってバルトの下では、出エジプト三・一四以下に含意されている現実性理解は、旧約時代に限定されている。このことは、この聖書箇所が神学的・解釈学的方法のための基礎とはなり得ないことを意味している。バルトは、その最終講義（一九六二年）において比較的詳細に出エジプト三・一四以下に言及し、出エジプト三・一四以下に与えた性格づけ・諸規定の中に、出エジプト三・一四以下のインプリケーションの妥当性は旧約時代に限定される、という自らの最終的な出エジプト三・一四以下理解を提示している。一方でバルトはその初期の講義から出エジプト三・一四以下に特別な注意を払いながらも、この聖書箇所を何ら図式的に理解したり、方法論の原則を提示するものとしては解釈していない。他方で有賀は出エジプト三・一四以下のうちに西方の神学史と東方の神学史の理解のための鍵が最も事態に即して見られるものとしている。

有賀によればイエスの死においてもたらされた「論理の中断」、つまりハヤトロギアそのものの「中断」は、初代教会のプネウマトロギアの経験によつてのみ、またこれによつてはじめて、ハヤトロギアの新しい形態、つまり「ハヤ・オントロギア」という形態において再生され得る。²⁷ イエスの死において無化された、旧約聖書の・ユダヤ教的・「旧き」論理の再生の根拠は、プネウマトロギアにある。有賀とバルト、この二人の神学者にとつて共通しているのは、出エジプト三・一四以下、詳細には出エジプト三・一四以下のうちに含意されている現実性認識は、ただ旧約聖書時代の

内部で可能であるという認識である。一方で有賀においては、上において言及したように、「 Pneumatologia」が、無化された論理としての「ハヤトロギア」を、「オントロギア」との結合を通じて「ハヤ・オントロギア」の形態をとって生き、働かしめられるが、他方バルトにおいては、契約史は、出エジプト三・一四の命題のインプリケーションが、旧約聖書時代の現実性理解が喪失せしめられた後においてもさらに妥当性を有する、という事実の根拠を中に含んでいる。バルトにおける、このような新約聖書時代においてもさらに妥当性を有する出エジプト三・一四のインプリケーションは、この出エジプト三・一四の命題が三位一体論と選びの教説へ教義学的に適用されている事実の中に読み取れる。⁽²⁸⁾

このような根拠から、バルトの啓示中心的な神学は、出エジプト三・一四以下のうちに神学的思考の原型が表出されていると解釈されるようには、出エジプト三・一四以下と直接、積極的に結びついてはいないと判断することができよう。バルトにおける出エジプト三・一四以下解釈には、他のより重要なモメントが注目される。つまり一方で、契約史的に刻印されたインプリケーションが、出エジプト三・一四が、純粹に存在論的に規定されたギリシャの思惟と比較すると、ただ旧約聖書的な思惟に固有な、力動的なモメントを特徴づけている事実に対して、神学的な優位性を所持していること、他方で、バルトにおいては出エジプト三・一四は、出エジプト三・一四以下が三位一体論や選びの教説と結びつけられて解釈されていることに見られるように、啓示を開示し実証する場・空間を思惟する命題として受け取られていることである。⁽²⁹⁾ 換言するならば、出エジプト三・一四は、神の言葉とこの言葉によって開示された場の「合理化」の表出の結果を意味している。

(2) ハヤトロギアからオントロギアへのユダヤ教的・原始キリスト教的アポカリユプティックの変質に面しての出エジ

プト三・一四以下——ユダヤ教的アポカリユプティクの徹底化による「ハヤトロギア」の中断、および「オントロギア」の助力を得た、プネウマトロギアの影響下でのハヤ・オントロギアとしてのハヤトロギアの再生

一方でバルトにおいては契約の概念が出エジプト三・一四以下の妥当性を制約し、しかもその妥当性は旧約聖書時代に限定されているが、他方で有賀においても、神学史における出エジプト三・一四の方法論的・解釈学的妥当性は、新約時代へと断絶することなく拡張されるというとはなく、ユダヤ教アポカリユプティクが支配する旧約聖書時代に限定されている。有賀では、ハヤトロギアは、このユダヤ教アポカリユプティクの中断によって妥当性を喪失するが、原始キリスト教のアポカリユプティクの助力によって再生する。しかしこのハヤトロギアの再生は、ハヤトロギアとしてではなく、すなわちハヤトロギアそれ自体としてではなく、ハヤ・オントロギアとして、すなわちキリスト教時代にとって解釈学的妥当性を有する論理として再生するのである。ハヤトロギアは、聖靈論的な経験（プネウマトロギア）の下に、オントロギアとの結合を通してハヤ・オントロギアへと変質する。この際注目すべきことは、有賀においてはユダヤ教アポカリユプティクではなく、キリスト教アポカリユプティクが、ハヤトロギアのハヤ・オントロギアへの変質とその再生を可能ならしめ、バルトにおいては新しい契約が、出エジプト三・一四以下がそれまで効力を有していた妥当性を無化し、黙示一・八が——この黙示一・八において将来 (Zukunft) なるものが、新約聖書時代の新しい時間理解として見出され保証されるのである——新しい契約に対応し、将来の次元に向けられた時間理解を保証する聖書箇所として承認され受領されている、ということである。バルトにおいては、神の支配の客観的傾向が救済史として現れ、この救済史は契約の概念と本質的に結びついているのであるが——したがってバルトにおいては契約史というものが問題の中心に位置する——、これとは対照的に有賀においては、ハヤトロギアにその歴史的・

社会的形成のデユナミスを認め、そのカハル・エクレシア構造において、ハヤトロギアと契約や選びが不可分的に結びついていることが考慮されているが、しかしハヤトロギアは、主に学問的関心から神学的・解釈学的方法として、しかも「ハヤトロギア」―「ハヤ・オントロギア」という対照の中で構想されている。換言すれば、まず二世紀の弁証論者においてはじめてエクスピリットに展開したキリスト教神学が、そしてまた四世紀に成立するキリスト教教義が、キリスト教信仰のプネウマトロギア的（聖霊論的）に根拠づけられた、合理的な（rational）表出として、また啓示の自己解釈として受領される、という関心から構想されているのである。¹¹⁾

換言するならば、有賀が神学（史）的・解釈学的構想として「ハヤトロギア」―「ハヤ・オントロギア」を構想した学問的関心は、「基督教的体験の歴史を謂わば内から把握しようとするもの」であるにしても、A・シュヴァイツァーやM・ヴェルナーに見出されるような、合理性と宗教性の対照、オントロギアとプネウマトロギアの対照にあるといえよう。有賀においては、如何にして、宗教的現実性とその経験が、この現実性や経験の量的な変容（Modifikation）としてではなく、その宗教的現実性とその経験そのものの合理的な自己顕在化および自己理解として合理化されるのか、ということが問題の中心に位置していると思われる。¹²⁾

その教義学的体系をふり返ると、バルトにおいては神学的理性は当初から神学的に、言述的・合理的に規定されており、それ故に、啓蒙主義的な合理性から神学的合理性への質的な変化というものは、エクスピリットにもインプリットにも、アンセルムスの神学的プログラムを論じたその方法論書において主題として取り上げられた例外はあがるが、その神学的・教義学的叙述の中では主題化されていない。バルトにおいては、近代の合理性から神学的合理性へのこのような変質は、わずかにしか主題化されておらず、換言するならば、このことはバルトにおいてミステリー

クの問題が積極的に言及・主題化されていないことに対応している。バルトにおいては、たんなる（人間的）理性のうちには、中立的な理性から教義学的に性格づけられた理性、つまり教義学のテーマ内容に実質的に係わる可能性を合法化された理性へと事後的に変質することの可能性が、潜在的に、また積極的に含意されていることは否定できないにしても、この（人間的）理性が、哲学や純粹に理性的な哲学的概念に、思考の内容に実在的に係わってくるような実質的な可能性は考えられていず、この理性には、啓示の現実性を表すための形式的なカテゴリーを提供する、たんにノミナルな可能性と機能が付与されているに過ぎない。このような意味で、バルトにおける哲学と神学の対話はディアレクティクではなく、哲学とその概念は静的でノミナルな性格を担っているに過ぎない³³。有賀のハイトロギアはこれと異なり、宗教性あるいは啓示と合理性との対照への関心に基礎を置いている。このことは、学問としてのキリスト教神学およびキリスト教教義が神学的合法性を持つことを前提にして構想されているのであるが、このようなハイトロギアにおいてミステイクが、ハイトロギアとオントロギアとの出会い（アレクサンドリアのフィロン）において、あるいはハヤ・オントロギアそのもの（ニュツサのグレゴリオス）のうちに、それぞれ³⁴の帰結として生起することが、実質的な必然性を持つものとして主題化されている。われわれが、バルトの神学の構想を、有賀の用語を用いて説明し、バルトの神学の構想と有賀のそれとの相違を明らかにすることを試みるならば、以下のようになるであろう。すなわち、その神学的思考と啓示認識のうちには、聖霊体験と pneumatologia とが初めから前提されているが、これとは対照的に、有賀によってそのように命名されたハイトロギアとオントロギア、この二つの論理の接触や摩擦の事態は、バルトにおいては注視され得ない。それ故に、バルトにおいては、上記のように、有賀によればこの二つの論理、ハイトロギアとオントロギアの接触と摩擦においてはじめて積極的に主題化され

注視されるミスティークが、顕在化されたり積極的にテーマ化されることはない。このようなところから、バルトがミスティークを宗教的意識の一般的非合理的宗教性への主観的な沈降と捉えていることも理解できよう。

結語・とりわけ出エジプト三・一四の中に含意されたインプリケーションの妥当性に関して生ずる、二つの解釈（バルトと有賀）の相違の根拠は、どのような前提の下に出エジプト三・一四以下が受け取られているかということの中にある。一方で有賀において出エジプト三・一四以下は、啓示と理性の間の、神学的解釈学という、もっぱら方法意識に発する認識論的に規定された関係を神学的な前提としているのに対し、バルトにおいては「存在」の次元に位置する契約の歴史を教義学的に前提し、この前提の下に受け取られ構想されている。⁽³⁵⁾

第四章 有賀とバルトの、出エジプト記三章一四節以下理解における共通点

有賀とバルトの両者はともに、出エジプト三・一四以下に特別な意味を付与し、この聖書箇所特別な注意を払っている。一方において出エジプト三・一四は有賀によつては方法論的に、つまり神学的・解釈学的に解釈され、他方バルトにおいてはこれとは対照的に、純粹に神学的に、とりわけ契約の歴史の観点から解釈されている。フォン・ラートがその旧約聖書神学の中で表明したように、出エジプト三・一四の箇所とそこに現れるヘブライ語動詞 *hayah* を純粹にギリシヤ的に、つまり実体抽出を志向する存在論が表出されているとする解釈に対しては、両者は明白に拒否している。G・v・ラート、W・ツインメリ、C・H・ラッチョウ、T・ボーマン、R・de・ヴォー、R・バルテムス等々によつて、神学的に、宗教哲学的に、宗教史的に、言語分析的に、事態に即してまた正当に解釈・表明されて

きたような、出エジプト三・一四におけるヘブライ語動詞 *קָבַץ* の抽象的な、存在論的な、実体抽出論的な解釈に對する少なからずの警告を、有賀もバルトも、よりいっそう事態に即して、つまりそれぞれの神学体系を背景に置きながら、理解することができた。

有賀においては出エジプト三・一四以下はある一定の観点の下に、上記のように神学史を視野に入れて用いられ、また上記のように神学史に適用され、解釈学的なキーワードとして検証され性格づけられた。有賀の解釈と比較するならば、バルトにおいては出エジプト三・一四以下は一つの方法論的に一貫した形で解釈学的に規定されたパースペクティヴを設定しても、僅かなものしかわれわれは獲得できないのであるが、バルトが一貫して出エジプト三・一四以下とそのヘブライ語動詞 *ḥayal* の一人称未完了形に様々な解釈を加えたことは確かな事実である。しかしバルトの出エジプト三・一四以下理解を何らかの一定の教義学的・神学的に規定された統一的観点から固定化することは、事態に即しておらず、適当ではないであろう。この聖書箇所が有している啓示中心的な、力動的な性格は、この二人の神学者の神学的な思考の根底に横たわっている。

第五章 有賀とバルトにおける出エジプト記三章一四節以下への問いかけの意味

A・リツチュルの形而上学批判に影響されて、ハルナツクやローフスにおいて否認された三位一体論教義は、有賀においてその学問構想——それは、ハヤトロギア、ハヤ・オントロギア、プネウマトロギアの相互関係から成る——から見て、内容的に、また歴史的にも積極的に評価されるべきものとして承認されている。このようなところから有賀

は、ハヤトロギアおよびハヤ・オントロギアにおいて、三位一体論の形成への合法的着手を見ている。バルトがそうであったように神学的思考の端緒から三位一体論に制約されるということなしに、ハヤトロギアおよびハヤトロギアと結びついた論理は、神学史全体に対する解釈学的方法として、有意義な本質的な役割を果たしている。

バルトは出エジプト三・一四以下をその初期の著作から最晩年の神学的活動からなる著作に至るまで、聖書テキストにおける特別な箇所としてはつきりと目にとめている。しかしながらバルトは、出エジプト三・一四以下を、出エジプト三・一四や *“nayah”* が方法論的・解釈学的原則として機能するような図式主義をもって解釈することからは距離を取っている。出エジプト三・一四に対するバルトのこのような柔軟な姿勢は、パラドキシカルにも、バルトがその神学的・教義学的思考の際に示した、とりわけ三位一体論の基礎づけや選びの教説の際に示した、通俗性と恣意性を持ったいかなる妥協というものも回避する排他性、徹底性、さらに集中性（E・ユンゲル）を内包するバルトの神学的・組織的・教義学的な性格から由来するものである。バルトによつてこのような注目に値する教義学的思想において見られる稀有な排他性、徹底性、また集中性をもつて受領された三位一体論は、啓示の主体は何かという問いに対する答えを意味している。啓示の主体への問いに対するこのような集中は、パラドキシカルに、出エジプト三・一四以下のような、バルトにとり相対的と思われるテーマをまさに相対化させ、一方でこの聖書箇所の妥当性を旧約時代に限定しながらも、他方で新約時代のテーマにも妥当させることを可能とするのであり、この相対化を教義学的な方法論の首尾一貫性の欠如と見るのは事態にふさわしくないとええよう。

バルトは出エジプト三・一四以下を厳密に教義学的な姿勢の枠の内部で、形式的にはなく柔軟に解釈する。このような柔軟性を許容し可能とする神学的・教義学的諸前提に、イスラエル民族と神との契約や三位一体論は属してい

る。バルトが出エジプト三・一四以下に時間支配への救済史的な限界を付与したのは契約の概念である。啓示の現実性においては、まず啓示や神の開示 (Erhellung) そのものというような積極的なものが、そしてこのような先行する基礎を根拠に後続して神の隠蔽 (Verhüllung) が正しく認識されるのであるが、このような啓示の現実性の内部に、バルトの合理的な思惟が効果を現す。このような合理的傾向を示す良い例は、バルトが出エジプト三・一四以下を三位一体論との関連の中へ組み入れ統合していることである。つまりバルトは、*Ich bin, der ich bin* における主文 *Ich bin* を経綸的三位一体論に対応するとしている。換言するならば、バルトによれば、神の自己啓示そのものを意味する出エジプト三・一四の啓示中心的な命題は、教義学的思考の合理的性格に矛盾しないのである。

バルトは出エジプト三・一四以下 (*hayah*) を、ギリシヤ的・存在論的・実体論的思惟に対し、それほどエクスプリシットに対決させてはいない。その理由は、出エジプト三・一四は神の自己啓示を意味し、この自己啓示の内部では、この聖書箇所に対する存在論的・価値中立的な設問は相対化されるからである。バルトにおいて出エジプト三・一四以下は、さらに、バルトの教義学的思惟とその事態即応性が検証される多くの例の中の一つの例に属するテキストを意味しており、このテキストそれ自体は、とりわけ契約の歴史という教義学的に主導的なテーマの下に、様々な仕方

註

- (一) 本稿は拙論「Tomiyasu Kakegawa [2006], Ex. 3, 14f. bei T. Ariga und K. Barth. Zur Stellung von Ex. 3, 14f. in der theologischen Systematik bei T. Ariga und K. Barth, in: Journal of Ibaraki Christian University, 2006, p. 13-30.」を邦訳したものである。邦訳の作成に際して一部補足と変更を加えた。なお本稿には筆者の下記の論文が前提とされている。

- T. Kakegawa [1997], Zur Interpretation von Ex. 3, 14f. bei Karl Barth - in der "Kirchlichen Dogmatik" und seinen späteren Werken, in: Journal of Ibaraki Christian University, vol. 31, p. 1-22; ders. [1998/a], Zur Interpretation von Ex. 3, 14f. beim frühen Karl Barth - in seinen Unterrichtsstunden, Vorträgen, Vorlesungen u. a. in der Vor-KD-Zeit, in: Journal of Ibaraki Christian University, vol. 32, p. 1-32; ders. [1998/b], "Hagiologia" als die wissenschaftliche Konzeption Tetsutaro Arigas. Zum Problem der Interpretation von Ex. 3, 14f. als theologisch-hermeneutische Methode für die Theologiegeschichte, in: Journal of Christian Studies, vol. 18, p. 21-72; ders. [1998/c], Zur Interpretation von Ex. 3, 14f. in der gegenwärtigen Religionsphilosophie - Bemerkung zu Carl Heinz Ratschows Analyse über das Wort 'hayah', in: Academic Journal of the Institute of the Language and Culture, Ibaraki Christian College, vol. 3, p. 63-82; ders. [1999], Zur Interpretation von Ex. 3, 14f. in der Alttestamentlichen Theologie der Gegenwart - Betrachtung der Interpretationen von Ex. 3, 14f. bei W. Eichrodt, G. v. Rad, W. Zimmerli, W. H. Schmidt und anderen, in: "Symposion" Academic Journal of the Institute of the Language and Culture, Ibaraki Christian College, vol. 4, p. 39-63. 有賀の田中コンプト・ニコムト理解についてが、その学問構想におけるハイカロキンを視野に据えて彼の学問構想の全体の解明を試みた(1998/b)。ニコムトの田中コンプト・ニコムト理解をめぐって、教会総論等(以下KDと記す)以前、これを念及した以後の時期に分けて考察した(1997, 1998/a)。また 'hayahs' というナルヌメスという文體学知・宗教学的分析を初め、つづいたC・D・ラニッシュの著作の分析を撰ち(1998/c) '現代の田中神学の代表例'(G. v. Rad, W. Zimmerli, W. H. Schmidt, R. Bartelmus など)と見なす田中コンプト・ニコムトという用語の意義を論じた(1999)。なお本稿におけるK・ニコムト解釈は限ってニコムトの理論をも参照された。
- 井川富蔵「神言葉の可読性とその〈言語的〉「合理性」の問題——K・ニコムト四十年プロシアン「總論」における聖書解釈学と三位一体論——」『基督教学研究所』第十一号(一九九一年)六三—一〇二頁。T. Kakegawa [2000], "Dogmatik und Hermeneutik" bei Karl Barth - Im Blick auf Gültigkeit und Notwendigkeit dieser Fragestellung in der Wissenschaftsgeschichte, in: Journal of Ibaraki Christian University, vol. 34, p. 1-40; ders. [2002], "Dogmatik und Hermeneutik" bei Karl Barth (3), in: Journal of Ibaraki Christian University, vol. 36, p. 57-97; ders.

[2004], Diskursives Denken und seine Rationalität - Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung" (1), in: Journal of Ibaraki Christian University, vol 37, p. 65-95; ders. [2005], Diskursives Denken und seine Rationalität - Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung" (2), in: Journal of Ibaraki Christian University, vol 38, p. 15-47.

(2) 有賀の出エジプト三・一四以下理解については、有賀の組織神学的・宗教哲学的・哲学史的論攷である『キリスト教思想における存在論の問題』(初版一九六九年、著作集第四巻、創文社、一九八一年)および『象徴的神学』(初版一九四六年、全国書房、著作集第五巻、創文社)の他、著作集の他の巻と並んで、水垣渉「故有賀鐵太郎先生の学問的道程」『日本の神学』十七号、一三一―二一頁、同「神学的思想の本質と構造としてのハヤトロギヤ」有賀鐵太郎の業績とその意義「季鐘聲博士古稀記念論文集」ソウル、一九九二年、六五―一六八〇頁、同「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―「途上」二五号、二〇〇三年、九―三二頁に学んだ。なお T. Kakegawa [1998/b] 参照。有賀のハヤトロギヤを

骨格とした設問は、伝統的な神学エンククロペディアの枠組み、これへの批判的対話という性格が強い。これとは対照的に、この新プラトニズムの存在論とこれを受容したアウグスティヌスおよびこれ以降の出エジプト三・一四以下理解とどう問題構制をとるかの二つは、山田暁「在りつゝあるもの」創文社、一九八〇年、W. Beierwaltes [1972], Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 449ff. 404ff. Alain de Libera et Emile zunn Brunn (editors, 1986), *Celui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris.

(3) この問題については、T. Kakegawa [1998/b] 参照。
 (4) 有賀(一九六九)一八〇頁。
 (5) T. Kakegawa [1998/b], § 4 参照。
 (6) この問題については、T. Kakegawa [1987], p. 30ff, p. 40ff.

(7) 有賀(一九六九)三七頁。出エジプト三・一四の記事と発言は、出エジプト記全体において描かれた契約の歴史の内部で理解されることが重要である。注目すべきことに有賀は一度、神の「自己啓示」のモメントを出エジプト三・一四に帰している(一九六九、八九頁)。しかし有賀も、すでに言及したように、ハヤトロギヤの妥当性を意識的に限定していることが注目される。このことと同時に有賀の理解によれば、ユダヤ教アポカリュプティックにおいてユダヤ

- 教で内在した論理としてその存在を論じ、そのことによる思惟が
 イノスの死に至るまで最高度に高揚をなしたキヤロギンが、
 ナヤ・キントロギンへと変化を遂げたのである。キヤロギン
 が「キヤロギン」であることが明確にされた「キヤロ
 キン」への移行は、この「教言による存在論的・哲學
 的な思考とそのカテゴリーの再構築」を伴ったのである。
 (8) シュタイン、ローヌスの高揚によるキリシヤ化は、その
 弁証論者の思惟の内的構造に對する実証的・積極的評價
 が、キントロギンの教義思想家・キリシヤ人のト
 ストヘンズと陳述 (C. Andresen [1952], Justin und der
 mittlere Platonismus, erst in ZNW 44, S. 157-195, jetzt
 in: ders. [2009], Theologie und Kirche im Horizont der
 Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten
 Kirche. Arbeiten zur Kirchengeschichte, begründet v.
 Karl Holl und Hans Lietzmann, hrsg. v. Christian
 Albrecht und Christoph Markschies, Bd. 112, Berlin, S.
 1-35) を踏まえての読解である。そのこと W. Pannenberg
 [1959], Die Aufnahme des philosophischen Gottesbe-
 griffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen
 Theologie, ZKG 70, S. 11-45; K. Beyschlag [1988],
 Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1, Gott und die
 Welt, 2. neubearbeitete u. erweiterte Aufl., Darmstadt, S.
 105ff. 節を参照。
- (9) T. Kakegawa [1997]; ders. [1998/a] を参照。
 (10) Vgl. K. Barth [1963], Einführung in die evangelische
 Theologie, zweite durchgesehene Aufl. S. 29ff.
 (11) 著者 (T. Kakegawa [2006]) が、この上記の五つの
 書に至るまで対面した。
 (12) キントロギンは、トマス・アキナスが「神は神である」な
 らう命題に對する論議、この聖書箇所を弁証法神學の興隆期
 初のスローキーンによる「神の超越性」を保証するものとし
 ている。E. Busch [1987], Die Anfänge des Theologen
 Karl Barth in seinen Göttinger Jahren, Göttinger Univer-
 sitätsreden 83, S. 28f.
 (13) この「対面」は、トマス・アキナスが「神は神である」
 を参照。著者は、キントの教義學的思考が、イノス・キン
 トロギンへ特殊なキリシヤ人による合理化的思惟へと
 特徴づいた。Vgl. dazu, T. Kakegawa [2004], [2005];
 ders. [2007], K. Barth als Rationalist. Christologische
 Konzentration als konsequente Rationalisierung. Referat
 auf der Karl-Barth-Konferenz in Hedelberg am 28. Okt.
 2005, in: ders. [2007], p. 87-97.
 (14) 有賀 (一九六九、五三頁) はたしかに、預言者の時代に
 キヤロギンの論理とその妥当性は根本的に問うに付され
 ることを指摘しているが、有賀によれば、契約それ自身はこの
 危機的な時代にも留保され、契約概念の特殊性は、ヘンリ

人間の普遍的な倫理の概念世界に対抗してなすも承認もされなかつた。

- (15) この問題については E. Jüngel [1977], *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekehrigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 2. durchgesehene Aufl. Tübingen, S. 138-543. このドイツ語版では、このドイツ語版の序文を問へ必然性を「神の思惟可能性」(Denkbarkeit Gottes) と特徴づけた。この「思惟可能性」という特徴づけは、哲学者・神学者の思考のトピックを存在と思考の関係という問題とするのではなく、Vgl. H. Ott [1959], *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zürich. Dazu vgl., E. Jüngel, *Schritt zurück*, in ZThK, 1960, S. 123-145.

- (16) この問題については K. Barth [1963], S. 29ff.; T. Kakegawa [1997], p. 12f. 一九一〇年代からの神学は出エジプト・一四六七年の問題を歴史・人と言及しつつも。Vgl. T. Kakegawa [1998/a], *Ann.* 29, 30.

- (17) この「合理性」の意味については 上記 T. Kakegawa [2004], [2005] を参照。M. グラブマン (M. Grabmann [1909]), *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i. Br., bes. S. 258-339) は、スコラ神学の歴史の中でアリストテレスの理性主義の本質を「権威」(aucto-

ritas) また教義や教理のポジティブなトピックを克服する点で見ると、バルトは神学的思惟の対象である存在のトピック (ontische ratio) とその認識方法を意味する認識のトピック (noetische ratio) から構成される啓示・実在認識の構造とアリストテレスのトピックを対比する本質を見つらぬ。Vgl. K. Barth [1931, 1981], *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, hrsg. v. E. Jüngel u. I. U. Dalferth, GA II, S. 48-59.

- (18) グラブマンの解釈学的螺旋を「バルトの弁証法と対比して」[四の論述を踏まえた弁証法]と名づけた「バルト派」改革派の抜本・相違の克服の「可能性を見つらぬ」。Vgl. KD II/1, S. 550ff. またこの螺旋的思考をバルトの思考の特質と見ると、スコラ神学の神学性・ド・レーマンと比べても。

- (19) 周知のとおり G. Ebeling [1964], *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, 22. unveränderte Aufl. は、これを弁証法的に理解し「バルトの思考の特質やその見方」をバルトが持つ「Gott への神性」を「バルト」の。Vgl. KD II/1, S. 308ff., 394ff., II/2, S. 19, 54 et al. を参照。

- (20) アリストテレスと同様に、啓示された神の彼方に本来的な他の神性 (Gothheit) を想定する。このアリストテレス主義の

- 神論の問題などについては有賀(一九六九、二九六頁)の述が、
K. Benschlag [1988], S. 132ff. を指摘する必要がある。
- (22) この言述性とは、イホス・キリストの存在と行為に於いて、
了った現実性としての認識の特質である。Vgl. K. Barth [1931,
1981], bes. S. 48-59.
- (23) 隠された神 (deus absconditus) と啓示された神 (deus
revelatus) を実在的に区別する点に対しては、バルトの批判
は、むしろ Barth [1940, 1948], KD II/1, S. 608ff.; B.
Klappert [1976], Promissio und Bund. Gesetz und Evan-
gelium bei Luther und Barth, Göttingen, S. 202-228 参照。
上記の批判の箇所が現れる選定の教説との関連は、バル
トのミニステーン批判に、むしろ Barth [1942, 1959],
KD II/2, S. 121 を参照。
- (24) この事態を有賀は、アレント・サンドリアのフイロン(「神の
無名性」なるテーマの下に)とニュッサのツレゴリオスに
おいて確認している。フイロンやツレゴリオスによれば、ミ
ステイク(神秘主義)的経験は、可視の世界から不可視
的世界へと上昇する人間理性による「存在」への追求が、
「あらしめる」もの(「hatjan」あるいは「eheren」)の助けを
借りて、この「存在」の彼方にある「あらしめるもの」へ
向かう、人間理性の脱目的かつ弁証法的動性のうちに生起
する。Vgl. T. Kakegawa [1998/a], § 9.
- (25) 他方バルトは、「虚無的なもの」(Das Nichtige)を KD
III/3, § 50 を基に「神の化」論につなぐ。Vgl. W. Krö-
tke [1970, 1983], Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, 2.
durchgesehene u. erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn.
- (26) Vgl. T. Kakegawa [1998/b], § 4.
- (27) この指摘しつおきたことは、有賀の「論理の中断」
(また「フネウマトロギヤ」)は、水垣渉(一九七八、一九
頁以下)が指摘するように、キリスト教神学を生み出すす
の「母」として原始キリスト教アポカリュプティクを位置
づける新約学者 A. ケーゼマン [1960] の思想と本質的に
収斂・連続する。筆者は「K・バルトにおける「教義学と
解釈学」という設問の下に、上記ケーゼマンの主張とこれ
に対立する R・フルトマン、E・フックスの立場の対照の
問題を論じた。フルトマン学派によるケーゼマン批判の前
提には、アポカリュプティクに対する近代合理主義的・啓
蒙主義的な先入観があり、有賀・ケーゼマンの「フネウマト
ロギヤ」への視点の欠如が前提にされている (Vgl. T. Ka-
kegawa [2002])。学としてのキリスト教神学の「フネウマト
ロギヤ」を基礎にした根拠づけの問題は、新約聖書学 (L・
コッペルト)、古代教義史 (W・シュネーメルヒャー、K・
バイシユラーク等) によって、これを承認する形で積極的
に議論された。シュネーメルヒャー (W. Schneemelcher
[1974], Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament
und zur Patristik, Thesaloniki, bes. S. 180ff.; ders.

[1991], Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch, Tübingen, bes. S. 196ff.) 及び『新約聖書（特にパウロの福音書）の弁証論者を経由して、その四世紀における古代教義の成立に至るまでのそれぞれの段階における「トネンマテロキーン」(有質)が実証された展開を見つらる。ブルトマン・フックスに見られたように、その黙示思想に対する否認に反対するヘンヌマトロキーンを承認しながら近代合理主義的・啓蒙主義的な思惟方法が、理性に啓示の現実性を保証する補助手段の役割を担わねるようになった(ウ・ハーゲン)。』(啓蒙者と解釈者)なる疑問——高橋昭『啓蒙者と解釈者』(一九七四) 参照——も、〈啓蒙と神学〉また〈信仰と神学〉等の疑問と同様だ、近代の啓蒙主義的合理主義の起源を究る疑問であり、トネンマテロキーンとは異質である。Vgl. T. Kakegawa [2000]; ders. [2002].

(28) この問題については K. Barth, Gesamtausgabe II, Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 2 (=CR/2), S. 103f.; KD II/1, S. 341 及び参照。聖職論史時勢を扱った著書『ゴッティバート・H. Ott [1955], Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, BHTb 19, Tübingen, S. 6ff.; L. Steiger [1961], Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Ver-

有質鐵太郎とカーン・バルトをまわすヨハン・記三章一四節以下の理解(挿三)

九九

hens, Gütersloh; E. Jünger [1967], Gottes Sein im Werden, S. 100 u. Anm. 108.

(29) この問題については T. Kakegawa [1997], S. 2f, S. 8-12; ders. [1998], S. 9ff., S. 17f. 及び参照。

(30) この問題については 關根正雄(一九六二・一九六九)『救済史の理解について』『古代ヘンヌマテロ研究』岩波書店一九六九年、五三頁。この表明をたゞ「facta dicta」として、関根の良識が、フンケン(E. Jünger [1982], S. 134ff.) の「神の黙秘可能だ」のように根本轉換を扱ったものとして T. Kakegawa [2004], S. 67ff., S. 88, Anm. 44. 参照。

(31) この問題については K. Barth [1969], S. 29 参照。たゞカーンと同様に、ヨハン・レニ・一四をキリスト教後時代には終焉とならぬと見なしているが、ヨハン・レニ・一四(レニ)の終焉性はキリスト教後の時代には終焉とならぬと、三章一四節の半端な参照をたゞ良識が、ちよび言及したように、三章一四節(K. Barth, CR/1, S. 106; CR/2, S. 13; T. Kakegawa [1998], S. 11ff., S. 17, S. 25, Anm. 67) と對比的に總結 (KD II/2, S. 375-378; T. Kakegawa [1997], S. 8ff., S. 11f.) したヨハンは、キーンの餘長(レニ)の黙秘・隠蔽については、K. Barth, GAI [1987], Gesamtausgabe I, Konfirmandenunterricht 1909-1921, S. 281; KD I/2, S. 9, S. 57ff.; III/2, S. 558; T. Kakegawa [1997], S. 4ff. 及び

照。

- (32) 有賀「神学的解釈学への道」『象徴的神学』初版一九四六年、全国書房、著作集第五巻、創文社、一九四八年、四九頁。そのほか「ネウマトロギアをテーマとした有賀の論文」『フイロとデュナミス』（有賀、一九六九所収）を参照。
- (33) ハルトにおける哲学の役割については、K. Barth, KD I/2, S. 818-825, S. 865ff.; ders. [1935], Credo. Hauptproblemen der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis, München, S. 158ff.; ders. [1963], Philosophie und Theologie, in: Philosophie und christliche Existenz. FS für Heinrich Barth 70. Geburtstag, Basel/Stuttgart, S. 93-106. したがってハルトに注回されるのは、啓示を前提に、また啓示を基礎にして遂行された教義学的な弁証が問題の中心になっているところである。またハルトにおいてはキリスト教ミステイクが積極的には主題化されず、つねに否定的に判断されているのは、このようなハルトの教義学的合理性の有する独自の性格に対応している。この問題については、K. Barth [1925], CR/2, S. 51f., S. 103ff.; ders, KD I/2, S. 348ff. この箇所ではハルトは人間に内在した二つの可能性、ミステイクと無神論を批判している。われわれはこのハルトの見解を、啓示認識の可能性に関して、上記の可能性と対応する、敬虔主義と啓蒙主義が、両者ともに近代的主観性に属する精神運動であると否定的に判断されているという同様の根拠からも理解することができる。この問題については、K. Barth [(1925-1930), 1994], Schicksal und Idee in der Theologie, S. 344-392; ders. KD I/2, S. 619ff.; ders [1947], S. 64ff., S. 7. 敬虔主義と啓蒙主義が、近代的主観性に属するこの二問題について、T. Kakegawa [2007] を参照。
- (34) ここでわれわれは、上記したように、有賀に倣って、神学的実在への理性のダイアレクティカルな上昇的接近を「マクサンティアのフイロンやニェッサのメトロオス（モーゼの生涯）」に見ることができ、後者においては、エジプトの富や学問がイスラエル史の展開の中に弁証法的に止揚されていく事態が描かれている。有賀の「神学的解釈学」としてのハヤトロギアの方法の基底にあると考えられる「啓示と理性」の対照は、「ハルトの契約史を基底とした出エジプト三・一四以下解釈が「存在」の立場からのものである」とは対照的に、近代的・啓蒙主義的合理性の性格を持つと考えられる。筆者は(T. Kakegawa [2002], [2003])、教義と歴史、一般解釈学と聖書解釈学、啓示と理性、啓示と歴史といった近代キリスト教史において頻繁に論議された諸問題は、上記の「存在」の立場から見て、二次的な位置を占めるに過ぎないことを指摘した。ハルトの契約と「存在」との関係については、K. Barth, KD I/2,

E. Jungel [1967]; W. Harle [1975], *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Berlin/New York を参照。有賀におけるインプリシットなハヤトロギアとイスラエル民族の運命と契約との結びつきは、有賀のカハル・エクレシア構造を見るべき理解であるが (Vgl. T. Kakegawa [1998/a], Kap. 4)、『また、ハヤトロギアは歴史の中で、またこれを指指して働き、具体的な歴史的社会的現実性を形成しうる論理とされるにしても、神学的解釈学という構想に発するハヤトロギアに、いわば有賀の共同体論であるヘカハル・エクレシアの構造を根拠づけるものとして登場する契約概念は、いわば外からポジティブなテーマとして神学的解釈学というテーマに事後的に付加されたものではないだろうか。

(35) 註(29) および T. Kakegawa [1998/b] 参照。