

ハヤトロギアの批判的継承に向けて

勝村弘也

一 はじめに

本論考は、有賀鐵太郎が提唱したハヤトロギアを今日的な視点から批判的に再考しようとする一つの試みである。このテーマに関連する有賀の遺した一連の著作を主要な文献としながら、聖書的・ヘブライ的論理としてのハヤトロギアがどのような学問的内容と方向性を持つものであるのかを明らかにし、また有賀の構想したハヤトロギアを今日われわれがどのような形で継承することが出来るのか、その可能性を探ろうとするものである。筆者は聖書および聖書と関連する古代ユダヤ教文献を専門的に研究する者であるから、古代世界という限定された場におけるヘブライ思想の特質について語ることには大きな困難を感じない。しかしながら、有賀の提唱するハヤトロギアは、キリスト教思想の歴史的発展全体を視野に入れて構想された論理であつて、キリスト教思想史およびそれに関連する諸学問を広い範囲にわたつて研究してきた有賀であつたからこそ構想することが可能であつたとも言える。したがつてここでは、「ハヤトロギアの継承」という大きなテーマを掲げたが、本論考において論じることのできる範囲は、聖書研究を中心と

する限られたものであることを最初にことわっておきたい。なお、有賀の著作からの引用に際しては、原則として『有賀鐵太郎著作集』の巻数と頁数を本文中に示すことにする。

有賀は一九四八年に同志社大学神学部から京都大学文学部に移り、そこで神学とは別個の学問としての基督敎学の確立のために尽力することとなったのであるが、その学的努力の過程の中で確認され提唱されたのがハヤトロギアである。¹⁾水垣渉によればハヤトロギアに関して公にされた最初の文章は一九五六年の「ハヤトロギアについて」²⁾であるから、このことについて論じるためにはこの時点以降に執筆された論文だけを参照すれば、ひとまずは十分であると考えられる。ハヤトロギアの成立事情ということを見野に入れば、一九四八年以降の著作を参照すればさらによいと言ふことにならう。事実、ハヤトロギアに関する有賀の名著『キリスト敎思想における存在論の問題』(以下「存在論」と略記)に収められている諸論文の中で最も早い時期に発表されたものは、一九五二年の「ヘブライ思想における神と智慧」である。³⁾

しかしながら、ハヤトロギアを一人のキリスト者であり伝道者でもあつた有賀の思想全体の脈絡のなかで捉え直し、そのことによつて彼が目指した学問の方向性を見極めようとするときには、ハヤトロギアの提唱に辿り着くまでの道程もまた視野におさめなければならない。

有賀の初期の代表作に『オリゲネス研究』(著作集巻一)がある。彼はそこで、オリゲネスのような一人の宗教的人格をその知的活動の所産である特定の概念だけから理解しようとするのは、誤りであると述べている。彼は「概念のみ取り扱う思想史」に対して、「概念名辞の背後に徹する洞察力、信仰と信仰と、心と心と相触れ相感じ得る共感的理解」(巻一、二二六頁)に努めるのだと言ふ。⁴⁾有賀の提唱したハヤトロギアは「ヘブライ的存在論」のようなもので

はなく、キリスト教思想の歴史的発展を説明するための学問上の方法概念である。しかしそこには近代日本という特殊な文化的・歴史的な場に一人のキリスト者として生きていた彼独自の学問的主張や思想が込められていることもたしかであろう。そのような意味では、有賀がオリゲネス研究において適用しようとした方法は、今、われわれが有賀の思想を論じる場合にも適用できるはずである。そのことによつてこそ彼のハヤトロギアが有する今日的な意義が確認されるであろうし、またその学問的継承の可能性も開けてくるであろう。

このことを理解すれば、直接的にハヤトロギアに言及している学術論文にのみ焦点を当てるのではなく、『オリゲネス研究』など初期の業績を含む彼の研究活動全体、あるいはさまざまな社会的活動をも視野に入れる必要がある。幸いにもわれわれは著作集の巻五『信仰・歴史・実践』に収められた論文、説教・講話などによつて有賀の思想の広がり^⑤と深さを知ることが出来る。さらに重要と思われるのが、ある意味で有賀の代表的な著作とみなすことのできる『歩みは光のうちに』に収録されているいくつかの文章である。この書は、学術的著作ではないが、まさにハヤトロギアが構想されていたのと同じ時期に執筆された文章が集められている。有賀の没後、遺族がこの書の記念版を再発行した事実がこの書の意義を雄弁に語っている。本論考の執筆に際しては、このような意味で学術論文以外の有賀の著作にも目を通した。

二 ハヤトロギアの提唱

有賀の主著が『存在論』であることについては、異論がないであろう。この書は、一つの論理的な体系というよう

な意味での構想をもつて執筆された著作ではなく、主として京都大学在職中に書かれた諸論文に加筆してまとめあげられた論文集である。その意味では、そこには様々な著作の動機や意図が存在しているに違いないし、そこで論じられているテーマも多様である。しかし、この書の一つの眼目がヘブライ的思考法としてのハヤトロギアの提唱にあつたことは、彼のその後の重要な論文がハヤトロギアをめぐる展開されていることからみても明らかである。

ハヤトロギアは、オントロギアの対立概念としてキリスト教思想のもつ根本的な特質を明らかにするために導入された基礎概念である。⁽⁶⁾ 有賀によれば、ギリシア思想の流れを汲む西洋の思想は、その言語構造の上から「存在」つまりト・オンないしト・エイナイの概念を媒介として展開されるものであるから、オントロギア的にならざるをえない(巻五、一八九頁)。このことに関連して、従来キリスト教思想は一種のオントロギアであるとされ、そのことについてはほとんど疑われなかつたのであるが、有賀はこのことがまさに大いなる問題なのだと言う。ヘレニズムとヘブライズムの関係は、歴史的に厳密に捉えようとすると、普通考えられているよりもかなり複雑であるから簡単には言えないのであるが、聖書の基礎になつているのはヘブライ思想であると言うことはできる。ところが、このヘブライズムにおいては、そもそもト・オンの概念は成り立たないのである(巻五、一八八頁)。有賀はギリシア系の思想を特徴づけるオントロギアに対してヘブライ的伝統の流れを汲む思想をハヤトロギアとして捉えようとする。ヘブライ的な思考法としてのハヤトロギアは、ユダヤ教文書としての旧約に認められるだけでなく、新約にも明確に表現されているのであり、キリスト教思想を歴史的に辿るとハヤトロギアのもつ意義が認識されるはずだと主張する。⁽⁷⁾

有賀のハヤトロギアが、ヘブライ語の動詞ハーヤーの解釈と、その解釈を論拠にした神名ヤハウエの語源的説明を中心に展開されていることはよく知られている。従来、ハヤトロギアに関して論じられるに際して、一つの焦点となつ

てきたのはまさにこの点であつて、これに関連してヘブライ的論理を「ハヤトロギア」と名付けることの妥当性が問題になつてきた。有賀が「ハーヤーのロゴス(理)」としての「ハヤトロギア」という造語を行うに際して、ヘブライ語動詞ハーヤーを解釈する典拠としたのは、トーレイフ・ポーマンの著作『ヘブライ人とギリシヤ人の思惟』である。⁽⁸⁾ 有賀はポーマンのハーヤー解釈を有力な手掛かりとしながら、出エジプト記三章一四節のエヒイエ・アシエル・エヒイエについて独自の解釈を提案している。

そこでどうしても問題になつてくるのが、ポーマンの主張する「ヘブライ的思考法」の内容と、動詞ハーヤーの語義に関する解釈である。有賀は、この二つの問題を相互に深く関連する事柄として扱つていたのであるが(巻四、一八五頁以下)、ポーマンの考えるヘブライ的思考法には非常に多くの問題が含まれている。後者の動詞ハーヤーの語義に関する分析は、実はポーマンの独創ではなくて、彼に先行するラツチュオウ(Rastchow)の研究をポーマンがほとんどそのまま借用したものである。⁽⁹⁾ そしてここには、大きな問題は見当たらない。そこで以下の論述においては、ポーマンの主張するヘブライ的思考法と、ハーヤーの語義に関する問題とを別の問題として扱うことにする。主要な問題は有賀がハヤトロギアと名付けたヘブライ的思考法の内容なのであるから、このような細かい問題は周辺の事柄に属する。しかし、ヘブライ語聖書の解釈の問題として批判すべきところを無視するわけにはいかないので簡単に述べておきたい。

三 有賀が参照したポーマンの主張するヘブライ的思考法

有賀はポーマンの著作から「われわれはヘブライ語の特質をよく学ぶことができる」(巻四、一八五頁)として、ヘブライ語動詞に関する分析をかなり詳細に紹介している。ポーマンは著作の冒頭部でイスラエルの思惟の特徵として「動的な、力強い、情熱的な、往々にしてほとんど爆発的な性質」をあげ、これに比べてギリシアの思惟は静的であり、調和を愛するとしている。このようなヘブライ人の動的(dynamisch)な思考法は、ヘブライ語動詞によくあらわれているとする。ポーマンは、動詞のクーム(「立ち上がる」と「立っている」)やヤーシャブ(「すわる」と「すわっている」と「住んでいる」)を例に挙げて「ヘブライ的思考法が運動と静止とを互いに対立的なものとしていない」と指摘しており、有賀もこの箇所を引用しているが、この説明には説得力がある。いわゆる状態動詞(stative verb)に関する同様の説明——「なる」と「ある」とが一如に考えられている——に関する問題はない(一八六頁)。

しかし、有賀が引用しているポーマンの主張にはどうしても気になる点がある。特に問題なのは、定動詞が欠如した「名詞文」に関する考察の部分である。いわゆる状態を表す名詞文においては、ヨーロッパの言語のような繋辞が欠如しているという指摘が重要な意味をもつ、という点について異論はない。このような現象を単純に「動詞の省略」として説明するのは誤っている、とするのも正しいだろう。しかし「祭壇・木」の二語からなる文(その意味は「祭壇が木材から出来ている」「祭壇は木製である」)を説明するのに、「祭壇と木は同一視されている」とか「祭壇はすなわち木」と思考されている¹⁰と云うのはいかなるものであろうか。ヘブライ人がギリシア人のように形相と質料の関係で思考しているのではないとするポーマンの主張はおそらく正しいであろう。しかしだからと言って、ヘブライ

人が「祭壇と木を同一視している」ということにはならない。以下のような日本語の会話の場合はどうであろう。「このコップ、ガラスかな」「いや、プラスチックだよ」。少し違う例かも知れないが、やはり動詞を欠いている以下のような会話の場合はどうであろうか。「ほく、きつねうどん。君は何?」「そうだね、ほくはうなぎだ」。このような話を分析する場合には、現在の言語学では、文を考察の対象とする文法的説明では不十分であって、発話の状況を考慮する語用論(プラグマティック)が有効であるとされる。ポーマンの時代にこのような分析方法を期待するのは無理であるが、そもそも主語と述語の関係で文を考察する方法が、ヘブライ語文の場合にはかなりの無理を生じることを指摘しなければならない。現在ではテーマ(Thema)とレーマ(Rhema)のモデルを名詞文の分析に応用する方法も知られている。「複合名詞文」と呼ばれてきたいっそう文法的説明が困難な文を含めて、聖書ヘブライ語の統辞論(Syntax)全般に関しては、テキスト言語学的な観点から論じた拙論があるので、それを参照されたい。¹¹⁾

クラウス・コッホは、ヘブライ的思考法に関する論文において、ポーマンの研究を批判しているが、ここではヘブライズムと比較・対照されるギリシア側の思想家としてほとんどプラトンだけが挙げられていることを問題にしている。しかし、この点は有賀には大した問題ではなかったと推定される。なぜなら、初期のキリスト教思想家にとって最大の問題であった論争相手は、プラトン主義者だったからである。コッホはさらにポーマンの動詞の分析では、時制、話態、語順のような要素が軽視されていると指摘しているが、これは根本的な問題であろう。全体的に見てポーマンの著作は、聖書テキストの精緻な解釈に基づいているとは言えないものであって、教条主義的な雰囲気すらする。

四 ヘブライ語動詞ハヤーの解釈をめぐる問題

この問題に関しては、すでに色々な角度から論じられているので、ここでは有賀の解釈の要点を取り上げるとどめる。『存在論』において、この動詞がなぜ特に問題になるのかというと、神の自己啓示のことばである出エジプト記三・一四のエヒイエ・アシェル・エヒイエのエヒイエが動詞ハヤーの一人称単数未完了形だからであり、ユダヤ人哲学者であったフィロンがこの箇所を、ギリシア語でエゴ・エイミ・ホ・オンと訳したことによって、聖書の神がギリシア的オントロギアへと通じる道を開いたからである(巻四、一六六頁以下)。しかし、ヘブライ思想においては「有としての神」を想定することは不可能である(巻四、一七一頁。四四六頁以下)。

動詞ハヤーは、たしかに英語の *be* 動詞に対応する「ある」「有る」「存在する」の意味をもっているけれども、むしろこの動詞の本来的な意味は、「なる」「起こる」「生起する」「出来る」「存在する」である。英語の *do* 動詞のような繫辞としての用法は副次的と考えることができる。このような認識自体は、聖書ヘブライ語に親しんでいる者には、常識に属する。ちなみに有賀が参照したであろうと思われるゼセニウスの『ヘブライ語・アラム語辞典』を引いてみると、ハヤーの語義としてはまず *geschehen, eintreten, entstehen* が挙げられ、次に *da sein, existieren, sich befinden* が挙げられ、その次に「述語と共に」*etwas werden oder sein* のような用法があるとしている。有賀が参照していないと思われる KBL の場合でも、一に *eintreten, werden*、二に *geschehen* が挙げられ、三に *sein, werden* となっていて同じような認識を示している。なおこの辞典のハヤーの項目は、ラツチュオウの研究に依拠している。¹⁶⁾

ラツチュオウの研究の要点は、ボーマンの著作に記されている。ハヤーの著しい特徴は、ヨーロッパ語の存在動

詞とは異なつて、完全な動詞としての働きをもっていることである。このような動詞の特徴は以下の三点に現れている。①定動詞の前の絶対不定法 (Infinitive Absolutus) となつて、この動詞の觀念を強調する用法があること。②ニファル形が存在すること。③疑問の余地のない動詞の内容をもつ他の動詞と並行して用いられることがあること。これらの特徴の中の②についての説明は、ポーマンの書には見られないので、若干の補足説明をしておく。ヘブライ語動詞の形態ニファルは、再帰的あるいは受動的な意味を示す。もしもハーヤーの基本的な語義が「ある」であるとすると、このような形態での用法は想像することが出来ないであろう。ハーヤーのニファル形は、三人称男性単数完了形ではニフヤー、女性ではニフイエターとなる。このような用例を聖書で確かめてみると、「このような大いなる事(ダーバル)は、起こつた(ニフヤー)か、あるいはこのようなことが聞かれたか」(申命記四・三二)、「恐ろしいこと、おぞましいことが、この国に起こつている(ニフイエター)」(エレミヤ書五・三〇、新共同訳による)などとなつている。以上の二つの例では、いずれもニファル完了形が用いられているが、そこには特に過去の意味はない。有賀はヘブライ語動詞のいわゆる時制に関して、完了形を過去の、未完了形を現在の・将来的と考えているようであるが、このことは必ずしも正しいとは限らない。用例を逐一検討しなければならぬ微妙な問題を含んでいるので慎重な判断が求められる。エレミヤ書五・三〇の場合では、明らかに今現に起こっている事態が問題である。列王記上一・二七の新共同訳が「このようなこと(ダーバル)になつた(ニフヤー)のは、わが主君、王の御意向なのでしゅうか」と訳している箇所では、「このような事態が、引き起こされた」の意味になる。さらに言えば、「引き起こされて、このような事態に至っている」の意味であり、このような事態になつた責任が、ダビデ王にあるのかどうか問題になつている。つまりこの動詞に受動的な意味があるのだとすると、潜在的な動作主は「わが主君、王」というこ

となる。このような婉曲語法が用いられているのは、宮廷での発言だからであろう。ここでは目の前にいる王に対して二人称が用いられず、「わが主君、王」と呼ばれている。

有賀が注目したのは、ハーヤーは「werden, sein, wirken」等を意味するが、それらの意味が別々に考えられているのではなく、むしろそれらは根源的に一つとして作用している（巻四、一八八頁）というラッチュオウの洞察である。有賀はこれをハーヤーは本来「力動的作用」を表しているのだとも言いかえる（巻五、一九〇頁、一八二頁）。「それゆえ、ヘプライ語では『成る』とか『生起する』を離れた『有る』は考えられていない」として、伝道の書（コヘルト書）七・二四の用例に注目している。有賀はこの箇所を「生成したもの——一切の現象——は、遙かなもの、深くして深い」の意味に解している。「生成したもの」に相当するヘプライ語は、マー・シェハーヤーである。この箇所のハーヤーは、必ずしも過去の必要はなく、「生成すること」と時制なしに訳す方がよい。その方がこの箇所の有賀の解釈にも適合すると思われる¹⁷。有賀は気づいていないが、このマー・シェハーヤーと非常によく似た表現は、同じコヘルト書の八・七前半にも出てくる。ここでは動詞が未完了形のイヒイエになつてゐる。ここを訳すと「まことに、何が起こるか（マー・シェイヒイエ）を知る者はいない」となる。ここでハーヤーが未完了形となつている理由は、将来起こる出来事に関する発言だからである。なおこのマー・シェイヒイエに関しては、最近の研究において同じ段落の冒頭の句ベシエル・ダーバル、つまり「ことば（||こと）の解釈」という注目すべき表現とも関連して、コヘルト解釈の鍵とされている。コヘルト書は、最近の研究では、ダニエル書に代表される黙示思想への反論を試みているとも考えられているのである¹⁸。コヘルトの思想をどのように評価するかという問題は別にして、この文書が旧約では最も遅い時代に年代づけられるヘレニズム時代の著作であることは間違いない。この時代においても動詞

ハーヤーの基本的な語義にはまったく変化がないことが重要なのである。

以上のような考察の後で、有賀は神がモーセに語りかけたことば、エヒイエ・アシエル・エヒイエのエヒイエ「われはハーヤーする」の意味を考察する。エヒイエは「常に働くもの」としての神の自己啓示のことばである（巻四、一八九頁）。ここで注意する必要があるのは、ヘブライ語のエヒイエには、ヨーロッパ語のように「私」を意味する語が明示的に表現されていない点である。このことを有賀は以下のように解釈する。「主体が先ず存在して、それが働くと考えられているのではなく、むしろ働くことの中に主体が自らを啓示するのであって、主体・即・働き、働き・即・主体なのである」と（巻四、一八九頁）。有賀は別の論文では、エヒイエを日本人としての感覚から「わたしはいる」「わたしは現にここにいる」「わたしは、あなたとともに、ここにいる」の意味にも解し、それが関係詞のアシエルで結合されて反復されているのは、そのことが「絶対に」強められているからであるとする。これは神を定義することばではなくて、一人の人間モーセに向かって繰り返し語っている神のことばである（巻五、一八八頁¹⁹）。

有賀はここからさらに神名ヤハウエの解釈へと進む。ヤハウエは動詞ハーヤーと関係しており、yahyehと同義である。エヒイエが一人称であったのに対してこれは三人称であり、同じく未完了形である。有賀独自の解釈とみなせるのは、Yahveh（＝yahyeh）がヒフィル形であつてそこに使役的な意味が含まれているとする点である。その意味は「かれはハーヤーせしめる」となる。神が「ハーヤーせしめる」というのは、いうまでもなくヤハウエが創造者であることを含意している（巻四、一九〇頁、二〇六頁。さらに巻五、一九二頁）。

ここでわれわれが大きな疑問を抱かざるをえないのは、このような神名ヤハウエの解釈が、十分な聖書の根拠をもつものであるかという点であろう。出エジプト記三・一四の前後の文脈からすると、モーセの神名に関する問いか

があり、これを受けてエヒイエ・アシエル・エヒイエの啓示があり、次にヤハウエこそが「永遠の私の名」であると告げられる。したがって、エヒイエが神名ヤハウエの語源的説明になっていることは確かであり、両者が動詞ハーヤーと関係すると考えられていることも確実である。しかし、エヒイエは、使役形ではないし、聖書中に動詞ハーヤーの使役形ヒフィルの用例があることも認められていない。このように文法上では有賀のような解釈を支持する根拠は見当たらない。それではこのような解釈が不可能なのかというと、そうではない。他ならぬ神自身が、「わたしはハーヤーする」と一人の人間に語りかけた場合には、単に神が「そこにいる」ということだけではなくて、神がその人のために「働き、行為する (wirken)」ことを意志していることが告げられたのと同じだからである(有賀は明確に述べていないが、未完了形のエヒイエは意志を表現している)。先に述べたようにハーヤーにニファル形が存在することも、神が「事を引き起こす」のであると言う解釈を支持するのである。

五 ヘブライ的思考法

有賀がヘブライズムとヘレニズムとの交渉あるいは関係を論じるにあたって「ヘブライ的思考法」の特徴を明らかにしようとしたときに、主として依拠したのは、ポーマンの著作であった。このことから派生した問題についてはすでに論じた。ハヤトロギアの継承が課題となるわれわれにとって、どうしても問題になるのは、そもそも「ヘブライ的思考法」なるものが存在するかどうか、さらに存在するとしてもそれをどのような仕方で解明することが出来るのかである。すでに水垣がこの問題について前号で論じているので、²⁰⁾出来るだけ重複を避けながら考えてみたい。

この問題を考える場合に大きな手掛かりになるのは、水垣も紹介しているコッホの論文であるが、これを参照する前に確認する必要があるのは、有賀の場合には「ヘブライ的思考法」だけが独立して問題であつたのではないことである。要点を水垣の論文から引用するならば、ハヤトロギアは「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」²¹。キリスト教思想、特に古代キリスト教思想の研究者であつた有賀にとつては、たしかに主要な問題はハヤ・オントロギアの構造の分析であつて、ヘブライ思想自体ではなかつたとも言えるであろう。しかしながら、旧約を中心とするヘブライ思想の研究者である筆者にとつては、有賀が取り出したヘブライ的思考法なるものが、文献学的な裏付けをもつものであるかどうか問題になる。また有賀が問題の所在に気づきながらも充分に展開することができなかった事柄もあるし、有賀没後の学問的論争の中で浮上してきた問題もある。これらに注目するのは、ハヤトロギアの継承を考えるわれわれにとつては当然のことである。水垣が指摘するようにハヤトロギアは「なにかある既定の独立した思想」ではないのであるし、²²完結した思想体系のようなものでもない。それだからこそ、改めて「ヘブライ的思考法」の研究史を振り返りながら、この問題を再考する必要がある。

コッホの論文は、敬虔主義者、ヘルダー、ドイツ・ロマン主義者から宗教史学派に至る研究の回顧から始まつている。彼らに共通するのは、古代の諸民族が使用した言語が近代人の使用している言語とは異質なものであるという認識であり、どのように考えれば彼らの精神世界を理解することができるのかという悩みであつた。二十世紀に入ると聖書学の中心地であつたドイツでは、このような問題意識は後退してしまふ。二十世紀中頃までにこのような問題を追究した代表的人物は、J・ペデルセンとT・ボーマンである。ドイツ語圏で例外的にこのような問題意識をもち続

けたのは、コッホ本人ということになる。興味深いのは、ペデルセンがデンマーク人、ポーマンがノルウェー人であるという事実である。北欧では民俗学、民族学、宗教史研究が盛んであったから彼らのような研究者を生み出したのであろう。このことは、北欧のキリスト教化が地中海地域や中欧よりも遅かったことと関係すると思われる。つまりギリシア・ローマ世界には組み込まれなかった地域の独自の基層文化をもつキリスト教国において「ヘブライ的思考法」への研究が起ったということである。これは後述する土着化の問題と合わせ考えると実に示唆的である。

コッホが高く評価しているのはペデルセンの著作『イスラエル——その生活と文化』である。この著作はまずデンマーク語で発表されたが（第一巻と二巻が一九二〇年、第三巻と四巻が一九三四年）、すぐに英語版も出版された。²³わが国ではペデルセンの学説が旧約学者の関根正雄によつて高く評価され『イスラエル宗教文化史』（岩波全書一五七、一九五二年）や『旧約聖書文学史上』（岩波全書三〇四、一九七八年）において、くり返し紹介されている。邦訳は日比野清次の労作として一九七七年にキリスト教図書出版社から発行されたが、残念なことにより多くの研究者の眼にはふれなかったようである。²⁴一九七七年は奇しくも有賀が永眠した年である。ペデルセンの著作の獨創性は、ヘブライ語ネフェシユ「たましい」（英語では、soul）の解釈によく現れている。人はたましいを持つのではなくて、「人はその全体性において『ネフェシユ』（たましい）なのである」との認識は非常に有名なものである。そこには肉と霊との二元的な対立のようなものは見られない。またペデルセンは、人のネフェシユが他のいのちと連带的につながっていることを指摘する。このことはイスラエル人が「全体と個」をどのように考えたかとも関連している。²⁵ヘブライ語の特徴に関してペデルセンが述べている部分は、われわれから見ればかなり批判の余地があるが、それでもポーマンの叙述に比較すればはるかに説得力がある。たましいを成長させ、栄えさせる力としての「祝福」に関する叙述も優

れている。祝福は、その後旧約神学のテーマとして浮かび上がるようになり、クラウス・ヴェスターマンの旧約神学では、祝福は創造と結合して論じられるようになった。²⁷⁾さらに「榮譽」「名前」に関する考察も注目される。特に「名前」に関しては、有賀が神名に関する考察を軸にして論を展開しているだけに、これを参照しなかったことが問題になろう。ペデルセンは、「罪とのろい」の部分で「偽り」についても述べているが、この点については後述する。有賀が、なぜペデルセンを参照しなかったのかについて云々しても仕方がないが、関根正雄が早くから高く評価していただけに残念に思われる。

コッホは言及していないが、C・トレモンタンの『ヘブル思想の特質』も特筆に値する著作である。この著はまず浅野順一によって注目され、すでに一九六三年には西村俊昭訳（創文社）が出版されている。ポーマンがこの書について知っていたことは、「第二版序」から分かる。²⁸⁾有賀はこの書を読まなかったのであろうか。『存在論』に言及がないことがどうしても気になる。トレモンタンは、哲学者ベルグソンの影響を強く受けていることが明らかである。有賀は「やはりオントロギアである」と考えて、この書を参照しなかったのであろうか。このことがなぜ問題になるのかと言うと、有賀が『存在論』の中で「偽り」について簡単に述べており（巻四、一九二頁）、さらに「知るといふことについて」に関しては章を設けて論じているからである（巻四、二五八頁以下）。

まず「偽り」についてであるが、この問題が重要であることには気づいているようであるが、叙述はあまりにも簡略に過ぎる。水垣は有賀が「事・言・理・誠」の句を好んだと述べているが、「まことと偽り」について述べた文章を見つめることが出来ない。²⁹⁾ペデルセンが「偽り」に関して論じていることはすでに述べたが、トレモンタンの場合には「悟り」（ヘブライ語ではビーナーであるから、「洞察」「知」と訳してもよい）との関連で「偽り」について論じて

いる。思想の生成について、彼は聖書の描く人間の心との関連で以下のように述べている。「思想というものは、心の決断とそのおぼろげな意図というものから離れて、純粹な場所でも働くものではない。真理の逆は、錯誤ではなくして、偽りである。人間に働きかける真理が、人間の秘密の中に内在しているからこそ、偽りというものが存在するのであって、単に錯誤が存在するだけのものではない。この真理と人間との関係が道徳的意識を構成するのである」⁽³⁰⁾。有賀がこの書を読んでおれば「知るということについて」の内容はもっと豊かなものになったはずであると想像するがどうであらうか。有賀は旧約に関しては、ヘブライ語ヤードアについて簡単に述べた後で、新約学者のドッドを参照したただけで、ヨハネ文書の解釈にすぐに移っているのであまりにも叙述が簡略であるように思われる⁽³¹⁾。

さて、コッホに話を戻すと、彼は二十世紀のドイツ語圏におけるヘブライ的思考法に関する議論をリードしてきたわけであるが、特に彼の論文を起点とする「応報」に関する論争はきわめて重要である。しかしこれについては別の論考で詳しく述べたので、ここでは述べない⁽³²⁾。また彼が *Gemeinschaftstreue* と訳すヘブライ語のツェデク、ツェダカーの解釈に関しても「箴言注解」など色々な箇所で見及している⁽³³⁾ので、すべて省略する。

六 キリスト教の土着化——ハヤトログリア提唱の裏にある根源的意図——

有賀の著作を時系列に従って読んでいった時に気づくのは、彼の研究の底流には常に「キリスト教の土着化 (*digeneration*)」の問題が存在することである⁽³⁴⁾。このことは、『存在論』の序論においてもいわゆる「キリスト教のギリシア化 (*Hellenisierung*)」との関係で明確に述べられている⁽³⁵⁾。有賀はギリシア的教養によって培われたオリゲネスが、

徹底的にヘレニストでありながらいかにしてキリスト者でありえたのかを追究した(巻一)。その中でキリスト教のギリシア化は、ハルナックなどによって考えられているような単純な図式では到底説明することが出来ないことを発見したのである。このことはすでに聖書の神のアンソロポモルフィズムに関する問題について論じた一九三二年の論文「第二世紀ギリシア教父における擬人神の問題——初代キリスト教神観の発展についての一考察——」(巻三、一七〇頁以下)において明らかにされている。いわゆるギリシア化は、キリスト教がギリシア思想ないし異教的環境の影響によって変形されてしまったとのみ見るべきではなく、むしろ「ユダヤ的旧約的伝統の中から生まれ出たキリスト教が異邦的環境の中に置かれるようになり、これとの『与え又取る』相互関係に入った」と考えるべきである(巻三、一七〇頁)。したがって神学や教理の形成については、単純に原始的福音とギリシア思想とが合体したと見るべきではない。なぜなら「キリスト教思想の発展はこれを体験する人間を度外視して考察することを得ないものだからである」。福音を受け入れた人間の魂の中では「人間の意欲と意図とが働く」という側面を見逃してはならない。アレクサンドリアの教父たちがギリシア哲学の観念や用語を用いてキリスト教を弁証したことは、彼らがギリシア思想に降伏したことを意味するのではないであろう。では単に護教的な動機からギリシア哲学を用いただけなのか。そのような事情は彼らの動機ないし意図を読み取らない限り明らかにすることが出来ないのであるが、われわれ日本人は同じような経験をもち合わせているので、西洋の神学者たちよりも研究の上で有利な立場に立っていると有賀は考えるのである(巻三、一七二頁)。

彼はこのような観点から、二世紀のギリシア教父たちの神観の発展について考察する。彼らはキリスト教徒としてへブル的な一人の人格神を受け入れ、多神教や偶像崇拜を批判することになるのであるが、だからと言って彼らがギ

リシア人たることを放棄したのではない。彼らは異教と対決し排撃する中でギリシア思想自体の中に伝統的多神崇拜への批判や訂正が存在するを見出したのであり、彼らがその意味で哲学的・一神論のことはを用いたのは当然のことであつたのである(巻三、一七七頁)。有賀はこのような論を展開するなかで、そもそも聖書の説く人格的一神教は、古代イスラエルにおいても最初から存在したものではなくて、長期にわたる歴史的發展の中で成立したものであり、特に偉大な預言者たちの信仰において完成されたものであることに注意する。さらに、イスラエルの神は人格神であるから旧約において神は極めて擬人的に表象されることになるのであるが、すでに旧約の中に特に捕囚期以後の思想の發展の中で、このような擬人的要素を出来るだけ少なくして超越的存在としての神について語ろうとする傾向が認められることをも指摘する(巻三、一七四頁。巻五、二〇〇頁)。ヘブライズムとヘレニズムの交渉ということについては、有賀は歴史的に見て、キリスト教の発生以前にユダヤ教がヘレニズムと出会っていた事実を重要視する(巻四、二〇四頁³⁶)。このような意味で、有賀は旧約の知恵文学に注目し、特に旧約の中で遅い時代に成立したとされているコヘレトやヨブ記に強い関心をもち、さらに外典の「ベン・シラの知恵」と「ソロモンの知恵」に関しても論じることになった(巻四、五八―一五一頁³⁷)。有賀が特に知恵文学に注目したのは、そこに「特殊性と普遍性」の關係の問題が存在するからであつて、土着化の問題とは表裏の關係をなしている。

福音の日本における土着化に関しては、『歩みは光のうちに』の「道」と名付けられた第二部(II)において多くのことが語られている。有賀はまずそこで自分が青年時代に「道」を失つたこと、聖書によつてキリストと出会い「道」を見出したことが語られる。彼は「宣教」よりも「道」という表現にこだわっている。このことは原始教団において福音、つまり「キリスト教」が、しばしば単に「道(ヘー・ホドス)」と表現されていたことによつても根拠付けられ

る(二二二頁)³⁹。福音は、「教を宣べる」ことではなくて(もちろん教える行為を含むけれども)、むしろ「道」を宣べつたえること、「道」を人々に指し示すことである。そしてその「道」は「歩く」ものであつて、キリストとともに歩むように人々をみちびくことが伝道なのである(二二四頁。巻五、二九八頁以下をも参照)。有賀はこのように述べることで我が国のキリスト教界、特にプロテスタント教会における一種の知識主義を戒めている。有賀が「道」の表現にこだわるのは、この語が中国でも日本でもさまざまに芸が道と呼ばれ、そこに哲学的また宗教的な意味が込められてきたからでもある(二二六頁)。

有賀のこのような「道」の理解は、ユダヤ教におけるトーラー(律法)の理解と重なる。そのことはマタイ福音書五・一七やガラテヤ五・一四との関係で簡単に述べられているだけであるが(二一九頁)、有賀のユダヤ教理解の一端を示していることは間違いない⁴⁰。

なお道を歩むというテーマは『存在論』においては、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネス、さらにはニッサのグレゴリウスの思想との関連で内容的に関連している箇所が見出せる(巻四、三三八頁以下)。特にここでグレゴリウスのエペクタシス論に言及していることは重要であらう(三四四頁)。有賀はこれを神秘思想との関連で考察しようとしたのであるが、土井健司はエペクタシス論を有賀よりもさらに徹底的にハヤ・オントロギア的な観点から分析し、これに成功した。土井の業績はハヤトロギアの継承という点で高く評価される⁴¹。

七 論理の中断

「論理の中断」が「緊張（トノーシス）」と関連するきわめて重要かつ独創的な有賀の着眼によるものであることについては、すでに水垣が十分に論じている。⁴²ここでは「論理の中断」および「論理の中断の論理」が孕む若干の問題を指摘するにとどめたい。有賀はこの論理を『存在論』においては、突然外側から持ち込まれた論理であるかのごとく説明している（巻四、二〇三頁）。しかしこのような否定を媒介とする論理は、ヘブライ思想自身の中にも認められるのではないか。筆者は、有賀のいう「論理の中断」が旧約の中にひろく認められる論理であることをヘブライ語のヒンネーの用法と機能を考察するなかで確認した。⁴³有賀は論理の中断をイエスの十字架による死と復活という「一回的出来事」に対して適用する。その際に、「民族主義的アポカリユプティク（黙示）」が自爆し、それとは別の新しいアポカリユプティク、すなわち普遍的福音としてのキリスト教が出現することになったのだと説明する。その意味でイエスの十字架は、ハヤトログアの終焉である（巻四、二一五頁以下）。

このような有賀の歴史解釈には実にいろいろな問題があつて、これらをここで論じ尽くすことは到底不可能である。ここでは若干の論点だけを示す。まず「論理の中断」はヒンネーの用法に見られるように旧約テキストのもつ論理構造として認められるだけではなく、預言者たちの生涯と思想としてすでに出来事化されている。アモスは「選民思想」を批判し（アモス三・一、九・七）、自らを預言者ではないとした（七・一四）。ホセアのいわゆる象徴行為は、論理の中断を内包する。⁴⁴イザヤのメシア預言は弟子たちによつて封印された秘密の教えであつた。⁴⁵エレミヤの受難と迫害、そしてその中で生み出された新しい契約の思想は、論理の中断の好例であろう。⁴⁶イスラエルの民によつて拒否された

預言者のメッセージが、バビロン捕囚という破局に直面して再解釈され神への立ち帰りのメッセージとして再生したことも論理の中断として捉えることができる。^(註)

黙示に関しては、それを一つの思想として語ることが困難なほど複雑な事象であることが今日では明らかになっている。有賀もそれが単純ではないことは自覚していたようだが、彼の言うユダヤ的アポカリユプティックはエッセネ派的であると言えるかも知れない。しかし彼らの黙示の場合でも有賀のように民族主義的とするだけでは不十分であつて、個人の内面へと向かう傾向があつたことも認められる。^(註) 有賀は福音書文学の成立の問題（特に最初の福音書としてのマルコ）に関してはほとんど関心を示さないが、それがなぜなのかは不明である。もしもこの問題を視野に入れるのなら、イエスの生涯の記憶そのものが、十字架の死という中断をおして、新しくよみがえってくるという福音書成立の歴史にも言及したはずである。有賀は原始キリスト教をどちらかという一枚岩的にとらえていたのではない。その場合に彼が視野の中心に置いていたのは、ヨハネ文書およびパウロであるように思われる。

有賀が『存在論』で示しているキリスト教成立の歴史の図式には（巻四、二〇四頁以下）、われわれから見ると矛盾が存在している。彼は旧約の知恵文学を高く評価し、これをヘレニズム的ユダヤ教へと通じる流れとした。このような流れは黙示思想とは別種のものである。ところが論理の中断で問題になつてユダヤ教は、黙示的終末論を中心思想とするパルステイナのそれである。有賀は知恵の流れを汲むパルステイナの外側のヘレニズム・ユダヤ思想と黙示的状況に規定されたパルステイナのユダヤ教の両者を、ほとんど接点をもたない二つの流れに分離することによつて困難を回避しようとして試みているが（巻五、一三〇頁をも参照）、これは現在から見ると歴史の誤謬である。今日では有賀の考えたような意味でのヘレニズム的ユダヤ教は存在しなかつたとされる。古代イスラエルにおける知恵の伝統

は、有賀が考えたようなものではなく、非常に古い起源をもつとともに、イエス時代のパレスティナでも知恵の思想は独自の発展をとげている⁽⁸⁾。現在では研究者の間で、イエス像に関する一般的傾向として終末論的預言者という見方が後退し、それに代わって知恵の教師としての側面が強調される傾向がある⁽⁹⁾。また有賀の考えていたような黙示思想の主要な担い手はエッセネ派であると見られるであろう。

しかしながら、このような紀元前後のパレスティナのユダヤ教に関する歴史像の変化は、主として近年の死海文書の研究の進展によるものであるから、有賀の歴史認識の誤りを云々しても仕方がないであろう。それよりもむしろ有賀がユダヤ思想における知恵の伝統の重要性を指摘したこと、「論理の中断」という論理を歴史解釈に適用したことの意義を再認識すべきであろう⁽¹⁰⁾。

註

(1) 有賀鐵太郎著『キリスト教思想における存在論の問題』(著作集、巻四)の「序論」、特に一五頁以下を参照。彼はそこで、ヘブライ思想の研究は「何らかの哲学的前提を持ち込む」ことなしに、あくまでヘブライ思想として「その歴史的特殊性を充分客観的に攻究する」ことが必要であると述べた後、「けれどもまた、それが単なる史的記述に終わらないためには、そ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ということがなければならぬ」と述べている。ここで問題になるヘブライ思想の歴史的発展とは、何よりもまずヘレニズムとの出会いという出来事

である。このことにもなつてハヤトロギアと名付けられたヘブライ的思考法と「オントロギアとの交渉また関係」(三頁)が学問的課題となる。

(2) 『宗教研究』一五〇号、一六八—一六九頁。水垣渉「有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点」『基督教学研究』第三十号、二〇一〇年、一頁。エミール・ブルナーの神学との対話の中からハヤトロギアの構想が成熟していったことは、有賀著作集巻四の四四八頁以下を参照。

(3) この論文は最初『哲学研究』第四〇六・四〇七号に掲載されたが、表題を「モーセと預言者」および「箴言とヨブ記」に変更して著作集巻四、二二頁以下に収録された。

- (4) 『オリゲネス研究』の「第四章 神の摂理」の冒頭部には以下のように記されている。「ここにおいてもわれわれはかれの思想体系とこれに属する総ての概念とを精細に究め、その由来を尋ねる事を本来の目的とするのではなく、むしろかれの思想の基本的モチーフを突き止め、かつその背後に動くかれの人格とその体験とに洞入するを得ん事を希うのである」(巻一、二二七頁)。われわれもまた有賀の「思想の基本的モチーフを突き止め」ることが重要である。
- (5) 『歩みは光のうちに』日本基督教団出版社(一九五八年、記念版一九七七年)。なお、記念版には、平石善司による「故有賀鐵太郎先生略歴」と有賀が永眠の直前に執筆した英語「Meditation」と遺族の手によつて完成された邦訳「瞑想」が付いている。
- (6) 森田雄三郎によれば、ハヤトロギアは「体系を構成するための原理ないしは基礎概念」ではなく、「歴史的本質概念である。それはキリスト教思想の理論的な構造分析のためではなく、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である」(著作集巻四、四五九頁以下)。つまり有賀は新しい組織神学を構想しようとしているのではなく、どこまでも思想史を解明しようとしているのである。
- (7) 有賀が『存在論』において論じている思想家たちを見ると、モーゼと預言者から始めて古代ギリシヤやローマ

ハヤトロギアの批判的継承に向けて(勝村)

- ム時代の思想家から新約の思想家、教父たちに及び、さらにはエックハルトやカント、現代の神学者であるティリッヒやブルンナーにまで視野を広げている。
- (8) 植田重雄訳、新教出版社、一九五七年。原著は、Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 2Aufl. 1954.
- (9) Carl Heinz Ratschow, Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitsfassung des Alten Testaments, ZAW Beiheft 70, Berlin 1941.
- (10) ホーベン、前掲書(註(8))、五一頁。有賀、巻四、一八七頁。なお有賀はこの箇所を「同一視せらるる」云々表現は用いていない。
- (11) 拙論「聖書ヘブル語統辞論のラキヌン言語学的考察」『基督教学研究』第三号、一九八〇年、一七頁以下。
- (12) Klaus Koch, Gibt es ein hebräisches Denken?, in: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd.1, Neukirchner, 1991, S. 13ff.
- (13) Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Unveränderte Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Springer

Verlag, 1954, S. 178f.

(14) Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Brill 1958, S. 229f.

(15) ホーマン、前掲書（註(8)）、五五頁以下。

(16) ニファル形が存在することの重要性は、すでに水垣によつて指摘されている。「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』第二五号、二〇〇三年、一頁以下。なお、死海文書に頻繁に出現するニファールの語義に関しては、論争が続いている。拙論「死海文書の翻訳をめぐる——相互テクスト性の観点から——」『旧約学研究』第五号、二〇〇八年、四一頁以下。内容的に重なる議論は、有賀にも見られる(巻五、一九二頁)。

(17) コヘルト書七・二四の邦訳を見ると、口語訳は「物事の理」、新共同訳は「存在したこと」、岩波版の月本昭男訳は「存在するもの」、新改訳は「今あること」となっている。有賀の洞察が優れていることが分かる。

(18) 小友聡「コヘルト書の反暗示思想——二つの詩文をめぐる——」『旧約学研究』第八号、二〇一一年、四一頁以下。有賀は、コヘルトをユダヤ教の「正統主義に対する批判とプロテスト」(巻四、九七頁)、「正統信仰への反立」(巻四、一一九頁)と見ている。これは現在もなお支持者の多い解釈であるが、最近の旧約学では小友のような解釈も充

分に可能と見られている。おそらくコヘルトはソフィスト的な人物なのであって、彼の発言に論理的に一貫した思想を求めること自体が無理なのであろう。彼が哲学者であるという有賀の認識が誤っているわけではないが、明らかに西欧近代の哲学者のようなタイプの人間ではない。彼が暗示思想のような同時代のフアナティックな宗教思想に対して冷や水を浴びせていることは確かなように思われる。どこまでも冷静に物事を考えるという点では、彼はむしろユダヤ的な意味での伝統主義者である。

(19) 有賀は、ここではフォン・ラートの解釈を引き合いに出しているが、むしろマルティン・ブーバーの「我と汝」の思想との共通点が認められる。「存在論」にはブーバーへの言及が少ないが、有賀がブーバーの思想に通じていたことは明らかであることを、拙論「有賀鐵太郎の思想におけるヘブライ的思考とその影響」『思想』第一〇四一号、二〇一一年第一号は指摘した。そこでも言及した有賀と中村正雄の共訳E・ブルンナー著「人間の限界」、特に「倫理学の根本問題」と有賀の論文「ブルンナーの立場について」(巻五、七〇頁以下に再録)は、今なお精彩を放っている。ブルンナーの論文「倫理学の根本問題」は一九三一年に出版されたものであるが、ソ連が崩壊した現在にこそ読むべきものである。有賀が論文でブルンナーの伝道的神学について紹介している次の文章を牧会者は肝に銘じるべきであ

ろう。「伝道的神学とは、聴き手の精神状態から出発して且つそれを目標とするような、イエス・キリストの福音の思想的展開である。(中略)教理学は云う、それが啓示されたる真理であり、これこそが人類の救いである、と。伝道的神学はいう、それが人間の窮乏と危険である——そして、それに対してイエス・キリストの福音が救いである、と」。

(20) 水垣渉「有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点」『基督教学研究』第三十号、二〇一〇年、一〇頁以下。

(21) 水垣、前掲論文(註(20))、一一頁。コッホが指摘し、水垣も確認しているようにヘブライ思想なるものを純粹なものとして独立に取り出すようなことは方法的にほとんど不可能である。この問題の先駆者たちがヘブライ思想の特質として取り出したものが、古代の諸民族に共通の觀念であるといったことがよくある。ポーマンもヘブライ的として認めたものが、実は古代ギリシアにもあるというような事実にも気づいている。古代イスラエルの思想史や文学史をエジプトやメソポタミアの周辺語文明のそれらとは別に独立して記述することは不可能である。しかし、思想史全体のネットワークの中であくまで相対的なものとしてヘブライ思想の特徴やヘブライ的思考法について論じることはできる。

(22) 水垣、前掲論文、一二頁。

(23) John Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, Bd I/II,

ハヤトロギアの批判的継承に向けて(勝村)

London/Copenhagen, 1926, Bd III/IV, London/Copenhagen, 1940. ドイツ語には翻訳されず、コッホが応報に関する部分の訳を発表しただけである。

(24) 筆者がペデルセンのこの著作のことを聞いたのは、非常勤講師として京都大学に出演されていた城崎進氏からであった。一九七一年頃のことと記憶する。日比野清次は約半世紀にも及ぶ努力の成果として七〇〇頁以上の翻訳を完成した。なお、註は訳されていない。彼にペデルセンが翻訳の許可を与えた一九六七年にはすでに八十四歳の高齢であったが、日本語への翻訳を喜び、短い序文と肖像写真を送った。日比野はアカデミズムとは無縁の信徒であったためにあまり注目されなかったであろうが、筆者は大きな尊敬の念を禁じえない。なお、以下の論述に際しては、日比野訳を参照したが、逐一参照箇所を註を付けることはしなかった。

(25) 関根「旧約聖書文学史上」一一頁から引用した。関根はここでペデルセンの「たまし」と「祝福と呪い」の解釈を紹介している。なお「祝福と呪い」のテーマは、その後S・モーヴェンケルやW・シヨットロフなどの研究に受け継がれたことが述べられている。

(26) このテーマは、英国人の Wheeler-Robinson の提唱した「集合人格 (corporate personality)」説に受け継がれた。Zeyher 氏 E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine*

Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, BHT 9, Tübingen, 1933)に影響が認められる。このような問題は、有賀のいう「カハル・エクレシア構造」と関係するから無視できない。なお、ペデルセンの「生と死の世界」(邦訳六四二頁以下)は、クリストフ・バルト(Ch. Barth, カール・バルトの息子)の詩篇解釈(特に個人の嘆きと感謝)に大きな影響を与えた。彼の「詩篇入門」は邦訳があり(畑祐喜訳、新教出版社、一九六七年)、筆者は「詩篇注解」(一九九二年)の執筆に際してこの書から多くを学んだ。

(27) Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD Ergänzungreihe 6, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978の第三部は、「祝福する神と創造」となっている。筆者は一九八〇年頃にハイデルベルクで旧約神学に関する彼の講義を聴講した。ヴェスターマンは、しばしば首を横に振りながら「これこれは断じて抽象化することが出来ない」と語ったが、これもペデルセンの影響なのかも知れない。「イスラエルの人々にとっては思考することとは、ある抽象的なことを解決することではない。……彼らにとっては、思考することとは、全体を把握することである」(邦訳一四六頁)。

(28) ボーマン、前掲書、八頁。

(29) 著作集巻五の写真版の書を参照。なお、有賀の長男の名前が誠一であることは示唆的である。水垣の論文(II註

(25) 四頁参照。英文での論文には、To the Shintoist: Makoto (巻五、三六六―三五七頁)がある。

(30) 西村俊昭訳、一九四頁。なお有賀が人間の自由意志を聖書の教えと考えていることについては、著作集巻一の特に第四章「人間論」(二六〇頁以下)を参照。さらに巻五、二五二頁以下参照。

(31) 有賀の論旨に合致すると判断される箇所をトレンタンの書の「第三章 悟り」から書き出してみると、以下のようになる。「悟りとは心の自由から生ずる行為である。愚かさもまたこの原自由から由来する」。「悟りとは一つの行動であり、一つの選択、原傾向から発し、心の秘密の中で生まれる」。「悟りとは判断することにあるのではなく、聞くことにある」。「悟りと生命とは切り離されない、生命は悟りから解き離されない。両者は解き放ち難く結合している」。「知識と生とは一つである」。「知識の進歩は生への歩みである」。「悟りと行動は切り離されない。悟りは人間を参与させる行動であり、人間の心から生ずる。悟りは人間の最も秘かな自由の行為であり、選択を行う心の実際的な志向から遊離できない」。「悟りと善とは分離されない」。「知識は第一の徳である」。「思想と行動の分離ということ程、悟りと知識についての聖書的概念に反するものはない」。「悟りと知識は、聖書に従えば、全人間を要求する行動である」。

なおヨハネ文書をヘブライ思想の流れから理解しようとする有賀の試みは、特筆すべきものであるが、ここでは紙面の関係から論じることが出来ない。

(32) 「応報か、行為・帰趨連関か？」『基督教教学研究』第十八号、一九九八年、一頁以下。

(33) たとえば『新共同訳旧約聖書注解Ⅱ』所収の「箴言」（一八二頁以下）では、「義」に関してコッホの解釈をベースにして書かれている。

(34) 京都大学を停年退官後、一九六三年にはNCC（日本キリスト教協議会）の宗教研究所を創設して、所長に就任した。これに関連して平石善司は次のように述べている。「先生の問題意識にとつて、『オリゲネス』や『ハヤトログリア』の研究は、日本人キリスト者が日本人として福音の真理をいかに理解するかという問題に一つの類比を与えるものであつて、これらの研究は究極的にはキリスト教の土着化の問題へと発展することはむしろ当然といわなければなりません」（『歩みは光のうちに』記念版、二九九頁）。「オリゲネス研究」の「第一章 祈禱の問題」の冒頭部において、浄土真宗の「祈りなき信仰」が紹介されていることは有賀が早くから日本の諸宗教のありかたに強い関心をもつていたことを示す。なお、この「祈禱否定論」はいわゆる現世利益を求めることの問題と関係して、親鸞の教えの真意がどこにあつたのかをめぐつて真宗の教団内部で議論が存在

ハヤトログリアの批判的継承に向けて（勝村）

するようである。この件に関して真宗大谷派僧侶、五百井正浩氏に問い合わせたところ、以下のような回答をいただいた。親鸞の教えは、現世利益を求める人間の弱みにつけてんでそれを利用することをしてはならない、災害や病が悪霊によつて引き起こされるといふ迷信から民衆を解放する、どんなに恐ろしい悪霊や鬼神も阿弥陀仏の前ではその力を失う、と説くことであつた。恐れるのではなく与えられた人生を精一杯生き切りなさい、たとえ病に倒れても必ず浄土へと救われてゆく身であると教えたのである。真宗が祈りを否定しているとの捉え方は、どのような宗教にも認められる「聖なるものと魂との交流」という祈りの本質への無理解から生じたもので、祈禱に対するより深い理解が現代の門徒には求められている。このような親鸞の教えの解釈をめぐる問題は、確かにオリゲネスが直面していた「祈禱否定論」の問題とどこかで共通するところがある。

(35) 土着化についてはオリゲネスの弁証論との関連で次のように述べられている。「それ（＝弁証）が『ギリシア化』と呼ばれる結果を招き入れることになつたのだが、彼の本心は聖書的・キリスト教的真理を自己のため、また他人のために弁証すること以外にはなかつた。これは日本人キリスト者が日本人として福音の真理をどう理解し、またどう説くべきかという問題に一つの類比を提供する」（巻四、九頁）。これに続く土着化論はきわめて重要なものである。

七九

- (36) 有賀が「存在論」(巻四、二〇四頁)において提示している図式は、今日ではそのまま認めることが出来ない。特に死海文書の研究が進むにつれて紀元前後のユダヤ教の多様性がますます明確になってきたからである。原始キリスト教に関しても最初から多様であったことが認識されつつある。
- (37) 「歩みは光のうちに」(Ⅱ註(5)の八〇〜一二〇頁をも参照。「ベン・シラの知恵」(シラ書)に関する研究は近年きわめて盛んになっているが、有賀のこの書に関する研究(巻四、一二八頁以下)は優れたものであって、今日でもその価値を失っていない。
- (38) 前掲書、一八九頁以下。
- (39) 使徒行伝でのこのような「道」に関しては、新免貢「キリスト教再構築の可能性を求めて」『宗教研究』第三五七号、二〇〇八年、二五五頁をも参照。
- (40) 有賀がユダヤ教に強い関心を示していたことは、戦中にレオ・ベックの「ユダヤ教の本質」の翻訳に取り組み、訳書を戦後すぐに出版したことによく現れている。このことについては、拙論「レオ・ベックと有賀鐵太郎——京都におけるユダヤ学の黎明——」『京都ユダヤ思想』創刊準備号、二〇一〇年、四〜三九頁を参照。なお先に「思想」に掲載された拙論(Ⅱ註(19))において鐵太郎が孫を「敬道」「光歩」と名付けたと記したが、その後このような命名をしたのは父親の有賀誠一によることが判明した。謹んで訂正させていただきます。
- (41) 土井健司「神認識とエペクタシス」創文社、一九九八年。グレゴリオスによれば神の本性を認識することは人間には出来ない。エペクタシスとしての神認識は「神に従う」つまり「自らの生を通してイエス・キリストに従っていくこと」と(二一八三頁)である。このような人格的關係における神認識は、無限の運動である。テオーシス(神化)に關しても「神になるとは他者に対して人間らしく振る舞うこと」であると述べる。土井「古代キリスト教探訪」新教出版社、二〇〇三年、一三〇頁以下。
- (42) 水垣の論文(Ⅱ註(2))一三頁以下。「緊張」については水垣の『基督教学研究』第二十一号、二〇〇一年、と第二十七号、二〇〇七年所収の論文をも参照。
- (43) 拙論「新しい現実——見よ」ヒンネーを手がかりとして——」『キリスト教論叢』第一五号、一九八二年、二二頁以下。拙論「旧約テキストにおけるヒンネー(見よ)の機能」『基督教学研究』第九号、一九八六年、五五頁以下。「論理の中断」に相当する聖書の用語の一つに「躓き」がある。ヘブライ語の動詞としては、カーシャル^{קשר}が問題になる。この語の用例はイザヤ書とエレミヤ書に多い。名詞ではミクシヨールとなる。アンドレ・ネルは、預言者的実存の特徴を「躓き」として捉える。アンドレ・ネル、西

村俊昭訳「予言者運動の本質」創文社、一九七一年、三一〇頁以下。旧約では蹟くのは、民の指導者であり、また民衆である。このことによつて預言者は迫害される。新約では福音書における弟子、特にペテロの蹟きが代表的なものである。ペテロの場合、蹟きはイエスのことばを想起させるという心の動きを引き起こした(マルコ一四・七二)。

(44) 自分の子を「ロ・アンミ(わが民ではない)」「ロ・ルハマ(憐れまれぬ者)」と名付けた行為や淫行の女を妻とした彼の結婚。これらによつてイスラエルの神の愛の逆説が示される。なお、神とイスラエルの関係を「婚姻」として象徴的に語ることは、ホセアだけのものではない。ネエル、前掲書、二七一頁以下参照。

(45) イザヤ八・一六以下を参照。有賀はイザヤ書五三章の苦難の僕に言及するが、このような理念自身が否定の論理を含むことには注意していない(巻四、二二四頁)。

(46) エレミヤ書三一章。エレミヤが預言者的職務である神へのとりなしを禁止されたこと(エレミヤ書一四・一一以下)、生涯独身であったこと(二六・一以下)も通常の預言者の規格からは外れている。エレミヤはイスラエルの預言者ではなくて「諸国民の預言者」である(一一・五、一〇)。なお、有賀は預言者の思想を「特殊性から普遍性への方向」の枠組みで考察する。

(47) 捕囚時代および捕囚後時代の「申命記学派」による歴史

ハヤトログアの批判的継承に向けて(勝村)

書や預言者の編集作業。

(48) たとえば死海文書の「ホダヨート(感謝の詩篇)」「IQ H」の場合。拙論「グムラン文書『感謝の歌(ホダヨート)』における『私』」「キリスト教論選」第三七号、二〇〇六年、一頁以下を参照。

(49) G・フォン・ラート、拙訳「イスラエルの知恵」日本基督教団出版局、一九八八年が、旧約の知恵の評価を大きく変えた。有賀も箴言にエジプト文学と並行する箇所があることは知っていた(巻四、六〇頁)。

(50) たとえば死海文書の「知恵文書A」と呼ばれている大きな文書や「幸いなるもの(Berithes)」(4Q525)がある。いずれの文書も筆者が翻訳中であるが、後者については一部が発表されている。拙論(註16)、三七〜四〇頁。

(51) 大貫隆・佐藤研編「イエス研究史」日本基督教団出版局、一九九八年、三一八頁参照。筆者は「清浄」に関する論争がイエスを理解する一つの鍵になると考える。イエスはユダヤ的な清浄の規範を突き破り、そのような規範の外側に立っていた貧者、病人、遊女、徴税人たちの友となった。神殿を中心とする当時のユダヤ教の支配権力は、このような清浄・不浄の観念を民衆支配の道具としていたのである。民衆の側に立つべきファリサイ派はこの点では自己矛盾を抱えていた。イエスとファリサイ派は論争しているが、正面からの衝突はしていないと考える。隣人愛ないし連帯

的愛（ヘセド）を教えの中心とする点では両者には共通項が存在したからである。イエスはカリスマ的な傾向をもつ新しいタイプの知恵の教師、賢者として登場した社会変革者であった。彼が福音書で悪霊を払う魔術師のように描かれている点に関しては、これを比喻として解釈することも可能である。福音書に記されているイエスの黙示的なことばを文字通りにとる必要はなく、メタファーとして解釈することが出来る（すべてを譬として語ったのだ）。黙示思想家であったのなら徴（兆し）にこだわったであろう。筆者にはイエスが黙示思想家のようなフアナティックな傾向をもつ人物であったとはどうしても考えられない。むしろそのような傾向をもっていたのはパウロの方である。

(52)

三月十一日に発生した大地震と津波による大被害に関連する諸事情のために、この論考の執筆が途中で止まってしまった。そのために編集実務に携わっておられる方々にご迷惑をおかけすることになった。深くお詫びしたい。なお、レオ・ベックの著作が有賀の思想に与えた影響についても少しは論じる予定であったが、紙面の関係で断念せざるをえなかった。