

## 言とサクラメント

藤 井 孝 夫

まえがき

一 神の言

二 言と行為

「おく」と「みる」

三 言とサクラメント

説教とサクラメント

まえがき

神の言が聖書の信仰の中心にたっていることは疑いのないところである。新約聖書の中にも「言」「みことば」等の文字は、くりかえし、しかも極めて重要な意味において用いられている。事実、神の言の役者・みことばの説教・神の言の神学等の用語は、啓示・福音・聖書等の言葉と共に、プロテスタント教会の根本的立場を表明するものとして

語りつがれている。神の言の神学は、わがプロテスタント教会に移植され、深い共鳴共感をもってうけいれられ、すでにある種の伝統を形成していると考えられる。それは教会の基本的な立脚地点となっている。これによって、聖書が正統的にうけいれられ、キリスト教信仰は明確化され、更に日本という異教的地盤における異教的エレメントとの対決が何らかの意味で行われてきたことは事実である。

しかし、神の言という概念が、日本のプロテスタント教会でどれ程正確にその全体性において把握されてきたかということになる、いささか疑問なきをえない。それはしばしばあいまいに用いられ、固定化され、その理解はあまりに一面的であつたように思われる。たとえば、日本の神学界の先覚者たる高倉徳太郎氏は、神の言の宗教・啓示宗教ということばでキリスト教を特色づけ、これをはげしい熱情をもって高調したが、氏によつては文化との関係、文化に対する評価は殆んど論じられていない。ゆらい教会にあつては、文化との断絶、文化に対する超越性がとかれ、更には人本主義的・体験主義的な思想や立場はきびしく否定されてきている。神の言の權威から発言が行われ文化一般に対して、一体に拒絶的・否定的立場がとられるのである。人本主義的な文化の領域に神学的発言がもちこまれ、そこで一切が無かという態度がとられている。神の言をよりどころとする故に極端な排他性、孤立性、更には權威主義・独善性に教会はおちこんで行つたという傾向をみのがすことが出来ない。究極的な次元における発言に終始し、相対的な領域における神の言の現実態には関心がむけられることが少かつた。超越性・排他性は神の言のもつきびしい不可避的な性格であると思う。これをはずして神の言を考えることは出来ない。これは自然的人間の人本主義的精神主義を否定し破壊する力をもっている。しかし、それは神の言のもつ一面であつて、日本の教会の神の言理解がそこでどまっていたところに、教会がおちこんだ一面性のある原因が考えられる。そしてその故に、神の言の説教

は甚だしく不毛な、孤立した高踏的独語という性格をたぶんにつちかつてきたように思われる。もしそうだとすれば、これは教会の悲劇であるというほかない。このような現実を見つめながら、一体神の言とは何かを問うてみたいと思ふ。

## 一、神の言

言語とは何か。その起源及び構造・機能に関する研究は最近特にめざましいものがあり、言語の意味と現実との關係を中心にその言語学的、哲学的解明が行われている。神の言を具体的に把握し理解する時には、このような成果を無視することは不可能であると思われる。特に実践神学ではこのような一般的な用法の領域での接渉或は展開は不可避的であると思われるが、本稿においては特に聖書におけるその用法に範圍を限定し、その限りにおいて当時の言葉の理解を参酌することとしたい。

ブルトマンは旧約聖書における神の言には全く独自の用法があり、それは一、行為乃至行動 *der Tun und die Taten* 二、指示乃至要求を意味しており、これが「言」の聖書における原初的うけとり方であったという。これは新約をふくめて、われわれが第一に注目しなければならない「言」のもつ基本的な意味であると考えられる。

ポーマンによれば、イスラエルの思惟の性格は、かりに一語で表現すれば、静的で節度をもつた調和的なギリシヤ的思惟に対して、動的ダイナミックである。このことは、イスラエルにおける言語と深いかかわりをもっている。たとえば言葉の確実性が問題になる場合も、その内容の不変性、眞理性、客観的普遍妥当性が問題にされるよりは、語人とその言語との關係が特に重要なものとなる。言葉が確実であるのは、語る人、たとえばヤハウェが語ったから

である。<sup>②</sup>

例外があつて、一義的に規定することは困難であるが、ギリシヤ的、ヘレニスティックな世界でのロゴスでは、秩序づけられた理性的な内容が問題となる。言葉は理性的な人間の最もすぐれた機能である。それはいわば理性的・論理的な言葉であつて魔術的なそれではない。いわくいい難い難い宣託、神秘的靈感による言葉ではなく、理性によつて把握理解される内容をもっているということが第一の関心事である。例えば動詞レゲインは「話す」「数える」「思惟する」というエレメントから成り立っていることから明らかであるように(前掲ポーマンによる)、語りかけるといふ働き・動作よりは説明する *explizieren* ということに重点がおかれている。ブルトマンによれば、ギリシヤ的思惟の世界では「語られる」ということは副次的な意味しかもちえない。ここでは語られるという行為よりは、語られたものに客観的真理乃至価値があるかどうかということが問題である。従つて、言葉をきくという場合、他者のよびかけをうけとめるのでなく、即ち、「我」が「汝」にきくのではなく、究極的には彼が自己自身にきく、つまり彼は自己自身の限界の中で、自己にめざめるのである。ロゴスは内世界的真理である。自己以外のもの、自己以上のものを彼は知らない。それをもつことがない。自己に内在する真理をロゴスにおいて確認し確証するのである。『だから人間は、彼の存在を、我と汝との相互関係 *Miteinander* によつて構成される歴史的存在として理解しようとはしない。考える「我」から、世界史における彼の存在を理解しようとする。彼は「きく」必要はない。「み」ようとする<sup>③</sup>。そこにあるのは考える我である。彼にあつては *to speak* は *to think* と同じ意味をもっている。<sup>④</sup> *what is* を客観的に表現し、それを吟味分析する。言葉はそれについて整理思考する論理的な言葉である。ロゴスにおいて自己を発見し、ロゴスをもつことにおいて本来の我となる。このように、ギリシヤ的思惟の世界にあつてはみること *Deontia* において、人は世

界と自己を観想思考し、冥想する。Deoplia がその基本的立場である。その言葉は論理的ならざるをえない。<sup>④</sup>

しかるに聖書に見出される「言」はその用法がこれらのものとは異っている。それが言語 language を用いる場合でも、ギリシヤの思考法による言語とはいちぢるしく対蹙的であることが容易に明らかとなる。言葉の背後には生きたパーソナルな、動的な関係がある。ブルトマンが正しくいったように、そこでは人格がむきあっていて、言葉は相手に対する行為であり、働きかけである。それは動的な働きかけのない手である。歴史が構成されてゆくプロセスにおける動因であり行為者 agent である。存在とは主体的・行為的な Personsein (ホーマン) である。言語はこの人格的主体と結びついている。その主体は事物で測定・計量することが出来ない。「言」において自己を表現し、伝達し、「言」において他者とかかわる、全く独自の関係的存在としてうけとられている。

神の言が言葉(言語)である以上、その内容が重要さをもっていることはいうまでもない。それは自明のことである。それはラシヨナルな内容をもつ、理解される言葉である。それは自然的な人間にはかくされ、「御霊によって」(「コリント二・一〇」)しか理解されないが、その内容は *Andere* であつて、what is true 及び what is を問題として<sup>⑤</sup>いる。聖書においても言葉の意味内容が問題なのである。それが言葉(言語)において明確に伝達される。しかし、それを支え、生かし、言葉たらしめている関係がある。これをはずしては正しく言葉であることが出来ない。「I-Thou」という図式であらわされる人格的關係(契約による関係)の中で、言葉は汝に対するよびかけという性格をもつている。神の言をきくととは、従つて、言葉のもつ内容を受領することだが、それは他者たる汝にきく。言葉は無時間的・客観的真理の表現ではなく、第一義的によびかけであり、ある特定の状況における出来事である。ブルトマンが、言葉の理解の仕方として「きく」という概念で、その方向づけをしていることは正しいといわなければならない。言葉

は、他者からくるのであって、それは本来的に「き」かれるものである（マルコ四・九、七・一四以下、ルカ四・二一等）。それは自己自身にきくということとは質的にことなつた事柄に属している。

聖書におけるこのような言葉の用法を理解することは、神の言を正しくうけとるうえで極めて重要であると考えられる。神の言は、抽象的な言語であるのでなく、かたかりける相手に対する神の働きかけであり行為であつた。人間が關係的存在であるとは「わたしはあなたの神、主である」というよびかけをきいた契約の中にある存在であるといふことである。彼の存在は、神の言にその根拠と基礎とをもつてゐる。神の言をきくことにおいて彼は人間である。神の言が人間を人間たらしめてゐるのである。

神が究極的に語り給うたということ、これが新約聖書が伝達してゐるメッセージ、ケルグマの内容である。イエス・キリストにおいて全く自らを啓示し給うた。イスラエルに対する神の約束はここに成就し、救済史はここでクライマックスに到達した。神御自身が今や決定的に行動し、神の国が現実となつた、ということとをそれは意味してゐる。それは古いエオンを終焉せしめ、救済史における全く新しいエオンを導入した終末論的出来事であつたと解されてゐる。すなわち、神は今や究極的にイエス・キリストにおいて語り給うたのであつた（ローマ三・二一、ヘブル一・一二）。宣教の言（一コリント一・一八以下）とは、この究極的に語られた神の言を委託された使者が、そのおかれた状況において公示、宣言、伝達することを意味してゐる。現在それを語るといふことを前提としてゐる。すなわち、一回性をもつたイエス・キリストにおける啓示事件に基いて、現在使者が語る言葉を通して神が語る、それを神がよしとされたのである。救に至らしめる神の力が、今は宣教の言において、即ち「福音の中に啓示される」のである（ローマ一・一七）。神はこの終末の時、十字架の言において行為する。『この故に宣教において、キリストにおける神の

啓示は継続されている。神御自身が使徒の説教において、その創造する言によつて働き、語り給うのである。「神がわたしたちをおして働めをなさるのであるから、わたしたちはキリストの使者なのである。そこで、キリストに代つて願う、神の和解を受けなさい」(Ⅱコリント五・二〇)。だから説教においてキリストが現在化されるのみでなく、キリスト自身が現在したまうのである。キリストにおいて生起した救拯事件は、説教によつて審きかつ救う現在となつてゐる。キリスト自身が使徒の宣教を通して教団に「語り」給うのである。説教は救拯事件に属している<sup>⑦</sup>。

言が使徒によつて語られることによつて、神の行為としての救と滅びが現実の事柄として生起する。或る者には死から死に至らせ、或る者にはそれがいのちからのちに至らせる(Ⅱコリント二・一五―一六)。宣教、すなわち、神の言を語るということが、終の時に於ける神の救拯のプランとその完成のない手になることであるという明確な自覚を教会がもつていたのはこのためである(この問題を考えるためにはマルコ一三・一〇及びマタイ二四・一四は特に重要である。クルマン「キリストと時」の「救済史的現在と、中心たるキリスト来臨の出来事に対するその関係」参照)。この言を人は決断してきく。それ以外の対し方は存在していない。

決断して言をきくとは、具体的には、神が召した教会の一員とせられ、そこで新に生れた人間として救済史における独自の終末論的な時を生きるものとなることでもある。すなわち、昔いまし、いまいまし、のち来り給う主の僕としてこれに応答する共同体の一員として生きる。「言」がそれを要請するのである。その事情は次のように表現することが可能であるだろう。『まず第一に、人間の側の企画や計画なしに、ただ神の行為によつて生起した状況の宣言がある。歴史はそのクライマックスに到達した。人間が意志すると否とにかかわらず、彼らはこの状況に直面しなければならぬ。従つて、宣教は、人間の側における応答を要求するのである。そこで求められている応答とは「悔改

めて福音を信ずる」という言葉に要約される』。しかしその応答の領域はその全生活を包含している。言が相手に対する働きかけであるところから、それは相手の応答を求める。だから神の言をきくとは、言の主体に対する告白をふくんでいる。それは単なるキリスト教真理の承認ということとは異っている。「汝」にむきなおって信仰を告白し、更に「汝」に対して服従する行為であることをそれは意味している。「言」による神認識は、告白と服従とをうちにふくむものであるといわなければならない。言を信ずるとは聴従にほかならない。ここから人間の服従の行為としての倫理の領域が始まるのである。

神の「言」が、神の誠めであるという意味をもつ事情を、われわれはここで理解することが出来る。律法は神のその民に対するよびかけたる神の言である。神の言はさきにふれたように神の約束であり、同時に命令でもあった。こうして旧約にあつては律法は神の言と同義語として用いられ、「律法はシオンから出、主の言葉はエルサレムから出る」(イザヤ一・三、ミカ四・二参照)のように両者はしばしばパラレルをなしている。律法は教え、教訓、誠めであるが、神が人に求める意志乃至道の表現なのである。契約において神が人に求めることについての教えである。「かくて神の言は常に永遠の、具体的体现をトーラにもつていると考えられる」。このことは、以下神の言を取扱つてゆく上で極めて重要な意味をもつであらう。

以上のことを「言」の吟味に即していえば次のようになる。聖書の世界ではロゴスにおいて what they are をみる と同時に what they are called to be を見る。それは歴史と結合し logical というより eschatological というほかなき「言」である。新約聖書にあつては、福音を語ることは同時に律法を語ることもあり、律法を語ることは福音を指示することでもある。福音と律法とは、それぞれの固有性をもちつつ、共に神の言であることにおいて統一をも



っている。このことのもつ含蓄については次項に考察する。

## 二、言と行為

「きく」と「みる」

「言」とは聖書にあつては、いわゆる言語に限定されることなき包括的概念であることが明らかとなった。それは言葉ではあるが同時に行爲、働きかけである「言」である。それは Schreiner や Roman がいうように Tat-wort と訳出するのが適当と思われる言である。神の言は人間の文字 letter や言語 language を用いるが、それは言語化されない。言語主義化されることを拒絶する。この言語主義こそわれわれのプロテスタント教会に深く根をおろしているところの、「言」の誤まつた受容の仕方に基づいて生れた鬼子であつた。それが教会に及ぼしてきた影響ははかり知れない程大きいものがあると思われる。

ところで C. H. Dodd は、キリスト教倫理を、改宗して終末論的共同体たる教会（キリストの体）へバプテスマを通してうけ入れられたメンバーの新しい生活の倫理規定であるとし、教会員はこの全く独自の意味をもつた倫理的原理の下で訓練されたという。従つて彼は、神の自己啓示の行爲に関するメッセージたる宣教の言とこの倫理的規定たる教えとを厳密に区別し、教えをもつばら福音に対する教団の応答の行爲に関する指示であると解した<sup>⑧</sup>。そしてこれを裏づけるために、初代教会において回心者への倫理的教訓として定められた共通のボタンがあつたことをあげている。改宗者の訓練のための一定の教訓集、カテケシスといわれるものがあつて、聖書の中にはその断片がみられるという。「あなたがたが……あなたがたに伝えたとおりに言伝えを守っているので、わたしは満足に思う」（一コリ

ト一・二」といわれているように、教会で承認された教えはケルグマの伝承と並んで、語りつがれていったものと考えられる。その起源は多様であろうが、あるものは非常に古く、洗礼と共にそれが与えられたであろう。ローマ六・一七―一八参照。そしてその内容は時代と共に変遷し、発展していったにちがいない。当然、そこで当時の思想や行動と対話対決しつつ、或る場合にはそれを取り入れて変ぼうし展開していっただろう。こうして、ドッドは、教は「われわれの行為が判定される基準である」。「神の国の下にあるわれわれの存在の眞の目的を、求めることにおいて、われわれが歩まなければならないその道の道標である」。「福音の言葉の中で神の国をうけとった人間に対する道徳的行動の指標」(いずれも「福音と律法」六二頁、六四頁)と定義している。そして契約においては、神と人とは双務的であつて、しかもイニシアティブは神にある。神のみがその協定の条件を決定してゆくのである。そして人間がその条件をうけいれ、そのつとめを果すことにおいて、神の積極的な相手となる。究極的には、契約は神の行為によつて確立されるのであるから、相手方はこれに応答する以外にその立場をもつていない。

このような議論に異論をさしはさむ余地はないであろう。そしてそれは人間の決断と選択による人間の行為である。倫理的行為が人間の側の、つまり人間の責任における行為であることなくしては、誠めまたは命令としての律法がもつ固有の意味は失われるほかない。このことは割引なしに、うけとられなければならない(マタイ五・一八一―九)。

応答の行為として倫理をうけとることは正しい。またその意味でドッドが一、神の行為としての言の宣言と、二、人間の応答的行為を求める教えとを截然と区別したことは正当といわなければならない。それは契約における関係の正常なあり方の表現なのである。

しかし、神の言が語られるという出来事の中には、この図式乃至公式ではつかめないものがないであろうか。すな

わち、言は相手に対するよびかけとして、人間の決断と応答の行為を要求するが、その行為は単なる人間の選択によるのではない。その事情をあえて表現するなら、神の恩寵がそれを強いるのである。それは「生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである。しかし、わたしがいま肉にあつて生きているのは、わたしを愛し、わたしのためにご自身をささげられた神の御子を信じる信仰によって、生きているのである」(ガラテヤ二・二〇)といわれているように、主の行為をして自己のうちに行為せしめるという意味をもっている。イエスの場合にはそれが次のように典型的に表現せられている。「子は父のなざることを見てする以外に、自分からは何事もすることができない」(ヨハネ五・一九)「父がわたしに成就させようとしてお与えになったわざ、すなわち、今わたしがしているこのわざが、父のわたしをつかわされたことをあかししている」(五・二二)。この典型に呼応する関係が彼を信ずるものに生起するのである。パウロはいう「わたしは自分のしていることが、わからない。なぜなら、わたしは自分の欲する事は行わず、かえって自分の憎む事をしている」(ローマ七・一五)。律法が聖であつて、正しく、かつ善なるものであることを知りながら、それを行うことが出来ない。「そこで、その事をしてるのは、もはやわたしではなく、わたしの内に宿っている罪である」(一七)。「もし欲しないことをしているとすれば、それをしているのは、もはやわたしではなく、わたしの内に宿っている罪である」(二〇)。善をしようとしてそれを為す力のない彼が、律法のさし示すところを行うとすれば、それは彼でありながら、また彼ではなく「わたしのうちに生きておられる」キリストの行為であると表現するほかない事情がそこにある。言の宣教の眞の主体が、宣教者を遣わしたキリストであるという受けとり方に呼応して、言をきいた人間の行為においてもその類比があることをみとめないわけにゆかない。そうすると、それはたしかに応答の行為であるが、ドッドのように神の行為と人間の行為と

を図式的に截然と區別することには問題が残るといわなければならぬ。

そこでわれわれは応答の行為を(一)、キリストにおいてすでに成就された神の行為の証、(二)、教団がうけとり、自らの責任において、課題としてにない成就してゆく行為とに秩序づけたいと思う。今日の教会にあつては特に(二)が強調されなければならないであろうが、ここではドッドの理解に対して(一)を重視することになる。全き神にして、しかも全き人たるイエスが律法を今や成就した(マタイ五・一七)、彼を信ずる者に救を得させるために、律法の終りとなられた(ローマ一〇・四)ということにそれはかかつている。彼は律法にあらわされた父なる神の意志に徹底して全き服従をささげ給うた(ピリピ二・八)。言をきいて彼を信ずる者の行為は、彼の行為にただ対応するのである。この呼応性の故に、彼は神の誠を守るといわれる。人間のうちにある矛盾にもかかわらず、すなわち人間の然りと否とをこえて、神の誠めの成就は現実となつてゐる。キリストを信ずる彼は全き人(マタイ五・四八)といわれる。従つて、このうけとり方に従えば、律法は人間に決断を要求することになる。「それは、この言を行う正しいきき方か、この言を行わない悪しききき方か、何れかの決断である。行うとは、言を行うのであつて全く、特別な性格をもつた行為である。それは人間が自分自身で実行できるような業ではない」というトールナイゼンの主張はここでは支持されるであらう。すなわちここで決定的なことは、人間が律法の業を遂行するというより、自らをイエス・キリストにあつて神のもの(一コリント三・二三)とすること、否されている事実をうけとることである。

人間の行為が「言」の証という意味をもつてゐるということとをここでわれわれは主張する。「律法は神自ら律法の実行者であり給う故に、またそのことによつて効力をもつ。神が先ず命じ、そして命じ給うことを彼自ら与え、実行し成就し給うた」ということに基いて命じ給う故に、そのことによつて律法は効力をもつてゐる。神はイエス・キリスト

において凡ゆる側からわれわれをかこみ、われわれの上にその御手を置き給う故に、そのことによつて律法は効力をもつ。神はイエス・キリストにおいて自ら人となり、まさにわれわれの人間の自由をひきうけ給うた故に、またそのことによつて妥当性をもつ。神は自らイエス・キリストにおいて人となり給うたために、われわれの弱さに対して最早いかなる口実をもち給わない故に、それによつて律法は効力をもつ。イエス・キリストにおいてあらわされた神の善と、われわれが自分でかくあると考え、もっている善とを最早混同することが出来ない故に効力をもつ。かくて、われわれが指し示すことを許されている神は凡ゆる他の神々と異つて權威をもち給うのである。かくて、彼が彼の立て給うた倫理的要素の眞の基礎であり給う。かくて、彼は人間に要求する権利をもち給うのである」。

ドッドは「キリストの律法とは元來キリストの人格的存在と業績に開示された神の性格の、倫理的義務の立場から、解決なのである」といひ、<sup>④</sup>靈と儀文との相違を比較して、新約聖書の神の誠めの獨自性を問題にしながら、それを充分に展開してはいない。従つて彼にあつては福音と律法とが眞の統一をもっていないように思われる。彼の「使徒的説教とその發展」とが宣教と教えとを明確に區別し、しかも區別したままで両者の關係が統一をもつて展開されていないのは、この神の言に対する理解の不徹底さに基いていゝのではなからうか。<sup>⑤</sup>

さきにふれたように、ここで注目したいのは人間の行為が、ケルグマの宣教と質的に異ならないところの証また証言としての意義をもつに至つておる点である。丁度宣教の言において、説教者を派遣した主自身が語り給うたように、言をきいた応答者の行為の主体もまた主である。この意味で「使徒たちの行為」(使徒行伝)が復活の主を指さし、証しているのである。

ところでいまやわれわれは、神の「言」を「きく」ということのもつ含蓄を問題とせざるをえない。

この問題を明瞭な形で提出しているのはヨハネ福音書だろう。そこでは「きく」と「みる」が交互に登場し、それが相互に深い関連において用いられつつ、終りにはイエスの言葉によつて「あなたはわたしを見たので信じたのか。見ないで信ずる者は、さいわいである」(二〇・二九)と表現されている。イエスをみる事が出来なくなつては教会、殊にそのリターチーを背景として、「みる」と「きく」に留意しつつかかれたと思われるこの文書に注目することは、われわれの主題にとつて特に重要であると思う。これを尖鋭な形でとりあげているのはブルトマンである。

彼はヨハネ福音書にあつてはイエスの行為と言が同一性 *Identität* をもつておることをあげ(八・二八、一四・一〇、一五・二二及び二四)、八・三八では *kaketai* と *revela* とが交互に用いられ、これに呼応して「きく」と「みる」とが交互に使われている等の諸事実からイエスにおいては、その「言」は働きであり同時に言葉である、話しが行為であり、行為が話しであると説いている<sup>⑤</sup>。こうしてヨハネでは「きく」と「信ずる」が結合しているように、「みる」と「信ずる」とが結合している(六・四〇、一一・四四以下)。むしろ、その「みる」は自然的・直接的な観取 *Schau* ではなく、また神秘的な観察ではない(ピリピ一四・八以下等)。それは「ヒストリッシュ」な設問における直接的見証性 *Augenzeugenschaft* ではない。「みる」の主体は、そういう意味では、イエスと同時代の人間だけではなく、凡ゆる時代の信仰者なのである。今日も「みる」のである。直接的目的者たる使徒達になつては、彼らの見証によつて信仰の確かさの保証を次の時代に伝達するにあるのではない。信仰によつてしかうけとることの出来ない *o kyros atans eleyero* という蹟きを伝達することではない<sup>⑥</sup>。こうしてブルトマンはトマスの「わが主よわが神よ」を二〇・一六の「先生」と比較し信仰においてトマスが正しくイエスに對している。すなわち、ロゴスたるイエスに正しく対処しているという。トマスに對するイエスの言葉は、この態度の確認であると共に、「みる」ということ

中にある誤った受容の仕方に対する警告でもある。すなわち、「わたしたちは主にお目にかかった」という言葉、書いて信じなかつたトマスが態度が批判されている。極言すれば、その言葉の中で正しく「みる」ことのなかつたトマスが責められている。それは奇蹟をみなければ信じないという態度である(四・四八)。人間の弱さに対して奇蹟が許されているように、弟子達の弱さに対して復活者の顕現がゆるされているのであつて、本来それは必要なものではない。イエスが語つた言が重要なだ(一・二二)。この言のみが人間を信仰に至らせる力なのである。だから顕現を直接的に見るといふことが、決して復活のリアリテートを保証することにはならないと主張している。復活とイエスの生涯との関係等については異論があるとしても、ブルトマンのこのよううけとり方に対して、われわれの主題に関する限り異議をさしはさむ余地はないと思う。

しかし、「みる」が信仰と結びつく場合(六・四〇其他)、その「みる」は彼のいう「きく」と同義的であるとしても、何故に「みる」をそのことに限定して *Augenzeugenschaft* を排除しなければならぬであろうか。「みる」にはイエスが自らきびしく警めなければならぬかつた誘惑、正しい信仰からの逸脱或は転落の危険があるとはいへ、何故に「見証によつて」を否定しなければならぬであろうか。「きく」と「みる」とが同義的に解釈される結果、「みる」の固有性が破棄され、聖書の敘述に対する種の歪曲が行われているという感を否定することが出来ない。ヨハネにあつては「みる」の独自性は保持され、大胆に直接的目撃性が主張されている。すなわち「みる」は見証性 *Augenzeugenschaft* を排除せず、包含している。むしろそのうちにある。こうして「きく」と「みる」とはその固有性を堅持しつつ、第四福音書の中で共存・並存しているのである。しかもそれはある統一においてうけとられていると思われ。その関連を明らかにすることが、われわれの課題でなければならない。

ここで、何よりも神の「言」が行為であることを想起しなければならぬ。それはきいて信ずる対象でありつつ、同時に「みる」視覚の対象でもあることをふくんでいる。かつ人間によって「み」られることを許容している event, Geschehen でもある。みたが、信じなかつた人々が数多くあつたように、感覚的にみることが必しも信仰に導かないという事情があるにもかかわらず、それは視覚の対象であることをやめない。それは時間の中に生起した出来事だからである。したがって、直接的目光者であつた使徒たちの信仰にとっては、みることときくことは不可欠なエレメントであつた。むしろ「きく」は実存的な「きく」であつた。きけども「き」かなかつた人たちがいたのである。きいて「き」いた人の場合、それは出会つたという表現であらわすほかなき経験であつた。が、「みる」も「きく」もそれが人間の行為である限りにおいて多様性をもっている。その中で、「きき」かつ「みる」ということが起つているのである。それは神の働き、聖霊によるといふほかない。それは感覚にとつては躓きという性格をもっているだろう。信仰は感覚的領域においてなり立つものでないことは明らかであるが、しかし、その領域にかかわり、これを排除しない。むしろその中で可能なのである。

ヨハネ福音書においては、啓示事件の直接的目撃者は姿を消し、説教は事実的直接的証言ではなく、伝承による真理証言へ移行している。かかる「言」の役者が活動する。みずして信ずる以外に道はない。使徒が経験した意味での証は最早行われぬ。しかし、それでは教会にあつては、視覚的な「みる」は全く姿を消し、行われぬのである。か。そうではないと考える。

使徒によつて教会にうけつがれた神の「言」は、きく者の信仰を求め、服従を要求するものであつた。更に、主が証人にあつて行動し給うのであつた。その意味で可視的な教会の生活の領域、その行為の領域が、言の証という性格



をもつことをわれわれは指摘した。福音は律法を包摂するのである。両者は同時にその固有性をもちつつ、不可分離的統一をもっているのであった。「きく」とは決断という言葉が示すように瞬間に属する事柄でありつつ、時間と空間の中への展開をもつ。「きく」とは「みる」をも、うちにつつむ包括的概念である。ブルトマンのように「みる」の固有性を取りのぞいて「きく」の中に解消してしまふのでなく、「みる」は堅持されつつ「きく」に包摂されるとみるのが正しいであろう。

こうして証人たちの説教と行動とが共に証という性格をもつ。証人たちにおいて主が語り、行動し給うからである（行伝九・四等）。受肉の時に於ける直接性を消失した対象は、キリストの体における証人たちの存在と行動においてうけつがれる。

しかし「みる」の対象が、受肉の時を境として不可視的となつたことに呼応して、終末論的な教会の時に於ける「みる」の対象は、イエス・キリストの生涯を反映し指示している単なる器にすぎない。それは常に過ぎゆく性格をもっている。それ自体は何らの特権も実体的価値をも主張しうるものではない。すぎゆき、消失する運命をもちつつ、しかもくちゆく体が栄光をなう器であるという意味になつてゐる。それは福音の形式にすぎないが、しかし福音の形式である。それは予言者の言が時代をこえた永遠の妥当性をもちつつ歴史にかかわつてゐるのに対し、律法の言が特定の歴史的状况とかかわり相対化されてゆく事情と似てゐる。それは、ヨハネが正しく表現したように、常に福音の言に対して、「彼は必ず栄え、わたしは衰える」という性格をもち、そのことの中に喜びと使命とをもつてゐるといふなければならない。この意味でシュライナーが、証人にあつては言と行為とが統一をもつてゐるということ、またそれを課題としてになつてゐることを強調するのを支持したいと思ふ。彼は教会の働きを全体性においてとらえ、次

のようについている。「教会の語りかけと行為とは、この一つの働きの二面である、しかも二つの面にとどまる。マルチュレイン(証)は、両者、すなわち、語りかけと行為とを包括し、整理し、限定する上位概念として理解されなければならぬ」。

### 三、言と sacrament

#### 説教と sacrament

以上のわれわれの「言」理解は、説教と sacrament の関係を考察する上に大きい意味をもっていると考えられる。ところでわが国のプロテスタント教会での礼拝はいかなる自覚の下で、いかに守られているであろうか。それは今日われわれが考え直してみなければならぬ多くの問題をもっているように思われる。例えば共同の礼拝の行為という意味はどれだけ自覚されているだろうか。プロテスタント教会の伝統にしたがつて、説教が重視されている。説教が中心になっている。が、その説教は全体のリタージーの中でいかなる関連をもち、いかなる地位をしめているのか。礼拝において占めている説教の比重があまりに大きいため、礼拝そのものの意義が見失われてしまっているということもあるだろう。そして公同性とか共同性という礼拝の基本的性格は後退して、甚だしく個人主義的な傾向をもってきているという事実もある。このような問題を今日の教会の礼拝がはらんでいるということのなかには、救済史のなかで礼拝がもっている地位の理解が不足しているということがあげられるだろう。しかし、われわれの主題に即していうと、言に対する理解、sacrament の理解の欠如ということがあげられるのではあるまいか。わが国のプロテスタント教会にあつては、sacrament は軽視されてきている。というよりは充分に理解されないままになつてい

いった方が正しいかも知れない。主の晩餐が異教にみることの出来ない、教会独自の礼典であることは周知の通りである。そのみではない。原始教会では、これを中心として礼拝が守られている。それをもたない集会もあったと考えられるが、通常、説教も主の晩餐による礼拝の枠内で行われたと思われる。しかるに、説教を重視してきたわれわれの教会は、強調が説教におかれるのあまり、このサバターの意味、サバターと説教との関係を理解する点において欠けていたのである。サバターと関係をもたない、すくなくともそれを自覚的にとらえていない、独立した、説教による礼拝が行われてきた例も決して少くはない。

神を知るといふことと、神に服従し、これに仕えることとは一体をなしているのであつた。真の神の知は、神奉仕をふくむ、いなそれ自体が神奉仕である。逆に、神に対する服従、奉仕は、神を知ることによつてなりたつてゐる。礼拝においては、神が言を語るといふ神の行為と、言をきくといふ人間の行為とが美事な統一をもつてゐる。それは神の民たる教会のあり方の基本であり原型である。神の民は、この礼拝にその存在の基礎をもち、民としての統一と目標とをもつてゐる。ここで神はその民（その数は復数であるが全体として一つ）に語る。民はその全体において、これにこたえ、仕えるのである。礼拝は常に two-way traffic である。神から人間への交通が行われ、他方人間から神への交通が行われる。どちらか一方ということはありえない。すなわち、礼拝が成立する背後に、神が語つたといふ自己啓示の行為がある。そして、それ故に選ばれた民（教会）がある。この一回性をもつた事件に基いて、神が語りつづけるをよしとし給うたといふことのなかに、礼拝の根拠があり、成立の必然性がある。したがつて、礼拝は（それが遂行される形も）、神の言への服従の行為であるといわねばならない。リターチャー全体が、神の言に対する服従においてなりたつてゐる、公同の応答の Form のなのである。つまり、礼拝は「言」に起源と存続とを負うてゐるの

である。<sup>②</sup> 説教が神の言の宣教として、礼拝において重視されるべきは当然であるが、しかし説教だけが宣教の役割をになつてゐるのではない。全リターヂーが神の言の宣教の行為として、宣教に奉仕している。すなわち言に奉仕しているのである。

ところで、すでにみてきたように「きく」は単なる intellectual assent ではなかつた。それは告白・服従をふくんだ行為でもあつた。更に、キリストとの交り、キリストとの一致をそれは意味している（例えば、ガラテヤ二の一九以下、ピリピ三・九―一一）。そこで注目すべきことは、新約聖書にあつては、この信仰が洗礼と結びついているという事実である。聖書の中に、洗礼と結合しない信仰を見出すことは不可能なのである。洗礼は、教団への入門の儀式であるが、それはパウロによつて深い神学的解釈を与えられている。洗礼とは「キリスト・イエスにあずかる」ことであり、具体的には「彼の死にあずかる」のである。彼の死にあずかるバプテスマによつて、われわれは彼と共に葬られる。彼が死人の中からよみがえらされたように、われわれは新しいいのちに生きる。すなわち、バプテスマによつて、彼に結びついてその死の様にひとしくなるなら、彼の復活の様にもひとしくなる。キリストに接木され、彼と共に死に、彼と共に生きるということが生起するのである。そこで彼を信する者の群は彼の体とよばれる。洗礼は入門であるが、それは、このように彼の体たる教会にあわされることなのである。<sup>③</sup> この故に、礼拝において起る一切のことは洗礼に起源をもつ。教会はその存在を洗礼の中にもつてゐることが出来るのである。<sup>④</sup> 言語による説教、聖書朗読等による宣教は、この洗礼にその起源をもつ教会の礼拝の中でその地位をもつのである。「それらは事実、宣教の第一義的な様式でありつづけるのでなければならぬ。なぜなら、それは就中、われわれの礼拝が、まずわれわれによびかけ給うた神へのわれわれの応答であることを明確にしてゐるからである。また、神が語り給うところを、

凡ゆる人間のコミュニケーションにとって基本的である話 speech と言語 language とにおいて、われわれにつけてい  
るからである。しかし、聖書朗読と説教だけでなく、全体のリターチャーが宣教の行為として考えらるべきである<sup>⑤</sup>。こ  
のような発言はわれわれが述べた「言」の包括的理解に呼応している。リターチャーが、神の言への服従において、正  
しくリターチャーであるとき、神の言のもつこの多面性、多様性を包含しているのである。すなわち、「言」が正しく  
語られ、きかれるとき、礼拝はサクラメンタルなものであり、必然的にサクラメントを指向し、サクラメントをもつ。

しかし、このことは更に徹底して考えられねばならない。礼拝は一方において、神のよびかけであるが、実はイエ  
ス・キリストが神の言であり、彼が宣教されしかも彼が宣教の真の主体でもある。神がイエス・キリストにおいて語  
ったという事実、現在キリストにあつて語り、更に語りつづけ給うことの保証を聖霊によつて与えられていることが  
礼拝の基礎であり、出発点であるともいえる。他方、礼拝は神の民の応答の行為であるが、それは感謝と服従のそ  
れであることは前述のとおりである。だが、そのことの意味は真に深い。すなわち、彼がまことの応答者であるとい  
う点において、神の言に対する応答の遂行と成就が彼にあるという点においてそうなのである。神の言がわれらのう  
ちに宿つたというメッセージは、このことを指示している。彼の受肉の生涯は、凡ゆる点において全き応答のそれであ  
つた。しかも「彼の復活は、彼がその首であり給うところの人間に対して、彼の完遂された応答を伝達することを  
可能にしている」<sup>⑥</sup>。礼拝における民の行為は、言において復活者たる彼が現在するということによつて、彼（すでに  
応答し、すでに仕え給うた彼）の行為にあわされることにはかならない。礼拝は人間の働きを問題にする限り、それ  
は神奉仕である。が、その奉仕は、キリストにあつて現実となつてゐる。言をきき信ずるとは、彼の奉仕の行為にう  
け入れられることでもある。この故に、神のよびかけとこれに対する応答がキリストにおいて真の統一をもつてゐる。

彼が人間に対するよびかけであり、同時に神に対する人間の全き応答である。彼において真の礼拝があり、したがってそれが凡ての民にとって可能となっている。彼に礼拝の基礎があり、原型があり、要請と課題とがある。<sup>③</sup>

ここでわれわれは、礼拝がサクラメンタルであるといった主張を確認することが出来るだろう。それは「言」が礼拝を礼拝たらしめているという理解の必然的帰結である。古代教会の理解によればサクラメントとは神が行為し、人間がこれに仕えるという行動である。神の言がそれを要請し、それをめざし、それにおいて自己を伝達するのである。<sup>④</sup> 見ゆる言といったが、可視的であるということが重要であると共に、そのことが多くの問題と危険性をもっていることも事実である。すなわち、それ自体が独立した魔術的な力をもったものとしてうけとられるところの実体化がこれである。<sup>⑤</sup> 事実、教会の歴史の中で、復活者との喜ばしい交りという意味は次第に後退し、パンと杯というエレメントそのものが重視されるようになる。或はエレメントの儀式的使用に関心が集まるようになる。<sup>⑥</sup> しかし、「主のからだをわきまえないで飲み食いする者は、その飲み食いによって自分にさばきを招く」(一コリント一一・二九)という言葉が示しているように、原始教会ではエレメントに独立した客観的な力を与えていないことを銘記しておかねばならない。<sup>⑦</sup>

しからば、サクラメントの中心的意義はどこにあるのか。そのことは基本的にはすでに答えられている筈であるが、それは展開されることを要求している。さて神の言とは、言語であると同時に行為であった。サクラメントとは、この行為の世界における神の言として、これを特徴づけることが出来るだろう。サクラメントはむしろシンボルである。テイリツヒの用法に従えば、それはサインと異つて、そこで用いられる物件はシンボライズされるものとの内的な深い関係をもつていて、他の物件によつて代替されえない。洗礼における水、聖餐におけるパンと杯とは他のものとの



らない。

この事情はわれわれが「アナムネーシス」に注目するなら一層明確となるであろう。アナムネーシスとは祭祀的用語である<sup>②</sup>。それは記憶、回想、記念等の意味であるが、それらの表現で正しく原意を伝えることは困難である。それは必しも現在、不在であるものの回想や、過去の出来事の記憶を更新することを意味しない。それ以上である。過去の事件がここで再現され、現在ここで生きた力として働くという意味をそれはもっている<sup>③</sup>。超越の食事においてユダヤ人はエジプトからの脱出という出来事を現在のこととして経験したのである。「わたしが床の上であなたを思い出し、夜のふけるままにあなたを深く思うとき、わたしの魂は髓とあぶらをもつて、もてなされるように飽き足り、わたしの口は喜びをもつてあなたをほめたたえる」(詩六六・五一)。明らかに、神を回想することが現在働く力として経験されている。このようにして歴史における神の自己啓示の行為がリターヂカルに回想されたのである。M. Thurian は、動詞 *zakar* をある過去の周知のことがらの回想、人間の罪の事実、神の祝福の回想であり、神についていえば、神をして契約、人間に対する愛を回想させることにある。すなわち、神が契約を回想し、一回限り成就した救いを現実化するにあるという<sup>④</sup>。神が回想する、同時に神をして回想せしめるということがリターヂーのアナムネーシスにふくまれているということが重要である。『あなたのしもべアブラハム、イサク、イスラエルに、あなたが御自身をさして誓い、「わたしは天の星のように、あなたがたの子孫を増し、わたしが約束したこの地を皆あなたがたの子孫に与えて、長くこれを所有させるであろう」と彼らに仰せられたことを覚えて下さい』(出エジプト三二・一三)といわれている。このようにしてアナムネーシスにおいて言が現在したのである。それは一、確立された契約を神が回想する、二、民が神の救の行為を想起すると共に、神の記憶に信頼するという二重の意味をになつてた。だ



から「どうか、あなたのしもべに言われた、み言葉を思い出して下さい」(詩一九・四九)と、主の記憶を要請すると共に、同時に「主よ、わたしはあなたの昔からのおきてを思い出して、みずから慰めます」といわれている。ドッドがアナムネーシスはそのまゝコムニオンにうけつがれるといった意味をここで理解することが出来るだろう。<sup>⑩</sup>「わたしの記念として、このように行いなさい」とは全体のリーダーの中でその地位をもち、しかもリーダーが全体を包括する意味になつていただろう。記念として行うことにおいて、神のよびかけとこれに対する応答が現在となる。<sup>⑪</sup>

しからはサクラメントと説教との関係は如何。すでに明らかである。両者は相互に有機的関連をもち、そこでその本来の意味をにないうる。その関連の中で「言」である。この関連を失うとき前者は単なる密儀宗教の神秘的魔術的な祭祀となつて「言」から転落した実体化の方向をたどり、後者は個人的な、宗教的思想的、キリスト教的講演となる。それはまさにトルソーでしかない。両者は有機的関連をもつことにおいて、その危険から救われて本来の「言」としての機能を遂行する。説教はサクラメントに先行するが、しかしそれはサクラメントを指すのである。サクラメントに具現と結実とをもつている。サクラメントが語ることは説教の言葉があらわしている以外のものではない。<sup>⑫</sup>その結実として、それは全体的応答をふくんでいる。そこには感謝の全体があり、事実それは他者と共なる。「言」の受容であり、「言」への奉仕である。それは主とのコムニオンであり、会衆全体の相互のコムニオンである。サクラメントは最も単的に共同の行為である。「言」をきき、キリストの完き応答の行為にあわされるのは、彼の体たる共同体の共同のリーダーにおけるこの聖餐の行為に共にあずかることにおいてであるといわなければならない。ニコルスは、キリスト教礼拝は radically corporate であつて「首なるキリストとの一致においてなされる教会の礼

拝のこのような理解は、更に次のような結果をもっている。すなわち、究極的に分析すると、結局ただ一つのリターヂーがあるということだ。このリターヂーとは、首において一つ体として感謝をささげるキリストの体たる贖われた者全体のリターヂーである<sup>⑧</sup>という。この一つリターヂーの中で、サクラメントは頂点をなし、説教はそれをめざしている。そして両者は全体の一つリターヂーの中でそれぞれの固有の位置をしめている。

説教は言語による宣教としての独自性と固有性をもっている。しかし、それはもともと聖餐と異った個人的よびかけであるのでは決してない。ドッドがいうように、それは“public announcement of events of public importance”である。また、説教は単に、洗礼と聖餐というサクラメントの中間にあつて、聖餐の予備的、準備的な役割になつて<sup>⑨</sup>いるのではない。説教は言語による「言」の宣教であるが、しかし、「言」の宣教であることを見おとしてはならない。「人の前でのこの回想(説教)は、ユーカリステイックな演出という方法による神の前での、この事件の回想の準備的なものである。神はそこで、陪餐者に対してこれらの出来事の現在化をなしえ給うのである。言の礼拝(説教礼拝)は過越のハガダと同じく、礼拝の第二部を、過去の贖の事件に結びつける。この事件がなければ、神へむかつての行為は意味をもつことが出来ないのである。ユーカリストが、言の務め(説教)によつて先立たれるのでなかつたら、リターヂーはペラギウス派の仕事、つまり人間の業、純粹に人間的ないけにえになつてしまふ<sup>⑩</sup>という Fuller の見解は正しいが、全面的に賛意を表することが出来ない。それは説教が、神の「言」の宣教であり、「言」は行為をも意味するものであるからである。説教の言葉において神の行為は現在するからである。この故に説教は言語による宣教という固有性、独自性をもつが、説教そのものがリターヂカルであり、サクラメンタルなものであるといわざるをえない。サクラメントが説教の具現、結実であると同時に、説教はサクラメントをめざし、サクラメントをうちに

包含しているといわなければならぬ。「きく」と「みる」とはリターデーにおいて根源的統一をもっている。いかなるフォームをとろうとも、例えば、事実にサクラメントを欠いた礼拝であつても、前項にのべた「きく」と「みる」という性格を同時に、礼拝は本来もちつづけてゆくのである。

① R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* Bd. I, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*.

② T. Bonan, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. 邦訳「ヘブライ人とギリシヤ人の思惟」(植田重雄訳)。

ことばを語る主体との結びつき、その主体の働きかけをふくめた意味では「言」という文字を用いて、一応単なる言語としての「言葉」と区別して使うこととする。神のことばとくるときは、むしろ「言」であつて「言葉」ではない。いや「言葉」を用いる「言」である。しかし、言語を用いない「言」がある。その問題は以下、この論文において取扱う筈である。

③ R. Bultmann 前掲書二六八—二六九頁。

④ in "Essays on the Lord's Supper". F. Leenhardt, *This is my body*. 参照。

⑤ C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth gospel*. p. 278. R. Bultmann, 前掲書の前掲論文及び *Kirche und Lehre im Neuen Testament*. 等参照。

⑥ 以上のような理解にもとずいて、聖書にあつて神の言は次のような意味をもっているということが出来るだろう。

創造力をもつた言(イザヤ四〇・八、四五・二三、五五・一〇以下、Ⅱステロ三・五—七、ヘブル一・三、一一—三)等)。生命を与える言(イザヤ四〇・二六、詩三三・六等)。審判する言(エレミヤ一〇・二三以下、ローマ九・二八、ヘブル四・一二、Ⅱペテロ三・七等)。命令し約束する言(行伝七・三八、ヘブル二・二、四・二、ローマ三・二、九・六—九、Ⅰコリント一五・五四等)。ブルトマン前掲書二六九頁、二七九頁、ドッド前掲書二六九頁以下等参照。

⑦ *Leiturgia* Bd. I. A. Niebergall, *Die Geschichte der Christlichen Predigt*. S. 208. ヘルトは教会教義学Ⅰの「Die Rede Gottes als Tat Gottes」で神の言の性格を論じている。「主が仰せられると、そのようになり、命じられると堅く立つ」(詩三三の九)。使者が言を語るとは、主によつて「主が生起することである。このようにそれは *hajah* (geschehen) という意味を特にもっているという。一四八—一

四九頁。そして行為と言葉の相違について次のように述べている。単なる言葉は、人格の単なる自己表現であるが、行為はそれをこえて人格から出て環境を変革するものである。単なる言葉は歴史への *Passive Teilnahme* であるが、行為は *Activ* なそれである。神の言にはこの相違は妥当しない。それは言葉であり同時に行為である。神的人格、歴史の主の言である。彼が語り給うことはそのまま変革、絶対的な変革を意味しており、歴史における彼の *Passive* は *Activ* である。彼は語ることによつて行為し給う方である」と。尙、H. Schreiner, *Die Verkündigung des Wortes Gottes* の *Die Lehre von der Verkündigung* はこの問題を詳細に取扱つてゐる。

- ⑧ C. H. Dodd, *Gospel and Law*, p. 60.
- ⑨ 「主のすゝめの道はその契約とあかしとを守る者にはいくじみであり、まじとである」(詩二・一〇)は神の言としての律法讚美である。かかるものとして律法は新約にうけつがれ、質的な新さをもつてキリストの律法とよばれている。
- ⑩ C. H. Dodd, *The fourth Gospel*, p. 269.
- ⑪ F. Loenhardt 前掲書四五頁。
- ⑫ *Apostolic preaching and its developments*, 及び *Gospel and Law*, 参照。
- ⑬ K. Barth, *kirchliche Dogmatik* II § 11 *Der Inhalt des*

言とサシラメント

*Göttlichen Anspruchs* 参照。特に六四三、六四四、六四五頁。

- ⑭ バルト・トルナイゼン 山上の垂訓。
- ⑮ Barth 前掲書六二七—六二八頁。尙バルトは、福音は神のめぐみをその内容としてもち、律法はその福音の必然的な形式であるという。その表現には問題があるとしても、意図するところは十分理解することが出来る。「神の行動は、神御自身の内部では終始しないのであつて、それはわれわれの行動を目標としている。われわれの行動が神の行動と一致することを、目指している」「何処か他のところから律法としての力を得て来るような——或いは自分自身の中にそういうものを持つてゐるような、要求とか要請とかいうものは存在し得ないのであつて、存在し得るのは、ただ証だけである」。
- ⑯ *Evangelium und Gesetz* 一一頁(井上訳一八頁)一六頁(井上訳二七頁)。
- ⑰ *The Bible To-day* 邦訳一一二頁。
- ⑱ 新しい誠めとは神の愛によつて打ち立てられた基準に従う行為の質 *quality* と方向 *direction* とを指示しているという。「このような努力がなされる場合、これが忠実になされるなら、われわれはキリストの命令に従つたのである。その努力こそ、その中にある質をもち、彼が指図し給う方向において動いてゐるのである」。ドット前掲「福音と律法」七四頁。これでは律法をみたす、ということを主張するには十分

の説得力をもっていると言いがたく、福音と人間の律法の行為とが究極的な統一をもっているといえない。また、新約聖書においてディダケーがケルズマと同義語として用いられている場合があるという事実が、彼には不問に附せられており、それが真に解明されない理由はこういふところに原因をもっていると考えられる。

- ①⑧ Theologie des N. T. S. 406-416.
- ①⑨ 同書四一八—九頁。
- ②⑩ Johannes Evangelium S. 537-540.
- ②⑪ *Opus, Iohis, Ugentiu, Blentiu, Oedofu, Oeapetu* には特に區別は存しない。ブルトマン、前掲新約神学四一八頁。
- ②⑫ O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*. タムマンの主張は十分とはいえないが、かなり参考になるであろう。
- ②⑬ 浅野順一・イヌラヒル予言者の神学。二五頁。
- ②⑭ 前掲書八九頁。
- ②⑮ R. H. Fuller, *What is liturgical preaching*. p. 9.
- ②⑯ このことは旧約の礼拝においても例外ではない。礼拝は神の自己啓示の行為による契約関係の中で守られるものであるから、感謝が基調である。この感謝といけにえは結びつき、いけにえは神奉仕である。それは神への感謝のいけにえともいわれる。 Johannes Leipoldt, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche*. W. Nicholis, *Jacob's Lader*. 特四六一四

八頁。Max Thurian, *The Eucharistic Memorial*. Part I. *The Old Testament*. 中でも礼拝が民の応答の行為であることが明確に出ている。礼拝は単に人間の必要から出発した人間の行為ではない。そのような神秘的魔術的儀式が執行されるのではない。後述するように礼拝は洗礼に起源をもつが、より正しくは神の「言」にその起源と継続をもっている。一回性をもった行為に基いて、神は現在その民に語り給うのである。人間の要請から出発した儀式、形式、モード、説話をこえた、救済史的意義をになっている。

- ②⑰ ローマ書六・一一八。
- ②⑱ K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*. 英訳 *The knowledge of God and the service of God*. 上の書物の後半はこの問題を取扱っている。
- ②⑲ W. Nicholis 前掲書三七頁。
- ③⑰ Nicholis 前掲書二八頁。
- ③⑱ ヨンネによる福音書四・二三—四。ニユルス二八、四〇頁以下参照。
- ③⑲ バルト前掲英訳書一九一頁。
- ③⑳ 言がサクラメントに先行し、言なくしてサクラメントはありえないといわれてきた。正しいと思う。しかし、注意しないと、サクラメントの意味をあいまい化するおそれもある。

何故なら、サクラメントは言であつて、言の補足乃至附加ではない。アウグスチヌスや宗教改革者たちにならつてわれわれはこれを「みゆる言」 *verbum visibile* とよぶことが出来るだろう。むしろ、それは説教の言葉の徹底化としてのみゆる言である。だから「言」のもつ意味の多様性に従つて、サクラメントの意味は広い。例えば聖餐には、共同の回想の行為、コムニオン、犠牲、終末の食事の先取等々の意味があり、洗礼にも、入門入会、罪の潔め、更には倫理的なものをふくめてその意味は多岐的である。N. Clark, *An approach to the theology of the sacraments*, Micklem, *Christian Worship*, 六九頁以下。Thurian 前掲書(特に三九頁)等参照。

③① 言は徹底してパーソナルな事柄に属している。神のめぐみを物件化するとき、人間の力においてそれが処理され、神の権能への介入、侵入が行われるようになる。それは実体主義、カトリック的化体説への道を開くことである。

③② *Essays on the Lord's Supper* 中の O. Cullmann, *The meaning of the Lord's Supper in primitive Christianity*, p. 20.

③③ Bultmann 新約神学三〇九頁。

③④ P. T. Forsyth, *The Church and the Sacrament*, すぐれた著作であると思う。今日、尙価値をもつてゐる。ここに引用したいと思う文章がいくつもあるが割愛せざるをえない

言とサクラメント

い。尙、バルトの前掲書二〇〇、二〇一、二〇七頁参照。

③⑤ バルト前掲書一九五頁参照。

③⑥ 特に M. Thurian の前掲書参照。

③⑦ N. Clark 前掲書。サレプタのやもめの場合、息子の死との罪回想とが結合して語られている。「あなたはわたしの罪を思い出させるため、またわたしの子を死なせるためおいでになったのですか」。歴王上一七・一八。罪を覚えるとは神の前で現在の罪としてリアルに自覚することでもある。民数記五・一五。同書六二頁参照。Forsyth 前掲書二二九頁。

③⑧ 前掲書二五頁。

③⑨ 前掲 Micklem 編 *Christian Worship*, 八〇頁。

③⑩ イエスはこの言葉を次のような伝承的なリターチャーの中から引用されたのではないかといわれる。“Blessed art Thou, O Lord, Our God, King of the earth, who hast given to thy people Israel this season of festivity for joy and for a memorial”, Thurian 前掲書一九頁。

③⑪ 説教の内容とサクラメントのもつ意味との一致については、具体的にそれを比較例証しなければならぬ。紙数の都合でそれは後日にゆずることとする。

③⑫ Nicholls 前掲書五一―二二頁。

③⑬ *Gospel and Law*, p. 9, 34ff. クルマンの前掲書二〇頁以下。

③⑭ 前掲書二二頁。