

カウフマンの見た近代聖書学の根本問題 —イエヘズケル・カウフマンのヴェルハウゼン批判より—※

神藤 誉武

要旨

本論文では、イエヘズケル・カウフマン（1889-1963）が近代聖書学に見た根本問題について考察する。この根本問題は、当時の主流であったユリウス・ヴェルハウゼンのイスラエル宗教史研究に顕著に表れていた。ただ、カウフマンが指摘したのは、聖書学固有の問題だけでなく、宗教史及び宗教書を歴史的立場から研究する宗教学、宗教史学、古典学の問題でもある。しかし、彼の著作はどれもヘブライ語で書かれているため、これまで、日本の読者はもちろん、欧米の学者の目に留まることもほとんど皆無であった。従って、カウフマンの近代聖書学批判を再考する本論文が、聖書学、ユダヤ学、一神教学のみならず、宗教学、宗教史学、古典学に携わる読者の一助となれどと願っている。本論文では、最初に、カウフマンの断片的プロフィールを提示する。次に、ヴェルハウゼンの学説を概観し、そして、カウフマンのヴェルハウゼン批判を、(1)『モーセ五書』とくにいわゆるP資料の年代推定について、(2)近代聖書学に潜在するキリスト教的偏見について、(3)近代聖書学の哲学的前提の問題について、の順で論じる。

キーワード：イエヘズケル・カウフマン、近代聖書学史、ユリウス・ヴェルハウゼン、西欧近代思想史、世界観学

はじめに

「本書におけるわれわれの試みは、[聖書]批判学を抜本的に検討し、最新の結論を出しつつ、この『支配的な』立場に代わりうる別の立場を提唱することである」

上の一文は、現代イスラエルの先駆的聖書学者イエヘズケル・カウフマン（Yehezkel Kaufmann: 1889～1963）が20年の歳月をかけて著した『イスラエル信仰史—古代から第二神殿時代終焉まで』（全8書）の序説からの引用である¹⁾。当時、近代聖書学（＝旧約聖書学、以下同様）はすでに百年以上の歴史を有していたが、カウフマンは、当時の聖書学—とくにその『『支配的な』立場』であったユリウス・ヴェルハウゼン（Julius Wellhausen: 1844～1918）の学説—の学術的前提に致命的な問題を感じていた。それは

要約すると以下の二つである。一つは、近代聖書学者たちの間に潜在する律法とユダヤ教に対するキリスト教的先入主という聖書学固有の問題。もう一つは、一神教の歴史を研究する上での哲学的前提に関する問題であるが、それは宗教を学問として研究する宗教学(あるいは宗教史学)全般の問題でもあった。健全な聖書研究がなされるためには、近代聖書学に内在するこれらの潜在的問題を払拭し、聖書学の新しい基礎を据えなければならない。そのことを痛感したカウフマンは、この『信仰史』のなかで宗教を論じる上でより相応しいとする哲学的前提を提唱し、その前提にもとづいて聖書学のあらゆる問題を包括的に問い直した。

カウフマンの『信仰史』は、イスラエルの読者を対象にしているためヘブライ語で書かれており、日本の聖書研究者はもちろん、欧米の聖書学者にもほとんど読まれていない。英訳も出ているがそれは簡約版であり、残念ながら、カウフマンが宗教史および歴史学における哲学的前提について論じている箇所は全て省略されている²⁾。カウフマンの『信仰史』が上梓されてすでに半世紀が経ち、その中にはすでに時代遅れとなった見解も少なくないが、彼にとってそれはむしろ枝葉部分であり、彼が指摘した近代聖書学の根本問題—とくに哲学的前提に関する問題—は、今なお欧米の聖書学に健在である。

本稿では、まず、カウフマンの断片的プロフィールを提示する。次に、当時の主潮であったヴェルハウゼンの学説を概観し、そして、カウフマンのヴェルハウゼン批判を、(1) P 資料の年代推定について、(2) 近代聖書学に潜在するキリスト教的偏見について、(3) 近代聖書学における一神教史研究の哲学的前提の問題について、の順で論じる。

断片的プロフィール³⁾

カウフマンの研究は、現代の日本における聖書学界ではもちろん、欧米の聖書学界でも顧みられることはほとんどない。今日、彼の研究についての言及があったとしても、「ドグマティック教条的」、「アポロジェティック護教論的」、または、「ショーヴィニスティック偏狭な民族主義者」などの余り好意的でない呼び方が使われるのが常である。以下の断片的プロフィールは、カウフマンの知的系譜や歴史的背景を鑑みることによって、彼の近代聖書学批判の正確な位置づけをするためであるが、それとともに、上記のような聖書学における彼の評価の妥当性の再検討を促すためでもある。以下に見るように、彼は〈民族主義的学者〉というよりは、〈民族的事柄に専念した学者〉であったと評した方がより正確である。

イエヘズケル・カウフマンは、1889年、Dounaievci (ウクライナ／ロシア) で織物商に勤しむ篤信なユダヤ教徒の家庭に生まれた。幼少の頃から宗教学校に通いユダヤ教の学習に専念し、日夜、ユダヤ教の聖典であるタルムードやミドラッシュの学習に励んだ。

18歳のとき、カウフマンは、オデッサに設立されたばかりのハイム・チェルノヴィッツ（Chaim Tchernowitz: 1871～1949）のユダヤ教学院「ヤブネ」に入学する。この学院には、ロシア全土から優秀な学生たちが学びに来ていたが、後に歴史学者になるヨシュア・グットマン（Joshua Gutmann: 1890～1963）もそのひとりである。そのなかでも群を抜いていたのがカウフマンである。

当時、帝国ロシアにおけるユダヤ人たちの生活は崩壊寸前であった。組織的に行なわれたボグロム（ユダヤ人殺害行為）は過酷さを極め、東ヨーロッパ全土においてユダヤ人たちは続々と異民族・異文化に同化していった。この流れに抗すべく設立されたのがこの学院である。その建学の精神は、ユダヤ教の伝統に深く精通するとともに、新時代の学問に広い見識をもつ若者たちを輩出することを通してユダヤ教の伝統に新しい息吹を吹き込むことであった。創設者であるチェルノヴィッツが自ら自分のことを「ラビ・ツァイール（Rav Za'ir「若輩のユダヤ教師」の意）」と称したのは、自分自身がだれよりも先んじて新時代の学問に開化されることを願ってのことであった。

当時、オデッサには、東欧ユダヤ社会の指導者たちが続々集まり、ユダヤ人たちのアイデンティティの覚醒に努め、若者たちにも多大な感化を与えていた。彼らの関心事は多岐にわたり、〈ユダヤ民族の存在意義〉、〈パレスチナの地との関係〉、〈ユダヤ人の共通言語〉、〈ユダヤ文化における宗教の位置〉、〈離散の地におけるユダヤ人たちの未来について〉など、とくに若者たちは議論を戦わし夜の更けるまで語り合ったという。カウフマンのユダヤ教とユダヤ民族に対する多大な関心もこのような環境の中で育まれたのであろう。今日、カウフマンは、ドイツ聖書学を代表するヴェルハウゼンに言挙げした聖書学者として知られるが、それは結果論であって、最初からドイツの聖書批判学を標的にしたのではない。生涯を通じての関心事は、ユダヤ民族の存続の秘密とユダヤ民族史を貫いている精神であり、このテーマを研究する過程で、ドイツ聖書学の問題にぶちあたったのである。

確かに、彼が最初に発表した論文は聖書研究に関するものではなかった。1914年、彼は学術誌ハシロアフに「アハッド・ハアムのユダヤ教」と題する処女論文を発表し、24歳の若さで当時の東欧ユダヤ界の精神的指導者アハッド・ハアム（Ahad Ha-am [本名アシェル・ギンズベルグ Asher H. Ginsberg] : 1856～1927）に論戦を挑んでいる。アハッド・ハアムは、ユダヤ教はユダヤ民族が滅亡の危機を乗り越えるために民族の自己保存の潜在的なはたらきが生みだした手段と解したが、カウフマンはこのユダヤ教観を抜本的に批判した。後にカウフマンが提唱する宗教観や歴史哲学の原形はすでにこの論文の中に見受けられる。

ラビ・ツァイールのユダヤ教学院に話を戻そう。この学院の教授陣には著名なユダヤ

人たちが加わるが、筆頭各は、聖書とヘブライ語文法を教えていた文豪ハイム・N・ビアリック (Hayyim N. Bialik: 1873～1934)、そして聖書批判学を講じた歴史家ヨセフ・クラウズネル (Joseph G. Klausner: 1874～1958) である。カウフマンは、とくにクラウズネルの学問にかけける熱情に惹かれ、彼の家を訪れては聖書批判学、また、西洋哲学、歴史学の手ほどきを受けていた。奇しくもこの3分野は、カウフマンのライフワークの骨子部分となる⁴⁾。

後にカウフマンは『信仰史』で多神教と一神教の本質的な違いを論じるが、このテーマへの関心は、彼がギリシャ・ローマの古典を読み耽っていた頃に遡るらしい。グッドマンは言う。

「カウフマンは、タキトゥスの本とギリシャにおける神託の漸進的衰退について論じているプルタークの訳本を家に持ち帰った。彼は、三日間部屋に閉じこもり、それらの本を夢中で読み耽った。カウフマンが、ヘブライズムとヘレニズムまたはローマの宗教との間に画然とした断絶があるのを明瞭に自覚したのはギリシャ文学に夢中になったこのころである。」⁵⁾

カウフマンは、「ヤブネ」での学びを修了すると、次にセント・ペテルスベルグにあるダヴィッド・ギュンツブルグ男爵 (Baron David Günzberg: 1856～1910) の「ユダヤ・オリエント学アカデミー」の門を叩く⁶⁾。このアカデミーではロシア・ユダヤ学派の創始者シモン・ドゥブノフ (Simon Dubnow: 1860～1941) がユダヤ民族史を教えたりしていたが、学生たちには、後にイスラエルの第三代大統領になるザルマン・シャザール (Zalman Shazar: 1889～1974) や歴史学者グットマン、宗教学者ソロモン・ツァイトリン (Solomon Zeitlin: 1892～1976) など優秀な若者たちが集まり、またイスラエル建国の志士ヨセフ・トゥルンペルドール (Joseph Trumpeldor: 1880～1920) など聴講しに来ていた。シャザールによれば、当時、「カウフマンは誰よりも口数が少なく、誰よりも研究に没頭していた」そうである⁷⁾。

1913年、カウフマンは、スイス・ベルン大学に入学し哲学と聖書学を専攻する（当時、ロシアではユダヤ人の大学入学は不可であった）。1918年には、新カント哲学に関する博士論文を執筆し抜群の成績で学位を取得。1920年に発表したフッサール批判の論文を最後に、カウフマンは哲学に関する論文を二度と書かないが、哲学および歴史哲学は絶えず彼のユダヤ教史および聖書研究の核心部分であり、彼自身もっとも得意とする分野であった。彼のユダヤ教史また聖書学に関する所見を論駁することはできても、彼の歴史哲学は大磐石の如く不動であり、揺らぐことがない。

カウフマンは、博士課程修了後、ベルリンに移り、約8年間（1920～28年）、歴史学と社会学の研究に没頭する。彼がベルリンに住んでいた1920年代といえば、ヴェー

バーが社会学や歴史学における方法論や認識論に関する論文を発表してまもないころで、いわば、歴史学における方法論の抜本的な見直しが問われていた時代である⁸⁾。カウフマン自身、このベルリン時代に、近代歴史学・社会学の方法論の諸問題を包括的に検討し、独自の立場を確立するが、彼の哲学的前提に関するヴェルハウゼン批判は、それを踏まえての批判であった。

カウフマンのヴェルハウゼン批判にはディルタイの研究も踏まえているようであり、とくにディルタイが晩年に従事した世界観学などの諸論文も、この時期のカウフマンの研究対象だったように思われる。確かに、カウフマンは、後で述べるが、多神教と一神教の相違を世界観の相違として捉えている。また、これも後述するが、カウフマンは、一神教史の方法論を論じるにあたって「文化的諸形態の無限なる多様性」なる表現をもちいるが、それもディルタイが晩年に著した『世界観の諸類型と形而上学的諸体系におけるその形成』などで論じている「哲学的諸体系の無限なる多様性」と呼応している。

カウフマンは、このベルリン時代に、ユダヤ民族史を社会学および歴史学の視点から包括的に論じた大著『離散と異邦—古代から現代に至るイスラエル民族の運命に関する社会学的・歴史学的研究』（全4巻）を著している⁹⁾。この本の第1巻のほとんど（200頁近く）を、歴史学の方法論の問題に割いているが、そこには彼が後に『古代イスラエル信仰史』で論じる一神教史研究の哲学的前提の問題が明確にうちだされている。また、この本の最後で、ヨーロッパにおけるユダヤ人の未来を悲観視しているが、それは台頭するナチスと澎湃と起こりつつある反・セミティズムの風潮を肌身で感じるなかで達した結論であろう。

1928年、パレスチナの地に帰還し、ハイファの中等学校レアリでユダヤ学の教職を務める。教鞭をとる傍ら、大著『イスラエル信仰史』（全8書）の執筆に取り掛かった。ここでカウフマンの研究対象はユダヤ民族史から古代イスラエル宗教史に推移するが、ユダヤ民族存続の核心に迫ろうとするカウフマンにとって、彼の関心がユダヤ教の原点である古代イスラエルの宗教に移行するのは当然の帰着である。

『信仰史』の第2巻が1946～47年、第3巻が1948に出版されると、彼はイスラエル国の聖書学の第一人者としての揺るぎない地位を確立し、1949年、60歳のときにヘブライ大学聖書学部教授として招聘される。その間、カウフマンは、聖書学やユダヤ民族史だけでなく、ユダヤ人の時事問題に関する論文も多数発表した。

晩年、カウフマンは、イスラエルの光栄ある文化勲章を次々受賞するが（1956年ピアリック賞、1958年イスラエル賞、1961年ブブリック賞）、その授賞式中も自宅に籠り黙々と研究に専念し、姿を現さなかったという。友人の一人が、そんなに時を惜しむのなら彼の自宅で授与式をしたらどうかと相談したところ、カウフマンは、「そんなこと

のために来るのなら、私はティベリアにでも行って、雲隠れしよう」と言って一蹴したという。

カウフマンの関心事は、聖書に顕れている一神教的世界観・価値体系を包括的に論じ明確にすることにより、二千年ぶりに復興したイスラエル国に世界中から続々と帰還するユダヤ人たちに、共通のアイデンティティの基盤を準備することだったのであらう¹⁰⁾。この目標のために、彼は、世の榮利快樂を捨て、生涯独身で過ごし、独り古典研究に没頭した。

1963年10月9日、彼は、長い闘病生活の後、他界した（享年73歳）。

それでは、実際にカウフマンが問題視したヴェルハウゼンの学説に焦点を移そう。

ヴェルハウゼン著『イスラエル史序論』

ユリウス・ヴェルハウゼンの『イスラエル史序論』は、いうなれば19世紀ドイツ聖書批判学の総括であり、それまでの研究を踏まえて、古代イスラエルの宗教史を歴史批判学の立場から論述する試みであった¹¹⁾。この『序論』は、今日に至るも聖書学の古典的学術書として、欧米の大学や神学校で旧約聖書を専攻する学生がその一年目に必ず読む必須文献である。その要諦は、聖書の宗教の起源は原始的な自然宗教（多神教）にあるが、それが段階を経て倫理的・普遍的な高等宗教（一神教）へと発展（進化）し、やがてそれが形骸化して祭儀・律法偏重の宗教となりユダヤ教に至ったという宗教史観である。

ヴェルハウゼンの『序論』の焦点は、『モーセ五書』（創世記、出エジプト記、レビ記、民数記、申命記）の中でとくに祭儀に関する詳細な律法が載っている箇所—これを彼は慣例に従い『モーセの律法』と呼ぶ—の年代を確定することであり、はたして当時の聖書学の通説どおりそれは古代イスラエル史の初期に位置するのか、それとも末期なのかを断定することであった。その点を『序論』の冒頭で次のように記している。

「本書が意図するところは、歴史における『モーセの律法』の位置付けを論じることである。すなわち、はたして律法は古代イスラエル史の出発点であるのか、それともそれはむしろユダヤ教—すなわち、アッシリア人とカルデヤ人による民族の滅亡を生き抜いた宗教団体—の出発点であるのかという問いを論究することである。」¹²⁾

ヴェルハウゼンの『序論』が帰着するところは、『モーセの律法』は時代的には一神教発展史の末期に位置するという見解である。年代的には、ユダヤ人がバビロニア捕囚（紀元前587～538年）からイスラエルの地に再び帰還した古代イスラエル史の末期である。そして、彼は、この『モーセの律法』を基盤にして形成されたユダヤ教は、祭式・

律法重視の宗教であって、捕囚前に存在した聖書の宗教と本質的に異なると結論する。

ヴェルハウゼンは、この一神教の発展史を、次の3つの学説を基にして論述する。1つは、『モーセ五書』の資料説—『モーセ五書』は時代の異なる4つの資料から構成されているとする学説で、神名ヤーウェ (Jahve) を使うJ資料、神名エロヒーム (Elohim) を用いるE資料、申命記 (Deuteronomium) にあたるD資料、そして、祭儀に関する律法が載っているP資料 (Priesterkodex) である¹³⁾。2つ目は、デ・ヴェテ (Wilhelm M. L. de Wette 1780～1849) の申命記の年代推定¹⁴⁾。紀元前621年にヨシヤ王の宗教改革がエルサレム神殿で発見された「契約の書」に従って行なわれる。その書に従い地方の祭儀所を一切閉鎖し、祭儀所はエルサレム神殿のみとする祭儀所の単一化が試みられるが (列王記下22～23章参照)、そのような律法は申命記にしか記されていないことから (例えば申命記12章)、この「神殿で発見された契約の書」 (列王記下23・2) は申命記 (つまりD資料) だったとデ・ヴェテは推察し、また、申命記は、実際は、この改革を遂行するために作成されたのだと解した。3つ目は、ファトケ (Johann K. W. Vatke: 1806～74) やグラーフ (Karl H. Graf: 1815～69) の学説で、P資料は、紀元前621年に発見されたD資料よりも年代的に後代で、それはバビロニア捕囚後に発展したイスラエルの祭司階級を中心とする神権政治^{セオクラシー}の実状を反映しているとする説である¹⁵⁾。ヴェルハウゼンは、この3つの学説にもとづき、4つの資料を、年代順に〈J→E→D→P〉と配列する。そして、それぞれの資料に描かれている宗教観は、資料が描いている時代の宗教的実相ではなく、資料が書かれた時代の宗教的実相を反映していると想定し、各時代各段階の宗教観を比較しつつ、古代イスラエルの宗教史を3時代に区分した。

第1期はJE資料の時代 (およそ紀元前10～9世紀前半)。古代イスラエル人たちの宗教が原始的で民族色の強い自然宗教の時代である。礼拝や祭儀に関する場所や人の規制がなく、自由で、だれもがどこでも祭儀に携わることができた。この段階ではまだ〈一神教の普遍的な神〉という概念はいまだ存在せず、彼らの信仰するイスラエルの神は〈民族神〉であり、それぞれの民族あるいは部族に民族神、部族神がいると考えられていた (他の神々の存在は認めつつも一神だけを崇拝するいわゆる単一宗教 henotheism)。

第2期はD資料—また、アモスやイザヤなど記述預言者—の時代 (紀元前8世紀後半～6世紀前葉)。イスラエル宗教が〈普遍的・倫理的宗教〉に変容してゆく時代であり、預言者たちが一般民衆の偏狭な民族的宗教観に抗し、イスラエルの神が〈至高神かつ世界史の審判者〉であること、また〈宗教における至上善は宗教儀礼ではなく、倫理及び社会正義の達成〉であることを称える時代である。祭儀、祭司職はレビ族が司るようになる。また、祝祭日は、毎年の収穫や家畜の繁殖を祝うよりも、神の歴史への関与

を記念する機会へと変質し、いわば、イスラエル宗教の関心が神話から歴史へと移行する。ヴェルハウゼンによれば、この時代の預言的精神を最も明確に表現しているのは申命記であり、預言的精神を具体的に法制化したのが申命記の律法である。しかし、ヴェルハウゼンは、この預言的精神の法制化は同時に預言的精神の終焉、ひいては第3期に見る一神教の衰退を招いたとして、次のように述べている。

「預言の教えが律法の力を有したとき、預言は死んだ。預言的思想が実践性を強化したときその純粋性を失った」¹⁶⁾。

第3期はP資料の時代（6世紀以降）。バビロニア捕囚後の祭司たちが主導権を握る神権政治の時代である。祭儀と律法に重点が置かれ、宗教儀礼に関する規定が細部に至るまで確定さる。祭司職はレビ族のアロン家のみに制限され、それ以外のレビ族の祭司たちは下級聖職者として降格される。贖罪意識に強調点が置かれ、一年の暦に、罪を悔改める「贖罪日」（レビ記16章及び23章23～32節）が新たに加えられる。宗教の組織化が徹底され、一神教発展史第1期に見られた生き活きとした自然宗教の面影は完全に除去され、ここにユダヤ教の土台が築かれた。

以上が、『序論』におけるヴェルハウゼンの一神教史観の概略である。

ヴェルハウゼンの『序論』が出版されてすでに一世紀が経つが、この『序論』こそ、この一世紀間の聖書批判学において最も影響力のあった研究書と断言しても過言ではなからう。と同時に、この書は近代聖書学のなかで最も批判された学術書でもあるが、ヴェルハウゼンが採用した研究方法一すなわち、聖書テキストを歴史批判的に分析しつつ古代イスラエルの宗教史を論じる方法一は現今の聖書学でも主流であり、その点においても彼の『序論』はイスラエル宗教史に関する古典的著作である。殊に、彼の4資料に関する年代推定は欧米の聖書学界で今なお広く支持されている。また、ヴェルハウゼンの『序論』は、聖書学者のみならず、ニーチェやマックス・ヴェーバーをはじめとする近現代思想家たちの聖書理解およびユダヤ教理解にも多大な影響を及ぼした¹⁷⁾。

カウフマンのヴェルハウゼン批判

カウフマンは、ヴェルハウゼン批判をするにあたって、ヴェルハウゼンが用いた同じ研究方法（テキストの歴史批判）を駆使して反論するが、両者の宗教史研究の前提が全く異なるため、全く違う結論に帰結した。

カウフマンのヴェルハウゼン批判は重層的であり多岐にわたるが、その骨子は以下の3つといえよう。(1) P資料の時代推定について、(2) ヴェルハウゼンの学説また近代聖書学に潜在するキリスト教的偏見について、そして、(3) 宗教史研究の哲学的前提に

についてである。カウフマンが指摘したこれら3つの問題は、それぞれ独立した問題として捉えることもできるが、実は相互に緊密に関連している。本稿は聖書学者を念頭に書いているのではないので、専門的なP資料の時代推定に関しては簡潔に済ませ、本質的な2つの問題をより詳しく論じることとする。

1. P資料の年代推定について

P資料に関するヴェルハウゼンとカウフマンの見解の違いは、つまるところ〈P資料が時代的にD資料(あるいはバビロニア捕囚)に先行するかどうか〉の一点である。ヴェルハウゼン説によれば〈D資料(捕囚)→P資料〉、カウフマン説によれば〈P資料→D資料(捕囚)〉の順である。

ヴェルハウゼンは『序説』の第1部「礼拝の歴史」を五章に別けて、P資料(およびJ・E・D資料)の年代を論じている。それぞれの章に対してのカウフマンの反論を要約すれば、次のとおりとなる¹⁸⁾。

(1) 祭儀所に関して

ヴェーP資料での祭儀所の描写は一神教発展史における末期のものである。P資料で祭儀所として詳しく述べられている「幕屋」(神が臨在する天幕)は後代のフィクションであり、バビロニア捕囚後のエルサレム神殿のイメージにもとづいている。

カーP資料の祭儀所の描写が一神教発展史における末期のものであるなら、なにゆえヨシヤ王の抜本的な宗教改革、すなわちD資料に描かれているような祭儀所の単一化を前提としていない律法がP資料にあるのか。また、過越しの祭は、J・E資料(出エジプト記12・21～23)・P資料(出エジプト記12・1～14)ではともに各家庭で家族ごとに行なう祭であるのに対して、D資料(申命記16・5～6)では神殿に詣でて行なう祭と記されている。その点からも、P資料はむしろ時代的にJ・E資料に近く、D資料による祭儀所の単一化以前と見るのが妥当ではないのか。また、「幕屋」については聖書の古い文献でも言及されており(サムエル記下7・6参照)、P資料の「幕屋」はフィクションではなく、むしろ後代のエルサレム神殿の原型と見るべきではないか。

(2) 捧げ物に関して

ヴェーP資料に記されている捧げ物や潔めに関する複合的な制度も一神教発展史の末期、すなわち第二神殿時代の祭儀の体系化・組織化を反映しており、レビ記4～5章の「贖罪の捧げ物」と「賠償の捧げ物」はバビロニア捕囚期に高まる贖罪意識を反映している。なお、出エジプト記30・1～8、37・25～29などに記されている「薫香」や「薫香の祭壇」も捕囚期以後のものである。

カー捕囚以前の王国時代に贖罪の捧げ物と賠償の捧げ物が存在していたことは列王記下12・17に明記されており、いわゆる捕囚後の贖罪意識とは無縁である。また、複合的な捧げ物や潔めの制度は、紀元前二千年代（イスラエル王国が設立される以前）の古代中近東（メソポタミア、ウガリット、ヒッタイトなど）の文献にすでに見受けられるので、祭式の複合性はP資料を後代一つまり紀元前6世紀以後一と推定する基準にはならない¹⁹⁾。

(3) 祝祭日に関して

ヴェーP資料に記されている祝祭日には、一神教発展史初期の自然宗教的側面が見受けられないが、それも発展史末期の祝祭日観を反映している。すなわち、初期段階において古代イスラエルの宗教は自然宗教であり、その祝祭日は「刈り入れの祭」や「取り入れの祭」（出エジプト記23・16）など毎年の豊作を祈願し収穫を祝う機会であり、その日時は年々の収穫期によって異なった。しかし発展史の末期である捕囚後には、祭儀の組織化の一環として祝祭日の暦が固定化されるとともに、毎年の豊作祈願などの自然宗教的側面は払拭され、祝祭日はより精神的なものへと変質する。これは捕囚後、ユダヤ人たちが農業を離れ、商業に携わるようになった結果である。また、新たに自然宗教的性質を持たない純精神的な「新年祭」と「贖罪の日」—この2つの祭日はJ、E、D資料では言及されていない—が一年の暦に加えられた。

カーP資料に祭日の自然宗教的な側面の言及はないというのは誤りであり、むしろP資料のレビ記23章こそ、「初穂の献納」（レビ記23・10～14）や「新穀の捧げ物」（同上・16）を始め、祭日の農耕的な側面について最もよく言及している。また、祝祭日の固定化は、中近東古代社会（殊にメソポタミアやエジプト）では一般的なことであり、いわゆる捕囚後の祭儀の組織化という歴史的な一事件に帰する必要はない²⁰⁾。また、新年祭と贖罪の日の礼拝の重要な役割は祭司が担うゆえに、新年祭と贖罪の日がP資料—すなわち祭司資料—だけに載っているのである²¹⁾。

(4) 祭司職に関して

ヴェーP資料に見られる祭司職内の階級制度（大祭司、アロン家の祭司、レビ族の祭司）は、捕囚後になされた祭儀の組織化の一環の反映である。D資料では、アロン家の祭司とそれ以外のレビ族の祭司との区別はまだ存在しておらず、祭司は「レビ人である祭司」（例えば申命記17・18）という総称で呼ばれていた。なお、P資料の大祭司は、捕囚後の聖職階級制度を統括する大祭司像を投射している。

カーアロン家とレビ族の区別は古くから存在していた²²⁾。D資料に見る総称は、むしろその区別を取り除くために使われていると見るべきである²³⁾。なお、P資料に

描かれている、イスラエルの民の最高指導者は大祭司アロンではなく、預言者モーセであり、アロンはモーセの指示を無視して祭儀に携わることはできない。そのような描写が第二神殿時代のいわゆる祭司中心の政治機構の実像を反映しているといふべきであろうか。また、P 資料である民数記27・12～23には、民の指導者がものごとを決断するとき、大祭司による神託^{ウリム}を仰がなければいけないという律法が載っているが、政治的指導者また神託^{ウリム}の存在しなかった第二神殿時代に、そのような実践性の無い律法の法制化を想定するのは妥当なのか。

(5) 献納物に関して

ヴェーP 資料では献納物や什一税は聖職者に配分されるが、これも捕囚後の祭司制組織化と関連し、それを反映している。これらの献納物は、本来、奉納者自身が祭儀所で食べることができた(申命記14・22以下など参照)。また、P 資料には祭司・レビ族の48におよぶ町のリストが記されているが、これも祭司の権力が増大した捕囚後に彼らの財産として新たに加えられたことを反映している。

カー本来、奉納者自身の配分であった献納物等が聖職者のものとなったとするのは誤り。それらは、もともと神(神前)に捧げられていたものであり(レビ記27・30)、それが聖職者にも配分され(民数記18・21)、やがて奉納者自身にも行き渡るようになった(申命記14・22～23)と見るのがより妥当。また、捕囚後のエズラの時代にレビ人の人員が非常に不足していたことが記録に残っており(エズラ記8・15～20)、その時代にレビ人が48もの町に住んでいたと仮定するのは不可。

このように、カウフマンはヴェルハウゼンのP 資料年代推定の根拠の不確実さを逐一指摘し、以上のような論拠で〈D 資料(捕囚)→P 資料〉と推定するのは不可と結論し、むしろ、〈P 資料→D 資料(捕囚)〉と推定するほうが妥当だと論じた。

近年の五書研究では、ヴェルハウゼンやカウフマンのように、P と D の 2 資料の関係を ^{ダイアクロニック} 通時的な関係で捉え、古代イスラエル宗教の変遷過程の一直線上でその先後関係を論じるよりも、むしろ、P・D 資料の相違を、古代イスラエル社会のなかで ^{シンクロニック} 共時的に併存していた宗教観・伝承と解し、古代イスラエル社会に内在する宗教的多様性のあらわれと捉える傾向が主流である²⁴⁾。しかし、P 資料の時代推定をバビロニア捕囚後と見解は、論拠は異なれど、既に述べたとおり、現今の聖書学で広く支持されている。

ヴェルハウゼンのP 資料年代推定における最大の問題点は、メソポタミアを始めとする古代中近東の文献を全く考慮に入れなかったことであり、古くから中近東には厳密な祭儀制度が広く存在していた現実を考慮しなかったことである²⁵⁾。ヴェルハウゼンと親交の深かった歴史家ヴィラモヴィッツ(Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: 1848

～1931)は、そのことを批判して、「彼は〔歴史学者あるいは文献学者ではなく〕神学者であった」と吐露しているが、これは本質を突いた指摘である²⁶⁾。次項で述べるように、ヴェルハウゼンのP資料に関する学説は、実のところ、近代聖書学に潜在する律法とユダヤ教に対するキリスト教の神学的な偏見に根ざしていた。

2. 近代聖書学に潜在するキリスト教的偏見について

カウフマンは、当時の聖書学がキリスト教本位の聖書研究であるのを『信仰史』のなかで幾度も指摘し、近代聖書学を『『キリスト教的』聖書学』とさえ称している²⁷⁾。彼にとってヴェルハウゼンの学説はむしろそのあらわれでしかなかった²⁸⁾。カウフマンが問題視したのは、近代聖書学に広く浸透していた律法とユダヤ教に対する固定観念であり、彼の試みの一つは、近代聖書学の主流となったヴェルハウゼンの学説—とくにP資料の年代推定と一神教の発展史—がキリスト教的（より正確にはプロテスタント的）先入主にもとづいていることを批判し、これを払拭することであった²⁹⁾。

ヴェルハウゼンのP資料年代推定に潜むキリスト教的偏見の問題からはじめよう。

P資料を一神教発展史の末期に位置づけるヴェルハウゼンの学説—そして彼の『モーセの律法』に関する学説—がキリスト教的偏見に根ざしていたことは、彼の『序論』の序説に書かれている執筆の経緯に充分読み取れる。ヴェルハウゼンは、若い時から旧約聖書の歴史書と預言書を愛読していたが、律法の箇所には絶えず違和感を抱き、歴史書・預言書の宗教観と律法のそれとは本質的に異なるという思いを抱いていた。

「まだ若輩の学生だったころ、私は、サウルやダビデ、アハブやエリヤの物語に魅了され、アモスやイザヤの言葉に感動し、旧約聖書の預言書や歴史書は自分自身でもよく読めた。手元にあった補助文献のお蔭もあって、それらの書物をかなりよく理解していると自負していた。と同時に、私は、土台の代わりに屋根から作業を始めているような違和感に悩まされていた。それは、従来、私が、〔聖書〕すべての書物の基盤であり前提であると教えられてきた律法をよく理解できなかったからである。私は、ついに意を決し、〔P資料の律法が記されている〕出エジプト記、レビ記、民数記、またそれに関するノーベルの注解書を使って挑んでみた。しかし、この〔P〕資料から歴史書また預言書を照らす光を求めるのは無駄であった。むしろ、私がそれらに抱いていた喜びは〔P資料の〕律法によって損なわれてしまった。律法は、それらに親近感を抱かせるどころか、不快にも私の前に立ちほだかり、まるで音は確かに立てるが目に見えず、実際には何の害も及ぼさない幽霊のようであった。たとえ律法と歴史書・預言書の間に多少の接点を見出しても、常に相違を感じ、律法が時代的により古いと憚りなく断言するのは無理だと思った。私は、おぼろげながら、2つの間〔すなわち、律法と歴史書・預言書の間〕には、2つの全く異なる世界を分け隔てる相違のすべてが存在していることを認めはじめた。」³⁰⁾

ヴェルハウゼンのこの疑問が解けるのは、1867年、ゲッティンゲンで聖書学者リッ
 チェル（Albrecht B. Ritschl: 1822～89）からグラーフの学説を聞いたときである。

「1867年夏、たまたまゲッティンゲンを訪れた時のことだった。リッチェルから、
 カール・ハインリッヒ・グラーフが律法を預言書よりも〔時代的に〕後代であるとした
 のを聞いたとき、私は、その学説の根拠を聞くまでもなく受け入れるつもりだった。私
 は直ちにヘブル古代史は律法の書に拠らないで理解できるのだと悟ったのだ。」³¹⁾

ヴェルハウゼンが、P 資料を後代に位置付けたのは、彼が若い時から「幽霊のように」
 感じていた律法に対するこの嫌悪感にも似た違和感が根拠であり、それはプロテスタン
 ト特有の律法や祭儀・儀式に対する否定的な先入観一律法主義と預言・福音の相対立す
 る2つの流れを、ユダヤ教とキリスト教（あるいはカトリックとプロテスタント）がそ
 れぞれ継承し、その相克は今なお続いているとする先入主一であった。彼にとって律法
 は、宗教の形骸化の象徴であり、一神教を衰退せしめる原因であった。

「源泉から湧き出たものがその源泉自身を圧殺してしまった。〔ユダヤ教の〕613の文書
 化された律法、そして千に及ぶ文書化されていない律法は良心の場を奪う。手段は目的
 となり、律法のゆえに神を、儀礼事のゆえに神への近しさを忘れてしまう。」³²⁾

ユダヤ教ラビ文献の基礎的研究を多少なりともしたら、ヴェルハウゼンのように信仰
 と律法を二分法的に対峙する宗教史論を展開できないのがすぐわかる。実際、ユダヤ賢
 者たちが絶えず内的献身カヴァナーと行為の両極を意識してきたことはラビ文献のいたるところに
 載っている³³⁾。なお、ユダヤ教ラビ文献と新約聖書との無数にある類似点・接点から、
 ほんの二、三の具体例を挙げよう。

例えば、ヴェルハウゼンはイエスの律法観について次のように述べている。

「福音は旧約の隠れた〔預言的〕推進力を発展せしめたが、それはユダヤ教の支配的な
 傾向〔すなわち、律法主義〕に対するプロテストである。…イエスは、律法の所産一手
 や食器の洗浄、香料などの什一税、安息日の〔律法を厳守する〕ために善行をさえ抑制
 すること―を蔑視した。〔そのような〕無意味な自己清浄に抗して、彼は、それとは異
 なる隣人に仕える倫理的原理を掲げた。」³⁴⁾

この「隣人に仕える倫理的原理」とは、イエスが、律法の中でどの聖句が最も重要で
 あるかと訊かれたときに、申命記6・5とともにレビ記19・18の聖句「汝の如く汝の
 隣人を愛せよ」を挙げたことを指しているのであろうが³⁵⁾、同様の見解を紀元2世紀の
 ユダヤ教界を代表するラビ・アキバ（紀元135年没）が述べている。彼は、レビ記に関
 するユダヤ教伝承集スィフラトラのなかで、そのレビ記の聖句が「律法における重要な掟で
 ある」と断言している³⁶⁾。と同時に、彼は、イエスが最も重要視した申命記6・5の聖
 句「汝の心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くして、汝の主なる神を愛せよ」を全うす
 るために殉教さえも厭わなかったことがタルムードに記されているが³⁷⁾、それはこの2

人が同じ信仰の心路^{ナジ}にあったことを意味しないだろうか³⁸⁾。

また、新約聖書で、イエスは「安息日は、人のために定められたのであって、人が安息日のためにあるのではない」³⁹⁾と述べているが、ユダヤ教伝承集メヒルタに「安息日があなた方に与えられたのであって、あなた方が安息日に与えられたのではない」⁴⁰⁾というラビ・シモン・ベン・メナスィヤ(紀元2世紀末)による同様の主張があるが、ヴェルハウゼンはこの類似をどう解釈するだろうか。

あるいは、律法の全てはハバクク書の聖句「義人は信仰によって生きる」(2・4)を前提とすると説いたラビ・ナフマン・バル・イツハク(紀元4世紀)の信仰観と⁴¹⁾、パウロがこの聖句をもとに信仰の本質を論じたガラテヤ書3章の間にも接点が見られないだろうか。

ユダヤ教の宗教観を論じる以上その基本文献を研究するのは宗教史家として当然のことであるが、残念ながら—というしかないが—ヴェルハウゼンはラビ文献を詳細に論じることは無意味であると断言している⁴²⁾。

「…[ユダヤ教の主要ラビ文献である] ミシュナーは、最初から最後までパリサイ的な文献であり、同じことを一貫して示しているだけなので、その詳細を論じるのは無駄である。」⁴³⁾

つまりところ、ヴェルハウゼンの律法理解に関する問題は、プロテスタントの律法観に根ざしており、ユダヤ教ラビ文献の研究を踏まえていないことである。

幸いにも、近年、ラビ文献に深く精通する学者たちがイエスの宗教観と当時のユダヤ教との近似性を指摘し始め、いまや新約聖書をイエス時代のユダヤ教的コンテクストの中で研究することは学者の間では常識のこととなりつつある⁴⁴⁾。そのような研究の成果もあって、新約聖書に記録されているイエスとユダヤ教律法学者の間答は、当時のユダヤ教賢者たちの間で広く行なわれていた宗教問答を反映しているのであって、イエスは当時のユダヤ教全体にプロテストしていたのではないことは一般的な学術見解となっている。

なお、補足になるが、「律法」あるいは「モーセの律法」と訳される言葉「תורה トーラー」の原義は「指示、教え」などであり、「律法」という意味はない。また、「トーラー」は、ユダヤ教では一般にモーセ五書を指し、広義においてはユダヤ教の教え全体を意味し、いうなれば、それは、神が地上に具現しようと願う世界像の青写真である⁴⁵⁾。旧約聖書あるいはユダヤ教が律法宗教(Religion of Law)と誤解されるようになったのは、ギリシャ語訳聖書がこの言葉を「νομος(律法)」と訳したのが発端であった。本稿は、慣例通りこの語を「律法」と訳したが、近年、欧米ではこの語を「律法」とは訳さず、表音式綴りで「Torah トーラー」と記す傾向があるように、日本でもそのように改める

べきかもしれない⁴⁶⁾。

以上でヴェルハウゼンのP資料の年代推定が、彼の律法およびユダヤ教に対する偏見に根ざしていたことは十分に明らかであろう。

では、ヴェルハウゼンの一神教の発展史に移ろう。

彼の宗教史観は究極的にはパウロ神学に根ざしており、ヘーゲルの弁証論的歴史観に立脚していた。少し遠回りになるが、第3項で述べるカウフマンの指摘した近代聖書学の哲学的前提の問題にも関連するので、彼の一神教史観における歴史的法則について少し詳しく述べる。

ヴェルハウゼンの宗教史観では、ヘーゲルの歴史観同様、2つの歴史的法則—〈有機的・進化論的法則〉と〈弁証法的・観念論的法則〉—が同時に作用しているといえる⁴⁷⁾。

宗教あるいは文化における〈有機的・進化論的法則〉は、肉眼では認知しにくい生物の緩やかな成長過程に似ている。これによれば、宗教・文化史は漸進的に発展し、その発展史における各段階はその前後の段階と本質的に連なっている。ある文化の思想や観念は、その文化の消滅とともに消え去るのではなく、それに続く新しい文化のなかに吸収されてゆく。つまり、宗教史は全て無から始まるのではなく、絶えず先代の延長である。ヴェルハウゼンが描いた一神教の発展史、すなわち一神教は原始的多神教から漸次的に発展したとする彼の宗教史観はこの法則を前提にしていた。

他方、〈弁証法的・観念論的法則〉では、人類の宗教意識がテーゼ、アンチテーゼ、ジンテーゼの3段階を経て発展してゆく⁴⁸⁾。この発展における初期段階（テーゼ）は、ヘーゲルが「自然宗教（*Naturreligion*）」と称する段階で、宗教意識はまだ低級かつ原始的であり、神観も具象的である⁴⁹⁾。次なる段階（アンチテーゼ）は、より思惟的・反省的な宗教の段階であり、ユダヤ教もこの段階に属される⁵⁰⁾。最終段階（ジンテーゼ）は、「理性」および「倫理」がイエスと同一視されるキリスト教の段階である⁵¹⁾。この宗教史観に拠ると、一神教のような抽象的概念は、それを思惟する高度な宗教意識を必要とするため、その出現は人類の宗教意識がより高等なものへと進化した第2段階、第3段階を経なければならない。

ヴェルハウゼンの宗教史観がこの3段階構造に立脚しているのは明白である⁵²⁾。実際、この点は聖書学者であるジョン・レヴィンソン（Jon D. Levenson）が指摘していることであるが、ヴェルハウゼンは、この構造を4段に変え、最終段階であるキリスト教の時代は、別書『イスラエルとユダヤの歴史』で論じている。すなわち、JE資料の時代が初期段階（テーゼ）。D資料および預言者たちの時代は第2段階（いうなればテーゼからアンチテーゼに移る変遷期）。P資料そしてユダヤ教の時代が第3段階（アンチテー

ぜ)。そして、キリスト教の時代、「高邁至極な個人主義、神の子らの自由」⁵³⁾が到来する最終段階（ジンテーゼ）に至る。人類史がキリスト教を目指して発展してゆくというのがヴェルハウゼンの史観であり、それはヘーゲルの歴史哲学に基づいた歴史観であった。

しかし、ヴェルハウゼンとヘーゲルの歴史観の類似は、むしろ構造上のことであり、前者の一神教史観は、本質的には、律法からの解放を説くパウロ神学に立脚していた。この点も、レヴィンソンが指摘しているが、パウロ神学によれば、神の歴史は、〈信仰の時代（アブラハムの時代）→律法の時代（モーセの時代）→律法からの解放の時代（イエスの時代）〉という順に展開してゆくが、ヴェルハウゼンはこの歴史観に則って、〈J・Eの時代（＝信仰の時代）→Pおよびユダヤ教の時代（＝律法の時代）→キリスト教の時代（＝律法からの解放の時代）〉の順でイスラエル宗教史の発展を描いたのである。つまるところ、彼は、パウロ神学を歴史に見出そうとしていたのであった⁵⁴⁾。

確かにヴィラモーヴィッツが言うように、ヴェルハウゼンは「神学者であった」。

3. 近代聖書学の哲学的前提の問題

カウフマンのヴェルハウゼン批判の核心部分は宗教史を研究するうえでの哲学的前提に関する問題である。カウフマンの多神教と一神教の相違に関する見解、そして、彼の文化史・宗教史の哲学的諸前提についての見解を概観すれば、彼が指摘したかったヴェルハウゼンおよび近代聖書学の哲学的前提の問題は自ずと明白になる。したがって、この項では、その2つに焦点を置きつつ、カウフマンの哲学的前提に関する近代聖書学批判を論じる。

では、彼の多神教と一神教の本質的相違に関する見解からはじめよう。

カウフマンは、多神教と一神教の本質的な違いは、量的である以上に質的な相違と指摘する。つまり、双方の違いは、〈神的存在は複数なのか、単数なのか〉という神数に関する違いである以上に、〈神的存在を超越する力が独立して存在するかどうか〉という神観に関する相違である。

カウフマンはいう。多神教の世界には、一神教の世界に見られない、神々の活動を制約する力、あるいは諸制約—これを彼は「超神的制約 (metadivine forces)」と呼ぶ—が存在する⁵⁵⁾。生理的欲求はその一つである。例えば、メソポタミアの英雄伝ギルガメッシュ叙事詩の洪水物語に次のような場面がある。方舟に乗って助かったウトナピシュティムが洪水後に、神々のために犠牲を捧げ、お神酒を注ぐと、洪水の間中食欲をがまんしていた神々がその上に蠅のように群がった。このように、多神教の神々は人間同様に種々の生理的欲求をもつ。

また、呪術も神々の活動を制約する力のひとつである。例えば、バビロニアの天地創造物語エヌマ・エリシュでは、マルドゥーク神が女神ティアマトと戦う場面がある。そこで、マルドゥーク神が女神ティアマトに呪文を唱えて打ち負かすように、多神教の神々は呪術の拘束力を凌駕する存在ではない。

また、天命も神々の活動を制約する力である。メソポタミアの神話では、「天命の書板」というものがあり、それに記されている天命に反する行動は神々に許されていない。

暦も超神的制約のひとつである。多神教には神々にとってのいうなれば吉日や凶日が存在し、神々はこれらの制約を超越し自由に行動出来る存在ではない。

他方、一神教には、カウフマンの言う「超越的制約」の概念は存在しない。聖書の神は万物を超越する神であり、生理的欲求はもちろん、呪術、天命、暦等の諸勢力を凌駕する存在である。確かに、聖書の神が犠牲の捧げものなしでは存在し得ないという観念は聖書のどこにも記されていないし、むしろ聖書の神は犠牲の捧げものよりも従順を喜ぶ神である（サムエル記上15・22参照）。呪術に関しては、民数記22～23章のバラム物語に見られるように、聖書の神は呪いを祝福にかえることのできる呪術力を超越した存在である。天地を創造する聖書の神は万物の天命を定め、暦をも定める神である（創世記1章、詩篇104・19参照）。

カウフマンの言葉を少し引用しよう。

「地上に存在するあらゆる民族の宗教からイスラエル宗教を峻別する根本観念は、あらゆるものに先んじて存在する至高神の観念であり、その意志は万物を司り、呪術的・神話的制約のない絶対至上の支配力を有している。イスラエル宗教のモットーは、代々に渡り、『ヤーヴェは唯一なり!』であるが、この信仰表明の意味を、多くの人々が誤解したように、数量的な唯一性のみを唱えていると誤解してはならない。その本義は、絶対的至高性についてである。神は絶対至高であるがゆえに唯一なのである。この観念は、多神教的・呪術的・神話的な「宗教観に見られる」超神的存在、超神の実体、超神的機構への服従から神性を開放する。この観念をして、イスラエルの宗教は世界における類無き宗教、本質的・根本的に非多神教的なる宗教となるのである。」⁵⁶⁾

つまるところ、多神教と一神教の違いは、〈万有の存在を支配する究極根源は、はたして《超神的な制約（あるいは法則）》なのか《絶対神の意志》なのか〉という世界観の相違である。

確かに、この多神教と一神教の根本的相違から、世界や人生に対する本質的に異なる2つの姿勢がうまれてくる。多神教の世界観では、神々の能力をも制限する宇宙の法則の前に人は屈するのみである。神々に祈禱するにしてもおのずから祈願できることの範囲が限定される。かくして、多神教的世界観には、現実世界に対して本質的に悲観的ひいては厭世的な姿勢をとることとなる。他方、一神教の世界観では、宇宙の法則はいわ

ば絶対神の意志の具体的な現れであるから、祈祷によって神的意志に働きかけることによって宇宙の法則を変える可能性がある。かくして、一神教的世界観では、現実世界に対して本質的に楽観的または肯定的な姿勢をとることとなる。

このように、カウフマンは、この多神教と一神教の根本的な違いを2つの独立した世界観の相違と捉え、その相違は、ヴェルハウゼンの学説に見られるような漸次的変異では説明できない、根本的な変容を要するものであると指摘する。この2つの独立した世界観は、人類史のあらゆる時代層に対峙して見られる、世界を認識する2つの異なる認知体系である。従って、高等な一神教が存在するとすれば、同様に高等な多神教が相対峙して存在し、ヴェルハウゼンの前提とする「多神教＝原始的」という見方は無用となる⁵⁷⁾。

以上、カウフマンの多神教と一神教の本質的相違に関する見解の概要を述べたので、彼の近代聖書学の哲学的前提に関する批判に論を進める。

カウフマンはいう。多神教と一神教の本質的違いは世界観の相違である以上、〈一神教史を論じるうえでのアプローチやその基盤となっている哲学的前提が、はたして世界観の相違を論じるのに適したものであるかどうか〉の検討が必要である。

カウフマンは、アプローチの適不適を識別する評価基準として、次の点を指摘する⁵⁸⁾。適用される方法論や哲学的前提を通して人類史に見る「文化的諸体系の無限なる多様性」を説明できるものは適であり、そうでないものは不適である。ここでいう「文化的諸体系の無限なる多様性」とは、人類史には、無限なまでに多種多様な言語、芸術、慣習、宗教が見られるが、そのような多様性と創造性を指している。すなわち、例えば、人類史において、人は同じ土の塊から際限ないほど多種多様な陶器を創造してきたが、そのように、個人レベルであれ集団レベルであれ、歴史上の諸文化の様相に見られる際限ない多様性がある。そして、この「文化的諸体系の無限なる多様性」を論じるに不適切なアプローチや学術的前提は一神教史研究には不適であり、それに基づいた一神教史に関する学説は、いわずもがな、誤りである。

より端的に述べよう。近代聖書学における一神教史研究の哲学的前提は、おおむね、弁証論的観念論か実証的唯物論かのどちらかである。弁証論的観念論を前提とする聖書学者は、アプリアリな観念的図式をもって宗教史を研究する立場であり、ヴェルハウゼンの学説にも見るとおり、前もって用意された発展史の図式に一神教史をあてはめようとする。他方、実証的唯物論を前提とする聖書学者は、一神教の発生と発展をイスラエル民族がおかれた状況と環境などの外的要因から説明しようとする立場である。そして社会的また生理的必然のなかから文化的創造がなされたとする。

カウフマンは、この弁証論的観念論あるいは実証的唯物論を前提とするアプローチは

「文化的諸体系の無限なる多様性」を論じるのには適してないと指摘する。弁証論的観念論に関して言えば、ヘーゲルの観念論に見られるように、ある一つの絶対的精神の自己展開として世界史を捉えるこの立場では、文化的諸体系における多様性を説明できない。文化的体系がその絶対精神の顕現であるなら、複数の（ましてや際限なく多様な）文化的諸体系は存在する理由がないからである⁵⁹⁾。他方、実証的唯物論に関して言えば、唯物論的に文化の創造性を外因の因果関係だけで論じるこの立場も多様性、とくに文化的創造における多様性を説明出来ない。唯物的アプローチに拠れば、同じ外因的条件が揃うと必然的に同一の文化的創造が大量生産式になされるということになるが、そのようなことが人類の文化史に見られるのか。また、唯物史観に従えば、外的要因の必然性のもとに天才的芸術家が輩出されることになるが、それでは、なぜ同じ環境、同じ家庭に育った彼の友人や兄弟は天才的芸術家とならなかったのか。このように文化的創造性を外的因子だけで説明することはたして妥当なのか。

カウフマンは、このような弁証論的観念論的立場あるいは実証的唯物論的立場に立つ学者たちが見落としている大事な要因があることを指摘する。それは人間の精神の積極的な働きである⁶⁰⁾。カウフマンのいう精神は、ヘーゲルの説く抽象的な観念としての「絶対精神」とは異なり、物事の本質を直観したり、洞察したりする、実証的な人間の内的はたらきである⁶¹⁾。

人類史上における天才的傑物たちについて述べているカウフマンの言葉を引用しよう。

「文化における創造をその状況や環境から解明しようとする試みが誤りであることは、われわれがとくに創造的人格、一人の天才を想うときに明白となる。…ホメロス、プラトン、シェークスピア、ゲーテ、レンブラント、ベートーベン、その他〔の天才的創造性〕を〔彼らがおかれた〕状況や環境から『解明』できるだろうか。『状況』は、彼らの同郷の人びと、民族、境遇、時代すべてに同様に作用するが、いったい何故に、〔このような天才たちは、〕その分野がなんであれ、彼らの同時代のあらゆる人びとから、また彼らの家族からも傑出しえたのだろうか。彼らの非凡性は、秘められた謎、精神の謎である。〔仮に〕彼らは〔単に〕その世代の代弁者であったとしよう。しかし、何故、あえて彼らがその世代の代弁者であったのかをわれわれは知らない。彼らをして具象した創造的能力は、根源的現象であり、第一的現象である…『物質』は、精神の作用によってのみ文化的創造の元となるのであるから、つまるところ、『状況』ではなく、精神が文化的創造の源泉である、とわれわれはいうことができる。」⁶²⁾

いうまでもなく、カウフマンは、ここで精神を人間の創造的いとなみの唯一の源泉とする唯心論的一元論を述べているのではない。文化における創造的はたらきには多種多様な要因があり、文化的創造の過程を理解するためには、その主要因すべてを一物質的であれ精神的であれ一考慮に入れなければならないと主張しているのである。つまりと

ころ、弁証論的観念論と実証的唯物論の問題点は、その一元的ものの見方であり、それに対して、カウフマンは、宗教史・文化史を多元的ものの見方から捉える立場を支持した⁶³⁾。

より明確にカウフマン自身の一神教史研究の哲学的前提について言えば、彼のアプローチは実証的歴史学のそれである。すなわち、あくまでも恒常的法則に基づいて文化史・宗教史を考察し、実際に検証出来る事実に基づいた歴史記述を試みる立場である。ただ、カウフマンの実証的アプローチは、通常の実証主義者たちが超越的・形而上学的思弁を排するのとは異なり、超越的・形而上学的事柄の存在自体を否定はしないが、それらの考察を歴史学の研究対象外とする立場である。

話を精神の創造的作用に関するカウフマンの見解に戻そう。カウフマンは、文化における創造的な精神作用は、個人レベルだけでなく集団レベル（共同体／民族）にも見られると指摘する。すなわち、カウフマンによれば、それぞれの共同体の言語、宗教、慣習などを含む文化的価値体系は、いわばその共同体の精神的作用による文化的創造であり、人間個人に精神があるように、共同体にもその共同体特有の精神がある。そして、それぞれの共同体特有の宗教観や世界観、価値観もその集合的精神の認知的いとなみの所産である。

これに従えば、一神教の発生と生成はイスラエル民族の集合的精神の認知的はたらきに帰することとなる。確かに、聖書に描かれている神は、抽象的な観念としての神ではなく、ダイナミックな人格を有する神であり、それは、一個人の論理的思考による体系的な思索や思弁によって到達する神観ではなく、むしろ直観的に感得された神観である。カウフマンの言葉を引用する。

「イスラエルの宗教は、哲学者や観念的な思想家の所産ではなかった。イスラエルの宗教は直観的所産であった。…多神教の観念とは本質的に異なる、新しい宗教観念がイスラエルにおいて顕現されたのである。しかし、その顕現は直観的であった。それは新しい根源的な直観であり、そのなかから全く新しい世界が生まれたのである。…イスラエルの宗教は、他の古代宗教と同様、その民族の文化に具現したのである。特定の個人ではなく民族全体がそれを奉じたのだ。〔一神教的宗教観〕は民族の生活に具象し、民族の〔文化的〕所産のあらゆる分野—すなわち神話、物語、詩歌、法規、倫理、知恵、祭式、預言、祭司制度、歴史、メシア的黙示、政治、その他—にその表現を見出した。全てはその象徴として機能したのである。」⁶⁴⁾

カウフマンによれば、同じ唯一的神観でも、論理的思考によって達する抽象的な神観—いわば〈法則としての神〉—と直観的洞察によって感得される人格神としての神観—聖書の〈人格的な神〉—は似て本質的に異なるものである⁶⁵⁾。前者の神観は、神を万有にはたらく法則として見立てており、それはいわば観念的哲学者の神である。すなわ

ち、神話的思考において〈万有を司る根源的存在〉として捉えられていたもの—すなわちカウフマンのいう「超^{メタディヴィンたるもの}神的制約」—を、論理的思考において〈万有に働く宇宙的法则〉として捉え直した観念であり、いわば〈「超神的制約」の神格化〉である。これに対して聖書の人格神は非常に庶民的な神観であり、イスラエル民族が生活のなかで抱いていた神観である⁶⁶⁾。

ヴェルハウゼンは、古代イスラエルの神観は、民族神から宇宙神という一神教的神観へと漸進的抽象化のもとに変容したと説くが、カウフマンは、そのような弁証論のプロセスを仮定する必要はないという。一神教の神観は最初から宇宙的・普遍的であって、その神観を捉えた媒体—すなわち「精神」—が民族的なのだと述べる。

「ヤーヴェ信仰として表象したこの新しい宗教的直観とは、その初めからイスラエルの民族的宗教という外殻のなかに胚胎されていた普遍的な種子である。」⁶⁷⁾

カウフマンは、このように一神教の発生について論じるにあたって「(イスラエルの)民族的精神」、「イスラエル民族の創造的能力」、あるいは「イスラエル民族の創造的精神」などの用語をもちいるが、彼は、なにも民族主義的感傷論に耽っているのではない。カウフマンの使う「精神」という言葉を、鈴木大拙の『日本的靈性』における「靈性」という表現に置き換えたらいいいであろう⁶⁸⁾。実際、大拙は『禅と日本文化』のなかで、禅が日本の美術や俳句などの文化的諸相にいかに影響を及ぼしたかを述べているが、カウフマンの『イスラエル信仰史』も同様に一神教の宗教観が古代イスラエルの文化にいかに感化し、その文化の様相のなかでいかに顕現したのかを包括的に論じている⁶⁹⁾。

さて、近代聖書学、とくに、19世紀末からの古代メソポタミアやエジプト、ヒッタイト、またウッガリットなどの文学の研究を通して、旧約聖書にはそれらの古代文学との間に著しい近似性・類似性・関連性があることが示されてきたが、それらの近似性をカウフマンはどう理解するのか。彼は、それらの比較研究が示すように、古代イスラエルの宗教を中近東古代文明の範疇内に位置付けすることは当然至極であると述べる。ただ彼の関心事は、それらの比較研究が示す類似性ではなく、近隣の多神教文化から受け継いだ文化的諸相に古代イスラエル民族の一神教的世界観がどう顕現されているか、そして、その世界観に基づきそれらの文化的諸様相をどう変容したかという点にある。

「イスラエル宗教形成期の基礎的段階は、イスラエルが受け継いだ近隣の文化的遺産によって定められた。天地創造物語、祭儀、祭司職、預言、詩篇、知恵文学、律法そして倫理はすべて古代中近東の遺産である。

しかし、イスラエルにおいて、多神教的文明に全く根ざさない独創的創造—全く新しい宗教観が現れた。多神教のものとは本質的に異なるこの宗教観は、その表現方法を求めるなかで新しい文化圏を生みだした。[多神教の世界から] 受け継がれた文化的遺産は、[この新しい文化圏] を構築する諸要素として用いられる前に、まず抜本的に変容

されたのである。イスラエル諸部族におけるこの宗教観の出現こそイスラエル宗教史の原点であり、この宗教観の出現がイスラエル宗教史の原点に世界史的意義を与えたのである。」⁷⁰⁾

すなわち聖書学やオリエント学の比較研究が示す古代イスラエルと近隣の諸文化との類似性は、文化的様相における類似であり、それは世界観を表現する形式上の類似であった。畢竟、カウフマンの『信仰史』の目標は、イスラエル民族の集合的精神が直観した一神教的世界観が、多神教的文化から継承された文化的体系の諸様相にどのように顕現しているのかを考察することであった。

では、カウフマンの一神教史論では、一神教の発生の原因はどう理解されているのか。彼は、その原因を解明することは、歴史学の研究対象外としている。個人・集団の区別は問わず、カウフマンは、文化的創造の発生、また歴史的偉人の出現などの原因を歴史学が解明することは不可と述べている。次の引用箇所には、カウフマンの歴史学の基本的な姿勢が述べられている。

「歴史学が『傑出した』人物の出現を『解明』しうるか、などと問うことは無駄である。フリードリッヒ大帝、またはナポレオンは、何故、その世代、その時代に生まれたのか。歴史学はそのような問いに答えることはできないし、答える義務もない。あらゆる『人物』、人間の一切は動物また植物のあらゆる精神的または身体的形相は『謎』である。歴史的人物の行動において認知されうる要素とは、集団的環境に関係したもので、確かにそれは解明できる。しかし、環境は『要因』であり、契機のひとつではあるが、それは全てではない。『歴史的』に解明はできないが、前提上原因とされる、歴史とは無関係な要素が人間に存在する。…歴史学がすべきことは、[傑出した]人物の出現[の原因]を解明することではなく、その業績をその偉大さと限界とともに解明することである。」(傍点引用者)⁷¹⁾

すなわち、彼によれば、一神教発生の原因に関しては、「歴史学はそのような問いに答えることはできないし、答える義務もない」のである。むしろ、歴史学が取り組むべきことは、一神教の発生後の変遷と及ぼした影響を考察し、明確に描写することである。一神教の発生については、カウフマンの弟子であるメナヘム・ハラシ (Menahem Haran 1924-) もカウフマンの言葉を引きつつ次のように述べている。

「[一神教は]『類無き創造的な言葉』によって生まれたのであり、エジプトから脱出した諸部族の直観意識、あるいは神の使者である預言者モーセの直観的幻の中に稲妻のように閃いたのである。『我々に、この天才的かつ独創的な創造の閃きを説明することはできない。すべて新しく独創的な観念の誕生は不可思議な閃きであり、説明を施そうと試みても、それは浅薄な空想に留まる』」⁷²⁾

聖書学者には、一神教の起源を近隣諸国の一神教に類似する宗教（例えばエジプトの太陽神アモンラー信仰）に求め、聖書の宗教の発生の原因を究明しようとするものが少

なくないが、一神教の来歴を〈多神教 (polytheism) → 一神崇拜 (monolatry) あるいは単一神教 (henotheism) → 一神教 (monotheism)〉という段階的發展史をもって説明する者たちが少なくない。イエール大学でアッシリア学を講じていたフィンケルシュタイン (J. J. Finkelstein 1922-74) は、このような發展史観に傾倒する近代聖書学者たちの性向の理由として、(1) 進化論に対する西洋人の囚われと (2) 人知の及ばぬ宗教的現象をも合理的に説明しようとする知的欲求の二つを挙げ、次のように述べている。

「特定の学派のなかに、そのような諸現象 [= 近隣の諸民族に見る一神教に酷似する宗教] を一神教に向かって歩み寄ろうとする試みとして見ようとする傾向があるが、それは第一に、宗教に関心を持つ西洋人の意識に今なお残っている19世紀後期の進化論に対する執拗なまでの囚われが原因であろう。[しかし、] 人類学者たちは、アニミズムから至高神の信仰に人類の宗教が發展していく過程を想定したタイラーの学説をとくに放棄してしまった。…進化論に固執する第二の理由は、多神教に囲まれた真っ只中で、イスラエルに一神教が生まれたことについて合理的な説明を求める知識人たちの無理からぬ欲求である。進化論は、一神崇拜 (monolatry) あるいは単一神教 (henotheism) という『失われた環』を供することによってこの欲求を満たした。[人間の理性を全ての尺度とする] 西洋文明の自己中心性 (egocentricity) によって支持されるこの全構造に潜む虚構は、ポール・ラディンによってすでに明白にされたので、それを詳述する必要はない。事実にもとづいた人類学の資料が、一神教的世界観は社会の發展における全段階において多神教的概念と対峙して存在できるし、事実、存在してきたことを立証していることを述べれば充分である。』⁷³⁾

つまるところ、カウフマンが見た近代聖書学の根本問題は、歴史学・宗教史学の領分を弁える意識の欠如といえる。カウフマンがあくまでも実証的方法論を適用するのは、歴史家の領分を厳守するためだったともいえるだろう。すなわち、啓示や預言の事実の解明や信憑性の論議は歴史学の範疇ではない。この一線を弁えないと、歴史学は神学になってしまう。

確かに、前項で示したように、ヴェルハウゼンの一神教史研究は、アプリオリな神学の図式を歴史に見ようとする〈神学の歴史化〉であった。

以上、本項では、カウフマンの文化史・宗教史研究のアプローチを考察しつつ、彼が問題視した近代聖書学における哲学的前提について論じたが、その論点を整理すると以下の3つの知的傾向に要約できる。(1) アプリオリな観念的図式をもって宗教の發展史を説明しようとする弁証法的進化論的傾向。(2) 文化的創造 (宗教や芸術を含む) の主要因を外的要因、すなわち歴史的背景や地理的社会的環境にのみ求める実証的唯物論的傾向。そして、(3) 宗教における (あらゆる) 現象を学術的に解明できると暗黙のうちに人間理性の万能性を前提とする主知的傾向である⁷⁴⁾。

確かに、宗教を学問として研究する以上、その研究は論理的思考にもとづいていなければならないが、学問として考察できることとそうでないことの、すなわち宗教史家が問うべく問いとそうでないものを絶えず識別しなければならない。それが、カウフマンの近代聖書学の方法論や前提に関する指摘の要点であろう。

おわりに

近代以来の聖書学における一神教史家たちの一大関心事は、史実としての〈古代イスラエルの宗教〉と聖書が記述する〈聖書の宗教〉の関連を研究し、双方の連続性／非連続性を究明することであった。そして、ヴェルハウゼンは双方の非連続性を主張し、カウフマンは連続性を強調した。

聖書学者スティーヴン・ゲラー（Stephen A. Geller）は、この問題に関しては聖書学界における見解の一致は今なお存在せず、また、歴史上存在した〈イスラエルの宗教〉についての学者たちの諸説は仮説に留まると明白に述べている。

「聖書学における見解の一致は今日この問題に関して一実のところあらゆることに関して一存在しない。…最近の考古学の発見が、時に実際のイスラエルおよびユダの宗教の本質に新しい光を照らすとしても、現今の状況で知り、また論じることができるのは聖書の神〔あるいは〈聖書の宗教〉〕だけである。イスラエルの神〔あるいは〈イスラエルの宗教〉〕は、たとえ聖書の神と関係があったとしても、推論の対象でしかない。」⁷⁵⁾

要するに、史実としての〈古代イスラエルの宗教〉及び一神教の来歴に関する研究は、推論の域を出ないのである。最近の一神教史研究では、聖書の宗教は、〈申命記運動〉の流れを汲む少数の熱心なヤーウェ信仰者たちが、そのヤーウェ専一運動とも呼ぶべき信仰を数世紀にかけて継承しつつ確立したという学説が有力になりつつある。しかし、この説にしても、その肝心な〈申命記運動〉の存在自体が仮説でしかない。古代イスラエル宗教の研究におけるより有意義な研究は、〈史実〉の解明よりも、むしろ、〈聖書の宗教〉の研究、聖書の〈歴史記述〉やそこに描かれている古代人たちの〈世界観／宗教観〉の考察ではないであろうか。

今日の人文学においてカウフマンの一神教史研究が論じられるのは、もっぱら、シオニズムや近代ユダヤ精神史の文脈の中であり、純粋な聖書学の中で言及されることはまずない。しかし、カウフマンの聖書研究を、アハッド・ハームや同時代のユダヤ思想家たちの思想的系譜の流れではなく、むしろ、フンボルトやディルタイなどの人類史における言語や世界観の多様性に関心を寄せた思想家たちの系譜のなかで捉えたらどうであろうか。そのような視点で、彼の聖書研究や方法論に関する緒論を捉えるときに、聖書

学におけるそれらの真価が見えてくる。

実際、カウフマンの同時代に、アッシリア学の大家ベンノ・ランズバーガー (Benno Landsberger: 1890～1968) やトーキルド・ヤコブセン (Thorkild Jacobsen: 1904～93) などが古代メソポタミアの世界観に多大な関心を示し、また、マックス・カドゥシン (Max Kadushin: 1895～1980) がラビのユダヤ教の世界観の研究に従事したが、これらの学者も、カウフマン同様、フンボルトやディルタイの思想的系譜の流れを汲んでいるように思われる。

カウフマン批評をしてきた聖書学者たちは、このような視点で彼の研究を捉えることはなかった。それに関して、二つの理由を挙げられる。一つは、既に述べたように、彼の方法論に関する緒論はヘブライ語で書かれており、一般に知られていないことである。しかし原著が読めないのなら批評する資格はないはずである。実際、原著を読んでいそうな聖書学者でも同様のカウフマン批評しかしていないときに、もうひとつの理由が挙げられる。それは、端的に言って、当時の歴史学・社会学・文化人類学の方法論を抜本的に問い直したディルタイやヴェーバーなどの研究を知らないことである。それは、要するに、カウフマン批評をしてきた聖書学者たち自身に、彼を評するだけの十分な学際の見識が欠如していること、そして、カウフマンが指摘したかった一神教史研究における方法論の問題が見えていなかったことを示しているのではないか。

近年、認知科学や認知言語学の発展により、言語活動に窺われる話者の内的世界の研究が進んでいるが、そのようなアプローチを古典・古文書研究にも登用し、古代文献に窺われる古代人の内的世界を研究する可能性もでてきている。カウフマンの方法論に関する見解は、そのような認知的アプローチによる聖書研究、また古典研究に携わる上でも、熟考を要するものである。

いずれにしても、本稿が、聖書学、ユダヤ学、一神教学に携わる方々のみならず、稽古照今の心をもって古典研究に携わる読者諸賢の一助となれば幸いである。

注

※ 本稿の参考文献の引用および学術誌等の表記は、基本的に *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (ed. Patrick H. Alexander et al.; Peabody, Mass.; Hendrickson, 1999) 及び *The Anchor Bible Dictionary* (6 vols; eds. David Noel Freedman et al.; New York: Doubleday, 1992) の方式に従った。

※ 本論文は、2001年にアメリカ・ユダヤ神学校の博士課程で受講したシャウル・マギッド教授のセミナーで書いた論文を修正し、3部からなるその論文の第1部と第2部の改訂版である。第3部では新カント学派のユダヤ思想家ヘルマン・コーヘンとカウフマンの関係を論じたが、本論文の焦点をカウフマンの近代聖書学批判に絞るため割

愛した。コーヘンとカウフマンの関係については、Eliezer Schweid, “Between a Scholar and a Philosophical Exegete of the Bible” (in Hebrew), in *Massu'ot: Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb* (eds. M. Oron and A. Goldreich; Jerusalem: Bialik Institution, 1994), 414–28 を参照せよ。また本論文の脚注61も見よ。なお上記の論文の第1部執筆にあたっては（本論文ではウェルハウゼンのP資料の年代推定およびキリスト教的偏見について論じている第1部と第2部に相当する）、ヘブライ大学でご教示を受けたモーシェ・ヴァインフェルド教授、およびジョン・レヴィンソンの以下の研究が非常に参考になった。Weinfeld, “Julius Wellhausen’s Understanding of the Law of Ancient Israel and its Fallacies” (Hebrew), in *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 4 (1980): 62–93; *ibid.*, “Hillel and the Misunderstandings of Judaism in Modern Scholarship,” in *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders* (eds. J. H. Charlesworth and L. L. Johns; Minneapolis: Fortress, 1997), 56–70; Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1993), ch. 1. ヴァインフェルドの上記の論文は多少の加筆を経て、以下の論文集に含まれている。Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 100; Brill: Leiden 2004).

- 1) Yehezkel Kaufmann, *The History of Israelite Religion* (in Hebrew; 4 vols.: Tel Aviv: Bialik and Dvir, 1937–56), 1: vi.

カウフマンの『信仰史』は全8書（本文2760頁）からなり、それがテーマごとに4つの巻に分かれている。その内容は以下の通りである。

『信仰史』第1巻、イスラエル宗教史序論およびモーセ五書研究（第1書）、一神教と多神教（第2書）、イスラエル民族の宗教—特に多神教との関係（第3書）。

『信仰史』第2巻、古代イスラエル民族の宗教史（第4書）、古代イスラエル民族の宗教観（第5書）。

『信仰史』第3巻、預言書—紀元前8世紀（第6書）、預言書—紀元前七世紀以後（第7書）。

『信仰史』第4巻、バビロニア捕囚以後（第8書）。

カウフマンの『信仰史』は、実のところ未完である。副題にもある通り、本来は第二神殿時代までに及ぶ予定であったが、『信仰史』第8書は、バビロニア捕囚後のペルシャ時代で終わっている。カウフマンは、第8書執筆後の晩年、一神教史の初期段階であるヨシュア記・士師記の時代の研究に没頭し、『信仰史』を完成することなく人生の幕を閉じてしまった。ただし、彼の第二神殿時代（とくに原始キリスト教時代）の見解は、他の著書で見ることができる。例えば、Yehezkel Kaufmann, *Exile and Alienation* (in Hebrew; 2 vols.; Tel Aviv, Palestine: Dvir, 1930–32), vol. 1 esp. chs. 7–9; *ibid.*, “The Biblical Age,” *Great Ages and Ideas of the Jewish People* (ed. L. W. Schwarz; New York: Random House, 1956), 84–92 を参照。

- 2) Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel* (abridged and tr. M. Greenberg; Chicago: University of Chicago Press, 1963). このグリーンベルグ訳は『信仰史』第1～3巻の簡約版であ

る。『信仰史』第四巻の全訳は英語版で出版されている。Yehezkel Kaufmann, *History of the Religion of Israel vol. 4: From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy* (tr. C. W. Efraymson; New York: Ktav, 1977).

なお、カウフマンの著作目録は、*Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume: Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of His Seventieth Birthday* (ed. M. Haran; Jerusalem: Magnes, 1960) のヘブライ語 1～6 頁を見よ。また、Thomas Krapf, *Yehezkel Kaufmann: Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel* (Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1990), 135 以下を参照。

カウフマンの聖書研究に関する論文は複数あるが、彼の宗教史研究の哲学的前提に関する見解を論じているものは少ない。聖書研究に関しては、例えば H. L. Ginsberg, *New Trends in the Study of Bible: Essays in Judaism No 4* (New York: JTSA, 1967); Shumariyahu Talmon, “Yehezkel Kaufmann’s Approach to Biblical Research,” *Conservative Judaism* 25/2 (1971): 20–28; Jon D. Levenson, “Yehezkel Kaufmann and Mythology,” *Conservative Judaism* 36/2 (1982): 36–43; Stephen A. Geller, “Wellhausen and Kaufmann,” *Midstream* 31/10 (1985): 39–48; David Lieber, “Yehezkel Kaufmann in Retrospect: In Tribute to Professor H. L. Ginsberg,” *Proceeding of the Rabbinic Assembly* 48 (1986): 167–45; Menahem Haran, “Judaism and Bible in the World of Yehezkel Kaufmann” (in Hebrew), *Jewish Studies* 31 (1991): 69–80 を参照。

宗教史研究の哲学的前提に関しては、B. Uffenheimer, “Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher of Biblical Monotheism,” *Immanuel* 3 (1973/4): 9–21; Peter Slyomovics, “Y. Kaufmann’s Critique of Wellhausen: A Philosophical-Historical Perspective” (in Hebrew), *Zion* 49 (1984): 61–92; Eliezer Schweid, “Between a Scholar and a Philosophical Exegete of the Bible” (in Hebrew), in *Massu’ot: Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb* (eds. M. Oron and A. Goldreich; Jerusalem: Bialik Institution, 1994), 414–28 を見よ。

- 3) カウフマンの生涯に関する参考文献は以下を見よ。Avraham H. Elhanani, *Sihat Sofrim* (Hebrew; Jerusalem: R. Mas, 1960), 86–92; Emanuel Green, *Universalism and Nationalism as Reflected in the Writings of Yehezkel Kaufmann with Special Emphasi on the Biblical Period* (Ph. D. diss., New York University, 1968), 1–26; Moseh Greenberg, “Kaufmann on the Bible: An Appreciation,” in his *Studies in the Bible and Jewish Thought* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995), 175–88; Yehezkel Kaufmann, *Selected Writings on Jewish Nationality and Zionism* (edited with an introduction by Avinoam Barshai; Hebrew; Hassifria Haziyonit: Jerusalem 1995); Thomas Krapf, *Yehezkel Kaufmann: Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel* (Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1990); Zalman Shazar, “Yehezkel Kaufmann of Blessed Memory” (in Hebrew), *Ha-Do’ar* 43.4 (1963): 59–61.
- 4) クラウズネルやカウフマンたちの聖書研究のユダヤ民族史における位置づけに関しては、以下のハランの論文を見よ。Menahem Haran, *Biblical Research in Hebrew: A Discussion of its Character and Trends. Lecture Delivered November 5, 1968 at the Inauguration of the Yehezkel Kaufmann Chair of Biblical Studies* (Jerusalem).

- 5) Emanuel Green, *Universalism and Nationalism as Reflected in the Writings of Yehezkel Kaufmann with Special Emphasis on the Biblical Period* (Ph.D. diss., New York University, 1968), 18.
- 6) このアカデミーについてはシャザールの論文、“Baron David Günzberg and His Academy, in *The Seventy-fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review* (eds. Abraham A. Neuman and Solomon Zeitlin; Philadelphia: Jewish Quarterly Review, 1967), 1-17.”を見よ。
- 7) Shazar, “Yehezkel Kaufmann of Blessed Memory,” 59.
- 8) 近代歴史学また社会学におけるヴェーバーの方法論の立場に関しては、Sven Eliaeson, *Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique* (Cambridge: Polity, 2002) を参照。
- 9) この本が出版されるのは、カウフマンがパレスチナの地に帰還した後の1929～32年であるが、そのほとんどはベルリン滞在期に書き上げられた (Emanuel Green, *Universalism and Nationalism*, 7f.)。カウフマンの『離散と異邦』については以下の論文を見よ。Laurence Jay Silberstein, “‘Exile and Alienhood’: Yehezkel Kaufmann on the Jewish Nation,” in *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion of his Seventieth Birthday* (ed. Michael A. Fishbane and Paul R. Flohr; Leiden: Brill, 1975), 239-56; Silberstein, “Historical Sociology and Ideology: A Prolegomenon to Yehezkel Kaufmann's ‘Golah v’Nekhar’,” in *Essays in Modern Jewish History: A Tribute to Ben Halpern* (ed. Frances Malino and Phyllis Cohen Albert; Rutherford, N. J./London: Fairleigh Dickinson University Press/Associated University Press, 1982), 173-95.
- 10) Schweid, “Between a Scholar and a Philosophical Exegete of the Bible,” 427-28 を見よ。
- 11) Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: Reimer, 1883). ヴェルハウゼンの『序論』は、1878年に出版された *Geschichte Israels* (Berlin: Reimer) の第二版にあたる。ヴェルハウゼンの著作目録は、Alfred Rahlfs, “Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens,” in *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte: Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914* (ed. Karl Marti; Giessen: Alfred Töpelmann, 1914), 351-68 を見よ。
19世紀聖書学におけるヴェルハウゼンの位置に関しては、Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (3. erweiterte Aufl.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982), 255-74; John Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century* (London, England: Fortress, 1984), 257-89 を参照。ロジャーソンの著書は、近代聖書学の思潮的系譜を迎える上で非常に有益である。なお、学術誌 *Semeia* 25 (1982) はヴェルハウゼン特集を編んでいる。
- 12) Wellhausen, *Prolegomena*, 1.
- 13) 4つの資料の呼称は聖書学の慣例に従った。ヴェルハウゼンの祭司資料理解に関するより詳しい解説は、Rogerson, *Old Testament Criticism*, 257-72 を参照。なお、聖書学における五書研究の歴史に関しては、Cornelius Houtman, “Pentateuch Criticism,” *Dictionary of Biblical Interpretation* (2 vols.; ed. John H. Hayes; Nashville: Abingdon, 1999), 2: 257f を参照。
- 14) デ・ヴェエテについては、Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 174f.;

- Rogerson, *Old Testament Criticism*, 28–49; *ibid.*, *W.M.L. de Wette Founder of Modern Biblical Criticism: An Intellectual Biography* (JSOTSup 126; Sheffield; JSOT, 1992) を見よ。
- 15) Rogerson, *Old Testament Criticism*, 69–78 を見よ。
- 16) Julius Wellhausen, “Israel,” in *Prolegomena to the History of Israel: with a reprint of the article Israel from Encyclopædia Britannica* (prefaced by W. Robertson Smith and forward to the Scholar Press Edition by Douglas A. Knight; Atlanta: Scholars, 1994), 488, reprint of, with new prefatory matter, of ed. published: Edinburgh: A. & C. Black, 1885.
- 17) 例えば、上山安敏「ニーチェのキリスト教・ユダヤ教観」『思想』919号（2000年9月）122～45頁（とくに137頁以降）を見よ。特にヴェルハウゼンのニーチェへの影響に関しては、F. Boschwitz, *Julius Wellhausen: Motive und Mass-stäbe Seiner Geschichtsschreibung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1938), 82–83; Yirmiyahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews* (Cambridge, UK: Polity, 1998), 160–63 を参照。ヴェーバーの『古代ユダヤ教』における聖書理解は、ヴェルハウゼンの研究に負うところ大である。序文でのヴェルハウゼンへの賛辞を参照（マックス・ヴェーバー、内田芳明訳『古代ユダヤ教』（上）、岩波文庫、1996年、6頁以下）。
- 18) より詳しくはモーシェ・ヴァインフェルドの論文を見よ Moshe Weinfeld, “Julius Wellhausen’s Understanding of the Law of Ancient Israel and Its Fallacies” (in Hebrew), in *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 4 (1980): 62–93; Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 100; Brill: Leiden 2004), ch. 2。ヴァインフェルドは、ユダヤ百科事典でもカウフマンとヴェルハウゼンの P 資料に関する見解の違いを詳説しているが、そちらでは両者の見解の違いを7つに要約している。Moshe Weinfeld, “Pentateuch,” *EncJud* 13: 239f.
- 19) 薫香および薫香の祭壇に関しては、カウフマンの弟子にあたるメナヘム・ハランの研究を見よ。Menahem Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon, 1978), 230f.
- 20) なお、新年祭と贖罪の日は、古代メソポタミアでも古くから類似した礼拝があり（例えば *akītu* や *kuppuru*）、宗教の発展史においてより後期に考案された祭と推論する必要はない。
- 21) 古代メソポタミアにおける新年祭と贖罪の日に類似した祭に関しては、David P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101; Atlanta: Scholars, 1987) を参照。
- 22) 古代ヒッタイト文化でも祭司職を二層に分ける慣わしがあった。
- 23) なお大祭司は、古代中近東全般に（アッシリア *šangū rabū*, *abu rab-*、ウガリット *rb khnm*、エラム *pāšišu rabū*）に昔からあった聖職である。
- 24) Moshe Weinfeld, “Theological Currents in Pentateuchal Literature,” *PAAJR* (1969): 117–39, repr. in Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, ch. 5; Baruch J. Schwartz, “The Priestly Account of the Theophany and lawgiving at Sinai,” in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (ed. Michael V. Fox et al.; Winona Lake, Indiana:

- Eisenbrauns, 1996), 103–34; Israel Knohl, *The Divine Symphony: the Bible's Many Voices* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003).
- 25) 古代中近東の諸宗教とイスラエルの祭儀に関する比較およびP資料の時代推定の問題はJ・ミルグロムのレビ記注解書 (Jacob Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary* [3 vols.; AB 3–3B; Garden City: Doubleday, 1991–2000]) のいたるところで論じられている。
- モーシェ・ヴァインフェルドの以下の論文も見よ。Moshe Weinfeld, “Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background,” *PWCJS* 8,5 (1983): 95–129, repr. in Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, ch. 3; ibid, “Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and Jerusalem,” *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (ed. B Janowski et al.: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 455–72.
- 26) U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen 1848–1914*² (Leipzig: K. F. Koehler, 1928), 189. ヴェルハウゼンは、彼の著書『イスラエルとユダヤの歴史』(Julius Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* [Berlin: Reimer, 1894].) をヴィラモーヴィッツに捧げている。
- 27) E.g., Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 2: v–vi and 4: 376.
- 28) Moshe Weinfeld, “Hillel and the Misunderstanding of Judaism in Modern Scholarship,” in *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders* (eds. James H. Charlesworth and Loren L. Johns; Minneapolis: Fortress, 1997), 57n8f.; Lou H. Silberman, “Wellhausen and Judaism,” *Semeia* 25 (1982): 75–82 を参照。また、Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, chs. 1 and 4 も見よ。
- 29) 近代聖書学における律法やユダヤ教に対する偏見、またキリスト教神学の影響に関しては、Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1993) を見よ
- 30) Wellhausen, *Prolegomena*, 3.
- 31) Wellhausen, *Prolegomena*, 3–4 グラフのヴェルハウゼンへの影響に関しては、Rogerson, *Old Testament Criticism*, 257f. を参照。
- 32) Julius Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer: Eine Untersuchung zur Inneren Jüdischen Geschichte* (Greifswald: Verlag Bamberg, 1874), 19.
- 33) A・J・ヘッセル、森泉弘次訳『人間を探し求める神 ユダヤ教の哲学』教文館、1998年、28章以降を見よ。また Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (2 vols; tr. Israel Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1975), 1: ch. 13. も参照。
- 34) Wellhausen, “Israel,” 509–10.
- 35) マルコによる福音書12・28～34、他参照。
- 36) ケドシーム四章、ヴァイス版89a。
- 37) バビロニア・タルムード・ベラホット61b 参照。
- 38) ラビ文献にもとづいたイエスとラビ・アキバの比較に関しては、例えば、マイケル・ヒルトン、ゴードリアン・マーシャル、有馬七郎訳『福音書とユダヤ教 比較研究の

手引き』ミルトス、1991年、38～42、53～67頁を見よ。また、Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 100; Brill: Leiden 2004), ch. 1 も参照。

39) マルコによる福音書 2・27。

40) キーティサー、ホロヴィッツ・ラビン版、341頁。

41) バビロニア・タルムード・マコット 24a 参照。

42) ヴァインフェルドが附言しているように (Weinfeld, “Hillel and the Misunderstanding of Judaism,” 59 n12)、ヴェルハウゼンは『パリサイ人とサドカイ人』(Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*) の中で、ラビ文献ではユダヤ教伝承集ミシュナーや聖書注解書メヒルタ以外のラビ文献は何も読まなかったと証言している (123 n1)。

確かに、ヴェルハウゼンは『パリサイ人とサドカイ人』の中で何度もラビ文献を引用しているが、ラビ文献をキリスト教的ユダヤ教観にもとづいて読んでいるためキリスト教本位のユダヤ教理解を脱していない。末巻に載っている歴史資料としてのラビ文献に関する彼の見解も同様である (120-31)。

また、ラビのユダヤ教の特徴は宗教観の多様性にあるが、ヴェルハウゼンはそれを全く無視し、ユダヤ教の宗教観を単一なものとして論じている。この分野の第一人者であるダヴィッド・フルッサルは、パリサイ派がユダヤ賢者の一派でしかなかったと説述している (D・フルッサル、G・ショールム他、手島勲矢訳編『ユダヤ人から見たキリスト教』山本書店、1986年、32～39頁参照)。

43) Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, 19n1。

44) この分野に関する文献は、日本語でもかなり出版されている。例えば、前掲『ユダヤ人から見たキリスト教』、前掲『福音書とユダヤ教 比較研究の手引き』、S・サフライ、有馬七郎訳『イエス時代の背景 ユダヤ文献から見たルカ福音書』ミルトス、1992年、ブラッド・ヤング、ダヴィッド・ビヴィン、河合一充訳『主の祈りのユダヤ的背景』ミルトス、1998年、ダヴィッド・フルッサル、池田裕・毛利稔勝訳『ユダヤ人イエス』教文館、2001年。

45) Yochanan Muffs, *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith, and the Divine Image* (Woodstock, Vt.; Jewish Lights, 2005), chs. 4, 6, 18, 19。

46) この点に関して、アブラハム・ヘッセルは次のように述べている。

「七十人訳聖書の訳者たちは、適当なギリシャ語がないためトーラーを律法（「律法」に傍点）を意味する *ノモス* と訳したとき恐ろしい重大な誤りを犯した。この訳語がユダヤ教に関するとんでもない慢性的な誤解を生み、ユダヤ教の教えを攻撃したくてうずうずしている連中に効果的な武器を供給したからである。古代ユダヤ人が聖書を教えとみなしていた事実は、アラム語訳聖書では教えの意味しか持たない *オライタ* と訳され、律法と訳されたことは一度もないという事実によって立証されている」(前掲『人間を探し求める神 ユダヤ教の哲学』、401頁)。

「トーラー」の語源、また聖書やラビ文献における用語法等については、前掲『ユダヤ人から見たキリスト教』147～55頁参照。

47) この点に関しては、以下の論文に負う Peter Slyomovics, “Y. Kaufmann’s Critique of Wellhausen: A Philosophical-Historical Perspective” (in Hebrew), *Zion* 49 (1984): 61-92,

- esp. 66–68. 同著者による以下の論文も参考にせよ、Peter Slyomovics, “Review of *Julius Wellhausen—Principles and Criteria in his Historiography* by F. Boshweitz” (in Hebrew), *Kiryat Sefer* 58 (1983): 163–69。この点に関するヘーゲル自身のコメントは、ヘーゲル、長谷川宏訳『歴史哲学講義』(上)、1994年、97頁以下を参照。
- 48) 〈弁証法的・観念的法則〉が急進的であるのに対して、〈有機的・進化論的法則〉は漸次的であり、両者のあいだに内的緊張関係があることを附記しておく。
- 49) 「自然宗教」に関しては、G・W・F・ヘーゲル、榎山鉄四郎訳『精神現象学』(下)、平凡社ライブラリー1997年、281頁以下、ヘーゲル、山崎純訳『ヘーゲル宗教哲学講義』創文社、2001年、宗教哲学講義(1827年)第2部また宗教哲学講義(1831年)第2部参照。
- 50) ユダヤ教に関しては、前掲『歴史哲学講義』(上)、38頁以下および前掲『ヘーゲル宗教哲学講義』、宗教哲学講義(1827年)第2部また宗教哲学講義(1831年)第2部参照。
- 51) キリスト教に関しては、ヘーゲル、長谷川宏訳『歴史哲学講義』(下)、160頁以下および前掲『ヘーゲル宗教哲学講義』、宗教哲学講義(1827年)第3部また宗教哲学講義(1831年)第3部参照。
- 52) ヴェルハウゼンの学説のヘーゲル的な歴史観の起源は、その学説の基になっているファトケの学説にあるように思われる。ファトケのヘーゲルの歴史観については、Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century*, 69–78; Rogerson, “Vatke, Johann Karl Wilhelm,” in *Dictionary of Biblical Interpretation* (ed. John Haralson Hays; 2 vols.; Nashville: Abingdon, 1999), 2: 606 を見よ。
- 53) Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte* (3. Ausg. Berlin: Reimer, 1897), 388. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament*, 10–15 を参照。
- 54) Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament*, 14–15 を参照。ペルリット (Lothar Perlitt, *Vatke und Wellhausen: geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die darstellung der religion und geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen* [BZAW 94; Berlin, 1965]) はファトカおよびヴェルハウゼンの学説におけるヘーゲルの影響を否定するが、クロスが言うようにペルリットの主張は説得力に欠ける (Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* [Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1973], 82 n9. 邦訳はF・M・クロス、興石勇訳『カナン神話とヘブライ叙事詩』日本基督教団出版局、1997年、459頁、注9)。
- 55) metadivine とは、ヘブライ語の *על-אלהי* (超神的) の訳である。この概念については、グリンベルグの注 Kaufmann, *The Religion of Israel*, 23n1 を見よ。「超神的制約」とは、神界を超越する自然の法則、呪術、運命、暦などのことで、神々はこれらに逆らうことは出来ない。カウフマンは以下のように述べている。
- 「どの多神教にも、その神々の起源 (theogony)、神々の誕生に関する物語がある。神々は成長する。彼らは生まれ、あるいは先神的・超神的な原始の実体から創造される。ここに多神教の本質が最もよく象徴されている。神々は絶対的支配者ではない。彼らは、超神的次元から生まれ、超神的法則に服従する。…生物学的法則が神々を支配する。彼らは食べ、飲み、老い、病み、死ぬ [宿命にある]。性欲が彼らを支配する。」

善き神々と悪い神々がいる。彼らは、相争い、悪の力は、善き神々には危険な存在であり、自己生存のために戦う。また、罪の衝動が神々を支配する。彼らは、過ちを犯し、その責任を負う。神々は、宿命—ギリシャ語でいう *moira* ラテン語でいう *fatum*—に服する。多神教には神性の絶対自由は存在しない」(Kaufmann, “The Biblical Age,” 9)。確かに、カウフマンが指摘するように、多神教には「神々の起源 (theogony)」、「神々の抗争 (theomachy)」、そして「世界の起源 (cosmogony)」に関する記述があるが、聖書では「世界の起源」に関する記述しかない。なお、ギリシャ文化・思想における *moira* については、Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (London: E. Arnold, 1912) を参照。

聖書学者たちは、しばしば、カウフマンが聖書に神話は存在しないと断定したことを批判したが（例えば、Jon D. Levenson, “Yehezkel Kaufmann and Mythology,” *Conservative Judaism* 36/2 [Winter 1982–83]: 36–43)、カウフマンは「神話」という言葉を、宗教観の表現形式あるいは思考形式という意味では一度も使っておらず、あくまでも、「神々や女神たちの出生、成長、結婚、世代、戦い、死、そして復活」(Kaufman, “The Biblical Age,” 9) などに関する物語という、より一般的な意味でしかもちいていない。Moshe Greenberg, “Kaufmann on the Bible: An Appreciation,” in his *Studies in the Bible and Jewish Thought* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995), 188 の補足を参照。

- 56) Yehezkel Kaufmann, “Religion of Israel,” 729–30.
- 57) Kaufmann, “The Biblical Age,” 10; *ibid*, *The History of Israelite Religion*, 1: 415f.
- 58) 詳しくは Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: xxi–vlii を見よ。
- 59) レヴィンソン (Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament*, 12) が指摘するように、ヴェルハウゼン自身は、ヘーゲルとは異なり、歴史を絶対精神の自己展開の場と見ないのは確かである。ヴェルハウゼンの問題点は、すでに述べたように、アブリオリな観念的図式に一神教をあてはめようとする点にある。
- 60) カウフマンの「民族の創造的精神」という概念については、Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: xxi–xlii を参照。彼は、普通女性名詞として使われるヘブライ語の「רוח」(精神、霊) という語を男性名詞としてもちいているが、おそらく、ドイツ語の男性名詞である「Geist」の意味で使っているのであろう。また、ヘルマン・コーヘンは、カウフマン同様、イスラエルの「民族精神」(あるいは「民族精神の産出力」) は一神教発生において重要な位置をしめしていると解している(『理性の宗教』1章参照)。
- 61) カウフマンのヘーゲル批判は、Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: xxx–xxxiii を参照。カウフマンの認識論および哲学的思想は新カント学派ヘルマン・コーヘン (Herman Cohen: 1842 ~ 1918) のものと関連性がある。また、コーヘンは『理性の宗教 ユダヤ教の古典から』(*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [Leipzig, 1919]) で聖書の宗教の本質を哲学的観点から論じているが、彼の一神教理解はカウフマンのものと酷似している。カウフマンがコーヘンの『理性の宗教』を熟読し高く評価していたのは事実であり (Schweid, “Between a Scholar and a Philosophical Exegete,” 414 n3)、いわば、コーヘンが『理性の宗教』で哲学的に論じたテーマを、カウフマンは『イスラエル信仰史』で歴史学的に考察しようと試みたと見ることもできよう。

- なお、カウフマンもコーヘンも、いうなれば、二元論者であるが、カウフマンの二元論は〈観念の世界〉と〈経験の世界〉とに別ける二元論であるのに対し、コーヘンのは〈客観の世界〉と〈主観をもってしか認知できない実証界〉とを別ける二元論である。詳しくは、Uffenheimer, “Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher,” 16–18; Slyomovics, “Y. Kaufmann’s Critique of Wellhausen,” 63–66; Schweid, “Between a Scholar and a Philosophical Exegete,” 414–28を見よ。
- 62) Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: xxiii–iv.
- 63) カウフマンによれば、精神は、経験の世界に制約はされないものの、精神と経験の世界は相互に影響を及ぼし、いわば相関関係にある (Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: xxiii f.).
- 64) Yehezkel Kaufmann, “Religion of Israel” (Hebrew), *EncMiqr* 2: 740–41.
- 65) 詳しくは、Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: 221–54; *ibid*, “The Biblical Age,” 13; *ibid*, “Religion of Israel,” 740–42 を参照。
- 66) 中世のユダヤ教哲学者を代表するサアディア (Sa’adyah ben Yosef Ga’on: 882～942) やマイモニデス (Moses Maimonides: 1135～1204) の抱く聖書の神観は、抽象的な神観であり、前者の哲学的な神観に近い。彼らは一神教者であるが、その世界観はカウフマンのいう多神教的世界観に限りなく近い。カウフマンによれば、ユダヤ教におけるこのような抽象的な神観はギリシャ・ローマの思想の影響に遡り、この影響を受けていない (あるいは感化の少ない) ユダヤ教の流れには、聖書的人格的神観がたもたれている。その具体例として、タルムードやミドラッシュ文学に見受けられる神観を挙げている。カウフマンは、ギリシャ・ローマの世界観は「超神的制約 (あるいは法則)」に基づいて世界の構造を捉える本質的に多神教的世界観だと述べている。Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1: 221–54 を見よ。
- 67) Yehezkel Kaufmann, *Exile and Alienation* (in Hebrew; 2 vols.; Tel Aviv, Palestine: Dvir, 1930–32), 1: 258. カウフマンの聖書研究における普遍性と民族性の関係に関しては、Green, *Universalism and Nationalism as Reflected in the Writings of Yehezkel Kaufmann* を見よ。
- 68) 鈴木大拙『日本的靈性』岩波文庫、1972年。「靈性」という概念は、大拙自身が述べているように、非常に捉えにくい概念であるが、私は、いわゆる無分別知を基礎とした「精神の奥に潜在しているはたらき」(19頁)を指す概念と理解する。「靈性」の意義に関しては、特に『日本的靈性』、11～21、108～138頁を見よ。なお、大拙は「靈性は民族が或る程度の文化段階に進まぬと覚醒せられぬ」(18頁)と書いているが、カウフマンは、イスラエル民族の靈性の覚醒期は出エジプトの時代と見ている。また、大拙は「靈性を宗教意識と言ってよい」(17頁)と述べ、両者を同一視しているが、もし、大拙が「宗教意識」という概念を前述したヘーゲルの概念 (進化する宗教意識) の意味で使っているのなら、この点においてはカウフマンの見解とは異なる。しかし、大拙は基本的に靈性の「覚醒」について述べているのであって、その「進化」については言及していないように思われる。
- 69) 鈴木大拙、北川桃雄訳『禅と日本文化』岩波新書、1940年。大拙は『日本的靈性』のなかで「禅が日本人の生活の中に根深く食い込んでいるという意味ではない。それよ

りもむしろ日本人の生活そのものが、禅的であると言った方が良い」(22頁)と述べているが、カウフマンも同様に、一神教が古代イスラエル人たちの生活に深く食い込んでいるというよりも、彼らの生活そのものが一神教的であるという立場にたつてであろう。Kaufmann, “The Biblical Age,” 13 を参照。

- 70) Yehezkel Kaufmann, “The Biblical Age,” *Great Ages and Ideas of the Jewish People* (ed. L. W. Schwarz; New York: Random House, 1956), 7-8. 翻訳するにあたって、一部ヘブライ語版 (Yehezkel Kaufmann, *From the Mystery of Biblical Creativity: Collected Essays* [in Hebrew; Tel Aviv: Dvir, 1966], 52) を参考にした。イスラエルの神とカナン人の神の類似性をより強調する見解の例として、Edward L. Greenstein, “The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They?” *PWCJS* 12, A (1999): 47*-58* を見よ。
- 71) Kaufmann, *Exile and Alienation*, 1: 22. 「歴史学」と訳した箇所は原文では「歴史」と書いてある。意味上、「歴史学」の方が訳が通るのでそのように訳した。
- 72) Menahem Haran, ““On the Border of Faith” (in Hebrew), *Moznaim* 24 (1966): 54.
- 73) Jacob J. Finkelstein, “Bible and Babel: A Comparative Study of the Hebrew and Babylonian Religious Spirit,” *Commentary* 26 (1958): 443. フィンケルシュタインが言及しているポール・ラディンの研究は、Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (Minneapolis, N.Y.: Dover, 1927), chs. 18 を参照。
- 74) 宗教学における実証主義と合理主義の問題は、波多野精一『宗教哲学序論』岩波書店、1940年、でも論じられている。
- 75) Stephen A. Geller, “The God of the Covenant,” *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (ed. Barbara Nevling Porter; [Chebeague, Me.]: Casco Bay Assyriological Institute, 2000), 274-75.