

同志社大学21世紀 COE プログラム
一神教の学際的研究
文明の共存と安全保障の視点から

第2回 CISMOR ユダヤ学会議

「ユダヤ学の多様性：取り巻く異文脈との対話」
“Various Aspects in Jewish Studies: Surrounding Cultures and Dialogues”

2006年12月 9 日 10:00 - 18:15

目 次

巻頭言	2
プログラム	3
セッション A 古代オリエントと聖書	
「列王記とメソポタミアの歴史文書」……………	山田重郎 6
「イスラエルによる周辺思想の受容 ―詩編の場合―」……	石川 立 16
コメント&ディスカッション……………	アダ・タガー・コヘン 25 池田 裕他
セッション B 中世におけるイスラームと聖書	
「イスラームにおける「神の言葉」としての聖典の意味」…	中田 考 42
「イブン・ハズムとユダヤ教」……………	鎌田 繁 61
コメント&ディスカッション……………	中村信博 71 勝村弘也他
セッション C ユダヤ民族と近代法	
「権利と法について―シュトラウス政治哲学の視点から―」 ……………	石崎嘉彦 94
「戦前期独逸公法学におけるユダヤ人——日本公法学との関係で——」 ……………	長尾龍一 107
コメント&ディスカッション……………	大塚和夫 122 柴田寿子他
閉会の辞……………	森 孝一 145
出席者一覧	147

はじめに—CISMOR ユダヤ学会議について

世界人口と文明の観点から見れば、ユダヤ民族とユダヤ教は極めてマージナル（「際的」）な存在・現象である。だからこそ、ユダヤ学にとって「学際的」であるというのは必須条件であり、その本質的な個性ともいえる。すなわちヘブライ語聖書とユダヤ教はアジア・アフリカ・ヨーロッパが交差する回廊パレスチナに起源を持つという点においても、また世界の諸文明の中に根を下ろし変容しながらも「エレッツ・イスラエル（イスラエルの地）」帰還を祈り続け、その固有性を失わない「ユダヤ・ディアスポラ文化」を育んだという点においても、すべからくユダヤの存在は、多種多様な文化・思想の接点上においてその固有性を確認し続けた特異な精神現象と言える。したがって、ユダヤ教・ユダヤ民族を理解し、その意味を究める学的な努力（ユダヤ学）は、本質的に、学際的であることが運命付けられている。

ただ、日本のユダヤ学研究は、その日本文化・土壌に合わせて、ユダヤ学の「学際性」の意味をさらに深化・発展させ—ある意味、従来の欧米に見られるユダヤ学とは異なる—独自の性格と視点も育てつつある。すなわち、海外のユダヤ学は、当然ながら、ユダヤ人研究者がその大部分の担い手であり、研究内容は、ユダヤ人であるが故の鋭い問題意識に導かれており、その議論は繊細な文学・思想ジャンルと歴史区分によって洗練される。それに比して、固有のユダヤ人口が皆無の日本においては、ユダヤ学研究の主体は日本に住み日本語を話す人々である。それゆえに、日本の多くのユダヤ学研究者は、ユダヤ人とユダヤ教の重要性について、ユダヤ人固有の意識とは異なる独自の問題意識・視点を有している。この日本に生まれる独自の問題意識と欧米のユダヤ学研究の知見とが結び合わせられることは、CISMOR（一神教学際研究センター）を拠点とするユダヤ学研究の特色であり、それは、多神教と一神教の区別を身近に覚える文化環境に芽生えた日本的「学際性」の反映でもある。

今回、古代オリエントの神話・粘土板テキスト、中世イスラームの聖典批判、ドイツ法学および近代の政治思想 etc., という異なる学問文脈・視点から、「ユダヤ」概念・要素・影響の重要性について各界の代表的な研究者に報告していただいた。だが、古代、中世、近代にわたる長い歴史的射程を三つのセクションに分けて諸議論を一日に収める—これは言うほどに簡単な作業ではない。しかしながら、日本のユダヤ研究には盲点として、それぞれの分野や時代区分にこだわることで、ユダヤ存在にまつわる諸問題がより長い歴史スパンを貫く問題でもある点が見失われがちになる。また近代科学精神が世俗的であることを過剰に意識するゆえに、議論の中で、ユダヤ人の宗教・信仰の影響・重要性が十分に考慮されない傾向がある。CISMOR ユダヤ学会議は、これらの二点について他分野の研究者との交流を促進することで補おうとする意図も持つ。いずれのセクションも、異分野の関わりによって、「ユダヤ」と「それを取り巻くもの」それぞれの意味（差異）を知覚させる知的火花と多くの積み残しの学問問題を少しは表現できたのではと思う。ユダヤ学会議の一日は「議論を閉じるため」の一日ではなく、「新しい問題意識を開くため」の一日である。このことは、何度、強調されても良い。

（手島勲矢記）

第2回 CISMOR ユダヤ学会議
「ユダヤ学の多様性：取り巻く異文脈との対話」
“Various Aspects in Jewish Studies: Surrounding Cultures and Dialogues”

2006年12月9日 10:00 - 18:15

同志社大学 新島会館

セッション A

古代オリエントと聖書

司会：越後屋 朗（同志社大学神学研究科）

10:00 - 10:05 開会の言葉：手島勲矢（同志社大学神学研究科）

10:05 - 10:35 山田重郎（筑波大学人文社会学科研究科）

「列王記とメソポタミアの歴史文書」

10:35 - 11:05 石川 立（同志社大学神学研究科）

「イスラエルによる周辺思想の受容 ―詩編の場合―」

11:05 - 11:25 コメント：アダ・タガー・コヘン（同志社大学神学研究科）

池田 裕（中近東文化センター、筑波大学名誉教授）

11:25 - 12:15 ディスカッション

12:15 - 13:30 昼食 新島会館

セッション B

中世におけるイスラームと聖書

司会：市川 裕（東京大学大学院 人文社会系研究科）

13:30 - 14:00 中田 考（同志社大学神学研究科）

「イスラームにおける「神の言葉」としての聖典の意味」

14:00 - 14:30 鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所）

「イブン・ハズムとユダヤ教」

- 14:30 - 14:50 コメント：中村信博（同志社女子大学学芸学部）
勝村弘也（神戸松蔭女子学院大学文学部）
- 14:50 - 15:30 ディスカッション
- 15:30 - 15:45 休憩

セッション C

ユダヤ民族と近代法

- 司会：臼杵 陽（日本女子大学文学部）
- 15:45 - 16:15 石崎嘉彦（摂南大学外国語学部）
「権利と法について—シュトラウス政治哲学の視点から—」
- 16:15 - 16:45 長尾龍一（日本大学法学部、東京大学名誉教授）
「戦前期独逸公法学におけるユダヤ人——日本公法学との関係で——」
- 16:45 - 17:05 コメント：大塚和夫（東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所）
柴田寿子（東京大学大学院総合文化研究科）
- 17:05 - 18:10 ディスカッション
(山本雅昭、菅野賢治、高木久夫、後藤正英 各コメント 5 分)
- 18:10 - 18:15 閉会の言葉：森 孝一（同志社大学神学研究科）

第2回 CISMOR ユダヤ学会議
「ユダヤ学の多様性：取り巻く異文脈との対話」

セッション A

「古代オリエントと聖書」

列王記とメソポタミアの歴史文書

山田 重郎

はじめに：

ヘブライ語聖書に書かれた歴史は、神によるイスラエルに対する審判と「救いの技」の歴史として書かれた、という理解が広く受け入れられてきた。これと同時に、古代イスラエルの歴史書において、神は、古代オリエントの他の地域とは異なって、極めて直接的に、深く歴史に関わるものとして意識されていた、という見方もしばしば強調されてきた。たとえば、G・フォーラーは、次のように述べる：「ヤハウィズムは歴史の神学として定義することができる。聖書の基本的信仰告白は、ヤハウェの行動を軸として起こる歴史に言及し、ヤハウェの啓示や活動は、歴史の中で、あるいは歴史を通じて、行われた。これが旧約聖書の歴史書と預言書の特徴である。この歴史との連携にこそ、ヤハウィズムと時間の観念の欠如した非歴史的なその他の宗教との本当の違い、そして、ヤハヴィズムの啓示的性格を見ることができるように思われる。」¹⁾

しかし、古代イスラエルの歴史意識と宗教観を古代オリエントには他に類例のない、独特のものと見るこうした見解は、聖書と古代オリエントの文書との綿密な比較研究が進むことで、多少とも修正を迫られてきた。特にB・アルブレクトソンが、その著書『歴史と神 (History and the Gods)』²⁾において明確に示したように、歴史に深く介入し、人間世界の命運を決定付ける「歴史の神」の存在は、ヘブライ語聖書以外の西アジアやエジプトの文学に広くみられ、ヘブライ語聖書の「歴史の神」もそうした古代オリエントの宗教文化的伝統に連なるものであることは、もはや疑いの余地がない。また、メソポタミアやエジプトに多数知られている王名表、1人称で書かれた王の年代記、3人称の編年記録である年代誌といった歴史文書は、古代オリエントの人々もまた、直線的な時間の経過をとらえる歴史意識を十分に持っていたことを示している。その一方で、創世記から列王記までの旧約聖書のはじめの9書を貫く壮大な民族史としての聖書の歴史書を、古代オリエントで他に類を見ない特異な著作と位置づけることは、なお基本的に妥当なことと思われる。果たして、ヘブライ語聖書と古代オリエントの歴史記述は、どれほど類似しているのか、何が相違しているのか？ここでは、形式的にも、文学的テーマの上でも、最も具体的な比較考察が可能な対象として、列王記とメソポタミアの歴史文書を取り上げて比較することで、聖書の歴史書と古代オリエントの歴史記述との関係

を再考したい。

列王記の記述は、ダビデの晩年にはじまり、その子ソロモンの治世、統一王国分裂、二王国時代をへて、ユダ王国の滅亡とバビロンに捕囚されたユダ王ヨヤキンの解放で終わる。創世記から列王記にいたる聖書の冒頭の9書を構成する長大な歴史記述のうち、しばしば申命記派歴史書と呼ばれる申命記から列王記にいたる部分は、捕囚期である前6世紀後半頃までに一連の歴史書としてまとめられた、と一般に考えられてきた。この編集の結果、宮廷物語、伝説、王室年代誌、預言者物語といった、異質な文学単位を含んだ複合的著作として列王記の本文も最終的に確定したものと思われる。列王記の記述は、定式化された編年体の枠組みに従って進行し、かなり明確な著述目的に沿った歴史記述としてまとめられており、全体に形式的・一貫性のある作品に仕上がっている。こうした列王記の編年史的特徴と列王記内部に取り込まれた各種文学単位の合成の在り方、そして宗教文化的・文学的モチーフに注目しつつ、メソポタミアの歴史文書との比較を進めたい。

ソロモン史と「ソロモンの事績の書」

列王記の冒頭部分、上1-11章は、ダビデの王位継承争いに勝利して王権を確立したソロモンの即位に始まる「ソロモン史」である。ここでは、王権確立のエピソードに続き、ソロモン王国の官僚と行財政、神殿と王宮の建設、新設された神殿での祈りと神による祝福、その他の建築事業、交易、外交などの企業、ソロモンの知恵に関するエピソード、ソロモンのヤハウェに対する背信とその結果としての反乱、王国分裂予言などが語られ、次のような年代誌的定型表現によって締めくくられる：「ソロモンの他の事績、彼の行ったすべての事、彼の知恵は、『ソロモンの事績の書』に記されている。ソロモンがエルサレムで全イスラエルを治めたのは40年であった。ソロモンは先祖と共に眠りにつき、父ダビデの町に葬られ、その子レハベアムがソロモンに代わって王となった」（上11：41-42）。王の治世についての記録の末尾に、王権の座、統治年数、埋葬地を記録する定型は、これに先立って、ダビデの治世に関する記述の末尾にも見られる：「ダビデは先祖と共に眠りにつき、ダビデの町に葬られた。ダビデがイスラエルの王であった期間は40年に及んだ。彼はヘブロンで7年、エルサレムで33年間王位にあった」（上2：10-11）。これらは、後の二王国時代の諸王の治世についての記述に頻繁に現れる類似した叙述（後述）と合わせ、著者が列王記を編年体の定型によって統一しようとした意図を反映している。

ソロモンの治世に関する長大な記述のうち、少なくとも高官のリスト（上4：2-6）

や、行財政に関する詳細（上4：7-19）、主だった建設事業や事件史などの骨子（たとえば上9：15-19）は、その書名から察するに王の業績録であった『ソロモンの事績の書』に含まれていたと推測することは妥当であろう。しかし、この書の内容と編集時期を正確に推定することは、きわめて難しい。ソロモンの名裁き（上3：16-28）やシバの女王の訪問（上10：1-10）のような文学的創作を思わせる伝説は、個別の伝承として、取り込まれた部分であるかもしれない。あるいは『ソロモンの事績の書』そのものが、文学的潤色の少ない純粋な編年記的著作ではなく、宮廷物語や伝説などを取り込んだ混成的なソロモン伝として、王国時代末期になって編集された可能性も否定できない³⁾。

二王国史と「イスラエル／ユダの王の事績の書」

統一王国分裂後の二王国史においては、北イスラエルと南ユダの王の治世に関する記述の冒頭に、次のような編年記としての定型句が置かれる。北イスラエル王の場合、たとえば、「ユダの王アサの治世第26年に、バシャの子エラがティルツァでイスラエルの王となり、2年間王位にあった」（上16：8）。南ユダ王の場合、たとえば、「アサの子ヨシャファトは、イスラエルの王アハブの治世第4年にユダの王となった。ヨシャファトは35歳で王となり、エルサレムで25年間王位にあった。その母の名はアズバと言い、シルヒの娘であった」（上22：41-42）。そして、王の治世についての記述の末尾にも、治世についての史料、王の埋葬、王位の交代についての定型的記録がおかれる。たとえば、イスラエル王オムリの場合、「オムリの行った他の事績、彼のあげた功績は、『イスラエルの王の歴代誌』に記されている。オムリは先祖とともに眠りにつき、サマリアに葬られた。その子アハブがオムリに代わって王となった」（上16：27-28）。

それぞれの王の治世に関する記述の末尾に史料としてしばしば言及される文書は、イスラエルの王については『イスラエルの王の歴代誌』（上14：19他）であり、ユダの王については『ユダの王の歴代誌』（上14：29他）である。これらの文書は、一般にイスラエル王国とユダ王国の宮廷で編纂された公式の編年記と考えられてきた。列王記の編年体による記録には、底本となった史料が存在したはずであり、『イスラエルの王の歴代誌』と『ユダの王の歴代誌』こそ、その史料だったと考えられる。列王記に引用されるイスラエルとユダの王についての編年記録の書式は、ユダの王に関しては、イスラエルの王にはない、即位の際の年齢と母の名が示されるなど、細部において異なっており、本来イスラエル王国とユダ王国において別の書式で書かれたそれぞれの年代誌が列王記に取り込まれた、と考えられる⁴⁾。

バビロニア年代誌

列王記の編年体の記述は、メソポタミアのいくつかの編年史に類例を見出すことができる。時代的にも列王記の編集と並行する編年体の歴史記述として注目できる文書は、『バビロニア年代誌 (Babylonian Chronicles)』である。新バビロニア時代から書かれた標準版『バビロニア年代誌』は、ナブ・ナツィルの治世第3年（前745年）からシャマシュ・シュム・ウキンの即位年（前669年）までを記録する「シリーズ第1部 (*pirsu reštū*)」に始まり、セレウコス朝時代（前3世紀）まで多数の粘土板に記され、500年以上の期間を記録して、断続的に残っている。⁵⁾ そこでは、王の治世年によって「バビロニア王何某の何年（何月何日）」と年代が表示された後、バビロニア、およびアッシリア、エラムなど、その周辺の国々における戦争、王の交代、主要な宗教儀礼の実施の有無、神像の略奪と返還などの事件が、3人称の叙述で簡潔に記録される。その際、バビロニア王の死は、その統治年数と共に必ず記録され、それに続いて新しい王の即位が記されることで、編年の大枠が示される。バビロニア年代誌にしばしば見られる様に、王の治世中の月日までを示して事件の推移を記録する詳細な編年記録は、列王記においては、エルサレム陥落を記録する列王記下25章に見られるほか、ユダ王国末期から捕囚期を扱うエレミヤ書、エゼキエル書にも見られる。こうした編年記録に文学ジャンルとしてのバビロニア年代誌の影響を想定することは、まったく不可能なことではない。

ともあれ、メソポタミアにおいて、同時代史として書かれる年代誌文書の伝統は、標準版『バビロニア年代誌』をはるかにさかのぼる。特に前18世紀の北メソポタミアで強力な王国を形成したシャムシ・アダドとその一族の王朝史を記したいわゆる『マリ・エポニム年代誌 (Mari Eponym Chronicle)』⁶⁾の発見は、3人称による編年体の歴史記録が、前2千年紀前半には書かれていたことを決定的な形で示した。また、J.-J. Glassner が近年の著書で指摘するとおり、通常我々が「王名表」と呼んできた文書のうち、前2千年紀初頭に編集された『シュメル王名表 (Sumerian King List)』⁷⁾ や前13世紀に定本が確立したと考えられる『アッシリア王名表 (Assyrian King List)』⁸⁾を含む複数の文書は、王名を羅列するだけでなく、簡潔な3人称の叙述によって、王の出自、即位の状況、主たる事績、統治年数などを記録しており、3人称による短文が連続する編年記録である年代誌と区別しがたく、年代誌としてみなしても何ら差し障りはない⁹⁾。王名に統治年数を記しただけの単純な王名表の場合でさえ、厳密な時間の経過に特別な注意を払って書かれた記録である点では、年代誌と同一のジャンルに属するものといえる。

新バビロニア時代の歴史編纂

列王記とメソポタミアの年代誌の形式的類似に加えて、さらに興味深いことがある。それは、標準版『バビロニア年代誌』が前8世紀にバビロンにおいて書き始められたのに並行して、それ以前のメソポタミアの過去についてのデータを集積して、より古い時代を扱う年代誌を編集する試みが開始された、と考えられることである。現在、新バビロニア時代以降に由来する、バビロン、シッパル、ウルクから出土した複数の年代誌タイプの粘土板文書が知られている。新アッシリア時代と新バビロニア時代の複数の粘土板から知られ、『ワイドナー年代誌 (Weidner Chronicle)』と呼ばれる文書は、古バビロニア時代のイシン王ダミク・イリシュから他の王（名前は破損していて不明）に当てられた書簡形式の書き出しに続けて、シュメル初期王朝時代のキシウ王アッカ（前3千年紀前半）の時代からバビロン第1王朝のスムラエル（前19世紀前半）の時代までの歴史のエピソードを集めている¹⁰⁾。また、『古代の王の年代誌 (Chronicle of Early Kings)』と呼ばれる、2枚の粘土板にわたって書かれた年代誌は、アガデのサルゴン（前3千年紀後半）からカッシート王朝のアグム（前15世紀ころ）までのバビロニアにおける主要な政治的事件を記している¹¹⁾。また、カッシート時代以降については、各王の治世について、より具体的な詳細を含んだ年代誌が編集された。『年代誌 P (Chronicle P)』、『年代誌 25 (Chronicle 25)』、『抜粋年代誌 (Eclectic Chronicle)』と呼ばれるこれらの文書には、カッシート王朝期からイシン第2王朝時代を経て、バビロニアがアッシリアに支配された前8世紀までの事件が記録されている¹²⁾。その出土層、書体、言語学的特徴、歴史記述的特色から見て、いずれも新バビロニア時代に書かれたか、コピーされたと考えられるこれら一連の年代誌タイプ文書の多くは、年代誌記述者たちが、体系的に記録されてこなかった過去をさかのぼって研究し、編年体による歴史記述によって記録の空白を埋めようと試みた成果であったと考えられる¹³⁾。こうしてシュメル初期王朝時代から新バビロニア時代に至るまでの約2000年分の事件史が、年代誌形式の歴史文書にまとめられていった。

こうした過去の探求がどのように行われたかについては、年代誌の内容や形式を観察することで、ある程度、推測することができる。史料の限られた古い過去に関しては、標準版『バビロニア年代誌』にみられるような正確な年月日を示して事件を記録する形式は、忠実に再現することはできなかった。そのかわりに古い時代について語る文書であれば、史的信憑性が確認できないものであれ、強い傾向性を持ったプロパガンダ文書であれ、様々なジャンルの文書から自由にデータが集められた。たとえば、歴史的大事件をめぐる占いの結果を伝える歴史予兆記録 (historical omens)、王の軍事遠征を記録

する記念碑文である王碑文、王を主人公にする叙事詩や伝説などが、年代誌の枠組みの中に取り込まれたように見える¹⁴⁾。これら各種の文書は、メソポタミアにおいて前2千年紀には十分成熟した歴史記述的文学ジャンルとして確立していたことが、古バビロニア時代やカッシート時代の粘土板文書から確認される。おそらく、神殿図書館や書記の個人文書庫に保存されていたこうした古文書の情報が、古代の王の王名と統治年数を年代順に配列する王名表として保存されていた基礎的データに沿って、年代順に配列され、バビロニアを視点の中心にすえた年代誌が書かれていったものと思われる。

こうした新バビロニア時代における、より古い時代に関する年代誌編集作業の過程は、申命記派歴史家による列王記ならびにそれに先行する各書の編集と類似したものであったと想像される。列王記の資料となった諸書のうち、『イスラエルの王の歴代誌』と『ユダの王の歴代誌』は、王の名と即位の状況、出自、業績、王の死亡と交代といった王朝史の基礎となるデータを含むメソポタミアの王名表や年代誌と比較できる文書であり、おそらく北イスラエル王国の滅亡から南ユダ王国の滅亡までの期間あたりに編集されたものと推測される。一方、『ソロモンの事績の書』がどのような内容で、二王国時代のいつ編集されたのかは、先述したとおり、正確に推定することが難しい。ともあれ、それらの書は、神殿書庫や宮廷図書館、あるいは高級書記官の個人文庫や書記学校の文庫のなかに保存されていたことは、ほぼ確実であるように思われる¹⁵⁾。それらの歴史記述的文書を基礎資料として、図書館や文書庫の中に残るその他の歴史記述的著作、預言者物語、伝説を加え、それを申命記派歴史家の解釈と想像力でつなぎ合わせることで、列王記の歴史記述が完成して行ったのであろう。

二王国史のシンクロニズム

列王記の歴史記述の形式的特徴として、ユダ・イスラエル二王国史のシンクロニズムが挙げられる。先述したように、『ユダの王の歴代誌』と『イスラエルの王の歴代誌』には、王の即位、統治年数、事績、死亡と王の交代が記録されていたと考えられる。はたして、二王国史を対照して、イスラエル王の即位が同時代のユダ王の治世第何年にあたるのか、あるいはその逆に、ユダ王の即位がイスラエル王の治世第何年にあたるのかを記録する現在の列王記に見られるスタイルが、『ユダの王の歴代誌』と『イスラエルの王の歴代誌』においてすでに行われていたのか、それとも、そうしたシンクロニズムは、列王記をまとめた申命記派歴史家の計算に基づく推定であるのかは、明らかでない。ともあれ、二王国史を並列して記述する事例は、メソポタミアの歴史記述にも見出される。もっとも際立った例は、『アッシリア・バビロニア対照年代誌（Synchronistic

History)』¹⁶⁾であろう。前8世紀にアッシリアで編集されたこの文書は、同時代に在位していたアッシリア王とバビロニア王に並列的に言及しつつ、前15世紀から前9世紀までの両国間の国境をめぐる協定とその破棄、その結果としての戦争などの事件を編年体で叙述する。また、アッシリアにおいては、前2千年紀のはじめから前7世紀に至るまでの82人のアッシリア王と98人のバビロニア王を、誰が誰の同時代人であるかを対照させて記した『対照王名表 (Synchronistic King List)』が知られている¹⁷⁾。バビロニアにおいては、先述の標準版『バビロニア年代誌』が、前8世紀後半からアッシリア王がしばしばバビロニア王を兼任したり、アッシリアがバビロニアに傀儡の王を擁立したりといった世相を反映して、バビロニアとアッシリアの双方の王名と、それぞれの国における治世年数を並行して記述する対照的編年記録の形式をとっている。前2千年紀後半から前1千年紀前半にかけてメソポタミアの支配を二分したアッシリアとバビロニアという二つの王国においても、双子の王国であったイスラエルとユダと同様、二王国対照の編年記録が残されたことは、注目しておくべきであろう。

神学的モチーフと歴史観

神学的モチーフや歴史観に関しては、ダビデ家とエルサレムの神による選びという列王記における中心的テーマが、メソポタミアの歴史記述と照らして、さほど特別のものではない点は、強調しておく必要がある。メソポタミアの多くの王は、自らが長年にわたり王権を行使してきた家系に連なることを王碑文の中で表明した。神によって選ばれた単一の王朝による継続的支配を強調した例は、新アッシリアの王碑文において見出される。たとえば、エサルハドンは、自らが神々に選ばれた者であり、サルゴン2世、センナケリブという帝王の子孫であると述べるに止まらず、次のように宣言する。：「(私は) アッシュルの王にして、バルティル (アッシュルの別称) の崇高なる家系の祖、王権の胤にして、太古から続く系譜の源であるアダシの子ベール・バーニの永遠なる子孫である」¹⁸⁾。この表現は、先述の『アッシリア王名表』にも確認されるように、前17世紀前半ころの王ベール・バーニから1千年もの間、連綿と途切れることなく続いてアッシリアに君臨した単一の王朝の存在を強調している。

メソポタミアの主要都市は、それぞれ、都市の主神によって選ばれた聖地であった。しかし、伝統的な宗教中心都市の中でも、すくなくとも前2千年紀後半から前1千年紀前半のメソポタミアにおいて最重要の聖都と考えられた都市がバビロンであった。列王記においてエルサレムが神の座として選ばれ、エルサレムの他にヤハウエの礼拝中心を求めた北イスラエルの王たちが断罪され、北イスラエルが滅亡したという、罪と罰によ

る歴史の説明は、ほぼ同時代に書かれたバビロニアの文書に並行例を見出すことができる。たとえば、先述した『古代の王の年代誌』において、アガデのサルゴンはバビロンの土を持ちかえり、アガデの近くに「バビロンに相当するもの (*mihir Bābili*)」を作ったため、マルドゥク神の怒りが下り、飢饉が起り、サルゴンは病にかかったという¹⁹⁾。サルゴンが在位した前3千年紀において、バビロンはまだ取るに足らない地方都市だったことを考えれば、こうしたバビロン中心史観は、太古の王権の盛衰を説明するために時代錯誤的に持ち出されたものに違いない。また、同じ文書の中で、ウル第3王朝最盛期の王シュルギも、バビロンの財産を戦利品として奪ったために厄災が降りかかったとされる²⁰⁾。さらに『年代誌 P』において、前13世紀のアッシリア王トククルティ・ニヌルタ1世が実子によって殺害された事件は、前者によるバビロン破壊の罪に対する罰であるかのように描かれる²¹⁾。これは、列王記において、アッシリア王センナケリブが実子によって殺害された事件が、エルサレムを包囲した罪に対する罰として説明されること(下19:35-37)とよく似ている。

また、罪と罰の因果応報論と関係して、慈悲深い神によって罰が緩和されることで罪を犯した血脈や王国が存続したという説明が、列王記を含む聖書の歴史書にしばしば見られるが²²⁾、神の哀れみが、人の命運を好転させるという発想はメソポタミアにおいても認められる。歴史記述的作品としては、たとえば、エサルハドンの王碑文において、その父センナケリブによるバビロン破壊の後、マルドゥク神の怒りにより70年間捨て去られるとされていたバビロンが、マルドゥク神の慈悲により罰を軽減されて、11年でエサルハドンによって再建されることになった、という説明を挙げることができよう²³⁾。

結語

ここまで、列王記とメソポタミアの歴史文書の比較を、主として共通点に注目しつつ行ってきた。その結果をまとめて論を結びたい。二王国並行の編年体という記述形式においても、神に対する敬虔の程度によって個人、都市、国家の命運が決定されていくという基本的な宗教文化的イデオロギーにおいても、列王記とメソポタミアの歴史文書はおおむね共通しているといえる。また、申命記派歴史家が、長さも性格も異なる様々な材料を集め、民族神ヤハウェへの信仰とエルサレムとダビデ家への忠誠を思想的軸として、列王記を編集した過程と、新バビロニア時代のバビロニアにおいて、過去をさかのぼって一連の年代誌が作成され、それが、時としてバビロン・マルドゥク中心主義の因果応報論による説明を用いつつ纏め上げられていった過程は、類似していることを指摘した。これによって、ヘブライ語聖書の歴史記述と古代オリエントの歴史文書に共通す

る底流の一端を確認した。

列王記ならびに、列王記をその一部として含む壮大な歴史記述的著作としての聖書の歴史書の独自性は何であるかと問うならば、それは、本来、王朝史として出発した歴史記述が、王朝史の枠を超えた民族史として、前例のない長編の叙述的著作として残されたと言う点に尽きる。列王記において、預言者物語や神による歴史的啓示が、特に際立った神学的役割を与えられているのは、王朝中心の歴史記述から脱却して、時として王権に批判的な民族宗教集団の歴史として書かれた結果であったと考えられる。この点を除けば、列王記の歴史記述は、メソポタミアの歴史文書から大きくは隔たるものではない、という見方ができる。特に、捕囚期末からヘレニズム期にかけての終末論、メシアニズム、黙示思想とともに生起する決定論的歴史観とは一線を画すものとして列王記を見た場合、列王記とメソポタミアの歴史文書に共通する底流は、より明瞭に認められるように思われる。

注

- 1) G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, translated by D. E. Green, New York, 1972 (German original 1968), 182.
- 2) B. Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, 1967.
- 3) 列王記の「ソロモン史」を構成する諸史料を復元する近年の試みとして、たとえば、N. Na'aman, "Sources and Composition in the History of Solomon," in: N. Na'aman, *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period*, Winona Lake, 79–101 を参照。
- 4) S. R. Bin-Nun, "Formulas from Royal Records of Israel and of Judah," *Vetus Testamentum* 18 (1968), 414–432.
- 5) A. K. Grayson, *The Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York, 1975 (以下 ABC), 69–124, Chronicles 1–13a. さらに、ABC に含まれない文書を加えた年代誌タイプ文書の新しい集成として、J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles* (Writings from the Ancient World 19), Atlanta, GA, 2004 (以下 MC) がある。標準版『バビロニア年代誌』シリーズについては、同書 pp. 193–26, Texts 16–37 を見よ。
- 6) M. Birot, "Les chroniques 'assyriennes' de Mari," in: *Mari: Annales de recherches interdisciplinaires* 4, Paris, 1985, 219–42.
- 7) T. Jacobsen, *The Sumerian King List* (Assyriological Studies 11), Chicago, 1939 = Glassner, MC, 117–126, Text 1.
- 8) A. K. Grayson, "Königslisten und Chroniken. B, Akkadisch," *Reallexikon der Assyriologie* 6, Berlin, 1980, 86–135, esp. 101–115, King List 9. 『アッシリア王名表』の編集過程については、S. Yamada, "The Editorial History of the Assyrian King List," *Zeitschrift für Assyriologie* 84 (1994), 11–37.

- 9) Glassner, *MC*, 37; cf. Grayson, “Königslisten und Chroniken ...,” 86.
- 10) Grayson, *ABC*, 145–151, Chronicle 19. Grayson により編集されたこの文書は、さらに新しい写本により補足される : F. Al-Rawi, “Tablets from the Sippar Library, I. The ‘Weidner Chronicle’: A Supposititious Royal Letter concerning a Vision,” *Iraq* 52 (1990), 1–13; cf. Glassner, *MC*, 263–268, Text 38.
- 11) Grayson, *ABC*, 152–156, Chronicle 20 = Glassner, *MC*, 268–272, Texts 39 and 40.
- 12) 『年代誌 P』 : Grayson, *ABC*, 170–177, Chronicle 22 = Glassner, *MC*, 278–281, Text 45; 『年代誌 25』 : C. B. F. Walker, “Babylonian Chronicle 25: A Chronicle of the Kassite and Isin II Dynasties,” in: *Zikir Šumim: Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden, 1982, 398–417 = Glassner, *MC*, 282–285, Text 46; 『折衷的年代誌』 : Grayson, *ABC*, 180–183, Chronicle 24 = Glassner, *MC*, 284–289, Text 47.
- 13) Cf. J. Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, 1983, 85–88, 296; Glassner, *MC*, 83f. ただし、『ワイドナー年代誌』は、基礎資料として『古代の王の年代誌』の編者に使用されており、若干古い時代の編集を想定するのが妥当と思われる。グレイソンは、複数の状況証拠を挙げて、カッシート時代後半からイシン第2王朝時代前半（前13–12世紀）を『ワイドナー年代誌』の編集時期に想定する（*ABC*, 278f., addenda to p. 44）。
- 14) 当該の年代誌タイプ文書の基礎資料の分析については、以下を参照 : Grayson, *ABC*, 44–49（『ワイドナー年代誌』、『古代の王の年代誌』）, 56–59（『年代誌 P』）, 63–65（『抜粋年代誌』） ; W. Röllig, “Die Glaubwürdigkeit der Chronik P,” in: D. O. Edzard (ed.), *Heidelberger Studien zum alten Orient*, Wiesbaden, 1967, 173–184（『年代誌 P』）。
- 15) Cf. Na’aman, “Sources and Composition in the History of Solomon,” 82, 95.
- 16) Grayson, *ABC*, 157–170, Chronicle 21 = Glassner, *MC*, 176–184, Text 10.
- 17) Grayson, “Königslisten und Chroniken,” *Reallexikon der Assyriologie* 6, 116–121, King List 12.
- 18) R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* (AfO Beiheft 9), Osnabrück, 1967, 74: 26–29.
- 19) Grayson, *ABC*, 153f., Chronicle 20: 18–23. より徹底したマルドック中心史観で書かれた文書である『ワイドナー年代誌』（Glassner, *MC*, 266f.:56–61; cf. *ABC*, 148f.: 46–52）にも、類似したエピソードが見出される。
- 20) *Ibid.*, 154, Chronicle 20: 28–30.
- 21) *Ibid.*, 175f., Chronicle 22, iv 3–11.
- 22) ヘブライ語聖書における罰の緩和のモチーフについては、たとえば、月本昭男「歴史と時間」、月本昭男他著『歴史を問う 2 : 歴史と時間』、岩波書店、2002年、23–25参照。列王記に見られる罰の軽減の例として、たとえば、ダビデの選びに従うソロモンに対する罰の軽減（上11 : 34）、アハブの断食による罰の軽減（上21 : 27–29）、祖先との契約に基づくイスラエルのアラムによる滅びの回避（下13 : 22–23）などが挙げられる。
- 23) Borger, *Die Inschriften Asarhaddons.*, 15, Episode 10.

イスラエルによる周辺思想の受容 ——詩編の場合——

石川 立

Ⅰ ヘブライ語聖書は「借用の文学」である

ヘブライ語聖書の中に周辺世界の文学（神話や物語など）が受け入れられていることは、聖書学の分野にとどまらず、一般にも認められているところである。最もよく知られているのはノアの洪水物語の場合だろう。洪水物語については、ギルガメシュ叙事詩（アッシリア語粘土板）をはじめとして、ヘブライ語聖書に先行する大洪水伝説がいくつも発見されており（シュメール語粘土板）、今日ではこれらがノアの洪水物語の原型だったと推測されている。

聖書内の神話や物語だけではなく、詩歌においても、オリジナルな表現は少なく、イスラエルの伝承の受容や聖書内の他の書物や詩歌からの引用と共に、周辺世界の文学からの借用が多く見うけられる。

ヘブライ語聖書は引用や借用が多い文学なのであり、「借用の文学」であると言っても過言ではない。

ヘブライ語聖書では、確かに、引用の表現、借用のイメージが多く見られる。したがって、ヘブライ語聖書を解釈する時には、借用された言葉の起源を探し求め、その「生の座」を解明していくことが有効であると考えられる。しかしながら、借用の起源の探求だけではヘブライ語聖書そのもののテキストの力を説明することにはならない。すなわち、ヘブライ語聖書の核心をつかむことはできないのではないかと思われる。

ヘブライ語聖書のテキスト内のダイナミズムをより深く理解しようとするときに、その起源となる素材を見るだけでは不十分なのであり、テキスト成立の過程の中でテキストが素材をどのように並べ、修正し、加筆し、消化しているかを見なければならぬだろう。とりわけ周辺世界の素材について言えば、それはヘブライ語聖書において「生(なま)」のまま貼りつけられているのでは勿論ないだろう。また、その素材は聖書の中で時間と共に「自然に」「変容」したわけでもない。ヘブライ語聖書のテキストは、その成立の過程の中で周辺世界から来た素材を「編集」してきたのである。

ヘブライ語聖書は、「借用の文学」であると同時に、優れた意味で「編集の文学」なのであり、したがって、それを解釈する時には、「編集」作業に注目してこそ、聖書文

学のダイナミズムを見出し、その核心に迫ることができるのだと考えられる。

では、具体的にはどのような編集作業が進められてきたのだろうか。ヘブライ語聖書は周辺世界の表現やイメージを素材として受け入れたわけだが、それらをどのように捉え、どのように変形し、それらにどのように加筆してヘブライ語聖書独自の世界を形成したのであろうか。

II 詩編29編を例として、編集作業を見る

ヘブライ語聖書の「編集」は一様ではないだろう。ここでは、詩編29編を例にして「編集」作業を再構成してみたい。詩歌と物語は「編集」の仕方が当然違うだろうが、ここでの考察は物語を考察するさいにも参考になるのではないと思われる。

詩編29編を選ぶのは、一読してこの詩編に周辺世界の神話からの影響が認められるからである。この詩編が、周辺的な要素を借用しながら、それをどのように「編集」して独自の世界を形成したのかを見ていきたい。

詩編29編成立の過程については、Jörg Jeremias が優れた分析¹⁾を行っている。ここでは、この分析に従って、詩編29編の「編集」とそのダイナミズムを明かにしていきたい。

1. 詩編29編は、カナン言語から影響を受けている。ウガリト出土の神話と類似する表現が多く見られる。「栄光」はEl 伝承のキー・ワードであるし、詩編29編で表される雷鳴は Baal が顕現するさいに付随する現象である。

Baal の神話では Baal は自然の諸力を抑えて王位に就くのであるが、詩編29編ははじめから永遠にいたるまで王であるヤハウェをたたえる詩である。

この詩編はカナンのイメージや表現をどのように受容し、どのように変容させたのだろうか。

2. まず、構造を見る。命令形で表される1-2節は指示形 (jussiv) で表現される11節と共に全体の枠を形成している。中央部は3-10節である。

1-2節では、ヤハウェを囲む天の存在 (カナンの万神の遺物と言える) が世界の王ヤハウェに仕えることが要求されている。ここは賛歌であるが、通常の命令形賛歌とは構造が異なっている (通常は、命令形のあとに **יְהוָה** 文が続く)。

中央部 (3-10節) は命令とは異なる描写的な記述になっている。3-9a 節では、第1行目の文が「ヤハウェの声」で始まり、第2行目はその平行として「ヤハウェ」が主語となる (例外: 4 節は2行目も「ヤハウェの声」が主語。6 節も例外で、5 節を引き継

ぐ文になっている)。

5 節から 9a 節までは、自然界におけるヤハウエの声の多大な影響が描写される。

動詞に注目すると、3-10 節の内容が漸次高まっていくことが見て取れる。

① 3-4 節は名詞文である (3aβ 節は名詞文ではないが、解釈機能を持つ挿入と見る)。

② 5 節からは動詞が入るが、5+7 節ではそれぞれ第 1 行目に分詞が来て、第 2 行目は未完了形²⁾ ヴァヴ・コンセクティーヴの物語形式になっている (6 節は 5 節を受けて、第 1 行目がヴァヴ・コンセクティーヴ)。

③ 8-9a 節では、未完了形と未完了形ヴァヴ・コンセクティーヴのセットになっている。

①、②、③と進んで、10 節がこの高まりの頂点に位置する。ここでは、完了形³⁾ の第 1 行目に続いて、第 2 行目はやはり未完了形ヴァヴ・コンセクティーヴで表される。神名が 2 度言われ、「ヤハウエの声」は消える。ここで、ヤハウエの王権が宣言されるのである。

9b 節では、1-2 節の世界の王ヤハウエに対する礼拝が再び取り上げられる。ここでは分詞形が使われ、3-9a 節でヤハウエの声の力が発揮されるのと同時に、「栄光！」の讃美がヤハウエに捧げられることが示される。9b の神殿は、1-2 節との関連によって、天の宮と地上の神殿の両者を表すとも考えられる。

以上から、9b-11 節は 1-2 節と共に、中央部 (3-9a 節) を囲む枠となっていることが分かる。1-2 節と 11 節も大きな枠であるが、中央部 3-10 節にも枠部分のあることが判明するのである (1-2 《3-9a》 9b・10・11)。

3. 5-9a 節では、ヤハウエが自然を揺るがす無限の力を持つことが表現されているが、他方、3-4 節と 10 節では、ヤハウエがカオスを制御し、安定をもたらす王であることが述べられている。

5-9a 節は、雷鳴をモチーフにしており、神々と戦う Baal の伝承の影響下にあって神話的な要素を持つ。

3-4 節の名詞文も雷鳴をモチーフにしているが、同様に Baal 伝承の影響下にあるのだろうか。ところが、名詞文はウガリトのテキストに平行例がない。3-4 節は、ヤハウエが大水と戦って勝利する様子を表しているのではなく、大水の創造者としてこれを制御し、その上に君臨する状態を表している。

10 節 (מבול なしで) の文はウガリトに平行例がある。Baal 伝承では、Baal は戦いのあと玉座に就いたという。Baal は海の神 Jamm と戦って勝利するのである。

ただし、10 節は 3-4 節と関連し合うことによって、静的な表現に変えられている。ヤ

ハウェは玉座にはじめから座していたし、永遠に座するのである。静的な状態については、10a 節にある **מבול** (洪水) がヒントを与えてくれる。この語はノアの大洪水の物語に出てくる言葉である。ヤハウェは洪水と戦う神ではなく、「このような洪水は二度と起さない」と約束する、洪水を創造・制御する神、世界を保持する神なのである。

3-4節や10節と関連するのは、詩編24,2「彼 (YHWH) は大海の上に地の基を置き、潮の流れの上に世界を築かれた」、93,1「YHWHこそ王」(完了形としての **מלך**)、93,2「御座はいにしえより固く据えられ、あなたはとこしえの昔からいます」、93,4「大水のとどろく声よりも力強く、海に砕け散る波。さらに力強く、高くいます YHWH」などである。これらの例から分かることは、イスラエルにとってヤハウェは創造者なのであり、諸力や神々とのトーナメント戦を勝ち抜いた最強の神なのではないということである。

4. 詩編29編は次の順番で形成されたと推測される。(ABCD という順番で。数字は節)

A				5	————	9a		10 (without מבול)
B			3	4				מבול (in 10)
C	1	2	3aβ			9b		
D								11

A の層は、Baal の支配をたたえる賛歌に依っているだろう。ウガリトのテキストに類似の表現が見られる。その支配には雷鳴が伴うのが特徴である。そこでは、Baal の声が抗いがたい力として自然をゆるがす。10節も **מבול** の語のない形でカナン神話に由来するだろう。元来は、Baal が戦いの末に玉座に就く動作を示している。元のテキストでは、Baal は天の宮の玉座に就く。Baal はその宮から稲光を放ち、雷鳴によって王権を誇示する。

B の層が、A の層を解釈しながら囲い込む枠として付加されたであろう。5節の前に状態を示す3-4節の名詞文が置かれ、10節に **מבול** が付加されて、ヤハウェが創造者として、世界を超越しながら洪水を制御している様子が表現される。この枠付けによって、ヤハウェは、単に力によって自然を揺るがすものだけではなくなる。

C の層では、イスラエルは、Baal 賛歌を採用したヤハウェ賛歌に El 伝承を結びつけた。El 伝承に特徴的なのは、El が天にあって周りの神々から礼拝されることである。「栄光」(**כבוד**) の語が El への崇拜を飾っている。Baal は支配者でない者から支配者になるのであるが (10節にその名残が見られる)、El は王となった、その始めを知らない。El は神々の創造者であり、とこしえに神々の上にある王であるからである。1-2節

と9b節の付加は、Baal 神話のイメージをさらに退け、イスラエルの神観をEIのイメージによって強化している。しかし、EIのイメージも修正される。カナン神話でEIをたたえるのはEIの子らや神々であるが、イスラエルでは、ヤハウェをたたえるのは天的な存在である。3aβ節は、1-2節の栄光の神と3節以降の雷神のイメージとを結びつける役割を持つ。

EI 伝承を受け入れることで、「栄光」が詩編全体のキー・ワードになる。「栄光」が天上のヤハウェのもとにあり（1-2節）、それは雷鳴の形で地上にも聞える（3aβ節）。さらに、それは地上から再び讃美の形でヤハウェに帰せられるのである（9b節）。9b節で神殿（היכל）の語が出されることで、ヤハウェへの礼拝は全宇宙でなされると同時に（1-2節）エルサレム神殿でもなされるものであることが確認される。神殿での神讃美が宇宙全体の神讃美と結びつく。

Dの層では締めくくりの枠として11節が付加され、最終形態となった。11節は9b節と共に、1b節（「栄光と力をヤハウェに帰せよ」）を解釈する。「栄光」は神殿における礼拝でヤハウェに帰せられるのであり（9b節）、ヤハウェの「力」はイスラエルの歴史に結び付けられるのである（11節）。

11節によって、さらに「栄光」という語も解釈される。それは、その語の中にはイスラエルの歴史に対してなされたヤハウェの行為が含まれている、という解釈である。1-2節の高きところの「栄光」は11節の地上の「平和」と対応することになるのである（ルカ福音書2章14節「いと高きところには栄光、神にあれ、地には平和、御心に適う人にあれ」参照）。

以上のように、詩編29編においては、王権に関するカナン伝承の受容とその修正やそれへの付加の過程がよく見て取れる。イスラエルは、詩編29編において、Baal 伝承やEI 伝承の表現やイメージを受け取り、これらの伝承を決して捨て去ることなく保持しつつ、これらに対して彼らが歴史の中で学びつつある神理解を対決させ、独自の信仰世界を形成している。

・10節においては、まだ物語的・神話的なコンテクストにあったことが認められるが、共に枠を作る3-4節との関連によって、静的な状態を表す詩句に変えられている。

・ヤハウェの王（מלך 10b節）としての力は、自然にもイスラエルの歴史にも及ぶことが確認されている。

・全自然を揺るがすと共に、これを堅固にもする世界の王ヤハウェが地上のエルサレムの神殿に顕現する。天と地におけるヤハウェへの礼拝は、讃美の形で合流するのである。

・自然と歴史を揺るがす抗いがたい神の力が否定的な形で及ぶとしても（5-9a 節）、イスラエルの民はヤハウェを讃美することが促される。

この「編集」作業は、今日の言語感覚からすると、「編集」と言うよりは、素材との「格闘・対決・議論」と呼んだ方が実態に近いのではないだろうか。「議論」という編集作業によって、ヘブライ語聖書は、「借用の文学」でありながら、そのオリジナルな世界を形成したのである。

イスラエルの賛歌による周辺思想の受容に関しては、テキスト作成時の議論だけではなく、その背景にあった議論も考えあわせる必要がある。王（**מלך**）の概念は周辺世界から入ってきたものであるが、イスラエルでは、王を立てる以前からたゆまず、「イスラエルの王とは誰か」という議論が重ねられてきたのであり、「ヤハウェこそが王、たたえられるべきはヤハウェ」との主張が、地上の王に対する否定を含意しつつなされたのである。この議論のコンテキストの中に詩編29編もあるであろう。

詩編の例から推測すれば、テキスト作成の背景となる次元で行われた「議論」も含めて、「議論」という「編集」作業によって、ヘブライ語聖書は周辺世界の文学を「借用」しつつ、自らのテキストを重層化し、そこにダイナミズムを内包させて、核心を守り育んできたと言えるのではないだろうか。

III 「借用」とヘブライ語聖書のダイナミズム

一編の詩の考察をヘブライ語聖書全体にまで敷衍してしまうのは軽率かもしれないが、聖書の深さとは、そのテキスト「編集」の力、つまり、表面のテキストの裏で展開されている「議論・対決」のダイナミズムなのではないか、と考えられるのである。

聖書の中の様々な表現は「議論」の駒であると言える。そこに周辺世界のイメージや思想が表記されていることは多々あるのである。しかし、だからと言って、単純に直線的な影響を推定すべきではないだろう。聖書のテキストでは、ある主張が平坦な形で述べられているわけではない。テキストには矛盾や陰影が見られるが、それは「編集」のまずさではなく、「議論」の生々しさを伝える彩と見なすべきではないだろうか。

聖書は、「議論」の書・「対話」の書であると考えられるので、「借用」されたイメージや文言は元の意味をそのまま保つことはほとんどないであろう。それらは、イスラエルによる粘り強い「議論」の相手として機能し、単純に拒否もされずに残っているが、「編集」の過程で形式的にも内容的にも一度ならず変容している可能性があるのである。

注

- 1) Jörg Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1987, S. 29–45. この著作は、ヘブライ語聖書中のいくつかの詩歌、とくに「王の詩編」と呼ばれる詩において、イスラエルがカナンの神話とどのように出会い、どのように対決したかを考察したものである。
- 2) ヘブライ語に「未完了」という文法用語は適切ではないが、多くの文法書の用語に従った。
- 3) 「完了」の用語についても前註に同じ。

詩編29編

—直訳ふう—

- 1 a 捧げよ！ YHWH に。神の子らよ。 (imp.)
b 捧げよ！ YHWH に。栄光 (כבוד) と力 (עז) を。 (imp.)
- 2 a 捧げよ！ YHWH に。彼の名の栄光 (כבוד) を。 (imp.)
b 拝せよ！ YHWH に。聖なる輝き (הדרה) の中で。 (imp.)
- 3 a α YHWH の声は、水の上に。 (名詞文)
β — 栄光 (כבוד) の神は、雷鳴をとどろかす。 — (pf.)
b YHWH は、大水の上に。 (名詞文)
- 4 a YHWH の声は、力 (כח) の中に。 (名詞文)
b YHWH の声は、輝き (הדר) の中に。 (名詞文)
- 5 a YHWH の声は、杉を砕く。 (pt.)
b YHWH は、レバノンの杉を砕く。 (impf.consec.)
- 6 a 彼は、レバノンを子牛のように踊らせる。 (impf.consec.)
b シルヨンを野牛の子のように。
- 7 a YHWH の声は、岩を割る。 (pt.)
b YHWH は、岩石を火の炎で割る¹⁾。 (impf.consec.)
- 8 a YHWH の声は、荒野をもたえさせる (impf.)
b YHWH は、カデシュの荒野をもたえさせる。 (impf.consec.)²⁾
- 9 a α YHWH の声は、強い木々³⁾ をもたえさせる。 (impf.)
β (YHWH は) 森を裸にする。 (impf.consec.)
- b そして、(その間) 彼の神殿で、各々は言い続ける、「栄光 (כבוד) ！」と。 (pt.)
- 10 a YHWH は、洪水の上に座す。 (pf.)
b YHWH は、王 (מלך) として、永遠に座す。 (impf.consec.)
- 11 a YHWH が、力 (עז) を彼の民に与えるように！ (juss.)
b YHWH が彼の民を祝福するように！ 平安のうちに。 (juss.)

注

- 1) 7 節は、使われている動詞が岩に関するものであることなどから、このように再構成する。
- 2) 5-6節、9-10節の類比から、impf.consec. と見る。
- 3) 「雌鹿」を「大樹（強い木々）」と読む。BHS 参照。

コメント & ディスカッション

司会：越後屋 朗

コメント：アダ・タガー・コヘン

I wish to thank both lecturers for their interesting presentations describing the possible relations between the Ancient Israelite literature—the Bible—and the literature and cultures of the surrounding peoples. One presentation related to the historical sources of the Bible in light of Mesopotamian texts, and the other to the poetry presented in the Psalms in light of Ugaritic (North Syrian) texts. I shall comment on the lecture of Prof. Yamada, and Prof. Ikeda will comment on the lecture of Prof. Ishikawa.

Professor Yamada has described to us the historical accounts of biblical texts, mainly from the period of the divided kingdoms of Judah and Israel, in comparison with the historical writings of the Mesopotamian kings probably composed by their royal scholars. Prof. Yamada showed how the historical records of the Mesopotamians—in their literary structure, their terminology, and their phraseology—are reflected in the structure of biblical accounts dealing with various kings of Israel and Judah. The main issue that he raised, and which, interestingly, is also raised by Prof. Ishikawa, is whether we may speak of the borrowing of certain literary forms between cultures. This issue involves the further question of the historicity of the biblical texts, or their authenticity. Is the biblical account a documentation of historical events? Or, have the biblical scribes and authors borrowed the Mesopotamian literary forms of writing history from a particular period, say the Neo-Babylonian, and then inserted into these forms some fabricated tales or “histories,” ascribing each one to a different period of the ancient Israelite kingdoms? This question is at the heart of the archaeological and historical debate since the later part of the twentieth century, continuing down to our day.

I would like to give a new perspective on the above questions from a different angle on the history of the ANE. During the second half of the second millennium BCE the Anatolian Hittites show knowledge, in their libraries and archives, of Mesopotamia’s ancient history from the time of Sargon—the great king of the first Akkadian dynasty, who lived during the last part of the third Millennium (~2300 BCE). In 1650 BCE the first Hittite king, Hattushili I, writes in his own records (what researchers call his annals, the yearly records of the king’s achievements)

how he conquered areas in the eastern part of Anatolia, crossing the Euphrates River like Sargon the Great of Akkad had done. Hattushili's writings show a close resemblance to those of Sargon describing his war against eastern Anatolia. Other texts from the time of Hattushili I present writings in both the Akkadian language of Mesopotamia and the Hittite language of Anatolia, or sometimes a Hittite translation of the Akkadian records. The way the Hittite texts were written shows a direct influence of Mesopotamian literary knowledge and scribal tradition. Beside texts written in Akkadian, there are also texts written in the Hittite language representing the historical writings of the Hittite kings. These kings are historical; they can be dated, on the basis of texts and archaeological findings, to certain periods of Hittite history, as for example Hattushili I, Hattushili III, and other kings. This is exactly like the situation with Mesopotamian and ancient Egyptian kings, of whom today we have a pretty clear chronology. Why don't we say, therefore: the texts of those Hittite kings in Anatolia represent a fictitious history, they are legends, because the literary forms of the Hittite writings were borrowed from Mesopotamia?

The genres of Mesopotamian writings through the ages are reflected in different Hittite texts included in the library of Hattusha. These include not only annals telling the heroic deeds of the kings, but also mythological and legendary works. Most interesting, for example, is the recovery of the account of the well-known story of Gilgamesh, a heroic/historical figure of the third millennium. The story of Gilgamesh was translated into the Hittite language and adopted to the cultural knowledge of the Hittites during the 14th century BCE. Another genre of texts found in the library of Hattusha is that of hymns, an interesting example of which is the hymn to the Sun god. Since time is limited, I will not treat it here but only quote H. Güterbock, who says: "As a whole the composition does not have an exact parallel in Babylonian literature. It may be called a free composition for which the Hittite poet has taken a great deal of inspiration from Babylonia. He has made free use of these borrowed motifs, mixing them with others that are Hittite, and has thus produced a work of literature that, in spite of some rather clumsy repetitions, is not without force." [JAOS 78 (1958), 237–45.] In any case, the model of such a hymn had been the inheritance of the Hittite scribes, or if we want to be more general, of the Hittite scholars. This should be kept in mind while studying biblical psalms.

This short description of the literary world of the Hittites is representative of the ANE from Mesopotamia to Anatolia North-Syria, Canaan, and thus Israel. The scholarly world of the ANE shared its knowledge in different ways, such as through traveling scribes or through royal delegations coming and going to and from the different palaces of the region. This knowledge was a common heritage of the ANE, and the biblical accounts are very much a part of it, and thus

are not for this reason alone less historical than their Hittite counterpart.

Mentioning Hattushili III, among the writings left by him there is a text describing his rise to power during the beginning of the 13th century. Many years ago McCarter P. K. [JBL 99 (1980) 495–99] compared it to the saga of King David's rise to power. The literary comparison revealed an astonishing similarity in the presentation of the king's personality and his special relations with his protective god, which in the case of Hattushili was a goddess. The description of the circumstances, the phraseology of the texts, and other similarities between texts distant in time and place, cannot be explained away simply by the fact that human beings wrote these texts. This is the skillful work of authors who were students of the ANE heritage. Between Hattushili I and Sargon the Great of Akkad lay 600 years in time and several thousand kilometers in distance, but this did not prevent knowledge about Sargon from being for the Hittites a living history.

I accept with both hands Prof. Yamada's observation that the biblical historical account is an account of "a people, a nation," rather than of just one dynasty, and in that sense a unique creation not known previously among the other cultures of the ancient world. However, these accounts were created through the adoption and adaptation of traditional genres of writing common to the ANE, and through a process of editing that gave them their final literary shape.

In light of all this, I would like to ask Prof. Yamada the following in regard to the Mesopotamian historical data he had compared with the biblical texts:

- 1) The Mesopotamian texts in hand—those tablets excavated and found during the last century and a half—should be regarded only as partial evidence of the Mesopotamian records on history. Therefore, in what way should we treat the history which they record, considering the fact that certain genres like king lists, synchronistic chronicles, or king's annals appear only in certain periods? Would you then regard each one of these literary texts as a unique literary form?
- 2) In other words, if we find a certain genre in the third millennium but not in the first millennium, does it mean that this genre existed only during that specific period?
- 3) The answer to this question has a crucial implication for the way we can use the Mesopotamian records in comparison with the biblical texts, when trying to present their historical authenticity. In that regard, a large number of biblical scholars accept a historical comparison only for periods where the active figures of the biblical account are mentioned in some way or another in the Mesopotamian/ANE records. Thus, the period of kings David and Solomon, which was not recorded anywhere else, is still regarded by them as fictitious.

To conclude my comments:

We should listen to the distinct voices of the ancient world, but remember also that it shared its knowledge in the fields of history and literary traditions just as it was sharing its knowledge in the sphere of commerce, trade and technology. Even if the transfer of that knowledge took longer than it takes today, the ancient world was a dynamic cultural sphere with strong contacts and sharing.

コメント：池田 裕

はじめに、このフォーラムに参加できましたことをとてもうれしく思います。

今朝私は京都の地理と時間の計算を間違えたため慌ててタクシーでこちらの会場に駆けつけたのですが、お陰で道すがらタクシーの運転手さんからいろいろと講義を受けることができました。なかでも、京都には非常に長い歴史があって、徳川時代もごく最近のことであるというのがありました。「おわかりか」と言うから、「はい、わかります」と答えました。と、同時に、おお、日本にもこのようにものごとを歴史的に考える伝統の生きた場所があるのだと感心したのでした。

歴史的に考えるといえば、これまで古代イスラエルの歴史意識や歴史を通じて神を体験するその宗教観は古代オリエント世界においてもユニークであったとする見解が強かったのですが、それが最近、古代オリエントの文書と聖書のより綿密な比較研究により次第に修正を迫られてきたことを山田先生のご発表を通して教えていただきました。より広い古代オリエントの文脈の中で聖書や古代イスラエルの宗教や文化が新しく見直されてきているわけです。私もここ京都に伺い、今朝のタクシーの運転手さんのような綿々と続く歴史の流れをさらりと受けとめて生活している人々と出会うことで、早くも自分を新しく見直す機会を与えられたのでした。

また、最近私はギリシャ神話に関する本を訳す機会を得たのですが、その作業を通してあらためて古典の力とは何かということを考えさせられました。古典が現代まで残り生き続けている力の秘密は何か。それは語り手と聞き手の問題に関わってくると思います。語り手も重要ですが、聴き手あってこそその語りというのも事実です。聴き手が語り手から与えられたもの、石川立先生のご発表で繰り返し強調された「素材」ですね、その素材をどういうふうに受け止めるかが非常に重要なのです。聴き手の側に「素材」に対する強い関心がなければおそらくいかなる作品も古典として残らない。

古代イスラエルの人々は周辺世界に彼らに関心を抱く素材をいろいろ見つけました。その一例として、石川先生は旧約聖書の詩編29編とウガリットの文学との関係を採用

あげ、ウガリットの素材が古代イスラエルの人々により受容され、編集され、さらにそれをめぐって議論されていく過程を分析して下さいました。「編集」というよりは「格闘・対決・議論」と呼んだ方が実態に近いのではないかと説明されました。

石川先生がおっしゃっているとおり、たしかに詩編29編は周辺思想からの影響を強く受けたと思われます。では、全部で150編ある旧約聖書の詩編の残りのものについてはどうなのでしょう。それらの詩編についても、周辺世界からの素材の受容・編集（あるいは格闘・対決）・議論のダイナミズムをみてとれるのかどうか。詩編全体の大きな文脈のなかで、はたして詩編29編は特殊ケースなのかそうでないのかというところを知りたいと思います。すなわち、周辺世界の素材を受容し、それと格闘し、自分たちのものをつくっていったプロセスがその他の詩編にも明確に認められるのかどうかという事です。

また、クリエイティブな作品としての旧約聖書の本当の特徴はどのあたりに認められるのか。古典としての「旧約聖書」が現代まで残っているのですが、それが本当に現代にも通用する魅力をもっているとすれば、それはどのあたりにあるのでしょうか。

現存する「旧約聖書」のテキストとして最も古く重要なのは「死海文書」です。その死海文書の旧約聖書テキストのなかでもユニークなのは詩編であり、伝統的な現在私たちが使用している旧約聖書の詩編とは違う詩が沢山含まれています。現在の聖書の150編の詩以外にも数多くのさまざまな詩が生まれ歌われていたことがわかります。たまたまあるところで区切りをつけてまとめ編集されたのが現在の詩編でした。

その一方で、伝承されてきた詩や歌に感動し刺激を受けながら、さらに新しい歌を詠みたい、歌いたいという人々の欲求やエネルギーが常にありました。そうした創造のエネルギーに基づく付加あるいはコメントは旧約聖書のあちこちに見出されますし、それは形を変えて後のキリスト教やユダヤ教やイスラームにも伝わりました。伝承の語り手に対する聴き手の側からの創造的反応です。旧約聖書伝承の聴き手は聴き手のままで終わらず、しばしば語り手にもなって応答するのです。古典が語り継がれていくというのはそういう一方通行でない対話があるからです。

ギリシャ神話は同じギリシャ本土内でも地方によって理解や伝承の仕方が微妙に異なります。聴き手が違うからです。それがローマに伝えられればさらに違ってきますし、アナトリアに伝わっていくとこれまた違ってきます。ギリシャ神話は中世のビザンツの文化のなかにも入ってきますし、イスラームのなかにも入ってきます。その意味では旧約聖書の物語の伝承も同じであると思います。

こうした伝承あるいは素材の聴き手や受けとめ手の視点から、古代イスラエルにおける周辺思想の受容・編集（あるいは格闘・対決）、議論というダイナミズムについて実

に新鮮な気持ちで、CISMOR 的多角的に考え直す機会を与えていただきました。有り難うございました。

ディスカッション

司会 ありがとうございます。それでは、お二人のコメンテーターの方々からいただきましたご意見あるいはご質問につきまして、発表の先生方にお答えいただきます。では、山田先生からお願い致します。

山田 コヘン先生、池田先生、コメントどうもありがとうございます。それから、石川先生のご発表にも啓発されるところがありました。それぞれの方のご発言に共通した点は、古代オリエント世界という大枠のなかで、各地域で個別の伝統文化や文筆活動がおこなわれるなか、相互に確実な交流があり、お互いに文書作成の伝統を伝え合っていたということだったのではないかと思います。そういう意味では、私が自分の話のなかで話しきれなかったことが補われてよかったかと、まず感じております。

コヘン先生からいただいた第一の質問は、メソポタミアの文書を問題にするとき、王名表にしろ、年代誌にしろ、ある特定の時代の特定の場所からだけ残っている。そういう意味では、非常に断片的な偏ったデータをどのように評価するのか。すべてのジャンルが長い時間にわたって連綿と続いていたのか。それとも、断絶していたのか、と。そういう主旨のご質問だったと思います。

確かに、古代メソポタミアの粘土板文明には、アッシリアとバビロニアという二つの地域、様々な時代、シュメル語とアッカド語という別の言語といった、異なる歴史的・文化的環境において行われた多種多様な文筆活動があり、その結果が断片的に発見されてきたに過ぎません。それぞれの時代、それぞれの地域、それぞれの言語で、当然のことながら、独自の特徴を持った文書が残されたということは、大前提としてあると思います。

それを認めたくえでも、古代メソポタミア文明研究の碩学オッペンハイムが「stream of tradition」と呼んだような、連綿と長期間にわたり、汎メソポタミア的に継続されていった、書記文化の伝統をたどることができると思います。

歴史記述の分野で例を探しますと、王名表という歴史記述のジャンルは、一つの典型かもしれません。古くはだいたい紀元前2千年ぐらいに『シュメル王名表』と呼ばれる大部の著作がすでに作成されています。それは、天から下った王権が、都市から都市へと伝わっていくという興味深い形式を持った歴史記述的作品です。王権というのはメソ

ポタミア地域に唯一つであり、その唯一の王権は、都市から都市へとその場所を変えながら、引き継がれていくという政治的イデオロギーを背景に、複数の都市国家に起こった王朝の王名リストを年代的に重なり合う部分があろうが構わずに、一直線に縦に並べてみせる文書です。この伝承はシュメル語文化の世界に封じ込められることなく、その後のアッカド語文化の中にも様々な形で引き継がれました。たとえば、『アッシリア王名表』では、アムル系部族の長たちのリストとアッシュル市の王のリストという、異種のリストをつなぎ合わせる、シュメル王名表と似た形式が採用され、1千年紀はじめまで改訂されつつ、書き続けられました。過去にあった歴史記述的文書の形式が引き継がれて、ローカルな伝統とくっつけられて再加工される作業が行われていったと考えられるわけです。そういう、連続しつつ変化し、多様化していくという局面がはっきりあって、そのプロセスのごく一部を私たちは知っているのだと思います。

一方で、王名表のような、言ってみれば旧来の伝統的歴史記述の方法に上乘せして、もっと克明な事件史を記していこうという歴史意識が、メソポタミアのなかには、いつからか確実に起こっていったと思います。それは、特に王個人の業績、王朝史、あるいは王国史を描くというやり方で発展していった。たとえば、新ヒッタイトや新アッシリアのように非常に頻繁に軍事遠征をした国家の君主が、自らの業績として、毎年行った軍事遠征のすべてを記録しようと思ったときに、年々のできごとをクロノロジカルに漏れなく記すという王の年代記という形式が生まれてきました。

そういう毎年、毎年のことを記す年代記タイプの歴史記述というのは、1人称による王の語りの形式で王の業績を賛美する王碑文というプロパガンダ文書のなかに起こった。こうした、ヒッタイトやアッシリアの編年記的歴史記述が、今度はバビロニアに伝わっていった、前1千年紀におけるバビロニア年代誌のような、やや王の権威を突き放し、事件を比較的客観的に記録する歴史叙述の発生に刺激を与えたのではないかな。

簡単にまとめてしまえば、ここにいくつかの例を挙げて述べたように、歴史記述のトラディションというのは、重なり合いながら、かたちを変えながら、各地で独自のものが発展していつている。けれど、それは伝統として繋がっているというのが、私の持っている印象であります。

それから、もう一つの大きな問いとして、コヘン先生にご質問いただいたのは、聖書のテキストとメソポタミアの文書の比較を踏まえて、列王記の歴史性をどのように評価するのかということでした。

メソポタミアの文書の場合も、伝説性が高いか、歴史的信憑性があるか、といった問題は、文書の書式、傾向性、同時代性といった点に注目しつつ、さまざまな角度から検討しなければいけないのですが、ここでは、特に列王記に限って聖書の歴史記述の歴史

性について、コメントしておきたいと思います。

現在の旧約聖書学のなかで一つの流行となってきたのは、特にダビデ・ソロモン時代を含む、紀元前9世紀よりも前の旧約聖書の記述の歴史性を、全面的に否定するという傾向です。

これは、古代オリエントの考古遺物のなかで、アラム語やヘブライ語の記念碑が、イスラエル、パレスチナ地域で出てくるのが紀元前9世紀半ばからであり、それ以前の碑文資料は、ほとんどまったくない。そういう状況のなかで、はたしてダビデ・ソロモン時代（前10世紀）に読み応えのある同時代史が既に書かれて、それが旧約聖書のなかに残っている、という仮説を信じることができるだろうか、という問いに発した懐疑的見解です。また、聖書外のアッシリア王碑文のような同時代文書のなかには、オムリヤアハブなどのイスラエル王の名前が出てくるのは、これもまた前9世紀になってからですので、それ以前については、いわば聖書外の同時代資料の証拠がない。証拠のないところは信じられないのであるから、ダビデやソロモンのストーリーというのは、後に前6世紀の申命記派歴史家なり、あるいは、もう少し前に仮定するとして紀元前8世紀末くらいにユダ王国の歴史家によって書かれたフィクションではないのか。もはや、聖書の上に立って、ダビデ・ソロモン時代を論じることは意味がないのではないか、という議論であります。

私は、こういう議論は功罪相半ばすると思っております。一つは、かつてのように、ダビデ・ソロモンの時代を、聖書に書いてあることをパラフレーズして張り付けることによって、そのままダビデ・ソロモン史を書いてきたという、言ってみれば天真爛漫な時代に終止符を打ったのは、やはり進歩である。その一方で、一部のミニマリスト・アプローチとでも言いましょうか、ダビデ・ソロモン時代に書かれたものにはまったく歴史性がないから、聖書のなかには歴史的なデータを求めることができないというのは、やはり誤りではないかというのが私の個人的な見解です。

例えば、ソロモンの官僚のリストとか、ソロモンの行政地区の分割であるとか、文学的な創作のパターンに馴染まないような、行政文書と直接関係したようなデータが旧約聖書のなかには残っているわけですね。これを簡単に否定していいのか。私が先ほど、バビロニア年代誌と比較して強調したように、列王記には、様々な形式の多様な素材が積み込まれているように見えるわけですね。そこで、最終的に記事の歴史性を肯定するにせよ、否定するにせよ、列王記の本文を文学ジャンルや書式に注目して、いくつかのセグメントに分けて、列王記が、どの種のデータを組み合わせてどのように作文されたのかを再度検討して、どこに信憑性があり、どこにはないのかを丁寧に議論する必要は、あると思います。

ソロモンの場合は、『ソロモンの事績の書』という書物を参照したということを聖書の記述者が書いていて、それがいつ書かれたかは、やはり一つの問題なのですね。それがソロモン時代の直後に書かれていたのか。それとも、もっと後代の作文なのかは、知りえません。ただ、一切の歴史的なデータを聖書のなかに、ソロモン時代、ダビデ時代について発見することをあきらめてしまうというのは、早計であろうと。その一方で、重要なことは、列王記においてダビデ・ソロモン時代は、栄光の時代として演出されている部分だということです。ソロモンとダビデの時代というのは列王記のなかで非常に長い、大きなウエートを占めていて、栄光の時代としてそれを演出しようという、アナクロニスティックな後代の願望が強く反映されて、伝説性の高い話とともに、文学的な創作部分も少なくなかろうという気はします。それはちょうど、コヘン先生のお話のなかにあったアッカドのサルゴンをめぐる伝説の発展にも、やや似ている気はします。

サルゴンは紀元前2300年頃という非常に古い時代のメソポタミアの王ですが、この王本人の同時代の碑文では、ユーフラテス川の東側までしか行っていないのです。でも、その後の伝説では、大征服者としてのイメージが強調されて、サルゴンは、ユーフラテスをはるかに越えてアナトリアまで行っている。これはアナトリアに伝わったサルゴン伝説がヒッタイト王国で加工されてできあがった伝説ではないかと考える学者もあるくらいです。さらに、このサルゴンの伝説は、ヒッタイトよりも何百年もあとのメソポタミアでも伝承され発展を続けまして、たとえば、新アッシリア時代には、『サルゴン・ジオグラフィー』という文書が書かれています。この文書は、前3千年紀から前1千年紀までの様々な地名を組み込んで、サルゴンの支配領域を克明に記録するかなのようなスタイルで書かれた偽書です。サルゴンの死後、1500年以上も後になって、新たなサルゴン伝説がつけられているのです。これはダビデやソロモンについて書いた聖書の伝承と比較できる材料ではないかと考えております。

ともあれ、特にダビデ・ソロモン時代に関しては、まず聖書のなかから信憑性のあるデータがどこであるかを丁寧に考えることを、まだあきらめてはいけないのだということを、私のお答えとしておきたいと思います。

司会 はい、ありがとうございました。

それでは池田先生のコメントにつきまして、石川先生のほうから、よろしく願いいたします。

石川 はい。お二人の先生方、コメントをありがとうございました。

特に、池田先生のコメントにつきましてお答えといいたいでしょうか、こちらの考えをお

示したいと思います。

最初のご質問についてです。詩編29編を扱いましたが、この詩編29編を読みますと、たしかに外側からといいますか、周辺世界の影響を受けています。150編あるうちのほかの詩編で周辺世界の明確な影響が見られるかどうかということについて、ご質問がありました。これについてお答えします。

この詩編29編は特殊というわけではありませんけれども、これは一読して周辺世界の影響が非常によくわかるという、そういう意味ではちょっと特別な詩編ではないかと思います。それ以外の詩編では、一つの詩編が丸ごと周辺世界の影響を直接受けていることが明白である、というのはやはり少ないと思います。あの詩編のある部分を見ると、周辺世界の影響が見てとれるというものは多いです。

詩編はそれぞれの詩編の相互の影響もありますし、詩編は聖書世界から独立しているものではなくて、ほかの聖書全体の——この聖書全体ということで、どういう範囲を考えればいいのか難しい問題がありますが、それはさておき——ほかの書物との非常に深いかわりのなかで作られていますので、詩編のなかに周辺世界の言葉が直接入ってくるということは、極めて少ないのではないかと考えられます。既にもう解釈されて、いろいろ変容を受けて、そして詩編に入ってくるというのが普通ではないかと思います。

そして詩編のなかでも、入ってきたものがまた変容して、さらにほかの詩編で使われたりということで、使ったり使われたりということは非常に多くありますし、詩編以外の書物との関係も非常に深いということで、このへんは非常に複雑ですので、調べていくのはなかなか難しいと思います。

大まかなところではそういうことが言えます。29編のように丸ごと周辺世界の直接的な影響が見えるものは、少ないです。そういう意味では、29編というのは特別ではないかと思いますが、しかし、間接的に影響を受けている詩編は、もうこれは全部と言っていいだろうと思います。例えば、29編でも出てきましたけれども、「王」という概念は周辺世界から来た概念ですが、いろいろな詩編のなかで「王」については議論をされています。もちろん、これについては詩編以外の書物でも議論をされています。詩編の作者たちが——詩編は誰がつくったのかというのは、非常に難しいです。神殿のなかの下級祭司なのかもしれません——「王というのは何なのか」、「誰なのか」ということをずっと考え続けてきた系譜があります。外から入ってきた「王」という概念を、何とかイスラエル化していこうとする過程が詩編のなかに、たどっていくと見られるのではないかと思います。

29編は周辺世界から直接影響を受けているイメージのなかで、「王」という外来の概

念をどのようにイスラエル化しているのか、そのダイナミクスがわかりやすいので、取り上げた次第です。

次に、池田先生の問題提起といいたいしょうか。古典の力についてお答えしたいと思います。

聖書というのは、われわれの世界とはちょっと違う。聖書研究をしっかりとしている方々はともかくとして、日本で普通に生きている人間からすると聖書の世界は、特に旧約聖書はずいぶん遠い世界に思われます。ですから、聖書は古典文学といっていいと思います。そのエネルギーを、その面白さを、われわれがどのようにして受け取るのかということを、先生は問題提起されたと思います。

私の考えでは、われわれが持っている、この聖書と、それから、もう少し広げて聖書の解釈の世界も含めて、聖書世界といえるのではないかと思います。

聖書としての旧約聖書がある。そして、旧約聖書の一つの解釈として、いわば、その続編のひとつとして書かれたのが新約聖書ですから、新約聖書も一つの聖書世界になっていきます。それから、解釈ということがもうずっとおこなわれていきますが、それを全部含めて、聖書世界と言ってもいいのではないかと思います。

そうすると、今われわれが生きて行っている聖書の〈読み〉そのことも、聖書世界に入る。つまり、それを読んで解釈するというかたちで、すぐに聖書世界に入ることができるのではないかと考えます。

死海文書のことを言われました。死海文書のなかでは、われわれが持っているいわゆる正典詩編以外の詩編がある。死海文書の文書活動は非常にエネルギー的な作業で、そういう作業の結果が残っていると言われました。まさにそうだと思うわけですが、死海文書も、聖書の世界を何らかのかたちで解釈して、それを表現していくという意味で、聖書世界のなかに入れることができるのではないだろうかと考えます。

われわれが持っている正典というか、ちゃんとした本になって普通に売られている聖書世界、聖書というのがありますけれども、そのなかに何らかのかたちで、以上述べた大きな意味での聖書世界（聖書の〈読み〉の世界）が含まれている。そのエネルギーをわれわれが引き出していくというのか、受け止めていくという作業が古典を読む、私たちが聖書を読むということではないかと思うのです。

ですから、これまでの聖書の解釈——まさにユダヤ学のテーマかもしれませんが——の一つ一つが非常に大事です。いろいろなところでおこなわれた解釈、いろいろな人がおこなった解釈というのが非常に大事になってくるのではなかろうかと思います。

聖書というのは一つの答えではなくて、これを問いとして受け止めないと、解釈は出

てこない。問いかけをつくってきた人たち、これが聖書の編集者であり、そして、その問いかけを何とかして受け止めようとするのが、われわれ読者なのではないかと思います。

何か答えのような、答えでないようなことですが、以上でございます。

司会 はい、ありがとうございました。

このセッション A では、「古代オリエントと聖書」というテーマでお話をうかがいました。聖書に関しましては、山田先生は列王記という歴史書、それから、石川先生は詩篇29編を取り上げ下さいました。

こちらの進行の不手際で、時間があと10分弱になりましたが、フロアの方から山田先生や石川先生にご感想あるいはご質問などございましたら出していただきたいと思います。

はい、どうぞ。

手島 たいへん興味深い発表をありがとうございました。

このバックグラウンドとして、ユダヤ学、聖書学、このような学がいくつも飛び交っている状況について、ちょっとご説明させていただきます。

ユダヤ学というのは、ユダヤ人研究者が19世紀初頭、1820年、ベルリン大学の学生たちが中心になって、自分たちの歴史、文学を歴史批判的に見直そうとしたことに端を発しますが、そのちょうど同じ19世紀初頭に、実はこの聖書学の根本的なテーゼも固まりつつあった時代です。

しかし、その聖書学の根本的なテーゼ、その歴史認識をつくりあげたのは、ドイツ・プロテスタントに属する聖書学者です。ですから、同じ聖書を読みながらも、いまこのセッション A では、二つのまったく違う研究文脈があり、現在の聖書研究もそのなかにあることを確認する、そのようなセッションになっております。

背景について、ひとつ。18世紀末の啓蒙思想家たちの時代は、実は、現在の詩篇研究の基礎が作られた時代です。パラレリズムの発見は、この時代のもので、有名なところにはヘルダー（J. G. Herder）またロース（R. Lowth）という方々がいますが、パラレリズムやスタイル論は、彼らが引っ張りだしたことになっております。

しかし、そのとき、もう一つ言われていたことがあります。それは、「古代ヘブライ人はこのような詩篇を生み出すことができたけれども、いまのユダヤ人に詩は書け得ない」ということです。この類の蔑視が、当時のドイツのベルリン大学では堂々と語られておりました。

それを聞いたツンツらは、「違う。われわれのユダヤ人の歴史のなかには、詩はピュートというかたちで聖書以後の中世にもあるじゃないか」ということで、言ってみれば、その批判に答える形で、ラビ・ユダヤ教のヘブライ詩文がユダヤ学発足当初より一つの客観的な研究対象となります。つまり、見方の違う、もう一つの研究文脈すなわちユダヤ学が乗り出してきたという図式になろうかと思います。

そういう点で、石川先生がこのエル伝承、パール伝承についてですが。これらはカナアンのウガリット資料から出てきて、聖書学者はこのような層分けのような考え方をするのですが、ユダヤ学の聖書研究者たちの中には、多分即座に、なぜ分割するのかということに言及してくるのではないだろうか。

例えば、どうしてパール伝承を先頭に立て、そのあとにエル伝承がやって来る。つまり、詩が少しずつ編集されていった。しかし、そもそも詩というものは、そういういくつものものを包括できる唯一の表現形式ではないのか。なぜ、これをこうやって分割するのか。われわれは古い資料を発見したことによって、それを根拠に発展史的に今の聖書を見ようとする傾向があり、その点で先生、もしパール伝承を先に立て、次にエル伝承が来ると、こういう見方の理由を、ドイツのキリスト教系研究者をお手本にされていると思いますが、このあたりからご説明いただけたら、皆さんによくわかるのではと思います。

石川 ご質問、ありがとうございます。

いまのご質問は、本当に詩編研究の根幹のところでございます、分析していくときには、どうしても何か先入観、やはり何かこうヨーロッパ的なものが入りますね。これは確かだと思います。ここでのパール伝承だのエル伝承だのというのは、やはり、まずヤハウェ信仰を前提として分析しています。これは実際のところ、そうです。ヤハウェ信仰に近いものがあとに来たのではないかという、前提と言いましょうか、先入観といえど先入観ですけれども、確かにあります。昔のことをいろいろ再構成していくときには、やはり何らかの前提がないと、このような再構成はできないので、そういう前提に立ってしまっていることは、これは本当に確かです。

ですから、ヤハウェ信仰により遠いものを最初に持ってくるというかたちで、パール信仰がまず入ってきたのではないか。そして、エル伝承は静的と言いましょうか、最初から最後までずっと王であるという神話ですけれども、ヤハウェ信仰に似ているので、それが次に入ってきたということですね——そういう前提があった。まずヤハウェ信仰が前提としてあって、それから考えていったのではないかとは思いますが。

ただ、この29編の詩編では、土地の名前が少し出てくるのです。イスラエルの北側

の土地の名前が出てきたり、南側の土地の名前が出てきたりしている。それで、北側の土地の名前が出てくるところは、パールの表現になっている。ですから、まず北のほうで接触して、それが南のほうに下ってきて、南のエルサレムのほうで編集されたのではなかろうか。そこで、エル伝承が入ってきて、南に下ってきたパールの表象と結び付けられたのではないか。ということで、場所の情報が少し詩編に入っていますので、それを考え併せて、ということではあります。

しかし、再構成するときには、やはりヤハウェ信仰を出発点として、どうなのかというふうに考えてしまう。この点のご指摘のとおりで、聖書の分析そのものが根本から問われるところだと思います。

私自身の関心からいうと、あまり過去のことをあれこれするよりは、今のテキストをどう解釈していくかというほうに個人的には関心があるものですから、手島先生のご指摘には、むしろ私自身、納得するところです。

こういうことで失礼いたします。

司会 市川先生、どうぞ。簡潔にお願いいたします。

市川 簡潔といいますか。

私は今日の発表をうかがっていて、イスラームにはジャヒリヤというのが当然のようにありますが、聖書というか、この古代イスラエルにも、ジャヒリヤという考え方が強くあったのではないかという気がしてしょうがないのですけれども。

つまり、例えば周辺文化。多分、イスラエルよりももっと進んでいた文化が、エジプトにも、メソポタミアにも、あるいはシリアにもあったと。今日の話ですと、実際にそれを受け入れていながら、消化したあとは自分たちの独自の世界をつくって、そのあとは学習していないのだろうか。

つまり日本でいえば、ずっと中国の歴史書を規範として学ばれていたと。漢詩も規範として学ばれていた。それは江戸ぐらいまでは続いているわけですね。ですから、そういう自分たちの文化はどこから来ているかというのを、すごく意識しているわけですが、聖書は明らかにメソポタミア伝承、あるいはウガリットのものを取り入れていながら、それをはっきりと拒絶していると言っているのどうか。

例えば王国時代に、メソポタミアのテキストを彼らは初期から読んでいた。どういうかたちで学習して、文化として消化していったのかというところを、もし、わかれば教えていただきたい。

山田 まず、メソポタミアのテキストが、ある程度パレスチナ地方で読まれていたかどうかという点、答えは「イエス」と言っていると思います。

紀元前14世紀の『アマルナ文書』に見るように、前2千年紀半ばには、エジプトでメソポタミアの文書と言語が学ばれ、粘土板に書かれていました。——また、ヒッタイトの話も出ていました——ヒッタイトでも、例えば、メソポタミアの『ギルガメシュ叙事詩』のような叙事詩や、サルゴン伝説のようなメソポタミア系の文学が、写されていたものが発見されているわけですね。

同時代のイスラエル地域でも、メギドからは『ギルガメシュ叙事詩』の断片が出土していますし、前13世紀のアフェク・アンティパトリスにあったエジプトの知事の住居からも複数のアッカド語の文書が出土しています。アフェクからは楔形文字で数カ国語（シュメル語、アッカド語、カナン語）を記した語彙文書断片も出ていて、楔形文字システムの書記学校が存在も推定できます。

そういう意味では、古代イスラエルがアルファベットによって文字を書くことを始める前に、パレスチナ地域とその周辺は、国際的文書技術として、メソポタミア流の楔形文字で粘土板にものを書く技術というのを、かつて日本人が漢文でものを書いたのと似たようなかたちで、そのまま受け入れて知っていました。

それをイスラエル王国時代になって、いつからか、自分たちの話語であるヘブライ語をアルファベットで記すという技術を採用して、それに転じていったわけですが、そのプロセスの一番古いところを、我々はたどれずにいるわけですね。

確実にたどれるのは、紀元前9世紀になってアラム語やモアブ語やヘブライ語の碑文がパレスチナ地域とその周辺で出てくるにいたって、はっきりとアルファベットでものが書かれるようになったのだと分かるというわけであります。

私のイメージとしては先ほど言ったように、ダビデやソロモンのような王国時代初期に、その行政上の必要から文書を残すということがあったのだらうと信じております。それは、あるいは発見されていないのか、朽ちてしまうようなモノに書かれたので残っていないかではあろうけれども、文書行政は始まっていたのだらうと。聖書中のダビデやソロモンの官僚リストに書記が入っていることは、その証拠です。

ただ、そのころの書記の活動というのが、そのあとの紀元前8—7世紀などの旧約聖書の歴史書の列王記の一部がおそらく書かれたであろう時代ほど、盛んに広くアルファベットでものが書かれたのか。それとも、極々限られた王の宮廷で、王の宮廷付きの書記官が数名いたというようなレベルであったのか。そここのところは、はっきりしないといっているのではないかと思います。

ジャヒリヤのような感覚があったかということについては、私は少なくとも王国時代

セッション A：古代オリエントと聖書

については、それは信じません。というのは、列王記の一部が書かれた王国時代というのは、ヤハウェに対する一神教がどこまで徹底したかという問題も含めて、多神教的な世界のなかの一神礼拝というところから抜け出ないレベルにあったのだと。ただ、捕囚期以降になって国を失ったという歴史的コンテキストのなかで王国時代を振り返ったときに、捕囚民は、やはり一神教的民族史を書こうと。そして、王朝史として残っていたデータを、宗教民族集団としてのユダヤ人としての書き換え行為が起こったときに、新しい記述の形態、非常に長大で、自分たちの現状を過去に照らして、それを罪に対する因果応報によってダイナミックに説明する、という記述が出てきたのだと思います。この作業の中で、ジャヒリヤ的と評価すべきかどうか分かりませんが、多神教世界の否定も含めた、脱古代オリエントの芽生えが、古代イスラエルのなかに起こってきたのかなというふうに考えます。

司会 はい、ありがとうございました。

12時15分を過ぎましたので、セッション A はこれで終わりにしたいと思います。また、何か質問やコメントなどございましたら、それぞれの先生に直接お伝えいただければと思います。

このセッションでは、山田先生と石川先生に発表していただき、そのあと、コヘン先生と池田先生にコメントをいただきました。どうもありがとうございました。

第2回 CISMOR ユダヤ学会議
「ユダヤ学の多様性：取り巻く異文脈との対話」

セッション B

「中世におけるイスラームと聖書」

イスラームにおける「神の言葉」としての聖典の意味

中田 考

序.

ユダヤ教、キリスト教の聖書とイスラームのクルアーンは、それぞれの宗教において共に《神の言葉》とみなされ、それゆえ聖典の權威を有している。しかし聖書とクルアーンでは「神の言葉である」と言われる意味が構造的に異なっている。

本論の目的は聖書との比較において、クルアーンが神の言葉である、ということの意味を明らかにすることにある。

1. 聖書の構成

本稿で言う「聖書」とはヘブライ語聖書とギリシャ語聖書の総称である。

ヘブライ語聖書は、ユダヤ教とキリスト教が共に聖典とみなすが、その構成は若干異なる。

ユダヤ教では聖書正典は1世紀の終わりごろにヤムニア（ヤブネ）会議で確認され、「トーラー（律法）」、「ネヴィイーム（預言者）」及び「ケトゥビーム（諸文書）」の頭文字をとってタナハと呼ばれる。「トーラー（律法）」は「創世記」「出エジプト記」「レビ記」「民数記」「申命記」、「ネヴィイーム（預言者）」は「ヨシュア記」「士師記」「サムエル記」「列王記」「イザヤ」「エレミヤ」「エゼキエル」「小預言者」、「ケトゥビーム（諸文書）」は「詩編」「ヨブ記」「箴言」「雅歌」「ルツ記」「哀歌」「コヘレトの言葉」「エステル」「ダニエル」「エズラ」「歴代誌」から成る。このヘブライ語本文を、8世紀以降、マソラー学者が母音記号等を加えて5世紀から10世紀までに編集したものがマソラー本文¹⁾で全24書である。

キリスト教ではプロテスタントはこのマソラー本文に含まれる文書のみを「旧約聖書」正典と認めているが（39書と数える）、カトリックと東方正教会は紀元前250年頃からギリシャ語に翻訳された七十人訳聖書（セプトゥアギンタ）に含まれていた文書を正典としている。

他方、新約聖書正典27文書は4世紀末から5世紀にかけて確定された²⁾。その27文書の構成は、「マタイによる福音書」、「マルコによる福音書」、「ルカによる福音書」、「ヨ

ハネによる福音書」の四福音書、次いで使徒的文書と総称される「使徒言行録」、「ローマの信徒への手紙」、「コリントの信徒への手紙一」、「コリントの信徒への手紙二」、「ガラテヤの信徒への手紙」、「エフェソの信徒への手紙」、「フィリピの信徒への手紙」、「コロサイの信徒への手紙」、「テサロニケの信徒への手紙一」、「テサロニケの信徒への手紙二」、「テモテへの手紙一」、「テモテへの手紙二」、「テトスへの手紙」、「フィレモンへの手紙」、「ヘブライ人への手紙」、「ヤコブの手紙」、「ペトロの手紙一」、「ペトロの手紙二」、「ヨハネの手紙一」、「ヨハネの手紙二」、「ヨハネの手紙三」、「ユダの手紙」の21の書簡、及び「ヨハネの黙示録」となる。

2. ムスハフの結集

聖書が「本」であるようにクルアーンもまた「本」である、と考えるのは誤りである。アラビア語では、本としての「聖書」にあたるものは、「ムスハフ(紙に記入されたもの)」と呼ばれ、書かれた内容である「クルアーン」とは概念的に異なるばかりでなく、名称からして全く別物である。(但し「クルアーン」は「ムスハフ」の内容であると同時にタイトルでもある)。

そもそも「クルアーン」とは「読誦されるもの」を意味し、元来書かれたものではなかった。その意味においては、そもそも書かれた文書としてのクルアーンの「ムスハフ」の「正典性」は、「クルアーン」にとって、副次的なものでしかない、とも言うことが出来る³⁾。

現行の「ムスハフ」は結集命令者第3代カリフ・ウスマーンの名に因んで「ムスハフ・ウスマーニー(ウスマーン版テキスト)」と呼ばれる。信者の心の中に暗記され、読み上げられるものとして存在していたクルアーンが、書かれた一冊の本の形を取ったのは、このカリフ・ウスマーンの結集の結果であるが、この結集は西暦645年(ヒジュラ暦25年)頃、つまり預言者ムハンマドの没後15年程が経ってからであるが、現行のクルアーンはこのムスハフ・ウスマーニーを忠実に継承している。クルアーンの結集の時点で、イスラーム・カリフ国は、既にササン朝ペルシャを滅ぼし、ローマ帝国の経済文化的に最も豊かなエジプト、北アフリカとシリアを支配下に収めた世界最大の帝国であった。そしてカリフ・ウスマーンは預言者ムハンマドのイスラーム宣教開始の初年(西暦610年)に入信しその後彼の死に至るまで23年間にわたりずっと身近に使えた最古参の高弟の一人であった(預言者ムハンマドの娘婿でもあった)。

つまりクルアーンの結集は、預言者ムハンマドの高弟であったウスマーンが世界最大の帝国の元首として自ら指揮し、ムハンマド在世時のクルアーンの記録者であったザイ

ド・ブン・サービトラに編集を命じて行った国家事業であったのである。

ちなみにこのムスハフ・ウスマーニーは5部、あるいは7部作成されたが、そのうちの一部は現在、タシュケントのウスベキスタン・ムスリム庁に保管されている。⁴⁾

ムスハフ・ウスマーニー（ウズベキスタン・ムスリム庁 所蔵 中田考撮影）
ムスハフ・アルニイマーム写本 現物 UNESCO による証明書



4. クルアーンのテキスト

現行の『クルアーン』は「ムスハフ・ウスマーニー」と呼ばれ、事実、ムスハフ・ウスマーニーを忠実に継承しているが、「ムスハフ・ウスマーニー」そのものとは全く別物である。というのは、ムスハフ・ウスマーニーが作成された時点では、まだアラビア語の正書法が確立しておらず、ムスハフ・ウスマーニーには多様な読み方が可能であるが（アラビア語の三つの母音（a, i, u）の表記がないばかりでなく、子音（b, t, th, n, y）、（d, dh）、（s, sh）、（r, z）なども区別されない。

現行の所謂『ムスハフ・ウスマーニー・クルアーン』は、カリフ・ウスマーンの作成させたムスハフに、7の正統伝承経路のうちのいずれか一つ（大半がハフス経路）の読誦法に従って、母音符合などを付してあるものだからである⁵⁾。そして一つのムスハフ・ウスマーニーに7の読み方が存在し、それぞれが正統な読誦法として認められているのは、そもそもクルアーンは、「このクルアーンは『七つの語（sab‘ah aḥruf）』によって下されたのである。それ故そのうちの読みやすいもので読め」などのハディースにある通り、預言者ムハンマド自身がアラビア語の七つの読み方でそれを読んでいたのである⁶⁾。

最も多いのは動詞の活用による読みの違いである。例えば28章39節はハフスの読誦では「…彼ら（ファラオとその軍勢）は彼らが我等（アッラー）の御許に yurja‘ūna（戻される：受動態）とは考えなかった」と読むが、ワルシュの読誦では「…彼ら（ファラ

オとその軍勢)は彼らが我等(アッラー)の御許に yarji‘ūna (戻る:能動態)とは考えなかった」と読む。これはムスハフ・ウスマーニーでは母音符号がないため、能動と受動の区別を示す接頭辞と第二語根の母音が書かれていないため、どちらの読みもできる例である。語根の子音自体が変わる例は極めて少ないが一例だけあげるなら、25章48節はハフスの読誦では「彼こそは風を bushr (吉報)として送る…」と読むが、カールーンの読誦では「彼こそは風を nushur (散らばったもの)として送る…」と読む。これはムスハフ・ウスマーニーでは (b, t, th, n, y) が区別されず一本の横線で書かれるため、第一語根を下に点の一つ打って b と読んだものと上に点の一つ打って n と読んだものの違いの例である。

それゆえ、クルアーンはカリフ・ウスマーンの時代に正典が決定され、そのテキストは預言者ムハンマドに下されたクルアーンの正確な記録であり、異本はなく、今日に至るまで厳密に一字一句違えず保存されている、ということには合意が成立しているが、それはラテン語のような一字一音表記を原則とする言語において「唯一の正典テキストが存在する」と言われる事態とは、違うことが意味されているのである⁷⁾。

5. クルアーンの構成

クルアーンは「一冊」の本である。クルアーンはその固有名「クルアーン」の他に「フルカーン」などの別称が存在するが、それらと並んでクルアーン中で頻繁に使われる呼称が「本 (kitāb)」である。「本 (kitāb)」は必ず単数形で用いられ、複数形が用いられるクルアーンの下位の構成単位である「章 (sūrah)」、「節 (āyah)」と対照をなしている。それは啓示の初期のマッカ期 (610-622) も後期のマディーナ期 (622-632) においても変わらない。これはクルアーンが啓示の途中の段階においても既に「一冊の本」として了解されていたことを示している。クルアーンは天にその原本があり、それが地上に下されたと考えられている。クルアーンは23年にわたって少しずつ啓示されていたが、その啓示の順序は、クルアーンの章立てとは一致しない。クルアーンは全114章からなるが最初の啓示は96章1-5節 (読め。創造された御方である汝の主の御名において…)であり、最後の啓示は2章281節 (アッラーに帰される日を畏れよ…)である。つまりクルアーンは天上の原本から断片的にバラバラに下され、それが最後の節の啓示の後で、地上で本来の順序に組み立て直されたのである。

ちなみにイスラームは、モーセの「律法」、イエスの「福音」などの他の啓典は一度に下されたものであり、段階的・断片的啓示はクルアーンの特徴であると考えている。

6. クルアーンの「作者」

以上の概観を踏まえて、改めて、クルアーンの「作者」は誰か、との問いを立ててみよう。クルアーンの「作者」を「ムスハフ・ウスマーニー」を筆記した者とするなら、筆記者の名前は伝わっていない。ムスハフの編集者とするなら、ザイド・ブン・サービトラであり、ムスハフの結集命令者とするならカリフ・ウスマーンである。しかし既述の通り、ムスハフとクルアーンは概念的に別物であり、書物の形に纏められたムスハフは、クルアーンにとって本質ではなく、これらは「クルアーン」の「作者」の候補にはならない。

では「読誦されるもの」としてのクルアーンの「作者」とは誰であろうか。

クルアーンは様々な機会に読まれるが、その「生活の座 (Sitz im Leben)」はなによりも礼拝中の読誦である。特に夜の礼拝は長時間にわたるクルアーン読誦の場である。クルアーン73章2-4節には「少しの時間を除いて夜は礼拝に立て。その半分かそれより少し少なく。あるいはそれより少し増やし、クルアーンをゆっくり吟唱せよ」とある。預言者の言行録『サヒーフ・ムスリム』には以下のようにある。

「私 (教友フザイファ) は一夜、アッラーのみ使いと礼拝を行った。そのかたは初めに雌牛章 (クルアーン二章) を読まれた。…それからみ使いは婦人章 (クルアーン第四章) に入られてそれを読唱し終えられ、更にイムラーン家章 (クルアーン第三章) に入られて、それをゆっくりと読まれた」(『日訳 サヒーフ・ムスリム』日本サウディアラビア協会、1987年、532-533頁)

イムラーン家章については読了したとは明言していないが、雌牛章と婦人章だけを読んだ場合で、クルアーンを240に分けたうちの約30、イムラーン家章を読み終えたとすれば、約42、即ち前者で一夜でクルアーン全体の8分の1、後方で6分の1を読了していたことになる。実際にはおそらくこの時期には雌牛章、婦人章、イムラーン家章はまだ完結していなかったと思われるのでもう少し短い、このハディースは預言者ムハンマド在世中のクルアーン読誦の「量」について伝える貴重な情報である。

このハディースは、ムハンマドの在世中において、信徒たちにとっては、クルアーンとは第一義的には、預言者ムハンマドによって読誦されるのを聞くものであったことが分かる。しかし礼拝は全ての信徒に対する義務であり、ムハンマドと共に礼拝する信徒たちを除いて、ムスリムたちは自分たちでクルアーンを読誦していた。従って、ムハンマド在世中においてもクルアーンはムハンマドだけでなく、信徒たちによっても日常的に定期的に読誦されていたことが分かる。

既述のようにクルアーンの最初の啓示は「読め。創造された御方である汝の主の御名

において」(96章1節)であるが、ここで「読め」と命じられているのは、預言者ムハンマドである。この最初の啓示について預言者の言行録『サヒーフ・アル＝ブハーリー』の「啓示の始り」章には、「天使が彼に現れて『読め』と命じた。…すると天使は三度目に彼を捉え、苦しみに打ちひしがれるほど羽交い絞めにしてから放し、『読め。創造された御方である汝の主の御名において…』と言った」(『ハディース イスラーム伝承集成』上巻、中央公論社、1993年16頁参照、一部改訳)とある。

つまり、預言者ムハンマドにとってのクルアーン読誦とは、天使ジブリール(ガブリエル)から読むように命じられたものを読むことであったのである。⁸⁾

ではムハンマドにクルアーンを読めと命じた天使がクルアーンの「作者」なのであるうか。結論を先取りして言えば、後代のムスリムの学者たちは、クルアーンはアッラーの御言葉であり、天使はそれを携えてムハンマドの許に下り、ただそれを読むようにムハンマドに伝えた伝達者に過ぎない、としている。

ここでは、信徒たちにクルアーンを伝えたのはムハンマドであり、ムハンマドの在世当時から、信徒たちは、ムハンマドがクルアーンを読むのを聞き、同時にそれに倣って自分たちもクルアーンを読んでいたこと、そしてムスリムの学者たちが、クルアーンを神の御言葉であると結論したことだけを確認し、次章で、クルアーンに即してのその語り手の分析に移りたい。

7. クルアーンの語り手

ここでは一応、クルアーンの語り手がアッラーであるとの前提で、クルアーン自体の中で「アッラー」がいかなる形で現れるか、を見てみよう。先ず、僅か7節からなるクルアーン第一章を見てみよう。

1. 慈悲あまねく慈愛深きアッラーの御名において。
2. 万有の主、アッラーにこそ凡ての称讃あれ、
3. 慈悲あまねく慈愛深き御方、
4. 最後の審きの日の主宰者に。
5. わたしたちはあなたにのみ崇め仕え、あなたにのみ御助けを請い願う。
6. わたしたちを正しい道に導きたまえ、
7. あなたが御恵みを下された人々の道に、あなたの怒りを受けし者、また踏み迷える人々の道ではなく

ここでは先ず「アッラー」は第1節で三人称(男性単数)「アッラー」として現れ、それが5節で二人称(男性単数)「あなた」に転調していることが分かる。クルアーンがアッラーの御言葉であるなら、その中では「アッラー」は一人称で現れるのが基本で

あるように思われるが、事実はそうではなく、最も多い形は三人称である。

しかし勿論、一人称で現れることもないわけではない。例えば「本当にあなたがたのこのウンマ（宗教共同体）は、唯一のウンマである。**われ**はあなたがたの主である。**われ**を畏れよ。」(23章52節)ではアッラーは一人称（単数）「われ」として、信者たちを「あなたがた」と二人称で呼ぶ関係に立っている。しかしクルアーンにおいて現れる一人称の大半は実は複数である。特にクルアーン自体との関係においては、大半が一人称複数形なのである。以下に二例を挙げよう。「まことに**われら**こそは、その訓戒を下し、まことに**われら**こそがそれを守護するのである」(15章9節)「まことに**われら**はそれ（クルアーン）を御稜威の夜に下した」(97章1節)

この一人称複数形を、ムスリムの学者は、自称敬語と説明し、アッラーを指すと結論するが、オリエンタリストの中には、この「われら」を天使たちと考える者もいる。例えばベルは、以下のように述べている⁹⁾。「コーラン後期における状況設定は一定している。すなわち、アッラーは啓示の背景としての三人称であり、『我ら』という人称は啓示の語り手である単数または複数の天使、そして啓示は預言者に対して下される。たとえ預言者が人々に直接語りかけたとしても、彼は『啓示を伝える者』に過ぎなかった。」

またベルはクルアーン前期においては、クルアーンの中に、少数ながらムハンマド自身の言葉も混じっている、と考えている。「ムハンマドは、自分が靈感を受けていること、自分が語る啓示が外部からの触発によってもたらされたことを確信していた。概して言えば、外部から到来した啓示と自分自身の考えをはっきり区別した。」¹⁰⁾「コーランのある部分がムハンマドの言葉であるかどうか否かは慎重に検証しなければならないが、初期の啓示の中にはムハンマド自身の言葉としか思えないものが存在するのも事実である。」¹¹⁾（同上、142頁）以上、纏めるなら、アッラーをクルアーンの語り手と想定した場合、単純な人称の分析からだけで、アッラーが一人称として語ったものがクルアーンである、とは言えず、事実オリエンタリストの中には、クルアーンの中には、「アッラーの言葉」、「天使の言葉」、「ムハンマド自身の言葉」が混在している、と看做す者も存在しているのである。

8. クルアーンは誰の言葉か

以上の議論を踏まえて、改めて「クルアーンは誰の言葉か」と問うなら、「人間界で」実証的に確認できるレベルでは、それが最初に預言者ムハンマドによって人類に齎されたことについては、ムスリムの学者とオリエンタリストの完全な一致を見ている¹²⁾。

このことはムハンマドの言行録である「ハディース」と顕著な対照をなしている。つ

まり、ハディースには数百万単位の大量の偽作が存在したことはムスリムの学者の間でも当然の常識であるが、その中から真偽の検証を経て預言者ムハンマドに遡りうる、とされた数万のハディースについては、ムスリムの学者たちが今日に至るまで、疑うに足る根拠はない、と見做しているのに対して、ゴルトツィーハー（1921年没）以来、オリエントリストの多くは、ムスリムの学者たちが真性とみなすハディースの大半は後世の偽作だとの立場を取っているのである。

つまり、預言者ムハンマド以外による偽作が存在するハディースとは異なり、クルアーンのテキストに預言者ムハンマド以外の人間の言葉が混入している、という可能性は、オリエントリストを含めてあらゆる研究者が排除しているのである。

前章で述べた通り、クルアーンが、ムハンマドによって語られたものである以上、クルアーンの中にアッラーの言葉と共にムハンマドの言葉が混入しているのではないか、との疑いが生ずるのはむしろ当然でもある。しかし概念的にはムハンマドの言葉とアッラーの言葉は截然と区別されている。それだけでなく、ムハンマドが伝えたアッラーの言葉の中でも、クルアーンは、クルアーン以外のアッラーの言葉とも明確に区別されている。クルアーン以外のアッラーの言葉を預言者が伝えるハディースは「神聖ハディース (ḥadīth qudsī)」と呼ばれるが、以下にその例をあげてみよう。

アブー・フライラ（ウサーマ・ブン・ザイド）（ヒジュラ暦54年没） —
アターッ（イブン・アビー・ラバーフ）（114年没） —
シャリーク・ブン・アブドッラー・ブン・アビー・ナミラ（140年没） —
スライマーン・ブン・ビラル（177年没） —
ハーリド・ブン・マフラド（213年没） —
ムハンマド・ブン・ウスマーン・ブン・カラーマ（256年没）
経由でアル＝ブハーリーが伝える神聖ハディースに曰く。
アブー・フライラは言った。

アッラーの使徒は言われた。「アッラーは仰せられた。『我が庇護下にある者に敵対する者には我は宣戦する。我が僕が我が彼に課した義務によって我に近づき、そして随意的善行によって更に我に近づき続ける時、我はその者を愛するようになる。そして我が彼を愛すれば、我は彼の聞く耳になり、見る目となり、力を振るう腕となり、歩む足となる、もし我に祈願すれば、我は彼に与え、我に庇護を求めれば彼を庇護するであろう。我は我が行い何事にも躊躇わないが、我は信仰者を害することを嫌うので、信仰者の魂が死を嫌うことには、我が躊躇いがある。』」

つまり、クルアーンはムハンマドが伝えたアッラーの御言葉であるが、ムハンマドが伝えたアッラーの御言葉の「全て」ではないのである。クルアーン18章109節に「言ってやるがいい。『たとえ海が、我が主の様々な御言葉を記すための墨であっても、主の様々な御言葉が尽きない中に、海は必ず使い尽くされよう。たとえわたしたちが(他の)

それと同じ（海）を補充のために持っても』とあるように、アッラーの言葉は無限にあることが前提とされているが、人間に対して発せられた言葉はその一部を為すに過ぎず、預言者たちに啓典の形で下された言葉は其中でも限られたものに過ぎない。そうした啓典が、モーセの「律法」、イエスの「福音」、ムハンマドの「クルアーン」なのであり、イスラームの啓示理解の枠組みの中では、「クルアーン」はアッラーの御言葉の中でも、「(全ての言葉 > 人間に対して発せられた言葉 >) 預言者たちに臨んだ言葉」のカテゴリーの中のサブカテゴリー「預言者ムハンマドに臨んだ言葉」の一部の「預言者ムハンマドに下された啓典」であり、また「預言者たちに臨んだ言葉」のサブカテゴリー「預言者たちに下された啓典」の一つの「預言者ムハンマドに下された啓典」となるのである。

9. 靈感説

以上の議論から、二つのことを確認しよう。

第1に、クルアーンは「人間界で」実証的に確認できるレベルでは、それが最初に預言者ムハンマドの口から発せられたこと、つまり、クルアーンにはムハンマド以外の人間の言葉は一切混入していないことについては、ムスリムの学者とオリエンタリストの完全な一致を見ている。

第2に、ムスリムの理解においては、クルアーンは単に神の言葉であるだけでなく、様々な意味のレベルにおいて無数に存在する神の言葉の中でも特殊な形式を有する「神の言葉」、つまり外延の明確な一冊の「本」として預言者たちに授けられる「啓典」の一つである、ということである。

以上の事実を確認した上で、以下において、所謂「聖書靈感説」を手がかりに、クルアーンと聖書の比較を試みたい。

聖書靈感説の典拠としては、「聖書はすべて、神の霊の導きの下に書かれ…」(『新共同訳』「テモテへの手紙二3:16」)がよく引かれるが、「聖書」の原語は γραφή (書)であり、「神の霊の導きの下に書かれ」の原語は θεόπνευστος (神の霊を吹き込まれた)である。この「聖書」は直前の15節の ἐνὰ γράμματα と同じくヘブライ語聖書を意味する。γραφὴ, γράμματα は共に単数形であり、ヘブライ語聖書全体が、一つの「聖書」として理解されており、「神の霊の導き」はモーセなどの個々の「預言者」ではなく、全体としての「聖書」にあると考えられている。つまり、神の霊の導きは、「書かれた本」「書物」としての個々の聖書の文書の書記がそれらの文書を書き記す時点、そして聖書編集者たちがそれらの個々の文書を選んで「一冊の聖書」を作り上げる編集作業、及び書記

たちがそれを書き写す時点で、書記、編集者たちに与えられたとみなさねばならないことになる¹³⁾。

つまり聖書靈感説においては書記、編集者の編集、筆記作業が聖化されるため、匿名の編集者や書記が、預言者たちの言葉、預言者たちについての物語の記録を取捨選択、編集した過程についての歴史的・文献学的な考証は禁じられることになる。

新約聖書についてもほぼ同様に、福音書記者や手紙の著者の著作作業だけでなく、それらを取捨選択して聖書を正典化した編集者たちの編集作業も聖化され、やはり歴史的・文献学的な考証が禁じられることになる。

翻って、クルアーンを考えるとイスラーム学にはそのような「靈感説」が説かれたことは一切ないことが直ちに理解される。イスラームに「靈感説」がないわけではない。そうではなく、イスラームにおいては、「靈感説」は預言者ムハンマドについてのみ該当するのである。但し誤解してはならないのは、イスラームにおける「靈感説」はクルアーンにではなく、ハディースに関わる、ということである。つまり、クルアーンは神霊を吹き込まれて「ムハンマドが」語ったのではなく、ムハンマドに「霊 (rūh al-quḍṣ) (聖霊, 天使) が」語った言葉をムハンマドが人々に伝えたものだからである。一方で、イスラームにおいてハディースがクルアーンに次ぐ聖典と見做されるのは、預言者ムハンマドは、神に導かれていたため無謬であり、それ故、ムハンマド自身の言動も、神意を体现している、と考えられたためである。この意味において、イスラームにおけるハディースの聖典性は一種の靈感説に基づいている、と言うことが出来よう。しかしここでも注意が必要なのは、この「ハディース靈感説」においても、靈感を授かったとされるのは、預言者ムハンマド本人自身のみであり、ハディースの筆記者や編集者集成者ではない、ということである。従ってイスラームにおいてはハディースに対して、それが真にムハンマドに遡りうるかについての歴史的・文献学的な考証には、いかなる聖域も存在せず、批判的検証作業がイスラーム学の成立当初より今日に至るまで絶えることなく継続されているのである。

このことは、イスラームが「靈感」自体の存在を認めているだけに、殊更に強調されなくてはならない。つまりイスラームは「靈感に導かれているが故に無謬な存在」は預言者以外に認めないが、「靈感を受けた存在」は認めており、実際に、前近代においては、本人がどれだけ深くコミットするかには個人差があるものの、全てのイスラーム学者は、そうした靈感を授かる修行道 (スーフィズム) を修めていた。しかしそうした修行において得られた靈感は、文献学における真偽の判定の根拠として採用されることは決してなかった。余談になるが、それは裁判においても同様に、裁判官たるイスラーム法学者が靈感に基づいて判決を下すことはありえなかったのである。

10. クルアーンの歴史的・文献学的批判と神学的批判

既述のように、クルアーンにはムハンマド以外の人間の言葉が混入していないことは、ムスリムの学者とオリエンタリストの合意事項である。しかしそのことはクルアーンのテキストに、歴史的・文献学的批判の余地がないことを意味しない。実は、クルアーンはムハンマド以外の人間の言葉が混入していないだけでなく、クルアーンがムハンマドの言葉を歪曲なく伝えていることもムスリムの学者とオリエンタリストの合意事項でもある。クルアーンに書かれている言葉は一字一句違わずムハンマド自身が口にしたものである。

ではムハンマドがクルアーンとして語った全ての言葉を現行のクルアーンが一字一句欠かさず全て伝えているか、というと、必ずしもそうは言えない¹⁴⁾。既述のようにクルアーンは「七つの方言で下された」と言われており、ムハンマドの在世当時、クルアーンには正統と認められた複数のテキストが存在したことは、ムスリムの学者とオリエンタリストの認める合意事項である。カリフ・ウスマーンの結集は、これらのテキスト群を「一つの正典」に統一する試みであった。その際、ウスマーンは、預言者ムハンマドの属したクライシュ族の方言を最重視してテキストを統一する方針で結集を行った。その結果としてムスハフ・ウスマーニーは「複数の読み方を正統な読誦法として許容する単一のテキスト」となったが、カリフ・ウスマーンがこのムスハフ・ウスマーニーと異なる全てのクルアーンの写本を破棄するよう命じたことが伝えられている。つまり、現行のムスハフ・ウスマーニーは、一字一句違わずムハンマドの伝えたクルアーンのみから成っているが、彼の伝えたクルアーンの7つの読誦の全てを保存しているわけではないのである¹⁵⁾。但し、失われたのは、あくまでもクルアーンのある読誦であって、テキスト自体に部分的な欠落が生じたわけではない。クルアーンのテキストはあくまでも一つであるが、複数の読み方を許容する箇所を読み方の中に失われたものがあるというだけに過ぎない。

もう一つの問題は、廃棄された節である。クルアーンの中にはムハンマドの在世中に一時期クルアーンとして読まれていながら、後に彼の指示により（アッラーの指示に基づき）クルアーン中から削除された節がある。このように廃棄された節については部分的にしか記録が残されておらず、その全てを復元することはできない。いずれにしてもこれらの節がムハンマドの在世中にクルアーンから削除されたことは合意事項であるため、クルアーンの最終テキストの確定においては、廃棄された節は影響を及ぼさないが、クルアーン解釈においては、廃棄された節のテキストの真偽の確定は大きな意味を持ち、ムスリムの間でも宗派の間でも対立があり、またムスリムの学者とオリエンタリ

ストの間にも大きな隔たりがある。しかし本稿では、廃棄された節をめぐる議論には深入りせず、問題の所在を指摘するのみにとどめたい¹⁶⁾。

またムスリムの学者とオリエンタリストで見解が対立する問題として、クルアーンの配列がある。既述の通り、クルアーンは23年間にわたって断片的に啓示されたものである。オリエンタリストもクルアーンが全てムハンマドの語った言葉からなることは認めているが、そうしたクルアーンの断片の配列の最終テキストの確定が、預言者ムハンマドによってなされたことについては、それを認めない者も存在する。

クルアーンのテキストをめぐるムスリムの学者とオリエンタリストの対立は、以上に尽きるが、それらは全ての資料批判の方法論の問題であり、資料批判と資料批判の不在、あるいは禁止の間の対立ではない。既述の通り、イスラームは預言者ムハンマド以外のいかなる個人にも「靈感説」による正当化を認めないので、全ての資料は、学問的批判・吟味の対象となるからである。

一方、クルアーンの内容に誤りがある、あるいは、クルアーンの「作者」がムハンマド自身である、といった批判は、歴史的・文献学的批判ではなく、全知全能の神の存在、あるいはムハンマドの預言者性を否定する批判者の神学的な世界観を前提とする神学的批判であり、そうした批判がイスラーム世界に存在しないのは、論理的必然に過ぎない。

11. イスラームから見たヘブライ語聖書

最後にイスラームの啓示理解に照らしてテキストとしての聖書がいかに位置づけられるか、を示したい。クルアーンは過去の啓典の存在を認めており、中でも「律法 (taurāh)」「福音書 (injīl)」は頻繁にその名が言及されている（その他に「詩篇 (zabūr)」、「アブラハムの書 (ṣuḥuf Ibrāhīm)」が名指しされている）。

しかしそれはヘブライ語聖書、ギリシャ語聖書の総体と異なるばかりでなく、ヘブライ語聖書の「律法（モーセ五書）」、ギリシャ語聖書の福音書（4福音書）とも全く別物である。

イスラームにおいては預言者と啓典とは相関概念であり、啓典とは預言者に「本」の形で授けられたアッラーの言葉であり、啓典を授けられた者が預言者である。一方でイスラームはあらゆる人間に靈感を授かる可能性を認めるが、預言者以外の者はたとえ時にアッラーから靈感を授かることがあるとしてもそれは偶発的に過ぎず、常に過ちに陥る可能性があり、またその靈感が正しくアッラーからのものであることを証明する術もないため、その言葉が無条件、無批判に受け入れられることは決してない。そしてイス

ラームの教義では、預言者はムハンマドで最後であり、その後にはいかなる預言者も存在しないのである。

我々は既に、クルアーンが、人間のレベルで見た場合には、ムハンマドが人々に語った言葉であること、そしてイスラームの神学上は、それは天使を通じてアッラーがムハンマドに啓示したアッラーの御言葉であること、その一方、ハディースはムハンマド自身の言葉、及び彼の行いを記録者たちが記録したものであることを見た。

ではヘブライ語聖書の「律法」とギリシャ語聖書の「福音書」はどうであろうか。「律法（モーセ五書）」では出エジプト記を例に取ろう。

西欧の聖書学は、「律法（モーセ五書）」をモーセが書いたとも、モーセの言葉を書きとめたとも、考えず、ヤハウィスト、エロヒスト、祭司記者、申命記史家などの匿名のグループの資料を匿名の編集者が編集したものと考える。これらのグループいかにモーセから伝承を継承したかについてはそれを裏付ける資料が存在しないことからそもそも問題とされることすらない¹⁷⁾。

つまり、歴史的・文獻的には、現行の「律法（モーセ五書）」のテキストとモーセとの関係は研究自体が不可能である。

次に「律法（モーセ五書）」がモーセについての正しい記録を保存していたと仮定した場合でも、その「律法（モーセ五書）」とイスラームの考える「律法」とは別物であると考えべきである。既述のように、イスラームにおける「啓典」の概念では、真のモーセの「律法」は外延の明確な「一冊の本」として下されたもの、として、預言者の言葉と区別されるばかりか、啓典の啓示の場以外で預言者が聞いた神の言葉とも異なる。たとえば出エジプト記の場合、モーセについての伝記的記録の部分がイスラームで言うところのモーセの啓典「律法」でないのは言うまでも無く、たとえば3章4-5節（主はモーセが道をそれて見に来るのを御覧になった。神は柴の間から声をかけられ、「モーセよ、モーセよ」と言われた。彼が「はい」と答えると神が言われた。「ここに近づいてはならない。足から履物を脱ぎなさい。あなたの立っている場所は聖なる土地だから」にあるモーセと神との会話における神の言葉「モーセよ、モーセよ」「ここに近づいてはならない。足から履物を脱ぎなさい。あなたの立っている場所は聖なる土地だから。」も「律法」の一部をなすとは思われない。「律法」が保存されているとすれば、20章の1-17節で言えば、1節の「神はこれらのすべての言葉を告げられた」は出エジプト記の筆記者の言葉であり、以下の「私は主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隸の家から連れ出した神である…」が本来の「律法」の一部であり、22節以下については「主はモーセに言われた」は筆記者の言葉であり、「イスラエルの人々にこう言いなさい。『あなたたちは、私が天からあなたたちと語るのを見た。あなたたちはわたし

について、何も造ってはならない。銀の神々も金の神々も造ってはならない』…」が本来の「律法」の一部ということになる。

12. イスラームから見たギリシャ語聖書

ギリシャ語聖書については、四福音書以外が、イエスに下された啓典「福音書」でないことは自明であるが、四福音書も、イスラーム的な「啓典」概念には全く当てはまらない。四福音書は、「書き手」が四人の福音書記者であることは明白であるが、これらの「書き手」はイエスが語った言葉を書き写した「筆記者」ではなく、独自の伝聞資料を自ら編集した「福音書」の「作家」、「著者」であったことも合意事項である。既述の「靈感説」をギリシャ語聖書に適用した場合でも、福音書記者たちは自ら編集句を挿入し編集作業を行わず、福音書は、一字一句違わずイエス自身が語った言葉である、との主張にはならない。「靈感説」が主張するのは、その福音書記者たちの編集作業が「神の霊の導きの下にあった」ということだけである。福音書は文学類型からすると、イエスの伝記、言行録であり、それは「イエスについて」の資料と、イエス語録を含んでいる。しかしイスラームは、(1) 預言者の言葉、(2) 預言者が神から聞いた言葉、(3) 預言者に「啓典」として下された神の言葉、を区別しており、クルアーンにある「福音書」とは、(3) の「預言者(イエス)に『啓典』として下された神の言葉」であるため、ギリシャ語聖書に含まれるイエス語録が(例えば真正にイエスに帰し得るものであったとしても)クルアーンにある「福音書」となるわけではない。

福音書には、「出エジプト記」の「主はモーセに言われた。『イスラエルの人々にこう言いなさい〈…〉』」のような、話法と人称から明白に、人々に伝えることを神がイエスに命じた啓典であることを示す神の言葉である、と識別される文書は存在しない。またイエスとの言葉としてであれ、福音書記者の言葉としてであれ、神がイエスに語りかけた、という形をとった文章も存在しない。またヘブライ語聖書の引用を除いて、イエスが「神は…と言われた」といった形で神の言葉を伝える記述も存在しない。福音書において神の御言葉とも考えられるものとしては、天の声「あなたは私の愛する子、私の心に適う者」(マルコ1:11、マタイ3:17、ルカ3:22、マタイ17:5、マルコ9:7、ルカ9:35)があるが、これも神がイエスに語りかけたものと言うよりは、むしろ弟子たちへの言葉であり、啓典としての「福音書」の一部であるとは考えにくい。従ってギリシャ語聖書の四「福音書」は、イエスの生涯についての資料とイエスの語録の集成であり、クルアーンにおいてイエスに啓典として下された神の言葉とされる「福音書」そのものでないことは勿論、その断片すら含んでいるかどうかは疑わしい。勿論、イエス語録と

されるものの中に、イエスが神から授かった「福音書」の一部が混入している可能性は否定できないが、クルアーン自体にもイエスの授かった福音書について具体的な記述がないため、ギリシャ語聖書の四「福音書」にイエスに下された啓典としての「福音書」の一部が保存されているかどうかを断定することは困難である。

13. まとめ

クルアーンは聖書靈感説において聖書が神の言葉であるような意味での神の言葉ではない。聖書靈感説において、神の霊に導かれているのは、聖書の編集者、書記であるのに対して、クルアーンにおいては神に導かれ無謬とされるのは預言者ムハンマドだけだからである。

そして聖書が聖書記者たちの編集になる、という意味で、人間のレベルにおいて、聖書が最終的には聖書記者の言葉であるのに対して、クルアーンは人間のレベルにおいては、最終的にムハンマドの言葉である。それゆえ聖書に関しては靈感説に拠らない限り、歴史的・文献学的に、聖書記者たちの言葉から、アブラハム、モーセ、ダヴィデ、ソロモン、イエスらの言葉に遡りうるものを復元するために、テキスト批判が必要とされるが、クルアーンにおいては、テキスト批判の余地はない。またイスラーム学は、(1) 預言者の言葉、(2) 預言者が神から聞いた言葉、(3) 預言者に「啓典」として下された神の言葉、を区別しており、クルアーンはこの (3) の「預言者に『啓典』として下された神の言葉」とみなされる。従って「クルアーン」は人間のレベルで唯一人の語り手に帰され、またその唯一の語り手の言葉の中でも彼の他の言葉と区別された外延の明確な単一のテキストされている、という意味で、文献学的に単一の文書とみなさねばならない。従って、クルアーンは、複数の作者による複数のテキストの集合であるヘブライ語聖書、ギリシャ語聖書のそれぞれの全体とは、そもそも比較することが無意味である。

ではヘブライ語聖書の、ギリシャ語聖書の収めた個別の文書とクルアーンをテキストとして比較することができるかと言うと、やはりそれも誤りであると思われる。というのは、ヘブライ語聖書、ギリシャ語聖書は、その中の個別の文書のレベルでも、その内容を見ると、やはり、記者たちの集めた伝承、資料の編集になるものであり、テキスト批判の対象となるからである。イスラーム学の分類枠組みの中では、これはむしろ預言者の言行録であるハディース集にあたる。なぜなら、ハディース集は、もともと単一のテキストではなく、(1) 預言者が神から聞いた言葉、(2) 預言者の自身の言葉、及び (3) 預言者の行為を、無数の伝承者が伝えた伝聞資料を、集成者が自ら取捨選択し一冊の本

として編集したものだからである。そしてハディース集は、オリジナルな預言者ムハンマドの言葉が、無謬ならぬ伝聞資料の伝達者、集成者の編集によって改変、歪曲されている可能性があるため、そのテキストは不断に批判的検証に晒されているのである。

以上、我々は聖書とクルアーンと比較により、「クルアーンが「神の御言葉」である」と言われる意味が、聖書靈感説とは全く異なり、クルアーンはテキストとしての性格が聖書とは全く異なるため、聖書と類比的な歴史的・文献学的な批判が許さないことを明らかにすることができたと思う。イスラームにおいては、聖書と類比的に考えることができるのはむしろハディース集である、ハディース集に関しては、今後、伝統的なイスラーム学のテキスト批判の方法論に、聖書学の成果を取り入れることにより、新たな知解が得られることは十分に考えられる。しかしクルアーンには、聖書になされたようなテキスト批判を期待することは、誤りであり、不毛である。

クルアーンに対する有効なテキスト批判がもし有りうるとすれば、聖書の各文書とは全く異なるクルアーンのテキストのユニークな性格を十分に考慮に入れた独自の方法を編み出す必要があるように思われる。

参考文献

- リチャード・ベル著/匠王秀行（訳）『コーラン入門』、筑摩書房、2003/09
- 中田香織訳/中田考監訳『タフスィール・アル＝ジャラーライン（ジャラーラインのクルアーン注釈）』、第1巻、第2巻、第3巻、日本サウディアラビア協会、2002/10、2004/9、2006/4
- 手島勲矢編『わかるユダヤ学』日本実業出版社 2002/9
- エルンスト・ヴェルトヴァイン『旧約聖書の研究 ビブリア・ヘブライカ入門』日本基督教団出版局 1997/1
- 田川建三『書物としての新約聖書』勁草書房 1997/2
- ムハンマド・ブン・シャハーダ・アル＝ガウル『ブグヤ・イバード・アル＝ラフマーン』ムスリム新聞社 2003/12
- 石川耕一郎訳『ミシュナ アヴォート ホラヨート』エルサレム文庫 1985/9、
al=Zarakshī, *Burhān fī al=ʿUlūm al=Qurʾān*, 4. vol, Beirut, 1972.
- （その他本邦で近年出版されたクルアーン関係書籍：大川 玲子『聖典「クルアーン」の思想——イスラームの世界観』、講談社現代新書、2004/3、大川玲子『図説コーランの世界写本の歴史と美のすべて』、河出書房新社、2005/3、マイケル・クック著/大川 玲子訳『コーラン』岩波書店 2005/9、 ジャック・ベルク著/内藤陽介・内藤あいさ訳『コーランの新しい読み方』、晶文社、2005/11）

注

- 1) 手島勲矢編『わかるユダヤ学』2002年日本実業出版社132頁。マソラーについては、エルンスト・ヴェルトヴァイン『旧約聖書の研究 ビブリア・ヘブライカ入門』日本基督教団出版局1997年29-52頁参照。
- 2) 田川建三『書物としての新約聖書』勁草書房1997年 3 頁参照。
- 3) 「ウスマーン版の制定は統一への大きな前進であったのではあるが、その重要性は過大に評価されがちである。第一にムスリムにとってのクルアーンの知は書き物よりは記憶に基づいているからであり、また最初にクルアーンが書き記された書体は、現在書かれている完全な書体 (*scriptio plena*) に比して欠陥のある書体 (*scriptio defectiva*) と呼ばれる形式で書かれているからである。」 Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān*, 1977, Edinburgh, p. 47.
- 4) タシュケントのムスリム庁のムスハフ・アル＝イマームの来歴については以下のウェブサイト参照。 <http://www.sunnipath.com/Resources/PrintMedia/Books/B0040P0012.aspx>
但し、成立年代はウスマーンの死後一世紀以上後であるとの説もある。Gacek, Adam, “Manuscripts and The Qur'ān”, *The Qur'ān: An Encyclopedia*, Rutledge, London-New York, 2006, p. 384-385.
- 5) 母音符号の付されたムスハフ・ウスマーンの成立は、預言者没後半世紀程後のウマイヤ朝第5代カリフ・アブドルマリク（在位西暦685-705年）の時代と推定される。Gacek, Adam, *op. cit.*, p. 384.
- 6) al=Zarakshī, *Burhān fī al='Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, pp. 211-212. 但しハディースにある『7つの語 (sab'ah aḥruf)』が、正統7読誦と一致するわけではない。正統7読誦のうち最も普及しているのはハフスの伝承のアースィムの読誦法であり、現行のムスハフの大半はこの読誦法に基づいているが、Muassasah al-Īmān 社版は、カールーン、ワルシュ、アル＝スースィー、アル＝ドゥーリーの伝承の読誦との異同を示している。
ちなみに正統7読誦の師とはナーフィウ (d. 169/785)、アースィム (d. 127/744)、イブン・アーミル (d. 118/736)、イブン・カスィール (d. 120/737)、アブー・アムル (d. 154/770)、ハムザ (d. 156/772)、アル＝キサーイー (d. 189/804) である。ムハンマド・ブン・シャハーダ・アル＝ガウル『ブグヤ・イバード・アル＝ラフマーン』ムスリム新聞社2003年19頁参照。Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān*, p. 49
『七つの語 (sab'ah aḥruf)』の意味については、見解が分かれているが、アラブの七つの部族の方言説、同義語説が有力である。al=Zarakshī, *Burhān fī al='Ulūm al-Qur'ān*, pp. 213-227. 『ブグヤ・イバード・アル＝ラフマーン』17-19頁参照。
語根が全く違いムスハフ・ウスマーニーに収録されなかった同義語の例としては、57章13節「賈信者と賈女信者たちが信仰する者たちに『私たちを待ってくれ (unzurū-nā) …』と言う…」に関して、イブン・マスウードとウバイユ・ブン・カアブから「unzurū-nā (私たちを待ってくれ)」の同義語「āmhilū-nā」「ākhkhirū-nā」「ūrqbū-nā」の読誦が伝わっている。 *ibid.*, p. 221.
なおムスハフ・ウスマーニーに収録されていない読誦を集めた基礎資料集的研究とし

- ては、Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden, AMS Press, 1937 がある。
- 7) クルアーン読誦伝承者の一人アブー・ウマルは、以下のように述べている。「クルアーンが啓示された『様々な語 (ḥurūf)』はそれが理解されるところにおいては一致し (muttafaq maḥmūhā)、その聞き取られるところが相違する (makhtalif masmū'i-hā)『意味するもの (ma'ānī)』である。」al-Zarakshī, *Burhān fī al-'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, p. 221.
 - 8) クルアーン自体が、「人間には、アッラーは啓示によってか、帳の後ろからか、あるいは御使い（天使）を遣わして、彼の御許しによって、お望みのことを啓示し給う以外には、語りかけ給うことはない。」(42章51節)と示唆しているように、啓示の形態には様々なパターンがある。牧野信也訳『ハディース イスラーム伝承集成』（上巻）中央公論社、1993年、15-18頁参照。
 - 9) リチャード・ベル『コーラン入門』筑摩書房、2003年、148頁。
 - 10) 同上、140頁。
 - 11) 同上、142頁。
 - 12) 現代のオリエンタリストによる代表的なクルアーン研究である『クルアーン入門』も「事実、現代のクルアーン研究はその真正性に関して取るに足る (serious) 疑念を提出していない」と述べている。Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān*, p.51.
 - 13) 例えば渡辺善太は「正統主義神学の聖書正典観は、普通逐語靈感説と呼ばれている。…聖書正典の著者靈感観に立つとは、聖書正典中の六十六冊の諸書が、それぞれそのしるされた時において、聖霊の直接的靈感によってしるされたものであり、その意味においてそれぞれの著者は、聖霊またはキリストの『書記』であり、『手』であり、『筆』であるとせられ、それぞれの著作におけるいっさいの人間的なるものの参与を否定する立場に立つことを言う」と靈感説を説明している。『渡辺善太全集 8 (『聖書論』〈普及版〉) キリスト新聞社1994年95頁。
 - 14) 既述の『クルアーン入門』も「現行のクルアーンがムハンマドが伝えたものを全て含んでいるか否か、は答えることがより困難である。何かがない、ということを証明することは困難であり、我々はムハンマドは伝えたことの一部といえども失われていない、ということの確証をもっていない。」と述べている。Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān*, p.54.
 - 15) 「これらの『7つの語』のうちの全ての『語 (ḥarf)』について、それぞれのその確定された正確な形態が判明してはいなかったのではあるが、アッラーは私たちにそのようなこと（『7つの語』のそれぞれを全て知ること）を課し給わなかったのであり、ムハンマドの直弟子たちは、クルアーンに相違が生じるのを恐れたため、これらの『七つの語 (ḥarf)』のうちの1つの語にそれを統一することを思い決めたのである。ただこの現行の読誦はこの『七つの語』から外れてはいないのである。al-Zarakshī, *Burhān*, vol. 1, p. 226.
「これら(七つの語)は全てアッラーの使徒から正しく伝えられたものである」*ibid*, vol. 1, p. 227.
 - 16) 最も有名なのは「悪魔の啓示」事件である。

クルアーン53章19節「お前たちは見たか。アッラート、アル=ウッザーを。そして、更に別のマナートを。」の後に、「これらは高貴な白鳥である。その執成しが期待できよう。」の句が挿入されたが、それが悪魔の啓示であることが分かって削除された、との伝承が存在するが、ムスリムの学者の多くはこの伝承の信憑性を疑っている。Cf., ベル『コーラン入門』118-119頁、Bell and Watt, *Introduction to the Qur'ān*, pp. 55-56.

- 17) ユダヤ教の伝承でも、モーセからの律法の伝承経路は、ヨシュア、長老たち、預言者たち、大会堂の人々、と匿名でしかない。石川耕一郎訳『ミシュナ アヴォート ホラヨート』エルサレム文庫1985年9、76、101頁参照。

イブン・ハズムとユダヤ教

鎌田 繁

はじめに

イブン・ハズム Ibn Ḥazm (1064年没) は西暦11世紀のイベリア半島のムスリム知識人である。8世紀半ば、ムスリムたちの活動の中心地である西アジアではウマイヤ朝がアッバース朝の革命運動により倒れ、倒されたウマイヤ朝の成員のひとり、アブドルラフマーン1世はシリアを離れイベリア半島に上陸し、ムスリムの中央政権と独立した政治権力の確立へと向かった。この時以来、グラナダのナスル朝が崩壊する15世紀末までの時期、イベリア半島はキリスト教、ユダヤ教、イスラームという三つの宗教が共存、併存し、互いの摩擦軋轢はありながらも、キリスト教徒やユダヤ教徒がアラビア語を文化的共通語として意思を疎通させ、文化活動を行うという文化史的にもきわめて興味深い時代を現出した。しかしコルドバを首都とするアンダルス・ウマイヤ朝が1031年に滅び、ムスリムやキリスト教徒の支配者が割拠するムルーク・ッタワーフ（群小王朝）の時代になった。この時代は政治的には混乱を極め、宮廷人としての役割もあったイブン・ハズムは宰相になったり牢屋に投げ込まれたり、浮き沈みの激しい行路を歩まざるをえなかった。

アンダルス・ウマイヤ朝に忠誠を誓う宮廷人であり、豊かな才能をもったイブン・ハズムは、宮廷生活を背景にもつ『鳩の頸飾り』という愛をめぐる文学作品から、アラブの系譜学、言語論、法基礎論、法学、神学などアラブ文化、イスラーム諸学に関わる多彩な業績を残した。イスラーム外の宗教に関する彼の関心のありようを示す業績として、彼の時代に至る宗教や哲学思想について論じた『宗教哲学諸派弁別の書』*Kitāb al-faṣl fi al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal* について注目したい。この書のなかでイブン・ハズムはユダヤ教やキリスト教の聖典についてさまざまな批判を行っている。このなかでとくにヘブライ語聖書に関する彼の批判について取り上げてみたい¹⁾。

(1) イブン・ハズムのヘブライ語聖書批判

イブン・ハズムは律法の書の第一である創世記についての議論から、その聖典の問題点をさまざまに指摘している。『弁別の書』の記述から、彼自身はヘブライ語の知識は

もっていないと考えられるが、トーラーの書物について「1行およそ10語で各ページ23行で全110葉からなる」と具体的にその書物の形態を述べており、書物の形をしたトーラーの翻訳を手にしていたと考えられる。彼の議論は問題となる創世記の記述をひとつひとつ取り上げ、それが神に啓示された聖典としていかに不適切であるかを論ずるという方法をとる。彼の議論は以下の三つの観点からまとめられる。どのような記述をあげているか例をそれぞれあげておく。

(1) テキスト間でたがいに矛盾した記述

「彼（人間）は死すべき者であり、彼らの生涯は120年である」という神の言葉（創6：3）が記されているのに、セムは600年（11：10）、アルパクシャドは465年（11：12）、イシュマエルは137年（25：17）など120年以上生きたことを記しており、伝承の混乱を示すとする。

(2) 事実に反する記述

「お前の子孫に私はこの地、大河であるエジプトの川からユーフラテス川までを与えよう」と神はアブラハムに約束した（15：18）というが、彼らがこれらの地を支配したことはなく、神の約束は果たされていない。また別説によれば、これはイシュマエルの子孫、すなわち、アラブ族、に約束したともいうが、アラブ族の支配する地域はそれより遙かに広くアンダルスからカーブル、ヤマンからアゼルバイジャンまで含んでおり、この説によるとしても、この神の約束は事実と異なる、と指摘する。

(3) 神や預言者に不適切な記述

「神の子らは人の娘を美しいと見、その女をめとった」（6：2）、「神の息子たちは人の娘と交わり、禁じられた子を産ませた」（6：4）など神に子がいるというばかげた記述をしている。またヤコブが父イサクをだまして兄エサウのための祝福を受け取ること（27：1-20）も預言者であるヤコブが人を騙すという考えられない記述である。

このような問題点を指摘することによって、トーラーが元来は神によって下された啓典であったとしても、現実にはユダヤ教徒がもっているトーラーは神が下したオリジナルな正しいものではありません、伝承の過程でユダヤ教徒が改竄してしまったのだ、と結論づける。

(II) イブン・ナグリーラのクルアーン批判とイブン・ハズムの反論

イブン・ハズムは上記の書においてはユダヤ教聖典を一方的に批判、論難しているが、この書とは別に「ユダヤ人イブン・ナグリーラ（神が彼を呪われんことを）に対するアブー・ムハンマド・イブン・ハズムの反論」“Radd Abī Muḥammad Ibn Ḥazm ‘alā Ibn al-Naghrīla al-Yahūdī (la‘ana-hu Allāh)”という論文を残している。この論文ではイブン・ナグリーラと呼ばれるユダヤ教徒がクルアーンの矛盾点を指摘して批判したのに対して、その批判をひとつひとつ反駁している。イブン・ナグリーラは八つの点をあげて論難している。クルアーンのテキストの記述が互いに矛盾している点、預言者に不適切な記述、神の知識として不適切な記述がその論難の内容である。

クルアーン批判を行ったイブン・ナグリーラというユダヤ人が誰であるかについては、ふたりの可能性が指摘されている。イブン・ハズムが『弁別の書』のなかでヘブライ語の意味を尋ねたりしている、サムエル・イブン・ナグラリー（シュムエル・ハ＝ナギド）がその一人であり、もうひとつの可能性は、この人物の息子であるヨセフである。親子ともにアンダルスのユダヤ人共同体のなかで重要な位置を占めていた者たちであり、また、中世ヘブライ文学史のなかで注目されるべき人物でもあった²⁾。この小論文のなかではどちらと特定できるような記述はない。しかし、このクルアーン批判を行ったイブン・ナグリーラについて、イブン・ハズムが裕福ゆえに傲慢な無知な人物であると述べていることから、校訂者であるイフサーン・アッパースは、このような描写が当てはまるのは父親ではあり得ないので、息子の方ではないか、と推測している³⁾。

イブン・ハズムが再反駁の対象にしている原本、イブン・ナグリーラ自身の書いたものが、が残っているわけでもなく、イブン・ハズムが伝えている限りでの彼のクルアーン批判であり、しかも非常に簡潔に記しているので、イブン・ナグリーラの意図がどれだけ正確に再現されているのかは考慮の余地があるかもしれない。しかしながら、基本的には合理的な観点から矛盾を指摘するというものであり、ある意味で、それを指摘さえすれば、矛盾点は自ずから分かるというようにも思えるので、イブン・ナグリーラの批判の意図は容易に見て取れると考える。イブン・ハズムのイブン・ナグリーラ批判は、実際にはイブン・ハズムの論文の前半のみであり、後半は、『弁別の書』でヘブライ語聖書を批判していると同様の、聖書本文の批判となっている。イブン・ナグリーラ批判を書き進めていくうちに彼への論駁だけではすまなくなり、彼らの聖書自体への反駁を付け加えた、ともいえるかもしれない。この報告においては、この後半部分については触れない。ここではイブン・ナグリーラが論駁の対象として引いたクルアーンの本文⁴⁾と、それについて彼がどのように批判しているか、そして、イブン・ハズムがその

批判に対して加えた反論を、以下に簡潔に紹介する。

イブン・ナグリーラは以下の 8 点をあげ、クルアーン本文が矛盾していると主張し、またそれぞれの論点へイブン・ハズムは反駁をしている。

(1) 4 : 78 「…かれらは幸運にあえば、「これは神の御許からだ。」と言ひ、また災難にあえば、「これはあなた（ムハンマド）からだ。」と言う。言つてやるがいい。「一切は神の御許からである。」…」

4 : 79 「あなたに訪れるどんな幸福も、神からであり、あなたに起こるどんな災厄も、あなた自身からである。…」

このふたつの連続した節において、最初は(幸運、災難の)一切は神からであるといつていながら、すぐに次の節では、幸福は神から、災厄はあなた自身から生じると、矛盾したことを言っている、と指摘する。

イブン・ハズムはこの指摘に対して、このような反論は薄弱であり、表面的文言の次元（ザーヒル）で説明できるという。すなわち、幸運は神の恵みとして人間に神から与えられるのであり、災厄は、人間が神の定めを実現し損ねたという彼の失策として自分から生じるという面と、失策にたいする教育 / しつけとして神に由来する面があるからであるとする。

この反論に関連して、イブン・ハズムは「父の咎を子に報い、3 代、4 代に及ぼす」（申 5 : 9）⁵⁾ と「父は子のゆえに死に定められず、子は父のゆえに死に定められない。人は、それぞれ自分の罪のゆえに死に定められる。」（申 24 : 16）とを引き、このような例をよく考えれば、クルアーン批判は出なかったはずであるという。そしてトーラーには死後の罰、報奨の記述が全くなく、現世における報奨・刑罰の報いしかないことがもっとも明白な矛盾であるという。因果応報を貫徹するには、来世を考慮しない現世だけでは不可能であるということであろう。

(2) 79 : 27-32 「あるいは彼は天を打ち立てた am al-samā' banā-hā かれはそれを高く掲げ、それから整え rafā'a samka-hā fa-sawwā-hā、夜を暗くさせ、また、光明を現わされる。その後、大地を延べ広げられた。そこから水と牧場を現われさせ、また山々をそれにしっかりと据えられ [た]。』

2 : 29 「かれこそは、あなたがたのために、地上の凡てのものを創られた方であり、更に天の創造に向かい、七つの天を完成された sawwā-hunna sab'a samāwātin 御方。またかれは凡てのことを熟知される。」

神の天地の創造の記述について、79 章ではまず天をつくり、その後地と地上のさま

ざまなものを作ったということになるが、2章によれば、最初に地をつくり、その後天の創造を行った、ということであり、創造の手順が矛盾している。

イブン・ハズムはこの批判に対して、批判者は<天を整え高く掲げる>という神の言葉と、<七つの天を完成する>という神の言葉とを区別せず、両方ともに同じ天の創造であると誤解しているために、このような反論をしたのだ、という。天の全体を整え作することは地を延べ広げることの前であり（79章）、また地を延べ広げることは天を七つの天体の道に区分することの前であること（2章）を神は述べたのであり、どこにも矛盾はないとする。すなわち、一般的に天をつくり、そのあと地の詳細をつくり、そのあと、天に道をつけ星や太陽、月の運行のよすがとしたと理解すればいいのだということであろう。

（3）41：9-12「言ってやるがいい。「あなたがたは、2日間で大地を創られた（khalaqa）かれを、どうして信じないのか。」…更に4日間で、その中の凡ての（御恵みを）求めるもの（の必要）に応じて、御恵みを規定なされた（qaddara）。それからまだ煙（のよう）であった天に転じられた。…そこでかれは、2日の間に7層の天を完成なされた（qaḍā）。…」

50：38「われは天と地、またその間にある凡てのものを6日の間に創造した（khalaqnā）。」

41章によれば、地を2日、そのなかで必要なものを4日、さらに天を2日、すなわち、天地の創造に合計8日かかった。他方、50章によれば6日で創造したことになり、ここには矛盾がある。

イブン・ハズムはこれに対して以下のようにいう。神の天地の創造は50章でいうように6日間で完成する。この6日間のうち、最初の2日間で地を創造し、残りの4日間で地のさまざまな恵みを規定した。神は2日間で7層の天を完成したと述べるが、先に述べたように、7層の天を整えることは地上のさまざまなものすべてを創造した後である。規定することと創造することとは違うので、最初の2日間で地は創造（khalq）されており、残りの4日間で地のさまざまな恵みが「規定」（taqdīr）されている最中の、後半の2日間に神は天を創造したと理解すべきものであるという。創造は作り出すこと、無の状態から何かを存在させることであり、規定とはすでに存在しているものを整理案配することであり、何かを規定しながら別のものを創造することは矛盾でもなんでもない、ということになる。ちなみに、トーラーでは神は6日間で天地を創造し7日目に休んだ、というが、休息というのは、気力減退気質弱化的疲労や困憊に対して存在するものであり、神にそのような弱さを想定するのは理解に苦しむ、と付け加える。

(4) 77 : 35-36 「それは、発言することが出来ない日であり、また申し開きも、かれらに許されないであろう。」

16 : 111 「その日人びとは自分自身の（救いの）ために、焦って嘆願する *tujādilu* ことになる。」

この二つのクルアーンの文言はともに終末における審判の状況を述べたものであるが、その日にはなんの申し開きもできない、とするのと、それとは逆に神にはげしく議論をするともいっており、矛盾している。

イブン・ハズムはふたつの説をのべており、そのひとつは以下のように説明する。77章はその節の文脈から、火獄の炎を目の前にしている状況、火獄に投げ込まれる日のことを述べており、その状況ではなんの申し開きもできない。この日は清算の日、あるいは復活の日につづく日であり、すでに神の裁きが決まっているからである。それに対して、それに先行する復活、清算の日はすべての魂が自らについて訴えをする日である。このように理解するのが第一の説明である。

第2の説明は以下のとおりである。77章でいう発言も申し開きも許されないというのは、クルアーンの別の箇所「その日われは、かれらの口を封じる。するとその手がわれに語り、かれらの足は、その行ったことを立証する。」(36 : 65) とあるように、不信仰者 *kāfir* や神に背いた者 *‘aṣī* は終末に際して神に赦しを訴えるようなことはできないということである。また16章で使われている「嘆願する」と訳されている語 *jādala* (イブン・ハズムの理解の文脈では「互いに訴え合う」) は、動作主をふたつもつ動詞(第三型動詞として互いになにかをするという意味をもつ)であり、超越的な唯一の神が(低い地位の人間たちと同列に立って) *jādala* することはなく、むしろ人々が互いに訴え合うのである。11章で意味されるのは神に裁かれる人間同士が互いに論難すること、すなわち、終末にはすべての人が復讐を求めて自分に不当を行った者を訴えることを指しており、この場合は信仰者も不信仰者もともに関係する。このように、神に背いた者は終末に神に語りかけることはできないということと、人間たちは互いに受けた不当を訴え合うということと、それぞれこの二つの節は示しているとする。

(5) 55 : 39 「その日人間もジンも、その罪に就いてわざわざ問われることはないであろう。」

7 : 6 「それからわれは、使徒が遣された者たちを尋問し、また使徒たちをも尋問する。」

55章では終末の日に神は人間たちにもものを問うことはないといい、7章では人間たちを尋問すると述べており、互いに矛盾する。

イブン・ハズムは以下のように述べる。55章はこの節以下に火獄の描写があり、この節はまさに罪人が髪や足を掴まれて火獄の炎のなかに投げ込まれる際の状況を述べるもので、もはやこの時点で罪について問われたりはしないのである。7章は復活の最初の状態を示したもので、尋問され、清算をされる場を示している。(4)の第一の説明と類似した説明となっている。

(6) 10 : 94「あなたがもしわれの命令したものに就いて疑うならば (fa-in kunta fi shakkin minmā anzalnā ilai-ka < al-kitāb >⁶⁾)、あなた以前の啓典を読んでいる者に問え。確かに真理は、主からあなたに齎されたのである。だからあなたは懐疑に陥ってはならない。」

このクルアーンの言葉は預言者ムハンマドが、自らが神の言葉を伝える預言者であることを疑っていることであり、預言者として相応しい態度ではない。

イブン・ハズムはこれに対して文法的な議論で反駁する。「あなたがもし疑うならば (fa-in kunta fi shakkin…)」という条件文に訳した部分について、この節にある in は条件の意味（もし…ならば）ではないとし、これは否定の意味の in であり、mā と同じであると説明する。すなわち、「あなたはわれの命令したものに就いて疑うことはない」という意味になる。この節の in を否定の意味にとる解釈もたしかに存在するが、注釈者たちの一般的な見解では、イブン・ハズムの主張に反して、この in は条件の意味であるとしている。

(7) 16 : 69「それ（蜂の蜜）には人間をいやすものがある。」
 というが、蜂蜜は熱せられた者たちや燃える胆汁質の者たちに害を与える。

イブン・ハズムはこれに対し、人間の自然的本性やアラビア語文法を知らない者の言い方であるという。文法的に、「蜂蜜はすべての病の治癒である」といっているのではなく、「その中に人々の治癒がある」といっているだけである。また蜂蜜の効用は冷たい者を熱すること、粘液（4体液のひとつで無精の元とされる）を分解すること、四肢を強化すること、にある。

(8) 50 : 9「われはまた、祝福する雨を天から降らせ…」

雨は建物を崩壊させ、生物の多くを滅ぼすのに、どうして祝福するものといえるだろうか。

イブン・ハズムはいう。水を飲むことがなければ、地上で生物はまったく存在せず、また人間もその他のものも、そうであることをどうして知らないのかと。

イブン・ナグリーラが数え上げた8点のクルアーンのもつ矛盾についてイブン・ハズムはひとつひとつ丁寧に論駁している。イブン・ナグリーラが挙げた諸点はテキストを単純にくらべて見えてくる矛盾点の指摘、預言者である以上もつべきではないと考える人間の弱さの指摘、あるいはある観点から想定できる否定的特性の指摘、といったものからなるといえるだろう。イブン・ハズムの反論はクルアーンの本文の置かれる文脈を異なる背景に置き直したりして、表面上の矛盾を解消したり、異なる文法的理解を導入したり、批判されている点を異なる視点から意義づけたり、さまざまな解釈の手法を用いることで矛盾の解消を主張している。

まとめ

イブン・ハズムもイブン・ナグリーラも互いの聖典の矛盾点をさまざまに指摘し、論駁している。この互いの論争のなかで、テキスト間の矛盾や、神や預言者にあるまじき欠陥の記述を指摘している批判の基準は、基本的に合理主義的な観点からのものであるといえるだろう。その意味で、イブン・ナグリーラもイブン・ハズムも同様な視点から相手を批判、論難していることが指摘できる。イブン・ハズムの場合は相手を論難するだけでなく、自らへの批判にたいして護教的に反論もしており、そこでの論争の態度は、同様に、さまざまな解釈手法を援用しながら合理主義的な反論を行うというものである。

両者の対論は、それぞれ合理的観点から相手の伝承テキストを批判するということであり、それ自体はあまり実りのあるものとは思えない。しかし、両者ともに同じ合理的観点で批判をし合っていることは、その時代に共通する精神性を示しているように思える。近代の比較宗教学の発展が合理的な啓蒙主義の時代精神と結びついているといわれることから考えても、このイブン・ハズムの時代のアンダルスにおいて、伝統的な個別宗教の枠の外へ知的関心を向けることを可能とする合理精神とでもいうものが、たとえ一時的であったとしても、存在していた、といえるかもしれない。

また、彼の議論は伝承的な言説に対して合理主義的な視点をむりやり導入するというもので、そこから出てくる結論は現在のわれわれにとっては単純すぎるように思う。しかし、彼の業績の一部がその流れのなかに位置づけられるのであるが、イスラームの分派学の伝統のなかにイブン・ハズムを置くと、彼のユダヤ教（またキリスト教の）聖典に対する知識は群れを抜いていることが分かる。一例としてさまざまな宗教や哲学派をかなり網羅的に体系的叙述をしているシャフラスターニー（d. 1188）をあげると、彼の分派学書 *al-Milal wa-al-nihāl*⁷⁾ はイスラームのみならず古代ギリシアやインドの思想ま

で全体で500ページほどの記述があるが、そのなかでユダヤ教を論じているのは10ページほどで、そのなかにはイブン・ハズムに見られるようなヘブライ語聖書の内容についての具体的な記述は存在しない。三つの宗教が併存している時代のなかで他者の宗教へのつよい関心を示している点では、イブン・ハズムはイスラームの宗教史のなかでも特筆すべき人物といえるであろう。

注

- 1) 次の節の内容について詳しくは、鎌田繁 1993参照。
 なお、上記論文執筆後も、イブン・ハズムについては多くの研究が現れており、囑目したものに以下のようなものがある。Camilla Adang 1996 はムスリムの作家たちがつまヘブライ語聖書についての知識、そしてそれをどのように利用しているかを9世紀のイブン・ラッパンから11世紀のイブン・ハズムまでを扱っている。Theodore Pulcini 1998 はイブン・ハズムの分派学の議論を他の同様な議論をおこなった者との対比から、彼の類を見ない批判の厳格さを指摘している。Samuel-Martin Behloul 2002 はイブン・ハズムの福音書批判を主な対象としているが、アリストテレス論理学に基づく正邪判断の普遍性に対する彼の主張が、福音書批判にはある程度貫徹していても、それはクルアーンにまでは及んでいないとする。しかし、聖典テキスト批判のあり方を近代ヨーロッパに伝える意味はあったと考える。Abdelilah Ljamai 2003 はイブン・ハズムのキリスト教批判に焦点を当てているが、彼の著作の成立年代についての議論や、『弁別の書』の刊本と写本の比較からイブン・ハズムの思想の発展を見ようという議論も行っている。Ghulam Haider Aasi 2004 は『弁別の書』におけるユダヤ教、キリスト教批判をバランスよく紹介している。
- 2) マリア・ロサ・メノカル 2006、102-113頁参照。
- 3) Iḥsān ‘Abbās (ed.), *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Bayrūt, 1981, Vol. 3, pp. 18.
- 4) クルアーンの引用は『日垂対訳注解聖クルアーン』に基づき、一部語句をあらためた。
- 5) ヘブライ語聖書の引用は新共同訳による。イブン・ハズムがアラビア語で引用するヘブライ語聖書の文言は時に日本語訳とあわないものがあるが、基本的な意味が変わっていないかぎり、アラビア語から翻訳することをしていない。
- 6) Qur’ān の本文にはないが、イブン・ハズムのテキストにはある。
- 7) al-Shahrastānī [1961] による。この書の構成は以下のようになっている。
 第一部 (255 pp.)
 序説 (第一から第五まで)
 世界の民の諸教説 (madhāhib)
 序論 宗教 (diyānāt) と教義 (milal) をもつ者。すなわち、ムスリムたち、啓典の民、そして擬似啓典をもつ者たち。
 1 ムスリムたち (Muslimūn)
 ムウタジラ派、ジャブル派、属性派 (ṣifāṭīya)、ハワーリジュ派、ムルジア

派、シーア派

2 啓典の民 (ahl al-kitāb)

ユダヤ教徒 (10 pp.)、キリスト教徒 (9 pp.)

3 擬似啓典 (shubhat al-kitāb) をもつ者たち

マズダ教徒

第二部 (265 pp.)

1 妄説 (ahwā') と異端説 (niḥal) の徒

サービア教徒その他

2 哲学者たち (falāsifa)

古代ギリシアの哲学者、イスラームの哲学者 (とくにイブン・スィーナ)

3 イスラーム以前のアラブの諸観念 (ārā' al-'Arab fī al-Jāhiliyya)

創造者・復活の否定。

神、最後の日を信じ、預言者を待望する者。

4 インドの諸観念 (ārā' al-Hind)

バラモン (仏教を含む) など。

参考文献

- 鎌田繁「イスラームにおける他宗教の理解—イブン・ハズムの創世記批判—」『宗教と寛容—異宗教・異文化の対話に向けて—』竹内整一・月本昭男編、大明堂、1993、220-238。
- [クルアーン]『日亜対訳注解聖クルアーン』(第2版)日本ムスリム協会、昭和58年。
- マリア・ロサ・メノカル(足立孝訳)『寛容の文化 ムスリム、ユダヤ人、キリスト教徒の中世スペイン』名古屋大学出版会、2006 (05)。
- Aasi, Ghulam Haider, *Muslim Understanding of Other Religions—A Study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, New Delhi. 2004.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, 1996.
- Behloul, Samuel-Martin, *Ibn Ḥazm's Evangelienkritik Eine methodische Untersuchung*, Leiden, 2002
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal*, 5 vols., Baghdād: Maktabat al-Muthanna, n.d., (repr. of 1321AH).
- Ibn Ḥazm, “Radd Abī Muḥammad Ibn Ḥazm ‘alā Ibn al-Naghrīla al-Yahūdī (la‘ana-hu Allāh),” Iḥsān ‘Abbās (ed.), *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Bayrūt, 1981, Vol. 3, pp. 41–70.
- Ljamai, Abdelilah, *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden, 2003.
- Pulcini, Theodore, *Exegesis as Polemical Discourse Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta, 1998.
- al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-niḥal*, 2vols., Edited by Muḥammad Sayyid Kīlānī, Bayrūt, [1961].

コメント & ディスカッション

司会：市川 裕

コメント：中村信博

同志社女子大学の中村でございます。

日ごろ、私などには不勉強な領域についてお二人の先生方のご報告をうかがいながら、まず、それぞれのご発表について、私はとてもコメントをさせていただくような資格がないということを、あらためて実感しておりました。

私は『旧約聖書』を基督教の神学の立場、あるいは、多少基督教の教義学的な立場を離れて、文学や文芸学的な言語作品としての現代的な意味でのテキスト性の問題を意識しながら、ほそぼそと学んでまいりました。正直なところ、今日のテーマになっております『クルアーン』も、中世も、イスラームも、そして、全体の視野に置いておかなければならないユダヤ性、ユダヤ学といったことから、ずいぶんと遠いところにいるような気がいたします。

ですが、言い訳ばかりしていてもしかたがありませんので、お二人の先生方に同じようにというわけにはいかないかもしれませんが、若干の質問、コメントをさせていただきたいと思います。

まず、中田先生のご発表についてですけれども、イスラームの聖典理解を門外漢の者にも非常にわかりやすく整理をしていただいて、これまで何となくわかったつもりになっていたところや誤解をしていた点、そういったことを説いていただいたというふうに思っております。

その根本的なご指摘は、もちろん『クルアーン』が通常の意味での書物ではないということであったかと思います。『ムスハフ・ウスマーニー』と現行の『クルアーン』、いわゆる『ムスハフ・ウスマーニー・クルアーン』との違いといいますか、その成立において、あるいは理解において、厳密に区別されなければならないということも教えていただきました。

その前提に立ちますと、私のような門外漢の者にも、その後に話された『クルアーン』の作者の問題、あるいは『クルアーン』の本来の語り手は誰であるのかといった問題についても、中田先生が最終的に確認された「神の言葉」としての『クルアーン』の性格も含めて、一つの解釈学的な——まあ一つのというのか、絶対的なというのか難しいか

もしもせんけれども——解釈学的な論理として理解することはできるように思います。

そして、神の言葉としての『クルアーン』の性格は、ユダヤ教、あるいはキリスト教における逐語靈感説とは、内容と構造においてまったく別種のものであるというご指摘も、そのとおりかと思います。

しかし、私は聖典というテキストの持つ、それぞれの宗教のなかにおける位置といえますか、意味といえますか、お互いの宗教のなかでの聖典の位置を話題にしてみるということであれば、まったく相違点ばかりではないのではないかと考えています。

中田先生は、キリスト教の靈感説のなかにテキスト成立の歴史そのものが神の意図を反映していると解釈されている点で、それがイスラームの場合とは対照的であると指摘されました。たしかに、特にカトリックの神学のなかには『聖書』成立の歴史だけではなくて、その解釈をも含めて、いわば解釈主体としての教会の歴史も含めて、そこに神の意図を読み取ろうとする神学が濃厚であるように思います。

ご発表をうかがっておりまして、少し乱暴な印象を申しますこととお許しいただきたいと思います。

『聖書』解釈について、教義学的な面と聖書学、特に近代の歴史批評学に著しく偏ってきた『聖書』の資料仮説については、午前中のセッションでも問題になりましたが、そういったことが少し区別されることなく論じられすぎているのではないかという印象を、私は持ったのです。

ユダヤ教、キリスト教においても、近代の歴史批評学にもかかわらず、その神学においては、そこに歴史を内包するかどうかを別として、聖典は神の言葉であるとする指摘は、もちろんきちんとあります。そのことを押さえておかなければなりません。ただ、それが近代聖書学においては、教義学の問題のほうに行ってしまうと、『聖書』学の対象としてはこなかったという反省があるのです。

そして、実は『聖書』学の研究者たちのなかにも、私は特にこの30年ぐらいだと思っておりますけれども、そうしたことの反省を生かすような傾向が出ております。この点はあとで鎌田先生のご発表へのコメントも含めて、もう一度触れることにいたします。

そうすると『聖書』にしても、『クルアーン』の場合と、その意味にずれがあったとしても、神の言葉、近代『聖書』学が顧みてこなかった点でありますけれども、そういう神学があって、むしろ信者集団といえますか、あるいは教会共同体を意識しながら、例えばプロテスタントの神学においては、20世紀のカール・バルトのような強烈な私たちで主張されてきた神学の歴史もあるわけですから、その点にお互いの聖典をその内容というよりは、むしろ信仰と聖典との関係として比較し合い、お互いの理解を深めるような手がかりがあるのではないかと考えております。

長くなってしまうので、いったん、うかがいたいことを申します。

この点からイスラームにおける教団性、あるいは信仰共同体、教会性の問題とっていいでしょうか、あるいはウンマというべきかもしれませんが、聖典である『クルアーン』とウンマとの関係について、補足していただければと思います。

ユダヤ教、キリスト教において聖典といったときに、その教会性、あるいは教団性を抜きに聖典論を語ることはできないと私は思っておりますので、その点での質問であります。

見当違いのことを申しあげるかもしれませんが、『クルアーン』の理解においても、例えばキヤースといいますか、類推、あるいはアクル、理性を積極的に評価するような方法についてはどうでしょうか。私は先ほどの鎌田先生のご発表では、イブン・ハズムは、まさにそういう理性の力を借りながら、しかし、なおかつテキストに厳格であらうとしたのではないかというふうにうかがっておりました。

そういった類推やアクルを評価するシーア派の一部の神学もあったのではないのでしょうか。もちろん、それを認めるかどうかは別として、そういうことも含めて教えていただければと思いました。

次に、この中田先生への質問に関連して、鎌田先生にお教えいただきたいことを、申しあげたいと思います。

イブン・ハズムの『ヘブライ語聖書』の理解について、あるいは、イブン・ナグリーラをとおしての『クルアーン』の理解ということを詳しく教えていただきまして、ありがとうございます。

イブン・ナグリーラがどのような人物であったかは別として、イブン・ハズムも合理的観点を共有していたとのご指摘は、一見相対する宗教的主張をする宗教が、実はその批判精神を共通して持つことができるということを教えていただいたような気がします。宗教と宗教との出会い、対話の一つの方向を印象深く示唆していただいたようにうかがっておりました。

特にイブン・ハズムについては、みなさんご存じのように、今年の9月12日におこなわれたローマ法王ベネディクト16世のレーゲンスブルク大学における講演のなかで、イブン・ハズムが引用されています。

「神は自分自身の言葉にさえ縛られることがない。何ものも神に対して真理を私たちが啓示するような義務づけはない。神が望むなら人間は偶像崇拜でさえもおこなわなければならない」

これはベネディクト16世の引用でありますけれども、そのなかでイブン・ハズムについて触れています。

ローマ法王は講演のなかでそれを、アウグスチヌスやトマス・アクィナスの主知主義とは異なる、いわばスコトゥスの主意主義といいますか、主体主義と重ねて問題にしているように思います。それはいわば、超越者として人間を越えたものを人間が理解することの難しさというか、不可能性、不可知論といってもいいかと思います。

先ほど教えていただいた点を考えれば、もちろんイブン・ハズムの時代、当時11世紀のアンダルシアが哲学、宗教、文化の面でどんなところであったのかを考慮しておかなければなりません。

ローマ法王の引用では、むしろ多くのイスラーム神学者がギリシャ的な哲学の影響を受けすぎていることに対して、主知主義に傾斜していくことへの危機意識のなかで、イブン・ハズムの発言があったのではないかと思えるのです。先ほど、むしろ合理的な精神を共有していたと教えていただいたことが、ローマ法王の講演を再解釈するうえで、私にはたいへんに参考になりました。

ローマ法王のことはともかく、私が鎌田先生にうかがってみたいと思いましたことは、やはり中田先生が定義してくださった「神の言葉」、あるいは、その無謬性という問題です。充分、ご発表で触れられた点でありますけれども。

先ほど、あとで触れると申しあげました。それは、近年の『聖書』学のなかでも、『聖書』学自体のなかにその「神の言葉」性、つまりテキストが神の言葉であると示唆していることを、どのように近代、現代の学問的な状況のなかに適合させていくかという関心が、強く出てきているように思えることです。

例えば、よく知られたイエールのブリバード・チャイルズは1970年以降、むしろ歴史批評学や史料批判ではなくて、聖典批判、canonical criticism という方法を提案しています。この場合には、特にテキストのオリジンではなくて、最終形態、エントフォルムといいますか、ファイナルフォームを近代の『聖書』学が見失ってきたことを、『聖書』学のなかから指摘しているわけであります。

そこで鎌田先生には、中田先生への質問と重複するかもしれませんが、イブン・ハズムの『クルアーン』理解、あるいはユダヤ教の聖典の理解ということのなかで、ご紹介された議論はいちいちうなずけるのですけれども、「神の言葉」の神聖性ということと、やはり11世紀における、イブン・ハズムのイスラーム共同体における位置といますか。この時代のアンダルシア、グラナダの状況を考えて、イブン・ハズム自身もずいぶんと波乱に富んだ人生であるという気がいたしますが、そういった、一種の不条理や矛盾も含めて、イスラーム共同体とイブン・ハズムの聖典理解が、どういう相関性のなかにあるのかということをご指摘いただければありがたいのです。

そして、最後に。もう、やめますけれども、お二人の先生方に共通して、質問という

よりコメントといったほうがいいかもしれません。特に鎌田先生のご発表に触発されてのことですけれども申します。

このように考えてみますと、私はあらためて、イスラームとユダヤ教、キリスト教というような対立構造ではなくて、むしろ、既に11世紀のグラダナという状況のなかに見られるような、ある種の合理主義。これは私たちが近代主義のなかで受け止めてきていることですが、その批判的精神をイスラームにしても、ユダヤ教にしても、キリスト教にしても、その内部でどのように理解し、受け止めていくのか。そういう問題として、もう一度、問題設定そのものを立て直すことができるのではないかという印象を持ったのです。もしも、コメントもいただければ幸いです。以上です。

コメント：勝村弘也

今年もお招きいただきまして、ありがとうございます。中村さんは、コメントをするためにマニュアルまで作ってこられているのですが、私はまったくのぶっつけでございまして、何から話そうかと思っているところです。

まず、中田先生のご発表を聴いていまして、少し話がかみ合っていないなというか、食い違っているのではないかと思ったところが、いくつかあります。例えば、逐語靈感説（verbal inspiration）のことを言われました。これは中村さんも触れられましたが、歴史的に見ますと、近代的な聖書解釈の勃興期（啓蒙思想時代）に保守派の人たちが護教的な立場からこういうことを言い出したのですね。ですから、カトリックにしるプロテスタントにしる、もともとこういう考え方があったものではありません。渡辺善太先生の言葉が8ページの下のところに書いてありますが、何をもって、渡辺先生が正統主義神学と言われたのかは釈然としませんが、逐語靈感説との関連で「正統主義」というのは、17世紀頃の話です。現代のキリスト教から見れば、逐語靈感説は正統主義神学でも何でもないと思いますし、今あらためて「正統主義神学」なんて、キリスト教の神学の世界では死語になっておりますから、あまりこういうのを基準にして議論をされると、話が全然かみ合わないという気がします。

それから、もうご存知だと思いますけれども、モーセの律法といいますか、トーラーですけれども、これももともと朗唱するものでして、聖書のことをミクラオート・グドロートという言い方もあります。例えば、ちょうど手元に聖書がありますが、ネヘミア記の第8章で、新共同訳では、「モーセの律法の朗読」という場面があります。エズラがバビロニアからトーラーを持って帰ってきて、それを台の上で読んだというのですが、それが「夜明けから正午まで朗読した」と、8章3節に書いてあります。このときの律

法の書というのはいったい何をさしているのかと、聖書学者たちが議論しているわけですが、多分、申命記法程度の長さのものではないかと言われています。ですから、もともとトーラーというのは読むものだという、朗唱するものだという理解がずっとあります。エズラが読んだのは、厳密には現在のモーセ五書とは、違っているのですけれども。出発点は同じですね。

それから、天上の書物という発想についてです。旧約自体にはあまりないのですけれども、エゼキエル書の第3章ですね。ここに預言者のエゼキエルが、天使の差し出した巻物を食べたという話がありますね。巻物を食べた。それがおいしかったとか、書いてあるわけです。次の時代、第二神殿時代、特にいわゆる「中間時代」（旧約と新約の間の時代）になってきますと、天上の書物という発想が出てきますね（例えば、エチオピア語エノク書の中の天使が示した「天文の書」72章以下）。ヨベル書とか死海文書には運命の記された天上の板とか巻物とかが出てきます。こういう考え方というのが、歴史的にどんどん発展していった、ムハンマドの発想というか、そういうと失礼かもしれませんが、イスラームの天上の書物というところへつながっていくのではないかなと。宗教史の流れとして見た場合に、そういう流れというのは当然考えられるわけです。だいたい、教えの元が本に書いてあるというのは、知識人的な発想ですよ。何か単なる言い伝えというのではなくて、もう既に文字文化というか、書物文化が存在していることが前提になっていますね。「クルアーン」は本ではないと言っても、発想からすると始めから書物文化を前提にして言っているという気がいたします。

聖典論との関係ですけれども、ユダヤ教では聖書の中心は何かという議論は、あまりなくて、序列の一番上にモーセの律法（トーラー）が来るのです。キリスト教では、新約の場合は、中心はイエス・キリストだと言えいいのですけれども、旧約を問題にする場合には議論が分かれます。キリスト教神学では旧約の中心は何かというと、そんなものはないという考え方が聖書学者から出てきます。そういう事で、もめる元になると思います。

しかし、私の考えでは、ここはリベラルなユダヤ教の人たちとかなり意見を共有していると思っていますけれども、やはり旧約の中心は預言者だと思うのです。たまたま、レオ・ベックという人の『ユダヤ教の本質』という書物を読んでいたたら、同じようなことを言っていますね。律法というのは、預言者の精神を法のかたちに表したものだという言い方を、レオ・ベックが実は言っているわけです。ユダヤ教の中にも、リベラルな考え方のなかには、そういう考え方があるということに意を強くした次第です。

これは中田先生への質問でもありますし、鎌田先生への質問でもありますけれども、一体預言者とは何者かという理解の仕方が、お話を聴いていると、ユダヤ教、キリスト

教とイスラームのあいだで、ちょっと違うような気がするのですね。どうでしょうか。旧約の預言者の場合には、それぞれの預言者がそれぞれの発言をしているときに、「そいつは偽物だ。あんたの言っていることは神の言葉ではない」と。そういう戦いがあるわけですね。例えば、エレミヤの場合などそうです。生前にはほとんど預言として受け入れられないのだけれども、エレミヤ自身が死んでしまってから、あれは本当の預言者だったということになる。そういうことになると思うのですね。ムハンマドの場合は、最初からもう預言者だと決まっているわけです。本物か偽物かは、権力との関係のなかで決まる場合があると思うのですけれども。そういう意味で、イエスも預言者に数えられますけれども、ユダヤ教、キリスト教では預言者というのは、基本的に迫害される存在ですよ。旧約の預言書のなかには真の預言とは何かという、偽預言と真の預言とは何かという議論があります。クルアーンには、こんなのがあるのでしょうか。もし、あるとしたら教えていただきたいと思います。

それから、実はモーセもそうですが、旧約の預言者のなかには、取りなしをするという機能がありますね。民の罪を許してもらうように神さまにお祈りする。神さまが「やっぱり、それはだめだ」と言って、民を罰するなどという話になっています（例えばアモスの場合）。そこに神と人々との間に立って取りなしをするという、それが旧約の預言者のなかに強く出てくるイメージだと思います。そのへんがちょっとどうなのかということを疑問に思いまして、教えていただければと思います。

それから、鎌田先生への質問というか、少し中村先生のおっしゃったことと重複するかと思いますが。一つは、イブン・ハズムという人は、例えばアリストテレスの哲学などを、どのように受けとめていたのでしょうか。当然、知っていたと思うのです。今日のご発表では、イブン・ハズムが、聖書をちゃんと読んでいたという話でしたけれども。ギリシャの哲学者、アリストテレスなどを読んでいるのか。それをどう評価しているのか。きっと、どこかでつながっているはずだと思いますけれども、どうなのでしょう。

それから、中世には、こういうイスラーム、ユダヤ、キリスト教、三つの宗教が論争し合うという、ある意味では幸せな状況があったと思うのですが、それはやはり王権がそういう論争を支持するというか、むしろ奨励するようなことがなければ起こらないと思うのです。そのときの政治的な状況といいますか。これはスペインが特殊な場所だったのかどうかということも含めて、少し補足して説明していただければありがたいと思いました。以上です。

ディスカッション

司会 ありがとうございました。

今のコメントに対してお二人から伺いたいと思います。お一人5分でお願いいたします。

中田 コメントというよりも、質問に対する答えだけに限定したいと思います。

まず最初に中村先生のほうからの質問に対して、聖典とウンマ（ummah）、共同体の関係ということなのですけれども。先ほど中村先生のほうから、キヤース（qiyās）というような話が出てまいりました。キヤースというのは類推です。これは、聖典の決定において、そのウンマ、共同体というものが教会のようなかたちで、教会の誤りを犯さない。だからその教会が認めたものが正しいという発想があるかということなのですけれども。

これは、神学的にはございません。イスラームでは、共同体は誤りを犯さないというのはございます。これはイジュマー（ijmāʿ）というのですけれども、イジュマーというのは、法源としてクルアーン、それからハディース、その次にくる法源としてイジュマーというのがあって、法学においては、このクルアーンやハディースにないことがらについて、共同体が一致したものは間違いがないというかたちだったのです。

共同体が無謬性という概念が出てくるのですけれども、これと聖典の成立に関しては神学的には関係がございません。むしろというか、クルアーンのテキストとしてのオスマニー・テキストというものが、現在まで間違いなく継承されているということに関しては、これはもう、もちろん反復になるのですけれども。クルアーン自体が、クルアーンは神が守ると言っているから守られるのだという議論と、これは神学的な議論です。

もう一つは、これはハディース学にも共通するのですけれども、伝承が不特定多数の人間が独立に伝えている場合に、言葉において、文言において、文字のレベルにおいて、それが多数ある場合に、偶然、たまたま嘘を言っているのが重なることはあり得ないという、これをムタワールという不特定多数の人間の伝えた独立の伝承というのですけれども。これが根拠になっておりまして、そのイジュマーという神学的な概念は根拠としては用いられてございません。

それから、次の勝村先生のご質問に対してなのですけれども。預言者の問題ですが、当時のアラブには、そもそも王権にあたるものはないのですね。もともと部族社会で統一権力はないというところがありましたので、王権との関係ということでは、そもそも

そういう問題存在しません。

偽預言者の話は、実はありまして、まず預言者ムハンマドに対して、これはアラブ人からは当然、偽預言者だという批判は出てきません。ただ、ユダヤ教徒のほうからは、もちろん偽預言者だという批判が出てきます。

それからアラブ人のほうからは何と言われているかというと、預言者ではなくて、これは占い師であるとか、あるいは詩人という。詩人というのも、当時のアラブの考え方ではジン（Jinn）という特別な妖精が付いたものというふうに見られていましたので、そういう、むしろ狂人に近い概念なのですけれども、そういった批判が出てきます。

預言者ということに関しては、実は預言者ムハンマドと同時代人でムサイリマというのがいるのですけれども、それも自分もまた預言者であると。それがのちに、預言者ムハンマドが死んだあとと戦いになりまして、結局そのイスラームだけが残るのです。

そういうかたちで、偽預言者というのが出てまいります。

それと迫害という点で、預言者ムハンマドも、これも初期のメッカ時代には迫害を受けてまして、殺されかかって、それでマディーナのほうへ避難するということがございました。その点でも旧約聖書の場合と似ているといえれば似ていると考えます。

「とりなし」の話なのですけれども、これも、「とりなし」の教義がございます。これはクルアーンの中にも出てくるのですが、ただしクルアーンでは、「とりなし」というのはむしろ、あることはあるのだけれど、神の許しがなければ、とりなしてもむだであるという、非常にネガティブなかたちで出てきます。完全に否定はしていないのですけれども、預言者がとりなすとしても、それは独立で預言者にその力があるわけではなくて、あくまでも神の許しを得なければならないというかたちで出てまいります。

ただしハディースのほうでは、非常に預言者のとりなしというのも位置が高くなりまして、ムスリムであれば必ず預言者のとりなしによって救われるというふうに、預言者のとりなしの位置はすごく高まってまいります。

ただし、それも預言者に限られるわけではなくて、預言者とか、あるいは殉教者も含むのですけれども、殉教者とか、ムスリムのなかでも正しいおこないをするものは、みんなとりなすことができると。ただし、最大のとりなしは預言者ムハンマドであるというふうになっております。

司会 ありがとうございました。

では鎌田さん、お願いします。

鎌田 中村先生からの質問は二つぐらいあったと思うのですが、どう答えていいか

ちょっとわからないので、それはひとまず置いておきます。

最後のほうに私が申しあげたのは、このイスラーム、ユダヤ教、キリスト教という対立の枠を越えたようなところの合理性というレベルを考えて、そこから何らかの積極的なものが出てこないだろうかという点です。その方向で考えていくことは可能だと思うのですが、今回扱ったのは、ユダヤ教徒とムスリムが、相手の聖典に対してどう考えるかという点です。

そこで非常に厳格な論理性の追究を、相手の聖典テキストに対してはおこなえても、それと同じようなかたちで、同じ基準で自分のテキストに当てはめることができるかという点が、大きな問題になると思うのです。おそらくスピノザあたりが旧約聖書の批判をするというのは、まさに自分の血となり肉となっていたものを、厳格な合理性のナイフで切り刻むというようなことだったのだと思います。ですから、スピノザのレベルと、イブン・ハズムたちのレベルとの違いというのは、なかなか普通のかたちでは越えられない何かがあるのではないのかと思っています。それ以上のことは、ちょっと私にはいま何も考えられませんので、それまでにさせていただきます。

あと、勝村先生のほうのご質問も二つほどあったと思います。

イブン・ハズムが、アリストテレスの哲学についてどのような知識を持っていたかという点については、私は十分な知識がないので、きっちりしたことは言えません。普通のイスラームの思想史のなかで言うと、イブン・ハズムはいろいろなことについて業績を残している人物ですが、哲学については、それほど大きなものを残していないのではないかと思います。法学の分野での業績が大きいと思います。

ただ彼は、言語論と論理学がつながるような問題について関心を持っていた人物のようですので、そういう意味では、アリストテレスの論理学書といったものについては、一定程度の理解はあったのではなかろうかと思います。イスラームの哲学はアリストテレスの影響下にありますが、形而上学的な思索からは、イブン・ハズムは遠い人物ではなかったかと思います。

二つめの質問として、宗教の枠を越えたような論争の場のようなものを支えるには、何か政治権力なり何なりがあったのではないかということが言われましたが、たしかにそのとおりです。当時の宮廷のあり方は、宮廷が、特にこのイブン・ハズムの時代ですと、アンダルスの小都市それぞれに、いわば群雄割拠とでもいうような小さな政治権力ができていた時代です。コルドバの盛んな時代ですと、それだけが他とくらべて大きな宮廷だったと思うのですが、そういうサロンの環境のなかで、さまざまな背景をもつ知識人たちがそういう論争をする。そういう知識を楽しむというようなこの状況を支えるのはやはり、リベラルな君主がいて始めて可能になることだと思います。

ただ、このような現象は必ずしもアンダルシアだけの問題ではないようで、例えば、時代はもうちょっと前の時代になりますけれども、イランあたりでも、これはアッパース朝の初期のころの話ですが、シーア派のイマームの一人とされている人物のまわりで、さまざまな宗教者が集まって、自分たちの信仰について議論をしたというようなことも言われています。

イスラームは、たしかに自分の宗教の真理性を強く主張するわけですが、同時にさまざまな宗教、たとえそれが「あなた方の宗教は、地獄に落ちますよ」というようなものであったとしても、自由に議論をさせるような、そういう度量が伝統的にあったという気がします。

そういうことを言うと、いまのムスリムをとりまく状況と比べて、すごく違うのではないかという印象が残ると思います。歴史的に文化をたどっていけば、そういうリベラルな考え方があることは否定できませんし、現在それが実現していないということであれば、それはたぶん、現在のさまざまな状況がその躰きになっているのではなかろうかと思っております。

司会 はい、ありがとうございました。

あとディスカッションの時間があります。今日はお二人に、ちょうど三つの宗教が出そろって、イスラームが登場して、それぞれその神の啓示とは何であるかということで、預言者の問題と、聖典の問題と、いろいろな角度から議論ができるかと思います。

それでは、みなさま方のご質問、コメントをお願いいたします。どうぞ、四戸さん。

四戸 中田先生、どうもありがとうございました。非常に先駆的な立場でイスラーム研究を先頭に立っていらっしゃるの、非常に精力的であると思うのですが、いくつか気になる点があるので述べたいと思います。

一つは9ページの「破棄」という単語が、イスラーム法では、…

司会 それは、中田さんのほうですか。

四戸 中田先生の方です。ちょっと気になる点だけなので、反論ということではないのですが、「破棄」という単語なのですけれども、9ページの「クルアーンの写本の破棄」、これは効力を失わせるとかということなので、破棄した後はその部分をどう扱うのだというような問題が必ず出てくるので、普通は「焼却」という訳語の方が適当とされています。

法学用語で、クルアーンの相対立する章句の一方の章句が効力を失っているか、失っていないかという意味で「廃棄」と「破棄」は用語はよく使うのですが、『クルアーン』の編纂に関しては、怪しいものは焼いてしまったので、「焼却」の訳語の方が、より適当なのではないかと感じます。

それから二つ目は、「七つの言語で下された」ということなのですが、これは「7」というのが、いったいいくつあるのかという問題もあるのですけれども。これは全民族に下されたとも解釈されます、それは「7」というのは十分な数と解釈されるからです。あるいは当時、実際にアラビア半島に住んでいた七つの部族に下されたとも解釈されます。

それから、七つの部族の言語の解釈の場合、部族間に訛りや発音の問題があります。単語の異同についてですが、発音において「ス」の発音が「ティ」と発音する部族がいて、「アスィーム」を「アティーム」と発音してしまのですが、預言者は構わないとして、その読み方を許したと伝えられています。それか前後が、音が違っていても意味は変わらない単語の問題もあります。日本語にもそういう例があります。例えば、「タネ」と「ネタ」というのは、綴りが反対でも共通した意味を持っている。意味が同じでも、綴りが前後違っていている単語のアラビア語にはあります。その場合テキストの確定解釈問題になります。

そういう点をちょっと、追加説明してもらえばよかったのではないかと思います。

それからあと、クルアーンが記録される過程においての問題なのですが、クルアーンが啓示された部分と記録された部分で、中田先生がおっしゃっているところなのですが、この「霊」という用語の使い方ですが、通常キリスト教の本を見ますと、「聖霊」という単語を使いまして、それに対応するのが、アラビア語の「ワヒー (wahi)」ですから、クルアーンとは啓示された「聖霊の集成」という方が、より適当だと思うのです。それから編纂の過程で間違いがないということの意味の「無謬性」という語は、イスラーム学者間ではあまり使われていないと思います。

また預言者の無謬性という問題と、クルアーンが間違いがないという問題との間の説明があればと良いと思いました。よく指摘されるのは、預言者が農業のアドバイスで間違っということが伝えられていますから、「預言者の無謬性」は宗教に関して間違いがないということだと解釈されています。

最後ですけれど、ちょっとクルアーンというものが読まれるものだというのは、確かにそのとおりなのですが、それが強調され過ぎると他の呼称の問題がでてきます。例えばクルアーン・テキストの中では「ザーリカル・キターブ ラー ライバ フィー」との章句があり、「キターブ (本)」と呼ばれていますし、また「スフヒ イブ ラヒーム ワムーサー」という章句では、「スフフ (頁)」と呼ばれ、「マサハフ」という単語ではないのですが、同じ語源の「スフフ」という単語は使っています。『ク

ルアーン』という語は「朗読されるもの」ですが、『クルアーン』以外の呼称も『クルアーン』テキストの中にあるので、そういう説明もして欲しかったと思いました。

司会 この件は、コメントですから特に反応しなくていいかなと思いますが。ちょっと常識を補ってもらったという。

はい、では大塚さん、お願いします。

大塚 中田さんに一つだけうかがいます。

このレジュメで4ページから5ページにかけて、『クルアーン』の「作者」といって、作者はこれではない、あれではないという話がでできます。それから、5ページのほうで「天使が『クルアーン』の作者なのであろうか」と問われ、それから真ん中からちょっと下のほうになって、「結論を先取りして言えば、後代のムスリムの学者たちは、『クルアーン』はアッラーの御言葉（みことば）であり、天使はそれを携えてムハンマドのもとに降りる」と書かれています。

それ以降、「神の言葉」というかたちで議論がされるのですが、僕がざっと見た感じは、「作者」という言葉の中田さんは使わないのですね。このような用語法は、テキスト論と言いましょうか、解釈学の立場からいったならば、『クルアーン』の作者という問題の設定の仕方が間違いというように考えていらっしゃるのか。それとも、そうではないのか。おそらく作者は誰という正確な答えは書かれていないと思うのですが、この点を、どうお考えになっているのか。

おそらくこれは、近代的なテキスト批判学と言いましょうか、もしくはポストモダン的な問題などもこれに絡んでくると思うのですが、そのところをちょっとお伺いいたします。

中田 その問題については、私はこのなかでは、それは神学的な議論であって入らないというかたちで、実は答えていないのです。

「作者」という言葉は、もちろん現在のテキストの議論だと、今朝の石川先生のご発表にもあったような感じもあるのですが、そもそもテキストのオリジナルな作者なんていうものがあるのかという話になっているような気がいたします。その神学的な意味では、すべてアッラーからくるという意味では、もちろんそうなのですが。これはただ、イスラームのなかでは、もちろん預言者の言葉という話とか、あるいは木がアッラーの言葉をしゃべるとか、火がモーゼに対してと。その場合に音が出たところはそこなのだけでも、実際、では誰がしゃべったのかというと、アッラーであるとい

うようなかたちで論じられてきているのです。

われわれが考えるような意味などは、そもそも「作者」という概念はないので、言葉としてもごさいません。例えば「ムアッリフ」とかいうのが、たぶん「ものを書いたもの」という意味にはなるのですけれども、クルアーンの「ムアッリフ」は誰かなんていうのは、そもそも問題設定としてないですね。あくまでもあるのは、「カラームッラー」という「神の言葉」という言葉はあるのか、「カラームッラー」なのか、「カラームムハンマド（ムハンマドの言葉）」なのかという、あくまでもその問いであって、この言葉は誰の言葉なのかということではなくて、そのところで「作者」という概念ということを厳密に定義したうえで、それは何かという問いはそもそもないです。

今日はこのお話のなかでは、もうお伝えしなかったのですけれども、では「神の言葉」と言っているのですけれども、天使からムハンマドが「神の言葉」を授かったときに、そもそも分節化された音として聞いたのかどうかというところで、実は問題があるのですね。というのも、あるのですけれども、これに入ると話がややこしくなるので、今回はしなかったのですけれども。

実は、そういうところは問題としてある。今回は、すべてそれは神学的な問題として逃げたということで、あくまでも常識をお伝えしただけだということで、答えになっておりませんけれども、今回はこれで勘弁していただきたいと思います。

司会 ほかに、はい。森先生、どうぞ。お願いします。

森 中村先生が、信仰共同体とテキストの真理性について質問されたのですが、中村先生がそういうふうに質問されたときに、頭のなかに描いておられた時代について考えてみたいと思います。

イスラームあるいはキリスト教が成立する時代に、テキストの真理性というものを、信仰共同体に限定されたものとして考えられたのか、それともそうではなくて普遍的なものとして考えられたのか。今日の鎌田先生のお話では、「いや、それは中世でもあったよ」ということですが、これはやはり近代的な概念ではないかという気がするのです。自分たちの真理と違う真理を知っているものが存在するということがわかったときに、どうするかという、その問題だと思うのです。

これは、中田先生、鎌田先生、両方についての質問というか、ご意見があれば聞かせたいと思います。やはり私は、普遍的、絶対的な真理であるというように信じるのが宗教であると思います。そうではないものと、どういうふうに接するか。

鎌田先生のご意見では、相手をむちゃくちゃけなしても、暴力的対立には至らないと

というようなあり方があったということですが、それを可能にしたものは、いったい何なのか。もし何かお考えがありましたらお聞かせ願いたいと思います。

鎌田 だんだん私の不得意な方向に話が流れていくような感じがするのですが、先生、もうすこし補足していただけますか。

森 先生のご発題との関係でいうと、当時のイベリア半島で三つの宗教を信じる者が、あるいはその共同体があったときに、それぞれの信仰を絶対的、普遍的なものであると信じていたと思うのです。ですから、相手に対してめっちゃくっちゃけなしたりというようなこともあったと思うのです。

しかし、相手を抹殺しないで、相手をけなしながら議論ができた。それは何がそうさせたのかということです。

鎌田 そうですね。そうすると、私がお話ししたような単に思想がどうのこうのというよりは、むしろ置かれた社会がどうであったかというところまで、視野を広げていかないといけないのかもしれない。

イスラームは、教義の上でもキリスト教徒や、ユダヤ教徒を啓典の民として存在を許容し、歴史的にも彼らが自分たちの共同体のなかで生活することを許し、彼らの生命、財産を守ることも行ってきたと主張しますし、基本的にそれは事実だったろうと思います。このようなクルアーンに由来するようなイスラームの枠組みが機能していたのが伝統的なムスリム社会であり、その意味で、相手をけなしながらも存在を抹殺するような挙にでることを抑えることのできた大きな要因だったと思います。

ですけれども、そういうことが実現する条件としては、イスラームが優位に立っているという状況もあったのではないかと思います。ですから、宗教の優位性と他者の容認、許容が常に連関しているということが、問題を複雑にしていると思います。

森 勝村先生のご質問と、いまの鎌田先生のお答えは関連していると思います。その当時の政治的な構造、すなわち、イスラームが優勢であったから、それが可能であったのだと鎌田先生はおっしゃったのですが、もしキリスト教が優勢であったら、危険な状態になったのか。

あるいは、バランスの問題で、ある一つの宗教が、超大国のような、あるいは帝国のようなかたちで絶対でなかったから、ある種のパワーバランスがとれて、それが可能になるのか。そのあたりは、どうでしょうか。

鎌田 そのような問題についてはよくわかりませんが、いろいろなあり方があるのではないのでしょうか。イスラームが優位を保っていれば、キリスト教徒やユダヤ教徒も、ほぼ問題なく生きていけるということも言えると思いますし、また、おそらくこのイベリア半島などの場合ですと、どのような信仰信条をもつ者であれ有能な人は生きていけるという状況はあったのだと思います。そこではムスリムの君主の宮廷に、キリスト教徒、あるいはユダヤ教徒の有能な人がいれば、そこで大臣として仕事をしたり、外交使節としてキリスト教国に遣わしたりということもおこなわれていたわけです。

一つの大きな力があるということも一つの条件だろうと思うし、またそれが、ほぼ拮抗するようなかたちでバランスがとれていれば、それはそれで成り立つということもあるのではないかと思います。

司会 いまの議論ですと、どうも、外部の権力にすべて依存しているような感じになってしまっているのではないかという危惧がありますので、ちょっと方向を変えさせていただきたいのですけれども。

例えば今日、鎌田先生がお出しになった、イスラームの人とユダヤの人のお互いのテキストに対する批判がありますけれども、これはべつに相手に対してやらなくても、お互いの宗派の内部で当然、読んでいれば矛盾が起こってくることはわかっているはずだと。ということは、むしろ自らの宗教内部で、何らかのそれを解決するような制度的なシステムがなければ、これは内部闘争だって起こるかもしれないし、いつまでたっても、こういう議論が繰り返されると思うのです。

だからおそらくは、これはイスラーム教にすれば、このクルアーンの問題点というのは、もちろん自分で考えて何らかの回答は出ていなければいけないし、それを出すための制度的な何らかの権威構造をつくってこないと、常にそういう危険はあると思うのです。

同じように、キリスト教のなかでの聖書に関する矛盾などは、人に言われるまでもなく自分たちが知っているはずだと思うので、それは、それぞれの宗教がどのように自分たちの内部でこれを解決するシステムなり、解釈装置なり、権威構造なりというのをつくっているはずだと思うのですけれども。

それがあつたうえで、お互いに何らかの政治的状況があつたときに、各宗派のあいだでこういう論争というか、この時代だとするとディスピュテーション (disputation) だと思いますから、そういうものが起こり得ると思います。だからこれが、ある政治状況においてのみ成り立つという以前に、たぶん各宗派が当然考えていなければいけない問題ではないかなという気がします。

これについては、みなさんのほうでも、それぞれ何かおっしゃりたいことがあれば、ここでおうかがいしますし、もしなければ、また発表者にお返しします。

手島さん、どうですか。

手島 この聖典ということで、今回この第2セクションにある一つの意図は、聖典としてユダヤ教には22冊あると歴史家ヨセフスが数えています、この聖典がイスラームではどのように見られているのかという点です。聖典ができて以来、ユダヤ教においてはその解釈の論争がなかった日々はなかったということを強調しておきたいと思うのです。要するに、第2神殿時代、サドカイ派、パリサイ派、エッセネ派、そしてラビ・ユダヤ教は、解釈の違いにおいて分裂を何度も経験しました。先ほどの天が先か、地が先かという、あの論争は、シャマイとヒレルの学派の衝突なのです。

こういうふうに考えていきますと、いまお聞きしたイブン・ハズムの聖書批判また『クルアーン』の問題について、こう言えないでしょうか。つまり、一つの聖典として見ている中でしか、つまりある意味での「聖典」の共有という前提がなければ、論争と批判の応酬はあり得ないではないだろうか。つまりキリスト教は、かつてはユダヤ教の一部であった。そのなかから出てきた。だから論争になる。

イスラームに関して、ですから、今回、ここでイスラームは聖典をどのように考えるかをお聞きしたかったのですけれども、そういう点では、これらの論争はいわゆる政治システム論の違いからでてくるといより、聖典として両者は共有しているという前提の再確認として着目したらどうだろうかという感じがするのですけれども、いかがでしょうか。

司会 それは、三つ含めて共有されるということですね。

手島 そうですね。ですから、イスラームがやはり、ユダヤの「トーラー」の矛盾批判に関わるのはなぜかといったら、「トーラー」をあるものとして、つまり啓示の真理、ある種の体現として認めるからではないのでしょうか。

それが、もしなければ無視できる、または、まったく相手にする必要がない。そういうことが考えられないでしょうか。

中田 いまの手島先生のご質問に対しては、要するにイスラームの場合は、「トーラー」というものは、さっき私の発表のなかでも申しあげましたけれども。本来「トーラー」というものはあるわけですね。これは、もちろん預言者の伝えたものですので、ただ先

のほうと、あとのほうの問題で、あとのほうによって先のほうが効力を失うというのがありますので、法規に関しては、もはや「トーラー」の法規の効力は、もう失うわけです。

法ではない部分、真理に関する部分に関しては、本来の「トーラー」は真理なわけですが。ただ問題は、ユダヤ教徒がその時点で持っているヘブライ語『聖書』は、私の発表のなかでもありましたけれども、本来下された「トーラー」ではないというところで歪曲された部分があるということで批判になってくるということです。

だから、本来そういう「トーラー」というのがあって、それは真理であるというのは、もちろんイスラームのほうでも前提としてある経過です。

手島 その批判ですが、言ってみれば、「トーラー」の真理とマソラー本文を分けるようなかたちになっているのですね。

中田 そうということです。つまり、いまのあなた方の持っているのは、ほんものではないという、間違った部分を批判するというかたちになります。そういうことだと思います。

先ほどからの問題は、異教徒に対する共存、なぜ殺さないのかというのは、これはもう法の問題として殺してはいけないとなっているからです。ですから、イスラーム法が支配するイスラーム国家がある限りは、もちろんこの問題に限らず、どんな法律でも、どんな社会でも破る人間はいますので、それはもちろんいるわけですがけれども、基本的には法としては、イスラームが強い社会であれば、そこにおいては異教徒はもちろん忠誠義務があるわけですがけれども、それを守っている限りは生命は決して脅かされないということは出てまいります。

ただ、こういう議論自体が進められているかというのと、たしかに歴史的に見て、特にアッバス朝とか、イベリア半島などではこういう議論はあるのですがけれども、基本的にはやはり議論は進められていないわけです。特に民衆レベルで、じゃあ、そういうことが許されるのかというのと、やはり許されない。

私も法学書を全部見たわけではありませんけれども、少なくともハナフィー派の法学書だと、これはムスリムが異教徒のものを読むだけではなくて、そもそもクルアーンもですが、クルアーンだけではなくてイスラームの教義書、法学書を異教徒が読むことも許されないのです。だから、イスラーム法はムスリム向けにしか書かれませんので、異教徒が何をするかというのは関係なのですがけれども。異教徒に対して、そういうものを読ませることもいけない。宣教とはまったく反対の考え方なのです。イスラームを知らせようという努力も「してはならない」というふうに書いてありまして。

森 中田先生がご発表のなかで、いわゆる一神教研究を一緒にやってきて、テキストについての理解がお互いにできていない、よくわからないと言われた。同じ印象は、私も持っています。

これは市川先生のご質問と同じ内容です。結局、自らの宗教のなかに、自らのテキストを批判するシステムなり権威というものが存在しているのか。イスラームの場合にはどうなのか。あるのか。あったのか。いまは、ないのか。そのあたりが、一番大きな違いになっていると思うので、もしできたら、イスラーム研究の方にお答えいただけますでしょうか。

司会 という質問が。

中田 質問の意味に対して質問をしてよろしいですか。

司会 いまの質問に対する、質問の意味がわからない。私がさっき言った意味もわからない。では、ちょっと短く。

中田 質問の意図を確認するだけです。

テキストに対する批判というのが、私の言ったテキストの成立、このテキストが正しいかという意味ですか。それとも内容に対するものなのか、ちょっとそのへんがよくわからないのですけれども。

森 それは、両方だと思います。具体的に言うと、中世の議論の中にあったような個別の問題について、他から批判が出るとそれについて答えたというのだけれども、市川先生はそういうシステム、あるいは権威が存在していたのかどうかを問われています。それはいわゆる成立についての批判の問題にもなると思います。

中田 要するに、批判という言葉が、間違っているものだから批判するというニュアンスで使われているのか。議論することを指して批判と言ってらっしゃるのか。どういうことなのでしょう。

森 批判というのは自己批判ですから、それがアプリオリに正しいというところからスタートするのか、あるいは、いや、それは誤りを含む可能性もあるものなのだというところからスタートするのかという、そこの違いだと思うのですが。

司会 鎌田さんのほうは。

鎌田 お答えになるかどうかは、よくわからないのですが、基本的に、このイスラームという宗教の考え方というのは、最初に神の言葉がある。そして、その言葉を人間が理解して、それにふさわしい生き方をしようということだと思うのです。そして、おそらくイスラーム的な見方から言えば、神の残した言葉、実際上は『クルアーン』のテキストということになると思いますが、それについて、ここはおかしいとか、ここは変だという批判は出てこないだろうと思うのです。

けれども、そこに書かれている内容をどう解釈して、どういう意味合いで人間が実践していくかというのは、人間の側の問題になって、それがイスラームの歴史のなかでは、シャリーアを形成し、さらにシャリーアの規定をさまざまな状況に適用していくというかたちで、進んでいくのだと思うのです。そういう意味では、まわりの状況が変わってくれば、それに応じた解釈を引き出す努力を、やはりムスリムはやっていくのだと思うのです。

そういう積み重ねでできあがっていく全体が、イスラームの現実的な宗教のあり方になると思うのです。このテキストがおかしいから、これを批判し、そして、それをどこかが認めることによって、そういう理解にしていこうという流れよりは、たぶん、個々の学者なり、あるいは『クルアーン』を読む信者なりが、そこからその人の置かれた状況にふさわしい意味を引き出して、そしてそれに基づく思想なり行き方を表明していく。それが積み重なっていくことによって、それが一つの権威となっていくという道筋をたどるのではないのでしょうか。

このような、ある意味でアメーバ的な力というのか、それがイスラームのあり方なのではないかというような気がしています。これは、中田先生はまた違う見方をされるかもしれないのですけれども。

司会 次がつかえておりまして、1分でお話しできれば、はい。

大塚 中田さんの配布された論文12ページの下の方で、「ヘブライ語聖書、ギリシャ語聖書と、クルアーンを同じテキストと比較することはできない」と言っているのです。むしろできるとしたならば、ハディースであると。そういうことですね、中田さん。

このことはべつに、私から見れば中田さんのオリジナルではなりません。W・キャントウィル・スミスというイスラーム研究をしている宗教学者がすでに言っていることで、つまりオリエンタリズムの中ですでに主張されていることなのです。スミスは、ク

ルアーンとはキリストの人格が対応し、聖書とはハディースが対応する、ともうすでに言っております（スミス『現代イスラムの歴史（上）』中公文庫、1998年刊、271頁）。

ですから、そういうかたちの「聖典」の単純な比較が成り立たないということを、少なくともスミスあたりでも認めているのです。ただ逆に言いますと、このセッションが「聖典」を比較するという問題の立て方をしていますが、それ自体が、19世紀に成立した比較宗教学の問題設定に従っており、そしてこういう問題の立て方自体が、まさにどこまで普遍的枠組として妥当なのか。神なき宗教とか、それから聖典なき宗教とか、そういう場合は始めから異なるところがあるので共通の問題枠組では論じられない場合があると思ふのでしょうか。だが、それとは逆にセム的一神教だからかなり共通点があるという前提からの議論の立て方は疑わしい。そこらへんの認識の相違が議論のずれたと思います。

手島 かつてユダヤ教のなかにおいても、キリスト教のなかにおいても、このような世俗的な科学精神による聖典批判はあり得なかったのです。そういう意味では、『クルアーン』について主張されている今のムスリムの立場と同じです。しかし、あるとき、ある原因から、聖書の否定までできるように批判精神が一線を越えていった、その結果の次元にわれわれはいる。19世紀前半のアイヒホルンらキリスト教学者による旧約聖書批判の始まりに遅れること70年あまり、19世紀後半になって、ようやくユダヤ人も聖書の批判的研究に最終的に参加していく。このようなことがイスラームのなかに起こりうるのか、起こり得ないのか。これはもう、非常にバリッドなクエスチョンだと僕は思います。

大塚 我々がここで議論しているのは近代の問題です。

司会 もう、これでけっこうです。それぞれの主張がわりとはっきりしたところで、何か、クルアーンというのは不磨の大典のような感じが、ますますしてきましたけれども。

それでは、次のセッションもありますので、発表者のお二人、それからコメントターのお二人は、本当にありがとうございました。

第2回 CISMOR ユダヤ学会議
「ユダヤ学の多様性：取り巻く異文脈との対話」

セッションC

「ユダヤ民族と近代法」

権利と法

―シュトラウス「政治哲学」の視点から―

石崎 嘉彦

(1) 第三期の政治哲学について

政治哲学がはっきりそれと分かる仕方で脚光を浴びた時代は、人類の長い歴史のうちでもそれほど長い期間を占めるものではない。それが明確に確認されるのは、ソクラテス、プラトン、アリストテレスらのギリシアの哲学者たちが活躍した時代と、近代の枠組みが問題として浮かび上がりつつあったホッブズやロック、スピノザやルソーたちが活躍した時代くらいであるといつてよいのではないかと思う。政治哲学が注目された時代として、これらの二つの時期を挙げることに異論を唱える人はそれほど多くはあるまい。そしてまた、一般に古代ギリシアのポリスを舞台として展開された政治哲学を古典的政治哲学と呼び、近代の枠組みの一環として提出された政治哲学を近代的政治哲学と呼ぶことにも、多くの方々は賛成票を投じられるであろう。

ところでこれら二つの時期に加えて、私はここで、20世紀から21世紀にかけてのこのわれわれの時代を、政治哲学が再々度脚光を浴びるべき第三の時期であると考えなければならない、あるいは第三の時期としなければならない、と主張したいと思う。この第三の時期は、近代性の危機の時代に照応する。この未曾有の危機を超えるためにめぐらされた思考のなかに、われわれは新しい政治哲学の波、すなわち近代的リベラル・デモクラシーとその危機を越えようとする政治哲学の新しい波を見るのである。この波は、思想史的にはシュミットとハイデgger、シュトラウスとコジェーヴによって切り開かれたポストモダンの思想の展開と重なり合う。ニーチェの予言とともに始まり20世紀の政治的不毛の時代を経てわれわれの21世紀的現代に連なるこの一連の波を、まさしく政治哲学の必要性が、いやがうえにも増しつつある時代である、と解そうというのである。

過去、政治哲学が脚光を浴びた二つの時期に議論の中心にあったのが理性と啓示をめぐる問題であったのと同様に、この第三の時期においてもやはり、中心となる問題は理性と啓示をめぐる問題であるだろう。政治哲学の根本に位置する問いは、正義とは何であるかという問いであるが、理性と啓示の問題はこの正義についての問いと密接にかかわり合うものだからである。この問いに正しく答えるためには、人間か神のいずれが正

義にとって根源的であるかという問いに答える必要があるからである。つまり人間の理性か神、あるいは哲学か信仰のいずれが、人間の生にとってより根源的であるか、という問いに答えることが必要とされるからである。

古典古代にあってこれと同じ問題が問われたとき、人々は、その問題の思考に携った人たちを哲学者と呼んでいた。近代の議論においてもこれと同じ思考に携っていた人たちは、さしあたっては「哲学者」と呼ばれていたが、やがて彼らは「科学者」と呼ばれることになった。「哲学」は次第に「科学」に取って代わられていったのである。しかし、このような新しい知的営みの出現、哲学から科学への知の転換に伴って、正義の問題をめぐる問題の決着の付け方にも大きな転換が生じた。その転換にはさまざまなヴァージョンがあるとはいえ、大元のところでは大体の一致が見られ、われわれはそれを神から人間への視点転換と行うことができるように思われる。そしてこの転換とともに生じた哲学上の転換は、「信」から「知」への転換と言い得るであろうし、道徳哲学あるいは政治哲学上の転換は、「義務」から「権利」への、あるいはわれわれのテーマに引き寄せて言えば、「法」から「権利」への視点転換と行うことができる。

近代性の、とりわけその政治的なレベルでの現れであるリベラル・デモクラシーの出現によって、この転換は決定的な役割を演じた。このような原理の転換を通して、ヨーロッパ近代は自由主義的民主主義の原理に基づく国家建設からさらにはその原理を普遍化することへと乗り出していく。しかし自由主義的民主主義の原理に基づいた近代の国家理念に対する疑念は、早くも18世紀の半ばを過ぎたあたりから提出され始めていた。全体としては、レオ・シュトラウスがルソーから始まるところの「近代性の第二の波」は、この疑念表明と関わりを持っていた。この波が近代性に対するロマン主義的反動と歴史主義を経て「実存」の概念にたどり着いたとき、自由主義的民主主義は大いなる危機の前に立たされていた。近代性の危機、政治的にはリベラル・デモクラシーの危機と言い換えてもよいこの危機を予感した「実存」の哲学者たちの思索は、この危機を乗り越えるための助走あるいは予備的考察という意味を持つと言ってもよいのではないだろうか。ハイデガーのナチズムへの加担は、本来的には助走でしかないものを本番と取り違えたことによるものであった、と言いうるようにも思われる。

レオ・シュトラウスは、実存の哲学者たちによるこの政治哲学の第三期に向けての助走を受け継ぐかたちでスピノザ的なリベラル・デモクラシーの超えてゆくための自らの思索を開始した。そのなかでシュトラウスが注目することになったものが「法」の概念であったが、この概念はたしかにホッブズやスピノザなどの近代初頭の自然権論者たちによって否定されるかあるいは解釈替えされ、近代性の前面から後景に押しやられていたものであったが、これらの人々とは異なる視点から光が当てなおされたとき、政治哲

学の第三期を切り開く可能性を秘めていたのである。

以下において、西洋近代を特徴づける概念としての自然権と法についてのシュトラウスの見方に焦点を合わせることによって、そしてとりわけシュトラウスがいかにしてこの「法」という概念に新たな意味づけをなすことに成功し、近代合理主義を超える合理性の問題に新たな光を投ずることができたかという問題を見ることによって、政治哲学の第三期の意義を確認するための若干の考察を試みることにしたい。

(2) 近代合理主義と「法」

シュトラウスが『哲学と法律』の「序論」の冒頭で、マイモニデスはユダヤ主義における「合理主義の古典」であるとするヘルマン・コーエンの言葉を引き合いに出しながら、すぐに「マイモニデスの合理主義は真の自然的な模範であり、どのような歪曲からでも注意深く護られなければならない基準であり、近代の合理主義がその上で倒壊してしまった躓きの石である」¹⁾ という言葉を付け加えるところからその考察を開始していることに、われわれは十分な注意を払わなければならない。おそらく十数年後のシュトラウスならば、このように直截的な言葉をもって自らの考察を開始することはなかったであろう。しかし、ここで述べられている言葉は、書物の冒頭にありながら、真実を語っていると見てよいであろうと私は思う。シュトラウスがまだ包み隠さずに意見を述べる人物であったがゆえにこの著作は、当時の思想状況のなかで、本来近代性によって超えられたはずの中世の思想家に無謀とも言えるような共感をあからさまに表明するような著作となりえたのである。

シュトラウスは、そこにおいて近代の合理主義が足をすくわれることになった合理主義の範型がマイモニデスの思考のうちにあることを確認し、それを自らのものとすべきことの必要性を述べているのであるが、ここでは彼が企てようとしたこのようなマイモニデス回帰の意義を、それに先行するスピノザ以後のユダヤ主義内部における議論に少しばかり目を向けながら簡潔に見ておくことにしたい。

スピノザの合理主義に対して向けられた最初期の疑念の表明は、ヤコービからのものであったと言えるであろう。ヤコービは、正統主義に対して向けられたスピノザの啓蒙の立場からの批判に、ユダヤ教はもとより宗教それ自体の存立を否定するものが含意されていることを見て取っていた。スティューヴン・スミスはヤコービのスピノザ批判を要言して次のように言っている。「ヤコービの論点は、スピノザと十全な理性の原理が正しいなら、その避けがたい帰結は決定論ばかりでなく運命論と無神論であり、言いかえるなら人間の自発性と自由の完全な否定である、というものだった」²⁾、と。ヤコービ

のスピノザ批判において中心におかれたものは「信」であったが、それは一面では、啓蒙を否定して再び正統主義へと回帰する思想と結びつくものであったとも言えよう。レッシングやゲーテ、それに加えてドイツ観念論の思想家たちが押しなべてスピノザ主義に傾斜していくなかでヤコービがおこなったこのようなスピノザ批判の観点は、つねにそれ以後のユダヤ主義をめぐる議論の前提に置かれるものとなった。とりわけドイツのユダヤ知識人社会にあっては、そのような疑念を前提にして、スピノザの哲学そのものの評価をめぐる議論が展開されることになる³⁾。とはいえ、シュトラウスに先行するスピノザ批判者たちにあっても、このようなヤコービ的な直ちに正統主義と結びつく「信」の立場への回帰には与せず、むしろスピノザの哲学の宗教批判とその近代的性格を受け継ぎながら、そのような哲学のなかにユダヤ的伝統をどう位置づけるかといった立場からの議論が主流を占めていた。つまり、彼に先行する議論はもっぱら近代の哲学的合理主義の立場からユダヤ主義の再生の道を探るものであったと言い得るであろう。このような近代性の立場からのスピノザ批判者たちにとっては、スピノザによって達成された近代の科学とリベラル・デモクラシーの地平は、すでに到達されたものであるかあるいはこれから目指されるべきものであるかはともかくとして、揺るがしがたい前提であったのである。シュトラウスは、このような方向性に対して、ローゼンツヴァイクやコーエンらの近代の哲学的合理主義に立ったスピノザ批判にも同調することなく、むしろヤコービ的な伝統主義への回帰に沿うかのような仕方、「真の合理主義の原型である」マイモニデスの中世的合理主義への回帰を主張し始めたのである。彼はマイモニデスに回帰することによって、スピノザが苦闘した「哲学と啓示」の問題に、あるいはスピノザがその問題に対して導き出した結論に、立ち向かおうとしたのである⁴⁾。

シュトラウスはしばしば、マイモニデスがスピノザ以上に「深遠な」哲学者であるというような趣旨のことを述べている。シュトラウスがそのように述べることができたのは、マイモニデスの『迷える者の手引き』が「法についての真なる学」であり、さらに「法」についての学は「自然」についての学であるという理解に基づいてのことであった。シュトラウスは、マイモニデスの「法」をめぐる思考のなかに、近代の哲学的な自然学が理解する「自然」とはまったく質を異にする自然の概念を読み取ることになったのである。

シュトラウスによれば、スピノザはマイモニデスを、「全神学者たちの代表」とみなしていた。これに対して彼は、マイモニデスを哲学者と見る。もっとも、一般に理解されている古代の哲学者たちとも、また近代合理主義の立場に立つ哲学者たちとも、ここで言われる哲学者は異なるのではあるが。彼がマイモニデスをそのように見ることができたのは、「法」あるいは「トーラー (Torah)」に自然的あるいは哲学的要素を見るこ

とができたからである。要するに、シュトラウスはスピノザとは対照的な目でマイモニデスを見ることによって、スピノザとは異なる自然の概念に到達する。そしてこの一風変わった自然の理解に基づく哲学的思索こそ、第三期の政治哲学へとわれわれを導く可能性を秘めたものであったと私は主張したいのである。

(3) 法の自然について

シュトラウスは『迷える者の手引き』を「法についての真なる学」と解することによって、「法」の概念についてのいっそう高次の理解に到達した。そのような高次の理解によって得られる「法」の概念は、近代合理主義が批判の対象とした「法」の概念とは異なる。近代合理主義が批判の俎上に載せたのは、ホッブズが言及した *lex naturalis* から容易に察せられるように、ローマ法起源の「法」概念であったが、シュトラウスがマイモニデスに見出した「法」の概念はそれとは異なり、ユダヤ起源のものである。シュトラウスにとってスピノザは、このようなユダヤ的なものに起源をもつ「法」の概念への通路を提供したのである。それと同時にスピノザの普遍主義は、このユダヤ起源の「法」のユダヤ的特性を取り払う役割を演じたと言うこともできる。これによって、マイモニデスの「法」は、特殊ユダヤ的な学知の限界を超えてゆくことになる⁵⁾。

シュトラウスによれば、『迷える者の手引き』は「一般的な意味での法についての学」としての「フィクフ (fiqh)」に含まれている二つの部分のうち「理論的な部分」に当てられた著作である。もう一方の「実践的部分」に当てられたのが、『ミシュネー・トーラー』である。後者が、「禁止や命令に含まれているかぎりでの信念や意見を取り扱う」⁶⁾ものであるのに対して、理論的部分である『迷える者の手引き』は、「命令や禁止をその理由を説明するために取り扱う」⁷⁾ものである。それは「目に見える世界は永遠であるとする哲学者の論点に対抗して、法の主要な根拠つまり創造への信仰の弁護に捧げられている」⁸⁾と言われていることから明らかなように、本来「哲学」と考えられているものに比すれば、非哲学的なものであると言われて然るべきであるかもしれない。しかし、『哲学と法律』においてシュトラウスが試みているように、「預言者」の知を直接的な知と解し、「哲学者」の知を間接的な知と解することが可能であるとすれば、そして預言者の知を「真の法の学」とであると解することができるとすれば、それは「哲学」以上の知であるとも考えることもできるはずである。いずれにしても、シュトラウスがマイモニデスの著作の理論的部分が取り扱っている「法」に着目し、そこから近代の合理性に代わる別の合理性について考え始めたとき、彼は、マイモニデスの「真の法の学」に哲学を、あるいは哲学以上でかつ神学にも該当しない独特の哲学を見始めていた

のである。われわれはこのような企てによって、政治哲学の第三期が本格的に開始されているのを見ることができるようと思われる。

シュトラウスによれば、「真の法の学」である『迷える者の手引き』は、トーラーの秘密の説明であって、通常は哲学とは解されない。それが哲学と解されないのは、彼の独特の哲学についての観念に基づいてのことである。われわれがもし「広い意味で用いられる哲学」という考えを採用すれば、マイモニデスの「真の法の学」をそのなかに数え上げることは可能であろう。というのも、『迷える者の手引き』がいかなる学にささげられたものかと言えば、それはマイモニデス自身の哲学の区分でいう理論的部分（数学、自然学、形而上学）と実践的部分（倫理学、経済学、都市の統治の学、諸国民の統治の学）のいずれかを取り扱うものとも言えないのであるが、強いて言えば「創造の物語」は自然学を、そして「神の現示の物語」は形而上学を取り扱うものと解することができるからである。もしそのように解してよいのなら、『迷える者の手引き』は、独特の意味と手法に基づく哲学的著作とすることができる⁹⁾。しかしまた、そのような「創造の物語」と自然学、「神の現示の物語」と形而上学を結びつけることがマイモニデス自身の意図に矛盾するとして、彼が真に意図していたことが「[自然学や形而上学といった] 想定されている学問の教説が聖書の秘密の教えと同一であることを示す」¹⁰⁾ ことにあると考えたとしても、マイモニデスが企てた「法についての真の学」は、それ自体が独特の「自然」についての教説であると解することができるのであって、そこには、紛れもなく「哲学」が存していると見ることができるのである。マイモニデスが自らの著作を哲学書のなかに数え上げないのは、彼にとって「哲学」と言えば、ただアリストテレスの教説に与えられた名辞でしかなかったからである。

シュトラウスは、中世ユダヤの哲学者マイモニデスの著作のなかの、とりわけ「法」についての言説に目を向けることによって、近代の哲学とも古代の哲学とも異なる、独特の「哲学」を見出す。イェルサレムとアテナイの対立と言い換えてもよい啓示と理性の対立の問題は、こうして、近代的解決、すなわち理性の名でもって啓示を退けることによって両者の対立を解決するやり方とは異なった仕方での解決、つまり理性を啓示に包摂させることによって両者の解決を図る道が準備されることになる。このような見方からすれば、「預言学」として哲学の一部に位置づけられる学においては、「啓示」すなわち「預言者を通して神から与えられる法」といったものが、当然のごとく哲学の主題として浮かび上がってくるのである。シュトラウスは、マイモニデスを通して、「法」と「自然」が必ずしも対立的概念ではないということ、それどころかスピノザの合理主義が否定しようとした「預言術 (prophetology)」、とりわけそこにおいてその真の姿を現してくる啓示のなかにこそ、「自然」への通路が存することを理解するようになる。

マイモニデスの「預言術」には、イェルサレムとファラーシファに見出される知、したがって啓示に基づく知に相応の地位が与えられている。啓示に基づく知は近代科学の成立に寄与した理性によって否定されたものであるが、非歴史主義的な目から見れば、その否定は必ずしも当を得たものとは言えない面もある。つまり、近代の「哲学」や「科学」が次第に道を譲ることになる「情念」や「構想力」の取り扱いや、それらが欠くことになった「知の完成に不可欠の道德の完成」¹¹⁾の問題の取り扱いが、啓示に基づく知によって可能になるからである。シュトラウスは、預言が自然的であるとともに人間性の完成に関わるものであると考え、そして預言者は「また哲学者であるとともに現存している認識者」¹²⁾であると言う。

シュトラウスは『哲学と法律』において、すでにこのことの明確な認識に達していた。以下に引用する言説はこのことをはっきりと物語っている。「啓示が知解可能であるのは、ただ啓示という神の行いが媒介的原因（active intellect）によって遂行され、創造の中や創造された自然の中で作り出される限りにおいてのことではない。もしそれが完全に知解可能であるとすれば、それは端的に自然的な事実でなければならない」¹³⁾のであって、「それゆえ啓示の哲学的理解、法の哲学的基礎は、人間の自然からの預言の説明を意味する。」¹⁴⁾

(4) イェルサレムとアテナイ

われわれがここで考察している第三期の政治哲学のためには、これまで見てきた啓示と理性をめぐる哲学的論争に加え、古代と近代の論争が付け加えられなければならない。シュトラウスはマイモニデスという中世ユダヤの哲学者に注目するところから、そこからさらに古典古代の哲学にまで回帰する歩を踏み出していくことになる。シュトラウスは、マイモニデスからファーラービーの研究へと歩を進めることによって古典古代の哲学の理解への道を切り開いていくのである。『哲学と法律』において、すでにイスラムの哲学者たちがその視野に入りつつあったこと、とりわけマイモニデスの「法」の理解のなかにイスラム哲学すなわちファーラーシファたちの影響が確認されていることは明らかである。

シュトラウスの思想発展を三つの段階に分けて説明している A・ブルームは¹⁵⁾、『僭主政治について』『迫害と著述の技法』『自然権と歴史』を、シュトラウスが自らの著作に独自の思索の成果を顕著に反映させるようになった第二の段階の作品に数え上げている。これらの書物は、前 - シュトラウスの段階からシュトラウスの段階への飛躍を象徴する作品として位置づけられているのである。シュトラウスは、『哲学と法律』という

書物として結実した初期の研究を続行していくなか、ブルームの言う第二段階に至る途上で、イスラムの哲学者アル・ファーラービーに遭遇する。1945年には、その研究の成果を「ファーラービーの『プラトン』」という表題の論文として公表している。彼は、ファーラービーを介して、以前から知っていたプラトンとは別のプラトンを知ることになる。

1930年代の半ば、自由主義的民主主義の国家が崩壊したドイツを後にして、パリ、ロンドンを経てニューヨークにたどり着く流浪の数年間、シュトラウスは精神的には東方の地を旅していた。イェルサレムからメッカを経てアテナイに到る旅のなかで、「著述技法」と「読書法」の問題が意識されるようになる。そして旅の終着点アメリカで、彼は独特の「読書法」による古典的作品の「注意深い読解」に基づいた新たな政治哲学を着想することになる。「忘れられた読解術 (a forgotten way of reading)」や「秘教的著述」と「公教的著述」の区別といった著述技法の問題を意識した一連の作品が書かれたのは、彼が自らの永住の地をアメリカに見出した1940年を前後する所に集中している。そのような読解法や著述技法の問題についての考えがはっきりと固まった最初の文書が、「ファーラービーの『プラトン』」であった。

シュトラウス自身が述べているように、そのような問題意識によって書かれた『迫害と著述の技法』の「序論」は、この「ファーラービーの『プラトン』」という論文が下敷きになっている。この論文は、ファーラービーのプラトン論への周到なる注釈といった体裁の論文である。それは、中世イスラムの哲学者が古代ギリシアの哲学者プラトンの対話篇とのあいだで交わした対話に、シュトラウスが注釈者として加わるという体裁の対話篇とも読めるものである。マイモニデスからファーラービーにまで視野が広げられることによって、シュトラウスには、ユダヤとイスラムの思想における「法律 (Law)」というテーマの重要性が再確認されることになるのだが、そこから「法律」と「立法者」およびそれをめぐる古典的議論の典型とも言えるプラトンの対話篇へと回帰する通路が拓かれることになる。

シュトラウスがファーラービーから示唆されたプラトン解釈の上での最も重要な点は、ファーラービーに独特のトラシュマコス解釈を基礎に据えたプラトン解釈であった。プラトンの『国家』の第一巻に登場するトラシュマコスは、彼自身が「僭主」であったわけではないが、ポリスを破滅へと導く「不正の議論」の化身であり、僭主政治のエッセンスを一身に纏った「僭主的性格」の代弁者であった。トラシュマコスあるいは僭主的人間こそ、プラトンばかりか政治的なものを理解するための試金石なのである。ファーラービーを通してシュトラウスは、プラトンがトラシュマコスに二つの役割を与えていることを理解する。二つの役割の第一は、第一巻のトラシュマコスが演じている

ものであり、第二は第五巻のトラシュマコスが演じているものである。トラシュマコスは二義的である。彼は「自然」あるいは僭主と、「言論（ロゴス）」あるいはポリスの両方を代表している。つまり、トラシュマコスは二義的であると同時に分裂してもいる。『国家』において言論によって自然本来的に正しい社会秩序つまり自然に合致したポリスを設立するソクラテスは、トラシュマコスの二義性を統一する者としての意義を担わされている¹⁶⁾。言論あるいはポリスと自然あるいは哲学をその一身に統一せる者としてのソクラテスは、シュトラウスがマイモニデスから得た「自然」概念を人格的に代表する者でもあるのである。『ゴルギアス』篇のソクラテスは自らの知を「政治術（politikē technē, 521d）」と呼んでいるが、シュトラウスを古典古代に導くことになった「自然」概念を代表するマイモニデスの預言者（モーセがそれを代表していると見ることができる¹⁷⁾）は、ファーラービー経由のトラシュマコス理解を通じて解される哲人王（それはソクラテスをモデルとする）と、まさにこの知を所持する者として重なり合ってくるのである。シュトラウスは、ソクラテス的「政治術」、すなわち哲学の知を、「異種混合の知（knowledge of heterogeneity）」¹⁸⁾と呼んでいるが、それは同時にまた「立法術」の知でもある。シュトラウスがマイモニデスの「預言術」を通して指示しようとしたのは、このような知に他ならなかったのである。

マイモニデス、ファーラービー、プラトンを経由することによって到達されたシュトラウス政治哲学の新たな知の地平を、近代政治哲学による「法」概念から「権利」概念への転換とは正反対の、「権利」概念から「法」概念への転換によって特徴づけることができるかもしれない。このような性格づけは「進歩」に対して「回帰」対置したシュトラウスにとっては、その転換の意味するところを、うまく表現するものであると言えるであろう。

(5) 権利から法への回帰の意味について

最後に、シュトラウスが第三期政治哲学のために提示したこのような新たな知の地平が、「自然権」の概念によって特徴づけられる近代的政治哲学を超えるものであることを確認し、近代的自然権理論の自己崩壊という事態に対してシュトラウス政治哲学が有する有効性を確認し直すために、シュトラウスのホッブズ批判にいくらか言及しておくなければならない。

シュトラウス初期の著作『ホッブズの政治学』は、おそらくそれが、ホッブズ研究史のなかでよく知られた著作であることや、英語版序文でシュトラウスが過去の見解を修正したことなどもあって、その内容の理解よりも話題性が先行した著作であるという点

に、いくらか注意を促しておかなければならない。その上でこの書物を読めば、シュトラウスがそこで行おうとしていることは、ホッブズの政治学の主張を正しく理解することであって、新しい政治哲学を提示することでも古典的政治哲学への回帰を主張することでもないということが分かってくる。シュトラウスは「政治哲学」探究者としてホッブズの著作に向き合っているものであり、ホッブズの政治哲学の擁護者でもなければ古典的政治哲学の擁護者でもないのである。そこで、この著作は、近代自然権理論に対する鋭い批判書であることがまず確認されなければならない。したがってそこでは、われわれがテーマに掲げている「権利から法」という主張はもとより「法から権利へ」といった主張がなされるわけではない。『ホッブズの政治学』においては、シュトラウスは新たな理論の見取り図をまだ持ち合わせていない、あるいはそういったものを提示しようとしていないことは明らかである。

シュトラウスがホッブズの理論に近代的理論としての意義を認めるのは、以下の諸点においてである。第一は、それが「法」あるいは「義務」から「権利」への転換を論じている点¹⁹⁾、次に、それが主権概念の重要性を認識しているという点²⁰⁾、そしてもう一つ、人間的自然としての「情念」や「構想力」によって学を組み立て、つねに曖昧さを残すことになる「言論 (Rede)」を退けている点である²¹⁾。

これらの諸点は、ホッブズの政治学、またそれ以後の政治学、つまりは近代政治学と政治哲学にとって根本的問題であるとともに、それぞれが密接に絡まり合っているもので、ここではこれまでの議論との関連で自然権を「暴力死の恐怖」という情念から導き出してくるホッブズの主張に焦点を絞って考察を加えることにしたい。そしてそこから、結論として、そのタイプの議論が自然権の否定に繋がらざるを得ないこと、そして自然権の再興のためにはシュトラウスがしたように「言論」に自然的な基礎づけを与える仕方合理性を回復しなければならないことについて少しばかり述べておきたい。

議論の核心は、情念によって基礎づけられる自然権と、理性によって基礎づけられる自然権とではどちらが政治哲学の結論にふさわしいかという問題と、そもそも自然権が法的基礎を与えられなくても論じられうるのかという問題に帰着する。後者の問題は逆に自然権を基礎づける「言論」あるいは「理性」が自然と関わりをもちうるのかという問題でもある。言論や理性が自然的でありうるか否かは、法が「善」と関わりをもつか「必然性」と関わりをもつかということによって決せられる。ホッブズ以後の近代自然権の理論が理性よりも情念とより強い結びつきをもつようになっていったことによって、権利は必然性との関わりをいっそう強め、「法」の概念が本来関わりをもつべき「善」との関わりが希薄になっていく。

そこで「法」への回帰の問題について考えてみよう。ホッブズと彼以後の自然権理論

を特徴づける「法」ないしは「義務」から「権利」へという主張は、結局、理性から情念へという主張と同義である。それによって「法」は必然性によって判定することのできる情念と力によって与えられるものとなる。とはいえ、ホッブズ政治理論の「理性主義との断絶」や「情念」と「意志」への傾斜、そしてまた、プラトンとホッブズの政治理論における差異を「言論」にもとめるというシュトラウスの主張のなかには、視点転換の第一歩、すなわち「政治哲学」に向けての方向性が読み取れないわけではない。シュトラウスは、ホッブズの近代自然権理論に検討を加えるなかで、次第に古典的合理主義の必要性を意識し始めていたことは確かであろう。『ホッブズの政治学』において、彼が、法（この場合「法則」という語を使うのが相応しいかもしれない）がますます必然性のみによって基礎づけられる方向へと向かっていくことに対して、異議を唱えることが必要であるということを強く意識するようになっていったことは疑いない。というのも「法」がそういった傾向を強めれば強めるだけ、「権利」概念がその意味を希薄化させ内実を無化させていくことにならざるをえないからである。回帰が必要となるであろう。このような回帰は当然のことながら「権利から法」への回帰とならなければならないであろう。ただしこの場合の「法」はホッブズが理解した「法」と同じではない。そのような「法」の概念を、シュトラウスはやがて、マイモニデスを経由することによって、古典的政治哲学のなかに見出すのである。

シュトラウスによれば理性と啓示すなわち哲学と聖書は和解に至ることはない。しかしそのことを認めつつも、シュトラウスは次の二つの点でアテナイとイェルサレムすなわちギリシア哲学と聖書のあいだに一致点があることを認めている²²⁾。ひとつは、両者が共通して「近代性」と対立するものであるという点である。いまひとつは、「両者が、道德の重要性に関して、道德の内容に関して、そして道德が究極的には不十分であると見る点で、一致している」²³⁾とする点である。第一の点は、「近代性」は自然の理解を断念したところで成功を収めたが、哲学も聖書ともに「自然」を基準としているということの意味している。確かに、シュトラウスが指摘するように、聖書には自然に相当する語が見られないかもしれない。²⁴⁾しかしこれまで見てきたように、マイモニデスの「自然」は、われわれの時代に理解されている「自然」とは異質のものではあるが、むしろギリシアの哲学者たちのそれとは多分に共通するものをもつ自然であった。また第二の点である道德に関して見ても、モーセの十戒とギリシアの自然法とのあいだには、共通するものがあるのである。つまり、われわれの最も基本的な層、すなわち人間性の根底においては、確かに、共通するものが見出されうるのである。

スピノザのテーマであった「神学政治問題」を引き継ぐことによってめぐらされたシュトラウスの思考が最後にたどり着いたところは、古典的合理主義と呼ばれるものである

が、ここに言われる「古典的」という語はすでに「古代の」という語が意味するものよりも「範型的」という語が意味するものよりも密接に関わりをもっている。マイモニデスの「法」は、政治哲学の第三期を画するシュトラウスの政治哲学にとって、このような「範型」を与えることに寄与するのである。われわれはいま、その範型を手にすることによってあらためて権利から法への回帰を考えてみなければならないのである。

注

- 1) Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz* (GS. Bd.2,) S. 9, *Philosophy and Law* (PL), translated by Eve Adler, SUNY Press, p. 21.
- 2) S. スミス「シュトラウスのスピノザ」(高木久夫訳)、『政治哲学』第3号、p. 28
- 3) S・スミスが指摘しているように、ヤコービのスピノザ批判は「信」と「知」という概念の対立を基軸としてスピノザの解決が「信」の否定に繋がることに異議を申し立てるものであった。これに対し、シュトラウスは、哲学すなわち「知」を「法」と対立させることによって、「信」を「知」に服させることによるスピノザ的あるいは近代的解決の難点を克服しようとするものであった。
- 4) シュトラウスはコーエンやローゼンツヴァイクたちの近代主義の立場からのスピノザ批判に対して、「中世哲学は最も重要な点において近代の哲学に優る」(RCPR, p. 217)とする立場から、スピノザ哲学への近代性の立場からの宗教批判に批判の刃を向けるのである。シュトラウスによれば、コーエンはキリスト教への改宗者としてスピノザを批判しているという点で、その批判はスピノザの宗教批判の不徹底をついてするという意味で近代的であると言えるし、ローゼンツヴァイクは「神の法であるトーラーから出発する」のではなく「ユダヤ民族から出発する」という「社会学的」議論を展開しているがゆえに、近代的な立場からの批判であると言いうるのである。(Leo Strauss, "Preface to Spinoza's Critique of Religion", in *Liberalism Ancient and Modern*, Cornell University Press, 1989, p. 238)
- 5) 「それにもかかわらず、シュトラウスのいっそう深いレヴェルでのユダヤ主義への関わりは、なおいっそうかなり曖昧である。シュトラウスがユダヤ教そのものに関心があったのではなく、ユダヤ教が、より一般的な問題、つまり神学政治問題といわれる問題の実例であったかぎりにおいてユダヤ教と関わりを持ったという点が議論されてよい。しかし、シュトラウス自身が理解したようなこの問題は、ユダヤ教に特有のものというわけではなく、キリスト教世界とイスラム教世界の経験にとっても中心的であったがゆえに、シュトラウスの関心がユダヤ教それ自体に関わるものであったと信じる理由などない。」(Smith, S. Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem, in *Leo Strauss, Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by Kenneth L. Deutsch and Walter Nicgorski, p. 82)
- 6) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (PAW), University of Chicago Press, 1980. p. 39
- 7) PAW, *ibid.*

- 8) *PAW*, p. 40.
- 9) 『迷える者の手引き』は「法の困難」「法の秘密」の解明に当てられている、とマイモニデスは述べている。それらの困難と秘密のうち最も重要なものは「(聖書の) 始まり (Beginning)」(創造の物語り、ma'aseh bereshit) と「車輪 (Chariot)」(神の現示の物語り、ma'aseh merkabah) の記述であるとされる。
- 10) *PAW*, p. 45 f.
- 11) Leo Strauss, *GS*. Bd.2, S.96 (*PL*, p. 110)
- 12) *GS*., S.91, (*PL*, p. 105)
- 13) *GS*. Bd.2, S. 90 (*PL* p. 104)
- 14) *Ibid*.
- 15) Allan Bloom, "Leo Strauss, September 20, 1899-October 18, 1973", In *Giants and Dwarfs*, Simon & Schuster, 1990, pp. 246f.
- 16) Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism (RCPR)*, University of Chicago Press, 1989. p. 156 f.
- 17) 『『迷える者の手引き』の全体が構想力の批判であると言っても言い過ぎではない』*GS*., S. 93 (*PL*., p. 106) というシュトラウスの言葉からも明らかなように、シュトラウスがマイモニデスの預言術の解釈で行おうとしていることは、預言のなかに合理的な「立法」の行為を読み取ろうとする試みであり、それをもって、「法」のなかに「自然」を見る試みと解することができるかもしれない。だとすれば、預言者の言葉は「自然法」という意味を持つことになるであろう。ユダヤ的なものにおける自然の概念については『自然権と歴史』(昭和堂、1988、92頁。 *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953. p. 81f.) を参照せよ。
- 18) Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, The Free Press, 1959, p. 39.
- 19) 「近代政治学と古代の政治学が根本的に区別されるのは、近代政治学が〈権利〉から出発するのに対して古代の政治学が〈法〉から出発するという点においてである。」(*GS*., Bd. 3, S. 177)
- 20) *GS*., S. 179.
- 21) *GS*., S.185.
- 22) Leo Strauss, 'Progress or Return' in *RCPR*. p.246
- 23) *Ibid*.
- 24) ヘブライ語では「性格 (character)」を意味する *teva* が自然に相当する語であると言われている。(*RCPR*. p. 253)

戦前期独逸公法学におけるユダヤ人 ——日本公法学との関連で——

長尾 龍一

一 序論——ユダヤ人と法

1 シャイロック

シェークスピア『ヴェニスの商人』のシャイロックは、ユダヤ人共同体においては、戒律を忠実に遵守する篤信のユダヤ教徒であったが、ヴェニス社会においては、敵意をもつキリスト教徒の中の少数者で、彼の拠点となったのは貨幣と法のみであった。法の外には、キリスト教的道徳・キリスト教的偏見があり、彼は契約遵守という法原則のみを拠点として闘った。彼が法の適用者である裁判官を信じていたように見えるのは、「律法の民」としての法信仰をゲットーの外まで持ち出していたからであろうか。

ポーシャは「慈悲」(mercy)というキリスト教的倫理を根拠として彼の法的主張を緩和させようとしたが、彼は応じなかった。彼が敗れた理由は色々あるが、(契約そのものの非合理性や、契約の文言を復讐のために用いようとしたことの無理をしばらく措くとすれば)、ポーシャの詭弁、その背後にある反ユダヤ意識、及び「法」にも非差別的な法と差別的な法があり、彼の財産を没収し、キリスト教への改宗を命ずる権力をポーシャに与えた差別的な特別法が存在したことであろう¹⁾。

2 「内部法」と「外部法」

ディアスポラのユダヤ人は、ゲットー内の小共同体を基盤とする「内部法」と居留地の法としての「外部法」という二つの法の下で生きていた。ユダヤ人共同体を規制する「内部法」(「ユダヤ法」(halakha))は、宗教・道徳・法を結合した規範体系で、全体としては、ラビを中心に団結する緊密な共同体を前提としたシステムである。その規範は人間の内面・良心を拘束するものと想定されている。

それに対し「外部法」は、その抽象的部分は外部者をも包摂する普遍的規範であるのに対し、具体的規範においては明確な差別的規範も含まれている。ユダヤ人商人たちは、この抽象的規範を拠り所として通商を展開し、ユダヤ人法律家たちは、差別的規範に対し、解釈技術を用いて、その差別性を緩和しようとした。

19世紀初頭のユダヤ人解放の後には、国家対市民社会という自由主義的枠組の中で、

建前上はユダヤ教もユダヤ法も市民社会の私的自治という位置づけを与えられ、ユダヤ人は国家においてはドイツ国民、市民社会においては諸派のキリスト教徒と同列のユダヤ教徒ないし自由な個人となった。

3 ユダヤ人法学者の「ユダヤ性」

ナチ時代には、ユダヤ人法学者の「ユダヤ性」ということが強調されたが、その「ユダヤ性」として指摘されたものの多くは、「外部法」に対して「ユダヤの実存」がとる態度に関わるものである。即ち、抽象的原則の重視、法を道德その他の規範から峻別する態度、法は外面のみを支配するものであるとして、「良心」を法の支配の及ばない領域に留保しようとする態度など²⁾。

それは、抽象的原則においては、ユダヤ人も平等な法主体として扱われ、(キリスト教的道德とユダヤ教的道德が異なる限りにおいて)、法に道德が持ち込まれれば、ユダヤ的道德・ユダヤ的良心が抑圧される恐れがあるからである。

4 多様なユダヤ人法学者

しかし現実のユダヤ人法学者たちを観察すると、必ずしもそういう属性が一般的だという訳ではなく、あらゆる傾向、あらゆる学派にユダヤ人がいる。その理由として考えられるのは、①「内部法」の伝統の影響(イエリネックのようにラビの子もいる)、②ゲットーを出たユダヤ人たちが、外の世界との同化を求めたこと、③研究者として立身するためには、「ユダヤ性」を捨象する必要があったこと、などが考えられる。

③に関していえば、自らの「ユダヤ性」を表面に掲げて学問的地位を築けるようになったのは、反ユダヤ主義が犯罪化され、イスラエルが建国した第二次大戦後のことで、それ以前の学者の大部分は、普通のドイツ人学者・オーストリア人学者として、業績を発表した。彼らは、日本の学者たちには、普通の独逸人学者と見られており、ナチによって罷免されてはじめてユダヤ人であることを知るのが普通であった³⁾。

二 独逸法学とユダヤ人

1 法曹界のユダヤ人

「ユダヤ・ジョーク」に次のようなものがある。

A 「Ruben, Simon, Levi, Juda, Issaschar, Sebulon…」

B 「聖書を読んでいるのか？」

A 「いや、ベルリン弁護士会の名簿を読んでいるんだ」⁴⁾

ナチス政権掌握直前の1933年初頭、ベルリンにおける弁護士数約3400名のうち、ユダヤ人弁護士の数は1835名であったという⁵⁾。この数字は、戦間期ドイツ法曹界におけるユダヤ人の重要性を示すものであるが、ユダヤ人、特に非改宗ユダヤ人には就任が困難であった裁判官や検察官、法学部教授などと異なり、資格さえ取れば、差別を受けずに開業できた弁護士にユダヤ人が集中した。

2 教授職

大学の教職に関しては、ユダヤ教徒を制度上排除する体制が変化して、非改宗者でも教授となり得るようになった20世紀においても、陰に陽にユダヤ人差別は存在した。

1880年代、ゲオルク・イエリネックは、ユダヤ人であること、特に父が著名なラビであることから、カトリック勢力の強い反対で、ウィーン大学員外教授から正教授に昇進することを阻まれた。国際法教授になることに関しては、「国際法はキリスト教共同体の法で、ユダヤ人には任せられない」という議論もあり⁶⁾、エミール・ツッカーカンドル (Emil Zuckerkandl, 1849-1910) が医学部内科学の教授に任命されるので、「二人一度にユダヤ人とは多過ぎる」(zwei Juden auf einmal, das ist zu viel) という理由もあったという⁷⁾。

二十世紀初頭におけるウィーン大学法学部に関して、ハンス・ケルゼンが研究職を志すと同時に洗礼を受けたのは、大学には(洗礼の有無に拘らず差別する)人種差別ももちろん存在したが、宗教差別も無視できなかったためだという⁸⁾。『ケルゼン自伝』(1947年)によれば、彼の師のベルナチック (Eduard Bernatzik, 1854-1919) は、「19世紀的自由主義者」で、反ユダヤ主義者ではなかったと思われるが、学部内にユダヤ人教授・講師の数が多過ぎると見られていたので、ユダヤ人の弟子であるケルゼンが研究職に進もうとすることに甚だ消極的であった⁹⁾。1920年代末にケルゼンをケルン大学に招聘する人事は何年も難航し、ようやく文部省の許可が出たが、カトリック中央党系新聞は、「ケルン大学には既にユダヤ教徒の教師が多過ぎるのに、何でまた」という趣旨の反対論を展開した¹⁰⁾。

しかし第二次大戦前における、大学教職に関するユダヤ人差別は、米国を含めて西洋世界において一般的のものであり(ノーベル賞受賞者の経済学者 Paul Samuelson (1915-) は非公式の Jewish quota の故に、ハーヴァード大学に残れなかったといわれる。1948年のことである)、独逸はこれでもなお、ナチ以前に関しては、寛容な方であったといえるのではないか。ともかくも、一流大学の一流ポストに、多くのユダヤ人教授を迎え入れていたのだから。

「附表Ⅰ」は公法学以外での法学史上特に重要なユダヤ人学者、「附表Ⅱ」は公法学に

おける主要なユダヤ人学者を生年順に列挙したものである¹¹⁾。

三 日本公法学への影響

1. Albert Mosse (1846-1925) の立法活動¹²⁾

- ① 東プロイセンのポーゼン（現ポーランド領ボズナン）生れ。兄ルドルフ（Rudolf Mosse, 1843-1920）は *Berliner Tageblatt* 紙の創業者・社長。
- ② ベルリン大学卒、裁判官となり、順調に昇進していた。
- ③ 1982年、師のグナイスト（Rudolf von Gneist, 1816-1895）の推薦により、憲法調査に訪独した伊藤博文一行に憲法を講じた。
- ④ 来日して、井上毅（1844-1895）に憲法、井上馨（1835-1915）に条約改正問題、山縣有朋（1838-1922）に地方自治関係立法について助言した（1886-1890年）。特に地方自治制は大きな立法的業績として評価されている。
- ⑤ 日本人は殆ど彼がユダヤ人であることを知らなかった（これには、一家の面倒を見た青木周蔵外務次官夫人 Elisabeth von Rhade が、差別的言動をとらず、余計なことを言わなかったことが貢献している）。
- ⑥ 帰国後非改宗ユダヤ人として初めて高等裁判所判事となったが、ケーニヒスベルクに留め置かれて昇進がなく、1907年辞任してベルリンに戻り、ベルリン市行政や（ユダヤ学アカデミーなどの）ユダヤ人団体で活動した。
- ⑦ 長女 Martha Mosse（1884-1977）は、生涯独身で、ユダヤ人団体職員としてナチ時代ベルリンに留まり、Theresienstadt 強制収容所で終戦を迎えた（生存できたのは、1920-28年駐日大使を務めた Wilhelm Solf（1862-1936）の未亡人 Hanna（1887-1954）が、二度に亘って日本大使館に彼女の救済を訴え、大使館が動いたもの。Hanna 未亡人を中心とする Solf Kreis はユダヤ人救済など抵抗運動の一拠点で、1944年7月の Hitler 暗殺計画発覚の際彼女も投獄されたが、夫の知人大島浩大使（1886-1975）の口添えなどで死刑を免れたといわれる）。
- ⑧ 次女 Dora（1885-1965）は美術史家（ハンプルク・プリンストン大学教授）Erwin Panofsky（1884-1968）と結婚。1934年米国に亡命。長男 Hans Arnold Panofsky（1917-1988）はペンシルヴァニア大学教授・気象学者、次男 Wolfgang Kurt Hermann Panofsky（1919）はスタンフォード大学教授・物理学者。

2. Paul Laband¹³⁾ と穂積八束 (1860-1912)¹⁴⁾

- ① Laband は、プレスラウ生れ。法史学者として出発したが、公法学者に転じ、法学は哲学論や政治論を排除して、実定法そのもののの上に築かるべきだという法実証主義を唱えた。
- ② 1860年代前半の「予算論争」において、議会在予算を否決した場合にも、政府は予算を執行できるという説を唱えて、Bismarck の信任を得た。
- ③ 1872年、ケーニヒスベルク大学教授から、1873年普佛戦争の結果ドイツ領となったアルザスのシュトラスブルク大学教授となる。
- ④ ビスマルク憲法 (1871年) を、政治論を排して体系化すべきであると唱え、大著『ドイツ国法論』はその正統的体系書とみなされた。
- ⑤ 穂積八束は、1884-89年、東大初代憲法教授となることがほぼ内定してドイツに留学した。
- ⑥ 井上毅はベルリンの Gneist とハイデルベルクの Hermann von Schulze-Gävernitz (1824-1888) の指導を受けるように助言したが、自分の意思でシュトラスブルクの Laband のもとで学んだ。
- ⑦ 1889年帰国後直ちに初代東大憲法教授となる。自分は Laband の祖述者だと公言したが、その影響は一面に留まる。即ち法を主権者の命令とする一種の法実証主義を説き、民主的政治論は排斥したが、天皇主権の国体という政治論は彼の憲法論の根幹をなしている。

3. Georg Jellinek¹⁵⁾ と美濃部達吉・上杉慎吉¹⁶⁾

- ① Georg Jellinek の父 Adolf (1821-1893) はウィーンの改革派ラビでユダヤ教学者。反ユダヤ主義の拡大に危機感をもち、多くの批判論説を発表した。
- ② Georg は、ウィーン生れ。父方がユダヤ系で、カトリックの洗礼を受けている Camilla Wertheimer (1860-1940) と結婚。彼女はカトリックを離れるが、ユダヤ教徒にはならなかった。女性運動家で、女性論について著書がある。
- ③ ウィーン大学員外教授となるが、カトリック勢力の反対で正教授となれないため、1889年辞表を提出した。苦境の中で長男が病死、鬱状態で旅行した際、偶然旅先で Laband に遭遇し、親切を受けたばかりか、Laband は彼の浪人期には就職に関しても尽力した。
- ④ 一時浪人した後、スイス・バーゼル大学教授を経て、1891年ハイデルベルク大学国法学教授となる (国法学教授は教会法講座を兼担するため、ユダヤ人に適さないとされており、ハイデルベルクは例外的にこの兼担のない講座

であった)。

- ⑤ 国際法と国内法を包摂する体系を構築し、その著『一般国家学』(*Allgemeine Staatslehre*, 1900) は19世紀ドイツ国法学の集大成といわれる。
- ⑥ ハイデルベルクでは Max Weber (1864-1920) と親しく、相互に影響し合った。またヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848-1915) と親しく、西南ドイツ学派新カント主義の影響を受けた。
- ⑦ 日本では、Jellinek, *Gesetz und Verordnung*, 1887. は、伊東巳代治 (1857-1934) の主催する勉強会で既に1890年に読まれていた¹⁷⁾。
- ⑧ 上杉慎吉は留学中 Jellinek 家に下宿し、著書の一つを彼に捧げている。学問的影響は余りない。
- ⑨ 美濃部法学・国家学は Jellinek の強い影響下にあり、美濃部は「和製 Jellinek」と呼ばれた。
- ⑩ 美濃部の国家法人説・君主(天皇)機関説は、Jellinek を援用しつつ展開されたが、当時の独逸学界の通説である。
- ⑪ 「事実の規範力説」「国家両面性説」「憲法変遷論」など、規範と事実を架橋する Jellinek の主張が美濃部を惹きつけた。
- ⑫ Jellinek の新カント主義的背景は、美濃部は理解もせず、関心も払わなかった。

4. Theodor Sternberg (1878-1950)¹⁸⁾

- ① Sternberg はベルリンで、ユダヤ系であるがプロテスタントの家庭に生れる。ベルリン、ハイデルベルク大学に学び、Josef Kohler (1849-1919) の下で学位を受ける。Jellinek の講義にも出た。1905年の著書 *Allgemeine Rechtslehre* が示しているように、「自由法運動」や法社会学の先駆者の一人で、Gustav Radbruch (1878-1950) や Hermann Kantorowicz の友人(自由法論の綱領文書といわれる Kantorowicz, *Der Kampf um die Rechtswissenschaft* が発表されたのが1905年、法社会学の古典 Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* は1913年である)。
- ② 1905年スイスのローザンヌ大学私講師。しかし1910年内紛で辞任を余儀なくされ、ベルリンに戻る。政府から左翼的と眼をつけられたことなどから、求職活動が実らない。
- ③ 1913年、ベルリンで彼の講義を聴いた穂積重遠の斡旋で、東大の招聘に応じて来日し、ドイツ法を講じた。その後も研究者たちが彼を囲む談話会のよ

うなものを続けた。聴講者やその後の談話会の参加者に牧野英一、我妻栄、末弘厳太郎、川島武宜などがいる。

- ④ 1918年東大退職後も日本に留まり、慶応・中央・法政・日本・明治などの大学で教鞭をとったが、専任ではなく、貧苦に悩んだ。
- ⑤ 田中耕太郎は、学部の委嘱により Sternberg と同居するなど、33年間に亘って Sternberg と親炙し、学問的影響を受けたのみならず、困難な生活状況についても援助した。戦後文相となると、文部省の顧問職も世話している。小泉信三など他にも援助者が色々いた。
- ⑥ 1930年頃グライフスヴァルト大学教授就任の動きがあったが、実らなかった。
- ⑦ 1937年、司法官の地位をナチ政権に奪われた一人息子の Robert がドイツから来日したが職がなく、しかも農民の娘に恋して結婚したいと言い出し、「余りに無教養だから」と反対する父と対立。Robert は1938年4月、胃潰瘍による出血で急死した。
- ⑧ 1939年ドイツ国籍離脱、無国籍者となる。プロテスタントである彼は、日本の教会を通じて反ナチ著作活動を行なったという。ドイツ大使館は日本政府に彼の逮捕を求め、身の危険が迫っていたと彼は言う。
- ⑨ 彼の姉妹 Edith と兄弟 Paul は Auschwitz で死亡した。
- ⑩ 1950年2月27日、Sternberg が貧苦のうちに病臥していることを新聞が報ずると、かつての弟子たちや知人が見舞いや援助を行ない、3月には学士会が彼の日本法学への貢献に報いるとして、名誉会員とした。4月17日胃癌で死す。

5. 日本 Kelsen 学¹⁹⁾

- ① Hans Kelsen の父方の祖父 Osias は東ガリチアのブロディで生涯を終えた。母方はボヘミアのユダヤ人である。父 Adolf (1850-1907) は14歳の時無一物で上京し、小企業主となったが、Hans の学生時代に没し、会社もほどなく破産した。
- ② Kelsen は、青年時代は文学・自然科学・哲学などに親しみ、世紀末ウィーンの精神的雰囲気の中で育った。23歳で自殺した天才、「ユダヤ人の自己嫌悪」の象徴的人物 Otto Weininger (1880-1903) の友人であった。
- ③ 彼の法理論は、Ernst Mach (1838-1916) の経験論的世界観のもとで、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) の実践理性論から徹底的に形而上学的性格

を排除した規範理論を構築し、法学の全面改造を志したものである。また法学を価値判断から自由な純粹の理論科学として樹立しようとした。

- ④ 国家を法秩序の擬人化に過ぎないとしてその实在性を否定し、国家の社会学的団体性を否定した。国家に関する偶像破壊者である。
- ⑤ 自然法論を否定し、相対主義の倫理学に立って、それを自由主義・民主主義・国際主義と結びつけようとした。
- ⑥ 第一次世界大戦中陸軍大臣の顧問として、帝国解体に関わり、戦後はオーストリア共和国憲法を起草した。
- ⑦ カトリック教会の迫害を受け、1930年ウィーン大学からケルン大学に移るが、ナチ政権成立とともに罷免され、ジュネーヴ、プラハで教鞭を取った後、米国に亡命する（カリフォルニア大学パークリー校教授）。
- ⑧ 日本で Kelsen は1920年代より注目を浴び、尾高朝雄、清宮四郎、黒田覚などがその下で学んだ。
- ⑨ 横田喜三郎がその国際法優位説に感銘を受け、生涯 Kelsenian を自称した。
- ⑩ 宮沢俊義は、Kelsen の批判的知性と、寛容を基調とする民主主義論に共鳴した。しかし1942年の『憲法略説』において、体制イデオロギー（国体論）にコミットした。戦後は自然法的な日本国憲法を Kelsen 的自由主義から擁護したが、理論的に一貫しないところがある。
- ⑪ 尾高朝雄はウィーンで非常に Kelsen に愛されたが、多くの点で Kelsen に反対し、よき理解者とはいえない。特に国家は精神的实在であると唱え、国家学を学際的の学であると主張し、社会規範が法規範に先行すると唱えるなど²⁰、Kelsen の批判的知性に反逆した。しかし1933年 Kelsen がケルン大学を罷免された時、清宮と京城帝国大学に彼を招聘することを試みた。
- ⑫ 清宮四郎は、Kelsen を尊敬したが、法秩序の根拠を仮説的根本規範に求める彼の説を、「根本規範は実定憲法の基本原則である」と修正した。批判的知性を背景とする理論を、実定法正当化のイデオロギーへと変化させたのである。
- ⑬ 鵜飼信成は、米国亡命中の Kelsen に親炙し、Kelsen の偶像破壊的精神を承継、アメリカ法学の偶像破壊者 Jerome Frank（1889-1957）と Kelsen の共通性を指摘した（因みに Frank の父はドイツ系ユダヤ人である）。
- ⑭ 美濃部達吉は、Kelsen を概念法学者と誤解して激しく攻撃したが、理論的には Sein と Sollen を架橋する Jellinek 主義の立場より、不十分な哲学的理解の上で論じたものである。

- ⑮ 田中耕太郎は、カトリック自然法論の立場と、Erich Kaufmann の「形而上学的生の哲学」の立場から Kelsen を攻撃した。Kaufmann が、Kelsen の理論は、観念論のように見えて実は徹底した実証主義（経験論）であると指摘したのは、肯綮に当たっている。もっとも、経験論が悪だという前提は、Kaufmann や田中の信仰に由来する前提である。
- ⑯ 小野清一郎は一九三五年、Kelsen の理論について、「評者〔小野〕より見れば、斯の如き国家・法律同一論それ自体が亦国家の正義的・道義的意義を否認せんとする、又は少なくとも之に無関心な市民的、個人主義的、殊に祖国なきユダヤ人なイデオロギーの下に於ける一の理論に過ぎない」と言っている（『法学協会雑誌』五三卷三号）。

五 ナチズムと日本公法学

- ① 法学界の中核で、Hitler 崇拜から反ユダヤ主義まで、全面的にナチの旗を振った人物として西洋法制史の西本頼（京大教授）がいる。戦後は教職追放され、弁護士を務めた後、近畿大講師、名城大学教授。
- ② 大串兎代夫は東大出身、国民精神文化研究所員。Otto Koellreutter (1883-1972) という (Carl Schmitt (1888-1985) などに比べれば) 二流のナチ学者を祖述した。戦後は国学院、亜細亜、名城大教授。
- ③ 多少修正しながら、ある程度ナチ・シンパだった人物は少なくなく、特に共同体主義的国体論者は、ユダヤ人法思想の Gesellschaft 的性格を攻撃した。ナチ政権成立当初は軽蔑していた我妻栄なども、後には近代法の個人主義的偏向を反省する意味からも、ナチ法やナチ法から学ぶところがあると言っている。
- ④ 東大法学部に関しては、反ユダヤ主義的ナチ・シンパは、小野以外にはいないようで、Kelsen 批判者の美濃部は Jellinek を尊敬し、田中は Sternberg の面倒を見、大東亜共栄圏の旗を振った矢部貞治も戦後 Kelsen の翻訳 (Political Theory of Bolshevism) を刊行している。Carl Schmitt の圏粋 (Großraum) 理論に追随した安井郁は、戦後は日共系反原爆運動の先頭に立った。京大では、Kelsen 研究から Schmitt に転じた黒田覚も Kelsen への一定の尊敬を失わなかった。

[附表 I]

◎Joseph von Sonnenfels (1732-1817) ウィーン大学教授・学長。啓蒙思想家。

◎Eduard Gans (1798-1839) ベルリン大学教授。ヘーゲル哲学を拠点として歴史法学派を批判した。

◎Wilhelm Eduard Wilda (1800-1856) キール大学教授。ゲルマン法史学者。

◎Josef Unger (1828-1913) オーストリア国会議員・ライヒ裁判所長官。民法学者。

◎Heinrich Dernburg (1829-1907) ベルリン大学教授・学長。民法学者。邦訳『独逸民法論』等。

◎Levin Goldschmidt (1829-1897) ベルリン大学教授。商法学者。商法の起源を地中海商人間の慣習法に求め、ローマ法原理に基づくテールの商法体系を批判した。

Max Weber (1864-1920) の師。

◎Julius Anton Glaser (1831-1885) ウィーン大学教授・司法大臣。オーストリア刑事訴訟法典の起草者。

◎Adolf Wach (1843-1926) ライプツィヒ大学教授。民事訴訟法学者。作曲家メンデルスゾーンの娘と結婚。

◎Otto Lenel (1849-1935) フライブルク大学教授。ローマ法学者。

◎Philipp Lotmar (1850-1922) ベルン大学教授。ローマ法学者。労働法学の祖。

◎Hermann Staub (1855-1904) 弁護士・公証人。商法学者で、標準的商法・手形法註釈書の著者。ユダヤ人であるため教職に就けなかったという。

◎Friedrich Stein (1859-1926) ライプツィヒ大学教授。民事訴訟法学者。代表的註釈書の著者。邦訳『強制執行の基本問題』

◎Eugen Ehrlich (1862-1922) チェルノヴィツ大学教授。法社会学の創唱者の一人。第一次大戦に伴うロシア軍の占領で大学を失い、スイスに亡命。邦訳『法社会学の基礎理論』『権利能力論』等。

◎Gustav Aschaffenburg (1866-1944) ケルン大学教授。犯罪学者。米国に亡命して Johns Hopkins 大学教授。訳書『犯罪と刑事政策』

◎Martin Wolff (1872-1953) ベルリン大学教授。民法（物権法）学者・国際私法学者。英国に亡命。

◎Hermann Isay (1873-1938) 弁護士・ベルリン技術大学教授。経済法・特許法学者。ベルリンに死す。

◎James Goldschmidt (1874-1940) ベルリン大学教授。刑法・刑事訴訟法学者。亡命後ウルグァイで死す。邦訳『刑事事件集』

◎Ernst Rabel (1874-1955) ベルリン大学教授。ローマ法学者・国際私法学者。ド

イツ比較法学の創唱者。亡命し、ハーヴァード大教授。戦後、マックス・プランク研究所に復帰。

◎Hugo Sinzheimer (1875-1945) フランクフルト大学教授。労働法学者。社会民主党員で、制憲議会に参加。オランダに亡命。Theresienstadt 収容所に抑留され、釈放後死す。邦訳『労働法原理』、伝記久保敬治『ある法学者の生涯』

◎Julius von Gierke (1875-1960) 民・商法学者。ゲッティンゲン大学教授。母方がユダヤ人。

◎Arthur Nußbaum (1877-1964) ベルリン大学教授。国際私法・国際法学者。米国に亡命。コロンビア大学教授。邦訳『ドルの歴史』『国際法の歴史』等。

◎Hermann Kantorowicz (1877-1940) キール大学教授。法社会学創唱者の一人。『法科学のための戦い』で自由法論を先導した。ケンブリッジ大学で教鞭をとる。

◎Leo Rosenberg (1879-1963) ギーセン大学学長の後 Wach の後任としてライプツィヒ大学教授となる。民事訴訟法学者。立証責任論などで功績がある。戦後復帰しミュンヘン大学教授。邦訳『証明責任論』

◎Josef Kaskel (1882-1930) ベルリン大学教授。労働法学者。労働法学を体系化し、ドイツで初めての労働法担当正教授。邦訳『独逸社会保険法論』

◎Hermann Mannheim (1889-1974) ベルリン大学教授・裁判官。犯罪学者。英国に亡命。英国犯罪学界で活躍した。邦訳『刑事裁判と社会改良』等。

◎Albert Hensel (1895-1933) 税法学者。ケーニヒスベルク大学教授。税法学を体系化した。亡命先イタリアで死す。1980年よりドイツですぐれた税法研究者への「ヘンゼル賞」(Albert Hensel Preis) が創設された。邦訳『独逸租税法論』

[附表Ⅱ]

◎Friedrich Julius Stahl (1802-1861) ベルリン大学教授。神は理性でなく歴史を通じて自らを顕わすとしてフランス革命の自然権思想やヘーゲルを批判。プロイセン王ヴィルヘルム四世の信任篤く、上院議員として保守党を率いた。

◎Siegfried Brie (1837-1901) ブレスラウ大学教授。連邦論など。

◎Ludwig Gumplowicz (1838-1909) グラーツ大学教授。国家学。征服国家論を唱えた。クラカウのラビの子、(恐らく世俗的目的から)洗礼を受けた。著書に『人種闘争』(*Der Rassenkampf*, 1883)『一般国法学』(*Allgemeines Staatsrecht*, 1882) 等がある。

◎Paul Laband (1838-1918) シュトラスブルク大学教授。実証主義的ドイツ公法学の代表者。著書は『ドイツ国法論』は代表的憲法体系書。ビスマルクの信任が篤かった。邦訳『歳計予算論』。

- ◎Edgar Loening (1843-1919) ハレ大学教授。上院議員。著書『行政法教科書』など。
- ◎Georg Jellinek (1851-1911) ハイデルベルク大学教授。その著『一般国家学』(1900年、邦訳あり)は19世紀ドイツ国家学の集大成といわれる。邦訳『人権宣言論』など。
- ◎Felix Stoerk (1851-1908) グライフスヴァルト大学教授。法学の経験科学的方法を主張した。
- ◎Heinrich Rosin (1855-1927) フライブルク大学教授・学長。公法団体に関する理論家として知られる。ユダヤ人団体でも活動した。
- ◎Hugo Preuß (1860-1925) ベルリン商科大学教授・同学長。ワイマール憲法の起草者。
- ◎Franz Oppenheimer (1864-1943) フランクフルト大学教授。社会学・経済学者。征服国家論を発展させた。著書に『国家論』(Der Staat, 1907)がある。1939年亡命の途上日本に立ち寄り、小泉信三などが滞在を図るが、親ナチ派の妨害で米国に去る。
- ◎Julius Hatschek (1872-1926) ゲッティンゲン大学教授。国際法・公法学者。英国憲法研究を背景に、法における慣例(Konventionalregeln)の重要性を指摘した。
- ◎Max Fleischmann (1872-1943) ハレ大学教授・学長。公法・国際法学者。ナチ支配下のベルリンで死す(自殺説もある)。
- ◎Fritz Stier-Somlo (1873-1932) ケルン大学教授。同学長を務める。国際法・国法の両面で業績があり、代表的教科書・註釈書の著者。邦訳『政治学』
- ◎Albrecht Mendelssohn-Bartholdy (1874-1936) ハンブルク大学教授。国際法・国際私法学者。ヴェルサイユ条約交渉にドイツ代表として参加。作曲家 Felix の孫。ナチ政権成立後英国に亡命、オクスフォード大学で教鞭をとる。
- ◎Kurt Perels (1878-1933) ハンブルク大学教授。公法・国際法・植民地法学者。
- ◎Erich Kaufmann (1880-1972) ベルリン大学教授。右派系の政論家。国際社会における力と既成事実の優位を説き、新カント主義の理性主義的性格を、「生」の哲学から批判した。オランダに亡命し、戦後復帰してミュンヘン大学教授。
- ◎Hans Nawiasky (1880-1961) ミュンヘン大学教授。法理論家・憲法学者。ナチ政権発足と同時に暴徒に襲撃される。スイス亡命。戦後復職。
- ◎Hans Kelsen (1881-1973) ウィーン大学教授。ウィーン法学派の祖。オーストリア憲法の起草者。米国に亡命。カリフォルニア大学教授。邦訳『一般国家学』『デモクラシーの本質と価値』『純粹法学』『法と国家の一般理論』など多数。
- ◎Walter Jellinek (1885-1955) ハイデルベルク大学教授。ナチ時代罷免されながら

も残留、戦後復職。行政法学者。ゲオルクの子。ナチ時代祖先の戸籍を調べて「自分はユダヤ人でない」と主張した。

◎Karl Strupp (1886-1940) フランクフルト大学教授。国際法学者。『国際法年報』の編者。ナチ政府成立とともにトルコに亡命。イスタンブール大学教授となる。

◎Hermann Heller (1891-1933) 社会民主党系の公法学者・政論家。ケルゼン、シュミットなどと論争。邦訳『国家学』『ナショナリズムとヨーロッパ』等。亡命先スペインで死す。

◎Gerhard Leibholz (1901-1982) ゲッティンゲン大学教授。憲法学者。英国に亡命。戦後復職。憲法裁判所判事となる。訳書『現代民主主義の構造問題』『現代政党国家』など。

注

- 1) Cf. Daniel J. Kornstein, *Kill All the Layers? : Shakespeare's Legal Appeal*, 1994. 長尾『文学の中の法』pp. 97-105. 少なくともポーシャの側の問題として間違いなく法的に指摘できることは、彼女の配偶者が当事者と共同義務者であるから、除斥事由に当ることである（民訴23条）。当事者は彼女を忌避することができたが、男装によって欺されていて不可能であった。しかしそれを知っている本人は回避すべきであった（民訴規12条）。
- 2) Cf. Carl Schmitt, “Der Kampf der deutschen Rechtswissenschaft gegen den jüdischen Geist,” *Deutsche Juristen-Zeitung*, 1936; Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938.
- 3) 独逸人から見ると必ずしもそうではない。彼らはある人物がユダヤ人かどうかに敏感で、私的会話ではそのことを話題とした。反ユダヤ主義団体は、ユダヤ人教授の名簿を含んだハンドブック（Theodor Fritsch, *Antisemiten-Kathechismus: Eine Zusammenstellung des wichtigen Materials zum Verständnis der Judenfrage* や *Handbuch der Judenfrage: Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes*）を刊行し、毎年改訂した。ユダヤ人らしい名前をもつ者はそれだけで刻印を捺された（cf. Dietz Bering, *Der Name als Stigma: Antisemitismus im deutschen Alltag*, 1987）。
- 4) Simone Ladwig-Winters, “The Role of Jewish Lawyers in the Development of Law in Germany and Their Subsequent Destiny until 1945,” *Remember Berlin*, ed. by the International Association of Jewish Lawyers and Jurists, 1999, p. 21 (website).
- 5) Tillmann Krach, “The Expulsion of Jewish Lawyers from their Profession,” *Ibid.*, p. 40. ジョークの原文は、教室で教師が生徒に十二使徒の名を言わせ、弁護士の子が間違っベルリン弁護士会名簿を読むという設定だが、やや話の出来が悪く、単純化すれば本文のようなものとなる。もっとも原文をユダヤ系生徒の反抗と読むことも可能であろう。
- 6) Klaus Kempster, *Die Jellineks 1820-1955: Eine familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, 1998, p. 238.

- 7) Kempter, *op.cit.*, p. 246.
- 8) Rudolf Aladár Métall, *Hans Kelsen: Leben und Werk*, 1969, p. 11.
- 9) Matthias Jestaedt (ed.), *Hans Kelsen im Selbstzeugnis*, 2006, p. 41.
- 10) Bernd Rüthers, “On the Brink of Dictatorship: Hans Kelsen and Carl Schmitt in Cologne 1933,” *Hans Kelsen and Carl Schmitt: A Juxtaposition*, ed. by Dan Diner & Michael Stolleis, 1999, p. 119.
- 11) 表は主として、下記の二著による。

Max Pinn, “Rechtswissenschaft,” *Juden im deutschen Kulturbereich: Ein Sammelwerk*, ed. by Siegmund Kaznelson, 3rd ed., 1962. (ナチの迫害の下で、四十五領域に亘ってドイツ語圏におけるユダヤ人の文化的業績を総括したもの。1934年末、出版直前に押収され、1959年に改訂再版された)。

Hugo Sinzheimer, *Jüdische Klassiker der deutschen Rechtswissenschaft*, 1938 (1936年のナチ・ドイツ法学者大会(特集「ドイツ法学とユダヤ人」)において、Carl Schmitt らが、ユダヤ人法学者たちがドイツ法学に流した「害毒」を論じたのに対し、オランダ亡命中の著名な労働法学者(元フランクフルト大学教授)が反論したもの(長尾「ナチ期シュミット問題の一端」『日本法学』68巻4号(2003)参照)。

- 12) Elisabeth Klaus, *Die Familie Mosse: Deutsch-Jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, 1999; Albert & Lina Mosse, *Fast wie mein eigen Vaterland: Briefe aus Japan 1886-1889*, 1995. 長尾「鹿鳴館の挫折とともに」『思想としての日本憲法史』(1997年)。
- 13) Sinzheimer, *op.cit.*, pp. 145-160.
- 14) 長尾編『穂積八束集』(2001年)参照。
- 15) Kempter, *Die Jellineks*. (注6))
- 16) 長尾『日本法思想史研究』(1981年)、『日本憲法思想史』(1996年)参照。
- 17) 伊東巳代治編述『法律命令論・命令篇』(1890年)
- 18) Manfred Reh binder, “Einleitung des Herausgebers,” in: Sternberg, *Zur Methodensfrage der Rechtswissenschaft und andere juristische Schriften*, 1988; Anna Bartels-Ishikawa, *Theodor Sternberg: einer der Begründer des Freirechts in Deutschland und Japan*, 1998. 日本人の回想としては、田中耕太郎『生きて来た道』(1950年) pp. 9-13; 川島武宜『ある法学者の軌跡』(1978年) pp. 98-102.

田中は1947年に英文で執筆した文書の中で「彼は東京大学で私法原論、財産法、契約法、不法行為法を講じたが、法学の近代的方法を導入し、極めて示唆的であった。その方法の大部分は、彼がその著書の中で自ら創唱したものである。それは社会学的方法と問題の実際の側面の重視を見事に結合したものであった。…驚くべきことに、彼は法学のあらゆる領域をマスターしており、思いがけない質問にも最高の専門家に劣らない解答を与えた。私は世界を随分旅行したけれども、彼ほどすぐれた教師には殆ど会ったことがない」と言っている (Bartels-Ishikawa, p. 13)。

川島は次のように言っている。

「そのゼミで私が深く感銘を受けた点が二つありました。その一つは、シュテルンベルク先生の分析がたいへん深いということでした。私の見る限りでは、多く

のユダヤ人の学者は、——ユダヤ人の民族的資質によるのか、優れた人々の多くを学者にさせる社会環境によるのか、は別として、非常に『読み』が深い。つまり、普通の人ならば上から一尺か二尺でとまるところを、ユダヤ人の学者は、地下数十尺まで掘り下げてものを見ているような分析をするのです。…この人は何とすごい分析をするものだろうかと思い、初めて『大学者』に接したという感じでした。驚きました。

先生は大変に該博な知識の持主でした。法律学だけでなく、社会学や歴史や哲学についても、何を聞いても、詳細な・専門的な・レベルの高い答が返ってくるのです。先生はあらゆる本を読んでいるという感じがしました。数多くの文献を、単に必要な個所だけ読んだというのではなく、深く且つ系統的に読んでいて、その一つ一つについて自分の意見をもっておられるのです。…また古代ローマ法については、『何でも知っている』というぐらい知っておられるのです。ギリシャ語、ラテン語などは、字引きなしで自由に読めるらしい。…フランス語の文献などは、全く楽に自由に読めるらしいのです。フランスの哲学の本もずいぶん読んでおられるようでした。

…もう一つ、こういう大先生に接したことで、私の学問にプラスした点は、多くの『種本』を教えられたということです。たとえば、そういう問題だったらヴィントシャイトの何を読めとか、その問題ならイエーリングの何を読めとか、ドイツの法律学史をほんとうに理解しようと思うなら、Stintzing-Landsbergの大著がある、それを読むに限る、と言うのです。その本は大判のしかも大冊が四巻です。先生は本当に読んだのかと思ってちょっと質問をしてみたら、直ちに一つ一つについて細い返答が返ってくる。たいへんな記憶力ですね（川島、一〇〇—一〇二頁）

- 19) 鵜飼信成編『ハンス・ケルゼン』（1974年）、長尾『ケルゼンの周辺』（1980年）、『ケルゼン研究Ⅰ』（1999年）、『ケルゼン研究Ⅱ』（2005年）参照。
- 20) Kelsen は、国家は擬人的観念であり、実体としての国家などは存在しないと主張し、国家の統一性などというものは法以外にはあり得ないと主張した。これは多民族・多宗教・多言語国家オーストリア＝ハンガリー帝国をモデルとする事実認識を基礎としている。また「□□をなした者は△△の刑に処す」という法規範（第一次規範）があって、「□□をなすなかれ」という「第二次規範」が考えられるとするケルゼンの主張に対し、尾高は、両者は順序が逆で、まず社会規範・文化規範があって、それが法規範となるのだと主張した。これもまた、多様な社会規範が立法と結びついて強制力を得ようと競争している多元的社会をモデルとするケルゼンの理論に対し、尾高は、一つの社会規範がそのまま法規範になるという単元的モデルを前提としている。

コメント & ディスカッション

司会：臼杵 陽

コメント：大塚和夫

非常に困ったなと思っています。長尾先生が「日本人の研究者の発表は弁解から始まる」とおっしゃいましたが、私も完全に弁解から始めなければならない。つまり、長尾先生からは以前にいただいたこのレジュメと違う、しかし非常に興味深いお話をうかがいまして、それを急いでちょっとメモをしながら、さて、すぐにコメントしなければならない立場というのは、非常に困るものでして。少し弁解をしながら、そういうことを考えようと思っています。

私自身は社会人類学という学問を専門とした上で、イスラーム社会、ムスリム社会を調査しています。思想的な問題の専門ではございません。ましてや法とか、そういう分野のほうではまったくの素人です。本当は順番通りに、石崎先生、長尾先生ということでコメントすべきなのですが、忘れないうちに長尾先生からコメントさせていただきます。

このケルゼンという人は、私は読んだことはないのですが、名前ぐらいは知っています。何で知っているかと言いますと、アルフレッド・シュッツという「現象学的社会学者」の著書、私はドイツ語ができませんので、英語に訳されていた『The Phenomenology of the Social World』（いまは邦訳されています）を友人たちと一緒に読みました。シュッツが書いた短い「前書き」に尾高朝雄先生への謝辞が出てきて、本文の中にケルゼンの名前も見ました。

この程度の知識しかないわけなのですが、今日のお話を伺い、法学者の位置付けを通して、あらためていくつも勉強させていただきました。

なお、このケルゼンのところで、第1次規範と第2次規範の逆転というお話をされました。これを私がどこまで理解しているのかわかりません。けれども、これを聞いていて、すぐぱっと思いつくのは何かというと、文法の話です。つまり、子どもが言葉を修得していく過程を考えると、文法から覚えていくわけではありません。何かをしゃべって、そこで近くの大人から「それは違うよ」「その言い方をしたら、笑われるよ」というかたちで、実際のプラクティスのなかで「正しい言葉」を身に付けていく。

これは個人の発達史の問題です。けれども、言語というものも、実際の会話を通した

運用の中で適切な用法が教え込まれ、そのルールを明文化したものとして文法、より正確には文法書が生まれてくるのではないか。つまり、文法というのは後付けであろうと私は思っております。もちろん、チョモスキーあたりの理論では、これが逆転することになるのだと思うのですけれども。

いま伺ったのは法学の話なのですけれども、まさに直観的に思い付いた点です。もしかしたら全然違うのかもしれませんが。

2番目の点としまして、これは石崎先生のお話しとも関わるのかもしれませんが、法という問題を考えるときには、常にその法が適用される共同体の範囲というものを考えなければならないのではないか。この共同体という用語は広い意味で使います。社会といってもいいですけど。ただし、これはある程度バウンダリー (boundary) があり、範囲というものを考えることが出来るという点が大事です。国際法というものはどう考えるかというのは、また別としまして、少なくともわれわれが法というものの、とりわけ近代的なカタチで法というものを考える場合に、それが有効に適用される範囲、つまり広い意味での共同体というものが前提にされている。

今日の長尾先生のお話は、近代ドイツと、そのなかでのユダヤ法の問題でした。さらに、ナチスの時代におけるユダヤ人の悪いイメージというのは、そのユダヤ的な内部法、ハラハーの解釈がドイツ法に適応したからであり、むしろそれによってドイツ法を無視していくというか、解体していくという方向に進むので危険である、というようなカタチでナチスは宣伝をしたというお話だと思ったのですけれども。

そこでやはり法というものを考える場合には、法一般を語ると共に、特定の法がどの共同体で、どういうふうに見られているかということを常に念頭に置かなければいけないのであろうという思いを強くしたわけです。このことは、石崎先生のほうのお話ともつながっていきます。

第三の点ですが、実は、昨年も私はここで、やはりセクションCで発表させていただいたのですけれども、そのときに投げた疑問を、長尾先生、石崎先生に投げさせていただきたいと思います。

中東などを研究している人間から見ると、ここでいま司会をやっている臼杵さんもそうなののですけれども、ユダヤ人という「人種・民族」観念は、オスマン朝が解体されるまではほとんどなかったのではないかと考えます。もちろん、20世紀初頭には、シオニズム・イデオロギーとともに、「ユダヤ人」という人種、もしくはネーション意識が中東にも入ってきます。オスマン帝国領内でもたしかに19世紀になれば、「ギリシア人」意識や「トルコ人」意識などが出てきます。ですから、人種とか民族という意識はその頃には当然見られるわけなのですけれども、「ユダヤ人」という考え方が、はたしてそ

れ以前からあったかどうか。

一方、一種の宗教共同体の成員として「ユダヤ教徒」は昔からいました。しかしながら、それはあくまで「宗教共同体」を基準としたものでして、基本的には人種、民族というとらえ方は中東ではなかっただろうと考えます。もちろん改宗のときには、いろいろと問題が生じた場合もあったようですが。

では、これはヨーロッパのほうはどうなのかという問題です。今日の長尾先生のお話も、ある部分で「ユダヤ人」、ある部分で「ユダヤ教徒」という言葉を使われました。というか、宗教法ということになってくると、やはりこれは「ユダヤ教徒」という宗教共同体（先ほどの「領域」です）を対象に限定したものだからそうなのでしょう。

ただ一方では、ユダヤ人コミュニティというか、ドイツにおいて、18世紀、19世紀あたりからも改宗ユダヤ人、つまりユダヤ教徒ではないユダヤ人があらわれてきますので、そのへんの区別というのは難しいと思うのですけれども。しかし、ユダヤ教徒とユダヤ人という区別の問題、擬似問題と思われるかもしれませんが、このことをどうお考えになっているのか。

この問題は、宗教と、その脱宗教的つまり「世俗的」な近代との関係に絡んできます。宗教法が適用される宗教共同体と、世俗法が有効な世俗的共同体（民族、国民など）の相互関係、入れ子もしくは包摂関係などの問題と絡んでくるので、ここのところはヨーロッパを研究されている方々は、どうお考えなのか、あらためてうかがいたと思います。

以上の3点です。

石崎先生のほうも、おそらく3点になろうかと思います。

ここで長尾先生と石崎先生の意見の違いで、長尾先生はおそらく、少なくとも今日のプレゼンテーションされた議論においては、明確にユダヤ性みたいなものは存在しないというお話だったと思います。

ところが石崎先生のお話で、私自身が本当にこの論文をどこまで理解しているか自信がないのですけれども。例えば、2ページの冒頭です。今日読まれた最初の部分ですけれども、「マイモニデスは、ユダヤ主義における合理主義の古典」。「ユダヤ主義」という言葉をここで使われている。たしかに反ユダヤ主義というものは、歴史的な現象・動向・運動として存在してきました。反セム主義でもいいのですけれど。それに対し、ここで明確にユダヤ主義という言葉が使われた。これは何を指しているのでしょうか。

ユダヤ教神学のことを指しているとは考えられない。しかし、それとも関係するだろう。では、ここで世俗化されたユダヤ神学とでもいうようなものなのか。つまり、ここでユダヤ主義という言葉は、当然宗教から世俗までつながってくる、ユダヤ教徒／人に共通した一つのイデオロギーと言いましょうか、思想というか、そういうものがあると

言っているようにも受け取れます。もしそうだとすると、ある種の本質主義的な理解の仕方がおそらく前提になっているのでしょうかけれども、それで宜しいのか。こういうユダヤ主義というとらえ方は、どういう意味なのかというところが、まず1点目の質問です。

2点目としましては、これも、私もよく理解できないところなのですが、例えば1ページ目の、今日はあまり読まれなかったところなのですけれども、3段落目に「政治哲学が脚光を浴びた二つの時期の議論の中心であったのが、理性と啓示をめぐる問題であったのと同様に、この第3の時期においても、やはり理性と啓示」と記されています。この問題の立て方はよくわかります。おそらく私たちが近代人であるから。イスラームの思想においても、近代においては理性と啓示の問題というものが出てくる。

さらに、これが3ページあたりですと、ちょうど1段落目の下から2行目のところになって、「スピノザが格闘した哲学と啓示」というふうに変わって、そういう言い方になっている。理性と哲学がイコールなのか、両者が一緒になって啓示と対立するのか、そうでもないみたいだ、よくわからない。つまり、私の頭のなかでは、バックグラウンドの知識がないのですから、うまく整理されていないのですけれども。

今度は5ページにいきますと、2行目で「シュトラウスは」で始まる場所なのですけれども、ここで4行目あたりから入ってくる、つまり「近代的改革、すなわち理性の名で啓示を退けることによって、両者の対立を解消、解決するやり方」とある。これは、なんとなくわかります。脱宗教化、もしくはキリスト教の世俗化ということを指しているのでしょうか。ところがシュトラウスは、このようなやり方とは異なった仕方の解決。すなわち、理性を啓示に包摂させる、と言うのです。啓示がより大きなカテゴリーで、そのなかに理性を含めると、私はこの文章からは読めるのですけれども、そういう理解でいいのでしょうか。

ここでは二元論的な対立がシュトラウスによって解決される、いや「解決を図る道が準備される」となっています。この「準備された」道が、最終的に解決に成功したのか失敗したのかどうかはわかりません。それというのも、一番最後の8ページの3段落目、「シュトラウスによれば、理性と啓示、すなわち、哲学と聖書は和解に至ることはない」と記されているからです。理性は啓示と和解することはないのだが、結局理性は啓示に包摂される、ということなののでしょうか。結局、理性・哲学（そもそも両者は同一のものなのか）と啓示（これはつねに非理性・非哲学なのか）との関係とその変遷が、どういうふうになっているのか。私のような素人には、ちょっと、わかりづらいということです。

それから3番目です。これは6ページの真ん中あたりで「シュトラウス自身が述べて

いるように」という段落です。ここでファーラビーの理論とかが言及されますが、私はアラビア語がまともに読めませんので、ファーラビー思想など全然知らないのですけれども。ただ、その真ん中あたりで、「マエモニデスからファーラビーにまで視野が広がることによって、シュトラウスは、ユダヤとイスラームの思想における法律、ロー(Law) というテーマの重要性が再確認されることになった」とされています。

さて、ここで言うロー(law)の問題です。ここはおそらく、これは中田さんが著書『イスラーム法の存立構造』(ナカニシヤ出版、2003年刊)あたりで述べておられる議論にも関わると思います。すなわち、「イスラーム法」と普通言われているもの、これは英語のイスラミック・ローなどの邦訳ですが、アラビア語ではシャリーアとか、フィクフ(普通はイスラーム法学と訳されます)とかいわれております。

さて、はたしてシャリーアを「イスラーム法」と訳すのは適切かどうか。中田さんは、先にあげた著作において、明確に反対していますね。フィクフも、「イスラーム法学」と訳すこと自体を保留している。そしてこれは、例えば人類学者なのですけれども、けっこう理論的な議論を展開するタラール・アサドという人物の最近の理論(『世俗の形成』みすず書房、2006年刊、特に第7章)などですと、やはり、シャリーアがイスラミック・ローと言い換えられたときに、中身が変質しているのではないかという指摘もありました。

つまり、ここでローという概念自体が再吟味されなければならない。特に、イスラームの思想、その長い歴史を考えていった場合に、昔からローという考え方でいけたのかどうか。むしろこれは、近代的な読み替え方になってくるのではないかという疑問が、どうしても拭い切れません。シャリーアは「イスラーム法」と呼ばれることによって、その内実が変化した。しかし、「イスラーム法」という訳語を当然視しているわれわれは、その変容のあり方を理解しきれず、かえって昔からイスラームには「法」があったのだと逆投射してしまう。その変容、そしてその変容を隠蔽しているわれわれの知のあり方を批判的に考察し、隠蔽されている部分を暴露しようとするのが、アサドのいう「系譜学」であると考えています。

もう時間が過ぎています。本当はセッション A のほうについても若干コメントしたかったのですが、それはもうやめます。以上です。

コメント：柴田寿子

本日は、初めてお招きいただきましてありがとうございます。私は、近代の世俗化された世界の政治思想を研究しておりまして、たいへん場違いなところに来てしまった、という思いがします。

石崎先生が、プレモダン、モダン、ポストモダンというような区分けをされ、それを貫く大きな問題意識が、理性と啓示をめぐる問題だとおっしゃいました。しかし近代以降の政治思想を研究しているものには、そういう意識がたいへん希薄です。また長尾先生がお話しになった時代に関しても、政治思想の分野では数々の研究があるのですが、やはりユダヤ人法学者が、日本の法学にこれほど大きな影響を与えたという意識もあまりありません。

ここには、近代政治思想を学ぶものが、近代に設定された宗教批判の理論的枠組や、政教分離の内実、あるいは権利・法概念などを、根本的に再検討しないまま、やや無批判的に前提にしているという問題点があり、非常に反省すべきであると感じました。そういう意味で、お二人の先生のご報告は、ユダヤ学としてはもちろんですが、ヨーロッパの政治思想史を学ぶものにとっても、新しい扉を開くようなご報告であったと感銘を受けました。

私はスピノザを専門に研究しておりますので、その点からいくつかコメントと質問をして責務を果たしたいと思います。

石崎先生のご報告は、わかりにくいシュトラウスの見解を、非常に明解に、かつ深く掘り下げて提示され、とても勉強になりました。私は石崎先生のご邦訳でもたいへん勉強させていただいているのですが、勉強させていただけばいただくほど、もしシュトラウスによるマイモニデスの読み方が正しいのであれば、シュトラウスが示すマイモニデスの戦略と、スピノザの戦略とは極めて近いと感じます。さらに詳しく言うならば、スピノザの『神学・政治論』の14章以前の、特に預言や啓示をめぐる問題に関するスピノザの見解は、マイモニデスに極めて近いということです。

ちなみにシュトラウス自身も、その点については後年多少見解を変え、今日、石崎先生のご報告になりました初期のシュトラウスの書物での、マイモニデスとスピノザとの対立関係とはだいぶ違った把握をしています。

例えばスピノザは『神学・政治論』のなかで、信仰の立場を否定したり、それを理性に包摂したりはしていません。たしかにスピノザは、奇跡という表象に対する評価は低いのですが、啓示や預言に関しては、あることさらにに関して「神から人間に啓示された確実な認識である」、という見解を提示しています。啓示とは、自然的な光——のちに

啓蒙思想で中心になる自然的光ですが——とは異なる領域に及び、人間に共通の諸基礎、諸法則である理性によっては証明され得ず、その必要もない、とスピノザは述べています。そればかりかその自然的な認識や知性も、預言的認識であるというような逆説的な言い方もしているわけです。

そうするとスピノザは、法というものを単に世俗化、あるいは理性化して普遍化するという方向をとってはいないということが言えると思います。スピノザはむしろ、これは議論の余地のある言い方になりますが、預言的認識のほうを拡大しているのではないかと思います。すべての民族が預言者を持ったという言説もあります。

こうした点でスピノザの戦略はかなりマイモニデスに近く、その点を、シュトラウスものちに自覚し、とくに第二次大戦後、見解を変えたのではないかと、私は思います。シュトラウスの初期の、長尾先生も言及されました『スピノザの宗教批判』や『Philosophie und Gesetz』のころと、『迫害と著作の技法』のなかに収められたスピノザの『神学・政治論』に関する論文を比較して読むと、論調がやや変わっていることが分かります。後者においてむしろシュトラウスは、マイモニデスの延長上にスピノザを見ており、マイモニデスの正義論とスピノザの『神学・政治論』とは、構造が同じであるという指摘もしています。

ですから石崎先生に対する私の第一の質問は、以上述べたように、むしろマイモニデスとスピノザの戦略は同じであり、その点についてシュトラウスは、ある程度自覚していたのではないかとということです。

ただその次の展開として、スピノザは明らかにマイモニデスとは違った戦略をとります。これはお二人のご報告に対応して考えますと、石崎先生から長尾先生の方にスピノザが戦略を切り変えたというふうに理解できるのではないかと思います。

この転換点は、『神学・政治論』の第15章にあり、そこでスピノザは明確にマイモニデスの名前を出して批判します。マイモニデスが、信仰を、知性あるいは哲学に服従させた点を批判し、そのあと第16章から世俗的な社会契約論を展開します。そこでスピノザが試みたことは、ユダヤの預言やその律法を、マイモニデスのように哲学化しないで、それは信仰として、あるいは道徳的な確実性としてとどめておいて、近代以降、特にメジャーになる世俗的でリベラルな法による統治体制との、ある種の共存関係を理論的に見出すことです。つまり律法による神権政治もリベラルな法による統治も、結果としてパラレルに同じ結果をもたらすということを、特に第16章以降で主張している、というように私は解釈しています。

スピノザによれば、リベラルな法の場合、法の本質や目的に関しては、誰も哲学的にはきちんと理解しているわけではなく、各人が自らの欲望だとか、罰せられるのが嫌だ

とか、さまざまなリベラルな認識のレベルに応じて法に従う、それによって結果的には理性的でない人も、世俗的な法を守る理性的な生活をする事ができる、そういう構造になっている、と説明されています。

それはユダヤの律法の場合も同じで、人々が啓示の真の意義を知らなくても、それに従うことで、人々はある種の理性的な方向に主導されたのであり、リベラルな政治と構造的には同じ側面があるという主張を、スピノザは力点を置いて展開しています。

そのように考えますと、レオ・シュトラウスが推し進めた方向として、単にユダヤ共同体の法に帰るというよりも、それとリベラルな法体制との、ある種の共存関係を、スピノザを通して考えようとした可能性もあるのではないかと、思われます。

それから、長尾先生のご報告なのですが、これに関しては私はあまり詳しくありませんので、たいへん雑ばくな質問になります。

先生がお話くださったように、ユダヤ人法学者たちがユダヤ性をかなり意識していたとか、それについてある統一的な一般的了解があったというわけではありません。むしろ、カール・シュミットのようなアンチセミティズムの人たちがユダヤ性というものを強調し、逆にケルゼンのようなユダヤ人法学者たちは、まったく自分はユダヤ的ではないと思っており、自分の法論はきわめて普遍的、抽象的な規範性だと考えていたわけです。

シュトラウスがそこで鋭く批判した点は、そういうユダヤ人思想家自身による把握の仕方に非常に弱点があったということであり、それについては、長尾先生が言及された『スピノザの宗教批判』の序文のところで詳しく語られています。

どういう弱点があったかという点、長尾先生のご説明ですと、レオ・シュトラウスは、ユダヤ人思想家が共同体性に対して配慮が足りなかった点を批判したということでした。

しかし私のように近代の政治思想を勉強しているものからみますと、共同体性への配慮というよりも、正当性、legitimacy や、authority に関する配慮不足ではなかったのかと感じます。シュミットは『合法性と正当性』という本を書いておりますが、ケルゼンの方は、法の合法性とか合理性のみに焦点がいてしまって、正当性、つまり共同体性というよりも、政治性に関して認識が弱かったのではないかと、思われます。

この問題について、ケルゼンでもいいですし、ほかのユダヤ人思想家に関してでも、何か教えていただけることがあれば教えていただきたいと思います。

それから3点目です。これは、お二人の先生だけではなく、せっかくユダヤ思想に造詣の深い先生方がいらっしゃるの、ぜひお聞きして帰りたいと思ったことです。お二人の先生ともに法の立場を強調されまして、特に石崎先生は、権利から法へと、非常に

明確な方向性を提示されました。

しかし、ユダヤ教的な政治思想の特色というのを考えたとき、法はイコール権利であるという考え方が、ユダヤ教的で聖書的な発想として考えられうるのではないかということです。これはスピノザの発想なのですけれども、jus と lex は基本的には同じであるという議論を彼は展開します。

それに対して、例えば、のちのアンチセミティズムの代表格であるカール・シュミットなどは、jus と lex を混同してはいけない、という議論を非常に強調し、ドイツ語の Recht という概念から、lex という、ユダヤ教なイメージのある概念を排除しようとするわけです。逆に言えば、ユダヤ教なものを lex に限定して片付けてしまおうという意図が、よく見てとれます。

これに対してユダヤ教思想の積極的な点として、jus と lex の同一性を主張するという考え方がありうるのかどうか。それともこれはたんにスピノザに特殊な考えなのかどうか、ということをお聞きしたいと思います。

と言いますのは、David Novak という人の『Covenantal Rights』という本を見ても——これは「Jewish political theory の研究」という副題が付いていますが——彼は、lex からではなくて、権利から、つまり今までユダヤ的なものとして強調されてきた lex が、そもそも権利であったという観点から、ユダヤ政治思想を見直そうという議論を立てています。

こういう議論というものは、一般的なものであるかどうか。スピノザ的なのか。近代的なのか。その点がよくわからないのですが、この点に関してもお教えいただけたらと思います。

以上です。

ディスカッション

司会 どうもありがとうございました。もう既に時間がおしておりまして、お二人の報告者の方々に、無理だとは思いますが 5 分ずつぐらいでやっていただいて、時間の問題もございますので、そのあとにディスカッションとして 4 人の方のコメントがございますので、そちらのほうに移って行って、もう少し全体の議論にスライドさせていくというようなかたちで進めさせていただきます。すみませんが、よろしくご協力のほどをお願いいたします。

石崎 まず大塚先生のほうから頂きました質問、法というのは、適用される共同体でど

う考えられているのかということを考慮しないといけないのではないかというのが、ご質問の第1番目の点だったと思います。

どうなのでしょう。その問いかけの真意は、自然法的なものよりも、むしろ、実定法のほうを重視せよというような意味なのでしょう。そうだとしますと、少なくとも、シュトラウスの議論では、実定法と自然法というのは、分けて考えられていると私は理解しております。シュトラウスは、法、あるいは権利、いずれにしても、そういった問題を取り扱う理論と、それから実際の法や権利というようなものは、ある意味では分けられなければならないというような考えを持っていたのではないかと私は思っております。

それから次は、ユダヤ人という概念がいつごろから出てきたかというようなご質問だったかと思います。残念ながら、それについては、私は今日の発表ではあまり意識しておりませんでした。そのなかでおっしゃられました『哲学と法律』の最初のところで出てくる用語なのですが、これは……ちょっとドイツ語版が重たいので持ってこなかったのも……英語の翻訳ですと、“In Judaism”と訳されておりまして、それを私は「ユダヤ主義」と訳したのですが……。

シュトラウスは、当初はベルリンのジューイッシュ・アカデミーで研究していましたので、おそらくこういった言葉が使われているときには、そのあたりで議論されていたことが念頭にあったのではないかと思います。

それから、「理性と啓示」がちょっと用語的にあいまいだというご指摘がありました。これはシュトラウスの用法でありまして、文脈でどう区別して使っているかはよくわかりませんが、「理性と啓示」、それから「哲学と啓示」、あるいは「エルサレムとアテネ」は、私は、ほぼ同じような意味で使っているのではないかと考えております。

それから柴田先生からのご質問でありますけれども、シュトラウスのスピノザの読み方が後期では変わっているのではないかというご指摘であります。これはたしかに、そのとおりでありまして、『スピノザの宗教批判』への「序言」の最後のところではっきりと言及しております。今日、私がここで紹介したのは、シュトラウスのスピノザ解釈そのものについてではなく、彼がマイモニデスの研究を開始した頃のスピノザ理解でありましたので、特に初期のほうを少し強調する議論となりました。それで、ここでは後期のほうは、ほとんど触れることなくすませましたので、そのあたりを今日は取りあげることができませんでした。おそらく、柴田先生ご指摘のように、後期シュトラウスはスピノザをエソテリックに読みますのでより以上にスピノザに接近していると見ていいのではないかと思います。

それから2番目の質問で述べられました、私が述べたような法と、もう一つリベラル

な法の平行性ですね。そういう議論も可能なのではないかというご指摘だったのですけれども。そのリベラルな法という、それをシュトラウスがそのまま容認するかどうかは、ちょっと私はいまのところ、わかりません。

それからもう一つ、最後のご質問は、ユダヤの考え方のなかに、法と権利というものを同一視するような視点はないのかという指摘だったのですが。これは、おっしゃっているように、非常に難しい問題ではありますけれども、重要な問題だと考えております。シュトラウスが、例えば『Natural Right and History』で「Law」ではなく「Right」という語を使うとき、それから『Philosophy und Gesetz』で、「Recht」ではなく「Gesetz」という用語を使うとき、このあたりに、何か問題が隠されているように私は思うのですけれども。

シュトラウスが、レヒト（Recht）と、それからゲゼッツ（Gesetz）、それから、のちに使いますロー（Law）、これらを、どこでどう区別しているのかというのは、非常に難しいところですが、そこから彼の思想を理解する突破口が開かれるかもしれません。ですからそれらの語をむやみに混同してしまうことはシュトラウスの考えを正しく捉えられなくすると以前から私も感じておりまして、そのことがおそらく私たちが『Natural Right and History』の「Natural Right」を「自然権」と訳した理由です。とにかく、よくわからないところを自分たちで勝手に解釈することはやめようということで、私なんかは、そのまま英語の語にそれに対応する日本語を当てたということなのですが、日本語に訳すときに、非常に困難を感じさせられたそのような困難さの原因は、いまおっしゃられたようなユダヤ的な思想のなかにある法（Law, Gesetz）と権利（Right, Recht）の親密さと言いましょうか、それらに対立的であるのではなく相互に結びつきをもつという、そういった関わりに原因があるのではないかと考えております。

以上です。

司会 それでは長尾先生、短くお願いします。

長尾 ケルゼンという人の思想を簡単にご説明することは大変むずかしく、ご理解いただけなかったのも当然だと思いますが、ケルゼンの第1次規範と第2次規範の議論は、社会の中であらゆることが対立し合っており、国家法によって辛うじて最低限の秩序が成り立っていた末期オーストリア＝ハンガリー帝国の混乱の状況をまず思い浮かべていただかないと、理解できないと思います。常識的には「殺すなかれ」という社会規範があって、それを基礎に立法者が殺人罪という法規範を制定する、社会規範が第1次規範で、法規範は第2次的なものだと考えるのですが、13の民族がいがみ合っているこの

国では、法以前には共通の社会規範など殆ど存在しない。法という強制規範が制定されて、はじめてその前提する社会規範を云々することもできるようになる、というのがケルゼンの考えです。もちろんケルゼンの理論は「一般国家学」ですから、特にこの国を論じているわけではない。しかし一見一元的に見える国家でも、本当はオーストリア＝ハンガリー帝国みたいなものなのだ、というのが彼の考えです。

そこで文法との関係ですが、仰られたことは、無自覚にしゃべっている言葉にも、その背後には見えざる秩序があるという思想ではないかと勝手に拝察するのですが、ケルゼンの発想はそういうものとは反対方向のもので、ケルゼンの発想はむしろ、ドイツ語とチェコ語とハンガリー語が公用語の地位を争っているというような状況をモデルにしていると思います。それが第1点。

第2点についても、ナチがケルゼンを批判したのは、「ユダヤの実存」の共同体解体的性格の典型をケルゼンの理論に見たからで、共同体的なユダヤ内部法を持ち込んだということを批判したのではなくて、むしろユダヤ人の外部法に対する非共同体的、ゲゼルシャフト（Gesellschaft）的な態度をモデルとして法を解説したのがいけないと言ったのです。

それから、オスマン帝国などでは、ユダヤ人という発想がなかったというお話は、まず第1には翻訳の問題にかかわっていて、JewsとかJuden（ドイツ語）という言葉は、ユダヤ教徒という意味とユダヤ民族という意味をもっています。ユダヤ人という発想が存在しないという意味は、改宗ユダヤ人をなおジューズ（Jews）と呼ぶ発想がなかった、という意味かと思いますが、ドイツでは、反ユダヤ主義の標語として、アインマル・ユーデ・インマー・ユーデ（Einmal Jude immer Jude）といって、いったんユダヤ人になったものは、いかに、何に変わろうとユダヤ人だとして、改宗ユダヤ人もユダヤ人として差別したのです。こういう言い方の背後にあるユーデ（Jude）という概念は、人種的概念で、宗教が変わろうと変わらない。ただ、そういう言い方がいつから出てきたのかという問題は、なかなか調べにくいと思います。まず言葉の問題がありますから。

柴田先生のマイモニデスとスピノザの解釈については、スピノザの大家に言われたって、私にはわかるわけがありません。マイモニデスは全然わかりませんし。

それから、RightとLawの関係、これはラテン語のレックス（lex）とイウス（ius）の関係にもかかわりますけれども。

ユダヤ人の法観念という問題を、ドイツ、オーストリアの脈絡で考えてみると、20世紀初頭のころのユダヤ人は三つか四つの種類に分かれる。

第一は、オーソドックス・ジューズ（orthodox Jews）で、これはガリチアなんかからやってきて、ひげを生やした人たちです。第二はリベラル（liberals）。リベラルといっ

でも、これもいくつかに分ければ分けられるのですが、オーストリアなり、ドイツ国家のなかで、市民社会の一宗教としてのユダヤ教徒として生きようとか、ユダヤ教徒ではなくても、自由な市民として生きようという人たち。それから第三がナショナリスト (nationalists)、いわゆるジューウッシュ・ナショナリスト (Jewish nationalists) で、自分たちがユダヤ人だ、市民社会のなかの単なる個人ではない、ユダヤ人という集団だと自己規定をする。オーストリアでは、チェコ人だとか、スロベニア人だと、みんなが民族主張をしていますから、自分たちの固有の住所地はないけれども、自分たちもそういうのと対等の一つの民族として国家に認めさせようという政治運動をした人々。そのナショナリストのなかの一部が、ザイオニストになっていく。そのほかに、まったくそういうユダヤ人社会から離れた個人として生きている知識人たちもいます。だから、ユダヤ人にもいろいろな位相があり、したがって、そのおのおのにおいて法に対する態度も違っている。

特に、法学者になった人たちにはリベラルズが多い。ナチ時代にカール・シュミットが「一般国家学とか、一般法学という本を書いたのは、だいたいユダヤ人だ」と言っていて、その一般国家学や一般法学という本の「一般」というのは、だいたいイギリス法とフランス法の共通のところを取って、それを「一般」だと言っていて、ドイツの民族共同体を、そういうフランス、イギリス的パラダイムで解体させようとしているのだというのは、ナチ時代に言われたことです。だから、ユダヤ法学の抽象性というのは、抽象的だと言いながら、実はイギリス、フランス的な法的パラダイムを持ち込もうとしているのだとすれば、これは、価値判断を除いて言えば、要するに近代化路線ということで、ナチスから見れば悪いことだけれど、ナチスの外から見て、悪いことかどうかはわからないのです。

それから、イッスとレックスの問題。ローマ法時代のイッスとレックスの区別から、近代までについてのさまざまな議論を全部やっていると、これは法制史に山なす文献のあるテーマです。その問題には立ち入らないとして、戒律の問題に関しては、私はキリスト教のことはよく知らないのですが、一般的に言って、キリスト教の側から「旧約聖書の世界は外面的で、ユダヤ教の戒律は外面的で内面に触れない。キリスト教がそれを内面化したのだ」というのが、ヘーゲルなどの考え方ではないかと思います。その図式のなかで、ユダヤの律法は Gesetz と訳され「ユダヤ人がゲゼッツ、ゲゼッツと言うのは外面的だ。共同体解体的だ」という脈絡で語られている。ユダヤの立法はゲゼッツであって、レヒト (Recht) ではないというとらえ方は、そういう反ユダヤ主義的議論と結びついていると思います。

ただ、それ以上のことは、私もよくわからないのです。個々のユダヤ人の学者がそ

ろって、法は Recht でなくて、外面的なゲゼッツだと主張したかといったら、そんなことは全然ありません。これはまた、この表の中の人たちの一人一人がみんな違うといっても過言ではない。何しろ「Gesetz には欠陥があるが、Recht には欠陥がない」(Gesetz ist lückenhaft, Recht ist lückenlos.) という有名な言葉の主がユダヤ人のエルンスト・ウンガーですから。

以上です。

司会 それでは、もう時間もございませんので、取りあえずここで、セッション C のコメントに移りたいと思います。4 人のコメンテーターの方がいらっしゃいますので、よろしくお願いします。まず山本先生のほうから、すみませんがよろしくお願いします。

山本 私がここにいる理由は、私は文学畑の人間でありまして、ドイツ文学、とりわけ現代文学、というのはだいたい20世紀の頭ぐらいから言うのですけれども、一応19世紀の終わりぐらいからのドイツの文学を勉強しております。とくに亡命ユダヤ人作家を中心に勉強をしておりますので、そういう関係でここにおります。したがって、お二人の先生方のお話に、私としてはどう取っ付いていいのかまったくわからないのです。

で、長尾先生のこの膨大なリストのなかで一人、エドゥアルト・ガンズという名前を見つけたので、それはどこで見たのかは覚えていないのですが、その名前だけは知っていますので、それを取っ掛かりに、というよりそれで思い出したことをちょっと述べさせていただこうと思います。

ここに並んでいる法律の先生たちの年代をずっと見ていますと、18世紀の終わりぐらいから19世紀のなかごろ、終わりにかけて、20世紀の頭ぐらいへという人たちの名前が並んでいるのですけれども、そのころ——自分のやっていることを言わせていただければ、ユダヤ学というのは、ヴィッセンシャフト・デス・ユードントゥームスという、一応「ユダヤ学」と言っておきますけれども、あるいは「ユダヤ教学」と言うのかもしれないけれども、このユダヤ学というのが、ちょうど19世紀の頭ぐらいからでしょうか、あるいはもうちょっと前からあるのかもしれないけれども、非常にそういうものがアカデミズムでも、強く表に押し出してくるようになって、そして19世紀の後半あたりになってくると、いろんな大学で講座を開設するとか、あるいは、場合によっては学部を開設するなどというような要求が出てきたりして、そしてワイマール時代で頂点を迎えます。

そこでは、「ユダヤ学」というのは、だいたい、少なくとも初めの段階では歴史学が

中心になっていました。もちろん、ドイツのアカデミズムで、すでに法律の面とか医学の面などでユダヤ人が活躍していたというのは、もう先ほどの長尾先生のお話でも十二分によくわかりました。けれども歴史学というのも、一方の大きなユダヤ学の柱であったように思っています。もちろんこの場合、歴史学がもう一方の大きな柱であったということの理由は、その前の段階として啓蒙主義に後押しされた解放の気運の昂揚と、依然として根強いユダヤに対する無知、この無知というのはユダヤ人自身にも言えることで、ともかくそうしたものが歴史学へ向かう空気を強く助長したのだらうと思います。

そこで、先ほどワイマール時代に頂点を迎えると言いましたけれども、特にベルリン大学などでは、プロテスタントの神学と、それからユダヤ学との間で、つまり学者間の、前からいるプロテスタントの教授たちと、それから新たに講座なり何なりで教壇で話をしだしたユダヤ学の学者たちとの間で、共同の研究、あるいは共同作業というものが行なわれるようになったということがあります。

そういうことが、いま長尾先生がお話しになったように法律のほうの世界でも、そういうふうに、これはつまり共同の作業とかいうことではありませんけれども、おそらくその間で非常に侃々諤々の、共同作業どころではないような話だったのかもしれませんが、少なくとも議論を戦わせるといった日常があったのかなあと…

そういう、プロテスタントとユダヤとの共同作業というようなものがあったという、それがそのあとすぐに、ご承知のとおり壊されてしまって、それ以後、今度はいつ、それが回復されるようになったのかということまでは、私はわからないのですけれども。

なぜそういうことをいま言い出したかといいますと、先ほど申しましたように、私は亡命ユダヤ人作家のことをずっと勉強しています。連中は、ほとんどみんなヒトラーに追われて亡命していったわけです。とりわけ、ほとんどとは言えないかもしれませんが、非常に多くがアメリカへ亡命しております。

そうして、実は、アメリカへ亡命した人たちの非常に多くが、そこで改宗します。改宗という言葉は、あまり適当でないのかもしれませんが。なぜなら、彼らが自らユダヤ教徒であるという意識があったかというのが非常に疑問なので、したがって、それを「改宗」と呼べるかどうかかわからないのですが。カトリックにいたり、プロテスタントにいたり、それから、人によっては仏教にいたり、あるいはイスラームへいたりという人がありました。あるいは、シェーンベルクのように、いっぺんキリスト教のほうへいって、またユダヤ教へ戻ってくるというような人もいました。そうした改宗というものが、なぜその時点で非常にたくさん行なわれたのか。少なくともアメリカというのは、彼らにとっての祖国のドイツよりも宗教的に寛容であったはずなので、そこでなぜ集中的に改宗というような現象が起こったのかということについて、いま非常に興味を

持って勉強しています。

というようなことで私はこの研究会におりますので、先ほどのお話と直接は関係のないコメントでありましたけれども、以上です。

司会 それでは、順番からすれば菅野先生、お願いします。

菅野 時間も差し迫っておりますし、質問もすでに出揃っているようなので、長尾先生と石崎先生に、コメントとして一点ずつ短く申し上げます。

私は、今朝ご紹介いただいたように、フランス語圏を中心に反ユダヤ主義の研究に携わっている者として、この反ユダヤ主義研究というのが、やればやるほどわからなくなってきました、結局、「近代というのは本当に世俗化（非宗教化）したのだろうか？」という問いを抱え込むことになってしまいました。これはおそらく永久に答えが定まらない問いであって、私自身、一晩寝て起きると、次の朝、また考えが変わっていたりして、「イエス」と「ノー」のあいだを絶えず揺れ動いているところです。一つの感触としては、結局のところ、「同化ユダヤ人」と呼ばれる人々だけが、生真面目に、一所懸命「世俗化」しただけであって、その周囲の世界——今の場合はキリスト教ヨーロッパ世界ですけれども——は、〈他者〉を相手にするとなった時に、いったん世俗化したはずの元の宗教性を持って再び身を構え直すものなのではないか、という見方に傾きつつあります。

その観点から、一点ずつ、長尾先生と石崎先生のご発表に関連づけてお話し申し上げます。

まず、長尾先生には、前＝ナチス時代のドイツ反ユダヤ主義研究のために貴重なメルクマールを打ち立ててくださったことに感謝申し上げます。今日お配りいただいた資料を、これからドイツ反ユダヤ主義研究のために大切にに使わせていただきたいと思います。ありがとうございます。

先生のご発表をうかがいながら、法学の世界にユダヤ系の人間が進出するという——同じことが音楽と自然科学の分野についても当てはまるようですけれども——、それが、ドイツにおいて「ユダヤ同化」の証と見なされていた時期があったのだな、というのを再確認することができたように思います。

そこで、これから申し上げることは、今日の先生の話からちょっとずれますし、時代的も少し遡ることなのかもしれませんが、法学そのものというよりは、司法の実践の話です。かつて、「モーレ・ユーダイコーの宣誓」(serment more judaico, juramentum judaeorum) という、ラテン語で「ユダヤ流儀の宣誓」を意味する制度がありまして、

古くは中世から、法廷に召喚されたユダヤ教徒に、酷い時には豚の皮を敷き、その上に立たせて宣誓をさせるとか、ぐらぐらする台の上に立ち、まぶしい太陽を直視しながら、もしも証言しているあいだによろめいて台から落ちなければ証言の真正性を認めてやるだとか、ユダヤ教徒にだけ特別な宣誓の仕方をさせていたという歴史があります。

フランスの旧体制時代の一般的な風習としては、裁判の時、証言を行う者は誰でも、まず聖書に片手を置いて宣誓をすることになっていました。これが大革命の際、司法の世俗化(非宗教化)の名のもとに廃止されたはずだったのですが、奇妙なことに、ユダヤ人だけは、19世紀半ば過ぎまで、この旧体制時代の風習に則って、法廷では聖書に片手を置いて宣誓をしなければならない、という慣例が温存されていました。これに反意を表明して、「それはおかしいんじゃないか」といって立ちあがったユダヤ人にアドルフ・クレミュー（1796-1880）という人がいます。ユダヤ系のフランス人として初めて弁護士の資格を得て法曹界入りを果たした人ですが、このクレミューが最初に名を上げた裁判というのが、まさにこの「モーレ・ユーダイコー」の法的な有効性を疑義に付す裁判だったんですね。

長尾先生のお話をうかがいながら、この辺りの事情がプロイセンや他のドイツの諸邦ではどうだったのかな、という気がいたしまして、もしも何かまとまった資料がありましたら教えていただきたいと思いました。

そして、明治以来、日本の公法学者たちが、近代のドイツ、フランスの法学から多くのものを移入するに当たって、このように法の実践に残存する宗教性といいますか、聖性といいますか、そういうものに本当に気付いていなかったのかどうか。もし気付いていなかったとするならば、それに気付かせないものは何だったのか、ということも考えていきたいと思います。といいますのは、今日のお話にありましたユダヤ系の人間と法学の関係という観点と、そこから時間を遡って、ユダヤ人あるいはユダヤ教徒向けに作られた法の体系、さらには法の体系とは別に慣習として行われていたユダヤ人／教徒向けの司法の実践、これら三つをやはりセットにしないと、ナチス以前のユダヤ向けの法制度がナチスによるユダヤ関連立法にどう続いていて、どう続いていないのか、というところがはっきりしてこないのではないかという気がしたからです。

私の場合、フランスのドレフュス事件から時を遡って——といいますのも、ドレフュス事件論争、あるいはのちのヴィシー時代、ユダヤ人身分規定の制定の際にも、実に不思議な仕方です、突如、この「モーレ・ユーダイコーの宣誓」に関する言説が復活を遂げたりするからなのですが——、かつてのフランス王国におけるユダヤ人の存在・非存在を「法」の観点から考えようとする際、同じような連続性を吟味しなければならなくなりますし、ひいては、植民地時代、フランスの法の下に置かれることになったイスラ

ム圏におけるムスリムとユダヤ教徒の法的な立場を考える上でも、これが欠かせない論点になってきますので、その意味でも、今日の長尾先生のお話に大変啓発された次第です。

次に、石崎先生のご発表についてですが、政治哲学の三つの重要なモーメントとして、先生がハンドアウトの最初の方に書いておられたこと、つまり、古代ギリシアと近代ヨーロッパ、そして、これからの21世紀の世界が、政治哲学にとって最重要な三つのモーメントになる、いや、そうしなければならないというところ。私もこういう大きな構えの図式が好きな方なので、賛同できる部分がかなりありました。

ただ、一方で、近代ヨーロッパの部分に、やはり18世紀ドイツのメンデルスゾーンと、19世紀フランスの同化ユダヤ人——ビッグネームは挙げにくいのですが、強いて言えば先ほどのアドルフ・クレミューや、ドレフュス派の影の立役者であったベルナール・ラザール（1865-1903）のような人物——を含めて、ユダヤ世界とキリスト教世界の相克を射程に入れて考えなければならないだろう、という感想を抱きました。そして、先生がおっしゃるように、「信」と「法」、「啓示」と「理性」の連関が第三のモーメントでも必ずや中心を占めるであろうということであるならば、哲学者の言説だけを繋ぎ合わせていくのではなくて、アドルフ・クレミューのような実践家の言説も組み込んでいく必要があらうか、というふうに思った次第です。

加えて、仮に第三のモーメントとして、政治哲学が、再々度、脚光を浴びるべき時期がこれから訪れるとするならば、やはり当然、今日のお昼からずっと話題になっておりましたとおり、イスラームと、そしてもう一度、ユダヤ教の世界を含めた議論が欠かせないのだらうという気がいたします。しかし、これも言うは易しでして、つい先日も、この CISMOR の国際シンポジウム「『ヨーロッパ』という自己理解と一神教」で痛感いたしましたように、この議論がいかに難しいものであるか、そして、その議論のための共通語といいますか、リングア・フランカ（Lingua Franca）がまだまだ成立していないのだな、ということばかりを実感させられる日々であります。

その点で、一つ、レオ・シュトラウスに関して、アル＝ファーラービーのことがちょっと気になりました。レオ・シュトラウスは、1930年代初め、パリでルイ・マシニョンというフランスのイスラーム学者に会っていて、彼から「非常に強い印象を受けた」ということを述べているのですが、その後、アル＝ファーラービーのことを書き始めているので、ひょっとしたらルイ・マシニョンからの示唆があったのかな、という気がいたします。その場合、レオ・シュトラウスがルイ・マシニョンを通じてアル＝ファーラービーに向かって行ったのだとするならば、それがどういうモーメントだったのか、明らかにすることによって、ひょっとするとレオ・シュトラウスの政治哲学をイ

スラームに関係づけていくための突破口になり得るのか、あるいはなり得ないのか、ただ単に二人の学識者のすれ違いにすぎなかったのか、これからちょっと探ってみたいと思いました。

いずれにいたしましても、今日は、非常に豊かな内容のレオ・シュトラウス論を拝聴できました。ありがとうございます。

司会 ありがとうございます。

それでは続けて高木先生、お願いします。

高木 大変勉強になる講演を立て続けに2本うかがい、まだ頭のなかがグルグルしております。とは言え、初学的ではあってもユダヤ学に多少とも関係するコメントが私の役割だと思しますので、わずかな時間ですが、何点か述べさせていただきます。

まず長尾先生のお話をうかがって感じた点です。ユダヤ人の同化の中で選択可能な職業がいくつかあり、法律家はその典型であった、ということがよくわかりました。ただこれは、同化や啓蒙のモメンタムのみならず、正統的なユダヤ教の考え方からしても、単に許される職業というより、推奨されうる職業だったのではないかと思います。

というのも、「ノアの子らの法」(the Noachide Laws) というよく知られた考え方が『タルムード』の「サンヘンドリン」(Sanhedrin 56a) にあります。つまり、異教徒であっても守るべきミツヴォート (mitzvot) が七つある。人類共通の始祖であるノアに対して、つまり全人類に対して、神は「殺すな」「盗むな」などとならんで「法廷を持て」と要求されている、と言うのです。ですから異教徒の法によって異教徒を裁く法廷であっても、そこで法に仕えることは、正統的な立場からも大きく言って推奨されると考えられます。

もう1点、これはないものねだりになりますが、みなさん感銘を受けたとおっしゃるユダヤ系法学者のリスト——私もこれは大事に持ち帰りたいと思います——に、可能な範囲で出身地が補われれば、ますますありがたいと思います。今日われわれが知るドイツの範囲外の出身の者も恐らく多く、出身地から宗教的背景の濃淡もある程度うかがえるはずで、そこに一つ何かが見えてくれば、と思うのです。

石崎先生にも2、3コメントさせてください。lex と jus の話で思いだすのですが、シュトラウスは、バテシバ事件のあとのナータンの叱責(サムエル記下12章)と、ナボトのぶどう畑(列王紀上21章)の聖句を引用しています。たしか『自然権と歴史』のエピグラフでしたね。あれはひとつ、ヒントになるのではないのでしょうか。シュトラウスはまた『スピノザの宗教批判』英訳版の序で、「ピルケー・アボット」(3:2)に見られ

る、なぜ国の平安のために祈るのかという議論での、「国への恐れがなければ、人びとは互いに生きたままあい食みかねない」というラビ・ハナニヤのことばに言及します。よりによって神殿を破壊したローマのためにさえも祈れ、と言うのです。これらはもしや、法と権利の問題、自然権の問題をユダヤ的な背景に結びつけるために、シュトラウスが残したヒントとは考えられないでしょうか。

それから、シュトラウスのマイモニデス理解が典型的にユダヤ的なものであるかという点に関しては、アビエゼル・ラビツキ（Aviezer Ravitzky）が『『迷える者らの手引き』の秘密：13世紀と20世紀のはざままで』という1990年の論文（未邦訳）で、必ずしも典型的ではない、という立場を打ち出しています。ラビツキによれば、中世のユダヤ哲学者たちもマイモニデスにならって、トーラーをはじめとするユダヤの古典的なテキストには、表向きのメッセージとは違う、秘教的な、哲学的な教えの層が実際にあると考えていました。ここまでについては、確かに彼らとシュトラウスとは変わらない。しかしこの先が違う。中世の人びとは「マイモニデスがトーラーから読み取った哲学的教えの層は、最終的には表向きの教えの層と一致する」と信じていたのに対し、シュトラウスやシュロモ・ビネスは、「一致しない。一致すると言ったのは哲学を守るための高貴な嘘なのだ」と言う。つまり彼らは中世の伝統から外れているのだ、と。およそ以上がラビツキの主張です。

この違いについて、私ももう少し考えなければと思っています。よろしければこうした点についても今後、シュトラウシアン立場から教えていただければありがたいと思います。

以上です。

司会 どうもありがとうございました。

それでは、後藤先生、お願いします。

後藤 私はもともと哲学畑の出身で、カントの同時代人のモーゼス・メンデルスゾーンに深く関心を持つところからユダヤ学へと入っていった経歴なので、そういう観点からコメントをさせていただきます。

まず、セッションのBとCの関係についての話をしておきたいと思います。セッションBでは鎌田先生から中世のイブン・ハズムの論争をご紹介いただきましたが、おそらく近代は、あのような形での宗教内部に関わる論争はもう行わないということの一つの解決法にしたのだと思うのです。お互いの誤解を解くという点では、宗教の内部に入って（それぞれの宗教の教義に言及する形で）相互理解を続けていくことにも意味は

ありますが、お互いの宗教の不備を論じ出すと泥沼の論争に入っていく可能性があります。それゆえ、近代は宗教の関与しない領域というものを設定することによって一つの解決を試みようとしたのではないかと思います。もちろん、近代のこの解決法が最終的な解決ではなかったわけで、それがいま問題になっているわけです。これが中世と近代の、やはり一つの違いだと思います。

次に、石崎先生の話に関わる点です。近代になってユダヤ教をキリスト教世界に説明していく場合に、なぜ「法」という言葉が一つのキーワードになったのかという問題です。先ほど大塚先生がシャリーアを「ロー（law）」と訳せるのかという話をされましたが、それと同じで、近代においてユダヤ教の律法は「ゲゼッツ（Gesetz）」や「ロー」という単語で翻訳されました。もちろん、この訳し方には問題があったので、後にブーバー・ローゼンツヴァイク訳の聖書では「ヴァイズング（Weisung）」などの訳に変わっていったわけです。

モーゼス・メンデルスゾーンは『エルサレム』において、ユダヤ教の根本特徴は法であるという点を強調しました。メンデルスゾーンは、「ユダヤ教は啓示された宗教ではなくて、啓示された法である」とか「ユダヤ教は、行為への命令はするが、信仰への命令はしない」という言い方をしました。それによって、彼は「ユダヤ教に関しては、キリスト教が考えているような意味では、宗教や信仰という言葉がうまく使用できない」ことを主張しようとしたのです。しかし、メンデルスゾーンのこのような主張は、後の時代には、ユダヤ教は宗教でもないし信仰も持たないという周囲の誤解を誘発してしまい、ユダヤ人自身の間にも、そういう形での自己理解を持つ人たちがあらわれてきました。この点については、19世紀ドイツの改革派ユダヤ教の代表者であるホルドハイム（Samuel Holdheim）が、すでに「メンデルスゾーンは誤解を招く言い方をしている」という指摘をしています。ユダヤ教は法であるという主張は、元来はユダヤ教のオリジナリティーを言うためのものであったわけですが、それならばユダヤ教は宗教ではないし信仰も持たないのだと解釈されてしまった歴史があることを押さえておく必要があると思います。

次に、シュトラウスとは違う形の近代知の批判はないのかという問題です。やはりシュトラウスがヤコービを迂回しようとしているところに一つのポイントがあります。もちろんヤコービは信の立場に立って近代知を批判しようとした。しかし、メンデルスゾーンやヘルマン・コーエンといった近代合理主義の系列は、たしかに知に対する積極的自己批判はしなかったかもしれませんが、信と知というような枠組みで知を問題にすること自体に、ある種の疑義を呈したわけです。知を見るときの位相が違うという視点は、彼らには間違いなくあったと思います。さらに言えば、ユダヤ啓蒙主義とキリ

スト教の啓蒙主義は問題にしている知性の概念が最初から異なっていたかもしれないわけです。だから、メンデルスゾーンやコーエンは、知を批判しなかったかもしれないけれども、知の見方が違うという問題提起をしていた可能性があるわけで、これはやはり一つ考えないといけない点だと私は思います。

最後に長尾先生のお話に移ります。外部法と内部法という問題設定で、『ベニスの商人』の時代から近代以降の時代まで説明していただきました。有名なラビ・ユダヤ教の二重性というものがあります。「国家の法が法である」という言葉で表現されているように、ユダヤ人の共同体が帝国と共存していくための二重性というものが昔から存在していました。しかし、このラビ・ユダヤ教の二重性と、近代以降のユダヤ人たちが選択した二重性の間の関係は連続性だったのか、それとも変化であったのか。そこが私には気になるところです。

近代になると、シュトラウスが批判するような意味での国家と市民社会の区分が誕生しました。メンデルスゾーンは、まさにそのような主張を展開した人物です。当時問題になっていたのは、ユダヤ人の宗教共同体の法が、国家の法と拮抗するのではないかという点です。メンデルスゾーンは、ユダヤ人の宗教共同体の法は市民社会の法であるという風に組み替えた上で、だからユダヤ教は国家と拮抗しない、ユダヤ教の理想は市民社会の精神と一致しているのだと主張しました。つまり、ユダヤ教を信じていることとリベラリストであることが同居できると考えたわけなのです。これが、いわゆるシャイロックの生きた時代から見た場合に、ただ組み替えただけなのかということが、少し疑問に思った点です。

司会 では、ひとことお願いします。

長尾 ほかの点もいろいろありますけれども。いまの点は、市川先生の前にお出しになった『ユダヤ教の精神構造』というご本で扱われた主題とかかかわっていると思います。市川先生がおっしゃるには、「フランス革命による解放によって、ゲットーの外に出たかった青年たちは喜んだけれども、ユダヤ共同体はそれによって大きく解体され、ジューイッシュ・ロー（Jewish law）の家族法に代わってフランス民法が適用されるようになった。喜んで外に出て大いに活躍した人とは別に、精神的ダメージを受けた人々がいたが、その人々にも国家法に奪われなかった残りの部分があって、それが信教の自由や結社の自由によって位置づけが与えられた市民社会のなかのユダヤ教として残った。さっき自由主義者にも何種類かあると言ったことは、そのこととかかかわっています。つまりひげを生やして、もみあげを黒くして生きている人たちと、まったく普通の

市民として生きている人たちとに分かれたわけです。ですから、フランス革命以前の二重性（ゲットーの内と外）と、フランス革命後の二重性（市民社会の中の宗教結社と独立した個人）とは、相当違うと思います。しかし、どこまで違うかは、自由主義の位相の違いによって、また個人によって違うので、概括的には述べられませんが。しかしもっと難しいことは市川先生に…。

司会 司会のほうの下手際で、もう時間となってしまうまして、本来なら、石崎先生にも、ひとこと述べていただきたいところなのですが、時間の関係上、たいへん申しわけございません。セッション C は、これで閉めさせていただきます。みなさん、ご協力をありがとうございました。

閉会の辞

森 孝一

本日は朝から現在まで、本当に長いあいだ熱心にご参加くださりまして、まことにありがとうございます。この会は今回で2回目にして、まず、この会を計画し、運営してくださいましたアダ・コヘン先生と手島勲矢先生に心から感謝申し上げたいと思います。どうもありがとうございました。

それから、この「ユダヤ学会議」ですが、一神教研究の枠組みのなかにユダヤ学を位置付けるといふ私たちの試みに対して、ご発表の先生方、それからコメントーターの先生方には非常にお気を遣っていただきまして、そのようなかたちで展開していただきましたことに心から感謝申し上げます。

前回と今回のプログラムを比較してみますと、両方ともA、B、Cという三つのセッションに分かれていまして、Aが古代、Bが中世、そしてCが近・現代というかたちです。

これを1日でやるという計画は、志は大きいのですが、その結果、時間が足りなくなって、せっかく先生方にご参集いただきましたのに、十分に議論する時間を設けることができなかったことを、ここであらためておわびしたいと思います。これを今後どうしていくかということに関しては、次回にむけて検討させていただきたいと思います。

とくに、中世のセッションでは、2年にわたってユダヤ教とイスラームの関係をとりあげてきました。しかし、中世において、キリスト教とユダヤ教がどのように関係したかということについては、この会議ではまだ扱えていませんので、これも今後の課題としていければと考えております。

この会議は、一神教学際研究センターの主催で行われていますが、みなさんご存じのように、21世紀COEプログラム「一神教の学際的研究」の一部として行なわせていただいています。私たちのこのプログラムは来年、最終年を迎えます。

今日もみなさんがお感じになったように、ようやくお互いに、それぞれの三つの宗教の違いだとか、同一性というものを理解し始めた段階ですが、文部科学省は待ってくれませんので、5年間で一応の成果をまとめなければなりません。

前回の「報告書」は、みなさんのお手元に届いていると思いますが、本来ならば、これは日本語だけではなく、英語で、日本のユダヤ学のレベルを外国に向けて示すべきな

閉会の辞

のかもわかりませんが、これは次の段階ということで、ひとまず日本社会、あるいは日本の学会に対して、日本のユダヤ学の現状というものを示していくということが大切なのではないかと考えております。

今回も、このような「報告書」をつくるつもりです。しかし「報告書」だけではもったいないので、これも今後の検討になりますが、例えば、昨年のもっと今年のを合わせて、もう少しそれを膨らませていただき、商業出版のかたちでまとめることもいいのではないかと考えております。また、そのときには先生方にご協力をお願いすることになると思いますけれども、どうぞよろしく、ご協力をお願いしたいと思います。

本日は、まことにありがとうございました。

出席者一覧

アダ・コヘン	同志社大学神学研究科
サミール・ヌーハ	同志社大学神学研究科
ドロシ・コヘン	同志社大学神学研究科
池田 裕	中近東文化センター、筑波大学名誉教授
石川 立	同志社大学神学研究科
石崎 嘉彦	摂南大学外国語学部
市川 裕	東京大学大学院人文社会系研究科
上山 安敏	京都大学名誉教授
臼杵 陽	日本女子大学文学部
越後屋 朗	同志社大学神学研究科
大塚 和夫	東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所
勝村 弘也	神戸松蔭女子学院大学文学部
鎌田 繁	東京大学東洋文化研究所
菅野 賢治	東京都立大学人文学部
後藤 正英	佐賀大学文化教育学部
四戸 潤弥	同志社大学神学研究科
柴田 寿子	東京大学大学院総合文化研究科・教養学部
高木 久夫	国際基督教大学キリスト教と文化研究所
手島 勲矢	同志社大学神学研究科
長尾 龍一	日本大学法学部、東京大学名誉教授
中田 考	同志社大学神学研究科
中村 信博	同志社女子大学学芸学部
宮澤 正典	同志社女子大学名誉教授
森 孝一	同志社大学神学研究科
山田 重郎	筑波大学人文社会学科研究科
山本 雅昭	同志社大学言語文化教育研究センター

編集後記

●CISMOR 事務室の澤村さんをはじめ多くの人のご愛労があって、CISMOR ユダヤ学会議・第2号を世に送り出せる。ただ感謝である。●このようなマイナーなテーマで会議が続けられるのも、COE 予算のおかげである。しかし、これも来年は最終年度を迎えることになる。●現在の日本の古典学全体の衰退状況を考えると、この手のオーソドックスな、一つ一つの報告・発表には一期一会の感があるが、これで良いのかもしれない。この緊張感こそが真の文字の肥やしであるから。●表紙のバックに、高田君が嘆きの壁の石の風景を重ねてくれた。石を抱く心は、大切である。●「雲を穿ち石を透して労を辞せず」「地遠うして方を知る、出處の高きことを」「溪澗豈能く留むれども住むるを得んや」「終に大海に帰して波濤と作る」●久松真一先生の書にあるごとくである。 （手島勲矢記）

CISMOR ユダヤ学会議 第2号(2006年)

発行日 2007年3月31日
編集者 アダ・タガー・コヘン、手島勲矢
発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
E-mail: info@cismor.jp
URL: <http://www.cismor.jp/>

表紙デザイン 高田 太
印刷所 中西印刷株式会社
