

JISMOR 18th Issue 一神教学際研究 18

Feature: Current Research on Martin Buber

特集 近年のマルティン・ブーバー研究

Introduction.....	Ada Taggar Cohen	1
Relation as Presence: On Martin Buber's Lectures <i>Religion als Gegenwart</i>	Francesco Ferrari	3
ブーバーとベンギリオンによる聖書理解をめぐる論争 —1957年の論争を中心に—.....	平岡光太郎	16

Article 一般論文

聖書的隠喩の曖昧さについて —ポール・リクールとアンソニー・シセルトンの解釈学による考察—	鍵谷秀之	32
---	------	----

Book Review 書評

Book Review: Yukiko Nishikawa, <i>International Norms and Local Politics in Myanmar</i> (London: Routledge, 2022)	中西嘉宏	54
---	------	----

Book Introduction 新刊紹介

Book Introduction: Wakaha Mori, Hajime Yamamoto, and Yumiko Murakami, <i>Cuneiform Tablets</i> , Collections in the Kyoto University Museum No. 9 (Kyoto: Kyoto University Museum, 2022)	Ada Taggar Cohen	58
---	------------------	----

Special Contribution 特別寄稿

ロシアのないウクライナ —東方正教を軸に考えるウクライナの歴史と教会—	高橋沙奈美	61
---	-------	----

Contributors 執筆者紹介		86
--------------------------	--	----

Editor's Postscript 編集後記		87
--------------------------------	--	----

Current Research on Martin Buber

Introduction

Ada Taggar Cohen

As part of the academic cooperation agreement between the Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR) and the Friedrich-Schiller Jena University Center for Reconciliation Studies (JCRS), two research studies from both centers are published in this volume.

The current issue of *JISMOR* features two articles about the philosophical, religious, and political thought of Martin Buber (1878-1965) in two different periods of his life. The English-language article by Dr. Francesco Ferrari focuses on a crucial point in Buber's philosophy during the early 1920s. Ferrari examines the text of a series of lectures given by Buber in 1922 under the title *Religion als Gegenwart* ("Religion as Present"), published in print as late as 1978, which he regards as the "almost forgotten conceptual laboratory" for Buber's masterpiece *I and Thou*, which he was about to complete at the time of that lecture series. Ferrari observes that these lectures represent Buber's "tireless effort to defend the religious phenomenon" against both exogenous and endogenous threats. It would seem that for Buber the I-Thou relationship is not an immediate occurrence but rather a journey involving encountering the other. Ferrari argues in detail that the series of lectures constitutes a turning point in Buber's thought.

The Japanese-language article by Dr. Kotaro Hiraoka turns to Buber's political thought during the 1950s, in relation to David Ben-Gurion, Israel's first prime minister. Although both men were avowed Zionists, they often clashed over political issues. Hiraoka aims to show that, among other things, this clash was due to their different ways of understanding the Bible, which was reflected in their understanding of nationalism. After giving extensive background, Hiraoka focuses on the text of a public debate between Buber and Ben-Gurion published in the daily press during 1957. He argues that the difference between the two men lies in the place of the state in the idea of Biblical messianism: While for Ben-Gurion the state plays an important role in the framework of messianism, in Buber's understanding of messianism the state has no importance.

近年のマルティン・ブーバー研究

はじめに

アダ・タガー・コヘン

同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）とフリードリッヒ・シラー大学
イエーナ和解学研究所（JCRS）の学術協定の一環として、今号では、両センターから提出された2本の研究論文を公開する。

今回の *JISMOR* に掲載されるのは、マルティン・ブーバー（1878-1965）の生涯の二つの時期における、哲学・宗教・政治思想についての論文である。フランシスコ・フェラーリ博士による英語論文は、1920年代初頭のブーバー哲学における極めて重要な点に着目するものである。フェラーリ氏は、ブーバーが1922年に「現在としての宗教」と題して行った連続講義の、1978年になって漸く出版されたテキストを分析している。フェラーリ氏はこの連続講義を、ブーバーが当時完成に向けて取り組んでいた名著『我と汝』のための、「ほとんど忘れ去られた概念的実験室」とみなしている。また、それは外的および内的脅威に対するブーバーの「宗教現象を守るための弛まぬ努力」を象徴するものであると考察している。ブーバーにとって「我・汝関係」は、即時的な出来事ではなく、むしろ、他者との出会いを伴う旅なのであろう。フェラーリ氏は、この連続講義がブーバー思想の転換点となったことを詳述している。

平岡光太郎博士による日本語論文は、イスラエルの初代首相ダヴィッド・ベングリオンとの関連において、1950年代のブーバーの政治思想について考察するものである。ブーバーとベングリオンは、両者とも自らがシオニストであることを公言していたが、政治的な問題を巡り度々衝突した。平岡氏は、その衝突が聖書理解における差異に起因していることを明らかにしようと試みている。その差異は、両者のナショナリズム理解に反映されているものでもある。平岡氏は詳細な背景説明の後、ブーバーとベングリオンが1957年中に日刊紙に発表した公開討論のテキストに注目し、両者の違いは聖書のメシアニズム思想における国家の位置づけにあると論じる。つまり、ベングリオンにとって国家はメシアニズムの枠組み内で重要な役割を果たす一方で、ブーバーのメシアニズム理解においては、国家は重要性を持たないのである。

**Relation as Presence:
On Martin Buber's Lectures *Religion als Gegenwart***

Francesco Ferrari

Abstract:

Buber's dialogical principle can be understood as an effort to realize how and why being present (in a given "here") concretely means being in the presence (of someone or something), and hence being in the present (in a given "now"). Being there, being present and in the present is not so immediate as it seems. It is rather a journey, which requires encountering the other by the disclosure of what Buber names the I-Thou relation. This paper is devoted to this issue, with a special focus on Buber's lectures *Religion als Gegenwart* he delivered few months before he completed his major work *Ich und Du*.

Keywords:

Martin Buber, I-Thou relation, Encounter, Religion, Presence/Present

現在としての関係： マルティン・ブーバーの講義「現在としての宗教」について

フランシスコ・フェラーリ

要旨

ブーバーの対話の原理は、(とある「ここ」において) 現存する (being present) ことの具体的な意味が、いかにして、またなぜ、(誰か、もしくは何かの) 現前のもとにある (being in the presence) ことを意味し、またそれゆえ (とある「いま」において) 現在のうちにある (being in the present) ということの意味するのかを理解する、ひとつの努力と捉えることができる。そこにあるとうこと、現存することと、現在のうちにあることは、見かけほど直結してはいない。それは、むしろ、ブーバーが「我-汝関係」と名づけたものの開示をとおした他者との出会いを要する旅路である。本論では、この問題について、代表作『我と汝』の完成数か月前にブーバーが行った講演「現在としての宗教」に特に焦点を当て考察する。

キーワード

マルティン・ブーバー、我-汝関係、出会い、宗教、現前／現在

Throughout his life and works Austrian-Jewish philosopher Martin Buber (1878-1965) ceaselessly aimed to find out to which extent the phenomenon of *presence in reality* is possible. He was aware that most of the time in our daily lives we are not *present*. In his essay *Zwiesprache* he sketched a phenomenological glimpse of this issue in the following terms:

“Each of us is encased in an armour, which we soon [...] no longer notice. There are moments which penetrate it, and stir the soul to sensibility. And when such a moment has imposed itself upon us, and we then take notice, and ask ourselves, ‘Has anything in particular taken place? Was it not of the kind that I meet every day?’, then we may reply to ourselves, ‘Nothing in particular, indeed it is like this every day, only *we are not there every day*’ ” (Buber 2019a, 123; italics mine).

Buber's dialogical principle can be understood as an effort to realize how and why *being present* (in a given “here”) concretely means *being in the presence* (of someone or something), and hence *being in the present* (in a given “now”). Being there, being present and in the present is not so immediate as it seems. It is rather a journey, which requires encountering the other by the disclosure of what Buber names the I-Thou relation. The core of his dialogical philosophy may be found in the *relational a priori* he formulates in the first pages of *Ich und Du* as follows:

“There is no I as such but only the I of the basic word I–Thou and the I of the basic word I–It. [...] In the beginning, is the relation” (Buber 2019b 39; 49).

Buber's relational a priori does not provide ultimate ontological centrality to the subject, nor to his-her object, rather to their encounter (*Begegnung*). Encounter is the name of the event, which rises from entering in an I-Thou relation (*Ich-Du Beziehung*), by being turned toward the other (*Hinwendung*), and through a reciprocal making oneself and the other present (*Vergegenwärtigung*), in such a way that the ultimate outcome of the relation is nothing less but the gift of reciprocal presence (Ferrari 2012; Werner 2015). Buber's relational a priori hence defines relation as presence. This is the fundament of a conception of reality as mutual belonging (*Zusammengehörigkeit*), reciprocal entanglement, and even interdependence (Du Toit 2018), that is therefore realized, politically speaking, within the community (Ferrari 2018).

Already during his youth, Buber engaged in a dialogue with the great doctrines of

mutual belonging and conciliation – from the thought of Heraclitus to Hasidism; from the Christian mystics of Eckhart, Cusa and Böhme to Taoism; from Neoplatonism to the poetry of Friedrich Hölderlin. Buber’s mature dialogical thought, then, offers countless resources for a philosophical foundation for reconciliatory processes. Relationally structured within a common cosmos, the human existence takes place, according to Buber, as being part of a whole, hence through a condition of ontological conciliation, from which each separation expresses a subsequent estrangement, peculiar to the so-called I-It relationship. The epithet “builder of bridges”, which Buber received from Ernst Simon, is particularly precise in this regard:

“This apt metaphor conveys the image of someone who dedicated his life and thought to crossing the chiasms that separate the domains of thought and culture from one another, to healing broken relationships between individuals as well as between groups, to restoring unity and wholeness in people’s lives. Through his life, Buber dedicated himself to overcoming the estrangement that divides people from people, the person from God, the person from his social and cultural world, the Jew from Judaism, the Jew from the Christian, the Jew from the Arab, and the nations from the nations. In fact, Buber’s writings can appropriately be read as one of the most significant attempts in modern times to combat the alienating conditions of modern life, to help man in general and the Jew in particular recover a sense of meaningfulness, rootedness, holiness, and wholeness in his own life” (Silberstein 1981, 211).

Within Buber’s dialogical framework, human beings enter in relationship with the totally Other, in such a way that the totally Other is the totally Present too. The encounter with the Divine was always lived and interpreted by Buber within a tradition, that of Judaism, but through the creative freedom of “religiosity”, and not in the observance of a “religion” (Ferrari 2014). Buber’s reading and interpretation of Hasidism, Zionism, and Scripture are also paradigmatic in this regard. Since his youth, he appreciated Hasidism as a relational religiosity, which turns every contact with Creation into a sacred gesture of union. Already at the beginning of the century, Zionism was also made his own by Buber as an expression of cultural creativity, in antithesis with Theodor Herzl’s leadership – arguments that will lead him, *mutatis mutandis*, almost half a century later, to sharp critical positions toward the State of Israel. Coherently with his dialogical turn in the early twenties, Buber turned himself intensively to the Scripture, which he read as the testimony of a series of events of encounter and dialogue between the human and the Divine in the course of history. The event of giving and receiving

the word, in the interhuman as well as in the human-Divine dialogue constitutes a fundamental dimension of Buber's entire philosophy. In such a "spoken" dimension, he individuates the most peculiar dimension of Scripture, as well as of our existence, in a ceaseless "response" to any given circumstance, therefore as "responsibility" (*Verantwortung*).

At the core of Buber's thought lies that aforementioned relational a priori, according to which the "I" becomes an "I" only in the presence which stems through the relationship with a Thou. Presence, present and relation appear to be deeply intertwined in his philosophy. This is paradigmatically witnessed also by the fact that *Ich und Du* (Buber 2019b, 39-109) was published shortly after a series of lectures Buber delivered in Frankfurt in the winter semester of 1921/22, entitled *Religion als Gegenwart*, i.e., Religion as Presence (Buber 2017, 87-160).

It was under the invitation of Franz Rosenzweig (Buber 1973, 92-93), director of the *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt am Main, that Buber delivered, between January and February 1922, the cycle of eight lectures entitled *Religion als Gegenwart*. Their text, typewritten by a stenographer, published in 1978 by Rivka Horwitz (Horwitz 1978), offers at first glance a *verbatim* live portrait of Buber as a committed teacher for the adult education in Weimar Germany (Van de Sandt 1977). A priceless document still today, *Religion als Gegenwart* marks above all a turning point from Buber's early mystical phase, foreshadowing the advent of his dialogical thought (Mendes-Flohr 1989). *Religion als Gegenwart* offers, in particular from the fourth to the last lecture, theoretical and semantical prodromes of Buber's imminent dialogical and relational turn. At the same time, it is impossible to ignore the permanence of *Daniel's* (Buber 2001, 183-246) terminology – which emerges time and again through Buber's renewed critical stance towards the overwhelming power of the "world of orientation" (*Welt der Orientierung*) (Buber 2017, 104) and his arguing in favor of the "world of realization" (*Verwirklichungswelt*) (Buber 2017, 123) – as well as Buber's explicit reference to the Hasidic notion of *Shekinah* as the presence of God in the world, that stems out of any genuine event of encounter (Buber 2017, 155).

More in detail, as we apprehend from a handwritten document sketched by Buber himself, *Religion als Gegenwart* was originally thought as the encompassing title for a series of five books, within which *Ich und Du* was merely drafted as its "prolegomena to a philosophy of religion" (see also Buber 1973, 66). The ambitious project, reported in Horwitz 1978, 210, was so articulated:

Bücherreihe: Religion als Gegenwart.

- I. *Ich und Du.*
- II. *Die Urformen des religiösen Lebens.*
- III. *Die religiöse Person.*
- IV. *Die Religionen.*
- V. *Die religiöse Kraft und unsere Zeit.*

Unfortunately, the plan was never accomplished. Ironically enough, *Ich und Du* will become Buber's masterpiece, the manifesto of his dialogical thought, while *Religion als Gegenwart* will remain its almost forgotten conceptual laboratory (for a brilliant exception: Huston 2007, 193-208). Nevertheless, three decades later, in autobiographical recollections such as *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* (Buber 2019c, 233) and *Begegnung* (Buber 2016, 305), Buber himself will make justice to *Religion als Gegenwart*, recognizing a crucial moment for the final editing of *Ich und Du* in the eight lectures he delivered few weeks before at the *Lehrhaus* in Frankfurt.

We can read *Religion als Gegenwart* as a tireless effort to defend the religious phenomenon (*das Religiöse*) against exogenous (the first three lectures) and endogenous (from the fourth to the last one) threats. The question of religion, which was deployed throughout Buber's first writings by redefining Simmel's antithesis between religion and religiosity (Ferrari 2014), is now raised by facing the universality of the religious phenomenon (*das Religiöse*) and the plurality of the historical religions (*die Religionen*) as the manifold, everlasting process of shaping the "form of God" (*Gottes Gestalt*) (Buber 2017, 158). As we shall see, Buber's definition of religion as presence, introduced in the second part of his lectures, finally offers the author's counterargument to the "dangers" (Moore 1996, 167-198) that religions may constitute for the religious phenomenon as such. With Daniel Breslauer's words:

"Buber's lectures entitled Religion as Presence [...] probe the meaning of religion in human life and explore the varied dimensions of human experience, concluding that human beings discover God through their interaction with one another, through their discovery of presence and being present, through the meeting of an I and a Thou" (Breslauer 1990, 15).

In the first three lectures, the Jewish philosopher proceeds *ex negativo* (Buber 2017, 96), affirming the need to set religion as something unconditioned, that is, free from all those

reductionisms that, aiming its functionalization, call into question and even undermine its autonomy. Buber resolutely faces and criticizes a wide range of attempts to turn religion into “something relative” (Buber 2017, 90), which goes from its instrumentalization in favor of individual biological needs to its abuse operated by nationalisms, which put collective groups against each other in the name of God; but also, in a subtler and more insidious way, from the assimilation of religion to a mere product of a given culture to its supposed dependence on ethics.

Into this wavelength, Buber tenaciously rejects any endeavor to reduce religion to a psychological experience too. Throughout his entire third lecture, discussing notions like Schleiermacher's “feeling of absolute dependence” and Otto's “creatural feeling”, the Jewish philosopher harshly refuses to identify a feeling as the *locus revelationis* of the religious phenomenon, and he defines the latter as the connection that arises out of a “bond of being” (*Seinsbindung*) (Buber 2017, 97). Not without an open confrontation with that withdrawal into the self, which characterizes the concept of “lived experience” (*Erlebnis*) (Buber 2017, 110-111), Buber also rejects the notion of soul (*Seele*) as something separated from the external world, that would exist *inside* the human being. Significantly, he redefines it as “the relationship of the human being to the world, to things, to essences, to men, to being, to himself. [...] A bridge between the human being and the world” (Buber 2017, 107). Referring to four concrete examples of genuine relation (love; nature; artistic creation; decision), through which he will unfold a phenomenology of the encounter from the fourth lecture, the philosopher firmly announces: “all this must not be understood psychologically, that is, not as something that happens *in* the human being, but as something that happens between (*zwischen*) the human being and an existing Thou” (Buber 2017, 133).

The lectures *Religion als Gegenwart* constitute a turning point in Buber's thought. From then on, the Jewish philosopher will be committed to the lifelong task of developing a relational ontology of the between (*zwischen*), according to which something happens *between* us, *with* us, *to* us, and not just *in* us. This becomes clearer in the second group of the lectures. His critical stance on the term “experience” does not target only its aforementioned psychologistic connotation of “lived experience” (*Erlebnis*), but also its epistemological dimension of “empirical knowledge” (*Erfahrung*). Fostering division (*Trennung*) instead of boundary (*Verbindung*), both (*Erlebnis* and *Erfahrung*) jeopardize that sense of belonging to the continuity of being, which is, according to Buber, profoundly distinctive of the religious

phenomenon. The former, through a disproportionate self-reference. The latter, through a series of processes, which lead to perceive the other as something separated, and, relatively soon, as an object (*Gegenstand*).

Noticeably, Buber names those processes not just “experiences”, but rather “It-experiences” (*Es-Erfahrungen*) (Buber 2017, 117). The fourth lecture thereby inaugurates an everlasting juxtaposition in Buber’s philosophy: namely, the one between an “It” (*Es*), which is perceived as a separated object of experience, and a “Thou” (*Du*), which encounters us as someone (or something) with whom we are bond in a relation (*Beziehung*), that, as such, does not require knowledge, but rather realization (*Verwirklichung*) (Buber 2017, 128). Notwithstanding the repeated use of this term, which represents a clear echo of his pre-dialogical writings, combining it, also, with the newly developed I-Thou relation, adopting the syntagma “world of realization” (*Verwirklichungswelt*) as a synonymous for the “Thou-world” (*Du-Welt*) (Buber 2017, 123), it is indisputable that, throughout *Religion als Gegenwart*, Buber’s thought and terminology are heading towards one of his imminent major work.

His moving away from that mystical accent, which had marked his early writings, is also reflected now (Buber 2017, 137-138) by his arguing that the relation between I and Thou does not mean an ecstatic process of unification (*Vereinigung*), but rather their facing each other (*Gegenüberstehen*) (Buber 2017, 123) in a polarity, whose elements never subsume each other, but are mutually present (*gegenwärtig*) (Buber 2017, 127). The fundamental antithesis between It-experiences and Thou-relations is set, therefore, between turning the other into an object (*Gegenstand*) with a given content (*Inhalt*), which has nothing but past, and being exposed to the presence (*Gegenwart*) of the other, that, impossible to be encompassed into any description, donates nothing but presence and present (Buber 2017, 129).

The juxtaposition between presence (*Gegenwart*) and object (*Gegenstand*) and the one between relation (*Beziehung*) and experience (*Erfahrung*) suggest that the issue of presence is not just a theoretical one, but it is rather a concrete question of primary human interest. In the lectures *Religion als Gegenwart*, Buber addresses it individuating a correlation between “presence” and “relation”, which involves three instances: 1. the condition of being-present (here); 2. that of being-in-the-present (now); 3. the one of being-in-the-presence of someone or something, i.e. in relation with the other. How these three dimensions are intertwined is expressed in the clearest way by the following passage from the fifth lecture:

“There is presence in life to the extent that and only to the extent that there is relation, there is Thou, there is relation to a Thou. From this relation, only from such a relation

does presence arise. When something comes to encounter us and stands in front of us, the exclusive presence arises" (Buber 2017, 128).

Buber's relational ontology finds in the encounter with the Thou the *conditio sine qua non* of presence. Human beings are ontologically relational beings, who are capable of being present and in the present only under the premise of the encounter with the other.

Within this wavelength, introducing the developmental model of the "inborn Thou" (*eingeborenes Du*) (Buber 2017, 123), Buber will argue that the separated conscience of the I is just a secondary product, which stems only after breaking the *a priori* relation with the Thou. Relations are not accidents in Buber's philosophy. On the contrary, they ontologically shape subjects and their access to the world. It is worth noting, nonetheless, that in the *Religion als Gegenwart* lectures the fundamental alternative is set between a "Thou-" and an "It-" world (*Du-Welt; Es-Welt*) (Buber 2017, 123), in a kind of essentialistic fashion that the author will revise in *Ich und Du* by setting a fundamental antithesis among the I-Thou- and the I-It-relation.

Human beings receive presence from the encounter with a Thou. Yet, such a presence, just like the instant (*Augenblick*) of the relation from which it stems, has no continuity in time (Buber 2017, 154), and therefore seems fragile and fleeting, constantly on the verge of disappearing in the It-world of orientation. Acknowledging that "according to the essence of the Thou, the relation cannot remain in the presence" (Buber 2017, 140), given the apparent lack of connection between the Thou-moments (*Du-Momenten*) (Buber 2017, 131), Buber takes seriously into account the issue of the permanence of presence. In order to bridge a discontinuity, which seems to be as an insurmountable one, there is a necessity, he argues, for a Thou that, given its unconditional nature, does not decline into an It.

Buber identifies in a divine principle the unshakable foundation to the *continuum* of the Thou-moments: "the absolute Thou (*das absolute Du*) that, according to its essence, cannot become It" (Buber 2017, 131). Introducing the notion of "absolute Thou", that will be renamed soon as "the eternal Thou" (*das ewige Du*) in his imminent major dialogical work, Buber provides a clearly theological foundation to his relational ontology, and determinates *ex positivo*, finally, the genuine reality of religion in the relation: relation with a Thou that never turns into an It.

"There is, apparently, no continuity in the Thou-World, therefore, no present that does not become past. Then, there is no permanent, life-filling presence. This is the funda-

mental question from which we can understand what is legitimately called religion: it is the question of the continuity of the Thou, of the unconditionality of the Thou” (Buber 2017, 131).

The religious phenomenon is therefore defined as a “pure relation” (*reine Beziehung*) (Buber 2017, 133) with a Thou, whose essence is perpetual presence. Buber’s determination of religion faithfully follows the double track of the correlation between presence and relation he sets in the fifth lecture of *Religion als Gegenwart*. On the one hand, he acknowledges that “religion is presence, a present, which, according to its essence, cannot become past” (Buber 2017, 146). On the other hand, he promptly recognizes that “the simple being-confronted (*Gegenübertreten*) is what all religions have comprehended, time and again, as the real in its reality” (Buber 2017, 136), so that religion constitutes the paradigmatic example of the I-Thou relation.

Along this way, Buber defines the religious phenomenon as the event *par excellence*, in which the rise of presence reveals itself as indissolubly correlated with the occurrence of the I-Thou relation. By defining religion as presence, the Jewish philosopher focuses on the relational, responsive, dialogic character of the religious phenomenon, whose key figure is to be found in that instant of the encounter with the absolute Thou, which has been called revelation. Significantly, he qualifies it as a transforming force that, requiring a receptive counterpart from the human being, inaugurates a gift-giving relationship, whose outcome is not a content, but rather presence: “the human being receives, and he does not receive a ‘content’ (*Inhalt*), but rather a presence: a presence as strength (*Gegenwart als Kraft*)” (Buber 2017, 152). Genuine outcome of the revelation is not something that can be expressed once for all, but rather an everlasting dialogue with an “entirely personal meaning” (*ganz persönlichen Sinn*) (Buber 2017, 155) that, stemming from the encounter with the absolute Thou, is not imposed as a universal commandment, but opens, on the contrary, to an individual law: “everyone has to prove it with his strength, in his way, in his limits, in his language, in his life, in his place where he stands and in the moment in which he stands, in the uniqueness of his life” (Buber 2017, 149).

Yet, Buber is aware that human beings have developed and shaped their relation to the absolute Thou not just through these personal events of encounter, whose outcome is a “presence as strength”, which goes beyond any given content and is, therefore, constantly on

the verge of fading into nothingness, but rather through the mediation offered by historical religions. The seventh lecture is opened with the explicit recognition of a constitutive tension between the religious phenomenon and historical religions: “it becomes particularly difficult and tough at this point, where we are now, to counterpose what we have recognized as the essence of the religious process to the religion and the religions, how they unfolded in human history” (Buber 2017, 143).

Aiming to offer continuity to the fleeting instant of revelation in time and space through faith and worship, historical religions operate, according to Buber, by providing sapiential and prescriptive contents to the instant of revelation, as “expressed knowledge (*ausgesagtes Wissen*) and ordered action (*gesetztes Tun*)” (Buber 2017, 149), which end up by replacing the encounter with the absolute Thou. In this process, they expose (and are exposed) to the risk of dealing with the absolute Thou “as a content, as something that can be shown, expressed, treated, experienced, as something we can have a lived experience, as an object” (Buber 2017, 153). Historical religions operate a “change from the presence of the encounter to forms, images, and concepts” (Moore 1996, 253). Whereby the religious phenomenon constitutes the paradigmatic example of the I-Thou relation, historical religions seem to act fostering and perpetuating, in a diametrically opposite way, the dynamics of the I-It relation, moving in the It-world the absolute Thou, which, according to his essence cannot become an It. The Jewish philosopher acknowledges this dynamics as nothing less than the tragedy of the human spirit: “I see the history of religions, that is, the history of the displacement (*Versetzung*) of God into the It-world, as the tragedy – not a tragedy, but the tragedy – of the human spirit” (Buber 2017, 148).

Buber's sharp critique of institutionalized religions does not throw the baby out with the bathwater. It points a way, on the contrary, according to which the religious phenomenon should constitute neither an unconditional submission to any given authority nor a mystical privileged moment. According to the Jewish philosopher, as we apprehend also from his interpretation of Hasidism, religion is about letting enter the absolute Thou in the middle of the circumstances of daily life, here and now: “in its innermost foundation, every religious reality is a matter of the here and now, and not a matter of an historical event, which is unique and incomparable according to its essence” (Buber 2017, 151). Challenging any dichotomic way of thinking, in particular the antithesis between sacred and profane times and spaces, and also every form of religious authority, Buber's conception of religion articulates a dialectic between a receptive (letting the presence of God enter) and an active moment (entering in relation). Presence and present stem from of the relation between I and Thou. Corresponding-

ly, the I-Thou relation provides the strength to enter and to realize that present, which faces, unique and unrepeatable in its appearance, every human being.

Religion as presence proves, finally, to be the paradigmatic example of the I-Thou relation which is capable to redeem any given present from the risk of being a mere fleeting instant, turning it into accomplished reality. Religion as presence may, therefore, even revert the sublime melancholy of the human existence, according to which every Thou must become an It, by establishing a pure relation, which elevates any It into a Thou. Along this way, religion as presence finds the foundation for its accomplishment in the (I-Thou) relation as presence:

“The pure relation can be fulfilled universally, the relationship to the absolute Thou can be proven in the becoming Thou of every It, in the elevation of all things and beings to a Thou. The great capability to say Thou affects all beings”. (Buber 2017, 154).

References

- Breslauer, D. 1990, *Martin Buber on Myth: An Introduction*, Garland Publ., New York.
- Buber, M. 2019a, *Zwiesprache*, in: Id., *Schriften über das dialogische Prinzip. Martin Buber Werkausgabe, Bd. 4*, ed. A. Losch, P. Mendes-Flohr, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Buber, M. 2019b, *Ich und Du*, in: Id., *Schriften über das dialogische Prinzip. Martin Buber Werkausgabe, Bd. 4*, ed. A. Losch, P. Mendes-Flohr, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Buber, M. 2019c, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, in: Id., *Schriften über das dialogische Prinzip. Martin Buber Werkausgabe, Bd. 4*, eds. A. Losch, P. Mendes-Flohr, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Buber, M. 2017, *Religion als Gegenwart*, in Id., *Schriften zu Philosophie und Religion. Martin Buber Werkausgabe, Bd. 12*, ed. A. Noor, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Buber, M. 2016, *Begegnung*, in Id., *Schriften zu Literatur, Theater und Kunst. Lyrik, Autobiographie und Drama. Martin Buber Werkausgabe, Bd. 7*, eds. E.D. Bilski, H. Breitenbach, F. Rokem, B. Witte, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Buber, M. 2001, *Daniel*, in Id., *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften. Martin Buber Werkausgabe, Bd. 1*, ed. M. Tremml, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Buber, M. 1973, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. 2*, ed. G. Schaeder, Lambert Schneider, Heidelberg.
- Du Toit, F. 2018, *When Political Transitions Work. Reconciliation as Interdependence*, Oxford University Press, New York.

- Ferrari, F. 2018, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelvechi, Roma.
- Ferrari, F. 2014, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Milano.
- Ferrari, F. 2012, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Horwitz, R. 1978, *Buber's way to I and Thou: an historical analysis and the first publication of Martin Buber's lectures "Religion als Gegenwart"*, Lambert Schneider, Heidelberg.
- Huston, P. 2007, *Martin Buber's Journey to Presence*, Fordham University Press, New York.
- Leiner, M. 2000, *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Mendes-Flohr, P. 1989, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Wayne State University Press, Detroit.
- Moore, D. 1996, *Martin Buber: Prophet of Religious Secularism*, Fordham University Press, New York.
- Silberstein, L.J. 1981, "Martin Buber. The Social Paradigm in Modern Jewish Thought", in: *Journal of the American Academy of Religion*, p. 211-229.
- van de Sandt, R. 1977, *Martin Bubers bildnerische Tätigkeit zwischen den beiden Weltkriegen*, Klett, Stuttgart.
- Werner, H.J. 2015, "zu Francesco Ferrari: Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber", *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft*, 16.

ブーバーとベングリオンによる聖書理解をめぐる論争 —1957 年の論争を中心に—

平岡光太郎

要旨

本稿は、現代ユダヤ・ナショナリズムにおける聖書理解の一端を、マルティン・ブーバーとダヴィッド・ベングリオンの論争から明らかにすることを目的とする。まず 20 世紀のユダヤ・ナショナリズムにおけるブーバーとベングリオンの関わりについて概説する。その後に、イスラエル建国（1948 年）前後に二人のあいだでどのような論争があったのかを踏まえた上で、聖書の理解が中心となった 1957 年の論争を考察する。イスラエル建国から 9 年が過ぎた 1957 年 8 月 12 日、ベングリオンはエルサレム・イデオロギー会議を開催して、イスラエル国内の知識人を集め、自身の聖書に関する理解、メシアニズム理解に関する講演を実施した。会議から約 2 カ月後の 10 月 4 日、「特質とシオンについて」という論考によって、ブーバーはベングリオン批判をダヴァル紙において公に展開した。この論考を読んだベングリオンはすぐにダヴァル紙編集部に書簡を送って、ブーバーへの反論を試み、同年 10 月 9 日、ダヴァル紙上で、「論争相手への回答」という論考を発表した。意見の食い違いはあるものの、イスラエル国における問題について聖書やユダヤ教のメシアニズムを中心に考えるという点において、この二人は共通している。二人がぶつかり合うのは、国家の位置づけである。つまり、ブーバーにとってイスラエル国における預言者的正義の実現である神権政治が重要であるのに対し、ベングリオンにとっては預言者の語る物質的側面、すなわち現実的国家の存在が重要となる。この二人を相互補完の関係として見る研究者もいる。ベングリオンはこの関係を受け入れることがあっても、当時のブーバーがベングリオンとの相互補完の関係という枠組みを受け入れることはないだろう。

キーワード

マルティン・ブーバー、ダヴィッド・ベングリオン、シオニズム、聖書、神権政治

Dispute between Buber and Ben-Gurion over “Understanding the Bible” with Focus on the Debate of 1957

Kotaro Hiraoka

Abstract:

This paper aims to shed light on the understanding of the Bible in the context of modern Jewish nationalism, highlighting a dispute between Martin Buber and David Ben-Gurion. I first outline the relationship between the two men in the framework of 20th-century Jewish nationalism. Then, based on the disputes between them before and after the founding of the State of Israel (1948), I consider the dispute of 1957, which centered on the understanding of the Bible. On August 12, 1957, nine years after the founding of the State of Israel, Ben-Gurion held a meeting in Jerusalem with a group of Israeli intellectuals, in which he lectured on his understanding of the Bible and messianism. On October 4, about two months later, Buber publicly criticized Ben-Gurion in the newspaper Davar in an essay titled “On Character and Zion.” After reading this essay, Ben-Gurion immediately sent a letter to the editorial department of Davar in an attempt to refute Buber, and on October 9 of the same year Davar published his essay titled “Answer to a Contender.” Despite their differences of opinion, the two men shared a common view of the problems in the State of Israel that centered on the Bible and Jewish messianism. Where the two clashed was on the status of the state. That is, Buber advanced the importance of theocracy, which is the realization of prophetic justice in the State of Israel; on the other hand, Ben-Gurion stressed the importance of existence in the materialism of the prophets’ discussions, specifically the existence of an actual state. Some scholars see the two viewpoints as mutually complementary. While Ben-Gurion may have accepted this characterization of such a relationship, Buber would not have acceded to this framework of complementary relations with the views of Ben-Gurion at the time.

Keywords:

Martin Buber, David Ben-Gurion, Zionism, Bible, Theocracy

1. はじめに

一般的に、現代ユダヤ・ナショナリズム研究では、現実の政治活動に重点を置いた「政治シオニズム」やその政治的活動などが考察の主要な対象となる。しかし現代ユダヤ・ナショナリズムは、かならずしも政治的言説として明示的に構成されたわけではなく、文学・芸術・学問などの振興・復興を通じた共同体の再生を語る文化的言説の内でも醸成された。これらの活動の中で聖書解釈が担った役割は小さくないため、これを見逃すことは偏ったユダヤ・ナショナリズム理解という問題に至る。実際に、現代の世俗派のユダヤ人にとって、聖書はアイデンティティ形成のための重要な源泉となり、そこから汲みだされた民、土地、国などの内容が現代的な様相を伴って、人々の心に吸収されていった状況があった。このことから現代ユダヤ・ナショナリズム理解を試みる際に、聖書解釈に着目し、そこに現れる宗教と政治の関係の在り様を明らかにすることは必須の課題である。また彼らが聖書の伝承をどのように再構成したかを見ることも重要となる。

20 世紀初頭に各国でナショナリズムが徐々に席卷する中で、ユダヤ人内部の状況を見ると、一方では、「ユダヤ人問題」を国家建設によって解決することを目指す「政治的シオニズム」の立場の人々がおり、テオドール・ヘルツル (Theodor Herzl, 1860–1904) がその中心人物であった。他方、ユダヤ・アイデンティティを「宗教」として理解し、自身のいる国のナショナリズムに同化して生きることを目指す人々もいた。こうした同化の立場をとる人たちは「伝統的律法を守る宗教派」と「律法を無視する世俗派」に大まかに分けられる。

このような時代状況に現れた二人の人物に着目する。一人は、マルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878–1965) であり、彼はユダヤ文化の振興、ユダヤ・ルネサンスを表明した代表的人物の一人であった。もう一人の人物はダヴィッド・ベングリオン (David Ben-Gurion, 1886–1973) である。彼は社会主義シオニストの代表的な人物であり、イスラエル建国以前からユダヤ人の政治活動に深くかかわり、建国後に初代首相となった。二人はそれぞれシオニストを自負していたが、政治的な問題においてたびたび衝突した。この衝突は、両者のあいだにユダヤ・ナショナリズム理解における根本的な違いがあるために起こったものと考えられる。ブーバーとベングリオンの数々の論争について、それぞれの政治的な結論に着目するだけでは不十分であり、彼らのナショナリズム理解を反映する聖書理解を分析・比較し、彼らの思想を根源から理解することが肝要である。ベングリオンとブーバーを扱う理由は、両者が自身の思想形成において聖書を重要視しており、パレスチナ・イスラエルにおける政治的な問題を、聖書的な観点から捉えて論争したからである。ちなみに 2023 年がベングリオン没後 50 年にあたり、彼のナショナリズム理解に再び脚光

が集まる可能性が高い。本稿では、ベングリオンとブーバーのあいだでなされた論争を明らかにすることを目的とする。

2. 人物紹介

2-1. ブーバーについて

マルティン・ブーバーはウィーンのユダヤ人家庭に生まれた。幼いころに両親が離婚し、祖父母の下に預けられ、ユダヤ教徒として教育を受ける。祖父のソロモン・ブーバーは実業家（地主、穀物商、鉱山業）であると同時にミドラシュ研究者としても有名な人物であった。祖母のアデーレ・ブーバーが幼少期のブーバーの言語教育に大きな影響を与えたとされる¹。アデーレは家庭教師による語学を中心とする人文教育が重要と考え、10歳になるまではブーバーを学校に通わせなかった。ブーバーがドイツ語と親密になったのは、この祖母による影響が大きいとされる。家庭内ではドイツ語を話し、外ではポーランド語やイディッシュ語を話した。学校に通い始めると、そこでは、ギリシア語やラテン語などの古典語を習った。シナゴグにて生き生きとしたヘブライ語に触れ、14歳になるころには、その言語能力を生かして祖父のミドラシュ研究の手伝いをしていた²。14歳から祖父母の家を離れ、父親の下で暮らすようになる。農業を営む父親が、農場の馬たちに挨拶する姿などを通して、「人間関係において直接的であることを習慣としている人は、自然に対する関係においても、同胞に対するのとちょうど同じ程度に直接性を重んじるということ」³を学んだ。

青年となったブーバーは、世紀末のウィーン大学にて文学、美術史、また哲学の勉強に専心した。ナタン・ビルンバウムの『近代ユダヤ教』を読み、その中で、ユダヤ教の民族思想と社会思想の統合がなされていることを確認し、シオニズム運動へと傾倒するようになった。テオドール・ヘルツルの下で雑誌編集に携わるも、1904年のヘルツルの死後は、ブーバーは政治的シオニズムと距離をとることとなった。そして当時のブーバーは、ユダヤ人がユダヤ・アイデンティティを失って、それぞれのホスト社会に完全に同化することにも反対した。彼はハスィディズム（ユダヤ教敬虔主義）を軸とする新たなユダヤ性を「ユダヤ・ルネサンス」として標榜し、聖書翻訳などのユダヤ文芸の復興に携わった。翻訳の他にも聖書に関する多くの著作を執筆し、1938年にドイツからパレスチナへ移住した。1950年代のイスラエルにおける政治的なメシア信仰のイデオロギーの根源に、ブーバーの影響があったことがMichael Kerenの*Ben-Gurion and the Intellectuals* (1983)において指摘されている⁴。

2-2. ベングリオンについて

ブーバーより8歳ほど年下だったダヴィッド・ベングリオンは、ロシア領ポーランドの地方都市ブウォインスクに生まれた。彼が生まれた当時、街の全人口約7900人のうち約4500人がユダヤ人であり、残りはロシア人やポーランド人だった⁵。ブウォインスクは、ヒバット・ツィオン運動が設立された街であり、ハスカラー（ユダヤ啓蒙主義）とシオニズムという二つの潮流が渦巻いていた。占領者としてのロシア人はユダヤ人共同体やポーランド人共同体に介入することはなかった。この二つの共同体はお互いを嫌っており、疎遠な態度であった。森によると、「ユダヤ人が他民族と隣り合いながら分離して生活しているという環境の中で彼のシオニストとしての情操がはぐくまれた事は後に大きな意味を持つ」⁶。

ヘブライ語や聖書というユダヤ文化の伝統とハスカラーの世俗的な近代主義を調和的に受け入れる姿勢については、祖父と父から吸収していた。ベングリオンは3歳の時から祖父のツヴィよりヘブライ語を習い、聖書への愛もこの祖父から受け継いでいた。すでに「ヘデル」（児童のためのユダヤ教教育機関）に通う前には、ヘブライ語での受け答えをできるようになっていた。ツヴィは、メンデスルスゾーンのドイツ語訳のついたトーラーをベングリオンに読み聞かせていた⁷。ツヴィはスピノザを崇敬しており、プラトンからカントまでの西洋哲学、またマイモニデスからナフマン・クロフマルまでのユダヤ思想にも精通していた。ベングリオンはヘデルで学んだ後、家庭教師から世俗の学問を修めた。父の家に、シオニストが集まるようになり、少年時代のベングリオンは人々の議論を聞きながら、イスラエルの地への憧憬を深めていった。若かりしベングリオンはロシア文学やシオニズム関連の著作を読んでいく中、アブラハム・マプーによる『シオンへの愛』とストー夫人の『アンクル・トムの小屋』から消えぬ重い印象を受けた。前者からはイスラエルの地への憧れ、後者からは「隷属と依存への嫌悪感」を受け取った⁸。1900年に彼は友人たちと共に少年たちにヘブライ語を教えるシオニスト青年運動エズラを設立した。1903年にポグロムによって生じた避難民を英国領であった東アフリカのウガンダに移送し、そこにユダヤ国家を創るという「ウガンダ案」を、ヘルツルが提唱したことに反対し、イスラエルの地への移住を決意した。彼は、1906年にパレスチナへ移住し、その後、1920年代より労働党の書記長を務めるなど、政治活動に邁進するようになった。1940年代にはパレスチナにいるユダヤ人の政治的代表者となっており、1948年にイスラエル国の独立を宣言した人物となった。政治活動に勤しむ傍ら、聖書をはじめとするユダヤ伝承を学んでいたことは有名である。シャピラによれば、ベングリオンの政治・国家思想において、聖書が中心的要素へと変化するのは、1947～1948年の戦争とイスラエル建国以後のことである⁹。ベングリオンは、多く

の知識人と直接に関わったことも知られており、現代イスラエル社会においては、様々な分野について博学であったと認識されている。

3. 先行研究

国内では、ブーバーの聖書翻訳を扱う、堀川敏寛による『聖書翻訳者ブーバー』（2018年）が刊行されているが、ブーバーのナショナリズム理解やシオニズム思想との関連において、その聖書解釈は十分に検討されていない¹⁰。早尾貴紀は、ブーバーのナショナリズム理解を『ユダヤとイスラエルのあいだ』（2008年）で扱っているが、ブーバーの聖書解釈に脚光は当てられていない¹¹。ベングリオンについては、彼を扱う邦文の単著が5冊で、いずれも聖書解釈が十分に検討されていない。手島勲矢が4部からなる「分割か、統合か〈ベングリオンとブーバーの理想と現実〉」¹²において、二人の論争を扱っている。手島はブーバーの理解が聖書に由来する可能性に言及しているが、この論考において聖書を主題とはしていない。

国外において、ブーバーの聖書解釈を扱う著作は数多く存在する。Michael Kerenの*Ben-Gurion and the Intellectuals*は、ベングリオンとブーバーのメシアニズム理解を問題としており、聖書解釈全体への考察とはなっていない。ベングリオンとブーバーの論争は、Paul Mendes-Flohrの編集による、（1988）ארץ לשני עמים（『ひとつの土地にふたつの民』）においてまとめられている¹³。Mendes-Flohrの著作は、ユダヤ・アラブの問題が主題となっており、聖書に関する問題を中心として扱っていない。また聖書の理解をめぐる二人の論争についても言及していない。ベングリオンとブーバーの聖書解釈の比較に特化したものとして重要なのは、Shalom Ratzabiによる「歴史・神話としての聖書—ダヴィッド・ベングリオンとモルデハイ・マルティン・ブーバーのシオニズム思想における聖書の位置に関する比較考察」である¹⁴。Ratzabiはベングリオンとブーバーの聖書理解を広範に扱っており、本稿の問題意識はRatzabiによる論考の延長線上に位置づけられる。Ratzabiの研究に対する本稿の特色は、1957年にベングリオンとブーバーのあいだになされたダヴァル紙上の論争に着目する点である。

この論争に着目する理由は、ベングリオンとブーバーが聖書の理解を問題とするからであり、またダヴァル紙上で論争が広く公開され、人々に共有された現代ユダヤ・ナショナリズム理解についての格好の事例だからでもある。1957年は、イスラエル国家が建国されてから9年目に当たり、新しく創設された国家が10年という節目を迎える直前の場面であった。国家が持続したことにより、シオニズムの目的はすでに完遂されたと考える人々も出現し始めていた。

次項では、まず1948年の建国前後になされた二人の論争の一端を確認した後、1957年の論争を考察する。

4. ベングリオンとブーバーの論争

4-1. イスラエル国家建国以前と建国直後の論争

Maurice Friedmanによると、二人の論争は、1949年にベングリオンが公職を離れるまで続いた。1930年代後半から、パレスチナでユダヤ人が多数派となるという方針に対して、ブーバーは反対を唱えるようになる。1944年5月に『ベアヨット』で掲載された論考において、この観点からブーバーはベングリオンを名指しで批判している¹⁵。それによると、「できるだけ多くのユダヤ人がパレスチナに移住できるようにする」から「パレスチナで多数派になる」というベングリンの方針の転換が問題であった。ベングリオンがユダヤ人の国家を創設しようと願ったのに対し、ブーバーは二民族一国家を目指した。

1948年3月10日にイスラエル国の初代首相にベングリオンが選出され、その約2週間後、ベングリオンは、テル・アヴィヴの邸宅に、国内の著名な知識人たち — 作家、詩人、大学の研究者 — を招待し、「新しい国家の道徳と精神の方向付けについて協議した」¹⁶。ブーバーは協議の口火を切り、政府自身には国の道徳的性質の形成に対する直接的な役割がないというベングリオンの主張に、異議を唱えた。プラトンの哲学者による統治についての言及からブーバーは議論を始め、思想家たちの言葉に人々が耳を傾けることをイマヌエル・カントが切望したことについて言及した。この願いもまた実現されていないとブーバーは考え、新しい首相の意図が実現されることを願った。つまり、精神的な人間が、民族教育のために大きな組織を創設することを提案したのだ。ベングリオンが国家的理性を主張したのに対し、ブーバーは、国家による善の行為を主張し、アラブ人難民について言及した¹⁷。

4-2. 1957年の論争（ブーバーによるベングリオン批判）

論争のきっかけとなったのは、1957年8月12日に実施されたイデオロギー会議である¹⁸。時系列を列举すると、会議から約2カ月経った同年10月4日のダヴァル紙において、ブーバーが「特質とシオンについて」（על הסגולה ועל ציון）というタイトルで会議において語られた内容を寄稿しており、このブーバーの記事を読んだベングリオンが10月6日付でダヴァルの編集部に反論の手紙を送っている。その後、10月9日のダヴァル紙にベングリオンが寄稿した「討論相手への回答」（תשובה למתווכחים）が掲載されている¹⁹。

ブーバーがダヴァル紙に寄稿した「恩寵とシオンについて」(על הסגולה ועל ציון)が最初に刊行されているため、まずはこちらの内容を確認する。ブーバーは記事の冒頭で、ベングリオンによる聖書研究者イエヘズケル・コイフマンの理解について言及している。それによると、一神教において、イスラエルと他民族のあいだに根本的な分裂があるとするコイフマンの見解にベングリオンが反対したことは正しかったが、宗教と道德の結びつきこそがイスラエルと世界の諸民族を分けるという説を立ち上げたことは正しくなかった。なぜならインドやペルシアにおいても古代の教えてにおいても宗教と道德の結びつきを見つけることができるからだ。ブーバーによると、イスラエルに特別なこととは、民全体のあらゆる生とあらゆる社会的で政治的な実践が、真の王なる神の意志に服従することである。この神はその王国において正義と真実の実現を求め、それはイスラエルの内部のみならず外部に対しても同様なのである。

ブーバーによるとこの統治こそが「神権政治」(תיאוקרטיה)ではあるが、それはヨセフス・ベン・マティティヤウ(ヨセフス)が語ったような、祭司統治のことではない²⁰。ブーバーによると聖書には神権政治が二つの形式によって現れる。一つ目は、士師記に現れるような原始的な政体であり、古代において危機のときに神の霊に包まれた人々(אנשים אחוזי הרוח)が、唯一の統治者である神の名において実施した統治である。二つ目は、神の代理として王になされた、預言者たちによる油注ぎに現れる。それによると、この油注ぎにおいて、民の社会的で政治的な生活において、王たちに神の正義と神の真実を具現化することを預言者たちは要求している。預言者たちは政治的な力をもっておらず、彼らができることは、抗議することだけであった。ブーバーによる「神権政治」の主張は、そもそも1932年に刊行された『神の王権』(Königtum Gottes)において、聖書学者であったユリウス・ヴェルハウゼンとの論争において、古代のイスラエル民族の政治的理想をめぐる展開されたものであった。この1957年の論争の際には、「神権政治」理解を軸に、いわば「身内」でもある、イスラエル国家の首相であるベングリオンをブーバーは批判している。ブーバー研究という文脈で考えると、彼の「神権政治」の思想が新たな段階に移ったと見做すことができる。ちなみに1932年の論争の際には、神が王であり、いかなる人間の支配をも否定するのが神権政治であると強調されるのに対し、1957年の論争では、この強調がほとんど見られない。

ブーバーによる神権政治における預言者の役割の続きを見ていく。それによると、王が過ちを犯すとき、サムエル記下7章14節にあるように、神は「人間の杖」によって王に懲らしめを与える。つまり、預言者たちが天の大使としてやってきて、王を叱り、もし王がその道を変えることなく、油注ぎにおいて彼に課せられたことをし

ない場合、王とその民の上に滅びを預言する。この使命を、預言者たちは彼らの生命をかけて実施した。預言の目的はイスラエルの偉大性を示すことであるが、この目的は手段を聖化しない。この目的の本質に対立する手段は、この目的を汚し、毒し、その目的を怪物へと変えてしまう。

ブーバーによると、イスラエルの若い世代は聖書の特定の箇所、特に、その地の占領物語や勇敢な王たちの物語、いくつかの預言者の言葉などに関心をもつとベングリオンが主張したことは正しい。しかし、預言の歴史的使命を顧みることなく、預言者たちの現実を見ることはできない。ベングリオンが「メシアの幻 (החזון המשיחי)」を生きたユダヤ教の第二の礎石と見做したことは正しかったが、この民の贖い²¹を人類の贖いと並べるだけでは十分でない。預言者たちによるメシアの知らせは、要求ということにおいて特別なのであり、神は人間の行為を求め、神の王国を実現し、世界の贖いにおいてその道に参加することを求める。この要求は特にイスラエルの民に向けられ、模範的なはじまりを実施することが求められる。これについて預言者イザヤは異邦人について、以下のように宣言しているのである。「彼らは大河のようにシオンの山へ向かう。普遍的な第二のトーラーを授かるためであり、ヤコブの家よ、主の光の中を歩もうという呼びかけを授かるためである」²²。ブーバーは、預言者たちによってなされた要求が当時の人々だけでなく、あらゆる世代の人々、特に私たち（ブーバーたち）の世代にも向けられていると主張した。

ベングリオンが述べた言葉の背景にあるものは、政治的要因を至上のものにしようとする意思だとブーバーは考える。それによると、ベングリオンは「思想」と「ヴィジョン」を懸命に強化するあまり、生ける神の声を人間が聞くことを妨げる者、いわば世俗化を提唱する者の一人となってしまう。世俗化は「政治化」を誇張した形をとっている。この生活の「政治化」は精神そのものを攻撃する。精神はその思想と展望とともに凋落し、政治の機能となってしまう」²³。その後、ブーバーは、この政治化という現象が現在全世界で頂点に達しているが、これは聖書時代に根をもつものだと説いた。つまり、聖書時代において、イスラエルの王の何人かは間違った預言者たちを雇い、その預言者の務めは国の政策の機能に過ぎなかったのである²⁴。

ここでブーバーが語ったことは現代のシオニズムの問題と結びついており、彼によれば、シオニズムは空洞化し、肯定的で具体的な内容を欠くようになった。ベングリオンがその名によって語るところの「イスラエルの若い世代」の目には、シオニズムがイデオロギー上の時代錯誤となってしまった。ブーバーによると、ベングリオンの理解ではシオンへの希求はすでにその目的を達成したことから、シオニズムは、すでに内容と理由をもっていない。しかし、シオンの名をその旗に書いた人

々、シオニストと自身を呼ぶ本当の人々は、それが実現したと語ることは意図しておらず、新たに理想を達成することを語る。ブーバーによれば、もし彼らが「あなたたちはイスラエルの地においてユダヤ人国家を希求するのですか」と尋ねられるならば、「私たちはシオンを希求する。シオンが創設されるために、私たちは私たちの地において独立を獲得することを欲する」と答える。現代において、このように感じるシオニストたちがさらにおり、この地に昇ってきて、ここまで実現していないシオンの夢を見続けるのである。彼らはその国家がシオンへの一步を含むことを本当に望んでいる。シオンを望まず国家を望んだ見せかけのシオニズムは、その目的に達したために限界へと至っている。しかし、真正なシオニズム、シオンへの愛、「力ある王の都」（詩編48編3節）の観点において、これを創設することの願いは、生き生きと存在するとブーバーは主張する。これに対し、ベングリオンはおそらく次のように語るだろう。「シオニズムの思想は死んだが、メシアの思想は生きており、それはメシアの日々にまで生きる」。ベングリオンのこのような主張に、ブーバーは以下のような疑問で答える。「この国のいまの世代のうちに生きているメシア思想のほとんどは、離散の集結に限定した、国粋主義と違わないだろうか」。ブーバーの理解では、人類の贖いの希求と、その実現に加わろうという願望をともなわないメシア思想は、もはやイスラエルの預言者たちのメシア観とは異なるものである。預言の使命が、来たる神の王国（ביאת מלכות שדי）を信じる気持ちの欠いたメシア思想と同じであるはずはない²⁵。

4.3. 1957年の論争（ベングリオンによるブーバーへの応答）

ベングリオンは上記のブーバーによる批判の記事（10月4日掲載）を読んだ後、10月6日付でダヴァル編集部へ手紙を送っている。上記のブーバーによる批判において、ベングリオンは神の声を妨げる世俗化を提唱する者とされ、その世俗化が「政治化」という装いをとっているとされる。この議論の冒頭で、ベングリオンは、メシアによる贖いのヴィジョン、ユダヤ的信仰の要、預言などに言及しており、ベングリオンを世俗化の提唱者と見做すブーバーの評価は、ベングリオンの肺腑をえぐるものであったことは想像に難くない。手紙の内容は、オンライン上のベングリオン・アーカイブで閲覧が可能である²⁶。

この手紙の冒頭には、ブーバーがベングリオンに反論した際に、その場に居合わせることができずに残念であることが語られている。これはFriedmanの評伝には書かれていない情報であり、そもそも対面での論争ではなかったことが確認できる。そしてベングリオンは、彼の目に特に重要と思われた以下の四点について、コメントすることを求めている。

一点目は、宗教と道德の関係についてである。ブーバーが批判した「宗教と道德の結びつきこそがイスラエルと世界の諸民族を分ける」というベングリオンの見解について、ベングリオンは、これがインドにおける一神教のヴェーダンタの教えについてのみ語っていたことであると弁明している。シャンカラの理解によれば、唯一の最高神（ブラフマ）は形而上学的な存在であり、知性の力によってのみ、これと交じり合うことができる。そしてこれは良き実践にはよらず、ブラフマはこれらの実践にまったく関心をもたない。

二点目は、メシアニズムについてである。ブーバーが「メシアの幻 (החזון המשיחי)」を生きたユダヤ教の第二の礎石と見做したことは正しかったが、この民の贖いを人類の贖いと並べるだけでは十分でない」と批判したことについて、ベングリオンは自身の立場を「贖いの政治化」と関係づけられたことはブーバーの誤りであると考ええる。ベングリオンは、イスラエルの民が異国の地に留まり、よそ者の恵みに依拠している間は、民に贖いは訪れないと考えており、この点についてはブーバーも同意見であると思っている。祖国における国の独立は、ユダヤの贖いの基礎の一つであり、彼が考えるように、それは全体ではない。離散の集結、自由と正義と公平と被造物への愛を欠いた、また全人類の贖いを欠いた完全なる民族的 (לאומית) な贖いはあり得ない。

三点目は、イスラエルにおけるシオニズムについてである。それによると、国外において「ツィオニヨット」（シオニズムの複数形）と呼ばれるものについてベングリオンは言及することを回避した。これはシオンへの希求が達成されたからではなく、ディアスポラにおいて自身を「シオニスト」と呼ぶ者たちの大半は、この希求から立ち退いているからである。彼らは、自身がそのなかに住んでいるところの異邦の地と異邦の民にとって、自身が有機的な一部であると考えている。「イスラエルにいる誰よりも、この国家は幻が結実したものではあるが、幻の実現ではないと常に主張してきた」とベングリオンは説明する。「なぜなら私たちはまだこの始まりの末端に立っているだけであり、私たちの前には多くの険しい道が広がっている」²⁷からである。

四点目は、「来たる神の王国」 (ביאת מלכות שדי) についてである。ブーバーが「来たる神の王国」という言葉で何を意図したかが明らかではないとベングリオンは説明する。そしてベングリオンは、神的な事柄についてブーバーに反論する気はないとしている。「どれほどの心のうちに、メシアの思想が生きているか」という問いについて、それが離散の集結にだけ収斂しないのみならず、全人類の贖いを慕うものであるとベングリオンは主張する。そしてそのような思想は、イスラエルの開拓青年や労働市民、精神的な人々のうちには、ブーバーがおそらくメシアの幻とい

う名でそれを呼ばないにせよ、存在するのである。ベングリオンによると、イスラエルの贖いと人類の贖いを実現するという信頼に足る希求は、実践を伴っており、この地を建てる多くの人々のうちに鼓動している。この希求は可能性に応じて、イスラエル国家の行為を導いている。

4.4. 1957 年の論争（ベングリオンによるブーバーへの公開回答）

上記の10月6日付のダヴァル紙編集部への手紙の内容をもとに、10月9日の「討論相手への回答」（תשובה למתווכחים）は書かれている²⁸。討論相手という表現が複数形になっており、ブーバーのみならずNathan Rotenstreichなどに対する回答も含まれている。内容が重複する部分もあるため、ここでは、ブーバーに関する事柄について、特に追記のあった部分、変更のあった箇所についてのみ言及する。

ベングリオンによれば、預言者が正義と慈愛と憐みについて語ったことについて、彼とブーバーのあいだに差異は無いとする。しかしベングリオンが強調するのは、イスラエルの預言者が、物質的で政治的な贖いについても語っていたことである。この証拠として、ベングリオンは聖書の箇所を引用する。

わたしは東からあなたの子孫を連れ帰り
西からあなたを集める。北に向かっては、行かせよ、と
南に向かっては、引き止めるな、と言う。
私の息子たちを遠くから
娘たちを地の果てから連れ帰れ、と言う。（イザヤ書 43 章 5 – 6 節）²⁹

彼らはとこしえの廃墟を立て直し
古い荒廢の跡を興す。
廃墟の町々、世々の荒廢の跡を新しくする。（イザヤ書 61 章 4 節）

彼らは家を建てて住み
ぶどうを植えてその実を食べる。（イザヤ書 65 章 21 節）

その日には、ユダは救われ、エルサレムは安らかに人の住まう都となる。その名は、『主は我らの救い』と呼ばれるであろう（エレミヤ書 33 章 16 節）。

ベングリオンは引用元を示すことなく、上記の四つ聖書箇所を連続する章のようなかたちでつなげている。引用によってベングリオンが示そうとしているのは、神が

人々を世界の様々な地域から連れ戻し、帰ってきた人々が廢墟に新しく住居を建て、そこで農作物を育てて、食するというものである。つまり、物質的で、政治的な贖いなのである。興味深いのは最後の箇所がエレミヤ書からの引用となっており、引用元を示さないためにあたかも一人の預言者が語っている内容にも見受けられる。ベングリオンはイザヤ書 65 章 21 節（「彼らは家を建てて住み、ぶどうを植えてその実を食べる」）を引用しているが、この聖書の次の節には、「彼らが建てたものにも他国人が住むことはなく 彼らが植えたものを他国人が食べることもない」（イザヤ書 65 章 22 節）という言葉が続いている。「預言」の内容が必ずしも「人類全体の恩恵」を目指していない場合もあり、ベングリオンが意図的にこの箇所を避けた可能性が高い。なおブーバーは上記の聖書箇所をこの議論において特に扱うことはしないが、預言における「全人類の贖い」を語るためには、意図的にイザヤ書 65 章 21 節のような箇所を「見落とす」必要が出てくる³⁰。

ベングリオンは、さらにブーバーとの国家観の違いについて言及する。「ブーバー教授は、国家は道具以外の何物でもないと言う」³¹。ベングリオンによれば、国家は当然、道具であるが、それは貴重なものであり、それなくして、解放や独立、自由な創作などはないのである。ちなみにベングリオンが引用する聖書の箇所には、そもそも「国家」（מדינה）という表現は出てこない。この単語は中世には「都市」を表し、ベングリオンが語る「国民国家」としての意味合いを単語がもつようになるのは、近代に入ってからのことである。

10月9日の「討論相手への回答」におけるベングリオンのメシアニズム思想の中で興味深いのは、ベングリオンによる「贖いの始まり」（אתחלתא דגאולה）という表現である。10月6日のダヴァル編集部への手紙では、「この始まりの末端（קצה ההתחלה）に立っている」³²と書いており、二つの表現には違いが見られる。「始まりの末端」（קצה ההתחלה）はヘブライ語の表現であり、「贖いの始まり」（אתחלתא דגאולה）が、アラム語の表現である。後者は元々、バビロニア・タルムードのメギラ17bなどに見いだされる表現であり、ユダヤ教の色合いが強いものとなる。ちなみにイスラエル国家をגאולה אתחלתאという表現を用いて「贖いの始まり」と見做すのは、ハラブ・クックなどの宗教右派の人々の特徴の一つである。つまり、ベングリオンは、国民に公開された10月9日の「討論相手への回答」においては、より宗教右派に馴染みの深い表現を用いたのである。

5. おわりに

本稿において、現代ユダヤ・ナショナリズムの在り様の一端を示すために、1957

年のダヴァル紙上でなされた、ブーバーとベングリオンの論争を考察した。そこで語られるナショナリズムに関する議論において、現代の政治的な内容に留まらず、聖書を中心とするメシアニズムが問題となり、「預言者」、「正義の実践」、「神権政治」、「(人類の) 贖い」といった言葉が飛び交う状況にあった。つまり、イスラエル国の首相を務めたベングリオンと当時の代表的な知識人の一人であったブーバーが、数千年前に書かれた聖書の内容を根拠に現代の問題やシオニズムについて議論したのである。

ブーバーからの批判に対し、ベングリオンの回答を確認したところ、自身の主張がブーバーと変わらないということ、またブーバーの誤解であることを、説明しているように見受けられる。この二人は様々な点において衝突したにも関わらず、聖書の重要視とメシアニズムの保持という共通の意識をもっていたといえることができる。

二人の違いは、メシアニズムの思想における国家の位置づけである。ベングリオンにおいては、メシアニズムの枠組みの中で国家が重要な役割を果たすのに対し、ブーバーのメシアニズム理解において国家は重要性をもたない。ブーバーにとってより重要なのは神の王国であり、それは正義の実現による神権政治の現実化という装いをもつ。そしてブーバーにとって、正義の実現はアラブ人との共生に関わっており、たとえその思想が聖書やメシアニズムに根差していたとしても、この実現を伴わない場合には批判の対象となる。ブーバーによるベングリオン批判の内容から、それが神権政治に関する論争だったことは明らかである。しかし、ベングリオンの応答を見る限り、ブーバーが神権政治という言葉で何を主張しようとしているのかが、不明瞭であったようである。

最後に、ベングリオンとブーバーの関係をどのように捉えるかという問題に対する、Michael Keren による指摘を確認する。Keren は彼らが「同じ精神的環境に存在する事ができない」という Ernst Simon による主張を引きつつも³³、イスラエルにおける政治思想の発展において、二人にとってその関係性が明白ではなかったとしても、彼らの相互利益の関係を過少評価すべきではないとする³⁴。つまり、ベングリオンとブーバーを相互に補完し合う関係であることを Keren は提案している。ブーバーの誤解を解こうと努めるベングリオンは、このような相互補完の関係を受け入れることに異議を唱えることはないだろう。他方、本稿で確認した、預言者的な正義の実現（神権政治）、アラブ人との共生ということを強調する当時のブーバーは、ベングリオンとの相互補完の関係という枠組みを拒否すると思われる。

※ 本稿は JSPS 科研費（21K12849）の助成による研究成果の一部である。

注

- 1 モーリス・フリードマン『評伝マルティン・ブーバー（上）』黒沼凱夫・河合一充訳、ミルトス、2000年、26頁。
- 2 同上、28頁。
- 3 同上、34頁。
- 4 Michael Keren, *Ben-Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma*, (Illinois: Northern Illinois University Press, 1983), p. 75.
- 5 森まり子『社会主義シオニズムとアラブ問題 ベングリオン軌跡 1905～1939』岩波書店、2017年、28頁。
- 6 同上、29頁。
- 7 דוד בן-גוריון, בית אבי, 1975 עמ' 7-8.
- 8 森まり子、前掲書、31頁。
- 9 אניטה שפירא, 'בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של סיפור היסטורי?', *יהודים חדשים יהודים ישנים*, תל-אביב 1997, עמ' 217-247.
- 10 堀川敏寛『聖書翻訳者ブーバー』新教出版社、2018年。
- 11 早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだー民族／国民のアポリア』青土社、2008年。
- 12 手島勲矢「分割か、統合か〈ベングリオンとブーバーの理想と現実〉①」『月刊ミルトス』第47号5月（1999年）、4-9頁。手島勲矢「分割か、統合か〈ベングリオンとブーバーの理想と現実〉②」『月刊ミルトス』第49号7月（1999年）、15-20頁。手島勲矢「分割か、統合か〈ベングリオンとブーバーの理想と現実〉③」『月刊ミルトス』第51号9月（1999年）、18-24頁。手島勲矢「分割か、統合か〈ベングリオンとブーバーの理想と現実〉④」『月刊ミルトス』第55号（2000年）、22-25頁。
- 13 מרטין בובר (עורך: פול מנדס-פלור) *ארץ לשני עמים*, ירושלים ותל-אביב 1988.
- 14 שלום רצבי 'התנ"ך כהיסטוריה וכמיתוס: עיון משווה במקומו של התנ"ך בהגותם הציונית של דוד בן-גוריון ושל מרדכי מרטין בובר, מאיר חזן ואורי כהן (עורכים) *תרבות, זיכרון והיסטוריה – בהוקרה לאניטה שפירא*, כרך שני: תרבות וזיכרון ישראלי, ירושלים 2012 עמ' 447-496.
- 15 マルティン・ブーバー『ひとつの土地にふたつの民』合田正人訳、みすず書房、2006年、151頁。ブーバーの息子のラファエルがブーバー研究に携わっていたポール・メンドス＝フローにイスラエルにおけるユダヤ・アラブ問題に関するブーバーの選集を依頼したことがきっかけで、1988年に『ひとつの土地にふたつの民』のヘブライ語版が刊行された。合田は、1993年に出版されたドイツ語版から翻訳した。ドイツ語版になった際には、さらなる論集も追加されている。
- 16 モーリス・フリードマン、前掲書、327頁。
- 17 当時の文書では、「パレスチナ人」については、「アラブ人」と表記されることが多かった。
- 18 ブーバーはこの会議を *הכינוס האידיאולוגי* と表現し、おそらくこの表現に従ったと思われるフリードマンはこれを *Ideological Conference* と表現し、邦訳では「イデオロギー会議」と訳出されている。ベングリオンが編集部へ反論の手紙を送った際、「理論の会議」(*הכינוס העיוני*)と表現し、その後にダヴァル紙に掲載された寄稿文を Daivd Ohana が転載した際には、「アイディアの会議」(*הכינוס הרעיוני*)と表現している。
דוד אוחנה, *משיחיות וממלכתיות – בן-גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית*, ירושלים 2003, עמ' 144.

- 19 David Ohana は著作の中で、1957 年にダヴァル紙上に掲載された書簡とベングリオンがダヴァル紙に送った手紙を転載している。Ohana は掲載されたそのままのかたちを残して、読者が論争について判断すべきであると考えている。דוד אוחנה, הנ"ל, פתח דבר.
- 20 ブーバーは、神による直接の統治である「神権政治」の思想を、1932 年に刊行された『神の王権』(*Königtum Gottes*) で展開している。これについては、以下の拙稿で扱った。平岡光太郎「現代ユダヤ思想における聖書と政治思想 — マルティン・ブーバーの神権政治とイスラエル文脈におけるその受容 —」『一神教学際研究 6』、2011 年、52-66 頁。
- 21 キリスト教の文脈では「救済」として語られるような内容は、ユダヤ教では「贖い」(ゲウラ, גאולה) と表現される。
- 22 この箇所はブーバーによるイザヤ書 2 章の言い換えである。
- 23 モーリス・フリードマン、前掲書、332 頁。
- 24 同上。
- 25 同上、333 頁。
- 26 תשובה של בן-גוריון לדברים של פרופ. בובר אשר פורסמו בגיליון "דבר".
https://Ben-Gurionarchive.bgu.ac.il/search-api/bg_arc/129309 (閲覧日: 2022 年 12 月 13 日)
- 27 同上。
- 28 דוד אוחנה, עמ' 144 – 150.
- 29 聖書の引用は、日本聖書協会の新共同訳聖書から行う。
- 30 聖書学において、イザヤ書の著者が複数人いた可能性について、度々言及される。
- 31 דוד אוחנה, עמ' 147.
- 32 דוד אוחנה, עמ' 275.
- 33 Simon Ernst "Buber or Ben-Gurion?" *New Outlook* 9 (February 1966), pp. 9-17.
- 34 Michael Keren, op. cit., p. 80.

聖書の隠喩の曖昧さについて

ー ポール・リクールとアンソニー・シセルトンの解釈学による考察 ー

鍵谷秀之

要旨

歴史批評や物語批評において、物語や詩のような隠喩的テキストにおける意味の曖昧さは、妥当な解釈へと至るために解き明かすべきものであり、意味が曖昧であることそれ自体がテキストの美德として認められるわけではない。しかし、M・ハイデガーやH・G・ガダマー、P・リクール、A・シセルトンなどは、意味の曖昧さそれ自体を肯定的に捉える。なぜなら、彼らは、テキストを実証的分析によって解明すべき「対象」とみなすのではなく、読者がテキストの世界へ入り込み、テキストを出来事として経験する重要性を説いており、その出来事において意味の曖昧さは不可欠となるからである。それでは、実証的研究が導出する合理的解釈と、読者がテキストを出来事として経験することによって生起する新たな解釈の関係性を我々はどのように捉えるべきであろうか。

実証的方法によってテキストから一切の曖昧さを取り除き、歴史学的に妥当な解釈のみを厳密に追求するならば、聖書の詩や物語に我々が没入し、我々が現在直面している状況にテキストを適用する読みは、全て誤読と判断されかねない。なぜなら、テキスト執筆時の状況と現在の読み手の状況は、全く異なるコンテキストの下にあるからである。反対に、歴史学的解釈なくしては、読者がテキストに自らの望む意味を与え、テキストの主張を歪めてしまうこともありうる。それゆえ、テキストの意味が全て読者に委ねられるとする過激な読者反応批評と、歴史実証主義的解釈学の中間的立場をシセルトンは選択する。しかし、シセルトンは、いずれか一方の立場を選択する際に生ずる問題についてはそれぞれ論及するものの、それらの中間的立場を選択すべき積極的論拠を明示していない。シセルトンが中間的立場を採用するのは、消極法によってなのである。また、隠喩的テキストを筆者の思考を媒介する単なる伝達装置とみなすことなく、同時に、それを読者自身の考えを映し出す単なる鏡としてしまう危険を避けるための具体的方策について、シセルトンは言及していない。

そこで本稿では、シセルトンの論考を踏まえた上で、次の見解を提示する。第一に、予備的理解の不足によって生ずる曖昧さを解消し、隠喩的テキストの指示を正確に受けるために、実証的研究が必要となる。第二に、読者が隠喩的テキストを自らの

状況に適用することで、隠喩が本来的に備える曖昧さから意味を生じさせ、テキストを自らの生に関わるものとして、常に新たに了解することも肝要となる。このように、一つの聖書的隠喩の内に複数の曖昧さの混在を認めることで、読者の状況への適用を伴う読みと実証主義的読みの調停が可能となると考えられる。

キーワード

聖書解釈学、隠喩、曖昧さ、ポール・リクール、アンソニー・シセルトン

Ambiguities in Biblical Metaphors: A study based on the hermeneutics of Paul Ricoeur and Anthony Thiselton

Hideyuki Kagiya

Abstract:

The ambiguity of meaning in metaphorical texts, such as narratives and poems, should be clarified in historical and narrative criticism. This is needed to ensure a reasonable interpretation and to recognize that the ambiguity of meaning itself cannot be identified as a virtue of the text. However, the philosophers Heidegger, Gadamer, and Ricoeur, along with the theologian Thiselton, view the ambiguity of meaning as affirmative in and of itself. This is because they emphasize the importance of the reader's participation in the world of the text. The reader experiences the text as an event rather than as an "object" to be clarified through empirical analysis. Experiencing text as an event demonstrates that the ambiguity of meaning is indispensable to the reader's involvement. Therefore, to gain a greater understanding, it is important to view the relationship between rational interpretations derived from empirical studies and new interpretations that emerge when readers experience a text as an event.

If the empirical method removes all ambiguity from the text and strictly pursues only historically valid interpretations, then any text that immerses the reader in a biblical poem or story, in which they may apply the text to their current situation, could be judged as a misreading. This is because completely different contexts exist between the situation at the time the text was written and the reader's current situation. Conversely, without historical analysis, the reader may give the text any meaning they desire, which could distort the text's argument. Therefore, Thiselton chose an intermediate position between radical reader-response criticism, which assumes that the meaning of the text is entirely left to the reader, and historical hermeneutics. However, although Thiselton discusses each of the problems that arise in choosing one or the other, no positive argument is advanced for this intermediate position. Thiselton adopts the middle stance by a process of elimination. Specific approaches to avoid are not mentioned where metaphorical texts are regarded as mere vehicles for the author's thoughts, and at the same time, neither is any consideration given to the danger of turning these thoughts into mere mirrors reflecting the reader's own thoughts.

Therefore, considering Thiselton's discussion, this paper offers the following observations. First, empirical research is necessary to resolve ambiguities caused by the lack of preliminary understanding and to accurately perceive the interpretations of the metaphorical text. Second, it is essential for the reader to apply the metaphorical text to their own situation as a way to interpret the ambiguity of the text and to understand how it pertains to their own life. Accordingly, by recognizing multiple ambiguities within text containing biblical metaphors, it is possible to reconcile an empirical reading with a reading that is applied to the reader's situation.

Keywords:

Biblical Hermeneutics, Metaphor, Ambiguity, Paul Ricoeur, Anthony Thiselton

1. 序

聖書解釈において伝統的な方法論は歴史批評であるが、それはテキストの歴史的な元来の意味ないし独自の意味を問い、それによって後代のさまざまな受容を批判的に検証する営みである¹。比較的新たな方法論である物語批評は、歴史批評とは対照的に、テキストと実際の歴史との関係をいったん意図的に切り離し、テキストそのものに集中する²。そして、内的著者と内的読者の間のコミュニケーションを明らかにすることによって、読者は物語をどのように読めば良いのかという洞察と、一つの合理的解釈を得る³。したがって、これらの立場において意味の曖昧さとは、何らかの解釈へと至るために解き明かすべきものであり、意味の曖昧さそれ自体がテキストの美德として認められるわけではない⁴。しかし、マルティン・ハイデガーや、彼の哲学から多大な影響を受けたハンス・ゲオルク・ガダマー、ポール・リクール、彼らの解釈学を総合的に取り入れたアンソニー・シセルトンなどは、テキストにおける意味の曖昧さそれ自体を肯定的に捉え、論理実証主義に偏った解釈態度を批判している。なぜなら、彼らは、詩的テキストを実証的分析によって解き明かすべき「対象」とみなすのではなく、読者がテキストの世界へと入り込み、テキストを出来事として経験する重要性を説いており、そのために、詩的言語には曖昧さが不可欠だからである⁵。言葉の本質とは実証主義的思考によって捉えられるものではないとハイデガーは繰り返し主張しており、このようなハイデガーの態度は、ガダマーやリクール、シセルトンらの解釈学へと多大な影響を与えている⁶。論理学および実証主義的解釈への批判として、ハイデガーは次のように述べている。

「言語について科学的かつ哲学的な知識を持つことと、我々が言葉を経験することとは全く別物です。」⁷

「言葉をあれだ、これだと言って説明し宣言する代りに—そんなことをしても、本当は言葉から逃避してしまうだけのことです—、言葉への道は、言葉を言葉として経験して欲しいと願っているのです。」⁸

「世間の人は、論理的なものを絶えず引き合いに出すことによって、あたかも自分はまさしく思索に関与しているかのような見せかけを作り出そうとしているのであるが、その実、反対に、世間の人は、思索とは絶縁してしまっているのである。」⁹

「ロゴスの原初的な本質は、論理学を基礎付けた人物であるプラトンやアリスト

テレスにおいては、もうすでに埋没され、喪失されていってしまっているのである。」¹⁰

「現今の世界の困窮のなかにあたって必要なことは、哲学がいつそう少なくなり、しかし思索の注意深さがいつそう多くなることであり、また、文献がいつそう少なくなり、しかし一字一句をゆるがせにせず大切に扱う心配りがいつそう多くなることである。」¹¹

とはいえ、実証的研究の助けを一切借りないとすれば、我々は聖書テキストを適切に読むことができないという点にも留意すべきであろう。なぜなら、聖書テキストは、書かれた言語・地域・時代・文化の全てにおいて我々と大きく隔たっており、一切の予備的理解なくして、我々が聖書を正確に理解することは不可能だからである¹²。現代に生きる我々が数千年前に書かれた聖書テキストに関して得られるあらゆる知見の基礎には、実証的研究の膨大な蓄積があり、我々はその恩恵を受けているということも忘れてはならない¹³。一切の実証的研究なくしては、聖書翻訳も極めて困難となるだろう。

それでは、意味が曖昧と思われる聖書の隠喩に対して、実証的研究が導出する合理的解釈と、読者がテキストを出来事として経験することによって生起する新たな解釈の関係性を我々はどのように捉えるべきであろうか。本稿では、この問いを起点として、上記の解釈学者たちの中でも、特にポール・リクールとアンソニー・シセルトンによる論考を手がかりに論じ、我々がどのような態度で聖書の隠喩の曖昧さにアプローチすべきかについて一つの見解を提出する¹⁴。

なお、本稿で対象とするのは、一文単位の狭義の「隠喩」や、解釈学において意味が不明瞭なたとえ話のことを指す「隠喩」ではなく、転義の一切を指す最も広義の「隠喩」である¹⁵。したがって、本稿で「隠喩」と言った際、そこには一文単位の狭義の隠喩 (Metaphor) だけでなく、狭義の直喩 (Simile)、寓喩 (Allegory)、換喩 (Metonymy)、提喩 (Synecdoche)、寓話 (Fable)、たとえ話 (Parable) といった転義的表現の全てを含む¹⁶。また、本稿で聖書の隠喩と言った際には、聖書における転義の中でも特に、福音書におけるイエスの詩的言述を念頭に置くこととしたい¹⁷。

2. 生きた隠喩と恣意的解釈

リクールにとってテキストの曖昧さとは、人間を制限された世界から解放するものであり、曖昧さこそがテキストの価値である¹⁸。科学技術の発達した現代において、価値を有するのは字義通りの言語のみとされる傾向があるが、そのような記述的言

語が人間性に資することはない¹⁹。なぜなら、字義通りの言語は、可能性を表現できないからである²⁰。言語の詩的次元のおかげで、人は世界を単に操作可能な対象としてではなく、意義深いものと見なすことができるとリクールは考える²¹。このことから彼は、言語の曖昧さに多大な価値を認める。

言語の曖昧さを考察する上でリクールが出発点とするのは、慣用化される以前の、語義の固定されていない一文の(つまり、狭義の)隠喩である。このような隠喩は、「生きた隠喩」と呼ばれる²²。リクールにとって生きた隠喩とは、いわば小型の物語であり、物語は隠喩が拡張されたところに位置付けられる²³。リクールは次のように書いている。

「隠喩における字義的意味と比喩的意味との間の関係は、文学作品全体を特徴づける意味の複雑な相互作用を一文の内に凝縮したようなものである。」²⁴

「隠喩は、『文彩(あや)』よりもずっと大きなものであり、それは必然的に意味論的な革新を必要とする。つまり、隠喩によって新しい意味が言述に与えられるのであって、要するに、隠喩は言述の創造的な力を証明するものなのである。」²⁵

「重要なのは、言述の中で働く隠喩の意味創造的な能力、言いかえれば、表現されることを要求している経験と現実の領域を言語へともたらす能力である。」²⁶

このことから、リクールは生きた隠喩に重大な解釈学的意義を見出す²⁷。そこで、はじめにリクールは、隠喩が単なる言語的装飾にすぎないとする代置理論を批判し、隠喩はその表現によって、解釈者に新たな現実(新たな認識、物事の新たな捉え方)を指し示すという主張を展開した²⁸。

リクールの隠喩理論について、例を挙げて考えてみよう。「人生は旅である」のような隠喩は、その曖昧さにおいて受け手の創造的想像力(過去の体験を再統合して、新たなイメージをつくる力)を誘起する。したがって、「椅子の脚」や「目玉焼き」、「時間を浪費する」のように、慣用化によって意味が平板化した隠喩とは違い、「人生は旅である」の意味は動的であり、解釈者によって、また、解釈者の置かれている状況によって変化する。それゆえ、生きた隠喩を伝達の・記述的表現に置き換えることはできない。「人生は旅である」という隠喩の生彩に富んだイメージは、「人生」と「旅」が同一「である」という、字義通りには誤った記述から生じている。生きた隠喩は、文法的逸脱と意味論的衝突によって、生き生きとした新たな意

味を生じさせるのである。リクールによれば、このような隠喩には意味の余剰があり、この余剰からは、多義性による曖昧さが生ずる²⁹。したがって、「人生は旅である」という隠喩の唯一妥当な意味を「人生は、同じ状況にとどまることがなく、常に移り変わる」と限定するならば、「人生では、多くの出会いと別れがある」といったイメージは見逃されてしまう。このように、生きた隠喩の意味は極めて多面的であり、生きた隠喩を単一の記述的説明に置換するならば、その豊かな意味の多くを取りこぼすこととなる。この隠喩では、「人生」と「旅」の間に解釈者が何らかの類似性を見出すことによって、新たな意味がその都度、姿を現す。解釈者それぞれが「旅」に異なるイメージを抱き、そのイメージを媒体として「人生」を捉えることから、「人生は旅である」の意味は常に変容するのである。

以上のように、生きた隠喩は単なる言語的装飾ではなく、意味を創造する³⁰。このことから、生きた隠喩は記述的表現に翻訳不可能であり、その意味を汲み尽くすことはできないとリクールは主張する³¹。そして、創造的想像力を復権させようとするリクールの試みは、狭義の隠喩から開始され物語へ、そして、詩的テキスト全般へと展開される。

詩的言語を詩的言語たらしめるのはその曖昧さであり、それが我々にとって意味として了解されるためには、読み手がテキストの意味に主体的に参与する創造的解釈が必要となる³²。このようなリクールの主張は、ガダマーやロバート・ファンク、シセルトンにも共通するものである³³。「隠喩は、…聞き手が参加者としてそれに引き込まれるまでは不完全である」³⁴とファンクは述べており、ガダマーは次のように書いている。

「解釈とはある意味では追創造であるが、この追創造はすでに行われた創造行為に付随しているものではなく、創造された作品のフィギュア（紋様）に合わせているのである。解釈者は自らがそのなかに認めた意味に従って、それを表現にもたらすのである。」³⁵

しかし、実証的方法によって一切の曖昧さを取り除き、歴史的に不備のない解釈のみを厳密に追求するならば、聖書の詩や物語の世界に我々が没入し、自らが現在直面している状況にテキストを適用する読み方、つまり、聖書から生きる指針を得る読み方は、全て誤読と判断されかねない。なぜなら、テキスト執筆時の状況と現在の読み手が直面している状況は全く異なるコンテキストの下にあるからである。たとえ現代の読み手が自らの置かれている状況とテキストの内容に相通ずる点を見いだしたとしても、そのように類似を見いだす読みが既に、読み手の状況に対

するテキストの適用であり、一つの解釈であるという点に注意すべきであろう。

ガダマーが主著『真理と方法』の第2部で強調するのは、我々が常に自らの属する共同体や言語、伝統、時代状況に特有の先入見を通して事物を了解しており、古典的テキストの著者や同時代の読者と同じように読むことはできないという点にある。ただし、彼にとって、解釈者の先入見や時代の隔たりとは決して否定的なものではない。むしろ、それらはテキスト了解に不可欠なものである。ガダマーの考えでは、テキストを読む際、我々は、著者と一体化することで著者の心理を受け取っているというよりも、テキストを自らの先入見に照らして、また、テキストを自らの置かれている状況に適用することによって、常に新たに了解している。解釈者と著者との間に、歴史的隔たりが解消しがたい差異としてあるからこそ、テキストの意味は、常にその著者の意図を超えるのである³⁶。それゆえ、理解とは単なる再生産的行為ではなく、常にまた生産的行為でもある³⁷。したがって、「そもそも理解する時には、別の仕方では理解している」と彼は言う³⁸。このような理解概念によって、ガダマーはシュライアーマハーの解釈学を根本から批判した³⁹。そして、この理解概念は同時に、実証主義的解釈学への批判にも直結している。ガダマーに言わせれば、現代人が偏重する実証的方法論すらも、近代以降の啓蒙主義を基礎とする先入見であり、それは決して、テキスト解釈における唯一絶対的な方法論などではない⁴⁰。むしろ、彼にとってテキスト解釈とは、演劇を上演したり、音楽を演奏したりするようなものである。彼によれば、同一の脚本や楽譜に従うとしても、役者や演奏者の数だけ演じ方・演奏方法があるのと同様に、解釈者の数だけテキスト了解が存在する⁴¹。このことから、解釈の体験によって開示されるテキストの「真理」は、懷疑によって唯一妥当な解釈を提示する実証的「方法」とは相容れないという見解をガダマーは提出するのである。そして、以上のようなガダマーの見解は、リクールやシセルトンの解釈学へと多大な影響を与えている。

ただし、以上の議論は、あくまでも開かれたテキスト（文学的テキスト、詩的テキスト、隠喩的テキスト）を前提としてなされていることにも注意すべきである⁴²。開かれたテキストの場合とは全く異なり、自然科学における説明やコンピューター言語のような閉じられたテキスト（科学的テキスト、説明書のテキスト）は、具体的事物に関する内容の正確な伝達を目的とする。したがって、閉じられたテキストにおいて、テキスト側の曖昧さとは徹底して排除されるべきものであり、それらのテキストには単一の意味しか存在しない。そして、テキスト側の曖昧さが排除された上で、なお読み手が曖昧さを感じるとすれば、その原因は予備的理解が不十分な読み手側に帰せられる。しかし、聖書的隠喩においては、不十分な予備的理解によって生ずる誤解であっても、解釈との境界が明確ではないため、科学言語の場合と異

なり、読み手の誤解が露呈しにくい⁴³。また、シセルトンが言うように、読者側の不十分な予備的理解から生ずる曖昧さによって、読者が意識的もしくは無意識的に、自らの望む意味を聖書的隠喩に与えてしまう場合もある⁴⁴。そのため、テキストを現在の状況へ適用するのみならず、テキストの主張を正しく受ける態度もまた重要であるとシセルトンは主張する。読者が自らの望む意味をテキストに与え、テキストを自らの考えを映し出す単なる鏡としてしまうならば、テキストから我々が新たな気づきを得る経験や、テキストが我々の内面を変容させるということも起こり得ない⁴⁵。

また、聖書テキストの目的は、単に読者に自己分析の素材を提供するなどというところにはない。シセルトンは、福音書記者たちが読者による自由な意味付けを望んでいないという点を繰り返し強調する。なぜなら、新約聖書の目的は福音の伝達にあるからである⁴⁶。スタンリー・フィッシュなどの読者反応批評論者は、テキストの意味が全て、読者と読者が属する共同体の基準に委ねられるものであるとする⁴⁷。しかし、シセルトンは、そのような過激な読者反応批評に向けて次のように述べ、テキストの主張を慎重に読み取る重要性を指摘する。

「多くの聖書テキストは、ある方向性に対する作者の考えを表現するために、透過的・伝達的であり続けている。パウロ、ルカ、ヨハネは、自らの作品について、『これを使って好きなものを作ってください』と言っただろうか？新約聖書はケリュグマ、すなわち、メッセージを宣言している。その核心は、イエスが死に、復活し、主であるということである」⁴⁸。

『聞く耳のある者は聞きなさい』（マルコ 4:9）と言うときにイエスが意味するところは、『これを好きなように使ってください』でも、『意味が完全に決定されていて、はっきりしている』でもない。イエスは、聞く人が責任を持って判断することを求めているのであり、それには理解の修正が必要となる場合もある。」⁴⁹

ガダマーの言うように、読み手がテキストを自らの状況に適用しなければ、テキストは我々の生に関わるものになりえない。しかし、シセルトンが指摘するように、テキストの指示を正しく認識しようとする姿勢なくしては、読者にとって都合の良い、恣意的な読みにもなりかねない⁵⁰。それでは、いったい我々は、聖書的隠喩の曖昧さに対してどのような態度で接するべきであろうか。言い換えれば、曖昧さにおいて、実証的読みと信仰的読みの調停はいかにして可能となるのだろうか。

3. 実証的読みと生きた読みの両立

リクールによる論考と、フィッシュらに見られる読者反応批評の両者を踏まえ、シセルトンは、実証的読みと読者反応批評の中間的立場を選択する。ただし、シセルトンは、いずれか一方の立場のみを選択する際に生ずる問題についてはそれぞれ論及するものの、両者の中間を選択すべき積極的論拠を提示していない。彼が実証的読みと読者反応批評の中間的立場を採用するのは、いわば消極法によってなのである。

確かにシセルトンは、*Why Hermeneutics?* において、ウンベルト・エーコの記号論を引用し、副コード（理解を可能にする前提知識）習得の重要性を説いている⁵¹。しかし、副コードの習得によって解消される曖昧さと、それによっては解消できない詩的曖昧さの関係性についてシセルトンは語っていない。加えて、聖書の隠喩を筆者の抽象的考えを媒介する単なる伝達装置とみなすことなく、同時に、テキストを読者自身の考えを映し出す鏡としてしまう危険をも避けるための具体的方策についても、彼は明確に言及していない。彼の論考は、「適用を伴う創造的読み」と「適切な先行理解」それぞれの重要性を指摘するにとどまっているのである。

そこで本稿では、「いかにして実証的読みと信仰的読みを調停すべきか」という問いへ応答するために、次の点を強調することとしたい。それは、一つの聖書の隠喩の内に複数の曖昧さ、すなわち、読者の不十分な予備的理解に起因する曖昧さと、隠喩が本質的に備える曖昧さが混在しているという点である。このことは、聖書の初学者を例とすれば容易に理解できる。一切の予備的理解なく、初めて聖書テキストを読む者にとって、「予備的理解の不足に起因する曖昧さ」と「テキストが本質的に有する詩的曖昧さ」の境界は完全に不明瞭であり、それら複数の曖昧さは混在した状態で現れる。その境界を把握できるようになるのは、読者が聖書テキストに関する一定の予備的理解を獲得した後のことである。

既述のように、リクールにおいて、詩的テキストは人間性にとって不可欠であり、意味の曖昧さにこそ詩的テキストの本質がある。そして、宗教的テキストとは詩的テキストの一種であり⁵²、たとえ話のような宗教的テキストは、詩的テキストの範疇にある曖昧な表現であると同時に、信仰的メッセージを伝達し、読み手に決断を求めるという点において特殊である⁵³。つまり、聖書の隠喩には、伝達の要素と詩的要素が混在しているのである。このことを踏まえると、聖書の隠喩の意味を実証的研究によって余さず説明できるとする見解と、聖書の隠喩の意味が全て読者の解釈に委ねられるとする見解は、いずれも不完全であるという帰結が導かれる。

聖書の隠喩が伝達の要素を含むということは、科学的言語における読みのように、十分な予備的理解に基づく正確な了解が読み手に求められることを意味する。した

がって、読者が聖書の隠喩の指示を正確に受けるためには、実証的研究が必要となる。同時に、聖書の隠喩は詩的テキストでもあるため、そこには隠喩が本質的に備える詩的曖昧さも含まれる。既述のように、読み手がテキスト世界に入り込み、それを経験するために、曖昧さは詩的テキストに不可欠であり、意味の曖昧さにおいて可能となる創造的読みによって、読み手はテキストを自らの状況に適用し、テキストから人間的・信仰的教訓を得ることができる。

ファリサイ派と徴税人のたとえ（ルカ 18:9-14）を例として考えてみよう。恣意的解釈に陥ることなく、この隠喩の指し示す世界へと適切に入り込むためには、ファリサイ派の人々と徴税人がテキスト成立当時どのような社会的立場にあったかという先行理解が読者に求められる。「形式的・偽善的な信仰者は神の憐れみを受けられない」というごく一般的な道徳説話としてこのたとえ話を解釈するならば、それは全く当たり障りのない、退屈なものとなる⁵⁴。しかし、実際には、イエスの時代においてファリサイ派は、律法に忠実で敬虔な人々として、一般に敬意をもって見られていた⁵⁵。その一方で徴税人は、当時では罪人の代表として捉えられ、軽蔑の対象でしかなかった⁵⁶。そのため、当時の聴衆にとっては、ファリサイ派＝肯定的人物像、徴税人＝否定的人物像という前提があった⁵⁷。今日では（Pharisee という単語が「偽善者」を意味することからも分かるように）、ファリサイ派を偽善者とする認識が一般的となっているが、それは、2000 年におよぶ教会の伝統がファリサイ派に対する我々の認識を元来の聴衆のそれとは全く異なるものにしてしまっているからである⁵⁸。実際のところ、このたとえ話は道徳説話などでは全くない。むしろそれは、敬虔で善良である（と認識されていた）ファリサイ人ではなく、貪欲な罪人である（と認識されていた）徴税人に神の慈悲が与えられるという衝撃的結末を示している⁵⁹。聴衆が前提としてきた価値基準をイエスは真っ向から反覆させているのである。適切な読みを可能にするためには歴史学的実証に基づく正確な先行理解が必要であるということが、この例から分かるだろう。

とはいえ、実証主義的方法によってもたらされる当時のファリサイ派や徴税人に関する知識を、読み手が単に情報として得るのみにとどまるならば、もしくは、実証主義的方法によって導出される結論こそがテキストの最終的意味であると判断するならば、ガダマーが言うところの「地平の融合」は決して起こりえない。なぜなら、テキストをその存在連関から切り離し、対象化する仕方によっては、その「世界」は決して開示されえないからである⁶⁰。むしろ読者は、適切な先行理解を踏まえた上で、隠喩の本質的曖昧さにおいて生起する世界へと没入しなければならない。受け手はこの隠喩に固有の世界へと没入することによってはじめて、例えば、自らを善人であると考えてきた者は自身をファリサイ人に重ね、この隠喩を警告として受け

取るかもしれない。反対に、深い罪悪感を抱える者は、自らを徴税人に重ね、これを神の深い慈しみのメッセージとして受け取るかもしれない。またある者は、イエスから話を聞く聴衆に自らを重ね、これまでに誰かを悪人や罪人とみなし、蔑んできたことを恥じ入るかもしれない。またある者は、神と人間の価値判断が根本的に異なるという点に思い至り、これまで無自覚に前提としてきた善悪の基準を問い直すかもしれない。以上の例は、テキストを自らの生に関わるものとして捉える解釈、つまり適用を伴うものであり、「正直者は救われ、偽善者は罰せられる」、「神の恵みは罪人にまで及ぶ」、「誰にでも悔い改めが必要である」のように、隠喩を記述的意味に翻訳・置換する平板な理解からは生じ得ない。また、論理実証主義に基づく排他的積義によって、ただ一つの意味のみを正当なものとして選択するならば、この隠喩が指し示す広範な意味世界は見逃されることとなる。

以上のことを踏まえると次のように言える。第一に、予備的理解の不足に起因する曖昧さとそれによって生ずる誤解を解消し、聖書的隠喩の指示を正確に受けるために、実証的研究が必要となる。第二に、聖書的隠喩の本質的曖昧さにおいて生起する世界へと入り込み、テキストを自らの生に関わるものとして、常に新たに了解することも肝要となる。実証的研究を経た上でなお残る詩的曖昧さは、読者の状況へと適用されることによってはじめて意味として了解されるのである。このように、一つの聖書的隠喩の内に複数の曖昧さの混在を認め、その了解を段階的に捉えることによって、実証的読みと信仰的読みの調停が可能となる。また、それによって、聖書的隠喩を単に自己の内面を確認するための鏡とすることなく、同時に、それを我々の生とは隔絶した単なる暗号とみなす危険をも避けることが可能となると考えられる。

4. 結論

本稿では、聖書的隠喩における意味の曖昧さについて、リクールとシセルトンの解釈学を手がかりとして論じ、実証的研究が導出する合理的解釈と、読者による創造的解釈の関係性を明らかにした。科学言語における曖昧さの原因は、テキスト側あるいは予備的理解が不十分な読み手側に帰せられる。しかし、聖書的隠喩においては、読者の不十分な予備的理解に起因する曖昧さと、隠喩が本質的に備える曖昧さの両者が混在していることを本稿では指摘した。この作業を通して、聖書的隠喩の意味を実証的研究によって余さず説明できるとする見解と、聖書的隠喩の意味が全て読者の解釈に委ねられるとする見解は、いずれも不正確であるという帰結が導かれた。読者が聖書的隠喩の指示を正確に受けるためには実証的研究が必要となる。同時に、聖書的隠喩を我々にとって生きたものとするために、読者が聖書的隠喩を

自らの状況に適用することでその本質的曖昧さを埋め、常に新たに了解することも肝要となる。以上のように、単一の隠喩の内に複数の曖昧さの混在を認めることによって、適用を伴う読みと実証的読みの調停が可能になると考えられる。

※ 本稿は、日本基督教学会近畿支部会（2022年3月17日 於：オンラインミーティング）での研究発表「聖書の隠喩における意味の曖昧さについて」に加筆・修正を施したものである。

※ 本稿で重点的に用いたアンソニー・シセルトンによる著作の数々は、石川立氏（同志社大学神学部神学科教授）が同志社大学大学院神学研究科の講義において、聖書解釈学の教材として扱われたものであり、それらの全訳にあたって、同氏からは多大なご指導を賜った。この場を借りて、謹んで御礼を申し上げる。

注

- 1 辻学「資料・様式・編集」『新約聖書解釈学の手引き』日本キリスト教団出版局、2016年、54-55頁。
- 2 伊東寿泰「物語批評」『新約聖書解釈学の手引き』日本キリスト教団出版局、2016年、175-176頁。
- 3 同上、179頁。傍点は筆者の加筆。内的著者とは、外的著者（現実の著者）によって作られる。内的著者は、必ず物語から推定され、描写されるべき存在であり、外的著者とは区別される。内的著者の役割とは、文学的戦略や仕掛けを用いて内的読者を教え、楽しませ、説得しようとするにある。内的読者は、内的著者と同様に、テキストから想定される読者である。それは、テキストの意図が読書行為の中で完全に成就されると仮定した場合の、想定上の読者であり、現実の読者とは区別される（同上、178頁）。
- 4 歴史批評や物語批評においても、テキストの曖昧さは重要である。しかし、それらの手法にとって曖昧さが重要となるのは、あくまでも妥当な解釈へといったための糸口としてであり、意味が曖昧であることそれ自体が価値として認められるわけではない。
- 5 芸術や言葉といった、存在に深く関わる事物を対象化によって価値付けることに対し、ハイデガーは次のように批判している。「何かを価値として特徴付けることによって、まさに、そのように価値付けられたものが、自らの尊厳を剥奪される。…すべての価値付けの作用は、それが積極的肯定的な価値付けを行っている場合でも、一つの主観化である。価値付けの作用は、存在者を、そのあるがままに放っておかず、つまり、存在するとおりのままにせず、むしろ、価値付けの作用は、存在者を、ただ、みずからの価値付ける行為の客観としてのみ、妥当させて承認する。…価値づけつつ思索することは、…存在に対して考えられうる最大の冒瀆である。」（マルティン・ハイデガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、筑摩書房、1997年、105頁。）
- 6 ガダマーの考えでは、人文科学において重要なのは、科学と共通する「方法」によって解明される事象ではなく、我々が実際に生きて暮らす「生活世界」に共通する事柄である。つまり、ガダマーが人文科学において重要と考えるのは、自然科学と共通する真理という

よりも、さらに根源的な、人類の歴史や芸術の経験の基盤にある真理である。このことから、人文科学において蔓延する方法的理解を克服することが、ガダマーにとって極めて重要であった(巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、9-10頁)。実証主義的方法によっては人間性の真理を解明し得ないというガダマーの思想的立場には、明らかにハイデガーの影響を見て取れる。また、リクールが『生きた隠喩』において説くのは、いかにして言語が字義通りの合理的意味を超え、存在に関わるかという点であり、このようなリクールの立場にもまた、ハイデガーの影響が認められる。ハイデガー、ガダマー、リクールを総合的に取り入れたシセルトンにも、同様の傾向が見られる。

- 7 マルティン・ハイデガー『言葉への途上』(シリーズ『ハイデガー全集』第12巻) 亀山健吉、ヘルムート・グロス訳、創文社、1996年、191頁。
- 8 同上、308頁。
- 9 マルティン・ハイデガー『ヒューマニズムについて』、101頁。
- 10 同上、102頁。
- 11 同上、145頁。
- 12 英語の *preunderstanding* (先行理解) とは、ドイツ語の *Vorverständnis* の重訳である。この言葉は、ディルタイ、ハイデガー、ブルトマンらによって広く用いられた後に専門用語となった。 *preliminary understanding* (予備的理解) とも呼ばれる。ブルトマンは、音楽や数学のテキストの例を用いて、先行理解を説明する。例えば、音楽や数学におけるテキスト、すなわち、楽譜や数式を読み解くために、読者は、そのテキストの内容を理解するよりも前に、前提となる知識(先行理解、予備的理解)を習得する必要がある(Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur* (United States: Cascade Books, 2019), 112.)。上記ブルトマンの見解は、次の文献に収録されている論考“Is exegesis without presuppositions possible? (前提知識なしに釈義は可能か?)”を参照されたい。Rudolf Bultmann and Schubert M. Ogden eds., *New Testament and mythology and other basic writings* (Philadelphia : Fortress Press, 1984)。
- 13 論理学や論理実証主義的読みを批判するハイデガーも、実証的研究が不要だとは主張しておらず、次のように述べている。「さまざまな言葉や、言葉そのものを科学的、哲学的に探求することが、それほど価値がないと、私が考えている、などとは思わないでいただきたい。こういう研究にはそれなりの権利があり、独自の重要性を持ち続けているのです。こういう研究からは、常にそれなりに何か役に立つことを学ぶことができるはずです。」(マルティン・ハイデガー『言葉への途上』191頁。)
- 14 本論文の意義と立ち位置を明確にするために、まずは解釈学とその変遷について説明する必要がある。ジャン・グロンダンの定義によれば、解釈学は三つの段階をたどっている。第一段階(古典的解釈学)において解釈学とは、「諸々のテキストを解釈する技」を指していた(ジャン・グロンダン『解釈学』末松壽、佐藤正年訳、白水社(文庫クセジュ)、2018年、12頁)。そして、その技はとりわけ、神学や法学、文献学において、クインティリアヌスおよびアウグスティヌス、メランヒトンらによって発展し、その伝統はフリードリヒ・シュライアーマハーまで維持された(同上、12-13頁)。解釈の実践は、曖昧なテキストを扱う際に解釈学の助けを必要としたことから、解釈学は当時、解釈実践の補助的立場にあった(同上、12頁)。また、解釈学は本質的に規範としての目標を有しており、テキストを正しく解釈することを可能にする規則、教えない典範を提案していた(同上)。古典的な解釈学は、解釈に関わる諸々の学科における恣意性や主観主義と戦うために、種々の規則を提案していたのである(同上、10-11頁)。解釈学の第二段階では、ウィ

ルヘルム・ディルタイが、解釈学の古典的伝統を前提としつつも、あらゆる人文学における方法論上の基礎として解釈学を位置付けた（同上、13 頁）。そしてその解釈学は、自然科学に基づく方法論に依拠していた（同上）。解釈学の第三段階はマルティン・ハイデガーに代表されるものであり、第二段階の「方法論としての解釈学」に対する反動として生まれた（同上、14 頁）。理解と解釈とは、人が人文学で出会う方法であるばかりか、人生そのもののさなかに見出される根本的な過程でもあるという点に、ハイデガーによる解釈学の根本思想は存する（同上）。ハイデガーにとって、解釈学が関わるのはテキストではなく実存そのものであり、それは解釈学によって明るみへと引き出されるのである（同上、14 頁）。現代における解釈学の代表者たち（ガダマーやリクール、および彼らの後継者たち）はハイデガーの軌跡の内に位置付けられるが、ハイデガーにおいて多かれ少なかれ置き去りにされた人文諸学との対話を彼らは再開し、それによって、シュライアマハーやディルタイの伝統との関係を取り戻した（同上、15 頁）。しかし、第三段階の解釈学者たちは、解釈学にはまず第一に方法論としての機能が付与されているという思想には同意しなかった（同上、15 頁）。彼らの意図はむしろ、排他的な方法論的パラダイムを切り離し、理解の言語的・歴史的側面をより正当に評価するような、さらに優れた解釈学を発展させることにあった（同上、15 頁）。比較的近年の著作からその試みの一例を挙げると、ポール・リクールとアンドレ・ラコックの共著『聖書を考える』（久米博、日高貴士耶訳、教分館、2021 年。原著：André LaCocque and P. Ricoeur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies* (United States: The University of Chicago Press, 1998).) がある。その中でリクールは、影響史の視点によって、テキストの背景を探ることでその意味を再構成する歴史批評的手法を、読者側の受容を視野に入れた解釈学と融合させ、旧約テキストを分析している。さて、解釈学には以上のような変遷があるわけだが、一貫して言えるのは、解釈学がテキストの真理性を探究する学問であるということである。それゆえグロンダンは、「恣意性と相対主義に献身する解釈学などというものは、勘違いの最たるものを体現している」と書いている（ジャン・グロンダン『解釈学』、11 頁）。しかしながら、多元主義を標榜するポストモダニズムにおいて、テキストの意味とは読者および読者の属する共同体に依存するものとみなされた。そのため、テキストの真理性をめぐる、ポストモダニストたちおよびその思想に影響を受けた解釈学者たちと、シュライアマハーやディルタイ、ハイデガーの系譜にある解釈学者たちとの間で、激しい論争が繰り広げられることとなった。中でも、ガダマーとジャック・デリダの論争は有名である（「風変わり」と評されるこの論争について、詳しくは次の箇所を参照されたし。ジャック・デリダ、ハンス・ゲオルク・ガダマーほか『テキストと解釈』 饒田収、三島憲一ほか訳、産業図書、1990 年、93-139 頁）。ヨーロッパのポストモダニストとしてはデリダとミシェル・フーコーが、アメリカのポストモダニストとしてはリチャード・ローティとスタンリー・フィッシュが代表的である (Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p.112.)。そして、伝統的な解釈学的見地から見た際のおそらく最も大きな問題は、ポストモダニストたちが、意味の相対性および読者の役割を（シセルトンによれば）「過激 (radical)」に強調したため、彼らの解釈理論はテキストの主張をゆがめる危険性をはらんでいたという点にあった。そこでシセルトンは、古典的解釈学からリクール哲学に至るまでの膨大な解釈学的諸研究およびポストモダニストたちの論説を総合し、1980 年の *The two horizons : New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* から 2018 年の *The power of pictures in Christian thought : the use and abuse of images in the Bible and theology* に至るまで、数多くの著作の中で、「作者」、「テキスト」、「教会の伝統」、「読者」の四者をいかにして融合・調和させ、適切な解釈に至るかという課題に取り組み続

けてきた。恣意的読みを退けると同時に、聖書テキストを我々の生に関わるものとして適切な形で受け取ることは果たして可能なのか。また、そもそも「適切な読み」とは何か。テキストは我々の望む意味を持ちうるのか。このような問いをシセルトンが提示し、膨大かつ多分野にわたる研究を踏まえて学際的に論じている。中でもシセルトンは、ハイデガー哲学を基礎としつつ、前期の著作ではガダマーに、後期の著作ではリクールに多く依拠している。以上のような流れの中で、本稿では、シセルトンが提出する見解に大枠では従いつつも、彼の見解の一部を修正ないし明確化することで、意味が曖昧な聖書の隠喩における実証的研究と読者による適用の、より具体的かつ適切な橋渡しを試みる。

- 15 「隠喩 (metaphor)」という語の用法は、分野によって、また、研究者によっても差異があるため、その定義が極めて煩雑となっている。最も一般的な文法的定義では、隠喩とは「のようだ」にあたる語を使用しない一文の比喩であり、これが最も狭義の隠喩である。これに対して、広義の隠喩は、転義的比喩全般を指し、この場合、日本語では「比喩」と表記される場合が多い（ただし、英語では狭義の隠喩も広義の隠喩も“metaphor”であるため、注意が必要である）。しかし、解釈学における隠喩の定義はより複雑である。イエスのたとえ話研究において「隠喩」と言った場合、それが指すのは一文の隠喩ではない場合が多い。例えば、アドルフ・ユーリヒャーにおいて、「直喩」とは意味が明示的、説明的なたとえ話を指し、「隠喩」は意味が不明瞭なたとえ話を指す (Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1888–1899 [repr. 1910; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 1976]), 1:93, 97.)。ロバート・ファンクは、たとえ話を基本的に隠喩と見なし、隠喩としてのたとえ話は、読者がその物語世界に参加することによって初めて意味を成すと考え。ファンクは、Robert Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology* (New York : Harper & Row, 1966), 136 の注 12 において、直喩と隠喩の違いは as や like の有無にあると述べるが、同時に、同頁の注 15 で「たとえ話において as や like は省略されているため、文法的形式の違いによっては直喩と隠喩を区別できるものではなく、実質的な違い、つまり、内容面での違いにたとえ話の区別は引き上げられている」とも述べており、隠喩の定義と、直喩との判別がさらに難しくなっている。「直喩は説明的であり、隠喩は意味を創造する。説明としての直喩では、明確にされるべき点や解き明かされるべき点があらかじめ作られており、それを前提とすることができる。しかし、隠喩においてその点は発見される」(Ibid., p. 137.) とファンクは書いているが、隠喩か直喩かという判断にも解釈を伴うため、研究者によって見解が分かれるたとえ話もある。ユーリヒャーとファンクを踏まえ、シセルトンは、たとえ話が全て直喩であるとしても、全て隠喩であるとしても誤りであるとし、両者は連続しており、中間的なものもあると考える (Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p. 58.)。シセルトンにとって隠喩の指す範囲はより広く、「隠喩とは、日常的言語を用いて、その確立された従来の意味を記号や類推によって拡張し、字義通りの言語では伝えきれないことを表現するものである。隠喩は、一方の領域を他方の領域を見るためのレンズとして使用することによって、二つの異なる領域を関係させる」(Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p. 109.) とシセルトンは書いている。この記述からは、シセルトンが隠喩を一文の比喩表現に限定しておらず、詩的言語全体を包括する定義を打ち出していることが分かる。本稿では、シセルトンの立場に則り、転義的比喩表現の一切を包括する、最も広義の隠喩を対象として論ずることとしたい。

- 16 注 14 で述べたユーリヒャーとファンクが提出する見解から分かるように、聖書解釈学においては、イエスのたとえ話を隠喩や直喩というカテゴリーで論ずることが既に一般的

である。したがって、本稿では、広義の隠喩の内にたとえ話も含めることとする。

- 17 本稿で「隠喩的テキスト」と言う際には、物語や詩のような詩的テキスト全般を指し、特に、イエスによるたとえ話を念頭に置くこととする。パウロ書簡が詩的テキストであるか伝達的テキストであるかについては、研究者によって、また、書簡によって、書簡内の箇所によっても見解が分かれる。シセルトンは、「イエスの教えがイメージに満ちており、パウロは抽象的な対話や議論をしていたという考えは、決して正しいとは言えない」(Anthony C. Thiselton, *The power of pictures in Christian thought: the use and abuse of images in the Bible and theology* (London: SPCK, 2018), 105.) と述べ、パウロ書簡においてもアナロジーが多用されていることを強調している。ただし、書簡と福音書が、「手紙」と「物語」という根本的に異なる類型であることも彼は認識している。具体的考えの伝達を主目的とする手紙よりも、筋書きによって読み手の創造的想像力に訴える物語の方が、読者がテキストの意味に参与可能な度合いは当然大きい。パウロ書簡が詩的か伝達的かという問題や、書簡内の比喩表現も重要だが、本稿では混乱を避けるために、詩やたとえ話といった、詩的テキストであることに議論の余地のないテキストを対象を限定して考察を進める。
- 18 リクールによれば、現代の状況において、多義性は問題よりも解決をもたらす。科学技術に支配された文化の中で、最大の危険は、意義の喪失である。科学技術的世界観において、世界とは利用されるためにあるのであって、価値を見いだされるためにあるのではない。対象とは管理されるべきものであり、愛育されるものではない。このような世界観は、人間性の本質を失わせる危険があるとリクールは危惧する。言語の詩的な次元によって、我々は世界を単に操作可能な対象としてではなく、意義あるものとして見ることができるかと彼は考えるのである。(Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology* (Cambridge [England]: Cambridge University Press, 2007), 60.)
- 19 Ibid., pp. 60-61.
- 20 Idem.
- 21 Idem.
- 22 語義が定まっていない隠喩（生きた隠喩）に対して、「椅子の脚」や「目玉焼き」、「名曲を味わう」、「時間を浪費する」のように、慣用化によって多義性を喪失し、意味が平板化した隠喩は、「死んだ隠喩」もしくは「眠った隠喩」と呼ばれる。死んだ隠喩と我々の認知の関係性については、ジョージ・レイコフが詳細に論じている。例えば、「時は金なり（時は金である）」の隠喩が我々の認知に深く根付いているからこそ、「時間を浪費した」「時間を節約する」のような表現が日常的に使用されるのである。「時は金なり」のような隠喩は「概念メタファー」と呼ばれる。詳しくは次の文献を参照されたい。G. レイコフ、M. ジョンソン『レトリックと人生』渡部昇一、楠瀬淳三、下谷和幸訳、大修館書店、1986年。
- 23 ここでの「隠喩」は、一文単位の、狭義の隠喩を指している。つまり、「のようだ」に相当する語が用いられていない一文の比喩である。
- 24 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 46.
- 25 ポール・リクール、エーバーハルト・ユンゲル『隠喩論：宗教的言語の解釈学』麻生建、三浦國泰訳、ヨルダン社、1987年、82頁。
- 26 同上、83頁。

- 27 多義性が吟味されない場合、多義性は曖昧さとなる。もしそれが深刻であれば、言語の主要機能の一つである意思疎通に脅威を与えることとなる。それゆえ、科学言語やコンピューター言語は、曖昧さを徹底的に排除することによって概念的透明性に特化し、正確な伝達を可能にしている。しかし、それらは実存的に意義深いものではなく、人間性に資するものでもない (Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*, p. 59.)。
- 28 日本では、石川立がリクールによるこの隠喩理論を用いて詩編研究に取り組んだ (石川立「詩篇の文芸学的解釈試論：詩篇 42-43 篇を例として」『基督教研究』第 47-1 号、基督教研究会、1986 年、46-81 頁を参照されたい)。また、芦名定道は、ティリッヒによる象徴理論とリクールによる生きた隠喩理論、レイコフの認知的隠喩理論を踏まえた上で、聖書の伝統的隠喩がキリスト教共同体に固有の神理解の基礎にあり、信徒たちは隠喩によってもたらされる認知と理解を共有していると主張する (芦名定道「キリスト教思想と宗教言語－象徴・隠喩・テキスト－」『キリスト教学研究室紀要』第 3 号、京都大学基督教学会、2015 年、1-18 頁)。この考えを批判的に検証した論文としては、次の拙論がある。拙論「慣用化された宗教的隠喩の解釈について－創造的想像力の働きをめぐる－」『一神教世界』第 12 巻、同志社大学一神教学際研究センター、2020 年、90-106 頁。聖書の隠喩は本質的に、この世の事象ではなくこの世を超えた事象を指し示す。そしてその特性ゆえに、宗教的隠喩の意味が完全に固定化されるということはありません、伝統的隠喩においてもその意味に個々人の創造的想像力が介在する。したがって、信者たちが聖書の隠喩の認知と理解を共有していると安易にみなすことはできない。この見解を上記の拙論で提出したわけだが、そこでさらに、「受け手の創造的想像力」と「テキストの伝統」をいかにして適切な形で調和させるかという問いが浮上し、本稿の議論へと至る。
- 29 隠喩には意味の余剰があり、この余剰からは多義性による曖昧さが生ずるわけだが、リクールは次のようにも述べている。「私は、われわれの言語には、2 種類の多義性があると言いたいのである。欠陥による多義性、意味の動揺による多義性である。われわれが科学的言語、形式化可能な言語、科学技術を支える言語を構築したければ、論理学者はこの意味の多義性を除かなくてはならない。他方、象徴体系においては、一義性の欠陥ではなく意味の過剰によって多義的である言語にわれわれは出会うのである。」(ポール・リクール『聖書解釈学』久米博、佐々木啓訳、ヨルダン社、1995 年、68 頁。傍点は筆者の加筆。) この記述からは、言語の多義性と曖昧さが「一義性の破綻によるもの」と「テキストが本質的に備える詩的曖昧さ」の 2 種存在するとリクールが認識していることが分かる。一義性の欠陥(つまり、テキスト側のエラー)によって生ずる意味の不透明さをも、リクールは「曖昧さ」と考えているのである。それならば、先行理解の不足や研究の未発達(つまり、受容者側のエラー)に起因する意味の不明瞭さや不透明さをも、我々はある種の「曖昧さ」として捉えるべきであろう。しかし、「意味の過剰によって多義的である言語」(つまり、詩的・隠喩的テキスト)の内部においても、「読者の不十分な先行理解によって生ずる曖昧さ」と「テキストが本質的に備える詩的曖昧さ」が混在しているという点については、管見の限り、先行研究で指摘されていない。
- 30 ポール・リクール『聖書解釈学』、283 頁。
- 31 同上。生きた隠喩が翻訳不可能であるというのは、他の表現に言い換えられないということではない。むしろ、生きた隠喩は意味を創造するが故に、その言い換えが無限に可能だということである (同上)。
- 32 Paul Ricoeur and John B. Thompson eds., *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation* (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press,

- 1981), 159. この主張からは、ガダマーの『真理と方法』第一部の影響を読み取ることができる。
- 33 *The power of pictures in Christian thought : the use and abuse of images in the Bible and theology*, pp. 98-104 で、シセルトンはファンクの考えを肯定的に評価している。また、*Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur* におけるシセルトンの結論は、タイトルからも分かるように、リクール哲学にほぼ沿ったものである。
- 34 Robert Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, p. 143.
- 35 ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法：哲学的解釈学の要綱』（初版、第1巻）嚮田収ほか訳、法政大学出版局、1986年、173頁。
- 36 ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法：哲学的解釈学の要綱』（初版、第2巻）嚮田収、巻田悦郎訳、法政大学出版局、2008年、464-465頁。
- 37 同上。
- 38 同上。
- 39 シュライアマハー以前において、解釈学は「解釈のルール」として捉えられていたが、シュライアマハーは解釈学を「理解の技術」としてとした。解釈者はテキストの著者と一体化し、著者の生を追体験することによって、正しい理解が可能となるとシュライアマハーは考えた (Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p. 9.)。
- 40 ガダマーは次のように書いている。「あらゆる先入見の克服というのが啓蒙思想の総合的な要求であったが、それ自体ひとつの先入見であることがそこで証明されるであろう。こうした先入見を修正することによってはじめて、人間存在のみならず、われわれの歴史意識をも支配している有限性を適切に理解する道が開けてくるのである。」(ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法：哲学的解釈学の要綱』第2巻、435-436頁。)
- 41 テキスト解釈をボードゲームなどの遊び (独: Spiel) や演劇の上演 (Spiel)、音楽の演奏 (Spiel) にたとえる議論は主に、ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法：哲学的解釈学の要綱』の第1巻 (ドイツ語版と英語版では第1部) で展開されている。
- 42 通常、「閉じられたテキスト」 (Closed texts) は特定の解釈を促すのに対して、「開かれたテキスト」 (Open texts) は複数の解釈を促す。閉じられたテキストには、情報を伝達するために作られた「技術的テキスト」 (Engineering texts) が典型的である。道路標識などがその例である。反対に、詩は開かれたテキストである場合が多く、そこでは様々な意味の層を推測することができる。しかし、それらの中間的なものもある。例えば、洪水警報の場合、閉じられたコミュニケーションでは、危険とされる水位を指定するが、開かれたコミュニケーションでは、水位について語る一方で、それがどれくらいの高さであれば危険であるかは、読者に判断させる。(Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p. 110.)
- 43 コンピューター言語や自然科学的言語、数式のような「閉じられたテキスト」において、正しい理解とは単一であるため、誤った理解を指摘することは比較的容易であり、何が誤りであるかを明確に説明できる。しかし、詩、物語のような「開かれたテキスト」には、単一の正しい理解というものが存在しないため、テキストの背景を無視した解釈であっても、それを誤りと証明することは容易ではない。
- 44 シセルトンは、読者によって意識的、もしくは無意識的に引き起こされるテキストの意味変容について、次の著作の第1章で論じている。Anthony C. Thiselton, *New horizons in*

hermeneutics (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1992).

- 45 ハイデガーは、テキストの経験によって解釈者が変容させられる現象について、次のように述べている。「言葉を経験するということは、言葉からの呼び掛けに応え、それに従いつつ、もっぱらその要求に関わってゆくことになります。人間の現実のあり方の本来の居場所が言葉であるということが本当だとすれば、人間がそのことを知っていようとまいと、我々の言葉についての経験は、我々の人間としてのあり方のもっとも内部の結びつき、その骨幹的構造において我々に触れてくることになりましょう。それならば、言語を話している我々は、… こういう経験によって変革されることは当然ありうるわけなのです。」(マルティン・ハイデガー『言葉への途上』189頁。)
- 46 Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p. 60. シセルトンはその他の著作においてもポストモダンの解釈学を一貫して批判し、福音の統一性と伝統の重要性を強調している。彼は次のように述べる。「(イエスがたとえ話において用いる) イメージは、その目的や狙い、意図から切り離されると、容易に我々を誘惑するものとなり、誤った解釈となりうる。」(Anthony C. Thiselton, *The power of pictures in Christian thought : the use and abuse of images in the Bible and theology*, p. 104.) 「イメージは力強く鮮やかだが、適切に解釈されなければ、魅惑的な誤解を招きうる。」(Ibid., p. 119.) 「テキストをその預言者や使徒の権威から切り離すことは、テキストの持つ意味の大部分を破壊することとなる。」(Anthony C. Thiselton, *Can the Bible mean whatever we want it to mean?: An inaugural lecture delivered at University College Chester on 29 October 2004* (Chester: Chester Academic Press, 2005), 25.) ただし、聖書の隠喩における詩的要素と伝達の要素を二分して捉えるシセルトンの見解にはいくらかの疑問が残ることも確かである。なぜなら、聖書の隠喩によって最終的に伝達される福音もまた、受け手によるさらなる適用を伴うものだからである。とはいえ、シセルトンがここで強調するのは、聖書の隠喩が無作為に曖昧な記述をしているわけではなく、福音を受け手に告知させることを目的としており、受け手は自らの望む意味をテキストに与えるべきではないという点である。自らの考えをただテキストに投影させるのみならば、解釈者は恣意的読みに陥り、テキストの主張を無視することとなる。確かに福音とは、受け手に伝達された時点で完結するものではない。しかし、聖書の隠喩が読み手にメッセージを告知しようとしていることもまた疑いない。聖書の隠喩が何らかの伝達を目的としている以上は、受け手が恣意的解釈に陥ることなくその伝達を正確に把握するために、実証的研究の補助が必須となる。そして受け手は、十分な先行理解を得た上で聖書の隠喩を読み、伝達された福音をさらに自らの生へと創造的に適用する必要がある。
- 47 読者反応理論にはさまざまな形があるが、いずれも、読者共同体がテキストの意味構築において積極的役割を果たす点に着目している。読者反応理論の主要な提唱者はヴォルフガング・イーザーである。潜在的意味しか持たないテキストの意味を補い、完成させるという読者の役割を彼は強調した。読者は意味を現実化するのである。スタンリー・フィッシュは、読者反応理論をポストモダニズムと組み合わせることで過激化させ、著者ではなく、読者こそがテキストの意味を創造するという主張を展開した。フィッシュは、テキストにおける意味の基準が、読者が所属する読書共同体の思想にあると主張した (Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, pp. 112-113.)。これに対してシセルトンは、そのようなポストモダンの主張を、解釈学そのものの目的を損なわせるものであると反論する。フィッシュのような考えでは、テキスト解釈が読者のただの自己確認となってしまうとして、シセルトンは批判している (Anthony C. Thiselton, *Can the Bible mean whatever we want it to mean?: An inaugural lecture delivered at University College*

Chester on 29 October 2004, p. 18.)。

- 48 Anthony C. Thiselton, *Why Hermeneutics? An Appeal Culminating with Ricoeur*, p. 60.
- 49 Anthony C. Thiselton, *Can the Bible mean whatever we want it to mean?: An inaugural lecture delivered at University College Chester on 29 October 2004*, p. 17.
- 50 詩の思索が容易に恣意へと陥る危険性については、ハイデガーもヒューマニズム書簡で指摘しており、言葉の一つ一つに対する慎重な省察が不可欠であると述べている。詳しくは次の箇所を参照。マルティン・ハイデガー『ヒューマニズムについて』、141-145 頁。
- 51 *Why hermeneutics?* においてシセルトンは、「副コード」という用語を「先行理解」や「予備的理解」とほぼ同義で用いている。
- 52 詩的テキストの中でも、宗教的テキストは大きく次の3点において特殊であるとリクールは考える (Kevin J. Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*, pp. 120-122.)。宗教的テキストは、①読み手に決断を求め、②我々のコントロールを超えた次元を指し示し、③信仰の原初的表明を指し示す。
- 53 シセルトンは、「彼 (イエス) は信仰を、決断を求める」というエルンスト・フックスの言葉を引用し、たとえ話においてイエスは読者に、(従うにせよ、反発するにせよ) 決断を迫るという点を強調している (Anthony C. Thiselton, *The power of pictures in Christian thought: the use and abuse of images in the Bible and theology*, p. 86.)。
- 54 Anthony C. Thiselton, *Can the Bible mean whatever we want it to mean?: An inaugural lecture delivered at University College Chester on 29 October 2004*, p. 7.
- 55 嶺重淑「ファリサイ派と徴税人の譬え：ルカ 18:9-14 の編集史的考察」『神学研究』第 55 号、関西学院大学神学研究会、2008 年、21 頁。
- 56 同上。
- 57 同上。
- 58 Anthony C. Thiselton, *Can the Bible mean whatever we want it to mean?: An inaugural lecture delivered at University College Chester on 29 October 2004*, p. 7.
- 59 Idem.
- 60 これはガダマーだけでなく、ハイデガー哲学に沿った考えでもある。ハイデガーは次のように述べている。「世界は、われわれの前に立っていて直観されうるような何らかの対象では決してない。」(マルティン・ハイデガー『芸術作品の根源』関口浩訳、平凡社、2008 年、66 頁。) 芸術 (言語作品を含む) が開示する固有の「世界」について、ハイデガーの議論では次の箇所が特に重要である。マルティン・ハイデガー『芸術作品の根源』、55-90 頁。

Book Review:
Yukiko Nishikawa, *International Norms and Local Politics in Myanmar* (London: Routledge, 2022)

中西嘉宏

自分が馴染みのない異文化に出会うことがある。その出会いがわたしたちに驚きをもたらすことも少なくない。カルチャーショックである。他方、カルチャーショックの多くは、そのカルチャーの内部者には当たり前のことすぎて驚きでない。このギャップに異文化に属するものが気づき、カルチャーショックの理由を探りあててことで、当たり前だと思っていた人たちもその固有性に気づくことがある。特定社会に馴染んできたわけではない外部者が観察し、また特定文化圏の内部者がその観察に耳を傾けることの意義でもあろう。

2021年2月1日にミャンマーで起きたクーデターとその後の混乱に、日本の多くの人は面を食らったに違いない。クーデターそのものは2014年にタイで発生しており、世界的にはたまにあることだが、その後の市民に対するミャンマー国軍の弾圧は、わたしたちには常軌を逸した暴挙にしかみえなかった。これをカルチャーショックと呼ぶにはやや軽すぎるかもしれないが、自分たちの常識が通じない世界を目の当たりにした驚きであることには変わりない。

では、ミャンマーにいる人々にとってはどうか。驚きだったのか、そうでなかったのか。もちろん、反応は人それぞれだが、ミャンマー政治の歴史を振り返る限り、政府に異議申し立てをする市民に国軍が暴力で対峙することはまったく珍しいことではない。2007年にも全国に拡大したデモに軍の部隊が投入されて、150人以上の市民が亡くなっている。1988年の民主化運動に対する弾圧では約3000人が犠牲になったという。

ミャンマーは1962年から50年間近く閉鎖的で強権的な軍事政権が続いた国で、2011年の民政移管後にも軍の行動に統制を効かせるような仕組みもない。こうした背景を知っていれば、ショックの度合いはずいぶんと変わるだろう。同国政治の現状はこれまでに類をみないものだが、それでも、軍が長年にわたって脅威とみなしてきた少数民族武装勢力や民主化運動は、ともに市民による活動であって、軍が脅威とみなせば市民に銃口を向けることに、いまさら驚く必要はない。そう考えれば、ミャンマーで2010年代に進んだ民主化や市場経済化は、我々のような自由主義圏

に暮らす人たちにとっては当たり前の発展にみえても、ミャンマーの歴史ではむしろ例外的な現象だった。自由民主的な政治制度と市場経済へとどの国も変わっていく（べきだ）という観念（いわゆる「移行パラダイム」）が楽観的すぎることをあらためて示したといえよう。

本書はその「移行パラダイム」、すなわち普遍的な価値としばしば表現される国際規範、すなわち民主主義や法の統治、人権といったものが、民政移管後のミャンマーでどのように現実のものとなり、またどのような限界をはらんでいたのかを検討したものである。ミャンマーの政治経済変容については、国内政治にばかり焦点が当てられてきたが、国際規範と国内政治との間に生じた同調や軋轢は十分に分析されてこなかったと著者はいう。

いまさら確認するまでもないことだが、国際関係論における社会的構築主義の定着によって、国際規範のような要因を考慮せずに国際政治を理解することはできなくなっている。ミャンマーもかつて米国に「圧政の拠点」(outpost of tyranny) のひとつだと名指しされて、「パーリア国家」として国際的に孤立した過去を持つ。それにはもちろん、米国財務省のSDNリストによる経済制裁のような具体的な外交圧力もあったが、それだけなら米国とミャンマーとの関係に影響の範囲は留まるはずである。だがしかし、実際には、米国の制裁対象になっていることが、国際規範に反する国としての評価となり、各国の外交的オプションを制約してきた。ところが、2011年12月に米国の国務長官だったヒラリー・クリントンがそれまでの圧力重視のミャンマー外交を転換すべく同国を訪問したことで、一気に情勢が変わっていく。欧米中心の国際規範にしたがって変わろうとするミャンマーの新政権を支援することに暗黙の合意が生まれたためである。そのあと日本の首相、韓国の大統領が相次いでミャンマーを訪問し、テインセイン政権の支援を表明したことは、米国がつくり維持する国際規範の強さをあらためて認識させた。

この国際的な容認が民政移管後のミャンマーの民主化や市場経済化を後押ししたわけだが、著者が的確に指摘するように、テインセイン政権やミャンマー国軍が理解した国際規範である人権や民主主義、法の統治といった概念は、自らにとって都合のよい解釈を含んでいた。支援した国々が期待するものと、同国の政治に関与する当事者たちが認識するものとの間にズレがあったのである。このズレが生じた理由と、その意義を検討しているのが本書の特徴だといえよう。

まず丁寧に2011年以降の改革を著者はあとづける。改革、あるいは改革という姿勢をみせる原動力となった国内要因、国際的要因が要領よくまとめられている。そのなかで重視されるのはやはり国際関係である。軍事政権時代に中国との間で不均衡な関係が生まれたこと、それに対して軍事政権はロシアとの関係強化で軍事政

権はバランスをとろうとしたが、かなり偏った外交関係であった。しかし、米国の制裁の影響はいかんともし難く、圧倒的な経済力を誇る中国に外交関係が偏ってしまう。その偏りを是正することをひとつの目標として、リベラルな国際規範にしたがうことを選択（するふりを）したことを本書は指摘する。

興味深いのは、国際規範とミャンマー内政の相互作用について、国際政治学で長く議論されてきた国内要因と国際的構造との関係に関する議論とは距離を置き、ミャンマー政治が持つ宿痼のような独特の規範を、カール・シュミット概念を手がかりに解釈しようと著者が試みている点である。ミャンマー軍が国家主権の危機を常に理由として強権的な統治の正当化をはかる姿や、土着民族（national races）を優先した市民権に、シュミットが主権の定義とした「例外」あるいは「例外状態」に直面して決断をする国家をみる。そして、2021年のクーデターで政権を掌握した国軍最高司令官が、シュミットの定義に従うなら主権そのものだとする。

この著者の解釈は、我々が安易に使用してしまう主権や国家、市民権といった概念が実のところ、各地域の文脈に大きく依存して解釈されていることを再認識させる。自由主義圏の規範が次第に浸透しているように思われた2010年代のミャンマーで、国軍がまさにその主権を根拠としてクーデターと市民への弾圧を正当化しているのである。クーデターから2年がたって、これはもはやミャンマーだけの話ではないことは明らかだろう。ロシアや中国のような国連常任理事国が既存の国際秩序に挑戦している姿を目の当たりにして、冷戦終結後に拡大・定着しているようにみえた人権、民主主義、法の統治といった規範が、「普遍的な価値」といいながら、実際には「普遍的にするべき価値」なのであって、実現までにはいくつもの課題と困難を乗り越えなければならないことを示している。

最後に、あえて本書のなかで残念に思った点を挙げたい。ミャンマーについての記述が英語の二次文献や報道から得た情報を中心とするため、やや一般的に過ぎて、ニュアンスを欠いているところがある。そのため、民政移管後の国際規範とミャンマーとの相互作用が国家や国軍に偏っているように感じる。むしろ、主権概念についての解釈をひとつの主題とする以上、国家や国軍に注目するのは当然といえるのだが、軍事政権から国家権力が分散されたことで、ミャンマー国内では、政府と議会、そして国軍、さらに社会との間に異なる利益と緊張関係が生まれていた。

また、市民社会に目を向ければもっと複雑な変化が起きていた。例えば、本書でも扱われるマバタ（民族仏教保護協会）のような反イスラーム感情に基礎を置く排他的な集団がいた一方で、開発NGOや人権団体の動きもまた活発化していた。2017年のロヒンギャ危機が同国の排他的なナショナリズムの発露であることは確かだが、危機発生直後から宗教間対話のイベントが各地で開催されていたことも忘れ

てはなるまい。そうした多様な集団による主権、人権、法の支配の解釈に注目する必要があるだろう。

本書はいまとなつては幻のような 2010 年代の改革がミャンマーでなぜ起き、同時になぜ 2021 年に終わったのかを考えるうえで有意義な材料を提供してくれる。現在、国軍がこれだけ国際社会から強く非難されても自国民への暴力の行使をやめない理由を考察することにも役立つ。

Book Introduction:
Wakaha Mori, Hajime Yamamoto, and Yumiko Murakami,
Cuneiform Tablets, Collections in the Kyoto University Museum,
No. 9 (The Kyoto University Museum, 2022)

森若葉、山本孟、村上由美子編著
『楔形文字粘土板』（京都大学総合博物館収蔵資料目録第9号）
（京都大学総合博物館、2022年）

Ada Taggar Cohen

This volume publishes the contents of the cuneiform tablets housed in the Kyoto University Museum, which were first received by the Department of Literature, Kyoto Imperial University, in 1915 as a donation from Dr. C. J. Ball of the University of Oxford, as well as contents from the two tablets presented to the museum by Prof. A. H. Sayce and Prof. G. Uchida. The volume is authored by two Research Fellows of CISMOR, Dr. Wakaha Mori and Dr. Hajime Yamamoto, with the participation of Dr. Yumiko Murakami of the Kyoto University Museum. At the end there is an postscript by Prof. Emeritus Kazuya Maekawa of Kyoto University, explaining the history of the tablets' collection at Kyoto University Museum.

The collection in the volume includes 60 tablets that are all presented in photos, transliterations, and translations. The tablets are written in cuneiform script in the Sumerian, Akkadian, and Hittite languages. The volume is bilingual, where the informative text and translations appear in both Japanese and English.

The book opens with a foreword presenting the history of the collection and how it came to be in the museum. It also mentions that a large number of the Sumerian tablets were already transliterated and translated in 1928 by Yomokuro Nakahara in the first publication of Sumerian tablets in Japan. Thanks to the enormous advances made since then in cuneiform studies, particularly the Sumerian language, this new reading gives the tablets a clearer meaning and better places them in historical context. Next, the authors give a chronology of the treated texts as well as a map of the regions from which they originated according to their contents [pp. 10-11].

The volume is then divided into two main parts. The first part includes photos of the tablets in the following order: Sumerian (Tablets no. 993-2 through 993-52; 993-54 & 55)

and Akkadian (Tablets 993-X-two tablets; 993-90) [pp. 14–71]. The second part includes copies of the texts, their transliterations, and their translations [pp. 78–153]. After the two main parts, an appendix, a postscript, a catalogue and scholarly references are added [pp. 154–167]. Let me describe each part in detail.

The first part displays color photos of each tablet from six angles (obverse, reverse, and each of the edges) to permit full reading of the tablet. The photos are high-resolution, and the signs can be seen clearly (scans made by Cultural Images Archive Co., Ltd., headed by Dr. Ari Ide, Faculty of Engineering, Kyoto University). Each tablet is numbered with the running numbers of the volume after the museum number (993-). Next, museum information is presented: the language of the tablet, its provenance, and its date. The content of the tablet is also described, such as “Receipt for Barley” or “Withdrawal of Livestock,” as well as the size of the tablet. At the end of this part, there are two additions: one that includes photos of five tablets produced by the same scribe from the city of Umma, and which the authors found interesting to comment about, and the other that presents four tablets that are copies (i.e., models) of four originals, which were made by a Japanese company for sale around 1930. Today these models, housed in the museum, are used for teaching.

The second main part includes the meticulous work of hand-drawn copies of all tablets prepared by Dr. Mori and Dr. Yamamoto. Each copied tablet has four rubrics: 1) a hand-drawn copy of the tablet’s obverse and reverse sides as well as its edges if attested; 2) details of provenance, period, language, size, content, and previous publication; 3) transliteration of the signs; and 4) translation [pp. 78–139]. Following this section, a separate section of hand-drawn copies is devoted to the seals impressed on 26 tablets of the collection [pp. 140–153]. All of the seals are impressed on Sumerian tablets, the majority of which are from Umma. The copy shows the position of the impression on the tablet and its transliteration, translation, and whether it has been previously published. Pages 154–158 include four previously published tablets based on the publication of Nakahara 1928 and Hamada 1923, without new photos. Three of these tablets are in the Sumerian language and one is in the Hittite language. The tablets are presented in the same format: 1) a photo from the original publication, 2) suggested provenance, period, language, content, 3) transliteration, and 4) translation.

The translations of the tablets in a bilingual format offer scholars an additional resource for interpreting administrative records, mainly from the period of the Sumerian Ur III dynasty. The Sumerian records offer insights into the transfer of commodities from storehouses within the royal administration for the temples and the gods, as well as the palace and officials. The two main cities mentioned are Umma and Puzrish-Dagan. The three Akkadian tab-

lets include one from Dilbat, dated to the Old Babylonian period, one from the Achaemenid period of Babylon showing contracts of sale (land and slave), and the third of unknown provenance, dated to the Middle Babylonian period, showing records of grain rations distributed to palace officials. Unfortunately, the Hittite tablet is very fragmentary and thus yields hardly any content.

The publication of this volume will surely offer scholars new materials to study and review in the future, enhancing our knowledge of the long-gone cultures of the Ancient Near East.

ロシアのないウクライナ —東方正教を軸に考えるウクライナの歴史と教会—

高橋沙奈美

要旨

ロシア軍によるウクライナ侵攻は、両民族が共有するキリスト教東方正教の世界にもくさびを打ち込んだ。東方正教は「独立教会制」を特徴としており、国境に準じる形で教会の管轄領域が定められるのが一般的である。ロシアとウクライナが正教の歴史の多くの部分を共有していることは事実だが、ソ連時代までの「帝国」の領域が現在もロシア正教会の管轄として引き継がれており、ウクライナが独立した正教会を持てないことが正教世界を二分する対立の原因となった。正教は、両民族にとっての絆である以上に、今やくびきとなっているのである。本稿では、東方正教を共有する「兄弟」民族という起源神話について、ロシアとウクライナそれぞれの立場から概観する。さらに、ウクライナが正教という宗教／文化／歴史をめぐる抱えている問題の本質を検討し、現在のウクライナ正教会をめぐる一連の問題を、大局的な視点から整理することを目的とする。

キーワード

ウクライナ、ロシア、東方正教会、宗教とナショナリズム、記憶の政治

Ukraine without Russia: History and Churches in Ukraine with a Focus on Eastern Orthodoxy

Sanami Takahashi

Abstract:

The invasion of Ukraine drove a wedge into the world of Orthodox Christianity, which is shared by the ethnic Eastern-Slavs. Eastern Orthodoxy is characterized by an “autocephalous church system” that developed with the concept of nation state, wherein, the jurisdiction of the church is usually defined in line with national borders. The current conflict between Orthodox Russia and Ukraine stems from the fact that most of the former USSR’s territory is still under the jurisdiction of the Russian Orthodox Church (ROC), and that the Ukrainian Orthodox Church remains without the autocephalous status. It is also noteworthy that Orthodoxy is a shared identity factor for both ethnic groups. Though orthodox faith bonds them, it burdens Ukrainians under the war against Russians. This paper will provide an overview of the myth of “brothers” sharing Orthodoxy. Furthermore, it examines the nature of the problems that Ukraine is facing regarding religion/culture/history of Orthodoxy and reviews a series of issues surrounding current Ukrainian Churches from a broad perspective.

Keywords:

Ukraine, Russia, Eastern Orthodox, Religion and Nationalism, Politics of Memory

1. はじめに

東方正教とは、キリスト教がローマ帝国の国教となったのち、帝国の東側で発展したキリスト教である。西方カトリックとは異なる教義、典礼、教会慣行を持ち、ロシアやバルカン半島、コーカサス、中東などヨーロッパ世界の「辺境」で信仰されてきた。

2022年2月に始まったウクライナへの侵攻によって、ロシアという国の位置づけは「多極的な国際秩序の一翼を担う大国」から、21世紀にもなって軍事力によって他国の主権を侵犯する「時代遅れ」で「異質な」存在に転落したと言って過言ではないだろう。ロシアを異様に見せているもののひとつが、攻撃の背景としてプーチンが掲げる「ロシア世界（ルースキー・ミール）」というイデオロギーである。反西洋を掲げ、行き過ぎた個人主義に対する批判と伝統的価値観への回帰を訴える「ロシア世界」理念は、正教を精神的・宗教的基盤としていることが指摘されている。実際、ジャーナリズムのみならず、アカデミックな界限においても、東方正教は聖戦のイメージを強調しがちであるとか、東方正教会は国家と密接に結びつき、国家安全保障上の利益を神聖化しているといった主張がなされることがある¹。しかしそのような捉え方はあまりに一面的だ。仮に東方正教が好戦的な宗教だというのであれば、なぜそれがロシアでのみ発動するのか、これでは説明できない。正教の宗教文化はロシアとウクライナの歴史に深く組み込まれ、現代社会の様々な分野に影響を与えている。

本稿では、この東方正教を共有する「兄弟」民族であるはずのロシアとウクライナが、いかに正教を取り入れてその文化を発展させてきたのかという歴史的背景を明らかにしつつ、ソ連解体後のウクライナが正教という宗教／文化／遺産をめぐって抱えている問題の本質に迫ることを目的とする。

本稿では、まず東方正教の特徴について、その独立教会制と政教関係を中心に紹介することで、ウクライナとロシアの政治的・軍事的対立に正教会がなぜ関わることになるのかという問いの根本的な部分を示す。続いて、歴史に目を転じ、東スラヴへの東方正教の伝播とその後のロシア正教会の発展について概観して、ロシアとウクライナが「兄弟民族」としての神話を共有するに至った歴史的背景について明らかにする。最後に、ロシアからの独立を求めるウクライナの諸正教会の闘い、およびロシア軍侵攻後の両国の正教会の現状について検討する。

2. 東方正教の特徴

東方正教とは、コンスタンティノープル（現在のトルコの都市イスタンブール）を

帝都としたビザンツ帝国で発展したキリスト教である。1054年に起こったローマ・カトリック教会との相互破門(「大シスマ」)によって成立した。しかし実際のところ、東西教会の懸隔は長い時間をかけて広がっていったのであり、相互破門は両者の緊張の頂点の一つに過ぎない。東西教会の違いは教義(フィリオクエ²、教皇首位権の可否など)、典礼(言語、祈祷文など)、教会慣例(妻帯司祭の可否、領聖に用いるパンの酵母の有無など)といったさまざまな形で現れている。

正教会は「自分たちの教会は神についての真実の信仰を守護し、伝え教える教会であり、また神を正しい礼拝で賛美する教会であり、この世にあるただ一つのキリストの教会に他ならない」と考えている³。「正教(Orthodox)」という名称には、「正しい信仰」と「正しい賛美」という二重の意味が込められている。本稿では、東方正教の特徴として、理想とされる政教関係である「ビザンチン・ハーモニー(シンフォニア)」と独立教会制の2つに絞って検討しておきたい。

2-1. 東方正教における政教関係

東方正教の教権(教会権力)と俗権(国家権力)の関係性の特徴としてしばしば指摘されるのが「皇帝教皇主義(Caesaropapism)」である。カトリックのトップであるローマ教皇と王侯が覇を競い合った西欧に比して、ビザンツ帝国では皇帝が教会の保護者を自認し、東方正教の首座主教である総主教の人事など教会内部の問題に介入することが珍しくなかった。実質的に俗権が教権に優越するのであるから、これを「皇帝教皇主義」とであると考える立場⁴が、西欧中心のアカデミズムでは優勢であった。しかしビザンツ研究者からは、そもそも教権と俗権を二項対立的に捉えようとする前提が西欧的だという批判もなされる。

ビザンツ帝国では、6世紀にユスティニアヌス帝が教権と俗権は同じ源泉に由来すると明文化しており、両者が調和的に「地上の王国」を統べることを政治哲学の理想としてきた⁵。現代のビザンツ神学者ジョン・メイエンドルフは、東方正教における究極の目的が、人間の「神化」であることに神権政治思想の根拠があるという。神が肉をまとい人間となったこと(籍身)は、人間が神になるためであり、洗礼とは「現在の生活の中でも人間を神の国の市民とすること」を意味する⁶。このような世界観にあって、地上の帝国は神の国の反映であり、教会は帝国と一体であると考えられた。メイエンドルフは、モスクワ大公ヴァシーリー1世に対し総主教アントニオス4世が14世紀末に送った次のような書簡を紹介している。「教会を持って帝国を持たないということは、キリスト者には不可能である。なぜなら、教会と帝国とは、偉大な一致と共同体を形成するからである。両者を相互に分離することは不可能である⁷」。

このような理想は「シンフォニア」（英語では「ビザンチン・ハーモニー」と訳される）と称され、東方正教を受容したロシアにも引き継がれた。しかし、近代ロシアにおける政教関係は理想とはかなり異なる形で展開した。

ロシアで初めて「皇帝 (imperator)」を名乗ったピョートル大帝は、総主教制を廃し、1725 年に聖宗務院制を敷いた。聖宗務院とは、皇帝が任命する国家官僚を総裁とする教会指導者の組織で、教会運営に関わる広範な問題を管理した。聖宗務院は 1917 年の 2 月革命による帝政崩壊まで存続し、教会は「国家の婢（はしため）」、すなわち政治権力の末端を担う一機関に堕したと言われた⁸。10 月革命でボリシェヴィキが権力を掌握すると、反宗教政策によって正教会は徹底的に弾圧され、組織としての存続が危ぶまれる状況に追い込まれた⁹。しかし、総力戦となった独ソ戦 (1941-1945) が始まると、スターリンは愛国心高揚と連合国との協力のために教会を利用する方針転換を行なった¹⁰。戦後の正教会は党＝国家に忠実な組織へと作り替えられ、「宗教問題評議会」と呼ばれる行政機構の管理下に置かれた。宗教問題評議会は州などの地方行政単位ごとに置かれ、その監視体制は地方の都市・農村部にまで及ぶものであった。

このように、18 世紀以降のロシアにおいて、国家と教会は（20 世紀前半の大弾圧時代を除いて）ほぼ常に「一体」となるような体制がつくられていたわけだが、それは調和的な関係というよりも、むしろ国家による教会支配の政策の結果であった。これは真の「シンフォニア」とは程遠い、というのが現在の正教会の考え方である。

ソ連解体後の 2000 年、ロシア正教会は 16 か条からなる『ロシア正教会の社会構想の基礎』と呼ばれる文書を採択した。これは正教会と世俗社会とのかかわりについての原則を定めた指針で、その第 3 条は国家との関係について規定している。それによれば、「世俗的権力と司祭制は肉体と魂のような」関係にあり、両者の「つながりと調和の中に国家の幸福がある」と謳われている（3 条 4 項）。シンフォニアの「本質は相互協力、相互支援、相互責任であり、一方が他方の専門的な権限を侵犯することは」ない（3 条 4 項）。それゆえに、もし国家が「罪深く魂を破壊するような行為を強要するならば、教会は国家に従うことを拒否しなければならない」（3 条 5 項）¹¹。

ロシア正教会はこれまでの歴史的経験から、あくまで国家から自立した組織であることを望んでいる。それはつまり、国教 (State Church) の地位を拒絶することを意味する。それと同時に、ソ連時代に没収された教会財産の返還と聖堂の新築、教育や家庭生活における正教的価値観の浸透、チャプレン（従軍司祭）の導入、テレビやインターネット、広告などのメディアの活用など、社会の様々な局面で教会の

影響力を増加させることによって、「シンフォニア」を維持しようとしているのである¹²。

その際、ロシア政府は、国内に存在する少数民族の伝統的宗教にも配慮していることを付言しておく必要があるだろう。現在のロシアで効力を持つ宗教法「良心の自由と宗教団体に関する」連邦法(1997年)は、その前文で「キリスト教、イスラーム、仏教、ユダヤ教」ならびに「ロシア諸民族の歴史遺産の必須の部分を構成する諸宗教」を尊重することを明言している¹³。つまり特定の少数民族のアイデンティティに深くかかわる宗教は、伝統的宗教と認められ、特権を与えられているのである。正教をアイデンティティの中核とするロシア人にカトリックの宣教を行わない、イスラームのタタール人に正教の宣教を行わない、などの宣教上の相互尊重や、もともとシナゴグであった建物をキリスト教の聖堂に変えない、などの社会・経済的な側面での配慮が互いの尊重のために不可欠と考えられている。ただし、最大多数派であり政治や経済の場面でも強い影響力を持つロシア正教会が抜きんでて大きな存在であることは否定しがたい。

近年、公的・社会的圏域でのロシア正教会の影響力の深化が指摘され、ロシア社会の「教権化(clericalization)」と呼ばれる現象が生じている¹⁴。「教権化」とはいわゆる「世俗化」に逆行する概念である。近代化が進展するにつれて、社会機能が分化し、世界に統一的な意味を与えていた宗教の役割が大きく後退、あるいは変容したことが「世俗化」と呼ばれるが、現代ロシアでは、社会の様々な分野における宗教の影響力が増大し、社会全体の意味づけに宗教が再び大きく参与しつつある。それと同時に、「正教徒」を自認する人々の多くが、神への信仰や教会での領聖のような、信仰や実践の体系としての正教ではなく、民族の伝統や文化としての正教を重んじている。このようにロシアの場合、信仰と実践の体系としての正教に対する人々の関心は低いにもかかわらず、多数派の伝統宗教としての正教会が国家との密接な関係を築き、国家理念の一翼を担う存在になっているという点が特徴的なのである。

2-2. 独立教会制

「シンフォニア」の理想と並んで東方正教の特徴となっているのが、「独立教会制」である。ローマ・カトリックが教皇を頂点とする中央集権的で垂直的な教会組織をもっているのに対し、東方正教は領域ごとに「独立教会」、「自治教会」などと呼ばれる地方教会を置いている。それぞれの地方教会は、共通した教義を持つが、教会運営上独立した組織を持っている。独立教会はそれ以上の上位者をもたない「首座主教」(総主教や府主教などの称号を有することが一般的)に率いられ、他の独立

教会とフルコミュニオン（相互領聖）の関係にある。フルコミュニオンとは、お互いの教会の使徒継承性、すなわち使徒に由来する正統な教会であることを認め、その機密（洗礼や領聖、聖職者の叙聖など、神の恩寵にあずかる行為）の有効性を認めることを意味する。首座主教は権能において互いに等しいが、コンスタンティノープル総主教は「同輩中の首位」という特別な權威を認められ、「世界総主教」と称される。つまり東方正教は分権的で水平的な教会組織を特徴とするのである。

2022 年現在、世界中にはフルコミュニオン関係にある 15 の独立教会が存在する。これらの独立教会は、お互いに等しいものであるという前提に立つが、權威の点では序列を認める。まずローマ帝国時代のカルケドン公会議（451 年）で決定された、5 つの古代主教座、すなわちローマ、コンスタンティノープル、アレクサンドリア、アンティオキア、エルサレムという「5 大総主教座（ペンタルキア）」の序列がある。このうち、ローマを除く 4 総主教座が東方正教の古代総主教座である。いずれも、現在ではイスラームが多数派を占める地域にあるため、規模としては大きくはない。それに続いて、16 世紀に 5 番目の地位を認められたロシア正教会があり、現在全世界の正教徒の約半数がロシア正教会に属する。これに続いて、セルビア、ルーマニア、ブルガリアなど、数世紀にわたって正教を伝統的に信仰してきた地域の正教会が続く¹⁵。

このほかに、すべての独立教会にフルコミュニオン関係を認められているわけではないが、独立教会を名乗る地方教会が存在する。その最たるものがアメリカ正教会（Orthodox Church in America、OCA）とウクライナの正教会（Orthodox Church of Ukraine、OCU、後述の「ウクライナ正教会（MP）」とは別）である。

1970 年、ロシア正教会は北米大陸における正教会（OCA）の独立を承認した。北米大陸で初めて伝道を行ったのはロシア正教会であり、北米正教会を育ててきたロシア正教会はアメリカにおける「母教会」としてその独立を承認する立場にある、というのがその根拠である。しかしながら、北米大陸にはギリシアやバルカン半島などからの移民も多く、同じ正教徒であっても民族的・言語的には多様なアイデンティティを持っている。アメリカ大陸にはディアスポラが創設した正教会が複数存在しており、正教徒ディアスポラの教会は世界総主教の管轄下にある、と考えるコンスタンティノープル総主教座は、ロシア系アメリカ正教会の独立を認めていない。つまり、両教会はフルコミュニオンの関係にないで、例えばアメリカ正教会で神品機密を受けた聖職者は、コンスタンティノープル総主教座ではただの信者として遇される可能性が高い。

一方、コンスタンティノープル総主教座はウクライナ政府からの要請を受けて、2019 年にウクライナにおける正教会（OCU）の独立を承認した。これに対し、300

年以上にわたってウクライナ正教会を管轄してきたロシア正教会は、コンスタンティノーブル総主教座の行為が「教会法」に反するものであると批判し、関係断絶を宣言した。ウクライナをめぐって、正教世界で最も権威ある総主教座と、最も多くの信者を抱える総主教座が対立しているのが現在の状況である。ウクライナのみならず、現在、「教会法上の管轄領域 (canonical territory)」をめぐって複数の独立正教会が深刻な問題を抱えている。

いずれの場合も、論点となるのは独立承認の制度や「教会法上の管轄領域」という概念である。これらは、教会の指導者たる主教たちが属地的に管轄を配分されてきたローマ時代にまでさかのぼることができると考えられてきた。4世紀にキリスト教がローマ帝国の国教となると、教会の代表者たちによる「全地公会」が開催された。全地公会は4世紀から8世紀にかけて行われ、基本的教義の統一を図ると同時に、教会の制度や法についての整備も行われた。教会組織については、4世紀末にはすでに最小単位の「教区」、「主教区」、「府主教区」という単位が整備された¹⁶。325年のニカイア公会議では、府主教座が世俗行政の中心地と結びつけられ、教会制度はローマ帝国の行政区分に従って、領域的に整備されるようになった¹⁷。「教会法 (canon)」と呼ばれる規定も全地公会の中で定められた。4世紀前半に集成された「聖使徒規則」は、教会とその管轄領域の問題について定めている¹⁸。このような中で古代総主教座とその領域が形成され、その序列も確定していったのである。

しかし、独立教会の制度とそれが持つ「教会法上の管轄領域」という概念は、近代的な国民国家とナショナリズムの概念の誕生によって大きく変容した。神学者でもあるウクライナ出身のキリール・ホボルン神父は、国家主権とその領土の相互不可侵というウェストファリア体制のモデルが、東方正教の独立教会制に引き継がれたことを指摘している。ギリシア、セルビア、ルーマニアなど、伝統的に正教徒が多い地域で国民国家が誕生すると、それぞれの国家領域に対応する形で独立教会が誕生した。独立教会の誕生は国民国家の誕生よりも後（短くとも数十年単位）になることが通例である。

ソ連という「帝国」が解体して30年を経た現在、旧ソ連地域での教会独立が極めてアクチュアルな問題となっているのは、近代国民国家と独立教会の領域が対応すべきであるというウェストファリア的志向があるためである。ウクライナ、モルドヴァ、ベラルーシ、バルト三国などの正教会が独立すれば、ロシア正教会はこれらの地域にある信者・聖職者のみならず、聖堂や修道院、聖地、教会財産なども「自分のもの」とみなせなくなる。地方教会が独立権や自治権を得たところで、その母教会との交流が断絶するわけではない。それでも現在のロシア正教会はロシア帝国、ソ連時代以来引き継いできた自分たちの管轄領域を寸分たりとも手放すつもりはな

いようだ。その背景には、宗教を通じた政治的影響力が指摘される。

ロシア正教会における「教会法上の管轄領域」という言葉の公式の初出は、2000年に採択された「ロシア正教会規約」第1条第3項とかなり新しい¹⁹。それによればロシア正教会の管轄領域は、独自の正教会を持つジョージアとアルメニアを除く旧ソ連全域、モンゴル、中国、日本（最後の3か国はロシアが正教伝道を始めたため）、そしてそのほかの国にありながらロシア正教会の管轄を受け入れる教区である。

「教会法上の管轄領域」について初めて具体的な概念を示したのは、2009年から2022年まで渉外局長（教会の外務大臣にあたる）を務めていたイラリオン府主教であろう。2005年に発表した論文の中で、彼は「教会法上の管轄領域」のモデルは使徒時代にまでさかのぼることを強調した。その際、第一に、それぞれの独立教会は管轄領域を持ち、相互不可侵の原則を守るべきこと、第二に、世俗の国境と教会の管轄領域は必ずしも対応するわけではなく、国境の変化は教会管轄領域の分割を必然とはしないことの原則を述べている²⁰。

ソ連が解体して世俗の国境線が引き直されても、ロシア正教会の管轄領域の変更は必然ではない。ロシア正教会が管轄する領域内の教会独立問題の決定権を握るのは、母教会たるロシア正教会であり、コンスタンティノーブル総主教座をはじめとして、他の独立教会が介入できるものではない。ロシア正教会のこうした考え方は、現在にいたるまで変化していない。

第4章で詳しく見るウクライナの正教会独立問題は、まさにこの点に関わるものである。ウクライナは、ロシア正教会にとって歴史的な故地であり、いくつもの聖地を有し、数多くの聖人を輩出してきた土地である。そのうえ、ロシア正教会が管轄する教区のうち、約3分の1はウクライナにある²¹。ウクライナの存在は、ロシア正教会にとっても地政学上の要であり、同時に自らの歴史的アイデンティティや、東方正教世界における圧倒的多数派としての立ち位置にも影響しうる重要な問題なのである。

3. 「兄弟民族」という神話

3-1. 「キーウ受洗」とルーシの後継者をめぐる記憶

以下では歴史をさかのぼって、ウクライナとロシアがいかに正教の歴史を共有するに至ったか、あるいはそれぞれの歴史的独自性を主張するに至ったかについて、検討したい。

コンスタンティノーブル総主教座がスラヴ地域の宣教活動に乗り出したのは、9世紀半ばのことであった。ギリシア人修道士キュロスとメトディオスの兄弟がモ

ラヴィア（現在のチェコ東部）宣教を始めた際、彼らが最初に取り組んだのはスラヴ語のアルファベット「グラゴル文字」の考案と古代教会スラヴ語の制定であった。スラヴ語を典礼語として用いる彼らの宣教は、ラテン典礼と文化に押されてモラヴィアでは実を結ばなかったが、ブルガリア、マケドニアやセルビアなどスラヴ民族の間に広がった²²。

ルーシと呼ばれていた東スラヴ民族に、コンスタンティノープルからキリスト教が伝えられたのは、10世紀のことである。この頃、ドニプロ川水系を中心に、ヨーロッパ北東部を流れる河川の流域に住み着いた共通の言語を話す部族連合が存在した。これをルーシといい、その中心都市であったキーウは「ルーシ諸都市の母」と呼ばれた。988年、キーウ大公ヴォロディーミル1世は、ビザンツ帝国から高度な文化や高い素養を備えた人材をルーシに輸入することを目的として、東方正教を受容することを決定した。この時、ヴォロディーミルは皇妹アンナを妻に迎え、ビザンツ帝国と姻戚関係を結ぶことに成功した。キーウには今に残る聖ソフィア大聖堂が建設され、ルーシにおける正教伝道の中心となる府主教座が置かれた。ルーシの民衆の間に、正教の信仰はゆっくりと、しかし着実に浸透していった。

現在のロシア、ベラルーシ、ウクライナ民族はキーウ・ルーシを自らの祖と考えている。ただし、キーウ・ルーシとはいったいどのような存在だったのか、東スラヴ民族が個別の民族的アイデンティティを確立したのはいつか、そしてキーウ・ルーシの遺産を引き継いだのは結局誰なのか、という問題をめぐっては、歴史家の立場によって非常に大きな見解の相違がある²³。ロシアによるウクライナ侵攻が続く現在、これは純粋な歴史問題というよりは、「記憶の政治」の様相を呈している。同時に、キーウ・ルーシをめぐる「記憶の政治」の背景には、20世紀以降に顕著になった、ロシアとウクライナのナショナリズムの対立があることは言うまでもない。

「記憶」をめぐる対立を複雑なものにしているのが、キーウ・ルーシが13世紀に解体してその遺産がバラバラに継承されたという歴史的事実である。13世紀、バトゥ率いるモンゴル軍は東からヨーロッパへ攻め入り、まずは現在のロシア地域にあたる北東ルーシ諸侯の軍勢を次々と打ち負かし、1240年にはキーウを陥落させた。現在のウクライナ中央・西部に位置したハールィチ・ヴォルィニ公国では、西からのカトリックの援軍を頼りにモンゴルへの抵抗を試みた。一方で、東方正教と対立するカトリックの影響力拡大を恐れたキーウ府主教は、北東ルーシの都市ウラジーミルへ退避し、ここに「キーウ府主教座」を置いた（1299年）。南西ルーシでは、改めて府主教座が設置されたが、短命に終わったり、その名称や場所が変更したりして非常に複雑な歴史をたどった²⁴。

一方、ウラジーミルへ逃れた府主教座は「キーウおよび全ルーシの府主教」の称

号を維持した。キプチャク・ハン国に取り入ったモスクワ公国が勢力を拡大すると、府主教座はウラジーミルを離れ、モスクワに遷座する(1325年)。モスクワは北東ルーシの統一した権力を掌握したのであり、そこが同時に宗教的な中心地となるのは自然な流れであった。

モンゴル軍を打ち負かし、帝国に成長したロシアでは、モスクワがキーウ・ルーシの伝統を継承したという直線的な歴史理解が優勢となった。一方、19世紀にウクライナのナショナリズムが興隆し始めると、北東ルーシはキーウの伝統を変容させた、キーウ・ルーシの伝統を継承したのは西のハールイチ・ヴォルイニ公国であり、その後ポーランド・リトアニアに支配されたルテニア地方、すなわち現在のウクライナとベラルーシの領域で生き残った正教徒農民とコサックである、という主張がなされた。

3-2. ロシア正教会の誕生と第3のローマとしてのモスクワ

東西キリスト教会は、何世紀もの間に積もり積もった典礼や教会制度の違い、そして何より教義についての違いが理由となって、1054年に相互破門を通告した。しかし、それをもって東西教会の交流が途絶したわけではない²⁵。ビザンツ帝国は11世紀以降、オスマン帝国からの攻撃に苦しんでいた。イスラーム軍勢を前に、コンスタンティノーブル総主教座は、ローマ・カトリックの援軍をしばしば要請した。十字軍である。しかし、カトリック勢の派遣した十字軍は、東方のキリスト教徒を必ずしも守ってくれたわけではなかった。それどころか、1204年、コンスタンティノーブルに壊滅的な破壊をもたらした上、ラテン帝国を建国し、東西教会の關係に決定的な禍根を残した。先述の正教神学者ウェアは「東方キリスト教世界はこの身の毛もよだつような略奪行為の3日間を決して忘れたことはない」と書いている²⁶。

それでもビザンツの帝都コンスタンティノーブルの存亡がいよいよ怪しくなると、東西教会はフェララ・フィレンツェ会議(1438-39年)を開催し、教会合同を決定した。これは、紙面の上では東西教会の「統合」という体であったが、事実上は軍事的支援を希求する東方正教がローマ・カトリックに屈したことを意味した。

このフェララ・フィレンツェ合同は東方正教会にはおおむね不評であった。とりわけ猛反発したのがモスクワである。当時、在モスクワのキーウ府主教に任じられていたのは、ビザンツから派遣されたギリシア人主教イシドールであった。合同推進派のイシドールはフィレンツェ会議で活躍し、カトリックの枢機卿としてモスクワへ戻ってきた。これに怒ったモスクワの教会会議は彼を逮捕し、追放してしまった。府主教を欠いたモスクワ教会会議は、1448年になって、コンスタンティノーブル総主教の承認なしに、ロシア人イオナを府主教として立てることを決めた。これ

がロシア正教会の事実上の独立となったのである。

一方コンスタンティノーブルは、カトリック側から期待した援軍が得られないまま、1453年、オスマン帝国によって陥落した。モスクワは、ビザンツ帝国の滅亡は、異端に走ったコンスタンティノーブルに対する神罰であると考えた（ただし、帝国滅亡後もコンスタンティノーブル総主教座は存続を許された）。1472年、モスクワ大公イワン3世は最後のビザンツ皇帝の姪と結婚し、モスクワは政治的にも、宗教的にもビザンツ帝国の後継者であるという自負を深めていったのである²⁷。このようなモスクワの姿勢は1520年代に入ると、「モスクワ第3ローマ説」として知られる思想に結実する。すなわち、第1のローマはカトリックの誤った典礼や教義に陥り、新しい第2のローマ、すなわちコンスタンティノーブルもまたカトリックとの合同を画策して滅亡した。そして第3のローマ、すなわちモスクワが現れたのである。「2つのローマは倒れたが、第3のローマは立っており、第4のローマは存在しない²⁸」。このような反カトリック思想が蔓延する中で、ロシア正教会は誕生した。帝国滅亡ののちにカトリックとの合同を取り消したコンスタンティノーブル総主教座は、1589年、モスクワを第5番目の総主教座として承認し、ロシア正教会は名実ともに独立した正教会として、歴史を歩むことになるのである。

3-3. 「帝国」の誕生とロシア正教会の拡大

時代はロシア正教会の独立承認より少し前、ロシアの聖職者たちが独自にモスクワ府主教を選出し、事実上の独立を達成した時代にさかのぼる。キーウ府主教座が空白となったことを受けて、1458年、コンスタンティノーブル総主教座は、リトアニア大公国支配下のルテニア地方にキーウ府主教座（キーウ、ハルィチナおよび全ルーシ府主教座）を再建した。リトアニア大公国の支配層は、隣国ポーランドの影響を受けて軒並みカトリック化していたが、農民を中心とした被支配層は正教信仰を保っていた。ちなみにこの府主教座は、コンスタンティノーブル総主教座がフェララ・フィレンツェ合同を取り消すまでの間、カトリックとの合同教会であった。

1589年にロシア正教会独立がコンスタンティノーブルによって承認されると、ルテニア地方の正教徒を支配下に置いていたポーランド・リトアニアは、ロシアが正教徒保護を口実に自国領に介入する可能性を恐れた。一方、ルテニアの高位聖職者たちは、カトリックの国王に近づくことによって、自らの権力強化を図った。正教徒のカトリック化を狙う王権と地位の向上を願う正教会の指導者たちの思惑が合致した結果、1596年、現在のベラルーシの都市、ブレストにおいてキーウ府主教座とカトリック教会の合同が宣言されたのである（ブレスト合同）。これによって、形の上では東方正教の典礼を守りつつ、教義の上ではローマ・カトリックに従い、ロー

マ法王の権威を認めるという「東方典礼カトリック（のちの Ukrainian Greek Catholic Church, UGCC）」が生じたのである²⁹。

ルテニアの正教徒の大半はカトリックとの合同を異端として忌避した。高位聖職者の一部が合同に同意したとしても、一般司祭や平信徒はこれを受け入れず、正教信仰を守るために戦ったのである。とりわけ正教の守護者を自認したのは、コサックと呼ばれる軍事共同体であった。1620年、コサックのヘトマン（首領）ペトロ・サハイダーチヌィは、キーウの正教徒からなる「兄弟団」と協力し、この地を訪れていたイェルサレム総主教の承認を受けて、キーウ府主教座を再建させることに成功した。カトリックに対抗することを運命づけられ、プロテスタント神学の影響にもさらされた正教徒たちは、印刷技術を輸入し、のちに「キーウ・モヒラ・アカデミー」として知られることになる学校を作った。またこの時代には、「ウクライナ・バロック」として知られる独自の建築様式を備えた聖堂がいくつも建てられた。こうして、キーウは当時の正教世界において最も先進的な神学研究の体制を整えていく。

しかしながら、ポーランドからの独立を目指したコサックたちは、同じ正教国家であったロシアと同盟を結ぶことを選んだ（ペレヤスラフ協定、1654年）。ポーランドとの戦争に勝利したロシアは、キーウを含むドニプロ川左岸地域を併合した。これに伴って、1686年にはキーウ府主教座もモスクワ総主教座の管轄下に置かれることになったのである。これはモスクワ総主教座にとって、歴史的な故地を取り戻すこと、名実ともに「全ルーシの総主教」としての実体を取り戻すことに成功した重要な出来事であると理解されてきた。ロシア正教会はついに、自らが洗礼を受けたドニプロ川、最初の府主教が置かれたソフィア大聖堂、多くの聖人を生み出してきたペチェルシク修道院を自らの管轄下に取り戻した。また、左岸地域の併合はモスクワ大公国がロシア帝国へと成長する契機の一つでもあった³⁰。

3-4. キーウ府主教座をめぐる歴史解釈

17世紀までのキーウ府主教座をめぐる歴史解釈は、ロシアとウクライナで大きく異なる。それは歴史家による専門的な議論を超えて、誰でも編集可能で、かつ参照程度の高い Wikipedia というメディア上に現れた分裂した記述にも見てとることができる。ロシア語版の「キーウ府主教座」の項目は、三つに分割されている。第一の「キーウ府主教座」は、いうまでもなく 988年のルーシ受洗によって創設されたもので、13世紀に北東ルーシへ遷った。その後、フェララ・フィレンツェ公会議に参加したキーウ府主教イシドールが、その称号を返上した 1458年までをひとつの区切りとしている。この時キーウ府主教座は「キーウ、ハルィチナおよび全ルーシ府主教」としてルテニアに再建されており、これは第一の「キーウ府主教座」とは

別と理解されるのである。この第二の「キーウ府主教座」は、1596年のブレスト合同をもって消滅した、とされる。そして第三の「キーウ府主教座」はコサックたちの努力によって再建され、17世紀末にロシア正教会に統合されるのである。

しかし、ウクライナ語版 Wikipedia では、キーウ府主教座の歴史は10世紀から現代にいたるまで、途切れることなく続くものとして叙述されている（2022年10月現在）。13世紀にロシアに遷ったキーウ府主教座については、「モスクワ大公たちの政治的目的のために利用された」、という短い記述があるのみで、その存在はほとんど無視されている。もう一つ非常に特徴的なこととして、ブレスト合同によって生じた東方典礼カトリックのキーウ府主教座も、988年のルーシ受洗を受け継ぐ教会として、今日にいたるまで存続すると記述されている点が挙げられる。つまり、ブレスト合同の後、ウクライナにはキーウ・ルーシの伝統を汲む東方典礼カトリックの府主教座と正教会の府主教座が並存した、という理解になる。東方典礼カトリック教会は、近代にいたって「ウクライナのナショナルな教会」としてのアイデンティティを確立するものの、宗教的なアイデンティティ（正教会なのか、カトリックなのか）については流動的で、時代や地域によって変化してきた。そのように考えると、ウクライナ語版の「キーウ府主教座」の項目は、府主教の称号や教義の問題ではなく、領域とウクライナ・ナショナリズムの観点から書かれている点に大きな特徴があることが分かる。

3-5. 「ロシア (Russkii) 民族」共通の遺産としての正教

近代以降、帝国として成長したロシアにとって、ウクライナ民族問題は常に難問であった。帝国の時代、ウクライナの領域やそこに暮らす人々は、「ルーシの人」を意味する「ロシア (Russkii) 民族」と呼ばれ、またそのようなアイデンティティを持っていた。「ロシア民族」は、「大ロシア」、「小ロシア (マロロシア)」、「白ロシア (ベラルーシ)」に区分されたが、それとて、現在のナショナル・アイデンティティと比べうるものでは到底なかった³¹。ウクライナでは帝国の成長と共に、「大ロシア」とは異なる独自の言語、風土、生活、歴史的経験を自覚し、帝國的アイデンティティと背中合わせに、ナショナルなアイデンティティを涵養していった。

同時に、東方正教の信仰は、ユダヤ人やイスラームのタタール人、そしてなによりカトリックのポーランド人などの「異民族」から「ロシア民族」を区分する重要なファクターであった。ルーシ受洗の物語は兄弟民族の「誕生」神話となり、ブレストの合同はカトリックの押し付けによる正教の「変容」と考えられた。ペレヤスラフ協定は、カトリックに対抗する兄弟民族の「再統合」として語られた。ちなみに、1954年のロシア・ソヴィエト共和国からウクライナ・ソヴィエト共和国へのクリミ

ア半島の移管は、ペレヤスラフ協定 300 年を記念して行われたものである。

「兄弟民族」の神話は、ロシア人のみならず、ウクライナ人やベラルーシ人によっても信じられてきた。それと同時に、「兄弟民族」の歴史が多数派によって作られた神話に過ぎないことを糾弾し、ロシアのないウクライナの歴史を描こうとする、ウクライナ・ナショナリズムの試みは絶え間なく続けられたのである。

4. ウクライナにおける正教会の独立問題

4-1. ナショナリズムの高揚と 20 世紀の教会独立の試み

ウクライナにおける教会独立を求める最初の動きは、1917 年革命の混乱の中で生じた。この時代、教会改革を切望していたのはウクライナばかりではなく、ロシア全体が改革の機運に包まれていた。最も重要かつ唯一実現した改革としては、1725 年以降、教会を管理する最高機関であった聖宗務院が廃止され、総主教制が復活したことが挙げられる。10 月革命に阻まれて実現することはなかったが、教会スラヴ語で行われる典礼を現代の言葉に改めること、教会における女性の地位の向上、教会が厳しく制限していた離婚に関する問題など、リベラルな改革を求める議題がいくつもあった。ウクライナ教会の自治・独立もその一つであった。

当初、ウクライナ教会の運動はロシア教会との関係を維持したまま、自治を獲得しウクライナ現代語における典礼を実現しようという性格を持っていた。教会自治の問題については、ロシア正教会から肯定的な回答を得られたが、典礼語の現地語化は承認されなかった。一般信徒や聖職者のウクライナ独立派は、これをロシアからの圧力と受け止めて対決姿勢を深めた。一方、ロシア正教会との結びつきと教会法を遵守した上での教会運営を望む主教以上の高位聖職者は、彼らの立場を支持しなかった。10 月革命後、ロシアではボリシェヴィキが権力を掌握し、ウクライナで独立国家が宣言されると、教会の独立を目指す一般信徒の声はさらに高まった。1921 年、彼らは自らの内から高位聖職者を選出するという異例のやり方で、独立を宣言した（「ウクライナ独立正教会（Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, UA-OC）」）³²。

これが、2022 年現在まで続いている、正教会独立問題の発端である。独立派教会の特徴は、以下のようにまとめられる。第一に、これが教義や典礼など、信仰上の問題を契機としたものではなく、むしろ世俗的なウクライナ・ナショナリズムの興隆と結びついたものであること。それは、最初の独立教会の試みが行われたとき最大の論点とみなされたのが、典礼語としての現代ウクライナ語の導入であったことに明らかである。ロシア正教会では、「教会スラヴ語」を典礼に使用しているが、

これは 17-18 世紀のロシアで典礼書が改訂される過程で定まった言語で、現代のロシア語話者やウクライナ語話者でも理解は容易ではない。東方正教は、宣教にあたって現地の人々の言葉を典礼語とすることを特徴としているので、現代ウクライナ語を典礼語として用いることは、教会法上は問題ない。しかし、現代ロシア語やウクライナ語などの祖にあたる教会スラヴ語を用いることで、ロシア正教会は「ルーシ」の教会たり得るのである。典礼語を現代の民族語に分けてしまえば、東スラヴ三民族が同じ教会で祈ることは不可能になる。それゆえに、正教信仰をロシアと共有するウクライナ人にとって、強力なアイデンティティ・マーカーとなるのは言語であり、ウクライナ教会をロシアから分離・独立するためには、ウクライナ語の典礼を導入することが重要とみなされたのである。

第二に、ウクライナ教会独立推進派は、保守的で垂直的な権力構造を持つロシアの教会組織と対峙するという点において、リベラルな傾向を帯びるという点である。これと関連して第三に、ウクライナ教会独立推進派は、母教会（すなわちロシア正教会）において既に権威を認められた高位聖職者ではなく、下から、すなわち一般の信者・聖職者、あるいは母教会と対立する高位聖職者を中心とするということである。これら三つの特徴は、1921 年に誕生した独立正教会（UAOC）時代から、現代の独立派に至るまで共通した点であることを指摘しておきたい。

ソ連初期に誕生した独立正教会（UAOC）は、宗教団体として弾圧されたのみならず、ウクライナ・ナショナリズムに対する抑圧の影響も強く受けた。指導者や活動的メンバーの逮捕・処刑により、独立正教会（UAOC）は 1931 年にいったん解体した。その後、独ソ戦期に復活を遂げたが、ドイツ軍と協力した反ソ的組織として、ソ連国内では非合法化された。弾圧を生き延びた人々は、北米を拠点に教会を再結成し、亡命ウクライナ人を支える拠点となった。ちなみに、ウクライナ西部を拠点としていた東方典礼カトリック教会は、独ソ戦後にロシア正教会に強制的に合併された。ウクライナ・ナショナリズムの中から生まれた二つの教会は、第二次世界大戦後のソ連で合法的に活動する余地を完全に失ったのである。

教会独立問題が、再び歴史の表舞台に現れたのは、宗教政策が大きく変化したペレストロイカから、ソ連解体にかけての時期である。1980 年代末、東方典礼カトリック教会がロシア正教会から分離独立して合法化された一方、西部の正教徒たちは独立正教会（UAOC）の復興を試み、本国に帰国したかつての亡命者たちと合流した。彼らは当時 90 歳で最高齢のアメリカ人府主教であったムスチスラフをキール総主教に選出して、西部を中心にウクライナ・ナショナリストとの連携を目指した³³。

ロシア正教会に属するウクライナ人正教徒の間でも、教会独立の機運が高じていった。しかし 1990 年にロシア正教会が下した決定は、ウクライナに独立を認め

るのではなく、極めて高度な自治権を与えて、「自主管理教会」とすることに留まった。この決定を一度は受け入れたキーウ府主教フィラレートは、ロシアによる国家的圧力の下、独立正教会の創設が阻止されたと訴えた。ロシア正教会から聖職停止の処分を受けたフィラレートは、ウクライナに権力基盤を持たないムスチスラフの率いる独立正教会（UAOC）を乗っ取る形で合流した。しかし、ムスチスラフの死後、フィラレートに反発した独立正教会（UAOC）と、フィラレート率いる「ウクライナ正教会（キーウ総主教座、以下 KP）」とに分裂してしまったのである。1995 年以降、総主教フィラレートの下、ウクライナ正教会（KP）は勢力拡大に努めた。

こうしてウクライナには大きく三つの正教会が鼎立する事態となった³⁴。最大多数派がロシア正教会の権威を認める「ウクライナ正教会（モスクワ総主教座、以下 MP）」で、教会法上合法の唯一の正教会であり、東部と南部でとりわけ大きな影響力を持つが、全国的にその組織は根付いている。ウクライナでは毎年、それぞれの宗教団体に所属する教区共同体などの最小単位の宗教組織の統計をとっている。それによれば、2013 年では 12,485 の教区共同体がこの教会に属していた。フィラレート総主教が率いる「ウクライナ正教会（KP）」と、「独立正教会（UAOC）」がそれに続き、同統計ではそれぞれ 4,536 件と 1,205 件の教区共同体が登録されていた³⁵。両者とも、ウクライナ・ナショナリズムが強い西部を中心に教区運営を展開していたが、聖職者の不足や経済力の問題もあって、社会的な影響力としては限定的なものに留まっていた。

4.2. マイダン革命とその後の教会独立の試み

2013 年冬、キーウの独立広場で始まったマイダン革命は、ヤヌコーヴィチ大統領が欧州連合（EU）との協定締結を見送ったことを契機として、政権の不正や腐敗を糾弾する市民的デモとして始まった。デモを鎮静化することに失敗したヤヌコーヴィチ大統領がロシアへ逃亡すると、ウクライナが親欧米へと大きく舵を切ることによりロシアは強い危機感を覚えた。特に軍港セバストーポリを含むクリミアが NATO の影響下に置かれる可能性があることは致命的であった。そこで、2014 年 5 月、ロシアは住民投票という形をとってクリミアを「併合」した。さらに、政治学者の松里公孝によれば、マイダン革命の過程で生じた暴力が、クリミアやドンバスなどに多いロシア系住民を恐怖に陥れ、ウクライナを離れようとする「分離派」の形成につながっていったことが指摘される³⁶。親露派勢力はロシアと国境を接するドネツィク州とルハンシク州で「人民共和国」の創設を宣言した。強気に出たドンバスの背後にはロシア軍の支援があった。ウクライナ政府は、これを分離派テロ組織とみなし、ロシア軍の支援を受けた人民共和国軍とウクライナ政府軍との戦闘に発展した。

これがドンバス戦争の始まりである。

こうした状況下で第5代ウクライナ大統領ペトロ・ポロシェンコは、事実上の敵国ロシアとの関係を断絶すべく、政治や経済面での政策のみならず、文化面でもロシアの影響力を規制する政策に打って出た。具体的には、マスメディアで用いられる言語は放送時間の75%以上をウクライナ語にすることが定められた。また、少数民族言語（ロシア語を含む）を母語とする人口が10%以上を占める地域において、その言語を「地域語」としてウクライナ語と同等に用いることができると定めた言語法を廃止し、立法・司法機関、学校教育、マスメディアにおけるウクライナ語の独占的使用を定めた新しい言語法案の審議が始まった（採択は2019年4月）³⁷。

元来強力なアイデンティティ・マーカーであった言語と同時に、宗教についても脱ロシア化が進められた。この時点での最大勢力かつ唯一の合法的教会であったウクライナ正教会（MP）の存在は、マイダン後のウクライナ政府にとって喫緊に取り組むべき課題と映った。ウクライナ正教会（MP）の高位聖職者らは、民族的にはウクライナ人であっても、モスクワやペテルブルクの神学大学で教育を受けた者も多く、ロシア正教会の高位聖職者とのつながりも深かった。ポロシェンコ政権は、これがロシアの傀儡教会であると糾弾を始めた。例えば、2015年5月、ウクライナ最高議会では東部戦線で斃れたウクライナ兵に英雄の称号を贈ることが提議され、満場一致の起立と拍手で承認されたが、ウクライナ正教会（MP）の代表者たちは起立しなかった³⁸。こうした態度が、ウクライナ正教会（モスクワ総主教座）が、「ロシア世界」の手先であることの証左として批判されたのである。「ロシア世界」とは2009年のモスクワ総主教に着座したキリールが推進する世界観で、ロシア語と正教、そして歴史的記憶を共有する有機的共同体を意味する³⁹。ロシア正教会が単なるロシアの民族教会ではなく、「ルーシ」の遺産を継承する存在であると主張する以上、ベラルーシとウクライナは「ロシア世界」に不可欠な存在であった。

2018年4月、ポロシェンコ大統領はコンスタンティノーブル総主教ヴァルソロメオスに対し、ウクライナにおける教会独立を承認するよう要請した。この背景には、アメリカからコンスタンティノーブル総主教座に対する働きかけもあったことが指摘されているが、その真相はよくわからない。ウクライナ政府の要請を受けて、コンスタンティノーブル総主教座は、1686年にモスクワに与えたウクライナ管轄権を認める文書が無効とし、ウクライナが自らの管轄領域下にあることを宣言したのである。これに猛反発したロシア正教会は、コンスタンティノーブル総主教座に対して断交を申し渡した。

12月15日、ヴァルソロメオスは、独立承認の前提として、分裂している正教会を統合するために、キーウで「統一公会」を開催した。しかし、ウクライナ正教会

(MP) に属する 54 名の主教のうちこれに参加したのは、たったの 2 名であった。この公会によって、独立正教会とウクライナ正教会 (KP) が事実上合同する形で、新しいウクライナ正教会 (Orthodox Church in Ukraine、「新正教会」と略) が誕生したのである。ただし、正教世界において新正教会を承認する教会はすぐには現れなかった。2022 年 10 月現在においても、新正教会を独立教会として認めているのは、コンスタンティノーブル総主教座、アレクサンドリア総主教座、ギリシア正教会、キプロス正教会に留まる。さらに、新正教会に許された権限は、ウクライナ正教会が「自主管理教会」としてロシア正教会に認められた自治権と比しても、限られたものであった。仮にウクライナ正教会 (MP) を「ロシア系教会」と呼ぶのであれば、新正教会は「コンスタンティノーブル系教会」と呼ばれてしかるべきである。

2018 年末から 19 年春にかけて、ポロシェンコ政権は「良心の自由と宗教団体に関わる法」について修正法案を次々と採択して、新正教会をバックアップした⁴⁰。まず、ウクライナ正教会 (MP) に対し、「ロシア正教会」を名乗るよう迫った。次に、ウクライナのすべての宗教組織に、1 年以内の再登録を求めた。ウクライナでは、「新正教会」や「ウクライナ正教会 (MP)」が宗教団体として登録されているわけではない。個別の教区共同体や修道院、神学校などが、それぞれいずれかの宗教団体に管轄される組織として登録されているのである。これは、教区共同体の構成員が自分たちの管轄を自ら選択できるという点で民主的である。しかしこの時には、ウクライナ・ナショナリズムに燃える州政府や市町村レベルの自治体が、教区共同体に圧力をかける事態が生じた。新正教会として登録しなければ聖堂から追い出すという脅しをかけられた教区共同体が各地に現れた。また聖堂の扉の蝶番をバーナーで焼き切って、新しいものに付け替え、ウクライナ正教会 (MP) の聖職者が聖堂を使えないようにしたり、聖堂前の道路を掘り起こして通行不能にしたり、聖堂のガス・水道などのライフラインを止めるなど、暴力的な事件も多発した。

ウクライナ正教会 (MP) にとって、ドンバス戦争と新正教会の誕生は未だかつてない試練であった。ドンバスの親露派勢力を支持する聖職者がウクライナ正教会 (MP) から現れたが、こうした傾向を示した人々はあまりに少数で、この教会を「親露派の手先」と特徴づけるには足りない。ウクライナ正教会 (MP) の内部ではむしろ、ウクライナ市民としての意識を高め、自分たちこそ「唯一正統なウクライナの正教会」であるというアイデンティティを確立していった信者・聖職者が増加した。

ウクライナ正教会 (MP) の信者・聖職者は、ナショナルなアイデンティティを強化したうえ、新正教会を「合法的な正教会」とはみなさず、暴力を伴う管轄替えの頻発も影響して、ポロシェンコ政権が期待したようには、新正教会への管轄変更をしなかった。2021 年 1 月の内務省統計資料でも、ウクライナ正教会 (MP) の教

区共同体数は 12,406 件、新正教会は 7,188 件である⁴¹。ところが、世論調査の方には大きな変化が見られた。「あなたはどの正教会に属しますか？」という質問に対し、2010 年にウクライナ正教会（MP）と回答した人が 23.5%、ウクライナ正教会（KP）と回答したのが 15.1%であったのに対し、2020 年にはウクライナ正教会（MP）が 13.6%、新正教会が 18.6%と逆転現象が起こっている⁴²。これはすなわち、教会に定期的に通う伝統的信者がウクライナ正教会（MP）に固執するのに対し、正教徒を自認しているが教会に積極的に通うわけではない市民は新正教会を支持する傾向があることを示している。4章第1節で示したように、新正教会もまた、ウクライナ・ナショナリズムの傾向を強く帯び、モスクワに敵対的で、かつリベラルな改革を志向するという性格を持っているのである。

4-3. 神話の終わり

2022 年 2 月のロシア軍によるウクライナへの全面侵攻は、教会独立をめぐる問題をさらに複雑化してしまった。侵攻開始後、ロシア正教会のキリール総主教はロシア軍を祝福こそすれ、停戦を呼び掛ける有効な働きかけを一切見せなかった。一方で、ウクライナ正教会（MP）の首座主教オヌーフリーは、戦争反対・即時停戦をプーチン大統領に訴え、ウクライナ主権を支持した。マイダン革命以降のウクライナ正教会（MP）は、ロシア語話者の多い東南部においてさえ、親ロシア的存在としてではなく、ウクライナを祖国とし、ウクライナの教会として奉仕するという態度を前面に出した活動をしてきた。そうした 8 年間の活動を考えれば、オヌーフリー府主教の言動は自然なものであった。

戦争の被害が拡大する中、3 月中旬までに、ウクライナ正教会（MP）の 52 の主教区のうち、少なくとも 20 の主教区でキリール総主教のための祈祷が中止された。正教会では、典礼の中で高位聖職者のために祈りをささげる「連祷」と呼ばれる部分がある。そこでは「大いなる君、われらが父、至聖なる総主教キリール聖下（…）のために主に祈らん」という司祭の呼びかけがある。ロシア軍を祝福する総主教を「父」として祈ることはできない、と聖職者たちは訴えたのである。キリール総主教を教会裁判にかけろべきだというアピールも、400 名を超える聖職者の署名を集めた⁴³。

5 月 27 日、ウクライナ正教会（MP）は一般信者から高位聖職者まで、教会の代表者を集めて公会を開催し、ロシア軍侵略後の教会の在り方について、10 か条からなる宣言を採択した⁴⁴。そこでは、戦争反対、即時停戦、キリール総主教の戦争支持の姿勢に対する批判に加えて、ウクライナ正教会の「完全な独立と自立性を証しする規約に追加と修正を認める」という宣言がなされた。ただし、ここに教会独立を

意味する *autocephaly* の言葉はなく、この宣言をもって、ウクライナ正教会がロシアから独立したのか否かについては、判断が難しいことを指摘しておかなくてはならない。というのも、ウクライナ正教会が母教会の意向を無視して独立を宣言するのであれば、これまでさんざん批判してきた独立正教会（UAOC）やウクライナ正教会（KP）と同じく、ウクライナ正教会（MP）が非承認教会となることを意味する。しかし、交戦国ロシアに対する服従関係をこれ以上維持することもできない。5月27日宣言は、ウクライナ正教会が独立に向かって歩みだした一歩であると同時に、ロシアとの戦争という背水の陣を敷かれ、やむを得ず踏み出した一歩でもあると言えよう。それでも、ウクライナとロシアの正教徒が、共有していると信じてきた兄弟神話が修復不可能なまでに破壊されてしまったことは間違いない。

5. まとめに代えて

ロシア正教会は6月7日に聖シノド決定を発表し、キーウとの連絡不通を理由として、クリミアの三つの主教区をモスクワ総主教座の管轄下に置くことを宣言した。これは5月27日宣言に対する意趣返しとも取れる。しかし同時に、クリミアの主教区がウクライナ正教会（MP）に所属すること自体に変更はないことも宣言している。ロシア正教会にしてみれば、ウクライナはそもそも「自領」であるのだから、わざわざ「併合」する必要はない、という判断であろう。さらに、ウクライナ正教会（MP）に属するものでありながら、ロシア正教会の直接の管理下に置くことによって、ウクライナ正教会（MP）を独立派と親露派に分断することも可能であるという判断が働いた可能性もある。

実際、ウクライナ正教会（MP）が正面切って「独立（*autocephaly*）」を宣言したわけではない以上、その立場がどう転ぶかは未知数である。実際、ロシア正教会の外務大臣にあたる渉外局長、イラリオン府主教は、ウクライナ政府の圧力を指摘しながら、ウクライナ正教会（MP）の立場に理解を示した。ただしイラリオン府主教自身は、6月7日の決定で13年にわたって務めた渉外局長のポストを外された。ウクライナに同情的なイラリオンに、キリール総主教が責任を問うた形での人事だ、という見方もあるが、実情はよくわからない。

同時に、教会指導部レベルでのウクライナ正教会（MP）と新正教会の統合も現在のところ前途多難である。ウクライナ正教会（MP）は新正教会を教会法上認めておらず、コンスタンティノーブルと断交するというロシア正教会の決定にも従っている状況だからだ。現在のウクライナにおける諸正教会の混乱ぶりは、報道では見えてこないウクライナ社会の状況の一面を表しているように思われる。2022年2月のロシア軍侵攻以後、ウクライナ社会が「ロシアのないウクライナ」を目指す傾向

はかつてないほど強まっている。しかし最大多数派であったウクライナ正教会(MP)においては、ロシアに対する絶望や不信感は強まったものの、ロシアを完全に切り離すことはそれほどたやすい問題ではない。西側への依存や、ウクライナがヨーロッパ世界に属するという自負は高まったものの、西側に対する不信や嫌悪感がなくなったわけでもない。ロシアでもなく、ヨーロッパでもない、ウクライナ独自の道をつかみ取ることは、果てしなく困難であるが、ウクライナの正教会はその道を模索し続けている。

注

- 1 Christopher Marsh, "Eastern Orthodoxy and the Fusion of National and Spiritual Security," in *The Routledge Handbook of Religion and Security* (Chris Seiple *et al* eds., London: Routledge, 2012), 22-23.
- 2 「子からも」を意味するラテン語。ローマ・カトリックでは聖霊が父と子の両方から発出するとして、「子からも」の語を信条に加えた。東方教会はこれを異端として批判した。
- 3 ティモシー・ウェア『正教会入門－東方キリスト教の歴史・信仰・礼拝』松島雄一訳、新教出版社、2017年、19頁。
- 4 例えば、森安達也『東方キリスト教の世界』山川出版、1998年、60-61頁。
- 5 John Meyendorff, "Justinian: the Empire, and the Church," *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 45-60.
- 6 ジョン・メイエンドルフ『ビザンティン神学－歴史的傾向と教理的主題』鈴木浩訳、新教出版社、2009年、330-336頁。
- 7 メイエンドルフ『ビザンティン神学』333頁。
- 8 ただし、教会が独自の判断を行う余地は様々にあったという実証的研究もあり、教会を「国家の婢」と位置付けるのは、教会が独自の意思決定機関を持つべきと考える立場からの批判といえよう。Gregory L. Freeze, "Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered," *The Journal of Ecclesiastical History* 1: 36 (1985), 82-102.
- 9 20世紀にロシア正教会が経験した教区数の増減について、次を参照。Thomas Bremer, *Cross and Kremlin: A Brief History of the Orthodox Church in Russia* (translated by E. Gritsch) (Cambridge, Wm B. Eerdmans Publishing Co, 2013), 88.
- 10 例えば次を参照。Steven Merrit Miner, *Stalin's Holy War: Religion, Nationalism, And Alliance Politics, 1941-1945* (The University of North Carolina Press, 2003).
- 11 Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (2022年9月7日閲覧)。
- 12 Irina Papkova, *The Orthodox Church and Russian Politics* (New York: Oxford University Press, 2009), 74.

- 13 Federal'nyi zakon ot 26.09.1997 g. No. 125-FZ, O svobode sovesti i o religioznykh ob"edineniiakh. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523> (2022 年 9 月 7 日閲覧)。
- 14 この概念について、最初に具体的に論じたものとして以下を参照。F.G. Ovsienko, "Politizatsiia konfessii i klerikalizatsiia politiki: tendentsii razvitiia i riski v rossiiskom obshchestve," *Religiovedenie* 2 (2002), 189-196.
- 15 もっとも最近承認されたのは、マケドニア正教会で、2022 年 5 月以降に母教会であったセルビア、コンスタンティノーブル、ロシアなどに承認された。
- 16 Episkop Venskii i Avstriiskii Ilarion (Alfeef), "Printsip 'Kanonicheskoi Territorii' v Pravoslavnoi traditsii," *Tserkov' i vremia* 2:31 (2005), 46-47.
- 17 Arkhimandrit Kirill (Khovorun), "Kanonicheskaiia territorii: vektory razvitiia tserkovno-kanonicheskoi territorii," *Trudy Kīivs'koi dukhovnoi akademii* 20 (2014), 351-352.
- 18 Darrel Jackson, "Canonical Territory and National Security: Patriarch, President, and Proselytism in the Russian Federation," *Baptistic Theologies*, 2:2 (2010), 63-64.
- 19 Darrel Jackson, "Canonical Territory and National Security, 61. Ustav Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, Grava 1. Obshchie polozheniia, <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html> (2022 年 9 月 28 日閲覧)。
- 20 Episkop Venskii i Avstriiskii Ilarion (Alfeef), "Printsip 'Kanonicheskoi Territorii' v Pravoslavnoi traditsii," 54-55.
- 21 ロシア正教会の公式サイトによれば、2019 年のロシア正教会の教区数は 38,649 件である。Vnytrenniaia zhizn' i vneshniaia deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi s 2009 goda po 2019 god. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5359105.html> (2022 年 9 月 30 日閲覧)。一方、ロシア正教会の管轄下にあるウクライナ正教会に属する宗教団体（教区のみならず、神学校や兄弟団も含む）は、同じ 2019 年時点で 12,437 件であった。Relihiini orhanizatsii v Ukraini <http://www.patriarchia.ru/db/text/5359105.html> (2022 年 9 月 30 日閲覧)。
- 22 久松英二『ギリシア正教 東方の智』講談社メチエ、2012 年、54-76 頁。
- 23 例えば次を参照。Serhii Plokhyy. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus* (Cambridge University Press, 2010), Faith Hills, *Children of Rus': Right-Bank Ukraine and the Invention of a Russian Nation* (Cornell University Press, 2013).
- 24 三浦清美『ロシアの源流 —— 中心なき森と草原から第三のローマへ』講談社メチエ、2003 年、127-140 頁、福嶋千穂『プレスト教会合同』群像社、2015 年、38-43 頁。
- 25 たとえば大シスマの後も、ルーシとラテン教会は穏健な関係を保ったことが知られている。モスクワがカトリックに対する敵対的感情を抱くようになるのは、ポーランドやドイツ騎士団との戦争を通じてのことである。J. フェネル『ロシア中世教会史』宮野裕訳、教文館、2017 年、133-150 頁。
- 26 ティモシー・ウェア『正教会入門』、78 頁。
- 27 三浦清美『ロシアの源流』、224-225 頁。
- 28 三浦清美『ロシアの源流』、248 頁。
- 29 教会合同を「ユニア」と言い、正教会側は蔑称として合同教会を「ユニエート」と呼んだ。「ユニエート」の呼称は、ソ連時代までのロシアにおける研究書でも一般的に用いられていた。
- 30 中井和夫『ウクライナ・ナショナリズム —— 独立のディレンマ』東京大学出版会、1998 年、176 頁。

- 31 例えば、右岸ウクライナにおける「ロシア人＝東スラブ民族」同胞意識について、以下を参照。松里公孝「19世紀から20世紀初頭にかけての右岸ウクライナにおけるポーランド・ファクター」『スラブ研究』第45号、1990年。
- 32 Bohdan Bociurkiv, The Autocephalous Church Movement in Ukraine: The Formative Stage (1917-1921), *The Ukrainian Quarterly* 16:3 (1960), 211-223. Nicholas Denysenko, *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*, (Northern Illinois University Press, 2018).
- 33 Nicholas Denysenko, *The Orthodox Church in Ukraine*, 165.
- 34 「東方典礼カトリック教会」を正教会の歴史の流れの中で捉えるかどうかについては論争的である。ナショナリズムを重視する論者は、この教会をキーウ受洗以来の歴史を汲むものと考え、将来的な正教会との合同の可能性を視野に入れる。一方、神学的な点を重視する立場では、この教会はカトリック教会であると分類され、ウクライナ正教会独立問題に直接のかかわりを持たないこととなる。ちなみに、ロシア正教会の側も、カトリックとの合同を選んだ時点で、彼らは正教会ではないと考えるので、後者の立場に近い。実際、キーウの東方典礼カトリック教会の信者・聖職者の間では、自分たちは「カトリック」というアイデンティティを持っている場合が多いというのが、現地調査で掴んだ感触である。そもそも、彼らを正教徒／カトリック教徒のいずれかに分類しようとする 것과自体が、彼らのアイデンティティを否定する行為であろう。彼らは「東方典礼カトリック」という両者を併せ持つ存在なのである。このような理由で、以下本論では、マイダン革命後のウクライナ教会独立問題をめぐる記述では、東方典礼カトリックのファクターは除く。
- 35 Relihijni orhanizatsii v Ukraini (stanom na 1 sichnia 2013 r.) https://risu.ua/religiyni-organizaciji-v-ukrajini-stanom-na-1-sichnya-2013-r_n62238 (2022年10月3日閲覧)
- 36 松里公孝「ウクライナ危機の起源」『ロシアのウクライナ侵攻』NIRA 総合研究開発機構、2022年5月13日 (https://www.nira.or.jp/paper/research-report/2022/032205.html?fbclid=IwAR0TpeQQbwW1wLU6SasEqIpm1IvU-4vfmeueyNWbTLyONJPfQxHK9tjOd00&utm_source=pocket_mylist) (2022年10月1日閲覧)
- 37 ウクライナ言語法の本文は以下を参照。Zakon Ukrainy Pro zabezpechennia funktsionuvannia ukrains'koi movy iak derzhavnoi (Vidomosti Verkhovnoi Rady (VVR), 2019, № 21, st.81), <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2704-19#Text> (2022年10月3日閲覧)
- 38 Predstoiatel' UPTs MP ne pidniavsia pid chas vshanuvannia pam'iaty vijs'kovykh, Korespondent.net. (8 May 2015), <https://ua.korrespondent.net/ukraine/3512823-predstoiatel-upts-mp-ne-pidniavsia-pid-chas-vshanuvannia-pamiati-viiskovykh> (2022年9月23日閲覧)
- 39 Mikhail D. Suslov, "Holy Rus: The Geopolitical Imagination in the Contemporary Russian Orthodox Church," *Russian Social Science Review* 56:3 (2015), 43-62.
- 40 Zakon Ukrainy pro svobodu sovisti ta relihijni orhanizatsii (Vidomosti Verkhovoi Rady URSR (VVR), 2019, no. 25, st. 283) <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12> (2022年10月3日閲覧)
- 41 Zvit pro merezhu relihijni orhanizatsii v Ukraini stanom na 1 sichnia 2021 roku, Derzhavna sluzhba Ukrainy z etnopolitiki ta svobodi sovisti. <https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2021/05/Form1-2021-public3.xls> (2022年9月23日閲覧)
- 42 Osoblyvosti relyhyjnoho i tserkovno-relyhyjnoho samovyznachennia hromadian Ukrainy: tendentsyi 2000-2020 rr. https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_relihiya.pdf
- 43 高橋沙奈美「割れた洗礼盤——「ロシア世界」という想像の共同体とその終焉」『現代思

想』2022年6月臨時増刊号（総特集 ウクライナから問う）、67-80頁。

- 44 Postanova Soboru Ukrains'koi Pravoslavnoi Tserkvy vid 27 travnia 2022 roku, Ukrains'ka Pravoslavna Tserkva. Synodal'nyj informatsijno-prosvitnyts'kyj viddil UPTs. <https://news.church.ua/2022/05/27/postanova-soboru-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-27-travnya-2022-roku/> (2022年9月23日閲覧)

Contributors (Publication order) 執筆者紹介（掲載順）

Ada Taggar Cohen	Professor, Graduate School of Theology, Doshisha University Director, Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR), Doshisha University
アダ・タガー・コヘン	同志社大学神学部・神学研究科 教授、 同志社大学一神教学際研究センター長
Francesco Ferrari	Coordinator, Jena Center for Reconciliation Studies (JCRS), Friedrich-Schiller University
フランシスコ・フェラーリ	フリードリッヒ・シラー大学 イエーナ和解学研究所 コーディネーター
Kotaro Hiraoka	Part-time Lecturer, Doshisha University Research Fellow, Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions, Doshisha University
平岡光太郎	同志社大学 嘱託講師、 同志社大学一神教学際研究センターリサーチフェロー
Hideyuki Kagiya	Special Researcher, Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions, Doshisha University
鍵谷秀之	同志社大学一神教学際研究センター 特別研究員
Yoshihiro Nakanishi	Associate Professor, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University
中西嘉宏	京都大学東南アジア地域研究研究所 准教授
Sanami Takahashi	Lecturer, Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University
高橋沙奈美	九州大学人間環境学研究院 講師

※ 次号の募集につきましては一神教学際研究センター（CISMOR）の
ホームページをご覧ください。 <http://www.cismor.jp/jp/publication/>

Editor's Postscript

We are pleased to send you the eighteenth issue of the *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (JISMOR)*. The current issue features reflections on Martin Buber (d. 1965), one of the most prominent Jewish religious philosophers, and includes articles dealing with interpretations of his famous lecture series “Religion as Present” and his understanding of the Bible in the context of modern Jewish Nationalism. The issue also contains a contributed article that passed our peer review process. It discusses an interpretation of how to recognize multiple ambiguities within text containing biblical metaphors. Furthermore, the issue contains a special contribution that examines the history and present situation of the Eastern Orthodox Church in Ukraine and Russia. This special contribution offers important insights into the influence and background of the Russian invasion of Ukraine, which has been a major ongoing international crisis since 2022. Finally, the issue presents a book review and a book introduction. The editors believe the contents of this issue can meaningfully deepen the reader's understanding of the historical and contemporary aspects of the monotheistic religions and religions in general. We hope the issue inspires your research activities.

March 2023

Teruaki Moriyama, Chief of Editorial Committee

編集後記

『一神教学際研究』第18号をお届けします。今号の特集は、20世紀の著名なユダヤ人宗教哲学者、マルティン・ブーバー（1965年没）を取り上げ、ブーバーが行った連続講義「現代としての宗教」が持つ意味と、現代ユダヤ・ナショナリズムにおける聖書理解を論じました。また今号は、査読を通過した投稿論文1本を掲載するに至りました。この論文は、聖書的隠喩の内に曖昧さの混在を認める解釈について論じたものです。そして特別寄稿として、ウクライナとロシアにおける東方正教会の歴史と現状を検討しました。この特別論考は、2022年から進行中の大きな国際問題である、ロシアによるウクライナ侵攻の影響と背景を考える上で重要なものです。これらの論考に加えて、今号は、書評1本と新刊紹介1本も掲載しています。いずれも、それぞれの分野における蓄積と最新の研究動向を踏まえた意義深いものであり、一神教あるいは宗教の歴史と現代の諸側面に対する理解の深化に資するものです。今号が、皆様の研究の刺激となることを願います。

2023年3月

編集委員（代表）森山央朗

JISMOR
(Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions)
一神教学際研究

Date of Issue **March 31st, 2023**
発行日 2023 年 3 月 31 日

Editor in Chief **Teruaki Moriyama (Doshisha University)**
編集者 森山 央朗（同志社大学）

Publisher **CISMOR, Doshisha University**
 (Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions)
 Kamigyo-ku, Kyoto 602-8580
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: rc-issin@mail.doshisha.ac.jp
 http://www.cismor.jp

Cover Design **Keiko Kinuta**
表紙デザイン 絹田啓子

Copyright: 2023 by CISMOR All rights reserved. 不許複製・禁転載