



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第2号 全1冊
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 2
Issue Date	2013-03-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95277
Type	conference proceedings
File Information	jscsh_002_all.pdf



ユダヤ教とキリスト教

日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録
第2号

2011年6月11日（土）

2012年6月9日（土）

日本基督教学会北海道支部

目 次

1. レオ・ベックにおけるユダヤ教とキリスト教——共通コンテクストとしての歴史主義の問題をめぐって——
佐藤 貴史 1
2. モーゼス・マイモニデスの見たキリスト教とイスラム教
山我 哲雄 20
3. 境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史—「キリスト教」「ユダヤ教」「ドイツ宗教」の隙間—
久保田 浩 38
4. 久保田浩先生のご講演（「境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史」）へのコメント
堀 雅彦 67
5. 総括的コメント：ユダヤ教とキリスト教——今日この主題によって何が問われているのか——
土屋 博 75
- おわりに
安酸 敏眞 91

レオ・ベックにおけるユダヤ教とキリスト教
——共通コンテクストとしての歴史主義の問題をめぐる——

佐藤 貴史

はじめに

レオ・ベック (Leo Baeck, 1873-1956) は、20 世紀ドイツにおけるユダヤ教とキリスト教のあいだを架橋した重要な思想家として論じられてきた。しかし、そもそも両者のあいだでは、いかなるコンテクストが共有されていて、何が問題となって思想家同士の対話／論争にまで発展したのだろうか。ここではベックの思想の考察はもちろん、それを媒介にして、20 世紀初頭のドイツの思想的・学問的状況を少しでも明確にすることが本稿の目的である。とはいえ、問題の大きさと深刻さから考えて、本稿は上記の目的を達成するための準備段階に過ぎないことも最初にお断りしておきたい¹。

1. レオ・ベックとはだれか？

レオ・ベックとはどのような人物だったのか²。1873 年 5 月 23 日、

¹ 本稿の内容は、以下のシンポジウムでの読み上げ原稿や共著論文ならびに拙著と内容的に重複した部分がある。佐藤貴史「レオ・ベックの思想と本質論争——弁証論、探求、アイデンティティの危機——」(シンポジウム「レオ・ベックとアドルフ・ハルナック——『キリスト教の本質』批判論文をめぐる」、日本組織神学会 2010 年度大会での配布原稿、於立教大学、2010 年 9 月 16 日)、深井智朗・佐藤貴史「近代日本におけるユダヤ人問題の一断面——レオ・ベック＝有賀鐵太郎往復書簡について——」(『思想』第 1041 号、岩波書店、2011 年 1 月)、佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク——〈新しい思考〉の誕生』(知泉書館、2010 年)。

² レオ・ベックの生涯については次の研究を参照のこと。Werner Licharz (Hrsg.), *Leo Baeck-Lehrer und Helfer in schwerer Zeit* (Frankfurt am Main: Haag und Herchen Verlag, 1983); Albert H. Friedlander, *Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt* (Woodstock, N.Y.: Overlook Press, 1991); Walter Homolka, *Jewish Identity in Modern Times. Leo Baeck and German Protestantism*, with a foreword by Albert H. Friedlander and an

レオ・ベックはプロイセンのポーゼン州リサのラビの家系に生まれた。彼の父親サムエル・ベックはラビであると同時にユダヤ民族史の書物を著しており、高い名声を得た学者でもあった。リサでベックはルター派、カルヴァン派、そしてカトリックという3つのキリスト教の宗派に触れている。とくにカルヴァン派との接触はのちの彼の神学思想に大きな影響を与えているといわれるが、その反面、彼はルター思想には批判的な態度をとることになるのであった。

1891年、ベックは自分の生まれ故郷を旅立ち、ブレスラウの保守的なユダヤ神学校で、またベルリンではリベラルなユダヤ教学高等学院で学び、ユダヤ教の学問とラビとしての教育を受けた。そしてまた1895年、彼はベルリン大学でスピノザについての研究「ドイツに対するスピノザの初期の影響」(“Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland”) で博士号を取得した。その時ベックを教えた教師の一人がヴィルヘルム・ディルタイであった。1897年、ベックはシレジア州オッペルンのラビになり、その地で結婚し子どもを授かっている。オッペルンのラビ時代、1905年に彼が書いたのが、まさに『ユダヤ教の本質』であった。これは明らかにアドルフ・フォン・ハルナックの『キリスト教の本質』を意識して書かれたものである。彼は1907年にデュッセルドルフへ、そして1912年にはベルリンに招聘され、ドイツのユダヤ人指導者の重要なひとりとなり、そこでユダヤ教についての講義も行っている。

さて、ここでベックの生涯を振り返ることは一度やめ、彼の『ユダヤ教の本質』の成立状況と概要について簡潔に触れておきたい。1900年にハルナックの『キリスト教の本質』が出版されたが、その内容に対してラビやユダヤ人学者からさまざまな批判的反応が見られた。その批判者のひとりがベックであった。「けっして始められることのなかった対話」³ではあったが、すでに書いたように、ベック

epilogue by Esther Seidel (Providence/Oxford: Berghahn Books, 1995).

³ Albert H. Friedlander, Werner Licharz, Bertold, Michael A. Meyer, “Vorwort,” in *Leo Baeck Werke*, Band 1, Das Wesen des Judentums (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,

の『ユダヤ教の本質』はハルナックの『キリスト教の本質』を十分に意識して書かれたものであり、ベックは『ユダヤ教の本質』を出版する前にある雑誌に『キリスト教の本質』に関する書評も掲載している⁴。しかし、同時にこのようなユダヤ教やキリスト教の「本質」をめぐる論争は、単に学問的な領域に限定されるべき性格のものではなく、近代世界におけるアイデンティティの喪失の危機というより深刻な問題に根差した現象だということにも注意を払う必要がある⁵。

『ユダヤ教の本質』はその第1版が1905年に出版され、1922年には第2版が世に送り出された。第2版では頁数が2倍近く——第1版では167頁だったものが、第2版では308頁に、1923年の第3版以降は索引が付けられ327頁になる——に膨れ上がり、最終的に第6版が1932年（1933年）に出版されている。有賀の翻訳は目次と分量から見て第2版以降のものであることは確かである。なお『ユダヤ教の本質』は日本語訳に先立って、1936年に英訳がなされている。

さて、ふたたびベックの生涯を追いかけてみよう。彼は第1次世界大戦の時には従軍ラビとして働き、戦後はまたベルリンに戻り、さまざまな団体に活動するラビとして、またユダヤ教学高等学院の教師として尊敬を集めた。ベックはプロイセンの教育省（Prussian Ministry of Education）でユダヤ人問題に関する助言者になり、そこではエルンスト・トレルチとの接触があったと思われる⁶。ナチスの台頭後もドイツに残り、同胞のためにラビとして働き続け、1933年、彼の指導の下で「ドイツ・ユダヤ人帝国代表団」（Reichsvertretung der

2006), 7.

⁴ Leo Baeck, “Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums,” *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, September 1901.

⁵ このあたりの事情については次の研究を参照のこと。Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: Verlag C. H. Beck, 1. Auflage in der Beck'schen Reihe, 2007).

⁶ Homolka, *Jewish identity in Modern Times*, 6.

deutschen Juden) も創設された。またベックはナチス支配の困難な時代のなかでも研究、とくにユダヤ教とキリスト教の関係の研究を続け出版した。彼にとってこの問題は、以前にもまして切迫したものと感じられたのである。1938年の帝国水晶の夜以後もベックはなおベルリンに留まり、ついに1942年にベルリンのユダヤ教学高等学院はナチスによって閉鎖されることになる。1943年1月27日、ベックの下にもゲシュタポが訪ねてきた。しかし、ベックは彼らとともにすぐには出発せず、1時間の猶予をもらった。そのさい、彼は家族に別れの手紙を書き、同時にガスと電気代を払うための郵便振替用紙を記入したと言われている⁷。テレジエンシュタットの収容所は確かに他の強制収容所とは異なって、ナチスの世界へのプロパガンダのために用意されたような収容所で、公式にはユダヤ人の自治によって収容所が管理されていることになっていたが、実態はそのようなものではまったくなく、「地獄」のような場所であった。そこでのベックの収容者番号は187894であったという。しかし、そのような過酷な状況のなかでもベックは収容者たちに語りを通して慰めを与え、激励していたのであった。

戦後、解放されたレオ・ベックは家族が待つロンドンに行き、1948年にアメリカ、シンシナティーのヘブル・ユニオン・コレッジへの招聘を受け、5年間そこでユダヤ宗教史の教授の職にあった。

アメリカではベックはしばしばニューヨークを訪ね、プロテスタントの神学者たちと対話を重ね、いくつもの書物や論文を書いている。彼は伝統的なユダヤ教の教えを現代の哲学の枠組みで、あるいはキリスト教との関係のなかで表現することができた類稀なラビのひとりであった。そしてそれは戦後になってはじまったことではなく、彼はベルリン時代からプロテスタンティズムとの積極的な対話

⁷ テレジエンシュタットでのベックの様子については次の研究を参照した。
Albert H. Friedlander, "Leo Baeck in Theresienstadt," in *Jewish identity in Modern Times*.

を試みた世代であり⁸、『ユダヤ教の本質』はまさにその証拠である。そのような宗教的な態度をもったベックであったからこそ、往復書簡に見られるようなプロテスタント神学者である有賀との思想的な一致を経験することができたのであろう。ロンドンに再び戻ったベックは、なおも衰えることなく執筆活動を続けていたが、1956年11月2日にロンドンで逝去した。

2. 〈本質〉が問題になるとき

従来、ベックとキリスト教の関係を考察するとき、必ず持ちだされるのがハルナックの『キリスト教の本質』に対するベックの批判である。しかし、ベックのハルナック批判の内実はすでに加納論文が明らかにしている点多々あるので、ここではその問題を論じることはしない。ただベックがハルナックのキリスト教研究のどこに疑問を投げかけているかという点についてだけ簡潔にふれ、次にそもそも「〈本質〉が問題になるとき」とは、ユダヤ教やキリスト教といった〈宗教〉にとってどのようなときだったのかを思想史的に確認しておきたい。

(1) 裁判官と弁護士の間

ベックは、その書評の最初の数頁で歴史家としてのハルナックの姿を問題としている。ハルナックはみずから本を「歴史学のさまざまな方法」を用いて書くと言っているにもかかわらず、「純粋に弁証論的な特徴を帯びた作品が純粋な歴史を提示するという要求とともにわれわれの前に歩み出てくる」¹⁰。すなわち、ハルナックの議

⁸ 例えば、Friedlander, *Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt* ではベックに対するパウエル・ティリッヒの言及についても論じられている。

⁹ 加納和寛「ハルナック『キリスト教の本質』におけるユダヤ観」(『日本の神学』第49号、日本基督教学会、2010年)。

¹⁰ Leo Baeck, "Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums," in *Leo Baeck- Lehrer und Helfer in schwerer Zeit*, herausgegeben Werner Lichart (Frankfurt am Main: Haag+Herchen Verlag, 1983), 11. なお、津田健治氏のすぐれた翻訳が存在

論は〈歴史家〉の仕事のように見えて、実のところ〈弁証家〉のそれであり、自分の「価値カテゴリー」を遠い過去にあてはめたりしているのではないかというのがベックの方法論的批判である¹¹。ベックによれば、ハルナックにおいては「歴史叙述者という裁判官の職」と「弁証家という弁護士の職」が混同されており、イエスのユダヤ的背景や時代状況が捨象され、ファリサイ派が不適切な仕方でも論じられていた。こうしてベックはハルナックの仕事は歴史家の仕事ではなく、弁証家の誤った方法論——ベックはその方法論を「近代化」と呼んでいる箇所がある——によってキリスト教の本質が描かれていると批判するのであった¹²。

(2) 近代の問題としての本質論争

このようなベックのハルナック批判が正しいかどうかは別として、なぜ〈本質〉が問題なのか。ベックの思想の内容に入る前に、20世紀に勃発した本質論争がある時代の特殊な問題というわけではなく、その内容は近代そのものを再検討するような思想史的射程を保持していたことを指摘しておきたい。

まず狭く見れば、ユダヤ教の本質を問うという行為は、「19世紀のユダヤ教の歴史的・知的大変動」¹³のなかで起きたと言ってよいだろう。いわゆる「ユダヤ人問題」を解決するための一つの答えとして、ユダヤ人の解放と彼らのキリスト教社会への同化が挙げられるが、この過程が進めば進むほど、ユダヤ教の輪郭が曖昧になっていき、〈ユダヤ教とは何か〉という問題が頭をもたげ始めてきた。同時に、この時代に登場したユダヤ教学（Wissenschaft des Judentums）もまたユダヤ教の来し方と行く末をその課題に組み込んでいたと言

するが、残念ながら本稿で用いることはできなかった。レオ・ベック「ハルナックの講義『キリスト教の本質』批判（1901）」（津田健治訳、『聖学院大学総合研究所紀要』、No.50、2011年3月）。

¹¹ Ibid., 13.

¹² Ibid., 17.

¹³ Homolka, *Jewish Identity in Modern Times*, 25.

える。要するに、ここで問われたユダヤ教の本質とは、言い換えればユダヤ教のアイデンティティの問題である。ユダヤ教の本質を問う行為は学問的な探求だけでなく、19 世紀以降のユダヤ人の運命を問う行為だったと見ることができる。

このような見方と密接に関連しながらも、さらに広い視野から本質論争を捉えなおしたのがトゥルツ・レントルフである。彼によれば、20 世紀の本質論争とは「宗教と近代性の一致」¹⁴をめぐる議論であり、そこではユダヤ教の本質だけでなくカトリックの本質や宗教の本質も問われた。しかし、レントルフによれば、結局のところ「さまざまな〈本質規定〉の競合は、近代の〈本質〉との競合のうちに、いまや完全に多元的な問題状況という根本モデルを作り上げた」¹⁵。さらにこの本質規定をめぐる議論は、(近代の) 学問方法論の再検討をもたらした。すなわち、「文化や宗教という事柄における学問的認識の可能性と限界の諸条件に対する高度な反省」がこの論争から生じたのである。こうして、本質論争の思想史的射程はアイデンティティの危機、近代の多元的社会の問題、そして学問方法論の反省にまで及んでいることがわかる。

(3) 狭間の世代——歴史主義の問題——

これまでとりたてて確認する必要のなかった本質やアイデンティティが問題になった背景には、19 世紀から 20 世紀にかけて、とくにドイツの学問世界を瞬く間に支配した歴史主義の問題がある。永遠性や変わらぬ本質も歴史の波に飲み込まれれば、たちまちに生成の相の下で議論されることになったのである。

この問題についてわれわれは、まずマイネッケの言葉に耳を傾けてみよう。その著書『歴史主義の成立』の序文で、彼はドイツに生

¹⁴ Trutz Rendtorff, "Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende," in *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991), 65.

¹⁵ Ibid., 65-66.

じた歴史主義を最大限の賛辞でもって迎えている。マイネッケによれば、歴史主義の台頭は「西欧の思考が経験した最大の精神革命の一つ」であり、「宗教改革につぐ第二の偉業」である¹⁶。「歴史主義の核心は、さまざまな歴史的=人間的な力を、一般化的にではなく個性化的に考察することにある」¹⁷。つまり「歴史主義が呼びおこしたのは、個別的なものに対するこの新しい感覚であった」¹⁸。しかしマイネッケは歴史のなかに生起する一回限りの出来事や、歴史のもっとも深い底で働いている人間の精神や魂のうちに創造的な力を見出そうとする一方で、歴史主義が抱えている負の側面を忘れてはいない。「歴史主義は支えようのない相対主義への道であり、人間の創造力を麻痺させるものであるという見解」¹⁹を、彼は十分に熟知していたのだ。この問題を正面から批判したのがフッサールであった。

1911年フッサールは、『厳密な学としての哲学』において「自然主義」と「歴史主義」に対して批判の矛先を向け、それは学問的ニヒリズムを招き、結局は「頽廢の時代」の到来を告げると語っている²⁰。もちろん、ここでのフッサールの目的は現象学の普遍妥当性を宣言することであった。しかしこの論文からわかることは、当時のドイツの知的・精神的雰囲気として、すでに第一次世界大戦に先立って相対主義や科学万能主義といった近代の病がいたるところに蔓延していたということである。またフッサールとは反対に、トレルチは青年たちの非歴史的な思考を危惧していたようである。名著『歴史主義とその諸問題』のなかで彼は、みずからの時代認識とで

¹⁶ Friedrich Meinecke, *Die Entstehung der Historismus*, Werke, Bd. 3 (München: R. Oldenbourg Verlag, 1965), 1-2. 『歴史主義の成立（上）』（菊池英夫・麻生建訳、筑摩書房、1967年）、4-5頁。

¹⁷ Ibid., 2. 同上訳書、5頁。

¹⁸ Ibid. 同上訳書。

¹⁹ Ibid., 4. 同上訳書、7頁。

²⁰ エドムント・フッサール「厳密な学としての哲学」（『世界の名著 51』、小池稔訳、中央公論社、1970年）、150-151頁。

もいうべき文章を著している。そこで彼は「通称『非歴史的』に方向づけられている今日の青年」²¹と言いながら、歴史への無関心やその破壊がもたらす結果を次のように記している。

歴史的な教養や歴史的な知識そのものを破壊することは、ただ野蛮状態に向かって決心することとしか考えられないし、それをなしとげることができるとすれば、それはただその他の一切の生活領域においても野蛮状態に逆もどりすることによってでしかない²²。

歴史主義に対してさまざまな態度をとることが可能であるが、いずれの態度をとるにせよ歴史の問題に真正面から取り組むことは、相対主義の問題を不可避の課題として引き受けることである。トレルチは歴史主義を定義して「精神的世界のわれわれのあらゆる知と感覚の歴史化」(die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt)と書き、「われわれはここにすべてのものを生成の流れのなかに(im Flusse des Werdens)、すなわち果てしなくつねに新しい個別化のうちに、そして過ぎ去ったものによって規定されつつ、知られざる未来的なものへと向かうことのうちにみる」²³と言っている。「生成の流れ」という表現が、歴史主義が有している相対主義的な傾向をあらわしている。認識論のみならず文化や倫理もまた相対化の波に飲み込まれていく時代状況のなかで、多くの思想家、とりわけ若い思想家たちが歴史主義を克服しようと

²¹ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Gesammelte Schriften, Bd. 3 (Aalen: Scienta Verlag, 1961), 3.『歴史主義とその諸問題(上)』(近藤勝彦訳、トレルチ著作集4、ヨルダン社、1980年)、17頁。

²² Ibid., 4. 同上訳書。

²³ Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," in *Kritische Gesamtausgabe. Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)*, Bd. 15, herausgegeben von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002), 437.

活動していた。

ミュンヘン大学の組織神学者フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフは、1920年代初頭から頭角をあらわしはじめ、歴史主義を克服しようと悪戦苦闘した若き知識人たち——カール・バルト、パウル・ティリッヒ、フランツ・ローゼンツヴァイクといった1880年代生まれの思想家——を「神のフロント世代」²⁴と呼び、彼らのあいだにはカトリック、プロテスタント、そしてユダヤ教といった宗教間の垣根を越えた思想的親近性があったという²⁵。トレルチやハルナック、ヘルマン・コーエンなどの古い世代に対する、いや近代性そのものに対するあからさまな反感が彼らの特徴であった。そのなかでも興味深いのはこの「神のフロント世代」が各々「時間」、「時間経験」、「歴史理解」というテーマにいくつもの角度から光を当てたことである²⁶。また第一次世界大戦のインパクトは計り知れないものであったと推測できるが、例えばこの経験の下で「消滅」²⁷ (*annihilatio*) という概念は終末論的に再解釈された。当時の終末論的な言説は「伝統的な時間言語の根源的な批判」を引き起こし、「過去、現在、未来という見通しのきく区別」は「時間の加速」に取って代わられた²⁸。またフロント世代の思想家たちは多種多様な語彙——「原歴史」、「啓示の歴史」、「神の歴史」、「神の言葉の歴史」、「神の王国の歴史」——を造語して、「現在を質的に新たに把握」しようとしたのである²⁹。

それでは、1870年代生まれのベックはどうだったのであろうか。1860年代の生まれのトレルチと1880年代生まれの弁証法神学者たちに挟まれたベックは歴史主義の問題とどのように対峙したのか。

²⁴ Friedrich Wilhelm Graf, “Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik,” *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2004): 54.

²⁵ *Ibid.*, 55-56.

²⁶ *Ibid.*, 65.

²⁷ *Ibid.*, 66.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 66-67.

ユダヤ人ベックにとってキリスト教神学者の学問的営為はどのように映ったのだろうか。

3. 歴史主義のなかのユダヤ教

(1) ベックによるプロテスタント神学の評価

ベックには1932年に書かれた「神学と歴史」という論文がある。そこで論じられているのはまさに歴史主義の問題であり、バルトやティリッヒに代表される新しいプロテスタント神学の動向だけでなく、トレルチの思想にまで目を配りながらキリスト教神学とユダヤ教神学の問題を考察している。

ベックは「歴史主義を克服し」、「それがもたらした相対主義からの出口を見つけるという欲求」が当時のドイツにあったことを記している。もちろんユダヤ教にとっても歴史主義は無関係ではなく、当時のユダヤ人思想家たちがプロテスタント神学者の著作、とくに「〈弁証法〉神学」を意識していたことが指摘されている³⁰。まさに、プロテスタントにおける新しい動向を促していたのも「歴史主義という苦境」(die Not des Historismus)であり、「そこから自由になりたいという激しい欲求」であつた³¹。ベックによれば、新しいプロテスタント神学者たち——バルト、ブルンナー、ティリッヒのほか、にエーリヒ・シェーダー、マルティン・ディベリウスの名があげられている——が、「神中心の神学」「宗教において歴史的なものと超歴史的なものを区別すること」「カイロス」といった言葉を口にしようとしたことの根本にはハルナックの姿があると言う。曰く、絶対的なものをどこまでも求めた新しい世代から見れば、ハルナックの「キリスト教の本質は結局のところ福音の生成と変遷の描写以外のなにものでもなかった」³²。かくして「〈歴史主義の危機〉」はここ最近の

³⁰ Leo Baeck, "Theologie und Geschichte," in *Leo Baeck Werke*, Band 4, herausgegeben von Albert H. Friedlander und Bertold Klappert, und Werner Licharz (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 46.

³¹ Ibid., 47.

³² Ibid.

世代の思考を政治的なもの、おそらく経済的なものにいたるまで特徴づけている」³³のであった。

またベックは、このような歴史主義の危機について語ったキリスト教神学者として、トレルチの名をあげ、安易に「絶対的宗教」の道に逃げることなく、「普遍概念の歴史的現実化」の道を辿ろうとする彼を高く評価し³⁴、「歴史だけが源泉として、歴史哲学だけが解決策として残っている」という言葉をトレルチの著作『歴史主義とその克服』から引用している³⁵。ベックのトレルチ評価には興味深い点が2つある。第一に、ベックはトレルチの思想における3つの点、すなわち「〈個性的総体〉の概念」(der Begriff der individuellen Totalität)、「〈異なった魂のもの〉の認識の教説」(die Lehre von der Erkenntnis des Fremdseelischen)、そして「〈建設〉の理念」(die Idee vom Aufbau)をトレルチの重要思想と位置づけながら、そこにユダヤ神秘主義のあるモチーフと具体化を見ることができると述べている³⁶。第二に、ベックはトレルチの「歴史は歴史によって克服される」という定式を取り上げながら、トレルチが何らかの意味において歴史主義を克服しようとしたことを指摘し、「歴史主義の時代、そして歴史主義によって規定された神学の時代がこうして完成し終結した。新しい神学のために道が切り開かれた」³⁷と書いている点である。ベックにとって、トレルチの歴史主義の神学はリッチェル学派やハルナックとも、あるいは弁証法神学とも異なる神学であり、その思想は独自のものとして際立ちながら、プロテスタント神学のなかに位置づけられていることがわかる。

(2) 「世界史的個性」をその都度探し出すこと

³³ Ibid., 48.

³⁴ ibid.

³⁵ Ibid., 49.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid. 傍点引用者。

さて「歴史化」³⁸ (Historisierung) の流れのなかにいるユダヤ教もまた本来であればユダヤ教神学を必要としたが、その望みをかなえるには厳しい状況であった。ベックによれば、ユダヤ人が「ヨーロッパの文化全体」、つまり「ヨーロッパ主義」のなかに入ってしまったことにより、ユダヤ人の「古い伝統」はぼろぼろになってしまった。しかし、のちのユダヤ人はその途切れた伝統を過去のなかを探そうとしたが、その代償はけっして安いものではなかった。というのも、「本来の伝統の場所に学問的な再構築があらわれ、歴史的連関の場所に歴史学があらわれた」³⁹からである。すなわち、ユダヤ教の伝統を歴史的・実証的に研究するユダヤ教学の登場である。ユダヤ教学は「研究の事柄」であり、「探求し思惟する人間の問題」ではなかった。ユダヤ教学はユダヤ教の伝統を取り戻すためにあるのではなく、「歴史のための歴史」⁴⁰に関わるものとして存在したのである。

ベックは、ユダヤ教が歴史主義の時代を生き抜くためにはユダヤ教神学が必要であると主張する。しかし、ベックによれば「神学」(Theologie) という言葉はギリシア哲学に場所を持っていたとしても、キリスト教会において先に重要な意味をえたのであった⁴¹。また、歴史主義に対抗して出てきた新しいプロテスタント神学者が用いる「教会と啓示」⁴²という言葉もユダヤ教にとっては異質なものであった。むしろ、重要なのはそのような異質な要素からユダヤ教を語るのではなく、「ユダヤ教において神学が何を意味すべきで、そこで神学は歴史との関係をもちうるのか」が、「ユダヤ教の特殊性から」語られなければならない⁴³。ベックにとってユダヤ教の特殊性のうちでこそ、ユダヤ教の「世界史的なもの」や「普遍的なもの」が示されるのである。こうしてベックはプロテスタント神学を批判しな

³⁸ Ibid., 50.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 53-54.

⁴² Ibid., 54.

⁴³ Ibid.

がら、次のように言うのであった。

普遍主義 (Universalismus) はプロテスタント神学が好んで語った絶対性のうちではなく、徹頭徹尾、個別的に規定されたもののうちにある。普遍主義が実現化される場所とは、単独ないしは全体的個別性から、ある理念や生き生きとした精神的な力が発出するところである。いまとなればその精神的な力が人間の思惟や生の全体から奪われたり、そこにはないものと考えすることはもはやできない。ここで決定的なのは妥当性あるいは広がりや存在しているということではなく、意義、ダイナミックなもの、そして動揺させるものである⁴⁴。

さらにベックは、ユダヤ教は特殊性の下で普遍的になるという問題を、「特殊ユダヤ的な世界史的問題」と言い換え、それはつまるところ「無限なもの、永遠なるもの、一なるもの、無制限のものが有限なもの、時間的なもの、多様なもの、限界づけられたものへと入っていくという問題」であり、「人間的なものの精神的・倫理的緊張」(die geistige, sittliche Spannung des Menschlichen) の問題だと語る⁴⁵。いや、そもそも「被造物性と自由」「恩寵と律法」「啓示と預言」「内在と超越」「秘儀と倫理」といった緊張関係がユダヤ教全体に見出されるのである。この緊張の理念はつねに繰り返し「探求的人間」(der suchende Mensch) をとらえ、そこにユダヤ教はみずからの「発展」「歴史」「伝統」「歴史的統一」、そして「本質的にユダヤ教に属するものに対する原理、規範、基準」をもっている⁴⁶。まさにユダヤ教の特殊性から出発することがユダヤ教における世界史的なものへと通じているのであれば、その「方法論的熟慮」こそ「ユダヤ教における神学」だとベックは言う。「こうしてこの神学は、歴史と同時に

⁴⁴ Ibid., 55.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 55-56.

ユダヤ教の伝統に対するその都度の熟慮 (die jeweilige Besinnung) である」⁴⁷。すなわち、ユダヤ教神学とは、みずからの特殊性のうちに普遍的なものや「世界史的個性」⁴⁸ (weltgeschichtliche Individualität) を「その都度」探しだそうとする意味では、絶え間ない探求的な行為である⁴⁹。

『ユダヤ教の本質』では、この問題がキリスト教と比較されながら論じられている。ベックにとってユダヤ教には狭い意味での「教義」がまったく存在しない⁵⁰。彼はおそらくキリスト教を念頭におきながら次のように言う。

⁴⁷ Ibid., 56. 傍点引用者

⁴⁸ Ibid., 58.

⁴⁹ ベックによれば、「倫理的性格、すなわち人倫的行為の原理的意義は、イスラエルの宗教にとって根本的なものである」(Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, in Leo Baeck Werke, Band 1, 87)。「道徳的律法」こそ、「本来のイスラエルの預言者の宗教」の重要な要素であり、「ユダヤ教は単に倫理的であるだけでなく、倫理がその原理を、その本質を形成している」(Ibid., 87)。また「人類の将来をそのみずからの道の完成とみなす宗教として、イスラエル宗教は世界宗教となった」(Ibid., 96)。さらに「普遍主義のなかにその目的を意識するあらゆる宗教はイスラエル宗教から発生」しており、その点においてもイスラエル宗教は世界宗教と呼ぶことができる (Ibid., 96)。しかし、このようなユダヤ教理解を批判したのがトレルチであった。彼の「宗教史的方法」(Ernst Troeltsch, “Das Ethos der hebräischen Propheten,” *Logos*, Band VI. 1916/17: 28) によって——コーエンの言葉を借りれば——「預言者の倫理」は「農民の道徳」へと貶められ、「神論の普遍主義」は「部族神の特殊主義」へと押し込められてしまった (Cohen, “Der Prophetismus und die Soziologie,” in *Werke*, Band 17. Kleinere Schriften VI 1916-1918 (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002), 506)。ユダヤ教のなかでは「人間性」や「自由」、ましてや近代的な意味における「デモクラシー」や「社会主義」と結びつくものはもはやなかった (Troeltsch, “Das Ethos der hebräischen Propheten,” 18)。むしろ、ユダヤ教のなかに本来あった「預言者のエートス」はキリスト教に引き継がれ、そのなかで展開されることではじめて世界史的意義をもちえたのである。学問的論争の装いではあるものの、ここにユダヤ教とキリスト教の対立を見ることもできるが、それがどのような次元での対立かは慎重に判断されなければならない。

⁵⁰ Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 44. レオ・ベック『ユダヤ教の本質』(有賀鐵太郎訳、全国書房、1946年)も参照したが、訳は私訳なので頁数は記載しなかった。

教義とは特定の定めが確固たる概念のなかで形成され、任命された有力な権威によって義務的なものとして表明され、その承認にさいして正統信仰と救済の基礎となるような聖なる遺産を指示するものと宣言されたときにはじめて成立するものである

51。
。

また神の知識を完全に獲得しようとするグノーシス的立場も当然のことながら否定される。言い換えれば、これはユダヤ教では教義や知識を体系的に構築するという試みは退けられることを意味する。

このような態度をユダヤ教がとった理由として、ベックがあげる二つの要素が重要である。第一の要素は、「秘儀の思想」(*der Gedanke des Geheimnisses*)⁵²である。ベックによれば、キリスト教においては神の秘儀はすでに教会において「実在的なもの」(*etwas Reelles*)であり、 sacramentにおいて具体的なものとなる⁵³。しかし、ユダヤ教にとって神の秘儀は「究めがたいもの」⁵⁴であるが、その秘儀も人間の世界には「戒め」(*Gebote*)、すなわち「善を行うこと」としてあらわれ、これがあらゆる知恵のはじまりとなる⁵⁵。要するに、「人間の義務は神に関する知恵に先行しており」、神に関する知恵は「所有」ではなく、「探求と問い尋ね」という行為のなかに見出される⁵⁶。こうしてユダヤ教においては「敬虔な行為」が重要であり、ベックによればこのことがユダヤ教が教義の形成に傾くことを阻止してきたのである⁵⁷。さらに彼は「ユダヤ教の信仰共同体は、

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 45.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

教義を作ることができる主体を欠いている」⁵⁸とまで述べている。

またユダヤ教にとってその中心に位置するのは、敬虔な行為としての「探求的な宗教哲学」(die suchende Religionsphilosophie)⁵⁹である。この宗教哲学は教義のような体系ではなく、行為の「方法」⁶⁰を提供した。同時に、この「探求的な宗教哲学」のためにユダヤ教は「完結した概念」になるのではなく、「絶え間ない思考活動の要求」をみずから課したのである⁶¹。さらにベックはユダヤ教自体は「その歴史的全体性」⁶²においてのみ把握されると書いているが、歴史的全体性はつねに未完なので、ユダヤ教を理解するという学問的行為も終わりのない「探求的な宗教哲学」を土台にして行われると言えよう。ベックは、おそらくここでもキリスト教も意識してであろうか、これらの考えをユダヤ教の独自性とみなし、次のようにまとめている。「ユダヤ教は教義をもたずに、その代わりに宗教哲学を有している。このことはユダヤ教の起源と歴史に負うているのである」⁶³。こうしてベックは、『ユダヤ教の本質』や論文「神学と歴史」における神学的態度のうちに歴史主義の克服の道を見出そうとして、次のように言うのであった。「……ユダヤ教の教えは同時にその歴史であり、ユダヤ教の歴史は同時にその教えであると言ってもよいだろう。このことを意識してのみ、ユダヤ教における歴史主義と同様に歴史の喪失は克服されうるのだ」⁶⁴。

おわりに

ベックはユダヤ教の歴史や伝統といった特殊性から出発しながら、普遍的なもの、そして「世界史的個性」に到達しようとし、その方

⁵⁸ Ibid., 46.

⁵⁹ Ibid., 47.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., 53.

⁶³ Ibid., 47.

⁶⁴ Baeck, "Theologie und Geschichte," 56.

法論を「ユダヤ教神学」と呼んだ。それはユダヤ教やキリスト教といった宗教・宗派の境界線を難なく越えて、ドイツの学問世界を覆っていた〈歴史主義〉という当時の共通コンテクストに対する彼なりの応答であった。ベックはハルナックの『キリスト教の本質』を意識しながらユダヤ教の独自性を弁証しようとする。しかし、歴史主義の問題を考えると、ベックはその克服を目指す「ユダヤ教神学」の対話相手として、弁証法神学という新しいプロテスタント神学ではなく、トレルチの「歴史主義によって規定された神学」に親近感をもっていたのではないだろうか。論文「神学と歴史」では、トレルチに割かれたページが他のプロテスタント神学者と比べて圧倒的に長いこともその証左と思われる——著作集ではなく、オリジナルのテキストでは約11頁半のうち2頁弱がトレルチの思想とその評価に当てられている。教会や啓示に集中していく弁証法神学ではなく、歴史の問題を中途半端に扱うことに我慢できなかったトレルチの神学に、ベックは大きな関心を寄せたと考えることができるかもしれない。

論文「歴史と神学」が書かれたのはナチスが政権に就く前年である。時代は価値の相対化のなかで、野蛮でさえも認めるような状況になっていた。野蛮への転落を間近に控えながら、ベックはキリスト教神学から何を学んだのかはさらに考察されるべきテーマだが、そもそもキリスト教神学ではなく、ユダヤ教の伝統のうちにその隘路からの出口を探そうとする者がいたことも明記されなければならない。例えば、レオ・シュトラウスは近代的合理主義や歴史主義から逃れるためには「真に自然的な模範」としての「マイモニデスの合理主義」に回帰することこそ、その最善の策だと真剣に考えていた⁶⁵。

本稿では歴史主義の問題にベックがどのように対峙し、同じ問題

⁶⁵ Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlin: Schocken Verlag, 1935), 9.

に苦しんでいたプロテスタント神学をどのように見ていたかについて考察してみた。もし当時のユダヤ教とキリスト教のあいだに「共通コンテキスト」あるいは「共有された歴史」があったとしたら、両者を媒介するコンテキストとして歴史主義はいまなお有効な研究のフィールドであり、ハルナックとベックのあいだに生じた本質論争も歴史主義の問題を抜きにしては考えられないのではないだろうか。

(さとうたかし 北海学園大学准教授)

モーゼス・マイモニデスの見たキリスト教とイスラム教

山我 哲雄

1. マイモニデスと彼のユダヤ教観

モーゼス・マイモニデス（1135 年頃－1204 年頃）は、中世におけるユダヤ教の神学および法学の確立者として知られ、特に、従来から 613 あるとされていた「律法（トーラー）」の掟（ミツヴオート）の個別的内容を確定した点で、現代のユダヤ教にまで大きな影響を与えている。彼は、イスラム教のムラビート朝治下のスペインのコルドバに生まれたが、アフリカからより「原理主義」的なムワッヒド朝がスペインに進出してユダヤ教徒やキリスト教徒にイスラム教への改宗を迫ったため、同地の有力なラビであった父に率いられて家族と共にコルドバを脱出し、一時はスペイン国内を放浪したが、1159 年頃、モロッコのフェズに移り、そこでイスラム教徒を装って「隠れユダヤ教徒」として生活した。しかし、そこでも弾圧が強まったので、1166 年頃、家族と共に船で聖地パレスチナに向かったが、当時のパレスチナは、第一回十字軍（1096－1099 年）の征服後のキリスト教徒の支配時代で、マイモニデス一家にとっての安住の地とはなり得なかった。そこで一家は一年足らずで聖地を離れ、ファーティマ朝治下のエジプトに向かい、旧カイロに当たるフスタートに住むようになった。マイモニデスは、ファーティマ朝に代わったアイユーブ朝の支配者に侍医として仕えながら、エジプトで現地のユダヤ教徒の指導者として終生活躍し、多くの著作を残した¹。

¹最近の簡明な評伝として、以下を参照。I. Arbel, *Maimonides: A Spiritual Biography* (New York 2001); J. L. Kraemer, *The Life of Moses ben Maimon*, in: L. Fine, *Judaism in Practice* (Princeton 2001), 413-428; J. L. Kraemer, *Moses Maimonides: An Intellectual Portrait*, in: K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides* (2005), 10-57. A・J・ヘッschel『マイモニデス伝』（森泉弘次訳、教文館）。なお、N・ソロモン『ユダヤ教』（山我哲雄訳、岩波書店）, 68-70.をも参照。

次に、マイモニデスのキリスト教、イスラム教についての見方を検討する前に、彼が自身の宗教であるユダヤ教についてどのように考えていたかを概観しておこう。マイモニデスが、ユダヤ教の信仰のあり方を十三の信仰箇条にまとめたことはよく知られている。これは、ユダヤ教の当時有力な分派で、ラビ的な口伝律法を認めないカライ派との論争の経験を踏まえ、マイモニデスが信じるところの「正統的」なユダヤ教の信仰の大原則をまとめたもので、彼の『ミシュナ注解』の「サンヘドリン篇」第10章への注解に含まれている²。その内容を略述すれば、次のようになろう。

- (1) 創造者としての神の存在を信じる。
- (2) 神の唯一性を信じる。
- (3) 神の非物質性を信じる。
- (4) 神の永遠性を信じる。
- (5) 神のみを礼拝すべきことを信じる。
- (6) 預言者たちが神の靈感を受けて語ったことを信じる。
- (7) モーセが最高の預言者であることを信じる。
- (8) トーラーが神に由来することを信じる。
- (9) トーラーは真正であり、加えても削ってもならないと信じる。
- (10) 人間の行いについての神の全知性を信じる。
- (11) 神による賞罰の報いを信じる。
- (12) 将来におけるメシアの到来を信じる。
- (13) 死者の復活を信じる。

ここから見ても、マイモニデスのユダヤ教信仰理解がきわめて伝

² 英訳は、Helek: Sahhedrin Chpter Ten in: I.Twsky (ed.), *A Maimonides Reader* (Springfield, NJ, 1972)〔以下、M.R.と略記〕, 401-423.N・ソロモン『ユダヤ教』(注1参照) 219-220をも参照。

統的で「正統的」(オーソドックス)なものであることが了解できる。すなわち、ユダヤ教信仰とは、万物の創造者たる唯一絶対にして全知全能の永遠の神のみを礼拝し、預言とトーラーの神的由来を信じ、メシアの到来による救いと死者の復活を待ち望むものなのである。

同時に重要なことは、マイモニデスの考えるユダヤ教が、選民意識に固執する民族主義的、閉鎖的なものではなく、ユダヤ人以外に対しても開かれた、普遍主義的性格を持つものだということである。このことは、まず、改宗者に対する彼の態度に示されている。当時のエジプトで、イスラム教からユダヤ教に改宗する者が少数ながらあった。しかし、そのような改宗者がユダヤ教徒の共同体内部で差別を受けると言う事件が起こった。マイモニデスは、アブラハムの信仰を引き合いに出し、アブラハムと同じ信仰を持つ者は、たとえ出自が異なっても信仰の兄弟であるとして、改宗者を平等に扱うように擁護している。

「われらの父祖アブラハムは、人々に心を開くことを教え、彼らに真実の信仰と神の唯一性を示しました。…それ以来というものの、ユダヤ教を受け入れ、トーラーに規定されている通りに神の名〔＝神〕の唯一性を信仰告白するものは誰でも、われらの父祖アブラハム―彼に平安あれ―の信徒のうちに数えられるのです」³。

さらに注目すべきことは、マイモニデスが、従来からユダヤ教で言われてきた「ノアの七戒」を重視して、改宗していない異邦人についても、終末時の救いにあずかる可能性を認めていることである。創世記9章によれば、人類を滅ぼす大洪水を箱舟で乗り切ったノアに対し、神は再び洪水を起こさないと約束し、同時に血の摂取の禁止などを含む一連の戒めを与えた(創世記9:1-7)。タルムード時代のユダヤ教では、ここに以下の七つの戒めがあると解釈され、それらはユダヤ教のトーラーがモーセを通じて与えられる以前のものであるがゆえに、「ノアの子孫」である全人類を拘束するものと考えら

³ 改宗者オバデヤへの手紙. Letter to Obadiah the Proselyte. *M.R.*, 475-476.

れた⁴。逆に言えば、この「ノアの七戒」を守っている限り、ユダヤ人以外であっても必ずしも「偶像崇拝者」とは見なされないのである。

- (1) 司法（法廷）制度を設け、それにより正義を守る義務。
- (2) 神を冒瀆することの禁止（偽証を含む）。
- (3) 偶像崇拝の禁止。
- (4) 性的不品行の禁止（姦淫や近親相姦の禁止）。
- (5) 殺人の禁止。
- (6) 盗みの禁止。
- (7) 生きた動物から肉を切り取って食べることの禁止（血の摂取の禁止）。

マイモニデスによれば、「七戒を受け入れ、それらを良心的に守る者（異教徒）は、『義なる異教徒』の一人であり、来たるべき世に分け前を持つ」とされる⁵。「来たるべき世」（「オーラム・ハ・ヴァ」）とは、メシア到来時の救いにあずかることを示す定型句であるので、ここでは「七戒」を守る異教徒に、ほとんど敬虔なユダヤ教徒同様の救いが約束されていることになる。

2. 『イエメンへの手紙』におけるキリスト教とイスラム教

次に、マイモニデスとその波乱の多い生涯において、直接、間接に接触した宗教であるキリスト教、イスラム教について、彼はどのように考えていたのであろうか。マイモニデスの全著作中に、ユダヤ教以外の宗教について組織的に考察したものは、残念ながら著者の知る限り存在しない。そこで、この問題を考えるためには、著作

⁴ バビロニア・タルムード『サンヘドリン』56－60.英訳は、Hebrew -English Edition of the Babylonian Talmud. Seder Nezikin. Sanhedrin (London 1969), 56a-60b. これについては、さらに、以下をも参照。Encyclopedia Judaica , 1189-1191 Noachide Laws の項。D. Novak, The Image of the Non-Jews in Judaism: An Historical and Constructive Study of Noahide Laws (New York 1983).

⁵ 『ミシュネー・トーラー』第14巻「士師篇」8章11節。M.R., 221.

のあちこちに散在する断片的な論述を総合して考察しなければならない。

キリスト教とイスラム教について最も集中的に触れたマイモニデスの著作は、1172年頃書かれた『イエメンへの手紙』（「イググレト・テマーン」）であろう⁶。ただし、この手紙は書かれた事情も内容的にも非常に特殊なものであるので、取り扱いにはかなりの注意が必要である。

アラビア半島南部のイエメンにいたユダヤ人は、当時、同地のシーア派イスラム教徒の支配者から改宗を強制されていた。また、ユダヤ人の中からはメシアの先駆者を自称するカリスマの人物が登場して人心を動揺させていた。こうした混乱の中で、同地のユダヤ人指導者がマイモニデスに行動の指針を求めた手紙を書いた。これへの返書が、『イエメンへの手紙』である。自分自身、かつてスペインやモロッコでムワッヒド朝による改宗強制的辛酸をなめたマイモニデスが、イエメンで苦しむ同信者たちに深く同情と共感を覚えたことは想像に難くない。この手紙でマイモニデスは、ユダヤ教の真理性と、イスラム教およびその先行形態であるキリスト教に対するユダヤ教の優位性を強調し、苦難の中で信仰を保つように激励している。

自分自身イスラム教徒のただなかに住み、しかもそのイスラム教徒の高官に仕える身のマイモニデスにとって、公然とイスラム教を貶める著述をすることには危険が大いに伴ったであろう。しかし、彼は、不安を覚えつつも、「公共の福祉のほうが自分の個人的安全よりも優先されるべき」という思いで筆を執ったと告白するとともに、手紙の内容が異教徒に知れることのないように注意してほしい、と懇願している⁷。

それゆえこの手紙には、自分の個人的な体験にも重なる義憤と怨

⁶ 『イエメンへの手紙』英訳は、*M.R.*, 437-462.

⁷ 同上。 *M.R.*, 462.

念と敵意がこもっており、通常鋭利な論理と冷静な合理性を特色とするマイモニデスの全著作の中であって、最も人間くさい情念のこもったものであると見なしてよかろう。

この手紙の最初で、ユダヤ人とその宗教を滅ぼそうとした者には、最初は武力を使う者（アマレク、セナケリブ、ネブカドネツアル、ハドリアヌス）と、より知的で「議論を用いる者」（シリア人、ペルシア人、ギリシア人）があったが、やがてより危険な、武力と説得の両者を組み合わせたより有効な方法を用いる新しい敵が現れるようになったとし、この計画を最初に採用した者が「ナザレのイエス」だったとして、イエスについて次のように記している。

「彼はユダヤ人だった。彼の父は異教徒だったが、彼の母がユダヤ女性だったからである。というのも、われわれの律法の諸原則によれば、ユダヤ女性と異教徒の間やユダヤ女性と奴隷の間に生まれた子供は、正統的（なユダヤ人）だからである」⁸。

マイモニデスはどうも、「処女降誕」したとされるイエスが実はマリアとローマ人の間にできた私生児だったという、ユダヤ人の間に広まっていた噂を採用しているらしい。彼はさらに続けて、こう記す。

「彼は人々を強いて、自分こそ、トーラー中の当惑の的となるような諸点を解明するために神によって遣わされた預言者であるとか、すべての先見者たちが予告していたあのメシアであるとか信じ込ませた。彼は律法とその諸規定がすべて無効になり、その戒めのすべてが破棄され、その禁令すべてが破られるような仕方 で 解釈した。しかし、彼の評判がわれらの民衆の間に広がる前に、われらの賢者たち―彼らに至福の記憶あれ―は彼の計画に気づき、彼に相応な罰を割り当てたのである」⁹。

マイモニデスにとって、イエスが偽メシアであり、彼が十字架で

⁸ 同上。MR, 441.

⁹ 同上。MR, 441.

処刑されたことが彼の偽メシア性の証拠であることは、『ミシュネー・トーラー』にある次のような言葉からも明らかである。

「もしある人物が完全に成功することがなく、それどころか殺されてしまえば、彼がトーラーで約束されたメシアではないことは明白である。……自分自身がメシアだと思い込んだナザレのイエスさえ、法廷によって死刑にされたではないか。これはダニエルが預言したことである。こう書かれている通りである。『あなたの民のうち荒くれ者が、みずから高ぶって事をなし、幻を成就しようとするが、失敗するだろう』（ダニエル書 11：14）。というのも、これ以上大きな失敗があるだろうか。すべての預言者が、メシアはイスラエルを贖い、彼らを救い、彼らの離散者たちを集め、戒めを裁可すると断言している。ところが彼のもたらしたことといえば、イスラエルを剣で滅ぼし、彼らの残りの者たちを散らしたり辱めることだった。彼はトーラーを変えてしまい、世界を誤らせて、神以外のものに仕えるように仕向けたのである」¹⁰。

イエスの後に興ったのが、イスラム教であるが、マイモニデスは『イエメンへの手紙』の前半の文脈では、その創始者を「狂人」と呼び、「ムハンマド」と名指しすることを慎重に避けている¹¹。彼は、自分のための道を拓いた彼の先駆者（すなわちイエス）を範としたが、彼はさらにさまざまな規則の条項（おそらくは、ユダヤ教の律法にないイスラム教固有の戒律）を付け加えて、「彼の有名な宗教」を創出した。すなわち、それがイスラム教なのである¹²。

¹⁰ 『ミシュネー・トーラー』第14巻「士師篇」、「王たちと戦争」第11章の末尾。ただし、この部分は、多くの印刷本で、キリスト教徒の検閲者によって削除されてしまっている。M. R., 226. なお、D. Novak, *The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides*, 235. in: W. Brinner/S. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, 233-250 をも参照。

¹¹ ただし、同じ『イエメンへの手紙』の後半で、マイモニデスは、ムハンマドの登場がすでに旧約聖書に名指しで予告されていたとするイスラム教徒の主張に反駁するために、ムハンマドの名を挙げている。M.R., 449-450.

¹² 『イエメンへの手紙』 M.R., 441-442.

マイモニデスによれば、「これらの男たちはいずれも、自分たちの教えを我らの神聖な宗教と同じレベルに置くことを目指した。しかし、神に由来する制度と人間の習慣を混同するのは、両者〔を区別するため〕の知識を欠いた愚か者だけである」¹³。両者の相違をマイモニデスは、いかにも医者らしく、理性を持ち神の創造した複雑にして精妙な内臓を持つ人間と、木や金属で作られた、中身のがらんだような偶像の違いに例える。すなわち、外見上は多少似ていなくもないが、中身がまったく違うというのである。

言い換えれば、マイモニデスは、ユダヤ教とキリスト教やイスラム教の間に一定程度の外見上の共通性ないし類似性があることは認めているわけである。ただし、その類似性は、われわれが想像しがちな唯一神信仰とか預言者的精神、「書物の宗教」という点にあるのではない。そうではなく、それらがいずれも、ある程度整備された倫理と戒律の体系を持つという点に存する。

「聖書の秘められた意味や律法のより深い意義を知らない無知な者なら、同様に、われわれの宗教と他の宗教を比較して、われわれの宗教には他の宗教と何らかの共通性があると信じるようになるかもしれない。これは彼が、トーラーには禁止命令と肯定命令があり、他の宗教にも赦されている行為と禁じられている行為があることに気づくからである。どちらにも、宗教的な守られるべきことの体系があり、肯定的な規定と否定的な規定があり、それらを守るか守らないかに応じて賞罰が定められている」。

ただし、「真の神的宗教」（すなわちユダヤ教）の絶対的な優位は、その肯定的な規定にも否定的な規定にも、「より深い意味」があるという点に存する。

「その一つ一つのすべてが、人の完全性を求める努力を助け、卓越性を獲得するうえでのすべての障害物を取り除いてくれる。これらの戒めは、大衆とエリートの双方がそれぞれの能力に応じて、道

¹³ 同上。MR., 442.

徳的および知的徳性を獲得することを可能ならしめる。こうして、神に属する共同体は卓越したものとなり、二重の意味での完全性に到達する。第一の完全性とは、人がこの世における人生を最も快適で自分に合った条件のもとで過ごすということである。第二の完全性とは、各人がその生来の力に応じて、知的な目標に到達するということになるだろう」。

これに反し、他の宗教の教えは、ユダヤ教の教えの皮相な模造品に過ぎず、キリスト教やイスラム教がいくらユダヤ教を模倣してみても、「サルが人間の動作をまねするのを見て人が笑ったり微笑んだりするように、揶揄や嘲笑の的になるのが関の山」であるという¹⁴。

それではなぜ、その卓越した神の法を持つユダヤ教徒が、劣った宗教のキリスト教や特にイスラム教徒の下で辛苦と屈辱にあえぎ続けねばならないのだろうか。この問題に対するマイモニデスの答えは、きわめて「旧約聖書的」であり、預言者エレミヤや列王記の著者たちの認識と大幅に一致している。

「思い起こしてほしい、同信の人々よ。われわれの罪の膨大さの故に、神が我らをこの民族、すなわちイシュマエル人（＝アラブ人）のただ中に投げ捨てられたことを。彼らは我らを厳しく虐げ、我らに対して有害で差別的な法を課した。聖書がわれわれに、『我らの敵が自ら我らを裁くであろう』（申命記 32：21）とあらかじめ警告していた通りである。彼らのように我らを陵辱し、侮辱し、虐げ、憎悪した民族はかつてなかったほどだ」¹⁵。

しかし、ユダヤ教徒は信仰を捨てるべきではない。なぜなら、苦難は永遠に続くわけではなく、最終的な救いは神の摂理に含まれているからである。

「一時は彼らが勝ち誇っているように見え、長期であれ短期であれ、支配的な地位にあるように見えようとも、彼ら（の支配）がい

¹⁴ 同上。M.R., 442-443.

¹⁵ 同上。M.R., 457.

つまでも続き、持ちこたえるわけではない。われわれには、はるか昔からの変わらざる神の確約がある。われわれに対して背教の判決が下され、怒りが起こるたびに、最後は神がそれを破棄して下さるだろうという確約が」¹⁶。

マイモニデスによれば、イシュマエル人〔すなわちアラブ人＝イスラム教徒〕による圧迫は、すでにヘブライ語聖書中の『ダニエル書』に預言されていた。すなわち、ダニエル書に四匹の巨獣が出てくるが、さまざまな時代に多くの人々がこの寓意的幻を自分たちの時代に引き付けて解釈したように、マイモニデスはそれらをローマ、ペルシア、ビザンチン、アラブの諸帝国と解釈しているのである。

「これは、神の靈感を受けたダニエルの預言に予告されていたことである。それによれば、未来のある時点で、真の宗教に類似した宗教と一つの聖典と口伝の教えを持った男が登場し、傲慢にも神が自分に啓示を下した、自分は神と会話したなどと主張し、その他にも法外な主張を行うのである。すなわちダニエルは、ローマ帝国滅亡の後にイシュマエル人の帝国が台頭する次第を描写するに際して、あの狂人の出現と、ローマ、ペルシア、ビザンチン諸帝国に対する彼の勝利について暗示していたのである」¹⁷。

しかし、ダニエル書の幻によれば、この第四の巨獣もついには神によって滅ぼされるのである（ダニエル書7：11）。マイモニデスによれば、ダニエルは、「神がやがてはこの人物を、彼の偉大さやその権勢の長い持続にもかかわらず、彼の先駆者たちのまだ生き残っている信奉者たち〔すなわちキリスト教〕ともども滅ぼすことについて、神から知識を与えられていた」のである¹⁸。

3. 他の著作におけるキリスト教とイスラム教

前節の検討の最初にも記したように、『イエメンへの手紙』におけ

¹⁶ 同上。M.R., 444.

¹⁷ 同上。M.R., 443.

¹⁸ 同上。M. R., 443-4.

る悪意のこもったとも言える激情的なキリスト教、イスラム教批判には、特殊な執筆事情とも関わる例外的なものがあり、マイモニデスの他の著作におけるキリスト教とイスラム教についての言及は、より距離を取った冷静なものが多いように思える。まず、最初に注目すべきは、マイモニデスの哲学的主著ともいえる『迷える者への手引き』¹⁹において、ユダヤ教と、キリスト教、イスラム教の共通性に触れている箇所が見られることである。しかしながら、ここでも三者の共通性として指摘されるのは、一神教性でも預言者の性格でも、「聖典的」宗教性でもないし、また『イエメンへの手紙』におけるように、外見上類似した戒律の体系を持っているということでもない。

「われわれ三者、すなわちユダヤ人、キリスト教徒、イスラム教徒に、共通するものがあることは疑いない。それは、世界が時間的に創造されたことを認める点である。このことの妥当性は、奇跡やそれに類するもの妥当性と連動している」²⁰。

マイモニデスがアリストテレスを「哲学者たちの首領」と呼び²¹、その哲学体系とユダヤ教神学の総合を図ったことはよく知られている。しかし、マイモニデスが哲学的な諸問題すべてにおいてアリストテレスに従っていたわけではない。マイモニデスがアリストテレスに同意できなかった最大の論点の一つが、アリストテレスの説く世界の永遠性であった。この世界観は、神が時間の中へと世界を創造したと説く聖書的世界観とは相容れなかったのである²²。

「アリストテレスが見たような意味での永遠性への信仰、すなわち世界は必然性に従って存在しており、いかなる自然の変化も起こらず、物事の通常の運行は何に関しても変更することができないと

¹⁹ 『モレー・ネブキーム』、英訳は、Moses Maimonides, *The Guide to the Perplexed*. Trans. by S. Pines. 2 vols. (Chicago 1963).

²⁰ 『手引き』第1巻71章95a. *Guide*, 178.

²¹ 『手引き』第1巻5章17a. *Guide*, 29.

²² これについては、特に、K. Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World* (New York 2005) を参照。

いう信念は、律法をその根本から破壊してしまい、あらゆる奇跡を必然的に虚偽にしてしまい、律法が提供したあらゆる希望と威嚇を戯言に変えてしまうことだろう。・・・もし、哲学者たちが、アリストテレスが理解したような意味で（世界の）永遠性を証明できたなら、律法の全体が無効になってしまうだろう」²³。

この点で、神による時間的な世界創造の信仰、すなわち創造以前に世界は存在しなかったという観念は、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教に共通するものと認められる、というわけである。しかし、これ以外の点で、三つの宗教の共通点に関する指摘はない。前述の論述の続きは、次のようになっている。

「しかし、この二つの共同体〔すなわちキリスト教とイスラム教〕が扱いに困り、また論議に夢中になっているその他の事柄、例えばキリスト教徒が没頭している三位一体の観念の研究や、イスラム教徒の特定の宗派が没頭しているカラム〔イスラム神学〕の研究について見れば、・・・それらはわれわれにとっては、いかなる意味でも無用なものである」²⁴。

イスラム神学（カラム）ないしイスラム神学者（ムタカッリム）の議論については、マイモニデスは『手引き』の中で一貫して批判的な姿勢を保っている²⁵。より注目すべきは、ここでキリスト教の「特有」の概念として、「三位一体論」が特に引き合いに出されていることである。マイモニデスのユダヤ教的一神論の立場から見れば、キリスト教の三位一体論が神の唯一性を損なう誤謬であることは明らかである。

²³ 『手引き』第2巻25章55a. Guide, 328. マイモニデスは、この点ではむしろプラトンを評価する。プラトンが『ティマイオス』などでデミウルゴス（創造神）による世界の時間的創造を描いているからであろう。『手引き』第2巻13章28b. Guide, 283.をも参照。

²⁴ 『手引き』第1巻71章95a. Guide, 178.

²⁵ これについては、特に、W. Z. Harvey, Why Maimonides was not a Mutakallim, in: J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies* (London/Portland. OR. 1991), 105-114.を参照。

三位一体論への批判は『手引き』の他の箇所にも見られる。マイモニデスは、いわゆる否定神学の見地から、人間的な言語では、神の本質については「・・・ででない」という否定的表現でしか適切に述べ得ないと考え、神の属性を分析することに反対する。その際にマイモニデスは、神の属性を数え上げようとする人々を、キリスト教の三位一体論者になぞらえている。

「もし誰かが、彼（＝神）は一でありながら、一連の特定の本質的諸属性を持つと信じるならば、その者は言葉では彼（＝神）が一であると言いながら、考えでは彼（＝神）が多数であると信じていることになる。これは、キリスト教徒が言っていることに似ている。すなわち、彼（＝神）は一にして三でもあり、三が一であると言うのである」²⁶。

したがってマイモニデスにとって、キリスト教は一神教とは言えず、ユダヤ教聖書の唯一神観から逸脱した異教、ある種の多神教と見なされるべきものであったにちがいない。

マイモニデスは、キリスト教世界に暮らしたことはない。彼のキリスト教体験と言えば、書物によるものや、コルドバやフスタートでの何人かのキリスト教徒との個人的な知人関係を除けば、十字軍支配下の聖地パレスチナに数ヶ月滞在したことだけだったと考えられる。

そこで彼は、聖地奪還の歓喜と興奮も冷めやらぬ狂信的なカトリック教徒たちの聖像や聖画や聖遺物に覆い尽くされた宗教生活を直接目にしたことであろう。その印象について、筆者の知る限りマイモニデスは何も書き残していないが、最近マイモニデスの評伝を刊行したイルル・アルベルの次のような推測は、当を得たものであろう。

「理論的には、彼もキリスト教が聖書に従っていることを知っていた。しかし、マリア、キリスト、諸聖人の立像や肖像は、偶像として彼に衝撃を与えた。それゆえ彼は、キリスト教徒が異教徒であ

²⁶ 『手引き』第1巻50章56a. *Guide*, 111.

るとの感を拭い去ることができなかった」²⁷。

この点で、ユダヤ教徒と同様、徹底した唯一神観を持ち、厳しく偶像崇拜を禁じるイスラム教は、キリスト教と異なっている。前述のように、『手引き』の中でマイモニデスは、イスラム神学（カラム）やイスラム神学者（ムタカッリム）を徹底的に批判しているが、それはイスラム神学者たち—おそらくは、ムウタジラ学派やアシュアリー学派、アル・ガザーリーなど²⁸—の議論の諸前提や論理構成に対する形而上学的ないし哲学的批判であって、宗教としてのイスラムそのものや、その信仰内容に対する批判ではない。

マイモニデスが宗教としてのイスラム教を実際にどう理解していたかは、彼の哲学的著作よりも、彼がユダヤ教指導者として各地のユダヤ教徒の問い合わせに対して書いた回答状、いわゆるレスポンス（ヘブライ語でテシュヴァー）の中によく表われているように思われる。

イスラム教からユダヤ教への改宗者の問題に関連して、イスラム教徒は偶像崇拝者（オブデー・アヴォダー・ザラー）であるかどうかの問題にされた際に、マイモニデスは次のように書き送っている。

「これらのイシュマエル人〔＝イスラム教徒〕は決して偶像崇拝者ではありません。それ〔偶像崇拝〕は、彼らの口からも心からも払拭されています。なぜなら、彼らは一なる神に身を委ねているからです。」²⁹。

ユダヤ人にとって、ぶどう酒は祭儀に用いる神聖なものであり、偶像崇拜する異教徒の作ったぶどう酒は、ユダヤ教徒は飲んでも、商品として扱ってもならなかった。あるとき、イスラム教徒の作ったぶどう酒をどう扱うべきかという議論が起こった。これについて、

²⁷ I. Arbel, *Maimonides* (注 1 参照), 50.

²⁸ S. Pines, *Guide of the Perplexed* (注 19 参照), Introduction, cxxiv-cxxxi. および A. L. Ivry, *The Guide and Maimonides' Philosophical Sources*, in: K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides* (2005), 58-81; W. Z. Harvey, *Why Maimonides was not a Mutakallim*, (注 25 参照), 等を参照。

²⁹ D. Novak, *The Treatment of Islam and Muslims* (注 10 参照), 238. の引用による。

マイモニデスは次のように書いている。

「七つの戒め〔＝ノアの7戒〕を受け入れた寄留の異国人（ゲール・トーシャブ）については、彼のぶどう酒を飲むことは禁じられていますが、それで金を稼ぐことは許されています。・・・これらのイシュマエル人〔＝イスラム教徒〕のように、偶像崇拜を行わない異教徒についても同じです。すなわち、彼らのぶどう酒を飲むことは禁じられていますが、それで金銭上の利益を得ることは許されています」³⁰。

イスラム教徒は異教徒だから、彼らの作ったぶどう酒を飲んではいけません。しかし、彼らは偶像崇拝者ではないから、彼らのぶどう酒で商売することはかまわない、というのである。ここでは、イスラム教徒には、滅ぼし尽くされるべき偶像崇拝の異教徒ではなく、ユダヤ教に改宗せずとも「ノアの7戒」を守る「寄留の異国人」と同等の者として、むしろ保護の対象となる地位が認められている。それゆえ、全体として見れば、マイモニデスがイスラム教徒を、一なる神を信じ、偶像崇拝を行わない者として、キリスト教徒よりも肯定的に評価していたことは明白である³¹。このことは、マイモニデスが自身でもしばしばイスラム教徒から迫害や圧迫を受け、また、各地で同信の徒がイスラム教徒の圧政下にあって信仰の危機に直面していることに常に心を痛めていたことを考え合わせれば、まことに注目し得る事実である。

ただし、少なくともある一点に関して、マイモニデスはキリスト教をイスラム教よりも肯定的に評価していたふしがある。それは、文書としての「トーラー」、すなわちモーセ五書、ないしヘブライ語聖書全体に対する態度に関わっている。キリスト教は、五書を含む

³⁰ D. Novak, *The Treatment of Islam and Muslims* (注 10 参照), 236. の引用による。

³¹ これについては、以下をも参照。I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)* (New Haven and London 1980) 452; H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and Human Ideal* (Albany NY 1999), 39-40, 198.

ヘブライ語聖書全体を『旧約聖書』として自分たちの正典に取り入れているが、イスラム教徒は事実上、彼らの『コーラン』がすべての「啓典（キターブ）」に取って代わったものと見なしている。

タルムードには、前述の「ノアの7戒」以外のいかなる律法も、異教徒（もちろん改宗者は除く）に教えるはならないという規定がある。これが同時代の異教徒についてもそのまま当てはまるかどうかを問われた際のマイモニデスの回答はまことに興味深い。彼は、他の戒めをキリスト教徒に教えることは許されるが、イスラム教徒に教えることは許されないことを指示して、次のように述べている。

「それらの戒め（ミツヴォート）をキリスト教徒（ノツリーム）に教え、われわれの宗教に導くことは許されていますが、それはイシュマエル人〔＝イスラム教徒〕には許されていません。これは、このトーラーは天〔＝神〕の啓示ではないという、あなたたちも知る彼らの信仰の故です。あなたが彼らに聖書の何かを教えたとしても、彼らはそれが、混乱した物語や彼らに伝えられた支離滅裂な教理に基づき、彼ら自身の心がでっち上げたものと矛盾すると考えるでしょう。彼らが誤謬を抱いているので、それは彼らにとって何の証しにもならないでしょう。・・・ただし、割礼のない者たち（キリスト教徒）は、トーラーの（彼らの持つ）版は何も変えられていないと信じています。ただ、彼らはそれを彼らの誤った釈義法で解釈しているのです。・・・しかし、もしそれらの聖書本文が正しい釈義法で解釈されれば、彼らが正しい道に戻ってくるということも可能です。・・・彼らが彼らの聖書中に見出すもので、われわれのそれとは異なるものは何もありません」³²。

したがって、唯一神の崇拝や偶像崇拝を行わないという点では、イスラム教の方がキリスト教より高く評価されているが、五書ないしヘブライ語聖書を尊重しそれを神聖な神的啓示として認めている点については、キリスト教の方が真の宗教（ユダヤ教）に近く、し

³² D. Novak, *The Treatment of Islam and Muslims* (注 10 参照), 244. の引用による。

たがって救いに近いと考えられているわけである。

最後に、人類の信仰の歴史においてキリスト教とイスラム教が果たす積極的な役割についてマイモニデスが述べた興味深い文章を紹介しておきたい。それは、『ミシュネー・トーラー』第14巻「士師篇」中の「王たちと戦争」第11章の締め括りにある文章であるが、イエスについての前述の厳しい批判的記述があるために、多くの公刊本においてキリスト教の検閲者の手によって削除されてしまっている部分に含まれる。

ここでもまた、ユダヤ教とキリスト教やイスラム教の思想や用語の共通性や類似性が重視されている。キリスト教やイスラム教が世界に広まることによって、真の宗教の基本的な観念や思想が、たとえ誤りや誤解を含んだり歪められた形であれ、人口に膾炙し周知されるようになり、それがひいては、多くの人々が真の信仰へと目を開かれる訓練ないし準備になる、というのである。すなわちそれは、全人類史的に見れば、多神教や偶像崇拜の無明の中にある異教世界に、神の唯一性、その律法、メシア的救いなどの観念や考え方の枠組みを普及させ、彼らを真の普遍的な救いに向けて啓蒙する準備的役割を持つのである。

「ナザレのイエスと、彼の後に来たあのイシュマエル人（＝ムハンマド）に関連するすべてのことは、王なるメシアのための道を拓き、全世界が一致して主に仕える備えをするためのみにある。・・・というのも、『メシア的希望』、『律法（トーラー）』、『戒め』といったことが、よく話される話題となり、遠くの島々（の人々）や、心や肉に割礼を受けていない多くの民族の間で会話の主題となる。彼らはこれらの事柄や、トーラーの諸々の戒めについて議論し、ある者は、『これらの戒めはかつては真実だったが、もはや効力を失って、拘束力を持たない』と言い、別の者は、『それらには秘められた意味があり、字義通りに取るべきとは意図されていないのだ』とか、『メシアはすでに来たのであり、それらの隠された意味を明らかにしたのだ』、などと言う。しかし、本当の王なるメシアが現れ、成功し、

高められ、上に挙げられるとき、彼らは直ちにそれを撤回するだろう。彼らは自分たちが父祖たちから虚偽ばかりを受け継いできたことと、彼らの預言者たちや先祖たちが彼らを誤った道に導いたことを悟るだろう」³³。

ユダヤ教、キリスト教、イスラム教という三つの宗教が交錯する十字軍時代を生き、しかもキリスト教、イスラム教が圧倒的な力で世界の覇権を激しく争うように見えるなか、厳しい信仰の危機を体験しつつ生きたユダヤ教徒であったマイモニデスにとって、この三つの宗教の関係についての理解は、否が応でも複雑で屈折したものにならざるを得なかったことであろう。

(やまがてつお 北星学園大学教授)

³³ The uncensored version of the Kingsm Ch. XI., in: *M.R.*, 226-7.これについては、以下をも参照。D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia 1976), 154-5, 250 (n.39); I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (Mishneh Torah) (New Haven and London 1980), 452-3; Novak, *The Treatment of Islam and Muslims* (注 10 参照), 239-40.

境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史
—「キリスト教」「ユダヤ教」「ドイツ宗教」の隙間—

久保田 浩

0) はじめに一問題の所在

まず、本稿の趣旨を明確にするために、二人の学者の言葉を引用しておきたい。

歴史叙述は、その[歴史叙述が行われる]現在と、ある過去とを切り離す。しかし、歴史叙述はいずこにおいても、この分けという振る舞いを繰り返す。こうして、歴史叙述の年代学は、「諸時代」（例えば、中世、近代史、現代史）から構成されることとなり、それらの間には、その都度、かの時（ルネッサンス、フランス革命）に至るまでの時代とは異なるのだ、あるいはそうした時代では最早ないのだ、という[その都度の現在の]<決断>が示されている。順々に、それぞれの「新たな」時代は、それに先行するものは「死んでいる」と考えるような言説の<場>を提供するが、それ以前に既に切断されたもの[それ以前に「過去」とされて切り離されたもの]によって特徴づけられているような「過去」を受け取っている。…（中略）…この断絶によって特徴づけられる[歴史叙述という]作業は、意志的なものである。歴史叙述は、現在が理解可能であるという表象を獲得する為に、そこから自らを区別する過去の中に、<理解>され得るものと、忘却されなければならないものとの間のある選別を行うのである。けれども、過去についてのこうした新たな理解から見て、適切でないと看做されたもの—それは、素材のこうした選択によって生み出されたくず、ある説明を施すために無視された残滓である—は、それでもなお、言説の端々において、あ

るいは言説の亀裂の中に回帰してくるのである。「抵抗」、「残存」あるいは遅れといったものが、ある「進歩」、あるいは解釈のある体系という麗しき秩序を、密やかに動揺させるのである。これらは、ある場所の法則によって構築されている統辞法における言い損ないである。そこでそれらが表しているのは、抑圧されたものの回帰、すなわち、ある時に、ある新たなアイデンティティが思考可能と<なる>ために、思考が不可能と<な>ってしまったものの回帰なのである。¹

精神分析もまた普通たいて重要視されていないような、あるいはあまり注意されていないような諸特徴から、観察の残り滓から、秘密を、隠されたものを判じあてるのが常である。²

以下の論述では、それぞれの仕方で「宗教」を論じている二人の学者のこれらの発言を手懸りに、近代ドイツ宗教史叙述なる営みの性格とその特徴、並びにその問題点と課題とを改めて見直していく。その際試みられるのは、一つのまとまった図式なりテーゼなりを示したり、ある主題についての一つの体系的分析を開陳したりすることではなく、常日頃、論者がドイツ近代宗教史の様々なテキストに接する中で、宗教史とは如何に叙述されるべきか、叙述され得るかについて重ねている思索の一端を、三つの事例を通して紹介し、更なる検討と批判に委ねることである。

本稿のタイトルは、先程の引用並びにこれらの文章の著者の所説に部分的に触発されたものである。冒頭の引用は、フランスのイエズス会士にして宗教史家である、ミシェル・ド・セルトーの言葉である。ド・セルトーは、本邦ではポストモダンの思想家、或いは神

¹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 10. (邦訳『歴史のエクリチュール』、法政大学出版局、1996年)

² フロイト「ミケランジェロのモーセ像」(1914年)、『フロイト著作集』第三巻、人文書院、1969年、303頁。

秘主義研究者、または政治的活動家といった、一見すると相互に噛み合わないイメージで以て語られ、また受容されることの多い人物であろうかと思われる。所謂「ルーダンの悪魔憑き事件」の歴史叙述で著名なこの宗教史家は、この引用文の中で、歴史叙述の主体に自覚されることは必ずしも多くはないにしても、厳然と認められる、歴史叙述なる営みに内在する意志的でイデオロギー的な性格について言及している。「歴史」が叙述されるのは「現在」においてであるが、「現在」から描き出された「過去」は、「現在」を「現在」たらしめるためのものであって、実証主義的な、客観的かつ価値中立的な事実の描写などではないことをまず指摘している。ここまではとりわけ特筆に値する指摘ではなかろう。セルトーの歴史叙述論の特徴は、「現在」が妥当な、有効な、自明で疑いようのないものとなるために「過去」が描き出される際に、ある選別が行われていること、換言すれば、くずや残滓として捨て去られて（現在の）「過去」の中には位置づけられていないものがあり、それらはしかし、「現在」妥当している歴史叙述の中に時折亡霊のように回帰してくるという指摘にあると思われる。歴史叙述一般に目を向けてみるならば、まず「宗教史」なるものはこうして捨て去られた、排除されたごみのようなものであって、歴史叙述一般の中に位置づけられていたとしても、周縁に追いやられていることは、歴史学一般の動向を眺めてみれば容易に理解されるであろう³。しかし、ド・セルトーが描き出そうとする歴史は、まさにこの宗教史なのである。しかも、言い損じ、ちょっとした間違い、歴史学一般からすればくずとして顧慮されることの少ない宗教史の中でも、更に捨て去られてしかるべき、無視されて一向に構わないと看做されているような事象を殊更照射して

³ この点については最近、ドイツ近世史家のMonika Neugebauer-Wölkが精力的にその問題点を指摘している。例えば以下を参照のこと。Monika Neugebauer-Wölk: „Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004“, *zeitenblicke*, Jg. 5 (2006), Nr. 1 (04.04.2006), online-version (<http://www.zeitenblicke.de /2006/1/ Einleitung>). (最終閲覧日2012年3月20日)

描かれた宗教史である。先述のように、彼の邦訳もされている主要な著作の一つは、『ルーダンの憑依』⁴であるが、そこでド・セルトーが描き出しているのは、キリスト教史のみならずカトリック史叙述においても、一種の誤り、言い損じとして、風変わりなエピソードとして片付けられてきた17世紀の悪魔つき事件である。宗教史が「近代」において叙述されるとき、「近代」が自己を「近代」として理解する為に捨て去ったもの、忘却せねばならなかったもの、しかし、「近代」の裏側において、否、「近代」の真只中において時折顔を覗かせてしまう居心地の悪いもの、それを歴史叙述において「葬って」あげること、これがド・セルトーの宗教史叙述のライトモチーフとなっていると思われる。彼自身、宗教史叙述は、喪の仕事であると述べている。あくまでも「現在」からしか描き出されない「過去」の中に、場を与えてあげること、亡霊のように舞い戻ってくるのがないように葬ってあげること、それが歴史叙述だという訳である。

こうした、「抑圧されたものの回帰」というモチーフは、フロイトの精神分析における重要なモチーフでもあり、ド・セルトー自身、詳細なフロイト論を展開するほど、フロイトから思想的影響を受けている歴史家であるが、二つ目の引用は、そのフロイト自身の発言である。ド・セルトーが「くず」「残滓」と表現している事柄は、ここでの「観察の残り滓」に相当すると考えることができよう。宗教史を話題とする際に、エスあるいは無意識といった没歴史的観点からの精神分析論者を引き合いに出すのは妥当ではなかろうという異論もあろうかと思われるが、その際、フロイトの最晩年の著作『モーセと一神教』を思い出すことは有益であろう。確かに、そこでフロイトが行った、個人心理学的洞察を集団心理学的次元へと拡張し、「ユダヤ民族」あるいは「ユダヤ教」の誕生を「歴史的に」説明しようとする企て自体は、破綻していると言えよう。けれども、この

⁴ *La possession de Loudun*, Paris, 1970. (邦訳、みすず書房、2008年)

著作で繰り返し現れてきているモチーフは、歴史過程における「抑圧されたものの回帰」（この著作の場合であれば、モーセ—神教的
精神性、の回帰）という現象である。そして初期フロイトの論考から
の先ほどの引用は、こうした精神分析的かつ歴史的観察において、
「残滓」への着目が如何に有効であるか、ということを示唆している
文章であると解釈できる。実は、論者がこのテキストに遭遇したのは、
イタリアの歴史人類学者カルロ・ギンズブルグのある論考の中である⁵。
そこでギンズブルグは、歴史資料の「細部」を、全体なり原因なりを指示する徴候と看做す近代的認識原理の成立を美術史
における展開を素材として語っている。まさに、この「細部」はフロイトの
「残滓」であって、ド・セルトーの「くず」であるとすれば、そこに歴史人類学的なそしてミクロヒストリー的な眼差しを向けることによって、近代における歴史叙述、とりわけ近代における宗教史叙述のひとつの前反省的予断が明らかになると同時に、新たな宗教史叙述の可能性も開かれてくるのではないかと期待することはあながち間違った期待ではないのではないかと思われる。但し、この点について、論者の考察は十分に深められておらず、況してや新たな宗教史叙述を自ら実践していると主張する意図もない（宗教史資料（テキスト）の「細部」とは何か、細部を徴候・痕跡と捉える視点で見た場合、いかなる物語が語られる可能性が開けてくるのか、といった問題は十二分に論じられなければならない前提的問いだからである）。本稿で論者が指摘したい点はただ、近代における宗教史叙述には、前反省的予断が隠れていることである。それを問いの形で表現すれば、近代ドイツ宗教史叙述において一体何が切り捨てられてきたのか、何が抑圧され、くずとして捨てられてきたのか、であり、この点をいくつかの事例によって指摘することが本稿の目的である。

⁵ カルロ・ギンズブルグ「徴候—推論的範例の根源」『神話・寓意・徴候』、せりか書房、1988年、177—226頁。

伝統的な近代ドイツ宗教史叙述を眺めた場合、主人公として登場してきているのは、「プロテスタンティズム」（特に、宗教史学派も含めた自由主義神学と弁証法神学）、そして「ユダヤ教」（特に、改革ユダヤ教、あるいは「ユダヤ教の学問」）であったという印象が得られるかと思われる。「カトリシズム」に関しては、多くの場合プロイセン主導下の文化闘争という文脈において、国民国家成立過程における政党政治史（カトリック中央党）、宗教政策史（説教壇法）として、またカトリック諸団体の民衆的な文化的活動（巡礼）という次元で、政党政治史的、歴史社会学的、民俗学的に考察の対象となってきたと捉えられる。この宗教史という物語の主人公である「プロテスタンティズム」と「ユダヤ教」とは、まさに近代の「学問化された宗教」である。先述したことと関連させて表現するならば、こうしたまさに「近代」が「近代」たらんとして、換言すれば、「宗教」が「近代的宗教」たらんとして、つまり、「現在の宗教」が自らの近代性を確認する作業としての、こうした「プロテスタンティズム」や「ユダヤ教」へ眼差しを向けるのではなく、そうした眼差し自体が排除してきたものを改めて確認することが重層的な近代ドイツ宗教史叙述の一つの可能性を切り拓くことになるではなかろうかと思われる。近代の「キリスト教」なり「ユダヤ教」なりを「歴史的」という看板の下で描き出す「現在」—自覚的であろうが無自覚的であろうが、そうした「現在」—のイデオロギ的な立場性に基づく「現在の自己」を確認するという作業（これが従来の近代的な近代ドイツ宗教史叙述である）が排除してきたもの、あるいは排除はされなくとも、自己確認する「近代的主体」が（少なくとも学問世界の中に）欠如（または弱体化）しているが故に、周縁に位置づけられざるを得なかったもの、それは例えば、ルター派正統主義や正統ユダヤ教がそうであったと言えるかも知れない。それらは、ローマ・カトリック化されたプロテスタンティズム、あるいは前近代的形式主義の表現として片付けられてしまうことが多くあるからで

ある。また例えば、急進的敬虔主義も同様に、熱狂的な神秘主義、狂信的な終末論、反啓蒙的なエソテリシズム、前近代的宗教思想の残滓として特徴づけられて片付けられることがある。即ち、仮に宗教史的叙述の対象とされ、言及されることがあったとしても、19世紀以来の「学問的神学」あるいは「神学的学問」という近代的神学の自己理解の背景に、露払いとして多少顔を覗かせているもの、ちょとした埃のように、払い落とされてしまうものとして扱われているように思われる。けれども、注意すべきは、これらの「前近代性」は近代キリスト教史・ユダヤ教史において継子扱いされているとしても、それはあくまでも「新プロテスタンティズム」あるいは「改革ユダヤ教」という、近代的歴史叙述の枠組みに拘束された視点から見て、継子扱いされているだけでもあるという点である（例えば、カール・バルトの『十九世紀のプロテスタント神学』を思い出してみてもよからう）。即ち、例えばルター派正統主義は、決して「くず」として排除されている訳ではなく、「キリスト教史」「プロテスタント教会史」の中に一応居場所だけは確保されているのである。従ってこれらは、「くず」と看做されて、「近代」が「近代」であるために「忘却されなければならないもの」では、実はない。「忘却されなければならないもの」は寧ろ、「キリスト教」「ユダヤ教」といった、領域を確定するという作業そのものに内在している論理によって排除されてきたものだと思われる。それは、こうした領域画定を崩す危険性を内在させている諸現象、「キリスト教」あるいは「ユダヤ教」ではない、と切り捨てることによって、領域画定が正当化され安定していくような諸現象、本稿のタイトルとの直接的関係で言えば、そうして確定された領域を越境していて、既存の画定された領域間を浸潤している「境域」における諸現象であろうと思われる。後段との関連で一つ例を挙げておこう。

それは、ヨハン・クリストフ・ブルームハルト（1805－1880）を巡る問題である。周知のように、ドイツ西南部シュヴァルツヴァルトの小村メットリンゲンでの病癒し事件で、悪霊が発したとされる

「イエスは勝利者である」ということばを軸に、カール・バルトが、人間の側の信仰や敬虔な業ではなく、イエスの臨在性への信仰にのみ依拠した牧会者として極めて高い評価を与えた人物である。ここで指摘しておきたいのは、本邦におけるブルームハルト研究の第一人者である井上良雄の、バルトに依拠した次のような発言に見られる視座に内在していると思われる問題性である。「メットリングゲンでの病気のいやしをめぐっておこったことについて、記すべきことは多くあるが、しかしブルームハルト自身が言っているように、「重要なのは、何が本当に起こったか、あるいは起こらなかったかではない」とするならば、これ以上そのような事実関係に立ち入る必要はないだろう。むしろ、重要なのは、彼が言うように、この出来事において示された「原則」でなければならない」⁶。井上は更に以下のように続けている。「われわれは…メットリングゲンで起こった不思議な出来事を、好奇心の対象にしたり、その出来事そのものに心を奪われたりしてはならない。彼[ブルームハルト]自身が言うように、重要なのは、ただ「原則」だけである」⁷。こうした視座が軽視、あるいは意識的に排除しているのは、ブルームハルト自身がこの事件を巡って領邦教会当局に向けて提出した報告書において、そうした悪霊の仕業が通常では考えられない出来事であると繰り返し認めつつも、この出来事の詳細を倦むことなく詳述しているという事実である⁸。この報告書におけるブルームハルトによる出来事の微に入り細をうがった描写が醸し出す生々しさは、ブルームハルトの信仰或いは神学の「原則」と比して、安心して無視し得る「細部」に過ぎぬものなのであろうか、それともそれを凝視することを回避することによって抑圧されているものがあるのであろうか。近代宗教史を

⁶ 井上良雄『神の国の証人—ブルームハルト父子』、新教出版社、1982年、115頁。

⁷ 同書、121頁。

⁸ Johann Christoph Blumhardt: „Die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus“, in: Ders.: *Der Kampf in Möttlingen, Texte* (Gesammelte Werke, Reihe 1, Band 1), Göttingen, 1979, S. 32-78.

叙述しようとするのであれば、まずはこうした原理的問題が問われる必要があると思われる。「プロテスタンティズム」あるいは「ヴェルテンベルクの信仰覚醒運動」という領域画定を一旦取り外した場合、現れてくるのは、当時のヴェルテンベルクにおけるスピリチュアリズム、それもキリスト教的であるとの自己理解を有したスピリチュアリズム的な併行現象（メスメリズムの興隆、殊に同時代人であるロマン主義詩人・医師ユスティヌス・ケルナー⁹）であって、そうした文脈にブルームハルトを据えた場合、神学史的に領域画定された「キリスト教神学史」、「プロテスタント神学史」の領域は確かに侵されてしまうこととなる。こうした境界侵犯はやはり、「侵犯」なのであって、ブルームハルトを単なる「好奇心の対象」に貶める行為なのであろうか、「歴史的意義」のない「くず」—この言葉があまりにも強烈すぎるのなら—「例外的現象」なのであろうか。確かに、ブルームハルトのそうした記述は、精神病理学的・民俗学的研究の関心を惹いてきたが、宗教史叙述、神学史叙述においては、そうした精神病理学的・民俗学的関心は、非神学的なものとして、「神学史」なり「キリスト教史」なりを成り立たしめるためには、また、近代的な領域画定とは相容れない故に、排除されるべきものなのであろうか。

こうした、近代の宗教史叙述が近代的営為たらんとして画定してきた様々な境界線を超えた境域、あるいは画定された領域に属することを許されなかった「隙間」、それが、論者がド・セルトーやフロイトあるいはギンズブルグに示唆されて着目している問題群だと言うこともできよう。

1) 「残滓」としての、「宗教学」の学問史—ヤーコプ・ヴィルヘルム・ハウアーと普及福音新教宣教会

以上の観点をより詳細に、具体的事例を基に論じてみる。まず一

⁹ ケルナーとブルームハルトとの関連については以下を参照のこと。
„Blumhardts Berichte an Justinus Kerner“, in: Ders.: *Der Kampf in Möttlingen, Texte* (Gesammelte Werke, Reihe 1, Band 1), Göttingen, 1979, S. 79-88.

人の人物に着目したい。その人物とは通常、宗教学者・インド学者と形容されることの多い、ヤーコプ・ヴィルヘルム・ハウアー（1881-1962）である。彼は、シュヴァーベン地方の敬虔主義的環境の中で育ち、バーゼル宣教会の宣教師としてインド滞在中に敬虔主義的キリスト教理解から離れていく。オックスフォード、テュービンゲンでインド学並びに一般宗教史を修め、ヴュルテンベルク領邦教会の副牧師を経て、1921年よりテュービンゲン大学、マールブルク大学、そして28年より再びテュービンゲン大学でインド学、宗教史学を講じた人物である。彼はこうした学問的活動と並んで、自由主義的プロテスタント青年運動の指導者としても活躍し、この運動を引き連れ、1933年にはドイツ民族主義（フェルキッシュ）宗教運動の指導者として、非・反キリスト教的な「ドイツ的信仰」を唱道した。戦後は、ナチズム期の学問的並びに宗教的活動の故に公職から追放されている¹⁰。

宗教学の学説史に見れば、ハウアーは19世紀末から20世紀初頭のドイツ宗教学の主要な一角を担ってきた、所謂宗教現象学の流れに位置づけられる。と言うよりも寧ろ、まさに宗教現象学の本流を歩んでおり、『聖なるもの』の著者ルードルフ・オットーがマールブルク大学プロテスタント神学部の宗教史講座に諸策を尽くして迎え入れようとした人物であった。結果的に員外教授としてカトリック出自のフリートリヒ・ハイラーが宗教史を講ずることとなったが、オットーの学問的並びに宗教的立場からすれば、カトリック性の強いハイラーではなく、プロテスタント出自のハウアーこそが自らの宗教現象学的宗教研究の継承者であった。では何故ハウアーは、宗教学の歴史において忘却されることとなったのか、ルードルフ・オットーの名前は（バルトの陰に隠れてしまったとしても）戦後一層知られるところとなったのに対して、ハウアーの名前は忘れ去られてしまったのか。これは「忘却された宗教学者」を巡る宗教学の自

¹⁰ Margarete Dierks: *Jakob Wilhelm Hauer*, Heidelberg, 1986; Ulrich Nanko: *Die Deutsche Glaubensbewegung*, Marburg, 1993.

己言及的歴史叙述の問題点と関係している¹¹。それは、戦後ドイツの宗教学におけるナチズムに対する評価の問題と直結している。学問制度史的に見れば、ドイツにおいて宗教学講座が長足の拡充を見たのはナチズム体制下であった。しかし 1945 年以後の宗教学は、自らの歴史的由来を語る際に、宗教学はナチズムイデオロギーからは「無傷」であった（ここで、教会闘争史叙述の問題点との共通性が見出される）として、制度的拡充に関与した宗教学者は、あたかもいなかったかのごとく、戦後の宗教学はヴァイマル末期から一足飛びに 1945 年以後に直結するかのごとくに描かれてきた。この問題は、学説史（諸宗教理論の歴史、方法論の歴史）という従来のディシプリン内在的な自己への眼差しの射程に入ってこなかったもの、あるいはそのような眼差し自体を向けることによって射程から取り残されて「残滓」として堆積してしまったもの、つまり「学問」の社会的・文化的・政治的成立そのものを問う学問史の視点の欠如だったと言えるであろう。即ち、眼差しが向けられることなくそこに堆積してしまったものは、「宗教学」が「学問」とであると自明視されたという事情、またそもそも「近代」において「学問」が成立したという事情そのものである¹²。何故こうした学問史的な眼差しが 1945 年以降長い間投げかけられなかったかは、特に説明の必要はないであろう。簡単にまとめるならば、こうした意味での学問史研究は、宗教学の制度化と、支配的政治イデオロギー、しかも 1945 年以後の政治的イデオロギーからすれば超克されるべきものと看做すのが自明とされた政治的イデオロギーとの連関を炙り出す作業を要請するものだからである。更に、学問史的な眼差しは、宗教学者の宗教性を

¹¹ 拙論「政治・宗教・学問の狭間で―ナチズム期ドイツの「宗教学」」磯前順一、タラル・アサド編『宗教を語りなおす』、みすず書房、2006 年、51－84 頁。

¹² こうした視点は、宗教学に限って言えば、例えば以下の著作によって次第に論じられるようになってきている。ハンス・G・キッペンベルク『宗教史の発見』、岩波書店、2006 年。Horst Junginger: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1999; Hiroshi Kubota: *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung*, Frankfurt a.M., 2005.

巡る問題群、つまり宗教学がその成立当初から掲げていた学問性・価値中立性それ自体が隠蔽してきた、宗教研究の主体の宗教性という問題をも提起することとなるからである。つまり、そうした学問史的眼差しによって、「宗教学」が宗教「学」たろうとした前提理解そのものにメスが入れられることとなる訳である。

こうした学問史的眼差しは、何故社会においてそして学問の対象として「宗教（史）」が語られるべきであるという要請が生まれてきたのか、という知識社会学的な問いと結びついている。教科書の学説史記述では、宗教学の誕生は、一方で宗教批判的な眼差しを湛える啓蒙主義と、他方で宗教の起源に心理学的に到達しようとするロマン主義とを出自としていると語られることが多くある¹³。けれども、後に「宗教学者」と呼び習わされるようになった人々の活動領域の「細部」に目を向けてみれば、「宗教学」のこうした近代的自己確認作業として提示された「自分史」の虚構性によって排除されてきたものが垣間見えてくる。例えば、自由プロテスタンティズムと宗教学との関連はその一つであろう。ここで「自由プロテスタンティズム Freier Protestantismus」を先ほど指摘したように、「ドイツプロテスタンティズム」という画定された領域の内部に位置づけてしまうと、本稿で見ようとしているものが再び見えてこなくなってしまう。分析の手続き上必要なのは、本質主義的に「プロテスタンティズム」を措定することによって、その自分史を予定調和的に、つまり近代の叙述主体から出発して円環を描きつつ叙述主体に回帰するような、自己言及的な歴史叙述ではなく、他領域（と看做されているもの）への浸潤や浸食に着目（「侵犯」）することである。ここでも一例を挙げておこう。明治期に主に中国と日本で活動した「普及福音新教宣教会」（その後、東亜宣教会と改称されて、現在に至っ

¹³ 例えば以下を参照のこと。Karl-Heinz Kohl: „Geschichte der Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik u.a. (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 217-262.

ている) についてある¹⁴。スイスとドイツからの宣教師が、「文化宣教」のスローガンの下、19世紀後半以来、日本ではドイツ語教育の一端を担うと同時に、キリスト教史との関連で言えば、日本にバルト神学を紹介する嚆矢ともなった宣教団体である。この宣教団体は、保守的及び敬虔主義的団体が主導権を握っていた外国宣教が主流であった当時、唯一自由主義神学に立脚して宣教を展開していた。現在ではごく限られた活動しか展開しておらず、人々の大きな関心を惹くことはない。そして当時においてさえ、海外キリスト教宣教という文脈においてとりわけ注目されることもなかった。ではこのような、海外キリスト教宣教、プロテスタント自由主義神学、というタブローの片隅にその姿が不明瞭にしか描かれてこなかったこの団体へ、わざわざ眼差しを向けるのは何故であろうか。この宣教団体の活動を詳細に検討することによって垣間見えてくるのは、敬虔主義的ではない「キリスト教」理解・「宣教」理解、さらには「学問」理解、そして「キリスト教」「宣教」「神学」「学問」「文化」「宗教」「宗教学」といったキーワードが織りなす知的状況なのである。大変示唆的なのは、この団体の機関誌は『宣教研究・宗教学雑誌 *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*』（1886年発刊）と名付けられていることである。つまり、宣教研究と宗教学とのインタラクティブな融合が説かれているのである。これは決して自明のことではない。確かに、宗教学は宣教学の補助手段として成立してきたのだから、こうした融合には不可思議なことではない、という理解から出発すれば自明のことのように見える。しかし、そうした融合はまさにこの宣教団体とこの学術雑誌において初めて実現し、それ以来、宣教学と宗教学との内的必然性が自明視されるようになってきたことを忘れてはなるまい。更に注目すべき点は、ここの言

¹⁴ この宣教団体の日本における学問史的・宗教史的位置づけについては以下に記されている。鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始』、東京大学出版会、1979年。Ferdinand Hahn (Hrsg.): *Spuren... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, Stuttgart, 1984.

われている宗教学とは、それまでの敬虔主義的宣教団体が宣教地で行ってきた単なる民族誌的・宗教誌的情報の蒐集作業という意味ではなく、まさに 19 世紀の後半に姿かたちを取り始めてきた、ある新たな学問分野としての宗教学であった。そして、そうした学問分野が「宗教学」という看板を初めて掲げたのが、このプロテスタントの宣教団体の機関誌であったのである。この雑誌において宗教学者として登場し、宣教団体の理事であったり、事務局で重責を担ったりした人々の名前を挙げるならば、この宣教団体を生み出した知的土壌が明らかとなる。まず団体設立に際して名誉総裁となったのが、比較宗教学の祖である比較言語学者・比較神話学者フリートリヒ・マックス・ミュラーであり、理事としては、オランダの宗教現象学者ヘラルドゥス・ヴァン・デル・レーウを筆頭に、ルードルフ・オットー、エルンスト・トレルチ、更には、機関誌の編集に携わったのは後に合衆国に亡命し、宗教学のシカゴ学派の基礎を築くこととなるヨアヒム・ヴァッハであった¹⁵。

この宣教団体への眼差しから発見されるまた別の「細部」は、1920 年代後半から 30 年代にかけてのプロテスタンティズムの歴史の一面に関わっている。この宣教団体の宣教活動の実質的な統括を行っていた指導者は、宣教部長ヨハンネス・ヴィッテ (1877-1945) と宣教監督主任ヴィルヘルム・ブラッハマン (1900-1989) の二人であった。ヴィッテは、当初自由主義神学者としてベルリン大学の私講師となり、またこの宣教団体の宣教部の統括者に任命されるが、20 年代の後半に熱狂的なバルト主義者となる。さらにバルト神学と明確に訣別することなく、ナチスが政権を奪取する以前に既に、ドイツ的キリスト者の陣営で活躍し、ナチ黨員にもなっている。同様な道筋を、即ち自由主義神学者からバルト主義神学者を経てドイツ的キリスト者、ナチ主義者という道筋を宣教監督主任ブラッハマンも辿

¹⁵ この宣教団体については、東アジア宣教史の研究としてはいくつかの研究書が東亜宣教会関係者から刊行されている（例えば、Hahn, *ibd.*）が、ドイツの宗教研究の学問史における位置については未だ研究が行われていない。

っている。興味深いのは、自由主義神学を出自とするこの宣教団体内部において、自由主義神学者と弁証法神学者とドイツ的キリスト者とが共存（しかも、同一人物内において共存）し、相互に浸潤しているという点であり、また更には、ヴィッテもブラッハマンも同時に「忘却された宗教学者」であって、ナチズム期においてそれぞれ大学で宗教学の教授職に就いているという事実である¹⁶。

これらの事例は「プロテスタント宣教」「宣教学」「自由主義神学」「自由プロテスタンティズム」「宗教学」、あるいは「自由主義神学」「弁証法神学」「ドイツ的キリスト者」といった、明瞭に画定された境界線を有する相互に独立した実体的システムを前提に描き出される歴史叙述からは、例外的な逸脱、一時の気の迷い、無視し得る残り滓として価値づけられるものに過ぎないのかも知れない。けれども、こうした「くず」が見事に語ってくれているのは、近代の流動する知的状況、歴史家のトーマス・ニッパーダイの言葉を借りれば、「流浪する宗教性 *vagierende Religiosität*」であって、画定された党派間対立或いは、相互に独立した諸学問分野間の関連という理解しやすい構図を生み出す歴史叙述を支えている、自己確認作業あるいは自己理解の正当化作業からは、排除あるいは無視されざるを得ないものなのであろう。そう表現したければ、「教会闘争」神話によってドイツ近代プロテスタンティズム史叙述が切り捨ててきたものとも言えるであろう¹⁷。

¹⁶ Ingo Haar u.a. (Hrsg.): *Handbuch der völkischen Wissenschaften*, Berlin, 2008, S. 72-76, S. 710 に、ヴィッテとブラッハマンに関して、民族主義的学問との関連において両者の活動について言及されている。弁証法神学とドイツ的キリスト者の神学との間の内的連関については、例えば以下を参照のこと。ロバート・P・エリクセン『第三帝国と宗教—ヒトラーを支持した神学者たち』、風行社、2000年。

¹⁷ 「ドイツ教会闘争」言説の神話的性格については、以下を参照のこと。Doris L. Bergen: *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill, 1996; Susannah Heschel: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, 2008.

2)「境域」「隙間」としての宗教史—「宗教間対話」における「ユダヤ教」への眼差し

以上のような、宗教学・宣教学を巡る学問史的な問題設定と決して無関係ではないが、学問史的次元から多少眼差しをずらして、宗教史的次元へと移動してみよう。以下では、理念的な「宗教間対話」の言説・教説ではなく、「宗教間対話」の実践の現場とその「細部」を凝視してみたい。例として挙げるのは、一方では先ほどの「忘却された宗教学者」ハウアーと、他方では、ハウアーと異なり一定の歴史的評価が定まっている（つまり、「現在」の歴史叙述の中において「現在」を意味づける「過去」として場を与えられている）人物との間の、「宗教間対話」の動きを見ていきたい。

その人物とは、文化シオニストのマルティン・ブーバー(1878-1965)である。そして以下で考察したいのは、19世紀以来ドイツにおいてアブラハム・ガイガーの「ユダヤ教の学問」を中軸とした改革ユダヤ教の系譜(ガイガー、レオ・ベック、ダヴィッド・フリュッサー、シャローム・ベン=ホリン、そしてマルティン・ブーバー)において、「ユダヤ教」側からの「キリスト教」との所謂「宗教間対話」において果たされてきたとされる思想的貢献ではない。それを指摘することは、現在好んで描き出される「宗教間対話」なるものに無条件の積極的価値を認める立場の自己確認作業になってしまうからである。本稿の意図との関連から言えば、そうした、「現在」によって価値づけられた「宗教間対話」というタブローの片隅に、見ようと目を凝らせば漸く見えてくる、しかも「汚れ」ではないかと思われる細部に着目しようとしているのである。

先ほど言及した宗教学者ハウアーは、第一次大戦後、自由プロテスタントの青年運動団体「ケンゲン同盟」の指導者となっていくが、この同盟は当初から様々に異なった思想的・信条的・政治的立場に立つ知識人を参集させて、徹底的な議論を通じて、「究極的な現実」を共通の基盤とする共同体(Gemeinde)形成を目指して活動を展開

していく。例えば、この同盟が開催した 1931 年 1 月の宗教間対話フォーラムには、ユダヤ教の代表としてのブーバーの他に、パウル・ティリッヒの宗教社会主義グループの指導者の一人である経済学者エドアルト・ハイマン、カトリックの青年運動指導者ニコラウス・エーレン、後にザクセンハウゼン強制収容所で殺害されることとなるドイツ共産党の帝国議会議員エルンスト・シュネラー、ドイツ民衆党のバーデン州議会議員で女性運動の活動家でもあったマリアンネ・ヴェーバーなどが参加している。

こうした共同体への憧憬は周知のように、19 世紀末以来のドイツ青年運動や様々な生活改革運動において顕著に見られる特徴であって、決してハウアーとその団体との専有物でもないし、また宗教間の相互理解の試みにしても、ルードルフ・オットーの宗教的人類同盟（但し、その第二代目の議長はハウアーである）といった組織的形態やフランツ・ローゼンツヴァイクのキリスト教との思想的格闘といった思想的次元でも散見される現象でもある¹⁸。しかし、ここで試みたいのは、こうした宗教間対話の運動史・組織史・思想史ではない。それらについての研究は既に多く蓄積されている。そうではなく、「宗教間対話」という名の下で如何なる思想的実践、或いは思想的実験が行われていたかを見ていくことである。

ハウアーとブーバーとの直接的邂逅は遅くとも 1929 年の、シュトゥットガルトの自由ユダヤ学院でのことになる。ご存知のように当時のドイツ国内は多様な政治的・思想的方向性の間での対立が激化しており、そうした背景が両者を引き合わせた一因であることは確かであろう。ハウアーとブーバーとは、遅くとも 1928 年以来書簡を交わしており、公の場で両者の「宗教間対話」実現のための構想を練っていた。その時点では既にブーバーはハウアーが編集している同盟の雑誌を購読しており、特にハウアーの体験主義的（ルードルフ・

¹⁸ 例えば以下を参照のこと。Manfred Bauschulte: Religionsbahn- höfe der Weimarer Republik, Marburg, 2007. 佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイクー＜新しい思考＞の誕生ー』、知泉書館、2010 年。

オットー的) 宗教論と、ドイツ民族主義的 (völkisch) 宗教論とを知悉していたと思われる。

共同の宗教間対話フォーラムを企画していた段階で、両者の間に以下のようなやり取りが行われている。ハウアーは自らが編集する雑誌において、彼がルードルフ・オットーの代理で積極的に関わってきた国際的な宗教間対話及び宗教間の平和構築のための会議での経験に基づき、今こそ宗教史的転換点であるという現状認識を開陳している。彼によれば、全世界の宗教勢力は、「今日、何世紀にもわたる、部分的には激しい対立の後...希釈されたようななんらかの全世界宗教[人工的な「エスペラント宗教」のようなもの]を創りだそうとするのではなく、打ち壊されることの決してない様々な対立から、究極的現実に至る為の道が如何に相違しているのか、永遠なるものの表現形式が如何に多様なものであるのかを共に学ぶために、そしてこうした[宗教間理解を通した]共同体に基づいて、「信仰の内に」世界規模の活動を遂行していくために」互いに歩み寄ろうとしている、とされる¹⁹。このような、今こそ宗教間の抗争を超えた新たな宗教史的画期が到来しているというハウアーの確信に対して、ブーバーは、次のように応えている。「あなたが雑誌...で語っておられること、それは私の思いに大変近いものがあります。しかし、わたしたちの間には、共同で尽力していく価値が極めて高い、重大な問題が横たわっています。公の場での対話のためにはまず、こうした問題について、個人的な場での話し合いで十分に論じなければなりませんでしょう」²⁰。ここで言及されている「問題」とは一体何なのであろうか。その答えへの示唆は別の両者の往復書簡に見出される。ハウアーは、「重大な宗教的諸問題」を公の場で語ることに對する躊躇をブーバーに伝えており、それに対してブーバーは、その躊躇を共有していること、宗教間対話においてはしばしば、宗教的

¹⁹ *Kommende Gemeinde*, Jg. 1, H. 2, 1928, S. 7.

²⁰ ハウアー宛の書簡、1929年1月16日付、Nachlaß Hauer, Bundesarchiv Koblenz, Ordner Nr. 122, Blatt 296.

問題は文化的問題へとすり替えられてしまう危険性があることを指摘した上で、ハウアーの表現に依拠しつつ、「わたしたちは、信仰の内において、信仰についての対話へと到達せねばなりません」と述べている²¹。つまり、両者にとって問題となっているのは、当時の宗教間対話の試みにおいては「宗教的」問題が直接語られることが少ないという（そのように彼らが判断した）現状であった。それに対して、「信仰の内において」「信仰」について語り合うことを目指していたのであった。では、このように語られる「宗教的」問題とは何だったのであろうか。

ここで視点を当時の両者の関心領域へと向けてみるならば、この問いに対する答えがおぼろげながら姿を現してくる。それは文化シオニストとしてのブーバー、宗教と人種、或いは宗教と民族の連関を解明しようとする宗教的宗教学者ハウアーである。一方で、ユダヤ教の宗教性にその体を与えるのがシオニズムであるといったマックス・ブロートの言葉に呼応した形で、ユダヤ教の可視化をシオニズムに見出そうとする意志と、他方、第一次大戦での敗北後のドイツ民族主義宗教運動の抬頭の中で蠢いている「ドイツ宗教」への希求とは、ブーバーとハウアーに「民族 Volk」と不可分な関係にある「宗教」という認識枠組みを提供し、彼らをして「宗教的」問題を、「宗教と民族」の問題として捉えさせたのだと考えることができるであろう。

この時期のブーバーは「人種」という概念に重要な意義を付与していない²²。その代わり、彼の宗教論において決定的な役割を果たしているのが、「ユダヤ人が民族であること」の宗教的な意味の模索であった。1921年の第12回シオニスト会議での講演「ナショナル

²¹ 1929年1月3日付。Grete Schaefer (Hrsg.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II, Heidelberg, 1973, S. 326-329.

²² 丸山空大「血、民族、神—初期マルティン・ブーバーの思想の展開とそのユダヤ教 (Judentum) 理解の変遷—」『宗教研究』第85巻第1輯 (2011年)、25-48頁。

ズム」において、彼が繰り返し主張したのは、「民族性に負っている信仰の秩序 *die dem Volkstum verbundene Glaubensordnung*」を失ったナショナリズムという病弊であり、ヘブライ語聖書に見られる民族意識の新たな覚醒であった²³。民族と宗教との一致へのブーバーの言及は、1920年代以降繰り返し散見され、例えば34年には、「民族性と信仰共同体との統一は、イスラエルの独自性を成しているが、それは単に経験的な事実、運命的な事実であるだけではなく、ここにおいて、神的なものが人類に触れているのである」²⁴と述べ、宗教と民族との一体性こそが、ユダヤの伝統においては神的なるものの具現化そのものであるとも主張されている。

こうしたブーバーの、「民族としてのユダヤ教」理解と、自由プロテスタンティズムからドイツ民族主義宗教へと脱皮しようとしていたハウアーの、「民族としてのドイツ宗教」理解とが見事に共鳴していることは、容易に察せられるであろう。さて、ここでハウアーとブーバーとの交流についての事例を紹介したのは、先述の通り、「宗教間対話」の歴史的事例として位置づけるためではない。また、昨今、ユダヤ教側からの「宗教間対話」の試みとして高い評価を受けるようになってきた、ブーバーをはじめとした改革ユダヤ教の系譜を現在における「ユダヤ教」と「キリスト教」との間の宗教間対話に示唆を与えるものとして価値づけるためでもない。問題は、ブーバーとハウアーとの間の「宗教間対話」（これは両者の意図の次元で見ると、資料が語る限りにおいて、「宗教間対話」以外の営みではない）が、「宗教間対話の歴史叙述」という現代的営みの中において等閑に付されている、或いはその片隅に据えられて申し訳なさそうに末席を汚している（あるいは片隅にさえ位置づけられずに「くず」として捨てられている）という事態が何を意味しているのかを問うことである。両者の著作や往復書簡から見えてくるのは、第一

²³ Martin Buber: „Nationalismus“, in: Ders.: *Kampf um Israel*, Berlin, 1933, S. 237f.

²⁴ Martin Buber: „Der Jude in der Welt“, in: Ders.: *Die Stunde und die Erkenntnis*, Berlin, 1936, S. 44.

に、ここでの「宗教間対話」とはまずもって、「創られるべきユダヤ教」と「創られるべきドイツ宗教」の基盤を提供するための実践的営みであるということが言えるであろう。まず、歴史的実体、現実的所与としてある「ユダヤ教」が「対話」の出発点になってはいないことは明らかである。当然のことながら、歴史的実体としては存在してこなかった「ドイツ宗教」が「対話」の一方のパートナーである訳でもない。「本来の」「真正なる」「ユダヤ教」なり「ドイツ宗教」を生み出す作業、それが両者の「対話」であったのである。第二に、両者の対話は、「宗教」という概念のある一つの理解の共有の上に成り立っていることが看取される。両者は「宗教」概念を用いている訳ではない。両者のキーワードとなるのは「信仰」である。けれども、「信仰」しかも、ある対象への信仰（信仰対象を前提とした「信仰」理解）ではなく、信じているという境涯、信仰という態度、人間が信じてあることを人間実存の根幹に見出すという意味での「宗教」理解から、両者は出発しているようである。こうした理解は、先述の宗教現象学的「宗教」理解（オットー的に語れば、「捉えられてあること＝感動 *Ergriffenheit*」の体験、ハウアー的に語れば、「捉えられてあること *Ergriffensein*」、パウル・ティッヒ的に語れば、「究極的に捉えられてあること *ultimate concern*」としての「信仰」）の延長線上にあると考えることはあながち的を大きく外れているとは言えないであろうし、逆から言えば、ここで現れている「宗教」理解が当時、ある程度の知的共有財になっており、その文脈において宗教現象学も、こうした「宗教間対話」も可能であったのだと捉え返すこともできるであろう。第三に、こうした「宗教」は、「ある対象への信仰」ではない、つまり、言語化された「神」や命題化された信仰箇条を真理として認知的に受容する、ということの意味していない、という点で、宗教自由主義的な（自由プロテスタント的、改革ユダヤ教的）概念である。そうであるなら、こうした「宗教」の担い手は誰なのか、という素朴な疑問が生じてくる。そ

れは、特定の信仰内容を受容する人間の共同体ではあり得ず、ある信仰的態度を共有する人間の共同体ということになる。この関連で例えばブーバーとハウアーにおいて現れてくるのが、「民族共同体」という概念である。つまり、この「宗教間対話」という名の下で遂行されたある宗教現象は、明瞭に第一次大戦後の、文化シオニズムの言説をも育んでいたドイツ社会における「民族」言説と「民族」イデオロギーを、「宗教」を「宗教」たらしめる必要十分条件とするという前提的理解によって可能となっていることが察せられる。

このように、ブーバーとハウアーとの間の「宗教間対話」では、現在の理解によって型に嵌められた「宗教間対話」が問題となっている訳ではない。「ユダヤ教」と「ドイツ宗教」或いは「キリスト教」の「代表者」「代弁者」の間の「相互理解」や「他者への寛容」の問題としてではなく、両者が言うところの、「ユダヤ教」「ドイツ宗教」というものを「宗教」として創出する、しかも、戦後のイデオロギーからすれば、克服されるべきあるイデオロギーによってそれを構築し、そうした「宗教」の普遍性を喧伝するという実践であったと言える。

3) 「くず」としてのスピリチュアリズム—「キリスト教」と「ドイツ宗教」への眼差し

本稿で取り上げたい三つ目の、そして最後の問題群は、いわゆるスピリチュアリズムとして概念化される諸現象と関連している。特に、いわゆる「キリスト教」とスピリチュアリズムと「ドイツ宗教」との関連に着目してみたい。冒頭で言及した、ブルームハルトによる病癒しのような現象を、わたしたちはどのような宗教史的分析の枠組みを設定して、歴史的に位置づける、つまり「葬ってあげる」ことができるのであろうか。既に述べたように、少なくともバルト主義的神学史叙述の伝統においては、実体的に描き出される「悪霊」の所業とブルームハルトとのしのぎを削る闘いは、近代化、すなわ

ち、神学化され、学問化され、毒抜きされた上で、「ブルームハルト神学」の片隅に位置づけられてしまう。つまり、このスピリチュアリズムの問題は「キリスト教史」という従来の境界画定が前提とされる限り、その周辺に追いやられるのならまだしも、その外部に追い出され、キリスト教史叙述の中に組み込まれる余地は殆ど残されていないように思われる（余談だが、ペンテコステ派やカリスマ派の自己確認作業としての歴史叙述は勿論存在している。しかし問題は、ペンテコステ派やカリスマ派の自己確認作業としての歴史叙述を、この小論が日の目を見るであろう場に代表されるような「学問的」場において耳や目にすることはほぼ皆無であるのが現状なのである。つまり、「学問」からは排除されている訳である）。ブルームハルトの、いわば「悪霊払い」事件が、歴史叙述において言及される場合、精々、悪霊に憑依されたとされる女性（ゴットリーベン・ディトゥス）の精神医学的説明という近代的説明原理に依拠して語られたり、いわゆるスピリチュアリズム史研究の枠内で語られることが殆どであったりするという状況が、この事情を物語っている。つまり、精神医学的説明も、スピリチュアリズム史研究の言説も、勿論、近代ドイツプロテスタンティズム史研究の言説も、それぞれ一つの完結した言説体系として確立してしまっており、そうして引かれた境界線を、現実そのものの境界線（現実には境界線を持たない）でもあると見なす限り、隠蔽されてしまう、意図的であろうとなかろうと排除されてしまうものが出てきてしまうのである。その一つがブルームハルト問題とでも言える歴史的実象であって、それは亡霊のようにわたしたち近代人のところに時折出没してくるのである。

以下では更に二つの、恐らくこれまで殆ど着目されてこなかった事例に目を向けてみたい。先ほど述べたように、これまで殆ど着目されてこなかった理由は、従来の「近代ドイツプロテスタンティズム史」という認識の地平には入ってこない（入ってきてはならない）ものだからである。それは、「キリスト教」「ユダヤ教」「スピリチュアリズム」「ドイツ宗教」という範疇のすべてに属するものであると捉

え得る現象、つまり、従来の認識の地平に立てば、どの範疇からもこぼれ落ちてしまう現象、結局どの範疇にも属さない現象と言えるであろう。ブルームハルト問題よりもことは深刻な事例であるとも言える。

一つ目は、ヴィーンの新約聖書学者リヒャルト・アドルフ・ホフマン（1872－1948）を巡る問題群である。もしホフマンの名前が宗教史（ドイツプロテスタンティズム史）において言及されるとすれば、それは精々、新約学者としてではなく、ヴィーンにおける教会闘争の歴史の文脈において、代表的なドイツ的キリスト者としてであろうかと思われる。いずれにしても、歴史的・批評的方法に基づく聖書学者として学問的キャリアを開始したホフマンは、主にマルコ福音書研究・原マルコテキスト問題を中心として論じ、ケーニヒスベルク大学私講師を経て、1907年からヴィーン大学プロテスタント神学部新約聖書学の員外教授、15年より退官する39年まで正教授として教鞭を執っていた人物であった²⁵。

この一見すると何の変哲もない一神学教授を、ここでわざわざご紹介する理由は、ホフマンはヴィーンに招聘される以前から、まずスウェーデンボリに大きな関心を抱いており、スウェーデンボリの教説をイエスの死と復活との謎を説く鍵となるのではないかと期待し、特にヴィーンで正教授に着任してから精力的に、ヴィーンのスピリチュアリズム団体、超心理学団体の雑誌に、キリスト教とスピリチュアリズムの歴史的連関に関する論考を次々と公表していったという事実にある。「パウロにおける超心理的なもの」（1928年）、「超心理学は原始キリスト教研究にとって意味があるか」（1930年）といった彼の論考のタイトルは、彼の宗教史研究・新約学研究の関心の所在を如実に表している。こうして同僚からは「心霊ホフマン」と揶揄された彼は、新約学教授としての「学問的」活動と並行して、

²⁵ ホフマンについての包括的な研究は今のところ、以下の情報紹介的な論考があるのみである。Sabine Taupe: *Richard Adolf Hoffmann und seine Theologie*, Diplomarbeit Univ. Wien, 2010.

ヴィーンの超心理学協会で副会長を務めるほど、ヴィーン・スピリチュアリスト・サークルの重鎮でもあった。ホフマンのスピリチュアリスト的な原始キリスト教史理解の例として、彼がヴィーン大学正教授になって最初に上梓した著作『イエスの復活の謎』(1921)を見ておこう。例えば、ラザロの蘇りは彼にとって何等の奇跡でもない。「わたしは次のように理解している。魂の幽体あるいは流体は、全ての人間の中に潜んでいて、死に際して人間から永久に離れるのを常としているが、死亡した直後、最初はまだ通常の肉体と緩くつながったままなので、卓越した力が働くような例外的状況においては、魂の幽体を既に死滅した肉体との再結合へと強いることが可能なのである」²⁶。つまり、イエスという卓越した力を持つ霊媒によってラザロは蘇らされたとされるのである。さらに、イエスの復活という問題に関しては、それは当時、交霊会において繰り返し報告されていた霊の物質化と霊界通信という現象を考慮すれば説明がつき、ペテロが強力な霊媒能力を発揮していたのだ、と結論付けられている。

この「スピリチュアリストの新約聖書学者」という一見奇妙な組み合わせをさらに錯綜させているのは、ホフマンは急進的なドイツ的キリスト者の運動に合流し、1938年にナチ党に入党し、その翌年には、ナチズム期のいわゆる「ドイツ的キリスト教」運動の学問制度的中心である「ドイツの教会生活に対するユダヤ的影響に関する研究とその除去のための研究所」の新約学部門の権威として、活発な活動を展開することとなったという事実である²⁷。

ホフマンに見られる「キリスト教」「スピリチュアリズム」「ドイツ宗教」の混成形態を如何に理解すべきかについては後段で言及することとして、その前に二つ目の事例についてその概観を述べておく。

²⁶ Richard Adolf Hoffmann: *Das Geheimnis der Auferstehung Jesu*, Leipzig, 1921, S. 27.

²⁷ この研究所については、Heschel 前掲書を参照のこと。

ローマ・カトリック出自でナチズム運動の古参運動家であるアルトゥア・ディンター（1876－1948）の名前は、ドイツ政治史・政党史・反ユダヤ主義研究においては頻繁に言及されてきた。ヒトラー一揆の失敗の後、獄中のヒトラーに接触し、ヒトラーの命を受けテューリンゲン州議会で右派会派を率い、ナチ党テューリンゲン管区指導者、また急進的な反ユダヤ主義的政治家として名を馳せた人物である。1935年の人種立法（ニュールンベルク人種法）の骨子は、ディンターの反ユダヤ主義思想の法制化だと評価されることもある。さて、このディンターが、本稿との関連で関心を惹くのは、こうしたナチ政治家ディンターよりも寧ろ、主に彼の宗教活動の方にある。実はディンターは既に1928年にナチ党から除名されており、1933年以降のナチ政権下においては弾圧されることとなるが、その原因は、1927年に「心霊キリスト教宗教共同体」を設立し、ナチズムの目指す政治革命に必要な不可欠な前提としての「宗教改革」の完遂を目指していったことにある。では、彼の「キリスト教」の内実とはどのようなものであったのであろうか²⁸。

ディンターの「キリスト教」をごく簡単にまとめると、キリスト教とは「無私の愛の福音」であって、それを伝えたイエスは、地上に受肉した高次霊（Geist）であって、イエスの行い（癒しの業、悪霊払い、死者の蘇りの業等）は、そうした高次の心霊としての能力に由来するものである、ということになる。そして、こうしたスピリチュアリズム的キリスト教理解は、次のような形で、反ユダヤ主義と連結していく。「ユダヤ人には、悪意を持った頑なな霊が受肉しています。これらの霊は、神への帰還を依然として強固に拒絶して

²⁸ ディンターの宗教活動については、以下を参照のこと。拙論「近代ドイツ宗教史における「ナザレのイエス」―「アーリア人イエス」を巡って」『キリスト教学』51号（2009年）、149－169頁、拙論「ヴァイマル共和国初期における「霊」「キリスト教」「ユダヤ人」―A.ディンター『霊に対する罪』に見られるスピリチュアリズムの諸相―」鶴岡賀雄他編『スピリチュアリティの宗教史（上巻）』、リトン、2010年、85－118頁。

おり、彼らに特有の方法と誘惑の技巧で、良き志の人間の霊を、この地上での人生の真の意味と目標、そして彼岸での目的を認識することから、繰り返し逸脱させ、物質的な誤った道へと導いていくのです。そして、これらの人間の霊が神へと帰還していくことを困難にさせ、また不可能にさせたりするのです。ユダヤの雑種ではなく、最も高貴で最も純粋なる人種であるアーリア人種に属していたイエスは、ユダヤ民族の住民としてユダヤ人の宗教の中に生まれ、教育を受けたのですが、それは何にも増して、最初にこの悪意を持った腐敗した霊たちに、自らの教えをもたらす為だったのです」²⁹。

このように、ディンターの思想と活動においては、現実政治、人種主義的反ユダヤ主義、キリスト教、スピリチュアリズム、「ドイツ宗教」とが渾然一体として、相互に分かちがたく浸潤した形で融合していることが分かる。

さて、ホフマンとディンターという、「細部」としてでさえ近代ドイツ宗教史というタブローには描かれていない事例へ眼差しを向けることで垣間見えてくるものとは何であろうか。それは、第一に、「聖書学」と所謂「オカルティズム」そして「エソテリシズム」との関係でである。19世紀以来、原始キリスト教研究に邁進していたのは、学問制度内部の自由主義神学的な聖書学者のみではない。同時代的に、当時の考古学的発見を積極的に(但し、独学的に)受容し、自らの宗教思想の根拠づけや中心的主張として使っていったのは、ブラヴァツキー夫人らの神智学者をはじめとする人々であり、そこでは「ナザレのイエス」の教説と称されたものが喧伝されていた³⁰。同じように、ディンターは、聖書学の成果を(彼なりに、独学的に)用いて福音書を独自に翻訳そして解説して、「イエス」の「真の」教説を描き出そうとしている。第二に、そうした学問制度内外の原始キリスト教研究に基づき、オカルティズム的あるいはスピリチュア

²⁹ Artur Dinter: *Die Sünde wider den Geist*, Leipzig, 1921, S. 59.

³⁰ 19世紀の「非学問的」原始キリスト教「研究」については以下を参照のこと。
Philip Jenkins: *Hidden Gospels. How the Search for Jesus lost Its Way*, Oxford, 2001.

リズムの様相の「イエス」像が次々と現れてくる。ディンターはイエスを「アーリア人」として、またメスメリズム的な「磁気療法士」として描き出している。ホフマンにとってのイエスは、上述したように、強力な「霊媒」であった。そして宗教史的に見て興味深い点は、こうした多様な「イエス」像は、学問制度内の「史的イエス」の模索、更には「ユダヤ教の学問」における「ユダヤ人イエス」像の構築の併行現象でもあることである³¹。第三に、スピリチュアリズム的キリスト教と民族主義的イデオロギーとの関連である。これは、スピリチュアリズム研究自体においてもこれまで明確には問題として提起されてこなかった点である。つまり、「霊」の進化に基づく、人間の倫理的完成を追求するスピリチュアリズムが如何なる形で人種主義的な民族主義と繋がっていったのか、近代ドイツの文脈で言えば、人種主義的「ドイツ宗教」へと結実していったのか、という問題は未だ手つかずのままで、「現在」によって描き出される「過去」の中に葬られてはいない。

以上、三つの事例に基づき、近代ドイツ宗教史叙述の問題点について述べてきた。その分析視点については冒頭の「はじめに」のところで詳細に記しておいたので、ここで繰り返すことはしないが、本稿を閉じるに当たり、上で取り上げた三つのトピック、学問史、所謂「宗教間対話」、スピリチュアリズムへの眼差しが、少なくとも、近代ドイツ宗教史の以下の特徴に光を与えてくれるものであるという点だけ、改めて指摘しておきたい。近代ドイツ宗教史は、「キリスト教」—それが、どのような立場からどのようなものとして理解されるにせよ—なるものの刷新あるいは改革の動きとして捉えることが可能である（勿論、「学問的神学」も近代ドイツ宗教史の一現象であって、そのような刷新・改革運動として捉えられる）。こうした

³¹ 以下を参照のこと。拙論「「ユダヤ人イエス」の実践性—シオニズムとドイツ民族主義宗教における—」『キリスト教学』53号（2011年）、1-25頁。

「キリスト教」は、敢えて従来の「キリスト教史」において確定されてきたような境界線を前提として語るとすれば、その外部にある諸々の蠢きと連動しているものであって、例えばそれらが「スピリチュアリズム」と名付けられようが、「ユダヤ教」と名付けられようが、「ドイツ民族主義宗教」と名付けられようが、「宗教学」と名付けられようが、それらの外部的現象との混成形態として、あるいはそれらを鏡像として自己形成を図ってきた結果として、歴史的に現れてきているものである。それを、「外部」とは峻別された「内部」として語り続けるべきなのか、従来の境界画定を全否定すべきなのか、或いは、諸領域の「境域」の歴史として概念化し直し、叙述し直すべきか、これは大きな難問であり、これからも難問で続けていくものと思われる。

(くぼたひろし 立教大学教授)

久保田浩先生のご講演
（「境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史」）
へのコメント

堀 雅彦

興味深いお話をありがとうございました。まず、歴史研究に対する基本的な姿勢として、一般の学説史からは除外されてきた「くず」を拾い集めることを通して、学問が学問として切り出されてくる過程そのものを浮かび上がらせていく、というお話がありました。久保田先生はそれを、学説史ならぬ「学問史」と呼んでおられるわけですね。

お聞きしていて大変刺激的だったのは、今回拾い上げられた「くず」、ここではもう少し穏当に「残余」と呼んでおきますが、それらが宗教学という学問と、ドイツをはじめとするヨーロッパの様々な宗教的ないし政治的な運動との隠れたつながりを解き明かす鍵にもなっているということです。ですから先生のおっしゃる学問史は、同時に宗教史や政治思想史でもある。少なくとも、そうした領域に食い込む越境性を有するわけですね。

さて、その学問史の叙述にあたって、今日の前半のお話ではハウアー、ヴィッテ、ブラッハマンといった「忘却された宗教学者」たちの名前が挙げられました。彼らの学問は、いずれも「宣教」という実践への関心と切っても切れない関係にある。宗教学という学問は、キリスト教を背景とする神学の規範からは相対的に自立したものの、つまりヨアヒム・ワッハが言うところの「記述的」な学問とされるわけですが、決してそのように単純な話ではない。忘れられた宗教学者の名前とともに、私たちは宗教学そのものの神学的、もしくは宣教的な関心との結びつきもまた、想起しなければならない、ということでしょう。このことは、宗教学の成立を啓蒙主義やロマ

ン主義との関わりといった一般的な思想史の中で論じる「教科書的」議論では十分に照射されないのだ、ということも、お話の含意だったかと思います。

諸々の残余が「亡霊」のごとく舞い戻ってこないよう葬ってあげなくては、とおっしゃいましたが、当初は別に放っておいても戻ってこないのではないかしら、という疑問を持ちました。むしろそれら残余が歴史の闇に葬られていくのを阻止することが、久保田先生が実際になさっているお仕事のように思えたんです。しかし、亡霊はすでに現れているのかもしれませんが。宗教学の「宣教」的性格は、ハウアーらの名前が忘れられた今も亡霊として宗教学に付きまとい、て、「価値中立的」であろうとする研究者の言葉を前反省的な水準で規定してしまう。亡霊の出自を明らかにする、つまり歴史的に再文脈化することで、亡霊を何ほどか距離化し、その無意識の拘束力を弱めることができるのかもしれませんが。久保田先生のおっしゃる「葬る」ことと正確には一致しないかもしれませんが、個人的にはそのようなことを考えました。

今回特に重点的に扱われたハウアーについては、私は深澤英隆先生の『啓蒙と霊性』¹や、久保田先生のお仕事²を通してその名前を知ったにすぎないのですが、今日のお話ではこのハウアーとブーバーとの対話が、考察の一つの鍵になっていました。両者の交流は、ハウアーが自由主義プロテスタンティズムに近い立場であったはずの1920年代から始まり、同じく彼が「ドイツの信仰」を掲げる運動（ドイツ信仰運動）の指導者となる1933年、これはヒトラーが首相に就任した年でもあります。そこまで続いたわけですね。ドイツ信仰運動は、久保田先生の表現によればドイツ民族にふさわしい「非キリスト教的宗教性の復興と確立」を目指すものだったわけで³、そ

¹ 深澤英隆『啓蒙と霊性』岩波書店、2006年。

² 久保田浩「「ユダヤ人イエス」の実践性—シオニズムとドイツ民族主義宗教における—」『キリスト教学』53号（2011年）、1-25頁。

³ 同、15頁。

の意味ではこの間にハウアーは大きな転向を遂げたことになります。おそらくはブーバーとの対話を通して深められたユダヤ教理解を一つの構成要素として、ハウアー自身の「民族」への思いは形成されていった。ブーバーがイスラエルの独自性として語った「民族性と信仰共同体との統一」に匹敵するものを、ハウアーはドイツに関しても求めたということでしょうか。戦後、ナチズムとの関わりから公職を追われたハウアーですが、彼は決して単なる反ユダヤ主義ではなかった。ユダヤ的なものへの憧れ、というと言いすぎかも知れませんが、少なくとも彼なりの「ユダヤ精神」観を雛形としながら彼の「アーリア精神」観が形成された⁴。これは本当に注目すべき指摘だと思います。

ブーバーやハウアーが構想した民族共同体の絆は、命題化される何かへの信仰ではなく、ある態度の共有としての信仰だというお話もありました。このような信仰理解は、ブーバーの属する改革ユダヤ教とハウアーがもともと立脚していた自由プロテスタントに共通の、「宗教自由主義的」な信仰理解だということでした。そう考えますと、あるいはハウアーの転向について、一定の留保も必要かもしれません。後半のお話で取り上げられたホフマン、ディンターらの「ドイツのキリスト教」が、その名のとおりキリスト教内部の運動と理解されるのとは異なり、ハウアーの「ドイツ的信仰」は一般的にはキリスト教の外部に飛び出した運動だと理解されているかと思います。精神分析家のユングは1936年の随筆で、ハウアーの神はすでにキリスト教の神ではなく、ヴォータンに象徴される異教の神だと論じていますし⁵、前出の深澤先生の著作では、彼の思想は「生」の宗教に近いものとして論じられています⁶。しかし、お話をうかがっていて、ハウアーはそうのように脱キリスト教的、あるいはユング

⁴ 同、16頁。

⁵ C.G.ユング「ヴォータン」『ユングの文明論』松代洋一編訳、思索社、1979年、11-30頁。

⁶ 深澤、前掲書、267頁。

に言わせれば異教的とも言える主張をなしつつも、ついに基督教の外部に出ることはなかったのではないかという印象ももちました。少なくとも、自由プロテスタントとの関わりの中ではぐくまれた信仰理解を離れることはなく、むしろその基本を共有する改革ユダヤ教と対話し、さらにはそれを土台にしてドイツ的民族共同体を構想したのではないか。うかがっていて、そんなことを考えさせられました。まさに、今日の論題である「基督教」「ユダヤ教」「ドイツ宗教」の「隙間」に立ちつつも、その軸足はやはり広義の基督教的传统の中にあつたのではないか、ということです。

後半で話題とされたホフマンとディンターは、「ドイツの基督教」の中心的論客であるとともに、スピリチュアリズムに強い関心を示した点でも共通していたわけですね。今回特に力点を置かれたディンターについては、フランスのアラン・カルデックの影響が強いということでした。稲垣直樹氏は『フランス〈心霊科学〉考』の中で、カルデックが自らの守護霊の前世をフランス土着の宗教であるドルイド教が盛んだった時代に位置づけていることに注目し、彼の転生論は19世紀の国民国家形成とともに高まった共同体意識を反映するものだとして指摘しています⁷。スピリチュアリズムについては、私も目下の研究対象であるウィリアム・ジェイムズ(1842-1910)を通して一定の関心をもっていますが⁸、ナショナリズムとの関係については十分に主題化できていませんでした。蒙を開かれた思いです。

ホフマンやディンターの「ドイツの基督教」は、ドイツ民族主義という点ではハウアーのドイツ的信仰と共通するものの、反ユダヤ主義ははるかに明確なわけですね。「ユダヤ的・物質主義的世界観」からの解放こそが、真正なる「ドイツの基督教」の覚醒をもたらす、というディンターの主張は、ある種の基督教と民族

⁷ 稲垣直樹『フランス〈心霊科学〉考—宗教と科学のフロンティア』人文書院、2007年、241-2頁。

⁸ 堀雅彦「心霊研究の彼方に—W.ジェイムズが見た宇宙—」鶴岡賀雄・深澤英隆編『スピリチュアリティの宗教史(上巻)』リトン、2011年、201-228頁。

主義と反ユダヤ主義が最悪の形で結びついた象徴的な事例だと思います。

とはいえ、ユダヤ的なものの徹底的な排除によってのみ、「ドイツ的キリスト教」の確立が可能だと考えたディンターらの思想と、「ユダヤ精神」を「アーリア精神」の雛形としたハウアーの思想は、いずれも自らの帰属する「ドイツ的なもの」の輪郭を「他者」としてのユダヤ的なものの描像に少なからず負っているという点では、やはり根本的に共通する発想に立つものでしょう。

前出の深澤先生の著作によれば、ハウアーと同年生まれで、やはり広い意味での「ゲルマン主義宗教運動」の代表的論客の一人であるエルンスト・ベルクマン（1881 - 1945）は、「ドイツ宗教にドグマはない」と論じています。ドイツ宗教が依拠するのは「啓示」ではなく、「世界と人間精神における神の諸力の自然な「顕現」」である、と述べているんですね。ハウアーの場合、必ずしも事情が一致しない面もあるかもしれませんが、深澤先生はベルクマンの議論に、ドイツ民族主義の宗教意識に共通の歴史観を見えています。すなわち、「啓示の名のもとにゲルマン民族に押し付けられた反自然的なドグマ＝キリスト教は、民族の自然な発展を文化的・生物学的に妨げた」のであり、それゆえキリスト教を除去しさえすれば、「民族にかなった宗教文化」がおのずと作られていくだろう、という「単純な二元論的歴史図式」の存在です⁹。

他方、久保田先生が別の論文で詳細に論じられたところによれば、ディンターは「ドイツ的キリスト教」の覚醒にあたって、教会はまず、「ユダヤ的な添え物や作り物」から解放されなければならない、と述べているんですね¹⁰。ユダヤ的「作り物」を除去すれば真正のキリスト教が純粹自然のようなものとして立ち上がってくるという

⁹ 深澤、前掲書、282-3 頁。

¹⁰ 久保田浩「ヴァイマル共和国初期における「霊」「キリスト教」「ユダヤ人」—A.ディンター『霊に対する罪』に見られるスピリチュアリズムの諸相—」鶴岡・深澤編、前掲書、85-118 頁。

この発想は、キリスト教そのものを反自然的ドグマと捉え、それが民族文化の「自然な」発展を妨げてきたとするベルクマンの発想と、図式的に良く似ています。このあたりは、ドイツ民族は「あらゆる人工的文明的存在になじめない」、というヘルムート・プレスナーの言葉を想起させるところでもあります¹¹。

ただし、この種の「自然」なるものが、実際には依拠すべきものとしてすでにどこかにあるのではなく、むしろ具体的な現実のどこかで——この場合は他ならぬドイツにおいて——作られなければならないことを、論者たち、特にハウアーなどは良く知っていたというのが、久保田先生のお話の大変重要な部分だと思います。アーリア的精神は人類的なものと民族（ないし民族体や国家）という両極の緊張の中に踏みとどまりつつ、現実を構築するという彼の思想には、個人的には内村鑑三の「二つのJ」を思い出させるところもあって、単なる自民族中心主義と片付けることのできないものを感じます。

お話をうかがううちに、一つ気になりましたのは、ユダヤ教とキリスト教そのものとの関係です。特に、キリスト教の歴史につきまとう反ユダヤ主義への傾きをどう考えたらよいのか。今回は、ドイツ民族主義やスピリチュアリズムといったものを媒介項として、ユダヤ教とキリスト教との関わりを論じてくださいましたが、この場合、反ユダヤ主義の問題は、主にそれら媒介項の問題として扱われることになります。たとえば、久保田先生は以前の論稿の中で、「ドイツ的なキリスト教」という名の「民族主義的スピリチュアリズム」の構成要素としての反ユダヤ主義、という表現をされています¹²。それがキリスト教的な「粉飾」を施された思想である、との表現もありますので、あるいは反ユダヤ主義はキリスト教そのものに由来するわけではないとお考えなのかもしれません。

¹¹ H.プレスナー『ドイツロマン主義とナチズム—遅れてきた国民—』松本道久訳、講談社、1995年。

¹² 久保田、前掲論文、109頁。

しかし、少なくとも建前としては脱キリスト教的な「ドイツ的信仰」を唱導したハウアーが積極的には反ユダヤ主義をとらなかったのに対して、「ドイツ的キリスト教」をうたったホフマンやディンターが大きくそれに傾いたという事実は、非常に重い意味を持っていると思います。これはもちろん、彼らがスピリチュアリストであったことにも関わるでしょうが、彼らがキリスト教の立場にこだわったことにもまた、関わるのではないのでしょうか。

もちろん、彼らの信仰が「本来の」キリスト教信仰から逸脱したものだだったという言い方もできるかもしれませんが。しかし、ならばその「本来の」キリスト教信仰は、反ユダヤ主義、少なくともその種となるような否定的ユダヤ像を真に清算し、乗り越えていると言えるのでしょうか。

ヘブライ大学でユダヤ学を学ばれた上村静氏は、『宗教の倒錯』と題する著作の中で、キリスト教は今なお、ユダヤ教を含む他宗教に対する優越性という相対的価値に基づく偽の絶対性への執着から抜け出せずにいるのではないかと問うています¹³。ヘブライ語聖書を「旧約」と呼ぶ、その呼び名自体が「呪いの象徴」だと論じ、そろそろその呼称を廃棄してもよいのではないかと論じています。異論もあるでしょうが、他宗教との比較を超えた真の絶対的価値をキリスト教のうちに見出すことを訴える議論で、よくある多神教礼賛にもとづく「一神教」批判とは異なるラディカル（根底的）な問題提起だと思います。

戦略としては異なると思いますが、久保田先生のお話にもまた、根底的なキリスト教批判（もちろん、それは単なる非難とは異なります）の観点が含まれているように思います。英語の history と story がいずれもギリシア語のヒストリアを語源としていることが象徴的に示すように、歴史もまた一種の物語だという言い方が、近年、し

¹³ 上村静『宗教の倒錯—ユダヤ教・イエス・キリスト教—』岩波書店、2008年。

ばしばなされます¹⁴。近代ドイツ宗教史の「主人公」であるキリスト教やユダヤ教の隙間にあるものを拾い上げていくという先生の姿勢は、首尾一貫した物語を語ることに對しては禁欲的であるものの、結果的にはそれら主人公の相貌に新たな輪郭や陰影を与える作業へと、つながっていくのだと思います（カントの「批判」哲学が示したように、批判という言葉には輪郭を引きなおす意味があると考えます）。その意味では隙間に滑り落ちた問題を、改めてキリスト教やユダヤ教そのものの問題として受け止めていくことが必要で、実はそのための材料を様々な角度から私たち読者に与えてくださっているのが先生の一連のお仕事ではないかと、そのように感じた次第です。

（ほりまさひこ 北海学園大学非常勤講師）

¹⁴ 野家啓一『物語の哲学』岩波現代文庫、2007年など。

[総括的コメント]

ユダヤ教とキリスト教

——今日この主題によって何が問われているのか——

土屋 博

1. 問いの射程

日本基督教学会北海道支部において、二年間にわたり、「ユダヤ教とキリスト教」を公開シンポジウムの主題としてとりあげたのは、従来旧・新約聖書学や教会史学で扱われてきた一般的な問題、すなわち、二つの宗教を比較し、両者の関連を明らかにするという問題をなぞりながら整理するためではなく、最近でもさまざまな形をとって繰り返し現れるこの主題設定の背景に何があるのかをさぐるためであった。それは反ユダヤ主義をめぐる政治的関心のみに集約されるわけではなく、またもちろん、新手のキリスト教擁護に導くようなものでもない。そもそもこの主題は元来、キリスト教神学だけの問題意識で扱いきれるものではなく、歴史学的アプローチだけに限定しても、宗教史・思想史・社会史等々の領域を横断する複合的な問題であったし、またあり続けている。そこには、意識するにせよ、しないにせよ、現代という時代状況の中で、あらためてこれにアプローチしようとする何らかの動機があり、それが多様な方法を通して浮かび上がってきたように見える。今後世界的に、これらのアプローチが相互にふれ合いながら、ある種の方角に向かって集約されていくのかもしれないが、今のところまだ、その問題圏の全貌は見えていない。さしあたり日本基督教学会との関連で言えば、この主題は、現代日本のキリスト教、さらにそれを通して現代日本の「宗教」を再検討するという学問的かつ実践的な課題に一つの手が

かりを与えるのではないかと思われる。その課題を生産的に探究するには、時代感覚を研ぎ澄ますとともに、「今ここ」から問うていく以上、われわれは多かれ少なかれ日本の地域文化に立脚し、そこから発想を組み立てているという自己理解をあらためて確認する必要があるであろう。その探究は、二十世紀半ば以来、広く関心の的となってきた「宗教」概念再考の試みにもつながり、「スピリチュアリティ」など新たに想定された仮説的概念ともつながってくるであろう。その結果、ユダヤ教研究・キリスト教研究は、あらためてその概念設定の妥当性を問い直されつつある「宗教」にかかわる包括的研究の中へと包み込まれていくことになるのではないだろうか。

二年間にわたって行われた公開シンポジウムを通じて、あらためて確認すべき課題として浮かび上がってきた主要な事柄は二つあった。もちろん指摘された課題はこれだけではなく、残されたさまざまな問いも今後折に触れて取り上げられなければならないが、さしあたり二つに絞ったのは、これらがユダヤ教の根本的性格にふれており、これら相互の関係が、ことあるごとに意識に上るからである。しかも同様な問題は、実は形を変えてキリスト教にも存在しており、今まであまり注目されなかったこの点を問うことは、現代のキリスト教研究に新たな切り口を示し、さらにまた、特に日本のキリスト教研究の今後の展開の可能性を開くのではないかと考えられるのである。

まず第一に確認された事柄は、ユダヤ教には「教義」が欠けているということであった。これは以前からさまざまな研究者（例えば、教会史学の H. v. シューベルト、新約聖書学の E. シュヴァイツァー等々）によって指摘されてきたことではあるが、今回のシンポジウムでは、佐藤貴史氏が L. ベックを引用しながらこの点を指摘した。「ユダヤ教の信仰共同体は、教義を作ることのできる主体を欠いている」というベックの表現が、それを端的に示しているであろう。ユダヤ教にとって重要なものは「敬虔にして善なる行為」なのである。佐藤氏はこれを「歴史主義」の問題と関係づけて論じているが、

この点は後にあらためてとりあげることにする。それでは、このベックの言葉に出てくるユダヤ教の「信仰共同体」や「主体」は、何をイメージして語られているのであろうか。キリスト教で言えば、これらは「教会」や「教職（者）」にあたるはずであるが、通常の知識では、キリスト教の教会はユダヤ教の共同体イメージとは必ずしも一致しない。ところが逆に、ユダヤ教の共同体について語っているベックの表現を、キリスト教の「教会」や「教職（者）」の現実的様相に重ねて見ると、実は意外にも一致する点が見出されるように思われる。そのような点は、理念的に形成される通常の知識の中では見えにくくなっているのではないだろうか。そうであるとすれば、キリスト教をモデルとして設定されてきた宗教学的の一般概念は、一度洗い直す必要がある。何よりも、キリスト教の聖書をモデルとする「教典」概念は、「教義」の根拠・基準を示すものという通常の規定では不十分であることになり、宗教的行動との密接な関係が注目されなければならない（拙著『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年参照）。この第一の確認からは、従来かなり漠然とした形で「宗教思想」とよばれてきたものの性格を、新たな視点を通してときほぐしていく手がかりも得られるのではないだろうか。

さらにシンポジウムを通して確認された第二の事柄は、これも佐藤氏が引用するベックの言葉を借りれば、「本来のイスラエルの預言者的宗教」（ユダヤ教）の重要な要素は「道徳的律法」であり、「ユダヤ教は単に倫理的であるのみならず、倫理がその原理を、その本質を形成している」ということであつた。これは前述の「敬虔にして善なる行為」とも重なり合うが、ここには文書としての「トーラー」およびその解釈が介在している。これはユダヤ教的な形での「教典」の位置づけである。しかし、ベックが用いている「倫理」の意味は、必ずしも明確に規定されているわけではない。単に律法を遵守するというだけでは、普遍的ニュアンスをこめた「倫理」にはなりえない。もしベックの言う「倫理」に近代的意味でのヒューマニズム的葛藤がかかわっているとすれば、確かにそこには、当時のリ

ベラルなユダヤ教やプロテスタンティズムの影響が見られると言ってもよいであろう。ただしこの点に関しては、カトリシズムも無縁ではない。そしてさらにその背後には、マイモニデスの「合理主義」に現れているようなユダヤ教自体の伝統があることも確認される。重要なことは、ユダヤ教に対するこの見方が、先に言及された第一の事柄、すなわち、ユダヤ教には教義が欠けているということとどのように結びつくかである。キリスト教の公式の「教義」史は、「パウロ神学」の解釈をめぐって展開されており、ここでは繰り返し「律法問題」が問い返されている。これと照らし合わせるとき、ユダヤ教に見られる前述の二つの特徴はどのように説明されるであろうか。ここに今回のシンポジウムの主題のポイントがあると思われるので、二つの特徴についてさらに立ち入って検討してみよう。

2. 教義なき倫理

ベックの『ユダヤ教の本質』の初版は1905年、第二版は1922年、最後の第六版は1932年に出版された。有賀鐵太郎による最初の日本語訳（南満洲鐵道株式會社調査部『猶太教』1942年）（抄訳）は第二版以降のものによると考えられている。ベックの著書の翻訳を有賀に委嘱したのは、松岡洋右によって南満洲鐵道株式會社調査部嘱託となった小辻節三（誠祐）であった。小辻の著書『ユダヤ民族——その四千年の歩み』誠信書房、1965年には、ユダヤ教について、やはり教義の欠如が指摘されている。この著書は、すでに1943年に出版された前著『ユダヤ民族の姿』に基づいているとはいえ、いずれにせよ確かにベックの訳書よりも後に出されている。しかし、ユダヤ教の特徴に対する見方は、ベックにならったというよりも、むしろこれが当時すでに一種の共通認識になりつつあったのではないかと思われる。しかし日本のキリスト教会はこのことをあまり意識せず、ひたすら自らの狭い関心に閉じこもっていった。そのためユダヤ教との関係はほとんど展開されず、そ

の間に介在する重要な問題はとりあげられないだけでなく、忘れ去られていった。後に検討するようなドイツ宗教史の中におけるキリスト教との大きな相違がここから生じてくる。それはある意味では、日本のキリスト教の宿命であったのかもしれない。そこで、ベック等々によって明らかにされているユダヤ教とキリスト教の関係をめぐる諸問題をもう少し立ち入って考えてみよう。律法理解に関する二つの宗教の差異、すなわち、「ユダヤ教の限界を乗り越えたキリスト教」というキリスト教側の定型的図式は、今なお再生産されているとはいえ、歴史的に見ても、内実的に見ても、もはや的確であるとは思われない。今日では、それぞれの名称が当てはまるであろう宗教集団は多様であり、それらの間に見られる類似と差異の様相は、ユダヤ教・キリスト教という枠を越えている。次にそのことを念頭におきながら、ユダヤ教の特徴とされてきたことを再検討するが、そのことは同時に、「宗教」と呼ばれてきた「普遍的」枠組を問い直すことにもつながっていくであろう。

ベックはユダヤ教の特徴を論じながら、「問題となるのは宗教自体ではなく、むしろ宗教制度、宗教的生活形態の統一と通性という点であった」と言う。「目標は個人ではなく、むしろ宗教的民族、存続すべき民族としてのユダヤ民族全体に関わるもの」なのである（前掲訳書、346－347頁）。ベックによれば、「キリスト教会においては、個人は教会によって支持せられ、教会は個人に先行し、個人以上のものである。個人は教会の信仰に立ち、これを以て、また、これによって生きる。ユダヤ教においては、かかる意味での教会はない。ただ民族協同社会が在るのみである」（358頁）。そのため、「キリスト教の教義とユダヤ教の『徴』の相違は、本質的な相違である」という命題は、基本的認識事項と考えられている。それに対して小辻誠祐は、ユダヤ教の特徴を多少異なった表現で述べている。小辻によれば、「ユダヤ教は教理的・思想的宗教ではなくて、『律法の宗教』である」。それは「ユダヤ道」とでも言うべきものである。宗教における神学的興味の焦点は存在論と救済論であるとされてい

る。ところがユダヤ教には、存在論というものではなく、唯一無二の創造者の存在を前提として出発し、興味の中心は神の「誘導」(guidance)にある。またここには、キリスト教や仏教に見られるような救済論もなく、「神の祝福」があるのみである(小辻、前掲書、185-189頁)。要するにユダヤ教は、「理論的追求や靈驗的暗示にあまりたよるものではなく、長い歴史を通してユダヤ民族が学んだものである」。そのため「ユダヤ人がどこに向かっても国際主義的であり、どこに往っても民族主義的である」(196-197頁)。しかしながら、「ユダヤ教はなるほど思想的ではないが、おおいにイデオロギッシュである」。それは「事実をどこまでも具体的に考えようとするイデオロギー」なのである(200頁)。小辻はそう言っているが、これを「イデオロギー」と呼ぶのが適切であるかどうかは、あらためて検討してみなければならない。

ユダヤ教とキリスト教を対置して、これらの関係を考察するベックと小辻の論法には、はっきりと意識されていないとしても、なにがしかの共通性がうかがわれる。つまりベックも小辻も、ユダヤ教とキリスト教を「本質」的に区別しようとするところから出発している。ユダヤ教には教義がないと主張するベックの見方も、また、存在論や救済論がないと説く小辻の言い方も、いずれもユダヤ教に見られるキリスト教からのずれを指摘しているわけであるから、ここでは両者の相違が初めから前提となっているかのようである。しかし、「～がない」という表現を用いているうちは、その相違が明確であるかのように見えるが、小辻のように、ユダヤ教の特徴を積極的表現で「事実をどこまでも具体的に考えようとするイデオロギー」もしくは「ユダヤ道」と言い直すときには、その相違は次第に不明瞭になってくる。さらに、ベックの言う「徴」あるいは「宗教哲学」になると、相違点を説明するのはますます難しくなるであろう。第二の確認事項であったユダヤ教の「倫理」という特徴は、この認識の延長線上にある。これは「律法」と結びついており、先に述べたように、その意味はややあいまいであるが、少なくともユダヤ教の

「本質」を述べたものではない。ベックの「ユダヤ教の本質」という書名がハルナックの「キリスト教の本質」を意識しつつ用いられており、その共通の背景として歴史主義を考えなければならないということは、佐藤氏によって指摘されたとおりである。ユダヤ教の「倫理」は、実際には一種の実践哲学あるいは実践論とでも言うべきものであろう。確認された前述の二つの事柄は、このような理解を媒介として相互に通じあう。つまり近代のユダヤ教研究は、「本質」論から離れた「宗教」のあり方をそれとなく示唆しているのであり、これは実はキリスト教研究とも無関係ではありえないのである。

かつてベックの日本語訳を企画した南満洲鐵道株式會社調査部の動機の中には、自覚されていたかどうかは不明であるが、以上で述べてきたことに通じるような認識がひそんでいたのではないかと思われる。ベックの抄訳とともに『猶太教』におさめられている B. D. コーホンの「猶太教概説」にも、同様な記述が見られるからである。コーホンによれば、ユダヤ教は「多くの人々によって考えられたもの、宣布されたもの、そして教えられたもの」である。それは「一瞬のうちに生じたもの」ではなく、「次第に成長し」、「しかもまだ完成されておらず、なおも成長し続けている」「生きて成長する宗教」なのである（前掲訳書、2－3頁）。このようなユダヤ教理解を述べた著作が翻訳の対象として選ばれたのは、実はこれが当時の日本人が求めていた宗教感覚とどこかでつながっていたためではないだろうか。つまり日本人は、個人や教会を中心にものを考える宗教とどこかなじめず、それとはややニュアンスを異にする宗教文化、すなわち、民族共同体の制度に基づく宗教文化の可能性を、ユダヤ人から学ぼうとしていたのであろう。少なくともこの点において、ユダヤ人は敵対する相手ではないことを明らかにしようとするのが調査部の意図であったように見える。ユダヤ人に対する小辻のその後の行動は、そのことを示していると考えればわかりやすい。したがって、調査部のユダヤ教研究がやがて植民地政策としての意味を失い、政治的意図は薄れていったという見方はあまり適切ではない。ただ

し、これがどこまで一般に理解されたかは、また別の問題である。日本社会全体からすれば、確かに正確なユダヤ教理解は忘れられがちであり、それなるがゆえに、陰謀論のような奇妙な形のユダヤ理解が時折浮かび上がってくるのである。

最初は翻訳の下請けにあたっただけとはいえ、翻訳者の有賀も実は著者の見方を共有していたのではないかと思われる。彼は後に、ギリシア的思考法であるオントロギアに対して、ヘブライ的思考法はハヤトロギアであるという有名な説を唱えるが、これは彼のユダヤ教理解に基づいていると思われる。有賀にはもともと、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを相互連関の中にとらえようとする動機が、潜在的意識として存在していたということは、その生い立ちに照らして容易に想像できるところである。彼には一方において、キリスト教神学者としての意識が強いので、何とかしてこれらを区別しようとするが、それは必ずしも成功していない。彼の父親である有賀文八郎（1868－1946）は、キリスト教から改宗した日本最初のムスリムであった。鐵太郎は晩年になってから、父文八郎を回想して次のように書き記している（「ひとつの回想——父と私」『同志社時報』15号、1965年）——「父が私にかけた期待は裏切られた。……だが考えて見ると、これは父の意思にそむいたかのようで、実はやはり父のあとを——違った形、違った意味においてであるが——継いだことになるであろう。野人の子はやはり野人でなければならなかった」。この発言は、ベックの翻訳を引き受けた若き日の感覚にも通じあっているように見える。先に述べたように、ベックの言う「ユダヤ教の本質」は、ハルナックの提起した「キリスト教の本質」を意識したものであるが、ユダヤ教はそもそも本質論とはなじまなかったのである。ハルナックの企てが成功したかどうかはさておき、今日では、本質主義的宗教理解はますます説得力を失いつつある。そのような現代状況の中で、ベックを参考にしながらユダヤ教とキリスト教の関係を、さらに、有賀が潜在意識の中で何となく予見していたイスラームとの関係をも、もう一度洗い直し

てみる必要があると思われる。そこから、一神教と多神教をめぐる低次元な議論を、本来の筋道にもどすことができるのではないだろうか。

3. 宗教史の中でのユダヤ教・キリスト教

「教義なき倫理」という宗教観は、日本の地域文化を基盤とする宗教文化には比較的なじみやすい。しかしそれは一種の直感による現象把握であり、「教義」や「倫理」の意味合いを立ち入って考察してみると、そこには容易に解決しがたい多様な葛藤が存在することが分かってくる。地域文化を越えつつ相互に折衝する宗教文化は、対立や融合を経て展開していくのであり、教義や倫理もその中で意味のずれを作り出していく。教義を思想や物語として、倫理を儀礼や生活習慣としてとらえ直す余地もそこから開けてくる。ユダヤ教とキリスト教の関係を理解するさいにも、ユダヤ人との接触の経験が極めて少なく、またキリスト教の受容にあたっては、「欧米先進文明」と結びついたものというイメージをなかなか相対化できずにきた日本文化の場合と、長い歴史の中で政治的・経済的問題と不可分に結びついたユダヤ教やキリスト教を自分の問題として考えざるを得ない欧米文化の場合とでは、考察を始める糸口がすでに異なっている。そこでまず、それぞれの地域に根付いた宗教文化の歴史としての宗教史を想定し、ユダヤ教とキリスト教の問題をもそこからとらえなおしてみることが必要である。シンポジウムでは、ユダヤ人やユダヤ教との間で、独特な折衝を経験してきたドイツの宗教史に考察の出発点を求め、ユダヤ教とキリスト教の関係をそこから解きほぐしていくことになる。それは、関係の相貌を全く異にする日本文化の場合を、従来言われてきたこととは別の角度から照らし出すことにつながっていくであろう。久保田浩氏の発題からは、そのためのきわめて刺激的な示唆を与えられることになった。

宗教集団の歴史が地域文化の動態と密接不可分離の関係にあるこ

とは、すでに指摘してきたところであるが、久保田氏の提言の一つの大きな特徴は、「ユダヤ教」・「キリスト教」に加えて、「ドイツ宗教」というカテゴリーを設定したことである。「近代ドイツ宗教史」において、ユダヤ教とキリスト教の関係を問うときには、確かにこの第三のカテゴリーが必要になる。日本の地域文化を問題設定の場とするにさいしても、やはり同様なことが言えるであろう。しかしドイツ社会と比較した場合、近代日本宗教史におけるユダヤ教・キリスト教の比重ははるかに小さい。その意味でわれわれが、まず近代ドイツ宗教史との関連でユダヤ教・キリスト教を考察し、それを一つのモデルとして近代日本宗教史を類推することには、それなりの意味があるであろう。今後はともかく、近代以降つい最近まで、ドイツ地域文化が日本におけるキリスト教研究に及ぼした影響は決して小さくはなかったからである。また、ユダヤ教・キリスト教研究にさいして近代ドイツ宗教史を参照することには、さらに広い学問的意義がある。ドイツ地域社会では、二度の世界大戦に関わる政治的イデオロギーとの関係で、ユダヤ人・ユダヤ教は特殊な意味合いを持つにいたったためである。したがって近代ドイツ宗教史は、単に理念的に構成されたものではなく、それ自体重要な政治的役割を果たしてきた実態なのである。

久保田説を手がかりとしてまず再検討されるべき第一の点は、ユダヤ教とキリスト教という問題設定のもつ本来の性格である。久保田氏によつて的確に指摘されたとおり、今日ではこれは決して中立の学問的な問題設定ではなく、それ自体時代の文脈の中で生じたものとしてとらえかえされなければならない。ユダヤ教とキリスト教を別々の宗教として対置するにせよ、あるいは両者を関連付けようとするにせよ、従来欧米の研究者たちが一つの重要な手がかりとしてきたのは、当然イエスの存在、イエスの生涯であつた。啓蒙主義以降のイエス研究は、教義的枠組に取り込まれたキリスト・イエスを、本来の史的イエスとして解放しようとする試みであつた。これは伝統的なキリスト論と対置して、「イエス論」とでも呼びうるもの

であろう。折しも発達してきた歴史的・批判的方法は、その試みを学問的に正当化するように見えた。19世紀の思弁的・文学的「イエス伝」はのりこえられ、本来のイエスの歴史が客観的に公共の場で再構築されうるかのように考えられたのである。これは、「脱文脈化」されたイエスを「文脈化」することであると考えられた。ところが、ここで働いたのは、「教義的枠組から脱却してイエスを理念として人間化・道徳的模範化しようとする意図」であり、これは「新たな脱文脈化」である。そのためこうした「学問的」な発話行為は、ユダヤ教がそうであるように、「教義」を欠いているが、実は特定の宗教的实践となっているのである。「イエスを表象する」という営みは、終始宗教的实践に他ならなかった。歴史的・批判的方法に基づく複雑で一見学問的な分析を通して、仮説を積み上げつつ再構築された史的イエスなるものは、結局、それを語るものの意外に単純な価値観に基づく「あらまほしき」イエス以上の何者でもなかった。それはかつてアルバート・シュヴァイツァーが批判的・戯画的に整理した19世紀的イエス伝の再生産であつた。久保田氏による分析で明らかにされたように、ヴァイマル期・ナチズム期における「アーリア人イエス」も、また、ドイツ民族主義宗教と微妙な関わりをもつ「ユダヤ人イエス」も、ドイツ社会での宗教的实践と結びついた一種の虚構に他ならなかったわけである。英米の福音書研究が歴史的・批判的方法をとり入れながらも、イエス論を必ずしもドイツと同じ方向に進めなかったのは当然のことであつた。

日本の新約聖書学は欧米の研究動向に追従するのが常であり、20世紀後半を通して、ドイツ版イエス論の影響をもろに受けてきた。しかしながら日本では、ドイツのイエス論を生み出した歴史的・社会的背景を欠いているため、その影響は屈折せざるをえなかった。ナチズムやシオニズムが発生する基盤を持たない日本文化の中では、イエス論は、限りなく希薄化されたヒューマニズムに転化していった。そこで用いられた標語は「人間イエス」であり、これによってさまざまな価値観に根差した倫理的モデルが探求されたのである。

要するに、欧米においても日本においても、「ケーリュグマのキリスト」に関わって人々が追い求めた「史的イエス」は、そのつど新たな形で世俗化された「ケーリュグマ」であったと言えよう。この現状をのりこえ、かつての「ケーリュグマのキリスト」を復興し、現代社会に定着させることができるかと言うと、もはや底の割れてしまったこの概念が力を取り戻すことは、想像以上に難しい。しかしここで、前の節でとり上げたベック等のユダヤ教理解、日本への紹介になにがしかの意義が期待されたユダヤ教理解を、その後のキリスト教の動向を念頭におきながらもう一度顧みるとき、そこからある種の示唆をくみとることができるのではないだろうか。つまり、「教義なき倫理」という特徴をもつユダヤ教を、日本社会の「宗教」理解のうちへ導入しようとした為政者の意図は、後の日本人のキリスト教の方向を無意識のうちにさし示していたのではないだろうか。日本人のキリスト教は、「教義なき倫理」の「倫理」の内容を、ユダヤ教の「律法」とは別の意味で受けとり、日本社会にそくした形で展開していったようにも見える。それが「キリスト教的」と信じられたのである。日本社会では、ユダヤ教は目に見える形ではほとんど姿を現さないが、思想史的に考えれば、ここでのユダヤ教とキリスト教の関係はかなり微妙である。こうした問題は、およそ「純粋な宗教」などというものは存在しないというところから考えなおしてみる必要があるであろう。

そこで、久保田説を受けて、あるいはそれを発展させて提起すべき第二の点が浮かび上がる。それは、第一の点を明らかにするための文脈となっているドイツ教会史・ドイツ宗教史に関わる理解の仕方であり、ドイツの文脈で生じたことをそのまま単純に日本へ移植しようとする試みに対する疑問である。「アーリア人イエス」・「ユダヤ人イエス」等々のイエス論は、結局、その宗教的発話行為の実践的性格としてとらえかえされるわけであるから、次に当然、それらが発せられた社会的文脈におけるそれぞれの位置づけが問われることになる。そこで想定される社会的文脈を簡潔に言うならば、「19

33年以来、社会の同質化政策の一環である“職業官吏再建法”(アーリア条項)のプロテスタント教会への適用を巡って生じた所謂“教会闘争”は、“ドイツ的キリスト者”運動と“告白教会”の活動を両極として展開していた(久保田)ということである。しかしここで言われる「両極として」という表現の意味は、はっきりと区別される二つの運動の闘いをさすわけではないであろう。ドイツ的キリスト者運動と告白教会運動は、ドイツ宗教史という枠組において見たときには、相互に交錯・浸透し合うキリスト教会の活動として動態的にとらえられなければならない。両者をそれぞれ理念的に固定化し、告白教会運動をバルトやニーバーと結びつけて、ドイツ的キリスト者運動と対決した輝かしい闘争モデルと考えるのは、ドイツ宗教史の文脈を離れた別の文脈の中で初めて可能になるのである。「純粋な福音主義」なるものは、運動のスローガンとしてならよいが、一步間違えば理念的幻想に陥っていくであろう。

ドイツ的キリスト者運動と告白教会運動をめぐる社会的波紋は、キリスト教会内部の運動だけにとどまらない。1933年に成立した「ドイツ信仰運動」を名のる民族主義的宗教運動は、元来非キリスト教・反キリスト教の立場をとる運動であり、教会闘争の対極にあったが、ドイツ社会の文脈では、これまた教会闘争と全く無縁ではなかった。クラウスナー、ハウアー、ディンター、さらにブーバー等の思想運動は、対立図式でとらえられがちな両極の間の微妙な「ゆれ」を示しており、これら全体が当時の「運動」の実態であったと思われる。およそ社会運動というものがこうした複雑な性格をもつことは、繰り返し思い起こされなければならない。ドイツ宗教史の文脈を意識せずに、日本のキリスト教会がイエスや教会闘争をともしれば単純に「社会倫理」として理解しがちなことは、かつて「ユダヤ教の本質」を論じながら、結局、ユダヤ教を「倫理」としておさえようとする考え方にひかれていったこととつながってくるように見える。しかし伝統的な道德主義の影を引きずった日本人の「倫理」観は、本来ユダヤ教ともキリスト教ともなじまない。日本

のキリスト教の展開過程においては、文化的・社会的文脈に対する自覚の欠如に起因する問題がさまざまな形で露呈するが、それに比べてユダヤ教の方は、日本社会に関わった部分が小さかっただけに、かえって日本社会の文脈に沿って素直に受け入れられてきたように思われる。“Judentum”を「ユダヤ精神」と訳す可能性も久保田氏によって示唆されているが、クラウスナーも、ユダヤ教にとって「宗教」とは「生活の道」であると言う。先に引用した小辻誠祐が「ユダヤ道」という表現を用いたことも、ここであらためて思い起こされる。ユダヤ教とキリスト教の境界を不明確にするこのような表現が、日本社会にとっては受け入れやすかったという事実は、いったい何を意味しているのであろうか。

およそ「宗教」と呼ばれてきた人間集団の活動は、地域文化の境界を越えて伝播されるときには、多かれ少なかれ新たな地域文化にそくして変容するのが常である。その変容に対して示す抵抗には、宗教集団によって強弱があるが、結果的にみれば、それは程度問題に他ならない。ユダヤ教・キリスト教、さらにイスラームをも加えて、これら一連の系統の宗教集団は、最も大きな抵抗を示すものに属するが、その長い歴史はやはり地域文化との折衝を通して形成されていく多様化の歴史であった。その折衝は教義のレベルにとどまらず、生活感覚にまで及んでいた。ドイツ宗教史におけるユダヤ教とキリスト教の関係は、世界大戦やナチズムがきっかけとなって独特な展開を示した。しかし今回のシンポジウムからも明らかになったように、その展開はドイツという特定の地域文化にとどまらない論点の広がりを示し、そこから日本の地域文化にも通ずる「普遍的」課題をくみとることができるように思われる。また、日本社会におけるユダヤ教・キリスト教の受容をめぐる問題は、近代以降の欧米文化との対応の仕方と連関して、これまた日本の地域文化にとどまらない課題、すなわち、宗教文化の底流にある「普遍志向」のありかを示唆しているようにも見える。「ユダヤ教とキリスト教」というテーマの背景にはそうした問題状況があるのではないかということ

が、今回のシンポジウムを企画したそもそもの作業仮説であった。それでは、その仮説に基づく検討によって何かが見えてきたであろうか。

シンポジウムを通して繰り返し確認されてきた認識は、イエス論も教会史論も、そこで用いられた概念だけを単独に探究すべきものではなく、それがおかれている地域社会・文化の文脈の中でとらえかえされなければならないということであった。それによってこれらの概念をめぐる議論は、いずれも実践的性格を帯びていることが明らかになる。近代ドイツ宗教史を例にとれば、クラウスナーやハウアーは、ユダヤ教とキリスト教の間をかなり自由に往復しているし、ディンターは、さらに近代スピリチュアリズムとも折衝することになった。そして神学のテーマとされてきたイエス論や教会史論も、現実にはこれらの動向と密接に関連し合っている。要するにユダヤ教もキリスト教も、また両者の関係も、それぞれの本質論を前提として、そこから演繹的に論じてすすむわけにはいかないのである。本質論が説得力を失うということは、「～教」と呼ばれるものの理念的アイデンティティが動揺することを意味する。この動揺を作り出す直接のきっかけは、それぞれの宗教集団がおかれているそのつどの歴史的・社会・文化の実態である。ところが他方すべての宗教集団は、その動揺をのりこえて、たえず新しい総合的理念を再生産しようとする。今日ではその理念は、特定教団の中でも多様化せざるをえないが、それが繰り返し求められるということは、この種の現象に潜んでいる終わることのない「普遍志向」を示唆している。従来欧米では、こうした普遍志向を“religion”（もしくはそれに相当する他言語の概念）と呼び習わしており、日本では、その翻訳語として「宗教」を用いてきた。しかしそれはいつのまにか、それ自体が「実体」であるかのように考えられはじめ、これまで述べてきたように、現代状況とうまく適合しないことになった。そこで新たな試みとして、社会的・文化的場にそくした教団の動態をそのまま表現できるように、「宗教文化」という概念が導入されたのである。

これは、従来の「宗教」概念を実体的理解から解き放ち、動的に構成しなおすことを目的とする。そこでの重要な課題は、宗教文化現象における差異の識別とともに、その間に見られる相互関係を見きわめ、全体の座標軸をどのレベルで設定するかということである。今回のシンポジウムで用いた「境域」とか「隙間」とかの表現は、そのために有用になるであろう。

(つちやひろし 北海道大学名誉教授)

おわりに

本冊子には、2011 年度と 2012 年度に当支部が主催した学術シンポジウムの発題内容と、それに対するコメントとが収録されている。この二年間のシンポジウムに共通する主題は、「ユダヤ教とキリスト教」であり、それぞれ以下のような日程と内容で開催された。

2011 年度シンポジウム

日時： 2011 年 6 月 11 日(土) 14:30～17:00

場所： 北星学園大学A館 A402 教室

主題： 「ユダヤ教とキリスト教」

パネリスト： 山我哲雄氏（北星学園大学教授）「モーゼス・マイモニデスにおけるキリスト教・イスラム教」&佐藤貴史氏（北海学園大学准教授）「レオ・ベックにおけるユダヤ教とキリスト教」

コメンテーター：土屋 博氏（北海道大学名誉教授）&安酸敏眞氏（北海学園大学教授）

司会者： 阿部 包氏(藤女子大学教授)

2012 年度シンポジウム

日時：2012 年 6 月 9 日（土）14:00～16:30

場所：北海学園大学 7 号館 D41 教室

主題： 「ユダヤ教とキリスト教」

パネリスト：久保田浩氏（立教大学教授）「境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史ー「キリスト教」「ユダヤ教」「ドイツ宗教」の「隙間」ー」

コメンテーター：土屋博氏（北海道大学名誉教授）& 堀雅彦氏（北海学園大学非常勤講師）

司会：山我哲雄氏（北星学園大学教授）

当支部は全国でも最も会員数の少ない支部なので、7年前から支部大会では個人の研究発表を行わず、特定の主題についてのシンポジウムを行ってきている。シンポジウムの参加者はお世辞にも多いとは言えないが、議論の中身はかなり高い学術的水準を維持しているものと自負している。

小粒でもぴりりと辛い山椒のごとく、当支部は今後とも独自の仕方でもキリスト教学会の発展に寄与していく所存である。本冊子に収録された内容について、忌憚のないご意見を頂戴できれば、幸甚に存ずる次第である。

2013年3月

日本基督教学会・北海道支部
幹事 安酸敏眞

ユダヤ教とキリスト教 日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第2号

2013年3月29日発行 非売品

編集・発行

日本基督教学会 北海道支部

〒004-8631

北海道札幌市厚別区大谷地西2丁目3番1号

北星学園大学 山我哲雄研究室 気付

011-891-2731（代） 内線 1305

印刷

株式会社アイワード

〒060-0033

北海道札幌市中央区北3条東5丁目5番地91

011-241-9341（代）
