



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6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, 6
Issue Date	2025-07-15
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95822
Type	conference proceedings
File Information	jscsh_006_all.pdf



日本基督教学会北海道支部 公開シンポジウム記録

第6号

2021年8月11日（水）

『マックス・ヴェーバーとキリスト教——
マックス・ヴェーバー没後100年(2020年)を
記念して——』

2023年8月11日（金）

『モーセの律法と預言者の書と詩篇
——旧約聖書学の最前線——』

2024年7月15日（月）

『死海文書とキリスト教』

日本基督教学会北海道支部

目 次

2021 年度シンポジウム『マックス・ヴェーバーとキリスト教——マックス・ヴェーバー没後 100 年（2020 年）を記念して——』

1. 今、ヴェーバーを読むことの意義？
..... 戸田 聡 1
2. M.Weber 宗教社会学研究の研究史的再構成と
『プロ倫テーゼ』の修正について——「世界の
脱呪術化 (*Entzauberung der Welt*)」概念を中心に——
..... 白井 暢明 17
3. ポスト世俗化時代の「ヴェーバーとトレルチ」
..... 小柳 敦史 37

2023 年度シンポジウム『モーセの律法と預言者の書と詩篇——旧約聖書学の最前線——』

4. 古代イスラエル史・モーセ五書・預言書
——最近の旧約研究の動向——
..... 山我 哲雄 57
5. 詩編研究の現状
..... 山吉 智久 71

2024 年度シンポジウム『死海文書とキリスト教』

6. 死海文書から見えてくるキリスト教
——反ユダヤ主義とパレスチナ問題——
..... 上村 静 89

編集後記

- 小柳 敦史 122

今、ヴェーバーを読み返すことの意義？*

戸田 聡

1. はじめに

今回企画されたシンポジウム（以下、本シンポジウムと称する）は M・ヴェーバーを核とし、そもそも筆者が彼の著作『宗教社会学論集 第1巻上』（以下、本訳書と称する）¹を訳出・刊行したこと自体が企画の契機なので、否応なく筆者自身はヴェーバーについて語らざるをえなくなった。さらに、その時の発表の次第を書くことが、本論集で筆者に否応なく課された役割だということになる。

本訳書の「訳者あとがきに代えて」で記したように、筆者自身はいわゆるヴェーバー学を専門としていない。さらに言えば、いわゆるヴェーバー学に対しては筆者自身はむしろ批判的な立場に立つ。そのような筆者がなぜヴェーバーの著作を訳そうと思い立ったか、と問われるだろうか。理由を一言で言うなら、ヴェーバーの学問を日本語化したいというのがその理由だが、これだと、翻訳＝日本語化であり、同義反復ではないかと反問されるかもしれない、舌足らずさは否めない。

2. 『宗教社会学論集 第1巻上』の翻訳の刊行に至る経緯

筆者による本訳書刊行の理由或いは動機を説明することに学問的意義があるか否か、筆者には測りかねるが、行きがかり上、以下少しく説明をせねばならない²。

* 日本基督教学会北海道支部 2021 年シンポジウムで話した内容の活字化とほぼ言えるが、部分的に加除修正を行なった。

¹ マックス・ヴェーバー／戸田 聡訳『宗教社会学論集 第1巻上』、北海道大学出版会、2019 年。

² 刊行に至る経緯には、戸田 聡「マックス・ヴェーバー『宗教社会学論集』

学部時代に経済史のゼミ（いわゆる大塚史学の流れを汲むゼミだと言ってよいだろう）に所属して以来、ヴェーバーの著作、特に『宗教社会学論集』と古代史関係の著作には以前から興味をいっていたが、それだけが翻訳着手の動機というわけではない。2013年に北大に着任してから、筆者は或るドイツ語の研究書の翻訳を完成させたが³、本訳書と同様基本的に逐語的な訳出を行なったこの訳に関しては、インターネット上には酷評もあるらしい。ただ、比較的好意的に受け止めてくれた学術誌の書評（正確には新刊紹介だが）もあり⁴、筆者自身としては、ドイツ語の学術書の翻訳について（以前にも経験が皆無ではなかったが）一応手ごたえというか或る程度の自信を得た気がしていた。他方で、いわゆるヴェーバー学なるものの存在を無論以前から聞いてはおり（筆者自身はそういうヴェーバー学的著作を学んできたなどとは全く言えない）、しかし研究者として基本的に、言わば「学者研究」とでも言えるもの一般に対しては肯定的なイメージを持っていないゆえに、率直なところ決して好意的には見ていなかった。特に、ヴェーバー学者たちがヴェーバー生誕 150 年を記念して 2014 年にシンポジウムを開催した⁵ことには、多少関心を持ちはしたが、それはあくまで否定的な立場からのものだった。

そのような状況の中で、具体的なきっかけは失念したが、『宗教社会学論集』なら翻訳に取り組めるのではないかと考えた。といっても率直に言えば、筆者の場合ヴェーバーに取り組む主目的は、

第 1 巻上（拙訳）への註記及び覚書」（以下、覚書と称する）『北大文学研究科紀要』157 (2019)、12-13 頁でも触れた。

³ H・G・ベック『ビザンツ世界論 ビザンツの千年』、知泉書館、2014 年。
Hans-Georg BECK, *Das byzantinische Jahrtausend* の日本語訳。

⁴ 都甲裕文「〈会員新刊紹介〉H・-G・ベック著 戸田聡訳『ビザンツ世界論—ビザンツの千年』」『キリスト教史学』69 (2015)、252-253 頁。

⁵ このシンポジウムを基に刊行された書籍は、宇都宮京子・小林純・中野敏男・水林彪編『マックス・ヴェーバー研究の現在—資本主義・民主主義・福祉国家の変容の中で 生誕 150 周年記念論集』、創文社、2016 年。

『宗教社会学論集』にあるというよりむしろ、彼の古代史関係の著作（特に『古代農業事情』）に取り組むことにこそあり、そのための前段階というのが筆者自身にとっての位置づけである。

本訳書の刊行を東京でなく北海道の出版社で行ないたいとの考えもあり、北海道大学出版会にこの翻訳企画を持ち込んだところ、担当者がまともに取り合わずに数か月～1年（だったか、正確には記憶していない）が徒過したあと、経緯を経て訳稿提出に至り、そしてこの翻訳企画が出版会内の企画委員会で審議され、その過程で企画委員の1人（いわゆるヴェーバー学界限では多少名前の知られた北大教員であるらしい、とのみ記しておく）が、本企画に反対する立場からヴェーバー学関連の人士に参考意見を求めたらしく、筆者が聞き及んだ限りでは、そのような人士として大学人としてのヴェーバーを調査した研究者や、ヴェーバー学の大御所的存在といった人々が、当然のごとく反対意見を寄せたようである。そのような反対論にもかかわらず、なぜ本訳書の企画が出版会で承認されたか、筆者自身はその言わば肝心の経緯を全く知らない。ただ、承認後に、今記したような反対論があったとの話を聞くに及んで、俄然闘志が湧いてきた。とはつまり、必ずや翻訳をやり切ってそういうヴェーバー学者連中を見返してやる、という思いが、である。この思いは、筆者が『宗教社会学論集』訳出にこだわる理由の1つに今やなりおおせている。

3. 『宗教社会学論集』訳出の理由——拙訳の意義に関して

ただ、以上を受けても、ヴェーバー『宗教社会学論集』を訳す資格が果たして戸田ごときにあるかどうか、と思う人はなお多いかもしれない。そこで、本訳書「訳者あとがきに代えて」の内容の部分的復唱となるが、拙訳の意義を述べたい。

まず第1に、そもそも『宗教社会学論集』は単独著者の著作である以上、訳者も単独のほうが良い、と筆者は考えている。よりはっ

きり言うと、単独の訳者として考えた場合、いわゆるヴェーバー学者を含む他の様々な学者よりも私のほうが適任だと筆者自身は考えている。

ヴェーバー学を専門としていないのになぜ適任だと言えるのか。この問いに対しては、筆者が訳そうとしているのは『宗教社会学論集』のみであり、ヴェーバーの著作すべてなのではない、ということをもまず断わっておかねばならない。その上で言うと、大前提として、『宗教社会学論集』全 3 巻（原著）の内容全体について専門家を自認しうる人は、もちろんいわゆるヴェーバー学者も、またそもそもヴェーバー本人も含めて、世界じゅうに 1 人もいない。これは全く自明だと言ってよい。

この自明な点を確認した上で、本訳書、つまり『宗教社会学論集第 1 巻上』の内容に即して言えば、原著ではドイツ語・英語・フランス語・オランダ語などの近代語に加えてギリシア語・ラテン語といった古代語が使われている。もちろん、原著を著したヴェーバー自身はこれら諸言語を独力で扱うことができた学者だと言える。そこで問いたいのだが、日本のいわゆるヴェーバー学者の中に、これら諸言語を独力で扱える学者がどれほどいるのだろうか。筆者自身は、これら諸言語を独力で扱える、と言うよりむしろ正確には、これまでに既に扱ってきた経歴を有する⁶。

また、本訳書の内容に鑑みるなら、訳者に求められるのはキリスト教に関する詳細な知識だが、日本のいわゆるヴェーバー学者たち

⁶ 大雑把に記すと（詳細を確認したい方は筆者の「researchmap」をご覧ください）、筆者にはドイツ語原著からの翻訳が本訳書以外にもあり、英語に関しては翻訳もあれば英語で執筆した論文もあり（その中には国際的な学術雑誌に掲載されたものもあれば、国際的な論集本に掲載されたものもある）、自著のうちの 1 冊はフランス語で書いており、オランダ語に関しては訳書を刊行した（『解説 ユダの福音書』、教文館）。ギリシア語・ラテン語に関しては、所属する北海道大学で授業で教えているだけでなく、翻訳を刊行してもいる（『砂漠に引きこもった人々』、教文館）。その他の諸言語に関する筆者の言語知識については、ここでは言及しない。

はこの点どうなのか。筆者自身はといえば、筆者の専門は古代キリスト教史でありルター以降の近代キリスト教史ではないので、本訳書にかかわる時代のキリスト教史の詳細な知識を有するとは豪語できない。ただ、とは言うものの、本訳書の中には古代キリスト教史に関連する内容もあり（例えば本訳書 290 頁の「ドナトゥス派的な〈個人的カリスマの原理〉と……〈機関恩恵の原理〉」の対立という話、これは、古代キリスト教史に即した言い方では *de opere operantis* と *de opere operato* の対立と言い換えることができる）、他の分野の専門家に比べれば多少の有利さを筆者は有しているかもしれない。

と記したが、この点は実はもう少し根本的な話にかかわる。なぜなら M・ヴェーバーという学者には、社会学者、法制史家⁷（法学者と言ってもよいかもしれない）、経済学者⁸といった側面に加えて古代学者という側面があるからである。この点は大著『古代農業事情』を想起すれば明白であり、また周知のとおり、そもそもヴェーバーの教授資格請求論文はローマ農業史に関する著作だった⁹。筆者自身はといえば、古代学のごく一隅を掘ってきたのみだが、一応古代学者のはしくれではある。

以上、拙訳の意義の第 1 として心ならずも訳者の問題を縷々述べてきた。とはいえ筆者自身の考えは、訳者資格の有無は本来、訳文それ自体によってこそ判断されるべきだ、というものである。

次に、拙訳の意義の第 2 として、筆者自身は、M・ヴェーバーという学者は片づけられるべきだと考えており、そのような立場からこの翻訳に取り組んでいる。これが拙訳の第 2 の意義だとあえて言

⁷ ヴェーバーの学問的出発点に位置する学位論文 *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* は、法制史家としての業績だと理解できる。

⁸ ヴェーバーの教授就任講義『国民国家と経済政策』、また、『職業としての学問』冒頭でのヴェーバー自身の口吻を想起されたい。

⁹ 書誌情報は以下のとおり。M. WEBER, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart: F. Enke, 1891.

いたい。そしてたぶん間違いなく、筆者のこのような立場は、ヴェーバー学者たちの立場とは顕著に対立するだろう。

なぜ片づけられるべきなのか。まず如上から明らかなように、100 年以上前に死んだ学者の説が今なおもてはやされるのは異常だ、というのが筆者のごく常識的な感覚である。これに関連して本訳書の「訳者あとがきに代えて」で述べた、中国やインドに関するヴェーバーの理解の妥当性如何という点については、ここでは繰り返さない（但し、中国社会論に関してはさらに後述を参照）。

また、現下の資本主義を特徴づけているのは、例えばコンピューターが社会の全面に普及したことに象徴されているように、人類が有する計算能力の飛躍的向上だと言えるが、当然ながらヴェーバー自身は、そしてまた彼と同時代の他のいかなる社会学者も、これを予測できなかった。つまりヴェーバーの学問は、無論様々な点で今日なお役に立つ面もあるのだろうが、とはいえ今日の社会を考え分析するには、当然ながら限界を有してもいると理解されるべきである。以上が「片づけられるべき」だと考える理由である。

因みに言うと、ヴェーバー学者たちは往々、例えば「プロ倫」の初版と第2版の異同の検討を好み、それがあたかも重要な学的研究であるかのごとく振る舞っているように筆者には見える¹⁰。が、古代キリスト教史を学ぶ中でヴェーバーと同時代の学者の著作に触れる機会を多々有した者として、逐一調べてはいないが印象を言うなら、ヴェーバーと同時代の学者の場合、自著の刊行後、第2版さらにそれ以降の版と版を重ねる際に加筆修正を行ない、その結果、内容が初版と大きく異なってくる、などといったことはかなり頻繁にあった、という印象がある。

例を挙げると、ヴェーバーにも既知だった同時代の著名な大学者

¹⁰ この点に関しては、ヴェーバー学者の安藤英治による梶山訳補訂（マックス・ウェーバー／梶山力訳・安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』、未来社、1994 年）に関する立ち入った検討を別稿で行なった。拙稿「覚書」（上註2）の第2章（12-34 頁）を参照。

A・ハルナックには、初期キリスト教の宣教と広がりを論じた *Mission und Ausbreitung* という著作がある¹¹。本書は3回改訂され、1924年刊行の第4版が最終の版だが、今日古代キリスト教史の研究者が参照すべきはこの第4版以外の版ではない¹²。ヴェーバーと一時期非常に親しかった E・トレルチの著作 *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* の場合も、1902年の初版刊行のあと、当然のごとく大幅に手を入れたらしい第2版が1912年に出ている¹³。また、ヴェーバーとほぼ同年輩の R・ライツェンシュタインという古典文献学者の著書『ヘレニズム期の密儀宗教』も第3版にまで及んだが¹⁴、今日参照されるべきはこの第3版以外の版ではない。

ひるがえってヴェーバーについて言うと、ヴェーバーの著作の初版と第2版との比較が全く無意味だとまでは筆者は言うまいが、ヴェーバーという学者の著作のそういう差異を研究することに果たしてどれほどの意味があるかは、事柄の重要度に鑑みてしかるべく判断されるべきだろう。筆者自身の関心はもちろん、ヴェーバーは例えばプロテスタンティズムや中国社会に関して最終的に何を言おう

¹¹ 正確な書名は *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*。刊行年はそれぞれ初版 1902 年、第 2 版 1906 年、第 3 版 1915 年、第 4 版 1924 年。

¹² 但し付け加えると、本書の英訳は第2版から翻訳されており、そして怠惰な学者の中には *Mission und Ausbreitung* からの引用を英訳（したがって、原著で言えば第2版）で済ませる者もいる（例えば P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover & London: University Press of New England, 2002, p. 114 n. 6）。

¹³ それゆえ筆者の立場から見れば、本書の邦訳『キリスト教の絶対性と宗教の歴史』（春秋社、2015 年）の訳者たる深井智朗氏が訳書の中で本文校訂めいたことを行なっているのは、全く無意味・不要であり、端的に言って衒学的だと言わざるをえない。

¹⁴ R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig: B.G. Teubner（副題の部分は版によって異なる）。刊行年はそれぞれ初版 1910 年、第 2 版 1920 年、第 3 版 1927 年。

としたのかという点に存し、したがって筆者の立場では、最終の版に注目すれば事は足りる。

4. 拙訳の意義に関して（続き）

上で記したような経緯を経て 2019 年に刊行された『宗教社会学論集 第1巻上』を書評対象とした媒体は、これまでのところ数少ないが、その中で北海道基督教学会の雑誌『基督教學』に本訳書の書評¹⁵を書かれた白井暢明氏は、私信で数十箇所にと及ぶ誤訳・疑問訳を指摘してこられた。これは筆者にとってはありがたいと同時に手痛い指摘であり、指摘のすべてに同意するわけでは必ずしもないが、明らかに筆者のミスと言わざるをえない箇所も複数ある以上（これら誤りについては、もし重版などで修正の機会が得られれば、しかるべく対処したいと考えている）、本訳書は決して完璧でなく、既に誤りを含む訳文を提示していると言わねばならない。

それでもなお、例えば大塚訳¹⁶との比較で、拙訳にはなお意義があると筆者としては言いたい。なぜかと言えば、まず大塚訳は、本文中で神に関する言及ではなべて敬語表現を使っているが、この訳し方は、ヴェーバーを信仰心篤いキリスト教徒であるかのごとく思わせるという意味で著しく誤解誘発的だからである¹⁷。これに対して拙訳では、ヴェーバー自身の言葉（地の文）に当たる部分では原則として神への敬語表現を不使用とした（例外は「神ご自身」とい

¹⁵ 白井暢明「マックス・ヴェーバー著、戸田聡訳『宗教社会学論集』（第一巻・上：緒言／プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神／プロテスタント諸信団と資本主義の精神）（北海道大学出版会、2019 年）」『基督教學』55 (2020)、18-21 頁。

¹⁶ マックス・ヴェーバー／大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫）、岩波書店、1989 年。

¹⁷ 「ヴェーバーとキリスト教」に関してはさらに後述を参照。なお、ヴェーバーが名目的に教会員の籍を残していたかどうかは（本訳書 269 頁註 5 をも参照）、筆者の関知するところではない。

った表現程度)。

次に、筆者としてはこの点こそが拙訳の最大の意義だと言いたいのだが、拙訳の訳出方針は、ヴェーバーが駆使した概念（その多くは名詞）をなるべく直訳的に訳し、以てヴェーバーの思考を日本語に写し取ることであり、その際、異なる原語に対しては極力異なる日本語を当てるように努めてきている¹⁸。この方針は大塚訳の訳出方針と対照的だと言ってよいと思われ¹⁹、そして決して無意味でないと思われ筆者自身は考えている。冒頭で記した「ヴェーバーの学問の日本語化」とはまさにこの翻訳方針にかかわる言い方であり、つまり、ヴェーバーが駆使した概念を極力そのまま学びとり、それらを日本語という異言語の上で使いこなして考えること、これがここで言う日本語化（のあるべき姿）である。

5. 「ヴェーバーとキリスト教」について

ところで、本シンポジウムのテーマ「ヴェーバーとキリスト教」に即する話としては、まず、キリスト教史学会が自学会のシンポジウムをまとめた書籍²⁰に注目したい。残念ながら本書はあまり書評

¹⁸ 一例を挙げれば、日本語で似たような単語として例えば「隔離、離別、分離、区別」があるとして、これらを著者が使い分けている場合、その使い分けには、読者（或いは、異言語への訳者）が直ちには理解できないとしても、何らかの理由が存在するのだろうということは当然想像可能である。ドイツ語の異なる単語に対して異なる日本語を当てるよう可能な限り努力するのは、これと同じ考えによっている。他の例も挙げておくと、「行為、活動、行ない、行動」「作法、行状、礼儀作法、振る舞い、所作、マナー」「加工、形成、成形、成型」「制御、統御、統制、規制」「局限、限定、制限、限界画定」「特別、固有、特有、特殊、独特」「等級、程度、階級、位階、等級、階梯、段階」。但し本訳書においては、同じドイツ語を複数の日本語で訳し分けた場合や、複数のドイツ語を同じ日本語で訳した場合も、当然ながら存在する。

¹⁹ 大塚訳の訳出方針をどう理解するかについては、拙稿「覚書」（上註 2）、13-15 頁で述べた。

²⁰ キリスト教史学会編『マックス・ヴェーバー「倫理」論文を読み解く』、教文館、2018 年。

対象となっていないようだが²¹、筆者自身は本書の書評を日本基督教学会の学会誌『日本の神学』で発表しており²²、ここでその書評の骨子を振り返っておくのは無意味でないと考える。

というのは、本書の問題提起は究極的には、近代資本主義の生成をどう理解するかという点にかかわっており、まさにヴェーバーのいわゆる「プロ倫」の核心的なテーゼの妥当性如何こそが本書では問われているからである²³。拙書評では本書の問題提起はまさにこういうものだとして明確に指摘した。そして、これまた当然のことと言えるが、本書の書評者として筆者は、ヴェーバー「プロ倫」のテーゼの批判を真に行なえるのは、いわゆるヴェーバー学者でなくキリスト教史研究者（より正確に言えば、経済史的な視野を有するキリスト教史研究者）だ、とも論じた。

つまり、ヴェーバーの学問に対して今日の人間が為すべきは、生誕 150 周年記念などと今なおヴェーバーを担ぎ回るのでなく、彼の学問を批判的に検討することであり、そして仮に何かを継承するとしてもその際の姿勢とは批判的継承であるべきであり、そして批判的継承ならば、継承の際に一々ヴェーバーの名前を引き合いに出す必要はない。これが、今日の人間がとるべき姿勢なのではないか。

なお、ヴェーバーの「宗教社会学論集」という、未完の大著と称すべきものの中でヴェーバー自身は、古代キリスト教や中世のキリスト教も扱う予定だったらしい、ということが折々に語られる²⁴。

²¹ 筆者が知りえた限りでは『本のひろば』2019 年 4 月号に阿久戸光晴氏による書評がある（6-7 頁）。

²² 戸田 聡「キリスト教史学会編『マックス・ヴェーバー「倫理」論文を読み解く』、教文館、2018 年」『日本の神学』59 (2020)、132-137 頁。

²³ このシンポジウムの議論を主導した神奈川大学名誉教授の山本通氏は、2017 年刊行の著書『禁欲と改善—近代資本主義形成の精神的支柱』、晃洋書房、においてまさにヴェーバーのテーゼの根底的批判を行なっている。

²⁴ 古代キリスト教に関しては W. SCHLUCHTER (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 548), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985 所収の諸論考（特に W. SCHLUCHTER,

とはいえ、例えばキリスト教（特に東方正教会）との関連でヴェーバーがよく使う概念である「皇帝教皇主義 Cäsaropapismus」²⁵については、ビザンツ学者ベックが、「皇帝教皇主義」概念は役に立たないという批判を行っており²⁶、東方正教会或いはビザンツ教会についてはベックこそが専門家なので、筆者自身はもちろんヴェーバーよりもベックの立場を支持する。

といった点から示唆されるように、「ヴェーバーとキリスト教」、換言すればヴェーバーのキリスト教理解は、果たしてどれほど価値あるものか、その価値は相当程度疑問視されるべきなのではないか、という印象が筆者としては否めない²⁷。

6. 驕れる西洋人ヴェーバー

ところで「宗教社会学論集」の拙訳の現在の作業状況を言うと、現時点では、第 1 巻下（諸々の世界宗教の経済倫理「序論」「中間考察」及び「儒教と道教」の翻訳）の訳出がかなり進んでおり（本文自体は一応訳し終え、註の翻訳を鋭意進めている状況——但し、註の翻訳の過程で本文の手直しが必要となる可能性も当然存在する

“Vorwort”, pp. 7-10; ID., “Einleitung: Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts”, pp. 11-71; ID., “Max Webers Religionssoziologie. Eine werkgeschichtliche Rekonstruktion”, pp. 525-560) を参照。但し、未完の構想自体は筆者の関心の埒外なので、その詳細については筆者は関知しない。

²⁵ 例えばヴェーバー／世良晃志郎訳『支配の社会学2』、創文社、1962年、530頁以下。

²⁶ ベック『ビザンツ世界論』（上註3）、145頁。

²⁷ 因みに言えば、いわゆるヴェーバー学者の代表格はドイツの学者 Wolfgang Schluchter（註24をも参照）だと思われるが、その Schluchter が果たしてどれほど画期的な業績を出してきたかについては、私見によれば甚だ疑問だと言わざるをえない。率直に言って、ヴェーバーの所説に毛の生えた程度のことしか言えていないのではないか。「ヴェーバー学者」「ヴェーバー学」の限界は Schluchter から明らかだ、と言ってよいように筆者には思われる。

だろう)、最終段階(訳稿脱稿)にかなり近い段階にある、と言ってよい。

という状況下で、ヴェーバーの中国社会論だと言ってよい「儒教と道教」に関する筆者の、訳者としての感想をあえて現時点で言うなら、ヴェーバーの所説、とりわけ「中国社会＝魔術庭園」とするヴェーバーの理解については、もしそれが妥当であれば、「魔術庭園」自体は本来、近代資本主義の自生的及び適応的な発展に対しても顕著な阻害要因であるはずである。

しかし今の中国では、風水など「魔術庭園」にかかわる要素が雲散霧消したわけではあるまいが、とはいえ近代資本主義は明らかに高度に発展しており、昨今の AI ブーム関連の話題(例えば、米国のテック企業が大金を投じて ChatGPT などの人工知能を開発しているのに対して、ごく最近中国の新興企業が、遙かに安い投資額で性能的に互角以上の人工知能 DeepSeek を開発した、といった話)に話を引きつけるなら、むしろ欧米に引けを取らない、或いは日本などは既に置き去りにしている、そういう高度な資本主義を中国は有すると言って過言でないように思える。そして、なぜそのような高度な発展を遂げたかと言えば、言うまでもなく、それを可能にする諸要素(科学的思考の普及、特許を取れる数々の発明、またそもそも一物一価体系、等々)が存在するからであり、そしてその背景にあるのはたぶん、(かつての日本にも存在したが)民衆の高い学習能力だろう。

といった状況に鑑みれば、もちろん「儒教と道教」は驚異的な業績であるには違いないとはいえ、ヴェーバーの所説には明らかに妥当でない部分があると評されるべきである。

そして「儒教と道教」の訳者(上述のとおり、本文を一応ひととおり訳し終えた者)としての感想をさらに言うなら、ヴェーバーは、自分が「プロ倫」で得た視角を活かせるだろうと思って、他の宗教文化の分析に勇躍取り組んでみたが、実際にはその視角が決してうまく機能せず、その結果西洋古代史や西洋中世史の諸概念(レーエ

ン等々)を持ち出すなどして対象を一応捌いてみせた、といった感じだったのではないか。そしてそうであればその成否については、後学の者が虚心坦懐に、それこそ批判的に評価を行なうべきなのではないか。

この関連で、ヴェーバーは存命中は決していわゆる「大学者」ではなかった、ということを想起するのは無意味でないだろう²⁸。つまりヴェーバーの議論は発表当時には元々、大学者の高説というふうにありがたがられるものではなく、むしろ気鋭の学者による尖鋭的な議論だった、と言ってよいのではあるまいか。

話が順不同になるが、ここで「儒教と道教」の「VIII 儒教とピューリタニズム」の中で「人格」*Persönlichkeit* という、ヴェーバーが触れている論点に言及しておきたい。ヴェーバーは次のように言っている。

「それら〔中国人の生のあり方〕が生活^{ないど}営為に付与したスタイルは、本質的に否定的な諸要素によって特徴づけられるにとどまらざるをえず、そして、我々が「人格」という概念と結びつけるところの、内からの統一へと向かうかの努力を、成立させることができなかった。生は一連の諸事象たるにとどまり、一箇の超越的な目標のもとへと方法的に据えられた全体にはならないままだった。」(拙訳による。森岡訳²⁹310 頁、木全訳³⁰390-391 頁、大塚他訳³¹182-183 頁)

この文章は、つまり例えば「論語」を自らの処世訓としてそれに従って行動するといった態度は「人格」形成へと向かう努力につながらないのだ、という趣旨を述べているように筆者には思える。し

²⁸ 当時「大学者」とみなされていたのは、例えばヴェーバーが「プロ倫」で繰り返し引き合いに出している Lujo Brentano である。

²⁹ マックス・ウェーバー／森岡弘通訳『儒教と道教』、筑摩書房、1970 年。

³⁰ M・ウェーバー／木全徳雄訳『儒教と道教』、創文社、1971 年。

³¹ 大塚久雄・張漢裕訳「儒教とピューリタニズム」。大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』、みすず書房、1972 年所収。

かし、西洋人（ピューリタン他）の場合に見られるような「人格」は東洋人の場合には形成されないのだ、とも解釈できるこの言い方は、あまりに傲慢ではあるまいか。

これに関して筆者の感想を言うなら、ヴェーバーが言う「人格」が「自我」或いは「エゴ」を意味するのなら、彼の言い方は、ヨーロッパへの留学経験を有する筆者には体験的に是認できる。つまり欧米人は、例えば日本人より遙かに「自我」或いは「エゴ」が強いと言って間違いない。しかし、「人格」＝「自我」或いは「エゴ」と解するこの読み替えは恐らく正しくないだろう。ならばどう理解すべきか。

ヴェーバーが言わんとするところを忖度するなら、「東洋人は、孔子のように外面的振る舞いの優美さを重視しており、その振る舞いは、内的統一から発する倫理的振る舞いとなっていない」といったあたりがヴェーバーの言いたいことなのだろう、と思われる³²。しかしこれは、ヴェーバーの不十分な人間理解を露呈していると言わざるをえない。というのは人間は、仮に何らか寄せ集めの様々な方針を立てて生活していたとしても、そういう生活を続けるうちに当人の生き方は何らか系統的とならざるをえないからであり、なぜならそれら諸々の生活方針は、個々別々に採り入れられたとしても、やがて同一の人間の中に浸透するからである。

余談ながら付け加えると、ヴェーバーは少なくとも2人の女性と不倫関係にあったらしい。上述のとおり、筆者はヴェーバーという人間に興味は全くないが、当の2人の女性の名が「宗教社会学論集」原著の献辞にあり、少し調べたところ、不倫関係に出くわした次第である。私見によれば、不倫は人間がする行為の中でも最低の行為の1つだと言ってよく、不倫をする人間は、妻に対する時の人格と、不倫相手に対する時の人格が、少なくとも何らか分裂していると言

³² 孔子の振る舞いに関する記述については、森岡訳 204-205 頁、木全訳 261-262 頁を参照。

ってよいのではあるまいか。率直なところ筆者は、ヴェーバーという人間に対して、「自分のことをさしおいて、東洋人に対してよくもこういうことが言えたな」という思いが否めない。

7. 終わりに

もはや言うべきことがほとんどないが、「宗教社会学論集」の翻訳に取り組んでまだ道半ばである筆者としては、ヴェーバーの議論を現時点で全否定したいわけではない。というのも、単にまだ見終わっていないからである。とはいえ、如上繰り返し言ってきたように、ヴェーバーの所説は批判的に継承されるのが望ましく、そしてその際には、もはや彼の名を引き合いに出さずとも良い、と筆者自身は考える。

例えば、以下勝手な妄想を記すと、ヴェーバーが使った概念を使って日本社会を考えるならば、例えば江戸時代の日本は、戦士が政府を作り、しかもその戦士自身が官僚化した、言わば「戦士官僚制」の国家と言えるのではないか。しかも宗教的には、檀家制度によって全国民を把握するという、仏教の「国家教会化」（ヴェーバーが言う意味の「教会」）が起こっていたのではないか、そしてその際の国家教会の有する宗教的な意味合いとは、反キリスト教、だったのではあるまいか。

このような妄想が、ヴェーバーが提示した概念を活かしているかどうかは、筆者には分明でない。が、いずれにせよ、こういう格好でヴェーバーの概念を自分なりに組み替えて用いることでこそ、ヴェーバーの学問は活用できるのではないか。そして日本語でのそういう活用のために、例えば本訳書の詳細極まる 80 頁超の索引は、多少は役に立ちうるのではないか。

「M.Weber 宗教社会学研究の研究史的再構成と
『プロ倫テーゼ』の修正について」 — 「世界の
脱呪術化 (*Entzauberung der Welt*)」概念を中心に—

白井 暢明

序 1905 年に書かれた『Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (プロテスタントの倫理と資本主義の精神)』[以下『プロ倫』と略記] 末尾的印象的な記述

「ピューリタンは職業人であろうと欲した。一方我々は職業人であらざるを得ない。なぜなら、禁欲が修道院の僧房から職業生活の中へと移され、世俗内的道徳を支配し始めたことによって、禁欲はその一部として、機械的な生産が持つ技術的・経済的な諸条件と結びつけられている近代の経済組織というあの強力な世界秩序（コスモス）をつくりあげることに力を貸したからである。そしてこのコスモスは、今日、この駆動装置の中へと産み落とされたすべての諸個人—直接生業に従事している者だけではなくて—の生活様式を圧倒的な強制力をもって決定し、そしておそらくは決定するであろう、化石燃料の最後の一片が燃え尽きるまで。バクスターの見解によれば、外的な財への関心は、ただ人がいつでも脱ぐことができる薄いマントのように聖人の肩にかかっているべきものであった。しかし運命はこのマントから鋼鉄の檻 (*ein stahlhaftes Gehäuse*)を生み出させたのである。禁欲は現世を改造し、その中で作用しようと企画したが、そのことによって、この現世の外的な諸財は人間を支配するますます増大する力を、そして最終的にはこれまでの歴史には見られなかったような、免れ得ない力を獲得した。今日、禁欲の精神はこの外枠（檻）から抜け落ちてしまった。・・・かつての宗教的信仰内容の亡霊として、『職業義務』の思想がわれわれの生活の中を

さ迷い歩いているのである。・・・将来かの外枠の中に住むものが誰であるのか、そして、このとてつもない発展の終わりに、まったく新しい預言者たちあるいは古い思想や理想の力強い復活が立ち現れるのかどうか、あるいはしかし—もしそのどちらでもないとしたら—一種の不自然な尊大さで粉飾された機械的な化石化が立ち現れるのか、まだ誰も知らない。ただ、もしそうなった場合には、この文化発展の《最後の人々》にとっては、次のような言葉が真実のものとなるだろう。つまり、「精神のない専門人、ハート（Herz）のない享楽人、この無のものは、人間性がかつて到達したことのない段階に上りつめたのだとうぬぼれる」ということである。」(Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (以下 RS I と略記): S.203-204)

ここには、この時点ですでに、当時のいわゆる「西欧的“合理主義”」に対して、Weber が、「価値自由（Wertfreiheit）」を唱える彼としては珍しいほどに、否定的な価値評価をしているように思われる。ここでは、合理化の結果として生まれた現代（Weber 当時の）の西欧型社会システム、特に資本主義という経済システムが、もはや逃れがたい「鋼鉄の檻」（システムの硬直化）になっていること、そして同時にこの合理化が現代社会における「理念・意味の喪失」状況を生み出していることへの告発もある。ただし、後述するように、Weber はこの時点ではまだ西洋古代から始まる「普遍的な西欧的“合理化過程”」という歴史的プロセスについての明確な展望はなかったと思われる。

そこでまず第一に、「普遍的な西欧的“合理化過程”」に関する彼のその後の研究の拡大・深化によって、晩年の Weber の「西欧的“合理主義”」＝「鋼鉄の檻」に対する価値評価がどう深化あるいは変化したのか？という問いが生まれる。更にまた、彼の死後 100 年を経過した現代の状況を我々が Weber 的な視覚から見るとどう評価すべきか？という興味深い問いが生まれる。今回の発表ではこれ

らの疑問にささやかな光を当ててみたい。

I 晩年の『プロ倫』改訂と *Entzauberung der Welt* の概念

ところで、このような帰結をもたらした「西欧的合理化」の最も本質的な特徴は何か？ 『プロ倫』の叙述の中に見られるその答えのひとつは、“*Entzauberung der Welt*”（現世の脱呪術化）の概念であろう。この語は次の4か所に出てくる。ただし、これらはいずれも、晩年（1919～1920年）に加筆された部分であることから、その意味と加筆の意図を探ることが重要となる。

- A: 「このこと、即ち教会—聖礼典による救いの完全な廃止こそカトリシズムに対立して全く決定的なことであった。古代ユダヤの預言と共に始まり、そしてギリシャの科学的思考と共同して救いの迫及のあらゆる呪術的手段を迷信であり邪悪であるとして放棄した、*Entzauberung der Welt* というあの偉大な宗教史的過程はここにその完結をみたのである。」 (RS I: S.94-95)
- B: 「《*Entzauberung der Welt*》、即ち救いの手段としての呪術の排除は、カトリックの敬虔においては、ピューリタンの（それ以前ではただユダヤ教のみの）宗教性におけるほどに首尾一貫しては遂行されることはなかった。カトリック教会は彼の教会の聖礼典による恩寵を自己の不完全さを補う手段として用いることができた。」 (RS I: S.114)
- C: 「再洗礼派系諸教派は、予定説の信奉者、とりわけ厳格なカルヴィニストと並んで、救いの手段としてのあらゆる聖礼典を根本的に無価値化し、かくして宗教による *Entzauberung der Welt* を究極的な首尾一貫性を持って貫徹したのである。」 (S.155-156)
- D: 「根本的な *Entzauberung der Welt* は内面的に現世的禁欲以外に向かうべき道を許さなかった。政治的な権力やその行為となんの関わりも持とうとしなかった諸教団にとっては、この

ような禁欲的な諸特性が職業労働の中へ流れ込むということもまたこのことから結果として生じたのである。」(S.158)

これらの加筆部分からわかることは以下の三点である。

- ①いずれも、特にカトリックの聖礼典による救いを「呪術的なものの名残り」とみなし、こうした要素を「被造物神化」として拒否するというモチーフを表現していること。
- ②*Entzauberung der Welt* の過程は、古代ユダヤの預言に始まって禁欲的プロテスタンティズムへ至る一つの「西欧宗教史的過程」として把握されていること。その基礎になっているのは「西欧的合理化過程」への洞察であり、『プロ倫』(アルヒーフ版)の時点では「西欧型合理主義」への着目はあったが、「西欧的合理化過程」への着目はまだなかったと考えられる。
- ③AとBはピューリタンについて、CとDは再洗礼派系諸教派、特にクエーカー派の宗教性についての記述であること。本来教義的基礎を異にするこの二つが *Entzauberung der Welt* 過程の中に組み込まれていること。

このことから、『プロ倫』以降晩年に至るまでの Weber の研究史的考察、特に *Entzauberung der Welt* 概念の獲得時期とその結果としての Weber の関心及び結論の推移をたどることがまず必要になる。

II Weber 宗教社会学の再構成：

Max Weber 宗教社会学的諸研究の成立史

まず、Weber の宗教社会学に関連する論考の実質的成立史を年代順に再構成すると次のようになる。

1904/5 『プロ倫』アルヒーフ (Archiv) 版

1906 『“教会”と“教派”』

『北アメリカにおける“教会”と“教派”』

1907 『現行の批判的論考への批判的注釈』

1908 『現行の“反論”に対する注釈』

- 1910 『資本主義の《精神》に対する反批判』
 『《資本主義の精神》に対する反批判結語』
- 1911/3 『宗教社会学 in Wirtschaft und Gesellschaft
 (以下 WuG と略記)』
 『政治的・教権制的支配 in WuG』
 『儒教と道教 (Konfuzianismus und Taoismus)』 アルヒーフ版
- 1915 『序論 (Einleitung)』 アルヒーフ版
 『中間考察 (Zwischenbetrachtung)』 アルヒーフ版
- 1915/6 『ヒンズー教と仏教 (Hinduismus und Buddhismus)』
- 1916/7 『古代ユダヤ教 (Das antike Judentum)』
 『パリサイ人 (Die Pharisäer)』
- 1919/20 『序言(Vorbemerkung)』
 『プロ倫』改訂部分
 『序論』改訂部分
 『儒教と道教』改訂部分
 『中間考察』改訂部分
 『プロテスタント諸教派と資本主義の精神 (Die
 protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus)』
 『一般社会経済史 (Abriß der universalen Sozial- und
 Wirtschaftsgeschichte)』
 『職業としての学問 (Wissenschaft als Beruf)』

III *Entzauberung der Welt* 概念の獲得と古代ユダヤ教 預言者の「使命（倫理・合理的）預言」から ピューリタニズムへのつながり

次に、Weber の *Entzauberung der Welt* 概念使用、及びそれと古代ユダヤの使命預言との関連の認識が生まれた時期を推測する必要がある。この概念は、ほぼ 1913 年以降の彼の論述に登場する。

- ① 『理解社会学の若干のカテゴリー』 (1913)

「たとえば、呪術的な諸問題を基準にして行われる〔整合非合理的な〕行為は、何らかの呪術的でない〔整合合理的な〕「宗教的」行動よりは、主観的にはしばしばはるかに目的合理的な性格をもっている。というのは、宗教的意識はまさに、*Entzauberung der Welt* とともに、ますます（主観的には）目的非合理的な（たとえば「心情的な」または神秘的な）意味関係を前提とせざるをえないからである。」(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre: S.409)

②『宗教社会学 in WuG』(1911～1913)

「知識人とは、一つの「意味」問題としての「世界」の構想的把握を完成する者である。Intellectualismusが呪術への信仰を撃退し、かくして世界の諸事象が *entzaubern* されて呪術的意味内容を失い、それらがただなお「存在」し「生起」するだけでそれ以上何者をも「意味」しなくなるにつれ、世界と「生活態度」に対する要請は、これらが常に一つの全体として有意義にかつ「意味深く」秩序づけられるべきであるという方向に向かって、いっそう切実なものとなるのである。」(S.308)

「東アジアおよびインドにおいては、賤民的 Intellectualismus も小市民 Intellectualismus も、知られる限りほぼ全面的に欠如している。その理由は、後者の前提となる都市市民の共通感情と、両者の前提である *Entzauberung* とが、そこでは共に欠けているからである。」(WuG: S.309)

③『儒教と道教』アルヒーフ版 第8章：結論 (1911～1913)

「儒教的合理主義とプロテスタンティズムの合理主義との関係をあきらかにすることが大切。・・・ 合理化には二つの尺度がある。A:その宗教がどの程度まで呪術 *Magie* を脱皮してきたか、B:神と現世との関係、そこから出てくる現世に対するその宗教それ自体の倫理的関係が、その宗教によってどこまで組織的に統一されているか。第一の点に関して、禁欲的プロテスタ

ンティズムは、そのさまざまな刻印の中に、その最後の段階を表している。・・・完全な *Entzauberung der Welt* は、このピューリタニズムの場合においてのみ貫徹されたということである。」(RS I: S.512-513)

「儒教の知識人が現世に対する緊張対立がないことに関して、その理由は、倫理的な要求をする超世俗的な神の倫理的な預言といったものが完全に欠如していたからである。」(RS I: S.516)
尚、ここでは「倫理預言の欠如」が出てくる。ただし、古代ユダヤ教の記述はない。

④『序論』(1915)

「*Entzauberung der Welt* と、救いに至る道を瞑想的な《現世逃避》から能動的・禁欲的な《現世改造》へ移したこと、この二つが完全に達成されたのは、ただ西洋における禁欲的プロテスタンティズムの大規模な教会及び教派の形成においてのみであった。その際、全く独自の、純粋に歴史的に制約された西洋的宗教性の宿命が共に作用した。それは一部はその社会的な環境世界、とりわけその発展にとって決定的な社会層の影響であった。しかしまた一部は、それと同じ強さで、その真の性格、即ち超現世的な神と歴史的にはイスラエルの預言と律法の教説によって初めて規定された救いの手段と方法の独自性の影響でもあった。」(RS I: S.263)

(斜字部分は晩年の加筆であり、ここでもまだユダヤの預言とのつながりの指摘はない。)

⑤『中間考察』(1915)

「しかし、合理的・経験的認識が *Entzauberung der Welt* とその因果的メカニズムへの変容を徹底的になしとげてしまうと、現世は神が秩序を与えた、従って、なんらかの倫理的な意味をおびる方向付けを持つ世界だ、といった倫理的要請から発する諸要求との緊張関係はいよいよ決定的となってくる。なぜ

なら、経験的でかつ数学による方向付けを与えられているような世界の見方は、原理的に、およそ現世内における事象の「意味」を問うというような物の見方をすべて拒否する、といった態度を生み出してくるからである。」(RS I: S.564)

「現世の「意味」に関する思索が組織的となり、現世の外的な組織が合理化され、またその非合理的な内容の自覚的体験が昇華されたものとなればなるほど、宗教的なものの独自の内容は、それとまったく並行して、ますます非現世的な性質を帯び、あらゆる生の形あるものとはおよそ無縁なものになりはじめる。そうした道をとったといつてよかろう。そして、こうした道を切り拓いたのは、現世を *entzaubern* する理論的思考の力だけでなく、まさしく現世を実践的・倫理的に合理化しようとする宗教倫理の努力にほかならなかった。」(S.571)

⑥『職業としての学問』(1918)

「したがって、理知化および合理化の程度がすすむというのは、自分の生活諸条件についての一般的な知識が増えるということではい。そうではなく、それとは別のことである。すなわち、われわれは欲しささえすれば、いつでも学び知りうるということ、原理的にいうと、神秘的で、予測できない力が働いているということではなく、むしろわれわれが、原則としてはいっさいの事物を予測によって支配できるということ、こういうことを知っていると、ないしは信じているとかいうのが、理知化や合理化の意味なのである。ところでこれは、*Entzauberung der Welt* ということである。現代人はもはや、こんな神秘的な諸力の存在を信じていた未開人のように、精霊をしずめたり精霊に願いごとをかなえて貰ったりするために、呪術にたよるにおよばない。技術的な手段と予測とがあればそれでよい。そもそもこういうことが何よりも、*Intellektualisierung* (主知化) ということの意味なのである。・・・さてし

かし、西欧の文化のうちで何千年来続いてきた、この *Entzauberung* という過程には、および一般的にいえば、学問を肢体とし原動力とするところの、この「進歩」には、先に述べたような、たんに實際上および技術上の意義以上に、なんらかの意義があるのだろうか。・・・ トルストイは言う、文化人にとって死は無意味だと」(Wissenschaft als Beruf, Henrics Großdruck: S.17)

⑦『一般社会経済史』(1919)

「ユダヤ教の近代合理的資本主義に対する決定的な意義：ユダヤ教が反呪術性の精神 *Magiefeindschaft* を遺産としてキリスト教に残したこと」(バール神＝農耕の神に対するヤハヴェ＝火山・地震・疫病の神の勝利)「呪術は技術及び経済のステロ化を意味する」(Wirtschaftsgeschichte: S.307)

「呪術を打破し生活態度の合理化を遂行するための手段は、いかなる時代においても」ただ一つしかない、即ち、偉大なる合理的預言である。勿論全ての預言が呪術の力を破壊するというわけではない。しかし奇蹟その他の手段によって「証し」をなす預言者が現われ、神聖不可侵のものとして受け継がれてきた伝統的秩序を打破することは可能である。*Entzauberung der Welt* を行い、従ってまた、近代の科学・技術および資本主義に対する基礎を創造したものは、まさに預言に他ならないのである。」(Wirtschaftsgeschichte: S.308-309)

尚、ここでは、預言と科学技術の発展との関係が指摘されている。

さて、以上の引用文から、*Entzauberung der Welt* には二つのやや異なった意味、用法があることがわかる。

A:「*Intellectualisierung* (主知化)」あるいは「合理的・科学的認識の発展」とほぼ重なり合うもの・・・①、②、⑤、⑥

B: 西欧の宗教史的プロセスとしてのもの＝被造物神化の拒否・・・③、④、⑦

さて、この A、B は一見かなり異なる意味内容（領域の違いも含めて）のようにも見える。そこでこの二つのものの親和関係（論理的共通性あるいは歴史的因果関係）はどこにあるのか、考えてみよう。まず A の意味内容については、いわゆる科学的知識・技術の発展ということで、特に⑥の記述から容易に理解できるであろう。これは *Entzauberung der Welt* の結果を重視した捉え方である。しかし、Weber はこの A のみで *Entzauberung der Welt* が貫徹されるとは見ておらず、その成立プロセスを考えるなら、B のいわゆる宗教的プロセス（科学的知識・技術の発展をも包含するような）を重視しなければならないとする。

IV Weber 宗教社会学の成立史概略と

Weber の問題関心の深化・拡大

以上から、Weber の宗教社会学研究全体の成立史と問題関心の拡大等の概略は次のようなものになる。

Weber は『プロ倫』以降、当初の予定を変更して 1911 年頃からアジアの宗教についてその倫理と経済との普遍史的関連の研究に向かった。彼が『儒教と道教』の研究の過程でまず発見した決定的な事実、シナの一般大衆の全生活領域を支配している「呪術の園」(Zaubergarten) であった。「現世への緊張を欠いた無条件の現世肯定と適応という倫理の内的前提は、純粋に呪術的な宗教性の完全な存続であった」からである。この事実を知った Weber は、翻ってピューリタニズムに代表される西洋的な宗教性一般の中にこれと全く対極的なメルクマールとしての「反呪術性」の精神を強く意識した。

それでは、この反呪術性の精神を生み出す源泉は何か。彼はこの論文において既にそれが「預言 (Prophetie)」であることを指摘している。現世順応的な儒教倫理にはこの預言が欠けていた。そこで彼は現世否定的宗教であるインドの『ヒンズー教と仏教』の研究に進む。そこには確かに預言が存在した。しかしそれは救いのための生

を自ら例示するだけの「模範預言 (exemplarische Prophetie)」であって、神の命により救いのための生を命ずるものではない。つまり、大衆を呪術の園に放置したのである。ここで Weber は大衆を呪術の園から解き放つ「使命預言 (Sendungsprophetie)」(倫理的預言、合理的預言とも言われる) の理念型を獲得し、その実例を古代ユダヤの預言に見出すことになる。厳密に言えば、Weber はこの時点(『ヒンズー教と仏教』の研究の過程)ではじめて、古代ユダヤ教からプロテスタンティズムへと到る西洋の宗教史的発展の基調としての *Entzauberungsprozeß* の概念と観点を獲得したと考えられる。

以上の経緯の中で新たに生じた決定的な点を端的に表現すれば、それは“東洋対西洋”の視点であり、それは同時にまた、「西洋合理主義」、「西洋の合理化過程」の特性という、より包括的な問題関心の中に包摂されてゆくことになる。晩年の「宗教社会学論集」の『序言』(Vorbemerkung) では、普遍的な意義と妥当性を持つような発展過程にある文化現象、つまり近代西洋の文化諸現象を貫く固有の「合理主義」の特性の認識と成立史の解明という課題が立てられ、宗教社会学研究もその一環をなすものとされた。晩年の『プロ倫』の改訂に際して導入されたあの西洋固有の宗教史的過程としての *Entzauberungsprozeß* の概念設定は『プロ倫』をこのような一層広範な問題設定の枠の中に取り込もうとするものであった。『プロ倫』とこの『序言』とを隔てる約 15 年の間に Weber の学問的問題関心は大きく拡大し、変化した(「資本主義」から「西欧合理主義へ」)。晩年の彼の膨大な改訂作業の背景となっているこうした事実を我々は重視しなければならない。

ところで、もし晩年の彼が『プロ倫』と同じテーマを新たに論じたとすれば、そこにいかなる変化が現れると考えられるだろうか。このことを考える際の格好の素材は彼の最晩年の講演に基づく書『一般社会経済史』である。

本書の第四章、第九節「資本主義的心情の発展」によれば、西洋

資本主義を生み出した要因として、「合理的法」等の外的条件の他に、これを補うものとして更に重要なものは「合理的心情」(rationale Gesinnung)、「生活態度の合理化」、「合理的経済エートス」である。何故なら、合理的経済活動が成立するためには、人々の生活を支配している「伝統主義」がまず打破されることが必要であるからである。ここに宗教的要因の重要性がある。そして更に、ここで言われる「伝統主義」は、シナや西洋の中世、近世にみられるような官吏や商人の役得保持への物質的欲求も含めて、呪術的災厄への不安に基づく、行為の「呪術的なステロ化」(die magische Stereotypierung) という、より包括的な概念になっている。つまり、呪術は技術及び経済のステロ化をもたらし、経済生活の合理化に対する最も強固な障害の一つであった。

さてそれではこのような呪術を打破するものは何か。彼によれば、「呪術を打破し、生活態度の合理化を遂行するために手段は、いかなる時代にあってもただ一つしか存在しなかった。それは即ち偉大なる「合理的預言」である。....預言こそが、*Entzauberung der Welt* をもたらし、同時にまた近代の科学技術、そして資本主義の基礎を創造したのである」。彼によれば、ユダヤ教の決定的意義は、それが当初から「反呪術性」(Magiefeindschaft) を持っていたことであり、更にこの特性を遺産としてキリスト教に伝えたことである。その結果、カトリックの聖礼典が呪術の名残りが存続したとはいえ、中世修道院の中で一定の規律をもつ合理的生活態度、即ち「禁欲」が成立した。そしてこの「現世的」禁欲を「現世的」禁欲に意味転換したのが「宗教改革」であり、そこで二重倫理が撤廃され、禁欲の対象は現世的活動、つまり職業労働となった。そして更に、主としてカルヴァン派の影響を通じて禁欲の現世的意味もまた承認されることになった。

さて、以上のような論旨を『プロ倫』のそれと比較した場合、論証の重心がここでは明らかに“移動”していることがわかる。『経済

史』においては、『プロ倫』におけるような教義的要因と合理的禁欲との因果関連の指摘が全く欠落しており、『プロ倫』の論証で大きな比重を占めていた「予定説」について一言も触れられていない。即ち、ここでは、カルヴィニズムの教義的基礎を持ち出さなくても、一応この因果関連が説明できるような論証の図式が採用されているということである。そして、ここにおいて「予定説」に代わって最も強いアクセントが置かれているのは「合理的預言」による *Entzauberung der Welt* である。ここでは「伝統主義」が「呪術的なもの」というカテゴリーに吸収され、その結果として、呪術の克服者としての合理的預言が論証の前面に押し出されることになった。それと同時に「予定説」の意義もまた相対化されて、「合理的預言」という、より一般的なカテゴリーへと吸収されていく。こうした観点の変化をもたらしたものが、ほかならぬ Weber 自身の問題関心の深化、拡大であった。

V 宗教による *Entzauberung der Welt* とは？

ところで、Weber が強調する「使命（合理的）預言」と *Entzauberung der Welt* との強い関連性について、その内的論理を理解する手掛かりになるのは、彼の『宗教社会学 in WuG』における論述である。その概略を述べると次のようになる。

呪術の成立は、まず観念的にはこの世界の中にある「非日常的な現象」への着目と、この現象を生じさせる特定の物体や人間のみが持つ「非日常的力」即ち「カリスマ」の意識から始まる。呪術はこのカリスマを認知し、なんらかの行為によってこのカリスマを動かすことによって、なんらかの日常的・現世的な利益を得ようとする主観的に目的合理的な行為である。行為（原因）と結果との因果関係が不明なので客観的に整合的とは言えない。

呪術から宗教への移行に関して、Weber はこのカリスマが「抽象化」され、更に「象徴化」されるという思惟の合理化のプロセスを

重視する。彼によれば、カリスマの観念が最初は単純な抽象化を通じて、一方では呪術師の実践の影響の下に「霊 (Geist)」あるいは「魂 (Seele)」へと移行し、更にその延長線上に「神々」の観念が生じ、ここに超感性的諸力の観念と、それに対応する呪術的行為の世界が成立する。そしてこの「抽象化」が最も進んだ段階になると、カリスマ的諸力と、それを背景に持つ事物・事象との関係は、前者が後者によって“象徴”されるという有意味的連関として説明され、かくして呪術は「直接的な効果を持つ力」から「象徴的表現」(Symbolik) へと転化する。

ところで、このような象徴主義的な現象の重要な側面の一つは「定形化 (Stereotypierung)」の現象である。つまり、一度その有効性を確証された個々の振舞の形式からの僅かな逸脱もその象徴的意味を無化し、更には霊の怒りを招来するという観念が生じ、振舞の形式が変更を許されぬ「聖なるもの」として「定型化」されるという普遍的な傾向である。この段階で人々の日常生活の全領域が、象徴主義的な「呪術の園 (Zaubergarten)」となる。

さてそれでは、このような伝統主義的に定型化された「呪術の園」から、一つの特殊な発展として合理的な「宗教」の世界が形成されるための条件は何か。

まず第一に、それは神観念の体系的秩序づけと人間の神に対する関係の主知的合理化である。そこでは動機の測りがたい神秘的諸力が支配するという神秘的世界観に代わって、理解可能な一貫した動機を持つ神の支配についての合理的世界観が形成される。

第二には、タブー的に固定化された聖なる規範に固有の、個別的な外的行為の「形式倫理」を超えて、内的に一貫した「心情倫理 (Gesinnungsethik)」への純化が遂行されることである。Weber は主として第一の発展の担い手として「祭司」、第二の担い手として「預言者」を挙げる。

ところで、預言的啓示は、常に「生の統一的解釈」を指し示すこ

とによって、生に対する、意識的に統一的な意味を持つ態度決定を要求する。そこでは倫理的に体系化された“コスモス”としての世界が構想されている。こうして預言は、倫理をより内面的な問題として「心情倫理」へと純化し、内的な救済の道を指し示すのである。

このような預言者の理念が、「倫理預言」として合理主義的平信徒層（市民層）に受容される場合、彼らの生活実践は内的に一貫した原理に基づいて倫理的に合理化されうることになる。ここで預言者の権威が「個人カリスマ」に立脚していることは、彼らが伝統的諸価値に一切拘束されない新たな啓示を、それ自身の権威をもって告知することを意味している。従って、預言のみが、伝統的諸権威、更には生の現世的存在様式そのものを最もラディカルに問い直し、時にはこれを“否定”するパッションを内蔵しうるのである。このような意味から Weber は、民衆の生活を伝統主義的定形化による呪縛から解放し、生活の倫理的合理化へと至らしめる一つの“契機”を「倫理預言」の中に見出したのである。

VI Weber 宗教社会学及び *Entzauberung* 概念の現代的意義

さて、『プロ倫』執筆当時の「近代西欧合理主義・合理化」に対する Weber の批判的見解に立ち戻ろう。

この合理主義が持つ問題点、「システムの硬直化（鋼鉄の檻）」や「理念・意味の喪失」はこれまで見てきた西欧的合理化過程＝*Entzauberung der Welt* のいかなる点に由来するのか？ あえて言えば『プロ倫』の時点で Weber が「近代西欧合理主義ないし合理化」に対して抱いたものはまだその結果に対する“違和感”的なものであった。しかし、その後の研究の過程で彼が解明したのは、その独特な成立史、つまり“合理化のパラドックス”であった。特に晩年「合理性」や「合理化」の概念が極めて多義的であることを強調しつつ、Weber が示した西欧的合理化の概略的プロセスは次のようなものである。

プロテスタンティズムの合理的禁欲が有する「合理的禁欲」の歴史的意義がどこにあったかといえ、それは「感覚的な思考・行動様式」及び「伝統主義」の克服、即ち被造物神化の徹底的拒否から生ずる人間の内なる「自然的なもの」の克服であり、それを可能にしたのはこの「禁欲」が内蔵する「非合理性」ないし「非日常性」（カリスマ）がもつエネルギーであった。つまり整合的な目的合理性を核とする近代資本主義システムの成立のためにはある意味で非合理的な「価値合理性」が不可欠の媒介要因になったのである。

では次に、「価値合理性」から「目的合理性」への機能転換はどう説明されるのか。「価値合理性」のメルクマールは、何らかの超越的・絶対的な目標に向かって、結果を顧慮することなくひたすら行為することであった（「心情倫理化」、「自己目的化」）。しかし、次第にこの合理的・禁欲的経営のなかで得られる収益（結果）が、神の祝福のしるしとして聖化（正当化）されるようになった（「世俗化」）。これはまさに結果を重視する「目的合理性」への重心の移動に他ならない。同時にその背面には当初の心情的「意味」の喪失が生じ、「没主観化」や「形式合理性」の強化による外的システムの肥大化が伴う。Weber が論じたこのようなプロセスはまさに、「エートス」の層位で演じられた「合理化」のパラドックスだったのである。

VII Weber の視点から見た現代—再呪術化？

さて、以上のような Weber の分析から 100 年の時を経た今、私たちの前にある現実はどうのようなものか。まず第一に、Weber の言う *Entzauberungsprozeß der Welt* ははたして完結しているのだろうか。

外面的な面で見ると、合理的・科学的知識の発展という意味での *Entzauberung der Welt* は揺るぎないものとしてほぼ完結されているように見える。しかも資本主義的経済システムの基本構造も変わっていない。その結果として、現代では、これが社会制度や人々

の行為、特に経済的行為に大きな「計算・予測可能性」を与えている。勿論、その背景となっているのは、あらゆる社会システムを支える「形式合理性」、「没主観性」(Sachlichkeit)の増大である。しかも現代における経済システムのグローバル化は、このシステムに「鋼鉄の檻」ではなく、一見よりソフトなイメージすら与えている。

では、現代人の内面的・精神的特徴はなにか。我々は少なくとも主観的にはより大きな自由を感じ、それと連動する「価値多様性」、「価値の個人主義化」がその特徴であろう。いま、世界の多数の人々の生活様式は資本主義的経済システムの支配下にあり、彼らが求める「救い」、「救済財」は現世的な「経済的豊かさ(カネ・モノの豊かな所有)」にあるが、他方で、人々はこの「豊かさ」そのものを“自明の善”とし、そこにより究極的価値や意味があるかどうかを考究しない。

しかし、やや視点を変えて現代のシステムを観るとき、様々な疑問点が思い浮かぶ。このシステムは生産—消費—廃棄のサイクルを壊さず、永続的な「経済成長」を続けることを必要とし、そのためには人々の欲望を継続的に創出するためのコマーシャリズムをも必要としている。現代企業の「営利追求」は、経済理論という合理的な推論と手段に基づいているとは言え、結果的には、かつての個人的な際限の無い「営利欲」、「営利衝動」と本質的には変わらない。ここでの「救済財」とは「利潤」や「経済的な豊かさ」の獲得であって、生におけるその究極的「意味」が問われないからである。つまり、Weber が言ったように「このシステムを創り出した精神がすでに抜け落ちている」のである。

さて、このような現代人の生活様式の全体、そしてそれを決定している経済的なシステムはこれまでとは別の意味で、一種の「呪術の園」としての性格をもっていると言えないだろうか？ つまり、一見自由で多様な生活様式もまた、実質的にはステレオタイプなものになり、一種の呪術的固定化になっていないだろうか。我々がい

やおうなしに組み込まれている現代の資本主義的システムはもはや強力な“コスモス”となり、その中での特定の類型的な思考様式や生活様式に無意識的に陥っている状況はまさに「再呪術化」とは言えないだろうか？

現代人の生活様式とそれを支える精神の中には悪しき意味での“呪術”と思われる要素が種々存在するように思われる。経済システムに関して言えば、とりあえず「貨幣信仰」と「経済成長至上主義」が思い当たる。まず貨幣信仰（崇拜）はマルクスによれば価値（目的—手段）の「倒錯であり、「物神崇拜」であった。Weber も触れているように、この本質は現在でも変わらない（彼は言う、「なぜ貨幣でモノが買えるのか、誰も（専門家ですら）説明できない」と）。

そして、「経済成長至上主義」は、Weber の時代には意識されていなかった新たな問題、危険性に直結している。地球温暖化などの環境問題（人類の存続に関わる問題）がそれである（ただし、『プロ倫』の末尾にある叙述の一節、「化石燃料の最後の一片が燃え尽きるまで」という Weber の言葉はすでに、化石燃料の使用による地球温暖化に代表される現在の環境問題に対してさえ“暗示的”である）。今や一種の“信仰”となり、多くの経済人や政治家の頭を“呪縛”している「経済成長至上主義」は必然的に地球温暖化、環境破壊、人類の絶滅へとつながるだろう。

つまり、現代人が求める救済財それ自体が自然環境の破壊により将来失われる可能性、さらにはこの救済財の追求が人類の生存そのものを失う可能性が高まっているのである。Weber が危惧した「鋼鉄の檻」はいまや人々を閉じ込めているだけではなく、まさにその内部から腐食し、生命の土台を崩落させる兆しさを見せているのではないだろうか。

とすれば、この「鋼鉄の檻」、つまり硬直化した「呪術の園」を打ち破るような「使命預言」が現れることを我々は期待しなければ

ならないのではないか？ つまり、「再 *Entzauberung*」もしくは「*Entzauberung* の現代版」が必用なのではないだろうか？

ところで、今後、もしこのような合理的（使命）預言が私たちの前に現われるとすれば、その担い手と内容はどのようなものになるのだろうか。新たな預言者になり得る者は宗教者か？ 哲学者か？ あるいは意外にも科学者か？ そしてもっとありそうもないことであるが政治家や経済人か？

そしていずれにせよある種の「禁欲」、「システムの変更・破棄」を絶対的な権威をもって指示・命令する主体は誰か？ それは今なおキリスト教など世界宗教の神か、それとも無言の自然（災害、ウイルス等を含む）か？ それはまだ誰にもわからない。

ポスト世俗化時代の「ヴェーバーとトレルチ」

小柳 敦史

1. 「ヴェーバーとトレルチ」への視線

M・ヴェーバーと E・トレルチについて、二人の知的巨人の交流の物語を紡いだり、その創成期に両者が重要な貢献をなした宗教社会学分野における思想を比較したりする試みは数多くなされてきた。本日はそうした知見のうちの基本的な点を確認した上で、日本においては戸田聡による新訳の『宗教社会学論集 第一巻上』が刊行され¹、ドイツにおいてはトレルチの改訂版全集第 9 巻として『キリスト教会と諸集団の社会教説』（以下『社会教説』と略記）が刊行された²ことを契機として、今日ヴェーバーとトレルチを並べて読むことの意義を考えたい。

まず、ヴェーバーとトレルチの交流について基本的なことを確認する。「エルンスト・トレルチは、マックス・ヴェーバーがしばしば公然と「友人」と呼んだ少数の人のひとり」であり、「同様にトレルチもまたヴェーバーとの「友情」を表明した」ことが知られている³。しかし、トレルチがヴェーバーの追悼文で仄かしているように、その友人関係は、素朴な友情が結びつけるものではなく、学問上の共通の関心が媒介したものであったようだ。

ヴェーバーとトレルチの交流の経過を年代順にまとめると以下の

¹ マックス・ヴェーバー／戸田 聡訳『宗教社会学論集 第 1 巻上』、北海道大学出版会、2019 年。

² Ernst Troeltsch *Kritische Gesamtausgabe Bd. 9. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)*, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Graf, De Gruyter, 2021.

³ F・W・グラーフ著、柳父圀近訳「専門家同士の友情 — 「マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ」に関する覚書」、W.J. モムゼン／J. オースターハメル／W. シュベントカー編著、鈴木広／米沢和彦／嘉目克彦監訳『マックス・ヴェーバーとその同時代人群像』ミネルヴァ書房、1994 年、214 頁。

ようになる。

1894 年：エルンスト・トレルチがハイデルベルクへ

1896 年：マックス・ヴェーバーがハイデルベルクへ；この頃から両者の手紙などにお互いの名前が現れる。

1904 年：ヴェーバ夫妻とトレルチのアメリカ旅行

1910 年：トレルチ夫妻がヴェーバー夫妻と同じ建物に転居する

1915 年：「野戦病院問題」による衝突；トレルチがベルリン大学へ異動

1920 年：マックス・ヴェーバー死去；マリアンネがトレルチに追悼を依頼（トレルチの多忙のため実現せず）

1923 年：エルンスト・トレルチ死去

1988 年の時点で、F・W・グラーフは「トレルチとヴェーバーが初めて会ったのがいつだったのかは、今日にいたるまでわかっていない」⁴と述べているが、その状況は現在でも変わっていない。ヴェーバーが若い時から、従兄弟である神学者オットー・バウムガルテンを介して多くの神学者と知己を得ていたことを考慮すると、ヴェーバーのハイデルベルク着任前から、ヴェーバーとトレルチは面識があったと考えるのが妥当だろう。二人の交流について不明確な点が残るのは、この二人の間に交わされた書簡が一切残っていないことに原因がある。二人が書き、あるいは受け取った多くの書簡が残されているにも関わらず、この両者の間の書簡が残っていないのは何らかの—おそらくはマリアンネ・ヴェーバーとマルタ・トレルチが関わる—理由があると思われる。しかし、多くの人にとって一番関心があるだろう、ヴェーバーとトレルチがハイデルベルクで共に宗教社会学的な研究に携わった時期について言えば、もともと期待するほどの資料はなかったのかもしれない。グラーフが「残存資料の少なさは、むしろ主として彼等の関係の安定度を反映

⁴ 同上、215 頁。

していると理解するべきだろう」⁵と解釈するように、当初はトレルチがヴェーバーの家を訪れることによって、そして 1910 年以降は一つ屋根の下で暮らすことによって、直接に濃密なコミュニケーションを取ることができた状況では、頻繁に書簡を交わす必要はないからである。

2. 宗教社会学分野での協力関係

2-1. 「プロ倫」と『社会教説』の成立についての相互の貢献

次に、宗教社会学分野でのヴェーバーとトレルチの協力関係について確認する。かつては、この分野におけるトレルチの仕事は、ヴェーバーに対する一方的な依存関係によってもたらされたとする見方もあった。しかし現在では、両者は互いに影響を与え合う「協力関係」にあったとする理解が定着しているように思われる。

テキストに現れている範囲では、以下のような協力関係が確認できる。まず、トレルチからヴェーバーへの影響としては、ヴェーバーの「プロテスタントの倫理と資本主義の精神」の初出論文（1904/1905）において、ヴェーバーが参照しているキリスト教神学分野の文献の大半が、それ以前にトレルチが利用している文献と（用いている版まで）同じであることが確認されている⁶。いわば、トレルチは「ヴェーバーにとっての神学の専門的な文献顧問」⁷だった。なお、ヴェーバーの文献引用・典拠表示の誤りの多さには苦言が呈されることもあるが⁸、その責任の一端はトレルチにもあるかもしれない。

⁵ 同上、216 頁。

⁶ 同上、221 頁。

⁷ 同上、222 頁。

⁸ マックス・ヴェーバー／戸田 聡訳『宗教社会学論集 第 1 巻上』、北海道大学出版会、2019 年、350 頁。

トレルチが利用していた文献のみならず、トレルチ自身の文献もヴェーバーによって利用されている。特に重要なのは、メランヒトンとヨーハン・ゲルハルトに関するトレルチの学位論文である。なぜなら、この論文はヴェーバーの用語法にも影響を与えており、「とりわけこのことは、とくにトレルチがつくったのではないが彼が初めて時代区分的な意味に用いた、古プロテスタンティズム (Altprotestantismus) の概念について見られる」⁹からである。

一方、トレルチが『社会教説』を執筆する際¹⁰、「ヴェーバーはその成立に、経済史的諸問題に関してアドヴァイスを与え、文献示唆、批判的コメントを提供した」¹¹ことが分かっている。『社会教説』において、ヴェーバー自身のテキストで特に頻繁に引用されているものは二つある。一つは「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で、これは扱っている問題の性質上いたって当然と言える。もう一つは、「国法と私法への意義におけるローマ農業史」である。ここからは、トレルチにとって、ヴェーバーが古代ローマ社会についての情報源でもあったことが伺える。本シンポジウムにおいて戸田氏は、『宗教社会学』を訳出するにあたって、ヴェーバーを「西洋古代学者」として（も）理解するべきだという視点を提示しているが、おそらくトレルチもこの見解に賛同するだろう。

トレルチが『社会教説』を発表したことにより、ヴェーバーは自らの研究計画を変更することになった。そのことは「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の最後の註¹²で確認可能である。また、1913 年に出版社の社主であるパウル・ジーベックに宛てた手紙でヴェーバーは、「地上のあらゆる巨大な宗教」にわたる

⁹ 「専門家同士の友情」、222 頁。

¹⁰ 『社会教説』の 3 分の 2 程度は 1908～10 年に『アルヒーフ』上で発表され、大幅な加筆修正を経て 1912 年に著作集第 1 巻として出版された。約 3 分の 1 は著作集第 1 巻出版時の書き下ろしである。

¹¹ 「専門家同士の友情」、225 頁および 235 頁の註 65 参照。

¹² 『宗教社会学論集 第 1 巻上』、266 頁。

「救済論と宗教的倫理との社会学」をまとめたこと、つまり、「トレルチがしたことを、今やあらゆる宗教に対して」行ったことを伝え、次の著作の予告をしている¹³。

2-2. トレルチ『社会教説』の《第2版》におけるヴェーバー

今年（2021 年）、トレルチの批判校訂版全集 *Kritische Gesamtausgabe* (KGA) の第9巻として、『社会教説』が刊行された。ここには、トレルチが手元の「製本見本」に書き込んでいた、『第二版』のためのメモ—その数は長い文章から参考文献の追加のような簡潔な情報まで 566 にも上る—が、编者による注記として記載されている。その結果、KGA 第9巻は3分冊、合計 2000 ページを超えるボリュームとなった。

KGA 第9巻の编者であるグラーフは、手書きのメモから読み取れる内容を8点挙げている¹⁴。

- a. 「宗教的共同体およびそれによって形成されたエートスとしてのキリスト教の社会学的歴史学」という自らの方法論の明確化
- b. 主流の神学に対する批判的な姿勢の急進化
- c. 近代資本主義の病理の強調と宗教社会主義者への注目
- d. ルター派の権威主義への批判
- e. 英国国教会のエートスについての説明
- f. キリスト教の家族宗教 *Familienreligion* という側面の強調
- g. 近代以前のキリスト教における都市の重要性

¹³ F・W・グラーフ著、近藤勝彦訳「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」深井智朗・安酸敏眞編訳『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』聖学院大学出版会、2001年、283頁に引用されているヴェーバーの書簡を転載。

¹⁴ F・W・グラーフ著、安酸敏眞監訳『真理の多形性 —F・W・グラーフ博士の来日記念講演集—』北海学園大学出版会、2020年、91-96頁。

h. 自然法の意義についての議論の補足

こうした論点は、従来読むことのできた既存の『社会教説』に全く含まれていないわけではないが、トレルチは出版後の周囲からの反応などを見つつ、内容の補充と深化を図っていたことが分かる。その作業は 1920 年頃までは続けられたと見られる（メモには 1920 年に出版された文献が含まれている）。

『社会教説』の幻の第二版には、ヴェーバーの『世界宗教の経済倫理』（*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 1915-1920）についての言及も数カ所含まれる。例えば、上記の(g)に関連するメモにおいて、次のように記されている。

都市宗教としてのキリスト教についてはハルナックの『伝道史』を参照のこと。インドの救済宗教とユダヤ教において農民が同じように抑圧されており、農民が敬虔の支えとして近代にはじめて称揚されたことについてはマックス・ヴェーバー、『アルヒーフ』41 巻 696 ページを参照せよ。¹⁵

『アルヒーフ』41 巻 696 ページは、『世界宗教の経済倫理 ヒンドゥー教と仏教』の一節である。ヴェーバーはトレルチの『社会教説』を目の当たりにして自らの研究計画を変更してキリスト教以外の宗教の研究へと向かい、その成果が『世界宗教の経済倫理』という形を取った。トレルチはこの『世界宗教の経済倫理』から、キリスト教以外の宗教において確認されるキリスト教の場合と並行する事象についての知識を得て、『社会教説』の第二版へと盛り込もうとしていた。従って、『社会教説』の幻の《第二版》も、トレルチとヴェーバーの知的交流の成果であった。そしてそれは、ハイデルベルクで一つ屋根の下で暮らした生活が不本意な終わりを迎えた後でも、トレルチがヴェーバーの仕事を積極的に評価し、自らの研究

¹⁵ *Kritische Gesamtausgabe Bd. 9. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)*, S. 386f.

と補完的な関係にあると理解していたことの確かな証拠である。したがって、ヴェーバーが『世界宗教の経済倫理』に従事していた1916年以降について、「トレルチはそのころは歴史主義の問題に関心がうつり、宗教社会学研究は棚あげされている」¹⁶という見方はもはや維持できるものではない。

2-3. ヴェーバーとトレルチに共通する源泉としての イエリネック

ヴェーバーとトレルチの協力関係を語る上で無視することができないのは、両者が共通して発想の源として依拠しているゲオルク・イエリネックの存在である。私にはイエリネックの著作を論じる能力はないが、戸田氏の訳業に関わる一点だけ検討したい。

戸田聡訳『宗教社会学論集 第1巻上』169～171頁の註200は、西洋における寛容思想の源泉が論じられる重要な註である。その冒頭では、「史的にこの思想は西洋では、我々がここで人文主義的・啓蒙主義的な**無関心**をいったん度外視すると—それ自体だけではこの無関心はいかなるところでも大きな実際的な影響を及ぼさなかった一次の〔四つの〕主要な源泉に由来している」（太字強調は戸田訳のまま；ドイツ語原文では隔字体による強調）¹⁷と議論が導入されている。この一節については戸田氏自身が、「筆者によるこの一文の訳出が間違っていなければ、ヴェーバーは人文主義・啓蒙主義は寛容の思想に対して無関心で、その結果寛容の思想に関して実際的な影響を及ぼさなかった、と理解していたことになるが、そのような理解は全く誤りだと思われる」¹⁸と疑問を呈している。しか

¹⁶ 西村貞二『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ ある知的交流』中公新書、1988年、84頁。

¹⁷ 『宗教社会学論集 第1巻上』、169頁。

¹⁸ 戸田聡「マックス・ヴェーバー『宗教社会学論集』第1巻上（拙訳）への註記及び覚書」『北海道大学文学研究科紀要』157号、2019年、8頁。

し、ここで「無関心」と訳されている „Indifferenz“ という語は、イエリネックに由来する法学用語であり、「関心がない」という意味ではなく、「消極的容認」とでも言うべき状態を指しているものと思われる。

1904/5 年の原論文における該当の註には、その末尾部分にイエリネックの『人権宣言論』¹⁹への参照指示がある。そして、トレルチも自分の著作で共通する内容の記述を残している²⁰。そのため、この註とそれに対応するトレルチの記述は、イエリネックがヴェーバーとトレルチに共通して影響を与えていることの証拠とみなされる。

トレルチとの関連はさておき、元々はイエリネックの『人権宣言論』への参照が指示されていた註において強調されている語が、イエリネックに由来するという推測はおかしなものではないだろう。ただし、私が確認する限りでは、『人権宣言論』には、„Indifferenz“の語は用いられていない。しかし、石川健治が整理しているように、„Indifferenz“ はイエリネックにおける重要概念に数えられる。石川は次のように述べる。

イエリネックの理解では、法は、本来的に実態概念ではなく関係概念であり、法秩序（客観法）とその名宛人との関係、権利（主観法）とその相手方との関係、において成立します。
〈他者〉との関係性が不在のところには、法は存立しません。

¹⁹ Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Duncker & Humblot, 1895(1919³). 第3版と同一の内容である第4版の日本語訳が以下の編訳書に含まれている；初宿正典編訳『人権宣言論争』みすず書房、1981年。

²⁰ 例えば、トレルチの論考「啓蒙主義」（1897）に近代国家の寛容思想についての記述があり、イエリネックの『人権宣言論』への参照を指示する註がつけられている（トレルチ著、内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、1959年、98-99頁；Ernst Troeltsch *Gesammelte Schriften IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hans Baron (Hrsg.), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1925, S. 344.)。

公法についても同様です。イエリネックの場合、公法上のインディフェレンツは、そうした法の不在の空間に発生するわけです。

この自由の領域は、法的な評価の対象にならない、放任領域ですから、法的には放っておかれる（be let alone）必要があります。²¹

こうした „Indifferenz“ の意味合いを念頭に、次の『人権宣言論』の記述を読むと、イエリネックがフランスの啓蒙思想における自由思想が „Indifferenz“ なものであり、アメリカにおいて初めて自由思想が具体的・積極的な内容をもつ法として規定されたと考えていることが分かる。

今日われわれが知っていることは、自由権というものが積極的な性質ではなく、消極的な性質を有しているということであり、国家のある作為を要求するのではなく、不作為を要求するものだということである。この点にまた自由権のもつ唯一無二の実際の意義がある。ところがこの特殊なもろもろの自由権を列挙する際にフランス人はアメリカ人に全面的に依存しているのである。アメリカ人の諸規範を目の前にして、フランス人は何一つとして独創的な法思想をもちあわせなかった。²²

イエリネックによれば、啓蒙主義者たちやそれに先立つ人文主義者たちは、宗教的寛容につながりうる信仰の自由を、国家が干渉すべきではない領域として知ってはいた。それは、宗教的不寛容が当然であった時代に比べれば小さいとは言えない意義を持つ。しかし、啓蒙主義は、法によって積極的に守られるべき権利として信教の自由や寛容を規定することはなかった。このような見解を、ヴェ

²¹ 石川健治「インディフェレンツ―〈私〉の憲法学」『比較法学』42 巻 2 号、2009 年、156-157 頁。

²² 『人権宣言論争』72-73 頁。

ーバーはイエリネックから学び、註 200 で提示したのではないだろうか。

これだけの指摘であれば、ただ単に細かい点をあげつらっただけという印象が残るかもしれない。しかし、この点からヴェーバーの啓蒙理解を再検討することにつながるのではないかと思い、あえて取り上げた次第である。近年の啓蒙主義研究において、啓蒙思想が総体として人権や寛容といった近代的理念をもたらしたわけではないとする急進的啓蒙論が—賛否は分かれるが—提示されている²³。そうした現代の啓蒙思想研究から、イエリネック、ヴェーバー、そしてトレルチの啓蒙思想理解を照らし返して、その意義を検討する可能性があるように思われる。

3. ポスト世俗化時代の「ヴェーバーとトレルチ」

3-1. 世俗化論／ポスト世俗化論と「ヴェーバーとトレルチ」

ここまでの議論もヴェーバーおよびトレルチを読むことのアクチュアリティと無関係ではないが、ここからはもっと直接的に、今日ヴェーバーとトレルチを並べて読むことの意味を考えてみたい。そこで検討したいのが「ポスト世俗化」という観点である。なぜなら、B・ウィルソン、P・バーガー、T・ルックマンなどの古典的世俗化論がその理論的前提にヴェーバーやトレルチ（ならびにデュルケム）を置いている一方で、ヴェーバーとトレルチを並べて読む試み²⁴は、世俗化論を前提にしてきたからである。「ポスト世俗化」という視点を考慮すると、この相互に前提しあう関係が問い直されることに

²³ 日本語で読めるものとしては、ジョナサン・イスラエル著、森村敏己訳『精神の革命 急進的啓蒙と近代民主主義の知的起源』みすず書房、2017 年。

²⁴ 柳父圀近『ウェーバーとトレルチ —宗教と支配についての試論—』みすず書房、1983 年；H・E・テート著、宮田光雄／石原博訳『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』創文社、1988 年；西村貞二『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ ある知的交流』中公新書、1988 年。

なるだろう。

錯綜する世俗化論を整理した上でその妥当性に異議を唱えた J・カサノヴァがポスト世俗化論の先駆者であり、現在でもなお代表者の一人であると言える²⁵。カサノヴァの整理に従うと、世俗化論は以下の3種の議論が混在しながら展開してきた。

1. 社会的機能分化による宗教の社会的役割の減少
2. 宗教的な信念や実践の衰退
3. 宗教の私事化

カサノヴァ自身は第1の議論には基本的に賛同するが、第2と第3の議論は現実の多様な宗教の動向に合致していないと判断する²⁶。確かに、キリスト教の状況だけを考えても、少なくとも南北アメリカやアフリカでは衰退や私事化が生じていると主張することは困難である。そこで、世俗化論の終焉＝ポスト世俗化論が提起されることになる。

では、ポスト世俗化論において、ヴェーバーおよびトレルチによる近代社会の診断は無効になるのだろうか。ポスト世俗化を唱える論者たちにおいて、ヴェーバーやトレルチに対する評価は一定しない。カサノヴァは、第2と第3の意味での世俗化論の前提となっている「教会」・「分派」・「神秘主義」という類型論の始祖であるヴェーバーとトレルチに対して概して批判的である。一方、Ch・テイラーは、西欧的な世俗化の理解においてヴェーバーに依拠しつつ、合理化と脱呪術化を分離することで、世俗の時代における信仰の可能性を模索している。さらに、H・ヨーアスは、トレルチの『社会教説』と歴史主義に関わる論考を基に、現代社会においてなお、人

²⁵ 本シンポジウム後に、諸岡了介『世俗化論の生成 宗教という問いのゆくえ』ミネルヴァ書房、2023年から、カサノヴァは決して世俗化／ポスト世俗化論を代表する論者ではないことを教えられたが、本稿はシンポジウム記録という趣旨に則り、当時の理解をそのまま記す。

²⁶ J・カサノヴァ著、津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、1997年、30-55頁。

権や民主主義といった近代的理念を積極的に用いるために、宗教的理念がそうした価値を育んできたことを改めて確認することを試みている。

このような論者たちのヴェーバーとトレルチに対する評価をより詳細に検証したいところではあるが、本稿では紙幅の都合上これ以上は踏み込まず、以下ではポスト世俗化論で目立つ 2、3 のトピックに関連して、今日ヴェーバーとトレルチを読むにあたっての課題を展望することを試みる。

3-2. カトリックの評価

ラッツィンガーとハーバーマスの対談記録『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』（原題：*Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*）に典型的なように、ポスト世俗化論では、しばしばカトリックの役割が再評価される。それに対して、ヴェーバーとトレルチは、概して近代社会におけるカトリックの意義を低く見積もっていた。この点でヴェーバーとトレルチの議論は修正されねばならないのだろうか。

ここで考慮すべきは、ポスト世俗化論で語られるカトリックは、第二バチカン公会議後のカトリックであり、ラッツィンガーが自負するように、人権や民主主義の擁護者としてのカトリックだということである。もちろん、『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』の訳者の三島憲一がこのようなラッツィンガーの主張を批判するように、人権や民主主義の理念が、キリスト教から直接生み出されたとは言えない。しかし、キリスト教がそういった理念を受け入れてきたことも事実であり、それこそが、ヴェーバーとトレルチの取り組んだ新プロテスタンティズムが近代世界の成立に対して持っていた意義に他ならない。

このように考えると、ヴェーバーとトレルチが見ていたカトリックから現代カトリックへの変化を、古プロテスタンティズムから新

プロテスタンティズムへの変化とパラレルな現象と見なし、ヴェーバーとトレルチの考察を参照することが可能であるように思われる。

3-3. アメリカへの眼差し

カサノヴァの議論が典型的にそうであるように、ポスト世俗化論ではしばしば、西欧とは異なり宗教が公共的な役割を担っているアメリカの宗教事情が世俗化論への反証として提示される。これは、ヴェーバーとトレルチによる近代社会の診断に対する大きな挑戦であるように思われる。

ヴェーバー夫妻とトレルチと一緒に赴いたアメリカ旅行の際に、マックス・ヴェーバーは高度に発展した近代資本主義社会の姿を目の当たりにし、それを生み出した「分派（ゼクテ）」類型の重要性へと目を開かれた。それに対して、「トレルチの見地は、ヴェーバーの感激よりもマリアンネの、宗教的に動機づけられたアメリカ批判―彼女は「黄金のむちの下の数百万の人々」を見ると自由と不死への信仰も揺るがされそうだと書いた―にいつそう近いものだった」²⁷とされており、マックス・ヴェーバーとトレルチではアメリカ社会から異なった印象を受け取っていた。しかしながらいづれにせよ、アメリカが高度に発展した資本主義社会であるということと、そこではもはや資本主義を生み出したプロテスタンティズムの精神は抜け落ちつつある、あるいはもうすっかり抜け落ちているという認識は共通している。この認識と、今なおアメリカでは宗教が一定の存在感を放っているという事実は矛盾しないだろうか。

この疑問は部分的には、「教会」・「分派」・「神秘主義」の類型論をアメリカ社会に適合するように修正した「デノミネーション」論によって回答されうるかもしれない。しかし、ヨーロッパよりも高度に資本主義が進んだ社会における宗教の運命についての異なる診断としてヴェーバーとトレルチ（そしてマリアンネ）の反応を再検

²⁷ 「専門家同士の友情」、217 頁。

討することは依然として課題であり続けているように思われる。特に、トレルチの書簡が整理され KGA（批判校訂版全集）に収録されたので、トレルチのアメリカ体験について改めて検証することが可能になった。これはトレルチ研究者として私が取り組むべき課題の一つである。

3-4. 宗教は社会の紐帯でありうるか

最後に、ポスト世俗化論の焦点の一つである、「宗教は公共的な役割を担いうるか」、すなわち「宗教は社会の紐帯でありうるか」という点について、ゲホイゼ（Gehäuse）という語に関する若干の言及をしたい。荒川敏彦が論じているように、T・パーソンズの英訳以来、「（鉄の）檻」と訳されてきたゲホイゼという言葉は、ヴェーバーにあって単に外在的な運命として押し付けられた抑圧装置という意味合いだけではなく、近代社会の中のさまざまな存在者が自らの利益や安定性を求めて自ら逃げ込む「殻」とでもいうべき意味合いを持っている²⁸。なお、戸田氏はゲホイゼに「外殻」の訳語を当てており²⁹、これは適切な訳語の選択だと思われる。

トレルチもまた、『社会教説』の結論部でゲホイゼという言葉を用いている。それは、トレルチにとっての同時代への診断として、教会／分派／神秘主義の三類型が混ざり合った宗教性の「ゲホイゼ（容れ物／容器）」が求められているという主張である³⁰。この「ゲホイゼ」は、リヒャルト・ローテの表現を借りて、「教会の最

²⁸ 荒川敏彦「^{ゲホイゼ}殻の中に住むものは誰か 「鉄の檻」的ヴェーバー像からの解放」、『現代思想 11 月臨時増刊 総特集マックス・ウェーバー』、青土社、2007 年、78-97 頁。

²⁹ 『宗教社会学論集 第 1 巻上』、263 頁。

³⁰ 芳賀力・河島幸夫訳『トレルチ著作集 第 9 巻 プロテスタンティズムと近代世界』ヨルダン社 1985 年、206-7 頁。（= Ernst Troeltsch *Kritische Gesamtausgabe Bd. 9. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), hrsg. v. Friedrich Wilhelm Graf, De Gruyter, 2021, S. 1867.）

小単位（Minimum von Kirche）」とも呼ばれる。トレルチのこの議論は、「宗教のもつ開かれた統合へのコミュニケーション能力を活性化させようと努力した」³¹ものと解釈できる。ここには、ヴェーバーとトレルチの相違が明確になっている。

トレルチのプログラムは、近代的社会関係という「硬い岩塊」から宗教という柔らかな水によってその硬さを取り去ろうとするものであり、ヴェーバーはそれを無駄なこととして非難した。近代西洋の合理主義という社会的な殻（Gehäuse）からの一般的に入手可能な逃げ道を獲得することはほとんどできないが、宗教という「生の力」によってもそれを得ることはほとんどできないという。³²

このように対置するならば、近代社会では人々がそれぞれのゲホイゼに逃げ込まざるをえないというヴェーバーの諦念よりも、分断と疎外を進める傾向のある近代社会の中で宗教に社会的な紐帯の可能性を見出すトレルチの期待の方が、ポスト世俗化の宗教論と相性が良いことは明らかである。

しかし、実はヴェーバーも、人と人を結びつける「生の力」を完全に諦めていたわけではないのかもしれない。„Entzauberung der Welt“が語られる箇所の一つである、『職業としての学問』の結末部の記述は、人と人との結びつきの受け皿となる団体への期待が込められているものとして読むことができる。

われわれの時代に特有の合理化と主知化をとめない、とりわけ現世の呪力剥奪をとまなう当代の運命は、まさに究極のもっとも崇高な価値が公共空間から退き、神秘的生の隠遁世界に籠もるか、あるいは個人相互が直接係わりあう〔—ちょうどこの自由学生同盟のような—〕同胞集団に入るか〔の選択〕です。われわれの最高の芸術が、内密なものであり、な

³¹ 「専門家同士の友情」、228 頁。

³² 「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」、294 頁。

んら記念碑的なものでないことは偶然でなく、今日ではたんに最小の信徒仲間のあいだで、つまり人から人へというかたちでピアノシモ(pianissimo)で脈打っているにすぎないものが、かつて預言者の息吹として、嵐のような熱情をもって大教団内を吹きぬけ、その教団を堅く結びつけていたものに相応していることも偶然ではありません。³³（※〔 〕は訳者の野崎による註釈）

ここでヴェーバーは、かつてのキリスト教団を結びつけていた預言者の息吹に代わり、同胞集団のような個人と個人の結びつきが社会の紐帯となることに期待をかけ、それを「最小の信徒仲間」と呼んでいる。これは、トレルチが求めた「教会の最小単位」とどれほど違うのだろうか。ヴェーバーとトレルチの距離は、脱呪術化した後の世界における人間同士の結びつきへの希求においても、それほど遠くないのかもしれない。

参考文献

● トレルチのテキスト

Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe Bd. 9. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), hrsg. v. Friedrich Wilhelm Graf, De Gruyter, 2021.

Ernst Troeltsch Gesammelte Schriften IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Hans Baron (Hrsg.), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1925.

高野兆晃／帆苅猛訳『古代キリスト教の社会教説』教文館、1999年。

高野兆晃訳『中世キリスト教の社会教説』教文館、2014年。

³³ 野崎敏郎著『ヴェーバー『職業としての学問』の研究（完全版）』晃洋書房、2016年、291頁の訳文から引用。

住谷和彦・佐藤敏夫他訳『トレルチ著作集 第7巻 キリスト教と社会思想』ヨルダン社、1981年。

堀孝彦・佐藤敏夫・半田恭雄訳『トレルチ著作集 第8巻 プロテスタンティズムと近代社会』ヨルダン社、1984年。

芳賀力・河島幸夫訳『トレルチ著作集 第9巻 プロテスタンティズムと近代世界』ヨルダン社、1985年。

トレルチ著、内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、1959年

● ヴェーバーのテキスト

戸田聡訳『宗教社会学論集』第1巻上、北海道大学出版会、2019年。

● ヴェーバーとトレルチの関係、比較について

F. W. Graf, *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber (Troeltsch-Studien Neue Folge 3)*, Walter de Gruyter, 2014.

F・W・グラーフ著、柳父圀近訳「専門家同士の友情 —「マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ」に関する覚書」、W. J. モムゼン/J. オースターハメル/W. シュベントカー編著、鈴木広／米沢和彦／嘉目克彦監訳『マックス・ヴェーバーとその同時代人群像』ミネルヴァ書房、1994年。

F・W・グラーフ著、近藤勝彦訳「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」深井智朗・安酸敏眞編訳『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』聖学院大学出版会、2001年、264-303頁。

F・W・グラーフ著、安酸敏眞監訳『真理の多形性 —F・W・グラーフ博士の来日記念講演集—』北海学園大学出版会、2020年。

W. Schluchter und F. W. Graf, *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘ des modernen Protestantismus*, Mohr Siebeck, 2005.

H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, 2011.

-, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, 2017.

柳父囿近『ウェーバーとトレルチ ―宗教と支配についての試論―』みすず書房、1983 年。

H・E・テート著、宮田光雄／石原博訳『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトレルチ』創文社、1988 年。

西村貞二『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ ある知的交流』中公新書、1988 年。

近藤勝彦『トレルチ研究（上・下）』教文館、1996 年。

小柳敦史『トレルチにおける歴史と共同体』知泉書館、2015 年。

● その他の参考文献

Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Duncker & Humblot, 1895(1919³).

初宿正典編訳『人権宣言論争』みすず書房、1981 年。

B・ウィルソン著、井門富二夫、中野毅訳『現代宗教の変容』ヨルダン社、1979 年。

P・バーガー著、藺田稔訳『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』新曜社、1979 年。

T・ルックマン著、赤池憲昭／ヤン・スィングドー訳『見えない宗教 現代宗教社会学入門』ヨルダン社、1976 年。

J・カサノヴァ著、津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、1997 年。

ユルゲン・ハーバーマス／ヨーゼフ・ラッツィンガー著、三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店、2007 年。

C・テイラー著、千葉眞監訳『世俗の時代（上・下）』名古屋大学出版会、2020 年。

戸田聡「マックス・ヴェーバー『宗教社会学論集』第1巻上（拙訳）への註記及び覚書」『北海道大学文学研究科紀要』157号、2019年、1-34頁。

石川健治「インディフェレンツ―〈私〉の憲法学」『比較法学』42巻2号、2009年、145-179頁。

荒川敏彦「^{グロイゼ}殻の中に住むものは誰か 「鉄の檻」的ヴェーバー像からの解放」、『現代思想 11月臨時増刊 総特集マックス・ヴェーバー』、青土社、2007年、78-97頁。

野崎敏郎著『ヴェーバー『職業としての学問』の研究（完全版）』晃洋書房、2016年。

古代イスラエル史・モーセ五書・預言書 -最近の旧約研究の動向-

山我 哲雄

はじめに

最近、旧約研究の動向が流動的なようなので、一般向けに解説してほしいという要請を、日本キリスト教学会北海道支部理事会からいただいた。私事であるが、数年前に古希を迎えたので、旧約研究には半世紀にわたって携わってきたことになる。この間、たしかに旧約研究の在り方は大きく変化し、私が大学で旧約の勉強を始めた頃とは様子がずいぶん変わってしまった。研究が進歩発展したというより、考え方の枠組み（パラダイム）というか、研究の前提となる基本的な理解の多くが覆され、定説不在の混沌状態に陥ってしまったと言えるようなのである。旧約研究の範囲は幅広いので、私としては、専門に近い古代イスラエル史、モーセ五書、預言書の比較的最近の研究動向について解説し、詩編研究については、その分野に造詣の深い山吉智久氏に補っていただくことにしたい。

古代イスラエル史

歴史的・批判的研究という用語に端的に示されているように、古代イスラエル史についての理解は旧約研究にとって基本的な意味を持つ。旧約研究の多くの部分は、旧約聖書の伝承や文書やテキストがどの時代のものかを史的に位置づけ、その時代のいかなる状況や問題を反映しているかを解明するという作業だからである。その際に、私が研究を始めた頃は、旧約聖書は多くの伝説的素材や荒唐無稽な奇跡物語等を含みながらも、歴史の流れ自体についてはほぼ大筋で実際の歴史的経過を反映するということが前提とされていた。

すなわち半遊牧的な族長時代から出エジプトを経てカナン定着に至り、士師時代から統一王国の成立に進み、ダビデ・ソロモンの統一王国時代の繁栄を経過して王国分裂に至り、南北両王国の相次ぐ滅亡からバビロン捕囚および捕囚後（ペルシア時代、ヘレニズム時代）に進むという歴史像である。拙著『聖書時代史 旧約篇』（2003 年）も、そのような傾向を免れていなかった。

しかし、20 世紀末になると、欧米の学界では、そのような従来の古代イスラエル史観の根本的な再検討が行われるようになった。例えば、族長時代や出エジプトについて、どれほど歴史的なことが語り得るかが問題視されるようになった。それらの物語が書かれたのは、実はかなり後の時代（早くとも前 8 世紀以降）であると考えられるようになったからである。イスラエル人のカナンの地（パレスチナ）の「土地取得」については、かつてはそれが本質的に見て、創世記の族長物語に見られるような半遊牧民の平和的な浸透（アルト、ノート¹）であったのか、それともヨシュア記に描かれているような軍事的な征服（オルブライト、ブライト²）であったのかが論争されていた。「土地取得（Landnahme）」などという曖昧な表現が道いられたのも、その「仕方」が問われていたからである。ところが、20 世紀後半になると、これをカナンの地内部の社会変動の結果とする見方が有力になってくる。問題となる時期（前 1200 年頃）に、カナンの一連の都市国家網が様々な理由で崩壊しており、他方でそれに代わるかのように、それまであまり住民のなかった山地に新しい居住地群が急増している。それらの新住民はかつてのカ

¹ A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1925); ders., *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1932) . in: ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (1953) . 89-125, 126-175. M. Noth, *Geschichte Israels* (1950). [M・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局]

² W. F. Albright, *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology*, *BASOR* 74 (1939), 11-23; J. Bright, *A History of Israel* (1959) . [J・ブライト『イスラエル史』〔新屋徳治訳、聖文舎〕]

ナン都市国家の住民の一部であり、都市国家から離脱して山地で自律的な生活を始めたのである（メンデンホール、ゴットワルト、レムケ、ディーヴァー³）。それらの人々がやがてイスラエル人となった、というのである。

王国時代以前のイスラエルについては、それがある種の「アンフィクチオニー」、すなわち、中心的な聖所を共有する 12 部族の宗教的部族連合をなしていたという仮説（ノート、ブライト⁴）が定説であった。アンフィクチオニーはもともとギリシアによく見られた制度であるが、中央聖所を月ごとに輪番で管理するため、成員ポリスの数が 12 の約数であることが特徴とされる。ところがやはり 20 世紀後半から、一方でイスラエル 12 部族の図式は歴史的でなく後代の人為的なものであり、他方で旧約聖書自体にそのような制度の存在を示す記述がないことや、ギリシアの歴史的現象をイスラエルに移すことに無理があることが批判された⁵。その後、王国時代以前のイスラエルの在り方を説明するために、アンフィクチオニー仮説に変わる様々なモデルが提唱されたが、いまだに学界のコンセンサスを得るには至っていない。

20 世紀期の最後の 10 年から 21 世紀の最初の 10 年にかけて、特に論争の的になったのが、「統一王国」の存在如何である。サムエル記や列王記によれば、ダビデはエルサレムを首都に 12 部族を統合した強大な統一王国を確立し(サム下 2-5 章)、周辺民族もことごとく支配下に置いた (サム下 8 章)。その後継者ソロモンの時代に統一王国は国際交易などを通じて繁栄を享受し、北はユーフラテス

³ G. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*. BA 25 (1962), 66-87. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* (1979); N. P. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*. VTS 37 (1985); W. G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (2003).

⁴ 例えば、注 1 に挙げた Noth, 注 2 に挙げた Bright 等を参照。

⁵ 例えば、注 3 に挙げた Gottwald 等を参照。

川流域から南はエジプトの入り口までを支配下に置いていた（王上 5:1-5）。ところがこの間、考古学が飛躍的に進歩したにも拘わらず、エルサレムにもその他の場所にも、ダビデ・ソロモン時代（前 1000 年前後）にそのような大国が存在したことを裏付けるようなモニュメンタルな建築物跡や軍事施設、文字史料が見当たらず、またそれまでソロモン時代のものでされてきた、メギドやハツオルの大規模な城壁や城門も、100 年ほど後のオムリ・アハブの時代のものであることが明らかになった（フィンケルシュタイン／シルバーマン⁶）。これらのことから、ダビデ、ソロモン時代についての旧約聖書の記述は、少なくとも、相当程度に誇張されているという疑念が生じるようになった。そもそも、ダビデについても、ソロモンについても、その歴史的事実を裏付けるような聖書外史料は当時一つも知られていなかったのである。（ただしダビデについては、ユダ王国を「ダビデの家」と呼ぶアラム語の碑文が 1993 年に発見され、少なくともユダ王国の王朝創始者としてのダビデの歴史性がほぼ認められるようになった。）

統一王国をめぐる論争が 20 世紀末に特に熱を帯びたのは、この時期にヨーロッパやアメリカで、旧約聖書の歴史的記述の信憑性全般について極端に懐疑的な見方をする研究者が輩出したことである（デーヴィス、トンプソン、レムケ⁷）。彼らによれば、旧約聖書の歴史記述のほとんどは、従来考えられてきたよりもずっと遅いペルシア時代からヘレニズム時代（前 6~3 世紀）に書かれたものであり、しかもこの時代のユダヤ教の書記たちが、自分たちの民族的なアイ

⁶ I. Finkelstein/N. A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of the Sacred Texts*. (2001). [I・フィンケルシュタイン／N・A・シルバーマン『発掘された聖書：最新の考古学が明かす聖書の真実』越後谷朗訳、教文館]

⁷ P. R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*. JSOTS 148 (1992); T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*. SHANE 4 (1992); N. P. Lemche, *The Israelite in History and Tradition*. (1998).

デンティティを基礎づけるために創作した「栄光の過去」であって、基本的に虚構（フィクション）と見られるべきものである。ダビデ、ソロモンの歴史的実在性は「アーサー王」のそれと同程度であって、前 10 世紀のエルサレムは大王国の首都などではなく、山の上の村に過ぎなかった。

統一王国が存在しなかったのであれば、当然ながら「王国分裂」もなかったことになる。懐疑派の主張によれば、考古学的所見や聖書外史料による裏付けがない限り、聖書を歴史史料として用いることはできない。イスラエルで最初の「王国」が成立したのは、考古学的遺跡が残り（サマリア!）、アッシリアやモアブの碑文に名指されているオムリやアハブの時代（前 9 世紀）のイスラエル王国（いわゆる北王国）あたりからであり、ユダが「王国」の体をなすに至ったのは、前 8 世紀後半のヒゼキヤの時代になってからであるという。

このような急進的な見方に対しては、当然ながら、伝統的なイスラエル史観を擁護しようとするより穏健な研究者からの反論や批判が加えられた⁸。時には論争が感情的な対立となり、論点が聖書の歴史記述の信憑性に関わるので、互いに「最小限主義者（ミニマリスト）」や「修正主義者（リヴィジヨニスト）」対「最大限主義者（マクシマリスト）」、「原理主義者（ファンダメンタリスト）」とレッテルを貼って罵倒しあうという、あまり学問的とは言えない非難の応酬に発展することもさえあった。そのため、この論争は「ミニマリスト」論争とも呼ばれた。論争自体は、痛み分けのような状態で決着のつかないままで終息したが、その後の古代イスラエル史の通史を見ると、福音派の保守的なものを除けば、統一王国の存在を前提としないものが多い（ネルソン、シュミッツ、グレイブ、フレ

⁸ 例えば、W. G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It?* (2001); K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (2003).

フェル、シッパー⁹⁾。古代イスラエルの歴史について、確実性をもって語り得ることは、大幅に減ってしまっているのである。

モーセ五書

私が旧約研究を始めた頃、モーセ五書については、四資料説がほぼ定説であった。四資料仮説とは、モーセ五書が、もともと独立して成立した四つの異なる資料を編集者が組み合わせて一本化したものだという仮説である。批判的研究以前には、五書はモーセ自身が書いたものと素朴に信じられていた。しかし、18 世紀の中頃になると、ドイツやフランスの何人かの聖書研究者が、創世記冒頭に内容の異なる二つの創造物語（一方は七日間での創造物語、他方はアダムとエバの物語）が併存しており、しかも前者では神について「エロヒーム」という普通名詞が、後者では「ヤハウエ」という固有名詞が用いられていること着目し、五書が複数の資料を組み合わせたものであるという見方を示すようになった。これと同じような神名の違いと文脈の区別は、創世記の族長物語や出エジプトの物語にも観察できた。そこで当初は、五書全体が「ヤハウエ資料」と「エロヒーム資料」の複合体だという想定がなされた。

ところが研究が進むと、創世記で同じ「エロヒーム」を用いる場合でも、思想傾向と用語法を異にする二つの文脈が区別できることが判明した。そして、このうちの 하나가、時代によって神名を「エロヒーム」、「エル・シャッドアイ（全能の神）」、「ヤハウエ」と使い分けており、しかも犠牲祭儀など顕著に祭司的関心を示すことが分かった。そこでこの文脈は、祭司（Priester）が書いたものとして

⁹ R. D. Nelson, *Historical Roots of the Old Testament*. (1200-63 BCE) (2014) ; B. Schmitz, *Geschichte Israels*. 2. Auflage (2015); L. L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It ? Revised Edition* (2017) ; C. Frevel, *Geschichte Israels*. 2. Auflage (2018) ; B. U. Schipper, *Geschichte Israels in der Antike* (2018). [B・U・シッパー『古代イスラエル史：「ミニマリズム論争」の後で最新の時代史』山我哲雄訳、教文館]

「祭司文書」(P 資料)と呼ばれるようなり、もう一つの「エロヒム」を用いる資料は、「エロヒスト」(E 資料)と呼ばれるようになった。他方で、「ヤハウエ (Jahweh)」の神名を用いる文脈でも、創世記や出エジプト記と、五書の最後の申命記とでは、思想的にも用語法的にも違いが大きいことが分かり、「ヤハウィスト」(J 資料)から申命記 (Deuteronomium) が独自の資料 (D 資料) として区別されるようになった。こうして、五書が J, E, D, P (想定上の時代順) の四資料を組み合わせたものだという四資料仮説が、19 世紀の終りから 20 世紀の初めにかけて、ヴェルハウゼン¹⁰などによって確立され、その後、ノートやフォン・ラート、ヴァイザー¹¹などによって発展させられた。なお、用語が「ヤハウエ」を「J」で表すなどドイツ語風なのは、資料仮説が主としてドイツで発展したことによる。

もちろん、四資料仮説に異論や修正意見がなかったわけではない。四つではなく、さらに多くの資料を抽出しようという試みも行われたし (アイスフェルト、フォーラー¹²)、量が少なく断片的なエロヒスト (E 資料) については、独立して存在していた「資料 (Quelle)」というよりも、既存の文脈への加筆、編集層ではない

¹⁰ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. (初版は 1883) ; ders., *Die Composition des Hexateuch und Historischen Bücher des Alten Testaments*. (初版は 1885).

¹¹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948) [M・ノート『モーセ五書伝承史』山我哲雄訳、日本基督教団出版局] ; G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938) [G・フォン・ラート『旧約聖書の様式史的研究』荒井章三訳、日本基督教団出版局] ; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (1957) [A・ヴァイザー『旧約聖書緒論』小野寺幸也、時田光彦訳、聖文舎]

¹² O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament : unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften : Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*. (31964) ; G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (101965).

かという見解が示された（フォルツ／ルドルフ¹³）。同じ見方は、祭司文書（P 資料）についても唱えられた（クロス¹⁴）。しかし、少なくとも私が研究を始めた 1970 年代初めには、そのような見方が主流とは言えない状況であった。

ところが 70 年代の後半から 80 年代になると、かつては四資料仮説を認めていたレントルフやその弟子のブルームなどによって、資料仮説の根幹ともいえるべき「ヤハウィスト（J 資料）」の存在そのものに対する根本的な疑念が唱えられるようになった¹⁵。その論拠は複雑で多岐にわたるが、せんじ詰めれば、同じ「ヤハウエ」の神名を用いていても、創世記の文脈と出エジプト記や民数記の文脈では観念や思想の違いが大きく、同じ著者に帰することができない、というものであった。すなわち、族長時代から出エジプト、荒野放浪について物語る、長大な一続きの「ヤハウィスト」の文脈など存在しない、と言うのである。

レントルフやブルームの四資料仮説批判は、ヨーロッパで大きな反響を呼び、五書の各書について、四資料仮説によらない注解書や研究書が次々と出版された。また、五書の成立に関して、四資料資料仮説とは別のさまざまなモデルが提唱された（ロゼー、オットー、ツェンガー、ハンス・C・シュミット¹⁶）が、四資料仮説に代わり

¹³ P. Volz/W. Rudolph, *Der Elohists als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik? : an der Genesis Erläutert.* (BZAW 63, 1933).

¹⁴ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of the Religion of Israel.* (1973). [F・M・クロス『カナン神話とヘブライ叙事詩』興石勇訳、日本基督教団出版局]。

¹⁵ R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.* (BZAW 147, 1977) [R・レントルフ『モーセ五書の伝承史的問題』山我哲雄訳、教文館] ; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57, 1984); ders., *Studien zur Komposition der Pentateuch* (BZAW 189, 1990).

¹⁶ M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist : Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (1981); E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* (2004); E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch : Studien zur*

学界で広くコンセンサスを得た定説が確立しているわけではない。基本的に四資料仮説を堅持しようとする研究者（ヴェルナー・H・シュミット、カイザー、キャンベル／オブライエン、フリードマン¹⁷⁾）も少なくないし、時代を捕囚時代やペルシア時代に下げて「ヤハウィスト」の存在を認める研究者もいる（ヴァン・シータース、レヴィン、並木浩一¹⁸⁾）。また、最近、アメリカの若手研究者（ベイデン、スタッカート¹⁹⁾）を中心に、新たな角度から四資料説を再評価する動きも出ている。五書研究はいまだに、さまざまな仮説の「もみ合い状態」あると言え、将来どのような方向に進むのか、予断を許さない。

預言書研究

預言書研究にも大きな変化があった。以前は、預言書はエレミヤ、エゼキエルなど、書名となっている預言者自身の思想と時代状況を伝えるものと素朴に信じられ、「預言者〇〇、その思想と時代」のような本が多く書かれた。しかし、預言者を考えるうえでの根本的な問題は、預言者の多くは靈感に駆られて即興的に「語る」人であ

literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (2000); H. C. Schmitt, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Pentateuch* (2021).

¹⁷⁾ W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament* (51995) [W・H・シュミット『旧約聖書入門 上』木幡藤子訳、教文館] ; O. Kaiser, *Grundriß der Eineitung in die kanonischen und deuterkanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 1 : Die Erzählenden Werke* (1992); A. F. Campbell/M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Interpretations Annotations* (1993); R. E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed : A new View into the Five Books of Moses* (2005).

¹⁸⁾ J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (1975); C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157, 1993); 並木浩一『ヘブライズムの人間感覚』(1997)。

¹⁹⁾ J. S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (2012); J. Stackert, *Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion* (2014).

り、「書く」人ではなかったということである。誰が預言者の言葉を書き記し、書物にしたのか。イザヤには弟子たちがいたこと示唆されており、エレミヤにはバルクという書記が伴っていた。そのような書記や弟子たちが、預言者たちの言葉を忠実に書き残したのだということが、以前には当然のこととして前提とされていた。

しかし、そのような前提が、19 世紀末から 20 世紀にかけて、次々と覆されていったのである。最初に問題になったのが、最大の預言書であるイザヤ書である。イザヤは前 8 世紀の預言者で、アッシリアの侵攻の時代のエルサレムで活動したとされている。ところが、すでに 19 世紀末にドゥーム²⁰が、イザヤ書 40 章以下では 200 年近くも後の前 6 世紀のバビロン捕囚の状況が前提とされており、ユダヤ人を捕囚から解放するペルシア王キュロスの名（イザ 45:1）まで名指しされるので、この部分は前 8 世紀のイザヤの言葉ではありえず、捕囚時代の別の匿名の預言者の言葉であるとして、「第二イザヤ（Deutero-jesaja）」という観念を導入した。さらにイザヤ書 56-66 章については、イザヤ自身とも第二イザヤとも異なるとし、「第三イザヤ」とした。これ以降、イザヤ書のこの三区分は広く普及した。

20 世紀後半になって問題になった預言書の一つが、『エゼキエル書』である。1969 年にスイスの旧約学者ツィンマリは、千ページを超える二巻本のエゼキエル書注解を発表したが、そこでツィンマリ²¹は、現にあるエゼキエル書の言葉のかなりの部分—量的に半分近く—はエゼキエル自身のものではなく、エゼキエルの言葉を伝承した学派（Schüler）によって発展的に「書き進め」られたものであるとし、このようなテキストの拡大過程を「Fortschreibung」と呼んだ。その後、ドイツ語圏で広く用いられるようになる用語であるが、やや訳しにくい。文字通りには「書き進め」であるが、原著

²⁰ B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (1892).

²¹ W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK 13, 2Bde., 1969).

者とは別の人間によって「書き加えられる」ことを意味する。従来は「加筆 (Zusatz)」とか「拡張 (Erweiterung)」と呼ばれた経過であるが、そのように呼ぶと、本来の部分ではないもの、「二次的」で価値の劣ったものという消極的、否定的なニュアンスを帯びやすい。これを「Fortschreibung」と呼び変えたことには、このようなテキストの成長を、創造的な発展過程としてより積極的、肯定的に理解しようという意図がある。いずれにせよ、これにより、預言書の内容が必ずしも書名になっている預言者自身の思想とは限らないことが広く認知されるようになった。

このようなテキストの拡張、発展経過は、『編集 (Redaktion)』とも呼ばれる。編集者が手を加えていくという意味である。この点については、特にエレミヤ書が注目された。エレミヤ書には、主としてエレミヤが神の言葉を引用したり、自分の嘆きを語る韻文の部分と並んで、エレミヤの活動について三人称で客観的に描写する散文の部分がある。後者はエレミヤの書記バルクの手によるものとされていた。同時にこの散文の部分には、五書の申命記にある用語法に似たものがよく見られることが指摘されていたが、時代の共通性から説明されることが多かった。申命記が書かれたのも、エレミヤが活動したのも、王国時代末期のヨシア王の時代から捕囚時代の初めにかけてのエルサレムであったからである。これに対し、ドイツの旧約学者ティール²²は、1973 年と 1981 年に発表した研究で、エレミヤ書には散文の部分を中心に、組織的な申命記的編集が加えられていることを論証し、その編集部分がエレミヤ自身の思想とかなり異なるものであることを示した。この見方はその後のエレミヤ研究のあり方を強く規定することになったが、エレミヤの思想をめぐって新たな論争をも産んだ。例えば、それまでしばしばエレミヤの思想の絶頂とも見なされてきた「新しい契約」の預言 (エレ 31:31-

²² W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41, 1973); Ders., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52, 1981).

34) は散文であり、しかもエレミヤ的でなく申命記的であるとされたからである。

日本の小田島太郎²³は、ドイツで出版された学位論文で、ティールの研究を踏まえつつも、エレミヤ書においては、ティールの指摘する申命記的な編集以前に、救済預言を中心に申命記的編集とは別の編集が加えられていることを示した。このように、エレミヤの真正な言葉は時と共にますます縮減されていった。

これに対し、英国の旧約学者マッケン²⁴は、2 巻本のエレミヤ書注解において、ティールの言う申命記的編集や小田島の言う前申命記的編集以外にも、様々で多様な編集層があると指摘し、エレミヤ書の成立について「雪だるま仮説 (rolling-corpus-hypothesis)」を提唱した。小さな雪の球を雪上で転がすと、転がす度に新しい層が加えられて球がどんどん大きくなるように、最初は少数であった預言者の言葉に、異なる編集者により無数の編集の手が加えられて最終的に今ある預言書が帰結した、というのである。この「雪だるま」理論は、後に他の預言書や五書の成立の説明にも応用されるようになった。

先にドゥーム以来の「第二イザヤ」、「第三イザヤ」の区別について述べたが、20 世紀後半になると、残された「第一イザヤ」(イザ 1-39 章) についても、預言者自身に由来しない言葉の存在が指摘されるようになった。第一イザヤの部分でも、極度に終末論的性格を持ったいわゆる「イザヤの黙示録」(イザ 23-27 章) の部分などは、かなり遅い時代の付加であることが以前から指摘されていたが、イザヤ書の編集史的研究に大きな一石を投じたのは、1977 年に発表されたヘルマン・バルト (カール・バルトとの関係はないらしい)

²³ T. Odashima, *Heilsworte im Jeremiabuch. Untersuchungen zu ihrer vordeuteronomistischen Bearbeitung* (BWANT 125, 1988).

²⁴ W. McKane, *Jeremiah Vol.I, Introduction and Commentary on Jeremiah 1-XXV* (ICC, 1986); *Jeremiah Vol.II, Commentary on Jeremiah XXVI-LII* (ICC, 1996).

の学位論文²⁵であった。バルトによれば、第一イザヤ中、アッシリアの滅びとシオンの救済を約束する一連のテキストは、イザヤ自身よりの百年近く後のヨシヤ王時代の付加であるという。それはエルサレムがアッシリアの支配を脱した時代であった。バルトの見方は、その後出たいくつものイザヤ書注解に様々な形で応用された。

より学界に衝撃を与えたのは、オットー・カイザーによる ATD のイザヤ書注解の「書き直し」事件である。周知のように、Das Alte Testament Deutsch (略号 ATD) は、ドイツ語圏を代表する歴史的批判的注解書シリーズである。イザヤ書を担当したカイザーは、1960 年に出た 1-12 章の注解の初版「*Der Prophet Jesaja : Kapitel 1-12*」²⁶では、この部分の多くをイザヤ自身の言葉とし、前 8 世紀におけるアッシリアのユダ侵攻時の歴史的状況を背景として理解する、伝統的な見解がとられていた。ところがその後、13-39 章を注解する作業を続けるうち、カイザーは、前 8 世紀のイザヤ自身に帰せるテキストが極めて少ないと考えるようになった。逆に言えば、極めて多くの部分が後代に加えられた付加であって、その付加は時代的には捕囚後のペルシア時代やヘレニズム時代にまで及ぶ、という。このような新しい見方に立った 13-39 章についての注解は、1973 年に「*Der Prophet Jesaja : Kapitel 13-39*」²⁷として出版された。その後カイザーは、イザヤ書の大部分を後代のものとする新しい見方から、1-12 章の注解を全面的に書き直し、1981 年(5 版)に「*Das Buch des Propheten Jesaja : Kapitel 1-12*」²⁸として出版した。書名が「預言者イザヤ」から「預言者イザヤの書」に改められていることに注意を喚起したい。すなわち、現にある書物としての『イザヤ書』については語りうるが、歴史上の預言者本人についてはもはやほと

²⁵ H. Barth, *Die Jesajawort in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48, 1977).

²⁶ O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja : Kapitel 1-12* (ATD 17, 1960).

²⁷ O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja : Kapitel 13-39* (ATD 18, 1973).

²⁸ O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja : Kapitel 1-12* (ATD 17, 1981).

んど語りえない、ということなのであろう。なお、ATD は日本語訳²⁹も出ているが、日本語版の原本となっているのは1978年の版で、これは旧版通りなので、注意を要する。

このようなカイザーの新しい見方は、もちろん、様々な議論を引き起すことになった。この見方によれば、『イザヤ書』全体がほとんど「偽書」ということになってしまい、場合によっては「第二イザヤ」の方が「第一イザヤ」よりも古い、ということになりかねないからである。イザヤ書と言えばメシア預言（イザ9:5-8; 11:1-16章）が有名であるが、これもイザヤのものではない、ということになる。

このような預言書についての編集史的方法は、大預言者だけではなく、アモスやホセアなどのいわゆる「12 小預言者」の書にも応用されつつある。新しい注解書や研究書が出版される度に、預言者自身の真正な言葉がどんどん切り詰められるという傾向が続いているのである。

以上、駆け足であるが、旧約研究における、私が経験してきた50年ほどの研究動向の変遷について、特にイスラエル史、モーセ五書、預言書を中心に紹介してきた。ここに取り上げてきたのは比較的急進的な立場であり、どの分野においても、従来の見方を維持、ないし一部修正して継承しようとするより穏健な立場も存在している。したがって、論争が続いているが、時とともにますます対立が激しくなり、物の見方の幅が大きくなりすぎて、学問的対話が成り立たないということもしばしばである。冒頭で、「定説不在の混沌状態」と言ったことの意味が、少しはお判りいただけたのではないかと思っている。詩編研究については、私はあまり詳しくないが、私の扱った領域ほどは研究状況が混乱していないのであろうか。山吉智久氏に解説いただきたい。

²⁹ O・カイザー『イザヤ書 1-12 章』（三浦永光・三浦康子訳、ATD・NTD 聖書註解刊行会）。

詩編研究の現状

山吉 智久

はじめに

キリスト教正典の第一部をなしている旧約聖書は、その大部分がヘブライ語（ごく一部はアラム語）で記されている。このヘブライ語聖書は、計 39 の文書からなり、全体が大きく、「律法」（トーラー）、「預言者」（ネビーイーム）、「諸書」（ケトゥービーーム）という三つの部分に分かれる。その第三の部分である「諸書」の冒頭に置かれているのが、『詩編』である¹⁾。

ヘブライ語でテヒリーム（「賛美」の意）と呼ばれる『詩編』には、全 150 編の長短の詩歌が収められており、そこには古代イスラエルの宗教思想を構成するさまざまな要素が凝縮されている。この

1) ヘブライ語聖書は、さまざまな言語に翻訳されると同時に、全体の構成にも大きな変化がもたらされた。とりわけ、ギリシア語訳である七十人訳（セプチュアギンタ）は、全体が「律法」－「歴史」－「詩歌・知恵」－「預言」という四部構成になっている。その中で『詩編』は、「歴史」と「預言」の間に置かれた「詩歌・知恵」に含められ、『ヨブ記』の後に配されている。この七十人訳の基本的な全体の構成は、ラテン語訳であるウルガタを経て、新共同訳を含む現代語訳の構成と各文書の順序に継承されている。

また、プロテスタント教会における旧約聖書の「正典」は、ヘブライ語聖書に収録された 39 文書に限定されるのに対し、カトリック教会では、ラテン語のウルガタに含まれる文書が「正典」とされるため、旧約聖書にはヘブライ語聖書 39 文書に加えて、『トビト記』、『ユディト記』、『エステル記付加』、『マカバイ記I・II』、『知恵の書』、『シラ書』、『バルク書』、『エレミヤの手紙』、『ダニエル書補遺』が「第二正典」として認められている（ウルガタの補遺にある『マナセの祈り』、『エズラ記III・IV』は、「外典」[アポクリファ、Apocrypha]とされ、七十人訳にのみ収録されている文書は「偽典」[Pseudepigrapha]とされる）。

『詩編』が古くから「諸書」の中でも突出した文書の一つと見なされていたことは、新約聖書の『ルカによる福音書』24章44節において、「モーセの律法」、「預言者の書」と並んで『詩編』が挙げられていることや、『詩編』に収められた言葉が新約聖書に数多く引用されていることから伺い知れる。

生涯を通じて『詩編』についての講義や講解を繰り返し行ったドイツの宗教改革者マルティン・ルター（1483–1546年）は、『詩編』を「小聖書」（Die „kleine Biblia“）と呼び、「そこには、聖書全体にあるように、すべてが最も美しく簡潔にまとめられており、優れた便覧ないし手引きとなって設えられている」と述べた²⁾。スイスの宗教改革者ジャン・カルヴァン（1509–1564年）も、彼の『詩編注解』（1557年）の序の中で、『詩編』を「魂のすべての部分を切り分けたもの」と呼び、「誰かしらが自らの内に抱くあらゆる感情が、この鏡に映し出されている」としている³⁾。

『詩編』はまた、キリスト教において実践的な役割を果たしてきた。キリスト教の典礼・礼拝の中で、ある定められた詩編が朗読される伝統は、現在に至るまで受け継がれている。この『詩編』という文書をめぐって、これまでにどのような研究が繰り返されてきているのか。本稿は、『詩編』をめぐる20世紀以降の旧約聖書学界の潮流をごく簡単にたどりつつ、比較的最近の詩編研究において注目されている視点とその成果の一端を紹介する⁴⁾。

²⁾ M. Luther, Zweite Vorrede auf den Psalter (1528), in: H. Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Frankfurt a.M. 65.

³⁾ E. Busch u.a. (Hg.), *Calvin-Studienausgabe, Bd. 6: Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl*, Neukirchen-Vluyn 2008, 21

⁴⁾ 日本語での『詩編』研究史の紹介として、古くは、左近淑「詩篇および文学的小品」、石田友雄／西村俊昭／木田献一／野本真也／左近淑『総説 旧約聖書』日本基督教団出版局、1984年 442-477頁、石川立「詩編の様式と編集」、木幡藤子／青野太潮 編『現代聖書講座 第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局、1996年、140-163頁など、「比較的」最近では、飯謙『旧約詩編の文献学的研究——第1ダビデ詩編を中心として』新教出版

I.

20 世紀前半以降、『詩編』についての一連の研究を、いわば「王道」として何十年にもわたって支配してきているのが、ヘルマン・グンケル（1862–1932 年）によって提唱された様式批評（Formkritik）ないし類型批評（Gattungskritik）と呼ばれるものである。グンケルによる研究成果は、『詩編』注解ならびに『詩編』の体系的な入門書（彼の死後に、弟子の一人であったヨアヒム・ベグリヒ [1900–1945 年] によって完成された）にまとめられた⁵⁾。『詩編』は、旧約聖書の他の文書とは異なり、150 の章からなる一つながりの文書ではなく、150 の独立した個別の詩編の集成になっている、いわゆる詩歌集である。様式・類型批評が注目するのは、『詩編』に収録されている個々の詩編である。それらの各作品には、共通する表現、成句、思想が見られることがあり、そのような共通性は、集団社会の日常生活と口頭伝承に深く根差したものであると考えられた。そこで、(a) 特徴的・典型的な言語・形式、(b) 特定のモチーフ・主題、そして (c) 共同生活における特定の固定された状況である「生活の座」(Sitz im Leben) という三つの特性が一致するものによって、ある一つの類型 (Gattung) が形成されるというのである。グンケルによれば、『詩編』に登場する最も重要な類型は以下の四つである。

1. 「賛美」：神へのほめたたえ（33、100、113、148 編など）

社、2006 年、2-72 頁、同「詩編」、池田裕／大島力／樋口進／山我哲雄 監修『新版 総説 旧約聖書』日本基督教団出版局、2007 年、421-437 頁など参照。

- ⁵⁾ H. Gunkel, *Die Psalmen, übersetzt und erklärt* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament Bd. II/2), Göttingen 1926; ders., *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Zu Ende geführt von J. Begrich, Göttingen 1933.

2. 「個人の嘆きの歌」：苦難の中での個人による神への祈り訴え（13、22、130 編など）
3. 「民の嘆きの歌」：苦難の中での集団による神への祈り訴え（44、60、74、80 編など）
4. 「感謝の歌」：苦難からの救助に対する神への感謝（30、32 編など）

これらの他に、「王の詩編」（2、18、72、110 編など）、「巡礼」（84、122 編など）、「知恵や教訓の詩編」（37、49、73 編など）、イスラエルの民がたどった「歴史」（78 編など）などの小さな類型もあるとされた⁹⁾。

詩編の類型は、各詩編が公的ないし私的な礼拝内のある特定の機会を繰り返し用いられた結果として生じたものであるということを前提にしており、グンケルにとって詩編の類型を規定するそのような共通の機会、いわゆる「生活の座」として想定されるのは、古代イスラエルの礼拝であった。この「生活の座」の探求の中でも、ノルウェーの聖書学者シグムント・モーヴィンケル（1884—1965 年）が特に着目したのは、グンケルが想定した小類型の一つである「即位の歌」（93、97、99 編など）であった。イスラエルの神ヤハウェが王として君臨することをたたえるこれらの詩編について、モーヴィンケルはバビロニアの新年祭（アキトゥ祭）を念頭に、古代イス

⁹⁾ このような区分に対し、クラウス・ヴェスターマン（1909-2000 年）は、「賛歌」と「感謝」の上位概念に「讃え」（Lob）という類型を想定し、類型を大きく「讃え」と「嘆き」（Klage）の二つに区分しようとしている（C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1968⁴⁾）。また、類型の単純な詩編は古い伝承要素、類型の複雑な詩編は後期の作品という前提の下、古く単純な形式が変化して次第に複合されていく類型の歴史的推移を見定めようとするフランク・クリューゼマン（1938 年—）の試みも生まれた（F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969)。

ラエルにも秋の祝祭日にヤハウエの即位式を想定する。そして『詩編』に収録されている詩編の多くはこの祭儀の折に、エルサレム神殿の詠い手によって編まれたものであり、それ以外を起源とするものはごく稀な例外であると考えたのである⁷⁾。

各々の詩編と祭儀との関連を想定し、その背後に何らかの儀式や制度を見定めようとする方向性は、アルトゥール・ヴァイザー（1893–1978 年）⁸⁾やハンス・ヨアヒム・クラウス（1918–2000 年）⁹⁾などに引き継がれ、彼らの『詩編』注解の中では、多くの詩編の背景に「契約更新祭」や「王のシオン祭」などが推測された。この見解に立つと、『詩編』は神殿祭儀の際、実際に用いられた賛美歌集に他ならないものであった。

様式・類型批評は、各詩編の詩的構造の分析に多大な貢献を果たしてきたが、それと同時に、この方法論が持つ以下のような問題も指摘されてきた。

第一に、「生活の座」として想定・再構成される祭儀や制度はきわめて仮説的な性質を帯びており、それらが実在したことの具体的な証言に乏しい。この問題はグンケル自身によって既に認識されており、彼は『詩編』に収録されている大半の詩編について、それらは元来の祭儀的な「生活の座」から既に解消され、精神化された詩作になっていると述べている¹⁰⁾。

第二に、『詩編』に収録されている詩編の中には、ある一つのはっきりとした類型に区分できない詩編も少なくなく、混合体や中間体も存在する。このような類型の混合や拡張といった事態を想定することは、そもそも各詩編を類型に区分することの意味の減退につ

⁷⁾ S. Mowinkel, *Psalmstudien I–VI*, Kristiania 1921–1924.

⁸⁾ A. Weiser, *Die Psalmen*, 2Bde. (ATD 14–15), Göttingen 1963 [A. ヴァイザー『ATD 旧約聖書註解 12–14 詩篇〈上〉〈中〉〈下〉』安達忠夫／塩谷鏡／大友陽子訳、ATD・NTD 聖書註解刊行会、1983–1987 年]。

⁹⁾ H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2Bde (BK XV/1–2), Neukirchen-Vluyn 1966.

¹⁰⁾ Gunkel, *Einleitung*, 12.

ながる。

様式・類型批評が抱えるこのような課題を前にして、例えば先の「即位の歌」について、その「生活の座」としての即位祭を仮説的に再構成するよりも、この詩編から古代イスラエルにおけるエルサレム神殿の神学的な伝統や、イスラエルの神がここで全地の王として即位するという観念を古代オリエントや他の旧約聖書テキストを背景として読み取ろうとする試みの方が、より実り多きことと見なされるようになってきている。これを主に図像学的な視点から展開したのがオトマール・ケール（1937 年－）であった¹¹⁾。彼の手法も取り入れつつ、各詩編を構成するさまざまな表現の背後に、文化的・伝統的な影響を探ろうとする伝統史的・モチーフ史的考察を牽引してきているのがベルント・ヤノフスキ（1943 年－）である¹²⁾。彼らの同僚・教え子たちによって、これらの方法論に則った数多くの充実した業績が生み出されている¹³⁾。そこでは、詩編を構成している各モチーフ（語ないし成句）を、旧約聖書を生み出した古代イスラエルの伝統、更には古代西アジア宗教史の中に位置付けることにより、それぞれのモチーフが持つ宗教思想史的な特質を明らかに

¹¹⁾ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996⁵ [O. ケール『旧約聖書の象徴世界——古代オリエントの美術と「詩編」』山我哲雄訳、教文館、2010 年]。

¹²⁾ B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Göttingen 2021⁶。

¹³⁾ F. Hartenstein / B. Janowski, *Psalmen* (BK XV), Neukirchen-Vlyun / Göttingen 2012ff; P. Riede, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen* (WMANT 85), Neukirchen-Vlyun 2000; A. Grund, *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes. Psalm 19 im Kontext der frühjüdischen Toraweisheit* (WMANT 103), Neukirchen-Vlyun 2004; K. Liess, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II/5), Tübingen 2004; A. Krüger, *Das Lob des Schöpfers. Studien zur Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104* (WMANT 124), Neukirchen-Vlyun 2009; M. Lichtenstein, *Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition* (WMANT 139), Neukirchen-Vlyun 2014 など。

する。そして個々のモチーフがどのように有機的に結合されて一つの詩編を形成しているのかが解明されるのである。この研究方法の特色は、詩編を『詩編』という一つの文書内だけで取り扱うのではなく、旧約聖書全体の中に位置付けること、またユダヤ・キリスト教の枠組みにとどまらず、広く古代西アジアの文脈の中で捉えようとする点にある。

各詩編を類型に分類することは今なお詩編研究の出発点となっており、『詩編』に収録されている 150 の個々の詩編を、それ自体完結した、詩的・神学的な意味のまとまりであり、個々の成立史を探究することが釈義の基盤となるべきことに疑いの余地はない。それと同時に、仮構的な祭儀を前提とした様式・類型批評の方法論的な限界は、詩編を伝統史的、宗教史的な枠組みの中で捉えようとする試みによって補われるようになってきているのである。

II.

20 世紀半ば以降の詩編研究がもっぱら、『詩編』に収録された個別の詩編に着目してきたのに対し、現在ではそれだけに留まらず、ある一つの文書としての『詩編』が視野に入れられ、それによって個々の詩編についての研究は補われるべきであり、そうされねばならないと見なされるようになってきている。

この新しい傾向は、詩編釈義と『詩編』釈義 (Psalmenexegese und Psalterexegese) というキーワードによって特徴付けられ¹⁴⁾、主にドイツのカトリック司祭兼神学者エーリッヒ・ツェンガー (1939–2010 年) によって牽引されてきた。ツェンガーと共に、同じくドイツのカトリック司祭兼神学者フランク・ローター・ホスフ

¹⁴⁾ E. Zenger, *Psalmenexegese und Psalterexegese. Eine Forschungsskizze*, in: ders., (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven 2010, 24. また、K. Seybold / E. Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Herder 1994 なども参照。

エルト（1942–2015 年）もまた、ツェンガーとの共著で『詩編』注解書¹⁵⁾や数多くの論文¹⁶⁾を著し、新たな『詩編』研究の可能性を精力的に示してきた。その影響を受けて、最近の研究では、個々の詩編または詩編グループを、現在の文学的な文脈の中で解釈するものが非常に増えてきている¹⁷⁾。

この研究方法の背景には、『詩編』を構成している一つ一つの詩編は異なる作者によってさまざまな関心をもって創作されたものではあるが、それら各詩編の収集と配列が無秩序に行われたのではなく、ある何らかの意図によって行われたとの想定がある。

個々の詩編をより大きな文脈の中で見るべき指標は、現在の形の『詩編』自体に見て取ることができる。41、72、89、106 編の各詩編の末尾部分には、「主をたたえよ」という賛美を表す「^{ほまれ}頌榮」

（Doxologie）が置かれており、更に 72 編の末尾には「エッサイの子ダビデの祈りの終わり」という「奥付」（Kolophon）がある。これによって、現在の一つの文書としての『詩編』は、1–41 編、42–72 編、73–89 編、90–106 編、107–150 編という五つの部分に大きく分かれているのである。

今の形の『詩編』が一時に生み出されたのではなく、いくつかの小詩集がまず形成され、それらが更なる編集によって一書物としての『詩編』に至ったと考えられるもう一つの指標が、個々の詩編のほぼすべての冒頭に置かれているいわゆる表題（Überschrift）である。

これらの要素は、様式・類型批評を主軸とする詩編研究において

¹⁵⁾ F-L. Hossfeld / E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29), Würzburg 1993; *Die Psalmen II. Psalm 51–100* (NEB 40), Würzburg 2002; *Die Psalmen III. Psalm 101–150* (NEB 41), Würzburg 2012; *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg 2000³; *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg 2008.

¹⁶⁾ F-L. Hossfeld / E. Zenger, „*Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes*“ (Ps 78,1). *Studien zu Psalmen und Psalter*, Stuttgart 2015 など。

¹⁷⁾ Zenger, *Psalterexegese*, 24f, Anm. 19 参照。

は伝統的に、後代になって二次的に付加された単なる編集上の産物として処理され、顧みられることが少なかった。しかしながら、聖書を現在のわれわれの手元にある形でどのように解釈するかということに重点を置いた「正典的解釈」(Canonical criticism)の興隆と共に、これらの要素も重要な意味を持つことが認められるようになってきている。

各詩編に置かれている表題を手がかりとして見ると、『詩編』の中にはいくつかの小さなグループがあることが分かる。3-41 編の「ダビデの歌」、42-49 編の「コラの歌」、73-83 編の「アサフの歌」などである。また、42-83 編は、神を呼び表す際に神聖四文字の YHWH「ヤハウェ」ではなく、一般名詞の「エロヒーム」が用いられている割合が多いことから、「エロヒーム詩編」と呼び慣わされている。こうした小グループは、現在の『詩編』の五つの部分への区分に先立って形成されていたものであると考えられ、『詩編』にある 150 の詩編が、ある一時にまとめられたのではなく、時間をかけて徐々に形成されていったことが示唆されている。

隣接・近接する詩編の間には更に、意味論的、構造的そして様式的に、明らかな関連を見て取ることができる。それらは、共通の鍵語やモチーフによる意図的な「つながり」(concatenatio)、特定の主題による詩編の計画的な「並置ないし隣接・近接」(iuxtapositio)によって導き出すことができる¹⁸⁾。このようにして、近接する個々の詩編間の関係を記述すること、この関係から生じる意味の追加の文脈を把握することの両方が試みられている¹⁹⁾。

比較的最近の研究は、現在の『詩編』の各詩編の配列を顧慮しつつ、個々の詩編における重要な鍵語や表現の連関を手がかりに、

¹⁸⁾ Zenger, *Psalterexegese*, 27.31 参照。

¹⁹⁾ 但し、これらの連結が意図的なものなのか、あるいは偶然の産物なのかという問題は、常に認識しておく必要がある。Liess, *Weg des Lebens*, 405, Anm. 12 参照。

『詩編』が今ある姿へと編集された過程を再構成し、そこにはたらいた神学的な関心を明らかにしようとするものである。

この研究方法では、『詩編』を構成している個々の詩編は異なる作者によって創作されたが、それらの収集と配列は無秩序、無作為に行われたのではなく、各詩編をより大きな文脈の中に位置付けた編集者（たち）による意図が反映されたものであると想定される。この想定の下、『詩編』という文書は、最初から最後までが首尾一貫したテキストとして読むことができるのである²⁰⁾。

III.

最近の詩編研究によって得られる知見の一例として、『詩編』72編を見てみよう。この詩編は、神の義の仲介者としての王を主題としており、類型としては、いわゆる「王の詩編」に属する。この詩編は、「ソロモンの」（リシュロモー）という表題（Überschrift）に続いて、王（の子）に「公正」（ミシュパート）と「正義」（ツェダーカー）が授与されるようにという神に対する祈りの言葉で始まり（1 節）、18–19 節の頌栄（Doxologie）ならびに 20 節の奥付（Kolophon）で終わる。

この『詩編』72 編の全体的な構成は、以下のような形にまとめることができる。

1 節	表題：「ソロモンの／に」
A 2–4 節	社会的権威としての王（裁く／救う）
B 5–7 節	自然における祝福
C 8–11 節	全世界に及ぶ王の支配
A' 12–14 節	社会的権威としての王（救う／贖う）

²⁰⁾ F.-L. Hossfeld / E. Zenger, NEB 29, 5 参照。

B' 15-17 節 自然における祝福

18-19 節 頌栄：「主なる神をたたえよ」

20 節 奥付：「エッサイの子ダビデの祈りの終わり」

表題と頌栄・奥付に挟まれた 2-17 節で展開される祈願と約束は、以下の五つの段落に分けることができる。

段落 A (2-4 節) + B (5-7 節) と A' (12-14 節) + B' (15-17 節) はペアを形成し、王の統治を 2 つの側面から説明する。王は社会的権威として、致命的な暴力と脅威から虐げられた弱者を「裁き、救う」(2-4 節 // 12-14 節)。それと同時に、王は自然界における神の祝福の仲介者である (5-7 節 // 15-17 節)。それらに挟まれた中核の段落 C (8-11 節) は、全地へと広がる王の普遍的な支配について語る。

この詩編は、「王の詩編」として、王の儀式で歌われたものと見られ、その背後に王の即位式や季節祭などが想定されてきた。しかしながら、それらの儀礼的な詳細は明らかではなく、そもそもこの詩編が成立した時期についてもはっきりしない。

72 編を、現在の『詩編』におけるより広い文脈で見るとどうなるだろうか。この詩編は、最終節の 20 節に「エッサイの子ダビデの祈りの終わり」という奥付が置かれている。この奥付はいくつかの示唆を与える。第一に、ダビデに帰される詩編は、72 編以降にもいくつかある (86、101、103、108-110、124、138-145 編)。このことから、『詩編』には複雑な編集過程が想定される。72 編の末尾に奥付を付した編纂者(たち)は、「ダビデの」という表題を持つ詩編が更に続くことを(まだ)知らなかったということになるのである。

第二に、この奥付に反して、この詩編そのものは、1 節の表題によると、ダビデ自身にではなく、その息子であるソロモンに帰され

ている（この場合のラメドは、Lamed inscriptionis と解される）²¹⁾。ところが、この「ソロモンの」（リシュロモー）という表現は、「ソロモンに／のために」とも解し得る（この場合のラメドは、Lamed dativum と解される）。本詩の末尾に付されている奥付は、後者の意味での理解を促す。すなわち、ここではダビデがその子ソロモンのために祈った歌として読まれることになるのである。

これに先立って、3-41 編と 51-70 編という二つの大きな「ダビデの歌」のまとまりが置かれている。そして 72 編に前置きされている 71 編は表題を欠くが、これは年老いゆく者の祈りの歌になっている（9.18 節など参照）。「ダビデの歌」のいくつかには、歌われた状況をより詳しく述べているものもある。例えば 59 編は、「サウルがダビデを殺そうと、人を遣わして家を見張らせたとき」とあり、これは『サムエル記上』19 章の物語を想起させる。『詩編』の前半部分には、『サムエル記上・下』から『列王記上』にかけて記されているダビデの生涯を念頭に、その生涯の過程で歌われたものとして理解させようとする意図が垣間見えるのである²²⁾。

この視点で 72 編の表題・奥付を見ると、これは単なる集成のしるしにとどまらない。『列王記上』1-2 章に描かれた晩年のダビデの姿を背景に、71 編は、年老いたダビデによる自らのための祈りとして、続く 72 編は、ダビデが自分に代わって即位した息子ソロモンのために祈ったものとして読むように促されるのである。それは、王としてあるべき理想的な姿を示しつつ、我が子がそのような人物となるように、との祈願である。

おわりに

²¹⁾ E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*. Band 3: *Die Präposition Lamed*, Stuttgart 1992, 71 参照。

²²⁾ 冒頭の表題によって、ダビデの生涯のある局面に位置付けられている詩編として、18、34、51、52、54、56、57、59、60、63 編がある。

詩編研究において、ある一つの詩編がそれ単独で取り扱われる場合、これまではその詩編が持つ特徴を把握することに集中し、現在の『詩編』の文脈を超えた別の詩編との共通性が前面に押し出されてきた。最近ではそれだけにとどまらず、『詩編』という文書そのものが、個々の詩編の最初の解釈者の一人であるという前提の下、その詩編が『詩編』の中に置かれている文脈から、それが既に古代においてどう読まれ、どう解釈されていったのかということも考慮されるようになってきている。

付録 1 : 『詩編』 の構成

1-41 1-2 3-41	第一の書 序：トーラー／メシア ダビデの歌（1） 3-14, 15-24, 25-34, 35-41 ダビデ 頌栄：「主をたたえよ、イスラエルの神を。世々とこしえに。」 アーメン、アーメン」（41:14）
42-72 42-49 50 51-72	第二の書 コラの歌 アサフの歌 ダビデの歌（2） ダビデ 頌栄：「主なる神をたたえよ、イスラエルの神、ただひとり驚くべき御業を行う方を。栄光に輝く御名をとこしえにたたえよ、栄光は全地を満たす。アーメン、アーメン」（72:18-19） 典付：「エッサイの子ダビデの祈りの終わり」（72:20）
73-89 73-83 84-85 86 87-88 89	第三の書 アサフの歌 コラの歌 ダビデの歌 コラの歌 王の詩編 ダビデ 頌栄：「主をたたえよ、とこしえに。」 アーメン、アーメン」（89:53）
90-106 90-92 93-100 101-103 104-106	第四の書 ヤハウエー王の詩編 ダビデの歌（3） ハレルヤ（たたえの歌） ダビデ 頌栄：「イスラエルの神、主をたたえよ。世々とこしえに。民は皆、アーメンと答えよ。ハレルヤ。」（106:48）
107-150 107 108-110 111-118 119 120-134 135-136 137 138-145 146-150	第五の書 ダビデの歌（4） ハレルヤ（たたえの歌） トーラー 都上りの歌 ダビデの歌（5） ダビデ 頌栄：「わたしの口は主を賛美します。すべて肉なるものは、世々限りなく聖なる御名をたたえます」（145:21） ハレルヤ（たたえの歌）

付録 2 : 2017 年以降刊行の主な詩編研究

注解書

- F. Hartenstein / B. Janowski, *Psalmen 3-6* (BK XV/1, Lieferung 3-4), Göttingen 2018
– / –, *Psalmen 9-10* (BK XV/1, Lieferung 5), Göttingen 2023
D. Böhler, *Psalmen 1–50* (HThKAT), Freiburg 2021
H. Spieckermann, *Psalmen. Band 1: Psalm 1–49* (ATD 14), Göttingen 2023

論文集

- F.-L. Hossfeld u.a. (Hg.), *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen 2017
K. Liess / J. Schnocks (Hg.), *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen* (HBS 91), Freiburg 2018
U. Berges u.a. (Hg.), *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld* (BBB 189), Göttingen 2019
F. Hartenstein / T. Willi (Hg.), *Psalmen und Chronik* (FAT II/107), Tübingen 2019
C. Frevel (Hg.), *"Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer"/"By my God I can leap over a wall." Interreligiöse Horizonte in den Psalmen und Psalmestudien/Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies* (HBS 96), Freiburg 2020
A. Brodersen u.a. (Hg.), *Intertextualität und die Entstehung des Psalters. Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven* (FAT II/114), Tübingen 2020
G. Barbiero / M. Pavan / J. Schnocks (Hg.), *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis* (FAT 151), Tübingen 2021

個別研究書

- J. Krawelitzki, *Gottes Macht im Psalter* (FAT II/97), Tübingen 2017
- S. Eder, *Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotion, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147* (BBB 183), Göttingen 2017
- A.-C. Fiß, *Lobe den Herrn, meine Seele! Psalm 103 in seinen Kontexten* (WMANT 156), Göttingen 2018
- J. P. Agbagnon, „Und die Nacht wird leuchten wie der Tag.“ *Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139* (HBS 92), Freiburg 2019
- C. Neuber, *Affirmation und Anfechtung. Untersuchungen zu den Reden der Gegner in den Psalmen* (HBS 93), Freiburg 2019
- S. Riegert, *Die „Ich-Sphäre“ des Beters. Eine anthropologische Untersuchung zur Selbstreflexion des Beters am Beispiel von Ps 42/43* (FRLANT 275), Göttingen 2019
- M. Krusche, *Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen* (FAT II/109), Tübingen 2019
- K. Kremser, *Die Hochzeit des Königs. Exegetisch-theologische Untersuchungen zu Psalm 45* (ÖBS 51), Berlin 2019
- N. Rahn, *"Ein Königtum aller fernsten Zeiten." Studien zu Text und Kontexten von Ps 145 und seiner Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte des "Reiches Gottes"* (HBS 94), Freiburg 2020
- K. Gies, *Strebe nach Schalom!. Eine biblisch-ethische Lektüre von Psalm 34* (WMANT 156), Göttingen 2021
- P. Riede, *Zwischen Mensch und Gott. Psalm 45 und die Bedeutung von König und Königin im Rahmen der judäischen Herrschaftstheologie* (WMANT 156), Göttingen 2022
- E. Rodrigues, *Psalm of Praise for the Rescue of the Troat. Concatenation*

- and lectio continua of Pss 33–34–35* (ÖBS 54), Berlin 2022
- P. Jenkins, *He Will Save You from the Deadly Pestilence. The Many Lives of Psalm 91*, Oxford 2023
- J. Gärtner, *Das ägyptische Hallel. Eine Untersuchung zu Theologie und Komposition der Psalmen 113-118* (BThSt 193), Göttingen 2023
- D. C. Ray, *Conflict and Enmity in the Asaph Psalms* (FAT II/145), Tübingen 2023
- C. Levin / R. Müller, *Die Psalmen in ihrer Urgestalt*, München 2024
- B. Weber, „*Neigt euer Ohr zu den Worten meines Mundes!*“ (Ps 78,1). *Studien zu den Asaph-Psalmen* (ÖBS 57), Berlin 2024
- , „*Der HERR ist mein Licht und meine Rettung ...*“ (Ps 27,1). *Studien zu Psalmen und Psalter* (ÖBS 58), Berlin 2024

文献表

- B. Weber, Bibliographie zu Psalmen und Psalter. Samt Wirkungsgeschichte und Anwendung (ab 1990) Status: 15.XII.2024 (update 88) / Bibliography of Psalms and the Psalter. In Conjunction with the History of Interpretation and Application of Psalms (since 1990), / Stand 15.XII.2024 (update 88)
- <https://bienenberg.academia.edu/BeatWeber> (2024 年 12 月 31 日アクセス)

死海文書から見えてくるキリスト教 ——反ユダヤ主義とパレスチナ問題——

上村 静

はじめに

2023 年 10 月以来のハマスによるイスラエルへの攻撃とイスラエルによるガザ地区への反撃は、いまだその終わりを見通すことができない。ハマスによるイスラエルの民間人への攻撃はもちろん容認できるものではないが、さりとてイスラエル軍による膨大な数の民間人を巻き込む過剰なまでの攻撃も——それはガザ地区にとどまらずヨルダン川西岸地区、レバノン、シリア、イランへと飛び火している——、到底容認できるものではないし、今なおイスラエルに支援を続ける欧米諸国のあり様も異常という外はない。こうした悲しい現実の背後には、ユダヤ系イスラエル人のナショナリズムと世界への強い不信感がある。そこにはキリスト教世界における長い反ユダヤ主義の歴史が横たわっている。キリスト教の反ユダヤ主義の根源には、今なお克服できずにいるキリスト教のセクト体質があるように思われる。たしかにキリスト教は世界中に多くの信者を抱えているという意味で世界宗教になったと言えるが、必ずしも「普遍的宗教」になったとは言えない。そうしたキリスト教のセクト体質は、キリスト教の生まれたセクトの時代（前 3 世紀～後 2 世紀前半）のユダヤ教に由来するものであり、死海文書と新約聖書はその時代のユダヤ教のものの考え方を映し出していると言える。

本稿では、死海文書の全体を紹介し、セクトの時代がどのように生まれ、どのような特徴を有しているのかを概観してから、死海文書を生み出したクムラン共同体と原始キリスト教のあり様を比較考察してみたい。

1. 死海文書——概説——

1.1 死海文書の発見・公刊と遺跡の発掘

1.1.1 発見

イスラエル建国に先立つ騒乱の渦中にあった 1946/47 年の冬（春）、ベドウィンの羊飼いが 3 つの巻物を発見したのが死海文書が世に知られるようになる始まりであった。そこで発見されたのは、イザヤ書写本、共同体の規則、ハバクク書注解であった。それらは古物商カンドーのもとへ持ち込まれた。ベドウィンたちは 1947 年初夏に同じ洞穴からさらに 4 つの巻物を発見した。創世記アポクリュフォン、イザヤ書の一部の写本、戦いの巻物、感謝の詩篇である。彼らは創世記アポクリュフォンをカンドーに、残りの 3 つを別の古物商サラヒに売却した。カンドーは手元にある 4 巻をシリア正教会の聖マルコ修道院に持ち込み、大主教はそれらを 24 ポンド（当時のレートで 100 ドル）で購入した。サラヒの購入した 3 巻はヘブライ大学のエレアザル・スケーニクに有刺鉄線越しに見せられ、それらが古代の写本であることが確認された。そこで 1947 年 11 月 29 日——国連によるイスラエル国家創設可決の日——に、スケーニクはそれら 3 巻を購入した。1948 年 2 月にシリア大主教は巻物の価値を判断するため、エルサレムのアメリカ・オリエント研究所に使いを送り、そこにいたジョン・トレヴァーに巻物を見せた。その価値に気づいたトレヴァーは巻物の写真を撮影し、その一部をウィリアム・オルブライトに送り、彼はイザヤ書写本の書体を前 2 世紀に年代づけた。ユダヤ人に売りたくなかったシリア大主教は、翌 1949 年 1 月に巻物をアメリカに持っていき買い手を探しはじめ、1954 年にウォール・ストリート・ジャーナルに広告を出す。その結果、当時米国滞在中だったスケーニクの息子イガエル・ヤディンによって——身バレしないように代理人を立てて——巻物は 25 万ドルで購入された。こうして最初に発見された 7 つの巻物はすべてユダヤ人の手に渡ることになった。

1948 年 5 月 14 日にイスラエル国が建国されるが、その翌日から第 1 次中東戦争がはじまり、死海周辺はヨルダン領に入れられる。1949 年 1 月には国連軍兵士によって第 1 洞穴が発見され、同年 2-3 月にはエルサレム・フランス聖書考古学研究所所長ドミニコ会司祭ローラン・ドゥ・ヴォーによって発掘調査が開始された。そのとき、新たな巻物と廃墟が発見され、1951 年に廃墟の発掘調査が行われ、それがクムラン共同体の居住地と同定されるにいたった。

1951-56 年にかけて、考古学者によってさらなる洞窟の探索が行われるが、ベドウィンもまたそれに先んじようと洞穴探索合戦の様を呈することになった。両者の探索の結果、11 の洞穴から巻物が発見されたが、巻物の多い 5 つの洞穴 (1, 4, 11+2, 6) をベドウィンが、出土品の少ない 6 洞穴を考古学者が発見することになった¹。

1.1.2 公刊

発見された巻物の写真つき校訂本は、まず 1950-51 年に最初の 4 巻が公刊され、1948-56 年にスケーニクの 3 巻も公刊された。1955 年に残りの第 1 洞穴の写本も公刊に至った (series Discoveries in the Judean Desert [DJD] 1)。第 2, 3, 5-10 洞穴の写本も続々と同シリーズから公刊されていった (1961, 62, 65, 68, 77, 82 年)。ところが、第 4 洞穴出土の多くは未公刊の状態が続いた。当時はヨルダン政府が

¹ 死海文書発見の経緯については、ミラー・パロウズ『死海写本』新見宏・加納政弘訳、山本書店、1961 年 (原著 1955)、11-86 頁、エドマンド・ウィルスン『死海写本—発見と論争 1947-1969—』桂田重利訳、みすず書房、1979 年 (原著 1969)、3-22 頁、E・M・クック『死海写本の謎を解く』土岐健治監訳、太田修二・湯川郁子共訳、教文館、1995 年 (原著 1994)、13-35 頁、ジェームス・C・ヴァンダーカム『死海文書のすべて』秦剛平訳、青土社、1995 年 (原著 1994)、19-40 頁、J・J・コリンズ『「死海文書」物語—どのように発見され、読まれてきたか—』山吉智久訳、教文館、2020 年 (原著 2013)、15-41 頁、H. Debel, “Discoveries,” in G. J. Brooke and Ch. Hempel (eds.), *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London: T&T Clark 2019, pp. 7-16 等参照。

巻物を購入し、座長のドウ・ヴォーが国際チームを編成していたが、ヨルダン政府の圧力によりユダヤ人研究者を入れなかった。また、第4洞穴出土の写本は保存状態が悪いのにチーム人員が少なく、にもかかわらずメンバーが注解をつけたがったため公刊が大幅に遅れることになった。

1967年には第3次中東戦争があり、巻物はイスラエルが押収し、事実上の所有者となった。さらに、1971年にドウ・ヴォーが亡くなり、何人かが編集委員長の任を受け継ぐが、公刊は停滞したままであった。公刊の遅れは巻物にアクセスできない研究者からの不満を高め、国際チームへの圧力が加えられるようになっていった。1987年にハーバード大のジョン・ストラグネルが委員長となると、メンバーにユダヤ人を加えるようになった。しかし、1990年にイスラエルの日刊紙「ハ・アレツ」のインタビュー記事にストラグネルが「ユダヤ教は恐ろしい宗教である」と発言したことが掲載されると、大反響を呼び起こし、彼は委員長の地位から解任され、後任にヘブライ大学のエマニュエル・トーヴが任命される。1991年には Michael Baigent and Richard Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception* (マイケル・ベイジエント／リチャード・リー『死海文書の謎』高尾利数訳、柏書房、1992年) がベストセラーになり、バチカン陰謀説が流布するようになった。こうしてまだしばらくゴタゴタが続いたが、トーヴはメンバーを増やし、またデジタル技術の進展により、残りの写本断片の公刊が徐々に軌道に乗り、2001年までの10年間に DJD を 28 巻、2010 年に全 40 巻が出版されて DJD シリーズはその役を終えた²。

死海写本の発見と公刊は、イスラエル建国に伴う紛争と同時進行で進められたがゆえの困難さがあったと言えるが、また一部のクリスチャン研究者が写本を占有することによって発行が遅れる事態になってしまった。

² 公刊の遅れについては、クック、ヴァンダーカム、コリンズ（前注）参照。

1.1.3 クムラン遺跡——ドゥ・ヴォーの解釈——

クムランの遺跡を発掘したドゥ・ヴォーは、遺跡の居住時期を大きく 2 つの時期に分け（鉄器時代とヘレニズムー初期ローマ時代）、クムラン共同体の居住時期を前 2 世紀半ばから後 68 年までとした。

第 1 期：鉄器時代（前 8-7 世紀）

第 2 期：ヘレニズムー初期ローマ時代（前 2 世紀～後 1 世紀）

1a 期：ヒュルカノス 1 世時代（前 130-100 年頃）：遺物ほとんどなし

1b 期：ヤンナイオス王～初期ヘロデ時代（前 100 頃-31 年：地震）

建物（集会所、食堂、写本室）、導水管と沐浴槽（漆喰）、陶器窯

2 期：ヘロデの死～ローマ軍による破壊（前 4 年-後 68 年）

3 期：ローマ軍による使用（68-90 年頃）

ドゥ・ヴォーによれば、前 2 世紀後半に最初の集落ができ、ヤンナイオスの時代に建造物が建立されたが、前 31 年の地震によって一度はその地を離れ、ヘロデの死を契機に再びその地に戻り、対ローマ戦争でローマ軍に滅ぼされるまでそこに住み続けたという。そしてローマ軍が迫る中、いつか戻ってきたときのために彼らは巻物を洞穴の中に隠した、と。しかしながら、ドゥ・ヴォーが最終報告書を出す前に死去してしまったため、少なくとも異論が出され、またいくつかの未決の問いが残されている。特に居住開始時期については、前 1 世紀前半（前 100-50 年）に位置づける見解が出されており（J・マグネス）、それとクムラン共同体特有の文書（特に『共同体の規則』[IQS]）の成立年代との関係で問題が生じるように見える。ドゥ・ヴォーの説明を受け入れるならば、『共同体の規則』

の最古の写本（4QS^a=4Q255）の成立時期（前 125-100 年）と共同体のクムランへの居住時期にそれほどの齟齬は生まれないが、前 100 年より後の居住開始となると、『共同体の規則』はクムラン移住前にすでに書かれていたことになる。だとすると、この文書はこの誰のためのものかという問いが生じてしまう。また、クムラン遺跡の居住者がセクトメンバーであったことの確証があるわけではないので、この遺跡を別荘であったとか要塞であったとか、あるいは途中で居住者が変わったとする見解もある³。

とはいえ、考古学資料から大きな概観として次のことは言えそうである。まず、異なる洞穴から見つかった多様な文書群は、全体としてはテーマ的、イデオロギー的に一貫しているので、これらの文書群は特定の集団ないし運動に属していたと考えられる。第 2 にいくつかの洞穴（洞穴 7-9）は、クムランの建造物を通らないと辿り着けないので、これら文書群が外から持ち込まれたとする見解はありそうにない。第 3 に、エルサレムから文書を隠すためにクムラン居住地の近くの洞穴にわざわざやってきたと考えるのはありそうにない。エルサレム周辺にもエリコ周辺にも洞穴はいくらかもある。クムラン居住地から最も近い第 4 洞穴から 500 を超える最大の文書が発見されているのであるから、これらの文書が外部から持って来られたと考えるよりはクムラン居住者がそれらの洞穴を利用したと考える方が蓋然性は高い。さらに居住地と洞穴で見つかった陶器の共通性、居住地で見つかった無数のインク瓶と大量の文書の存在、清浄規定を細かく記した文書と沐浴槽の存在、これらはクムラン居住者と洞穴で見つかった巻物との密接な関係を示すと言える。

なお、建物群の東 50m からは 1100 基の墓が 3 区画に分けられているのが発見され、墓石は南北で頭部は南向きで、区画内は男性の遺骨だけがあったが、離れたところからは女性と子供の遺骨があり、

³ Dennis Mizzi, “Archaeology of Qumran,” in Brooke and Hempel (上記注 1)17-36 による。

また男女一緒の墓も発見された。ただし、遺骨の年代づけや年齢の判別はそれほど明瞭ではないので、墓地の解釈については慎重であらねばならないとされる。

1.2 死海文書の分類

1.2.1 聖書の写本

1.2.1.1 既存テキストよりはるかに古い写本

死海写本発見前の最古の聖書写本は、カイロ写本（895 年頃：預言書のみ）とアレッポ写本（925 年頃）であった。それまでに知られていた本文は、マソラ、七〇人訳、サマリア五書、古代文献内の引用であり、微妙な異同の存在は既知であった。死海文書約 800 のうち、202 写本が聖書写本と同定され（前 3 世紀～後 1 世紀の写本）、それまでよりも 1000 年以上古い写本が見つかったことになる。

死海文書内の聖書写本には、その写本の本数に大きなブレがある。詩篇 36 本、申命記 29 本、イザヤ書 21 本、出エジプト記 17 本、創世記 15 本、レビ記 13 本などである。エステル記とネヘミヤ記は発見されていない。ネヘミヤ記はエズラ記と一体と見なされていたとすればその欠落は偶然であるが、エステル記は聖典外と考えられていた可能性がある。クムラン文書にはプリム祭への言及がないからである。

1.2.1.2 テキストの異同

死海文書の聖書写本の中には、マソラとほぼ一致する写本もあるが（イザヤ書写本 [1QIs^a] 前 100 年頃）、マソラと異なり七〇人訳と（ほぼ）一致するテキストもある。

例 1：出 1:5 のエジプトに降ったヤコブの子孫の数はマソラでは「70 人」であるが、七〇人訳と 4QExod^a では「75 人」となっている。

例 2：申 32:8 のマソラテキストは「至高者が嗣業を受け継がせ、

人の子らにそれを分割した時、イスラエルの子ら (בני ישראל) の数にしたがって、諸国民の境界を定めた。」と「イスラエルの子ら」という読みを示しているが、七〇人訳は「神の御使いたち」(ἀγγέλων θεοῦ)、4QDeut^f は「神の子ら」(בני אלוהים) という読みになっている。

例 3 : エレミヤ 10:3-11 の部分は、七〇人訳と 4QJer^b ではエレ 10:3-5+9+11 となっている。

その他マソラと異なる例として、下記の点が挙げられる。

例 4 : 11QPs^a は詩 101-150 篇の順序がマソラと異なるとともに、他の賛歌が加えられている (シリア語訳聖書 151、154、155 篇)。

例 5 : テフィリンとメズザの聖書引用はマソラと異なることが多い。

これらの事例は、マソラが唯一のテキストではなかったこと、聖書テキストの固定はずっと後の事であったことを暗示する。とはいえ、これらの例は、死海文書の方が古い読みを示している可能性もあるが、マソラの方が古い可能性が排除されるわけではない。個別のケースごとに慎重に考察されるべきである。いずれにしても、非常に古い段階での多様なテキストの読みの存在は、聖書のオリジナルテキスト (原本) なるものの存在そのものへの問いを発している可能性がある。

1.2.1.3 タルグム (聖書のアラム語敷衍訳)

死海写本からは、レビ記のアラム語訳 (4Q156 : 前 2 世紀) とヨブ記のアラム語訳 (4Q157 : 後 1 世紀) が発見されている。これらはタルグムの習慣が前 2 世紀からあった証拠とすることができる。

1.3 外典・偽典の写本

1.3.1 既知の外典・偽典の原語版写本

死海文書の中からは既知の外典・偽典の原語版と見なされる写本が見つかっている。外典からは、トビト記（ヘブライ語＋アラム語）、シラ書、エレミヤの手紙（ギリシャ語）、詩 151 篇が発見された。

偽典では、まずエチオピア語訳と部分的なギリシア語訳からのみ知られていた第Ⅰエノク書のアラム語版が見つかった。その最古の写本は前 2 世紀前半であり、エノク書原本は前 3 世紀に遡ると考えられ、そうなるとエノク派（セクトのはじまり）も前 3 世紀に存在したということになる。また、エチオピア語エノク書からは知られないがマニ教（後 3 世紀）の聖典として知られていた「巨人の書」がエノク書の一部として存在していたことが明らかになった。

次に、これもエチオピア語訳で知られていたヨベル書のヘブライ語版が見つかった。死海文書には 15（ないし 16）の写本があり、聖書並みの重要性を持たれていたことがうかがえる。

他にもギリシア語版で知られていた『12 族長の遺訓』の資料だった可能性のある「レビの遺訓」（アラム語）も見つかった。これら翻訳からしか知られていなかった外典・偽典の原語テキストが発見され、原語や成立年代について再考を促す発見になっている。

1.3.2 未知の偽典——聖書の再話——

死海文書には、これまで知られていなかった聖書物語の語り直しのような文書群も見つかっている。以下はそのいくつかの例である。創世記アポクリュフオン(1Q20)、ヤコブの遺訓(4Q537)、ヨセフの遺訓(4Q539)、ケハトの遺訓(4Q542)、アムラムの幻(4Q543-549)、モーセの言葉(1Q22 他)、改訂五書(4Q158, 4Q364-367)、ヨシュア記アポクリュフオン(4Q378-379)、偽サムエル(4Q160, 6Q9)、偽エゼキエル(4Q385 他)、偽ヨベル(4Q225-228)他
これらの文書群の示唆することは、古代ユダヤ人はきわめて精力的に書物を書いていたということであり、また同時に何を聖典とする

かはまだ固定されていなかったということでもあるようだ。

1.4 未知の諸文書

1.4.1 聖書釈義

死海文書には聖書解釈の書物群も見つかっている。特定の聖書の注解には以下のようなものがある。

創世記注解(4Q252-254, 254a)、イザヤ書ペシエル(3Q4; 4Q161-165; 4Q515; 4Q176)、ホセア書ペシエル(4Q166-167)、ミカ書ペシエル(1Q14; 4Q168)、ナホム書ペシエル(4Q169)、ハバクク書ペシエル(1QpHab)、ゼファニヤ書ペシエル(1Q15; 4Q170)、マラキ書注解(4Q253a)、詩篇ペシエル(1Q16; 4Q171, 173)

これらとは異なり、聖書のいろいろな個所から言葉を引用しつつ、解説を加えていくタイプの書物群もある。以下はその例である。

フロリレギウム(4Q174)、カテナ(4Q177; 4Q178; 4Q182)、創世時代(4Q180-181)、メルキツェデク(11Q13)、テストイモニア(4Q175)、聖書年代記(4Q559)、終末釈義?(4Q183)

これらの書物は、聖書に示された預言を過去にすでに実現したものではなく、著者たちの時代に実現したこと、実現しつつあること、これから実現するだろうこととして解釈している点に特徴がある。

1.4.2 知恵文書

死海文書にはいわゆる知恵文学というジャンルに属する書物群もある。以下はその例である。

教訓(1Q26; 4Q415-418, 418a, 418c, 423)、秘義(1Q27; 4Q299-301)、知恵の教え(4Q412, 425, 294)、知恵の詩(4Q411; 4Q426)、知恵の言葉(4Q185, 4Q486, 487)、幸いなる者(4Q525)他

知恵は特定の時代に限定されない普遍性を主張する特徴を持つが、クラン共同体は基本的に終末論的である。しかし、彼らは終末論に知恵を取り込んでいったようである。

1.4.3 黙示文書

黙示文学は、まさに終末論と知恵文学の融合に由来する思想の表現形態であり、クムラン共同体も黙示文書を生み出した。以下はその例である。

新しいエルサレム(1Q32; 2Q24; 4Q554, 554a, 555; 5Q15; 11Q18)、エレミヤ・アポクリュフオン(4Q383-384 他)、偽ダニエル(4Q243-245)、ダニエル・アポクリュフオン(4Q246)、四つの王国(4Q552-553, 553a)、天使ミカエルの言葉(4Q529, 571)、正義の時(4Q215a)、新しい地(4Q475)、メシア黙示(4Q521)

1.4.4 天文文書・魔術文書

クムラン共同体は、当時のエルサレム神殿体制が用いていた太陰暦（1年354日）とは異なる太陽暦（1年364日）を用いていたようであり、天体の動きに関する文書も生み出していた。以下はその例である。

月の盈欠(4Q317)、月と十二宮(4Q318)、ホロスコープ(4Q186; 4Q561)、しるし(4Q319)、祭司暦 (4Q322-324, 324a, 324c, 328-329, 329a, 330, 324i; 4Q320-321, 321a, 325, 337, 324g, 324h; 4Q324d-f)、暦文書 (4Q326, 394)

他方で、呪詛や呪文のような文書も見つかっている。以下はその例である。

呪詛（メルキレシヤア）(4Q280; 5Q14)、賢者の詩篇(4Q510-511)、悪霊払いの詩篇(11Q11)、呪文(4Q444)、厄除けの祈り(6Q18)、呪文の儀礼(8Q5)、呪禱(4Q560)他

1.4.5 儀礼文書

クムラン共同体はセクト運動体として決まった儀礼を決まった時期に行うことを良しとしていた。そうした儀礼の手順ややり方を定

めた文書がある。

祝福の言葉(1Q28b)、ベラホート(4Q286-90)、日ごとの祈り(4Q503)、光体の言葉(4Q504, 506)、祭日の祈り(1Q34 + 34bis, 4Q507-9 + 4Q505)、典礼文書(4Q409, 4Q476-476a)、安息日供犠の歌(4Q400-407, 11Q17, Masada 1039-200)、結婚儀礼(4Q502)、浄化儀礼(4Q284; 4Q414, 4Q512)

1.4.6 詩篇

聖書とは別の感謝や嘆きの詩篇も残されている。

感謝の詩篇(1QH^{a-b}; Q427-431/471b, 432; 4Q433; 4Q433a; 4Q440; 4Q440a)、バルキ・ナフシ(4Q434-438)、外典詩篇(4Q380-381)、外典詩篇と祈り(4Q448; 11Q5-6; 4Q88)、外典哀歌(4Q179; 4Q501)、神の諸々の業(4Q392)、共同の告白(4Q393)

1.4.7 共同体規則文書

クムラン共同体が、自分たち自身で守るべき規則を定めた一連の規則文書も見つかっている。

共同体の規則(1QS; 4Q255-264; 5Q11)、ダマスコ文書(CD; 4Q266-273; 5Q12; 6Q15)、会衆規定(1Q28a; 4Q249a-i)、戦いの巻物(1Q33; 4QM^{a-f})、清潔規定(4Q274; 4Q276-277; 4Q278; 4Q279)、ハラハーA(4Q251)、ハラハー書簡(4Q394-399; 4Q313)、神殿の巻物(11Q19-21; 4Q365a; 4Q524) 他

以上、文書名をただ並べただけではあるが、実に多様な文書が書かれ、書き写され、保管されていたことがわかる。これらのうち、共同体規則文書とその他のいくつかはこれらを書き写したクムラン共同体（ヤハド）向けに書かれたものと考えられる。ただし、クムラン共同体独自の文書なのか、たんに外界に流布していた文書の写

本なのかの判断は容易でない⁴。

2. イスラエル民族アイデンティティの再確立と揺らぎ ——セクトの時代——

2.1 ユダヤ教の成立

聖書にもとづくユダヤ教成立の契機はバビロン捕囚に求められる。この出来事は、王国滅亡の理由への問いを生み、それに対して民の罪に対する神の罰という解釈を得た（申命記史書）。外国を使って自らの民を罰する神は、全諸民族を支配する神ということになる。それゆえユダヤ教は排他的唯一神教になった。捕囚末期に活動した第2イザヤにそれが初めて明言される。神が世界に唯一となれば、その神は世界を救う神であることになる。そこでユダヤ人は選民を再定義するようになる。すなわち、自分たちユダヤ民族は、諸民族に分離した人類（創 11:1-9）の再統合（創 12:3）のために唯一神たる創造神に仕える「祭司たちの王国、聖なる民族」（出 19:6）になるために選ばれたのだ、と。そしてその選民の責務とはいえば、神の与えた律法を遵守することである。

こうしてモーセ五書は神とイスラエル民族の契約、すなわち選民と律法の意味を開示する人類と民族の歴史書となり、この書物を通してユダヤ人はイスラエル民族アイデンティティを再確立したのである。シオン帰還後のユダヤ教は、神殿と五書という二つの柱と大祭司という一つの権威を確立させることになった⁵。

⁴ 死海文書の邦訳が現在刊行中であるが（2024 年末時点で全 12 巻中 8 巻発行済）、各巻の巻末に聖書外のクムラン文書の整理番号と各書名の邦訳が付されている。

⁵ モーセ五書の成立については、拙著『宗教の倒錯——ユダヤ教・イエス・原始キリスト教——』岩波書店、2008 年、15-85 頁、同『旧約聖書と新約聖書——「聖書」とはなにか——』新教出版社、2011 年、55-123 頁参照。

2.2 イスラエル民族アイデンティティの揺らぎ

前4世紀後半になると、アレクサンドロス大王の支配下に置かれ、ユダヤ人はヘレニズム文化と邂逅するが、彼の死後ディアドコイの争いに巻き込まれてしまう（前321-302年）。異国の大国が自国の所有権をめぐって自国で争うという絶望的な事態は、ユダヤ人の間に終末待望論を生み出すことになった（「墮天使の神話」=Iエノク6-11章）。

前3世紀に入り、プトレマイオス朝エジプトの支配下に入ると、（一部の）ユダヤ人（支配者層）の中からヘレニズム文化を愛好するヘレニストが出てくる。こうしてヘレニズムとの出会いは、ユダヤ人の間に「ユダヤ人」とはだれか、出生によるのか生き方が問題なのかという問いをもたらすことになった。さらに、プトレマイオス朝の支配は、暦の問題を引き起こしたようであった。当時のエルサレムは1年360日の太陽暦を導入したようであり、それとユダヤ祭日の調整の問題があった。

こうした時代背景の中から、律法遵守と1年364日の暦を主張しつつヘレニストを批判するセクト、エノク派が成立した（前3世紀。「天体の書」=Iエノク72-82章、「寝ずの番人の書」=Iエノク1-36章）。1年364日であることは、7で割り切れることから毎年同じ日が同じ曜日になることで、ユダヤ祝祭日と安息日の重なりを避けることができる。

前2世紀に入ると、セレウコス朝シリアの支配下に置かれるようになる（198年～）。アンティオコス4世エピファネスがシリア王に即位（前175-164年）すると、彼は支配領域の住民にヘレニズム化を推進した。その機に乗じて、ユダヤ人の間で大祭司職の継承争いが起きてしまう。大祭司職は伝統的には正統なツアドク家の終身世襲制であったが、この時の継承争いで正統な大祭司だったオニアス3世は暗殺され、ツアドク家の終身世襲制は終わりを告げることになる。このユダヤ内乱を利用しようとエピファネス王はユダヤ教

を弾圧し、これに抵抗するハスモン家を中心としたマカバイ戦争が起こる（前 167-157 年）。最終的にはシリアはハスモン家と講和し、ハスモン家のヨナタンを大祭司職に任命する（前 152 年）。

こうした時代に、いわゆるユダヤ教の主要 3 セクト——サドカイ派、ファリサイ派、エッセネ派——が成立したとされている

ヨセフス『古代誌』13:171「そのころ（ヨナタンの時代〔前 152-142 年〕）ユダヤ人のあいだには人間の事柄について異なる見解をもつ三つの派があった。それはファリサイ派とサドカイ派、三つ目はエッセネ派と呼ばれていた。」（私訳）

ここに登場するエッセネ派（の一部）がクムラン共同体ではないかと考えられており、かつ彼らはエノク派の流れを汲んでいる可能性がある⁶。クムラン共同体は、エノク派と同じ暦を採用し、また第 I エノク書のいくつもの写本を書き残している。

ハスモン家は、祭司の家系ではあるもののモディインというユダヤ地方のはずれに位置する田舎出身者であり、正統な大祭司の家系ではなかったが、大祭司のみならず前 103 年以降は「王」をも名乗るようになった。ユダヤ人にとって正統な王の家系はダビデ家であり、ハスモン家はどちらの地位についても血統が合わなかった。そのことは、大祭司と王の権威を失墜させることに繋がった。主要 3 セクトの成立には、こうした大祭司の正統性の問題がかかわっていた。

前 1 世紀に入ると、ハスモン家兄弟間で王位継承争いがおこり（前 76-63 年）、そこにローマの介入を許してしまい、独立王朝を失ってローマの支配下に入れられてしまう（前 63 年～）。ローマを味方にした兄の陣営とパルティアを後ろ盾にした弟側の戦いが続いたが、前 2 世紀にユダヤ教に強制改宗させられたイドゥメア人たち

⁶ クムラン共同体とエッセネ派の同定については、拙稿「クムランと死海文書——神殿時代末期のユダヤ社会の同時代史的視点から——」『ユダヤ・イスラエル研究』33（2019.12）13-25 頁参照。

の指導者アンティパトロスが実権を握るようになり、やがてその息子であるヘロデが台頭してくる。エルサレムがパルティアに支援を受けたハスモン家の弟の息子によって奪われると、ローマ元老院はヘロデを「ユダヤ人の王」として承認し、ヘロデは自分がこれから統治することになるユダヤ地方を自らの手で征服していくことになった（前 40-37 年）。ハスモン家の王を倒してユダヤ全土を支配下におさめたヘロデ大王ではあったが、まさに彼が王であることが王の権威をさらに失墜させることになった。イドゥメア出身の半ユダヤ人には血統上の正統性は完全に欠けていた。また、ヘロデは自分の都合で大祭司を次々に交代していった。終身制、世襲制という血縁に意味のあった大祭司は、今やヘロデ家の——後にはローマ総督の——傀儡と化してしまい、その権威は地に堕ちた。

現実の王や大祭司に正統性がないがゆえに、ユダヤ人の中には正統な大祭司、正統な王の登場が待ち望まれるようになる。こうして前 1 世紀の終わりから後 2 世紀の初めにかけて、ユダヤ人の中にはメシア待望論が花開くようになる。

以上、民族アイデンティティを確立するはずのモーセ五書が生み出され、その正統な解釈者としての大祭司がいたユダヤ教は、強大な異国の支配下におかれるとともに大祭司の権威が失墜するという事態に陥ってしまった。こうした時代だったからこそ、多様なセクト運動が展開するようになったのであり、それらはそれぞれ独自に聖書を解釈し、それを正当化していた。こうしたセクト運動が終焉するのは、3 度にわたる対ローマ戦争の敗戦を経てからのことである（後 66-135 年）。最後のバル・コホバの乱敗戦後、ユダヤ教は徐々にラビ・ユダヤ教へと収斂し、ユダヤ人アイデンティティを再確立していくことになる⁷。

2.3 まとめ

⁷ 第 2 神殿時代のユダヤ史については、『宗教の倒錯』（前注）89-149 頁参照。

前3世紀のヘレニズム時代から後2世紀の対ローマ戦争敗戦までのおよそ300～400年の間、ユダヤ人は多様なセクトの時代を過ごすこととなった。キリスト教とその他のいくつかのセクト以外は、後2世紀以降ほぼ消滅し、ラビ・ユダヤ教へと包摂されていく。

3. クムラン共同体と原始キリスト教

3.1 生活実践

3.1.1 入会儀礼としての洗礼の意味づけ

- ・Q ルカ 3:16／マタイ 3:11「私（洗礼者ヨハネ）はあなたがたに水で洗礼を受けているが、私よりも力のある方が来られる。私は、その方の履物のひもを解く値打ちもない。その方は、聖霊と火であなたがたに洗礼をお授けになる。」（協会共同訳）
- ・使徒言行録 1:5「ヨハネは水で洗礼を受けたが、あなたがた（クリスチャン）は間もなく聖霊によって洗礼を受けるからである。」
- ・II コリント 13:13「主イエス・キリストの恵み、神の愛、聖霊の交わりが、あなたがた一同と共にありますように。」
- ・『共同体の規則』III.7-9「そして彼（入会者）はかれの真実にある共同体に(下された)聖霊によって、その諸々の咎すべてから浄くなり、8 正しさと謙遜との霊によってその罪があがなわれ、神の諸々の掟すべてに対するその魂の謙遜によってその肉が浄くなり、9 不浄を祓う水を振り掛けられ、清浄の水によって聖くなるのである。」（ぷねうま訳）

洗礼者ヨハネは「聖霊」による洗礼を最後の審判と関連づけているが、キリスト教とクムラン共同体はそれぞれのグループへの入会（および年ごとの契約更新）と（も）関連づけている。ただし、キリスト教の洗礼は入会時の1回のみであり、それは洗礼者ヨハネからの継承と考えられるのに対し、クムラン共同体は入会儀礼としてだけではなく、浄めの必要な際には沐浴を繰り返したようである。

いずれにしても、「聖霊」はすでにその共同体に下されていると考える点でキリスト教とクムラン共同体は近似している。その点で洗礼者ヨハネよりもキリスト教の方がクムラン共同体の洗礼理解に近いと言えるが、おそらくそれは終末理解の近さに起因する（後述）。

3.1.2 非婚

- ・マタイ 19:12「独身者に生まれついた者もいれば、人から独身者にされた者もあり、天の国のために自ら進んで独身者となった者もいる。これを受け入れることのできる人は受け入れなさい。」
- ・Iコリント 7:1-7「さて、そちらから書いてよこしたことについて言えば、男は女に触れないほうがよい。2 しかし、淫らな行いを避けるために、男はそれぞれ自分の妻を持ち、女もそれぞれ自分の夫を持ちなさい。……7 私としては、皆が私のようであってほしい。しかし、人はそれぞれ神から賜物をいただいているので、人によって生き方が違います。」
- ・ヨセフス『ユダヤ戦記』1:120-121「彼ら（エッセネ派）は結婚を重く見ず、他人の子を、まだすなおでたわめやすいうちに養子とし、自分の血族のように扱い、自分たちの生き方や風習を心にうえつける。これは彼らが結婚を廃して種族の保存をすててしまうためではなく、婦人の淫奔な生き方から身を守るためであり、女という者は、決して、一人の男性に貞節をつくすものではないと信じていたからである。」（秦訳）
- ・プリニウス『博物誌』15V「死海の西側だが沿岸の毒気地帯の外部に孤独な種族エッセネ族がいる。これは全世界の他のすべての種族以上に珍しい種類である。というのはかれらは婦人というものをもたず、すべての性欲を絶ち、金銭をもたず、ただ椰子の木のみを友としている。」（中野訳）

- ・『ダマスコ文書』VII.6-8「そしてもし、彼らがこの地の規則に従って陣営に住み、7 妻を娶り、子供をもうけるならば、彼らは律法の言葉に従って歩まなければならない……。」

ヨセフスとプリニウスによれば、エッセネ派は非婚を良しとしていたようである。ダマスコ文書は「この地の規則に従って」結婚する者に言及しているので、結婚しない者の存在を前提にしている。キリスト教（マタイおよびパウロにとって）の理想は、クムラン共同体のように非婚である（性交しない）ことにあった。

3.1.3 財産共有制

- ・使徒言行録 2:44-45「信じた者たちは皆一つになって、すべての物を共有にし、財産や持ち物を売っては、必要に応じて、皆がそれを分け合った。」
- ・ヨセフス『ユダヤ古代誌』18:20「彼らはそれぞれの財産を同志と共有する。したがって、富者といえど無一物の人以上にその所有する財産から恩恵を受けるということはない。」（上記、プリニウス参照）
- ・『共同体の規則』I.11-13「そしてかれの真実に志願する者たちすべては、自分たちの知識と力と 12 財産すべてを神の共同体にもたらして、神の諸々の掟の真実によって自分たちの知識をきよめ、かれの諸々の道の完全さのとおり自分たちの力を正し、13 かれの義の計画のとおり自分たちの全財産を(正す)。」

ヨセフスによれば、エッセネ派は財産共有制を実践していた。これについては、『共同体の規則』においてクムラン共同体がそうしたルールを持っていたらしいことが確認できる。財産共有制は初期キリスト教にとっての理想であり、クムラン共同体はそれを実践していたのである。

3.1.4 律法に対する態度

- ・ガラテヤ 2:11-14「……というのも、ケファは、ヤコブから遣わされた人々が来るまでは、異邦人と一緒に食事をしていたのに、その人々が来ると、割礼を受けている者たちを恐れ、異邦人から次第に身を引き、離れて行ったからです。……私は皆の前でケファに言いました。「あなたは自分がユダヤ人でありながら、ユダヤ人のように生活しないで、異邦人のように生活しているのに、どうして異邦人にユダヤ人のようになることを強いるのですか。」」

ユダヤ人キリスト教徒は、律法を（完璧には）守らず、異邦人キリスト教徒と共同の食事をしていたが、クムラン共同体には考えられないことであつたに違いない。

3.1.5 まとめ

洗礼の意味づけにはキリスト教とクムラン共同体に類似点は見られるが、1 回限りという点では洗礼者ヨハネからの継承と考えられる。クムラン共同体とキリスト教との類似性は終末理解の類似性による。非婚（ないし性交の忌避）は「産めよ、増えよ、地に満ちよ」（創 1:28、9:1）を掟と捉えるユダヤ教においては珍しいとする見解もあるが、終末意識の強い集団にあつては禁欲主義的傾向は不思議でない。財産共有制も珍しいと言えるが、禁欲主義が所有放棄を理念とし、また緊密な共同体形成を志向する集団にあつてはそれを理想とすることはありえないことではないだろう。キリスト教とクムラン共同体の決定的な違いは、律法に対する態度に確認できる。クムラン共同体がユダヤ人だけを対象にしているのに対し、キリスト教は異邦人信者の獲得に舵を切ったこと、もともとイエスが形式的な律法遵守主義に関心を示さなかったことに起因するだろう。

以上、原始キリスト教内にエッセネ派からの何らかの影響・接触のあつた可能性は否定できないが、直接的な影響を想定するよりは、

当時のユダヤ社会にあった一つの大きな潮流（エッセネ派もその潮流の形成に影響を与えた）の中からキリスト教が生まれてきたと考える方が妥当であると言えよう。

3.2 用語上の類比

3.2.1 「敵を憎め」

- ・マタイ 5:43「あなたがたも聞いているとおり、『隣人を愛し、敵を憎め』と言われている。しかし、私は言うておく。敵を愛し、迫害する者のために祈りなさい。」
 - ・『共同体の規則』 1.9-10「そして光の子らすべてを、それぞれ 10 神の会議におけるその籤に応じて愛し、闇の子らすべてを、それぞれ神の復讐（の時）におけるその罪責に応じて憎むこと。」
- 「敵を憎め」という掟はヘブライ語聖書にもラビ文献にも存在しないが、クムラン共同体には共同体外部にいる「闇の子ら」を憎むことが命じられている。マタイのテキストにおけるイエスは、クムランのテキストの命令内容を逆転させている。
- ・I コリント 16:22「主を愛さない者は、呪われよ（アナテマ）。

主よ、来りませ（マラナ・タ）。」

ただし、原始キリスト教にも呪いの言葉（破門）はあり、それは終末論と結合させられている。いわゆる最後の審判時に神によって裁かれることが期待されている。

3.2.2 「光の子」と「闇の子」、「ベリアル」

- ・ルカ 16:8「この世の子らは光の子らよりも、自分の仲間に対して賢く振舞っているからだ。」
- ・ヨハネ 12:36「光の子となるために、光のあるうちに、光を信じなさい。」
- ・I テサロニケ 5:5「あなたがたは皆、光の子、昼の子だからです。私たちは、夜にも闇にも属していません。」

- ・エフェソ 5:8 「あなたがたは、以前は闇でしたが、今は主にあつて光となっています。光の子として歩みなさい。」
- ・ヨハネ 17:12 「私が保護したので、滅びの子のほかは、誰も滅びませんでした。」
- ・エフェソ 2:2 「かつては罪の中で、この世の神ならぬ神に従つて歩んでいました。空中に勢力を持つ者、すなわち、不従順の子らに今も働く霊に従つて歩んでいたのです。」
- ・II コリント 6:15 「キリストとベリアルとにどんな調和がありますか。信者と不信者とにどんな関係がありますか。」
- ・『戦いの巻物』(1QM) I.1 「光の子らの手出しの最初は、闇の子らの籤に対して始められる、(すなわち、) ベリアルの軍団に」

新約聖書には光と闇が頻繁に対比されており、その点ではクムラン共同体文書と非常によく似た性質を持っている。こうした表現は、終末論と結合した二元論的世界観の反映なのであり、そこには両集団の終末意識の近接さが表れていると言えよう（後述）。

3.2.3 「貧しい人たち」

- ・ガラテヤ 2:10 「ただ、私たちがこれからも貧しい人たち (τῶν πτωχῶν) を顧みるようにとのことでしたが、私はこのことのためにも大いに努めてきたのです。」(ロマ 15:26 参照)
- ・『戦いの巻物』(1QM) XI.7-9 「そしてあなたの油注がれた者たち 8……中略……の手によって、あなたの諸手の諸々の戦いの[諸時]代をあなたはわれらに告げた。(それは)われらの敵たちに栄光を顕し、ベリアルの諸軍隊、七つの 9 空しい諸国民を貧しい者たち (אֲבִיּוֹנִים) の手によって倒すためである。」(1QM XI.13, XIII.14; 1QH^a X.34, XI.26, XIII.18, 20, 24; CD VI.21, XIV.14; 1QSb V.21; 1QpHab XII.3, 6, 10 参照)

ガラテヤ書のいう「貧しい人たち」とは貧者一般ではなく、エルサ

レム教会のことを指していると考えられ、原始エルサレム教会もクムラン共同体も「貧しい者たち」と呼ばれている。これは、文字どおりの意味でもあったろうが、それだけではないある種の自意識の表現でもあったように見える。ユダヤ人キリスト教の一派に「エビオン派」がいたことが知られているが、「貧しい者たち」という表現には肯定的な意味合いもあった。

3.3 メシア論

3.3.1 メシア

- ・ルカ 4:24 「よく言っておく。預言者は、自分の故郷では歓迎されないものだ。」
- ・ロマ 1:3-4 「御子は、肉によればダビデの子孫から生まれ、聖なる霊によれば死者の中からの復活によって力ある神の子と定められました。この方が、私たちの主イエス・キリストです。」
- ・ヘブライ 4:14 「さて、私たちには、もろもろの天を通して来られた偉大な大祭司、神の子イエスがおられるのですから、信仰の告白をしっかりと保とうではありませんか。」
- ・『共同体の規則』IX.11 「預言者およびアロンとイスラエルとのメシアたちが来るまでは。」

クムラン共同体では複数のメシア的存在——預言者、アロンのメシア＝祭司系メシア、イスラエルのメシア＝ダビデ系メシア——が想定されているが、キリスト教はすべてのメシア称号をイエスに集中させている。

3.3.2 メルキツェデク

- ・創 14:18 「また、サレムの王メルキゼデクがパンとぶどう酒を持って来た。彼はいと高き神の祭司であった。」
- ・詩 110:4 「あなたは、メルキゼデクに連なる／とこしえの祭

司。』

ヘブライ語聖書には「メルキツェデク」（直訳は「わが王は義」）なる者が言及されるが、正体不明の存在である。しかし、この人物は新約聖書およびクラン文書において、一定の役割を果たしている。

- ・ヘブライ書 5:5-10 「同じようにキリストも、大祭司となるという栄誉をご自分で得たのではなく、こう言われた方がお与えになったのです。／「あなたは私の子／私は今日、あなたを生んだ。」（詩 2:7）／6 また、他の箇所でも、こう言われています。／「あなたこそ永遠に／メルキゼデクに連なる祭司である。」（詩 110:4）……8 キリストは御子であるにもかかわらず、多くの苦しみを通して従順を学ばれました。9 そして、完全な者とされ、ご自分に従うすべての人々にとって、永遠の救いの源となり、10 神によって、メルキゼデクに連なる大祭司と呼ばれたのです。」

ヘブライ書においてイエスはメルキツェデクの系統の大祭司（レビの系統ではない＝ヘブ7章）として言及される。

- ・『メルキツェデク』（11Q13）第Ⅱ欄（断片一+二i+三i+四）
8-25 「そのときすべての[光]の子ら[と]メル[キ]ツェデクの籤の人[々]に対してあがないがなされる。[……彼]らに対して[……]彼らのす[べての行]いに応じ[て……]なぜなら、9 それはメルキツェデクと神の聖なる者たちの[民たる彼の]軍、裁きの統治の恵みの年の時期であり、10 彼についてダビデの諸詩歌に書かれているとおりのである。すなわち彼（ダビデ）は言った、「神（エロヒーム＝メルキツェデク）は[神（エル＝ヤハウエ）の]会[衆]の中に[立]ち、神々（エロヒーム＝天使たち）のただ中で裁く」（詩 82:1）。また彼について彼（ダビデ）は言っ[た、「そしてその]上の 11 高みに戻り給え。神が諸民を裁くのだ」（詩

7:8-9)。また彼が、「いつまでお前」たちは不義に裁き、邪惡な者[た]ちの顔を挙げ[る]のか。[セ]ラ」（詩 82:2）と言[った]ことについて、12 その解釈は、ベリアルと彼の籤の靈たちに関わる。彼らは[……………]神の諸々の掟からそれ、[邪惡を行う]。13 そしてメルキツエデクが[神]の諸裁きの復讐を果たし、[そしてその日には彼は]ベリアル[の手]と[彼の籤の靈たち]すべての手から[彼らを救出する]。14[義]の神々すべては彼の助けとなり、[そして彼]は[……………]神の子らすべて、そして[……………]15 それは[平和]の日であり、それについて彼は[……]預言者[イザ]ヤ[をとおして]言[った]。すなわち、彼（イザヤ）は言[った]、「何と」美しいことか、16 山々の上にあつて平和を[告]げ聞かせる使[者]の[両]足は。[救]い[を]告げ聞かせるよい(知らせ)の[使[者]]は、シオンに向かつて『あなたの神は[王となった]』と言[う]」（イザ 52:7）。17 その解釈。「山々」、それらは[預言者た[ちの]ことであり]、彼らは[……………]すべてに[……………]18 そして「使者」、彼[は]靈の油注がれた者であり、ダニ[エル]が[彼について]「君主たる油注がれた者まで七週」（ダニ 9:25）と言[った]とおりである。[そして 19「救いを」告げ聞かせ[る]よい(知らせ)の[使[者]]、彼は彼について「[……………]20[嘆く者たちを]慰め[る]こと」と書かれている。……中略 23……「[シ]オン」、そ[れ]は 24 義の子らすべての会衆のことであり、彼らは[契約を起てる者[たち]、民の道[を]歩むことからそれる者たちである。そして「あなたの神」、彼は 25 ベリアルの手[から彼らを救出]する[メルキツエデク……である]。』

死海文書においてメルキツエデクは、終末時にベリアルを倒し、「光の子ら」（クムラン共同体）をあがない、救う「神」とされている。メルキツエデクと「油注がれた者」は別人と考えられているようだが、一緒に言及されている。本文書に描かれるメルキツエデクの姿は、ヘブライ書がイエスをメルキツエデク系大祭司と同定し

た思想的背景に位置づけられよう。

古代ユダヤ教におけるメシア待望論はとりわけローマ時代に入ってから顕著になる（前 1 世紀後半～後 2 世紀初頭）。それは異国支配という現実が目の前にあり、現実の王、大祭司の正統性が欠如している中で終末待望論が高まったことを背景としているのだが、それこそがキリスト教誕生の時代背景なのであったと言えよう。

3.4 終末論

3.4.1 「この悪の世」

- ・ガラテヤ 1:4 「キリストは私たちの父なる神の御心に従って、今の悪の世から（ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ）私たちを救い出そうとして、私たちの罪のためにご自身を献げてくださったのです。」
- ・I エノク 48:7 「この暴虐の世」（‘ālam za ‘amaḏā）（村岡訳）
- ・ダマスコ文書 VI.10 「邪悪な時代」（קץ הרשעה : CD VI.14, XII.23, XV.7, 10; 1QpHab V.7; 4Q215a 1.ii.4; 4Q301 3a-b.8; 4Q509 205.2）
- ・ナラティブ C (4Q462) 1.10 「闇の時代」（קץ החושך）

パウロもエノク派もクムラン共同体も、自分たちの生きている「この世」「今の時代」を「悪」「闇」と見なしており、それが終末待望の理由となっている。

3.4.2 現在終末論

- ・ヨハネ 3:18-19 「御子を信じる者は裁かれない。信じない者はすでに裁かれている。神の独り子の名を信じていないからである。19 光が世に來たのに、人々はその行いが悪いので、光よりも闇を愛した。それが、もう裁きになっている。」
- ・ヨハネ 16:33 「あなたがたには世で苦難がある。しかし、勇気を出しなさい。私はすでに世に勝っている。」

よく知られているように、キリスト教の終末論には、現在終末論（すでに）と未来終末論（まだ）の緊張関係がある。これは、過去としてのキリストの出来事——キリストの死と復活——が終末の始まりと信じられたが、しかし終末の完成である未来としての最後の審判はまだ来ていないという事態に起因する。こうした事態において、ヨハネ福音書は未来のこと（最後の審判）を現在の決定事項（すでに）として語るのである。

- ・『感謝の詩篇』XI.20-24「(余白) 私はあなたに感謝する、主よ。なぜなら、あなたはわが魂を墓穴から贖い(פְּדִיתָהּ)、奈落の冥府から 21 永遠の高みへと私を挙げられた(הֶעֱלִיתָנִי)から。……22 そしてあなたは歪んだ霊を大いなる背きから浄めた(טָהַרְתָּהּ)、彼が聖者たちの軍勢 22 と共なる地位を固め、23 天の子らの会衆と共なる共同体に入るために。そしてあなたは人に知識の霊たちと共なる永遠の籤を投げた(וּתְּפִלֵּי)」、24 歡呼する共同体においてあなたの名を讃え、あなたの諸業すべての前であなたの不思議を物語るために。」(私訳)

クムラン共同体においても、かつては「墓穴」「奈落の冥府」にいたが、そこから贖われ、「永遠の高みへと」すでに「挙げられた」(完了形)という認識が表現されている。クムラン共同体への入会は、「永遠の高みに挙げられ」、「聖者たちの軍勢と共なる地位」を得、「天の子らの会衆と共なる共同体に入る」ことを意味する。この共同体の外の世界は、「墓穴」にして「冥府」なのであり、詩人はすでに天におり、肉体の死後もその靈魂は永遠に天にあり、すでに永遠の生命に与っているというのである。

- ・『感謝の詩篇』XIX.13-17「(余白)あなたの栄光のために、あなたはひとを背きから浄めた(טָהַרְתָּהּ)。(それは、)14 あなたに対して、あらゆる不浄の忌むべきことと不実の罪責から自らを聖

別するため、あなたの眞実の子らと共に、またあなたの聖者たちと共にる籤において共同体となるため、15 死者たちの蛆虫を塵から[あなたの眞実]の評議会へと、また歪んだ霊から[あなたの]英知へと高めるため……」

「死者たちの蛆虫を塵から[あなたの眞実]の評議会へと……高めるため」(15 行)という表現は、肉体の復活を暗示しているかのようにも読めるが、完了形で「浄めた」(13 行)と言われているので、終末時の復活ではなく、「塵」のなかの「死者たちの蛆虫」となっている俗世間からクムラン共同体に入り天へと高められたことが語られている。すなわち、ここでは復活のイメージは比喻として用いられているに過ぎない。未来の「裁き」であるベリアル^{ベリアル}の破滅は前提とされており(XI 26-36)、詩人は「すでに」命に与っているというのである、ベリアルは「まだ」滅ぼされていないにもかかわらず。ここにも、ヨハネ福音書と類似の詩人の「すでに」(現在終末論)と「まだ」(未来終末論)の緊張があると言えよう。

3.4.3 セクト体質

- ・I コリント 6:2 「あなたがたは知らないのですか。聖なる者たち(oi ἅγιοι) が世を裁くのです。」
- ・マルコ 13:27 「その時、人の子は天使たちを遣わし、地の果てから天の果てまで、選ばれた者たち(τοὺς ἐκλεκτοὺς) を四方から呼び集める。」
- ・『戦いの巻物』 VI.6 「そして王権はイスラエルの神のものとなり、そしてかれの民の聖なる者たちによってかれは強力を為す。」(1QM IX 8, X 10, XII 1, 7, XVI 1; 1QS V.20; 1QSb I.5; I エノク 1:3; 5:7-8; 25:5; 38:2-5; 39:4-7; 45:1, 3, 5, 48:1; 4, 7, 9; 50:1; 51:2, 5, 58:1-3; 61:4, 13; 62:8, 10-13, 15, 70:3; ソロ詩 12:4; 13:12; 17:16, 26 参照)

初期キリスト教会は、クムラン共同体と同様に、自分たちを「聖な

る者たち」「選ばれた者たち」と自任するセクト体質を有していた。

- ・ユスティノス『トリュフォンとの対話』135:3「キリストがイスラエルでありヤコブであるのだから、キリストの腹から切り出されたわれわれは、なおさら真のイスラエルの族なのだ (Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινὸν ἔσμεν γένος) 」

- ・会衆規定(1QSa) I 1-3「そしてこれは、日々の終わりににおけるイスラエルの全会衆のための規則である。そのとき、彼らは集まって[共同体となり]、民の道[を歩むことからそ]れた祭司たちであるツァドクの子らと彼らの契約のひとつたちの法規に従って[歩]む。彼らはかれの会議のひとつたちであって、[地のためにあ]がなうため、邪惡のただ中でかれの契約を守ってきたのである。」

クムラン文書に頻出する「日々の終わりに」という表現は、彼らの抱いていた間近な終末意識を表している。彼らは「民の道[を歩むことからそ]れた」「イスラエルの全会衆」を自負するのであるが、それは自分たちだけが「(真の) イスラエル」なのだという自意識の表れなのであり、クムラン共同体とキリスト教に共通するセクト主義体質を示している。

- ・II コリント 5:1「私たちの地上の住まいである幕屋は壊れても、神から与えられる建物があることを、私たちは知っています。人の手で造られたものではない天にある永遠の住まいです。」
- ・マタイ 16:19「私はあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上で結ぶことは、天でも結ばれ、地上で解くことは、天でも解かれる。」
- ・『共同体の規則』XI.7-8「神が選んだ者には、かれはそれら(知恵や栄光)を永遠の所有として与え、彼らに聖なる者たち (=天使) の籤を嗣{が}せ、8 彼らの評議会を天の子ら (天使) と結び合わせて共同体の会議とし、また在ろう各時代に

おける永遠の植栽のための聖なる建物の基とした。」

クムラン共同体と初期キリスト教会には、自分たちを天に属する者と考えるセクトの過剰な自意識があった。そこには終末論の前提としての二元論的世界観——裁きと救済——があった。二元論的世界観は、「今の悪の世」と「(救済としての) 来るべき世」という二元論的歴史観と、救われる「義人」と滅ぼされる「罪人」という二元論的人間観を組み合わせで出来上がっている。この二元論的世界観こそが、「罪人」(異教徒、ユダヤ教徒)に対するこの世におけるその後のキリスト教会による暴力を正当化する根拠となっている⁸。

3.5 まとめ

かつては知られていなかった新約のみに出てくる表現のいくつかが死海文書に見出された。このことは、そうした未知の表現がキリスト教独自の表現ではなく、当時のユダヤ教から出てきたものであることを証した。また、聖書を自由に引用して物語や議論を展開する新約の聖書利用法は、死海文書からも確認できる。聖書預言の成就というキリスト教のイエス理解もまた、聖書解釈のあり方として先例があったし、キリスト教独自と思われていたメシア論も、キリスト教以前に類似の考えがあったことが明らかになった。キリスト教の独自性は、贖罪死のイエス＝メシアというイエスの死にまつわる理解と、それゆえにメシア論をイエスに集中させたところにあると言えよう。

クムラン共同体と初期キリスト教には、現在終末論と未来終末論の緊張という時間理解についても共通性があった。それは強い終末意識(救いの確信)と終末遅延の問題でもあった。しかしながら、

⁸ クムランのセクト主義については、拙稿『地のために贖う』(1QS 8.6)——クムラン共同体のセクト主義——『旧約学研究』5号(2008年)77-92頁参照。キリスト教のセクト体質の起源と終末論については、拙著『終末の起源——二つの系譜 創造論と終末論——』ぷねうま舎、2021年参照。

救いを自分たちメンバーに限定し、自分たちを「選ばれた者」「聖なる者」、天に属する者とする共同体の自己理解にこの時代特有のセクト体質が現れていると言わねばならない。クムラン共同体もキリスト教も、異邦人に対する以上に自分たちを受け入れないユダヤ人（および「異端」）に対する憎悪が強い。「真のイスラエル」という自意識こそが、キリスト教の抱える反ユダヤ主義の根源なのである。

おわりに

キリスト教は世界で最大の信者数を抱えるという点で「世界宗教」であるには違いない。しかし、他宗教との共存、とりわけ反ユダヤ主義（およびイスラモフォビア）の克服という課題は、自覚されているけれども実現にはまだ遠いように見える——カトリックは第2バチカン公会議で他宗教との共存を明記したが、プロテスタントは宗派ごとに異なる。これこそが現在のユダヤ系イスラエル人の抱える世界に対する不信感の根源なのであり、それは弱者への暴力を正当化し、ガザの悲劇を生み出している。

ここにはキリスト教の抱える二元論的世界観にもとづくセクト体質という問題があるように思われるが、これが死海文書から見えてくるキリスト教の問題の本質であると言わねばならない。二元論の問題は、救済と滅びがセットになっていることにある。しかし、自分が救われるのに他者の滅びは必要なのだろうか⁹。

他宗教、特にユダヤ教を否定することで自己の正当性を示そうとすることは、却ってキリスト教の存在価値を貶めるのではなかろうか。キリスト教には、他宗教徒であれ無宗教者であれ、だれに対しても訴えることのできる——その意味で＜普遍的な＞——使信が

⁹ 「永遠の生命」というキリスト教の救済論に内包される問題については、拙稿「古代ユダヤ思想における終末論と創造論——死後の生をめぐる思弁を中心に——」『聖書学論集』54（2023）143-170 頁参照。

あるのではないだろうか¹⁰。一方で先進国においてクリスチャン人口が激減し、他方でまたもや戦争の時代に突入している世界において、キリスト教にはまだやるべき課題があるのではないだろうか。世界をまっとうな方向に向けるため、キリスト教は自らも変わって行かねばならないのではないだろうか。

以上の問いかけをもって本稿を閉じたい。

参考文献

- 上村 静『キリスト教信仰の成立——ユダヤ教からの分離とその諸問題——』fad叢書4：関東神学ゼミナール、2007年
- 同『宗教の倒錯——ユダヤ教・イエス・キリスト教——』岩波書店、2008年
- 同『旧約聖書と新約聖書——「聖書」とは何か——』シリーズ神学への船出3：新教出版社、2011年
- 同『終末の起源——二つの系譜 創造論と終末論——』ぷねうま舎、2021年
- 同『『地のために贖う』(IQS 8.6) ——クムラン共同体のセクト主義——』『旧約学研究』5号(2008年) 77-92頁
- 同「クムランと死海文書——神殿時代末期のユダヤ社会の同時代史的視点から——」『ユダヤ・イスラエル研究』33(2019.12) 13-25頁
- 同「古代ユダヤ思想における終末論と創造論——死後の生をめぐる思弁を中心に——」『聖書学論集』54(2023) 143-170頁
- 死海文書翻訳委員会訳『死海文書 I 共同体の規則・終末規定』ぷねうま舎、2020年
- 同『死海文書 II 清潔規定・ハラハー・神殿の巻物』ぷねうま舎、

¹⁰ キリスト教が真に「普遍的な」宗教になるために必要と思われることについて、拙著『キリスト教信仰の成立——ユダヤ教からの分離とその諸問題——』fad 叢書4：関東神学ゼミナール、2007年参照。

2023年

- 同『死海文書 III 聖書釈義』ふねうま舎、2021年
同『死海文書 VI 聖書の再話 1』ふねうま舎、2018年
同『死海文書 VII 聖書の再話 2』ふねうま舎、2019年
同『死海文書 VIII 詩篇』ふねうま舎、2018年
同『死海文書 IX 儀礼文書』ふねうま舎、2018年
同『死海文書 X 知恵文書』ふねうま舎、2019年

編集後記

日本基督教学会北海道支部の活動を記録した小冊子の第6号をお届けします。日本基督教学会北海道支部では原則として年に一回公開シンポジウムを開催し、数年分の記録を小冊子にまとめています。本号には、2020・2021・2022・2023・2024年度の活動のうち、2021・2023・2024年度の記録を収録しました。

2020年はマックス・ヴェーバーの没後100年であり、これを記念するシンポジウムが計画されていました。しかしながら新型コロナウイルス感染症によるパンデミックが発生し、シンポジウムの開催を中止せざるを得ませんでした。そして、翌年に同様の内容でシンポジウムを開催することになりました。これが、ヴェーバー没後101年にあたる2021年に没後100年を記念するシンポジウムが開催された経緯です。

2022年度は以下の内容でシンポジウムを開催しました。

2022年8月11日（木） 於：北海学園大学 8号館 B42 教室
講演 安酸敏眞氏（北海学園大学） 「『わたしの著書』——
Einzelgänger の足跡——」
応答 加藤喜之氏（立教大学） 「Einzelgänger との対話——
研究の歩みをめぐって——」

このシンポジウムでの講演は安酸氏の著書『「キリスト教学」の探究』（教文館、2023年）の第十二章としてすでに出版されているので本冊子には収録しませんでした。安酸氏の講演に関心のある方はぜひそちらの書籍を手にとっていただければと思います。

日本基督教学会北海道支部では、支部の理事・幹事を中心として支部会員の意見を集約しながら支部活動のあり方を随時検討しています。従来のように毎年一回の公開シンポジウムを開催し、数回分

の記録を紙の小冊子として印刷するという方法についても、今後は新たな試みをするかもしれません。本冊子をお読みいただいた皆様からの—支部会員の皆様からも、支部会員以外の皆様からも—日本基督教学会北海道支部への期待や要望などをお寄せいただけましたら幸いです。（小柳）

日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第6号

2025年7月15日発行 非売品

編集・発行

日本基督教学会 北海道支部

〒060-0810

北海道札幌市北区北10条西7丁目

北海道大学文学部 戸田聡研究室 気付

011-716-2111 (代)

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)

