

「イスラエル学」 関根清三

上山 昨年暮れに京都で「古典学の再構築」プロジェクトのシンポジウムがございました。どういう御縁か、私とその基調講演を仰せ付かりました。長年古典学から言わば受益者として楽しませていただいておりますので、受益者としての受身の立場から意見や期待を申し上げました。言わば古典学の裾野を広げるお役に立てばと思った次第です。

世界中の二千年、三千年の歴史の中に様々な古典が渦巻いておりますが、その多くのものが、この日本という国で取り上げられて研究されている。これは盛観ですね。しかしでは日本に、自分の国の生み出した、世界に通じる古典というものがあるかという、そう簡単に見出せない。強いて挙げれば、私は『源氏物語』が日本の文明に相応しい古典かと思えます。ただこれは命令したり断定したりする主張は余り持っていないんですね。これをもとに世界観を構築したり、自他を説得したりする構造にはなっていない。その点で、ユダヤ・キリスト教の聖書とか、イスラムのコーラン、儒教の古典、インドの聖典などと比べ、だいぶ性格が違いますね。戦前でしたら『古事記』や『日本書紀』を挙げたかも知れませんが、これらも今挙げた他の国の古典のように、誰でもがそれに基づいて議論をして行くといった普遍的な性格は残念ながらないのではないか、と思うんですね。そういう所で、よその異質の古典に対して熱意と関心をもってそれを取り上げて行く、そういう日本人の姿勢が、ある意味で非常に価値があるのではないか、と思うんです。

今日は、今年のシンポジウムでイスラエル学の代表者として発題して下さった関根さんにお話を伺うわけですが、イスラエル学の面白さとか難しさ、将来的な展望、あるいはイスラエル学を超えて古典学一般に対する期待等を、御自由にお話いただければと思います。

歴史的批判的方法と哲学的方法

関根 では今年の基調講演にお触れになりましたので、イスラエル学の話に限定する前に、先生が御講演で広い視野から御指摘くださいました古典学一般の方法といったあたりから入れればと存じます。先生は、現代の古典学は、言わば「新層の古典」による方法論で「古層の古典」の解釈を行っていると規定されました。「古層の古典」とはヤスパースの言う枢軸時代、つまり紀元前500年前後の、普通われわれが古典と呼ぶものですね。それに対し「新層の古典」とは、17世紀以降デカルト、ニュートン、ラッセル等々の、分析と実証を学問的方法として掲げた著作群である。部分部分に対象をばらして行くことによって真理を追究する、そうした合理的科学的な「新層の古典」の方法で、今日の古典学は「古層の古典」を研究しているのではないかと、いう御指摘をしてくださいました。そして「新層の古典」の方法は普遍的なので「古層の古典」の民族性といった狭さを破った比較研究を可能にするのではないかと、いう積極的な展望を開いてくださったと存じます。こうした積極面を御指摘くださり大いに励まされたのですが、他方、現在の古典学の方法は、特に19世紀以降の所謂歴史的批判的方法に限局されていて、哲学も含んだ「新層の古典」の合理的な方法が少し現実には狭くなり過ぎていないか、少なくとも聖書学においてはそういった傾向が強いのではないかと、といった反省もいたしました。そのあたりについてどうお考えでしょうか。

上山 19世紀の歴史的批判的方法というのは、どういう経緯で出て来たのでしょうか。

関根 一方ではヘーゲルの弁証法的歴史理解の影響があ

り、他方ではそれに反対するランケ流の厳密な史料批判の歴史学の隆盛ということがあろうかと思えます。聖書も様々な史的資料が入り組んでいて、それらを批判的に分離していかないと、そのままでは読めないということがあります。例えば『創世記』のノアの洪水の話ひとつにしても、雨が降り続いたのは40日なのか150日なのか、ノアが箱舟に持って入った動物は雌雄2匹ずつなのか、清い動物については7匹ずつなのか、1節1節入り乱れていて、そのままでは到底筋が通らない。そこで何らかの形で複数の資料の存在を想定し、それらが結び合わされて現在のテキストが出来たといった仮定を立てて行く必要があるわけですね。こうした想定を大胆にしてよいのだ、あるいはそうしたことをしないと近代の合理的な人間には聖書は受け入れられない、そうした認識が、歴史を重視する思潮と共鳴して行ったのだと思えます。要するに、単線的な進歩史を想定すると否にかかわらず、人間とその文化は具体的な歴史的コンテキストの中で了解されねばならないという考え方ですね。これが、19世紀の歴史的批判的方法が出て来た背景かと思えます。

ただその際、この方法はどうしても学問としての客観性を重んじますから、解釈者は無になってテキストをして語らしめる、といったことを標榜します。しかし本当に解釈者は無になれるのか。自然科学的観察の場合などは、学者の主観は邪魔でしょう。観察者によって観察結果が違っては困りますから。しかし人文科学の場合は、主観的な地平を捨て切れない学者が、テキストの地平と関わるしかないのではないか。これはガダマーが1960年に既に指摘した哲学的解釈学の方向ですが、どうも古典学、少なくとも聖書学では余り顧慮されず、歴史的批判的解釈学が依然主流を占めているのは問題ではないかと、私などは考えているわけです。

上山 『旧約における超越と象徴』(1994年、東大出版会)や『旧約聖書の思想 24の断章』(1998年、岩波書店)といった御著書で、実践しておられる解釈学的方法ですね。

関根 はい。ただこれには前史がありまして、『第三イザヤ書の編集史的研究』というミュンヘン大学に提出した博士論文(1989年、de Gruyter)では、私なりに歴史的批判的方法でやれる所までやってみたつもりです。ドイツの学界の主流である方法論で勝負できなければいけないという気負いもあったのだと思えますが、それはそれでとても面白いのですね。しかしそれを4年くらいかけてやってみて、どうしても解釈者は無になど成り切れない。成り切れないのに、無に成って純客観的論証をし

たような顔をするのは嘘だ、という反省が出て来たわけです。また知的には面白いのだけれど、実存的には結局テキストの核心に迫らないお喋りをしているに過ぎないのではないか、ピントがずれているのではないか、という思いがどうしても抜けません。

そこで日本に帰ってまいりましてから、本来の関心である思想系の学科で教えるようになったこともありまして、解釈者の主体が思想的にどういう地平に立っているのか、それがテキストの地平との対話の中でどう変わって行くのか、その辺を自覚的に問うことをしたのが、お挙げくださいました二つの本でございます。ただ『超越と象徴』の方は、歴史的批判的な読み取りの作業もしつつ、解釈者の読み込みも排除しないというスタンスでしたが、『旧約聖書の思想』の方は一般向けということもございまして、あまり細かい読み取りの作業については割愛して、主体の読み込みを強調しすぎた嫌いがございます。

上山 でも色々な解釈史を紹介され、吟味されて、その上で自分はこういう読み方をするとということを出して来られるわけですから、とても面白かった。こういう一般の読者へのサービスということが、『古典学の再構築』のプロジェクトでも大事なのだと思えますよ。専門家としては当たり前のことでも、非専門家に分かる言葉で説明し、理解してもらおうと努力する。

関根 そうですね、そういうサービスをすることによって、自分も自明だと思っていたことが結構分かってないことが判明したり、一般的な言葉で説明しようと努力することで考えが整理されたり、こちらも得るところは多いですね。暮れの京都のシンポジウムでは、お互いそういう努力をし合って語り合うわけですから、自分の中でも視野が開け、それに多分野の専門家から教わるわけですから、予期した以上に思わぬ展望が開けて、今後ますますこのプロジェクトに対する期待は膨らんでいます。

こういった言わばディシプリン横断的な共同研究というのは、東大文学部も95年に大学院部局化したとき、改革の目玉として進めているのですけれど、京都大学は古くからの立派な伝統がおりになるわけですね。こういった共同研究で心すべき点というのは他にもどういったことがございましょうか。

上山 こういう言葉はないかも知れませんが、「比較古典学」といったことを企図する場合、最初はアミューズメントとして、あまり厳密に学問的にならなくてもいい、遊んでみようといった気持ちが大事じゃないかと思いま

す。ニューズレターで皆さんリラックスした感じで寝転んで読めるようなものを自由に書いていただく。そうした遊びから生まれて来るものがあるのではないのでしょうか。

それから私がお世話になっていました「人文科学研究所」というところは、「紀要」などに論文を出すとき、漢文を引くならその読み下し文も掲載することにしていました。それぞれの論者がどういう読み方をしているかはっきりさせて、そこから共通の日本語で議論して行くということですね。これは田中美知太郎先生の『テアイテトス』の訳や、あなたの『イザヤ書』の訳でも、注で色々な解釈の可能性を並べてくださる。それで読者は自分なりに考えることができる。こういう共通の議論の場を備えるサービスが大事だと思いますね。

それから縦の比較と横の比較と両方が必要になるうかと思えます。旧約と新約の関係などは縦の比較ですし、「古層の古典」と「新層の古典」などと申したのもそうですね。しかし古層なら古層の古典の中で、何か重要なキーワードを決めて、イスラエルやインドや中国やそれぞれ比較するのも面白いと存じます。それは横の比較になります。

旧約と新約・統合論と代贖論

上山 旧新約の縦の関係に関しては、旧約はあまりちゃんと読んでなくて、御著書を通して少し触れさせていただいたのですが、やはりかなり民族神への信仰であって、新約では広々としたところを開けるという印象を持つのですが、それでよろしいでしょうか。

関根 はい、基本的にはおっしゃる通りかと存じます。旧約は大体において民族主義的な色彩が濃いですね。ただ時代が下って紀元前6世紀の第二イザヤといった預言者になりますと、独りイスラエルの救済だけでなく、諸国民の救済といった普遍主義的な視野も開けて来てと言ってよいかと思えます。

上山 御著書で愛の形をめぐって統合論と代贖論といったことをおっしゃっておられて、代贖論になると普遍的なところに行くと思えますが、統合論では民族の枠を超えないで、むしろ閉じた統合体同士の抗争を惹き起こす危険があるのではないかと、といった気がしましたが、その辺は如何でしょう。

関根 統合論というのは、八木誠一先生がアガペーの愛の形について、哲学的に整理してお述べになった議論ですが、統合論も代贖論もアガペーについての議論なのですね。閉じた共同体同士の抗争といったことは、無償愛としてのアガペーではなくて、むしろ自分にとって価値のある者、あるいは価値観を同じくする者、との愛、つまりフィリア（友愛）の場合に起こって来ることではないでしょうか。つまりエロース（恋愛）なら二人だけで閉じこもる程度の排他性ですが、フィリアの場合は、いじめっ子仲間から宗教教団や国家に至るまで、より血なまぐさい排他性、他の共同体への敵対性に陥る危険性がある。それに対してアガペーの場合は、原理的には万人に開いている。自分にとって価値のある素晴らしい相手だから愛するというのではなくて、愛すること自体が素晴らしいから、相手の価値如何にかかわらず全ての人を愛する。それがアガペーですから。そしてそういう民族を超えたアガペーの形が、旧約にも決して主流ではないですが、所々に既に出てくるというのが、今度の本で主張したことの1つです。

上山 ただ統合論では、命令といった積極的なことが出て来ないで、事実の分析ではないか、代贖論の方にこそそういう積極的な力があるのではないかと、という印象を持ちました。

関根 おっしゃる通りだと思うのですが、両者は相補的な関係にあるべきなのではないかと、私は思うのです。代贖論は確かに一人の義人が多くの罪人の罪を負って死んだという具体的なイメージで語りますから、それが訴えかけて来る具象的なインパクトは大きい。しかしそんなこと言っても、結局いじめ殺されたいじめられっ子へのいじめっ子たちの遅すぎた挽歌、虫のいい自己正当化のフィクションにすぎないのではないかと。これは、カント、ニーチェ、最近ではレヴィナスに至るまで、色々に変奏して述べる代贖論への疑惑ですね。しかし代贖論が言っている要は、無償の愛の行為であり、それに皆が倣うことですね。何故人が突き詰めたところ、こういった行為へと行かねばならないかを、人間存在の共同性と、その無制約的根拠 所謂「神」との哲学的な分析で語ったのが、統合論だと思うのです。近代人は合理的に考えますから、やはりそういった統合論的分析まで行かないと納得しない。しかし他方、古代の具象的な言葉の喚起するイメージの力というものは、凡百の哲学の言葉を超越する偉大さを持つのであって、代贖論のシンボルとしての力は未だに大きいものがある。しかしそのシ

ンボルを事実として固定化すると、危険な原理主義になる。耐えず統合論のような哲学の言葉で洗い直して行く必要がある。両者が相補的な関係にあるべきだというのは、そういった意味なのですが。

人格神の諸態

上山 なるほど、代贖論は人格神といった、やはりシンボリックな神観念を持ち、その力もありますし、また哲学的に練磨される必要もあるということですね。インドのパラモン教のヴェーダは民族的なものですが、そこから出て来た仏教は普遍的なものになるんですね。ただ仏典はヴェーダと切れている。しかしバイブルは旧約と新約が一緒になっている。またインドの広々とした所から来る宗教と、イスラエルのような小さな地域の宗教とどうも違う。さらに中国に行くと、これまた広々とした所の宗教ですが、天が神様であり、人格神なのですね。そしてその天の神様にお祈りを捧げるときは、牛を焼いたりするんですね。それに王朝の末期になると、天に対して嘆きをぶつける詩人なども出て来る。案外旧約などもすごく似たところがあるのではないかと、いう気がするんですね。

関根 そういう広い視野から論じていただくと、それぞれの土地で超越者の姿が変遷する面と、それでも共通する面とが分かって面白いんですね。2つほど伺いたいのですが、1つは土地の広さ狭さということもさることながら、肥えているか痩せているかということも大いに関係して来るのではないかと、いうことです。お話を伺っていて想起こしたのは和辻哲郎の『風土』ですが、あそこで和辻先生は、イスラエルに人格神が起こったのは何故か、ということ論じていたと思います。キリスト教の学者はしばしば、自然に内在する汎神論的な神から、これを超越する人格神へと、宗教の段階が上がって行くのだ、といった説明をするけれど、実は単にイスラエルの風土が余りに痩せていた、自然の恵みが乏し過ぎたから、神を人格神的にしか表象できなかつたのではないかと、いうんですね。つまり肥沃な土地に豊かな緑が繁っていれば、例えば森の神というシンボルによって神の恵み、豊かさ、命、力といったことをイメージできる。しかしイスラエルみたいに、干からびた沙漠の風土で自然神を描こうとすれば、干からびた死に瀕したような神様にし

かならない。いきおい人格神になったというんですね。

上山 それに対してあなたはどう考えますか。

関根 和辻先生は全イスラエルをひっくめて沙漠の風土にくくるわけですが、実際イスラエルを旅行すると、南は確かに荒れ果てた沙漠ですが、北は緑の豊かな沃地ですね。和辻先生の分類で言えば、むしろ牧場の風土なんですね。ですからこれだけでは、人格神の説明にはならないと思いますが、キリスト教の護教的な見方を揺さぶる点では意義があるのではないかと考えています。天帝が出て来る中国の風土はどうでしょうか。

上山 中国も、古代文明の舞台となった北の方は、かなり痩せていますよ。

関根 じゃあ、和辻説の反証とはならないですね。もう1つ伺いたかったのですが、天帝に嘆きをぶつける場合、倫理的な要素があるのでしょうか。イスラエルの場合は、義人が苦しみ罪人があんなに栄えているじゃないか、あなたの正義はどこに行ったのだ、と倫理的な応報の欠如をめぐって神に嘆くわけですね。先日、中国班の池田知久先生の論文を読ませていただいたのですが、池田先生は、老荘の場合、インドや古代ギリシアと独立に輪廻転生の思想がある、という独自のテーゼを主張されています。ただインドの場合は現世の業が来世を規定し、いずれは靈魂の解脱を目指す。それに対して老荘思想では「気」が離合集散して転生していくわけですから、倫理的な応報を負う主体といったものがあるのかどうか。池田先生は、世界の根源である「道」に到達し、「主宰者」となることが最終的には目標だと言われて、そのあたりに倫理性ということが出て来るのかなと思うのですが、天帝への嘆きといったこととも絡めて、教えていただければと存じます。

上山 例えば儒教の「旧約」とでも言うべき『詩経』や『書経』などには、天子が人民をいじめたりすると天の罰が下るといった倫理的な面が認められます。道教の方はもう少し個人的な教えではないでしょうか。

関根 さきほど先生がご指摘くださいました横の比較のよい例として、超越神の比較といったことをご指摘くださったわけですが、他にも例えば墨子の兼愛と旧新約のアガペーの比較、諸文明の「愛」の形の比較なども面白いテーマかと思えます。暮れのシンポジウムでは藤澤令夫先生の御提案を受けて「自然」観の比較といったテーマについても、申し上げましたし、東大の多分野交流の演習で3年間ほど「死生観」について共同研究したのですが、これも奥の深いテーマですね。

ネガの文明の貢献

関根 最後にまた先生の基調講演に戻りますが、先生はハンチントン教授の『文明の衝突』に言及されて、面白い見通しを語って下さいました。ハンチントンさんによれば日本はどうもコバンザメみたいな国であって、戦前はイギリス、戦中はファシズム国家、戦後はアメリカという具合に、その都度強国に擦り寄ってやって来た。21世紀には中国が強大になるだろうから、今度は中国の傘下に降るんじゃないか、位の評価かと思いますが、先生はむしろ政治的にはいざ知らず、文明論的には日本ほど、他文明に謙虚な理解を示す国はない。しかも今日最初にご指摘下さいましたように、『源氏物語』のような余り自己主張のない古典しか持たない。先生の以前からの用語で申しますと、そういう「ネガの文明」こそ、角付き合わせがちな「ポジの文明」の調停役として、21世紀には大きな貢献が出来るのではないかと存じます。先生のお立場からのもっと積極的な見通しをお聞かせいただければと存じます。

上山 ここ百年くらいの日本の過去の政治的行状については、ハンチントンさんのご指摘に反論できないでしょうね。しかし千年か二千年くらいに尺度を伸ばすと、パッシヴに、忠実に他文明を受け入れて、しかもしばらくすると独特な形に変形をするという動きがあったと思います。それは西暦七百年ころから先ず中国の文明に対して、そういう軌跡が辿れると思います。文字、宗教、法律、都市など、文明の基本的ファクターをみんな中国からいただいて、やっておりましたが、二百年ほどたつあたりから、だんだん独自のものが出来た。そして『源氏物語』といった全然中国にはない心理小説のようなものをひねり出してしまった。また鎌倉の頃から、律令体制の官僚的な国が西洋の封建制に似た国に生まれ変わって行くんですね。その連中が主体になって西洋からどおと取り始める。しかしこれはまだ目に見えた独自の変形は起こしていない。取り入れてまだ百五十年くらいですからね。古典学がその一つだけど、よそのものに対する異様な情熱をもって、場合によっては向こうの人よりフェアにやっている。自分のところにドミナントな古典の伝統がないだけに非常にフェアにやっけていけるのではないのでしょうか。そうして中国文明の体系的な取入れを始めた西暦七百年ころから、三百年かかって『源氏物語』が出たように、長いスパンで育てて行けばよろしいと

思います。そしてまた出来たら世界中の文明の交流もここで始めて行ければ、ということです。世界のどういう文明に対しても受け入れる場を作って行くことが、平和憲法などという看板だけでなく、本当の精神を育てていくことになるのではないかと存じます。

関根 このプロジェクトも今年度は総括班が海外に出て、各国の古典学の現状と課題について調査し、また来年度以降の国際シンポジウムの下準備をしているところですが、私も1月にオーストリアのいくつかの大学を回ってまいりました。やはり日本ほど様々な文明の古典学が結集しているところはないですし、その日本が諸古典学の統合といったことにイニシアティブを取ってくれるならば、喜んで協力したい。自分たちがやろうとしても、またヨーロッパ中心主義といった批判を招くので動きにくかったが、日本が中心となってやってくれるならば大歓迎だ、といった肯定的な反応が多かったと存じます。これなども、先生のおっしゃるネガの文明によるポジの文明の調停、色々な文明がわだかまりなく相互の特徴を出し合う場の形成といった御展望の一つの実現の方向ではないかと存じます。われわれなりの、そういう貢献の方法を様々に模索することが、このプロジェクトの中心的な課題の一つだということを、最後に確認させていただきました。今日はどうも有難うございました。

(1999年3月15日 於・東京パレスホテル)

