

「イスラエル学」 市川裕

仏教とイスラエル宗教を比較するきっかけ

上山 論文の中で法華經に触れておられますが、イスラエルにいかれる前に、仏教とはどの程度ご縁があったのですか、

市川 ほとんど、きちんと勉強したことはなかったです。

上山 おもしろいですね。仏教に対する関心が生まれたのは、イスラエルに行ってユダヤの宗教というものに接触されたことがきっかけなのか、それともただ外国に行かれたことによってなのですか。

市川 外国に行ったことのほうがまず大きかったです。外国へ行くと日本のことを聞かれるということと、そのときに、仏教をきちんと知らなかったということが一番、僕にはショックでした。それにイスラエル宗教ですと、聖書を徹底的に読むという習慣がありましたから、そういう意味では日本で經典をきちんとやる宗教といたら、まず仏教よりほかになかった。それで、留学から帰ると、仏教を自分で学び始めたのです。

上山 特に法華經ですね。

市川 はい。日蓮による法華經解釈と道元の正法眼蔵は、一番関心がありました。

上山 その関心を持たれた理由というのは。

市川 日蓮のほうは、内村鑑三が、『代表的日本人』の中で江戸時代の人以外に一人だけ日蓮を取り上げています。それを昔、学生のときに読んだときからずっと頭の中に残っていました。

上山 そのときはどういうのが一番強い印象でしたか。

市川 一つの經典から正しい教えを導いて、それをもとにしてクリティカルに世間の宗教を判断して批判しているところが、旧約聖書の預言者と通じ合うといえますか。

上山 そうですね。それで受難したりしましたからね。

市川 そうです。

上山 それは場合によっては内村鑑三自身、自分の育った環境から、日蓮に引きつけられたということがあったかもしれませんね。

市川 その辺はあまり意識をしないで、ある種の類似性というところが頭にあっていただけでした。

上山 そこで神の二つの見え方といいますが、とらえ方ですが、法華經のほうでは、随自意・随他意という二重の見え方がある。本当の姿は見えない。それから、見える姿は本当ではないという、そういうパラドキシカルな関係ですが。

市川 ただしかし、どうしても言葉で表さなければいけないというところがありますから、二つの認識のあり方を概念的にどういうふうに整理したのかを考えてみると、法華經の場合は随自意と随他意という形になっていました。それに対して、聖書では、イスラエルの預言者モーセに神が現れたときに、モーセが神に名を尋ねる箇所があり、二通りの名前が明かされています。そこでこの二つが繋がったのです、それがきっかけです。

上山 それはどこに書いてありましたか。

市川 「經典と現代」という論文にあります。

上山 これですね。僕はそれから読み始めたのです。仏教は、キリスト教やユダヤ教とはものすごく対立するものですね。また漠然と仏教というのは無神論だと考えている人があるくらい、そう言われてもいいような面もあるというか、あまり人格神を置かないというふうに理解されていますね。

旧約といったらいいのが、ここではしっかりした人格神がある。ここからも根本的に違うと思うわけですね、普通は。それがなんていうか、仏教とユダヤ系統の信仰の共通面から入っていかれたという点は大変ユニークだと思うんです。これはやはり經典というものを介してそういうふうなとらえ方ができたのではないかと。

普通の人は、經典に入り込んでそういうふうな神を感じるのかはあまりやりませんでしょう。法華經などは何となく読むんですけど、あれはそれぞれ信仰を固めるためとか、説教のためとか、そういうことが多いですね。ぎりぎり經典そのものを見つめることがない。学者には2、3あるかもしれませんが。

それで学者たちは今までの解説、注釈ばかり調べて、解説に足を取られてしまって、あまり本質的なところに切り込んでいくことが少ないと思うんです。その点、いきなり核心部に切り込んでおられるので、非常に僕

はまれなことだと思います。

市川 それは私がきちんと仏教をやっていないので、いきなりそれを読んだからではないでしょうか。

上山 そういう、読みたいという衝動を起こしたことが大きいことだと思うんですね。あなたの場合、イスラエルでなくてほかの外国、例えばヨーロッパであったら、そうはならなかったかもしれない。

市川 ヨーロッパですと、キリスト教の文化ではこれほど聖書そのものを読んだり、解釈の歴史が連綿と続くということはなかったと思います。やはりユダヤ教だからこそ聖書があってその解釈の歴史が今日までずっと続いており、その中で絶えず神の概念が吟味されるということ、それが、経典を考えるという意味では私にとっては一番役に立ったと思います。

「口伝の教え」という概念の意義

上山 キリスト教の場合とユダヤ教の場合、キリスト教の側で旧約ですが、ユダヤ教ではそうは言いませんね。それが、見かけは同じように見えるんですね。例えば何語に訳されたかというような違いがあるかもしれない。旧約はギリシャ語に訳されてキリスト教の世界へ入っていく。ただ、ユダヤの世界ではヘブライ語のほうが重要だった。しかし、モーセ五書というのは配列は同じですね。その他の訳は、旧約の配列はちょっと違うでしょう。おもしろいものですが、キリスト教だと、旧教でも新教でも、みんな配列は一緒ですね。ギリシャ正教もそう。

市川 たしか、そうだと思います。

上山 興味がありましてね。あの配列の仕方というのは。しかし、モーセ五書に関しては、文句なしに共通しているわけですね。同じような聖典を持っているわけですね。それから、僕はイスラームとどの程度重なっているのかわかりませんが、恐らく重なっていないんでしょうが、ああいう書かれたものとしては、キリスト教とユダヤ教のやはり解釈がすごいというか。

市川 私は両者では解釈の基本が違っていると考えています。私がユダヤ教を始めたきっかけは、もともとはあまりよく考えずに旧約聖書の預言者を学んでいたのですけれども、あるとき、いわゆる聖書学というのはキリスト教神学をやっているのだということがわかりました。大学院の博士課程のときです。それで、そういう見方ではない見方もあるはずだ。旧約としてではなくて、モーセの預言をそのままずっと神の言葉として伝えている人たちもいる。だからその人たちがどういふふうに聖書、モーセ五書を読むのかという問いかけもまたあっていいはずで、それがユダヤ教なんだろう

というふうに思ってから、いわゆる聖書学をやめまして、それでイスラエル宗教の、特にミシュナーとかタルムードのほうを意識しながら学び始めたということです。

上山 今おっしゃったミシュナーというのは、旧約聖書の中に文字として書かれているもの、モーセ五書みたいなものと違うものというか、書かれてないものを指していますね。

市川 そうです。ミシュナーとは口伝の教えのことです。

上山 それがおもしろいと思う。経典に書かれたものと、それから口伝というものをセットにして解釈されてきている。キリスト教にはそういうパラレルなものがありますか。

市川 キリスト教ではちょっと思い当たらないのですが、イスラームにはぴったりするものがあります。コーランとハディースという組み合わせです。ハディースとは、ムハンマドの預言以外の言行や慣習法を集めた法規集のことで、口頭伝承だったものが編纂されてきてくるんです。それはちょうどユダヤ教でいえばトーラー（torah）書かれたトーラーの後に、その解釈であるとか、それに出てこない規定などが口承で伝えられる。それにも法的権威が与えられて編さんされているわけです。

上山 それはイスラームのほうにユダヤ教を見習ったということではないんですか。独立に起こってくるわけですか。

市川 知っていたとは思いますが、むしろ宗教の性格からして、かなり似ているからではないでしょうか。最初に唯一絶対神の言葉がまとめられますが、その後それだけでやっていけないのは明らかですから、いろいろな解釈がそこから出てくるというのは必然的な動きだと思います。そして後になってそうしたものにも権威が与えられていったのが、イスラームではハディースになった。

上山 そうすると、キリスト教の場合はどうですか。イエス・キリストという人にそういう役割をさせたということは。今のような口伝でもって補う新しい現実との遭遇というか、一つの新しい時代での解釈、新しいコンセプトでの解釈、そういう役割を一括してイエス・キリストは新約によって果たしているといえるでしょうか。

市川 そうですね。キリスト教の場合には、イエス・キリストがモーセ五書より上位に置かれているということが大きな違いです。それゆえ、キリストは、モーセ五書とか、神の教え、戒律というものを完成させた

のか、それとも完全に否定したのかどうかということ、そのあいまいさがあるために、口伝の教えが出てこなかったのではないのでしょうか。

上山 完成させたというふうにとらえるわけですか。そしてそれがだいたい支配的な解釈ですか。

市川 そう思います。

上山 ユダヤ教の側からみたら、壊したということでしょうか。

市川 完全に戒律を否定した形になったのではないのでしょうか。

上山 お書きになっているのを見るとⁱⁱ、ファリサイ（パリサイ）派とサドカイ派の聖典に対する解釈の対立の中で、口伝の教えが争点になっているようですが。

市川 それはまだイエスが出てくる少し前の時代からですが、ユダヤ教の中でそういう二つの大きな思想的対立が起こり、その後、パリサイ派と言われているグループがユダヤ教の精神的な担い手になっていきます。彼らが考えていたのは、書かれたものを教えるだけではなくて、文字に書かれない父祖伝来の教えにも権威があると主張して、それがのちに、先に申し上げたミシュナーという法典集として結実していくわけです。イエスという人物は、そういう歴史的状況の中にいたと思うのですけれども、ユダヤ教の主流とは神に対する考え方が違っていたのかもしれませんが。

上山 ユダヤ教の聖典を中心にして研究を進めていかれるときに、やはりキリスト教というのがどうしても視野の中に入ってくるわけですか。

市川 当然日本では、キリスト教の著作や研究書、新約旧約聖書、イエスや預言者の研究が圧倒的に多いですから、そういうものにまず関心が湧いて、そこから学び始めましたから、自分としてはつねに並行して考えるという、学問上の手続きのようなことは最初からありました。けれども、それだけではなく、当時のユダヤ人自身も新しいキリスト教の存在を無視できなかったということが、歴史的にもあったと考えています。

宗教經典とどう向き合うのか

上山 先ほど、旧約の研究をされるということは、キリスト教神学を前提にする形になるというご指摘でしたが、ということは、ユダヤ教の場合も、キリスト教神学と同じような重さでユダヤ教の神学、あるいはラビの解釈学、というふうなほうに入っていくかざるを得ないということが起こるかと思うのですが、そのあたりどういうふうにお考えになるのですか。

市川 まさにそのとおりです。私がやっているのは、ラビたちの考えた神というものがどういうものだった

かということで、それがユダヤ教をつくっていると考えましたので、まずそこを、ラビの資料を用いて明らかにすることを課題としたわけです。

上山 その場合に、これはデリケートな話ですけども、ラビたちの支えになっている信仰というのは、信仰に共感する形でラビたちを調べる場合と、距離を置いた形で調べる場合と、何か違いが起こってくるかもしれないという、これはもう不可避なことだと思えますけれども。

市川 そのことについて、今でも思い出すことが二つあります。一つは、私がエルサレムで世話になった方がいて、その人は香港でラビをされていた人ですが、こういうことを私に語ってくれたのです。キリスト教の人は、ユダヤ教をおとしめるためにユダヤ教を勉強すると。

上山 そういう人もおるわけ？

市川 それは単なる印象かもしれませんが、そういうことはしてくれるなど。その方は60歳でお元気でしたが、心臓発作で突然亡くなってしまいました。私に対する遺言のようにおもえます。

上山 あなたの場合、それまで多少研究成果は、発表していらっしゃったのですか。

市川 いえ、私はまだ学生として向こうで勉強していたときですから。

上山 僕がそういう失礼な質問をしたのは、これを読んでいて、非常にすっきりしているんですよ。なんていうか、こちらを巻き込もうという意図がないわけですね。ある信仰の中に自分がどっぷりつかっているというのではない。なんていうか、僕らにも素直にくるんですよ。

市川 それは多分、私自身がキリスト教ともユダヤ教とも距離があるからではないかと思えます。

上山 そして、そこへ仏教も似たような形で入ってくるので、非常に気持ちがいいのです。僕はそういう宗教研究というのが研究としては理想的な姿だと思います。しかしもちろん個人の生き方としてはどこかにコミットしているんですけども、このように学問の形で展開するという形が取れるということが、一つの理想なんです。宗教はみんなどっぷり入っている人がもともと始めますからね。それで、どうしても距離を離れた研究ができないですね。だから、そういう点では、仏教とかキリスト教、それとユダヤ教、そういうふうなものが僕に素直に入ってくるんですね。三つとも入ってくるんです。經典とか、そういう信ずべきもの、テキストというものを基礎に置きながらですね。

今まで宗教の經典の研究となると、どうしてもそれ

が不可避免的に、コミットした立場からやられやすい。それについて僕は反発を感じやすいんですよ。やはりキリスト教の側でもそういう、ある意味でディタッチした経典研究というのはかなり確立していると思うんですけどもね。

市川 それからもう一つは、イエスをどう見るかということで、ユダヤ人の研究者とキリスト教の研究者は、当然、見方が違ってくることについてです。ユダヤ人のイエス研究で有名なダビッド・フルッサーという学者が、あるテレビのインタビューを受けていました。それはちょうどバチカンとの交渉が進んでいるとき、1984年か1985年で、もう15年ぐらい前のことですが、そのころから、将来、ローマ法王がエルサレムに来るという機運が高まってきていました。法王が初めてエルサレムに来たのは去年(2000年)ですから、それまで15年くらい時間があったんですけども、バチカンとイスラエルとの間の国交が徐々にいい方向に向かっていたときです。

そのフルッサー教授は、クムランの遺跡を発掘したことで有名なカトリックの聖書学者、デューボア神父のことを引き合いに出して、あの人はイエスを神様として信じて、私はイエスをすぐれたラビというか、指導者として、宗教者として尊敬すると語りました。

上山 預言者ではないんですね。

市川 預言者とは言っていませんでした。イエスを捉える立場はそれぞれ違うけれども、どちらからの研究もありうる。信仰へのコミットが強いとしても、研究は可能であると。それを明らかにした上で書くということだと思うのですが、それは可能だという点が印象的でした。

上山 イエスに対しては、普通のユダヤ教の信仰者や学者というのは、普通はどういう観念を持っているんですか。もちろん神ではないし、神の子でもない。それから預言者でもない。しかし、それを今の方はすぐれたラビだとおっしゃった。すぐれたという形容詞をつけて捉えることも難しいと思いますよ。

市川 そうですね。その人はやはり普通のユダヤ人よりはイエスに対してある種の尊敬の念を払っていたというところがあります。親しみもあったと思います。それはイエスが、当時のユダヤ教の体制に対して異議を唱えるほどに自由な宗教性を持っていたところが、その教授自身と重なっていたのではないかと推察しています。

イエス時代には、まだ神殿があって、大祭司がいて、そこが権威の中心ですから、それに逆らったり、それに反することを言ったりやったりする人に対しては、

神聖を汚すということで、体制側の圧力がかかる。そういう中で真実を追求したということが共感するのでしょうか。

上山 その神殿があったということは、まだ国家もあったんですか。

市川 ローマのかいらい政権とか、ローマ総督の直接支配の時代ではあったのですが、宗教的にはエルサレム神殿はユダヤ国家の権威の頂点に位置していました。

上山 逆に言うと、国家が壊れることによって、経典の力は強化されるということはあるわけですね。

市川 まさにそれが起こったと思うのです。今の私たちが見る形での口伝律法ミシュナーというのは、国が滅びて、神殿が滅びて、ローマ帝国に支配層が殺されて、そこから、さてどう立て直すかというときに、一番中心になる神の教えとして編纂されたものです。

ユダヤ人と国家との関係

上山 経典を読んだり解釈したりするユダヤ教の営みは、今言ったように国がなくなる、滅びるということで、より強い、まれにみる伝統を生んだと思うのですが、しかし、その口伝のトーラーも書かれたトーラーというのをどうしても踏まえなくちゃならない。経典の重さというのは衰えないわけですね。そのことが経典に対して異様な対応の仕方と独自性を生んだ。

国が壊れたことによって信仰性が深まったのかもしれませんが、国をつくりたいという願望はなくしていない。これはデリケートな問題として、国をつくることによって得られるものと失うものものがあるとすると、宗教の観点から見たらどうなるのですか。

市川 それは現在のイスラエル国家とも関って非常に現代的な問題でもあります。

上山 そうすると大変だな(笑)

市川 シオニズムはまさにその国をつくるという運動ですから、特に現代的な意味でのシオニズムというのが、ヨーロッパの国民国家をモデルにしてユダヤ人も国をつくらうということですから、先生がおっしゃった問題というのは、今イスラエルという国があるというのは、まさにユダヤ人の国をつくりたいという意思のあらわれ、それが実現した姿であるわけです。

それで失ったものは何かというのを考えたときに、今の政治の問題との関りでいえば、イスラエルという世俗国家の中に非常に国家主義的な宗教が誕生したということに如実に現れているのではないのでしょうか。イスラエルに500万弱のユダヤ人がいますけれども、その2倍ぐらいがイスラエル以外の国に住み、特に

アメリカ合衆国には570万ものユダヤ人がいます。ニューヨークとかロサンゼルスとか。そうすると、そういう人たちにとっては、自分たちの国はアメリカ合衆国です。イスラエルのユダヤ人は、イスラエルという、自分たちの先祖の地に帰り国家を作ったことで、民族的でもあるし、伝統的でもある。アメリカのユダヤ人は、あまりそういう民族性は問題にしないで、一人の近代社会の市民としての選択をする中で個人の信仰としてのユダヤ教になる。このような二つのグループが現にあるわけです。どちらを選択するかというのは、生まれにもよると思いますが、かなり一人一人の選択する意思が働いています。

上山 しかし、全体としてのユダヤ教そのものが、かつては国がある場合とない場合では大きな変革をしたわけでしょう。神殿が崩壊して、ローマに滅ぼされた。しかし、そのことが類まれな強さを生んだということがあるわけですね。逆に、国ができることによって失うもの、その先駆的な問題としては、フランス革命によるユダヤ人解放があります。

これは国が民主化されるということによって、起こってくることでですね。封建時代の権力が支配しているユダヤ人社会というのが一律的だということがご論文に書いてありましたね。それが、民主化あるいは民主主義革命といわれているものをきっかけにして、なんかユダヤ人が今まで伝統の基盤にしてきたものが、ある意味で壊れる形で解放ということが実現した。

だから、それは旗印だけ見ると、今までの不平等や封建的隷属が自由・平等になったというわけですが、それは必ずしも万々歳ではないということ、ユダヤ人のマルクスはユダヤ人問題で非常にシニカルに切り込んでいますね。あれは彼がユダヤ人の伝統というものを受けていなかったら見えてこないことだと思います。みんな万々歳と言っているときに、全然、万々歳じゃない、というふうな切り込みをしたわけです。その点で、哲学の上では弁証法とかヘーゲルに依存していたとか、世界じゅうの哲学がヘーゲルの意識に従ってきたマルクスと捉えますが、その点でヘーゲルとはっきり分かれたんですね。

国家万歳というけれど、国家というものがどういうものであるか、特にユダヤ人の問題でいえば、解放なんだと。しかし解放によってユダヤが分裂した。だから、ユダヤの歴史そのものが国家というものの問題性を大きく浮かび上がらせたというか、それは大変な苦難が背景にあったということで、読ませてもらっていて、あ、ユダヤ人解放ってこういう意味があったのかと。近代国家というものの別の側面ですね。ユダヤの

社会にとっては大変すごい、これはかつての神殿が破壊されたことに匹敵する問題も絡んでいたかもしれないという思いがしたのですが。

市川 それは特に法制史の立場から見るとそのことがはっきり言われています。

上山 それはあなたのどこか論文にありましたですね。

市川 私の論文でいいますと、「ユダヤ教の法的自治ⁱⁱⁱ」ですね。

上山 これですね（笑）。おもしろいなと思ってね。これはもうわりと皆さん、明らかにされていることですね。法的な観点から。

市川 ユダヤ教の法制史の中で通説になっている基本的な考え方として浸透しているのではないかと思います。特に時代分けすると、紀元70年に神殿が崩壊して国がなくなったという段階、それからフランス革命のときのユダヤ人解放という段階は、ユダヤ人の古代と中世と近現代を区切るはっきりした画期になっているわけです。

だからヨーロッパの近代社会というものの性格を法的に見たときに、どういうふうに見えるのかというのは、ユダヤ人を見ていると非常によくわかる、逆によくわかったというのが、私の印象だったので、それをこれに書いたんです。

上山 いやあ、僕もおもしろかった。ともかくマルクス自身もやはりこの問題意識はどこかで身につけていたのかという印象があります。そういう解説をしないからね、マルクス主義に、ユダヤ人的な観点というか。ただ漠然と彼はユダヤ人だということはだれでも知っているわけですけど。大きなエポックというのでしょうか、あれはユダヤ史ですか、ユダヤの何の歴史になるのかしら。

市川 法制史でもあり、ユダヤ教のコミュニティーの歴史でもあるわけですね。

上山 それと、普通のヨーロッパのキリスト教が重ね合わさると、市民革命の問題というのは、もうちょっと立体的になりそうな感じがしますね。

市川 はい。それは、ユダヤ人のときに目立って見えているというだけで、本当はフランス国内でも、もともとはいろんな封建勢力があったものが、急に国家ができて、みんなが全く予期しない、考えられないようなアイデアが出てきたと思うのです。そのほうがもっと包括的な変化だと思うのですが、それはあまり問題にされないような気がします。

上山 そのユダヤ人の場合は、国がなかったでしょう。これは国の中へ取り込まれるわけですね。

市川 まさにそうですね。

上山 それがね、今まで国らしいふにゃふにゃとしたものがあって、それが民主化した場合とでは、えらい違いになってくると思いますね。

市川 フランスでもその問題は起こるし、少し遅れてドイツでもその問題は起こるし、さらに遅れて東ヨーロッパ、ポーランド、ロシアでも同じ問題が起こるわけです。

上山 こういうことが起こってくると、具体的にはどの問題が一番目につきますか。

市川 一番大きいのは、後にホロコーストが起こりますが、その遠因となったドイツのユダヤ人問題がここから始まると思うのです。ドイツのユダヤ人の解放、それは、まさにドイツという国にユダヤ人が取り込まれてしまう。しかしそれでも、ドイツ人になりたいと思うわけです。同化の問題が起きる。そうすると、今までユダヤ人だったのがいつの間にかドイツ人になってしまう。

上山 ああ、市民権を持つわけでしょう。

市川 そうすると、果敢に戦争に行ったりするわけです。ドイツ人として戦闘の前線に送られたりする。彼らは自分たちがドイツ人だということを認めてもらうために、一生懸命ドイツのために戦ったわけです。文学でも、ドイツ人に負けたくないような文学をドイツ語で書いていく。そうすると、ドイツ人以上にドイツ的になる。だけでも、もともとのドイツ人からすると、今までは異教徒で差別の対象だったものが、今や同じドイツ人になってしまう。その同化の問題が起こってくると、新たにユダヤ人を人種としてドイツ民族から分けようとする。

上山 それのはっきりするのは、やはりヒトラーの時代ですか、それとももっと前からですか。

市川 ユダヤ人差別の新しい形態は、もっと前から、ドイツが統一したときから始まっていると思います。

上山 そこが大きいわけですね。しかし、これはこれからの世界で至るところで起こるはずのことで、ユダヤ人とは限らないですね。いろんな意味で日本でも当然起こりうるし、至るところにあり得る話ですね。それを非常に劇的にユダヤ人がやったというか、やらされたということ。それは、經典というものを非常に強い形に再生させてきたということ、自分は何者であるかを常に意識してきたことによって、ともかく非常にドラチックな一つの例として問題提起したということがありますね。これからの世界に起こり得ること。

だからそれをユダヤの問題として特化しないで、それをかなり、そういう基本的な宗教と經典の問題とし

て捉えることが重要だと思いますね。そういう意味では、ユダヤ人に関して安心して読めるのは、最後にちゃんと經典というテキストがあるから安心感があるわけ。何かいいかげんな根拠を引いているわけではなくて、特に宗教という場合には、説得するという形でいつの間にか神学が紛れ込むことが多いから、あなたのお話はやはりいちいち經典の視点をずっと挙げて、こういう背景があるということが言われたので、非常に安心感を持って読めましたね。

經典解釈の共通性と独自性

上山 一つ、僕自身が確認できなかったことで、ヨーロッパのキリスト教というのは、旧約という形でユダヤ教のトーラーが共有されているわけですね。それがカトリックの聖書の読み方から違いますし、一番大きいのは、ユダヤ教が認めなかった新約聖書がキリスト教では旧約聖書と一緒にになって經典を形成したということがある。共通部分に対しては、かなり共通な理解があり、ある意味ではそれが共通であればこそかかって解釈が違って来たのではないかと。

それから、經典の理解について、両方の間で宗教学的な交流というのがあり得るのかどうか。両者は、テキストそのものが、例えば語学的にギリシャ語の經典をもとにするのか、ヘブライ語の經典をもとにするのかというあたりから、もう分かれてきましたか。そのあたりは共通理解ができるという前提があって、解釈の方法が違ってくるといことなのか。

単純化すると、カトリックとユダヤ教との間に共有するところがあるのでしょうか。

市川 そうですね。関心はあっても私がやっていない分野ですが、ユダヤ教の連綿とした聖書解釈史に対比して、歴史的視点からカトリックの聖書解釈を見通してみたいということがあります。例えば、アウグスティヌスやトマス・アクイナスを単独で扱うのではなくて、カトリックの連綿とした聖書解釈史の中で、アウグスティヌスはどの位置づけられるのか、トマスはどうか、というふうに見て、彼らの思想内容を吟味したり、影響関係を考えたりすることにとっても興味を覚えます。

もうひとつは、横の影響関係でしょうか。例えばトマスの聖書理解というものを考えたときに、普通はアリストテレスやアウグスティヌスの流れを見ますけれども、そのトマスよりちょっと前にユダヤ教ではマイモニデス、イスラームでいえばアビセンナがいます。ともに、アリストテレスを受容しつつ、自分たちの宗教を維持した思想家です。

上山 マイモニデスは、ユダヤ教ですか？

市川 そうです。マイモニデスは、中国でいうと朱子とほとんど同じ時代です。5歳若いですが。朱子が1130年生まれで1200年没、マイモニデスは1135年生まれ1204年没です。マイモニデスが死んでトマスが1225年に生まれます。

上山 トマスはマイモニデスから影響を受けたのですか。

市川 マイモニデスは、いわゆる聖書解釈をアラビア語で著しました。それはラテン語にも訳されて、キリスト教の聖書解釈に影響を与えたとされています。特にマイモニデスは、聖書の中で唯一神が擬人的に表現されている点を批判的に検討しています。ですからその聖書の言葉を厳密に哲学的に理解しているのですけれども、そういうものはカトリックの神学者の思索にも入っていた。そういう意味で中世のカトリックの学問はかなりユダヤ教と交流があったというふう考えられます。

また聖書解釈において、ラビとカトリック神父との学問的交流や共同作業があったと言われています。ただ、神学が関るところの解釈、特にイエスをめぐって、やはり問題が出てくると思います。中世で何度も行われたユダヤ教とキリスト教の公開討論に出てくるカトリック側の代表者は、もともとユダヤ人でカトリックへ改宗した者が多かった。それだけ聖書の知識に関してはユダヤ教のほうが熟知している人が多かったというふうには言えるのではないかと思います。ユダヤ教側の資料では、論争でユダヤ教のラビが勝ちながらも、その後、王様がカトリック側の圧力に屈してラビを追放したという歴史上の出来事を伝えています。

上山 日本でも日蓮と浄土宗、信長なんかが討論させて、実際は日蓮宗が勝っているのに、日蓮宗を追放したということがありますよ。安土の宗論という。論争をやっているわけですか。そういうものが資料としても残っているわけですね。経典ではユダヤ人の方が強いのですね。

市川 ただ、それはユダヤ教側の資料に書いてあるもので、断定はできません。

上山 ああ、なるほど。しかし同じテキストですか。その場合討論をするテキストはギリシャ語ですか。何語ですか。ラテン語ですか。共通のテキストがいるでしょうね、ある程度。アラビア語ではないでしょうね。

市川 アラビア語も入っています。特に中世のユダヤ人哲学者の著作では、聖書解釈の問題やいろんな宗派の論争の話が出てきますが、それはスペインのユダヤ人であったり、北アフリカの地域の、まだイスラーム

が力を持っていた時代のものが比較的多いものですから、テキストはアラビア語で書かれていたりします。カトリック以前に、すでにイスラームとの論争や競争の土壌があったと思うのですが。

上山 イスラームともやっているのですか。

市川 そうですね、カトリックだけに限定するより、むしろユダヤ教とイスラーム教もかかわって、その後カトリックの世界へその影響が入って行って、それに刺激されてカトリックもどんどん聖書の解釈論争を進めていった。中世というのは、やはりイスラームのルネッサンスから始まりますから。

上山 大体、そういう議論が展開されるのは何世紀ごろからですか。

市川 11世紀、12世紀ですね。哲学者も出てきますから。

上山 それでもうそのころユダヤの国はないわけですね。

市川 もうなくなって久しいですね。

上山 もうかなり広がっているわけですか。

市川 ヨーロッパというより、地中海周辺が中心でした。

比較古典学の可能性

上山 先ほどの、最初に言った話に戻りますけれども、神の概念を立てる宗教と立てない宗教において、超越的なものを捉える認識能力というか、そういうことで仏教の場合とユダヤ教の場合と対比した論文がありました。今までは、何となく仏教とキリスト教とは結局、一神教かどうかというところで際立たされていたと思うのです。しかしこういう経典そのものに即してみると、互いに似通った問題点があることがわかるわけですね。しかし、そういうことを通してあなたがフレッシュに感じたことというのは、それはどういう点だったのですか。今までユダヤ教だけで考えるのではなくて、仏教との対比を踏まえて考えていかれたときに、フレッシュに感じたことというのは何ですか。

市川 まずは、一神教というものは日本からみると、日本にはない感覚、東洋にはない思想といわれて、異質性があまりに強調されてきた。ヨーロッパの考え方の基本が日本人には理解できないというようなことがいわれます。

上山 急になんか荒っぽくやりますね。

市川 その辺が、それはある意味では恐らく一つの偏見になるかもしれないと感じました。そうした偏見というか、先入観があまりにも強くあるから、あえてそれに挑戦して、私としては、恐らく宗教として非常に

思想的に深められたものとして、聖書の宗教と仏教との二つを、世界じゅうに広まって今日まで影響しているものとしてはこの二つを想定して、その両方とも取り組みたいと、そして共通の深みを明らかにできないものかという、贅沢な願望をもちました。ただ別々にやっているのではなくて、人間である以上、超越的なものと内在的なものは究極的には同じ問題に突き当たるという発見があります。

道元のところを読んでいて感じたのですが、仏教はいろんなものをシンボルとして使えるということがあります。

上山 どういうことですか。具体的に言うと。

市川 具体的に言いますと、山川草木すべてが悟りの道具になる。もちろん修行というものが悟りへの王道と位置づけられていますが、そうではなくて、例えば花が散るのを見て突然に悟るということも起こり得る。これは、森羅万象が、それを通して悟りができるような道具になり得るということを言っているように思うのです。

キリスト教では、三位一体の教義によって、実在の神の表れとしてのシンボルは、父と子と精霊というペルソナに限定してしまっていて、それ以外のものは、神に至る道具としては用いない。そういう形で人間のあるべき姿を求める努力があるわけです。その努力をどういう形で位置づけするか、そのやり方が、二つの宗教伝統では違っているということです。

上山 法華経の仏陀のとらえ方では、実在の釈迦仏と久遠仏とありますが、そういう二重性が見られることが、ユダヤ教における神の見方と類比できるということが言われています。

市川 その場合は、ユダヤ教というより、キリスト教になってからキリスト論との比較によってうまく着眼できたことでした。その場合のキリストというのは、創造に先立って神のもとにあり、聖書の中でいろいろな時代の危機のときに、神の使いが人間の姿で預言者に現れている。それが実はキリストだったのだけれども、それを最初は隠していた。最終的にイエスとして姿を現したのがローマ帝国の時代であったという議論です。これが久遠のキリストなのですからけれども、それ以前に、古代イスラエルではとことところで役職としてのキリストというのが存在した。たとえば、大祭司という役職は、特別に油を注いで聖別して、そういう職務を与えられたわけです。王様も預言者もやはり同様の役職としてのキリスト、即ち油注がれた者でしかなかった。これに対して、イエスは役職という抽象的な身分のキリストではなく、全き存在としてのキリス

トであった。

したがって、イエスは役職としてのキリストを否定しつつ、なおかつその完成として位置付けられます。他方、前に出てきたキリストはキリストとしての役割を持っている限りにおいて、いわば方便として認められるというキリスト論だったわけです。これが、エウセビオスという教父の示したキリスト論でした。この論理が、法華経の仏陀論とともに、いわゆる弁証法的な論理構造をもっているということでした。

上山 今の古典学の再構築は、古典学に新しい面が加わったと思うのですが、僕は今あなたがこれに書いたような、比較ができるようであればいいなと思っているのですが、それと仏教会の方とキリスト教やユダヤ教の方が議論すると、多元的ないわゆる神学が背景にあって、意見の違いが際立ちやすいんだけど、そういう中で、あまり無理をしないで共通の問題点が出てくれば非常に意味があると思うのです。

で、今のところ一般古典学と言うものが出されていますが、僕はそこまでいくのはだいぶ問題が多いと思うのです。せめてこの比較古典学までが、基本的な宗教だったら宗教のかなり構造が違うものを、わりと冷静に両方を突き合わせて違いや共通性を論ずるというようなことができる場ができれば、これは非常にありがたいことだと思うのです。

そういう点では、比較宗教学というのはインド・ヨーロッパ語族共通のベースの上で比較しますが、あなたの問題提起の場合は、そんな共通性はないですね。仏教とユダヤ教とキリスト教というのは、全く違うものだし、言語体系も違いますね。漢訳仏典になると、それとも違う言語システムとなって、ほぼ比較が絶望的というふうに思えるわけです。そういう絶望的な中で、あえて比較ができて、その比較がいろんな、あなたが先ほど文化の偏見とか文明の偏見ということをちょっと言われたと思いますけれども、その偏見が、——偏見を取り除くことはできないとしても、——その偏見がどのような形でそれを持っている人と持たない人とは見え方が違って来るか、そういうことでやれば非常に意味のある場になり得るのだろうと思います。

そういう意味では、非常に僕は、そこへ引きつけるわけではないけれども、それだけみんなが時間をかけてやっている意味があるとしたら、それぞれ性質や個性の違う古典のそういう基本的な問題を照らし合わせて、それぞれの偏見の理解の手がかりになれば、その辺の論理構造をひねり出すというふうなことができれば、かなり意味があるんじゃないかと思いますね。

市川 私の場合、個人でどこまでそれができるかとい

うことと、この比較が思いつきで終わらないための歯どめといえますか、どういう点が言えればそれは単なる思いつきではなくて、ある種、学問的に根拠のあるものになるのかというのが気がかりな点です。実際に比較研究をやっていて、たまたま自分でこうではないかなというふうに並べただけなものですから、そこがどのくらい学問的に意味があって根拠があるのかという点の問題です。

上山 それは難しいですけども、それが糸口になって、例えば法華経を専門にやっている人の中でそういうことができれば、非常に有意義だと思う。その比較に意味があるかどうか、その人たちが偏見をもって一蹴するかもしれない。しかし一蹴されたからといって、それがだめだったとは限らない。別の考えを持つこともできる。それはしかしそれぞれの解釈学の世界を知っている人に聞けば、どういう人がどういう解釈の可能性をもつかということはある程度わかると思うんです。

あなただってやはりユダヤ教の中でどういう解釈をするかは見えているでしょうから、それで、そういうふうなそれぞれ違ったグループの人たちに来てもらって反応を確かめるといようなことがあり得ると思うんです。このままで終われば残念ですけどね。というのは、法華経をやっている人はこういう論文を読まないでしょうし、もし雑誌など見ていたとしても、僕もこうやってあなたに送っていただいたから、そしてこうやって、あなたが本に整理してくださっていたから、ああ、最初の二つというのは、これはそれぞれ違った角度から大事なことを言っているんだろうなと読み取りするわけですね。

それが、数年間やっていれば、そういうことを聞いたりすることができやすくなるでしょうから、それは儲けものだと思うんですが、そう単純にはいかないと思うんです。

市川 これも、結局、法華経をやるんだったら、サンスクリットをやってなければだめだという、入り口で克服できない問題があったりするわけですね。私の場合は、漢訳仏典とその書き下し文、解釈としては、現代の人ではなくて、日蓮が法華経をどう解釈したかという形でしか扱っていませんし、いわゆる二次文献も

扱っていない。本当はサンスクリット原典ではどうかということまでいかねばならないのかという問題です。

上山 それはしかし自分でやるのは大変だから、サンスクリットからの訳本もありますしね。そういうもので、問題点だけ絞って、ここはどうなのかとサンスクリットの専門家に聞けばちゃんと答えが返ってくるんじゃないか。十分じゃないですか。

市川 これは実際、漢訳と、それをもとにした解釈の原則が出されているわけですから、それはそれでいいと思うのですが、ただそれがもしもサンスクリットでそういうことが言えないとすると、インドから中国に移ってきたときに、仏教の性格が変わって中国の考え方が入ってきたということになるかもしれません。

上山 それは大きな問題ですね。禅なんていうのは、非常に中国で繁栄するものでしょうし。しかしそういう問題が見えてくるだけでも僕は非常におもしろいと思う。

中国の場合には、世界で通用するような経典ができ、また国ができた話がありますから、これはちょっとユダヤの話に似ているかもしれません。日本の場合には、文字にしても、中国から輸入されたし、法律にしても律令が入ってくるし、仏教もそうだし、ああいうユダヤ教みたいなオリジナルな、自分が生み出したあのような経典、そういうものがないところでは、場合によっては、ユダヤの人と違って、なんか自然現象みたいに国がずうっと続いている。それは全く対照的だと思うんです。ただ、そこへ大勢の人が住んでいて、それがツーカーで直感的に意思を疎通していて、そして全然、論理的に自分の考えを説明したり解明したりすることをしない。ユダヤ人は世界じゅうに散らばっていて、ともかくそういう人たちが一致できるような共通の場を経典の中に持っているわけですね。

付記： 本対談は2001年3月5日(月)に、東京大学文学部の宗教学研究室で、13:30から15:30まで行われました。市川の不幸で、録音状態が思いのほか悪く、聞き取りにくい箇所を削除したり、推測で補ったりせざるをえませんでした。そのため、上山先生の味わい深い語りを忠実に再現できなかったことが悔やまれます。本稿の整理はすべて市川が行いましたので、文責は市川が負うものです。

i 「経典と現代」『岩波講座日本文学と仏教、第6巻経典』(1994年)所収。

ii 「唯一神教における正統性への思想的相剋」『宗教間の協調と葛藤』(佼成出版社、1989年)所収。

iii 「ユダヤ人の法的自治とその宗教的基盤」『筑波大学地域研究8』(1990年)所収。