

## 書評と紹介

関根清三著

### 『旧約聖書と哲学』

——現代の問いのなかの一神教——

岩波書店 二〇〇八年六月二五日刊

四六判 xxvii+二九九+一一頁 二六〇〇円+税

勝村弘也

#### 一 本書の構成と意図

「あとがき」によると「本書は、この数年間の著者の試行錯誤の歩みを集成した論集である」。ほとんどが二〇〇三年以降の数年間に集中して書かれた論文が、三部に分けて収められている。「はじめに」と「あとがき」を除く全体の構成を以下に示す。

#### 第一部 旧約聖書と哲学

第一章 イサク献供物語の哲学的解釈

——創世記二二章の謎を解く——

第二章 受難の逆接

——第二イザヤとソクラテスを比較して——

第三章 旧約的一神教の再構築

——旧約学と哲学との対話から——

第二章 旧約思想と現代

第四章 旧約的神理解の現代性

——コーヘレス、シェーンベルク、ユング——

第五章 倫理の再生へ

——喜ばしい共生の理路を尋ねて——

第三章 預言者と救済論

第六章 預言者の救済の系譜

——イザヤ、第二イザヤ、エレミヤ——

第七章 預言者と申命記主義(上) ——研究史瞥見——

第八章 預言者と申命記主義(下)

——エレミヤ書の場合——

八本の論考の持つ現代的な意味と課題を、本書の刊行にあたって著者(以後、関根とする)自身が問い直し、これらが一定の方向性を持つことを確認しているのが、「はじめに」歴史学的解釈との比較における哲学的解釈」である。これは、科研究費特定領域研究『古典学の再構築』との関係で執筆された小論を書き直したものであるが、従来の聖書解釈のあり方に対して問題提起を行うものであるから、一つの重要な論文とみなすことが出来る。近代聖書学の主流となってきたのは、本文批判、文書批判、伝承史、編集史、様式史、伝統史など様々な歴史学的方法に規定された解釈であった。このような聖書学の伝統的な解釈法に対しては、近年様々な方向からの批判が浴びせられ

てきたが、関根はその中から特に哲学的解釈に注目する。この立場からは、従来の歴史的方法について、「匿名の解釈者が一般的な方法にのっとって、本文の客観的な歴史の意味規定をすることなどは、そもそも不可能」であると断じられる。いかなる解釈者も「一定の主観的な先入見をもって本文に対さざるを得」ないのであるから、解釈に当たっては「個々の解釈者の主観的な地平が、まず自覚的に明確化される必要」がある。解釈者と本文とのせめぎあいの中では、「その都度解釈者の思想とからみあつた意味での思想的な意味規定としての解釈が目指されねばならない」(viii)。関根はこのような哲学的解釈の立場からの聖書学批判の意図を汲み取りながらも、歴史学的解釈と哲学的解釈とが相互に敵対する関係にあるべきではなく、「むしろ相補的な関係を築くべきもの」であると主張する。そこで関根は読み手の「単に勝手な読み込みによる独善と偏見」を回避するために、歴史的方法を取り入れるけれども、自分の目指す方向としては「敢えて哲学的解釈学の可能性を自覚的に探ることを、主たる課題とする」と明言する(x-xi)。このような課題の下で、本書で扱われているテーマは、宗教と倫理の関係、旧約の預言者の一神教概念、一神教の人格神概念、贖罪思想などである。

第四章と第五章は、学生や小中学校の教員などの聴衆に対する講演に基づいているため、聖書テキストの厳密な解釈は問題になっていない。ここでは第五章のみを簡単に紹介する。第三章は、本書の副題との関係から言う重要な論文には違いないが、特に後半部には他の章との重複が相当見られる。紙面上の

制約もあるので、他の論文との関連で適宜取り上げるにとどめた。なお、各部の冒頭には、著者自身による各章の紹介文が掲載されている。

## 二 第二章と第五章について

第二章には、関根の思想的地平がよく表現されており、論旨も明快である。なお、「第二イザヤ」が、書名(イザヤ書四〇(五五章))とこの文書の著者とここに登場する「僕」である匿名の預言者の三通りの意味で使用されているために分かりにくい所がある。まず、受難のテーマに関して、M・ウェーバーの「禍の神義論」と「受難の神義論」を区別する考え方が紹介される。重要なのは後者である。受難の神義論では、義なる集団イスラエルないし一人の義人が「不当な苦難」を受けることが問題になる。しかし、この苦難は「諸国民に普遍的な救済をもたらす」し、「苦難、悲惨、貧困、卑下、醜悪など」本来負の価値を担うものを正へと転換させる。ウェーバーによると第二イザヤは、このような意味の「唯一真に本格的な神義論を創造した」のである。関根は、ウェーバーの受難の神義論の意義を高く評価しながらも、第二イザヤ解釈としては二つの批判点が見出せると考える。まず、第二イザヤの受難は、この預言者個人の身に起こった実際の出来事なのであって、ウェーバーは僕の詩の中に「集団イスラエルの姿を強く読み込み過ぎている」(四八頁)。次にウェーバーは、「不当な苦難」という点を強調するが、果たしてこれが重要な論点なのかどうかである。関根は、代理贖罪の思想こそが重要だという。神義論は、不当な苦

## 書評と紹介

難を負った義人の義が回復されるという人義論と裏表の関係にある。問題は、「この人義論即神義論が、どの時点で成立するかである」。つまり、義人が自分の死の贖罪の意味を生前に知っていたのか、それとも義人の死後になってはじめてその死の意味が解明されたのかという問題である。イザヤ書五三章を読み解くことによって明らかにされるのは、苦難の僕はまったく絶望して死んだことであり、その贖罪の意義が知られるようになったのは彼の死後である。この点では、十字架上のイエスの死も同じである(五三頁)。関根は第二イザヤの(そしてイエスの)場合の義人の受難の意義を説明するために、ソクラテスの刑死の受難との比較を試みる。両者は「不当な受難」である点では共通する。違いはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』の愛についての思索を参照するときに明らかになる。ソクラテスの死は、通俗的価値観から見れば受難ではあるが、ロゴスやヌースにまつわる善さ・美しさを占用しようとする善き人にとつては、大いなる美しさを自己のために選び取ることに他ならない。従ってこれは「受難のエゴイズム」と呼ぶべきものである(五四頁。第三章の九二頁以下をも参照)。ここでギリシア哲学とヘブライズム・キリスト教の受難理解の相違が明らかになる。ソクラテスの死が「善い希望」に満ちているのに対して、神の僕の受難は、苦難と絶望の死へと落とされること以外の何ものでもない。しかし同胞のために敢えてそこへ落ちることによってエゴイズムは克服される。これは次の段階への「起点」となる。贖罪思想が自己追求のエゴイズムからの解放をもたらすと同時に、他力宗教的な逆転をも引き起こすからで

ある。義人の受難は、単なる受難にとどまらず、その贖罪の意味を知らされた者たちの受難者への帰依(ドイツ語の *Heiligsbande*) をもたらず。以上のような議論だけでは伝統的なキリスト教の贖罪の教義が弁証されたに過ぎないとも言える。しかし、関根は同じく他力的宗教である浄土真宗を視野にいれることによって、受難の意味を捉え直そうとする。この点に関してこの章では十分に展開されていないが、一神教概念の脱構築を標榜する第三章では、さらに進んでキリスト教の贖罪信仰を「絶対的自己否定を内に含んだ絶対者の、象徴的な一つの現われに過ぎない」と述べている点が注目される(九九頁)。

若干の問題点を指摘したい。六三頁には「阿弥陀仏の誓願にすぎたる易行者」「衆生の救済のために自己を犠牲にすることを願う」弥陀の四十八願が取り上げられる。問題はこれが聖書的な受難とどう関係するかである。念仏の帰依者が利己心から解放されるという論点を認めるとしても、阿弥陀仏は、第二イザヤ(関根は苦難の僕と同一視する)やイエス、さらにはソクラテスのような歴史的人物ではないから、直接的には比較出来ないはずである。もしも歴史性は重要な問題ではないと言おうならば、第二イザヤの苦難の僕が、へ苦難を受けたイスラエルの民の比喻ではなく、歴史的人物であると強調する関根の主張は、実はどちらでもよいような問題になるだろう。これに関連して、阿弥陀信仰とキリスト教が比較されている箇所(六三頁)においては、イエスではなくてパウロ的な意味での復活者「キリスト」が登場してくる。これには説明が必要であろう。なお、「苦難の僕」が歴史的実在であると主張するのなら、な

ぜこの僕が旧約テクストにおいて匿名であるのかも説明されなければならぬ(ユダヤ教は固有名詞にこだわるから!)。また大乘仏教における「自己犠牲」を問題にするのであれば、菩薩道が問題になるであろう。

第五章では、倫理・道徳の崩壊の現実の中で、一方には、しつけや心の教育を声高に叫ぶ感情論的な厳罰主義の立場があり、他方には、ポストモダニズムによる理論的な倫理相対主義と懷疑主義があると現状が分析される。両者は共に倫理について有効に語る言葉を失っているという点で失語症になっているのだが、とりわけ後者が「倫理を語れば支配の構造に巻き込まれることを危惧するあまり」倫理について語ることに腰が引けてしまつて沈黙している現状は問題である。このような状況を克服するために関根は、モーセの十戒から「殺すなかれ」を取り上げ、これに関する二つの解釈「創造論的な理」と「救済論的な理」について語る(二三二頁以下)。なお、これらは哲学的に解釈されて「存在の所与性」と「愛の無的な磁場」と言い換えられる。次にこのような「二つの理の認識に至る七つの路」が提案されるが、ここは具体的な教育の現場を意識しての発言である。関根の思想や感性がよく現われているのは、「擗め手・裏から攻めて行く」路の部分である。「法律」を問題にする箇所ではJ・ロックの犯罪予防のための刑罰の理論が紹介され、これが評価される。「芸術」の部分ではオペラ『トゥーランドット』を例として悲劇のもつカタルシスの効果が語られる。日本の学校教育においては、芸術の価値が十分に認識されていないように思われるだけに貴重な提言である。

批判を少し述べる。評者はロックの理論の有効性がある程度は認める。但し、関根が主張の一つの論拠としている少年法改正の有効性に関しては問題がある。凶悪犯罪で摘発された少年の数の統計が、「厳罰化が犯罪を抑止する効果があつた」ことを証明すると言うのだ。このような統計数がどのようにして算出されたのかについて関根は何の疑いも抱いていない。評者は社会統計を無批判には信じない。また少年の自殺数の変化とか、大麻事件に見られるような違法薬物濫用の実態など、凶悪犯罪ではない現象をどう見るのか。問題は単純ではない。また神戸の酒鬼薔薇の児童殺傷事件の「犯人」が、実はどこにでもいそうな普通の少年であつたこと(この裁判を担当した野口善國弁護士による)を関根は理解しているのだろうか。

### 三 第三部の三つの論文について

第三部には、イザヤ書とエレミヤ書に関する三つの論考が収められている。第六章は評者も係わつた岩波版旧約聖書の完成に当たつて、各書の翻訳者が従来訳とどのように異なっているかを確認する作業の中で執筆されたものである。イザヤもエレミヤも長大な文書であるのみか、文学的にも卓抜しており、その分難解な箇所だらけである。関根の翻訳者としての仕事に対してまず敬意を表したい。

第六章ではイザヤ書から六章一三節、八章二三節以下、一一章一―二節と八一―九節、八章一六節が選ばれて解説される。最初の箇所はイザヤが預言者として召命された記事の末尾にあつて、解釈が困難とされてきた。関根は、将来の王国の滅亡に際

## 書評と紹介

して、人々が捕囚に遭い、民の残りの者たちも滅びる中で「イザヤのみはへその切り株」すなわち弟子を、後世に残す」という意味が暗示されていると解釈する。ここでは預言者イザヤが「テレビンの木」に喩えられていることになる。このような、大木や木の「切り株」「根株」「若枝」「若芽」などの表現は、関根が指摘する通り王国やメシアとしての王の比喩としてきわめて重要なものである（エレミヤ書の例としては一八六頁以下参照）。問題は同じ比喩が、イザヤとその弟子たちにも適用されていると解釈する点にある。同じ比喩が第二イザヤの末尾（五五・一三）にも現われることに関根は注目し、第二イザヤのヤハウエの僕がイザヤの遺志を継ぐというイザヤ書全体の編集者の思想がここにも表明されているとする。八章一六節の「わが教えを受けた者たち」がイザヤの弟子グループを指すとの解釈（一七五頁）もこれと関係する。このような解釈は啓発的であるが、一層の精査を要する。

以下に批判点を述べる。九章五節後半は、議論の多い箇所であるが岩波版には注が付けられておらず、本書でも訳文が省略されている。ここはヴィルドベルガー（H. Wildberger）が王の理念に関してエジプトからの思想的影響を指摘している重要な箇所であるから全然論じないわけには行かないはずである（拙論「古代エジプトと聖書——知恵文学の比較を中心として」「キリスト教論藻」第三九号、二〇〇八年七頁以下参照）。第二イザヤの五二章一三節の関根が「得心して」と訳している動詞は、知恵文学との関係が深い。この動詞のヒフィル形を用例を一般的に「知的な理解と関わる」（一七七頁）としてまと

めることは誤解を招く。箴言などの言う知恵はどこまでも実践的な知であって、特にこの動詞の場合は「悟らせる」という訳語の場合でも「成功」の概念とは分離することが出来ない。同様の問題は「ヤハウエをめぐる知見」（一一・九）と訳されている箇所にもある。これは二節の「ヤハウエを知って畏れる」と対応関係にある。二節に出てくる「知恵」「認識」「思慮」「勇氣」は、すべて王が政治的実践の中で発揮すべき能力と関係している（政治的知恵について語る箴言八章一二節以下の岩波版の拙訳参照）。関根がこの点を理解しているようには読めない。このことは一七二頁の引用文が社会正義の実現に関係する三節以下を省略していることにも示されているようである。終末における理想の王が、どのような意味で理想を実現することになるとイザヤが考えていたのか、その理念には問題がないのか——例えば本書七〇頁以下で問題視された「略奪主義」のような——、そのことを改めて検証する必要がある。

第七章では、預言書の研究者を悩ましてきた大きな問題、「申命記的編集」に関する研究史が簡潔にまとめられている。いわゆる申命記史書や申命記史家に関しては、わが国では山我哲雄などによって論じられてきたが、このような観点からの預言書に関する総論的な研究史の叙述は、わが国ではこれが最初のものであろう。第三部全体との係わりで見ると、この章の研究史は特にエレミヤ書の部分が重要であって、第六章の後半と第八章全体と緊密に繋がっている。そこでエレミヤ書研究に関して、以下にまとめて述べることにする。関根の主要な関心がどこにあるかは、第八章の冒頭で「真贋問題」を論じているこ

とから窺い知ることが出来よう(二二三頁以下)。我々が現在手にしているエレミヤ書のテキストには、後代の編集者である申命記史家の筆が混入しているために(それもエレミヤ書の場合は大規模に)、本来の預言者の思想をそこから読み取ることが困難になつているとされる。従来の編集史的研究では預言書から編集者の手になると判断される部分を摘出し、その編集の意図を説明することに焦点が合わせられてきた。関根は編集層をいわば剥ぎ取った後の「エレミヤの真正部分」に注目し、そこからエレミヤ固有の思想を読み取ろうとする。関根はこの目標のために、まずエレミヤ書の編集をめぐる様々な学説を検討することから始め、その中からW・ティールの学説を最も高く評価する。ティールによると、一〇四五章の編集者は申命記史書を前提にしているという。両者の間に同じ語彙や言い回しが頻出するのは、申命記史書の著者ないし編集者と同一の思想をもつ者がエレミヤ書を編集したからであると説明される。関根は、ティール説に対して唱えられてきた様々な問題を詳細に検討しているが(例えば「雪達磨式編集」と呼ばれているものなど)、申命記史家の神学ないし思想との対比において、エレミヤの真正部分からエレミヤ固有の思想を読み取る作業を遂行するためには大きな問題はないと判断している。両者の思想の対比は、二二〇頁以下に示されている。考察はここからさらに進められ、その真正性に関して繰り返し論じられてきた三二章三三節以下の「新しい契約」の預言の解釈に向かう。関根はこの箇所をエレミヤの真正預言であるとし、イスラエルの民の罪の深さに絶望した預言者が最後に行き着いた思想、「希望の道

筋を集約的に示した」(二三五頁)ものとしてその意義について語る。

評者はこのようなエレミヤ書の扱い方に関しては、きわめて懐疑的であるから、批判点は多くあるが、ここでは重要な点を簡潔に述べたい(但し、新しい契約がエレミヤ独自の思想であると見る点では関根と同じ)。まずティール説は、見かけ上の「申命記的用語や語句」を編集者の筆に帰するが、エレミヤは申命記改革が断行された時代に生きていたのであるから、エレミヤが同時代にさかんに使われていた用語や表現を使用することには何の不思議もない。エレミヤは、何よりもまず政治的に行動した人物であつた。それも王権による弾圧を引き起こす程に先鋭的な政治的活動家だったのであるから、その生きていた時代に特有のことばで語つたに違いないのだ。実はここにこそエレミヤ書を扱う場合の方法論上の困難が存在するのである。この預言者は、皮肉な口調で論敵の使っている表現をわざと用いたのかも知れない。本書で「ケース・スタディー」となる典型的な一箇所」とされている七章二一―二六節に関して、関根はティール説ではうまく説明出来ないことに気付いているが(一八八頁以下)、これはもともときわめてエレミヤ的な語りなのではないか(そうだとするとこのような散文を誰が書いたのか、あるいは伝承したのが問題になるが……)。このように解釈した方が、この箇所の新しい契約との対応関係も鮮明になる。関根にはエレミヤが最初から政治的人物には見えないのである(第二章で受難について語つただけに特筆される)。

## 書評と紹介

細かい議論になるが、「執り成し」の扱い方(二二三頁)には疑問が残る。評者にはエレミヤが神によって民への執り成しを禁じられたことが重要だと考えるからである(七章一六節以下)。また「原罪」のような教義学的用語はエレミヤにはなじまないと思うがどうか(一三章二三節の皮肉な語り口に注意)。

## 四 第一章の創世記二二章の「哲学的解釈」について

本書の冒頭にこの論文が置かれていることから分かるように、創世記二二章を取り上げるとは、旧約の哲学的解釈という課題に相応しいものである。ここでは紙面上の制約から、論文を要約するのは不可能であることをこわった上で粗筋を述べる。創世記の物語は、神が子殺しを父親のアブラハムに命じ、それにアブラハムが服従したように読めるために「非倫理性」が問題とされてきた。カントやキルケゴールなどの哲学者の解釈はこのような線に沿うものである。関根はキルケゴールの解釈の評価からはじめて、これに対する旧約学者ヴェスターマンによる批判、さらにカント、ブーバー、レヴィナス、デリダ、宮本久雄の解釈へと進む。以上のような思想家たちの解釈を紹介しつつ、これに批判を加えているこの論文の前半部だけでも一読の価値はある。但し、「2・6 批判的小括」で論じられている二二章八節の解釈に関しては、評者は「論理の中断」(有賀鐵太郎)や「期待」ないし「備え」と「成就」の観点から論じたことがあり、関根の疑問に対する解答ともなっていることを記しておく(拙論「新しい現実」『キリスト教論藻』

第一五号、一九八二年、二二―四四頁。なお評者の解釈はレヴィナスに近い)。二二章八節に関連して、この物語における「沈黙」は重要であって、ここに「希望の予感」は読み取るべきではないとする関根の判断は正しい。なお宮本批判との関係で、この物語においてイサクは「飽くまで副次的」とする関根の判断は、十分に理解できるが、ユダヤ教の側からの解釈の伝統においては断じてそうではないことを指摘しておく。この論文の特徴は、絶対矛盾的自己同一の場所的論理という視座からの西田幾多郎の解釈を積極的に評価している点にある(二七一―三二頁)。この部分のへたな要約はしない方がよいだろう。「4 結論」では、この物語の冒頭で「物語作者がこのテキストにおいて、こう神に語りかけさせたのである」という事実に戻って再度旧約テキストに戻る。ここで関根は旧約神学の立場からのフォン・ラートの解釈、つまり、神はしばしば自己矛盾を起す、そしてこのことによって信仰者に試練を与えろという解釈に注目する。(なお、このような解釈はラートが最初ではなく、J・カルバンに遡る。彼の場合は、「神のことばが、神のことばに矛盾する」という言い方だが)。ここで関根は、ラートの歴史的・神学的解釈を西田哲学から再解釈することによって、「極悪にまで下る、真に内在的な神」を発見する。なお、二二章一四節の「見る」と「見られる」の関係(三九頁)についても評者は、「エマオのキリストの物語」や「梁塵秘抄」二六と関連付けて先の拙論で述べたことがある。

一言感想を述べる。関根の解釈には、多少心理学的な傾向が認められる。これは評者にはセンチメンタルに思われるヨセフ

スの解釈を評価していることにも現われているようだ。関根がユダヤ教において重要な意義をもつ「アケダの神学」にはまったく関心を払っていないことは、ユダヤ思想の研究者でもある評者には、残念である。そこにはユダヤ教の贖罪論が見られるからである（拙論「ヘアブラハムの試練」、その解釈史の一面」『人文学報』第六三号、一九八九年、二八頁以下）。

佐藤弘夫著

『死者のゆくえ』

岩田書院 二〇〇八年三月刊

A5判 二四九頁 二八〇〇円＋税

関沢 まゆみ

本書は、日本思想史を専門とする著者が、死をめぐる觀念の変化について古代から中世、近世そして近代へと通史的な追跡を試みたものである。構成は、序章「死の精神史へ―方法と視座―」、第一章「風葬の光景」、第二章「カミとなる死者」、第三章「納骨する人々」、第四章「拡散する霊場」、第五章「打ち割られた墓碑」、終章「死の精神史から」、からなっている。読後の率直な感想は二つの相反するものであった。第一は、著者の専門分野と思われる中世の納骨信仰をめぐる考察の精密さに対する高い評価である。たとえば、第三章の十二世紀以降の納骨信仰の流行についての論考で、浄土往生を希求した人々にとって「垂迹」への結縁こそが重要であり、その垂迹は従来の本地垂迹説の説くような日本の神々だけでなく、聖徳太子や伝教大師、弘法大師などの聖人や祖師、また仏舍利や法舍利をも含む幅広いものであり、そのような視点から納骨の場としての霊山霊場の形成や経塚の流行をも視野に入れた中世の納骨信仰の展開世界を解明している点はいへん貴重な研究成果であると