

タイトル	アブラハム・ガイガーとプロテスタント神学の関係をめぐる研究史的考察
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(72)： 1-40
発行日	2022-03-31

解釈と発展 アブラハム・ガイガーとプロテスタント神学の 関係をめぐる研究史的考察

佐 藤 貴 史

特殊なものの考察を通じて普遍的なものの認識へ、
過去を知ることを通じて現在を理解することへ、
知識を通じて信仰へ¹。

はじめに — 退場した学問の行方

1. 問題設定
2. 〈ユダヤ教のキリスト教化〉と〈キリスト教のユダヤ教化〉
 - (1) Judaism が宗教になるとき — ユダヤ人の近代問題
 - (2) 「視線を反転させること」と「反歴史」— ユダヤ人イエスの奪還
 - (3) A. ガイガーの学問的ジレンマ — F. C. バウルの方法と結論のあいだで
3. 「歴史批判というわたしの方法」と原始キリスト教 — F. C. バウルの基本思想
4. 解釈される聖書あるいは発展するユダヤ教 — A. ガイガーのユダヤ教理解

おわりに — 共闘と離反

¹ ガイガーの肖像画に付されているモットー。 *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, edited by Jakob J. Petuchowski (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1975)にその英訳が掲載されており、ここではそれに基づいて訳出した。

はじめに ― 退場した学問の行方

ある思想家や学派がのちの世代から厳しく批判されるということは、思想史においてよく見られる現象である。論争と呼ばれる学問的対立関係が生じる場合もあれば、一方的な批判に終始することもある。あるいは、批判される古い世代の面々がすでにこの世を去っており、反論が不可能な状況下で批判者の影響力が強くなればなるほど、過去の思想家や学派は歴史の表舞台からその姿を消していかざるをえなくなるだろう。とはいえ、一時的にその姿が見えなくなったとしても、突如、古い（と思われた）思想が新たな解釈によって読み直され復活するということがまた、思想史において珍しい現象ではない。まさに本稿で考察するユダヤ学（Wissenschaft des Judentums）という19世紀ドイツの一大学問運動は、そのような事例の一つに数えられるだろう。

簡潔に述べれば、ユダヤ学とはエドゥアルト・ガンス（Eduard Gans, 1797-1839）やレオポルト・ツンツ（Leopold Zunz, 1794-1886）などの周りに集まった若きユダヤ人たちが、ベルリンに創設された「ユダヤ人文化学術協会」（Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, 1819-1824）や1822年から刊行が開始された『ユダヤ学雑誌』（Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums）を中心に、ユダヤ教を近代の学問的方法に基づいて、とくに歴史批判的に研究しようと試みた学問である。また同時に、ユダヤ学は実践的関心として、世界史におけるユダヤ教の意義を学問的に明らかにすることで、ドイツ社会におけるユダヤ教への偏見・憎悪を除去し、ユダヤ人差別を解消しようとした近代ユダヤ人の記念碑的事業と特徴づけることができる。ユダヤ学という新しい学問が、19世紀ドイツに産声を上げたと言ってもよいだろう。

とはいえ、このようなユダヤ学の華々しい登場はつかの間の祝福にすぎなかった。なぜなら、20世紀に入るとユダヤ学は若い世代のユダヤ人思想家たちから厳しい批判を浴びることになったからである。とりわけ、ゲルシヨム・ショーレム（Gershom Gerhard Scholem, 1897-1982）は「ユダヤ教

を、一つの純粹に精神的、理想的な現象……に還元しようという試みは、必然的に、この展望のもとでユダヤ的なものの精神化とはかけ離れていた事物が背後に退いてしまうということに導かざるをえない²と述べ、ユダヤ学から大きく距離を取っている。ユダヤ学の遺産には感謝を示しながらも、彼はユダヤ学が「ユダヤ人の過去の検閲」³をしていたと大胆に指摘している。また、引用したテキストの別の箇所や彼の自伝を読むと、ショーレムはユダヤ学がユダヤ神秘主義の伝統を真剣に取り上げないことに大きな不満を抱いていたことがわかる。彼の自伝にはこうある。「わたしがあれほど魅了された『ユダヤ人の歴史』の著者グレーツは、すぐ前の世紀のユダヤ学の創設者（ツンツ、ラポボルト、ルツァット、ガイガー、そしてシュタインシュナイダー）にしてもほとんどの人がそうだったように、宗教的神秘主義と関連することすべてに対しあくまで拒否する姿勢を誇示していた」⁴。

ユダヤ学に対する辛辣な批判はショーレムに限られたものではない。マルティン・ブーバー（Martin Buber, 1878-1965）やフランツ・ローゼンツヴァイク（Franz Rosenzweig, 1886-1929）などにも見られる時代の知的雰囲気だったと言ってもよいだろう⁵。総じて 20 世紀初頭に頭角をあらわし始めた若きユダヤ人思想家たちは、ユダヤ学における合理主義ならびに歴

² Gershom Scholem, "Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt" in *Judaica I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1963), 149. (「ユダヤ教学の過去と現在」『ユダヤ主義の本質』高尾利数 [訳], 河出書房新社, 1972 年, 125 頁)。

³ Ibid. (同上訳書)。

⁴ Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), 144. (『ベルリンからエルサレムへ——青春の思い出』岡部仁 [訳], 法政大学出版局, 1991 年, 124 頁)。

⁵ ブーバーのユダヤ学批判やローゼンツヴァイクによる学問一般に対する厳しい態度は以下の拙論を参照されたい。佐藤貴史「学問と対象——ユダヤ学に関するいくつかの予備的考察」(『北海学園大学 人文論集』第 64 号, 2018 年 3 月), 133-137 頁。

史主義的傾向に手厳しかった。このような不幸な状況とも関連すると思うが、20世紀ユダヤ思想研究と比較しても、結果的にいくつかの例外を除いて、19世紀ユダヤ学研究はまるでユダヤ研究の領域から退場してしまったかのようであった⁶。

1. 問題設定

時代には必ず変化が訪れる。ユダヤ学研究にとって喜べない状況も徐々に変わり始めていると言えよう。ユダヤ人文化学術協会の創設200周年を記念するかのように、2010年代に入ってユダヤ学研究が非常に活発になってきたのである⁷。ユダヤ学はもはや退場した学問とは呼べないはずである。

⁶ 「いくつかの例外」とは、イスマー・ショルシュとマイケル・A・マイヤーによる一連のユダヤ学研究を指している。両氏は一次文献に立脚したきわめて堅実なユダヤ学研究を遂行しており、彼らの著作や論文は時代の変化に関係なく、ユダヤ学研究を志す者が何よりも最初に読むべき重要な研究成果である。とくに Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism* (Hanover: Brandeis University Press, 1994) と Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995) は19世紀ユダヤ学研究における必読文献である。

⁷ ユダヤ学の歴史や諸課題については以下の論文が詳しい。Kerstin von der Krone and Mirjam Thulin, “Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums,” *Leo Baeck Institute Year Book* vol. 58 (2013). また論文集ならびにモノグラフとしては以下の研究が重要である。Ismar Schorsch, *Leopold Zunz: Creativity in Adversity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016); *Judaistik im Wandel: Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland*, herausgegeben von Andreas Lehnardt (Berlin: De Gruyter, 2017); *Wissenschaft des Judentums Beyond Tradition: Jewish Scholarship on the Sacred Texts of Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Dorothea M. Salzer, Chanan Gafni, Hanan Harif (Berlin: De Gruyter, 2019); *Jewish*

本稿では、ショーレムなどの 20 世紀のユダヤ人思想家によって厳しく批判された改革派のユダヤ学者アブラハム・ガイガー（Abraham Geiger, 1810–1874；右の人物）の思想を取り上げる。筆者の見るところ、ガイガーは〈伝統的なユダヤ教〉と〈近代世界に適合した改革派ユダヤ教〉ならびに〈歴史学・文献学を中心にしたユダヤ学〉のあいだにある共存可能性／不可能性——調和と矛盾——をもっとも鋭く認識していたユダヤ学者である。換言すれば、ガイガーはユダヤ学に歴史批判的方法を導入すること



とで、ユダヤ学を他の人文科学的諸学問とも対等に肩を並べる近代学問として構想しようとしたはずである。したがって、ガイガーの思想は 19 世紀ユダヤ学の成立と変容をもっとも良質な仕方で示しているだけでなく、ユダヤ研究の普遍性と特殊性を考えるという意味では遠く現代にまでその学問的射程を伸ばしている。ユダヤ学の退場とは、あまりに軽率に受け入れられてしまった誤解だったのではないだろうか。

とはいえ、ユダヤ学研究の世界的活況をよそにして、あるいはそれ以前においてもわが国では 19 世紀ユダヤ学者の基本的紹介すらいまだ緒についていないのが現実である。ブーバー、ヴァルター・ベンヤミン（Walter Benjamin, 1892–1940）、エルンスト・ブロッホ（Ernst Bloch, 1885–1977）、フランクフルト学派といった 20 世紀ユダヤ思想に関する博士論文が執筆

Historiography Between Past and Future 200 Years of Wissenschaft des Judentums, edited by Paul Mendes-Flohr, Rachel Livneh-Freudenthal and Guy Miron (Berlin: De Gruyter, 2019); Michah Gottlieb, *The Jewish Reformation: Bible Translation and Middle-class German Judaism as Spiritual Enterprise* (New York: Oxford University Press, 2021).

され、多くの邦訳や研究書も出版されているにもかかわらず、19世紀ユダヤ学者はほとんど無視されている存在だと言ってよい。それゆえ、手始めにガイガーがみずからの研究を遂行するうえで大きな影響を受けたプロテスタント神学との関係を意識しながら、彼の思想の一端を示してみよう。

ガイガーが生きた19世紀ドイツの学問世界では歴史意識の台頭によって大きな変動が起きていた。強力な政治的・宗教的権力をもっていたキリスト教会や神学ですら、その影響圏から逃れることができなかった。ガイガーの生涯や学問活動もまた、キリスト教、とくにプロテスタント・キリスト教の影響やそれとの対立のなかで形成されてきたのであり、この点を掘り下げることで彼の思想を解明する糸口をつかめるはずである。そのさい、できる限り本稿の主題に即した仕方でガイガーそしてユダヤ学に関する研究状況の紹介も行うつもりである。

本稿は以下のような順番で論じられる。第一に、国民国家の成立とともにユダヤ教が大きく変容する思想的状況を整理する。そのさい、これまで享受してきたユダヤ人共同体の法的自治の解体とプロテスタント的宗教概念の受容によって「ユダヤ人の近代問題」が顕在化するプロセスを〈ユダヤ教のキリスト教化〉として、またガイガーが歴史批判的にイエスや初期キリスト教を研究することで、従来のキリスト教的なユダヤ教理解を反転させていくプロセスを〈キリスト教のユダヤ教化〉として特徴づけながら、ガイガーの研究史を整理する。第二に、ガイガーの歴史批判的方法に大きな影響を与えたプロテスタント神学者フェルディナンド・クリスティアン・バウルの基本思想を、彼の主著『パウロ』などに探っていく。最後に、バウルの思想として剔抉した発展的歴史観がガイガーの聖書論のなかにも確認できること、またガイガーのユダヤ教理解はユダヤ教の内的発展という視点に基づいており、それは伝統的なユダヤ教とは大きく異なる19世紀ユダヤ思想の特徴であることを指摘したい。

2. 〈ユダヤ教のキリスト教化〉と〈キリスト教のユダヤ教化〉

(1) Judaism が宗教になるとき ― ユダヤ人の近代問題

プリンストン大学のユダヤ思想研究者であるレオーラ・バトニツキーに *How Judaism Became a Religion* と題された刺激的な著作がある。「いかにして Judaism は宗教になったか」とは奇妙なタイトルに感じられるかもしれない。というのも、このタイトルは宗教として認識される以前のユダヤ的なものが存在したことを間接的に示しているからである。言い換えれば、彼女は宗教になる前の Judaism と宗教になった後の Judaism のあいだに決定的に重要な転換点があったと考えているのである。彼女によれば、近代以前の Judaism や Jewishness は「宗教、文化、民族性」⁸ のすべてをまとめたものを意味していたのであり、宗教にのみ限定された狭い意味での Judaism は存在しなかった。またバトニツキーは、ある特定の地域に存在するユダヤ人共同体はそこに住むユダヤ人に対して司法権などの政治権力をもっており、「自律した法的団体」⁹ が形成されていたと述べている。そうしたユダヤ人の法的自治のなかでも大きな権力となっていたのが破門に関わる権力だった。

ヨーロッパ哲学史やユダヤ思想史において破門という言葉はつねにスピノザと結びつけられてきた。ユダヤ教のみならずキリスト教の聖書解釈からも大きく逸脱するスピノザの思想は、ある意味、「ユダヤ人の近代性」¹⁰ (Jewish modernity) を先取りしていたとも言える。すなわち、キリスト教への改宗を拒みながら、あらゆる宗教共同体から自由になって生きる彼の姿は、「ユダヤ人共同体が個々のユダヤ人に対して政治権力を行使していない」¹¹ 状況を示しているからである。事実、近代の主権国家は政治権力な

⁸ Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 2.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 3.

らびに権威を独占したのであり、Judaism は主権国家のなかで存続するためにふさわしい形をとることが要求されたのである。

先にバトニツキーは「ユダヤ人の近代性」という言葉を使っていたが、これを簡潔に定義すれば「集団的なユダヤ人共同体という政治的行為主体の解消」であり、「これと同時発生的に政治的行為主体が近代国民国家の市民になった個々のユダヤ人へ変化したこと」である¹²。彼女の議論を敷衍すれば、ユダヤ人の生に関わるあらゆるものを含んでいたはずだった Judaism は、近代という時代のなかで、少なくとも司法権などに代表される政治権力を国民国家に明け渡さざるをえなくなった。この歴史的変動によって、ユダヤ人は特定の国家の市民として、その国家の法にしたがって生きていく道を選ぶことになったのである¹³。

そして、このような国民国家のなかでユダヤ人共同体の自律性が崩壊されていく過程と軌を一にするかのように、Judaism は一つの宗教 (a Religion) として作り変えられていくことになった。バトニツキーは、端的に「ユダヤ的宗教の発明は近代国民国家の登場から区別できない」¹⁴と書いている。政治権力を独占する国民国家を前にして高度な法的自治を放棄したユダヤ人共同体に残されていた選択肢は、政治権力をもたない共同体として存在すること、つまり政治、経済、学問（科学）といった人間の生の諸領域とは区別された（非政治的な）宗教という領域にみずからの存続を賭けることだったのである。

さらにつけ加えれば、ユダヤ人の近代問題とは Judaism 内部でのみ処理できる事柄ではなかった。まさに国民国家が創設され、自立した法的団体としてのユダヤ人共同体が解体していくなかで、Judaism を維持しながら、

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 4.

¹³ 「ユダヤ人の近代性」については市川裕『ユダヤ教の精神構造 [増補新装版]』（東京大学出版会、2020年）の第8章も参照されたい。

¹⁴ Batnitzky, *How Judaism Became a Religion*, 6.

いかにして国民国家の市民になったユダヤ人、そして共に生きる非ユダヤ人に対して、国民国家の領域を侵さずに Judaism の意義を伝えるかという外部へと広がる難題をも含んでいたのである。

事態は宗教概念史的に見ても複雑である。そもそもユダヤ人が近代の国民国家のなかで生き残りを賭けて選んだ「宗教」という概念はいかなる思想史的コンテクストのなかから生まれてきたのか。少なくとも、バトニツキーによれば、近代ドイツのユダヤ人がみずからの Judaism に当てはめようとした宗教概念は、カントやシュライアマハーに代表されるプロテスタント・キリスト教から大きな影響を受けており、信仰としての個人の内面や感情に収斂していく傾向を秘めていた。したがって、それは Judaism が本来もっていた律法の公的性質を受け入れることがひどく困難な概念だったのであり¹⁵、ここでは〈ユダヤ教のキリスト教化〉が進行していたとも言える。

本稿が扱うガイガーもまた、このようなユダヤ人の近代問題に無関係ではありえなかった。彼はユダヤ教をキリスト教と並ぶ〈一つの宗教〉として理解したのであり、もっと言えばキリスト教という〈宗教〉の誕生をユダヤ教という〈宗教〉の視点から歴史的に考察したユダヤ学者だったと理解できる。同時に、ガイガーはユダヤ教とキリスト教を歴史的に研究する方法論をプロテスタント神学や聖書学の強い影響下で研ぎ澄ましたのであった。すなわち、ユダヤ人思想家とキリスト教の関係は次の二つの点から見るのできるのである。第一にバトニツキーが書いているように、ガイガーを含めた 19 世紀ドイツのユダヤ学者はユダヤ教を宗教として理解するうえでプロテスタント的宗教概念を援用した。しかもこれに加えて、第二に彼らはユダヤ教を歴史的に研究する方法論を築くうえでもプロテスタント神学の影響を大きく受け入れたという側面をもっていたのである。

¹⁵ Ibid., 6-7.

バトニツキーは、プロテスタント的宗教概念を受け入れざるをえないユダヤ人思想家の状況を描くだけでなく、その宗教概念が抱えている矛盾にも気づき、そこからみずからを引き剥がそうとしたユダヤ教の思想的潮流についても論じている。これと同じように、ユダヤ教とキリスト教の歴史批判的研究という方法論の次元においても、プロテスタント・キリスト教に由来する諸学問の影響を受け入れたことによって、ユダヤ学者のうちに容易に解消できない宗教的・学問的葛藤が生じていた。本稿ではこのようなユダヤ人の近代問題を背景にして、ガイガーの思想を考察することにしよう。しかしその前に、これらの点に照準を合わせたうえで、ガイガーの研究状況について一瞥しておきたい。

前節において欧米ではユダヤ学研究が盛んになってきていると述べたが、20世紀のユダヤ人思想家と比べれば、日本と同様、各ユダヤ学者のモノグラフは多いとは言い難い。本稿で扱うガイガーもまた、彼の思想に特化した研究書としてあげることができるのはいまのところ、Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), Ken Koltun-Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), Imke Stallmann, *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013)の三冊である。また論文集としては、*Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, herausgegeben von Christian Wiese, Walter Homolka, Thomas Brechenmacher (Berlin: De Gruyter, 2013)が重要である。これらのガイガー研究は数としては多くはないが、質としては注目すべき成果をあげてきたと判断できる。

このような欧米の状況に対して、わが国にはそもそも信頼できるガイガー研究はいまだ存在しないと言ってよいだろう。しかし、部分的に彼の思想を論じたのが上山安敏の先駆的試み『宗教と科学——ユダヤ教とキリスト教の間』(岩波書店, 2005年)である¹⁶。上山は法学ならびにマックス・

ヴェーバーの研究だけでなく、社会史を踏まえた近代ドイツ思想史を独特の筆致で描いた研究者としても知られている。上山の著作のなかでも、とりわけ『神話と科学——ヨーロッパ知識社会 世紀末～20 世紀』（岩波書店、1984 年、のちに岩波現代文庫 2001 年）は多くの読者に迎えられ、おそらくこの書によって思想史の面白さに目覚めた者も多くいるのではないだろうか。筆者もまたその一人である¹⁷。

以下では、ガイガー研究におけるもっとも重要な研究者であり、本稿の課題であるガイガーとキリスト教の関係を詳細に考察したスザンナ・ヘシエルを取り上げることにしよう¹⁸。上山の研究に関しては、ヘシエルと

¹⁶ もう一人名前をあげるとしたら植村邦彦である。彼の著作『同化と解放——19 世紀「ユダヤ人問題」論争』（平凡社、1993 年）は、ユダヤ人の政治的・民族的地位に関わる「ユダヤ人問題」の文脈のなかで、何人かのユダヤ学者の立場を部分的に考察している。しかし、残念ながらその後、植村の成果がユダヤ学研究の方向に向けて深められたとは言えない。また、最近の研究としては青木良華「近代ドイツにおける「ユダヤ教」をめぐる思想——M. メンデルスゾーンと A. ガイガーの事例を通して」（『東京大学宗教学年報』（32）、2014 年）が興味深い。レオーラ・バトニツキーと問題関心を共有しながら、メンデルスゾーンとガイガーにおける「ユダヤ教」理解を考察している。本稿でもバトニツキーの研究を好意的に取り上げている。

¹⁷ 本稿執筆の準備のために『宗教と科学——ユダヤ教とキリスト教の間』（岩波書店、2005 年）を再読していたところ上山の訃報に接した。「再読」と書いたが、正確に言えば何度読んだかわからない本である。哲学、宗教学、精神分析、法学、社会学といった諸学問の垣根をやすやすと越え、独自の思想世界を紡ぎ出した思想史家上山の仕事が、なぜもっと評価されないのかまったく理解できない。上山安敏（1925 年生まれ）とともに日本における近代ドイツ・ユダヤ思想史研究をけん引した山下肇（1920 年生まれ）、徳永恂（1929 年生まれ）、小岸昭（1937 年生まれ）については以下の拙論を参照されたい。佐藤貴史「問いとしての余白——拙著『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』をめぐって」（『北海学園大学 人文論集』第 62 号、2017 年 3 月）。

¹⁸ イムケ・シュタールマンの研究書の副題にはシュライアマハーの名前が出てくるが、彼の思想やガイガーとの関係を論じた部分は多くなく、むしろガ

の違いが際立つ部分に限って言及することにしたい。

(2) 「視線を反転させること」と「反歴史」——ユダヤ人イエスの奪還

ガイガー研究における記念碑的著作はスザンナ・ヘシエルによって著された『アブラハム・ガイガーとユダヤ人イエス』(1998年)である。彼女は20世紀の偉大なユダヤ人哲学者アブラハム・ヨシュア・ヘッセル(Abraham Joshua Heschel, 1907-1972)の娘であり、現在はダートマス大学でユダヤ思想を講じている。

ヘシエルは、その著作の序論に「視線を反転させること」¹⁹(Reversing the Gaze)というタイトルを選んでいる。あるいは、「通常の神学的視線の大胆な反転」²⁰という表現もある。反転される前の視線はどこからどこに

イガーの講義録などを用いた彼の学問理解に多くの紙幅が割かれている。実のところ、彼女の研究は筆者の関心とも近い位置にあるが、ここでは本稿の主題に基づいてガイガー研究の古典とも呼ばれるべきヘシエルの研究を取り上げることにする。もちろん、ガイガーとプロテスタント神学の関係について考えると、彼に対するシュライアマハーの影響も重要な論点を形成していることは言うまでもない。たとえば、シュタールマンの研究に加えて、以下のものをあげることができる。Arnulf von Scheliha, “Schleiermachers Deutung von Judentum und Christentum in der fünften Rede »Über die Religion« und ihre Rezeption bei Abraham Geiger” in *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, herausgegeben von Roderich Barth, Ulrich Barth, Claus-Dieter Osthöven (Berlin: De Gruyter, 2012); Eliezer Schweid, *A History of Modern Jewish Religious Philosophy. Volume II: The Birth of Jewish Historical Studies and The Modern Jewish Religious Movements*, translated and annotated by Leonard Levin (Leiden: Brill, 2015), 91-105.

¹⁹ Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 1.

²⁰ Ibid., 2.

届き、反転後の視線はどこからどこへ送られたのだろうか。すなわち、視線の起点と終点の問題である。

ヘシエルによれば、「ガイガーは基督教のテキストを明確にユダヤ的視点による詳細な歴史的 분석のもとにしたがえさせた最初のユダヤ人だった」²¹。従来のユダヤ教と基督教の関係はつねに基督教の視線を通じてユダヤ教を見てきたものであったならば、ガイガーはこれまでの支配的な視線を反転させ、ユダヤ教の視線を通して基督教やイスラームのみならず、ヨーロッパ文化の歴史をも描こうとしてきたと言ってもよい。ヘシエルはガイガーのようなユダヤ人歴史家の試みを「一つの反抗的努力」と呼び、「ガイガーの作品は基督教の知的ヘゲモニーに対して歴史叙述という道具の照準を合わせることで、植民地化された者の反乱を示している」とまで書いている²²。

言うまでもなく、ここで暗示されている植民者は基督教であり、植民地化された者はユダヤ教である。しかし、ガイガーにとってユダヤ教は基督教が歴史の舞台に登場するための不可欠の母体であり、イエスは端的にユダヤ人だった。イエスの教えにユダヤ教的に新しいものは何もなかったのである。要するに、ガイガーは「基督教の登場とそのユダヤ的背景」²³を歴史的に考察することで、ユダヤ人としてのイエスの、もっと言えばファリサイ派の一員としてのイエスの姿を描き、イエスをユダヤ人の側に奪還しようとしたのである。ヘシエルの言葉を借りれば、ガイガーの学問は「基督教をユダヤ教化しようとする努力」²⁴だった。このような〈基督教のユダヤ教化〉とも呼べる学問的努力によって、ユダヤ教は基督教が由来するもとの宗教であることが示されるのであり、これが正しいのであれば基督教が大きな影響力をもつヨーロッパ

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid., 3.

²⁴ Ibid.

世界において、ユダヤ教もまたしかるべき地位に就いて当然のはずであった。

しかし、キリスト教に対するユダヤ教の優位を説くような議論は、大きな神学的スキャンダルをもたらした。ガイガーの学問的成果を参照するキリスト教神学者もいたが、それ以上にガイガーの神学的態度はキリスト教会のなかに大きな反発や憎悪を招くことになったのである。ヘシエルは、このようなガイガーの学問的業績とそれが引き起こした神学的反発を丁寧に追跡することで、「イエスやキリスト教の起源に関するガイガーの著作が19世紀ドイツ・ユダヤ人の状況、とくにユダヤ学について何を明らかにしたのか」、そして「ガイガーに対するキリスト教の尋常ならざる敵対的反応がドイツのプロテスタント神学の内部にあるジレンマについて何を明らかにしたのか」という二つの問いを解明しようとした²⁵。

また、視線の反転に加えて、ヘシエルはガイガーの思想を「反歴史」²⁶ (counterhistory) というキーワードを使って特徴づけている。アモス・フンケンシュタインやデイヴィッド・ビアール、さらに遡ればヴァルター・ベンヤミンに行き着く「反歴史」という概念は、ヘシエルによれば、ガイガーの歴史叙述の特徴を示すものであった。彼女によれば、反歴史とは「敵対者の典拠が、ヴァルター・ベンヤミンの言い方では『逆なでして』利用され、ひっくり返されるような論争形式である」²⁷。たとえば、キリスト教がユダヤ教の資料を用い、そこにイエスの到来の預言を読み込むような資料解釈の変更であり、この反歴史的作業によってキリスト教は敵対するユダヤ教からみずからのアイデンティティを引き出すことができたのであ

²⁵ Ibid., 2.

²⁶ Ibid., 14.

²⁷ Ibid. ベンヤミンは「「歴史の概念について」(「歴史哲学テーゼ」)のVIIにおいて、「史的唯物論者」は「歴史を逆なですることを、自分の課題と見なすのだ」と書いている。ヴァルター・ベンヤミン『[新訳・評注] 歴史の概念について』(鹿島徹[訳・評注]、未来社、2015年)、52頁。

る。これに対して、ガイガーはユダヤ教の視点からイエスやキリスト教の起源を探ることで、結果的にイエスのユダヤ人性を強調する結論に行き着いた。つまり、彼は「キリスト教的反歴史の反歴史を書くことでユダヤ教を擁護しようとした」²⁸。同時に、ガイガーは「イエスの反歴史という異議申し立てでもってキリスト教の反ユダヤ主義を終わらせること」²⁹を考えたのである。

(3) A. ガイガーの学問的ジレンマ — F. C. バウルの方法と結論のあいだで

ガイガーは、ユダヤ人イエスという存在を解明するためにふさわしい方法を用いる必要があった。ヘシエルは、19世紀ドイツの神学運動のなかに彼が連なることができる学派があるとすれば、それはフェルディナンド・クリスティアン・バウル（Ferdinand Christian Baur, 1792-1860）やダーフィット・フリードリヒ・シュトラウス（David Friedrich Strauß, 1808-1874）に代表されるテュービンゲン学派だと書いている³⁰。ハリスによれば、「テュービンゲン学派はあらゆる前衛的な聖書研究の焦点になった。その学派は聖書の歴史批判的研究を開始し確立し、他の者たちは自分たちの考え方に基づいて関心の範囲を広げ、聖書研究のより専門的な側面を追

²⁸ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 14.

²⁹ Ibid., 14-15.

³⁰ Ibid., 106. バウルとシュトラウスに代表されるテュービンゲン学派の神学史的立場づけについては以下のものを参照されたい。また他の注でもいくつかの研究文献をあげている。*Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*, 8. Blaubeurer Symposion, herausgegeben von Ulrich Köpf (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1994); Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch* (Oxford: Oxford University Press, 2013). また、シェリングとバウルの関係に関する最近の研究動向については以下のものを参照されたい。*Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, herausgegeben von Christian Danz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

求することができた」³¹。

聖書を歴史批判的に読み解くことでイエスや初期キリスト教を描こうとするテュービンゲン学派の方法論は、ガイガーにとって益するところが大きかったはずである。しかし、ガイガーの眼から見て、テュービンゲン学派の問題は彼らが初期キリスト教の歴史叙述において「ユダヤ的なもの」と「異邦人的なもの〔異教的なもの〕」を対照させる否定的ステレオタイプ³²に陥っている点だった。ユダヤ教はキリスト教の起源を解明するうえで重要な役割を担っていたにもかかわらず、「その役割は……キリスト教の内部で律法主義や他の非宗教の形式に向かう傾向として作用すると言われた「ユダヤ性」という特異な構成概念に依存している」³³とも考えられた。つまり、ヘシエルが書いているように、テュービンゲン学派に対するガイガーの関わり方は、歴史批判的方法論の受容とそこから引き出される結論の拒否という大きな学問的ジレンマを孕むものだったのである³⁴。

それでは、ガイガーはバウルからいかなる方法論を採用したのだろうか。ヘシエルはバウルの方法論を三つに分けて、それをテュービンゲン学派の方法論的意義として提示している。パウルの「方法論的革新」とは第一に「神学的考察からのキリスト教の歴史的研究の独立性という主張」であり、第二に聖書の諸文書のなかに「傾向」(Tendenz)を見出そうとしたことである³⁵。傾向とは「当該テキストが創り出された時代や背景を評価するために明るみに出されなければならない政治的・宗教的底流」³⁶である。第三にバウルをはじめとしたテュービンゲン学派によれば、「ユダヤ的キリ

³¹ Horton Harris, *The Tübingen School. A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*, with a new preface by the author and a foreword by E. Earle Ellis (Leicester: Apollos, 1990), 250.

³² Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 106.

³³ Ibid., 107.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 111.

³⁶ Ibid.

スト教徒と異邦人キリスト教徒のあいだの対立が2世紀末の教会の形成にいたるまでの使徒時代ならびにポスト使徒時代を支配した」³⁷。

ガイガー自身が、積極的にパウルの方法論を取り入れたことを明言することはない。しかし、ヘシエルは上記の三つの方法論の痕跡がガイガーの著作に明確にあらわれていると指摘する³⁸。彼女はガイガーが口ごもる理由——「ガイガーの態度の両義性」³⁹——をパウルの方法論の学問的価値とそこから引き出される結論としての反ユダヤ主義的イメージに求めている。

パウルに対するガイガーの言及がわずかである以上、両者の関係を実証的に描くことは難しい。とはいえ、19世紀の歴史批判的学問に基づいた研究動向のなかでユダヤ学者とキリスト教神学者のあいだに学問的共鳴があったことは容易に想像できるだろう。長くなるが、ガイガーのパウル受容に関するヘシエルの重要な解釈をここで引用したい。

まさにパウルが福音書、使徒行伝、パウロ書簡のなかに傾向を探ったように、ガイガーは聖書やラビ文献のなかに傾向を探った。両者はあるテキストが構成された時代の社会的・政治的緊張の反映として、そのテキストの内部にある宗教的傾向を暴こうとし、そのテキストの年代を推定でき、それが構成された由来を判断できる情報を用いた。ガイガーは、ユダヤ教のテキストをサドカイ派やファリサイ派の主義主張にしたがって整理した。しかし、ガイガーはパウルの諸カテゴリーを単に借りたわけではなかった。彼はそれらを独特の重要な仕方で逆転させた。最初の2世紀のユダヤ的キリスト教は、パウルの著作においては初期キリスト教徒のなかでの保守的で律法主義的な傾向として

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 118. Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, 319 も参照せよ。

³⁹ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 118.

あらわれた。これに対して、パウロ的キリスト教は民主的で穏健化する影響力として示された。ガイガーはこの特質を採用したが、それを逆転させた。パウルのユダヤ的キリスト教徒と同様に、サドカイ派は保守的で、実利主義的で、貴族主義的な党派としてガイガーによって叙述されたのに対して、ファリサイ派はパウルの異邦人キリスト教徒の線に沿って、つまり平等主義的で、進歩的で、民主的なものとしてガイガーによって描かれた。ガイガーにとって、パウロ神学はユダヤ教、異教、アレクサンドリアの神智学という矛盾する諸説の混合である。これに対して、パウロにとってパウロは律法を拒絶し、神をユダヤ的キリスト教の民族主義的限界から解放しようとした初期キリスト教内部のギリシア化する力を示している。さらに、ガイガーとテュービンゲン学派のメンバーはキリスト教をギリシア世界へもたらしたことで、決定的人物としてのパウロ観を共有した。彼がいなければ、キリスト教はユダヤ教の内輪のセクトにとどまっていただろう。しかし、この主張に関わる問題はイエスの役割の軽視である。シュヴェークラーが明らかにしたように、イエスは超自然的あるいは奇跡的な人物ではなかった。イエスは、彼の教えと行為を通して動機づけをした。さらに、彼の努力は彼が創始しようとしたいかなる種類の宗教も彼の最初期の弟子たちに明らかにするには十分ではなかった。その結果、弟子たちの多くはユダヤ教の内部にとどまった。パウロはキリスト教の創始者であるが、パウロによって教えられた神学はイエスについての宗教であり、イエスの信ではない。キリスト教について新しいものはイエスのアクチュアルなメシアニズムではなく、メシアとしてのイエスへの信仰である。もちろん、この出発点ではイエスの歴史性はほとんど関心事とならない⁴⁰。

⁴⁰ Ibid., 118-119.

ヘシエルの解釈にしたがえば、ガイガーは「傾向批判」(Tendenzkritik)の方法論を用いて、諸派の特徴的思想を分類することで、神学的先入観から自由になった聖書文書の歴史批判的研究を行おうとした。しかし、彼はパウルの解釈枠組みに無批判に追従するのではなく、独自の変更を加え、みずからの解釈を提示した。その内容について三つに分けて整理することができるだろう。

第一にパウルの解釈が示した初期キリスト教における異邦人的・パウロ的キリスト教の民主的特徴は、ガイガーの研究ではファリサイ派の特徴を示すものに解釈し直された。第二に、パウルにおいてパウロの思想はキリスト教の成立における決定的な契機として積極的に評価されたが、ガイガーにとってそれは、重要ではあるものの、ユダヤ教からの墮落であり、「ユダヤ教、異教、アレクサンドリアの神智学という矛盾する諸説の混合」にすぎなかった。第三に、パウルの解釈枠組みではパウロに積極的な役割を与えることでイエスの存在をどのように位置づけるかという難問が生じることになった。これに対して、ガイガーにとってイエスとパウロのあいだの距離が遠くなればなるほど、イエスのユダヤ人性が前景化することになるので、キリスト教の側の歴史批判的な聖書研究によってユダヤ人イエスというみずからの解釈の妥当性が高まることになったのである。

上山は、キリスト教において反ユダヤ主義の温床になっていた「^マパリサイ派＝偽善者説」をガイガーは覆し「イエス＝ラビ説」を唱え、しかもイエスをファリサイ派に連なるユダヤ人として描いたことを指摘している⁴¹。同時に、上山はガイガーとキリスト教の旧約学者ユリウス・ヴェルハウゼン (Julius Wellhausen, 1844-1918) の対立を取り上げ、「ヴェルハウゼンはキリスト教におけるヘレニズム的要素の継承を重視したのに対し、ガイガーはユダヤ教の口頭伝承によるラビのタルムードに依拠しながら、ヘレニズム化されたパウロの書簡と新約聖書を相対化した」⁴²と書いている。

⁴¹ 上山『宗教と科学』, 292 頁, 334 頁。

⁴² 同上書, 292 頁。

上山はこの対立のなかに〈ヘブライズムとヘレニズムの相克〉を見ており、ヘシエルとは異なる視点でガイガーを読解していたことがわかるだろう。

以上、ヘシエルのガイガー解釈を少し詳しく辿ってみた。ヘシエルの議論はいまなおガイガー研究において第一級の研究成果として受け入れられているし、彼女の研究を乗り越えるにはかなりの時間を必要とするだろう。しかし、同時にこうした優れた研究であっても、ガイガーとテュービンゲン学派、とくにバウルの関係について言えば、ガイガーが積極的にバウルに言及していない以上、両者の関係を実証的に明らかにすることは今後も難しいのではないかと予想している。本稿もまた、この点について現時点で何か新しい成果を示すことができる訳ではないが、以下ではとくにヘシエルがバウルの「方法論的革新」として指摘した、「神学的考察からのキリスト教の歴史的研究の独立性という主張」と「ユダヤ的キリスト教と異邦人キリスト教のあいだの対立」に焦点を当て、バウルの基本思想を確認し、それを受けて最後にガイガーのユダヤ教理解を少しく考察してみることしたい。

3. 「歴史批判というわたしの方法」と原始キリスト教——F. C. バウルの基本思想

本稿の最初で日本におけるユダヤ思想研究は、20世紀の思想家に大きな関心を払ってきたことで多くの良質な研究成果を生み出してきた一方で、19世紀のユダヤ学者の研究は甚だ不十分であると述べた。このような嘆かわしい研究状況は、実のところプロテスタント神学の研究にも当てはまるはずである。カール・バルト、エーミル（エミール）・ブルンナー、パウ・ティリッヒなどの20世紀に活躍したプロテスタント神学者の研究と比べて、バウルのみならずヨハン・クリスティアン・ホフマン、アルブレヒト・リッチェル、マルティン・ケーラー、ヴィルヘルム・ヘルマンなどの19世紀のプロテスタント神学者の研究は驚くほど少ない。バウルに関しては、翻訳は皆無であり、研究と言えば、森田雄三郎の考察がもっとも

包括的にバウルを扱ったものであろう⁴³。これに対して、英語圏では Peter C. Hodgson, Robert F. Brown, Johannes Zachhuber, David Lincicum たちが精力的にバウルを研究し、彼のテキストを翻訳している。そのなかでもピーター・C・ホジソンのバウル研究は1966年（いまから50年以上前！）に出版されたにもかかわらず、いまなお最初に繙くべき重要な研究書として認められている⁴⁴。

19世紀キリスト教神学に対する最大の批判者にして理解者とも言えるカール・バルトによれば、「バウルは《克服された》という判決を下すのは、今日でも十分時期尚早であるし、それにまさにバウルの問題について考えるかぎり、わかりきっていることながら決してそのような判決を下せない。バウルは神学的な根本問題を提起したのであり、いかなる判断を下すにせよ、いずれにせよこの問題は避けて通れない」⁴⁵。バルトが指摘するバウルの「神学的な根本問題」とは「教会的歴史叙述」であり、「神学的学科の方法」に関わる近代キリスト教の難問だった⁴⁶。ここでバルトのバウル評価

⁴³ 森田雄三郎『キリスト教の近代性——神学的思惟における歴史の自覚』（創文社、1972年）は第三章「歴史的運動としてのキリスト教（F.C. バウルの神学的歴史理解）」でバウルの思想ならびに彼に対する批判を論じている。

⁴⁴ Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur* (New York: Harper & Row, 1966). 最近の研究動向については以下の論文集を参照されたい。 *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, herausgegeben von Martin Bauspiess, Christof Landmesser und David Lincicum (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014). 本書の英訳として以下のものがある。 *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, edited by Martin Bauspiess, Christof Landmesser, and David Lincicum, translated by Robert F. Brown and Peter C. Hodgson (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁴⁵ カール・バルト『19世紀のプロテスタント神学 下』（安酸敏眞・佐藤貴史・濱崎雅孝〔訳〕、カール・バルト著作集13、新教出版社、2007年）、117-118頁。

⁴⁶ 同上訳書、118頁。

を詳述する必要はないと思うが、彼が書いている通り、パウルの関心はいかにしてイエス、原始キリスト教、初期キリスト教、そしてその後の教会の歴史を叙述し、そのさいどのような方法が近代世界にふさわしいものとして必要になるかという点に向けられていた。そして、このような学問的方向性こそ、ユダヤ教の側においてはガイガーその人が取り組んでいた問題と重なり合っていたのである。

ハンス・リーベシュッツによれば、「ガイガーはすでに1836年、テュービンゲンの人々（die Tübinger）に関心をもっていた」⁴⁷。パウルとは名指しされていないものの、研究史的観点から見てテュービンゲン学派のパウルとD. F. シュトラウスはガイガーに対して積極的・否定的影響を与えたキリスト教神学者であることに疑問をはさむ余地はない⁴⁸。

それでは1836年以降のパウルのテキストとは何を指しているのだろうか。パウルは多産な神学者だったので、すべてあげることはできないが、ガイガーの関心やこれまでのガイガー研究史を踏まえると、パウルの代表的著作『イエス・キリストの使徒パウロ』（以下『パウロ』と表記する）⁴⁹に

⁴⁷ Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967), 123; Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 118.

⁴⁸ D. F. シュトラウスとの関係については以下の研究を参照されたい。Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 106-126; Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995), 92; 上山『宗教と科学』, 271-277頁。

⁴⁹ Ferdinand Christian Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums* (Stuttgart: Becher & Müller, 1. Auflage, 1845); Neudruck der 2. Auflage, 1. Theil und 2. Theil, nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. Eduart Zeller (Leipzig: Fues's Verlag, 1866-1867). 第二版が1968年にOtto Zellerから再版されており、本稿では1968年版を用いることとする。なお、最初の英訳はすでに19世紀に出ているよ

示される原始キリスト教を考察する解釈枠組みや方法は、ガイガーの著作を読むうえでも重要な道標になるだろう。本稿では『パウロ』の「第一版への序文」と「第一部 使徒パウロの生涯と働き」に付された「序論 探究の観点——使徒パウロの歴史資料としての使徒行伝——全体の計画」を集局的に読むことで、パウルの解釈枠組みと方法に関する基本思想を取り出してみたい⁵⁰。

『パウロ』の表紙を見ると、「原始キリスト教の批判的歴史への寄与」(EIN BEITRAG ZU EINER KRITISCHEN GESCHICHTE DES URCHRISTENTHUMS)と書かれている。これを受けるかのように、「第一版への序文」ではパウルにとって「使徒パウロの生涯と影響、原始キリスト教の歴史における彼の立場と意義」は彼の長年の関心であり、パウロ

うだが、本稿では第二版の英訳である Ferdinand Christian Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ, his Life and Work, his Epistles and his Doctrine. A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, edited by Peter C. Hodgson, translated by Robert F. Brown and Peter C. Hodgson (Oregon: Cascade Books, 2021)も大いに参照した。

⁵⁰ 本節でのパウルの思想分析については、他の注であげている研究文献に加えて、以下のものも参照した。Friedrich Wilhelm Graf, “Ferdinand Christian Baur (1792–1860)” in *Klassiker der Theologie. Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, 2. Bd., herausgegeben von Heinrich Fries und Georg Kretschmar (München: Verlag C. H. Beck, 1983); Robert Morgan, “Ferdinand Christian Baur” in *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, Volume 1, edited by Ninian Smart, John Clayton, Steven Katz and Patrick Sherry (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); William Baird, *History of New Testament Research, Volume One: From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); Jan Rohls, “Ferdinand Christian Baur” in *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, herausgegeben von Peter Neuner und Gunther Wenz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002).

の書簡と使徒行伝には「批判的研究」が向けられてきたと告げられている⁵¹。

パウルによれば、パウロに対する彼の関心は「コリントの共同体におけるキリスト派」と呼ばれる1831年の論文ではじめて具体的な形になったと言う。そこで彼は次のように書いている。「キリスト教がユダヤ教というより狭い境界を越え始めることも、異教世界におけるより恵まれた影響圏を開き始めることもほとんどなかった最初の時代においてすでに、きわめて明確な見解の対立をもった二つの正反対の派が形成されていた」⁵²。使徒パウロと対立した派がイェルサレムで起こったのであり、「そこでは主の兄弟であり弟であるヤコブがキリスト者の共同体を管理する者として大いに尊敬されていた」⁵³。ここではよく知られたパウルの主張であるペテロとヤコブに率いられたユダヤ的キリスト教と、使徒パウロが大きな役割を果たした異邦人キリスト教の対立がはっきりと指摘されている。

さらに『パウロ』に視線を移してみると、パウルがつねに固執し支持してきたイエス亡き後の原始キリスト教を解釈する重要な枠組みは、次のように言い換えられている。「通常、使徒パウロと彼よりも古い使徒たちが頭だったユダヤ的キリスト教徒のあいだに想定された協調的關係は歴史の証言にしたがって成立することはなかったし、またここで区別されうる両

⁵¹ Ferdinand Christian Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*, 1. Theil (Osnaabrück: Otto Zeller, 1968), V.

⁵² Ferdinand Christian Baur, “Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen und petrini-schen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom” in *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, herausgegeben von Klaus Scholder, Bd. 1: Historisch=kritische Untersuchungen zum neuen Testament, mit einer Einführung von Ernst Käsemann (Stuttgart Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann, 1963), 54.

⁵³ Ibid.

派の対立は、これまで認識されていたよりも深く最古の教会の状況へと食い込んでいた」⁵⁴。やはりここでも使徒パウロとユダヤ的キリスト教徒の対立が強調されており、最古の教会の状況を理解するうえで両派の対立が決定的に重要であることが示唆されている。『パウロ』はこのような対立を背景にして書かれたパウロ研究であり、そこでは「キリスト教のもっとも古い発展の歴史の一契機」が描かれていると同時に、「それ〔キリスト教〕は起源において (ursprünglich) 何であったのか、そして〔キリスト教は〕本質的に (wesentlich) 何であるのか」という「もっとも重要で困難な課題の一つ」が強く意識されている⁵⁵。

さて、ここではバウルによる具体的な考察のプロセスは省略して、彼のテキストで提示されている解釈枠組みを抽出することだけで満足しなければならない。それでは、バウル自身はその枠組みをいかなる方法論に基づいて歴史的に取り出そうとしたのだろうか。

先に『パウロ』の表紙には「原始キリスト教の批判的歴史への寄与」というサブタイトルがあり、「第一版への序文」ではパウロの書簡と使徒行伝に対する「批判的研究」が遂行されることが告げられていると書いた。「批判的歴史」も「批判的研究」も、一次資料に根ざした歴史批判的態度をよく示している言葉であり、ヘシエルが指摘した「神学的考察からのキリスト教の歴史的研究の独立性という主張」が少なくとも字面において容易に確認することができる。

くわえて、バウルは「わたしは、よく知られたものとして歴史批判というわたしの方法 (meine Methode der historischen Kritik) を前提とするこ

⁵⁴ Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1. Theil, V.

⁵⁵ Ibid., VI. キリスト教の起源と本質の問いが過去形と現在形を用いた形式でそれぞれ提起されていることは注目に値する。バウルへの言及はないが、以下のハルナック論はバウルの問題意識を理解するうえで大いに有益である。水垣渉「「キリスト教とは何か」の問いをめぐって」（『日本の神学』第49号、2010年）。

とができる」⁵⁶と書いている。「わたしの方法」というように一人称で書かれているところに、歴史批判的方法に対するバウルの並々なぬ自負を感じることができるだろう。彼は戸惑いながらも、人々が自分を「新しい批判的学派の創設者にして師」⁵⁷ (der Stifter und Meister einer neuen kritischen Schule) と呼ぶことにも言及している。

バウルによれば、「キリスト教の起源的歴史 (die Urgeschichte des Christentums)、すなわちキリスト教の成立と最初の発展を……批判的に研究することがわれわれの時代の偉大な課題であり、われわれの時代のもっとも普遍的な関心と運動のもっとも奥にある核心からのみ生じうる課題である」⁵⁸。彼にとって時代はキリスト教の起源と発展を批判的に研究することを要請しているのであり、その意味では「高度な学問領域における時代の大部分の努力は批判的であり歴史的である」⁵⁹。

批判的で歴史的な態度とは起源に立ち返ってすべてを問うことである⁶⁰。歴史的根拠に基づいた現在についての妥当性のみならず、「究明された個別的なものの諸連関から全体への明瞭な洞察を得るために、すでにすべてが包含されている諸々の始まりと最初の諸要素に向けて、いたるところ

⁵⁶ Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1. Theil, VI.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., 3.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ 本稿では「批判的」と「歴史的」の意味を、「起源」の問題に引きつけて理解しているが、バルトは次のように書いている。「批判的な方法とは、積極的には、思弁的な方法、つまり歴史を歴史の理念のプロセスとして認識することを意味している」。理念は歴史のなかで運動しながら展開する限り、始まり＝起源と密接に関係している。のちに議論されるユダヤのキリスト教と異邦人キリスト教の対立のみならず、起源としてのイエスの存在、そして教会の歴史もまた歴史における理念の運動と発展であり、その意味ではバウルの批判的考察の対象であると同時に批判的考察の所産である。バルト『19世紀のプロテスタント神学 下』, 122頁。

ろで遡ろうとする」⁶¹ こと——バウルにとって古代のキリスト教はこのような歴史批判的態度のもとで研究されなければならなかった。もちろん、過去に視線を送り返すのは現在における「思考の独立性」であり、「その意識の自己確信のなかでそれ自体においてとどまっている精神」である⁶²。「現在の意識が過去とともに媒介されなければならない必然的な精神の過程」⁶³ という批判的課題にいかなる意義があるのか。彼は、このような問題意識とともにキリスト教の起源と発展について問おうとする。

一方で、キリスト教は現在のあらゆる信仰と思考が規定される偉大な精神的力であり、精神の自己意識が担われ保持される絶対的原理であり、本質的にキリスト教的であることなしに、その原理はみずからのうちに安定や存続すらもちえないだろう。他方で、その本質にしたがってキリスト教とは何であるかとは純粹に歴史的な問いであり、その答えはキリスト教自体がその起源を選び取った過去のうちにのみある。まさにだからこそ、問いもまた現在の意識が過去へと与えられる批判的立場によってのみ解き明かすことができるのである⁶⁴。

キリスト教とは本質的に現在において安定した精神的力にして絶対的原理である。しかしキリスト教をそうたらしめている本質を理解したければ、現在の研究者は過去へ遡って、その起源を批判的に考察しなければならない。まさに先に述べたように、キリスト教研究は「高度な学問領域における時代の大部分の努力は批判的であり歴史的である」ような状況の前に立たされているのであり、バウルもまた時代の要請に背を向けることはないし、バウル自身がこれを要請しているとも言える。

⁶¹ Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1. Theil, 3.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 4.

⁶⁴ Ibid.

こうして議論は、ふたたび本節の最初で指摘したパウロによる原始キリスト教の解釈枠組み——ペテロとヤコブに率いられたユダヤ的キリスト教と、使徒パウロが大きな役割を果たした異邦人キリスト教の対立——に戻ってくる。彼は歴史批判的方法を用いて新約聖書を解釈したことで、イエスの存在を別とすれば、キリスト教の起源や発展の重要な契機を両派の対立に見ている。これは言い換えれば、「いかにしてキリスト教は、ユダヤ教の単なる一形式にとどまることなく、しかも最終的にそのなかにふたたび沈んでいくこともなく、ユダヤ教からみずからを引き剥がし、ユダヤ教とは本質的に異なり、ユダヤ教の民族的偏狭主義から解放された一つの新しい宗教意識と生の形式としてユダヤ教と対置されるために、それ自体の独立した原理のなかでみずからを把握したのか」という問いであり、パウロはこれを「キリスト教の起源の歴史」におけるもっとも重要な点とみなしている⁶⁵。この文脈において、パウロはキリスト教が「普遍史的意義」⁶⁶を獲得するうえで重要な役割を果たしたことも確認されている。

パウロが叙述した原始キリスト教の歴史は、ユダヤ的キリスト教と異邦人キリスト教の対立で終わるわけではない。過去と現在をめぐる意識の説明からもわかるように、彼の新約聖書解釈の方法はヘーゲル哲学の図式が色濃く反映しており⁶⁷、この両派の対立は総合に向かって進んでいく。かくして『キリスト教と最初の3世紀のキリスト教会』（第1版1853年、第2版1860年）において、「キリスト教的原理の発展過程」は次のように総括される。

キリスト教は普遍的な救済原理として確立され、ユダヤ教の偏狭主義

⁶⁵ Ibid., 5-6.

⁶⁶ Ibid., 6.

⁶⁷ パウロ神学の解釈もまた、ヘーゲル哲学を背景にしてなされている。Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung, Band IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (München: C. H. Beck, 2001), 274.

の内部にとどめおかれようとしたあらゆる対立はキリスト教の普遍主義のなかで止揚された。このことは二つの点で生じ、そこでは二系統の現象がそれぞれ固有の独立した経過をたどった。一つはローマ教会のなかにあり、もう一つはヨハネ福音書を形成する。この両者の点においてキリスト教的意識はより自由な発展のなかで同じ目的、すなわちカトリック教会の理念の現実化（die Realisierung der Idee der katholischen Kirche）を見ている⁶⁸。

原始キリスト教の内部に残っていたユダヤ教的なものは、こうして「カトリック教会の理念の現実化」に向けて解消されていく。このようなヘーゲルの弁証法の図式はパウルの新約聖書解釈のいたるところに見ることができる。彼にとってある理念がユダヤ教とキリスト教のあいだで対立をくり返しながら現実化していく過程は、キリスト教の起源、本質、そして発展を理解するうえできわめて重要な解釈枠組みだった。そして、これは同時にパウルの弁証法的歴史観、すなわち発展的歴史観とも呼べる彼の歴史哲学を顕著に示すものでもある。プロテスタント神学者エルンスト・トレルチが書いているように、「パウルの作品はヘーゲルの弁証法における発展思想の特殊な理解に基づいている。彼はキリスト教の歴史をキリスト教的理念の自己展開と自己運動として、そしてキリスト教的理念それ自体を普遍史と宗教史のなかで展開される宗教的＝形而上学的理念一般の絶頂として描写する」⁶⁹。

⁶⁸ Ferdinand Christian Baur, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, herausgegeben von Klaus Scholder, Bd. 3: Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, mit einer Einführung von Ulrich Wickert (Stuttgart Bad-Cannstatt: Friedrich Frommann, 1966), 172. 引用文中の“Realisierung”は原文の通りである。

⁶⁹ Ernst Troeltsch, “Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur” in *Festgabe für D. Dr. A. von Harnack, Professor der Theologie in Berlin, Exzellenz, Wirkl. Geh. Oberregierungsrat zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von*

バウルにとって対立は発展の契機であり、それとともに歴史はおのずと展開していくのである。もちろん、発展的歴史観は歴史における相対性を誘発する原因にもなりうるものであり、20世紀のキリスト教神学者は歴史意識が隔々に浸透した近代世界のなかでいかにしてキリスト教の絶対性を語るか、あるいはもはや語りえないのかという難問を前にして大いに苦悩した。

ガイガーもまた、ヘーゲル＝バウルの、いや「高度な学問領域における時代の大部分の努力は批判的であり歴史的である」という19世紀の問題意識から影響を受けながら、ユダヤ教の歴史を語り、キリスト教神学者のみならずドイツ社会に対してユダヤ教の意義を弁証しようとした。最後にふたたびガイガーの思想に戻り、彼のユダヤ教理解の一端を示して本稿を閉じることにしよう。

4. 解釈される聖書あるいは発展するユダヤ教 — A. ガイガーのユダヤ教理解

前節でバウルが新約聖書の歴史批判的研究を通じて、原始キリスト教内における対立やユダヤ教からキリスト教が離れていく過程が記述されていたことを明らかにしたと述べた。しかも、彼の古代キリスト教理解は発展的歴史観の枠組みによって強く規定されていたことも指摘した。

このようなバウルの基本思想は、深いところでガイガーのテキストとも通底していると思われる。もちろん、先に書いたように、ガイガーは積極

Fachgenossen und Freunden (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921), 284. 英訳として以下のものも参照した。Wilhelm Pauck, “Adolf von Harnack and Ferdinand Christian Baur: Troeltsch’s Contribution to a *Festschrift* dedicated to Harnack” in *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, translated by Wilhelm Pauck (New York: Oxford University Press, 1968).

的にパウルの名前をあげない以上、両者の思想的影響関係を実証することは難しい。しかし、ここではガイガーのテキストからパウルの基本思想と共鳴すると思われる箇所を選び、少しく論じてみよう。

ガイガーはみずからが中心になって発行していた雑誌に多くの論文を寄せただけでなく、いくつかの画期的な著作も残している。そのなかでも『ユダヤ教の内的発展に関連する聖書の原典と翻訳』（*Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, 第1版 1857年, 第2版 1860年, 以下『聖書の原典と翻訳』と表記する）と『ユダヤ教とその歴史』（*Das Judentum und seine Geschichte*, 第1版 1864年, 第2版 1865-1871年）は19世紀ユダヤ学における特筆すべき成果である。どちらの著作もユダヤ教における聖書と歴史に焦点を当てたものであり、本稿のテーマとも密接に関連している。とくに前者の聖書論はタイトルを見ると、ユダヤ教の歴史には「内的発展」があったことが示唆され、それが聖書の翻訳の問題と関係づけられていることがわかる。本稿全体のテーマから考えても、ここでは前者の著作を取り上げることにしたい。

1974年、ガイガー没後100年を記念して、ヘブライ・ユニオン・カレッジでシンポジウムが開催された。その内容は翌年1975年に小冊子にまとめられ出版され、そこにはいまなお参照に値する重要な論稿が所収されている。

ガイガーと聖書学の関係を扱った Nahum. M. Sarna によれば、「彼〔ガイガー〕は聖書の近代のかつ体系的研究をユダヤ学のプログラムに組み入れた最初のユダヤ学者だった」⁷⁰。そのガイガーの聖書論である『聖書の原典と翻訳』は、「聖書と民族のあいだの込み入った関係に関する洞察」⁷¹がなければ存在しなかった作品であり、その根本にある前提とは「聖書テキ

⁷⁰ Nahum M. Sarna, "Abraham Geiger and Biblical Scholarship" in *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, edited by Jakob J. Petuchowski (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1975), 22.

⁷¹ Ibid., 24.

ストの歴史は民族の歴史と絡み合っており、テキストそれ自体は、生への応答であることで、聖書テキストの外的歴史からイスラエルの信仰の内的歴史を再構築することを可能とするように、民族の難局にみずからを絶えず適合させてきた」⁷² というものである。

聖書とはユダヤ民族の生への応答であり、その意味において、聖書は民族の困難な歴史にしたがって書かれてきたという事実、すなわち聖書は不変的書物ではなく、ある時期まではユダヤ民族の生と歴史のなかで不断に改訂がなされてきたという見方こそ、ガイガーの基本的な聖書観だと言える。このようなサーナの指摘を、たしかに『聖書の原典と翻訳』から読み取ることができる。以下、長くなるが関連箇所をすべて引用しよう。

聖書は、死んだ書物ではなく、永遠に生ける言葉 (ein ewig lebendiges Wort) であり、いつの時代でもそうであった。聖書はあらゆる世代に向けて語り、あらゆる世代を教え導き、その十全な心情を若々しい言葉のなかではっきりと打ち出し、つねにあらゆる世代のなかに現に在るものであって、古代の完結した書物ではない。過ぎ去って消えていった時代のものの見方を熟知するために、人は聖書の意味にみずからを開かなければならないだろう。他方で、人はそこで異なる道を進んだ。それゆえ、もし人が古代の他の著作を、それが執筆された時代の理念にしたがって容易に解釈することを試み、固有の見解や時代の見解の転送を避けようとするならば、それは聖書においては反対だった。永遠の言葉はある特定の時代に属していなかったし、それが文書化された時代に左右もされえなかったし、同様に表向きは新しい真理や知識を欠いてもいけなかった。だからこそ、どの時代、どの方向性、どの個性も聖書のなかへ固有の全体的解釈を持ち込んだのである。だからこそ、拡張、注釈、類型的で象徴的な説明の試み〔を持ち

⁷² Ibid., 25.

込んだのである〕。客観的解釈へのあらゆる努力と願望では、このようなことは成功せず、そして不信仰者でさえ彼の嫌悪を説明の試みへと持ち込む。いまや、このことは釈義の大きな不確実さをもたらすかもしれないが、ここにおいてそれだけ一層高度にすべての者にとってすべてである聖書の意義が示される。しかし、いまだ聖書がしっかりと完結する以前の時代では、より後の時代において釈義に基づいて生じたものは、改訂（Uebersetzung）によって生じたにちがいがなかった。聖書は民族の十全な精神的生（das volle Geistesleben）を含んでおり、それを完全に表現し、聖書は誰に対してもその固有のよりすぐれた確信を言い表した。ザドクの子孫のもとでの第二の国家的生活の最初の時代に知られるにいたった活動的な蘇りにおいて、いまややっと聖書を真理たらしめようとする十分な努力において、そして固有の心情をその内実と完全に同一視しようとするにちがいがなかったし、その意識は何も疑うことなく聖なる書物に欠けている輝くものを生み出し、まったくとらわれることなくすでにあるものに固有の印章（Stempel）さえ押したのである⁷³。

この引用は、ガイガーの思想を理解するうえできわめて重要な位置にあり、彼の複雑な聖書観を示している。彼は歴史批判的方法に基づいて聖書やユダヤ教の諸文献を研究しようとしたが、それは当該テキストが書かれた時代に即して、そのテキストの意味を復元するという素朴な見方におさまらない学問的態度である。すなわち、聖書は「永遠に生ける言葉」であるがゆえに、あらゆる世代と関係しているものであり、言い換えれば、特定の時代に限定されない意味の広がりや影響力をもっていることになる。あ

⁷³ Abraham Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums* (Breslau: Julius Hainauer, 1857), 72.

らゆる時代の聖書解釈者はみずからの主観性を聖書のなかに持ち込むことが許されているし、実のところそうせざるをえなかったのである。ヘシヤルは上記の引用の前半部分とホジソンのバウル研究に依拠しながら、解釈者自身の主観性をテキストの読解から排除することはできないという解釈学的問題は、バウルとガイガーが共有する点であることを指摘している⁷⁴。くわえて、彼女はこのような解釈者の主観性が否応なくテキストに持ち込まれてしまうことと、キリスト教に優越性を与えるような「神学的選好」、そしてそれがもたらす「反ユダヤ的偏見の正当化」は異なるとも断言している⁷⁵。

ヘシヤルの指摘は正鵠を射たものだと思うが、引用文の後半への言及はとくにない。筆者の見るかぎり、そこではガイガーの思想における解釈と発展の関係がさらに述べられている。すなわち、ガイガーはどの時代であっても解釈者の主観性がテキストに注がれることで「釈義の大きな不確実さ」がもたらされる可能性があることを否定しないが、同時にそこに聖書、もっと言えばユダヤ教の内的発展を見ているのである。ここで重要なことは完結したあとの聖書の解釈というよりも、完結する以前の聖書に「改訂」が施されていたという点であり、それは聖書釈義の不確実性を惹起するのではなく、聖書ならびにユダヤ教の内的発展の存在を告げているという彼の学問的確信である。

したがって、聖書には主観性としての「〔ユダヤ〕民族の意識」が当然ながら反映しているのであり、その意識は「聖なる書物に欠けている輝くものを生み出し」たとさえ、ガイガーは言う。これは、聖書は最初から完全なものとして存在していたのではなく、「〔ユダヤ〕民族の意識」が生み出したものによって補われながら、「固有の印章」が押されていったこと、つまり聖書のうちでは内的発展が起きていたのだとするガイガーの歴史主義的見解をはっきりと示している。こうして聖書や古代ユダヤ教の内的発展

⁷⁴ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 122.

⁷⁵ Ibid.

を解明しようとするガイガー、そして彼のユダヤ学にとっての大きな関心事は、文献資料にあらわれた「固有の印章」を突き止めることである。このようなガイガーの試みは、まるでバウルが新約聖書の読解を通じて、原始キリスト教のなかに対立する派の固有の主張や傾向があることを認めながら、キリスト教がユダヤ教から離れ、「カトリック教会の理念の現実化」に向けて進んでいく状況を突き止めようとする姿と重なる。別の個所でも、ガイガーは「ある時代の一般的動向」に押された「印章」を探す必要性を強調している。

ある書物に特定の刻印を押した時代の特徴は、ある民族がその外的ならびに内的歴史の経過のなかで経験し、みずからのうちに受け入れた出来事、印象、努力、そして見解を主に反映させている。……しかし、ある時代の一般的動向はその精神的所産のなかにくり返し見出され、われわれはこの紛れもない印章（Stempel）を探し出さなければならない⁷⁶。

聖書にはユダヤ民族の経験が反映されていると同時に、ユダヤ民族が生きた時代の特徴もまた刻印されている。聖書は「民族の十全な精神的生」を含んでおり、ある時代の一般的動向もまた「精神的所産」としての聖書に内包されているものとして理解できる。

これまでの引用を読むとすぐに気づくことだが、ガイガーは歴史におけるユダヤ民族の精神の働きに注目しており、別のテキストでも彼は民族の精神的生をユダヤ学の定義や研究目的と関連づけながら強調している。このことは、ガイガーがベルリンのユダヤ学高等学院で1872年から74年にかけて行った彼の講義録のうちにも確認可能であり、そこで彼はユダヤ教の精神的生とその特殊性について述べている。

⁷⁶ Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, 41-42.

ユダヤ学は、ある特殊な領域のなかで活動していた精神的生 (Geistesleben) がもっている独特な方向の考察であり、その領域はまさにユダヤ教 (Judenthum) を築き、発展させ、広く知らしめ、現在にいたるまで活力をもってそれ〔ユダヤ教〕を育てているのである⁷⁷。

ガイガーによれば、ユダヤ教を成立させる特殊な領域が存在し、そこでは独特の傾向をもった「精神的生」が働いている。ユダヤ学は、まさにこの「精神的生」を考察する学問であり、「精神的生」は聖書を含めたユダヤ教そのものが生成する「ある特殊な領域」で活動している。興味深いことに、こうしたガイガーの定義は、かつてブーバーが述べた「原聖書的つまり聖書以前の聖書的雰囲気」、すなわち聖書を聖書として成立させる特殊な傾向をもった雰囲気とも通底するような全体と部分の解釈学を示唆しているだろう⁷⁸。ガイガーにとってユダヤ教はどこまでも歴史批判的方法の対象である。しかし、それだけではなく、かかるユダヤ教そのものが生成する背後には精神的生が働く形而上学的領域が存在しており、ここにガイガー独特のユダヤ教理解があると言えるだろう。

これに対して、ガイガーと同じように当時の代表的ユダヤ学者だったイマヌエル・ヴォルフ (Immanuel Wolf, 1799-1847) は、その記念碑的論文「ユダヤ学の概念について」(Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, 1822) のなかで、ガイガーとは異なるユダヤ教ならびにユダ

⁷⁷ Abraham Geiger, "Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums" in *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von Ludwig Geiger, zweiter Band (Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1875), 39.

⁷⁸ ブーバーの聖書解釈については、以下の拙論を参照されたい。佐藤貴史「マルティン・ブーバーの聖書解釈——神話、悪、想像」(『宗教哲学研究』第36号, 昭和堂, 2019年)。もちろん、本文で述べられているユダヤ教と聖書は別の概念なので、ガイガーとブーバーを安易につなげることには注意しなければならない。

や学理解を示している。ヴォルフ自身はこの有名なテキストを公表しただけで、その後、とくにユダヤ学の歴史のなかで積極的に言及されることはない。しかし、彼のテキストは19世紀ユダヤ学研究において欠くことのできない重要作品であり、ガイガーと対比することで、ガイガーの思想の独自性も浮き彫りになるので、ここで簡単に見ておきたい。

ヴォルフは、テキストの冒頭で次のようにユダヤ学の定義を述べている。

ユダヤ学（*Wissenschaft des Judenthums*）について語ろうとするならば、次のことが自明である。すなわち、ここでの *Judenthum* という語は、宗教、哲学、歴史、法制度、文学一般、市民生活およびあらゆる人間の事柄に関連しており、ユダヤ人の状況、特質、彼らが成し遂げたものすべてを示す総体概念（*Inbegriff*）として、そのもっとも包括的な意味で用いられているのであり、ユダヤ人の宗教だけを意味するような、より限定された意味において用いられているのではない⁷⁹。

読んですぐわかるように、ヴォルフの *Judenthum* の定義においてはガイガーのような形而上学的要素が入る余地はきわめて限定されている⁸⁰。なぜなら彼にとって *Judenthum* とは「宗教、哲学、歴史、法制度、文学一般、市民生活およびあらゆる人間の事柄」であり、この「人間的」という表現によって、*Judenthum* とは人間の行為や認識と深く関係する歴史的概念であることが表示されているからである。もちろん、ヴォルフは *Judenthum* のなかでは「宗教的理念」⁸¹ が大きな役割を果たしていること

⁷⁹ Immanuel Wolf, "Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums," *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (1822/1823), 1. (イマヌエル・ヴォルフ「ユダヤ学の概念について（訳者解題と抄訳）」佐藤貴史[訳], 『北海学園大学 人文論集』第70号, 2021年, 135頁)。

⁸⁰ ここでのヴォルフの定義を踏まえると、*Judenthum* を「ユダヤ教」と訳すことは難しいので、原語をそのまま表記することにしたい。

も同時に述べているが、彼にとって Judenthum 概念はユダヤ学の対象として歴史的に措定されるべきものであることが基本的には前提とされていると考えるべきだろう。その意味では、ガイガーのように Judenthum そのものが成立する形而上学的領域について、彼が積極的に語ることはない。

このような簡潔な仕方であっても両者の違いを指摘することができるが、歴史的発展との関係で言えば、両者は非常に近い位置にある。ヴォルフは次のように書いている。

Judenthum の根本原理はふたたび内的な欲求のなかに含まれており、時代精神にしたがってある形態に向けて発展しようとしている。しかし、時代にふさわしい仕方（*Zeitgemäß*）で、この発展は学問の方法に基づいてのみ生じることができる。なぜなら学問性の立場はわれわれの時代の独自の立場だからである⁸²。

ガイガーについてはもうくり返さないが、ここではヴォルフもまた Judenthum の発展、しかも「時代にふさわしい仕方」で Judenthum は発展すると書いている。このような発展的歴史観に基づいたユダヤ教理解は、19世紀ユダヤ思想の重要な特徴だとみなしてよい。というのも、伝統的にユダヤ教は非歴史的な存在としてみずからを理解してきたのであり、発展の理念を知らなかったからである。永遠性に固執する伝統的ユダヤ教と、近代世界のなかで、そして近代世界にふさわしい仕方発展するユダヤ教とのあいだにある対立は、19世紀ドイツのユダヤ学者にとって焦眉の課題だった。

くわえて、発展的歴史観は、ときに彼らの啓示理解を掘り崩すような思想的威力ももっていた。ユダヤ教のみならず、キリスト教にとっても歴史意識が浸透した近代世界のなかで啓示の絶対性を維持することはきわめて

⁸¹ Ibid. (同上訳論文)。

⁸² Ibid., 24. (同上訳論文, 143 頁)。

困難な課題だったに違いない⁸³。バトニツキーはユダヤ教が近代世界での生き残りを賭けてプロテスタント的宗教概念を受け入れたと述べたが、発展的歴史観もまたユダヤ教の生き残りに多大な影響を与えたはずである。もちろん、これはユダヤ教に限られた問題ではなかった。キリスト教もまた、歴史意識の時代を前にして無傷ではいらなかったものであり、歴史という舞台でくり広げられる、みずからの存亡をかけた戦いに巻き込まれていかざるをえなかったのである。

おわりに ― 共闘と離反

歴史におけるユダヤ教の発展 ― これは、近代ドイツ・ユダヤ思想史研究においてはモーゼス・メンデルスゾーン（Moses Mendelssohn, 1729–1786）とレッシングの関係にまでさかのぼる根本問題である。エルンスト・カッシーラーは名著『啓蒙主義の哲学』のなかで、メンデルスゾーンとレッシングの関係について興味深く論じている。宗教の違いはあれ、両者のあいだには真の友情があった。しかし、メンデルスゾーンはレッシングのいわゆる「人類の教育」なる思想だけではどうしても受け入れることができなかった。メンデルスゾーンにとって、「人類最高の目標の実現が歴史のような、あらゆる種類の不合理と矛盾、絶え間ない動揺と誤謬の可能性を包蔵している案内人に委ねられる」という考えは、最後まで想像できないものであった⁸⁴。

⁸³ ガイガーの思想における発展や啓示の概念の重要性については以下の研究を参照されたい。筆者は、これらの論点はガイガー解釈の要だと考えている。Michael A. Meyer, “Abraham Geiger’s Historical Judaism” in *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*; Michael A. Meyer, ““Scripture or Spirit?”: The Revelation Question in German-Jewish Thought of the Nineteenth Century” in *Judaism within Modernity. Essays on Jewish History and Religion* (Detroit: Wayne State University Press, 2001).

⁸⁴ エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学 上』（中野好之〔訳〕、筑摩書

18世紀のユダヤ的啓蒙（ハスカラ）の偉大な思想家メンデルスゾーンでさえ、彼のユダヤ教理解と一致しない発展的歴史観から距離を取らざるをえなかった。しかし、19世紀になると事態は違う方向に向かっていた。ガイガーとバウルのあいだにはメンデルスゾーンとレッシングのような実際の友情や交流は存在しなかったが、歴史批判的方法や発展概念に関してはお互いに理解しあえるところがあったのではないだろうか。近代世界にふさわしいユダヤ教とキリスト教の学問的理解を目指した二人のあいだにはある種の共闘があったのかもしれない。ガイガーは言う。資料を学問的に批判することは「いかなる教義的前提によっても妨害されてはならない。ユダヤ教はそのような偏見をもたない批判的吟味も恐れる必要はないだろう」⁸⁵。ユダヤ教の部分を変えれば、バウルが語ってもおかしくない言葉である。しかし、すでに述べたようにガイガーはバウルをはじめとしたキリスト教神学者が無自覚に保持している反ユダヤ的ユダヤ教理解を受け入れることはできなかった。かくしてガイガーとバウルの共闘は、結果的にガイガーの離反を引き起こした。本稿では研究史の整理も踏まえて、ガイガーの思想をバウルに代表されるプロテスタント神学との関係に基づいて追いかけてきたが、そこに伏在する両者の共闘と離反は複雑な19世紀ユダヤ学研究の一端を示しているはずである。

* 本研究は JSPS 科研費 21K00092 の助成を受けたものです。

房〔ちくま学芸文庫〕, 2003年), 314頁。カッシーラーはこの問題におけるヘルダーの決定的な一歩についても触れているが、マイヤーによればガイガーは「レッシングの初期の神学的著作」や「ヘルダーの著作」から大きな影響を受けていた。Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, 89. なおレッシングの「人類の教育」の思想については、安酸敏眞『レッシングとドイツ啓蒙——レッシング宗教哲学の研究』（創文社、1998年）の第6章を参照されたい。

⁸⁵ Abraham Geiger, "Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums," 62-63.