

公開シンポジウム

「「聖人」のことば ―先入観を超えて―」

第一部 個別報告

長谷川修一、辻学、森山央朗、馬場紀寿、矢田尚子

第二部 パネルディスカッション

コメンテーター 久保田浩

公開シンポジウム 「『聖人』のことば —先入観を超えて—」

日時：2020年1月11日（土）

場所：立教大学太刀川記念会館カンファレンスルーム

主催：JSPS科研費挑戦的（萌芽）17K18492 「『聖典』・『経典』

解釈における『先入観』についての分野横断的研究」

第一部

主催者挨拶・趣旨説明 長谷川 修一（立教大学文学部教授）

○長谷川：皆さん、ようこそおいでくださいました。公開シンポジウム「『聖人』のことば —先入観を超えて—」、時間になりましたので始めさせていただきますと思います。

まず、私からご挨拶させていただきます。この公開シンポジウム、「『聖人』のことば —先入観を超えて—」というのは、日本学術振興会の科研費、挑戦的研究（萌芽）というものを2017年から2020年度にかけていただき、5人の研究者を中心として行ってきた研究についてのシンポジウムです。研究題目は、「『聖典』・『経典』解釈における『先入観』についての分野横断的研究」というものです。本シンポジウムは、この3年間の研究成果を公にし、世に問う機会として設定しておりますので、本日は私たちの研究成果を皆様にお聴きいただきたいと思います。私は研究代表者を務めております立教大学の長谷川と申します。よろしく願いいたします。

本研究は、古典文学分野における各研究者集団の閉鎖性を打ち破るという大きな目的を掲げてやってまいりました。文学研究におきましては、さまざまな先入観というものがテキストの客観的な解釈というのを阻害し、誤読を生じさせる可能性が常に存在しております。特に解釈の長い長い伝統を持っております古典文学作品の場合には、その伝統が時として先入観となって研究者の読みを束縛し、そして視野を狭める、そういうこともあります。古典文学作品の中でも、『聖典』『経典』として、人々に崇敬されているものには、とりわけ解釈にも、長く強固な伝統というものができ上がっております。加えて、テキストそのものや、筆者、登場人物、時には注釈者までもが神聖視されておりますので、そうした先入観からの脱却は時として難しい場合もございます。それゆえ、『聖典』『経典』に付随する先入観からの脱却は、地域、言語、宗教の別なく、それらを研究対象とする者にとって共通のテーマであると言えるでしょう。

ところが、これまでこうした問題は、それぞれの地域、言語の古典文学研究において、個別に認識されるということはありませんでしたが、分野にまたがる共通の問題として意識されることは少なかったよ

うに思います。その主な原因としては、研究分野の間に横たわっている、見えざる壁があったのではないかと思います。ご存じのとおり、研究内容というのは現代になりますと、非常に専門化、そして細分化が進んでいきまして、それぞれの言語で書かれた文学特有の問題に対する意識が先鋭化した結果、各研究者は、自分の専門分野の狭い殻に閉じこもってしまい、ほかの地域、言語の文学研究分野の方法や理論から学ぶ機会を逸してまいりました。

ある地域、言語の文学研究分野で、新たに誕生した方法や理論というものが、別の分野にも適用されるという例は、これまでもたくさんありましたけれども、古典文学研究の分野には、そうした方法や理論のいわゆる伝播に時間がかかるきらいも見られます。

地道な長期の訓練を古典文学研究は要しますし、そして目に見える成果は短期的に得られにくい分野でありますので、少数の研究者によって、また個別に行われることも多いわけです。そのために、特に視野狭窄的になりやすく、研究自体の閉塞化も起きやすい傾向にあります。

こうした現状に鑑みまして、本研究では、古典文学作品の中でも、特に『聖典』や『経典』を扱う研究者が直面する共通の問題、すなわち、解釈の伝統に由来する先入観というものに着目し、各研究分野の壁を越えて、古典文学研究全体に通底するこの問題意識を共有することを目指してまいりました。

具体的には、旧約聖書学、新約聖書学、ハディース学、仏教学、中国古典学の各分野の『聖典』『経典』研究において、伝統的にどのような先入観というのが存在し、それが客観的な研究をどのように妨げてきたのかを明らかにするとともに、その情報を、分野を超えた研究グループ内で共有すべく研究を進めてまいりました。

そして、そうした先入観からの脱却を目指すような新たな文学研究の方法、理論について報告し、その有効性や限界についても議論をしてまいりました。このような情報共有や、議論を通しまして、各分野における研究者集団の閉鎖性を打ち破り、各研究メンバーが自らの研究を、文学研究分野全体の中で相対化する機会を得ると同時に、研究の視野を広げて、個々の研究を発展させることにつながってきたと考えております。

本シンポジウムでその成果の一端を公表することにより、本研究の成果が各学会にも影響を及ぼし、また古典文学研究分野全体の活性化につながることを期待したいと思います。

最初は「ヘブライ語聖書本文の歴史」という私の発表から始めます。ハンドアウトがございますので、大体これを口で読むような形でお話ししたいと思います。時間が限られておりますので、もしかすると途中、飛ばすところもあるかもしれません。

「ヘブライ語聖書本文の歴史」 長谷川 修一

「ヘブライ語聖書」といいますのは、このヘブライ語で『タナハ』と呼ばれるユダヤ教の聖典です。キリスト教の立場からは『旧約聖書』と言われております。このタナハというのは、1冊の本の形をしていますが、ページをめくっていただきますと、『創世記』だとか『出エジプト記』だとか、さまざまな書物というものがおさめられています。後でお話ししますが、歴史的な過程から見ますと、選集、アンソロジーと呼ぶことができるかと思っております。そして各書物の成立過程というのはそれぞれ異なっております。

この『タナハ』は伝統的に、「トラー」 「ネビーム」 「ケトゥビーム」の3部構成とされてきました。トラーというのは、日本語では律法と訳されていて、ネビームは預言者、ケトゥビームは諸書と訳されていますが、聖典になった順番としては、この順番だと従来考えられていますが、それは必ずしも個々の書物の成立順序を示してはいません。全体の、一つ一つの書物の成立過程を追うのは、この限られた時間では不可能ですので、ここでは『列王記』と『預言書』というのを例にとって、その成立過程について考察いたします。

まず、『列王記』がどういう書物かということですが、皆さんもお名前をご存じのダビデという古代のイスラエルの王様がいました。このダビデ王の治世の最晩年から、彼が築いた王国が、彼の孫の時代に南北に分裂し、それぞれがアッシリアとバビロニアという王国によって滅ぼされてしまうまでを描く書物ですね。一般には、申命記史家と呼ばれる著者もしくは編纂者が、『ヨシュア記』から『列王記』に至るまでの、つまり『列王記』だけではなく、それよりもっと前の部分から全体を1つの視点のもとに描いた歴史叙述的な作品と考えられています。

この一連の作品には、イスラエルの神に、イスラエルの民が従順であったのか否かということを中心軸としながら、その歴史を描くという特徴があります。その目的というのは、一般的には、バビロニアに連れていかれた人々に神の律法に従うことの重要性というものを説くためだったと解されています。

この『列王記』がどのように執筆・編纂されたかについてお話します。まず、どういう契機によって執筆がなされたかということについては、2つ大きな説がありまして、今のところ決着を見ておりません。1つは、紀元前7世紀、ヨシュアという王様がいて、彼が自分の都に祭儀を集中させるために、王国中のほかの聖所などを破壊した。これは「宗教改革」などと言われます。そういう政治・宗教的課題を解決するために1つの歴史叙述というものを編んだのだ、という解釈があります。

もう一つは、バビロニア捕囚のときに、どうして我々はこのような災いを経験しなくてはいけないのかということを説明するために編まれた、という説があります。

いずれにしても、『列王記』の個々の記述内容を見ていきますと、1人の人物が全くのゼロから創作したわけではないことは明らかです。その背後に、その人物が使ったであろう資料というものがある程度想定できます。一つの国の王様が、隣の国の王様の治世第何年に即位して、何年間王位にあって、お母さんの名前が何で、こんなことをしましたという、かなりドライな記述が続く部分があり、こういったところは何らかの公式文書に基づいているだろうと考えられます。

それから、あとはさまざまな、恐らく口頭伝承に基づいている部分というものも考えられています。こうしたさまざまな資料を使って、著者もしくは編纂者は、みずからの神学的、もしくはイデオロギー的指針に従って、歴史を叙述したと考えられています。

次のカテゴリーにまいります。『預言書』というところですね。『預言書』というのは幾つかございまして、一番有名なのは、『イザヤ書』 『エレミヤ書』 『エゼキエル書』などというもので、一つ一つの書名は預言者の名前から取られています。この三つは三大預言書と呼ばれています。それから『ホセア書』 『ヨエル書』等々の『十二小預言書』を総称して『預言書』と呼んでいます。基本的には、かつて実在し、そして活動、つまり預言をした、そういう預言者の言葉や、それから彼らの生涯や活動について語られている書物と考えていただければよいと思います。

この執筆・編纂なのですが、それぞれ預言者自身が書いたものは恐らく1つも無いと思うんですね。ただし、預言者の言葉を聞き知っていた弟子集団というのが恐らく形成されていたかと思えます。特に預言が成就したような預言者の場合には、弟子集団が大きくなっていきまして、そして政治とのかかわりを持っていくわけですが、その中で、師匠の言葉を記していったということが想定されています。

さらにこの段階においては、預言者自身が語っていないことであっても、加筆されているんですね。この預言者がこんなことを語っていたよというふうに加筆されたということも想定されています。

この伝承・編集という過程は『列王記』と『預言書』に共通する過程です。

各書物は、それらが一度執筆・編纂されてからも、成長を続けたと考えられます。これはよく「雪だるま式」と呼ばれています。雪だるまというのは、最初はこんな小さな雪の玉をつくりませんが、それを転がしていきますと、どんどん、どんどん、雪の玉が大きくなっていきますよね。それと同じように、もともとは小さな伝承の核があって、それに新たなテキストの挿入や、追加というものがなされて、テキストは肥大していく、そういうふうと考えられています。

その理由は、別の系統によるテキストあるいは伝承に敬意を払っていたからではないかと考えられます。その結果、基本的にはそれらは削除されないで、新たにつけ加えられました。

では、どんなものが追加されたかといいますと、既存のテキストの伝承とは異なる伝承、あるいは既存のテキストを説明する、つまりわかりにくいところを説明するような文言や、既存のテキストの間の矛盾を解決する、解決しようとする文言などが追加されていきます。また、若干ではありますが、挿入や追加のほかにも、修正とか削除という方法を用いて、全体として、意味が通じるようにしようとしていると考えられる例が見られます。

紀元前2世紀から紀元後1世紀前半に書き写された『死海写本』というのが前世紀に見つかっていますが、この『死海写本』の中の聖書の写本を見ますと、こういったテキストの「成長」というのは、かなり後の時代、つまり紀元後1世紀前半においても、まだ続いていたということがわかっています。また、先ほどの執筆・編纂段階とその1個前の段階である伝承と編集の段階というのを明確に区別する、つまりどこまでが執筆・編纂の最初の段階で、どこからが伝承の段階なのか、編集の段階なのかというのは、線引きができないところです。

こうしたテキストが、じゃあどうして改変されたのかということなんですが、テキストは非常に力を持っていたわけですね。テキストが社会に対して影響力を持っていた。これが1つだと思います。もう1つは、テキストを改変できる人間、これは文字の読み書き、そして高度な文学的なテキストを書くことのできる人間ですが、そうした人間というのは非常に限られていました。エリートだけだったんですね。こういった事情から、彼らの都合に合わせてテキストが改変されていったのではないかと思います。

また、「マソラ本文」と呼ばれる、現代まで伝わっているヘブライ語の写本と、『七十人訳』を初めとします諸古代語訳のテキストとの間、また、諸古代語訳テキストの幾つかの訳が写本に残っていますが、こうしたいろいろな古代語訳のテキストとの間に多くの異読というものが見られます。このことは、ユダヤ人たちはいろいろなところに共同体をつくって地中海世界に散らばっていたの

で、その共同体の間で伝わっている伝承というものが長い年月の間に異なっていた、つまり異なる成長をしていった証左と考えられています。

それでも、一番重要な、ユダヤ教の人々が従うべきと言われている律法の部分ですね、「トーラー」の部分については、徐々にその内容というものは固まっていたと考えています。

次の段階ですね。テキストの確定という段階です。Canonと英語で言いますが、正典が確定するところです。初期のユダヤ教は、エルサレムに神様を祀る神殿を持っていましたけれども、紀元70年に、その神殿がローマ軍によって破壊されました。これが大きな転機となります。それ以後、神殿で祭儀をする、そして年に3回、そこに巡礼してお祝いをする、そういった祭儀というものが全くなりなくなりました。ユダヤ教では、ほかに神殿をつくってはいけないということになっていましたので、それができなくなった結果、律法を生活の中で実践するというところに人々の注意がより一層向けられるようになります。

それから、地理的な中心というものを失ったということがあります。それまでは、サンヘドリンというのがエルサレムにあって、さまざまなユダヤの人々の、いろいろな相談だとか、裁定というものを、そのサンヘドリンに持ち込んで、そこで権威によって決められていたことができなくなってしまったんですね。そこで必然的に、書かれた、つまり動かない、動きにくい書物というものの重要性というものが増大していきます。紀元後の2世紀に、ユダヤ教の律法学者たちが集まりまして、ヘブライ語聖書の正典というものが決定されました。

もう律法は、このときには確定してしまし、預言者も確定してしましたので、諸書に何を入れるかということを決めました。その中に雅歌を入れるか入れないかというのでは、非常に大きな論争があったようです。

この正典とする書物が決定されたときに、個々の書物のテキストにも幾つかバージョンがあったけれども、正典となるテキストもこれでいしましよというように恐らく大まかに決定されたのではないかと思います。その後はそのテキストを信仰の基盤にするために、それ以外のバージョンを全部廃棄してしまったという可能性が高いと思われます。今日伝わる『ヘブライ語聖書』のテキストは、このときにほぼ確定したと考えてよいと思います。

確定後の編集なんですが、確定された正典は、公式には一字一句正確に保存されなくてはならなかったわけです。ただし、その後も、現在のような印刷技術がありませんので、一人一人の人間がテキストを書き写していかなくてはいけないんですね。その過程で当然、誤字や脱字等々が起きることはありました。さらに、幾つかの証拠を見ますと、恐らく最低限の修正というのなされていて、もう修正をしたよというような印が欄外に記されているようなケースも若干残っています。

近代になりますと、今度は逆に異なる写本の中の異読を比較して、より、「正しい」、正確にはより古いテキストというものを確定しようとする校訂本が出版されるようになりました。

次に注釈、そして本文との関係ですが、本文が確定した後、もう本文は基本的に動かせないわけですから、そこに書かれている意味を酌みとろうということに学者たちは努力を払うようになります。2つの大きな展開というのが見られます。

マソラによる注釈ですが、ヘブライ語聖書のテキストというのは、長い間、子音だけ流布しておりました。しかしテキストは子音だけですと読めないわけですよ。そこで8世紀から9世紀ごろにな

って、そこに母音記号だとかアクセント記号というものをくっつけていくようになりました。それは当時伝わっていた、恐らく朗誦伝統に従ってやっていくわけですが、その母音記号も、確実に書かれた当時の発音を表しているとは保証できないわけです。その中ではよくわからない部分なんていうのもあって、マソラ学者と呼ばれる人たちは、この母音記号を考える上で、テキストを解釈しながら母音記号を付していったようです。さらに彼らは、テキストについての注釈というものを欄外に記しています。例えば、『アレppo写本』という写本には3つのコラムがありまして、そのコラムの欄外に、さまざまなマソラ学者たちの注釈が載っています。

次に「本文批評」について話したいと思います。誤字脱字、あるいは意図的な修正を、テキスト内の矛盾や、異なるテキスト間における異読や諸古代語訳を参照しつつ発見し、より古い本文を再構成する作業、これを本文批評と呼んでいます。古代の著作において既に、さまざまな写本やギリシャ語訳と比較して、より古いテキストを再構成しようとした形跡があります。その結果、当時において既に、それ以外の写本というのがやはり駆逐されてしまって、なくなっちゃったんですね。古代における異読が残っていれば、我々にとっては非常に助かるわけですけども、古代においても、それらを駆逐するような作業がなされてきたために、我々が今、手にできる資料というものはものすごく限られています。したがって、より古いテキストを再構成する作業というのは、非常に大変です。

結論に参ります。ユダヤ教の伝統の中で、聖人として挙げられるのはモーセとエリヤが代表格と言えます。史実性を確かめるすべのない彼らの言葉や行為については、既にテキストとして書かれる前、口頭伝承の過程においてさまざまに改変されたということは疑う余地がありません。テキストとして書かれた後も、テキスト改変の痕跡は、至るところに見いだすことができます。

また、預言者の中でも、イザヤなど著名な預言者については、その人の名を借りて、さらなる預言テキストが次から次へと追加されています。なお、神の言葉は、預言者をはじめとしたさまざまな登場人物の口を借りていますが、それらもまた、著者や編纂者による創作に基づき、さらなる改変を経ているものが多いと思われます。これは、預言者が本当に神からの啓示だといってしゃべったことではなくて、テキストになったときに、その預言者に語らせている言葉がかなりある、そういう意味です。

換言しますと、正典確定前までは、絶対的な聖性というものはテキストに付されていませんでした。この絶対的聖性というのは、今日の私たちが絶対的と考えるような、つまり不変の聖性ですね。神や聖人に権威があるゆえに、その口を借りてテキストは創作されていったと思われます。やがて、神の言葉が直接預言者に話されなくなると、それらは天使を通じて語られるようになり、さらに夢を通じて告げられていくように、聖書のテキスト内でも変化していきます。

それは、神様に付される聖性が増大した結果です。人間と神との距離感が増していったのだと考えられます。

正典として、テキストを確定した後も、テキストへの若干の改変こそ認められますが、基本的には、テキストの解釈、注釈へと軸足が移っていきます。テキスト自体が聖化した結果と考えられるでしょう。同時に、本文批判的な研究も始まりまして、より古いテキスト、よりオリジナルに近いテキストの確定に心が砕かれるようになりました。これは神や聖人のオリジナルの言葉というものの重要性が高まって、それになるべく迫ろうという、そういう試みだと思われます。

現在の聖書学は、こうした長い解釈学的本文批判的研究の延長線上に立ちまして、より古いテキストの再構成をしつつ、そのテキストが当時の社会的コンテキストにおいてどのような意味を持っていたのかを考えることを基礎とする学問です。テキストや、特に神を含む登場キャラクター——「登場人物」としようと思ったのですが、神は人じゃないという指摘が院生からありましたので、キャラクターとしました——の聖性が等閑視されるところに、——聖書には古代から中世まで、そして一部現代まで、今でも神の言葉だという先入観があると思います——、他の古いテキスト研究との主要な違いと言うことができるかと思います。

非常に駆け足となってしまいましたけれども、私の発表をこれで終わらせていただきます。

「聖人イエスと福音書」 辻 学（広島大学大学院総合科学研究科教授）

続きまして、プログラムの2番は、広島大学大学院総合科学研究科教授の辻学先生から、「聖人イエスと福音書」ということでお話をいただきます。よろしくお祈りします。

○辻：広島大学の辻と申します。よろしくお祈りいたします。先ほど、長谷川先生が最後に言われたことに接続する形で、ここでは『新約聖書』のイエスの言葉を例にとりて、先入観ということを考えていきたいと思っているわけですが、レジュメに沿って話を進めていきたいと思っております。

イエスは元来、預言者の人物でありまして、まあ、イエスが預言者の人物だということ自体が先入観かもしれないんですけども、ここではそういうことにしておきまして、その言葉は、人々が持っている価値観や常識というものを転倒させる、いわば批判的機能というものを持っています。しかしそのイエスが主に十字架での死、そして復活という出来事を通して聖人化、さらには神格化されていくということが起こります。

その聖人化、あるいは神格化が進むに伴って、イエスのその言葉が聖人としてのイエス、あるいは神的なイエスとして、人々が理解できる枠に順応させられていくという現象が生じます。これは、聖人という枠が、解釈の先入観として働くということですので、つまりキリストであるとか、あるいは神の子といったカテゴリーに対する信仰が、解釈者の先入観として働くこと。

つまり、神の子だからこういうことを言う、聖人だったらこういうことを言ってくれるはずだというような（先入観が）枠として働くということですが、これは実は、現代の解釈者においても起こることです。現代の聖書研究者の多くはクリスチャンなので、したがって、信仰を持っている人が多いですから、そうすると、その信仰の枠というものが、どうしても前理解として働くということが起こるわけです。そうじゃない解釈者もいますけれども、多くの場合は、特にヨーロッパ、さらにアメリカの解釈者においても同じことが起こっています。ただし、これは現代において初めて起こったことではなくて、古代のテキスト解釈において既に起こっているということを、以下、テキストを見ながら追っていきたくて思っております。

まず最初に、ここでは古代の話なので、先ほどテキストの確定前、確定後という話がありました。ここでもその枠に沿っておくと、福音書というテキストが成立する前の口頭伝承の段階があり、さらに福音書の増補改訂が行われていく（段階があります）。すなわち最初にマルコ福音書が書かれ、さらに『マタイ福音書』『ルカ福音書』といった、増補改訂版が出ます。さらに『ヨハネ』もその改訂版の1つですけれども、そういったテキスト改訂が進んでいく過程でも同じことが起こってい

るということを見ていきたいと思っています。

最初に、有名な隣人愛の問題を取り上げたいと思うんですけれども、これはテキスト確定前の変化と言うことができるかもしれません。【ルカ福音書】の10章に、このような話が出てきます。

「すると、ある律法の専門家が立ち上がり、イエスを試そうとして言った。「先生、何をしたら、永遠の命を受け継ぐことができるのでしょうか。」イエスが、「律法には何と書いてあるか。あなたはそれをどう読んでいるか」と言われると、彼は答えた。「『心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい、また、隣人を自分のように愛しなさい』とあります。」イエスは言われた。「正しい答えだ。それを実行しなさい。そうすれば命が得られる。」（ルカ10章25～28節、新共同訳）

この会話は典型的なイエス的問答です、というのは、イエスを試すために誰かが質問する。するとイエスは、それにはまともに答えずに、それに対して反問する。その反問に対して最初に尋ねた人が答える。するとイエスは、その答えに対して何かを答えるという形で、これはほかの問答にも出てきます。「何の権威によってこれらのことをするのですか」という質問ですとか（マルコ11章27節以下）、あるいは有名な税金問答、「カエサルのはカエサルに、神のものは神に返せ」というので有名な、あの問答（マルコ12章13節以下）も同じパターンです。

この隣人愛をめぐる会話には、実は良いサマリア人の例話というものがこの後に続いています（ルカ10章29～37節）。この律法学者は、「では、わたしの隣人とはだれですか」と聞いたものですから（29節）、それに対してイエスは、追いはぎに襲われて倒れている人——文脈からするとユダヤ人だと思うのですが——を助けたのが、当時の常識から言えば、隣人であるはずの祭司及びレビ人——（当時のユダヤ教では）同胞が隣人であるというふうに捉えられていたと言われていましたから——が助けるはずなのに、そうではなく、ユダヤ人と対立していた、隣人ではあり得ないはずのサマリア人が助けたという話をしまして、で、あなたはこの3人の中で、誰が追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うかというふうに質問者に問いかけます。

イエスはつまり、愛する対象を隣人に限るということを問題にした。つまり隣人愛と言った時には、隣人を愛するわけですから、では隣人ではない人というのはどうなのかという問いが当然生じます。つまり、隣人愛という言い方で、隣人と隣人でない人を分けているんじゃないかと。という仕方でも隣人愛を批判したのであって、決して隣人愛を実践しなさいと言ったわけではない。

イエスの言葉に、有名な、「あなたの敵を愛せよ」という言葉がありますが、あれはまさにその裏返しなのであって、つまり、愛する対象を隣人に限るという考え方が批判されているので、愛するというんだったら、敵をこそ愛したらどうなんですかという、批判的な意味が込められているというわけです。

しかし、この会話はですね、特に例話を除く前半部分は、実はイエスが隣人愛の戒めを、ここでは説いているのではなくて批判しているんですけれども、それをイエスが勧めた話へと改変されています。細かい論証は、これは自分の本に書きましたので（『隣人愛のはじまり』新教出版社、2010年）、またお暇な折にでも見ていただいたらと思うんですが、時間がないので先に進みます。

【マルコ福音書】には——【マタイ福音書】にも同じ話がありますが——同じ問答が出てきます。ところが、あらゆる掟のうちでどれが第一でしょうかと律法学者が訊くと、ここではイエスが答える

んですね。

「イエスはお答えになった。「第一の掟は、これである。『イスラエルよ、聞け、わたしたちの神である主は、唯一の主である。心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』。第二の掟は、これである。『隣人を自分のように愛しなさい。』この二つにまさる掟はほかにない」（マルコ12章29～31節、新共同訳）。

つまり、イエスが隣人愛を批判した話だったのに、伝承の過程で、イエスが隣人愛を推奨した話へと変わっている。しかし、変更した後の話だと、良いサマリア人の例えはうまくつながらないので、切り落とされるという形で改変されたのだと考えられます。

なぜ、そういう改変が起こったかという点、最初期のキリスト教徒にとって——彼らはユダヤ人ですから、「旧約聖書」に書かれていることは当然受け入れており、そこでは隣人愛が推奨されていますから——隣人愛の重要性というのは自明だったはずですが、あるいは、ユダヤ教の倫理的な正しさを弁証するための鍵概念でさえあったはずの隣人愛、ユダヤ教が倫理的に正しいということを周辺世界に対して弁証していくためには、この隣人愛という概念は非常に重要でしたから、そのキーとなる隣人愛をイエスが否定するという点自体、恐らく理解できなかった。自分たちにとって重要な隣人愛は、イエスが推奨する概念であってほしかったわけです。したがって、この改変が起こったと考えられます。

皮肉なことに、隣人愛を批判するイエスという理解が消えてしまい、隣人愛を推奨するイエスということになってしまったので、その重要な構成要素であった、さっき言いました愛敵の勧めというのは、隣人愛批判として受けとめられるのではなく、キリスト教徒が実践すべき目標と変わってしまいました。したがって、キリスト教の中で、敵を愛するとはどうしたらいいのかということ、重要な倫理的課題になってしまったわけです。もともとそういう、実践すべき目標ではなかった、批判的なテーゼであったはずの愛敵が理想へと変わってしまうという皮肉な現象が起こりました。隣人愛については以上です。

先を急ぎまして、同じようなことは、貧しさというテーマについても起こっています。『ルカ福音書』の6章に、有名な、「貧しい人々は、幸いである、神の国はあなたがたのものである。」という言葉があります。この有名な言葉は、いずれにしても逆説的であって、つまり、貧しい人が幸いなはずは普通はないので、したがって、これは逆説なんですけれども、しかし、なぜ貧しい人が幸いなのかと、イエスが言ったのかということがわかりにくい。これだけでは、なぜそうかということが説明されていないのでわかりにくいですから、そこである種の注釈が、これは口伝の段階で起こったのか、『マタイ福音書』の著者がしたのかははっきりしないんですが、注釈が施されます。

『マタイ福音書』に出てくる同じ言葉はですね、霊において貧しい人々は幸いである。天の国はその人々のものである。」。つまり、貧しいというのは、精神的、あるいは宗教的な意味。宗教的に貧しいというのは、神の前で自分を低くしている、へりくだっているという意味でつかわれていますから、これは『旧約聖書』にも出てきますが、つまり、「霊において」という言葉をつけることで、イエスが言ったのは、精神的な意味なんですよという注釈がほどこされた。

この一連の文脈で、「義に飢え渇く人々は、幸いである」という言葉も出てきますけれども、これは並行箇所であるルカにおいては、「今飢えている人々は幸いである」という言葉でした。「今飢え

ている人々は幸いである」というのも逆説ですから、その注釈として、「義に飢え乾いている人」が幸いなんだというふうの説明がされた。

つまり、このようにしてイエスの言葉は宗教的な説教へと変えられた。つまり聖人イエスの言葉としては、こちらのほうがふさわしいということになった。

次のページへ行きますと、メシア告白の拒否から承認へというところですが。これはテキスト確定後の変化だと思のですが、同じ方向での変化は、ペトロのメシア告白にも見てとれます。『マルコ福音書』の8章には、「イエスは、弟子たちとフィリポ・カイサリア地方の方々の村にお出かけになった。その途中、弟子たちに、「人々は、わたしのことを何者だと言っているか」と言われた。弟子たちは言った。「『洗礼者ヨハネだ』と言っています。ほかに、『エリヤだ』と言う人も、『預言者の一人だ』と言う人もいます。」そこでイエスがお尋ねになった。「それでは、あなたがたはわたしを何者だと言うのか。」ペトロが答えた。「あなたは、メシアです。」するとイエスは、御自分のことをだれにも話さないように」と弟子たちをしかった」とある（マルコ8章27～30節、新共同訳を一部改変）。

「あなたはメシアです」と言ったら、しかられたという話ですね、これって。

つまり、そのような発言をすること自体が拒絶されているというテキストですけれども、しかしマタイはこの場面を、「メシア告白」するペトロをイエスが肯定する、むしろ褒める話へと変えています。重複している部分は省略しまして、下の『マタイ福音書』の17節から見ますと、「すると、イエスはお答えになった。「シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことをあらわしたのは、血肉ではなく、わたしの天の父なのだ」（マタイ16章17節、新共同訳）。この箇所は、カトリック教会にとって非常に重要なテキストなんです。天国の鍵が授けられるところですから。

ペトロのセリフは、明らかにこれは、キリスト教的信仰告白の色彩を帯びるように、やや変えられています。『マルコ』では、「あなたはメシアです」としか言っていませんが、『マタイ』では、「あなたはメシア、生ける神の子です」というふうに強調されています。これは恐らくキリスト教的な信仰告白がそこに重ね合わされているんですけれども、ところがイエスは、ここではその告白を祝福しています。また、自分がメシアであることを肯定しつつ、そのことを弟子たちだけの間で共有される秘密だというふうにも言っています。

つまり、生前は、イエスがメシアであるということは明らかになっていみせませんが、それはイエスがだましているように言ったからそうなんだというふうに説明したわけです。つまり、イエスキリストを信仰する人間にとって、イエス自身が、そのメシア性を拒絶することは理解しがたい話なので、したがって『マルコ』版のエピソードが『マタイ』版へと改変されることになった。これもイエスの聖人化、あるいは神格化に伴って起こった変化であると言えることができるでしょう。

4番に行きます。神への抗議から従順へ。イエスが死の間際に、イエスは十字架にかけられて最期の、死ぬときにいろいろなことを言うんですけれども、死の間際に発した言葉までもが、聖人のそれにふさわしいように改変されています。マルコのほうでは、「昼の十二時になると、全地は暗くなり、それが三時まで続いた。三時にイエスは大声で叫ばれた。「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ。」これは、「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」という意味である。そばに居合わせた人々のうちには、これを聞いて、「そら、エリヤを呼んでいる」と言う者がいた。」

云々と続きますが（マルコ15：33～34、新共同訳）、イエスが発した言葉は、このような運命を自分に与えた神への抗議と、このままだととることができます。

解釈者によっては、これは詩篇22篇の冒頭言葉と一致しますから、詩篇22編の冒頭に、「わが神、わが神。なぜ、私をお見捨てになったのですか。」という言葉が出てきますので、この詩篇22篇の、同じ詩篇の最後が語っている、神への信頼を本当はイエスが言いたかったんだというふうに主張する。こういう解釈が結構根強くあるんです。

しかし、だったらそこを言えばよかったはずなので、最後の、「わが神、わが神。なぜ、私をお見捨てになったのですか。」というのは、もうそれはそれとしてしかとりようがありませんから、これは神への抗議であると考えるほうが、筋がずっと通っていると思うんですけども、この神に抗議するイエスの姿勢は、「ルカ福音書」になりますと、神に対する従順へと変えられています。

ルカのほうでは、46節ですね。「イエスは大声で叫ばれた。「父よ、わたしの霊を御手にゆだねます。」こう言って息を引き取られた。」と（ルカ23：46、新共同訳）。全然違う言葉にされているんです。

このルカ的イエスのせりふというのは、実は、同じ著者が書いた『使徒行伝』（あるいは『使徒言行録』）で描かれる、最初の殉教者であるステファノが最後に発したものと重ね合わされています。つまり、信仰に殉じる者の模範としてイエスの言葉は設定されている。聖人イエスは、後に続く殉教者たちの模範として、この言葉を発したというふうに描かれているということです。

まとめに入るわけですが、このように、イエスの言葉が持っていた批判的機能は——最後は神に対する抗議ですけども——少なくとも、復活前におけるイエスの聖人化が進むとともに、だんだんと失われまして、それはイエスの死後、さらに加速し、聖人イエスが語ることを期待される言葉へと変化していきます。すなわち、聖人という枠の中で理解できるように、イエスの言葉は整えられていきました。それはある意味、理解しがたいイエスの言葉を理解しやすくするための注釈が本文に入り込んでいったという現象と言うこともできるでしょう。

つまり、理解しがたいものを、そのまま受けとめるのではなく、理解しやすいように、自分の枠の中で理解しやすいようにいじってしまう。そのようにして受けとめていくということが起こります。これは古代において、このように既に起こっていましたが、現代の研究者も同じような前理解にとらわれている面があると言うことができます。

この観点から見ますと、『新約聖書』の中には先ほどから言っていますように、福音書が4つあるんですけども、この4つの福音書は、同じような事柄を語っていながら、今見てきましたように、微妙に、わかりにくいものがわかりやすいように変えられるという現象が、福音書相互の間で起こっています。すると、4つの福音書がそのまま置かれているというのは、相互注釈ができるために、そのように置かれているんだと言うこともできるでしょう。

つまり1つの福音書の言葉を、他の福音書における並行箇所が説明をする。そして、読者は、自分が持っている聖人イエスのイメージに合う形の言葉をそこから選ぶ。そして自分の持っているキリスト教理解の枠で処理することができる。そのために4つ、似たようなものが置かれている。4つの、似ているけど微妙に違っているものが置かれているのは、そのような相互注釈を可能にするという機能があるんじゃないかと言うこともできるかと思います。

【新約聖書】については以上にしたいと思います。どうもご清聴ありがとうございました。(拍手)

【預言者ムハンマドのことばをめぐる知識体系】森山 央朗（同志社大学神学部教授）

○長谷川：続きまして、同志社大学神学部教授の森山央朗先生から、「預言者ムハンマドの言葉をめぐる知識体系」というお話をいただきます。こちらはレジュメがございませんので、PowerPointを使っての説明となります。よろしくお願いいたします。

○森山：同志社大学の森山と申します。レジュメがありませんので、PowerPointのほうでお話をします。なので、ちょっとパソコンを操作しなきゃいけないので、横で話をさせていただきます。

ここに挙げるのは、イスラームの預言者のムハンマドの言葉ということになります。ムハンマドの言葉を伝える伝承のことをアラビア語でハディースと言いまして、ハディースという言葉自体は、伝承全般を指すんですけれども、基本的に、イスラームでハディースというふうに言うと、最も重視すべき人物、預言者ムハンマドが何を言ったのか、何をやったのかに関する伝承です。

あまりなじみがないと思いますけれども、ここに2つ例を挙げておきました。黄色い部分が伝承の本文です。その上に、白い片仮名がずらっと並んで、読みにくい部分があると思いますが、預言者からその伝承を記録した人まで、代々どういった経路で伝わったかというので、伝達経路を示した部分です。これをアラビア語でイスナードと言います。言葉自体のもともとの意味は、「支え」とか「根拠」という意味なんですけれども、支え、根拠じゃわからないので、日本語に訳す際には伝達経路と意識します。その下の黄色い部分、本文のほうをマトンと言います。「確固としたもの」というような意味で、要するに伝達者の根拠に支えられて、本文が確固としてあるというのがハディースのイメージです。

ハディース、いろいろなパターンがありますが、全体的に短くて、例としてあがっている最初のほうは、神の使徒ムハンマドが「知識を求めよ、中国にあらうとも」と言ったというもので、非常に有名なハディースです。2番目のほうは、やっぱり知識に関する内容で、預言者ムハンマドは説教において、難し過ぎないように気を配っていたというような説明があり、その後には預言者の言葉、お話をする際には、平易にして難解にするなどといったという、大学のFD委員会のような言葉が続きます。こういった形で、かなり短い断片的なお話、お言葉に、それぞれ一々、伝達経路がくっついてくるといったのがハディースの形式になります。

こうしたハディースの位置づけですけれども、イスラームにおきましては、ハディース以上に重要なテキストとして、啓典【コーラン】があります。啓典【コーラン】は、預言者ムハンマドに神が下したとされる言葉ですから、いわゆる著者は神ということになっていまして、当然神は全知全能にして絶対なので、その啓示の【コーラン】というのも、ムスリムにとりましては、何を置いても従うべきもの、イスラーム法においては、第一の法源となります。【コーラン】は絶対ですから、【コーラン】をまず最初に参照して、規範とか思想をつくらなければいけないということです。

その一方でハディースですけれども、預言者ムハンマドは、イエスとは違いまして、あくまでも人間です。このことは、イスラームにおいてさんざん強調されていて、人間は人間なので、あくまで神ではありませんから、絶対的な神に比べて預言者ムハンマドの立場というのは相対的なものではあるのです。しかしムハンマドは、最後にして最良の預言者に選ばれた人ですから、最良の人間、神がつくった被造物の中では最良のものがムハンマドであるというような位置づけになります。なので、ム

ハンマドが何を言ったのか、何をやったのかというのをスンナ、スンナ派のスンナで、アラビア語で「慣行」というふうに言いますが、模範とすべき慣行であると。これが『コーラン』に次ぐ、第二の法源と位置づけられました。だからハディースというのは、預言者ムハンマドが何を言ったか、何をやったかを伝える伝承ですから、スンナの典拠であるという形で遵守されていくことになります。

『コーラン』が神の啓示であることを疑う人は、ムスリムではありませんので、『コーラン』を絶対的な第1の法源とすることに疑問の余地はないのですが、預言者ムハンマドのスンナとかハディースを2番目に持ってくるという考え方は、実はイスラームの最初からあったわけではありません。預言者ムハンマドという人は、7世紀の前半に亡くなっていて、そのころにそういう考えがあったわけではなくて、いろいろな議論を経まして、8世紀から9世紀にかけて確立されていきました。つまり、法学議論の中で、まずは『コーラン』を見ますが、『コーラン』自体はそれほど長い書物ではありませんので、それを見てわからないことは、何を参考にすれば良いのかが問題になりました。その際、合理的な推論であるとか、共同体の利益であるとか、いろいろなものを参照すべきだという意見がある中で、そういうものを参照してもいいんだけど、しかし2番目に見るべきは、スンナであるという意見が、多くのムスリムの合意を得ていったのが、預言者が死んでから、100年、200年たった8世紀から9世紀にかけてであろうと考えられています。

そういう形で、スンナが法源として2番目であるということになりますと、改めて、預言者ムハンマドのスンナの典拠としてのハディースというものが注目を集めまして、それをめぐる研究と議論というのが10世紀から12世紀にかけて盛んに行われました。こうして、ハディースをめぐる知識体系としての、ハディース学というものが形成、確立していったというような流れになっています。

その過程で、まず、各地に伝わるハディースを集めていくんですけども、もともとハディース自身の権威がそれほど固まっていなかったんで、その伝達はどっちかというあまり厳格に管理されていませんでした。もちろん、ムスリムにとってムハンマドは最も敬愛すべき人間ですから、ムハンマドに実際に会ったことがある第1世代のムスリムたちは、子どもとか孫とか、周囲の人に、多分自慢げに、自分は預言者のこういうところを見た、こういう話を聞いたと話をしていたわけで、そうした伝達の初期の過程では、ハディースは主に口伝で伝えられていきました。

その際、ハディースはアラビア語で語り伝えられましたが、そのアラビア語自体が、大体8世紀ぐらいまでに文章語として確立するまで、文字はありませんでした。アラビア半島のアラブ人は、文字は知っていましたが、その文字で長いお話を書くとかということはしてこなかったわけです。イスラーム以前のアラビア半島でアラビア語を話す人たちというのは、自分たちが見たこと、例えば戦の様子なんかを、詩の形で語り伝えていました。その際には、やっぱりイスナードとして、それほど完成されたものではありませんけれども、誰が聞いて、誰が言って、誰が聞いてというような話が伝わった経路を示した上で、何とか族と何とか族がこんな戦争があって、こんな勲があったみたいな話をしていました。あまり文字というものを使ってこなかったと。というわけなので、ハディースも、法源として預言者が何を言ったか、何をやったかを伝えるというよりも、8世紀、9世紀ぐらいまでは、いわゆるアラブの昔からの英雄譚的な形式で、主に口伝で語られてきました。

しかし、それが法の源として、大きな権威を持ち出しますと、それでは困るわけですね。9世紀ぐらいから、まずハディースを集めて回ると。しかし、イスラームという宗教、もしくはムスリムたちの勢力というのは、非常に短期間に北アフリカから中央アジアまで広がりますので、あちこちにムハンマドの話が伝わっていて、最初期のハディース学者たちというのは、それを旅をして集めて回ったというふうに伝えられています。この辺が、どこまで本当かというのは、それはそれでまた別の問題なんですけれども、そういうふうに信じられてきまして、そういうものを集めて文字に記録していくというので、さまざまなハディース集が9世紀、10世紀に編纂されます。

それらのハディース集の中で、ブハーリーが編纂した『正伝集』と、ムスリムという人が編纂した『正伝集』が有名です。この2つのハディース集は、『正伝集』という同じタイトルですが、別々の本です。そのほか、ティルミズイーの『スナン』とか、ナサーイーの『スナン』というのがあります。この『スナン』というのは、スナナの複数形なので、いわゆるスナナの典拠になるようなハディースを集めているというわけです。その写真がありますけれども、アラビア文字が書かれているのが、ブハーリーの『正伝集』と、それからムスリムの『正伝集』です。で、岩波文庫を一応、比較対象としてそこに置いてあります。これは最近出た本で、小杉泰というパワフルな人が、『ムハンマドのことば』という、彼自身ムスリムなので、日本の読者にわかるように、ムハンマドのありがたい言葉を伝えてやろうというので、岩波文庫で出したものです。

こうしたハディース集は結構長くて、しかし『聖書』みたいにお話になっていませんので、ハディースの翻訳というのはこれまでもあるんですけど、聖書みたいなお話を期待して読むと、いきなり、「知識を求めよ」とか、「話をするときは簡単にしろ」とかいう話が並んでいるので、全然面白くないんです。それで、みんな挫折しちゃうので、小杉泰は、まずムハンマドの生涯に関するところから始めて、割と頑張って、読みやすいものを書いたという話なんですけど、小杉版ハディース集でも結構厚いです。ブハーリーとムスリムのハディース集なんかは、結構大きな版で分厚いものになります。中も、それほど大きな字で書いてあるわけではありませんが、こんな感じで、薄い紙で、細かい字で書いてあるんですが、それで電話帳1冊分ぐらいの分量があり、それが1冊ではなくて、何冊もあるという形で、そういうものを熱心に、8世紀、9世紀の間に、さまざまな人が編纂していったということになります。

ハディースがこういう形で、テキスト化されてきますと、当然研究もしやすくなりました。ここで主に問題になったのは、真正性ということになります。なぜならば、口伝の間に、いろいろな地域間の差異であるとか、意図はしなくても誤って伝わってしまったであろうものとか、あるいは、預言者ムハンマドにこんなこと言っていてほしかったというので、そういうお話にしてしまうとか。そういうことがあまた発生しました。例として、党派的ハディースを1つ挙げます。スライドの黄色くなっている、サッファーフ、マンスール、マフディーというのはアラビア語の単語で、それぞれの意味は、日本語に訳してスライドに示してありますが、実はこのサッファーフ、マンスール、マフディーというのは、アッバース朝というイスラーム政権の、1代目カリフ、2代目カリフ、3代目カリフの名前でもあるのです。なので、このハディースは、預言者ムハンマドがアッバース朝の成立を予言して、予言というのは、この場合、予め言うほうの予言ですが、予言していたという内容で、アッバース朝が捏造したものと考えられます。しかもイスナードの最後のところで、最初の伝達者としてあげ

られているイブン・アッバースという人はアッバース家の祖先ですから、そうすると、この伝承は、いかにもアッバース朝が捏造したものと考えられます。

こうした、さまざまな党派的、ひいきのハディースがいろいろつくられていました。その中から、いかにして真正性を担保するのが問題になったわけです。ハディースを読んで、スンナを吸収して、それに従うのは、預言者がそう言ったから、そうやったからであって、それが嘘だったり、誤ったりしている場合には、法の根拠としての権威なくなっちゃいますから、いかに真正性を担保するかというのが大きな問題になったのです。

ここでハディース学者たちが注目したのが、実は本文ではないんです。このイスナード、伝達経路のほうに主に依存して、真正性を判定すると。だから個々の伝達者の経歴とか評価を整理して、例えばこの伝達者は嘘つきとして有名であったとか、この伝達者は物忘れが激しかったとかいう場合には、そういう人がイスナードに入っているハディースというのはかなり怪しいと。それに対して、この人は正直で記憶力抜群でという人がイスナードに入っているハディースは、確からしいと。そういう形で、伝達者の評価とか経歴から真正性を判定していきますので、ハディース学の下位分野として、人物学というものが発達して、イスナードに登場する無数の伝達者の伝記資料を一生懸命編纂して、多くの人名録が編纂されました。これらの人名録も非常に面白くないんですけど、私がハディースの研究を始めたもとのきっかけは、何でこんなつまらない人名録をいっぱい書いたんだろうかという疑問でした。

それに対して、本文のほうを、じゃあ何で検証しなかったのかに関しましては、はっきりとは理由を述べられてはいないんですけども、恐らく預言者の預言者性を否定できないということでしょう。預言者というのは人間ではありますが、預言者であることの証拠として、神がさまざまな奇跡を起こしてくれることになっています。だからこのアッバース朝の出現を預言したハディースというのも、いわゆる我々凡人の常識から考えて、未来予知はあり得ないという形で判断してしまうと、ムハンマドの奇跡を否定し、ひいては、ムハンマドの預言者性を否定してしまうことになります。なので、本文の検証は、その内容が『コーラン』と矛盾しているかどうかぐらいしか手が出せないというような形になっていったと考えています。

その結果、ハディースの真正性の判定方法では、非常に外形主義的になります。要するに、本文の内容がどんなに荒唐無稽であろうとも、イスナードに問題がなければ、それは真正性があると判断されるようになります。そうなりますと、何と申しますか、先ほどの、いかにも怪しげなサッフーフがどうこうというハディースも、完全にはやっぱり否定されていない。最初にお見せした、「知識を求めよ、たとえそれが中国にあろうとも」と預言者が言ったというハディースも、そもそもアラビア半島で暮らしていて、そんなに学問もなかったムハンマドに、中国という地理概念があったのかという問題はありますけれども、しかしそれも、非常に高い真正性があるわけではありませんけど、しかし、それは嘘であるというふうには断定できないことになります。あるいは、話すときには、なるべく簡単にしようみたいな話も、それはあのハディースは非常に真正性が高いとみなされているんですけども、それはその内容がどうこうではなくて、やはりイスナードがいかに正しいかということになります。

その際に、イスナードの正しさの要件としましては、伝達者に問題がないとか、断絶がないこと、

あともう一つは、複数の系統のイスナードで伝わっている話が一致している場合には真正性が高いというふうに見なされます。ただ、いずれにしましても、本文から、その真正性を判定するということは、非常に制限されます。

その結果、預言者に対する先入観というものを、恐らく意図的に排除したことになりました。もちろん、ムスリムたちの間には、預言者ムハンマドはこんな人であってほしいというような先入観があります。しかしハディースについては、とにかくイスナードがしっかりしていれば、それはムハンマドの言葉であるという話、あるいは行為であることになりますから、そういう形で、預言者ムハンマドはこういう人であったはずだ、みたいな話は、ハディースからはほとんど語られません。

そのため、預言者ムハンマドの個性は、ハディースからはほとんど見えてきません。ハディースを幾ら読んでも、預言者ムハンマドがどんな人だったかということに関する総体的な、総合的な像というのは結べないのです。ただ、それもムスリムたち、なかでもハディース学者たちの意図だったんでしょう。彼らにとっては、預言者の権威が重要なのであって、個性はどうでもいいんです。かつ、ハディースを典拠とするスンナは、かつて生きた人間としてのムハンマドの個人的な文脈から切り離して、普遍的な法の源にならなければいけません。ムハンマドの言行は、ある時代的な、ある時代を生きた個人の個性とか人生から切り離されて、普遍的な模範としてのスンナとなりますので、そういう意味で、その模範としての預言者の権威をいかに生かすかということが問題であって、預言者本人、ムハンマド本人の個性とか人格からは切り離していくという形で、ハディースというものが使われていくようになりました。それがあつた種、イスラームにおける法とか思想の柔軟性を確保していくんだらうと考えられています。

というのは、イスラーム法の実践面では、『コーラン』は当然重要なんですけど、先ほど申し上げたとおり、テキストの分量が限られているので、『コーラン』を直接適用できる事柄は多くない。実際、ファキーフと呼ばれるイスラーム法学者が法を議論する際に利用するのは、『コーラン』よりも圧倒的にハディースが多いのです。ハディースの総量は、実はわからないんです。先ほどのスライドに、電話帳みたいな本2冊の写真がありましたけれど、あれで全てではありません。大体あれで、1巻当たりに7,000くらいハディースが入っているんですけど、そういう大部のハディース集が代表的なものでも6冊あり、さらにその外側にもっとありますので、結局、ハディースが一体幾つあるんだと言われるとちょっと困るんですけども、恐らく万のオーダー、もしくは10万のオーダーにのぼることになりまして、その全体像は非常につかみにくいのです。そうした大量のハディースは、イスナードさえしっかりしていれば、どんなハディースであっても使えますので、そうなりますと非常に使いやすいというので、非常に便利に使われてきたのです。

大体そういったハディース学の理論というのは13世紀頃までにほぼ完成します。同時に、先ほど紹介した、ブハーリーの『正伝集』みたいな、8世紀、9世紀に編纂されたハディース集の一部が正典化、Canonizationと言われますけれども、要するに、最も信頼できる、真正性の高いハディースを集めた本としての権威が確立します。そこまでさまざまな議論があつたわけですけども、しかしハディース集なんかの評価をし合っていく中で、ブハーリーが最も権威的で、次がムスリムでという形で、この2人の『正伝集』というのは、今のスンナ派では、『コーラン』に次ぐ宗教的な聖典というようにされています。しかしそこに至るまでには、結構時間かかっています、9世紀に編纂されてから10世紀

から12世紀にかけての議論を経て、13世紀あたりに確立していったのであろうと考えられています。

そうなりますと、当然ですけれども、真正性のあるハディースというのは、そういった権威的なハディース集に収録されたものであるということで固定化されますので、13世紀以降、個々のハディースの真正性をイスナードの評価をとおして議論することは、だんだんと停滞していきます。ハディースをめぐる知識体系、つまりハディース学というものは、個々のハディースの真正性をどのように判定するのかという議論から、いわゆる権威的なハディース集に入っているものが真正のハディースであるというふうに固まっていて、13世紀以降は、12世紀までの真正性判定をめぐる議論は停滞していくこととなります。

その後15世紀頃になりますと、今度は正典化されたハディース集の注釈が蓄積されていきます。この注釈作業においては、本文のテキストが既に確定されていますので、注釈が本文として入り込むという現象はありません。注釈自体も、ぱっと見た感じは、あまり宗教的な解釈がどうこうというよりも、この単語の意味はこうであるとか、ここの文法構造はこうであるみたいな、あるいはそこに関する補足的な伝承はこれであるみたいな、そういうような形で、割と無味乾燥といえますか、ドライなものが多いです。

何でかという、ハディース学自体が、15世紀以降になりますと、もともと法学の議論から出てきたものではあるのですが、法学の基礎分野となります。この評価には議論がありますが、第二法源としての地位ももう確定されて、権威的なハディース集も決まっていますので、ある意味「死んだ学問」ようになって、活発に議論が展開することはなくなります。すると、法学の基礎分野として、権威のある分野ではあるのですが、多くのウラマー（イスラーム宗教知識人）にとっては、いかにこのハディース学をお手軽に突破して、もっと稼げる法学のほうに行くのかということで、どうもあまり人気のない分野になっていったようです。そういう中で、権威的なハディース集を形式的に理解するための注釈書が書かれ、それらの注釈書も結構長いので、今度はその注釈書の注釈書が書かれるとか、注釈書のダイジェストが書かれるとかという形で、注釈書が蓄積していくこととなります。

これがハディース学の大雑把な歴史なんですけど、さらに、先入観という問題に関して言いますと、このように真正性を確保され権威化したハディースというものは、特に権威的なハディース集というものは、預言者ムハンマドの言葉を正しく伝えているという認識が固定化されます。そして時間が経っていきますと、今度はムスリムたちの間で、権威的なハディース集には、ムハンマドの歴史的な実像が反映されているんだというような先入観が広まっていきました。逆に我々、いわゆる異教徒の、ムスリムではない研究者の場合には、我々が使う実証主義的な、近代的な歴史学の分野での実証方法と古典的なハディース学の真正性を証明する理論や方法とは違うので、我々は、こういったハディースはほぼ全て捏造であるというふうに、頭から疑ってかかるような先入観にとらわれがちです。ハディースをめぐる19世紀、20世紀の研究は、その両方の先入観がぶつかって、あまり建設的な議論はできてこなかったのですが、最近になりまして、ネット上のデータベースの発達なんかで、膨大なハディースにもアクセスしやすくなった結果、2000年代以降、ハディース学の研究も再開といいますか、盛んになりつつあります。

その中では、やはり多くのハディースは作られたものであるという認識は変わることはなく、そのことは多分、10世紀から12世紀にかけてハディースをめぐる知識体系を作り上げていったハディース

学者自身も意識していたように思われます。それはそれとして、最近のハディース研究においては、ハディースが本当に歴史的な事実を伝えているかどうかということを議論するよりも、こういった知識体系とか、ハディースというテキストが、各時代、地域において、どういう文脈で形成されて、どういう理念を持っていたのかということからムスリム社会の歴史とか文化というものを考察していったほうが建設的であろうと考えられて、そのような研究が進展しつつあります。ということで私の話は以上です。(拍手)

「インドにおける仏典の歴史」馬場 紀寿(東京大学東洋文化研究所教授)

○長谷川：では、続きまして、東京大学東洋文化研究所教授の馬場紀寿先生から、「インドにおける仏典の歴史」という題目でお話をいただきます。よろしくお祈りします。

○馬場：馬場と申します。仏教で聖人と言いますと、サンスクリット語の「アーリヤ」という言葉に当たります。アーリヤ人のアーリヤですね。これはもともと同じ言葉なんですけど、仏教だとアーリヤと言うとアーリヤ人ではなく聖人を意味します。聖人の代表はもちろんゴータマ・ブッダ(釈尊)です。したがって、仏教における聖人の言葉とは、ブッダの言葉としての仏典を指すと考えてよいでしょう。発表の後半でお話するように、仏典編纂の歴史は、長谷川先生や辻先生の発表にあったような、旧約・新約の聖書の編纂過程とよく似ています。

よく似ているので、似ているところだけ話すと面白くありませんから、ちょっと前半で、いかに違うかをまずお話しして、後半で、どう似ているかをお話ししたいと思います。

大きい違いとして、たとえば3つ挙げることができます。まず1つは、そもそもほかの4人の方の分野と仏教学とでは研究方法上の違いがあります。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教や儒教と違って、仏教はインドで滅んでしまい、発祥の地にあったテキストの大半は失われたからです。ガンダーラや中央アジアから新たに発見される古い写本というのはあるんですけども、それはあくまで考古資料であって、ネパールを除くと、インド世界に伝世資料はないんですね。

そうすると、まずはインドの仏典を復元するところから作業を始めなければなりません。スリランカから東南アジアに広がったパーリ語(古代インドの言語の1つ)の仏典、チベット、モンゴルに伝承されたチベット語訳仏典、それから我々日本人も用いている、東アジアの漢訳仏典という、この大きく3種の仏典があるので、これら諸資料を比較して、もともとのインドの仏典を復元するというところから始めなければいけません。これが研究方法上の大きな相違点です。

それから、第2に、聖典伝承の背景がまったく違います。儒教で言えば、朱子学が科挙の試験に科されるようになると、四書五経が政体公式のテキストということになる。それからキリスト教やイスラム教では、ある段階で、聖書やクルアーンがCanonとして確立する。ところが、それがインド本土にはそういったことは起こらなかったのです。

なぜならば、インドの政体は、一貫して諸宗教を認めてきたからです。例えば、紀元前3世紀のアショーカ王自身は仏教徒だったんだけど、アショーカ王の碑文にすでに、それぞれの教えは、それぞれ尊重されなければいけないとあって、宗教多元主義を打ち出している。つまり、バラモン教とか、ジャイナ教とか、アーjeeヴィカ教とかいった諸宗教が認められていた。アショーカ以降も一貫してそうでした。

第3に、インドの仏教教団の組織と他教との相違が挙げられます。まずカトリック教会のような「中央集権的な組織」がない。本山と末寺がある日本の仏教教団からイメージされると、日本的な「先入観」で仏典を読み違えてしまいます。それなら、「セクト」のようなものかという、キリスト教の福音派のように、全体に統一性のない個々の教団が分散していくというようなものでもないんですよ。

インド仏教の教団構成員（全員、出家者）は遍歴が基本なので、彼らが各地を移動しながら暮らすことによって、教団全体でそれなりの同一性が維持されるんですね。そこは中央集権的ではないがゆえに、ある種の多様性があるんだけど、非常によく移動するがゆえに、ある種の同一性が生じるという集団です。

つまり、古代インドでは「正統とか異端」という対立軸が存在しないような歴史が続いており、仏教教団もまた教会型でもセクト型でもなかった。そうした古代インドの仏教の聖典伝承というのは、当然、「聖書」や「クルアーン」とはまた違った形をとります。

それがどういうプロセスで編纂されたのか。詳しくは拙著（『初期仏教 ブッダの思想をたどる』岩波新書）を参照していただくとしてごく簡単にいかつまんでお話ししますと、恐らく出家者の生活規則と、出家者の自治組織である出家教団の運営方法を定めた仏典集成（律蔵）と、四種の經典集を収録した仏典集成（経蔵）が最古形です。その後さらに、教理綱要に当たる文献の集成（論蔵）などが加わることによって、「三蔵」という三種の仏典集成が成立します。

ところが、それ以外にさらに、たくさんの韻文文献があります。「ジャータカ」という、ブッダの前世物語とか、名文句が多数ある「ダンマパダ」といった韻文文献があって、これらもまた「ブッダの言葉」と認められて、その結果1つの集成にまとまって、経蔵に組み込まれる（その後も、インド本土では、それ以外の仏典集成もまた三蔵に付け加えられて「五蔵」や「七蔵」が成立していった形跡が認められます）。

これが南アジアで遅くとも五世紀初頭までに起こったことです。構成と範囲が排他的に確定した正典が成立しないまま、「ブッダの言葉」が増えていったわけですね。それでは仏教に正典は全くなかったかという、インド本土には狭い意味での正典はないんですが、スリランカになるとできるんですよ。ここには、中国と日本、ヨーロッパとイギリスのような、大陸（中心）と島（周縁）との非常に面白い関係があって、スリランカでは、5世紀前半に、三蔵の定義が非常にはっきりした形で確定して、それ以外の仏典をブッダヴァチャナ（ブッダの言葉）とは認めなくなりました。この点は、聖書が正典として確立する過程とよく似ているように思います。

さらに面白いことに、正典が確立した伝統に属するパーリ經典と、そうではない伝統に属する漢訳經典とを比べると、注釈と本文の関係は、やはりほかの聖書とよく似た現象が見られます。パーリ語の伝承では本文と注釈で分けているのに対し、漢訳仏典では、注釈部分が本文そのものに組み込まれている例が複数あるのです。

このように、国教になることがなく、さらに階層的な教会も持たなかったインド仏教教団は、排他的な正典を確立しませんでした。一方で出家教団が認める正統的な仏典はもちろんあるんですけども、出家教団そのものが中央集権的ではないので、正統的な仏典の外部にもブッダの言葉は認められていたし、またある伝承系統では注釈に当たる内容が別系統では本文に入るということもある。こう

した仏典伝承を前提として、大乘経典が現れたのだと思います。

近代人は、しばしば西欧由来の、キリスト教に影響された先入観で見えてしまいます。そうした先入観をいったん外して見ると、古代インドには、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教や儒教とは全く異なる伝承世界があったことが見えてきます。そしてその伝承世界に分け入ると、それらとの意外な類似点もあることも見えてまいります。ご清聴、どうもありがとうございました。

「聖人孔子と儒家経典」 矢田 尚子（東北大学大学院文学研究科准教授）

○長谷川：発表の部では最後となります。東北大学大学院文学研究科准教授の矢田尚子先生に、「聖人孔子と儒家経典」ということでお話をいただきたいと思ひます。お願ひします。

○矢田：こんにちは。東北大の矢田です。私は中国哲学ではなくて、専門は中国文学なのですけれども、この科研のチームに入れていただいて、文学でも、儒家の経典も資料としてよく使うことがありますので、きょうは「聖人孔子と儒家経典」というタイトルでお話をさせていただきます。

年を越して、もう10日以上もたちましたけれども、クリスマス話から入ります。クリスマスというのは、中国語では、聖誕節（Sheng dan jie）と言ひます。聖人の「聖」に誕生日の「誕」、それから「節」。「節」というのはこの場合、記念日のことす。「聖誕」という語、今度はそれを中日辞典で引きますと、「キリストの誕生日」、それから、括弧して、「旧」の字が書いてあって、「孔子の誕生日」と、2通り書かれています。つまり、近代以前の中国では、「聖人」というと、孔子のことを指してました。

この「聖」という字、漢字ですけれども、『説文解字』という中国最古の字書によれば、「聖は通なり」と書いてありまして、物事に通じているという意味だと言ひられています。それから現代の漢和辞典、私がよく使う『新字源』によれば、「聖」という漢字は、「耳」と「口」、「口」というのは「言葉」という意味らしいのですが、耳と口（言葉）、それから下の王様の「王」の字は、もともとは人の形であったというので、だから「耳」と「言葉」と「人」というのから成っていて、「耳に手を当てて、神の言葉を正しく聞き知る人」、それがひいて、「知徳のすぐれた人物」の意味をあらわすようになった、と書かれています。

きょうは、日本人にも儒家の祖として知られている孔子と、皆さんよくご存じの『論語』についてお話しします。儒家の経典というのは、時代が下るにつれてふえていきます。（レジュメ）1のところを見ていただきますと、北宋時代に最終的に十三経となりますけれども、春秋時代、孔子の学団、孔子とその弟子たちの間では、特に重視され学ばれていたのは、このうちの『詩経』と『書経』でした。戦国時代にはそれに『礼記』『楽経』、それから『易』『春秋』が加わって、六経になります。このうち、『楽経』というのは早くに失われてしまつて五経となりました。『論語』が経典視されるようになるのは、漢代になって、儒家が国教になる過程においてです。

かつて、高校の世界史の教科書では、前漢の武帝の時代に、儒家経典を教える五経博士という官職が立てられて、「儒家が国教化した」と習ひましたけれども、最近の研究によれば、儒家の国教化というのは、武帝の時代に一気に行われたわけではなくて、前漢から徐々に進んで、後漢になって完成したと言ひられています。孔子は、彼の生きた時代、自分の生きている当時の時代を暗黒時代として、古い時代、具体的には周公旦の時代を、目指すべき理想の社会と位置づけました。周公というのは、

周の文王の息子、武王の弟で、武王が殷周革命で殷を滅ぼした後、孔子のふるさとして魯の国に奉じられました。武王の死んだ後、武王の息子の成王の摂政として国事に当たった人ですが、孔子は彼の時代を目指すべき理想の社会と位置づけました。

そしてそれより前の、周の文王、それから殷の湯王、夏の禹王、虞の舜帝、陶の堯帝などを、古代の理想的な王、聖王とみなしました。そのため古代の理想社会の状況、それから理想社会がどうして崩壊してしまったのかというのを知る手がかりとして、聖王たちの言行録である『書経』とか、周の時代の詩を集めた『詩経』などの古典を重視しました。

孔子の門人たちは、その教えに従って、そうした古典の研究と伝承に努めます。さらに時代が下るにつれて、孔子自身がこれらの古典の伝承者の代表、理想社会の実現方法を伝える聖人とみなされるようになっていきました。

前漢の宣帝の時代に丞相だった匡衡という人の上奏文には、そこに挙げておきましたけれども、六経とともに『論語』と『孝経』も聖人孔子の現行を記した重用な書物として挙げられています。

『論語』というのは皆さんご存知のとおり、孔子やその弟子たちの言行録ですけれども、戦国時代に孔子の孫弟子に当たる門人たちによって共同編纂されたと考えられています。漢代の初め、『論語』の伝本には、そこに図で示しておきましたけれども、『魯論語』『斉論語』『古論語』という3種類があったと伝えられています。『魯論語』というのは孔子の出身国である魯の国、それから『斉論語』というのは、魯の国の隣にあって、当時の大国であった斉の国で、それぞれ漢代の初めまで伝授されていた『論語』で、当時の通行文字である隸書、今文、今の文と書きますけれども、今文で記されていました。

『魯論語』は20篇、『斉論語』が22篇で、『古論語』のほうが2篇多く備わっていました。これらの2つの伝本に加えて、前漢の景帝の時代に、孔子の旧宅、孔子が昔住んでいた家の壁から周代の文字、古い文字ですね、古文と言いますけれども、古い文字で書かれた『古論語』というのが発見されて、その『古論語』というのは、『魯論語』とほぼ同じ構成であったけれども、最後の篇、「堯曰篇」というのがあるのですけれども、「堯曰篇」の最後のところが独立した1篇というふうに数えられていたので、全部で21篇でした。

前漢の末に張禹という人が『魯論語』と『斉論語』を合わせて、折衷した『張侯論』というのをつくって、後漢の時代にはこれが流通しました。

その後、後漢の終わりになって、その当時、東西随一の学者の鄭玄という人、これは「テイゲン」じゃなくて、「ジョウゲン」と読む業界の約束事として、この業界では特殊な読みがときどき出てきて、読み間違ったりすると、「読み方知らないのか」とか言って怒られるので、この業界のちょっと嫌なところだなと私は思っているのですが、彼が『張侯論』というのをもとに、『斉論語』と『古論語』も参考にして、20篇のものをつくって、そこに彼自身の注釈を施して、『鄭氏注論語』というのを完成させました。

鄭玄というのは当時の大学者だったので、これが広く流通して、そのためにほかの3つが減びちゃったんですね、散逸してしまいました。

先ほどどちらとも言いましたように、『論語』が經典視されるようになったのは後漢の時代ですから、この『鄭氏注論語』というのが、まさにそのころの『論語』テキストとなるでしょう。

この『鄭氏注論語』も南宋のころには滅んでしまうんですね。なくなってしまうのですけれども、20世紀の初めに甘肅省の敦煌と、それから新疆ウイグル自治区のトルファンから、唐代の手書きの写本が、完全なものではありませんけれども、残巻ですね、それが発見されています。なので、あとはほかの本に引用されているものとかを合わせると、大体、全体の3分の1以上はわかるようになってきているところです。

それから『鄭氏注論語』以外にも、20世紀以降、前漢の時代のお墓から、『論語』を記した竹簡が幾つか出土しています。それらを現行の『論語』と比べてみますと、音通による当て字、同じ音をあらわす漢字なので当て字ですね。そういった記載による文字の違いとか、それから章の分け方とかいう細かい部分では違いはあるけれども、全体として見れば、内容的にそれほど、現行の『論語』と違いはないということです。現在のところ、『論語』が經典となる以前と以後とで、本文の内容にさほど大きな変化はなかったと言ってよいかと思います。

次に、あまたあります『論語』の注釈書の中から、代表的なものをそこに紹介しておきました。三国時代の魏の学者、何晏という人は、『鄭氏注論語』に基づいて、漢代の著名な学者たちの注釈を取捨選択して、そこに彼自身の説も加えて、『論語集解』というのを編纂しました。これも「シュウカイ」じゃなくて「シツカイ」と読めという、何ですかね、業界の習わしで。現在、完本で存在する『論語』の注釈書としては最古のものです。

それから次の梁の皇侃、これも「コウガン」じゃなくて、「オウガン」と読むんですね。皇侃という人は、何晏の『論語集解』に基づいて、それ以降の六朝期の学者の説を集めて、さらに解釈も加えて、『論語義疏』というのを編みました。この『論語義疏』には、当時流行していました仏教とか老荘思想の影響が注釈に見られると言われています。

それから、現在我々が通常、使っている『十三経注疏』いうのがあるんですけども、その中には『論語正義』というのが入っています。『十三経注疏』に入れられているので、『論語注疏』と言ったりも、『論語正義』と言ったりもしますが、『論語正義』というのは、皇侃の『論語義疏』をもとに、北宋の邢昺らが新たな疏を施したものです。ここまでを古い注釈として、まとめて「古注」、古い注ですね、「古注」と呼びます。

「古注」に対して、朱子学で知られます南宋の朱熹の注釈本、『論語集注』ですね、これも「シュウチュウ」じゃなくて「シツチュウ」なんですが、『論語集注』の注釈を「新注」、新しい注ということで、「新注」と呼びます。これは当時の宋学、宋の時代の学問の成果を取り入れたもので、江戸時代の日本でも広く読まれました。

その次、伊藤仁斎の『論語古義』とか、荻生徂徠の『論語徴』というような、日本人が書いたものがあるのですが、それは朱熹の「新注」を研究した彼らが、それに飽き足らず、よりよい解釈を求めて編んだものです。

その次の清朝の劉寶楠の『論語正義』というのは、文字学とか音韻学とか地理学とかという、実証的な学問を取り入れた清の時代の学問として、「清朝考証学」というのがあるのですが、その立場から、「古注」の不足を補って「新注」の欠点を正そうとしたものでした。

では、具体的に『論語』の一節を取り上げて、本文とその歴代注釈のありさまを見てみたいと思います。取り上げますのは、「述而篇」に見える文章で、『論語』の概説書なんかにもよく取り上げら

れている有名なものです。

「子曰く、甚だしきかな、吾の衰えたるや。久しきかな、吾復た夢に周公を見ず」というものです。

訳をつけておきました。「先生が言われた。「ひどいものだね、私の衰えも。久しいことだよ、私かもはや周公を夢に見なくなってから」」。この周公というのは、先にも触れました周公旦のことで、先ほども紹介しましたように、周の文王の第4子で武王の弟、武王の死後、まだ幼かった甥の成王の摂政として、国事に当たった、周王朝の政治の足固めをした人であって、また、孔子の出身国である魯の最初の王様ということであったので、孔子が特別視していた人物だと思われます。

さて、この孔子の言葉「甚だしきかな」ですが、古来、注釈者たちを悩ませてきたようで、孔子はなぜ、かつて周公旦の夢を見ていたのか。それがなぜ見なくなったのか。孔子は本当に夢を見たのか、といった問題をめぐってさまざまな解釈がなされています。

「久しきかな、吾復た夢に周公を見ず」と言っているんですから、以前には、孔子は夢に周公を見ていたはずですよ。

Bの、先ほど挙げました、魏の何晏の『論語集解』は孔安国の説を引いて、漢代の孔安国という学者の説を引いて、周公旦の道を実践しようとする孔子の意思のあらわれだとしています。傍線部を主に御覧ください。そして、夢を見なくなったのは、孔子が年をとって衰えたからだという。孔子の言葉を割と素直に受け取っています。

Dの、疏の刑昺の『論語注疏』、それからGの劉寶楠『論語正義』、Fの伊藤仁斎『論語古義』も、大体同様の解釈をしています。

ところが、Aの後漢の鄭玄『鄭氏注論語』は、孔子が周公旦の夢を見た理由については同様に捉えるのですけれども、夢を見なくなったのは、衰えたからじゃなくて、既に孔子自身に周公旦のような正道が備わったからだというふうにしています。だけど孔子は、「甚だしきかな、吾の衰えたるや」というふうに、明らかに嘆いているので、この解釈には無理があると思います。

鄭玄がこのように無理のある解釈をしたのは、孔子の聖人としてのイメージを壊さないためであったと考えられます。年をとって、周公旦の道を目指すという意味をなくしてしまったというのでは、聖人としての資質に欠けると感じられたからでしょう。

面白いのは、実は孔子は夢など見ていなかったという解釈が存在することです。Cの梁の皇侃『論語義疏』は、「そもそも聖人というのは夢に頼ったりしない。ここで夢と言っているのは、聖人孔子といえども衰えることがあるのだというのを示すための修辭、お話にすぎない」と言っています。李充という人の、「聖人は想う無し。何の夢みることか之れ有らん」という言葉を引用して、孔子は周王朝の衰退を悲しんで、その思いを「周公旦の夢を見なくなってしまった」という譬えで言いあらわしたのだというふうに、これもかなり無理のある解釈をしています。

それからEの朱熹『論語集注』は、北宋の程伊川の説というのを引いています。その説というのは、「ここで言っている「夢」というのは、寝ている間に見る夢ではなくて、寝ても覚めても常に周公旦の理想の道を追いかけていたという意味だ」という、そういった説なんですけれども、それを引用して、朱熹自身はやや曖昧に、「寝ている間も周公旦を見るかのように、その道を目指していたが、老いて、年をとってしまって、そうした心も衰えて、夢も消失してしまったのだ」というふうに解しています。

何でこんなに「夢」というのが、本当に寝ているときの夢じゃない、というような、夢を否定するような、不思議な解釈があらわれたのかというと、先ほど①のところで見ました伊藤仁斎の『論語古義』の中に答えがあります。二重傍線部を御覧ください。「後儒、莊周の真人に夢無しの説に惑う」という指摘があります。莊周というのは道家の書である『莊子』を書いた人ですが、『莊子』の中では、究極の、理想的な人物というのは、「寝ぬるや夢みず、その覚むるや憂い無し」。つまり寝ている間は夢を見ない。目が覚めているときは憂いがない、心配事がない、というふうにされています。

伊藤仁斎は、後の儒家たち、ここでは恐らく程伊川とか朱熹を指すと思われるのですが、彼らは「真人に夢なし」という説に惑わされて、おかしな解釈をしたんだと言っております。

莊子の夢というと、「胡蝶の夢」というお話、皆さんも聞いたことがあるかと思いますが、莊周が蝶々になってひらひらと楽しく飛ぶ夢を見た。目が覚めてから、果たして自分が蝶々になった夢を見たのか、あるいは蝶々が今の自分になっている夢を見ているのか、というふうに問うという話です。これは善悪とか、美しさと醜さとか、それから生きることと死ぬことというようなことと同様に、夢と現実というのも、人間がつくり出した相対的な区別、差別にすぎない。絶対的なものではない、という莊子の「万物斉同」という考え方がありますがけれども、それをよく示す寓話です。

莊子の世界では、夢と現実という対立自体が否定されているので、道家の究極の理想的な人物というのは、そうした相対的な差別、区別にとらわれないから、夢も見ないんだというふうにされているわけです。

皇侃の『論語義疏』に始まる、「実際は孔子は夢なんか見ていなかった」という奇妙な解釈というもの、そうした道家の影響を受けたものでしょう。このように、『論語』の解釈には各時代の思想が先入観となって反映されています。

じゃあ、孔子の「吾復た夢に周公を見ず」は、本来どういうふう解釈すべきなのかというと、注意すべきなのは、中国古代において、「夢」というものが持っていた意味、役割だと思えます。

儒家経典とか歴史書の『史記』なんかの伝世文献には、夢が天のお告げ、予兆として機能する話が多く見られます。例えば、そこに挙げました『書経』の「泰誓中」篇には、殷周革命の際、周の武王が夢を見て、殷の紂王を討つというのを天の命令だと確信するという話があります。それから『史記』の『殷本紀』には、殷の武帝という人が、すぐれた人物を得る夢を見て、実際にその人物を家臣たちに探させて、傳説という人を探し出し、彼とともに、国を復興させるという話があります。それから、王様が夢の中で上帝に会って、実際に予言を受けて、その予言のとおり国をのちに治めることになったという話も複数見えます。

こうした、中国古代における夢の機能というのから考えると、孔子が夢で周公旦と会っていたというのは、周の国の礎を築いた周公旦のような政治的な役割を果たせという、天から孔子へのお告げ、命令というふう捉えることができるのではないかと。孔子がそうした夢を見なくなったというのは、そうした孔子の野望といえますか、それが遂に実現することなく終わろうとしているというのを、孔子自身が自覚したということであらわしているのではないかと。

けれども、孔子を聖人として仰いでいる後世の儒者たちは、先入観がありますから、そうした、目標を失って嘆く、嘆きを漏らす孔子というのは受け入れられない。そのために、孔子の聖人イメージを維持するため、さまざまな解釈が試みられてきたということでしょう。最後に、参考として挙げま

公開シンポジウム「[聖人]のことば — 先入観を超えて —」

したように、大阪大学の湯浅邦弘先生という方の著書とか論文を参考に、きょうはお話しさせていただきました。私の報告は以上です。ありがとうございました。

第二部

○長谷川：それでは時間になりましたので、後半の部を始めたいと思います。コメンテーターには、明治学院大学国際学部教授の久保田浩先生をお迎えしております、この後、久保田先生からコメントをちょうだいしながら、各パネルディスカッション、パネラーの人たちに適宜応答していただくという形で、このコメントの部分とパネルディスカッションを何となく流動的にやっていただき、最後に質疑応答を15分ぐらいとればと考えております。それではよろしく願いいたします。

○久保田：ご紹介いただきました久保田と申します。ちょっと風邪をひいていて、聞きづらい声になるかと思いますが、その点、ご勘弁ください。

既に5つのご発表、先生方のご発表をお聞きしまして、こういう5つの非常に多岐にわたるテーマ、あるいはアプローチについて、コメントしろというのがかなり過大な要求ですから、聴衆の皆さんも同情してくださっていることを前提に話をいたします。しかも私、古代文学研究者ではございません。宗教学者とは名乗っておりますけれども、やっていることは近代ヨーロッパ、特にドイツ、19世紀から20世紀初めの宗教運動についてやっております。

です、そういう意味ではかなりアウトサイダーといいたまいますか、素人ではありますが、それでもここに私を呼んでいただいた理由は何かあるんじゃないかなと思ひまして、それは宗教という現象、文化現象の中で、テキストがどういうこと、どういう意味を持って、どういう機能を果たしているのかということ、つらつらと考えている、そういう人物だからかなと思います。ですからそういう観点から、古代文学研究という枠内にはあまり絞らないで、あるいは限定しないで——わたしは限定できませんので——もう少し広い範囲で話をしていきたいと思ひます。

それで、皆さんのお話をお聞きしている間に、そして先ほどの休憩時間にも頑張つてメモしながら4つぐらいに論点をまとめてみたんですけども、まずその4つのお話を、どこまで時間の都合で話せるかわかりませんが、一応コメントとさせていただきますと思ひます。

1つは、聖典を読む構え。ちょっと格好よく言つてしまいましたが、構えについてです。2つ目は、「テキスト」が「聖典」になるという、そのプロセスについて。3つ目は、聖典解釈、聖典を解釈するということの行為性、実践性に関して。最後4つ目は、文献学と、文献学的な営みというのが、この皆さん、先生方のご発表とどう関係しているのかということについて話してみたいと思ひます。

1点目ですけれども、これは聖典を読む構えと言ひましたが、書かれたもの、テキストというのは、基本的に読むための特定の構えをその中には含んでいない、予め読者に用意していないということをお私に言ひたいと思ひます。というのは、例えば具体的な例から始めますと、ヘブライ語聖書の最初の冒頭にありますが、『創世記』という文書がありますけれども、その『創世記』の1章、2章あたりに書いてあること、世界、天地創造の話ですけれども、あるいは人間の誕生の話ですが、そういうテキストがあるわけです。それをどう読むのか。例えばそれを物語として読む。こういう面白い昔

話がありましたねと読む。あるいは文学テキストとして読む。あるいはその当時の、あのテキストができたときの思考構造とか、それを理解するための歴史資料として読むとか。あるいは、場合によっては、あまり想定はされませんが、シナゴグなんかではなされるかもしれませんが、儀礼文として読むとか。テキストに向きあう多様な向き合い方があります。つまり、そのテキスト、書かれたもの自体が、このテキストをどういうふう読むべきかという、読みのスタンスというもの、姿勢というもの——それを「構え」と私は言っていますけれども——そうした構えを規定するものではなくて、そのテキストが置かれている環境——これはテキストを手にして読者が置かれている環境と同一である場合が多いと思います——がそういう構え、テキストを読むためのスタンスというものを提供してくれている、あるいは形成してくれていると考えます。

まさに、これは森山先生、あるいは辻先生が若干ご指摘になったところとも関係するのですけれども、例えばイエスを預言者的な人物として読んでいくという、そういう構えそのものがもしかしたら先入観ではないかという話を冒頭になさっていますね。あるいは森山先生が、ハディース学者の読みと、異教徒である人間の読みというものについて語っていただきましたが、その違いを規定しているのは、つまりテキストをどのようなものと意識して読むのか、つまり聖なるテキストとして読むのか、そうでないものとして読むのかという違いは、テキストそのものが明確に規定してくれていないということ、これが前提としてまず考えられるのではないかなと思います。

そうすると、例えばテキストそのものが、このテキストはこういうふう読まなくちゃいけないんだというふうに明文化して、命じているテキストというのはそうそう多くはないわけです。ですから、仮に、そういうふうに命じているテキストがあったとしても、特に近代的なテキストの中で、法文テキストの中にはそういうことが多くあり得るのですけれども、かといって、でもそれを読む場合、解釈する場合に、必ずしもテキストが命じている、そういう読みのスタンスを共有しなくてもいいという自由裁量は、こちらに、読者の側に担保されている、保証されているということ、これがまず1点目として考えられるかなと思います。

それで、より先生方の発表と関連させて言いますと、2点目に入りますが、テキストが聖典になる、聖典化する、という点に入ります。この場合の聖典というのは、Holy ScriptureのほうでCanonじゃありませんけれども、Canonizationの問題も、先生方がご指摘なさいましたが、それはちょっとまた後でお話しますので、ここは聖なるテキストになるということについて考えてみたいと思います。

先ほど申しましたように、書かれたテキストがあつて、それを聖なるものとして読むというのは、これも読みの構えですから、テキストそのものが要請している、テキストそのものから必然的に規定されるようなスタンスではないわけです。

そうすると、例えば聖典化、Canonizationじゃないほうの聖典化ですね。聖典になる、Holy Scriptureになるという、そういうプロセスを考えるときに、先生方が、これは一番詳しくなさっているところだと思いますけれども、ある、例えば『聖書』なら『聖書』という形、今ある形になっていく、その文書のもとと口頭伝承であったものが、収集され、編纂され、そして形をとり、そしてCanonizeされ、権威を付与され、そしてそこからさらにまた注解という作業が展開されていくという、そういうことだけではなくて、聖なる資質を、聖性を付与していくというプロセスの問題を先生

方は議論されているように私は思いました。

特に矢田先生、辻先生、馬場先生が、注釈の問題に着目されて、注釈——注釈という行為というよりも——注釈された内容がテキストの中に組み入れられて、そして聖性が付与されていく、聖性が増加していくプロセス——ここは議論の余地があるかもしれませんが——いずれにせよこうして聖典化していくというプロセス、これが先生方が1つ解明されようとなさっているところだろうなと思います。

私は専門としてやっている事柄からして、キリスト教の『聖書』のCanonizationに関しては、よく読んでおりますけれども、まさにそういうふうにCanonizeされることによって、聖性が付与され、そして増加していくというプロセス、これは宗教史的に見ても非常に面白い観点だし、今までの研究の蓄積が一番多くあるところだと思います。

ただし、問題となってくるのは、その聖性が付与されていて、単に書かれているものが聖なる文書であると価値づけられていくプロセスにおいて、もちろん必要になってくるのは、そのテキストが読まれる場所——あるいは文脈と言ってもいいでしょう——、そして、そこにはもちろん、誰がそのテキストに読まれるべきものとしての価値を、聖性を付与しているのかという問題も含まれます。恐らくテキストを読む人全員がそこに聖性を付与していくとは限りませんから、聖性を付与するような、言ってみれば、テキストを管理するコントローラーとでも言いましょうか、そういう人たちがテキストの聖典化の主体として、想定されていなくてはならないと思います。

長谷川先生がお話の中でちょこっとおっしゃいましたけれども、サンヘドリンの話にありましたように、テキストに聖性を与えて、これが聖なるテキストとして読まれるべきものであるというふうに価値づける、そういう主体が、そこでは前提とされなくちゃいけないのかなと思いました。

そこら辺が多分、先生方がおっしゃる先入観というところとかかわってくるのかなと思います。先生方、いろいろな言い方をされましたけれども、テキストが聖なるテキストになっていくプロセスの中において、例えば聖人化、イエスという人物が聖人化されていくというプロセスであったりとか、あるいは、そこに宗教的な教えとか——教理と言ってもいいかもしれませんが——教理を読み取るべきテキストなんだというふうな価値づけがなされていくとか、あるいは、森山先生のご発表ですと、例えば預言者の権威が担保されているテキストだという理解が確立していくとか、そのプロセスの中において、そういう読みの方向性をコントロールするような、規定するような、そういう主体のグループ、解釈者グループ——専門的解釈者グループと言ってもいいかもしれませんが——そういったものが想定されていると思います。

ここでちょっとだけ話を大きくしてしまいますが、そうした専門的解釈者グループの役割を考えてみたいと思います。例えば、聖典化されたテキストを出発点として、釈義とか解釈といったものの伝統が諸宗教の中で展開していった、長い歴史を持つようになっていくんだと思うんですけれども、その時に、そういう聖なるテキストを保持していくというときに、多分2つの側面が認められます。1つは物理的形態、モノとしてのテキストを保持していく、あるいは確定していくという作業。確定していくと言いましても、先生方のご指摘にあるように、いったん確定されたように見えたものは、どんどん膨らんでいたり、削除されていたり、あるいはつけ加えられていたりする、そういうプロセスを持ちますが、いずれにせよ、そういうプロセスの中で、物理的なモノとしてのテキストが形

を整えていきます。そのプロセスをコントロールするのが専門的解釈者グループの1つの役割です。あとはそのテキストの中身を定める役割です。中身といひましようか、意味です。意味を、ある種画一的に、これがこのテキストの意味であるというふうに決めていく、そしてそのテキストの意味内容を保持していこうとする、そういう側面もあると考えられます。つまり、物理的にテキストを確定し保持する、そして確定されたテキストの意味を確定し保持する、という二つの役割です。

さらに付け加えて、こうした考察から少し外れていくといひますか、敷衍して話をしていきますけれども、そうすると、例えば、あるテキストを聖なるテキストだというように——その物理的価値であれ中身の価値であれ——価値づけをするときに出てくる1つのプロセスがCanon化という、Canonizationという、今度は正典のほうですけども、正典化だと思うのですが、その正典化に必然的に伴うのは、あるテキスト群を排除するという点でもありますから、じゃあ排除されたテキスト群へのまなざしというのはどこにあるのかなというのが、テキストが聖典になるというプロセスを考えたときに私が抱いた非常に素朴な疑問です。

きょうの先生方のお話は、もちろん、我々が聖典とみなす、狭い意味で聖典とみなすものの成立過程というところに特に着目されましたけれども、正典の成立過程で排除されていかざるを得なかったものが、その後どういうふうに聖典化していったのか。Canon化ではなくて、聖典化、聖なるものとして読み継がれ、あるいは物語として拡充され、そして変容していったのかという点、それに私はかなり興味があります。

言葉を変えていくと、それは多分、ポスト正典、つまり正典化の後の脱正典化と言ってもいいのかもしれませんが、あるテキストを正典として読むという構えが共有されていない場というのがかなり多く生まれ、またかなり多くあるはずなんです。つまり専門家集団が、あるテキストを聖なるテキストだというふうに価値つけて読む場所を形成していきますけれども、キリスト教だったら神学者集団、釈義家集団とかありますが、そういったコミュニティの外側であって、かなり、言ってみれば恣意的であり、主観的であり、かなり牽強付会な読み方をする人々というのは一方ではいるはずなんです。

でもその人たちにとって、そういうテキストというのは、聖なる価値を付与する制度、例えば仏教教団であるとか、あるいはキリスト教教団であるとかといった制度的審級による価値づけからは確かに外れてはいるんですけども、そういう外れたテキストをどう保持していった、そして読んでいった、そこにどういうふうな聖性を与えていったのかという問い、それが多分、もう1つ考えてもいいところなのかなと思います。これは、キリスト教なんかで言えば、いわゆる偽典研究、外典研究であるとか、正典とは見なされなかった宗教的文書がその後どうなったのかという宗教史的研究とも関係してくるのかもしれませんが。すなわち、異端史や民衆史的な考察とつながってくるものでしょう。

もっと言うならば、これは聖典化・正典化されたテキストと呼びうる範囲の広さに関わる問題だと思います。例えば今、私の念頭にあるのは、16世紀あたりのヨーロッパにおいて——これは歴史家のカルロ・ギンズブルグなんかやっていることですけれども——当時俗語で読めた『聖書』と呼ばれる書物群のことです。つまりそれは、我々が考えている『キリスト教聖書』ではないものなんですけれども、そういったものを、でも『聖書』、聖なる書物として読んで、その中に、キリスト教なるもの教え——これはすでにテキストの外側で出来上がってしまっていた「教会の教え」でもありますが

——を読み取るのではなくして、逆にそういうテキストから、自分の生活世界での経験と結び合わせて、非常に壮大な、不可思議な哲学体系なり世界観なりを紡ぎ出していくという、そういうテキストの読み方というものがあるという歴史的事実はありましたし、このイタリアの例だけじゃなくして、ほかの例も多くあります。同じくキリスト教史から一例を挙げれば、18世紀のベルレブルク聖書といった事例などもあります。つまり、聖典化され、正典化されたテキスト群の存在を出発点として、あるいはその周辺で派生的に生れ出たテキスト群は、聖典・正典が人々の創造的、クリエイティブな想像力、イマジネーションを刺激して、新たな、文化的な産物として生み出していったものです。そういうテキスト、正典だと認められなかったような書物群が、文化的にどういうものを生み出していくポテンシャルを持っていたのか、そういうことも考えてもいいのかなと思いました。

3つ目の、聖典解釈の行為性というところです。特に先ほどの釈義の問題を例に考えます。よく宗教研究で言われるのが、従来から耳にタコができるくらい言われてきましたけれども、宗教現象というのは、Beliefのレベルと、Practiceのレベルがあるというふうに言われていまして、それで聖典解釈というのは、当然のことながらBeliefの部分の営みだと、思想的営みだと言われることが多くあります。私はそういう捉え方を別に否定はするつもりはありませんが、ただし、それは釈義、解釈の内容に着目したらそうなるだけの話であって、解釈するという行為そのものが持っている意義ということについて、先生方はどういうふうにお考えなのかなと思いました。

つまりテキストを解釈して、その解釈内容、あるいはそのひとつひとつの解釈の妥当性、それを吟味する、確定するという作業は、先ほど述べたこととの関連で言えば、テキストの中身を確定し保持していく作業は、それを聖典と見なす宗教団体はもちろん、文献学もずっとやってきたことから、このような宗教的な釈義行為、そして歴史学的、文献学的な学問的解釈作業の流れ、伝統があるということは一方でわかるのです。

ただし、問題なのは、人間が文化的に何かを営むというときに、解釈をするという行為、つまりテキストを目の前に置いて、言ってみれば、例えばの話ですけども、瞑想しながら、そのテキストと、瞑想という手段を通してコミュニケーションするということが考えられます。「祈りとともに聖書を読む」などと言われるような状況を考えていただければと思います。こうした状況では、何らかの宗教実践が行われているのではないかという問い、つまり解釈するという行為性の問題は考えてみるべき価値があるかなと思いました。

それは、釈義とか解釈といった形で、聖典解釈ということが、実は本来やっていることであって、聖典というものは、特に古典的なテキストの場合は、言語的、そして地理的、そして時代的に、かけ離れたものを後世で解釈せざるを得なくなっていくと思います。そうすると、当然全く、テキストが成立した文脈とは違う場所と言語と時代において、そのテキスト世界が提示している世界と今、読者が置かれている世界とのかけ橋をしなくちゃいけなくなってくる。架け橋、何らかの媒介を必要とする。BeliefというよりはPractice的な実践という媒介が必要となってくる。それが解釈だと思うのです。

言ってみれば、これは昔、キリスト教の聖書解釈の伝統ではadplicatioと昔から言いますが、適用の問題なんですけれども、つまり自分の置かれている場、生活している、生活世界の中に、このテキストがどういう意味、実践的意義を持ち得るのかという、そういう観点で、解釈をする、釈義をするということ、適正に解釈するということが、それが行われているはずなんです。それは別に宗教者がや

ろうが、宗教者でなくて、例えば『聖書』を文学作品として読もうが、『クルアーン』を文学作品として読もうが、論語を何か自分の修身のために読もうが、何をする場合においても、1つのアプリケーションという適用の問題、テキストの自己への適用、自己のテキストへの適用の問題というものは出てきているはずかなと思います。

ですからこれも、言ってみれば、例えば、これはちょっと極端な例ですけども、書かれてあるテキスト、その物理的なモノ、書かれたモノとしてのテキストと人々が、どういうふうに触れ合っているのか、あるいはつき合っているのかということも関係してくるのかなと思うんです。つまり、儀礼の中で、物理的な書物、あるいは物理的な紙——羊皮紙でも木簡でも竹簡でもいいですが——、コデックス、つまり冊子になった紙の束、あるいは巻物といったモノと、人々はどういうふうに関係につなぎ合ってきたのか。あるいはそのつき合い方と、釈義、解釈というのは、どういうふうにつながっているのか。そこら辺は、解釈という行為性との関連で考えてみてもひとついいのかなと思いました。

先ほど、文献学の問題にも言及しました。これは最初に申した点とかなりつながっているんですけども、テキストを、どういうものとして読むか、例えばそれを聖典として読むのか、それこそ歴史資料として読むのか、あるいはキリスト教の根本主義者のように科学的事実さえもが書かれているものとして読むのか、いろいろな構えというものがあるわけですけども、先ほど冒頭で述べましたのは、そういう構えというのは、テキストそのものが我々に教えてくれているものではないので、先ほど申しました、読み手がどういうふうに、そのテキストとつき合うかということとかかわってくるものだと思うんです。

そこで、聖典といったもの、聖なる価値が付与されたテキストが歴史的に成立するということを考えた場合に、そういう物理的テキストとか、あるいはそのテキストに書かれている意味内容とかいうのを継承してきたのは一体誰なのかなという問いが私には昔からあります。いや、その答えは簡単なことであって、そのテキストを宗教的な文書として保持してきて、釈義を重ねて、解釈を重ねてきた宗教集団だろうと言われるかもしれません。それは確かにそうなのかもしれないんですが、ただしもう一方で考えてしまうのは、私なんか歴史家なものですから、どうしても考えてしまうのは、宗教的伝統が途絶えてしまうこと、先ほどの馬場先生のお話とも若干かかわってくるのですが、宗教的伝統というか、その担い手が消え去ってしまうということは往々にしてあるわけなんです。

例えば私なんかやっていると申すならば、ヨーロッパにおけるケルト宗教とか、ゲルマン宗教とか、北欧神話の担い手というのはもういないわけです。歴史上のある時点で、ほぼ消え去ってしまったか、あるいは抑圧されてしまったか、ちょっと難しい問題なので、言葉が適切ではないかもしれないけれども、いずれにせよ担い手がなくなった、テキストを担う人たち、テキストのケアテイクナーたちがなくなってしまうというケースが歴史上よくあります。

そうした場合、そういった宗教伝統のテキストの断片を集め、そしてそれを校訂し、そしてエディットして編集して、そしてこれが1つの宗教伝統が持っていた聖典ですよというふうに確定してきたのは実は文献学だったということでもあります。つまり、そうすると、文献学という営みが、ある意味で、ある特定の宗教の担い手として、そうした宗教伝統の聖典のケアテイクナーとして機能し続けてきたという、そういう歴史学的な指摘もできるのかなと思うのです。

当然そうした場合に、歴史的に思考し作業する文献学というものが、とりわけヨーロッパであれば、18世紀以降、人文主義の潮流以降、行ってきたこと、その1つは、宗教伝統の保持という——いわゆる現在に至るまで存続している宗教伝統を内在的に、その内部において保持してきたという意味ではありませんが——役割を担ってきたことであつたと言えるでしょう。換言すれば文献学は、テキストを持っていたある1つの宗教伝統を保持し、そしてそのテキストを維持していく、物理的にも維持して、しかもそのテキストの意味内容は何なのかということ解釈していく主体であつたということも言えるのかなと思います。

この点は、さらにもう1つ言うと、現在も存続している宗教的伝統の中においては、当然、教団内でのテキストの保持というのが行われます。それとその外側で、それと競合関係にありつつ、あるいは協力関係にありつつ行われているのが、近世以降の文献学的な聖典研究だつたと言ふことができる。

他方で、歴史的に、先ほど言った断絶してしまった、途絶えてしまった伝統という場合であるならば、文献学によって、例えば、古北欧語のエッグなり、サガなり、ああいう北欧神話的な文献が、文献学的にテキストと確定されていって、そしてそれは当然のことながら、文献学、特にスカンジナビスティックみたいな形で、北欧文献学みたいな形で、学問の中で、ずっと文献学、歴史学としてやり続けられると同時に、そういった学問が確定し、編纂し、文書化してきたテキストが今度は、新しめの宗教運動を生み出してしまうということが起こります。つまり文献学が確定したテキストを聖典と見なすような、聖典化していくような宗教運動が、新ゲルマン宗教運動とか新スカンジナビア宗教運動みたいなものが出てくるという形で、文献学の成果が、逆に今度は新たな宗教的な運動というものを生み出していくということもあり得るということです。

例えばこれはもっと、別にヨーロッパだけじゃなくて、江戸期の国学の本居宣長がやったこと、つまり『古事記伝』で『古事記』写本を校合しながら、そして正しい読みを確定していった注釈を行い、そしてその後、何が生まれてきたかということを考えるならば、必ずしも私が言ったことが的外れではないということがおわかりいただけるかなと思います。

まだ時間ありますか。

○長谷川：どうぞ。

○久保田：いや、いいです。じゃあいったんこちら辺で。ですから皆さんに対するご質問というよりも、皆さんのお話を聞いて、私がつらつらと考えてみたら、だんだん、何となくこんな感じのことが頭に浮かんできたという、そういうところで、まずいったん切らせていただいて。ありがとうございました。

○長谷川：ありがとうございました。この後、今のコメントに対して、自由に、全てに網羅的に応答するというのは多分難しいと思いますので、それぞれ少し、何かしら自分の発表や研究にかかわる部分で応答しながら、ディスカッションに入っていきたいと思います。

最初に発表した私から、始めさせていただきたいと思います。ご指摘いただいた4つの点のうち、まず構えという点ですが、これは本当におっしゃるとおりで、テキスト自体が、自分は何者かという部分を、私の知っている範囲では、ほとんどのテキストが語ることはあまりないと思うんですね。ただ最初に、預言者とかの場合には、定型文みたいなものがありまして、いついつに、誰々に臨んだヤハ

ウエの言葉というのがあって、それを見ると、これは預言の形であり、ジャンルがそこでわかるという、そういう仕組みはありますし、聖典ではありませんが、古代の文書なんかを見ると、例えば、契約文書だとか、法文書についての言及がありましたけど、そういうものについても、やっぱり外形とか、形、定型みたいなものとかから、こういう風に読むべきですよと言うメッセージを最初から発信しているものもあるとは思いますが。

次に、聖典になるプロセスについてです。直接的な応答にはなっていないと思うのですが、例えば、何かが古くから長い時代を経て手元に残っているということに、何らかの価値が加わっていくということがあるかと思えます。それに対して、一度失われた文書が1000年、2000年たって、再発見された場合はどうかというと、必ずしもそうではありません。やはり特定の集団が、そのテキストをずっと大事にしてきて、伝世という形で伝わっているような文書が非常に大事にされ、権威があるものとされてきていると思えます。

それと関連して、排除されたテキストというものが、どのように読まれるかということも指摘いただいていたかと思うのですが、先ほど私のお話のところ、ヘブライ語の『聖書』がアンソロジーであるという話をしたかと思えますが、紀元2世紀の段階で、『聖書』のCanon、正典に入らなかった書物というのがありまして、それはそれで、実はキリスト教徒に受け入れられて、そして今に至るまで伝えられてきているものと、そのまま伝統が途絶えてしまったもの、そしてユダヤ教の中でも、正典ではないけれども、それに準じるようなものとして伝えられてきたものというふうに分けられて、残されている。つまり3つぐらいのカテゴリーに分けられるかなと思えます。

その書物そのものではなくて、バージョン、つまり版の話でいきますと、多分駆逐されてしまったものがどこかから見つかったような場合には、それをより古いテキストを見つけていく作業に使います。

次に、解釈の行為性と実践性です。beliefとpracticeの話があって、これもおっしゃるとおりで、解釈するという行為自体は、確かに実践のほうだと思うんです。文献学をやっている人間が、ある集団、あるいは信仰にコミットしているか否かということも無論ありますが、これは4番目の点と関係してくると思うのですが、解釈という行為をするときには誰であれ、何らかの思想的な前提とか、あるいは社会的な、自分が置かれていた社会的な文脈とか、そういったものに影響されるものだと思います。その結果、そうした前提や社会的文脈が一部、解釈の内容に反映されていくというのは当然あると思えます。私自身もそういう既定の中で解釈と言う行為をしていると考えています。

最後に文献学としての営みという点です。例えば私の狭い研究分野ですと、かつては『聖書』のある版の中にあつたある一節で、現代、私たちの手元にある聖書にはほとんど伝わっていないものがあります。それが残っているのは、古い時代のギリシャ語の写本だけです。それは果たして、もともとあつたものか、ないものか。そういうものを考えていくわけですが、私は、それはもともとあつただけけれども、ある事情で後に削除されたという考えで発表しました。この研究成果を取り入れて、『聖書』のより古いテキストが新たに再構成され、それがある宗教集団なりに受け入れられていくことは十分あり得ます。その意味では、仮に私が、キリスト教なりユダヤ教なりにコミットしていなかったとしても、私の再構成したテキストがそういった宗教集団に受け入れられて、彼らの世界の理解とか、あるいは神の理解とか、そういうものにつながっていくとすれば、私もそうした

「営み」に関係しているのだという自覚を持つべきだろうということをご指摘から考えさせられました。

とりあえず、私からは以上ですが、(皆さん)何か。

○久保田：そうした場合に、皆さんのお話を聞いていて、私は最後まで疑問点がずっと残り続けていたんですけども、最初に趣旨説明のところでおっしゃってくださった、排除される——排除されるという言い方はおかしいですね——克服されるべき先入観というのは、そうすると、何が克服されるべき先入観なのでしょう。

○長谷川：私たちの中で、先入観の規定をしっかりしないといけないねという話が、たしか2年ぐらい前に1回出て、そのままやむやんになっていたような気はするんですけど、結局、今ご指摘いただいていたようなこと全て、自覚的に解釈を行っていくべきだというような、そんなところでしょうかね。ほかの方のご意見もぜひ伺いたいと思うんですが。

○馬場：大体、久保田先生のお話には4つポイントありましたけど、恐らく4番目が一番大事なポイントで、要するに文献学に対する懐疑ですよ。極端な言い方をすると、文献学が宗教伝統を維持する役割を果たしていく、あるいは、新しい宗教を生み出してしまふ、そういう危険性があるのではないかという疑問が恐らく根幹にあって、それでテキストを読む構えとか、聖性の付与を誰がしているのかとか、排除している文献はどうなっているのかといった問題を提起しておられるのではないかと思います。

もともと文献学というのは伝統の内部から生まれるものじゃないんです。やっぱりあくまで、外部の視点で出てくる。例えば西洋の古典学だって、ギリシャの伝統が失われて、プラトンのアカデミアがなくなっているから、もう一回外部の視点で読み直すことから始まったものですよ。

近代における文献学は、そういう外部にあるからこそ、写本を調べ、語学的に正しく読み、ドグマに沿ってではなく歴史的な脈で読もうとする、文献の科学として発展したものだと思います。そもそもテキストそのものが、間主観的なものですから、好き勝手に解釈できるわけですけども、伝統の内部で教団公式の教理に沿って読むのか、あるいは文献学的に歴史的な脈において読むのかで、解釈は大きく変わってくる。文献学が生み出す解釈ももちろん解釈のひとつなんだけど、伝統的解釈や、外部の人間や近代人の偏見といった先入観を無限に乗り越えるものとして大きな役割を果たしてきました。

もちろん文献学の成果がある種のイデオロギーに利用されるという歴史があったことも事実です。インド・ヨーロッパ語族の発見は「アーリア民族」というイデオロギーに利用されるとか、久保田先生が言及した国学もその例でしょう。

しかし、文献学そのものは、そうした「正解」を押し付けるイデオロギーと距離を置く文献読解のプロセスであって、最終的に正しい唯一のテキストの解釈には恐らく無限にたどりつかないんです。文献研究の価値というのは、プロセスとしてあるし、その結果起こってくることを恐れず、無限に先入観を乗り越えてやっていくべきものであるというふうに思っています。しかし、その実証性を重んじる分析作業が、テキスト、言語、歴史、思想にかんする多くの知を我々にもたらしてくれる。その意味で、宗教伝統を維持するものとしてとか、新たな宗教伝統を生み出すものとして文献学を位置づけるのは、文献学の本質を見失っていると思いますね。

○久保田：私は基本的には近世、近代をやっていますが、文献学的にもやっていますので、文献学がある種のイデオロギー性を持っているかもしれませんが、それは当然の話だとして自覚しています。それで私が抱いた疑問というのはその点ではなくむしろ、全体的に皆さんがお考えになっていると思われる、先入観を克服して、客観的な読みが、解釈が阻害されているとおっしゃっていた、その部分なんです。

何が阻害されているとお考えになっているのかなというのがわたしの疑問なんです。確かに伝統内部におけるテキストの解釈というのは1つの解釈であって、伝統の外から読む解釈というのも1つの解釈であって、その2つの解釈が併存しているときに、それに何らかの優劣関係なり、上下関係なりが想定されているのか、あるいはされていなくて、もっと違うレベルでの担保されるべき客観的な読みというのが皆さんお考えなのか、そこら辺をもう少し伺いできればと思います。

○長谷川：具体例を挙げて、辻先生と矢田先生は、そういう解釈の例を挙げておられたので、お2人からもし何かあれば。

○辻：先入観を排除して、客観的なものに何か行きつこうというような考え方では、基本的にはあまりなくて、僕の論点は。どっちかという、解釈者が持っている、文献解釈者が、あるいは文献解釈者の集団が持っている、無批判に持っている前提というものを克服していく、脱構築していくということが多分、先入観の問題ということ言われているんじゃないか。それを排除して、脱構築したからといって、何かそこで客観性みたいなものに行きつくということは恐らくなくて、僕は最初に、イエスは預言者的な性格だというふうに、そんな人物で、と言い、それも先入観かもね、みたいなことを言いましたが、それもある種の（先入観ではないか）、今の新約聖書学でイエスを論じるときに、イエスを預言的に描くというのは、何となくみんながそういうふうに行っているけど、それも、本当のところどうなのかなということも考えていく必要があるというようなことの例として1つ言ったということなんですけど。

『新約聖書』の場合だったら、今日だって、『マルコ福音書』が先（に成立した）ということ言いましたけど、僕は今でもそうだと思いますが、それだって1つの、全ての解釈者が共有しているわけではない、しかし多数がそうだと考えている前提なのであって、それももしかして先入観かもしれないし。そういう、自分たちが持っている前提というものを常に脱構築できる姿勢というものが文献解釈者には必要だというぐらいの意味で、僕はこのテーマは捉えていたので、何にたどりつこうかというようなところまで深くはあまり考えていないということなんです。

もともと新約聖書学の場合は、啓蒙主義と一緒に出てきたということもあり、それ以前のキリスト教がずっと前提にしていたことに対する批判として出てきているという面があります。それは歴史研究という手段によって、それまでのキリスト教のあり方に対する批判、さっきまでの言い方で言うと、脱構築といったことを考えるということから出てきたものだから、だったら自分たちが持っている武器を、自分たち自身に対しても向ける必要があるんじゃないのかというぐらいの意味です。矢田先生は違うことを考えているかもしれませんが。

○矢田：長谷川先生が先ほどおっしゃったように、2年ぐらい前に「先入観の定義を」と言っていましたけど、結局できなかったというのは、そういうところにあって、客観とか主観とかというのは、先ほど荘子の話も出ましたけれども、相対的なものにすぎませんし、だから先入観を超えて読みがで

きたと思っても、それがすでに先入観じゃないかなということで、永遠に、先ほど馬場さんが言われたように、乗り越えても乗り越えても、永遠に行き着くところはないというふうには私は思っております。

○長谷川：我々の学問というのは、とりあえず構えとして、先行研究を批判して、新しいことを言わなくちゃいけないというのがあります。そうした営みの中で「正しい」読みと言うのは、究極的には多分ないと思うんですね。

ただ、客観的というのは、正義の御印じゃないですけど、学問の世界でよく使われる言葉で、それを目指していこうという、そういうスタンスがあります。それに対して先入観には逆にネガティブな印象があります。それを打破して行こうというのが本研究における一つの方向性です。そういう研究をしていく過程で、我々の個々の研究分野において、馬場先生が発表のときおっしゃっていましたが、多分ヨーロッパに起源がある部分だと思いますが、聖書学とか、仏典研究というのは、テキストに対するスタンスが結構近いところがあることがわかりました。これに対して、ハディース学とか、あるいは儒家研究の場合は、ちょっと違います。そういう差異などを比較して行って、お互いに刺激をしようという、そんなところを考えて研究してきました。

○辻：さっきの構えの問題なんですけど、聖典として読むというような読み方をする場合には、既にそれは1つの構えになっていると言うか、つまり聖典として読むという読み方をするということは、今の自分に何らかの意味を、自分にとっての意味を何か見出そうというスタンスがそこに伴ってくる。そういうのがなかったら、別に仏典だって、全然信じて何もいなければ、聖典と言われてはいるけど、自分にとっては聖典じゃないのであって、自分にとっての聖典として読むということは、そこに何か自分にとっての意味を見出そうとするというスタンスというのはそこに伴ってくると思うんです。

キリスト教会で『聖書』を読むときに、みんなが、キリスト教の礼拝に行ったら『聖書』を持ってくるとは思いませんか。あるいは備えつけのやつを一生懸命こうやって読むじゃないですか。あれってやっぱり、さっきの形としてのテキストの話につながるんだけど、形としての『聖書』にその聖性を見出している。別に、朗読者が読んでいるんだからそれを聞けばいいのに、わざわざこうやって、みんな開いて、丁寧に文字を追って読むでしょう。あれはやっぱり、仏典と関係あるんじゃないかな。日本人のキリスト教って、仏典にすごく影響を受けているんじゃないかなと思うんだけど、文字を追うということに聖性を見出すということを日本人のクリスチャンはやっているんじゃないかという気がする。

ヨーロッパのクリスチャンはしないんですよ、あれね。『聖書』を朗読者が朗読するのをぼーっと聞いているだけで、向こうの人がドイツ語の『聖書』とかを持ってきて、一生懸命こうやって追って読むということはしていないで。どっちかという、彼らの場合は、これは僕の想像かもしれないんですけど、声として聞こえてくる音に聖性を見出しているというね。それが生きた神の声として、今私に語りかけられているような受け取り方をしていて、文字じゃなくて音なんですよ、これが。それがテキストに聖性を見出すという（ことになる）。

いずれにしても、今の自分にとってどういう意味があるかということに意味を、重要性を見出して読む。それが聖典を読んでいるという、あるいは聖典を聞いているということになると思うんです。

それに対して文献学の場合は、そういうことは考えていなくて、今の私にとって意味があるかないかということ、むしろどっちかといったら、それを批判的に考えているわけです。そのテキストというのは過去のものであって、今の私に直接語りかけているものではないんですよという前提で文献学は読むわけで、それが文献学を支えている1つの考え方だと思うけど、実は『聖書』を——聖書に限らないんだけど——聖典としての『聖書』を解釈するというときには、そこにはさっき久保田先生が言われたPracticeの面もある。

それは聖書解釈の歴史の中で、後から出てきた、例えばフェミニスト解釈だとか、ポストコロニアル解釈なんかが言い出したんですけど、解釈するという行為自体に、既にそこに、今にとっての意味が生まれていると。やっぱりヨーロッパの白人男性がやる解釈というのは、それは同時に既に女性に対する抑圧であるとか差別を強化するだとか、あるいは植民地支配を強化するという姿勢がそこに伴っているというようなことが指摘されているわけで、解釈、文献学だと言っているけれども、実はそれは過去に向かっていただけじゃなくて、今そこにPracticeが伴ってくる。フェミニスト解釈や、ポストコロニアル解釈は、文献学としての解釈自体が解放の実践につながっていくということを言うようになったから、やっぱり文献学といえども、そこには今の自分たちにとっての意味というものを生み出しているということに対する反省というものがやっぱりないといけないということももう一つは言える。

さっき久保田先生が言われた4つの観点をまとめて考えると、そういうことが言えるんじゃないかなという気はします。あまりまとまりがないんですけども。

○馬場：別の論点で、排除されたテキストという話がありましたね。きょう僕が発表した前半はまさにその話で、古代インドでは排除しないわけですね。どうなるかという、仏教でいえば、一方で出家教団が正統性を認めた仏典伝承があり、他方で、その外部にもブッダに由来する伝承があることが信じられているわけです。そうすると、その中から大乘経典のような仏典群が出てくることになる。そのようなテキストが国際的なネットワークによって広がり、般若経とか法華経とか阿弥陀経が日本にも来るわけです。

キリスト教に例えると、もしローマ帝国がキリスト教を国教にしないで、正典が確立しない状態でキリスト教が拡大したとしたら、現在、外典や偽書など聖書に入っていないテキストが広まっていた可能性がありますよね。仮定の話ですが、それと似ているんじゃないかと思います。

○森山：排除されたテキストという話ですけど、報告のほうでもお話ししましたが、ハディースでは排除はほぼされないで、何というか、真正性が怪しいと思われるハディースであっても消されはしないので、結局、それも併存して残ります。あと、専門家集団といわゆる「素朴」などと言うと語弊がありますが、素朴な民衆信仰者の関係も加味して言うと、我々が読めるいわゆるCanon化されたハディース集、複数ありますけれども、それに乗っかっていないハディースというのは当然無数に存在してしまっていて、ただ、それは基本的には、あまり学者は相手にしません。でも、今でもさまざまな、だいたい出所の怪しいハディースは確認することができます。

私は歴史学が専門で文献屋なので、これはもう、私ではなくて人類学の人の仕事なんですけど、やっぱり私なんか南アジアなんかでムスリムを見ていると、アザーンが聞こえてくると、急に女性が布をかぶって、床にひれ伏したことがあって、どうしたのと言ったら、いや、これが預言者のスナ

で、ハディースに根拠があるんだと言うんですけど、そんなハディースは、私は見たことないんです。言っている本人たちも、そのハディースってどういうハディースと言うと、言えないんですけど、ハディースに根拠があるスンナだと聞いているというだけなのです。そういうローカルな、もしくは何というか、非正典的なハディースというのも一方であって、それもやっぱり、排除はされないのです。イスラームには教会システムみたいなものがありませんので、これはだめということを決める機関もありませんので。しかし、やっぱり大方の合意として、そういうものはあまりまともではないとして、まともなと言うか、権威的なハディース学からは排除されてきたところはあります。

ただ、その一方で、「コーラン」に関していうと、今度は逆で、かなり早い時期に正典テキストが確定して、それ以外を意図的に全部廃棄したと伝えられています。ムスリムの伝承では、第3代カリフのウスマーンがそれを行ったと言われてました。我々「異教徒」の研究者、そういったムスリムの伝承はみんな嘘だろうという、それこそ先入観を持っていて、もう少し後の時代に「コーラン」のテキストが確定したんだろうと言ってきました。しかし最近、古い写本なんかも出てきて、恐らく7世紀の後半には、現在の「コーラン」のテキストがほぼ確定していたのではないかも考えるようになっていきます。

「ウスマーン版」と呼ばれる「コーラン」の正典テキスト以外に、さまざまなバージョンが、かつてはあったことは伝わっているのですが、現物はいずれも残っていません。唯一残っているのは、アラビア語の古典的な文法書に古い文法の例文として、現行の「コーラン」ではないバージョンの「コーラン」の文言と思われるものが1行、2行残っているというだけです。なので、「コーラン」のほうは、非常に徹底したテキストの一元化の管理を行ったのは確かです。それに対して、ハディースのほうはものすごく緩いと言えます。やっぱりムスリムにとっては、神の言葉と、預言者とはいえ、人間の言行した伝承に対する態度がやっぱり違うのかなと、考えが違うのかなとも思ったりもします。

あと、もう一つ背景の点で、なし崩し的にお話しをしますけれども、やはり文献学に対する姿勢というのが、ムスリムは非常に、特に近年ですけども、懐疑的で、なので、特にハディースなんかについてはセンシティブな面があります。実は私も、ハディースの研究はビクビクです。私の研究は、もともと11世紀前後のハディース学者に関する歴史学研究であって、ハディース学者の研究をする以上、ハディースも見なきゃいけないので、嫌々実は見ているんですけど、何で嫌々かという、面倒くさいんです。

現地に行って、調査していて、ハディース学関係の文献とか読んでみると、大体ひげを生やした人が寄ってきてですね、おまえ、何でこんな本を読んでいるのかとか言われて、ムスリムかと言われて、違うとか言うと、まず改宗してから読めと怒られるんです。何で改宗しなきゃいけないんだと言うと、やっぱり異教徒がこういうものを読むときは必ず疑ってかかると。ムハンマドの存在を否定したり、イスラームの正統性を否定しようとする連中なんだろう、おまえも、というふうに言われるのです。そういう意味で言うと、ムスリムの、あくまで彼らの一部ですけど、一部から言うと、やはり近代的な文献学というのは、ある意味、ハディースとか「コーラン」なんかを、信仰を抜きにして研究をすることによって、イスラームの信仰をおとしめるような、そういったものだというふうにみなされがちなところがあります。

それに対して、文献学や近代的な実証史学は、イスラームの信仰を前提にしませんので、やはり、

あらゆるテキストは歴史的に形成されたものであるということを前提にして話をしています。そこにイスラームをおとしめようという意図があったかどうかというのは、それはいろいろでしょうけど、ただやっぱり、先入観という点でいくと、余りにも疑い過ぎ、疑ってきたのかなというところも一方ではあります。

あと、今日お話しをしたように、11世紀前後の古典的なハディース学者の活動を見ていると、意外と彼ら先入観ないんだというのが逆に、現在のムスリムとの対比で面白いです。ハティーブ・アル＝バクダーディーとか、ハディース学の形成に重要な役割を果たした学者たちの何人かは、当然明言はしませんが、彼らが書いたものを読んでいると、彼らは、ハディースが預言者にさかのぼるかどうかという問題をあまり重視していないようで、共同体に必要なので作られてきたものであるということは、何となくわかっていたような感じもします。文献学とかいうものに対する、あるいはテキストの聖性に関する態度というのも、特定の宗教の信徒だからということだけではなくて、その時代とか地域とか、どういった考えを外部に対して持っているかに関しても変わってくるのかなと思ったりはします。

○長谷川：例えば、4つの福音書はあえて残されたわけじゃないですか。1つだけ残して後は排除されなかった理由とか、あるんですか。

○辻：これはいろいろなことを言う人がいるから、いろいろな説があるんですけど、少なくとも、『マタイ』をもっぱら支持していたというようなキリスト教の流れがあり、一方では、『ヨハネ』を非常に好む流れがある。そういうものがお互いに、何というか、認め合うことによって多数派が形成できるから。正統派というのは多数派でなきゃいけないので。自民党みたいなものですね。中ではお互い言っていること微妙に違うんだけど、まあ、許容し合えるところでつながっている。そのためには福音書はやっぱり複数ないと、『マタイ』しか認めないというようなことになると、そこしかないから、少数派にならないために、許容範囲（を設ける）。ここまではいけるみたいな。4車線はオーケー。だけど5車線目は認められないみたいな形で受け入れられるようになったんじゃないかなと。

ですが、ほかに正典に入らなかった福音書もあるわけで、そういうものは正統派の車線には入れてもらえなかったということなんだと。認め合える範囲での多様性は認めたということだと思うんですね。

だからやっぱり、福音書の中でも、好きなやつがあれば、嫌いなやつもあったはずなので、正統派の中でも、『マルコ』については評価があまりよくないとかいうようなことは多分ある。でも、あくまでそれは正典の中で認めて、これはいいことにしましょう、あれはオーケーというところで手を打っているという感じの存在だと思います。

だけど、ついだから言うんですけど、全部を等しく、平等に評価しているかということ、等しく聖性を、価値を認めているかということ、そうでもなくて、やっぱり、今の研究者でも、日本の研究者でもそうなんだけど、新約学者は、みんな福音書の研究とパウロの研究をやりたがるんです。（自分にとっての）価値を認めているんです、そこに。それはドイツの学者も（同じ）。ドイツの学者というのは職人肌なところがあるから、いろいろできて一人前みたいなところがあるから、仕方なしにでもいろいろやるんだけど、日本の学者はみんな自分の好きなところをやるから、というのでパウロと福音

書に偏るんです。

それはそこに、『新約聖書』としての価値を認めているから。自分にとっての意義をすごく認めているところをやりたがる。それはある種の先入観なので、自分にとってのキリスト教はこうだみたいなのがあって、そこにとって、自分にとってみれば、それはイエスだ。だからイエスとパウロに集約されちゃうわけで、それ以外のところはあんまり手をつけない。で、そこは穴になるので、僕は逆に、その穴になるところから始めたんです。研究というのは、人がやらないことをやるのが研究ですから、そこから手をつけていくことにして、だからみんなにもそれやるようになって言っているんだけど、若い人でも、やっぱりイエスとパウロからやりたがるという偏りがある。自民党の中でも多数派が形成されるのと同じことで、やっぱり価値が（高いと思うところを研究しようとする）。『新約聖書』に入っているから仕方なく認めているけど、あんまりやりたがらない、見ようとも思わない。

「ユダの手紙」だとか、「第二ペトロ」だとか、ほとんど人が扱わないところを、たまにまれに、何というか、やる気出して、そういうあまり人がやらないところの注解を書く学者がいるんだけど、いかにその文章がつまらない文章であるかということの説明するために書くんだよね。だったら書かなきゃいいのになと思うようなものを書くということすら起こる。

ということがあるので、そういう意味では、聖典というのは、昔決まったから仕方なくそうしているけど、実はもっと違うところに、というか、その中で特に、つまりでこぼこがちゃんとあるという面はあると思いますし、人によっては、もっと違う、何かグノーシスのようなことにもっと意義を見出すような場合もある。グノーシス研究者には、荒井献先生がいますけど、やっぱりそこに何らかの価値を認めているからやっているんじゃないかなという気はしますよね。

○馬場：長谷川先生に質問なんですけども、今、辻先生から多数派じゃないと正統派にならず、正典を作れないというお話がありました。これはとても重要なテーマで、ここで論じておいたほうがいいと思うんです。キリスト教が正典を確立した理由は多数派という視点で見れば非常によくわかる気がするんです。ローマ帝国の国教に既になっているわけだから、それが確定されるのはわかる。

それに対して、特定の国の国教ではなかったユダヤ教でなぜ範囲の確定した、排他的なCanonをつくりえたのかというのは、いまだによくわからないんですよ。なぜユダヤ人がああいう形で正典を作ることができたのかというのを長谷川先生にうかがいたい。

それからクルアーンについても、森山先生にご説明いただきたい。

○長谷川：じゃあ私のほうから。1世紀に神殿が破壊され、2世紀以降になるとユダヤ人はエルサレムに入ることもできなくなったわけですね。そうした中で、エルサレムの神殿があったころは、いわゆるサドカイ派という人が、神殿のサイドと結びついて、非常に力を持っていて、片や貧しい民衆たちの間で人気があったのは、律法を生活の中で実践していきましょうというパリサイ派だったというふうに言われています。

神殿が破壊されたときに、祭儀を執り行う祭司の人たちが社会の中心だったので、主に祭司階級から構成されていたサドカイ派たちの没落というのがありました。そこにパリサイ派の人たちが常々唱えていた、生活の中で律法を実践していくんだという主張が、ユダヤの人間として生きていくときの1つの推進力に、自分たちのアイデンティティを失わないでやっていくんだという人たちの心のよりどころとなりました。当時、それこそ『新約』の時代ですから、律法教師という人たちがいっぱい

ましたけれども、そういう人たちが集まって、Canonをつくったと言われております。

もう一つ、キリスト教の誕生が実は関係があったのではないかと最近言われています。キリスト教というのは最初ユダヤ教の一派だったわけですね。ところが彼らは、殉教するとか、そういうちょっと危ない人たちだとローマ帝国に見られていたようです。ユダヤ教側としては、同じ書物を正典として使っているのに、彼らと同じには見られたくないというのがあったようです。これは辻先生に後から補足していただかなくちゃいけないかもしれませんが、キリスト教の正典ができてく過程と並行して、ユダヤ教のほうでも、我々も、ちゃんと自分たちの正典を確定していかねばいかん。自分たちはやつらとは違うんだということを前面に出していかないと、ということになった。私が知っている限りでは、ユダヤ教は、ローマには古い宗教として一応認められていたけれども、キリスト教は、最初は認められていなかったんです。なので、我々はこれでやっていますよ、みたいなものが必要だったというふうに聞きます。

さらに言うと、律法、「トーラー」の部分が最初に固められる背後には、実は次のような事情があったと言われています。紀元前587年に最初の神殿が、エルサレムの神殿がバビロニアによって破壊されるんです。その後アケメネス朝ペルシャ時代に帰ってきた連中が、エルサレムを中心に共同体を作るんですね。自治をある程度認められる。その自治を認められるに当たって、おまえたちは何に基づいてやるんだというような、文書的な規定みたいなものを求められたんじゃないかという想定がされています。律法の中核をなしているのは、そのときにペルシャ政府に出した、我々の共同体の規則はこんな感じですよというものだったのではないかという研究も最近あります。

○辻：今、長谷川先生が言われたとおりでと思うんですけど、僕が聞いたのは、正典すなわちCanonというのは、リスト、すなわち読まれるべき書物のリストだということ。つまりCanonを決めるということは、何が読まれるべきかを決めるということで、逆に言うと、何が読まれてはならないかを決めるということ。つまり何かを排除するためのシステムでもあると。

実際、キリスト教の場合の「新約正典」というのは、異端とするものに対して、異端が読んでいる書物を排除するために、これだけを読むべきですよというふうに決めた。つまり線引きの論理だということですよ。

となると、「旧約正典」、つまりユダヤ教の正典というのも同じような理屈で恐らくできていて、今、「キリスト教の」と言われたのはまさにそのとおりで、キリスト教を排除するためのリストだと。僕が聞いたのは、キリスト教徒はギリシャ語訳の「七十人訳聖書」を使っていたので、それを排除するために、つまりヘブライ語の正典というものをきっちり決めると。ヘブライ語の正典のほうが七十人訳よりも範囲が小さいのですが、それはキリスト教徒が使っている「聖書」を排除するために、「ユダヤ教正典」というものをきちんと決めて、これが正典ですよ、これが正しいユダヤ教の読むものですというふうに決めたと、僕は読んだか聞いたかして、そうかなと今でも思っています。

○森山：三大一神教、ユダヤ教、キリスト教、イスラームを見てみると、ユダヤ教とイスラームはよく似ていると思います。やっぱりイスラームにおいても、国家権力は基本的には宗教的な議論には介入しない。なぜかは分からない部分が多いんですけど、カリフたちは宗教的な問題にはほぼ口を出さなかったのです。ウスマーンは、一応は「コーラン」の統一を命じましたが、それも編纂委員会を組

織させただけで、本人はあまり関与していません。

結局、ウラマーと言われる学者集団が議論をして、そこで多数をとったほうが何となく正統的な地位を獲得していくというシステムなので、異端というものを明確に分けるシステムがそもそもないのです。だからハディースの場合も、何がCanon化されたハディース集かというのも、カリフがこれを読めと言ったわけではなくて、何となく多くの学者がブハーリーとムスリムの『正伝集』は良いよねと考えるようになって、それでみんながそれに合意する。そうすると民衆のほうも、2つのハディース集は何となく素晴らしいらしいとかというような話で正典化していくので、別にそれほどきっちりカリフが何かを決めるわけではありません。状況は多分、仏典のほうとも似ていて、何も排除しないし、否定も取り消しも、組織的にはしないので、結局いろいろと、多分みんなが正典と思っているものの背後に、いろいろな、よくわからないものが、ごちゃごちゃとあると。

それで、何でじゃあカリフが正典化をやらなかったのかというと、難しいんですけど、ただ、初期のアブー・バクル、ウマル、ウスマーンあたりとか、ウマイヤ朝、アッバース朝の初期ぐらいまでは、イスラーム自体が固まっていなかった。当時のムスリムたちは、座って物を考えるというよりは、征服戦争とか、内戦で忙しかったので、イスラームとは何かということ突き詰めて考えることはカリフ自身もしてこなかったというのが初期の事情ではあると思うんです。

今日お話ししたハディース学の歴史もそうですけど、9世紀とか10世紀ぐらいに、今ある我々が見るイスラームの基本的な考えとかが固まっていたので、その前のイスラームというのは、今のムスリムたちはそこに理想を見たりしますけど、ある同僚の研究者に言わせれば「ワイルド・ワイド・ウエスト」だったと考えられます。つまり、思想的にも、政治的にも、いろいろな連中がいろいろなことを言い合っていて、その中で、多数の合意を得ていったのがスンナ派とかシーア派とかというような正統的な宗派になっていく。その過程で、イスラーム法学とかハディース学とかというような議論が本格的に始まっていたのですが、政治権力は、そうした議論に全く無関係ではありませんが、意図的に何かを強制するとか、決めるということは、なぜかやってこなかったのです。

ユダヤ教徒たちというのは、政治的にはほぼディアスポラで、非常に弱い立場にいたので、ラビとか、学者たちが大きな力を持ったということですが、イスラームのほうは真逆で、政治的には非常に強力な宗教であったんですけど、ただやっぱり状況は似ていて、ラビに相当するウラマーという人たちが、そういう教義とか思想とかを議論していくんですが、それになぜかは知りませんが、あまり組織的とか、既成の権力が直接介入するということは実はなかったということがちょっと補足です。

○馬場：そうすると2つ質問があって、1つは、きょうお話のあったハディースのCanonizationの時期や経緯についてあまり説明がなかったのですが、そこをもう少し詳しく教えてください。それから、『クルアーン』とカリフ制に関して質問させてください。『クルアーン』はかなり早い段階で確定して、かつ、当時カリフ制がありますよね。

カリフが正典化に直接介入していないというのはよくわかりましたけど、正典が確立されるということは、特定の統治体のもとで、政治的権力がなんらかのかたちで支えているからCanonがCanonたりうるわけで、もしそれがなかったらやっぱりできないのではないかなと思うんです。そういう意味で、僕はカリフ制の存在というのは、イスラームが早い段階で『クルアーン』を確定したということ

と、無関係じゃないと思うんですけど、その点いかがですか。

○森山：まずハディースの、特にハディース集のCanonizationに関しましては、アメリカにJonathan Brownという研究者がいます。彼が『The Canonization of al-Bukhārī and Muslim』という分厚い本を書いています。その彼に何でこんな本書いたのと言ったら、彼は実は改宗ムスリムなんですけれども、改宗してみると、みんなブハーリーが良い、ムスリムが良いと言うけど、何でだろうと思って調べてみたということでした。その結果として彼が書いた本は優れた研究なんですけど、ただ、Canoziationの原因はやっぱりあまりはっきりしなくて、誰かが決めたわけではなくて、今日お話をしたようなハディースの真正性の判定の議論の材料として、ブハーリーとムスリムの『正伝集』がよく使われるようになります。そうすると、それを研究しているウラマーの一部が、これは素晴らしいということを使う、あるいは何らかの意図を持って、この2人を権威化していこうというので、10世紀ぐらいになると、さまざまなブハーリー伝説、ムスリム伝説が確かに書かれるようになります。そうすると、彼らの超人的なハディース学者というイメージが立ち上がって行って、それが支持を得て、その結果として、ハディースの専門じゃない人も、ブハーリーとムスリムというのは何か素晴らしいというふうになりだすと。

この点に関してJonathanが言っているのは、それはスンナ派の形成とも密接に結びついているのだろうということです。スンナ派というのは、もともとシーア派ではない雑多な「多数派」の寄せ集めで、宗派的な結合はあまりなかったと考えられています。その多数派がスンナ派としてまとまっていく中で、やっぱりスンナが重要で、スンナの典拠としては、ブハーリー、ムスリムなどのハディース集が重要で、我々はこれを重視するよねという形で合意を形成していったと言われています。

ちなみに、Jonathanは、何というか、敬虔な改宗ムスリムのくせに、研究はドライで、ほとんどのハディースは捏造だとか割と平気で言います。だから、Jonathanの研究は、我々には非常に評価が高いんですけど、やっぱり先ほどの先入観ではありませんが、もうとにかくブハーリーとムスリムの『正伝集』というのが真に正統なハディースだと信じている一部のムスリムたちにとってみると、やっぱりそういうのを読むと不愉快みたいです。

「コーラン」に関して、先ほど言ったとおり、多くのムスリムはウスマーンがテキストの統一を命じたことと信じていますが、そこに文献学的な証拠はまだないんです。だから、ウスマーン版『コーラン』のテキストの確定に、カリフであったウスマーン自身がどういうふうに関与したのかに関しても、その伝承自体の史実性も含めて分からないことが多いです。ただ、カリフが言ったからとかいうこともあります。当時のムスリムたちが少数の征服者エリートであったことも影響していたとは思われます。ムスリムたちの中東における支配領域は、7世紀、8世紀には固まっているんですが、当時のイスラームは少数宗派なんです。多数のキリスト教徒、ユダヤ教徒、ゾロアスター教徒を征服して、ムスリムが少数の征服者として各拠点にいるような状況なので、より統一は図りやすかったと考えられます。その後、イスラームが世界宗教化して、いろいろな人が参入してきて、いろいろな学派とか出てきますけど、まだ当時のムスリムは少数の征服者集団で、かつ、そもそもイスラームとは何かという議論自体はまだ本格的には始まっていませんでした。とはいえ、各拠点ごとに『コーラン』の文言が変わってきちゃうと困るので、そこは当然、彼らの一番重要な聖典ですから、それは何とかしなきゃいけないということはあって統一を図った。で、それは非常にうまくいったわけでは

けれど、カリフ制があったから容易だったというよりも、まだ当時のイスラームというのが成熟し切っておらず、かつ、少数の、まだ団結の強い集団であった時期に行われたので、うまくいったんだろうとは思います。

○久保田：先ほどのCanonizationの話とちょっとつながるんですけども、確かに私、お話聞いていて、それぞれの文脈において、Canon化というのはどういう具体的な像を示しているのかがちょっとわからなかったので今、質問にお答えいただいて、ある程度の像が見えつつあるんですけども、それと関係して、Canon化してしまったテキスト群があったときに、当然、そこで文字の変更、あるいは内容の変更というのものもある程度、規制されていると。

そこで、例えば私のモデル化の素材が全部キリスト教なので申し訳ないのですが、注解書が出てくるんですね、コメントリー。コメントリーは当然のことながら、コメントリーのさらにコメントリーが生まれてくるという、自己増殖をずっと続けていって、いわゆる聖なる書物群というのは爆発的に増えていく、拡大の一途をたどる。ただし、こうだと思われる中心というか外枠としてあるはずのCanonは基本的には変えられない。変えてはいけない。

そこで辻さんがおっしゃっていることとの関係なんですけど、Canonとして外側の枠組みは決まっちゃった中で相互参照性、相互の注解、注釈機能みたいなことが、例えば4つの福音書の中にあるとおっしゃいましたね。ほかの伝統において、ユダヤ教の伝統においては、まさにタルムードに象徴されるような、Canonの中に、完全にありとあらゆるテキスト群が存在していて、相互の手が伸びて、あっち行ったり、こっち行ったりして、相互に注釈するというのがあり得ると思うんですけども、そういうテキストの中に相互注釈の可能性みたいなものというのは、ユダヤ・キリスト教以外の伝統においても存在するものなんですか。それとも先ほどのモデル化で言うと、1つの変わらないものがあるって、変わらないものの外側に何らかの注解、コメントリー群というのがぐるーっと取り囲んでいるという、そんなイメージなんですか。

○馬場：相互参照とは注釈書の中でということですか。

○久保田：1つの世界、「聖書」なら「聖書」、「新約聖書」というものの中に、例えば4つの福音書があるというふうに。

○馬場：福音書の内部に……。

○久保田：福音書と福音書の間。マタイのイエス像と、マルコのイエス像みたいなものが、ある種、相互、共約不可能な形で併存している。だから相互に、これを何とかして注釈をすることによって、1つのイエス像を求める。

○馬場：注釈はやりますよね。

○辻：例えば仏典同士で、ここで言われていることは、別の仏典を読むとこういう意味になるんだ、みたいなのが、そういう解釈をするような……。

○馬場：そのときの仏典というのは、注釈じゃなくて、正典の中での話ですか。

○久保田：そうそう。

○馬場：あります。パーリ仏典を例にとると、注釈文献は、正典のなかにあるさまざまな相違を、矛盾なく一つの体系として解釈することに力を入れます。このことと関連して、スリランカでは、正典が確立するということと、注釈書が確立するというの、ほぼ同時期なんですね。パーリ語による注

釈書の編纂がまず5世紀ぐらいに集中的に起こるんですが、注釈書の冒頭で正典のリストを提示しています。

○久保田：その場合、注釈集の編纂というものは、一種のCanon化とほぼ構造的に同じものだと。

○馬場：同じだと思います。その注釈の中で、そもそもCanonが定義されるし、それから時期で言ったらほぼ同じです。

○久保田：そうするとCanonとして境界づけられたテキスト群と、注釈群というものを機能的には区別できる？構造的にも区別できる……？

○馬場：同じ言語で書かれていて、リストがその注釈書に書かれているという意味では、分けることはできないです。

○久保田：権威づけのされ方が……。

○馬場：注釈に対する権威づけ？いや、そこは、階層が一応違います。何でもかという、正典のほうは、ブッダヴァチャナといってブッダの言葉ということになるけど、注釈のほうは、アッタカターといって、「ブッダの言葉」の「意味を論じるもの」と位置付けられるからです。大半は5世紀にまとめられます。

○久保田：注釈、相互注釈を指示するものがありますか。

○矢田：そうですね、経典同士で最初に挙げた五経とか十三経とか、それぞれ成立過程がバラバラなので、別に孔子が全部書いたとかというわけではないから、それぞれ出自が違うものですし、内容も違います。詩だったり、礼だったりとかというので。だから相互で矛盾するということはあるわけです。それを何とか矛盾なく、全体を矛盾なく読むというのをしたのが鄭玄という人で、彼は『論語』だけじゃなくて、いろいろな経典に注釈をしていて、だから『論語』の注を書くときにも、『礼経』にはこう書いてあって、だから『論語』のこれはこういう意味だというように、全体として、どうやって整合性を保つかということに苦心している様で、だからそういう作業が「経学」として、後漢のころからずっとされてきたというのがあります。

○長谷川：『ヘブライ語聖書』には片や異教の神々を祀っている異邦人、つまりイスラエル民族ではない者に関しては、絶滅させよという文言があり、『エズラ記』なんかでは、おまえたちの中に異邦人の妻を迎えている者は直ちに離婚し、息子たち、娘たちも全部追放しろなどという、実際どこまであったかわかりませんが、そういうことがなされたという記述もある一方で、例えば、理想の王とされているダビデの先祖はルツという異邦人の女性だったという視点も別の書物にはある。それから、『ヨナ書』というところを見ると、アッシリアの首都であったニネヴェの人たちを神様が滅ぼすと預言者ヨナが言うのだけれども、彼らが悔い改めるんですね。悔い改めるところの場面では、天の神と書いてあって、ヤハウエとは書いてないんです。でも天の神が許してくれるかもしれないといって悔い改めると、神様は町を滅ぼすのをやめたという、そういう話がある。これらは異邦人排斥という視点とは明らかに違う。

こうした異なる視点が『ヘブライ語聖書』に入っていることは、正典を編纂した人々が恐らくすごく極端なものを抑えるような思想というものも敢えて取り込んで、全体の中で、ある程度のバランスがとれるような目配をしたんじゃないかなと思います。

○辻：さっきの正典内相互注釈の件で、さっきの若干の補足なんですけど、相互注釈と言った場合に

は、これはある種のインターテクスチュアリティ（間テキスト性）の問題だと思うんですけど、作者の側が意図したインターテクスチュアリティと、読み手の側が読み取るインターテクスチュアリティというのがありますね。作者が意図していないインターテクスチュアリティ。

例えば、クリスマスの話だったら、東のほうから3人の、3人とは書いていないから、3人というのは先入観。その3人と言われている博士たちが来た。幼子を拝みに来たというふうに書いてあるじゃないですか（マタイ2章1節以下）。でも幼子の家の上に星がとまったから博士は来た。じゃあ、どんな家なのと読み手は思ったら、そしたらそこで『ルカ福音書』に馬小屋——あれも馬小屋とは書いていないんだけど——家畜小屋に来たから、3人の博士も家畜小屋に来たんだろうと思って、そういうふうに劇やったりするじゃないですか。あれは完全にインターテクスチュアリティです。相互注釈ですよ。

『マタイ福音書』には全く馬小屋だとか、家畜小屋とか、そういうのは書いてなくて、『マタイ福音書』では、イエスは初めからベツレヘムに住んでいたことになってるから、別に人口調査で来たわけじゃない。あれは『ルカ』の話なので。適当に読み手の側がインターテクスチュアリティを働かせて、勝手に読んでいるということでしょう。ああいうことは起こる。相互注釈したら起こるので、『マタイ福音書』とか『ルカ福音書』というのは、『マルコ福音書』に対する意図的な注釈の機能、語り直すという形での注釈の機能を持っているけど、読み手としては、逆に『マタイ』とか『ルカ』を読みながら、『マルコ』に従って解釈するというインターテクスチュアリティを発揮する場合もあると思うんですね。

それから、パウロの手紙の場合でも、『第二パウロ書簡』と呼ばれている、パウロが死んでから書かれた手紙が何通もあるけど、あれは『パウロ書簡』に対する注釈として読む（ためのものです）。実際、そういうふう意図して書かれているもので、つまりパウロが言っていることの真の意図はこういうことなんですよということを、あたかもパウロが自分で語り直したかのように語らせる。偽の手紙をつくるというのはそういうことなので。実は自分の真意はこういう意味だとパウロが言ってますという形で注釈をつけるというやり口ですよ。

だけど逆に、パウロの手紙の方が、後から二次的にできた手紙を注釈するという形で読者が読むという可能性もあるので、そういう意味で、相互注釈という場合には、まさしく読み手のインターテクスチュアリティの問題として考えることはすごくできるんじゃないかとは思いますが。

○久保田：だから、例えばCanon化してしまったときに生じてくるインターテクスチュアリティ、相互注釈機能というのは、むしろ後者のほうですよ。

○辻：そうですね。

○久保田：だから『マタイ福音書』が『マルコ』に対してというのは、要するにそれこそインターテクスチュアリティの話であって、マタイはマルコを指し示しているわけであって、ただ一方Canon化した場合は、外形が、1つ1つのテキストの執筆意図とは無関係に接合されてしまっているというのが多分、Canon化の1つの大きな機能だと思うので、そうした場合、もしかしてそれが1人の主体によって接合されるわけではないにしても、しかもかなり歴史的に長い時間をかけて1つの塊になる場合もあると思うんだけど、でもいずれの場合にしても、でき上がっちゃったものが、本来、言ってみれば内的な連関というのがそれほど明確ではない塊がテキストとして1つのまとまりと

して提示されたときに、読者がやる行為は恐らく、Canonizationとかかわる相互注釈ですよ。

○辻：うん。

○久保田：多分何らかの形で、そういうCanon化したものの内部と、あとCanon化のふるいにかけられて外に落ちちゃったもの、そしてあるいはCanonを解説するという形ででき上がった注釈書というものは、当然、その関係というのはかなりインターテクスチュアリティーな関係になるのかなと。

○辻：Canon化することによって、インターテクスチュアリティーの網の目を制限してしまい、それ以外のテキストとの間でインターテクスチュアリティーが発揮されることを許さない。たとえば、グノーシス的な文書によって正典福音書を読むということは許さないというような、ネットワークの限定ということがあるというふうには思っています。

○馬場：それに代わって、仏典全体を完結したのものとして見なし、その中の諸伝承に整合性をつけるために、注釈で本文の読み替えをすることになります。

○長谷川：予定の時間より若干早いですけど、外に次のグループがちらちらと見えているようなので、そろそろ質疑応答に入らせていただきたいと思います。フロアの皆様で我々5人プラスコメントータの久保田先生も含めて、質問されたい方、ご自由に挙手していただいて、ご質問いただければと思います。

○木原：ありがとうございます。木原と申します。私はキリスト教で『聖書』の文献学をしている者なんですけれども、キリスト教の中で、史的イエス論争というのがあって、テキストに書かれているものは著者のいろいろな脚色があるのであって、それを排除したら本当のイエスの生の言葉が聞こえるんだ、みたいな形で研究をしているということがあるわけですが、そこに、私としては何か聖人の権威化というか、本人が言っているんだから、これは絶対、唯一正しい教えなんだ、みたいな、そういうふうに言っている人はいないんですが、何か聞く私としてはそう言われている感じがして、その辺の論争についてコメントがありましたらお願いしたいと思うのですが。

○辻：何を言えと（笑）。「史的イエス」というのは、ある種の批判的機能なので、つまり聖書で言われていることは、それはイエスが言ったと書いてあるけど、実はそうじゃないんじゃないか。それは非常にキリスト教がバイアスかけて、聖人イエスとして脚色しているという、聖人だからこう言うはずだ、みたいな感じで、それこそ先入観でずっと色をつけていったということを非難する機能というのが「史的イエス」にはある。つまり、史的イエスはこういうふうに言ったはずだというわけです。でもよくよく考えたら、イエス伝という本はたくさん出るけど、書く人によって違うイエスになるじゃないですか。

だから、客観的に再構成できる「史的イエス」というのは恐らくなくて、僕は、「史的イエス」というのは、「掛けるゼロ」みたいなものなんじゃないかなと思っている。つまり、それ自体はもうブラックホールみたいなもので、何もなくて、ただ、ほかの、それまでである、のちの伝承を相対化する、場合によっては無意味化したり脱構築したりするための機能として、「史的イエス」というのは存在する。

史的イエスに戻るべきだというキリスト教の改革運動というのは——常にイエスに戻れという形で改革運動は起こってきたのですが——まさしくゼロに戻る、出発点に戻ろうという意識でしょう。だからそういうためにはやっぱり、史的イエスに意味があるとみんな思わなければ、そこに戻ろうと言

わないはずだから。聖人じゃないんだけど、意味は見出しているけど、実体は見えない。つまり、いたはずだけどわからない、そういう点なんじゃないかなというふうに僕は思っています。

○馬場：それは全く同感ですね。仏教でも同じことが言えると思います。仏典の写本は紀元前後から作られるようになったので、紀元前5世紀に存在したブッダがどういう生涯を送って、どういうことを語ったかを、文献学で証明するのは不可能です。そこを大前提として共有しない限り、学問的な議論はできない。

○森山：補足なんですけど、同じ問題は今日お話したハディースでもあって、やはり一部の人、特にムスリムですけど、ハディースというのは、あれだけの年月をかけて学者たちが議論して真正性を判定したものだから、それを使えば、いわゆる歴史的事実としてのムハンマドに行きつけるといふように主張する人々はいます。それに対して私なんかは、報告でもお話ししたとおり、その実証の手段が近代的な歴史学とは大きく違うと考えています。先ほど馬場さんがおっしゃったとおりで、やっぱり結局、かなり伝説化して、聖人化しているブッダであれ、イエスであれ、ムハンマドであれに対しての、文献学的にそれをさかのぼって実在を、完全に描くことはできないと思います。しかしそこは、前提というか、立場というかの非常に大きな違いに基づいた、先ほど言った論争というか、割と不毛な水掛け論があるという問題はあります。

ムハンマドの場合にも、ハディースは、多分ブッダよりはだいぶ時間差が少なく、ムハンマドの死後せいぜい100年、200年をかけて形成されたものなんですけど、とはいえ同時代資料ではないので、やはりハディースをいかにさかのぼってもムハンマドの、いわゆる歴史的事実には行きつけないということは指摘しておかなければなりません。ただ、その一方で、ムスリムたちが、先ほどのイエスのように、まさにムハンマドの時代に理想を見出して、何かをそこに仮託するのは彼らの自由ですから、それを学問的ではないと否定することも、それはそれで野暮な話だろうとは思いますが。

○久保田：せっかく私みたいな変な人間がいるので、天邪鬼的に言わせていただくと、現実問題として、史的に、例えば史的イエスというものを追求することによって、いわゆるキリスト・イエスという先入観を破壊して、真の実像に——「イエスの実像を求めて」という本もあります——そういうものに到達したい、あるいは到達しよう、あるいは到達できるという信仰があったことは事実です。19世紀に。そのいわゆる実証主義的な、素朴な形での実証主義的な発想というのは、今現在においても、決してから学問の世界から消えているとは私は思わない。歴史学の一部において非常に強固な実証主義者の中に、そういう発想がないとは私は言い切れないのではないかと思います。どうでしょうか。

ブッダの場合は、もともと史的ブッダなんていうもの自体が無意味な問いですから、基本的に、19世紀まで、基本的に史実なんて、どうだってよかったわけですから。キリスト教においても、別に史的なイエスというものが重要性を持っていた時代というのはほぼない、新しめのところでもあまりない、重要性はないわけですから。歴史的にはそのように言えます。ただ、史的実像というものを追求することこそが真理へ到達する一番の近道だと、あるいは確実な道だと考えるような学問が確かに一時期あったということです。そしてその残り香と言いましょか、何かは残っているような気が私はするんですね。

○辻：おっしゃるとおりだと思います。19世紀においては、純粹にそれができると思って、やってみ

ただのだけ、後から考えたらとんでもないものができた。そして現代においても、史的イエスにさかのぼるというベクトルはやっぱり存在している。だけど、実際史的イエスについてわかる部分もあるわけです。個々の部分が「点」としてわかるというのはある。しかし、それをつないで「面」にして、史的イエス像を描くということはできないというのが、今言っている「わからない」ということなわけです。「点」としてはわかる部分というのはあるので、その「点」を探ることに意味はあると思います。

さっき、史的イエスは「掛けるゼロ」だと言いましたが、この前これを、牧師さんの集まりで言ったらひんしゅくを買ったんですけど、（史的イエスへと向かう）そのベクトルを持つというのは、キリスト教の発生について自己批判的に考えるというベクトルと同じなわけです。キリスト教とはもともと何だったのかということについて自己批判的に問うときには、イエスからの流れを考えるということにどうしてもなる。したがって、史的イエスへと向かうベクトルを持ち続けることは、キリスト教が常に自己批判という姿勢を持ち続けることにつながっていると僕は個人的に思っています。だから、それ自体はやる意味がある。だけど、（史的イエスへの到達が）できると思っではない。 （山登りで言えば）頂上には絶対到達できないんだけど、でも登ろうとする山のようなものです。

○久保田：遭難するかもしれない。

○辻：そうそう、途中でたくさん遭難してきたわけなんですけど。ということかなと思います。

○馬場：研究者の中にも、モチベーションとしてイエスなりブッダの史実像を解明したいという人が一部いるだろうとは思いますが。

ただし、それにもかかわらず、文献学的に、実証的にやっている限りにおいては、今まさに辻先生がおっしゃった意味で、その作業には意味があると思います。なぜかということ、文献学によって、聖人像でもいいし、それから聖典の思想でもいいんですけど、こちらが想定していなかったような姿が明らかになるからです。しかも、それは仏典なら、南アジア、東南アジア、東アジア、中央アジアを覆うように大きな影響を与えましたからね。そうしたダイナミックな思想の変遷を理解するためにも、歴史的なブッダを知りたいというモチベーションで研究が進むのであれば、それはそれで結構なことじゃないかなと思います。

○長谷川：ほかにご質問いかがでしょうか。

○松前：興味深いお話、ありがとうございました。私、松前と申します。きょうは個人的な理由でここにおりまして、文化人類学を専門としておる全くの門外漢で、その意味で、ほんとに新しく学ぶことばかりで、非常に面白く聞かせていただきました。

きょう、先生方がお話しくださったところ、それぞれ本当に異なる宗教の中で、Canonizationというか、正典が編纂される過程において、相互にやはり比較などをしながら見えてくる、自分たちのその分野が持っていた先入観みたいなのを問い直すという、その試み自体が非常に興味深いなと伺っていた次第なんですけれども、もう1つ、これはほんとに門外漢なので、すごくとんちんかんな質問だったら申しわけないなと思いつつ、私が一番お伺いしたかったことなので、最後に伺いしたいとも思うのですが、もう1つの意味での聖典ですね。聖なる書物としての聖典で、テキストに聖性が付与されるということ、何か今回、Canonとしての正典のお話はずっと、どのことについても出ていたんですけど、聖なる性質が付与されるということについて、それぞれの宗教なり、經典の

中で、比較される中で、ほかと違うなとか、ほかと同じだなと思った、聖なる性質について、何かこの研究を通して、それぞれ気づかれたこととか、そういうことがあったら、ぜひ教えてほしい。それは、ある種、人類学というのはそれこそテキストを読まない、あるいは読めない人に私なんかは関心があるんですけども、その中でもやはり、聖性は何だろうというのはものすごく大きな疑問としてあって、だからちょっとそういうののヒントをいただけたらと思う次第です。よろしくお願いします。

○馬場：仏教の場合は、聖性の付与という、その聖性自体が先入観なんです。「立派な人」という意味での聖人はいるんです。けれども、聖性という概念はないですね。聖性は、ヨーロッパの概念が近代宗教学の成立とともに他地域の思想・信仰の理解に用いられた概念だと考えたほうが良いと思います。言わば、近代宗教学者たちがキリスト教以外のテキストに「聖性」を付与したわけですね。

他方で、テキストはあります。それはインドでは主に口頭伝承としてあって、例えば、私は生き物を殺しませんとか、盗みませんとかといった、生活様式を自らにインストールして、それによって、それを今度実行していく実践的なものですね。だからあくまで聞いて、学んで、身につけて、実践するものとしてのテキストが仏典のもともとのあるあり方です。

それでは何がテキストに説得力を持たせているかとなると、そのテキストを説いている人（たち）だと思います。東南アジアでもチベットでも出家者は本当に尊敬されている。文字を読めない人たちも、出家者から経文を聞いて、覚えて実践することによって、宗教学者が「聖典」と呼ぶようなテキストが成り立っているのだと思いますね。

○長谷川：時間が押しているので、短めに何か言える方がいたら。

○矢田：じゃあいいでしょ。この中で私は馬場さんも言われましたけど、研究チームが始まってから、私が常に疎外感を抱いてきたのは、「儒教は宗教か」ということです。今日のタイトルも、私は「儒教」としなくて、「儒家」経典としたのは、そういう違和感があるということからです。儒家経典というのは信仰の対象ではなくて、先ほども出ましたが、就職のため、官吏登用試験のためのテキストなわけですね。なので、そういったテキスト自体のあり方から言うと、この中では違うなというのを思いました。

それから聖性についてですが、聖人孔子に対するイメージで、本文の解釈が変わってくるとか、そういうのは最初にこの科研に応募するときに、長谷川先生とお話をしている、そういう研究上の共通点がすごくあるなと思ってきました。

○長谷川：それでは残念ながら、この会場を明け渡さなくてはなりませんので、これで公開シンポジウム「『聖人』のこぼれ ―先入観を超えて―」を終わりにさせていただきたいと思います。コメントーターの久保田先生どうもありがとうございました。

皆様、お忙しい中、会場に足をお運びくださりまして、ありがとうございました。どうぞお気をつけてお帰りになってください。