

博士課程論文

**現代ユダヤ思想における神権政治をめぐる論争
—ブーバー、ヴァイレル、ラヴィツキーの理解を中心に—**

同志社大学大学院神学研究科

博士課程（後期課程）

2008年度 1101番

平岡 光太郎

凡例

以下の文献は、本文中では略記号（著者 刊行年：頁）により示す。

- אביב תשל"ז (Weiler, Gershon 1976 *Jewish Theocracy* (Tel Aviv, Am Obed))
- אביעזר רביצקי, הקן המגולה ומדינת היהודים – משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב תשנ"ג (Ravitzky, Aviezer 1993 *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism* (Tel Aviv, Am Oved Publishers))
- אביעזר רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, המכון הישראלי לדמוקרטיה (Ravitzky, Aviezer 1998 *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute))
- אביעזר רביצקי, האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשס"ד (Ravitzky, Aviezer 2004 *Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute))
- מרטין בובר, מלכות שמים (תרגום: יהושע עמיר), מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה (Buber, Martin 1965 *Malkhut Shamayim*, Yehoshua Amir (tr.) (Jerusalem, The Bialik Institute))

訳文中の論者による補足は亀甲括弧〔 〕で示した。

なおスピノザの『神学・政治論——聖書の批判と言論の自由——上・下巻』〔梶中尚志訳〕（岩波書店、1944年）から引用を行う場合は（『神学・政治論』巻：頁）によるが、旧字体は適宜新字体に置き換えた。

付記

本論は、平成22～23年度科学研究費補助金ならびに日本学術振興会特別研究員奨励金による研究成果の一部であり、また文部科学省・私立大学戦略的基盤形成支援事業「一神教とその世界に関する基礎的・応用的研究拠点の形成」（同志社大学・一神教学際研究センター）の研究成果の一部である。

目次

凡例	
目次	
序章	1 頁
第一節 はじめに	1 頁
第二節 術語「神権政治」の変遷	4 頁
第三節 論文の構成	13 頁
第一章 マルティン・ブーバーの神権政治とイスラエル文脈におけるその受容	16 頁
第一節 はじめに	16 頁
第二節 マルティン・ブーバーについて	18 頁
第三節 マルティン・ブーバーの神権政治理解	21 頁
第四節 現代ユダヤ思想におけるブーバーの神権政治の受容	27 頁
第五節 結び	35 頁
第二章 ユダヤ神権政治論争	37 頁
第一節 ユダヤ神権政治論争とその背景	37 頁
第二節 ゲルシオン・ヴァイレルについて	42 頁
第三節 アヴィエゼル・ラヴィツキーについて	43 頁
第三章 イツハク・アバルヴァネルとその聖書注解	45 頁
第一節 アバルヴァネルについて	45 頁
第二節 アバルヴァネルのテキスト	47 頁
第四章 アバルヴァネル理解	67 頁
第一節 はじめに	67 頁
第二節 アバルヴァネル研究における「神権政治」の適用	69 頁
第三節 神権政治からユダヤ神権政治へ	71 頁
第四節 ヴァイレルのアバルヴァネル理解	74 頁
第五節 ラヴィツキーのアバルヴァネル理解	79 頁
第六節 結び	83 頁

第五章 スピノザ理解	85 頁
第一節 はじめに	85 頁
第二節 国家再建の可能性	87 頁
第三節 神権政治	94 頁
第四節 普遍的信仰	99 頁
第五節 結び	103 頁
第六章 マイモニデス理解	106 頁
第一節 はじめに	106 頁
第二節 マイモニデスの位置づけ	106 頁
第三節 人間の政治的な本性の問題	110 頁
第四節 トーラーと預言者の役割	115 頁
第五節 結び	122 頁
終章	125 頁
参考文献	130 頁

現代ユダヤ思想における神権政治をめぐる論争

—ブーバー、ヴァイレル、ラヴィツキーの理解を中心に—

序章

第一節 はじめに

本論文の目的と問題設定

本論文は、現代ユダヤ思想家、研究者による神権政治に関する主要な「論争」¹を考察し、これによって、現代ユダヤ思想の状況の一端、なかんずく現代イスラエルにおける宗教と政治の対立軸とその状況を明らかにする。この考察の対象となる神権政治をめぐる論争は、聖書解釈、中世ユダヤ思想解釈、現代ユダヤ思想の文脈に置かれるため、主として政治・社会思想および哲学についての歴史的研究の手法によってこれら进行分析することになる。

本論文において研究アプローチとして特に意識するのは、いわゆる「ユダヤ学」の視点である²。近代ユダヤ学は、レオポルド・ツンツ (Leopold Zunz, 1794–1866) をはじめ、19 世紀ドイツの大学に学んだユダヤ人学生たちが、ユダヤの歴史・文化に関する当時の叙述が、キリスト教本位の視点で語られたがゆえに負った様々な偏見に反発を覚え、より公平な歴史的事実に基づいた自己理解を「科学」的な方法で追求したことに淵源する。本論

¹ アヴィエゼル・ラヴィツキーの著作はゲルシオン・ヴァイレルの死後に発刊されており、二人は面と向かって論争したわけではない。本論文においては二人のイツハク・アバルヴァネル (Isaac ben Judah Abravanel, 1437-1508) 理解の試みを「論争」と表現する。これはラヴィツキーのアバルヴァネル考察において、ヴァイレルがまさに論争相手であったからである。またヴァイレルとラヴィツキーの論考において、マルティン・ブーバーへの言及が見られないが、論文著者は3人の論考を共に扱う必要があると考える。

² 本邦の諸大学のうち「ユダヤ学」という名称で授業が執り行われているのは、現在のところ同志社大学のみである。本邦における「ユダヤ学」の現状については、以下の拙稿を参照。平岡光太郎「日本におけるユダヤ学の現状—学術団体の趣意書等の考察—」『一神教世界』第1号、2010年、52～64頁。

文においても、ユダヤ人自身の見解や議論を積極的に取り上げ、問題を内在的に理解することに努める。具体的には、キリスト教プロテスタントの批判的聖書学者ユリウス・ヴェルハウゼン (Julius Wellhausen, 1844–1918) による古代イスラエルの神権政治理解に反論したマルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878–1965) の 1932 年の著作『神の王権』とそれをめぐる論考、また 1976 年に、イスラエル国内において宗教と政治の関係をめぐる論争を引き起こした、ゲルション・ヴァイレル (Gershon Weiler, 1926–1994) の『ユダヤ神権政治』³と、彼の主張に反論した、アヴィエゼル・ラヴィツキー (Aviezer Ravitzky, 1945–) の『ユダヤ思想における宗教と国家——統一、分離、衝突、従属のモデル——』⁴ (1998 年)、『ハラハー国家は可能か? ——ユダヤ神権政治のパラドックス』⁵ (2004 年) を主要な考察対象とする。3 人は、それぞれ異なる思想的立場を取りつつも、現代ユダヤ思想においてオピニオン・リーダー的役割を果たしている。これらの論争は狭義のアカデミアを超え、宗教的、政治的にイスラエル社会の現実へ影響を及ぼしており、本論文で彼らの議論を考察する理由もそこにある。ヴァイレルとラヴィツキーの論考では、ブーバーの著作『神の王権』が言及されているわけではない。二人の神権政治理解とブーバーの主張とのあいだに見られる親近性の事実を踏まえると、ブーバーの黙殺は興味深い事実である。本論では、ブーバーの議論と、ヴァイレルとラヴィツキーの議論をそれぞれ考察した上で、なぜブーバーに対する言及が二人に見られないか、その根拠の解明も試みる。この理由の考察は、それがただちに両者の議論の関係を問うこととなり、さらにこの問いは、神権政治概念に対するブーバー、ヴァイレル、ラヴィツキーの立場をめぐる鮮やかな対比をもたらすであ

³ גרשון ווילר, תיאוקרטיה יהודית, עם עובד, תל-אביב תשל"ז. (Gershon Weiler, *Jewish Theocracy* (Tel Aviv, Am Obed 1976)).

⁴ אביעזר רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשנ"ח. (Aviezer Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute 1998)).

⁵ אביעזר רביצקי, האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשס"ד. (Aviezer Ravitzky, *Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute 2004))

ろう。

本論文は、紀元 70 年に国を失って以来、現代に至るまで、国土と一体型の統治機構を持たなかったユダヤ人が、1948 年のイスラエル国家設立を経て、宗教と政治、宗教と国家の関係をめぐる問題に、いかに思想的に取り組んできたのかに光をあてる試みである。現代イスラエル社会においては、この関係をめぐる問題について常に議論がなされており、この状況について、長年にわたりヘブライ大学のユダヤ思想学科で教えた、ラヴィツキーも以下のように名状する。

宗教と国家の問題は、イスラエル社会の政治的・文化的生活において最も切実な問題の一つである。この問題が政党を創設し、連立政権を樹立し、また政府を倒す。この問題は憲法・法律・市民権などのすべての大衆討論の中心に位置する。これはイスラエルとディアスポラの関係に決定的な痕跡を刻印する（帰還法、改宗法、「誰がユダヤ人か?」）。それ以上にこの問いは、アイデンティティとナショナルな文化問題における論争の焦点にも立っている。近い、また遠い未来においても宗教と国家の関係をめぐる問題は公共、法律、イデオロギー、実存などの領域において、関心と論争の明確な軸として存在すると仮定する必要がある⁶

このラヴィツキーの状況認識から、宗教と政治、宗教と国家の問題が分かち難く結びついた現代イスラエル社会の状況を看取できるであろう。

⁶ p. 7. אביעזר רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות. היא "שאלת הדת והמדינה היא מן השאלות הנוקבות ביותר בחייה הפוליטיים והתרבותיים של החברה הישראלית. היא מיידסת מפלגות, מכוננת קואליציות ומפילה ממשלות. היא תופסת מקום מרכזי בכל דיון ציבורי על דבר החוקה, המשפט וזכויות האזרח. היא מטביעה חותם מכריע על יחסי ישראל והתפוצות (חוק השבות, חוק ההמרה, 'מיהו יהודי?'). למעלה מזה, היא גם עומדת במוקד הוויכוח בשאלת הזהות ותרבות הלאומית. יש להניח כי גם בעתיד הקרוב והרחוק תהווה שאלת היחסים בין דת למדינה ציר מובהק של עניין ופולמוס – במישור הקהילתי, המשפטי הרעיוני והקיומי."

ブーバー、ヴァイレルとラヴィツキーの論争は言うまでもなく、現代ユダヤ思想における宗教と政治の問題を扱った膨大な議論の一部にとどまる。とは言え、現代イスラエル政治における思想的緊張を理解するための、恰好の補助線になると論文著者は考える。いかにしてこれらの論争がそのような補助線となるのか、という問いは本論文の解き明かすべき主要な課題の一つである。また、いかに神権政治という古代に発生した概念が現代イスラエル国における議論という文脈で機能するのか、そこで相互の関係を問われる「宗教」と「政治」はそれぞれ厳密に何を指しているのか、現代ユダヤ思想における神権政治論争の意義とはなにか、これらも同様に本論文の主要な問いである。

本研究の主題である、現代ユダヤ思想における神権政治論争を考察する前に、「神権政治」⁷という術語そのものに着目することは、この主題のより深い理解を可能とする。以下、次節では、術語「神権政治」の変遷を概観する。

第二節 術語「神権政治」の変遷

古代における発端

そもそも「神権政治」(θεοκρατία)という術語の初出は、紀元一世紀の歴史家ヨセフスによるものとされる⁸。ヨセフスは紀元 37 年にヨセフ・ベン・マティティヤウ (Joseph Ben Matityahu, 37 – c.95)⁹として、ローマ帝国の属州だったユダヤの地の首都エルサレムに生ま

⁷ 「神政政治」など他の日本語訳もある中で、筆者が「神権政治」という訳を用いる理由に関しては本論文の第一章・第三節において後述する。

⁸ ヨセフスが「神権政治」という術語を発明したことを多くの研究が指摘する。アリエ・カシエルは、『アピオンへの反論』をヘブライ語に訳し、同書に関する研究の諸見解を踏まえた注解を付した著作を刊行した。カシエルは、この「神権政治」(θεοκρατία)という術語がどの程度ヨセフス独自の考案と言えるかを、言語学と哲学の観点から問うた。それによると、彼以前の時代に展開したユダヤ思想とギリシア思想をヨセフスが結び付け、新たな統合体として「神権政治」を提案したのであり、ヨセフスの純然たる独創でなかった。 יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו), נגד אפיין (תרגום: אריה כשר), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים (Josephus Flavius, Aryeh Kasher (tr.), *Against Apion* (Jerusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History 1996)) vol.2, pp. 450-454.

⁹ ヨセフスの日本語表記と没年は、以下の著作に依拠した。ミレーユ・アダス＝ルベル (東

れた¹⁰。ローマの支配に耐えられなくなったユダヤ人たちは紀元 66 年頃に反乱を起こす。ヨセフスは北部ガリラヤ地方へ対ローマ戦争の指揮官として赴任するが、ローマ軍に投降した。紀元 70 年にエルサレムがローマ軍によって攻略され、第二神殿が破壊された。その後、皇帝ウェスパシアノスはヨセフスを庇護し、ローマの市民権を彼に与え、ウェスパシアノスの家名であったフラウィウスをヨセフスに名乗らせた。このような処遇の下、ヨセフスはユダヤ民族史に関する数々の著作をギリシア語で記し、『アピオンへの反論』において「神権政治」という術語を用いて、以下の主張をした¹¹。

およそあらゆる民族の間で行われている慣習や法律は、その細部にいたるまで、まことに千差万別である。

たとえばその大筋だけをとってみても、ある人びとはその最高の政治権力を一人の君主に委ね、ある人びとはその権力を寡頭少数の人たちに分かち与え、ある人びとのところではそれを大衆自体が握っている、といったぐあいである。

ところが、わたしたちの律法制定者は、このような統治の形態のいずれにも魅力を感じず、一切の権威と主権とを神の手中においた——もし、強いて表現を与えるならば——^{テオクラティア}神権政治 [θεοκρατία] に統治の形態を定めたのである¹²。

このヨセフスの主張は、当時のローマ社会に流布していたモーセが詐欺師であるという

丸恭子訳)『フラウィウス・ヨセフス伝』白水社、1993年。

¹⁰ ヨセフス・フラウィウス (秦剛平訳)『アピオンへの反論』山本書店、1977年、1~4頁を参照した。

¹¹ Josephus Flavius, *Flavii Josephi Opera edidit et apparatu critic instruxit Benedictus Niese*, Vol.V, *De Iudaeorum vestustate sive Contra Apionem libri II*, Benedictus Niese(ed.), (Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1955), pp. 75-76.

¹² ヨセフス・フラウィウス (秦剛平訳)『アピオンへの反論』、208~209頁。

批判への反論という文脈において登場する。ギリシア人にとってのクレタ島の王ミノースのように、法の制定者としてモーセも称えられるべきであるとの主張の後、ユダヤ人の特殊な政体を君主政・寡頭政・民主政から区別する上記の議論が展開される¹³。ヨセフスによると、律法制定者であるモーセがユダヤ人の統治の形態を定め、それはあらゆる権威を神に帰するものであった。続く議論でヨセフスは神権政治を、神を人類の指導者として、祭司によって国事が運営される統治形態として神権政治を説明する¹⁴。

古代・中世ユダヤ史における術語「神権政治」の受容状況

以上のようにヨセフスに端を発した神権政治（θεοκρατία）という術語は、その後、1670年にバルーフ・デ・スピノザ（Baruch de Spinoza, 1632 – 1677）が『神学・政治論』¹⁵をラテン語で記すまで、主要なユダヤ思想の文献に登場しなかった。この術語がユダヤ思想に引き継がれなかった理由として、ヨセフスの同時代人であるアレクサンドリアのフィロン（Philon Alexandrius, 20 B.C.E – 40 C.E.）を外せば、ユダヤ思想の古代における主流がギリシア語による狭義の哲学領域に展開しなかったことが挙げられる¹⁶。つまり、紀元 70 年以降

¹³ ここでヨセフスは、君主制（μοναρχία）、寡頭制（ἀριστοκρατία）、民主制（δημοκρατία）、という表現を用いていない。ユダヤ人の統治をギリシア的概念で語る必要があったため、ヨセフスは神権政治（θεοκρατία）という術語を創出したと思われるが、ギリシア語によって上記の3つの制度に言及する際に、君主制（μοναρχία）、寡頭制（ἀριστοκρατία）、民主制（δημοκρατία）という術語を提示しなかった点は興味深い。ちなみに『ユダヤ古代誌』の20・230に「君主制」（μοναρχία）の表現は出てくる。

¹⁴ ヨセフス・フラウィウス（秦剛平訳）『アピオンへの反論』、216頁。Josephus Flavius, *Flavii Josephi Opera edidit et apparatu critic instruxit Benedictus Niese, Vol.V, De Judaeorum vestustate sive Contra Apionem libri II*, Benedictus Niese (ed.), p. 80.

¹⁵ 『神学・政治論』に関しては、以下の畠中訳から、旧字体を適宜新字体に置き換えつつ引用する。スピノザ（畠中尚志訳）『神学・政治論——聖書の批判と言論の自由——上・下巻』岩波書店、1944年。また、『神学・政治論』の原文は以下のアッケルマンの校訂本を参照する。Spinoza, *Oeuvres III, Traité Théologico-Politique*, Fokke Akkerman (tr.), (Paris, Presses University de France 2012)

¹⁶ ユリウス・グットマンは、ラビのユダヤ教がギリシア人たちの学的哲学からはほとんど影響を受けず、タルムードに見られるのは当時一般的に流布していた民衆哲学であったことを指摘する。ユリウス・グットマン（合田正人訳）『ユダヤ哲学』みすず書房、2000年、

のユダヤ教においては、ヘブライ語とアラム語によるミシュナー・タルムードなどの口伝律法が思想的営為の中心だったのである。のちにサアディア・ガオン (Saadiah Gaon, 882–942)、マイモニデス (Maimonides, 1135–1204)、ハスダイ・クレスカス (Hasdai Crescas, c.1340–1410 or 1411) などの中世ユダヤ思想家たちがギリシア哲学と対峙することになるが、彼らはイスラームを介して、アラビア語ないしユダヤ・アラビア語によってそれを受容しており、ギリシア語の神権政治 (θεοκρατία) という術語を彼らが目にしたとは考え難い。953 年頃にヨセフスのラテン語訳などを典拠とした『セフェル・ヨシポン』¹⁷ という著作がヘブライ語で書かれ、第二神殿時代についての証言として、ユダヤ人に広く読まれるようになった。『セフェル・ヨシポン』の著者が『アピオンへの反論』を知っていたと思われる記述もあるが¹⁸、異邦人による、イスラエルへの中傷に対抗して書かれた著作があることを示唆するのみで、この本には「神権政治」(תיאוקרטיה) という表現は出てこない。ユダヤ人の著作におけるヨセフスへの言及は、16 世紀のアザリヤ・デ・ロッシ (Azariyah dei Rossi, c.1511–c.1578) による『メオール・エイナウム』¹⁹ (1575) においてようやく見出されるが、ほどなくしてこの著作は禁書となってしまった²⁰。ハスカラー (ユダヤ啓蒙主義) が興隆する最中の 1794 年に、ベルリンで『メオール・エイナウム』は再版された。その後、「ユダヤ学」が広まったことによって、歴史学的な観点からヨセフスのギリシア語著作群が直接研究されるようになり、『セフェル・ヨシポン』への依拠を上回るようになった²¹。つまり、ヨセフスがユダヤ人に評価されるようになったのは近世以降のことであり、神権政治 (θεοκρατία) は、ユダヤ人に連綿と引き継がれた術語ではなかったのである²²。

39 頁。

¹⁷ דוד פלוסר, ספר יוסיפון, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ט. (David Flusser, *The Josippon* (Jerusalem, The Bialik Institute 1978)) vol.1, p. 3.

¹⁸ דוד פלוסר, ספר יוסיפון vol.2, p. 130.

¹⁹ עזריה מן האדומים, מאור עינים, ווילנא תרכ"ו.

²⁰ ミレーユ・アダス＝ルベル『フラウウィウス・ヨセフス伝』、244 頁。

²¹ 同上、244 頁。

²² 神権政治 (θεοκρατία) という術語がユダヤ教に引き継がれていかなかったものの、紀元

キリスト教史における術語「神権政治」の受容状況

ヨセフスから神権政治 (θεοκρατία) の術語を引き継いだのはキリスト教であった。つまり、ヨセフスの著作にイエスへの言及を見つけたキリスト教徒たちは²³、彼の一連の著作を貴び、殆ど完全な形でそれらを残したのである²⁴。このキリスト教によるヨセフスの著作への強い関心がなければ、神権政治 (θεοκρατία) という術語は残らず、ギリシア語以外の言語によって、異なった表現で概念化されるという歴史を辿ったかもしれない²⁵。

さてヨセフスが神権政治 θεοκρατία という術語を記したところの『アピオンへの反論』は、初期キリスト教教父たちによって様々な名で呼ばれた²⁶。オリゲネス (Origenes, c.185 – c.254) の『ケルスス反論』(1:16、4:11) やエウセビオス (Eusebius, c.260 – c.339) の『教会史』(3,9:4)、『福音の備え』(8:7) において書名は、『ユダヤ人の古代について』(Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος) ないし『古代ユダヤ人について』(Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων) とされ

70年の神殿崩壊以後、タナイーム(紀元前2世紀から紀元3世紀に活動したユダヤ賢者たちの総称)は「天の王国/王権」(מלכות שמים)の思想を展開した。それによれば、神の唯一性の表現である「シュマア・イスラエル(聞け、イスラエルよ)」の祈りにおいて、この「天の王国/王権のくびき」(עול מלכות שמים)を先ず受け入れ、そしてあまたのミツヴォットを受け入れるのが望ましいと決定した。

ל" - פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים תשכ"ט. (Ephraim Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem, The Magnes Press, 1969)) p. 348.

²³ ルネサンス以降に、イエスへの言及は後代に追加されたものという主張がなされ、後代の追加かどうかという問題は、19世紀から20世紀の前半まで、大きな論争となった。ヨセフス・フラウィウス(秦剛平訳)『アピオンへの反論』、8~9頁。

²⁴ ヨセフス・フラウィウス(秦剛平訳)『アピオンへの反論』、5頁。

²⁵ 秦剛平はギリシア・ローマの古典が存続する方法を以下のように説明する。「15世紀に印刷術が発明されるまでの中世ヨーロッパ社会で、ギリシア・ローマの古典が生きつづけて行くためには、ヨーロッパあるいはビザンチンの教会で、教父の指導下にある僧たちにより、つぎつぎに、絶えず書写してもらうことが必須の条件であった。その書写のリレーが途切れると、その古典はもうその時点で腐蝕を起こし、欠落し、紛失してしまうのである。条件の悪いところに収納された古典の個体としての生命は100年とはもたないのである。」(ヨセフス・フラウィウス『アピオンへの反論』、6頁)

²⁶ 初期キリスト教父による『アピオンへの反論』の受容に関しては、アリエ・カシエルの著作を参考にした(p.1)。

ている。同時代の新プラトン主義者であり、プロティヌスの弟子だったテュロスのポルピュリオス (Porphyrios, 233 – 305) は、『節制論』 (*De Abstinentia* IV:11) において、ヨセフスの著作を『ギリシア人に対して』 (Πρός τοὺς Ἕλληνας) という名前と言及した。今日一般に用いられる『アピオンへの反論』という書名は、ヒエロニムス (Hieronymus, c.347 – 420) が『ユダヤ古代誌』 (Ιουδαϊκή Αρχαιολογία) と区別するために、付したと指摘されている。カシエルによると、ヨセフス自身は、『古代ユダヤ人について』 (Περί Ἀρχαιότητος Ἰουδαίων) と呼んでいた可能性が高い。

現在、主要とされる『アピオンへの反論』のギリシア語原本写本 (Codex Laurentianus, plutei LXIX, cod.22) は、11世紀にフィレンツェで書かれたものであり、その他のギリシア語写本はこの写本に基づき、直接的ないし間接的に書き写されたものである²⁷。しかしこのフィレンツェ写本は欠落した箇所が多いため (2:52–113)²⁸、本文の再現の際にはラテン語訳写本も用いられる。ヒエロニムスが、ラテン語翻訳の必要を指摘していることから (Hieronymus, Ep.131.5)、おそらく彼の時代には未訳であったと思われる。現存する最古のラテン語写本は、ローマの政治家であり、古典保存に貢献したカッシオドルス (Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius, 490 – 585) の主導によって 540 年に作成されたものである²⁹。中世を通じて、ラテン語版の『アピオンの反論』は普及しており、少なくとも 26 の写本が存在したことが指摘されている³⁰。ここで重要なのは、『アピオンへの反論』そのものは中世に広く読まれたにもかかわらず、「神権政治」 (θεοκρατία / theocratia) という術語が議論に上るのは、近世以降であった、という点である。

中世キリスト教における神権政治については、中世教会史と政治思想を専門とするマル

²⁷ יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו) (תרגום: אריה כשר), נגד אפינון, עמ' 3.

²⁸ 「神権政治」 (theocracy) の箇所は欠落部分に含まれていない。

²⁹ この写本の校訂版は、以下のものである。Josephus Flavius, *Flavii Josephi opera ex versione Latina antiqua, pars VI, De Judaeorum vetustate sive contra Apionem libri II*, C. Boysen (ed.), (Prag-Wien-Leipzig 1898).

³⁰ יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו) (תרגום: אריה כשר), נגד אפינון, עמ' 4.

セル・パコー (Marcel Pacaut, 1920–2002) が、その著書『テオクラシー—中世の教会と権力—』において論考した³¹。彼は中世キリスト教における神権政治理解が、9世紀から14世紀にかけて教皇と世俗君主たちの間におきた争いのたびごとに発展したと考える³²。彼はキリスト教の神権政治という概念を「教会が世俗の諸問題について主権を保持すると考える教説」と定義し³³、その特徴として、世俗君主たちが保持した「国家観念の歩みとは反対方向に向かって成就された」ことを挙げている³⁴。つまり教会は、中世の国家の枠組みに収まらずヨーロッパ全体において主権を保持すると、神権政治の理解をより所に主張したのである。しかしながら、パコーの神権政治の研究は、「神権政治」(θεοκρατία / theocratia) という術語が、中世で扱われた事例に言及していない。

「神権政治」(θεοκρατία / theocratia) という術語が議論に上るのは、ネーデルラントであった。16世紀のネーデルラントでは、スペインからの独立戦争という文脈で、新生する国家の正統性を聖書に求めた状況があった³⁵。イングランドのピューリタンのように、ネーデルラントのカルヴァン派教会のリーダーたちは、自身を古代イスラエルの預言者のように見做し、祭司の王国、聖なる民の創出を求めた。その後、17世紀初頭、カルヴァン派内部で厳格な予定説に異論を唱えたアルミニウス (Jacobus Arminius, 1560–1609) とあくまでこれを墨守するホマルス (Franciscus Gomarus, 1563–1641) の間に、政治勢力を巻き込んだ神学論争が起こる。フーゴー・グロティウスは、アルミニウス派陣営の旗手として、『改善される共和制について』(De republica emendanda) を執筆した³⁶。ネルソンによれば、この著

³¹ マルセル・パコー (坂口昂吉・鷺見誠一訳) 『セオクラシー—中世の教会と権力—』創文社、1985年。パコーの原著は1957年に出版された。Marcel Pacaut, *La théocratie – L'Église et pouvoir au Moyen Age* (Paris 1957)。

³² マルセル・パコー、同上、291頁。

³³ マルセル・パコー、同上、3頁。

³⁴ マルセル・パコー、同上、292頁。

³⁵ Steven Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity* (Yale University Press, New Haven and London 1997) p. 146.

³⁶ Hugo Grotius “De republica emendanda”, (ed. Arthur Eyffinger) *Grotiana* (Brill, 1984 Vol.5) p. 69.

作の中でグロティウスは、ギリシアの哲学者が古代に語った数種の統治体制が、統治の目的を、「神自身の完全なコンスティテューションのデザイン」³⁷に可能な限り近似することと理解しなかったことを理由に挙げて、代案として、ヘブライ人の共和制を提示する³⁸。その際に、ヨセフスが「神権政治的な共和制」(reipublicae formam theocratiam)の最初の提唱者と紹介された。グロティウスは、ヨセフスの神権政治的な共和制において、神自身が市民的権者であり、すべてのイスラエルの宗教法は市民法であったと指摘し、またヘブライの民が、神の礼拝と世俗的生活の両方に関わる神法を受け取ったと主張した³⁹。このようなネーデルラントにおける神学的論争を背景に、スピノザは『神学・政治論』において、神権政治に関する見解を提示した⁴⁰。

近代ユダヤ史における術語「神権政治」の受容状況

スピノザ以降、近代になって「神権政治」の術語を最初に用いたのはゾロモン・ルートヴィヒ・シュタインハイム (Salomon Ludwig Steinheim, 1789–1866) と思われる。彼はヴェストファーレン出身のユダヤ人で、医師、詩人、神学者であった⁴¹。その著書である『モ

³⁷ Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, (New Haven and London, Harvard University Press, 2010) p. 99. “The philosophers who taught us about the different types of government (chiefly Aristotle) were laboring in the dark; they did not know God’s providence, and so they could not understand the proper goal of political science: namely, to approximate as closely as possible God’s own perfect constitutional design.”

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Eric Nelson, *The Hebrew Republic*, p. 99.

⁴⁰ 本論文の主要な課題は、現代イスラエルにおける神権政治論争であるため、ネーデルラントにおけるキリスト教徒の神権政治理解とスピノザの理解の比較を本論文では検討しない。ネーデルラントのキリスト教徒はアバルヴァネルなどの中世のユダヤ文献などにも言及しており、これについては他日を期する。

⁴¹ シュタインハイムについては、以下の文献を参照した。אהרן שאר-ישוב, שטיינהיים על התגלות, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשמ"ט. (Shear-Yashuv, *Steinheim on Revelation and Theocracy* (Jerusalem, Rubin Mass, 1989)). Joshua O. Haberman ‘Steinheim, Salomon Ludwig’, Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 19*, (Detroit, Thomson Gale, 2007), p. 195.

ーゼス・メンデルスゾーンとその学派、旧暦に対する新世紀の役割との関連で』 (*Moses Mendelssohn und Seine Schule in ihrer Beziehung zur Aufgabe des neuen Jahrhunderts der alten Zeitrechnung*) や『神権政治啓示概念による政治、プラトンの『国家』とアリストテレスの『政治論』との関連で』 (*Die Politik nach dem Begriffe der Offenbarung, als Theokratie: Mit Bezugnahme auf die Republik Platon's und die Politik des Aristoteles*) などにおいて、神権政治という術語を用いた。『モーゼス・メンデルスゾーンとその学派、旧暦に対する新世紀の役割との関連で』においては、人間の魂の最も道徳的かつ崇高な要求、歴史への神聖で深遠な欲求は、旧約聖書において示された神権政治の体制により部分的に実現していると主張する⁴²。そしてシュタインハイムによれば、それはカール・グツコー (Karl Gutzkow, 1811 – 1878) ⁴³が求めたような、最高善の政治法であり、神から与えられた真の共和政である。そこにおいて、自由な人間は、最高で永遠の解放の命令に、またあらゆる肉と霊の真なる父である神に服従する⁴⁴。また彼は、上記『神権政治啓示概念による政治』の序章において、その目的を説明する。つまり、神権政治はただ抽象的なものであり、一般的に旧約聖書において語られるだけの、不可視かつ実現不可能な神の国にすぎないという破壊的な偏見を除去し、むしろこの神権政治という基礎の上にもみ国家は建設可能であることを証明することである⁴⁵。本論で扱うブーバー、ヴァイレル、ラヴィツキーは、このように神権政治概念を展開したシュタインハイムに言及しない。イスラエルのバル・イラン大学で教授だったアーロン・シェアル・イエシュブによるシュタインハイムに関する研究書は、シュタインハイムが現代イスラエルにおいてほとんど認知されていないことを指摘しており、これが 3 人の議論にシュタインハイムへの言及のない理由と思われる

⁴² Aharon Shear-Yashuv, *Steinheim on Revelation and Theocracy*, p. 52.

⁴³ カール・グツコーはドイツ・ナショナリストの著作家であり、文学運動である「青年ドイツ」の代表的な人物であった。グツコーに関しては、以下を参照した。‘Gutzkow, Karl Ferdinand’, Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 8*, (Detroit, Thomson Gale, 2007), p. 159.

⁴⁴ Aharon Shear-Yashuv, *Steinheim on Revelation and Theocracy*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.* p. 103.

れる⁴⁶。

以上、20世紀にいたるまでの「神権政治」の術語（θεοκρατία / theocratia/Theokratie）の変遷を、特にユダヤ思想の文脈で考察する際に留意すべき事実を中心に素描した⁴⁷。ヨセフスに端を発する「神権政治」という術語は、ユダヤ教において連綿と引き継がれたものでなく、キリスト教がヨセフスの文献を保持したがゆえに、17世紀のネーデルラントにおいて鍵概念となりえた。そこではユダヤ教から破門されたスピノザがこの術語を使用し、やがてその論考は、現代イスラエルにおいてユダヤ思想の叩き台となる巡り合わせにあった（これについては本論文の第五章で扱う）。次節では本論の構成を確認する。

第三節 論文の構成

第一章においては、まず政治思想の領域における聖書の位置づけを概観し、マルティン・ブーバーの生涯を瞥見する。次にブーバーの神権政治理解の特徴を説明したのち、ヘブライ大学のユダヤ思想の研究者である、ゼエブ・ハーヴィー（Zev Harvey, 1943-）⁴⁸とモシエ・ハルバートル（Moshe Halbartal, 1958-）がどのようにブーバーの思想を受容したか

⁴⁶ ブーバーがシュタインハイムのこれらの著作を読んでいたかどうかは定かでない。シュタインハイムの神権政治理論とブーバーのそれの比較については、以後の課題とする。

⁴⁷ 近代以降になると、キリスト教神学、特に聖書学の文脈で「神権政治」の術語の使用が見られるが、これらは本論文の主題である、ユダヤ思想の神権政治に対して重要性を持たないと判断して、省略した。なお1733年に、ヴィスマール出身の神学生であるホーネマン（Joh. Christ Hornemann）という人物が *De Theocratia, nefario modo a Iudaeis repudiate praecipue contra Rabbi Isac Abarbenelem Hispanum* という論文をラテン語で執筆した。論文の主題はアバルヴァネルの神権政治であり、これについては稿を改める。ちなみにヴァイレルはその著書『ユダヤ神権政治』（pp. 84–86）の中で、ホーネマンの論文に言及した。ヴァイレルによれば、ホーネマンはアバルヴァネルの注解を参照し、ユダヤ人が神以外に王を求めることは罪であり、その他の民族が王を求めることに問題はないと結論した。

⁴⁸ ハーヴィーはヘブライ大学ユダヤ思想学科の教授であり、古代から現代に至るユダヤ思想全般を領域とし、ギリシア・ローマの哲学のラビ・ユダヤ教への影響や、モーゼス・メンデルスゾーンとゾロモン・マイモンにおけるマイモニデス理解を扱い、スピノザ、ホッブズ、ブーバー、ローゼンツヴァイク、レヴィナスなどの近代以降のユダヤ系の思想家にも取り組んでいる。

を確認する。

第二章では、1976年以降に登場するユダヤ神権政治議論の文脈、その議論の発生とヴァイレルの著作『ユダヤ神権政治』への反応を扱ったのち、ヴァイレルとラヴィツキーを紹介する。第三章では、イツハク・アバルヴァネル (Isaac ben Judah Abravanel, 1437-1508)⁴⁹の生涯を概観し、ヴァイレルとラヴィツキーによって参照されるテキストを提示する。続く第四章では、ヴァイレルとラヴィツキーのアバルヴァネル理解を、第五章と第六章において、彼らのスピノザとマイモニデス理解を考察する。マイモニデスとスピノザに関しては、本邦でもある程度の認知度があり、伝記やその著作に関しても日本語ないし英語の翻訳がある。しかし本論で最重要となるアバルヴァネルに関しては、本邦ではほとんど紹介されておらず、聖書注解の英語訳もごく一部に限られる⁵⁰。こういった不足を補うため、独立した章として、アバルヴァネルの生涯に関する説明、およびヴァイレルとラヴィツキーの論争に特に深く関わる限りでの彼の聖書注解を一部紹介する。また12世紀のマイモニデスと17世紀のスピノザに先行して、15世紀のアバルヴァネルを扱う理由は、ヴァイレルとラヴィツキーのアバルヴァネル理解に、両者の宗教・政治関係の理解を画する分水嶺としての性格が指摘しうるからである。またスピノザ理解をマイモニデス理解に先行して扱う理由は、ヴァイレルとラヴィツキーの議論において、本論の主要なテーマである神権政治という問題がもっぱらスピノザをめぐる議論で取り上げられ、マイモニデスに関する議論

⁴⁹ アバルヴァネルの名前については諸説がある。エリヤウ・レヴィータ (Elijah Levita, 1469–1549) は *Sefer HaTishbi* (1541) の中で、アバルヴァネルのことを「Abarbanel」と表記している。しかしハインリヒ・グレーツ (Heinrich Graetz, 1817–1891) やイツハク・ベエル (Isaac Beer, 1888–1980) などの近代ユダヤ学者は伝統的に「Abravanel」(アブラヴァネル) と表記する。語源的な名前の由来については不明であることが Shnayer Leiman によって指摘されている。Shnayer Leiman, “Abarbanel and the Censor”, *Journal of Jewish studies*, (United Kingdom, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 1968) Vol.19, p. 49. 本論文においては、この Leiman の著作のタイトルの発音に、さらにヘブライ語表記のダゲッシュを反映させた「アバルヴァネル」を使う。

⁵⁰ Isaac Abravanel, *Abravanel on The Torah*, Avner Tomaschoff (tr.), (Israel, The Jewish Agency's Department for Jewish Zionist Education 2007).

でほとんど登場しないからである。神権政治概念がほとんど登場しないにも関わらず本論においてマイモニデス理解を取り上げるのは、ヴァイレルによってマイモニデスが法的なユダヤ教の代表的な体現者として扱われるからである。また中世ユダヤ教の代表的思想家の一人と見做されるマイモニデスにどのような人物象を見出し、彼からいかなる政治思想を帰結するかという問題は、単に中世の思想史問題に留まらず、現代のユダヤ教理解ならびにイスラエル国家における宗教と政治の関係にも影響をもたらすからである。

第一章 マルティン・ブーバーの神権政治とイスラエル文脈におけるその受容⁵¹

第一節 はじめに

まず西洋政治思想史全般の領域で聖書がどのように取り扱われてきたかを概観する。中世ヨーロッパでは、キリスト教の聖書の教えとギリシアに由来する自然法思想は統合され、神法と自然法を尺度にして政治思想が展開されるようになった⁵²。そこでは、政治や法の営みの中心に聖書の思想が据えられることになった。その後、宗教改革や近代の市民革命の時代を経て、ヨーロッパ・アメリカを中心とする文化圏では、次第に自然法思想と結び付いた聖書理解は相対化されるようになってくる。18世紀以降、政治や法の営みの根拠を聖書ではなく、人間自身に求める見解が、カント（1724－1804）やベンサム（1748－1832）他の思想家によって提出されることになった⁵³。そして、現代では、聖書やギリシア古典期の思想と結び付いた言わば形而上学的な自然法思想をモデルとして受け入れる姿勢は後退し⁵⁴、世界の中の存在としての人間を根拠にして政治思想を展開することが主流となった。

⁵¹ 本章は、若手研究会シンポジウム「マルティン・ブーバーの思想とその聖書解釈の可能性——ドイツとユダヤの間で——」の発表と論文（平岡光太郎「現代ユダヤ思想における聖書と政治思想——マルティン・ブーバーの神権政治とイスラエル文脈におけるその受容——」『一神教学際研究』第6号、2011年、52～64頁）を元に、作成したものである。その際に木田献一先生、勝村弘也先生、北博先生、濱真一郎先生、合田正人先生、手島勲矢先生から示唆に富むコメントを頂いた。また2010年の夏に、エルサレムに滞在した折、ゼエブ・ハーヴィー教授とモシェ・ハルバールタル教授より、2011年にはジョナサン・マゴネット教授より、重要なコメントを頂いた。

⁵² アウグスティヌスやトマス・アキナスなどを、この立場の代表として上げることが出来る。ギリシア以来の自然法とキリスト教の教えが結びつく状況は、先日刊行された以下の本でも紹介されている。古賀敬太『政治思想の源流——ヘレニズムとヘブライズム』風行社、2010年。

⁵³ カントは人間の理性の批判的分析から道徳律の構築を試み、ベンサムは人間の快楽と苦痛を出発点として功利主義的道徳を主張した。法哲学・法思想の文脈における二人の理解については、深田三徳・濱真一郎（編著）『よくわかる法哲学・法思想』ミネルヴァ書房、2007年を参照。

⁵⁴ 自然法概念の状況はダントレーヴによって以下のように理解されている。「最近の一世紀半というものは、それ〔自然法概念〕は、批判的には、不完全なもの、歴史的には有害

しかし、このような流れの中で、たとえばユダヤ系の政治哲学者であるレオ・シュトラウスのように、古典的ギリシア哲学を背景にした自然法理解を政治思想の範疇に入れる必要性を説く者も現れてきている⁵⁵。

以上のように近代における世俗化の過程で、欧米の文明圏にいたユダヤ人の中には、ヘブライ語聖書（旧約聖書）を非聖典化し、聖書を単なる古典的文献として取り扱い、そこから何なりかの価値を取り出す姿勢を持つ人々もいた⁵⁶。とりわけイスラエルでは、ヘブライ語聖書は国民がそれに生活の範を求めべき正当な古典として理解され、国会では聖書とユダヤ思想をめぐるサークル活動ももたれ、ヘブライ語聖書における指導者像などを範例として学ぶ状況が近年に生じてきた⁵⁷。この他にも幅広い領域でヘブライ語聖書は議論の俎上に上げられ⁵⁸、聖典か古典か⁵⁹という聖書の理解をめぐる問題は、現代イスラエルにおける政治思想を理解するための重要なテーマの一つとなっている。

本章では、宗教と政治の関係を考察するうえで欠かすことのできない重要な問題である

なものとして多方面から攻撃的とされてきた。それは死滅すべく、そして二度と再びその灰燼から生起すべきでないと宣告された。しかるに自然法はなおも生き延びて、いまだに議論を呼び起している。」（〔〕 亀甲は論文筆者による補足であり、原文の旧字体を新字体に変更し引用した）A.P. ダントレーヴ（久保正幡訳）『自然法』岩波現代叢書、1952年、1頁。

⁵⁵ 自然権に関するシュトラウスの主張は『自然権と歴史』に見いだすことが出来る。レオ・シュトラウス（塚崎智・石崎嘉彦訳）『自然権と歴史』昭和堂、1988年。

⁵⁶ ちなみに、ヘブライ語では「聖書」という呼び方をそもそもしない。ヘブライ語では、Torah（モーセ五書）、Neviim（預言書）、Ketubim（諸書）の頭文字（TNK）を取って Tanakh という。

⁵⁷ ヘブライ大学との共催で2000年にこの活動は行われ、2001年に数冊の小冊子がヘブライ語で刊行されている。

⁵⁸ 例えば、イスラエルを代表する、ユダヤ思想の研究者として思想を深めているエリエゼル・シュバイドは、文化形成の視点で聖書を解釈した。אליעזר שבייד, הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד, ידועות אחרונות, תל-אביב 2004. (Eliezer Schweid, *The Philosophy of the Bible As a Cultural Foundation in Israel* (Tel Aviv, Yediot Ahronot 2004)).

⁵⁹ 聖典という場合に、主に、伝統的戒律（ハラハー）を守り、そのハラハーの根源であるヘブライ語聖書を重んじる立場の人々の理解を念頭に置いている。ちなみに伝統的戒律を守らない人々の中にも、ヘブライ語聖書を「聖なる書」と考えている人々はいる。

神権政治概念を⁶⁰、マルティン・ブーバーの『神の王権』⁶¹における理解を中心にして検討する。

第二節 マルティン・ブーバーについて

マルティン・ブーバーは 20 世紀に強い影響を与えた哲学者としてよく知られている⁶²。ブーバーは 1878 年にオーストリア＝ハンガリー帝国下のウィーンで、ユダヤ人の家庭に生まれた。ミドラシュ研究者であった祖父ソロモン・ブーバー (Solomon Buber, 1827 – 1906) の下でユダヤ教徒の子供として幼少期を過ごした。1896 年からウィーン、ライプチヒ、チューリヒ、ベルリンの大学で学んだ。

1898 年よりシオニズム運動に参加し、第 3 回シオニスト会議では教育の重要性を訴えた。1901 年にシオニズム運動の中央週刊機関誌である *Die Welt* の編集者を務め、その中で政治的活動より文化的活動を重んじることを主張した。26 歳 (1904 年) のときにハシディズム研究を始め、ハシディズムの宗教的メッセージに深く感動し、そのメッセージを世界へと

⁶⁰ 神権政治概念は、紀元一世紀の歴史家ヨセフスによって初めて使用されたと考えられ、近代になってスピノザ (1632 – 1677) が「リベラリズム」を推し進めるために用いた。その後、メンデルスゾーン (1729 – 1786) がこのスピノザの主張に対して『エルサレム』の中で応答している。20 世紀になると、アバルヴァネル研究において神権政治概念は課題となり、1976 年に『ユダヤ神権政治』が刊行された際、新聞や学術雑誌などで大きくこの論題は取り上げられた (20 世紀以降のユダヤ思想における神権政治問題に関しては、本論 2 章から 5 章を参照)。

⁶¹ Martin Buber, *Königtum Gottes*, (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1956), מרטין בובר, מלכות, שמים, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה. (Jerusalem, The Bialik Institute, 1965)) 引用はヘブライ語版から行い、本文中では略記号 (著者 刊行年: 頁) によって引用する。ヘブライ語版は、ヨシュア・アミールによって、ブーバーが存命中に刊行された。本邦では、*Königtum Gottes* は『神の王国』(木田献一・北博訳、日本基督教団出版局、2003 年) という書名で翻訳が刊行されている。

⁶² ブーバーの生涯に関しては、以下のものを参照した。モーリス・フリードマン (黒沼凱夫・河合一充訳) 『評伝マルティン・ブーバー 上・下——狭い尾根での出会い——』ミルトス、2000 年、Samuel Hugo Bergman and Ephraim Meir, 'Martin Buber', Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 4*, (Detroit, Thomson Gale, 2007), pp. 231-236.

伝達することが自身の義務であると考えた。ブーバーは1909年、1910年と1911年にプラハ大学の学生シオニスト団体であるバル・コフバに向けて3度演説した⁶³。これらの演説は中央ヨーロッパのユダヤ人の若者に大きな影響を与え、ブーバー自身の知的活動においても転換点となった。1914年に第一次世界大戦が勃発し、彼は「当初開戦を支持し、ドイツの戦争への加担を通してユダヤ人の間に真の共同体感情がはぐくまれていると見た」⁶⁴。しかしこのようなドイツの戦争への執心は1916年の末には見られなくなる⁶⁵。1921年のシオニスト会議では、シオニズムはアラブ人の必要に応えるべきであり、ユダヤ人が、アラブ人と平和と兄弟愛の下に暮らし、その共通の故国を共和国へと発展させる願望を説いた。1925年に彼はその対話哲学の主著『我と汝』をドイツ語で出版した。同年、彼はフランクフルト大学においてユダヤ教と倫理の講義を持ち、1930年から同大学の宗教学の教授となり、1933年のナチス台頭に至るまでそこで教鞭を取った。

その後、ユダヤ成人教育センターと自由ユダヤ学院(1922年より勤務)で教育に携わり、1935年にはユダヤ人の会合において語ることをブーバーはドイツ政府によって禁じられた。1938年、移住のためパレスチナを訪れたブーバーは、さらなる準備のためにドイツへの一時帰国の途上、ナチ政権のユダヤ人政策がとても危ういものになったことを知り、スイスより引き返した。

彼はまたイスラエルにおける現実政治の領域で、現代イスラエル建国後、初の首相であ

⁶³ ブーバーの初期の作品を英訳した Gilya G. Schmidt によれば、バル・コフバに向けて語られた3つの講演は、シオニズムとハシディズムを新しいタイプのユダヤ教へと組み込んだブーバーの努力の直接的な結果であった。Gilya G. Schmidt, *The First Buber*, (New York, Syracuse University Press, 1999) pp. xiii – xiv.

⁶⁴ 丸山空大「血、民族、神——初期マルティン・ブーバーの思想の展開とそのユダヤ教 (Judentum) 理解の変遷——」『宗教研究』第368号、2011年6月、45頁。

⁶⁵ 1916年頃までのブーバーの著作におけるユダヤ教・ユダヤ民族理解の変遷を、丸山は扱う。丸山によれば、ブーバーは「当初ユダヤ教を「民族」と理解し、血縁主義的、人種主義的に規定した。しかし、ユダヤ人としての自意識やユダヤ人としての生きることへの決断といった実存的契機が重視されてくるにつれ、「民族」や「血」といった概念はユダヤ教理解の中心から退いていく。」同上、25頁。

ったダヴィド・ベングリオンとも、度々、論争を行った人物である。ちなみにブーバーの思想と政治の関係についてポール・メンデス＝フローは、「彼の読者や解釈者が彼の教説を、多岐にわたる彼の政治的活動や政治的文書と分離することに、ブーバーは深い悲しみを覚えていた」⁶⁶と記述している。本章で扱うブーバーの神権政治思想は、彼がこれに基づいて実際的な政治的活動を展開したものであり、それは、聖書解釈から発生しているところにその特徴がある⁶⁷。以下、まずブーバーの神権政治概念の主要な特徴を明らかにし、その後、彼の神権政治理解が現代のユダヤ思想研究においてどのように捉えられているのかを考察する。このことを通して、ブーバーの神権政治をめぐる議論を鳥瞰する視点を得ることを試みる。

⁶⁶ マルティン・ブーバー（合田正人訳）『ひとつの土地にふたつの民』みすず書房、2006年、ix 頁。

⁶⁷ ブーバーの実際上の政治的主張は、『ひとつの土地にふたつの民』をはじめとする著作に見ることが出来る。ブーバーは、その神権政治思想の中心である神の王権思想を1956年に完成させた聖史劇「エリヤ」でも繰り返しており、この主張が聖書学における注解という範囲を超えて、ブーバーにとって重要なものであったと理解できる。

第三節 マルティン・ブーバーの神権政治理解⁶⁸

直接的神権政治

ブーバーの神権政治理論の主要な特徴を挙げるならば、それを神による直接的な統治と理解する点にある。そもそもブーバーの主張は、のちに近代の聖書研究において中心的な潮流となる歴史批評学的な文献批判を展開したヴェルハウゼン（Julius Wellhausen, 1844-1918）の『イスラエル史序論』⁶⁹における神権政治理解への反論である⁷⁰。つまり、

⁶⁸ ブーバーの著作である *Königtum Gottes* の邦訳『神の王国』（木田献一・北博訳、日本基督教団出版局、2003年）において、Theokratie は「神政政治」と訳されている。論文筆者は、二つの理由から、本論文において、ブーバーの Theokratie を「神権政治」と訳す。一つ目は、原義の観点からの理由である。Theokratie の元となったギリシア語 θεοκρατία は、θεος「神」と κρατία「力」の合成語である。このため「力」という意味をもつ「権」という漢字を使って、「神権政治」とすると、ギリシア語の原意により近くなると思われる。またブーバーは、著作の中で Theopolitik という言葉を使っている。邦訳の『神の王国』では、「神権政治」と訳されているが、Theopolitik のギリシア語となるであろう θεοπολιτικά は、θεος「神」と πολιτικά「ポリス的なもの／政治」の合成語である。このためこちらを「神政政治」とすると、ギリシア語の原意により近くなると思われる。Theokratie を「神権政治」と訳す二つ目の理由は、ブーバーが Theokratie と Theopolitik のそれぞれの言葉に込める意味の観点による。ブーバーが Theokratie を用いる際、直接的な神の支配という内容を込めようとしている箇所がいたるところに見られる。これに対し、ブーバーが Theopolitik を用いる場合は、「第三版への序文」における W・ミヒャエリスへの応答にもあるように、「公共の生活における、神の支配の実現という目的から湧く行為」（Martin Buber 1965:49）のことである。つまり、公共領域における神の支配の現実化という段階である。ブーバーによる Theopolitik の同じような使用を、別の著作においても見ることが出来る。たとえば、アハズ王がアッシリアやエジプトと同盟を結ぶことに対して反対して、預言者イザヤが強調しようとしたことは、「神の政治（Theopolitik）とも言うべき特別な政治であって、ある特定の民族をある特定の事態において神の指導の下に置くということ」である（マルティン・ブーバー（高橋虔訳）『預言者の信仰Ⅱ』みすず書房、1968年、45頁）。以上の理由から、筆者は、Theokratie を「神権政治」、Theopolitik を「神政政治」と訳し分ける。本章において、特に「神権政治」（Theokratie）を扱うのは、ブーバーの『神の王権』の中において、こちらが中心となって議論が展開されているからである。

⁶⁹ Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, Reimer, 1883)

⁷⁰ ブーバーと神権政治についてやり取りをしたユダヤ系聖書学者のイエヘズケル・カウフマンも、ヴェルハウゼンの神権政治理解に反論を行っている。 יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה, מוסד ביאליק ודביר, ירושלים ותל-אביב 1956 – 1937 (Yehezkel Kaufmann, *The History of Israelite Religion Vol. I*, (Tel Aviv, Bialik and Dvir, 1937-1956)) pp. 686 – 708. 近代聖書学の根本問題という観点から、ヴェルハウゼンとカウフマンの論争は以下の論文で考察されている。神藤誉武「カウフマンの見た近代聖書学の根本問題—イエヘズケル・カウフマンの

ヴェルハウゼンが旧約聖書を構成する諸資料の批判をとおして、古代イスラエルには神権政治は存在せず、バビロニア捕囚の後にのみ、祭司たちが主導権を握る神権政治が生じた、と主張したことに対する反論なのである。ヴェルハウゼンがテキストの成立年代を下げ、古代イスラエルに成立した思想と認めなかった士師記の以下の箇所を、ブーバーは古代イスラエルに位置づけ、神自身がこの世を統治するという直接的な神権政治への意志の表れとして理解する。

イスラエルの人はギデオンに言った。「ミディアン人の手から我々を救ってくれたのはあなたですから、あなたはもとより、御子息、そのまた御子息が、我々を治めてください。」ギデオンは彼らに答えた。「わたしはあなたたちを治めない。息子もあなたたちを治めない。主があなたたちを治められる。」(士師記 8 章 22～23 節)⁷¹。

もともとブーバーにおける神権政治理解は、ヴェルハウゼンが説くような、西洋史一般における、聖職者などの神の代理たる人間による統治という神権政治理解と大きく異なっている。ブーバーの理解によれば、歴史学には、神権政治を「聖職者政治、つまり『聖別された者たちの支配』と同定する義務がある。それが、祭司派による直接的な支配の形を取るにせよ、祭司による託宣の承認を受け、その託宣に部分的に依存する王制の形をとるにせよ、また支配者の神格化の形をとるにせよ」(Martin Buber 1965 : 51-52)。つまり、ブーバーによれば、いかなる人間の支配も否定する神による直接支配がギデオンの言葉において主張されている。そして何らかのものを神格化することは聖書の見解と相いれず、この神格化をとおして自身を無条件に保証しようとする王朝は、本来の神権政治を主張す

ヴェルハウゼン批判より一 『一神教研究』 第 3 号、2007 年 2 月、44～78 頁。

⁷¹ 聖書の引用は、日本聖書協会の新共同訳聖書から行う。

るギデオンによって拒絶されたのである。要するに、「直接的神政政治に根本的に対立するものは、世襲の王権である。このため、祭司の家系に指導の立場が与えられることもあり得ないのである。祭儀的職務は世襲により移行するのに対し、政治的職務は全くカリスマ的である。サムエル以前の時代に関して、このことはしっかりと伝統として定着していたので、おそらく、この時代の説話を聖職者的な色合いをもってなぞらえる試みは決してなされなかった」(Martin Buber 1965 : 120)。

王としてのヤハウエ⁷²

神であるヤハウエには統治者たる王の性格があるとは、ブーバーの基本的見解であるが、この見解が表れる顕著な例の一つは、『神の王権』の「第二版への序文」において言及されているカスパリ (Wilhelm Caspari) との議論である⁷³。

ヴェルハウゼンと同様に、カスパリもまた前国家的な神権政治が歴史的に存在した可能性、ならびに「原始的—神権政治的統治への志向性」(מגמת-משטר תיאוקרטית-פרימיטיבית) が歴史的に存在した可能性に反対する。彼によると神権政治は「国家においてのみ存在するのであり、そのような国家以前にもまた国家なしにも存在しない」(Martin Buber 1965 : 17) のである。そしてブーバーによればカスパリは次の通りである。

神への伺いによって、共同体のゆるやかな連合は、その活動の頂点ないし、士師記一章の危機⁷⁴において、神による指導の権威に服する。この状況は、我々がそれを神権政治と見なすには、すなわち国家形態にお

⁷² 「王としてのヤハウエ」は、『神の王権』第5章のタイトルでもある。原著では JHWH DER MELEKH。

⁷³ ブーバーは『神の王権』を第三版まで出版する過程で、数々の著名な聖書学者たちと、神権政治理解をめぐって意見交換を行い、版を重ねるたびに、新たな序文を加えている。

⁷⁴ 「士師記一章の危機」とは、イスラエルの民の指導者だったヨシュアの死後、カナン人と戦う際の切迫した状況を指していると思われる。

いて発展する神的權威への服従と見なすには、あまりに原始 - 根本的過ぎる⁷⁵ (Martin Buber 1965 : 17-18)

このカスパリの主張に応答するブーバーの以下の主張には、ヤハウエを王と見なすという特徴を見ることが出来る。

カスパリの考えによると、国家以前のイスラエル史において、神的指導の權威を「共同体のゆるやかな連合」が自身に引き受け、神が「支配者」として現われるような状況が生じたのである、というならば、その「事実の承認」は私にとって充分である。つまり、もし彼が付け加えて、「我々がそれを神権政治と見なすには、あまりに原始 - 根本的過ぎる」と言うなら、「原始 - 根本的」という貴重な形容詞と引き換えに、私は喜んで、「神権政治」という疑わしい名詞を〔使用することを〕断念しよう。私の意図しているものを、「神の王権」の名で呼ぶことが、私にとって好ましい (Martin Buber 1965 : 19)。

以上の箇所ではブーバーは、『神の王権』において重要なキーワードであるはずの神権政治という名詞を、「原始 - 根本的な」という形容詞と、喜んで交換するということを主張する。ブーバーは、この引用に引き続いて、ヤハウエは「彼らを裁き、彼らに先立ち、彼らの戦いを戦った、諸部族の原始初期の王⁷⁶」 (Martin Buber 1965 : 19) であると表現している。つまり、ブーバーが重要視していたのは、後世の王国の王ではなく、「諸部族の原始初期の王」としてのヤハウエであったのである。また先の引用にあった「私の意図しているもの

⁷⁵ ヘブライ語では שורשי-קדמון となっている。

⁷⁶ ヘブライ語では、מלך קדמת ימי צמיחתם となっている。

を、「神の王権」の名で呼ぶことが、私にとって好ましい」という彼の言葉に現われた「神の王権」(Königtum Gottes) という表現は、原著のタイトルなのである。

ブーバーの神政政治概念が持つ問題性

ブーバーは、自身の展開する神権政治概念のうちのアナーキズムに通じる問題性に第 8 章で言及する⁷⁷。それによると、神権政治的秩序は人間による支配を斥けるので「それがより純粹に現われれば現われるほど、服従を強制しなくなる」(Martin Buber 1965 : 132) という逆説を抱えこむ。そしてこの逆説は以下のような問題につながる。

それ〔神権政治的秩序〕は、服従〔する者〕にとって堅固な城砦であるが、同時に利己的な人間に隠れ蓑として用いられ得るのであり、彼〔利己的な人間〕は自身のくびきを降ろすことを、神にある自由として賞賛するということである。このことから、これらの者たちの間に闘争が燃え上がり、双方の側は同じ〔神権政治という〕名を掲げ、その闘争は一方的な終焉をもって、決して終わることはない。神権政治的秩序は、世俗的な言葉で語るならば、自発的行為の方法に関する共同体の生活を意味する。それは、あたかも正当化された騒乱に至るまでときおり退廃する恐れがあり⁷⁸、決着を求められる力は、その極端な本性から起き上がることはない (Martin Buber 1965 : 132)。

この引用において、神権政治的秩序が自己中心的な人々により悪用され、彼らと自身の

⁷⁷ 北博は、この問題を「神政政治をめぐる葛藤」として取り上げている。北博「マルティン・ブーバーの〈イスラエル〉理解」『東北学院大学論集 教会と神学 (第 40 号)』2005 年 3 月、99～102 頁。

⁷⁸ 「騒乱」はヘブライ語の פְּרֻעוֹת の訳である。

エゴを放棄し神権政治的秩序に従う人々のあいだに闘争が永続するという。そして神権政治が完全な概念でなく、アナキズムへと墮落する可能性が主張されている⁷⁹。

このような無秩序への墮落に際し、「新しい神の言葉、新しいカリスマが待ち望まれる」(同上)とブーバーは主張する。そしてブーバーによると、「ヨシュアは後継者を任命せず、カリスマ的支配を恒常的制度に変えるためのその他あらゆる法規も制定しないことによって、神権政治的現実から強権的支配の衣裳を取り去った」(同上)。そして一方でひどい縦が現われるようになるにしても、「イスラエルにおいて王が治める以前の真のカリスマ的な民の指導者」(Martin Buber 1965 : 138)が登場すると考えている。このように、神権政治にともなうアナキズムの問題が、カリスマによって解決されるとブーバーは理解している。一見、人間の指導者が介在しているようにも見えるカリスマ論は、ブーバーの直接的な神権政治と矛盾しないのだろうか。この点についてブーバーはマックス・ウェーバーのカリスマ理論に依拠しつつ⁸⁰、以下のような説明をする。「マックス・ウェーバーは、特別な「資質」の力に人々を統治する「純粋なカリスマ的」統治の肖像を、際立つ仕方によって描いた。・・・このような「際立った社会的形態」の中では、媒体の無い神権政治の歴史的肖像は——この文脈に限れば、それ〔直接的な神権政治〕を聖職者支配と混同することは誤解を招く間違いである——、そのカリスマの経験にそれを依拠する社会・政治的な現実に対し、実際に働かせることを求めるカリスマ性の類として、理解される必要がある」(Martin Buber 1965 : 123)。この引用から、カリスマ的な人々による統治は直接的な神権政治と矛盾しないものと、ブーバーが理解していたことを確認できる⁸¹。

⁷⁹ 神権政治概念を軸に、「服従する者」と「利己的な者」を取り上げる際、後者のアナキズムの問題だけが指摘されている。「服従する者」の側の問題は放置しうるのだろうか。たとえば大多数が前者の立場を取ることになって、彼らが先鋭化した際、強制を用いる全体主義につながる可能性があるとも言える。

⁸⁰ 上山安敏は、ブーバーがマックス・ウェーバーの宗教社会学、特にカリスマ理論に共鳴し、高く評価していたと指摘する。上山安敏『ブーバーとショーレム ユダヤの思想とその運命』岩波書店、2009年、76～77頁。

⁸¹ 現実的な政治思想の文脈でカリスマ論と共に神権政治思想を展開させることに、論文筆

第四節 現代ユダヤ思想におけるブーバーの神権政治の受容

ゼエブ・ハーヴィーによる理解

次に、聖書学の枠組みで提出されたブーバーの主張が、現代ユダヤ思想においてどのように扱われているかを、ゼエブ・ハーヴィーとモシェ・ハルバータルを例として考察する。それぞれの研究者のブーバー解釈を見ることによって、ユダヤ思想における神権政治の現代性が明らかになるからである。

ゼエブ・ハーヴィー（1943-）は、ヘブライ大学ユダヤ思想学科の教授であり、古代から現代に至るユダヤ思想全般を領域とし、ハスダイ・クレスカス、ギリシア・ローマの哲学のラビ・ユダヤ教への影響や、モーゼス・メンデルスゾーンとゾロモン・マイモンにおけるマイモニデス理解について研究した。またスピノザ、ホッブズ、ブーバー、ローゼンツヴァイク、レヴィナスなどの近代以降のユダヤ系の思想家も研究対象とする。

ハーヴィーは、『神の王権』や『モーセ』などにおけるブーバーの神権政治分析が、彼の主張する自発的なユートピア社会主義の理想とほぼ一致することを指摘する⁸²。そして一致を示す証拠として『神の王権』から以下を引用する。「自由意志に依拠する共同体の社会的な『ユートピア』は、無媒介の神権政治の内在的側面に他ならない」(Martin Buber 1965 : 123)。ハーヴィーはさらに、もし「モーセの神権政治」⁸³と哲学のユートピアが一緒である

者は疑問を持っている。つまり、カリスマは客観的証明が困難な概念で、そのような状況で、「カリスマ的な指導者」による「積極的な神権政治」が展開されることには、ある種の危険性が伴う。これに対し、人間の神格化と人間支配を完全に肯定する主張を否定するような、「批判原理としての神権政治」は、現代においても重要である。なおカリスマ概念の問題性についての指摘は、以下の論文でなされている。三宅威仁「被説明概念としての『カリスマ』」『キリスト教研究』第58巻・第2号、138～159頁。

⁸² זאב הרוי, "אנרכיזם ותיאוקרטיה במשנתו של בובר", פילוסופיה ישראלית, פפירוס, תל-אביב תשמ"ג.
(Warren Zev Harvey, 'Anarchism and Theocracy in Buber', Asa Kasher and Moshe Halamish (Editors), *Israeli Philosophy* (Tel-Aviv, Papyrus – Publishing house Tel-Aviv University, 1983)) p. 13.

⁸³ 『モーセ』においては、たとえば神政政治に関する以下のような文章を見出すことが出来る。シナイ契約を通して「ヤハウエはイスラエルと、「両パートナーが互いに、原始的な、放浪する共同体とそのメレク〔王〕との関係にある」ような政治的、神政政治的統一へと合体するのである」(マルティン・ブーバー (荒井章三・早乙女禮子・山本邦子訳) 『モー

ならば、「神の王権」(מלכות אלהים) という神学用語は我々に全く必要でなく、世俗的社会主义の用語である「自由意志による共同体」(Gemeinschaft aus Freiwilligkeit) で十分ではないか、という疑問を投げかけ、この疑問に対するブーバーの答えを紹介する。彼によると、哲学のユートピアとモーセの神権政治の違いは、人間と精神の関係の捉え方にある。つまり精神／霊は、哲学では人間の所有物と見なされるのに対し、モーセの教説ではそうではない。ユートピアと神権政治の違いについて、1938年4月にヘブライ大学で行われたブーバーの就任公開講演⁸⁴の中に、ハーヴィーは根拠を見出す。以下、ブーバーの講演より二つの文章を引用するが、これらを見れば、ブーバーが同じ文脈において問題を考察していたことが理解できる。

イザヤはプラトンのように、精神／霊が人間の所有物であるとは信じ
なかつた⁸⁵

イザヤの口にあった「王」(המלך) [という言葉] は神学的隠喩でなく、
それは政治的な制定化の意味をもった概念である。しかし、この神によ
る支配は、通常「神権政治」と呼ばれる祭司支配と全く反対のものであ
り⁸⁶

セ』教文館、144頁)。

⁸⁴ Martin Buber, *Martin Buber: Selected Writings on Judaism and Jewish Affairs, Vol. II*, (Jerusalem, ha-sifriyah ha-Tsionit 1961) pp. 49 – 61. またこの就任公開講演の内容とその状況については、以下の著作でも読むことができる。マルティン・ブーバー (山本誠作・三谷好憲・高木久雄・原島正訳) 「精神からの要求歴史的現実」『ブーバー著作集 8 教育論・政治論』みすず書房、1970年 171～196頁。モーリス・フリードマン (黒沼凱夫・河合一充訳) 『評伝マルティン・ブーバー 下——狭い尾根での出会い——』ミルトス、2000年、21～24頁。

⁸⁵ Martin Buber, *Martin Buber: Selected Writings on Judaism and Jewish Affairs*, p. 57.

⁸⁶ *ibid*, p. 58.

そしてハーヴィーの示すブーバーの理解によると、精神／霊を人間の所有物と考えない聖書の神権政治は、人間による他者の支配を否定するのみならず、エゴイズム、つまり、自我の支配（שלטון האני）を否定する⁸⁷。そしてこの自我の支配の否定こそ、神権政治とアナキズムを分けるものであり、ブーバーにとって、両者は生と死のように異なると認識されているとハーヴィーは主張する⁸⁸。ハーヴィーによる「自我の支配」への言及は、『モーセ』、『ユートピアの途』、『目的と目標』（תעודה ויעוד）などのブーバーの著作も論拠とし、カリスマ的な人々による統治と直接的な神権政治との矛盾を解決するため提案されたように見える。論文筆者の理解では、このハーヴィーの提案は、ブーバーによる以下の記述からも適切と思われる。

「ここにおいて、カリスマはカリス〔恵み〕にのみ依存し、また他の何物にも依存しない。ここには、〔支配する者の中に〕休らうカリスマはなく、〔人々の内外を〕漂うカリスマがあるだけである。精神／霊の占有はなく、人間の上に精神・霊が「起こる」だけで、それはやって来ては去っていく。統治の保証はなく、流出しては止むような権能の流れがあるだけである。カリスマはここでは神のカリスに依存する・・・」
(Martin Buber 1965 : 123)。

ブーバーの理解における直接的な神権政治は、神のカリスが人々に到来するという点で極めて宗教的な内実を持ち、この点が本論で後に考察するヴァイレルのそれと衝突する。論を先んずると、ヴァイレルの理解において神権政治は神による直接統治という意味合いし

⁸⁷ Warren Zev Harvey, 'Anarchism and Theocracy in Buber', p. 14. 「自我の支配（שלטון האני）」という表現は、ブーバーの著作の考察にハーヴィーが用いたもので、ブーバー自身のものではない。

⁸⁸ *ibid.*, p. 14.

か持たず、そこに人々が現れる余地はない。ブーバーの直接的神権政理解は、このカリスマの到来という点において、政治理論ではなく、明らかに神学理論に属するものと思われる。

ハーヴィーによると、政治哲学と聖書研究をともに深く熟考した少数の思想家のうち、ブーバーは、聖書的な神の王権、つまり、正義と平等のユートピア的アナキズムのような神権政治の思想を発展させた唯一の人物ではなかった。ハーヴィーに依れば、同じような思想は多少形を変えつつ、ラビ・イツハク・アバルヴァネル、トマス・ホッブズ、モーゼス・メンデルスゾーンらに見出される⁸⁹。「しかし、我々の時代において、ブーバーは一人屹立しているように思える。そしてさらに、ブーバーはあらゆる世代にあって、現代的な要求としてこの思想を主張した唯一の人物だと思われる。というのも、神の王権は彼によって、我々にとっての「今日の」使命として、生きたユダヤ教として、そして生きたシオニズムとして提示されているからである」⁹⁰。

以上のハーヴィーの議論の中に、ブーバーの神権政理解の受容を確認できる。ハーヴィーの論考の内容は、ブーバーの神権政治思想の分析的評価である。そもそも、もし仮にブーバーの主張にハーヴィーが重要性を認めないのであれば、ハーヴィーはいくつかの論文中でブーバーの神権政治について扱うことはしないはずである。

モシェ・ハルバールタルによる理解

モシェ・ハルバールタル（1958－）は、ヘブライ大学の哲学科とユダヤ思想学科の教授である。彼は、ニューヨーク大学でも教授を務め、ハーヴァード大学のロー・スクールにおいて、客員教授を務めている。彼の研究領域は、ハラハー（ユダヤ法規）哲学、中世ユダヤ思想、哲学史一般における倫理と政治思想である。

ハルバールタルは、アメリカの政治哲学者であるマイケル・ウォルツァーが編集人を務め

⁸⁹ これに関する参照が、プリントミスで本から消えている。

⁹⁰ Warren Zev Harvey, 'Anarchism and Theocracy in Buber', p. 16.

た『ユダヤの政治伝統 第一巻：権威』⁹¹という論集の「神の王権」の項目に注解を寄稿し、ブーバーの神の王権理解について、批判的に考察した。まずハルバータルは、神の王権における神概念の分析から考察を始める。それによると、「他の民族の神々と違い、イスラエルの神は妬む神（אל קנא）であり、偶像崇拝が多神崇拝を可能にするのに対し、イスラエルの神は排他性を要求する」⁹²。そしてこの排他性が最も顕著に現われるのが、祭儀においてである。ヤハウエ以外の神に、献げ物をささげること、祈ること、香を焚くこと、祭壇に水を注ぐことなどは禁じられており、人間や機構ないし他の神に向けられた、このような行いは偶像崇拝なのである。またハルバータルは、祭儀を、一夫一婦制の結婚における独占的な性の関係の秩序に、直接的に対応するものであると理解している。以上のように、神の王権やそれと関係する政治を理解する際、神の唯一性は大きな影響力を持っている。そして「何が祭儀と捉えられ、何が神格化と捉えられるかという問いは、神の王権の中心問題である」⁹³とハルバータルは指摘している。

次にハルバータルは、聖書が示す神の王権思想においては二つの理解が緊張関係にあると考える。一つ目は、神が王であるという理解で、二つ目は、王は神ではないという理解である。前者の意見に従うと、王権は神のみのものである。そしてこの役目を人間に移行することは、人間の神格化と理解される。「このような神の王権理解に応じて、唯一可能な人間による支配は、時の必要性に応じた、機構をもたない士師たちの指導である」⁹⁴。ハルバータルの理解によると、このような制限された士師たちの役割にも関わらず、神は自身の直接的支配を明らかな形で実証することに固執する。つまり、ミディアンとの戦いに向

⁹¹ משה הלברטל "עיון ביקורתי: מלכותו של אלוהים", מיכאל וולצר, נעם זהר ומנחם לורברבוים (עורכים), יאיר Moshe Halbartal לורברבוים (עורך שותף), המסורת הפוליטית היהודית, מכון שלום הרטמן, ירושלים תשס"ד. 'Commentary. God's Kingship' Michael Walzer, Menachem Loberbaum, Noam J. Zohar (Editors), Yair Lorberbaum (Coeditor), *The Jewish Political Tradition Volume I: Authority*, (Jerusalem, Shalom Hartman Institute, 2007).

⁹² Michael Walzer, *The Jewish Political Tradition Volume I: Authority*, p. 87.

⁹³ *ibid.*, p. 87.

⁹⁴ *ibid.*, p. 88.

けて集めた力を縮小するようにギデオンに命令したのである。「あなたの率いる民は多すぎるので、ミディアン人をその手に渡すわけにはいかない。渡せば、イスラエルはわたしに向かつて心がおごり、自分の手で救いを勝ち取ったと言うであろう」（士師記 7 章 2 節）。そしてエジプトやアッシリアなどの大国と防衛同盟を結ぶことに対する預言者イザヤの反論は、現実的政治をさらに制限して政治的権力を独占したいという神の意志の現われであると見ることも出来るとハルバータルは理解する。つまり、「結局のところ、神が主人であり、保護を与え、そしてイスラエルは彼の隷属者なのであり、エジプトやアッシリアのものではないのである。「災いだ、助けを求めてエジプトに下り馬を支えとする者は。彼らは戦車の数が多く騎兵の数がおびただしいことを頼りとしイスラエルの聖なる方を仰がず主を尋ね求めようとしない」（イザヤ書 31 章 1 節）」⁹⁵。

ハルバータルによれば、このように神が王であるという主張の中心には、祭儀が神への政治的服従を表明する手段であるという思想、また王権を人間に与えることは神格化に当たるとの思想が隠されているのである。そして彼は、この思想の基礎に横たわる政治体制の本質とは何かを問題にし、現代においてこの体制に相当するものがアナーキズムだと答え、このアナーキズムを求めた人物としてブーバーに焦点を当てる。ハルバータルによると、ブーバーは、神の王権のイデオロギーを、聖なるアナーキズムとして刷新することを求めた。そしてブーバーは、シオニズム運動に、我・その関係でなく、我・汝関係で結び付いた組織化されていない生き生きとした共同体を創出する可能性を見た。ハルバータルは、この思想に対する現代的批判はすでに聖書自身に求められるとして、次のような説明をする。すなわち、力を用いることについて国家による独占が無い限り、弱者たちは無防備となり完全に攻撃の対象となってしまう。アナーキズム的な「自然状態」は、互いの権利を尊重する自由な個人の共同体とはならず、完全な混乱と強者による気まぐれな支配が創出されるのみである。そして士師記最終章最後の節は、アナーキズムという社会的試

⁹⁵ *ibid.*, p. 88.

みの問題性の要約なのである。「そのころ、イスラエルには王がなく、それぞれ自分の目に正しいとすることを行っていた」（士師記 21 章 25 節）」⁹⁶。

さらにハルバータルは以下のように考えた。「このような聖なるアナキズムの共同体が、強力な常備軍を所有する組織化された大国からの脅迫に直面したとき、その共同体は食い止めようも無く、瞬く間に崩壊する。このためイスラエルの長老たちは、彼らの主張をした。「我々にはどうしても王が必要なのです。我々もまた、他のすべての国民と同じようになり、王が裁きを行い、王が陣頭に立って進み、我々の戦いをたたかうのです」（サムエル記上 8 章 19-20 節）」⁹⁷。またハルバータルによると、上記のような主張に対して、アナキズムの理論家はおそらく以下のように反論する。「組織化された国家によってなされる悪事は、個人になされる害に比べてきわめて危険なものである。アナキズム的な共同体国家への外的な脅迫には、徴兵義務や徴税によってではなく、いかなる組織化な力も及ばない精神をもつ、自由主義によって応えられなければならない」⁹⁸。

神の王権に対立する、その代替案としての思想は、ハルバータルによれば王は神ではないというものである。これによると、神は自身の排他的な領域として政治を占有しない。むしろ神は政治のなしうる主張に制限を設ける。それは人間的な営みに委ねられる。しかし、その代わりに神は政治の要求に制限を設ける。人間に王権を割り当てることは神格化でない。神格化を構成するのは、次のことだけである。まず諸事物の本性に根ざした非歴史的組織としての王権の神話、または王が神であるという主張、それだけが神格化に当たる。王が戦士、律法の制定者、裁き手であるだけでなく、ナイルを氾濫させ、太陽を昇らせるとき、人間的なものと神的なものの境界は越えられる。ハルバータルによると、結局のところ、王が神から独立しない限りにおいて、サムエル記は王制機構を受け容れようとする。しかし王制に関して、聖書は更なる視点をもっており、それが詩篇 49 篇の王権神

⁹⁶ *ibid.*, p. 88.

⁹⁷ *ibid.*, p. 88.

⁹⁸ *ibid.*, p. 89.

学に描写されている。ここには王は神の領域と人間の領域を調停するものであり、神との独立した契約を保持する者として理解されている。この詩篇のいくつかの表現は、境界を越える存在として、まさに神的存在として王を描いている。これに対し、王は神でないという思想は、世俗的政治の実行を可能にするが、それはまた政治がその境界からはみ出ないよう保証することを求める。王は神を畏れる必要があり、自身で神に代わるべきではないのである。

ハルバータルの理解では、人間の神格化は政治的に最も悪質なものであり、それは力を保持する者が受ける恒常的な誘惑である。そして神が王であるという主張は、王は神ではないという主張よりも、神と人間のへだたりをさらに狭める。つまり、人間の王権は神格化の一つの形態として描かれ、政治的な服従は礼拝の一つの形態として述べられる。人間の王権は神格化の類として描かれ、政治的な服従は、祭儀の類として描かれる。ハルバータルによれば、王は神ではないという主張と比較すると、神は王であるという主張が実際のところ神格化の危険により多くさらされているのであり、この主張は、明らかに、ブーバーが最も重視した神の王権思想への批判なのである。そして「神は王である」というイデオロギーが創出する構造的な空白は、結局のところ神の名を語る仲裁者によって埋められ、純粋な神権政治が、祭司たちの支配へと転落し、預言者の主張に行き着く。神が王であると考えられているので、あらゆる政治的過程は、人間の代理人たちを通して絶対的なものとして称揚される。「王は神ではないという穏健な理解は、その穏健な見方は、政治的な権威を可能にするとはいえ、神格化に対するより良い防御を可能にする。」⁹⁹。

「王は神ではない」というハルバータルの主張は、伝統的ユダヤ教思想に対し問題とならないよう表現されている¹⁰⁰。なぜなら、ユダヤ教の祈祷書の中には、「祝福されますよう

⁹⁹ *ibid.*, p. 89.

¹⁰⁰ 「王は神ではない」というフレーズをハルバータルが選んだ理由は、以下の問題に気付いていたことによると思われる。つまり、「神は王ではない」という主張が伝統的ユダヤ教の理解である王としての神を否定するという問題である。

に、あなた、主が、私たちの神、世界の王が」(ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם) で始まる祈禱など、神を王と呼ぶ祈禱を数多く有するため、ハルバータルの主張は王としての神を否定しないように配慮されていると思われる。ちなみにハラハーを重視するラビたちの理解によれば、ユダヤ教のシュマアの朗唱では、「天の王権のくびき」(עול מלכות שמים) という表現を用いて、伝統的律法感を示している。「天」は「神」の婉曲表現であり、「くびき」が、ミツヴォットの義務を負うことを意味する。ブーバーはユダヤ教の伝統的律法を順守しないこともあったので、彼の主張を「ユダヤ思想」として位置づけることは出来ても、「ユダヤ教思想」として位置づけることには困難が伴う。しかし、彼の主張した、王としての神理解は、間違いなくユダヤ教の中の重要な思想の一つである¹⁰¹。またブーバーが、この著作のタイトルのヘブライ語訳を、ドイツ語で書かれた原作からの直訳「神の王権」(מלכות אלהים)ではなく、伝統的ユダヤ教理解になじみの深い「天の王権」(מלכות שמים) にしていることは、伝統的ユダヤ教に対する単純な反対者としてのブーバーの位置づけを不可能にしている。

第五節 結び

以上の考察を通して、近代聖書学の枠組みで提出された、神の王権をめぐる論題は、ブーバーの神権政治思想についての省察を引き起こし、また現代ユダヤ思想においても、それが議論され続けているという状況が明らかになった。ブーバーとハーヴィーとハルバータルの共通点は、神の代理として人間が神権政治を主張することを批判する立場である。ハーヴィーは、ブーバーの思想全体から神権政治の思想を丁寧な解説し、高い評価を与えている。さらにハーヴィーは、ブーバーの神の王権思想をユダヤ教の基礎的な見解と結び

¹⁰¹ このような伝統的なユダヤ思想における神の王権については、以下のゼエブ・ハーヴィーの論文によって論じており、その中にはブーバーの主張も含まれている。Warren Zev Harvey, 'Kingdom of God', Authur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (Editors), *20th Century Jewish Religious Thought* (Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2009)

付けることによって、ブーバーの思想を擁護している。これに対しハルバータルは、偶像崇拝を起点として、ブーバーの神の王権思想に、人間が神の代理として、絶対的な立場から政治を行う危険が残される点を指摘している。ハルバータルは、「神は王である」というブーバーの思想と対決する姿勢を示すことで、自身には脆弱と映るブーバーの思想を練り直し、乗り越えようとしている。ハルバータルによる指摘は、ハーヴィーによるブーバーの神権政治受容と立場が異なる。つまり、神の霊が人々の内に存在することによって、神権政治は人間社会において具体的に可能であることを、ハーヴィーはブーバーから学ぶのに対し、ハルバータルは人間社会における神権政治の具体化の可能性を徹底して批判する。神権政治の具体的不可能性というハルバータルの立場は次章以降のゲルシオン・ヴァイレルにも重なるものである。

ブーバーが聖書に見出した神権政治をめぐる議論は現在も続いている。そして、ここまでにとり上げたユダヤ思想の研究者たちがなおブーバーの思想に注目し続けていることは、それが現代においても刺激的で有意義な視点を提供していることの証左であると言えるのである。

近年、本邦でも、バイ・ナショナリズムの提唱者としてブーバーは注目されているが、バイ・ナショナリズムの基盤となる統治の理解に関しては、まだ研究の余地がある¹⁰²。本章で扱ったブーバーの神権政治理解は、そもそも彼が神と人間と支配にいかなる内実を把握しているかを明らかにするものであり、彼の具体的な政治的主張を検討する際、その理論的背景として理解すべきものの一つであると思われる。

¹⁰² たとえば、以下のような著作がある。早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだ——民族／国民のアポリア』青土社、2008年。論文筆者には、バイ・ナショナルな国家を実現することは、現状では困難と思われる。

第二章 現代ユダヤ神権政治論争

第一節 ユダヤ神権政治論争とその背景

ヴァイレルが『ユダヤ神権政治』を発行した1976年以降数年、ユダヤ神権政治をめぐる問題は、宗教と現実政治の関係をめぐる議論の主要な論点となり、新聞やラジオ放送、さらに学術誌に活発な論争状況が現れた¹⁰³。さらにその後、今日まで神権政治を主題とする著作が散発的に発行されており¹⁰⁴、現代ユダヤ思想において神権政治解釈は息の長い議論と言える。この主題の考察は、現代ユダヤ思想の在り様を整理する上で、大きな意義を有する。

このユダヤ神権政治をめぐる論争を理解する上で、その背景である、近代ナショナリズムとユダヤ教の関係、なかんずく現実政治とハラハー（ユダヤ法規）の関係をめぐる議論を踏まえることは不可欠である。ヘブライ大学ユダヤ思想学科のゼエブ・ハーヴィー（Zev Harvey, 1943-）は、『エンサイクロペディア・ジュダイカ』第二版において、「20世紀のユダヤ思想の変遷」を簡潔に整理している。これによれば、初期シオニズムの思想家アハッド・ハム以後、彼が取り上げたユダヤ民族とは何かという議論に、ハラハーは位置づけられるようになった¹⁰⁵。近代以降のユダヤ思想家のハラハーへの関心は、常にユダヤ民族

¹⁰³ ハーヴィーは、これらのヴァイレルへの批判を、事実誤認、テキストの誤解、その他の間違いと見做した。この論争状況の整理は今後の課題とする。

¹⁰⁴ Yair Loberbaum, *Subordinated King* (Israel, Bar-Ilan University Press, The Faculty of Law Publications, 2008). Motti Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount*, (Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2008). Menachem Ratson, *Theocracy and Humanity – The Political and Social Principles in the Thought of R. Abraham Ibn Ezra* – (Tel-Aviv, Resling Publishing, 2012).

¹⁰⁵ Warren Zev Harvey, “Philosophy, Jewish”, Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 16*, (Detroit, Thomson Gale, 2007), pp.

のアイデンティティをめぐる問題意識と深いつながりを持っており、それはイスラエル国家建設以後においても衰えることはない。ヘブライ大学で近現代ユダヤ思想研究に携わったロッテンシュトライフは、その著作である『現代ユダヤ思想の研究』において、ユダヤ民族性を分析するために、ハラハーに関するいくつかの問題を扱った。同様に、エリエゼル・シュバイドも『民主主義とハラハー』を著し、ハラハーと民主主義との関係に注目する¹⁰⁶。

しかし、近年のハラハーの性格に関する哲学的議論の高まりは、世俗主義者の側からよりもむしろヨセフ・ソロヴェイチックとイシャヤウ・レイボヴィッツのような正統的なユダヤ教伝統に従う研究者に負うところが大きい。例えば、ソロヴェイチックはハラハーを数理物理学と類似した概念体系と見なし、自主的で、創造的で、自由なものとして捉えたとし、またレイボヴィッツはハラハーを倫理や世俗的民法などからから区別されるべき概念として探求した。ハーヴィーによれば、特に現代イスラエルにおけるハラハーによる支配の拡大を主張する人々が拠り所とするダヴィッド・ハルトマンによるハラハー理解もこの一連の議論の歴史的展開の延長線上に、無視しがたい支脈を形成してきたのである¹⁰⁷。ハルトマンはハラハーが精神と政治の両方の次元に同時に適用されるべきであると主張して、ハラハー思想の政治的意味を問う議論を活発化させようとしている。

このようなハラハー議論の政治化に対して、ハーヴィーが言うところの「熱心な世俗主義者」(a zealous secularist)であるヴァイレルは『ユダヤ神権政治』において反論を試みている。すなわち、ハラハーは近代国家の理念に対し全く非妥協的な相容れない概念であり、ハラハーに基づくかぎりユダヤ教はイスラエル国家を転覆させざるを得ない。ヴァイレルの著作は宗教家たちの間に激しい反論をひきおこした。ユダヤ教の「正統的」な教え

103-104.

¹⁰⁶ Eliezer Schweid, *Democracy and Halakhah*, (Jerusalem, Magnes, Hebrew University, 1978) p. 738.

¹⁰⁷ David Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, (Philadelphia, Jewish Publication Society 1976).

に従おうとする陣営は、正式なラビ的教育を受けていないヴァイレルがその主題にひどく無知なため、そもそもこのような主張をすべきではないと全否定した¹⁰⁸。これに対しハーヴィーは、ヴァイレルの批判に、事実誤認、テキストの誤解、その他の間違いがあるにしても、それらはヴァイレルの命題の重要性を減じるものではないとする。ハーヴィーは、それはむしろ現在のイスラエルにおける宗教と政治をめぐる論争状況が、ヴァイレルの提起した問題を真正面から取り上げるべきであると考え。ヴァイレルは『ユダヤ神権政治』によって、ハラハーを政治の領域から完全に斥けることにより、議論の決着を図ったが、むしろハラハーと政治との関係をめぐる議論に火を点けることとなった¹⁰⁹。

ただし「ユダヤ神権政治 (Jewish Theocracy)」というハラハーの議論を含む枠組み概念は、ヴァイレルの独創ではなく、むしろハーヴィーによる以上の整理が触れない、ベンツィオン・ネタニヤフ (Benzion Netanyahu 1910 – 2012) ¹¹⁰の『ドン・イサク・アヴラヴァネル—政治家と哲学者—』(1968 年初版・英語) に負うところが大きいと思われる¹¹¹。ベンツィオン・ネタニヤフはアバルヴァネル研究と歴史研究を主な作業分野とした修正主義シオニストである(彼は 1996 から 1999 年、また 2009 年 3 月よりイスラエル国首相を務めるベニヤミン・ネタニヤフの父親でもある) ¹¹²。アバルヴァネルの思想に「神権政治」と

¹⁰⁸ ヴァイレルの『ユダヤ神権政治』への反論に関しては、次節で扱う。

¹⁰⁹ Warren Zev Harvey, 'Philosophy, Jewish', *Encyclopaedia Judaica*, Vol.16, p. 104.

¹¹⁰ ベンツィオン・ネタニヤフに関しては Martin A. Cohen, 'Netanyahu, Benzion', Skolnik, Fred (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 15*, (Detroit, Thomson Gale, 2007), p. 91 を参照にして記述を行った。

¹¹¹ ヴァイレルは Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, (2th edition) (Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1968) に依拠している。ラヴィツキーは『ハラハー国家は可能か?—ユダヤ神権政治のパラドックス—』(1998) においては『ドン・イサク・アヴラヴァネル—政治家と哲学者—』の第三版(1972)を用い、ヴァイレルについて言及する『ハラハー国家は可能か?—ユダヤ神権政治のパラドックス—』(2004)においては、ヴァイレルが用いた 1968 年の第二版を参照する。ちなみに『ドン・イサク・アヴラヴァネル—政治家と哲学者—』は 1982 年に第四版、1998 年に第五版が出版されている。

¹¹² ベンツィオン・ネタニヤフ(1910-)の主な研究は歴史とアバルヴァネルを含む文学作品であり、主著としては『ドン・イサク・アヴラヴァネル—政治家と哲学者—』の他に『ス

いう概念を適用し、アバルヴァネルの「現実の政治に対するアプローチ」¹¹³に焦点をあてたのは彼であった¹¹⁴。

興味深いのは、ネタニヤフもヴァイレルもアバルヴァネルの「神権政治」思想を英語で論じたことである。とりわけ、ヴァイレルは、『ユダヤ神権政治』のヘブライ語への翻訳をアーロン・アミール (Ahraon Amir, 1923-2008)¹¹⁵に委ね、同書は1976年にまずヘブライ語で刊行された¹¹⁶。アミールは1923年にリトアニア中部のカウナスで生まれ、1935年にパレスチナに移住し、反イギリス委任統治の地下組織であった「レヒ」

ペインのマラノ』、『15世紀スペインにおける異端審問の起源』などがある。修正主義シオニズムは、ゼエブ (ウラジミール)・ジャボティンスキー (1880-1940) によって創設された。彼は大イスラエル主義を主張した。大イスラエル主義はイギリスの委任統治領はもともとトランスヨルダンも含むとし、委任統治領の「修正」を求めるもので、より大きな地域をイスラエルに取り込むべきという主張である (手島勲矢 (編著) 『わかるユダヤ学』日本実業出版、2002年、220頁)。

¹¹³ 第四章において、アバルヴァネルの「現実の政治に対するアプローチ」に関する議論を詳細に取り上げる。

¹¹⁴ アバルヴァネルの政治思想に関する研究はイツハク・ベエル、アブラハム・メラメッド等によってもなされているが、「神権政治」や「現実の政治に対するアプローチ」とは別の角度からの研究である。אברהם מלמד, אחותן הקטנה של החכמות – המחשבה המדינית של ההוגים היהודיים ברניסאנס האיטלקי, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטרט לפילוסופיה" של אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ז. Avraham Melamed, *Wisdom's little sister: the political thought of Jewish thinkers in the Italian Renaissance* (Thesis submitted for the degree "doctor of philosophy" of Tel-Aviv University, 1976) .

¹¹⁵ アーロン・アミールについては Gitta (Aszkenazy) Avinor, 'Amir Ahron', Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 2*, (Detroit, Thomson Gale, 2007), p. 78 を参照にして記述を行った。

¹¹⁶ 『ユダヤ神権政治』の原稿は英語で書かれ、ヘブライ語訳が最初に1976年に刊行された。その後、1988年になって Brill 社より *Jewish Theocracy* という題名によって英語で刊行されている。英語版『ユダヤ神権政治』に関する以下の論文と書評があるが、「神権政治」に焦点を置いているわけではない。Gerald J. Blidstein, "Weiler, *Jewish Theocracy*", *The Jewish Quarterly Review*, LXXXII, Nos.3-4 (January-April, 1992) pp. 498-501; Raymond L. Weiss, "Judaic Revelation and Liberal Democracy, *The Review of Politics*, Vol.50, No.4, (Autumn, 1988), pp.783-741; Laurence J. Silberstein, "[Untitled]", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.23, No.4. (Nov. 1991), pp. 686-693.

(「^{ロハメイ・ヘルト・イスラエル}イスラエル自由戦士」の略称¹¹⁷)の文化・広報活動を担当したメンバーである。彼は極めて高い政治意識をもち、後に、宗教の教えより、むしろイスラエルの地という地理的な概念によってヘブライ文化を定義しようとするカナン運動の創設者の一人になる。アミールとヴァイレルが邂逅したのは、1959年にアミールが創刊した文学的・政治的季刊誌「ケシュェット」を通してである。さらにアミールは2005年にベンツィオン・ネタニヤフの『ドン・イサク・アヴラヴァネル—政治家と哲学者—』もヘブライ語に翻訳した。二つのテキストをアミールがヘブライ語に訳したとによって、ユダヤ神権政治論争はイスラエルにおいて、広範な議論の対象となった¹¹⁸。

ヴァイレルの『ユダヤ神権政治』が発刊されてからおよそ30年近く経った2004年、アヴィエゼル・ラヴィツキーは『ハラハー国家は可能か?—ユダヤ神権政治のパラドックス—』と題した著作を出版する。この著作でラヴィツキーははじめて没後のヴァイレルを名指しで批判し、「ユダヤ神権政治」と「現実の政治に対するアプローチ」をめぐるアバルヴァネルの対抗解釈を示した。

以上のように、ヴァイレルとラヴィツキーの論争は、現代イスラエルの現実政治に深くコミットする論者による多様な議論の一環である。彼らの議論はアバルヴァネルの思想が持つ現代的意味を問うことへと展開する。これらのことから、両者によるアバルヴァネルの思想理解の試みは、現代イスラエル政治における思想的緊張を理解するための補助線を用意したと言える。

第二節と第三節でヴァイレルとラヴィツキーの二人の生涯を瞥見する。

¹¹⁷ シュムエル・エッティンゲル、(石田友雄訳)、『ユダヤ民族史 6』、六興出版、1978年、214頁。

¹¹⁸ 本論は、イスラエルの文脈における『ユダヤ神権政治』の影響を特に考慮するため、イスラエル国で主に読まれた、ヘブライ語版を中心に取る。

第二節 ゲルション・ヴァイレルについて¹¹⁹

ゲルション・ヴァイレル (Gershon Weiler, 1926–1994) はハンガリーで生まれ、ユダヤ教育に熱心な家庭に育った。幼いころは毎週父親に連れられシナゴグに行き、タルムード・トーラー学校でヘブライ聖書とグマラーを学んだ。男性が13歳で執り行うユダヤ教の成人式バル・ミツバのときから、ヴァイレルはミツヴォットの学びを通し自覚的にユダヤ教に向き合い、それは6年間続いたという。この期間にすべてのミツヴォット(ユダヤ教の戒律)を守ろうとし、それらのミツヴォットの学びに専念した。しかしアウシュヴィッツ付近の強制収容所で父親を亡くし、家族のうちただ一人第二次世界大戦を生き残り、苦難を経てユダヤ教の戒律に忠実な生活を棄てたという背景をもつ。1946年からは、マルクス・レーニン主義の影響下にあったブダペスト大学にて哲学と心理学を学び、1948年にイスラエルに移り、国防軍に入隊した。1949年に除隊したのち、ヘブライ大学に入学し、1958年にオクスフォード大学で哲学の学位を取得する。この後一年ほどヘブライ大学の哲学科で教えるが、そこでは正規のポストは得られず、アイルランドのダブリン大学、オーストラリアのキャンベラ大学、メルボルンにあるラ・トローブ大学などでも教え、1973年にテル・アビブ大学哲学学科の教授に就任した。

ヴァイレルが関心を向けた人々には、ホッブズ、カント、ショーペンハウアー、カール・シュミット、フリッツ・マウトナー、ヴィトゲンシュタインなどがいるが、1967年に出版された *Encyclopedia of Philosophy* ではマウトナーに関する項目を担当し、1970年にはケンブリッジ大学から『マウトナーの言語批判』を出版している¹²⁰。彼の主要な研究対象はフリッツ・マウトナーと言える。

ヴァイレルが『ユダヤ神権政治』を刊行したのは、1976年のことであった。この本を中心となるテーゼは、ハラハー(ユダヤ法規)と国家は本質的に相反するため、宗教的政治

¹¹⁹ ヴァイレルの略歴は主として *Reflection and Experience* の pp. 249–256 を参照にした。

¹²⁰ Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of language I*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1970).

論がイスラエルの現実政治の議論の舞台から完全に排除されるべきというものである。このテーゼにおいてヴァイレルが考察したのは、ヨセフス、フィロン、マイモニデス、アバルヴァネル、スピノザである。本論では、ラヴィツキーも考察したマイモニデス、アバルヴァネル、スピノザに論考を絞る。

第三節 アヴィエゼル・ラヴィツキーについて¹²¹

アヴィエゼル・ラヴィツキー (Aviezer Ravitzky, 1945-) はエルサレムに生まれ、マコール・バルーフとレハビヤで育つ。1968年に、ヘブライ大学へ入学し、哲学とユダヤ思想を学びはじめ、在学時には学生組合の議長にもなっている。1977年にヘブライ大学でマイモニデスの *Guide of the Perplexed* の初期注解者に関する論文で博士号を取得した。1979年から翌年にかけてハーヴァード大学にポスト・ドクターとして在籍し、1980年よりヘブライ大学ユダヤ思想学科の教授となった。彼は、1970年代から80年代にかけて起こった「オズ・ベシャローム—ネティボット・シャローム」(「力と平和—平和の道」、עוז ושלום - נתיבות שלום) という宗教的平和運動の創設者の一人に数えられている¹²²。1995年以降、政府と政党から独立した機関である「イスラエル民主主義研究所」に幹事として参画し、宗教と国家、両者の関係をテーマとする調査プロジェクトを指導した。また、政府機関である「生命倫理委員会」のメンバーともなっている。2001年にはユダヤ思想の領域でイスラエル賞を受賞した。主たる関心は中世と近代のユダヤ思想にあり、ハスダイ・クレスカス、マイモニデス、ハラブ・クック等の研究では、彼らの思想に関する従来の学説に再考を迫った。また彼の研究は、ユダヤの政治哲学を理解するための概念的枠組みである、メシアニズム

¹²¹ ラヴィツキーの略歴はイスラエル文部省が作成した、イスラエル賞受賞者の履歴を参照して記述した。URL:http://www.education.gov.il/pras-israel/pras_1_k.htm (2007年12月11日)

¹²² 運動の名前は、詩編 29 編 11 節「どうか主が民に力 (עוז) をお与えになるように。主が民を祝福して平和 (שלום) をお与えになるように」(新共同訳) と、箴言 3 章 17 節「その道は楽しい道であり、その道筋 (נתיבותיה) はみな平安 (שלום) である」(口語訳) を由来とする。以下の公式サイトを参照: <http://www.netivot-shalom.org.il/> (2011年10月18日)。

とイスラエルの地に関する観念的緊張関係に新しい題材を提供している。

本論の関心に限れば、ラヴィツキーの著作の内、特に重要なのは以下の 2 冊である。一冊目は、1998 年にイスラエル民主主義研究所より出版された『ユダヤ教における宗教と国家 一統一、分離、衝突、従属のモデル』である。彼はこの著作の中で二つの主張をしている。一つは、ユダヤ政治思想の古典は理想的王国だけでなく、現実的国家を取りあげるという主張である。言い換えると、抽象的で空想的な政治形態だけでなく、対立や危機という現実の中で歴史的に実在する政治形態を包括した議論だということである。もう一つは、すでに中世においてユダヤ政治思想は宗教と政治の関係をめぐるさまざまなモデルを提示してきたという主張である。この二つの主張をする際、ラヴィツキーはマイモニデス、ニスィム・ギロンディ、イツハク・アバルヴァネル、ヨセフ・ハユン、バルーフ・スピノザ¹²³のモデルを取り上げている。二冊目は、2004 年に出版された『ハラハー国家は可能か？—ユダヤ神権政治のパラドックス—』である。この本の中で彼はヴァイレルのアバルヴァネル理解に言及し、異論を提示する。同書が主題とするのは、題名の示すとおり「ハラハー国家は可能か」という問いである。ラヴィツキーのアバルヴァネル理解に関しては、本論では以上の 2 冊を対象とする。

なお次章では、神権政治論争の核心部分を担う、アバルヴァネルの生涯を概略し、ヴァイレルとラヴィツキーが参照したテキストを紹介する。

¹²³ スピノザは独自の章を与えられておらず、補遺としてわれている。

第三章 イツハク・アバルヴァネルとその聖書注解

第一節 アバルヴァネルについて¹²⁴

アバルヴァネル家は、ポルトガルにおいて商業、金融業に従事し、宮廷における徴税人、出納管理者として仕えた。スペインとポルトガルにおけるアバルヴァネル家は、家系、宮廷における富と地位、ユダヤ人コミュニティへの従事、トーラーと一般的知識という観点から、名声を得た。この家からラビや作家を輩出したわけではなかったが、アバルヴァネル家は賢者たちの会議の家であった。そしてこの家の者たちは、当時のユダヤ人のあいだにあって高度の学問に専念した。これらのことから彼らの家を「トーラーと名誉が一つの場所に」というハザルの言葉で言い表すことが出来るとする研究者もいる¹²⁵。

イツハク・アバルヴァネルは1437年にポルトガルのリスボンで生まれた。アバルヴァネルは若いうちに、おそらくラビ・ヨセフ・ハユンに学んだ。ラビ・ヨセフ・カロ（1488–1575）はアバルヴァネルがラビ・イツハク・アブハブなどの賢者から学んだことを指摘する（*Kesef Mishnah*, *Hilkhot Berakhot*, 3 : 5）。聖書とその注解、ハラハーやアガダーに精通したのみならず、ユダヤ哲学、さらにはラテン語、カスティリヤ語、ポルトガル語を学び、そしてギリシア語とアラビア語を多少知っていた可能性もあるとされる¹²⁶。

当時、ルネッサンスの風潮はポルトガルの宮廷にも往来し始めており、ユダヤ人貴族の家々においても古典文学が熱心に読まれるようになる。イツハク・アバルヴァネルは若い頃に、セネカの『道徳書簡集』にある全ての人間の平等についての厳格な言葉を読んでいる。そして貴族である友人の父の死に際し、当時の人文主義者たちのように、アリストテ

¹²⁴ この章は主に以下の2つの著作を元に作成した。אפרים שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג. (Ephraim Schmueli, *Don Isaac Abravanel and The Expulsion of the Jews from Spain*, (Jerusalem, The Bialik Institution, 1963)) pp. 13 – 332. Eric Lawee, *Isaac Abarbanel's stance toward tradition : defense, dissent, and dialogue*, (Albany, State University of New York Press, 2001) pp. 271 – 272.

¹²⁵ Ephraim Schmueli, *Don Isaac Abravanel and The Expulsion of the Jews from Spain*, p. 15.

¹²⁶ *ibid.*, p. 23.

レス、キケロ、セネカの作品から道徳、哀悼、和解の言葉などを手紙に書き、送った¹²⁷。

アバルヴァネルは30歳になる以前に商業、金融業に従事し、父親を助けた。彼は結婚しており、三人の息子とおそらく二人の娘がいた。すでに1472年には王の宮廷におけるユダヤ人の代表者の一人として知られ、ユダヤ人コミュニティに奉仕をした。そしてポルトガル王アフォンソ5世の義兄であるブラガンサ公爵（フェルナンド2世）、ファロの伯爵のような王宮の重要人物たちと交際をもった。王の命令により教皇シクストゥス4世を祝福するためローマに行ったジョアン・テーシェーラ博士（Doctor Joao Teixeira）という人物と特に交際をもったようである¹²⁸。

1481年にアフォンソ5世が亡くなり、ジョアン2世が王位についた。この時ジョアン2世は中央集権化政策を取った。貴族のブラガンサ公ドン・フェルナンド、ファロの伯爵等はこの政策に対し反乱を起こすが、失敗する。ジョアン2世は国王反逆罪を理由に関係者を徹底的に弾圧、ブラガンサ公等を処刑した。ブラガンサ公等と親しかったアバルヴァネルも反乱の協力者として疑われたため、友人の助言によってポルトガルを脱出した。1485年にポルトガルではアバルヴァネル抜きで欠席裁判において彼の死罪が決まるが、彼自身は反乱への加担を否定した。

アバルヴァネルは45歳の時、スペインのカスティリャに亡命した。この時期にヨシュア記、士師記、サムエル記の注解を書き、1484年の3月の中頃、列王記注解の執筆の際にフェルナンド5世とイサベルとの謁見のために召喚された。「スペイン第三の王」であった枢機卿ゴンザレス・デ・メンドサのために徴税業務を監督する目的でアルカラ・デ・エナーレに移った。アブラハム・セネオルはアバルヴァネルを徴税に参加させた。アバルヴァネルには中央部と南部という重要な徴税地域が任された。1491年にはアバルヴァネルはグアダラハラに滞在した。彼は国庫に巨額な額を貸し付けたが、その中でも特に大きかったの

¹²⁷ *ibid.*, p. 24.

¹²⁸ Isaac Abravanel, Cedric Cohen Skalli (Editor and Translator) *Isaac Abravanel : letters* (Berlin and New York, Walter De Gruyter, 2007), p. 119.

は 1491～1492 年のグラナダ戦争の必要に際しての貸し付けであった。レコンキスタ終了後の 1492 年 3 月 31 日、スペインにいる全ユダヤ人に追放命令が出された。王達によりアバルヴァネルはスペインに留まることを勧められるが、7 月上旬にヴァレンシア港からナポリに向かった。

1492 年 9 月 22 日、カスティリヤで始めた列王記の注解をナポリの地で書き終え、またマイモニデスによるユダヤ教の 13 信仰箇条について *רֹשׁ אַמָּנָה* (*Rosh Amana*) を書いた。ナポリでも王家に仕えるが、1494 年のシャルル 8 世率いるフランスのナポリ占領の際に家が略奪され、ナポリ王室と共にシチリアのメッシーナに向かい、ここで 1495 年 6 月まで過ごした。

彼はその後モノポリにあるアプリアに向かった。1496 年にリスボンで書き始めた申命記注解を書き終えた。この時期に彼の時代の出来事をメシアの苦難と注解する、つまり贖いへの希望についての 3 作を記した。

1503 年、彼が最後にたどり着いたのはヴェネツィアであった。当時、地中海における香料貿易を一手に担っていたヴェネツィアは、ポルトガルがアフリカを回るインド航路を発見したことに大きな衝撃を受けた。同年、このような状況下にアバルヴァネルはヴェネツィアとポルトガルの外交交渉の仲介役に立った。1508 年、イツハク・アバルヴァネルはヴェネツィアにて没し、パドヴァに葬られた。

第二節 アバルヴァネルのテキスト

本節では本論のヴァイレルとラヴィツキーの論争に関わるアバルヴァネルの聖書注解と論考を要約と共に提示する¹²⁹。以下、提示の順序は著述された年代に沿うものである。

サムエル記注解

ポルトガル国王のジョアン 2 世より逃れ、カスティリヤに着いたアバルヴァネルは 1483 年 12 月からサムエル記注解を書き始め、1484 年 3 月にこれを書き終えた。

¹²⁹ 現代批判校訂版と伝統版が混在するが、それぞれ訳文を示す箇所に注記する。

この注解は本章の論争でヴァイレルによるアバルヴァネルの神権政理解の柱となる箇所である。ラヴィツキーによってはアバルヴァネルの王政批判とそれに代わる共和制提示の箇所と理解された。

サムエル記上 8 章にイスラエルの民が預言者サムエルに王を求めるエピソードがある。王の問題を巡って過去に提出された諸見解に触れた後、アバルヴァネルは次の三点に注目する。

- 1) 政治的集合体にとって王は不可欠か
- 2) 他民族のようにイスラエル民族にも王は不可欠か
- 3) 申命記の王に関する規定の注解、即ち、王に関して律法はどのような見解をもつか

ここでは特にヴァイレルとラヴィツキーの論争に関わる 1) および 2) に議論を絞ることにする。

一点目は「政治的集合体にとって王は不可欠なものか」だが、アバルヴァネルは王政に対する彼の考えを当時のイタリアの政体を参照しつつ展開する。

目を留めよ、そしてよく見よ¹³⁰、王による指導の国々を。そして見よ、彼らの憎むべきものを、彼らの偶像を¹³¹。それぞれ自分が正しいと見なすことを行い¹³²、彼らのゆえに不法が地に満ちている¹³³。誰が彼に言おうか、「汝これをなすべし」と¹³⁴。今日においてはたくさんの国々が、暫定的に選ばれた—そのうち三ヶ月おきに選ばれるものたちもいるが

¹³⁰ 哀歌 1 : 12

¹³¹ 申命記 29 : 16

¹³² 申命記 12 : 8

¹³³ 創世記 6 : 13

¹³⁴ コヘレト 8 : 4

一裁判人や長官¹³⁵によって指導されているのを私たちは見る。そして王である神¹³⁶が彼らと共にいる・・・あなたは知るではないか、聞かなかったのか、多数からなる完全な執政官による指導の状態によって、第4の恐ろしい¹³⁷邪悪なローマは世界を支配し、全地を食らい尽くし、踏み にじり、打ち砕いた¹³⁸。皇帝が一人でそれ〔ローマ〕を支配した後、〔ローマは〕苦役に服させられた。そして今日まで貴婦人であり多くの民の女王ヴェネツィア国¹³⁹、すべての国々の中で最も美しいフィレンツェ国、ジェノヴァ国、ルッカ、シエナ、ボローニア、そしてその他の国々には王が存在せず、先にあげたように選ばれたリーダーたちの指導は一定の期間に限られる。そしてそれらの国々に公明正大でよこしまなことも曲がったこともない¹⁴⁰。すべての犯罪に誰も手をのばさない。それらの国々は知恵と英知と知識¹⁴¹をもたない国々を占領する。これらすべての事はまさに王の存在が民にとって必要不可欠でないことを示す¹⁴²

〔一人の〕完全で義なる王よりも、多数の完全で義なる者たちの同意の元による指導の方がより良いことは疑いの余地がない。なぜならベイト・クネセツト・ガドール（サンヘドリン）はイスラエルの長老のうちの70人からなっていたからである¹⁴³

135 原著での表記： שופטים ומושלים

136 原著での表記： אלקום

137 ダニエル書 7：7

138 ダニエル書 7：23

139 原著での表記： מלכות ויניציי"א

140 箴言 8：8

141 出エジプト記 31：3

142 דון יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים, הוצאת ספרים תורה ודעת, ירושלים תשט"ו עמ' ר"ו.

143 *ibid.*, p. 206.

以上のようにアバルヴァネルはイタリア諸国の例を挙げつつ、単独者による政体より複数の指導者からなる政体を優先する。これはサンヘドリンという複数の指導者による政体がイスラエルにおいても見いだせるからである。

ヴァイレルとラヴィツキーの論争に関わってくる二点目の論点は、「他民族のようにイスラエル民族にも王は不可欠か」である。アバルヴァネルはイスラエル民族が政治的集合体を保持するために王政を必要としないことの証明を試みる。彼によると、民が王を必要とする場合、それは次の三つの理由からの要請である。

- a) 戦争問題、つまり民を敵から救い、その土地を守るために王が必要とされる。
- b) アリストテレスが『政治学』において説明¹⁴⁴しているように、政治的集合体の保持のために慣習と法律を整理する際に、王が必要とされる。
- c) 律法による懲罰、あるいは律法によらない場合に依じての懲罰を課す際に、王が必要とされる。

アバルヴァネルは戦争問題に関しては、イスラエル民族は王の存在を必要としないと考ええる。なぜなら神が民の前を歩き、彼らのために戦うからである。そして神が直接の救い主として言及されていない場合でも、王ではなく士師が戦争において勝利を導く者として立つという。

戦争と彼ら（イスラエルの民）の敵からの彼らの救いにも〔王は必要〕ない、なぜなら主が彼らの前を歩き、彼らのために戦われるからである。そしてそれは我らの主人であるモーセの言うようである（申命記 33 : 29）。「イスラエルよ、あなたはいかに幸いなことか。あなたのように主に救われた民があるか。主はあなたを助ける盾、剣が襲うときのあな

¹⁴⁴ アバルヴァネルが本当に『政治学』を読んでいたかどうかはネタニヤフとアブラハム・メラメッドなどの研究者間で意見が分かれている。メラメッドはアバルヴァネルがトマス・アキナスの『君主の統治』からアリストテレスの意見を知ったと考えるが、本論ではこの問題を取り扱わない。

たの力。敵はあなたに屈し、あなたは彼らの背を踏みつける」。そしてダビデ—王である彼の上に平安あれ—は言った（詩編 3 : 9）「救いは主のもとにあります。あなたの祝福があなたの民の上にありますように」と。ましてやイスラエルの士師が出陣するにも、帰還するにも彼らの先頭に立った、主の戦いを戦うヨシュアやすべて残りの士師たち、サムエルが行った戦争、彼によってもたらされた救いを見るように、イスラエルは戦争問題に関して王を必要としなかった¹⁴⁵

裁判や律法による、また律法によらない場合に依じての懲罰についてもイスラエルの内で王は不可欠ではない。なぜなら聖なるお方はそれ〔裁く権利〕を裁判人に委ねられたからである。これは「訴えを裁くのが極めて難しい場合」のエピソード¹⁴⁶のように、またサンヘドリン（7 : 46a）で『裁判所が律法による、また律法によらない場合に依じての懲罰を用意して行う、そしてトーラーの周りに垣根をめぐらせる』といわれるとおりである。これに加えて、その名は祝福されますように〔神〕は、もし裁判人が正しく、整えられた法によって悪い人間〔の罪〕を免除するなら、見よ、聖なるお方〔神〕が彼の偉大な裁判で罰することを我々に知らせた¹⁴⁷

政治的集合体の保持、つまり慣習と掟の整理に関しては、アバルヴァネルはトーラーの戒律があるためイスラエル民族は王を必要としないという。トーラーには「あなたたちはわたしが命じる言葉に何一つ加えることも、減らすこともしてはならない」（申命記 4 : 2）という箇所がある。それゆえにアバルヴァネルは神的トーラーの言葉に人が手を加えてはならず、それはただ神によってのみなされるべきであると主張する。当然ながら王であってもそれを行うのはふさわしくない。また律法による懲罰、また律法によらない場合に依じての懲罰に関しても、裁判人（ショフティーム）がいるためにイスラエルには王が必要ないとアバルヴァネルは考える。

¹⁴⁵ דון יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים, עמ' ר"ו.

¹⁴⁶ 申命記 17 : 8 以降を参照。

¹⁴⁷ דון יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים, עמ' ר"ז.

以上の三つの理由から、イスラエル民族は他民族とは違い、王の存在を必要としていない。アバルヴァネルによると、王の代わりとして神の存在、律法、裁判人がイスラエルにはある。

申命記注解¹⁴⁸

パラシャット¹⁴⁹・ショフティーム（申命記 16 : 18—21 : 9）

パラシャット・ショフティームは「あなたの神、主が部族ごとに与えられるすべての町に、裁判人と役人を置き、正しい裁きをもって民を裁かせなさい」に始まる朗読箇所である。

申命記注解はナポリ王国アプリア地区のモノポリで 1496 年の 2 月に書かれ、注解の最後には 1494 年にあったフランスによるナポリ侵攻の記述がある。

¹⁴⁸ 申命記の一部の注解は 1460 年に書かれた。現在、イスラエルの国立図書館にはハーヴァード大学から届いたこの申命記の一部の注解の初版がある。この論文において取り組んだ部分—パラシャット・ショフティーム—が、この初版においては欠ける。しかしこの初版にはパラシャット・ショフティームの後に来るパラシャット・キー・テツェがあり、このパラシャットの前半においてはパラシャット・ショフティームにおける民の指導についての言及を見つけることができる。この初版のパラシャット・キー・テツェにおいてアバルヴァネルは裁判人、祭司、王、預言者の 4 つの指導段階を数える。これは 1496 年に書かれたパラシャット・ショフティームで我々が知っているのとは違う指導の分割である。サムエル記注解は 1483 年に書かれているので、この申命記のパラシャット・ショフティーム注解をサムエル記注解の後に取り上げることとした。本稿文では申命記注解初版において 4 つの指導段階があることの言及以上のことは取り扱わない。これは現在我々の手にある初版にはパラシャット・ショフティームにおける民の指導についての箇所が無いからである。ちなみにアバルヴァネルの申命記注解初版の研究はシャウル・レゲブによってなされている。 Sha'ul Regev, "נוסח ראשון של פירוש אברבנאל לספר דברים, קובץ על א, ירושלים תשס"א. Regev, "Nusa rishon shel perush Abrabanel le-sefer devarim", *Kobez Al Yad*, (Jerusalem, Sumptibus Societatis Mekize Nirdamim/Auxilio Keren Ha-Rav David Moshe Ve-Amalia Rosen, 2001)), pp. 285 – 380.

¹⁴⁹ パラシャットは「部分」の意、パラシャットはその連結語形。モーセ五書の各書は、それぞれ一定の量で区切られており、その区切りを指す言葉。五書全体で合わせて 54 のパラシャットがある。現代のユダヤ教では一年かけてすべてのパラシャットを読んでいく。

後の論争でこの箇所をヴァイレルは法的支配と捉え、ラヴィツキーが混合した政治状況と捉えた。またこの箇所はアルヴィン・レイネスとエリック・ラウイーなどによってアバルヴァネルの重要な政治思想として取り上げられる箇所でもある¹⁵⁰。以上のように、パラシャット・ショフティームに見られるアバルヴァネルの思想は研究者たちによって注目される。

ここでアバルヴァネルはイスラエルの民の指導について論じ、それを二つの種類に分けている。一つは人間的指導である。これは 3 つの段階から編成されており、一番低い段階はすべての町に存在する小裁判所、そして中間の段階はエルサレムのリシュカット・ガズイート〔切り石の間の法廷〕にあった大裁判所〔サンヘドリン〕、そして最上段階は王である¹⁵¹。もう一つは神的・靈的指導である。この指導も 3 つの段階から編成されており、下から順にレビ人、祭司、預言者である。最上段階の預言者の段階は靈的に、また神聖さにおいて神に近い位置にある。

本稿文ではヴァイレルとラヴィツキーの論争を理解するために特に重要と思われる人間的指導のみに焦点をあてる。以下に三段階からなる人間的指導を小裁判所、大裁判所、王の順番で取り上げる。

第一段階 小裁判所

「あなたの神、主が部族ごとに与えられるすべての町に、裁判人と役人¹⁵²を置き、正し

¹⁵⁰ Zvi Avneri/ Eric Lawee 'Abrabanel, Isaac Ben Judah', Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Volume 13, (Detroit, Thomson Gale, 2007), pp. 271–272; Avraham Melamed, *Wisdom's little sister; the political thought of Jewish thinkers in the Italian Renaissance*, p. 285; אפרים אורבך, *מחקרים במדעי היהדות*, מאגנס, ירושלים תשנ"ח. (Efraim Urcach, *Studies in Judaica*, Mosheh David Her (ed.), (Jerusalem, The Hebrew University Magnes press, 1998) p. 462.

¹⁵¹ 人間的指導はアブラハム・メラメッドによって混合政体と見られる。この指導体系とは民主的要因としての地方裁判所、寡頭的要因としてのサンヘドリン、そして王政である (Melamed, p. 285.)。

¹⁵² 原著での表記: שפטים ושטררים

い裁きをもって民を裁かせなさい」(申命記 16 : 18) という一文を注解する際に、アバルヴァネルは民が小裁判所の裁判人を任命すると理解する。

それ [裁判人の任命] が王の手元にある国々がある。なぜなら彼こそが、ある町においてこの年に誰が裁判人になるかを命令する。そしてそれは全て残りの町においてである。なぜなら王が法の長として、見よ、彼の下にいる裁判人である肢体を彼が整える。王こそがカスティリヤ・アラゴン王国、ナポリ王国すべてにおいて法であり、慣習である。そして裁判人の任命が民の手に渡されている王国があり、彼らが自身の上に彼らの目からよりふさわしく見える者たちを、一年おきに裁判人と役人に任命する。そして王にはこの事 [裁判人の任命] には何 [の権限] もない。そしてこれはスペインとフランスのいくつかの土地、全ての西の地での慣習である。そして見よ、預言者たちの主人 [モーセ] はこれを説明する。イスラエルに起こる裁判人たちは、王が彼らを任命するのは適さない。そして彼 [王] の手によってではなく、民が彼らを任命する。すなわちすべての諸部族が彼ら [諸部族] の全ての町々に適する裁判人たちを任命する¹⁵³

アバルヴァネルによると裁判人を選ぶ権利は王には与えられておらず、その権利は神が部族ごとに与える。部族が、賢者または神を畏れる者を裁判人としてそれぞれの町に任命する。それらの裁判人は町の門にいて、1年ごと、もしくは3年ごとに任命された。もしくは一人の人間がその生涯に渡って裁くことを常として、その子供たちも彼らの道におい

¹⁵³ יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר דברים (עורך: אבישי שוטלנד), הוצאת ספרים "חורב", ירושלים תשנ"ט עמ' 256.

て良く、正しければその役目は受け継がれた¹⁵⁴。

第二段階 大裁判所

人間的指導の第二段階はエルサレムにあったサンヘドリンと呼ばれる大裁判所である。彼によると、千人隊長、百人隊長のような小裁判所が創立された際、最も高い段階である大裁判所も創立された。そしてそれはモーセであった。モーセが山に登った際（出エジプト 24：14）、アロンとフルがモーセの代わりに大裁判所の役割を務める。そして民数記 11 章 16-17 節ではモーセと共に民の重荷を負う 70 人の長老たちが選ばれたのであったが、彼らこそはモーセと共に大裁判所であったということである¹⁵⁵。なおサンヘドリンの多くのメンバーは神に仕える祭司やレビ人であり、アバルヴァネルはモーセの時代以後に大裁判所のメンバーがどのように選ばれたかを説明する。

私は王がいた時は、彼が任命したと考える。そしてそこに王がいない時は、裁判長 [השופט הגדול] が [サンヘドリン・メンバーの] 助言と共に任命した。彼らの内の一人が死んだときは、サンヘドリンの助言と共にその裁判長が、彼の代わりとなる他の者を任命した。裁判長の死に際しては、サンヘドリン全体が彼らのうちから一人を長として任命し、彼がそれ [サンヘドリン] を司る¹⁵⁶

もしそのこと [一般的な法の裁きによっては、歪んだ裁きとなるケース] がいつまでも続くなら、多くの殺人者がおこり、その政治的居住地は損なわれてしまう。そして我々のラビたち—彼らの記憶が祝福されま
すように—がそれについて語っているように (バーバー・メツィア 30b)

¹⁵⁴ *ibid.*, p. 256.

¹⁵⁵ *ibid.*, p. 261.

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 261.

「エルサレムは滅びた、〔その住人が〕 トーラーの法に従って裁いたばかりに」。すなわち、包括的な真実に従って、そして場合に応じて歪みを直さなかった。しかし〔彼らは〕言った「この裁きはこの山に穴を開ける」。そしてこのゆえ民の間では何度も、時や場所に応じて、正しい一般的法に反して事柄を裁決すること、もし場合に応じてでなければトーラーの言葉に背かないことが必要とされた¹⁵⁷

サンヘドリンが請け負う範囲はそれぞれの町の裁判人たちによって持ち寄られた意見の対立や疑いに対する決定だけでなく、暫定的決定を必要とする裁判も含んでいる。アバルヴァネルは、場合に応じてトーラーの言葉に違反する必要があると考える。また場合に応じてトーラーの言葉に違反することを認める権利はサンヘドリンにのみ与えられる。法に反して、トーラーの言葉に背く懲罰を人々に加えるという権限は、すべての人間に与えられるわけではないのである。

第三段階 王

第三段階は人間的指導の最も上位に位置する王である。アバルヴァネルによると王は一種の裁判人のようなものであって、その段階も彼らのうちで最高のものとなる。サムエル記注解で見たようにこの申命記のパラシャット・ショフティーム注解においても民における王の 3 つの存在理由を挙げる。人間的指導の最高位に位置する王ではあるが、ここでもサムエル記注解のように、イスラエル民族が王政を採用することへの明確な反対がある。そして、イスラエルの裁判人や預言者が理想的なモデルとされる。

すべてこれらから明確になっているのは異民族の内で王が存在することが不可欠だと告白するとしても、イスラエル民族においてそれ〔王が不可欠ということ〕は正しくない。ましてや、イスラエルの王たちとユダの王たちの問題における経験がすでに示している。彼らは光に背く人々で、彼らはイスラエルの人々の心を後に向けさせた。ネバトの子ヤ

¹⁵⁷ *ibid.*, p. 267.

ロブアム、その他のイスラエルの王たちすべてや多くのユダの王たちからあなたが知っているように、彼らの背信の間、貧苦と重くの偶像崇拜の末にユダは捕囚となって行った。私たちはイスラエルの裁判人たちやその預言者たちにおいてはそのようなことは見出さない。これらの人々は皆、有能で神を畏れる、誠実な人々である。裁判人たちのうちからは一人もその心が主から傾き、他の神々を礼拝した者はいない。逆に王たちのうち誰と誰が偶像崇拜から逃れただろうか。そしてこれらすべては裁判人たちの指導は良く、王たちの指導が悪く、害を及ぼし、とても危険であるということを証言する¹⁵⁸

アバルヴァネルは王の選出方法と王政の在り方について論じる際、王を立てるのは神の関心事であると考え。それは預言者の選出に似る。つまり、預言者の選出は民の与り知らないところで行われるのであるから、イスラエルの民が預言者を選ぶ必要はないのである。王の選出も同様である。民は王を選出したわけではなかったが、神は民の願いどおりに王を立てた。アバルヴァネルは王の選びが民衆ではなく神によってなされねばならないという彼の見解を、次のように論証する。第一に、王は損害を及ぼす存在であるため、大きな必要性が無い限り選ばれるのは好ましくない。もし仮に、民衆による王の選出が時節にかなったとしても、本来、人間の心や本能を完全にはかり知ることが不可能であるために民がそれを行うのは好ましくない。心を読み、腹を探るのは神であり人間ではない。以上の二つの条件を民が満たしたとしても、民が王を立てることは好ましくない。なぜなら王を選ぶ際に民の間で多くの口論と喧嘩が起こり、それぞれが「私が治める」と言い出すからである。しかし神が選ぶのであれば、誰もその決定に異議を唱えることはできない。以上のことから、アバルヴァネルは民衆による王の選出に反対する¹⁵⁹。

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 276.

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 279.

アバルヴァネルは申命記 17 章 15 節以下を注解する際、王に対する謀反が許されるかという問題を論じる。彼はまず謀反が許されるというキリスト教神学者たちの意見を紹介する。

もし本当に王が悪く邪悪であったならば、彼が主を嘲る敵で、その魂¹⁶⁰をそこなうゆえに、謀反を起こし王権から彼を取り除くことはその民に適うことなのかを探求する必要がある。なぜなら、見よ、我らの賢者たちの言葉にはこのことに関する言葉を見ていないからである。そしてキリスト教の賢者たちはこれを探求し、取り上げ、説教の中で〔このことに関する言葉を〕与えた。そしてその判決は〔ユダ族以外の〕部族がレハベアムに行ったように（列王記上 12 章）、その民にはそれ（王への謀反）を行うことが適うと言った¹⁶¹

キリスト教神学者と違い、アバルヴァネルは王に対する謀反が次の 3 つの理由から許されないと考えた。一つ目は民が王と結んだ契約が絶対的なものであるため謀反が許されないという主張である。

そして私は説教のなかで、王たちとその賢者たちの前で語り、それ（王への謀反）が適していることがらからではないと証明した。彼（王）がすべての罪にまさる悪事を行ったとしても、民には彼らの王に謀反を起こし、その国と王国より〔彼を〕取り除く能力は無い。そしてそれについて 3 つの主張を〔私は〕行った。一つ目は一民が王を王位につける際、彼（王）に〔対し、〕彼の言葉と命令を守り行うことを契約した。この契約、この誓いは条件下のものではなく、むしろ絶対的な協定である。従って王が義人だったとしても、また悪人だったとしても、王に謀反を起こす者は死刑になる義務があった（サンヘドリン 49a）・・・、民が王たちとした誓いと契約から、彼ら〔民〕は彼〔王〕の尊敬への義務があり、そして彼らには彼を取り除き、彼に謀反をする能力はない¹⁶²

¹⁶⁰ 民の魂をそこなうとの意と思われる。

¹⁶¹ יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר דברים, עמ' 283.

¹⁶² *ibid.*, p. 283.

二つ目の理由は地上における王の地位は、世界における神の地位と等しいため、謀反を起こす事が許されないというものである。アバルヴァネルの考えによると、サウル王は神の油そそぎを受けた者だったためダビデは彼に危害を加えなかった。

二つ目は—この地の王が、世界において祝福されるべき聖なるお方の代わりであるということである。このゆえに絶対的な懲罰能力が彼に授けられる。〔これは〕律法によらない場合に依じて〔行う懲罰〕も、慣習全般の破棄〔も含んでいて〕、高められる御名〔神〕が場合に依じて自然〔法則〕を破棄し、ただひとりで驚くべき御業を行うように。このため、祝福されるべき聖なるお方〔神〕がその世界でただひとりであるように〔王は〕その王国で唯一である。・・・そしてこれについてはダビデ王—彼の上に平安あれかし—が証言している。〔彼は〕戦争の油そそぎを受けた者であったが、イスラエルの王であるサウルに手をのばすことを求めなかった。そして彼は言った「主に油そそがれた方に手をのばして、だれが無罪でおられよう」（サムエル上 26 : 9) ¹⁶³

三つ目の主張はイスラエルの民は王を任命する能力をもたないので、彼らは王を退位させることができないというものである。イスラエルにおいて王を立てるのは民ではなく、神である。

そして三つ目はイスラエルへの特別なものである。それは、王を選び、任命する能力をその手に持たぬ者が、彼（王）をその王国から取り除くことをその手にすることは適わない〔ということである〕。「必ず、あなたの神、主が選ばれる者を王としなさい」（申命記 17 : 15）と言われるように、王の選択は民の手には無く、むしろ高められるべき御名〔神〕の手にあるので、このため彼〔王〕に王国を与えていない彼らが、彼を王国より取り除くことは適っておらず、むしろ王を立てるところの高められるべき御名〔が彼を王国より取り除くことは適うの〕である。・・・見よ、高められるべき御名は彼〔王〕が悪の境界にあっても、彼に謀反し、彼を王国より取り除く許可を彼ら〔民〕に与えておらず、むしろ彼

¹⁶³ *ibid.*, p. 283.

らが主に叫ぶと「人間の王国を支配するのは、いと高き神であり、この神は御旨のままにそれをだれにでも与える¹⁶⁴」¹⁶⁵

パラシャット・ショフティームには戦争時に平和を求める利点についての考察がある。その第2の主張においてアバルヴァネルはこの問題に関する王の役目に言及する。そこでアバルヴァネルは蜂の譬えを用いるセネカの見解¹⁶⁶を参照する。

哲学者のセネカは書いた。蜂はその性質において針で刺すものだが、見よ、蜂全体の上にある大きなメスの蜂〔女王蜂〕には全く針を見つけれられない。それ〔女王蜂〕のもつ強さの能力のゆえに、自然はそれ〔女王蜂〕にその憤激を遂げさせる道具を与えることを欲しなかった。この事によってこの蜂は他の蜂と分けられる。そして〔セネカは〕言った、このことは地上の王たちが〔以下のことを「学ぶことができる。彼らの能力と激しい怒りを結びつけることなしに、彼らの能力と王国は、紛争と残忍な激怒を抜きに存在し続け、民を滅ぼし、損失させる残忍な針の使用をその腕が控えさせられることを。そしてこれについてダビデ—彼の上に平安あれ—は言う「生涯、神に従う者として栄え月の失われるときまでも豊かな平和に恵まれますように・・・海から海まで〔王が〕支配しますように・・・彼の前にひれ伏し・・・。これは多くの民を征服する強い根拠が王にあることを言う（詩篇 72 : 7-8, 11)」¹⁶⁷

アバルヴァネルの考えによれば、平和的手段による都市の占領とその住民との調停は、軍人である王の能力と良い性質、また完全性を示すものである。

『ナハラット・アボット』¹⁶⁸

『ナハラット・アボット』はユダヤ教の道徳的格言集と見做される『アボット』の注解である。この注解は1496年7月にナポリ王国アプリア地区のモノポリで書かれた。アバル

¹⁶⁴ ダニエル書 4 : 14

¹⁶⁵ יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר דברים, עמ' 283 - 284.

¹⁶⁶ Seneca の *de clementia* の1巻19節。セネカ、茂手木元蔵（訳）「寛容について」『セネカ道徳全集（全）』、東海大学出版会、1989年、405—406頁。

¹⁶⁷ יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר דברים, עמ' 319.

¹⁶⁸ משה בן מימון ודון יצחק אברבנאל, פרקי אבות ונחלת אבות, משפחת זילברמן, ניו-יורק תשי"ג.

ヴァネルはこの注解の最後において、スペインからの追放でナポリにやって来たことを記す。アバルヴァネルによると、初め、スペイン王国は手厚い歓迎をもってユダヤ人たちを迎えたが、後に敵となってしまった。彼はこの追放をエルサレム離散¹⁶⁹と表現する。スペインがエルサレムのようにアバルヴァネルに愛された土地であったことが分かる¹⁷⁰。

本稿文ではアバルヴァネルが解釈した「主任祭司ラビ・ハナニヤはいう。国の平安を祈りなさい。なぜならこれを畏れることなくしては、人は生きながら相食むことになろう（『ミシュナー』、アボット、3:2）」の注解箇所の一部を取り上げる。ラヴィツキーにとって、ここは、アバルヴァネルが理想的な希望を提示することで満足しないことを例示する箇所である。

そして見よ、「国の平安のため」と言われ、「王の平安のため」とは言われぬ、なぜなら国の平安こそが法を必要とするからである。王がそれ〔法〕を定め、それ〔法〕に従事することなく・・・なぜなら多くの場合、王は法を侵害し、その邪魔をするものだからである。・・・そして国の平安が、特別で罪を遠ざけるのに近い原因でないと知られるが、しかし国の平安は法の公正とさらに指導の原因である。・・・いかにしてトーラーが裁判所への敬意とその〔裁判所の〕平安を命じたかは「神をののしってはならない。あなたの民の中の代表者を呪ってはならない」と言われたとおりである。そしてエレミヤの言った「その町の平安を祈りなさい、なぜならその〔町の〕平安があつてこそ、あなたたちにも平安があるのだから」¹⁷¹は、ラビ・ハナニヤが言った「国の平安を祈りなさい」という言葉に同意する。なぜなら裁きにおいて人間が用いるところの打つ杖¹⁷²がなかったならば、力をもつ者が利益を得て、政治的居住地は損なわれてしまうだろう¹⁷³

¹⁶⁹ 原著での表記：גלות ירושלים

¹⁷⁰ スペインからのユダヤ人追放をエルサレムの神殿崩壊と並べて理解する傾向は、一人アバルヴァネルだけのものではなく、広くユダヤ教に見られるものである。

¹⁷¹ 「わたしが、あなたたちを捕囚として送った町の平安を求め、その町のために主に祈りなさい。その町の平安があつてこそ、あなたたちにも平安があるのだから」（エレミヤ記 29:7）。

¹⁷² イザヤ書 9:3

¹⁷³ משה בן מימון ודון יצחק אברבנאל, פרקי אבות ונחלת אבות, עמ' קל"ז - קל"ח.

アバルヴァネルの注解においては『アボット』の強調する点は王の平安ではなく、国の平安だとされる。国の平安のために公正な法が導入されるのである。また裁きを行う裁判所への敬意とその平安にも言及される。

『イエシュオット・メシホ』

『イエシュオット・メシホ』は 1497 年にナポリ王国アプリア地区のモノポリで書かれた。この著作は聖書注解ではなく、テーマについて解説という形で書かれ、アバルヴァネルはここで贖いとメシアの到来（終末論）をテーマにして著述した。彼のメシア思想はミグダール・イエシュオット（『マアヤネイ・ハイエシュア』、『マシュミヤ・イエシュア』、『イエシュオット・メシホ』の総称）、イザヤ書注解、十二小預言者の書注解の一部などに見いだせる。本稿文においてはラヴィツキーが扱ったメシア到来の箇所だけに着目する。

ラビ・ヒレルは言った、「メシア到来の日というのはふさわしくない。なぜなら見よ、来たる未来にはイスラエルには、彼らを統治する油を注がれた王は存在しない。そして預言者たちがメシア王の問題について、そしてすでに約束のうちの第一番目において言及したところの彼の性質について決定したことを詰問しないこと。なぜなら、それはすでにヒゼキヤについて注解されたからである。彼はエッサイの株から出た芽であり、知恵と識別の霊が彼のうえにとどまる。彼は弱い人のために正当な裁きを行い、唇の勢いをもって悪人を死に至らせられた。その悪人とは、彼の祈りによって死んだセンナケリブのことである。そして彼〔ヒゼキヤ〕の日々には地に平和があった。そして彼こそが預言において語られるところのダビデの子であり、その彼について語らえたところは第二神殿が存在したときのようなになる。つまりダビデ家の子孫からの長¹⁷⁴は、サンヘドリンの首長となり、彼はヤコブの神のメシアとして現れ、イスラエルを統治することはない。だからエゼキエルは「わたしは彼らのために一人の牧者を起こし、そしてそれはわが僕ダビデが彼らの真ん中で長となる」¹⁷⁵と言った。同じ言葉でエレミヤも「彼らを導く牧者を

¹⁷⁴ 原著での表記：(נשיא מזרע בית דוד)

¹⁷⁵ エゼキエル 34：23-24 からの引用と見られる。原著での表記：(והקימותי עליכם רועה אחד) (ועבדי דוד נשיא בתוכם)

わたしは立てる」¹⁷⁶と言った。これは士師たちとサンヘドリンについて
このように語るのである¹⁷⁷

上記の引用によると、メシアは議長、サンヘドリンの首長として現れるのであって、ヤコブの神のメシアとしてイスラエルを統治するものではない。さらにアバルヴァネルはエレミヤ書の「彼らを導く牧者をわたしは立てる」の箇所を士師たちとサンヘドリンについて語られるとする。

創世記注解

創世記注解の最後には「私はそれ（創世記注解）を国々の姫君であり¹⁷⁸、高く美しく、喜びであるすべての国々の中で最も美しい¹⁷⁹ナポリ市で完成させた」¹⁸⁰とある¹⁸¹。

アバルヴァネルはなぜ人間が創られたのか、そして人間の必要性和余剰とその目的とは何かについて記す。

この大きなパラシャーにおける包括的意図は、人が創造主を認識することによって、また神の御業に到達し、祝福されるべきその御方に知性において似ることによって、彼の魂を完成するために、神が人を〔神の〕

¹⁷⁶ エレミヤ 23 : 4

¹⁷⁷ דון יצחק אברבנאל, ספר ישועות משיחו כולל ענייני הגאולה וביאת משיח צדקנו, גרובער עט לאנגריען, קעניגסבערג, 1967 עמ' 26ב.

¹⁷⁸ 哀歌 1 : 1

¹⁷⁹ エゼキエル 20 : 6

¹⁸⁰ דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה בראשית, הוצאת ספרים בני ארבל, ירושלים תשכ"ד עמ' תמ"ב.

¹⁸¹ アバルヴァネルはこの創世記注解を書き終えた年をユダヤ暦 5282 年としているが、ユダヤ暦 5282 年は西暦 1522 年であり、アバルヴァネルの死後 14 年経った年になる。イツハク・ベエルとツビー・リフテンシュタインはこの注解が 1504–1505 年に書かれたと考える。エリック・ラウィーはアバルヴァネルがヴェネツィアで仕上げたと考える。創世記注解の完成時期についてアバルヴァネルの出エジプト記注解と申命記注解をホレブ出版社より出版したアビシャイ・シュトゥランドに尋ねたところ、「ここには印刷ミスか何かがあり、註解書完成の年は 1504 年からその翌年の間である必要がある」とのことだった。しかし現存する創世記のテキストには「ナポリ市で完成させた」とあり、ここには申命記に見られるようなフランス侵攻の様子は無い。ナポリ市で完成させたとするとこの注解は 1492 から 1494 年の間に著述したものと考える事が出来る。

知性の「形」¹⁸²によって創造されたことを知らせることである。なぜなら「形」の完成は神の似姿¹⁸³であるところの形相に非常に似ることだからである。〔神は〕また彼〔人〕の生命の修復のために、すべての生存に不可欠な食料と水を、〔神が〕植えられたところの園の木々の実とその河川として生じさせた。これらすべては自然的に存在し、苦勞と労働を、人間的仕事を必要としなかった。彼〔人〕が肉体の必要を追い求めるのにその魂を悩ませず、彼が創造された目的である魂の完成を追い求めるために、彼に必要なものは常に彼のところに備えられ、存在した。そしてこのために〔神は〕、彼のために生じさせた自然的なもので彼〔人〕が満足し、仕事へと過剰に惹かれないことを命令した。目標である魂の修復とは反対である肉体の修復に彼の知性がそれないように¹⁸⁴

この引用によると身体的必要を満たすために時間を費やすことがないよう、神は自然によって人間に、そのすべての必要を満足させた。なぜなら人はその魂を完成させるために時間を費やす必要がある、言い換えると魂の完成こそが神に似ることなのである。自然に満足する代わりに、初めの人（アダム・ハリシオン）は余分な生活を追い求めた。これこそが彼の罪であった。

アバルヴァネルは、政体の本質を、人間を原初の精神的存在から逸脱させる異質な現実として描くと、研究者によって指摘される。この際に引き合いに出されるのが、創世記における注解、バベルの塔の世代の箇所である。

そしてバベルの塔の世代の罪はアダムとカイン、そしてその息子達の

182 原著での表記：(בצלמו השכלי)

183 原著での表記：(צלם אלהי)

184 דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה בראשית, עמ' פ"ט.

罪に似た。なぜなら彼らには、主〔神〕によって天から生存に不可欠の自然的事柄が豊富に与えられ、仕事から、すべての重労働から解放された状態にあった。〔彼らは〕魂の完成に従事する準備ができていたが、彼らの知識は創造主が彼らに用意したところの広大な自然的賜物に満足しなかった。そして彼らは彼らのすべての思いを、全ての仕事を含むところの町の建設の仕事に見つけることに据え、〔それに〕手を伸ばすことを求めた。塔の中で結託するため、野の人間である代わりに自身を政治家とするため、そして彼らのため特別な目的が国々の集合であるとの考えの下に¹⁸⁵

アバルヴァネルによるとバベルの塔の世代（ドール・ハパラガー）は自ら、自然的習慣から遠のいた。彼らの罪は自然を離れ、仕事と余分を追い求めたことであり、それはアダムとカインの罪に似る。

出エジプト記注解

パラシャット・イェトロ（出エジプト記 18 : 1-20 : 23）

出エジプト記注解はアバルヴァネル晩年の作品の一つであり、1505年にヴェネツィアで書き上げられた。この注解はラヴィツキーによって権力の分散、つまり、統治者に対する抑止力の構築のモデルとして取り上げられる。

出エジプト記のパラシャット・イェトロ（出エジプト記 18 : 1-20 : 23）には、モーセの舅であるエトロが民のなかから、千人隊長、百人隊長、五十人隊長、十人隊長を立てるよう助言する箇所がある（出エジプト記 18 章）。その注解においてアバルヴァネルはヴェネツィアの議会制度に言及する。

そして第三の様式もまた集団的指導に従って〔のもの〕である。その意味は、女王であり、国々の姫君である都¹⁸⁶でのことである。もし任命されたものの内の千人が集まらなければ、それらを行うことが適してい

¹⁸⁵ *ibid.*, p. 176.

¹⁸⁶ 哀歌 1 : 1

ない事柄があり、百人の任命された評議員たちの同意と議論の元に行くべき事柄があり、五十もしくは四十の任命された人々の同意と議論の元になされる事柄があり、争いごとや傷害事件は、すべて彼らの指示に従わねばならないところの十人だけが任命される事柄がある。そしてあなたは知るであろう。ここで私があなたに述べたさまざまな評議会の様式は、見よ、それらは今日、大きな都市ヴェネツィア [にある]。なぜなら彼らのあいだには千人以上の大きな評議会があり、またプレガーディと呼ばれる二百人だけの他の評議会があり、そしてクワランティーアと呼ばれる別の四十人からの別の評議会があり、そしてコンシーリオ・デイ・ディエチと呼ばれる十人からの別の評議会がある¹⁸⁷。私には、ここ [出エジプト記 18 章] でこれについて語られるということに疑いの余地はない：『千人隊長と百人隊長、五十人隊長と十人隊長』¹⁸⁸

上記の注解によると、扱う事柄のそれぞれの重要性に従い、諸機関を設置することが唱えられている。ここではヴェネツィア評議会への言及が見られる。アバルヴァネルは当時の政治的状況を視野に入れつつ、聖書注解を行うのである。

次章では、上記のアバルヴァネルのテキストを、ヴァイレルとラヴィツキーがどのように理解し、議論したのかを考察する。

¹⁸⁷ プレガーディ (Pregadi)、クワランティーア (Quarantis)、コンシーリオ・デイ・ディエチ (Consiglio dei Dieci) の人数に関して、クリスチャン・ベックはアバルヴァネルとは違う人数を提示する。クリスチャン・ベック (仙北谷茅戸訳) 『ヴェネツィア』、白水社、2000年、65–70 頁を参照せよ。

¹⁸⁸ יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר שמות (עורך: אבישי שוטלנד), הוצאת ספרים "הורב", ירושלים תשנ"ז עמ' 269 – 270.

第四章 アバルヴァネル理解¹⁸⁹

第一節 はじめに

ヴァイレルとラヴィツキーのアバルヴァネル理解をめぐる論争を論じるにあたり、予備的考察として、二人が前提としている諸概念である「離散」(גלות)、「贖い」(גאולה)、そして「神権政治」(תיאוקרטיה)を概観する。伝統的ユダヤ教の理解では、「離散」は神によって与えられた状況であり、その終わりとなる「贖い」が天から到来するまではユダヤ人は「離散」の状態にあるとされる。タルムードのケトゥボットには「エルサレムのおとめたちよ、野のかもしれない、雌鹿にかけて誓ってください。愛がそれを望むまでは愛を呼びさまさない」ようにという雅歌 2 章 7 節の言葉の注解がある¹⁹⁰。ユダヤ賢者は、この箇所にも、「イスラエルの人々が一度に〔イスラエルの地へ〕上らないこと」¹⁹¹、「イスラエルは諸国民に対して反乱を起こさないこと」、「諸国民はイスラエルを過度に奴隷として使役しないこと」、「終わりの時期を明かしてはいけないこと」「終わりの時期を遅らせてはいけないこと」、「異邦人に秘密を明かしてはいけないこと」という六つの誓いを読み取る。それらの誓いの意図は主として、ユダヤ人が自分達の贖いのために積極的なアプローチを取ることを禁じるころにある。

ヴァイレルとラヴィツキーのアバルヴァネル理解において用いられる神権政治という概念は、こうした贖いに関する見解と密接な関係を持つ。序章に示した通り、神権政治の起源は、紀元一世紀の歴史家ヨセフス・フラウィウスが『アピオンへの反論』の中で用いたところに求められる¹⁹²。この言葉を用いて、ヨセフスはユダヤ人の特殊な政体を王政・

¹⁸⁹ 本章は、以下の拙稿を改稿したものである。平岡光太郎「現代ユダヤ思想における宗教と政治の関係—ヴァイレルとラヴィツキーによる「ユダヤ神権政治論争」—」、『宗教研究』362号、2009年12月、121～142頁、2009年12月)。

¹⁹⁰ Talmud, Ketubot, 111A

¹⁹¹ 訳文中の発表者による補足は亀甲括弧〔 〕中に示した。以下、同様とする。

¹⁹² ヨセフス・フラウィウス(秦剛平訳)『アピオンへの反論』山本書店、1977年、208

寡頭政・民主政という三分法と区別した。ちなみに「神権政治 (theokratia)」の元となったギリシア語 θεοκρατία は、θεος「神」と κρατία「力／支配」の合成語で、直訳すると「神の支配」という意味である。こうした語源的意味合いを字義どおりに理解することによって、神のみの支配、つまり神が全てを行なうため人間の政治的営みは不必要であるという理解が次第に強調されるに至ったと思われる¹⁹³。ヴァイレルとラヴィツキーの議論では、神による直接支配を意味する神権政治に、さらに未来において天から一方的にやってくる「贖い」の時代、すなわち「離散」の終わり、という要素が加わりユダヤ神権政治概念の特殊性が浮き彫りになる。ただしアバルヴァネルのテキストにテオクラティア (תיאוקרטיה) という術語が見られない。

このユダヤ神権政治をめぐるヴァイレルとラヴィツキーの論争において、とりわけ重要になるのはイツハク・アバルヴァネルをめぐる議論である。アバルヴァネルはリスボンの名家に生まれ、イベリア半島やイタリアで王制や共和制の諸国で政治に関わり、15世紀から16世紀にかけて生きた人物である。聖書注解では、ユダヤ教の伝統のみならずキリスト教の神学者たちによる聖書解釈やギリシア・ローマの哲学者たちの言葉、また当時のヨーロッパの政治状況などにも言及した¹⁹⁴。

頁。Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar, *The Jewish Political Tradition* (New Haven・London, Yale University Press, 2000), p. 169.

¹⁹³ ちなみに現代イスラエルにおいて、神権政治という概念が必ずしも神による直接的な統治だけを意味するわけではない。2012年8月10日に発刊された『イスラエル・ハヨム (今日のイスラエル)』の週末の特集である「イスラエル・ハシャブア (今週のイスラエル)」に掲載されたイランに関する記事においては、「神権政治」が、西洋一般で用いられる宗教家、聖職者による統治と理解されており、そしてそれは現代イランの統治体制を否定的に表現される際の術語となっている。

¹⁹⁴ 二人のアバルヴァネル理解を確認するにあたり、以下のアバルヴァネルのテキストを参考にした。דון יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים, הוצאת ספרים תורה ודעת, ירושלים תשט"ו, דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה בראשית, הוצאת ספרים בני ארבל, ירושלים תשכ"ד, יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר דברים (עורך: אבישי שוטלנד), הוצאת ספרים "חורב", ירושלים תשנ"ט,

第二節 アバルヴァネル研究における「神権政治」の適用

20 世紀において、特にアバルヴァネルの生誕 500 年となる 1937 年以降、アバルヴァネル研究は盛んになる。アバルヴァネルにおける神権政治解釈については、とりわけベンツィオン・ネタニヤフによる史的研究『ドン・イツハク・アバルヴァネル——政治家と哲学者』（1968 年）に詳しい¹⁹⁵。アバルヴァネル研究史を取り扱ったエリック・ラウィーによると、ネタニヤフの著作は、当時のアバルヴァネル研究において必須の参考文献となった¹⁹⁶。

ネタニヤフのアバルヴァネル理解には、人間の支配と神の支配という二つの相克する政治の様相が存在する。典型的には、アウグスティヌスの「神の王国」と「人間の王国」という二つの「政治」モデルに相当し、ネタニヤフによれば事実それらがアバルヴァネルに影響を与えたのである。一見すれば、アバルヴァネルの二つの政治モデルは、いずれも「モーセの法による政体」(Mosaic constitution) であり、相互に調和的とも見える。しかしネタニヤフによれば、アバルヴァネルはこの二つの間に調和ではなく、対立と抗争を見出す (Netanyahu 1968: 190)。またアバルヴァネルは、アウグスティヌスの神の王国という思

יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר שמות (עורך: אבישי שוטלנד), הוצאת ספרים "חורב", ירושלים תשנ"ז, משה בן מימון ודון יצחק אברבנאל, פרקי אבות ונחלת אבות, משפחת זילברמן, ניו-יורק תשי"ג, דון יצחק אברבנאל, ספר ישועות משיחו כולל ענייני הגאולה וביאת משיח צדקנו, גרובער עט לאנגריען, קעניגסברג, 1967.

なおヴァイレルは自身が用いたアバルヴァネルのテキストを示さないが、ラヴィツキーは使用したアバルヴァネルのテキストを示す。ラヴィツキーは筆者が使用した版と違うものを使う場合もあるが、表現に若干の差異はあっても、議論の理解が変わるほどの大きなものではない。

¹⁹⁵ ベンツィオン・ネタニヤフの主著としては *The Marranos of Spain: from the late 14th to the early 16th century, according to contemporary Hebrew sources, Third Edition* (New York, Cornell University Press, 1999), *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain, Second Edition* (New York, New York Review Books, 2001) などもある。

¹⁹⁶ Eric Lawee, "Isaac Abarbanel's Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship: A Retrospective and Opportunity", *Studies in Medieval Jewish History and Literature III*, ed. Isadore Twersky and Jay M. Harris (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000).

想に、人間による人間支配への批判を見ており、ここから君主制の本質に悪が潜むとの理解にいたる。またネタニヤフによれば、君主制が神の王国ならざるものとして受け取られるべきであり、そもそも「イスラエルが王を立てる際、唯一の王である神を斥けること、それが『本当の』悪である」とアバルヴァネルが考えたのである (ibid., 190-191)。

アバルヴァネルの聖書解釈には、一見すると、民主主義を希求する趣があるが、むしろ
古来の神権政治を切望していたとネタニヤフは考える。すなわち、モーセや士師の時代の
「神が民を治める」政治をイスラエル民族の神権政治の黄金期とし、民が罪を犯さなければ、つまり王である神を斥けることがなければ、この神権政治は終末まで続いたのである。
ネタニヤフは、さらにアバルヴァネルと同時代に、フィレンツェで活動していたジローラ
モ・サヴォナローラ (Girolamo Savonarola, 1452-1498) を引き合いに出し、アバルヴァ
ネルとの比較を行なう¹⁹⁷。この比較では、二人とも人類に与えられる完全な秩序、つまり神
が王として治めるところの神権政治を求めたと理解される。ただ、フィレンツェの政治を
短期間とは言え掌握したドミニコ会士サヴォナローラに対し、アバルヴァネルはそのよう
な神権政治を樹立するための行動をそもそも意図しなかった。またネタニヤフによれば、
「現今の政権は神によって定められたものであり、その改良を行なうことは人間の力の範
囲を超える。そしてこの打破を試みることは、神の意志のさらなる侵害、または神の法に
対するさらなる罪 (crime) であり、おそらくより大きな罰と悲慘に終わると思われる。人
間はこの〔改良の〕機会を過去において与えられた。現在、彼に許されていることは、変

197 筆者は、2010年9月14日に、100歳になるベンツィオン・ネタニヤフの家を訪問し、アバルヴァネル自身を使用しない‘theocracy’という単語をアバルヴァネル研究に使うに至った経緯の確認を試みた。確認の結果として、ジローラモ・サヴォナローラ研究で用いられた‘theocracy’を、同時代に生きていたアバルヴァネルの研究にネタニヤフが持ち込んだと考えるのが妥当だと思われた。ちなみに、テオドール・ヘルツル、モーゼス・ヘス、ダヴィッド・ベングリオンなど政治シオニズムの中心的な人物たちが、‘theocracy’という単語を用いる。筆者はネタニヤフもスピノザの『神学・政治論』の‘theocracy’理解に影響を受けた可能性があると考えた。しかし、このことをネタニヤフに確認した際、明確にスピノザの影響ということを否定した。

化を願い祈ることであって、アバルヴァネルは現実的变化の生起は必ず到来すると考えた」(Netanyahu 1968: 193-194)。

さらにネタニヤフは、アバルヴァネルの「現実の政治に対するユダヤ人としてのアプローチ」を批判する。なぜなら彼がユダヤ人のスペイン追放（1492年）を事前に予見することが出来ず、その点で、政治的リーダーとしての資質を欠き、ユダヤ人の期待を裏切ったからである。この事態はアバルヴァネルがユダヤ人の処遇について現実の次元で考えなければならぬ時に、神秘的考察に没頭していたことに由来するというのがネタニヤフの考えである。「〔彼は〕他民族に関係する限り現実的政治家であったが、彼自身の民に関わる際に自身の空想の完全な奴隷だった」(ibid.,255)¹⁹⁸。ちなみに、「現実の政治に対するユダヤ人としてのアプローチ」という問題はヴァイレルとラヴィツキーにも引き継がれていく関心事である。

第三節 神権政治からユダヤ神権政治へ

ネタニヤフによって「神権政治」と名付けられたアバルヴァネルの思想は、ヴァイレルによって「ユダヤ神権政治」と呼びかえられ、さらに尖鋭に批判される。ヴァイレルのアバルヴァネル理解ではユダヤ人が贖いのために積極的なアプローチを取らない態度がユダヤ神権政治として理解されるが、ネタニヤフの主張がほぼそのままヴァイレルに引き継がれているのは明らかである。つまりヴァイレルのユダヤ神権政治という枠組み概念は、彼の独創ではなく、ネタニヤフに負っているところが大きい。

ヴァイレルによれば、彼が『ユダヤ神権政治』（1976年）の主張をした時点で、アバルヴァ

¹⁹⁸ 現イスラエル国家のベニヤミン・ネタニヤフ首相が、父ベンツィオン・ネタニヤフのアバルヴァネル研究の著作を読みその影響を受けているならば、現代イスラエルの現実政治に中世のユダヤ思想の解釈が影響を及ぼす顕著な例となる。ベンツィオン・ネタニヤフの主張する、ユダヤの民に関わる際にきわめて現実的政治家であることの要求は、ベニヤミン・ネタニヤフ首相の政治原則を形成している可能性がある。この点に関して首相の自伝出版により明らかにされるか、筆者自身が将来インタビューできることを希望する。

ァネルは現実の政治におけるハラハーの問題を先取りした思想家として一定の評価を得ていた。ネタニヤフのアバルヴァネルの批判をヴァイレルは引き継ぎ、その批判をさらに先鋭化させ、以下のように主張した。「神権政治の立場を取るならば、地上の政府との妥協の方法について、ためらいや二重の意味の余地はない」(Weiler 1976: 72)。つまり、ヴァイレルによれば、神権政治の信奉者は現実の政治に場所をもたず、その希望を政治運動や政治家にゆだねてはならず、人間の事柄に背を向け、神のみからの救いを待ち望むべきなのである。

このようなユダヤ神権政治をめぐる主張が与えたインパクトは、ハーヴィーによって受け止められ、20世紀後半におけるハラハー受容の問題という文脈で改めて主題化される¹⁹⁹。ハーヴィーによれば、ハラハーを政治の基準とすべきであるという議論に対して、「世俗主義者」としてのヴァイレルは『ユダヤ神権政治』において反論を試みた。すなわち、ハラハーは近代国家に対して全く非妥協的な相容れない概念であり、ゆえにハラハーに基づくユダヤ教はイスラエル国家を転覆させるものであるとまで説いたのである。ヴァイレルの著作は宗教家の間に激しい敵意をひきおこした。宗教的陣営からの批判は、ヴァイレルは正式なラビ的教育を経ておらず、その主題にひどく無知であるゆえに、このような本は書かれるべきではなかった、という全否定以外の何ものでもない。しかし、ハーヴィーによると、そうした批判は、事実確認やテキスト読解の誤りなどの指摘に関する限り正当であるにしても、それらの指摘は、ヴァイレルが提起した主題の重要性を減じるものではない。むしろ現在イスラエルにおいて、その問題を真正面から取り上げるべきものであり、ヴァイレルの論争の終結という本来の意図に反して、ユダヤ神権政治という主題は、ハラハー思想と政治的次元との関係をめぐる議論を惹起した。実際、ヴァイレルのユダヤ神権政治の主張をめぐって、1977年には新聞などに数々の書評が掲載されており、その中には「正

¹⁹⁹ Warren Zev Harvey, 'Philosophy, Jewish', Pinchas Hacohen Peli (ed.), *Encyclopaedia Judaica Year Book 1977/8* (Jerusalem, Keter, 1979), pp. 321-326.

統派」ユダヤ教徒の思想家であるイシャヤウ・レイボヴィッツ (Yeshayahu Leibowitz 1903-1994) とヴァイレルの往復公開書簡もある²⁰⁰。このような現代イスラエルにおけるハラハー受容に関する宗教的世界と世俗的世界の議論はヴァイレルとラヴィツキーの神権政治論争の重要な文脈を構成している。

以上のハーヴィーによる考察は 1979 年に『エンサイクロペディア・ジュダイカ』の初版で公になったものである。それは 2007 年に出版された『エンサイクロペディア・ジュダイカ』第二版にも再録されているが、1979 年以降の新しい情報の付加はない²⁰¹。

さらに 1990 年代以降、神権政治をめぐる論争は新たな局面を迎える。ヴァイレルの死去から 2 年後の 1996 年、ヴァイレルの著作選集に『ユダヤ神権政治』の一部が再録された²⁰²。その後、『ユダヤ神権政治』の初版発行から 30 年近くを経た 2004 年に、ラヴィツキーは小冊子『ハラハー国家は可能か?——ユダヤ神権政治のパラドックス』を出版し²⁰³、ヴァイレルの『ユダヤ神権政治』への反論を試みた。この著作の中でラヴィツキーは「このテーマ [神権政治のアイディア] に関するアバルヴァネルの教説は、整合的 (הרמונית) で、全体的で、一元的であり、地上的政治との妥協ためらいやあいまいさ、もしくは時と場所の状況への現実的考慮の余地を残さない」(Ravitzky 2004: 15) との通説が今日広まっていると

²⁰⁰ גרשון ווילר, מדינה וחינוך, פפירוס, תל-אביב תש"ם Gelshon Weiler, *State and Education* (Tel Aviv, Papyrus, 1979), pp. 122-126. を参照。

²⁰¹ Warren Zev Harvey, 'Philosophy, Jewish', *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Vol.16, pp. 103 – 104.

²⁰² ヴァイレル選集とは Gelshon Weiler の *Reflection and Experience* のこと。

²⁰³ 本論は、主にラヴィツキーの著作のヘブライ語版に依拠する。ちなみに本論で取り扱ったラヴィツキーの二冊の著作はそれぞれ英語版も刊行された。Aviezer Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute 2002), Aviezer Ravitzky, "Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy" *Israel Affairs*, vol. 14, (London, Routledge 2005), pp. 137-164.

指摘する。アバルヴァネルの受容状況についてラヴィツキーの説明は、ヴァイレルの示したアバルヴァネル像に似ており、アバルヴァネル理解におけるヴァイレルの影響力がいかに強いかを物語る。この通説に対しラヴィツキーは、まったく異なるアバルヴァネル像を提示する。ラヴィツキーのヴァイレルへの反論は、冷たく尖鋭な世俗主義に対する宗教を含む幅広い連帯の立場からの応答として理解することができる。以上、アバルヴァネル研究における神権政治論争の変遷をその背景からを瞥見したが、次にヴァイレルとラヴィツキーの論争をより詳細に考察する。

第四節 ヴァイレルのアバルヴァネル理解

アバルヴァネル理解の中心軸

ヴァイレルのアバルヴァネル批判の中心となる軸は、ユダヤ人だけを特殊な摂理に与る存在と位置づける視点である。彼のこの視点はレオ・シュトラウスとユリウス・グットマン (Julius Guttman, 1880-1950) の見解に基づいている。

シュトラウスによれば、アバルヴァネルはキリスト教思想の影響を受け、イスラエル法(原語)と王制は相容れず、両者の調停は不可能と考えた²⁰⁴。ヴァイレルはシュトラウス以上に、アバルヴァネルにキリスト教の深い影響を主張する。ヴァイレルによればアバルヴァネルは、ユダヤ人が他の民族と同列にある民ではなく、現下のユダヤ人の役目はある罪を償うことにあるという極端なアイディアを受け入れた。ヴァイレルは、この罪がキリスト教徒にとってはイエスに対して犯された罪であり、アバルヴァネルにとっては、キリスト教が説く「罪」(חט)とは違う種類の罪であり、それが何かということは「さほど重要でない」(Weiler 1976: 74)。ヴァイレルが重要視するのは、キリスト教の影響から世界の

²⁰⁴ Leo Strauss, “Abravanel’s Political Tendency and Political Teaching,” *Isaac Abravanel: Six Lectures*, J. B. Trend & H. Loewe(ed.) (London, Cambridge University Press, 1937), p. 122.

諸国民の内、ユダヤ人だけが自ら政治的な存在になる資格を持たないとアバルヴァネルが考えたことである。(Weiler 1976: 74)。キリスト教の影響に関して、シュトラウスに見られるイスラエル法と王制の葛藤という問題意識は、ヴァイレルにおいてユダヤ人の政治性という問題意識へと変化する。そしてヴァイレルは、グットマンに依拠しつつ、次のことを指摘する²⁰⁵。それはイスラエルのためには超自然的な特殊摂理があり、他の諸民族には自然を媒介とした神のもう一つの摂理が存在する、とアバルヴァネルが考えたということである。このように世界に二つの異なる摂理が存在するとアバルヴァネルが理解したことを、ヴァイレルは明らかな非合理として批判する²⁰⁶。

またヴァイレルはアバルヴァネルの聖書注解が法の最良のあり方に関する議論も含んでいることを認める。アバルヴァネルの描く理想的な法的秩序は、構造的には伝統的なユダヤの体制であり、すなわち下位の裁判所から高位の評議会へヒエラルキー的に配列され、それは最終的には寡頭政を反映するサンヘドリン（議会）に収斂するものである。そしてサンヘドリンは原理的に、ローマやヴェネツィアの共和制に見られる主要な法的原則、第二神殿時代の主要な原則、および聖書の士師時代の部族政治の原則を同時に含んだ混合形態である (Weiler 1976: 76, cf. Netanyahu 1968: 172)。このアバルヴァネルの法的秩序の理解に関してヴァイレルが特に強調するのは、アバルヴァネルの理解するユダヤ民族の政治的本性を問題にするがゆえに、彼の描く混合的な政体の長所や短所に私たちは関心を払う必要がないということである。すなわち、アバルヴァネルの法的秩序がいかに理想的なものであっても、それは現実のユダヤ人へ向けられたものでないとヴァイレルは考える。

²⁰⁵ ユリウス・グットマン (合田正人訳) 『ユダヤ哲学』みすず書房、2000年、254頁。

²⁰⁶ ヴァイレルはアバルヴァネルの思想に依拠するが、彼の思想を無批判にすべて受け入れるわけではない。

アバルヴァネルの王制理解

ヴァイレルによれば、アバルヴァネルによるユダヤ人の特殊性の主張はその王制理解において顕著に表れる。そもそもアバルヴァネルの思想には齟齬が伺われる。つまり、一方において「サムエル記注解」や「ショフティーム篇」（申命記 16 章 18 節—21 章 9 節）、「イエトロ篇」（出エジプト記 18 章 1 節—20 章 23 節）に見られるように多数者による政治的営みを肯定的に扱うように見える聖書注解があるが、もう一方では「ノア篇」（創世記 6 章 9 節—11 章 32 節）のように政治的営みをまったく否定的に扱うように思われる聖書注解が存在するのである。ところがヴァイレルは、この齟齬を解消し、彼の思想を統一的に読解する道があると考え。それは彼の思想のある部分をユダヤ人に、そしてある部分を異民族に妥当する見解と捉える方法である。

ヴァイレルは、王への謀反についてのアバルヴァネルの理解（サムエル記上 8 章の注解）においてこの主張を行い、アバルヴァネルが王への謀反に反対する理由として次の三つを挙げる。

- ① 民が王を即位させる際、民は無条件で王に服従することを受け入れた。これは絶対的な協定である。
- ② 血肉のものである王はこの世界において神の座に位置する。このため王には、律法によるのみならず、状況に応じた懲罰を与える能力がある。
- ③ 王を選び、任命する能力をその手に持たない者は、王をその王国から取り除くことに適さない。イスラエルにおける王の選びは民の手ではなく、神による。

この③の言説は明らかに異民族には当てはまらないとヴァイレルは考える。また彼は①の言説はイスラエルには当てはまらないと考える。なぜならアバルヴァネルが①で「民が王を即位させる」という表現を使っている、これは③の主張でイスラエルの民には「王を

即位させる」能力は無いと言うことと矛盾するからである。

ヴァイレルによれば、アバルヴァネルは異民族が征服によって王国を建てる場合でも、王たちは民に仕える義務をもつとも、さらに付け加えている（Weiler 1976: 81, cf. Netanyahu 1968: 178）。言い換えると民に仕えるという契約によってのみ、征服者の王としての統治権も認められる。ただし①の言説は単純に謀反の正統性を否認するものではない。すべての新たな征服、もしくは成功した謀反であれば、新しい契約と共に新しい王を立てることが出来るのである。問題となるのは謀反の成否であり、①の言説が禁じるのは失敗する謀反ということになる。そして占領によって確立された王国は、一旦、実質的支配を失えば、その正統性を主張出来なくなる。これに対しイスラエルの王の正統性は神に由来するのであり、たとえ異国の占領や謀反によって支配者の地位から斥けられても、王の正統性は残るのである（Weiler 1976: 82）。

これと似た考察が②にも該当する。アバルヴァネルは、望むままに罰する力をもつ者こそ、世界内で神と等しい地位をもつとする。②はユダヤ人と異邦人の両方に妥当するとも言える。つまりユダヤ人は王が神の油注ぎを受けているので、自分たちの王を敬うべきであり、油注ぎを受けたサウル王にダビデが危害を加えることを禁じられたのもこの理由からである。そして異邦人もまた自分たちの王を敬うべきであり、これは神が王を君主として選んでいる事実が、王の成功によって証明されるからである。しかし異邦人の間では、謀反が成功すれば、神がその追放された王を選んでいない徴となる。ヴァイレルによれば②はユダヤ人と異民族の両者に妥当するが、その根拠がそれぞれ異なるのである。

ヴァイレルは以上のことから異民族は王に謀反することが許されるとする。他方で支配者の王がユダヤ人であるなしに関わらずユダヤ人が謀反を行なうのは罪であり、許されない。これはアバルヴァネルにおける異民族とユダヤ人の大きな違いであり、ヴァイレルはアバルヴァネルのこの王制理解に、ユダヤ人の特殊性を見る。

政治性の問題とユダヤ神権政治

ヴァイレルによると、アバルヴァネルは人間が政治的になることは人間本性に反することであり、墮落を意味すると考えた。つまり都市や国を建設することは、人間の墮落であり、自然の中に生きることが人間の本来のあり方なのである (ibid., 76)。そして政治的組織の必要性は、人間がすでに神が与えたところの計画から逸れてしまったことを示す。そしてこの逸脱の原因は人間の罪にあった。人間の政治性の非本来性は、アバルヴァネルがユダヤ人に政治的消極性を説く論拠であるため重要である、とヴァイレルは指摘する。ちなみに政治性が人間本性に反するという主張はアリストテレス (『政治論』 1253a) やマイモニデス、また彼らの追隨者が主張することと大きく異なる (Weiler 1976: 76)。

ヴァイレルによれば、メシアの日々において神によってユダヤ人が贖われる状況が、ユダヤ人に唯一許された政治的状況であると考えた²⁰⁷。その贖いの日々において政治的組織、王、サンヘドリンは不必要となる。つまり強制をとまなう媒体なしに、すべての人が神の法に従うようになる状況を指すのである。ヴァイレルはネタニヤフの「神権政治こそが答えである (Theocracy is the Answer)」 (Netanyahu 1968: 189) という表現を引用して、アバルヴァネルの理解によると、人間の統治機構が本質的に正統性をもたず、神自らによる政治こそユダヤ人の求めるべき政治の姿であった、と主張する。「メシアの日々、イスラエルの贖いは最も高き [神] から [来るのであり]、言い換えるとイスラエルは勝利を予見しても、それには参加しない。「終末をせきたてること」²⁰⁸、[勝利に] 参加することを試

²⁰⁷ “המצב המדיני היחיד הכשר ליהודים הוא מצב היותם נגאלים בידי האלוהים בימות המשיח” (Weiler 1976: 76)。1989 年に出版されている英語版においては「アバルヴァネルはユダヤ人に唯一許された政治的願望 (aspiration) は、メシアの日々において、神によってユダヤ人が贖われること」となっている。Gelshon Weiler, *Jewish Theocracy* (Leiden • New York • København • Köln, E.J. Brill, 1988) p. 73.

²⁰⁸ 中世のタルムード注解者であるラッシーは、タルムードのケトゥボット (111a) における「終末を遅らせてはいけないこと」(שלא ירחקו את הקץ) を「終末をせきたてないように」(שלא

みることは、実に神に対する罪である」(Weiler 1976: 83)。

以上のユダヤ神権政治の思想からヴァイレルが引き出す、アバルヴァネルの現代ユダヤ人へのメッセージは、次のようなものになる。現存するユダヤ人国家＝イスラエルは人間の努力によってできたものであり、イスラエル建国の努力は異民族の王への度重なる反乱と法への違背によって成立する。当然この国家は世界に興る必要が全くなかったのであり、そして現在もなお存在しているならば、それは神の意志に反する絶え間ない謀反の上に成り立つ国家なのである (ibid., 84)。「現実には、アバルヴァネルの出現によって、ユダヤ思想から政治に対する合理的・地上的アプローチが根絶された」(ibid., 86)²⁰⁹。

第五節 ラヴィツキーのアバルヴァネル理解

アバルヴァネル理解の中心軸

ラヴィツキーのアバルヴァネル理解の中心は、アバルヴァネルの「融通性」(מתחזות)を強調する点である²¹⁰。この融通性を示すために、ラヴィツキーは以下のミシュナー・アボ

イダク(ידחק)と注解する。ヴァイレルは「終末をせきたてること」(לדחוק את הקץ)という表現を用いるのでラッシーの注解を受容したように思われる。しかしヴァイレルがこのラッシーのケトゥボット注解以外の文献に依拠する可能性もある。ケトゥボットとそのラッシーによる注解に関しては以下の文献を参照した。Rabbi Yisroel Simcha Schorr and Rabbi Chaim Malinowitz (General Editors), *Talmud Bavli: Tractate Kesubos Volime III* (New York, Mesorah Publications, 2003).

²⁰⁹ ちなみにこの引用が見られる第四節は、ヴァイレルの死後にアーロン・アミールによって編集され出版されたヴァイレル著作集では割愛された。

²¹⁰ 「融通性」(מתחזות)という表現はラヴィツキーによるもので、それによると、ラヴィツキーのアバルヴァネル理解に見られるような、贖いを待ちつつ融通性をもって現実社会で生きるあり方を、今日、多くの超正統派のリーダーたちの現代世俗ユダヤ国家に対する驚くべき適応力に見出すことができる。「彼らは、その国家建設に参加しておらず、その国家をそもそも律法に適ったものとしな。しかし彼らは、アバルヴァネルのように、その〔国家の〕危険性を小さくしようと、また(彼らの理解に従って)そこから最良のものを取り

ットの一節 (2:3) のアバルヴァネルによる注解 (『ナハラット・アボット』) を考察する。

「王国 (מלכות) の平安を祈りなさい。なぜならこれの恐れ (מוראה) なくしては、人は生きながら相食むことになるだろう」。ラヴィツキーは、アバルヴァネルがこの注解において「王国 (מלכות) という言葉を、統治機関と明は捉えず、むしろ土地 (ארץ)、社会 (חברה)、民族 (אומה) と理解したとする。これに従い、「王国への恐れ」(מוראה של מלכות) の意味は刑罰への「怖れ」(אימת עונש) ではなく、人々が社会の秩序に抱く自発的な「畏敬」(יראת הכבוד) を意味するようになるという。つまり、この連帯ある平穏な共同体は強制力によってではなく、正義の力によって平和を実現するのである (Ravitzky 2004: 19)。そしてラヴィツキーによれば、アバルヴァネルは、このような理想的共同体への言及に留まらず、さらに現実の人間と社会について悲観的側面を追記する必要を感じた。アバルヴァネルは、畏敬や平和を求める自発性の指摘のみで注解を締めくくらず、なかば唐突に、社会の平安のためには「打つ杖」(暴力的制裁) が必要であると強く主張するのである。つまり、彼自身は、理想的共同体への希求では不十分と考え、暴力的制裁をもって安定を保証することを求めた (ibid., 19)。

ラヴィツキーによれば、確かに政治権力は信仰や社会を危険に曝すが、またそれらを保護もするのである。そしてラヴィツキーは「法律的」(המשפטי) 畏れの感情を抱かせるような政治権力なしには信仰や社会は存続不可能なのであるとする。もしアバルヴァネルがミシュナーの提起する難題から逃れようするのであれば、ミシュナーの言葉を異民族のみに妥当するものだと注解することも彼には出来たはずである (ヴァイレルはアバルヴァネルの王制問題をこのように理解する)。つまり「王国の恐れ」の必要性を異国の支配にだけ限定することが出来たはずであった。しかし、意図的に、アバルヴァネルはこの道を選ばなかった。ミシュナーの言葉は異民族のみならず、イスラエルにおいても適用される、とラヴィツキーは指摘する (ibid., 20)。

出そうと試み、それ [イスラエル国家] との控えめな共同作業を実行する」(Ravitzky 2004: 19)。

アバルヴァネルの「妥協」のできる政治システム

ラヴィツキーによれば、アバルヴァネルはユートピアを求める思想家であったが、欠点があってもあえて「妥協」(פשרות) ができる政治システムに、他のどの著述者よりも、大きな関心を示した。すなわち、アバルヴァネルの志向した政治システムとは、政治における現実的な悪を完全に克服しないまでもなるべくそれを最小限にとどめようと心掛けるものであり、また政府の力を制限し、抑制し、歯止めをかけるが、その力を根こそぎにしないようなものである (ibid., 17)。

たとえば、モーセは舅であるエトロの助言に従って政治的・法的な支配構造を構築する際、権力を目的に応じて分散すること、またそれを議会の人々の手に譲渡することに努めたとされる (ibid., 17)。サムエルもイスラエルの民の要求に従って君主政体を確立することを強いられたが、王のもつ権力の危険性のゆえに、王制に対して強く反対し、可能な限り王の権力を削ごうと試みた。ラヴィツキーによると、アバルヴァネルは、第二神殿時代の賢者達も、さまざまな政治システム——立憲君主制 (イスラエルの王)、高貴な人々による寡頭政 (サンヘドリン) と地域的な民主政 (各地方において選出された裁判所) ——が混合した当時のユダヤの政治的状況と妥協し、和解することを余儀なくされたと考えた。事実、アバルヴァネルは皇帝の統治よりもローマにおける執政官の統治を好ましいと判断し、したがってポルトガル王国およびスペイン王国よりも当時のイタリア共和制のほうが賞賛に値すると思った (Ravitzky 2004: 17)。

政治性の問題とユダヤ神権政治

ラヴィツキーは、アバルヴァネルが政治的本性の問題をユダヤ民族だけでなく、人類一般の事柄として扱ったと考えており、ヴァイレルにおいてアバルヴァネルの問題点として強く意識されたユダヤ民族と他民族の区別の強調は、ラヴィツキーには見られない。人間

の政治性を罪とする点に着目しつつも (Ravitzky 1998: 72)、ラヴィツキーが強調するのは、アバルヴァネルが政治のもつ普遍的な危険性を悪と理解していたことである。

アバルヴァネルの理想とした「贖いの時代」を「人道的な脱政治時代」とラヴィツキーは呼ぶ。その特殊な社会的ユートピアは、王がイスラエルを治める以前の士師時代の指導精神への志向でもある (Ravitzky 1998: 76, cf. Ravitzky 2004: 18)。本質的には、アバルヴァネルのユートピア的支配は「人類の政治以前の時代への回帰だけではなく、物質文明以前の時代、鉄器・工業・道具文化以前の時代、牧歌的な、また自然なるままの時代への回帰」(Ravitzky 2004: 18) である。ラヴィツキーによれば、アバルヴァネルにおける贖いの時代は、未来のユートピア支配、および神権政治と同一の状況なのである。つまり来たるべき神の直接支配がアバルヴァネルの神権政治であり、アバルヴァネルの神権政治は祭司支配ではなく、支配の廃止によって表現されると理解する (Ravitzky 1998: 76)。

ヴァイレルは現代イスラエル国家の宗教的正統性を否定するが、そもそもラヴィツキーはこの問題に関心を寄せない。イスラエルという国家が興る必要があったのか否か、今日のイスラエル市民は神権政治の原則に違反しているのか否か、イスラエルの統治者を任命する権利は神に属すると明記されているではないか等々の問題は、ラヴィツキーにとって重要性を持たない (Ravitzky 2004: 18)。むしろ重要なのは、現実の国家の置かれた状況と向かい合った際に、アバルヴァネルや彼と類似した立場を取る者であれば、いかにユダヤ教の立場からいかに反応するのかということである。ラヴィツキーによれば、彼らは目の前の国家をハラハー国家にすること、メシア的神権政治へと変化させること、カリスマ的で宗教的な士師たちがそれを支配することを志向したのではない。むしろ志向されるべきは聖書の主人公たち、第二神殿時代の賢者達の英雄的な日々を模範として、悪を最小限にとどめる実践的方法を探究し、あらゆる歴史的現実に対して順応することである。ラヴィツキーは「贖いをひたすら待ち望む」という姿勢に基づいて、消極的に政治関与することもユダヤ神権政治に矛盾しないものとして認める。

第六節 結び

以上の論争の考察を通し、ユダヤ思想には、人間の支配に反対し神の直接支配のみを神権政治と捉える認識があり、この認識が現代イスラエルの宗教と政治の関係を考える際に一つの対立軸となる状況が明らかになった。ヴァイレルがアバルヴァネルから理解するところでは、真摯にユダヤ教信仰に従い、ユダヤ神権政治を信じるなら、ユダヤ人は政治から一切手を引いて、人間支配には関与してはならない²¹¹。つまり、ヴァイレルによると、ユダヤ教は政治と完全に断絶すべきなのである。これに対し、ラヴィツキーは、アバルヴァネルがユダヤ人の現実的な政治関与の可能性を排除せず、彼らが目の前の現実にユダヤ教的に対応し、妥協的であっても悪を最小限にとどめながら、贖いの時代の到来を待ち望むことを教示すると考える。つまりラヴィツキーによるとユダヤ神権政治を信じつつも、ユダヤ教から政治への条件付きの関与は可能なのである。ここで第一章における議論を振り返るならば、ハーヴィーによるブーバーの理解では、神の霊に導かれた人々による神権政治の可能性が指摘されており、宗教派ユダヤ人の政治関与を否定するヴァイレル（この否定はハルバートルにも共通する）とブーバーは衝突することになる。論文著者の理解では、ヴァイレルが神の霊による直接の神権政治の実現という理解を忌諱したため、ブーバーの『神の王権』に言及しなかったと思われる。神権政治の現実化という点において、ブーバーの視点はラヴィツキーとも衝突する。なぜなら、ラヴィツキーは神権政治を贖いの時代の到来と位置づけるからである。当然のことながら、この神権政治を軸とする論争を、宗教派（ブーバー、ハーヴィー、ハルバートル、ラヴィツキー）と世俗派（ヴァイレル）という二項対立の枠組みによって理解することはできない。神権政治論争においては、特

²¹¹ 「ユダヤ教徒」と「ユダヤ人」の差異問題については大塚和夫によって指摘されているが（市川裕・臼杵陽・大塚和夫・手島勲矢編『ユダヤ人と国民国家』岩波書店、2008年）。この問題は、特にヴァイレルの世俗主義に関わってくる。彼は、スピノザを基盤に、自身の世俗主義アイデンティティを形成するが、この問題に関しては次章で取り上げる。

に、神権政治の現実化という問題に関心を払う必要があり、この問題を基点に見るならば、ブーバーとハーヴィーは現実化を可能とし、ハルバートル、ヴァイレル、ラヴィツキーが現実化を不可能と判断ないし否定すると理解できる。

ヴァイレルとラヴィツキーは、それぞれ西洋哲学とユダヤ思想を専門とする研究者である。しかし、アバルヴァネルが現代イスラエル国家や現代ユダヤ人をいかに理解するかを問題にする場合、二人の主張は思想的なアバルヴァネル研究という観点よりも、むしろ両者の現代思想家としての観点からなされたと思われる。そして思想家としての二人のアバルヴァネル解釈は、彼らの神学・政治的な立場——急進的世俗主義と穏健派宗教シオニズム——と対応している。

どちらの解釈がアバルヴァネル解釈としてより正しいかは、本論の問題設定を逸脱する。アバルヴァネルのテキストのヴァイレルによる扱いは、ユダヤ思想を専門とするラヴィツキーのそれと比較するとき、洗練を欠く。しかしこの指摘によって、ヴァイレルの解釈を否定することは、筆者の意図するところでない。なぜならハーヴィーが言及するように、この種の指摘によってもヴァイレルの主題の重要性が減じることはないからである。この論争の究極的核心は、ヴァイレルとラヴィツキーがともに、ユダヤ神権政治の内容として、ハラハーの宗教的権威に立つ政治支配を考えない点である²¹²。

²¹² ちなみに、イスラエルには、ハラハーによる完全な支配を目指す「原理主義的」な宗教勢力も確実に存在する。

第五章 スピノザ理解²¹³

第一節 はじめに

バルーフ・デ・スピノザ（Baruch de Spinoza, 1632 – 1677）をユダヤ思想のひとつとして取り上げるべきか否かは、それ自体尽きない問いである。アムステルダムのポルトガル系シナゴグで破門宣告²¹⁴を下されたこの哲学者を、ユダヤ思想家として扱うことに関しては、ユダヤ法規を重んじる「正統派」ばかりか、世俗的な学術研究の世界においても異論が見られる²¹⁵。スピノザはあくまで西洋哲学の脈絡においてのみ理解しうる思想家との主張は根強い²¹⁶。その一方で、歴史的・思想的文脈において、スピノザのテキストがユダヤ思想上にいかなる位置を占めているかを巡る議論も絶えない。この思想史的関心から発する問いは、スピノザがユダヤ人であるのか否かではなく、スピノザのテキストがどのような文脈に現れ、その文脈においていかなる位置を占めているかということであり、またその際スピノザのテキストから、いかなる論題を議論の俎上に乗せるかなのである。

こうした問いに対して、本章では、ふたたびゲルシオン・ヴァイレレルならびにアヴィエゼル・ラヴィツキーを取り上げ、彼らのスピノザ受容の在り様を明らかにし、現代ユダヤ

²¹³ 本章は、以下の拙稿を元に作成した。平岡光太郎「現代ユダヤ思想におけるスピノザ受容—神権政治と普遍的信仰—」『ユダヤ・イスラエル研究』第26号、2013年、40~51頁。

²¹⁴ ヨベルは破門がアムステルダム・ユダヤ人共同体においてかなり一般的な制裁であったことを指摘し、異端行為や冒流行為以外にも、話し声が大きすぎるとか、シナゴグの中に武器を持ち込んだとか、人を中傷する文書をばらまいたなどといった、比較的軽微な違反行為に対しても破門が適応していたと説明する。Y. ヨベル（小岸昭・E.ヨリッセン・細見和之訳）『スピノザ 異端の系譜』人文書院、1998年、26~27頁。

²¹⁵ ヘブライ大学のヨセフ・ダンがユダヤ思想史入門の授業でスピノザを扱わない理由として、「ユダヤ民族の一員として、自民族の過去、現在、未来を論じたものを、『ユダヤ思想』と考えるので、スピノザはこのコースでは扱わない」というような発言をした。手島勲矢「ユダヤ学の範囲」『月刊みるとす』、1997年4月22号、14~15頁。

²¹⁶ スピノザの影響の大きさを考慮すれば、彼を西洋哲学史の枠組みで扱うのはきわめて適切な方法である。ユリウス・グットマンはスピノザの哲学体系がユダヤ思想史ではなく、ヨーロッパ思想の展開に位置を占めていることを主張する。ユリウス・グットマン（合田正人訳）『ユダヤ哲学』みすず書房、2000年、265頁。

思想におけるスピノザの位置を確認することを目的とする。前章の末尾で、「ユダヤ教徒」と「ユダヤ人」の差異問題について参照した際に、この問題が、特にヴァイレルの世俗主義に関わってくることを指摘した。ヴァイレルが、スピノザを基盤にして、自身の世俗主義アイデンティティを形成しようとしているため、彼がスピノザをどのように理解し、自身の思想に吸収したのかを確認することは、本論において特に重要な考察のひとつである。

さて現代イスラエルを代表する思想家二人の間で交わされた「ユダヤ神権政治論争」において、とりわけ議論の俎上に載せられたのは、スピノザの神権政治をめぐる理解と普遍的信仰の理解であった²¹⁷。スピノザは、その主著のひとつ『神学・政治論』(*Tractatus Theologico-Politicus*)において、「神権政治」(theocratia)と「普遍的信仰」(fides universalis)といふキーワードを軸にして、宗教と政治の関係を論じた。彼の主張は、メンデルスゾーンらの近代ユダヤ哲学を経由し、シオニズムの思想に流れ込み、イスラエル建国を経て、今日もなおその命脈を保っている²¹⁸。そして破門後、いかなる宗教コミュニティにも属さなかったスピノザの生き方は、近代以降のユダヤ世俗主義の堅固な基盤となっている²¹⁹。近年のイスラエルでは、ユダヤ法規を重んじる人びとが台頭し、多数の宗教政党を通して政治との関わりを深めている。またエルサレムの神殿再建による神の支配の現実化を唱える

²¹⁷ 上野は、スピノザの普遍的信仰の教義に関する研究状況を明らかにした上で、新しい理解を提示する。それによると、スピノザは正統教義をめぐる不毛な神学論争を自滅的に無効化させるために、普遍的信仰の教義を主張した。上野修『デカルト、ホッブズ、スピノザ 哲学する十七世紀』講談社、2011年、97頁。

²¹⁸ ゼエブ・ハーヴィーはマルティン・ブーバーに関する論文で、神権政治の思想が、アバルヴァネル、ホッブズ、モーゼス・メンデルスゾーンらに見られることに言及している。

זאב הרוי "אנארכיזם ותיאוקרטיה במשנתו של ובובר, פילוסופיה ישראלית (עורכים: משה חלמיש ואסא כשר), Warren Zev Harvey, 'Anarchism and Theocracy in Buber', Asa Kasher and Moshe Halamish (Editors), *Israeli Philosophy* (Tel-Aviv, Papyrus – Publishing house Tel-Aviv University, 1983) p. 16.

²¹⁹ スピノザをユダヤ世俗主義の思想系譜に位置づける理解は、最近ではデイヴィッド・ビアレによっても踏襲される。David Biale, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought* (Princeton, Princeton University Press, 2011).

グループも存在する²²⁰。以下に扱う神権政治と普遍的信仰に関する議論は、こうした宗教・政治関係の文脈に位置づけることができる。

次節以降においては、ヴァイレルとラヴィツキーの論争に関連するスピノザの『神学・政治論』のテキストを取り上げて紹介したのち、二人がこれをどのように理解したのかを提示する。この両者の理解の比較により、スピノザを軸にして両者が対照的な位置を占めることを示し、また「神権政治」や「普遍的信仰」といった古典的概念が、現代イスラエル国家の問題にどのように関係しているのかを明らかにしたい。

はじめにヴァイレルの神権政治理解の要所に置かれた、ユダヤ人国家再建の可能性をめぐるスピノザの議論を取り上げる。

第二節 国家再建の可能性

『神学・政治論』の第3章の後半には、ユダヤ人による国家再建を念頭に置いた以下の一節がある²²¹。

²²⁰ モティ・インバリは「神権政治」(תיאוקרטיה) 概念を用いて、神殿再建を目指す宗教グループを研究した。Motti Inbari, *Jewish Fundamentalism and the Temple Mountain* (Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2008).

²²¹ ユダヤ人の国家再建に関するスピノザのこの発言は、近現代のユダヤ人によりしばしば言及されてきた。ドイツにおける社会主義の先蹤のひとり、モーゼス・ヘス(1812-1875)はこの点に触れ、「スピノザもまだユダヤ教を民族性として捉えており、ユダヤ人の国の再興は全くユダヤ民族の勇気しだいである、と述べている。(スピノザの神学論第三章の終わりを参照。)」(モーゼス・ヘス(野村真理・篠原敏昭訳)「ローマとエルサレム——最後の民族問題」『ヘーゲル左派論叢 ユダヤ人問題』お茶の水書房、1986年、167頁)。ゼエブ・レヴィは、モーゼス・ヘスがスピノザを「ユダヤ精神の新たな表明」として見なす傾向を指摘する。Ze'ev Levy, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, (New York, Peter Lang Publishing 1989) p. 74.)。このようにレオ・シュトラウスがスピノザに政治的シオニズムの創設者に値する名誉ある役割を認めたことを、ステイブン・スミスは指摘する。Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*, (New Haven and London, Yale University, 2003) p. 194.)。ユダヤ人の国家再建の可能性をめぐる『神学・政治論』3章の議論は、「ユダヤ」というアイデンティティを自覚する人々が存続する限り——特にこのアイデンティティによる国家を

否彼らの宗教の原理が彼らの心情を軟化せしめない限り、余は直ちにこう信じてもいい位である、彼らはいつか機会さえあれば、——人事は極めて変わり易いものであるから、——彼らの国家〔“imperium”〕²²²を再び建てるであろうし、又神は再び彼らを選ぶであろう、と。(『神学・政治論』上 146 頁)

この国家再建の箇所を重要視するヴァイレルの見解を確認したい。ヴァイレルがスピノザに言及する際に重要な前提となっていることは、スピノザの神権政治の主張を現代のユダヤ人にも向けられたものと捉える点である。カール・ゲープハルト (Carl Gebhardt, 1881-1934)²²³らの古典的な理解によれば、『神学・政治論』の主張の多くは、その時代のオランダの政治的文脈を背景にして理解すべきであり、特にスピノザの盟友ヤン・デ・ウィット (Jan de Witt, 1625-1672)²²⁴らの自由主義的政策をカルヴァン派保守勢力の批判から擁護することを目的としていたことを留意する必要がある。これに対しヴァイレルは、それが「特にスピノザの世代の人々に向けられたわけではない」というレオ・シュトラウ

彼らが保持する場合——、今後も考察が重ねられるテキストと思われる。換言すれば、3 章へのこうした注目は、もはやスピノザ自身の意図とは無関係に、テキストそのものの神学・政治的な訴求力から、起こるべくして起こるように思われる。

²²² スピノザの原典における表現については Akkerman の編集した以下の校訂本で確認した。Spinoza, Fokke Akkerman (Editor), *Oeuvres III Tractatus Theologico-Politicus*, (Paris, Presses Universitaires de France, 2012) p. 178. 以下同様とする。

²²³ 『神学・政治論』をはじめスピノザの全著作の独訳付校訂本文を刊行した、19 世紀の近代哲学史家。

²²⁴ オランダの共和派の政治家で、学問にも深い理解を示し、自身も数学の研究をした。スピノザが自身の論文を出版する際にも庇護を与えた。1672 年のフランスのオランダ侵攻を許したことに憤激した民衆に虐殺された。この際めずらしく激情に駆られたスピノザは殺害現場に「極悪の野蛮人」と書いた紙を貼り付けようとしたが、その身を案じた家主に妨げられた。この事件に関してはライブニッツも、1676 年にスピノザをハーグに訪問したとき、本人から聞いている (工藤喜作『スピノザ』清水書院、1970 年、21～22、71～72、81～83 頁)。

ス (Leo Strauss, 1899-1973) の見解を引き合いに出して²²⁵、自身の思想を神学に従属させない勇気を備えた哲学者にスピノザは訴えた、というシュトラウスの理解を支持する。これによって『神学・政治論』の時代的・地域的な制約を問題としない立場を取る。そしてヴァイレルは『神学・政治論』の第3～第5章が、破門の際にアムステルダムの共同体に提出したとされる『弁明書』からの再録であり、本来ユダヤ的な素材であるとして、自説の妥当性の傍証とする。

ヴァイレルは第3章のこの文章をめぐる、ユダヤ国家の存否に関わる以下のような主張を開陳する。

私の考えによれば、今日、この論点に見いだされる何らかの主張を、デ・ウィットのキリスト教的政策や哲学の未来に関係するもののように解釈することは、全くもってむなしい。上述のとおり、実に私は以下のように考える。つまり我々こそ、スピノザのこの章を文字通りの意味において理解できる第一世代なのである。彼〔スピノザ〕が〔政治と宗教という〕二つの競り合う権威が共存するという考えの本質に内在する破壊的な意図について語るとき、彼〔スピノザ〕が何を意図したかを理解することは、ユダヤ国家 (מדינה יהודית) が立ち上がるまで、困難だった。それら〔古代〕のユダヤ人が政治の最も基礎的な原則のうち非常にわずかしか理解しなかったために、この〔古代の〕ユダヤ国家が滅びたことを、スピノザは明らかに暗示している。前の章〔アバルヴァネルに関する章〕の最後で引用した節において、彼ら〔ユダヤ人〕の脳の軟化 (רינוך מוחותיהם) について彼が語るとき、彼ら〔ユダヤ人〕が戻ってきて王国を創設できるようになる前に、そして神が再び彼らを選べるようになる前に、まず過去に彼らが欠いた理解を身につけねばならない、と彼〔スピノザ〕が言わんと意図してい

²²⁵ Leo Strauss, "How to Study Spinoza's 'Theological-Political Treatise,'" *Persecution and the Art of Writing*, (New York, Free Press 1952), p. 168.

ることは明らかである。(Weiler 1976: 89)

この引用の中で、ヴァイレルが語る「脳の軟化」の「脳」はスピノザのラテン語原文において、*animus* の複数・対格である *animos* である（畠中訳は原文どおり「心情を軟化」）²²⁶。「脳の軟化」は直訳ではなく、ヴァイレルの意図的な言い換えがうかがわれる。通常ヴァイレルの引く Wirszubski のヘブライ語訳では、この箇所は原文どおり “אלמלא ריככו יסודות אמנותם את נפשותיהם” とある²²⁷。Wirszubski の “נפשותיהם” という訳語を、ヴァイレルが「脳 (מוחותיהם)」に置き換えたのである。

要するに、ヴァイレルの置き換えは現代イスラエルの存在を背景にした意図的なものであると言える。つまりヴァイレルが著述した 1976 年にはイスラエル国家がすでに存在していたのであって、宗教による心情の軟化が起こらないという条件の下での国家再建に言及するスピノザの記述は、イスラエル国家に住むユダヤ人の状況には適用できないのである。ヴァイレルは「脳の軟化」というテキスト操作によって、『神学・政治論』第 3 章を現代に「適応」させ、国家の存在する現代においても、ユダヤ人が宗教心のゆえに手放した理解を堅持する必要性を、スピノザを通じて訴えるように思われる。

またヴァイレルは、『神学・政治論』第 3 章のユダヤ人の国家再建の可能性を扱った箇所について、次のように表現する。

彼〔スピノザ〕の時代を支配した諸条件に触れ、目に明らかな悲哀をもって彼は以下のように述べた。「ヘブライ民族はその飾りとし誇りとする所以のものを悉く失ったのだ」〔『神学・政治論』上 251 頁〕。それにも関わらず〔スピノ

²²⁶ Spinoza, Fokke Akkerman (Editor), *Oeuvres III Tractatus Theologico-Politicus*, p. 178.

²²⁷ גרשון ווילר, תיאוקרטיה יהודית, עם עובד, תל-אביב תשל"ז. (Gershon Weiler, *Jewish Theocracy* (Tel Aviv, Am Obed, 1976)).p. 43.

ザは] 以下のようにも言えた。つまり、時宜を得て、彼らの宗教が彼らの脳を軟化させないという条件の下では、その民族には当然のこと ‘אָדאָר’ (“absolute crederem”) 政治的希望がある (Weiler 1976: 105)。

ヴァイレルはここであえて “absolute crederem” というラテン語を引くことで²²⁸、この前段でスピノザがその同胞に悲哀の内に語ったことばと明暗を対照し、後段の政治的希望を強調するように思われる。ちなみに、ヴァイレルはここでも、あたかもそれがスピノザの表現のままであるように「脳の軟化」という表現を用いる。

以上のヴァイレルによる『神学・政治論』第 3 章の理解は、じつは本章後半で取りあげる彼の第 17 章の理解とあわせて検討する必要がある²²⁹。それは第 17 章でスピノザが唱えた神権政治が現実に不可能と見做される場面で、現代のユダヤ人に呼び掛ける代替案となるのである。

次にラヴィツキーの『神学・政治論』3 章に関する見解を見ていく。ラヴィツキーは『ユダヤ思想における宗教と国家』の中で、スピノザの国家再建の可能性の主張についてまったく言及しない。その理由は、以下のラヴィツキーの言葉の中にあると思われる。

ここ[スピノザに見られるマイモニデスの影響に関するラヴィツキーの論述]

²²⁸ ‘absolute’ は副詞で、‘crederem’ は動詞 ‘credo’ の接続法・能動相・未完了過去・一人称単数である。訳としては「まったく私は信じようではないか」などの訳が適切かと思われる。ヴァイレルが使用した Wirszubki のヘブライ語訳においては “הייתי מאמין בהחלט” とあり、‘אָדאָר’ という表現は見当たらない。

²²⁹ ヨベルは、3 章と 17 章にスピノザの決定的な社会的分析があると以下のように考えている。「ユダヤ教がその歴史上の合理的要素を失ったのは、スピノザによれば、ユダヤの宗教の政治的性質がもはや離散地におけるユダヤ人たちの非政治的なあり方に対応しなくなったからである。ユダヤ的政体なくしてはユダヤ教は余計なものとなる。この見解を確証するために、スピノザは社会史的な分析に向かい、古代ユダヤ教の本質が神権政治にあったこと、すなわち、神の法が同時に市民にとって至上の権威でもある政治体制にあったことを示さなければならない。『神学・政治論』の第三章と第一七章の決定的な何節かはこの分析にあてられている。」 Y. ヨベル、『スピノザ 異端の系譜』、245 頁。

で語られた以上に、スピノザが自身の教説を〔ユダヤ教との〕濃厚な関係から発展させたと述べる必要はない。ここでは、ユダヤ政治思想の類型論という観点を超えて彼の言葉〔を論じること〕は私に求められていない」(Ravitzky 1998: 115)。

つまり、ラヴィツキーはスピノザについての考察を、「ユダヤ政治思想の類型論の観点」というテーマに絞ったのである。ここで実際に必要ないと見なされる議論は、スピノザの教説に見られるユダヤ教の影響であるが、ラヴィツキーの主要な目的が類型論にあったことからすれば、第3章の記述も同様の扱いを受けると思われる。『ユダヤ思想における宗教と国家』は、ラヴィツキーの論文の後にスピノザの原典を転載する形式を取り、『神学・政治論』からは緒言、第13章、第14章、第17章、第19章の全体が引かれている²³⁰。ちなみに、『ユダヤ思想における宗教と国家』の中で、中世ユダヤ教の思想家としてはマイモニデス、ニスィム・ギロンディ、イツハク・アバルヴァネル、ヨセフ・ハユンに、それぞれ独立した章が与えられているが²³¹、スピノザについては「国家奉仕における宗教」というタイトルで、補遺として扱われている。

しかしラヴィツキーは『明かされた終末とユダヤ人の国家 イスラエルにおけるメシアニズム、シオニズムと宗教的急進主義』においては、『神学・政治論』第3章の理解に関わる以下のような主張をしている。

スピノザはイスラエル史を、スピノザ以前のように神学的で形而上学的な概念によってではなく、あらゆる民族のように、ただ歴史的で社会学的な概念に

²³⁰ ラヴィツキーも、Wirszubski の 1961 年の版を引用する。ちなみに、Wirszubski の訳は、1983 年に第 2 版が刊行され、2003 年には第 2 版の重刷が出ている。

²³¹ ヴァイレルは、『ユダヤ神権政治』の中で、ヨセフ・ベン・マティティヤウ、フィロン、マイモニデス、アバルヴァネル、スピノザにそれぞれ章を当てている。

よって吟味するように求めた。そして研究者たちがすでに指摘しているように、彼〔スピノザ〕の言葉から引き出される結論は、ユダヤ人が二つの道の間で、運命的な二者択一を迫られるというものである。一つ目の道は、彼らがそこ〔宗教〕から義務付けられる特性に従って、その宗教に密着し続けることによって、未来において民族的・政治的な復興へと至る見込みを自ら失うことである²³²。二つ目の道は、その古代の信仰と習慣を放棄することによって、その民に属する人々がありうべき〔政治的〕復興に必要な、精神の望ましい力を新たに獲得することである。いずれにしろ、スピノザによれば、仮説として認定される未来のユダヤ王国の建設は、ユダヤ民族の事前の世俗化を必須要件とするのである (Ravitzky 1993 : 26)。

この引用箇所におけるラヴィツキーの主張の特徴は、ユダヤ人国家再建の可能性に関するスピノザのことは「選択」、つまり二者択一の中の一つの道筋と捉える点である。ちなみにスピノザは国家再建の可能性を指摘するに留まり、そこでは明示的にユダヤ人に二者択一を迫る議論は見られない。ここでのラヴィツキーの解釈の祖型として留意しておいてよいのは、彼が参照に示した、ユダヤ人の国家再建を論じるスピノザに対するヘルマン・コーヘンの批判である²³³。「デモーニッシュなアイロニー」(אירוניה דמונית)²³⁴ (Ravitzky 1993: 313) というスピノザの主張に対するコーヘンの表現は、スピノザのことは真に受けることへの冷笑的な警告であり、ヴァイレルには見られないスピノザへの敵対性をうかがわせ

²³² ラヴィツキーの著書では以下のような表現となっている。“ על תכונות , להוסיף ולדבוק בדתם, ולאבד בכך מאליו את הסיכוי להגיע בעתיד לתקומה לאומית-מדינית ” .

²³³ ラヴィツキーはさらに、スピノザの国家再建の記述に関して言及した研究者の著作を参照する。 Eliezer Schweid, *Judaism and the Solitary Jew*, (Tel Aviv, Am Oved Publishers, 1974) p. 136. יוסף קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה, ירושלים 1955, עמ' 295; ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים, תשל"ב, עמ' 252-253.

²³⁴ 原文は、'dämonische Ironie'。Herman Cohen, "Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Chritentum", *Jüdische Schriften*, III, (Berlin, 1924) p. 333.

る。

以上のスピノザに対するヴァイレルとラヴィツキーのそれぞれの基本的な姿勢を踏まえつつ、次節においては、スピノザの「神権政治」(theocrata)に関する議論を取り上げる。

第三節 神権政治

スピノザは、その『神学・政治論』第 17 章において、彼の神権政治の理解を提示する²³⁵。17 世紀のネーデルラントにおいて、カルヴァン派の主流は大きな政治的影響力を持ち、国家体制を宗教と政治の連続性を強調する神権政治へと転換することを望んだ。スピノザの神権政治に関する主張は、歴史的にはこのような背景の中でなされたものである。スピノザは、この第 17 章において、ヘブライ語聖書に記述されるモーセの時代の神権政治を宗教と政治の未分化として以下のように提示する。

故にこの国家に於いては国法と宗教——それは、既に示したように、神への服従の中にのみ存する——とは一にして同一のものであった。換言すれば、宗教の諸条項は教義ではなくて法ないし命令であったし、敬虔は正義、不敬虔は不正義ないし罪とされたのである。宗教から離れた者は国民たることを止めたのであり、彼は単にそれのみに依って敵と見做された。又宗教のために死んだ者は祖国のために死んだ者と考えられた。これを要するに、国法と宗教との間には何らの区別がなかったのである。そしてこの故にこの国家は神政国家

²³⁵ 本論では、現代ユダヤ思想の文脈においてスピノザの神権政治がいかに受容されたかという点に焦点を置き、スピノザの神権政治の主張そのものを中心的な課題としない。スピノザの神権政治の主張について、Lewis Samuel Feuer は、すぐれてカルヴァン派の政治思想に対する応答と考える。Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, (Boston, Beacon Press 1966) pp. 120 – 123.

(Theocrazia)²³⁶と呼ばれ得た。この国家の国民は神から啓示された以外の如何なる法にも拘束されなかったからである。しかしこれらすべては事実の上よりもむしろ思想の上に立っていた。何故なら、ヘブライ人たちは、実際に於いては、以下に述べることから明らかなように、統治権の権利を無制限に自己に保留していたのであるから (『神学・政治論』下 200 頁)。

ヴァイレルはスピノザの神権政治の定義に二段階の構成があることを指摘する。第一の段階として、スピノザが「モーセの法」(חוקתו של משה) を「神権政治」(תיאוקרטיה) と呼んでいることを指摘したうえで、ヴァイレルはスピノザがホッブズの理論を援用して国家の起源について以下のように主張したとする。「ヘブライ人たちは荒野における自然状態において、神と契約を結び、その契約によって彼〔神〕に彼らのあらゆる自然権を譲渡した。このようにして市民的権威(המרות האזרחית)と宗教的権威は融合し、このことは市民的義務と宗教的義務においてもそうなのである」(Weiler 1976: 95)。ヴァイレルが考えるスピノザによる神権政治の第一の定義は、市民的領域と宗教的領域の区別がない国家である。しかしヴァイレルによるスピノザ理解では、その神権政治はまだ支配の形態ではなかった。というのも神との契約は制度的な観点からはまだ形を有しているわけではなく、それは目に見える実体をもたず、統治の範疇には入っていなかったからである。

ヴァイレルによると、スピノザによる神権政治の定義の第二段階は、モーセ以後の時代についてのものである。そこではモーセは自分の後に後継者を置かず、その権威を分割している。ヴァイレルの理解によれば、国家にあった二つの権力が衝突して競り合ったためにこの国家は没落し、最後に崩壊したとスピノザは考えた。そして、このような権威の分割を内包する法は、スピノザの目には明らかに粗悪な法であった、とヴァイレルは主張す

²³⁶ 「神権政治」“theocrazia” という名詞は『神学・政治論』では 17 章においてのみ、3 度ほど使われる。畠中は“theocrazia”を「神政政治」と訳す。論文執筆者が「神権政治」と訳す理由については、本論文第一章の参照 68 にて説明した。

る。スピノザの分析に従えば、この国家が崩壊したのは世俗的な支配者たちが宗教権力に対する彼らの優位性を唱えたからではなく、むしろその逆に宗教的な支配者たちが世俗権力に優位性を唱えたからであった。そしてヴァイレルは、このような神権政治は今日不可能なだけでなく、それはまた望ましくもないとして、現代に対して深い意味をもつ洞察と判断する『神学・政治論』第18章冒頭部の次の一節に留意を促す。

こうした国家形式〔神権政治〕は恐らく、外界と交渉なしに自分たちだけで暮らし・自分たちを自己の限界内に閉じ込め・他の世界から孤立しようと欲している人々にとってだけ役立つのであって、他の民族と交渉を持たねばならぬ人々にとっては役立つ得ないからである。故にこうした国家形式はごく少数の人々にとってのみ用いられ得る（『神学・政治論』下233-234頁）。

スピノザの神権政治を二つの段階で捉え、また外界との接触を拒否する人々のみに適するという神権政治の望ましからざる側面を指摘する点で、ヴァイレルはスピノザの主張に適うと思われる。しかし第18章冒頭からの上記引用の直後に続くスピノザの以下の主張を、ヴァイレルはおそらく意図的に見落としている。ここでスピノザは、神権政治に何らかの肯定的な側面を示唆していると思われるからである²³⁷。

尤もそれは、すべての点に於いては模倣されないとしても、尚極めて注目し得る事柄、或いは恐らく模倣して然るべき事柄を沢山含んでいる。しかし、先にも言ったように、国家について本格的に論ずることは余の意図するところ

²³⁷ 柴田寿子は、スピノザの神権政治を民主政と同時に存在しうるものと捉える。柴田によれば、「スピノザの民主政論は、たんに神権政治の批判を展開したものではなく、むしろ神権政治体制をとる共同体が、民主政に接近しうる可能性を具体的な政治社会論として指示しているとも読むことができる」（柴田寿子『リベラル・デモクラシーと神権政治 スピノザからレオ・シュトラウスまで』東京大学出版会、2009年、83頁）。

でないから、そうしたことに關する大方のことは割愛して、ただ余の目的に關
係することだけを注意するに止めよう（『神学・政治論』下 234 頁）。

ラヴィツキーによると、スピノザによる古代の聖書的神權政治の在り様は次のようなものになる。エジプトを出たヘブライの民は、自身の理性ないしその本能的な衝動に従って生きる自然の權利を放棄し、また個人的な自由を、神的主權者であるひとりの者の手に譲渡した。そして、この行為は伝説、つまり、裁き、命令し、選ばれた民を上から治める人格的な神という偽りのイメージに基づいている。「しかし、このことは、この奴隷の民が、外的權威の基礎の上に、またその權威へ無条件に服従するという原則の上に、そのポリテイア（הפוליטיאה）〔政体〕²³⁸を創設した、という現実を見事に映している」（Ravitzky 1998：112）。そして、政治的な力は実際にはモーセとその後継者たちの手に譲渡され、彼らが神と民の間を取り持ち、その〔神の〕言葉を地上において代表し、民の眞の統治者となった。スピノザは以上のようにモーセの教えを政治的な法に還元し、古代のヘブライ人たちの国家の法とした。従って、その王国の崩壊は、政治・宗教的な法の失効をも意味する²³⁹。ラヴィツキーによれば、スピノザはこれを神学的ではなく、歴史的で政治的な理由に基づいて主張しており、ある意味でそこには、「旧約」聖書と古代の律法から効力を没収するとい

²³⁸ ラヴィツキーはここで外来語の“הפוליטיאה”という単語を使用している。“הפוליטיאה”に当たると思われる *politia* は『神学・政治論』の本文中に見られない。『神学・政治論』原注 XVI に“*politiae Judaicae*”という表現はあるが、この注は仏文で一部の古写本にしか見られず、桜井直文によればスピノザ本人に由来するかは不明である（桜井直文『神学・政治論』のスピノザ原注『スピノザーナ』5、スピノザ協会、2004年、103、107頁）。ラヴィツキーがスピノザの引用先を提示してないことから、“הפוליטיאה”はラヴィツキーが付した表現と思われる。

²³⁹ このような見解は『神学・政治論』の緒言や19章などにも見られる。「神からモーゼに啓示された律法は単にヘブライ国だけの法規であり、従ってヘブライ人以外の何人もこれを受け入れる義務がなかったこと、否、ヘブライ人さえも単に彼らの国家を継続している間だけこれに拘束されるのであることを〔スピノザは〕知った。」（『神学・政治論』上 50-51頁）。「最後に、同じ理由からして、ヘブライの国家が滅亡すると同時に啓示宗教は法の効力を失ったのである」（『神学・政治論』下 253頁）。

うキリスト教の古来の主張の、世俗版を見いだすことができる。

こうしたラヴィツキーの理解では、民の権利の譲渡は、人格的な神という偽りのイメージに基づくが、人格神を虚偽とする明示的な主張は『神学・政治論』第17章の神権政治に関する議論には見られない。ラヴィツキーは神に人格を認めない『エティカ』の神観からの類推に基づいて²⁴⁰、この第17章の箇所を説明している。ラヴィツキーは、王国の崩壊をもって政治・宗教的な法も失効する、というスピノザの主張を提示するだけで、ヴァイレルが問題とした今日における神権政治の含意とその不可能性という問いには立ち入らない。

以上の二節では、ヴァイレルとラヴィツキーがどのように神権政治をめぐるスピノザの議論を受容しているかを瞥見した。

ヴァイレルは『神学・政治論』の第17章と第18章の理解から、宗教的権力と世俗的権力の拮抗をもたらす「神権政治」は現代において不可能とする。また非宗教的なユダヤ人国家再建の可能性をみとめた『神学・政治論』の第3章の後半の一節をもって、モーゼス・ヘスやダヴィド・ベングリオンらの主張と同様に、ユダヤ思想とイスラエル社会の議論でスピノザの主張が正統性を持つと考えているようである。さらにこの一節を自身も含めたイスラエルに住む人々への重大な呼びかけと捉え、政治的な刷新を求める。いずれも世俗政治と宗教勢力の関係をめぐる現代イスラエルの争点を背景に窺わせる『神学・政治論』

²⁴⁰ 『神学・政治論』もしばしば、人格神の意志というイメージを聖書の語り手が用いることに読者の注意を向ける。たとえば6章では次のように述べる。「実際もし聖書がある国家の滅亡を政治史家が述べるように述べたとしたら、それは民衆を少しも感動させなかったであろう。これに反して一切を詩的に描き、一切を神に帰する——聖書が通常やっているように——場合は、民衆を最も強く動かすのである。だから聖書に、土地が人々の罪の故に稔らないとか、盲目者が信仰の故に癒されたとか語られてあっても、それは神が人間の罪の故に怒るとか、悲しむとか、その約束した或いは施した慈悲を悔いるとか、又は神がある合図を見て約束したことを思い出すとか、その他そうした多くの事柄（それらの事柄は詩的に表現されているのか、あるいは作者の見解ないし先入見に従って述べられているのである）が語られている場合以上の大きな意味を認むべきではないのである」（『神学・政治論』上50-51頁）

解釈である。

一方ラヴィツキーのスピノザ受容には、形式上の拒否の姿勢が窺われ、ヴァイレルのそれに比べると消極的である。ラヴィツキーは国家再建をめぐる『神学・政治論』第 3 章の著名な一節を、ヘルマン・コーヘンの「デモーニッシュなアイロニー」という表現を支持する方向で受け取り、神権政治をめぐる第 17 章の議論を、キリスト教的偏見の亜流であると総括するのである。またスピノザの政治モデルの類型そのものも補遺として扱うに留まる。

以上の議論で、ヴァイレルとラヴィツキーが、スピノザの神権政治論に現代のユダヤ国家での有効性を認めない点は明らかになった。次節においては、神権政治の代替案として民主制が取り上げられる際に、民主制を可能にするものとしての普遍的信仰が問題となるで、これを見ていく。

第四節 普遍的信仰

スピノザは、『神学・政治論』の 14 章において、その普遍的信仰という概念を説明する。この章はまず、聖書の記述の目的が神への服従を教えることにあることを述べる。そして、この神への服従如何に関わる唯一の規範は隣人愛を具体的に実践することにあるとされる。さらに、信仰者とは正義と愛を重んずる者であり、同じ信仰の教えを擁護しないという理由で迫害を行う者が非キリスト教徒であると定義づける。スピノザの理解によれば、このような隣人愛の実践による聖書の信仰が普遍的信仰なのである。以上のような議論の後に、普遍的信仰における神への服従の絶対的前提となるような教義があるとして、神の存在やその唯一性などに関する 7 つの諸教義を列挙する。

ヴァイレルは、スピノザにとっての理想的な政体を「理性的国家」(מדינה רציונלית)、「理性的民主国家」(מדינה תבונית-דמוקרטית) (Weiler 1976 : 104) などと言い換えて、表現した。理性を民主制の基礎とするヴァイレルの理解は、民主制を論じる『神学・政治論』16 章の一

文に即したものである。「民主政治の目的は、前にも示したように不条理な欲望を排除し、又人々が和合と平和の中に生活する為に出来るだけ人々を理性の限界内に制御すること以外にないのである」(『神学・政治論』下 175 頁)。

ヴァイレルは、理性的民主国家が理性のみで成立するものではないという見解に関して、シュロモー・ピネス (Shlomo Pines, 1908 – 1990) ²⁴¹に依拠しつつ、以下のように説明する。

もしあらゆる人々が哲学者であったなら、理性は〔民主国家を成立させるのに〕十分であったろう。〔しかし実際には〕彼ら全員が哲学者ではなかったため、彼らを服従へ向かわせる何らかの信仰を彼らは必要とした。これこそがスピノザの普遍的宗教²⁴²が果たした役割である (Weiler 1976: 104)。

さらにヴァイレルは、普遍的宗教が民主国家を成り立たせる土台の役目を果たすとして、ピネスの解釈を紹介する。それによるとスピノザは、理性の法が成り立つために、宗教的衝動により人びとを服従へと駆り立てる必要にかられ、キリスト教に対して敬虔な言葉を用いなければならなかったのである。民主主義のためにキリスト教を利用しようとして、スピノザがイエスについて主張したことが論駁されるならば、マイモニデスがモーセについて主張したことも同様に論駁されうる。普遍的宗教は哲学者たちによって発明されるが、その普遍宗教に認可を与えるのは、人々の魂をすでに支配する何らかの宗教である。ヴァイレルによると、スピノザは人々をイエスの人間性により感化し、イエスを哲学者とし、理性的民主国家の基礎的権威とする必要があると考えた。

²⁴¹ Shlomo Pines, “Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus*, Maimonides and Kant”, *Scripta Hierosolymitana*, Vol. XX (Jerusalem, The Magnes Press, 1968), pp. 3-54.

²⁴² スピノザが「普遍的信仰」‘fides universalis’と呼んだものを、ヴァイレルとラヴィツキーは「普遍的宗教」と置き換えて議論する。

ヴァイレルはまたスピノザの主張に見られる困難も指摘する。それによると、法や統治の変化における変化が何らかの繁栄をもたらすのは極めて稀であるとスピノザは信じ、法に関して保守的な側面をもっていることが以下の『神学・政治論』18章の主張より理解される。「各々の国家は、自己の国家形式を必然的に保持せねばならぬのであり、国家形式は国家の全的滅亡の危険を伴わずには変えられ得ないのである」(『神学・政治論』下 247 頁)。

ここでヴァイレルは、スピノザの理論に従うと、宗教的な法をもつユダヤ人の国家が変化する際に、危険を伴うことを懸念している。そしてユダヤの民衆がそろって哲学者となることはありえず、国家への忠誠はある種の宗教的衝動を必要とし、またユダヤ人のうちなる宗教的動機が知性 (חכמה) の軟化をもたらすことに留意を促したのちに、ヴァイレルは次の問いを立てる。「[ユダヤ王国] が樹立される際に、ユダヤ王国 (הממלכה היהודית) の刷新を成し遂げ、またそれを維持する衝動は、その [王国の] 生存の本質に矛盾しない状況において、どこからもたらされうるだろうか」(Weiler 1976: 106)。ヴァイレルは、スピノザがこの質問に対する明らかな答えを持たないことを遺憾としつつ、ある程度の自信をもって次のことが主張できると考える。

祭司や迷信ではなく、理性と国政術的知恵の理解がユダヤ国家 (המדינה היהודית) を支配することをスピノザが望んでいたということである。なぜならそれ [ユダヤ国家] はその市民に恐れではなく、自由人としての忠誠の感情を植え付け、またヘブライ的性質には、人類普遍の偉大な理念に値するものも存在する、ということが理解されるからである (Weiler 1976: 107)。

ヴァイレルは、普遍的宗教が服従を促す機能に着目する一方で、普遍的宗教の中身そのものには言及しない。普遍的宗教を理性的民主国家の土台と捉えはするものの、普遍的宗教はユダヤ人の性質が継続する状況下にあっては、彼らの国家を刷新し、維持するような

ものとはならない。この問題に関するヴァイレルの答えは、ユダヤ国家が自由人の忠誠をその市民に植え付けることによって、普遍的人類の理念に値するものを、ヘブライ的性質の内に見出すというものである。これまでの議論の中で、ヴァイレルがユダヤ教を否定的に評価することから、この「ヘブライ的性質」とは、宗教性をとりあえずは考慮しない国民性として支持するように思われる。ここには、ヴァイレル自身の反ユダヤ教的なナショナル・アイデンティティを看取できると思われる。

ラヴィツキーは、聖書的神権政治の代替物としてスピノザが提示する統治モデルを「自由民主制」(הדמוקרטיה החופשית) (Ravitzky 1998: 113)、また「新しい世俗的民主制」(הדמוקרטיה החדשה החילונית) (Ravitzky 1998: 112) と呼ぶ。『神学・政治論』16章には、民主制と「自由」の関係に触れる以下のような一節が見いだされる。「この政治形態〔民主政治〕が、余の見るところ、最も自然的であり、又自然が各人に許容する自由に最も近接している」(『神学・政治論』下177頁)²⁴³。

ヴァイレルと同様ラヴィツキーも、スピノザの民主制が理性のみにより基礎づけられていないことを認める。ラヴィツキーによれば、大衆が宗教を克服することが不可能であるため、宗教の力を小さくし、それを国家の幸福へと方向付けることをスピノザは求めた。つまり、「国家が道徳的で政治的な法を制定し、そしてその宗教は、人々を国家とその法に聞き従うよう教育する」のである (Ravitzky 1998: 113)。

ラヴィツキーによれば、以上のような政治的な観点から望ましい宗教として、スピノザは普遍的宗教の諸原則を新たに起草した。またラヴィツキーは、スピノザが提出した7つの教義を、マイモニデスが示した、道徳的で政治的な社会規範を基礎づける不可欠な教理と合わせて理解する。つまり、政治的な観点から、聖書的な有神論を不可欠とする思想を、マイモニデス (『迷える者の手引き』3部28章)²⁴⁴をはじめとする人々に見出し、スピノ

²⁴³ ラヴィツキーはこの箇所を引用しておらず、彼のスピノザ考察自体においても特に民主制と自由の関係を扱う記述は見つからない。

²⁴⁴ ラヴィツキーは3部8章を参照として挙げる。マイモニデスにおいて、政治的な観点か

ザもこの系譜に位置づけるのである。そしてヴァイレルと同様に、ラヴィツキーは普遍宗教におけるイエス・キリストの役割に関して、シュロモー・ピネスの見解に従う。すなわち、望ましい機能をもつこの宗教を基礎づけ、その原則を公衆へともたすためには、特別なカリスマ的魅力が必要であった。こうしてスピノザは、イエス・キリストを理性的な哲学者、普遍的宗教の語り手として描いたのである。

ラヴィツキーによるスピノザの普遍的宗教の理解は、スピノザが自覚的に有神論を装ったという主張と、中世ユダヤ思想のひとつの展開という捉え方に、その特徴がある。ここで興味深いのは、現代イスラエルにおける神権政治問題を取りあげた『ハラハー国家は可能か？—ユダヤ神権政治のパラドックス』²⁴⁵でのラヴィツキー自身の議論に、スピノザのモデルが看取されることである。スピノザという言葉は、注をふくめこの著作に一切登場しないが、以下の点をもって、筆者はそこにスピノザの残響を聞き取る。それは宗教と国家の関係を、神権政治と民主制の相克において捉える枠組みである。これは『神学・政治論』の特徴の一つである²⁴⁶。ここには、ラヴィツキーがその名にふれることなく受容したスピノザの民主政治モデルが窺われるのである。

第五節 結び

以上、本章では、現代イスラエルという文脈におけるヴァイレルとラヴィツキーによる

らの「不可欠な信仰」に関する議論があるのは3部28章であり、3部8章とするのは誤植等に由来する間違いと思われる。

²⁴⁵ ちなみにラヴィツキーは、この著書において、イスラエル宗教がイスラエル国家をハラハー神権国家として形成することを義務づけるか、また大衆の意思に反するハラハー支配が求められるかと疑問を呈し、社会的秩序の維持、暴力と流血の回避、安全などの観点から、ユダヤ法規自身がハラハー国家による神権政治を否定すると考えている。

²⁴⁶ ラヴィツキーは、例えば次のようなことばで宗教と国家の相克を描く。「(政治的な)力は信仰や社会を危険に曝す。しかし信仰や社会は「(法律的)畏れ」(מוראו (המשפטי))の感情を抱かせるような政治権力なしには存続不可能なのである」(Ravitzky 2004: 20)。「おのずから、こうした宗教的な政治伝統が、自身の目にユダヤの民の国と映る国家に対して無関心になることは決して無い。それ〔宗教的な政治伝統〕は、力を尽くしてその法や価値に影響を与えることを求める」(Ravitzky 2004: 5)。

スピノザ受容の一端を素描した。ごく当然ながら神権政治に代わって民主制を望ましい統治モデルと捉える点において、ヴァイレルとラヴィツキーの間に大きな違いは見られない。のみならず、そうした民主的統治においてさえその成否を（それが厳密にスピノザのモデルと一致することはないにせよ）ある種の普遍的宗教が左右するという理解においても、両者は一致する。両者のスピノザ評価に際立つ根底的な隔たりを覚えれば、この一致点は注目すべきものと言えよう。

ヴァイレルとラヴィツキーのそうした隔たりの一つとして、筆者は哲学者の方便としての有神論という争点を指摘しておきたい。ヴァイレルが普遍的宗教における神概念を問題にしないのに対し、ラヴィツキーはこれを指摘し、さらにこの問題においてユダヤ思想の展開上にスピノザを位置づけるのである。現代イスラエルの政治的あり方がスピノザに学びうるものを相対的に小さく見るラヴィツキーが、むしろスピノザをユダヤ思想の延長線上にとらえるのに対し、これを大きく見るヴァイレルのスピノザ理解が、世俗主義的な伝統排除の前提に支配されるとい逆転を窺うことも可能だろう。ちなみにヴァイレルのようにスピノザを「ユダヤ世俗主義者」として持ち上げるわけでもなく、また彼を全く無視するのでもないラヴィツキーの立場は、スピノザとユダヤ思想の関係をめぐる妥当な理解であると思われる。

両者のスピノザ受容の複雑な錯綜状況は、おそらくスピノザの宗教批判そのものに見られるあいまいさ — 急進啓蒙とも穏健啓蒙とも言える性格 — と重なる。『エティカ』の非有神論的な神観と、『神学・政治論』における政治の領域からの宗教の排除は、スピノザの急進啓蒙的性格を示す。にもかかわらず、統治の安定のために、大衆の神人同形説的な神観に即した普遍的信仰の教理を掲げるとき、スピノザは中世哲学の慎重さに通ずる穏健啓蒙の性格を見せる²⁴⁷。

²⁴⁷ スピノザの宗教批判の急進啓蒙的性格、また穏健的性格に関しては以下の論文を参照：高木久夫「スピノザの“穏健な”宗教批判——「信仰と哲学の分離」とそのユダヤ的諸背景」『ユダヤ・イスラエル研究』第21号、29～36頁。

スピノザをユダヤ思想の文脈、ないしはイスラエル国家の成立の展開という文脈において見いだすことが、歴史的なスピノザ像を再構成する場合に持つ限界は明らかである。しかしながら、スピノザの思想が現在にいたるまで保持するその影響力と政治的な訴求力を理解するうえで、ヴァイレルとラヴィツキーの議論は一つの良き例証になると思われる。ユダヤ人とその思想的営為に対しスピノザのテキストが持つ訴求力を無視することは、「ユダヤ人」であることを自覚する人々の住む国家がある今日において、現代ユダヤ思想史の主要な問題の一つを見過ごすことにもつながる。スピノザが自身をユダヤ人と捉えたか否かに関わらず、聖書とユダヤ的思想伝統を色濃く湛える『神学・政治論』は、ユダヤ人による宗教と政治の関係考察において無視しがたく、これからも継続して参照される質を持つものと言えるだろう。

第六章 マイモニデス理解

第一節 はじめに

ラビ・モシェ・ベン・マイモン（マイモニデス）にとって哲学とハラハーのどちらがより本質的に重要だったかは、それ自体ひとつの尽きぬ問いである。彼が根本的に哲学の人だったのか、ハラハーの人だったのかは、マイモニデスが不磨のユダヤ法典『ミシュネー・トーラー』とともに、中世哲学の大著『迷える者の手引き』を残したがゆえに、ユダヤ思想研究の根本問題であり続けてきた。同時にこのユダヤ教の巨星にいかなる人物像を見出し、その政治思想をいかにと捉えるかは、単に中世思想史の問題であるに留まらず、今日にいたるユダヤ教の核心的関心、ならびに現代イスラエルにおける宗教と政治の現実に対する包括的理解をも左右しうる。

本章では、現代イスラエルの二人のユダヤ思想家、ゲルシオン・ヴァイレルとアヴィエゼル・ラヴィツキーを引き続き取り上げ、彼らのマイモニデス受容のあり様を明らかにし、現代ユダヤ思想におけるマイモニデスの定位を示すことを目的とする。マイモニデスその人こそが今日に生きるユダヤ教の礎石を置いたという意味において、この二人の描くマイモニデス像を考察することは、そもそも彼らがユダヤ教をいかに理解するかをも、相当程度明らかにするものであるであろう。

第二節 マイモニデスの位置づけ

ヴァイレルとラヴィツキーはともに、マイモニデスに関する考察を、この哲学者の思想的立場をもつて始める。

『ユダヤ神権政治』におけるヴァイレルの所説は、次のとおりである。

マイモニデス（1135－1204）はユダヤ哲学者の中で最も偉大な人物であり、彼〔マイモニデス〕の最も厳しい批判者であるスピノザを生ん

だ。全く自然なあり方で、本書『ユダヤ神権政治』の関心である問題を扱った、最も重要なハラハー理論家の一人でもあった。この思想家の教説の内に多くの秘密のあることは、彼の作品を学ぼうと取り組んだあらゆる者に、即座に明らかになる。ピネス教授が指摘するように、そのあらゆる教説の首尾一貫した解釈が、彼の著作の他の部分より取られた証言によって反駁可能であるほどに、彼は捕えどころがない。彼の哲学的著作の本質に刻まれたこの困難以外に、マイモニデスは哲学者だっただけでなく、偉大な、おそらく最も偉大なハラハーの整理者であり、彼自身がハラハーの権威者だった、という更なる問題が存在する (Weiler 1976: 50)。

ヴァイレルはマイモニデスをユダヤ哲学者における「最も偉大な人物」と評し、直ちにその批判者であるスピノザに言及する。マイモニデスを扱う章の冒頭におけるスピノザへの言及は、ヴァイレルのスピノザへの高い評価を裏付けると同時に、マイモニデスを批判的に取り上げる彼自身の立場の表明でもある。ちなみにヴァイレルは、マイモニデスを扱う章のタイトルを「マイモニデスにおける政治、権威、預言」とし、スピノザを扱う章を「宗教権威へのスピノザの批判」とする。マイモニデスを宗教権威として取り上げ、スピノザをその批判者として対置するヴァイレルの枠組みは、この一事からもすでに明らかである。ヴァイレルは、ヘブライ大学でユダヤ哲学を講じたシュロモー・ピネス (Shlomo Pines, 1908–1990) に依拠しつつ²⁴⁸、マイモニデスの哲学的著作における矛盾を指摘する。その指摘において、マイモニデスが哲学者であるかハラハーの権威者であるかとの問いが立てられ、ヴァイレルはあまり間を置かずに、「哲学者のマイモニデスに先んじて、マイモニデスはハラハーの人物であった」 (Weiler 1976: 50) と主張する。この理由として、読者が彼

²⁴⁸ Shlomo Pines “Maimonides”, *The Encyclopaedia of Philosophy*, (ed. P. Edwards), Vol. V, p.130.

自身の意図を簡単に看取できないよう、マイモニデスが文学的な畏として相矛盾する主張を示した可能性に言及したのち、ヴァイレルは自身のマイモニデス解釈の包括的公準として以下の理解を示す。

マイモニデスは哲学的教説の多くの論点において実際に躊躇した。しかし、ハラハーへ絶対的な服従に関しては、決して二重性もなく動揺もなかった。この点について、常に彼の声は明晰で権威的だった (Weiler 1976: 51)。

ヴァイレルはマイモニデスの哲学的教説にためらいを読み取る一方、マイモニデスのハラハー理論にはそうした特徴を見出さない。ヴァイレルによると、マイモニデスは純粋で理性的な考察の喜びを知る人物であり、彼はさらにミツヴォット (神の命令) の理性的説明を試みたが失敗した。正統派は非常に大きな不信感をもってマイモニデスによるミツヴォットの哲学化に対応し、すでに異端審問以前にその本を中傷した²⁴⁹。ミツヴォットに理性的な幻をまとわせることが、人々によるそれらの履行を強化しないことを正統派の人々は感覚的に理解していた。ヴァイレルがマイモニデスの試みを指して「失敗に終わった」と結論するのは、こうした認識を踏まえてのことである。ヴァイレルはマイモニデスを扱うこの章の目的として「マイモニデスがハラハーの基礎に付した哲学的正当化の批判的吟味」 (Weiler 1976: 50) を挙げる。

一方ラヴィツキーの『ユダヤ思想における宗教と国家——統一、分離、衝突、従属のモデ

²⁴⁹ ヴァイレルが「その本」という表現で『ミシュネー・トーラー』を意図したのか、それとも『迷える者の手引き』を意図したかは定かでない。ヴァイレルは具体的な事例を取り上げていないが、すでにマイモニデスの存命中に、『ミシュネー・トーラー』も『迷える者への手引き』も「正統的信仰」の立場の人々から非難されていた事実がある。この非難については以下を参照した。Abraham Heschel, *Maimonides* (New York, Farrar · Straus · Giroux, 1982), p. 199; p. 222.

ル—』は、マイモニデスを以下のように位置づけ。

12世紀の70年代、ユダヤ王国の離散から1000年を超えた後²⁵⁰、ラビ・モシェ・ベン・マイモンはエジプトにおいてユダヤ的ポリテイアの法を要約、制定した。すなわち「ハラホット・メラヒーム・ヴェミルハモテイヘム〔王とその戦争の法規〕」（ハラハーの包括的著作『ミシュネー・トーラー』の一部）である。これに加えて、80年代にマイモニデスは、その哲学的著作『迷える者の手引き』の中で、自身の政治的教説を起草した。これら二つの作品は、その他の彼の著作のうちにも表れた短い政治的な究明と共に、マイモニデスをイスラエル史における主要な政治的思想家とした（Ravitzky 1998: 19）。

ラヴィツキーはマイモニデスを扱う章を、イスラエルの国家喪失の歴史の文脈にマイモニデスの著作を位置づけることから、この章を説き起こし、章全体には「統一ないし相互補完—ラビ・モシェ・ベン・マイモン」との標題を掲げる。「ユダヤ的ポリテイア」（הפוליטיאה היהודית）の「ポリテイア」（הפוליטיאה）は、プラトンの著作を想起させるギリシア語由来の表現である。ラヴィツキーは『ミシュネー・トーラー』と『迷える者の手引き』の執筆年代に触れたうえで、それらの著作が彼にイスラエル史上確固たる政治的思想家として地位を与えたことを確認する。

ラヴィツキーのマイモニデス論はヴァイレルのそれとは異なり、マイモニデスに対する批判的な姿勢を仄めかすことなく語り起こされる。ユダヤ思想史の概説におけるマイモニデスの扱いとしては、言うまでもなくラヴィツキーの姿勢こそが順当であり、一般的であ

²⁵⁰ 紀元70年のローマによる第二神殿崩壊を起点として、ラヴィツキーは計算していると思われる。

る。これに対し、マイモニデスを始めからスピノザによる批判と抱き合わせで紹介するヴァイレルの方法には、ある種の論点先取が見て取れる一方、哲学とハラハーの相克をいち早く捉えるその視点には、マイモニデス研究の要所を衝く鋭敏さも指摘しうる。

以下に続く節では、ヴァイレルとラヴィツキーがマイモニデスの政治思想をそれぞれどのように受容するか論ずる。

第三節 人間の政治的な本性の問題

ヴァイレルとラヴィツキーのはいずれも、マイモニデスが、以下のアリストテレス (Aristotelēs, 前 384 – 前 322) のある周知の主張 (『ニコマコス倫理学』1097b、『政治学』1253a) から影響を受けたとの、哲学史の常識的図式に即した見方を示す²⁵¹。

「自足」という点からみても、同じ帰結が生まれてくるのは明らかである。思うに、終極の善は自足するものであると思われる (ここで「自足する」とは、自分ひとりにおいて足りる、つまり、自分ひとりの生活を生きている自分において足りるという意味ではなく、親や子や妻や、一般に言って、友人や同市民たちと共にある自分において足りるという意味である。なぜなら、人間は本性上、ポリスを成して存在するものの [πολιτικόν] ²⁵²だからである²⁵³。

²⁵¹ マイモニデスはイスラーム世界に広く流布したアラビア語訳を介して、アリストテレスの主張を受容した。

²⁵² Aritotle, H. Rackham (tr.), *The Nicomachean Ethics*, (London, William Heinemann, 1962) p. 28.

²⁵³ アリストテレス (加藤信朗訳)、『アリストテレス全集 13 ニコマコス倫理学』、岩波書店、1973年、17～18頁。ちなみに同様の思想を、以下の『政治学』の箇所にも見つけることができる。アリストテレス (山本光雄訳)『アリストテレス全集 15 政治学 経済学』、岩波書店、1969年、7頁。

無論、「ポリスを成して存在するもの [πολιτικόν]」との表現は、本来ギリシア都市国家を背景とするが、ラテン語の「ポリティクス」(politicus) から派生する各国語で、「政治」一般を指すこととなる。アリストテレスのことばは、ひろく「人間は本性上政治的なものに行っている」と解釈され、マイモニデスも随所でこうした理解の影響をうかがわせる。たとえば『迷える者の手引き』2部40章では、次の通りのべる。

すでに以下の解釈はまったく明らかになった。つまり、人間は本性において政治的で、そして集まることは彼の本性であり、そして集まることを必要としない他の動物のようではない²⁵⁴。

ヴァイレルは「トーラーの何が「政治的」か」という問いを立て、この問いに答えるために、マイモニデスの理解する「身体と魂の安楽」(רווחת הגוף והנפש) の概念を考察する必要を訴え、次のとおり主張する。

マイモニデスは人間がその本性において政治的であると述べ、明らかにここにはアリストテレスが見出される。彼[マイモニデス]の意図は、

²⁵⁴ ラムバムの引用は、以下のイブン・ティボンのヘブライ語版から行った。 משה בן מימון, מורה הנבוכים (תרגום: שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון), מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"א Rabbi Moses ben Maimon, *Doctor Perplexorum*, R. Samuel Ibn Tibbon (tr.), (*Guide of the Perplexed*), (Jerusalem, Mossad haRav Kook, 2000). また以下のミハエル・シュヴァルツの現代ヘブライ語版も参照した。 משה בן מימון, מורה נבוכים (תרגום: מיכאל שורץ), אוניברסיטת תל-אביב, ירושלים Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Michael Schwarz (tr.), (Jerusalem, Tel Aviv University Press, 2002)。マイモニデスからの引用に関しては以下同様とする。本章においては、現代イスラエルにおける二人の思想家のラムバム受容を問題とするため、ラムバム自身が書いた Judeo-Arabic の版ではなく、イブン・ティボンのヘブライ語訳を用いる。ちなみにこのヘブライ語訳は、プロヴァンスやフランス南部のアラビア語を読めないユダヤ人の求めに応じて、イブン・ティボンがマイモニデス自身と書簡を通じての指導を受けながら、翻訳したものである (Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Michael Schwarz (tr.), pp. 742-743.)。『迷える者の手引き』の伝統的な注解書はヘブライ語版を原典とし、現代に至るまでイブン・ティボンの訳書は基礎的な資料と見做されている。

人間が自身の必要性、特に食物、衣服、避難所という必須のものを供給するため、他者との共同作業を必要としているということである。作業を共にする他者がいない状況において、人間は必須のものを自身で供給することにすべての時間を費やすよう強いられ、このようにして、魂の徳に従事するために不可欠の余暇はあり得なくなる。この強制からの解放は、人間が真の目的である、身体の徳に卓越する魂の徳の獲得に邁進するための前提条件である。魂の徳は、「時間と本性において」先行する身体の安楽に、価値において先んずる。身体の安楽が獲得された時より、人間は魂の徳へ、そのうちにある知性へと邁進できるのである (Weiler 1976: 58)。

ヴァイレルによるとマイモニデスは、人間が生活に必須となる様々なものを享受するために政治的であると主張する。またヴァイレルは、このような生活に欠かせないものの供給は身体の安楽に必要であり、さらに身体の安楽は魂の徳を獲得するために必要となると述べる。ヴァイレルはこれに続くべき問いとして、身体の安楽もたらず領域としての政治的秩序は特定の種類であらねばならないのか、さらに、身体の安楽の領域である政治的秩序がトーラーにより基礎づけられねばならないのか、という二つを提起する。ヴァイレルはトーラーに固有の領域がむしろ魂の安楽にあることから、マイモニデスがトーラーによる政治的秩序を必要としなかったと考え、以下のように主張する。

実際、マイモニデスは人間がその本性において政治的であると主張することを求めておらず、その本性において社会的であると主張することを求めた。こうしたわけで、彼が語る必須のものとは、社会的に必須のもののものであり、それらの提供の条件を保証する、いかなる政治的秩

序も真に適正なのである。マイモニデスは社会的に必須のものを、必要性としてのみ語るものであり、この点における彼のあらゆる議論には、政治的な理想への言及は見られない。(Weiler 1976: 58)。

上記の引用においてヴァイレルは、マイモニデスにことさら特定の政治秩序を選好する意図はなく、必須であるものを提供できる秩序であることのみを求めていたとする。言い換えると、マイモニデスがトーラーに依拠する政治的秩序を求めなかったと、ヴァイレルは主張するのである。当然ながら、このマイモニデス理解は現代イスラエルの政治的・社会的文脈において重大な意味を持つ。つまり、ヴァイレルはマイモニデスの解釈を通し、イスラエル国家がハラハーの履行を義務付けるユダヤ教的な政治秩序となることを否定するのである。

次に、「人間は本性において政治的存在である」というマイモニデスのこの主張を、ラヴィツキーがどのように理解するかを確認する。

政治的問題におけるマイモニデスの議論の出発点は、彼が人間存在に見いだす深い矛盾である。マイモニデスは、一方で、人間がその本性において政治的な被造物であるとのアリストテレスの前提を受け入れる。人間個人は、その他の動物よりも社会に依存し、その生存の本質のために共同体を必要とする。そしてこの基礎的な必要性への答えを国家（ポリス）建設に見いだす。他方、人間という種はその他の種よりもその内側に、想像や感情の領域で個性的な多様性と極端な分裂を現す。「かたやある者には大きな怒りのゆえに最も年少の息子を殺すに至る残虐性が見いだされ、かたや他の者はノミ、虫一匹を殺すことに憐れみを覚え、

その生命を慈しむ」〔『迷える者の手引き』第2部40章〕。人間は理性的性質において共通するにも関わらず、感情の領域では極端に分裂しており、ときに二人の個人の相違は二種の動物の相違よりも遥かに大きいほどである。この分裂は人間の基礎的な政治の必要性に対立し、社会に解体をもたらさんと常に脅かす (Ravitzky 1998: 19)。

ラヴィツキーの特徴は、人間の政治的本性についてのマイモニデスの理解を、矛盾と見做す点にある。彼によるとマイモニデスは、人間の本性に政治的性質と同時に、社会を解体へと至らせる極度の多様性を見出した。ここでマイモニデスはこの矛盾をいかに克服し、人間の破壊的で非理性的な本性をいかに解決できるかを問い、法 (החוק) と指導者による解決をもってその答えとした、とラヴィツキーは主張する。すなわち法と指導者は社会に一体性をもたらし、人間がその政治的本性を実現するのを助ける。このゆえにこの二つは、あらゆる政治的教説の中心に立つと見做し、ラヴィツキーは以下のとおり述べる。

ここでの私たちの関心は、マイモニデスがこれら二つの機関 — 政治的法和社会的指導 — を宗教的概念の体系の内に組み込んだ方法に特別な重要性を関係づけることにある。言い換えると、彼がこの特定の法 (חוקה) を神的法と、また特定の指導者を預言者的指導者と特徴づけた方法を、私たちは強調する必要がある (Ravitzky 1998: 20)。

ラヴィツキーの強調するところによれば、マイモニデスは法と指導者の二つの機関を宗教的な概念で捉え、それぞれ神的法²⁵⁵と預言者的指導者と捉えた。これはヴァイレルのそれと鋭く拮抗するマイモニデス理解である。つまり、ヴァイレルの理解によると、マイモ

²⁵⁵ ラヴィツキーは、マイモニデスの議論で法 “החוק” や法 “חוקה” などを使う。

ニデスは必須のものを供給できるのであればトーラーに依拠する特定の政治秩序を要求しないが、これに対し、ラヴィツキーによると、マイモニデスは神的法と預言者的指導者という特定の機関を求めたのである。ラヴィツキーの「特定の」という表現も、ヴァイレルの議論を踏襲した意図的なものと思われる。

第四節 トーラーと預言者の役割

ヴァイレルは『迷える者の手引き』における、トーラーと預言者の役割について以下のように主張する。

トーラーの本性に関するマイモニデスの思想には、何らかの両義性が存在する。従って、さきほどの主張で証明されたように、当然、〔異邦人の〕慣習によって統治される国家においてさえもトーラーを順守することが可能であると解釈した。それにもかかわらず、『迷える者の手引き』においては、完全な国家ないし社会の法的な基盤として、トーラーを提示するのである。預言者の役割は、この理想国家の創設者となることである (Weiler 1976: 55 – 56)。

ヴァイレルは、国家におけるトーラーの地位をめぐるマイモニデスの主張のうちに、トーラーが異邦的国家でその慣習と並存するあり方と、それが単独で国家ないし社会の法的基盤となるあり方という、両義的なふたつの所与を見出す。預言者の役割は、後者のトーラーに基づく国家を設立することである。

続けてヴァイレルは、以下の問いを立てる。つまり、マイモニデスはトーラーの何を捉えて、それに基づく国家が「理想国家」の美称に値すると考えるのか、というものである。ヴァイレルによれば、トーラーにおける根本的な法とギリシア的ユートピアに提案される

法のあいだには、きわめて当然のことながら、さほど多く共通するものがあるわけではない。それにもかかわらず、マイモニデスは、あたかも両者が何らかの重要なものを共有するように語る。こうしたマイモニデスの言葉には理由があると、ヴァイレルは考える。アリストテレスよりプラトンにマイモニデスの政治的教説が由来する、というシュトラウスとローゼンタルの見解を明示したのち²⁵⁶、ヴァイレルは普遍的理性に基礎づけられた権威をもつ哲人王を提唱する『国家』のプラトンではなく、『法律』のプラトンのうちに、トーラーと異邦的国家観の共鳴点を見出し、以下を引く。

つまり、われわれは牛を牛どもの、あるいは山羊を山羊どもの支配者としてそれらの上には戴かせません。むしろ、われわれが主人としてそれらを支配します、より優れた種族としてそれらの動物をね... 神ではなくて誰か可死的なもの〔人間〕が支配しているかぎり、どの国においても禍や労苦の止むことはないということを言い... (『法律』第4巻713) ²⁵⁷。

ヴァイレルによると、『国家』が理想とする支配者が理性的哲人王なのに対し、『法律』における支配者は、人間が牛や山羊に上位であるような仕方で被支配者の上位に立ち、神の代理統治者として可能な限り最大の権威を有するのである。そして「夜の調査評議会」²⁵⁸が神的真実を具象化し、被統治者の側にはこの権威のくびきを受け入れないことを正当化する余地はまったくあり得ない。ヴァイレルはプラトンとマイモニデスの共通点を以下の

²⁵⁶ Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, (Berlin, 1935), pp. 108ff., 115ff., 199ff. E. R. Rosenthal, "Maimonides' Conception of State and Society" *Moses Maimonides 1135-1204: Anglo-Jewish Papers in connection with the Eighth Centenary of his Birth*, I. Epstein (ed.) (London, 1953), p. 194.

²⁵⁷ プラトン (山本光雄編)、『プラトン全集9』、角川書店、1975年、169頁。

²⁵⁸ 『法律』が国制と法律を保全する機関として構想する「夜明け前の会議」のこと。プラトン (森・池田・加来訳)、『法律』(下)、岩波書店、2010年、417~418頁を参照。

とおりに示す。

プラトンの理想国家とマイモニデスのトーラーは、神的であるがゆえに絶対的な権威を、共に主張する。これこそが問題の本質なのである、ということを目指したい。つまり、これこそがプラトンとマイモニデスの両者において一致する、「理想的な」ものなのである。これに応じて、神的権威の可視的な受託者として、預言者を理想的支配者とする必要が生ずる (Weiler 1976: 57)。

ヴァイレルは、プラトンとトーラーに共通する「理想的なもの」として、神的で絶対的な権威を捉え、この神的権威を帯びた指導者というマイモニデスの預言者理解を見出す。マイモニデスをめぐる章のタイトルを、ヴァイレルが「マイモニデスにおける政治、権威、預言」としたのはこのためである。以上に示したとおり、ヴァイレルの理解によれば、マイモニデスの国家およびトーラー観は、政治の社会的な内実、神的であるがゆえに絶対的な宗教の権威、その権威を帯びた預言者による理想国家の創設、という要素から構成されるのである。

では他方ラヴィツキーは、マイモニデスにおける神的法と預言者的指導者の関係をどのように理解するのであろうか。ラヴィツキーによれば、マイモニデスは以下のように神的法を考えた。

人的法 (nomos) は、それが人間の生活をひとつの領域、すなわち政治的で地上的な領域のみにおいて修復することを求めることにより認知される。それは社会と国家の関心事を解決し、人類の平安を保証し、不正と暴力を阻止することを渴望する。これに対し、神的法 (モーセの

トーラー) はこのようなことに満足しない。当然、それ〔神的法〕は社会的で政治的な秩序(「身体の修復」(תיקון הגוף))を保証しようと奮闘するが、同時に、個人の思弁的教育のために尽力し、知性と信仰の完成(「魂の修復」(תיקון הנפש))へと彼〔個人〕を促すことを求める。マイモニデスの言葉では、神的トーラーは「二つの完成を私たちへ同時にもたらす、言い換えると、統合された秩序における国の人々の生存と彼らの恒久性とを可能にするため、搾取の除去と善良な有徳の振舞いにより人間同士の状況の修復と最終的完成〔知性と信仰の完成〕をもたらすところの知性の修復と正しい見解の提供である」[『迷える者の手引き』3部27章]。厳密には、これら二つ領域、すなわち、政治と宗教の結合と統一だけが、トーラーの法(חוקת התורה)に神的な性質を与える。もしそのうちの一つが他のものより分かつたなら、それはすでに神的トーラーではなかった(Ravitzky 1998: 20–21)。

ラヴィツキーによると、政治の領域である「身体の修復」と宗教の領域である「魂の修復」の両方に神的法が関わる、とマイモニデスは考えた。そしてこの二つの修復に関わるがゆえに、トーラーは神的なものとして理解される。

ラヴィツキーはマイモニデスの指導者に関する見解にもこれと同様の構造を指摘する。

彼〔指導者〕はさらに預言的指導者であり、神の使者であり、二つの領域の結合において、すなわち、彼が自身の人格のうちに政治的能力と神についての知的な理解(ידיעת-אלוהים שכלית)を統合することにおいて、あらゆる他の指導者と異なるのである。マイモニデスはこのことを二つの段階で強調する。最初に理想的指導者に関して、その後、歴史的な現

実の指導者に関して〔強調する〕。第一の段階では、マイモニデスの支配の理想はプラトンの理想に酷似する。彼〔マイモニデス〕は、指導者であり支配者でもある、預言者的哲学者のイメージを私たちの前に示す。つまり、精神的で宗教的な力と社会的で政治的な力が一身に集まる。この二つは一つの人格の内に、また一つの律法に則した行為の内に、結合するのである。マイモニデスの観点によると、この権力の統一のヴィジョン (וִיזִיּוֹן) は、王によるイスラエルの人々の支配により、預言と王制の間、宗教と国家の間に歴史的な分離が起こる以前に、すでにモーセ、ヨシュアと士師の聖書的イメージの内に、かつて実現している²⁵⁹。そして来たるべき未来に、一政治的救済者であり、精神的な贖い主でもある一メシア王の統一者としてのイメージによって、このヴィジョンは再び繰り返され、成就することになっている。マイモニデスが、「ヨセフの子であるメシア」(軍事的で政治的な強調を担う)の象徴と「ダビデの子であるメシア」(宗教的で精神的な強調を担う)の象徴という、ユダヤ教の伝統的区別を全く無視することを選んだのは、不思議なことでない。彼〔マイモニデス〕はそれらを、単一の贖う者のイメージへと統合したのである (Ravitzky 1998: 21)。

ラヴィツキーによれば、マイモニデスは神的法の理論についてと同じく、預言者的指導者についても精神的で宗教的な力と社会的で政治的な力という、二つの領域を収攬する者と考えた。そしてプラトンの理想にも重なるこの指導者像はすでに聖書において実現した

²⁵⁹ このようなモーセやヨシュアを王と捉える視点について、おそらくラヴィツキーは『ミシュネー・トーラー』の「王と戦争の法」に依拠していると思われる。「王と戦争の法」の1章3節には、70人の長老ないし預言者が王を任命し、モーセがヨシュアを任命したようにという理解を見つけることができる。 משה בן מימון, משנה תורה להרמב"ם ספר שופטים כרך י"ב, בני ברק תשנ"ט, עמ' רמ"ז Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, (Jerusalem and Bnei Brak, Hotzaat Shabse Frankel 1998)

と理解された。ラヴィツキーは預言者の指導をめぐる議論の帰結として、こうした預言者の理想と歴史上の指導者の現実との乖離の段階について語る²⁶⁰。マイモニデスが伝統的な二つのメシアの理解をあえて無視したとのこのラヴィツキーの指摘は、彼がマイモニデスを伝統的ユダヤ教の単純な体现者とは見なさなかったという点で、留意される。ラヴィツキーは、この預言者の指導者の理論を理想的モデルと考え、これに続く議論において、マイモニデスが提示した指導と支配について第二のモデル、王と預言者ないし王と賢者のあいだに明らかな区別を設ける歴史の現実的モデルについて言及する。注目すべきことにラヴィツキーは、両者の明らかな区別を指摘するとともに、マイモニデスが神学と哲学の決定的な分離を採用せず、マイモニデスの預言者に政治的側面のあることを以下のように指摘する²⁶¹。

マイモニデスは、哲学者の特質と政治家の特質（ファーラビーの学説に依拠して）に恵まれた人間として預言者を捉える。預言者が神の知性的な理解へ至り、それを背景に、そのあらゆる人格と幻を構築する、まずもって完全な哲学者であるということは真実である。しかし預言者は、哲学者に与えられない余剰の性質にも恵まれる。つまり、人類と関係し、彼らに向かって、概念や理性的な主張によってだけでなく、イメージや物語や譬えによって話すことを可能にする、開かれた想像力を彼は獲得した。言い換えるなら、哲学者と対比して、預言者は政治的カリスマにも恵まれる（Ravitzky 1998: 22）。

²⁶⁰ 「この権力の統一の幻は、モーセ、ヨシュアと士師の聖書的イメージによって、王によるイスラエルの人々の支配以前、預言と王制、宗教と国に歴史的な分離の起こる以前、過去ですでに実現している」の箇所について、ラヴィツキーがマイモニデスのどこに依拠しているかが分からない。

²⁶¹ ラヴィツキーは、マイモニデスが王に精神的な役割を認めたこと、にも言及する。

ラヴィツキーはシュロモー・ピネスのマイモニデス研究に依拠し、マイモニデスがイスラームの哲学者ファーラビーの教説に即して、預言者のうちに哲学者と政治家の特質の両方を捉えた、と考える²⁶²。ラヴィツキーによると、マイモニデスは預言者をまず哲学者と見做し、その上で、哲学者が欠くひとつの資質、すなわち想像力を通じた政治的カリスマ性を帯びる者と捉えた²⁶³。このようなマイモニデスの預言者理解を提示したのち、ラヴィツキーはマイモニデスの理解における要点を以下のように説明する。

これこそがマイモニデスの理解の要諦である。一方で、適切なポリテイア (פוליטיאה מתוקנת) を創設することは、神の霊と [ポリテイアを] 基礎づける預言者なくして、不可能である (つまり、「世俗的」ポリテイアを創設することは不可能である)。これは、中世において広く知られた理解であり、私たちの父、アブラハムもすでにこのことを知っていた。「この土地には、神を畏れることが全くないので、わたしは妻のゆえに殺される」(創世記 20 章 11 節)。他方、政治のみ [となること] ばかりが危険な事柄ではない。哲学のみ [となること] も危険な事柄なのである。まずそれ [哲学] は共同体 (הקהילה) を守ることが出来ない。理性的説得のみの基礎に人間社会が存続することは不可能である。大多数の

²⁶² Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Philosophy – The Transmission of Texts and Ideas*, (Jerusalem, The Bialik Institute, 1977) pp. 132-134.

²⁶³ 『神学・政治論』第2章に預言者の資質に関わる主張を見つけることができる。「預言者たちは何人も人より完全な精神を持っていたわけではなく、ただ活発な表象能力を持っていただけであるということが帰結される」(『神学・政治論』上 88 頁)。ただしスピノザは預言者に表象力を認めても、哲学者の資質ともなる知性を認めなかったことは『神学・政治論』の以下の箇所より明らかである。「表象力の極めて旺盛な者は純粋な知性的認識にはあまり適当しないし、これに反して、知性に勝れ知性に充分磨きがかけられた者は程々な・控え目な表象能力を持つのみであり、いわば表象能力を抑制してそれが知性と混同されぬようにするといったあり様である。だから自然的ならびに霊的な事柄に関する知恵と認識とを預言者の書の中に求めようとする者は全然道を誤っているのである」(『神学・政治論』上 88-89 頁)。

民衆は、神話や物語や「不可欠の信仰」(必ずしも真ではない)を必要としており、それらの上に道徳的で政治的な命令を基礎づけることができる (Ravitzky 1998: 22–23)。

ラヴィツキーによると、マイモニデスは「神の霊と基礎づける預言者」という表現を使い、宗教的な政治秩序を考えた。そしてこのような神の霊と預言者による秩序は、聖書のアブラハムにも知られた、とラヴィツキーは述べる。そして政治だけないし哲学だけという秩序の危うさを看破したマイモニデスは、基盤の一部にあるある種の宗教的な要素をそなえる政治秩序を求めた、とラヴィツキーは主張する。そこで基盤となるのは、理性的批判をその根拠としない神話や物語や、社会を存続させるのに「不可欠の信仰」(אמונות הכרחיות)²⁶⁴など、いわゆる宗教的な要素をもった政治秩序だとマイモニデスが考えた、とラヴィツキーは主張する。

第五節 結び

以上より、マイモニデスがトーラーと預言者による理想的政治秩序を構想した、という基本的理解においてヴァイレルとラヴィツキーは一致することが確認された。また現代イスラエルのこの二人の政治思想家は、中世ユダヤ世界最大の哲学者のこの構想のうちに、哲学のみによったのでは汲み尽くせない神的要素としてプラトン政治論が示す理想を読み取る点でも共通する。

ヴァイレルとラヴィツキーのマイモニデス理解の分かれる点は、この理想的政治秩序が現実には達成し得ないと判明したあとのマイモニデスによる代替案を、いかに理解するかという点である。つまり、マイモニデスはその段階に至ってなおトーラーと政治的秩序を

²⁶⁴ 『迷える者の手引き』3部28章にでてくる信仰の教理は『神学・政治論』第14章の普遍的信仰の教理に類似する。

結び付けたのか、あるいはそう主張しなかったのかこそ、両者の分岐点である。

ヴァイレルの理解では、トーラーに固有の領域は魂の安楽であり、政治を含む身体の安楽ではないことから、マイモニデスはトーラーによる政治的秩序を必要としなかった。マイモニデスはトーラーと政治秩序を結び付けない、とヴァイレルが主張する理由は、『ユダヤ神権政治』の序文からも、容易に理解できる。つまり、ヴァイレルは大枠においてユダヤ教の伝統と国民国家がまったく相容れないとの理解を持つため、彼のマイモニデス理解はこの枠組みに適合するマイモニデスのテキストを、より強調するのである。その生涯に亘ってイスラーム統治下に生きたマイモニデスが、当時、「国法」としては機能しえなかったユダヤ法の重要性を、魂の安楽の領域に限ることによって担保し、ユダヤ法に基づかない政治秩序を肯定したという推測は、マイモニデス理解として大きく見て間違っていない。この理解によってこそ、他の民族の支配下にあるユダヤの民の状況を、ユダヤ法の観点からも逸脱したものとせず受け取ることができるのである。

これに対しラヴィツキーは、マイモニデスにおいて神の霊と預言者なくして適切な政治秩序の確立は不可能であると主張し、中世ユダヤ法学の頂点に立ったこの哲学者が「世俗的」ポリテイア創設の可能性を示すことはありえなかったとする。

マイモニデスがハラハー的政治モデルを様々な論じたことを等閑視し、彼の思想のうち近代以降の現実在即した面のみを強調するならば、ラヴィツキーの主張するように、思想史的理解として妥当とは言いがたい。この意味で筆者はラヴィツキーのマイモニデス像に、包括性とバランスの点でより適切な思想史的理解を見るのである。ラヴィツキーがこのような適切な理解を提示できた理由として、専門領域における彼の造詣の深さ以外に、先行するヴァイレルへのアンチテーゼという点、また後発者の優位性という点を指摘できると思われる。しかしながら、ラヴィツキーの理解するマイモニデスの国家観は、伝統的で理想主義的な側面を多分に含み、これが政教分離を謳う多くの近代国民国家の実像と乖離する点も、看過できない。現代イスラエル国家の建国は世俗主義の人々の主導によって

なされ、今日も世俗派の人々の影響が大きい。このため、マイモニデスに見られる、トーラーを基準とした政治と宗教の統一モデルが、彼らの反発を招くことは必須である。このことはまた、政治的救済者であり、精神的な贖い主でもある王というモデルにも、当然あてはまる。なおラヴィツキー自身は、イスラエル国のあらゆる制定法がユダヤ法となるべきという立場を取らない。このことから、そのマイモニデス理解をそのまま、現代イスラエル国家のあり方をめぐる彼の理想像と受け取ることができないことも指摘したい。

終章

本論文では、近現代ユダヤ思想における神権政治の議論を考察した。第一章に見たとおり、マルティン・ブーバーの理解する聖書の神権政治は、士師記 8 章に根ざす、神による直接の統治を意味する。現代ユダヤ思想研究では、このブーバーの理解に注目が集まり、ゼエブ・ハーヴィーは現代ユダヤ思想の重要な課題として取り上げ、現代的な要求として神権政治を主張した唯一の人物とブーバーを評価した。その一方で、その思想的な脆弱性、つまり王が神であるとした際に人間の神格化の問題を含む危険が、モシェ・ハルバータルによって指摘された。ハルバータルによる人間の神格化の否定は、現代イスラエル国家の現実政治の文脈で、政治的指導者ないし政府を絶対化することを目指す人々が神権政治概念を利用するのを理論的に不可能とした。人間を神格化する主張、また人間による支配を絶対化する主張を否定するような「批判原理としての神権政治」は、現代においても重要であると思われる。

第二章から第六章までは、ゲルシオン・ヴァイレルとアヴィエゼル・ラヴィツキーが論じる神権政治思想を軸に、イツハク・アバルヴァネル、スピノザ、マイモニデス受容を扱った。ヴァイレルとラヴィツキーはともに、神による直接的な統治という意味で神権政治を理解しつつ、それぞれ異なるイメージでアバルヴァネル、スピノザ、マイモニデスを描き出す。

ヴァイレルによれば、アバルヴァネルはユダヤ教が政治に関与することを一切認めない、極端な思想家であった。これに対しラヴィツキーの描くアバルヴァネルは、こうした極端な側面を持ちつつも、同時に現実的な問題に対する妥協も厭わない。神による直接的な統治という神権政治理解から、ユダヤ教の信仰者が現実世界の政治という文脈において完全に受動的になることのみをアバルヴァネルが教える、とヴァイレルは主張する。これに対し、ラヴィツキーによれば、終末における神による直接の統治、つまり、神権政治の到来を待ち望みつつ、妥協的ではあっても悪を最小限にとどめながらユダヤ教の信仰者として

政治にも関与することをアバルヴァネルは教える。現実的の政治問題に対するユダヤ人の姿勢の在るべき姿をめぐり、ヴァイレルとラヴィツキーのアバルヴァネル像は異なる。しかし、重要な共通点として、両者共に、アバルヴァネルが地上の政治的権威を絶対化するために神権政治概念を用いることに与しなかったと、考えている点を指摘できる。

ヴァイレルとラヴィツキーのスピノザ受容の在り様は大きく異なる。ヴァイレルによると、スピノザはユダヤ人国家を主張した最初の世俗的ユダヤ人として称揚すべき人物であるのに対し、ラヴィツキーは『神学・政治論』におけるユダヤ国家再建の可能性の主張を皮肉と受け取り、スピノザの主張をユダヤ思想への補遺として位置付ける。ヴァイレルとラヴィツキーはともに、スピノザの神権政治理解の内に、宗教と政治の連続性を強調する性格を捉える。両者は、スピノザが神権政治に有効性を認めないという点で一致する。

アバルヴァネルとスピノザに議論の枠組みを提供したマイモニデスも、ヴァイレルとラヴィツキーのあいだでは異なる様相をもって現れる。ヴァイレルによれば、マイモニデスはユダヤ的伝統と国家が全く相容れないことだけを主張している。これに対し、ラヴィツキーは、マイモニデスが様々な政治モデルを提供したことを主張する。前章の最後に指摘したように、ヴァイレルは大枠においてユダヤ教の伝統と国民国家がまったく相容れないとの理解を読者に伝えるため、彼のマイモニデス理解はこの枠組みに適合するマイモニデスのテキストを、より強調する。この強調自体は、当時、「国法」としては機能しえなかったユダヤ法の重要性を魂の安楽の領域に限ることによって担保しつつ、ユダヤ法に基づかない他の民の政治秩序を肯定するという、中世に生きたユダヤ人の現実を的確に突いたものである。これに対しラヴィツキーは、マイモニデスの伝統的で理想主義的な側面、言いかえると、トーラーを基準とした政治と宗教の統一モデルや、政治的救済者であり、精神的な贖い主でもある王というモデルを読者に提示する。現実に向かった際のマイモニデスと理想に向かった際のマイモニデスの両面に留意する、思想史的に適切なマイモニデス理解と言えよう。

以上、本論文の第二章から第六章を概観したが、序論で言及したように、論点の重なりにもかかわらずヴァイレルがブーバーの『神の王権』を引用しない理由について、推察を提示する。一つ目の推察は、ユダヤ思想の領域においてヴァイレルの情報が不足していたという理解である。ブーバーのヘブライ語訳が発刊された1965年の時点で、ヴァイレルはイスラエルの大学で教えておらず、テル・アビブ大学の教授となるのは1973年であった。ブーバーの『神の王権』のヘブライ語訳出版をヴァイレルが知らなかった可能性は排除できない。ただし、ヴァイレルが『神の王権』のドイツ語版(1932年)、ヘブライ語版(1965年)、英語版(1967年)の存在まで知らなかったと想定するのは、やや不自然と思われる。第二の、より妥当と思われる推察は、ヴァイレルの意図的な無視、つまり、ブーバーの『神の王権』との見解の相違のため、あえて言及をしなかったという理解である。神権政治の問題において、ヴァイレルは世俗主義的な立場からハラハーの拒否を主張するのに対し、ブーバーはこの問題を神による直接統治を願望する宗教的な立場から取り扱い、ハラハーを主題として取り上げなかった。ブーバーとヴァイレルは両者ともに神権政治をユダヤ法規による支配と捉えないという共通の立場にあるものの、二人の根本的な立場の違いが、人間社会における神権政治の具体化の可能性、という点に現れる。神の霊が人間に宿ることによる直接の神権政治の実現という理解をヴァイレルが忌諱したため、ブーバーの『神の王権』に、ヴァイレルは言及しなかったと思われる。上述したとおり、神権政治の現実化という点において、ブーバーの視点はラヴィツキーとも衝突する。なぜなら、ラヴィツキーは神権政治を贖いの時代の到来と位置づけるからである。この神権政治を軸とする論争を、宗教派(ブーバー、ハーヴィー、ハルバータル、ラヴィツキー)と世俗派(ヴァイレル)という二項対立の枠組みによって理解することはできない。神権政治論争においては、特に、神権政治の具体化という問題に関心を払う必要があり、この問題を基点として見るならば、具体化を可能とするブーバーとハーヴィー、具体化を不可能ないし否定するハルバータル、ヴァイレル、ラヴィツキーに分けて理解できる。ただし、留意すべき点と

して、ハーヴィー、ハルバートル、ラヴィツキー、ヴァイレルとブーバーの受容の状況を指摘したい。ヴァイレルはすでに没しているが、その明確な世俗的立場から今日も世俗主義の旗頭として理解されている。ラヴィツキー、ハーヴィー、ハルバートルの三者は、近年のヘブライ大学ユダヤ思想学科の人気講師だということもあって、彼らの主張が現代イスラエルの人々に伝わりやすい状況にある。これに対しブーバーは没後 50 年近く経つこと、いわゆるユダヤ人の近代国民国家創設へ反対の立場だったこと、伝統的ユダヤ法を実践しなかったことなどのため、その受容は今日も容易でない²⁶⁵。

本論で扱った神権政治をめぐる議論は、現代ユダヤ思想における宗教と政治の関係をめぐる膨大な議論のうち的一部分である。しかし、神の支配という観念を突き詰めるこの議論は、古代に書かれた聖書にはじまり、中世や近代の思想的営為も踏まえて、時代を超えて深く論究するというユダヤ思想の特質の好個の事例と思われる。省察すべきは、古代の宗教的な「神権政治」概念が、なぜ近・現代における議論の核心部分を担うのか、という問いである。人間の支配を大前提とするギリシア哲学が提供する君主政治、寡頭政治、民主政治といったモデルは、神の統治を基底に置くユダヤ思想の受け皿となり得ず、このゆえに、神権政治という議論が宗教と政治をめぐる問題の核心部分となり得たと捉えるべきだろう。本論筆者がこの議論に可能性を見出す理由は、ユダヤ思想の文脈における神権政治概念のもつ包括性と深さである。

なお本論文においては、ハラハーを国家法とすることを目指す、いわゆる「宗教右派」的な立場の人々の思索に立ち入ることはしなかった。これは、神権政治という言葉を彼らの著作の内に見つけることができなかったからである（参照 221 では、モティ・インバリが彼らの研究において神権政治概念を用いることに言及した）。イスラエル国家における宗教右派の人々が、彼らの著作の中で神権政治概念を積極的に用いる状況が訪れる場合、本

²⁶⁵ 2011 年と 2012 年のエルサレム研究滞在の際、ブーバーのドキュメンタリー映画を作成している Yacob Lifshin 氏と邂逅した。氏によれば、現在、教育分野でブーバーの受容が見られるとのことだった。近年、彼の著作の新たなヘブライ語訳が刊行されていることから、イスラエル国内の受容に関しても、今後大きな変化が起こる可能性は十分にあり得る。

論文で扱った議論は彼らの主張への本質的な反論となり、そうした状況においてその真価が問われるのである。

参考文献

原典テキストと翻訳 (ヘブライ語著作のローマ字表記は、本に掲載のもの)

- Abravanel, Isaac 2007 *Isaac Abravanel : letters*, Cedric Cohen Skalli (edition, translation and introduction), (Berlin and New York, Walter De Gruyter)
- Abravanel, Isaac 2007 *Abravanel on The Torah*, Avner Tomaschoff (tr.), (Israel, The Jewish Agency's Department for Jewish Zionist Education)
- Aritotle 1962 *The Nicomachean Ethics*, H. Rackham (tr.), (London, William Heinemann)
- Flavius Josephus 1898 *Flavii Josephi opera ex versione Latina antiqua, pars VI, De Judaeorum vetustate sive contra Apionem libri II*, Boysen, C. (ed.), (Prag-Wien-Leipzig)
- Flavius Josepohus 1955 *Flavii Josephi Opera edidit et apparatu critic instruxit Benedictus Niese, Vol.V, De Judaeorum vestustate sive Contra Apionem libri II*, Benedictus Niese(ed.) , (Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung)
- Regev, Sha'ul (2001) "נוסה ראשון של פירוש אברבנאל לספר דברים, קובץ על יד, ירושלים תשס"א" *Kobez Al Yad*, (Jerusalem, Sumptibus Societatis Mekize Nirdamim/Auxilio Keren Ha-Rav David Moshe Ve-Amalia Rosen), pp. 285 – 380
- יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו), נגד אפייון (תרגום: אריה כשר), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים (Flavius, Josephus 1996 *Against Apion*, Aryeh Kasher (tr.), (Jerusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History))
- משה בן מימון, משנה תורה להרמב"ם ספר שופטים כרך י"ב, הוצאת שבתי פרנקל, ירושלים – בני ברק תשנ"ט (Maimonides, Moses 1998 *Mishneh Torah*, (Jerusalem and Bnei Brak, Hotzaat Shabse Frankel)
- משה בו מימון, מורה הנבוכים (תרגום: שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון), מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"א (Moses ben Maimon 2000 R. Samuel Ibn Tibbon (tr.), *Doctor Perplexorum (Guide of the Perplexed)*, (Jerusalem, Mossad haRav Kook)
- משה בו מימון, מורה נבוכים (תרגום: מיכאל שורץ), אוניברסיטת תל-אביב, ירושלים תשס"ג (Maimonides 2002 *The Guide of the Perplexed*, Michael Schwarz (tr.), (Jerusalem, Tel Aviv University Press))
- ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי – מדיני (תרגום: חיים וירשובסקי), הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"א (Spinoza, Baruch de, 1961 *Tractatus Theologico – Politicus Hebraice reddidit et pauca adnotavit*, Wirszubski, Ch.(ed.) (Jerusalem, The Magnes Press))
- Spinoza, 2012 *Oeuvres III, Traité Théologico-Politique*, Fokke Akkerman (tr.) (Paris, Presses University de France)

- Yisroel Simcha Schorr and Chaim Malinowitz (General editors), 2003 *Talmud Bavli: Tractate Kesubos Volime III*, (New York, Mesorah Publications)
- דון יצחק אברבנאל, פירוש על התורה בראשית, הוצאת ספרים בני ארבאל, ירושלים תשכ"ד
- דון יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים, הוצאת ספרים תורה ודעת, ירושלים תשט"ו
- יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר שמות (עורך: אבישי שוטלנד), הוצאת ספרים "חורב", ירושלים תשנ"ז
- דון יצחק אברבנאל, ספר ישועות משיחו כולל ענייני הגאולה וביאת משיח צדקנו, גרובער עט לאנגרען, קעניגסבערג, 1967
- יצחק אברבנאל, פירוש אברבנאל על התורה ספר דברים (עורך: אבישי שוטלנד), הוצאת ספרים "חורב", ירושלים תשנ"ט
- משה בן מימון, משנה תורה להרמב"ם ספר שופטים כרך י"ב, הוצאת שבתי פרנקל, ירושלים – בני ברק תשנ"ט
- משה בן מימון ודון יצחק אברבנאל, פרקי אבות ונחלת אבות, משפחת זילברמן, ניו-יורק תשי"ג
- עזריה מן האדומים, מאור עינים, ווילנא תרכ"ו

現代の著作・論文

- Avinor, Gitta (Aszkenazy) 2007 'Amir Ahron', *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 2*, Fred Skolnik (Editor in Chief), (Detroit, Thomson Gale), p. 78
- Avneri, Zvi / Lawee, Eric 2007 'Abrabanel, Isaac Ben Judah', *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 13*, Fred Skolnik (Editor in Chief), (Detroit, Thomson Gale)
- Bergman, Samuel Hugo and Meir, Ephraim 2007 'Martin Buber', Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 4*, (Detroit, Thomson Gale), pp. 231-236
- Biale, David 2011 *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*, (Princeton, Princeton University Press)
- Blidstein, Gerald J. 1992 "Weiler, Jewish Theocracy", *The Jewish Quarterly Review*, LXXXII, Nos.3-4 (January-April, 1992) pp. 498-501
- Buber, Martin 1956 *Königtum Gottes*, (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider)
- Buber, Martin 1965 (Buber, Martin 1965) *מרטין בובר, מלכות שמים (תרגום: יהושע עמיר), מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה* (*Malkhut Shamayim*, Yehoshua Amir (tr.) (Jerusalem, The Bialik Institute))
- Buber, Martin 1961 *Martin Buber: Selected Writings on Judaism and Jewish Affairs, Vol. II*, (Jerusalem, ha-sifriyah ha-Tsiyonit)
- Cohen, Herman 1924 "Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Chritentum", *Jüdische Schriften*, III, (Berlin)
- Cohen, Martin A. 2007, 'Netanyahu, Benzion', Skolnik, Fred (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 15* (Detroit, Thomson Gale) p. 91
- Fred Skolnik 2 007 'Gutzkow, Karl Ferdinand', Fred Skolnik (Editor in Chief),

- Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 8*, (Detroit, Thomson Gale), p. 159
- Feuer, Lewis Samuel 1966 *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston, Beacon Press)
 - Flusser, David 1978 *The Josippon* (Jerusalem, The Bialik Institute)
 - Grotius, Hugo 1984 "De republica emendanda", Arthur Eyffinger (ed.), *Grotiana* (Brill, Issue 1, Vol.5) pp. 3 - 4
 - Haberman, O. Joshua 2007 'Steinheim, Salomon Ludwig', Fred Skolnik (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 19*, (Detroit, Thomson Gale), p. 195.
 - Hartman, David 1976 *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia : Jewish Publication Society
 - זאב הרוי, "אנרכיזם ותיאוקרטיה במשנתו של בובר", פילוסופיה ישראלית (עורכים: משה חלמיש ואסא כשר),
Harvey, Warren Zev 1983 'Anarchism and Theocracy in Buber', *Israeli Philosophy*, Asa Kasher and Moshe Halamish (ed.) (Tel-Aviv, Papyrus – Publishing house Tel-Aviv University))
 - Harvey, Warren Zev 1979 'Philosophy, Jewish', *Encyclopaedia Judaica Year Book 1977/8*, Pinchas Hacohen Peli (ed.), (Jerusalem, Keter), pp. 321-326
 - Harvey, Warren Zev 2007 "Philosophy Jewish", Skolnik, Fred (Editor in Chief), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Volume 16*, (Detroit, Thomson Gale)
 - Harvey, Warren Zev 2009 'Kingdom of God', Authur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (ed.), *20th Century Jewish Religious Thought*, (Philadelphia, The Jewish Publication Society)
 - Heschel, 1982 *Abraham Maimonides* (New York, Farrar · Straus · Giroux)
 - Inbari, Motti 2008 מוטי ענברי, פונדמנטליזם יהודי וזהר הבית, מאנגס- האוניברסיטה העברית, תשס"ח.
Jewish Fundamentalism and the Temple Mountain (Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press)
 - יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, מוסד ביאליק ודביר, ירושלים ותל-אביב 1937 – 1956
(Kaufmann, Yehezkel 1937-1956 *The History of Israelite Religion Vol.I*, (Tel Aviv, Bialik and Dvir))
 - Lawee, Eric 2000 "Isaac Abarbanel's Intellectual Achievement and Literary Legacy in Modern Scholarship: A Retrospective and Opportunity", *Studies in Medieval Jewish History and Literature III*, Isadore Twersky and Jay M. Harris (editors) (Cambridge, Mass., Harvard University Press)
 - Lawee, Eric 2001 *Isaac Abarbanel's stance toward tradition : defense, dissent, and dialogue*, (Albany, State University of New York Press)

- Leiman, Shnayer 1968 "Abarbanel and the Censor", *Journal of Jewish studies*, (United Kingdom, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies) Vol.19, p. 49 – 61
- Levy, Ze'ev 1989 *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, (New York, Peter Lang Publishing)
- Lidstein, Gerald J. 1992 "Weiler, *Jewish Theocracy*", *The Jewish Quarterly Review*, LXXXII, Nos.3-4(January-April) pp.498-501
- Loberbaum, Yair 2008 *Subordinated King* (Israel, Bar-Ilan University Press, The Faculty of Law Publications)
- אברהם מלמד, אחותן הקטנה של החכמות – המחשבה המדינית של ההוגים היהודיים ברניסאנס האיטלקי, חיבור אברהם מלמד, אחותן הקטנה של החכמות – המחשבה המדינית של ההוגים היהודיים ברניסאנס האיטלקי, חיבור (Melamed, Avraham 1976 *Wisdom's little sister; the political thought of Jewish thinkers in the Italian Renaissance* (Thesis submitted for the degree "doctor of philosophy" of Tel-Aviv University))
- משה הלברטל "עיון ביקורתי: מלכותו של אלוהים", מיכאל וולצר, נעם זהר ומנחם לורברבוים (עורכים), יאיר Halbartal, לורברבוים (עורך שותף), המסורת הפוליטית היהודית, מכון שלום הרטמן, ירושלים תשס"ד Moshe 2007 'Commentary. God's Kingship' *The Jewish Political Tradition Volume I: Authority*, Michael Walzer, Menachem Loberbaum, Noam J. Zohar (Editors), Yair Lorberbaum (Coeditor), (Jerusalem, Shalom Hartman Institute)
- Nelson, Eric 2010 *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, (Harvard University Press, New Haven and London)
- Netanyahu, Benzion 1968 *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, (Philadelphia, Jewish Publication Society of America)
- Netanyahu, Benzion 1999 *The Marranos of Spain: from the late 14th to the early 16th century, according to contemporary Hebrew sources, Third Edition* (New York, Cornell University Press)
- Netanyahu, Benzion 2001 *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain, Second Edition* (New York, New York Review Books)
- Pines, Shlomo 1967 "Maimonides", *The Encyclopaedia of Philosophy*, P. Edwards(ed.), Vol. V
- Pines, Shlomo 1968 "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, Maimonides and Kant", *Scripta Hierosolymitana*, Vol.XX, (Jerusalem, The Magnes Press)
- Pines, Shlomo 1977 *Studies in the History of Jewish Philosophy – The Transmission of Texts and Ideas*, Jerusalem, The Bialik Institute
- 2012 מנחם רצון, תיאוקרטיה והומניזם, רסלינג, תל-אביב 2012 *Theocracy and Humanity –The Political and Social Principles in the Thought of R. Abraham*

- Ibn Ezra* – (Tel-Aviv, Resling Publishing)
- אביעזר רביצקי, הקן המגולה ומדינת היהודים – משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב (Ravitzky, Aviezer 1993 *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism* (Tel Aviv, Am Oved Publishers))
 - אביעזר רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות, המכון הישראלי (Ravitzky, Aviezer 1998 *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute))
 - אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, עם עובד, תל-אביב תשנ"ט (Ravitzky, Aviezer 1999 *Freedom Inscribed – Diverse Voices of the Jewish Religious Thought* – (Tel Aviv, Am Oved))
 - Ravitzky, Aviezer 2002 *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute)
 - אביעזר רביצקי, האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, (Ravitzky, Aviezer 2004 *Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy* (Jerusalem, The Israel Democracy Institute))
 - Ravitzky, Aviezer 2005 “Is a Halakhic State Possible? The Paradox of Jewish Theocracy” *Israel Affairs*, vol. 14 (London, Routledge), pp. 137-164
 - Rosenthal, E. R. 1953 “Maimonides’ Conception of State and Society” *Moses Maimonides 1135-1204; Anglo-Jewish Papers in connection with the Eighth Centenary of his Birth*, Rabbi Dr. L. Epstein (London)
 - Rotenstreich, Nathan 1976 *Studies in Contemporary Jewish Thought*.
 - Schmidt, Gilya. G. 1999 *The First Buber*, (New York, Syracuse University Press,) pp. xiii – xiv
 - אביעזר רביצקי, אליעזר שביד, היהודי הבודד והיהדות, עם עובד, תל-אביב תשל"ד (Schweid, Eliezer 1974 *Judaism and the Solitary Jew*, (Tel Aviv, Am Oved Publishers))
 - אליעזר שביד, הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד תרבות ישראל, ידיעות אחרונות, תל-אביב אליעזר שביד, דמוקרטיה (Schweid, Eliezer 1978 *Democracy and Halakhah*, (Jerusalem, Magnes, Hebrew University)
 - 2004 (Schweid, Eliezer 2004 *The Philosophy of the Bible As a Cultural Foundation in Israel* (Tel Aviv, Yediot Ahronot))
 - אהרן שאר-ישוב, שטיינהיים על התגלות, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשמ"ט (Shear-Yashuv, Ahron 1989 *Steinheim on Revelation and Theocracy* (Jerusalem, Rubin Mass))
 - אפרים שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג (Shmueli, Ephraim 1963 *Don Yitshak Abarbanel ve-gerush Sefarad*, (Jerusalem, Mosad Byalik))
 - Silberstein, Laurence J., 1991 “[Untitled]”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol.23, No.4 (Nov.), pp. 686-693.
 - Skalli, Cedric Cohen 2007 “Discovering Isaac Abravanel’s Humanistic Rhetoric”, *The*

Jewish Quarterly Review, Vol.97, No.1 (Winter).

- Smith, Steven B., 2003 *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*, (New Haven and London, Yale University)
- Strauss, Leo 1935 *Philosophie und Gesetz*, (Berlin)
- Straus, Leo 1937 "Abravanel's Political Tendency and Political Teaching," *Isaac Abravanel: Six Lectures*, J.B. Trend and H. Loewe (ed.), (Cambridge University Press)
- Straus, Leo 1952 "How to Study Spinoza's 'Theological-Political Treatise,'" *Persecution and the Art of Writing*, (New York, Free Press)
- Urbach, Ephraim 1969 *The Sages – Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem, The Magnes Press)
- Urbach, Ephraim 1998 *Studies in Judaica*, Moshe David Her (ed.), (Jerusalem, The Hebrew University Magnes press)
- Walzer, Michael • Lorberbaum, Menachem • J. Zohar, Noam 2000 *The Jewish Political Tradition*, New Haven • London, Yale University Press)
- Weiss, Raymond L., "Judaic Revelation and Liberal Democracy, *The Review of Politics*, Vol.50, No.4, (Autumn, 1988), pp.783-741
- Wellhausen, Julius 1883 *Prolegomena zur Geschichte Israels*, (Berlin, Reimer)
- Weiler, Gershon 1970 *Mauthner's Critique of language I*, (Cambridge, Cambridge University Press)
- Weiler, Gershon 1976 *Jewish Theocracy* (Tel Aviv, Am Obed).
- Weiler, Gershon 1979 *State and Education* (Tel Aviv, Papyrus)
- Weiler, Gershon 1988 *Jewish Theocracy*, (Leiden • New York • København • Köln, E.J. Brill)
- Weiler, Gershon 1996 *REFLECTION and EXPERIENCE*, Ahron Amir (ed.), (Tel Aviv, ha-Kibuts ha-Meuchad)
- Weiss, Raymond. L. 1988 "Judaic Revelation and Liberal Democracy, *The Review of Politics*, Vol.50, No.4, (Autumn)
- יוסף קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה, ירושלים 1955
- ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים, תשל"ב

日本語文献 (著書・論文)

- 市川裕・臼杵陽・大塚和夫・手島勲矢編『ユダヤ人と国民国家』、岩波書店、2008年
- 上野修『デカルト、ホッブズ、スピノザ 哲学する十七世紀』、講談社、2011年

- 上山安敏『ブーバーとショーレム ユダヤの思想とその運命』、岩波書店、2009年
- 北博「マルティン・ブーバーの〈イスラエル〉理解」『東北学院大学論集 教会と神学 (第40号)』、2005年3月
- 工藤喜作『スピノザ』、清水書院、1970年
- 古賀敬太『政治思想の源流——ヘレニズムとヘブライズム』、風行社、2010年
- 桜井直文『『神学・政治論』のスピノザ原注』『スピノザーナ』第5号、2004年、85～118頁
- 柴田寿子『リベラル・デモクラシーと神権政治 スピノザからレオ・シュトラウスまで』、東京大学出版会、2009年
- 神藤誉武「カウフマンの見た近代聖書学の根本問題—イエヘズケル・カウフマンのヴェルハウゼン批判より—」『一神教研究』第3号、2007年2月、44～78頁
- 高木久夫「スピノザの“穏健な”宗教批判——「信仰と哲学の分離」とそのユダヤ的諸背景」、『ユダヤ・イスラエル研究』第21号、29～36頁
- 手島勲矢「ユダヤ学の範囲」『月刊みるとす』、1997年4月22号、14～20頁
- 手島勲矢（編著）『わかるユダヤ学』日本実業出版、2002年
- 濱真一郎『バーリンの自由論——多元論的リベラリズムの系譜』勁草書房、2008年
- 早尾貴紀『ユダヤとイスラエルのあいだ——民族／国民のアポリア』青土社、2008年
- 平岡光太郎「現代ユダヤ思想における宗教と政治の関係—ヴァイレルとラヴィツキーによる「ユダヤ神権政治論争」—」、『宗教研究』362号、2009年12月、121～142頁
- 平岡光太郎「日本におけるユダヤ学の現状—学術団体の趣意書等の考察—」『一神教世界』第1号、2010年、52～64頁
- 平岡光太郎「現代ユダヤ思想における聖書と政治思想 —— マルティン・ブーバーの神権政治とイスラエル文脈におけるその受容 ——」『一神教学際研究』第6号、2011年、52～64頁
- 平岡光太郎「現代ユダヤ思想におけるスピノザ受容—神権政治と普遍的信仰—」『ユダヤ・イスラエル研究』第26号、2013年、40～51頁
- 深田三徳・濱真一郎（編著）『よくわかる法哲学・法思想』ミネルヴァ書房、2007年
- 丸山空大「血、民族、神——初期マルティン・ブーバーの思想の展開とそのユダヤ教（Judentum）理解の変遷——」『宗教研究』368号、2011年6月
- 三宅威仁「被説明概念としての『カリスマ』」『キリスト教研究』、第58巻・第2号、138～159頁。

日本語文献（邦訳）

- アイザイア・バーリン（田中治男訳）『バーリン ロマン主義講義』、岩波書店、2000年
- アリストテレス（山本光雄訳）『アリストテレス全集 15 政治学 経済学』、岩波書店、

1969年

- アリストテレス（加藤信朗訳）『アリストテレス全集 13 ニコマコス倫理学』、岩波書店、1973年
- A.P.（アレキサンダー）ダントレーヴ（久保正幡訳）『自然法』、岩波現代叢書、1952年
- Y.（イエレミヤウ）ヨベル（小岸昭・E.ヨリッセン・細見和之訳）『スピノザ 異端の系譜』人文書院、1998年
- シュムエル・エッティンゲル（石田友雄訳）『ユダヤ民族史 6』、六興出版、1978年
- スピノザ（畠中尚志訳）『神学・政治論—聖書の批判と言論の自由—上・下巻』、岩波書店、1944年
- セネカ（茂手木元蔵訳）『セネカ道徳全集（全）』、東海大学出版会、1989年
- プラトン（森・池田・加来訳）『法律』（上）、岩波書店、2009年
- プラトン（森・池田・加来訳）『法律』（下）、岩波書店、2010年
- クリスチャン・ベック（仙北谷茅戸訳）『ヴェネツィア』、白水社、2000年
- マルセル・パコー（坂口昂吉・鷺見誠一訳）『セオクラシー—中世の教会と権力—』、創文社、1985年
- マルティン・ブーバー（山本誠作・三谷好憲・高木久雄・原島正訳）『ブーバー著作集 8 教育論・政治論』、みすず書房、1970年
- マルティン・ブーバー（木田献一・北博訳）『神の王国』、日本基督教団出版局、2003年
- マルティン・ブーバー（荒井章三・早乙女禮子・山本邦子訳）『モーセ』教文館、2002年
- マルティン・ブーバー（合田正人訳）『ひとつの土地にふたつの民』、みすず書房、2006年
- ミレーユ・アダス＝ルベル（東丸恭子訳）『フラウィウス・ヨセフス伝』、白水社、1993年
- モーゼス・ヘス（野村真理・篠原敏昭訳）『ヘーゲル左派論叢 ユダヤ人問題』、お茶の水書房、1986年
- モーリス・フリードマン（黒沼凱夫・河合一充訳）『評伝マルティン・ブーバー 上・下—狭い尾根での出会い—』、ミルトス、2000年
- ヨセフス・フラウィウス（秦剛平訳）『アピオンへの反論』、山本書店、1977年
- ユリウス・グットマン（合田正人訳）『ユダヤ哲学』、みすず書房、2000年
- レオ・シュトラウス（塚崎智・石崎嘉彦訳）『自然権と歴史』、昭和堂、1988年
- レオ・シュトラウス（石崎嘉彦・飯島昇蔵訳）『リベラリズム 古代と近代』、ナカニシヤ出版、2006年

インターネットのURL

- イスラエル文部省が作成した、イスラエル賞受賞者ラヴィツキーの履歴

URL:http://www.education.gov.il/pras-israel/pras_1_k.htm (2007年12月11日)

- 「オズ・ベシャロームーネティボット・シャローム」運動の公式サイト

<http://www.netivot-shalom.org.il/> (2011年10月18日)