

M・ブーバーにおける「神の直接統治」の思想的意義

—『神の王権』における士師記解釈とユートピア社会思想より—

堀川 敏寛

要旨

神とイスラエル民族は、出エジプトの出来事とシナイ契約によって、「導く神」とそれに「従う民」という関係が築かれるようになった。士師記では、この両者の直接関係を基とし、「緩やかにつながった部族の連合社会」という政治形態が形成される。そこでは、神によってその都度限定的に権力を委託された指導者によるカリスマ統治がなされた。このように人間による限定的委任統治が、「神の直接統治」の実態である。これは士師記という聖書の前王国期を特徴づける重要な視座である。そしてマルティン・ブーバーは、各職業が有機的に連合し、生産と消費のバランスをとる経済形態を現代社会に求める。それは上から統治する機能が縮小され、それぞれの組合や職能連合が自主的に関わり合う連合社会である。ブーバーはそれを、望むべき共同体と考え、ユートピア社会主義のアイデアを参照に実現を目指した。それはまさにヘブライ語聖書における「神権」理解から導き出されたものである。

キーワード：神権、マルティン・ブーバー、カリスマ統治、ユートピア社会、共同体連合

1. はじめに

本論考¹⁾は、マルティン・ブーバーがその著作『神の王権』(1932)で論じた主題である「神の直接統治」「神権」(Theokratie)に焦点を当てる。そしてこれらの概念の具体的な内実と、それがブーバー思想とどう結びつくのかについて検討していきたい。

1964年に刊行されたブーバー著作集の中で、本著作は第二巻「聖書研究論文集²⁾」に所収され、彼の聖書研究に関する一作品という位置づけがなされている。従ってブーバー研究史において『神の王権』は、「ブーバーによる聖書解釈」の一論考と扱われてきた。それは旧約聖書研究者が、ブーバーの士師記解釈について参照する際、取り上げられる著作であった。本著自体が、ブーバーによるヴェルハウゼンの資料分析に対する意見表明という性格を持っていたのであるが、その後ブーバーの士師記解釈に対して、L・ケーラー、W・カスパリ、W・バウムガルトナー、G・フォン・ラート、J・カウ

フマン、E・アウアーバッハ、A・アルトラが批判を試みている³⁾。また最近ではD・オルソンが、『神の王権』のみに焦点を絞った論考を聖書研究の論文集⁴⁾の中で書いている。このように本著は「旧約聖書学者間での士師記解釈」を特徴とし、この著作がブーバー思想の解釈として取り上げられることはなかった。なぜならブーバーの哲学思想研究は、『我と汝』を主軸とする対話思想の成立起源と神秘主義思想との影響関係、また対話思想の宗教、社会、教育、精神療法などの分野への応用という枠組みの中で語られてきたためである。そしてその対話思想の起源、応用という発展史とは別の枠組みとして、ハシディズム文献の翻訳とその研究、ブーバーの実践的なシオニズム運動、聖書研究とヘブライ語聖書翻訳らが紹介されてきた。従ってブーバー研究史の中で、『神の王権』は聖書解釈の一論考という扱いであり、本著作が彼の哲学思想にどのように影響したかに関しては問われることはなく、ブーバー研究者が正面から扱う論考ではなかった。

そのような研究状況の中、筆者はこの聖書解釈研究である『神の王権』が、ブーバーの社会思想形成に大きく影響し、また「神の直接統治」「神権」らの概念が意味するところが、ブーバーが望むユートピア社会の内実であることを、本論考の中で論証したい。それを通して、彼の聖書解釈と社会思想とが、この概念によって架け橋となることが示唆できれば、それはブーバー研究において有意義であろう。

序 著作『神の王権』執筆の背景とその目的

マルティン・ブーバー（1878-1965）は、ヘブライ語聖書の翻訳が最初の十書を終えた時（1920年代後半）、自身の聖書研究の成果を一つの神学的注解としてまとめることを、ローゼンツヴァイクに約束していた⁵⁾。その中でブーバーにとって最重要であり、彼の中でも成熟していた主題は「イスラエルにおける『メシア主義』成立の問題」であった⁶⁾。彼はこの仕事に取り掛かった時、この『来るべき者—メシア信仰の成立史の研究』を全三巻に分ける構想を考えた。1932年に刊行される『神の王権』は、この構想の第一巻にあたるものである。本著での主題は、士師記8章23節におけるギデオンの詞「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」の解釈から、イスラエル初期の時代（モーセの死後からサウルを王として国家が誕生する以前の「ヨシヤ・士師時代」）にとって、『神が民族の王として支配する』という信仰形態が、現実的・歴史的な力を持っていたことを示すことであった。

次の第二巻は未完ではあるが、その一部が『油注がれた者』として残され、イスラエルの王の聖なる特徴が、「民族の王としての神」表象にどのように関係するかが示され

た。ここではサムエル記上8章6節における「裁きを行う王を与えよとの彼ら（イスラエルの長老ら）の言いは、サムエルの目には悪と映った」の解釈を通して、王国の危機的状況を取り扱った。ここでの主題は、神の人間の代理者である王が、いかに原初的な神権と交差し、またそれを作り変えたのかという問いである。つまりこの第一巻と第二巻に共通する主題が「聖書における神の直接統治」である。そして第三巻の『モーセ』⁷⁾では、いかにしてこれら二つの概念が、歴史から終末論へ転化したかが示される。

この構想として考えられたイスラエルのメシア信仰の問題は、完全な「神の王的支配」における「神と世界との関係の成就」へと方向付けられるようになる。というのもブーバーは「イスラエルがヤハウエを自らの直接的で排他的な民族の王として宣布したと言う信仰の記憶に基づいている」(Buber, KG, S.491) ことが、イスラエルがメシア信仰に対する敬虔なる希望を持ちえた理由だと考えるからである。そしてそれはイスラエルにおいてその初期の時代に、「ヤハウエが永遠に民族の王として支配する」という「直接的な神権」の傾向が存在したためである。ブーバーは、それを論証するため『神の王権』を執筆したのである。

1. 神権と神の直接統治

さて『神の王権』では、神に支配権があり、神による民族の直接統治を求める、という「神権」(Theokratie)が主題であった。しかし一般的に、歴史学において認知されている「神権」概念の内実は、むしろ人間の人間に対する権力が根本的に最強であり、無制約的な支配形態を示すものである。そしてその権力は神の委任から引き出されるか、あるいはそれ自体が神的と信じられている⁸⁾(Buber, KG, S.540)。つまり歴史学にとっての神権(Theokratie)は、教権支配(ヒエロクラティ Hierokratie)と同一視されており、それは祭司階級など聖別された人々による支配と考慮されている(Buber, KG, S.539f)。ブーバーは、この教権支配のような、祭司階級の人間が神に代わって統治する政体は、「聖書の表象に最も対立する」ものだ、と主張する⁹⁾。

反対に、ブーバーは「神権」を、「士師記におけるギデオンの詞」と、「出エジプト記におけるシナイ契約」の解釈から理解する。彼は、『神の王権』第二版の序文にて、「前王制期において、諸部族を絶えず結び合わせていた指導の原理が直接的な神権への傾向と分かちがたく結びついていたこと」(Buber, KG, S.520)が、正しいのかどうかを、本著において論証しようと試みる。イスラエルの政態は、紀元前13世紀の終わり頃にカナンに定着してから約200年間、王国(国家)に移行せず、特異な形態をとって存在してい

た。それは同じ時期にパレスティナに定着した他の民族が、間もなく王国に移行したことと比べると、イスラエル民族に王制を取らない士師時代が存在することは、著しい特徴である。その理由として、イスラエルでは、民族を支配するのはこの世の権力者ではなく、神が唯一の支配者である、という信念があったためだ、とわれわれは解釈できないだろうか。それについてブーバーは、この前王制期のイスラエルには、人間自身による統治は存在せず、神権的領域の外にはいかなる政治的領域もなく、イスラエルのすべての子らは直接ヤハウェに属していた (Buber, KG, S.683f)、と考える。そしてその政治形態を規定したのが、「シナイ契約における神と民との主従関係」である、と彼は考える。この契約では、神が導き、民が従うという両者の直接関係が形成される。このようにブーバーは「神権」を「イスラエルの諸部族に対する神の直接統治」として解釈し、そこから一切の人間による王制を退けることが、ヘブライ語聖書思想の基本的立場であることを証明しようと試みるのである¹⁰⁾。

2. ブーバーの士師記解釈：ギデオンの詞

それではイスラエル民族のカナン定住直後が描写される士師記の時代はどのようなものであったのだろうか。またブーバーは士師記の何を典拠に、神権、神の直接統治について議論を展開するのであろうか。ブーバーは士師記を次のように理解する。

「士師記は、挿入された小断片を無視すれば、それは二つの書から成り立っており、両者の間に二つの異質のサムソン伝説が立つ構造になっている。・・・その前半が反王制的 (antimonarchisch)、そして後半は王制的な傾向で編集されている」(Buber, KG, S.553)。

士師記の最初の十二章から、概説的部分、一般的考察、「主の御使い」の言葉、「預言者」の言葉、さらに「小」士師についての報告を取り去ると、その結果は七つの一連の物語になる。そしてそれらはどれも反王制的傾向を表している。あるものは秘かに、またあるものは演説の中で明確に、王や王制について軽蔑的、批判的に、あるいは少なくとも王のいないイスラエルが優れていると言及されている。

この士師記の構成に関して、最近のブーバー研究の中でこの問題を最も集約的に取り扱っているD・オルソンは「反王制的な書物は、明白にギデオンに集中している」、「ギデオンは原初的神権的 (primitiv-theokratisch) 伝説の真の英雄である」(Buber, KG, S.556) というブーバーの解釈を引用して、「しかしながらブーバーにとって士師記における反王制的な書物の決定的な事柄は、士師記6-8章におけるギデオンの姿である」(Olson, 2004, p.200) と述べる。ギデオンは、救済する士師として、神によって召命を

受け、敵ミディアン人を打倒した士師である。そしてその後、ミディアン人との戦いで大勝利を取めたギデオン（エルバアル）に対して、イスラエル民族は次のような依頼をした。

「あなたはもとより、ご子息、そのまたご子息が、我々を治めてください」（士師記 8：22）

これは人々が、ギデオンに対して王権を委ね、彼によって民を統治するよう依頼したものであった。ところが、それに対してギデオンは次のような理由で、その申し出を拒否する。

「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。主のみが治められる」（士師記 8：23）

これは、ギデオンに求められた支配権を、彼が拒否したという詞（言葉）であり、ブーバーはこの時におけるギデオンの詞を、真の謙遜さ敬虔さが現れていると理解する。そして彼はこのギデオンの答え「否」が、「いかなる人間もあなたたちを支配してはならない。ヤハウェ、神自身が、そして神のみが、あなたたちを支配すべきである」ことを意味しており、それはあらゆる時代に、またあらゆる歴史に対して無条件的に妥当するものと考え（Buber, KG, S.539）。そして彼は、このギデオンの詞にこそ、「神の支配」の問題と真剣に取り組む可能性が志されている、と議論を進めるのである。

しかしながら、ヴェルハウゼン以来の聖書学は、ギデオンの詞に対して、ブーバーの解釈とは別の道を選んできた（Buber, KG, S.541）。そこでは「士師記」は、古い口碑の素材を「後の時代に集められたものによって構成された」という見解が一般に受け入れられている（Buber, KG, S.549）。例えば民族は、この時代には統一体としては全く存在していなかったのであるが、後の編集上の傾向が諸部族を一つの民族へと溶接した。その見解によればギデオンによる「否」は、おそらく捕囚後の王無き時代に初めて成立したものであり、神権への叫びは初期の時代（士師記）の表現ではない、というものである。即ちギデオンの詞は、はるか後代において歴史記述を改訂する意図で挿入された加筆であり、確認し難い本来の表現を傾向的に改変したもの、とみなされている¹¹⁾。それを裏付ける典拠として、近代の聖書研究は、「8：23の神の支配」と「9：2の人間の支配」との矛盾を指摘する。士師記 9：2では、ギデオン（エルバアル）の死後、息子アビメレクは自分の郷里の首長である大地主たちに呼びかけ、「あなたたちにとってエルバアルの息子70人全体に治められるのと、一人の息子に治められるのとどちらが得か」と言う。一般的にこの箇所は、ギデオンが王位を拒絶したわけではなく、王位は息子に継承されたのであり、結局人間による支配が施行された、と理解されている。

ただし、聖書における「神の支配」に焦点を当てて研究している T・ワグナーが言う

ように、ブーバーは「神権」が捕囚期以後のものではなくそれ以前から存在していたことを、これら聖書学者を相手に論じて行く¹²⁾。この一般的解釈に対して、ブーバーは、8：23（ギデオンの）と、9：2（アビメレクの）が、同一の伝承に由来していようと、別々の伝承に寄っていようと、両者は意味的にも文体的にも一つのまとまりを為し、内容的な矛盾は見られない（Buber, KG, S.544）と反論する。まず意味的には、二つの箇所ではいずれも「王として統治する」動詞マーラク（malakh）が使われず、マーシャル（mashal）が使われている。王の概念が問題となっていると思われる箇所で、王（メレク）を意味する動詞マーラクが使われず、治める（創世記45：8, 26）や管理する（創世記24：2）として用いられるマーシャルが使われている。ただしマーシャルは君主の支配ではなく、統治権を手にするを意味する動詞ではない。つまりここでは支配者の権威や権力の形式的所有ではなく、むしろ「力の事実的行使」としてマーシャルが使われた、というのがブーバーの主張である（Buber, KG, S.543f）。

次に文体的には、二つの箇所は、「マーシャル・バーヘム」（汝らを支配する）という同じ文体が繰り返して使われている。ブーバーは「反復は、聖書の文体の中で、内的連関を開示し、際立たせるための重要な手段である」と考え、反復表現を「導きとなる語」（Leitwort）と考え、二つの箇所の内的連関を見る¹³⁾。マーシャルという動詞の反復によって表現されていることは、畜群のような息子たちと孫たちが権力を手にする事無きよう、健全な君主制（神によるマーラク）の原則を樹立せねばならない、ということである。そのために熱狂主義者である父（ギデオンの）は、自分と自分の息子たちの権力を拒否し、王としての権力は神のみに属すと言ったのである。

ブーバーの判断によれば、ギデオンの王権受諾に対する拒否反応は、士師記前半の書において好まれる視座であり、いかなる人間的な国王もライバルとして措定しない「排他的な神の王権」を擁護している。そしてこの主題は、ギデオンの息子においてもさらに強められている。ブーバーは、ヨタムの寓話（士師記9章）を「世界文学の最も強い反王制的詩であり、……ギデオンの詞に依拠せぬのならば、これは無秩序的（anarchisch）に理解されうるだろう」（Buber, KG, S.562）と言っている。

3. 神権の原型：出エジプトにおけるシナイ契約

次に、出エジプトという出来事を経て、神と民族との関係のあり方が規定された「シナイ契約」から、「神権」について検討してみたい。ブーバーは『神の王権』の中で、E・アウアーバッハ（Elias Auerbach）の解釈を取り上げているのであるが、アウアーバッハは、*Wüste und Gelobtes Land*の第二巻にて、「イスラエルに対する神の支配の思

想」は、全ての民族の主、歴史の導き手としての神というイザヤ、エレミヤ、第二イザヤの力強い概念とは全く異なる (Buber, KG, S.524)、と主張している。それに対してブーバーは、むしろこれらの預言者らが表明した「諸民族の主」「歴史の導き手」としてのヤハウェは、次のような存在であることが、アモス書9：8から理解される、と主張する。

「神はそれぞれの諸民族を良い土地へ連れて行き、そこを占有しそこに定住することを助ける。それぞれの民族は、新しいアダマー（地）の上に国家的秩序を打ち立て、人間をメラキーム（国王）として選び、王朝を創設した。しかし原指導者であり原創者であるヤハウェは、これら諸々の王権の上に立つ宗主であり続け、諸王権を裁き、罪を犯す王権をアダマーから取り除くのである」(Buber, KG, S.525)。

ここでヤハウェは、諸民族の主であると言われている。それはヤハウェが、民族の黎明期に、まだ存在していなかった国家の首長という意味ではなく、土地を求めていた部族連合の首長、すなわち西セム的なメレク神という意味においてである (Buber, KG, S.625)¹⁴⁾。このように預言者が語ったことは、諸民族の上に立つヤハウェ、というものであったが、むしろブーバーは引用の前半に焦点を当てている。

それはここでヤハウェが、イスラエルのようなあらゆる流浪する民族を良い土地へと「導いた」神である (Buber, KG, S.608)、と言われている点である。ヤハウェは、バアルのように場所に固着して結びついてはいない。むしろ自分の選んだ人々を遠い地域において訪れ、彼らを連れ行き、彼らに伴い、彼らを導く神である。したがってイスラエルの神ヤハウェは、その「民族と共に」あり、それと共に歩むという、指導者であることが大きな特徴である。そして当然、その決定的な出来事が、民族を解放し、約束の地へと連れ導いた出エジプトの出来事である。

A・ムーアによれば、ヴェルハウゼン、S・モーヴィンケル、D・N・フリードマン、F・クロス、ブーバーら多くの研究者が、出エジプト記15：1b-18における「海の詩」が、ヤハウェを王と示す最初の資料の一つである、と言及している。それは彼らが、「詩」の形体を取る資料を古いものとする説を支持するためである¹⁵⁾。海の歌は、最後の18節において「主は、とこしえに王でいられる（もしくは統治される）」と詩が締められる。このようにこの詩では、神の王権に関する基本的な議論がなされ、出エジプト記の物語と、神とイスラエル民族の契約との中軸となる結び付きが示される。出エジプト記15：18では、救出という神の強大な行為を通して、ヤハウェの王権の基礎が構成された。この海の歌はシナイ契約に先行するものであり、神の行為は、王としてのヤハウェと民族としてのイスラエルとの関係の基礎として見られるべきである¹⁶⁾。

この出エジプトという出来事の後、「神と民族との関係性」を結んだ儀式が「シナイ

契約」である (Buber, KG, S.650)。出エジプト記 24 章において、モーセはシナイのふもとに祭壇を築き、十二の石の柱をイスラエルの十二部族のために建てた。そこで彼は、動物の犠牲を献げ、その血を半分に分け、一方を祭壇に、もう一方を民族に振り掛けた。この儀式を、モーセは「ヤハウエがこれら全ての言葉に基づいて、汝らと結ぶ契約の血である」(出エジプト記 24 : 8) と言った。契約とは、元来互いに関係の無い二者が、動物の血を媒介として、双方をつなぎ合わせ、親密な結び付きを証明するためのものである。ただしそれは、「単に両者の関係を開始するというだけでなく、存在しているものをそのあり方において変え、それを濃密にし、明確にし、時には是認し、それに保護を与え、傷ついた者を修復し、疑問とされているものを新たに神聖にすることもできる」(Buber, KG, S.660) とブーバーは言う。彼の考えるシナイ契約とは、ヤハウエとイスラエルを互いに、何も関係の無かった両者を関係の中に引き入れたことではなく、両者を互いの関係の「あり方」(Beziehungsart) へと引き入れたことである。つまりシナイ契約は、「解放、解放された放浪の途方もない行軍、追跡者たちの沈没、約束と導き」という出エジプトの出来事を通して、「羊飼いたちの諸部族を、民族へと合体させた」(Buber, KG, S.661) のである。これらの出来事によって、民族は秩序と組織の中で、政治的に構成された放浪の共同体となった。従ってシナイ契約は、純粹に宗教的な行為ではなく、「宗教的—政治的な、神権政治的 (theopolitisch) な行為」である。これは民族を構成するためのものであり、契約を通してそれが締結されたのである。

またブーバーは、ヨハネス・ペーデルセン (Pedersen) が *Der Eid bei den Semiten* (1914) にて主張したことを紹介する。それによると、ヤハウエとイスラエル間の契約は、一方が高い立場にあり、他方が低い立場にある、与えられ、受け取られる関係であった。これは後にダビデに油を注ぐ時に、神と結んだ契約 (サムエル記下 5 : 3) と同じく、「契約における優越的な相手方の地位が、mlk という語根によって表される」(Buber, KG, S.662) のである。シナイ契約では、双方の差異性と分離性を、徹頭徹尾存続させながらも、それを無制約的な上方と下方の秩序の関係の中にもたらす共同体へと、双方をつなぎ合わせた (Buber, KG, S.659) と言えよう。即ち、シナイ契約は、王の契約であり、王としての神と、それに従う民との従属関係を明確にしたものである。

ではエジプトから出て放浪する半遊牧の諸部族の連合が、なぜその人間の指導者を王として立てなかったのだろうか。その問いは、それら諸部族の「ベドウイン性」(遊牧民の性質) から答えられる。それはアナワー (服従)、導き手への服従ゆえである。諸部族の連合は、導き出した者からの使信によって担われ、無秩序的な精神的土壌の上に、神権を打ち立てたのである (Buber, KG, S.686)。つまりシナイ契約が意味するものは「放浪する諸部族が、ヤハウエを代々永遠にその王として受け入れる事」と、「どの

人間もイスラエルの子らの王と呼ばれてはならないこと」(Buber, KG, S.683)である。

4. 神権の内実：カリスマ統治

それでは、いかなる人間も王にならず、神のみが王として直接統治する「神権」とは、どのような政体であろうか。ブーバーが、W・ミヒャエリスの批判に対する応答の中で、『神の王権』の主題である神権(Theokratie)とは、「実際に現世に神の支配を求める努力である」と言うように、それは現実的な政体が考えられねばならない。ただしブーバーは「神権は教権(Hierokratie)ではない」と述べるように、神権が組織立てられた宗教機関での聖職者による代理支配になることを危惧する。そして彼はむしろ神権概念において意味されているものは、「その都度正統な瞬間に、選ばれた人間に対して真正のカリスマを授けるカリスへの信仰である」(Buber, KG, S.537)と提案する。なぜなら神権的秩序は、非宗教的に語るならば自由意志としての共同体を意味するが、それは各共同体が自由に振る舞えば、無秩序(自然状態)へと墮落する恐れがある。それを克服する力は本質的に見いだされないからこそ、そこで上からの新しい言葉、新しいカリスマが待たれるのである(Buber, KG, S.703)。

マックス・ヴェーバーは、カリスマ的支配について「神の賜物によって指導者としての役割を授けられた人物による支配である」と描いた。そしてブーバーもこのヴェーバーの理解を参照している。さて、カリスマ(特別の賜物)とは、神のカリス(恵み)に依拠するものである。そのカリスマは休らうものでなく、ただ漂うものであり、すなわちカリスを占有することはできず、ただ「靈動」、ルーアハの往来があるだけである。即ちそこに力の保証はなく、「与えられ奪われる権能の流れがあるだけ」である(Buber, KG, S.688)。このようにカリスマは、ヤハウェが「その都度」自らの意思を人に告げ、実行させるのであり、その人は「制約した使命を越えていかなる力も行使してはならない」。彼は自らの意思で統治することは許されず、ただ遣わされた者として統治する。そこにはいかなる権能も伝授されてはいないのである。

したがって直接的な神権にとって本来の敵は、人間における世襲の王権である。だからこそ祭司の家柄には指導的性格を持たせないのである。祭儀的職務は世襲可能であるが、指導的役割を担う「政治的職務は全くカリスマ的」なのである。つまり「神権」という神の直接支配の内実、教権政治のような聖職者による代理支配でなく、一時的に神から任命されたものが統治する「カリスマ統治」を目指すことである。その統治形態は、ヤハウェが「選び」また「退け」、「任務を与え」また「奪う」ことが焦点になる。人間の王が持続性を持ち、その成就が王朝である一方、士師はあくまで限定された使命

だけを持つ。士師はルーアハに取り付かれ、ヤハウェとイスラエルの敵に立ち向かう¹⁷⁾。そしてルーアハの注入において彼らは、解放された共同体を法的に秩序づけるのである。反王制的な士師記では、祭司的な仲介者を何も知らない。神のルーアハは人間を捕らえ、彼に権力と威厳ではなく限定された使命だけを与えるが、ブーバーはそれで充分である、と説く (Buber, KG, S.721)。

だが士師記では、その時々にかリスマ的指導者が与えられて、危機を免れて行くということに、人々が満足することが出来ずに、強力な権力でもって国を指導する者が求められるようになる。サムエル記8章における民による王の待望である。これは神のみがイスラエルの支配者であるという部族連合の根本的な信仰とは対立するものであり、そこから『油注がれた者』ではサムエル記における王国への移行に関する議論が語られることになる。

5. 神権の社会形態：共同体連合

このように士師記が描く前王朝時代では、神権に根差したカリスマ統治が為されていたことを、前章で検討したのであるが、この時期に具体的にどのような社会形態が存在していたのであろうか。M・ノートによれば、そもそもイスラエルとは、十二部族の連合体に対する名称であった。さらに彼は、少し後の時代にギリシアやイタリアなどに見られる形態と似ているとして、これをアンフィクティオニー (Amphiktionie) 仮説、「その都度、一定の聖所のまわりに住む者の社会」と呼んだ。そして彼は、この制度は6ないし12の部族の自由で非政治的な結合によりなる宗教的連合体であった、と言う。アンフィクティオニーの本質的要素をなすのは、宗教的連合の中心としての中央聖所、構成員を拘束する共通の宗教的法規、諸部族の定期的な集いの場となる共通の祭儀、そして共通の宗教的伝承などである。そして「イスラエルの部族連合」もこれによく似ており、中央聖所は最初シケムであったが、その後ベテル、ギルガル、シロに移されていった¹⁸⁾。ブーバーは、士師記における社会形態が、「緩やかにつながっている十二部族の連合社会」であることは認めるが、ノートのようにそれが聖所の礼拝と守護のために結ばれた宗教的な連合体ではなく (Buber, KG, S.701)、むしろブーバーはそれを政治／経済的に結びついた連合体と考えていたように思われる (Buber, KG, S.711)。ブーバーは『神の王権』第二版の序文にて、W・カスパリ (Caspari) が、彼の神権解釈に対して *Der Theokrat* (1935) の中で次のように指摘されたことを紹介している。

「ゆるやかな共同体の連合は、・・・ 神的導きに従属する。この状況を、神権と見なすことは、すなわち『国家的な』形式で生じる神の下での従属関係と見なすことは、あまりも荒削りである」(Buber, KG, S.501)。

ここでブーバーが『国家的』(staatlich) という語をイタリックで強調している点に注目してみたい。カスパリの議論によると、神権とは、人間の王が神格化した支配形態のことである。つまりこれは神の代理者としての王が、民族を支配する形態であり、カスパリによればそれは典型的に帝国のような国家という形式をとってのみ存在しうるものである (ibid.)。そこから彼は、士師記のような前国家期のイスラエルに、神が直接統治するような神権は存在したはずがない (Buber, KG, S.502)、と主張する。ただこのカスパリの議論は、「国家的」な形式で「神権」を捉えるからこそ、前国家期である士師記の中に、これを見いだすことができないに過ぎない。むしろカスパリが、引用の前半で指摘した「ゆるやかな共同体の連合が、神的導きに従属する」という士師記の政体を、ブーバーのように「神が民族を直接統治する神権」と考えるのなら、それは何ら問題がないであろう。つまり神権概念は、国家ではなく、共同体連合とこそ結びつくということだ。したがってここから焦点となるのは、「ゆるやかな共同体の連合」(ein loser Verband von Gemeinwesen) に対するブーバーの具体的な議論である。そしてこの共同体連合の議論は、彼の社会思想論の中で展開されているため、次章では『神の王権』を離れ、著作『ユートピアの途』を中心にこの議論を検討したい。

6. ユートピア社会論

『神の王権』の最終章は、「神権について」という表題の下、彼の「神権」(Theokratie) 解釈が重点的に語られている。そこでブーバーは「自由意志による共同体¹⁹⁾ という社会学的な『ユートピア』は、直接的な神権の内面に他ならない」(Buber, KG, S.687) と言っている。つまりブーバーが解釈する直接的「神権」(神の直接統治) が内に含んでいる社会形態が、社会学的用語によって表現されるのなら、それは自由意志による共同体、またはユートピアになることが指摘されている。このような叙述がある限り、われわれは『神の王権』における「神権」解釈と、社会学的なユートピアとが如何に結びつくのかを検討する必要があるだろう。ブーバーのユートピア論は本著では引用レベルでのみ登場し、詳しい議論がなされていないので、それが最も良く描写されている著作『ユートピアの途』(1949)を参照したい。本著作では、ユートピア社会主義²⁰⁾の議論が展開され、その思想の中で「理想の共同体論」²¹⁾が語られる。よってこの『ユートピアの途』の中で、果たして「神権」が目指すところの共同体の連合に関する

示唆があるかどうかを検討して行きたい。

最初に、「ユートピア」という概念をブーバーは次のように定義する。

「ユートピア的像とは『あるべき』ものについての像であり、その像を描くものはそれが存在することを願望する者である」²²⁾。

「ユートピア社会主義は、社会（Gesellschaft）の構造的更新の埒内で、その都度可能な最大限の共同体的自律（Gemeinschaftsautonomie）を獲得するために闘う」（Buber, PU, S.852）。

これらの引用では、まずユートピアが何も「存在せぬ場所」なのではなく、むしろ「望まれるべき存在」であることが言われる。そしてユートピア社会主義者たちは、社会の中で可能な限りユートピアの自律を目指すのである。それでは彼らが目指す共同体の自律とはどのようなものであろうか。ユートピア社会主義は、サン・シモン、フーリエ、オーエンなどの先駆者を経て、プルードン、クロポトキン、特にランダウアーにて結実した思想である。よってこれらの思想家達が実現を望んでいた社会形態を参照したい。彼らはいわゆる「協同組合」（Genossenschaft）の形態を、社会の最も重要な細胞とみなしている。この協同組合とは、国家と個人の間各人の「自由意志による小さな共同体をつくり」、これを通して社会構成員相互の関係を内実から改革・変革して新しい共同体を作ることを目指す。従って協同組合は自己目的的であってはならない（Buber, PU, S.926f）。それは社会全体を法律や制度によって外から強制的に変革するのではなく、社会の構成員の自発的な参加を基礎にして内部から、部分的・段階的に変革して行くものである。そして真の社会とは、共同的生活を基盤とする共同体とこれらの連合体（協同組合）から構成されるもの、と言われる。その際、これら共同体の成員相互の関係も、また共同体と連合体（協同組合）との間の関係も、できるかぎり内面的結びつきをもたらす社会的原理によって規定されねばならない。これはまさに自律的な「自由意志による共同体」の内実と言えないだろうか。このような社会の具体的な形態について、ブーバーは次のように言う。

「人間と人間との現実の共同生活は、人々がその共同生活に関する実際の事物を共に経験し、教養し、管理するところ、現実の隣人組合（Nachbarschaft）、現実の労働組合（Werkgild）が存在するところでのみ発展することができる。・・・それは原初的農業共産制や、中世キリスト教の身分制国家に逆戻りすることではない」（Buber, PU, S.852）。

このように社会を、「地域的」「職能的」な共同体単位とその連合とからなるものとして捉えることから、ユートピア社会主義は、また「地域社会主義」とも言いうる。この思想では、社会において真の主体となり、社会的生産手段の持ち主となるのは、中央集権化された国家権力ではなく、「共に生活し、共に生産する」農村および都市の労働者と

その代表団体との社会的統一体である。そこにおいて「国家機関はただ調整と管理の機能を営む」だけになる (Buber, PU, S.992)。ブーバーは、この決定こそ、より多くの民衆が後に倣うであろうし、新たな社会と新たな文化の生成はここにかかっている、と考える。それは「諸連合の連合としての社会の構造的更新」、「国家の統一機能の縮小」、「社会主義的多元主義」、「変化する条件によって日々新たに吟味される集団的自由」と「全体秩序との正しい釣り合い」という基礎の決定による。これらと反対のものが、全能国家による無定形社会の吸収、社会主義的中央集権主義、不定期間強いられる絶対秩序である (ibid.)。このようにブーバーが後に展開したユートピア社会論における諸特徴 (国家機能の縮小、自由意志によって結びつく協同組合や職能連合) は、士師記解釈→神の直接統治→カリスマ統治→部族連合体と見てきたわれわれにとって、興味深い社会形態である。

また『神の王権』の第二章で、ブーバーはギデオンの詞と道教の寓話との比較を試みている。そこでは、道教の比喩的教えにおいても「王たることは全く生産的な天職ではない、人間が人間を支配することは、安逸であり、混乱させ破壊することである」 (Buber, KG, S.562)、と語られていることを、ブーバーは指摘する。そこで興味深い点は、道教の詩の中で「各人はそれぞれ自分にとって固有の仕事に従事すべきであり、多面的に実り豊かになるには、一つの共同体のために共に作用することであり、その存続のために、何人も共同体の上に支配を行使する必要はない」 (Buber, KG, S.563)、と言われていることである。これはまさにユートピア論で語られたような、各人が独自の職業に従事し、それが互いに結び付き合う連合社会の形態に他ならない。そして道教において見られた上からの権力を否定する共同体は、反王制的士師記の著者ないし編者によって、「見えざる上からの権力」 (ibid.) で充分だと考えられているためである。

結びにかえて

神権 (Theokratie) とは、政治的に、神のみが支配権を持ち、民族を統治するということである。そこで意図されていることは、人が人の上に立ち、支配する権限の縮小である。つまり神が直接支配することは、「人間の権力を徹底的に相対化する」という作用が含まれる。よってそこでは人間が王となることが許されないため、唯一の王である神に諸部族が仕え、その都度指導者が各部族から選ばれるという政治形態が構成されるのである。このカリスマ統治が「神の直接統治」の内実である。そしてそこでの具体的な社会形態は、士師時代に特徴的な十二部族が緩やかにつながる共同体連合が構成される。

興味深い点は、士師記における「神の直接統治」解釈の中で、ブーバーが論じた「自由意志による共同体」「共同体の連合」などのアイデアが、彼が後に展開するユートピア社会論における「国家の統一機能の縮小」や「社会主義的多元主義」らの構想の基軸となっていることだ。彼は二十世紀初頭スイスやドイツにて流行した宗教社会主義思想に影響を受け、自身の社会論を、必要最低限のライフスタイルを営む縮小経済、消費と生産が合致する完全協同組合の実現によって展開した。ユートピア社会論は、経済的には、農業を主軸として、工業及び手工業との有機的連合の中で、生産と消費とが結合した共同生活が構想される。これは国家のような上から統治する機能が縮小され、職能集団が連合する多元的経済システムである。最終的に、ブーバーはこの望むべきユートピアを、パレスティナのヘブライ的協同組合村に求めることとなる（Buber, PU, S.983）。彼はユートピア社会主義の理念を実現する場所としてこの地を選び、自らのシオニズム運動と併せて、村落共同体クヴツァやキブツの建設を試みていく。ブーバーのユートピア思想と、それを応用したパレスティナでの実践的な協同組合村の建設との関連性は、今後われわれが取り組むべき残された課題であろう。

以上、ブーバーによるヘブライ語聖書の「神権」解釈が、彼独自のユートピア社会思想の構想と結びついていることが、今回の一論考の中で示唆されたといえよう。

注

- 1) 本論考は、2010年5月15日、同志社大学一神教学際研究センター若手研究会「聖典と政治思想」部門シンポジウム「マルティン・ブーバーの思想と聖書解釈の可能性——ドイツとユダヤの間で」において、筆者が研究発表を行った「聖書における神の直接統治の思想的意義—ブーバーの士師記解釈より」の原稿に、加筆修正を加えたものである。
- 2) BUBER Martin, *WERKE Zweiter Band -Schriften zur Bibel*, München: Kösel-Verlag, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1964.
- 3) これらのドイツ系聖書学者に対して、ブーバーは本著作の第二版序文と第三版序文にて再応答している。
- 4) OLSON T. Dennis, "Buber, Kingship, and the Book of Judges: A Study of Judges 6-9 and 17-21", *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J.J.M.Roberts*, Eisenbrauns, 2004.
- 5) マルティン・ブーバー『神の王国』木田献一・北博訳、日本基督教団出版局、2003年、p.9-12（第一版への序文より）。
- 6) 彼は七年来、幾度も講義や講演においてこの問題の解明を試みた（中でも最も詳細な論述はフランクフルト大学で1924-25年冬学期に行なわれた講義であった）。
- 7) 日本語訳のマルティン・ブーバー聖書著作集では、『モーセ』が第一巻で、第二巻

『神の王国』、第三巻『油注がれた者』となっている。なお原典の *Königtum Gottes* (*Kingship of God*) の訳語に関しては、日本のブーバー研究において『神の王権』と訳されてきたため、これに倣う（参照：稲村秀一『ブーバーの人間学』教文館、1987）。

- 8) BUBER Martin, *WERKE Zweiter Band -Schriften zur Bibel*, "Königtum Gottes" (1932), S.540. (KG) と略記。
- 9) 「神権」と「教権」との差異に関しては、本論考の第4章「神権の内実：カリスマ統治」にて詳述する。
- 10) このブーバーの理解に対して、ヘブライ大学の聖書学者 J・カウフマン (Kaufmann) は、『神の王権』第一版を読み、「確かにイスラエルにおける原初的神権は史実的ではあるが、それが人間の王権の排除という意味での神権の傾向というブーバーの解釈は少し広げすぎだ」(Buber, KG, S.519) と批判した。
- 11) ヴェルハウゼンは、神権 (Theokratie) という概念を考え出したヨセフスに反対し、古代イスラエルに根本法 (Urverfassung) の形式として神権は決して存在しなかったと主張している (Buber, KG, S.547)。
- 12) 「ブーバーは、彼の研究の中で『神権』という概念を、ヤハウエの下に統制された国家形態という意味において使用している。しかしながらそれは捕囚期以後の祭司支配 (Priesterherrschaft) のみを神権として特徴付けることはなかった。むしろ既に彼は、前捕囚期の君主政治の政治形態を、神権として理解している。神権の決定的な特徴は、ヤハウエの直接支配にある」WAGNER Thomas, *Gottes Herrschaft: Eine Analyse der Denkschrift* (Jes 6,1-9,6), Brill Leiden-Boston, 2006, p. 2, 脚注の4参照。
- 13) BUBER, Martin, *Zu Einer Neuen Verdeutschung der Schrift*, Beilage zum ersten Band: Die Fünf Bücher der Weisung, Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10. Verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1992, S.13.
- 14) エレミヤは、ヤハウエを、代々におよぶ王、世界時の王と呼んだ (Buber, KG, S.625)。
- 15) MOORE Anne, *Moving Beyond Symbol and Myth: Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible through Metaphor*, Peter Lang Publishing, 2009, p.66.
- 16) ESLINGER Lyle M., *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Sheffield Academic Pr, 1985, p.266.
- 17) ルーアハはナービーを駆り立て (列王記上 18 : 12) そのように彼を戦いに駆り立てる。
- 18) このアンフィクティオニー仮説に対しては現在ではかなりの批判も出されているが、イスラエルの王国前の政体が部族の連合体であったということは、多くの学者の認めるところである。
- 19) もともと人間存在の本質的固有性は、人間が自然に対して技術的世界を形成したということ以上に、防衛・狩り・食糧獲得・労働などのために仲間と結合し、相互依存的存在であると同時に、相互独立的なものであった。人間の独立性、それに基づく相互尊

重・相互責任の上に成り立つ真の共同体を建設せねばならない (Buber, PU, S.852)。
それは自由と多様性という究極目標に到達するようなものを意味する。

- 20) ブーバーは、20歳（1908年）でライプチヒに留学していた時分、ユダヤ系の社会主義者F・ラサールに強い興味を持ち、彼についての講演を行った。その後1905-1912にかけて、社会哲学に関する叢書『Gesellschaft』を編集している。その第一巻に含まれているゾンバルトの『Das Proletariat』の序文の中で、ブーバーは「人間と人間の間」という表現を用いて論じている。ブーバーの社会的関心は、その後、特に第一次大戦後に強められた。それにはランダウアーとの交遊や、テンニエスの『Gemeinschaft und Gesellschaft』の影響もあった。
- 21) ブーバーは、共同体を他の社会と並列する一つの社会とは捉えず、それはその基礎に宗教の力を必要とすると考えた。彼は、1928年の『宗教社会主義の三つの綱要』という小論にて次のように述べている。「宗教的共同体主義の意味することは、宗教と社会とが本質的に相互依存的であり、その各々が自分の本質を実現、完成するためには、相手の契約を必要とする。社会主義のない宗教は身体を欠く精神であり、それゆえ真の精神ではなく、また宗教のない社会主義は精神を欠く身体であり、それゆえ真の身体ではない」(BUBER Martin, *Hinweise*, "Drei Sätze eines religiöse Sozialismus", Manesse Verlag, 1953, S. 284.)。この時代のブーバーは、H・クッター、C・ブルームハルト、L・ラガーツなどによって始められたスイス宗教社会主義の運動や、そこから出発したK・バルトやE・トゥルナイゼンらの神学的運動に対して多くの共鳴を感じている。
- 22) BUBER Martin, *WERKE Erster Band -Schriften zur Philosophie-*, München: Kösel-Verlag, Heidelberg:Verlag Lambert Schneider, 1962, "Pfade in Utopia" (1949), S.843. (PU) と略記。