

## 有賀流ヘブライズムとユダヤ思想：二つのハヤトロギアについて

手島 勲矢

### 1. フィロソフィアとヘブライ語聖書

ユダヤ思想またはユダヤ哲学と呼ばれるテーマについて、どのような意味でギリシア哲学（フィロソフィア）と区別できるのか、よく尋ねられる質問であるが、この問いに答える一つの効果的なアプローチが、「存在論（Ontology）」をめぐる両者の思考前提の共通点と差異を考えることだと思う。オントロジー（存在論）という言葉自体はさほど古い言葉ではないが、ギリシア語動詞分詞「オン（being）」に託された問題意識は、アリストテレスの形而上学の本丸的な関心「ある」の理解に由来しているし、さらにはパルメニデスやヘラクレイトスなど古代ギリシア人の思索の伝統にも戻っていくことから——フィロソフィアを代表するキーワードであることは間違いない。だがそれ以上に大事なものは、聖書の思想を考える上でも「Being」が極めて本質的であるという不思議である。

つまり、ヘブライ語動詞パラダイムには、語形論上は接頭辞をとる形（未完了）と接尾辞を取る形（完了）の二つの系統しかなく——ギリシア語文法が、過去、現在、未来だけではない、その他の様々なニュアンスを系統的に表現できるのに比べて——ヘブライ語文法には、動きの多面的な有様を語形論的に表現する術はない。特に「現在」時制を表現する動詞 conjugation をヘブライ語は持ち合わせていない——つまりヘブライ語で I am the Lord という現在時制の文章は、動詞抜きで I the Lord = אֲנִי ה' としか書けない。この不完全な体系にもかかわらず、聖書の唯一の神の名前「YHWH」は、BE 動詞的な語根「hyh/hwy」の未完了形に由来するとされる。この奇妙な状況、つまり「存在」の感覚において、ヘブライ語の動詞システムは、ギリシア語のそれと比べて明白に違うにもかかわらず、聖書の思想は認識の基礎（すなわち神）に「存在」概念を用いている、という不思議——これを考慮するだけでも、ユダヤ思想とフィロソフィアの比較は、「存在論」において、とても興味深い対称性または非対称性のイメージを描き出すだろうことは容易に想像できる。

このユダヤ思想とフィロソフィアの共通と差異を考える作業は、実質的には、ギリシア語の知恵「フィロソフィア」の概念とヘブライ語聖書「タナッハ」の解釈が原理的に対峙する状況を対話にしていく努力に他ならないのだが、ここには大きな問題がある。それは、聖書は一つではなく、ヘブライ語聖書とギリシア語聖書という二つの異なる伝統形式で存在していて、その周りにはユダヤ教とキリスト教という、言うならば、異なる言語の二つの聖書解釈の場が発生していることである。それゆえにフィロソフィアと聖書の対話は、二通りの異なる文脈において考えなければいけない。すなわち、フィロソフィアについて

は統一的な精神文化として捉えることができるのに、その対話の相手となるべき聖書解釈のほうは二つの場所に分裂している。もちろん二つの聖書の関係は公式的には原文と翻訳の関係であるから、二つは全く無関係というわけではない。もちろん、キリスト教学者（e.g. オリゲネス）がヘブライズム（旧約聖書の精神）とヘレニズム（フィロソフィアの精神）の関係性を説明しようとする努力と、ユダヤ賢者（e.g. マイモニデス）がトーラーの秘儀とギリシア哲学の関係性を考える努力には、重なる部分もある。だが、同時に、二つの努力の内実を同一視することは、トポス的に許されない。なぜならヘブライズムとユダヤ思想という二つの学問概念は、二つの言語の場所すなわち二つの視点を代表している面もあるからである<sup>1</sup>。

すなわち、聖書とフィロソフィアの共通基盤が言語的に用意されている場所（エクレスシア）と、そうではない場所（ペイト・クネセット）の違いである。エクレスシアにおいては、ヘブライ語聖書をギリシア語・ラテン語の翻訳で読み、そのギリシア語・ラテン語の神のメッセージをフィロソフィア（オントロギア）的に解釈議論するのだから、多くの人は疑問を抱かない。なぜなら、ギリシア語は、そもそもフィロソフィアの思考の歴史を持つ言語であり、そのギリシア語の語彙によってすでにフィロソフィア概念と聖書解釈は結び付けられているのである。同じように、ヘブライ語でトーラーの巻物を読み、その神の戒律をヘブライ語で解釈し行うことが神の命令であると考えている場所（シナゴグ）においては、タナッハとフィロソフィアが相いれない異なる二つの思想世界と大勢の人にみなされるのは当然である。それらは、まったく異なる二つの語彙の世界だからである。

だが、その絶対的なヘブライ語の権威に服しながらも、ギリシア人の知恵との対話が必要と感じた人々（e.g. マイモニデス）がいたのも歴史的事実であり、またエクレスシアの中にもヘブライ語聖書とギリシア語聖書の違いを問題にし、ヘブライ語で聖書を学ぶ大切さを知る学者たち（e.g. ヒエロニムス）がいたのも周知の事実である。学問が自らの思考の言語に閉じこもる状況を反省しないのなら、もはや学問ではない。ヒエロニムスにしる、マイモニデスにしる、ヘブライ語の壁を意識した学者たちは、その壁で隔たれた二つの思想世界に橋を架けようとした人々であった。この人々の問題意識を受け継ぐのであるなら、ユダヤ学者の「ユダヤ思想とフィロソフィア」の関心は、キリスト教学者の「ヘブライズムとヘレニズム」の関心なのでもあり、また逆も真なりというべきであろう。

## 2. 有賀流ヘブライズムの意義

どちらの場であれ、哲学的に、真剣に、タナッハとフィロソフィアの関係に向き合う人であれば、2000年ちかい、両者の複雑な関係史に対する問題意識は強いものとならざるをえない。その点で、有賀鐵太郎は、興味深い視点の立ち位置にあるといえる。すなわち有賀のハヤトロギア追求の問題意識は、キリスト教思想の研究者として、ヘレニズムとヘブライズムの関係を論じようとするものであるが、彼の追求は、同時に、日本の場も意識し

たヘブライズム探求であり、彼のヘブライズムを論じる視点は、ユダヤ人学者がユダヤ思想とギリシア哲学の関係を論じる視点とも、また西欧のキリスト教学者（e.g. ボーマン）がヘブライズムを論じる視点とも完全に一致するものではない。彼には独自の視点がある。その独自性は、有賀がヘブライズムの観念について、一方でキリスト教とヘブライズムを同一視しない立場をとりながら、他方、ユダヤ教とヘブライズムを分離しない立場にも立って考えていることに由来するのであるが、その点について、次に少し詳しく見てみたい<sup>2</sup>。

有賀がレオ・ベックの『ユダヤ教の本質』を翻訳したことは周知の事実だが、彼にはユダヤ人の信仰に対してある種の敬意とシンパシーがあり、またイエスとパウロの思想の根本を理解するうえでも、ユダヤ教理解が極めて大事だと考えていた<sup>3</sup>。これは、彼が訳者として寄せた序文から、また著者レオ・ベックとの書簡のやり取りから言えることだが、有賀がユダヤ教をリスペクトする理由の一つは、物事を考えるうえで公平さ（fairness）を大事にしたからでもある。それゆえにユダヤ教とヘブライズムの関係を分離しない（『有賀鐵太郎著作集』4・204-205）見解に立ち、その点で、当時の西欧キリスト教の学術の志向とは一線を画していると思える。すなわち当時のドイツの学術は「一切のユダヤ的観念を除去することによって『真のドイツ的信仰の強き生命力』となすべき」とか「純粋イエス教は一切のユダヤ的要素から浄化せられたものでなければならない」とか「旧約聖書並びに一切のユダヤ的要素を除外し、イエスを「英雄かつ将軍」と目すること」など、キリスト教の本質とユダヤ教の歴史背景を分離させる議論が盛んで、このナチス政権下の異常な「ドイツ宗教界の動向（1935、6年）」について、有賀は報告しながら、明らかな不快感を言外ににじませている（3・235-249）<sup>4</sup>。

確かに、旧約の精神とユダヤ教の精神を分離して歴史を理解する方向は、ヴェルハウゼン流史料批判の基本精神で、有賀にも当時の旧約学・新約学の知見からヘブライズムを考えている点は認められるが、ただ有賀は、ユダヤ教の否定がキリスト教の肯定的な定義になると単純に考えていなかった。これが、有賀流ヘブライズムの独創的なところで、オントロギアに対峙するハヤトロギア概念の意義でもある。すなわちヘブライ語聖書に認められるハヤトロギアの感性（視点）は、時代の変遷の中でも変わらずユダヤ人の中に受け継がれていて、それが第二神殿時代にはユダヤ主義的ハヤトロギアとなり、それがイエス宣教の土台（4・204-205）でもあるわけだが、同時に有賀は、それが後代のラビ・ユダヤ教の基礎でもあると考えた（4・209-210）。すなわち、ラビ・ユダヤ教とキリスト教の信仰はハヤトロギアの世界において同根であるというメッセージが有賀流ヘブライズムの基底にあり、彼は、ユダヤ教に対する差別的な優越感の表現として、ヘレニズムの因子との融合を論じない。この点で、有賀は、西欧の主流の歴史神学（e.g. ハルナック）とは異なる立ち位置を選んでいる<sup>5</sup>。

とはいえ、キリスト教とユダヤ教は、同じハヤトロギアを起源にしているにしても、異なる二つの宗教である。有賀の解釈では、キリスト教（またはイエスの弟子たち）のアルケー（起源）とユダヤ主義的ハヤトロギアは、イコールではない。つまり、第二神殿時代

末期、ユダヤ主義的ハヤトロギアは、神殿崩壊によって、その存在形式を、トーラー解釈を積み重ねタルムードへと発展させ、民族主義・律法主義の特殊性の方向に進めるのであるけれども、他方、イエスの集団も、イエスの十字架の死によって、そのユダヤ主義的ハヤトロギアは破局を迎え、ユダヤの延長的な存在の仕方に終止符を打たざるを得ないのだが、その結果として、復活と聖霊降臨という、まったく異なる出来事が起き、それによってキリスト教としての新しい出発点と視点（ pneumatologia ）が与えられ、そこからキリスト教的ハヤトロギアが生まれてくると理解する（ 4・216-7 ）。

したがって、有賀の歴史的枠組みの中では、 pneumatologia が基盤になっておきるキリスト教とヘレニズムの交渉の特殊性は、それ（十字架と復活）以前に既に起きているユダヤ主義的ハヤトロギアとヘレニズムの交渉と、本質的に、区別して考えられるべきであり、この区別は、キリスト教のアルケーを問題にする有賀にとって極め重要な点であり、キリスト教的ハヤトロギア（ pneumatologia ）とフィロソフィアの交渉によって生み出されるハヤ・オントロギアの内容を、それ以前に起きていたユダヤ主義のヘレニズム化の出来事の延長のように理解することは、キリスト教のレゾン・デートルに関わることで、ありえないことである（ 4・197-8 ）。

したがって、有賀鐵太郎のヘブライズム＝ハヤトロギアの思想は、キリスト教の発生に関して、一見、論理の中断によって異なる視点（ pneumatologia ）を用意するだけの踏み台とも見えるが、それでもなお、キリスト教的ハヤトロギアとフィロソフィアの関係性を考えるうえでは、ハヤトロギアの究明が一番に求められるとされる。なぜなら、有賀がキリスト教思想のアルケーとして措定する pneumatologia は、論理の中断によってであれ、ユダヤ主義的ハヤトロギアから出てきたものである。それは、なおもハヤトロギアの一部であって、決してオントロギアの一部ではない。それゆえに、有賀の中には、それ以前に既にヘレニズム化したユダヤ的傾向がさらにヘレニズム化することでキリスト教思想になるというイメージはない（ 4・220 ）。その点で、有賀は、ハルナックやヴェルナーなどのキリスト教教理の歴史理解に少なからず不満を持っている。有賀にとって、キリスト教すなわちイエスと弟子たちの存在は、ヘレニズムすなわちオントロギアの発想とはまるで異なる発想（ハヤトロギア）からしか出現できないものである。それゆえに、キリスト教神学の歴史とは異なる思想史的なリアルを追求する場合、キリスト教の pneumatologia に向き合うことを避けることは許されない<sup>6</sup>。

要するに、有賀にとって、キリスト教思想の実際の歴史は「ハヤトロギア・ pneumatologia 的原始キリスト教思想がオントロギア的思考の影響を受け始めた」（ 4・305 ）という認識から始まるといっていいのだが、そのキリスト教思想のアルケー（出発点）をロゴス化するには、「ユダヤ主義的ハヤトロギア」と「 pneumatologia 」という二つのハヤトロギア、または「ユダヤ的」と「 pneumatologia 的」というハヤトロギアの二面性をしっかり考えることを抜きには難しい<sup>7</sup>。したがって、キリスト教思想の歴史を学的に考えることは、自らの学的な公平性の要求として、ヘブライズムもヘレニズムも同じ次元において

比較研究されねばならないことは言わずもがな、「ヘブライズムの純粹に学的分析が基督敎学に課せられた一つの重要課題」（4・15）にならざるを得ないと有賀が考えるのは（ギリシア哲学の研究は古代西洋哲学講座が担当する以上）自明の理である。

以上が有賀流ヘブライズム研究の枠組みである。有賀は具体的には、「ヘブライ思想はヘブライ思想として研究されるべきものであって、そのためにはその歴史的特殊性を充分客観的に攻究するものでなければならない」（4・16-18）という条件を付けて、その学的な独立性をどのように持たせるかについてさらに想を練る。しかし、有賀流ヘブライズム研究はキリスト敎思想の歴史的追求のプロセスの中より派生してきたプロジェクトである以上、ここで一つの閉じられた壁に突きあたらざるを得ないと筆者は思う。だからこそユダヤ学者によるユダヤ思想研究の意義を思うが、この議論については稿を改めたい。ただ、有賀流ヘブライズムの追求には二つの側面があり、それはハヤトロギアの二つの側面、または二つの段階と言い換えてもよいと思うが、その一つ「ユダヤ主義的ハヤトロギア」を究明する限りにおいて、確かにユダヤ学のユダヤ思想研究は、何度も「論理の中断」が求められる状況（神殿崩壊、スペイン追放、フランス革命、ショアー、イスラエル建国など）の中で変化しながらも変わらないユダヤ教（ユダヤ人）の基本的な問題意識を浮かび上がらせている意味において、有賀流ヘブライズムの追求に少なからず寄与すると思う。

### 3. ユダヤ学のヘブライ語理解とハヤトロギア再考

有賀流ヘブライズムは、ハヤトロギア（ヘブライ的思考法）の実態解明の努力に集約されるのだが、これは日本の特殊な文化背景に反応した結果という側面も否定しがたい。つまり存在概念は「ある」ということを思考の前提にしているのがオントロギアの基本的な立場である。しかし、これに対して、日本には歴史的に仏敎・インド哲学の「無」「空」思想の影響があつて、いわゆる「ない」を一切の思考の前提にする世界・人間観が日本人の思考の中に深く根をおろしており、その点で、欧米のオントロギア思想自体を懷疑して、「存在」について思考するのが日本の思想風土といえなくもない。有賀のハヤトロギアの議論には、その日本の特殊事情に対して応答しようという側面が明らかにある（4・271/3・69-79）。つまり有賀はヘブライ語（ハヤー）とギリシア語（オン）の言語的な違いを取り上げ、ある意味、「無」を存在の前提とする日本の思想家（京大の同僚）に対して、ギリシアの「有」を前提とする西欧的な存在論とも違う、むしろ東洋的な香りもする、もう一つのヘブライズムの顔、「たましい」的な視点のハヤトロギア（無から有が生まれ出る前提）を示そうとしたとみえる<sup>8</sup>。

こういうハヤトロギアという言葉が持つ、そのヘブライ思想の表現としてのシンボリズムの力は、有賀鐵太郎その人の問題意識の強さと思考力からくるものであつても、「ハヤトロギア」そのものに思想史的な枠組みを作る強度があるかどうかはまだ不明である。とはいえ、民族言語の特殊性が民族精神の特殊性を形成するという主張自体は、自然科学の法

則論としては検証が難しいものだとしても、デ・ファクトとしてのユダヤ教テキスト（タナッハを含む）の内容理解に向き合う視点として説明能力がないわけではない。例えばユダヤ思想の別の議論の文脈において、エマニュエル・レヴィナスはイスラエルの大統領官邸で「私たちにはギリシアが知らなかった原理原則をギリシア語で語る大事な使命がある」といい、またヘブライ大学では「タルムードの知恵をギリシア語に翻訳することはユダヤ人国家の大学の本質的使命である」といった、ヘブライ語とギリシア語の対比を意識した発言を残しているが<sup>9</sup>、レヴィナスにとってヘブライ語は、フィロソフィアに対峙するユダヤ思想の普遍性のシンボルであった。確かにディアスポラのユダヤ人の強さの一面はヘブライ語と密着した宗教伝統にあり、とりわけそのヘブライ的な思考力の強さが表面化するのには、伝統的なユダヤ人がヘブライ語翻訳を介してフィロソフィアの刺激にさらされる時である。

キリスト教学者によるヘブライズム研究の問題は、ボーマンの研究にも現れていることだが、それがヘブライ語の特性に関わる主張からなされている議論であるにもかかわらず、旧約聖書のヘブライ語理解だけで議論をまとめてしまう点であろう。ユダヤ学においては、ヘブライ語には「ラション・ミクラ（聖書の言語）」と「ラション・ミシュナー（ミシュナーの言語）」の2種類があり、さらにヘブライ語の古典文献コーパスとして聖書（タナッハ）と（広義の）ラビ文献の二つがあるという前提からヘブライ語文法の特徴が論じられるのであるが、多くのキリスト教学者（ジェムス・バーのような例外はあるが）にとってのヘブライ語は、旧約聖書の言語のみを意味し、したがって彼らのヘブライズムの研究で、ラビ・ユダヤ教が生み出す膨大なヘブライ語文献テキストが真剣に考慮されることはほとんどない。有賀鐵太郎は、その点においてハリー・ウォルフソン（4・163）やベレシート・ラバーへの言及（4・287）が示すようにユダヤ学の存在に自覚的であるのだが、彼の研究自体がユダヤ学の知見を十分に活用しているとはいえない。

ただ、有賀流ヘブライズムの優れた点は、ヘレニズム的思考法（オントロギア）と根本で異なるヘブライ的思考法（ハヤトロギア）があるとした洞察にある。これは、いわゆる主義主張の問題ではなくて、言語の構造の違いに由来する思考方法の違いのことなのであり、その世界に向き合う人間の手段たる言語を介在した視点の違いから、ギリシア人とヘブライ人（ユダヤ人）の世界認識の違いが、また思想・意見の表現の違いの意味が理解できるというシナリオであり、マシュー・アーノルド流のイデオロギー的なヘブライズム論の姿勢とは異なる。有賀のハヤトロギアの追求は、あくまでも偏見から逃れる公平さをビジョンした、きわめて合理的な筋道をもつプロジェクトである。それゆえに、有賀がヘブライ語コーパスをタナッハだけに限り、オントロギアに対抗するキーワードを「ハヤー」だけにしてしまったことは残念である。むしろ、ラビ文献全般も含むコーパスから考えていたなら、彼が最初に目を向けていた「ある」を意味する名詞「イェシュ/ישׁ」を放棄せず（4・272-273）、さらには「ない」を意味する名詞「エイン/אין」にも彼の注意は向いたと思えるし、オントロギアに対抗するヘブライ的思考法を考えるにあたり、「ハヤー」動

詞の考察のみでなく、動詞を伴わないヘブライ語の名詞文の「ある」「ない」の存在論的意義にも考察が及んでいたのではないかと想像する<sup>10</sup>。

これはコーパスの狭さだけの問題ではない。根本的にはヘブライズムを考えるヨーロッパ人の歴史学の方法や前提の問題でもある。本来的にオントロギア的な哲学概念でなされる彼らのヘブライズムの歴史的追求は、いわばヘレニズム的思考法によってヘブライ的思考法の内容を考えている状況といてよい。たとえば、「動的思惟」と「静的思惟」の分類からヘブライ語の動詞を考え始めるボーマンの分析理由は、彼がフィロソフィアの運動の観念で動詞を理解しようとするがゆえに、静止と運動はきちんと言葉上区別されるべきものと考えているところに原因がある。その点で、聖書ヘブライ語の動詞は、静止状態の意味と、運動が伴う意味を一つの動詞に同居させてしまう (e.g. קוּם/עָמַד) 不思議さが、ギリシア語の思考との本質的な違いにみえてボーマンの注意をひく<sup>11</sup>。この「動的なもの」と「静止的なもの」に敏感なヨーロッパ人学者の感覚は、ギリシア語動詞の変化が運動の主体性にしたがって区分 (Active Voice/ Middle Voice/ Passive Voice) されているだけに根深く、動的な側面「～になる」と静止的な側面「～である」が、語形的な区別もなしに、同居している「ハヤー」動詞の現象を、ギリシアと対照的なヘブライの異質性として捉えるのは無理もない<sup>12</sup>。とはいえ、この「ハヤー」動詞の考察で「時制」の問題と名詞文を切り離れたことは、ヘブライ的思考とギリシア的思考の関係を考える上で、致命的に思える。

もしボーマン他の旧約学者が「ラション・ミシュナー」にも視野をひろげ、そのミシュナー・ヘブライ語文法の視点からも「ハヤー」動詞の用法を追求していたなら、「ハヤー」動詞の時制の問題と名詞文の問題 (繫辞の欠如) が切り離せないことは彼らにも明白だと思えるが、聖書ヘブライ語文法にのみに注意を限ると、ヘブライ人には時制の観念がないという判断に引き寄せられやすくなる<sup>13</sup>。しかし、語形論的には (客観的に現象として観察できる語形から考えるなら)、聖書ヘブライ語であれミシュナーのヘブライ語であれ、動詞の変化は主に二つ、接頭辞形 (yaqtul) と接尾辞形 (qatal) に分けられることは同じで、この二つが時制 (アスペクト) 的に完了 (Perfect) と未完了 (Imperfect) を担当すると考えることをあえて否定するのは資料的に合理的ではない。それだけに、ギリシア語 (および西欧の言語) とヘブライ語の時制システムの決定的な違いは、ヘブライ語に「現在」を表現する conjugation がないことであり、その現在形の欠如こそが冒頭で述べた名詞文の現象——つまりヘブライ語でも、過去については I was the Lord、また未来については I will be the Lord に対応する書き方ができるが、I am the Lord に対応するものはない。それは I the Lord と表すしかない——と関係づけられるべきだが、ボーマンは、両者を切り離して分析する。これは「ヘブライ語動詞には時制がないということは、神学やセム学においては殆どドグマとなっている」(233)「ヘブライ人は時間の中に生きるがゆえに、時間の区別をするようなことは彼らにとってあまり重要な役割を演じていない」(223) というヘブライ語とヘブライ人のイメージに原因があるとしても、動詞が存在しない名詞文が時制システムの一部であると考えるのはヨーロッパ言語の常識からはかなり抵抗感が強いはずと筆者は

想像する。

繰り返しになるが、3世紀に編纂された『ミシュナー』のヘブライ語も考慮に入れると、ヘブライ語の動詞システムも、時代とともに、他の言語と似た時間感覚（過去、現在、未来という区別をつける意識）をもつことになる。つまりミシュナーのヘブライ語には、預言者的な完了もなければ、W 倒置法も存在しない。それゆえに語形論的に、時制における動詞の役割分担はシンプルとなり、完了形は過去を、未完了形は未来を意味するルールが定着する<sup>14</sup>。現在形の欠如は、聖書ヘブライ語と同じであるが、その欠如は分詞で補う性格がラビ文献のヘブライ語では明確になっていくので、現在・過去・未来の構造に似た時制システムがヘブライ語にも出現するといえる<sup>15</sup>。

文法的には、動詞の分詞は形容詞や名詞と語尾変化が同じである。つまり動詞の分詞は、名詞や形容詞と文法的な性格が同じであり、その点で、動詞の分詞に時制のエッセンスはない。むしろ名詞、形容詞のみで、動詞を伴わない名詞文と動詞を伴う文の対照に時制のエッセンスがあるとみるべきである。つまり「イエシュ（ある）」や「エイン（ない）」の名詞を用いた所有や存在の名詞文（e.g. I have a pen/ There is a pen）を、過去や未来の時制の意味で書き改めようとするときに、「ハヤー」動詞の完了形や未完了形が必要になるコントラストがヘブライ語の時制であり<sup>16</sup>、その点で、他言語の「プレゼント・テンス」に対応するものはヘブライ語の名詞文なのであり、それを筆者は「ヘブライ的現在」とよぶ<sup>17</sup>。

その「ヘブライ的現在」の特殊性を考える上で、もう一つ指摘しておきたい観察は、名詞文（e.g. I the Lord）は、物事の状態を形容表現する場合も含み、本来的に繫辞を取らなくても（e.g. the sky blue）十分であるのだが、あえて主語と述語の関係を明らかにする書き方する場合、ハヤー動詞の分詞ではなく、主語の性と数に対応する人称代名詞を用いて表す（e.g. the earth she mother）点である<sup>18</sup>。ここから推測されるのは、ハヤー動詞そのものを排除して叙述することが「ヘブライ的現在」のデフォルト的な性格であり、このような動詞抜き形容詞や名詞や分詞他のみで構成する「ヘブライ的現在」の叙述に、時間的ニュアンスを求めるとするならば、それは過去でも未来でもないような「今」ということであり、あえて踏み込んで言うなら、そのような無限定な「現在」にこそ過去にも未来にも限定できない「永遠」アスペクトがあるということなのかもしれない。この「ヘブライ的現在」の有様を意識するところから、おのずと有賀流ヘブライズムの核心にあるギリシアのオントロギアとハヤトロギアの違いも歴然としてくるのではないかと想像する。

#### 4. 今後の展望：ヘブライ語文法とハヤトロギア

ヘレニズム的な思考法であるオントロギアと区別される形で、そのヘブライ的思考法の内実には迫るには、ヘブライ語動詞の分析よりも、名詞・形容詞・分詞の文章「ヘブライ的現在」の考察こそが効果的ではないかと筆者は考えるが、もちろん、これはラビ文献とユダヤ思想の資料を前提にしたユダヤ主義的ハヤトロギアの追求なのかもしれない。だが、



歴史研究としては、有賀が「ユダヤ主義は、破られざるハヤトロギアとして残った」という意味において、ユダヤ主義的ハヤトロギアの追求は、論理の中断に先立つハヤトロギアの原型の追求でもある。キリスト教的ハヤトロギア（ pneumatologia ）の追求が、思想的な方法の困難に遭遇するのに比べ、ユダヤ主義的ハヤトロギアの追求には具体的な土台が供えられている<sup>19</sup>。とりわけ筆者が注目するのは、古代から現代まで、ユダヤ人が行う聖書の考察すなわちユダヤ聖書解釈とユダヤ思想のヘブライ語文献の価値である。これらは、ヘブライ語聖書のヘブライ語の言葉の意味を賢者のヘブライ語「ラション・ミシュナー」で説明しなおす作業でもあるゆえに、聖書ヘブライ語を内側から見るヒントにあふれている。

つまり、伝統の中で考えるユダヤ人は、聖書の神の言葉を記した「聖なる言語としてのヘブライ語」と、「賢者たちのヘブライ語」すなわち「人間の言語としてのヘブライ語」の両面性を意識している。聖書は古代のヘブライ語で書かれているので意味不明な個所が多々あるが、その不明を解き明かすことがミシュナーやタルムードのユダヤ賢者に課せられた使命である。特に、ミシュナー時代の賢者はタナイームと呼ばれるが、彼らのラビ文献は、基本的にヘブライ語テキストであるから、同じヘブライ言語形式の中に神の言葉と人間の言葉が共生している状況であり、それは聖俗の言語の共存でもあり、また新旧のヘブライ語の二重性でもあり、ユダヤ人の鋭い言語観は、聖なる言語（聖書ヘブライ語）と人間の言語（ミシュナーのヘブライ語）が混在するヘブライ語テキストの中で形成される。聖書引用も聖書解説も両方がヘブライ語であるゆえに、まず引用と解説の両者の区別を認識することが（聖書を暗記している者以外には）難しい。さらには近代以前のもは、何を解釈問題として、何を解決としているのか、すべてを語る注解の形を取らない為に、ラビの言葉の応答や、言い換えの中に、その注解のポイント見抜く言葉のひらめきと洞察力がいる。

それゆえに、ヘブライズム研究（旧約研究）とユダヤ思想研究の両方を並べることは、ヘブライ語の理解を内側と外側から研ぎ澄ますようなことであり、その砥石がフィロソフィアの視点であることは言うまでもないが、その研磨の努力がオントロギアの問題と密接に結びつくのが、ヘブライ語文法書の研究であると思う。ユダヤ人がヘブライ語で書いたヘブライ語文法書と、近代の西欧人によるヘブライ語文法書を、その言語哲学の問題意識とともに比較考証するときに、いわば、オントロギアとハヤトロギアの対話が浮かび上がり、「破られないハヤトロギア」の素顔があらわれてくるのではないか、そのように思うのは、スピノザの『ヘブライ語文法』のせいでもある。そのことに最後にふれておきたい。

この書はスピノザの未完の作品で、ヘブライ語文法のポイントだけを書き連ねたノータ的なテキストであるので、初学者に向けて書かれたという印象を与える。しかし、筆者は、スピノザのヘブライ語文法は、当時のキムヒ家のヘブライ語文法と、それ以前のスペインの伝統的な文法学者たちのヘブライ語文法の間にも生まれたいくつかの認識のギャップを埋めるような、きわめて重要なポイントがいくつか記されていて、ヘブライ語文法の歴史に

においても正当に評価されるべきテキストであると考えている。そればかりか、その文法概念の整理には、デカルトとは異なる哲学的な思考の基礎を形成する、スピノザの哲学言語の「何か」かが表現されているのではないかと考えている。まだ思考の最中であるので感想めいたことしか言えないが、筆者にそのような感慨を抱かせる幾つかの点について、かいつまんで述べておきたい。

エチカ第1部の定義にでてくる概念、「実体」「属性」「様態」「無限」などは、基本的に、彼のヘブライ語文法にもでてくる語彙でもある。その文法学と哲学の用語の隣接自体に驚くことはないが、注目しているのは、ヘブライ語文法の分類の仕方、スピノザが「名前（～名詞）」を品詞の定義の中心に立てたことである<sup>20</sup>。これは、12世紀のイブン・エズラの文法（ユダヤ教を代表する文法学者）と比べても、また当時のヘブライ語文法の代表であるアブラハム・デ・バルメス『ミクネ・アブラム』と比較しても、革命的な説明といえる<sup>21</sup>。本来は、ユダヤのヘブライ語学者は、ヘブライ語を三種類の品詞に分類する所から、その文法を教え始める。すなわち、名前（שם）、動詞（פועל）、言葉（מילה/ミラー＝音声の言葉）である。それに対して、スピノザは、一部を除いて、ヘブライ語は、動詞も含めて基本的に「名前」であると教える。

なぜなら、すべてのヘブライ人の音声（言葉）は、間接詞、接続詞、その他の幾つかの特殊な言辞をのぞけば、名前の影響力と特性を有している<sup>22</sup>。（『ヘブライ語文法』第5章）

なぜ音声と名前とを同一視できるのか？その理屈は、その後で「名前という言葉で、私は音声を理解する（Per nomen intelligo vocem）」という言明に表れている（同章）ように、名詞と動詞の区別などは、人々の立場などによって意味が異なる概念であるけれども、ゆるぎないものは「音（vox）」であり、これは人々の認識に左右されない土台ということになり、この認識からスピノザの文法整理は出発する。いわば、アブラハムや、イザヤなどの人名を考えると、その〈個〉有名詞の存在の認識は、その名前の意味よりも、その呼ばれる音が存在の識別の基準になるが、それと同じ発想である。このスピノザの名前の発想は、ダヴィッド・キムヒ（1160–1235）のヘブライ語文法書の認識と比べると、さらに、その背景にある問題意識の輪郭が浮かんでくる。キムヒの『セフェル・ミフロール』は、動詞の解説から始まり、書の大部分のページをそれに費やしてしまう文法書だが、その異常さをキムヒは以下のように序文において断りを入れている。

私は最初に動詞の文法の章から書き始める。たとえ、それは、動詞は名詞から派生したのであるから、名詞は動詞に先立つべきとしても、である。人々は言う「名前は、多くの場合（状況）をかかえる身体である。そして動詞は、場合（状況）にすぎない」と。しかし、動詞変化表の長さゆえに、私は動詞の文法の章を先に書く。その後、名詞の文法の章を、そしてその後、言葉（ミリーム）の文法の章を書く。しかし問題の部分については、三つの部分の一つにして

文字の順序のところで解説する。(『セフェル・ミフロール』1 b) <sup>23</sup>

このダヴィッド・キムヒの記述から、12世紀末当時のユダヤ人のヘブライ語文法理解においては、名詞から動詞が派生したという見方が主流であったことが窺えるが、キリスト教学者のあいだでは、「ヘブライ人にあつてはほとんどすべてが動詞である」(ヘルダー)を引用するまでもなく、動詞を重んじるヘブライ語文法の見方が少なくない<sup>24</sup>。この見方の淵源は、キムヒ家のヘブライ語文法が宗教改革期にキリスト教徒のあいだでヘブライ語文法を学ぶ最良の教科書として流布したので、キムヒ文法にあるのかもしれない<sup>25</sup>。

いずれにせよ、名前が先か、動詞が先かをめぐり、このヘブライ語文法の論争には、前述した「ヘブライ的現在」(名詞文と時制)の問題が暗示されていると、筆者はみる。名詞を重んじ、名詞がヘブライ語動詞の起源という見方が正しいのであれば、過去でもない未来でもないヘブライ的現在の名詞文こそが、完了と未完了の時制の区別を生み出す起源であるということになる。であれば「動詞にこそ言語の真の力が宿る」というクインティリアヌスのような、ヘブライ語文法で動詞を重んじる見方は、ギリシア語やラテン語のことを念頭においたヘレニズム的感覚の理解ということになるのか？その点では、スピノザの名詞を中心にしたヘブライ語文法の構想は、ユダヤの伝統的な言語観に由来するものであるということになるのか？ヘブライ的思考とヘレニズム的思考の試金石としての可能性を、とりわけヘブライ語文法の歴史研究に覚えるのは、このような言語認識をめぐり根本的な違いに遭遇するときである。

17世紀の後半は、ライプニッツに見るように、述語は主語に含まれるという発想が出てくるので、動詞も名前であるというスピノザの発想はさほどおどろくべき事でないのかもしれない。ただし、スピノザが文法を中心に据える「名前」の概念は、それまでのヘブライ語文法の名前の概念と同じであるはずはない。なぜなら、スピノザは、動詞と名詞の区別を撤去してしまっているからである。その点で、12世紀のアブラハム・イブン・エズラ(1089–1164/7)の『名詞論』は、まさに動詞とは違う名詞の固有性を文法的に述べた思想書であり、唯一の存在を表す名前(シエム・エツエム)と、容姿による分類を表す名前(シエム・トアル)の区別から、フィロソフィアの集合的(分類的)発想に解消されない存在の特性を文法的に叙述する。その点でユダヤ主義的ハヤトロギアを考える古典的資料といえるだろう<sup>26</sup>。

それに対して、スピノザの「動詞も名詞である」という発想は、*infinitum*「無限」つまり動詞の不定詞(*infinitive*)が念頭にある。ちなみに、アブラハム・イブン・エズラは神の名前 YHWH や人の名前アブラハムなど〈個〉有名を、「実体の名前(シエム エツエム)」と呼び、これは唯一の存在を示す名前なので、複数形はないし、定冠詞も取らないと教えるのだが、スピノザも実体的な固有名詞(*Nomen proprium substantivum*)は単一の個体(*unum singulare individuum*)であるという認識をもっていて(第5章)、その唯一性の文法的特徴として、単数と複数の区別もなく、時制の区別ももたない動詞の不定詞

(infinitivum) こそは、実体的な名前 (シエム・エツェム) の力を持つとスピノザは考えていたのではないか? (『文法』第 13 章参照)。とはいえ、実際の人間の発話では、この「無限」とよばれる不定詞の基本形には、時制、性別、数などを表すあらたな要素を付加しなければならない。動詞の根源である不定詞を「実体の名詞」として理解するスピノザの名前の哲学は、筆者の目には、いつのまにか、ライブニッツの様な、主語が述語を含む哲学ではなくて、まるで西田の場の理論のような、主語が述語に、動詞の不定詞に逆に吸収されていく発想に見えてくる。

筆者はスピノザの文法を読みながら、エチカ第一部の定義にでてくる、実体、無限、属性、様態の意味をヘブライ語文法の用語に引きつけて考えると、エチカに描かれる「実体なる神としての自然」の発想はヘブライ語文法の構造に根があるように思えてならない。それは、わけてもマイモニデスとの比較で明確になるのではないかと期待する。つまりマイモニデスは属性を表すものを絶対否定することで、名前をもつ「神」の存在のリアルを表現することを目指したが、スピノザは名前を持たない不定詞の主体にこそ実体の存在を感得し、その文法的な絶対性ゆえに、絶対肯定の表現として、この「無限」存在を文法的に表明したように思える。まさにユダヤ思想とフィロソフィアの関係の話は、本来、このイブン・エズラの名詞論とスピノザのヘブライ語文法の比較、および『エチカ』とマイモニデスの対比から説き起こし始めるべきではないかと感じるが、この話の中に、また、ハヤ・オントロギアの入口も思うことは無謀だろうか? (了)

<sup>1</sup> J. Klauzner, *Yahadut veenoshut*, in *Kitvei Profesor Yosef Klauzner*, (Jerusalem, 1955):216-219. クラズネルは、シャダル (S. D. Luzzatto) のアテネ主義とユダヤ主義の比較論 (*Atticisme et Judaïsme*, 1838 年) を紹介しながら、合理的な側面はアテネ主義に、倫理的な側面はユダヤ主義からという分析を展開して、そのシャダルの議論が Matthew Arnold の *Hellenism and Hebraism* の比較論 (1883 年) の基礎になったと指摘する。『スピノザーナ』創刊号 (1999 年) の手島論文も参照せよ。

<sup>2</sup> 一つの印象論だが、ユダヤ学系の学術ではフィロソフィアとタナッハという二つの精神の関係を論じる上で *Judaism* と *Hellenism*、または *Athens* と *Jerusalem* という語彙を好むのに対して、キリスト教系の学術では *Hebraism* と *Hellenism* という語彙で対比を行う傾向が強かったと思える。*Encyclopaedia Judaica* では一度も *Hebraism* というエントリーは採用されていない。*Britannica* は最近になって *Judaism* の項目を立てたが、第 11 版 (1911 年) は "Hebrew Religion" と "Hebrew Literature" でユダヤ教の内容を扱っていた。ノイマルクは、*Hebraism* という言葉はシオニストが *Judaism* を抹消しようとしている世俗化の言葉だと非難する。D. Neumark, *Essays in Jewish Philosophy*, (Austria, 1929):82-90.

<sup>3</sup> 勝村弘也「レオ・ベックと有賀鐵太郎—京都におけるユダヤ学の黎明」『京都ユダヤ思想』創刊準備号 (2010 年) : 4-27 ; 資料は 28-38. 序文および文通書簡に現れる有賀のユダヤ教に対する敬意の心は、「公平」という文字に集約できるであろう。この学問的な *fairness* が、有賀鐵太郎にとって、西欧のキリスト教思想におけるユダヤ教への偏見を看過せずに

勇気ある批判に、さらにはハヤトロギア論の必要性に向かう動機であった。

<sup>4</sup> ユダヤ教とイエスをめぐるドイツの偏見的なキリスト教学の状況は、すでに 19 世紀に留意されていたと、アブラハム・ガイガーの歴史観の戦いの背景にうかがえる。Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, (Chicago&London: the University of Chicago, 1998); 津田謙治「ハルナック『キリスト教の本質』に対するレオ・ベックの批判—二〇世紀ドイツの教義史研究におけるキリスト教本質論の問題」『キリスト教学研究室紀要』第 1 号 (2013 年): 19-32.

<sup>5</sup> 著作集 4・204「キリスト教がヘブライズムの流れから出たものであることは言うを俟たないが、その歴史的形成の上に及ぼしたヘレニズムの影響もまた無視できない因子である。しかしながら、それはヘブライズムとヘレニズムとが結びついて、両者の結合としてキリスト教が成立したと簡単に説明できるようなものではない・・・キリスト教はむしろ、ヘブライズムの地盤であるパレスチナに起こった宗教であって、それがいわゆる異邦世界（パレスチナ以外のヘレニズム文化圏）に進出した暁において始めて、それとヘレニズムとの交渉が遂げられたのであった」Cf. M・ヘンゲル『ユダヤ教とヘレニズム』（長窪専三訳）493-500

<sup>6</sup> 有賀のハルナックやヴェルナーに対する批判（特に 4・248-257）は、まさにフェアネスの原理から、西欧のキリスト教理学の中にあるユダヤ教否定によるキリスト教思想の定義の体質をみごとについていて鋭いと思える。

<sup>7</sup> 4・222「ユダヤ主義は契約と律法を根幹とする律法主義の拡充の方向をとって再整備されたのであった。この意味においてユダヤ主義は、破られざるハヤトロギアとして残ったということができようであろう」と「神の国と悔い改めとを説くイエスの宣教が、すでに民族主義を内から破る力であったことは明らかであり・・・ハヤトロギアは新しい内容と形とをもって、イエスの復活とともに復活したといえるのであるが、それはまたハヤトロギアがそこに中断されていたことをも意味している」から分かるのは、ユダヤ教とキリスト教がハヤトロギアによって結ばれていると同時に、 pneumatologia によって区別されることである。

<sup>8</sup> それは、また、日本のキリスト教の現状にも向けられたものであったことは言うまでもない。5・303-305/313-319/326-332 を読むと、有賀がキリスト教の本質、教会の原点を問い直し、日本の教会を憂い、ヘブライズムへの再評価と回帰を訴える心情がよく伝わる。彼は、対象化された言語から主体的な言語への転回を、また教会についてもオントロギア的な「～である」の定義言語から、ハヤトロギア的な「～となる」創造言語への展開を模索していた。

<sup>9</sup> Zeev Harvey, in J. Hansel (ed.), *Levinas in Jerusalem: Philosophical Interpretations and Religious Perspectives*, [Hebrew] (Jerusalem: Magnes Press, 2007):231-236

<sup>10</sup> H. Wolfson のフィロンから有賀はハヤトロギアの土台を構想した (4・173)。その有賀のキーワード「無名性」は、フィロンの「我は本来「有る」ことである——語られるべきものではない」のモチーフ (4・166) から展開された概念だが、このモチーフを有賀に提供したウォルフソンのフィロン論の執筆の狙いには、彼が先に書いたスピノザ論に寄せられたサンタヤーナの要求、I shall be particularly keen to discover just how you interpret the mediation of the intellect in determining the attributes of God! に応えることがあった。「属性」と「存在」の関係性を「言い表せられないもの」で結ぶのは、フィロンのみならずレオ・ベックにも当てはまるユダヤ思想家の傾向といえるが、有賀はこのウォルフソンの解決に不満足であり、もっと積極的に「エヒエ・アシェル・エヒエ」という言い表された名の意味に迫ろうとした。Leo W. Schwarz, *Wolfson of Harvard: Portrait of a Scholar*, (Philadelphia: the Jewish Publication Society of America, 1978): 102-103.

<sup>11</sup> 「生成と存在の区別は我々ヨーロッパ人にとって（殊にギリシャ人にはなおさら）重要な意義をもっているが、ヘブライ人にとっては取るに足らないこととか、あるいは生成と

生存は一致せるものとして考えられている」ポーマン『ヘブライ人とギリシャ人の思惟』（植田重雄訳）新教出版、昭和32年、47。

<sup>12</sup> ポーマン『ヘブライ人とギリシャ人の思惟』：55-56;62-63

<sup>13</sup> 現在の研究は、聖書ヘブライ語の動詞システムをアッカド語の動詞システムとの比較セム語学的に理解しようとする。W倒置法についても、比較的歴史的な観点から動詞の語形の変遷を再構築すると違って見える。つまりヘブライ語の未完了形は、現在は語形的に一つの形式になっているが、古代においてはアッカド語と同じように二つの conjugations (preterit /jussive と future)の区別をもっていたが、子音文字のゆえに語尾の短母音を表記できないことから、最終的には、その yaqtul/ yaqtulu の区別を失ったと考えている。基本的にヘブライ語には時制がないという認識は、ヨーロッパ言語の時制概念（文法的分類）に対応していないところから言われるものであって、ヘブライ語そのものが時制の観念を持っていないということではない。

<sup>14</sup> 無論、写本の問題で慎重に考える人は、それらの役割分担は明確でないとするかもしれない。G. Khan, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Vol.3 (Leiden: Brill, 2013):740. 執筆者 Gregor Geiger は、分詞が時制システムの一部かどうかの議論に言及し、述語において分詞は現在を意味すると解説する。筆者は、分詞の変化が名詞や形容詞と同じなので、分詞は形容詞と同じであると考え。その点で、ヘブライ的現在とは、動詞を排除した文章（名詞文）という場所に「今」を覚える感覚であり、文法的な決定因子は、動詞がない場ということである。

<sup>15</sup> ハヤトロギアの「～なる」という意味が、無論、「ハヤー」にはある。しかし、そのニュアンスを一番示すのがニフアル動詞の用例であるが、その聖書の用例の多くが現在分詞であることには注意を要する。そのニフアル分詞はミシュナー・ベラホット6：8では「渴きのために水を飲むものは『彼のコトバによってすべては存在せしめられる！』という」 דברו מכליתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כ. 参照。『空しく、あなたの神、主の名を唱えてはならない』『空しく』というのは過去にも、現在にも、未来にもないことのために（の意） לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא אין לשוא אלא (ז) דבר שלא היה ולא נהיה ולא עתיד להיות. エレミヤ 5:30 について、完了形であるが過去の意味がないとする。cf.勝村論文『基督教学研究』第31号（2011年）：60-64. ただし完了形は女性単数だが、先行する女性名詞は二つであり、その不一致が気になる。もしかしたら「女性の鳴き声」（נהיה）の女性所有の形か？ミカ2：4；エゼキエル 32：18.

<sup>16</sup> 過去の所有の用例として נאח לו פרדס נאח (משל למלך בשר ודם שהיה לו פרדס בשלח) (ויקרא רבה) ועושהו חלב כדי שיצא הולד ויהיה לו מזון לאכול לו מון (וילנא) פרשת תזריע פרשה יד (シエカリーム 5：5 他)。

<sup>17</sup> ちなみに、ヘブライ語の文法用語では他言語の時制で「現在 (present)」といわれるものを「中間の時間 (הזמן הבינוני)」と呼ぶ。つまり過去と未来の間の時間を「現在」とみなしている。

<sup>18</sup> ハヤー動詞の分詞 (הויה) は、存在が疑われるぐらいに用例が少ない。マンデルケルンによれば出エジプト 9：3 のみあげられるが、その状態はラビ文献においてもかわらず、ハヤー動詞の分詞は見当たらないと思える。中世になると、フィロソフィアの影響もあり、現在時制的な意味で、הויהが散見されるようになる。しかし、基本的に、神聖4文字に似ているのであまり用いられない。

<sup>19</sup> プネウマトロギアを追求する思想史学としての限界について。水垣論文『基督教学研究』第30号（2010年）16参照。

<sup>20</sup> Jacob Bernays, "Ueber Spinoza's hebräische Grammatik" in: H. Usener,

---

*Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays*, Berlin 1885, Bd. 2, 342-350. ベルナイスも、名前の唯一性に絞り込んだスピノザのヘブライ語文法の独創性を、一つの「実体」に絞り込んだエチカの構想と関係つけて理解している。

<sup>21</sup> Abraham ben Meir de Balmes, *Mikneh Avram*, Venice 1523, iig; "illae sunt nome & verbu&dictio"

<sup>22</sup> Spinoza, *Compendium Gramatices Linguae Hebraeae*, Cap V. : "Nam omnes Hebraeae voces, exceptis tantùm Interjectionibus, &Conjunctionibus, &unâ, aut alterâ particulâ, vim&proprietas Nominis habent." Cf. Carl Gebhardt, *Spinoza Opera* I, 303.

<sup>23</sup> ק"ק ספר מכלול להרד"ק : 1b הפעל כי הפעל : אכל מפני אורך תבנית הפעלים ויצא מהשם. ואמרו כי השם כמו גוף נושא המקרים והפעל כמו מקרה. אבל מפני אורך תבנית הפעלים אכתוב שער דקדוק הפעלים תחלה, ואחריו שער דקדוק השמות. ואחריו שער דקדוק המלים. אבל בחלק הענינים אפרשו שלשתם ביחד על סדר האותיות.

<sup>24</sup> Zeev Levy, *From Spinoza to Lévinas: Hermeneutical, Ethical, and Political Issues in Modern and Contemporary Jewish Philosophy*, (New York: Peter Lang, 2009):49-50

<sup>25</sup> 水垣論文『基督教学研究』第30号(2010年):21、n.3

<sup>26</sup> 手島論文『宗教哲学研究』第28号(2011年):1-15.

(てしま・いざや 京都大学大学院非常勤講師)