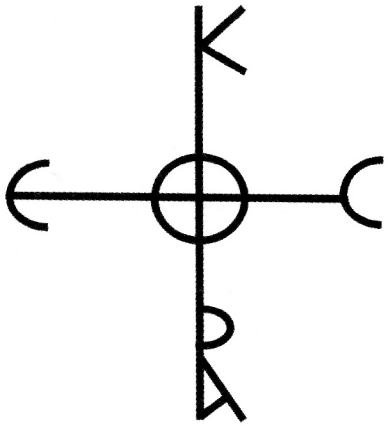
ἔκφρασις

エクフラシス

ヨーロッパ文化研究



第 6 号（2016）

早稲田大学　ヨーロッパ中世・ルネサンス研究所

ジャン・ボダン、『七賢人の会話』、自然宗教の起源

Jean Bodin, le *Colloquium Heptaplomeres* et les origines de la religion naturelle

ジャンニ・パガニーニ（久保田静香 訳）

解題

2015 年 3 月 10 日（火）、学習院女子大学にて、ジャンニ・パガニーニ教授（イタリア・東ピエモンテ大学）による学術講演が開催された。以下に訳出したのは、パガニーニ教授によるフランス語の講演原稿である。教授の専門は近世懐疑主義や哲学的地下文書などを中心とした近世哲学・思想であり、その関心はボダンやモンテーニュからホッブズ、デカルト、ヒューム、ガッサンディ、ベール、ディドロに至るまでと広範におよぶ。また、科学史国際アカデミー会員や *History of Ideas* をはじめとする多くの国際誌編集委員も歴任。2009 年にはフランスのラ・ブリュイエール賞、2011 年にはイタリアで最高の栄誉とされるアッカーデミア・デイ・リンチェイ賞を受賞された。著書、論文、口頭発表や講演をあわせると裕に 300 点を超すという、驚くべき業績・実績を誇る。

ジャン・ボダン（1529/30-1596）は 16 世紀フランスを代表する法学者・思想家である。とりわけ代表作『国家論』（1576）における「主権論」をもって近代的中央集権国家のありかたを理論づけたとして政治思想史上に不朽の名を残した。この講演で中心的に扱われる『七賢人の対話』は、ボダン独自の宗教思想の貴重な開陳の場となっている。そこでの設定は、宗教的立場を異にする 7 名の賢人がヴェネツィアの邸宅で形而上学・神学の奥義について対話を交わすというものである[補注 1]。ところで、この対話篇はボダン晩年の作品とされている。しかし、オリジナル草稿は失われ、ボダンの死後に出回る写本においても著者の名は冠されず、それが本当にボダンの手になるものであるかどうかは 21 世紀の現代に至るまで議論の的となっていた。また、本作において「自然宗教」の考察をつうじて語られる「真の宗教」と「宗教的寛容」の理想は、キリスト教世界においてはときに無神論との謗りをまぬかれず、危険視されながらも初期近代の多くの知識人の関心を呼び、長らく印刷されないまま、地下写本のかたちでヨーロッパ中に普及していた。初めての印刷版の刊行は、19 世紀半ばを待たねばならない。

〔補注 1〕 作中に登場する「七賢人」とはいずれもボダンの創作によるもので、**コロナエウス**（邸宅の主人でローマ・カトリック教徒のヴェネツィア人）、**サロモン**（年老いたユダヤ教徒でどこから来たかは不明）、**トラルバ**（自然宗教論者でスペイン人）、**オクタウィウス**（イスラム教の改宗したフィレンツェ人）、**クルティウス**（カルヴァン派フランス人）、**フレデリクス**（ルター派ドイツ人）、**セナムス**（全宗教支持者のシエナ人）である。この著作にはもう一人、「**私**」と呼ばれる人物がいる。「私」は宗教戦争に引き裂かれた祖国から亡命し、コロナエウスの邸宅に朗読者として保護されながら、「私」の祖国の親友に宛て、七賢人の対話を手紙で報告している（以上、清末尊大著『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、1990 年、422 頁参照）。

パガニーニ教授はこの数奇な命運をたどった『七賢人の対話』を、「近代最初の哲学的地下写本」とみなす。そして、過去10年間においてこの著作の研究の主流をなした二つの解釈――ひとつは、宗教の多元性にもとづく調和主義的性格に着目するもの[補注2]、もうひとつは、ボダンをユダヤ教への改宗者とみなし、ユダヤ主義と自然宗教の連続性を前面に押し出すもの――を確認したあと、教授自身の「第三の解釈」を提示する。そこでは、従来の研究では見落とされていたノアの七戒のなかに民族と宗教のちがいを超えうる「自然法」としての「普遍性」が見出され、ボダン作品においてこの七戒がはたす役割の重要性が改めて強調されることになるだろう。

本講演の主催は、ルネサンス研究会および The Japan Association for Renaissance Studies。共催の筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻が受入機関となり、パガニーニ教授は日本学術振興会の外国人招聘研究者として 2015 年 3 月に 2 週間ほど日本に滞在され、全国各地の大学にて連続講演を行なわれた[補注3]。

講演

地下文書による宗教批判の唯一の帰着先が無神論だったわけではありません。近代の初めから、歴史的に形成された宗教の教義や儀式や権威を、自然宗教の理想――純粋素朴にして、歴史的に形成されたもろもろの一神論をなんらかのかたちで含んでいる宗教です――に対置するというのがひとつの大きな傾向でしたが、それと同様に、キリスト教とユダヤ教とイスラム教は、互いに敵とし排除しあうものとしてみずからを提示してきました。この自然宗教の理想は、古典古代のテクストにかかわるさまざまな記憶によって培われてきました。まずは「調和」というフィレンツェのプラトン主義的霊感によってであり、また理性崇拝というストア主義的観念（セネカやプリニウスにまず結びつけられます）によってであり、そして「古代神学」（諸宗教の分裂に先立ち、

〔補注 2〕「調和主義的」といわれた際、本対話篇末尾にみられる音楽の描写が念頭におかれている。その末尾場面では、コロナエウス邸での共同生活を讃えるために少年合唱隊が呼ばれる。このとき彼らが歌うのが、「ありふれた曲調でも半音階でもなく、このうえなく繊細でエンハーモニックと呼ばれる諧調と歌い方にもとづいて作曲された賛歌」である。古代ギリシアの音楽理論では、音階を全音的、半音的、エンハーモニックの三つに区別する。このうち「エンハーモニック」とは、半音以下の音程、いわゆる四分音を含むもの。この音楽を、ボダンにおける多用な宗教の和合の象徴としてとらえるのが「調和主義的」解釈である。本稿 5 頁および 16 頁参照。

〔補注 3〕 パガニーニ教授による 2015 年 3 月の連続講演の内容については、ジャンニ・パガニーニ「モンテーニュと近代懐疑主義」（山上浩嗣訳）に付された谷川多佳子氏による「解題」（『思想』第 1098 号、2015 年、7–10 頁所収）を参照のこと。

そうした分裂に対して多少ともみずからを対置していたはずの神学)によってであります[1]。しかし、宗教戦争の血みどろの経験を経た後の16世紀末になってようやくにして、こうした理神論的傾向をもった理想状態が、信仰の多元性の認識や、寛容さの要請と混ざりあうこととなったのでした。ここでいう寛容さとは、宗教選択（個人の自由に属するもの）と国家主権（神学的対立を目の前にしながらみずからの中立性と不可分性を維持すべきもの）との間の区別のための基盤を築くものです。

まさしくこうした一連の思想のなかから――ジャン・ボダンは彼の『国家論』や政治的・司法的活動の実践をもってこれらの思想に寄与したわけです――、『崇高なることがらの隠された秘密にかんする七賢人の会話』が姿を現したのです。この著作の意義についてはいまだ議論が絶えず、またそれは時として謎をとどめていますが、そうしたことは、著者が姿を現しながら、会話する作中人物たちのうしろに身を隠している対話篇にはよくあることです。こうした両義性のせいで、そのテクストが本物であると著者が明瞭に主張しているわけではない場合と同様に、何人かの解釈者たちはこの著作をボダンのものだとすることに疑義をさしはさんだのでした。

じっさい、より古い手稿には著者の名がなく、また『七賢人の対話』の執筆にはっきりと関連するボダン在世中の資料も皆無です。とはいえ、ボダンをその作者とみなすことにかんしては、17世紀前半に始まるひとつの伝統が権威をもっています。ジャン・ボダンの死（1596年）と年代のつけられた最初の証拠（1627年）の間に空白があったとしても、事情は変わりません。すなわちその権威とは、最も古い写本のうちのひとつに含まれている記載でありまして、そこでは、その写本がシャルル・ギユモー（Charles Guillemeau, 1588-1656）によってリベルタンの医者ギー・パタン（Guy Patin, 1601-1672）に贈られたものだといわれています[2]。

『七賢人の対話』の写本がすぐさま初期近代のエリートたちにとって情熱を掻きたてる探索対象となったこともまた頷けます。こんにち、わたしたちはもはやこのテクストのオリジナル草稿をもってはいません。それは決定的に失われてしまったのでしょう。じっさいのところ、当の著作が初めて伝播することになった原因は、ボダンの相続者たちの間の諍いであったようです。彼らは一件を裁判にもちこみ、とりわけアンリ・ド・メーム裁判長（パリ高等法院裁判長）（Henri de Mesmes, 1532-1596）の面前で争ったらしい。アンリ・ド・メームのほうはそれをよい機会ととらえて『対話』の写本を作らせまして、そこからパリの人びとの間にテクストが初めて広まるきっかけが生まれたようです[3]。この写本から始まって、この著作はヨーロッパ全体にさらに広く

---

[1] Cf. Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991.

[2] *Joannis Bodini colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*, BNF, manuscrit Latin 6566.

[3] この件について伝えられるところについては、フランソワ・ベリオが自身のフランス語版テクスト（注15も参照）につけた序文解説にしたがう。Cf. Jean Bodin, *Colloque entre sept sçavans qui sont de différens sentimens des secrets cachez des choses relevees*, Traduction anonyme du *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, texte présenté et établi par François Berriot, Genève, Droz, 1984. なお、このフランス語版・序文にある記述は、ノエル・マルコルムの論文をもとに補足・訂正する必要あり。Cf. Noel Malcolm, « Jean Bodin

流布することとなったのですが、つねに写本の状態でした。地下写本のかたちで出回りながら印刷されることのなかったこのテクストに関心を抱いた人びとは、知ってのとおり、優れた力量の持ち主です。パタン、ド・トゥ（Jacques-Auguste de Thou, 1553-1617）、デュピュイ兄弟（Pierre Dupuy, 1582-1651 ; Jacques Dupuy, 1591-1656）、グロティウス（Hugo Grotius, 1583-1645）[4]、マザラン枢機卿（Jules Mazarin, 1602-1661）、ノデ（Gabriel Naudé, 1600-1653）[5]、メルセンヌ（Marin Mersenne, 1588-1648）、ミルトン（John Milton, 1608-1674）らがその最初の読者たちであり、一方ライプニッツ（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）は一度も印刷所にもちこまれたことのないこのテクストの出版を計画するまでに至りました（ただ彼は、ブラウンシュヴァイク＝リューネブルク公の図書館で所持していたいくつもの写本と照らしあわせ、その著作に注釈をつけています）[6]。スウェーデンのクリスティナ女王（Christina, 1626-1689）[7]は、長期にわたる探索ののちようやくにして対話篇の写本を手にすることができたわけですが、ウージェーヌ・ド・サヴォワ公（François Eugène de Savoie-Carignan, 1663-1736）とその助手のホーヘンドルフ（George Guillaume de Hohendorf, 17-18c AD ）も同様でした（当の二点の写本はそれ以来ウィーン市立図書館に所蔵されています）。王立協会のヘンリー・オルデンバーグ（Henry Oldenburg, ca. 1618-1677）さえもそれを一部数手に入れて、オランダのコレギアント派のリーダーであるアダム・

---

and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres* », in *Journal of the Courtauld and Warburg Institutes*, n° 69, 2006, pp. 95-150.

[4] グロティウスは、1632 年には『七賢人の対話』の写本を入手したいと切望していた。それは、当時彼が準備していた『キリスト教の真理について *De veritate religionis christianae*』の新版刊行に際して、『対話』に含まれている反キリスト教的議論に答えるためだった。ボダンがジャン・ド・コルド（Jean de Cordes、ラテン名はヨハネス・コルデシウス Johannes Cordesius〔1570-1642〕）――ド・コルドは『対話』の写本を所持していた――と交わした書簡から、その写本はボダンの作品であると特定される（Cf. Hugo Grotius, *Epistolae quotquot reperiri potuerunt*, Amsterdam, 1687, p. 106b, 127a.）。グロティウスは 1634 年にようやくその写本を読むことができた。

[5] ノデが自身の『弁護』（1625 年）のなかでボダンを論じているが、その際ノデは『七賢人の対話』を知っているとはいっていない。対して、1633 年の『政治学書誌 *Bibliographia Politica*』（p. 48）では言及している：« Ioannes Bodinus Composito sed nondum edito (atque vtinam usque edatur) de rerum sublimium arcanis ingenti volumine. »

[6] ライプニッツが『七賢人の対話』に示していた関心については、ステファノ・ディ・ベッラの研究を参照のこと：Stefano di Bella, « *Harmonia ex contrariis*. Leibniz lettore dell'*Heptaplomeres* di Jean Bodin, tra cristianesimo, razionalismo e islam », in *Rinascimento*, 2005, pp. 409-440.

[7] クリスティナ女王（通称「女王旧蔵写本 *Reginensis*」の所有者、現在はバチカン図書館所蔵）が示していた関心については、Susanna Åkerman, « Christina Alexandra's Search for Clandestine Manuscripts », in *Jean Bodins* Colloquium Heptapromeres, *Vorträge, gehälten anlässlich eines Arbeitspräches vom 8 bis 11 September 1991 in der Herzog August Bibliothek*, Günter Gawlick and Friedrich Niewöhner (eds), Wiesbaden, 1996, pp. 153-164.

ボレール（Adam Boreel, 1603-1667）に反論の執筆を任せました[8]。この反論は『立法者、ナザレのイエス *Jesus Nazarenus Legislator*』とのタイトルで、王立協会所蔵のボイル草稿、第 12、13、14、15 巻に収められています[9]。

17 世紀の証言のほとんどすべては、『七賢人の対話』がボダンのものであるということで一致していますが、それでもその同じ人びとのなかにかなり急速に、著者がキリスト教徒ではなく隠れユダヤ教徒か（これはパタンの見解です）[10]、もしくは無宗教者だろう（これはノデがパタンに伝えた見解で、ハッケンバーグによって「ユダヤ教徒でもキリスト教徒でもトルコ人でもない」と語られています）との噂が伝わりました。ボダンはイエス・キリストについて語ることなく、ユダヤ教徒として死んだにちがいない、との噂を最初に広めた人のひとりはボダンのプライベートな友人、ジャック・ジロ（Jacques Gillot, ca. 1550-1619）であり、このジロがジョゼフ・スカリゲル（Joseph Juste Scaliger, 1540-1609）にそう手紙に書いたのです[11]。グロティウスは同じパリ界隈の知識人たちと関係があったせいか、よりバランスのとれた見解をもっており、ボダンはラビたちとのつきあいによってユダヤ教を知ったにちがいないと力説しながらも、ユダヤ教にボダンが帰属していたと公言することはありません。それどころかグロティウスは、ボダンがしばしば不正確な引用に依拠していたことから、この問題についてもボダンは、思われているほどにはじゅうぶんに精通していなかったのではないかと指摘しました。17 世紀末には、ボダンがユダヤ教に親近感を抱いていたということは学識者たちの間でほぼ共通見解となりました。彼はピエール = ダニエル・ユエ（Pierre-Daniel Huet, 1630-1721）によって激しく難じられたわけですが、ユエは『七賢人の対話』のなかに「彼のユダヤ主義の毒のすべて」を見出し、それをスピノザ（Baruch de Spinoza, 1632-1677）やホッブズ（Thomas Hobbes, 1588-1679）に比したのです。18 世紀初頭には、ボダンの宗教的見解と、彼が密かにユダヤ教に帰依していたかどうかにかん

---

[8] ヘンリー・オルデンバーグからサミュエル・ハートリブ（Samuel Hartlib, ca. 1600-1662）に宛てた書簡（パリ、1659 年 8 月 27 日）より。*The Correspondence of Henry Oldenburg*, ed. and transl. by A. Rupert Hall and Marie Boas Hall, 13 vols., Madison, Milwaukee and London, 1961-1986, I, p. 307 参照。

[9] Cf. Richard H. Popkin, « The Role of Jewish anti-Christian Arguments in the Rise of Scepticism » in *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education, and Philosophy. In Memoriam of Charles B. Schmitt*, John Henry and Sarah Hutton (eds.), London, Duckworth Pub, 1990, p. 5-6. 右に挙げるポプキンの論文も参照のこと：R. H. Popkin, « Could Spinoza have known Bodin's *Colloquium Heptaplomeres*? », in *Philosophia*, n° 16, 1986, pp. 307-314; *Id*. « A note on the dispersion of Bodin's dialogues in England and Germany », in *Journal of the History of Ideas*, n° 49, 1988, pp. 157-160.

[10] ベリオが伝えるところでは（F. Berriot, *Colloque entre sept sçavans…, op. cit.*, « Introduction », p. XXIX）、ヘルマン・コンリング（Hermann Conring, 1606-1681）が 1662 年と 1673 年にこれと同じことをいっていたらしい。

[11] ジャック・ジロがジョゼフ・スカリゲルに宛てた書簡より。Jacques de Rèves, *Épistres françoises des personnages illustres et doctes à Mons*. Joseph Juste de la Scala, mise en lumière par Jacques de Rèves, Harderwijk, Vve T. Henry, 1624, pp. 438-440 参照。

するあらゆる資料がピエール・ベール（Pierre Bayle, 1647-1706）によって論じられました。ベールは諸説への賛否をたいへんバランスよく伝え、非常にデリケートな説についてはこうだと断言することはありませんでした（他方で、目にあまる称賛ぶりのノデを「すさまじき熱狂」と非難してその意見に対抗しています）。おそらくベールは『七賢人の対話』のテクストを直接には知らなかったのでしょう。ただ、ディークマンのように、他の著者たちによってその内容を知らされていたのだと思われます[12]。

ライプニッツによる著作出版の試みが失敗に終わったあとは、ラテン語テクストの初めての完全版（文献学的見地から正確ではないにせよ、いまだに唯一の版）は、いまもドイツのルートヴィヒ・ノアック（Ludwig Noack, 1819-1885）によって1857年に編纂されたものとなっています。テクスト帰属の問題を抜きにして考えても、『七賢人の対話』は疑いなく近代最初の重要な地下写本です。じっさい『七賢人の対話』は哲学的地下写本ジャンルの原型に相当します[13]。それはテクストが匿名であることと同様に、推定年代の早さおよび広範囲にわたる写本の流布を鑑みれば、そうであることがわかります（ほぼ100点の写本が現在にまで伝わっています）。じつは『七賢人の対話』の写本が流布するのは、『三人の山師論』や『スピノザの精神』といった地下出版文学のベスト・セラーのあとすぐのことでして、それらの写本の大半は18世紀に作られたもので、大多数はヨーロッパ北方のドイツ地域に属するものではあります。最も重要なのは以下のとおり、無神論者でもなく、また宗教に無関心な立場をとっていたわけではなかったにせよ、著者がラディカルな異端性を示しているという点です。というのも、彼はいかなる宗教告白においても、正統的ユダヤ主義の立場でさえもうかがわせることがないからなのです（これについては後ほどみます）。信仰のさまざまな選択肢をめぐる彼の検討は、距離をおいた視点から、哲学と自然宗教に同時に狙いを定めながらなされています。ただボダンは、一種の人類の普遍史――そこには宗教も含まれます――を獲得するために、自分が選ぶ聖書の内容から題材を得ているのです。

ここではこの著作の真正さにかんする複雑な問題、つまりそれがボダンの手になるものであるかどうかという問題は抜きにして考えることにします。ただ、ノエル・マルコルム[14]が「物議を

---

[12] Cf. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. « Bodin », rem. M, N, O, Amsterdam-La Haye, 1740, Tome I, p. 591-593〔ピエール・ベール『歴史批評辞典 I (A-D) ピエール・ベール著作集　第3巻』野沢協訳・解説、法政大学出版局、1982年、「ボダン」、582頁〕.

[13] この著作についてはとりわけ、次に掲げる重要な二つの研究を参照のこと：*Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*, G. Gawlick et F. Niewöhner (eds.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1996（このテーマについては本書中、次が重要：Günter Gawlick, « Der Deismus im *Colloquium Heptaplomeres* », pp.13-26所収）および Ralph Häfner, *Bodinus Polymeres : Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Gebundene Ausgabe, Wiesbaden 1999.

[14] 初期の写本には著者名が記されていないため、これが本当にボダンの手になるものであるとしてもよいかについては、昨今、さまざまな観点からの議論をつうじて異が唱えられている。ファルテンバッハーによる次の研究を参照のこと：Karl Friedrich Faltenbacher, *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung. Untersuchung zur Thematik und zur Frage der Autorschaft*, Frankfurt a.

かもした問題 vexata questio」に関連するあらゆる資料を改めて調査したうえで、彼が最近もたらした証拠のかずかずは、伝統的な説に与するものであるようにわたくしには思われます。じつのところわたくしの分析にとって重要なのは『七賢人の対話』を哲学的地下写本の原型であるとみなすことなのです。この写本においては、宗教が無神論の意味に一変させられてしまっているのではなく、理神論の意味で根本から修正されています。しかもそこには、この理神論という語の意味にあたえうるかぎりの詳細な説明が加えられているのです。たしかにそれ自体ではこの理神論という語は、この著作にかんしていえば時代を無視したものとなります。そこではむしろ自然宗教を問題としているのですから。

M.-Bern-New York, 1988; *Id., Das Colloquium Heptaplomeres und das neue Weltbild Galileis. Zur Datierung, Autorschaft und Thematik des Siebenergesprächs*, Stuttgart, 1993. さらには、同じファルテンバッハー監修 *Magie, Religion und Wissenschaft im Colloquium Heptaplomeres*, Darmstadt, 2002 も見よ（研究者のセアール Jean Céard, パンタン Isabelle Pantin, ウットン David Wootton らは、この対話篇をボダンの作とすることに否定的である）。ファルテンバッハーの説については、ルトルイによる検証と議論がある：Jean Letrouit, « Jean Bodin, auteur du *Colloquium Heptaplomeres* », in *La Lettre Clandestine*, n° 4, 1995, pp. 38-45. 近年になってこの問題が全体にわたって深い再検討の対象となり、ノエル・マルコルムによりボダンが著者であることが確証された。Cf. Noel Malcolm, « Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres* », in *Journal of the Courtauld and Warburg Institutes*, n° 69, 2006, pp. 95-150.

本稿でもちいる引用文はラテン語版にもとづく。この版は文献学的には正確ではないが、現在入手可能な唯一の完全版テクストである：*Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. E codicibus manuscriptis Bibliothecae Academicae Gissensis cum varia lectione aliorum apographorum nunc primum typis describendum curavit Ludovicus Noack, Suerini Megaloburgiensium, typus et impensis F. G. Baerensprung, 1857 (réimpression en fac-similé, Hildesheim-New York, 1970). たとえばこのラテン語版の 131 頁から 引用する際は、L p. 133 と略記する。

さらには 16 世紀刊行の匿名訳者によるフランス語版：*Colloque entre sept sçavans qui sont de différens sentimens des secrets cachez des choses relevees*, Traduction anonyme du *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, texte présenté et établi par François Berriot, Genève, 1984. たとえばこのフランス語版の 569 頁から引用する際は、F p. 569 と略記する。

および注釈つき英語訳：*Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, translation with Introduction, Annotations, and Critical Readings by Marion Leathers and Daniels Kuntz, Princeton, 1975.

現在はイタリア語翻訳版も出ている：*Colloquium Heptaplomeres : le sette visioni del mondo*, a cura di Cesare Peri, Milano, 2003. ルチアーノ・パリネットの試論はこの翻訳版のイントロダクションとして用意されたものだったが、一冊の独立した書籍として刊行された：Luciano Parinetto, *L'inquisitore libertino : discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo : a proposito del Colloquium Heptaplomeres*, Milano, 2002.

スペイン語翻訳もあり：*Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones ultimas*, Primitivo Mariño (trad.), Centro de Estudios Pliticos y Constitucionales, Madrid, 1998. この著作については、こんにちスッジによる非常に充実した研究書が出ている：Andrea Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, 2005. すでに拙論中にてひとつの解釈を試みた：Gianni Paganini, « Da Jean Bodin a John Selden : il modello noachide della Repubblica delle Lettere », in *Les premiers siècles de la République européenne des Lettres*, Marc Fumaroli (dir.), Paris, Baudry, 2005, pp. 201-234.

とりわけこの10年間で、『七賢人の対話』の最近の解釈は二種類の読み方に分かれています。こんにち有力な二つの解釈のうちのひとつは、『七賢人の対話』の世界内で宗教の多元性が帯びている「調和的な」性格を強調しています。この著作のなかでボタンは、とりあげられた七種類の宗教のうち、どれが真の宗教なのかについて書くことは決してありません。ただ彼はこの対話のなかで、真の宗教の特質について次のように定義しました。つまり「彼はじっさいに、神の概念、宗教のもつ道徳的・市民的・政治的機能を定義し、また、信仰の実践、宇宙の秩序、および自然の奥義の間にみられる照応関係（コレスポンダンス）を描きだした」[15]のです。その結果、寛容さは、無関心主義のひとつではなく、次のような意識に相当するものとなります。すなわち、他のものには置き換えられない諸宗教の多様性をつうじ、もろもろの共通の真理と並行的に、時と場の状況や特殊性に順応することによって表現される意識です。したがって以上のことから生じるのは、共通する全体が単に矮小化したうえでの宗教経験ではなく、全体が豊かになったものとしての宗教的経験の多様性についての意識です。似たような見通しのなかで、結論となる一節にそなわる象徴的な価値を強調した解釈もいくつかみられます。その結論部分では、当の一節が「エンハーモニック enharmonique」であるために、古代音楽のように、四分音によって、微細な不協和音を備えた旋律的な豊かさを表すように処理されているのです[16]。

最近、こうした多元主義的かつ調和主義的 harmoniciste[17] な見方が、従来の「政治的」解釈を

---

[15] A. Suggi, *Sovranità e armonia, op. cit.*, p. 402.

[16] Cf. Pierre Magnard, « Vérité et pluralisme chez Jean Bodin », in A. Enzo Baldini (dir.), *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca,* fascicolo monografico de *Il Pensiero Politico*, n° 30, 1997, pp. 267-275. これ以外ではとくに『七賢人の対話』にかんするものとしては次を参照するとよい：*Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*, hrsg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner (eds.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1996（このテーマについては先に引いたゴーリックの論考が非常に重要：G. Gawlick, « Der Deismus im *Colloquium Heptaplomeres*», *art. cit.*, pp. 13-26）および Ralph Häfner, *Bodinus Polymeres : Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Gebundene Ausgabe, Wiesbaden 1999. ディエゴ・クアリオーニの研究も役立つ：Diego Quaglioni, « Verso un nuovo ritratto di Jean Bodin : appunti in margine alla letteratura più recente », in *Il Pensiero Politico, fasc. cit.*, pp. 169-183. マリアンヌ・クライン・ホロヴィッツの研究も有益：Maryanne Cline Horowitz, « Bodin and Judaism », *ibid.*, pp. 205-216. 興味深いのは、『魔女の悪魔憑き』（1580）のイタリア語翻訳版刊行に際し、ボダンにみられるユダヤ的なものへの共感もまた、禁書目録委員会の批判の的となったこと、そしてそうした批判がその後の一連の複雑な検閲やテクスト自体への加筆を招いたことである（これについては、ミカエラ・ヴァレンテによるたいへん調査のゆきとどいた研究を参照：Michaela Valente, *Bodin in Italia. La* Démonomanie des Sorciers *e le vicende della sua traduzione*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999, pp.102-109）。

[17] 『七賢人の対話』における「調和 harmonie」という概念の重要性については次を参照：Marion Leathers Daniels Kuntz, « Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin », in *Journal of the History of Philosophy*, n° 12, 1974, pp. 31-41; *Id.*, « Introduction » in *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, op. cit.*, pp. xv-lxxii; *Id.*, « Nature, Law and Music in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin : a Paradigm for Toleration », in R. Häfner, *Bodinus Polymeres, op. cit.*, pp. 145-163.「調和ある正義 justice harmonique」とい

凌ぐものとなりました。その政治的解釈とは、『国家論』と『七賢人の対話』の間には明確な連続性があるというもの、正確には、宗教的寛容の政治的起源にもとづく連続性があるというものです。つまり、宗教は社会秩序の支えとなる一方で、暴力をつうじた宗教的統一の追求が国家の存続にとって最大の危険となるという解釈です。

これに加えてローズの解釈[18]があります(しばしばポプキンにとりあげられるものです)。ローズは逆にボダンをユダヤ教に改宗した者として提示し、サロモンのユダヤ主義とトラルバの自然宗教の間の緊密な連続性のほうに高い価値をおいています。こういった解釈が説くところは、二つの立場の間にあってはいずれか一方ということはなく相補的だということ、正確には、モーセの十戒が自然法の掟を補完し一新するという意味においてそうなのだということです。ローズによれば、ボダンは何年もかけてだんだんとユダヤ主義への帰依を先鋭化したユダヤ教への改宗者でした。ホロヴィッツがとりわけ気にかける点は、マラーノ（公にはキリスト教に改宗したけれども、秘かに自分自身の信仰を保持しているユダヤ教徒）のような様子をしているがゆえに、ボダンを自分の寛容の解釈のためのモデルとするということです[19]。このモデルにはどうしても偽

うボダンならではの概念と、『七賢人の対話』でとらえられている宗教的寛容をともなう政治との間には明らかに関連がある。Cf. A. Suggi, *Sovranità e armonia, op, cit.*, p. 151 *sq*.

[18] この解釈はとりわけローズの研究に負うところが大きい : Paul Lawrence Rose, *Bodin and the Great God of Nature. The moral and religious universe of a Judaiser*, Genève, Droz, 1980. ただし、ユダヤ的な要素が広くもちこまれていることについては、リューレンブレックがすでに指摘していたことではある : Georg Roellenbleck, *Offenbarung, Natur und jüdische Ueberlieferung bei Jean Bodin*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964. より含みをもたせた評価としては、次を参照 : François Berriot, « Le monothéisme judaïsant et la religion naturelle. Jean Bodin » in *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, 2 vols. , Paris, Cerf, 1984, II, pp. 775-797; Shlomo Pines, « The Jewish Religion after the Destruction of the Temple and State : The Views of Bodin and Spinoza », in *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*, S. Stein and R. Roewe (eds.), University of Alabama Press, 1979. ボダンがユダヤ主義に精通しているといわれるようになる原因として、ベールの踏み込んだ見解があげられる。ボダンは晩年にキリスト教からユダヤ教に改宗したとベールは考えたのである（Cf. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique, op. cit.*, t. I, p. 592）。ただし注意しておきたいのは、カトリック教会が、禁書となっていたベールの著作に向けて表明した敵意は、本質的には、ベールがプロテスタントの著作家たちを好意的に参照することもあれば、多様な宗教への「政治的」アプローチを彼が擁護していたことからくるものでもあった。これについては次を参照 : Roland Crahay, « Jean Bodin devant la censure : la condemnation de la *République* » in *La* République *di Jean Bodin, Atti del Convegno di Perugia*, Florence, Olschki, 1981, pp. 154-172; Luigi Firpo, « Ancora sulla condanna di Bodin », *ibid.*, pp.173-186. ユエが唱えたもうひとつの説は、ボダンはその親ユダヤ的な立場をマラーノであった彼の母親から継いでいるというものだが、パスキエはそれに異を唱えている : Émile Pasquier, « La famille de Jean Bodin », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 19, 1933, pp. 457-62. パスキエが発見した史料はルヴロンによって刊行された : Jacques Levron, *Jean Bodin et sa famille, textes et commentaires*, Angers, H. Siraudeau & Cie, 1950.

[19] Marianne Cline Horowitz, « Bodin's Religion Reconsidered: the Marrano as Role Model », in *Proceedings of the XIth Annual Meeting of the Western Society for French History*, John. F. Sweets (ed.), Lawrence, University of Kansas Press, n° 11, 1984, pp. 36-46.

装 dissimulation の機能が入り込むでしょう。この偽装機能については『七賢人の対話』のなかでもじゅうぶんに吟味されています。その他のいくつかの解釈と比べてローズの解釈の長所は、疑いなく、『七賢人の対話』の反キリスト教的立場に隠された聖書的・ユダヤ教的な土台を強調している点です（これについては『七賢人の対話』で提示されている反三位一体論的で反キリスト教研究的な激しい議論を考慮するだけでじゅうぶんでしょう）。ボダンはユダヤ教の教義に精通する者として、またそれにたいへん共感を抱く者として姿を現します。とはいえローズ自身は次のことを認めざるを得ません。すなわち、ユダヤ教も自然宗教も『七賢人の対話』の著者が求めた「真の宗教」とはならないということ、また、ボダンはセム系の人びとへの傾斜ゆえ、厳密な意味でのユダヤ教にではなく、「自然宗教と預言的啓示を結ぶ真の宗教に、自然によると同時に啓示による宗教に、つまりは自然の大いなる神に対する真の宗教に」[20] 導かれたのだということを。

ここで三つ目の読解を試みましょう。その際、『対話』の主張が普遍主義的な調子をもって始まると認めることでさらに話を先に進めることができるのです。と同時に、ボダンが旧約聖書と深く関わっていることをもまた認めておきます。じじつ新約聖書はしばしば批判の対象となり、またその真正性が議論の的となりますが、そうした新約聖書とはちがって、旧約聖書の真正性が問われることはなく、ボダンはその神聖性と正典性を正面からうけとめます。じつはローズの分析では、とりわけトラルバにしてみるとユダヤ主義の伝統の外部ではなくその内部に連続性を断ち切る強力な要素がみられるという状況について考慮されていません。「自然宗教」が目指す普遍主義は、トラルバにとっては、モーセの律法以後ではなくそれ以前に位置づけられるのです。こうした見通しにおいては、十戒やイスラエルの民の選定といったものは、人類に共通のはるかに大きな拡がりをもつひとつの起源が限定的に明示されたものとなっています。

『七賢人の対話』にあっては、アベルからノアまでの行程と、モーセとともに始まる行程の間には相違だけでなく緊張もあります。アベルからノアまでは、全人類にかかわると同時に自然宗教を含む行程であり、モーセとともに始まる行程は、さまざまな儀式をつめこんだ独自の律法を携えてその他の人類のもとを離れた唯一の民族にしかかかわりません。ちょうど中ほどに十戒にかんする記述がみられるのですが、それは、安息日（サバト）の戒律以外は自然法のもとへと容易に送り返されうるものです。アベルからノアまでの行程を参照することで、トラルバは、自然宗教に歴史と聖書をつうじた実質をあたえることができるのですが、さもなければ自然宗教という概念は生気を欠いたものとなってしまうでしょう。ただ、だからといってモーセの経験にそなわる民族主

[20] たとえばローズの結論を見よ。P. L. Rose, *Bodin and the Great God of Nature*, *op. cit.*, p. 148: « Its civil character therefore, precluded Judaism as much as Catholicism from being that essentially pure *vera religio* sought after by Bodin ». および次も参照 : « Bodin's Judaizing led him not to Judaism, but rather to a *vera religio* which united natural religion with prophetic revelation, a religion which was both natural and revealed, the true religion of the Great God of Nature » (*ibid.*).

義的特殊性へと自然宗教を陥らせてしまうことはありません。そうした民族主義的特殊性は、むしろサロモンによってそっくり要求されています。こうした微妙で困難な均衡のなかにこそ、この作品の魅力そのもの、さらにはその両義性が見出されるのです。いずれかの方向にこの天秤を傾けすぎると、完全なる対話篇――そこでは話し手全員に自分を理解してもらう権利があたえられています――の魔力を断ち切ってしまいます。とはいえサロモンとトラルバ双方が依拠する聖書においてさえ、ノアの普遍主義（そしてそこに含まれる諸民族の権利）はモーセの「民族主義的」律法とは非常に異なるものだということには変わりがありません。

以上の仮説を確かめるためには、『対話』のいくつかの決定的箇所を考慮するだけでじゅうぶんです[21]。

思い起こしたいのは、セナムスとトラルバが、真の宗教は「最良」であると同時に「最古」でなければならないとの意見の一致を見出す場面（L p. 133）、および、こうした見通しのおかげで道が開けて、サロモンの助けを借りながら、アダムからノアまでの時代に自然由来であると同時に聖書由来でもあった宗教と事実上合致する宗教にかんする一種の前史を描き出す場面です。この「自然宗教」は「最良」かつ「最も単純」であり、たとえユダヤ教の代表者が十戒を自然法の「摘要」として提示するにしても（L p. 147）、モーセの律法やイスラエルの民のような特定の民族の選定に対して明白に先立つものです。トラルバは十戒を「自然法そのもの」と同一視することに完全に同意していますが（L p. 147）、ただしそれは、その他のモーセの律法と十戒とが混同されない限りにおいてです。というのも、そうしたモーセの律法は、政治的な働きをもつような儀式や祭式にかかわる数々の掟からなるがゆえ、彼にとっては普遍的価値をもってはいないからです。

しかしながら、この自然法を時代的に誤った文脈におきかえて 18 世紀の合理主義的理神論を先取りするものと捉えるべきではありません。というのも、ボダンの説明では、自然法は理性への訴えかけにもとづいていると同時に、人類の諸起源について物語る聖書の人文主義的読解にももとづいているからです。トラルバはサロモンに同意して、旧約聖書をこれらの起源についての信頼にたる物語とうけとめます。そうして彼は、アダムやアベルからノアに至るまで（ただそのシークエンスはヨブやアブラハムまで広く含みます）、唯一神への崇敬に拠って立つ、非常に純粋であると同時に非常に素朴な信仰が行われていたという事実が確かであることを認めます。そうした純粋素朴な信仰は、「神の純粋崇拝と自然の法則」に従うという事実に完全に置き換えられました（L p. 142）。そこでわからなくなるのは――とトラルバは気づくのですが――、「モーセの儀式と祭式」が何の役に立つのかということ（L p. 143）、そして、モーセの十戒が「自然の法則それ自体」でないならそれをつうじて結ばれた「契約」とは何なのか（L p. 147）ということなのです。

留意すべきは、自然の口伝がトラルバによって後天的でも文化的でもなく生得的で自然な特徴

---

[21] 本稿の本文および注にみられるボダン『七賢人の対話』からの引用文のページ数は、ノアックのラテン語版テクストにもとづく。注 14 参照のこと。

をもつものとして捉えられていることです。ただそれでも、こうした「自然法」を現実に生きた聖書の族長たちのうちに、それの裏づけとなるものを見出すことはできます。トラルバは、キリストが救世主（メシア）であったことを否定しようとしてとったキリスト教研究の手法による長々とした議論の末に、自然の法則は二重の基礎の上に立っているということを強調するのです。そのひとつは、「正しい理性」、換言すれば「不死の神によって人間精神に注ぎ込まれた自然の最高法」、「それ以上に不変で古く良いものとすることはできないもの」であり、もうひとつは、この自然法と自然宗教とによって生きた者たちの実例です。トラルバはしばしば次のように理性の称賛を行ないます。「確かに理性は、神聖なる光であり各人の精神に内在するものですので、何が正しく、何が悪いのかを、見て、感じて、判断します。理性は誤ることがありませんから」（L p. 273）。

理性的なものと聖書的なもの（ただしつねにモーセ以前の話です）というこの二重の領域へと、トラルバは対話篇の最後の発言の際に改めて立ち戻ります。そのとき彼は、あれこれの代表的な宗教を分裂させた数多くの論争に言及したあとで、自然宗教の権威と均一性と太古性について議論を展開します。ちなみにこの自然宗教は「各人の精神に不死の神によって注ぎ込まれた」ものですが、「神にとって非常に近しい存在であった英雄たち」によってもまた支えられています。次にやってくるのが、アベル、エノク、ロト、ノア、ヨブ、アブラハム、イサク、ヤコブ（L p. 351-352）といった旧約聖書の族長たちのリストです。こうした原初的で「自然な」道と比べると、モーセの律法は宗教的経験にとっての特別な伝達経路の役割をもはや果たしてはいません。モーセの律法は儀式と政治にかかわる諸側面に立脚しているようにも思われます。そうした側面があてはまるのは事実上イスラエルの民のみに限られているのですが、だからといってそのことが特別に恵まれた条件を含んでいるわけではありません。

自然宗教が含む信仰箇条は、じっさいにはほんのわずかです。その主要な原理は、世界の自由な創造者たる唯一の神の存在を公にするということにあるのですが、その原理が唯一の神の存在を保存する際には、調和を維持し、正義を取り締まり、人びとにはその行為に見合った仕方で賞罰をあたえるのです。トラルバは、救いを得るには自然宗教でじゅうぶんだと考えています。彼はためらうことなく次のように自分の考えを伝えるので、あらゆる信仰箇条に関与するキリスト教神学者たちならばペラギウス主義の徴とみなしたことでしょう――「真の宗教が永遠なる神を純粋に崇拝することのなかに在るというなら、人類の救済にはそれでじゅうぶんだと確信します」（L p. 172）。クルティウスによるパウロの引用に対抗して、ユダヤ教徒のサロモンもイスラム教徒のオクタウィウスも「律法はモーセによってあたえられ、他方で恩寵はイエス・キリストによってあたえられたのです」（L p. 311）と述べて、神によって保証された法（それぞれモーセの律法とコーラン）を遵守することでもたらされる恩恵について議論するわけですが、トラルバとセナムスは啓示された律法もキリストへの信仰も必要ではないと示唆しながら、信仰箇条の諸前提について自由に考える方向へとさらに進んでいきます。トラルバは古代哲学者たちの卓越した徳もまた強調し、彼らが地獄で罰せられることなどありえないというのです（L p. 319）。

自然法と啓示宗教の関係については、イスラム教徒のオクタウィウスも発言の場に加わって、

「永遠なる唯一の神を純粋に崇拝すること」の必要性以上に、儀式の有用性を説きます（L p. 174）。対話篇にみられる論法はじっさいのところ、ユダヤ教とトラルバの主張を単純につきあわせたものよりもずっと複雑です。というのも、表面に付着したさまざまな要素をとり除きさえすれば、イスラム教も自然宗教のもつ一神教の理想に近づくように見えるからです。この観点からすると、ヨブの人物像は恰好の例です。なぜならボダンは、彼をユダヤ人ではなくアラブ人とみなし、ヨブが人間と神に対して正しくふるまうためには、モーセの十戒もキリストの到来もマホメットの予言も期待すべきではないと指摘しているからです。おわかりでしょうが、問題となっているのは、16 世紀に典型的な、人文主義的で「脱宗教的（ライック）な」主張なのです。

こうしたことすべてはトラルバにまた別の発言の機会をあたえます。今度の発言はイスラム教の信仰告白に近く、非常に実証的になされたユダヤの一神論と突き合わせて考える際に彼を駆り立てたものとはほぼ対称的（シンメトリック）となっています。しかしここでもまた彼は、自分があらゆる啓示宗教に対置している自然法にはっきりと与するかたちで持論を展開します。

> 真の宗教というものが、永遠なる神を純粋に崇拝することにあるのなら、私は人類の救済には自然法でじゅうぶんだと確信します。人類の最古の首長や祖先たちは、子孫に黄金期の記憶を残してくれましたが、異なった宗教をもっていたわけではありません。彼らはそれを学んだのではなく、それとともに創られたのです。教育されたのではなく、自然それ自体による刻印をうけたのであり、そうした自然のなかから彼らはあふれるほどの敬虔さと、信仰心と、清廉さと、あらゆる徳を汲みとったのです（L p. 172）。

しかしながら、自然宗教という概念が論じられる際の内容の乏しさには驚かずにいられません。「正しい理性」、厳格な一神教、および道徳的振る舞いの純粋さへの訴えかけを超えたところでは、彼の理論的な核が何なのかが識別できません[22]。さらに、一見したところでは、自然宗教と自然

---

[22] トラルバが明瞭に詳細な説明をあたえる唯一の場所は、理神論的でありまた一神論的でもあるこの自然宗教の全体が言い表されているとわかるところである。というのも崇めるべきは唯一の神のみであるがゆえ、この宗教は最も単純素朴であると同時に最も古いということが明らかになるからである：« Constat igitur, optimam atque antiquissimam omnium religionem ab aeterno Deo cum recta ratione mentibus humanis insitam, quae quidem Deum aeternum ac solum homini colendum proponit, quoniam superius demonstratum est, Deum illum ab omni corporum contagione alienissimum, rerum omnium conditorem et conservatorem esse, qui cum optimus maximus sit, summum etiam cultum ei deberi, cetera numina, quae ab eo creata sunt, honoris cultu illi anteferre aut conjungere sine ingenti periculo posse neminem » (L p. 142). それに続けて、アベル、アブラハム、ノア、セム、ヨブといった、おなじみの聖書の登場人物の名が次つぎと引かれる。ただし、それに加えてトラルバは意義深くもプラトンをも引き合いに出している：« Nihil enim verius a Platone dici potuit, quam antiquissimos humani generis parentes eo posteris meliores fuisse, quo propius aberant a conjunctione Deorum» (*ibid.*). そのあとプラトン主義の学説を堅固にするために、シンプリキウスの名ももちだされる。別の箇所では、トラルバは逆にノアの名を省いている：« Haec igitur

法の関係がどのように配されているのかもはっきりとはわかりません。じっさいトラルバは自然宗教と自然法という二つの事項を、無条件に入れ替え可能な定型としてもちいているのです。

それでも、明らかに自然法の概念がかかわってくるラビの伝統の概念に照らすと――ただ、ボダンはラビの伝統には『対話』のなかでは言及していないのですが――、この定型のもつ普遍的な効力にかんする詳細な説明にのちのち行きあたります。またノアという人物がこの作品の構成上いかなる意味でモーセの対型 anti-type となるのかもわかるでしょう。じつのところモーセというのは、『七賢人の対話』の著者であるボダンがアダムとアベルによって開始させ、そして人類を大洪水から救って神と新たな契約を定めた族長ノアで結末を迎える原初の旅の終着点なのです。

一見してとくにモーセの十戒の影響力と意味については、強調の仕方が異なるだけで本質的な相違はないとするなら（じじつこれはローズの主張です）、トラルバとサロモンの立場は完全に合致しているように思われるかもしれません。トラルバは、十戒は自然法そのものと同じだと言明し、サロモンは、十戒は自然法の「要約」でありまた人類の堕落と罪ゆえに必要となった「新たな公文書」なのだと断言します。それが出発点であれ（トラルバ）、結束点であれ（サロモン）、自然法という概念への賛同は二人に共通するところであり、また、十戒をこのうえなく重視していることにおいて二人の立場が一致することには変わりがありません。以上のことから、この二人は七賢人のうちで最も近い立場にあるがゆえ、『七賢人の対話』によって切り開かれた新たな見通しのなかでは最も重要な人物たちだと大っぴらに解釈する人が何人も出てきたわけです。先に確認したように、イスラム教徒のオクタウィウスもまた自分自身の宗教と自然宗教の内容との類縁性をつきつけているのですから、彼の鋭く切りこむ発言に照らして、少なくとも上のような主張には含みをもたせなくてはならないでしょう。

じつのところ、この対話の著者であるボダンは自分の見方の論拠を示すために聖書の伝統をうけいれて引き合いに出すのですが、その聖書の伝統にかんする実際の内容がどのようなものであるかを仔細に検討すれば、問題ははるかに複雑となって、ことに詳細な説明が必要となります。たしかに認められるのは、『旧約聖書』に描かれている三つの契約（ノアの契約、アブラハムの契約、そしてモーセの契約）のうち、ボダンは、人類の原初の時代を圧縮して閉じ込めている一つ目のノアの契約（アダム、アベルからノアまで）に最も高い価値をおいているということです。その一方で、彼は二つ目のアブラハムの契約を、選民[23]になされた約束の起源としてよりもむしろ、全人類にあたえられた自然法の表現と解釈しています。そして三つめのモーセの契約を、ある特定の民族、すなわちイスラエル民族に限定されるものとしてその重要性を相対化するのです。

---

mea sententia est, primos illos aurei saeculi parentes, quos superius diximus, Abelem, inquam, Enochum, Jobum sine lege, Mosen sine Christo veram illam divinam voluptatis fruitionem purissime lege naturae adeptos fuisse » (L p. 190).

[23] サロモン自身がこれらの語をもちいて語っている（L p. 173）。

ですから、一方で理性と宗教と自然法があり、他方で聖書の物語があって、両者の間に一致がみられるとすれば、こうした一致はまずもってノアの契約にかかわってきます。この契約は、十戒ではなく、自然宗教に対応する聖書の原型を成しているのです[24]。

アベルからノアまでの行程がこのようにして中心的位置を占めることの意味を理解するためには、わたくしの解釈に文脈的な要素をとり入れなければなりません。じじつ、流浪の後に続く時代において、『創世記』[25]のいくつかの詩篇から出発し、すでにラビの読解が示していたのは、イスラエルにとってのみならず全人類にとってもまた有効なノアの法の思想でした。縦軸でみると、このような法は、民族間のたえまない分裂、アブラハムの選定、そしてモーセの律法を越えて人類の諸起源にまでさかのぼり、横軸でみると、この同じノアの法は、ユダヤ人ではない同時代人たちとの関係を調整するものとみなされていました[26]。「モーセの契約はヘブライ人の民族的律法の基盤をあたえたのだから、こうした人びとがそのモーセの律法に従わなかったとしても、彼らは普遍的な法を確立したノアの契約の息子たちだったわけで、この息子たちとはすなわち＜いと小さき者ども＞なのである。この者どもにあらゆるものが合流でき、また合流すべきだったのであり、そこで人びとがたがいの多様性への敬意とともに、平和な共同生活を築くことができたのである」[27]。

ユダヤ主義の「極端な概念」[28]として描かれたノアの法は、ユダヤ文化においては司法をめぐる考察を豊かにしてきました。その古典的な表現は、マイモニデスの『ミシュネー・トーラー』のうち、とりわけ『王の権利と戦争の権利』と題された『士師記』にかんする最終巻に見出されます。その巻では、普遍的かつ合理的な律法の思想が、対立する状況や、イスラエルに住む外国人の立場や、新しくユダヤ教に改宗した人びとの様子に対して、ほとんど当然のごとく実践されています[29]。マイモニデスは、ノアの普遍宗教の思想に結びつけられるような、厳密に神学的な諸側面をおろそかにすることはありませんでした。ただし彼は、「あらゆる民の敬虔な信者たち」の救済を、ノアの七戒をうけいれた異邦人だけにしぼりながら、それでもノアの七戒の源は神の

---

[24] Cf. Frédéric Gabriel, « D'une alliance, l'autre: la relecture de l'ancienne Loi sous la nouvelle dans l'exégèse du décalogue (XVIe-XVIIe s.) », in *Revue de l'histoire des religions*, n° 2, 2012, pp. 227-255.

[25] 『創世記』9, 6 および 9, 4。

[26] Cf. David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism : An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York and Toronto, Erwin Mellen Press, 1983, pp. 3-35.

[27] Lea Campos Boralevi, « Mitzvoth beneh Noah : il diritto noaico nel dibattito sicentesco sulla tolleranza », in *La formazione storica dell'alterità. Studi sulla storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Promossi da Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Giuseppe Ricuperati, Luisa Simonutti (eds.), III vols., Firenze, Olschinki, 2001, pp. 473-494. 上の引用文は本書第 2 巻 479 頁より（このボラレーヴィの論考は、ユダヤ関連一次資料の検討と文学批評の議論にとって非常に重要である）。

[28] D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism, op. cit.*, p. XIV *sq.*

[29] Cf. M. Maïmonide, *Hilkhot Melakhim. The Code of Maimonides, The Book of Judges*, XIV, trad. Anglaise de A. M. Hershman, New Haven, 1949.

啓示のなかにあるとしています。合理的な選択のみによってそれに到達した人びとは救済から排除されたままでしたし、また知られるように、救済からこうしたかたちで排除されることに対し、スピノザはその『神学政治論』のなかで、マイモニデスの思想にユダヤ人についてのありきたりな見解を結びつけ、マイモニデスを極めて激しく論難することとなるでしょう。ユダヤ人にとって、生活面での真の信条と断固たる厳格さは至福へと導くものではないのですが、他方で「人はそうした生活上の信条と厳格さには自然の光によってのみ従うのであって、モーセに対して預言的に啓示された律法としてではない」[30]のです。ノアの法についての思想は、ぼかされながらも

---

[30] Baruch De Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, « chap. V », in *Spinoza Opera*, Carl Gebhardt (ed.), Tome III, Heidelberg, Carl Winter, 1925, pp.79-80〔スピノザ『神学・政治論』「第 5 章」、吉田量彦訳、光文社古典新訳文庫、2014 年、250 頁〕: « At Judaei contra plane sentiunt ; statuunt enim veras opiniones, veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur, & non ut documenta Mosi prophetice revelata（ところがユダヤ人たちは正反対の考えを持っている。彼らの主張では、たとえひとびとがまともな考え方や生き方を尊重していても、ただ自然の光に導かれてそうしているうちはまだ駄目で、モーセに預言として啓示された教えだと思ってそうしないと幸福にはつながらないというのだ）». この文章のあとにマイモニデスの『王たちの書』「第 8 章 11」の引用が続く。ラテン語では次のように翻訳されている : « omnis, qui ad se suscipit* septem praecepta, & ea diligenter exequutus fuerit, is ex piis Nationum est, & haeres futuri mundi ; videlicet, si ipsa susceperit & exequutus fuerit, propterea, quod Deus ea in lege praeceperit, & quod nobis per Mosen revelaverit, quod filiis Noae eadem antea praecepta fuerunt, sed si ea a ratione ductus exequutus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, nec ex scientibus Nationum（七つの掟を自らに引き受け、入念に守り続けた者は、みな信仰厚い民の一員であり、来るべき世界の相続人となる。もちろんその場合、掟を引き受け守り続けた理由は「神がそれらを律法に定めたから」でなくてはならない。「それらがかつてノアの子供たちに命じられたのと同じ掟だということを、神がわたしたちにモーセを通じて啓示したから」でなければならないのだ。そうではなく、単に理性に導かれてこれらを守り続けたというだけの人は、ここ［＝ユダヤの共同体］に住む人ではなく、信仰厚い民の一員でも知ある民の一員でもない）»〔スピノザ『神学・政治論』、吉田訳、250-251 頁〕。スピノザは上に引いた文章の「七つの掟」の箇所に「 * 印」をつけて次のように注解している : « NB. Judaeos putare, Deum Noae septem praecepta dedisse, & iis solis omnes nationes teneri : Hebraeae autem soli alia perplurima praeterea dedisse, ut eam beatiorem reliquis faceret（神がノアに与えた掟は七つあり、この七つにはどんな民族も縛られているとユダヤ人は考えた。これに対し、ユダヤ人だけはそれ以外にも無数の掟を神から与えられたが、これはユダヤ人を多民族よりも幸福にしようという神の思し召しなのだという）»（スピノザ『神学・政治論』、吉田訳、251 頁、注 26）。ボラレーヴィは上掲論文 484 頁で「ユダヤの伝統に対するスピノザのたいへん手厳しい攻撃」を強調している。ノヴァックは「諸民族の義人たち」の救済にかんする神学的問題と、非ユダヤ教徒との共同生活にかんする司法的問題との間に区別を設けているが（D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism, op. cit.*, pp. 275-318）、マイモニデスは「在留外国人 *incola*」（＝イスラエルにおける外国人居住者）という語でもってそれをほのめかしている。マイモニデスからヨセフ・アルボ（Joseph Albo, ca. 1388-1444）まで、およびスピノザからウリエル・ダ・コスタ（Uriel da Costa, 1585-1640）に至るまでの自然法とノアの法の概念のさまざまな発展については、次を参照するとよい : Friedrich Niewöhner, « Die Religion Noahs bei Uriel da Costa und Baruch Spinoza. Eine historische Miniatur zur Genese des Deismus », in *Spinoza's Political and Theological Thought*, Cornelius de Deugd (ed.), Amsterdam-

モーセの律法とは対立し一線を画したものとしてあるわけですから、神との契約は十戒よりも前の時代に差し向けられていたのです。こうした考え方は、普遍性をもった最初の契約の重要性を再確認するものでした。じっさいにその契約は、アブラハムとの契約にも先立つものであり、その後、モーセの律法によって承認され、すべてのイスラエルの民にうけいれられたものでしたから。「神と人間との最初の契約、とりわけ大洪水後のノアおよびその息子たちと神との間の契約は、人類と動物の生存を守るという神の約束を示しているのであって、それに対し、人間たちはある民族の特殊な法を尊重するのではなくして人類全体を巻き込む根本的ないくつかの要請を尊重するという義務が生じたのだ」[31]。この最初の普遍的契約は、「七つの戒め」からなる律法に集約されました。この「七戒」はノア自身にあたえられたものであり、そこでは、偶像崇拝、冒瀆、殺人、性的不品行、盗み、まだ生きている動物からとられる肉を食べることが禁じられ、裁判と法の遵守が説かれていました。この点で、人間と宗教にかんする文明の土台が、その最初の基礎のうちにあることがわかります。

『七賢人の対話』にはノアの「七戒」[32]にかんするはっきりした言及もなければ、ラビの伝統に

Oxford-New York, 1984, pp. 143-149; *Id., Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1988, pp. 333-336.

[31] L. C. Boralevi, « Mitzvoth beneh Noah : il diritto noaico nel dibattito sicentesco sulla tolleranza », *art. cit.*, p.787.

[32] ジョン・セルデン（John Selden, 1584-1654）は、このテーマにとって非常に有益かつ該博きわまる著作において、七戒のリストを作成している。セルデンは序論で次のように七戒を列挙している：« Capita hujus Iuris Septena, quae Illustriora sunt, à scriptoribus Christianis subinde habes, sed nec sine crassissimo subinde errore, generatim memorata. Nullibi autem explicata. Ea sunt de *Cultu Extraneo* seu *Idololatria* ; de *Blasphemia*, de *Homicidio*, de *Incestu* ac *Concubitu illicito*, de *Furto*, de *Esu membri* seu *partis ab animali hactenus viventi discerptae*, et de *Iudiciis* seu *regimine Forensi* atque *Obedientia* quam *Civilem* vocitamus » (Praefatio, non paginée), in Joannis Seldeni, *De Iure Naturali et Gentium Iuxta Disciplinam Hebraeorum, libri septem*. Londini, Excudebat Richardus Bishopius, 1640. セルデンが « Juris Morumque præcepta singularia » を再発見するのは、正確には彼が一次資料にさかのぼっている際である。というのも、モーセ以前の戒律は、部分的にでしかないとはいえ、十戒に含まれる戒律に似ており、それゆえイスラエルの民に帰属しようがしまいが、十戒についてだけ全人類は恩義をうけたということになろう（Cf. *op. cit.* p. 10）。また、I, x, 120 頁では、「ノアの noachique」という形容詞はアブラハムを含むまでの広がりをもっている。また別のリストについては、I, x, 118-119 頁参照：« I *de Cultu extraneo*. II *de Maledictione Nominis sanctissimi* seu *Numinis*. III *de Effusione Sanguinis* seu *Homicidio*. IV *de Revelatione Turpitudinum* seu *Turpitudine ex concubitu*. V *de Furto ac Rapina*. VI *de Judiciis* seu *Regimine forensi ac Obedientia Civili*. VII *de Membro animalis viventis* non comedendo ». たとえばセルデンは次のように注釈をつけている：« Priora sex in ipsis rerum initiis homini imperata à numine esse aiunt ; velut primordialem legem & matricem omnium præceptorum Dei quemadmodum ea quæ primis parentibus imperabantur vocat Tertullianus. Atque pro Naturalibus seu Universalibus sumunt & nunquam non obtinentibus. Id quod pariter etiam de Septimo dici quidem posset ». とはいえ、七番目の戒律ができたのはノアのあとのことだと考える者もいる。というのも、原初の人びとには「肉食 *esus carnum*」は許されていなかったからである。セルデンは続けて次のように書いている：« Nuncupari autem simùl

おいて「七戒」がきっかけとなって生まれた司法的な問題を詳述した箇所も見当たりません（この箇所は、紀元後 2 世紀から、タナイームの著作のひとつである『セデル・オーラム』と呼ばれたり、バビロンのタルムードと呼ばれたりするものです）。とはいえ、ノアの人物像がこの伝統において獲得した意味をボダンが知らなかったということはないでしょう。じっさい、トラルバとサロモンが引き合いにだす系譜につねに登場するノアは、（サロモンの言葉を借りれば）アベルとエノクと「同じ宗教のなかに存続した」ものを代理的に表現しているのであって、それは、「清廉にして公正な」唯一の人とまでみなされています。トラルバにとっては、聖書の英雄は「神の純粋な崇拝と自然の法」[33] に従うことで到達しうる「至福」の象徴なのです。

---

omnia hæc ad genus humanum sic attinentia […] *Præcepta Noachidarum* seu *filiorum* aut *liberorum Noachi* aliquoties jam diximus ». ノアの法の理論家たちについては、セルデンはマイモニデスを参照する : « *Halach. Melachim* Cap. 9 ». この他にも七戒を引き合いに出してくる著者がおり、その名のリストは、125-129 頁にみられる。セルデンが引くのは、トマス・アクィナス（Thomas Aquinas, ca. 1225-1274）、ニッコロ・リラヌス（Niccolò Liranus, ca. 1270-1349）、グロティウス、ジルベール・ジェネブラール（Gilbert Génébrard, 1535-1597）、グリエルモ・シカルドゥス（Guglielmo [Wilhelmus] Schikardus, 1592-1635）、マナセ・ベン・イスラエル（Manasseh Ben Israel, 1604-1657）である。セルデンはなかでも『セデル・オーラム（第 5 章）』のタルムード的な書物を引用する。そこでは戒律の分類と順序がやや異なっている。というのも最初に「公の法を守るべし *servare jus publicum*」という命令がきているからである。

[33] たとえばサロモンによれば次のとおり : « In eadem religione perstitit Noachus, qui solus mortalium omnium ipius Dei testimonio ac judicio integer est ac justus appellatus. »（L p. 141）。トラルバの答えはそれにほぼ呼応している : « Qui ergo sic vixerit, ut purum Dei cultum et naturae leges sequatur, quis dubitet, quin eadem felicitate fruatur, qua nunc justus Abel, Henochus, Noah, Semus, Abrahamus, Jobus, caeteri, quod Deus ipse laudabili testimonio sibi gratissimos et sanctissimos esse declaravit ? »（L p. 142）。真の宗教の特定のために決定的な指標となる「数」と「普遍性」の重要性を支持する者たちのために、コロナエウスは反論して、ノアの時代には真の「神の教会」はノアの家族に限定されていたのだと答える : « …Noachi aetate, cum in ejus familia ecclesiam dei constitisse planum sit. »（L p. 203）。重要なのは、ノアもヨブも、ローズによる『七賢人の対話』読解の対象とはなっていないということである。サロモンにとっては、ノアによる動物支配とは、もともとアダムのものとされたが原罪のあとに失われたもの（サロモンは退けるが、そうした解釈もいくつかある）を再生させたとされる（L p. 360）。アベルからノアやヨブに至るまでの『黄金時代』については、英語翻訳版のクンツによる序論で扱われている（M. L. D. Kuntz, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, *op. cit.*, p. XLIX）。ユダヤ教文化とキリスト教文化の間にみられる諸関係にかんするより一般的な問題設定については、次の論文集を参照のこと : *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, J. Van den Berg and Ernestine G. E. van der Wall (eds.), Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988（とりわけリチャード・H・ポプキンの論考を参照 : Richard H. Popkin, « Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700 », *ibid.*, pp. 3-32）。その他には次がある : *Sceptics, Millenarians and Jews*, David S. Katz and Jonathan I. Israel (eds.), Leiden, Brill, 1990; *The Books of Nature and Scripture : Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, James E. Force and R. H. Popkin (eds.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994; *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A celebration of the Library of Narcissus Marsh*, A. P. Coudert, S. Hutton, R. H.

マイモニデスに従ってユダヤ人ではない人びとがノアの七戒をうけいれるための三つの方法（七戒をとりこんだモーセの律法を承認すること、神の啓示をうけいれること、あるいはまったく理性的に確信すること）に注意すると、ボダンにとってモーセの律法はもはや特別な導きの役割をもってはおらず、原初的な啓示が理性と融合していることがわかります。

まさしくこうした理由のために、『対話』のもつ見通しには万人救済論的な魅力が備わることになるのでしょうし、また、この魅力は「ユダヤ化された」[34] 文化の地平をさらに超え、「自由思想家」や地下出版物の読者らを惹きつけることになるのでしょう。ただ、ボダンの著作において宗教的な万人救済論は、（18-19 世紀の史料編纂において引き継がれた形態にしたがうものとしての）世俗化の結果ではなく、むしろ自然と理性の産物なのであって、これは（ちょうど発芽する種のように）起源の位置におかれるべきものであり、聖書の物語にまだ特権的な地位をあたえていた 16-17 世紀の歴史の概念に固有のさまざまなカテゴリーと一致するものなのです。

じつのところ、この対話篇の最終的な結論は、「真の」宗教にかんしてこの対話の最初でなされた問いへの答えというよりは、むしろ互いに寛容な態度で接することへのいざないです。何が真の信仰なのかという問題には答えがあたえられないままであるだけでなく、話が進むにつれて対話篇の何人かの作中人物たちによってなされるように、異なる宗教教義間で一致して「和平的 irénique」かつ「世界宗教的 œcuménique」なあり方を目指す試みもまた挫折してしまうのです。かくして、多神教徒のセナムスが懐疑主義的で相対主義的な論拠をもってイニシアティブをとっても（ちょうど宗教において一元的真理が意識の主観性や伝統の文化的な重みによって一掃されてしまい、そうした一元的真理を確立することが不可能となっているように）、互いに共存する真理の多様性という考え方をうけいれない対話者たちの間の教義面での対立を前にして、セナムスの試みも結局は頓挫してしまいます。コロナエウスは分裂状態をたんなる「アディアフォラ」（宗教をめぐる「無関心主義」、すなわち二次的な教義）と捉えようとしているのですが、どれが根源的な教義なのかという、いわゆる「主要な信仰箇条 *capita fidei*」（L p. 351）を確立することにかかわる、いっそう厄介な問題を解決することは最終的にはできません。トラルバは素朴な自然宗教を手立てとして問題を解決したいと望んでいるのですが、ユダヤ人のサロモンは彼に答える際、この自然主義的な主張を「英雄たちの」宗教として厄介払いしてしまいます。というのもこの「英雄たちの」宗教は、導きを得るために儀式や儀礼を必要とし、また素朴な自然宗教と比べてずっと揺るぎなく「実体のある」信仰を求めている民には適合しえないからです（L p. 351-352）。ついにはユダヤ人の控えめな探求態度を前にして――そこでは改宗勧誘に熱心ではないヘブライ人たちのあり方が表現されているわけですが（サロモンとしては、自分を救済への正しい

Popkin, G. M. Weiner (eds.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999; Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, Carl Hanser Verlag, 2000.

[34] あわせて指摘しておきたいのは、マホメットがモーセをまねて自然法を独自のしかたで再活用した際のトポスを、イスラム教徒のオクタウィアヌスがもちいているという点である（L p. 191）。

道へと導いてもらえるよう、みなが神に祈るべきなのです）――、ルター主義者のフレデリクスはそっけなくこう答えます。ひとが自分の信仰を疑っているとき、他人に向かって誓いの言葉を口にすることはできないし、その反対に、断固たる確信を得ている際には、自分自身ではなく自分の隣人を照らしだしてくれるよう神に願うのだ、と（L p. 352）。多神教徒のセナムスは、各人の宗教選択を尊重するよう求めるのですが、そのセナムスに対するサロモンの解答はこうです。宗教においては「生ぬるい」よりも「熱いか冷たいか」いずれかのほうがよい、というのも「同時に万人の信じる宗教を支持する」ことなどできない、たとえばキリストが神であると信じつつ同時にそれを否定することなどできないからだ、と（L p. 354）。結局のところ、どんな宗教的立場ともかかわりをもとうとする独善的主張の場合は、だれもその討論の勝者とはなりえない以上、対話者の論拠をうけいれることの妨げになるのみならず、そうした独善的主張は、異なる信仰の間にみられる共通点と相違点をひとつひとつとりだして、和平と融合を目指す解決策を実行不可能にしてしまうのです。また、最も先進的な説であっても、サロモンのユダヤ的一神教のみならず、オクタウィウスのイスラム的一神教とのいくつかの合意点が得られるほかには、トラルバがもちだす「自然宗教」あるいは「理性」の説は、対話者たちを説得するまでには至りません。

ここに至って「真の」宗教の探求がひとたび放棄され、また、宗教をめぐる平和主義の実現は不可能という見通しもあり、対話編のほうも、だいぶおとなしくなっているとはいえ、より具体的な結末へと向かっていきます。それぞれの宗教は互いに似通ったところがありながら互いを区別しあうことで自身の特性を保ってきたわけですが、これ以降に問題となるのは、そうした諸宗教間の平和的な共存を確立することです。エルサレムとトルコ帝国の例（二つともセナムスがとりあげる例です）、また、ヴェネツィアの模範的なあり方（こちらはコロナエウスが称賛し、この著作の背景となっています）は、事実上、多宗派によって構成される状況下にある有利点と実行可能性の具体例を提供してくれます。

とはいえ気づかされるのは、互いに寛容に接するという現実に即した解決策であっても、神学的な基礎づけが必要となるということです。その際、その神学的基礎づけはどんなに単純なかたちとなってもかまいません。セナムスが主張するように、寛容さを現実に適用するためには、善意が公認される必要があるだけでなく、いかなるかたちの宗教であれ純粋な意思に対してあたえられる神の承認もまた公認される必要があるのだと訴えるのです。以上が宗教的寛容なるものの最小限の「神学的」な核となるものです。

クルティウスがすでにした発言のなかで一度、寛容の概念の歴史にとって要となる区別を表明していたことに注目しましょう。

> クルティウス:友情を育むことと、団結と和合を保つことは別のことです。というのも、ちょうど対立しあう性質の者たちがこの全世界をひとつにまとめることに勤しむようにして、たがいに特別な嫉妬や憎悪を抱きあう市民たちが共和国全体に広く及ぶ平和を培うものである

からなのです。（F p. 184）[35]

こうして描きだされるのは二つの方途の間にある相違です。一方には、異なる宗教間の共通点ないしは和平的総括を探しだそうとするやり方があり、他方には、異なる信仰間の教義上の区別を維持しながら、分裂をとおしたその向こうにシンプルな共存が可能となることを目指すような、より穏便であると同時により具体的な見方があるのです。

じっさいにはこの対話篇は、近代に書かれた宗教的寛容と自由にかんする最も美しく最も総括的な擁護のひとつともいえる言辞によって結ばれます。議論の最終局面にさしかかり、他に言葉を発することなく、コロナエウスは少年たちを呼んで賛歌（見事に調和のとれた曲）の音頭をとらせ、平和と同胞愛に満ちた共同生活に活気をあたえるといったふうに、一連の象徴的な行ないをします――「兄弟のようにみな一緒に共同で暮らすことはなんと喜ばしく心地よいことだろうか」。こうして対話の人物たちは歌に心から楽しみ慈愛に満ちたままそれぞれ分かれていきます。この著作の最後には、実践的な共通の価値観へと集結する宗教的理想（生活面での敬虔さと廉直さ、勤勉で平和を目指す活動）がはっきりと姿を現します。その一方で、諸宗教のうちでどれが真なるものなのかということに決着をつけようとする試み、あるいはせめて、宗教間での和合やまとまりを実現しようとすることは脇に置かれたままです。対話篇の結びでは、こうした試みの挫折と、寛容さをよしとする見解がはっきりと記されています。

それ以来、彼らは、いつも一緒に食事をとったり勉強したりして、感嘆すべき結びつきと、敬虔さと、模範的な生活のうちにともに暮らしました。しかし、もはや決して宗教について話すことはありませんでした。それでもみなそれぞれ、自分の信じる宗教においては確固として揺るぎなく、その宗教を最後まで、明々白々なる神聖さのうちに守り抜いたのです。（F p. 569）[36]

---

[35] ラテン語版では次のとおり：« Aliud est amicitiam colere, aliud concordiam tueri. Nam ut singularum rerum discrepantiae ad unius universitatis concentum conspirant, ita quoque singulorum civium inimicitiae universorum concordiam alunt. »（L p. 116 ）。この二つのモデルの区別がロックによってどのように発展させられたかについては、次を参照：Laurent Jaffro : «Deux modèles du pluralisme : la conception lockienne et la conception néo-harringtonienne de l'ecclesia», in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, G. Paganini et E. Tortarolo (éds.), Milano, Mondadori Bruno, 2004). 気づかされるのは、あらゆる宗教が善意にもとづく限りにおいて、それらの宗教をみな包括的に満足させるという考えをセナムスが強調しているということである（L p. 192）。

[36] L p. 358 : « Deinceps mirabilis concordia pietatem ac vitae integritatem communibus studiis ac convictu coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa vitae sanctitate tueretur ». ボダンにおける寛容の概念については、Mario Turchetti, « Religious Concordia, Political Toleration in Sixteenth and Seventeenth Century France », in *Sixteenth Century Journal*, n° 22, 1991, pp. 15-25; M. D. Kuntz, « The Concept of Toleration in the *Colloquium*

当初の意図ほど高邁ではありませんが、結果においては最終的により現実的なものとなったこの結論は、「真の宗教」の探求が異なる立場にある作中人物の展開する神学的議論のなかで頓挫してしまったあととなっては、唯一効果的なものとして現れます。神学的議論を追い払うことによって、著者にとって最も望ましい解決策である自然宗教を視野にいれるまでの広がりをみせるわけです。なるほど、自然宗教を文字どおりの神学的議論に従わせてしまうや否や、トラルバの「いと小さき」宗教もまた乗り越えがたい教義上の障害につまずいてしまいます。重要なのは、対話篇の結末部分を覆うリアリズムの枠内で、異なる信仰間の議論の鍵である自然宗教に代わるものとして寛容さがおかれているということです。最終的に、ボダンの対話編は、ヨーロッパ文化史、とりわけ思想の地下的伝播の歴史において、その真の「構築的な部分」（自然宗教の思想）[37] 以上に、寛容の称賛とその「破壊的な部分」（啓示宗教の批判）にとっていっそうのこと要の位置にあり続けたのです。

Heptaplomeres of Jean Bodin », in *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration Before the Enlightenment*, J. C. Laursen and C. J. Nedermann (eds.), Philadelphia, 1998, pp. 125-144 ; François Rigolot, « Tolérance et condescendence dans la littérature française du XVIe siècle », in *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, n° 62, 2000, pp. 25-47; Luisa Simonutti, « Coesistenza religiosa e tolleranza politica all'epoca di Jean Bodin », in *Diritti umani e sovranità. Per una redifinizione del politico*, F. A. Cappelletti (dir.), Torino, 2000, pp. 5-38; Diego Quaglioni, « "Sans violence ny peine quelconque au port du salut", Il problema della libertà di coscienza nella *République* di Jean Bodin », in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza offerti a A. Rotondò*, H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze (eds.), 2001, vol. I, pp. 361-373. より大きな問題設定としては、*La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles), Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle*, H. R. Guggisbgerg, F. Lestringant, J. C. Margolin (éds.), Genève, Droz, 1991 がある。

[37] M. ザイデルの写本版は、（注目すべきソッツィーニ派の影響とあわせて）自然宗教のテーマから想を得ている。Cf. Martin Seidel, *Origo et fundamenta religionis Christianae*（1590 年ごろ作成）。このテクストについては、W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, *op. cit.*, pp. 397-403 参照。

ISSN 2186-005X

［エッセイ］

辻　成史　　忘れ得ぬ人々
——その3　リー先生、そしてその頃のプリンストン——　1

［論文］

岸田　菜摘　　9世紀後半の東西教会関係
——アナスタシウス・ビブリオテカリウスの活動から——　8

毛塚　実江子　レオンの『960年聖書』写本挿絵構成上の刷新点に関して　23

太田　英伶奈　サンタ・マリア・イン・ポルト聖堂（ラヴェンナ）の浮き彫り聖母イコン　40

伊藤 怜　　洗礼者ヨハネ伝サイクルについての一考察
——トゥスカーニア、サン・ピエトロ旧司教座聖堂壁画研究——　48

浜田　華練　　12世紀ビザンツ・アルメニア間の教会合同交渉と教義論争
——ネルセス・シュノルハリのキリスト論を中心に——　63

喜田　いくみ　ジョヴァンニ・ベッリーニのパーラ式祭壇画における空間表現とその発展　81

深田　麻里亜　「コンスタンティヌスの間」における教皇像
——傘のモティーフに見る中世美術との関連——　97

青柳　かおり　18世紀イギリス領アメリカ植民地における奴隷の改宗　112

田中　暁　　パウル・クレーの矢印　129

ジャンニ・パガニーニ（久保田静香 訳）
ジャン・ボダン、『七賢人の会話』、自然宗教の起源
Jean Bodin, le *Colloquium Heptaplomeres* et les origines de la religion naturelle　145