

同志社大学21世紀 COE プログラム
— 神教の学際的研究
文明の共存と安全保障の視点から

第1回 CISMOR ユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」
“Jewish Studies in Current Academic Research in Japan”

2005年12月10日 10:00 - 18:00

目 次

巻頭言	2
プログラム	3
開会セッション	
開会の辞 アダ・タガー・コヘン	6
「日本におけるユダヤ研究の展開とユダヤ人に対する日本人」 宮澤正典	7
ディスカッション 月本昭男・宮澤正典・市川 裕	12
セッション A 文献学的・考古学的観点からみた古代イスラエルと聖書	
「ヨシュアのシケム召集と古代ヒッタイトの法習慣」 アダ・タガー・コヘン	18
「考古学から見たシケム」 越後屋 朗	28
コメント&ディスカッション 池田 裕 月本昭男他	33
セッション B 中世におけるユダヤ学：イスラームとの関係において	
「ユダヤ的生活様式の成立：文化の型の比較に向けて」..... 市川 裕	44
「メタファーとプシャット：中世ユダヤ聖書解釈の構造について」 手島勳矢	58
コメント&ディスカッション 鎌田 繁 勝村弘也他	79
セッション C 20-21世紀のユダヤ学	
「近代中東のユダヤ教徒／ユダヤ人コミュニティ：スーダンの例を中心に」 大塚和夫	90
「拡大EUとホロコースト研究」 野村真理	111
コメント&ディスカッション 臼杵 陽 長田浩彰他	126
出席者一覧	138

Foreword

As a center for the interdisciplinary study of the monotheistic religions, CISMOR has set the goal of studying the three monotheistic religions in their past and their present, with the emphasis on interrelations between these religions in their beliefs and writings as well as their historical connections and mutual influences. Within this framework we were fortunate to have the opportunity to convene the first CISMOR conference on Jewish Studies in current Japanese academic research. Its participants included a number of distinguished colleagues from different academic institutions throughout Japan who specialize in Jewish studies and related fields.

As will be seen from the presentations collected in this volume, research in Jewish studies starts historically with the beginning of Israelite monotheism, and continues up to current issues of the twentieth and twenty-first centuries. The lectures by Taggar-Cohen and Echigoya, in the first session, situate ancient Israelite community in the context of the larger ancient Near Eastern world. The second session presents Judaism starting from the Mishnaic period to the Middle Ages, pointing to contacts with Christian and, later, Muslim culture and communities as discussed first in Ichikawa's and then in Teshima's lecture. Such relations between the monotheistic religions in the past may suggest possibilities for a future of co-existence between the three major monotheistic religions in the world today.

Contemporary Jewish cultural and social developments occur mainly in the State of Israel and among Jewish communities in the United States. This came as a result of the extinction of most of Jewish life in Europe after World War II, as Nomura-Nakazawa discusses in the third session. However, Otsuka's lecture on the Sudanese Jewish community demonstrates that there are still Jewish communities not related to these large centers, and much can be learned from them regarding the development of Jewish life worldwide and its contacts with other Jewish and non-Jewish communities.

Printing the lectures included in this volume will enable our colleagues to share with us the experience of the CISMOR conference, including the illuminating comments by several participants and the discussions that followed the lectures. Our hope is to hold similar conferences in the coming years and invite many other scholars in related fields of study to join our discussions. The goal, as always, will be to reach a better understanding of the complicated relations between the monotheistic religions, and to show new avenues of possible dialogue between what seem to many to be the unbridgeable differences in the beliefs of different religious communities.

Ada Taggar-Cohen
Editor

第1回 CISMOR ユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」
“Jewish Studies in Current Academic Research in Japan”

2005年12月10日 10:00 - 18:00

同志社大学 今出川キャンパス 寒梅館 6階会議室

開会セッション

- 10:00 - 10:05 開会の言葉 アダ・タガー・コヘン（同志社大学神学研究科）
10:05 - 10:35 講演 宮澤正典（同志社女子大学）
「日本におけるユダヤ研究の展開とユダヤ人に対する日本人」
10:35 - 10:45 ディスカッション

10:45 - 10:50 休憩

セッション A

文献学的・考古学的観点からみた古代イスラエルと聖書

司会：石川 立（同志社大学神学研究科）

- 10:50 - 11:20 アダ・タガー・コヘン（同志社大学神学研究科）
「ヨシュアのシケム召集と古代ヒッタイトの法習慣」
11:20 - 11:50 越後屋 朗（同志社大学神学研究科）
「考古学から見たシケム」
11:50 - 12:10 コメント：池田 裕（中近東文化センター）
月本昭男（立教大学大学院文学研究科）
12:10 - 12:35 ディスカッション

12:35 - 14:00 昼食 セカンドハウス ウィル 寒梅館 7階

セッション B

中世におけるユダヤ学：イスラームとの関係において

司会：越後屋 朗（同志社大学神学研究科）

- 14:00 - 14:30 市川 裕（東京大学大学院 人文社会系研究科）
「ユダヤ的生活様式の成立：文化の型の比較に向けて」
- 14:30 - 15:00 手島勲矢（大阪産業大学人間環境学研究科）
「メタファーとプシャット：中世ユダヤ聖書解釈の構造について」
- 15:00 - 15:20 コメント：鎌田 繁（東京大学東洋文化研究所）
勝村弘也（神戸松蔭女子学院大学文学部）
- 15:20 - 15:45 ディスカッション
- 15:45 - 16:00 休憩

セッション C

20-21世紀のユダヤ学

司会：小原克博（同志社大学神学研究科）

- 16:00 - 16:30 大塚和夫（東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所）
「近代中東のユダヤ教徒／ユダヤ人コミュニティ：スーダンの例を中心に」
- 16:30 - 17:00 野村真理（金沢大学経済学部）
「拡大 EU とホロコースト研究」
- 17:00 - 17:20 コメント：臼杵 陽（日本女子大学文学部）
長田浩彰（広島大学総合科学部）
- 17:20 - 17:55 ディスカッション
- 17:55 - 18:00 閉会の言葉 森 孝一（同志社大学神学研究科）

第1回 CISMOR ユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」

開会セッション

開会の辞

アダ・タガー・コヘン

ご列席の皆様、本日はお越しいただきありがとうございます。

「日本におけるユダヤ学の現状」をテーマに、ここ京都で本会議を開催できますことは、大きな喜びであり誠に名誉なことでもあります。日本では、つい最近までユダヤ学それ自体は独立した学問分野ではありませんでした。その主な理由は、より広範なユダヤ・キリスト教学の一部とみなされていたからです。このため、旧約聖書とその時代の研究が神学校や主要大学での一般的な主題となっていますが、その後の時代のユダヤ人の歴史や文献は日本人学者の主な関心分野ではありませんでした。ところが、このような状況に最近変化が見られます。本日は、この分野の研究の詳しい進展状況を把握することができると思います。

本日の会議では、史学、考古学、社会学、哲学などの様々な専門分野からの発表が行なわれます。私たちにとって目新しい分野や主題についてお話を聴く機会になることは間違いありません。

本会議は、歴史的視点に立って、様々な学問分野から様々な主題を提示できるように企画されています。大きな時代区分によって分けられた3部構成となっております。まず第1部で、古代イスラエルの聖書原典の解説と考古学的発見に基づく考察について講演があります。第2部では、中世におけるユダヤ人の生活と学問研究に焦点を当てます。そして第3部では、近代におけるユダヤ教徒と21世紀への展望について論じます。

各セッションでは、提示された様々な主題について皆さんが意見交換できる時間を設けています。また、質問もたくさん受けつけますが、本日すべての質問に答えることはできないと思います。それでも今後の研究の刺激となることは間違いありません。

それでは、本日の会議が皆さんにとって興味深い、実り多いものとなることをお祈りします。

開会にあたり、一神教学際研究センターによる本会議の開催を実現に導かれた森先生に心から感謝申し上げます。また、本会議の企画・運営にご助力いただいた神学部他の先生方と、2006年4月から同僚になる手島先生に対して感謝の意を表したいと思います。さらに、ご尽力いただいた一神教学際研究センター事務局の皆さんと、素晴らしい仕事をしてくださったアシスタントの学生の皆さんにも御礼申し上げます。

本日最初の講演者として同志社女子大学の宮澤正典先生をお迎えすることは、誠に名誉なことでもあります。宮澤先生は、ユダヤ 日本関係論の第一人者であり、また、ユダヤ人とイスラエル人に関する日本語文献の権威として知られています。講演の題名は「日本におけるユダヤ研究の展開とユダヤ人に対する日本人」です。

日本におけるユダヤ研究の展開と ユダヤ人に対する日本人

宮澤 正典

日本人が最初に接したユダヤ人はイエズス会士のアルメイダ (Luis d'Almeida) だったかもしれない。かれは1552 (天文21) 年に来日し1583年に天草で没するまでキリスト教伝道に生涯を捧げたが、改宗ユダヤ人とされ、宣教師の間では、それなりの齟齬をきたすこともあった。しかし、当時の日本人にかれをユダヤ人とする認識はまずない。

それよりはるか以前の唐代の中国から京都の太秦に渡来したのはユダヤ人で、広隆寺の境内の傍に今もある「いさら井」はイスラエルの井戸であるという説 (佐伯好郎「太秦(禹豆麻佐)を論ず」1908年) や、青森県の旧戸来村は Hebrew village だという信仰? (山根キク『キリストは日本で死んでいる』1958年、『光は東方より・キリストの巻』1937年) など今も延々と続く、いわゆる日猶同祖論の類をここで問題にするつもりはない。

中国では10世紀北宋の時代の都・開封にはユダヤ人コミュニティが存在した (例えば川島瑞枝「ユダヤ系中国人の世界 開封に関する最近の研究と現地の状況」2001年。小岸昭も開封に3回現地調査を行い、最近の研究課題にしている)。これに対して日本では最初にユダヤ人が住んだのは19世紀後半の幕末、長崎であった (関谷定夫「日本最古のシナゴーク 長崎のユダヤ人」1996年)。シナゴークの創設は明治になって1893年とされる (建物は1895年ごろ)。しかし、関谷によると第1次世界大戦中、コミュニティにドイツ、オーストリア国籍の者がいたため日本政府から敵国民とみなされて営業停止や財産の一部没収などの処分を受け、さらに最有力の S.D. レスナー (1884年に両親とともにコンスタンチノーブルから上海経由で来崎) の死去 (1920年) 以後、大正末期にかけてユダヤ人は急速に長崎を引き上げて、1924年に長崎のコミュニティ (ゲマインデ) は消滅したという。この存在がただちに日本人一般にユダヤ人イメージを形成させたとは言えない。

現在の日本にはシナゴークは2ヶ所東京と神戸にあるが、ちなみにイギリスはロンドンだけで約200余を数える。日本のユダヤ人とのかかわりの差は歴然としている。この12月4日に神戸・ユダヤ文化研究会が対象を会員と学習会などの参加者を中心とする「ユダヤ音楽コンサート・シナゴークでクレズマー」を催すにあたって、その案内チラシに【お願い】として「・十字架をかたどったアクセサリー等を身に着けてのユダヤ教会 (シナゴーク) へのご入場はお控えください。ユダヤ教において十字架は忌避されて

います。・宗教上の規定、慣習へのご理解をお願いします」という項があったのが印象的であった。

さて、以上のことを述べてきたのは、日本人のユダヤ・イスラエルへの関心が具体的な隣人としてユダヤ人を知らないでユダヤ人像が形成されてきたであろうことを示唆しようとした。ちなみに、かつて大学生、高校生に対してユダヤ・イスラエルに関する幾つかの事項を問うアンケートをしたとき、「エルサレム」について「イスラエル国首都」と記す者は稀で、「キリスト教の聖地」的に答える者が圧倒的であった。調査対象が同志社の学生生徒が中心であったことも一因かもしれないし、世界史教科書・教育も関係するかもしれないが、このことも以下に提起する日本人のユダヤ人像形成にかかわると考える。

長い切支丹禁制の後、1873年2月に禁制高札が廃されてキリスト教布教が黙認された。1880年までに約3万人が受洗し、その後数年で3倍になり、前後して新約聖書が邦訳された。しかし、日本キリスト教史において画期的であっても、クリスチャンは日本人口の1パーセントにも遠く及ばない。ただ入信者数をこえて、明治期のキリスト教は近代化を象徴する先進国の文明でもあったから、その影響力は狭い宗教をこえていたと言ってよい。とくにプロテスタント・キリスト教は聖書を介して欧米文化、価値観を教えた。作家、詩人のなかには宮崎湖処子（受洗1887年）をはじめ、北村透谷（受洗1888年）、徳富蘆花（受洗1885年）、国木田独步（受洗1891年）、島崎藤村（受洗1888年）、木下尚江（受洗1893年）たちにとってプロテスタンティズムは度外視できないものがあった。そして入信しないまでも知識階級に広く影響をおよぼした。そのことが直ちにというのではないが、たとえば「ヨハネによる福音書」のなかの反ユダヤ人的な章句はことさらに印象されたわけではないだろうけれども、これを素直に読んだ人びとの間にしかるべきユダヤ人像が刻まれた可能性がなかっただろうか。欧米キリスト教社会にある反ユダヤ的思想がオーバーラップする。蘆花の『順礼紀行』（1906年）は日本人によるまとまった最初のパレスチナ旅行記とみられる。かれの文中には上記の視点が色濃く記されている。「憐れむべきかな、かつては神の選民と誇り、幾多の預言者と果ては基督をすら爾の中より出しながら、爾は活ける信仰を失い、十誡の第一を破ってただ金のみに平伏し、国を失い、到る処に辱められ、而して千載なお頑としてメシヤを待つとは何事ぞ。せめては爾が受くる迫害と苦難爾を浄め、爾が中より大いなる霊、人となって再び世に出でよかしと、眼をとめて数多きその小児を見るに、人形のごとく可愛ゆき、イタズラらしく剽軽なるはあれど、維れイスラエルを負うて起つべき面魂ある者も見えざりし」と。

明治の蘆花にとどまらない。昭和になっても、海老澤亮もパレスチナを訪れて『聖

地パレスチナの今昔』(1932年)を著わしている。彼はプロテスタントのキリスト教界の代表的な人物の1人であったが、昭和戦時下にも、そこで見たユダヤ人の実情をふまえて「彼等は天才的な稟賦を有して何所に於ても凡ゆる部門に、頭角を顯はすのであるが、その通有の主我的な生活態度の故に、他民族の脅威となり、常に輕侮を受け、排撃を蒙って兎角国際間の禍根と目せられている」特異な存在である、としたうえで「彼等は基督の敵である。基督を十字架にかけたのは彼等の父祖であった。斯かる無法非道な冷血が彼等の肢軀に漲ってゐるのであらう。」「彼等が世界のジブシーとして、亡国の民の憂き目を見てゐるのは、当然の歸結といはねばならぬ」ともっていっていた(「所謂猶太人問題」1942年)。

一方、シェイクスピア『ヴェニスの商人』は早くからいろいろな形で紹介されていた。1877年に『胸肉の奇証』(『ヴェニスの商人』翻案)が出されて以来、『西洋珍説人肉質入裁判』(1883年)、『趣向は沙士比阿の肉一片文章は柳亭種彦の正本製・何桜錢世中』(1885年)、『沙翁人肉質入裁判講義録・法庭之場(原文附)』(1891年)などを経て、坪内逍遙訳『ヴェニスの商人』(1906年)…そして今年2005年の大場健治訳(研究社)に至るまで実に多くの翻案、抄訳、翻訳を通して現実の隣人としてのユダヤ人不在の条件下でステレオタイプのシャイロック的ユダヤ人像と、聖書を介してのユダヤ人像が相乗的に成型されてきた。

他方、山下肇は1995年に自著『ドイツ・ユダヤ精神史 ゲッターからヨーロッパへ』を再刊(初版は1980年)するに当たって次のように述べている。「日本の大学では、遺憾ながら、ユダヤ学のアカデミックな拠点となる独立した学科研究室も学会もまだどこにもなく、あちこち無秩序に分散したままで関心の高まりを綜括する場のない現状である」。また、かれの専攻するドイツ文学でも、「私の属する世代までは、ユダヤといえは全くのタブーであり、誰ひとりそのタブーを破ろうとする人はいなかった」という。初版のまえがきでは、そういうなかで当初は「ドイツ社会誌」、後には「近代思潮」のワケで東京大学教養部教養学科で、文献資料の蒐集からはじめたことを回顧している。

じつは、山下が「ユダヤ学」に入ったころ、すでに1960年9月に日本イスラエル文化研究会(The Japanese Association for Jewish Studies)が発足して、翌年10月に『ユダヤ・イスラエル研究 過去と現在におけるユダヤ民族の生活と文化』が創刊されている。1990年代半ばになっても、山下の視野に入らないほどの「あちこち、無秩序に分散したまま」のひとつに過ぎなかったのかもしれない。

しかし、たしかに日本における「ユダヤ学」の黎明は文学、歴史学、哲学、思想史などの分野の研究者たちが、本来の研究分野のなかで遭遇し、開拓されていった。山下自身もそうだった。私の専門の歴史学で言えば、早くは西洋史の煙山専太郎(早稲田大学)

をあげたい(1905年「アンチセミチズムとジオニズム」～)。菅原憲(台北帝大、1928年「清教徒と猶太人問題」～)。長寿吉(九州帝大、1929年「猶太国民主義及び其端緒に就て」～)。そして煙山の弟子小林正之(1939年「革命フランスのユダヤ人問題」～)らが戦前にそういう成果をあげてきていた。他では今泉真幸、石橋智信、渡辺善太、大畠清らを思いうかべる。いま仮に山下世代以降、各分野の二、三例を拾ってみる。文学畑に小岸昭、河野徹、池内紀、木庭宏。哲学・思想史では徳永恂、内田樹。社会科学で大野英二、上山安敏、野村真理、臼杵陽、辻田真理子。宗教・神学から関谷定夫、加納政弘、市川裕。歴史学では村瀬興雄、安斎和雄、長田浩彰、高尾千津子など、いずれもユダヤ学からのスタートではなかったのではないか。

日本イスラエル文化研究会はその「設立の趣意」において、冒頭に次のようにうたっている。「明治以来わが国はヨーロッパ文化にたいして非常な貪欲さをもってその理解と摂取につとめて参りました。しかしながらそれは、ギリシャ文化と併称されるヘブライ系の文化についてはいかがでありますか。これをいわゆる『ユダヤ的・キリスト教的』文化と解する場合、そのキリスト教的な面に関してはともかく、少くとも『ユダヤ的』(イスラエ尔的)な面に関していえば、なお多くの余地がわれわれの探求と開拓の努力をまわっているように存じます」と述べて、1．イスラエル宗教、2．歴史とくに現代史、3．日本における「ユダヤ人問題」論議ないし「研究」の問題の3点について論じている。かくて「微力をもちえりみず次のような研究組織を構想するにいたりました」として次の4点をあげている。要約すると、1．イスラエルないし、ユダヤの生活と文化そのものを中心課題とし、学問的真実への憧憬の念において協力し啓発し合えるような研究組織。2．イスラエル文化を、世界史的発展の相においてとらえ、ユダヤ民族の生活事実ならびに文化的遺産をあらゆる時代あらゆる場所にわたって問題とし得るような研究組織。3．イスラエル文化を最も広い意味に解し、それを宗教学ないしキリスト教学的、言語学的または古代学的のみならず、さらにひろく人文科学、社会科学、自然科学諸部門のあらゆる角度から取り上げて行き得るような研究組織。4．ただし、在来の反ユダヤ的(「フリーメーソン」論的、「シオン議定書」論的)ユダヤ論議、または日猶同祖論的なイスラエル研究とは意識的に自己を区別し、むしろそれらを日本におけるユダヤ学の一研究対象とし叙述し分析しかつ批評して行くような研究組織と規定している。

その発起人には9名、小林正之(早大・西洋史)、馬場嘉市(青山学院・旧約学)、林知己夫(文部省統計数理研究所・統計学)、倉内史郎(東洋大・教育学)ほかの名を連ねている。機関誌第2号(1962年)の編集後記では、「ともかく全8篇、前回と同様、歴史、宗教、思想、政治、経済、社会、教育、科学、技術、生活事情など、問題の各面

にふれ、また過去と現在をつらね、洋の東西にわたって貴重な研究や報告を収録することができた」(小林正之)と記している。会誌の刊行は大学紛争期に6年間の空白があったが、昨年第20号が発行された。また従来年4回の定例研究会もしてきていたが、会員からの学術大会を開催すべしとの提案が理事会で承認されて、2004年度に第1回の大会が開かれ、今年10月に第2回が開催された。さらに会員のあいだに「日本ユダヤ学会」に改称のことが話題になっている。

1995年3月、後発の日本・ユダヤ文化研究会の発足については呼びかけ人代表の小岸昭が「巷にあふれる俗説に流されることなく、しっかりした方法論をもって忠実に接近してゆく必要がある」ことを述べている。その会報『ナマール』は1996年に創刊され、今年第10号を発行した。日本イスラエル文化研究会と相違するひとつは、「このような趣旨に賛同される方々が参加しやすい民主的な運営により、自由で発展的な文化活動をめざす」とうたうように、広く市民に呼びかけ、研究発表のみならず、文化講座、学習会、読書会等の活動やユダヤ文化に関する学問・芸術等の紹介」をしたいとしていることである。さらには「日本人とユダヤ人の相互交流を主とした国際親善を図ります」とまでを目的に掲げている。先にふれた「シナゴグでクレズマー」もその一貫であろう。同会は2004年に神戸・ユダヤ文化研究会 (Japanese-Jewish Friendship and Study Society in Kobe. 略称 JJSK) に改めたが、その趣旨を「神戸という、会発足の地とのつながりをよりつよく意識しながら、この地からの発信と、文化活動を続けていく、という趣旨が新たに加わりました」と説明している。

この12月に刊行の『日本におけるユダヤ・イスラエル論議文献目録1989～2004』(昭和堂)には約7800余の文献タイトルが収録されている。そこには現在進行中の中東の時局をはじめ、宗教、歴史、文学や反ユダヤ主義、同祖論にいたる多様な文献があるが、それらの中から日本における「ユダヤ学」が生まれ育ちつつあるのを探し当てられるのではないかと。上記2研究会のみならず、この一神教学際研究センターの営みのなかにも、それが築かれつつあると考える。

ディスカッション

月本 立教大学の月本です。私がイスラエルに最初にまいりましたのは1974年でありました。その時に石橋智信先生で直弟子であった大畠清先生が発掘の団長でして、私も会員が交代で先生のお住まいで食事を一緒にさせていただきました。その時に、大畠先生が私に話されたのですが、「石橋先生は、実はユダヤ人だったのだよ。自分はお本人から直接聞いた。子どもの頃まで家で正月の祭りをしていたと聞いている」。こういう話を伺って、非常に驚きました。この当時大畠先生も最晩年でしたから記憶違いがないとも限りませんが。

その後、私が大学院で寮におりました頃、その寮に画家を自称する40歳前後の伊作三可雄さんという方が入ってこられて、そのまま居ついてしまいました。私が聖書ヘブライ語を勉強しておりましたら、たまたま伊作三可雄さんが私の部屋に来まして、「月本さん、面白い言葉を勉強しているね。」と声をかけられました。「ヘブライ語ですが、伊作さん、ご存知ですか」と申しましたら、「そりゃあわかるよ、うちの土蔵にはヘブライ語の本がたくさんある」とおっしゃるのです。ご実家はどこですかと尋ねますと、「会津だ」と。それで私のヘブライ語の先生でもありました後藤光一郎先生に話をしますと、ぜひ見に行こうという話になりました。ところが私は当時すでにドイツの留学が決まっておりましたので、そのままになってしまいました。それにしても、伊作三可雄という名前は、いかにも聖書に関係ありそうだと感じがしていました。

私が留学から帰国しました1980年の秋に、ぜひとも伊作三可雄さんにお会いしたいと思いました。すでに寮は取り壊されていましたが、伊作氏はお金が入ると学生たちを連れて飲みにも誘っておりましたので、近くの飲み屋にきけば居所がわかると思ひまして、探し当てたのです。そこで彼を訪ねましたら、アルコールのためか、半身不随になっていました。「月本ですが、おわかりになりますか。」「覚えてますよ。」「会津のご実家の土蔵にヘブライ語の本がたくさんあるとおっしゃったのを覚えてますか。」「覚えてますよ。」「今は、どうなっているでしょう。」「次の正月に帰郷するから、調べてみよう。妹たちが家を継いでいる。」「こんな会話が交わされ、翌年の2月にまた彼を訪ねましたら、「月本さん、申し訳ないことに、妹たちはユダヤのルーツはもうなしにしようじゃないかというわけで、家も建て替え、土蔵もなくなってしまっていた。本はどうなっているかわからない。まるでキツネにつまされたような話でした。仮にこの

伊作氏の話が事実だとしますと、江戸期に日本にやってきたオランダ商人の中にはおそらくユダヤ系の人たちがいたのだと思います。1400年代後半にスペインで大迫害を受けた人々の多くはオランダに逃れていますから。そのユダヤ系オランダ商人の中には日本に住み着いた方もいらっしゃるでしょうから、そのへんを調べることができれば面白いかなと思っています。これまでの研究でそのあたりの情報などがありましたらお教えいただけますでしょうか。

宮澤 今、伺いますと、そういうこともありえただろうと思いますが、イエズス会が日本にやってきた時点ではオランダ商人ということはあまり考えられないんじゃないでしょうか。

月本 むしろ江戸期末期です。

宮澤 長崎のコミュニティができるのは1890年代ということですが、開国の時点からやってきて、今、長崎のユダヤ人墓地を見ますと、いろんな国の出身のものがありますね。だからユダヤ人とは名乗らないでオランダ人であり、イギリス人、ロシア人であり、そういう点では開国と同時に日本にやってきた西洋人はかなりユダヤ人がいたろうということは明らかであり、そうであったがゆえに最初のシナゴグができたんだろうと思います。長崎のユダヤ人に関しては結構、研究がありますので、また紹介させていただきます。一番体系的には関谷先生がやっておられると思います。

市川 東京大学の市川です。宮澤先生がユダヤ人イメージをつくっているのがキリスト教の、特に新約聖書の思想とベニスの商人であるというお話をされました。またユダヤ学の日本における二つの研究会を紹介されたので、そのことをずっと考えていました。ユダヤ学がある一方で、聖書学があります。私は古代史というより、キリスト教的な聖書学から旧約を始めて、その後、ユダヤ研究に移ってきたと自覚していますが、ユダヤ学と称する学問分野と聖書学と称する学問分野は古代イスラエルに関しては重なっていると思います。

まず、これまでできてきたユダヤ関係の研究会で、古代史を扱う先生にはどういう方々がいて、どういう視点で見ていたのかということを知りたいと思います。それとともに、古代イスラエルという対象を扱う時に、キリスト教徒であるという立場と、ユダヤ人（ユダヤ教徒）であるという立場、また非キリスト教徒、非ユダヤ人、いろんな思想を持っている人がいると思いますが、果たして古代イスラエルを扱う際、聖書学（こ

れは明らかにキリスト教的に見ていると言わざるをえないのですが）とユダヤ学ではアプローチは違うのかどうか。ユダヤ研究をするにあたって私が常々気になっているのは、自分の立場や生まれに対してどれくらい距離を持って研究をするのかということ、それぞれの方がどのように思っているのか、ということです。もちろん、自分の居場所はどこにあるかも含めてです。これから日本で仮にユダヤ研究をやっていく場合、旧約時代、新約時代、古代イスラエルをどう扱うかについて、重なっている点とともに違う点も出てくるかと思えます。今日まで世界の学会でもそういう問題があると思いますが、仮に日本でそういうことをやる場合、ある意味で（ヨーロッパと）距離があるからキリスト教の歴史も浅いし、ユダヤ教とのつながりも浅いし、少し距離をおいてヨーロッパの学問とは違うものが、あるいはユダヤの学問とは違うものが可能なのかもしれません。そのあたりのことをずっと考えている次第なので、今日この場を持ってうれしいと思えます。イスラーム研究の人はどういうふうにか考えるかを聞くことも期待していますし、そういう意味でこれはとてもありがたい会合だと思えます。

宮澤 日本イスラエル文化研究会に関して言うと、キリスト教そのものとしては新井佑造先生、旧約時代を研究対象とする場合には、とりわけ日本イスラエル文化研究会の4番目の項目ですが、在来の反ユダヤ的、フリーメーソンの、シオン議定書論的、ユダヤ禍論的、日ユ同祖論とは意識的に自己を区別して、むしろそれを研究対象にしていくんだとあげていますが、この研究会に属しておられるキリスト教の立場は今、思い浮かべる新井佑造先生などは、いわゆるユダヤ問題ということが生起するキリスト教以降の問題よりは、イエス以前のものを研究対象にしてこられているという特徴があるんじゃないでしょうか。

発起人の一人におられる青山学院の馬場嘉市先生などは、この研究会の発起人にはなっておられますけど、発表されておられないので、そのへんはわかりませんが、何となく旧約の世界に止まっていて、新約以降の問題に関しては、あまり問題にしてきておられないのではないかという印象を持っています。

市川先生の最近のご研究、出版なさったものも、キリスト教時代におけるユダヤ教ではなくて、もう少し前にあるように勝手に思っているのですが。

市川 できるだけ私自身のことは言わないつもりでいたのですが、普通、私自身はユダヤ教という場合は、第二神殿が崩壊した後で、ラビニックユダイズムという形で出てくるもののみを狭い意味でユダヤ教と考えて、それ以前は古代イスラエルの宗教という感じです。そこからキリスト教も出てきたし、ラビニックユダイズムも出てきた。

私はそう考えて、そういう意味では旧約ともミクラー（ヘブライ語聖書）ともいうものは、キリスト教にもユダヤ教にも共通する宗教的源泉だったと考えています。

第1回 CISMOR ユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」

セッション A

「文献学的・考古学的観点からみた古代イスラエルと聖書」

ヨシュアのシケム召集と古代ヒッタイトの法習慣

アダ・タガー・コヘン

ヨシュア記はモーセ五書の六番目の書物と見なされることがある。申命記の終わりに、ヨシュアは偉大なモーセの後を継ぐ、イスラエルの新しい指導者として提示されている。ヨシュア記のはじめから、ヨシュアはリーダーシップを発揮するが、ヨシュア記の終わりの24章では、部下に忠誠を要求する王のごとき人物としてのヨシュアが現れる。彼は、神の代理人として、神への忠誠を要求しているように見えるが、実際には、彼は自分自身に対する個人的忠誠も要求しているのである。このことを、私たちは、紀元前二千年期の残り三分の一のヒッタイトの法律文書との類型学的比較を通して見出すのである¹⁾。

ヒッタイトのタブレットは二十世紀初頭の数十年の間に解読され、学者たちはすぐにその内容と聖書の間にある興味深い数々の共通点を発見した。これらの共通点の中で、特に指摘された類似性は、聖書における契約の文脈でのものであり、それらはヒッタイトの政治的条約の構造に酷似している。もう一つの類似性は、祭儀の実際においてである。北シリアの後期ネオ・ヒッタイト王国との接触はおそらくあったのかもしれないが、ヒッタイト帝国とイスラエル王国以前との歴史的接触はまだ証明されていない²⁾。しかし、歴史的接触の証明がないとしても、類型学的比較は依然として衝撃的であり、古代近東に共通する伝統を示しうる。

1.1 学者たちは、ヨシュア記24章を付録として加えられた独立した文学単位と見なしている³⁾。この章は、シケムでの、ヨシュアを長とした集会のことを叙述している。私は、この章の中に見出す五つの重要な点を、後に比較の論点として用いるために指摘したい。

1. ヨシュアはイスラエルの民を集会に召集するが、その集まりに出席したのは「イスラエルの長老」(おそらく家族もしくは一族の)「長」、「裁判人」、「役人」という指導部の四つの役職だけである。これらの集団が、民法の施行を含む、政治や行政の指導者的役割を担う。私たちはヒエラルキー的な行政システムをここに見出すから、この役職リストは、カナンの地へ部族が定住したこの初期の段階よりも、イスラエルの王国期に当てはまるように思われる。

2. 会合は「神の御前」である神殿で執り行われている（1節）。後にその場所は「YHWHの聖所」と明示される（26節）。これはこの出来事が祭儀的な場所で執り行われていることを意味している。

3. 指導者ヨシュアは召集された人々に、唯一の神 YHWH のみに忠誠を尽くすことを提案する。彼は、自分と自分の家族もその同じ神に忠実であるよう選ばれたことを主張する。ヨシュアが民に彼らの神として YHWH に忠実であるよう要求したとき、実際は指導者としての自分に対しても忠実であるよう民に求めているし、またそのことは、自分が民に対して忠実であることも意味するのである。

4. 召集された指導たちは、そのヨシュアの申し出を受け、YHWH への忠誠を宣言する。その厳粛な宣言の仕方とは、ヨシュアが「証人はあなたたち自身である」と言う時に、彼らもそれを確認する体裁をとる（22節）。

5. 王的な存在としてのヨシュアの前に集められた人々は、いわゆる「契約」と呼ばれるもの、および「掟と法」に対して誓う。

1.2 この最後の五つ目の点が、碩学 George E. Mendenhall（メンデンホール）をして、ヨシュア記24章と国際条約を記したヒッタイト文書との初の比較研究に向かわせることになる。その比較は文学的理由に基づいている。およそ二十年間、多くの聖書学者がこの比較を受け入れたが、それを拒否する者もあった。私は、このメンデンホールの比較を考え直してみたい。すなわち、メンデンホールのような文学的見地からではなく、王に対する政治的忠誠が確立するときの状況・背景に横たわる法体系との比較を通して、このヨシュア記24章とヒッタイト文書を再び比較考察してみたいと思う。

1.2.1 先に述べたように、1954年にメンデンホールはヨシュア記24章の文学構造には古代近東の政治条約の形式が反映されていると発表した⁴⁾。ヨシュア記24章テキストの主要な文学的構成要素は、Mendenhall によると、王家（聖書の場合 YHWH がその地位を占める）がイスラエルの民に主従条約を負わせるものと理解されている。それで、彼はヨシュア記24：25で用いられている「契約」という言葉と、隷属する諸侯たちと取り交わすヒッタイトの政治条約の中に出てくる「締結された協定」という意味のヒッタイトの *išhiūl* という言葉との間に相関性を求めるのだが、ヨシュア記24章には幾つかそのような条約とするには足りない要素がある。特に、二つ専門的・文学的問題が指摘さ

れている。すなわち：1) 誓いと犠牲がなされていない点⁵⁾、および 2) 「祝福」と「呪い」(この種の条約形式には欠かせない要素)が存在しない点について⁶⁾、である。

Mendenhall の本が出版された時代にも、ヒッタイトの *išhiūl* という言葉と概念は知られていたが、その政治的かつ国際条約の文脈が多分に強調されていた。しかし、後に述べるように、*išhiūl* という言葉は王国内のすべての行政・官僚集団の王に対する忠誠を作り出す手段としても理解されるべきであり、したがって、それを「《神への誓い》を元にして自分に対する忠誠を確立する目的で王が臣下に下す指示・決まり」と呼んでもいいだろう。以下において、私は、*išhiūl* の理解と、ヒッタイト文学の中に現れるその文書の類型に興味を絞りたい。Mendenhall は、*išhiūl* を王とそれに従属する諸侯の間の international な取り決めの記録として注目しているが、私は、それを王に対する国内的 domestic な忠誠の行政文書として紹介してみたい。

1.3 *išhiūl* の文学ジャンルはヒッタイトの法律文書の中に含まれるものである。ヒッタイトの王は、*išhiūl*-文書を発布するのだが、それは王の僕として見なされていた彼の配下にある人々の全ての義務をも含んだ文書となっている。つまり、*išhiūl*-文書は隷属する王たちに対してだけでなく、ヒッタイト王の貴族たち、辺境の駐屯兵の指揮官たち、王の護衛たち、王宮の僕、王の料理人、そして神礼拝のための王の僕として見なされていた祭司たちに対しても書かれたものなのである⁷⁾。実際に、王の僕は誰でも *išhiūl* を王に対して誓わなければならなかった。「*išhiūl* を誓う」とはどういう意味なのだろうか。

1.3.1 1957年にはすでに Eichner von Schuler が、文学類型として、それらの義務を指示する文書を極めて包括的に研究した研究を出版している⁸⁾。これらの文書は専門的かつ宗教的指示を、王国内の、異なる行政集団に与えられたものであり、ヒッタイトの書記たちによって「*išhiūl*-タブレット(粘土板)」と名づけられている。Von Schuler は、これらの文書とヒッタイト王と彼に隷属する諸侯たちの間に取り交わされる政治的・法律的 *išhiūl*-条約の関係性を指摘するが、そのときに、これらの指示または法律の受諾に付属する「誓い」の用例を強調した⁹⁾。

1.3.2 「義務、規制、または法」と訳される *išhiūl* ということばは、*išhai*-「結合する、縛る、~に義務を負わせる」という動詞から派生している¹⁰⁾。王は義務または規制を自分の僕たちに負わせ、その僕たちは「誓う(ヒッタイト語で *lingai*-)」のである。この論点をはっきりさせるために、ヒッタイトの法的議定書を引用したい。それは、女王によって僕たちの忠誠を確約するために誓われた法的な手続きである。つまり、Ukkura

という名前の女王の僕は、女王からの盗みの罪に問われ、こう答えている。「そんなことは、私は決していたしません！それならば、（私が間違いを犯すことを防がないのならば）私が過去に誓ったこれらのことばは何でしょう。私が何かを自分のためにとるでしょうか？そのことについて私は *išhiūl* に拘束されているのです！私は自分のために何も取ったりいたしません！」¹¹⁾。この僕は *išhiūl* に誓っている。この「誓い」は、例えば、貴族の誓いの文書をいま一度読むことではっきりする。その文書は貴族への以下のような要求で始まる。「偉大な王 Tudhaliya はこのように述べた。「私は王位を受けた！だからあなた方貴族はかくのごとく誓いなさい。「我々は君主である陛下を守ります！更に、我々は君主の息子たち（と）孫たち、ひ孫たちを守ります！」と」¹²⁾。

彼らの「誓い」は王とその王朝を守るためになされる。これは「忠誠の誓い」である。この文書の続きには、貴族はどのように行動し振舞うべきか指示されており、以下の文章が文書の段落ごとに繰り返される。すなわち「神への誓いの元にこれらのことを誓いなさい」と。「これらのこと」とは、それに従って彼らが行うべき「指示・決まり」である。この文は、Ukkura が誓ったであろう *išhiūl* に含まれた誓いを明らかにする。宮廷の一員である Ukkura は、貴族と考えられる。そのため彼は *išhiūl* と「誓い」を行ったのだろう。事実、貴族に対する指示・決まりは、ヒッタイト文書の奥付 colophon の中で、*išhiūl* ではなく「誓い」(アッカド語で *MAMETI*、ヒッタイト語で *lingai-*)という専門用語で呼ばれている。Pecchioli Daddi によって近頃指摘された通り、*-išhiūl* と *lingai-* というこれら文学形式は、ヒッタイト王国の初期においては、それぞれ別個の、王への忠誠を確立する手段であったが、中期ヒッタイト王国の終りまでには、これらのものは一つの文学形式に融合した¹³⁾。だから、*išhiūl*- 指示・決まりを受諾することは、*lingai-* 誓うこと(行為)をも含んでいるのである。

全ての王の僕に *išhiūl*- という「誓い」を行わせるという考えは、Beal によって「王の安全を保証する」と名づけられたテキストによって明白になる¹⁴⁾。そのテキストの中で、人々は、神々に、王に危険が全くないかどうか尋ねる。神々の答えは、王の厨房で働く者に誓いを強要するべきだというのである。つまり「彼らは行き、厨房職員に《誓約》をさせる」という表現だが、ここでの「誓約をさせる」という言葉は、ヒッタイト語の動詞 *išhiulananzi* であり、この言葉は「(彼らに) *išhiūl* を受け入れさせる」との意で私は解する。そういうわけで *išhiūl* とは、法的な手続きでありヒッタイトの王が、それを通して、職業的義務を含む文書について厳粛な「誓約」を行わせ、自分と僕の忠誠関係を始動させるのである。

1.3.3 ここで多くの *išhiūl* 文書の中から、神殿職員、特に祭司たちに課された *išhiūl* に

注目してみたい。祭司と一般的な神殿職員に向けられた *išhiūl*- 文書がいくつかある。ある大文書の奥付には「全ての神殿に属する人間、神々の給仕、神々の農家、神の牛飼いと羊飼いの *išhiūl*- タブレット (粘土板)」とある¹⁵⁾。この文書は首都 Hattuša の神殿の、祭司と祭司でない者のための様々な指示を含んでおり、職員は純潔を守ること、神殿の守護と富を維持すること、火を見張ること、定刻に全ての神々の全ての祭りを祝う決まりを指示される。神殿職員は肉体的純潔と「精神的」純潔を守るために、ある事をしないよう警告される。これらに違反した場合は神が怒り、神が罪に対して酬いられた結果として、死罪となる。

1.3.3.1 *išhiūl*- 文書を発行した王の名前が記されていたはずの、その文書の初めの部分は壊れている。もちろん、その文書で神殿職員に要求されているのは、神に対する忠誠だけであり、王に対する忠誠ではない。そして、神殿職員の義務は誓いの元に置かれる¹⁶⁾。この文書の中で、王の名前は神殿職員の活動に関して言及はされないが、ただ、王は、神殿職員の不正行為者を裁く責任をもつ法的権威として認知されている。また神殿祭司の *išhiūl* 文書が他にもいくつかあるため、王がこの種の文書を発行する者であることがわかる。例えば、KUB 32.133がそうである。この文書は王 Muršili II の物語である。彼はある神殿の祭司たちが父王 Tudhaliya III から与えられた指示 (*išhiūl*) と規制をいかに偽ったかを発見した。この文書はこれら祭司たちがどうなったか記していないが、彼らが何らかの方法で罰せられたことが想像される。この物語の興味深いところは、王が *išhiūl* を通して祭儀の決まり事を神殿職員たちに下していることである。すなわち、その *išhiūl* によって、祭司たちには、神々に対する忠誠と、その *išhiūl* を下す王に対する忠誠の両方が要求されることになるのである。すなわち、祭司たちが神々に対して忠実であるということは、その決まりごとを下す王に対する義務を果たすときなのである¹⁷⁾。

1.3.4 このヒッタイト文書の意義を要約するならば、従って、王の行政官僚それぞれの集団(部署)が、神の前で王に対する忠誠を誓うということである。この「誓い」は、自分自身を呪うタイプのもの、すなわち「もし我々が神(々)に対して罪を犯したなら死ぬだろう」という文言を持つものである。この種の誓いは、神の前、おそらく神の宮で行われただろう。その祭司たちに対する *išhiūl* の中で、祭司たちは「(いくらかの) 神のパンから、また神酒の器から、盗み取ったものは誰でも、私の主、神をして、彼を追跡させよ。また神をして、彼の家の下から上まで奪わせよ」(i 欄の64-66行) と誓うのである。

従って、ヒッタイト王たちの国際的な主従条約は、元々の *išhiül*- 指示または義務文書の中の、ひとつの文学形式として考えるべきである。ヒッタイト王国における *išhiül* とその実際の有様を手短に解説したが、ここで、私たちはヨシュア記24章に戻りたい。

1.4 ヨシュアによって神の前に呼び出された集団は、まさに王国の行政を率いる階級であった。1節（「ヨシュアは、イスラエルの全部族をシケムに集め、イスラエルの長老、長、裁判人、役人を呼び寄せた」）に確認される指導者は以下の通りである。まず「イスラエルの長老」であるが、彼らはカナンに入る以前からの部族の指導者である。彼らは民族の統合時¹⁸⁾、またイスラエルの王政の創設時に登場する¹⁹⁾。「長」と名の付く人は、一般に、地域の支配者としては長老に次ぐ位の者である²⁰⁾。そして、「裁判人」（または士師）であるが、彼らは法的権威である。彼らは「役人」を指名する責任をもち、その役人が一つの法的権威として秩序を守り維持する役割を担う²¹⁾。

ヨシュア記の中の「長老」または「部族の長」を、ヒッタイトの貴族また裁判人と並行させて考えること、また特に、聖書の中の「役人」は、ヒッタイトの辺境の駐屯兵の司令官と並行させて考えることは容易に可能であると思う。これらの人々は支配者に忠誠を表すために呼び集められる。ヒッタイト文書において、忠誠は、神への誓いの元で指導・決まりを課すことであるが、この誓いは己を呪うこととして表現される。ヨシュア記24章でイスラエルの人々は「わたしたちが証人です」という言葉で、YHWHを受け入れた。すなわち、「証人はあなたたち自身である」というヨシュアの呼びかけは、古代の法手続きに属している。この古代の法手続きに関してはサムエル記上12：1-5やルツ記4：9-11からも知ることができる。ヨシュア記24：18の場合、𐎠𐎢𐎣「あなたたち自身に対して」と付け加えられているが、この言葉が己を呪う「誓い」の存在を示唆している。それはYHWHの神殿という祭儀の場で行われ、だからこそ「誓い」は、神的な誓いの効力を持つのである。

上記（1.3.3.1）に述べたTudhaliya IIIの出来事の中に、Tudhaliya IIIがShamuhaの町の祭儀に、夜の女神と夜の女神の祭儀をKizzuwatnaから導入したことが記されている。そのとき、Tudhaliya IIIがShamuhaの町の神殿職員に*išhiül*を与える。ヨシュアの場合も、ヨシュア彼自身がYHWHの祭儀をシケムの神殿で導入している。これは、ヒッタイト王のように、政治的な指導者であるヨシュアが祭儀においてもリーダーシップを発揮すると言う点で興味深い。では、ヨシュア記24章においては、イスラエル人の指導層は何について誓うことが求められたのか。それは、YHWHの祭儀の規則を守ることの要求であった。つまり、彼らは、YHWHを礼拝することを承諾したのである。（YHWHの王権を承諾したのではない！）

ヨシュアは民に「あなた方は YHWH を礼拝する（仕える）ことができないだろう。彼は聖なる神であるからである。彼は嫉妬深い神であり、彼はあなた方の罪を許さないであろう。もし、あなたたちが主を捨てて外国の神々に仕えるなら、あなたたちを幸せにした後でも、一転して災いを下し、あなたたちを滅ぼしつくされる」（24：19-20）と言うが、同様に、ヒッタイトの *ishūl* は、神殿職員に対して以下のように述べている：「もし誰かが神の感情を害したならば、神は（罰を与えるのに）その人物だけを求めるであろうか。[...] 全て共に神は彼を破滅させるだろう！」（i 欄34-38行）。「神々の行為の後、神々の意志は強い。捕まえるのに早くはないが、いったん捕まえると決して離さない」（ii 欄26-29行）。「もしあなた（神殿職員）が自分自身のために報酬を受けるなら、後に神々はあなたを（罰するために）捜し求めるだろう。そして彼らはあなた方の魂、あなた方の妻、あなた方の子供たち、あなた方の男女の奴隷に対して本当に敵意を抱くだろう。神々の意思に（従って）のみ行動せよ。そうすればあなた方はパンを食べ、水を飲み、自分自身のために家を建てることができる。これらヒッタイトの *ishūl* が違反行為に対する神の賞罰を明らかにする言葉の中で、特に、神からの褒美が「そうすればあなた方はパンを食べ、水を飲み、自分自身のために家を建てることができる」と言う表現形式をとっているのは、ヨシュア記24：13および24：20に通じるものである。

1.4.1 この比較で最も重要なのは25節である。「ヨシュアは民と契約を結び 彼らのために掟と法 *קח ומשפט* を定めた」。特に、「契約」*ברית* という言葉は「掟と法」*קח ומשפט* と同じであり、それは厳粛な誓いによって有効となる点である。言い換えるなら、契約 *ברית* (*berit*) は「法」または「規則」に等しいものである²²⁾。*ברית* ということばの背後にある意図は、誓いによって有効にされる二つの集まりの法的関係を創造することである。

このように王のようなヨシュアはこれらの法をイスラエル行政指導者の四つの集団に課した（*קח* 「定める」または「置く」）と言われている。ヒッタイトの王が *ishūl* を、祭司を含んだ配下の者に課したように、ヨシュアもそうしたと思われる。ヒッタイトの王は、祭司の規則または指示を課す。それらは神に対する義務と関連しているが、実際は *ishūl* を発布した王自身に対する義務なのであり、王は彼らに自分の行政規則を守ることを求めている。ヨシュアも、同様に、イスラエル人の上に自分の神と、自分の家の神を礼拝する規則を課している²³⁾。いったん、ヨシュアの配下としてのイスラエル人が、祭儀の法を受け入れることで、彼らの王である指導者ヨシュアに忠誠を誓うと、ヨシュアは、彼らを彼らの嗣業の土地に送り出す。「ヨシュアはこうして、民をそれぞれの嗣業の土地に送り出した」（28節）。これは正に、王は、支配下の諸侯が忠誠を示した後、彼らに土地を下賜する考えと等しい²⁴⁾。

1.4.2 ヒッタイトの *išhiūl* 文書と、シケムの厳粛な誓いの出来事を比較することで、ヨシュア24章の背景にある古い法慣習が明らかになる。つまり、君主と臣下の関係や、君主が神の守護を通して臣下の忠誠を受け取る仕方についての法習慣である。ヒッタイトの君主は、厳粛な「誓い」によって有効にされた *išhiūl* によって、法的に、国内の僕の忠誠を確保した。私には、これがヨシュア記24章に記されている法慣習でもあるように思える。

ヨシュア記24章とヒッタイトの文書との比較から、古代の法的行政手続き以外にも、明らかになることがある。それは、ヨシュアが、神に対する忠誠の誓いを用いて自分の規則を課す王として登場することである。このような仕方は、ユダヤの王ヨアシュの即位式に関しても、もう一度言及される（列王記下11：17と歴代誌下23：16）。これらの文書の中で、ユダヤ王国の高僧ヨヤダは以下のように描写されている。すなわち、列王記下によると「ヨヤダは、YHWHと王と民の間に、YHWHの民となる契約を結び、王と民の間でも契約を結んだ」となっている。だが、非常に興味深いことに、歴代誌下では、それは少し異なった言葉で表されている。つまり、「ヨヤダは、自分とすべての民と王との間に、YHWHの民となる契約を結んだ」と。王と民の契約の有無を説明するのにも、私たちの知見は役立つと思う。

イスラエルの支配者とその臣下間の忠誠は、正に神への「誓い」によって有効にされた。しかし、その「誓い」の目的は、第一義的には、地上の王に対する忠誠であり、神に対する忠誠は二次的なものであった。ヨアシュ王であれ高僧ヨヤダであれ、もしくは今回私たちが対象としているヨシュアであれ、彼らは臣下の忠誠を求めている者たちであり、その配下の人々の忠誠は、君主の神／神々の守護を通して得られるのである。イスラエルの場合、その「神」とは、もちろん、YHWHである²⁵⁾。

間もなく公刊される論文の中でも私は記したように、指示・決まり (*išhiūl*) 文書に忠誠の誓いが付加されるのは、紀元前二千年紀の古い法慣習であり、それがヨシュア記24章の背景である。無論、それは、後代の24章の編者の手によって、イスラエルの民の歴史に対する新しい洞察と理解の中で、新しい法律文書の形式に再形成されるものである。

注

- 1) 研究の比較方法論についての詳細な議論はM. Malulの *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies* (AOAT 227, Neukirchen-Vluyn, 1990) を参照されたい。
- 2) H. A. Hoffner によるこの主題の最新の統計を参照されたい。H. A. Hoffner, "Ancient

- Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data” in: J.K. Hoffmeier and A. Millard, *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions* (Grand Rapids, 2004) 176-192.
- 3) ヨシユア記とヨシユア記24章の最新の注解書は R. D. Nelson の *Joshua: A Commentary* (The Old Testament Library, Kentucky 1997) 265-6 を参照されたい。ヨシユア記24章に関する注解書は先行研究を含む以下の二冊を参照されたい: W. T. Koopmans, *Joshua 24 as poetic Narrative* (JSOTSS 93; Sheffield, 1990) 1-95; M. Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24: 1-28)* Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 25 (Frankfurt, 1992). M. Anbar の本ははじめにフランス語で出版されたが、後にヘブライ語に翻訳された: *Joshua and the Covenant at Shechem (Jos. 24: 1-28)* (Tel Aviv, 1999).
 - 4) G. E. Mendenhall, “Ancient Oriental and Biblical Law” と “Covenant Forms in Israelite Tradition,” *BA* 17 (1954) 26-46; 50-76.
 - 5) それらの中で最も批評的であったのは E. W. Nicholson の *God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford, 1986) 151-163である。Nicholson は神学的な理由によりこの比較を却下した。なぜならばイスラエルの民と YHWH との関係は地上的な形式に基づいているからである。
 - 6) 聖書の「契約文書」説に対する最新の評価は Noel Weeks の *Admonition and Curse: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships* (JSOTSS 407; London, 2004) 134-173 を参照されたい。
 - 7) これらの全ての文書は E. Laroche によって列挙されている: *Catalogue des Textes Hittites* (Paris, 1971) #251-275.
 - 8) E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen: für höhere Hof-und Staatsbeamte* (Graz, 1957) 1-7.
 - 9) E. von Schuler はこの類型が本当にヒッタイトによって創造されたものか、それともメソポタミア、特にアッシリアから取り入れられたものか問うた。もしそれが実はメソポタミアからの文化の借用であったとしても(私は否定したいと思うが)、ヒッタイト人は王国の行政を統御するために、それを臣下に忠誠を誓わせる主要な手段として発展させた。この類型に属するほとんどの文書はヒッタイト帝国(1350-1150)の時代のもものと認められる。しかしながら、いくつかの指示文書はより以前の王国中期に属するものであることを示している。したがって、これらの文書は中期王国時代と新王国時代の間、およそ紀元前15-14世紀のものとして一般的に認められている。
 - 10) Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* 2 (Berlin, 1984) 398-403.
 - 11) KUB 13.35.
 - 12) KUB 23.112 I 1-5. 私はこの文書を F. Starke によって修復された通りに読んだ: “Zur urkundlichen Charakterisierung neuassyrischer Treueide anhand einschlägiger hethitischer Texte des 13. Jh”, *Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995) 76.
 - 13) F. Pecchioli Daddi, “A ‘New’ Instruction from Arnuwanda I”, in: *Silva Anatolica. Fs. M. Popko*, (ed.) P. Taracha (Warsaw, 2002) 261-268.
 - 14) この文書の最近の翻訳は R. Beal, “Assuring the safety of the Hittite king during the winter”,

- in: W.W. Hallo & K.J. Younger (eds.), *The Context of Scriptures* 1 (1997) 207-208 である。
- 15) CTH 264 “Instructions for Temple Personnel”. この文書の新版はヒッタイトの祭司制についての次の拙著に登場する予定である。最新の英語翻訳は McMahan によってなされた : W.W. Hallo and K.J. Younger (eds.), *The Context of Scriptures* 1 (1997) 217-221.
- 16) 誓いは直接的に示されていないが、刑罰の表現に埋め込まれている : 「あなたの頭に関し、このことを(誓いの)下に定めよう。(行う)者は誰でも死ぬだろう。彼に背くことがないようにせよ」(col. i 57-59行). 上記の貴族のための誓い 1.3.2 と比較されたい。神々の牛飼いと羊飼いは、神々に対して正直であるために別の誓いを加えることが求められた。彼らは命の神の角杯から飲むことが求められ、神々に対して潔白に振舞ったことを宣言する。これは神判儀式の一種である。
- 17) 私はこの文書を出エジプト記19-40章で YHWH の祭儀を紹介するモーセに照らし合せて扱った。拙著 *JISMOR* 1 (2005) 107-108 を参照されたい。
- 18) 出エジプト記18 : 12 ; 24 : 9 ; 申命記27 : 1 31 : 9.
- 19) サムエル記上8 : 4 ; サムエル記下5 : 3 . 彼らはイスラエルとユダへの分裂後でさえ王権の支持者であり続けた。長老の詳細な研究は H. Raviv, *The Elders in Ancient Israel* (Jerusalem, 1992) を参照されたい。
- 20) 士師記10 : 18 ; 11 : 8-9 , 11 . 出エジプト記18 : 25の彼らの法的役割を参照されたい。Koopmans (上記注3) 277-8 を参照されたい。
- 21) Weinfeld, “Judge and officer in the Bible and the Ancient Near East” *The 6th World Congress for Jewish Studies part 1* (1977) 73-89. [ヘブライ語] を参照されたい。
- 22) これは M. Weinfeld によってすでに指摘されていることである : M. Weinfeld, “The Loyalty Oath in the Ancient Near East”, *Ugarit Forschungen* 8 (1976) 379-414. M. Weinfeld, “Berit-covenant vs. obligation”, *Biblica* 56 (1975) 120-128.
- 23) この文書の理解は、この章の契約更新の概念に対する疑問をまた持ち上げる。我々はヒッタイト人から *išhiūl* が更新され、誓いは何度でも繰り返されることを知っているので、イスラエル人と彼らの王の間の古い関係を更新するという考え方は極めてありうる。
- 24) この主題はイスラエルの民への聖書の神の下賜に関して長いこと議論されている。例として M. Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the ANE,” *JAOS* 90 (1970) 184-203、また R. S. Hess, “The Book of Joshua as a land Grant,” *Biblica* 83 (2002) 493-506 を参照されたい。
- 25) F. Starke (上記注13) pp. 70-82 にすでに指摘された通り、王に対するヒッタイトとアッシリアの忠誠の誓いと比べて、そのような厳粛な儀式の要求は王権存続の危機の結果である。
- 25) “The Covenant as Contract: Joshua 24 and the Legal Aramaic Texts from Elephantine,” *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 11 (2005) 27-50.

考古学から見たシケム

越後屋 朗

アダ・コヘン先生が「シケム契約と古代ヒッタイト法」と題する発表をして下さったので、続けて「シケム」をテーマとして取り上げ、考古学の観点からお話しさせていただきたい。特に聖書考古学（シリア・パレスチナ考古学）における聖書の影響力についてふれてみたいと思う。

* * *

古代のシケム（現在のナブルスの近くのテル・バラータ）はエフライムの町で、エルサレムの北67キロにあり、エバル山とゲリジム山にはさまれた交通の要所であった。シケムはヨシュアの下でのシケム契約で有名であるが、それ以外にもヘブライ語聖書（タナハ、旧約聖書）の中で何度も言及されている。アブラハムはシケムで祭壇を築き（創世記12章6-7節）、ヤコブはシケムのそばの一画を買い取り、そこに祭壇を建てた（創世記33章18-20節）。後になってこの一画に埋葬されたのがヨセフであった（ヨシュア記24章32節）。また、イスラエル統一王国が二つに分裂した後、北のイスラエル王国の王ヤロブアムがシケムを築き直して住んだとある（列王記上12章25節）。北王国最初の首都であったのだろう。

さて、今回の発表ではシケムが物語の舞台となっている士師記9章を考古学の観点から見ていくことにする。士師記9章はエルバアル(ギデオンの子)アビメレクの物語で、イスラエルでの最初の王政樹立が語られている。彼は母の家族が属する一族の支持を得て、エルバアルの他の息子70人を殺し、シケムで王となった。3年後、シケムの人々はアビメレクを裏切って反乱を起こしたが、アビメレクはそれを鎮圧した。その際、神殿の地下壕に逃げたシケムの人々、男女合わせて約千人が殺された。その後、アビメレクはテベツの町を攻撃したが、町の中にある堅固な塔の上から女が放った挽き臼の上石によって頭蓋骨を砕かれ、結局は死んでしまう。

この物語で、特に考古学の観点から注目したいのは、シケムの人々が約千人、神殿の地下壕で殺されたということである。これに関する箇所（42-49節）は次のようになっている。

42翌日、民が野に出て行くと、アビメレクにその知らせが届けられた。43彼は三部隊に分けた自分の民を指揮して、野に待ち伏せし、町から出て来る民を見つけしだい襲いかかって打ち殺した。44アビメレクは、自ら率いる部隊と共に攻撃をかけて町の門を抑え、他の二部隊は野にいるすべての者を襲って打ち殺した。45アビメレクは、その日一日中、その町と戦い、これを制圧し、町にいた民を殺し、町を破壊し、塩をまいた。46ミグダル・シケムの首長は皆これを聞き、エル・ベリトの神殿の地下壕に入った。47ミグダル・シケムの首長が皆、集まっていることがアビメレクに知らされると、48アビメレクは、自分の率いる民をすべて伴ってツアルモン山に登り、斧を手にとって木の枝を切り、持ち上げて肩に担い、自分の率いる民に向かってこう言った。「わたしが何をするのか、お前たちは見た。急いで、お前たちも同じようにせよ。」49民は皆それぞれ枝を切ると、アビメレクについて行って、それを地下壕の上に積み、そこにいる者を攻めたて、地下壕に火をつけた。ミグダル・シケムの人々、男女合わせて約千人が皆、こうして死んだ。(『聖書 新共同訳』から)

この物語が事実であるとするなら、殺された約千人もの人が入ることができる地下壕をもつエル・ベリトの神殿はかなりの規模であったはずである。シケムでのこれまでの発掘調査でエル・ベリトの神殿の跡を確認できたのであろうか。

具体的にシケムでの発掘調査結果を見ていく前に、「エル・ベリトの神殿」という表記に少しふれておきたい。エル・ベリトとは「契約のエル(神)」という意味である。9章4節には「契約のバアル(主)」という意味の「バアル・ベリトの神殿」という表記が出てくる。この二つの神殿は同じものであると一般的に考えられている。また、46、47節の「ミグダル・シケム」は「シケムの塔」という意味で、6、20節には「盛り土の家」という意味の「ベト・ミロ」が言及されていて、同じ建物を表わしているのかもしれない。「エル・ベリトの神殿」、「バアル・ベリトの神殿」、「ミグダル・シケム」、「ベト・ミロ」がどのような関係にあったのか正確なことは分からないが、これら4つが同じものを指し示している可能性もある(後述)。ただこの場合、複数の別称の存在は不自然に思われるので、テキストの複雑な伝承過程を想定すべきかもしれない。

* * *

ここでは簡単にシケム発掘を振り返ってみたい。具体的には1913-34年のオーストリア・ドイツ調査隊と1956-73年のドゥルー大学・マコーミック神学校調査隊(米国)による発掘である。

1913年に始まった発掘調査で注目すべきは、1926年に発見された大建造物(壁の礎石)である。ドイツの旧約学者そして考古学者であったエルンスト・ゼリンは祭壇とマツェパー(聖石柱)を伴ったこの建造物を神殿と解釈し、士師記9章の「エル・ベ

リトの神殿」と見なした。神殿の入口を挟んで2つの塔があることから、「ミグダル・シケム」(シケムの塔)は神殿の別称であったも考えられる。神殿の外寸は26.3 m×21.2 mで、壁の厚さは5.1-5.3 m。この厚い壁から、この神殿は高層の建築物であると推測される。

1956年からの米国による発掘調査の中心人物であったマコーミック神学校のG・アーネスト・ライトによれば、1926年に発見された神殿(神殿1あるいは要塞神殿と呼ばれる)は2つの段階を持ち、最初の段階(神殿1A)では、神殿の入口には7 m×5 m(奥行き)の間があり、そこに円柱が1本立っていた。入口の間から3.25 m四方の小部屋(通廊)を通して、13.5 m×11 mの「中の間」に至る。発見された土器から中期青銅器時代末期の建物とされる。

神殿が再建された第2段階(神殿1B)では、入口の間にあった、天井を支える円柱が撤去され、それに伴い入口の間の幅が狭くなっている。神殿1Bは紀元前16世紀中頃にエジプト人によって破壊された。土師時代を紀元前1200-1000年頃とすると、神殿1は「エル・ベリトの神殿」ではないことになる。

ライトは、後期青銅器時代になって、神殿1の廃墟の上に新しい神殿(神殿2)が建築され、それは鉄器時代第1期まで続いたと主張した。神殿2は12.5 m×16 m(幅の方が長い)で、神殿1よりもはるかに小さい規模となっている。建物の方位も神殿1より約5度南にずれている。ライトはこの神殿2こそがアビメレクの物語に出てきた「エル・ベリトの神殿」であるとする。約千人が神殿の地下壕で殺されたという聖書の記述が事実であるなら、殺害現場としてこの神殿のサイズでは不十分であろう。もちろん、あくまでも聖書の記述が事実であるならば、である。この神殿の破壊後しばらくして、紀元前9世紀に神殿と同じサイズ(同じ輪郭)の倉庫が建築されている。

神殿1の区域に関するライトの見解を、彼と同じ調査隊に参加したエドワード・F.キャンベルが2002年に出版した発掘調査報告書も参考にしてまとめると次のようになる(最初、報告書は12冊出る予定であったが、ライトや他の調査隊メンバーの死によって、現在までに出版されているのは3冊で、そのうちの2冊はキャンベルによるものである)。

1650-1550年	神殿1(要塞神殿)	破壊
1550-1450年	無住	
1450-1100年	神殿2	破壊
1100-	穴(保管用)	
9-8世紀	倉庫	

これまでの発掘調査結果からはっきり言えることは、神殿1と倉庫についてはそれらの存在が確定できるが、神殿2の存在については証拠がかなり不十分であるということである。神殿2の存在を示す貧弱な壁跡はむしろ紀元前9-8世紀の倉庫の一部として見なすことのほうが妥当であるように思われる。ヘブライ大学のアミハイ・マザール(1990年)は、神殿2の遺跡の状態があまりよくないので、ライトの結論を疑い、むしろ、中期青銅器時代の神殿1が後期青銅器時代の間中使われていた可能性を指摘している。実際、メギドの神殿なども長い期間にわたって使用されていた。ハーバード大学のローレンス・ステージャー(1999年)も神殿2はまったくの架空の存在であり、神殿1が鉄器時代第1期まで続き、それこそが士師記9章で言及されている「エル・ベリトの神殿」であると主張する。同様な見解はすでに1978年にハイデルベルグ大学のヘルガ・ヴァイパートによって示されている。結局、キャンベルは2003年の講演でステージャーの見解を認める発言をしている。

* * *

なぜライトが貧弱なデータから神殿2の存在を主張するようになったのだろうか。出発点は神殿1の終わりを紀元前16世紀中頃に起きた破壊と結びつけたことにあるように思われる。その後、神殿の再建が行われず、そのまま紀元前9-8世紀の倉庫まで何も建てられなかったとすれば、「エル・ベリトの神殿」に相当する建築物があったとは言えないことになる。ライトは聖書の記述が歴史的に正確であることを受け入れていたからこそ、「エル・ベリトの神殿」に当たる神殿2の存在をわずかな根拠から導き出そうとしたのではないか。ここにいわゆる聖書考古学(シリア・パレスチナ考古学)の特殊性がある。ヘブライ語聖書というかなりの分量の資料があることにより、その記述内容が発掘調査によって得られたデータに大きな影響を及ぼしてしまうのである。もちろんこれには信仰も大きく関わっていることは言うまでもない。ステージャーなどの見解にも、ライトの主張を否定しつつも、彼自身に聖書の記述の影響が大きく現れていることは間違いない。聖書の記述内容に合わせて発掘結果を解釈し、そこから聖書の記述内容の史実性を確認することになる、いわゆる“circular reasoning”には十分注意する必要がある。

最後に、ライトへの弁護として2つの事実を指摘しておきたい。1913-34年に行われたオーストリア・ドイツ調査隊が残した記録の大部分、発掘報告書、それに小さな出土品の多くが、1943年秋のベルリン大空襲によって破壊・消失されたこと。そして、この調査隊がずさんな発掘を行ったことである(初期の発掘調査では一般的なことであ

る！)。ライトを中心としたドゥルー大学・マコーミック神学校調査隊は不十分な以前の発掘データをもって、混乱した状態にあった遺跡に入らなければならなかったのである。

参考文献

- Edward F. Campbell, *Shechem III: The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balatah*, Boston: American Schools of Oriental Research, 2002.
- Lawrence E. Stager, "The Fortress-Temple at Shechem and the 'House of El, Lord of the Covenant,'" in Prescott H. Williams, Jr. and Theodore Hiebert (eds.), *REALIA DEI: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward F. Campbell, Jr. at His Retirement*, Atlanta: Scholars Press, pp. 228-249.
- Lawrence E. Stager, "The Shechem Temple Where Abimelech Massacred A Thousand," *Biblical Archaeology Review*, Vol. 29, No. 4, 2003, pp. 26-35, 66, 68-69.
- Ephraim Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem*: Israel Exploration Society & Carta, 1993.
- Helga Weippert, "Bücherbesprechungen," *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, Vol. 94, No. 2, 1978, pp. 167-176.
- フランススコ会聖書研究所 (訳注) 『聖書 原文校訂による口語訳 士師記 ルツ記』、中央出版社、1993年。
- アミハイ・マザール、杉本智俊・牧野久美 (訳) 『聖書の世界の考古学』、リトン、2003年 (原著1990年)。
- M. アヴィ・ヨナ他 (編) 小川英雄他 (訳) 『聖書考古学大事典』、講談社、1984年。
- Edward F. Campbell, "Now How Are Things at Shechem? Presented April 28, 2003 at the Oriental Institute" (<http://www.mccormick.edu/mccormickdays/2003/nowhowarethingsatshechem.html>).

コメント&ディスカッション

司会：石川 立

コメント：池田 裕

はじめに、この CISMOR ユダヤ学会議にお招きいただき心より御礼を申し上げます。

聖書テキストを古代ヒッタイトの光で検討するコヘン教授の試みに対し、特に身近なものを感じた。それは、私の関わっている中近東文化センターがこれまで20年にわたりアナトリア（現トルコ）中央の遺跡を発掘しており、そこがヒッタイト王国と政治的・経済的に密接に関係するからである。さらに、今、この会場の窓から見える美しい山がヒッタイトの首都ハットゥシャの山に似ているのは、まるでテキストをそれが出土した元の地理的文脈に戻して議論するかのようであり、これまた恵まれた環境であると言わざるを得ない。

実際、聖書について論じるときの大きな問題は、それを歴史資料としてどのように扱うかにある。口伝期間が長かったため、イスラエル初期に関する記述の場合は特に、それが歴史的にいつ頃のものなのか、学者たちの意見は大いに異なる。それ故、資料としての聖書を年代がよりはっきりしている聖書外資料の光に照らして理解することが重要になる。「オリエントの文脈における」聖書理解である。その意味で、ヨシュア記24章のシケム契約を前14世紀頃の古代ヒッタイトの契約文書との比較で理解しようとするコヘン教授の試みは、聖書学の方法論として健全であり、聖書学を狭い枠から解き放ち、より広い学問分野との積極的な対話へと誘うものである。

モーセの後継者ヨシュアはイスラエル全部族の指導者たちをシケムの聖所に集め、自分と自分の家はヤハウエ神に仕えるが、あなたたちはどうするかを決断を迫り、最終的にヨシュアは民と契約を結び、掟と定めを設け、それを文字に記した。コヘン教授によれば、このシケム契約は、類型学的にヒッタイトの王が貴族や祭司をはじめ行政の各代表者たちに神々の前で支配者としての自分に対する忠誠を誓わせた「イスヒール」法に似ている。さらに、ヨシュアの前に集合した民の代表者たちの称号から推して、ヨシュア記24章はイスラエルの民がカナンに定着した時期より後の王国時代の政治体制を背景にしており、ヨシュアは、ヒッタイト王の場合と同じく、民に対し、神への忠誠の前にまず、自分と自分の家に対し忠誠を誓うことを要求している。まさにヨシュアは「王として」行動しているのだという。

これに対しいくつかの質問が生じる。

- 1) ヨシュアが召集した指導者たちは本当に王国を前提にしているか。ショテリームはしばしば「役人」と訳されるが、「指揮官」(フランシスコ会訳)も可能である。同用語はヨシュア記 1 : 10, 8 : 33, 23 : 2 にも登場し、そこでのヨシュアは決して王的存在としては描かれてはいない。
- 2) 列王記下 11 : 17 に、祭司イェホヤダが、ヤハウエと王と民の間で、彼らがヤハウエの民となる契約を結び、さらに王と民の間でも結んだとある(歴代誌下 23 : 16 も参照)が、これは王国時代のことであるから、ヒッタイトの契約との類型学的比較は十分に成り立つ。だが、聖書内の文脈からすれば、ヨシュアは強力な指導者ではあったが、決して王でも最高祭司(ヒッタイト王のように)でもなかった。
- 3) 仮にヨシュアが自分の部族に対し王のように振る舞ったとしても、イスラエル全体 いわゆる 12 部族連合 に対してはそういう振る舞いはしなかったし、できなかったと見るのが聖書的視点ではないか。あのモーセといえど、絶えず民の批判の矢面に立たされ、落ち込むことすらあったのだ(民数記 20 章)。
- 4) それに次ぐ士師時代に自分の町の王になった者もいたが(シケムの王となったアビメレク) イスラエル全体の王ではなかった。サムエルの時代にアンモンやペリシテのような近隣の民の攻撃が激しくなり、王制を望む声が強まるが、それでも伝統的な部族連合体制の継続を求める声は消えなかった。
- 5) いよいよイスラエルに王が誕生した時でも、「王」(メレク)と呼ばず「君主」(ナーギード)と呼んで少しでも伝統との調和を計ろうとする試みがなされた(サムエル記上 9 : 16, 10 : 1)。
- 6) 事実、神ヤハウエだけが絶対であり、地上の政治的指導者が絶対的な権力をもつことは神の法に反し、神の前には王も民も平等であるとするイスラエルの伝統的批判精神は王国成立後もたくましく生き続けた。各時代に登場した預言者たちがそれを証明している。

結論として、聖書のヨシュアは王国成立前、イスラエルの民のカナンに定着期、すなわちヒッタイト王国時代の人物として描かれている。したがって、同時代のヒッタイトとイスラエルという視点でヒッタイトの文献をヨシュア記 24 章と比較したほうがよいのではないか。ヨシュアの時代にパレスティナの先住民の中にヒッタイト人(ヘト人)がいたというのが聖書の伝承(ヨシュア記 3 : 10, 11 : 3)であり、これを考古学的・文献資料的にさらに裏づける新たな発見のあることが期待される。

コメント：月本 昭男

旧約聖書学的観点から、まずはアダ・コヘン氏のシケム契約について、私なりに考えるところを申し上げます。

まず、シケム契約と呼ばれる「ヨシュア記」24章が現在の形をとったのは、捕囚期もしくは捕囚期以後であろうと思っているが、「ヨシュア記」24章に関して、池田氏は「聖書の文脈で見れば」とおっしゃった。そういう観点から見ると「ヨシュア記」24章には、シケムにまつわる古い聖所伝承を伝えている点があるように思われる。それはヨシュアが「外国の神々を除くように」と言っている点である。14節、20節、23節に繰り返し出てくる。その関連で無関係でないのはヤコブの物語である。「創世記」35章18節、19節、35節であるが、とりわけ35節においては、一旦、シケムに逗留していたヤコブの一族がベテルに移っていく。その際に「外国の神々を捨ててシケムのカシの木の下に埋めてベテルに出ていった」という記述が残っている。「ヨシュア記」最後の20節に、シケムにおける「テレビンの木のもとに碑を建てた」という記述が残されている点は偶然ではないのではないかと思う。

また、ホセア書6章9節には「シケムへの道で祭司たちが暴虐をはたらく」という表現もあり、北王国時代、シケムが聖所としての機能を果たしていたのではないかと思う。越後屋氏が言われたように、イスラエル王国の時代に南と北に分かれた時、最初に北王国の首都になるのがシケムであり、どのくらいの期間、シケムが首都であったのか、聖書の記述からは必ずしも明確ではないが、少なくとも北イスラエルの最初の首都であったから、当然、宗教的な中心地になったとしても不思議ではない。北王国の中央聖所は後にベテルに移るのだが、ヤコブの物語にそれが反映する。つまり、「ヨシュア記」24章の背後にはシケムにまつわる北イスラエルの伝承が流れこんでいることは間違いないように思う。

なお、北イスラエルがシケムに続いて国の首都になるのがペニエルであり、ペニエルに関しても同様のことが言えるのではないか。創世記32章23節以下にみられるように、ヤコブ物語でペニエルは重要な役割を果たしている。士師記のギデオン、アビメレクの物語にもペニエルが言及されている。そして「列王記上」12章によれば、ヤラベアムはシケムに続いてペニエルに首都を移している。ペニエルに関しても、一方で、「創世記」「士師記」に言及があり、他方で、北イスラエルの首都になっているので、伝承上、シケムの場合と類似した現象がうかがわれるように思う。

つまり、シケム契約の記事はシケムにまつわる複数の伝承を背景にしている。私は、それと同時に、「ヨシュア記」24章に関してもうひとつ注目すべき点があると思う。そ

れは「神を選ぶ」という表現である。『旧約聖書』の中で「神がイスラエルの民を選ぶ」という表現はあるが、「民が神を選ぶ」という表現は一般的ではない。「ヨシュア記」24章15節、22節にバーハル「選ぶ」という動詞が出ており、民がヤハウエを「選ぶ」といわれる。池田氏のコメントとも重なるが、「選ぶ」という動詞が用いられるのは「神がイスラエルの民を選ぶ」という場合のほか、「王を選ぶ」という表現がしばしば用いられる。「申命記」では17章15節に「王を選ぶ時は……でなければならない」と使われる。「サムエル記」でも王を選ぶ時、同じバーハルという動詞が使われる。もし仮にシケム契約の「選ぶ」という動詞がこの「王を選ぶ」ということを連想させるとすると、池田氏が言われたように、「ヨシュア記」24章はヨシュアに対する忠誠よりも、ヤハウエに対する忠誠を中心においていることになるだろう。別の言い方をすると、「王ではなく、ヤハウエに仕える」という点にこの記事の主眼がある。「ヨシュア記」24章が全体として見据えているのは、ある種のヤハウエの神政政治、つまり「ヤハウエこそ王だ」という点にその使信があるのではないかと思われる。それは王国時代の王政批判に通じるといえるかもしれないが、むしろ王政を失った捕囚期以後の思想をここに反映させているのではないかと私には感じられる。

越後屋氏の発表に対するコメントを短く申し述べる。私は1974年にイスラエルの発掘調査に参加したが、その後、しばらくイスラエルの考古学から離れていた。ところが1990年から再びガリラヤ湖東岸のエン・ゲヴという遺跡発掘調査に関わることになった。この発掘調査には越後屋氏にもお出でいただいたが、昨年の第8次発掘調査でエン・ゲヴ発掘調査は終結した。その間、旧約聖書学を専門にするものとして、私が常に感じさせられていることのひとつは『旧約聖書』の記述と考古学の遺跡調査の成果とをどのように突き合わせるかという問題であった。最近では考古学史料にのみ基づいて古代イスラエル史を構築するという傾向もみられる。その場合も、歴史記述は歴史的な想像力によって補わなければ不可能だが、そのようにして構想される歴史と聖書に記述される時代史とは、はっきり区別する必要がある。聖書に基づく歴史では、たとえば、「士師」時代という時期を設ける。聖書における時代区分として士師時代は認めうと思うが、考古学資料に基づく古代イスラエル史という点からみると、もはや士師時代とか族長時代という言い方はなされるべきではないのではなからうか、と私自身は感じている。聖書に書かれた歴史物語と、聖書外史料によって構築されるであろう歴史とは別ものである、ということだ。その点で越後屋氏をご紹介くださったシケムの神殿は中期青銅器時代のものだが、この神殿を論ずる場合、『旧約聖書』のアビメレクの物語とどうかかわるのかということではなくて、まずは、他の考古学史料とどう関連づけられるのかということではないかと思う。その点で越後屋氏は触れられなかったが、非常によ

く似た型の神殿がメギドで発見されている。その遺跡の第8層と第7層にほぼ同じものが出土している。中期青銅器時代のシケムの神殿はそのような類似資料と比較し、考古学という文脈の中で、まずは解釈されなければならないだろう。越後屋氏はそのことをも示唆されて発表を締めくくられたと思うが、「土師記」の記述と突き合わせる前に、まずもって、このような神殿を考古学的にどう理解するか、そしてカナン宗教との関わりはどうか、という点を探究していかねばならないだろう。越後屋氏自身もそういうアイデアをお持ちでおられるかもしれないので、その点を伺ってみたいと思った次第である。

ディスカッション

司会 発表の方からコメントに対して。タガー・コヘン先生に。王国の物語について。

タガー・コヘン 池田先生、重要なコメントをありがとうございました。また、月本先生には聖書本文とその解釈の複雑さについてご指摘いただきましてありがとうございました。手短かに質問にお答えする前に、私は聖書の歴史的核心を認めたくてそれを読んでいることをお伝えしておきたいと思います。つまり、聖書の記述の一部は古くはイスラエルの定住時代に書かれたものですが、君主政治の時代に編集されたものと考えられているということです。しかしながら、私は「ヨシュア記」24章は捕囚期以前の聖書の文書群に属するものだと考えています。以下に挙げるいくつかの要点を重点的に論じることによって、ヒッタイトの律法の伝承を「ヨシュア記」24章に当てはめてみるという私の試みについて説明してみたいと思います。

1. ずっと以前から24章は「ヨシュア記」の補遺または付属文書であると考えられています。「ヨシュア記」を構成する一部ではないのです。したがって、作成された時期や記述されている伝承については学者の間で様々な説が論じられています。
2. 言語的基準から判断すると、「ヨシュア記」それ自体の独立した言葉遣いがあるものの、その言語には申命記的言葉や成句との類似性が見られます。律法の書の伝承に基づいていることは明らかですが、残念ながら本日それを論証することはできません。
3. この章が書かれた時期については、学者たちは主として次の二つの時代を支持しています。1) 紀元前7世紀のヨシヤ王の時代と、2) バビロン捕囚の時代、つまり紀元前5世紀のベルシャ時代です。いずれの時代も定住時代から遠く離れています。一方は、王家のある確立した王国の時代であり、もう一方はイスラエル王国もユダ

王国もない時代です。

- 4 . 先ほどこの章に現われていると申し上げた律法の伝承とは、統治者に対する忠誠の約束であり、それは誓いによって有効になります。その誓いの中には、ある特定の共同体の掟を受け入れることも含まれています。ヒッタイトの ishiūl の場合は、共同体の掟は支配的集団への帰属によって左右されていました。いずれの場合も、神を証人として誓いを立てることが非常に重要です。「ヨシュア記」24章では、民に契約を強いる権力を持つ王家の人物を示しています。
- 5 . 祭司に対するヒッタイトの ishiūl は、神殿のすべての人員、つまり神のために働くすべての人々の集団に対するものであることを、私は十分に明確にしていなかったかもしれません。その意味で、イスラエルの人々は聖書の中では「祭司の王国であり聖なる国民」とみなされています(とくに「出エジプト記」19章6節)。これをヒッタイトの神殿職員集団と比べてみることができます。こうした聖書の記述の中では忠誠は神に対するものとして表現されていますが、必ず仲介者がいるからです。それは、モーセであり、ヨシュアであり、王国のあった時代においてはイスラエルの王などであったわけです。ちょうど、ヒッタイトの王が自分自身を神の名のもとの統治者とみなし仲介者としてふるまったのと同じです。
- 6 . 私はヨシュアをイスラエルの君主政治以前の時代に生きた歴史上の人物とすることに異議はありませんが、ヨアシュやヨヤダの場合と同じように、24章ではヨシュアを紀元前7世紀の王だとすることによって古代の話を作り変えています。時代錯誤ではないのです。シケムについての北イスラエルの伝承を認め、政治的理由からユダヤの学者が作り変えたものなのです。
- 7 . 池田先生の言葉を借りると、「王国の時代となっても、古代イスラエルの伝統的な要となる精神は、王と民は神の前ではまったく平等であり、統治者はむしろナギッド(クンシュ)、つまり神によって据えられた支配者であり、真の王権は神にあると言われています。これと同じ考えをヒッタイト人も持っていたことが分かっています。ヒッタイトの王は、神を崇拝するためにハッティの嵐神によって国を治めるべく据えられた支配者とみなされていました。ヒッタイトの王は他の人間と同様に、ヒッタイトの神の崇拝者と位置付けられていました。イスラエルの王が神の前で置かれた立場とまったく同じです。いずれの王も、人間と全世界の安寧のための仲介者であると考えられていました。

残念ながらいつまでもこの問題について論じていることはできませんが、またいつか「ヨシュア記」24章について私の解釈の全貌を紹介する機会があることを願っております。

お二人ともどうもありがとうございました。

越後屋 月本先生からのご質問の通り、カナン宗教がキーポイントになると思います。エル・ベルトの神殿についても詳しく言及しなかったのは、それだけでも、発表にとんでもない時間がかかるからです。カナン宗教の状況は、一神教の成立に関しては重要な意味を持っていると思います。

シケムのことについてテキスト内から具体的に探っていくのは難しいわけで、先生がおっしゃるように、他の地域との比較研究は当然必要になると思います。今日の発表では話しませんでした。メギドにおいても神殿がありまして、ライトたちの主張を知った際に、メギドの神殿は後期青銅器時代中、使われていたというのが頭にありましたから、かなり問題があるのではないかとということはありません。

今回、シケム発掘のこれまでを振り返った時、シケムとメギドを平行して比較していくと面白いのではないかと思います。カナン宗教がどういう形で明らかになるか、現時点で言うことはできませんけれども、一つの課題と方向性としては面白いのではないかと。ただしシケムの発掘のデータがどの程度、精度があるかは、一つの問題です。

「士師記の時代は問題がある」と月本先生はおっしゃいました。考古学、古代の歴史をとらえた時はそうなると思います。15年くらい、そうした歴史の問題がありまして。つまりイスラエルという概念が三つに分けられるということです。一つは「ビブlical・イスラエル」、聖書に書かれているイスラエル、それから「エンシェント・イスラエル」、この古代イスラエルというのは聖書のイスラエルに基づいて発掘結果など他のデータを付け加えて学者がつくったイスラエル。そして本当のイスラエルは「ヒストリカル・イスラエル」と三つに分けられるわけです。フィリップ・ディビスはヒストリカル・イスラエルが大事だ。しかしどうやって構築していくのか。そこでは、考古学が重要な要素になるわけです。ただ三つに分けてもお互い重なる部分があるわけで、その部分がどういうものかが、かなり論争されてきました。最近は大火になってきているようですが、論争を通じて、それぞれの研究者の立場、考えがはっきりしてきました。これによって「出エジプト」は本当にあったと述べるような聖書関係のエジプト学者も出てきて、本の中でも「自分はクリスチャンである」と明言される場合もあります。こういう歴史論争を通じてそれぞれの立場が明確になったのではないかと。解釈者の視点・観点が重要になって、次にどういう方向に行くかが、これから重要な点であると私自身は考えています。

小原 越後屋先生に質問があります。考古学が政治に関係があると言われました。ダビ

デ王朝時代があったかどうか曖昧になってきています。そういう中で考古学的な発掘が進めば進むほど、ユダヤ人のアイデンティティとしてあった「ビブリカル・イスラエル」が崩れ、揺らいでいくような緊張や不安が高まっていくように思います。考古学の発掘をイスラエルで進めていく中で、イスラエル政府はそれに対して干渉することはないのでしょうか。

越後屋 古代イスラエルの歴史がそのまま教科書でも使われているということですが。

タガー・コヘン 皆さんご存知のようにこれは極めて難しい問題だと思います。この問題については、政治が非常に重要な役割を演じています。昨今のシオニズムとパレスチナの考古学について言えば、おそらく大変興味深い話になるでしょう。私はこのようなとらえ方をしています。状況は変わっていくと思います。そして、時には非常に厳しいものになるでしょう。様々な政治的考え方をする考古学者たちによる激しい論争を耳にすることもできるかもしれません。イスラエルの国家建設時におけるユダヤ人のアイデンティティに関する考古学はもちろん極めて重要です。それゆえに、現在のパレスチナ人にとっても非常に重要だと思います。パレスチナの人々は各地の遺跡発掘現場で懸命に調査を進め、考古学の分野における自分たちの主張の場を見つけようとしています。主たる問題は考古学と聖書学であり、詳細な聖書研究は二次的なものです。これが二つの問題の関係です。越後屋先生、何かご意見はございますか。

越後屋 考古学で出されてきたものを一般の人が知るようになったことは確かですね。新聞でも大々的に採り上げられる。そういうことがどういう受け止められ方をしているのでしょうか。聖書学もそうですが、我々が客観的であろうとしても、自分がどこに立っているのかが前面に出てきますから、聖書学でも考古学でも第三者評価はできないでしょうし、それぞれの立場で解釈することが行われるのではないのでしょうか。聖書学ではアメリカでもヨーロッパでもラディカルな人もいれば保守的な人たちもいる。はっきりとしたグループ分けがなされていますから、そこで全体がひとつになることは多分ないと思います。

小原 越後屋さんが紹介されたように、イギリス、アメリカの考古学チームが発掘に関わっています。もちろん、イスラエルの研究者、イスラエルの考古学者も発掘に携わるでしょう。そういう人たちが仮にモーセの「出エジプト」はなかった、ダビデ王朝もなかったということを公にすることも理論的にはあり得ると思うのですが、そのような場

合、イスラエルの国内にいるウルトラ・オーソドックスのユダヤ人たちが反論する、批判する、ということはないのでしょうか。

越後屋 ダビデ王朝はありましたので。ただ発掘がそのまま証拠になるわけではありま
せんので、ダビデに関しては問題ないと思いますが。

タガー・コヘン ある時期に発掘調査をしているチーム内では、ほとんどの人がある特
定の場所を発掘することに同意だと思えます。ところが、イスラエルの地において別
の遺跡を発掘している考古学者たちの間では意見の違いが見られます。もちろん考古学
者の立場にもよります。様々な意見や考えに耳を傾け心を聞くことが、はるかに面白く
なってきたと思います。心を開き受け入れやすい姿勢でいれば、一人一人が自分の信じ
るものを自ら選択できます。しかしその一方で、自分の考えを変えるかもしれない考古
学的発見があるということ認めようとする姿勢も大切です。

小原 もう一つ質問させてください。今のところ、古代イスラエル史の重要性を損なう
おそれのある考古学活動に対してイスラエル政府は干渉していないのですか。

タガー・コヘン 質問の意味は分かりました。答えは「していない」です。間違いあ
りません。越後屋先生はフィンケルスタイン教授の本を翻訳されたところだと思えま
すが、その書物は、聖書を補強するものとして考古学的発見をとらえるという考えに反す
るものです。また、池田先生もフィンケルスタイン教授の考えに異論があるのではない
でしょうか。教授がデータを提示するやり方を、私たちの多くは認めていないと思いま
す。そこで、手島先生もおっしゃりたいことがおありですね。

手島 忘れていただきたいのはイスラエルという国がセキュラーな（世俗主義を前
提とする）国であるという事実です。その点で考古学がもたらすインパクトはすごく大
きい。私がいた間でも何度もウルトラ・オーソドックスのユダヤ教徒が考古学サイトに
来て石を投げたり、考古学者は、ほぼ彼らにとっては敵視されております。それにもか
かわらず考古学を推進するのはなぜかということです。（イスラエルの世俗主義が原因
です。）そういう点ではイスラエルはまさに歴史の合致点、すなわち、それまでの宗教
的なイメージのイスラエルと、新たに生まれようするイスラエルのイメージの合致点の
存在です。この合致点において考古学は重要な役割を果たします。考古学者は自分が何
なのか（イスラエル・アイデンティティ）を知りたいからやる。そういう点では、かな

りラディカルな意見が考古学者の間から、たとえば『ヨシユア記』のカナン征服はなかったとか、その類とのことがどんどん出てきています。何か一つのまとまりを政府がつけようとすることはもはや不可能だと思います。

月本 考古学と政治の問題ですが、一つだけご紹介させていただきます。来年から日本のイスラエル考古学研究会を中心にして新しい遺跡の発掘調査が始まります。来年3月後半からです。それは今まで発掘したのはガリラヤ湖東岸のエンゲイブですが、今年10月、イスラエル考古学局からライセンスをいただき、来年3月からナハル・タボールに入ります。ベツシャンのテルレッシュェルという、誰も発掘していない遺跡に、おそらく発掘には20年くらいかかると思いますので、ご理解いただき、場合によっては財政的な援助をいただけるとありがたいと思います。時代はLB、上に鉄器時代、イスラエル時代が乗っています。宿舎はキブツエンドールです。昨年3月事前調査にまいりますと、エンドールに小さなミュージアムがありまして、表面採集したキソンの遺跡のものが展示されていました。そこで子どもたちが勉強していました。アラブ系の子どもたちとイスラエル系の子どもたち両方がいるんです。不思議だなと思ひまして指導の先生に伺うと「この付近はキブツとアラブのパレスチナの村が入り組んでいる。小学校の先生方は地理や歴史を同じことを教える。ならば1か月に一度くらい同じくらいの子どもたちと一緒に勉強させようじゃないか」ということで、アラブ系とイスラエル系の両方の子どもたちに出会いました。私は感銘を受けまして写真家の方にも写真を撮ってもらいました。パレスチナ人とイスラエル人の協力が芽生えている場所で、来年から発掘させていただきます。

第1回 CISMOR ユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」

セッション B

「中世におけるユダヤ学：イスラームとの関係において」

ユダヤ的生活様式の成立 文化の型の比較に向けて

市川 裕

1. はじめに：戒律と宗教文化への視点

人間の生存においては、すべての領域にルールがある。話すこと、食べること、市場の売買、隣人との交わり、芸術や音楽に至るまで、とりわけ、人間が求めて止まない精神の自由の領域においては、その目標とするもの、目標に至るべき方法学には、ルール以上に、法というものが厳然として存在する。それが古今の宗教的達人のもたらした教えであったと思う。

日本には型の文化があるということがいわれることがあるが、ユダヤ教の戒律を学んで気のついたことは、あらゆる宗教文化には型があるのではないかということ、即ち、その宗教がどういう方向を目指し、いかなる領域に戒律の枠組みを形成することに意を砕いてきたか、それによって文化における型が違っているのではないか、ということである。どういう面に強く戒律が働くかで、その社会の型、即ち文化への見通しが得られる。

ユダヤ教やイスラム教のことを、戒律宗教と呼ぶことがある。しかし、戒律は一神教の専属ではなく、宗教権威が提示する法が確立され、それに基づいて共同生活が営まれば、どこでも生ずる現象であるというのが、ここでの筆者の立場である。

私たちは、ふだん漠然と、欧米の文化をキリスト教文化と呼び、中東・北アフリカの文化をイスラム文化と呼んで、宗教が生活の隅々まで、一人一人の心の奥深くまで浸透していることを自明のことと考えている。そうした漠然とした思いを、学問的に分析し理解する一つの方法として、戒律による型の形成を通して宗教文化の特徴を把握する作業を行い、ユダヤ教で具体例の一端を示し、各宗教文化は、その型によって特徴が作られるという仮説の提示としたい。そして、以上の視点から、イスラエルの一神教を受容したキリスト教とイスラム教の文化の型をユダヤ教と比較することで、一神教から生まれた3つの宗教文化の異同に着目して、相互の特徴をより明確に把握したい。

本発表は、春秋社で2006年4月刊行予定の「シリーズ 思想の身体」の『戒』の巻に掲載予定の拙論「ユダヤ的思惟と 戒」(仮題)に依拠して改稿したものである。

2. ラビ・ユダヤ教の戒律の意義

1) キリスト教成立以後の戒律ということ

これからユダヤ教の戒律を論ずることに対しては、キリスト教に与する立場からの反論が予想される。そもそも、キリスト教は、ユダヤ教の律法主義に対する批判とその克服として生まれたものであり、それこそをむしろ強調すべきではないかと。確かに、最も根本的な律法批判として、パウロの議論を考察することは、キリスト教理解にとって必須である。人間は律法に従って神の教えを実行しようと思えば思うほど、人間の罪深さと無能さを思い知らされるだけであるという主張は、キリスト教の救済思想の根幹になる教義である。しかし、もし多くのユダヤ教徒がパウロの論理に同意せず、それとは異なる律法観を発展させたとすれば、それをも考慮するのが公平な態度であろう。そして、何よりもこれから扱うユダヤ教とは、キリスト教成立以後に発展を遂げるユダヤ教である。

これは、ラビの称号をもつ宗教者を指導者とする宗教運動であるために、一般にラビ・ユダヤ教と呼び習わされる。西暦70年のエルサレム第二神殿の崩壊、ユダヤ人国家の滅亡、そして135年の第2次ユダヤ戦争、バルコホバの反乱とも呼ばれ、バルコホバをメシアと見立てた対ローマの民族解放戦争の徹底的敗北、このユダヤ史上例を見ない悲惨な戦争の惨劇は、神殿破壊、国土荒廃、ユダヤ人の追放という事態を招いた。そうした未曾有の苦難から蘇ったユダヤ教の基盤にあったと想定されるものが、これから扱う戒律である。それは、紀元200年頃と想定される口伝トーラーの法規集「ミシュナ」の欽定編纂によって象徴される新たなユダヤ教の宣言である。これは、ラビの資格をもつ指導者であるためには、必然的に律法学者であるような宗教体制である。それゆえ、新約聖書に散見される律法主義批判、あるいはパリサイ人批判を寄せ集めて、それを繋ぎ合わせただけでは、キリスト教以後に再生するラビ・ユダヤ教の精神構造を理解することは難しい。まして、その後7世紀に出現するイスラム教の本質は全く理解されないことになる。

2) 宗教的反省の上での戒律重視

神はモーセに無尽蔵の啓示を下した。それを全て石に刻むのは不可能であった。しかし、口伝の啓示は、モーセからヨシュアへ、さらに長老たち、預言者たちを経て、ついにラビたちへと伝承された。その法的な規定の一部が最後にまとめられたものがミシュナである。このように、これから論ずべきラビ・ユダヤ教の戒律の問題は、ラビ・ユダヤ教によるユダヤ教の根本的見直しを経た上での神と人間との関係である。

それまで神殿に収められていたかもしれない著作の多くは、ラビたちによって排除された。キリスト教で旧約外典、旧約偽典などと称される著作群である。この取捨選択で明らかなのは、ラビたちがエルサレム第二神殿時代、特にヘレニズム期以降の歴史と思想の大半を、ユダヤ教の正統教義から排除したということである。そればかりではない。ラビ・ユダヤ教は、彼らの信仰の基礎を、出エジプト時代のモーセに啓示されたトーラーに据えたのであった。聖書の預言者の最後はハガイ、ゼカリア、マラキであるが、「ミシュナ」のテキストに登場するラビたち70名は、ヘレニズム・ローマ時代にあって、この3人の最後の預言者を含む最後の世代（「大会堂の人々」）が伝えた神の教えを、受容し継承した人々として登場する。これが、文字に書かれることなく口頭で伝承された神の教えであるとされる。これが口伝トーラーである。こうして、神に発する啓示の言葉は、モーセ以来、代々の預言者によって守り伝えられ、それが途絶えることなく、ラビたちの保持した神の教えへと連なっている、という確固たる信念が確立した。これが、ラビ・ユダヤ教における口伝トーラー連鎖の信念である。

3) ユダヤ教における用語の意味：律法と戒律

戒律は元来、仏教用語であるから、これをユダヤ教に転用するためには、対象を確定する必要がある。戒とは個人に課せられた倫理的道義的規範、律とは共同生活を営む上での規則、という意で理解したい。ある人々が、特定の宗教教義の下に共同生活を営む場合には、そこに彼らの戒律が存在することを想定することができる。

ユダヤ教についてはどうであろうか。ユダヤ教の特徴として、日本では「律法」という名が普及している。この語は、トーラーの訳語であるが、ここでいう戒律のことではない。これは、ヘブライ語聖書の最初の5冊、モーセ五書のことを指している。トーラーとは、元来は神の啓示である「教え」を意味する語であり、法や命令よりも広い概念である。事実、トーラーには、天地創造やノアの箱舟、エジプト脱出、荒野の彷徨などの物語部分が相当に含まれているが、トーラーを翻訳する過程で、ギリシア語でノモス、英語で Law という言葉が普及した。

肝心なのは、モーセ五書が、天地を創造したイスラエルの神による啓示の書として信じられていたことである。文学書とは別種なのである。また、同じく啓示の書であっても、モーセ以後の預言者たちの伝える神の言葉とも区別される。トーラーという概念に、神の永遠不変の教えとして、東洋思想的な「法」の訳語を当てることには一理ある。モーセのトーラーは、ムハンマドのコーランとほとんど同一の概念である。また、キリスト教が「律法（トーラー）」を克服し止揚したというときの「律法」とは、この天啓の書としての意義である。キリスト教には戒律がない、ということではない。

4) ユダヤ教の戒律とは

律法と区別された意味での戒律とは何か。これは、トーラーの中で神がイスラエルの民に対して具体的に命じている掟や指図などの命令を指す。これをヘブライ語ではミツヴァー(複数形はミツヴォート)といい、文字通りに命令を意味する。この用語は、トーラーの中で神がモーセを通して民になにかを「命じた」ことに由来する。これは、ラビ・ユダヤ教になってからの用語法である。神が命ずるミツヴァーは2つに分類され、「するな」という禁止命令と「せよ」という当為命令に分けられる。こうしてトーラーで命じられた命令を数えていくと、禁止命令は365、当為命令は248になるという。これらの数値には意味があり、禁止命令は毎日の行いに関わるから、太陽年の1年に相当する365戒が数えられ、当為命令は、人間の体を動かすことになるから、人体の骨肉の数に相当して248戒が数えられるとされ、両方を合計すると613戒となる。

これに関して、12世紀のマイモニデスは、どの掟を含めるかでそれまで一致を見なかった613戒を厳密に確定して、それを14の項目に分類した。これは、新たな法典編纂の要請に基づいた画期的な分類であったと思われる。

3. 戒律の対象としての人間とその思考

ラビ・ユダヤ教にとっての重大な関心事は、この世の中でのふるまいである。すでに唯一神の啓示は地上に下されている。したがって、神の尊厳を実現し神の栄光を輝かすためには、その啓示を地上に於いて実践することこそが肝要である。そして、忠実に実行した者には来世での復活が約束された。

1) 戒律の基礎となる人間観

人間観

無知は罪である。人間は他の被造物とともに、神の創造物である。しかし人間には、神の似姿たる資質が備わっている。人間の心には、二つの衝動が備わっているといわれる。悪への衝動と善への衝動である。人間が生まれてから13歳になるまでは、悪の衝動が勝っているため、その力に負けて悪いことを行っても、その子に罪を問うことはできない。しかし、13歳で男児はバル・ミツヴァーという儀式を受けると、ミツヴァー、即ち神の命令を行う義務が生ずる。神との契約を結んで、613戒のミツヴァーを実行する責務を持つユダヤ教徒は、他の人間たちよりはるかに重い責務を負うことになる。

人間は、自己の内なる心の動きに対すると、他の人間と外の世界に対するとを問わ

ず、神の義に則って正しく振る舞うべき責務を負っている。正しい行いと誤った行いを識別する源泉は、神のトーラーである。

宗教上の義務としての学習

人は、なにを、いかに為すべきか。ユダヤ教は、トーラーの学習を通して、これを各自が修得することを要求する。人に対していかに接すべきか。事物、たとえば、食物、家畜、植物、自然界等に対して、いかに接すればよいのか。時間と空間に関してはどうか。これらはすべて、被造物と造物主との間の、聖と俗という厳格な分離に関わる重大な事柄であることを、神のトーラーは教えている。被造物が、造物主の聖を穢すことは、神への冒瀆である。こうして、学ぶことはユダヤ人にとって不可欠の宗教的義務となるのである。

智者ほど責任は重い

そればかりではない。トーラーの知恵を増やせば増やすほど、その人の責任は重くなる。罪を問うべき罪状がふえ、それだけ自分の行為に意識を向け、注意深く振る舞わねばなくなる。その人は、それだけ人にも教える立場に立つことになる。たとえば、安息日の労働禁止を例に取れば、禁止される主要な仕事の種類は、厳密に39種類が定められているが、その区別を知っている人は、それだけ注意深く労働禁止に意を注がねばならない。くびきを負う事は、責務であるばかりか、契約の民の特権にほかならない。それが、ユダヤ教にとっての道理である。

2) 思考に対する戒律

人間のふるまいには、行為とともに、思考が含まれる。思想は人の心を縛るものであるから、思考は行為以上に人間のふるまいを規定する。したがって戒律の対象には、こころの動きである思考もまた、戒律の対象に含まれる。ユダヤ教を特徴づけるのは生活様式としての日常行動であるというのは確かだが、それでも、法典集ミシュナは、ユダヤ教の信念と行動を阻害するような思想を異端として排斥すべきものと定める。

どういう思想が危険とされたか、若干触れておこう。

ミシュナの規定には、異端的な神観念に対して基本的立場を表明している二つの伝承がある。第一は、経験では知りえない4つの事柄に対する思索や神秘主義的教説に対する抑制を盛り込んだ、伝承知の教授を制限するハギガーの規定、第二は、来世の生命に与る者の条件を定めるサンヘドリンの規定である。ともに、ユダヤ教における正統と異端とを識別する教えである。前者ハギガーの教えは、人知の及ばない世界認識に関する四つの事柄に思いを凝らす者を対象としている。四つとは、上、即ち天上界、下、即ち死後の生命、前、即ち創造以前、後ろ、即ち世の終わりである。これは超越的現実主

義に陥ることを戒める教えであると考えられる。超越的現実主義は、空想の世界に浸って、それを現実と信ずることによって、今の世に価値を見出さない思想である。一方、サンヘドリンの教えは、それとは反対に、異端的思想として、「死人の復活はトーラーに由来しない」と言う者、「トーラーは天からのものではない」と言う者、エピキュロス主義者を挙げる。これは、現世のみを信じ快樂に身を任せる経験的理想主義を戒めた教えである。経験的理想主義は、自分が生きている現実世界こそが唯一の理想であって、法規範や道義性による束縛を拒否する思想である。こうして、ラビ・ユダヤ教は、異端の典型とされる超越的現実主義と経験的理想主義の双方を明白に否定したと考えることができる。（「歴史としてのユダヤ教」岩波講座『宗教史の可能性』参照）。前者の典型は苦行主義や禁欲主義、後者の典型は快樂主義である。私は、この点では、釈迦の排斥した「かの二端」と同様と考える。

思考に対する戒律には、異端思想を戒める抑制的な規定のほかに、奨励された学習方法を含めて考えることができる。ユダヤ教では、哲学的思索は流行らなかった代わりに、タルムードの議論に典型的に見られる、弁証法的な対論による法論理の一貫性の追及という特徴が生まれた。これは、自然にそうなったというよりは、ユダヤ教の権威の構造的特徴と不可分なものとして発展したと考えられる。【ラビ同士の意見の対立や論争が肯定されたことなど、タルムードの議論の約束事とその基礎となる思想については省く。】

4．口伝トーラー・ミシュナの法体系と事物の分類

こうした人間の使命に対して、ユダヤ教がどのような生活様式を生み出してきたのかを、ミシュナの内容から探ってみよう。戒律の目的とは、第一に行為規範を確定して、ユダヤ教徒の生きる道、ハラハー、生活の方法 a way of living を確立することに向けられているからである。ハラハーとは、ヘブライ語で歩むという動詞から作られた概念である。これは、イスラム教が、やはり、シャリーア、水場にいたる道、人間の生きる道、人間の正しい生き方、という言葉で表明しているものと同ーの精神である。

このラビ・ユダヤ教の最初の口伝トーラーは、ユダヤ教徒の接すべき世界を6つに分類した。元来は書物ではなく、記憶力の良い賢者の記憶にしまい込まれたものが「底本」であった。戒律とは、記憶にしまいこんで身に帯びることが求められる。それゆえに、戒律を無意識に行うということはない。

第1巻 ゼライーム 種子（祈りと農産物奉納）

第2巻 モエード 祭日（神との出会いの場）

第3巻 ナシーム 女性（婚姻法、家族法関係）

第4巻 ネズィキーン 損害（刑事・市民法）

第5巻 コダシーム 聖物（神殿供犠）

第6巻 トホロート 清浄（穢れの諸原因とその清め方）

神のしもべであるなら、いかなることがらに注意して、どういう関心をもって人生を歩むべきか、この分類から想像してみようではないか。神殿が破壊され、ユダヤ人が国土から放逐された時点で、かつての神殿と国土をともに与えられていた時代の様々な法慣習を伝達しつつ、それを失った世界で、神のしもべとして生存を果そうとするラビたちの意識と意欲の方向性が、この中に封印されているのではなからうか。

すべてにわたって関心の中心にあるのは、聖と俗の厳格な分離の認識である。

1) 第1巻：ゼライーム

第一巻は、冒頭にミシュナ全体の第一の関心事ともいえる神への祈りの規定が置かれている。朝夜2回のシエマアの信仰告白、以下に述べるような入念な手続きを経て調えられた食物を享受する際の食事の祈り、戦争、地震、雷などの天変地異や人の生死に関わる大事の際に唱えるべき祈りなど、被造物としての人間の神に対してとるべき態度の基本が定められている。これが、造物主への祝福と感謝（ベラホート）である。神への感謝の表明には、ものを食べるときだけでなく、目と耳と鼻と肌とを喜ばせる物との出会いにおいて、すなわち人間の五感を通して享受する歡喜すべてに対して義務づけられることがわかる。

残りの11篇は、「イスラエルの地」における大地の実りの取り扱いである。大地の実りは、そのままでは、本来神に属すべき聖なる部分と人が享受できる俗なる部分とが未分離の状態にあるため、本来食べるのを禁じられる。それゆえ、適正な食物として享受されるためには、何らかの手続きによって聖と俗を分離しなければならない。それを怠れば、神への冒瀆であり、それを食せば罪となる。また、この種の規定の中にも、落穂や畑の一角を収穫せずに貧者のために放置するなどの社会倫理的規定も含まれている。

この手続きには、種の蒔き方、収穫の仕方、収穫後の手続き、食べ方などが含まれる。播種の仕方に関する規定には、種を交互に蒔いたり動植物を交配すること（キライム）の禁止、また、七年目の休耕地（シュヴィイート）などがある。収穫の仕方に関しては、田畑の一角（ペアー）は収穫せずに残す規定、また、果樹を三年間収穫せずに放置すること（オルラー）などがある。キリスト教社会でも聖職者の生活の糧の確保として継続して実施された規定に、十分の一税の規定があるが、ミシュナではかなり複雑になっている。まず、穀物の収穫物から祭司への捧げ物（テルマー）を取り、さらにそ

の残りの部分から、レビ人のために十分の一（マアセル）を取り分け、さらに第二の十分の一（マアセル・シェニー）をエルサレムで享受する分として取り分け、その残りが通常のお食料として俗人の享受できるものになるというのが原則である。しかしこの手続きのどこかを過ったなら、聖俗未分離の本来食べてはならないものが混ざってしまう。これは神への冒瀆であり、それを過って食べれば罪となる。そういう疑わしい穀物（デマーイ）に対する対応の仕方もまた定められる。

2) 第2巻：モエード

第二巻は、祭日の規定である。モエードという言葉の元来の意味は出会い、厳密には神と人との出会いである。その出会いが特定の時間に規則化されたものが「好日（ヨーム・トヴ）」としての祭日である。神との出会いという聖なる時間にふさわしい身の処し方を定めるのが、本規定である。ユダヤ教はエルサレム神殿という空間的聖性の中心を失ってから、つとに安息日を機軸とする聖なる時間秩序を厳格に守ってきた。安息日は、ひとりでに到来するものではない。聖なる時間を迎えるにふさわしい態度をトーラーから学び、万全の準備をして出迎えるべき聖域である。安息日は、十戒に収められているのみならず、神自身が天地創造の際に休息したことや出エジプトの隷属からの解放とも関係づけられた極めて重要な祭日である。休息を確保するための厳格な労働禁止の規定と、暖かい食事など喜びを実質的に確保するための法的な工夫が中心となる。ミシュナの中でも、もっとも規定の多い項目である。

その他の主な祭日の主要な関心は、個々人が家庭や居住地で行うべき掟のほか、ミシュナの編纂時には失われて百年以上が過ぎたかつてのエルサレム神殿での儀礼伝承の保持であり、それぞれの祭日における儀礼の詳細な諸規則や式次第の議論である。

過ぎ越しの祭りの最初晩に行われる晩餐の式次第が、神殿における子羊の奉納とともに残されている（ベサヒーム）。また、その半年後の秋の新年の月、ティシュレイの10日目に行われた贖罪日の行事、即ち、2頭のいけにえの山羊から、イスラエルの民全員の罪を担って荒野に放逐されるべき「スケープゴート」の式次第も克明に残されている（ヨーマ）。また巡礼の時に神殿で巡礼者の携える各地の通貨を交換する為替取引所の規則（シュカリーム）や贖罪日の後に訪れる歓喜の祭りとしての仮庵の祭りでは、神殿で雨の到来を祈る神殿境内で行なわれた水の祭りの様子も伝えられる（スッカー）。神殿なき後、礼拝の中心となるユダヤ会堂シナゴグにおけるトーラーの朗読と礼拝の規則も含まれている（メギラー）。

3) 第3巻：ナシーム

第三巻は女性という名称をもつが、主として家族間の法的関係を規定する。即ち、結婚（キドゥシーン）、離婚（ギッティーン）、結婚契約書（ケトゥポート）、レヴィレート婚（イエヴァモート）、姦通の疑惑（ソーター）などである。主要な関心は、婚姻契約によって法的な身分に変更が生じる場合の適正な手続きである。結婚のとき、男性は女性に対して「貴女は私に対して聖別される mequdeshet」と宣言する。女性の地位は、結婚によって父親から夫へと帰属移ることが、聖別の観点から理論構成されている。したがって、家族法は、聖と俗という概念から一見無関係であるように見えながら、根本的にはつながっている。この巻には、誓約（ネダリーム）やナジル人（ナズィール）の規定が含まれているが、それは、これらが神の聖性の概念を不可分の法的構成要素としてもつ領域だからである。

4) 第4巻：ネズィキーン

第四巻はネズィキーン、すなわち損害である。この巻は人と人との法的関係の内の市民法上、刑法上の関係についての諸規定を扱う。金銭をめぐる法律問題には、具体的には金銭的・身体的損害、窃盗と強奪、遺失物、売買、金銭貸借、寄託、雇用関係、共有、相続などがある。また死刑判決や法廷（サンヘドリン）の構成について、また偶像崇拜（アヴォダー・ザラー）をめぐる規定も扱われる。サンヘドリンには、人命尊重の思想が強烈に表現されている。正義を最終的に達成させるためには、法廷における真実の確定が不可欠の要素である。すでに十戒の中に、偽証の禁止が挙げられていることから、聖書がいかに法廷における正義の実現に注目しているかが理解される。ユダヤ教はそれを受けて、偽証に対する厳重な規定を定め、「一人の人間を救うことを、聖書は、世界全体を救うとみなし、一人の人間を失うことを、世界全体を滅ぼすとみなしている」とする。犯罪に対して見て見ぬふりをすることに對する厳しい叱責も伝えられている。

5) 第5巻：コダシーム

第五巻はコダシーム、聖物である。これは神殿での供犠と財産の寄進を扱う。これらの捧げ物と寄進物は聖なる目的のために聖別され、特別の価値が賦与されるため、通常の用途に用いてはならない。基本的な関心は、神聖なものの適正な扱いとは何かであり、具体的には、家畜や穀物が聖別されるための諸条件、適格か否かの判断、具体的な供犠の手続きである。羊、山羊、牛などの血のいけにえ（ゼヴァヒーム）と小麦、大麦、葡萄酒、香料の奉納（メナホート）が神殿供犠の中心である。その他に、家畜の初子（ベ

ホロート)の奉納やその他の寄進(アラヒーン)、過失による罪の贖い(クリトート)、日々のいけにえの手続き(タミード)やエルサレム第二神殿の構造(ミッドート)などがある。神殿以外での聖なる供犠を禁じたために、神殿崩壊後は完全に供犠が中断するが、メシアの世には神殿が再建されるという信念の故に、祭司の身分は存続し、この巻の学習も続けられた。

6) 第6巻：トホロート

第六巻はトホロート、すなわち清浄の規定である。これは穢れの諸原因と伝染の仕方、穢れの清め方を扱う。穢れは死と結びついた観念である。穢れの最大の原因は、人間の遺体であり、地を這うものの死体、獣の死体、さらに生死に関わるものとしての女性の月水と男性の精液、そして重度の皮膚病(ネガイーム)などが、軽度の穢れの原因である。聖なる神殿の存在によって、そこに接近できるか否かの区別が生まれ、清らかさの観念と穢れの観念とが深く浸透した。穢れの感染は、とくに器が木製か陶製かで伝染に違いが生ずるとされる(ケリーム)。神殿が崩壊したことによって、聖性の実体的な意義が失われると、かつての穢れに対する厳格な関心は薄らぎ、生理の穢れとその清めの問題(ニッダー)以外は、ミシュナ以後のラビたちの関心が失われた。ゲマラで議論されているのは、ニッダーのみである。

以上のミシュナ全六巻は、ラビ・ユダ・ハ・ナスィの欽定(西暦二百年頃)後、パレスティナとバビロニアでユダヤ人社会の制度知のかなめとして、最高法学院(サンヘドリンもしくはイエシヴァ)の学問の中心となり、それをめぐって註解と問答と論争が行われた。その集積がゲマラ(西暦三世紀から五世紀)である。

ミシュナとゲマラはヘブライ語聖書と並んで最も権威のある書物とされ、ユダヤ人特有の思考方法と宗教法規を生み出した。すなわち、ユダヤ法はあらゆる事柄について、トーラーに照らしてそれが禁じられているのか許されているのか、あるいは清いのか穢れているのか、適正なのか不適正なのかという判断を徹底させた。しかもその根拠をトーラーから導きつつ、その論理一貫性がつねに討論の対象として吟味された結果、人と人との関係のみならず、神と人との関係をも法的関係として把握する思惟と、徹底したカズイスティック(決疑論)とがもたらされた。【イスラム時代から法の議論の性格に変化が生じ、それは法規の分類の仕方にも及んだと考えられるが、その分析は今後の課題としたい。】

5．戒律のめざすもの

ラビ・ユダヤ教社会では、どのようにして、ラビの弟子はラビになるのか。ラビにはどのような人間的資質が必要であると見なされたのか。人格の最高の段階とされたのは預言と神の聖霊であるが、そこに至るにはどうすればよいのか。このきわめて重要な実践的な問いが、すでにミシュナ時代の賢者によって問われ、解答を要請されていた。そのことを示す伝承を参照したい。

それは、ラビ・ピンハス・ベン・ヤイールの伝承である。パレスチナのラビで、タンナイーム第5世代に当たり、ミシュナを編集したラビ・ユダ・ハ・ナスィと同世代で、西暦200年前後に活動したと思われる。彼の名で伝えられた伝承はアガダーの分野に多く残されており、ハラハーの伝承はわずかしかない。敬虔で、奇跡を行う人でもあったといわれる

かくして、ラビ・ピンハス・ベン・ヤイール曰く、「トーラー torah は注意深さ zehirut へ導く。注意深さは率先さ zrizut へ導く。率先さは純粹さ neqiyut へ導く。純粹さは節制 prishut へ導く。節制は清浄さ tohorah へ導く。清浄さは神聖さ qdushah へ導く。神聖さは柔和さ 'anavah へ導く。柔和さは罪の恐れ yir'at chet へ導く。罪の恐れは敬虔さ chasidut へ導く。敬虔さは聖霊 ruach ha-qodesh へ導く。聖霊は死人の復活 techiyat ha-metim へ導く。そして、この中で敬虔さは最も偉大である。なぜなら、(聖書に)『そのとき、あなた{神}は幻によって be-chazon、あなたの敬虔なる者たち chasideikha に語られました(詩篇89：20私訳)』とされているからである。」

ラビ・ヨシュア・ベン・レヴィ曰く、「この中で柔和さが最も偉大である。なぜなら、『主なる神の霊が私に臨んだ。主は私に油を注ぎ、柔和な者たち 'anavim に知らせを伝えるために云々(イザヤ書61：1私訳)』とされているからである。敬虔なる者たちではなく、柔和な者たちといわれているではないか。」(バビロニア・タルムード、アヴォダー・ザーラー20b)

この伝承では、人間はトーラーの学習と実践から死者の復活に至るまで、12の段階をたどることが示されている。トーラー、注意深さ、率先さ、純粹さ、節制、清浄さ、神聖さ、柔和さ、罪の恐れ、敬虔さ、聖霊、死人の復活である。

これは、宗教的人格形成の諸段階とも言い換えることができる。人格の資質だけを取り出せば、最初と最後を除いて10の段階が示されている。この考えによれば、人間はトーラーの掟を学び実践することによって、その褒美として復活するというのではなく、トーラーの学習と実践は、人の精神的資質を高めていき、最後には聖霊を受けるに足るまで、即ち、預言者の域にまで達することができるということを示している。そし

て、人間の資質の中で最高のものについて、敬虔さとすべきか、柔和さとすべきかで、二人の賢者に代表される見解の相違があったということである。

6 . 結論

1) ラビ・ユダヤ教の戒律の特徴

ユダヤ教の戒律とは、ユダヤ教にとって最高の価値ある目標を達成するための方法学であり、しかも戒律は、それ自体が目標であるような実践行為にほかならない。

その実践にとって不可欠な学問体系があり、その權威の源泉が師資相承による学問に求められ、その学習過程において、対立意見による論争が奨励された。

この学問体系は、行為の実践とともに、思惟の枠組み、即ち、いかなる分野の学問を行うべきか、どのように学問すべきかを明示する。思想的には異端の概念化が含まれる。

2) 比較の一端

キリスト教

キリスト教は、異邦人世界に広がった。そこは、古代ユダヤ法体系とは異なる法体系をもつ文化であり、そのなかに、ユダヤのトーラーを社会規範の土台として移入したとすれば、相当の困難と衝突が生じたことであろう。その点からみれば、キリスト教は「トーラー」を止揚する必要性があったといえよう。キリスト教世界では、戒律として規律が向けられるのは、もっぱらこの世の富や名声といった誘惑を断つため、あるいは愛の実践による共同体アガペーの形成であり、キリストの道を歩むこととして修道生活が発展する。

かれらが、「キリストの闘士(アスレータ・クリスティ)」とよばれることは、ユダヤ教で、「英雄とは、心の悪しき衝動(イエツェル)を征服する者のことである」という格言に相当する。人間の資質としてのアレテーが、蛮勇とか武力としての勇氣から、精神的な徳目へと援用されて形を変えていく変化が見て取れる。悪の克服が、ユダヤ教では神の命令としてのミツヴァーと結びついて、倫理的徳目以上に、ユダヤ教社会の法体系全体と不可分になっていったのに対して、キリスト教では、イエスあるいはパウロにならって、独身を通す修道制とともに、常の祈りと正統と異端の識別という神学的思惟の哲学的吟味に関心が向けられたといえる。

ローマ・カトリックとギリシャ正教

キリスト教とはいえ、東方ギリシア正教と西方ローマカトリックでは基本的神学と信仰上の実践に違いがあり、そこから、戒律の関心の方向が異なり、それゆえに文化の型に違いが生じている。前者は、神学の目標を人間の神化テオシスに置き、またギリシア的観想を重視するのに対して、後者は、原罪に陥っている罪深い人間の贖罪を目指した。

そうした違いに基づいて、修道院運動においても、前者では、砂漠にひとり隠遁して瞑想と祈りによって神への道を目指した静寂神秘主義が主流であるのに対して、カトリックでは、聖ベネディクト（548年頃没）による修道院会則の制定以来、集団による祈りと規則正しい生活の中で、服従と謙遜、清貧と純潔による「主キリストへの奉仕」という人間の理想を追求することが定まった。ベネディクトがめざしたものと、新しき自由人、即ち、キリストの心と完全に一体となった人である。

修道院においては、自己の内なる悪との闘いとともに、思考における戒律、即、論理学と修辞学、正統と異端の識別の学が、神学の基礎として体系的に学習されていることがわかる。これはキリスト教という宗教が、教義によって正統と異端とを識別する営為を中心に据えたことと完全に符合する。

イスラーム

イスラム教においては、宗教構造がユダヤ教に酷似しているため、アッラーのしもべとしてのムスリムの行うべきシャリーアは、ユダヤ教のハラハーと同様に、倫理を包含する法体系へと結びつけられた。法の分類も、神に対する掟、イバーダートと人間同志の関係に関する規定、ムアーマラートに大別されている。前者には、浄め、懺悔、礼拝、ザカート、断食、巡礼、葬制などが数えられ、後者には、婚姻、離婚、親子関係、相続、契約、売買、誓約、証言、ワクフ、訴訟などが含まれている。これらは、ミシュナの法分類に匹敵するものであろう。

しかし、ラビ・ユダヤ教の法体制が、数百年かけて結晶したのに比べ、イスラム教の体系化は教祖の死後、短期間で達成されたともいえようか。法の改正と追加とがある時点で停止させられたこと、天命への信仰が法的創意工夫への傾向を阻止したといえるのであろうか。また、短期間での広範囲の征服により、非アラブ民族を広範に抱えたことから、アラブ的生活慣習に依拠したかなりの部分のコーラン規定は実行されなくなり、その反面では、スーフィーによる内面の精神的あり方へ重点を移行することによって、イスラム的信仰に質的な変化をもたらし、それがイスラムの拡大を確保するとともに、アラブ・イスラム的な精神性とは異質の傾向を生んでいったといえるのではなかろうか。

参考文献

- 市川裕 『ユダヤ教の精神構造』、東京大学出版会、2004年。
- 市川裕 「歴史としてのユダヤ教」『岩波講座 3 宗教史の可能性』所収、岩波書店、2004年。
- 市川裕 「タルムード期のユダヤ思想」『岩波講座東洋思想 1 ユダヤ思想 1』所収、岩波書店、1988年。
- 『ユダヤ古典叢書 ミシュナ I ゼライーム』、教文館、2003年。
- 『ユダヤ古典叢書 ミシュナ II モエード』、教文館、2005年。
- A・コーヘン 『タルムード入門』全3巻、教文館、1997年。
- 澤田昭夫編 『ヨーロッパ論 II ヨーロッパとは何か』、放送大学教育振興会、1993年。
- 棚次正和・山中弘編 『宗教学入門』、ミネルヴァ書房、2005年。

メタファーとプシャット： 中世ユダヤ聖書解釈の構造について

手島 勲矢

1. 聖書解釈の「中世」

「中世」という言葉は、ユダヤ教思想またその聖書解釈を歴史的に考えようとするものにとって、格別の意味がある。なぜなら、「中世」という言葉は、歴史学者にとってはきわめて統一性を欠いた言葉であり、だからこそ、最も「歴史的」な用語・概念ともいえる。つまり、一人ひとりの歴史学者の思想的な構造理解は、「中世」という言葉の用法にうかがい知れるし、そして、どの様な定義を「中世」に与えるのかは、とりもなおさず、その分野・テーマごとに「古代」と「近代」の特質が何であったのかが問われていることにもなる。基本的に、私がユダヤ教史において取る立場（それは同時に私の一神教学際研究の立場でもある）は、「中世」の *terminus a quo* をイスラーム教の発生に設定する立場である。それもイスラーム教が自らの礼拝の方向をエルサレムからメッカに変えた西暦624年（キブラ）におく立場である。すなわち、イスラーム教が独自の聖地観を打ち立て、自らのアイデンティティを確立することをもって、初めて、三つの独立した一神教宗教の存在が認識されることになり、そこで初めて学際的研究のグラウンドが可能になると私は考える。

イスラーム教の独自性がいつ厳密に確立されたかは、また別個に論じられるべき問題であるので、これ以上は立ち入らないことにする。しかしながら、少なくとも、イスラーム教とキリスト教の存在が強く意識され、またその両宗教の支配下に生まれたテキストがユダヤ教の「中世」研究の資料の主体であること　この事実には議論の余地は無い。したがって、ユダヤ教聖書解釈の歴史において、またユダヤ思想の歴史において、イスラーム教の存在をぬきにユダヤ教の「中世」研究は成立しない一点において、私は、ユダヤ教の中世はイスラーム教の発生とともに始まると考える。では一体、ユダヤ聖書解釈史における「中世」とは何か。それは、どんな特徴を持ち、いつ始まるのか。私のテーマは、これらの質問に間接的に関係している。

現在のところ、古代から現代までの通史として「ユダヤ聖書解釈史」は（本格的に）書かれたことがないので、「中世」という言葉は、それぞれの研究者の取り扱う資料の事情に合わせて考えられている。基本的に、ラッシーやイブン・エズラをはじめとする

主要な注解者の活躍した黄金期、つまり11世紀から13世紀までを、聖書解釈の古典的な「中世」として考えるべきだと思うが、それ以後の時代についても、ラッシー注解を解説したアブラハム・ベン・シュロモー・ハレヴィやイブン・エズラ注解を詳説したヨセフ・ベン・エリエゼル（ボンフィル・エテム・トブ）の仕事も、今では古典的な価値を有する。またラビ聖書にも含まれる場合があるアブラバネルやスフォルノ等のイタリア・ルネッサンス期のユダヤ聖書注解も考慮するなら、悠に16世紀ぐらいまでユダヤ聖書解釈の「中世期」の幅は広がる。

ただし、中世ユダヤの聖書解釈の歴史的な多様性を語るのに、私はカバリストの仕事を含めない。広義の意味では、それらカバリストのテキストも聖書解釈の考慮に含めるべきであろう。しかし、二つの理由から、私はそれらを現在の考慮から除外する。その理由の一つは、カバラー文献における聖書解釈の実体がまだよく分からない現在の研究状況である。もう一つの、より根本的な理由は、中世ユダヤ聖書解釈の構造は「プシャット peshat」主義（すなわちテキストに忠実な意味を第一に極めようとする注解姿勢）を柱に考えられべきであるという立場をとるからである。このプシャットを重んじてユダヤ教聖書解釈の歴史を考える立場は、この研究に着手した人々が近代聖書学の影響下にある聖書学者たちであったこととも関連している¹⁾。つまり、聖書学者による注解史研究の隠れた動機には、近代の聖書学の根幹である「歴史批判」精神の源泉を理解しようという目的がある。その点で、カバリストの生み出す聖書理解は、表面的には、少なくともプシャット主義の対極に当たるもので、彼らの聖書解釈がプシャット主義とどのような関係があるのか（例えば、ナフマニデスのような注解者の場合を考えて）時間をかけて慎重に検討する必要がある。今回の発表「メタファーとプシャット」は、「プシャット」概念をどのように考えるべきかについての考察であるが、広い意味では、それは、中世の聖書解釈の全体像を考える視点の確立を目指すものでもある。

2. スピノザとイブン・エズラ：中世以後と近代以前

近代聖書学の基礎は、ユダヤ出自の17世紀の思想家・哲学者バルーフ・スピノザの『神学・政治論』を抜きに考えられない。スピノザは、『神学・政治論』の中で自然科学研究をモデルにした聖書解釈の方法を提案する。それが「歴史批判」と呼ばれる、その後の聖書研究の立場となっていく。「歴史批判」とは、聖書テキスト原義に纏わり付いた「伝統」「伝承」「憶測」「誤解」「曲解」の「衣を剥ぎ取る」作業（プシャットの語根の原義）であり、《聖書テキストがオリジナル＝始原において意味していたこと》を回復する試みである。スピノザにおいては、その歴史批判の努力は、教会や宗教指導者が

誤った聖書の理解に基づいて政治に介入すること、また真理を求めての「思想の自由」に介入すること等を、防ぐ手立てと理解されていた。スピノザの言葉（神学政治論の序文）を引用する。

その結果余はこう決心した。聖書を捉われざる自由な精神を以って新しく吟味しよう。そして聖書そのものから極めて明瞭に知り得ること以外のいかなることをも聖書について主張せず又そうしたこと以外のいかなることをも聖書の教えとして容認しないことにしよう、と。（畠中訳上50¹⁾

ここで、スピノザの言う「聖書（テキスト）そのものから極めて明瞭に導き出し得えないことは、何もかも聖書の教えとして認めないし断定しない」という態度は、アブラハム・イブン・エズラ（Abraham Ibn Ezra: 1089-1164）に代表される中世ユダヤ聖書解釈のプシャット主義者の態度にきわめて相通じるものである。この所信を、スピノザは、ただし17世紀の宗教改革以後の思想的な混乱を背景にして述べている。したがって、彼の聖書解釈の基本姿勢には、「自分の思いつきや独断を聖書に依ってこじつける」色々な解釈を排除して、唯一つの、「聖書が明瞭に教えること」を明らかにしようとする解釈の希求があり、その意味では、スピノザの聖書解釈は、極めて論争的であり、理解の多様性を容認するような妥協的解決を許さない。ある意味、スピノザの聖書解釈は、二者択一的、排他的、絶対的ともいえる「意味のヒエラルキー」を確定しようとする立場であり、それは、自然による合意形成を目指すスピノザの民主制理解とも深く関わっている。

スピノザが繰り広げる聖書の歴史批判の中に、ユダヤ聖書解釈史における「中世」の終わりと「近代」の始まりの両方を見て取れる。すなわち、スピノザの歴史批判は、一方で、伝統的な、それまでの中世ユダヤ教・キリスト教の聖書の読み方・理解の仕方を根底から否定するものである。しかし、他方、そのスピノザの歴史批判を可能ならしめているのは、中世ユダヤの聖書解釈の特殊性（すなわちプシャット主義）である。ある意味、スピノザの歴史批判は、中世ユダヤ聖書解釈の延長上に必然的に発生するものと考えられないこともない。

具体的に、スピノザとイブン・エズラを比較して、イブン・エズラの聖書解釈がどのような意味で「中世」の終わりであり、また新時代の始まりを示すのか、二人の間の「差異」を観察してみたい。『神学政治論』におけるスピノザのモーセ5書批判の根拠が、イブン・エズラの創世記注解に依拠していることから良く知られるところである。しかしながら、「モーセがモーセ五書をすべて書いたわけではない」という疑念はタルムードの中にもすでに存在しているし、スピノザの同時代人であるホップズモラ・ペレールも、「モーセ五書はモーセによって書かれたのではない」という主張をなす。従って、

スピノザの聖書解釈の特異性は、彼の聖書解釈上の疑問をただの宗教権威の否定にだけに利用するのではなく、その疑問から聖書テキスト発生のプロセス自体を知ること求めたところ、また、その科学的探究の方法論を提案したところにあると思う。

そのことを示す好例が、『神学政治論』第9章で論じられている創世記38章の配列の問題である。37章と39章は、ヨセフ物語の連続として読むことが出来るが、38章は、全く異なるユダとタマルの物語についてであって、37章から39章への全体の物語の流れを遮っている。いわば横道にそれた逸話となっている。確かに、ユダは弟ヨセフをエジプトにいく商人に売り渡すことを画策した人物ですから、38章は、弟ヨセフをエジプトに売り渡した兄の、その事件後の行動として理解することは可能である。しかしながら、エジプトに連れ去られるヨセフの年齢が17歳（創世記37：2）、そしてヨセフがエジプトの大臣になるのが30歳（創世記41：46）、そしてヨセフの兄弟ユダとその家族がヤコブとともにヨセフのいるエジプトに逃れてくるのは7年の豊作と凶作の2年目であるから、ヨセフが売り払われた事件（37章）からヨセフと兄弟がエジプトで再会する（46章）までに経過した時間は、22年間となる。

しかし、問題は、38章が語る内容である。ユダは親元を離れてカナンの地元の女と結婚し3人の子供をもうけ、その長子エルにタマルは嫁ぐ。しかし、エルは子孫を残さず他界。そのため、次男オナンがタマルを娶って子孫を得ようとするが、彼も他界。その結果、ユダは、三男シェラとタマルの結婚について、シュラが成人するまで延期させ、そうしているうちに、ユダの妻は死ぬ。そこでタマルは、義父ユダをだまして交渉をもち妊娠・出産する。加えて、そのタマルとユダの間にできた子供は、ヤコブがエジプトに下るときまでには成人しており、結婚して子供ももうけている（創世記46：12）。このようなユダ親子三代に亘る38章の話について、スピノザは、それが22年内で起こることは不可能であるという矛盾を指摘する。その結果、この38章の問題についてスピノザの至った解決は、以下のごとく。

これらすべてのことが創世記の中に語られている時間に関連させられることが出来ないから、それは当然他の書の中でそのすぐ前に語られている他の時間に関連させられねばならぬ。従って、エズラは、この物語を単に書き写し、これを十分に吟味しないで、爾与の物語の中に挿入した。³⁾(畠中下35)

38章は、元来、他の時間の流れに属する歴史書の一部であったものをエズラが書き写した（または単純に書き留めた）断片であり、エズラは、それを「残されていたもの」reliquisの中に挿入した。このスピノザの38章問題の理解は、第9章の冒頭で彼が論じる「エズラは...これらの諸巻の中にある物語に最後の仕上げをしなかったことである。彼は色々の作家が書いた物語を単に集めただけであり、また時にはこれを単に書

き写しただけであって、これを吟味も整理もしないで後世に遺したのである」(畠中下 32-33) の件の具体的な例として述べられたものである。

ここに、ひとつの、スピノザ研究者があまり知らない興味深い事実がある。それは、スピノザが提示する38章の疑問というのは、元々は、アブラハム・イブン・エズラが指摘した疑念であったということ点である。多分、スピノザは、イブン・エズラの注解書から、この疑念を学んだのであろう。しかし、スピノザはイブン・エズラの名前を出さずに、この疑念を読者に提供した⁴⁾。その理由は、同じ疑念を共有しながらも、イブン・エズラの結論がスピノザの主張とまったく異なったものであったことが原因しているように思われる。以下にイブン・エズラの創世記38章 1 節の注解を引用する。

「そのころ」 「そのころ」とは、ヨセフが売られたその「とき」のことを意味するのではない。それ[「そのころ」と]は、ヨセフが売られる以前の「とき」のことを意味している。... (中略) ...なぜテキストは、この事件 [ユダとタマルの物語] を、この場所 (38 章) で言及するのか？本来は、ヨセフがエジプトに下る話 (39 章) は、ヨセフがミデヤン人に売られた話 (37 章) のすぐ後に置かれるほうが好ましい。それ [そのようなテキスト配列になっているの] は、ヨセフの主人の妻に対する行為と兄の行為を分離・区別するためと思われる。私はこのような解釈を必要とする。なぜなら、ヨセフが売られた時から、われらの父祖たちがエジプトに下った時までには経過した時間は22年。そして、ユダには二番目の息子オナンが生まれ、彼は成長して生殖能力を持つにいたるのだが、それは12歳以下ではあり得ない。さらに「かなりの年月がたって」(12) と書かれており、そしてタマルは妊娠してペレツを生み、ペレツはエジプトに下るときに、彼には2人の息子がいた。... (後略)⁵⁾

イブン・エズラは、37章～38章～39章の配列が、時間経過に従った「出来事の順序」ではないことに気が付いていた。時間的には、38章は、その内部に抱える矛盾から37章以前に置かれるべきであったにもかかわらず、現在のようなテキストの配列になってしまったのには理由があるとイブン・エズラは考える。すなわち、イブン・エズラによれば、この異常なテキストの配列によって、読者にヨセフの行状とユダの行状を比較させるという、りっぱな文学的な意図がこの配列にはあるという⁶⁾。

これが中世のイブン・エズラと近世のスピノザの違いである。同じテキスト矛盾を見ながら、イブン・エズラは、その変則的な配列に文学的な機能を与えて、その意義を説く。この議論によって、トーラー・テキストの統一性は擁護されることになる。しかしながら、スピノザは、その同じ問題に基づいて「トーラー」テキストが複数の異なる歴史物語からなる寄せ集めのテキストであるという議論を立てた。このスピノザの議論が意味することは、聖書テキストの自己否定・消滅である。すなわち、スピノザにとって「聖書自体から明瞭に知りうること」とは、テキストの配列に統一的な意図は存在し

ないこと。つまり読むべき、また意味を求めるべき、また解釈すべき聖書のオリジナル・テキストの喪失を意味する。スピノザは言う「モーセの最初の原作はもはや存在しない」(畠中下103) 「モーセ5書の中には捉並びに物語が順序や時間の関係を考慮せず雑然と並べられていること」(畠中下36) 「聖書は種々雑多な書巻から成り立っていること、種々の時代において種々の人々のために、しかも種々の作家によって書かれたこと」(畠中下150) と。このスピノザの見解つまり、聖書テキストにオリジナルの順序(筋)は存在しない。それは、後代の編者の手によって生まれた二次的なものであるという見解は、後に、19-20世紀の聖書学がJ・ヴェルハウゼンの資料批判からH・グンケルの様式批判またM・ノートの伝承批判へと展開することで至る結論でもある。

イブン・エズラにとって、同じ38章の矛盾から「明瞭に知りうること」の意味は、スピノザのそれとは全く異なっていた。イブン・エズラは、38章の話が22年内に起こりえないことを認めて、代わりに、ユダの結婚はヨセフを売り渡す事件の前に起きていたと考える。つまり、ヨセフを売り渡す時点では、すでにユダは、親元を離れてカナンカナンの女と子供をもうけていたと考える。このように、あくまでも、イブン・エズラはトーラーの出来事に歴史の統一性があることを前提に考える。そして、さらに、トーラーの配列が時間の順序を無視した配列になっているのは、女性に対するユダとヨセフの行状の違いを読者に悟らせるという理由の所以であるとイブン・エズラは主張する。すなわち、トーラーのテキスト順序に間違いはない。そこには教育的で文学的な理由からの配列であるという見解である。

スピノザがイブン・エズラの名前を出さないで創世記38章の問題を論じたのは、多分、このようなイブン・エズラの保守的な結論を、スピノザは、読者の目から隠したかったのではなからうか。つまり、イブン・エズラのテキスト配列の説明は、明らかに、以下に見るように、『創世記ラバー』に収録されている中世以前のユダヤ賢者(シュモエル・バル・ナフマン)のミドラッシュの路線と基本的には同じものである。引用する。

前略...「そのころ」 テキストは、「ヨセフはエジプトに下った」以外のことを言う必要はなかった。なにゆえに、この章(38章)は次の章に連結されているのか?ラビ・エルアザルはいう「《降り》と《降り》を連続させるためである」と。ラビ・ヨハナンは言う「《知り給う》と《知り給う》を連続させるためである」と。ラビ・シュモエル・バル・ナフマンは言う「《タマルの出来事》と《ポティファルの妻の出来事》を連続させるためである」と。何のために?それは前者が天の(御名のため)である様に、後者も天の(御名のため)であることを示すために、である⁷⁾。

イブン・エズラは、一方で、トーラーに残る後代の人間の加筆を鋭く指摘するような

批判的な精神をもちながら、他方、この場合、伝統的なラビの解釈（デラッシュ）の発想を基本的に踏襲することで自分の提起した問題の解決としてしまっている。これをどのように理解するべきなのか？一般に、このような事例は、信仰の束縛による中世の無明として理解されるが、私は、むしろ、イブン・エズラは、この38章の問題性を鋭く見通していたからこそ、スピノザのようなテキスト配列それ自体を否定するような歴史批判のニヒリズムに陥ることを最後の一线で回避する努力をした、つまり、意図的に、伝統的なデラッシュの解決を採用して、その問題を真に解決することをしなかった、と見る。つまり、スピノザの解釈と比較するときに、イブン・エズラの批判精神には「中世」と言う時代の理性的な限界と信仰人の矜持（ほこり）の側面が際立つ。もしこのようにイブン・エズラの解釈に信仰人としての彼の深慮（または躊躇）を認めるならば、それは、同時に、スピノザの38章の解釈は、イブン・エズラの解釈の延長上に必然的に発生するという意味にもなる。忘れてはならないことは、イブン・エズラの判断も、そしてスピノザの判断も、この問題（配列の矛盾）それ自体が示唆する確かな結論でも意味でもなく、厳密には、それぞれの前提（世界観）に立脚して為された個別の矛盾解決のための諸提案・推論に過ぎないということである。

3. ラッシーのプシャット宣言

このようなイブン・エズラの事例を前にして、再び中世ユダヤの聖書解釈の特性を問い直さざるを得ない。プシャット主義に見る「中世」と言う時代の「知」のあり方は、イブン・エズラの「プシャット」（文字通りの意味）の探求において象徴的に示されていると思う。すなわち、スピノザと比較して分かるように、イブン・エズラのプシャット主義は、二つの知の傾向が強く衝突しあいながらも、同時に、その二つが扶助しあう、絶妙なバランス感覚に充ちている。私は、中世ユダヤのプシャット主義を総合的に理解するためには、この二つの知の傾向の関係、すなわち「伝統の批判力」であり「伝統の擁護力」でもある「プシャット」概念の二つの顔の関係に注目する必要があると考える。そして、後者のプシャットの顔（「伝統の擁護力」）を考える場合に、特に、「メタファー」と言う概念は「プシャット」概念の奥行きを照射してくれる、とても重要な、ポジとネガの関係にあると考える。

現在、「メタファー」定義は、複雑な哲学的な議論の文脈の中にもあるので使用に注意を要する⁸⁾。私の議論における「メタファー」と言う言葉の意味は、スピノザが『神学政治論』の中の議論で「比喩」を *metaphor* と呼び表したことに由来する。すなわちスピノザは、中世ユダヤの哲学者マイモニデスの聖書解釈と自分の聖書解釈（歴史批判）

を対立的に説明する際に、マイモニデスの「比喩」解釈を厳しく批判した。スピノザの「メタファー」の意味は、ユダヤ的文脈を意識した「メタファー」であり、それは、ヘブライ語の「マシャル」(比喩)という言葉に対応するものと考えられる。

「プシャット」という概念が「伝統」と対峙する意味で理解されるようになる一つの理由は、以下に引用するラッシー (Solomon ben Isaac; 1040-1105) の有名な注解 (創世記3:8) が背景としてある。

多くのミドラッシュ・アガダー (聖書物語の解釈) がある。我々のラビは、すでに、それらの解釈を「ベレシート・ラバー」の (またその他のミドラッシュの) 中でその箇所ごとに整えてくれている。しかし、私 (の目的) は、聖書のプシャット (字義) のために、また聖書の言葉 (の問題) を解決するアガダーのために、すなわち「時宜に違って語られる言葉」(箴言25:11) のために来たのであって、それ以外の何物でもない⁹⁾。

「私は聖書のプシャットのために来た」 この言葉で、伝統的ミドラッシュに飽き足りないラッシーは、聖書の文字通りの意味「プシャット」を明らかにしたい自分の意志を宣言したと研究者は見ている。つまり、この宣言を、ユダヤ賢者たちの解釈は聖書テキストの字義から大きく逸脱している、というラッシーの批判的見解として人々は受け取るのである。

このラッシーの宣言の意図を理解するのに、その背景となる創世記3:8 神がエデンの園を歩く音を聞いて、善悪を知る樹の実をたべたアダムとエバが自分たちの身を隠す件 の解釈問題は重要である。

וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְּהֵלֵךְ בַּגֶּן

共同訳は創世記3:8を「主なる神が園の中を歩く音が聞こえてきた」と訳す。この「聞く」という動詞の目的語の決定は、ラッシーにとって、決して容易なことではない。なぜなら、ここには神人同一の表現問題があるからである。つまり、形を持たないはずの神が、あたかも人間の一人のように「音を立てて歩く」というイメージを聖書の表現に認めることは、聖書の根本教理に矛盾するので、認めがたい。それで、この一句の解釈は、「聞く」の目的語である「コール」(=「声」)を、その後続く「主なる神」とどのように関係付けるのが問題となる。ちなみに、アラム語訳聖書 (タルグム・オンケロス) は、「主なる神の《言葉》の声を聞いて」と訳し、《言葉》という一語を挿入することで、神人同一の表現「主なる神の声」を文字通りに捉えさせないようにする¹⁰⁾。

この一句の解釈問題の性質を理解するならば、タルムードの賢者たちの「コール」の解釈は奇妙であっても、そこに理由があることがわかる。つまり、タルムードの賢者たちのアガダー (物語) は、アダムとエバの聞いた声は、木々がお互いに「ここに創造者の知識を盗んだ盗人がいる」と呼びかける「声」(コール)であったとか、天使が「主

なる神よ」と呼びかける「声」を聞いたのだとかいう風に理解をパラフレーズすることで、その声は主なる神の声ではないと主張しているのである¹¹⁾。明らかに、これらのアガダーは、神人同一的に、この箇所を解釈させない努力の結果といえる。

ただ、この賢者たちのアガダーに反映する奇妙な物語解釈にも、聖書テキストの持つ文学的・言語的条件が慎重に考慮されている側面があることを見落としてはならない。というのは、神がアダムに声をかけるシーンは、その後の3：9にて「主なる神はアダムを呼ばれた」と明示的に書かれているので、この3：8における「声」は「神」以外の声であるべきだという合理的な主張が可能である。また「ミトハレフ」《歩き回る》というヒトパエル動詞が持つ意味とニュアンス（繰り返し行為）も問題である。その主語を「主なる神」とするなら、「園の中を徘徊する」という行動は「神」に相応しくはない。それで、逆に、「声」を主語として「徘徊する」と言う意味を考えるなら、それを《うわさが歩き回る》という意味になって、先に指摘した「主なる神の声」という表現のもつ神人同一性の問題解決にも都合が良い。結果、「主なる神」は、文構造（シンタクス）において「声」という名詞からも「徘徊する」という動詞からも分離されることが好ましい。実際、タアメイ・ミクラーもその理解を支持する。結果、「主なる神」は創世記3：8の文構造の上で前後の言葉から孤立した言葉となり、ユダヤ賢者たちは、こういう文構造を説明する上で「主なる神よ！」と木々や天使たちが神に呼びかけた「声」そのもの、という物語的な解釈を生み出したといえる。

このように、奇妙な、ユダヤ賢者のミドラッシュ・アガダーにも、聖書テキストの字義通りに忠実であろうとする意識が認められる。このようなミドラッシュの持つ客観的（？）側面にも注目して、ラッシーの「プシャット」宣言の意図を再考するなら、ラッシーの危惧は、これらのタルムード賢者のアガダー的解釈（ミドラッシュ）があたかも「プシャット」（テキスト自体の文字通りの意味）の如くに誤解されるのに十分な根拠を持っている点にあるといえる。このような、ミドラッシュがプシャット理解に与える影響の大きさを看過できないからこそ、ラッシーは、プシャットの独立「宣言」を行ったと、私は理解する。つまり、「木々が声を出して神に呼びかけた」という理解は、賢者たちのテキストの字義に対する鋭い問題意識やプシャットへの希求を反映するものであるとしても、ラッシーにとっては、それは、あくまでも「デラッシュ」（読み手が欲する意味をテキストに投影した解釈）であって、決してテキストが伝えようとする字義通りの意味（プシャット）と混同されるべきものではない。創世記3：8のプシャットは、ラッシーにとって、「主なる神の声を聞いた」として理解されるべきものである。つまり、ラッシーは、「プシャット」の名の下に、神の擬人化の問題を解決するための「主なる神」と「声」の文構造の分離による「デラッシュ」の理解を拒絶したといえる。

このような議論の文脈で「プシャット」を考えるなら、プシャットを、ユダヤ賢者たちの神学的な意味の希求(デラッシュ)に対立する「概念」と捉えることは可能である。しかしながら、ラッシーの宣言の文言の全体を考慮するなら、プシャットを「デラッシュ」への対立概念としてだけ理解することが適当かどうか、疑問が湧く。事実、ラッシーは、宣言の中で「聖書の問題を解決するアガダーのためにも私は来た」と付言している以上、タルムード賢者の聖書解釈を全否定しているわけでないことは明らかである。それどころか、ラシュバム(Samuel Ben Meir = Rashbam; c. 1080-c. 1174)のような、次世代のプシャット主義者は、ラッシーの注解が完全にミドラッシュ的な影響から脱しきっていないことを批判する。ラッシーにおける「プシャット」と「デラッシュ」の関係は単純ではない。

4. 言葉の意味の二重性について

そこで、私が注目するのがラッシーの注解の最後に表れる箴言25：11の表現である。

תפוחי זהב במשפלות קסף דבר דבר על־אפניו
「時宜に違って語られる言葉は、銀細工に付けられた金のりんご」

ラッシーは、自分が目指す「プシャット」を定義しようとして、この聖句の後半「時宜に違って語られる言葉」を引用するのだが、無論、その表現には前半がある。それは「銀細工に付けられた金のりんご」である。すなわち、前半と後半で、「時宜にかなって語られる言葉」は、まるで「銀細工に付けられた金のりんご」という暗号めいたフレーズになっている。ラッシーは、「プシャット」定義として後半「時宜にかなって語られる言葉」の部分のみを引用したが、当然、ラッシーは前半を知っており、それを意識して「プシャット」概念を定義するために後半を取上げたといえる。その引用の意図を知るには、ラッシーが引用しなかった「銀細工に付けられた金のりんご」の部分も、ラッシーの「プシャット」概念の定義に深く関わっている、と考えるべきである。すなわち、「時宜にかなって語られる言葉」とはラッシーのプシャット主義の本領と理解してよいと思うが、この「時宜に違って語られる言葉」とは何かと問うならば、それは、「銀細工に付けられた金のりんご」(のごとく)でもあるということなのである。

このように箴言25：11の前半と後半をつなげて考えることの重要性は、この箴言の言葉が、古くから、多くのユダヤ賢者が「言葉の意味の二重性」を教える言葉として、しばしば引用されてきた事実からも窺われる。中世における代表例は、12世紀のマイモニデスである。彼は『迷えるものへの手引き』の序言で、タルグムに依拠しながら、

中身は金のりんごでも、外側には、銀の細かな網目を被せられているから、その網目の穴の奥を見つめようとする者以外には銀のりんごに思える意味であると解釈している。マイモニデスの序文を引用する。

したがって、理解せよ。精巧なメタファー（＝マシャーレ）の位において、この箴言（25：11）がどんなにすばらしいかを。なぜなら、これが意味するのは、「言葉」は二重の顔を有するということである。すなわち、「言葉」には「顕われた意味」（*zāhir~nigleh*）があり、また「隠された意味」（*bāṭin~nistar*）がある。必然的に、「顕われた意味」は銀として美しい。しかしその中身は（「隠された意味」）はその「顕われた意味」よりも美しい。それ（「隠された意味」）と「顕われた意味」との関係性は、あたかも、「金」の「銀」に対する関係性のごとくである¹²。

マイモニデスは、外側から距離を置いて、この「りんご」を見つめる人間には「銀のりんご」としてのみ理解されるが、よく言葉を凝視して考える人間には、その言葉の奥に「金のりんご」があることを理解すると言う。このマイモニデスに代表される二つの意味の区別・関係性において、ラッシーの「プシャット」概念も考える必要がある。結論を言えば、ラッシーのプシャット主義の本質は、マイモニデスのように、判然とテキストの二つの意味のレベルを階級的に分ける立場とは反対の立場である。つまり、ラッシーはマイモニデスとは異なる「プシャット」概念を有しており、だからこそ、ラッシーは、一方で、それまでの賢者たちのデラッシュの解釈を彼の「プシャット」理解と区別しながらも、他方、「プシャット」を明らかにするのに「デラッシュ」も有益であると、しばしば、利用するのである。

マイモニデスが「アル・オフナヴ」*אֲרֹם לְעֵת*（時宜に適った）を二つの車輪（オフアニーム）として理解して「隠された意味」と「顕れた意味」という言葉の意味の二重性を読み込んだのに対して、ラッシーが箴言25：11の注解で説く「アル・オフナヴ」の解釈によれば、この「オフナヴ」は「内側」を意味する言葉である。

「時宜に適って語られる言葉」「その（内なる）土台において」の意味。その例は「あなたの怒りを身に深く負っています（*אֲרֹם לְעֵת*）」（詩篇88：16）。これは、「私の内側に据えられ居座っている」の意。つまり、これ（オフナブ）は、「脱穀車」（イザヤ28：27-28）の語根からの言葉ではない。もしそうなら、ペーの文字の下の母音記号は、「オフアニーム」のように、パタフであるべきであって、そこにハタフ・カマツは記されないはずである¹³。

すなわち、ラッシーは、詩篇88：16の「アフナー」の意味を語根（*אֲרֹם*）に属する意味として、箴言28：11の「オフナヴ」も同根の「内側」の意味として理解した。現在、この詩篇の「アフナー」の意味は不明で、アラビア語から「疑う」と言う意味の動詞に理解したり、また文脈から「死に絶える」の意味で理解したり様々だが、（新共同訳で

は「絶えようとしています」)、ラッシーは「時宜に違って語られる言葉」を解釈するのに「アフナー」を根拠にして「言葉の内側に据えられている土台・真実」において語られる言葉と理解した。これが、ラッシーが注解で求める聖書テキストのプシャット(の意味)である。すなわち、ラッシーにおいてプシャットは、単なる「字面の意味」ではない。プシャットとは、内側にある言葉の土台「カノー」についてであり、その偽りの無い本当の意味についてである¹⁴⁾。

ただ、その「プシャット」である「内なる土台・真実」は「銀細工に付けられた金のりんご」の如くという。この部分の解釈において、ラッシーは、さらに、マイモニデスと著しく異なる。ラッシーの注解を引用する。

「金のりんご」つまり、銀のマスキヨットの上に描かれた花卉の如し。銀のマスキヨットとは、銀でメッキされた器のことである。丁度、それ(語根)は「私の手であなたを覆う」(出エジプト33:22)と同じである¹⁵⁾。

マイモニデスの説明では、「顕れている意味」と「隠された意味」の区別は、喩えの中ではっきりしている。つまり、「顕れている意味」は「細かい網目を持つ銀細工のりんごの入れ物」であり、その中に「隠された意味」は、「金のりんご」として独立して存在する中身である。だからこそ、その網目の隙間をじっと凝視する者には、たとえ他人には「銀のりんご」に見えても、その奥に独立した「金のりんご」の存在を認識すると言う説明である。マイモニデスは「銀の入れ物」と、その中身である「金のりんご」は、きちんと異なる存在として区別して理解した。

しかし、ラッシーの説明では、その銀の入れ物「器」の表面に描かれている「花卉」が「金のりんご」であると言う。すなわち、「金のりんご」は入れ物の表面にある模様であって、それは銀の器から独立したものではない。「金のりんご」は入れ物の装飾の一部であると考え、マイモニデスの様に、明らかな二つの意味の区別を語ることはラッシーにできない。「プシャット」は、ラッシーにとって、その内在的な土台・真実の意味であるけれども、その内在の土台・真実は「銀の入れ物」の側面に描かれる「金のりんごの模様の如し」と言うのであるから、テキストの「内側の土台・真実」の住処はマイモニデスの「顕れている意味」(外側の入れ物)に相当する場所に見い出されることになる。ラッシーは、「隠された意味」が、マイモニデスのように、銀の入れ物とは別の場所に(つまり入れ物の内側に)あるとは考えない。

従って、「顕れている意味」は「隠された意味」に「劣る」と言うような、マイモニデス流の価値の序列を伴う意味の区別は、ラッシーの思考に馴染まない。マイモニデスによれば、預言者の語る比喩の「顕れている意味」は、多くの事柄について(例・社会の改善等に)役立つ知恵であるが、その比喩には「隠された意味」(中身)もあり、そ

れば「その真理性において真理を信じる」に役立つもう一つの上級の知恵であると言う。これに対して、ラッシーは「テキストに内在する意味」こそが「プシャット」であり、そのテキストの内なる真実は隠されているのではなく「顕れている意味」の表面にきちんと認識できると考えている。従って、内側と外側の二分法を想定するマイモニデスの「プシャット」理解に比べて、ラッシーは、より統合的で、より統一的な「プシャット」概念を目指したと見なすことができる。従来一般的な説明には、この統合的な特性を踏まえないで、単純にラッシーの「プシャット」概念を「デラッシュ」概念の対立としてのみ描く傾向が目立つが、しかし、それでは、なぜラッシーの注解スタイルが「デラッシュ」と「プシャット」とを並列させうる 混合スタイルであるのか、その理由を十分に説き明かせない。

結論として、ラッシーのプシャット主義の新しさは、「プシャット」を単に字義通りの意味とする（タルムードに見る）伝統的な観念を、さらに思想的に、深化させた点であろう。つまり、ラッシーは、「プシャット」概念を「時宜に適って語られる言葉」にかかわるものとして、すなわち、言葉が内在的に持つ「真理」「真実」そのものとして理解したのである。このようにラッシーによって、「プシャット」概念は、単なる表面の「字義通りの意味」から「言葉の持つ内在的な真実」へとシフトさせられた。この視点から見ると、それまでの伝統的な「デラッシュ」の中にも、ラッシーが彼の目的に極めて有益なものを認めうるとしても当然である。ラッシーのプシャット理解は、単純な、伝統的解釈に取って代わる新解釈の提案ではない。ユダヤの聖書注解の歴史の本質は、極めて高度な伝統継承の意識に充ちている。

5 . イブン・エズラのプシャット概念

ラッシーとマイモニデスの箴言25：11解釈を比較することで、ラッシーのプシャット理解の特徴が際立つが、マイモニデスのプシャット理解は、アンダルス（イベリア半島）のユダヤ教の伝統を継承するものである。その点で、北フランスのラッシーは、異なる聖書解釈伝統に属している。アンダルスの伝統は、無論、サアディア・ガオンに代表されるイスラームとの邂逅で花開いた伝統に連なるものだが、以下において、そのアンダルスの伝統を背景にプシャット主義を展開するイブン・エズラに注目してみたい。

イブン・エズラは、サアディア・ガオンの伝統を受け継ぎながら、ラッシーとは異なるプシャット理解を展開する。そのサアディアの伝統とは、まさに「比喩的な言語」と「文字通りの言語」の区別の議論に他ならない。いわずもがな、イスラームに啓発されたサアディアの著作またアンダルスのユダヤ教学者の著作の多くは、アラビア語で為さ

れているので、キリスト教圏のユダヤ学者にとっては自由にアクセスできない議論でもあった。

このアンダルスにおける学問の蓄積がキリスト教世界のユダヤ人に伝えられる契機は、イベリア半島を支配したイスラームの狂信的な一派(al-Mowāḥḥidum ; Almohads)の勃興である¹⁶⁾。彼らの厳しい信仰迫害のために、アンダルスのユダヤ教学者の多くが国外に逃亡した。中でも、南フランスに逃れたイブン・ティボン家5代の学者たちは、これらのイスラーム教圏のユダヤ教学者の著作をヘブライ語に移し変える作業に従事することで、キリスト教圏のユダヤ学者にイスラーム圏の学問情報を提供することになる。そのプロセスでアラビア語での議論の諸概念がヘブライ語に対応させられていく。

この翻訳とは別の仕方アンダルスの知的伝統の海外移植において大きな役割を担ったのが、もう一人のプシャット主義者アブラハム・イブン・エズラの著作である。彼もイベリア半島の迫害を逃れて、外に向い、パリやローマやロンドンというキリスト教圏の都市を放浪しながら、様々な仕事(聖書注解書やヘブライ語文法書)を書き残した。アンダルスから逃れたユダヤ教学者は、一様に、イスラーム圏で発達したヘブライ語文法や聖書解釈の伝統に誇りを持っている。ただ、イブン・エズラについて興味深いのは、(マイモニデスやユダ・ハレヴィとは対照的に)アラビア語で主要な著作を残していないことである。彼は、ヘブライ語で書くことに拘った学者であった¹⁷⁾。この姿勢は、彼の(キリスト教圏の)放浪の現実が科した姿勢ともいえるが、一面、ある種のサアディア以来の、イスラーム化したユダヤ教の聖書解釈に対する批判と決別の表現と取れなくもない。

M. Cohen は、そのイブン・エズラのサアディアの聖書解釈伝統に対する批判の部分をよくまとめている¹⁸⁾。サアディアの聖書解釈を支える意味・言語の二分法は、ムスリムの学者たちがクルアーン解釈で展開していた問題意識「比喩」の言葉(majāz)と「真実」の言葉(haqīqa)に影響されたものである。一つの例として、創世記1:3「神は言った」のイブン・エズラの注解を引用する。

神は言った (サアディア)ガオンは、「神は言った」の意味は、「神は欲した」の意味であると言う。もしそうであるなら、それは「光があること」(リヒヨット・オール=不定詞)とあることが好ましい。これ(「神は言った」)は、その(言葉の明らかな)意味のままである。つまり、「御言葉によって天は創られ」(詩33:6)とある。また「主は命じ、すべてのものは創造された」(詩148:5)とある。その(明らかな意味の)意味は、(自分が自ら)労することのない行為についての呼称である。それは、丁度、王様とその臣下の喩えのあり方についてである。それが「その光」であり、それは霊風の上になつたもの¹⁹⁾。

サアディアの解釈は、哲学的な第一原因の立場で「神」という主語を捉えるがゆえに、

本来「言う」と言う意味しか持たない動詞から人間の行う「実際の行動」のニュアンスを排除しようとして、それを「欲する」という意味に置き換えて理解する。それによって、文字通りこの句を読んで、あたかも神が人と同じように「話せる」かのごとき主張の議論を封じようとした。しかし、イブン・エズラにとって、「言う」以外の意味を「アマール」の語根に扶植するのは、テキストの「ブシャット」からの甚だしい逸脱である。イブン・エズラは、神の発言は、丁度、王様が家来に命じるような意味であって、ご自分で実際に何かを労して行為するような意味ではないと、比喩的にこの語を解釈する。すなわち、イブン・エズラのサアディア批判は、「比喩」として用いられている言葉を解釈する、その仕方に向けられている。

もう一つ例を挙げる。サアディアは、詩篇2：4「天に座するお方は笑って」の表現を「天に座する方は、人々に働きかけて、それらの人々を物笑いにされた」と理解する。イブン・エズラは、そのサアディアの解釈を批判して「ガオンは、その意味は、神が彼らをして軽蔑と笑いものにしたということだとする。…しかし、正しい解釈は、語り手も人であり、聞き手も人である以上、聖書も、聞き手が分かるように人間の言葉で語られているのである」と言う²⁰。つまり、本来、 $\text{p}n\psi$ はカル動詞であり自動詞的に「笑う」の意味しかない。それを、あたかも使役動詞的に「(人々を)して～を嘲けさせる」と曲解したサアディアの解釈に、イブン・エズラは反発して、「聖書は人間の言葉で書かれている」という原則を掲げる。すなわち、イブン・エズラは、サアディアとともに、ある場合において比喩解釈をしなればいけない必要性、その問題認識(その動機)は共有するけれども、サアディアの比喩の意味の導き出す作法は、イブン・エズラの「ブシャット」主義にそぐわないのである。

サアディアの比喩解釈の前提は、聖書の言葉は基本的には大部分明らかなで(zāhir)既に知られている(mashhūr)意味の言語であり、また厳密な文字通り(muḥkam)意味の言語として用いられている。しかしながら、時折、聖書の言葉の中には、文字通りの意味では用いられていない比喩(majāz)的な場合がある。それは、テキストの文字通りの意味が「理性」と「聖書」と「伝承」のどれかにそむく場合である。この場合には、文字通りではない意味(taʿwīl)を求めるということになる。イブン・エズラも、比喩解釈の必要性を識別する仕方において、基本的に、サアディアと同じ認識を共有する。しかしながら、比喩(majāz)として解釈するという場合に、サアディアは、「真理」(ḥaqīqa)を基準にして比喩の意味を定めようとする。つまり、神学的・哲学的真理をテキストの言葉に強制的に負わせることを、比喩すなわち「マシャール」の存在は、テキスト注解者に許すのである。

この点において、イブン・エズラは、鋭くサアディアと立場を異にする。すなわち、

イブン・エズラは、その比喩の解釈にも、文字通りの「プシャット」があるという立場をとる。それが、イブン・エズラが創世記1:3の解釈で、王と家来の関係と言う卑近なイメージを持ち出す所以である。つまり、神が「言った」と書かれている場合、このテキストの意味を比喩的に解釈する必要は認めるとしても、その比喩の意味は一般の人間が理解できる意味で用いられているというのがイブン・エズラ的前提である。それゆえ、王と家来の関係は、「言う」の比喩的意図を、文字通りの意味のレベルを変えることなく、説明する。たとえ、哲学者が、その王が発言して家来に命じる関係図に、第一原因の能動と、それに続く、作用因の受動の暗示を見たとしても、イブン・エズラにとっては、そのような哲学的な暗示は、「神は言った」という言葉の「プシャット」に含まれない。「比喩(majāz)」に込められた文字通りを離れた意味(ta'wīl)は、あくまでも「一般の人間の用いる言葉」として理解されるべきであり、その意味が哲学的に神学的に「真理」(ḥaqīqa)と一致しなければならない、という様なサアディア的前提に対して断固一線を引くのがイブン・エズラの立場である。つまり、比喩の「意味」(bāṭin)にも、求めるべき言葉の文字通りの意味「プシャット」(zāhir)が存在している。イブン・エズラのサアディア批判の根底には、独自の徹底的なプシャット主義の主張がある²¹⁾。

6. 結語：言葉にできない意味

サアディアの聖書解釈には、カライ派との戦いの中で練られた「意味」の構造論がある。すなわち、サアディアは、ラビたちの伝承を守るという目的意識のもとに、カライ派が口伝律法を抜きに「文字通りの意味」にこだわる限界を、「隠された意味」と「顕われた意味」の距離の隔てを大きく拡大することで強く示そうとした、という側面も認められる。イブン・エズラは、このようなイスラーム圏のユダヤ学者の論争を通して、「プシャット」という概念にまつわる難解さをより身近に知っていた。それゆえに、ラッシーとは異なり、プシャット概念を確立する上で、サアディア以来の意味の二分法（顕れた意味と隠された意味の区別）を無視することは出来なかったと思われる。以下の、イブン・エズラの箴言25:11「金のりんご」の解釈に、イブン・エズラのプシャット理解の深遠さが窺われる。

「金のりんご」つまり、それは、銀でメッキされた金のりんごの「形」のごとくの意。つまり、それら（金のりんご）は、それらの見える部分に隠されている。同様に、目に見える顔（外側）において語られる言葉も、その如くである。それ以外の秘密を明かすな²²⁾。[他の注解では、目に見えるものを明かすなかれ]

イブン・エズラの理解は、ラッシーの理解とも、マイモニデスの理解とも異なる。ま

ず、ラッシーとの違いだが、それは「金のりんご」と「銀のメッキ」の二分法の思考をイブン・エズラの注解は保っている点である。ラッシーにとって「金のりんご」は、銀の器の表面の模様にはすぎない。つまり、金のりんごは「銀の器」と一体化していて区別を付けがたい。しかし、イブン・エズラの「金のりんご」は銀メッキの下に存在するものとして確かにある。ただ、注目すべきは「マスキヨット・ケセフ（銀の器）」の意味が、マイモニデスが考えるような、細かい網目の銀細工のネット状の入れ物ではなくて、「金のりんご」の上に施した「銀メッキ」であるという点である。つまりイブン・エズラの理解では、金のりんごの表面はすべて銀メッキで覆いつくされていて、マイモニデスが理解するような、内側が覗けるような細かい穴が開いている精巧な銀細工の入れ物のイメージではない。だから、イブン・エズラは「金のりんごの形のごとし」と言う一言を加えている。

この一言の意図は、こうである。つまり、りんごの表面の色はメッキのために銀色に見える。しかし、それは「金のりんご」の上に銀メッキをした結果なのであって、この見える「銀のりんご」の「形」・「シルエット」自体は「金のりんご」の「形」・「シルエット」に他ならない。つまり、銀メッキの「形」と「シルエット」を通して、人は「金のりんご」の姿に接していることになる。ただ、問題は、そのメッキの中身を見ることが、取り出すことも出来ないということである。

この点において、イブン・エズラは、サアディアとも、マイモニデスとも、解釈の前提を異にする。つまり、真実を求める上で言葉の解釈には限界があるのである。だから、イブン・エズラは、創世記1：3「神は言った」をメタファーとして解釈するにしても、その「比喩の意味（ニムシャル）」の解釈（王と家来の意味（のイメージ）の説明は、あたかも銀のりんごの表面にとどまる解釈（プシャット）であるが、同時に、それがこのメタファーの唯一の真の理解（金のりんごの形）なのでもある。それに反して、サアディアの行った「神は言った」を「神は欲した」と読みかえる哲学的な解釈は、さしずめ、その銀メッキの表面を無理やりはがして、中の、「金のりんご」を取り出して見せようとした試みと言える。しかし、イブン・エズラは、そのようなこじつけの解釈に反対して、「それ（プシャット）以外の秘密を明かすな」「ロー・レガロット・ソッド・アヘル」と釘を刺す。

実は、この表現は、「他人に秘密を明かしてはならない」とも読める表現である。このように読むならば、これは、創世記12：6「カナン人は、当時、その地に住めり」におけるイブン・エズラの注解の最後の一言「理解する者は黙するべし」にも通じる言葉である。スピノザは、イブン・エズラはこの創世記12：6を通して、モーセが「トラー」を書いたのではない秘密を知っていたにもかかわらず、彼の生きる時代の社会的

プレッシャーによってその秘密を言明することを避けたと解説する（『神学政治論』第8章：畠中下9）。

確かに、イブン・エズラの注解は、必ずしも、彼が考えていることのすべてを語らない。だが、私は、イブン・エズラの沈黙の理由は社会的プレッシャーの問題の所以ではなく、むしろ、それは、銀のりんごのメッキ表面をむいて、その内側の金のりんごを示す作業は、過剰な推論による聖書の曲解の危険性を冒すことなしには出来ないもので、事実上、それは不可能な作業であるとする彼の言語哲学によるものと考えている²³⁾。つまり、「それ以外の秘密を明かすな」とは、真理を求める聖書の読者に対して彼が与えた一つの教訓なのである。こういうイブン・エズラの最後の一言は、彼のプシャット主義を表す、とても象徴的な一言である。

いずれにせよ、イブン・エズラのプシャット主義は、ラッシーとマイモニデスの、二つの異なるプシャット概念の間に横たわる隘路を歩む形になっている。基本的に、イブン・エズラの理解するメタファーとプシャットの区別は、メタファーの完全な解き明かし（金のりんご自体を取り出すこと）の不可能性を前提とする。それで、結果的には、ラッシーの統合的なプシャット理解の立場により近いものになると思う。イブン・エズラが敷いた「プシャット」の道においては、サアディアやマイモニデスのアプローチ（意味の二分法）の可能性を現実において認められない以上、最終的に、その道をたどって、聖書にメタファー的な「秘密の意味」の存在を完全に否定する、スピノザのような、究極のプシャット主義者が登場してくることは、ある意味、想定内といえよう。スピノザ的歴史批判の種子は、すでに、イブン・エズラの注解姿勢そのものの中に内包されていたのである。

中世ユダヤの聖書解釈の構造は、メタファーとプシャットの間に存在する分離と統合の緊張関係の中で闡明される。（了）

注

- 1) 色々な仕事があるが、プシャットを中心とした聖書解釈史研究の実際に関しては、ユダヤ系聖書学者の功績が大きい。その古典的な例は、モルデハイ・ソリエリ（聖書学者及び活動家）とザルマン・シャザール（後の第3代イスラエル国大統領）による「聖書批判の歴史」は、聖典編纂からハザル、中世、スピノザおよびヴェルハウゼン、ヨセフ・クロズナーまでの流れを簡略に示す。近代ユダヤ人の視点を示す秀作である（ヘブライ語）。M. Soloveitchik (Mordecai=Max Solieli) and S. Rubascheff, *The History of the Bible Criticism*, Part 1 of the series *The Bible Science*, Germany, 1925.
- 2) *TTP*, Gebhardt 9 参照：sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime

セッション B : 中世におけるユダヤ学 : イスラームとの関係において

- non edoceret.
- 3) *TTP*, Gebhardt 130 参照 : Cum igitur haec omnia non possunt refferi ad illud tempus, de quo in Genesi, referendum necessario est ad aliud, de quo immediate in alio libro agebatur; ac proinde Hezras hanc etiam historiam simpliciter descripsit, eamque nondum examinatum reliquis inseruit.
 - 4) スピノザは、第 8 章では、創世記12章の問題を論じるのにイブン・エズラの名前で注解を引用している。それに比べると、この扱いは対照的である。
 - 5) *אבן עזרא בראשית פרק לח פסוק א* 参照。イブン・エズラ注解テキストを始めとする様々なラビ文献の引用テキストは、但し書きがない限り、The Responsa Project v.13+ に依拠している。ויהי בעת ההוא-אין זה העת כאשר נמכר יוסף, רק קודם המכרו.... ולמה הזכיר הכתוב זאת הפרשה במקום הזה? והיה ראוי להיות אחר והמדנים מכרו אותו פרשת ויוסף הורד מצרימה, להפריש בין מעשה יוסף בדבר אשת אדוניו, למעשה אחיו. והוצרכת לפי זה, בעבור שאין מיום שנמכר יוסף עד יום רדת אבותינו במצרים רק כ"ב שנה. והנה נולד אונן שהוא שני לבני יהודה, וגדל עד שהיה לו זרע, וזה לא ימצא פחות מ"ב שנה, ועוד וירבו הימים, גם הרתה תמר והולידה פרץ והוא בא אל מצרים ויש לו שני בנים.
 - 6) この注解テキストの理解は、14世紀の注解者トブ・エレム (『ツォフナト・パアネアフ』) Joseph Bonfils, *Sophnath Pa'neah*, (Cracow-Heidelberg-Berlin, 1921-1930): 153-154 に従う。ただし、テキストの読みとして、「本来は、ヨセフがエジプトに下る話 (39章) は、ヨセフがミデヤン人に売られた話 (37章) のすぐ後に置かれて、ヨセフの主人の妻に対する行為と兄の行為が分離・区別されるほうが好ましい」ということも不可能ではないように思える。Cf. 153.
 - 7) もちろん、ラビ・シュモエル・バル・ナフマンの場合は、肯定的な意味で、ユダとヨセフの行状を比較するために、二人の行状を連結させる (リスモフ) ところに力点があるが、イブン・エズラの場合は、反面教師的な意味で二人の行状を対比させ、区別する (レハフリーシュ) とところに力点がある。Cf. Joseph Bonfils, 153. 創世記ラバー 85 : 1 参照。テキストは Responsa v.13+ 所収のアルベック版 (תיאודור-אלבק) に従う。ויהי בעת ההיא לא היה צריך קריא למימר אלא ויוסף הורד מצרימה (בראשית לט א) ר' לעזר אמר כדי לסמוך ירידה לירידה, ר' יוחנן אמר כדי לסמוך הכר נא (שם/בראשית/ לו לב) להכר נא, ר' שמואל בר נחמן אמר כדי לסמוך מעשה תמר למעשה אשת פוטיפר מה זו לשום שמים אף זו לשום שמים.
 - 8) Josef Stern の Metaphor の項目は、現在の多様なメタファー議論の潮流を整理してくれる。J. Stern, "Metaphor and Philosophy of Language," in M. Kelly ed. *Oxford Encyclopedia of Aesthetics*, (Oxford; Oxford University Press, 1998) vol. 3: 212-15.
 - 9) וישמעו - יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית. 参照 *רש"י בראשית פרק ג פסוק ח* רבה (יט ו) ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו. ומשמעו, שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן.
 - 10) *אונקלוס* 創世記 3 : 8 参照。שמעו ית קל מימרא דיי אלהים מהלך בגנתא למנח יומא.
 - 11) *創世記ラバー* 19 : 8 参照。אמר ר' ברכיה וישמעו וישמיעו שמעו קולן שלאילנות אומרים הא גנבא דגנב. דעתיה דברייא, אמר ר' חננא בר פפא וישמעו וישמיעו שמעו קולן שלמלאכי השרת אומרים י"י אלהים הולך לאותן שבגן.
 - 12) Ibn Tibon 版よりの私訳。Michael Schwarz, *The Guide of the Perplexed*,

- וראה מה נפלא זה המשל בתאר המשל המתוקן, (Tel Aviv; Tel Aviv University, 2002): 16-17 也参照。 וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים ר"ל שיש לו גלה ונסתר, צריך שיהיה גלהו טוב ככסף וצריך שיהיה תוכו טוב מנגלהו עד שיהיה תוכו בערך אל גלויו כזהב אצל הכסף.
- 13) דבר דבור על אפניו - על כנו ודוגמתו נשאתי אימך אפונה (תהלים פח) 参照。 רש"י משלי פרק כה פסוק יא (13) מבוססת ומיושבת בקרבי ואין זה מגזרת אופן וגלגל (ישעי' כח) שאלו כן היה נקוד פת"ח תחת הפ"א כמו .האופנים ולא יפול בו נקודת חטף קמץ。 ことでの八タフ・カマツの意味は、カマツ・カタンのことである。
- 14) 「カノー」(כנו) の意味のニュアンスは、創世記42：11のラッシー注解も参照。
- 15) תפוחי זהב - ענין כפתורין מצויירין על משכיות כסף משכיות כלים המצופין 参照。 רש"י משלי פרק כה פסוק יא (15) בכסף כמו ושכותי כפי (שמות לג)。
- 16) 創始者 Muhammad ibn Tūmart (d. 1130) によって始められたイスラームの政治的・信仰復興運動。彼は、神人同一の影響を排除した純粹なイスラーム信仰(一神教)を武力で回復することを説いた。当初は、ムスリム以外の特定の宗教を排除することが主眼ではなかったが、彼の死後、その後継者(Abd al-Mumin)たちは彼の名前でカスティリヤからエジプトの国境までを征服する戦いの中で、迫害と改宗を目的に、ムスリム以外の地域住民の宗教諮問を開始し、改宗か追放か死か、の選択が与えられる中で、幾つかのキリスト教徒の共同体は抹殺され、ユダヤ人の共同体はユダヤ教教育が不可能となった。アンダルスユダヤ人は南フランスからキリスト教圏に、アフリカのユダヤ人はエジプト・パレスチナの方面に逃れていく。一方、ムスリムに改宗したユダヤ人は、その後、Ya qūb al-Manṣūr (1184-1199) の時代に、改宗者同士の結婚の強制や、一般人と異なる服を着用する強制等によって厳しい法的・社会的差別の対象となる。
- 17) N. Sarna, "Abraham Ibn Ezra as an Exegete," in I. Twersky and J. Harris (ed.), *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of Twelfth-Century Jewish Polymath*, (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1993): 1-21.
- 18) 現在、Mordechai Cohen がアンダルスのメタファー解釈の研究 (*Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Brill, 2003) において目覚ましい成果を挙げているが、彼の研究は、今後のユダヤ聖書解釈史に(特に、プシャット概念の形成を考える上で) 少なからぬ影響力を持つものと、私は考えている。
- 19) イブン・エズラは異なるバージョンの注解を創世記1：3について書いている。それらの中には多少の思考の変化も認められる。M. Cohen, p. 65-82 を参照せよ。引用のテキストは通常のラビ聖書(*Mikra'ot Gedolot HaKeter*)に採用されているもの。 ויאמר אמר הגאון, כי פירוש ויאמר כמו וירצה. ואילו היה כן, היה ראוי להיות. אור רק הוא כמשמעו. וכן בדבר ד' שמים נעשו (תה' לג, ו), כי הוא צוה ונבראו (שם קמח, ה), והטעם כנוי על המעשה שלא היה ביגיעה, ועל דרך משל מלך ומשרתיו. וזה האור היה למעלה מן הרוח.
- 20) אמר הגאון כי טעם ישחק שישמם לשחוק. Cf. M. Cohen 65-66. 参照。 אבן עזרא תהלים פרק ב פסוק ג(20) וללעג והנכון שהשם ברא הגשם שהוא העצם והצורות שהם מקרים כל אשר יעשה האדם או יצייר צורות חיות ושמו נשגב לבדו מהיותו ביסוד ואף כי במקרה רק בעבור שהמדבר אדם וככה השומע דברה תורה כלשון בני אדם להבין השומע。

21) イブン・エズラによるサアディア批判の問題は、とても複雑であり、簡単な決着は付けがたい。M. Cohen (93-97) は、この問題を Dead Metaphor (あまりに一般的に用いられてしまい、比喩としては、もはや機能していない表現) との関連で考える。すなわち、サアディアの比喩解釈の方法は、1対1の対称性すなわち「顕れている意味」対「隠れている意味」という二つの意味の対称性が比喩言語に確保されているという立場を、Dead Metaphor の例を基礎に、考えている。けれども、イブン・エズラは神人同形の言語表現は、それ以外には神を表現することが人間の言葉では不可能であるがための結果なので、それは、文字通りの意味を離れて、全く1対1の意味的交換が成立するような Dead Metaphor 的言語ではなく、神人同形の言語表現の文字通りの意味に特別なメタファー的機能が残っているとする。

22) תפוחי זהב - כלומר כצורת תפוחי זהב במצפוני כסף כלומר שהם גנוזים. 参照。אבן עזרא משלי פרק כה פסוק ח
עם הראוי להם כן דבר שהוא דבור על הפנים הראויי ולא לגלות סוד אחר, פ"א הראויים ולא לגלות.

23) 詳しくは、手島勲矢「スピノザの聖書解釈 ユダヤ思想の分岐点」岩波書店『思想』第950号(2003年): 54-77を参照せよ。

コメント&ディスカッション

司会：越後屋 朗

コメント：鎌田 繁

お二人の内容のある話にコメントするのは難しいことだが、イスラームの研究をしている者として考えたことを述べさせていただく。まず市川氏の発表について。市川氏には「ユダヤ教における行為規範」を説明していただいたが、「ミツバーは何々してはいけないという禁止と何々せよという命令の二つに分けられる」とユダヤ教の法学の考え方を話された。イスラームにあっても神の命令を体系化したものとみなされるシャリーア（聖法）は「何をしろ」「何をすな」という命令・禁止を含むが、実はその二つの範疇だけではない。イスラームの基本は「神の意思に従って生きることだ」とおおざっぱな言い方ができる。そうすると、人間の行動がすべて神の意思に従うためには「何をしろ」「何をすな」という二つだけでは足りないといスラームでは考える。イスラーム法の基礎論では、人間の行為を分類する時に「命令」と「禁止」の間に「した方がいい」というカテゴリー、そして「しない方がいい」というカテゴリー、さらに「しても、しなくてもいい」というカテゴリーを数える。全部で5つの範疇で人間の行動を考えている。そういうふう人間の行動に網をかけることで、ある意味では、どんな行動もイスラーム法に適用ということになる。昼食に何を食べようかという問題も、豚肉が入っていればだめだが、昼食の選択という行動が、実際上ほとんど自由でありながら神の意思に従っているためには、その選択の行動はどちらでもいいというカテゴリーに入っているという形で神に定められているという必要がある。そんな意味で、イスラーム法は人間行動のすべてを覆い尽くす規範であるという言い方をするが、その表現が意味をもつためには、ここでのべたような5つの範疇が必要になってくる。

そういう意味で「ミツバーの規定が禁止命令、当為命令であるということ、それだけですべてを覆い尽くせるのかどうか」ということが、イスラームの立場からは疑問になる。ユダヤ教ではこの点についてどのように考えるのか、教えていただきたい。¹⁾

次はユダヤ教とイスラームとの対照について。構造的にイスラームとユダヤ教は似ていることは確かだと思う。「ラビ・ユダヤ教の法体制が数百年かけて結晶した。イスラームはそれに比べると短い時間で体系化が進んだ」と。おそらくそうだと思う。しかしながら、「法の改正と追加がある点で停止させられた」という評価だが、これについ

ではいろんな議論があり、最近では、創造的な解釈（イジュティハード）の動きが特に止まったことはないのだという議論²⁾もされているので、これをこのままイスラームの特徴だと言うのは問題があるように思う。

「短期間にイスラームが広がり、非アラブ民族をたくさん抱えていった。アラブ的生活慣習をそのまま実行することができなくなって、やがて内面的な精神的なことを意味するスーフイズムが出てきた」という市川氏の見方は、ある意味では一般にされている理解であるといえる。すなわち、クルアーンに素直に従うような形で済んでいたイスラームが、やがて世俗と混じり合っ形式化してしまうという問題が生まれ、それに批判的な人々が内面を重視する形で「スーフイズム」を採用し、「それによって中世的なイスラームが生まれてきた」という理解である。わかりやすいこともあり、確かにこのような理解はされている。しかし、最近、日本の若い研究者たちの間で「スーフイズムは、単に内面の精神性を重んじる神秘主義の運動かどうか」という疑問を呈する立場が現れている。京都大学の東長靖氏などがその一人で、彼らの編集した、『イスラームの神秘主義と聖者信仰（イスラーム地域研究叢書 7）』（赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編、東京大学出版会、2005）にその考えが提示されていたと思う。「スーフイズムが出てきたから内面的なものに移っていった」という議論を必ずしも維持することができないとなると、おそらく市川氏の議論も、かなり問題を孕むことになるだろうと思う。

次に手島氏の議論について。発表原稿を読ませていただき「創世記」38章の「ユダ親子の3代の話が、たった22年間に完結するのはおかしいのではないか」という批判がユダヤ教のなかにあるという指摘があった。これを読んでいて「この話、どこかで読んだことがあるな」と思った。実は10年ほど前、月本氏を編者のひとりにする論文集が編まれたことがあり、それに私はイブン・ハズムというアンダルスの学者の議論を紹介したことがある。「イスラームにおける他宗教の理解　イブン・ハズムの創世記批判

（竹内整一・月本昭男編『宗教と寛容　異宗教・異文化の対話に向けて』大明堂、1993年所収）というものです。イブン・ハズムというのは1064年に死んだ人で、神学的にも法学的にもユニークな作品をいくつも残した思想家である。その一つにイスラーム内の諸派及びキリスト教、ユダヤ教についての批判的な論考がある。私の論文はこの著作にもとづいて、イスラームが他の宗教をどう見るか、を紹介したものである。その中でも「創世記」38章の問題がきちんと拾い上げられていて、スピノザやイブン・エズラと同じように「22年間にこれだけのことが起こるのはおかしい」とイブン・ハズムは指摘している。イスラームの立場では、このような荒唐無稽な話が出てくるのは、「現在、ユダヤ教徒たちが持っている聖典は後代の人たちが勝手に書き換えたものにほかならない」ことの証拠であるという議論になっていく。イブン・エズラもアンダルスの出

身であるが、イブン・ハズムもそうで、彼はイブン・エズラが生まれる30年前に死んでいる人である。この二人は地理的にも歴史的にも近接しており、イスラーム教徒の学者が行った『ヘブライ語聖書』批判と同じようなことが、イブン・エズラというユダヤ教聖書解釈者が行っていることに驚きとともに興味をもった。二人の間に書物を介して実際につながりがあった可能性も十分あると思われる。もちろん、普通の人を読めば誰でも思いつくことだという説明もできるかもしれないが、ついでにイブン・ハズムはイスラームの思想史の中では法学に関してザーヒル派の立場をとった学者である。「クルアーンや預言者の言行録のテキストを文字通りに理解するという形で、法学的な議論は行われるべきである」と言った。そういうことも、あるいは、『ヘブライ語聖書』批判につながっているのかもしれない。そういう意味で、当時の、10、11世紀のスペインはキリスト教、ユダヤ教、イスラームが並列して存在していた世界であるから、互いにいろんな意味での軋轢もあったと思うが、中には文化的なコミュニケーションも成立していたのではないかと考えている。

あと一つは聖典テキストの表の意味と隠れた意味、ザーヒル・バーティンという言葉について。クルアーンの中にも神を擬人的に表現している箇所がたくさんあり、神と人間が同じような形で理解されてはいけないということに神経質な学者たちがいる。そして彼らは「クルアーンに書かれている言葉は抽象的な概念のメタファーだ」と主張する。神の顔という言葉があると、それは神の本質であると。それは手島氏も書かれているハキーカとマジーズの形で議論が進められる。ただ意味としてのザーヒル・バーティンのかかわり方は、手島氏も「マイモニデス、ラッシー、イブン・エズラでは微妙に違っている」とおっしゃっているが、イスラームでもその意味のかかわり方は微妙ながらもかなりの違いがあるのではないかと私は感じている。たとえばハキーカ、マジーズということ言えば、「神の顔とあれば、それは神の本質なり、存在なりを意味するのだ」と、言葉自体の意味とは直接にはつながらないような、より大きな価値をもつような概念と対照するようなザーヒル・バーティンのとらえ方があると思う。それは多分、マイモニデスのとらえ方に近いのではないかという気がする。また言葉の表面的な意味と内面的な隠された意味を二つに完全に分けたりしないで、言葉の意味にはそれなりの意味があって、その基本的意味が核になって内面化された意味があるのだという理解もあるように思う。たとえば、秤という言葉があれば、それは重さや長さを測るものという意味から、善悪を区別するという意味にも広がる。それがさらに終末における裁判、裁きにもつながっていくことになり、それは言葉の表面的な意味を内面化することによって説明がされる。この場合は、具体的な言葉と抽象的な概念に完全に二極化することはできないように思う。二つの局面は対立的ではなく、互いにつながっているという観点

でザーヒル・バーティンが理解されているように思えるということである。ザーヒル・バーティンの関係については、ユダヤ教同様に、イスラームの中でも多様な理解があるように私は思っている。

注

- 1) なお、セッションの後、国際基督教大学の高木久夫氏から、15世紀のクレタのラビ、エリヤ・デルメディゴが宗教と哲学の関係を論じるなかで、哲学的営為を義務ではないが、従事するのが「より望ましい(ハヨーテル・トープ)」ことであると論じていると教えて頂いた。イスラームの哲学者イブン・ルシュドの影響を受けているとのことだが、ユダヤ教の側でもこのような考え方があることが分かり、御指摘に感謝したい。
- 2) たとえば、ワイル・ハッラク著 奥田敦編訳『イジュティハードの門は閉じたのか』慶応義塾大学出版会、2003。

コメント：勝村 弘也

私の専門は旧約学である。「箴言」などの知恵文学を研究している。今回、ユダヤ学会議にお呼びいただいたことを感謝するのだが、実は十数年前、手探りでラッシーの注解を一人で読み始め、論文にもまとめたことがある。しかし、当時はほとんど誰にも読まれずに忘れられる様子であった。もちろん若干の先輩の先生方からは励ましの言葉をいただいたのだが、テキストを読むのにあまりにも時間がかかり、とてもこれではやっていられない。こういう仕事は本来一人でやるようなことではなく、共同作業が不可欠であると思った。自分がやり始めたのは少し時代が早すぎる。次の時代の人がきつとやるだろうと考え、聖書学に戻った次第である。ところがここにおられる手島氏が現れ、まさに私がやりたかったことをやっておられる。それで、今日、ここに繋がっているのではないかと思うのである。

コメントとして、まず、市川氏に。レオ・ベックの『ユダヤ教の本質』という名著があるが、この本の最初にキリスト教で言う意味での「教義」、ドグマはユダヤ教にはないんだと述べているところがある。「異端」のとらえ方も教権を背景にしているキリスト教の場合とはずいぶん違うように思う。そこの二つのところで、キリスト教をやっている人は教義とか異端とかを、市川氏がおっしゃったこととは違う意味でとる可能性があると思うので補っていただく必要があるのではないか。

次にモエードのところ、祭儀について。キリスト教が発生した時代においては、「神との出会いの喜び」が宗教の重要な構成要素だったと考えている。聖書に出てくるヘブライ語の「ラツォーン」という語の用法を調べて書いたことがある。「寵愛」「好意」「恵

み「喜び」などと日本語に訳されることが多いが、これは本来双方向的な概念である。「神と人との出会いの喜び」という意味での祭儀の場での用法が、元の語義を示しているようだ。今、「死海文書」を読んだりしているが、ここにもラツォーンという言葉がよく出てくる。これはルカによる福音書のクリスマスの場面での天使のことば(2章14節)に出てくる「エウドキア」というギリシャ語に相当する。古代教会史を研究されている水垣渉先生によると、丁度ヘブライ語のラツォーンに相当するエウドキアが、ギリシャ教父の文献では重要視されたこともあったようだ。出会いの喜び。双方向的意味での神と人との出会いの現実。ところがエウドキアは、神学用語としては未成熟なままいつの間にか後退してしまい、キリスト教神学の外側に出ていってしまったようである。安息日の場合もキリスト教とはとらえ方が違うと思うが。このあたりのところを、きっと初代のキリスト教徒の間では、ユダヤ教徒と共有していたのが、その後の両宗教の発展の中で共通理解ではなくなってしまったのではないか。そんなことを今日の話を伺っていて思った。

次に手島氏の発表について。私が興味を持ったのはラッシーのところ。さらっとおっしゃったが、「十分に辞書もなかった時代」、これが大事なところだと思う。我々は聖書テキストを読む時、自明のこととしてコンコルダンスとかレキシコンを使っている。こういうものがツールとして必要だということに、ラッシーだけではないが、この時代の学者たちが気づき始めた。どういうふうに学問を構築していくのかと言うと、学問の基礎のところ辞書をおく。そこがずっとこの時代から現在につながる重要なポイントだと思う。

聖書テキストのある箇所を、別の聖書テキストによって理解するという考え方が、これは後の宗教改革者の考え方そのもの。少し時代が離れるが、ラッシーがプロテスタントの解釈原理にかなり重要な影響を与えているということは前から思っていた。ラッシーの役割に関して伝統的な「アガダー的解釈」と「文法的解釈」(手島氏のおっしゃるプシャット)この両者の関係について、私が十数年前に理解したところではこうだった。「文法的に正しいかどうかということが、伝統的なアガダー的解釈を採用すべきかどうかという時のひとつの基準になる」ということ。アガダー的解釈が文法的な解釈を助けるというよりは、むしろ逆の方向の方が強いのではないかと私は思った。そういう意味で伝統的なアガダー的解釈を、ある意味では制限するとか排除するという方向にいった。歴史的に考えるとそうなるだろう。しかし彼はそれを捨てなかった、そこが中世と言えば中世だと思う。

それから先程の箴言25章11節、岩波版の自分の訳について申しあげる。「字義にあって語られる言葉」という訳はセプチュアギンタの読み方によるもので、まずこういうふ

うに書いてしまわれるのは具合が悪いのではないか。私は「車の両輪」という読み方があることを、岩波版の注に書き、これはいわゆるヘブライ詩のパラレリズムス・メンブロールムのことではないかという解釈を紹介した。どこでそんな解釈を読んだのかは覚えてないが、そういう解釈がユダヤ教にはあると、どこかの注解書にあった。その後、この句にはずっと引っかかっていて「一体何を言っているのか」と思っていた。手島氏から原稿が送られてきて「こんなすごいことがこの言葉の中にはあった。こんな議論があったのか」と思って、興味深く、読ませていただいた。

ラッシーの場合、意味のわからない単語をどうやって解釈するか。現代人であれば自明の前提、確実なところからどうやって出発するかにまずこだわって、聖書以外のテキストも含めていろいろな所から情報を集めると思う。ところがラッシーの場合、意味のわからない言葉を説明するのに、もう一つ意味のよくわからない言葉を持ってきて説明しようとするような場合がある。このような例が手島氏の原稿にも出ている。箴言25章11節の問題の語を、詩篇88篇16節という、またまた議論の多い、意味のよくわからないところから説明しようとする。現代の我々からすると、この解釈は多分間違っている。昔の人にケチをつけても仕方がないが、つまりこういう例を持ち出すと議論が循環して、結論が出ない。ところがラッシーを、実際に私が読んでいて面白いと思うのは、わからない言葉をわからない言葉で説明しようとするこのような箇所である。これは、「あ、ここにもわからないことがある」と、どんどん発見されていく面白さだ。その結果議論する必要のある意味のよくわからない言葉のリストができ上がっていく。これが実は間接的な形で学問を刺激する。ラッシーの役割は問題提起者、そういう位置づけの方がいいのであって彼の仕事自身から特別な解釈原理を導きだそうとしても、出てこないような気がしたが、いかがだろうか？

マイモニデスとラッシーの箴言25章11節の解釈の違いというのは、扱っている問題が違うからだと思う。つまりマイモニデスの場合は、この著作の中では法は扱わない。字義通りに、解釈しても良いことに関しては論じてないのではないか。「神様」「天使」という厄介な問題を扱っている著作だから、そのこととの関係でこういうことを言っているのであり、解釈の原理を述べているようには思えない。これは『迷える者への導き』の序文のところにおかれているのであるし。私はマイモニデスはドイツ語や英語で読んでいるだけだが、聖書の解釈原理を立てようとしたのではなく、これから彼が述べようとする「神」「天使」「預言」とか厄介なものを扱う時との関係で箴言25の11を引いているだけではないかという感想を持った。

ディスカッション

司会 ありがとうございます。最初に市川先生からお答えいただきます。鎌田先生から、「人間の行為の分類について、二つに分類するのではなく、五つに分類するということがイスラーム側はしている」ということについてのコメントがありました。それと、イスラームとの比較で「スーフイズム」についてのコメントもありました。勝村先生からは「教義」「異端」「ラツォーン」についてのコメントが出されました。市川先生、以上のコメントについて何かありましたらお願いいたします。

市川 私が本日ここでユダヤ教の話をした時に念頭にあったのは、インドと仏教、イスラエルとキリスト教、アラブ・イスラームと非アラブ・イスラームという対比でした。つまりキリスト教にしてもイスラームにしても本来、その宗教が生まれた土壌から離れた、違う文化のところにも広がっていくわけですね。ということはそこで何らの教義上の変更、制度上の違い、生活習慣の型とか変えていかないと、多分、広まらないだろう。そういう中でユダヤ教だけ見ていると、ユダヤ人の世界を超えて出ていくことは逆にあまりなかったわけですから、本来の宗教が出てきた生活基盤とそれ以後の宗教団体としてのユダヤ教との間の連続性は強い。そういう意味ではキリスト教とイスラームとユダヤ教を比較する際、「教義」の問題が必ずユダヤ教以外のところで強く出てくることは明らかだと思います。そういう問題があって、今回の発表は私の研究の位置や目的を、ある意味で、もう一回自覚するという意義があります。

鎌田先生の最初の質問については、これはあくまで文化の型の問題ですので、ユダヤ教ですべての行為に対して、くまなく何らかの概念をあてはめることはおそらく、イスラームのような形では出てきていなかったと思います。それはミシュナのアポートの中に「神は天で、天から地上を見つめている」わけですから、すべては見られているけれども「自由」は人間に与えられていて「人間の裁きは地上における行為によって決せられる」という表現が格言として出てくるのがあるんですが、ある程度人間に自由な領域はある。それは罪とも関係してくるわけですが、そういうところは残しているのではないかという気がします。

法源に関してはたとえば「モーセ五書」そのものに由来する掟なのか、あるいはラビたちが後でつくっていった教えによって定められた命令であるかによって違いがあります。デ・オリタとデ・ラバナン、そういう概念づけの違いがあります。また、法源においては慣習法としてのミンハーグと制定法としてのタッカノートがありまして、必ずしも聖書だけから導きだしたものに限らないということがあります。逆にイスラーム

がすべての行動について何らかのカテゴリーを決定するというのは六信の中の「天命」、すべては神の定めによって決まっているという強烈な一神教の力の概念と関係があるのではないかなと、逆に思います。

神秘主義ですか。これも私の感じからすると、中世以降のイスラームの征服範囲は初期のアラビア文化が広がったところ、イランの文化ではなくインドに行ったり、中央アジア、東南アジアに行ったりするイスラームがありますが、そういうイスラームの中では決してアラブ・イスラームの初期の行動様式が、そのまま強制されていたら、おそらくそこまで支配を広めることができなかつたのではないかというふうに思うし W.C. スミスがそういうことを言っています、逆にアラブ・イスラーム的な精神をすべてに徹底させればウァッハーブ主義になってしまうかもしれない。そういうところを食い止めているところは何らかの教義的な変質がなければ、多分、済まないと思います。そういう意味ではスーフィはそういう形で利用されかのもشれないけれど、もともとそういう形で出てきたとは私はもちろん考えていません。それが私の感想です。

レオベックの「キリスト教的な意味でのドグマはない」ということも、おそらくキリスト教がイスラエル本来の宗教が出てきた土壌と違うところに広まっていった事情と関係していると思います。そういう意味で「教義で確保しなければ、キリスト教コミュニティの一体性を維持することは難しい」ということもあると思います。ただそれとは違う意味で、私は「全くドグマがないはずではない」と思っていたので、何らかの意味での思想的な縛りはあったと思います。それはキリスト教で後に出てくるような「異端」の問題は、既にミーニーム（異端派）という概念でラビたちに意識されていましたし、それだけではなく、天上界の出来事、天地創造の出来事、終末のこの世の終わりの出来事とか、死んだ後の出来事とか、人間には判断のつかないことが、ユダヤ教の中で大祭司の階級を中心にして、黙示文学を例にとれば明らかのように、そういう学問的営為というのは第2神殿時代に相当深く研究されていただろう。それとクムラン写本は関係ないとは言えないのではないかということです。実際に終末論の流れでローマと大戦争をした結果、あのような悲惨な状況になっているのですから、異端とは言いませんが、過激な、しかも人間に判断のつかないようなところについて多くを語っていくことに制限を加えようとしたことはあったと思います。それがミシュナの中で、何らかの形で出ていると思われるのが、今日、省略した部分ですが、そういう意味で異端とか、ドグマという意味があったらう。ただユダヤ教では行為規範がしっかりしていましたので、またそれに反した場合は破門という形で罰があったわけですから、そういう枠の中では、神学的な解釈、聖書における解釈はアガダーの領域として、キリスト教に比べてかなり自由に許されたと感じます。

ラツォーンについては、コメント、ありがとうございました。

司会 「創世記」38章に関してイブン・ハズムとか、辞書の問題とか出ましたので、手島先生、お願いいたします。

手島 イブン・ハズムのことを言ってくさってありがとうございます。鎌田先生の発言は、イブン・エズラの理解にとって重要な意味を帯びると思います。イブン・エズラは、自分で38章の問題を提案して「これは難しいぞ」と言っておきながら、すでに、自分の解釈に反論してくる伝統的な連中を想定していて、だから、「ベツアレルの一件を持ち出して、その事を問題視するな」という一句が彼の注解に入っています。これは何かというと、サンヘドリン 69b の中に議論があるんですが、実は、そこでラビたちは「8歳でも子どもを産ませることができる」という議論をしています。ですから、反論としては（伝統的には、）8歳で子どもを産ませることができるので、「22年は十分な時間だ」という発想があるんですね。伝統的なラビたちとイブン・エズラの違いは、「これ（伝統的な説明）は常識として難しい」という発想の転換をイブン・エズラができたことです。これは、つまり、批判としてイブン・ハズムが使っているロジックをイブン・エズラが採り入れるということですが、これによって、イブン・エズラは、ものすごく大きな溝を飛んでしまったと、私は思います。ラッシーも、そういう点では、ここでの問題に対して、「22年は十分な時間だ」という立場で読んでいます。あと、鎌田先生から、ザーヒル派についての話が出ましたが、私は、（別の機会にでも）そこをもっと知りたいですね。

勝村先生の「文法解釈は伝統解釈を排除するのではないか。また文法解釈に一致する点で伝統解釈を採り入れるのではないか」と。この点については、多分、次の課題だろうなと思います。でもこの時点で、一つ申し上げたいのは、イブン・エズラという人はトラー解釈をする上で「法」と「物語」という二つの文学ジャンルを区別しました。解釈する上で。つまり、「法」に関しては「私はカバラー（伝承）に則る。すなわち伝統に則る」と言って彼は「文法」を云々をしませんでした。それに対して、「物語」に関しては徹底的に文法の厳密さを追求しました。この区別については、これから伝統的解釈と文法的解釈の緊張関係を考える場合に重要な内容になると思います。それからラッシーが「言葉の矛盾を収めるようなアガダー」を評価するという部分は、ラッシーのプシャット主義が文法のみならず「物語コンテクストに則して、テキストを忠実に読むのに役立つ」アガダーという意味とすれば、これは（それ以外の）伝統的アガダーに対する批判意識の表れかもしれませんね。また、ラッシーに解釈原理はあるのか、と

いうご質問ですが...うーん、そうですね、これは何とも言いようがないですが、逆に、聖書の「言葉」を原理で読解できるのか、と問うと、どうかですね？

さらに、ラッシーの時代には「辞書がなかった」ということについてお触れですが、実は、『マフベレット・メナヘム』がありました。メナヘム・ベン・サルツクという人が編纂した単語帳のようなものですが、それがラッシーのところにも伝わっていたようです。ただし、それはあくまでも、「マフベレット」なんですね。『セフェル・シヨラシーム』のような本格的な辞書とは違うと、僕は思います。

なぜマイモニデスを引用するのかと...聖書解釈の議論として引くべきか、引くべきでないかと。おっしゃるように文脈は違う。もちろんそうです。しかし、これはマイモニデス理解にも関係しますけど、僕は『モレ・ネブヒーム』(迷えるものへの手引き)は、もちろんマイモニデスは注解書の形では書かなかったけど、しかし、この本の関心事は、結局のところ、聖書注解だったと私は見えています。それが、この序文を引用して僕が考える理由の一つ。さらに、もう一つ。ここでは出しましたが、サアディア・ガオンがこのこと(メタファーとプシャット)を言っています。彼の「創世記」注解の序文で。ただ、これはアラビア語でしか残っていません。今、アラビア語テキストとヘブライ語訳をひとつにしたツェケル版があるけれども、私は、今回のためには用意する時間がありませんでした。(マイモニデスの聖書解釈について、『スピノザーナ』第7号(2006年)印刷中の手島論文を参照せよ。)これを厳密にやるにはもうちょっと時間をください。でも譬えとして、マイモニデスの説明は面白いでしょ?「金のリンゴ」と「銀の網細工」。すごく、はっきりと、「プシャットとメタファー」の二つの意味の違いを示してくれるので。

司会 発表していただいた先生とコメンテーターの方、どうもありがとうございました。

第1回 CISMOR ユダヤ学会議
「日本におけるユダヤ学の現状」

セッション C

「20 21世紀のユダヤ学」

近代中東のユダヤ教徒 / ユダヤ人コミュニティ スーダンの事例を中心に

大塚 和夫

1. 問題の所在

私はこれまでアラブ・ムスリムの生活世界の社会人類学的研究を行なってきた。主たるフィールドはエジプト、北スーダンで、1970年代頃から活発化してきたイスラーム復興現象に関心を注ぎながら、アラブ・ムスリムの民族誌・人類学的研究をいくつか発表してきた [大塚 1989, 1995, 2000, 2004など]

フィールドワークの際にしばしば耳にしたのは、アラブ・ムスリムの強烈な反イスラエル、反ユダヤ感情に基づく発言である。それは直接的な調査テーマではなかったが、つねに気になっていた話題であり、フィールドの人々との会話を続けるためにも、いわゆるパレスティナ問題に関する情報の収集を努めてきたつもりである。とはいえ、フィールドでユダヤの人々と直接に接触したことはほとんどなく、あくまで文献に基づく研究の域を出てはいない。

今回このセミナーでの発表を要請され、これまでに集めてきた情報のまとめをするよい機会を提供していただいたと思っている。とはいえ、パレスティナ問題を正面に据える発表をする能力など私はもっていない。いろいろ考えた結果、今日のフィールドではほぼ不在であるが、半世紀ほど前までは確実にそこに暮らしていたと思われるユダヤの民が、当時はどのような生活をしており、何故にその場からいなくなっていくのか、その一端を紹介することで、その責を果たそうと決めた。

幸いなことに私の手元に、20世紀の前半から中葉までのスーダンのユダヤ・コミュニティにおいて、指導的役割を果たした人物の英語で書かれた自伝があった [Malka 1997]。本報告は主として同書に依拠し、これまでほとんど知られていなかった近代スーダンにおけるユダヤ・コミュニティのあり方の一部を紹介する。それが本報告の第一の目的である。

先述のように、私のユダヤに対する関心は、フィールドでムスリムたちと交わした会話に頻出する反ユダヤ・反イスラエル感情が出発点であった。そこで、このようなムスリムの反ユダヤ感情 それは、昨今のマスメディアで流されるイスラエルなどにおけるユダヤの反イスラーム・反アラブ感情とコインの両面のように対応していると思われ

る、その「起源」を探ることを、本報告の第二の目的とする。

モーセの出エジプトなどを例にとり、アラブとユダヤは数千年前から敵同士であったなどという俗説が一部で流布している。しかし、ファラオ時代のエジプトにはアラブ人、ましてやムスリムはいなかったことから、このような俗説がまったく無根拠のものであることが判明する¹⁾。そして、少なくとも中東においては、アラブとユダヤは半世紀ほど前までは共存していたのである。だがいまでは両者が仇敵のように激しく面罵し、攻撃し合う場面がしばしばみられることも事実である。それがいつごろから、どのようにして始まったのか、ここで取り上げる自伝はいくつかの重要なヒントを与えてくれる。

さらに第三の目的がある。本報告の題名には、ユダヤ教徒／ユダヤ人という表現が用いられている。私は基本的に、「ユダヤ人」という表現は、近代ヨーロッパの人種・民族理論に基づいて構築された概念であり、20世紀前半あたりまでの中東においては宗教的基準を前面に出した「ユダヤ教徒」はいても、「ユダヤ人」はいなかったという見解に立っている。とはいえ、今日のアラブ世界では、「ユダヤ人」という概念が存在し、使用されていることも認める。すなわち、世俗主義的さらには無神論的な人々も「ユダヤ人」という呼び方が成立していると思えるのである。そしてアラブの一部に、ヨーロッパ起源の「ユダヤ陰謀説」のようなものが広まっていることも〔池内 2002：217-242〕

このような現象は、西洋（オクシデント）の東洋（オリエント）に対する紋切り型のイメージ、少なくともその一部を、東洋そのものが受容していくという「オリエンタル・オリエンタリズム」の一つの例ということもできよう²⁾。問題は、そのような受容がいつごろからどのようにして始まったかである。結論を先取りすれば、この問いに対する十分な回答を本報告は与えることができない。だが、それを考える上でいくつかの手掛かりが、先述の自伝などの中に見出される。それを明示し、この問題を予備的に検討することが、本報告の第三の目的である。

2. スーダンのユダヤ・コミュニティ

1) エリ・マルカとその著書

本報告で紹介するのは、エリ・S・マルカの自伝『マフディーの地におけるヤコブの子孫たち スーダンのユダヤ』である。

この題名に含まれている「マフディー」とは、アラビア語で「イスラーム救世主」を表わす。今日のスーダン共和国の領域は、南部や西部を除いて、1820年代にエジプトの支配下に入った。エジプト、さらに19世紀後半になるとその背後に控えたイギリス

といった外来者支配に不満を持った土着の民の中から、1881年にマフディーを名乗る人物（ムハンマド・アフマド・イブン・アブドゥッラー）が現われ、エジプト・イギリスに反旗を翻した。勢力を拡大したマフディー支持者（マフディスト、アラビア語ではアンサール）たちは、1885年に首都のハルトゥームを落し、10年以上にわたって独自の国家体制を維持した。イギリスとエジプトの連合軍によってマフディスト勢力が滅ぼされた後に、1899年から1955年末まで、イギリス・エジプト共同統治という植民地体制が続いたのである [大塚 1995、参照]

今日のスーダンの教科書では、この反抗運動は「マフディー革命」と称され、スーダン・ナショナリズムの嚆矢と位置づけられている。エリ・マルカによれば、このマフディー支配が開始される頃には、8家族のユダヤ教徒がハルトゥームと白ナイルを挟んだ対岸の町、オムドゥルマーンに暮らしていた。そしてそれがスーダンにおけるユダヤの歴史の始まりである、と彼は述べるのである（2³）。それ以前にユダヤ教徒の存在を示す確実な史料はない、ということであろう。

自伝の著者の半生についても記しておこう。

エリ・マルカは1909年、イギリス・エジプト共同統治下のスーダンのオムドゥルマーンで生まれた。出生登録では、nationality は「イスラエル人 Israeli」、宗教は「モーセ教徒 Mousawi」とされたという [p. 149]

父親、ソロモン・マルカ（Solomon Malka）は、もともと南部モロッコのタフィラルト（Tafilalt）地方でスファラディー系のラビの家庭に生まれた（1878年）。20歳の時にパレスティナ/エルツ・イスラエルに行き（アリヤー）、ティベリアスやサファドのユダヤ教宗教学校で学んでいた。そして1906年、当時のアレクサンドリアおよびエジプト全土の大ラビ（hakhambashi）であったエリアフ・ハザン（Eliahu Hazan）からの要請で、スーダン・ユダヤ教徒のラビとして赴任したのである。エリの母親ハンナ（Hanna）もモロッコ・タフィラルト出身者であった。

ラビの息子として生まれたエリは、スーダンのカトリック系ミッション・スクールで初等教育を修了した。年齢（12歳）が若すぎたため、スーダンでは中等学校入学を拒否され、カイロのキリスト教系寄宿学校（The Church Missionary Society English Boys Boarding School）で中等教育を受けた。このカイロ時代にエリは、エジプトのユダヤ教徒コミュニティとも密接な関係をもった。ハルトゥームに戻ってから大学で会計監査や商学を、イギリスにも留学してオックスフォード大学で商法を学んだ。

エリは若い頃にスーダン国防軍の物資供給局の監査部門に短期間勤務したこともあったが、スーダンではイギリス系商事会社、ゲラトリー・ハンキー（Gellatly Hankey）およびその子会社ゲラトリー貿易で仕事をした。後者は彼が設立したもので、そこで彼

はトップの役職に就いていた。

家族構成もみてみよう。彼は1934年に、ハルトゥームのシナゴークでドラ・ゴールドンバーグ (Dora Goldenberg) と結婚した。ドラはカイロに住んでいたアシュケナジー系ユダヤ教徒であった。二人の育った文化的背景はかなり異なるものであったという。「フランス語とイタリア語が彼女の母語であり、[当時] エジプトに住んでいた多くのヨーロッパ人と同様に、彼女はアラビア語を話すことができなかった。彼女はオペラやクラシック・ミュージックが好みで、それらを鑑賞しながら友だちと話をし何時間も過ごしていた。一方私は、彼女にほとんど馴染みのない英語とアラビア語の文化の中で育ち、ライト・ダンス・ミュージックやスファラディー的・アラブ的調べが好みだった。[だが] 愛情と若さが、このようなわれわれの隔たりに橋をかけた」[pp. 179-180]

二人の間には三人の子供が生まれたが、ひとりとは早世した。成長した息子ジェフリー (Jeffrey) は整形外科医になり、娘エヴリン (Evelyne) は国際的に活動する銀行業務に就き、エリの自伝執筆時にはともにアメリカで生活している。

ハルトゥームで生活をしていた1964年、妻のドラにガンが発見された。エリはスーダン人医師の助言のもと、ドラの治療のためにスーダンを離れ、ロンドンに向かった。結果的に、これがエリにとって、スーダンでの生活に幕を引く契機となった。

ロンドンからスイスのジュネーブに転地して療養を続けたが、1966年にドラは亡くなり、ジュネーブのユダヤ墓地 実際にはフランス領内の小村にある に埋葬された。妻を亡くした後にエリは、彼の兄弟姉妹とその家族が住んでいるアメリカに、子供たちとともに急いで渡った。それというのも彼ら、とくに息子のパスポートの有効期限切れが迫っており、スーダン政府からの再発行が難しいと予想されたからである。この点は、当時のスーダン政府のユダヤに対する非友好的態度から派生したものであり、それがスーダン・ユダヤ・コミュニティの崩壊につながる出来事のひとつでもあるので、後に詳しく述べる。

アメリカで貿易関係の仕事に携わった後、エリは1973年にフランスのパリに移った。そこでマルカ貿易という会社を設立するとともに、中東からのユダヤ移民を援助する団体 (Comité Juif d'Action Sociale et de Reconstruction) で働いていたベルサ (Bertha) と再婚した。ベルサもスーダン出身のユダヤ人であり、同郷のスレイマン (Suleiman)

エリの友人でもあった と結婚していたが数年前に夫を亡くしていた。つまり二人とも再婚であった。マルカ貿易を通じたエリのパリでの仕事は、やはりスーダンとの商取引、とくにヨーロッパ製品のスーダンへの輸出が多かった。

年齢を重ね、子供や親戚の多いアメリカでの生活を望んだエリとベルサは、パリでの

仕事を整理し、1981年にアメリカに渡った。子供、親戚、友人たちに囲まれ、75歳や80歳の誕生パーティーを開いてもらい、それからエリ・マルカはこの自伝を執筆、刊行したのである。

2) スーダンにおけるユダヤ・コミュニティの盛衰

以下、エリの著書の記述に基づき、19世紀末から20世紀中葉にかけてのスーダンにおけるユダヤ・コミュニティの歴史をたどってみよう⁴⁾。

先に記したように、マフディー勢力がスーダンを支配した1885年以降、8家族のユダヤ教徒がいたことが確認されている。これらのユダヤ教徒は、マフディー時代の前からエジプトとの交易活動に携わっていたと考えられる⁵⁾。そのうち1家族はアシュケナジーの可能性があるが、残りの7家族はスファラディー系であった。彼らはマフディスト勢力によって、イスラームに強制改宗させられた⁶⁾。共同統治時代になり、ユダヤ教への信仰の復帰が許されたが、それでも少なくとも1家族はムスリムでありつづけた(2、3)。

エジプトから進発したキッチナー率いるマフディスト討伐軍は、エジプトとスーダンを結ぶ鉄道を建設した。それを利用して共同統治時代初期に、多くのユダヤ教徒がスーダンにやって来た。主としてエジプト出身者であったが、バグダードやバスラ(現イラク)、アレppo(現シリア)出身者もいた。多くはオムドゥルマーンに住んだが、ハルトゥーム、北ハルトゥームで暮らす者もあり⁷⁾、バスラ出身者は北スーダンのドンゴラに落ち着いた(4)。

ユダヤ教徒の数が増えたために、先にふれたようにラビ・ソロモン・マルカ(エリの父)が派遣され、スーダン・ユダヤ教徒の宗教指導者となった。ラビ・マルカの最初の仕事は、マフディー時代にイスラームに強制改宗させられた人びとのユダヤ教への再改宗儀式の執行であった。ラビは宗教指導者としての活動の他に、ゴマ油、床タイル、マカロニ製造の工場なども経営したという。そして、1908年1月30日、スーダン・ユダヤ・コミュニティ協議会(Sudan Jewish Community Council)が結成され、初代の会長にマフディー時代からこの地にいたベン=シオン・コスティ(Ben-Sion Coshti)が選出された(5)。

ユダヤ教徒はオムドゥルマーンに多くが住んでいたが、エリの家族もそうしたように、次第に首都のハルトゥームの集まるようになった。そして1926年にスファラディー形式の新しいシナゴグがハルトゥームの中心街(現パレス通り)に建設された。説教は、会衆の大半が理解できる「アラビア語」で行なわれた(6)。

1920-40年代は、若いユダヤ教徒がスーダンに来て、共同統治政府や銀行、貿易、小

売などの仕事に従事した時期でもあった。今回も主力はエジプト出身者であったが（エリの著書には、35名ほどの名前が挙げられている）パレスティナ（同じく2名）、イギリス（同じく1名）、ナチスから追われたドイツ系ユダヤ人（同じく2家族）などもいた（7⁸）。

エリは年代を記していないが、おそらくこの時期にスーダンのユダヤ・コミュニティは最高の繁栄期を迎えた。人口は800～1000人を数え、その9割はスファラディーであった。多くはエジプト系であったが、もとをたたせばマグリブ系、ラディーノ語を話すギリシア・トルコ系（スパニオリ）、ヨーロッパ系（イタリアやフランス出身者、そしてフランス語を話すアルジェリア出身者）、イラク系（バグダーディー）、アレppo系（ハラビー）、そして東欧系のアシュケナジーもいた。これらすべての人びとがアラビア語を話し、大半は英語にも堪能であった（8）。

1930年代、エリも青年になり、スーダン・ユダヤ・コミュニティ協議会などで活動をし始める。彼と同世代のスーダンで生まれたユダヤの若者も、コミュニティの活動に積極的に関わるようになった。それによって、サッカーチームから発展したマカビ・スポーツ・クラブが結成され⁹、さらに「ユダヤ余暇クラブ（Jewish Recreation Club）」が1940年代始めには設立された（9）。

また、世界的なユダヤ結社、ブナイ・ブリス（B'nai B'rith）のスーダン支部も、エジプト支部からの働きかけによって1934年に設立され、エリは副支部長兼名誉幹事となった。この結社の情報網を通して彼らは、ナチスによるユダヤ人迫害などの国外での出来事をいち早く知るようになった。さらに、パレスティナ大反乱の指導者のひとりで当時ドイツに亡命していたハーッジ・アミン・アル＝フサイニーが「ユダヤ抹殺」を呼びかける演説のラジオ放送も耳にした（13）。スーダンのユダヤ・コミュニティは、繁栄の陰に脅威が迫っていることを感じ始めていたと思われる。

1939年、第二次世界大戦が開始された。ハーッジ・アミンによるドイツからのユダヤ攻撃のラジオ演説はいっそう激しさを増した。そして、ロンメル率いるドイツ機甲部隊がエジプトの西部沙漠に侵攻しアレクサンドリアに向けて進軍してきた時には、多くのユダヤ教徒がアレクサンドリアを離れ、カイロ、上エジプトそしてスーダンに逃れた。ロンメル軍は撃退されて彼らは難を逃れた。だが、中東地域に暮らすユダヤ教徒すべてにとってより深刻な事態が戦後に生じた。いうまでもなく、第一次中東戦争（1948年）の勃発である（この段落からしばらく、とくに記していない限り、第18章からの記述の紹介が続く）。

ユダヤにとっての「独立戦争」は、アラブにとって「侵略戦争」であった。アラブ諸国政府は、パレスティナへの義捐金の募集を始めた。それは、中東に住んでいる限り、

ユダヤ教徒にも課せられる義務となった。スーダンでは、商業委員会がエリの経営する会社および彼自身に、パレスティナの大義のための寄付を求めた。エリはそれを断った。だが、一部のユダヤ商店主などはしぶしぶではあっても義捐金を提供した。エジプトでも似たような事態が生じたが、集った額がきわめて少なかったので、エジプト政府はそれを受け取らなかったという。

この戦争はアラブの人々の間にも、反ユダヤ感情を高めた。エリも個人的に、カイロ空港やスーダンで、暴力沙汰には至らなかったが、さまざまな嫌がらせを受けたという。さらに、1956年にエジプト大統領、ナセルのスエズ国有化宣言を大きな契機として開始された第二次中東戦争から1967年の第三次中東戦争へと続く時代に、アラブの各階層における反イスラエル・反ユダヤ感情は高揚し、事態はいつそう深刻化していった。

この時期に、エリの家族（マルカ家）にも攻撃が加えられた。それというのも、1957年にイスラエルに移住したエリの弟、エドモンド（Edmond）が、イスラエルからのラジオ放送で、スーダン人にイスラエルの側につくように呼びかけたという噂が流れ、スーダンの一部のメディアがそれを取り上げて、マルカ家を激しく非難し始めたのである。エリによれば、それは根も葉もない噂であったのだが。さらにそのキャンペーンを受けて、エリを含むスーダン・マルカ家が「われわれの兄弟エドモンドが母国を裏切ったことは確かであるので、われわれは彼と絶縁する」[p. 117]と宣言した、という話しがイスラエルを含む諸外国に流れたという。エリによれば、彼らはそのような宣言をしたこともなく、そうすることを要請されたこともなかった。しかし、マルカ家への言論を通じた攻撃があったことは事実である。

このことに関して、ひとつの興味深い出来事があった。マルカ家を攻撃するメディアの中に、マフディスト勢力の政党、ウンマ党が発行している新聞「アル＝ウンマ」があった。そこでエリは、当時、ウンマ党の最大の後援者であり、マフディスト勢力の最高指導者でもあったアブドゥッラフマーン・アル＝マフディー　19世紀のマフディーの息子　に面会に行った。事情を説明するとアブドゥッラフマーンは、自分は「同胞（fellow citizen）であるユダヤ教徒に敵対する理由はないので、自分の新聞にはそのような記事を載せないことを約束する」[p. 117]といった。そしてその約束は守られた。

スーダンにおける一大イスラーム勢力の指導者と、マルカ家はもともと友好関係にあった。エリの父、ラビ・ソロモン・マルカの葬儀（1949年）の際に、アブドゥッラフマーンは出席していた。ちなみにその場には、マフディストと並ぶ、当時のスーダン・イスラームの大勢力、ハトミー・スーフイー教団の長、アリー・アル＝ミールガニーもおり、その他、カトリックやプロテスタントの指導者たちも臨席していたという [p.

45〕また、アブドゥッラフマーンは、紅海沿いの保養地で、エリ夫妻たちを自分のテントでのお茶会に招いたりしていた〔p. 188〕スーダンのユダヤ・コミュニティの有力者と、同じくイスラーム勢力の大物の交流、この点はまた後ほどふれたい。

第二次中東戦争を契機に、エリの家近くに警官が常駐するようになった。家族の保護のためという理由からである。このようにスーダンでの暮らし　それはエジプト・ユダヤ人のそれよりもまだ良好であったが　がさまざまな困難に直面するようになった。そこで「スーダンからのユダヤ人の脱出（exodus）は1957年に始まり、それからも続き、1960年代後半までには、ユダヤ・コミュニティのほぼ全員が、家族や持っている限りの仕事や財産とともに出国した」〔p. 118〕彼らが向かった先は、イギリス、スイス、アメリカ、ナイジェリア、フランスなどであった。もちろんイスラエルに行った人びともいたが、スーダンから直接向かうことはできなかったため、キプロスやヨーロッパを経由していった。

ユダヤ人の「脱出」を後押ししたスーダン政府の政策もあった。1960年代前半、スーダン人は外国旅行の際に出国許可が必要になった。許可取得は難しく、とくにユダヤ人には厳しかった。さらに追い討ちをかけるように、60年代中頃に、スーダンを離れていたユダヤ人の大半から、スーダンの国籍とパスポートを剥奪する措置がとられた。彼らがイスラエルそしてシオニズムを支援して、スーダンやアラブに敵対的行動をとっているという疑いが、そのような措置を講ずる背後にあったと思われる。エリ自身は妻の治療のためにスーダンを1964年に離れたのだが、それでも本人や子供のパスポート更新が困難になり、アメリカに渡ったということは、すでに記した通りである（以上、第18章より）。

このようにして、スーダン・ユダヤ・コミュニティは、1960年代末頃までにはほぼ消滅したのである。1967年の第三次中東戦争の影響もあったであろうが、その時期にエリはスーダンにはいなかったため、自伝にはその点はほとんど述べられていない。しかし、スーダン国内での反ユダヤ感情は高まりこそすれ、緩和されることはなかった。自伝の第6章に、ハルトゥームのユダヤ墓地が破壊された事件が記されている。エリたちは同胞とともに、埋葬されていた遺体を、ジュネーブ経由でエルサレムのギヴァアト・シャウル（Givaat Shaoul）墓地に空輸する手配をした。移送された遺体の中に、エリの父、ラビ・マルカのそれも含まれていた。墓地破壊がいつ行なわれたのか自伝には記されていないが、この遺体移送が行なわれたのが1975年とされているので、同年もしくはその前年あたりであったのだろう。いうまでもないだろうが、1973年には第四次中東戦争が起きていた。

3) ユダヤとアラブ・ムスリム・キリスト教徒との関係

エリ・マルカの自伝を読む限り、スーダンにおいてユダヤ教徒に対する露骨な攻撃が強まったのは、イスラエル建国（1948年）後、とくに第二次中東戦争（1956-57年）以降のことと思われる。それではそれ以前、ユダヤ教徒とムスリム・キリスト教徒、さらにはユダヤ人とアラブ人との関係は、どのようなものであったのだろうか。

自伝を読んで気がつくのは、少なくとも第二次世界大戦以前のスーダンでは、ユダヤ教徒とその他の宗教の信者、とくに首都圏で多数を占めるムスリムとの間には、それほど対立意識はなく、むしろ友好関係が保たれていたという事実である。

すでに紹介したように、1949年のラビ・マルカの葬儀には、スーダンのイスラームおよびキリスト教界の重要人物が出席していた。エリ自身とアブドゥッラフマーン・アル＝マフディーの友好関係もすでにふれた。

さらにいくつかのエピソードも挙げておこう。1920年代に結成されたマカビ・フットボールチームにおいて、優秀なレフト・ウィングの選手は名簿ではメイヤー（Mayer）と記されていたが、実はマーヘルという名のムスリムであった（9）。偽名を使っていたとはいえ、ムスリムがユダヤ系サッカーチームの選手として活躍していたのである。

また、1934年に世界シオニスト機構のソコロフ（Nahum Sokolov）会長が、南アフリカのユダヤ・コミュニティを訪問した帰路に、ハルトゥームに立ち寄ったことがあった。スーダン・ユダヤ・コミュニティは盛大な歓迎パーティーを催した。パーティーがお開きになった午後11時過ぎ、会長らをホテルに連れて行くために目抜き通りで待機していた自動車にまで、エリたちは会長とともに行進した。「私は、会長たち、そしてシオンのために、小規模だが自発的な街頭デモ行進を指揮したのであった。ほんの10年または20年後には、ハルトゥームの市街でのそのような感情表現は想像すらできないものとなり、[もし行なったら] 深刻な反撃を引き起こしたことであろう」[pp. 71-72] 1930年代と40・50年代の落差をエリは、確実に認めているのである。

エリ自身の言葉もいくつか引いておこう。

1924年、スタック・スーダン総督がカイロで暗殺されたのを契機に、アレンビー・エジプト高等弁務官はスーダンからのエジプト軍の撤兵指令を出し、スーダン経営におけるイギリスの力がいっそう強化された¹⁰⁾。そのような実質的なイギリス統治の開始期から、スーダン人による自治が進み1956年元旦の独立にまで至る時期において、「ユダヤ教徒/人たちは十分に敬意を表されていた（well regarded）。私たちは、個人としてもコミュニティ全体としても、イギリス人およびスーダン人によるわれわれの扱い方に対し、何の不满もない」[p. 112]

もうひとつ、ユダヤの「脱出」の契機について。

「アップロード体制およびその前の議会政府、これらはスーダン・ユダヤに対して特別な敵意を示していなかったのだが、アップロード体制下にあった1957年こそ、ユダヤ人が国を離れ始めた時期なのである。1956年のアラブ・イスラエル戦争〔第二次中東戦争〕、エジプトにおけるガマル・アブドナーセル〔ナセル大統領〕による反ユダヤ・反イスラエルのプロパガンダと政策、それらがアラブ諸国にいたユダヤ人に身の安全の保証が難しいという思いを抱かせたものなのである」〔p. 127〕¹⁾。

スーダン以外の地域の状況に関してもふれておきたい。エリが初めてエルツ・イスラエル／パレスティナを訪問したのは1928年のことであった。ゲラトリー・ハンキー社に勤めて最初に得た2ヶ月の休暇を、父の勧めにしたがって聖地を巡礼し、ティベリアスに住むオバのところで過ごしたのである。その最中、ハイファである夜に彼は「アラブ風のベリーダンサーと歌手を見ようとして、海辺にあるアラブのカフェに出かけた。楽しい時を過ごしたが、〔彼には〕何事も起こらなかった」〔p. 196〕。19歳のユダヤ教徒、エリにとって、アラブ地区に行くことは「冒険」であったが、嫌がらせなどはまったく受けなかったというのである。

これまで、スーダンにおけるアラブやムスリムの側の反ユダヤ感情についてふれてきた。おそらくそれが本格化したのは第一次、そして第二次中東戦争であろうことも。それでは逆の視点から、ユダヤの側に反アラブ、反イスラーム意識などはなかったのかどうかを考えてみたい。

自伝の中では露骨な反アラブ・反イスラーム意識はまったく記されていない。それでも、エリたちが、みずからのアイデンティティの核として、「アラブ」というよりも、「ユダヤ」を選んでいった様子を、明白にうかがうことができる。

なによりもエリたちは20世紀前半からシオニストであった。先に記したように、世界シオニスト機構の会長の訪問を歓迎し、シオンのためにデモ行進をしたのである。エリの父、ラビ・マルカに関しても、次のようなエピソードが記されている。

「ユダヤ人であるハーバード・サムエル卿がパレスティナの高等弁務官になった時に彼〔ラビ・マルカ〕は、説教の中で祝福していた王族や支配者の後に、歓喜を込めて彼〔サムエル〕の名前を付け加えた。イスラエル国家が生まれると、父はイスラエルの初代大統領ハイム・ワイツマン、初代首相デヴィッド・ベン＝グリオンの名前を、いっそうの喜びを込めて付け加えた」〔p. 44〕

また、1947年11月29日、国連でパレスティナ分割案の投票が行なわれた日、そのラジオ放送を聞きながら「投票が数えられるたびに、われわれは感極まって涙を流した。そして、必要とされていた3分の2以上の賛成が得られたことが分かると、われわれは歓喜と幸福のあまり跳び上がった」〔p. 44〕。エリ自身が述べている。「大半のスファラ

ディがそうであるように、私の父と私は、生まれながらのシオニストであり、エルツ・イスラエルに対する愛、そしてわれわれの父祖の地に戻るという昔からの夢に満ち溢れていた」[p. 44]のである。

このようなエリたちの姿勢からは、一般のスーダン人、とくに20世紀の前半に盛んになった植民地からの独立を目指す運動とイデオロギー、つまりナショナリズムに対する関心はほとんど感じられない。むしろ、自伝の記述において、スーダン、アラブ、イスラームに関して、いくつかの誤解、つまり知識の欠如がみられることはすでに指摘した通りである。事実、彼がスーダンで暮らしていた時代に展開されたはずのスーダン・ナショナリズムの動きについて、自伝では概略程度のことしか書かれていない。確かにアブドゥッラフマーン・アル＝マフディーなどスーダン人エリートとの交流は描かれているが、スーダン人ナショナリストとの個人的交流はふれられていない。そのような点から、エリたちの生活は、スーダン民衆のそれからは遠い、エリートのものであり、思想面でもナショナリズムなどからは縁が遠かったと判断してもよいであろう。むしろ、イギリスをはじめとした外国との交易に従事していたことにより、植民地体制において、経済面をはじめ、さまざまな恩恵を与っていたところが多かったのではないだろうか。

すなわち、「生まれながらのシオニスト」であり、植民地体制の受益者であり、さらにスーダンやアラブのナショナリズムに対する関心の稀薄さというところなどから、エリたちの側にも、なにか危機的状態に陥った場合に、スーダンやアラブ社会から排除される潜在的可能性、攻撃誘発性（ヴァルナラビリティ）があった、と考えることができるであろう。ただしこの事実は、民族／宗教対立と早急に結論づけられるべき種類のものではなく、植民地体制下における「階級・階層」の問題としても検討されるべきであろう。

なお、中東に暮らすユダヤ教徒／人がすべて、反ナショナリストであったというわけではない。少数ではあるが、ユダヤ系ナショナリストもいたのである。例えば、エジプトで「領域的ナショナリズム」を最初に唱えた者のひとりであるジェイムズ（ヤアクーブ）・サヌーウ（1839-1912年）、カイロ・ユダヤ・コミュニティの会長を務めながら、エジプトに忠誠を誓いシオニズムに反対したユーセフ・アスラン・カッターウィ（1861-1942年）などである [Krämer 1989: 94-95, 124]。ただし、彼らは19世紀生まれであり、シオニズム運動成立後に生まれたエリたちの世代とは、シオニズムに対する受け止め方もかなり異なっていたものと考えられるだろう。また、エリの場合、父親がエルツ・イスラエル／パレスティナのティベリアスで学んでいたラビであったことも、彼のシオニズム観に影響を与えているのかもしれない。

3. 比較を通じた考察

本報告が冒頭で設定した3つの目的のうち、スーダン・ユダヤ・コミュニティの歴史についての紹介はすでに果した。残りは2つである。ひとつは、ユダヤとアラブまたはムスリムの対立の「起源」であった。この点についてスーダンの場合は、とくに1956年の第二次中東戦争の勃発が大きな契機になったことを示した。そして第3の目的、つまり中東のユダヤ「教徒」はいつごろからユダヤ「人」になったのかという問題については、まだ明確な答えを出していない。

この節では、この残された2つの問題を、スーダン以外の中東諸国の例などを参照しながら、さらに検討してみたい。とはいえ、現段階では私の研究はまだ進行中であり、最終的な結論を提出することはできない。ここでは、これまでの研究ノートの断片を整理して、覚え書き程度のメモの提出でその責を果したいと思う。

1) 中東におけるユダヤ対ムスリム・アラブという構図の「起源」

最初に確認しておかなければならないことは、西洋起源のナショナリズム思想（人種概念なども含む）が入ってくる前には、中東では「民族」というよりも「宗教・宗派」の区別がより重要であったということである。その意味では、ムスリムとユダヤ教徒は異なった宗教的アイデンティティをもつ者と相互に認識はしていても、おそらく民族的な対立という観念はほとんどなかったであろうと推測できる。

例えば、アラブ・ナショナリズムの嚆矢は、19世紀の第4・4半世紀におけるシリア・レバノンの運動とされているが、そこにはムスリムのみならずキリスト教徒も積極的に参加していた。そして彼らがアラブ民族結集の核のひとつとしたのは、支配者であったオスマン帝国エリートの用いるトルコ語に対立する、アラビア語の使用であった〔アントニウス 1989〕。もし共通の言語＝アラビア語の使用という要素をとれば、当時中東にいたユダヤ教徒の多くは、その意味で「アラブ人」でもあったといえよう。また、先に記したように、19世紀末から20世紀初頭にかけては、エジプト・ナショナリズムを主張するユダヤもいたのである。

エリートであったナショナリストとは別に、民衆のレベルでもユダヤ教徒とムスリムなどは、お互いの区別をある程度認めながらも、生活面ではけっこう共存していたと思われる。民間信仰をとりあげてみよう。

モロッコのサレーの町で19世紀から20世紀前半にかけて行なわれていた「雨乞い」儀礼の例である。ムスリムたちは雨乞いの礼拝（サラート・アル＝イスティスカー）をした後、裸足になって町の聖者廟を巡り歩いた¹²⁾。それと同じ日にユダヤ教徒は、シナ

ゴーチで礼拝をした後に、自分たちの聖者の墓を詣で、そこでダビデ讃歌を歌った。別行動をとっていたとはいえ、両者は協力して、天からの慈雨を願っていたのである。なお、ムスリムもユダヤ教徒もその日は断食をしたという [Brown 1976: 91-92]

聖者といえば、同じくモロッコで20世紀初頭において、ユダヤ教徒とムスリムがお互いの聖者廟を参詣し、さまざまな祈願をしたことが記録されている。「セフルー郊外のジュベル・ピンナと呼ばれる山には、『ユダヤ教徒の洞窟』という名の大きな洞窟があるが、そこにはユダヤ教徒もムスリムもともに訪れ、ろうそくを灯し、香をたく。ユダヤ教徒によれば、4人のユダヤ教徒聖者（カワーフナ）がそこに埋葬されていることになるが、ムスリムによればそこはあるムスリム聖者の墓である」。また、「ダムナトの西に廟のあるダーウド [ダビデのアラビア語表現]・ドドラーは、ムスリムからもユダヤ教徒の聖者とみなされているが、それにも関わらず、ムスリムも参詣している。また、テトゥアンのユダヤ教徒聖者、ルッピ・ダーウドはムスリムの子供の百日ゼキを治す」 [Westermarck 1926: 72, 195-196]

このような民間信仰は、イスラエルに移住した後にも、一部続いているという。イスラエルの人類学者、デシャンはチュニジアから来たユダヤ移民の聖者信仰の実態を報告しているが、儀礼の名称、儀礼過程、小道具類などは異なるが、その社会的機能やその場の雰囲気は、チュニジアなどのムスリム聖者祭ときわめて類似したものだという。そして、そのような民間信仰に、それぞれの宗教エリート（ラビおよびウラマー）が批判的であるところも [Dëshen 1974: 95-115]

では、両者の社会関係はどうであったのか。20世紀前半のエジプト・ユダヤ・コミュニティでは、エリ・マルカの妻であったドラの家族のような外来の富裕なユダヤ教徒を除き、貧しい地元のユダヤ教徒は小規模の商いや工芸に従事し、ライフスタイル、慣習、衣裳、食事などの文化面ではエジプト的環境に同化しており、エジプト的アラビア語を話していた。だが、「仕事の場面を除いて、ムスリムやコプト・キリスト教徒との社会的付き合いはほとんどなかった」 [Krämer 1989: 14-15]

また、モロッコのセフルー市におけるユダヤ・ムスリム関係を調査した人類学者ローゼンによると、ユダヤ教徒はムスリムと経済活動の次元では共生関係にあったが、ムスリム同士の間で結ばれる複雑で多面的な相互的な恩義関係のネットワークからははずされていた。とはいえ、ユダヤ教徒がムスリムの隣人から攻撃されることはあっても、それは「きわめて稀な例外を除いては、ユダヤ教徒個人へではなく、ほぼ彼の財産に向けられてものなのである。実際、多くの場合に、ユダヤ教徒は共同社会内のムスリムから完全な保護を受けたのであり、モロッコの他の地域と同様に、他の社会的分節 [エスニック・グループ、宗教集団など] よりも頻繁に略奪されたり、威嚇されたりしたわけ

ではなかった」[Rosen 1984: 160]

ローゼンのみるところ、「モロッコ、そしてこの点に関しては中東のどこにおいても、ユダヤ教徒人を、政治的に危険な分子として描く反ユダヤ主義的文献は、ほとんど広まっていない」[Rosen 1984: 156] だが、ムスリムとりわけ都市のミドルクラスに、反ユダヤ感情が高まってきているのは確かである。そして1960年代半ば以降、モロッコ・ユダヤの4分の3が出国したことも。しかしローゼンによると、その理由は「なによりも経済的（そしてそれよりも低いが政治的）なものであり、ムスリムがユダヤの隣人を認識し、関わるやり方に、激しい変化があったからというわけではない」[Rosen 1984: 161]

エジプトに関しても、クレーマーは次のようにいう。

「ユダヤ教徒はエジプトに暮らすいくつかの非ムスリム・マイノリティ集団のひとつに過ぎず、とくに重要で潜在的な脅威をはらむものではなかった。この基本的な事実は、十分に強調されていない。エジプトそして中東のほとんどの地域でユダヤ教徒は、ヨーロッパの多くの地域で彼らが果していたような、大規模もしくは唯一の宗教的マイノリティとしてとりわけ人目を引く役回りを演じてはいなかったのである」[Krämer 1989: 223]

この構図が崩れ始めるのは、1930年代以降である。クルアーン（コーラン）やハディース（預言者ムハンマドの言行録）には、預言者やイスラームの敵としてのユダヤ教徒という表現がいくつもある。「だが、このような事実は1930年代後半まで問題とされてこなかった。[アラブ大反乱を経た] その時期に、パレスティナ紛争との関連で、クルアーンやハディースが引用されるようになったのである」[Krämer 1989: 225] そのような活動は、当時はまだ反政府系のナショナリストやイスラーム主義者に限定されていた。だが、「およそ一代後には、クルアーンやスンナに基づいた反ユダヤ・プロパガンダは、政府や政府系メディアにまで激しく広がった」のである [Krämer 1989: 226] クレーマーによれば、「エジプト国内におけるムスリム・ユダヤ教徒、もしくはアラブ人・ユダヤ人という関係に関わる基本問題は、1940年代に現われてきたのである。1956年における政府方針の変更、大量の [ユダヤのエジプトからの] 出国や追放は、この基底的な問題構成からの現実的帰結である。シオニストであり、人類社会すべての敵であるというユダヤ人のステレオタイプは、彼らの圧倒的多数がエジプトをすでに離れた後の、1960年代に広まったものに過ぎない」[Krämer 1989: 7]

クレーマーとローゼンの著作を参考に、エジプトとモロッコのセフルーにおけるユダヤ人口の変遷を表1、表2（110頁参照）にまとめた。これをみる限り、ユダヤ教徒／人がエジプトを離れる大きな契機になったのは第一次中東戦争（1948年）、セフルーの

場合は1960年代である。そして先述のように、スーダンの場合は、1950年代後半から60年代前半にかけてであった。いずれにせよ、それまでは中東では、ユダヤ教徒とムスリム（そしてキリスト教徒）は、「他者」同士ではあっても、比較的平穩に共存してきたのである。シオニズム思想および運動の中東への浸透、そしてイスラエルの建国とその後の歴史的経緯が、短期間のうちにその共生関係をほぼ完全に破壊したのであるといえよう。

2) ユダヤ教徒とユダヤ人

すでに記したように、エリ・マルカは1909年のスーダンでの出生届けにおいては、ナショナリティは Israeli、宗教は Mousawi と記されていた。これらの語彙の歴史的用法に関しては調べができず、これ以上論じることができないが、ここでは Jew もしくはアラビア語の Yahūdi が用いられていないことに注意しておきたい。アラビア語世界における「ムーサー（モーセ）教徒」と「ユダヤ教徒（ヤフディー）」の関係、さらに「イスラエル人」という「ナショナリティ」の問題は、今後の課題のひとつとしたい。

一方、欧米の歴史的脈絡においては、宗教的帰属としての「ユダヤ教徒」、そして民族・人種の帰属としての「ユダヤ人」が、概念上は区別されうる。ただし、ユダヤ教徒／ユダヤ人は同じ語彙（Jew, Jude, Juif など）で示されており、文脈や説明句抜きでは両者は容易に弁別できない。しかし、ユダヤ教信仰から離れ、時にはキリスト教徒に改宗した者も「ユダヤ人」とする言い方が、欧米では定着しているのも事実である。このような区別は、いつごろに成立したのだろうか。古代からか、それとも案外最近になってからか。

このようなヨーロッパ史における大きな問題に報告者は答えることはできないが、「ユダヤ人」がある種の「民族」概念であるとしたならば、ナショナリズムをめぐる最近の理論的考察にふれておくことも、ここでの議論の参考になるであろう。近年のナショナリズム論では、ネイションやナショナリズムは「近代的」現象であり、その始まりは18世紀後半であるという立場（近代主義）が提唱され、ネイションは近代以前から存在していたという立場（原初主義）と理論的に対立している。もちろん、ネイションは近代になって初めて成立したが、その萌芽 エスニー（スミスの用語）などと呼ばれるものはそれ以前からあったという、両者の折衷案のような立場もある¹³⁾。

さて、アラブという民族意識は、確かに「その言葉は明白なアラビア語」（第26章第195節）と記されているクルアーンにみられ、アラブ対アジャムという構図で昔から存在してきたということもできよう。だが、それはあくまで漠然とした社会的カテゴリー、もしくはエスニー的意識であり、他の諸民族との明確な差異化を伴う、政治運

動としてのアラブ・ナショナリズム、そしてその主体としてのアラブ・ネイションは、19世紀末に誕生したと考えるのが近代主義的見方になる。さらに、アラブ・ナショナリズム(カウミーヤ) およびその下位区分という側面ももつエジプトやシリアといった地域的ナショナリズム(ワタニーヤ)の主体構成においては、ムスリム、キリスト教徒そしてユダヤ教徒といった内部的な宗教・宗派別の差異は、ほとんど重要性をもたない。アラブ世界におけるさまざまなナショナリズムにおいては、アラビア語を含むイスラームの遺産は重視されるが、だからといってムスリムが中枢的位置を占め、指導的役割を演じるというアプリアリな前提は成立しないのである。この点こそ、ムスリムを主体とし、他の宗教の信者を従属的な位置 シャリーアの用語では「ズインミー」に置くイスラーム主義とは決定的に違う点であると、モデル論的には押さえることができる[大塚 2000、2004など参照]

では、ユダヤの場合はどうであろうか。

シオニズムそのものが、ナショナリズムが運動および思想として受け入れられていた19世紀ヨーロッパという歴史的脈絡のなかで成立・普及したものであり、ユダヤ・ナショナリズムという側面をもつことは否定できないであろう。もしこの現象を「近代主義的」立場から説明すると、シオニズムはユダヤ的伝統を「発明」し、古代から連綿とつながる「ユダヤ民族」の正統的歴史記述を確立しようとしているといえることができる。

近代主義的立場のアンダーソンは、「歴史家の客観的な目には国民(ネイション)が近代的現象とみえるのに、ナショナリストの主観的な目にはそれが古い存在とみえる」[アンダーソン 1997: 22]というパラドックスを指摘している。つまり、ナショナリストは一般に「原初主義的」ナショナリズムを採用し、それを普及させようと運動を展開するのである。この点において、「ユダヤの歴史」に関わる邦訳書の大半が、いつの時代の事象であれ「ユダヤ人」という表記を使っていることは、「原初主義的」ユダヤ・ナショナリズムを結果的に肯定していることになっている。近代主義的ナショナリズム研究の立場からは、そのような批判も可能であろう¹⁴⁾。

このような議論の脈絡において、ヨーロッパとは異なった歴史的経験をしてきた中東のユダヤに関する研究の重要性が増す。中東地域で「ユダヤ教徒」が古代から生活していたことは確かである。だが、「ユダヤ人」という意識は、どこでいつごろから、どのようにして生まれてきたのであろうか。このような問題設定がさまざまな方面から検討され、歴史的実事が解明されてくれば、ユダヤ的アイデンティティの歴史的展開に関する新しい視野が開かれることであろう。

このような問題を考える際のひとつのヒントとして、ある民族誌的事例を紹介しておきたい。1980年代からチュニジア南部ジェリード地方のセダダ村の調査を行っている

鷹木恵子 [2000] によれば、同村では聖者信仰が盛んであり、何人ものムスリム聖者の廟が人びとの参詣の対象になっている。その中にシーディー・ヤフディーという聖者がいる。ヤフディーとは、いうまでもなく「ユダヤ教徒」の意味である。伝承によれば、本名ニスリマーニーというこの人物は、生存中に、現在この村の最大の聖者とされている、シーディー・ブー・ハラール（13世紀に活躍した法学者でありスーフィー）のところにやってきた。ムスリムの格好をしていたが、ブー・ハラールによってユダヤ教徒と見破られ、その後ムスリムに改宗してブー・ハラールに仕えたという。

この人物がどのようにして聖者と認められたのかは不明だが、今日では聖者を表現する「シーディー」という尊称をつけられていることは確かである。ただ、この聖者の参詣場所(マザール)とされているところには墓廟はなく、あるのは小石の山だけである。そして、村人はブー・ハラールなどのムスリム聖者廟へ参詣に行く途中でこの場所を通ると、「地獄に落ちろ」と叫んで、7個の小石を投げつけるという。そこでその場所には、小石の山しかないのである。「ユダヤ教徒は聖者ワリーとされながらも、悪の象徴と見なされている」[鷹木 2000：212] のである。

この民族誌的事実から、いくつかの興味深い論点が示される。ひとつは、この聖者はムスリムに改宗したはずなのに、ヤフディーと呼ばれているということである。本論で前提としてきたのは、前近代中東では宗教的区別が重要であり、民族・人種的区別はそうではなかった、というものであった。しかし、この聖者はイスラームへ改宗した後も、ヤフディーと呼ばれているようだ。これは宗教的カテゴリーとは別の、「ユダヤ人」という概念が、中東にも昔からあったことを示す例といえるのだろうか¹⁵⁾。

ただし注意しなければならないことは、この伝承がフィールドで収集されたのは、1980年代以降であるという事実である。本論で指摘したように、アラブもしくはムスリムの敵対者としてのユダヤというイメージは、中東ではおそらく1950-60年代から一般の人びとの間に普及した。したがって、小石投げにみられるような「反ユダヤ」的慣習は、比較的最近になって実践されるようになった可能性も否定できない。しかし、もしそうだとするとたかだか20-30年ほど前と思われるそのような慣習の「発明」に、年長の村人がまったく言及していない 少なくとも民族誌には記されていない ことが疑問として残る。また、シーディー・ヤフディーのマザールが、他の聖者廟からは離れた、地理的に周縁的な場所にあることをどう考えればよいのか。もちろん、今日語られた伝承を、そのまま歴史的事実として素朴に受け止めることなどできないという、基本的な問題もある。

このような未解決の問題を多々はらみながらも、シーディー・ヤフディーのような現象を他の場所でも見出し、それを検討していくことは、中東におけるユダヤ教徒/ユ

ダヤ人問題を考えていく上で、意義深いことであろう。

4．結びに代えて

本論文の主たる目的は、中東におけるユダヤ教徒／ユダヤ人問題を考える素材を提供することであった。報告者自身もそれを専門としていないということもあり、十分な議論を展開できたとは思わない。だが、今後の研究のためにいくつかの考えるヒントを示唆できたとしたら、望外の喜びである。

中東におけるユダヤ教徒／ユダヤ人の歴史と現状という研究テーマは、欧米ではそれなりの蓄積がある。本論ではそのほんの一部を参照したに過ぎない。しかし、日本のユダヤ研究、とくに歴史や社会・文化の領域におけるその圧倒的多数は、ヨーロッパ・ユダヤに関するものである。中東もしくはオリエント・ユダヤ、とくに19世紀後半から始まる「近代化」以降の研究は、臼杵陽の一連の仕事などを除けば、きわめて少ない。

この分野の研究が進んでいない理由の一部は、おそらく日本の学問研究一般にみられる「欧米志向」ではないだろうか。最近では是正されてきたとはいえ、高校などの「世界史」は実質的に「西洋史」であるといわれている。「西洋」をみれば世界（グローブ）が分かるという視野の歪みは、グローバル化の時代であるからこそ正されなければならないだろう。日本のアカデミズムに色濃い「欧米偏重」を相対化する契機のひとつになりうるかもしれないという意味でも、中東におけるユダヤ教徒／ユダヤ人研究は、21世紀においてより盛んになるべき分野のひとつと思われるのである。

注

- 1) 民族としての「アラブ」の定義にはさまざまなものがあるが、ここではさしあたり「アラビア語を日常的に用いる者」と定めておく。もちろん、少数ながら、この定義に当てはまらない「アラブ」もいる。
- 2) ここでいう「オリエンタリズム」はサイド [1986] のいう意味で用いる。また、日本を含むオリエントの人間が、西洋起源のオリエンタリズムを受容し、それでオリエントもしくはオキシデントを「理解」していくことのはらむ諸問題については、彌永 [1988] の議論などを参照。
- 3) 本章において、丸カッコ内数字は同書の章番号、引用などの際は [p. *] で頁を表記。
- 4) エリのスーダンやイスラームに関する記述の中には、明らかな誤りもみられる。初期イスラーム史における「アンサール」と「ムハージルーン」の取り違い [p. 12] ハトミー・スーフイー教団を「部族」とする [p. 65] など。しかし、ユダヤ・コミュニティに関しては、現時点ではその歴史的誤認を確認できないので、そのまま紹介する。

- 5) 1820年代以前からいた可能性もまったく否定できないが、エジプト侵入とともにスーダンにきた可能性が強いだらう。
- 6) 当時のマフディズムにはタクフィール（不信仰者宣告）、すなわちマフディーの正統性を認めない者は、ムスリムと自称していても、不信仰者（カーフィル）とみなすという急進思想があった。逆に、南部出身の非ムスリム黒人も、マフディーの権威を承認すればムスリムと認められた [栗田 1990]
- 7) 北ハルトゥームは、ハルトゥームと青ナイル川を挟んだ対岸の都市。ハルトゥーム、オムドゥルマーンとともに、スーダンの首都圏を構成する。
- 8) いうまでもなく、1933年にはドイツにヒトラー政権が樹立されている。一方、パレスティナでは1920年にナビー・ムーサー事件、1929年に嘆きの壁事件、1935年にシャイフ・カッサームの「殉教」、1936-39年に「アラブ大反乱」が起き [臼杵 1999 : 24-32] パレスティナ住民やアラブ世界、とくに知識人の間に反ユダヤ意識が高まりつつあった。
- 9) Maccabi Sport Club。いうまでもなく、紀元前2世紀のユダヤ反乱を指導したマカベアに由来する。なお、エジプトでも同名のスポーツクラブが、1900年代から活動していた [Krämer 1989: 111]
- 10) この前後の時期に、エジプトでは1919年革命が起き、ナショナリストによってワフド党が結成され、22年には形式的な独立が果され、23年には憲法が公布された。スーダンでも親エジプトの傾向をもつ白旗同盟結成（1922）など、ナショナリズム運動が盛り上がった。アレンビーの政策は、スーダンにおけるエジプトの影響力排除もしくは弱体化を目的としたものであった。
- 11) イブラーヒーム・アッブードはスーダン国防軍の将軍で、1958年11月のクーデタで権力を握った。アッブード体制は58年から64年までであり、57年をそこに含めるエリの記述は誤りであるが、彼の体制下でユダヤ「脱出」が本格化したことは確かであろう。
- 12) イスラームにおいても、民衆に「現世利益」を与えてくれる聖者をめぐる民間信仰が存在している。詳しくは、[大塚 1989] [赤堀・東長・堀川編 2005] 参照。
- 13) このような最近のナショナリズム論の展望、および重要なナショナリズム論の紹介として [大澤編 2002] がある
- 14) ここで「原初主義的」ナショナリズムを批判しているからといって、私は一部の「近代主義者」のように、それが虚構・捏造であるので廃棄すべきである、と主張しているのではない。たとえそれが近代におけるフィクション 「虚構」というよりも、「構築物」という意味 であつたとしても、われわれはネイションが社会的現実として存在している、すなわちそれによって生活が大きく影響を受ける時代を生きていることを認めるし、それから簡単に逃れうる（解放される）とは考えていない。ただ、人文・社会科学に携わる者は、おのれの政治 = 思想的立場がいかなるものであれ、近代主義的ナショナリズム論が提起した、近代的フィクションとしてのネイションイスラーム主義やエスニシティもおそらくそうである という問題を真剣に考慮すべきであると考えている。なお、近代主義的ナショナリズム論などに対しては、理論的・実践的にさまざまな反論がある。人類学に関わるところでは、「政治的な正しさ」

に基づく先住民などからの激しい批判があり、彼／彼女らが「政治的」に採用する「戦略の本質主義」この概念自体が構築主義的なものであるが をどう評価し、どう対応するか、人類学者は深刻に問われている。

- 15) 歴史的にみれば、例えばマグリブでマリーン朝からサアド朝初期（およそ13-16世紀）のフェズでは、ユダヤ教からイスラームに改宗した人物たちは、ビルディーユーンまたはムハージルーンと呼ばれ、通常のムスリムとは異なった服装規定に従わされていたし[私市 1999]、オスマン朝における改宗者、シャブタイ・ツヴァイとその支持者はとくにデンメと呼ばれた[大塚他編 2002: 662]、このような用語法が、どの程度の地域的広がりや時間的持続性をもっていたのか、いかなる区別・差別意識および行動と結びついていたのか、さらにそのような諸カテゴリーを総合して中東にも前近代から「ユダヤ人」概念があったと考えるのかどうか、未解決のさまざまな問題がある。

参考文献

- Brown, K. L., 1976 *People of Salé*, Harvard University Press.
- Deshen, Shlomo, 1974 “The Memorial Celebrations of Tunisian Immigrants”, In S. Deshen & M. Shokeid (eds.) *The Predicament of Homecoming*, Cornell University Press.
- Krämer, Gudrun, 1989 *The Jews in Modern Egypt 1914-1952*, I.B.Tauris.
- Malka, Eli, 1997 *Jacob's Children in the Land of the Mahdi*, Syracuse University Press.
- Rosen, Lawrence, 1984 *Bargaining for Reality*, The University of Chicago Press.
- Westermarck, Edward, 1926 *Ritual and Belief in Morocco vol.1*, Macmillan & Co.
- 赤堀雅幸・東長靖・堀川徹（編） 2005 『イスラーム地域研究叢書 7 イスラームの神秘主義と聖者信仰』 東京大学出版会
- アンダーソン、B. 1997 『増補 想像の共同体』（白石さや・白石隆記）NTT 出版
- アントニウス、G. 1989 『アラブの目覚め』（木村申二訳）第三書館
- 池内恵 2002 『現代アラブの社会思想』（現代新書）講談社
- 彌永信美 1988 『歴史という牢獄』 青土社
- 白杵陽 1999 『中東と平和への道』（世界史リブレット）山川出版社
- 大澤真幸（編） 2002 『ナショナリズム論の名著50』 平凡社
- 大塚和夫 1989 『異文化としてのイスラーム』 同文館出版
- 1995 『テキストのマフディズム』 東京大学出版会
- 2000 『近代・イスラームの人類学』 東京大学出版会
- 2004 『イスラーム主義とは何か』（岩波新書）岩波書店
- 大塚和夫他（編） 2002 『岩波イスラーム辞典』 岩波書店
- 私市正年 1999 「マグリブ中世社会のユダヤ教徒」『岩波講座世界歴史10 イスラーム世界の発展』 岩波書店
- 栗田禎子 1990 「スーダンのマフディー運動における『正統性』」『シリーズ世界史への問い 7 権威と権力』 岩波書店
- サイード、E. 1986 『オリエンタリズム』（今沢紀子訳）平凡社
- 鷹木恵子 2000 『北アフリカのイスラーム聖者信仰』 刀水書房

付録

表1 セフルー市の人口の推移

年	ムスリム	ユダヤ教徒	ヨーロッパ人
1883	2,000	1,000	
1903	3,000	3,000	
1917	4,150	2,950	
1926	4,894	3,444	140
1931	5,635	4,046	218
1936	7,288	4,346	246
1941	9,095	5,474	339
1947	11,342	5,757	495
1951-52	11,520	4,360	710
1960	17,583	3,041	337
1971	28,312	222	73

出典 : [Rosen 1984: 14]

表2 エジプトのユダヤ人口の推移およびイスラエル入国者

年	エジプトのユダヤ人口	イスラエルに入国した エジプト・ユダヤ	備考
1840	5,000-7,000		p. 10
1897	25,200		p. 10
1907	38,635		p. 10
1917	59,815		p. 10
1927	63,550		p. 10
1937	62,953		p. 10
1947	65,639		p. 10
1949-51		15,000-20,000	p. 218
1948-51		14,895	p. 219(含スーダン出身者)
1948-54		15,872	p. 219(含スーダン出身者)
1949-56	50,000-55,000		p. 221
1956-57	5,000-10,000	40,000-50,000	p. 221
1967	2,500-3,000		p. 221
1980年代	300-400		p. 221

出典 : [Kramer 1989] 頁は「備考」欄に記入

拡大 EU とホロコースト研究

野村 真理

「拡大 EU とホロコースト研究」というタイトルで、これから私が何を話そうとしているのか、多くの人には即座にはわからないだろう。

しかし、拡大 EU（ヨーロッパ連合）に統合された地域が、ユダヤ人にとってどのような地域であったかを思い出してほしい。2004年5月に EU に加盟した東ヨーロッパの7カ国　ポーランド、ハンガリー、チェコ、スロヴァキア、リトアニア、ラトヴィア、エストニア　には、表1と地図1が示すとおり、第二次世界大戦まで非常に多くのユダヤ人口が存在していた。

したがってまた、このたび拡大 EU に統合された地域は、おびたしい数のホロコーストの犠牲者がでた地域でもある。ホロコーストの犠牲者は推定約600万人とされるが、そのうち300万人近い犠牲者はポーランドからでた。さまざまな統計資料から判断して、おそらくホロコーストの犠牲者の9割は、旧ソ連を含むドイツ以東の東ヨーロッパから出たといっていいたいだろう。

犠牲者の大きさにもかかわらず、東ヨーロッパのホロコースト研究は十分に進んでいるとはいえないが、それでもホロコーストの個別事例に関しては、戦後60年のあいだに詳細な研究がそれなりに蓄積されてきた。しかし、今日の報告で私が問題にするのは、そのようなホロコーストの個別事例ではなく、現在の東ヨーロッパの国々が、自国のユダヤ人口の消滅の意味をどのように考えるかということである。あるいはこのことは、東ヨーロッパの国々がソ連の頸木から解放され、真に独立した国民国家となつたいまこそ、きちんと考察されるべき課題になったと言えるかもしれない。

古典的なヨーロッパ型の国民国家を「ある程度の均質性を備えた国民（民族）が主権をもちつつ、公的な権力と諸機構をみずからの利益のために発動させることのできる体制」と定義すれば、現在の東ヨーロッパの国民国家的秩序の原型は、かたや1917年のロシア革命によって、かたや第一次世界大戦での敗北によって、ロシア、オーストリア、ドイツの三大帝国が崩壊したあとに誕生した。このとき独立をはたしたのが、リトアニア、ラトヴィア、エストニア、ポーランド、チェコスロヴァキア、ハンガリーである。国名を見ればわかるように、2004年に EU に加盟した東ヨーロッパの7カ国は、やや変則的なチェコとスロヴァキアも含めて、すでに戦間期に独立国家として存在していた。

ソ連の支配体制が一気に崩壊した1989年から1991年にかけて、上記の東ヨーロッパ

諸国で体制転換が成功したのは、制度的にも、国民の政治的意識の成熟度においても、戦間期にみずからの国家をもっていた経験が大きく影響したことによるといわれる。たとえばラトヴィアは、1991年にソ連から独立したとき、かつて1922年に公布された憲法を修正なしに再導入し、第一次世界大戦後に独立を達成したときの国家の原点に立ち返って自国の歴史を再出発させようとした。このような気分はバルト3国に共通している。

しかし、ここで忘れてはならないことは、これら東ヨーロッパの国々は、第二次世界大戦の前後で国家の名称こそ同じだが、国境や国民の構成は同じではないということである。すなわち、現在の東ヨーロッパの国民国家的秩序は、第二次世界大戦中の住民の大規模な移動やユダヤ人口の消滅、あるいは第二次世界大戦後の国境の変更にともなう住民の交換や追放が過酷に執行された結果、いわばドイツ第三帝国崩壊の結末として誕生したということである。

このことをポーランドについて見てみよう。

表2で、ポーランドの1931年と1991年の人口構成を見比べてほしい。

第一次世界大戦後のヨーロッパの国際秩序の指導理念は民族自決に求められたが、東ヨーロッパの新独立国の国境と民族の境界とは必ずしも一致していなかった。その典型例がポーランドである。

18世紀末のポーランド分割によってポーランドが世界地図から姿を消す以前、17世紀初めのポーランド＝リトアニア国は、西の国境はオーデル川に迫り、東の国境は西ドヴィナ川とドニエプル川を越え、北はバルト海、南はオスマン帝国に接する大国家だった。1918年に独立を回復したときポーランドは、分割以前のポーランド＝リトアニア国の領土こそ回復できなかったが、それでも現在のウクライナ、ベラルーシ、リトアニアの領土の一部を確保する。

しかし、領土を確保した「つけ」として戦間期ポーランドが抱え込むことになったのが少数民族問題だった。表2で、戦間期ポーランドの最大の少数民族だったウクライナ人は、おもにポーランドの東南部（東ガリツィア）に集中して居住し、ベラルーシ人、ドイツ人、リトアニア人は、それぞれポーランドとベラルーシ、ドイツ、リトアニアとの国境地帯に集中して居住する（地図2参照）。表2を見れば、あとで取り上げるポーランド第2の少数民族であったユダヤ人と合わせて、ポーランドの人口の約3分の1が非ポーランド人だったことがわかる。

この戦間期ポーランドの少数民族問題が、第二次世界大戦後のポーランド国境の大幅な変更によって解消されたことは、詳しく説明する必要はないだろう。地図3は、ポーランドの国境の変化を示している。ウクライナ人の居住地域であった東ガリツィアはソ

連のウクライナ共和国に併合され、ベラルーシ人の居住地域は、同じくソ連のベラルーシ共和国に併合された。これによってポーランドは東部で広大な領土を失うことになったが、かわりに第二次世界大戦後のポーランドの西部国境は、オーデル川、ナイセ川まで張り出す。その結果、新たなポーランドの国境内にとりこまれた約500万人におよぶドイツ人が、敗戦国ドイツの国境内へと追われることになった。このときのドイツ人の追放は、ナチス・ドイツに対する報復の色彩をおびて過酷をきわめ、移動の途上でおびただしい人命が失われた。

他方、ウクライナ人やベラルーシ人とは別のやり方で姿を消したのが、ポーランドの第2の少数民族であったユダヤ人である。

表1と地図1が示すように、ユダヤ人口の分布は、東ヨーロッパの諸民族のなかではかなり特殊だった。すなわちユダヤ人はまとまった居住地域をもたず、東ヨーロッパのすべての国家に少数民族として居住していた。そして、そのようなユダヤ人の排斥を唱える反ユダヤ主義もまた、程度の差こそあれ、東ヨーロッパのほとんどすべての国家に存在し、ユダヤ人問題を抱えていない国家はなかったと言ってよい。このユダヤ人口の分布の特殊性ゆえに、上述したような国境線の変更や住民の交換あるいは追放によっては解決できなかったユダヤ人問題を、ユダヤ人の絶滅というかたちで「最終解決」してしまったのがナチスだった¹⁾。

こうして、ウクライナ人、ユダヤ人、ベラルーシ人など、戦間期ポーランドのほとんどすべての少数民族が姿を消した結果、表2が示すように、第二次世界大戦後のポーランドは、国民の97%以上がポーランド人という単一民族国家に生まれ変わる。これによってポーランドでは、最初に述べた古典的なヨーロッパ型の国民国家の定義が実現されることになった。

しかもそのさい、この実現の大部分は、ポーランド自身の手によったのではない。1939年9月に第二次世界大戦が始まる前、ナチス・ドイツとソ連は独ソ不可侵条約を交わしたが、それに付随した秘密議定書は、両国による東ヨーロッパの分割支配を取り決めていた。それにしたがって、開戦とほとんどときを同じくしてポーランドの東部地域はソ連の支配下に入る。ポーランドの東部国境線の引き直し　ウクライナ人問題とベラルーシ人問題の解決　は、実質的には、このときソ連の手によって行われた。他方、ポーランドのユダヤ人口の消滅がナチス・ドイツの手によって行われたことは周知の通りである。

しかし、ユダヤ人口の消滅に関して、ポーランドはいっさいの責任を免れているのだろうか。ヨーロッパのユダヤ人の歴史に通じた人であれば、戦間期のポーランドにきわめて過激な反ユダヤ主義が存在したこともまた、周知の事実であろう。

東ヨーロッパの他の民族に比べ、ユダヤ人は東ヨーロッパのすべての国家に分散して居住していたという点で特殊であったが、それぞれの国家の内部でも、ユダヤ人は都市部に集中して住み、その職業構成が商・工業に偏っていた点で特殊であった。

ポーランドの場合、1931年の統計によれば、ポーランドの総人口約3200万人のうち、都市部の居住者は27.4%、郡部の居住者が72.6%であるのに対し、ユダヤ人についてはこの関係が逆転し、都市部の居住者が76.4%の多数を占める²⁾。1921年の人口調査によれば、ポーランドの首都ワルシャワのユダヤ人口は31万322人で、街の総人口の33.1%を占め、工業都市ウッチのユダヤ人口は15万6155人で、街の総人口の34.5%にあたり、ともに街の住民の3人に1人はユダヤ人だったことになる³⁾。

次にポーランドの職業構成を見ると、同じく1931年の統計によれば、ポーランド全体では、農業で生計を立てる者が総人口の60.7%を占める。ところがユダヤ人の場合は、逆に、農業以外で生計を立てる者が実に96%に達した。ポーランドの商業・金融・保険業でユダヤ人が占める割合は58.7%、手工業を含む鉱工業でユダヤ人が占める割合は21.26%で、いずれもユダヤ人が全人口に占める比率を大きく上回っている⁴⁾。

ポーランドでは、1930年代に入って、このようなユダヤ人を経済活動から排除しようとする動きが過激化した。1929年に始まった世界恐慌で大きな打撃を被ったポーランドでは、1930年代前半の失業率が都市部で35%、郡部では50%にのぼり⁵⁾、とりわけ農村は、その土地では養いきれない過剰人口に苦しんでいた。この失業問題や農村の過剰人口問題がユダヤ人問題にリンクされ、「ポーランドにユダヤ人のための居場所はない」という反ユダヤ的スローガンにつながってゆく。

マダガスカル計画は、第二次世界大戦中のナチスの荒唐無稽なプランのひとつとして、ホロコースト研究者のあいだではよく知られている。ナチスは、フランスから植民地のマダガスカル島を割譲させ、そこへヨーロッパのユダヤ人を大量移送しようともくろんだが、マダガスカル計画の実現可能性を模索したのは、戦間期ポーランドの方が先である。ユダヤ人をマダガスカル島に大量移住させることにより、ポーランドの農村の過剰人口に居場所を作り出すのがその目的だった。実際、ポーランド政府は、1937年の春、マダガスカル島への入植可能性を調査するため、調査団を派遣している。

もちろんマダガスカル計画は、ポーランドが計画しようと、ナチスが計画しようと、空想的なプランであったことに変わりはない。ポーランド政府内でも、1938年が明けるころにはこの計画を口にする者はいなくなり、やがてすべてがうやむやになっていった。しかし、ユダヤ人はポーランドから出て行ってほしいという願望は、ポーランド国民のあいだで広く共有されたままであった。

そしてこの願望を実現し、しかもその全責任を引き受けてくれたのがナチスだったの

である。誤解がないようにいえば、私は、このように述べることによって、ホロコーストに対してナチスが負うべき責任を軽減しようとしているのではない。ここで私が問いたいのは、かつてのポーランドがユダヤ人の排除を切望したこと、そのポーランドの願いが結果的にナチスによって実現されたことの意味を、他方では他ならぬナチスの犠牲者でもあったポーランド自身がどう考えるか、ということである。

これは一般的にはあまり意識されていないが、ポーランドでのユダヤ人口の消滅は、第二次世界大戦中に起こっただけではなく、第二次世界大戦終了後に、まさしくポーランド人自身によっても促進された。1944年にポーランドからドイツ軍が撤退し始めると、戦争中、ソ連領内に逃げていたポーランド・ユダヤ人の帰国が始まり、1945年に戦争が終了すると、各地の強制収容所で生き延びたユダヤ人の帰国や帰郷も始まる。ところが自分の家に帰ってきたユダヤ人を待ち受けていたのは、ポーランド人によるポグロムだった。1944年のドイツ軍の撤退から1947年の夏までに、ポーランド人によって殺害されたユダヤ人は1500人から2000人にのぼる。

とくに1946年7月4日、ポーランドのケルツェという町で儀式殺人を口実として始まったポグロムでは42人のユダヤ人が殺害され、ポーランド全土のユダヤ人に衝撃を与えた。こうしたポグロムを引き金として、ポーランドからのユダヤ人のエクソダスが始まる。そのさいポーランド政府は、ユダヤ人の脱出を止めようとはしなかった。

現在のポーランドは、かつて自国に反ユダヤ主義が存在したことを認め、そのことで謝罪もしている。しかしポーランドにおいて、ユダヤ人口の消滅は、かけがえのない自国民の消滅だったと認識されているだろうか。自国民の97%以上がポーランド人という国家を手に入れたポーランド人にとって、かつてユダヤ人のいたポーランドが、すなわち自国の首都ワルシャワでユダヤ人口が3分の1を占めていた状態が、はたして回復されるべき正常な状態だと考えられているだろうか。

次に、リトアニアのケースを見てみたい。

戦間期の独立国リトアニアと現在のリトアニアもまた、名称こそ同じだが、国境も国民の構成も同じではない。ここでは立ち入ることはできないが、1922年にリトアニアの独立が国際的に承認されたとき、現在のリトアニアの首都ヴィリニユスはポーランドの領土だった。そして表3を見れば、ソ連時代のロシア人の移住が、現在のリトアニアのロシア人口比率の高さとなってあらわれている一方、戦間期リトアニアの最大の少数民族であったユダヤ人は、第二次世界大戦をはさんで姿を消した。

このリトアニアのユダヤ人口の消滅には、ポーランドとは異なる事情がつきまとっている。

第二次世界大戦が始まったときリトアニアは中立を宣言したが、独ソの協議で、リト

アニアはポーランドの東部地域と同様、ソ連の支配下にはいることが取り決められた。結局リトアニアは1940年8月に独立を失い、ソ連の構成国の一つとされてしまうが、このソ連による支配が、リトアニア人とユダヤ人の関係を決定的に悪化させることになる。なぜなら、リトアニア人にとって、自国の独立を奪い、強制的に社会主義化を進めたソ連は侵略者以外の何ものでもなかったが、ユダヤ人にとっては、彼らをナチスの脅威から守ってくれるのはソ連の赤軍以外にはなかったからである。

共産主義に対して何の共感も抱かないユダヤ人にとってさえ、ヒトラーに比べればスターリンは小悪だった。ところが逆に、リトアニア人の方は、ナチス・ドイツに対してリトアニアのソ連からの解放者の役割を期待した。このソ連とナチス・ドイツに対するリトアニア人とユダヤ人の立場の相違は、1941年6月22日に独ソ戦が始まったとき、ユダヤ人の悲劇をまねいた。すなわちリトアニアでの最初のユダヤ人の大量殺害は、ソ連の支配の協力者　リトアニアの裏切り者　としてのユダヤ人に対する報復として執行されることになったからである。そのさいユダヤ人の殺害には、ソ連に対して抵抗運動を展開していたリトアニア人のパルチザンもまた深く関与していた。

独ソ戦の前、リトアニアの再独立を求めるパルチザンは、「赤いロシア人」の駆逐ともにユダヤ人もリトアニアから追放することをめざしていたが、後者に関しては、リトアニアを支配下においたナチスが、結果的に彼らの願望を実現することになる。リトアニアでのホロコーストの犠牲者は約20万人と推定され、リトアニアのユダヤ人社会はほぼ消滅した。

再び誤解のないようにいえば、私は、リトアニアがナチス・ドイツの犠牲者であったことを否認しているのではない。しかし、第二次世界大戦後のリトアニアでは、自国がナチス・ドイツの犠牲者であることは意識されても、自国のユダヤ人社会が消滅したこの意味や、少なからぬにリトアニア人がナチスによるユダヤ人殺害の協力者となったことについて、深く考えられることはなかった。このことは、第二次世界大戦後のリトアニアの状況を考えれば、理由のないことではない。

1944年の夏、ナチス・ドイツからリトアニアを解放したのはソ連の赤軍だった。これに対して、あくまでもリトアニアの再独立をもとめるリトアニア人のパルチザンは、森に潜み、1953年頃まで抵抗を続ける。そのためパルチザンやソ連に敵対的な人びとに対するソ連の殲滅作戦は残忍を極め、多くのリトアニア人が処刑されたり、ソ連の奥地へと連れ去られたりした。リトアニアのような人口の少ない国では、身内や知人にスターリン時代の迫害の犠牲者が1人もいない者の方がむしろ少数であろう。このときの恐怖体験は、リトアニア人に、ナチス・ドイツの犠牲者であると同時に、ソ連の犠牲者としての意識を強固に植えつけたが、こうした犠牲者意識が強烈であればあるほど、リ

トアニア人にとってホロコーストの記憶は曖昧になっていった。

さらに、この恐怖体験とともに戦後のリトアニアでホロコーストの記憶を曖昧にすることになったのが、ソ連の公式の歴史学によるナチスの犠牲者の匿名化である。ソ連では、2600万から2700万人もの犠牲者がでたといわれる第二次世界大戦は大祖国戦争と呼ばれる。すなわち戦争はソ連の国民が一丸となって戦ったのであり、この戦いの犠牲者において、ある民族のことを特権的に語ることは許されなかった。リトアニアでホロコーストの現場となったところには慰霊碑が建てられたが、そこには、犠牲者は「ソヴィエト市民」と記されただけで、「ユダヤ人」という語はなかった。

しかし、リトアニアが1991年にソ連からの独立をはたした現在、リトアニアがナチスとソ連の被害者の役割だけを演じていればよい時代は終わった。独立後のリトアニア政府は、リトアニア人がホロコーストに加担した事実を認め、ユダヤ人に対して正式に謝罪している。いまではリトアニア政府の公認をえて、リトアニアのユダヤ人たちは、再び自分たちの文化的、宗教的活動を再開した。

しかし、ここでもポーランドと同じ問題を指摘することができるだろう。ポーランドと同様、戦間期のリトアニアでも、ユダヤ人はリトアニアの大都市の人口の3分の1前後を占め、その職業構成は、商工業や金融業に大きく偏っていた。はたして現在のリトアニア人にとって、リトアニア人とは母語も宗教も風俗習慣も異なるユダヤ人が、リトアニアの都市の景観を決定し、リトアニアの商工業を握っていた状況が、回復されるべき正常な国家のあり方と考えられるだろうか⁶⁾。

報告ではポーランドとリトアニアを取り上げたが、東ヨーロッパのほとんどすべての国で、それぞれの国の特殊事情を交えながらも、両国と同様の事態が発生した。それをふまえて私は、ドイツ第三帝国崩壊の結末として現在の姿になった東ヨーロッパの国々において、ホロコーストが「ユダヤ人の問題」としてではなく、つまり自分の国から消えるべくして消えていった他者であるユダヤ人の問題としてではなく、本来消えてはならなかった「自国民の消滅の問題」として考えられるのでなければ、ホロコーストの教訓は現代に生かされないのではないかと考えている。

さらにいえば、これは東ヨーロッパが自国の歴史をどのように認識するかという問題のみに関わるのではない。現在の拡大 EU の西ヨーロッパ諸国では、EU 域内での人の移動の自由化と、なによりも EU 域外からの人の流入によって、国民（民族）の均質性に関して、古典的なヨーロッパ型の国民国家の定義はもはや通用しなくなっている。すでに西ヨーロッパ諸国は、国籍法を改正することによって、自国のパラダイムを国民（民族）国家から移民国家へと転換しており、荒っぽい言い方をすれば、第二次世界大戦後の東ヨーロッパで古典的なヨーロッパ型の国民国家の定義が実現されたのに対し、

いまの西ヨーロッパではそれが崩れて、かつての東ヨーロッパの多民族状況が出現している。

しかし西ヨーロッパが抱えるムスリム住民の問題を見ればわかるように、たとえ西ヨーロッパ諸国が移住者たちに国籍を与えても、彼らの社会的統合の問題は解決されていない。ムスリムが多く住むパリの郊外やベルリンのクロイツベルク地区は安易に「ゲットー」と呼ばれるが、もしこのゲットーの住民が何らかの仕方で消えたとき、フランス人やドイツ人は、それを自国民の消滅の問題と考えることができるだろうか。このように問題をたててみれば、拡大 EU において、西ヨーロッパ諸国がかつての東ヨーロッパ諸国の歴史的経験から学ぶべきことは少なくない。

注

- 1) ユダヤ人に比べれば規模は限定されるが、当時の東ヨーロッパで無視できないのがドイツ人問題である。たとえば1921年の統計で総人口約1340万人のチェコスロヴァキアには、ドイツ、ポーランドと接するズデーテン（チェコ語ではスデーティ）地方を中心に約300万人ものドイツ人がいた。1931年のポーランドのドイツ人口は表2で示したとおりであり、隣国リトアニアでは、東プロイセンと接するクライベダ（ドイツ語ではメーメル）にまとまったドイツ人口が存在する。エストニア、ラトヴィアについて言えば、ドイツ人の進出は12世紀末にさかのぼり、1561年にリヴォニア騎士団領が崩壊した後も、バルト・ドイツ人はこの地域の貴族として20世紀にいたるまで支配階層を形成し続けた。バルト地方以外にも、中世末からの東方植民によって、広くヨーロッパの東部には「ドイツ語を話す人びと」あるいは「ドイツ系の人びと」が居住する地域が小島のように点在する。

このドイツ人問題は、第二次世界大戦の戦中、戦後に、ユダヤ人とは異なるやり方で解決された。

本文でも述べるように、1939年9月に第二次世界大戦が始まる前、ナチス・ドイツとソ連は独ソ不可侵条約を交わしたが、それに付随した秘密議定書は、両国による東ヨーロッパの分割支配を取り決めていた。戦争が始まるとナチス・ドイツは、ソ連との合意にもとづき、ソ連の支配地域に取り込まれた「民族ドイツ人」（当時の用語でドイツ帝国の外に住むドイツ系住民をさす）をドイツに回収する。すなわちナチス・ドイツは、占領下においたポーランドを東西にわけ、東半分をドイツが直轄支配する総督府とし、西半分はドイツ本国に編入した。そしてナチスは、純粹にドイツ人化さるべきこの地から東の総督府に向けてユダヤ人とポーランド人を合わせて約50万人追放し、かわりにこの地に回収されたのが、ほぼ同数の民族ドイツ人に他ならない。この民族の「耕地整理」と呼ばれたナチスの政策によって、東ヨーロッパのドイツ人社会は消滅する。

第二次世界大戦後になると、本文で述べたように、ポーランドの新しい国境内に取り込まれたドイツ人はドイツの国境内へと追われ、チェコスロヴァキアのズデーテン

地方からも、約250万人といわれるドイツ系住民が追放された。

- 2) Joseph Marcus, *Social and Political History of Jews in Poland, 1919–1939*, Berlin/New York/Amsterdam 1983, p. 437.
- 3) François Guesnet, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 34f.
- 4) Marcus, op.cit., p. 437.
- 5) Ibid., p. 392.
- 6) リトアニアについて、詳しくは、拙稿「自国史の検証　リトアニアにおけるホロコーストの記憶をめぐって」(野村真理・弁納才一編『地域統合と人的移動』御茶の水書房、2006年、所収)を参照。

付録

表 1

		Jewish population (in thousands)	Total population (in thousands)
U.S.S.R	1939	3,029	170,557
(Ukrainian SSR)		(1,533)	(30,946)
(RSFSR)		(957)	(109,397)
(Belorussian SSR)		(375)	(5,569)
Poland	1931	3,114	31,916
Lithuania	1923	155	2,029
Latvia	1935	93	1,951
Estonia	1934	4.56	1,126
Rumania	1930	757	18,057
Austria	1934	190	6,760
Czechoslovakia	1930	357	14,730
Hungary	1930	445	8,688
Germany	1933	500	65,218

Joseph Rothschild, *East Central Europe between the Two World Wars*, Seattle/London 1974.

Dov Levin, *The Litvaks*, Jerusalem 2000.

Andrew Ezergailis, *The Holocaust in Latvia 1941–1944*, Riga 1996.

Usiel O. Schmelz, Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, Jg. 8, Nr. 1, 1982.

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem.

Всесоюзная перепись населения 1939 года: Основные итоги / Под ред. Ю. А. Полякова. М., 1992.

注

1) ポーランドのユダヤ人口はユダヤ教徒の人口である。表 2 の注を見よ。

2) リトアニアのユダヤ人口には、無国籍のユダヤ人が含まれる。表 3 の注を見よ。

表 2

Ethnolinguistic-national composition of Poland

	1931		1991	
	Number	Percentage	Number	Percentage
Poles	21,993,000	68.9	[36,194,000]	[97.2]
Ukrainians	4,442,000	13.9	[220,000]	[0.6]
Ukrainians (3,222,000)				
Rusyns (1,220,000)				
Lemkos	—	—	[60,000]	[0.2]
Jews	2,733,000	8.6	[15,000]	[0.0]
Yiddish 2,489,000				
Hebrew 244,000				
Belorussians	1,697,000	5.3	[230,000]	[0.6]
Belorussians 990,000				
Locals 707,000				
Germans	741,000	2.3	[400,000]	[1.0]
Russians	139,000	0.4	[16,000]	[0.0]
Lithuanians	83,000	0.3	[20,000]	[0.0]
Czechs	38,000	0.1	[3,000]	[0.0]
Slovaks	—	—	[20,000]	[0.0]
Gypsies	—	—	[25,000]	[0.0]
Macedonians	—	—	[3,000]	[0.0]
Greeks	—	—	[3,000]	[0.0]
Others	50,000	0.2	[10,000]	[0.0]
Total	31,916,000		37,219,000	

Sources: Joseph Rothschild, *East Central Europe between the Two World Wars* (Seattle, 1974), p. 36; Marek Hołuszko, *Sytuacja mniejszości narodowych w Polsce* (Warsaw, 1993), p. 6. Figures in brackets are estimates; others are drawn from governmental statistics.

Paul Robert Magocsi, *Historical Atlas of East Central Europe*, Seattle/London 1974, p. 36.

注

1931年の人口調査では、民族は日常使用言語の区分にもとづいている。宗教および宗派別人口統計によれば、1931年のユダヤ教徒人口は311万3900人で、ポーランドの全人口の9.8%を占める。(Joseph Rothschild, *East Central Europe between the Two World Wars*, Seattle/London 1974, p. 36.)

表 3

リトアニアの人口構成 (2001年)

リトアニア人	284万	81.4%
ロシア人	29	8.3
ポーランド人	24	6.9
ベラルーシ人	5.2	1.5
その他	6.8	1.9
計	349	100

『世界年鑑』共同通信社、2003年、600頁。

リトアニアの人口構成 (1923年)

リトアニア人	1,701,863人	83.9%
ユダヤ人	153,743	7.6
ポーランド人	65,599	3.2
ロシア人	50,460	2.5
ドイツ人	29,831	1.4
ラトヴィア人	14,283	0.7
ベラルーシ人	4,421	0.2
その他	8,771	0.5
計	2,028,971	100

その他の8,771人のなかには7,179人の無国籍者が含まれ、そのうち1,382人はユダヤ人である。

Dov Levin, *The Litvaks*, Jerusalem 2000, p. 128.

地図 1

Jews and Armenians in East Central Europe, ca. 1900



Paul Robert Magocsi, *Historical Atlas of East Central Europe*, Seattle/London 1974, p. 108.

地図 2

Ethnolinguistic distribution, ca. 1900



Magocsi, op. cit., p. 99.

地図3

Poland in the 20th century



Magocsi, op. cit., p. 131.

コメント&ディスカッション

司会：小原 克博

コメント：臼杵 陽

ここでは大塚先生のご報告への直接のコメントというよりも、むしろご報告に触発されて考えたことをいくつか指摘することでコメンテーターとしてその責を果たさせていただきたいと思っている。

まず、エリ・マルカという人物は中東イスラーム世界のスファラディームのありようを極めて象徴的に示しているかと思う。興味深いのが、彼自身、自分のことを「生まれながらのシオニスト」と規定していながら、本人はけっしてイスラエルに移民しようとしていない事実である。実際、スーダンに居住がむずかしくなると、アメリカに移民する。この発想はシオニストと自己規定しながらイスラエルには移民しないということで矛盾と指摘することも可能だが、むしろかつてのオスマン帝国におけるユダヤ教徒、とりわけスファラディームの民族意識の形成との関係で考えると興味深い。よく指摘されることだが、オスマン帝国内に居住するユダヤ教徒が近代的なナショナリズムとしてのユダヤ人意識に目覚めるときに媒介となるユダヤ教信仰の上での考え方として「ヒバット・ツィオン（シオンへの愛慕）」がある。つまり、信仰者としてシオンの丘、つまりエレッツ・イスラエルに戻ろうという宗教感情である。この宗教的感情が世俗的なシオニズムがそれほど影響力を持たなかったオスマン帝国のユダヤ教徒のパレスチナへの移民を考えるとときに重要になるのではないかと。つまり、事実上、パレスチナへの移民を促進する役割を果たしたという点においてである。換言すれば、ユダヤ人ナショナリズムとしてのシオニズムのプロトタイプとも考えることが出来るのではないかと思う。この点に関連してイエフダー・アルカライ（1798-1878年）というサラエヴォ出身のラビがシオニズム思想家のさきがけとして評価されていることなどを想起することができるのではないだろうか。

第二はオスマン帝国内のユダヤ教徒ネットワークの緊密さを指摘することが出来る。エリの父のソロモンはアレキサンドリアの大ラビからスーダンのラビとして派遣されたとのことだが、オスマン帝国における宗教行政職はイスタンブルの大ラビを頂点として各地に宗教行政職としてのラビのネットワークを張り巡らせており、そのネットワークに乗った赴任であったという。オスマン帝国では19世紀に至るまで、スファラディー

系のみがミット（宗教共同体）として公式に承認されていたという歴史がある。ソモンはモロッコ生まれであるにもかかわらず、赴任地はオスマン帝国（あるいはその形式的な支配）の政治的影響の及んでいない地域である、イギリスとエジプトの二重統治下にあったスーダンに赴任している事実はとても興味深い。

第三は第二にかかわるが、オスマン国内のユダヤ教徒のラビのあいだにはレスボンサと呼ばれるハラハーなどユダヤ宗教法の解釈にかかわる諸問題に関する意見交換をずっと行なわれていたわけで、ユダヤ教徒コミュニティ間のつながりという観点からそのような研究の進展はおそらくこれまでと違ったオスマン国内のユダヤ教徒社会の側面を明らかにするのではないかと思っている。

第四は少し視点を変えて、紅海をはさむ東アフリカとアラビア半島という地域からの問題として提起したいと思う。スーダンはマフディーの国であるが、イエメンのユダヤ教徒の歴史を見ると、メシア待望論が非常に強いことで知られている。たとえば、イエメン系ユダヤ教徒のパレスチナへの移民はシオニストの第一波アリヤー、つまり1882年と同時期であった。しかし、その動機は聖地エルサレムでメシアが到来するというもので、決して政治的理由からではない。この点に関して、紅海をはさむ地域において、宗教の相違を超えたメシア待望論的な動きは連動しているものかどうかという疑問をかねがね持っているわけで、そのあたりをどのようにお考えになっているかお尋ねしたい。

第五は、イスラエルにおける中東イスラーム世界出身のユダヤ人／教徒の研究のあり方の問題である。実はイスラーム世界におけるユダヤ教徒研究をやる時には歴史学者があまり活躍しない。それは一つの問題として文字資料の欠如があるだろうと思っている。イスラエル側にしても中東イスラーム世界からやってきたユダヤ教徒を、「クリタト・アリヤー（新移民の吸収）」というヘブライ語があるが、新移民をイスラエル社会に同化させるための対象としてしか見ていなかった点がある。1950年代、60年代にはこの同化問題に取り組んだのが人類学者や社会学者であったという事実に典型的に現れている。そのような同化政策を推進する上で重要な役割を果たした代表的な社会学者がシュムエル・アイゼンシュタット・ヘブライ大学教授だと思います。大塚氏が人類学者としてエリ・マルカを採り上げたことで、そのようなイスラエルの政策を思い出してしまったということを指摘しておきたいと思う。

最後に、ユダヤ人とユダヤ教徒の問題であるが、この点は私の立場ははっきりしている。すなわち、「オスマンの伝統があるところはユダヤ教徒という用語を使うべきだ」ということ。その際、その使い方の問題であるが、先ほど第一点目で申し上げたヒバット・ツィオンが宗教的な文脈から政治的文脈、つまり民族主義的なナショナリストの文

脈に変わっていく契機をどこに見るかというところで、ユダヤ教徒からユダヤ人に呼び方を変えるべきだと考えている。ユダヤ人という用語の政治的なコンテキストをどのように考えて呼称を使うのか。ヘブライ語の「イエフデーム」、アラビア語の「ヤフード」にしても、ユダヤ教徒ともユダヤ人とも呼ぶことができるわけで、そのことをユダヤ人自身が、どのように認識しているかが重要になってくる。これも議論がすでに始まっている。いずれにせよ、モロッコ系ユダヤ人の研究者たちの間で「ヒバット・ツィオンとシオニズムの問題」についての議論は相当蓄積されているので、そういう問題を参照しながらユダヤ人か、あるいはユダヤ教徒か、という呼称問題は議論される必要があるのだろう。

コメント：長田 浩彰

報告の中で野村氏は、拡大 EU に迎え入れられたポーランドを例に取り、次のように述べた。人口の約3分の1が非ポーランド人であった戦間期ポーランドが、1991年の統計では、人口の97%をポーランド人が占める単一民族国家へと変貌した。その一因は、31年に270万人以上もいたユダヤ人が、ナチ・ドイツによって絶滅させられたことにある。戦間期にあった強烈な自国民の反ユダヤ主義を認めて謝罪するポーランド政府やその他の東欧諸国に対して、野村氏はこう提言した。「ドイツ第三帝国崩壊の結末として誕生した東ヨーロッパの国々において、ホロコーストが『ユダヤ人の問題』としてではなく、他ならぬ『自国民の消滅』の問題として考えられなければ、ホロコーストの教訓は現代に生かされないのではないかと」。

この提言は、ホロコーストの過去を謝罪し続けてきた現在のドイツに対しても、当てはまるものであると私は考える。たいていのドイツ人にとって、ホロコーストとは、ナチスによるヨーロッパ・ユダヤ人の絶滅問題であり、ドイツ人の手によるユダヤ系の同国民の殺害の問題ではなかった、と思われるからである。その原因は以下の点に求められる。

まず、犠牲者約600万人に占める、約16万人というドイツ国籍者数の少なさがある。また、1933年には約50万人いたドイツ・ユダヤ人の内30万人以上は、ナチスの政策によってドイツから出国ないし亡命していたが、戦後になって帰国する人は少なかった。従って、ドイツ再統一までの西ドイツにおけるユダヤ人人口は、ユダヤ人難民(DP)を含めても2万から3万人程度であり、西ドイツ政府が補償交渉の相手としたのは、ルクセンブルク協定(1952年)に見られるように、海外のユダヤ人であった。

武井彩佳氏は、近著『戦後ドイツのユダヤ人』において、1990年代後半の統一ドイ

ツで生じた「ユダヤ・ブーム」(ユダヤ関係の書物出版、大学付属機関としてのユダヤ関係研究所の創設や、ベルリンのノイエ・シナゴーク修復やユダヤ博物館建設)を紹介し、次のように評価している。それらは、「普通の国」の国民になりたいという変身願望にとらわれたドイツ人社会が、「非ドイツ的なもの」の代表としてのユダヤ人像を求め、それを量産し、消費した現象である。つまり、ドイツ・ユダヤ人が「不在」であることで成立したブームであった、と。同氏によれば、ソ連崩壊後にドイツに来たユダヤ人難民を主体に、2005年初頭で、ドイツのユダヤ・ゲマインデ登録者数は20万人以上になっているという。しかし彼らは、ドイツ・ユダヤ人だったわけではないので、ドイツ人が安心して「ユダヤ・ブーム」を消費することへの障害とはならなかったであろう。

以上のことから、「対話ないし議論の相手であるユダヤ人」が不在であることで、戦後のドイツには、ナチスが定着させた「2項対立としてのドイツとユダヤ」という図式が、統一ドイツになっても、意識されずに存続しているとは言えまいか。

この図式から抜け落ちる存在があったことを、ドイツ人でもユダヤ人でもない立場から研究するわれわれは、見落としてはならない。それは、ユダヤ教徒でない「ユダヤ系のドイツ人」という存在である。ナチスは、ユダヤ教徒以外に、キリスト教徒の中にも、人種としてのユダヤ人を捜し求めた。35年11月の規定によれば、たとえ生まれながらのキリスト教徒であったとしても、祖父母のうちの3人以上がユダヤ教徒であった場合には、その人物はユダヤ人と規定された。彼らと、祖父母の代にユダヤ教徒がいないキリスト教徒との結婚も、ナチスからすれば「混合婚」とであるとされ、35年9月以降は禁止された。祖父母の代にユダヤ教徒が1人か2人いるキリスト教徒は、上記の規定によって「混血者」として、ユダヤ人やドイツ人から区分された。実際には、ユダヤ人のドイツ社会への同化は、かなり進んでいたのである。彼らの被った被害状況もふまえて、ナチ時代のドイツ・ユダヤ人の歴史やホロコーストの歴史は描かれるべきであろう。ホロコーストを「自国民の消滅」の問題として捉え、そこから教訓を得ようとするのであれば。

ディスカッション

司会 ご発表いただいて大塚先生、野村先生から、コメントに対してご意見がございましたらお願いいたします。

大塚 私の方はまずマルカの本に書かれていた事例を紹介したいと思います。エチオ

ピアが、ユダヤ教徒を受け入れたという章とは別に、イエメンについて書かれた章があります。面白いことに、海岸部のアデンのユダヤ教徒と北イエメン山地、つまりサヌアのユダヤ教徒を明確に区別しています。アデンの方はイギリスの植民地でしたが、その体制が崩壊した後、そこのユダヤ教徒の一部はエリトリアに来て、コシエルの工場をつくったといえます。一方、高地のサヌアのユダヤ教徒はかなり野蛮な連中であると著者は書いています。イエメン・ユダヤ教徒のメシアニズムも興味深いのですが、日本では、誰もそういう研究をやっていないことが、残念であり問題なのですが。

もう一つが「明確にオスマン的な伝統のあるところをユダヤ教徒と呼ぶ」という見解に関してです。基本的には私もそう思います。ただオスマン的な伝統が消えていき、かつグローバル化していく過程の中で、ヨーロッパ的なアイディアが、中東そしてムスリムの中にも浸透し、思想的力を持ってくる。そこでヨーロッパで醸成されたユダヤ人陰謀説、反ユダヤ思想などが、今日では多くのムスリムに受容されることになった。これも事実です。そこでどこかでユダヤ教徒からユダヤ人への転換があったのでしょうか。そこがいつか、私もわかりません。何をメルクマールにすればいいかわかりません。おそらくそのポイントの一つは、臼杵さんがおっしゃった「宗教的シオニズムと政治的、世俗的と言っていいだろうシオニズム、この関係の問題」であるだろうし、さらにもっと大きく言うと「宗教と世俗、この区別をどう考えていくか」という問題に行き着く。実は市川さんの発表では、明確に「聖と俗の区別」が前提とされていました。このような聖と俗の区別はユダヤ教の中で、どういう形で論じられるのか、本当は質問したかったんですが。この問題は「宗教とは何か、比較宗教学とは何か」という問いにも連動していく極めて大きな問題だと思います。

手島 お二人の報告を聴いて、一つ感じるのですが、ナショナリズムの否定と再考の観点から近代ユダヤの問題を考えているということです。これは、近代学者にとってはあるべき問題提起の姿勢だと思います。ただ同時に、聖書中のエステル記1:22などにこういう表現があります。「すべての州ごとに民族ごとに」と。その「民族の言語」(ラシオン・アモ)で書かれた手紙を送って王妃を募るわけです。つまり、その時、「言語」ラシオン「民族」アモという言葉でくくってユダヤ人を民族ユニットとして捉えている。まさに近代ナショナリズムのアイデンティティの典型のような表現がペルシャ時代のエステル記の中に出てくる。この話が史実がどうかという問題よりも、こういう表現「民族の言語」を用いて話を書き得たという事実注目してほしいです。だから、「民族」という発想はユダヤ人の中で、ものすごく歴史的に根深いものだろうと思います。近代においては、ナショナリズムの概念は、否定的なニュアンスを強めますが、その近代人

のナショナリズム否定の観点からだけ考えるとユダヤ精神の実像が分からなくなる。ユダヤ教のもつ「ナショナリズム」を、完璧に、近代の文脈だけで捉えるだけではなく、歴史的な長いパースペクティブをもってみる。つまり、ナショナリズムとはとても長い歴史を持つ精神現象であり、むしろ、「近代ナショナリズム」の特殊性とは何かを問うべきではないか、こういう「近代」自体を個別化して、「ナショナリズム」全体を俯瞰する視点も、議論には必要なのではということ。それが1点。

もう一つの点は、臼杵先生が出された「宗教シオニズムの問題」です。これは大事な指摘です。実は、一神教学際研究センターから一冊の新書を用意しているところです。それは原理主義の問題についての新書ですが、そのプロセスで、ユダヤ教の原理主義としてのシオニズムの問題について、私は書きました。その中で僕らユダヤのシオニズム研究者たちが大事な指摘をしています。それはカリシエルやアルカライの活動の始まりが19世紀前半です。意識としてのシオニズム、「パレスチナに帰れ」と彼らは19世紀の前半で言っています。しかし、実際の行動が起きたのは19世紀末です。この時間の乖離は何を意味するか。こういうことについて一ついえるのは、時代の条件が整うまで世俗的シオニズムは起こらなかったという指摘です。つまり、宗教家カリシエルやアルカライの話に、世俗ユダヤ人は誰も耳を傾けなかったという面白い事実があります。ただシオニズムの呼びかけは、19世紀前半の時代に、宗教家の間から上がった。アルカライはバルカンにいてギリシャ人の独立運動を見た。そのアルカライの言葉に影響を受けたカリシエル。特に、カリシエルは、聖書注解の立場から、はっきりとしたシオニズム理論を生み出しています。つまり、「もし悔い改め（テシュバー）が来るとしたら、それはテシュバー（立ち返ること）であり、文字通り、パレスチナに帰らないと、救いは成就しないんだ」という提案したりして、展開が見られています。そういう情報を付け加えておきます。

司会 ナショナリズムの定義づけの問題、宗教的シオニズムの問題について。

ドロム・コヘン 臼杵先生が「ヒバット・ツィオン」（シオンへの愛）と宗教的シオニズムに関しておっしゃったことについてコメントしたいと思います。ユダヤ人はイスラエルの地（パレスチナ）から追放されたからといって、完全につながりをなくしたことは決してありませんでした。一部のユダヤ人はその地にずっと留まっていました。遠い昔からユダヤ人は、数は少ないものの、政治情勢に応じてパレスチナへの入植を続けていました。12世紀にスペインでシオンへの愛を詠った有名な詩を書いたユダ・ハレビまで遡ることができます。その後、彼はスペインを離れ、危険を顧みずパレスチナへと

移住しました。臼杵先生はまた、19世紀後半のメシア信仰に基づくユダヤ教徒のイエメン移住についてもふれていらっしゃいました。それ以前の1815年にも、メシアニズム的期待が高まっていた時期に、シラズからイランのユダヤ教徒集団がガリラヤ湖の北に位置するツファットへ移り定住しました。1840年もまたメシアニズム的期待の高まりによって、ヨーロッパと中東からユダヤ教徒がパレスチナへと移住しました。私自身の曾祖父も、シラズ出身ですが、1880年代前半にパレスチナを訪問しています。そして、彼の故郷から移住した人々の子孫と会い、家族と共に彼らの仲間入りをする決心をしました。彼はシラズへ戻り、家族全員を連れてエルサレムに定住しました。シラズにいた他の家族も彼の後に続きました。彼らは皆、宗教上の目的のためには聖地に住むほうがよいと考えてやってきたのでした。そして、彼らは政治的シオニズムの発展に先鞭をつけたのでした。私たちが今日知っている宗教的シオニズムは、時に残念ながら過激な形で現われますが、別の展開であり、古くからの「ヒバット・ツィオン」と区別する必要があります。「ヒバット・ツィオン」は、まったく異なる政治・宗教的現実を背景としていました。

また、午前中に小原先生が提示された質問にもお答えしたいと思います。現代のイスラエルにおける考古学に関する質問です。この数十年間で一般の関心と政府の姿勢に大きな変化が見られます。1950年代から1960年代にかけては、考古学に対する熱意や関心ははるかに高いものでした。それは当時、死海文書、パル・コクバの書簡やマサダの発掘などの胸を躍らせるような発見があったことによるものなのかもしれません。また、デビッド・ベングリオンによって聖書そのものへの関心が広まったことや、イガエル・ヤディン教授がきっかけとなった考古学の普及などもその理由としてあげることができます。イスラエルの国家建設間もないときは、ユダヤ人とイスラエルの地の古代からのつながりを証明する考古学の力に人々は安心感を見出したようです。これは宗教にはほとんど関係なく、国民的感情に関わるものでした。そして体制側は、マサダへの巡礼などのシオニストの「市民宗教」儀式的形成を通じてこのような感情の高まりを後押ししました。しかしながら、1970年代以降、考古学への関心は次第に薄れていきました。その原因はおそらく、以前のような大規模な発見が新たにないことや、考古学的発見によって得られた安心感を人々が必要だと感じなくなったことにあると思われます。人々はイスラエル人としてのアイデンティティにより安心感を得るようになった一方で、伝統的なシオニズムの現われに対して以前よりも懐疑的になりました。同時に、1967年のエルサレム統一以来、宗教的表現はより明白に示されるようになり、マサダに代わって「嘆きの壁」が宗教儀式的の中心地となりました。考古学は後ろに押しやられ、専門家たちは今や、遺跡の発掘や保存に対する政府の支援が十分ではな

いことや考古学の分野での教育の低下について不満を漏らしています。考古学的発掘に対する援助は海外の個人からの資金供与であることが多く、多くの重要な遺跡が放置されています。

サミール・ヌーハ 私はユダヤ学がたいへん好きですが、本日、サアディーア・ブン・ユースフ・アルファイユミーの名前を耳にすることができエジプト人としてとても嬉しく思いました。というのも、彼は人類の文化や文明に多大な貢献をしたエジプト人ユダヤ教徒だからです。彼はアラビア語によるトーラーの解説書と「キターブ・アル＝アマーナート・ワ・アルイウティカーダート」や「アル＝サブイーン・ラフズ アルニム」を書きました。また、アラビア語で「ブスターン・アル＝ウクール」を書いたイエメンのエジプト人ユダヤ教徒、ナタン・アル＝ファイユミーもいます。

さて、質問があります。この質問で私は歴史を振り返ることを余儀なくされました。

紀元前3世紀にアレクサンドロス大王がエジプトにやってきて首都アレクサンドリアを建設しました。当時、アレクサンドリアにはユダヤ教徒の共同体があり、様々な理由で彼らはギリシア語を話し始めました。ギリシア語を使っていたために、次第に旧約聖書を理解することができなくなってしまいました。そしてヘブライ語が宗教言語になりましたが、ヘブライ語を理解できたのは宗教指導者たちだけでした。このため、宗教指導者らは旧約聖書のセフィール(本)をギリシア語に翻訳しました。これが「七十人訳聖書」と呼ばれる最古の翻訳版です。こうして宗教的目的で使用するギリシア語訳旧約聖書ができました。これはキリスト教が誕生する以前の事です。この文書は一語一語厳密に翻訳されたもので、旧約聖書のすべてのセフィール(本)が収められていました。つまり「七十人訳聖書」は、紀元前3世紀にユダヤ人が書いた古代ヘブライ語原典のギリシア語版で、47のセフィール(本)を含んでいました。紀元2世紀に、ユダヤ教指導者たちが小アジア(ヤブネという街)で会議を開き、セフィール(本)の一部を除外することを決定しました。このため、旧約聖書に含まれる文書数は47ではなく36になりました。

そこで私の質問ですが、47のセフィール(本)からなるギリシア語訳がある一方で、ユダヤ教の宗教指導者によって改定されたものには36の文書しかありません。これはどういうことなのでしょうか。

本日の会議では考古学について議論がありましたが、それで死海写本のことを思い出しました。アラビア語では「ラファーエフ」といいます。もちろん大変古いものです。このマニユスクリプトは、私が申し上げたことと何か関係があるのでしょうか。その大半はなくなってしまっていると言われました。「七十人訳聖書」から除外されたセフィー

ル(本)の一部がこの「ラファエフ」(マニスクリプト)の中に見つかったと伝えられています。

「ラファエフ」(マニスクリプト)から明らかになった事実を知るために、どのようにしたらこのマニスクリプトを入手できますか。二つの翻訳版について私が先ほど申し上げたことをどのように説明していただけますか。よろしくお願いします。

司会 今の質問に対して答えたいという方ありますか？

手島 ヘブライ語聖書とギリシア語聖書の関係、またクムランからの聖書断片についてのお尋ねですが、複雑な問題ですから、手短かに、聖書学のコンセンサスだけを述べます。ヘブライ語聖書の36冊に比べてギリシア語聖書の数が多いのは、第二神殿時代のユダヤ人の著作活動を取り込んだ結果によって増えているというだけのことです。これは、聖書文学の一つの特徴です。前の時代の著作に啓発されて、さらにそのテキストを敷衍し拡大して、新しい文書を創造する。そうして、文書の数を増やしていく。例えば、歴代誌と列王記の関係を考えてくだされば分かります。その点で、ヘブライ語聖書の数の少なさは、最も時代的に早い時期の聖典の状態を示しているといえるでしょう。ユダヤ人は、イスラームとの論争の中で、テキストを改ざんしたことを責められたりしていますが、決して、そんなことはありません。むしろ、テキスト間の異読をそのまま忠実に後代に伝えていく作業をマソラー学者はしていることが研究によって明らかにされています。またクムラン研究には、テキストを全部公開しないコンスピラシーがあるのでは？という疑念が持たれたりしましたが、すでに、クムランのすべてのテキスト・断片はCD-ROMでみられると思います。確かに、そういうこと(コンスピラシー・セオリー)を言っていた人たちもいました。その理由の一つは、ハーバード大学を始めとするキリスト教徒の学者たちだけで写本を占有して「他に見せない」と、一時、文句を言っていた人達もいました。しかし、その後、進捗状況を早めるためにヘブライ大学のイマヌエル・トープという先生がプロジェクトのヘッドに加わりまして、数年前に、すべての発表(DJD)は終わっています。

タガー・コヘン お二人とも大変興味深いお話をありがとうございました。大塚先生はイスラーム世界のユダヤ教徒とヨーロッパのユダヤ教徒の間には大きな違いがあるとおっしゃりました。ある意味では、アラブ社会のユダヤ教徒よりも、ヨーロッパのユダヤ教徒が第二次世界大戦後にヨーロッパを離れイスラエルに移住するほうが容易だったといえるでしょう。というのは、アラブ諸国ではユダヤ教徒はよい暮らしをしていたか

らです。それでもなお、彼らはイスラエルに移住することを選択しました。そこが問題なのです。なぜアラブ世界で自由に自分の人生を生きることができるのに、約100万人ものユダヤ教徒がイスラエルにやって来たのでしょうか。私は質問としてこの問題を提示いたします。というのも、彼らはよい暮らしをしていて、抜け出すためにシオニズムを必要としていなかったと主張する傾向があるからです。それでもなお彼らはイスラエルに入植し、その結果、もはやアラブ諸国のユダヤ人社会の大部分はなくなってしまったのです。それは、アラブ社会とユダヤ社会が依然として分離した状態であることを意味します。彼らは宗教だけでなく民族という点でも別々の集団でした。私たちは宗教的側面だけでとらえたいと考えていますが、そうではないのです。私はこれを問題とすべきだと思います。そして、もちろんシオニズムは世界中のユダヤ人社会に新たな時代をもたらしたのです。

大塚 アラブ社会におけるユダヤ教徒は、ヨーロッパほどの反ユダヤ主義にはさらされず、それなりに安定した生活をしていました。だが、やはり大きな反ユダヤ運動はパレスチナでは1920年代から出てきます。30年代になると大きな反乱がおきます。エジプト、スーダン、モロッコなどでは第1次中東戦争、つまり1948年のイスラエルの「独立戦争」がひとつの転機になります。さらに、エジプト、スーダンは56年のスエズ戦争が大きなきっかけになって、アラブの民衆の側からも反イスラエル、反ユダヤの強いキャンペーンが始まる。それで、それまでは比較的平穏に暮らしていたアラブ社会のユダヤ教徒も、いづらくなる。今ではアラブ諸国にほとんどユダヤ教徒はいなくなっています。

さらに重要なのは、これらの事件を契機に、イスラームにおける「反ユダヤ」の動きが創出されたと思われることです。つまり、パレスチナの事件が契機になって、昔から書かれていたがさほど注意されていなかったコーラン、ハディースの一部のテキスト、7世紀にメディナでムハンマドらとユダヤ教徒と争いがあったことが、とくに強調されるようになったのが1920年代、30年代であると、クレーマーたちが述べています。

アラブの側のユダヤ教徒に対する態度は20世紀になって変わった。オスマン体制時のユダヤ教徒に対する姿勢とは異なり、20世紀の後半になるとアラブ社会でもユダヤ人排斥に近い意識が広がるようになった。これは大昔からあった争いではなく、近代的なパレスチナ問題の結果です、と私は考えています。

手島さんが旧約の中での「民族」の話をされました。問題は日本語で「民族」と訳された原語のニュアンスです。日本語で民族という言葉は明らかに明治以降につくられた、つまり日本近代化の過程の中でつくられてきた言葉です。民族という言葉はきわ

めて広い意味を持つ。旧約の時期において「民族」つまり「字集団」と「他集団」とを弁別する言葉がある、これは認めます。社会学者のアンソニー・スミスあたりだったら「エトニー」という用語を使うかも知れません。人類学者だったらエトノスという言葉をつかうかも知れません。自他を集団レベルで弁別していくというカテゴライゼーションは昔からあったことは確かです。ただそれを「民族」と言ってしまうと近代のナショナリズムが持つ、境界性を強化した、排他的な集団というイメージと二重写しになってしまうのではないかと。ちなみに宗教も、そういうナショナリズムの影響の中で、宗教的シオニズムとかイスラーム主義、すなわちナショナリズム的な排他性を身につけた宗教的な運動が生まれた。これらはきわめて「近代的」な宗教運動だろうと、私は考えています。

手島 そこで「民族」と訳されたヘブライ語は「アム」という言葉です。「アム・イスラエル」(通常、イスラエル民族と訳される)の「アム」。我々日本人は「民族」という言葉を使っていますが...大塚先生の言われるように「民族」という日本語に訳すると、それが持つコノテーション(暗示)に問題がある。そのご意見はOKだと思いますけど、しかし、彼らユダヤ人が「アム」という言葉で古い時代から書いている。それは「イスラエル民族」という意味合いで、ユダヤ教の中では理解されてきた。民族単位としての「アム」。聖書の中のエステル記は、アンチ・セミティズムの原体験と言われるような、ユダヤ人が最初に経験した民族淘汰の事件がモチーフとなっている物語です。ユダヤ人を滅ぼそうとする王の側近ハマンの勢力がある。それを、逆手にとって、最後は、ユダヤ人が生き残ったという物語です。僕が申し上げたかったのは、このユダヤ人の民族感情、排他的にせよ、融合的にせよ、「アム」という考え方は、資料的にとても古いものだということを言いたいのです。そういう点で、現在のわれわれの、国家のありようがどういうふうにあったらいいか、という新しい問題と、古くよりずっと続いている民族感情の二つがあることを考えなければいけません。ユダヤ人について考える時、「アム」という考えを近代のナショナリズム批判の問題にして全部語ってしまうと、民族宗教としての「ユダヤ教」(その資料の存在)がわからなくなる。ただ、ユニバーサルな(普遍的な)宗教、他民族と共存・融合できる宗教という、いいイメージ(キリスト教的にはですが)だけが残る。もう一面の、「ユダヤ教はアムの宗教である」という部分については、消えてしまう。民族という言葉はユダヤ教にとって、ユダヤ人にとって、とても重要であるという事実、ある程度の考慮が、古典の文献学者としては必要だということが、私の言いたいことです。翻訳概念の「民族」という意味ではなくて、「アム」というヘブライ語の言葉の意味においてですが。

月本 大塚さん、野村さんのお話を伺って、我々がやっているユダヤ学はずいぶんノータンキなことをやっているのだなと自覚させられました。コヘンさんの発言で、レゲシュの発掘がいかなる結論が出ようとも政治問題にならないようなので安心しました。最後に一つだけ。野村先生に。表2のポーランドにおけるユダヤ人の中での言語の区別、イディッシュの下にヒブリュー。これについて。

野村 古代のヘブライ語は、紀元2世紀頃に話し言葉としての機能を失い、以後はユダヤ教の聖典や典礼の言語として学ばれ、伝えられましたが、19世紀の半ばに至ってヘブライ語の近代化運動が始まりました。とりわけ19世紀末以降、ヘブライ語をユダヤ人の日常言語として甦らせ、その普及に務めたのがシオニストです。というのも、彼らは、イディッシュ語をユダヤ人の離散ゆえに発生した屈辱の言語とみなし、将来のユダヤ人国家の言語はヘブライ語でなければならないと考えたからです。時間の都合上、報告では取り上げることができませんでしたが、表3をご覧ください。戦間期のリトアニアでは、ユダヤ人の児童に対してイディッシュ語あるいはヘブライ語で教育を行なう小学校の設置が公認されましたが、ヘブライ語教育校を選択する児童の方が多数でした。第一次世界大戦前まで、ヘブライ語で書かれた教科書はパレスティナからヨーロッパにもたらされましたが、1920年代になると、リトアニアで作成されたさまざまな科目のヘブライ語の教科書がユダヤ人の住む各国へと送り出されるようになります。

以下略...

出席者一覧

アダ・タガー・コヘン	同志社大学神学研究科
サミール・ヌーハ	同志社大学神学研究科
ドロン・コヘン	同志社大学神学研究科博士後期課程
石川 立	同志社大学神学研究科
池田 裕	中近東文化センター、筑波大学名誉教授
市川 裕	東京大学大学院人文社会系研究科
臼 杵 陽	日本女子大学文学部
越後屋 朗	同志社大学神学研究科
大塚 和 夫	東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所
勝村 弘 也	神戸松蔭女子学院大学文学部
鎌田 繁	東京大学東洋文化研究所
菅野 賢 治	東京都立大学人文学部
小原 克 博	同志社大学神学研究科
四戸 潤 弥	同志社大学神学研究科
高木 久 夫	国際基督教大学比較文化研究科博士後期課程
月本 昭 男	立教大学大学院文学研究科
竹内 裕	熊本大学文学部
手島 勳 矢	大阪産業大学人間環境学研究科
長田 浩 彰	広島大学総合化学部
野村 真 理	金沢大学経済学部
三浦 伸 夫	神戸大学国際文化学部
宮澤 正 典	同志社女子大学名誉教授
森 孝 一	同志社大学神学研究科
山本 雅 昭	同志社大学言語文化教育研究センター

編集後記

限られた時間の中で、この一冊を世に送り出せるのは、ひとえに、会議参加者各位の協力の賜物であり、また CISMOR 事務局の澤村容子、中村明日香、藤田敦子諸氏、および表紙デザインを担当した高田太氏の尽力、またロゴについてお世話いただいた森啓子氏の好意の結果である。編集子は、これらの方々には心より感謝する次第である。表紙の背景には、三つの一神教を象徴して、イザヤ書（ヘブライ語）、ホセア書（ラテン語）、クルアン（アラビア語）から取った各一節をデザインしてあしらっている。またユダヤ学会議ロゴは、エルサレム神殿にあったとされる七つの枝の燭台を表している。録音不良のため、セクションCのディスカッション後半部分が割愛された。その中には、神戸松蔭女子大学図書館にあるマイクロフィルム化されたヘブライ語資料の謎が明かされる発言、また CISMOR センター長森孝一氏の挨拶等、惜しまれるものもある。ディスカッションの一部・表記には編集上手を入れてある。特に、セクションCにおけるサミール氏の重要な問題提起に応じる部分が不足していたために、その応答である手島発言には少しく加筆がある。また、ペーパーとコメントの形式については、「である」調で統一した。何卒、諒とされたい。CISMOR ユダヤ学会議は、これを初回としてさらに回を重ね、長きに亘って日本のユダヤ学の発展に寄与せんことを編集子は祈念する。読者諸賢氏のご批判をお待ちする。

編集者 手島勲矢

CISMOR ヌダヤ学会議 第1号(2005年)

発行日 2006年3月31日
編集者 アダ・タガー・コヘン、手島勲矢
発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
e-mail:staff@cismor.jp
URL: <http://www.cismor.jp/>

表紙デザイン 高田 太
印刷所 中西印刷株式会社
