同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）・神学部神学研究科

第4回 CISMOR ユダヤ学会議

The 4th CISMOR Conference on Jewish Studies

「ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムの相互作用
—歴史的、文化的見地から」

“Jews and Christians, Jews and Muslims:

The interactions of these religions from historical and cultural perspectives”

2011年1月22 - 23日

ISSN 2186-5175

CISMOR ユダヤ学会議 ; Conference on Jewish Studies

表紙 ドゥーラ・ヨーロポスシナゴーク集会室西壁遠景 紀元後3世紀、シリア

出典 A.R. Bellinger, F.E. Brown, A. Perkins, and C.B. Welles (eds.),

The Excavations at Dura-Europos: Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters – Final Report VIII, Part I: The Synagogue, written by Carl H. Kraeling and Contributions by C.C. Torrey, C.B. Welles, and B. Geiger (New Haven, Yale University Press, 1956) Plate XXV

目 次

巻頭言	2
プログラム	4
セッションA 聖地とユダヤ教・キリスト教・イスラーム	
“The Right to the Holyland: Investigating Contending Jewish and Arab Claims of Legitimacy”	Ilan Troen 8
「聖地の権利：ユダヤ人、アラブ人の正当性をめぐる論争」（邦文要旨） イラン・トロエン	26
Comment: “Nation-State, Modernity and the Separation of State and Religion”	Kunio Ishida 27
コメント：「国民国家・近代性・国家と宗教の分離」.....	石田訓夫 29
セッションB ユダヤ教・キリスト教・イスラーム：その哲学と法学	
「現代ユダヤ教倫理学をめぐるひとつの系譜学的対位法」 合田正人	32
コメント：「ユダヤ教と現代の『宗教哲学』」	杉村靖彦 43
「国制としてのユダヤ教とイスラーム：ギリシア的ポリテイア概念 からのアプローチ」.....	市川 裕 48
コメント：「宗教と法制度の関係への眼差し」.....	竹内 裕 67
セッションC 一神教とアブラハム	
「人間アブラハムの生涯 —ラビ・ユダヤ教、キリスト教、イスラーム において」.....	アヴィグドール・シンアン 72
.....	訳：勝又悦子
コメント：「文献比較の道標」.....	勝又悦子 91
英文要旨一覧	96
出席者一覧	99
編集後記	100

Foreword

The aim of the fourth conference on Jewish Studies at Doshisha University, held in collaboration with the Center for the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR) and the School of Theology, was to look at the interaction of the three monotheistic religions, or as they are called by many today “the three Abrahamic religions”, from historical and cultural perspectives.

This year we had the honor of hosting two well known scholars in the fields of Jewish Studies and Israel Studies from abroad: Prof. Ilan Troen from Brandies University and Prof. Avigdor Shinan from the Hebrew University, who addressed the cultural and religious issues of the three monotheistic religions in late antiquity and modern times through both lectures and workshops.

Prof. Troen’s lecture and workshops were conducted in English and not translated, and so appear here in English only. An abstract of the lecture and its comment have been translated into Japanese. Since Prof. Shinan’s lecture was delivered in Hebrew and was translated by Dr. Etsuko Katsumata, it is published here in Japanese. An abstract of the lecture appears in English at the end of the volume.

Japanese scholars of Jewish Studies, Prof. Hiroshi Ichikawa, as well as Prof. Masato Goda, who specializes in philosophy, have made special contributions with papers delivered in Japanese, on philosophical and political perspectives of the relations between the three religions in late antiquity and the modern era. The abstracts of these papers also appear in English at the end of the volume.

Each paper presented in this conference received a comment by Japanese scholars who enhanced the discussions which followed the papers. The comments follow the papers. The comments were all made in Japanese except for the comment to Prof. Troen, and this therefore appears in English.

I wish to thank all the participants for their contributions, and for the stimulating study and discussions we had during this conference.

We plan to continue to offer these conferences once a year, through the collaboration of CISMOR and the School of Theology, in the hope of contributing to the growing interest in this interdisciplinary study of the Monotheistic Religions in Japanese scholarly circles, from the perspective of Jewish Studies. Our next conference is scheduled for the fall of this year, and we will publish the material of this conference in due course.

Ada Taggar-Cohen
Kyoto, August 2011

巻頭言

同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）と神学部の共催による第4回 CISMOR ユダヤ学会議では、今日一般的に「三つのアブラハムの宗教」として知られる三大一神教の関係をめぐって、歴史的、文化的視点から考察が行われた。

今回の会議には、海外から、ユダヤ学とイスラエル学の碩学として名高い2人の研究者の出席を賜った。ブランダイス大学のイラン・トローエン教授とヘブライ大学のアヴィグドール・シンアン教授である。お二人には、講演とワークショップで古代末期および近代における三大一神教の文化的、宗教的問題について語っていただいた。

トローエン教授の講演とワークショップは、英語で行われたため、本報告書には英文だけを掲載し、講演の邦文要旨とコメントの邦訳を収録した。一方シンアン教授の講演はヘブライ語で行われ勝又悦子助教が日本語に翻訳したため、本報告書には日本語訳を載せ、巻末に講演の英文要旨を掲載した。

また、日本人研究者による研究会から、市川裕教授と哲学を専門とされる合田正人教授の発表内容を収録している。古代末期および近代における三大一神教の哲学的、政治的関連性を考察した日本語による論文で、巻末に英文要旨を掲載している。

会議では発表終了後に日本人研究者がコメントを寄せて、その後の議論を一段と意義深いものにした。本書でも講演内容に続いてこうしたコメントを載せている。コメントは日本語で行われたが、トローエン教授に対してだけは英語のコメントが寄せられたため、この部分は英語のまま掲載し、邦訳を合わせて掲載した。

最後に、会議に参加して下さったすべての方のご協力に感謝するとともに、会議中、刺激的な考察および議論の場を持つことができたことに謝意を表したい。

これからも毎年、CISMOR と神学部の共催によるユダヤ学会議を開催し、ユダヤ学の視点から、日本の研究者の間で学際的な一神教研究への関心を喚起したいと考えている。次回の会議は今年の秋に開催予定であり、近くその詳細を発表する。

アダ・タガー・コヘン
2011年8月 京都にて

同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)・神学部神学研究科

第4回 CISMOR ユダヤ学会議

「ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムの相互作用—歴史的、文化的見地から」

“Jews and Christians, Jews and Muslims:

The interactions of these religions from historical and cultural perspectives”

2011年1月22 - 23日

同志社大学 今出川キャンパス 神学館チャペル・光塩館会議室

セッション A

聖地とユダヤ教・キリスト教・イスラーム

- 13:00 - 15:00 イラン・トローエン (ブランダイス大学)
「聖地の権利：ユダヤ人、アラブ人の正当性をめぐる論争」
- 15:30 - 17:30 イラン・トローエン
「ユダヤ人入植地：神学的・世俗的正当性」
コメント：石田訓夫 (南山大学)
- 18:00 - 20:00 懇親会

セッション B

ユダヤ教・キリスト教・イスラーム：その哲学と法学

- 9:00 - 12:00 合田正人 (明治大学)
「現代ユダヤ教倫理学をめぐるひとつの系譜学的対位法」
コメント：杉村靖彦 (京都大学)
- 市川 裕 (東京大学)
「国制としてのユダヤ教とイスラーム：ギリシア的ポリテイア概念
からのアプローチ」
コメント：竹内 裕 (熊本大学)

セッションC

一 神教とアブラハム

13:30 - 15:30 アヴィグドール・シンアン (ヘブライ大学)

「人間アブラハムの生涯 —ラビ・ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおいて」

16:00 - 17:30 アヴィグドール・シンアン

「古代ユダヤ文学におけるアブラハムとサラの物語 (創世記12章)」
コメント：勝又悦子 (同志社大学)

第4回 CISMOR ユダヤ学会議

「ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムの相互作用
——歴史的、文化的見地から」

セッション A

「聖地とユダヤ教・キリスト教・イスラーム」

Judaism, Christianity and Islam in Relation to the Holy Land

The Right to the Holyland: Investigating Contending Jewish and Arab Claims of Legitimacy

Ilan Troen

Jewish religious claims

Jewish claim to the land between the Jordan River and the Mediterranean Sea and from the Lebanon in the north to the Negev desert in the south is rooted in the biblical narrative that is more than 3,000 years old. The Bible records in Genesis the Covenant that bound Abraham and his descendants with God in a series of mutual contracts. Abraham promised obedience to God and Abraham's God promised that Abraham's descendants would be part of an eternal nation that would have its roots in the Promised Land.

Jews have even understood the two thousand year exile from the Land of Israel [Eretz Israel] in terms of this Covenant. They believed the exile resulted from their failure to fulfill the Covenant, not from the weakness of their God overpowered by the gods of other peoples. Jews have been unlike other ancient peoples who disappeared together with their deities when conquered. The Jews have survived as a people perhaps longer than any other people in recorded history. In the many lands where they were dispersed, and over two thousand years, Jews assumed that their suffering resulted from their own shortcomings, continued to pray for redemption and daily repeated their belief that God's promise would one day be fulfilled.

The initial Covenant between Abraham's God and the Jewish people has been repeated not only in prayer but also in biblical texts and in the vast religious literature Jews created over millennia. This firmly roots the legitimacy of the Jewish people's claim to the land in Divine authority. It is worth noting that fundamentally, the assumption that underlies the Covenant is held by many people throughout the world: any claim to any land requires Divine authorization. Certainly Jews, Christians and Muslims share this belief concerning the land they all consider "holy."

Claims to territory can only be legitimated by God because the earth belongs to the Creator. This conception, also found in Christianity and Islam, is based in Judaism on an interpretation of the first verse in Genesis (1:1): "In the beginning God created the Heavens and Earth." Rashi, the great French-Jewish commentator of the eleventh century, referred to an ancient and widely known rabbinical source from a thousand years earlier in explaining that this verse indicates

that without Divine authority those who claim land are like “pirates”. Land is not legitimately available to people simply because they are strong enough to take possession of it.

The Zionists drew on this religious tradition when they saw Israel as having been promised by God to the Jewish people. This emphasis is expressed even in Israel’s Declaration of Independence, a secular document that derives from a promise recorded in Genesis (17:7,8):

“I will maintain My covenant between Me and you, and your offspring to come, as an everlasting covenant throughout the ages, to be God to you and your offspring to come. I assign the land you sojourn in to you and your offspring to come, all the land of Canaan, as an everlasting holding.”

Some but not all religious Jews and many Christians, particularly large segments of Protestantism, continue to hold to the idea that the Jews will be able to reclaim and return to their land only through an act of God. In contrast, Zionists, who drew upon Jewish religious traditions even as they secularized them, believed that enlightened men and women could take responsibility for their own future, and claimed *Eretz Israel* [Land of Israel] as the Promised Land to which the Jews would soon be restored. Despite the desperate need for refuge from widespread anti-Semitism in Europe, the majority of Zionists strenuously opposed suggestions by the British a century ago that Jews should accept lands in Africa or elsewhere as a temporary asylum. Jews had maintained their connection to Palestine and for over two thousand years it was their only valid historic and future homeland. That this conviction was widely accepted not only by Jews but also by the world community is evident from a succession of resolutions passed by the League of Nations and the United Nations following the First and Second World Wars.

Yet given this widespread agreement among Jews and the non-Arab world community on the relationship between Jews and Palestine, it is necessary to point out that there has been considerable debate among Jews about how and when they would return to reclaim their homeland and what the boundaries of that homeland might be.

Many religious Zionists repeatedly agreed to compromise despite their belief that the right to the Land of Israel was absolute. In doing so, they joined with secular Zionists to support the partition of Palestine into a Jewish and Arab state, first in 1937, when the British-sponsored Peel Commission proposed dividing Palestine, again in 1947 when the United Nations put forward a similar plan, and for a third time in 1967 after the June war between Israel and its Arab neighbors – Egypt, Jordan and Syria. They were opposed by other religious Zionists who argued that the Divine promise could not be contravened and its claims took precedence over any pragmatic contemporary view. They argued Jews must adhere to God’s promise, particularly once the homeland was in their hands, and on this basis they repeatedly rejected partition.

This uncompromising position gained adherents after the 1967 war when Israel took control of Jerusalem and the West Bank, Gaza, and the Golan. It has been popularized in the Israeli political right, primarily through the leadership of *Gush Emunim* (Bloc of the Faithful), a group within the Religious Zionist party who establishes and maintains settlements in the West Bank — which they call by the biblically evocative names of Judea and Samaria. Demands for title and control over all historic Palestine — that is, areas that served as locales for biblical stories — have clearly become a significant force within Religious Zionism. Although this segment of the Israeli population is a minority, it is energetic and vociferous, and has successfully planted Israeli settlements all over the highly contested territory of the West Bank.

More moderate elements within religious Zionism believe that Jewish claims for the entire Promised *Land of Israel* will be realized at some later time that God chooses. In the meantime, they are willing to compromise. Their pragmatic approach is based on a theological principle: Even the most devout and righteous individual cannot know **when** God's promise will be realized, nor **by whom**.

The issue of agency — that is, who will carry out God's word — is particularly significant: Should the Jews act to return to the land promised to their forefathers on their own initiative, or are they obliged to wait for God to act on their behalf? Ultra-Orthodoxy, the most traditional stream of religious Judaism and the most resistant to modern ideas, insists that Jews cannot take temporal control of the Holy Land until God inaugurates the biblically promised “*Ingathering of the Exiles*” through the intervention of the Messiah. For this reason they reject Zionism, which they see as an illegitimate attempt to hasten the messianic mission, replacing God's plan with a human one. The extreme *Neturei Karta* [Guardians of the City] sect not only rejects Zionism but even the existence of Israel, preferring a PLO state established over the entire country until the Messiah sets things right. More extreme ultra-Orthodox have even blamed Zionism for the Holocaust, which they viewed as punishment for the Zionist sin of challenging God's order by calling for Jews to return to the Land on their own initiative. However, once a Jewish state was established, and especially when it took control of territory associated with Biblical texts, even such ultra-Orthodox groups objected to withdrawing from this territory and thereby aligned themselves with the political right in Israeli politics.

Rabbinic support for secular Zionists and even the political left in Israeli politics was provided by Rabbi Avraham Kook (1864-1935), the chief Ashkenazi (European) rabbi of the Yishuv (Jewish Settlement in Palestine). Rabbi (Rav) Avraham Kook believed the Zionists were doing God's work even though they themselves were secular and that the State of Israel heralded the promised

Return to Zion. His Orthodox followers accepted his endorsement of adding a new prayer to the prayers recited daily by observant Jews, asking God to bless the State of Israel as “the Beginning of our Redemption” (*reyshit tzemichat ge’ulateynu*). But Rav Kook’s followers did not identify particular political figures, parties or programs with the Divine plan, and many were prepared to see a Jewish state co-existing with an Arab one. As we noted above, this moderate position persists, notably in the *Meimad* movement, and accepts compromise with Palestinian Arabs as a way to achieve peace and save lives. A similar position has sometimes been adopted by *Shas*, the leading party of Middle Eastern religious Jews. In contrast, the *Gush Emunim* movement inspired by Rabbi Zvi Kook (1891-1982), the son of former Chief Rabbi Avraham Kook, maintains that the settlers and their settlements are fulfilling God’s plan and oppose compromise. These settlers do not accept partition and insist that all the Land of Israel including the lands captured in 1967 must remain in Jewish hands.

This brief overview of religious Zionism demonstrates that even Orthodox Judaism is not univocal but encompasses multiple and contrary interpretations. Moderation and pragmatism as well as extremism and inflexibility can be supported by different verses or even differing interpretations of the same sacred texts. This diversity within Judaism is exemplified by *Brit Shalom*, a movement that is willing to forego any Jewish sovereignty over any part of the Promised Land.

Founded by Martin Buber (1878-1965), a religious Jew who de-emphasized ritual and *halakha* [Jewish Law] and instead focused on ethics, *Brit Shalom* [covenant of peace] encouraged accommodation with Arabs. While he believed in the Covenant, Buber insisted that this did not require Jewish sovereignty. The first priority was that Jewish presence in the homeland must be moral and morality might require relinquishing Jewish control in favor of a bi-national state in which Jews and Arabs shared responsibility. Above all he was concerned about the moral costs of a violent conflict with the country’s Arab population and therefore favored pacifism. His movement was small in number but exercised a powerful influence including on secular Zionists.

Buber framed the legitimacy of Jewish settlement in terms of the **religious obligation** to establish a society based on justice that would impact fellow Jews in the *Land of Israel* and beyond. In this romantic evocation of the Jewish mission to the world as “a light unto the nations,” the just society would serve three purposes: a) It would be a center and inspiration for Jews everywhere, whatever the actual size of the community in the Land of Israel; b) It would benefit the Arabs of the country; c) It would restore the land, depleted for centuries, and make it bloom again. On this last point we will have more to say later. What is significant here is

that, like secular Zionists as well as many other secular observers throughout the world, Buber believed that making land productive, “making the desert bloom,” was an ethical act. It was on this basis that productive peoples could claim the right to enjoy and control their portion of the Lord’s creation. Moreover, as expressed in daily Jewish prayers, the very fertility of the land is evidence that Jews are conducting themselves morally and God is fulfilling His part of the Covenant. Thus Buber supported Jewish settlement and, at the same time, advocated pacifism and a shared Jewish/Arab state.

The fundamental point I have emphasized in this brief discussion is that the belief in the ultimate restoration of Jews to the Holy Land is shared by all streams of traditional Judaism yet there is not one way in which Judaism supports contemporary claims to the Holy Land or portions of it. How and when Jewish control is to be realized is disputed, with some arguing that Jews have to wait until God sends the messiah and others arguing that the Jews can press on their own for total ownership, partial ownership or shared ownership with Arabs.

Christian views

Christian attitudes towards the Land of Israel are also diverse and contradictory.

While Christianity does refer to *Terra Sancta* [Latin for *Holy Land*], in reality Christians have focused on specific Holy sites within Palestine, primarily those sites associated with Jesus and mentioned in the New Testament. There is nothing comparable in Christianity to the Jewish idea of the holiness of the entire Promised Land. Indeed, for much of Christian history there has been an attempt to disassociate the holy Promised Land from Jews. This is rooted in the Christian doctrine of supersessionism or, as it is sometimes termed, *fulfillment* or *replacement* theology. According to this view, the Covenant of the Old Testament was replaced by the New Christian Covenant and the Children of Israel were supplanted as God’s chosen people by the new Christian Church of the New Testament. Whatever promises might have been made, they were no longer valid.

But even within this conception, there are different possibilities and nuances. Most severe is the view that the “old” covenant is null and void. The Jews sinned, particularly in rejecting Jesus as the Messiah, and forfeited their covenantal status. As a consequence, whatever national rights Jews once had to the Holy Land, their claims have lapsed with the arrival of Christianity. Another extreme position is held primarily by Palestinian Arab Christians. Adherents of what they call Liberation Theology, they claim God is universal and no longer has a special relationship with

those people who have been called Jews. Arab Liberation theologians maintain Jews were not only replaced by Christians but actually disappeared as actors in human history. They deny any continuity between the Jews who assert their right to rebuild their ancient homeland in Palestine and the ancient Hebrews, who they claim left no authentic descendants. In this curious and ironic way, God is at once universal and disconnected from Jews or any particular nationalism and simultaneously supports Palestinian nationalism and its political claims to the land.

At the other extreme are beliefs held particularly by Protestant evangelical groups. These groups uphold the Jews' vital role in history that will culminate with the imminent coming of the Messiah. According to this view, the Jews are not only a real people but have a crucial role to play in history. They must return to their ancient homeland to take part in the great battle at Armageddon, where the anti-Christ will be defeated by the Messiah. This view, which derives from dispensationalism, considers Jews an authentic historical entity. Unlike the Arab Liberation Theologians, Evangelical Christians find evidence in the *Book of Revelation* of the New Testament that God's promises to the Jews have not been terminated or replaced. Rather, the fulfillment of God's Covenant with Israel has been postponed until the end of history. Those who hold to this understanding may be defined as Christian Zionists. They have become significant supporters of the State of Israel in its conflict with Arabs in Palestine both in terms of political activity and financial contributions.

Somewhere between the two extremes represented by Arab Palestinian Liberation Theology and Evangelical Christian Zionism is a view expressed in a 2002 Catholic document entitled *A Sacred Obligation*. This document was formulated by moderate Christians who seek accommodation with Jews and at the same time, have sympathy for the Arab position. Among its important clauses we find that

1. God's Covenant with the Jewish people endures forever. This denies supersessionism;
2. Judaism is a living modern faith enriched by centuries of development;
3. Ancient rivalries must not define Christian-Jewish relations today; particularly Christian worship that teaches contempt for Judaism dishonors God;

And very significant for our discussion,

4. The Land of Israel is central to the life of the Jewish people.

These moderate Catholics recognize both Palestinian Arabs and Israeli Jews as legitimate inhabitants of the Land. However, they do not explicitly accept a Jewish state and so avoid commenting on the Jewish right to sovereignty in their historic homeland. The neutral posture adopted in the document, *A Sacred Obligation*, on the Arab/Israeli conflict, is not a matter or

pure politics. The position is consistent with the reluctance of the Roman Catholic Church to recognize the legitimacy of the State of Israel as a Jewish state or the validity of the return of Jews to sovereignty and independence. The Vatican opposed the creation of the Jewish state in 1948 and did not engage in official diplomatic relations until 1994.

The point is that a diversity of views characterizes both Judaism and Christianity. Generalizations about *the Jewish* or *the Christian* view are likely to be misleading, and should be avoided if we wish to understand religious arguments regarding claims to the Holy Land.

Muslim Claims

Since at least 90 percent of the Arab population between the Jordan and the Mediterranean is Muslim, it is Islam, not Christianity, which primarily concerns Israel. The Jewish state is located in a Moslem world and is engaged in a protracted struggle with it.

For Muslims, the entire Middle East encompasses lands endowed with sacred qualities. Palestine comprises only one, albeit special, entity within the larger rubric of *Dar El-Islam*, the abode of Islam, and Islamic views of the borders of Palestine have varied over time. Like the Jewish *Eretz Hakodesh* [Holy Land] and the Christian *Terra Sancta*, the Muslim Holy Land is termed *al-Ard al-Muqaddasah* [Holy Land in Arabic]. As the connection between religion and state is particularly potent in the Arab Muslim world, the claim to Palestine, especially to Jerusalem, is both religious and political. While the Abode of Islam can include Jews and Christians as *dhimmi*s – second-class but protected groups with a defined place in Muslim society – they are forbidden by Islamic law to achieve equality, sovereignty and independence.

Yet there are important caveats about how Muslim theology is applied. Jews and Christians have been landowners within the Muslim world and have owned various types of lands. Indeed, both Christians and Jews were able to acquire even Waqf lands, “holy benevolences” intended to support Islam and its institutions, at different periods and places in the Arab Muslim world. During the first 70 years of Zionist settlement, from around 1880 until the establishment of Israel in 1948, Jews purchased considerable lands from Muslims for building their settlements. Even the Mufti, the supreme religious leader of the Muslims in Palestine, and his associates sold land to Jews. It is only more recently that this has become impossible, especially in areas under rule of the Hamas, a radical Muslim fundamentalist movement that calls explicitly for the destruction of Israel. Historically, Muslim theology and its application have been more flexible and pragmatic.

The extremism of the present may be exceptional. Consider the Hamas Charter of 1988. Article 11 states: "...The land of Palestine is an Islamic Waqf for the benefit of Muslims throughout the generations and until the Day of Resurrection. It is forbidden to abandon it or part with it or to renounce it." The Charter goes on to declare, for the first time in the history of Muslim rule in Palestine, that "Palestine in its entirety is holy Muslim Waqf land." In other words, the Hamas Charter defines all of Palestine as sacred Waqf territory and not just the area around the Al Aqsa Mosque in Jerusalem where Muhammad is said to have embarked on his nocturnal journey. The Charter prohibits selling to Jews even land previously defined as purely commercial and open to all. This is unprecedented. The Hamas is redefining long-established traditions to support current political aims.

Contemporary Islamic fanaticism embraces extreme means and is willing to endure severe retaliation to achieve its objectives. There has been little evidence of a publically articulated counter-weight to such extremism. Individuals who espouse more moderate views rarely speak out publically against extremism, since to do so would put them at risk. In contrast, Jewish extremists are but one minor force within the diverse contemporary interpretations of Judaism, and they are openly and regularly challenged by moderates who favor compromise and accommodation with Arabs. This asymmetry in the ways Muslims and Jews employ their traditions has exacerbated the conflict and makes it difficult to cooperate on constructing a middle ground on which to examine and ultimately reconcile differences.

Secular Claims

So far I have delineated one category of claims to land, those rooted in religion and expressed in theological terms. I argued that these claims tend to be **internal**, that is, derived from the belief system of the community of believers and geared to a conversation within the group. I will now consider a second category that may be considered **external**. These are secular claims addressed to those outside the community as well as co-religionists who hold different views. This is a very large topic and I will focus on Jewish secular claims and the way they are challenged.

Secular appeals are external, and to address a wide audience they make use of universal and secular concepts and language. The origin and development of secular arguments for claiming territory is a significant topic that warrants a full essay on its own. Secular claims were first made in the eighteenth century as part of the European Enlightenment and were further elaborated in the nineteenth century with the rise of the nation-state. In other words, secular claims to land

are relatively recent in contrast to claims based on divine sanction that have been normative for millennia or throughout human history.

Americans were among those who took the lead in developing secular claims. Indeed, the United States is one of the first countries in history to be established without the explicit sanction of a deity. There is no reference to Jesus or Christianity in the American Declaration of Independence nor in the Constitution of the United States which opens with the words

We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defense, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.

What is significant and indeed revolutionary here is that the authority for the creation of that society is derived from the will of a people rather than a deity or religious sanction.

There were many European claimants to the New World across the Atlantic. Americans, who had denied the Divine rule of kings and had successfully separated Church from State, invoked the abstract concept of Providence to legitimate their nation's movement across the continent, but they did not have recourse to a national or even universal deity, including Jesus. As citizens of a modern and secular state, they developed novel theories of legitimacy to claim vast territories from the Atlantic coast to the Pacific and to confront both, the indigenous peoples, Indians and Mexicans, and European competitors – particularly France, Spain, Great Britain and even Russia. These new theories legitimating land claims were concisely articulated by Chief Justice John Marshall of the United States Supreme Court. In the 1830s, when the United States was around 50 years old, Marshall heard a series of cases involving the competing claims of the Cherokee Indians and the State of Georgia. He argued that there were four ways people could acquire the right to land: 1) conquest, 2) purchase 3) treaty and 4) investing labor to make the land more productive. In one way or another his formulations are still employed today when the Aborigines in Australia, the Eskimos in Canada and the Bedouin in Israel challenge their governments in disputes that are closely monitored by secular international bodies.

It is not surprising that appeals outside religion became the norm in the United States. Americans were after all newcomers, not an historic people rooted in the land. There was no Covenant with a God who promised North America as a homeland for the ages. Moreover, following the Enlightenment, there was a revolutionary shift in popular European thought: authority derived from human sanction; individuals could no longer claim to rule by divine right. As occurred in other democratic societies, authority was vested in the will of the people. Democracy became the basis for social and political organization and for legitimacy.

At the same time, nationalism began to take hold in the West and spread across many portions of the world. In connection with modern nationalist discourse, history or appeals to history, rather than theology or religion, became a favored instrument for claiming territory. The assertion that a particular people resided in a specific land over a long period of time is a key argument in the international discourse over territorial rights. Thus native and indigenous peoples have rights by virtue of their long-standing association with a land. Israel's Declaration of Independence does not invoke Abraham's Covenant with God or God's promise. It does declare that the Land of Israel was the birthplace of the Jewish people:

ERETZ-ISRAEL [(Hebrew) - the Land of Israel, Palestine] was the birthplace of the Jewish people. Here their spiritual, religious and political identity was shaped. Here they first attained to statehood, created cultural values of national and universal significance and gave to the world the eternal Book of Books.

Historical connection with the land is the justification for the modern claim.

In pressing secular claims to land, it is historic connection and the four principles put forward by Justice Marshall that are brought before the international bodies that adjudicate disputes over territory. Among Marshall's principles, conquest and purchase are fairly straightforward. Still I note that today "conquest" is no longer an accepted means for legitimating claims as it was in the 19th century in the age of imperialist expansion, even if it remains an effective instrument for gaining control over territory.

Treaties – that is, legal agreements – require a brief comment. Although the Arabs of Palestine and the Middle East did not recognize Jewish rights, the League of Nations and the United Nations have done so repeatedly. For example, in 1948, both the USA and the USSR who could agree on little else voted in favor of partitioning the land into Arab and Jewish states. In effect, the break up of Ottoman Empire resulted in a number of new states including Israel, Iraq, Syria, Jordan and Lebanon. An Arab Palestinian state would have been created alongside a Jewish Israel in 1948 if the Arabs had accepted international decisions and ratified the United Nations resolution rather than repeatedly attempting to destroy Israel. The legitimacy of a Jewish and the Arab states derives from international approval.

The reasons the United Nations voted in favor of the partition of Palestine were surely political in part. But claims of Jewish rights to a portion of the land were accepted as legitimate because they rested on secular and universal principles. I will comment on two of them.

First, the UN considered Jewish claims legitimate by reason of history. Jews were widely recognized as a people who have existed for thousands of years with roots in the *The Promised*

Land and maintained a continuous connection with it through two thousand years of exile. Arab Muslims, who insisted Jews were merely adherents of Judaism, a religious faith, and not a people, were among the few who rejected this historical bond. This fallacious claim asserted by the Palestine Liberation Organization has a clear political motive. In the previous century it was peoples who were granted the right to a national state. Zionism is one of many movements for national liberation that marked the twentieth century. By denying them the status of a people the PLO denied Jews their legitimate right to membership in the family of nations and to a state of their own.

Second, Jewish claims were honored because Zionism was not a classical Western imperialist movement. Zionists did not emigrate to Palestine expecting to exploit local labor and set up a colonial economy. Jews themselves became farmers, builders of cities and factory workers. They used their muscle, their sweat, their labor and their own capital. There was no “mother country” that gave political support, sent an army and provided capital for Jewish settlers in exchange for profit. Over the last century Zionism transformed Palestine from an under populated and underdeveloped backwater of the Ottoman Empire into a modern society with an economy equivalent to those found in Western Europe and other developed states. There were only 250,000 inhabitants in all of Palestine in 1800 and only 500,000 in 1900 – far fewer than lived in the country many centuries ago at the time of Jesus and in the following centuries. The Jews made the largely barren land into a productive country that the Bible described as a “land flowing with milk and honey” with a population approaching 10 million. The idea that unused and underused land may be subject to new productive ownership is a widely accepted principle. It is reflected in Marshall’s writings that echo the moral legitimacy found in much shared religious thought, and a century later in the teachings of Martin Buber as we have seen above.

Moreover, it was both evident and widely appreciated that the historical connection of the Jews to the land was no mere abstraction. It was real and manifest in the language they spoke and how they marked the landscape. Returning Jews gave up, even repudiated the languages of the exile and renewed Hebrew as the language of the country. It is the only case in the modern world where an ancient language, used primarily in sacred and learned texts, has been so recovered and made into a living language. Modern Hebrew is used in commerce, politics, science, technology and in the writing of a contemporary literature so compelling that it has earned a Nobel Prize and is translated into many languages. In their desire to be “rebuilt” together with their new state, many Israelis discarded their Diaspora names and took names found in the Bible or associated with the land. They did not call their new towns and streets by foreign names associated with

their countries of origin. There is no New England, New York, New Oxford, Paris, Berlin or Moscow in Israel. Like Beersheba, Jerusalem, the Carmel Mountains and the Jordan River, many sites have existed continuously and carry names that appear in the Bible or are associated with Jewish history. The language and the landscape of Israel resonate with renewal and in this significant way too, the Zionist enterprise differs from lands colonized by foreign immigrants.

These achievements persuaded non-Jews of the legitimacy of a Jewish state in Palestine. In 1922, the League of Nations provided for a Mandate for Palestine that explicitly conferred Jews with the right to “re-constitute” themselves in the land. Indeed, “re-constitution” became the legal term employed by the world community. The key part of this word is “**re**” which means “**again**.” Jews were empowered to “**re**-turn,” to “**re**-build,” and to “**re**-claim” the land. The world community did not see Jews as foreigners or conquerors. After twenty centuries of living as a separate people and as strangers in a Diaspora from Warsaw to Tripoli and from Addis Ababa to New York, the Jews realized their hope of returning to the land God promised to Abraham and his descendants. They expended enormous creative energy to reclaim this home, and to live in it as natives, speaking the reclaimed Hebrew language. It was this successful re-constitution that so impressed a large portion of the world community with the vitality and authenticity of the Zionist enterprise and earned international recognition for the legitimacy to the claim to that portion of the country Jews had so distinctively and successfully marked.

Forms of Arab Rejection

Even as Jews were engaged in ‘reconstitution’, its validity was denied. That was certainly the contribution of George Antonius, a leading Lebanese/Palestinian Christian intellectual, scholar and public servant who served under the British in Palestine and spent much time in London. His views were systematically set forth in the period’s most influential pro-Arab volume titled *The Arab Awakening* (1938). Antonius begins with an historical analysis of how the Arabs emerged in history, and concludes with a survey of their situation after World War I, with an attack on the validity of Zionist claims as the closing statement.

The Arab Awakening argues that the Arabs of Palestine have deep roots and that their unbroken connection with the land begins long before the Muslim conquests of the 7th century A.D. in the Canaanite period preceding the invasion of the Hebrews more than 3,000 years ago. In this narrative, Palestine has been Arab since time immemorial, absorbing one conqueror after another and Arabs are the only authentic, long-resident, and indigenous population. Wresting them of

their land, Antonius warns, invites active and justified resistance. Importantly, this definition can be applied to Christians as well as Muslims, and is so understood by both. Jews are another matter. It was the Hebrews whose connection to the land was interrupted or lapsed. Not only did the ancient Hebrews disappear as a people, but they have no connection with contemporary Jews who, in Antonius's view, are merely members of a religious confessional community. Judaism exists, but the Jewish people do not. The implication is that they have disappeared. This time, the removal of Jews is a secular idea and independent of theology.

The view championed by Antonius became a staple in Arab public documents and debates over the future of Palestine and remains part of the anti- Israel discourse found throughout the Arab world. The PLO's National Charter of 1968 echoes Antonius in the often cited paragraph 20: 'The claim of historical or spiritual links between the Jews and Palestine is neither in conformity with historical fact nor does it satisfy the requirements for statehood. Judaism is a revealed religion; it is not a separate nationality.' As I pointed out above, there are serious political motives that underlie the claim that Judaism, as a religion exists, but Jews as a people do not.

With Jews stripped of their national identity, the way was cleared to claim Zionism was merely an extension of European imperialism. It followed that Jews were colonialist oppressors to be opposed in a just war by an indigenous people. In the Hamas Charter of 1988 this view is wrapped in Islamic theology so that the anti-colonial war becomes *jihād* – a religious idea that justifies war against Jews. Whether in secular or religious discourse, denying that Jews constitute a "nation" or a "people" has become integral to justifying violence as a means to destroy the Jewish state.

Examples of Contemporary Thinking

Probably the most significant contemporary impact of Palestine's de-Judaization is found in Edward Said, another Christian intellectual who identified himself as Arab and is widely known as the author of *Orientalism* (1978). Clearly, by identifying himself as 'Arab' Said was identifying with a historic people located in the Middle East who share a common culture that includes both Muslims and Christians but not Jews. Jews could not become Arabs despite residence that pre-dates both Christianity and Islam.

Like Antonius, Said sets out to provide a corrective to the idea of 'reconstitution'. He holds that Palestine has been home to a remarkable civilization 'centuries before the first Hebrew tribes migrated to the area'. Only Muslim and Christian Arabs are the long-resident, indigenous inhabitants; Jews are usurpers.

This removal of Jews as actors in history, which as we saw above is a theme of Christian successionist theology, had no academic support expressed in secular terms when Antonius wrote *The Arab Awakening*. However new interpretative frameworks have emerged to endorse the de-Judaization of the Holy Land. They include ‘minimalist’ biblical scholarship and revisionist archaeology. Both disciplines use the Bible and the historical record for secular purposes. The written word and physical remains examined by archaeologists thus support secular historical narratives in the service of political ends rather than theology. Because they can provide no corroborative textual or archaeological evidence that the Palestinian is the eternal native, Zionism’s critics focus instead on raising questions about the historic Jewish presence.

This anti-Israel intent is endemic in the minimalist school of biblical criticism that originated in Copenhagen (hence, the title ‘Danish School’) around 1970 and spread to England, centering in Sheffield, and that has flared out from there. The common claim is that the Old Testament is nothing but an intricate and complex deception invented by Hebrew scribes some two and a half millennia ago during the period of Persian and Hellenistic influence over Judea. Out of scattered echoes of a distant past, an ancient and manipulative clerical establishment created foundation myths and historic narratives to lend credence to their theology and to serve their immediate political purposes. This required fabricating details and exalting the Davidic line and its connection to Jerusalem. In other words, they contend that from the patriarchs through the exodus and the Davidic dynasty the Bible is replete with purposeful and calculated fantasy. Even though the number of scholars involved in this approach is relatively small, their claims have reached a wide audience in popular and scholarly journals, and have been enthusiastically endorsed by Palestinian supporters in the Arab/Israeli dispute.

The website of Al-Quds University, the Palestinian institution parallel to the Hebrew University of Jerusalem, has indicated the extent to which this new scholarship has entered the public domain. This site proclaims that the real founders of Jerusalem are Canaanite Jebusites who were successively conquered, but repeatedly absorbed the invaders into the host society. The list of conquerors includes numerous ancient peoples except for the Hebrews. They are absent because, we are told, there is ‘no trace at all of a person called ‘King David’. Significantly, the campaign to remove Jews from history draws on established scholars with no political agenda as well as minimalists. For example, one such scholar expressed doubts about certain aspects of the Joshua story that tells of the Jewish return to the Promised Land following the sojourn in Egypt. This scholar supports the historicity of the Biblical text as a whole even as he questions one small part of it. However, his work is exploited to support the claim that there were no Jewish people.

The questions raised over particular issues are repeated and aggregated to produce a cumulative effect that makes it appear as all aspects of the Jewish role in the ancient world are in doubt. In effect, a rhetoric based on polemical techniques is used to further a political agenda while masquerading as responsible scholarship.

Zionism as Colonialism

There are yet others in the academy that delegitimize Jewish claims to the land. They construe Zionism as manifesting the injustices of other colonial ‘settler societies’. Using a comparative framework to examine Zionism’s similarities to European colonialism as the sole explanatory instrument, they fault Zionism by definition. To use a phrase: one cannot be a little pregnant. Either one is, or is not. Comparing Jews to the Portuguese, Spanish, Dutch, French and the English exclusively in the European historical framework means that a priori, whether Zionist settlement is more or less benign, it is colonialist.

Comparison is undeniably a basic tool and obligation of serious scholarly research. Yet it is puzzling that the universal reference point for all such critical or revisionist scholarship on Zionism is the seminal work of the British scholar D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, whose writing continues to influence generations of researchers since its publication in 1966. Written during the heyday of decolonization, with which he identifies, this comprehensive account of European colonial expansion entirely ignores Zionism. Nevertheless, contemporary critics who insist Zionism is an outrageous and vexing form of colonialism consistently base their analysis on Fieldhouse. In so doing they disregard his definition of ‘settler society’ and distort it by applying it to the Zionist case.

Why did Fieldhouse himself not identify Jewish settlement with ‘settler society’ or colonialism? The most straightforward answer is that Jews did not fit the rubric he established for the Dutch, British, French, Spaniards, Portuguese, Germans, and Italians. Jewish colonization during the crucial early years (1881-1917) took place in the Ottoman Empire and was not part of the process of imperial expansion in search of power and markets. It was not a consequence of industrialization and financial interests. Indeed, as numerous scholars have noted, Jewish settlement was so unprofitable that it has been called economically irrational. Moreover, Zionism did not establish plantations or other large units of capitalistic agriculture. Instead, Jews created small truck farms or modest-sized collective colonies. These were more naturally suited for homogeneous communities rather unlike the large plantation with a significant force

of native labor. Small landholders or collective communities had little need for large-scale use of native labor. Ideologically and practically, Jewish settlers were farmers who worked the land themselves.

Ironically, this self-reliance has become a source of complaint against the Zionist enterprise in its entirety. Critics view the economic and cultural separation between Jews and Arabs as the sole responsibility of Zionist ideology and praxis. The contemporary accusation of Israel as an 'Apartheid' state is a natural outgrowth of this charge. The reality is that it is Muslims who had for centuries separated themselves from Jews by defining them as '*dhimmi*', tolerated but second-class members of the community. Separation between Jews and Muslims was the norm throughout the Arab Muslim world and imposed by the Moslem Turks and their predecessors since the rise of Islam in the seventh century. To expect that a handful of Jews living in small, remote agricultural colonies under Turkish rule would overturn such deeply engrained and accepted practices with a model of an egalitarian, integrated civil society that had yet to be actualized even in the United States requires an exercise of imagination that borders on fantasy. Yet blaming Jews for separation between Arabs and Jews is just another instrument used to strip the Jewish state of its legitimacy.

The misuse of Fieldhouse's 'settler society' is a distortion in another crucial way. Fieldhouse viewed British 'settler societies' as intended 'replicas' of the home society and 'true reproductions of European society'. The same was true of French colonies: 'The French imperial mission was to mold their colonies into replicas of France and eventually to incorporate them into the metropolis.' In the case of Algeria, the French even tried to transform the colony into a recognized and legitimate part of France itself. In marked contrast, Zionist settlements were distinct from Europe and different from Arab society. Although European and American technology, political ideas and other aspects of modern culture were transferred to Palestine, Zionist society consciously recast them into a unique mold distinct from Europe. It was also widely appreciated that the result would be different from Arab society. As we saw above in connection to language and naming, this intention was recognized and inherent in the idea of "reconstituting" a distinctive Jewish society.

Ultimately, casting Zionists as colonizers presents them as illegitimate occupiers in a land where, by definition, they do not belong, and simultaneously constructs a discourse where Palestine can be the home of only one native people, not two.

The postcolonial analysis rejects or ignores the perspective in which earlier generations of scholars worked. They viewed Palestine with reference to the country's long history and accepted

the Jewish association with it. In this discourse, making the desert bloom was an achievement to be admired, not a wrong that deprived other inhabitants of their land. In sum, secular as well as religious arguments are marshaled to support or to deny Jews their right to reclaim a homeland in Palestine.

The Role of “Parallel Narratives”

Secular and so-called scientific analyses do not resolve these competing claims. As with religious discourses, there appear to be unbridgeable contradictions between the sides claiming the same territory. The challenges to Jewish national rights and territorial claims are unlikely to be a passing phase even as Jews will continue to press their case in the arenas of public opinion and academic disputation. Both sides can be expected to advance their viewpoints with great energy.

Nevertheless, there have been cases where Israelis and Arabs have reached accommodation. Israel has succeeded in making peace treaties with the Egyptians and the Jordanians as well as reach understanding with the Palestinians as in the Oslo Accords of 1993. There are instances where people of different religions have sought common ground by emphasizing the values that great religions share rather than their differences. In this spirit, the Roman Catholic Church reached an accord with Israel in 1993 and remains in constant dialogue with it.

Similarly, secular discourses have strengths and weaknesses that people with an open mind and the capacity for self-criticism can come to recognize. There is, in sum, the possibility that even people with conflicting views can come to compromise and agreement without giving up fundamental beliefs. How that is accomplished requires an appreciation of what has come to be known as “parallel narratives.”

In this essay I have presented a variety of views that the reader may find bewildering. My intention was to illustrate how complicated and sometimes contradictory the discourses and rhetoric surrounding the Arab-Israeli conflict are and why it is so difficult of resolution. I hope, too, that it is apparent that there is probably not one understanding or perspective that can satisfy all observers and in and of itself, explain “the truth.” Certainly claims rooted in religion have a limited capacity to attract adherents outside the three monotheistic religions and even within them. However, it may be equally difficult to disentangle claims rooted in a secular history or any other form of secular-based argumentation.

Yet, there is great value in presenting contending claims and in trying to analyze and understand their sources, rationales and relative strengths. This form of exercise has become

increasingly popular in recent years, particularly among those engaged in conflict resolution. Such exercises can be grouped under the rubric of “parallel narratives.” The concern with achieving balance by allowing conflicting narratives to be heard reflects a deep and admirable commitment to ensuring that the study and representation of the Arab-Israeli conflict does not devolve into advocacy.

We cannot investigate complex issues without allowing for conflicting interpretations and multiple perspectives. This approach is more honest than attempting to achieve a single, comprehensive and “true” account to satisfy all observers. After all, if in nature and in geometry, parallel lines do not meet, they nevertheless continue to coexist.

Bibliographic Note

The research that is represented in this essay is the product of extensive work and is found in several of my books: S. Ilan Troen, *Imagining Zion: Dreams, Designs and Realities in a Century of Jewish Settlement* (Yale University Press, 2003) and Jacob Lassner and S. Ilan Troen, *Jews and Muslims in the Arab World; Haunted by Pasts Real and Imagined* (Rowman and Littlefield, 2007). See, too, Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology* (Brandeis University, 1995); Daniel Langton, *Children of Zion: Jewish and Christian Perspective on the Holy Land* (Cambridge: Woolf Institute of Abrahamic Faiths, 2008) and James Carroll, *Jerusalem, Jerusalem; How the Ancient City Ignited our Modern World* (Houghton Mifflin Harcourt, 2011); and Donna Robinson Divine, ed, *Postcolonial Theory and the Arab-Israeli Conflict*, a special issue of *Israel Affairs*, volume 13:4 (2007).

聖地の権利：ユダヤ人、アラブ人の正統性をめぐる論争(邦文要旨)

イラン・トロエン

宗教的、世俗的な論理を盾に、イスラエル／パレスチナの所有権を主張して譲らないユダヤ教、キリスト教、イスラームの信者たち。これら一神教徒はいずれも、何世紀もの時間をかけて「所有権」すなわち支配を正当化する名分を幾つも作り上げてきた。現実には、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの各宗教間だけでなく、それぞれの内部にも様々な異なる主張が混在する。宗教的主張は「内部」に向けられたものであり、外部の者よりも同じ信仰を持つ者を説得することを目的とする。これに対して国際社会の説得に用いられるのは、世俗的な言葉で語られる「外向け」の論理、すなわち普遍的な論理である。教義を曲げることができないために世俗的言説が編み出され、その言説を主たる根拠として、ユダヤ人とアラブ人が「聖地」とされる土地の所有権をめぐる対立しているのである。しかし両者が自分たちの論理の普遍性をアピールしているにもかかわらず、その世俗的な主張は客観的でもなければ中立的でもない。講演では、アラブ人がどのような世俗的言説を用いてユダヤ人の主張の正当性と現実を否定し、イスラエルの領土の所有権を主張しているのか、具体的な例を引いて考察する。宗教的主張と世俗的主張のいずれもが、アラブ・イスラエル間対立の解決を阻む障害となっているのである。

Comment: Nation-State, Modernity and the Separation of State and Religion

Kunio Ishida

Thank you very much Professor Ilan Troen for your excellent presentation. I would like to make comments on your lecture and the workshop together, in accordance with the three topics of nation-state, modernity and the separation of state and religion.

Nation-state

I think Professor Troen has emphasized the historical importance of “re-constituting” the Jewish state in the modern world. I would like to draw attention to the fact that any modern “nation-state” in the 20th and 21st centuries is composed of “people”, “territory” and “sovereignty”. The Jewish state is no exception and it should be “re-constituted” accordingly to these criteria. Here, “people” means the Jewish people, “territory” is to be decided by the peace agreement and “sovereignty” must derive from the people.

Modernity

I am of the opinion that the three major historical events concerning the Jewish people in the latter part of the 20th century can be explained in terms of “modernity”. First, the extermination of six million Jews in the concentration camps by Nazis was enabled by the introduction of modern industrial mass-production systems at the time of the Holocaust. Secondly, the descendants of new Jewish immigrants who went to America seeking a modern secular life at the turn of the 20th century are now confronted with the problem of preserving their ethnic identity as American Jews. Thirdly, Israeli Jews, in their modernized society, are still struggling to consolidate their national identity even today.

About a century ago, Jews escaping from poor and suppressive Europe massively immigrated to America seeking economic opportunities and safety. It was at the peak of this migration that Japan also pushed a certain number of pioneering Japanese out of the country to Hawaii, California and to countries in South America. A small group of pioneering Jews was directed

to Palestine and started a community of Jewish settlers. At this time, territory started from the community border, however, the community did not have a concept of exclusive territorial boundaries and it remained relatively open to the Arab neighbors. Friction between the Jewish settlers and their Arab neighbors was probably thought to be contained, with such euphoria that they would decrease when the entire Palestine society and economy modernized.

However, this optimism did not prevail. Israel declared independence with the war of 1948. Thus, the national identity of Jews in Israel was acquired by war, and not by a peace agreement with the Arabs. This determined the subsequent course of development of their national identity inward towards the old Jewish memories. This is in marked contrast to the rebuilding of Japan's postwar national identity based on a peace agreement. Israeli national identity was defensive in character. And, after maximum boarder expansion following the war of 1967, this national identity was consolidated by religious intervention.

Separation of State and Religion

Finally, on the subject of “the separation of state and religion”, I would like to point out the experience of Japan as a failed case. Japan started modernization when she opened the country to the West during the Meiji era. In the following period, however, Japan exploited her particular religion, Shinto, to spur on national identity in order to cope with outside international pressure. This ended in the military collision with the United States.

I believe that the separation of state and religion is a prerequisite in the leading world. Separation is necessary if the complexity of secular and religious problems inherent in “re-constituting” the Jewish state is to be overcome. Jewish “religious identity” and “national identity” must be separated in the Land of Israel. By the same token, there is a fundamental problem in Hamas becoming a constituting member of the modern world, in the definition of the status of “the Land of Palestine” as “an Islamic Waqf” thus defying any territorial concession in the Charter.

コメント：国民国家・近代性・国家と宗教の分離

石田 訓夫

トローエン教授、どうもありがとうございました。私からは、トローエン教授の講演とプレゼンテーションとを合わせてコメントを「国民国家」、「近代性」および「国家と宗教の分離」の点からしたいと思います。

国民国家

トローエン教授は、ユダヤ国家を現代世界に再興（re-constitute）することの歴史的な重要性を特に強調されました。私は、20世紀と21世紀における近代国民国家は「国民」、「領土」および「主権」の3要素を備えている点に着目したいと思います。ユダヤ国家もその例外ではなく、このような要素を充たして再興されなくてはなりません。つまり、「国民」はユダヤ人のことを指し、「領土」は平和の合意によって確定され、また、「主権」は国民に帰属するように再興されるべきなのです。

近代性

20世紀にユダヤ人にとって重大な民族的出来事が3つ起こりましたが、これらはいずれも「近代性」という特徴に関連付けて説明できると思います。第1に、第二次世界大戦中におよそ600万人もの「ヨーロッパのユダヤ人」がナチスによって絶滅収容所で抹殺されました。このホロコーストは、近代化の象徴である産業の大量生産システムの導入によりはじめて可能となったのです。第2に、世俗の近代的な生活を求めてアメリカへ1世紀前に渡ったユダヤ新移民の子孫たちは、今日、適応化が進んで「アメリカのユダヤ人」としてのアイデンティティーをいかにして保持するかという難しい問題に直面しています。第3に、「イスラエルのユダヤ人」は、近代社会を築くなかで、「ナショナル・アイデンティティー」（国民のアイデンティティー）を確立することに腐心しています。

ユダヤ人は約1世紀前に、貧しく抑圧的なヨーロッパから経済機会と安全を求めてアメリカへ大挙して渡りました。当時は移民が盛んで、日本からもハワイ、カリフォルニアそして南米へと日本人開拓者を数多く送り出していた時代でした。ヨーロッパを脱出

したユダヤ移民のうちから少数の開拓者たちがパレスチナに入植し、ユダヤ人のコミュニティをつくりました。

当時は、「領土」といえば、開拓者がつくったコミュニティの境界であって、排他的な領土の境界という概念はなく、コミュニティの境界は近隣アラブ人に対してかなり開放的でした。そのため、ユダヤ移民とアラブ住民との摩擦は、パレスチナ全体が近代化することによって、やがては小さく収まるだろうというある種の楽観論の見方がされていたのではないかと思います。

しかしながら、楽観論の見方は長続きしませんでした。イスラエルは1948年に独立を宣言すると、そのまま戦争に突入したのです。このような経緯からイスラエルの人々のナショナル・アイデンティティーはアラブ人との平和の合意によって形成されたのではなく、戦争によって形づくられたといえるのです。国家樹立の最初に戦争があったために、ナショナル・アイデンティティーは自然と内向きに形成されていき、やがてユダヤの古い記憶と重なるようになっていったのです。この発展の仕方は、日本人が戦後に平和条約を基礎にナショナル・アイデンティティーを再構成していった過程とは好対照をなしているものです。つまり、イスラエル人のナショナル・アイデンティティーは基本において防衛的につくられたのです。それゆえに、1967年戦争で境界が最大まで伸長すると、そこに宗教アイデンティティーが重なることによってイスラエル人の新たなナショナル・アイデンティティーが出来上がっていったのです。

国家と宗教の分離

最後に「国家と宗教の分離」について日本の失敗例を挙げておきたいと思います。日本は明治時代に入ると開国によって近代化を進めました。しかし続く時代において、日本は固有の神道に依拠して国民のナショナル・アイデンティティーを高めることにより国際社会の圧力に抗しようとして、ついにはアメリカとの軍事衝突を招いてしまいました。

今日、国家と宗教の分離は、世界の指導的役割を担おうとする国々にとっては不可欠な要件になっています。この国家と宗教の分離は、ユダヤ国家の再興において世俗と宗教間の複雑な問題を克服するうえでも必要です。イスラエル人は「イスラエルの地」の扱いをめぐって、宗教的アイデンティティーと民族的アイデンティティーとを別個のものとして分離区別しなければなりません。同様に、パレスチナのハマスもその憲章において、「パレスチナの地」はイスラーム共同体に帰属するものとして領土的譲歩を一切否定しています。パレスチナ側も国際社会の構成メンバーという観点からすると根本的な問題を抱えているのです。

第4回 CISMOR ユダヤ学会議

「ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムの相互作用
——歴史的、文化的見地から」

セッションB

「ユダヤ教・キリスト教・イスラーム：その哲学と法学」

Judaism, Christianity and Islam from Philosophical and Legal Perspectives

現代ユダヤ教倫理学をめぐるひとつの系譜学的対位法

合田 正人

I 三つの言及

「ユダヤ教」「ユダヤ性」という語彙の含意を刷新した現代哲学者のひとりとして、フランス国籍のユダヤ系哲学者エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas, 1906-1995) の名を挙げることに異論はないでしょう。レヴィナスは、フッサールの現象学の流れを引き継いで『全体性と無限』(Totalité et infini, 1961)、『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』(Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974) などの哲学論考を発表する一方で、『困難な自由』(Difficile liberté, 1963) 等に収められるユダヤ教論考を書き継ぎ、更には、フランス語圏ユダヤ知識人会議 (1957年発足) を主な舞台として、ユダヤ教解釈学の総体たる「タルムード読解」を三十余年にわたって継続して、『タルムード四読解』(Quatre lectures talmudiques, 1968)、『聖なるものから聖潔へ』(Du sacré au saint, 1977) などを世に問いました。

今年、レヴィナスの博士号請求論文『全体性と無限』が出版されてからちょうど50年になります。そこで今日は、『全体性と無限』での、ユダヤ系哲学者への三つの言及から始めることにします。まず同書の序には、「フランツ・ローゼンツヴァイクの『救済の星』のなかでわれわれに感銘を与えたのは、全体性の観念への敵対であるが、『救済の星』は枚挙に暇のないほど本書『全体性と無限』の至るところに存在している。」(『全体性と無限』p. 14) フランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig) とは、レヴィナスによってフランスに紹介されたドイツのユダヤ系思想家 (1886-1929) で、『救済の星』(Stern der Erlösung) は1920年に出版された彼の主著です (邦訳みすず書房)。

もう少し読み進んでいくと、今度はローゼンツヴァイクの師であったヘルマン・コーエン (Hermann Cohen, 1842-1918) の名が出てきます。「ヘルマン・コーエンは、ひとは〈イデア〉しか愛せないと主張していたが、〈イデア〉の観念は最終的には他なるものの〈他人〉への転換に等しい。」(同上 p. 68) ローゼンツヴァイクの場合とはちがって今度はヘルマン・コーエンのどの著作からの引用かは明示されていないが、調べてみますと、出典はコーエンの遺稿『ユダヤ教の原典から引き出された理性の宗教』(Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums) です。更に頁をめくっていくと、『全体性と無限』第一部の末尾で第三の言及に出会います。「思考と自由は〈他人〉の分離ならば

に〈他人〉への顧慮からわれわれに到来する——この主張はスピノチズムの対蹠点にある」(同上 p. 108)との言及です。「自己保存の努力(コナトゥス)は徳の第一かつ唯一の基礎である」(スピノザ『エチカ』定理22系)に真向から反対しようというのです。

「第一哲学としての倫理学」という立場を鮮明に打ち出した『全体性と無限』にはこのように三つの型の言及が見られる。つまり、『エチカ』の著者に対しては、マルティン・ハイデガーに対してと同様に明白な反対を表明し、『純粹意志の倫理学』(Ethik des reinen Willens)を書いた新カント主義の哲学者については書名を伏せた小さな引用があり、コーエンの後継者でコーエンの『ユダヤ教論考』(Jüdische Schriften)の編者でもあったローゼンツヴァイク、「メタ倫理的」と人間を規定するこの哲学者については逆に、その「遍在」が語られる、逆に言うと、その影響の「場所」が明示されずにとどまっているのです。

レヴィナスのスピノザへの反対から見えていきましょう。最初に断っておきますが、レヴィナスの意図がどうであれ、私はここに単純な対立を見るつもりはまったくありません。その点を申し上げたうえで、事態を単純化して列挙しますと、まず何よりも、「自己保存のコナトゥスが唯一の徳の基礎である」という『エチカ』の根本的主張こそ、自我が自我としてあることの存在と権能の、他者との向かい合いによる根底的審問を、倫理の基礎に置くレヴィナスにとっては許し難いものだった、というか、「コナトゥス」をそのように批判しうるものたらしめることが必要だったと考えられます。

第二に、『全体性と無限』では、他者との向かい合いの対極にあるのは《ある》という「無の不可能性」でした。他者との向かい合いによって《ある》からの、この悪からの脱出が企てられるのですが、顔も名ももたないこの《ある》、それはレヴィナスにとってスピノザのいう「実体」に他ならなかったのではないのでしょうか。これは優れたスピノザ研究者の上野修さんの御教示によるものです。

第三に、レヴィナスは、破門から三百年を前にスピノザ復権のキャンペーンに際して、「スピノザの裏切り」を語って譲りませんでした。何が「裏切り」というと、『神学政治論』によって、ユダヤ教についてのまったく誤った理解を広く流通させたことです。カントもベルクソンもそれに惑わされてしまった。ユダヤ教はかつてのユダヤ人国家の法でしかないという考えがそれで、この考えは、ユダヤ教における「隣人」(レーア)は、イスラエルの同胞のことだけを指し、それと無縁な異邦人(ゲール)を含まないという解釈と根を同じくしています。ヤーコブ・ゴルディン(1896-1947)というレヴィナスの師の一人によると、スピノザはコレジアント派の人びととの交流からこのような解釈を得たのでした。

そして第四に、このことはレヴィナスにとっては、スピノザがタルムードの奥義に結

局は通じていなかったとの推測と同じ一つの事態でした。(ゴルドインについては最近アルバン・ミシエル社から論文集が出ました)。さもなければ、「ラビたちは完全に狂っている」(Rabini plane delirant) などという言葉が書かれるはずはなかったのです。テキストの内在的批判とでも呼びうるスピノザの読解、彼の解釈学をつねに意識しながら、レヴィナスはタルムード読解を続けたと言ってよいでしょう。

ヘブライ語聖書ならびにタルムードとそれが認めた文書をユダヤ教の熱き熱源とみなす、それも、タルムードによって解釈された限りでの聖句を重視するというレヴィナスの立場は、ブーバー、ショーレム、アンドレ・ネヘルなどと比しても独自のものです。突拍子もないことを言うようですが、チャールズ・サンダース・パースの「セミオティックス」にいう Interpretant (解釈項) の果てのない連鎖を思い起こします。デイヴィドソンも、最初の意味がすでに解釈の重層のなかにしかないと言っています。レヴィナスは、ポール・リクールと同様、解釈学をめぐるエンリコ・カステッリのローマでのシンポジウムの常連でしたが、そこであるとき、ヘルマン・コーエンの倫理学の後継者と名指しされたとき、レヴィナスは、コーエンの倫理は19世紀の純粹倫理だし、彼はタルムードをあまり引用しないと反論しています。

立場の異質性が強調されているのですが、実際、『全体性と無限』に関して、先に挙げた引用以外にコーエンが重要な役割を果たしている個所は見当たりません。たしかに『全体性と無限』を準備する論考のなかでは、レヴィナス自身の倫理学とみずからのカント的实践理性、その定言命法との近接が語られています。また「無限」についても、コーエンは「倫理」を「無限の課題」として提示しています。しかし、「倫理の目的」は「全体性」(Allheit) と規定されている。それがどのような意味を持つかはともかく、必ずしも「全体性」と「無限」が対立的に捉えられているわけではないのです。そもそも、『全体性と無限』の冒頭では、「純粹存在の純粹経験」が「戦争」とみなされていますし、「相関関係 (corrélacion) は超越には十分な観念ではない」と、コーエンを間違いなく意識した言葉が記されてもいます。急ぎ足になりますが、シオニズムについても、コーエンとレヴィナスは、ある意味では当然のことながら、立場を異にしています。

ただ「相関関係」というコーエンの観念は、他にもないスピノザの「汎神論」に抗して提起されたもので、ローゼンツヴァイクやレオ・シュトラウスは、コーエンの「スピノザ憎悪」を語っているほどです。少なくともこの点では、コーエンからレヴィナスへと糸が延びているわけですが、もちろんこれだけでは何も言ったことにもなりません。補助線を引いてみましょう。イルミヤフ・ヨベルの『スピノザ 異端の系譜』はその第二部第三章でハインリヒ・ハイネとモーゼス・ヘスのスピノザ主義を取り上げていますが、コーエンも、その最初のユダヤ教論考は「ハイネとユダヤ教」で、ローゼンツヴァ

イクによると、ハイネを通じて不可避免的にスピノザを評価した自分への批判、自己批判をコーエンは後に展開したのです。ドイツとユダヤとの融合へのコーエンのこだわりも、ハイネのコスモポリタニズムからの離反の帰結であったのかもしれませんが。

さて、もうひとりのヘスは社会主義者であり後に近代シオニズムの父とも呼ばれることになる人物ですが、彼は終始一貫スピノザの弟子であり、スピノザはユダヤ的精神の体现者であり、このユダヤ的精神は、レヴィナスがスピノザに看取したのとは逆に、「非利己主義」を本義としていました。最初の引用は初期の『ヨーロッパの三頭政治』からの引用で、続く引用はシオニズムの書『ローマとエルサレム』からの引用です。

「生と死をめぐるスピノザの教えはユダヤ的精神の最後の現れである。(…)いかなる民族もユダヤ民族ほど利己主義と縁遠い民族は存在しない。ユダヤ人たちにおいては、集団的責任の原理がその十全な価値を維持してきた。「各人にはその分を」というブルジョワ的の道徳がスピノザによって大罪のように糾弾されている。スピノザは、他のすべてのユダヤ教聖人たちと同様、個人を共同体と対立させて、それを孤立させはしない。」(モーゼス・ヘス『ヨーロッパの三頭政治』)

「ユダヤ民族ほど利己主義と疎遠な民族はいない。スピノザの『哲学原理』のなかでは、「各人はその分を」は最も重い罪として糾弾されている。ユダヤのすべての聖人たちと同様、スピノザは個人を共同体と対立させて、個人を孤立させることはなかった。」(ヘス『ローマとエルサレム』)

このように個人が共同体に仕えると言うとき、この「共同体」とは何でしょうか。万国の労働者なのか、ユダヤ人なのか、ヘス自身においてその点で揺れがあったのか推移があったのかはここでは問いませんが、これこそすでに述べたように、スピノザによるユダヤ教理解の根幹に係るもので、スピノザは「共同体」をユダヤ人共同体に限定したのです。単に利己主義が否定されるだけでは事は済まない、いかなる共同体なのか、利他の他が誰なのかが問われねばならないのです。

コーエンはカントを「社会主義者」とみなしました。ローゼンツヴァイクはそのコーエンの「社会主義」を語っているのですが、コーエンのユダヤ教論の核心はまさに「隣人愛」という場合の「隣人」とは誰かについての偏見を一掃することにあります。「《レーア》というヘブライ語は旧約において単に同胞を意味するのではなく、他者(alter)をも意味している。(…)ドイツ語でそれはder Nächsteと訳すべきではないし、der Nâhedでも妥当ではなく、ここで目指されているのは遠き者(der Ferne)なのである。」(コーエン『ユダヤ教論考』)

隣人は「他者」「遠き者」であり、「異邦人」(der Fremde)であります。ただ、それはまた場合によっては「同胞」でもありえます。このことがどのような帰結を引き起こすかは後で見ることにしましょう。また、コーエンとの関わりでこの哲学者の名が挙げ

られることはまったくといってよいほどないのですが、「遠き者」という語彙は、1883年に書かれたニーチェの『ツァラトゥストラ』にいう、「遠き者への愛」をどうしても連想させます。実は私はこの連想は無意味なものでは決してなかったと思っているのですが、この点も後で論じましょう。ともあれ、『全体性と無限』の次のような一節での、Autre, Etranger との同格的併置を思い起こさないわけにはいかないでしょう。曰く、「欲望の最初の動きの目標は不死性ではなく、〈他者〉であり〈異邦人〉である」（『全体性と無限』 p. 58）。

コーエンにとって、「レーア」は究極的には「人間」全体を指すものだと言ってよいでしょうが、レヴィナスとの関係という視点からすると大変興味深い言葉をコーエンは書き記しています。「倫理学の根本的法、更には宗教のそれが、人間の顔を持つすべてのものを愛することであるのを希望しよう。かかる要請は、この顔がわれわれ自身のエスニックな特徴、われわれが好む特徴を有していないときよりいっそう強められる。」（同上）レヴィナスはというと、こう言っています。「顔の現前——は無一物の裸であり、第三者（言い換えるなら、あなたを見つめる人間全体）の現前である」（『全体性と無限』 p. 234）、と。

今引用したコーエンの一節は、1912年に書かれた「隣人」（Der Nächste）からの引用でしたが、コーエンは1888年にすでに「タルムードにおける隣人愛」（Nächstenliebe in der Talmud）という論文を書いています。つまり、レヴィナスのように定期的にタルムード読解を行ったのではないとはいえ、コーエンもタルムードから着想を得ているのです。この論考でコーエンは、「ヘブライ語モーセ五書では、「一緒に」は「レーアと共にいる人間」と言われる」（コーエン『ユダヤ教論考』）と記しています。ここからコーエンの鍵概念である「共にある人間」（Mitmensch）が生じることになるのですが、この一節には重要な註が付されてもいました。「レーアがもっと狭い意味に限定された場合にも、それはひとつの部族やひとつの社会階級に差し向けられるのではなく、むしろ個人的選択に差し向けられるのであって、この選択は友人の観念に向けて方向づけられる。」（同上）

先には、レーアは他人であるが時に「同胞」でもありうると言われていましたが、そこに血縁や地縁や社会的立場には還元されない「友」の観念が挙げられています。この両者を意味しうる語彙、それがレヴィナスのキーワードでもある「フラテルニテ」ではないでしょうか。実際、レヴィナス自身がこの二重性を明確に語っているのです。「人間的フラテルニテは二重の相貌を有している。それは複数の個性性を含意しているが、これらの固体の論理的あり方はひとつの類のなかの究極的種差に帰着しはしない。それらの特異性は、各々が自分自身に準拠しているということに存している。他方ではそれ

は父の共通性を含意している。」(『全体性と無限』 p. 236)

II 「ノアの末裔」

さて、レーアをめぐるコーエンの以上のような思考は、『創世記』に由来するある考えにもとづくものでした。1880年代の論考から遺稿に至るまでコーエンの思想を支え続けたとさえ言えるでしょう。

「異邦人をめぐる聖書的概念は、ノアの末裔というタルムード的観念のおかげで発展をとげた。ノアの末裔たちが形成する公的権利の制度はミシュナーの最も古い層をなしている。「居住-異邦人」[ゲール・トシャブ]の観念はノアの末裔の観念によって補完されるが、ノアの末裔は七つの戒律の遵守を誓う者であって、七つの戒律のうち、ひとつは肯定命令、六つは否定命令である。肯定的戒律はサンヘドリンの制定と結びついており、六つの否定的戒律は以下のとおりである。神を冒瀆しないこと、偶像崇拜を実行しないこと、姦淫しないこと、殺さないこと、盗まないこと、生きた動物の肉を食べないこと。」(コーエン『ユダヤ教論考』)

私が「ノアの末裔」という考えを初めて知ったのは、1960年、『全体性と無限』公刊の一年前に書かれたレヴィナスの「世俗性とイスラエルの思想」を今か25、6年前に訳したときでした。その後でコーエンの『理性の宗教』を読んだとき、私は驚き覚えざるをえませんでした。コーエンが書いた次の一節がほとんどそのままレヴィナスの論考に登場するからです。

「ノアの末裔は国家にとって、更には良心の自由にとっても自然権の先駆である。(…) 異邦人=ノアの末裔=世界の諸国民のなかの敬虔者。ジョン・セルデンの『ヘブライの法による自然法と万民法』はすでにこの等式を知っている。そして自著のタイトルについて、セルデンは、ヘブライの法律をもとに、それが世人の権利にとって持つ意義が明かされるのだと説明している。(…) グロチウスもノアの末裔の制度を称えている。」(コーエン『理性の宗教』)

すでに明らかなように、コーエンに対するレヴィナス自身の先の発言は、コーエンからのこうした教えの大きさを過小に申告したものであったと言わなければならないでしょう。「ノアの末裔」の観念の重要性を語るに際して、コーエンは自分の先人としてマイモニデスとその『ミシュネー・トーラー』を挙げ、その他の諸点でも『迷える者の手引き』の著者に賛辞を送っているのですが、レヴィナスもその点は同様で、彼には「マイモニデスの現代性」と題した初期論考さえあるのです。しかも、レヴィナスはそこで、主張の当否はともかく、マイモニデスをカントの先駆者と呼んでいたのです。それだけではありません。『理性の宗教』における Bild, Gestalt をめぐるある意味では美学的な考察も、『全体性と無限』での造形芸術論、イマージュ論と関わりがあるように思わ

れるのです。ともあれ、レヴィナスもまた、コーエンと同様に、「宗教はそれ自体が人倫の教えである。さもなければそれは宗教ではないだろう。そして人倫の教えは哲学的倫理学としてのみ自立的なものであるだろう」（同上 p. 38）と言え言えたでしょう。

ただ、コーエンは *Mitmensch* と言いますが、レヴィナスはドイツ語の *mit* にあたるフランス語の *avec* という前置詞で対他関係を語ることをせず、*avec* に「向かい合い、正面」と (*en face de...*) という位置関係を対置しました。この点ではコーエンも *Mitmensch* と *Nebemensch* を峻別しています。「*Mitmensch* は、自我として規定されるような個性ではないし、*Nebemensch* でもなく、すでにしてそこでは〈私〉と〈あなた〉の相関関係が確立されているのだ。」（同上 p. 192）

ローゼンツヴァイクに話を移す前に、ひとこと申し上げておきますと、コーエンとは逆に、*Mitmensch* ではなく *Nebemensch* と言った思想家がいるのです。フロイトであり、1895 年ころに書かれて生前は公表されることのなかった彼の『科学的心理学草稿』です。「レーア」をある意味では人間全体にまで拡大しながらも、単に「かたわらにいる人間」を結局は排除してしまうのか。レヴィナスにこの問題を知らしめたもののひとつがコーエンの著作であったかもしれない。だからこそ、レヴィナスは「第三者」や顔を見せることなき「彼」を語ったのでした。

III 「至るところ」の場所

この「第三者」や「彼」や「隣人の隣人」の観念を導入する示唆を与えたもののひとつ、それがローゼンツヴァイクの『救済の星』であったと考えられます。「なにしろ、〈私〉が〈彼〉に向かって〈君〉と言えるようになることでないとしたら、救済とはいったいなんであろうか。」（『救済の星』p. 464）コーエンが「隣人」の本義をむしろ「遠き者」とみなしたことの影響の痕跡も明確に見て取ることができます。「祈りは、それが何かを照らし出すときには、もっとも遠い目標を目に見えるものにするためである。しかし、祈る者は、おのれの人格性という特定の立場に立っているので、万人に共通なこのもっとも遠い目標は、まったく人格的な展望、つまり、ほかならぬこの立場が開く展望を前景として現れる。だが今や、もっとも手近なもの感情によって感じ取られていた近さに代わって、もっとも遠いものの目で見取れる遠さが直接に経験されるようになる。」（同上 p. 418）

このように近さの経験が最も遠い者の遠さをいわば遠さとして至近距離に感じること、それをローゼンツヴァイクは「隣人」の偶然性、言い換えるなら、隣人ならざる者がいずれも隣人になりうる可能性を有していることに求めています。「彼の位置——ま

さしく私のすぐ隣であるというこの位置——に、誰か別のひとがいるということも可能である。隣人とは他者であり、七十人訳聖書の「プレシオス (plesios)」、ホメロスの「プレシオス・アロス (plesios allos) である。したがって隣人とは、場所を確保する者にすぎない。愛は、みずからの現在の束の間の」瞬間に自分のすぐ隣にいる人を代表する彼に向けられることによって、実際には、そのつどその隣人であるというこの場所を占めようとするすべてのものの総体——つまり人間と事物の総体——に向けられている。」(同上 p. 334)

かくしてそのつどの隣人との連関によって普遍的共同体を語る事が可能となります。ある意味ではこの議論は *Nebemensch* をも可能的 *Mitmensch* として含み入れるものでしょう。そして、有限者の有限者である限りでの「無限化」のこのプロセスは、無限者の無限者としての有限化によって引き起こされます。レヴィナスならデカルトの「無限者の観念」、あるいは「観念に到来せし神」と言うところでしょう。次に、『救済の星』からの一連の引用を挙げてみましょう。

「神が人間の愛を覚醒させるためには、無限の神は人間にかくも近い有限者と化し、顔と顔 (von Angesicht zu Angesicht) を突き合せねばならないだろう。」(同上 II/43)

「各人が各人を認知し、言葉もなく——顔と顔を合わせて称え合うような普遍的共同体に参入する可能性。」(同上 II/351)

「肖像は生きた顔 (Anlitz) をそれが死んだ顔として凝固するに至るまで固定する。」(同上 II/183)

「固有名 (Eigenname) のなかには、事物性の凝固した壁に開いた亀裂がある。固有名を所有するものはや事物ではありえないし、誰のものでもよいようなことがらでもない。それが類 (Gattung) のなかに全面的に解消されることはありえないのだ。」(同上 II/208)

続けて「顔」ないしデスマスク、「固有名」に関するローゼンツヴァイクの言葉を引用したわけですが、レヴィナス自身の言葉どおり、実に多様な主題についてレヴィナスがローゼンツヴァイクから多大な示唆を得ていることは明らかでしょう。ただ、これら多様な主題については今日はお話する余裕がございません。二つのことだけを問題にしたい。

コーエンの『ユダヤ教論考』に付されたローゼンツヴァイクの序文を見ますと、ローゼンツヴァイクがコーエンのいう「相関関係」から *und* という小さな接続詞の重要性を引き出していることが分かります。*und* は『救済の星』では「根源語」のひとつとみなされます。「と」というただそれだけの併置によって隣人から隣人への連鎖が生まれていく。ここに私は、アドルノのいう「パラタクシス」やドゥルーズ／ガタリのいう *et*

の先駆を見てまいりましたが、主治医でもあったヴァイツゼッカーに宛てた当時の書簡などを見ますと、とにかく他なるものと接続したいというこの衝動に、ローゼンツヴァイクが「システム」の新たな可能性ならびに「絶対的経験論」の可能性を看取していたことが分かるのです。

世界と神、神と人間、人間と世界という創造、啓示、救済の関係における「と」の重要性を語るレヴィナスが、ローゼンツヴァイクにおける「と」のこのような射程を理解できていたかどうか、この点には疑問が残ります。

さて、先の序文ですが、ローゼンツヴァイクは明らかにコーエンの「レーア」解釈を批判的に継承しているにもかかわらず、そこではこの問題も「ノアの末裔」の問題もほとんど論じられていません。これは偶然の事態でしょうか。そうではないと私は考えています。隣人から隣人への連鎖を愛と祈りの本質の様態として形成していくそのような「自己」、すでにして「われわれ」でなければならぬ。これはレヴィナスにあって、「形而上学」を担うのがこの「私」でありつつもすでにして famille と呼ばれるものであったのと同様です。「フラテルニテにおける顔との関係、そこでは他人はすべての他者たちと連帯したものとして現れる。かくして顔との関係は社会的秩序を構成し、どの対話も第三者と係ることで〈われわれ〉が対面の対立を包摂することになるだろう。」

ローゼンツヴァイクは「われわれ」とはそのつど最も大きな共同体であると言います。しかしその一方で、「血縁共同体」という観念を導入するのです。

「あるひとが〈われわれ〉と言う場合、そう語っている当人を見ているとしても、彼が〈われわれ〉ということ誰を考えているのか、彼自身と私なのか、彼自身と私と誰か他のひとなのか、彼自身と私を含まない誰か他の人々なのか、更にはその他の人々とはどういうひとなのか私には分からない。〈われわれ〉はそれ自体つねに、およそ考えうるもっとも広い圏域を含んでいる。」（『救済の星』 p. 363）

「永遠の生のそうした連関が祖父から孫へと通じているような共同体はひとつしかなく、「永遠である」という補足語をみずからのうちでともに聞き取るのでなければ、その統一をなす「われわれ」という言葉を語れないような共同体もひとつしかない。それは血縁の共同体でなければならぬ。というのも、血縁だけが現在のうちにありながらも未来への希望に保証を与えるからである。」（同上 p. 463）

レヴィナスは血縁という言葉の危険性を指摘しながらも、また、コーエン的「ノアの末裔」を踏まえて隣人ないし兄弟の任意性を語りながらも、その一方で「父の共通性」を語ることで、ローゼンツヴァイクがユダヤ人に認めたこの特異な共同体、共同体の特異さをも維持しようとしたと言えます。これはもはやここで取り上げた思想家たちだけの問題ではありませんが、「レーア」は時に同胞でもありうる、隣人は偶然的であり、その連鎖も任意だが、それを可能にするのはある血縁共同体であるという経験性と擬似先

験性との癒着が普遍救済のヴィジョンのなかにつねに入り込む可能性があるのです。「わが *peuple*、わが *proche* は、「わが」という代名詞の所有格にもかかわらず、すでにして *prochain* であり他者であって、それゆえ、私は *proche* を護るとき、すでに *prochain* を、他者を護っているのである。」(『聖句の彼方』序文)

IV 未完の序曲

お気づきのように、レヴィナスのこのような歩みそれ自体が「哲学と宗教」という問題を提起しているわけですが、この点に関してレヴィナスは、異なる出版社を選んで哲学と宗教との分離を強調すると同時に、ラビ・ヨハナンの言葉を『全体性と無限』で引用するなど、哲学と宗教との相互交渉をみずから実践してまいります。

こうした構えを選び取ったとき、レヴィナスは哲学と宗教との分離を宣言したある哲学者のことを念頭に置いていたのではないだろうか。言うまでもなくスピノザです。

スピノザ復権のキャンペーンに際してもレヴィナスは「スピノザの裏切り」を指弾しました。では何が「スピノザの裏切り」なのかというと、それは、スピノザが、タルムードの奥義を極めることなく、ユダヤ教における「隣人」概念を「同胞」に限定し、ひいてはユダヤ教を特殊救済主義、ユダヤ人国家にだけ通用する法律に貶めたことでした。しかも、カントからベルクソンに至る数多の哲学者、思想家、宗教学者たちがこの誤った解釈に従うことになったのです。ここにいう「隣人」概念の狹隘化は、哲学的著作のなかで批判される、他者 (*autrui*) の自我 (*moi*) への還元、翻って言うなら、自我による他者の「類比的」構成に対応しており、この批判は結局、スピノザのいう「コナトゥス」(*conatus*) ——「自己保存の努力」といった訳語が充てられている——批判に帰着することになります。

「コナトゥス」と「欲望」という点ではジャック・ラカン、解釈学という点ではポール・リクールなどをも呼び寄せるプロブレマティックなのですが、今回は、以上の考察は実は、コーエンからレヴィナスへと至る反スピノザ主義のある系譜を描き出すことをもその狙いとしたものだったのです。そして、この系譜は一方では「ノアの末裔」、他方では「遠き者」「彼」といった観念と密接に結びついていたのです。後者の観念についてローゼンツヴァイクは明らかにニーチェを参照しており、また、『全体性と無限』の序にもニーチェのワーグナー論への単に否定的ならざる言及が見られます。つまり、コーエンからローゼンツヴァイクを経てレヴィナスに至る系譜には、スピノザからニーチェへという系譜が交錯しているのです。

このような絡み合いについてお話しする余裕は残念ながらございませんが、「欲望の

倫理——スピノザを廻るラカンとレヴィナス』（『スピノザーナ』第7号、スピノザ協会、2011年3月）、「現代思想におけるシオニズムと反シオニズム」（『シオニズムの解剖学』（仮題）、人文書院近刊、所収。2010年11月13.14日に赤尾光春、早尾貴紀主催で開催されたシンポジウム「シオニズムの解剖学」での発表にもとづいている）をご覧いただければ幸いです。最後に言っておかなければならないのは、コーエンやレヴィナスがスピノザ的ユダヤ教理解を斥けるために援用した「ノアの末裔」について、スピノザ自身その重要性をマイモニデスを通じて認識しつつ、しかしそれをどう解釈するかという点で、マイモニデスとの埋めることのできない差異を描き出しているということ、この点です。

「ユダヤ人たちはこう言う、正しい見解、正しい生活様式といえども人々がそれをモーセに対して預言的に啓示された教えとしてではなく単に自然的光明にのみ基づいて抱懐している限りは福祉に少しも寄与するところがない、と。マイモニデスは列王論八章十一節においてこれを次の言葉で公然と主張している。曰く、「誰にせよ七つの誠命を受取ってこれを実行した者は異国民中の敬虔者に属し、彼は未来の世界の相続者である。ただし、それは彼がその誠命を次の理由で、即ち神はそれを律法の中に規定し給い、かつそれが以前ノアの子供たちに与えられたものであることを我々にモーセを通して啓示し給うたという理由で、受取りかつ実行した場合においてである。これに反してもしその誠命を理性の教えに基づいて実行したのであったら、彼は我々の間に住む権利がないし、又異国民中の敬虔者にも知恵者にも属しない。〔異国民中の知恵者には属するが敬虔者には属さない。』（スピノザ『神学政治論』）

誰が、何が「ノアの末裔」の掟を制定したのか。それはユダヤ教の掟なのか。それとも「自然的光明」の掟なのか。では掟とは、法とは何なのか。この問いを開いたまま提起することで、私のつたない発表をいったん閉じさせていただきます。

コメント：ユダヤ教と現代の「宗教哲学」

杉村 靖彦

合田さんの研究手法の特性と魅力がよく表れたご講演で、たいへん興味深く拝聴した。圧倒的な博識を動員して夥しい数の人物を扱い、それらの人物の間の相関や系譜、対立や葛藤といったさまざまな絡み合いを浮かび上がらせる作業を通して、問題の在りかを多面的に照らし出し、興味深いアイディアを次々と繰り出していく。そのような合田さんの研究手法は、まさに今日の講演のタイトルにある「系譜学的対位法」という語で表現するのがふさわしいものであり、その知的腕力にはいつも感嘆させられている。今日の講演も、いつも通り感嘆させられるばかりで、私の知らない多くのことを教えられた。しかし、感嘆しているだけではコメンテーターの役目は果たせないので、私自身の狭い見地からではあるが、コメント兼質問を二つばかり試みたい。一つは比較的個別的なもの、もう一つはより一般的なものだが、いずれも大づかみに言えば、「現代」における「宗教哲学」のあり方を問うという私自身の問題関心に何らかの形で関わるものである。

1. スピノザーニーチェという系譜について

まず最初に、今日の講演で前面にうち出されたコーエンからレヴィナスに至る系譜ではなく、あえてその「対蹠点」に置かれるスピノザからニーチェへという系譜についてひとつ伺いたい。問題にしたいのは、ニーチェがスピノザ流の徹底的な内在の哲学を高く評価しており、そこから大きなものを受け取っているのは確かだが、それでも両者の間には、より詳しくいえば、スピノザがユダヤの思想家たちに突きつける「無神論的」な脅威とニーチェの「神の死」との間には、重大な断絶が見て取られるべきではないか、ということである。もちろん、両者の間に「系譜」を見てとるとというのが、両者が全く同じ立場に立っていることを意味するわけではないことはよく承知している。しかし、スピノザとニーチェの間に横たわる差異には、同一の系譜の内に置き入れられることに抵抗する重大な断絶が含まれているのではないか。そしてそれは、とくにローゼンツヴァイクとレヴィナスがそれぞれの仕方で感じ取っている事柄ではないか。私はそのような印象をもっている。

この断絶をあえて図式的に表現すれば、スピノザがローゼンツヴァイクとレヴィナス

の言う意味での全体性の哲学を極限まで押し進めた思想家という意味で「全体性」の証人であるのに対し、ニーチェの方は、いわば「全体性の決定的な破れ」の証人である、ということになろう。実際、『救済の星』において、ニーチェは、「イオニアからイェナまで」西洋哲学を支配してきた「〈すべて〉の哲学 (Philosophie vom Allen)」の外に出て思索を始めた「哲学する人間」のひとりとして位置づけられている。ニーチェの無神論は、彼が「哲学者たちのなかで最初のほんとうの人間 (der erste wirkliche Mensch unter den Philosophen)」¹⁾であり、神を拒否するためであれ生きた神と顔を突き合わせた最初の哲学者であることを告げるものだ、というわけである(「神が存在するとすれば、私は自分が神でないことにどうして耐えられよう」(『ツァラトゥストラ』))。レヴィナスについても、たとえば晩年の論文「無益な苦」に記された次のような問いかけは、ローゼンツヴァイクとは別の意味で、彼がニーチェの「神の死」を全体性のシステムの極点における全体性の破れの告知として受け取っていることを示唆しているように思われる。「苦とあらゆる神義論との間の不釣り合いは、アウシュヴィッツにおいてこの上なく明らかに現れた。[...] 神の死についてのニーチェの言は、絶滅収容所においてほとんど経験的な事実としての意味をまとったのではなからうか」²⁾ (335)。ちなみに、ある意味でニーチェの延長線上にあるともいえるブランショの無-神論をレヴィナスがきわめて真摯に受けとめているのは³⁾、こうした次元においてのことだと思われる。以上のようなスピノザ／ニーチェの断絶をどの程度の大きさで見積もっておられるのか、その点についてお聞きしたい。

このような質問を投げかけるのは、スピノザーニーチェという系譜づけ自体の妥当性を問題視したいからではない。このような系譜が存在することは事実であり、それをふまえて問題を整理することには大いに意味があると思う。にもかかわらず、あえてスピノザとニーチェの断絶を際立たせたのは、それによって、ユダヤ哲学の「現在 (現代)」に食いこむ次のような問題を浮かび上がらせたいと考えるからである。つまり、スピノザ主義に対する抵抗として「宗教的 (ユダヤ的)」なモチーフを独自の思索によって賦活させるという、コーエンからレヴィナスまでの系譜において共通する身振りは、はたしてニーチェ以降の状況に対峙した時にどこまで有効性をもたらすのか、という問題である。現代フランス思想において、バタイユやブランショ、デリダやドゥルーズなどによって、今述べた意味での「ニーチェ以降」の帰趨が先鋭的に考究されていったのは周知のことであり、レヴィナスがそうした思索の必然性を深く理解しつつ、その挑戦を正面から受けとめて自らの思索を作り上げていったことは事実である。だが、同時にレヴィナスは、「スピノザ主義の対蹠点に立つ」と言っておけば、自らの全体性批判の射程を十分に示しうると考えているようにも見える。その限りにおいて、上の問いかけは

レヴィナスにも向けられるべきものだと思う。

2. 「現代ユダヤ倫理学」の「宗教哲学」的可能性について

私が担当している京大の宗教学専修は、西洋近代における啓蒙期の産物としての「宗教哲学 (Religionsphilosophie)」と、西田と西谷を中心とする京都学派の宗教哲学とを主たる参照軸として、いわゆる「宗教哲学」を看板としてきた。そして私自身は、リクールやレヴィナス、デリダなど現代フランス哲学の専門研究を通して、この伝統を現代において批判的に受け取り直すための道をさまざまな仕方を探ってきた。そのように京大の宗教哲学にいわば「斜めから」コミットしようとする者にとって、合田さんが今日紹介されたローゼンツヴァイクやレヴィナスをはじめとする現代のユダヤ(系)思想家は、つねに他に代えがたい知的刺激の源であり続けてきた。まずはその理由をごく簡単に説明し、それをふまえて質問をさせていただきたい。

今述べた意味での宗教哲学は、哲学的な思索を通して宗教の諸問題により本質的・原理的な仕方でも触れようとするものであるが、全体として見た場合、そこには構造的ともいえるべき偏りがあるように思われる。それは、ごく簡単に言えば、個的存在としての自己と絶対的・無制約的・全体的なものとの関係を中心に据えた構図を自明の前提として思索を展開し、この両極の「あいだ」に広がり具体的な現実を構成している社会的・政治的・歴史的な次元についての考察が二の次になる傾向がある、という点である。明らかにこのことは、啓蒙の産物としての宗教哲学がプロテスタンティズムを背景とし、近代日本においてそうした宗教哲学をモデルにしつつ独自の形成を遂げた京都学派の宗教哲学が、(近代的に再構成された) 禅仏教や浄土仏教を背景としていることと密接に結びついている。その結果、いささか戯画化して言えば、単独者の信仰における超越者への関係 (プロテスタンティズム)、あるいは己事究明における真実在への目覚め=覚り (禅仏教)こそが主要な問題とされ、共同性や歴史性というような次元に固有の問いは後回しにされてしまったのである。こうした思索の態勢を保持したままでは、「ニヒリズム以後」の宗教哲学のありうべき姿を探ろうとしても、個の実存的な虚無感や不安感と世界全体に対する包括的な危機意識とをひたすら強調するだけとなり、この両極の「あいだ」に広がる歴史的現実を捉え損ねて思索が空転してしまう恐れがあるだろう。

このような従来の宗教哲学に対して、たとえばいわゆる未開社会の宗教現象についての知見に、あるいはイスラームのような宗教に基づいて、儀礼や伝統や集団的实践への関心の薄さをあげつらい、その偏りを際立たせることは比較的容易である。しかし、私たちが身を置く現代においては、そうした「前近代的」な共同性自体がそのままでは保

持されえないことは明らかであり、それをもち出してくるだけでは、先に述べた宗教哲学の欠落を埋めることはできないであろう。私の考えでは、まさにこの局面において、現代のユダヤ人哲学者たちの思索からかけがえのない示唆を受けとることができるし、受けとらねばならない。これらの哲学者は、「同化」の時代から今日までにユダヤ（人／教）が経てきた歴史的激動を受け止めて、ユダヤ由来の語彙に斬新な意味を盛りこむことによって、根源的な社会性・歴史性についてユニークな思索を作り出してきた。その核心にあるのは、合田さんが愛用する表現を用いて一気に要約すれば、それ自身が「境界」であり「界面」であらざるをえず、内に揺れと非決定を抱え込まざるをえないような共同性と伝統のあり方に光を当て、そこに含まれる普遍的な意味を解き明かそうという試みである。このことが、国民国家の時代を生きてイスラエル建国に至りつつも「国家の内なる国家の彼方」（レヴィナス）を探求することを止めず、国民国家の織りなす公式の歴史、大なる歴史のただ中にありつつもそれとは別の歴史を切り開こうとしてきたユダヤ人の歩みと軌を一にしていることはいうまでもない。ともあれ、従来の宗教哲学が等閑視しがちであった「あいだ」の次元を（ある種の共同体主義のように）実体化して称揚するのではなく、むしろそもそもどこまでも「界面」的、「あいだ」的でつねに揺れと剰余をはらむがゆえに意味をもつものとして提示したこと、しかもそれを「宗教的（ユダヤ的）」な術語を哲学へと越境させて大胆に再活用するような仕方で行ってきたこと、その点に、今日の講演のタイトルにある「現代ユダヤ倫理学」にカテゴライズしうる思想家たちの宗教哲学的な重要性がある、と私は考えている。このような思索は、とりわけ最初のコメントで触れた「ニーチェ以後」の現代的な思想状況において、単に宗教的なものを切り捨てるのではなく、宗教と哲学の境界線に立って形成される思考のアクチュアルでリアルな意味を証しするものとして、類例のない重要性をもつであろう。

いささか長くなったが、以上のような認識に立った上で、次のことをお聞きしたい。質問は、端的に言えば、このような思考はどこまで「翻訳可能」なのか、ということである。個のアイデンティティのみならず、共同的・歴史的なアイデンティティがそれ自体根源的な揺れをはらんだ「界面」的なものであるという洞察が、「同化」以降ユダヤ人が迎ってきた歴史的激動と切り離せないものであるという場合、この洞察は、ユダヤ固有の事情に即したものであり、哲学と宗教の境界をめぐる他のイディオムへと翻訳することがほとんど不可能に見えてくる。だが、この洞察がユダヤの専有物という意味で「翻訳不能」だと考えるならば、共同的・歴史的なアイデンティティの界面性という洞察内容と自己矛盾を来すように思われる。このような翻訳可能性と翻訳不能性との関係をどう考えればよいのか。この問いは、「現代ユダヤ倫理学」をユダヤ学の外で「哲学」

として受け取り直していこうとする全ての営みにとって、その成否を決する試金石となるであろう。非常に抽象的な問い方になったが、できれば個別の思想家や主題を参照しつつ、何らかの示唆を頂ければと思う。

注

- 1) Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Bd. II: Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1988, p.20. (『救済の星』村岡晋一ほか訳、みすず書房、2009年、26頁)
- 2) Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », in *Entre nous. Essais sur le penser - à- l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 115.
- 3) Emmanuel Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

国制としてのユダヤ教とイスラーム： ギリシア的ポリテイア概念からのアプローチ

市川 裕

はじめに

宗教という概念自体を再吟味する試みは、宗教学者の間では既に確立された主題であり、その中で一つの論点になっているのが、宗教概念の西欧的起源、あるいは宗教概念がキリスト教をモデルにして一般化されたものであることの問題性の指摘である。この問題に対しては、本研究グループである CISMOR においても、三つの一神教の比較研究から、独自の取り組みが行われてきた。私が本テーマについて考察しようと思ったきっかけも、実はこれまで CISMOR で企画された諸研究に触発されたものである。たとえば、M・ブーバーと神政政治の観念をめぐる研究集会では、ブーバーがモデルとして想定したのが、士師時代のカリスマ的支配であったという論点が提示されたが、私見では、「荒野の40年」におけるモーセ時代こそが神政政治の根源的なモデルにふさわしいのではないかと考え、なぜこれがテーマ化されないのか不思議に思っていた。また、森本あんり氏のピューリタンに関する講演では、彼らが最初に行った社会形成において、市民としての世俗的政治的契約とキリスト教徒の集会（コングリゲーション）による宗教的契約の二つが別個に取り交わされたことをもって、他の二つの一神教と共通する構造が認められるのではないかという問題提起がなされた。私見では、こうした二つの別個の契約こそが、西欧キリスト教社会にしか見られない独自の制度的特徴であると思われてならなかった。では、どうして西欧キリスト教社会ではそうなったのか、ユダヤ教とイスラームの社会では、どうして神の啓示法のための契約が基本であったか。この問いを、ラビ・ユダヤ教成立にいたるパレスチナのユダヤ社会とヘレニズム思想との葛藤という視点から考察したい。また、宗教概念に関していえば、本研究は、キリスト教が宗教を狭義の信仰と見るのに対して、ユダヤ教とイスラームにおいては、日常生活の全域を包括する規範体系として宗教が捉えられていることの、宗教史的起源の探究と位置づけられよう。

1. イスラームの特徴がユダヤ教の概念を用いて説明される傾向

ユダヤ系のイスラーム研究者は、イスラームをユダヤ教と類似した宗教として説明する傾向があるように思われる。その際に用いられる概念が、啓示法による支配である。それは、両宗教が、預言を通して与えられた神の意志に則って生活全体を律する共同体であったことを意味している。このことは、ユダヤ教とイスラームが、本来、狭義の宗教 Religion ではなく、神政政治 Theocracy を特徴とするような国法体制 (Constitution) を意味したことを示している。ヘブライ語で書かれたイスラームに関する一般教養書のひとつを取り上げて、ユダヤ系の研究者がイスラームを説明する際にどのようにユダヤ教との類似性を意識しているかを見てみたい。扱うテキストは、H・ラザルス・ヤッフ編著の『イスラーム』という本 (Hava Lazarus-Yafe(Ed.), "Islam") で、イスラエル自衛軍のラジオ放送局、ガレー・ツェハルで行われている放送大学の講義を活字化したものである。

a) ともに「ハラハーの宗教」

イスラームの根本五行を説明する「第4章イスラームの根本五行」冒頭部分では、イスラームが、「ユダヤ教と類似しキリスト教と異なる宗教であるのは、ハラハーの宗教 (Dat Halakhah) であることによる」と明示される。なぜなら、ムスリムであるためには、根本的信仰箇条の受容だけでは不十分で、信者の生活全般に関わる網羅的な戒律の体系を実行しなければならないからである。こうして、ユダヤ教とイスラームは、ハラハーの宗教として性格付けされる。ハラハーとは、ユダヤ教の啓示法の全体を指す用語であり、「歩む」を意味する動詞 Halakhah から作られた名詞であり、「歩み」や「道」を意味する点では、イスラームのシャリーアと同様、人間の生き方に関わるものであることがわかる。

日本人ならば、「六信五行」としてひとくくりに説明するところであるが、ユダヤ教的視点からすれば、六信は信仰箇条、五行は戒律であり、イスラームは、信仰と戒律の両方を要求するものであると捉えられる。前者のみならばキリスト教と同類の宗教になるが、イスラームはそうではないということになる。

b) イスラームの成文トーラーと口伝トーラー

「第5章口伝トーラーとハラハーの発展」で、イスラームは、成文トーラーとともに口伝トーラーが確立している点で、ユダヤ教と同様であることが示されている。トーラーとは、唯一神が人類に与えた教えであるが、ユダヤ教の成文トーラーに該当するの

が、イスラームのクルアーンであり、口伝トラーに該当するものが、ハディースである。「ユダヤ教と同様、イスラームにおいても、実際上は、宗教的發展にとって口伝トラーの方が成文トラーよりも重要である」としながらも、「両宗教とも、成文トラーは生ける神の言葉として、口伝トラーよりもはるかに尊敬された高い地位にあることは疑問の余地はない」とされる。

イスラームの口伝トラーに含まれるものは、預言者ムハンマドが語った言葉、彼が行った事柄、彼のいる前で行われたが黙認された事柄である。ゴルツィーアー Goldzieher によれば、イスラームの口伝トラーは、イスラーム成立の最初の250年の發展を俯瞰するものとされる。それはどういう意味か。イスラーム初期の数百年には、イスラーム教徒が自分の名で意見を表明するのは難しかった。預言者ムハンマドへの尊敬の念があまりに高かったために、あらゆる事柄について自分の意見に従って考え、語り、決定することをだれも欲しなかった。だれもが、ムハンマドを模倣し、彼の足跡をたどることを欲した。祈りや巡礼などの信仰と礼拝に関することのみならず、日常生活に関わることで、信仰や宗教の領域外のことでも、聖と俗の区別なく。

c) イスラーム法の發展

これに続いて第5章は、イスラームにおける啓示法の發展について語るが、そこでもユダヤ教と同様に、成文トラーが制定された後に口伝トラーが編纂され、つづいて啓示法がユダヤ教と同様な仕方でも發展したことが示される。それはすでに、「イスラームのハラハー文学」という小見出しからもわかる。その冒頭説明において、口伝トラーの編纂後、何世代経っても、イスラーム法（ムスリムのハラハー）の發展は続き、新たな要請も起ったとされる。これらの要請に回答を与えたのは、多岐にわたったハラハー文学、アラビア語でいう「フィクフ」であるが、これは、内容上も形式上も、「我々のハラハー文学」に酷似しているといわれる。

イスラームでは、ハラハーの諸規定と神学的方法との間に明白な関係があって、法学者（これは、ユダヤ的に言うと、ハラハーの賢者と呼ぶことができる）の中で根本的な二つの流派が形成された。一方は少数派で、人間の理性にはハラハーの規範を決定するに足る権限があることを主張したが、多数派は、人間理性は、ハラハーの決定に参加するには余りに薄弱で、法は、クルアーンもしくはハディースに結実したテキストに依拠すべきであるとした。

この両派の論争から四つの法源が決定されたとする。それが、①成文トラー（＝クルアーン）、②口伝トラー（＝ハディース）、③ヘッケシュ＝アナロジー、理性による類比。これは、人間理性の権限を主張する学派の主張を不完全ながら廃棄したことを意

味する。④イジュマア＝同意。ムハンマドのウンマは無謬でなければならないことから、イスラーム教徒の全体的な合意あるいは賢者たちの合意で、全ての世代において、もしくはイスラームの初期において行われたものを、遡及的に承認する合意であるが、会議や総会において決定される類のものではない。

法学者は、この四つの法源を用いて、新たな法学上の問いに対してハラハーを決定することが許され、それは10世紀まで続いた。この間に、質問と回答を集めた回答集レスポンスの文学が発展したが、これも「ユダヤ教におけるのと全く同様であった」とされる。法学派は分離したが、彼らはすべて、「生ける神の言葉」と見なされたのは、「われわれの場合と同様」であったとする。

d) 全ての行為のカテゴリー化

ユダヤ教では、613の戒律は、二つのカテゴリー、「アセー当為命令」と「ロー・タアセ禁止命令」に分けられるが、イスラームでは更にカテゴリーが追加されて、人間の行為は五つの種類に類型化されて、全ての行為が何らかのカテゴリーに含まれることになった。

e) モデルとしてのユダヤ教とは何か

以上の四つの項目についての説明をたどってみると、ユダヤ教を知る者にとっては、イスラームが、多くの相違点はあるにしても、ハラハーの宗教として、ユダヤ教に酷似することが強く意識されているように思われる。唯一神が預言者に、人間の生活全般について行動指針を啓示し、その預言の真実性に全幅の信頼を寄せる人々が、その啓示の教えに沿って生活全体を神への服従の道として規範化し、その教えに沿って生きることが宗教である、ということを示している。神の啓示は、まず成文トーラーとして結実し、さらに口伝トーラーが編纂され、それらを基礎にして、ハラハー文学が発展して、時代の新たな要請に対応していく。

こうして、イスラームの啓示法は、あたかもユダヤ啓示法の発展の跡をたどるように発展したように描かれている。詳細に見れば、ユダヤ教のハラハー文学の発展は一部同時進行しており、法典編纂などは、相互作用あるいはイスラームからの影響といえる側面も見られるかもしれない。いずれにせよ、ハラハーの宗教としての比較という方法は、刺激的で仮説発見的効果を持つように思う。

いくつか気づいた問いを挙げてみよう。トーラーに対応する概念がイスラームにあるか。それがなくても、類似は証明されるであろうか。その問いはまた、両者の類似の原因は何なのか、という問いとも関係する。それは、宗教構造の共通性、即ち、啓示法が

支配する神政政治と捉えられるならば、その構造による必然的な類似なのか。それとも、ムスリム共同体形成にとって実際にユダヤ教がモデルとなったといえるのか。ウンマとは預言者を信奉する共同体である、との考えが基本であるならば、その原型はラビ・ユダヤ教が想定する預言者モーセとイスラエルの民の関係に由来すると考えることができる。しかし他方で、歴史的には、メディナにおける政治的指導者としてのムハンマドの活動が、神政政治的共同体としてのムスリム共同体形成の素地を作ったことも事実である。ムハンマドがメッカにおける初期の宗教共同体の段階で止まっていたら、この後の発展はその様相を大いに異にしたであろう。そもそも、当時、ローマ帝国のような、母胎となる強固な政治体制がアラブ社会に存在していなかったゆえに、キリスト教の発展と比較できるようなことにはならなかったであろう。

そうした問いのなかでもっとも肝心な問いは、そもそも、ここで比較の規準になっていると思われる「ハラハーの宗教」としての「我々ユダヤ教」とはどのような要素をもった概念と考えられているのか、という問いである。そのモデルは歴史的事実を反映したものなのか、それとも、ある特定の時代の歴史観に由来するものであるのか、ということである。次にこの点を考察していきたい。

2. モデルとしてのラビ・ユダヤ教とその諸要素

イスラームを啓示法の発展として説明するとき、その規準となるユダヤ教の啓示法の発展はどのようなものと見なされているのだろうか。端的に言えば、ここでモデルとなっているユダヤ教とは、70年以降に有力となり、200年頃のミシュナ編纂において結実するラビ・ユダヤ教であると考えられる。ラビ・ユダヤ教は、第一次ユダヤ戦争のさなかの、70年のエルサレム第二神殿崩壊後、ユダヤ賢者によって徐々に形成されていったユダヤ社会の構造理念であった。従って、モデルとなるユダヤ教は、古代イスラエル史の歴史的事実というよりは、むしろ、ラビ・ユダヤ教と呼ばれる特定の宗派が描くユダヤ社会発展の自画像である。

即ち、その自画像とは、唯一神が、シナイの荒野でイスラエルの民と契約を結び、モーセは神の教えであるトーラーを授かった。そのトーラーは、成文と口伝で与えられ、モーセからヨシュア、ヨシュアから長老、長老から預言者、預言者から大集会の人々へ、さらにラビたちへと師資相承された。ユダヤ教徒は、このトーラーを唯一神の支配の桎梏として、命がけで守ることを誓った人々である。ラビ・ユダ・ハナスィは、ローマ帝国との友好関係を築き、パレスチナのユダヤ自治社会の長（パトリアルク）となり、ミシュナを編集し、それは口伝トーラーとして位置づけられるが、その内容はま

さに生活全般に及ぶ規範体系であった。その後、パレスチナとバビロニアで、グマラーの学問を基礎にしてハラハー文学が発展してイスラームの出現を見るに至るのである。

ここから明らかなことは、ユダヤのハラハー（啓示法）体制は、いわば世俗法と宗教法を包摂する国法体制であり、全ては、預言者モーセに下った神の教え（＝啓示、トーラー）に依拠するものであるという思想の表明である。ここで、ラビ・ユダヤ教をユダヤ啓示法の国法体制と捉えたときに、その体制を構成する諸要素を抽出して、その歴史的出自を問いたいと思う。

ここで想定される四つの要素を指摘したい。第一は、ラビの神観念としての「天の支配の桎梏の受容」ということ、第二に、トーラーの起源が、シナイにおけるモーセへの啓示であること、第三に、トーラーには、「成文トーラー」と「口伝トーラー」の両方があること、そして、第四に、「ミシュナ六巻」が口伝トーラーの編纂と見なされていること、である。これらの特徴を検討することを通して、ラビ・ユダヤ教の宗教概念が明確になる。即ち、唯一神の啓示が生活全般の網羅的規定群として提示され、共同体の成員は、その規範に則って生活様式を確立し、これこそが人間として最善の生き方であると確信している宗教共同体であるという理解である。これは、ユダヤ教の共同体に関する考え方が、アリストテレスの考察したポリテイア *Politeia* 概念の問題意識と同様であり、ラビたちがいわば幸福追求の最善の形態と考えた政治形態であると解釈することができると思う。その意味で、ラビ・ユダヤ教は、信仰箇条(クレド)の宗教ではなく、生活全般の規範を啓示法によって与えられた共同体の宗教である。これをもって、ポリテイアとしての宗教、言い換えると、国法体制、あるいは広義の *Constitution* としての宗教として、ユダヤ教を、そしてイスラームも、概念づけることが可能ではないか、という仮説の提示としたい。

a) ラビの神観念：「天の支配の桎梏の受容」

ラビ文学の重要な観念のひとつに、「天の支配の桎梏の受容 *Kabbalat Ol Malkhut Shamaim*」という言葉がある。これは、ユダヤ教の信仰的決断、あるいは信仰告白を示す観念として使われている。シュマアの信仰告白は、この観念によって支えられており、シュマアは、ユダヤ教の礼拝において重要な信仰告白として位置づけられており、それは今日に至るまで続いている。「天の支配」の元の言葉は、ヘブライ語の「マルファト・シャーマイム *Malkhut Shamaim*」であり、「天の王国」「神の国」「神の支配」などと訳すことが可能である。この語だけをみれば、新約聖書中のイエスの言葉として、「神の国は近づいた。汝ら悔い改めよ」という宣教の言葉や「主の祈り」に用いられていることが知られている。この新約聖書における用法では、ある外形的な政治形態が含

意されているとも解釈できるし、メシア思想との関連を想起すれば、その想定にはローマの支配に代わるユダヤ王権の支配を読み込むこともできよう。その意味からすれば、新約聖書のこの用語が、ポリテΙΑではなく、バシレイアとギリシア語訳されているのはうなずける。もちろん、イエス自身が「神の国」をいかなる意味で把握していたかという問題は、簡単に答えられるものではなく、今日に至るまで、神学上の大問題のひとつである。

これに対して、ラビ文学においては、天（神）の支配のくびき、あるいは桎梏（ヘブライ語でオール）が問われている。これは、人間の政治権力者による抑圧のことではなく、神の戒律という縛りのことである。シュマアの第1聖句における、「心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、汝の神である主を愛しなさい」という戒律の実践が意図されている。それは、神の意志において人生の全てを生きるという意思表示である。その典型は、ラビ・アキバの殉教に極まる（Warren Zev Harvey, 'Kingdom of God'）。彼は、第2次ユダヤ戦争後、ユダヤ教禁止令を破って磔の刑に処せられるが、息を引き取る間際に、シュマアを唱え、「主は我らの神、主は唯一（エハド）」を「エハド」と長く伸ばして唱えつつ、息絶えたとされる。したがって、ここでは、神の支配の外見的な形式のことではなく、神の支配に対する信仰者の人格的な関係、人間の側の心構えが関心の中心でなければならない。ここには、人間に生きる方向付けを与えるという、宗教本来の機能が十全に発揮されている。その神の意志は、トーラーを根拠にして、生活全般の規範に及んでいる。この神の意志を喜んで受容すること（カバラー Kabbalah）、そこに契約の民の特権を認めることにおいて、ラビたちの神観念は戒律の実践と強く結びついているのである。その613の戒律を基礎にしたハラハーの支配は、ユダヤ教徒の共同体に独自の生活様式を生起させることになった。その意味で、ここで想定される共同体は、バシレイアとしての形態ではなく、生活慣習を含めた生活様式全体を包摂する概念と考えることこそがふさわしい。その意味で、ここでは、アリストテレスのポリテΙΑ概念が意図されていると考えてみたい。

b) トーラーの起源：シナイにおけるモーセへの啓示

トーラーの起源は、シナイにおいてモーセに啓示された唯一神の教えである。ラビたちが啓示法の担い手であることの正当性は、ミシュナの中で宣揚されている。それは、ミシュナ・アヴォートの冒頭で示されるトーラー伝承の系譜である。「モーセはシナイでトーラーを受け、それをヨシュアに伝え、ヨシュアは長老に伝え、長老は預言者に、預言者は大集会の人々に伝え云々」（Avot 1: 1～）である。この伝承の連鎖を継承するのが、後のラビ・ユダヤ教の賢者たちである。ここでは明らかに、トーラーは全て預言

者モーセに与えられた。それは、神の啓示が全て預言者ムハンマドに与えられた、という理解と全くおなじと言ってよい。トラーラーとは、啓示された神の教えであるが、これは規範性を持つものであるがゆえに、モーセ以後の預言者は、トラーラーを伝達する役目しか与えられていないのであり、トラーラーを改変することは許されない。それはもはや預言ではない。モーセ以後の預言者の役割は、民を叱責し不正を正すことや苦難の民を激励することにこそ本領があったと見なされる。

c) 「成文トラーラー」と「口伝トラーラー」

ここで伝承されるトラーラーとは、何を指しているか。トラーラーという語に限れば、神の教えとして、ホークやミシュパトなどと並んで、ヘブライ語聖書に既に見られ、「モーセのトラーラー」の語も、エズラがバビロニアから持参したものとしてネヘミヤ記に既に出てきている。これに対して、ラビ・ユダヤ教のトラーラー観にはそれらとは異なる独自性が見られる。それが、トラーラーは「成文トラーラー」と「口伝トラーラー」を含むものであるという観念である。

のちに口伝トラーラー概念が形成され、教えが編纂されるに当たっては、第一次ユダヤ戦争における神殿崩壊と敗戦において、神の教えが散逸する危機を克服したことが重要である。その功績は、ラビの伝承によれば、ひとえにヨハナン・ベン・ザッカイというラビに帰せられる。死亡を装って棺に伏してエルサレムの城内から脱出して、包囲中のローマ総督ウェスパシアヌスに面会し、皇帝となる予言が的中したことの褒賞として、ヤブネのブドウ園を賜ったという。将来、神の教えを失って嘆くことを予知して、ヤブネにサンヘドリンを創設し、ここを起点として、神殿崩壊後の緊急法令が発令されたといわれる。戦後、ヤブネのサンヘドリンは、ラビたちの集まるアカデミーとなって、さまざまな口伝伝承が集積されていくとともに、ヘブライ語聖典がタナッハとして正典化されたのも、この時期とされている。したがって、成文トラーラーの概念は既にとの昔からあって、口伝トラーラー概念がこの時期になって新たに付加された、というよりは、シナイにおける啓示に関して、成文と口伝の対概念としてのトラーラー観がいわば同時期に成立したと考えるべきもののように思われる。

ヨハナン・ベン・ザッカイの二代弟子の代に、トラーラーの学問は更に発展し、その次の代に、ラビ・アキバが登場し、口伝トラーラー全体の体系化が始まると考えられる。ある伝承によると、アキバは、それまでに伝えられたあらゆる種類の口伝の教えを全て吸収した後、その内容と形式にしたがって、ミシュナ、トセフタ、スィフラ、スィフレへと分類し、それらはその後、彼の弟子たちによって編纂されて著作へと発展する。それらの伝承を、アキバの弟子たちから全て継承したとされるのが、ミシュナの編纂者であ

るラビ・ユダ・ハナスイである。こうして、アガダーで伝えられた逸話からは、口伝トーラーの発展が70年の神殿崩壊後に顕著となることは明らかである（市川裕「タルムード期のユダヤ思想」）。

問題は、口伝トーラーなる概念がラビ・ユダヤ教以前に存在したか否か、また他の概念とどのようなつながりが想定されるかであるが、この問題は次章で扱いたい。

d) 口伝トーラーとしての「ミシュナ六巻」

ミシュナ全六巻の構成は、内容は違うが、まさに現代日本の「六法全書」に対応するような、生活全般の網羅的規定群といってもよい。厳密な意味での法典ではないともいわれ、ラビ同士の異なる見解が併記される場合も多い。しかし、基本的には、成文トーラーから導かれる613の戒律の、より詳細な規定や予期されていなかった事態に対する規定などが網羅されている。ミシュナの主要な関心は、社会の存立にとって不可欠の三つの要素、第一に、聖なるものとの関係、第二に、婚姻親族関係、第三に、市民生活上の諸関係の規定である。このうち、第一の要素が、全六巻中、四つの巻において取り扱われていて、もっとも広範な生活に関わっていることを示している。これに含まれるのが、第1巻の農作物の奉納に関する規定、第2巻の祭日に関する規定、第5巻の神殿の祭儀に関する規定、そして第6巻の穢れとその清め方に関する網羅的な規定である。婚姻と親族に関する規定はミシュナの第3巻に、市民生活上の規定は第4巻に、それぞれまとめられている。

口伝トーラーは、広範な慣習法が含まれていると考えられるので、ユダヤの伝統的な生活様式が深く浸透していると思われる。したがって、これを遵守することが共同体の成員に課せられるということは、異文化の人間にとっては、適応することは容易ではないと思われる。深く帰依した個人ならいざ知らず、全く異なる文化圏の民族が、こぞってこのユダヤ教のトーラーを受容するという事態を想像することは困難である。しかし、これこそが、ユダヤの民にとって、神との契約に則ったトーラーの生活であり、これを基盤にして築き上げられたのが、ハラハーの宗教としてのラビ・ユダヤ教であった。

見逃され易いが、こうした網羅的包括的な生活規範の編纂は、ある一つの集団の自治社会形成の必要性に促された側面もあったということである。これは、ローマ社会における法典の重要性への認識によって促されたのではないか、という印象さえ浮かんでくる。これは十分な根拠を提示できないので、印象論として述べておくのみとする。

e) アリストテレスのポリテイア的問題意識

ここでは、改めて、上記のラビたちの構想したトーラーの支配によるユダヤ教体制

が、アリストテレスの意味におけるポリテイアの実現を意図したものと考えてみたい。

アリストテレスにとって、人生における究極的目標は、エウダイモニアの実現、いわゆる良き精霊が生き生きと活発に活動する幸福なる状態であり、それをいかに実現するかを個人レベルで問うたのが倫理学であったとすれば、政治学、即ちポリテイアとは、幸福という目標を社会的次元において実現するためには、いかなる国家が最も適合的かを問う学問であった。人間は孤独に一人で生きていくことはできない。それゆえに、必然的に家族を形成し、それが村落になり、ついにはポリスを形成する。人間はポリ斯的動物であると定義されるとき、幸福実現の観点からもっともふさわしい国家として、一定の政治体制を備えたギリシアのポリスが最適と考えられた。そうしたポリスは、構成員の数に制限があった。大帝國は、人間本来の幸福実現にとって適さない国家であった。アリストテレスは、ギリシア人はその気にさえなれば世界を征服することは可能であると考えていたが、たえず他人を支配することばかりを考えている社会は異常であって、人間本来の幸福な状態ではないと見なしていた。小規模な都市国家的ポリス社会こそ最適な社会構成とされる所以は、構成員が同一の国法体制（Constitution）に服することが可能な政治体制だからである（Aristotle, “The Politics”, Stephen Everson Ed.）。そこでは、圧政が阻止され、奴隷制のような、人間同士の支配被支配関係が食い止められる。ポリテイアとは、倫理学を社会規模で考察する学問であり、もっとも幸福なる目的を達成するにふさわしい国家を問う学問であった。

このような政治体制を、唯一神の神政政治の形態において実現しようとしたのが、ラビたちの構想したラビ・ユダヤ教体制ではなかったか。成員一人一人が、イスラエルの唯一神への信頼を基礎にして、トーラーの教えの桎梏を担うという特権に喜悅する社会であれば、構成員が同一の国法体制に服することに他ならない。それが、「天の支配の桎梏の受容」をモットーとする信仰の表明であり、その実質的内容が、成文と口伝によるトーラーの二重の啓示であり、ミシュナの編纂によってその輪郭が確定した。過越祭の晩餐の儀礼で歌われた定型句には、自由人となった意義が高らかに宣せられている。「かつて我等はファラオの下に奴隷であった。しかし、今や、我等は自由人である」と。イスラエルの神は、エジプトで奴隷の状態だったイスラエルの民を救い出し、シナイの荒野でトーラーを授けた。我等は、その神を主と頼んで、その正しい教えに従うことで、人間としての自由を得たという表明である。一人一人が神のトーラーの導きの下で生活全体を律すること、これを制度的にいかに保証するか。ラビ・ユダヤ教の工夫は、家庭と地域共同体を基盤とする教育システムの構築によって、トーラーを末端まで浸透させることに成功したといえるのではないか。

3. ラビ・ユダヤ教の概念形成に果たしたヘレニズム・ローマ的諸要素

ユダヤ教がこのような社会体制を形成するに至るまでに、どのような思想的練磨を経てきたのであろうか。元来、唯一神との契約思想があったとしても、上記四つの諸要素が確立するためには、ペルシャ時代のあとに、数百年間ギリシア・ローマの支配下において思想的文化的影響が介在したことが不可欠の要因として指摘できないだろうか。その期間をアレクサンドロスの遠征から第二神殿崩壊までとすれば、400年にも及ぶ。古代ユダヤ文化が大きく変貌したとしても不思議ではない。むしろ、それ以前のオリエント帝国時代とは全く異質の文化的影響下に置かれたと想定したほうが理にかなうように思う。特に、古代ギリシア人にとってのポリスに比すべき社会体制を、ユダヤ人が独自に構想しようとする強い意欲を与えたものとして、ヘレニズム文化がユダヤ文化形成に果たした影響あるいは反面教師の役割は大きかった。即ち、ラビ・ユダヤ教は、ヘレニズムと遭遇したユダヤ社会が、それとの格闘を通して最終的に生み出した宗教文化であったという想定である。それらの諸要素は、長年のヘレニズム文化の影響下にあったパレスチナのユダヤ社会において、いくつかのギリシア的観念に触発され醸成されたものと想定してみたい。

a) ユダヤ的生活様式の関心：ユダイズムの成立

自分たちが、ヘレニズムと違った独自の価値観と文化的な生活様式をもつことの自覚は、セレウコス朝がヘレニズム文化を強制したことによって先鋭化された。この文化的葛藤を描いた第1、第2マカバイ記で、ユダイズムの概念が登場する。父祖伝来の教えに背くことを強要された人々が殺害されるという事件が起り、史上初めて、宗教的迫害による殉教として記憶される事態である。ここから、ハスモン家主導による独立戦争へ発展し、ついには独立した後、周辺地域の征服戦争へと発展する。ここには、自由独立という政治的価値を重視するヘレニズム文化の強い影響を読み取ることができよう。これは、後のローマの進出に対する抵抗運動やメシア待望論、ついには二度の対ローマ戦争に至るまでの強烈な独立志向として、ユダヤ人の政治的方針付けを決定する価値であり続けた。

こうした政治的独立の希求とは別に、独立したユダヤ社会の内実としてのユダイズムとはなにか、という問いが真剣に問われることになる。パリサイ派、サドカイ派、エッセネ派に代表されるような、さまざまな政治的・思想的党派の出現は、古代イスラエルが独立を享受した時代において国内政治に不可欠の事態であったと考えたい。そこには、どんな政治形態が理想とされるのかという議論、これをバシレイアをめぐる議論とすれ

ば、それとともに、どのような生活様式においてどんな人生が理想とされるのかという議論、即ち、アリストテレス的意味でのポリテアをめぐる議論が、追求されることになった。その結果、ユダヤ的生活様式は、ヘレニズム文化と同様に、民族の枠を超えて異邦人社会へも伝播しうる文化として自覚されることになる。それが、一般に異邦人の「強制改宗」と呼ばれる事件に現われている。

b) ユダイズムを異邦人へ拡大する政策：Proselytizing とは、改宗か同化か

ハスモン朝が領土拡大戦争の下で、異民族（イドマヤ、イトゥレア）への「強制改宗」政策が実施されたことを我々は知っている。目的は、単に領土を拡張して、かつてのダビデ・ソロモン時代の栄華に比肩する時代を再建するだけではなかった。当時、イスラエルに属する地を聖別あるいは聖化するという思想が強化されたといわれる。そこに住む民も、したがって神とイスラエルの契約に則った教えに従って生きることを求められたと考えられる。そこで実施されたのが、異邦人にユダヤ的生活様式を実行させること、即ち、割礼を施し、安息日を守り、食物規定を守ることなど、ユダヤの法（ノモス）を実践することを要請したのである。それを受容しない者は追放処分を受ける、という強制力にも助けられてか、パレスチナ南部エドム地方のイドマヤ人と、北部ガリラヤ地方のイトゥレア人は、この要請を受け入れてユダヤ化したといわれる。

この「強制改宗」の歴史的事件をギリシア語で記録したヨセフスは、こうしたユダヤ社会独自の生活様式を描くに当たって、「ユダヤの法」という表現の他に、「ユダヤのポリテア」という用語も用いている。この事件に限らず、アレクサンドリアのフィロンの著作にも、ユダヤのポリテアの使用法が見られる。こうしたポリテアの意味は、ユダヤの慣習や生活様式のことを指している。この事件以後に、私たちはユダヤ社会に共感を持つ異邦人がユダヤ教に個人レベルで改宗する事例を知ることになる。新約聖書でイエスがパリサイ人の布教活動を批判する記事があり、使徒言行録では、小アジアの諸都市で、改宗はしないまでも、シナゴグに集まる「神を畏れる異邦人」のことも言及されている。また、ラビ文献においても、神殿健在の時代に、ヒレルとシャンマイのもとに、改宗を希望する異邦人がやって来て助言を求めた話が伝えられ、また、当時の改宗者に課せられる改宗の諸条件をめぐる議論が闘わされている。その条件として、割礼と沐浴のほか、神殿にいけにえを捧げることが挙げられている。

こうした改宗者は、ギリシア語で「プロセリュトス Proselytos」と呼ばれ、一般には、「割礼を受けて、ユダヤ人の宗教を受容した非ユダヤ人」を意味するとされる。ここで改宗者に求められたのは、宗教学的に分類すれば、キリスト教的意味における「メタノイア」、いわゆる回心 Conversion ではなく、生活の同化 Proselytizing である。ヘブライ

語においては、ヘブライ語聖書の「異邦の寄留民」である「ゲール」の概念をそのまま用いて、異邦人を「寄留民化する」ことが、改宗の用語としてヘレニズム以降に援用されることになった。もちろん、これにはユダヤの神への信頼が伴っていたと想定されるが、ここで肝心なことは、独自の文化的概念となったユダイズムの民の生活様式に同化してユダヤの民の一員になるという事態である。これは、宗教を狭い意味で理解した上での改宗には該当しない。「ポリテイアとしてのユダヤ教」への改宗である。

ヘレニズムが、ギリシアの古典的ポリスが代表する政治的社会的思想的価値を体現する巨大な思想運動として、非ギリシア人へも伝播しうる文化的様式であったとすれば、その影響下に、ユダイズムは自らを唯一神との契約に基づくトーラー文化として、異邦人に開かれた、伝播可能な文化的様式として概念化することを可能にした。これによって、後にユダヤ社会内部で本来のあるべきユダヤ社会をめぐる、複数の思想運動を生み出す基盤が作られたといえる。

c) 口伝トーラー概念の形成と父祖伝来の口伝の慣習

ラビ・ユダヤ教において特筆される独特の概念が、口伝トーラーである。神の教えが、成文と口伝の二つの形式で啓示されたとする二重の啓示という理論が、どのような発想と意義に由来するのか。この概念の形成において、ヘレニズムはどんな刺激を与えることになったか。ラビ文学以前にこの概念は見られないので、それに類似する概念を通して、推測することにした。

言葉の上でも内容的にも口伝トーラーという概念に最も近いものは、パリサイ派が唱えたとされる「文字に書かれない慣習」という概念である。これは、思想的対立者であるサドカイ派が、文字に書かれた法のみを尊重し、父祖伝来の口伝の慣習に効力を認めなかったのに対して、パリサイ派が示した価値態度に対して用いられた概念である。ギリシア語で記録したヨセフスは、これを「文字にかかれない慣習 Nomima Aggrammatai」という概念で伝えている。しかも、ヨセフスは、二つの異なる見解があったという事実を単に記述しているのではなくて、明らかにパリサイ派の立場を正しいものとして支持している。

なぜ正しいのか。それを考える手がかりとなるのが、この概念のもつ意義である。プラトンの法律篇は、ポリスの為政者が制定する実定的な法と父祖伝来の口伝の慣習との関係について論じており、その議論が参考になる。為政者が定める実定的な法は、特定の時期の利害や関心事に応じて定められたものであるが、予期しない事態に対する対処の方法を示していない。また、為政者の利害に左右されるため、為政者が変われば、その規定の持つ意義が当初の実効力を失うこともありうる。したがって、文字に記録され

た法規定のみでは、適切な判断を下せない事態が起ることが想定される。そうした事態に対応することができるのが、文字化されていない慣習法規定である。これらは、長年の経験に基づいて蓄積された知恵の結晶であり、これらと制定された法規範とを総合することによって、適確な法判断が可能となる。文字に残されていない慣習法は、いわばその社会の法文化を支え、言葉には表わせない価値態度が深く浸透した規範と見なされる。これが父祖伝来の規範のもつ意義である。

ソフォクレスの『アンティゴネ』では、父祖伝来の慣習法と制定法とが衝突する事態を扱っており、慣習法が天の法規として永遠普遍的価値をもつとされ、ポリスの制定法は、王者の人的な利害に左右された法規範として、アンティゴネに拒否されるものとして描かれている。

こうしたギリシア文化における法規範の議論は、ユダヤ社会に於ける父祖伝来の法規範の位置づけにおいて援用されるにふさわしい概念であったといえるのではないか。ヨセフスの描くパリサイ派とサドカイ派の対立は、まさにこの概念をめぐる行われていたと考えて間違いない。但し、ヨセフスの段階では、制定法が成文トラーに限定されるとは考えられていないし、後の「口伝トラー」と同じ概念とはなっていない。口伝トラーとは、父祖伝来ではなく、モーセに遡及する「神の啓示」としてのトラーである。そして、それは、成文トラーと並置されねばならない。

d) いくつかの制度的関心：テオクラシー・サンヘドリン・パトリアルク

ラビ文学とそれ以前のヘレニズム期のユダヤ教文献とを比較したとき、同じ用語が異なったニュアンスで用いられた可能性を考えてみたい。例として3つを挙げてみた。テオクラシー・サンヘドリン・パトリアルクである。これらは、西暦70年の前後で用いられているが、意味内容に変化が見られるように思う。

ヨセフスは、西暦70年以前のユダヤ政治体制を「テオクラシー」と呼ぶ。これは、大祭司を頂点とする祭司層による統治であって、アリストテレスのポリテイアの範疇にはない概念である。ナザレのイエスやユダヤ賢者で使われる「天の支配（神の国）」の観念は、ある意味では、この祭司層による神政政治に対立する概念として構想されたアイデアであったかもしれない。神の支配という言葉は共通していても、その内容に大きな違いが見られる。R・エリオールは、ユダヤの賢者たちが祭司階層との対抗関係の中で口伝トラーの概念を作り出してきたという主張を説得的に展開していることを考え合わせると、あるべき神の支配をめぐる、祭司階層からラビたちへの指導権の変化とともに、概念の内容にも変化が見られると言えるのではないか。

サンヘドリンという概念も、ユダヤ社会における実態が把握しにくいもののひとつで

ある。ユダヤ社会がパレスチナに政治的実態を伴って存在していた時代には、古代ローマの民会や元老院のような政治的討議が闘わされる議会に類似する機能がある程度備わっていたと想定できるように思われるが、神殿滅亡後にヤブネに集った賢者たちのサンヘドリンは、その設置の意図や活動を見ればわかる通り、世俗的有力者による議会ではなく、賢者のアカデミーの様相を呈している。70年以前と以後のサンヘドリンの実態に関しては、学問的にも議論の的となって久しいが、70年以前がどうあれ、70年以後においては、ヒレル家が世襲で長を務める啓示法の決定と学問的継承のアカデミー的機関の役割に移行していったと考えられるのではないか。

これと関連を持つ概念が、パトリアルクという称号である。この言葉は、ヘレニズムユダヤ教の文学では、アブラハムなどの父祖を指す言葉として使われていたが、ローマ帝政下においては、ユダヤ自治社会の首長として、ヒレル家の家長に与えられた称号の意味で用いられている。ミシュナを編纂したヒレル家のラビ・ユダは、ハナスィという称号で呼ばれる。彼は、サンヘドリンの長の地位にもあった人物であり、ローマがユダヤ自治社会をナスィに委ねた構図が見えてくる。ナスィという言葉は、聖書以来用いられるが、部族の有力者やダビデ王などの世俗的な有力者を意味する言葉として使われてきた。第二次ユダヤ戦争の時には、シモン・バル・コジバがナスィを名乗ったと考えられるが、この称号は伝統的な用法に連なっている。これに対して、ヒレル家に与えられたナスィは、ローマが賦与したパトリアルクに対応していて、ユダヤ自治社会の首長であるとともに、穏健な法的哲学的指導者としての身分に変化していた。ここには、ローマ帝国によるパトリアルクの承認とユダヤ自治社会の認可という対外的関係と、ヒレル家のナスィ制度と賢者による支配という対内的関係とが、対応していたと考えられるように思う。

4. ユダヤ・イスラームと比較した西欧キリスト教の特徴

キリスト教は、強烈な古代ユダヤの観念である「天の支配(神の国)」を伴っていたが、特にローマ世界に適応し浸透していく中で、その内実を変容させていった。その方向性が、ローマカトリック教会から宗教改革へと至る西欧キリスト教社会における国家と教会との関係を規定する基礎となっていると考えたい。そこで提示された方向性とは、キリスト教が現世における救済に対しては無関心となり、死後の魂の永遠の救済を本来の仕事と表明したことである。

a) この世の社会生活の規範に関心がない

キリスト教はとりわけ西ローマ帝国滅亡の前後の時代以来というべきか、国家の存在とは切り離された独立の存在として、自己規定する傾向が強まった。その決定的な出発点は、アウグスティヌス（354-430）である。ローマが蛮族に征服されたのはキリスト教が広まったせいであるとする批判に対抗して、アウグスティヌスは、キリスト教信仰の教義の的を、霊魂の救済に定めた。アウグスティヌスは、「キリスト者の共同体は天国に属する」という神学を定めて、「我、地上の救済に関せず。死後の魂の救いを専らにす」と主張し、天国こそキリスト者本来の棲家と定めた。これによって、教会の外に死後の永遠の救いはない、という強い主張も可能となる。その後、蛮族の支配者が実権を握る体制が続いた後、476年に、西の皇帝が不在となる。この事態は、保護者の喪失と筆頭者の欠如を意味して、西の教会にとっては存亡に関わる重大事となった。このとき、ローマ教皇グレゴリウス（在位492-496）は、二つの剣の議論を展開し、世俗権力は現世の地上の支配権を付与されたのに対して、教会は死後の霊魂救済の権利を与えられ、ローマ教皇は、天国の鍵を授けられたという論である。教会は、地上におけるノアの箱舟であり、死後の救いの有無は、ローマ教皇の手に委ねられたのである。本来の文脈や意味がどうであったにせよ、「神の物は神に、カエサルのはカエサルに」というイエスの言葉は、現世の世俗的事柄は世俗権力に委ねる態度の典拠とされる。

この国家と教会の分離の思想は、ギリシア・ローマ的社会との親和性が強かったといえるのではないか。ギリシア・ローマ社会は、既に古くからポリスという政治的経験をつんで、王権を克服して専政を回避し、市民の権利を保証する政治をめざした歴史を持っている。ポリスの法規範は、唯一神の啓示ではなく、市民の政治的経験の蓄積によって生み出された法規範であった。そこへひとりの預言者への信仰に基づいたハラハーやシャリーアの啓示法体系を導入しようとするれば、それがいかに困難な文化的障碍となったかは想像に難くない。市民による政治を確立したポリス社会に、「神の支配の桎梏」という神政政治的思想は馴染まなかったと思われる。後に、イスラーム教徒から西欧諸国の近代法がどう見られたかも参考になる。即ち、「回教徒に取りては、俗人法と宗教法との間に何の区別もない。なんとなれば両者等しく古蘭及びマホメットの言行を根本典拠とするが故である。…ローマ法に準拠するヨーロッパ諸国の法律が、宗俗二法の間には截然たる区別を画することは、回教徒の不可解とする所である」。これは、1900年にパリで開催された万国植民会議の席上で、アルジェリアのイスラーム教徒のフランスへの同化の是非をめぐって、イスラーム法学者が語った演説の内容として、大川周明が引用した言葉の一部である（大川周明『回教概論』）。国家と宗教が異なる権威に由来するという社会構造は、イスラームから見れば、西欧文化に特異な構造であるこ

とを教えている。また、関連する問題としては、イスラーム圏内で存続を認められた、主として東方諸教会のキリスト教諸派がどのような世俗法に生きたかもすこぶる興味ある事柄である。彼らはハラハーやシャリーアをもたないわけであるから、伝統的な慣習法に則って生きることになったのであろうが、長年にわたってイスラーム法支配下で生活していくならば、徐々にであっても類似した生活様式を送るようになっていったと想定できるであろうか。これは、領土拡大の過程で、イスラーム社会が、本来のシャリーアの支配をどこまで被征服民に普及しえたのかという問いと重なってくる。

一方、ギリシア人には、死後の靈魂の行方、とりわけ靈魂不滅の観念に対する関心の強さが見られた。その思想は、プラトンの初期ソクラテス対話篇のひとつ『パイドーン』などに鮮やかに展開されていた。なじみの議論を少し引用してみよう。『われわれが肉体を持ち、われわれの魂が肉体的な悪と離れがたく結ばれているかぎり、われわれは決して求めているもの、すなわち真実を、十分に獲得し得ないだろう。』あるいは、『もし何かを純粹に見ようとするなら、肉体から離れて、魂そのものによって、物そのものを見なければならぬということ、われわれには確かに明白な事実なのだ。』（プラトーン『ソクラテスの弁明・クリトーン・パイドーン』田中美知太郎・池田美恵訳、新潮文庫）。これらは、西欧キリスト教の靈魂観に受け継がれたといえないだろうか。ヘレニズムの民に向かって、まさにこの関心事にこそ、キリスト教の救済信仰の照準を定めたことは、きわめて自然な趨勢ではなかったか。

しかも、キリスト教会にとって、死後の魂の救いに専念するという思想は、その萌芽を、既にその当初、異邦人の改宗問題に認めることができる。最後にこの点を問題にしたい。

b) 異邦人の改宗問題：Proselytizing から Conversion へ

異邦人がキリスト者になるためには、まずユダヤ化しなければならないのか。割礼・食物規定・安息日遵守等のユダヤ法に服することを必要条件とするのか。その人は、トーラーに基づいたユダヤ的生活様式全てに同化することは要請されているのだろうか。イエスの言葉によれば、既にパリサイ派は異邦人への宣教を実施していたことになるから、ユダヤ的生活への「改宗」あるいは同化の手続きは具体的に存在していたと考えられる。割礼、沐浴、いけにえの奉納という要件である。その同じ時代に、キリストの教えを受容する異邦人が、ユダヤ人キリスト教徒の共同体に参加を希望した場合、ユダヤ教への改宗規定に従って、ユダヤ教への改宗を求めるべきであろうか。その場合に改宗とは、すでに述べたように生活規範全体への同化である。人間の罪を深く認識し、いかに救済するかに腐心したイエスや使徒たちにとって、トーラーという巨大な存在に

対して、それをいかに乗り越えるかという問いは、避けて通れない重い問いであった。それはユダヤ教徒のキリスト者にとっては必然の問いであったが、異邦人にとってはどうなのか。トーラーを乗り越えるためには、異邦人にも、まずはトーラーの桎梏を担わせるべきなのだろうか。そのためには、まず最初にユダヤ教へ改宗すべきなのか。割礼して、いけにえをささげ、沐浴して、晴れてユダヤ教徒になり、その上で食物規定に厳格になって、ユダヤ教徒のキリスト者とともにも共同の食事に臨むべきなのであろうか。

エルサレム使徒会議では、パウロの立場とイエスの兄弟ヤコブらが主導するエルサレム派の立場が対立したが、結論として、異邦人には、ユダヤ教徒のようなトーラーの厳格な戒律を要求しないことに決した。これは、ユダヤ教への改宗を要求しないという立場が選択されたことを意味する。キリスト教徒は、異邦人に、割礼から何からユダヤ的生活慣習への同化 Proselytizing を要求することはせずに、キリスト・イエスの信仰への回心 Conversion のみを要求した、と解釈することができる。しかし、ここから、ユダヤ人キリスト者と異邦人キリスト者のダブルスタンダードが生じる。共同の食事をすることに、極めて重大な心理的葛藤が生まれることになる。例えば、異邦人キリスト者は上記の決定に従えば、豚を食べてもかまわないことになるが、ユダヤ人キリスト者は、彼らと一緒に食事することに何の抵抗も持たないでいられるだろうか。これを根本的に解消するためには、どうしたらよいか。その方向性はただひとつ、ユダヤ人キリスト者がユダヤ教の枠を突破することであった。ユダヤ人でもギリシア人でもない、第三の道をめざそうとしたのが、このときのキリスト者たちであった。

結論

ユダヤ系のイスラーム研究者は、イスラームをユダヤ教と類似した宗教として説明することがあり、その際に用いる概念は、啓示法による支配である。その内容とは、両宗教とも、預言を通して与えられた神の意志にしたがって生活全体を律する神政政治のことである。これは、ユダヤ教とイスラームが、信仰を意味する狭義の宗教ではなく、国法体制を意味する宗教制度であることを示している。ユダヤ教がこのような社会体制を形成したのは、ラビ・ユダヤ教になってからであった。このような宗教概念が形成される要因として、ペルシャ時代のあとの数百年間ギリシア・ローマの支配下に置かれていたことの思想的文化的影響が大きかった。特にヘレニズム文化は、ユダヤ人にユダイズムの自覚を与え、古代ギリシア人にとってのポリスに比すべき社会体制を独自に構想する強い意欲を与えたものであった。その影響をいくつかの概念に即して検討した結果、明らかになったのは、ラビたちが最終的に構想したユダヤ社会の目標とは、アリストテ

レスの意味のポリテシアとしての啓示法の宗教の実現、ということであった。これに対して、キリスト教は、強烈な古代ユダヤ的観念である「天の支配（神の国）」を伴っていたが、ギリシア・ローマ世界に適応すべく、「キリスト者の共同体は天国に属する」「ローマ教皇は天国の鍵を所持する」「死後の魂の救い」というように、その内実を変容させていった。その萌芽は、既にその当初、異邦人の改宗問題から始まっていた。

参考文献

- 市川裕「タルムード期のユダヤ思想」『岩波講座東洋思想 ユダヤ思想 1』、岩波書店、1989。
- 市川裕「ギリシアとの相克としてのユダヤ教史—E・レヴィナスのタルムード研究を手がかりに—」『宗教史学論叢 13 宗教史とは何か 上巻』、市川裕・松村一男・渡辺和子編、リトン、2008。
- 大川周明『回教概論』中公文庫、1991。
- 櫻井丈「獣姦禁止規定にみるユダヤ人のアイデンティティ形成の考察—バビロニア・タルムード、アヴォーダー・ザラー22b—」、東京大学宗教学年報 XXVI、東京大学宗教学研究室、2008。
- 平岡光太郎「現代ユダヤ思想における国家と政治の問題」、宗教研究362号、2009。
- 長窪専三『ユダヤ古典叢書 アヴォート ミシュナ IV 別巻』、教文館、2010。
- Elior, Rachel, *The Three Temples: on the Emergence of Jewish Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford/Portland, 2004.
- Everson, Stephen ed., *Aristotle: The Politics*, Cambridge University Press, 1988.
- Harvey, Warren Zev, 'Kingdom of God', in Arthur A. Cohen & Paul Mendes-Flohr eds., *Modern Jewish Religious Thought*, The Free Press, NY, 1987.
- Jaffee, Martin S., *Early Judaism*, Prentice Hall, New Jersey, 1997.
- Kleinberg, Aviad, *Christianity from its Beginning to the Reformation*, Universita Meshuderet (Galei Zahal), the Ministry of Defense Force, Israel, 1998 (in Hebrew).
- Lazarus-Yafe, Hava (ed.), *Islam*, Universita Meshuderet (Galei Zahal), the Ministry of Defence Force, Israel, 1980.
- Levine, Lee I., *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period*, Yad Izhak Ben Zvi Institute, Jerusalem, 1985 (in Hebrew).

コメント：宗教と法制度の関係への眼差し

竹内 裕

ご発表を伺って感じたこと、思うところを以下になるべく簡潔に述べたく思います。

まず、とくに示唆的であり、あらためて教えて頂いたと感じたことを四点。一つ目は、ポリテアというヘレニズム社会に由来する観念を補助線として引く着眼について。この補助線によってかえって、ユダヤ教やキリスト教などの一神教の考え方のなかに、ギリシャ的ポリテアに包含されにくい神政体制（テオクラティア）や「天の国」のような彼岸的性格が浮き彫りになることが分かりました。一神教文化に対して一定の影響力を持ったヘレニズム文化のキータームを用いて、双方の特質を明らかにする、という方法の有効性が示されたように思います。

二つ目は、ユダヤ教とイスラム教において法というものが占める役割の大きさを正当に述べておられる点です。これは、市川先生のご著書『ユダヤ教の精神構造』（東京大学出版会、2004年）においても一貫した立場であるようにお見受けします。そして、ここで指示されている法とはもちろん、福音書が批判するパリサイ主義的な形骸化した遵法主義とは異なり、もっと聖と日常のあらゆる場面を網羅的に捉え、儀式的な所作と倫理性のどちらかではない包括的なものとしての法であることに注意が喚起されています。このことは、基礎的な事実でありながら、いくらでも強調してよい点と考えます。

三つ目に、三つの一神教の発展過程における相互作用についての眼差しを挙げたいと思います。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教という誕生の時系列に沿って、それらの分岐点におけるそれぞれの特徴や、現代における最大公約数的教義の異同について考察されることに比して、分岐後に相互に与え合った影響の在り方に着目する議論は、少なくとも日本では十分に行われてきていない感があります。そこで、例えば、口伝律法の形成、あるいは、「神の国」の観念について、三つの一神教が相互的に働きかけている可能性についての示唆などは重要なものと考えます。

四つ目は、これは内容そのものについてはありませんが、市川先生のご発表の随所に問いが散りばめられていたことを喜びたいと思いました。一つの問題について、それに直接関わる資料だけを提示しながら答えを単線的に導いていくやり方とは、少し趣が異なるようにお話を伺いましたが、答えと同じくらいあるいはそれ以上に問いを大切にユダヤ教の精神に触れるような思いを抱きました。

次に、三点ばかり、ご発表に触発されて考えたことをやはり手短かに述べます。一つ目

は、ポリテイアという語の語義に関することです。種々の字引を参照しますと、この語の意味範囲は多岐にわたり、市民が保証される権利、また、市民の生活様式、別に、政治組織、政治措置などを指す用法があるとのこと。村岡崇光先生の七十人訳の希英辞典 (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, 2009) によれば、一番目の意味の用例には第三マカベア書 3 章 21 節、二番目については第二マカベア書 4 章 11 節が挙げられています。ここでひとつ後者を取り上げてみます。第二マカベア書の該当部分では、ポリテイアはやはり「生活様式」と訳されています (新共同訳)。ここでは、これに「律法に沿った」(νομιμουσ, acc. pl. < νομιμος) の語が付されていることに注意が必要です。つまり、ポリテイアは法 (ノモス) の言い換えではなく、法に拠る (あるいは可能性としては拠らないこともできる) 一つの生活様式、この場合は宗教法にたまたま根差した生活の、あくまで立ち現われを指しており、その意味ではとくに「国制」というような演繹的かつ規範性の強いものを言葉自体としては必ずしも含意しない、ということです。その証左として、同節のなか直ぐ後に (律法に背く παρανομουσ) 「風習」(εθισμουσ, acc. pl. < εθισμος) が対句的に対置されています。すなわち、この第二マカベア書の聖句におけるポリテイアの用法は、その語が、人間の一定の社会的条件下での生活の立ち現れの体系をその特徴如何に関わらず指示し得ることを示しています。したがって、発表のなかでポリテイアが担っていた、まさに法規範的な (ノミモス)、Constitution に代置可能であるような意味は、語の限られた文脈での用法としなければならない可能性があるように存じます。

二点目として、ポリテイアという語を宗教法の記述に際して用いたときには次の点に留意しなければならないものと考えます。ポリテイアがある社会の市民の生活様式、その義務や権利を記述したものであれば、それは他の社会 (πολις) のポリテイアと原理的に競合しないものであるはず。別言すれば、一つのポリテイアの適用範囲はその担い手である市民の社会に留まるものであり、ひとつの生活様式が時代とともに他にとって代われ、また地域を異にすれば別のそれがありうる、というあり方は、例えばユダヤ教の場合、——侵すべからざる法の淵源としての神の存在とその啓示があり、そこにすべてが基礎づけられて、宗教法の述べる真理がこの〈世界〉を場とすること——と大いに異なります。つまり、前段に述べたように、どのような宗教法に基づいたものであれ、外側から見れば、それは特定のポリテイアのの一つに過ぎないのであったとしても、実際にそれをノモス・法として生きる人間集団は、そのように相対化してノモスをポリテイア (任意の生活様式のひとつ) のごとく眺めてはいない、という事実です。ここには、宗教の相対主義、普遍的宗教性の可能性といった議論が看過しがちな問題があるようにも思われます。

三つ目に、キリスト教における法の問題について考えるところがありました。キリスト教が三つの一神教のなかにあって律法主義的でないことは、現象としてはたしかに言えることですが、以下のような留保をやはり付しておかなければならないように思います。イエスが「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである」(マタ 5:17) と、述べているように、イエスの教えにおけるパリサイ人批判は、法の形骸化すなわち法の精神性の忘却を特定の集団の在り方において観察したことに他なりません。法の授受と遵守は自分より大きな存在者への聴従を勝義とし、人間の弱さや欠けに対する感受性の復権を訴えたイエスの批判は、したがって神聖法の意義そのものとはじめから衝突するものではないはずです。法はもちろん強制力を伴う秩序要求であり、それが支配と抑圧を作り出し得る「力の体系」として働くことを見たイエスは法のそのような側面から離れ批判を行ったのであっても、理念をもとにした人間の造形という「目的の体系」としての法そのものをまで否定してはいないと考えます。「神の国」という思想自体が神の義の究極的貫徹を要請しているのではないのでしょうか。また、隣人愛について語るレビ記19章が、きわめて具体的に、労働者や、耳の聞こえぬ者、目の見えぬ者、弱い者への歓待の仕草を規定しているように、身体的な所作を介在させないでいかに人間が意識を整えていくことが可能か、ということがここでは問われなければならないようにも感じました。この後でお話があるレヴィナスもタルムード講義のなかで「儀礼が意識を整える」と述べていたと記憶しています。

以上のことがら都合七点以外にも、市川先生ならではの、日本の仏教思想との比較、一神教の精神について日本語でこそ語られるべきことについてなど、時間が許すようならお伺いしたいと思いましたが、また今回は、遵守すべき対象としての法について焦点を絞ってお話いただきましたが、トラーはそれを学ぶこと自体がその遵守でもある、という、法の学習という観点からもきっと豊かなお話が伺えるのではないかと思います。以上断片的ではありますが、私からの所感とさせていただきます。

第4回 CISMOR ユダヤ学会議

「ユダヤ教徒、キリスト教徒、ムスリムの相互作用
——歴史的、文化的見地から」

セッションC

「一神教とアブラハム」

The Monotheistic Religions and Abraham

人間アブラハムの生涯

ーラビ・ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおいて

アヴィグドール・シンアン
訳：勝又悦子

ユダヤ人の聖書、いわゆる「旧約」聖書は3つの一神教—ユダヤ教、キリスト教、そしてイスラームの礎石である。これは出現した時代順に挙げた。キリスト教は、紀元後1世紀になって初めてユダヤ教世界の中で現れ、他方、イスラームがその道を進み始めたのは、7世紀になってからのことである。したがって、ユダヤ教は言うまでもなくこの2つの宗教に何世紀も先んじており、キリスト教、イスラームの歴史を十分に、正しく理解するためには、ユダヤ教を学ばなくてはならない。キリスト教徒のイエスは、周知のようにユダヤ人であったし、彼の継承者であり、キリスト教の基礎を築いたパウロも、イスラエルの民に属していた。他方、イスラームの預言者、ムハンマドは、ユダヤの民から少なからぬ影響を受けた。こうした事実は、これらの2つの宗教の聖典に表現されている。すなわち、キリスト教の「新約聖書」と、ムスリム世界の「コーラン」である。これらの2つの作品は、相違点はあるにせよ、イスラエルの民の教え、特にタナハ、聖書から、その物語、登場人物において、影響を受けていることは明らかである。イスラエルの民のトーラーの影響は、言うまでもなく、まずイスラエルの民自身の中に見られる。タナハに続く時代において、またイスラームとキリスト教が歴史に登場する時代においても見られる。私がここで対象とするのは、聖書の書物として書かれ編纂されて（紀元前3世紀か2世紀）からほどなく、イスラエルの民自身の中で書かれた書物である。その時代は様々な名称で呼ばれるが、ここでは、「ハザル（我々の賢者の記憶が祝福されるように、の略称で賢者とほぼ同値）の時代」と呼びたい。それは、ユダヤ教の基礎となる書物が編纂された紀元前2世紀から紀元後約6世紀である。ミシュナ、タルムードと言う名で知られるこれらの書物が、ここでの議論の中心となる。

端的に言えば、ここで扱うのは、以下の4つの特に重要な文書である。ヘブライ語聖書を軸に、それに続いて、また基づいて形成された、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの文書である。つまり、ユダヤ人のミシュナとタルムード、クリスチャンの新約聖書、ムスリムのクルアーンである。これらの書物は、長大で、膨大で、非常に多彩で複雑な主題を扱い、聖書の登場人物、聖書の物語、聖書が打ちだす倫理、神学、法学上の価値についても論じている。本稿では、1人の登場人物、アブラハムだけを扱う。ユダ

ヤ教では、「我々の父アブラハム」と称される人物であるが、彼が、ミシュナ、タルムード、新約聖書、クルアーンで、どのように描写されているかについて考える。

資料の言語のこともあるので、我々の分析は、血肉の人間としてのアブラハムの側面、彼の伝記と経歴に絞りたい。つまり、アブラハムについて語り、彼の生涯の経歴について語る話を扱うのであり、アブラハムに象徴される宗教的な教えや、伝承によれば、最初の一神教者ではあるが、そのような人物としてのアブラハムから導き出される神学、道徳的な理念は取り上げない。アブラハムについて語られること全て、また、ユダヤ教、キリスト教、イスラームで彼が象徴していることすべてを論じるなら、何週間にもわたる研究会が必要となり、その膨大さゆえに全ての資料を網羅することは不可能である。

最初に、アブラハムの生涯が聖書にどのように語られているかを概観する。これが、それ以降に生じる全ての議論の基礎になる。それから、聖書に続いて書かれた3大一神教の文学から選んだテキストに目を向け、人間アブラハムをどのように描いているのか、その描き方の違いを分析したい。聖書の物語に忠実な聖書以降の内容が残っているのだろうか。聖書物語のうち何が残っているのだろうか。それとも、何か変更されているのだろうか、あるいは、聖書の物語に何か付け加えられているのだろうか。なぜ、そうされているのだろうか。

アブラハムは、非常に年をとってから聖書に登場する。創世記の教えでは、アブラハムの父親、その名をテラというが、彼はメソポタミアから出てきて、カナンの地に向かったとされるが、結局、そこに辿りつくことはできなかった。ちなみに、この「カナンの地」という名称は、「イスラエルの地（エレッツ・イスラエル）」よりもはるかに頻繁に言及される。彼は、アブラハムを含めた彼の家族を連れていくが、その途中で、ハラソと呼ばれる地で亡くなる。そこは、現在シリアの領域になる。

ここで、神は初めてアブラハムに向かい、彼に命じる、「主はアブラムに言われた。「あなたは生まれ故郷／父の家を離れて／わたしが示す地に行きなさい。わたしはあなたを大いなる国民にし／あなたを祝福し、あなたの名を高める／祝福の源となるように。」（創世記12.1-2）。」聖書の物語によれば、アブラハムは、そのときには、既に若者ではなく、75歳であったが、彼に従い、妻サラとともに、カナンの地に向かった。アブラハムとサラは、既に年をとり、子どもがいなかったことに留意する必要がある。それにもかかわらず、彼から将来偉大なる国民が出て、カナンの地をその民が受け取ることになるという神の約束を信じたのである。彼は、絶対的な信念のもと、旅路に出たのである。そして、その時から、175歳で世を去るまでを、アブラハムは、創世記の中でも14章にわたって叙述される英雄となる。実に、聖書の最初に位置するこの重要な書

物の4分の1にあたる。アブラハムの名は、この書の中で、約200回言及されるが、これは、彼が創世記の中でいかに重要な位置を占めているかを表している。

勿論、創世記でアブラハムについて（また妻、サラについて）語られていることすべてを記述することはできない。しかし、主要な物語を押さえておかなくてはならない。というのは、それらが、後のユダヤ文学、キリスト教文学、ムスリムの文学で生じることの基本、基礎になるからである。

アブラハムが、彼の家族の土地を後にしてカナンに向かい、そこであちこち放浪したという話は既に言及したが、その後の物語、アブラハムが巻き込まれた戦争の話にも言及する価値がある。ここで遠くからカナンの地に何人かの王がやってきて、その土地の住民の多くを捕虜として連れて行く。その中には、ロトと言うアブラハムの兄弟もいた。それを知らされるやいなや、アブラハムは彼の家の人すべてを連れて、侵略してきた王たちと戦う。彼は勝利をおさめ、彼は戦いの英雄でもあることを示した。

そしてそのあとに、独立したような形で、神とアブラハムとの「報いの儀式」が語られ（創世記15章）、この契約の儀式の中で、神はアブラハムに、この時点では、彼には子どもがいないにも関わらず、彼がいずれ息子を得るであろうこと、そしてその息子から偉大なる民が出ることを約束した。アブラハムは、偉大なる信仰の人であり、この言葉に疑いを抱くことなく、いかにそれが現実のものとなるのかを待つ。しかし、とりあえず、彼の妻、サラには、彼女のハガルという名のエジプトの女性の奴隷を自分に与えるように提案した。ハガルを通して息子を得ることができるようにするためである。こうして、アブラハムの長男、イシュマエルが登場した。彼（とその母親）については、後ほど議論する。というのも、イスラームはイシュマエルと関係があるからである。結局、アブラハムは、ハガルとイシュマエルを彼の家から砂漠へ追い払った。そしてサラから息子が生まれると、ハガルとその息子はともにもはや目を向けられることはなくなる。

続く有名で重要な話は、神から3人の御使いがアブラハムのもとを訪れる話である。天からの御使いであったという解釈もある。彼らは、不妊だった彼の妻が息子を産むと告げた。その名はイサク、そこからイスラエルの民が興る。御使いたちは、また、神がソドムとゴモラの町を滅ぼすことを決めたと告げた。その町の住人たちは、この上もない悪徳の行為を働いたからである。アブラハムは、もしそこにほんの少しでも義人がいるならば、これらの町に憐みをかけるように神を説得したが、この2つの町には十分な義人がいないことが分かり、これらの町は事実、根こそぎ滅ぼされた。伝承によれば、これらの町は、今日の塩の海、つまり死海にあるとされる。イスラエルの地の東南に当たる。

私たちも言及することになる最後3つの物語は、アブラハムが、アブラハム自身とその息子、イシュマエルとイサクに準備するように命じられた戒律についての詳細、即ち、割礼の儀礼についての話と、さらに有名な、神へのアブラハムの信仰が絶対的であることを示すために、息子イサクを祭壇で献げに行けという命令を受けたという話である。神は、この息子、つまりイサクから完全なる国民が生まれることを約束したのではなかったのだろうか。一体、どうして、祭壇の上で彼を献げるということになるのだろうか。神の命令が実現しないのだろうか。アブラハムは神の約束を信じ続けるのだろうか。果して、アブラハムは躊躇することなく、彼の息子を屠ろうとする。しかし、そのとき、天からの御使いが、彼を止め、今、彼の神への信仰が十分に証明されたと知らせた。最後の最後に、サラの死とアブラハムが彼女を埋葬する土地をヘブロン土地に購入するために奔走する話が語られる。その後、アブラハムが175歳で、「長寿を全うして」亡くなり、彼の二人の息子、イシュマエルとイサクが、彼を妻の傍に葬る話が語られる。

以上、手短かに、創世記におけるアブラハムの主要な物語を概観した。成年に達してからハランを出て、カナンの地に向かい、侵略してきた王たちと戦い、勝利を収め、神と契約を結び、その契約の象徴である「報いの儀式」、イシュマエルの誕生とアブラハムの家からのイシュマエルの追放、イサクの誕生、ソドムとゴモラの滅亡、祭壇でのイサク供犠（アケダット・イツハク）、サラの死と埋葬地の購入である。その生涯はこれ以上ないほど様々な出来事があった、充実した興奮の100年間であった。（その他の短い物語は、本講演ではそれほど重要ではないと思われるが、そうした話があるということを知っておくことは重要である）。

聖書の他の書物で、アブラハムとその出来事に言及があるだろうか。聖書には少なくとも35の書物がある。様々な時代に書かれた様々な文学ジャンルの書物である。歴史書あり、預言書あり、知恵と哲学の書あり、宗教的な詩文、他様々の書がある。これらの書物は、およそ800年の時間をかけて（上述のように紀元前約2、3世紀までに）世に登場し、それらの中では、時代的に先んじた創世記の物語も言及される。まず、これらの聖書の書物の中でアブラハムがいかに描かれているかという問いは、聖書の後に書かれた書物の中で、どのようにアブラハムが描かれているのかという議論の導入としても、興味深い問いである。そして、その答えには、少なからず驚かされる。

なんと、何百年の間に、聖書の中に入ったこれらの書物の中では、アブラハムは、殆ど言及されないのである。聖書の書物の中では、創世記以外で、アブラハムの名が言及されるのは、数十回にすぎない。神が選んでカナンに運んだ人物として、また、契約を結んだ人物として、子孫にカナンが与えられることが約束されたものとして、

である。もし、創世記がなければ、ハガルとイシュマエルについて、王たちとの戦争、更には、イサクの誕生の話、イサク供犠、先に言及した大きな物語について、知ることはできなかった。なぜ、今私たちの元にある聖書では、創世記以外ではほとんどアブラハムを話題にしていないのか、という質問についてはよい回答はない。しかし、おそらく、この聖書中の言及のなさを償うかのように、聖書時代の後に書かれた書物では、ユダヤ教にしる、キリスト教にしる、イスラームにしる、アブラハムが非常に大きな主題になったのではないかと思われる。そして、これが私の講演のテーマである。

ここで、紀元前2世紀以降に古代のイスラエルの民の様々な思想家によって書かれた膨大な文学作品は、講演の目的上、省略する。何百のとまでは言わないものの、何十もの作品が、賢者には認識されていなかったが、これらもまた、ユダヤ教の顔を造り上げている。これらの作品の中でも「外典」（つまり、聖書と呼ばれる大書物の外部に位置する書物）と70年前に死海の洞窟で見つかったテキストの一大コレクションを覚えておく必要がある。また、ユダヤ人の著述家がギリシア語で書いた文書もまた重要である。アレクサンドリアのフィロン、歴史家ヨセフス・フラビウスがこのグループに属する。しかし、これらの書物は、ユダヤ教の正式な聖典の外にある。そこで、今回の、キリスト教、イスラーム、ユダヤ教の中心となる聖典を扱うという今回の私たちのテーマからは、外す（もちろん、キリスト教にもイスラームにも、新約聖書、クルアーンと並ぶ様々な書物があるが、これらも私たちが扱う二つの主要な書物ほど中心的な位置にはない）。

どれから始めるか、ユダヤ教か、キリスト教か、という問には、大いに迷うところである。その理由も明らかである。確かに、ユダヤ教はキリスト教に先行している。また、最初のキリスト教徒の多くがユダヤ人であった。そして、古代時代においては、既に聖書の時代から、そして聖書後の時代からは本格的に、イスラエルの民の文学は、口伝文学として、世代から世代へと伝えられていた。父親がその息子に聖典を伝え、母親がその娘に、教師がその弟子に、民の長や賢者たちが彼らの前に座る民へ、と伝えてきたのである。しかし、このような長い口伝伝承の時代には、書かれた証拠はなかったので、どのように語られたのか正確に知ることはできない。最初の書物、ハ・ミシュナ、これについては後述するが、が書かれる紀元後3世紀の初頭まで、当時、実際になんと語られていたかを正確に知ることはできない。他方、新約聖書は、紀元後2世紀の終わりまでには、大半が書かれていた。従って、キリスト教がユダヤ教の後に生まれたのではあるが、まずキリスト教文学から始めるのが妥当ではないかと思われる。

では、新約聖書とは何だろうか。そして、そこではアブラハムについてなんと語られているのだろうか。周知のように、新約聖書は、キリスト教の書物の集成で、「新約」

という名称が示しているように) ユダヤ人の聖書に加えられたものである。その一部は、キリスト教のメシアであるイエスの生涯を語る。つまり、彼の誕生、生涯の経歴、特に彼がその生涯で起こした奇跡について、そして十字架の上での死と、死からの復活についてである。イエスの生涯を扱った書物は、紀元後65-120年の間に書かれたとされる。これらの書物と並んで、キリスト教が最初に世界への拡大していく様子を伝える書物『使徒言行録』もある。また、キリスト教の広報官であるパウロによる様々な書簡集は、紀元1世紀の50年代に書かれている。また、その後の100年間にも他の人物によって書かれた。書簡集は主として、キリスト教の教え、その信仰、見解が述べられている。そこで、新約聖書の書物の編纂者の多くは、その筆頭がパウロであるが、彼らが自分たち自身を何よりもユダヤ人と見なしていること、そして、彼らの書物は、ユダヤ人にも向けられていた。いや、主としてユダヤ人の会衆に向けられたものであったことを忘れてはならない。それゆえに、聖書が彼らの言葉に多大に影響し、聖書の物語とその登場人物を大きく扱ったのである。宗教領域での革命は、革命と見せる必要はなく、先んじていたものの自然な連続にあると、彼らは理解していた。そこから、新約聖書では、聖書の句や聖書の物語が多数引用されるようになった。この講演では、便宜上新約聖書をまとめて扱う。私の問いは、新約聖書は、読者にアブラハムのことをいかに語っているかである。創世記で語られる話が繰り返されているのだろうか。トーラーの書で語られていることが語られるのだろうか。それとも、何か変更や、加筆、削除が、そこに見られるのだろうか。

アブラハムは、新約聖書では、約75回言及される。彼より多いのは、イスラエルの民の先頭にたってエジプトを出たモーセが、2回上回るだけである。アブラハムは、新約聖書の冒頭となる最初の2句(マタイによる福音書1.1-2)で、既に言及されている。「アブラハムの子ダビデの子、イエス・キリストの系図、アブラハムはイサクをもうけ、イサクはヤコブを、ヤコブはユダとその兄弟たちを」。また、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、わたしたちの先祖の神は」(使徒言行録3.13)のような神の描写に見られるように、しばしばアブラハムは、父祖の一人として言及される。また、アブラハムの名は、しばしば国民の父としても、特に断りなしに言及される。たとえば、ルカによる福音書13.16では、あるユダヤ人女性が「この女はアブラハムの娘なのに」と描写され、同書19.9では、ある人間が「この人もアブラハムの子なのだから」と言及される。またヨハネによる福音書8.39でも、ユダヤ人が自分たちを「アブラハムの子」だと言っている。また、アブラハムは、しばしば義人、信仰深い人間、等の総称として言及される。なぜ、そのような形容をされるようになったかについての詳細はない。(たとえば、ローマの信徒への手紙4.2では「アブラハムは神を信じた。それが、彼の義

と認められた』)。こうした点は、私たちにとってはあまり重要ではない。というのも、私たちは、人間としての物語、彼の経歴についての物語を探しているからである。私たちにとって、ずっと興味深いのは、アブラハムが、来る世、将来の世界の描写の一部として登場することだろう。例えば、ルカによる福音書13.28では、アブラハム、イサク、ヤコブやすべての預言者たちが「神の国」で座っているとされる。(マタイによる福音書8.11では「天の国でアブラハム、イサク、ヤコブと共に宴会の席に着く」ともある)。もしくは、アブラハムの傍らに、救われることになる魂がとどまるとされる。(ルカによる福音書16.22-31では「この貧しい人は死んで、天使たちによって宴席にいるアブラハムのすぐそばに連れて行かれた」)。将来の計画の一部としてアブラハムが言及されることに、聖書の物語には何の典拠もない。それは、明らかにキリスト教的な観点から生まれたものである。しかし、私たちの主題は、人間としてのアブラハムであり、過去に生きた歴史的な人物像としてのアブラハムであり、彼の出来事、生涯が、新約聖書にいかにつづられているかにある。しかし、それについては情報がはるかに少ないことが分かる。つまり、新約聖書でのアブラハムの扱いは、過去における彼の生涯、出来事を語るよりも、偉大なる信仰の人としての神学的なイメージを強調する傾向があり、また、彼の来る世における役割を語る傾向があるということが明らかになる。新約聖書におけるアブラハムは、神がイスラエルの民に約束した約束のシンボルであり、神によって彼の子孫が選ばれたことのシンボルであり、彼のおかげで世界にもたらされる祝福のシンボルである。シンボルではなく、歴史的な人物としてのアブラハムの詳細は、はるかに少ない。新約聖書の編集者が彼を通して前面に出そうとしている宗教的理念、つまり、約束、選び、祝福の前に、アブラハムの人間としての顔は消されている。

しかしながら、アブラハムと彼の生涯についての情報がいくつか、散見される。その中心となるテキストは、ステファノの説教(使徒言行録7.2-8)である。ここでは、初期キリスト教徒の一人の信者が、イエスがメシアであることを信じた罪でユダヤの法廷に連れ出される。ステファノは、裁判官たちに、イスラエルの民の歴史を語り、アブラハムから始めてイエスで終わる。その後、彼は有罪とされ、磔刑に処せられる。ステファノの説教は次のように始まる。

「兄弟であり父である皆さん、聞いてください。わたしたちの父アブラハムがメソポタミアにいて、まだハランに住んでいなかったとき、栄光の神が現れ、『あなたの土地と親族を離れ、わたしが示す土地に行け』と言われました。それで、アブラハムはカルデア人の土地を出て、ハランに住みました。神はアブラハムを、彼の父が死んだ後、ハランから今あなたがたの住んでいる土地にお移しになりましたが、そこでは財産を何もお与えになりませんでした、一步の幅の土地さえも。しかし、そのとき、まだ子供のいなかったアブラハムに対して、『いつかその土地を所有地として与え、死後には子孫たち

に相続させる』と約束なされたのです。…そして、神はアブラハムと割礼による契約を結ばれました。こうして、アブラハムはイサクをもうけて八日目に割礼を施し、イサクはヤコブを、ヤコブは十二人の族長をもうけて、それぞれ割礼を施したのです。」(使徒言行録7.2-8)

ここでの情報もわずかなものにすぎない。アブラハム（ここでも「私たちの父」という名称が付されている）がカナンに向かったこと、あちこち放浪したこと、彼と彼の子孫に嗣業の地が与えられるという約束、割礼の契約（アブラハムが彼の息子に、生後8日目に施したとあるが、これは、トーラーの戒律にかなっている）についてであり、それ以上ではない！ステファノが、アブラハムが実行した割礼の契約を強調しているのは注意すべき興味深い点である。キリスト教も初めは、ユダヤ人の一部として、まだ男性に割礼を施す義務を放棄していなかったのである。イエス自身も、割礼を施されたとはっきり書かれている。「八日たって割礼の日を迎えたとき、幼子はイエスと名付けられた。」ルカによる福音書2.21) また、ステファノがアブラハムの最初の物語を熟知していて、彼の理解に応じて苦心しているという事実も興味深い注目すべき点である。トーラー（創世記11章）によれば、イスラエルの地へと向かうために、アブラハムと父は、ハランへ、出発する。そして、テラがハランで亡くなってから、アブラハムに次のように語られる。「あなたはあなたの土地／生まれた場所を離れて／わたしが示す地に行きなさい。」(創世記12章) ここで、小さな問題が生じる。というのは、アブラハムがカナンの地に向かって出発したのは、彼の土地でもなく、彼の生まれた家でもなく、彼が父とたどり着いたハランからである。この問題は、聖書の研究者には周知のことだが、2つの異なる伝承が結合してトーラーができているために生じたものである。1つは、テラは（アブラハムとともに）メソポタミアからカナンへ向かって出発したが、ハラン（現シリア領）に着いたときにそこで亡くなってしまったというもの。片やもう1つの伝承は、アブラハム自身がメソポタミアから出てカナンの地に向かったという伝承である。トーラーにはこの二つの伝承が併置されているために、矛盾、少なくとも齟齬が生じている。ステファノ、あるいはそのソースとなった人は、この問題を解決し、メソポタミアですでにアブラハムから「行きなさい（レックレハー）」が言われたとするのである。そして、それから父とともにハランに向かい、テラの死後、そこからカナンの地に進んだとしたわけである。うまい解決策である。

しかし、ステファノの説教以外にはアブラハムの生涯の経歴についての資料はない。そしてこれが新約聖書から導き出される全体像である。また、アブラハムは結局死んだこと（「アブラハムは死んだ」ヨハネによる福音書8.52）、彼には二人の息子がいたこと（「アブラハムには二人の息子がおり、一人は女奴隷から生まれ、もう一人は自由な身の

女から生まれたと聖書に書いてあります」ガラテヤの信徒への手紙4.22)、彼の妻がサラだったということはわかるが(ペトロの手紙1 3.6)、とにかく資料が少なく乏しい。では、続いて、なぜ、新約聖書では、アブラハムについてのたぐさんのことが分からないのかを説明してみよう。

ステファノの説教以外で、新約聖書で比較的大きくアブラハムを扱っているのは、ヘブライ人への手紙の11章である。この章全体が、神を信じて、神の言葉を疑うことなく絶対的に信じて行動した聖書中の人物の長いリストとなっている。例えば、洪水のときに箱舟を創り、助けられるためにその中に入ったノア、そして、またアブラハムもまた、しかりである。この手紙の編者は、「信仰心」が宗教において最も重要であると言う。神の約束、その言葉、その力への信仰心が肝要なのである。次のように書かれている。

11:1 信仰とは、望んでいる事柄を確信し、見えない事実を確認することです。11:8 信仰によって、アブラハムは、自分が財産として受け継ぐことになる土地に出て行くように召し出されると、これに服従し、行き先も知らずに出発したのです。11:9 信仰によって、アブラハムは約束の地に異邦人のように寄留し、…幕屋に住みました…11:11 信仰によって、不妊の女サラ自身も、年齢が盛りを過ぎていたのに子をもうける力を得ました。約束をなされた方は真実な方であると、信じていたからです。11:12 それで、死んでも同様の一人の人から空の星のように、また海辺の数えきれない砂のように、多くの子孫が生まれたのです。11:17 信仰によって、アブラハムは、試練を受けたとき、イサクを献げました。つまり、約束を受けていた者が、独り子を献げようとしたのです。11:18 この独り子については、「イサクから生まれる者が、あなたの子孫と呼ばれる」と言われていました。11:19 アブラハムは、神が人を死者の中から生き返らせることもおできになると信じたのです。それで彼は、イサクを返してもらいました。(ヘブライ人への手紙11.1-19)

この手紙の編者は、神とその言葉への完全なる信仰心のもとに行われたアブラハムの行いのいくつかについて言及している。彼の生まれた土地を後にしたこと、まだ示されていない地に向かったこと、カナン地においても彼が居住することになる土地が見つからぬままさまよったこと、イサクの誕生、イサクの供犠である。この4つの出来事において、アブラハムは神への信頼を発見する。どのようなところか、分からない場所へ出立したこと、そこに到着すると、落ち着く場所もなく、あちこちさまよったこと、高齢にも関わらず、いつの日か息子をもうけるであろうという神の約束を信じたこと。そして、彼はイサクをささげよという神の命令も、神がもし望まれるならば、イサクを生き返らせることができるだろうと信じて、実行したこと。信仰が、この個所の主要なテーマであり、その点から、アブラハムの生涯の経歴を語っている。そして、また、不妊の女であったサラについても、彼女は、高齢にも関わらず、出産できると信じた。そ

して実際そうだった。

事実、新約聖書はアブラハムについて多くは語ってはくれない。王たちと戦ったアブラハムについて、語ってはいない。ハガルとイシュマエルの離縁についても語ってはいない。ソドムの人々のためにアブラハムが祈った話も扱われていない。サラのためにヘブロンに埋葬地を購入した話も言及されない。新約聖書の関心は、アブラハムが信じた信仰心であり、彼の生涯の経歴、行ったことではない。私が見る限りでは、新約聖書はアブラハムの生涯に、聖書には根拠のない物語を付け加えたりもしていない。(唯一例外は、既に言及した、イエスの救済が到来した後に来たる将来での彼の地位だけである。) おそらく、新約聖書は、主としてユダヤ人に向けられており、自分自身をその延長、あるいは追加と考えていて、それゆえに、既にタナハ全体で、また特に創世記で語られていることを繰り返す必要はなかったのだろう。そして、彼らにとって重要であった神学的な観点を強調するだけで十分であったのだろう。しかし、新約聖書の大部分は、キリスト教に加わった非ユダヤ人に向けられていた。彼らは当然トーラーの物語を知ってはいなかった。したがって、キリスト教の最初の段階で造られ、新約聖書に入れられた書物の中で、人間アブラハムの扱いが少ないことについては、別の理由も探す必要がある。私が考えるに、先に言及したトーラーの中の物語のいくつかは、それらが生み出す問題ゆえに扱われることがなかったのではないか。たとえば、自分の妻であるハガルと彼の長男を沙漠に追い出した人物としてのアブラハムの物語や、軍人として戦うアブラハムの物語。こうした物語は、新しい宗教の創立者にとっては好ましいものではなかったのだろう。それで、アブラハムの家から離れた者たちについてや、物理的な力の行使については語ろうとしなかったのだろう。人間、全ての人間が、アブラハムの教えに近いこと、そして敵に対して受け身的に反抗すること、武力を行使した戦いによってではなく、殉教による反抗について語ることを良しとしたのだろう。おそらく、割礼の物語についても、新しいキリスト教徒の一部には快くはなかったのであろう。特にこの慣習と争い、行いによるのではなく心による信仰を宗教の核としたパウロにとっては、割礼は戒律ではなかった。アブラハムは古代ユダヤ教世界の人間の意識の中で、まず割礼と結び付けられる。ちなみに、ユダヤ教では子どもに割礼を施す儀礼は、「我々の父アブラハムの契約への参入」と呼ばれている！

パウロが割礼の契約からいかに離れようとしたのか、そして、アブラハムとの関係は、ローマの信徒への手紙4.9-13にみることができる。そこでは、彼が彼自身と彼の息子を割礼する前から、アブラハムは義人であり信仰深いとされている。このことから、割礼の契約は、神に近付けられるための中心的な役割を果たしていないことが分かる。

新約聖書についてまとめよう。原始キリスト教においては、人間としてのアブラハ

ム、彼の行動、彼の行いには関心がなかった。それよりも、彼を通した神の業に関心があった。アブラハムは、そこから神の偉大さ、イスラエルの民と神の特別な関係を学ぶための、器であり、道具であった。これは3つの領域で表れている。民の選び、彼らが得た祝福、そしてその一部はすでに実現しているが、実現していないこともある神の約束への信仰の要求である。

新約聖書と同じ時代に世に出たユダヤ人の文学では、状況はかなり違う。まず私が念頭においているのは、「ミシュナ」と呼ばれる書物である。これはラビ・イエフダ・ハ・ナスィと呼ばれる賢者によって紀元3世紀の初頭にイスラエルの地の北部、ガリラヤ地方で編纂された書である。ラビ・イエフダ・ハ・ナスィは、民の長であり、偉大な賢者の一人であったが、彼の時代まで口伝で伝えられてきた膨大な伝承を一つに収集し、それを成文化した。そして聖書の後にイスラエルの民に創造された最初の重要な書物を編纂した。ミシュナには、ユダヤ法、道徳、哲学の領域に、何百ものユダヤ法が存在しており、6巻構成で、それぞれ異なる主題を扱っている。例えば、祝祭に関すること、家族に関すること、社会に関すること、そしてまた神殿に関すること、西の壁の間でなされていた犠牲の儀式についてもまた主題となった。ユダヤ人は、このミシュナという書物をいつでもどこでも学んだ。これに従って創造された膨大で最も重要な集成が、『タルムード』と呼ばれる。タルムードは、実際のところ、ミシュナにある様々な事柄の、解説であり、解釈であり、説明である。

さて、ミシュナでもアブラハムはあまり扱われない。約20数回言及されるのみである。これは、また、ミシュナの主要な関心は、法律、ハラハーに関する主題であるというミシュナ全体の特徴を裏付けている。例えば、モーセが言及されるのも20数回にすぎない。ダビデ王も15回程度である。聖書の物語やその登場人物は、ミシュナの関心事ではなかったのである。この場合、ミシュナを読む人が聖書を知っていたことは明らかである。それゆえに、聖書で語られることを、あえて繰り返す必要はなかったのである。しかし、人間としてのアブラハムについて、ミシュナが何と言っているのかをみることも興味深いことである。

ミシュナは、イサク供犠のこと、アブラハムが施した割礼のことを簡単に説明する。ミシュナによれば、割礼を受けて初めて、アブラハムが完全な人間と見なされていた(ミシュナ・ネダリーム3.11、「我々の父、アブラハムが行った全ての戒律は、割礼されるまでは、完全とは言われなかった」)。これは、まさに、新約聖書との論争であったように思われる。トーラー学習の重要性に関して、「世俗人、高齢者、苦しんでいる人に近づいても、彼の手の業では何もできない。というのは、彼は既に死んでいるからだ。しかし、トーラーは、若い時にはあらゆる害悪から守り、良き終わりをもたらし、老齡

にあっては希望をもたらす」とミシュナは語る。ここで、老齡、良き高齡に達した人間の例として、アブラハムが言及される。また、アブラハムは、若い魂、良い目をもった人間の例としても挙げられる。また、トーラーがシナイ山でモーセに授与される前に、トーラーの全ての戒律を実行した人としても言及される。聖書に典拠がないという点で更に興味深いのは、キリスト教の場合のようにアブラハムを単に偉大なる信仰の人としてではなく、全ての戒律を行動をもって遂行したと人物としてみているという点である。この点は、先に見たように、キリスト教においては消去されていた点である。おそらく、ここにも、アブラハムのイメージをめぐる様々な主題のユダヤ教とキリスト教の間の論争があるように思われる。更には、ミシュナ・アポト6.10では、アブラハムは、神にとって世界にあるもののうちの5つの重要なものの1つに入っている。天と地、トーラーとエルサレムの神殿、イスラエルの民とアブラハムである。それ以下でもなく、それ以上でもない。

ミシュナに伝えられているもう1つの伝承は、短いのだが、興味深い。そこでは、神が10の試練でアブラハムを試したが、そのすべてにアブラハムが乗り越えることができ、初めて、神はその手でアブラハムを選んだとされている。ミシュナは何を言わんとしているのだろうか。ミシュナ自体は何も説明はしていないが、タルムードとその後の解釈では、創世記の物語をアブラハムが立ち向かわなくてはならなかった困難な試練の例として挙げている。それは、彼の両親の家を後にしなくてはならなかったこと、カナンの地に向かわなければならなかったこと、王たちとの戦い、自分に割礼を施さなければならなかったこと、自分の長男を家から追放しなければならなかったこと、イサク供犠、そして妻サラの死である。これらは、創世記で既に概観した物語であるが、これらすべては、アブラハムの信仰、神への信頼の徴とされている。そして、彼はその勝者として試練をくぐりぬけたのである。

たしかに、ミシュナにおけるアブラハムの像は貧弱であるが、キリスト教との論争が間にあるようである。ミシュナを用いる者は全て創世記を知っていたという前提から、なぜミシュナがアブラハムに多くを割かないのかを説明できる。ミシュナを読む者は、聖書の物語を熟知しており、聖書に見出される様々な主題を繰り返す必要はなかった。しかし、ミシュナと並行してイスラエルの民が編纂した書物、これもまた重要な書物であるが、紀元後2、3世紀のイスラエルの民のアブラハムの像について扱うなら、この書もまた射程に入れなければならない。この書は、『トセフタ』（「追加」の意味）と呼ばれ、ここにはミシュナへの追加、補遺が含まれ、ラビ・イェフダ・ハ・ナスィの伝承とは異なる伝承が含まれている。トセフタには、アブラハムは30回登場するので、そこからミシュナでのアブラハムの言及の補充をする必要がある。というのは、これら2

つの書は、同じ時期に、同じ賢者社会で、そして同じ場所で（イスラエルの地）、口伝で伝えられた同じ伝承のコレクションであるので、いつも両方を一緒に見る必要がある。

では、トセフタにはどのようなアブラハムが描かれているのだろうか。ミシュナにはない要素があるのだろうか。2番目の問いには、肯定的な答えが返りそうである。トセフタには、アブラハムに更に関心を持っているようで、聖書にはない物語を加えている。その一部は、奇跡と驚きの業についてである。はたして、ラビ・イエフダ・ハ・ナスィは、これらの伝承を知っていながら、アブラハムや聖書の人物に関して奇跡や驚きの業を増やしたいとは思わず、これらの話をミシュナに入れなかったと言えるのだろうか。これも、興味深い問題である。おそらくその背景にはユダヤ教とキリスト教の論争があったかと思われる。周知のように、キリスト教は、キリスト教の偉人の奇跡、驚きの業を、敷衍しているからである。

例えば、トセフタでは、イスラエルの地での井戸は、アブラハムが生きている限りは、ふんだんに水が湧いていたが、彼の死と共に、井戸は涸れ、それ以降、水が湧くことはなかったという（トセフタ・ソーター10.6）。これも明らかに奇跡に関することである。またトセフタは、アブラハムが行った驚きの業についていくつかの話を伝えている（トセフタ・キドゥシーン5.17）。「アブラハムは長寿を全うして息を引き取り、満ち足りて死に」（創25.8）と言う句に関してトセフタは問う。「神がアブラハムのすべてを祝福した」とはどういうことか。トセフタは、これについて3つの解釈を提示する。第1の解釈では、アブラハムには娘がいた、という。そんなことは、聖書では聞いたこともない。しかし、このミドラシュは、人間は、息子に並んで娘がいなければ、完全な祝福を受けたとはかぎらないと感じている。第2の解釈では、アブラハムにはある道具があって、それによって彼は未来の運命を、占星術師として明らかにすることができたというものである。第3の解釈では、アブラハムには貴重ですばらしい石があり、それを覗く者は全て、彼らの病がいやされたという。どちらにせよ、トセフタは、アブラハムにすばらしい能力を授け、偉大な事柄でいっぱいの人間として打ち出そうとしている。もう一度強調しよう。トセフタのこれらのこと、つまり井戸であったり、娘がいたり、占星術師であったり、素晴らしい石であったり、これらはすべて、聖書の物語には何ら根拠はない。もし、ラビ・イエフダ・ハ・ナスィがこれらの伝承を知っていたとするならば、彼は、ミシュナには、意図的に入れなかったということになる。アブラハムに関して奇跡や驚きの要素を少なくさせるためだったと私たちは考えている。おそらく、これが、こうした奇跡の業の物語を増やすキリスト教に対する論争の表現であったと考える。

更に、トセフタが再三再四強調しているのは、アブラハムの偉大な長所の1つ、客人を迎え入れ丁重にもてなしたことについてである。御使いがアブラハムの元に、イサク

の誕生が予想されていることを告げにきた話から、トセフタはこの考えを思いついたと考えられる。トーラーによれば、アブラハムは、走って出て、御使いたちを呼びとめて、自分の家にくるよう招待し、彼らの足を洗いましょうと提案し、「ピタパン」の質素な食事でも、と勧める。しかし、彼らが到着するやいなや、アブラハムは、それ以上の料理を出す。菓子、素晴らしい肉、バターと乳。また、アブラハムは自ら彼らに敬意を表して給仕する。そして、旅路へと戻る彼らに同行する。トセフタは、アブラハムのこれらの素晴らしい行いゆえに、イスラエルの民は、続く歴史の中で、彼らが沙漠を放浪する歳月に、天からおりてくる特別な食べ物を与えられ、食べる肉、飲み水を与えられ、そして、民に危害が及ぼされないようにその道中ずっと神が付き添ったのである。アブラハムのおかげで、イスラエルの民は、ずっとよいことを得たのであった。

以上のように、トセフタでのアブラハムに関する言説で、ミシュナのアブラハムに付け加えることができるとするなら、トセフタの伝統では、アブラハムの周りには、たくさんの奇跡、驚きの業が起きているということである。そして、特に彼は、客人をもてなすことに長けているとされている。新約聖書の神学的側面の強調点が、ミシュナやトセフタでは、彼の伝記部分への強調に代わっているが、更に、これらの2つの書物では、トーラーで語られていることに、更に、輪をかけて加筆している。それに対して、既にみたように、新約聖書では、聖書にある主題は、しばしば縮小され、宗教理念的側面が覚醒され、強調されて、前面に出されてきたわけである。

では、我々が次に話そうとしている第3の文書、クルアーンではどうだろうか。これは、イスラームの根本の書物であるが、伝承によれば、預言者ムハンマドに、御使い・ガブリエル（ジブリエル）によって22年の期間にわたって、顕現されたということになっている。ムハンマドは、クルアーンの章をそれぞれ口伝で伝え、それが彼の死後20年たって初めて成文化された（彼が没したのは、紀元後632年である）。クルアーンには、114の章（「スーラ」と呼ばれる）があり、長い章からより短い章へと、機械的に並べられている。多少の例外はあるが、イスラームの賢者たちは、スーラが生まれた年代によって分けている。すなわち、メッカに居住している時代に顕現されたもの、メディナへの移住の後受けたスーラ、である。メッカのスーラは、時代的には先行するのだが、通常クルアーンの最後におかれていて、法律、判例、他の宗教との間に生じた論争などのより法律的な内容を扱っているが、また、聖書、新約聖書の話にも言及しており、私たちのテーマであるアブラハムへの言及もある。私たちの議論では、初期のスーラと後期のスーラを区別はしない。というのは、クルアーンはそれらを一つにしており、その全体としてのクルアーンが私たちのテーマだからである。

新約聖書とクルアーンの大きな重要な違いは、クルアーンのムハンマド以前の聖典に

対する見方にある。それは、ムハンマドまでの聖典、つまりヘブライ語聖書と新約聖書一には、意図的あるいはたんに間違いで生まれた誤謬と間違いがあり、クルアーンという言葉はそれらを訂正し、真理を提示するためにもたらされたという見方である。ユダヤ人とキリスト教の聖典は神からのものであるであるが、しかし、クルアーンはそれらを訂正し、それらに代わるためのものだと主張する。(新約聖書も旧約を完成させるもの、もしくは新しい解釈によって解釈するものと考えているが、旧約に代わるものとは考えていない。)

イスラームの研究者は、クルアーンと新約聖書の共通点、またクルアーンとユダヤの古代文学との共通点から、ムハンマドが、ユダヤ教、キリスト教から影響を受けたとみている。ムハンマドが、当時アラビア半島の半分を占めていたユダヤ人やキリスト教徒と接触したことは知られている。したがって、クルアーンには、聖書の物語に多数の加筆がされていて、ユダヤ教やキリスト教の伝統の残響をはっきりと見出すことができる。例えば、アブラハムは、クルアーンで何十回も言及され、新約聖書やミシュナ・トセフタよりもはるかに長い、文学上の比較的長いユニットで一度ならず、しばしば言及される。また、アブラハムの名で呼ばれるスーラもある(スーラ14)。しかし、そこでは、アブラハムはマイナーな主題で、この章ではモーセとノアが扱われる。アブラハム、もしくは、アラビア語名では、イブラヒームであるが、彼は、クルアーンによれば預言者の一人で、イスラームが成立する以前に存在した最初の唯一神教徒の一人だとされる。彼は、またイスラームの信仰の父であり、イシュマエルの父であると考えられている。そしてイシュマエルからアラブの国家が生まれたと考えられている。彼について、何とされているのだろうか。聖書で語られるアブラハムの生涯のうち、クルアーンで言及されるのは一部だけである。しかし、その一方で、加筆がなされている。これは新約聖書にはない現象である。クルアーンは、アブラハムの元に彼が息子を授かることを伝えた御使いについて語る。これに関しては、クルアーンでは、何度も何度も言及される。おそらく、アラブ世界、イスラーム世界では客人をもてなすことが重要なテーマであるからだろう。また、クルアーンでは、アブラハムが神とソドムの件で、言い争いをしたこと、そして神と結んだ契約のこと、そして、アブラハムと彼の民、彼の氏族の子孫たちと、アブラハムの言い争いについてもたくさん語られる。彼の名で呼ばれるスーラでは(スーラ14)、アブラハムは、彼の息子、イシュマエルとイサクのために祈るが、また、メッカの街のためにも祈る。この点については後ほど戻ろう。こうした点の言及は短い、タナハやユダヤ教の古代の伝統を意識していたということを証明している。

これらの中で重要なのが、アブラハムを扱う4つの中心的なテキストである。これら

は、主として彼の生涯、その幼年時代に注目している。これは、聖書には全く言及されていない（というのも、アブラハムが聖書で登場するときには既に75歳だからである）。また、新約聖書やミシュナ、トセフタでも言及されない。アブラハムに関する物語で、クルアーンが力を入れているのが、アブラハムをイスラームの創始者として関係づけようとする話である。これは、また、もちろん、新約聖書やユダヤの古代文学には見られない。

クルアーンは最初に、いかにアブラハムが、自分自身で、一人で、唯一の神の存在を認識するにいたったのか、説明しようとする。しかも、それは、ムハンマドが接していたような、多神教を信じていた社会の中で、生じたとされる。クルアーンによれば、アブラハムは、天の星を見て、彼らが神だと思う。しかし、それも、月が昇り、星の光が陰ってしまうまでのことであった。次に、アブラハムは、月こそが神だと考えたのだが、月は沈み、太陽が昇ってくる。そして太陽が昇ると、アブラハムは、太陽こそ、「すべてのものより偉大」であり、これこそ唯一の神だと認識する（スーラ6、75-80行）。この話のヒントになるような話は、聖書には全く存在しない。更に、クルアーンは、長々と、いくつかの箇所、アブラハムと彫像との戦い、特に、それらを信じる彼の家族との戦いについても語る。

彼が父と彼の人々にこう言った時を思い出さない。「あなたがたが崇拜するこれらの偶像は何者であるか」。彼らは言った。「私たちは、祖先がそれらを崇拜するのを見た。」彼は言った。「あなたがたとあなたがたの祖先は、明らかに誤っていたのである。」彼らは言った。「あなたは真理をもたらしたのですか。それとも、戯れる者なのですか」彼は言った。「そうではない。あなたがたの主は、天と地の主。無から天地を創造された方である。」…こうして、彼は、必ずからがそこに返ってくるだろうと思って、唯一体の巨像を覗き、それらをたたき壊した。彼らは言った。「誰がわたしたちの神々をこうしたのでしょうか。本当に私は不義のものです。あるものが言った。「わたしたちは、イブラヒームと言う若者がその方々を批判するのを聞いた。」彼らは言った。「それなら、その者を人々の目の前に引き出せ。必ず皆が証言するでしょう。」「イブラヒームよ、あなたなのですか。わたしたちの神々に対してこのようなことをしたのは」と一同に言った。彼は答えた「いや、いや、それらの中のこの大きい（偶像）がそれをしたのです。彼らが口が利けるものなら、聞いてみなさい」と言った。間をおいて、彼らはまた翻して言った。「あなたはこれらの神々の口の利けないのをよく知っていました」。イブラヒームは言った。「それならあなたがたは、アッラー以外のものをなぜ崇拜するのですか。あなたがたを、少しも益せず、また損なわないものを。」（スーラ21章、52-66行）

人々の反応は、強烈であった。彼らは、アブラハムを火に落とすように命じた。しかし、クルアーンは語る。神は、火に彼を燃やすと命じ、彼は火から助けられ、命を落とさずに済んだ。

この若きアブラハムについての物語と神への信仰のための戦いは、クルアーンの中でも、何度も繰り返される。その目的は、ただアブラハムにあるのではない。おそらく主眼にあるのは、ムハンマドが遣わされたこと、神は唯一つしかないこと、他の神々に頼らないこと、というムハンマドの福音である。しかし、この思考によって神の存在を発見する若きアブラハムの物語、彫像を破壊し、投げ込まれた火の中から救出される話は、イスラームに先行するユダヤ教にも、そのソースが見出されることも知っておく必要がある。しかし、私たちが扱ったミシュナヤトセフタにはない。この点では、クルアーンは、先行するユダヤ教の伝承に頼っているようだが、しかし、他の場合では、必ずしもそうとは限らない。

クルアーンは、アブラハムを宗教的目的のために動員した。これはまた、クルアーンが、なぜ、聖書の物語に付加したかについての理由でもある。これらの加筆に類似するものは、新約聖書にも、またイスラームが出現する以前に編纂されたユダヤ文学においても、見られない。それは特に、アブラハムとイスラームの聖地、メッカとの関係に関わる事柄である。ここで、クルアーンの、カーバ伝承について言及する必要がある。これは、イスラームの最も聖なる場所である。これについて、イスラーム教徒は全て、少なくとも生涯に1度は、巡礼しなくてはならないと命じられている。クルアーンによれば、カーバと呼ばれる構造が見出される場所を聖別したのがアブラハムである。それは、アブラハムが彼の息子、イシュマエルを訪問するためにやってきたときのことであった。クルアーンは、イスラームの勃興の前にこの建築物が存在したことを知っていたことが明らかになる。しかし、それを汚れから清めて、唯一の神（アラビア語でアッラーの神）のために聖別したのがアブラハムなのである。「イブラヒームの(礼拝に)立った場所を、あなたがたの礼拝の場にきなさい」。またアブラハムとイシュマエルに命じた。「あなた方はわが家を清めなさい。それを取り巻くものたちのために」(2章、125-126章)。つまり、そこに巡礼に上った者が、その周りを取り囲めるように。クルアーンの重要な部分では(スーラ22章、26-30行)、アブラハムが巡礼の慣習や、その前に自らを清めなければならないという慣習、そしてそのほかの巡礼に関わる慣習の基礎を作ったのだという。何度も何度も繰り返すようだが、これらは、明らかなイスラームの伝統である。そして、アブラハムはそこでは、メッカの聖性とそこに関する戒律を支持するために利用されている。

これらの3つの唯一神教は、全て、聖書のアブラハムを、それぞれの必要性に応じた解釈で、描写している。これについての顕著な例に、最後に言及したい。それは、アケダーの物語、つまり、イサク供犠の話を、この3つの宗教が、それぞれいかに、描写しているか、ということである。

トラーでは、神がアブラハムに、彼の信仰が絶対的なものであることを証明するために、その息子を手にかけるように命じると語られる。はたして、アブラハムは、この非人間的な任務に立ち向かえるのだろうか。はたして、どんなに楽しみにしていただろう、その、息子を殺害することに同意するのだろうか。神のその命令に反対しないのだろうか。あるいは、それを無視はしないのか。創世記のこの物語を読めば、誰の頭にもこのような問いがよぎるだろう。実際、アブラハムは一言も言葉を発しない。彼は出発し、彼の息子を祭壇に縛る。そして、剣を振りおろし、あわや息子に手をかけようとする。しかし、そのとき、御使いが現れ、アブラハムの行為を止め、そして言う「今、アブラハムの神への信仰と信頼が明らかになった」。(創世記22章)

神の計画と教えを実行するために、息子イサクに喜んで手をかけようとしたアブラハムについてのこの物語は、キリスト教の世界では、イエスの磔刑の前例であり前触れの物語として解釈されている。父であるアブラハムが、イサクを祭壇の上で特定の日に(過ぎ越しの祭りに)、特定の場所(エルサレム)で縛ったように、神の息子、イエスは天に召されたのだ。同じ場所、同じ時期に、十字架の上で。キリスト教の旧約聖書の読み方によれば、イサク供犠の話は、最も重要な物語、イエスの磔刑の物語の呼び水となるものである(しかし、ユダヤの古代の伝承には、イサクは縛られた時には死んだが、結局生き返ったとする伝承もある。これは、まさに、キリスト教のイエスの物語のようである)。クルアーンでは、アケダーの話は、短く、アブラハムが縛らなくてはならなかった息子の名前も言及していない。「[アブラハムの息子が]成長したとき、アブラハムは彼に言った。『寝ているときに、お前を献げなければならないことを知った。お前の考えはどうだ?』息子は答えた。『お父さん、あなたが見たようにして下さい』。それで、アブラハムは、その息子を祭壇の上にくくりつけた。その時、神が彼を呼び、息子の殺害を阻止した(スーラ37、101-104行)。この息子は誰だったのだろうか。クルアーンは、名を挙げてはいない。しかし、イスラームの昔の伝承の多くでは(すべてイスラームのスニー派に属するが)、アブラハムの長子であり、アラブ人とムスリムの祖であるイシュマエルだとしている。シーア派では、献げものとして献げられた息子はイサクだったという伝承もあるが、このような伝承は、周縁的で、イシュマエルだったという見解が受け入れられている。更に、クルアーンの注釈の多くは、ユダヤ人が出現し、トラーを偽造し、イシュマエルをイサクに変えたのだという。聖書もまたそうであったという。

いずれにしても、イサク供犠の話であれ、イエスの磔刑であれ、イシュマエルの供犠であれ、これらは、3つの一神教が、聖書の物語の周りに、そして、アブラハムの周りに集っているという最高の例である。三つの一神教は、それぞれの必要に応じて、この

伝承を用いている。研究者によれば、聖書では、この伝承は神に人身御供をする必要はないということを教えるためであるが、この話についてのより後代のユダヤ教の解釈では、この出来事が起こったエルサレムを聖なるものとするためにこの話は使われる。キリスト教においては、この話は、イエスの磔刑（と復活）の話準備するものとなる。新約聖書で生じることが旧約聖書ですでに起こったということの例として。クルアーンとその解釈では、この話は、より好ましい息子、イシュマエルが選ばれたということを証明するものとなる。しかし、これらすべてのソースが一体となって、アブラハムの力強い精神と絶対的な信仰を教えるものとなっている。

この短い講演の中で、ミシュナ、トセフタ、新約聖書、クルアーンでアブラハムについて言われていることはほとんど全て言い尽くしたように思うが、しかし、これらの書物以前に、またその周辺で書かれた広大な文学で言われていること全てを挙げたわけではない。聖書からミシュナ・トセフタまでの何百年ものユダヤ教文学、新約聖書に入れられなかった古代キリスト教の文書、キリスト教教父の文学、ミシュナ・トセフタの後からイスラームの勃興までの書かれたユダヤ文学、イスラームが登場するまでの古代アラブ社会の文学…これら全てにおいてアブラハムは非常に重要な役割を果たしている。

かつて、3つの一神教がアブラハムを論じる学会に参加したことがある。この学会は、「アブラハム・Abraham・イブラヒーム」というタイトルで、東エルサレム地区のパレスティナ自治政府が企画したものであった。そして、ユダヤ人研究者、キリスト教研究者、イスラーム研究者から、それぞれ8人の研究者が参加した。とてもリラックスした雰囲気の中、共通文化である父祖を論じる議論となった。そこで、これらの3つの宗教がアブラハムに関係づける像がどれだけあるかを知ることができた。もちろん、これらの宗教が元とする聖典においてのアブラハムの大きな違いを指摘することは簡単である。私たちは、往々にして、「違い」を指摘しようとする傾向がある。ユダヤ教、キリスト教、イスラームのアブラハム、というように。しかし、それにもかかわらず、様々な異なる環境にも共通するものがある。

聖書の預言者の一人である、マラキは、イスラエルの民に対して言う。互いに争ってはならない。その兄弟を傷つけてはならない、と。曰く、「我々は、皆、唯一の父を持っているのではないか。我々を創造されたのは唯一の神ではないか。なぜ、兄弟が互いに裏切り、我々の先祖を汚すのか」(2.10)。この言葉を、聖書という限定された文脈から、より広い、現実的な文脈の中で理解することは難しいことではない。アブラハムへの関わり、アブラハムについての3つの一神教における共通の伝統は、互いに敬意を抱き、違いと距離ではなく共通性を指摘しながら、豊かな対話の基盤になるはずであるし、またそうしなければならないと私は考える。

コメント：文献比較の道標

勝又 悦子

I. 文献比較の道標

今回、シンアンの公開講演及び研究会に参加して、第一に印象に残ったのは、その中で明瞭に提示された、ヘブライ語聖書を中心にしたラビ文献と他の宗教の文献を比較する道筋である。それは、以下の3ステップである。

1. ヘブライ語聖書の読み込み：聖書に何が書かれているかを把握する。

- ①本講演では、聖書のアブラハムの生涯について何が書かれているかを押さえた。
- ②聖書内の発展に注目。今回のテーマでは、アブラハムが創世記以外の書でどのように描かれているかを追った。

2. ヘブライ語聖書と対象とする文献との比較

- ①聖書に「書かれていること」については、当該文献において、そのまま言及されているか、何か、加筆、変更があるか、あるいは、書かれていないか（沈黙）について、検討する。
- ②聖書に「書かれていないこと」が当該文献にあるか。

ヘブライ語聖書	比較する文献 ラビ文献・新約・クルアーン
書かれていること	○ そのまま言及
	+α 加筆
	- 沈黙
書かれていないこと	+ 加筆

3. 文献間の比較

他の文献においても、聖書とまずそれぞれの文献を2の観点から精読したうえで、文献間の比較をする。

この道筋は、聖書を題材にする場合だけでなく、一般的な文献比較においても、基本的な道筋があるが、これを意識化することは重要である。文献学を志す初学者には分かりやすい道標になったのではないか。ややもすると、膨大な文献の大海の中で、何をしているのか道を見失ってしまいがちであるが、シンアン教授が示された道標は、良き道標になるだろう。また、聖書を中心とした一神教研究の文献、思想研究においては、これらの一神教のベースにあるヘブライ語聖書の精読が必要であることは、他の研究会でも指摘されたところである。

II. 新約聖書とラビ文献

次に、筆者が興味深く感じたのは、新約聖書とミシュナ類の扱い方である。イエス時代のキリスト教と同時代のユダヤ教の研究は枚挙の暇がない。最近刊行されたシェーファーの著作の中でも指摘されているように、それ自体が一つの研究領域である¹⁾。

原始キリスト教と同時代のユダヤ教の関係を探る際の資料としては、第二神殿時代文学、ヨセフスらの歴史家の著作、新約聖書、死海文書、主としてタナイーム時代のラビ文献（特に、ミシュナ・トセフタ）、さらにローマ側の資料、そして若干の考古学資料（カタコンベ、ベート・シェアリームの壁、石棺、タナイーム時代起源と思われるシナゴグなどに残された碑文等）が考えられる。これらの資料を駆使して、この時代を再構築する。本講演では触れられなかったヨセフスの著作と死海文書でのアブラハム像については、非公開研究会で扱われた²⁾。その際の手法として、全てを混在させることで融合的に再構築を試みる場合と³⁾、文書ごとに、まず抽出し、最終的に融合するパターンも多々見られる。特に、ファリサイ派、サドカイ派、書記、などの個別の階級の展開については、後者の手法が見受けられる⁴⁾。サフライらの研究に代表されるように、かつて、ラビ・ユダヤ教のタナイーム文献、及びタルムード中のタナイーム時代に帰されるとされるバライタ資料は、新約聖書の背景の資料として捉えることが多かったように思われる⁵⁾。しかし、イスラエル人研究者であるシンアン教授が、口伝伝承であったミシュナとトセフタが、結集されるまでにタイムラグがあったことを考慮して、まず、新約聖書を先に取り上げられたのは、印象深い。なお、普遍的に有効な分析手段、方法が確立しているわけではなく、主題によって資料を扱う手順は臨機応変に変化することは言うまでもない。

III. 「沈黙」の語るもの

第三に、文献中の「沈黙」の扱い方である。聖書には書かれているのに、当該文献でその件について触れられていない場合、あるいは、他の文献では語られるのに、ある文献では語られない伝承の場合、以下の3つの可能性が考えられる。

1. その伝承を十分に知っているので語らない。
2. その伝承を知らなかったから語らない。
3. その伝承を語りたくなかったから、語らない。

文献が語らないことは、素通りしてしまいがちであるが、「沈黙」も一つの表現手段であることは覚えておく必要がある。しかし、1-3のどれかを決定するには十分な熟慮が必要である。シンアン教授も語られたが、当時のそれぞれの集団が置かれた歴史的事情を加味して、「行き過ぎない」解釈をする必要がある。

例えば、ミシュナがアブラハムの詳細について語らないのは、シンアン教授は、ミシュナが対象とする読者は、聖書を熟知しており、アブラハムの生涯については十分周知していたからだと考える。つまり1である。この背景には、当時、トーラーをパレスティナでは3年を1周期としてシナゴグで朗読する慣習が確立していることが根拠になる。

新約聖書の場合、当時のキリスト教との大部分は、ユダヤ教徒であったので、アブラハムの生涯の詳細が語られないのは、ミシュナの場合と同様に、ヘブライ語聖書の内容を熟知していたからと考えられる。しかし、原始キリスト教がローマ社会に拡大していく過程においては、必ずしもヘブライ語聖書に精通していない者も対象となるので、新約聖書で、聖書のアブラハム全体が語られないのには、別の理由をシンアン教授は考える。そこで、新約聖書の中で語られるアブラハム像から、特に、武人としてのアブラハム、家族を放逐するアブラハムが語られないことが明らかになり、これらのアブラハムのイメージは、新約聖書の作者にとって不都合であり、つまり3の理由であったと推論される。

また、トセフタでしばしば言及される奇跡の業師としてのアブラハム像は、同じタナイームのハラハー文学であるミシュナでは登場しない。この理由について、ミシュナの編纂者であるラビ・イエフダが、はたしてこの伝承群を知りつつ無視したのか、あるいは、知らなかったのか、についてという問いについては、回答を保留するものの、イエスの奇跡の業師としてのイメージに対抗する沈黙ではないかという可能性を示唆され

た。つまり、3に近い沈黙である。確かに、近年発表されたシェーファーの著の中でも、魔術師としてのイエス像がラビ文献の中で強いことが指摘されている⁶⁾。奇跡行為を魔術ととらえることによって「奇跡行為」を牽制していると思われる。

他に3の「沈黙」の例として、M. D. ヘルが、ラビ・ユダヤ教の歴史記述の方法として挙げている。そこでは、ミシュナ・アポルト 1.1 にて、口伝伝承の連鎖の言及において、元来トーラーの伝授に関わり、支配層であった「祭司階級」を全く言及しないで排除するという方法をもって、モーセから自分たちラビへの系譜の正統性をアピールする手法であったのではないかと論じている⁷⁾。

こうした対抗するための「沈黙」は、拙稿の中で指摘したが、あえて、「同じ土俵で聖書を語らず」というスタンスが、ラビたちの一つの戦法にあったのではないかという可能性を示唆するように思われる⁸⁾。

ここで、もう一点、「沈黙」の可能性として付け加えたいのが、文学ジャンルゆえの「沈黙」である。上記の3つの可能性に加えて、その伝承に対する筆者の肯定的・否定的な価値判断よりも、単に「関心がないから語らない」という場合も想定されるのではないだろうか。ミシュナの場合、ハラハー（法律）文書としての性格が強い。それゆえに、そもそもアブラハムへの言及が少ないし、ヘブライ語聖書の中でも物語的な部分であるアブラハムの生涯の詳細についての言及は少ないということになる。これらはアガダーの領域になるからだ。事実、アモライーム時代以降編纂されるミドラシュ・アガダーでは、創世記についても創世記ラッバが編纂され、ここでは、アブラハムの生涯の逐一について詳細な解釈がなされる。

これより、改めて認識されるのは、ラビ・ユダヤ教全体としては、まず、法律的側面への関心が先行したということである。同時代、あるいは時代的に先行する原始キリスト教においては、まがりなりにも、アブラハムの神学的な側面、物語的な側面に関心が見出されたのに対して、同時代の、ラビ・ユダヤ教文献の創成期に編纂された書物群に、そもそもアブラハムの言及がごくわずかであること自体、ユダヤ教の方向性が示唆されているように思われる。あくまで、法的部門の整備がラビ・ユダヤ教においては関心事であったということである。

他方、ミシュナの補填文書とされ、ハラハー文学に位置づけられるトセフタにおいて、「奇跡の業師」としてのアブラハムが言及されるのは興味深い。これは、アブラハムのある種、アガダー的側面の記述と考えられる。では、なぜ、同じラビ文献の中でもジャンルのミシュナに近いトセフタにおいては、「奇跡」の業師としてのアブラハムが言及されるのかという疑問が再び生じる。これより、タナイーム文学におけるトセフタの機能—アガダー的要素の補填のためか？—という可能性が示唆される。あるいは、

ミシュナでの「沈黙」は、シンアンが示唆する「奇跡の業師」としてのイエス像に対抗する「沈黙」なのか。であるならば、ミシュナとトセフタでの「奇跡」観が違ったということも考えられる。こうした問題は、アガダー的要素に対するミシュナ・トセフタのアプローチの違い、両者の「奇跡」観、新約聖書、原始キリスト教での「奇跡」等の包括的検証を経て明らかになることである。かくして、アブラハムから端を発して、ラビ・ユダヤ教における各文書の果たす役割、地位、「奇跡」観一般へと議論は拡張される。

最後に、シンアン教授が、講演の最終を締めくくられた「共通点」にも注目しようという言葉が印象に残った。えてして、研究者は、どう違うか、また、どちらが早いか、オリジナルか、という点にこだわる。しかし、共通点にも関心を向けようというシンアン教授の示唆は、逆に、我々の文献を捉える視点を広げるものではないだろうか。

注

- 1) P. シェーフアー、『タルムードの中のイエス』（上村・三浦訳）、岩波書店、2010年、4頁。
- 2) ここでも、まず出発点となる聖書（エジプトにおけるアブラムとサラの物語）を読み込み、そこで挙げられる疑問点を、後代の文献がいかに読み解いているかを追った。
- 3) S. サフライ、M. シュテルン編『総説・ユダヤ人の歴史：キリスト教成立時代のユダヤ的生活の諸相』（長窪・川島・土戸・池田訳）、新地書房、1989-1992年。
- 4) J. Saldarini, *Pharisees Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, T&T Clark, 1988, J. ニューズナー『イエス時代のユダヤ教』（長窪訳）、教文館、1992年、特に92-106頁、G. Stemberger, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*, Fortress Press, 1995, C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSOTsup 291, Sheffield Academic Press, 1998.
- 5) S. サフライ、『イエス時代の背景：ユダヤ文献から見たルカ福音書』（有馬七郎訳）、ミルトス、1992年、同『キリスト教成立の背景としてのユダヤ教世界』サンパウロ、1995年。
- 6) P. シェーフアー同書。呪術師としてのイエスの側面は、拙稿でも指摘した。勝又悦子「ラビとミーニーム：Tフリン2.20-24、コへR1.8を中心に」、『港 ^{ナマール} Port』11号、神戸・ユダヤ文化研究会、2006年、pp. 35-54. (pp. 39-41)。
- 7) M. D. Herr, "Continuation in the chain of Torah tradition: Biblical Historiography", *Zion*, 44, pp. 43-56, 1978.
- 8) 勝又悦子同書、p.48.

アブラハム解釈についての参考文献：

- A. Shinan, *Abraham in the three monotheistic faiths*, Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, 1999.

Ilan TROEN

The Right to the Holyland: Investigating Contending Jewish and Arab Claims of Legitimacy

Jews, Christians and Muslims use religious and secular arguments in claiming the Land of Israel/Palestine. Each of these monotheistic religions has over the centuries developed more than one way to view the legitimacy of “ownership” or control. There are, in fact, different claims within Judaism, Christianity and Islam as well as between them. Religious claims are “internal” and likely to persuade only members of the community of believers rather than outsiders. It is “external” or universal arguments expressed in secular terms that are used to persuade the world community. Since religious dogmas cannot be compromised, secular discourses have emerged as the primary way in which Jews and Arabs contend for rights to contested land considered “holy.” However despite their appeal to arguments couched as universal, such secular claims are neither objective nor neutral. Examples will be given of how Arabs claim the territory of the State of Israel in secular terms that deny the legitimacy and reality of Jewish claims. Both religious and secular claims present obstacles for resolving the Arab-Israeli conflict.

Masato GODA

Contrapuntal Research on Jewish Modern Ethics: A Genealogical Counterpoint of Contemporary Jewish Ethics

So far as each religion has its own conception of “relation”, questions such as “Who is other?” “Who is neighbor” “Who is stranger?” must be at the very core of their teachings. With regard to this point, it is often said that Jewish conception of “neighbor” is limited to the narrow frame of “compatriot”. The famous story of “the good Samaritan” (Luke 10:30–33) symbolizes a so-called breakthrough of Jewish collective egotism by Jesus. From this point of view, we could say that the intellectual efforts of modern Jewish philosophers such as Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas consist in turning over fundamentally misinterpretations like these, which, according to them, had been caused and spread by Spinoza. As a heretic, he distorted the ethical universalism of Judaism, and declared that the only basis of ethics is nothing

less than “endeavor (conatus) of self-preservation”. In fact, Levinas makes a definite comment in his opus magnum *Totality and Infinity*: “The statements advanced in my book are completely opposite to those of Spinozism”. Contrary to this remark, Yirmiyahu Yovel, author of *Spinoza and Other Heretics*, finds in Spinozism valuable suggestions for a new way of life for Jews. In this sense, “pour ou contre” Spinoza determines trends in modern Jewish philosophy, the “contrapuntal” development of which, I want to trace in this paper by focusing my attention on the old Jewish notion of “Sons of Noah”, because this notion constitutes, I think, a crossing of Spinozism-anti-Spinozism. What or who fixes the borderline between “sons” and “strangers”, “self” and “other”, “near” and “far”? What are their interfaces? These questions finally lead me to deconstruct the very opposition made by Cohen-Levinas between Spinozism and anti-Spinozism.

Hiroshi ICHIKAWA

Judaism and Islam as a Constitution: An Approach from the Greek Idea of Politeia

Both Islam and Rabbinic Judaism are religions of revealed Law, "*Dat Halakhah*" in Hebrew and they are defined not as religions of belief in the narrower sense of the word but as religions of a way of life, religions of the constitution of the community concerned. On the contrary, Christianity concentrated on the salvation of the soul after death while being unconcerned with the commandments for everyday life. Why did these two different types of religion, Rabbinic Judaism and Christianity, develop from the same Jewish milieu in the late Second Temple period? The author tries to identify the elements on which each religion focused in the shaping of the two different religious communities. He argues that the sages conceived the concept of the yoke of the Heavenly Kingdom and endeavored to establish a constitutional system whereby Jewish people can aspire to a life of fulfillment in the sense of "politeia" of Aristotle, whereas Christianity tried to get rid of the yoke of the Torah by converting Gentiles through faith not proselytizing them into the Jewish way of life.

The Life of the Man Abraham as Reflected in Ancient Jewish, Christian and Moslem literature

This paper presents the way the three monotheistic religions have treated the figure of Abraham, the first monotheist, in their writings. The Hebrew Bible figure of Abraham presents a historical person portrayed as a man of different experiences, who reaches old age, in the book of Genesis. Christian writings described Abraham as a symbolic figure rather than a historical one; he represents the new religious ideas of Christianity, such as the divine promise, the idea of being the chosen and the provider of blessings for future humanity. Jewish writings of late antiquity, the Mishnah and the Tosephtah, seem to be polemical against these Christian writings. The Qur'an on the other hand sets Abraham among the prophets, as the first monotheist, though based on Jewish and Christian traditions. To illustrate these differences, the paper concludes by showing the way in which the three religions approach the "sacrifice of Isaac".

出席者一覧

研究者

アヴィグドール・シンアン	ヘブライ大学・ユダヤ文学研究科 元ヘブライ文学部長・学生部長
アダ・タガー・コヘン	同志社大学・神学研究科
石田 邦 夫	南山大学・外国語学部英米学科
市川 裕	東京大学大学院・人文社会系研究科
イラン・トロエエン	ブランダイス大学・イスラエル研究科 シュスターマン・イスラエル研究所長
ヴァウト・ファン・ベックム	グローニンゲン大学
小野 文 生	京都大学・教育学研究科
加賀 谷 寛	大阪外国語大学
勝又 悦 子	同志社大学・神学研究科
合田 正 人	明治大学・文学部
後藤 正 英	佐賀大学・文化教養学部
四戸 潤 也	同志社大学・神学研究科
杉村 靖 彦	京都大学大学院・文学研究科
高尾 千津子	立教大学・文学部
高木 久 夫	明治学院大学・教養研究センター
武井 彩 佳	学習院女子大学・国際文化交流学部
竹内 裕	熊本大学・文学部
中西 久 枝	同志社大学・グローバルスタディーズ研究科
堀川 敏 寛	神戸松蔭女子学院大学
水谷 誠 己	同志社大学・神学研究科
矢野 裕 己	NPO 法人 大本イスラエル・パレスチナ平和研究所

学生

浅野 雅 俊	同志社大学・神学部
飯田 健一郎	同志社大学・神学研究科
宇野 かをる	同志社大学・神学研究科
大岩根 安 里	同志社大学・神学研究科
大澤 耕 史	京都大学・人間環境学研究科
神田 愛 子	同志社大学・神学研究科
北村 徹	同志社大学・神学研究科
グエンティ・ホンハウ	京都大学・教育学研究科
久保田 昌 弘	同志社大学・神学部
鳥塚 洋 三	同志社大学・神学研究科
ドロン・B・コヘン	同志社大学・神学研究科
堤 悦 子	同志社大学・神学部
禰 占 直 樹	同志社大学・社会学部
根無 一 行	京都大学・文学研究科
平岡 光太郎	同志社大学・神学研究科
平野 敦 世	同志社大学・神学研究科
森本 雄 三	同志社大学・神学研究科
宮田 玲 生	同志社大学・神学研究科卒業生
渡 辺 祐 輔	同志社大学・神学部

編集後記

ここに『ユダヤ学会議第4号』をお届けできることを嬉しく思う。●3年ぶりの開催となった第4回ユダヤ学会議は、海外から2名の研究者、国内の研究者が会し、近現代、中世、古代、政治問題、思想、聖書解釈…と時代も分野を超えて、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム、ギリシア思想も含めて、異文化、異宗教が錯綜する様相を考察する濃密な時間となった。その一端が本書を通じて伝われば幸いである。●表紙に配したのは、紀元3世紀、ユーロポス河沿いの隊商都市ドゥーラ・ユーロポス（現シリア）のシナゴーク集会室内西壁である。集会室の壁四方全面に鮮やかに描かれた聖書物語の壁画は有名である。西壁中央には、トラーの巻物を安置する聖櫃が配置され、聖櫃上部にはイサクを捧げるアブラハム、神殿が描かれている。アブラハムの姿を視野の片隅に入れながら、西壁に向かって祈っていたドゥーラのユダヤ人たちのその先に、エルサレムがあった。ヘレニズム文化圏でもあったドゥーラのユダヤ人が熱い思いで仰いだエルサレムとアブラハム…時代を経てもユダヤ人にとっては大切な取り合わせである。今回の海外から招聘した二人の研究者の演題に奇しくも重なる。そして、エルサレムとアブラハムは、キリスト教、イスラームにとってもまたその礎に関わる取り合わせである。●ユダヤ学会議開催に当たっては、CISMOR事務局の池田氏、神学部事務室をはじめとして、関係諸氏に多大なご協力を頂いた。表紙は、これまでと同様、高田氏にお願いした。皆様のご尽力に心より感謝申し上げます。今後も、毎年ユダヤ会議を企画、開催し、日本のユダヤ学研究の発展にささやかながら寄与できれば、この上ない幸せである。 (勝又悦子記)

CISMOR ユダヤ学会議 第4号(2010年)

発行日 2011年10月28日
編集者 アダ・タガー・コヘン、勝又悦子
校正者 北村 徹
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: info@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