



部門研究1 2004年度第2回研究会

日 時 / 2004年7月24日(土)
会 場 / 同志社大学 東京アカデミー

発 表 / 手島勲矢(大阪産業大学人間環境学部教授)
勝又悦子(同志社大学神学部嘱託講師)

コメント / 中村信博(同志社女子大学学芸学部教授)
市川 裕(東京大学大学院人文社会系研究科教授)

スケジュール

1:00～2:00 発表:手島勲矢
「ユダヤ学のA・J・トインビー批判:文明論の包摂と排除について」
2:00～3:00 発表:勝又悦子「ラビ・ユダヤ教文献に見られる
ラビとミーニーム(異教徒・異端者)の対話」
3:00～3:10 休憩
3:10～3:20 コメント:中村信博
3:20～3:30 コメント:市川 裕
3:30～5:30 ディスカッション
6:00～7:30 懇談会(自由参加)

研究会概要

今回の研究会ではユダヤ教を分析する上で、手島氏はA.J.トインビーを、勝又氏はユダヤ教における他者概念をとりあげた。

手島氏は、始めにトインビーをとりあげた経緯について触れ、トインビーへの批判ゆえに再考の必要性があることをその理由とした。さらに氏によれば、トインビーの文明論は当時から多くの研究者に批判されてきたが、現在S.ハンティントンや、E.サイードにみられるように、今日の研究者のユダヤ教やイスラエル理解にまだ影響があるという。氏は次に、トインビーの文明論を説明しながらその根底にある二項対立(ヘレニズム対ユダヤ)に言及し、それに対し同時代のユダヤ学の歴史学者であるピッカーマンの見解、ユダヤ社会内部の諸対立から外部のヘレニズムとの関係に影響を及ぼしていったという論を紹介した。そして最後にピッカーマン、チェリコベールらの議論をふまえ、ユダヤ思想のパワーバランスは二項より三項によって成立するという理解に立つべきであると主張し、さらにこれは三つの一神教を考える視座としても有効であろうと述べた。

勝又氏は、「ミーニーム」という「異教徒」や「異端者」などと訳せる外部者に対するユダヤ教の概念を中心に分析を加えた。始めに氏は、「ビルカット・ハ・ミーニーム」という、一日三度の祈りの中で繰り返される祈祷文のうちの一つを挙げ、「ミーニーム」の概念の変遷について述べた。異教徒を呪う性格を持つ「ビルカット・ハ・ミーニーム」中の「ミーニーム」の語は、エレツ・イスラエル版ではキリスト教徒がそれと並記されていたが、現在広範に使用されているアシュケナジー版では異教徒でもキリスト教徒でもなく、単に「敵」と表わされているという。さらに氏は改革派においては、「ビルカット・ハ・ミーニーム」自体を祈祷文から削除しているとも述べた。また他のラビ文献においても、ラビたちが「ミーニーム」自体や、彼らの考えを否定しているような記述がみられないと分析した。このような文献の記述から勝又氏は、ユダヤ教の「ミー

ニーム」の概念は他者の拒絶から起こったものではなく、少なくともラビ文献からは「ミーニーム」／異教徒との接触によって形作られた結果の排他であると結論づけた。

コメントにおいて、中村氏は手島氏に対し、今日再びトインビーをとりあげる経緯について疑問が残ること、また「ユダヤ学」の問題などに言及した。市川氏は、勝又氏がとりあげた他者理解の形成された時代以後の世界的な変化に即してユダヤ教にも大きな変化があったこと、またユダヤ教社会内部の対立やそれが他者理解に及ぼす影響、などの視点の必要性を指摘した。中田氏や奥田氏からは、両発表者の議論についてイスラーム的な観点から見た場合の問題点などが出された。この後も、ユダヤ学の形態や、ユダヤ教における土地概念(エレツ・イスラエルなど)、などについて活発な討論がかわされ、現在の学問的、宗教教義的状况に内在する多くの問題点も挙げられた。

(COE研究指導員 中村明日香)

ユダヤ学のA・J・トインビー批判： 文明論の包摂と排除について

大阪産業大学人間環境学部教授
手島 勲矢



私のアカデミックな関心は帰国してより徐々に変えられてきました。それは日本のアカデミズムの状況に左右された結果ですが、その変化の第一のものは、文明論または現在的な対話へのコミットメントです。本来、ユダヤ学とはユダヤ人が自分自身の歴史や宗教を外から歴史的に見直そうとした試みなので、私はユダヤ人の中の「多様性」と「統一性」を問題にしてきました。つまり、ユダヤ人が自分自身を理解することの複雑さ、困難さ、また面白さという点について考えてきたのです。しかしながら日本の知的議論の文脈では一この一神教の学際的研究に象徴されますように一世界の諸文明、諸言語、諸宗教の意味において「多様性」と「統一性」の概念が考えられています。そこにある種の理解のギャップがあるのも当然です。とはいえ、「多様性」と「統一性」という言葉自体は普遍的概念なので、全くのすれ違いというわけではありません。今日は、世界の多様性と統一性を考える点においてユダヤ学の視点と文明論の視点の違いを、アーノルド・ジョセフ・トインビーとユダヤ学者（メアリー・シルキン）の論争を材料にして考えてみたいと思います。

トインビーのユダヤ理解は、後にサミュエル・ハンチントンにも影響を及ぼし、またある意味でエドワード・サイードの議論にも受け継がれる、広い意味で、世界の（批判的な？）ユダヤ人理解の骨組みを代表しているのではないのでしょうか。ハンチントンやサイードについても言及したいのですが、とりあえずはトインビーのユダヤ理解を批判的に考察

して、ユダヤ学の歴史認識と文明論者の歴史認識の差異を考える契機としてみたいと思います。

私の議論は、いつも問題意識、問いの発見を追求することに多くの力が注がれ、その問題自体の解決については消極的である傾向があります。それは大した考えが浮かばないからでもあります。私にとっては、しかしながら、それが歴史学者としての自分のこだわりかも知れません。確かに歴史学のアイデンティティーの問題はトインビーにまつわるもう一つの隠れた主題とも言えます。私の議論は初学的で、ラフな部分も多々あると思いますが、それについては皆様のご批判から学ぶということでお許しを請いたいと思います。

＊

今、なぜトインビーなのか。まずこの問いについて二つ、三つ述べさせてください。ハンチントンの『文明の衝突』の影響でしょうか、またテレビの画面を賑わせる現実の戦争の影響でしょうか、最近では、新聞・雑誌・テレビなどのメディアの人々が、現在の混乱の分析や今後の世界の予測など「現在」や「未来」に関する疑問を、「過去」を説明するエキスパートにすぎない歴史学者・古典学者にもぶつけてきます。もし今の時代にトインビーが生きていたなら彼はこの要求に応える歴史学者としてさまざまなメディアからひっぱりだこになっていたのではないのでしょうか。しかし、トインビーの言葉は果たして歴史学者の言葉として適切なものかどうか、それが『歴史の研究』の発表以来、トインビーに向けられてきた同僚の歴史学者からの批判で

した。即ち、トインビーは歴史学者のふりをしながら彼の研究の本質は歴史学ではない、という批判です。例えば、ピーター・ガイルは、トインビーは「歴史家」ではなく「預言者」である、というレッテルを張りました（『トインビー批判』山口光朔訳 1958年社会思想研究会出版部に所収された諸論文を参照）。トインビーにとって、こういうガイルの批判は看過できなかったようで、彼は、『歴史の研究』第12巻『再考察』の序論で弁明を試みています。

そこで、私がガイルとトインビーの論争に学ぶことは、『果たして歴史学の延長上に文明論が成立するのかどうか』という疑問です。即ち、トインビーの著作からは、あたかも歴史学の自然な延長として文明論が発生してくるかのごとき印象を受けますが、しかし歴史学と文明論は根本的に前提が異なる二つの学問体系であって、トインビーへの激しい反発は、本来、架橋できない二つの学問体系、つまり過去の知識と未来の展望を架橋しようとしたがゆえ、当然、受けねばならない報いである、という厳しい見方が、一方では可能だと思います。

だが他方、こうも考えられないでしょうか。つまりトインビー文明論の欠点は、『トインビー自身が真の意味で歴史学に徹しなかったこと』に原因があるのであって、過去をまことに理解しようとする歴史学の作業は、現在を考えること、また未来を展望することを決して無関係としない。つまり歴史学と文明論は原理的に架橋不可能な二つの異なる学問体系ではなく、それらは時間に対する人間の知的関心の二つの顔である、という主張も可能ではないでしょうか。

こういう歴史学の本質にかかわる二つの哲学的思考の方向の可能性を思う時、現在二つの作業部会に分かれて行われている一神教の学際的な研究のあり方は、このトインビーの問題と決して無関係ではないでしょう。なぜなら、私には、一神教の学際的研究の基礎は、まさに歴史学と文明論の関係の問題にも帰趨すると思えるからです。

さらにもう一つ、なぜ私が今、トインビーに注目して彼のテキストを読むのかと言えば、9・11以降の世界の混乱の中で、盛んに、日本の知識人が一神教と多神教という対立軸で文明論を語るようになります。こういう対立軸にはトインビーの強い影響を感じます。トインビーは、50年以上も前にこう言っています。

過去においてユダヤ起源の高等宗教が行われていたところでは、偏狭の精神、つまり狭い精神が支配的であり、インド的気質が支配的であったところでは「生き、そして生かす」が通則であった（『歴史の研究』刊行会編『歴史の研究』第15巻102-103;第4巻339—343）。

さらに興味深いのは、人類の未来を占うに当たって、トインビーは複数の宗教の共存というインド文明モデルか、または唯一の宗教の勝利という一神教モデルかの二者択一を考え、上の問いに対する答えは「高等宗教のぶつかる相手の性質次第で決まるかもしれない」（第15巻102-103:105-106）と言っています。アメリカとイラク、またはアルカイダの衝突をユダヤ・キリスト対イスラムという一神教同士の衝突と理解する人々に、このトインビーの言葉は預言者の言葉のように聞こえるかもしれません。

トインビーによれば、この一神教には偏狭性・排他性という弱点があります。つまり、一神教（ユダヤ系高等宗教）は、「それぞれの公式見解において自分の方の窓から差し込む光が唯一の完全な光であって、他の姉妹宗教はすべて暗黒の中ではないにしても薄明かりの中にうずくまっている」と見ている（第15巻86-89）。また「それぞれの宗教の内部のそれぞれの宗派は、またその姉妹宗派に対して同じ立場をとっている」と言います。トインビーによれば、ユダヤ系高等宗教は、その真理の自負において互いの主張を認め合うことが難

しい。中でも、キリスト教、イスラム教は普遍的な性格へと進化を遂げていったのに対して、他方、ユダヤ教はその偏狭性・排他性の殻に閉じこもって《化石》となりました。ですから、トインビーにとっては、ユダヤ教は最も問題な一神教の宗教なのです。このトインビー流の、ユダヤ教の劣等性に比してキリスト教・イスラム教・仏教の優秀性を強調する見方は、日本の中高の教科書の中にも浸透しています。

たとえば中学校の教科書(『中学生の社会科 日本の歩みと世界[歴史]』日本文教出版、平成8年2月29日文部省検定済み)の中で、ユダヤ教についてこう書かれています。「パレスチナに移住したヘブライ人はヤハウェの神だけを信じ、自分たちだけが神に救われるというユダヤ教を信仰していた」(14)。この記述には《ユダヤ教は一神教の信仰であり、また他を退ける排他的で差別的な選民思想の宗教》という暗示を感じます。それに対してキリスト教の記述は「1世紀のはじめ、ローマ帝国の支配に苦しむパレスチナにイエスが現れ、ユダヤ教を批判し、神の愛を信じるものは身分や民族の別なく誰でも救われると説いた」(17)と書いてあります。また仏教についても「起源前6世紀末頃、インドの北部に釈迦が現れ、仏の前では人は平等だと説いて仏教を興した」(19)とあり、またイスラム教についても「メッカの人々は多くの神を信仰していたが、マホメットは7世紀のはじめ、唯一の神アラーの前では人々は平等であると説き、イスラム教を開いた」(98)とあります。(ミルトン・スタインバーグ著『ユダヤ教の考え方』ミルトス社1998「監修者あとがき」277-281参照)

2004年の一神教学際研究センターのテーマは「包摂と排除」ですが、この教科書の中で描かれるユダヤ教の特異性―排除と差別―のイメージは、一神教の醜い部分の責任を単独でユダヤ教が担っているというトインビーの主張(後に詳述)と一致します。この教科書の記述とトインビー史観の

間に直接的な関係があったかどうかわかりませんが、教科書が単純化したユダヤ像は、現在の日本の知識人・学者が一般的に抱いているイメージではないでしょうか。ですから、現在の日本でユダヤ教やイスラエル、シオニズムを紹介したりする場合、私はこの「包摂と排除」という価値観の文脈を意識しないでは語れません。私にとってトインビーのユダヤ教理解とその文明論の影響はユダヤ学を広い一神教の学際的研究の文脈に引き出そうとする場合、どうしても避けては通れない対話の中心そのもののなのです。

もうこれでおわかりだと思いますが、このようなトインビー流の歴史認識が広まるにつれて、ユダヤ人学者は、そのユダヤ教理解にさまざまな反論をしてきました。トインビー批判を扱ったユダヤ教知識人の著作は少なくありません。中でも、今回紹介したいシルキンのトインビー批判(*Jewish Frontier*, February 1955)は極めてトインビー問題の核心をえぐり出しているテキストです。彼女のトインビー批判をもう一度考え直すことで、ユダヤ人学者の視点及び文明論者の視点、その両方の固有性が、逆説的ですが、多少見えてくるのではないかと思います。またその両者の差異を認識することで、一神教の学際的研究も、真の意味で広く学問的に支持される、論理的力または立脚点を確立できるのでは、と思っています。

ところで『歴史の研究』の『再考察』の中で、トインビーは、さまざまな批判に答える形でこんなことも述べています。

歴史的事実とユダヤ教徒及びユダヤ教の歴史についてのキリスト教徒及び元キリスト教徒の因習的な見方の対立は、キリスト教の基礎環境の中で育った人がユダヤ教の歴史を客観的に眺めることがどんなに難しいかを示している。イスラム教の基礎環境の中で育った観察者も同様に不都合な位置にある。ユダヤ教の基礎環境の中で育った観察

者も同様である。(中略)そしてユダヤ教の歴史に関する十分に客観的かつ啓発的研究を得るためには、公正な知識好奇心に促されて、この困難な問題を克服する、ヒンズー教徒の学者、あるいは東アジアの学者が現れるのを我々は待たなければならぬかもしれない。サトレジ川以東(ここから向こうは一神教圏ではなくなるインダス川の支流)に住む人類の大多数の人々にとってユダヤ教徒とユダヤ教は実際的な問題ではない。したがって大きな部分のこの世界のどこかの出身者である学者は、彼の社会的文化的環境から反ユダヤ的先入主を吸収していないだろう。また親イスラム的、親キリスト教的先入主も吸収していないだろう。([『歴史の研究』刊行会編、第23巻898)。

つまり、このトインビーの言葉からわかりますように、日本のような非一神教的文化の文脈において一神教の歴史的、客観的理解の努力がなされることは、まさにトインビー自身が望んでいたことであり、人が、ここ京都の同志社に始まる一神教の学際的研究に歴史的な運命を感じたとしても不思議ではないでしょう。もちろん東洋文化圏に生まれ育った学者に宗教的な先入観がないというのは早計すぎることで、しかし少なくとも日本という文化的な文脈だからこそ、「トインビーとユダヤ教」という、ある意味で欧米のユダヤ学会では極めて政治的文化的に微妙な問題をはらむテーマを、私は無邪気に躊躇なく議論の俎上に乗せられることは確かです。

私にとって歴史認識の問題は、トインビーが考えるような、はっきり白黒つけられる明白な自然真理の問題ではありません。私にとって歴史という問題は「事実」というテキストをめぐる注解問題のようなものです。つまり古典学者がテキスト校訂の努力をするように、歴史家も歴史事実、因果関係というテキストを確立しようとします。しかしながら古典学者は言葉の連鎖であるテキストを決定しよ

うとする過程で、テキストの内容解釈とテキスト校訂の判断は分離不可能だと悟るわけです。同様に歴史家も歴史認識の基礎となる事実の連鎖を確立しようとする時に、その作業は歴史家自身の哲学的神学的視点と切り離せるものではなく、一つの聖書に対して二つのテキスト伝承、マソラー(MT)、ギリシア語聖書(LXX)があるように、歴史家も一つの事実を前にして複数の事実連鎖の伝承を見い出したとしても決して不思議ではありません。私はトインビーとユダヤ学者シルキンの論争を見つめながら、そんな風に考えてしまいます。

したがって、「なぜ、今、トインビーか」と問われるなら、積極的な意味でこう答えたい。トインビーとユダヤ学者シルキンの論争は、キリスト教とユダヤ教の本音の衝突です。もし同志社の学際研究の場で、人が、多少なりとも、この類の難しい論争の論点整理に公平に努めるとするなら、その一神教の学際的研究の作業は、それまでのユダヤ人がユダヤ人のためにユダヤ教の歴史を考える伝統的なユダヤ学のあり方に、非ユダヤ人参加型の新しい対話的な枠組みを与える、極めて、知的な刺激に満ちたユダヤ学的な作業にもなると私は考えています。

実は、私は、19世紀のユダヤ学の創始者であるツンツやヨストラは、こういう普遍的なユダヤ学の展開を一番希望していたと思うのですけれども、いずれにせよ、まずはトインビーとユダヤ学の歴史理解の差異、両者の間にある認識の分岐点の把握から、すべては出発すると思います。

＊ ＊

トインビーの文明論とユダヤ教についてお配りした資料は*Jewish Frontier* (February 1955) 誌に掲載された紙上シンポジウムの記録です。(シンポジウムの構成は、トインビーの書簡の後、シルキン女史の反論、そして関連分野の学者のコメントが続きます。)そこにモルデハイ・カプランのコメントが載っていますが、その発言が示すように、トインビーの言説は反ユダヤ主義者の偏見と紙一重であり、ユダ

ヤ学の専門家にとってトインビーはまともに取り上げるに値しない学者です。しかしながらユダヤ学以外の世界、特に、日本においてトインビーの権威は大きなものがあります。その権威のベールのゆえでしょうか、トインビーの議論がどれだけユダヤ人にとって挑発的であっても、日本ではあまり気にはされません。しかし紙上シンポジウムを読んでいただければ分かりますように、言葉は静かでも当時のアメリカの第一級のユダヤ教・キリスト教の学者(M. F. Kaplan, W. F. Albright, H. M. Kallen, R. Niebuhr)が、こぞって激しくトインビーを批判するコメントを発表しています。いかにトインビーの問題が深刻であったか、少しは理解できると思います。

手短かに論争の発端を紹介しましょう。

1954年に、『歴史の研究』の最後の4巻、vol.10 (原著)までが発表されるわけですが、1950年よりブランドアイス大学のユダヤ史教授だったメアリー・シルキンは、トインビーのvol. 8, *The Modern West and the Jews* (日本語版完訳第16巻)を読んで、その批判を*Jewish Frontier* に発表します。そして、このシルキンの批判に応じる手紙を、トインビーは、*Jewish Frontier*誌に送りますが、そのトインビーの手紙は、彼に反論する文章(シルキンをはじめ)と共に掲載されます。これが私の問題とする紙上シンポジウムの経緯です。

因みにトインビーは、1915年から数年、イギリス外務省情報部に勤めて、中近東の問題に内側から接する、特にバルフォア宣言の過程など内側から接することができた人間ですので、彼の発言には重みがあり、単純で無知な素人の発言とは違います。トインビーのパレスチナ問題の視点に変遷はあったのか、なかったのか、それを歴史学者は見極めようとするのですが、それについては、当時のトインビーのメモ資料をたどった詳細な研究がフリードマンによって発表されています (I. Friedman, *Israel Studies* 4.1(1999):73-95)。パレスチナの現代史を勉強するものにとって、英国

の二枚舌外交の問題などは常識的なことですが、その常識はトインビーの主張でもあり、トインビーはパレスチナ現代史の第一級資料でもあります。

しかし、トインビーのパレスチナ問題理解は決して無色透明ではありません。むしろ歴史学の範疇を超えたあからさまな政治的傾向があることは誰の目にも明白です。それゆえに、シルキンは、トインビーによる1948年当時のさまざまな事実の無視や曲解を指摘するのですが、現代史研究の難しさは、単純に過去の事件(事実)で片づけられない難しさです。つまり、近現代史は、今、どのような行動をとるべきかという倫理的な問いも、その理解の中に含まれる、実存的な側面を持つ特殊な歴史分野と言えます。

特に現代のイスラエル、パレスチナ問題の状況はシルキンの時代よりさらに複雑に悪化して、壁の建設などで、支配と被支配の醜いまでのコントラストが増大したことも事実です。しかし誤解してならないのは、歴史学者は「事実」の学徒であって、プロパガンダを弄する扇動者とは違います。無論、それぞれの学者が歴史解釈の立場を自由に定めることができる権利を有していることはシルキンにとっても自明ですが、しかし、歴史学者には追求すべき事実があります。その意味で、シルキンのトインビー批判のポイントは、資料と証拠の次元においてトインビーに公平を求めたのであって、決してアンチ・イスラエルの歴史観の抹殺をめざしているわけではありません。(因みにシルキン自身も現代史の歴史家で、ユダヤ人レジスタンス、第二次大戦中のレジスタンス運動の研究を残しています。)

イスラエル・パレスチナ問題の事実認識について、トインビーの解釈にせよ、シルキンの解釈にせよ、その真偽の決着は私の興味でも役割でもありません。現代史の追求はその道の専門家に任せましょう。少なくとも臼杵陽氏が取り組んでいるシオニズムの歴史のリヴィジョニストの台頭のように、イスラエルの現代史研究のレベルは自己批判と自

己理解のレベルにおいて決して思うほど低くはありません。自国の歴史の理想化のみを追求することは歴史を偶像視することと同じです。その民族は歴史を通じて自己批判できる自由を有しているか否か、それはその国また民族の成熟度を見る上でとても重要です。むしろトインビーとシルキンの論争を読みながら、私がとても興味を覚えるのはシルキンのトインビー批判のもう一つの側面、トインビーの特異な、歴史イデオロギーの部分についてです。つまりシルキンを最も刺激したポイントは、トインビーの事実誤認や親アラブ・バイアスでも、またシオニズムの悪はナチズムの悪と同質という議論でもありません。シルキンがトインビーに反発するのは、すべて現代史の悪の根源を古代ユダヤ教の影響に還元してしまう彼の特異なユダヤ教解釈の故なのです。*Jewish Frontier* (February 1955)に掲載されたトインビーの書簡(19)から引用します。

私は、悲劇は1948年4月にパレスチナで勃発した戦いに始まるとは見ていない。パレスチナのシオニストたち、また1948年のパレスチナ・アラブ人の行動の多くの責任は、私が言い続けてきたように、英国にある。……しかし、悲劇は、思うに、バルフォア宣言よりも、さらにもっと過去に戻ると考える。その初期の段階は、シオニストにせよ、アラブ人にせよ、彼らが西洋の世俗的思想、ナショナリズムに宗旨替えした時点にあると私は考えている。そして、考えるに、そのナショナリズムの狂信的な精神はキリスト教に由来するものであり、さらに、そのイスラムとキリスト教の狂信主義は、むしろその慈愛の精神も含めて、もとはと言えば、ユダヤ教に由来するものなのである。

イスラエル、パレスチナ問題の起源を論じる場合、近代ナショナリズムの影響を指摘することは、トインビーならずともユダヤ人の歴史家も着目していることすし、決して突飛な発想というわけで

はありません。また近代ナショナリズムの狂信性をキリスト教と結び付けることも宗教改革期の歴史と照らし合わせて考えるなら、的外れとも言えないでしょう。しかしながら、古代ユダヤ教の事件(マカベア戦争他)とシオニズムをつなげることは、普通の歴史学者の発想ではありません。同書簡から、さらにトインビーの言葉を引用します(19)。

三つの宗教(キリスト教、イスラム教、そしてユダヤ人)には、二つの相矛盾する神に関するビジョンがある。彼ら(これらの宗教)は、(自分たちの)神を「愛の神」かつ「嫉妬の神」の両方であると見ている。私たちキリスト教徒、イスラム教徒、ユダヤ人が、神を「嫉妬の神」と考え、自分たちを選民と考えるときに、私たちは、他の宗教を軽蔑し、そして可能なときは、それらの宗教を圧迫したいという誘惑に駆られる。私の知る限り、歴史上、最初の「頑迷な人(bigots)」は、……私の野蛮な同族テュートンのキリスト教徒ではなく、……(ユダヤ人の)マカベア家である。つまり、もし「頑迷な人」と言う意味が—私はこう信じているのだが—単なる「迫害者」ではなく、宗教的な信仰と習慣が自分たちと違うという理由で《他の宗教の人々を迫害する者》という意味であるなら、そうなのである。マカベア家は、強制的にイドゥマヤやガリラヤ地域をユダヤ教に改宗させた。それによって、ヘロデやイエスは異邦人ではなく、ユダヤ人ということ(事実)が発生する。ファナティズムの影響は、しばしば悲劇的なまでに皮肉でもある。

このトインビーの議論は、書簡の中で、最終的に《ナチズムはユダヤ教のファナティズムを受け継いだことに原因があり、ユダヤ人は自らが世界に持ち込んだその狂信的DNAの犠牲者になった》という解釈へと飛躍します。こういう議論の飛躍はトインビー文明論の特徴です。とはいえ、しかし現在のイスラエル・パレスチナ問題を語るのに、

このようにユダヤ人がヘレニズム支配に反旗を翻したマカベア戦争の歴史を持ち出してくるのには、トインビーが反ユダヤ主義者ではなく歴史学者である以上、とても特殊なロジックが必要になると思えます。(マカベア戦争は、前2世紀のギリシア人王アンティオコス4世が、ユダヤ教を禁止して自分の宗教を押し付けたことに原因がありますが、なぜかトインビーはそのことに全く触れないので、シルキンはそこも厳しく批判します。)

現在でも、12月になるとイスラエルでも欧米でもユダ・マカビーが行った神殿の浄めを記念してユダヤ人は、ハヌカの祭りを盛大に執り行います。マカベア戦争はトインビーには悪業であってもユダヤ人には第二神殿時代のユダヤ独立を勝ち取った、むしろ積極的な歴史の事件です。明らかにトインビーとユダヤ人の間には歴史の認識の違いがあります。

ではそのようなユダヤ教理解を支えるトインビーの文明論とは一体何なのでしょう。トインビー歴史学の特徴は、それまでの民族や国単位の歴史研究ではなくて、文明単位で考える姿勢にあると思えます。つまり、出来事の真の意味や真の因果関係は、幅広い視野、大きな文脈、高い視点から捉えなければ分からない。そのような高い視点から眺めるならば、歴史とは、決して分離された、個々の孤立した事件の群れではなく、すべての出来事は文明の発生と崩壊をめぐる法則パターンとして理解できるということです。そして、そういう意味では、彼の歴史の研究は、人類の未来に関するシナリオを知ろうとした壮大な研究と言えなくもありません。つまりマカベア戦争とイスラエル建国の間には現実的な因果関係はなくても、こういう彼の抽象的な歴史理論の視点から眺めれば、そこに見えない重要な因果関係が浮かび上がるわけです。

しかしながら、これは単純な議論ではありません。つまり歴史に共通する因果パターンとしての「文明の発生、挫折、解体の法則」—こういう思考

では、過去のマカベア戦争の事件と現在のシオニストの事件を因果関係で繋ぐことはできません。なぜなら文明の法則パターンとしての因果関係は、循環的、再生産的であって、それは各文明の寿命の範囲内で完結するべきものです。文明の寿命の範囲を無視して、2000年以上も前に起きたマカベア戦争というただ一度のユニークな「過去」と、20世紀中葉に起きたイスラエル建国というユニークな「現在」を因果関係で結び付ける議論は、基本的に、文明の法則に反する無理な主張です。ここにはどうしても後戻りのできないユニークな歴史の一回性としての、もう一つ、さらに普遍レベルの高い因果関係の理論の必要性があります。

この問題を論じる前にトインビーの主張、『歴史の研究』を分析する上での、文献学的前提について触れておく必要があると思います。ご存じのようにトインビーの『歴史の研究』原著は全10巻(Vol.11『地図と地名索引』および Vol.12『再考察』が後に追加される：「歴史の研究」刊行会編による日本語版完訳は全25巻：引用・参照は、断りが無い限り、日本語版完訳に従う)に渡る膨大な記念碑的な仕事です。したがって、いっぺんに書かれたものではなく1920年に構想を始めて、21年に目次の青写真を定め、Vol.1～6は、1934～1939年の間に出版され、Vol.7～10は、第二次大戦後、1954年に発表されました。最初のグループのテキストと最後のグループのテキストでは、トインビーの思考は変化しています。前半と後半の違いは、今、私が注目する「歴史の一回性」の問題ともつながっているのです。トインビーの最初の発想では、文明の枠組み(法則性)が先にあって、その中で、各宗教が発生するという位置づけでしたが、Vol.7の「世界教会」の議論の中では、宗教の歴史は、文明の範囲を超えるものとして理解され、文明の繰り返しの法則パターンを超えて、一回性の進化の方向を持つ歴史の縦軸として注目されます。この「宗教」の役割を重

要視する転換点を次のようにトインビーは述べます。

これまでの教会と文明の関係についての我々の調査において、文明は主役であり、教会の役割は二次的な従属的であるという暗黙の想定のもとに進んできた。今やこの線に沿う我々の作業は実を結ばないことが判明したので、我々の観点を逆転させて、教会が主役であるかもしれないという可能性、宗教の歴史に対する影響という観点から文明の歴史は考察し、解釈できるかもしれないと考えてみよう。(日本語版完訳、第15巻69)

先に述べたように、トインビーは『歴史の研究』発表以降、様々な方面より多くの批判(特にユダヤ学者からの批判)を受けて、それらの批判に答えるべくさらに自分の議論を検証、改訂して1961年に重要な『再考察』を発表します。それ以前のトインビーの議論には存在しなかった「ユダヤ・モデル」が『再考察』に登場し、ディアスポラの積極的な意味が再認識されます。この『再考察』の修正を取り入れて、さらに『図説：歴史の研究』が1972年に発表されます。すなわち、時系列的には1954年に『歴史の研究』が完結して、すぐにシルキンの批判論文が出て、そして1955年に *Jewish Frontier* 紙上のシンポジウム(トインビーの書簡)となり、そして1961年に『再考察』が発表されるのです。従ってVol.12『再考察』は、ユダヤ学側からの批判に答えたテキストとして、『歴史の研究』の中でも、とりわけ特別の価値がある一冊です。

トインビーは、その『再考察』の中で、この視点の転換について詳しく論じています(第21巻168-178)。トインビー以前の文明論者は、人間の営みとしての文明が宗教を生み出すと考え、それぞれの文明はそれぞれの事情に合わせた宗教を生み出したという立場に立っています。しかしながら、トインビーは、文明の枠組みに宗教を押し込めることは矛盾を引き起こすことになると考え始めます。たとえばシュペングラーやバグビーは、11世紀

以降のキリスト教と、それ以前の、4世紀のコンスタンチヌス改宗以来のキリスト教は区別されないといけないと考えるけれども、それは歴史的に初期のキリスト教が、近東文明 Near Eastern Civilizationに属し、11世紀以降のキリスト教が Western Civilization、西洋文明に属すると考えるからです。文明の区別の方が先にありますから、それに応じた個別のキリスト教が必要になるわけです。しかしながら、キリスト教の原型は4世紀以前にすでに定まっています。

即ち、文明の区別のゆえに一つの宗教に二つの異なる定義を考えなければならない。いや、そればかりか、11世紀以前の文明の状況では、西洋人もその他の諸民族と一緒に近東文明の中に分類しておきながら、11世紀以降は、西洋人のみを分離独立させるという矛盾にもつながる。そう考えたトインビーは、キリスト教は、特定の文明の産物として理解されるべき現象ではなく、それは文明の境界線において発生する高等宗教、または、ある種の高次な社会、即ち世界教会と考えるべきだ、と主張します。(第10巻156-166;第16巻143-156)

すなわち、当初、トインビーは民族や国を超える一番大きな歴史の単位は、「文明」であると考えました。そして、その発生と消滅のプロセスの説明に努力します。しかしながら西洋文明を説明する時にキリスト教抜きには説明できない。しかし同時にキリスト教の起源をギリシャ文明と西洋文明の親子関係からのみ説明することは不可能であるとも悟るわけです。即ちキリスト教のような高等宗教は、ある一つの文明の範囲内で説明できる産物ではなく、二つまたは、それ以上の文明の出会い、その場合、ギリシャ文明とシリア文明の出会いから説明されるべき現象であると理解したトインビーに、「文明」という単位すらも自己充足的な歴史研究の文脈ではなくなりました。つまり文明の発生、挫折、敗退の仕組みを説明したいと思うなら、結局、歴史学者の最も普遍的で包括的な文脈は個

別の「文明」ではなく、「文明」と「文明」の出会いであり、またその出会いの産物である「宗教」を説明することに尽きると、トインビーの意識が、『歴史の研究』執筆をはじめた当初よりも、Vol.7の時点では、より明確になっていくわけです。(第17巻161-172;第16巻157-160)

この立場にトインビーが立つようになって、文明史の中の挑戦と応戦の概念は、より精神的で宗教的な意味を帯びようになっていきます。具体的に、文明の出会いを構成する二つのうちの一つは少数支配的な体制側の文明であり、もう一つはそれに支配される側の文明、そういう支配vs.被支配の争いの形で文明の「出会い」は起きます。「出会い」というより「衝突」と言うべきかもしれませんけれども、しかし、その中から高等宗教も生まれてくる—これが文明の挑戦と応戦の内容です。すなわち、支配されている文明に属する人々を「内的プロレタリアート」と呼びますが、この人たちは支配する文明にうまく属することのできない人々で、この人々が「その苦しみに応じる時、即ち挑戦に応戦する時に、高等宗教が生み出されてくる」というのがトインビーの理論です。(第17巻172—194)

その高等宗教が発生する時代つまり文明が崩れていく時期に生きる内的プロレタリアートのモデルとして一番典型的なのが、ペルシャ時代からヘレニズム期にかけてのユダヤ人たちです。また、その意味では、トインビーにとっては、それ以前の、拝一神教から純粋な一神教への進化も、挑戦と応戦の形になっていたと考えます。つまり、ユダヤ人がバビロンに捕囚され、捕囚はバビロニア文明の内的プロレタリアートであるユダヤ人を生み、それが次のシリア文明と交わるときに、聖書の預言者の一神教が創り出されるというのです。つまり、アケメネス朝ペルシャとバビロニア文明と出会いの中から、第二イザヤのような預言者が生まれ、有名な「苦難の下僕」の思想、イザヤ書53章を語るわけです(第15巻76—78)。

トインビーに言わせれば、この「苦難の下僕」の思想こそはユダヤ系高等宗教の理想の中の理想です。即ち新しいシリア文明(ペルシャ)に対して、暴力による応戦ではなく、そこから新しい刺激・インスピレーションを吸収して、自らの痛みを質的に転換させ、より普遍的で、より宇宙的で、より拡大した自己意識を生み出すことに成功する—文明の挑戦に対するスピリチュアルな応戦、これこそが高等宗教が文明史にもたらす貢献であり、こういうスピリチュアルな応戦ができる、ここに高等宗教のアイデンティティーもあるわけです。

この観点から見れば、ユダヤ人とギリシャ文明との出会いは、とても悲惨な結果に終わりました。つまりギリシャ文明の挑戦に対する応戦において、ユダヤ人は高等宗教としての発展に失敗し「文明の化石」と呼ばれる存在となってしまうのです(第1巻41—42)。ですから、トインビーが「ユダヤ化石」説を唱えるときに、『アレクサンドロスがシリアに侵入する以前のシリアック社会の状況に止まるユダヤ人』として、その化石内容をヘレニズムに反発したマカベア戦争とつなげて定義します。それは、もしユダヤ教がマカベア戦争のような暴力的な応戦をせずに、その正常な精神の普遍的進化を続けていれば、世界教会という高度な社会が生まれていたであろうということを示唆します。この発展をトインビーは「蛹が蝶になる」という比喻で説明します。ユダヤ教の場合は、蛹のまま止まってしまった。この応戦の仕方の違いがユダヤ教とキリスト教の分かれ目となりました。(第15巻23以下)

しかしながら、ギリシア文明とシリア文明の衝突の中で、ユダヤ人の中にも、その苦しみの経験に正しく応戦した人々がいた。この人たちは、非暴力の道を選び、かつ民族の枠を超えて、新しく、より普遍的な高等宗教の枠組み「世界教会」を生み出した。その正しく応戦した内的プロレタリアートたちが、即ちパウロにみるような普遍的な聖書の信仰を報じたユダヤ人及び非ユダヤ人キリスト教徒たちだっ

たのです(第10巻177-178; 199-201)。一見、非暴力という意味では第二神殿自体が崩壊する時のヨハナン・ベン・ザカイの行動も、またその後のラビ・ユダヤ教の賢者のメシア的な熱狂に対して距離をおく姿勢も、非暴力的な応戦の仕方ではあるのですが、トインビーに言わせれば、これらラビ・ユダヤ教の賢者の非暴力の姿は、自らの過去の保存にこだわる後ろ向きの努力であって、本質的な高等宗教の発展の本流とは無関係であると断じます(第10巻187-189; 第17巻468-480)。

トインビーの文明論を理解する点で、もう一つ重要なのはこの高等宗教の誕生パターンがイスラム教にも大乘仏教にも当てはまる普遍的なパターンであるということです。しかも、その高等宗教の発生の時期は、『すべて第二世代の文明の末期から第三世代の文明への移行』に限定されて、何度も起きている出来事ではないのです。即ちキリスト教の場合、ギリシア文明から次の西欧文明の橋渡しの過程で起きた現象です。また、その他の高等宗教(イスラム、仏教)についても同様です。これらの宗教は、原始社会から初代文明への移行期または初代文明から第二世代文明への移行期において起きた宗教ではなく、第二世代の文明と第三世代の文明の間で発生したものと考えます。つまりトインビーによれば、世界教会を生み出す高等宗教の発生は、歴史における一回だけのユニークな現象として認識されるべきものなのです。(第16巻144-153)

トインビーの言葉を借りれば、『文明の歴史』は多元的であり、反復的であるのに対して、『宗教の歴史』は単一的であり、前進的である(第15巻80)という表現になります。トインビー史観の真骨頂は、ですから、「宗教進化論を軸にした文明論」であることに尽きると思います。そして、その宗教進化論の背骨と脊髄にあたるものがユダヤ教からキリスト教への展開プロセスなのです。人類の文明の歴史は発生と破滅の繰り返しをしているように見えるけれども、その文明を支える宗教精神の歴史につい

ては、確実に、ある方向性がある、その方向に向かって人類の文明全体は階段をかけ上がっている、というのがトインビーの主張です。そして、もし仮に、その普遍精神のレベルアップが果たされない場合は、第三世代文明から新しい文明が生まれてくることはない。つまり平和的な新しい秩序が生まれてくることはない(第15巻117-120)。むしろ人類の運命は破滅ということになる。興味深いのは、原著の中のトインビーの議論には、新しい高等宗教の発生の期待(第三文明の内的プロレタリアート)を匂わせる部分もあるのですが(第15巻71)、サマヴェル縮刷版では全部削除されています(長谷川訳サマヴェル版下巻143-144参照)。たぶん、過激すぎるアイデアだったのでしょう。その点、『再考察』でのトインビーの論理思考は、それよりも、落ち着いてきます(第21巻55—161)。

こういう高等宗教の発展を縦軸に考えるトインビーにとって、他の民族の文明は、世界宗教を介して普遍性の階段を登って精神的な変貌を遂げていった。したがって、それらの文明の2000年前の過去と現在を結びつけることはできないのですが、ユダヤにおいては、あのマカベア戦争の時点の精神状況(選民思想)にユダヤ人の発想はユダヤ教を介して凍結されて、「化石」化しているが故に、2000年以上も前のマカベア家がギリシャに抵抗したあの時の心情と、現在のパレスチナ問題を引き起こしているシオニストの心情が、問題なくトインビーの中で直結してしまうのです。つまりシオニズムの発生はユダヤ教の基盤を抜きに考えられないのですが、そのユダヤ教は即ち「蛹のままの」ユダヤ教なので、マカベア戦争の心情を、シオニズムのメンタリティは、そのまま引き継いでしまう。つまり、トインビーの言うシオニズムの悪は、マカベア戦争に見るユダヤ教の偏狭性の悪に還元されるのです。これがトインビーの化石説に基づくシオニズム批判の論法です(cf. 第10巻183—188; 第16巻479-546)。

ここで思うのですが、ユダヤ教の過去とつなげてしまうトインビーの極めて刺激的なシオニズム批判は、トインビー自身の聖書に始まる普遍的な一神教信仰への敬虔なる気持ちの表現とも見る事ができないでしょうか。つまり人類の破滅の不安を胸に、未来に向かって語りかけているトインビーの本音は、新しい高等宗教の発生がぜひとも必要であり、その点で重要なのは「ユダヤ教は全人類のものである」という意識なのです。それがトインビーのユダヤ教批判の根底にある想いのように私に見えます。彼はこう言っています。

ユダヤ教は全人類のものである。それは《選民》が無ければ《考えられない》どころか、それはユダヤ人が世界的な宗教的使命を果たすために、共同体としての独自の特性の民族的な形を捨てない限り、世界宗教になるというその運命を実現することは出来ないのである。(第23巻965)

トインビーはユダヤ人に、ローマ人が政治で行ったことを、宗教において行うことを期待します。つまり、能動的に、意識的に自分の姿(古い文明)を捨てて新しい姿(世界宗教)を採用するとき、民族的な形を放棄するけれども、ローマ人の共同体の特性(法律精神)そのものは世界の中に吸収されて喪失されることにはならない。同じように、ユダヤ教の預言者が再び現れて同胞に向かって「ユダヤ教は共同体としての独自の特性を捨て、民族的な形を捨て、第2イザヤの宗教としての世界的な使命を果たせ」と呼びかけることを世界は待っているとトインビーは言います。ユダヤ教が第2イザヤの特性である自己犠牲の精神を発揮して、その姿を滅すなら、ユダヤ教の精神の本質は、世界が共有するところとなる。このユダヤの崇高な自己否定の方向が一第三世代の文明の解体期を意識するトインビーにとっては極めて重要で、なぜなら、それがさらなる正常な発展に向かう高等宗教の進化を示す徴だからです。

とはいえ、このようなトインビーのユダヤ教に対するスピリチュアルな呼びかけに「キリスト教がユダヤ教にとって代わる」という伝統的キリスト教神学の主張の響きがあることは、誰の目にも明らかだと思います。即ちユダヤ人がユダヤ教をやめなければ普遍性に到達しないということは「普遍性と特殊性はユダヤ教の現実においては共存できない」という厳しい判断を示しています。つまり、世界を包摂する普遍に立つためにはユダヤ教は民族的な特殊性を排除しなければならないのですが、一方、トインビーは第三世代文明の分類の中では、ギリシャ正教文明と西欧文明という、キリスト教に由来する二つの民族的・風土的特殊性の存在を認めます。すなわち、トインビーは、キリスト教については特殊性(民族性)と普遍性の共存を認めます。ここには、確かに、シルキンが言うように、奇妙な宗教のダブルスタンダードがあるように思います。

ユダヤ学の中でのマカベア戦争の歴史認識を手短かにトインビーと比較しながら時間が許すところまで(ビッカーマンを中心に)紹介したいと思います。トインビーの第二神殿時代、ギリシャ時代の理解は本人が『再考察』で告白していますように、ほとんどが、聖書とエドワード・マイヤーの歴史研究に依拠しているものです(第23巻1105-1107)。トインビーは参照しようと思えばできたのに、当時のユダヤ学者の研究、たとえばビッカーマン(E. J. Bickerman)やチェリコベール(A. Tcherikover)をほとんど考慮しませんでした。現在の新約聖書学会や旧約聖書学会で、ヘレニズムとヘブライズムの衝突を扱うなら、マルチン・ヘンゲル(M. Hengel)という学者の仕事が必ず議論に上りますが、マルチン・ヘンゲルに一番大きな影響を与えたのはユリアス・ビッカーマンというユダヤ学者です。彼の研究は1937年の発表当時において画期的なものでした。少しその学問の背景を説明させてください。

紀元前167年にセレウコス朝支配者、アンティオ

コス4世・エピファネス王より下されたユダヤ教の禁止令が引き金となってユダヤ人が始めるマカベア戦争の意味の解釈は、常に近代ユダヤ人にとって重要なテーマでした。その理由の一つは、当時のヨーロッパ近代社会にはマカベア時代のユダヤ人の思想の歴史認識がユダヤ人問題のゆくえに影響を及ぼす政治的状況が存在したからです。つまり、自由で近代的な国民国家をヨーロッパが模索するときに、ユダヤ人解放は緊急の政治課題となりますが、その意味では、例えば、デーレンブルク(J. Derenbourg)やガイガー(A. Geiger)という初期のユダヤ学者は、この戦争をどのように理解するかはユダヤ人解放の促進と無関係でないと意識していました。その意識は、彼らの結論によく表れています。

つまり、彼らが主張したのは、マカベア戦争に二種類のユダヤ人の思想を認めるべきだと言うことでした。一つはマカベア家の思想で、それはギリシャからの政治的独立を獲得するためには、ローマとも手を結ぶことも辞さない、世俗的で国家主義的な権力と政治への情熱をしめす思想。これがサドカイ派の原型となる思想です。もう一つはハシディームというユダヤ教の敬虔なる人々の思想。彼らは安息日の戒律を守るが故に無抵抗のまま戦場で殺されたり、また宗教的な自由を勝ち得さえすれば、マカベア家の政治権力とは手を切る、非政治的で純粋な宗教思想。この二つを区別することで、ユダヤ人の精神がパリサイ派的であるといわれるなら、それはマカベア家のような世俗的な権力には興味がない、偏狭な民族主義には興味がない精神である、というデーレンブルクの主張につながります。またパリサイ主義は近代的な平等と民主主義の市民精神に近い、というのはガイガーの主張です。

これらの初期のユダヤ学者の研究が、その後、19世紀後半に登場するヴェルハウゼン(J. Wellhausen)の研究の基礎になってきます。ヴェ

ルハウゼンによれば、ハシディームがマカベア家の独立の戦いから途中で手を引くのは、一般民衆に対する軽蔑また彼らの宗教的なエリート意識の現れであり、そして何よりも、彼らは政治的な世俗的な政治勢力による独立を嫌い、外国人支配であっても自分たちの信仰共同体の殻に閉じこめられることを喜びとする、パリサイ的な意味の、後ろ向きで分離的で偏狭な「ユダヤ人」像の原型がそこに見出されるのです。そしてヨシュア・アフロン(Y. Afon)の概説によれば、ヴェルハウゼン以後のキリスト教の歴史学者は、さらに極端なユダヤ人中傷のニュアンスを強めながら、この解釈をくり返し語り、近代ヨーロッパのアカデミズムの中に常識として広く浸透させていったということです。このヴェルハウゼン路線の継承者としてU. Wilcken, H. Willrich, Ed. Meyer などが有名です。(パリサイ派という名称はハシディームがマカベア家と手を切って分離したことを指す名称として始まったという提案はEd・マイヤーのものです。)

ですから、1937年のビッカーマンの仕事(*The God of the Maccabees*)は、とても厳しいユダヤ批判の空気の満ちるドイツの歴史学界を背景にしてなされましたが、しかし、視点において、彼の仕事は、とても画期的でした。なぜなら、それまでの研究者は、皆一様に古典的歴史家ポリビウス以来の伝統的な視点に従い、アンティオコスのユダヤ教禁止令の原因を理解するのにアンティオコス王自身の異常な性格や、彼が受けたヘレニズムを愛する教育の影響を考えてきました。つまり彼のヘレニズム愛は、そのまま自然に疑問なく反ユダヤ教の思想になりうると理解されたのです。しかしビッカーマンはその両者のつながり—ヘレニズムを愛することと、ユダヤ教を敵視すること—は歴史資料に照らした時、それほど自明なつながりではないと考えました。つまり歴史資料に見るアンティオコスのヘレニズム愛の表現は、ポリスの政治制度や都市建築の整備などにおける表面的な努力の要求であって、そこに文化的精神



的な要求は含まれない。それらは現実的なローマの脅威を感じながらのアンティオコスの政治決断なのです。その意味では、前175年に、当時のエルサレムのユダヤ人もエルサレムをギリシャ的な建築と政治制度をもつヘレニズムの町「ポリス」に変えようとした点で、ユダヤ人の動きはアンティオコスの政策とも合致していました。にもかかわらず、なぜアンティオコスの不興をその後買ったのか、なぜアンティオコスはユダヤ人に対してヘレニズム精神の狂信的なまでの強制をなしたのか、その理由が見当たらない。セレウコス帝国内の他の都市ではポリス化以上の、ヘレニズム精神や宗教の強制はありませんでした。アンティオコスの要求としては、エルサレムが建築や制度においてギリシア風の町に整備されるポリス化で十分だったはずです。

ロストフツェフ(Rostovtzeff)の仮説は、「アンティオコスはセレオコス家伝統のアポロン信仰を捨てて、自分自身を神と見立てるゼウス信仰で、帝国内の宗教の統一(ユニフィケーション)をはかる改革を試みた」というものです。確かにマカベア書の中には宗教で王国の人民を一つにしようという記述があります(第1マカベア1:41)。また考古学で発見される硬貨もオリンピアのゼウスの礼拝がセレウコスのシリア期には根を下ろしていたことが知られていますが、それ以外にも、ギリシャの神ゼウスが地元シリアの天の神エルとシンクレティズムを起こしている証拠もたくさんあります。しかしながら、アンティオコスがユダヤ人に命じるのは、新しい宗教礼拝を強制するだけでなく、加えて、ユダヤ教をも禁止することです。本質において、彼の命令は、ヘレニズムの精神である、さまざまな信仰礼拝を認めるシンクレティズムの考えとは反対の方向であり、むしろ、それは、イスラエルのような、二つのうちのどちらかを選べという一神教的な発想に近いものです。このようなアンティオコスの排他的な二者択一を迫る宗教政策は、紀元前3世紀のヘレニズムの歴史の中では前例のないこ

とです。ビッカーマンは、蜂起が起こった前175年と禁止令が出る前167年の間に何か起こったとしか考えられないという推理を続けます。

そこでビッカーマンの驚くべき提案ですが、彼によれば「実はアンティオコスのユダヤ教禁止令の内容を考えたのはアンティオコス自身ではなくユダヤ人たち自身であった」というのです。つまりエルサレムのユダヤ人の中でヘレニズムに傾倒して当時のユダヤ教を改革しようとする過激な人々(ヘレニスト)がいたことは知られています。アンティオコスの迫害のイニシアティブは、このユダヤ人の中のヘレニストらによって主導されたという、180°視点の転換でした。それまでの歴史学者の代表はトインビーに代表されるように、ヘレニズム対ユダヤ教、ギリシャ人对ユダヤ人という文明や民族の境界性を挟んで考えられる二項対立の図式でした。しかし、ビッカーマンはユダヤ民族内部の二つの見方の対立、ユダヤ教自体の二つの理解の対立がマカベア戦争を引き起こしたと考えたのです。ここに私はユダヤ学とトインビーの文明論の間の視点の違いを感じます。

特殊から普遍への宗教思想の展開の原因を、トインビーは文明と文明の出会いに求めました。つまり文明論的にはトインビーは文明解体の要素を、まず地理的に隔離された共同社会の縦の分裂、つまり地域ごとに引き裂かれる、ディアドコイ(後継者)の戦争などがそれです。その帝国は、マケドニア、プトレマイオス(エジプト)、セレウコス(シリア)に分かれていく。その縦の分裂が今度は横の社会の階級相互の分裂を引き起します。すなわち一つの地域の中を支配的少数者(ギリシャ人)と内的プロレタリアート(ユダヤ人)、外的プロレタリアート(蛮族)に分けて考えます。内と外は地域文明の境界線を意識しての言葉ですから、一つの文明社会の中では支配的少数者と被支配の多数である内的プロレタリアートとに分裂・二項対立するということです。このギリシャ文明の場合、トインビーは、

内的プロレタリアートとしてユダヤ人を一括りにして、それが支配的少数者ギリシャ人と衝突するという構図を描きます。また、その衝突の中で、内的プロレタリアートのユダヤ人が異質の文明ヘレニズムからインスピレーションを受けて新しい宗教思想＝キリスト教を創造したと考えます。しかし、ビッカーマンの場合は、ユダヤ人の内部にむしろ多様性を認めて、その内部の多様性がギリシャとユダヤの分裂を引き起こしたという考えです。(cf. 第9巻187－190)

つまりトインビーの判断との違いは、ビッカーマンの歴史認識に従えば、ギリシャ文明とユダヤは支配・被支配の関係にただあるというだけで、必然的に衝突し、分裂しなければいけないような仲の悪い関係ではないということです。現にアレクサンドロス大王に関する伝説がユダヤにはたくさん残っているわけですが、それを読む限りにおいてはユダヤ人と大王の出会いはポジティブに描かれています。現にプトレマイオス支配下、その後、セレオコスの支配下の200年近い間、ユダヤ人はヘレニズムと平和な時代を過ごしている。本当に関係が悪化したのはアンティオコスの時代だけで、ハスモン王家すら自分たちの権力が確立されたらギリシャ人との関係を修復しています。

ユダヤ学(ビッカーマン)の歴史認識でトインビーの理論を再解釈するなら、ヘレニック社会の魂の分裂が起きたのは、むしろユダヤ人自らの中の、一神教の理解において、新旧の方針・解釈が衝突したからであって、他文明への敵意だけで魂は分裂しないという新しい推論に至ります。言うならば、トインビーによって一括りにされた内的プロレタリアートであるべきユダヤ人の内部に(外部にではなく)、そもそもの魂の分裂が起きて、それが支配的少数者と内的プロレタリアートの政治的な分裂に発展した。だから、さらにいえば、ユダヤ高等宗教の展開の根本的な原因は、文明と文明の出会いと言うような外側の見える世界に在るのではな

くて内側の世界に在るといえる。すなわち一神教の普遍性に関してのヘレニズム的な進歩的解釈は、何か外側からやって来る文明の刺激に対して迎え撃つ文明の人々の反発や応戦として生まれてくるのではなく、一人ひとりのユダヤ人の中で芽生える内省的なものである。言い換えれば、普遍宗教思想の展開の舞台は文明間にあるのではなく、民族内部の緊張、あえて言えばユダヤ人の個々人の心の中の自己批判精神の中にある—すなわち、一神教であるが故の、必然的な自己理解の内在性の結果と、私は主張したくなります。

ビッカーマンの衝撃は現在も続いており、ヘレニズム化されたパレスチナ・ユダヤ教の信仰はそれほどまでに革命的であったのか、これは歴史的に論証できるのか等の疑問が、マルチン・ヘンゲルの著書が発表されたことをきっかけにして再燃しています。(了)



ユダヤ学のA・J・トインビー批判：文明論の包摂と排除について 手島勲矢

* *
Jewish Studies on A. J. Toynbee's *History*.
Struggles for Theories of Judaism in the World Civilizations
by
Isaiah Teshima

1. はじめに：世界の「統一」と「多様性」をめぐる二つの文脈：文明論とユダヤ学の視点の違い

はたして「過去」の追究の延長上に「未来」の予測は可能か？それとも、両者は相互矛盾するものか？歴史学者のアイデンティティへの疑問を抱いて。

2. なぜ、今、トインビーなのか？

- 文明論を目指した「歴史家」トインビー：P. ゲイルのトインビー批判
- 日本のユダヤ教理解を中学の歴史教科書に問う：包摂と排除の一神教
- トインビーの遺言：サトレジ川以東に住む人類の役割

3. ユダヤ学のトインビー批判

- Jewish Frontier* 1955 に見るトインビー論争
- 「化石」とトインビーのユダヤ教理解：シリアック文明の残滓としてのユダヤ
- 反ヘレニズム主義？：マカベア戦争をどう理解するのか？
- ピッカーマン vs. チェリコペール：アンティオコス迫害の二つの解釈

4. 文明論の包摂と排除：トインビーからハンチントンまたはサイドへ

- ハンチントン『文明の衝突』にあるユダヤ文明の割注をめぐって
- 「ユダヤ」は、東洋か、西洋か？：「イスラエル」は？：サイドとハンチントン比較
- イスラエルという存在：「宗教」が先行するか？「民族」が先行するか？

基本文献

- A. J. トインビー、『歴史の研究』全25巻、「歴史の研究」刊行会；ソーマヴェル縮刷版(全、続)、社会思想研究会出版部
- A. J. トインビー、『図説：歴史の研究』、学習研究社
- A. J. トインビー、『一歴史家の宗教観』、社会思想社
- 山口 光朔(訳者)、『トインビー批判』、社会思想研究会出版部：P.ガイルほか
- 山本新、秀村欣二、『トインビー入門』、経済往来社
- M. Kaplan, *Judaism As a Civilization*, (New York, 1934)
- S. Ettinger, *Studies in Modern Jewish History I: History and Historians*, (Jerusalem 1992):147-148.
- J. Talmon, *The Unique and the Universal* (New York, G. Braziller, 1965)
- E. Berkovits, *Judaism: Fossil or Ferment* (New York, Philosophical Library, 1956)
- I. Friedman, "Arnold Toynbee: Pro Arab or Pro-Zionist?," *Israel Studies* 4.1(1999):73-95
- E. J. Bickerman, *The God of the Maccabees*, (Leiden : Brill, 1979, c1937)
- A. Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, (New York, Atheneum, 1970, c1959)

ラビ・ユダヤ教文献に見られる ラビとミーニーム(異教徒、異端者)の対話

同志社大学神学部嘱託講師

勝又 悦子



私は大学の学部時代からユダヤ教の聖書解釈、ミドラシュを知りまして、特殊な、それまで私が考えていた聖書解釈のイメージを一掃するような思考形態、論理形態に魅了されました。以降、勉強を続けて、去年の秋まで足掛け10年ほどイスラエルのヘブライ大学でミドラシュやラビ文献、アラム語訳の聖書の勉強をしていました。

旧約聖書、ヘブライ語の聖書の後のユダヤ教の存在を全く知らなかったというか、頭に入ってこなかった私にとってはミドラシュやユダヤ教における思考形態は驚きばかりで、今でも勉強すればするほど新たな刺激と驚きを受け続けています。今回はその中でも本研究のテーマと重ねて「ラビ・ユダヤ教時代における他者との関係」、中でもミーニーム—異端者・異教徒—という意味ですが、ミーニームとラビとの接触の諸相、関係を具体的な資料をもとに考えてみたいと思います。

時代的には今から遡ること1500年、2000年というかなり昔の時代、パレスティナ地方のことで、現代から時間を隔てていますが、第二神殿崩壊前後から主流となってきたラビ・ユダヤ教が、創造、継承してきた口伝律法は、現在まで生き続けるユダヤ教の基礎を築いていること、また神殿崩壊後のパレスティナは、ラビ・ユダヤ教運動やキリスト教をはじめとしたさまざまな主張や価値観の乱立状態であり、文化、思想のカオス状態にありました。そういう時代において、ラビ・ユダヤ教の創始期においてラビたちはどのように他者を見ていたのか、接していたのかは学ぶところがあるかもしれない

と思っています。

そもそもユダヤ人、ユダヤ教徒にとって他者、ここではユダヤ人ではない人々、非ユダヤ人をさしますが、他者の存在は重要だと思います。それは一つには第二次神殿崩壊以後、イスラエルの建国に至るまで、ユダヤ人は他者の国家の中に住まうような形で存在せざるをえなかったという事情に関係していると思います。異教文化の中で、マジョリティの支配文化の中で、ユダヤ教の伝統を維持していくために自分たちのアイデンティティを維持していくために、自分と他者の間の線引きをずっとしなければならなかったからです。そしてこの自己による区別ということは、他者からの区別を受けることになり、他者から区別されることが自己の区別を補強することになり、その相乗効果の中でユダヤ教というものが現在に至るまで保持されてきたのではないかと思います。

同時に区別は差別に転じ、内外からの排斥にも変わることになり、西洋史の影の歴史というか、鬼子的な存在というか、ずっと続いてきたユダヤ人差別、排外へと展開していくことになったのではないかと思います。差別というのは他者がいないところでは起きないと思いますので、差別を受けてきたというのはユダヤ人、ユダヤ教徒が絶えず他者とのかわりの中にあつたということではないかと思っています。それは特にサルトルの今や古典的になったユダヤ人の定義、「ユダヤ人とは他人が『ユダヤ人』と考える人々」という定義にも現れていると思います。またレビナスなど現代のユダヤ系の思想家に

において「他者性」というものは大きなテーマであり意味を持っているように思われます。

さてユダヤ人のユダヤ教徒の外から、また内側からの区別、差別の源になっているのが選民思想かもしれません。ユダヤ教については一般的なイメージとして選民思想によって選ばれた民、孤高の民というイメージがあるのではないのでしょうか。高校の倫理の時間にユダヤ教のキタームとして「選民思想」を教えられたように思います。この選民思想は選びから漏れる人間を生み出すために、選びから漏れた側からすると、そういうことを自称するユダヤ教徒は僭越な民という意味での選民思想でもあるわけで、閉鎖的であり、排他的であり、自分のことしか考えていないというイメージを与えているのではないのでしょうか。さらに民族宗教という名称もユダヤ教には与えられますが、自分の民族しか考えない、偏狭な、そのために普遍的世界宗教になりそこなったというイメージを与えているように思います。しかしこれだけ地理的に多彩に広がり、さまざまな人種にユダヤ教徒は広がって、さらに言語的にも必ずしもヘブライ語を理解しないで、その他の言語を母国語とするユダヤ人が大多数という現状にあって、ユダヤ教を民族宗教と規定することは妥当なのでしょう。ただ正直、イスラエルに行っている間、選民思想、民族宗教という用語はすっかり忘れてしまっていたのですが、日本に帰ってきて依頼された最初の論文のテーマが「ユダヤ教における選民思想について」でして、そういう言葉があったなと思い出したしだいです。皆さんに伺いたいのですが、日本においては、今なお、選民思想、民族宗教という用語でユダヤ教をとらえる向きは強いのでしょうか。

選民思想も決して他者を単に排除するものではないことはヘブライ語聖書の寄留民の扱いとか捕囚後期における第二イザヤ書で見られる選民思想の普遍化などからも伺えると思います。そもそも聖書の規定によれば強く優れた民だからイスラエ

ルの民が選ばれたのではないこと、民として決して最初から優れていたのではないことを、イスラエル自体が意識していたことは興味深いと思います。選ばれるということは神の戒めを守り、神が唯一であることを認識することと表裏一体の条件として与えられたわけ。その後のラビ・ユダヤ教においては神に選ばれた民ではなく、自らが選んだ、口伝トーラーを自ら選んだというそこにユダヤの民のアイデンティティを与えたという意味で、受身的な選民思想ではなく、自分たちが選んだ民としての自律的な意味での選民思想に転じているように思われます。選民思想はユダヤ教の伝統においては特権的なものであったり、受動的に与えられたりするものではなく、自らが自律的に選んだ民として、口伝トーラーをアイデンティティの源として選んだことに選民思想の意味があると、ラビ・ユダヤ教時代の文献では理解されていると思います。

もちろん個々の歴史的な状況において、特に周囲との関係の悪化において、選民思想の指す意味が変化を受けて、時に排他的な選民、僭越な民としての選民というレッテルになったり、それを理由に差別を受けることになったり、逆にユダヤ人側が他者を排除するような出来事になったりすることもまた事実だと思います。そのような事実を擁護したり歪曲したりすることなく、どんな状況の時にそういうことが起こりうるか、それを検証することによっても私たちの生きる時代や、これからの時代への警鐘になりうるのではないかと考えます。

もう一つのユダヤ教の他者への排他的な側面として出されるのが歴史を通してキリスト教側から批判されてきた、ビルカット・ハ・ミーニームと言われるものです。異教徒への呪詛とか呪いと訳されるのですが、ミーニームに対するものです。ビルカットは「祝福」という意味なので呪いの意味はないのですが、それにかかわる祈りというもので、これはシュモナ・エスレと言われる18祝祷文の12番目にあたる祝祷です。立位をとって祈ることから、立

位という意味のアミダーとも呼ばれます。申命記のシェマと呼ばれる信仰独白箇条のところと並んで、アミダー、シュモナ・エスレと言われる一連の18祝祷文は、一日三度の祈りで繰り返されるユダヤ教の日々の祈りにおいて中心的なものです。シェマが信仰独白に対してシュモナ・エスレは一連の嘆願からなるのですが、ビルカット・ハ・ミーニームはその中の12番目に位置するものです。毎日、一日三回繰り返されるので自然と頭の中にたたき込まれていくのではないかと思います。その中でミーニームが批判的に扱われているわけです。

現在、一般的に広く使われているアシュケナジー版では異端者や異教徒への呪いという言葉は見当たらないのですが、その代わり「密告者に希望がないように、すべての悪が今、この時にも消滅せんことを。あなたの民すべての敵が直ちに滅されるように。我々の時代のうちにあって直ちに不正者が根絶やしにされるように」。そういう内容が12番目の祝祷として載っています。

現在のアシュケナジー版では「密告者」となっていますが、お手元の資料にあるエレッツ・イスラエル版の1、2では「背教者に希望がないように。もし彼らがあなたのトーラーに戻らなければキリスト教徒、ミーニームたちが今この時にも消滅せんことを。彼らが命の書から消されるように」となっています。「命の書」とは大贖罪日に、その年のよい行いと悪い行いがバランスシートのように記録され、善行が勝った者に永遠の命が得られる、という閻魔帳のようなものですが、その「命の書」にキリスト教徒やミーニームたちが載せられないようにと祈願されているわけです。エレッツ・イスラエル版2では「トーラーに戻らなければ」という一文もない。これらは写本から出てきたもので、もともとはこういう形で、ビルカット・ハ・ミーニームが唱えられていたのではないかと考えられています。

そもそもシュモナ・エスレ、18祈祷文という祈りは神殿時代からばらばらに唱えられていた祈りを

ラガン・ガマリエルという人がまとめて18の祝祷文として制定されたと伝えられています。ただし固定したテキストができていたわけではなく、典礼のテキストとはそういう性質のものですが、長い歴史の中で変遷を経て現在のテキストに至っていると考えられます。ビルカット・ハ・ミーニームはラガン・ガマリエル時代に増えてきたミーニームの祈りを誰かつくれないかと問われて、シュモエル・ハ・カタンという人が編み出したとタルムードは伝えていますが、そこでは具体的なテキストが出てくるわけではありませんが、残されている写本やテキストから構成されたのが、エレッツ・イスラエル版と考えられています。当然ミーニーム、キリスト教という言葉をはっきりと出しているビルカット・ハ・ミーニームはキリスト教側からの批判の対象となり、長い歴史の中でこの第12番目のビルカット・ハ・ミーニームほど、テキストの変更にさらされたものはないと言われています。資料の1、2の間でも変遷の具合がわかると思いますが、2では「キリスト教徒、ミーニームが消滅せんことを」とあるのが、1では「トーラーに戻らなければ」という留保がつく。さらに時代を経て流布しているアシュケナジー版では「密告者」と変えられ、悪人、不正者がすべての悪を総括するように、人類の悪一般を指す形で変えられていることがわかります。

さらに19世紀以降のドイツで生まれた合理的なユダヤ教を求める改革派運動――現在はアメリカで主流を占めていますが――その流れを汲むベルリン版では、ビルカット・ハ・ミーニームはすっかり削除されてしまったそうです。ユダヤ教自身、このビルカット・ハ・ミーニームが抱えている問題を意識はしているものの、アシュケナジー版にしても「敵」という他者の存在自体を否定するような、ある意味過激で否定的な排他的な祈りを毎日唱えているわけです。

変えてしまうことは簡単ではあるかもしれませんが、ひとつのことを変えてしまうことが、ひいては

伝統の継承自体に絡んでくるので難しいのではないかと思います。なぜユダヤ教のあえて排他的な面であるビルカット・ハ・ミーニームを出してきたかと言いますと、今年、同志社でユダヤ教概論を担当してまして、毎回、講義の際、学生に感想を書いてもらうのですが、シュモナ・エスレを講義した時、「ビルカット・ハ・ミーニームについて気になる。こんなものがまだあるのは悲しいことだ」と感想をもらってハッとした思いをしたからです。私は聖公会に籍があるのですが、身近な祈祷書として、安直な比較は控えるべきだと思いますが、構成などユダヤ教の祈祷書と似ている部分があるのですが、その中で聖公会にも嘆願集があって「異端から救われること」「密告者から救われること」という嘆願の一文が見られます。異端とか異教というのは時代を問わず、宗教を問わず、内なる他者の恐怖として考えられているように思われます。現在の宗教がらみの世界情勢を見るに、決して私の感じでは宗教同士が対立しているとは思えません。各宗教からはみ出ていこうとする原理主義的な運動などの内なる他者が他の宗教とどのようにかかわっていくか、そういう内なる他者に対して、ユダヤ教なり各宗教の本流である自分たちがどう対処するか、そこが問題になっているのではないかと思います。

選民思想、ビルカット・ハ・ミーニームというユダヤ教の排他的な側面を最初に紹介してきましたが、ビルカット・ハ・ミーニームが生まれたとされた時代に、実際にミーニームとラビたちがどのように接触していたのか。実際、記事としてラビ文献中に散見されますので、ここでそれらを紹介して、どのような接触であったか、文献として残っていることの意味を考えたいと思います。

ラビ・ユダヤ教はバビロン捕囚から帰還したエズラ・ネヘミヤが始祖として考えられています。特に、第二神殿崩壊前後から、神殿祭儀に代わってトーラーの学びとそれに伴う口伝律法の学びと継

承を信仰の中心に据えて、トーラーの教師であるラビを指導者として展開していく運動となり、そこで生み出され継承されていった膨大な口伝トーラーはユダヤ教のアイデンティティとなり、現在に至るまでのユダヤ教の基礎を築いていくことになりました。

ラビ文献に見られるユダヤ人ではない「他者」としてはいくつかの用語が使われます。oved kokhavim（像崇拜者）、goy, nokhri（異邦人）、min（異教徒・異端者）、他に改宗者という区別がされています。ミーニームはmin の複数形です。min は「種類」を意味しますが、男女の性別も言います。ある一つの仲間の中で細かく種類分けされたものと言えらると思います。ミーニームはユダヤ教内外の分かれたさまざまなセクト派を指しています。具体的にはサドカイ派、サマリア人、ノツリームと言われるキリスト教徒、グノーシス主義者を指すこともあると言われます。これらの用語とミーニームという言葉はオーバーラップして、一つのテキストの中で複数の意味を持っていたり、外部からの批判を意識して他の用語に意図的に変えられていたりする場合もあるので、ミーニームが何を指していたか一貫した構図を描くことは不可能であり、意味はないのではないかと考えます。

他者を意識する際にいろんなカテゴリーがあったこと、そういうカテゴリーを持って他者を見ていたのではないかということがここでは言えるのではないのでしょうか。このようなカテゴリーの中でミーニームが、偶像崇拜者や寄留民と違うのは、ミーニームは自分に近い存在であること。特に聖書を共有する間柄として認められている点にあると思います。色々な用語で規定される、ラビ文献中における他者というものを総括できるものではないですし、そういうテーマは一大テーマですので、今回の考察ではミーニームに限定して考えています。

ユダヤ教の他者としてはごく一面の限られたテキストでの考察になりますが、一神教同士は聖書

を共有する内部の者同士ですし、ミーニームの関係にあるのではないかと思います。資料を見るとテキストによって、並行箇所によってはイエスの名前をはっきり書き出している場合もあるわけですので、限定的な考察ではありますが、ラビ・ユダヤ教と他のセクトとの対話、関係の一つのあり方を見せてくれるのではないかと思います。

ミーニームというのは内部者ですから、外部の他者であるgoy とかoved kokhavimの方が厳しく排除されているように思われますが、必ずしもそういうわけではありません。むしろミーニームについて厳しい処置をとっていく場合もあります。「異邦人の肉は捧げ物として許されるが、ミーニームによる肉は捧げ物として捧げることは許されない。食べることも許されない。それは死んだ捧げ物の肉である」という規定があります。異教の祭司についても、ユダヤ教の祭司はコヘン、コハニームで、ミドラシュでは異教徒の祭司、エジプトの祭司、モーセの舅であるミデアンの祭司であるエトロについてはコメルという用語を使い、用語的には、使い分けがなされていますが、異教の祭司、それ自体に関して、否定的な発言はミドラシュでもアラム語訳の聖書でも見ることはないように思います。

ミーニームについて厳しい面があるのは、近い故に排除されるという同属嫌悪的な側面として考えられるのではないかと思います。その代表的なものがビルカット・ハ・ミーニームではないかと思えます。この祝祷は、確かにミーニームに対する排他的な傾向を証言するものではありませんが、逆に言うと、ミーニーム同士の競合関係が激しかったことを証明するのではないかと思います。それだけラビたちとミーニームたちの接触があったということを暗示しているのではないのでしょうか。パロンというユダヤ史の研究家は、ビルカット・ハ・ミーニームの成立に、公的なユダヤ教というものがキリスト教や異教徒的な母体と公に決別し、ユダヤ教としてナショナルな母体を表明したものとして意

義付けることができるとも考えています。ビルカット・ハ・ミーニームができる背景として、必ずしもビルカット・ハ・ミーニームに現れているような排除、断絶があったわけではないこと、むしろ、接触があつてこそその排他であったのではないかと考えられます。そのことを以下に上げるコヘレトラッパの一連の資料の中で見ていきたいと思っています。

コヘレトラッパという書物は聖書の中のコヘレト、伝道の書についての聖書解釈のいろいろな伝承を集大成して聖句の順序にしたがって並べたものです。編纂時期は700～800年と考えられていますが、個々の伝承は200年、300年くらいには編纂されたと言われる法規集にも並行記事が見られるので、その頃には存在していた伝承だと考えられます。

今回、ここで挙げたコヘレトラッパ聖書の本文たる、コヘレト、伝道の書と自体について、ユダヤ教ではこれを聖典と見なすかどうかという議論があつて、詳細な検証の結果、この書はソロモンの知恵に書かれたものとして判断するにふさわしいとされ、その結果、教典に入れられたというプロセスが知られています。実際、ラビたちは「コヘレトは異端に適したことが書かれているのではないか」という疑問を端的に呈しているのが、ミドラシュや他の箇所で見られます。それゆえコヘレト自体、ミーニームとの関連が彷彿されるか、このコヘレトラッパにはミーニームについてかかわる伝承が多く含まれているように思えます。

今回、引いてきた場所は特にミーニーム絡みのことが他のラビ文献一般に散在するテキストが一堂に集められている感があります。実際、コヘレトラッパはコヘレトの一つ一つの句について、それまでのありとあらゆる伝承を百科全書的に集めているところから、周辺文化を流入する必要があるという議論のためのテキストとして使われたのではないかと考えられています。そういう背景を持った書物です。



ここでしばしばユダヤ学で問題になるラビ文献の使い方について一言。昨今の流れでは、ラビ文献資料を歴史再構成の道具として単純に使うことについて非常に慎重です。特にラビの名前をそのまま額面通り受け取ることは避けようとしています。それを解決する方法が編み出されているとは思いません。一つの伝承がおかれた前後のコンテキストとか、その書のイデオロギーをくみ取ることなどでその書や伝承に付随する歴史的な意味を読み取ろうという形で、歴史の再構成の資料として使っているように思います。因みにここで出てくるラビたちはみな、タナイーム時代、紀元後100年前後の時代のラビたちです。ラビの名前が信用できるわけではないですが、ここに出てくるラビたちが揃いも揃って100年前後のラビたちであることは、ミドラシュ、聖書解釈集に出てくるラビたちはもっと後代の300年、500年のラビたちの方が頻出することを考えると、ここでのミーニーム絡みの話で言及されるラビたちが、偶然とはいえ、タナイーム時代の100年くらいの時代に何らかのミーニームとの頻繁な接触があったのではないかと考えられます。ビルカット・ハ・ミーニームを制定したガマリアルの時代も100年前後と言われており、ここで扱う資料と重なる時代の話だと言えます。

最初のエピソード、コヘレトラッパ¹ですが、ラビ・エリエゼルという高名なラビがミーニームのことで、つまり異端にかかわる嫌疑で捕らえられて裁判にかけられたという話です。ラビ・エリエゼルはかつてミーニームのことで捕まった。支配者「ヘグモン」というギリシャ起源の言葉が使われていることからユダヤ内部の裁判ではなく、支配者当局の裁判に処されたことがわかります。「彼を裁くために壇上にのぼらせ、彼に言った。」ヘグモンの方が「あなたのように偉大な方がこのようくだらないことにかかわるのですか」と尋ねた。ラビ・エリエゼルは「私は自分への裁きに従おう」と言いました。ヘグモンは自分が下す裁きに従順に従うと

の意味に解釈したのですが、エリエゼルは「天が下す裁きに従う」と言ったにほかならない。しかし、その言葉に気をよくしたヘグモンである支配者は言った。「あなたがこのようくだらないことをやっている、あなたの学塾は迷ってしまうだろう。民よ『ディモス』、お前は釈放だ」と。ところが釈放されたものの、エリエゼルは気落ちしたままで弟子たちの慰めも受け付けません。おそらくここでの悩みはどうしてミーニームのことで捕まってしまったのか、身に覚えがないことに由来するのではないかと思います。そんなところに弟子の一人、高名な人物ですが、ラビ・アキバがやってきて思い出させます。「かつてツィボリスの街であなたはミーニームと言葉を交わしてその言葉にとらわれたのではないか。感心してしまったのではないか。」そう言われて初めてラビ・エリエゼルも思い当たるわけです。ツィボリスは紀元前後から5世紀にかけて栄えたガリラヤ地方の中心都市で、ガリラヤ湖と地中海の中間地点、ナザレのやや北西に位置する町で、ヘレニズム・ローマ時代の属州ユダヤの支配拠点として、第二神殿崩壊以後、ユダヤ文化の中心として機能した都市です。そこでシクニン村のヤコブと議論したことがあった。シクニン村はツィボリスの北に位置する村です。「ヤコブはある人の名を言った。」ここに並行記事では「パンテラの息子、イエスの名前で」とはっきりイエスの名前が出てきます。パンテラはイエスの父親のファミリーネームとユダヤの伝統では考えられています。ヤコブは聖書の聖句について論争を挑んでくる。「遊女のもうけや犬の稼ぎをどうすればいいか。」エリエゼルは「それは禁じられているからどうしようもない。」それに対してヤコブの方は「入浴場と公衆トイレに使えばいい。」ラビ・エリエゼルは叫んで「なんとすばらしいことを言うものだ」と感心しきったわけです。その時に自分が「ミーニームの言葉に耳を傾けてはならない」という法を忘れてしまっ

てミーニームに加担してしまった。さらにヤコブは

聖書の語句を使って自分の解釈の正しさを証明していくわけです。すっかりエリエゼルの方は解釈の仕方に感心したわけです。その結果、ミーニームのことに加担して捕まったのではないかということに気づくわけです。

この話にはいろいろな要素も絡んできて疑問もたくさん生まれるのではないかと思います。裁判体制について、ここは支配当局のローマによって裁かれていることになっていることが「ヘグモン」「ディモス」という用語からわかると思います。特にイエスの裁判など死刑にあたる重要事件はユダヤ内部の裁判を越えてローマ支配当局の裁判に持ち込まれていたと考えられています。ラビ文献の中でも、鞭打ちで済まされる場合は自治当事者でシナゴークで鞭打ちにされています。たとえば、いい加減な聖書解釈を行ったため者に対してラビ・ハガイという人が鞭打ちの刑の執行を促しています。それに対して、ここでは、ミーニームにかかわるできごとが支配当局の裁きに該当する重大な事柄であるという認識がされていることが重要だと思います。イエスの裁判も異端裁判の延長上にあったのではないかと考えられます。ここのエピソード自体がイエスの裁判を十分に意識した上で、この記事を残した可能性もあります。ローマ当局の裁判にかけられることは重大事件であるとされているわけで、ラビ・エリエゼルは死をかけた裁きで壇上にのぼったのかもしれません。そういうわけでラビ・エリエゼルのショックも計り知れなかったのではないかと思います。異端にかかわる出来事は重大なことだと認識されていたことになるのではないかと思います。

続いてラビ・アキバによって慰められますが、注目したいのは、ラビ・エリエゼル本人が意識しないうちにミーニーム、異教徒、異端と接触していたことです。これはラビ・アキバが思い出させるまでは忘れてしまうほど接触が頻繁だったこと、かつ相手がどういうセクトに属しているかに関係なく接触

できる環境にあった、セクトとか宗派を越えた人と人との出会いがあったということではないかと思っています。そもそもこの時代のラビたちはパレスティナ地方において非ラビ層との接触が大であったことが考えられます。ミドラシュでもラビが市場に出掛けて、そこで聞く言葉からある聖書のアラム語の訳語を思い出したとか、金持ちを食事に招待したとか、ナジル人に会ったとか、そういう話がたくさん残されています。また新約聖書では福音書のイエスにしる、弟子たちの業績を見ると、ある土地に着くと、まずシナゴークで説教し、トーラー解釈をしています。当時のシナゴークがその地で訪れるべき、ユダヤ教のインフォメーションセンターのようなものであったのではないかと考えられます。そしてユダヤ教徒、キリスト教徒の区別が曖昧であったか、もしくはキリスト教徒であってもシナゴークへの出入りが自由であったということ、さらにラビ・プロパーでなくてもシナゴークでの説教が可能であったこと、遠方よりの来賓としてイエスやイエスの弟子たちが説教が可能であったことを教えてくれるのではないかと思います。シナゴークでイエスや弟子かやっていることが、祈りや礼拝ではなく、トーラーの説教、解釈であるということはユダヤ教文献でのシナゴークの機能と一致しているわけで、少なくとも福音書の書き手、新約聖書の書き手が、ユダヤ教のシナゴークが何をメインに行っていたかを熟知していたということではないかと思っています。

またミドラシュ、ラビ文献の中でも必ずしもラビではないと思われるグループが聖書解釈をしている。首長というのはユダヤ教の共同体において政治的、宗教的権力を握っていたのですが、そういう権力者に対して過激な内容の聖書解釈で批判をした結果、逆鱗に触れて追いかけて回されて、追跡されて、ラビが和解を取り持ったとか、それも失敗してしまったとか、そういう話が残っています。

ここでエリエゼルがヤコブと出会ったというツィ





ポリスという町は多彩な人々の出会うコスモポリタンの雰囲気都市だったと考えられます。ヨセフスらの指摘によれば、ツィポリスというのは紀元前1世紀からプトレマイオス朝から掌握を狙うが、それが叶わなかったという都市であるように、すでにガリラヤ地方の重要な都市として認識されていたことがわかっています。祭司の第二組であるエダヤの家系が居住する町であったことも知られています。エダヤの組から大祭司が出ておりまして力を持った祭司の家系であったと考えられています。紀元後2世紀以降、ヘレニズム文化が繁栄した都市であったことが文献や考古学上の発掘を通して知られています。特に第二神殿崩壊後は、低迷するエスサレム、ユダ地方からラビたちは活動の中心をガリラヤに移しましたが、ツィポリスは首長ラビ・ユダ・ハ・ナシがここに居住して、ユダヤ人のサンヘドリン、裁判組織を移したと考えられています。

またここでユダ・ハ・ナシはミシュナの編纂を仕上げたとも考えられており、ユダヤ人の生活、学芸の中心として栄えたと考えられています。ここにツィポリスの発掘の紹介した冊子ですが、鳥瞰図がありますが、劇場がここにあり、ヤコブがエリエゼルが出会って言葉を交わしたのではないかとされる大街道が走っています。2000年の時をタイムスリップして想像していただければと思います。ツィポリスにはモザイクの装飾で有名ナシナゴークも発掘されています。そこには写実的で美しい12星座球ゾーディアックのモチーフのモザイクで装飾のされた床が発掘されています。3、4世紀頃から7、8世紀に属すると考えられるシナゴークでは床面にゾーディアックの緻密なモザイクをほどこしたものが発掘されています。そこには太陽神とか四季の神々がほどこされています。ユダヤ人の礼拝の場であるシナゴークにこのような異教の神々をほどこしたモザイクの床が見つかったことは驚きかもしれません。シナゴークに異教の神々の装飾もされているわけです。いかに当時の

ユダヤ社会にはギリシャ・ローマ文化が充満していたかということが伺えるかと思えます。

もちろんラビたちの議論には、どこまで異教の神々の装飾が許されるか、偶像崇拜ではないかという危惧がなされていますが、基本的には礼拝の対象にしなければよいという結論にたどりついているのではないかと思います。ラガンバ・マリエルはアッコという町の浴場でアフロディテの装飾のなされた浴場に入っているところを、哲学者から「そんなところに入っているのか」と疑問を受ける。ここでもラビと非ラビ、非ユダヤ人との出会いがあります。ラビ自身が、アフロディテの装飾がなされていた浴場に入っていた事実も伺えます。ラガンバ・マリエルは「礼拝の対象ではないからいいのだ」という答えをします。

シナゴークで異教の神々のモチーフの装飾が可能であったことはラビグループが、紀元前後の時代においてユダヤ教の内部において、シナゴークの支配権をまだ掌握するほどの力を有していなかったことの証左ではないかと考えられます。シナゴークの建設の寄付金など、誰がお金を出してくれたかという碑文が残っていますが、その中で出てくるのは祭司の称号です。ディアスポラのシナゴークで碑文が残されていますが、そこでラビという称号は出てこない。ハザンとか、サファルとか、学校の教師とか、プレスビテリアス(長老たち)など、祭司、元祭司の家族が関係したと思われる職の碑文の方が残されています。シナゴークではツィポリスのモザイク画でも多数出ていますが、神殿祭儀のモチーフが多く描かれている。シナゴークを舞台に発展したピュート文学は祭司が担っていたこと、ピュートの中でも重要なモチーフとして祭司の組についての詩文があります。したがって、今のユダヤ史の動向としては神殿崩壊後も直ちに元祭司階級は権威を失墜したのではなく、実は実際的な政治的な権力を祭司階級は神殿崩壊後も握っていたのではないか。研究者によっては8世紀く

らいまでは維持していたのではないかと考えています。

ゾーディアックについても、なぜこれかシナゴークに入ってくるかというと、一つの説明として祭司の組は24ある。それを計算するのにすでに神殿はない時代ですが、神殿がある時代だったら24の組が1週間交代で神殿祭儀を司っていたわけですが、神殿なき時代においても自分の組がいつ当番にあたるかという仮想計算するのに、12星座は、いい目安になったのではないかと考えられます。実際ツィポリスは祭司の町としても有名だったわけです。当時のパレスティナはラビ・ユダヤ教が主流とはなったとはいえ、決してラビだけではなく、まだ祭司たちも権力を握っていた。ユダヤ教の中でも地位が確定していない、さらにギリシャ、ローマ文化が蔓延して、いろいろな人々、さまざまな宗派の人々が行き交っていた雰囲気を理解していただきたいと思います。

エリエゼルはツィポリスの町でシクニン村のヤコブと合って論争を挑まれました。具体的な内容については他の並行記事では伏せられているのですが、コヘレトラッパとバビロニア・タルムードの並行記事ではより内容をわかりやすくするために論争の内容が出ています。ヤコブの議論の仕方はラビの議論展開と似ているのではないかと思います。議論のテーマも細かいところをついてくる。聖書の一字一句にこだわるような、聖書の言葉で規定されないものを、あえて問いただしていくという議論の組み立て方、それで出てきた結論を聖書の言葉で立証するという形はラビの議論展開と似ているのではないかと思います。

ここで出てくる結論が、一つの資料にすれば、イエスの名前によって語られているわけですが、キリスト教側の女性観とか教えと一致しているかどうかは疑問のところですが、ただ福音書での女性の積極性やグノーシスでは女性が積極的に参加していたことから、遊女の儲けというものを問題視

することにも意味があったと考えることができるかもしれません。

エリエゼルが相手側の解釈説明に脱帽しているところが面白いのではないかと思います。エリエゼルはミーニームの言葉にとらわれたことには後悔はしていますし、さらにミーニームに近づいてはいけないという法を再確認はしていますが、ミーニームの解釈が正しくない、相手側の聖書解釈が正しくないということはどこにも述べられていないミーニームがした聖書解釈の正当性については何ら否定的な見解を挟むことなく、並行記事も見てもそうですが、そのような形で伝承されていることは面白いのではないかと思います。

続くエピソードはシクニン村のヤコブからの連想で引かれたものではないかと思いますが、ヘビにかまれたラビの甥っこが、シクニン村のヤコブのもとに行き、某と伏せてありますが、ここは並行記事で「パンテラの息子イエス」の名において治してもらった。叔父さんにあたるラビ・イシュマエルはそれを許さなかった。それに対して甥っこは証拠をあげて「某、イエスの名によって治癒されることが許される」ことを証明しようとするのですが、証明が間に合わず、彼は死んでしまった。イシュマエルは喜んで叫んだ。「あなたは幸せだ。賢者たちの証明によってトラーの垣根を崩すことがなかったからだ。」さらに実際にヘビに噛まれたのではないかという疑問に対して「来世においては命をえることができる」と解釈します。そういうふうにならぬことを評価しているわけです。

他にもイエスの名前で治療してもらおうという記事は、ラビ文献でもあちこち散見されます。癒す者としてのイエスはラビ・ユダヤ教においては通じていたのではないかと思います。福音書でも癒す者としてのイエスは描かれていますが、ラビ・ユダヤ教においてはそのイメージがインパクトがあったのではないかと思います。ラビ・イシュマエルも癒してもらいます。つまりたとえラビであっても癒しを





行う人のもとへ行こうと思えば行けたわけです。そうしたければ、そうできる近さにあったというわけです。それくらいの交流はあったのではないか。伝承はそれを認める形で資料は後代に伝えているわけです。叔父さんであるイシュマエルは許さなかった。それに対して甥っことはトラーから証明しようとする。

注意すべき点は、イシュマエルの怒りは甥っことが癒しのもとに行ったことより、その正当性をトラーによって証明しようとした点にあるのではないのでしょうか。イエスの名によって癒しを受けたことでその人が汚れるわけではない。それをできることをトラーで説明しようとする目論見を批判しているわけです。

第三の話は改宗者が来たのですが、ラビ・エリエゼルは過去の行いを聞いて改宗を認めなくて、追い出したところ、ラビ・ヨシュアは彼女を受け入れた。これはラビ・ユダヤ教の二つの側面、排除的な面と受け入れる面を訴えるのではないかと思います。そこで出てくるラビ・ヨシュア絡みで次の話が連想して出てきたと思いますが、ラビ・ヨシュアの息子が呪文をカペナウムでかけられてしまった。カペナウムというところから大きなシナゴグが発掘され、イエスカ活動したことが知られています。ここではイエスという名前ははっきり出てこないのですが、邪悪なロバの飼い主が呪文をかけたというところが、イエスとイエスの追従者たちを暗示しているのではないかと考えられています。息子に対して、ラビ・ヨシュアは油を注いで呪文を解いてやります。ヨシュアは呪文の解き方を知っていたということです。イスラエルの地には呪文をかけられ者は生きることにはできないが、バビロニアでは大丈夫だと説きます。イスラエルとバビロニアのステイタスの違いが反映されているのではないかと思います。ラビの息子であるラビがその呪文に屈してしまう威力がミーニーム側にもあるということをこのエピソードは伝えているのではな

いかと思います。

5番目のエピソードは物議をかもしそうなものですが、ヨナタンの弟子がミーニームに走った。ラビの弟子たちさえミーニームに入ろうと思えば入れる近さにあったことではないかと思います。ヨナタンは弟子を救うためにミーニームの拠点に踏み込みますが、それが可能であったということです。そして彼らは一緒に料理をしていた。彼らが鍋釜一つで共生生活を送っていたのではないかということです。さらに食事だけでなく、女性も共有する集団生活を送るセクトであったことが暴露されています。ミーニームについて否定的な噂を立てるというプロパガンダ的な要素もあるのですが、そういうセクトの動きがラビの活動の身近なところで行われていたことを暗示しているとも解釈できます。ラビの弟子たちも入り込んでしまう危険性があったこと、ラビ自身が偵察に飛び込んでいくことができたということ、さらに互いに言葉を交わし、追いかけあうだけの近さがあったということではないでしょうか。ラビの家の近くまで追いかけてくる。ラビ自身が脅威におののいている。追いかけてきたミーニームたちの口を通して運動が魅惑的であったこと、振り返るならば「あなたははまってしまったであろう」と言わせています。それに対して否定の言葉をラビが発するわけでもないし、編纂者が発するわけでもありません。

6番目のエピソードはミーニームとよく議論するラビがいたという話です。彼はいつもやりこめていた。ある時、勝った方が相手に拳骨をくらわすというルールで始めたところ、ラビのナコスが圧倒的な勝利をおさめた。最後の部分については、もともとは知識で満ちていたのが「ミーニームとの議論の中で空っぽになってしまったということではないか」と注釈が加えられています。ここでラビたちがミーニームと議論していたことが日常であったことがわかります。

一連のエピソードは私たちに何を伝えているの

でしょうか。一つにはラビたちが周辺文化から孤立していたわけではなかったことということです。ビルカット・ハ・ミーニームなど排他的なものをつくりだしておきながら、他方、ある時には無意識に、知らず知らずのうちに、ある時には意識的に議論を行っていたとか、ミーニームの治療に赴いていたということです。そして時にミーニームの活動に流れてしまうものがあったこと、果敢にミーニームとかかわって接触を試みていた、議論を交わしていたことがわかるのではないかと思います。

他にも、ティフリンという祈りに時に使う小さい小箱を丸くする者とか、「あなたのよきように」と祝福する者とか、トラーの聖櫃の前を裸足で通る者、これらはミーニームのやり方であるという記述かミシュナに見られたりします。ラビの方もミーニームの礼拝の仕方に熟知していた、近いところにいたことを物語っているのではないかと思います。

第二に、接触の場において重要な働きをしているのが聖書であることがわかります。最初にミーニームのトラー解釈にラビ・エリエゼルは脱帽せざるをえなかった。そこではミーニーム側が聖書を使い、自分の正当性を主張しています。または聖書解釈に長けた賢者がミーニームと議論をして圧倒的な勝利をおさめる。トラーによってミーニームの治療の根拠にトラーを使ったことに評価をしています。トラーというものがミーニームとの対話において一つのキーとなっていたのではないかと思います。

第三にラビ文献においてミーニームというものがどのようにとらえられていたか、どのような目で見られていたかが伺えるのではないのでしょうか。ともに聖書解釈をするものであった。時に解釈方法にラビの方が脱帽してしまうような優れた解釈者であったと考えられます。ラビたちは自分たちと同じような議論の方法を相手にもさせている。ミーニームたちは聖書の句をもとにして自分たちのやっていることの正当性を説いている。異教徒とミーニームとラビ

が聖書についての議論をしている。またもう一つのイメージとして治療師匠、呪術師としてミーニームがとらえられていたことが伺えます。特にこのイメージはイエスと結びついて考えられます。しかし、ミーニーム自体の批判はほとんど感じられないのではないかと思います。確かに5のエピソードでは「これがユダヤ人のやることか」という言い方で批判が隠されているかもしれませんが。治療師、呪術師としてのイエスのイメージを流すことでキリスト教会が流布させようとするイエスのイメージとずらすことによって、イエス批判をしているかもしれません。しかし癒しの術、呪術自体が不当なことであるとか、呪術がいかがわしいとか、呪術による癒しが不当であるという批判はされてはいません。聖書解釈のライバルとしてのミーニームの聖書解釈が不当であるとか、相手の存在自体を否定する言説はないのではないかと思います。それどころかラビたちがミーニームにひかれること、相手の聖書解釈に脱帽する、治療に赴く、呪文に負けてしまう、ラビの弟子たちがミーニームの活動に関与することを伝承として残すこと自体、ミーニームの威力を語っているのではないかと思います。

では一体、何を批判しているか。最初のエピソードではラビが近づいてしまったことを自戒する形で表しています。第二のエピソードは治療の正当性を聖書を使って立証しようとした点にあります。批判的な言説が出されているなら、相手側、ミーニームの存在自体への批判というより、そこに近づいていたラビの側、自分たちの拠り所である聖書を持って正当化しようとする行為を批判の対象としているのではないかと。垣根を近づける行為を批判しているのではないかと思います。相手の聖書解釈の不当性、治療、呪術の行為を否定するのではないと思います。

また、ある種のステレオタイプ化の現象を見ることができると思います。ヤコブと出てきますが、ヤコブの名前とイエスの追従者たちのグループ、ミー





ニーム一般がステレオタイプ的に同定されていることがラビ文献の中では見られます。「何とか村のヤコブは問題を起こす」とか、ラビのグループの一員として考えられているニブラヤ村のヤコブについても、「ニブラヤ村のヤコブはいい加減な聖書を繰り返して鞭打ちになった」とか「ニブラヤ村のヤコブは、ラビたちは裁判官になるべきではないと過激な説教をして物議をかもした」とか伝承が残されています。何とか村のヤコブは危なっかしい問題児として描かれるところが多いようです。ステレオタイプ化は行われていますが、それは、必ずしもイエスの追従者だけが敵対視されていたのではなく、ミーニーム全体が一括りされる傾向があったことを物語るのではないかと思います。それだけ、各派の区別が曖昧であったということではないでしょうか。

コヘレトラッパがこの順番でまとめられたことはどういう意味があるのでしょうか。パレスティナでは、コヘレトラッパでも見られるように異教徒との交流がここまでまとめあげられていることから、異教徒との関係、ミーニームとの関係が切実なテーマであったことがわかるのではないかと思います。そこまでパレスティナのラビにとってミーニームの強さは身に迫ったものであった。コヘレトラッパの一連のエピソードの展開の特徴を見てみると、最初にミーニームの聖書解釈にいつのまにかとらわれてしまったという話を最初に持ってきて、最後にはラビが聖書解釈においてミーニームに圧倒的な強さを誇ったという構成になっています。頭の中が空っぽになったということが、コヘレト本文の「何事も人を消耗させる」ということに行き着くことになるわけです。その中にミーニームとの接触の事実や無意識、意識的な接触があったこと、交流があったことを隠すことなく、さらにラビ自身がミーニームに走ってしまう、治療師のもとに行ってしまう事実を隠すことなく、相手側の威力を曲げることなく、相手の存在を否定するわけではなく、それ

はそれとして認めつつ、それに対してユダヤ側との態度、自分たちが距離をおくこと、トーラーによって自分たちとの間を引くこと、そういう態度を示していくことに、ラビ・ユダヤ教時代のミーニームに対する包摂と排除の二つの面があらわされているのではないかと思います。

これらのエピソードから学べることは何でしょうか。ビルカット・ハ・ミーニームがつくられた時代であってなおミーニームとの交流は頻繁に接触していた。相手を知ろうとしていた。そういう事実を相手否定することなく、後代に伝えている点で、排除的でありながら包摂的な態度として学べるのではないかと思います。決してラビは無知による排除をしていたわけではない。相手の威力や正当性を認める言説を残しながら伝承群として後代に残していった点にユダヤ人の包摂的な面が伺えるのではないかと思います。

今回の考察ではラビ・ユダヤ教時代ということで、ユダヤ教とキリスト教の接触でしたが中世以降については別の考察で考えたいと思います。

この発表を締めくくるにあたって一言。最初のエピソードに「ミーニームから4キュービット離れなければならない」という法が出てきます。こういう規定を聞くと、ユダヤ教の偏狭さ、排他的な面を表しているように思いますが、4キュービットとは、どのくらいの距離でしょうか。1キュービット、ヘブライ語ではエマですが、中指から肘の長さと考えられます。1キュービッは50センチ足らず。4キュービットは2メートル。2メートルの距離にあってラビとミーニームは互いに語り合っていた。論争していた、街角で、シナゴークで。そういう場面が浮かんできます。私たちの時代に三つの一神教徒が2メートルの距離で互いに語り合うことがあるかと考えると、少なくとも相手のことを知ろうとする努力が私たちにも必要なのではないかと思います。

第二回「一神教と文明の対話」研究会(04年7月24日於同志社大学東京アカデミー)

ラビ・ユダヤ教文献に見られるラビとミーニーム(異教徒、異端者)の対話
勝又悦子

1 ユダヤ教徒、ユダヤ人と他者
選民思想の問題
ビルカット・ハ・ミーニーム

2 ラビ・ユダヤ教:第二神殿崩壊(A.D 70)前後から、神殿祭儀に代わりトーラーの学びを信仰の中心に据え、ラビ(トーラーの教師)を指導者層として展開。口伝律法の創出、継承、現在に至るまでのユダヤ教の基礎を築く。

ラビ文献に見られる他者のカテゴリー
‘oved kokhavim, goy, nokhri, min, ger, etc.
偶像崇拜者、異邦人、異教徒、異端、寄留民 など

ミーニーム:異教徒、異端者、ユダヤクリスチャン、サマリヤ人、サドカイ派、グノーシス主義者などユダヤ教内外の諸セクト。

3 ミーニームへのラビの態度
排他的側面
・ビルカット・ハ・ミーニーム他

接触の事実
・コヘレトラッパ1・8・3~4とその平行記事(Tフリン2・22—24, BTアボダー・ザラ16b, 27a)を手掛かりに
当時の社会状況:ツィボリス
パレスティナ においてはラビと非ラビの接触頻繁
新約聖書でのシナゴーク関連の記事

ミーニームへのラビの態度の二面性
・距離をとりつつ、かなり頻繁な、踏み込んだ接触
・争点:トーラー解釈の権威
・自己の正当性を主張しつつ、他者の威力も認めつつ
・それらを伝承群として残していくことの意味
・ステレオタイプ化、「ヤコブ」
・パレスティナ資料とバビロニア資料での違い

4 文献資料から学べること



第二回「一神教と文明の対話」研究会(04年7月24日於東京)

ラビ・ユダヤ教文献に見られるラビとミーニーム(異教徒、異端者)の対話

勝又悦子

資料編

ビルカット・ハ・ミーニーム(拙訳)

アシュケナジー版

密告者に希望がないように。すべての悪が今このときにも消滅せんことを。あなたの民のすべての敵が直ちに滅ぼされるように。我々の時代のうちに、ただちに、不正者を根絶やしにされ、彼らを破り、滅ぼし、制圧されんことを。ほむべき主であるあなたは、敵を破り不正者を制圧される方。

エレツ・イスラエル版1

背教者に希望がないように、もし、彼らがあなたのトーラーに戻らなければ。キリスト教徒、ミーニームたちが今このときにも消滅せんことを。彼らが命の書から消されるように。彼らが義人とともに記されることのないように。

エレツ・イスラエル版2

背教者に希望がないように。不正の王国をただちに根絶やしにされんことを。キリスト教徒、ミーニームたちが今このときにも消滅せんことを。彼らが命の書から消されるように。彼らが義人とともに記されることのないように。

コヘレトラッパ1・8・3～4(拙訳)

「何もかも人を憔悴させる」(コヘ1・8)

ミーニームの言葉は何であれ、人を憔悴させる。

1実話：ラビ・エリエゼルは、かつてミーニームのことでつかまった。そして、支配者[ヘグモン]は彼を捉え、彼を裁くために壇上に上らせ、彼に言った。「あなたのように偉大な方が、このようなくだらないことに關るのですか。」

彼に言った。「私は私への裁きに従おう」

彼(支配者)は、自分の(下す裁き)のことを言ったのだと思った。しかし、彼(エリエゼル)は、天(の下す裁き)を指していたに他ならない。

(支配者は)彼に言った。「あなたのことを私は信頼しているのだから、わたしも考えた。『このような学塾は、このようなくだらない事で道に迷ってしまうだろう』、民よ[ディモス]、お前は釈放だ。」

壇上から解放された後で、ラビ・エリエゼルは、自分がミーニームのことでつかまったことを後悔した。そこに彼の弟子たちが彼を慰めにやってきた。しかし、彼らの言葉を彼は受け入れなかった。

ラビ・アキバが入ってきて、彼に言った。「おそらく、異教徒の一人が、あなたの前で語り、それがあなたの中にはいつてしまったのではないですか。」

「確かにそうだ。あなたは思い出させてくれた。かつて、ツィボリス¹の街道[イストラータ]をぶらついていたとき、一人の者がわたしのところにやってきて、彼は、シクニン村²のヤコブとその名を言ったが、私にあることを某の³の名で言ったのである。それに私は感心したのだった。「トーラーにも書いてある。『いかなる誓願のためであっても、遊女のもうけや犬の稼ぎをあなたの神、主の御名にたずさせてはならない』(申23：19)それでは、それらについてどうすればよいのか。」

私は彼に言った。「それらは、あらゆる用途について禁じられている。」

¹紀元前後から5世紀にかけて栄えたガリラヤ地方の中心都市。ガリラヤ湖と地中海の中間地点、ナザレのやや北西に位置する。ヘレニズム・ローマ時代、属州ユダヤの支配拠点として、また第二神殿崩壊以降、ユダヤ文化の中心として機能。ヘレニズム文化が蔓延する。

²ツィボリスの北に位置する村。

³Tフリン2・24では、バンテラの息子、イエスの名で。

彼は私に言った。「それはささげものとしては禁じられているが、それを破棄することは許されるのではないか。」

私は言った。「ならば、それらはどうするべきか。」

彼は言った。「入浴場と公衆便所に使わせればよい。」

わたしは叫んだ。「何とすばらしいことを言うものだ。」そのとき、(ミーニームの言葉に耳を傾けてはならないという)法は、私から消え去っていた。

私が彼の言葉に感心しているのを見て、彼は言った。「それで、某と言う人⁴は、言ったのである。汚物から出たものは汚物に使えと。『それは遊女の報酬から集めたものだから遊女の報酬に戻される』(ミカ1：7)と書かれているように。それらは、公衆便所のために使わせなさい」。そしてその考えに私は感心した。それで、私はミーニームの件で捕らわれたのである。それどころか、私はトーラーに次のように書かれていることから違反した。

「あなたの道を彼女から遠ざけよ。その門口に近寄るな」(Prov. 5:8)

「あなたの道を彼女から遠ざけよ。」とはミーニームからである。「その門口に近寄るな」とは、不道德からである。

どの位の距離を彼らから置くべきか。4キュービットである。

2 かつて、ラビ・イシュマエルの姉の子、ラビ・エレアザル・ベン・ダマが死んでしまったのも、このことのためである。彼は蛇に噛まれて、シクニン村のヤコブの元に行き、某の名⁵において治してもらった。ラビ・イシュマエルは彼を許さなかった。「ベン・ダマよ、あなたは赦されない。」彼は彼に言った。「赦して下さい。私はあなたにトーラーから証拠を挙げましょう。それが(某に治療されることが)許されるということを。」しかし、彼は彼に証拠を出す間もなく死んでしまった。

ラビ・イシュマエルは喜んで叫んだ「ベン・ダマよ、私はあなたを幸せだ。あなたは清いままに行ってしまったからだ。そして賢者たちの垣根を崩すことはなかった。誰であれ賢者の垣根を崩す者は、最後にはその者には罰が下ることになる。『石垣を破る者は蛇にかまれる』(コヘ10：8)と書かれているように。」

しかし、彼は蛇に噛まれたのではないか。いや、この句が言わんとするのは、他でもない、来る世において蛇が噛むことはない、ということである。「これらを行う人はそれによって命を得ることができる」(レビ18：5)とあるように。彼はそれによって死ぬのではなく、命を得ることができるのである。

3 ある女性が、ラビ・エリエゼルのもとに改宗するためにやってきた。

彼女は言った。「ラビよ、私を受け入れて下さい」

ラビは彼女に言った。「自分の行いを挙げなさい」

彼女は彼に言った「わたしの一番下の息子は、一番上の息子によってできました」。

彼は彼女を怒鳴って追い散らし、彼女は、ラビ・ヨシュアのもとに行き、彼は彼女を受け入れた。

彼の弟子たちが、彼に言った。「ラビ・エリエゼルが彼女を追い出したのに、あなたがそれを受け入れるとは」。彼は答えた。「一旦彼女が改宗するつもりになったのなら、もはや彼女は元の世界に住むことはない。『彼女の元に行く者は誰ももどってこない』(Prov. 2:19)と書かれているように。もし、かれらが悪の行いに戻るなら「命の道に帰りつくことはない」(同所)のである。

4 ラビ・ヨシュアの息子、ハニナはカペナウムにやってきた。ミーニームたちが彼に呪文をかけ、彼を安息日にろばの背に乗せた。彼は彼の叔父、ヨシュアのところに行き、ヨシュアは彼に油を注ぎ、彼は呪文から解かれた。ヨシュアは彼に言った。「あの邪悪なるろばの飼い主が呪文をかけたので、お前はイスラエルの地にいることはできない」。それで、彼はそこからバビロニアに下り、そこで安らかに死んだ。

⁴イエスを暗示か。

⁵Tフリン2・22では「バンテラの息子、イエス」。



5 ヨナタンの弟子の一人がミーニームの元に走った。彼がやってくると、彼らは彼らと料理をしていた。ミーニームは(ヨナタンの)後を伝令を送り言った。「次のように書かれているのではないか。『我々と運命を共にせよ。財布も一つにしようではないか』(Prov.1 :14) 彼は逃げ、彼らは彼を追った。 彼らは彼に言った。「ラビ、ある花嫁に善行を施そうではないか」。彼は行き、彼らが女性を犯しているのをみた。彼は叫んだ「これがユダヤ人のやることか」彼らは彼に答えた。「しかし、トローラーに書かれているではないか。『我々と運命を共にせよ。財布も一つにしようではないか』(同所)」。 彼は逃げたが、彼らは彼が彼の家の扉にたどりつき、眼前で扉を閉めるまで追い続けた。彼らは言った。「ラビ・ヨナタン、行きなさい。そしてあなたの母に言いなさい、あなたは振り返って私たちのことを見なかったと。もしあなたが振りかえって私たちのことを見たなら、私たちがあなたを追いかける以上にあなたがわたしたちを追いかけたことでしょう。」

6 ミーニームたちは、よくラビ・ユダ・ベン・ナクサと関わっていたものだった。彼らは彼にいつも質問し、彼はいつも答えることができた。彼は彼らに言った。「あなたたちが議論を企ててもむなしいものだ。誰であれ、自分の論敵に論争で勝ったものは、槌で相手の頭をがち割るよう取り決めよう。」 彼は彼らに勝ち、彼らの頭が傷だらけになるまで彼らの頭に拳固の雨を降らせた。 彼がもどったとき、彼の弟子たちは彼に言った。「ラビよ、彼らはあなたを天から助け、あなたは勝つことができた。」 彼は彼らに答えた。「むなしいことよ。行ってその者のために、そしてこの袋のために祈りなさい。これは宝石、真珠でいっぱいだったが、いまは石炭でいっぱいだ」。

参考文献
勝又悦子、「ユダヤ教の宗教思想——『選民思想』の展開～聖書とラビ・ユダヤ教において～」『言語』2003年12月号、94-99頁。
竹内裕、「異邦から到来する真理——旧約における〈啓示的異邦人〉の系譜」『思想』2004年6月号、62-82頁。
出村みや子、「新約聖書とヘレニズム思潮」月本、小林編『現代聖書講座 第1巻 聖書の風土・歴史・社会』日本基督教団出版局1996年、242-260頁。
保坂高殿、「新約聖書とローマ世界」月本、小林編『現代聖書講座 第1巻 聖書の風土・歴史・社会』日本基督教団出版局1996年、261-281頁。
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上・中・下』長窪他訳(、新地書房、1989-92年。
Elbogen, I., *Jewish Liturgy—A Comprehensive History*, trans. R. P. Scheindlin, JTS, New York, Jerusalem, 1993.
Idelsohn, A. Z., *Jewish Liturgy and Its Development*, Dover Publications, New York, 1995.
Kalmin R., *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London & New York, 1999.
Levine, L. I., *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period*, Jerusalem, 1985.
Idem., ed., *The Galilee in Late Antiquity*, New York & Jerusalem, 1992
Urbach, E. E., *The Sages: The World and Wisdom of the Rabbis of the Talmud*, trans. I. Abrahams, Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1987.
Weiss, Z. & Netzer, E., *Promise and Redemption: A Synagogue Mosaic from Sepphoris*, Jerusalem, 1996.
Sperber, D., *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Bar-Iran UP., Ramat-Gan, 1994
Trachtenberg, T., *Jewish Magic and Superstition; A Study in Folk Religion*, A Temple Book, Atheneum & New York, 1939