

部門研究1 2005年度第1回研究会

日 時／2005年5月28日(土)
 会 場／同志社大学 今出川キャンパス 寒梅館6階会議室
 発 表／手島 勲矢(大阪産業大学人間環境学部教授)
 市川 裕(東京大学大学院人文社会系研究科教授)
 コメント／中田 考(同志社大学大学院神学研究科教授)
 小原 克博(同志社大学大学院神学研究科教授)

スケジュール

13:00～14:00 発表:手島勲矢「ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト:神殿崩壊と賢者の政治思想」
 14:00～15:00 発表:市川 裕「現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈—近代国家と民主主義をめぐって」
 15:00～15:15 休憩
 15:15～15:25 コメント:中田 考
 15:25～15:35 コメント:小原克博
 15:35～17:30 ディスカッション
 18:00～19:30 懇談会

研究会概要

今回の発表で手島氏は、二つの神殿崩壊の時代を通して、「預言者の宗教」から「賢者の宗教」への変遷を、市川氏は、近代国家成立時においてユダヤ教がユダヤ人社会にどのように関係してきたのかを論じた。

手島氏は、まず「歴史の学」について触れ、それは本来異なる意見をもつ人々を結びつける「共通の場」であり、この点においてユダヤ学者もキリスト教の歴史学者も、方法論や事実の究明という目的を共有していると述べた。この「歴史学」の場において、ユダヤ学者とキリスト教の歴史学者の視点の相違が最も顕著に現れるのが「第二神殿時代のユダヤ教」の問題であり、この視点の相違は「歴史の出発点と終着点の設定の問題」「時代区分を言い表す用語の問題」「ユダヤ教をめぐる神学的、哲学的な問題」にあるとした。ことに、この「第二神殿時代のユダヤ教」の問題に関して、手島氏はユダヤ学者たちが主張するところの「予言の終焉」が、この問題を理解する上で役に立つと強調する。なぜなら「予言の終焉」は、正典テキスト解釈を中心とした宗教文化の形成をもたらす、合理的で世俗的、また政治的でもあるその「正典解釈の宗教文化」は、非合理的なカリスマ支配を意味していた「預言者の文化」と性格をまったく異にするものであったからである。このようなパラダイムシフトと関連する例として、『ユダヤ古代誌』から神殿崩壊時のパリサイ派、サドカイ派、エッセネ派の動向がとりあげられ、そこで「多数決原理」が確立されていくことが明らかにされる。また、この「多数決原理」をラビ・ユダヤ教が確立していく例として、『ミシュナー』からユダヤ教のラビ達の事件を取り上げ、そこにおいても彼らが「多数派原理」を重要視していたことが指摘された。

市川氏は、宗教から見て社会(国家)はどのように意味づけられるのかという問題意識のもとに、近代(フランス革命)までユダヤ教が正典解釈を多様なものとして残しつつ行動規範の拘束力をラビ達が握っていたのに対し、近代国家(イスラエル)の成立以降においてどこまでユダヤ教の法規範が拘束力を持つのか、という問題を提議した。ギリシア・ローマ・カトリック、プロテスタントを経た西洋の宗教と国家との関係は、フランス革命以後決定的に逆転し、国家は宗教に拘束されない自立的なものとなる。そのような中で、近代のユダヤ人解放によってアイデンティティの危機に直面したユダヤ人社会は、内部から①啓蒙主義に由来するユダヤ教改革②直接的宗教体験に由来するハシディズム③近代科学技術④ユダヤ人国家建設という四つの挑戦を受け、ラビ・ユダヤ教体制はしだいに衰退していく。1948年以降、イスラエル国家建設を目前にしたユダヤ人たちは、「トーラーはどのように社会形成に寄与すべきか」という社会的枠組み作りを直面している。その具体的な選択肢として、①トーラーは社会形成を規定すべきである②トーラーの目指す目標を明らかにし、その実現に適した社会秩序を探索する③トーラーは社会形成を規定すべきではないという三つがあげられる。①と③が、比較的に国家の体制に無関心なのに対し、②は宗教者が国家に対してより積極的に関わり、世俗国家の中に宗教的理念を実現しようとする運動を生み出した。現在のイスラエルでは、この問題と関連する形で、ユダヤ教内部における根本主義派と世俗派との対立が現れているということも指摘された。

質疑応答では、コメンテーターの中田氏から、ユダヤ教の「多数決原理」と近代民主主義の「多数決原理」の問題、「予言の終焉」とともにユダヤ教の権威はどのように分化していったのかという問題、近代以前のユダヤ教の国家理論とそれに対する聖書の影響の問題等が提議され、小原氏からは、ローマ帝国の影響を受けたキリスト教以前のキリスト教とユダヤ教徒の影響関係の問題、ユダヤ教とキリスト教との「時代区分の相違」の問題、正典解釈の権威の問題などが提議され、活発な議論がなされた。

(CISMORリサーチアシスタント・神学研究科博士後期課程 森山 徹)

ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト： 神殿崩壊と賢者の政治思想

大阪産業大学人間環境学科教授
手島 勲矢



(1) はじめに—ユダヤ学は歴史学である

「歴史」という言葉・概念は、最近、政治的な恣意性に覆われてしまって、その学的な基盤が喪失しかねない危機的な状況にあると思いますが、ユダヤ教研究の歴史を振り返って、私が強調したいのは、それが政治価値の視点に左右される事実を認めながらも、「歴史」の「学」の目的は、異なる視点の人々を結び付ける共通の場の模索でもあったということです。ユダヤ学の「学」の意味は、本来、Wissenschaft(=science)—「歴史的真相」を追求する科学的な学問—という点にあります。即ち、19世紀ヨーロッパのユダヤ人たちは、ユダヤ教を近代的にとらえ直す作業を、「歴史学」の文脈に託しました。即ち、イェシバ(宗教家たちの養成学校)の世界にではなく、大学というアカデミズムの世界にです。その結果、私のような非ユダヤ人の研究者もユダヤ学に参画できることになりました。

私たちのすべての知見というものは、その固有の文脈を離れて存在しませんが、アカデミズムの文脈の利点というのは、自らの文脈の限界と可能性を意識して、自己批判的に、その知見を築いていける点だと思います。19世紀のユダヤ人は、この極めて退屈で静かな歴史学の作業によって自己の体質改善(すなわちユダヤ教の近代化)を目指し、さらには、隣人たちの根強いユダヤ人とユダヤ教に対する偏見をも正せると信じていました。

その後のドイツの歴史を引き合いに出して、この見込みの甘さを指摘することは簡単ですが、しかしながら、第二次大戦後、ドイツのキリスト教学者はユ

ダヤ学の歴史的知見を徐々に無視しなくなってきていることも事実です。それは、ユダヤ学が歴史学の文脈すなわち歴史学の前提と方法論を真摯に受け入れる以上、当然の結果だと思います。つまり、歴史学者は、すべて真面目な方法論を持つ歴史議論を無視できない。歴史「学」である限り、研究者の主張はさまざまに対立するにしても、彼らは一つの「場」を共有せざるをえないのです。つまり、強調したいのは、歴史学者が対話を志向するのなら、それは歴史学の方法論と議論の前提がそうさせるのであって、対話をすべきだという倫理的な強迫観念がそうさせるのではない、という点です。

日本のユダヤ学の次元はまだまだ初歩的な段階にあるので、この歴史学の基本を何度も強調する必要があります。ともすればユダヤ学は特殊な文脈づくりをする作業と誤解されがちですが、ユダヤ学は、歴史「学」の文脈を大切にします。それは、ユダヤ学が、近代の文脈に生きる人々すべてに共有されうる(または無視できない)情報・知見を生み出すことを目指しているからですが、多くの人の共感を獲得するためには、議論が歴史学的であることは必要不可欠で最低条件です。

ポスト・モダニズムの文芸批評家の手にかかる、「歴史」はもはや個々の分離された視点の物語・虚構にすぎないもの、そこに「共有されうるもの」は何も存在していないかのように処理されたりしますが、その見方は極端であって、それは半分の真実にしかすぎません。ユダヤ人学者もキリスト教学者も、どんなに結論は天地逆さまであっても、歴史学の究極的

目的(事実の究明)は理解し共有しています。だから、個々の議論に証拠の合理性が必要であることに、両者とも異論はありません。そして、何よりも、両者は、聖書と言う「テキストの存在」(資料)を共有していますし、また考古学的証拠の意義も認めます。つまり、両者とも、人間の生きる空間と時間は一つであることを認めているのです。だから、考古学と文献学(言語・解釈の変遷及び写本研究)の事実を無視する議論は、歴史学ではありません。

これらのことは言わずもがなのことですが、私が皆様を紹介したい第二神殿時代のユダヤ教の歴史問題は、その共有部分(前提)にもかかわらず、キリスト教の歴史学者とユダヤ学者の間の視点の違いや歴史を考える枠組みの違いが、とても顕著に表れている分野です。しかし、この違いを単なる宗教信条の違い、イデオロギーの違いに還元したくはありません。なぜならユダヤ学の研究成果(議論・論争)は新約学者にも考慮されるようになってきていますし、またユダヤ学者の歴史議論は、そもそも新約学者の歴史認識への反論でもありました。つまり、間接的であれ、第二神殿時代の理解をめぐって、ユダヤ学者とキリスト教学者の間には共有できる論争・議論があります。これはユダヤ学の「学」も、新約学の「学」も、同じ、反証できる性質、即ち合理的な科学精神の知見を目指していることの証拠だと思います。ここで重要なのは、キリスト教の学者とユダヤ学者の立場の違い(第二神殿時代を研究するにおける前提・視点の違い)をまず認識することです。

(2) 第二神殿時代の歴史区分：ユダヤ学者とキリスト教学者の認識の差異

ユダヤ学者とキリスト教歴史学者の間の視点の違いは単純です。つまり、一方ではユダヤ教から発生したキリスト教を説明するために第2神殿時代の歴史を考える立場があると同時に、他方では、その分裂の後に残されていくラビ・ユダヤ教の存続意義

を説明するために考える立場もある、ということです。この立場の違いは、ユダヤ教とキリスト教の伝統的な意識に由来するものですが、その影響は、実際のユダヤ学者とキリスト教学者の歴史認識の違いとなって、例えば、1)古代イスラエル(聖書時代)史の出発点と終着点をどのように設定するかの問題において、また2)古代イスラエルをどのように時代区分するのか、また3)ラビ・ユダヤ教伝承をどのくらい歴史的に評価するのか等の根本的な問題における認識の違いとして浮かび上がってきます。

たとえば、ドイツ聖書学の碩学マルチン・ノートの『イスラエル史』は紀元前12世紀から後2世紀までを一つの大きな時代区分として扱います。また日本でも山我哲雄氏の『聖書時代史(旧約編)』(岩波書店)も、前者同様、捕囚以前のイスラエル史を取り扱いながらも、その叙述の終着点はローマ時代(前1世紀)にまでおよびます。彼らの歴史叙述の理由は明白です。つまり、両者ともイエス・キリストの登場を説明する背景としての一意的ではないにしても—古代イスラエル史の歴史記述が念頭にあるから、旧約聖書の時代史は、本来、バビロン捕囚以前が主体であって、バビロン捕囚以後のペルシア時代で終わるべきなのに、その後の、ギリシャ・ローマ時代も含まざるをえないのです。それに対して、ユダヤ学者たちは、キリスト教学者の旧約と新約の時代区分にあたるものを、「第1神殿時代(ハバイト・ハリション)」と「第2神殿時代(ハバイト・ハシェニ)」という呼称で考えます。これらの呼称は、タルムード賢者たちがそのように呼び表して時代の区別をつけた前例(PT ヨマ 1:1)に由来しているのですが、ユダヤ学特有の歴史認識の枠組みをよく表しています。すなわちユダヤ教が持っている捕囚以前と以後の連続性と非連続性に対する感受性です。

というのは、ラビ伝承によれば、第1神殿時代が滅びた時に、ウリムとトンミム(預言をする時に必要な祭儀の道具：出エジプト28:30;民数記27:21-22他)も同様に失われたとされています(ソター48b)。

つまり、ラビたちにとって「預言」の現象は第1神殿時代特有のものであって、第2神殿時代には「預言(者)」は存在しなかったのです。ですから、この立場を極端に追求するラビは、たとえハガイ・ゼカリヤ・マラキなどは第二神殿時代の初期ペルシア時代に活躍した預言者として知られているにしても、彼らの預言はすべて第一神殿時代の預言者が伝えたものを、ただもう一度繰り返した人々にすぎないとして主張します(プシクタ・デ・ラブ・カハナ13:14)。

なぜユダヤ教の賢者は「預言の終焉」について拘るのか。これが今回の発表の骨子に当たる疑問ですが、とりあえず、ユダヤ学者の考える古代史は賢者たちの思考の影響を受けているので、キリスト教学者のように旧約聖書時代史の範囲をキリスト教発生以前のすべてを含むものとして捕囚以前のイスラエル史とギリシア・ローマ時代までを大きな一つの歴史単位とは見ません。むしろ、聖書に記録されている時代とそれ以後の時代を二つの異なる時代として区別します。そして、その区別の仕方に、二通りの方式があります。(M. Herr in: D. R. Schwartz (ed.), *Studies in Jewish History of the Second Temple Period*, (Jerusalem; The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1995):15-25)

1. 聖書(預言)基準方式:聖書時代の終わりを区切りとする見方。つまり、預言者の存続した時代と、預言者が消失した時代という区別。具体的には、最後の預言者ハガイ、ゼカリヤ、マラキが活躍したペルシャ時代までを一つの時代とし、それ以後(ヘレニズム時代以降)の時代をもう一つの時代と区別する。
2. 神殿基準方式:この考え方は、神殿の建設と崩壊の期間で時代を区別する。つまり、ソロモンが建設した神殿がバビロンに破壊されるまでを一つの時代(第一神殿時代)とし、その後、バビロ

ンの捕囚の時代をはさんで、ペルシア王キュロスの政策によって、バビロンから帰還したユダヤ人がエルサレムに神殿を再び建設し、それが再びローマ人に滅ぼされまでの期間を、ユダヤ教の、もう一つの時代(第二神殿時代)とみなす。

初期のユダヤ学者の著作を見ると、時代区分の方式が一定ではありません。例えば、ヨスト(I. M. Jost)やドゥブノフ(S. Dubnow)やベール(Y. F. Baer)は一つの著作では聖書基準方式を、別の著作では神殿基準方式を採用します。しかしクロフマル(N. Krochmal)やグレートツ(H. Greetz)は神殿基準方式を一貫して採用し、バロン(S. W. Baron)は聖書基準方式を一貫して採用します。この有り様は、この二つの時代区分の方式がそれぞれに長所と短所をもっているからだと思います。

例えば、神殿基準方式の長所は、時代の「始まり」と「終わり」を定める上で、神殿の完成と破壊の事件(年)を基準にするので、これほど明確な時代の定義はありません。これに従う歴史学者は、イスラエルの地とディアスポラの対称性を意識します。つまり、第一神殿時代に関しては、イスラエル民族の多数はエレット・イスラエル(イスラエルの地)に住んでいました。しかし、第二神殿時代になると、イスラエルの地に住んでいるユダヤ人よりもディアスポラに住んでいるユダヤ人のほうが多数派といわれます。さらには、第一神殿時代のイスラエルは古代オリエントの影響下にありますが、第二神殿時代は西洋、オクシデントの影響下にあるという区別を主張する意見もあります。

しかし、なぜ「神殿」の有無が重要なのか、その理由は明ではありません。私には、この「神殿」に注目する方式は、時代の変化を強調することを説明するためのものではなくて、むしろユダヤ文明(アイデンティティ)の連続性を強調するためのもののように思えます。つまり、エルサレムの神殿の重要性への意識が捕囚以前も以後もユダヤ人の中に

変わらないことを示すことで、ユダヤ人の歴史の中に伝承の断絶よりも継続を、存在の非連続性よりも連続性を強調するものです。神殿基準方式は、時代の違いを強調するよりも、実は、どんなに時代の環境が変わっても、またどんなに困難であっても、もう一度、神殿を建設して民族の原状復帰を目指すというユダヤ・アイデンティティの連続性を際立たせる方式であり、その象徴性のゆえに、イスラエルの地への帰還を目指すユダヤ人(シオニズム)にとっては重要な歴史の視点になっています。

それに比して、聖書(預言)基準方式は、不明瞭な基準です。つまり、この方式では、神殿基準の方式のように、事件の年代をピンポイントで特定することはできません。いつ聖書時代が終わったのかを決定するのは、外側の出来事ではなく、精神内容に属します。だからこそ、この方式は、明確なメッセージを持っています。つまり、聖書時代(Biblical time)と、聖書時代以降(Post-biblical time)の本質的な違いについての主張です。モーシェ・ヘルよれば、二つの時代のユダヤ人の内面には意識の違いがあるということ—すなわち、「聖書時代以降」は、預言の終焉を意識して生きるユダヤ人の時代のことであって、文化的にも宗教的にも、預言者を中心にした聖書時代のユダヤ人とは、根本的に、精神が異なるという認識です。この時代区分の方式(聖書基準方式)は、「連続」よりも「非連続」を、「継承」よりも「断絶」を強調する見方といえます。

キリスト教系の歴史学者が描くユダヤ教の歴史では—マルチン・ノートにせよ、エドワルト・マイヤーにせよ—第二神殿時代におけるユダヤ人の意識(「預言の断絶」)にそれほど注目しません。むしろ、キリスト教系の学者にとって、イエスとその宗教の説明をするのに、第二神殿時代の聖書的な預言の連続性、神の直接の権限は、絶対に必要な概念と思われる。しかし、ユダヤ学者は、第2神殿時代の内容を考える時に、「預言の終焉」を強く意識

します。このことはラビ・ユダヤ教の性格を理解する上で重要なポイントです。

(3)第二神殿時代の「宗教」と「政治」の関わり： J・クラウズナーの問題意識

ところで、ユダヤ教という言葉ですが、キリスト教系の歴史学者は、第二神殿時代のユダヤ教を呼び表すのに、「後期ユダヤ教」(Late Judaism)または「旧約と新約の時代間のユダヤ教」(Intertestamental Judaism)または「中間ユダヤ教」(Middle Judaism)という用語を用います。これは、キリスト教学者の伝統が、旧約聖書に描かれる宗教を、そもそもユダヤ教の原型(=古代ユダヤ教Ancient Judaism)と考えているからです。有名なマックス・ウェーバーの研究も、その考えに立って、旧約聖書の分析をすることをユダヤ教理解の基礎としました。この旧約聖書の宗教をして「ユダヤ教」とする傾向は、プロテスタントの精神的な伝統でヘーゲルにもカントにも言えることです。この発想は、旧約聖書と新約聖書を一つの対称の歴史として見なすキリスト教の歴史観に由来しています。本質的には、キリスト教の歴史学者にとっては「ポスト・ビブlical(聖書時代以降)」という用語は、新約聖書の時代が終わって初めて使うことのできる用語でしょう。彼らが「旧約」「新約」の区別を語るにしても、神学的な見地からは、新旧約聖書はひとつの固まりをなすものであり、したがって、エウゼビウス以来、旧新約聖書の歴史と教会の歴史は根本的に区別して考えられていると思います。

私は、ユダヤ学の歴史観の違いを考えるのに、ユダヤ教に伝わる「預言の終焉」という概念の重要性に着目します。後に詳しく紹介しますが、ユダヤ学の歴史研究から言うならば、「預言の終焉」というコンセプトは、ラビ・ユダヤ教が時代錯誤的に持ち込んだ人工的な概念には思えません。なぜなら、確かに、第二神殿時代のある時点(ヘレニズム期)に、そういう発想の転換(それをパラダイムシフトと私は呼びま

す)が(つまり「預言は終わった」という発想の転換が)ユダヤ人の中に起こったと仮定せざるを得ない幾つかの歴史的な証拠があるからです。

この問題を論じる前に、第二神殿時代をめぐるキリスト教学者とユダヤ学者の視点の違いを考える上で、私は、イスラエル学派の第二神殿時代の理解の基礎を作ったともいえるヨセフ・クラウズナー(Joseph Klausner)が提案する問題意識についても少し触れてみたいと思います。

『イエスの裁判』等で、クラウズナーの名前はキリスト教の歴史学者の間でも有名かと思いますが、しかし、ヘブライ大学の組織上では、彼は、長らくヘブライ文学科に所属していて、彼の専門である第二神殿時代の歴史を教えることは許されていませんでした。(備考：クラウズナーは、ハイデルベルク大学から「タナイム時代のメシア思想」と言う論文で1902年に博士号を取得しています。その後、『ナザレ人イエス』『イエスからパウロ』他、次々とキリスト教とユダヤ教の関係を考える歴史的な考察を発表しています。)それは、彼が自由な批判精神を何よりも大切にしていたからであり、ヘブライ大学の理事会(伝統的なラビたち)はキリスト教についても研究するクラウズナーを危険だと判断したためでした。それで、クラウズナーはヘブライ文学の教授とされますが、しかし、1944年秋に、晴れてイスラエル史学科の講座教授に就任し、第二神殿時代を初めて大学で講義することが許されます。そのとき、彼は70歳になろうとしていました。

現在、彼の評価は、ベンツィオン・ディノールなどと一緒になされてシオニズム・イデオロギーの歴史家、ユダヤ民族主義に偏向した歴史家として「特殊」扱いされています。しかし、人類の精神遺産とユダヤ教古典の両方を一つにして教える事のできるリベラル・アーツ教育を大学に求め続けてきたクラウズナーにとって、そういう評価は、とても心外な評価でしょう。彼の研究や学問的思索は、人類の普遍性とユダヤ民族の特殊性の統合(一致点)を求める精

神的な作業のゆえに、伝統的な陣営と衝突を続けてきたといえなくもありません。だから、私は、キリスト教学者とユダヤ学者の視点の対照を考える上で、とても有益なテキストとしてクラウズナーの著作に注目しています。

クラウズナーは、キリスト教的な視点のバイアスが圧倒的に支配する20世紀初頭の第二神殿時代研究の分野で異議の申し立てをするにあたり、まず問題にしたのが歴史学にまつわる方法論・視点の問題です。その第一は、歴史学の主観性と相対性の関係。そして、第二は歴史解釈の現代化(modernization)の問題。いずれも、興味深い議論ですが、私たちのテーマを追究するにあたっては、クラウズナーがキリスト教系の歴史研究に感じている認識ギャップ—すなわち「ユダヤ」を「民族」としてではなく「宗教共同体」として捉えてしまうことへの疑問を紹介することが、ユダヤ学の歴史研究の枠組みを理解する上では有益でしょう。むしろ、この具体的な認識ギャップのゆえに、クラウズナーは、歴史学の方法論や哲学を問題にせざるを得なかったのだというのが私の感想です。

彼の疑問は、第二神殿時代の二面性に由来するものです。第二神殿時代の全期間(前6世紀末から後1世紀末まで)は600年ほどですが、第一神殿時代と異なり、その全期間の中でユダヤが政治的な独立国家であった時間は、ハスモン朝時代の80年ほどにしかすぎません。捕囚以前、王国政治を基礎にした第一神殿時代のユダヤ・イスラエルの面影をそこに求めるには、あまりに、外国の支配下に暮らす時間のほうが長いのです。このことを踏まえると、バビロン捕囚以後に確立する「ユダヤ」は、聖書時代の「イスラエル」とは異なる性質のものではないのか、という疑問が出てきます。クラウズナーの言葉では、「歴史的な現実の中に現れる第二神殿時代の本質とは一体何か?」(序文14頁)という疑問ですが、これについて、西欧のキリスト教歴史学者および西欧のユダヤ学者は、バビロン捕囚からユダヤに帰っ

てきた人々は、もはや「イスラエル民族(ウマー・イスラエリート)」ではなく、宗教倫理的集団「イスラエル共同体(クネセツ・イスラエル)」なのであると考えます。すなわち、その存在は、政治的・国家的な志望をもたずに、ただトーラーと戒律を行うことにだけの関心で成立している集団というわけです。

これについて、クラウズナーは、確かに、イスラエルがその預言者たちの活動から特殊な宗教的・倫理的特性をもつ存在であることを否定はしないのですが、しかし、その精神的な特性をもって、イスラエルがその周りの諸民族から孤立した宗教精神的な存在としてのみ見なすことには賛成しません。彼にとっては、基本的に、民族の独立意識において、第二神殿時代の「ユダヤ」は、第一神殿時代の「ユダヤ」とさほど本質的には変化していない存在です。第二神殿時代においてもイスラエルの預言者(エゼキエルや第二イザヤ)は、やはり変わらず、民族の自由と独立を願っている「メシア思想」を語る存在であり、たとえ第二神殿時代においてイスラエル(=ユダヤ)が宗教的な自治を獲ていることで満足しているように見えても、それは、それしか現実には選択がないからなのであり、決して第二神殿時代のイスラエルが特別な宗教的・精神的・倫理的イデオロギーをもって、その思想的な理由から国家的独立に対して否定的な見解をもっていたというわけではないと主張します。確かに、例えば、バビロンから帰還したユダヤは、自分たちのコインを鑄造して、その文字に古代ヘブライ文字を用います。ここに、ユダヤ人の政治的な独立志向が存在しないとは言いきれない証拠があります。

このような、それまでの精神と肉体の分離とも思える第二神殿時代のユダヤ理解に異議申し立てるクラウズナーに、シオニズム思想の影響は疑い得ないでしょう。ある意味、第二神殿時代の「ユダヤ」の問題は、その後、現代にまで続く、政治的独立とは無縁のイメージを欲するディアスポラのユダヤ・イメージと、政治的・民族的な独立を求めて戦い活動す

るエレツ・イスラエルのユダヤ人のイメージという、二つのユダヤ人像の間にあるギャップを象徴している歴史問題と言ってもいいのではないのでしょうか。だから、第二神殿時代の「ユダヤ」の歴史の特質とは何かと問うことは、「政治」パラダイムと「宗教」パラダイムの関わりをどのように考えるかであり、また第一神殿時代と第二神殿時代の変化をどのように認めるのかの問題であり、それは、とりもなおさず、ユダヤ・アイデンティティの乖離の問題を考えることです。つまり、ユダヤ人の持つ二つの顔のどちら側にウェイトを置くか。つまり、ユダヤの宗教的な本質は土地を持った民族的な政治性とは切り離せないものであり、そういう政治的な独立意識を有する人々の歴史として捉えるべきなのか、またはユダヤはバビロン捕囚を経て本質的な変化を遂げ、「ユダヤ」の宗教思想は土地の所有観念を超越した普遍的な倫理性に昇華されたと見るのか、こういう認識の選択が突きつけられているのです。

(4)「預言の終焉」はいつ始まるのか？

歴史的な背景を求めて

私のこれからの議論はこの第二神殿時代の問題の本質(それは「政治」と「宗教」の緊張関係ですが)を理解する試みとして、ラビの伝承が伝える「預言の終焉」の重要性を伝承史的に検証することから始めたいと思います。ラビの伝承によれば、イスラエルの中で預言者の活動がハガイ・ゼカリヤ・マラキ以降停止したとされます(サンヘドリン11a)。また「セデル・オーラム・ラバー」というラビ・ユダヤ教の中に伝わる年代記があります。これは、2世紀のラビ・ハラフタという人が編纂したことにしていますが、その30章には「アレクサンダー大王は12年間治めた。そしてその時まで、預言者は聖霊で預言を行っていた。しかしその時以降は、あなたは賢者の言葉に耳を傾けて従え」という箇所があります。これら「預言の終焉」を語るラビ伝承は、ある種の歴史的真相を反映していると、いくつかの

観点から論じることができると思います。

その一つの根拠は預言の終焉を意識している証拠が、第一マカベア書の4:26の発言です。ユダ・マカベがエルサレムの神殿を奪還した後に、その場所を清めようとしますが、そこにはギリシャ人の祭儀によって汚された石がある。それをどのように扱っていかかわからない。そこで、「その石を神殿の丘の便宜なる場所に積み重ね、これを如何にすべきかを告ぐる預言者のいずるまでに至ることとせり」(4:26)と決めたと記されています。つまりは、聖書時代であるならば預言者がその場でその扱いについて教えるところですが、しかし、今は、預言者はいないので、新たに預言者がやってくるまでその判断を保留しようという趣旨の発言なのです。このような発言は、第1神殿時代であるなら考えられないと思います。『イザヤ書』36章、37章の記事や『列王紀』下22章にある預言者ミカヤの記事を読めばわかるように、預言者は古代イスラエル人にとって身近なものです。主の預言者が存在することは、これから起こることを知らせてくれるだけでなく、時に神は奇跡を起こしてでも現実の問題に介入してくることを保証でもありました。これは根本的な旧約聖書のメッセージです。その点から言えば、マカベア書の発言には、そのような聖書的な預言者の確信はありません。そこには預言者の不在が窺われます。

詩篇74:9にも同様な発言があります。「私たちのための徴は見えません。今は預言者もいません。いつまで続くのか知る者もありません」という句ですが、ここにも聖書の根本的な世界観とは異なる世界観、すなわち、マカベア記の記事と同じ預言者のいない世界観が認められます。

タルムードの伝承(サンヘドリン11a)によれば、ハガイ・ゼカリヤ・マラキの死後、預言はイスラエルから消えたとされますが、『セデル・ハオーラム』の伝承では、「マケドニアのアレクサンダーの登場の時まで、イスラエルの預言者は聖霊によって預言をしたが、アレクサンダーの登場以降は、賢者に耳を傾けよ」とい

う趣旨の発言となっていて、はっきりと預言の終焉を宣言する形にはなっていません。いわば、アレクサンダーの登場を分岐点にして、神とイスラエルのコミュニケーションの形が変化したという点に力点があるようです。つまり、この伝承は、預言者の活動は後期ペルシア時代まで続いたが、ギリシア時代(=マカベア時代=前2世紀)の始まりとともに、預言者に代わり、賢者たちがイスラエルのリーダーシップを取る立場に立ったということを示唆する伝承です。

確かに、新約聖書には《預言者》と名乗る人々への言及がありますし、また第二神殿時代の歴史家ヨセフスの記述を参照しても、同様に、第二神殿時代にもまだ「預言者」を自ら名乗る人物たちがいたことが記録されています。その点では、ラビ文献の後代の伝承が第二神殿時代「預言が終焉した」と宣言したとしても、それは当時のユダヤ教世界の全部を代表する声というわけではないことは忘れてはならないと思います。

とはいえ、ラビの「預言の終焉」の伝承が神殿崩壊以後に生まれたものと決めつけるのも間違いです。なぜなら、第二神殿時代の預言者の存在を一方でヨセフスは書き付けながら、他方、ヨセフスは「プロフェテース(預言者)」という言葉に聖書の預言者にしか使いません。それ以降に現れた自称の予言者には、マンティースとかアンゲロスとか、占い師、使者などの意味の言葉を用いて、「聖書の預言」と「それ以後の予言」の間に質的な差別をつけます。このヨセフスの興味深い記述スタイルは、「預言の終焉」を意識しているからこそそのスタイルだと思います。(J. プレンキンソップ「ヨセフス、預言者、祭司」71-72, 80-81頁; 所収J. H. フェルトマン、秦剛平編『ヨセフス・ヘレニズム・ヘブライズム』1)

さらには、歴史的に「預言の終焉」を証明しているのは、ユダヤ教聖書の名称「タナッハ」に表れる聖典構成です。ユダヤ人の伝承は、聖書を第一部「Torahトラー(律法)」、第二部「Neviimネヴィイム(預言者)」、第三部「Ketubimケトubbim(諸書)」

という三つの部分にわけて認識します。その三部の頭文字を並べてタナッハ(TaNaK)となります。このユダヤ人の聖典を三部に分けて認識する伝承はとても古いものです。その認識の最初の事例は、シラ書序文(前2世紀)です。(それ以前に、三部構成からなるユダヤ聖典の認識事例はありません。)

すなわち、ベン・シラの書をギリシア語に翻訳した翻訳者は、その序文に、「律法の書(tou/no,mou)と預言者の書(tw/n profhtw/n)、及びその後にかかれた他の書物」(新共同訳)という発言を残していますが、彼が認識するユダヤ聖典の三部構成に関して、「それらの後に続く(または、それらに聞き従う)他の書物」(tw/n a;llwn tw/n katV autvou.j hvkolouqhko,twn)と表現されているところから、第一部「トラー(律法の書)」および第二部「ネビイム(預言者の書)」と、第三部「ケトubbim(その他の書物)」の間には、明らかに、権威においてまた時代において区別があるように思えます。(第三部は、第一部と第二部に基づいて書かれた書物とされています。)

同様に、1世紀の歴史家ヨセフスの『アピオンへの反論』にもユダヤ聖典の三部構成についての詳しい説明があります。そこで、ヨセフスは、聖典の三部構成は三つの時代のテキスト群として理解しているように思えます。すなわち、1) 天地創造からモーセの死まで、2) モーセの死からペルシャのアルタクセルクセス1世の死に至るまで、3) アルタクセルクセス1世の死から現在に至るまで、という三つの時代は、それぞれに、ヘブライ語聖書の三部構成に対応していると考えているようです。ですから「預言者(ネビイム)」に収められたテキスト群は、トラーの時代以降に書かれたという認識になりますし、また第二部「ネビイム」の時代が終わって、初めて第三部(「諸書」)の時代が始まるというわけです。ヨセフスは「ネビイム」を13冊とヨセフスは報告しています。その「預言者」の内訳ですが、興味深いのは『ダニエル書』の位置です。

ヨセフスにおける13冊の内訳は定かではありませんが、実際のユダヤ教伝統が伝えるヘブライ語聖書では、ダニエル書は「預言者」ではなく「諸書(ケトubbim)」に分類されています。このヘブライ語聖書のダニエル書の分類の仕方は、内容的にも時代的にも奇妙な分類に思えますが、ダニエル書にはギリシア語の語彙が含まれていることから、現在の研究者はペルシア時代以降に成立した比較的新しい書物である可能性を指摘します。すなわち、ダニエル書の内容自体はバビロンの捕囚時代の設定であり、内容的には「ネビイム」に含まれるべき一冊のように思えますが、研究者たちは、現実のダニエル書には随所に後代(ヘレニズム時代)に書かれたと思われる特徴(ギリシア語、記述言語、文学モチーフ、etc.)を認めています。ユダヤの伝統においては「預言の終焉」以後に生まれた一冊として第三部「諸書(ケトubbim)」に含められたことは、研究者の考える歴史的現実の反映として十分に妥当性をもつものです。すなわち、ユダヤ聖典中のダニエル書の位置は「預言の終焉」のterminus a quoを示すメルクマールといえると思います。(M. Haran, *The Biblical Collection, Jerusalem: The Bialik Institute, 1996, 79-XX*).

すなわち、聖書テキスト自体の記述に「聖典」の存在を求めるとするならば、それは「律法の書(セフェル・トラー)」という表現になるでしょう。しかし、大事なことは、聖書の記述中に「預言者(ネビイム)」という統一的なテキスト群を示唆するような名称は存在しないということです。これは、まだ「預言」が終焉していないからであると考えられます。つまり、「ネビイム(預言者)」という聖典ユニットのネーミングは、預言活動が終焉したと認識するからこそ、初めて、妥当性をもつものといえます。つまり、イスラエルの中から「預言」が消えたと認識できてこそ、初めて、ある預言者クオリティーをもつテキスト群をひとまとめに(聖典単位にして)保存しよう、「預言」と名のつく偽者と本物を区別しよう、という作業が

意味をなすのです。

したがって、ユダヤ教の伝承および外典資料から推測できることは、ユダヤ教の中で「預言の終焉」の意識が、3世紀後半以降、確実な一つの形をとり始めていたということです。つまり、神の言葉との直接的な体験(預言)を言語化する=歴史化する=過去にしてしまうという作業がヘレニズム期には顕在化しており、紀元1世紀に向けて、さらに加速していつている。そして、神の言葉(預言)はテキストになり神聖視されていくにつれて、聖典テキスト解釈を中心とした宗教文化が生まれてくる。すなわち、預言の終焉の意識がなければ聖典主義の文化がユダヤ教の中に発生することはなかったでしょう。この聖典を宗教判断の根底にすえる文化を、現在では、原理主義fundamentalismと呼び表すのかもしれませんが、私が強調したいポイントは、この聖典テキスト解釈の文化(=原理主義)は、「預言の終焉」という、とてもリアルな現実認識(ある意味の世俗主義的な観念)をその根底に有しているということです。

預言の終焉とユダヤ教の聖典の形成の関係について考えるのに、アレクサンドロスの時代から預言者から賢者にユダヤ教のリーダーシップが移行したと教える前述の『セデル・オーラム・ラバー』のテキストはとても興味深いと思います。なぜ賢者が預言者の代わりになるのか。それは、賢者は預言者の言葉を理解し、それを仲介する、そこから教えることができる人々だからですが、このこと主張するのに『セデル・ハオーラム』の伝承は、箴言22:20「真実の言葉を伝えるために、私はあなた方に30のものを書かなかったか」(私訳)という句を引用します。新共同訳では「シロシヨム」という読みを採用して、その語を「30」と理解していますが、ユダヤの伝承には「シュリシム」という異読が存在しており、この語をヘブライ語聖書の「三部」(律法、預言、諸書)を意味する言葉として理解します。それゆえに、ラビたちの箴言を引用するロジックは、「神の真実の言葉を伝える三

部構成のヘブライ語聖書が書かれたから」、その神の言葉を読んで理解する賢者が預言者に代わって宗教的なリーダーシップを担う主張なのです。

第二神殿時代のユダヤ教を理解しようとする時、この点は、とても大事です。マックス・ウェーバーは宗教社会学の中で、カリスマ理論をユダヤ教に当てはめるのですが、僕から見ればつくづくキリスト教的な発想と思えてなりません。というのは、彼の理論は預言者モーセの人間的な権威に発する宗教伝統の変容として、捕囚以後のユダヤ教を考えます。ユダヤ教の側の預言の終焉の主張は、むしろそのような預言者的な性格からの決別を主張しているのです。その結果が聖典テキスト中心の宗教文化の形成です。ですからこの聖典解釈の宗教文化は一見、聖書に基づきながらも、それは本質的に預言者の文化とは全く異なる性格の宗教文化です。即ち聖書テキストを研究する律法学者すなわち賢者の宗教文化です。ですからその宗教文化の土台は、ある意味、極めて知性的、合理的、また地上的、世俗的、また政治的とも言えると思います。考えてもみてください。学者や賢者の知性の有無は出自の問題では全くない。大祭司は出自の系統からいきます。預言者は精霊を貰わないといけないということがありますが、知性の問題は全くそういうことではなくて、平等に人間に与えられているものです。その点でユダヤ教の聖典解釈の宗教文化は民主主義にならざるをえない。また階級破壊的な要素を、その根底に内包していると言えます。

(5)もう一つのパラダイム・シフト：多数決原理

第二神殿時代がなぜ崩壊したのか、ラビ・ユダヤ教の伝承には総括があります。ヨマ・パレスチナ・タルムード、『ヨマ』1:1によれば、第二神殿時代のユダヤ人は律法を守ることを一生懸命に注意深く努力した。なのに、なぜ滅びたのか。第一神殿時代の場合は偶像礼拝とか姦淫とか聖書の戒めに反する行為を原因として上げることができる。しかし、

第二神殿時代に関しては、ユダヤ人は律法を守ることを注意深く努力したにもかかわらず、滅びてしまった。その理由は何か。総括によれば、第二神殿時代のユダヤ人が金銭を愛したことに加えて、『理由なき近親憎悪』に陥ったことを、その伝承は原因として指摘します。私は、この第二神殿の崩壊理由の認識と、ラビ・ユダヤ教が『多数決原理』を中心に再び民族の精神秩序(ユダヤ教)を回復していく事実とは無関係ではないという推測します。いずれにせよ、このラビ・ユダヤ教が打ち出した多数決原理の確立を、私は、『預言の終焉』という認識のパラダイムシフトに続く、ユダヤ教の第二のパラダイムシフトと呼びたいと思います。(ヨセフスの記述などから、第二神殿時代における多数決原理は完全に機能していなかったという印象を私は持っています。)しかしながら、セクト主義に陥り無意味に憎みあった第二神殿時代メンタリティから、ラビ・ユダヤ教の多数決原理に移行することは簡単なことではなく、革命的な努力と献身を必要としたことがラビ文献に残る神殿崩壊後のラビたちの物語に如実に窺われます。

基本的に、70年以後に成立してくるラビ・ユダヤ教の時代(ミシュナー・タルムード時代)をイスラエルの研究者(G. Alon他)たちは、大まかに、三つの時代に分けています。1)神殿崩壊からラビ・ユダ・ハナシーの死(235年ごろ)まで、2)ラビ・ユダ・ハナシーの死から総主教(ナシー)制度の廃止(420年ごろ)、3)ナシー制度の廃止からイスラームによるパレスチナ支配の始まり(636-640年)の分類ですが、私たちの議論(=多数決原理の確立)は、その最初の時代(タナイム時代)の初期、すなわち135年のバル・コクバの反乱以前のヤブネ時代に関するものです。

その歴史を詳細に論じることはしませんが、神殿崩壊後の大事な展開は、ヤブネにラビ・ユダや今日の賢者たちがユダヤ教の建て直しのために集まってきました。そこで問題になったのが「ナシー」と呼ば

れる賢者の集まり(サンヘドリン法廷)の総主教(ラビ・ユダヤ教のリーダー)の役職です。伝説では、ローマ軍に包囲されたエルサレムからラバン・ヨハナン・ベン・ザカイという賢者が弟子たちとともに脱出してローマ軍の指揮官に、ヤブネとヒレル家の存続を懇願したとなっています。

このエルサレムから脱出したラバン・ヨハナン・ベン・ザカイは、ヒレル学派に属してはいますが、しかしながら、ヒレル家の血筋ではありません。にもかかわらず、ヨハナン・ベン・ザカイはヤブネにおいてはラビ・サンヘドリン議長となって、未曾有の歴史的な危機の中にあるユダヤ教を救いだそうと努力します。しかし、初期のヤブネには、彼のもとには賢者たちは集まってきました。ただヨハナン・ベン・ザカイの数人の弟子たちが来たのみです。しかしその後、ヒレル家の嫡子、ラバン・ガマリエル・ベン・シモン2世、ヤブネのラバン・ガマリエル(2世)が登場することで、多くのその他の学者たちが参加してくるようになります。

ゲダリヤ・アロン(G. Alon)の研究では、バビロニア・タルムードの伝承ではヨハナン・ベン・ザカイは、あたかもヤブネの学院とヒレル家の存続をローマの軍司令官に願ったかのように紹介されていますが、古いパレスチナの伝承では、そのヒレル家の存続については言及していないという事実を、彼は写本の違いから指摘しています。ここにある種の緊張感があります。その緊張感はラバン・ガマリエルがヨハナン・ベン・ザカイに代わりヤブネ学院でのリーダーになった時に顕在化してきます。(この交代劇の後、ヨハナン・ベン・ザカイ自身はユダの南村に蟄居してしまいます。)そして、ヨハナン・ベン・ザカイの弟子たちの中で、そのヤブネに残ったのは二人、ラビ・ヨシュアとラビ・エリエゼルだけになります。これから、その神殿崩壊直後の初期ヤブネ時代の混乱の中で起きる三つの破門事件を紹介しますが、これらの事件から、どのような戦いを通して、多数決原理が賢者の中に浸透し確立していったのかが窺われます。

(6) 三つの破門事件と多数決原理の確立

最初の事件として、ラバン・ガマリエル(2世)の更迭事件です。(この事件の描写では、ラバン・ガマリエルに「破門」を意味する「ニドウイ」という言葉が使われています。)この事件についてはタルムード・ベラホット27b-28aに述べられています。つまり、ラバン・ガマリエルはヒレル家の嫡子として法廷の長の座についているわけですが、その人がおい落とされる事件が起こります。事件の発端は、ラビ・ヨシュアとラバン・ガマリエルの意見の相違にありました。ある学生が、一方の先生のところに行って同じ質問をして意見を聞いてきて、もう一方の先生のところに行って同じ質問をして聞いてきて、食い違っているところをすり合わせようとする。その時に問題になったのは、ラビ・ヨシュアの対応です。その学生はラバン・ガマリエルとラビ・ヨシュアのところに、やってきて、個別に同じ質問をしたが、その結果、ラビ・ヨシュアの意見が違うことをラバン・ガマリエルは知ります。その時に、ラバン・ガマリエルのいる前で、同じ学生が同じ質問をラビ・ヨシュアにします。その時に、ラビ・ヨシュアは意見を変えて、ラバン・ガマリエルと同じ答えをします。ラバン・ガマリエルは、このヨシュアの答えを変節と叱責するのです。しかし、ラビ・ヨシュアは法廷の一致つまりサンヘドリンの一致を守ることを大切に、そのような意見の変更をしたのですが、ラバン・ガマリエルはそれを許しません。その後、公衆の面前でラビ・ヨシュアを立たせて、延々と講義を続けて、彼を苦しめ辱めます。そのラバン・ガマリエルの横暴さに、サンヘドリンの賢者たちは、ついに我慢できなくなり、ラバン・ガマリエルを総主教(ナシー)の座から更迭して、その代わりにラビ・エルアゼル・ベン・アザリアをサンヘドリンの長に立てます。このことを、タルムードの中では、「その日(ヨムハフー)」という表現で、この更迭事件が記憶されることになります。このナシーの交代によって、その日を境に、サンヘドリンの方針は大転換して、多くの賢者たちが自由に法廷にやってきて意見を述べる機会を得る

ことになります。

それまでは、ラバン・ガマリエルは賢者の資格審査を厳しくして、自由に意見を多数から求めない方針を取り、門番まで学院の入り口に立てていたわけですが、この「その日」以来、多くの賢者は、自分の意見を述べるために、自由に学院に出入りができるようになります。例えば、アンモン人のユダヤ教改宗者も学院にやってきて自分の意見を述べようとした時、ラバン・ガマリエルは「私は会衆の集いには入れるけど、あなたは入れない」と答えます。しかしその時、ラビ・ヨシュアはやってきて、アンモンの改宗者に「あなたも改宗の集いに入ることができる」と反対意見を出します。こういうことはラバン・ガマリエルが長の座から退いたから論争ができるわけです。その二人の論争を聞いて、賢者たちはラビ・ヨシュアの意見に賛成し、アンモン人の改宗者にも許可を与えます。このラバン・ガマリエル更迭事件は、ハラハーの決定は多数派によるということに関連して、ナシーの独裁的権威への警戒と言論・意見の自由が重要であるということが確認された事件でもありました。

『ミシュナー』には「エドゥヨット」という項があるのですが、ここに収められた伝承は、この事件すなわち「その日に」語られたものを集めたといわれています。このエドゥヨットの中には、多数決原理についていろいろ書かれています。ミシュナーの編集原理は、「アムルー(彼らは言った)」という表現に続く意見が、賢者たちが不特定多数で認めた意見として一番の決定的意見とされています。それに対して、「ラビ〜はいった」という表現で特定の賢者の名前に帰される意見は、個人の少数意見ということで、多数派の意見とは区別されます。

これが、ヤブネ時代の初期に確立されたラビ・ユダヤ教の多数決原理の姿ですが、ここには、成熟したラビ・ユダヤ教内の民主主義の精神を思わせる二つのポイントも認められます。その一つは、ラビ・ヨシュアが法廷(制度)の一致を守るために「ナシー」との論争を学生の前では避けたこと。これは

「ナシー」という存在は、全体の統一のシンボルであって、それに個人的な直接の反対をしないことで、全体の調和を図ろうとした点です。それから、ラビ・ヨシュアとラバン・ガマリエルの和解は、個人的な関係の謝罪では達成されずに、ラバン・ガマリエルのヒレル家への尊敬のゆえになされたこと。(ラビ・ヨシュアは、ラバン・ガマリエルが「あなたの名誉を傷つけました。私を許してください」という発言では彼を許さず、「わが父祖の名誉のために、そうしてほしい」と願ったときに、ラビ・ヨシュアは彼を許します。)この点も大事だと思います。これは、個々の学者の論争は、時に白熱して、一致点が見出されないほどに衝突しても、伝統の継続の名の下において実的な妥協がなされ、民族の一致を保つ。ユダヤ民主主義の原則的思考です。

この伝統の継続(ユダヤ教全体を保存する)というユダヤ教の「多数決原理」のゆえに、個人と公共の関係において様々な意見の衝突が起きますが、この多数派と個人の微妙な関係を考えるのに重要なもう一つの破門事件を紹介します。それはアカブヤ・ベン・マハラルエルの事件です(ミシュナー・エドゥヨット、5:6-7;8:7)。アカブヤも神殿崩壊以前より活動している古参の賢者です。老ヒレルの時代を知っている人です。彼は四つの法的議論において多数派の意見に恭順しなかったため、破門されることになりました。(ただし、少数のラビは、アカブヤは破門されたと見なしません。)アカブヤが自分の意見に固執したのは、実は彼の意見こそが彼にとって多数派の意見だと考えたからです。神殿崩壊以前は、ヒレル学派とシャマイ学派の2学派が両論を並べて意見を闘わせていました。それゆえに、アカブヤは神殿崩壊以前の多数派意見と神殿崩壊後の多数派意見の違いを知っているのです。確かに、多数派というのは、時間と空間の条件によって変化するものであって、絶対的なものではありません。その自分の意見に固執するゆえに、アカブヤは破門されます(交わりから外されます)。

しかし、アカブヤは自分が死ぬ時に、息子に対しては「お前は判断を変えろ。私と同じ判断である必要はない」と言い残します。その理由とは、息子の立場に立てば、父親が言っている判断は多数派意見として息子が自分で多数決を経験したのではなく、父の口を通してのみ知りうる、もはや個人的な意見として息子は聞いているにすぎないという点をアカブヤは息子に教えます。すなわち、アカブヤの息子にとって経験を伴う多数派意見とは、息子が生きている神殿崩壊後の状況の多数派の意見でしかありません。

このようにして、アカブヤは多数決原理の根本を息子に教えようとしています。息子にとって「多数派原理に従う」ということは、正しいか、正しくないかの問題ではなく、その時代の多数派とともに生きる決断の問題なのです。その場合、その決断とは、当然、ユダヤ民族の一員として生きるという実的な決断に他なりません。すなわち、多数決原理とは行動の問題についての原理であって、説得や合意、思想を統一する原理ではないということです。そこで息子は「わかりました。では、あなたの同僚たちに、私のことについて命じてください。私は破門された身ですから、彼らの集いに帰っていけるように、口を利いてください」と父に頼むと、アカブヤは「私はそういうことは命じない」と答えました。そこで息子は「私に何か落ち度がありますか」と尋ねると、「落ち度は無いが、あなたの行為自体があなたを賢者の集まりに近づけもするし、またあなたの行為自体が賢者の集いからあなた自身を遠ざけもする」と答えるのでした。これは、例えば、カレンダーの判断において賢者と同日にヨムキプール(大贖罪日)を定め、その集まりに出掛けていくなれば、その行為自身が彼らと一つにならしめるということを意図しているわけです。この事例から分かるのは、ユダヤ教民主主義(多数決原理)の要求するボトムラインは、行動の一致ということです。しかし、同時に、アカブヤは、その行動の一致を守ることが出来なくて破門されるわけですが、彼

の本心は多数派を尊重し、ユダヤ民族(教)の一致を守るほうに砕かれるので、ここにはユダヤ・アイデンティティの奥深さが窺われます。

最後の多数決事件にまつわる事件は、ラビ・ヨシユアの同僚、ラビ・エリエゼル・ベン・ホルカノスの破門の事件です。この事件は有名な事件で「預言の終焉」の認識とも深いかわりがあります。ラビ・エリエゼルは竈(かまど)の清めの判断で賢者の多数派と意見を異にしました(バーバー・メツィア59b)。この論争の問題は、判断の正しさを決める基準についてです。その時に、ラビ・エリエゼルの論争相手になったのが、同僚ラビ・ヨシユアです。ラビ・エリエゼルとラビヨシユアはヨハナム・ベン・ザカイを滅びゆく神殿から脱出する時、彼を柩の中に二人で抱え脱出した二人です。親友なんです。ラビ・エリエゼルは自分の意見が受け入れられないとすると、その正しさを証明するため、「木が動くだろう」、「水が逆に流れるだろう」、「壁が傾くだろう」と奇跡のデモンストレーションを連発して自己の正しさを主張し、それでも同僚賢者が認めないので、とうとう最後には天の神の声にけじめを求めます。そこで、天より声が響いて、同僚の賢者たちに語りかけます。「ラビ・エリエゼルに対して何ということをするのだ。すべての場所で法規はラビ・エリエゼルの意見に従う」と。そのとき、ラビ・ヨシユアは「律法は天上には存在しない」(ロー・バ・シャマイム・ヒー)という申命記30:12の一句の引用で、その神の声に反論いたします。この引用の意図は、『出エジプト記』23:2とあわせて)「シナイでトーラー・テキストがイスラエルの民の手に与えられた以上、そのトーラーの判断は地上の多数派にゆだねたのは、神ご自身、あなたが決めたところではないか」というものです。神はそのラビ・ヨシユアの反論を聞いて「わが子が私を打ち負かした」と、二度、天上でつぶやいたといひます。この事件をきっかけにラビ・エリエゼルは博学な人物でしたが、アカブヤ同様、賢者の仲間から破門されていきます。

人々の関係を切り裂く、むごいまでの多数決原理の徹底は、ラビ・ユダヤ教が第二神殿時代から学んだ歴史的な教訓の結果です。つまり第二神殿時代の状況は、さまざまなグループが自分の意見に固執した状況で、その意見の相違の故に殺し合いも起こします。そういう事態を避けるために初期ヤブネ時代は徹底的な発想の転換、多数決原理の確立に努めます。この第二のパラダイムシフト「多数決原理」の徹底は、第一のパラダイムシフト「預言の終焉」の主張からの当然の帰結だと思います。即ち、天からの声を代表する預言者がいないという認識は、指導のイニシアチブは地上の人々の手で作り上げられることが必然的に必要になるわけですが、それは、すなわち、民主主義の確立以外にないでしょう。なぜなら、預言者の存在を否定することは、理論的に、カリスマ的な人物が専制的に指導を行う根拠を否定し嫌う体質の確立なのです。非合理的な人間の魅力、つまり奇跡を起こしたり天の声を聞いたりする能力の上に、リーダー資質を求めない。あくまでも、イスラエル・ユダヤ教のリーダーシップは、多数派の聖典テキストの解釈を中心にした合理的な合意形成において認められるべきもの。神殿が崩壊した後は、民主的なリーダーシップ以外は、預言者のいないと宣言するラビ・ユダヤ教の下、イスラエルには原理的に考えられなくなったのです。

後日談として、破門されたラビ・エリエゼルの激しい怒りの故に、ラバン・ガマリエルは難破しそうになった話が残っています。その時、ラバン・ガマリエルは、ラビ・エリエゼルの破門について「私はこれを破門したのは自分の栄光のためでなく、自分の父の家、ヒレル家の栄光のためでもない。ただあなたの栄光のためになしたことは明白です」と神に訴えます。そして嵐から救われるというものですが、自分自身も、かつて破門されたものとして、ラバン・ガマリエル2世は、個人と民族全体の関係を深く理解する一人になったといえるでしょう。

ラビ・ヨシユアという人は、こういう観点から考え

ると、多数決原理の確立に中心的な役割を果たした人間と言えますが、この人も、最初から、この原理を受け入れたのではなく、ある事件を通して彼自身も発想の転換をします。すなわち、大贖罪日の日、自分が言った日と違う日をラバン・ガマリエルが祭日に指定しました。そして、その時に「出てこい」と言う。彼は同僚に相談して、行かないという判断もあったのですが、結局、ラバン・ガマリエルのもとに出

かけていきました。このことをきっかけに、ラビ・ヨシユアの中にも多数決原理を貫こうという立場が確立されるわけですが、ハラハー(法規)の判断をめぐり、この様に、ラビ・ユダヤ教中では個人(が信じる正しい)意見と全体の和の関係の調整に激しい闘いを要しました。ラビ・ユダヤ教の性格また現在のイスラエル国の性格を考える上でも、これらの歴史的なポイントはとても重要だと私は思っています。

ラビ・ユダヤ教のパラダイムシフト：神殿崩壊と賢者の政治思想

手島勲矢（大阪産業大学人間環境学部 教授）

●ユダヤ教の歴史は、二つの「神殿崩壊」を前後して、その宗教的な性格を決定的に変化させてきた。ある意味、ユダヤ教は、2回の神殿崩壊の出来事を通して、聖書的な「預言者の宗教」から「賢者の宗教」へと構造的に進化したともいえる。今回の発表では、その変化の過程で生まれた二つのユダヤ教の前提——1) 預言の終焉、2) 多数決原理の確立——を政治思想的な観点から考察してみたい。つまりユダヤ教内におけるリーダーシップ思想の変遷である。この考察のもう一つの狙いは、キリスト教系の歴史学者とユダヤ学者の歴史理解の枠組み(structure)のずれを考えることでもある。その点で、Y. Kaufman, J. Klausnerイスラエル学派の代表格によるドイツ学派の見方に対する批判またG. Alon, E. Urbach, H. Albeck, S. Safraiらユダヤ学のラビ文献の歴史研究にも注目する。

参考文献：J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (1914); Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* (1921-1923); E. E. Urbach, *HaZaL* (1961); J. Klausner, *Historia shel ha-Bait ha-Sheni* (1958); Y. Kaufman, *Toldot ha-Emunah ha-Israelit*, vol.4 (1956); M・ノート『イスラエル史』(樋口進訳:1983年); 石田友雄『ユダヤ教史』(1980年); 山我哲雄『聖書時代史(旧約編)』(2003年)

1. 二つのエルサレム神殿崩壊：前597～586年と後70年：

●なぜ滅びたのか?：賢者の見解では、第一神殿は偶像礼拝のため、流血のため、淫乱のため：しかし、第二神殿は、すべての主の命令を守っていたにもかかわらず滅びた。その理由は、お金を愛したことと、理由無き同胞同士の憎しみのためである。(PT ヨマ 1:1,38d,Sussmann562)

●キュロスの勅令(前538年)～シェシュバツァル～ダレイオス1世(ハガイ、ゼカリヤ：ゼルバベル、イエシュア：神殿完成・前515年)～アルタクセルクセス1世(ネヘミヤ～エズラorエズラ～ネヘミヤ：律法の完成・前5～4世紀)～アレクサンドロス大王(前333年：イッソスの戦い)

●第一神殿と第二神殿の比較における賢者の見解：第1神殿が滅び、ウリムとトミム(預言をするための祭儀の道具)が失われた。(ソター 48b)

i) クラウズナーの批判：主観主義～相対主義；近代主義：捕囚以後、イスラエルは「民族」か、それとも「宗教的共同体」か？

ii) カウフマンの批判：律法の始まりが預言の終わり?：ヴェルハウゼン、マイヤー他

2. 第一のパラダイムシフト：「預言の終焉」(ソフ・ネブアー)の時代

i) 預言者から賢者の指導体制へ：聖典(テキスト)中心主義の確立。

ラビ・ユダヤ教資料：『セデル・ハオーラム・ラバー』(世界の年代記)第30章

聖書資料：詩篇74:9 ダニエル書9:24

外典資料：第1マカベア記1:37-64;4:46;アリストテアスの手紙

ヨセフス：『アピオンへの反論』1:8;『ユダヤ古代誌』13:310;17:345-347

補足(テキストの重要性)：17:149-167;20:113-117

ii) パリサイ派～サドカイ派～エッセネ派

『ユダヤ古代誌』13:171-173;18:11-25(3派の比較);13:288-297(パリサイ派は多数派で議論好き)

15:373-379;17:345-348(エッセネ派の予言);17:41(パリサイ派の予言)

3. 第二神殿崩壊からバル・コクバの反乱まで(後70-135):タナイームの系譜

ヘロデ王(前37)——ヒレル/シャマイ;ローマ総督時代(6-41年)——ラバン・ガマリエル・ハザケン;大反乱(66-73年)——ラバン・シモン・ベン・ガマリエル・ハザケン;神殿崩壊以後——ラバン・ヨハナン・ベン・ザカイとヤブネ賢者の第一世代(70-130年);バル・コクバ反乱(132-135年)——ラバン・ガマリエル・デヤブネとラビ・アキバ他(ヤブネ賢者の第2世代);バル・コクバ反乱以後(138-180年)——ラバン・シモン・ベン・ガマリエル2世とウシヤ世代(ラビ・アキバの弟子たち);ミシュナー成立(180-220年)——ラビ・ユダ・ハナシーとタナイーム最終世代

4. ヨハナン・ベン・ザカイ以後：ヤブネ世代の性格と『ミシュナー』編纂

●セクト主義から多数決原理の確立：

ラバン・ガマリエル・ベン・シモン(デヤブネ)からラバン・シモン・ベン・ガマリエル2世

i) 『ミシュナー』エドゥヨット1:1-6;5:6-7;8:7

ii) バーバー・メツィア59b

iii) 『ミシュナー』ローシュ・ハシャナー2:9

iv) 『トセフタ』ソター15:10

v) ベラホット28a:ベホロット36a

現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈—— 近代国家と民主主義をめぐる

東京大学大学院人文社会系研究科教授
市川 裕



3年目に入った全体テーマ「一神教における正典解釈の多様性と民主主義」のもとで、今日の私のテーマをお話してみたいと思います。全体テーマで前提とされる「正典解釈の多様性」の意味ですが、ここでは、いろいろな解釈が許容できるという意味ではなく、ユダヤ人の歴史を見た中で「正典解釈が多分化した」という意味の問題として今日は扱いたい。ユダヤ教は、ラビたちがつくっていった中世的な、宗教的な自治共同体として、1600～1700年くらい続きます。西暦紀元200年頃に『ミシュナー』という宗教テキストが編纂されてから近代に入るまで、フランス革命の頃を一つの区切りとして考えたのですが、1600～1700年の間、ユダヤ教の体制はラビが支配している。その意味では正典解釈は多様であったとしても、行動の面においては、ハラハーという言葉で代表される一つの拘束力を持つ規範があったといえます。その規範にしたがって、ユダヤ人はどこに住んでいようと、一つの共通した宗教というまとまりを持ちえたと考えられます。問題は、その拘束力が近代になって失われてしまったことです。そうなった時、正典解釈の権威が多様化してしまう。そういう問題として考えたいと思います。

そこで問題となるのは、近代国家とユダヤ教の宗教的な規範の関係はどうなるかということです。それが具体的には、フランス革命以降のヨーロッパでのユダヤ人の対応もかかわってきますし、1948年、イスラエルというセクラーな国ができる中で、いろいろな権威が並び立つとき、宗教的な権威を持った人たちは、その中でどういう対応をしてきた

か、ということも関わってきます。中世の長きにわたってユダヤ人が作りあげた自治共同体では、そういう発想はほとんどなかった。つまり国家的な問題、どういう政治体制をとったらいいかという問題、どういう政府をつくり、経済構造をつくり、軍隊をつくるかという問題に関して、ユダヤ教は法の決定を一切してこなかった。それが近代国家になって自分たちで独立国家をつくった時、その国はユダヤ教のトーラー、預言から来ているユダヤ教の教えをどこまで実現したらいいか、実現する必要はないのか。建国にあたって、それに関する重大な問題があった。ところが建国したシオニストの多くは、ユダヤ教の宗教的な規範をほとんど拘束力を持つものとして考えていなかった世俗主義者、社会主義者であり、そうしたポーランド、ロシアを中心としたユダヤ人たちがイスラエルを建国したために、国自体がセクラーであって、そこにはユダヤ教の法規範の拘束力はほとんど考慮されていなかった。その中にユダヤ教徒が入っていくわけです。その人たちにとって、ユダヤ教という宗教を、自分が住む国にどう位置づけるべきかという問題が、実際問題として今日まで続いている。その問題をここでは採り上げてみようと考えました。

発表趣旨ですが、はじめに、与えられた全体テーマについて、私がこれから考察しようとする際の思考の枠組みを明らかにし、それを「宗教と社会(国家)の関係への取り組み」として提示します。ここでは、近代以前と近代との間に大きな変化や相違があり、その理解は近代国家の問題にとっても、

全体テーマと民主主義にとっても重要な前提となるので、近代における宗教の位置を確認します。近代における大変化を、近代のユダヤ人解放という歴史的大事件を通して把握し、その結果として、現代ユダヤ教がもはや1つではなく、多様な権威によって担われていることを確認します。その上で、現在のイスラエル国家の政治形態を、宗教と国家の関係の視点、それも、宗教から見て社会(国家)とはどう意味づけられるかという問題から捉え直すことを試みます。

序—宗教と社会(国家)の関係への取り組み

ここでは、宗教と社会という問題への取り組みを振り返ります。与えられた主題の焦点、論点がどこまで自分で把握できたかは不確かですが、肝心なのは、現実の宗教集団や指導者が、自らの政治的社会構造を、宗教的原理によっていかに説明しているのかということ考察することだと理解しました。焦点は現代の政治形態、とりわけ民主主義という政治形態に対する理解や説明や批判、根拠づけを、宗教者がどのように正典解釈の問題として捉えているかを分析するように了解しています。

古典的国家観

いきなりユダヤ教ではなく、もう少し問題を敷衍して考えてみたいと思います。古典的国家観の思考枠組から問題を立てますと、神の主権、あるいは形而上学的社会観とでも言えるかと思えます。もし世界の創造主が人間に対して、正義と法と慈愛を実現できる社会を創造せよと命じ、我々がそれを目標にして社会建設を行うとすれば、どういう社会が理想として考えられるだろうか。理想が正義とか慈愛のように抽象的であればなおのこと、実際に社会をつくっていくにあたっては解釈という作業が不可欠となる。

これは歴史的に省みると、アリストテレスは、神が命じるわけではないですが、人間が最もよく生きるにはどうすればよいかという問いかけをして哲学的な探究をしました。倫理学という学問は、人間個

人の問題としてよく生きるという問題を考えた時に、一体よく生きるというのは何であるかという問いかけですが、もっと重要なのは、個人が集まってついている社会というのは、人間がよく生きるにあたって、どういう集団であるべきか、どういう秩序を持つべきかという問いです。これがポリスの学、人間が社会として最もふさわしいのはポリスであるという自覚を持っていたアリストテレスですから、ポリテアというのは、まさに倫理学の応用問題という形になります。そういう形で最もふさわしい社会とは何かという問題を、哲学的に探究することになったと思います。

これはギリシャの場合になりますが、カトリックの場合は、信者はローマ法王を頂点とする教会支配をもって、キリスト教の理念の実現を図ってきた。しかし今日の世俗的な近現代社会にあって、実際にカトリックは衰退して、世俗国家の隆盛がある。そういう今日、カトリックの信者はどういう態度決定をしているかということが問題となります。プロテスタントの場合は、法王の宗教的権威を否定して、信仰のみ、聖書のみ、万民祭司の理論によって宗教共同体を新しく建設することをめざしたわけですが、現実の問題として、具体的にはルター派は、現存の世俗権力を神に祝福された政体として服従することになる。二王国論という言い方をしたいと思います。これは一つの世俗社会、世俗国家に対する一つの解釈と考えることができます。神を立てない場合、崇高な理性が、人間に対して自由・平等・友愛を実現できる社会を創造せよと命じて、我々がその理性にしたがって、目標達成すべく社会建設を行うとした場合、どういう社会が理想として考えられるか。実際にはフランス革命が、その目的のために既成秩序を破壊して新しい政体をつくったわけですが、共和政体が唯一考えられる体制かどうかは、議論の余地があると思います。

ではユダヤ教の場合、どうなるか。長らくトーラーが唯一の神の意思の表明であって、その解釈をめ

ぐって、連綿とした解釈史の上に今日のユダヤ人社会が存在します。ところが、現代の国家形成という企ては、伝統的なユダヤ法としてのハラハーが予想していない事態であった。ということになると、トラーからどういう規範が導かれるかという解釈問題が当然出てきます。ところが建国をめざした多くのユダヤ人が、もはや中世的なユダヤ教から離れてしまってハラハーに拘束されていない、西洋社会に同化してしまって西洋思想に立脚した人々であった。そういう人たちが建設した世俗国家は、もはやトラー、ユダヤ教の伝統の規範に拘束されていない。宗教者はそれに対してどういう態度をとるのか。宗教というものは世俗的な国家に対してどういう対応をしたらよいのかという問題になります。

近代的国家観への転換

近代的な国家観というものへの世界観の転換が起こった近代において、国家主権ができて、宗教というのは目的ではなくて手段になっている。これは現代国家における新たな宗教と国家の問題が発生していることとなります。これまで話してきた問題は、宗教から考えた時に「社会の存在意義とは何か」という関心から出発していた問いであったと思います。ところが近代において、フランス革命はそうした宗教と国家の関係を逆転させて、近代法治国家の自立的な世界観を普及させていく。宗教に拘束されていない。ここに大きな世界観の転換があったと思いますが、それは以下のような事態を指しているのではないかと思います。

唯一信教の母体となったヘブライ語聖書の理念は、人間社会を含めたすべての事物を、唯一神の創造物としてとらえ、人間に対して世界秩序の維持と管理の責任を課したと理解されてきた。これはイスラームにおいても基本的枠組みは同じであったと思います。しかし、西欧の近代国民国家というものにあっては、そうした宗教的、キリスト教的な桎梏を脱して、国家の主権が達成されたため、従来人間に課せられてきた倫理的規範や目指すべき人間社

会の理想が、もはやかつてのように拘束力を完全に失った。それに代わって近現代社会の世俗的立憲国家は、そうした宗教の拘束力を脱してしまっただけで、多少は倫理規範や支配理念と共通する部分があったとしても、そうした規範を打破して、新しい自由な世界の構築を目指す時代を招いてきた。こうした宗教的な束縛の規範を脱したリヴァイアサンが現実には西欧社会に出現して、世界各地に広がって、すでに久しいわけです。

トマス・ホブズは、国家の巨大化を予測した最初と考えられます。ジャン・ボダンの国家理性も入ってくると思いますが、ホブズの『リヴァイアサン (Leviathan)』という著作がそういうものの最初として扱われると思います。その目次を見ると、面白いことにキリスト教の理念に則った社会のあり方について1章が割かれている。目次は、第1部で人間の本性についての分析があって、第2部では本性に基づいて建設される社会 (Common-Wealth)、があって、第3部では自然的な本性ではなくて、神の啓示に由来する社会としてキリスト教社会がある。A Christian Common-Wealth。ところが、この部分は長らく日本に紹介されずにいたようですが、最近の岩波文庫ではこれも入っています。そして最後に、暗黒の王国 (The Kingdom of Darkness) が示唆されて締めくくられています。

ホブズが第3部でキリスト教理念に基礎づけられた社会を描いたのと同じことが、他の世界宗教においても、それ相応の統治と支配秩序の理念として構想され、実践されてきたと考えられると思います。この時期は世界各地で体系化された古典が形成された時代でした。それに則った統治がある程度行われてきたと言えますが、近代では特に宗教的な束縛、第3部のような形のキリスト教の啓示によらないで、人間の本性に基づいて社会が建設されるという形で近代社会ができる。人間の本性に基づいて建設されるというのは、近代社会においてアトムとしての人間、個としての人間の自然的

本性が基盤になって、人間同士が自己保存のために社会契約をする。それによって国家ができるという根本命題になってきます。これが社会契約説であり、基本的には、宗教的な目標ではなく、あくまでも人間の自然的な本性が国家の基礎になります。

こういう近代国家になると、宗教とか道徳というのは、本来、人間が追求すべき目標ではなくて、国家にとって宗教は、社会的な結合を促進したり強固にしたりする手段というふうになってくる。逆に宗教が近代国家を妨害することもある。宗教的な観念がはびこっていると、近代国家が理想の形をとらないという場合もある。宗教や道徳は手段と化してしまい、国家自体が目的となる。宗教の正邪はもはや問題ではない。人間生命の究極の目標とされるのは、人間の生物学的な生存の確保であるということになるわけです。これを退行現象と見るかどうかについては、いろんな立場があると思いますが、かつて人間のよき人生、神に義とされる人間、人間本来の面目の達成というものがある目標として設定されていて、それを実現するためにふさわしい社会とは何であるかということで国家という価値がはかられたはずなのに、これが逆転して、今日では国家社会の保存自体が自己目的化している。目的と手段が完全に逆転した形になります。これについては、法哲学のH. L. A. Hartの論文集の中にそれを扱う章が一つあり、今後、この点を詳しく扱いたいと思っています (H.L.A.Hart, 'Social Solidarity and the Enforcement of Morality', in "Essays in Jurisprudence and Philosophy", Oxford Clarendon Press, 1983)。

20世紀になりますと、世界最初の世界大戦が終了した時点で、民族という新しい単位の集団が、自己の政治的帰属について自分で決定できるという、民族自決という国家理論が、さして疑問に付されることなく圧倒的な支持を受けて承認されるようになる。そうなる国家というものが目的化し、さらに民族という新しい単位が出現し、個人ではなく民族とい

う単位に価値が置かれるという形で、20世紀は民族と国家の1対1の結びつきが当然視され、正当視される。これが現状であると思います。これに対して、特に最近のイスラームの隆盛は、ある意味でこうした常識をいったん解消させて、ネイション・ステイトを相対化させる機会を提供し、近代の新たな問題提起として取り扱う必要があろうかと考えています。

第1章 ユダヤ人社会の変遷—— 近代以前と以後

ヨーロッパ近代が形成される中で、ユダヤ人は、ユダヤ人解放という形でヨーロッパ社会に入っていたという大きな歴史の流れがあったと思いますので、西洋だけではなく、若干、歴史の流れについて、簡単にユダヤ人社会の変遷、近代以前と近代以後を地図で見させていただきたいと思います。

西欧近代のユダヤ人解放までの歩み

地図①は、イスラームが最も拡大した時の領土を斜線で示しています。イスラーム成立7世紀から非常に勢いで、東はペルシャから西はアフリカ大陸を越えてスペインまで行った、7～8世紀の状況です。ヨーロッパ地域はキリスト教が支配する地域という形になると思います。こういう形で聖地が奪われたために、十字軍が聖都を奪回するために派遣される。地図②は、そのルートです。この状況が11～13世紀までの200年くらい続きます。地図③は、近世スペインにおいて、斜線部分は最後に残されたイスラームの砦、徐々にレコンキスタでキリスト教が再びスペインを支配下におこうとしています。最後に残されたグラナダ王国がイスラームの最後の拠点になるわけですが、ここも1492年に滅びます。1492年、コロンブスがインド航路を発見するために出発する。それとほとんど時を同じくしてユダヤ人の追放令が出されます。

ユダヤ人の追放令を受けてスペインのユダヤ人がどこに行ったか。それを示すのが、④の地図です。スペインを追放されたユダヤ人は、イタリア経由、北アフリカ、バルカン半島、パレスチナ地域の小都

市サフェード(ツファット)にまで広がっている。これは主としてオスマン帝国の支配下に入ったことを示しています。北はポルトガル経由でオランダへ渡ります。地図⑤は、その当時のオスマン帝国が最大領土を獲得した時の支配地域を示しています。

地図①と⑤を比べていただきますと、①は最初にイスラームが支配した地域、⑤はオスマン帝国が支配した地域。東西関係がややずれる感じがします。最初、イスラーム帝国は、小アジアからバルカン半島というヨーロッパへの道はビザンチンに支配されていましたが、そのかわりスペインからピレネー山脈を越えるくらいの勢いがあったわけですが、今度は逆にオスマン帝国の時には、小アジアからコンスタンチノーブルを陥れてバルカン半島をウィーン近くまで深く入っていく。一方でオスマン帝国の好戦的な強力な軍隊に対して、ヨーロッパ・キリスト教社会はかなり脅威を感じていると思いますが、逆にスペインでは、キリスト教が押し戻していくという国際関係の変化があったように思います。

この後、ヨーロッパのキリスト教社会が、いち早く近代国家をつくっていきます。⑥の地図はユダヤ人が権利の平等を与えられた国々になります。近代国家が成立して、憲法が成立して国民に対する権利、義務を保障する形の文言ができる時代とほぼ重なっています。フランスでは1791年、ユダヤ人は解放を認められる。フランス市民と同等の権利・義務を与えられるということになります。

ナポレオンとユダヤ人解放—Judaismは宗教

今回の問題から言いますと、この時まではユダヤ人社会は宗教共同体でもあり、かつ民族共同体でもある。ところがフランスのユダヤ人が果たしてフランス国民かどうか、ということに関して問題が起こります。この時、ナポレオンがサンヘドリンを招集して「ユダヤ人は果たしてフランス人なのか。ユダヤ人は自分たちの法律を持っているのではないか。ユダヤ人は別の民族ではないか」というある種の選択を迫る会議を開催させるわけですが、この時、

ユダヤ人側は律法学者とか有力者が71名、集っていたと思います。彼らを選択を迫られた時、ユダヤ法に関して自分たちの立場を決めなければいけない。その時に初めて彼らは、政治的な権利については、かつてパレスチナに国を構えていた頃と違って今は国家を持っていないから、政治的なハラハーの法は自分たちに関係せず、個人的、宗教的な規程のみが我々を拘束するのでであると主張し、ジュダイズムは民族ではなくて宗教であるという立場を鮮明にします。

ナポレオンは信仰の自由を認めましたので、この決定によって、ユダヤ人はフランス市民となり、信仰としてユダヤ教を選ぶことが許される形で、国民としてフランス市民として認められるようになる。ここで初めてユダヤ人のアイデンティティ・クライシスが起ることになります。ユダヤ人が民族なのか、宗教なのかということの選択を迫られ、実際、民族ではなく、国家をつくる集団ではなく、宗教集団であるという立場を立てますので、それぞれの国に認められていくわけですが、その国家に対して、包括的な忠誠心を求められることになりました。ここに忠誠心の葛藤が生じる。ユダヤ系フランス人や、ユダヤ系ドイツ人というハイフン付きの呼称が生まれる。それが西ヨーロッパから中央ヨーロッパにかけての状況になります。

西欧におけるユダヤ人解放を示す地図をご覧ください。ダビデの星のマークの中に年代が書かれています。ユダヤ人解放の年は、それぞれの国が近代憲法をつくって統一した時代でもあります。イタリアは1870年で、イタリーの統一。ドイツも1871年で、ドイツ国家の統一。オーストリア・ハンガリーは国が形成された時期。近代の国家が宗教的な桎梏を脱して、憲法を立てて近代国家をつくった時に、ユダヤ人はそれと同じような形で解放されていきます。しかし、解放されるということは、それまでのユダヤ人の自治的な共同体が壊れることになりますので、それまでのラビの権威は、ここで完全に失わ

れていく形になります。これが西ヨーロッパにおけるユダヤ人の状況でした。

東欧ユダヤ人の立場—Judaismは民族集団

東ヨーロッパからロシアにかけてと、オスマン帝国その他のイスラーム圏においては、そういう形の存在形態ではなく、それまで通りのユダヤ人は宗教民族共同体という形でそれぞれの地域で残っている。とりわけ人口が多かったのが東ヨーロッパになります。東ヨーロッパではこの後、ネイション・ステイト、民族国家の概念がはっきり出てきますので、その時、ユダヤ人は違う民族であるとして、排除と虐殺の対象になっていった。ナチズムが広まった地域でユダヤ人が虐殺を受けるのが、8番の地図になります。人口の数からするとポータランド、リトアニア、西ソ連、ベラルーシとウクライナ、ラトビアも含めて、推定犠牲者を集めると456万人である。西のフランスでは8万3千人、ドイツが12万人、オーストリアが7万人、イタリアが7千人であり、ユダヤ人が解放された地域は全体のユダヤ人の人口からすると非常に少なかった。圧倒的に多かった東ヨーロッパが解放の形ではなく、民族国家の異民族として、少数民族集団として排除されていくことになっていきます。

イスラーム社会のユダヤ人

イスラームの社会でもこういうことは起こりうる可能性はあったわけですが、イスラエルが建国されたので、その時にイスラーム圏のユダヤ人は大量にイスラエルに移住した。そのために、アラブ人とユダヤ人の間で起こったかもしれない民族的な対立が、イスラーム圏ではほとんどはっきりした形では出てこなかった。そのかわり、すべてイスラエルとパレスチナの問題として先鋭化している状況だと思っています。

なお、7番の一覧表は、近代に活躍したユダヤ人のリストです。主として解放された地域で、解放された時代から、突然ヨーロッパ社会に著名なユダヤ人が輩出するわけですが、年代を追っていくとこのようになります。それが近代以前の場合は、ユダヤ人にとって、政治的な議会、安全保障の問

題については、ハラハーの拘束力がない。それが長い間の伝統であった。そのために、近代国家になっても、宗教的なユダヤ人は、国家形成には自分たちの宗教的なものを主張することが少なかったと言われます。この点は、キリスト教と大きく違う点であろうと思います。教会人であれば、つねに国家と教会、世俗権力と宗教権威との関係が重要でなかった時代は殆どなかったからです。

第2章 現代ユダヤ教の権威構造— その多元的状況

近代社会になって、ユダヤ教の権威は、すでに一元的ではなくなり、現代ユダヤ教の権威構造はもはや一元的ではなく、多元化している。では、1500年以上も続いてきた中世的なユダヤ法自治体制は、近代になって、どのような脅威に直面したのか。それを、四つの脅威という形で、Mendell Lewittesという人が『ユダヤ法の原理と発展』という著書の中でまとめています。この著者は、近代になってもユダヤ法自治体制は必ずしも解体されたとは考えていないような印象ですが、中世から続くユダヤ人社会が内外からの新しいチャレンジを受けてきた。特に近代においてチャレンジが衝撃的なものであった。それが以下の4点となります。

ユダヤ教体制に対する4つの脅威

第一に、啓蒙主義に由来するユダヤ教改革の挑戦。これは、近代主権国家における宗教結社の自由によって、複数の教団が成立することを意味しました。そして今日では、ユダヤ教の教団は、3つのカテゴリーに分類できる複数の教団が並列して存在する状況になっている。一は近代主義をすべて拒絶し中世以来のハラハー支配を継続する伝統主義の教団で、超正統派を代表とする。二は、近代に適應するモダニストの改革で、その適應の程度にしたがって、正統派、保守派、改革派に分かれるもの。三は、伝統的なユダヤ教の枠を超えた急進的な代替物を探求するグループで、アメリカの再建派やハヴラーと呼ばれる小グループ、また世俗

的ユダヤ人もこの範疇に入る。

第二に、直接的宗教体験に由来するハシディズムの挑戦。それまでユダヤ人社会ではラビたちが法律に関して直接的な預言のような形の神との直接交流による権威は認めなかったのですが、ハシディズムの挑戦によって、直接的な宗教体験に由来する権威を主張するグループが生じた。ツァディークと呼ばれる新たな宗教権威が登場し、その周囲に教団が形成され、新たな聖典群が複数成立する事態がもたらされたことを意味します。今日でも、人数の割合はわずかだが、ルバヴィッチ派やラビ・ナハマンのハシディズムなどは、独自の宗教的生活を展開して一定の影響力を保っている。

第三に、近代科学技術による挑戦。これは、古典的には電気、電信、電話の出現、電車、自動車、飛行機の出現が、安息日の労働禁止とどう関わるか、という重大なハラハー上の問いを提示しましたが、近年では、分子生物学の発展による新たな事態が問題となります。具体的には、臓器移植・体外受精・代理母・安楽死などである。生命は神が賦与するものという教義との抵触の問題です。

第四に、ユダヤ人国家の誕生です。これは、宗教と国家の新たな問題の出現です。自らの手で国家を建設するという発想は、かつてほとんど問題になってこなかった。そういう中で、19世紀末から本格的な国家建設運動が展開し、ユダヤ人の独立国家が建設された。これは、ユダヤ法自治体制の歴史の中では当てはまる法規範がないわけですから、宗教者たちはどういう国家をつくるかについてビジョンがあるのか、ないのかという問いをつきつけられたはずでした。

ユダヤ人は中世の長きにわたって当然、国家がなかったわけで、イスラームの国家、キリスト教社会の国家の中に、「裂け目の中で生きていた」という言い方がされるようですが、自分では国家形成をするだけのチャンスがなかったし、そういうことについて配慮する必要がなかったことになる。ユダヤ教と国

家権力についての理論は構築されないままに現代まで来てしまった。しかも、近代になって、大多数のユダヤ人が伝統的なユダヤ教からだんだん離れて世俗化していく。既存の市民国家の市民としての身分を取得していく。そうした近現代の解放のプロセスは急展開していた。また他方では正統派のハラハーが、この問題に消極的であった。またシオニズムという国家はセクラーナ国家として20世紀の民族自決に則った世俗的な国家建設を行った。

イスラエルの独立宣言も、ある意味ではっきり自分たちがどういう国をつくるかを明示しているわけですが、ユダヤ人の国であってデモクラシーであるということを最初から宣言しているわけです。そういうものとしてユダヤ人国家はつくられた。ここには伝統的、宗教的なハラハーは、この問題にはもともと関知していなかったわけですから、正統派の人たちは消極的であったために、そういう議論は抽象的なままで終わってしまった。

現代ユダヤ社会における宗教的権威の多元化

伝統的なハラハーの権威が実際に廃れてしまったため、ユダヤ教の権威はどこにあるかを問題にすると、今日では多元化しているということしか言えないのではないかと思います。強い拘束力を持つ宗教集団から、それを持たないセクラーナ人々の集合体を含めて、現代ユダヤ教における権威はどうなっているか。従来の宗教的権威であったラビの権威が弱体化する一方で、ユダヤ人は誰の言説に意味を見いだし、その権威は何に依拠するのか。

いくつか分けてみますと、ラビたちの持っている伝統的なもの、正統派のラビ体制、これはカトリシズム的なユダヤ内普遍的とでも言えるものですが、これはイスラエル国家の中でしか通用しない。ここで首席ラビの制度と個人のラビのレスポンスという形で出てきます。個人のラビのレスポンスはラビ・クックという人のイスラエル国家に対する立場、最近ではオバデア・ヨセフという宗教政党の上に立つような宗教的権威がありますが、こういう人たちの言

説は実際に権威を持ってきたと思います。イスラエルのラビ法廷、これは世俗法廷から独立した私的身分に関するラビ法廷ですが、ここにおいて行われるハラハー裁定はまだ生きています。最近では政治を通して正統派が強い主張をしてきましたので、宗教政党の提示する主張もあり、個人のラビによるハラハーの見解もある。

ところが正統派以外にもまだユダヤ教には宗派がありますから、イスラエルに限らなければ、アメリカ合衆国ではもちろん、改革派とか保守派とかももっと細かい新しいグループができています。そういうところでの指導者の発言、さらにはハシディズムのレッベの発言は独自のものがあります。

世俗社会の典型としては、思想家、哲学者、宗教家、知識人、裁判官の人たちが、聖書分析、解釈、応用、あるいはまた、イスラエルの政治や国家体制に対する意見等を提示しています。ヘルマン・コーヘン、レオ・ベック、フランツ・ローゼンツヴァイク、マルチン・プーバー、J・ソロヴェチク、アブラハム・ヘッセル、E・レヴィナス、E・ウィーゼル、これは宗教家や思想家たちですが、イスラエルで言えば政治家のベングリオンとかU・ジャボチンスキーが影響力のある国家理念を出してきました。これはもはや宗教的言説ではないとしても、ユダイズムの一部に数えられると思います。イスラエル国内でいうと、思想家では、Y・レイウヴィッツ、裁判官、法曹で言えばモシェ・ジェルベルグ、メナヘム・エロン、エウード・バラクなど、法学者で最高裁の長官を務めたような人たちのイスラエル国家に対する言説やユダヤ教に対する主張があって、どれか一つを取り上げて論ずることもできるでしょうが、全体的に見ると、私の手に負えない大きな問題があるなど感じています。

第3章 ユダヤ教から見て現代民族国家 イスラエルとは何であるか

ここから、やっと現代イスラエル国家の問題について考えるという点に至ったのですが、既に述べた通り、どういう国家をつくるべきかに関して、これ

までのユダヤ教は枠組みをつくってこなかった。つくる必要がなかった。つくる条件の中に生きていなかった。離散のユダヤ人というのは、どの地域においてもそこにある社会、政治権力の中に居候している、寄宿している形ですから、政治体制に関しては自分たちで独立してつくることがなかった。

たとえばその典型的なものは、国家ができることによって、さまざまな政治的社会的な諸機能が求められることになりです。政府はどういうものをつくったらいいか、国法はどうしたらいいか、経済はどういう政策にしたらいいか、産業の技術はどうしたらいいか、情報はどうか、内政、外交、安全保障はどうか。こういう問題について、トーラーはいかなる神の意志を語るのか。従来の枠組みに従うと、神の意志はユダヤ教徒に対して、一方では過剰であり、一方では不十分であった。過剰というのは、ユダヤ教徒はたくさんの規則を守らねばならないため、そのすべてを励行すると社会生活と抵触してしまう。安息日には武器を持たないという問題があるため、兵隊にもなれないし、警察官にもなれない。公職にはつけない。宗教的な規則を守っていると兵役に行けないため、実際にイスラエルでは宗教者は兵役を免除されています。こうなると、市民としての義務を果たしていないことになる。ユダヤ教の規則があまりにも詳細に規定していて、忠実に守っていると一般市民の義務でさえも果たせない。他方では、これまで国家の要請に対しての準備ができていない。トーラーに基づいてどういう方向づけを行っていったらいいかということがない。そういう状況で一体どうしてきたかということが次に考えるべき問題です。

ユダヤ教徒のとりうる態度—三つの選択肢

目下、国家と宗教の問題を考える1つの手がかりとして、Yeshayahu Leibovitzという思想家、宗教者の‘The Social Order as a Religious Problem’(1947) in “*Judaism, Human Values, and the Jewish State*” Harvard UP.1992. とい

うところから読み始めています。この論文は、イスラエル建国を目前にして1947年に書かれたものですので、その段階での宗教者がどういう立場をとる可能性があるかを扱っています。これまでユダヤ人社会は、国家制度についてイニシアチブをとることができない場合が圧倒的に多かった。新たなユダヤ人の主権国家建設にあたって、社会的枠組みづくりに直面している。そこで宗教者には3つの選択肢がありうる。

第一の選択肢はトーラーの軌を受容する宗教者の義務としては、現存のハラハーの社会政治的律法が適用できる組織をつくるように努力すべきである、トーラーは社会形成を規定すべきであるという立場です。これと正反対の立場が第三の立場です。これは、トーラーの中に社会的、政治的律法、例えば、王とか大祭司、また神殿祭儀を行いなさいというような規定が定められていますが、こういう律法は、トーラーの形成された時代に存在した社会的政治的現実のみを意図したものであって、その時代が過ぎてしまって、政治生活とトーラーが切り離されたのであるから、我々は自由に政治体制を選択できる。要請されているのは、神の正義にかなうように政治体制を実現することである。この立場は、トーラーは社会形成を何ら規定すべきではないという立場です。ナポレオンが招集したサンヘドリンがとった態度はこれであったと思います。かつてパレスチナでイスラエルの民が国家を持っていた時には、トーラーに規定されていたが、19世紀になって、自分たちは政治的な独立した存在ではなく、フランスという社会に属している。だからトーラーの政治的な規定は我々には関係ない。だからフランス市民として適応できるのだという立場を選択したわけですから、この立場はフランス革命の時にラビたちがとった態度だということがわかります。これら二つの極論は、Leibovitzの言うことによりますと、無責任とは言えないが、国家の体制に関しては無関心という態度です。ネトレイ・カルタという党があります

が、これは「ハラハーに反するから、この国家は認めるべきではない」という拒絶ないしは無関心の態度を示しています。

第二の選択肢は、これら二つの極論の間を選択する立場です。これは、歴史的に与えられた条件の中で、トーラーが目指す社会的目標を実現するために、関係するハラハーの重要な部分のみを目標実現の枠組みとして受容する立場です。問題は、トーラーが目指す目標とは何かを明確にし、その実現に最も適した新しい社会秩序を探究することなのですが、その後、Leibovitzが書いている内容を見ますと、1975年頃の論文では、今、新しい国家ができたのだから、宗教者はそれに対してもっと積極的にかかわっていくべきであると、第二の選択肢の立場を強く主張しているように思います。

宗教者の政治参加

これは、もちろん21世紀に入った今日のイスラエルの政治情勢とは別の、まだ1975年くらいの段階であり、無関心な宗教者が圧倒的な中で、無関心であってはいけないということを言っていたと考えられます。おそらくその結果ではないとは思いますが、1985年の総選挙のころから、イスラエルの宗教者が実際に宗教的規定を実現するために政党をつくって、国家法として安息日などの宗教的規定を、国会を通して実現していこうという運動を、かなり強く押し出すようになりました。そういう意味では、イスラエルという国家を、世俗国家から宗教的な国家に変えていこうという明確な意図も見られる。その結果、セキュラーな人たちと宗教者との間で、かなり険悪な対立が出てきています。

この険しい対立について、わたしは、一昨年までにまとめた論文の中で、アイデンティティの相剋の問題として論じています。お手元の資料で、389ページから、宗教政党の登場の意味と、世俗派と宗教派の対立の経緯と現状について、また、392ページでは、多元的社会の実現は可能であるかという問いを立てて、ユダヤ教正統派の根本主義者が目

指している宗教的な社会と、世俗集団が目指している世俗的なイスラエル国家との間の対立について、現状はどうなっているかを簡単にまとめてありますので、ご参考までに挙げさせていただきました。

今までの研究成果を発表したというよりは、これから何をやるかというところで終わってしまいましたが、こういう方向でやっていったらいいのかなと思っています。

CISMOR 2005 全体テーマ「一神教における正典解釈の多様性と民主主義」

28. May. '05

現代ユダヤ教の権威構造と正典解釈——近代国家と民主主義をめぐる

市川 裕

発表趣旨：はじめに、与えられた全体テーマについて、私がこれから考察しようとする際の思考の枠組みを明らかにし、それを「宗教と社会(国家)の関係への取り組み」として提示する。ここでは、近代以前と近代との間には大きな変化や相違があり、その理解は近代国家の問題にとっても、全体テーマと民主主義にとっても重要な前提となるので、近代における宗教の位置を確認する(序)。近代における大変化を、近代のユダヤ人解放という歴史的大事件を通して把握し(第1章)、その結果として、現代ユダヤ教がもはやひとつでなく、多様な権威によって担われていることを確認する(第2章)。その上で、現代イスラエル国家の政治形態を、宗教と国家との関係の視点、それも、宗教からみて社会(国家)とはどう意味付けられるかという問題から捉え直すことを試みる(第3章)。なお、この準備の過程で気づいた今後の検討課題は、現代のみならず、近代以前のユダヤ人社会の社会制度に関して、ユダヤ教における世俗的権威と宗教的権威の歴史を回顧し、宗教がそれらをトーラーに基づいて根拠付けを行ってきたのか来なかったのかを知っておく必要を感じた。

目次

- 序1. 宗教と社会という問題への取り組みをふり返る
- 序2. 民主主義という概念と宗教について
- 第1章 ユダヤ人社会の変遷：近代以前と近代以後
- 第2章 現代ユダヤ教の権威構造と、それが生み出す正典解釈の多様性
- 第3章 ユダヤ教から見て現代民族国家イスラエルとはなにか：国家と宗教
- 付 録 ユダヤ教社会における世俗的権威と宗教的権威の歴史

序1. 宗教と社会という問題への取り組みをふり返る

あたえられた主題の焦点というか、論点がどこまで把握できたか不確かであるが、要は、現実の宗教集団や指導者が、自らの政治的社会構造を宗教的原理によっていかに説明しているのかを考察することだと考えている。焦点は、現代の政治形態、とりわけ「民主主義」という政治形態に対する理解、説明、批判、根拠付けなどを、宗教者がどのように聖典理解の問題として捉えているかを分析するというように了解している。が、もう少し、問題を敷衍して考えてみたい。

古典的国家観の思考枠組：神の主権あるいは形而上学的社会観

もし世界の創造主が、人間に対して、正義と法と慈愛を実現できる社会を創造せよと命じ、我々がそれを目標にして社会建設を行なうとすれば、どのような社会が理想として考えられるだろうか。理想が抽象的であればなおのこと、実践に当たっては解釈が不可欠となる。

アリストテレスは、神が命じるのではなく、人間が良く生きるにはどうすればよいか、という問いに対する哲学的探求によって、もっともふさわしい社会を見つけ出そうとする。したがって、政治学(ポリスの学)は、人間個人の倫理の問題(倫理学)を集団レベルで扱う極めて倫理的思想的な学問となる。

カトリック信者は、ローマ法王を頂点とする教会支配をもってその理念の実現を図ってきたが、それは今日、あるいは近世近代のカトリックの衰退と世俗国家観の隆盛にあって、どのような態度決定をしているのか。

新教は、法王の宗教的権威を否定し、信仰のみ、聖書のみ、万民祭司の理論によって、新たな宗教共同体の建設を目指したが、ルター派は、現存の世俗権力を神に祝福された政体として服従することを旨とした。

もし崇高な理性が、人間に、自由と平等と友愛を実現できる社会を創造せよと命じ、我々がそれを目標にして社会建設を行なうとすれば、どのような社会が理想として考えられるだろうか。フランス革命と共和政体が唯一考えられる体制か。

ユダヤ教では、長らくトーラーが唯一の神の意志の表明であり、その解釈をめぐる連綿とした解釈史の上に今日のユダヤ人社会が存在している。現代の国家形成という企ては、ハラハーが予想していない事態であるとする、トーラーからどのような規範が導かれるかという解釈問題があるはずである。しかし、建国を目指した多くのユダヤ人がもはや中世的ユダヤ教から離れ、西欧に同化し、西欧思想に立脚した人々でもあったことが問題の焦点となる。→これが私に課せられた課題

近代的国家観への世界観の転換：国家主権と手段としての宗教

以上は、いずれも宗教(形而上学的価値)から考えたとき、社会の存在意義とは何か、という関心から発している問いである。ところが、近代において、正にフランス革命は、こうした宗教と国家の関係を逆転させて、近代法治国家の自立的な世界観を普及させる。

即ち、その世界観の転換とは以下のような事態であろうか。

唯一神教の母体となったヘブライ語聖書の理念は、人間社会を含めたすべての事物を、唯一神の創造物と捉え、人間に対して世界秩序の維持と管理の責任を課したと理解されてきた。イスラムにおいても、基本的枠組みは同じであったと思われる。しかし、西欧近代国民国家にあっては、そうしたキリスト教的な桎梏を脱して、国家の主権が達成されたため、従来人間に課されてきた倫理的規範や目指すべき人間社会の理念が、もはやかつてのような拘束力を完全に失った。それに変わって、近現代社会の世俗主権国家は、か

つて世界宗教が樹立した伝統的な倫理規範や支配理念と部分的には共通する理想を掲げつつも、もはや宗教の拘束力を脱したがゆえに、そうした規範を打破して新しい「自由な」世界の構築を目指す事態を招来してきた。こうした宗教的規範の束縛を脱した「レヴィアタン」が現実に西欧社会に出現して世界各地に広がって既に久しい。

国家の巨大化を予測した最初と考えられるのは、トマス・ホッブスの『リヴァイアサン (Leviathan)』(1651 CE)であるが、この書には、キリスト教の理念に則った社会のありかたについて、重要な一章が割かれている。この本の目次に沿えば、

第1部で人間の本性についての分析があり、

第2部で、その本性に基づいて建設される社会(Common-Wealth)が示され、

第3部では、人間の自然的本性ではなく神の啓示の真理に由来する社会としてキリスト教社会 (A Christian Common-Wealth)の姿が論じられ、

最後に「暗黒の王国(The Kingdome of Darknesse)」が示唆されて締めくくられている。

ホッブスが、第3部でキリスト教理念に基礎付けられた社会を描いたのと同様のことは、他の世界宗教においても、それ相応の統治と支配秩序の理念として構想され実践されてきたはずではないか。世界史の中世・近世は、世界各地で国家が体系化され古典が形成され、それに則った統治が実践された時代である。

しかし、近代社会においては、アトム(原子、個)としての人間の自然的本性が基盤となり、人間同士が自己保存のために社会契約による国家社会を形成することを根本命題としている。

国家にとって、宗教そして道徳というものは、社会的結合を促進し強固にする手段と化する。宗教の正邪はもはや問題ではない?!人間生命の究極の目標とされるのが、なんと、人間の生物学的生存の確保?!とは、なんたる退行現象か?!かつては、人間の良き人生とか、神に義とされる人間とか、人間本来の面目の達成とかが、人生の目標として設定されていたのに。国家社会の保存が自己目的化し、国家の価値は、功利主義的に測られる。

H. L. A. Hart, 'Social Solidarity and the Enforcement of Morality', in "Essays in Jurisprudence and Philosophy", Oxford Clarendon Press, 1983

さらに20世紀に、世界最初の世界大戦が終了した時点では、「民族」という集団が、自己の政治的帰属について自分で決定できるという国家理論が、さして疑問に付されことなく、圧倒的な支持を受けて承認された。

現在は、一応、民族と国家との1対1の結びつきが当然視され正当視されているが、イスラムの隆盛は、こうした常識をいったん解消させて、nation-state を相対化する機会を提供しているといえようか。

部門研究1 2005年度第2回研究会

日 時／2005年7月23日(土)

会 場／同志社大学 東京オフィス 大セミナールーム

発 表／加藤 隆(千葉大学文学部教授)

石川 立(同志社大学神学研究科教授)

コメント／中村 信博(同志社女子大学学芸学部教授)

越後屋 朗(同志社大学神学研究科教授)

スケジュール

13:00～14:00 発表:加藤 隆「比較文明論の観点からみたキリスト教世界の類型化の試み」

14:00～15:00 発表:石川 立「キリスト教における正典的解釈の可能性——土の器としての正典——」

15:00～15:15 休憩

15:15～15:25 コメント:中村信博

15:25～15:35 コメント:越後屋 朗

15:35～17:30 ディスカッション

18:00～19:30 懇談会

研究会概要

本研究会では、加藤氏は類型論的観点からキリスト教世界の構造を分析し、石川氏は聖書の正典論について論じた。

加藤氏は西洋キリスト教世界の多層構造に注目する。はじめ西洋世界は自由人と奴隷の二層構造であったが、アレキサンダー大王の時代、増大する下層の民の管理の労が上層に強いられることで、社会は不安定になった。これに安定をもたらしたのがキリスト教の国教化である。キリスト教には聖職者と信徒の二層構造が存在している。これは既に福音書記者ルカの問題でもあった。よきサマリヤ人のたとえや、マリヤとマルタの物語にこれが表れていると加藤氏は分析する。国教化に伴い社会は聖職者、貴族、民衆の三層構造に変化する。この構造は中世の安定をもたらし、科学の発展を準備した。これが変化するのには啓蒙とフランス革命の時代である。聖職者から権威が剥奪されることで再び二層構造へと移行したのである。聖職者が有していた神との結びつきは神の摂理を認識する自然理性に取って代わられ、二層構造は西洋世界(啓蒙)と野蛮世界(未開)の対比構造となる。科学の発展により増大し続ける富は社会に安定をもたらし、また、その富は下層領域にまで行き渡り当該領域を縮小、同時に大規模な世俗化を促す。これが現在の状況だと加藤氏は述べた。ここで宗教的価値は失われたかに見えるがそうではないとして、加藤氏はフランス革命時代の「最高存在」信仰について論じた。「最高存在」は目のシンボルで表現され、ナポレオンのコンコルダ公布を描いた絵画では、この目に諸宗教が従属させられている。またこの目は一ドル紙幣の裏面にも描かれている。啓蒙主義的宗教ともいえるこの最高存在信仰は、一神教的構造を持っておりこれを研究する必要性を述べ加藤氏は発表を終えた。

石川氏は、はじめに一キリスト者としての立場から発表を行う旨を述べた。日本基督教団の信仰告白