

ユダヤ伝統から見た他者としてのムスリム

ヤコブ・M・ラブキン (Yakov M Rabkin)

ヒンダ・ラブキン (Hinda Rabkin)

要旨

ユダヤ教における他者に対する態度は、神話、説話、伝説、そして法に基づいている。[他者との] 差異化の話はユダヤ教の中心を占め、ユダヤの法とアイデンティティーを形づくってきた。それは、明示的には聖書とラビの規定を通して、また暗黙裡には説話を通して作用する。ユダヤ人は部族、祭司的所属、性別、またユダヤの慣習の形式と程度により[ユダヤ人内部においても] 差異化される。非ユダヤ起源[の研究者] はユダヤ起源の重要性をごく稀にしか捉えず、大抵はアマレク人やモアブ人に対する言及のように明示的な聖書的禁止命令との関係において触れる程度である。

我々は最初に、ユダヤ人の伝統がどのように共同体の境界を定め、他者、すなわちユダヤ人と非ユダヤ人をどのように定義するのかにつき見ていきたい。次に、ユダヤ人とムスリムの相互交流についての歴史的状況と、ユダヤ人の伝統(すなわちユダヤ法とユダヤ人の態度)がムスリムという他者にどう関わってきたかにつき考察する。本論文は、ユダヤ人の他者としてのムスリムに対する認識に中東紛争が与えた影響について、二、三の論評をもって結論とする。

キーワード：祭司的所属

はじめに

ユダヤ人のキリスト教に対する見方に関する文献が非常に多いことと比較し、ユダヤ法(ハラハー)に反映されたユダヤ人のイスラームに対する態度についてはほとんど関心が払われてこなかった¹⁾。これは、学問の世界においてヨーロッパのユダヤ民族に焦点が置かれたことを含め、様々な理由に因ると思われる。イスラエル国の数十年の経験は、この問題にはほとんど関係がなく、またそれはイスラエル国家の歴史が浅いことだけが理由ではない。一世紀以上にわたってシオニスト運動とイスラエル国家を創始し牛耳ってきたのが過度に反宗教的なユダヤ人であったからといって、彼らの言動がムスリムや他宗教の信奉者に対するユダヤ人の態度を体現していると推察してはならない。

アイデンティティーと他者性という概念もまた比較的新しく、学術的な議論、特に人類学と歴史学の分野に入り込んできたのは1950年代のことである。他者性とアイデン

ティティイーは、相前後して現れた。アイデンティティイーは他者に対向して構築され、同時にそれは他者を構築した²⁾。ユダヤ系フランス人哲学者のエマニュエル・レヴィナスは、人間社会の構築において他者性の果たす肯定的な役割を強調する。ジャック・デリダや他の数人のユダヤ系思想家と違い、レヴィナスは、アイデンティティイーは他者との対立や他者からの差異化に起因するのではなく、他者からの呼びかけに対する我々の応答から生じると考える。「私である、ということは既に他者に対してである。私は、私自身のためにある以前に、他者のためにある。」明らかにミシュナーの倫理的教えに刺激を受けて³⁾、レヴィナスは他者性 (*alterité*) を人間意識の生得的部分や倫理的行動の基盤と見なすために、他者性の社会文化的側面を排除した⁴⁾。

ユダヤの文化と歴史の研究は、他者がユダヤ人を周縁化し、阻害し、抑圧した方法を常に強調する。最近になってようやく学者達は、ユダヤ人が文化的アイデンティティイーを構築する過程で、他者を構築・定義する方法に注目するようになった⁵⁾。ユダヤ人のアイデンティティイーの源泉としての苦しみ、特に抑圧する他者としての異邦人の手による苦しみは、深く根付いている⁶⁾。とはいえ、それは総意を反映しているのではない。あるアメリカ系ユダヤ人教育者は、「個人的には、この永遠に嫌悪する異邦人という見方が、現実と少しでも類似点があるということを私は一度も見出したことはない。それは純粹で単純な神話であり、またこの点において醜いものに思える」と述べた⁷⁾。実際、ユダヤ人と異邦人の関係は時と場所により変化し、微妙で時に矛盾した態度を暗示するのである。

ユダヤ法における異邦人としての他者に対するおびただしい言及は、ユダヤ人と異邦人の相互交流の規制を目的としている⁸⁾。そのような規定は聖書に基づいているが、それらはユダヤ人が政治的独立の最後の痕跡を失い、隣接する異邦人と広範に接触するようになったキリスト教暦一世紀の第二神殿崩壊の後にさらに発展した。法はミシュナーにおいて拡張し、タルムードにおいて精巧なものとなった。それらの規定は、今日までユダヤ人と異邦人の相互関係に関するユダヤ法（ハラハー）の基礎を形成している。

異邦人との関係を規制する法の核心にある支配的な関心は、ユダヤ人が「神法」(the Divine law) を犯さないことを確かにすることである。ラビ法はこうして、異邦人との相互交流のためユダヤ人に用いられる枠組みを作り出した。警戒の基準を明確にし、法的区分を構築することにより、ラビたちは広範な商業取引や社会交流さえも可能な余地を作り上げた⁹⁾。例えば、ラビはどの像が偶像崇拜を暗示し、それゆえユダヤ人には接触が禁じられ、またどれが単に美的で、そのため受け入れられるのかを議論する。二世紀にギリシャ・ローマ風のアクレの町に住んでいた卓越したユダヤ賢者であるラバン・ガマリエルが、偶像崇拜によって利益を得ることを禁じる聖書の教えを踏まえた際、ア

フロディーテ像の近くでどうやって入浴できるかと訊ねられたとき、彼はその像は単なる装飾であり、浴場に置かれた場合は祭儀的ではないと返答した¹⁰⁾。

分離と他者性

聖書時代以後、解放までのユダヤ人の異教徒との関係は、発達した伝統に基礎を置いた¹¹⁾。ユダヤ教の伝統においては、ヘブライ語聖書、ミドラッシュ、タルムード、そしてそれ以降のものと、それぞれの権威に差異はあるが、それぞれが異邦人に対するユダヤ人の精神的かつ実際の態度の形成に影響を及ぼした。あるものはユダヤ人の独自性だけでなく、描かれた彼らの運命（終末論）を確立した説話の要素をもたらしした。一方、ユダヤ法は異邦人との接触がユダヤの儀礼もしくは法的かつ道徳的行いに影響した際には常に参照され、そして発達した¹²⁾。タルムードは法規（ハラハー）と説話（アガダー）に分岐したように見えるとはいえ、二つの螺旋はラビのテキストの実践においては相互依存の関係にある¹³⁾。

しかし、ユダヤ伝統の異なった流れは、直線的な方法によって発達したのではない。むしろ、それらは賢明な再解釈の方途をしばしば命じる矛盾で満ちている¹⁴⁾。実際、ハラハーはそれ自体の規定と方法論を持つ閉じたシステムであると同時に、多様な状況に適応する動的な構造でもある¹⁵⁾。それは意図的に、聖書とラビの規定を今の現実に対応させようとする¹⁶⁾。

「私が聖であるから、あなたも聖でありなさい」（レビ記11：44）。聖（*kadosh*）という言葉は「分離」を意味する。従って、分離は明示的にはモーセ五書の内に命ぜられている。しかし、それは社会から隔離された特別な職業のために確保された女性、すなわち遊女を指すのと同じ語根 *kedesha* を用いている。これは、分離が何ら優越的な立場を暗示するわけではないことを示している。ユダヤの伝統は、ユダヤ人の起源をエジプトでの奴隷という共有体験、出エジプトとシナイ山でのトーラー授与における神の顕現に遡る。集団としてのユダヤ人はトーラーに対する誓約により定義される。トーラーにはイスラエルの子らによる違反や神法の軽視といった出来事が溢れているとはいえ、トーラーとの規範的繋がりは依然として決定的要因となっている。彼らをトーラーの命令に従わせ、ユダヤ人を「選民」と成さしめるのは、まさしくこの繋がりのためである。

ユダヤ人の儀礼の実践（食事規定、安息日など）は、彼らを分離しておくことが意図されている。その実際の形態はどうであれ、聖書時代においてでさえ¹⁷⁾、分離は規範的理想となり、ユダヤ教の典礼の中で頻繁に繰り返されてきた。シナゴグでトーラーの朗読を求められたとき、ユダヤ人は「我らをすべての民から選び、トーラーを与えてく

ださった主は誉むべきかな」と詠唱する。安息日の終わりのハヴダラ (*Havdalah*、字義通りには「分離」) という儀式は、「聖と俗、光と闇、イスラエルと諸国、七日目と勤勞の六日間を分離するお方、主は誉むべきかな」という言葉を含んでいる。

異邦人社会と慣習からユダヤ人を分離することをユダヤ教が強調しているにも関わらず、ユダヤ人の説話における最も有名な他者は、タルムードで言及されている著名な学者エリシャ・ベン・アブヤ、すなわちアヘル (*Aher*、字義通りには他者) というユダヤ人であることは注目に値する。アヘルは法の遵守から逸脱したと描かれているが、彼の弟子でミシュナー編纂者であるラビ・メイルは「それにも関わらず」アヘルからトーラーを学ぶことをやめなかった¹⁸⁾。タルムードはこの点に関し、印象的な出来事を述べている。アヘルが安息日に乗り物に乗っていたとき (これはラビの法に違反している)、ラビ・メイルは師から学びながら師の脇を歩いていた。ある所でアヘルはラビ・メイルを引き止め、彼に引き返すように言った。彼らがユダヤ人が安息日に越えてはならない、町の境界に達したからである。ラビ・メイルが師の知識に感服する一方、師は弟子の遵法精神を尊重したのである¹⁹⁾。

後のユダヤ教文献は、ムスリムやキリスト教徒よりも、ユダヤ人異端者に対する方が手厳しい。それゆえ「背教者、すなわち偶像を礼拝するか、挑発的に罪を犯すイスラエルの民と、トーラーと預言の權威を否定する者は殺されるべきである。もし、ある者が剣により公に彼らを屠る権力を持つならば、そうすべきである。そうでないならば、その者は策を図り、彼らに死をもたらしすべきである」²⁰⁾。このため、口伝律法を否定する者も同様に「地獄の底に突き落とされる。……彼は異端者、聖典の神的起源を否定する快樂主義者、密告者、そして背教者に匹敵し、彼らすべては最早イスラエルの民ではない。……彼らを処刑する者は誰でも、偉大な教えを全うするのである」²¹⁾。中世の聖書解釈学者ラシーは、過越の犠牲を食すことを禁止する外国人に対する聖書の命令 (出エジプト12:43) を、「天国との繋がりを失ったユダヤ人」を意味すると解釈している。追放されることにより、異端者と背教者は相互関係の具体的な表れと同様に、すべての友愛関係を失うのである。

しかしながら、共同体から追放されるとしても、異端者がユダヤ人としての法的地位を否定されることはない。この地位を、マイモニデスは奪うことができないものと考えている²²⁾。実際、多くの中世のラビの權威者は「人はある目的のためにユダヤ人であるかもしれないが、他者のためにではない」と規定した²³⁾。これは、ラビ法が概念的に制御された数々の基本原則よりも、個別の事例を基礎として発達したことによる。現代のユダヤ人の生活では、他者は (正統派にとって) 改革派ユダヤ人を含む場合もあるし、そして近現代のイスラエル社会においては、中東諸国からのスファラディーは、アシュ

ケナジーによりしばしば他者と見なされる²⁴⁾。

シオニズムを奉じる何人かのユダヤ人学者は、古典的ユダヤ文献におけるユダヤ人アイデンティティーの要素を、「宗教的」と「民族的」に区別しようとしている。この区別の妥当性には問題がある。「前近代の前西洋世界で『宗教的』ユダヤ人そのものが存在していたのか、そして非宗教的な『民族的／国民的』存在としてのユダヤ人の条件を定義できるのか……は疑問である」²⁵⁾。

ユダヤ教において、異邦人は根本的に異なる存在論的実存ではない。人類の共通起源としてのアダム概念は、この世における敵意を縮小する手段として、タルムードの中で称賛されてきた。それは、敵対しているもの同士の起源が異なると主張できるのだとしたら、さらに多くの家々が争ってきたであろうことを示唆している²⁶⁾。ユダヤ人と異邦人の存在論的差異は、大抵はカバラーやハシディズムと連想づけられるユダヤ教の特定の神秘主義的潮流においてのみ現れるが、それらはユダヤ法学に決定的な影響はもたらさなかった。一般的に、非法律的問題についての議論は、哲学的問題とは異なり明確で運用可能な結論に到達しなければならない純粋な法的審議よりも、より広い範囲で起こるものである。

しかしながら、ハラハーのさらに限定された範囲の中でさえ、異邦人の文化に対するユダヤ人の態度は複雑で、微妙で、変化しており、また社会＝政治的環境が大きく反映される²⁷⁾。外国文化と対立する状況においては、ハラハーの役割は一層防御的な役割を担いつつ、根本的に保護主義的なものとなる。他者（友好的であれ敵対的であれ）からの圧力の下でなされるユダヤ人のアイデンティティー、全体性、そして真正性を保持するための戦いにおいて、ユダヤ法は重要な制度的な枠組みとなる²⁸⁾。ユダヤ・異邦人関係のいかなる変化であっても、それに対応する特定の表現を、ハラハーの中の両者の関係を規定する部分に見いだすことができる²⁹⁾。

しばらくのあいだ聖書的一神教は不定形の数多くの偶像崇拜者（ユダヤ用語では *ovdei kokhavim u-mazalot*、略称 *akum*、すなわち星や星座の崇拜者）と関らざるをえなかったが、キリスト教とイスラームの出現により状況は一変した。初期のラビ・ユダヤ教は、キリスト教が形成されたとほぼ同じ時期、同じ地理的範囲において発達を始めた。イスラームはその数世紀後、さらに南東部に出現した。これは、なぜヘブライ語聖書が異邦人に対する標準的なユダヤ人の態度を評価するのに適した資料ではないかの一つの理由である。他の重要な理由は、聖書の命令を無視、再解釈、もしくは再主張する可能性のある口伝律法が完全に普及したことである³⁰⁾。このため、ラビ・ユダヤ教の規範的枠組みを理解するためには、どんなに明示的であっても、聖書の聖句に頼ることはほとんど役に立たない。

キリスト教とイスラームの出現の観点から見ると、ラビ文献は他宗教との関係という新しい観念を発達させた。ユダヤ法は、キリスト教とイスラームを「真の信仰」の模倣と見るようになった。このため多くの者は、特に彼らの布教活動の実践の観点から、彼らをユダヤ教に対する脅威として恐れた。二世紀には、異邦人が遵守すべきであるとされたノアの七戒が、ラビ文学の文献に現れた。それらの法は、偶像崇拜、殺人、神に対する冒瀆、近親相姦、窃盗、生きた動物の肢を食することを控えるよう異邦人に義務付けた³¹⁾。それはまた、裁判所設立の義務についても明確化した。偶像崇拜の禁止が、ノアの七戒で特に強調された。多神教と偶像崇拜の万人に対する禁止に合わせ、異邦人はいかなる多神教的信仰を持つことも禁じられた。こうして、非偶像崇拜者の異邦人と、偶像崇拜者の異邦人の決定的区別が発達した。これこそが、すべての外国が多神教で、そのため異なる基準で区別されていた聖書時代からの変化であった³²⁾。

さらに、キリスト教やイスラームの信奉を通しての異邦人の一神教の受容をユダヤ教受容の一歩として捉える者と、一神教とはいえ、やはり異邦人は「自らの」公式の信仰体系よりもノアの七戒を遵守すべきであると考える者にラビの思潮は分裂した。ただし、重要なユダヤ人思想家はキリスト教とイスラームを評価し、彼らを世界中の異邦人の間に救世主の考えを広める媒介手段と見なした³³⁾。

同時に、ノアの七戒の概念は現実に適用しうる法律本体というよりも、実際には神学的な法律理論であった。ユダヤ人は歴史上のいずれの時においても、それを異邦人に課したことはなかった³⁴⁾。七戒を異邦人に広めようとする活動は、現在までのここ数十年の間に、特にハシディーム派のルバヴィッチ運動の一環として、力を得たのである³⁵⁾。

実際に、ごく最近に至るまで、ユダヤ法学の発展全体は主にキリスト教徒とムスリムといった他の宗教集団のただなかであって、ユダヤ人が「他者」であった状況において起こった。確立された儀礼の実践——大抵はキリスト教徒とムスリムの厳しい弾圧の脅威の下にある——はもちろん布教活動ではないにも関わらず、時折のユダヤ教への改宗はユダヤ共同体の比較的開放的な性格を証明している。

ユダヤ法は異邦人を、排他的、中間、包括的という、三つの異なった方法で取り扱う。排他的モデルにおいては、異邦人は法の源泉である神とユダヤ人の契約の当事者ではないため、ユダヤ法においていかなる法的地位も持たない。彼らはいかなる義務も持たないため、ユダヤ法の保護対象にもならない。中間的な道は、ユダヤ人と非ユダヤ人の境界線は引くが、彼らが通行もしくは居住が可能な領域を認めるというものである。そのような方法は、他者との通商を容易にするためしばしば歴史的に必要であった。一方の訴訟当事者がユダヤ人で他方がそうではない状況のように、異邦人の法とユダヤ人の法が重複し調停を必要とするような場合には、ユダヤ法廷は異邦人の法と異邦人の主

張をユダヤ法にのっとして承認する可能性もあるが、それらの法はユダヤの閉鎖されたシステムの外にあるため、ユダヤ法にいかなる本質的な関連も見出せないとして、それらの法を制限する³⁶⁾。第三の見方は内包的である。というのも異邦人が神の臣民として神の慈悲深い統治を知覚するように求めるからである³⁷⁾。

キリスト教徒とムスリムに対する適切な態度について、ユダヤの法や慣習のあいだにコンセンサスがみられることはあり得ない。イスラームと同様、ラビ・ユダヤ教は分散化している。包括的な考えに到達するためには、法典、ラビの判決と法的な回答文、また歴史的資料にも頼らなければならない。しかも、多くの宗教史家が知っているように、ある言動様式に対するラビの禁止命令の反復は、そうした言動に直面したときに禁止命令が無力であることを示唆している。ある重要なラビの原則によると、「共同体が従うことができない命令を発してはならない」とある³⁸⁾。

モーセ五書はその信奉者に対し、イスラエル人と彼らの中にすむ他国人の両方に同じ法律を保つよう命じている。しかし、口伝律法は異なる範疇の人間に対して異なる処遇を発達させた。ユダヤ共同体の成員同士は、異邦人社会の個人に認められるものとは異なる相互義務を承認している³⁹⁾。この主題に関する法学の分量はあまりに多いため、マイモニデスは彼の時代に、角で突き刺す異邦人の雄牛の訴訟だけに関して「この問題の議論は別冊を要するであろう」とまで記している⁴⁰⁾。この差異化の方法の実際効果は、二つの原則の適用により通常消されてしまう。ミ・ペネイ・ダルヘイ・シャローム (*mi-penei darkhei shalom*、平和的共存目的) と、ヒルール・ハシエム (*hillul hashem*、聖名の冒瀆) の原則とその推論的帰結であるキドウシュ・ハシエム (*kidush hashem*、聖名の神聖化) である⁴¹⁾。実際に、前者の原則は非ユダヤ人との近隣関係を確保し、和平を構築することが、法の支配のなかで相応に考慮されることを表す⁴²⁾。この方法は、ユダヤ人が少数の立場である所で特に重要性を持つ。後者の原則は法に対する矯正手段として働き、異邦人との関係においてのみ適用可能である。「聖名冒徳のために、ユダヤ人からよりも異邦人から盗む方がより非難に値する」⁴³⁾。

他者である非ユダヤ人を規制するラビ法は、ユダヤ人を規制するラビ法とは異なる基準を打ち立てたことで、両義性を生じた⁴⁴⁾。多くのユダヤ人は「教養のあるユダヤ人でさえ、ユダヤ教は普遍的倫理のみを教えてきたと真摯に主張した」⁴⁵⁾。あるいは、古代のラビ文献と現代の自由な感性との調和を試みる。しかし、こうした努力はしばしば還元主義的な応答と弁解がましい考えに終わってしまう⁴⁶⁾。現在の政治的現実を堅固にするために非ユダヤ人は異なって扱われるべきだ、という信念を明言するイスラエルの種々の宗教的国家主義者のために、現代のユダヤ教において、非ユダヤ人の差別待遇に関する議論が再燃している。同時に、シオニストの目的のためにユダヤ教の原則がこの

ように悪用されることに對し、多くのユダヤ人は抗議している⁴⁷⁾。

ユダヤ法、イスラームとムスリム

法の解釈と発達は、変化する現実に対する固定化された規定の単なる適用を必要としない。むしろ法的議論は、共同体および他者からの分離についての文化的な感覚を継続的に作り変える、さまざまなカテゴリーをまたがったアイデンティティーのダイナミックな相互作用を引き起こす。言い換えれば、法は、法の規定に意味を与える説話の中に息づいているのである。事実、「いかなる法の制度や規定も、それを位置づけ意味を与える説話から離れては存在しない……それに意味を与える説話の文脈で理解すれば、法は単に遵守されるべき規則体系となるだけではなく、そこに生きる世界になるのである」⁴⁸⁾。

一般的にユダヤの伝統とユダヤ人の現在と未来についての説話から出現した分離の必要を、ハラハーが作り出したわけではない。しかし、ハラハーは神学的に構築された社会＝宗教的な分離を一層詳細なものとした。その役割は規制と統制であったが、新しい宗教的価値を創造することも、古い価値を廃棄することもなかったのである⁴⁹⁾。

ユダヤ法は、「異邦人の宗教」への改宗を例外なく禁じている⁵⁰⁾。同時に、ユダヤ学者はイスラームを、偶像崇拜への逸脱が全くない一神教の厳密な形態であると見なしている。彼らは、メッカ巡礼中のジャマラトでの石投げというイスラームの慣習を、この儀礼を執り行うときムスリムの心は（生命のない物体ではなく）天国に向けられているのだとむしろ肯定し、批判を拒絶した⁵¹⁾。イスラームに精通してだけでなく、エジプトのムスリム支配者の下で高位に就いていたマイモニデスによると、イスラームの信奉者は「偶像崇拜者ではなく、偶像崇拜は彼らの口と心から長く切り離されてきた。というのは、彼らは神に厳密な単一性を帰し、その単一性は全く疑いのないものだからである。彼らが我々について嘘をつき、神に息子がいるという言説を不当にも我々に帰したからといって、我々が彼らについて嘘をつき、彼らは偶像崇拜者であるといって良い理由にはならない」⁵²⁾。従って、ユダヤ人は偶像崇拜の家に入ることが許されない一方で、モスクに入ることは許されるのである⁵³⁾。

イスラームは一神教的宗教であるというマイモニデスの主張は、彼が宗教的多元論者であったことを意味しない。彼はユダヤ人とムスリムの相互交流に関わる法の裁定を明確化するだけのために彼の意見を発展させた。彼の息子、ラビ・アブラハムは、「ムスリムは偶像崇拜を忌み嫌う一神教徒」であり、イスラームの儀礼の実践は「異邦人の道に従う」ことの禁止には該当しないとまで裁定した⁵⁴⁾。例によって、この一般原則の運

用上の判決は異なる。あるものは、ユダヤ人の儀礼専門の屠殺業者が、ムスリムの顧客の求めに応じて〔イスラームの信仰にのっとって〕メッカの方向に向けて動物を屠殺することを禁止する。しかしながら、他の判決は、最も権威あるユダヤ法令であるシュルハン・アルーフ（*Shulhan Arukh*、整えられた食卓）を含めて、この実践を容認する。ムスリムの土地に住むラビは、地方の権威者が要求する場合には「アッラーフ・アクバル（神は偉大なり）」とユダヤ人の儀礼専門の屠殺業者が口に出して唱えることを許している。ラビ・アブドゥラ・ソメフは、そのような肉を食し、便宜を得ることを許している⁵⁵⁾。アシュケナジーのアブラハム・イツハク・クック（*Abraham Isaac Kook*、1865–1935）——彼はイギリス政府が最初のパレスチナの主席ラビとして任命した人物で、死後は宗教的シオニズムの象徴とされた人物である——でさえ、ムスリムの顧客のために働いている場合に「アッラーフ・アクバル」と宣言することを、ユダヤ人の儀礼専門の屠殺業者に許したのである⁵⁶⁾。

ラビ文献は、ユダヤ人がそれぞれの住む国で忠実で生産的な市民になるよう命じるために、エレミヤの言葉をしばしば使っている。「家を建てて住み、園に果樹を植えてその実を食べなさい……そして、わたしがあなたたちを捕囚として送った町の平安を求め、その町のために主に祈りなさい。その町の平安があつてこそ、あなたたちにも平安があるのだから」（エレミヤ29：5–7）。預言者（エレミヤ）はイスラエル人に彼らを打ち倒した権力者を支持するよう義務づけ、結果、このことが彼らを偶像崇拜に陥らせた。エレミヤはバビロニア人の支配者に対して好意を装うことはなかったものの、イスラエル人が〔バビロニア人との〕共通の福利のために祈らなければならないと主張した。そうすれば、イスラエル人が解放される前に問題が悪化することはないだろうからである。唯一神教はユダヤ人の市民的徳を奨励する追加の要素となるのである。十七世紀になされたシュルハン・アルーフに対するある権威あるラビの注釈によると、

我々の賢人は、彼らの時代に偶像を崇拜し、エジプトからの大脱出や「無」からの世界創造を信じなかった異教徒についてこれだけを語ったのである。しかし、その異邦人の保護の傘の下で我々イスラエルの民は出国し、彼らの中に我々は散らされているが、その彼らが出エジプトと我々自身の宗教のいくつかの原則を信じ、また天と地の創造者に祈りを捧げている……彼らを助けることが禁じられていないだけでなく、我々は彼らの福利のために祈るよう義務付けられてさえるのだ⁵⁷⁾。

特徴的なことに、この注釈はスペインのカトリックの王たちから逃れた何千人ものユダヤ人を保護した、繁栄しかつ世界主義的なアムステルダムの特例的に寛容な雰囲気の中で作られた。実際、ユダヤ人が過酷で長引く弾圧に晒されていない環境では、非ユダヤ人に対してより好意的なユダヤ人の態度がしばしば生み出された。ユダヤ思想に対す

る社会＝政治的雰囲気の影響と、ムスリムの地でユダヤ人に享受された相対的な快適さは、なぜ情熱的で人気のあるイスラエル・シャハクのようなユダヤ教の批判者でさえ、イスラームに対するユダヤ人の態度は「比較的穏やか」だと認めるのか説明できるかもしれない⁵⁸⁾。

さらに、イスラームの学問は、イスラーム諸国内のユダヤ人の多くがアラビア語で書いた学問的産物の中に密接に統合された。中世のユダヤ教はイスラームから多くの事物、すなわち文法、哲学、学識、そして言語までも借用している。ラテン語と異なり、アラビア語はラビ文献の中で広く使用された。これはアラビア語とヘブライ語が共通起源であることによるのかもしれないが、しかし何よりも、キリスト教に対する態度と比較して、ユダヤの言い回しの中に遙かに広いイスラームの受容があること、また、彼らの相互関係に遙かに大きな余地があることによるのかもしれない。概念上、しばしば用語上でさえ、ユダヤ教とイスラームの類似性が豊富にある。ユダヤ人は、アラブの学問（そしてその重要なギリシャ的要素）のキリスト教思想家の領域への伝達に重要な役割を果たしている。ユダヤ教とイスラームの親密な共生の例は、中世には日常的であった⁵⁹⁾。一部の学者たちは、ユダヤ教とイスラームの聖書的説話の解釈は「ユダヤ教とイスラームが異なる文化と異なる歴史的時間という壁を越え、普遍的で心理的に訴える何らかの隠れたメッセージへ達することを可能にする」伝統のネットワークとしての、ある種の「潜在的な内容」を有していると示唆している⁶⁰⁾。その象徴的な傾向は、聖人（*tsadikim*）の墓に対する崇敬に見ることができる⁶¹⁾。[当時の] イスラームの裁判官が、傑出した裁定者と認められていたユダヤ人の裁判官の主張を折に触れて引用していたという報告もある。

さらにまた、クルアーンはユダヤ儀礼において「聖なる地位」（the status of holiness）を有していたようにも思える。これはヘブライ語のクルアーンが中世の *geniza*、すなわちユダヤ法が廃物として廃棄することを禁じている、聖なる書物の貯蔵庫で発見されたという事実から推測することができる⁶²⁾。また、イエメンのユダヤ教文書（カイロでも発見された）は、多くのユダヤ人がムハンマドを預言者として認めていたことをその冒頭で示唆しているが、さらに不信心者に対する戦い（ジハード）において、ムハンマドに加わるため安息日の神聖を汚したことさえその内容から伺えるのである⁶³⁾。ディマート・アン・ナビ・ムハンマド（*Dhimmat an-nabi Muhammad*、ムハンマドの保護命令）と題するこの文書は、イスラームの最初の数世紀の間にはよくあったことであるが、自己防御のためにイエメンのユダヤ人により明らかに捏造されたものである。しかしながら、作者の意図は、ユダヤ人というよりは他の国々に対してではあるが、ムハンマドを神の使者と見なす他のユダヤ文献と同調している。

ユダヤ法は、ユダヤ人が生命を賭してでも他宗教へ改宗することを回避するよう義務付けている⁶⁴⁾。しかしながら、キリスト教徒の支配下に住むユダヤ人のあいだには極めて多かった殉教の話は、ムスリムの土地にいたユダヤ人のあいだでは事実上聞かれない。スペインのユダヤ人が、レコンキスタの途上でキリスト教徒の支配下にあったときでさえ、ユダヤ儀礼に戻る目的で、より寛容な国に逃れるためだけに、キリスト教への強制改宗を多くの者は受け入れた。この柔軟性は、イスラーム下の数世紀にわたる生活で獲得された。(イスラームへの)強制改宗の頻度がヨーロッパの国々におけるキリスト教への強制改宗と比較にならないほど少なく、またイスラームの伝統がキリスト教社会のように殉教を重視したり評価したりしなかったからである。さらに、イスラームの土地に住むユダヤ人は、キリスト教徒の土地に住むユダヤ人が十字架に対して持ったような支配的宗教の象徴に対する嫌悪感を持たなかったのである⁶⁵⁾。

また、信仰のための殉教はムスリムのあいだでは異なる意味を持った。むしろ、イスラームの殉教者 (*shahid*) はイスラームの勝利のための戦争で死ぬ者であり、ユダヤ人のような、主にアシュケナジーと恐らくキリスト教に由来する、迫害に直面して自分の宗教を守るために自分の命を犠牲にする者としての殉教者、という見方ではない。十七世紀のペルシャ王の仲裁において文書化されているように、ムスリム諸国に暮らしていたユダヤ人はイスラームへの強制改宗の無益さを公然と指摘したであろう⁶⁶⁾。

ほとんどが非遵守者とはいえ、ユダヤ人が多数派を形成するイスラエル国におけるユダヤ法の非ユダヤ人に対する適用は、実際には存在してこなかった。シオニズムがユダヤ教の伝統と明白に断絶していることを思い出すべきである。あるイスラエル人の学者による皮肉な発言によると、「この土地に対する我々の主張は単純である。神は存在せず、彼は我々にこの土地を約束した」。これは多くのユダヤ教のひたむきな実践者のなかに、シオニズムに対する一貫した反対があることを説明する⁶⁷⁾。

一部のユダヤ人思想家にひどく嘆かれた、二十世紀後半の「コンスタンチヌス派」もしくは「帝國的」ユダヤ教の出現は⁶⁸⁾、ユダヤ教よりも植民地主義と新植民地主義の方により関連性がある。兵役に際してユダヤ教をパレスチナ人の処遇に適用しようとする国家主義的＝宗教主義的ラビ側の試みは、たびたび様々なユダヤ人地区からの憤慨を招いた。世俗的イスラエル社会は、それらの適用は人道的原則を欠き、イスラエルという国を神権政治に引き戻す新たな試みであると見た。同時に、鋭い観察眼をもったユダヤ人たちは、そうした適用は根本的に違法であると考えている。それらのユダヤ人は兵役を回避するだけでなく、中にはシオニスト国家と特にその軍事力の使用の正当性を認めることを拒否する者までいる。軍事主義者によるユダヤ法の動員に対する真剣な批判は、宗教的ナショナリストの中からも聞かれている⁶⁹⁾。

イスラエルの国家法はユダヤの法的遺産とはそれほど関係がなく、多くはオスマン帝国とイギリスの法学や、イスラエル議会により施行された法制に基礎を置いているため、イスラエル国の刑事法と市民法はユダヤ人と異邦人を何ら区別しないということを付言しておかなければならない。よく知られている国家（そして特にユダヤ国民基金のような疑似政府団体）による差別的行為のいくつかは、異邦人に対するものというより、アラブ人に対して向けられている。イスラム・パレスチナにおける慢性的な紛争という文脈ゆえに、ムスリムへの土地の販売や一方的な贈与を禁じるラビもいる。イスラームは純粋な一神教と見なすのがラビ・ユダヤ教での合意であるにもかかわらず、これらの禁止は偶像礼拝者に適用するのがユダヤ法では普通である⁷⁰⁾。

市民としての地位、結婚、そして埋葬は、しかしながらイスラエルの国家ラビ職により管理されている。これは「誰がユダヤ人であるのか」という疑問と絡めて、ユダヤ法とイスラエルの法律のあいだにある食い違いにより多くの問題を生じた。ユダヤ法によると、イスラエルの居住者の三分の一近くがユダヤ人ではないことから、これは重要な区別であり、このことがイスラエル国家の本質そのものに対する新しい挑戦を産み出している⁷¹⁾。皮肉にも、「誰がユダヤ人であるのか」という疑問が新たな重要性を帯び、ユダヤ人国家の概念をさらに曖昧にする一方、イスラエル政府はパレスチナ人に対し、イスラエルを「ユダヤ人の国」として承認するよう要求しているのである。

歴史におけるユダヤ人とムスリム

「人類の慰めの中で最も顕著なものは、神が出エジプトの時に紅海を開いたように、彼の憐れみの杖により開いた広く雄大な海である偉大なトルコである……ここに、自由の門がユダヤ教の遵守のために常に開かれている」。このように、あるポルトガル系ユダヤ人は、十七世紀の彼のオスマン帝国訪問を語る⁷²⁾。同じことが、ユダヤ人の歴史のほとんどを通しての、ムスリムの土地におけるユダヤ人の生活についても言うことができる。ユダヤ人とムスリムの社会的な相互交流は、ユダヤ人とキリスト教徒とは比較にならないほど日常的であった。キリスト教徒は、どれほど上手く対処したにせよ、ユダヤ人の救済、すなわちキリスト教への改宗を本心で願っていたため、ユダヤ人はムスリムに対しての方が防御心を感じなかった。キリスト教徒との社会的交流とは対照的に、ムスリムとの友好と親密さは隠れた動機に対する疑念のために抑制されることはなかった。

同時に、イスラーム法が「ジンミー（保護されたユダヤ人とキリスト教徒）は、彼らの服装、馬具、鞍、また〔馬の〕おもがいにによって、ムスリムと区別されなければなら

ない」と定める一方⁷³⁾、ハラハーもユダヤ人に対して、識別可能な程度に異なっているよう義務付けている⁷⁴⁾。この禁止命令はアシュケナジーのユダヤ人のあいだでは未だに運用されており、何人かの者は、今日世界中のどこでもほとんど着用されない識別可能な服装（普通は黒と白）と、かぶり物（黒の中折れ帽か背の高い毛皮の帽子）の着用を続けている。イスラーム諸国の中のユダヤ人は、アブドゥラー、イブラヒーム、イシュマエルやサリムといった、アラブ名を共通的に用いたようであるが、これは同化の試み——イスラームの土地のより多角的な状況とは不調和な考え——が存在したことを暗示しているのではない。例えば、著名なイラクのラビ・ソメフはアブドゥラーという名前を持つが、この名前は、多くがユダヤ人の指導的人物であった先祖代々から受け継いだものであった。

イスラームの下でのユダヤ教は、しばしば支配的な文明との知的交流の中で卓越した創造性の時代を体験したようである。ヨーロッパ〔キリスト教社会〕のラビにとってラテン語を彼らの仕事に用いることは不可解だったろうが、〔イスラーム社会では〕アラビア語は学問的なユダヤ人の論文で普通に使われた。イスラームは詩、文法、また法の成文化だけではなく、シナゴグの典礼や個人的地位（一夫多妻）の事柄にまで影響力を行使した。特徴的なことに、ユダヤ人は一夫多妻制をイスラーム諸国においては実践したが、ラビ法令が999年のあいだこの制度を禁止したキリスト教諸国では実践しなかった。同時に、イスラームの土地におけるユダヤ人は、アシュケナジーのユダヤ民族に影響を及ぼしたハシディズム、世俗化、ハスカーラー、そしてシオニズムといった、主要な変容から影響を受けなかった。

オスマン帝国の衰退とヨーロッパの帝国主義の増大は、ユダヤ人をヨーロッパの影響と保護に開放し、それによって彼らの社会的地位を向上させた⁷⁵⁾。しかしながら、それより前でさえ、ユダヤ人に関するイスラームの禁令はほとんどが〔実際には〕執行されなかった。例として、ムスリムを含む奴隷を所有するユダヤ人に関する言及がある⁷⁶⁾。

イスラエル世界同盟（Alliance israélite universelle）などのヨーロッパのユダヤ団体は、いくつものイスラームの土地に対して、ユダヤ人の代理として十九世紀半ばから介入しはじめた。彼らは植民地の影響力の中継点としても使われた。同時に、このことがキリスト教徒の反ユダヤ感情、非難（血の中傷など）、そして題材（シオン賢者の議定書など）を、イスラームの土地へ転移する道を開いた。十九世紀以降、キリスト教徒のズィンミー〔被保護民〕は、イスラーム諸国でしばしばユダヤ人に敵対した。現在アラビア語とペルシャ語で使われている近代的な反ユダヤのレトリックは事実上すべてがヨーロッパ起源である。

イスラームとユダヤ教の共通点は「栄光の過去」に限定されるのではなく、現在も引

き続き強調されている。世界ユダヤ会議が大量配布のため制作した本にはこう書かれている。

「解放後の時代にいたるまで、寛容なユダヤ教およびその信奉者と、開明的で有能な領主とのあいだに見られた以上の類似性を持つものはなかった……イスラームの下でユダヤ教およびその信奉者は、キリスト教徒の土地で行なわれたユダヤ人に対するキリスト教会の継続的で、公的に支持された、容赦のない攻撃のようなものに耐える必要がなかった、と言っても過言ではないであろう」⁷⁷⁾。

ムスリム諸国出身のユダヤ人が、出身国とイスラエルでの待遇の違いを述べた文書資料もある。例えば、多くのイスラエル内のイエメン系ユダヤ人は、これ以上出身国〔イエメン〕を悪くいいようがなかった。

我々が住んでいたところのアラブ人は、最も些細な我々の宗教的慣習についてでさえ、我々を煩わせることはなかった。全く逆に、政府は我々の宗教、我々の権利、我々の信仰を認めていたのである。もし、ある役人か警官が安息日の最中に我々のところにやって来たとしても、彼は煙草を吸うとか、いかようにも安息日を汚すことをあえてすることはなかったであろう。しかしここでは、彼らは我々を侮蔑して扱い、安息日を汚すよう我々の民に強いるのである。彼らは我々を馬鹿にする。我々の伝統的な信条、我々の祈りと聖トーラーの宗教的遵守をあざ笑うのだ⁷⁸⁾。

中東紛争の影響下におけるユダヤ人とムスリムの関係

イスラーム下におけるユダヤ人の運命の評価は、近年修正の途上にある。十九世紀ヨーロッパのドイツで、ユダヤ人の作家たちが公平を求めてやや牧歌的なムスリムとユダヤ人の調和の情景を描いたように、この最近の修正は、反ユダヤ的な活動と感情は全世界の「風土病」だったのだと指摘することで、シオニストの信念を強化する必要性によって、少なくとも部分的には動機づけられている。

アラブ諸国におけるユダヤ人虐待の問題は、こうして重要な論争となった。シオニストの歴史家たちはユダヤ人に対する迫害の慢性的な性質を強調するが、一方、彼らの反論者たちはシオニズムこそがムスリムとの関係を悪化させる主要な原因であると主張する。シオニストの見解によると、アラブ諸国に居住するユダヤ人はイスラエルへの大急ぎの移民によって彼らの命を救うほかなかった。[このシオニストの見解に立てば]、彼ら[アラブ諸国からイスラエルに移民してきたユダヤ人]は1948年に[イスラエルの建国によって]故郷を捨てなければならなかったパレスチナ人とまったく同様の難民だったと主張できるし、少々荒っぽいとはいえ、過去にさかのぼる形で正義を実現するために、人口の交換を[イスラエルとアラブ諸国が]行ったのだと主張することもできるの

である。新しくつくられた国家でユダヤ人が確実にマジョリティーとなるためにイスラエルに連れて来られたアラブ系ユダヤ人たちは、すぐさまアラビア語、食習慣、そして音楽の嗜好を奪われた。というのは、すべてこうしたものは、主に東欧のシオニストによって行われた国家建設の観点から見れば、「敵に属する」ものになってしまっていたからである。こうした行為は、自己嫌悪の誘発という興味深い現象——すなわち、彼ら自身がそなえているアラブ的な事柄への嫌悪——をふくむ、トラウマと混乱をイスラエルのアラブ系ユダヤ人に引きおこすことになった⁷⁹⁾。同時に、現在のイスラエルを含めたすべての中東諸国のユダヤ人とムスリムの「陰悪な」隣人関係の原因を明らかにする目撃証言がどんどん出版されてきている。こうした証言は、シオニストがパレスチナでの公然の攻撃と、複数のアラブ諸国での秘密工作によって、反ユダヤ暴動を確かに引き起こしたことを示唆している。

第一次世界大戦中のパレスチナでオスマン帝国の部隊に属していたあるドイツ人将官の回顧録は、ユダヤ人内部の論争から距離を取りながら、この問題を説明している。

この戦争がシオニストと非シオニストのあいだの争いを急増させ、その争いが見苦しいものとなり、ユダヤ人一般にほとんど益することがなくなったことは何と奇妙なことであろうか。非シオニスト、すなわち何の政治的目的も持たず、現在でいう正統派（the Orthodox current）に属していたユダヤ人たちは、当時パレスチナの圧倒的多数を形成していた。そこに居住していたシオニストは人口の5パーセントにも満たなかったが、非常に活動的かつ熱狂的で、非シオニストを恐怖に陥らせた。戦時中、非シオニストはトルコ人の支援により、シオニストの恐怖から逃れようとした。彼らは当然、シオニストの活動が、長年パレスチナに居住してきたユダヤ人と同地のアラブのあいだで一般的であった両者の良好な関係を打ち壊してしまうことを恐れていたのである⁸⁰⁾。

事実、こうした混乱が起こることを、多くのユダヤ人たちは、シオニストのパレスチナへの入植が始まった当初から懸念していた。例えば、アシュケナジーとスファラディーを含めた相当数のユダヤ人たちは、ピール委員会により提案されたパレスチナ分割案に抗議していた。著名なモロッコ系ユダヤ人たちは、ムスリムの同朋らと共に強い言葉で記された外務省への手紙に署名をしている。ピール委員会の報告書が発行されてから数週間後の1937年8月9日、その手紙は「アラブ的要素とユダヤ的要素の間に、好ましくない問題をもたらすだろう悲惨な結末」に対して警鐘を鳴らしたのである。そして、この手紙は「独立国家パレスチナは民主的議会制度によって統治されなければならない。この体制だけが、どちらの集団にとっても本当に大切なパレスチナで、どちらの集団にも同等の権利を保障できるからである」との呼びかけで締めくくられている⁸¹⁾。著名なドイツ系ユダヤ人、例えばハンナ・アーレント、マルティン・ブーバー、アルベルト・アインシュタインは、ユダヤ人のための分離国家の見通しについて、同様の心情

を示していた⁸²⁾。

現在、ムスリムのあいだで多く見られるユダヤ人に対する憎悪は、近年発達してきたものなのである。イスラエルの内外を問わず、中立的な史料に基づいて研究を行っているユダヤ人歴史家の相当数が、パレスチナにおけるアラブ人とユダヤ人の関係は、シオニストが出現する以前は極めて平和的であったことを実証している。[パレスチナの]地域住民の意思、つまりムスリム、キリスト教徒、そして相当数のユダヤ人の意志に反して行われたシオニスト少数派による1948年の一方的なイスラエル国家の宣言のために、最もユダヤ人口が多いエジプトを含むアラブ数カ国におけるユダヤ人の地位は徐々に悪化していった。著名なエジプト人作家、ナギーブ・マフフーズ (Naguib Mahfouz、1911–2006) は、かつてユダヤ人の知人にこう語った。

我々二つの民族は、長年の——古代、中世、そして近代の不和と論争が極めて稀であった時代の——特別な相互関係を知っていた。[それなのに]不幸なことに、我々は紛争について友好と協調の時代より百倍も多く記してきた。私は、我々のあいだの協力のおかげで、この地域が天の最高の法則により祝され、知の光であふれた故郷になる日を夢見ている⁸³⁾。

実際、トルコ、ペルシャ、そしてアラブの地で政治的な覚醒が起こる際に、ユダヤ人は積極的な役割を果たした。ユダヤ人の参加は特にイラクで顕著であったが、ダマスカスからカサラブランカにいたる、さまざまなアラブ・ナショナリストの運動においてみられたのである。このことは、ムスリム諸国における「近代のユダヤ人 Jewish modernity」を考えるにあたって、そこにおいても「近代以前と同じように」「異邦人」に対する開放的な態度が存在したことを教えてくれる。人は、特にマジョリティーである支配的な人々よりも劣っていると見なされているマイノリティーの人々は、そんな状況にあっても比較的安心して暮らせると感じなければ、自分たちを取り囲んでいる「マジョリティーの」文化をここまで心から取り入れたり、それに適応したりはしないものである。

イスラエル・パレスチナ紛争は、ユダヤ人とムスリムの、そしてそれ以上にイスラームとユダヤ教の紛争と見なされるべきではない。さらに、最近では「近代的共通信仰」が二つの共同体を団結させる。どちらも、宗教は時代遅れであるか選択的なものであると見なされる時代にあって「宗教の包括性」を弁護しているからである。ハラハーもシャリーアも「たとえ疑いと、霊的無味乾燥さ、そして魂の暗夜に直面しても、法に従おうとする意思」をアプリアリに求める。なぜなら、これが真剣で本当の信仰者のしるしだからである。障害や誘惑に直面したときでも信仰の一貫性を保つように求めるこの姿勢は、双方の伝統の特質として残っており、多くは生徒に完全な従順を学ばせる説話や道

徳的な教訓を通じて、二つの集団の教育機関で繰り返し教えられている。グローバリゼーションと即時的なコミュニケーションが、宗教的伝統を脅かすと同時に、それを強化する新しい機会も提供するという状況のなかで、こうしたイスラームとユダヤ教が共有する目的はかつてなく強固なものとなっている⁸⁴⁾。それらの共通性に焦点を当てることが、異教徒間の寛容を促進するきっかけとなりうるのである。

イスラエル・パレスチナ紛争の最中においてでさえ、相手との同意のための条件を整備し、それに至るための試みが、個々の宗教者によってなされている。テコア定住のラビ・フロマンは、ハマスのリーダーに会っただけでなく、停戦やその他の問題において合意に達したと報道されている。[ただし] イスラエル当局が、それらすべての試みを無に帰したとも伝えられているのである⁸⁵⁾。

ユダヤ教とイスラームは多くの政治体制を生き延びてきたのであり、彼らの未来は武装ヘリコプターや核兵器ではなく、信仰者の献身により保障されているのである。イスラエルの知識人、ボアズ・エヴロン (Boaz Evron) によると、

イスラエル国、そして世界のすべての国家は現れ、そして消える。イスラエル国は百年、三百年、五百年のあいだに間違いなく消え去るだろう。しかし私は、ユダヤ民族はユダヤ教が存在する限り、たぶん数千年以上存在するであろうと考える。この国の存在はユダヤ民族の存在にとっては全く重要ではない……世界中のユダヤ人は、それがなくとも十分に良く生きることができるのだ⁸⁶⁾。

イスラエル・パレスチナ紛争の悪影響は、アメリカやその他の諸国に住む何百万人のユダヤ人とムスリムにそれほどには及んではない。二十一世紀にはいってすぐ、米国ではイスラームとユダヤ教の儀礼に関する比較便覧が出版された。さらに最近では、コーシャーとハラールの規定の専門家によって共同執筆された記事が、遺伝子組み換え食品が両者の伝統でどの程度許容されるかという問題を論じている⁸⁷⁾。ユダヤ人とムスリムのそれぞれの共同体の内部で、几帳面で厳格な宗教的慣習の遵守者の人口がますます増えるにしたがって、その協力範囲はさらに拡大していくだろう。

複雑かつ豊かな歴史を踏まえれば、ユダヤ人のムスリムに対する昨今の見方は、あまり一貫性があるものではない。彼らは時に歴史的経験や法学的知識よりも、[その時々] 政治的主張にとって都合の良いように歩調を合わせるからである。ユダヤ人とムスリムの相互認識に「両者の歴史の中では」比較的最近の中東紛争が与えた影響が、何世紀にもわたって、ほぼ例外なく調和的な共存が続いてきたのだという両者の長期的な認識を覆い隠してはならないのである。

訳者：神田愛子（同志社大学大学院神学研究科）

注

- 1) 例えば、ヤコブ・カッツ (Jacob Katz) のユダヤ人とキリスト教徒の関係についての独創的論考 (*Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York: Schocken Books, 1962) に対応する、ユダヤ人とムスリムの関係の研究は見あたらない。
- 2) Laurence J. Silberstein “Others Within and Others Without: Rethinking Jewish Identity and Culture” in Laurence Silberstein & Robert Cohn eds., *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York: NYU Press, 1994, p. 12.
- 3) 著名な格言 “If I am for myself, what am I?” (Mishna Pirke Avot, 1 : 14) と比較せよ。
- 4) Silberstein, *supra* note 2, p. 25. レヴィナスの他者性と倫理的行動に関する思想については、Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969を参照。
- 5) Silberstein, *ibid.*, p. 12.
- 6) Esther Benbassa, *Souffrance comme identité*, Paris: Fayard, 2007.
- 7) Mayer Schiller, “The New Judaism?” *Issues of the American Council for Judaism*, Summer 1998, pp. 5 & 12.
- 8) Christine Hayes “The ‘Other’ in Rabbinic Literature” in Charlotte Fonrobert & Martin Jaffee eds., *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 244.
- 9) *Ibid.*, p. 248.
- 10) Babylonian Talmud (hereafter BT), Avoda Zara 3 : 4; この挿話に関する哲学者の論述については、Yadin, Azzan. “Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism” *Jewish Quarterly Review* – 96 (2) Spring 2006, pp. 149 – 179を参照のこと。
- 11) Katz, *supra* note 1, p. xi.
- 12) *Ibid.*, p. xii.
- 13) ハラハーとアガダーの統一性に関するラビの著作、また他者のために自分を棄てることに対する強い警句については、*Sifre Deut.* 48, 306, 316; Abot de Rabbi Natan 8を参照のこと。
- 14) Katz, *supra* note 1, p. xii.
- 15) Jacob Katz, *Et lahkore ve-‘et le-hitbonen*, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1998, pp. 1 – 5; 同様に Haym Soloveitchik “Religious Law and Change” 12 *AJS Review*, 1987, pp. 205 – 206も参照のこと。
- 16) ラビ・アリヤ・デ・モデナ (Rabbi Aryeh de Modena) は、さらにこの概念を説明する。「我々も、主の言葉と彼の成文および口伝の律法に忠実である……賢人の言葉は場所、時、伝えられた人に応じて理解されるべきである。我々の彼らの言葉に対する反応は、カライ派の成文法に対する態度のように、異教的であると見なされたのではなかっただろうか。」Isaac Rivkind, “Teshuvat ha-Rav Yehudah Aryeh Modena al Gilui ha-Rosh” in *Sefer ha-Yovel le-Levi Ginzburg*, New York, 1946, pp. 401 – 423.

- 17) Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1993, p. 427.
- 18) アヘルについては、Encyclopaedia Judaica vol 6, Jerusalem: Keter Publishing House, 1972, p. 667を参照のこと。
- 19) BT, Haggiga 15a and 15b.
- 20) Maimonides, *Hilkhot Rotseah* 4, 10, based on trans. H. Klein, *The Book of Torts*, New Haven: Yale University Press, 1954 p. 208 (quoted in Blidstein, *infra* note 22).
- 21) Maimonides, *Hilkhot Mamrim* 3, 2, in the translation of M. Hershman, *The Book of Judges*, New Haven: Yale University Press, 1949, p. 143 (quoted in Blidstein, *infra* note 22).
- 22) Gerald Blidstein, “The ‘Other’ in Maimonidean Law” 18 *Jewish History*, 2004, pp. 173–195.
- 23) Gerald Blidstein “Who is Not a Jew?” 11 *Israel Law Review* 1976, p. 365. 例えば、結婚と離婚については、法は子供がユダヤ人として（ユダヤ人の母から）生まれたかどうかを調べるが、祝祷や普通裁判のような他の戒律については安息日の遵守を重視する。Saadia Gaon, *Responsa of Rav Saadia Gaaon* cited in Blidstein, p. 382を参照。イスラームへの大改宗の時代において、ユダヤ共同体からユダヤ人を離脱させるための最も非妥協的な試みについては388ページを参照のこと。
- 24) Silberstein *supra* note 2, p. 13.
- 25) Blidstein, *supra* note 23, p. 191.
- 26) BT, Sanhedrin 38a.
- 27) Jacob J. Schacter, “Introduction” in Jacob J. Schacter ed., *Judaism’s Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?* Northvale, NJ: Jason Aronson, 1997, p. ix.
- 28) Eliezer Berkowitz, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha*, New York: Ktav Publishing House, 1983, p. 86.
- 29) Katz, *supra* note 1, p. 162 ff を参照。
- 30) “The authority of the Oral Law supersedes the text” BT, Sota 17b.
- 31) David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York: Edwin Mellen Press, 1983 [herein *Image*].
- 32) David Novak, “The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides” in William Brinner & Stephen Ricks eds., *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta: Scholars Press, p. 236.
- 33) 興味深いことに、エルサレム出身のラビ・アディン・スタインザルツ（Rabbi Adin Steinsaltz）は、来るべき救世主の到来を知覚するための霊的道具一式の中に、救世主信仰の世俗版である、共産主義者の思想までも含めている。
- 34) Novak, *Image*, *supra* note 31, p. 39.
- 35) Online: <http://www.noahide.org/>
- 36) この概念は、いくつかの市民法学においても使われている。例えば、ケベック州の市民法におけるユダヤ法の役割と適用可能性については、a Canadian Supreme Court decision *Bruker v Markovitz*, 2007 3 S. C. R. 607 を参照のこと。
- 37) Steven Fraade “Navigating the Anomalous: Non-Jews at the Intersection of Early Rabbinic

- Law and Narrative” in Silberberg, *supra* note 2, p.158
- 38) BT, Baba Kama 79b.
- 39) Katz, *supra* note 1, p. 56.
- 40) Fraade, *supra* note 37, p. 145
- 41) Katz, *supra* note 1, p. 60.
- 42) 平和の共存目的 (*mipnei darkhei shalom*) 原則の適用例については BT Gittin, 61^a を参照のこと。
- 43) Sefer Hasidism 1414: Semag p. 58 b.
- 44) Fraade, *supra* note 37, p. 146.
- 45) Katz, *supra* note 1, p. 196.
- 46) *Ibid.*
- 47) Yakov M Rabkin, *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*, London: Zedbooks, 2006.
- 48) Robert Cover, “Foreword: Nomos and Narrative” *Harvard Law Review*, 1982, pp. 4–5.
- 49) Katz, *ibid.*, *supra* note 1, p. 46.
- 50) Mishne Torah, Hilkhoh Teshuva 3 : 9.
- 51) Marc B. Shapiro “Islam and the Halakha” *Judaism*, Summer 1993, p. 335.
- 52) Teshuvot Ha-Rambam no 448. Translation by Septimus pp. 522–523. ラビ・ハイム・ベンヴェニスト (Rabbi Hayyim Benveniste) は *Dina de-Hayya* (Constantinople, 1742) Vol 1 at 51a–51b の中で、イスラームを一神教とするマイモニデスの見方は、彼がなぜエジプトで医者として働くことができたかを説明すると記している。彼は「医療扶助を偶像崇拜者に施すことは、たとえ雇われたとしても禁止されている」(*Hilkhoh Akum* 10 : 2) と法典化しており、イスラームが偶像崇拝的であったならば、彼はそうすることができなかったであろう。
- 53) *Ibid.*
- 54) Quoted in Simon Eppenstein, *Abraham Maimuni, Sein Leben und Seine Schriften* Berlin: L. Lamm, 1914, p. 17.
- 55) Abdullah Somekh, *Zivhe Tsedek*, Baghdad: Shlomo Belkhor Hussein, 1904, part 1, p. 95.
- 56) Shapiro, *supra* note 51, p. 337
- 57) Moses Rivkes, *Be'er Ha-gola*, Hoshen Mishpat p. 425.
- 58) Israel Shahak, *Jewish History, Jewish Religion: the Weight of Three Thousand Years*, London: Pluto Press, 1994, p. 98.
- 59) Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew : the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- 60) David J. Halperin, “Can Muslim Narrative be used as Commentary on Jewish Tradition?” in Ronald L. Nettle, ed., *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxembourg : Harwood, 1995, pp. 73–88.
- 61) Issachar Ben-Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1990.

- 62) Mark Cohen, "Medieval Jewry in the World of Islam" in Martin Goodman, Jeremy Cohen, & David Jan Sorkin eds., *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 196.
- 63) Reuven Ahroni, "Some Yemenite Jewish Attitudes towards Muhammad's Prophethood," 69 *Hebrew Union College Annual*, 1998, pp. 49–99.
- 64) Maimonides, *Mishne Torah*, *Hilkhhot Yesode Torah* 5 : 1.
- 65) Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, p. 149.
- 66) Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1984, p. 152.
- 67) Rabkin, *op.cit.*, *passim*.
- 68) Marc H. Ellis, *Out of the Ashes: The Search for Jewish Identity in the Twenty-first Century*, London: Pluto Press, 2002, p. 70.
- 69) Yitzchak Blau, "Ploughshares into Swords: Contemporary Religious Zionists and Moral Constraints", *Tradition*, vol. 34, no. 4, 2000, pp. 39–60.
- 70) Shapiro, *supra* note 51, p. 338.
- 71) Ian S. Lustic., "Israel as a Non-Arab State: The Political Implications of Mass Immigration of Non-Jews" 53 *Middle East Journal*, No. 3, Special Issue on Israel, Summer, 1999, pp. 417–433.
- 72) Lewis, *supra* note 66, p. 136.
- 73) *Ibid.*, p. 35.
- 74) *Mishne Torah*, *Hilkhhot Avoda Zara* 11 : 1.
- 75) かなり頻繁にこの社会的地位の向上がユダヤ人をムスリムの同国人から分離し、深刻な離反につながったようである。強烈な事例がアルジェリアの例で、明らかに植民地化のおかげで、1870年にユダヤ人はそこでフランス市民権を認められている。[このため] 数世紀後、国家独立の闘争のあいだ、ユダヤ人は植民地体制の一部と見做され、彼らの起源がアルジェリアの古代にまでさかのぼるにも関わらず、強制的に退去させられ、彼らの共同体は事実上終焉した。
- 76) Yaron Ben-Naeh, "Blond, tall, with honey-colored eyes: Jewish ownership of slaves in the Ottoman Empire," 20 *Jewish History*, 2006, pp. 315–332.
- 77) Erzin Isak Jakob Rosenthal, *Judaism and Islam*, London: Thomas Yoseloff, 1961, pp. xiii and 140.
- 78) Ruth Blau, *Les gardiens de la cité: histoire d'une guerre sainte*, Paris: Flammarion, 1978, p. 271.
- 79) Ella Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Viewpoint of its Jewish Victims" in: Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat, eds., *Dangerous liaisons : gender, nation, and postcolonial perspectives*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997; さらに具体的にイラク系ユダヤ人を描いた、映画 *Forget Baghdad* も参照のこと。
- 80) Friedrich Kress Von Kressenstein, "Im ha-Turkim el Taalat-Suez," (トルコ人と共にスエズ運河に向かって) Tel Aviv : Maarakhhot (2002), cited in Dromi, Uri, "Turks and Germans in

Sinai,” *Haaretz*, September 27, 2002.

- 81) Mohammed Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc, 1859–1948*, Rabat : Université Mohammed V, 1994, p. 557.
- 82) Fred Jerome, *Einstein on Zionism and Israel: His Provocative Ideas About the Middle East*, London: St. Martin's Press, 2009.
- 83) Letter of Naguib Mahfouz to Professor Sasson Somekh cited in *Baghdad Yesterday, The Making of an Arab Jew*, Jerusalem: Ibis, 2007.
- 84) Samuel C. Heilman, “The Vision from the Madrasa and Bes Medrash: Some Parallels between Islam and Judaism” 49 *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, No. 4, January 1996, pp. 6–37, quoted p. 8.
- 85) Larry Derfne, “Oh brother where art thou?” *Jerusalem Post*, December 28, 2006.
- 86) Yeshayahu Leibowitz, *Peuple, Terre, État*, Paris: Plon, 1995, p. 154.
- 87) Joe M Regenstein, Muhammad M Chaudry, & Carrie E Regenstein, “Kosher and Halal in the Biotechnology Era” 1 *Applied Biotechnology, Food Science and Policy*, 2003, pp. 95–107.