

J I S M O R

Journal of the Interdisciplinary Study
of Monotheistic Religions

一神教学際研究



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

2016 12

一神教学際研究 12

特 集 パウロとユダヤ教

はじめに

古代末期におけるユダヤ教とキリスト教……………アダ・タガー＝コヘン 1

ユダヤ教・ユダヤ学から見たパウロ……………勝又悦子 3

パウロから見たユダヤ教……………村山盛葦 22

一般論文

犠牲と宗教と国家

テロ時代における平和構築の要点……………小原克博 36

モルタザー・モタッハリーとウィリアム・ジェームズ

『よき人々の話 (Dāstān-e Rāstān)』編集の背景について……………嶋本隆光 53

パウロとユダヤ教

はじめに

—古代末期におけるユダヤ教とキリスト教—

アダ・タガー＝コヘン

「日本におけるユダ人とユダヤ教」プロジェクトの第4回研究会議が2016年9月24日（土）、13:00-17:00に、同志社大学神学部の村山盛葦教授と勝又悦子准教授による公開講演会とワークショップという内容で開催された。今研究会では「古代末期におけるユダヤ教とキリスト教—その相互影響について」というテーマのもと、各研究者が各自の研究の視点から、ユダヤ教とキリスト教が文書や価値観を共有していたことを示し、この時代においてこれらの宗教がどのようにして分岐し始めたかについて発表した。

過去10年から20年において、キリスト教をユダヤ教から分離して二つの全く異なった宗教を創出した古代末期の歴史的、宗教的な展開を明らかにしようとする研究が増えてきた¹。

村山教授は、キリスト教信仰の立役者であるタルソスのパウロがユダヤ教を尊重し、また、彼の著作が古代末期のユダヤ教の諸分派の一つと強い結びつきをもっており、その分派がキリスト教思想の主流の元になったことを示した。また、村山教授は、普遍主義や神の審判、律法の遵守（ユダヤ教のハラハ）などのユダヤ思想の主題がヘブライ語聖書に起源をもち、それらがパウロによって新たに解釈され、新しい宗教の土台となったことを指し示した。ユダヤ教とキリスト教はそれぞれの別個のアイデンティティを維持しようとし、そのため、それぞれのグループにおいて外国人への姿勢、より正確に言えばそれぞれの宗教が信者として誰を受け入れるかが一番の重要な問題となった。

勝又准教授は、これらの問題について主に当時のユダヤ人コミュニティの見解に注目した。当時のラビ・ユダヤ教文献における「パウロの不在」を紹介したあと、清い食べ物に関するパウロの律法の解釈、そしてさらに重大なことには、全般的にユダヤ教律法を遵守する自由についての彼の解釈にふれた。この問題は、食物規定や偶像崇拜の課題を議論する一方、外国人による礼拝や諸宗教、また「異邦人」一般に対するユダヤ教資料に見られる態度について議論することへと繋がった。また、勝又准教授はラビ・ユダヤ教文献に基づきながら、これらの課題

がユダヤ教律法に従う際の融通性を促進した事実、そして聖書律法が信者に選択の自由を与えている事実を指摘した。結論として、勝又准教授はラビ・ユダヤ教グループがラビの解釈に従った厳格な律法の遵守を選び、一方でパウロのキリスト教が多数の非ユダヤ教徒を受け入れるために律法に従うか、部分的に従うか、あとになって全く従わないかという選択の自由を取り入れたことを示唆した。

結果的に、両研究者は自らの視点で資料を考察し、ユダヤ教がその主要な宗教的機構の解体の結果として今にも変化しようとしていたとき、一つの宗派がどのようにして数百年の間にユダヤ教と競り合う宗教へと発展することに成功したかという、古代末期における同様の問題を扱った。

この研究会が、同志社大学神学部と一神教学際研究センターにかかわる古代末期の研究者による同研究の成果を日本の学術コミュニティー、また日本社会に提供する機会の始まりとなることを私たちは望んでいる。

注

- ¹ 例えば、『ユダヤ学会議 vol. 5 : 古代・中世初期のユダヤ教とキリスト教』（一神教学際研究センター、2012 年、<http://www.cismor.jp/jp/archives/coe/出版物/ユダヤ学会議/>）、特に、Peter Schäfer, “Jewish Responses to the Emergence of Christianity,” pp. 120-134 を見よ。また、1976 年に Martin Hengel によって始められ、Brill 社によって出版されているシリーズ *Ancient Judaism and Early Christianity*（の過去 5 年間の各巻）も参照。

ユダヤ学・ユダヤ教から見たパウロ

勝又 悦子

1. はじめに

私は学部時代にユダヤ教の聖書解釈であるミドラシュ文学に出会い、その荒唐無稽な発想に衝撃を受けてユダヤ教研究に入り込みました。ユダヤ教の目を通して理解された聖書は、人間くさくて、泥くさく、それが私にはとても新鮮だったのです。以来、ユダヤ教聖書解釈を中心に研究を続けながら、キリスト教研究とユダヤ教研究の架け橋のようなことをしたいと思い続けきたのですが、この度、村山先生とこのようにジョイントの講演会をすることができたことを光栄に思います。

今回の講演会の共通のテーマを考えるにあたり、ユダヤ教出身者であり、キリスト教の立役者でもあるパウロをテーマにしたらどうかと私の方から提案しました。すでにイエスについては、ユダヤ教研究側からの議論も多々みられますので、パウロについて、ユダヤ教研究の視点から、パウロの理解に何か貢献できることはないか考えてみたいと思った次第です。しかし、すぐに、それが浅はかであったことを準備の過程で思い知ることになりました。まず、パウロが書いたとされる文書、書簡類の分量、内容が多岐にわたることです。

2. ユダヤ学・ユダヤ教におけるパウロ

2-1. ユダヤ学におけるパウロ

更に困ったことは、ユダヤ学においてユダヤ教徒としてのパウロが言及されることがあまりに少ないということでした。もちろん、ユダヤ学においても、パウロは十分に言及されています。しかし、パウロ自身が自分は熱心なユダヤ教徒であったと言っているにもかかわらず、ユダヤ学の世界では「キリスト教側」の人間として扱われているのです。また、後述するように、原始キリスト教と同時代のラビ・ユダヤ教文献で、パウロやパウロの出身地であるタルソスが言及されることは、私見の限りでは皆無です。つまり、同時代の証言を収集することができないわけです。というわけで、私がパウロというテーマを今回の講演会で提案しておきながら、八方塞がりに陥ったわけです。

配布したレジュメでは、著名なユダヤ思想家やラビ・ユダヤ教文献研究を代表する研究者によるパウロに関する見解を列挙しております。これらの言説から分かるのは、ユダヤ学においてはイエスについてはユダヤ教との連続性を指摘しながら、パウロについてはイエスとは真逆ともいえる扱いをしているということです¹。19 世紀末ドイツの近代ユダヤ学の牽引者でもあり、ドイツ改革派ユダヤ教の旗手でもあった A. ガイガーは、ユダヤ教と他の一神教、すなわちキリスト教、イスラームとの関係を探る文献研究の先陣を切った人物でもあります。彼を契機にドイツにおけるイスラーム研究も始まっております。もっとも、彼の意図は、イスラームの教えの多くはユダヤ教から継承したものであるということをアピールすることでユダヤ教の正統性を示すことにありました。しかし、聖典を比較するという文献学的研究の先鞭をつけたといっても過言ではありません²。そして、A. ガイガーは、イエスの教えはファリサイ派のユダヤ教の教えであったと同定しています³。そこには、キリスト教のルーツとしてのユダヤ教の正統性をアピールする意図があり、イエスとユダヤ教の教えの共通性を強調しました。また、イギリスで活動した C. モンティフィオーレら当時のリベラル・ユダヤ教の推進者は、イエスこそ、ユダヤ教のエッセンスの体现者であったと位置づけているのです。この場合のユダヤ教のエッセンスとは、預言的・倫理的側面であり、ハラハー的側面は二の次だとしています⁴。

彼らのイエスに対するあまりに親和的な態度に、ユダヤ学内部での批判もありました。しかし、その A. ガイガーや C. モンティフィオーレらも、パウロのことは一様にユダヤ教的文脈から排除しています。A. ガイガーは、パウロのユダヤ教批判には異教からの影響があったと考え、C. モンティフィオーレはパウロの律法批判をユダヤ教に対する誤解だと見なしました⁵。そして、ドイツ・ユダヤ学第二世代でもあり、ショアの最中を生きた L. ベックは、A. ガイガーと同様にイエスをファリサイ派ユダヤ教の体现者と考え、ラビ・ユダヤ教につながっていると見なしました。しかしパウロについては、「パウロが信仰のみ、と言ったときにパウロはユダヤ教を去った」と言っています⁶。M. ブーバーは、パウロが、イエスの教えをイデオロギーに変えてしまったと言っています。ブーバーは、イエスの教えにユダヤ教のオリジナルなものを見ていましたが、それをイデオロギーに変えたのがパウロだと言っております⁷。

ラビ・ユダヤ教思想の大家である E. E. ウルバッハは、その金字塔ともいえる著作 *Sages* の中で、パウロのことも言及しますが、やはり、パウロをラビ・ユダヤ教の対極と考えて議論しているように思います⁸。キリスト教とユダヤ教の対話を目指した学術研究の旗手であった D. フルツサルも、イエスは主としてラビ・ユダヤ教のメッセージを伝えていたキリスト教の第一段階であり、パウロ以降の

キリスト教をエッセネ派の影響を受けた第二段階として位置づけています⁹。

また、三つの一神教比較研究で、往々にしてテーマとして選ばれるのが、それぞれの宗教におけるアブラハム像です。そして、ユダヤ教の聖書解釈であるミドラシュでのアブラハム像との比較対象として、キリスト教側の解釈として必ず挙げられるのが、『ローマの信徒への手紙』に代表されるパウロによるアブラハム理解です¹⁰。パウロによる信仰の模範、従順であることが義とされるアブラハム理解は、ミドラシュの中でじたばたと人間的な悩みに思い煩うアブラハムとは好対照をなしています。しかし、パウロ本人はユダヤ教徒であったのですが、それについては言及されません。

実際、最近、海外の二人のユダヤ教研究者にお会いすることがありまして、パウロについてどう思うかと訊いてみましたところ、「あっち側に行ってしまった人」「キリスト教をもうユダヤ教には戻れなくしてしまった人」といったコメントを頂いたのです。

しかし、その一方で、パウロ研究の世界では、ユダヤ教徒／人としてのパウロを求める研究もたくさん上がってきているようです¹¹。特に、ショア以後のキリスト教とユダヤ教の関係は正の意図が背景にあるのではないかということです¹²。しかし、ユダヤ学側は、パウロについては関心をあまり示していないということが言えます。

2-2. ユダヤ教文献におけるパウロ

先述のように、パウロの同時代とされるラビ・ユダヤ教文献において、パウロについての直接的言及は、私見によれば皆無です。パウロ、サウロ、サウル、タルソス等、パウロの名前、関連する地名で、検索データベースで検索をかけましたが、関連する資料は見つかりません。パウロが生まれたタルソスという地名も、ヨナ書で出てくるタルシシュと混同されている様子です。高名なラビであるラバン・ガマリエルのところでは研鑽を積んだとありますが、ラビの人脈図—ラビ界の子弟・同僚・親子などの関係を詳細な樹形図にして表したもの—の中で、パウロ、タルソスのサウロが言及されることはありません¹³。厳しくキリスト教徒の取り締まりをした挙句に、ユダヤ教を出て行ったパウロであれば、何らかの痕跡はラビ文献にあっても良からうものです。実際、ユダヤ教の境界を越えて「あちら」側にいつてしまった人物のこともラビ・ユダヤ教文献は伝えています。たとえば、高名なラビ・アキバの師でもあったラビ・エリシャ・ベン・アブヤは、別名アヘル（「あちら」の意）と呼ばれます。ラビ・エリシャ・ベン・アブヤは、安息日には乗ることが禁止されているロバにまたがり歩みを進めていきます。師を案じてラビ・アキバはその傍らを歩行で付き添いますが、ついに歩行でも安息日の移動

が許されている距離の限界に来てしまい、歩みを止めて途方に暮れるラビ・アキバをそのままに、ラビ・エリシャ・ベン・アブヤはロバで進み続けました。まさに、文字通りユダヤ教の境界を越えて、「あちら」つまり「アヘル」の世界に行ってしまった¹⁴。また、イエスの名前も、「イエシュ」「パンデラの息子」として多少ではありますが言及されています¹⁵。また、異端的な思想に触れたと考えられる人物もいます¹⁶。もしかすると、パウロもすでにそういう人物像に重ねられているのかもしれませんが、しかし、パウロについての直接的な痕跡はラビ文献には残されていないのです。

2-3. どのようにアプローチするか

では、どのように、ユダヤ学、ユダヤ教からパウロに対してアプローチができるでしょうか。直接的な証言は見つかりません。しかし、パウロの思想を生み出したような社会環境を同時代のユダヤ教社会に見出すことはできるのではないかと考えました。

ユダヤ教文献研究に関わっている者としてパウロ文書を読むと、パウロが色々と注意や指示を与えることは、食べることをはじめとして、日常生活の場面に関することが多いように思われます。特に、異教の人と食事をする場合について注意事項が多いのではないのでしょうか。中でも、一読者として読んだときに、最もびっくりしたのは以下の箇所です。

それ自体で穢れたものは何もないと、わたしは主イエスによって知り、そして確信しています。穢れたものだと思うならば、それは、その人にだけ穢れたものです。・・・食べ物のために神の働きを無にすることはなりません。すべては清いのですが、食べて人を罪に誘う者には悪い物になります。・・・疑いながら食べる人は、確信に基づいて行動していないので、罪に定められます。確信に基づいていないことは、すべて罪なのです。(ローマの信徒への手紙 14.14-23)

そこで、偶像に供えられた肉についてですが、世の中に偶像の神ではなく、また唯一の神以外にいかなる神もないことを私たちは知っています。(コリントの信徒への手紙一 8.4)

ユダヤ教側からすると、これを言ったら終わりではないかと思える箇所なのです。穢れたと思う人だけに穢れている—という言葉は、ユダヤ教の膨大な法体系を根幹から崩してしまうような危険を私は感じます。実体としての穢れというも

のは存在しない、実体としての偶像というものは存在しない、結局、気持ち次第であるというのであれば、穢れについての膨大な律法群、また偶像崇拜から忌避を命じる膨大な律法体系は何のためにあるのかという疑念が、浮かび上がるのではないのでしょうか。そして、この考え方を拡大すると、ユダヤ教のさまざまな法規はそれ自体絶対なものではなくなりますし、ならば、信仰もそれ自体絶対のものではない、気持ちの持ちようであるということになります。つまり、信仰の根幹をも揺るがすことになるのではないのでしょうか。

しかし、同時に、実体としての穢れや偶像はないことは分かっているけれど、それでも、穢れについての律法、偶像崇拜から忌避することについての律法を順守しようという立場も生まれるのではないかと思います。穢れというものは実体としては存在しない、偶像も実体としては存在しない—けれども、自分は、敢えて、穢れについての律法を順守するし、偶像には頼らないという道を選ぶという立場も生まれるのではないかと思います。そして、ここにおいて行為を選ぶ自由、自分の意志に基づいて行為を選択するという余地が生まれるのではないかと思います。

私は、以前、「ユダヤ教における自由」という題目で、自由についての概念を分析、発表しましたが、そのときに、比較対象としてパウロ文書における自由論を参考にしました。そして、ユダヤ教における「自由」の議論の仕方とパウロ文書における「自由」の議論の仕方の違いに驚きました。ラビ・ユダヤ教文献では、「自由」はあくまでも社会的地位としての「自由」であり、より後代に、トーラーを学びトーラーに束縛されてこそその「自由」という概念の萌芽が見出されるのではないかと推定しました¹⁷。しかし、パウロにおいては、「自由」という言葉が多用され、しかも我々が想定する「自由」、個人としての「自由」に近い意味で、精神的な意味で使われています。そして、パウロがより個人的レベルでの「自由」を問題にしたのも、実体としての穢れはないと主張することに端緒があったのではないかと考えます。

穢れが、実体的なものであるなら、穢れを避ける律法順守行為は絶対であり、その律法順守の行為に意志の入る余地はありません。しかし、穢れているのはそのものではない・・・と言った瞬間に、穢れについての律法を守るか守らないかの選択が迫られることになったのではないのでしょうか。ここに、自由、良心、信仰のみといったパウロの信仰の特徴であり、ラビ・ユダヤ教とは全く別世界になってしまうパウロの信仰世界観のスタート地点があるような気がします。

同時に、このキリスト教とユダヤ教の分かれ目になる点は、ユダヤ教内部にもあったのではないかと、そして、それが分かれ目として露呈したのは、ユダヤ教とその他者である異教徒、異邦人世界の接触面においてではなかったのかと考えら

れます。というのも、同時代のラビ文献における異邦人、異教徒にかかわる様々な規定を見ると、パウロが直面した問題と同様の問題にラビ・ユダヤ教のハラハー議論も直面していたことが窺えるからです。

パウロの業績の一つは、キリスト教をユダヤ教内部から、ヘレニズム世界に、異教徒、異邦人に広げたという点であるかと思います。それは、パウロがユダヤ社会と異邦人の世界の境界にいたということです。これは、パウロの出身地がタルソスであること、また、パウロが回心したダマスコも、ディアスポラの都市であることから窺えるかと思います。そこで、ラビ・ユダヤ教の中で、異教徒、異邦人がどのように扱われているのかを探ることによって、パウロの考え方が生まれる背景的なものが示せないかと考えました。ラビ・ユダヤ教文献において異教徒・異邦人が関係する規定の中に、私が先にパウロの文書の中で驚いたと申し上げた箇所と共鳴する要素、共鳴する方向性があるのではないかと感じ始めました。ユダヤ教側からパウロについての直接的な証言を得ることはできませんが、同時代のユダヤ教がどのように異邦人と対峙していたのか、パウロの考え方の背景がラビ・ユダヤ教文献から窺えるのではないかと思ったのです。

3. ユダヤ教文献における異教徒・異邦人

そこで、一番原始キリスト教に近い時代のユダヤ教の法的文書であるミシュナの中での異邦人、異教徒の扱い方を考えたいと思います。

ミシュナとは、ユダヤ教生活の規範（ハラハー）を集大成した文書です。70年にエルサレム第二神殿が崩壊してから、ユダヤ教信仰生活の中心は神殿祭儀からトーラー（聖書、広義では神の教え）の学びへとシフトしました。神殿祭儀に代わって、学塾で成文トーラーであるヘブライ語で書かれた聖書について解釈し、様々な伝承を収集、継承することが中心になりました。こうした伝承群は、口伝で継承されたものを口伝トーラーと呼びます。成文トーラーを実際に日々の生活で実行するために詳細な註、解釈を加えた取り扱い説明書のようなものです。そして、その膨大な法体系が200年に一旦ミシュナという形で集大成されました。そして、ミシュナの法についての膨大な議論が、さらに解釈、学びの対象となり、これらの議論の集大成がタルムードとして後代まとめられます。またミシュナには入りきらなかった伝承がトセフタとして収集されます。これは「補遺」という意味です。

ラビ・ユダヤ教文献の中で最も初期に集大成された書物として今回は、ミシュナとその補遺とされるトセフタを対象にしたいと思います。

3-1. ラビ文献における異教徒（オベド・コハビーム）と異邦人（ゴイ、ノクリ）の資料による使い分け

まず、第一の注目すべき点は、異教徒（オベド・コハビーム）、異邦人（ゴイ、ノクリ）の用語の使い分けが、ミシュナとトセフタで意識されているのではないかということです。ラビ文献で、異教徒、異邦人に関する単語としては、「オベド・コハビーム」、「ノクリ」、「ゴイ」が用いられており、英訳本では、総じて *gentile* と訳されていますが、これらの用語の間には微妙なニュアンスの違いがあります。「オベド」とは「仕える」「崇拝する」の意味で、「コハビーム」とは「星」の複数形のことですので、オベド・コハビームのニュアンスとしては、星々を崇拝することであり、複数の神々に仕える人、多神教徒、異教徒のニュアンスが強いわけですね。また、「ゴイ」はヘブライ語聖書で、元々「国民」を指す単語ですが、ミシュナでは、外国人、異邦人を指す術語です。しかし、「ゴイ」には、複数形の神々を崇拝する者というニュアンスは単語の上ではありません。また、ゴイの後代の対応語である後代のラビ文献で広く使われる「ノクリ」にも、「多神」を崇拝するというニュアンスは感じられません。「異邦人」「よそ者」といったニュアンスではないかと思います。

そして、ミシュナでは、主として「オベド・コハビーム」とその複数形、省略形が使われています。確かに、ミシュナでの限られた箇所では、「ゴイ」や「ノクリ」（ミシュナ・タアニート 3.7、同イエバモート 7.5 他）が、イスラエル以外の外国人を指しています。しかし、偶像崇拝（アボダー・ザラー）に関する規定の箇所では、ゴイや、ノクリではなく、オベド・コハビーム（異教徒）が使われています。つまり、偶像崇拝に関わる他者を指すときには、神々が複数形であることを感じさせる用語を使うということが言えるかと思います。

このミシュナでの用語の使用法は、同じジャンルであり若干後代のトセフタとハラハーについての聖書解釈（ミドラシュ・ハラハー）での用法と比較すると、より明らかになります。ミドラシュ・ハラハーとトセフタでは、逆にオベド・コハビームという単語は、私の検索ではほぼ見当たらず、ノクリ、ゴイのみなのです。つまり、非ユダヤ人、別の信仰を有している者を指すときに、トセフタやミドラシュ・ハラハーでは、多神のニュアンスを含んだ用語であるオベド・コハビームを使わないということになります。信仰の神の数についてはその複数性を感じさせない、ニュートラルなゴイ、ノクリという単語を使うのです。ほぼ、時代的には重なるコレクションであるにもかかわらず、です。

ここで、ミーニームという用語の用法と合わせて考えると、さらに、ミシュナにおける異邦人、異教徒に対する態度の特異性が窺えるように思います。一般に異端者のことをミーニームと呼び、原始キリスト教団のことをミーニームで指す

ことが多いとされます。ミーニームが誰を指すかという問題は難しい問題です。かつて、私も CISMOR の研究会で発表したことがあります¹⁸、そのときは、ラビ・ユダヤ教全般を対象にしたので、この用語の偏在的な分布が分からず、定義不能としておりました。異教徒を含む場合もあるのではないかと仮定しておりました。しかし、今回、対象とする文献を限定することで、少なくともミシュナにおいては、異端者であるミーニームと多神教徒である異教徒が混同されることはなく、線引きがしてあるということが窺えます。オベド・コハビームの議論がミーニームに流れることはなく両者は区別されていると思われます。しかし、後代のトセフタやミドラシュ・ハラハーでは、先に申したように、オベド・コハビームという単語を使わないで、ゴイやノクリという術語を使っていますが、ノクリの議論からミーニーム集団とラビたちの軋轢に話が転じていきます（トセフタ・フリン 2.20-24）。

つまり、ミシュナ時代には、多くの神を崇拝するオベド・コハビームと異端ミーニームは、区別されていたのではないかと考えられます。ユダヤ教側にあった「異端」ミーニーム（キリスト教を含む）が、トセフタ、ミドラシュ・ハラハーなど、若干、後代の文献になると、ゴイ、ノクリと融合し、一括してユダヤ教に対峙する他者として括られる傾向があるのではないかと考えられます。ミシュナの段階では、基本的には、異教徒オベド・コハビームである「多神教的世界」と一神教である「ユダヤ教世界」が対立する構造が、想定されており、その構造の中では、ユダヤ教側から出た異端ミーニーム（多分に原始キリスト教）は、ユダヤ教側のくくりにあったのではないかと考えられるのです。

しかし、後の時代のラビ文献になるとこの用語法上の区別は崩れてしまいます。というのも後代のラビ文献は、それまでの様々な文献から引用してくるので様々な用語が混在してしまうのです。

3-2. 異教徒・異邦人との関わり

第二点として、ラビ・ユダヤ教社会の日常生活において、異教徒や異邦人と具体的な、実地的な接触があったということが挙げられます。本稿で分析対象とした資料がミシュナやトセフタという生活に直結した文献であるということと関係しておりますが、異教徒と対峙する場面において、この時代のユダヤ教にとって問題になったのは、神学的な議論ではなく、実際の生活でユダヤの法を守るためにどう折り合いをつけるかということであったことが理解されます。例えば次のテキストです。

シャンマイ学派は言った。彼ら（異教徒たち）に何も与えてはならない。異

教徒（オベド・コハビーム）の洗濯屋に与えてはならない。その日の仕事を
するという見込みがあった場合のみよい。すべてについてヒレル学派は許し
た。（ミシュナ・シャバット 1.8）

これは、ヒレル学派とシャンマイ学派の安息日の規定をめぐる議論です。労働
が禁じられた安息日に入っても仕事をさせてしまう危険性があるので、金曜日の
日没から始まる安息日の直前には、洗濯物を洗濯屋に渡してはならないというこ
とでした。ここからわかるのは、ユダヤ教徒が異教徒の洗濯屋に洗濯物を出す
という状況がありえたということ、また、洗濯業が当時からあったということを教
えてくれます。さらに、テキストは次のように続きます。

ラバン・シメオン・ベン・ガマリエルが言った。私の父の家では、次のよう
にしていたものだ。白い衣類を、異教徒（オベド・コハビーム）の洗濯屋に
安息日の三日前に渡していたものだった。シャンマイ学派もヒレル学派も一
致しているのは、ともに、油の圧搾屋と葡萄酒の圧搾のローラーについてで
ある。（ミシュナ・シャバット 1.9）

ラバン・シメオン・ベン・ガマリエルは、ラバン・ガマリエルの息子（ベン）
ですから、「父の家で」というのは、「ラバン・ガマリエルの家で」ということにな
ります。ラバン・ガマリエルは、パウロも学んだという著名なラビです。なぜ
白い衣類を安息日に入る直前に与えてはならないのかというと、白い衣類は、色
物よりも洗うのに時間がかかり、洗い終わるまでに安息日に突入してしまう可能
性が高いからです。それで、余裕をもって安息日に入る三日前に渡していたとい
うのです。

つづいて、油、オリーブ油、葡萄酒が話題になります。これらは異教徒との関
係で何かと問題になります。ユダヤ教徒も異教徒も圧搾器を共有していたので、
知らず知らずのうちに、安息日の時間を超えてしまつて圧搾機を使ってしまう可
能性があり、そうしてできた製品は、ユダヤ教側としては安息日の禁をおかした
製品ということになります。この葡萄酒、オリーブ油についても様々な規定があ
ります。同時代のユダヤ教徒の実生活を考える上で重要なのは、ユダヤ教徒と異
教徒が同じ設備を共同で使うという状況があったということです。

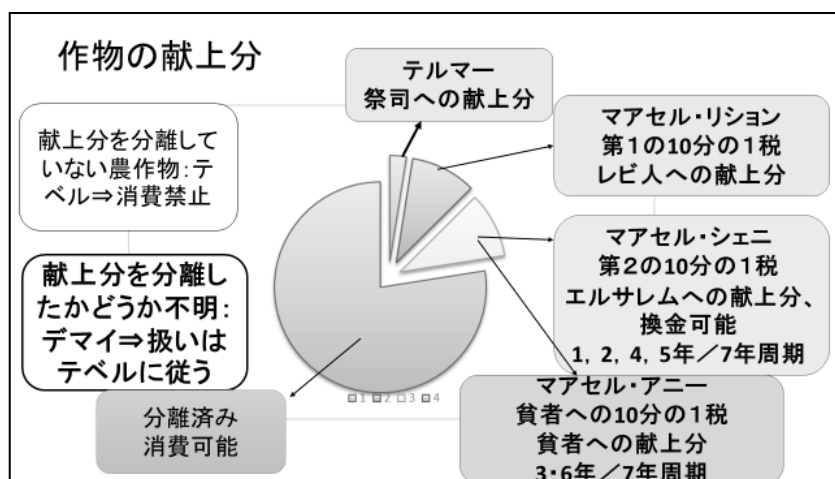
さて、次に見る記事では、アボダー・ザラーという言葉が出てきます。これは、
直訳すると「妙な崇拜」ということになります。しかし、語感としては、特に、
複数の神々を崇拜するというニュアンスはありません。また、英訳ではしばしば
偶像崇拜 idolatry あるいは、偶像 idol と訳されますが、ヘブライ語の語感では、

特に偶像をもつ宗教を限定しているわけではありません。

偶像（アボダー・ザラー）のために誰も飾りを作ってはならない。ネックレス、耳飾り、指輪である。ラビ・エリエゼルは言った。報酬のためなら許される。彼らに、地面についているものを売ってはならない。ただし、それが刻まれてからなら許される。ラビ・イエフダは言った。それが刻まれるという条件で彼らに売ることができる。イスラエルの地で彼らに家を貸すことはできない。言うまでもないが、畑も、である。シリアで彼らに家を貸していた。しかし、畑は貸していなかった。しかし、イスラエルの地の外では、彼らに家を売り、畑を貸していた。ラビ・メイルの言葉である。ラビ・ヨシは言った。イスラエルの地では、彼らに家を貸したが畑は貸していない。シリアでは家を売り、畑を貸していた。イスラエルの地の外では、どちらも売ることができた。（ミシュナ・アボダー・ザラー1.8）

この記事からわかるのは、ユダヤ教徒と偶像崇拜者との間でも上記で言及されるような物品を作っていて、取引をしていたということです。また、家、畑を貸し借りする関係にあった可能性があったということが推定されます。

そして、畑の貸し借り、共同での耕作は複雑な問題をもたらします。というのは、ユダヤ教徒の作物からは、祭司らへ献上する分をまず取り分ける必要があるからです。



簡単に図表にしましたが、ユダヤ教徒の作物が収穫されると、そこから、まず、祭司の取り分（テルマー）を分ける必要があります。テルマーを取り分けた残り

分からレビ人にあたえられる献上分マアセル（第1の10分の1税）と、年によって献上先が変わるマアセル・シェニー（第2の10分の1税）を分離しておかなくてはなりません。そしてこれらを全てを取り分けて残った収穫物が自分の取り分となります。では、異教徒から畑を借りていたら、または、共同で畑を使っていたら、どのような問題が生じるのでしょうか。それは、畑を借りた賃料は収穫物から上記の献上分を取り分けるとの時点で払うか、また、共同して耕して得た収穫物を分けるときも、どの時点で分けるか、ということです。そこで、次のような規定が定められます。

もし、人が、畑を、イスラエル人、異教徒（オベド・コハビーム）、サマリア人から（収穫物の何割かを賃貸料として払うということ）賃借するなら、（収穫を）彼らの現前で分けなければならない（彼らのテルマーを取り分ける必要はない）。もし、イスラエル人から畑を（特定量を賃料として払うとして）借用したら、彼はまずテルマー（祭司への献上分）を取り、（それから）所有者に（賃料を）与えなければならない・・・（ミシュナ・デマイ 6.1）

この規定では、特定の割合を賃料として払う場合には、テルマーを取り分ける必要はなく、また、特定量を賃料として払う場合には、その特定量からテルマー分を除いて賃料を払うということが決められています。ここでも、ユダヤ教徒が異教徒、異邦人から畑を借りる、あるいは、ともに共同して畑を耕すという状況がありうるということが窺えます。

さらに、次のテキストが伝えるように、ラビたちは異教徒の祝祭日も知っていたことが窺えます。

以下が、異教徒（オベド・コハビーム）の祝祭である。カレンダス（暦＝年初め）、サントウルナイア（冬至の1週間前の祝祭）、皇帝や王の記念祭、彼らの誕生日、逝去日。ラビ・メイルの話。賢者たちの話では、死に際して火が上がるころでは、偶像崇拝がされている。しかし、火が上がらないころでは、偶像崇拝はされていない。しかし、人が自分のひげと頭をそる日には（成人の日）、航海から戻る日、出所する日、異教徒が自分の子供のために結婚式を挙げる日には、その日、またその者とだけ取引は禁止される。（ミシュナ・アボダー・ザラー1.3）

このような祝祭の日には、偶像崇拝のための儀礼が行われるので、彼らとは取引をしないという規定です。偶像崇拝をしている場で彼らと取引をするというこ

とが、偶像崇拜への加担になることを意味するのでしょう。また、町の壁に偶像がある場合には、どこで取引をしたらよいのか、ということを論じた法規もあります¹⁹。

動物の屠殺に関してもミシュナで議論されています。特に、偶像崇拜のために屠殺されたのではないかという疑いのある肉について、異邦人の食事のために屠殺された肉の扱いについて、穢れた動物の屠殺について、それが適格かどうか、食することができるかどうか、享樂のために消費できるかどうか、議論されます。

・・・異邦人（ノクリ）の屠殺は、ネブラ（自然死した肉）と見なされ（失格となる）。そしてそれは伝染する穢れである。安息日、大贖罪日の屠殺は、彼自身の魂は罪があるが、その屠殺は適格である。（ミシュナ・フリン 1.1）

偶像崇拜（アボダー・ザラー）のための血を振りまくために屠殺し、偶像崇拜のために脂肪を取り出したらなら、それは、死んだ肉である（失格である）。もし、屠殺してから血を偶像崇拜のためにまいて、偶像崇拜のために脂肪を取り出すなら、それは生きた肉である（適格である）。（トセフタ・フリン・2.13）

生きた家畜と穢れた鳥を神殿の広間で屠殺することや、それらを享樂することは禁止されている。食べることが禁止されていることは言うまでもない。生きた家畜と清い鳥は享樂してよい。テレファの動物（傷ついたりして、すでに不適格な動物）を屠殺すること、また、屠殺して、テレファであったことがわかったもの、ラビ・メイルは享樂を禁じたが、ラビ・シメオンは許した。（トセフタ・フリン 2.14）

これらのテキストから分かるのは、屠殺に関する規定は、二つの要因から構成されていることです。誰が、どんな動物をどのように屠殺するのかという屠殺の手続きの観点と、屠殺した肉の用途の観点―食べることか、享樂することか（利益を受けること、享受すること）によって、適格か、不適格かが決定されていたことが窺えます。そして、これらの言説は、パウロ文書の中の偶像に献げられた肉を食べてよいかどうかという議論と同じ問題に同時代のユダヤ教が直面していたことを示唆するでしょう。これだけの法規が準備されていたということは、異教徒、異邦人がさばいた肉をユダヤ教徒が食す状況があったわけです。同時に、ユダヤ教徒が屠殺した肉を異邦人が消費していたという状況があったということです。

改めて、ユダヤ教徒が異教徒世界の中に開かれて生活していた状況が窺えます。パウロ文書の中でも、具体的な生活の場での異教徒、異邦人との出会いが論じられています。異教徒と一緒に食事をするときに、異教の偶像に献げられた肉を食していいのか、悪いのか、葡萄酒をどう処理するかという問題など、異教徒との共同する状況が多数想定されていることもこのラビ・ユダヤ教時代の状況を反映したものだと考えられます。

続いて、穢れの問題を扱うテキストを紹介します。パウロも穢れの問題をしばしば扱っています。パウロは天幕を作る職人であったとされていますが、天幕というのは、ラビ・ユダヤ教の法規での穢れの議論で中心となる事物です。なぜなら、天幕という限定された空間の中では、天幕内部の空間が何によって穢れを受けるか、その穢れをいかに除去するか、ということは重要な問題であるからです。ミシュナに天幕についての議論の巻（オハロート）があるくらいです。パウロが、穢れの問題に敏感になったのも頷けるところです。

すべて、皮膚病で穢れる。異教徒（オブディ・コハビーム）、寄留者以外は。すべての人は、皮膚病の検査において適格である。ただ、穢れているか、清いかは、祭司が決定する。彼（祭司）に「穢れていると言え」と言い彼は「穢れている」と言う。「清いと言え」と言って彼は「清い」と言う。・・・（ミシュナ・ネガイーム 3.1）

すべての衣類は皮膚病で穢れる。異教徒（オベド・コハビーム）の衣類以外は。異教徒から衣類を購入したものは、確かめて（皮膚病のしるしを）、新たに作る。海の生き物は皮膚病で穢れない。しかし、陸のものとなぐものであるならば、たとえそれが綱や、コードであっても、穢れを受けるものであれば、穢れる。（ミシュナ・ネガイーム 11.1）

ここでは、皮膚病と訳しましたが、皮膚病も衣類や家屋にできるカビの類もすべて「ネガア」と表現され、これらが穢れにならない「ネガア」なのか、穢れをもたらす、運ぶ「ネガア」なのか、ミシュナ、トセフタで様々な議論が展開します。さらにそれをどのように浄化するのかというのも重要な議題です。しかし、上記のテキストから分かるのは、ユダヤ教徒が穢れる皮膚病の穢れから、異教徒、異邦人は除外されているということです。つまり、皮膚病自体が「穢れ」をもっているわけではないのです。受け手によってそれが「穢れ」になるのか、「穢れ」にならないのか、が決まるということです。ここに、上述の私が驚いたパウロの言葉「穢れたものだと思うならば、それは、その人にだけ穢れたものです。」が重

なってきます。

ラビ・ユダヤ教のミシュナにおいては、異教徒、異邦人が絡んでくると、ユダヤ教徒には課せられる法が、異教徒、異邦人は免除されるという議論になる傾向があります。つまり、ユダヤ教の律法が定めることは、万人が守らなくてはならない絶対のものではない、ということになります。そうであるならば、万人が守らなくてもよい法をそれでも順守する意志というものがことさらに注目されることになるのではないのでしょうか。そこに、本来、行為することが信仰であるという信仰と行為一体型のユダヤ教において、行為と意識・信仰の間に一種の間隙がうまれるのではないのでしょうか。

3-3. 信仰と行為の間

上記の議論から、異教徒と対峙する過程の中で、律法を守る者の意図というものが必要になるということが明らかになったかと思います。さらに次のようなテキストがあります。

もし、異教徒（オベド・コハビーム）が（安息日に）灯を点けたら、（その灯は）イスラエルのために使うことはできるが、しかし、もしそれがイスラエル人のために点けたのなら、それは（使用することは）禁止される。もし彼が自分の家畜に飲ませるために水をいっぱいにしたのなら、彼のあとに、イスラエル人は水を飲ませることはできる。しかし、それをイスラエル人のためにしたのなら、（使用することは）禁じられる。異教徒が羊を通らせたのなら、その後をイスラエル人も（羊を）通らせることはできる。しかし、もしイスラエル人のためにしたのなら、それは禁じられる。長老ラバン・ガマリエルのエピソード。かつて船にのっていた。そして、異教徒が羊を下ろさせた。ラバン・ガマリエルはその後を下ろさせた。（ミシュナ・シャバット 16.8）

火を点ける、水を一杯にする、羊を通らせる、というようなことは、すべて安息日には禁止された労働になるものです。しかし、これらの行為を異教徒がすることについては、特に問題にはしていません。すなわち、安息日に火をともしてはならないというのは、それ自体が絶対の法ではなく、ユダヤ教徒だけが守らなければならない法であることを示しています。しかも、異教徒が自分のために点けたのなら、その火は安息日であってもユダヤ人も使うことができるのです。しかし、異教徒がユダヤ教徒のために点けた火であつたら、ユダヤ教徒が安息日を冒瀆することに導いているのでその火を使うことはできなということになります。ここで、当事者の意図、しかもここでは異教徒側の意図という見えない部分が、

律法が順守されたかどうかに影響するようになります。次のテキストでは、異教徒との売買の中で禁じられるものが挙げられます。

異教徒（オベド・コハビーム）に売ることが禁止されているものは次の通り。もみ殻、種と茎のついた白いイチジクの類、乳香、白い鶏。ラビ・イエフダは言った。「彼に、白い鶏を他の鶏と混ぜて売ることにはできる。もしくは、それ自体の指を切断したものを彼に売ることにはできる。というのは、それらは偶像崇拝のために献げられることはないからだ。他のすべてのものは、もし、それが、無目的ならば許されるが、もし、その疑いがあるならば、禁止される」と。ラビ・メイルは言った。「よいナツメヤシ、ハザブやニコラスやしを彼らに売ることにも禁止されている。」（ミシュナ・アボダー・ザラー1.5）

ここで挙げられた品目は、異教崇拝の献げものにされてしまう可能性があるもので、異教徒に売ることが禁止されています。つまり、ユダヤ教徒側も、異教崇拝でどのようなものが献げられているのかを知っていたという状況を表します。かなり細かい項目まで把握していたことも窺えます。さらに、供える品に傷があれば献げものにされることはないという相手方の献げものの規定も知っていたということが窺えます。他の品々の取引も、偶像に献げるという目的でないならば許されます。つまり、異教徒に物を売るという行為自体やこれらの物品自体が問題なのではなく、偶像崇拝に使われることを知りつつ、偶像崇拝に使われてもよいという意図で、売買の行為をするということが問題になるわけです。

もし人が、異邦人（ノクリ）²⁰のために屠殺するなら、その屠殺は適格である。ラビ・エリエゼルは失格にした。ラビ・エリエゼルは言った。異邦人が横隔膜だけを食べるための屠殺でも失格である。というも、ただ、異邦人のことを考えただけでも、偶像崇拝につながるからだ。ラビ・ヨセは言った。カル・バ・ホームル（小さいことから重大なことへの類推の原理）である。意図が失格という結果をもたらすのであれば（動物の犠牲のように）それはその行為を実行する人の（意図のみに）関わるのではないか。そうであるならなおさら、（奉献されない動物についてのよう）意図が結果を失格にしないことについては、それはそれらを屠殺する者の（意図のみに）関わるのではないか。（ミシュナ・フリン 2.7）

異邦人のための屠殺についての見解も一致をみていなかったことのようにです。匿名であらわされた「異邦人のために屠殺するならその屠殺は適格である」とい

う見解は当時の一般論として考えられますが、ラビ・エリエゼルはそれに対して異を唱えています。屠殺に際して異邦人のことを考えただけでも偶像崇拜につながるというのです。その後の議論の流れをみると、意図と結果の関係の問題になっていることが分かります。そして、ラビ・ヨセは、「意図が失格という結果をもたらすのであれば、その行為を実行する人のみに関わる」と言います。そして、この発言は、律法に普遍性はない、個々人の意図の領域の問題であるという見解にもつながりかねないのではないのでしょうか。ここに、律法の普遍性、絶対性に対して、異を唱える萌芽がラビ・ユダヤ教にもあったのではないかと考えられるわけですね。

4. 考察・まとめ

かつて、レオ・ベックが主張したように、ユダヤ教は行為こそが宗教であったわけですね。また、それは依然としてユダヤ教の根幹でもあります。しかし、異教徒、異邦人という他者とユダヤ教徒が対峙するという状況の中で、彼らとともに具体的な生活を送らなければならないという状況の中で、律法自体は万人に課せられるものではないという状況が生まれました。それが、逆に、その律法を行為するかしないかという選択の余地、隙間を発生させることになったのではないのでしょうか。

では、なぜ、パウロと同時代のユダヤ教は同じような問題に直面しつつ、別方向を歩んでいくことになるのでしょうか。ユダヤ教は、やはり信仰と行為が一体化していく方向に進んでいきます。そのプロセスについては、今後考察を深めたいところです。しかし、律法が絶対ではないことが意識されたということは、律法を守るという判断もまた選択されたものではなかったかと思えます。

上述の異教徒が安息日に点けた火の議論に戻るなら、異教徒はそもそも安息日を守らなくてもいいのですし、その火をユダヤ教徒が使うことも許されています。しかし、それには、その火をおこすに至った見えない意図—それがユダヤ教徒のためにおこされたものではないのか—を探らなければなりません。しかも、その意図は目に見えないものです。いくらでもごまかすことができるはずですね。双方が黙っていれば、使うことは可能であったと思います。そうであるのに、見えない意図のために使うことを控えるならば、そこには、使えるのに、敢えて使わないという意志の下に、この律法を実行しているということになるのではないのでしょうか。そして同時に、使うか、使わないかを判断する自由、また良心という余地がうまれてくるのではないのでしょうか。

売ることが禁止されている品目の議論からも分かるように、売ること自体は禁

止されているわけではありません。相手の偶像崇拝に加担するような行為が禁止されているだけです。しかし、偶像崇拝に加担する意図はなかったとして不問に付すこともできるわけです。したがって、偶像崇拝に加担する意図があるかもしれないと考えて、売ることを控える者は、不問に付すことができるはずの意図をあえて意識するという選択をしていることになります。つまり、ここで売ってはならないという律法を守る人は、自ら選択してこの律法を実行していることになります。

穢れの問題においても、異教徒のものは穢れないというのであれば、それ自体が穢れを運ぶものではないという考えに到達できるのではないのでしょうか。すべては、受け手がそれを穢れとしてとらえるかどうかで、穢れであることが決まるのであれば、それを穢れと考えて穢れの法を実行するのも選択の結果であり、実行しないのも選択の結果であり、そこに選択する自由というものがうまれるのではないのでしょうか。

パウロが具体的な生活の中で直面した異邦人、異教徒といかに関わるかという問題は、同時代のユダヤ教もやはり直面していた問題ではないかと思われます。その異教徒とユダヤ教徒が対峙する境界的な側面で、律法を実行するかしないかを選択する余地、自由が発生したのではないのでしょうか。それをパウロはさらに異邦人世界の中に分け入っていくために、実行しない自由の方に展開させる必要があったのではないのでしょうか。であるならば、同時代のユダヤ教は、実行する自由を選びとったということになるのかもしれませんが²¹。

注

※ 本稿は、同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）、同志社大学神学部・神学研究科共同主催、「日本におけるユダヤ人・ユダヤ教研究」プロジェクト第4回研究会議「古代末期におけるユダヤ教とキリスト教—その相互影響について」公開講演会「パウロとユダヤ教」内の講演「ユダヤ教・ユダヤ学から見たパウロ」（2016年9月24日開催、於同志社大学）をもとに、改訂した講演録である。聖書の引用は新共同訳に依拠した。ただし、聖書中の「汚れ」は、より儀礼的意味を含めるために本稿中では「穢れ」を使う。ラビ文献の引用は拙訳による。（）内は筆者による補足説明である。

¹ イエス、キリスト教研究に対する近現代のユダヤ学者のアプローチについては、F. A. Rothschild ed., *Jewish Perspective on Christianity* (New York: Continuum, 1990)、N. Stahl ed., *Jesus Among the Jews: Representation and Thought* (London and New York: Routledge, 2012)、S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 239-242 など参照。

² Heschel, *Geiger*, 50-75.

- ³ Heschel, Ibid., 127-130.
- ⁴ Heschel, Ibid., 235-237.
- ⁵ Heschel, Ibid.
- ⁶ レオ・ベックのキリスト教についての言及の抜粋は、Rothschild ed., *Jewish Perspective*, 42-108 参照。
- ⁷ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden* (Cologne: Joseph Melzer Verlag, 1963), 105. マルチン・ブーバーのキリスト教についての言及の抜粋は、Rothschild, Ibid., 122-153 参照。特に、Introduction by E. W. Stegemen in Rothschild, Ibid., 111-121.
- ⁸ E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Cambridge: The Harvard UP, 1987), 34, 95, 258, 289, 293 他多数。ユダヤ教賢者一般、ラビ・アキバと対比される。
- ⁹ D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1988), XVII-XVIII, 23-74.
- ¹⁰ 例えば、P. Joyce, “Abraham from Christian Perspective,” in N. Solomon, R. Harries and T. Winter eds., *Abraham’s Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (New York: T&T Clark, 2005), 18-27、A. シンアン、「人間アブラハムの生涯:ラビ・ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおいて」『ユダヤ学会議』vol. 4 (2011)、72-90。
- ¹¹ R. Bieringer and D. Pollefeyt eds., *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (London, New York: T&T Clark, 2012), G. Boccaccini and C. A. Segovia eds., *Paul the Jew: Reading the Apostle as Figure of Second Temple Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Minneapolis: Fortress Press, 1976) 他多数。
- ¹² 第二次大戦後のパウロ研究の動向とその背景については、R. Bieringer and D. Pollefeyt, “Prologue: Wrestling with Jewish Paul,” in R. Bieringer and D. Pollefeyt eds., *Paul and Judaism*, 1-14.
- ¹³ R. Halperin, *Atlas Eytz Chayim* vol.4 (Tel Aviv: Hotsat haqadesh Ruach Ya’qov, 1980).
- ¹⁴ コヘレト・ラッパ 7. 8. 1. このエピソードにドイッチャーは、ユダヤ教世界を超え全人類的に活躍する「非ユダヤ的ユダヤ人」というユダヤ人モデルの原型を見ている。I. ドイッチャー『非ユダヤ的ユダヤ人』(鈴木一郎訳)(岩波書店、1970)、35-36。
- ¹⁵ トセフタ・フリン 2.24、エルサレム・タルムード・シャバット 14. 4, 14d 他。
- ¹⁶ バビロニア・タルムード・ハギガー 14b には、パルデス(果樹園)に入った 4 人の賢者の話がある。無事に生還したラビ・アキバ以外の 3 人の賢者は、何らかの形で道を踏み外したこと、すなわち異端的思想に走ったことを象徴していると考えられる。上記、ラビ・エリシャもその 3 人の賢者のうちの一人。
- ¹⁷ 勝又悦子、「ユダヤ教における自由」『基督教研究』第 77 巻 1 号(2015)、1-23。
- ¹⁸ 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」(同志社大学一神教学際研究センター主催「一神教の再考と文明の対話」2004 年度第 2 回研究会、東京)、同「ラビとミーニーム:T フリン 2・20-24、コヘ R 1・8 を中心に」『港 Port』11 号(2006)、35-54。
- ¹⁹ ミシュナ・アボダー・ザラー 1.4。

-
- ²⁰ 前述のように、ミシュナにおいては、異教徒・異邦人を指すときには、オベド・コハビームとその派生形を使うのであるが、このフリンの巻では、異邦人ノクリが使われている。そして、ノクリが使われるこの巻において、異邦人とミーニーム（原始キリスト教徒を指すことが多い）が連想的に議論され、さらにトセフタでミーニームの議論に発展する。ここに、オベド・コハビーム≡複数の神々への崇拜者とは区別されていたミーニームが、その複数性を伝えないノクリという用語で異邦人が表されるときに、ミーニームが異邦人に吸収される状況が窺えるのではないか。
- ²¹ ここで注目されるのは、ミシュナ・フリン 2.7 の最後に適用されている「カル・バ・ホーメル」のテクニックである。これは、軽い事項から重い事項を類推するという手段である。この議論の展開をふまえると「意図が失格の結果をもたらす」ことの方を、カル（軽い事項）として位置づけ、「意図が失格の結果をもたらさない」方をホーメル（重大事項）と見なしている。つまり、パウロが直面していたのと同じような問題にラビ・ユダヤ教も面していたのだが、ユダヤ教にとっては、「意図が失格の結果をもたらさない」方を重要視するという見方があったのではないか。その結果、「意図」を意識しつつも「意図」が失格にしない状況がユダヤ教のメイン・ストリームになり、意図云々よりも、律法を実行するという方向に展開することになったのではないか。

パウロから見たユダヤ教

村山 盛葦

1. はじめに

パウロは、世界宗教としてのキリスト教の基礎を築いた人物と言えるでしょう。しかし当時はキリスト教という「宗教」は存在しませんでした。無論、ナザレのイエスをキリスト（救い主）として信じる人たち、すなわち、キリスト信仰をもった人たちが群れをなして存在したことは明らかです。しかし最初期の人たちは、イエスの弟子グループを核としたユダヤ教徒でした。彼ら彼女らの活動は、あくまでもユダヤ教内の一分派として展開していたと思われます。それゆえ最初期のキリスト信仰者の集団をナザレ派あるいはイエス派と呼ぶことができます¹。

パウロは回心前、キリスト信仰者を迫害していた。彼はファリサイ派のメンバーとして律法研究に勤しみ、律法遵守について「非のうちどころがない者」²として完璧であったことを誇りとしていました（フィリ 3:4-6; ガラ 1:13-14）。しかし回心後、そのすべてが「損失」、「塵あくた」と見なすようになりました（フィリ 3:7-8）。当時はファリサイ派の他に、ヘロデ派、サドカイ派、エッセネ派（そこから派生したと思われるクムラン宗団）、熱心党、過激派シカリ党に至るまでユダヤ教内に様々な分派が乱立していました。これらに加え、洗礼者ヨハネに代表される洗礼運動や黙示的熱狂主義者たちの存在もありました³。そしてそれぞれのグループにおいてトーラー（律法）について種々の解釈がなされました。つまり、ユダヤ教といっても決して一枚岩ではなかったのです。しかし同時に各派に共通する神学思想も見出されます。E. P. Sanders は、当時ユダヤ教の諸分派が共有していた最大公約数的な歴史観として「歴史は歩むべき道をすでにもっており、神が歴史の主としてその責任を担っている。それゆえユダヤ人たちは、あるときに、ある方法で神が歴史に介入し、ユダヤ民族の選民としての運命を首尾よく導いてくれる、と考えた」と説明しています⁴。この歴史観はユダヤ教徒としてのパウロにも当てはまると思われます。

パウロの場合⁵、回心体験を契機にナザレのイエスがキリスト（「油注がれた者 [ヘブライ語でマーシーアッハ]」）（＝メシア⁶）であるという揺るぎない信仰が生じ（ガラ 3:23-25）、メシア到来の実現によって終末に向かう歴史のクライマックスに突入したと確信した（1 テサ 4:17; ロマ 13:11）。ただ、キリストは昇天し

「神の国」の樹立はまだ生じていなかった。さらに、肉体をもったキリスト信仰者はまだ復活の命を得ていない（フィリ 3:10-11；ロマ 8:23）。事実、中には死んでいく者も出てきている（1 テサ 4:13-14）。この現実直面し、「終末は切迫しているが最終的にはまだ来ておらず、それまで忍耐強く待つ必要がある。そして最終的にキリストが再臨し、それまで耐え忍んだ信仰者は復活の命を得ることができる」と考えるようになったのです。そして今は、メシア到来と再臨との中間期であると理解したのです。

これはパウロにとってももちろん初めての経験です。また、メシア到来と歴史のクライマックス（＝終末）との中間期をあつかった体系的な神学は、ユダヤ教にはなかったと思われます⁷。この中間期に、どのように歩んで行くのかをパウロ自身で考えていく必要があったのです。それについて一部記録が残っているものがパウロ書簡であります。

さて、「パウロから見たユダヤ教」と題をつけましたが、私たちの資料となるパウロ書簡は、キリスト信仰、回心体験、終末までの中間期という特殊な観点から執筆され、そこで言及されるユダヤ教もそれらの観点から再解釈されたものです。まさにパウロ神学であります。しかし本日は、そのように再解釈されたユダヤ教ではなく、パウロ自身が回心前の時代から継承したユダヤ教の神学思想（神の審判、律法遵守、神の言葉の授与、選民思想、同胞・同族意識など）、また、当時のユダヤ教諸派が共有していた神学（契約的規範主義）、そして、パウロの聖書引用（旧約聖書）について考察していきたいと思います。これらの考察でもって「パウロから見たユダヤ教」という主題に対する、今回の応答としたいと思います。

2. 初期ユダヤ教の普遍主義⁸

パウロが継承したユダヤ教の神学思想のひとつとして、異邦人巡礼／異邦人による神礼拝の思想をあげたいと思います。回心後の彼の宣教活動の推進力ともなった重要な思想のひとつです。

預言書には、歴史のクライマックス（終末、メシア出現、最後の審判、新天新地の出現など）にイスラエルの 12 部族が集められ、その際に異邦人も巡礼のために集められ、ともに神を讃美・礼拝することが記されています。例えば「終わりの日に主の神殿の山は、山々の頭として堅く立ち、どの峰よりも高くそびえる。国々はこぞって大河のようにそこに向かい、多くの民が来て言う。『主の山に登り、ヤコブの神の家に行こう。主はわたしたちに道を示される。わたしたちはその道を歩もう』と。主の教えはシオンから御言葉はエルサレムから出る。主は国々の争いを裁き、多くの民を戒められる。彼らは剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直

して鎌とする。国は国に向かって剣を上げずもはや戦うことを学ばない」(イザ 2:2-4、ミカ 4:1-3。イザ 60:10-14 も参照)。さらに、異邦人が賜物(宝)をたずさえてシオンにやって来ることは、ユダヤ人が預言者時代から待ち望んでいた終末時のしるしであります(イザ 60:6「黄金と乳香を携えて来る」、60:10「異邦人の人々があなたの城壁を築き、その王たちはあなたに仕える」、61:5「他国の人々が立ってあなたたちのために羊を飼い、異邦の人々があなたたちの畑を耕し、ぶどう畑の手入れをする」。詩 72:10, 11, 15 も参照)。マタイ福音書のイエス誕生物語で、異邦人の学者(占星術の学者)が幼子イエスに宝物を献上しています。今ご紹介した旧約聖書に見られるモチーフを生かしながら、メシア・キリストの誕生を描いていることが分かります。

パウロの時代、ユダヤ人の中に異邦人が神の民に加わることを期待した人たちがいたと思います。パウロは、異邦人巡礼のテキスト(イザ 2:2-4 やイザ 60:10-14)を直接に引用していませんが、ロマ 15:7-13 にあるように、異邦人がユダヤ人と共に神を讃美・礼拝することを数々の旧約引用を用いながら語っています(ロマ 15:9=詩 18:49、ロマ 15:10=申 32:43、ロマ 15:11=詩 117:1、ロマ 15:12=イザ 11:10。ロマ 15:21=イザ 52:15〈僕の歌イザ 52:13-53:12〉も参照)⁹。もちろん、ユダヤ人グループの一部には、異邦人蔑視と異邦人の滅亡を公言する人たちもいました(IQM 11-12、ヨベル 15:25-34; 22:16-24 など)。

異邦人巡礼・神礼拝を語る旧約テキストは、何を根拠に異邦人が受け入れられるのかを具体的に説明していません。ユダヤ教への改宗(割礼を通して)はありましたが(ユディ 14:10、『ユダヤ古代誌』20.17-48 など)、歴史のクライマックスにおける異邦人の「神の民」への参加について、諸条件を規定する法的解釈(ハラハー的解釈)はなかったようです。もちろん、異邦人はイスラエルの神を唯一神として礼拝しなければならなかったでしょう。しかし、それ以外に何を要求されたのかははっきりとしないのです。

パウロは、唯一神とキリスト信仰以外に異邦人に要求することはせず(異邦人に割礼を受けてユダヤ教徒になることは要求せず)、彼が継承した伝統的なユダヤ教神学の重要な部分を修正・変更しました。パウロは、異邦人が割礼を受けなくともキリスト信仰のみで「神の民」に参加できることを主張し、結果的に極致の普遍主義を展開していくことになりました。これはパウロの功績として(世界宗教としてのキリスト教の基礎を築いたと)、キリスト教世界で高く評価されてきました。しかし異邦人の救いを視野に入れた普遍主義そのものは、ユダヤ教にすでに見られたものです。

まず、旧約聖書には「罪の普遍性」と「神の恵みの普遍性」が語られています。前者はアダムとイヴ、そしてノアの物語、後者はアブラハムの物語を通して明ら

かであります。アブラハムとその子孫は、全世界の全民族に、神の恵み・祝福を媒介する役割をもっています（創 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14）。パウロがガラテヤ書3章やロマ書4章でアブラハムの物語に言及し信仰義認を論述しているのは、アブラハム物語に神の恵みの普遍性を見出しているからです。また、預言者エレミヤ（前7世紀から6世紀）は、「諸国民の預言者」として召命され（エレ 1:5）、「諸国民、諸王国に対する権威」を委ねられました（エレ 1:10）。これは、ユダヤ民族の神がひとつの民族に限定されるのではなく、全世界を支配し普遍的であるという認識の表れであると言えるでしょう。この認識（普遍的な神理解）は、例えばイザヤ2章2-4節、イザヤ41章、イザヤ56章にも示されています。また、エレミヤ書には、契約の民の象徴である「肉の割礼」と対比して、「心の割礼」という概念が提示されています（エレ 4:4; 9:25; cf. 31:33 「心に律法を記す」）。申命記10章16節にも「心の包皮を切り捨てよ。二度とかたくなってはならない」、30章6節には「心に割礼を施し」とあるように、律法を遵守する上で、信仰の内面にも言及していることは注目に値します。旧約偽典のヨベル書（前2世紀半ば頃）にも「わたしは彼らの心の包皮と彼らの子孫の心の包皮をきってやるであろう」（1:23）とあります。おそらくパウロはこの概念を継承し、ロマ書で「霊によって心に施された割礼」を論じたと思われます（ロマ 2:29）。

無論パウロの場合、普遍的な神理解における異邦人の入会条件はキリスト信仰のみでよしとした。しかしその他大勢のユダヤ人は、律法遵守（割礼、安息日規定、食物規定を中心に）を入会条件として提示したと思われます（イザ 56:2-7 「安息日を守り、それを汚すことのない人・・・わたしの契約を固く守るなら」、イザ 58:13 「安息日に歩き回ることをやめ・・・安息日を喜びの日と呼び・・・」、イザ 66:23 「新月ごと、安息日ごとにすべての肉なる者はわたしの前に来てひれ伏すと主は言われる」）。他方、周囲の異民族との対話や平和な関係を模索した結果、ユダヤ民族的な風習を中心とした律法ではなく、当時の普遍的なあるいは一般的な倫理的な徳目のみを奨励するユダヤ教文献も見出されます。例えば、「トビト記」は、施し、死者の尊重、親孝行などを中心に教え、「ベン・シラの知恵」（前2世紀初頭）は民族的伝統を保持しながらも、ユダヤ民族主義の偏狭さに批判的です。これらは、「コヘレトの言葉」「ヨブ記」「箴言」などの知恵文学の系譜に連なるものと言えるでしょう。民族の枠を越えた人類に普遍的な問題・知恵を取り上げて論じることで、ユダヤ教の普遍性をユダヤ教内外に啓発する意図があったと言えるでしょう。無論、知恵の源は神である点は強調されています。

パウロもロマ2章14-15節で、異邦人が律法が教える倫理的なものを共有し得ることを明言しています。異邦人が律法をもたなくとも律法の要求する事柄がその心に記されており、それを自然に行えば異邦人自身が律法である、と。ここで

の律法は倫理的・道徳的な教えであります。割礼や食物規定・清浄規定、安息日規定を異邦人が自然と行うことは想定しにくいからです。パウロは祭儀的律法、倫理的律法という区別をしていますが、少なくとも割礼、食物規定・清浄規定、安息日規定という祭儀的律法と区別された、異邦人に共有し得る普遍的な倫理的律法を想定していると言えるでしょう。事実、ロマ 2 章 15 節に「良心」(syneidēsis)の呵責に言及しています。さらにロマ 2 章 26-29 節で、外見上のユダヤ人と内面的なユダヤ人の議論を展開し、外見上の割礼（祭儀的律法）が大切ではなく、内面の割礼（倫理的律法）の大切さを強調しているのです。

このように見てくると、パウロの普遍主義的思想は、旧約聖書に既にあったそれを継承していることが分かります。パウロの専売特許ではなかったということです。しかし既に触れたように、異邦人の入会条件に関して見解が分かれました。普遍的な倫理的徳目を強調するトビト書や知恵文学にしても、だからといって、それらの著者が選民思想や民族性を完全に捨ててしまった、というわけでもないのです¹⁰。

では、パウロは選民思想や民族性を完全に捨てたのか。そのような問いをもちながら次の考察に移りたいと思います。

3. パウロから見たユダヤ教

次に、キリスト信仰やキリストの出来事から再解釈されたユダヤ教についてではなく、ユダヤ教、ユダヤ人、律法、それらについてパウロが比較的中立的に言及している箇所を取り上げて考察します¹¹。

①神の審判（ロマ 2:6-8）

「神はおののの行いに従ってお報いになります。すなわち、忍耐強く善を行い、栄光と誉れと不滅のものを求める者には、永遠の命をお与えになり、反抗心にかられ、真理ではなく不義に従う者には、怒りと憤りをお示しになります」。

善行と永遠の命の相関関係は、イエスのエピソードにも見られますが（「金持ちの男」マルコ 10:17-22）、パウロは倫理的律法を否定せずむしろ奨励し、それまでの倫理的行為が終末の審判において吟味されることを警告します。この箇所では、行為と終末の審判との相関関係が明白です。これはパウロの信仰義認論を理解する上で重要な論点です。すなわち、パウロは行為（善行）を奨励しているのです。その他の箇所でも同様に明言しています（1 コリ 3:13; 4:3-5; 5:5; ロマ 2:16; 1 テサ 5:6-11。1 コリ 6:9-10; 11:31-32; 2 コリ 1:14; フィリ 2:14-16 も参照）。

②律法遵守（ロマ 2:17-25）

「ところで、あなたはユダヤ人（Ioudaios）と名乗り、律法に頼り、神を誇りとし、その御心を知り、律法によって教えられて何をなすべきかをわきまえています。また、律法の中に、知識と真理が具体的に示されていると考え、盲人の案内者、闇の中にいる者の光、無知な者の導き手、未熟な者の教師であると自負しています。それならば、あなたは他人には教えながら、自分には教えないのですか。『盗むな』と説きながら、盗むのですか。『姦淫するな』と言いながら、姦淫を行うのですか。偶像を忌み嫌いながら、神殿を荒らすのですか。あなたは律法を誇りとしながら、律法を破って神を侮っている。『あなたたちのせいで、神の名は異邦人の中で汚されている』と書いてあるとおりです。あなたが受けた割礼も、律法を守ればこそ意味があり、律法を破れば、それは割礼を受けていないのと同じです」。

ユダヤ人であることと律法の教えとが不可分であることを語り、モーセの十戒に言及しています。なお、律法遵守と「律法による義」について、ロマ 10 章 5 節、「モーセは、律法による義について（tēn dikaiosynēn tēn ek tou nomou）、『掟を守る人は掟によって生きる』（レビ 18:5 (LXX)) と記しています」、また、フィリピ 3 章 5-6 節、「わたしは生まれて八日目に割礼を受け、イスラエルの民に属し、ベニヤミン族の出身で、ヘブライ人の中のヘブライ人です。律法に関してはファリサイ派の一員、熱心さの点では教会の迫害者、律法の義については（kata dikaiosynēn tēn en nomō）非のうちどころのない者でした」と言及しています。

③神の言葉の授与（ロマ 3:1-2）

「では、ユダヤ人（Ioudaios）の優れた点は何か。割礼の利益は何か。それはあらゆる面からいろいろ指摘できます。まず、彼らは神の言葉（ta logia tou theou）をゆだねられたのです」。

「神の言葉」とは、モーセや預言者を通して与えられたものです。Logion は（logos「言葉」の指小辞）、「信託、神の応答、神の発言、旧約聖書の全体を指す場合もあり、旧約の啓示と約束」を意味します¹²。パウロは「あらゆる面からいろいろ指摘できます」と言っておきながら、実は続く議論でそのような指摘は行っていない。また、割礼の利益についても具体的には応えていません。しかし優れた点と割礼、そして神の言葉の授与が関連づけられ、言い換えるならば、選民、契約、種々の掟や預言をユダヤ人は優先的に享受しているという認識が現われています。

ロマ 3 章 1 節の問いかけは、架空の対話者からのもので、直前までの議論（2:28-29）の趣旨に対して出されたものです。その趣旨とは、割礼や文字として

の律法が与えられている、いわば外見上のユダヤ人を相対化し、内面のユダヤ人を評価していること、それに対して「では、ユダヤ人とは何か、割礼とは何か、どのような意味があるのか」と問わざるを得ないのです。対話者を立てて議論を進めていく手法は、ディアトリバー (diatribē) ¹³と言われ、哲学者のグループで使用されていました。

④選民 (ロマ 9:4-5a, 11:1, 28-29 も参照)

「彼らはイスラエルの民です。神の子としての身分 (hyothesis)、栄光 (doxa)、契約 (diathēkai)、律法 (nomothesia)、礼拝 (latreia)、約束 (epangeliai) は彼らのものです。先祖たちも彼らのものであり、肉によればキリストも彼らから出られたのです」。

律法 (nomothesia) は「法律の制定、法律の授与、法典」¹⁴の意味ですが、パウロはなぜ通常の単語 *nomos* ではなく、*nomothesia* を使用したのか。しかも *nomothesia* は、新約聖書で唯一度だけここに出てくる単語であります。理由は、語の韻を踏むという文体上の理由だと思われます。身分、栄光、契約、律法、礼拝、約束と 6 つの単語が使われていますが、すべて女性名詞の単数形もしくは複数形が組み合わせて使われ、語の終わりの音が、a または ai で終わっています。つまり、身分 (hyothesis)、栄光 (doxa)、契約 (diathēkai)、律法 (nomothesia)、礼拝 (latreia)、約束 (epangeliai)。ここに「律法」を示す通常の単語 *nomos* を使うと語の韻が乱れてしまいます。

「礼拝」(latreia) は犠牲祭儀を含む神殿礼拝のことで (ヘブ 9:6)、十戒の「第一の石板」にあるように、唯一神ヤハウェを礼拝することです¹⁵。また、パウロはこの箇所のととで、latreia をキリスト信仰者が献げる礼拝として再解釈しています (ロマ 12:1 「自分の体を神に喜ばれる聖なる生けるいけにえとして献げなさい。これこそ、あなたがたのなすべき礼拝 (latreia) です」)。さらに、宣教者パウロを祭司として、改宗者異邦人を礼拝の供え物として表現しています (ロマ 15:16 「異邦人のためにキリスト・イエスに仕える者となり、神の福音のために祭司の役を務めているからです。そしてそれは、異邦人が、聖霊によって聖なるものとされた、神に喜ばれる供え物となるためにほかなりません」)。キリスト信仰者の礼拝と宣教活動について、ユダヤ教の神殿礼拝を比喩的に用いている点は興味深いところです。

栄光、契約、律法、礼拝という用語は、初期ユダヤ教の特徴を表現するものとしてユダヤ人や非ユダヤ人によって認知されていたものです。つまり、栄光＝唯一の神を信仰、契約＝神の契約の民としてのイスラエル、律法＝契約の民のための憲章 (重要な取り決め) としてのモーセ律法 (既に見たように、律法遵守、律

法の義はパウロの頭の中に大切な概念として常にあったようです。ここでも取り上げられていることは注目すべきところです)、礼拝＝唯一神信仰、かつ贖罪と赦しを与える祭儀もしくは神殿を意味します¹⁶。

神の子としての身分 (hyothesia) とは、「養子にすること、養子縁組、養子としての身分」¹⁷のことです。直訳すると「子として定める／定められたこと」となり「神」(theo-) のニュアンスはありません。これは、旧約聖書では顕著ではありませんが、見出される概念です(出 4:22「あなたはファラオに言うがよい。主はこう言われた。『イスラエルはわたしの子、わたしの長子である』」、ホセ 11:1「まだ幼かったイスラエルをわたしは愛した。エジプトから彼を呼び出し、わが子とした」。ユダヤ人キリスト者と思われる著者マタイは、イエスの誕生物語の中でエジプトへの避難と帰国のエピソードでホセア 11 章 1 節を引用しています(マタイ 2:15)。

⑤同胞・同族意識(ロマ 9:3; 11:14)

「わたし自身、兄弟たち、つまり肉による (kata sarka) 同胞のためならば」(ロマ 9:3)、「何とかして自分の同胞(mou tēn sarka)にねたみを起こさせ」(ロマ 11:14)。

「肉」(sarx) (ロマ 9:3; 11:14)＝ヘブライ語 (bāsār)「同族、血族、血縁関係、骨肉」を用いていることに注目すべきです。ユダヤ人としてパウロが民族的アイデンティティを認識していることが明らかです。また、フィリピ 3 章 4-5 節で彼の出自を誇っていますが、そこでも「肉」(sarx) を用いています。2 コリント 11 章 22 節でも誇り得る特質として「ヘブライ人、イスラエル人、アブラハムの子孫」を挙げています。

⑥その他

律法の要約・総括(ロマ 13:8-10「互いに愛し合うことのほかは、だれに対しても借りがあつてはなりません。人を愛する者は、律法を全うしているのです。『姦淫するな、殺すな、盗むな、むさぼるな』、そのほかどんな掟があつても、『隣人を自分のように愛しなさい』という言葉に要約されます。愛は隣人に悪を行いません。だから、愛は律法を全うするものです」、ガラ 5:14「律法全体は、『隣人を自分のように愛しなさい』という一句によって全うされるからです」)。

倫理的な戒律をもって律法を要約・総括しています。これは、イエスの言動にも見られます。マルコ 12 章 29-31 節、「第一の掟は、これである。『イスラエルよ、聞け、わたしたちの神である主は、唯一の主である。心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』第二の掟は、これである。『隣人を自分のように愛しなさい。』この二つにまさる掟はほかにな

い」。また、黄金律と言われるマタイ 7 章 12 節、「だから、人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預言者である」も同様に律法を総括しています。また、イエスの時代より少し前のラビ・ヒレル (*b. shabb. 31a*) やトビト記 (4:15) にも見られます。ただし、ヒレルとトビト記は黄金律の否定版です。すなわち、トビト 4 章 15 節、「自分が嫌なことは、ほかのだれにもしてはならない」。律法の要約は種々の戒律の要約というよりは、律法の精神を捉えようとした試みであり、当時のユダヤ神学の一側面であります¹⁸。この点において、パウロがヒレル、イエスというユダヤ教のラビ（教師）の伝統に連なっていることが確認できます。

「ユダヤ教、ユダヤ教徒 (*Ioudaismos*)」という用語を使って「先祖からの伝統を守ることに熱心で」(ガラ 1:14) あったと語り、「ユダヤ人のように (*Ioudaikōs*)」、「ユダヤ人のように生活する (*ioudaizō*)」(ガラ 2:14) という用語を使って食物規定や清浄規定を遵守することを示しています¹⁹。パウロにとってユダヤ教は、先祖代々からの伝統・伝承を大切にし、日常的に特徴ある習慣を維持するものであった、ということがこれらの用語から伝わってきます。

4. 初期ユダヤ教の共通神学

冒頭で当時のユダヤ教の多様性を強調しましたが、その中でも共通神学として指摘できることがあります。E. P. Sanders によればそれは 6 つあり²⁰、その中からパウロ研究に最も貢献し、その後の研究に多大な影響を与えたものを紹介します。パウロ研究におけるパラダイムの大変革を引き起こしたと言ってよい考察です。

パウロを研究するためには、彼が書き残した書簡だけでなく、彼が生きた時代のユダヤ教について知る必要があります。彼が同時代のユダヤ教の中でどのように位置づけられるのか。その考察を通して彼の神学の特徴を知ることができるからです。Sanders の研究以前はユダヤ教に対する偏見が根強くありました。とくにキリスト教プロテスタントの聖書学者はルター神学の影響もあり、色眼鏡をかけて当時のユダヤ教やパウロを見てしまいがちでした。すなわち、ユダヤ教は功績主義、行為義認主義、形式主義の宗教で「信仰の内実」を大切にしない、稚拙で劣悪な宗教であり、それを是正するために成熟し優れた高尚なキリスト教が生まれ、その大立役者がイエスでありパウロであった、と。

このような偏見に基づいた不正確なユダヤ教（ユダヤ人）理解を是正する試みは以前からなされてきましたが、その中でも最も説得的に議論を展開し現在においてもなお影響力をもっているのが、Sanders による研究であります。Sanders は、紀元前 200 年頃から紀元後 200 年頃までのユダヤ教は「律法主義」ではなく、「契

約的規範主義(covenantal nomism)」²¹として定義することができると論じました。Sanders は、ラビ文献、死海文書（クムラン宗団）、旧約外典・偽典を精査することで、「契約的規範主義」というパターン（類型）をユダヤ教神学に見出したのです。この研究によって、ユダヤ教は、恵みと贖罪システムを持った宗教であり、律法遵守は「神の民」という救いのグループのメンバーシップを維持するためのものであり、神の恵みや救いを獲得する手段ではない、ということが論証されました。このことによって、今までのユダヤ教に対する偏見はある程度是正されたとと言えるでしょう。

契約的規範主義とは「神の計画の中での人間の位置が、契約を基盤として確立され、人間が契約に対する適切な応答として、戒めに従順であることを要求され、他方、これによって罪の贖いの手段が与えられるという考えである……。従順は律法に従うことによって、契約関係のもとでの人間の地位を持続するが、神の恵みそれ自体を獲得することはない……。ユダヤ教における義は、選ばれた人々の小集団の中で、地位の維持を意味することばである」²²。

神は特別な民としてイスラエル民族を選び、双方間で契約が締結され、その契約時に与えられた律法を遵守することでユダヤ人は契約を更新していくのです。この契約的規範主義が当時の多様なユダヤ教の中で核となる中心思想であり、同時に民族的アイデンティティ（自己理解）を形成していたのです。律法遵守は神と契約関係に入る手段ではなく、契約によって確立された神との関係を規定し、保持する規範として必要であったのです。それゆえ律法は、救いを獲得するためのものではなく、神の恵みによってすでに救いに入っているユダヤ人がその契約関係を維持するための手段であったのです。Sanders が提示したユダヤ教像は、従来のユダヤ教研究、特にプロテスタントの聖書学者が理解したものと相当に違います。当時のユダヤ教は善行を積むことによる救いの獲得（義の獲得）を謳ってはいなかったのです。Sanders は、パウロの信仰義認論や律法批判について、従来の理解の不正確さを指摘したのです。

ただし、Sanders が主張するようにユダヤ教は契約的規範主義であるとしても、律法遵守による功績という因果関係が完全に否定されるわけではないと思います。契約者の地位の維持という目的で善行のみが強調されるとき、これだけの善行をしているから（行為）、自分はこの選ばれた集団での地位を維持できているという意味での義認、つまり「行為義認」に陥ることはあると思われます。律法遵守によって「契約者のステイタス（会員権）」を更新維持できるという功績を称えるようになります。ただそれは、Sanders が主張しているように、選民としてユダヤ教徒は救いの中にすでに入っているため、行為によって救いや神の恵みを獲得するという意味ではないのです。ユダヤ教徒は神に赦され、その赦しの恵みに対して

律法遵守によって応答し、神との契約関係が更新、維持されていくのです。この思考パターンはパウロにも共有され、彼の回心後、キリスト信仰がこの思考パターンの軸として働いていくことになったのです。

5. パウロの旧約引用

すでに触れましたように、ロマ 15 章 7-13 節において、異邦人がユダヤ人と共に神を讃美・礼拝することを数々の旧約引用を用いながらパウロは語っています。パウロはロマ書を執筆するにあたって、手紙の冒頭で、神の「福音」が聖書（＝旧約聖書）に基づいていることを説明しようと強い関心を示しています。

ロマ 1 章 2-3a 節、「この福音は、神が既に聖書の中で (en graphais hagiáis) 預言者を通して約束されたもので、御子に関するものです」。「聖書」を表す単語を使うとき、パウロは通常単数形 (graphē) を用いるのですが (ロマ 4:3; ガラ 3:8)、ここでは複数形 (graphai) を使っている (1 コリ 15:3-4 で「復活証言」を引用しているが、そこでも「聖書」は複数形)、多くの研究者は初期キリスト教の伝承 (信仰告白の定式) が引用されていると推察しています。たとえ伝承の引用であっても、手紙の冒頭でこのような内容を含む定式を引用している事実は、いかにパウロが「福音」をイスラエルの聖なるテキスト (＝聖書) に基礎づけようとしているかが分かります²³。

パウロの真正書簡には研究者によって少し異なりますが、90 近い旧約引用を数えることができ、そのうち 50 以上がロマ書に見られます。パウロがロマ書を執筆する際、いかに旧約聖書と密接に対話し思考したのかが分かります。また、配布資料のリスト²⁴から分かることは、導入句はおもに「・・・と書いてあるとおりです」、「イザヤがこう告げていたとおりです」、「モーセは・・・と記しています」などで、引用聖句の多くはセプトゥアギンタ (70 人訳聖書) と一致かそれに類似、創世記と詩編からの引用が最もセプトゥアギンタとの一致率が高く、そうでない場合、現在知られていない旧約テキストもしくは別の版からの引用と思われます。セプトゥアギンタではなく、マソラ本文 (ヘブライ語聖書) に一致する例は 3 箇所のみとなります (ロマ 11:34; 1 コリ 3:19; 2 コリ 8:15)。

ロマ書に旧約引用が多い理由は、神の救いの業 (＝義) とイスラエルとの関係を主要な問題として捉え、ロマ書を執筆したからであり、それゆえ、「福音」はイスラエルに与えた神の約束 (の言葉) の成就であり、決してその否定ではないというテーマが前面に出てきているからです²⁵。

6. まとめ

パウロはいちユダヤ教徒として、回心後キリスト信仰をもち、ユダヤ教・旧約聖書を再解釈した。4 世紀にキリスト教がローマ帝国の国教となり、その後の世界宗教としての基盤を堅固にし、ユダヤ教との数々の緊張・衝突・紛争が欧米の歴史で展開されてきました。私たちはこの歴史の延長線上に生きており、どうしてもこれを踏まえてパウロの思想を解釈してしまいます。しかしパウロは、この歴史を経験していません。彼はあくまでもキリスト信仰をもった、一人のユダヤ教徒としてユダヤ教を再考したのです。パウロにとってのユダヤ教は、ユダヤ人・神信仰者としての骨肉を育んでくれた母体でありました。その点で、彼は選民思想や民族性を完全には捨ててはいないのです。回心後、パウロにとってユダヤ教は「信仰による義」と異邦人宣教を展開する歴史的背景となっていたのです。

パウロは回心体験を通して、キリスト信仰が与えられ、将来（歴史のクライマックス＝終末）を見据えて飛躍することができました（律法遵守を必要としない「神の民」のメンバーシップの獲得）。ユダヤ教を再考する際、彼の回心体験（宗教的神秘体験）がパラダイムとしてあり、机上で理論的に詰めてそれを再解釈したのではなかったのです。その点において、パウロにとって、キリスト信仰は飛躍のためのスプリングボード（踏み切り板）であったと言えます。彼の論述にしばしば強引で論理が飛躍するところがありますが、その主な原因は、このスプリングボードであったと思います。しかし母体としてのユダヤ教は彼の骨肉としてなお存在し続けたのです。

注

※ 本稿は、同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）、同志社大学神学部・神学研究科共同主催、「日本におけるユダヤ人・ユダヤ教研究」プロジェクト第 4 回研究会議「古代末期におけるユダヤ教とキリスト教—その相互影響について」公開講演会「パウロとユダヤ教」内の講演「パウロから見たユダヤ教」（2016 年 9 月 24 日開催、於同志社大学）をもとに、改訂した講演録である。

¹ 佐藤研は初期キリスト教を「ユダヤ教イエス派」の運動と呼ぶ（佐藤研、「まえがき」『聖書時代史 新約篇』岩波書店、2003 年、vi）。6 世紀の資料によると、初代アンティオキア司教エウオディウスの時代に、キリスト信仰者は「キリスト教徒 Christianos」と名付けられたが、それまでは「ナザレ人」あるいは「ガリラヤ人」と呼ばれていた（保坂高殿、『ローマ帝政初期のユダヤ・キリスト教迫害』[教文館、2 版]、2006 年、186 頁）。

² 聖書引用は『聖書 新共同訳』（日本聖書協会、1987 年、1988 年）。

- ³ M. ヘンゲル (梅本直人訳)、『サウロ キリスト教回心以前のパウロ』(日本キリスト教団出版局、2011 年) 103 頁。
- ⁴ E. P. Sanders, “Paul,” in *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, eds., John Barclay and John Sweet (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 113-114. ただし、復活も天使も霊も信じないサドカイ派 (使 23:8) は、ヨセフスによると人間の「自由意志」を尊重し「運命」も信じなかった (『ユダヤ戦記』2.165)。それゆえ、サドカイ派は神が歴史を支配しているとは考えなかったと想像することはできる。しかし、ユダヤ教徒として聖書と神信仰に基づいて、「神の民」を救うために神ご自身が介入してくれると、一部のサドカイ派が信じた可能性を完全に否定はできないだろう (E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63BCE-66CE* [London: SCM Press, 1992] 287-288)。
- ⁵ 諸派が抱いた多種多様な未来図については Sanders, *Judaism*, 279-303 を参照。たとえば、運命論を受け入れず人間の自由意志を強調するサドカイ派は、神の介入にあまり多くを期待しなかっただろうし、武力行使による輝かしいユダヤ民族の独立を切望するグループ (熱心党、シカリ党など) や、信仰的な団結をもって臨めば、出エジプトの出来事のように神がその瞬間に介入すると確信をもつ人々もいた。また、祈りの生活を通して平和裡にユダヤ人国家が樹立することを願った人たちや、二人のメシア (祭司的メシアと世俗的メシア) を待望するグループもいた (1 QS9:11; 1QSa 2)。
- ⁶ マーシーアッハをギリシア語で音訳したものが *messiās* で、日本語訳が「メシア」である。
- ⁷ Sanders, “Paul,” 114.
- ⁸ ここでの議論はおもに土岐健治、『初期ユダヤ教の実像』(新教出版社、2005 年) 30-50 頁、149-154 頁に依拠している。
- ⁹ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989) 70-73.
- ¹⁰ 土岐健治、『初期ユダヤ教の実像』、41-42 頁。
- ¹¹ ロマ書の各箇所注解はおもに James D. G. Dunn, *Romans 1-8, 9-16* (Dallas: Word Books, 1988) を参考にしている。
- ¹² 織田昭、『新約聖書ギリシア語小辞典』(教文館、2002 年)。
- ¹³ 意味は「時を過ごすこと、気晴らし、娯楽、仕事、研究、談話、時間の浪費、(哲学の) 学派」(古川晴風編、『ギリシャ語辞典』[大学書林、1989 年])。
- ¹⁴ 織田昭、『新約聖書ギリシア語小辞典』。
- ¹⁵ Sanders, *Judaism*, 259 も参照。
- ¹⁶ Dunn, *Romans 1-8, 9-16*, 528.
- ¹⁷ 織田昭、『新約聖書ギリシア語小辞典』。
- ¹⁸ Sanders, *Judaism*, 259.
- ¹⁹ James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990) 129-182.
- ²⁰ Sanders, *Judaism*, 241-278. ①シェマと十戒の第一戒 (唯一神信仰)、第二戒 (偶像礼拝の禁止) に示された神学 (出 20:3-4; 申 5:7-8)。①の神学が②から⑤を導き、最後にユ

ダヤ教神学の重要ないくつかの側面を要約するものとして⑥がある。すなわち、②創造神・歴史の支配者、③犠牲祭儀の神学、④律法の要約／総括、⑤祈りの神学、⑥「契約的規範主義／契約・法主義」。

- ²¹ 佐藤研は「契約的遵法主義」の訳を提案している（佐藤研、『はじまりのキリスト教』[岩波書店、2010年] 204頁）。
- ²² E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1977) 75, 420, 544.（邦訳はジェイムズ D. J. ダン [山田耕太訳]、『新約学の新しい視点』[すぐ書房、1986年] 53頁を参照。）
- ²³ Hays, *Echoes of Scripture*, 34.
- ²⁴ D. A. Carson and H. G. M. Williamson, eds., *It Is Written: Scripture Citing Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 268-272.
- ²⁵ Hays, *Echoes of Scripture*, 34.

犠牲と宗教と国家 —テロ時代における平和構築の要点—¹

小原 克博

要旨

「犠牲」は、戦争と平和の一面について語る場合に、特に考察を要するキーワードの一つである。何故なら、これまでも「犠牲」の概念がナショナリズムを鼓吹し、戦争を正当化するために利用されてきたからである。尊い目的のために命を落とすことが、時として正しいと考えられ、事実、戦時中に国のために戦い死んでいった人々を讃える風習がある。また、神のために命を落とすことで殉教者となる。尊い目的のために死ぬことを讃えるという理論は、国家と宗教のいずれもが包含し、これを共通点として、しばしばナショナリズムと宗教の結びつきへと発展してきた。つまり、国が求める犠牲の理論を、宗教が補うということである。このような犠牲の論理の問題に取り組むにあたり、平和主義は単なる理想論であってはならない。本稿では、国家、宗教、戦争の関係について、「犠牲」というキーワードを中心に論じる。また、犠牲を正当化するにあたり用いられる偶像崇拜を取り上げ、平和実現のために取るべき視点を提唱する。

キーワード

平和、暴力、犠牲、国家、偶像崇拜

こういうわけで、兄弟たち、神の憐れみによってあなたがたに勧めます。自分の体を神に喜ばれる聖なる生けるいけにえとして献げなさい。これこそ、あなたがたのなすべき礼拝です。（ローマの信徒への手紙 12:1）

1. 序章：戦後 70 年の考察

1-1. 戦前のドイツと日本

第二次世界大戦の終戦 70 周年を迎えた 2015 年、日本ではテレビやマスコミで戦争関連の話題が注目された。しかし、単にこの 70 年を振り返るだけでは、日本が戦った戦争の意味を十分に検証することはできない。戦争期が、日本の近代化の歴史に密接に関係していることもあり、近代国家になるべくして日本が辿った、明治維新（1868 年）とともに始まった国家形成の歴史とも合わせて考える必要がある。

ここで、日本とドイツとの関係について述べておきたい。ドイツと日本は、第二次大戦では同盟国であったが、戦前からドイツが日本に与えた影響は多大なるものがあつた。簡単に言えば、日本にとって、ドイツは近代化の模範となる国のひとつであつたのだ。明治政府は、西洋に追いつこうと、日本の近代化に最重要課題として取組み、使節団を欧米へ派遣した。プロシア（現在のドイツ）へ派遣された日本の知識人らは、皇帝ヴィルヘルムがルター派教会の後ろ盾を得て、緊密な関係にあつた事実を記録している。彼らは、ドイツにおけるこの政治と宗教との関係が、天皇を中心とする日本の政治体制に応用できると判断した。このようにして、ドイツ憲法が戦前の大日本帝国憲法の骨格となつたばかりでなく、ドイツにおける政治神学が、日本の政治と宗教との関係に大きな影響を与えたのだ。言うまでもなく、日本における中心的宗教とはキリスト教ではなく、神道（国家神道）であり、これが天皇と国民をつなぐ国家的倫理規範であつた。

この点が、平和について議論する上で考慮すべき重要なポイントである。ドイツと日本のいずれにおいても、ナショナリズムと宗教が結びつき、結果的に宗教が戦争に加担することになってしまった。どちらの国においても、戦争反対派が存在したが、いずれも少数派であつたため、ほとんどが抑圧されてしまった。こうした歴史的事実から、平和実現のためには、偏狭なナショナリズムに、宗教をその道具として利用することを許してはならないのは明らかである。

1-2. 戦後の日本：日本国憲法と第九条

第二次大戦後、日本は新たな憲法を制定し、「日本国民は、・・・戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、・・・永久にこれを放棄する・・・陸海空軍その他

の戦力は、これを保持しない」と定めた。日本国憲法第九条の前文、条文が、戦後日本の平和主義の根幹をなしている。しかしながら、2015年、与党自民党はこの憲法第九条の再解釈を試み、自衛隊の権限拡大を盛り込んだ国家安全に係わる法案を提出、全国各地で反対運動が繰り上げられた。これらの法案は最終的には採択されたが、政府に対する反対運動は、活発な議論を日本国民の間に巻き起こし、憲法第九条が定める戦争放棄条項への国民意識の高揚に大きく貢献した。

第九条が定める戦争放棄は日本に限られたことであるが、そこに込められる平和主義の理念は他国にも当てはまることである。この第九条に込められた平和主義思想の根源を人類史というより広いコンテキストで探求することで、これが日本という一国に限られたことではなく、全人類に関わる普遍的問題であることへの理解を深めなければならない。

キリスト教が日本へもたらした影響は比較的小さいものであったにもかかわらず、第九条における平和思想にはキリスト教的平和主義と共通するものがある。さらに、平和主義は人類史上において主流にならなかったものの、様々な思想的源流を持っていることも、注目に値する。インドに連綿と受け継がれる思想アヒンサーもその一例で、あらゆる生き物に対する非暴力を意味し、仏教を介して東アジア全域に広められた。20世紀になると、マハトマ・ガンディーがこのアヒンサーに基づく非暴力抵抗運動を推し進めた。草創期のキリスト教では、信徒は弾圧の苦難に耐えながらイエス・キリストの教え通り、非暴力を忠実に実践した。キリスト教がローマ帝国の国教となつてからは、平和主義思想は教義の中心から姿を消した。しかし、この思想はキリスト教の少数派の中に受け継がれ、20世紀にはマーチン・ルーサー・キング・ジュニアが市民権運動を率いた際にも、非暴力思想がその中心となった。レフ・トルストイなどの平和主義作家による文学作品やイマヌエル・カントの哲学（特に『永久平和のために』）も、近代の日本人学者らに平和主義を考える機会をもたらした。こうした憲法第九条に込められた平和主義の歴史的背景を理解することで、これが日本の歴史のみを反映したものではなく、この問題が世界全人類に関わる問題であることがわかる。

1-3. 正戦論：必要悪としての戦争の正当性

しかし、平和主義の価値については、国内外で様々な疑問が投げかけられている。特に国際政治においては、平和主義は単なる理想とみなされ、議論されることもあまりない。世界のほとんどの国が軍隊を擁し、軍力によって国民を守り、敵からの攻撃を回避できると信じている。こうした見解からすれば、戦争といっても全てが悪ではなく、中には平和確立のために必要な戦争もあると言える。これを「正戦論」という。この正戦論を擁護する国は多く、国連さえもこの考え方

を容認している。したがって、人権の危機に対する軍事介入が時折実行されるのだ。

アメリカ合衆国では、広島そして長崎への原爆投下が、この正戦論の典型的な例と受け止められている。つまり、戦争を終結し、世界に平和をもたらすためには、原爆投下は必要だったという考えである。近年、アメリカ国民の間で原爆投下が非人道的行為であったという非難の声も上がるようになってきているが、それでも国民の大半は、原爆投下は正当な行為だったと信じている。

正戦論が当然のように受け入れられているというのは、アメリカのみの話ではなく、全世界に見られる現象であり、一切の軍事力行使に反対する平和主義は、きわめて少数派なのである。この状況はキリスト教世界にも当てはまる。イエス・キリストは、暴力に公然と反対した平和主義者であったが、今日の世界のキリスト教信者の多くは平和主義者ではない。正戦論を支持し、戦争や武器の使用の必要性を受け入れている。こうした事実を無視して平和主義の重要性を訴えても、その声は国際社会には届かない。よって、少なくとも日本は、平和主義の重要性を国際社会に論理的に納得させ得るに足る平和主義の思想的・政治的基盤を確立すべきである。

1-4. 犠牲のパラドックスを克服する

「犠牲」は、戦争と平和の一面について語る場合に、特に考察を要するキーワードの一つである。何故なら、これまでも「犠牲」の概念がナショナリズムを鼓吹し、戦争を正当化するために利用されてきたからである。尊い目的のために命を落とすことが、時として正しいと考えられ、事実、戦時中に国のために戦い死んでいった人々を讃えることがある。また、神のために命を落とすことで、殉教者となる。尊い目的のために死ぬことを讃えるという論理は、国家と宗教のいずれもが包含し、これを共通点として、しばしばナショナリズムと宗教の結びつきへと発展してきた。つまり、国が求める犠牲の理論を、宗教が補うということである。

犠牲の論理におけるもっとも深刻な問題は、ある者への忠誠心が、他者の犠牲を引き起こすことである。すなわち、一方（自国民）に対し責任があるという立場から、他方（他国民）への責任がないということになる、ということである。この「犠牲のパラドックス」における、一国に対する完全なる自己犠牲が、他国の国民の犠牲も必要とするという矛盾は、戦争時に最も顕著に表れる。

この問題が1945年に解決済みだと考えるのは間違いである。何故なら、その後も、IS（イスラーム国）など宗教過激派によって同じ論理が繰り返し用いられているからだ。神への絶対忠誠と使命感、そして自己犠牲の精神が、何万人もの尊

い、罪のない人々の命を奪っている。日本では 1995 年、オウム真理教の信者らが東京の地下鉄でサリンをばらまき、多くの死傷者を出している。彼らをこうした行動に駆り立てたのが、その指導者への忠誠心と自己犠牲の精神なのだ。世界に平和をもたらすためには、他人の命を奪う自己犠牲の精神に流れる理論の危険性に気づき、「犠牲のパラドックス」に終止符を打たなければならない。

平和主義は単なる理想主義に留まるのではなく、より具体性を持たなければならない。平和主義者としては、過去の戦争における無数の犠牲者の背後にある理論を冷静に分析し、歴史の教訓に基づいた行動を起こすべきである。そして、謝るべきは謝り、和解の道を探るべきである。本稿では、国家、宗教、戦争の関係について、「犠牲」というキーワードを中心に論じる。また、犠牲を正当化するに当たり用いられる偶像崇拜を取り上げ、平和実現のために取るべき視点を提唱する。

2. 犠牲の論理

2-1. 犠牲の論理：ナショナリズムと宗教

先に、ナショナリズムと宗教は容易に結びつくものであることを述べた。よってまず、マーク・ユルゲンスマイヤーの視点から、世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムについて考察する。後者は、現代社会においてナショナリズムと宗教を結びつける常套手段となりつつあるものである。

ユルゲンスマイヤーは「秩序のイデオロギー」に注目し、宗教的・世俗的のいずれのナショナリズムも、社会秩序の維持強化に貢献するものであるとし、結果的に両者が競合関係に立つ場合もあると指摘する。また、一見対立するかのように見える両者には、次のような重大な類似性があると説く。

〔世俗的ナショナリズムと宗教は（引用者注）〕包括的な道德秩序の枠組み、すなわちそれに所属する人々に究極的な忠誠を命じる枠組みを与えるという、倫理的な機能を果たす。（中略）ナショナリズムと宗教がもつ、殉教と暴力に道德的許可を与える力ほどに、明確に忠誠の共通様式が現れているものは、他のどこにも存在しない。（Juergensmeyer 1994: 15＝ユルゲンスマイヤー 1995: 28-29）

素朴な帰属心を「殉教と暴力」にまで高めるメカニズムを理解し、それを阻止する方法を模索することこそ、テロ撲滅を声高に謳うことよりはるかに意義の大きな課題と言える。ユルゲンスマイヤーの取るアプローチは、宗教的・世俗的そ

それぞれのナショナリズムの近接性と緊張関係にその手掛かりを見出そうとするものである。ナショナリズムという概念は西洋で発達したものであると認めた上で、ユルゲンスマイヤーは世俗的ナショナリズムが宗教的ナショナリズムを包含し得るかと問う。そして、中東、南アジア、そして旧共産主義諸国における彼の事例研究を通して、世俗的ナショナリズムが必ずしも良い結果に終わっていないことを示している。

西洋では、近代国家は政教分離の原則に基づいて形成された。西洋以外でも同様に、公的領域と私的領域を分離し、宗教行為を私的行為の範疇に置くことにより、現代的寛容性を備えた社会の実現が可能だと考えられていた。実際は、そうした政策が西洋植民地支配のもとで実施されたのだ。これが、宗教的ナショナリズムが20世紀初頭に、西洋型近代化への抵抗運動として台頭した理由の一つである。トルコなどのイスラーム圏の一部の国では、世俗化が近代化に不可欠だとみなされた。このように一方で政治と宗教を分離する方向へ進みつつある国家がある反面、他方では宗教的ナショナリズムが現れた。後者は数々のイスラーム主義運動に見られる通り、近代化と世俗化を厳密に分け、イスラーム教の教義、戒律の枠組みの中で近代化を実現しようとする動きである。

ここで注意しなければならないのは、「世俗的」と「宗教的」が対立的な二分法として理解されるべきではないということである。実際、ユルゲンスマイヤーの理解は二分法的な傾向を有しているが、それは公的領域と私的領域を区分する西洋的な伝統を反映していると言える。宗教的ナショナリズムは、近代化、世俗化に対抗する手段とみるのではなく、新たな秩序のイデオロギーを模索する中から生まれた現代の産物であると認めるべきであることを強調しておきたい。そうすることにより、宗教的ナショナリズムを近代からの逸脱と捉えようとする誘惑から距離を置くことができるからである。

現実には、宗教的とも言えるほどの熱烈なナショナリズムの台頭が、現代の特徴となっている。近代の日本においては、宗教的ナショナリズムが国民を扇動する原動力となった。近代のナショナリズムという視点から、宗教的・世俗的のいずれにせよ、国のために自らを犠牲にするということが自然なことでありと見られていた。二度の世界大戦はその結果である。このような悲劇を二度と繰り返さないために、我々は人類にとっての犠牲の意味を考え、あるいは犠牲に駆り立てる、または犠牲を正当化する論理を直視しなければならない。

2-2. 人類史における犠牲の考察

キリスト教には、神への献げ物として動物を生贄にする習慣はないものの、イエスが十字架に架けられることによる贖罪の意味は、古来より知られる犠牲の概

念に密接に関わっている。人類史の黎明期には、様々な儀式、中でも特に犠牲を献げる行為そのものが宗教とみなされた。世界のどこにいても、人が超常的存在、またその世界へ接触するには、何らかの媒介を必要とした。例えば、農村においては降雨が重要なカギを握る。その重要さゆえに雨乞いの儀式が重要視され、その儀式の中で、動物の犠牲が神に献げられた。

聖書においては、特にレビ記の中に「焼き尽くす献げ物」についての記述が多く見られる。その中でも最も有名なものとしてまず思い浮かぶのが、アブラハムによるイサク奉献の物語であろう。神は以下のようにアブラハムに命じている。

これらのことの後で、神はアブラハムを試された。神が、「アブラハムよ」と呼びかけ、彼が、「はい」と答えると、神は命じられた。「あなたの息子、あなたの愛する独り子イサクを連れて、モリヤの地に行きなさい。わたしが命じる山の一つに登り、彼を焼き尽くす献げ物としてささげなさい。」（創世記 22:1-2）

「焼き尽くす献げ物」の語源となるヘブライ語「オラー」は、ギリシャ語で「ホロコースト」と訳されていることはよく知られている。この有名な物語の結末をあらためて説明する必要もないだろう。この物語が示す難題、それは神への絶対忠誠と犠牲であり、ユダヤ教、キリスト教の歴史を通し議論され、また多くの哲学者が取組んできたテーマでもある。

戦後の現代思想の一部は、ルネ・ジラール、ジョルジュ・バタイユ、ミシェル・フーコーなどの思想家による、犠牲の構造への批判から始まったと言ってよい。二度の世界大戦を通して、近代国家の数々は前例を見ないほどの犠牲者を出し、このような結果を生み出したそもそもの原因が何であったのかが問われた。簡単に言えば、この問題への答えはこうである。近代国家は、宗教的犠牲のシステム（犠牲者化）を克服・解消する代わりに、アップグレードさせたのだ。換言すれば、ここで議論している犠牲の問題は、アブラハムの時代に限られた遠い昔の問題ではなく、20世紀から受け継がれた21世紀の我々が直面する問題でもある。

この問題を詳細に検討する前に、まずジョン・ダンニルによる『犠牲と身体』（*Sacrifice and the Body*）に基づく、人類史における犠牲の意味について確認しておこう。ダンニルによると、種々の犠牲タイプに共通する要素として、次が挙げられる。

1. 行動：犠牲とは実行の結果であり、必然的に表徴的、物的である。
2. 儀礼：行動は儀礼化される。つまり、何らかの違いを示す指標を必要とする。

その違いとは用いる素材、担当者、犠牲の在り方やその結果に対する理解などさまざまである。普通ではあり得ないことが行われたり、あるいはありふれたことを普段とは異なるやり方で行ったりということがある。

3. 超越性：犠牲とは、「神」や「聖なるもの」などといった次元の異なる威力との関係を仲介する儀礼行為である。
4. 交換：犠牲を通して、神へ何らかの献げ物をすると同時に、何かを享受する感覚がある。それは物的、社会的、精神的恩恵、「加護」であったりする。また神から受けた守護に対する礼として献げ物を供する場合もある。
5. 変化：行動、交換のいずれの場合でも、犠牲を完遂することは、超越的パワーへアクセスすることにより、(神、対象あるいは犠牲を献げる者における)何らかの変化を意味する。
6. 連帯：犠牲の行為や物体は、常に犠牲を献げる者の生活の状況に密接したものである(住環境、社会構造、問題など)。それを神との関係に置くことにより、神を彼らの生活に結び付けることができる。
7. コスモロジー(宇宙観)：個々の犠牲は慣習的、あるいは微々たるものかもしれない。しかし全体として、あるいはひとくくりの儀式としては(全体性が認められる範囲において)犠牲を献げる集団の(生体的、社会的、存在論的)生命の全てを表徴していると理解すべきである。(Dunnill 2013: 177)

もちろん、これら一つ一つの要因がそれぞれに与える影響は、宗教や文化によってさまざまである。しかし、上記の7要素は、犠牲の主要な特徴を網羅していると言うことができる。その中でも、宗教や国家のための犠牲を正当化する場合によく用いられる理論として、第4の要素「交換」に注目したい。

2-3. 犠牲とキリスト教

そもそもキリスト教は犠牲を求めない宗教であった。当時としては異例なことである。ローマ帝国が、犠牲を供する行為そのものを宗教とみなしていたことで、草創期のキリスト教は「宗教」ではなく「迷信」とみられていた。キリスト教が犠牲を伴わない宗教として始まった二つの要素がある。ひとつは、当時のユダヤ教の影響であり、もうひとつはイエスの十字架に対する贖罪という理解である。

エルサレム神殿における伝統的な犠牲の祭儀に沿って、少なくともバビロン捕囚(紀元前6世紀)の頃以降、シナゴグにおいては週次あるいは日次の賛美と律法の順守の慣習が発達した。この両者は数世紀にわたり調和共存したが、神殿が後70年に陥落してからは、ユダヤ教は律法と経典の宗教として存続した。これは、キリスト教がイスラエルから離脱し、イスラエルの対抗勢力として、犠牲を

包含しない宗教として確立した頃と同時期のことであった (Dunnill 2013: 105)。

この歴史的理由に加え、もうひとつの理由がある。それは、神学的理由であり、キリスト教が犠牲を伴わない宗教としてスタートした理由を説明するものである。それは、イエスが十字架に架けられたことに対する贖罪としての理解である。つまり、イエスが人類に代わって十字架に架かり、罪を贖ったのであるから、それ以降は犠牲を献げる必要はなくなったというものである。

注意すべきは、この十字架の理解がキリスト教教義の中心となった一方で、その一部がキリスト教における殉教の発展へとつながったことである。キリスト教の殉教文学から派生したのが、イエスが十字架に架かってまで神への信仰を貫いたように、信者もまた、神への信仰を自らの死をもって立証すべきだという考え方である。この考え方は、殉教を模範的行動として讃え、尊い目的のために死を選ぶことが称賛に値するという立場である。よって、多くのキリスト教信者が、自らの信仰の証として殉教し、その数が増えた。例えば日本では、17 世紀に激しいキリスト教弾圧が始まり、多くの日本人信者が、信仰を貫くために死んでいった。その結果、国内で生き残った信者はごく少数となり、「潜伏キリシタン」として信仰を受け継いできた。カトリックの司祭により西洋から日本にもたらされたキリスト教の殉教文学は、日本人信者の間にも殉教が尊い行為であるという思想を普及する一翼を担ったと言われている。

このような歴史的背景を踏まえ、犠牲とキリスト教の関係をここにまとめておこう。歴史的には、キリスト教は犠牲のない宗教的集団として始まった。キリスト教は動物の犠牲という儀礼を排除したが、信者が自らの信仰を貫くために自らの命を犠牲にするということは、積極的に受容してきたのである。19 世紀から 20 世紀にかけてのナショナリズムの台頭を背景に、尊い目的のための自己犠牲という概念が近代国家の間で発達し、それぞれの国家システムに組み込まれていった。当時は、自国のために戦い、戦死することは、キリスト教信仰となんら矛盾することがないと見られていた。何故なら、尊い目的のために自らを犠牲にすることが模範的な行動であるとされていたからであり、自国のために死ぬことが、自らの信仰のために命を落とすこととほぼ同義と捉えられていたからである。これを私は、犠牲における「交換の論理」と呼ぶ。近代日本において、この犠牲における交換の論理の具体例としては靖国神社が挙げられる。これは国のために戦った戦没者の霊を、その功績をたたえて祀った神社である。

事実、キリスト教において犠牲の概念は重要である。しかし、交換の論理にすり替えられやすいこの犠牲の論理は、イエスの教えと相容れるものなのだろうか。教会や国家が提唱する尊い目的のためにキリスト教信者が自らの命を犠牲にすることを、イエスは望んでいるだろうか。これらの疑問に答えるため、次章ではイ

エスの倫理観の特徴を見ていくことにする。

3. イエスの倫理

イエスは自らの教えの中でたとえ話を多用しており、そこから体系的な倫理を導き出すことは不可能である。しかし、イエスのたとえ話には、既存の社会秩序を崩壊させるほどの力があり、これを広義での「イエスの倫理」と呼ぶことができる。ここでは、イエスの倫理について、犠牲の視点から次の3点の特徴に絞って考察する。

3-1. 交換の論理の否定

イエスは、単純な善と悪との二元論、そして勧善懲悪の原理を否定し、その境界を越えて広がる倫理的展望を指し示した。勧善懲悪の原理が交換の理論に基づいていることは明らかであり、イエスはそれに公然と反対したのである。イエスは次のように述べている。

あなたがたも聞いているとおおり、「隣人を愛し、敵を憎め」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。あなたがたの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである。(マタイによる福音書 5:43-45)

ぶどう園の労働者のたとえ(マタイによる福音書 20:1-6)もまた、我々が知っている交換の論理を超越する、神への愛を示している。交換の論理によれば、一日中労働に従事した者たちが、後からやってきて1時間しか働かなかった者たちと同じ賃金しかもらえなかったことに対して不平を漏らすのは当然と言えよう。しかし、このたとえ話は神の計り知れない寛容さと、交換の論理の枠には収まらない神の徹底した愛を論じているのである。言い換えれば、イエスの倫理は、交換の論理から我々を解き放つ力を備えている。

3-2. 徹底した個人倫理

犠牲の論理は、しばしば、より大きな全体のため個人が犠牲となるべきことを促す。国のために命を献げる人々の死は、尊い死と讃えられ、それがやがて戦争へと発展していった。イエスは、一集団のために命を犠牲にする人々に反対し、各個人の尊さを説いた。それが最もよく表れているのが、見失った羊のたとえ(ル

カによる福音書 15:1-7) である。我々の日常生活においては、功利的な考え方が主となるため、いなくなった 1 匹の羊を探しに出かけるよりも、残りの 99 匹の羊を確保するという行動に出ることだろう。ところがイエスはその「失われた 1 匹」のことを考えるように諭している。この意味においては、イエスの倫理は徹底した個人倫理であり、集団のために自分を犠牲にするという集団倫理とは、明らかに相いれないものである。

3-3. 犠牲の内面化

イエスの教えは、律法の形式的側面を深く内面化するという点に特徴がある。犠牲という点では、イエスの言葉にその特徴が明瞭に表れている。「もし、『わたしが求めるのは憐れみであって、いけにえではない』という言葉の意味を知っていれば、あなたたちは罪もない人たちをとがめなかったであろう」(マタイによる福音書 12:7)。何か問題が起こった時、我々は往々にしてその責任を誰かに追及したが。しかし、イエスの倫理は、犠牲ではなく「あわれみ」へと我々の視線を導く。

ここまで、イエスの倫理について犠牲という視点でその概要を述べ、国家や共同体のために個人の命を犠牲にするということが、決して正当化されるものではないと論じてきた。イエスの倫理は犠牲の論理を超越し、共同体や国家のために命を犠牲にすることのない世界を指し示している。十字架に架けられたイエスが、人類のあらゆる罪を背負って最後の犠牲を払ったと理解するならば、その後も人間の命を犠牲にし続けることは禁じられるべきであろう²。このように解釈すれば、絶対的な非暴力と平和主義がイエスの言葉に表されているのみならず、暴力の極みとしての十字架において、逆説的にも頂点に達しているという洞察を得ることができるのである。

しかしながら同時に、素朴な自己犠牲の精神を国家が巧みに利用してきたことにも注意を向ける必要がある。この歴史的事実に着目するため、以下に愛国主義の視点から、近代国家と暴力との関係について述べる。

3-4. 愛国主義の倫理的パラドックス

議論を進めるために、アメリカ人神学者ラインホルド・ニーバーの『道徳的人間と非道徳的社会』(*Moral Man and Immoral Society*, 1932) から、若干長めに引用する。

愛国心はそのなかに倫理的パラドックスをもっており、最も鋭い凝った批判でなければいかなる批判も受けつけないものである。そのパラドックスとは、愛

国心は、個人の非自己中心主義が国家の利己主義に転化する、ということである。国家への忠誠心とは、もしより低い忠誠心や地方的利害などとくらべるならば、それは高度な利他主義の形態である。それゆえ、それはすべての利他的衝動の担い手となるのであり、そして、あるときには、その忠誠心は、個人が国家とその事業にたいしてもつ批判的態度をほとんどまったく破壊してしまうほどの熱烈さをもって、表現されるのである。この献身の無条件的性格が、まさに国家的権力の根拠そのもの、またその力をなんの道徳的抑制なしに行使する自由の根拠そのものなのである。このようにして、個人の非自己中心主義は、国家の自己中心主義を助長するのである。(Niebuhr 1960: 91 = ニーバー 1998: 109)

もちろん、ニーバーの議論の背景となる社会は、現代日本ではないが、ここで論じられている愛国主義の倫理的パラドックスは現代の日本社会に見ることができる。また他国においても、似通った構造が色濃く反映されている。では、個人の非自己中心主義や自己犠牲の精神が、狭義の愛国主義へと変換され、国や戦争に悪用されないようにするために、我々が気づくべき点はどこにあるだろうか。近代国家は、愛国精神を鼓舞し、国民を統合するために「偶像」を作り出し続けなければならない。尊い犠牲とは、そうした偶像のひとつなのである。この問題をさらに掘り下げるため、次章では偶像崇拝について議論する。

4. 見えざる偶像崇拝

4-1. 聖書における偶像崇拝

偶像崇拝は、絶対神を信仰する一神教において厳しく批判されてきた。偶像崇拝の禁止は三つの一神教の歴史に共通するだけでなく、これらの宗教の存在そのものが、偶像崇拝を禁じることによって保たれてきたと言っても過言ではない。この意味において、一神教に真に敵対するのは多神教でも無信仰でもなく、偶像崇拝なのだ。ヘブライ語聖書（旧約聖書）では、偶像崇拝の禁止は、出エジプト記 20 章の十戒の第二戒に関係づけられている。ユダヤ教では、他の神の崇拝を禁じることを「アヴォダー・ザーラー」（Avodah Zarah）と呼び、その対象は目に見える偶像（ヘブライ語で *pesel* という）に限られない。現代社会における諸問題を検証するためには、この「偶像」を目に見える崇拝対象に限るのではなく、もっと範囲を広げた「見えざる偶像崇拝」と捉えなければならない（Kohara 2006: 10）。神学者パウル・ティリッヒの次の言葉は示唆に富んでいる。

偶像崇拜は、予備的関心を根源的関心にまで高めることである。本質的に制約を受けているものを無制約的なものと考え、本質的に部分的なものを普遍的なものにまで高め、本質的に有限なものに無限の意味を与える（現代の宗教的民族主義の偶像崇拜は最も良い例である）。(Tillich 1951: 13＝ティリッヒ 1955: 25)

ティリッヒは、1951年に『組織神学』を著しているが、9月11日のテロ事件以来、宗教的ナショナリズムに対する理解の重要性が急激に増大した。ティリッヒが言うように、あらゆる宗教、あらゆる人民は偶像崇拜の危険に晒される可能性がある。

しかし、有限のものに対し、無限の価値を与えるべきではないとは、安易すぎるのではないか。そのような単純な構図で偶像崇拜が回避されうるのであれば、そもそも偶像崇拜が問題になることはないだろう。ティリッヒが指摘するのは、国家を宗教的ナショナリズムの視点から絶対視することの危険性である。しかし、西洋では神の尊厳と国家は、政教分離を前提に共存するとみなされているが、イスラーム社会では国民国家という概念そのものが疑問視されることもある。ティリッヒの時代には、現在増加しつつあるイスラーム勢力、つまり西洋社会やその価値観に敵意を持ち、極端なまでに偶像崇拜を排除した一部のイスラーム勢力は存在しなかったのだ。この点で、我々はティリッヒの論に安住することはできないのである。

4-2. 見えざる偶像崇拜と構造的暴力

現代世界において増殖の力を身にまといながら、グローバルな影響力を与えているのが、資本主義に象徴される「物質主義」であり、米軍の軍事介入に象徴される「帝国主義」であるとするなら（これらはオクシデンタリズムにおける典型的な「西洋」イメージである）、その抑圧を受ける者が、それらの力を偶像崇拜的とし、批判するのは不思議なことではない。言い換えれば、「見えざる偶像崇拜」が構造的暴力の温床となり、そうした暴力に対抗するため人々が時に直接的、物理的暴力に訴えるということになるのである。

「構造的暴力」は、平和研究では特によく用いられる用語であるが、ヨハン・ガルトゥングの定義をここで紹介しよう。ガルトゥングは、平和は単に個人的、直接的暴力を排除するだけでは達成できないとして、暴力の概念を展開している。ガルトゥングによれば「ある人に対して影響力が行使された結果、彼が現実的肉体的、精神的に実現しえたものが、彼のもつ潜在的実現可能性を下回った場合、そこには暴力が存在する」(Galtung 1991: 5)。ガルトゥングはこれを「構造的暴

力」と呼ぶ。先に述べた文脈に置き換えて考える時、イスラーム教徒が西洋物質主義・帝国主義のために、そもそも人間に備わる尊厳を認められない、あるいは自由を制限されてしまうのであれば、そこには構造的暴力が存在する。この意味で、「見えざる偶像崇拝」が構造的暴力を作り出し、そうした暴力に気づいた人々が偶像を破壊するため「直接的暴力」に訴えるということになる。

それがきわめて過激な形で現れたのが、9・11 同時多発テロ事件であった。テロリストたちの目には、ワールド・トレード・センターは資本主義の富と暴力を体現した「偶像」として映っていたかもしれない。ペンタゴンもまた軍勢力を体現した「偶像」として映っていたことだろう。だからこそ、あの事件は、多くの尊い人命の損失にもかかわらず、偶像の破壊を見ようとする欲求に形作られた大きな歓喜の声を伴ったのであった。絶望と歓喜を同居させるような偶像破壊行為を繰り返さないために、我々に何ができるだろうか。その答えを見出すため、過去の教訓に基づく、将来起こり得る状況として、構造的暴力から想定される最悪のシナリオを取り上げよう。

4-3. 構造的暴力の結末と我々の課題

目に見えない偶像崇拝と構造的暴力が蔓延する社会では、皮肉にも嫌悪感を持たずして他者を排除することができてしまう。つまり、これらの威力が創り出す「憎悪の文化」が人々をして、特定の集団、彼らが意に介しない集団を社会から排除しようとするのである。事実、現代における大量虐殺の多くは、堆積する憎悪というよりはむしろ、無関心が引き起こした構造的暴力の結果と言える。

典型的な例としては、反ユダヤ運動（ホロコースト）が挙げられる。1938 年 11 月 9 日、ユダヤ人の経営する店舗やシナゴークが、ユダヤ人を排斥するドイツ人により攻撃され破壊された。この事件を「水晶の夜」という。この日、大規模な略奪と殺戮が繰り返された。これについて、ホロコーストを研究する社会学者ジグムント・バウマンは次のように語る。「いくつ〈水晶の夜〉を積み上げてもホロコースト規模の大量殺害は発想できないし、また、実行しえない」(Bauman 1989: 89＝バウマン 2006: 116)。彼が言わんとするのは、ホロコーストが憎悪に裏打ちされた暴力ではなく、社会に蔓延する倫理的無関心のため、他民族の人間に対する嫌悪的感情を伴わずして、彼らを抹殺へと追いやってしまったという点だ。

近代以前には、無関心が引き起こす組織的暴力などは存在しなかった。そして、これが究極の憎悪の文化の形と言ってもよいだろう。この暴力の形は、ホロコーストが最後の例ではない。まだ世界中に蔓延しているのだ。歴史を教訓として、無関心の危険性を学び、今世界で起きつつある現実を知り、人々が無関心を省みるよう新たな議論の可能性を探求するための努力を惜しんではならない。「全ての

宗教は平和のためにある」というメッセージは嘘ではないが、この点を繰り返すだけでは、人々は無関心に陥ってしまうのではないだろうか。平和のメッセージが敵と味方をきっぱり分ける二分法の狭間にとらわれるとすれば、そのメッセージは皮肉にも憎悪の文化を増長させることになる。我々を巧みに罠に貶めようとする憎悪の文化に打ち勝つには、たゆまぬ自己批判と自己改革の努力が必要である。

憎悪の文化は、宗教の違いから生まれるのではない。憎悪の文化が異なる宗教や文化圏を立て分け、また憎悪を正当化し、最終的には人々をして、自らとは異なる人々を嫌うことなく、彼らを自らの境界線の外へ押しやろうとしてしまう。その意味では、「全ての宗教は平和のためにある」というメッセージを繰り返すことは、よく言えば真理に対する愚直さの表れであるが、反面、憎悪の文化が創り出す境界線を意図せずとも強調してしまうという危険性を含んでいる。そうした危険性を回避するために、宗教間の対話に取り組むだけではなく、世俗社会との対話も進め、人間のアイデンティティについての意義ある議論を深める作法を培っていくことが必要である。

5. 結語

最後に、これまでの議論をまとめ、平和構築に必要な事項をもう一度取り上げることにする。

第一に、犠牲の論理に対し、批判的な洞察をしなければならない。犠牲を献げる儀礼は人類史の中に長い歴史を持つが、それはより精密化されて近代国家に受け継がれている。尊い使命のために死ぬことが称賛されるという論理を国家も宗教も持っており、両者が近づきやすい関係にあることを十分に意識する必要がある。そのためには、宗教的か、世俗的かという二分法を超える視点を持たなければならない。

第二に、暴力や戦争を正当化する犠牲の論理を批判する根拠を、イエスの倫理に求めることができる。絶えず変化する国際情勢を観察するだけでは、危機的状況の中で簡単にナショナリズム的熱情に取り込まれてしまう。時代の変化を超えた、平和のための立脚点を持つことが重要であり、イエスの教えは今なおラディカルな問いを我々に投げかける平和主義の基盤である。

第三に、対テロ戦争に典型的に見られるように軍事的攻撃（直接的暴力）により悪を根絶することを目指すだけでは問題は解決しない。「見えざる偶像崇拝」とそれに対する偶像破壊（iconoclasm）を増殖させる構造的暴力を認識し、それを抑制していくことを通じて平和の基盤を広げていく必要がある。

第四に、我々は「自分の体を神に喜ばれる聖なる生けるいけにえとして献げなさい」（ローマの信徒への手紙 12:1）と求められているのであり、我々が自分の体を生けるいけにえとして献げるのは神以外の存在であってはならない。またそれは、死んだ犠牲ではなく、生きた犠牲でなければならないので、我々は「尊い死」という観念に簡単に誘惑されてはならない。

第五に、ナショナリズムが高まる東アジアにおいて、イエスに従う者は、国家を超える普遍的な隣人愛を訴え、諸国民をつなぐ平和のための仲介者となるべきである。それこそが「神に喜ばれる聖なるいけにえ」となるのであり、同時に、人が死ぬことを正当化する犠牲の論理（交換の論理）に対するアンチテーゼとなる。

参考文献一覧

- Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press. = バウマン、ジークムント (2006) 『近代とホロコースト』（森田典正訳）大月書店。
- Dunnill, John (2013) *Sacrifice and the Body: Biblical Anthropology and Christian Self-Understanding*. Ashgate (Kindle Edition).
- Galtung, Johan (1991) *Kōzōteki bouryoku to heiwa*. = ガルトウング、ヨハン (1991) 『構造的暴力と平和』（高柳先男、塩谷保、酒井由美子訳）中央大学出版部。
- Heim, Mark S. (2006) *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*. Eerdmans.
- Juergensmeyer, Mark (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press. = ユルゲンスマイヤー、マーク (1995) 『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（阿部美哉訳）玉川大学出版部。
- Kohara, Katsuhiko (2006) “Discourses and Realpolitik on Monotheism and Polytheism,” *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, Vol.2, pp.1-16.
- Niebuhr, Reinhold (1960) *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Scribner. = ニーバー、ラインホルド (1998) 『道徳の人間と非道徳的社会』（大木英夫訳）白水社。
- Tillich, Paul (1951) *Systematic Theology*, Volume 1. Chicago: University of Chicago Press. = ティリッヒ、パウル (1955) 『組織神学』（鈴木光武訳）第一巻上、新教出版社。

注

- ¹ 本稿は、2015 年 10 月 31 日に香港で開催された 2015 International Colloquium on War and Peace: Religious Perspectives (Alliance Bible Seminary)での基調講演に修正を加えたものである（本稿は英語原稿からの翻訳）。
- ² 十字架の意味を他の犠牲の形と比較し新しい解釈を提唱する Heim（2006）は、この考え方に賛同している。

モルタザー・モタッハリーとウィリアム・ジェームズ —『よき人々の話 (Dāstān-e Rāstān)』編集の背景について—

嶋本 隆光

要旨

イラン人の宗教学者で哲学者のモルタザー・モタッハリー (1920–1979) が『よき人々の物語 (Dāstān-e Rāstān)』の編集を決意した動機として、彼がウィリアム・ジェームズ同様、宗教・倫理的な判断はきわめて主観的になされるので、この弊害を回避する必要があると考えたことが推測できる。モタッハリーはジェームズと直接的な接触はなかったが、前者は翻訳であるとはいえ、確実に後者の著作を読んでいた。モタッハリーがジェームズの影響を直接受けたかどうかはともかく、両者の問題意識には近い点があったように思われる。つまり、それぞれの著作において、宗教・倫理に関する生の資料を著作に盛り込み、自らの解説は極力入れることなく、最終的判断を読者に任せるという手法である。本稿では、モタッハリーがジェームズの著作 *The Varieties of Religious Experience* で用いた方法と近似したやり方で『よき人々の物語』を編集したこと、さらにこのような手法が一般の人々の宗教・倫理的信念を確立させるうえで効果的であることの可能性を示した。

キーワード

モタッハリー、ウィリアム・ジェームズ、イスラーム、宗教、倫理

はじめに

2014 年 11 月、イランの宗教都市コムで開催された「反イスラーム国」国際会議に参加する機会があった。会議そのものは一方的な激しい反イスラーム国演説に終始した。会議とは別に、日本から参加した数名の研究者は聖都にあるいくつかの宗教施設、大学に招待された。そのうちの一つ、宗教学者たちの集会において、中堅の学者が本論で扱う M・モタッハリーを厳しく批判した場面があったので、非常に興味を覚えた。論者によると、もし今のイランがモタッハリーの提唱するようなことを実際に行うとすれば、この国は原始時代の遅れた状態に逆戻りしてしまうというのであった。筆者の最初の印象は、革命前後まさに一世を風靡したモタッハリーも、かなり評価にも変化が生じているのだな、ということであった。

もちろん革命からすでに 37 年経過して、世界情勢も劇的に変化しているわけであるから、論者の言うことはもっともなのだが、モタッハリーを評価する視点として、政治・経済政策の次元で議論しても余り意味がないのではないかと感じた。筆者はモタッハリーという人物の真骨頂は彼が提唱したイスラームに基礎を置く倫理思想にあると思われるので、今回の貴重な経験を機に、改めて彼の倫理思想、特にムスリムの倫理教育に関して少し考えてみたいと思った。ちょうど昨年末から年明けにかけて、彼の著作の中でやや異質な一冊、『よき人々の物語 (Dāstān-e Rāstān)』を丁寧に読む機会があったので、その際に得た情報をもとにモタッハリーの本書編纂の背後にある教育手段、方法について考えてみた。宗教・倫理的「事実」は、各人においてとらえ方が千差万別であるため、すべての人々に共通するメッセージを伝達することは至難の業である。これまで多くの賢者たちがこれを試み、一定の成果を上げてきたとはいえ、普遍的に妥当する説があるわけではない。

本論では、一般ムスリムを倫理的に教化する目的で編纂された『よき人々の物語』の成立事情とその内容を部分的ではあるが分析・検討することによって、本書の特徴、ならびにモタッハリーの真意を調査してみようと思う。その際、同様の難問に対応したアメリカ人の思想家 W・ジェームズ思想を参照しながら考察をおこなう。

1. 問題の所在

神、超越的存在、永遠の真理を知することは人類に残された難題の一つで、何千年もの年月を経ても、依然として解決できていない。神を知ることとは人間としての倫理を学ぶ第一歩である。とすれば、宗教的人間にとって、神を知らなければ、

結局、倫理の意味も不明なままである。多くの宗教家や宗教に深い関心を持つ人々は、この問題に何らかの答えを与えるべく努力してきたが、決定的な答えを出すに至っていない。そればかりか、感覚的刺激が充満する現代社会においては、宗教そのものが一方で忘却される傾向にあり、他方ではきわめて恣意的な解釈が放任されている。

このような傾向が加速したのは、18 世紀末に開始された産業革命を契機とする 19 世紀の科学の進展である、とほぼ確実に言える。おそらくこの時代は宗教全般、特にキリスト教にとってかつてない試練の時で、上記の問題はヨーロッパに特徴的な課題であった。科学の発達に伴い、人類の知識の総量が増大するにつれて、自信を得た人々は旧来の神に対する「信仰」の桎梏からの解放を求めた。というより、彼らの「合理的」判断によれば、神や超越的存在を認めることは理性の要求に合致しないばかりか、不要であるとさえ感じられた。それほどの人間の活力をこの時代に感じる事ができた。

この問題に対応した著名な人々が多くいる中で、アメリカを中心に活動した一連の人々は現在プラグマティズム (pragmatism) で知られる一つの思想傾向を生み出した。19 世紀の段階において明確な輪郭ができていたとは言えないものの、一般的に言えば、プラグマティズムとは、世界は一つか多数か、あるいは運命づけられているか自由か、物質的かまたは精神的かなど、際限のない形而上学的議論を決着させる方法である¹。プラグマティズムによれば、それぞれの問題の実際的な結果をたどることによってそれぞれの見解を解釈しようとする。ある対象について明確な考えを獲得したいなら、その対象はどのような感得しうる実際的な結果とかかわりをもつのか、つまりその結果からどのような感情を予測できるか、また私たちが結果についてどのような備えができるか、について考慮しさえすればよい、と考える。既存の特定の立場に固執することなく、柔軟に現実の現象に対応しようとする立場である。このような内容を基底に持つ思想・哲学の傾向である。代表的思想家として C・パース (Charles Pierce)、W・ジェームズ (William James)、J・デューイ (John Dewey) などがいる。この中で日本でもよく知られ、宗教に格別の関心を払ったのがジェームズである。彼が西田幾多郎など幾人もの創生期の日本人哲学者に影響を及ぼしたことはよく知られている。

本稿では、ジェームズの *The Varieties of Religious Experience* (邦語訳『宗教経験の諸相』[以下、『諸相』])² で用いられた方法論を参考にしながら、1979 年イラン・イスラム革命において主要なイデオログの役割を果たしたモルタザー・モタッハリー (Mortazā Motahharī, 1920–1979) が著書 *Dāstān-e Rāstān* (『よき人々の話』) で意図したと思われる点を明らかにしたい。筆者の目的は本書の紹介分析ではなく、冒頭で掲げた宗教・倫理的真實をそれぞれの信者に確実なものとして

自覚させる有力な手法としての可能性を本書に見出し、それを提示することである。その意味で本稿は試論的段階であると言えるが、イラン近・現代史の調査において見出した一事例を用いて、上記の難題を理解する一助としたいと考えている。

資料

本稿で用いる基礎資料は Mortazā Motahharī, *Dāstān-e Rāstān, Majmū'eh-ye Āthār-e Ostād Motahharī*, jeld.18, Enteshārāt-e Sadrā, 1382 (2004) である³。特に必要のない場合は本版を底本とする。『よき人々の物語』は最終的に2巻本として完結したが、発行の経緯を考慮すると、明らかに重要なのは第一巻である。モタッハリーが当初から第一巻を現在の体裁より大部の書物として出版することを望んでいたことは事実であったとしても、彼の意図は明確に第一巻に見出されると思うので、本稿の記述は第一巻をもとに行う。本書の性格を知るうえで、第一巻「序言」がきわめて重要性を持つが、それに触れる前に、著者について簡単な説明を行いたい。ただ、著者のモルタザー・モタッハリーについて、この人物に関しては拙著『イスラーム革命の精神』⁴で詳しく紹介検討したので、ここでは以下の記述の理解に必要と思われる最小限の情報にとどめる。

モルタザー・モタッハリーは1920年イラン北東部にあるファリーマーンという町に生まれた。宗教家の家系で父は宗教学者、母親も宗教学者の娘である。若い頃将来の進路について深刻な苦悶の時期があったが、結局十代の後半に当時シーア派教学の中心地として知られるようになったコム(テヘランの南部約150キロ)に行き、宗教学者になる決意をした。経済的、精神的にも苦難の時期があったものの、ホメイニー(1902?–1989)など優れた指導者に会い、学者として、教育者として頭角を現した。しかし、30歳を過ぎ結婚しても生活は苦しく、テヘランへ移住を決意する。モタッハリーの本領はまさにこの首都への移住以降いかななく発揮されることになった。講演活動、執筆、教育活動など、幅広く人々にイスラームの教えを、特に倫理的側面に重点を置きながら伝えた。この人物の特徴は、一方で宗教学者としてコムを中心とする宗教学者のサークルとの関係を断つことなく、しかも首都での生活を通じてバーザール商人、学生など一般のムスリムたちと接触できたことである。彼の倫理、社会的関心はこの体験によると推測できる。1951～2年にテヘランに来てから1960年までに恩師タバターバーイーの著作を解説する大著、『哲学の原則 (*Osūl-e Falsafah*)』を出版していたが、首都に移住してからほぼ10年後の1960年代初めに『よき人々の物語』を編集出版している。前著との対照はあまりにも明らかで、前著は師の西洋哲学思想とイスラーム思想の講義を比較対照しながら解説したもので、モタッハリーの生涯にわたる研

究テーマ、「西洋批判」の根底にある思想を培養した大著である。その後、モタッハリーはホセイニエ・イルシャードというイスラーム教育機関での講演活動や出版事業に精力的に取り組むことになる。後述するように、この時代の政治的環境は宗教勢力にとって順風であったとはとうてい言えない。63年に当時シーア派世界で最高位の宗教学者であり、単独の最後の「模倣の源泉 marja' al-taqlīd」でモタッハリーの師の一人であったボルージュエルディーが没した後、単独の指導者を選定すらできない状況であった。さらに、当時の世界を二分していた東西問題を背景に、若い国王モハンマド・レザー・パハラヴィーはアメリカの援助を頼みに「白色革命」など、積極的な攻勢に出ていた。宗教勢力は全体として守勢にあったのであって、表立って歯向かえる状況ではなかった⁵。

70年代に入り、状況は大きく変化し、石油ブーム（日本では石油危機）を契機に反パハラヴィー王朝、反英米、反イスラエルの機運が高まる中で、運動の中心人物となったホメイニーの高弟として自らも革命運動にかかわっていくことになる。モタッハリーは体制側の知識人との交わりもあり、政治的に曖昧なところがあったため、敵対者から厳しい批判を受けたこともある。いずれにせよ、1979年、革命運動の最終局面においてホメイニーのスポークスマンとして枢要な役割を果たし、革命成就後も働きが期待されていたが、同年5月1日敵対者によって暗殺された。59歳であった。

以上、簡潔にモタッハリーの生涯を解説した。すでに述べたように、本稿の中心的テーマは『よき人々の物語』がどのような編纂の意図で出版されたのか、ということである。宗教や倫理上の「信念」は他の人々に伝えることが困難である。各人の問題として取り扱う限りさほど大きな問題とはならない一方で、その「信念」を「正しいもの」として他人に伝えるには想像を絶する困難が通常伴う。言語を媒介とする伝達手段に依拠せざるを得ない限り、正確にすべてを伝えることはほぼ不可能であると言ってよい。そもそも、普遍的倫理など存在するのかどうか、懐疑する立場がある⁶。しかしながら、この困難に直面しながらもこの問題に果敢に向かい合った思想家が数多いのも事実である。その中の一人 W・ジェームズを扱うのは、実はこの人物はモタッハリーが容認する数少ない西洋人哲学者の一人だからである。詳しくジェームズを論じた論考や著作は未見であるが、モタッハリーはイスラーム信仰の諸問題を論じる際に西洋の唯物論的、経験主義的思想家を批判する一方で、宗教の存在意義を積極的に評価することに努めるジェームズやベルグソンは好意的に見ていたようである⁷。したがって、モタッハリーの著作の検討を行う前提的知識としてジェームズの宗教研究的方法的立場をやや詳しく叙述したい。

2. ウィリアム・ジェームズ、*The Varieties of Religious Experience* の方法について

モタッハリーは『イスラームの世界観序説 (*Moqaddameh-ye Jahānbīnī-ye Islām*)』180–195 ページにおいて、預言者ムハンマドにもたらされた最後の奇跡（啓示の下ったこと）について論じている。その中で、啓示と科学の問題に触れ、『コーラン』のメッセージの主眼は、自然界と感覚的事象が超自然界 (*māverā' tabī'yat*、形而上世界) 非感覚的事象に注意を払うことと連結しているとの認識を示し、単に超自然的な現象に服従するのではなく、理性、論理、知識に従うことの重要性を述べている。この議論を補強する根拠として、ウィリアム・ジェームズに言及している。

全体として宗教世界、特にイスラームによって代表される世界と純粋に人間の科学ならびに哲学によって描かれる世界の間に存在する相違は、ウィリアム・ジェームズが述べるように、宗教世界を構築する場合、一般に人類によって認められている物質的な要素や法に加えて、そのほかの要因を伴っていた。⁸

ここで言及された具体的な引用箇所は不明であるが、趣旨は、世界の構造において、宗教は物質的要因とともに存在しており、人類によって知られた法則に加えて（更なる）法則が存在する、という点である。ジェームズが『諸相』を書いた最も重要な理由が宗教現象のこの実態を明らかにすることであったことは、多言を要さないであろう。『諸相』（本来はイギリスで行った連続講義）の第一講義、第二講義はまさにこの問題を扱う方法を論じているのである。

ウィリアム・ジェームズ (1842–1910) は近・現代アメリカの思想を代表するプラグマティズムの創生期に重要な役割を果たした心理学者・哲学者であることはよく知られている。プラグマティズムの主要な関心が人間の行為における信念と結果の関連性にあったことは周知の事項であるが、特に行為の結果が重要視された。行為の意味、価値は結果によって判断されるという立場は、きわめて実際的な内容であった。これは 19 世紀という近代科学の未曾有の発展期における宗教的信念との関連を解明することに契機を持つと考えられ、科学主義の一表現であると同時に、宗教の直面していた深刻な問題に対する対応の一形態でもあった。プラグマティズムには上記のような結果が最重要事項である点で共通する半面、この立場を表明する人々の間では重点の置き方は多様であった。チャールズ・パース (1839–1914) ⁹の統計学的法則を重視する立場や、最終的にパースと袂を分かつことになるジェームズは、宗教的信念に焦点を当てたのである。

ジェームズには心理学に関する優れた業績が残されているが、本稿とのかかわりで重要なのが *The Varieties of Religious Experience* であることは言うまでもない。以下、この書物（本来は 1901～2 年にイギリス、エディンバラで行われた一連の講義）の方法に関する箇所を参照しながら、主要な点について検討したい。

最初にジェームズは自らの専門が心理学であり、神学や宗教制度、さらに人類学に関する専門的知識を持たない点を述べて、人間が持つ宗教的性向に焦点を当てながら、『諸相』では宗教的感情や宗教的衝動を扱う点を強調している。

研究がこのように心理学的であるとすれば、その主題も、宗教制度ではなくて、むしろ宗教的感情とか宗教的衝動でなければならない。したがって、私は、自分の考えをはっきり表現できるだけの十分な自己意識をもった人々の書いた文書、たとえば、信仰告白書とか自叙伝などに記録されているかなり発達した主観的現象に、私の主題を限らなければならない。こういう主題については、その起源とか初期の段階を示す諸現象もつねに興味あるものではあるが、しかし、その完全な意義を究めようと心から望むならば、つねにそれのより十分に進化し完成した諸形態に注目しなければならない。それだから、私たちにもっともかかわりのある文書は、宗教的生活をもっともよく完成し、自分の観念や動機をもっとも分かりやすく説明できる人々の文書だということになる。もちろん、そういう人々はかなり近代の著者たちであるか、それとも、古い時代の著者たちですでに宗教的古典となっている人々である。だから、私たちがもっとも多く教えられる人間記録 *documents humains* は、博識の棲家にこれを求めるにはおよばない—そのような記録は、踏みならされた公道に散らばっているのである。しかもこのような事情は、私たちの問題の性質からごく自然に生ずる事なのであるが、神学上の専門的な知識を欠いている講師たる私には、実に都合の良いことでもある。・・・¹⁰

次いで、ジェームズはあらゆる事柄における存在判断、存在命題、すなわち構造、起源、歴史などについての問題と、価値命題、価値判断、または精神的判断の問題について、一方から他方を直接演繹できない事実を述べ、両者の異なる知的活動の起源を指摘する。精神は、最初両者を分離しておいて、その後両者を加え合わせることによって、はじめて両者は結合するという。具体的には、具体的なキリスト教の歴史のレベルと、聖書の作者による聖書の啓示の内容が人生の指針や啓示としてどのように役立つのかというレベルの問題の関連である。

かくして、もしかりに私たちの啓示＝価値の理論が、いかなる書物も啓示と

いう価値を持つためには自動的に編まれたものでなければならず、作者の気まぐれで編まれたものであってはならぬと主張したり、あるいは、その書物は科学的にも史實的にも誤謬を含んでいてはならず、一地方や一個人の情念を表現するようなものであってはならぬ、などと主張するとすれば、おそらく聖書という書物は、私たちの手にかかって、ひどい目にあうことになるだろう。しかし、これとは反対に、もし私たちの理論が、書物というものは、おのれの運命の危機と戦いぬいた偉大な魂をもった人間の内的経験の真実の記録でさえあれば、たとえ多くの誤謬や激情が含まれていようとも、また、人間の故意の作為がそこにあったとしても、立派に一つの啓示たりうる、ということをも認めるものであれば、聖書ははるかに有利な評価を受けることであろう。つまり、存在の事実だけでは価値を決定するには十分ではないのである。それだから、高等批評にもっとも長けた達人は存在の問題と精神の問題とをけっして混同しない。提出された事実についての結論は同じであっても、価値の根拠についてはめいめいの精神的判断が異なっているのであるから、それに応じて、啓示としての聖書の価値についても、人それぞれが見解を異にすることになるわけである。¹¹

ジェームズの宗教理解に関する方法上の問題点は、以上でほぼすべて出ていると思う。筆者は、このような理解は、深刻な問題群を内包するものの、宗教・倫理的価値の持つ特異性を考慮すれば、妥当であると考ええる。しかし、あまりに主観主義的な対応という事を理由に、ジェームズのこの立場は厳しく批判されてきた。たとえば、B・ラッセル (Bertrand Russell) は、

ジェームズの説は、信念の上部構造を懐疑の基盤の上に構築しようとするもので、同様のすべての試みと同じく、誤謬に基づいている。この場合、誤謬はすべての人間の外的事実を無視しようとする点である。パークレー流の理想主義が懐疑主義に結びつくことで、彼は神に対する信仰を神と取り換え、これで同じようにうまくいくと言うのである。しかし、これはたいていの近代哲学に特徴的な主観主義的狂気の形態である。(筆者訳)

James's doctrine is an attempt to build a superstructure of belief upon a foundation of scepticism, and like all such attempts it is dependent on fallacies. In this case the fallacies spring from an attempt to ignore all extra-human facts. Berkeleian idealism combined with scepticism causes him to substitute belief in God for God, and to pretend that this will do just as well. But this is only a form of the subjectivistic madness which is characteristic of most modern philosophy.¹²

と述べ、近代思想の主観主義的病弊の一つであると辛辣に批判する。

このような批判の当否はともかく、問題が宗教というきわめて個人的体験が不可欠な人間の活動領域において、特に回心という宗教的人間にとって不可避の体験は、信仰の対象との個人的、絶対的直接的接触を根底にしているわけであろうから、個々の体験の個別的価値に重点を置いて扱う根拠はある、と考える。

さて、上記引用ではキリスト教に関して述べられたが、この現象はすべての宗教について多かれ少なかれ妥当するわけで、仏教やイスラームについても適用外ではない。宗教理解にとって必須のこの現象を理解するためには、いわゆる宗教的天才（歴史上名を遺した人に限らない）のであって、形式化した「二番煎じの」宗教慣習を研究するのではなく、「私たちはむしろ、すべてこのような他人の示唆によって生じた感情や模倣的行為の模範となった根源的経験を研究しなければならない」¹³。確かに「宗教的天才」は、時に奇人・変人であったり、神経過敏症の兆候を示したりすることがよくみられる。ただ、「その生涯にあらわれるそのような病理学的な特徴こそ、しばしば、彼らに宗教的権威と宗教的感化力とを与えているものなのである」という。

ジェームズは宗教理解における病理学的理解の側面を無視できないことを指摘すると同時に、宗教感情を理知的に取り扱い、研究の対象を分類整理してしまうこと、さらに事物の生じる原因を明らかにしようとすることにためらいを示す¹⁴。なぜなら、「私たちの精神状態は生きた真理の啓示として独自の価値をもっていることを、私たちは知っている」¹⁵からである。そして、上述の「医学的唯物論」の口を封じたいという。たとえば、パウロや聖テレサ、聖フランチェスコなどを癲癇物質や大脳皮質後頭葉の放電障害であると判断してしまうようなことである。ジェームズによれば、医学的唯物論には「自らが好ましいと思うその精神状態がいかんして生じるかを説く生理学理論」がなく、自分の嫌いな精神状態を、「漠然と神経や肝臓に結びつけ、体の欠陥を意味する名前をそれにつけて、それを貶めようとする」という。

ジェームズは、事柄全体について公平な態度をとって、私たち自身に対しても、事実に対しても全く率直でありたいとして、ある精神状態が他の精神状態よりも優れていると考えられる場合の二つの理由を指摘する。そのような精神状態に直截な喜びを感じるか、あるいは、そのような精神状態が私たちの将来の生活によりき成果をもたらしてくれるかと信じるかのいずれかであるとする。ここで明確なプラグマティズムの立場が表明されているが、同様の意図がモタッハリーの『よき人々の物語』にも観察できるのである。

別の箇所で、

ある思想に善であるという刻印を押すものは、その思想に含まれる内的幸福という性質である。でなければ、その思想が私たちの他の意見と一致していて、私たちの要求に役立つ、ということである。そして、この後者の性質こそ、その思想を私たちに真理として通用せしめるものなのである。¹⁶

ただし、内在的基準と外面的な基準とは合致するわけではなく、内面的に幸福であることと、役に立つということとは、必ずしも一致しない。最も「善い」と直接感じられることも、その他の経験の裁断によって量てみると、必ずしも最も「真」であるとは限らないのである。ここに宗教的経験の特質があるのであって、自然科学や工業技術を専攻する人とは全く異なった対応の仕方が想定される。彼らは基本的に論理と実験に基づき吟味を行う。これに対して、宗教的な見解は、①私たち自身の直接的な感情に基づき、②その宗教的見解と私たちの道徳的要求、および、私たちが真理とみなす他の知識との間に認められる経験的關係に基づく判断によってのみ確定される。要するに、①直接の明白性、②哲学的合理性、③道徳的有用性、この三つだけが有用な基準であるという。

ここで注意しなければならない点は、プラグマティズムにおける「経験」が占める位置である。プラグマティストたちは共通して形而上学的原理を認めず、「実在論者」である。実在するものを確証する手段として与えられているものは、「経験」であって、「結局、私たちは、経験論哲学が真理の探究において私たちの導きとすべきものであるとつねに主張してきた一般的原理に連れもどされるのである。」¹⁷。この点で、プラグマティズムは基本的にイギリス経験主義の伝統を受け継いでいることがわかる¹⁸。したがって、形而上学的に神仏の由来起源を詮索することは問題とならず、信仰をテストする究極のテストは、信仰が全体に働きを及ぼすその仕方なのである、とする。

私たち自身の経験の立場に立つ基準もこれであって、超自然的起源をもっとも頑強に主張する人々でさえ、結局はこの基準を用いざるを得ないのである。幻影とか神託とかいうものも、そのあるものは常にあまりにもばかげきったものであったし、恍惚境とか感激とかにしても、そのあるものは行為や性格にほとんど影響を残さなかったので、意義あるものだったとは認められないし、いわんや天与のものだったとはみとめられない。キリスト教神秘主義の歴史においても、真に神の奇跡である神託や体験と、悪魔が悪意をもってこしらえた偽もので、宗教的人物を以前の二倍も地獄の子たらしめるような神託や体験とを、どうして識別するかという問題は、常に解きたい問題であって、もっとも優れた良心の指導者たちの、あらゆる聡明と経験とを必要とす

る問題であった。そして、結局その解決は、私たちの経験的な基準に頼らねばならなかったのである。¹⁹

以上、ジェームズの宗教研究の方法的立場を明らかにした。最後に彼が『諸相』の中で取り扱う第三章、「主題の範囲」についての見解を要約したいと思う。ここで問題にされるのは宗教の定義である。

・・・宗教の定義がたくさんあって、しかも互いに異なっているという事実こそ、「宗教」という言葉が何か一つの原理とか本質とかを表すものではありえず、むしろ一つの集合名詞であるということを十分に証明しているのである。理論家には、つねにその材料をあまりにも単純化しすぎる傾きがある。この傾向が、哲学と宗教とをとともに悩ましてきた、あのあらゆる絶対主義や偏狭な独断論の根源なのである。私たちは、私たちの主題のそういう一面的な見方にただちに陥ることのないようにし、むしろ、私たちが発見しようとするものは、おそらく、一つの本質ではなくて、宗教においてそれぞれ等しく重要でありうる多くの性質であるということを、まず初めに、率直に認めておくことにしよう。²⁰

ここで明らかにされたのは、特定の宗派や教団の特定の宗教思想ではなく、「等しく重要でありうる多くの性質」である。このような態度はあらゆる研究分野において要求されることではあるものの、同時にこの点をあまり寛容に認めてしまうと、取り返しのつかない主観主義、原子論的に收拾のつかない状況を招くことになる。明らかに 19 世紀の欧米社会が抱えた大問題の反映であると考えることができる。宗教の持つ情緒的な側面を認めながら、同時に時代の潮流である合理主義的、自由主義的傾向との均衡を保とうとする試みの反映と見ることができるだろう。

とまれ、ジェームズがここで問題にするのは「宗教的情緒」は何ら特殊なものではないという点である。心理学や宗教哲学の研究者たちは、宗教的情緒を定義しようと試みてきた。たとえば、「依拠」の感情、「恐怖心」、性生活との関連、「無限者」についての感情と同一視、などである。この多様な解釈を見ても、宗教的情緒が特殊な感情でないことがわかる、という。

宗教的感情は、一つの感情にひとつの特殊な対象が加わってできあがる具体的な精神状態なのであるから、もちろん、他のもろもろの具体的な感情とは区別されうる心的状態である。しかし、単一の抽象的な「宗教的感情」が、

一つの独特な基本的な心の性情としてそれ自身で存在し、あらゆる宗教的経験の中に例外なくあらわれている、と想定すべき根拠はないのである。

このように、基本的な宗教的感情というようなものは一つも存在せず、さまざまな宗教的対象によって誘発される感情の共同倉庫が存在するにすぎないように思われるが、同じように、特殊な本来の宗教的対象というようなもの、また、特殊な本来の宗教的行為というようなものも一つも存在しない、ということも、当然考えられるであろう。²¹

このような立場から宗教を考察するジェームズは、必然的に、制度的宗教の分派や組織神学には全く触れず、個人的宗教に関心を集中することになる。なぜなら、

少なくとも一つの意味において、個人的宗教は神学や教会制度よりも根本的であることがわかるであろう。教会は、ひとたび設立されると、受け売り（セカンド・ハンド）式に伝統によって存続してゆく。ところが、いかなる教会の開祖も、その力を、最初は、彼らと神との直接の個人的な交わりという事実から得たのである。キリスト、仏陀、マホメットのごとき超人的な開祖のみならず、キリスト教のすべての宗派の開祖たちも同じことである一してみると、個人的宗教は、それを不完全なものと考えをやめない人々にとってさえ、やはり根源的なものと思われるはずである。²²

最後に、ジェームズは上の考えを支える根拠として、「宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的な存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合にだけ生ずる感情、行為、経験である」²³と述べる。そして、宗教的体験とは、厳粛な経験であつて、一般に「神」という言葉は、あまりにも散漫な意味で用いるのではなく、「個人が、呪詛や冗談によってではなく、厳粛で荘重な態度で、応答せずにはいられないような根源的な意味においてのみ神を用いることにしたい」²⁴と言う。

長い要約になったが、以上でほぼジェームズの意図する宗教研究の方法に関する要点をまとめることができたと思う。以下では、これを参考にしながら M・モッタハリーの著作の編集・出版にみられる意図について考察したいと思う。

3. 『よき人々の物語』の分析

すでにふれたように、1960年代前半、シーア派世界は指導者をめぐって大きな

問題を抱えており、一方で王朝側は攻勢を加える状況にあった。「白色革命」において宗教学者の法律、教育などの分野における既得権益に干渉が加えられるなど、宗教勢力は守勢に立たされていた。この条件の下で、公然と権力に歯向かえば、1964年のホメイニーの国外追放に象徴的にみられるように、弾圧を加えられることになる。モタッハリーは敵対者から批判されたように、この時代に公然と政治批判を行うことは少なかった。これが彼の作戦によるのか、単なる付和雷同の日和見の態度であるのかは、論者の意見が分かれるところである。ただ、モタッハリーの関心は政治的イデオロギーの構築以上に倫理・哲学の分野にあったと思われる。筆者は拙著『イスラーム革命の精神』においてこの点を指摘した。

そのような時期に公開された『よき人々の物語』第一巻の序文を見れば、本書成立の事情が分かる。もともと本書は大学教授や知識人から構成される出版委員会での討議の過程で生まれた²⁵。モタッハリーはそれまでイスラームの倫理や思想に関して「解説」「教訓」を主題とする書物が存在したことを認めたとえ、それらの欠陥として著者たちは自分の考えを必要以上に表面に出したり、実際になかった話を作り出すなどの方途を用いて読者の教化を企てるのを問題視した。これとは異なり、彼が考えていたのは著者が自説を述べて人々にその考えを受け入れさせるのではなく、読者自身に「考えさせる」ことを主眼とする本の出版であった。

書物や書かれたものは、考えることの労苦を著者のほうから読者に対して軽減させるものでなければなりませんし、また、同時に彼に思索させ、彼の思想を高めるものでなければなりません。彼の重荷を免れさせる思想とは、文章や文言に関する意味のことです。したがって、時間と機会が許す限り、適切で理解できる文言を用いるように工夫されなければなりません。ところが、著者の責任とされる思想とは、結論における思想です。著者自身が、(結論の)思想に関しては何も行わず、また自身の思想をつけ加えなければ、読者の精神の中に入り込むことはなく、彼の心に何ら影響は及ばず、行動に何の痕跡もとどめないでしょう。当然のことながら、著者が自ら主題についてつけ加えることのできる思想とは、同じように自然な形で前提から得ることができるものなのです。²⁶

と述べて、モタッハリーは本書をいわゆる思想本ではなく、また教科書でもなく、読者自身に主体的に考えさせるための材料を提供するものにしたいと考えていた。もちろん、彼の以後の著作や講演の内容から判断して、この人物に思想がなかったのではまったくない。彼は意見を積極的に表明する人であったが、『良き人々の

物語』では、自分の意見は一切述べないことを宣言している。

この立場は第2節で検討したジェームズの研究手法と通底するものである。もちろん、モタッハリーがジェームズの影響でこの手法を採用したなどと言っているのではない。その可能性はあまりないと思う。問題にしたいのは、宗教・倫理的「真理」を人々に伝える一つの有力な手段として、教えるのではなく、読み手自身に考えさせ、納得させる手法である。学歴や氏素性を問わず、人間の考えは多種多様である。教育とは一定の理想や理念に基づき人々、特に若い世代の人々をそれへと導く手段である。近・現代社会において権力や権威からまったく自由な教育はあり得ない。個人の判断はバラバラで多くの誤謬の可能性を含むため、これを回避するために国家に主導された国民教育の形で、人類の集積的経験の粹を、「善・悪」の基準に照らしながら「正しい」方向に人々（国民、社会）を導こうと努めるのは一つの方法である。もちろん、これが正しいという保証はない。他方、判断を個人に任ずというやり方もある。言うまでもなく、モタッハリーがあらゆる偏見ならびに権力、権威から自由であったのではない。彼はのちに知られるように、イスラーム革命の重要なイデオログの一人であった。彼の思想が究極のところで、イスラームの正当性に人々を導こうとする点は否定できない。ただ、数多くの宗教学者の中で、比較的「良心的に」人々を正しい道に導くことを生涯の目標としていた数少ない人物の一人であった。

とまれ、人々に考えさせる書物を出版することの必要性について、モタッハリーは私案を以前から持っていたようである。先述の会議で出席者の一人が「説明（bayān）によらず、事実に基づく物語主体の本にするように」という提案があった時、この提案が自身の考えにあまりにも合致するので、「困ったことに・・・」その仕事を引き受けてしまった、と告白している。こうして本書の編集作業が始まった²⁷。

多くの人がこの仕事の有益性を認めてくれたものの、中にはこのような仕事は君にはふさわしくないで、本来の仕事、例えば『哲学原理』のような「本来の仕事」をするようにという者もいた。さらには、始めてしまったものは仕方がないが、出版に際して君の名前は出さないほうが良いと「忠告」をしてくれる者もいた。つまり、イラン社会には書物の価値はその内容の有益性ではなく、難解であるかそうでないか、で優劣をつける風潮がある、とモタッハリーはそのような「忠告者」を逆に厳しく批判する。

この書物で紹介された様々な人々はイスラーム社会で暮らす多様な階層の人々であって、時にイスラームの運動に参加した英雄も含まれるが、この人々の活動を通じてイスラームの意味と真実が感得されることが前提されている。その際、重点は「特権階級の人々」ではなく「一般の人々」に置かれると述べているのは

興味深い。というのは、社会階層の腐敗は特権的階級から始まり、一般の人々に影響を及ぼし、逆に繁栄は、圧迫されそれに覚醒した一般の人々から始まるからだ、という。一般の人々が特権階級の腐敗を矯正すると考えている。すなわち、一般に腐敗は上から下に流れ、矯正は下から上へと向かう、というのである。この考えは、イスラーム革命の主体を示す概念「弱者 (mostaza'fin)」を想起させるが、これはホメイニーが力点を置いた思想の反映であると同時に、ここではモタッハリーの社会的弱者に対する関心の強さの表現と見たい。

『よき人々の物語』第一巻は 75 の物語から構成されている。モタッハリーは最初 100 の物語を掲載したいと考えていたが、書物が大部になりすぎることと印刷用の紙の不足によって最終的に今の数に落ち着いた。選ばれた物語は「人間の倫理的弱さ」を表現した 2～3 の物語を除いて「積極的な」内容のものばかりで、消極的内容のものは入っていない。モタッハリーはさんざん悩んだ挙句、この少数の物語さえ省こうと考えたようであるが、結局採用した。本書の内容はほとんどがイスラームの『伝承集』からとられている。登場する人物はほとんど宗教に関連している偉大な指導者たちである。しかし、偉人伝や翻訳書、歴史、伝記からも採録されており、ムスリム以外の人物も含まれている。モタッハリーはそれらをアラビア語から翻訳するとき細心の注意を払って、誤り、誤解のないように務め、原著の内容をいささかも変えないようにした、と明記している。時に記述の省略や順序の入れ替えがあつたとしても、読者が原典を参照さえすれば、故意の変更や遺漏のないことが分かるだろうと述べている。

このようにしてできあがった『よき人々の物語』は、1961 年テヘランで出版された。その後も版を重ね、多くのペルシア語を理解する人々のみならず、世界各国の言語に翻訳されることで世界中の読者の知るところとなった。その結果、1965 年に UNESCO から賞を与えられている²⁸。第二巻にも第一巻同様、75 の物語が掲載されている。本書は最初分冊で出版されたが、のちに合冊版も出版された。

内容

『よき人々の物語』第一巻は、既述の通り 75 の物語からなる。タイトルは以下のとおりである。1. Rasūl-e Akram va do Helqeh-ye Jamī' at (偉大なる預言者と二つの集団)、2. Mardī keh Komak Khāst (助けを求めた男)、3. Khāhesh-e Do'ā (祈りの願い)、4. Bastan-e Zānū-ye shotr (ラクダの膝を縛る)、5. Hamsafar-e Hajj (巡礼の同行者)、6. Ghazā-ye Dasteh-ye Jamī'i (集団の食事)、7. Qāfeleh-i keh beh Hajj mī-raft (巡礼に行った隊商)、8. Mosalemān o Ketāi (ムスリムと啓典の民)、9. Dar Rekāb-e Khalīfah (カリフにお供して)、10. Emām-e Bāqer va Mard-e Masīhī (イマー

ム・バーケルとキリスト教徒)、11. ‘Arabi va Rasūl-e Akrahm (アラブと偉大なる使徒)、12. Mard-e Shāmī va Emām-e Hosein (シャームの男とイマーム・ホセイン)、13. Mardī keh Andarz Khāst (助言を求めた男)、14. Masīhī- va Zarreh-ye ‘Alī (キリスト教徒とアリーの鎧)、15. Emām Sādeq va Gorūhī az Motasavvefeh (イマーム・サーデクとスーフィーの一群)、16. ‘Alī va ‘Āsem (アリーとアーセム)、17. Mostamand va Servatmand (貧者と金持ち)、18. Bāzārī va ‘Āsem (バーザール商人と通行人)、19. Ghazzālī va Rahzanān (ガッザリーと追いはぎ)、20. Ibn Sīnā va Ibn Miskawaih (イブン・シーナーとイブン・ミスカワイフ)、21. Nasīhat-e Zāhed (禁欲者の忠告)、22. Dar Bazm-e Khalīfah (カリフの祝宴で)、23. Namāz-e ‘Eid (祝祭日の祈り)、24. Gūsh beh Do’ā-ye Mādar (母の祈りを聞いて)、25. Dar Mahzar-e Qāzī (法官の前で)、26. Dar Sar Zamīn-e Mīnā (ミナーの地で)、27. Vazneh-ye Bardāran (力比べをする者たち)、28. Tāzeh Mosalemān (新しいムスリム)、29. Sofreh-ye Khalīfah (カリフの食卓)、30. Shekāyat-e Hamsāyeh (隣人への苦情)、31. Derakht-e Kharmā (ナツメヤシの木)、32. Dar Khāneh-ye Umm Salmah (ウンム・サラマの家で)、33. Bāzār-e Siyāh (闇市場)、34. Vāmāndeh-ye Qāfeleh (隊商から遅れたもの)、35. Band-e Kafsh (靴の紐)、36. Heshām va Farzdaq (ヒシャームとファラズダク)、37. Bazantī (バザンティ)、38. ‘Aqīl, Mehmān-e ‘Alī (アリーの客、アキール)、39. Khāb-e Vahshatnā (恐ろしい夢)、40. Dar Zelleh-ye Banī Sā’edeh (バヌー・サーイダの陰で)、41. Salām-e Yahūd (ユダヤ人の挨拶)、42. Nāmeḥ-i beh Abū Zarr (アブー・ザッルへの手紙)、43. Mozd-e nā-Moa’yyen (決められていない賃金)、44. Bāndeh ast yā Āzād? (奴隷それとも自由人)、45. Dar Mīqāt (巡礼の集合場所で)、46. Bār-e Nakhl (ナツメヤシの実)、47. ‘Arq-e Kār (労働の汗)、48. Dūstī keh Borīdeh Shod (断ち切られた友情)、49. Yek Doshn ām (悪口)、50. Shamshīr-e Zabān (言葉の剣)、51. Do Hamkār (二人の協力者)、52. Man’-ye Sharābkhareh (飲酒の禁)、53. Peirāhan-e Khalīfah (カリフのシャツ)、54. Javān-e Āshofteh hāl (狂乱の若者)、55. Mohājerān-e Habshah (アビシニアの移住者)、56. Kārgar o Aftāb (労働者と太陽)、57. Hamsāyeh-ye No (新しい隣人)、58. Ākharīn Sokhan (最後の言葉)、59. Nusaibah (ヌサイバ)、60. Khāhesh-e Masīh (救い主の願い)、61. Jame’-ye Heizām az Sahrā (砂漠の薪を集めること)、62. Sharāb dar Sofreh (食卓上の酒)、63. Estemā-ye Qor’ān (コーランを聞くこと)、64. Shahrāt-e ‘Avām (庶民の名声)、65. Sokhanī keh, beh Abū Tāleb Nīrū Dād (アブー・ターレブに力を与えた言葉)、66. Dāneshjū’i-ye Bozorgsāl (年老いた学生)、67. Gīyah Shenās (植物学者)、68. Sokhanvar (演説者)、69. Samāreh-ye Safar-e Tā’yef (ターイフへの旅の収穫)、70. Abū Eshāq-e Sābī (アブー・エシャーク・サービー)、71. Dar Josteju’-ye Haqīqat (真理を求めて)、72. Jūyā-ye Yaqīn (信念を求めて)、73. Teshneh-ī keh Mashk-e Ābash beh Dūsh Bud (背

中の皮袋に水があるのに覚える渇き)、74. Lagd beh Aftādeh (落ちぶれた人を踏みつける)、75. Mard-e Nāshenās (見知らぬ男)

本稿ではすべての項目について扱うことはできないが、まず全体としての特徴、さらにいくつかのテーマについて、具体的に内容を紹介しながらモタッハリーの意図したことを考えてみたい。扱われているテーマは多岐にわたるが、①イスラームと他の宗教(特にキリスト教)との関係、②12 イマーム派シーア主義の特徴(歴代のイマームの行伝が多く掲載されている)、③倫理的関心、勤労、学的努力の重要性、④女性、⑤賢者(外国人を含む)などの項目に分類できるだろう。

すでに述べたとおり、モタッハリーの基本的関心は宗教・倫理に関連する事項であるので、上のように分類したとしても内容の主調低音は重複している。つまり、基底にあるのは宗教と結びついた倫理(人間の生き方)の話である。したがって、分類自体それほど大きな意味があるとは思えないが、解説を容易にするため便宜上五つに分けたうえで、いくつかの具体的な事例について簡単に説明を加えたい。それぞれの項目に属する話として、例えば、次のような話を代表例として挙げることができる。

- ① (イスラームと他の宗教) 14、28、60
- ② (12 イマーム派シーア主義の特徴) 10、12、15、43、44、56
- ③ (倫理的関心、勤労、学的努力) 17、52、53、66
- ④ (婦人の社会的役割) 24、32、59
- ⑤ (賢者) 19、20、65、67

それぞれの分類の中から一つ二つについて紹介すると、14 話²⁹。カリフ、アリーの鎧を盗んだキリスト教徒は自ら犯した罪を認めなかった。アリーはキリスト教徒を提訴したが、結局証拠不十分でキリスト教徒に有利な法官の裁きに従った。しかし、アリーの立派な態度を見たキリスト教徒は、その後良心の呵責に苦しみ、自らの非を認める。やがて彼はムスリムになる。28 話³⁰。キリスト教徒をムスリムに改宗させるのに成功した男が(熱心さのあまり)新しい改宗者の信仰生活の細部に至るまで干渉し続け、結局彼をイスラームの信仰から離れさせた。

ここでは、この人物の行き過ぎた干渉と同時に、新ムスリムの生活時間を奪ってまで彼を宗教の義務に引き込むムスリムの姿が描かれている。興味深いのは、イスラームの宗教学者としての制限の中であったとしても、モタッハリーが二つの対立する内容を持つ話を掲載することで読者の判断のバランスを取ろうと感じられる点である。

編者モタッハリーがシーア派 12 イマーム派の伝統に属することは言うまでもなく、必然的に大半の伝承がイマームの行伝にかかわっている。したがってこの分類に属する話は最も多い。12 話³¹。3 代目イマーム・ホセインをシャーム（現シリア、ウマイヤ朝の本拠地で、シーア派の信者を激しく迫害したことで知られる）の人が口汚くののしった。それに対してイマームは言い返すこともなく、逆にこの異国人に寛容に接して、援助を申し出た。結果、このシャームの人はホセインを心から愛するようになった。15 話³²。6 代目イマーム・ジャファル・サーデクに関する話で、『よき人々の物語』の中では最も長い話である。14 ページに及ぶ。ここでは禁欲主義者たち（スーフィー）が神の道を求めて通常の仕事をせず社会関係を軽視、あるいは放棄していることをイマームが厳しく批判している。他人に施しを行うのはよいことだが、家族が飢えに苦しんでいるときに持ち物を他人に施すことの愚を述べている。56 話³³。同じく 6 代目イマームの話で、炎天下で農作業をしているイマームを見てある人が手伝いを申し出たが、イマームはこれを断り自分は日々の糧を手にするために勤勞することが好きだと述べた。

すでに述べたように、『よき人々の物語』の題材の多くはイマームの伝承からとられている³⁴。それらの伝承はもともと「無謬なる」イマームの徳を讃えるための記録であるから、本質的に護教的であることは言うまでもない。モタッハリーは多くのイマームに関する伝承を掲載しているが、それらは理想的人間の鑑としてのイマームである一方で、生のままの人間イマームを感じさせる事例も多い。イマーム・カーズィムが汗まみれになって畑仕事をしている様子なども紹介されている³⁵。

第三の範疇はこれまで繰り返し述べてきたように、おそらくモタッハリーが最も関心を持っていたテーマに関するものである。人間としての正しい在り方（倫理）を示す様々な事例が掲載されている。中でも富の配分、格差に関するものが際立って多いように感じる。17 話³⁶。預言者ムハンマドが開く通例の集会に集まる人々の中にみすばらしい服装の男が入ってきた。座る場所は決まっていないので、その男は立派な身なりの人物の隣に座った。するとこの男は自分の服を引いて、脇に身を避けた。これを見た預言者は富者を責めた。富者は反省して自分の富の半分を貧者に与える約束をしたが、貧者は自分がこの富者のようになることを恐れてこれを固辞した。53 話³⁷。2 代目カリフ・ウマルは説教壇で説教のさなか奇妙なやり方で手を動かしている。これを見た人々は不思議に思いカリフに尋ねたところ、真相はこうであった。彼はカリフであるのにシャツを一枚しか持っておらず、その一枚を洗濯して濡れたまま身に着けていたので説教中に乾かしていた、というのであった。カリフはこのようなことを先人に倣い、国庫の無駄を省く努力をしていたのである。

1979年の革命前後において、イスラームの倫理、特に貧富の問題は中心的な課題であった。特にモタッハリーにとってこの問題は重要であったようで、すでに紹介した本書の序言においてこの問題は前面に出されていた。悪は物質的驕りから生じ、富者は謙虚さを失う。真のイスラームの精神は富まぬ者にあることを考えさせる物語は多い。また、今日スンナ派とシーア派の対立がマスコミで頻繁に取り上げられている。確かに教義的に見てイマームをめぐる教義の相違、あるいは歴史的に見て両者には対立があった。よく知られているように、両派の対立が熾烈であった時期に、シーア派の王朝が支配する地域のモスクでは最初の三人のカリフの名を呪わせたことはよく知られている。つまり、アブー・バクル、ウマル、ウスマーンはアリーの正統なる預言者からの継承権を「篡奪」したというのである。そのウマルがイスラーム的指導者の鑑として描かれた伝承の紹介は興味深い。

モタッハリーがムスリム婦人の社会的役割に深い関心を示していたことはよく知られており、後年婦人の権利を扱った著書を表している。24話³⁸。ここでは二代目イマーム・ハサンとその母の物語が紹介されている。イマームの母親は祈りをする際、一切自分のことを祈らないのを不思議に思って尋ねたところ、母はまず隣人、そして家族が大切だと述べた。59話³⁹。ヌサイバという女性は、ウフドの戦い（625年）に夫と息子とともに参加した。負傷者に水を与え、手当てを施すためであった。ところが、戦いがムスリム軍にとって不利になった時、ヌサイバは自ら剣と弓を取り勇敢に戦った。敵との戦いの中で彼女は負傷を負い倒れたにもかかわらず、息子を励まし戦闘を続けるよう激励した。やがて息子は負傷するが、その敵将を知ると彼女は負傷の身を顧みず、その敵に襲いかかり倒したのであった。戦いののちしばらくして彼女は傷から回復したが、体には戦の傷跡が生涯残ったのである。

ここでは優しい女性、強い女性を対照的に紹介している。ヌサイバの話は女性も信仰の教えのためにジハードに参加すべきであるという意味にも理解できる。モタッハリーはジハードの解釈に関して、大ジハード論、つまり真のジハードは目前の敵との現実の戦闘である以上に、自身の心との戦いである、との見解を持っていたようである。イマーム・ハサンの母親が利己的な欲望を棄て他人や家族のために静かにひそかに祈る姿は、ヌサイバと対照的に見える。ただ、自己犠牲について男女の差はなく、具体的にどのような形をとるかとはともかく、現実の命がけの戦闘、あるいは日々の祈りであれ、イスラームの信仰の推進に女性の役割を欠くことができないことを読者に考えさせようとしているのであろうか。

最後の分類は偉人に関するものである。19話⁴⁰。イスラーム世界であまねく知られた賢者ガッザリーについての逸話が述べられている。若きガッザリーは

就学のため当時学問の中心地であったニーシャープールへ行き、そこで数年滞在して成果を収めた。その後帰国を決意したが、帰途追いはぎに襲われる。追いはぎたちはガッザーリーのところにきて彼の持ち物を調べた。彼はこの数年の研鑽の成果を書き留めた書類を入れた包みだけは奪わないでほしい、と追いはぎに懇願した。これを聞いた追いはぎは、包みに入るようなものは本当の知識ではない、と吐き捨てるように言った。これを聞いて、ガッザーリーは真の助言を他ならぬ追いはぎから得たことを悟ったのである。67 話⁴¹。スウェーデン人の植物学者、カール・フォン・リンネを主人公にする点で全体の中でも異色の物語である。幼いころ学力不良のリンネは教師も匙を投げるような生徒であった。しかし、両親は決してあきらめることなく彼の教育を支援した。やがて医学生になるため大学に入学するが、彼の興味の対象は親の期待に反して植物学であった。この分野で水を得た魚のように精進して新しい植物の分類法を編み出した。成果の出版は人々の嫉妬によって実現しなかったが、彼はめげることなくわずかの荷物と一台の顕微鏡、少々の紙を携えて総距離 8000 キロの旅を徒歩で敢行した。そして、ついに著書『自然の構造』の出版がかない、世界に知られる偉大な植物学者となった。

残念ながらすべての物語についてその内容を述べることはできない。しかも紹介した物語はその概略である。さらに、モタッハリーの意図を知りながら、部外者である筆者がこのような解説を加えること自体自家撞着である。これを認めたうえで、以上の解説から次のようなことが言えるのではなからうか。モタッハリーが本書を出版しようと決意した背景として、イスラーム・シーア派（12 イマーム派）の宗教学者・思想家として身につけた価値の総体を一般の人々に伝え、教化するという彼が生来の任務として持ち続けた動機があった点は、何はさておき認める必要がある。これは明らかに自らの信念の宣教活動であり、立場上、その信念に揺るぎはなかったと思う。この点が思想家としてのモタッハリーの限界であるとも言える。しかしながら、同時に注目すべき点は、物語の選択基準である。まず第一に、イスラームの宣揚という点では一貫性が見られ、特にスンナ派、シーア派の区別がなされていない。正統カリフに関する物語は比較的多く採用されている。さらに、他宗教の信者に関する逸話が多く載せられているのも特徴的である。キリスト教関連が多い。紹介した二つの物語では、干渉するムスリムの話でバランスが保たれている。第一巻で特に目を引くのは、67 話の物語にみられるように、外国人の偉人についても、学問に真摯に取り組む人間の姿という観点から採用されていることである。59 話「ヌサイバ」は、イスラームの道に戦士として参加した勇敢な母親の話であり、きわめて印象的である。モタッハリーは社会における女性の立場、役割に強い関心を持っていた。確かに、ジハードへの女性の

参加を求めているのか、単に女性の強い決意と、行動を期待しているのか、不明である。解釈次第ではいかようにもとれる内容を含んでいる。すでに指摘したとおり、シーア派の宗教学者が編集すればそれだけで暗黙の裡に価値の大枠が設定されることは不可避である。ある解釈を期待して編集された、と考えられても仕方がないと思う。この事実を認めたくえて、モタッハリーはあえてこの本を編んだのである。

モタッハリーがこのような形式で一冊の本を編んだのは明らかに意図的であった。編者の解釈を読者に一方的に押しつけると誤解を招く可能性があるし、悪くいけば反発を招くことも想定できる。本稿の冒頭で述べたように、宗教・倫理的諸問題の解釈は一筋縄ではいかない。各人の解釈の基準は千者万別であるからだ。最終的に各人の判断に委ねるほかない。この手法は確かにジェームズが『宗教経験の諸相』で用いたのと似ている。繰り返すが、モタッハリーがジェームズの影響下にそれを採用したなどと言っているのではない。ただ、古今東西の宗教的偉人・賢者といわれる人々の物語について、記録者の主観的な叙述を「そのまま」掲載し、同時に第三者の解釈を極力排除しながら提示することの効果に配慮したのである。それは読者の主体的理解への努力の重要性が、宗教・倫理教育に不可欠であると判断していたからに相違ない。

おわりに

モタッハリーが『よき人々の物語』を編集した動機として、ジェームズ同様、宗教・倫理的現象に対する一般の人々の多様な対応の仕方が前提されていると思う。両者に直接的な接触はなく、扱う材料は必ずしも同質ではない。モタッハリーがジェームズの著作を読んで、何らかの啓発を受けたと考えられるものの、ジェームズの直接的影響で『よき人々の物語』を編集したのではおそらくないと思う。ただ、両者に共通の動機、意図があったと考えるのである。すなわち、著者は極力自身の解釈を加えることなく、「生の」材料を提供し、その材料を読者に解釈してもらおうという手法である。一般論として、言語を用いて宗教・倫理的価値を普遍的に定義することは困難を伴う作業であり、これを人々に理解せしめることは至難の業である。古今東西、賢者たちはありとあらゆる方策を用いてこれを試みてきたが、成功を収めた例はほとんどない。モタッハリーの著作活動の初期の作品の一つである『よき人々の物語』は、ほかの作品と趣が異なるとはいうものの、上述の目的を考慮しながら編まれたものであることはほぼ間違いない。

注

- ¹ Clifford, Huxley, W. James, C. S. Peirce, Spencer などの作品が時代を代表している。いずれも科学の飛躍的な発展に伴う時代の変化を哲学的に表現している。主題の一つは、科学的知識と宗教の問題であり、両者を対立的にとらえたり、折衷的に均衡を見出そうとするなど、その傾向は一定ではない。ただ、共通して見出される特徴は、人間の理性の働きを重視して、「合理的に」問題に対応しようとする点である。後代に発展する様々な学的方法の萌芽がこれらの著者の作品に見て取ることができる。
- ² 本稿では、原文 *The Varieties of Religious Experience, A Study of Human Nature*, Routledge Classic, London, 2008、によったが、同時に、梶田啓三郎訳、『宗教的経験の諸相』、(上)(下)(以下『諸相』、岩波書店、2008、を参照した。本文中で多くの引用を行ったが、主として梶田訳によった。
- ³ 本稿では、Mortazā Motahharī, *Majmū'eh-ye Āthār*, 2 jeld. Enteshārāt-e Sadrā, Tehran, 1382 (2004), pp.183-348, 349-497, に依拠した。合冊本としては、*Dāstān-e Rāstān*, Enteshārāt-e Sadrā, Tehran, 1377 (1999) がある。
- ⁴ 嶋本隆光、『イスラーム革命の精神』、京都大学学術出版会、2011。
- ⁵ 1979 年の革命以前の歴史的思想的状況の解説書は多いが、以下に数点代表的な作品を紹介する。Heinz Halm, *Shi'a Islam, from Religion to Revolution*, Princeton, 1997, Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale Univ. Press, 1985, Yann Richard, *Shi'ite Islam*, tr. by Antonia Nevill, Blackwell, 1995, などが様々な立場から解説を行っている。
- ⁶ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 2000, や B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, George Allen & Unwin Ltd., 1954, などを参照。後者で、ラッセルは人間の倫理基準はそれぞれの人間の立ちどころによって異なるので、一定の普遍的な倫理的価値は存在しえない現実を示している。イスラームの「法」は「最大限の倫理」、これに対して西洋的「法」は「最小限の倫理」であるとよく指摘されるが、ラッセルは明白に後者の立場を代弁する。
- ⁷ Motahharī, *'Ellāl-e Gerāyesh beh Madīgarī*, Daftar-e Enteshārāt-e Islāmī, 1357 (1978), p.39. モタッハリーは該当箇所少し前でヒュームやラッセルの経験論への依存を西洋近代思想の欠点であるとして厳しく非難している。しかし、本稿でも触れるようにジェームズ自身、究極のところで経験主義者であって、この点をパースに「単純な経験主義」として批判されている。この点は、モタッハリーのジェームズ評価に決定的に不利に働くとは考えないが、ジェームズはモタッハリーが考えていた以上に伝統的経験論の立場に立つと考えられる。
- ⁸ Motahharī, *Moqaddameh-ye Jahanbīnī-ye Islāmī*, Enteshārāt-e Sadrā, Qom, 1358 (1979), pp.180-195 (Mo'ajezeh-ye Khatmieh). ここでモタッハリーは預言者ムハンマドの最後の奇跡(つまり、コーラン)について語っている。引用箇所はその過程で述べられたものであるが、本文に記したとおり、正確な引用箇所は不明である。ただし、ジェームズは同内容の記述をしばしば行っているため、特定できないもののほぼ推定できる。
- ⁹ パースは生前高い評価を受けることはなかったが、没後、記号論の開拓者として高い

評価を得ている。*Peirce on Signs*, ed. by James Hoops, Univ. of North Carolina Press, 1991, などを参照。

¹⁰ 『諸相』、pp.15-16.

¹¹ 同上、p.18.

¹² B. Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, 2004, p.645.

¹³ 『諸相』、p.19.

¹⁴ 同上、p.23.

¹⁵ 同上、p.28.

¹⁶ 同上、p.32.

¹⁷ 同上、p.36.

¹⁸ Motahharī, *‘Ellāl-e Gerāyesh*, pp.91-103. ここでモタッハリーはヒュームの経験論の誤り、限界を詳しく解説している。同時に、パースはジェームズの経験論は単純すぎると批判した事実も想起する必要がある。筆者の見る限り、モタッハリーのジェームズ理解は必ずしも正確であるとは言えない面がある。

¹⁹ 『諸相』、p.38.

²⁰ 同上、p.46.

²¹ 同上、p.48.

²² 同上、p.51.

²³ 同上、p.52.

²⁴ 同上、p.63.

²⁵ *Dāstān-e Rāstān (Majmū’eh)*, pp.185-348.

²⁶ 同上、p.187.

²⁷ 同上、p.185.

²⁸ *Dāstān-e Rāstān* (1377 [1999]), p.7. 同ページにUNESCOから受けた表彰状の写しが掲載されている。

²⁹ *Dāstān-e Rāstān (Majmū’eh)*, pp.215-216.

³⁰ 同上、pp.251-253.

³¹ 同上、pp.211-212.

³² 同上、pp.217-226.

³³ 同上、p.310.

³⁴ ‘Alī (Imam), *Nahj al-Balāghah*, Bāqer Majlisī, *Bihār al-Anvār*, Qulainī, *Osūl min al-Kāfī* などが代表的な伝承集である。

³⁵ *Dāstān-e Rāstān (Majmū’eh)*, p.290.

³⁶ 同上、pp.229-230.

³⁷ 同上、pp.244-245.

³⁸ 同上、pp.275-276.

³⁹ 同上、pp.313-314.

⁴⁰ 同上、pp.233-234.

⁴¹ 同上、pp.326-328.

執筆者紹介（掲載順）

アダ・タガー＝コヘン

同志社大学神学部教授

勝又悦子

同志社大学神学部准教授

村山盛葦

同志社大学神学部教授

小原克博

同志社大学神学部教授

嶋本隆光

大谷大学非常勤講師

編集後記

『一神教学際研究』（JISMOR）第12号をお届けします。

一神教学際研究センター（CISMOR）は同志社大学神学部・神学研究科と共同主催で2016年9月24日に「日本におけるユダヤ人とユダヤ教」プロジェクトの第4回研究会議として「古代末期におけるユダヤ教とキリスト教—その相互影響について」を開催しました。今号にはその公開講演を収録しました。

今さら申すまでもなく、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローはユダヤ教／キリスト教／イスラームというセム系一神教のいずれかを各自の専門的な研究対象としています。今回の研究会議ではユダヤ教を専門とする勝又悦子准教授とキリスト教を専門とする村山盛葦教授が「パウロとユダヤ教」という同一の主題について講演を行い、意見を交わしました。このように、本センターでは、異なる一神教を専攻領域とする研究者が同一の問題を巡って討論する機会を今後も増やしていきたいと

願っています。

さらに、今号には一般論文として、前センター長で同志社大学神学部教授の小原克博氏と大阪大学前教授で大谷大学非常勤講師の嶋本隆光氏の研究成果を掲載しました。

前号を世に送り出してから、イギリスによるEUからの離脱決定やアメリカ合衆国におけるトランプ政権の誕生など、世界各国において自国第一主義の流れを象徴するかのような出来事が多発しています。我が国もその例外ではないようです。事実であるかどうかは度外視して感情に訴え掛ける情報だけを重視する、いわゆる「ポスト・トゥルース」の時代にこそ、一神教の実像を冷静に伝える必要性が増し、本誌の果たすべき役割も大きいと考えます。本センターと『一神教学際研究』へのより一層のご支援をお願い申し上げます。

2017年3月 編集委員（代表） 三宅威仁

『一神教学際研究』論文募集要項

2014 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は年 1 回（3 月頃）、日本語と英語の 2 言語で、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
2. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローである者、もしくはリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。
3. 応募原稿に対しては査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。
4. 原稿は、原則として未発表のものに限ります（再録の場合は、該当機関より掲載の許可を得てください）。
5. 投稿希望者は、5 月末日までにレジュメ（書式自由、日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度）を電子メールにて提出してください。
6. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
7. 原稿は Word 形式（下記テンプレート使用）と PDF 形式の二種類を作成し、電子メールに添付して投稿してください。
8. 原稿は規定の Microsoft Word テンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。（<http://www.cismor.jp/jp/publication/index.html>）
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、以下のとおりです。

論文：日本語の場合、16,000～24,000 字
：英語の場合、6,000～9,000 words
研究ノート、書評、研究動向：日本語の場合、8,000 字以内
：英語の場合、3,000 words 以内
12. 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨（日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度）およびキーワード（5 語）を記してください。日本語で執筆する場合は、表題、氏名、所属を英文で併記してください。
13. 注は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は、原則として掲載しません。
14. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入してください。
15. ヘブライ文字、アラビア文字、ギリシア文字、およびその他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則としてラテン・アルファベットに転写し、か

つ論文内で転写法を一貫させてください。

ヘブライ文字、ギリシア文字については、可能な限り、P. H. Alexander, et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (以下 SBL)、第 5 章 (p. 25 以下) に準拠してください。

ヘブライ文字については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC (Library of Congress) に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教学際研究』編集委員会
e-mail: journal@cismor.jp

一神教学際研究

発行日 2017 年 3 月 31 日

編集者 三宅威仁

発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092

E-mail : rc-issin@mail.doshisha.ac.jp <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 絹田 啓子



同志社大学
一神教学際研究センター
<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
rc-issin@mail.doshisha.ac.jp