

# 一 神 教 世 界

The World of Monotheistic Religions

2017

# 目 次

一神教世界 9

1900年代から1920年代における文化的シオニズムのアメリカ化 —アハッド・ハム受容のプリズムとしてのマグネス、カプラン、カレン— .....	石黒 安里	1
七十人訳聖書における kalos の使用法について .....	早藤 史恵	19
The Holiness Editors' Systematic Scheme of the Feasts: Festal Innovation in Leviticus 23 .....	Yoshiko Ueoka	35
神を語ることに —アッタール『神の書』における佳人を用いた表現方法— .....	石川 喜堂	57
後期ガザリー著作に見る思弁神学批判と唯一神信仰の再考 —「フィトラ (fiṭrah)」概念を用いた新たな信仰理論の研究— .....	木村 風雅	78
アメリカ東海岸におけるギュレン運動の展開 —先行研究の批判的検討とアメリカ東海岸の調査から— .....	志賀 恭子	96
初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」 —小幽隠期のハディース集とタフスィールの分析を通じて— .....	平野 貴大	115
Biomedical Ethics in Cultural Diversity: An Islamic Perspective .....	Rehab Abuhajiar	134
A Critique of Political Islam: The Turkish Model Case .....	Ahmet Yasir Eren	151

## 1900年代から1920年代における文化的シオニズムのアメリカ化 —アハッド・ハアム受容のプリズムとしてのマグネス、カプラン、カレン—

石黒 安里

同志社大学研究開発推進機構特別任用助教

### 要旨

本稿は、1900年代から1920年代におけるアメリカのシオニストらがシオニズム運動を通して、アメリカ・ユダヤ人としてのアイデンティティ形成にいかに対峙したかを考察するものである。具体的には、文化的シオニズムの提唱者として知られるアハッド・ハアム(Aḥad Ha'am, 1856-1927)のシオニズムとユダヤ教に関する理念がアメリカ・シオニズムへ受容されていった過程を概観する。また、アメリカ・ユダヤ人共同体はアメリカ社会への同化を目指していたことに加え、世俗化の波にさらされることで、異なる文化的背景が存立する状況下においてアイデンティティ・クライシスに直面していた。このような状況の中でアメリカ・シオニストらは、この問題の解決をシオニズム運動のなかに見出そうとしていたことに関しても取り上げる。本稿では、アハッド・ハアムのシオニズム思想に影響を受けた三人の人物に焦点を当てる。初期のアメリカ・シオニズム指導者の一人、ユダ・L・マグネス(Judah L. Magnes, 1877-1948)、および再建派ユダヤ教の提唱者である、モルデカイ・M・カプラン(Mordecai M. Kaplan, 1881-1983)、さらに、文化多元主義の提唱者であるホレス・M・カレン(Horace M. Kallen, 1882-1974)らのユダヤ教の捉え方、および「文化」、「ユダヤ教」(Judaism)の用語を手がかりに、アメリカ化された文化的シオニズムの特徴を浮き彫りにする。

### キーワード

アハッド・ハアム、ユダ・L・マグネス、モルデカイ・M・カプラン、ホレス・M・カレン、文化的シオニズム

## **Americanized Cultural Zionism from the 1900s to the 1920s: Reflecting the Prism of Aḥad Ha'am's Thought—Magnes, Kaplan, Kallen**

Anri Ishiguro

Assistant Professor

Organization for Research Initiatives and Development, Doshisha University

### **Abstract:**

This paper examines how American Zionists faced the problem of constructing an American Jewish identity through Zionist activity from the 1900s to the 1920s. In particular, I focus on the historical background of how American Zionism inherited its ideals of Zionism and Judaism from Aḥad Ha'am, who was known as an advocate of Cultural Zionism. Moreover, this paper discusses the factors involved in American Zionist attempts to find a solution to the identity crisis in American Jewish society and in Jewish assimilation into mainstream US society.

By focusing on three personalities who were influenced by the Cultural Zionist ideals of Aḥad Ha'am, I identify the features of Americanized Zionism in terms of its approach to the concepts of “culture” and “Judaism”. In particular, I focus on Judah L. Magnes (1877–1948), a leader of the American Zionists, Mordecai M. Kaplan (1881–1983), an advocate of Reconstructionism, and Horace M. Kallen (1882–1974), an advocate of multiculturalism.

### **Keywords:**

Aḥad Ha'am, Judah L. Magnes, Mordecai M. Kaplan, Horace M. Kallen, Cultural Zionism

## 1. はじめに

ユダヤ人の視点から、アメリカ・ユダヤ史を振り返った場合、1900年代から1920年代にかけては、ユダヤ教の在り方がより多元化し、新たにアメリカ・ユダヤ人としてのアイデンティティを形成する必要に迫られた時代であったと言えるだろう<sup>1</sup>。その理由の一つは、19世紀後半以降に二つの異なる文化的・宗教的背景をもったユダヤ移民が、それぞれアメリカ社会への同化を目指していたことに拠る。アメリカを「新世界」として目指してきたユダヤ移民の第一波は、1848年に生じ、その移民の構成要素が主にドイツ語圏からのユダヤ人であったことから、「ドイツ系」と呼ばれた<sup>2</sup>。また、ロシア系ユダヤ人からなる第二波は非常に大規模なものであった。経済的理由から新天地を求めて、あるいは1881年にウクライナを起点に、断続的に生じたポグロムから逃れるためアメリカへやって来たロシア系ユダヤ移民の数は、1924年に移民制限法が発行されるまでにおよそ200万人にのぼった。従来の研究では、先にアメリカへ移住し、ある程度アメリカ社会への参入に成功していたドイツ系と、経済的な理由やポグロムにより主に1880年代以降、アメリカへとやってきた東欧系とのあいだには大きな隔たりがあったと理解されてきた。この二つの集団は話す言語が異なるほか、経済的格差、居住区域、その生活習慣（宗教的慣習に対する実践の度合い）の異なりにより分断されていた<sup>3</sup>。このように19世紀後半以降のアメリカ・ユダヤ人を取り巻いた状況は多元的であり、ユダヤ人共同体としてもけっして一枚岩ではなかったが、アメリカにおけるユダヤ教の展開を概観すると、それぞれの時代のラビたちが、ユダヤ性を捨て去ることなくアメリカ社会へ順応できるよう、アメリカの土地にちなんだ「ユダヤ教」の形成を試みてきた<sup>4</sup>。ジョナサン・サルナ(Jonathan D. Sarna)は19世紀はアメリカのユダヤ人共同体において、一種の「ユダヤ教覚醒」の時期であったと主張している<sup>5</sup>。

本稿では、出身地および宗教的背景の異なるユダヤ系の人々がアメリカ社会に根差した「ユダヤ教」の形成を図り、シオニズム思想とユダヤ教を結びつけることで、アメリカ社会に適応可能なユダヤ・アイデンティティを形成しようとした試みを概観する。具体的には、アハッド・ハアム(Aḥad Ha'am, 1856-1927)のシオニズム思想に影響を受けた以下の三人の人物、ユダ・L・マグネス(Judah L. Magnes, 1877-1948)、モルデカイ・M・カプラン(Mordecai M. Kaplan, 1881-1983)、ホレス・M・カレン(Horace M. Kallen, 1882-1974)を取り上げる。彼らのユダヤ教との距離、および「文化」、「ユダヤ教(Judaism)」の用語を手がかりに、アメリカ化された文化的シオニズムの特徴を浮き彫りにすることで、シオニズム思想の中にユダヤ・アイデンティティ維持の拠り所を見出したことを明らかにする。また、それらの取り組みが、アハッド・ハアムの提唱した文化的シオニズムのアメリカ化であっ

たことを検討する。

## 2. アハッド・ハアムの文化的シオニズム

### 2-1. シオニズムとユダヤ教との関係

まず、アハッド・ハアムにおけるシオニズムとユダヤ教との関係性を概観する。1856 年生まれのアハッド・ハアムはウクライナのキエフ地方スキヴィラ出身で、文化的シオニズムの提唱者として知られる人物である<sup>6</sup>。では文化的シオニズムとは何か。サイモン・ノベック(Simon Novek)はアハッド・ハアムのシオニズムの特徴を以下のように簡潔に定義している。

〔テオドール・〕ヘルツェル〔原文ママ〕<sup>7</sup>はユダヤ人国家を可能にするヴィジョンをもった偉大な政治的指導者であったが、アハッド・ハアム〔原文ママ〕は近代世界においてユダヤ教が直面する危機を分析し、シオニズム運動のために理論的基礎を与えた哲学者であり、教師だった。パレスチナは単にユダヤ人の経済的保証を解決し、あるいは反セム主義の問題を和らげるために建設されるのではなく、ディアスポラにおけるユダヤ人の生き方を蘇らせる精神的センターとして貢献すべきだという彼の中心的理念は、ヘルツェルの強調する政治的・外交的解決の立場と均衡を保った<sup>8</sup>。

ヘルツルは反ユダヤ主義から同胞のユダヤ人を救うために、外交交渉を用いて、ユダヤ人国家の建設を目指す政治的シオニズムを主張した。一方、アハッド・ハアムは政治的な関心からシオニズム思想を展開したのではなく、当時のユダヤ教が解体の危機にあった現状を憂い、ユダヤ人の精神的センターをパレスチナに建設することが重要であると主張した。事実、ヘルツルのシオニズムの動機は同胞のユダヤ人を救済することにあつたため、彼自身はパレスチナに移住することはなかった。他方、アハッド・ハアムはパレスチナでユダヤ的な文化を開花させることが、「ユダヤ教」の存続を保持するものであると主張したことから、1921 年末にパレスチナへ渡っている<sup>9</sup>。しかし、同胞のユダヤ人が大量にパレスチナへ移住することは彼のシオニズム思想における関心事ではなかった<sup>10</sup>。

アハッド・ハアムは、レオン・ピンスケル(Leon Pinsker)の没後 10 年の際に述べた原稿、*Pinsker and Political Zionism* (1902)の中で、政治的シオニズムについて以下のように述べている。

仮に私が宗教から描写するならば、ピンスケルは政治的シオニズムの福音の

最初の人物であった。そして、ヘルツルはその〔政治的シオニズムの〕使徒である。〔…〕しかし、ヘルツルは彼の職(*métier*)であるところの実践的な使命に満足することはなかっただろう。〔…〕福音は述べ伝えられたが、その真の元祖は忘れ去られてしまう。〔…〕シオニズムは他の信仰があるのと同様に、一つの信仰(a faith)である。それ〔シオニズム〕は聖典(“Bible”)を権威とし、〔…〕彼らの霊的な源泉となる。この新しいシオニズムの〔現象〕とともにヘルツルの影響は偉大であるが、彼〔ヘルツル〕の主張(pamphlet)は高い尊厳を獲得することができなかった<sup>11</sup>。

では、アハッド・ハアムはシオニズムとユダヤ教をどのように結びつけたのか。アハッド・ハアムの父親はハシディズムを信奉していたため、彼は幼少期に伝統的なユダヤ的教育を受けて育った。しかし、16歳を迎えるまでに、彼はハシディズムに疑問を持ち、次第にマスキリーム（世俗主義者）へと転向していった。

次に取り上げる論文、“The Jewish State and The Jewish Problem” (1897)は、アハッド・ハアムの「ユダヤ教」理解が端的に現れている箇所の一つである。

この目的〔歴史的中心に帰還するという希求<sup>12</sup>〕のために、ユダヤ教(Judaism)は現在のところわずかに必要とされる。〔…〕このユダヤ人の入植は徐々に発展するものであり、〔…〕この中心部から、ユダヤ教の精神は、大きな円周に、ディアスポラのすべての共同体にゆきわたり、彼らに新しい生命を宿らせ、彼らの一体性(unity)を保つものとなるだろう<sup>13</sup>。

上述の引用箇所では、アハッド・ハアムはユダヤ教の存在が実際のパレスチナへの入植に果たす役割は限定的であるとしながらも、その「歴史的中心」に帰還することにより、そこから「ユダヤ教の精神」が発信されることによって、ディアスポラのユダヤ人たちの統合がもたらされると主張している。ディアスポラのユダヤ人たちに新たなアイデンティティを付与するものとして「ユダヤ教(Judaism)」が機能することを唱っている。このようにアハッド・ハアムは“Judaism”について述べているが、ダビッド・ノヴァク(David Novak)は、アハッド・ハアムのユダヤ教理解について、“Judaism”よりも、むしろ“Jewishness”と呼ぶ方が、今日われわれが理解する上では望ましいと提案している<sup>14</sup>。

以上のことから、文化的シオニズムにとって、精神的センターとしてパレスチナの地がユダヤ人のアイデンティティ存続のために必要不可欠であるという理由が示された。では、アハッド・ハアムにとって、「文化」とは何であったのか。

## 2-2. アハッド・ハアムにとっての文化

アハッド・ハアムは「客観的に国家の文化は、いずれの時代もその存在において、民族の最良の精神を体現するものである」<sup>15</sup>と理解している<sup>16</sup>。しかし、ヘブライ文化に関しては、シオニストの間でようやく現実味を帯びるようになったと位置づけている。アハッド・ハアムはヘブライ文化について「聖書(the Scriptures)の外にヘブライ文化というものは存在しない。[それは]ユダヤ人が自らの土地で日常生活を営んでいた時に作り出したものである」<sup>17</sup>と位置づけている。そのため、アハッド・ハアムはユダヤ人がかつて日常生活を営んでいた場所にヘブライ文化の中心を据える必要性を説いた。

私の考えでは、物理的な入植が〔シオニズム〕全体の要かということ、実際に入植するかどうかということはそれほど重要ではない。むしろ、現実的で確固とした民族的要求の応答として、民族の精神的センター(national spiritual center)が我々の父祖の地(our ancestral country)で創出されるかどうかである<sup>18</sup>。

このように、アハッド・ハアムはヘブライ文化の発信地として、父祖の地の必要性を説いた。ここまで文化的シオニズムの特徴を概観してきた。次章では、アハッド・ハアムのシオニズム観が、1900年から1920年代に至るアメリカ・ユダヤ社会において影響力を有していた三名の人物へどのように受容されたのかを瞥見する。

## 3. アメリカ・シオニストのアハッド・ハアム受容

グラス(Glass)が指摘するように、アメリカのユダヤ人たちは宗教的な相違、イデオロギー上の見解の違い、異なる出身地などによって細かく分節化しており、アメリカからパレスチナへ移住することに関しては、様々な見解が乱立していた。アメリカ・ユダヤ人社会の中で少数派とされたシオニストらにとっても、彼らの関心は自らパレスチナへ入植するというものではなかった。むしろ、彼らの関心はアメリカでのユダヤ人の将来的な状況に向けられていた<sup>19</sup>。本稿で取り扱うマグネス、カプラン、カレンの中でも、実際にイスラエル建国以前のパレスチナの地へ渡った人物は、マグネスのみである。シオニズム運動に携わったアメリカ系ユダヤ人の指導的立場にいた人物のうち、マグネスやヘンリエッタ・ソルド(Henrietta Szold, 1860-1945)を除いては、パレスチナに移住する者はいなかった<sup>20</sup>。

本章の第1節では、まずアハッド・ハアムのシオニズム観に影響を受けた人物、ユダ・L・マグネスを取り上げる。



### 3-1. ユダ・L・マグネスにとってのシオニズムとユダヤ教<sup>21</sup>

ユダ・L・マグネス(Judah L. Magnes, 1877-1948)は1877年、アメリカのサンフランシスコで生まれた。改革派に影響を受けた両親のもとで育ち、彼自身もまた改革派のラビとなる<sup>22</sup>。また、3年間のドイツ留学中に、ハイデルベルグ大学で哲学博士の学位を取得した。マグネスにとって最初のシオニズム運動との関わりは、1902年12月、ドイツに留学中のことであつた。彼は当時、ドイツのユダヤ人社会の中で興隆しつつあつたユダヤ民族主義に触れ、ベルリンのユダヤ・カレッジの民族学生協会(National Association of Students)の設立に関与した。帰国後は、1903年にシンシナティで教鞭を執り、司書として勤務したのち、1906年から1910年にかけては、ニューヨークへ渡り、テンプル・エマニュエル・シナゴグのラビを務めた。一方、シオニストとしての彼の活動は1905年から1908年にかけて全米規模の初のシオニスト組織であつたアメリカ・シオニスト連盟(Federation of American Zionists, FAZ, 1898年設立)の名誉秘書を務めている。1922年にパレスチナに移住し、ヘブライ大学初代総長としても知られる人物である。

マグネスは、後に取り上げる、カプランやカレンと比べると、思想家というよりは、活動家としての側面が強い。実際、マグネスはエルサレムから、1925年4月にテルアビブのアハッド・ハアムに宛てて手紙を記している。

「…」私はもう何年も感じていたように、[今、こう思います。ヘブライ]大学設立の案はユダヤ教(Judaism)の発展において極めて重要なものです<sup>23</sup>。

このマグネスの記述はアハッド・ハアムの提唱したパレスチナに精神的なセンターを築く理念を端的に示すものである。マグネスはアハッド・ハアムの理念を如実に体现した人物と解釈することも可能である。

また、マグネスは、1909年のテンプル・エマニュエル・シナゴグでの説教で、「シオンは礎石であり、構造全体の要石です。また、アメリカのユダヤ教を最大限に保ち、発展させることは、私たちの義務であり、私たちの特権です」と述べている<sup>24</sup>。このように、マグネスはディアスポラ〔彼の場合はアメリカの地〕で活力のあるユダヤ文化を打ち立てる重要性を唱えていた。マグネス自身は、1922年にパレスチナへ渡っているが、その理由は、ディアスポラの否定ではなく、あくまでも、ヘブライ大学の総長を務める等の職務によるものであつた。むしろ、マグネスは、アメリカ社会に同化していくなかで、ユダヤ・アイデンティティを破棄することに危機感を抱いていた。そして、ユダヤ教を通して、そのアイデンティティを存続していくことを目標に掲げていた。マグネスは、「もしニューヨークに戻るのならば」と題した覚書 b)と c)の中で次のように述べている。

b) 学校の創設—近代的な機関でありながら、同時にユダヤの核であるトーラー〔の教授〕をも含めたもの。批判的な洞察とユダヤの畏敬の念、美、信心深さをもあわせもつもの。〔…〕望むならば、非ユダヤ人も通学することが可能であるが、おそらく彼らはそれを望まないだろう。

c) ケヒラー（ユダヤ人共同体）<sup>25</sup>は、Jewish Communal Council（あるいは、それと似たような名称）に変更すべきである。〔…〕その目的の一つは、アメリカの生活の必要性に対応できるケヒラーの創出を助けるものとなるだろう。ケヒラーの概念は価値があるもので、失うにはあまりにも惜しい。ケヒラーを創造〔再構築〕し、さらにユダヤ教(Judaism)の主張を手助けする方法と手段は、ユダヤ人の問題の開かれた議論の場を設け、ユダヤ人のすべてのグループが集結することにある<sup>26</sup>。（下線部分は引用者による）

上述の引用から明らかなように、マグネスにとっては、世俗の科目を学ぶ教育機関の創設を主張しつつも、その教育のベースにはユダヤ教の教え（トーラーの教え）に基づいた教育機関をアメリカに建設することを望んでいたことが確認できる。また下線で示したとおり、時代の要請とアメリカ社会に適した形にケヒラーの概念を捉え直すことで、ユダヤ・アイデンティティの存続を図ろうと望んでいたことが明らかである。

マグネスのユダヤ教観に関する具体的な例は、次節のモルデカイ・M・カプランの事例の中で取り上げる。また、次節ではカプランが文化とユダヤ教についていかに理解していたかを概観する。

### 3-2. モルデカイ・M・カプランにおける文化とユダヤ教

モルデカイ・M・カプラン(Mordecai M. Kaplan, 1881-1983)は、近代的な生活にユダヤ教が適応することを模索し、「再建派(Reconstructionism)」という運動を創始したことで知られている。

リトアニア出身の彼は、9歳の時にアメリカへ移住した。正統派のラビであった父からユダヤ教の教えを学んだ後、コロンビア大学で社会学と哲学を修め、ユダヤ教神学校(JTS)で修士号を取得した。カプランが影響を受けたのは、ドイツで宗教的シオニズムを提唱したラビ・ライネス(Rabbi Yitzchak Yaakov Reines, 1839-1915)であった。カプランはラビ・ライネスのもとで叙任を受けている<sup>27</sup>。カプランの関心事は、近代的生活に適したユダヤ教を求め、既存のユダヤ教を改革するところにあった。

1910年代のアメリカにはすでに、正統派、改革派、保守派といった三つのグルー

プが形成されていた。しかし、カプランにとってみれば、正統派も改革派も魅力的なものとして映らなかった。そればかりでなく、彼にとっては、保守派に対しても時代の要請に十分に応えられているようには見えなかった。保守派は正統派と改革派の間の立場を取り、極端な改革運動に対しては歯止めをかけ、伝統を重んじること、しかしそれは単に過去に回帰するものではないという立場を目指すグループであった。しかし、カプランは保守派にも満足することはなかった。「再建派」というグループが実際に確立されるのは1968年以降であるが、すでに1928年の時点では「再建派」のもととなる理念は構築されていた<sup>28</sup>。その理念は、カプランの代表的著作である *Judaism as a Civilization* (1934)の中に顕著に見出される。以下に引用する文章は、カプランがユダヤ教を新たに構築する必要性を訴えている箇所である。

他の一この世での一贖い、それはかつて社会的遺産に対するユダヤ人の忠誠を喚起させたものでありますが、それに対する唯一且つ適切な代替物は、創造的なユダヤ教(a creative Judaism)です。これは、ユダヤ教が、彼の内にある最高のものを彼から得るために再構築(re-constructed)されなければならないことを意味しています。彼の精神的な地平線を広げ、同情を深め、希望を抱かせ、彼がそこに住んでいたために世界をより良くすることを可能にするように整えられなければなりません<sup>29</sup>。

レーネ・コーゲル(Renee Kogel)とゼヴ・カッツ(Zev Katz)共編による、*Judaism in a Secular Age: An Anthology of Secular Humanistic Jewish Thought* の中で指摘されているように、カプランもまたアハッド・ハアムから影響を受けている<sup>30</sup>。カプラン自身、当初はアハッド・ハアムからの影響を認めていなかったが、後年、彼はアハッド・ハアムからの影響を少なからず認めている<sup>31</sup>。

アハッド・ハアムは、私にユダヤ教(Judaism)の比重をその神学的なものから、民族意識(peoplehood)的なものに変えさせた<sup>32</sup>。

そして、ノアム・ピアンコ(Noam Pianko)が指摘しているように、カプランがアハッド・ハアムのパレスチナをユダヤ人の精神的センターとする理念を演繹し、アメリカでのユダヤ人の文明の着想を得た<sup>33</sup>。

とはいえ、カプランがアハッド・ハアムを全面的に受容し、肯定していたわけではない。アハッド・ハアムとカプランが異なる点は“Judaism”の捉え方の相違である。アハッド・ハアムは必ずしも宗教として“Judaism”を捉えていたわけではな

かった<sup>34</sup>。それに対してカプランは、「ユダヤ教(Judaism)」を a “religious civilization” と捉えた。そして彼はユダヤ教の立場から、アメリカ・ユダヤ人のアイデンティティの再構築を試みた<sup>35</sup>。

また、カプランの「宗教」としてのユダヤ教の捉え方が、文化的シオニズムに影響を受けた他のアメリカ・シオニストと共有されたものだったかといえば、必ずしもそうではなかった。前節で取り上げたマグネスは別の見方を有していた。

以下に引用するのは、マグネスが 1921 年 1 月 14 日付でカプランに宛てた書簡である。この書簡は、カプランがマグネスに渡したパンフレット“The Society of the Jewish Renaissance” (*The Maccabaeans*, November, 1920 に再録)<sup>36</sup>に対するコメントである。マグネスは、コメントする際に 12 項目に分けて自身の見解を簡潔に述べている。その第 3 項目はこうである。

しかしながら、シナゴグの改革として、[あなたが行っている] ユダヤ・ルネサンス協会(The Society of the Jewish Renaissance)の活動について、[私からすると] シナゴグで用いている「宗教的」な意味として捉えられるようには見受けられません。あなたのパンフレットの綱領 2 の中で言及されている神への信仰については、神の宗教的な顕現というよりは、社会的な観点から神について言及している [ように見受けられます]<sup>37</sup>。

マグネスにとっては、カプランのユダヤ教の捉え方が、もはや宗教的なものとしての「ユダヤ教」ではないように感じていた様子が上記の引用からうかがえる。つまり、この引用箇所から少なくとも、カプランのユダヤ教の改革およびユダヤ教の信仰はマグネスにとって無批判に賛同できるものではないことがわかる。このように、カプランの立場は必ずしも同時代を生きた他のアメリカ・文化的シオニストの中においてさえ共有されるものではなかった。しかし、カプラン自身はユダヤの宗教(the Jewish religion)の立場からシオニズムを唱えていたことが次の引用から確認できる<sup>38</sup>。

宗教的にユダヤ人になるということは、ユダヤ人の潜在能力を顕わにする上で、道徳的かつ精神的な至高に達することができるように進むことを意味する。[...] ユダヤ人の現在の地位 [一疎外され、断片化した個体の集団―] から有機的な結合体にまで高めるためには、ユダヤ人全体の一体性、あるいはユダヤ人を構成する条件を創造すること、油と芯が炎になるごとく、組織されたユダヤ人の生活というのはユダヤ教の宗教(Jewish religion)そのものです<sup>39</sup>。(直線と波線の下線部分はともに引用者による)

直線で示された箇所は、アハッド・ハアムの「ユダヤ教の精神は、彼らの一体性を保つものとなる」という考えと類似している<sup>40</sup>。また、波線で示した箇所は、先に引用したマグネスの「カプランの言及は宗教的ではない」とする見解に対して、カプランのユダヤ教の捉え方がわかる箇所である。マグネスが指摘したところの「宗教としてのユダヤ教」観をカプランは共有していなかったことが確認できる。カプラン自身の言葉にあるように、彼はユダヤ教的生活を営むことでユダヤの一体性を保とうとしていたことがわかる。

以上の引用を整理すると、まず、カプランとアハッド・ハアムはユダヤの一体性を保つうえで、「ユダヤ教」の果たす役割の比重が異なることが明らかとなった。また、マグネスとカプランに関しては、同じアハッド・ハアムの影響を受けつつも、ユダヤ教の捉え方に関しては大きく異なっていたことが示された。

### 3-3. ホレス・M・カレンにとってのヘブライズム

本節では、アハッド・ハアムからの影響を受けたもう一人のアメリカ・シオニスト、ユダヤ系哲学者として名を馳せたホレス・M・カレン(Horace M. Kallen, 1882-1974)の「ヘブライズム」の捉え方に着目し、アハッド・ハアムとの比較を行なう。先に取り上げた、マグネス、カプランが「ユダヤ教」との関わりの中でシオニズムを捉えていたことに対し、カレンは、「ヘブライズム」という用語を用いることで彼のシオニズム観を語っている。

カレンは、イスラエル・ザンクヴィル(Israel Zangwill)の戯曲『メルティングポット』(1908年)で取り上げられた「人種のるつぼ」論に対して、文化多元主義を提唱したことで有名な人物である<sup>41</sup>。彼は、1882年にシレジア<sup>42</sup>のベルンシュタットで生まれた。1887年に父親の仕事のため、ボストンへ移住している。彼の父親は正統派のラビであった。しかし、カレンにとっては1917年に父親が亡くなった後も、正統派は魅力的なものではなかった。同様にアメリカの改革派のラビに対しても、ユダヤ人が直面しているアイデンティティ存続の危機に対して何も対応できていないと感じていた<sup>43</sup>。彼は1908年にハーヴァード大学で博士号を取得した後、学者の道を歩むことになる。

1910年代までのアメリカは「人種のるつぼ」論が盛んに主張されていた時期である。カレンは1924年まで“cultural pluralism”という用語は使用しなかったけれども<sup>44</sup>、彼にとって、アメリカ社会のなかで「それぞれの出自が溶け合って一つのものになる」というザンクヴィルの「人種のるつぼ」論は到底受け入れられるものではなかった<sup>45</sup>。「人種のるつぼ」論では、ユダヤ性なるものも溶解してしまうためである。カレンはアメリカ社会でユダヤ性を保持するためにシオニズム思想に接近した。しかし、カレンはユダヤ性という言葉ではなく、「ヘブライの精神」

という用語を好んで用いている<sup>46</sup>。

歴史的にユダヤ人の文化は、単に宗教(religion)としてのみ現れるものではない。[…] それは別の名称や異なる価値判断を受け取る。それ〔ユダヤ人の文化〕は、ユダヤ教(Judaism)というよりは、ヘブライズム(Hebraism)と呼ばれる。そして、ヘブライズムの恋人<sup>47</sup>になるということは、ユダヤ教徒(Judaist)になること以上のものである<sup>48</sup>。

カレンは、“Democracy versus Melting Pot”と題した論考の中で、「服は着替えられる〔…しかし〕彼らの父祖は変えられない」<sup>49</sup>と述べている。これは、るつぼの中で溶け合い、ひとつの新しい人間を形成することを可能とする主張に対する批判である。これを先に引用した、「歴史的にユダヤ人の文化は、単に宗教(religion)としてのみ現れるものではない。[…] それは別の名称や異なる価値判断を受け取る」というカレンの1910年の見解に当てはめて考えると以下のようなになる。ユダヤ教やユダヤ人の生き方に当てはめると、カレンの解釈では、ユダヤ教の形態、あるいは日々の生活の営みは変えることが可能であるが、自らのルーツを変更することができない、と考えられる。

また、アハッド・ハアムとの比較に関して取り上げるならば、この新しいユダヤ人のアイデンティティ理解として、カレンがヘブライズムという用語を用いている点は、アハッド・ハアムが聖書に基づいたヘブライ文化を提唱したことと非常に類似している。アハッド・ハアムは、ユダヤ教の再生にあたり、ヘブライ語の重要性を主張していた。「パレスチナで完全なヘブライ語教育を受け、これが民族教育の標準的なタイプとならなければ、我々は安らぎを得ることは難しい」<sup>50</sup>と主張している。つまり、アハッド・ハアムは、ユダヤ人にとって、ヘブライ語を用いて生活すること、あるいはヘブライ語で物事を考えるということが、アイデンティティのよりどころとなり、重要な要素であると考えていた。

カレンは、1910年の論文の中で、「私はシオニストである。私はユダヤ人(the Jews)の統合と再建を目指している」<sup>51</sup>と述べている。カレンとアハッド・ハアムの違いについて以下のことが指摘できる。アハッド・ハアムがユダヤ人の再建の場所をパレスチナの地を中心として、ディアスポラ社会のユダヤ人共同体の精神的支柱が築かれると主張したのに対し、カレンにとっては、それがパレスチナの地というよりも、むしろアメリカの地を意味していたことにある。

#### 4. おわりに

以上、マグネス、カプラン、カレンといった三名の人物のシオニズム観に対するアハッド・ハアムの影響を概観することで、文化的シオニズムのアメリカ化のいくつかの特徴を提示した。マグネス、カプラン、カレンに共通するのは、幼少時にユダヤ教の教育を経験したことである。マグネスに関しては、アメリカの改革派ユダヤ教の影響を受けた両親のもとで育ったため、カプランとカレンの幼少時の正統派ユダヤ教に基づいた教育の授受とは少し状況が異なる。けれどもマグネスは父方がハシディズムの家系であったために、アメリカにおける改革派という一つの「ユダヤ教」以外の他のユダヤ教世界を知る機会に恵まれていた。カレンは伝統的なユダヤ教の実践に対して興味を抱くことはなかったが、「ヘブライズム」という新たなアイデンティティをシオニズムの中に見出し、ユダヤ性を捨て去ることなく、アメリカで生活を営んでいくことを考えた。文化多元主義を主張したカレンにとっては、そのナショナル・アイデンティティを強めるシオニズム思想は批判の対象とはならなかった。

本稿では、マグネスとカプランの「ユダヤ教」理解の立場が異なっている点をマグネスがカプランに宛てた書簡から確認した。また、カレンの場合は、シオニズムを実践することがいわばユダヤ教の掟えなおしとして考えたのではなく、むしろ、ユダヤ教ではなく、「ユダヤ性」の存続に関心を持ち、シオニズム運動へと接近していった。以上のように、三者のユダヤ教の掟え方、あるいはユダヤ教との関わり方はそれぞれ異なるものであった。しかし、三者は、同時代のアメリカ・ユダヤ人共同体の再生に関心を持っていたと言える。

1900年代から1920年代に至る時代の特徴として、アメリカ・ユダヤ人社会の在り方の変化が挙げられる。つまり、ユダヤ教の在り方やユダヤ・アイデンティティそのものの変容を迫られる状況下のなかで、マグネス、カプラン、カレンはシオニズム思想の中にアメリカ・ユダヤ人共同体の存続の糸口を見いだそうと試みた。三者のシオニズムへの接近は、アメリカ社会でユダヤ性を失わずに生きていこうとした取り組みであった。彼らは文化的シオニズムをアメリカ化することで、ユダヤ・アイデンティティの維持に努めようとしたのである。

本稿では、1900年代から1920年代におけるアメリカ・ユダヤ人社会の多様化に対し、シオニズム運動の中にアイデンティティ存続の光を見出そうとした試みを明らかにするための予備的考察として、上記三名のそれぞれにおけるアハッド・ハアムからの影響とその後の思想的発展に関する特徴を取り上げた。本稿では文化的シオニズムのアメリカ化の特徴を描くことを目的としたため、それぞれにおけるシオニズム思想の変遷について詳細に検討することができなかった。また文化的シオニズムのアメリカ化の過程を、他のシオニズムの特徴を有するアメ

リカ・シオニストや非シオニストとの関わりの中で論ずる必要性もあるが、それらは今後の課題とし、個別に考察していくことにする。

## 註

\* 訳文中および引用箇所の執筆者による補足は亀甲括弧〔 〕で示した。

\* 本稿は、JSPS 科研費 JP17H07235 の助成を受けて行った研究成果の一部である。

- <sup>1</sup> 1900 年代から 1920 年代に限らず、アメリカへ移民したユダヤ人による「ユダヤ教」のアメリカ化への試みは、絶えず取り組まれてきた。ユダヤ教のアメリカ化が顕著に現れた場所の一つにシナゴグの機能があげられる。例えば、植民地時代のユダヤ人移民にとってシナゴグは、典礼と儀式を通して親しみと慰めをもたらしてくれる場であり、家族に必要とされる物心両面のサポートが提供されたことで、同胞ユダヤ人の安全が保障される場として機能していた。しかし、カープ(Karp)が指摘するように、「宗教が多文化化した社会において、シナゴグは宗教的な景観の一部となり、その〔多文化主義的な傾向を受け入れた〕支持者たちはホスト社会に受け入れられる一貫性のあるアイデンティティを身につけた」と述べている。Abraham J. Karp, “Overview: The Synagogue in America—A Historical Typology,” in *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, Jack Wertheimer (ed.) (Cambridge University Press, 1987), p. 3. カープの指摘が意味することは、ユダヤ・アイデンティティの維持のために、シナゴグは一定の有効性をもっていたが、ホスト社会の形態に変容させることでユダヤ・アイデンティティを存続させたと解釈できる。Eric L. Friedland, “Hebrew Liturgical Creativity in Nineteenth-Century America,” in *Modern Judaism*, Vol. 1 (1981), pp. 323-336.
- <sup>2</sup> 反ユダヤ主義を理由に、19 世紀になると、ドイツ、ボヘミア、ハンガリーなどからドイツ系ユダヤ人がアメリカへ移民することになる。その数は、1820 年から 70 年にかけて、およそ 20 万人が流入し、1880 年の時点で、アメリカにおけるユダヤ人の数は 25 万人に上った。彼らは西部開拓に伴う経済向上の波に乗り、中産階級化を成し遂げた。北幸『半開きの＜黄金の扉＞アメリカ・ユダヤ人と高等教育』（法政大学出版局、2009 年）、11 頁。
- <sup>3</sup> 東欧系ユダヤ人における正統派のラビの中には、アメリカへの移民として渡ることを拒絶する者もいた。そのため、東欧系のユダヤ人たちは一般的に宗教的であったとされているが、指導者層に空白が生じることを恐れる者たちもいた。Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History* (Yale University Press, 2004), p. 154. 東欧系ですら一枚岩ではなかった。例えば、朝の礼拝後に学習するために集まるか、夕方の礼拝後にその日のタルムードの箇所を学習するかといった事柄について、見解が分かれていた。*Ibid.*, p. 157. 当時のアメリカにおけるユダヤ社会では、信仰生活からの乖離による精神的危機に加え、宗教生活の崩壊とコミュニティを統制する者が不在であるという状況下のもと、例えば、「コーシャー肉騒動」に代表されるような詐欺の事例が増加するという事



- 態に陥っていた。*Ibid.*, pp. 162-163.
- <sup>4</sup> アメリカにおける二つの共同体（「ドイツ系」および「東欧系」）の断絶とそれぞれのユダヤ教の精神的危機に対する対応に関しては以下の文献が詳しい。*Ibid.*, pp. 135-207. とりわけ以下を参照。*Ibid.*, pp. 151-165; Eitan P. Fishbane and Jonathan D. Sarna (eds.) *Jewish Renaissance and Revival in America* (Brandeis University Press, 2011).
- <sup>5</sup> Jonathan D. Sarna, “The Great American Jewish Awakening,” in *Midstream: A Monthly Jewish Review*, Vol. XXVIII, No. 8 (October, 1982), pp. 30-34.
- <sup>6</sup> 本名はアシェル・ギンツベルグ(Asher Ginzberg)で知られているが、彼のペンネームであるアハッド・ハアムが「人民の一人」を意味するように、アハッド・ハアムは近代化・世俗化に伴い、解体していく「ユダヤ教」の精神性をもう一度新たに形作ろうと試みた人物である。ノヴァクによると、「アハッド・ハアム」というフレーズは、創世記 26:10 に出てくると指摘されている。しかし、この表現は、サムエル記上 26:15 の箇所にもみられる。ところが、ノヴァクは創世記 26 章以外の箇所には言及していない。サムエル記上が五書ではないためだろうか。David Novak, *Zionism and Judaism: A New Theory* (Cambridge University Press, 2015), p. 66, n. 32; Hans Kohn, “Introduction,” in *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am*, Hans Kohn (ed.) (Herzl Press, 1962), pp. 7-33. ツィッパースタイン(Zipperstein)も、「アハッド・ハアム」の表現が五書では創世記 26 章に一カ所のみ現れると指摘しているが、サムエル記上に関して言及はしていない。Steven J. Zipperstein, “Symbolic Politics, Religion, and the Emergence of Ahad Haam,” in *Zionism and Religion*, Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.) (Brandeis University Press, 1998), p. 61.
- <sup>7</sup> 本稿では、「ヘルツル」と記載しているが、引用文献中に出てくる場合はその限りではない。訳文通り、「ヘルツェル」と表記している。煩雑さを避けるために、以下、断りなくこの基準で表記する。
- <sup>8</sup> サイモン・ノベック『20 世紀のユダヤ思想家』鶴沼秀夫（訳）（ミルトス、1996 年）、25 頁。
- <sup>9</sup> ノベック、同上、47 頁。
- <sup>10</sup> アハッド・ハアムのヘルツル批判に関しては、以下の論文参照。Yossi Goldstein, “Eastern Jews vs. Western Jews: the Ahad Ha'am—Herzl dispute and its cultural and social implications,” in *Jewish History* (2010) 24, pp. 355-377. ゴールドシュタイン(Goldstein)は、アハッド・ハアムのヘルツル批判は、ヘルツルが西欧的文化圏の立場を表明し、それがアハッド・ハアムの東欧の立場とは相容れなかったと結論付けている。つまり、ヘルツルは同胞ユダヤ人救済のために、その移住先にウガンダ案を候補に入れていたが、アハッド・ハアムの立場からすると、ウガンダ案は考慮には入らない。つまり、民族(nation)の再生には、土地〔この場合、エレット・イスラエルとユダヤ人から伝統的に呼ばれてきたパレスチナの場所を指している〕の代替案は考えられなかった。*Ibid.*, pp. 369-371.
- <sup>11</sup> Ahad Ha'am, “Pinsker and Political Zionism,” (1902) in *Nationalism and The Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am*, Hans Kohn (ed.) (Herzl Press, 1962), pp. 122-123.

- <sup>12</sup> アハッド・ハアムはこの引用箇所少し前で、“its historic centre”という表現を用いている。
- <sup>13</sup> Ahad Ha'am, “Jewish State and Jewish Problem,” in *Nationalism and The Jewish Ethic*, pp. 78-79.
- <sup>14</sup> Novak, *op.cit.*, p. 68.
- <sup>15</sup> Ahad Ha'am, “The Spiritual Revival (1902),” in *Selected Essays*, Leon Simon (trans.) (The Jewish Publication Society, 1912), p. 259.
- <sup>16</sup> ちなみにノバク(Novak)はアハッド・ハアムの「文化」の捉え方を次のように独自に説明している。「文化を宗教の表出とみなすのではなく（すべての文化(all culture)とカルト(cult)が同じラテン語の語根に由来している)、ほとんどの文化的ユダヤ人はそこで両者の完全な分離を望んでいる」とし(Novak, *op. cit.*, p. 79)、「宗教的に根付いたすべての文化が、暫定的かつ驚異的な文化の定義をうまく果たしているにもかかわらず、これをアハッド・ハアムは確かに拒絶した」と解釈している(David, *op. cit.*, p. 80)。
- <sup>17</sup> Ahad Ha'am, “The Spiritual Revival (1902),” in *Selected Essays*, p. 262.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 288.
- <sup>19</sup> Joseph B. Grass, *From New Zion to Old Zion: American Jewish Immigration and Settlement in Palestine, 1917-1939* (Wayne State University Press, 2002), p. 37.
- <sup>20</sup> ブラウン(Brown)は、マグネス、ソルドに加えて、ゴルダ・メイア(Golda Meir)を挙げている。Michael Brown, *The Israeli-American Connection: Its Roots in the Yishuv, 1914-1945* (Wayne State University Press, 1996), p. 133.
- <sup>21</sup> ディアスポラのユダヤ人社会の絆を強化するためにパレスチナの地が重要であるというマグネスの主張と、アハッド・ハアムの関係に関しては以下の拙論で簡単に触れている。大岩根安里「J・L・マグネスとH・ソルドのシオニズムにみる『共生』—“the Internal Jewish Question”と“the Arab Question”を巡って—」『一神教世界 6』(2015年3月)、19-36頁。
- <sup>22</sup> マグネスの父方はポーランドのハシディズムの家系であった。しかし彼の父親は、帝政ロシアに対するポーランドの反乱時に、アメリカへと渡り、その後、アメリカの改革派ユダヤ教を実践していくことになる。Daniel P. Kotzin, *Judah L. Magnes: An American Jewish Nonconformist* (Syracuse University Press, 2010), pp. 11-16, 41.
- <sup>23</sup> Letter from Judah L. Magnes to A [had] H[a'am], in Arthur A. Goren (ed.) *Dissenter In Zion: From the Writings of Judah L. Magnes* (Harvard University Press, 1982), pp. 234-235.
- <sup>24</sup> Judah L. Magnes, “The Melting Pot,” Sermon Delivered at Temple Emanuel (New York, October, 9, 1909), in Goren, *Ibid.*, pp. 101-106.
- <sup>25</sup> ケヒラー(Kehillah)とは、ユダヤ人共同体(a Jewish Community)を指す。元来は、広くユダヤ人共同体を指す用語として用いられてきたが、中世後期より、単にユダヤ人の共同体全体を指す用語ではなく、シナゴグの構成員を指す用語として、より宗教的な意味合いで用いられるようになる。Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism* (Macmillan Publishing Company, 1989), p. 409.
- <sup>26</sup> Judah L. Magnes, “40, Journal: If I Went Back to New York,” (Jerusalem, May 3, 1923) in Goren, *op. cit.*, p. 207.

- <sup>27</sup> Renee Kogel and Zev Katz, *Judaism in a Secular Age: An Anthology of Secular Humanistic Jewish Thought* (KTAV Publishing House, 1995), pp. 32-40; Dan Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers*, Second edition (Routledge, 2007 [1997]), pp. 119-124; Alan T. Levenson, *An Introduction to Modern Jewish Thinkers: from Spinoza to Solovetchik* (Rowman & Littlefield Publishers, 2006), pp. 133-158; イーラ・アイゼンシュタイン「モルデカイ・M・カプラン」『二十世紀のユダヤ思想家』サイモン・ノベック（編）鶴沼秀夫（訳）（ミルトス、1996年）、309-341頁；市川裕『ユダヤ教の歴史』（山川出版社、2009年）、223-224頁。
- <sup>28</sup> アイゼンシュタイン、前掲書、317頁。
- <sup>29</sup> Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life* (Thomas Yoseloff, 1934), p. 511.
- <sup>30</sup> Kogel and Katz, *op. cit.*, p. 33. また、コーゲル(Kogel)とカッツ(Katz)の前掲書の中では、カプランの「文明としてのユダヤ教(Judaism)」という概念は、アハッド・ハアムの他にシモン・ドゥブノフからも着想を得たと位置づけている。その他、アラン(Alan)も同様の見解を示している。Alan, *op. cit.*, p. 135.
- <sup>31</sup> アハッド・ハアムからの影響に関するカプランの認識については以下の論文を参照。Meir Ben-Horin, “Ahad Ha-am in Kaplan: Roads Crossing and Parting,” in *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, Emanuel Goldsmith, Mel Scult and Robert Seltzer (eds.) (The New York University Press, 1992), pp. 221-231.
- <sup>32</sup> Mordecai M. Kaplan, “Reconstructionism in Brief,” in *Jewish Spectator*, Vol. 31, No. 2 (September, 1966), p. 10.
- <sup>33</sup> ピアンコ(Pianko)は現代ユダヤ思想、とりわけドイツとアメリカにおけるユダヤ・ナショナリズムとシオニズムの研究者である。Noam Pianko, *Zionism and the Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn* (Indiana University Press, 2010), pp. 203-204.
- <sup>34</sup> 本稿、2-1 参照。
- <sup>35</sup> Levenson, *op. cit.*, p. 136.
- <sup>36</sup> 同ソサエティは短期間の活動であった。その代わりにカプランは1922年にThe Society for the Advancement of Judaism という協会を立ち上げている。Goren, *op. cit.*, pp. 193-195.
- <sup>37</sup> *Ibid.*
- <sup>38</sup> Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life* (Thomas Yoseloff, 1934), p. 328.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 328-329.
- <sup>40</sup> 本稿、脚注10の引用箇所を参照。
- <sup>41</sup> Daniel Greene, “A Chosen People in a Pluralist Nation: Horace Kallen and the Jewish-American Experience,” in *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 16, No. 2 (Summer, 2006), p. 161.
- <sup>42</sup> 現在のポーランド南西部一帯とチェコ北東部にまたがる地域。
- <sup>43</sup> Greene, “A Chosen People in a Pluralist Nation,” p. 165.
- <sup>44</sup> Daniel Greene, *The Jewish Origins of Cultural Pluralism: The Menorah Association and American Diversity* (Indiana University Press, 2011), p. 64.
- <sup>45</sup> 北が指摘するように、ホレス・カレンが文化多元主義者であると同時にシオニストであったこと、また1920年代のユダヤ人大学設立の支持者であったことは、アメリカ社

会でのユダヤ性の保持という点で矛盾するものではなかった。以下、引用。「〔ブランドイス大学創設の〕賛同者となった哲学者ホレス・カレンもシオニストであった。カレンに関していえば、1920年代のユダヤ人大学設立議論にみられた『るつぼとしてのアメリカ』の対極にあるモデルである文化多元主義を、すでに1910年代に提示した人物でもあった。そうするとここに、ユダヤ人の独自性を強調するものとしてのユダヤ人大学設立の支持と文化多元主義の支持、そして、ユダヤ人大学設立への反対と同化主義の支持のそれぞれが結びつくという、二つの流れが確認される。」北、前掲書、141-142頁。

<sup>46</sup> Horace M. Kallen, “Nationality and the Jewish Stake in the Great War,” in *Menorah Journal* 1, No. 2 (1915), p. 113; Noam Pianko, *Zionism and the Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn* (Indiana University Press, 2010), pp. 45-46.

<sup>47</sup> Horace M. Kallen, “Judaism, Hebraism, Zionism,” in *The American Hebrew and Jewish Messenger* (June 24, 1910). 同論文は、現在、電子データベース上で閲覧できるが、最初の頁数（181頁）を除いて、頁数が記載されていない状態であるため、頁数は *Judaism at Bay* に記載されている頁を採用。Horace Meyer Kallen, *Judaism at Bay: Essays toward the Adjustment of Judaism to Modernity* (Bloch Publishing Company, 1932), p. 38; Kogel and Katz, *op. cit.*, pp. 169-171. なお、1910年に出版された論文では、“It is called Hebraism, not Judaism, and to be a Hebraist is more than to be a Judaist.”となっているのに対し、1932年の同一論文の中では、“a Hebraist”の箇所が“a lover of Hebraism”になっている。本稿の訳出は、1932年のものを採用している。1910年と1932年の同一論文のあいだには若干の文言の相違が見られる。筆者はこの相違に重要性を見出しているものの、本稿の目的から逸れるため、このことに関する詳細な分析は別の稿で検討したい。

<sup>48</sup> Kallen, *Ibid.*, p. 38. カレンの「ヘブライズム」に関しては、以下の文献も参照。Greene, *The Jewish Origins of Cultural Pluralism*, pp. 33-34.

<sup>49</sup> Horace M. Kallen, “Democracy versus the Melting Pot: A Study of American Nationality,” in *The Nation* 100 (Feb. 18 and 25, 1915), p. 218.

<sup>50</sup> Ahad Ha'am, “Summa Summarum (1912),” in *Nationalism and The Jewish Ethic*, p. 152.

<sup>51</sup> Kallen, *Judaism at Bay*, p. 32; Greene, “A Chosen People in a Pluralist Nation,” p. 171, p. 189, n. 49.

## 七十人訳聖書における kalos の使用法について

早藤 史恵

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

### 要旨

マルコ 14 章 3-9 節、マタイ 26 章 6-13 節に記される「イエスに香油を注いだ女」の物語で、イエスは女の行為に対し「わたしに良いことをしてくれたのだ」と告げる。一般に、ギリシア語で「良い」を表す語は *agathos* や *kalos* である。この物語では、両福音書とも、*kalos* が使われている。

*kalos* は古典ギリシア語においては、主に美しさを指すことばであり、非常に重要な意味を持つ。一方、七十人訳聖書においては、耽美的な側面が退くとともに、そのことばの持つ意味合いも、古典ギリシアほどの重要性はないといわれてきている。

本稿では、七十人訳聖書における *kalos* の使用法を探ることにより、従来の語義的説明の妥当性を再検討し、*kalos* の持つ意味の広がりや深さについて論考する。その中で、同義語である *agathos* との違い、*kalos* と「真」、「神の喜び」との関係を明らかにし、さらには、七十人訳聖書における *kalos* の重要性にも言及する。これらを通して、上掲の物語を解釈する手がかりをつかむ。

### キーワード

七十人訳聖書、*kalos*、*agathos*、真、神の喜び

## The Usage of *kalos* in the Septuagint

Fumie Hayafuji

Doctoral Student

Graduate School of theology, Doshisha University

### Abstract:

In the story “A Woman who Anoints Jesus” (MK14:3-9, MT26:6-13), Jesus says, “She has done a good thing to me.” Generally speaking, in Greek, the words which denote “good” are *agathos* and *kalos*. In this story, *kalos* is used.

In the ancient Greek, *kalos* is the word which mainly means “beauty,” and it has a very important meaning. On the other hand, in LXX, they say that the aesthetic aspect is not emphasized; moreover the meaning and the role of the word becomes less important.

In this thesis, I review the usual semantic explanations by studying the use of *kalos* in LXX, and I argue about the extent and depth of the meaning of *kalos*. I reveal how *kalos* differs from *agathos*. I also expand the relationship between the word *kalos* and “truth” and “joy of God.” Moreover, I refer to the importance of *kalos* in LXX. From this, I look for clues to interpret the story.

### Keywords:

Septuagint, *kalos*, *agathos*, truth, joy of God

## はじめに

マルコ 14 章 3-9 節、マタイ 26 章 6-13 節には、受難を前にしたイエスの頭に、一人の女が高価な香油を注ぎかける物語が記されている。その女の行為に対し、弟子たち（マタイ）や人々（マルコ）は憤慨し、それが無駄遣いであるとして彼女を厳しくとがめる。一方、イエスは「わたしに良いことをしてくれたのだ」と告げる。一般に、ギリシア語で「良い」を表す語は *agathos* や *kalos* であるが、この物語においては、両福音書とも、*kalos* が使われている。

古典ギリシア語において、*kalos* は、主に「美しい」ことを指す語である。「美」に価値を置くギリシア思想や哲学では、*kalos* は非常に重要な意味を持つことばである。一方、七十人訳聖書（以下 LXX と記す）においては、*kalos* の審美的な側面は退き、その用語の果たす役割は、古典ギリシア語におけるほど重要ではないと、辞書や注解書等によりしばしば説明がなされてきた。

本稿では、LXX における *kalos* の用法を探ることにより、従来の語義の説明の妥当性を再検討する。まず *tôb*、*yāpeh* などの翻訳として使用される *kalos* が、どのような箇所、またどのように使用されているのかについて、同義語である *agathos* との対比も交えて考察していく。その中で、*agathos* の用法との違いについても触れる。

さらに、LXX に特徴的な *kalos* の用法を明らかにし、また、その意味の広がりや LXX における *kalos* の役割の重要性についても論考する。その上で、上掲の物語を解釈する手がかりをつかむ。

## 1. 古典ギリシア語における *kalos* について

### 1-1. 語源

*kalos* の語源は、サンスクリット語の *kalja*（健全な、強い、優れた）にあるとされる。*kalos* のもともとの語義は、「ふさわしい」、「役に立つ」、「健全な」である。やがて、審美的に「美しい」という意味をもつようになり、その後、「(道徳的に) よい」という意味をもつようになった<sup>1</sup>。

### 1-2. 古典ギリシア文学における *kalos*

Liddell&Scott の *A Greek-English lexicon* では、*kalos* の語義は、概して次のように記されている。

- 1) 美しい
- 2) 良い、質が良い
- 3) 高貴、賞賛に値する<sup>2</sup>

1) においては、kalos は主に外観の美しさを表し、しばしば人に使用される。良い魂と「美しい」身体 (Xenophon『ソクラテスの思い出』2・6・30) というように使われる。また、kalos はしばしば体の部分の美しさを表す。さらに、人だけでなく、庭や着物、盾などものにも使われる。また、呼称に用いて愛や賞賛を表す。

2) では、kalos は有用性や質の良さを示している。「よい」港 (Homerus『オデュッセイア』6・263)、「偽物でなく、混じりけのない、純」銀 (Xenophon『ソクラテスの思い出』3・1・9) というように使われる。

3) においては、kalos は、道徳的意味で使用される。「立派な」こと (Xenophon『ソクラテスの思い出』3・5・28)、「美」とは何か、醜さとは何か (Xenophon『ソクラテスの思い出』1・1・16)<sup>3</sup>。

また kalos が、同義語の agathos と共に結び合わされたものが kalos kagathos であり、それは、教育や人生の理想を表すことばとして用いられる<sup>4</sup>。

さらに、Plato の『パイドロス』は、「一美について」と副題がつけられていることからもうかがえるように、何度も kalos が使用されている。その数は kallos (名詞)、kalōs (副詞) の他、合成語を含めると 70 回近くにもものぼる。Plato は『パイドロス』の中で、「人がこの世の美を見るとき、かの世での真実在、すなわち真実の<美>を思い起す」<sup>5</sup>という。ここでは、kalos が神的世界と地上の世界とを結び付け、人生の意味を与えるものとして捉えられている<sup>6</sup>。以上のように、kalos は古代ギリシアの教育や思想、哲学において非常に重要な語である。

## 2. LXX における kalos

### 2-1. LXX における kalos

古代ギリシアにおいて重要な意味を持ち、また使用頻度の高い kalos ではあるが、LXX になると、kalos の使用回数は激減する。

Grundmann は「ギリシア思想という見地から考えれば、われわれは、第一に、LXX において kalos の役割が乏しくなっているということに驚く」<sup>7</sup>と述べる。同義語の agathos の使用回数が 612 回であるのに対し、kalos は 221 回と、agathos の半分以下になっている。このように使用回数の減少という点において、kalos の役割は貧弱になっているといえよう。ところで、使用回数の減少に伴い、意味内容や役割そのものも、乏しくなったのであろうか。

そこで、以下、LXX における kalos の使用法を概観したのち、主に tōb や yāpēh の翻訳として使用されている kalos を取り上げ、agathos との対比も交えながら、文脈においてその語がどのように使用されているのかを考察することにする。



なお、本稿では、ヘブライ語聖書原文テキストとして、*Biblia Hebraica Stuttgartensia* を、LXX には Rahlfs 版を用いる。日本語訳は、基本的に新共同訳聖書を使用する<sup>8</sup>。

## 2-2. ヘブライ語聖書の内容と kalos との対応

Kalos が対応しているヘブライ語聖書のことばには、*ḥ<sup>a</sup>mûḏôṭ*、*ṭôḇ*、*yāpeh*、*yāšār*、*kāḇôḏ*、*nā'weh*、*nā'im* がある。以下に、それぞれのことばが使用されている箇所を挙げる。

### *ḥ<sup>a</sup>mûḏôṭ*

リベカは、家にしまっておいた上の息子エサウの晴れ着を取り出して、下の息子ヤコブに着せ（創 27:15）

MT: *wattiqqah riḇqāh 'eṭ-bigḏê 'ēšāw b'nāh haggādōl haḥ<sup>a</sup>mudōṭ 'ašer 'ittāh*  
*babbāyit wattalbēš 'eṭ-ya'qōḇ b'nāh haqqātān:*

LXX: *kai labousa Rebekka tēn stolēn Ēsau tou huiou autēs tou presbyterou*  
*tēn kalēn, hē ēn par' autē en tō oikō, enedysen lakōb ton huion autēs*  
*ton neōteron*

### *ṭôḇ*

その金は良質であり、そこではまた、琥珀の類やラピス・ラズリも産出した。（創 2:12）

MT: *ûz<sup>a</sup>haḇ hā'āreš hahiw' ṭôḇ šām habb<sup>e</sup>ḏōlah w<sup>e</sup>'eḇen haššōham:*

LXX: *to de chryson tēs gēs ekeinēs kalon; kai ekei estin ho anthrax kai*  
*ho lithos ho prasinos.*

### *yāpeh*

レアは優しい目をしてしたが、ラケルは顔も美しく、容姿も優れていた。（創 29:17）

MT: *w<sup>e</sup>'ēnê lē'āh rakkōṭ w<sup>e</sup>rāḥēl hāy<sup>e</sup>ṭāh y<sup>e</sup>paṭ-tō'ar wīpaṭ mar'eh:*

LXX: *hoi de ophthalmoi Leias astheneis, Rachēl de kalē tō eidei kai hōraia*  
*tē opsei.*

### *yāšār*

あなたは主が正しいと見なされることを行うなら、罪なき者の血を流した罪を取り除くことができる。（申 21 : 9）

MT: w<sup>e</sup> attā t<sup>ē</sup>ba<sup>ʿ</sup>ēr haddām hannāqī miqqirbekā kī-ta<sup>ʿ</sup>āšeh hayyāšār b<sup>e</sup>ʿênê yhw<sup>h</sup>:

LXX: sy de exareis to haima to anaition ex hymōn autōn, ean poiēsēs to kalon kai to areston enanti kyriou tou theou sou.

### kābôḏ

ターバンのように丸めてまりを作り 広大な地へ放り出される。そこでお前は死に そこに、お前の誇る馬車も捨てられる。主人の家に恥をもたらす者よ。  
(イザヤ 22:18)

MT: šānôp yišnāp<sup>e</sup>kā š<sup>e</sup>nēpāh kaddûr ʿel-ʿereš raḥ<sup>a</sup>ḥaṭ yādāyim šāmmā tāmûṭ  
w<sup>e</sup>šāmmā mark<sup>e</sup>ḥôṭ k<sup>e</sup>ḥôḏekā q<sup>l</sup>lôn bêt ʿaḏōnêkā:

LXX: kai ton stephanon sou ton endoxon kai rhipsei se eis chōran megalēn kai ametrēton, kai ekei apothanē; kai thēsei to harma sou to kalon eis atimian kai ton oikon tou archontos sou eis katapatēma,

### nāʾweh

エルサレムのおとめたちよ わたしは黒いけれども愛らしい。ケダルの天幕、  
ソロモンの幕屋のように。(雅 1:5)

MT: š<sup>h</sup>ôrāh ʾnī w<sup>e</sup>nāʾwāh b<sup>e</sup>nôṭ y<sup>e</sup>rûšālāim k<sup>e</sup>ʾoh<sup>l</sup>ê qēḏār kîrīʾôṭ š<sup>l</sup>ômōhb:

LXX: Melaina eimi kai kalē, thygateres lerousalēm, hōs skēnōmata Kēdar, hōs derreis Salōmōn.

### nāʾīm

彼女の道は喜ばしく 平和のうちにたどって行くことができる。(箴 3:17)

MT: d<sup>e</sup>rākēhā ḏarkē-nōʾam w<sup>e</sup>k<sup>l</sup>ol-n<sup>e</sup>ṭīḥôṭēhā šālôm:

LXX: hai hodoi autēs hodoi kalai, kai pantes hoi triboi autēs en eirēnē;

LXX における kalos の使用総数 221 回の内、ḥ<sup>a</sup>mûḏôṭ、yāšār、kābôḏ、nāʾweh の訳として kalos が使われるのは、それぞれ 1 回ずつ、また、nāʾīm では 6 回である。また、yāpeh の訳として使用されるのは 31 回であり、tôḥ の訳としては、残りのほとんどが使用されている。

次に kalos に訳されることの多い二つのヘブライ語、tôḥ と yāpeh を取り上げ、kalos がどのような意味として使用されているかを見る。

## 2-2-1. tôḥ と kalos

tôḥ は「良い」、「善」、「幸い」、「恵み」、「美しい」など、非常に広い意味を持つ

ことばであり、約 40 個のギリシア語がその訳にあてられている。その中で、最も多く置き換えられるのが agathos である。また、agathos の半分以下ではあるが、他の語に比べ格段に使用回数が多いのが kalos である。

kalos は「長寿を全うして」(創 25:8)、「立派な家」(申 8:12)、「恵みの約束」(ヨシュ 21:45)、「彼には幸いがあった」(エレ 22:15)、「主が約束された良いこと」(ヨシュ 23:15) などに使われる。

また、「善悪の知識の木」(創 2:9)、「主の目にかなう正しいこと」(申 6:18) というように、倫理的な意味合いにおいて使用される。

これらの箇所では、kalos は agathos の同義語として使用される。また agathos と同様に、tôb の翻訳としての kalos は、その多くが倫理的な意味で使用される。

## 2-2-2. yāpeh と kalos

yāpeh は「美しい」ことを指すことばである。それは物を指す時もあるが、一般に人の外観の美しさを述べるときに使用される。この yāpeh の訳には、kalos がしばしば用いられる。一方、yāpeh において agathos が使用される箇所は一箇所のみである<sup>9</sup>。

yāpeh の訳として、kalos は次のように使用される。

アブラムがエジプトに入ると、エジプト人はサライを見て、大変美しいと思った。(創世記 12:14)

MT: way<sup>h</sup>î k<sup>h</sup>ô' 'abrām miṣrāy<sup>m</sup>māh wayyir'û hammiṣrîm 'eṭ-hā' iṣṣā kî-yāpāh  
hiw' m<sup>e</sup>'ôḏ:

LXX: egeneto de hēnika eisēlthen Abram eis Aigypton, idontes hoi Aigyptioi  
tēn gynaika hoti kalē ēn sphodra,

その他、kalos はラケル (創 29:17)、エステル (エス 2:7) などのように、女性の美しさや素晴らしさ、優れているさまを形容するときに使用される。また、ヨセフ (創 39:6) のように、kalos は女性だけではなく、男性にも使用される。また、雅歌には、

恋人よ、あなたは美しい。(雅 4:1)

MT: hinnāk yāpāh ra'yāṭî

LXX: Idou ei kalē, hē plēsion mou,

というように、恋人に対して 8 回使用されている<sup>10</sup>。以上の箇所においては、

いずれも、「外面が美しい」という意味で使われる。また、「つややかな、よく肥えた七頭の雌牛」(創 41:18)の「つややか」のように動物にも使用される。

以上の箇所では、古典ギリシア語同様、kalos が肯定的に使われている。

### 3. LXX における kalos の使用法の特徴

#### 3-1. 否定的な意味

一方、kalos の名詞形、kallos には、以下のように使われるものもある。

あでやかさは欺き、美しさは空しい。主を畏れる女こそ、たたえられる。(箴 31:30)

MT: šeqer haḥēn w<sup>e</sup>heḥel hayyōpî 'iššā yir'at-yhwh hî' tîḥallāl:

LXX: pseudeis areskeiai kai mataion kallos gynaikos; gynē gar synetē eulogeitai, phobon de kyriou hautē aineitō.

知恵に富み、聡明で、神を畏れる妻が幸いをもたらすのに対し、空しさや災いをもたらす女を形容するものとして kallos が使用される。さらに、次のようにも記される。

彼女の美しさを心に慕うな。そのまなざしのとりこになるな。(箴 6:25)

MT: 'al-taḥmōḏ yopyāh bilḥāḇekā w<sup>e</sup>'al-tiqqāḥ<sup>a</sup>kā b<sup>e</sup>'ap'appēhā:

LXX: mē se nikēsē kallous epithymia, mēde agreuthēs sois ophthalmois mēde synarpasthēs apo tōn autēs blepharōn;

ここでは、悪い女、異邦の女、遊女を形容するものとして kallos が使われている。以上の箇所では、美しさが、肯定的というよりも、むしろ否定的にとらえられている。また、エゼキエル書には、次のようにも記される。

それなのに、お前はその美しさを頼みとし、自分の名声のゆえに姦淫を行った。(エゼ 16:15)

MT: wattibṭ<sup>a</sup>ḥî b<sup>e</sup>yopyēk wattiznî 'al-š<sup>e</sup>mēk wattišp<sup>a</sup>kî 'et-taznūtayik 'al-kol-'ōḇēr lō-yehî:

LXX: kai epepoitheis en tō kallei sou kai eporneusas epi tō onomati sou kai execheas tēn porneian sou epi panta parodon, ho ouk estai.

このエゼキエル 16 章は、滅亡の危機に瀕しているイスラエルを前にし、エルサレムを「背信の妻」として語る物語である<sup>11</sup>。ここにおいては、民が、主なる神によって女王のように美しく装われたことを忘れ、美しさを自分のよりどころとするなら、美しさは罪の源となるということが語られる。ここでは、神の賜物であり、また罪の源ともなるものを表すものとして kalos が使われている。このエゼキエル書にみられるように、LXX において kalos が「美しい」という意味で使用されるとき、しばしば罪との関連において述べられる。

以上見てきたように、これらの箇所においては、kalos は否定的役割を果たしている。すなわち、以上の箇所では、Grundmann が述べるように、kalos の審美的な側面は大きく退いているといえよう。

### 3-2. 肯定的な意味

#### 3-2-1. 「救い」との関連

他方、ゼカリヤ書においては、次のように使用される。

それはなんと美しいことか　なんと輝かしいことか。(ゼカ 9:17)

MT: kî mah-tûbô ûmah-yopyô

LXX: hoti ei ti agathon autou kai ei ti kalon par' autou,

ここで「美しい」に使用されているのは、tôbでありその訳の agathos である。また、「輝かしい」に使われているのが yāpeh でありその訳の kalos である。そして、この節の直前には、次のように記されている。「彼らの神なる主は、その日、彼らを救い　その民を羊のように養われる。彼らは王冠の宝石のように　主の土地の上で高貴な光を放つ」(ゼカ 9:16)。9 章は、ろばに乗る平和の王の到来に続き、神による民の救いの預言がなされる箇所である。平和の王が到来し、救いが実現するとき、民は光を放ち、まばゆいばかりに輝く。ここでは、agathos と kalos が並列され、共に「救いを受ける者の姿」を表すことばとして使用されている。

さらに、名詞 kallos は以下の箇所でも使用される。

乾いた地に埋もれた根から生え出た若枝のように　この人は主の前に育った。  
見るべき面影はなく　輝かしい風格も、好ましい容姿もない。(イザヤ 53:2)

MT: wayya'al kayyônēq l'pānāyw w'kaššōreš mē'ereš šîā lō'-tō'ar lō w'lō' hādār  
w'nir'êhû w'lō'-mar'eh w'nehm'qêhû:

LXX: anēgeilamen enantion autou hōs paidion, hōs rhiza en gē dipsōsē,  
ouk estin eidos autō oude doxa; kai eidomen auton, kai ouk eichen

eidos oude kallos;

ここは、苦難の僕をうたった箇所である。人々の病、痛み、そして罪を負い、執り成しをする苦難の僕を預言した、非常に重要な箇所において、kalos が使用されている。

これらの文脈において使用されることで、前者では kalos は agathos と共に、そして、後者では kalos のみで、救いと関連する重要な役割を持つことばとして使用されていると考えられる。

### 3-2-2. 「真」との関連

Grundmann は、預言者において使用されるときも、kalos は倫理的な意味で使われると述べる<sup>12</sup>。ミカの 6:1-8 には、犠牲の祭儀と神の求められる行為とが鋭く対比して述べられている。その中でミカは、犠牲の祭儀が「偽りのもの」、「形式的なもの」となっていることを激しく非難する。その最後の節は以下のように記される。

人よ、何が善であり 主が何をお前に求めておられるかは お前に告げられている。正義を行い、慈しみを愛し へりくだって神と共に歩むこと、これである。(ミカ 6:8)

MT: higgîd l'kâ 'ādām mah-tôb ūmāh-yhwh dōrēs mimm'kā kî 'im-'āsôt mišpāt  
w'e'ah<sup>a</sup>baṭ ḥesed w'haṣnēa' lekeṭ 'im-'lōhêkā:

LXX: ei anēggelē soi, anthrōpe, ti kalon? ē ti kyrios ekzētei para sou all' ē tou poiein krima kai agapan eleon kai hetoimon einai tou poreuesthai meta kyriou theou sou;

この、「何が善か」の、「善」が kalos であり、倫理的な意味で kalos が使用されている。

ところで、この箇所は社会批判の預言の箇所であり、ここにおいてミカは上層階級による圧制や、正義の破壊を嘆く。そして、ミカに見られる「祭儀的宗教を批判し、正義や愛の実践をその宗教の核心に据える思想は、アモス、ホセアらにも共通するもの」<sup>13</sup> である。それは、またイザヤにも通ずるものと考えられる。アモスは次のように記す。

悪を憎み、善を愛せよ また、町の門で正義を貫け。あるいは、万軍の神なる主が ヨセフの残りの者を 憐れんでくださることもあろう。(アモス 5: 15)

MT: śin'û-rā' w'ehēbū tōb w'haššîgû bašša'ar mišpāt 'ûlay yehēnan yhw  
'lōhē-šēhā'ōt š'ērīt yōsēp:

LXX: Memisēkamen ta ponēra kai ēgapēkamen ta kala; kai apokatastēsate  
en pylais krima, hopōs eleēsē kyrios ho theos ho pantokratōr tous  
periloipous tou lōsēph.

この後、アモスは神が祭りを退け、献げ物をも喜ばれないことを預言する。また、イザヤも次のように告げる。

11 お前たちのささげる多くのいけにえが わたしにとって何になるうか、と主は言われる。…17 善を行うことを学び 裁きをどこまでも実行して 搾取する者を懲らし、孤児の権利を守り やもめの訴えを弁護せよ。(イザ 1:11, 17)

MT: lāmmā-lī rōb-zibhēkem yō'mar yhw(11)...limdū hēteb diršū mišpāt 'ašš'ērū  
hāmōš šiptū yātōm rībū 'almānāh:(17)

LXX: ti moi plēthos tōn thysiōn hymōn? legei kyrios;(11)…mathete kalon  
poiein, ekzētēsate krisin, rhysasthe adikoumenon, krinte orphanō kai  
dikaiōsate chēran;(17)

イザヤは、献げ物も神には喜ばれず、祭りは重荷となり、汚れた手でなす祈りは聞かれることはないと言っている。

上記の箇所においても、「善」と訳されたことばに使われているのが kalos である。また、kalos ということばはないが、いけにえの献げ物との関連で、ホセアも次のように、同様の預言をする。

わたしが喜ぶのは 愛であっていけにえではなく 神を知ることであって  
焼き尽くす献げ物ではない。(ホセ 6:6)

MT: kī ḥesed ḥāpaštī w'lō'-zābāh w'qā'aṭ 'lōhīm mē'ōlōt:

LXX: dioti eleos thelō kai ou thysian kai epignōsin theou ē holokautōmata.

ところで、ミカにおいて、kalos の内容は「正義」、「慈しみ」、「へりくだり」であった。これらの三つのことば、すなわち「正義」(mišpāt)、「慈しみ」(ḥesed)、「へりくだり」(hašnēa')は、聖書において大変重要な意味を持つことばである。Schmidt は、「正義を行うこと」はアモスに、「慈しみを愛すること」はホセアに、そして「高ぶることなく神の前を歩むこと」はイザヤに対応することを示唆する<sup>14</sup>。ミカの預言のことばは、アモス、イザヤ、さらにはホセアらの思想が凝縮された

ものであるといえよう。

さらに、これら預言者による、偽りの礼拝を批判する文脈においては、kalos に内包される、もう一つの意味が考えられるのではなかろうか。悪に善が対立するように、偽りに対立するもの、それは真である。「真」、それは、「混じりけのない」「本物の」「純粋な」とも言い換えられるであろう。この真を、神は求められ、喜ばれる。

すでに 1-2. で見たように、kalos は、「偽物でなく、混じりけのない、純粋な」という意味で使用されていた。すなわち、kalos は偽りのないもの、すなわち「真」の意味をあわせもつ。一方、こういった意味は、agathos には見受けられない。

このミカの箇所において、kalos は倫理的な意味として使用される。それと共に、預言者らの重要なことばが凝縮されたこの箇所に使われることで、kalos がもともと「真」が深まったといえるのではないか。その深まりとは、神が求め、喜ばれるものとしての真である。そして、ここで示された「真」は同義語の agathos にはない、LXX における kalos の重要な意味の一つと考えられるのである。

### 3-2-3. 「神の喜び」との関連

tôb が kalos と訳される場合に、その多くが、倫理的な意味を表すことは述べたとおりである。そのような中で、非常に興味深いのが次の箇所である。

神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった。夕べがあり、朝があった。第六の日である。(創 1:31)

MT: wayyar 'lôhîm 'eṭ-kol-'ašer 'āsāh w'hinnê-tôb m'e'ôḏ way'hî-'ereb  
way'hî-bôqer yôm haššišî:

LXX: kai eiden ho theos ta panta, hosa epoiēsen, kai idou kala lian. kai egeneto hespera kai egeneto prōi, hēmera hektē.

神がそれぞれの被造物を造られたとき、それらを「見て、良しとされ」(創 1:4,10,12,18,21,25)、また、全てのものを造り終え、全てをご覧になった時、「見よ、それは極めて良かった」(1:31) ことが描かれている。この「良い」に使われているのが kalos である。この「良い」は、どういう意味なのであろうか。

von Rad は、この箇所について次のように述べる。「存在を与えられた被造物は、『tôb』(ルター訳では「良い」)なのである。この語が意味しているのは、美的判断というよりも、或る物が合目的性を持つということ、ふさわしい物であるということである」<sup>15</sup>。この箇所における「良い」は、倫理的に良いというのではなく、ふさわしいことを表すと述べる。



一方、Brueggemann は、「ここで用いられている『良い』という言葉は、もともと道徳的な質と関係しているのではなくて、審美的な質と関係している。それはむしろ、『美しく心ひかれる、目を楽しませる、美しい』というように訳される方が良いかもしれない」<sup>16</sup>と述べる。さらに、神は「造られたものに満足を憶え、喜びを見出された」<sup>17</sup>とも記す。Brueggemann もまた、倫理・道徳的に良いのではないことを述べるが、彼は、「良い」は、ふさわしさではなく、美しさや満足、喜びであることを示唆する。

ところで、kalos は以下のように、nā'îm の訳としても使用される。nā'îm は、6つのギリシア語に訳され、agathos にも訳されるが、その中で、もっとも回数の多いのが kalos である。

主を賛美せよ、恵み深い主を。喜ばしい御名をほめ歌え。(詩 135:3)

MT: hal'êlû-yāh kî-tôḇ yhw̄h zamm'êrû lišmô kî nā'îm:

LXX: aineite ton kyrion, hoti agathos kyrios; psalate tō onomati autou, hoti kalon;

また、nā'îm の名詞形 nō'am では以下のようにも使用される。

彼女の道は喜ばしく 平和のうちにたどって行くことができる。(箴3:17)

MT: d'rākêhā ḡarkê-nō'am w'kol-n'tîḇôṭêhā šālôm:

LXX: hai hodoi autēs hodoi kalai, kai pantes hoi triboi autēs en eirēnē;

これら nā'îm、nō'am の訳として kalos が使われており、「喜ばしい」という意味を表している<sup>18</sup>。

ところで、Muff は tōḇ のルーツである twb が「良さ」を表すということを確認した上で、「しかし、これは誤解を招きやすい。なぜなら twb ということばは、道徳・倫理的な性質を取り扱うことはほとんどないからだ。・・・tōḇ は満足、または喜びの概念を表すのである」<sup>19</sup>と述べる。

さらに、Beyreuther は「agathos はより、倫理的な適用を示唆する。一方、agathos に比して、kalos は主を喜ばせるもの、彼が好きなもの、彼に喜びを与えるものである」<sup>20</sup>と述べる。

創世記で使われているのは tōḇ であり、kalos である。創造物語における kalos は、倫理・道徳の意味ではなく、von Rad が言うように、「合目的性を持つ」、「ふさわしい」という意味にもとれるであろう。しかし、それ以上に、Brueggemann が述べるように、「美しい」と共に、「喜び」、「神の喜び」の意味が大きいのでは

ないか。「神の喜び」は、LXXにおける kalos の重要な意味であると考えられる。

#### 4. LXX における kalos と、「イエスに香油を注いだ女」の物語

前述した新約聖書における「イエスに香油を注いだ女の物語」(マルコ 14 章 3-9 節、マタイ 26 章 6-13 節)において、その女の行為に対し、憤慨する人々とは異なり、イエスは「わたしに良いことをしてくれたのだ」と告げ、賞賛のことばを述べる。そして、この「良いこと」に使われるのが kalos である。

従来、この箇所における kalos は、現代語訳聖書や注解書等において、大きく二つに訳されてきた。その一つが、「良いこと」であり、例えば、good service(NSRV)、guten werken(Pesch)、よい事(口語訳)などである。そして、もう一つが「美しいこと」であり、例えば、beautiful thing(NIV)、schönes Werk(Schlatter)などである。

ところで、Perkins は「NIV は、kalos というギリシア語を、一般的にその語のもつ『高潔な』や『よい』といった、倫理的な意味ではなく、美的な意味にとらえ、その結果、イエスが賞賛したその核心をつかみ損ねている」<sup>21</sup>と述べる。確かに、Perkins が述べるように、この箇所において、単に美的な意味で kalos が使われているとは考えにくい。Perkins が指摘するように、あるいは、本稿が確認したように、古典ギリシア語において、また、LXX においても、kalos には倫理的意味があり、その意味で使用されることが多いのである。

しかしながら、3-2. で示されたように、数は少ないものの、LXX において、「救いの到来」、「真の礼拝」、「創造」といった大変重要な文脈で kalos は使われており、そこでは「救われたものの姿」「神の求める真」「神の喜び」などの意味を持つ。その kalos が、この「香油を注いだ物語」の中に置かれていることに、積極的な意義を見出すべきではないか。この箇所における kalos は、単に美的意味でもなく、また、単に倫理的意味でもなく、「まことを尽くしてくれた」というように、「真」という意味で使用されているのではないか。その女の「真」、「真心を尽くす」行為をイエスは賞賛していると考えられるのである。すなわち、上記福音書の物語における kalos は、LXX におけるその使用方法に注目してこそ、明らかになる意味を含んでいると考えられるのである。

#### おわりに

以上、agathos との対比をまじえながら LXX における kalos の使用法を検討した。1 章では、古典ギリシア語の使用法を概観し、思想や哲学における kalos の重要性について述べた。2 章では、LXX においては、agathos に比して、kalos の使用回

数が大幅に減少していることを確認した。*kalos* が訳語として使用されるヘブライ語の中から *tôb* と *yāpeh* を取り上げ、*tôb* においては、その大部分が *agathos* と同義的に使用されること、また、倫理的な意味合いが強いことを述べた。3 章では LXX における *kalos* の使用法の特徴を考察し、*kalos* はしばしば罪との関連で使用され、否定的な意味があることを確認した。一方で、*yāpeh* の訳である *kalos* には、救いと関連する重要な役割があることがわかった。また、主にミカ書において、*kalos* は倫理的な意味合いを持つと共に、「真」の意味の深まりが見られることを述べ、さらに、*agathos* との違いに触れた。最後に創世記を通して、*kalos* は「神の喜び」につながることを示した。4 章では、香油を注ぐ物語における *kalos* が、従来捉えられているように、単に美的意味でも、倫理的意味でもなく、「真」という意味を持ち、その語義から物語を解釈することの重要性を指摘した。

以上の考察を通し、Grundmann が述べているように、LXX においては *kalos* の役割や意味が乏しくなった点が多々あることが確認される一方で、*kalos* は、箇所としては多くはないものの、救いの到来、真の礼拝、創造という大変重要な内容を持つ文脈において使用されており、また「救われたものの姿」「真」「神の喜び」につながる豊かな内容を持つことばであることがうかがえた。LXX においても重要な役割がある *kalos* はまた、新約聖書の香油を注ぐ場面においても、LXX での使用法に則した積極的な意義を持ち得ることが示唆された。紙幅の関係で、上記福音書の物語の解釈を十分に展開できたとは言い難いが、本稿では LXX で *kalos* に注目することの重要性を指摘するに留め、その展開は今後の課題としたい。

## 註

\* この論文は、2017 年 3 月 27 日の日本基督教学会近畿支部会（於：関西学院大学）での研究発表に修正・加筆したものである。

<sup>1</sup> Cf. W. Grundmann, “*kalos*,” pp. 536-537, Kittel, Gerhard. ed. Bromiley, G. W. trans. and ed., *Theological Dictionary of the New Testament III*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1964-1976.

<sup>2</sup> Cf. H. G. Liddell, and R. Scott, com. *A Greek-English Lexicon*, Rev. and augm. throughout by S. H. S. Jones; with the assistance of R. McKenzie; and with the cooperation of many scholars, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 870.

<sup>3</sup> Cf. H. G. Liddell, and R. Scott, *Ibid.*, p. 870. このうち、Xenophon のことばに関しては、E. C. Marchant, *Xenophon Memorabilia and Oeconomicus*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press Boston, 1953 をテキストとし、クセノポン、内山勝利訳『ソクラテス言行録 1』京都大学学術出版会、2011 年を参照して私訳を試みた。

- 
- <sup>4</sup> Cf. Grundmann, *op. cit.*, pp. 538-539.
- <sup>5</sup> I. Burnet, *Platonis Opera II*, Great Britain: Oxonii, 1960, 249d.
- <sup>6</sup> Cf. E. Beyreuther, “kalos,” Colin Brown, general ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol.2, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Pub. House, 1975-1978, p. 103.
- <sup>7</sup> Grundmann, *op. cit.*, p. 543.
- <sup>8</sup> Alt, A., Eissfeldt, O., Kahle, P. ed. Kittel, R., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967. Rahlfs, Alfred. ed. *Septuaginta*, 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳—旧約聖書続編つき』日本聖書協会、1991 年。
- <sup>9</sup> 「ヨブの娘たちのように美しい娘は国中どこにもいなかった。」(新共同訳ヨブ記 42:15)
- <sup>10</sup> 雅歌において kalos が恋人に使用される箇所は、以下のとおりである。雅歌 1:15a,15b,16,10,13,4:1a,1b,6:4.
- <sup>11</sup> 石川康輔他編集『新共同訳 旧約聖書注解Ⅱ ヨブ記—エゼキエル書』日本基督教団出版局、1994 年、538-541 頁参照。
- <sup>12</sup> Cf. Grundmann, *op. cit.*, p. 544.
- <sup>13</sup> 石川康輔他編集『新共同訳 旧約聖書注解Ⅲ ダニエル書—マラキ書; トビト記—マナセの祈り』日本基督教団出版局、1993 年、130 頁。
- <sup>14</sup> W. H. シュミット、木幡藤子訳『旧約聖書入門 下』教文館、2003 年、86 頁参照。
- <sup>15</sup> G. フォン・ラート、山我哲雄訳『ATD 旧約聖書註解 1 創世記 1-25 章 18 節』ATD・NTD 聖書註解刊行会、1993 年、69 頁。
- <sup>16</sup> W. ブルッグマン、向井考史訳『現代聖書注解 創世記』日本基督教団出版局、1986 年、77-78 頁。
- <sup>17</sup> 同上、78 頁。
- <sup>18</sup> Grundmann は前掲書 544 頁に、Lust は *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (p. 303)において、また Muraoka は *A Greek-English lexicon of the Septuagint* (p. 360)において、kalos の意味である「喜ばしさ」「麗しさ」について触れている。Cf. Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain: Peeters, 2009. J. Lust, *Eynikel*, E. Hauspie, K. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- <sup>19</sup> Y. Muffs, *Love & Joy—law, language and religion in Ancient Israel—*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 2.
- <sup>20</sup> E. Beyreuther, *op. cit.*, p. 103.
- <sup>21</sup> P. Perkins, “The gospel of Mark,” *The New Interpreter's Bible VIII*, Nashville: Abingdon Press, 1994, p. 698.

## The Holiness Editors' Systematic Scheme of the Feasts: Festal Innovation in Leviticus 23

Yoshiko Ueoka

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

### Abstract

The process of festal transmission did not depend on a single unbroken line during the course of inscribing the ritual stipulations. However, the general interpretations on the cultic calendars plot the various independent elements onto a chronological sequence of four successive documents (J, E, D and P). This paper will re-examine the methodologies, which are based on fixed theologies of the three annual feasts which do not consider the Holiness editors' intention. Especially, Lev. 23, which is a complex of ritual traditions, adduces significant evidence of how and why H editors composed this festal calendar under conventional customs, priestly settings and D's cultic innovations. This investigation will elucidate many various aspects which are reconstituted as "*mô'ādē YHWH* (Yahweh's fixed times)" and "*miqrā' qōdeš* (a sacred proclamation)," and the conclusion suggests that H editors evolved systematic schemes through means of the significance of *Yôm Kippûrîm* and the new terminology of "*šabbat šabbātôn*."

### Keywords

H editors, *mô'ādē YHWH*, *miqrā' qōdeš*, *Yôm Kippûrîm*, *šabbātôn*

## 1. A Preview of the Discussion about the Israelite Feasts

Conventionally, the biblical feasts have been discussed in light of the various sources (Ex. 23:14-19; 34:18-26=JE; Lev. 23=H; Nu. 28-29=P; Dt. 16:1-17=D),<sup>1</sup> since Julius Wellhausen attempted to reconstruct the history of festal calendars that designated Israel's cult. According to him, in the earliest period, represented by JE, the feast of *maṣṣôt* (Unleavened Bread) was agricultural in character, and later in the Deuteronomic reform, the feast was combined with *pesah* (Passover) in a historicized form as the celebration of Israel's deliverance from Egypt. He asserts, eventually, the post-exilic P removed the festival completely from its natural cycle with a rigid chronological framework.<sup>2</sup> Many scholars have been heavily influenced by his theory, while it is not validated by a wider review of the scriptures, mainly because of his late dating of the P document and its lack of relation to the ANE texts. In fact, ardent claims of the contrary have been made to prove the antiquity of P (Yehezkel Kaufmann, Moshe Weinfeld, Jacob Milgrom).<sup>3</sup>

However, in spite of scholars' questions regarding the developmental festal cycles, his counting system, starting from "Easter," is generally admitted as a plausible and desirable theory; the idea of "the feast of weeks" is accepted by many with the reckoning by the seven-day week towards "Pentecost."<sup>4</sup> This method of reckoning towards the fiftieth day is not included in D's feasts, but only found in Lev. 23:15-16.<sup>5</sup> Hans-Joachim Kraus appropriately points out, "The OT has not bequeathed to us any traditions about the second great annual festival in the cultic calendar, the feast of Weeks."<sup>6</sup> Despite this, Gerhard von Rad concurs, asserting that "the creed we have in Dt. 26:5ff. is the cult legend of the Feast of Weeks" on the thesis that the tribute of Dt. 26 corresponds to his alleged "the Feast of Weeks" in Ex. 23:16; 34:22 and Lev. 23:17.<sup>7</sup> Also, Martin Noth claims that "the continuous seven-day week determines the Sabbath,"<sup>8</sup> but this view fails to consider all the various factors related to the Sabbath. Thus, the understanding of Sabbath in terms of week is obviously a late Jewish development, as J. B. Segal mentions, "There is no analogy throughout the Bible for the use of the week unit to fix the date of religious ritual. If, as is commonly assumed, the Jubilees calendar of the end of the second century B.C. does maintain such a system, it is precisely in this respect that it is at variance with ancient Hebrew practice. Indeed, the interpolation of *šabbāt* as a period of seven days in ending a day of rest—not necessarily the Sabbath—is the only interpretation which seems to yield satisfactory sense throughout the passage Lev. 23:9-21."<sup>9</sup>

The problem is that most critics tend to ignore the uniqueness of H<sup>10</sup> and to assimilate it into P. Wellhausen acknowledges H's significance but for him H is an outgrowth from the JE, and D sources, which in turn develop into the P source.<sup>11</sup> On the other hand, Kaufmann's

presupposition is problematic in that the D's idea is reflected nowhere in the Holiness Code.<sup>12</sup> He asserts that P's festival laws (Lev. 23) betray pre-Deuteronomistic viewpoint. Also, Weinfeld, whose aim is to prove P's antedating D, in light of the many parallels between P and ritual texts from the Ancient Near East, concludes not only the dating of P, but also H is from pre-exilic times.<sup>13</sup> He overlooks the evidence that H demonstrates the dependence on D. Instead, for him, they are to indicate D's development, not H's. He assumes that D built the seventh-year institution on the material which he ascribes to P, using an even more novel element, that of Yahweh's redemptive action in Israelite history, with the aim of Yahweh centralization. In my view, this rise came as a direct result of the decline in the purity of P worship, not for lack of interest in the observance of cults. Nonetheless, Weinfeld sees these omissions, and others, as evidence of D's deliberate suppression of sacral ritual.<sup>14</sup> He ignores the valuable original elements relating to the H calendar in the Deuteronomistic sections.<sup>15</sup> However, I owe much to Weinfeld's examinations of the P aspects of the D theology, even though obviously, his aim is to elucidate the biblical formation as the crystallization of D, not H.

This textual analysis limits its investigation to the divisions between P<sup>G</sup> and P<sup>S</sup>, and those of Dtr1 and Dtr2. Thus, regarding the procedure of editing the cultic calendars, we have much difficulty in investigating it within the framework of P/D's theology. This research has been significantly advanced by Israel Knohl, who initially claims that P was the earliest layer in the Pentateuch against the prevalent opinion that H antedated P.<sup>16</sup> The crux of his theory is that H expands the realm of holiness which encompasses all of Israelite life, society and land.<sup>17</sup> It is a new interpolation of the earlier narratives through an innovative theory and develops the languages from earlier legal collections as well. However, Knohl doesn't consider how D's traits influence the form of the feasts. D demanded not only the restriction of cultic ceremonies to Yahweh's sanctuary but also the innovation of the calendar, which is primarily holy and evolved through a strong claim to the representation of "the people's obedience" to Yahweh's holiness. Now, H demands the representation of "the people's holiness" to Yahweh through daily activities in H's annual calendar. From this perspective, it is productive to re-examine the methodologies, which are based on fixed theologies of the three annual feasts without correctly considering the H editors' intention.

## 2. The Structure of Lev. 23

Knohl begins with a detailed analysis of Lev. 23, focusing in particular on how H incorporates P's legislation and shows real concern for agricultural life.<sup>18</sup> His main concern

is to compare Lev. 23 with Nu. 28-29 and detail the unique layered character of this chapter from the perspective of “the relationship between the P schools.”<sup>19</sup> The structure of Lev. 23 must be first clarified before exploring the individual issues. This chapter can be divided fairly easily by the introductory formulae “*wayyēdabbēr YHWH 'el-Mōšeh lē'mōr (Yahweh spoke to Moses, saying)*” (v. 1, 9, 23, 26, 33). Also, it is generally assumed that v. 2-3 is a secondary addition to this chapter which is itself a literary composite in light of the existence of two superscriptions (v. 2, 4).<sup>20</sup> Noth points out that the first heading in v. 2, already composite in its inconsistent mixture of third and first persons for Yahweh, is followed by another in v. 4.<sup>21</sup> Specifically, the double headings similarly characterize the *miqrā' qōdeš* (sacred proclamation)<sup>22</sup> as Yahweh's *mō'ādîm* (fixed times). Also, Knohl reconstructs the original introduction (vv.1, 2a, 4) to the list of festivals in Lev. 23, and asserts that the H editorial addition includes v. 2b and v. 3, as follows.<sup>23</sup>

v. 2b *mō'ādē YHWH 'āšer-tiqrē'û 'ôtām miqrā'ē qōdeš 'ēlleh hēm mō'āday*

(the fixed times of YHWH, which you shall proclaim as sacred proclamations, these are My fixed times.)

v. 3 *šēšet yāmîm tē'āseh mēlā'kâ ûbayyôm haššēbî'î šabbat šabbātôn miqrā'-qōdeš kol-mēlā'kâ lō'ta'āšû šabbāt hi' laYHWH bēkōl mōšēbōtēkem*

(Six days shall work be done but on the seventh day is *šabbat šabbātôn*, a sacred proclamation; you shall do no work. It is Yahweh's Sabbath in all your dwellings.)

It is comprehensible that primarily, the seventh-day Sabbath ordinance of v. 3 does not really belong to this annual festal-calendar, and it is deliberately inserted to the top of the original calendar, which reconstituted various elements of the feasts. However, as a recapitulation of his theory, Knohl assembles the stratification list of HS and PT<sup>24</sup> and includes Lev. 23:2b-3, 9-22, 24-26, 28-32, 38-43 in H's list and regards v. 4 as the P heading of the original calendar. Here, we must first clarify one issue with Knohl, initially raised by Milgrom, who claims that the Sabbath is not a *mō'ēd*, even though it is called such in Lev. 23. Milgrom argues that the designation of “*mō'ādē YHWH 'āšer-tiqrē'û* (Yahweh's fixed times which you shall proclaim)” as distinctive H vocabulary and the omission of the required public sacrifices, pinpoint the exilic period as the time for the composition and insertion of the Sabbath pericope at the head of the festival calendar with his exilic theory.<sup>25</sup> Therefore, according to him, the H redactor composed the framework not only of Lev. 23 but also Nu. 28-29 to indicate that the Sabbath is one of the *mō'ādē YHWH*. He asserts, “The original P list subsumed all of the festivals under the heading “*'ēlleh mō'ādē YHWH* (v. 4).”<sup>26</sup> I agree



that H demands the Sabbath as “*mô’ādê YHWH*,” but for a different reason.

Explicitly, this proclamation (with slight differences) recurring in v. 37<sup>27</sup> indicates v. 4-37 should be regarded the body of the annual calendar. The proclamation of v. 4 designates the feasts as *mô’ādê YHWH* and *miqrā’ qōdeš* by early H editors. That of v. 2b proclaims the seventh-day Sabbath as such with the designation of *mô’āday* by later H editors. Regarding the second Tabernacles passage (v. 39-43), which is close to the center section (v. 9-21) in manner and content,<sup>28</sup> it is regarded as the H later addition.<sup>29</sup> Lev. 23 itself features a blended product of historical process and traditional agricultural festivals, and the period of H’s activity can be divided into at least two stages. Knohl asserts that the formula “*’ānī YHWH ’ēlōhēkem* I am Yahweh your God (vv. 22, 43),” which is characteristic of H, indicates that the sections (v. 9-22 and 38-43) stem from HS.<sup>30</sup> In the former section, the H editors retain original traditions of the calendar but display various innovative elements as well. Now, the relationship between Lev. 23, Dt. 16 and other various sources must be examined.

### 3. H’s Harvest Festival Collection—v. 9-22

#### 3-1. Šeba’ Šabbātôt—Seven Sabbaths

D promoted the custom of eating *maššôt* material and the period of seven days, using an even more novel element, that of Yahweh’s redemptive action in Israelite history (Ex. 13:4; 23:15; 34:18).<sup>31</sup> Over time, the seven-day *ḥag maššôt* joined with the *pesaḥ* was emphasized through D’s calendrical innovation (Dt. 16:1-7 [8]), but conventional P customs could not be ignored, so various materials were integrated into H’s inventive concept. The key example is v. 9-22, which represents a clear development of the older festal arrangements. This integral section describing the harvest does not name the feast, while D’s harvest festival is named “*ḥag* (feast) *šābū’ôt* (sevens/sevenness)”<sup>32</sup> by the seven-multiplied expression of “*šib’āh šābū’ôt* (seven sevens) (Dt. 16:9-10).” This existent term has been traditionally rendered as “the feast of weeks,” interpreted in light of H’s counting system in Lev. 23:15-16.<sup>33</sup> However, unlike in the earlier decree, H no longer employs D’s term of seven *šābū’ôt*, nor the name of the feast, as follows.

v. 15 *ûšēpartem lākem mimmōḥōrat haššabbāt miyyôm ḥābī’ākem ’et-’ōmer hattēnûpā šeba’ šabbātôt tēm’īmôt tihyēnā*

(You shall count for yourselves seven Sabbaths from the morrow after the Sabbath, from the day on which you bring the sheaf of the elevation offering; they shall be

complete.)

v. 16 *'ad mimmōḥōrat haššabbāt haššēbî'ti tispērû ḥāmiššim yôm wēhiqrabtem minḥā ḥādāšā laYHWH*

(You shall count until the morrow after the seventh Sabbath, fifty days; then you shall present a new grain offering to Yahweh.)

Here, it is essential to explore how to characterize this harvest festival as shown in H's own unique depiction of the Sabbath in the following points. First, H's intentional phrasology, "*šeba' šabbātôt*" which means "seven Sabbaths," reveals H's attachment to this term. Second is the question why H puts this nameless feast in the middle of the calendar. The reason is clarified on reading this section as one passage collected from the harvest traditions. The nature of this complex of traditions is substantiated by the key lexeme *qsr*,<sup>34</sup> which means "reap, harvest" in the first and last verses (vv. 10, 22),<sup>35</sup> enclosing the stipulations of the harvest offerings. Primarily, in v. 10, H's intention is to edify as to the notion of the land as Yahweh's gift with D's phraseology, "*kî-tābō'û 'el-hā'āreṣ 'ānî nōtēn lākem* (When you enter the land that I grant you),"<sup>36</sup> and express how to serve the ritual of harvest and present "*'ōmer rē'sīt qēšîrēlkem* (the first sheaf of your harvest)" in light of priestly view. Furthermore, v. 11 defines the beginning of the ritual as "*mimmōḥōrat haššabbāt* (the morrow after the Sabbath)," and stipulates that "*ha'ōmer* (the sheaf)" is lifted up<sup>37</sup> by "*ḥakkōhēn* (the priest)."<sup>38</sup>

Thirdly, the reckoning system of counting "*šeba' šabbātôt* (seven Sabbaths v. 15)" from the morrow of the Sabbath is again explained by adding the new phraseology of "*mimmōḥōrat haššabbāt haššēbî'ti* (the morrow after the seventh Sabbath)," and "*ḥāmiššim yôm* (fifty days)" in v. 16. The countdown to "*haššabbāt haššēbî'ti* (the seventh Sabbath)" expresses the heart of this section, that is, the hope of the people looking forward to the harvest, with repetition of the H phrase "*ḥuqqat 'ōlam lēdōrōtēkem bēkōl mōšēbōtēkem* (an everlasting statute throughout your generations in all your dwellings)"<sup>39</sup> (vv. 14, 21). Also, Knohl includes "*ūqērā'tem bē'ešem hayyôm hazzeh* (on that very day you shall proclaim)" in the H origin and differentiates it from the P phrase; "*miqrā-qōdeš yihyeh lākem kol-mēle'ket 'ābōdā lō' ta'āšû* (you shall hold a sacred proclamation; you must do no laborious work)."<sup>40</sup>

Undoubtedly, H's accurate phraseology "*šeba' šabbātôt* (seven Sabbaths)" indicates H's appropriation of D's "*ḥag šābū'ôt* (the feast of Sevenness)" in Dt. 16:9. Here, the term Sabbath is implicitly a double synonym for both "seven days," and "the seventh day," and the whole passage using "Sabbath" must have been re-constructed from the festal traditions. This must be validated through further examination. Linguistically, H's idea of the longing for

the harvest during the period framed by these Seven Sabbaths can be regarded as crucial for a new understanding of the Sabbath. Of particular note is the fact that the counting of every seventh-day does not correspond to H's annual calendar, in spite of H's concern with the seventh Sabbath and the morrow, that is the fiftieth day, which corresponds to the fiftieth year. By the same token, this textual evidence betrays the erroneous rendering of "the feast of weeks." It also indicates that the conventional interpretation of the second annual festival is based on the Deuteronomic sections.<sup>41</sup> Andreas Schuele believes the Holiness Code is "a collection of legal and cultic materials from the First Temple period" considering "that one exception (Lev. 23:3) the Sabbath is not yet the seventh day of the week." According to him, "the day of a particular festival is determined in relation to its preceding Sabbath, most likely understood as the day of the full moon in the middle of the month."<sup>42</sup> This suggestion raises a question about controversial terminology, "*mimmōḥōrat haššabbāt* (the morrow after the Sabbath vv. 11, 15, 16)."

### 3-2. *Mimmōḥōrat Haššabbāt*— the Morrow after the Sabbath

In the light of the literary context of this phrase, the possibility that the counting start-day can be associated with *mimmōḥōrat haššabbāt* connects v. 11-16 with the preceding v. 5-8; namely, the seven-day *ḥag maššōt* following the paschal rite. Accordingly, most scholars interpret this terminology in the light of the prescriptions for *ḥag maššōt*, which are succeeded by the 'omer rite. However, Karl William Weyde<sup>43</sup> points out that v. 10ff. sets no specific date for the 'omer rite, the dating of which is conditionally dependent on regional differences of the climate. He contends that "it would be impossible to bring the sheaf of the first fruits to Yahweh at the same time." According to him, the regionally dependent dating indicates Lev. 23 allows worship at local sanctuaries. Weyde quotes Milgrom who held the exilic H redactors as those who embraced the Sabbath as the only cultic ritual the community could celebrate together. Therefore, he asserts that "the day after the Sabbath" is "the day of the 'omer celebration" and can be several "weeks later than the *ḥag maššōt*." Even though I agree with him regarding the disconnection of the dating between *ḥag maššōt* and the 'omer rite, his assertion based on the recurring Sabbath institution is problematic.

On the other hand, Gnana Robinson<sup>44</sup> suggests that the morrow of "the full-moon night (his alleged Sabbath) in v. 5" is the first day of *maššōt*, a work-off day, including a full Sabbath day (the 15th day). According to him, therefore, the counting start-day is the sixteenth day, and the seventh day of *maššōt* (the 22nd day) in v. 8 is the second work-off and Sabbath day. This assumption can be accepted as a later interpretation, but the characteristics of v. 5-8 do not belong to H, but P (discussed later). Also, the fact that the

present calendar sets no specific date for the *ōmer* rite and that the seventh day of *maṣṣôt* is not called the Sabbath makes his theory difficult.

As for this complex subject based on competing interpretations, Fishbane<sup>45</sup> maintains that the striking onset of festivals in priestly sources points to some significance still accorded to lunar-especially full-moon phrases. He presents a conclusion that “the original meaning of *šabbāt* had long since fallen into obscurity, and that reference to it in Lev. 23:10-16 were interpreted inner-biblically and in terms of current usage.” Consequently, he emphasizes the importance of understanding Josh. 5:10-12 as a fulfillment of the prescription of Lev. 23:10-14. According to him, “Josh. 5:10-12 preserves eloquent witness to the fact that the old lunar sense of the term *šabbāt* was once current in priestly circles was the basis for ritual calculations towards Pentecost.” His rationale is that Joshua “preserves a covert exegetical clarification of the practical ritual sense of Lev. 23:10-16; and that it does so in the context of a descriptive historical narrative which purports to be a fulfillment of the prescriptive command of proper ritual procedure ‘when you come into the land.’” Thus, he suggests that the Sabbath in Lev. 23:10-16 was identified with the Passover that was the spring full moon. I agree with the traditional interpretation of the *šabbāt* and *pesah* on the full moon.<sup>46</sup> This evidence indicates H’s theology, not D’s, but his explanation needs further examination on the relevant terms in light of the literary context, such as “*bē’ešem hayyôm hazzeh* (on that very day Josh. 5:11; Lev. 23)”<sup>47</sup> and the significance of the verb *šabāt* (Josh. 5:12).

Furthermore, another problem lies regarding “*maṣṣôt wēqālūy* (unleavened bread and parched grain, Josh. 5:11) and *qālūy* (Lev. 23:14).” As Noth points out the peculiar expression “*maṣṣôt wēqālūy*” in Josh. 5:10-12 differs from P’s divine commandment of the Passover (Ex. 12:1 ff.).<sup>48</sup> However, in my opinion, it is not D’s divine commandment in contrast to Noth’s assumption.

Explicitly, the difficulty lies in the identification of the word *šabbāt*, which is not identified with the seventh day, except in v. 3, and the calendar cannot apply to the recurring seventh day. My assumption, as mentioned already, is that Lev. 23 is a complex of variant sources and that H’s concept of *šabbāt* as a synonym for seven days, the seventh day and presumably the full-moon day is not fixed yet at this point. However, this section in question undoubtedly presents a phase of cultic innovation through means of H’s significant factors.

## 4. H’s Scheme for the Sacred Calendar

### 4-1. *Šabbātôn* as a Catalyst for the Sacred Feast

H's original terminology, *sabbātôn*, must be first clarified before exploring the individual factors. Robinson points out the atoning character of the seventh month, during which the important and religious activities were held (Dt. 31:10 ff). However, his argument proceeds without differentiating between the crucial traits of P and H in Lev. 23.<sup>49</sup> Thus, in my extensive review of academic literature,<sup>50</sup> I have yet to find a correct definition of *šabbātôn* to develop a conclusive idea on the formulation of the seventh-day Sabbath. Thus, based on the eleven cases found in the Bible, I would like to explicate my definition of *šabbātôn*. The term *šabbātôn* is linked to the following periods of "time."

- (1) "the seventh" **day** (Ex. 16:23, 31:15, 35:2; Lev. 23:3)
- (2) the first (Lev. 23:24), tenth (Lev. 16:31; 23:32), 15th and 22nd day (the first and eighth day of the festival) (Lev. 23:39 [twice]) of "the seventh" **month**
- (3) "the seventh" **year** (Lev. 25:4, 5)

First and foremost, we must ascertain the definition of "*šabbātôn*" from the above examples, which are applied to "the seventh" day, month, and year, only appearing in the books of Exodus and Leviticus. Four cases of the seventh-day Sabbath are found, but as for Leviticus, the definition of the seventh-day Sabbath is limited to only Lev. 23:3. The idiom, *šabbat šabbātôn*, is employed to all the seventh-day Sabbaths (except in the fourth commandment), the tenth day of the seventh month (Lev. 16:31; 23:32) and the seventh-year Sabbath for the land (Lev. 25:4). The single term *šabbātôn* is attested in once to the seventh year,<sup>51</sup> and in three cases to the seventh month: the first day as "*zikārôn tērû'â* (a memorial with alarm blasts) (Lev. 23:24),"<sup>52</sup> and the 15th and 22nd of the month as the first and last days of "*ḥag sūkkôt* (the Feast of the Booths)"<sup>53</sup> (Lev. 23:39 [twice])." Thus, it is noteworthy that the single *šabbātôn* occurs in only the seventh month of this calendar. (On the other hand, except vv. 3, 9-22, 32, *šabbāt* does not appear alone in this festal calendar.)

The term *šabbātôn* is generally supposed to be the noun for observing the Sabbath, derived from the verb *šābat*.<sup>54</sup> However, I assume that the form of the abstract noun becomes *šabbātôn* in Hebrew, with three vowels using the particularizing suffix *-on*, giving the form a characteristic aspect different from the previous *šabbāt*.<sup>55</sup> In short, it seems to describe the concept which really characterizes "Yahweh's holiness," not the paganized full moon *šabbāt*. The aim of projecting *šabbātôn* onto the festal calendar is not an appeal to abstain and rest from work but to emphasize the holiness of the seventh. In this light, H definitely designated the seventh month as *šabbātôn*.

On the other hand, *pesaḥ laYHWH* (the fourteenth day) and *ḥag hammaṣṣôt laYHWH*

(the fifteenth day) in “the first month”<sup>56</sup> are not designated as *šabbātôn*, despite the fact that the prohibition of work is enjoined in Lev. 23:7-8 as follows.

v. 7 *bayyôm hārī'šôn miqrā-qōdeš yihyeh lākem kol-mēle'ket 'ābōdā lō'ta'āšû*

(The first day shall be for you a sacred proclamation, you shall do no laborious work.)

v. 8 *wēhiqrabtem 'iššeh laYHWH šib'at yāmîm ūbayyôm haššēbî'î miqrā'-qōdeš kol-mēle'ket 'ābōdā lō'ta'āšû*

(Seven days you shall present a fire offering to Yahweh and on the seventh day, a sacred proclamation, you shall do no laborious work.)

Why are neither the first day (the full moon day) nor seventh day in the first month designated *šabbāt* or *šabbātôn*? Here, Knohl's estimation that v. 5-8 is ascribed to P, not H, comes into consideration. Also, it is true to the *ḥag sūkkôt* in v. 34-36.<sup>57</sup> That is to say that for P the sacred day is not *šabbāt* nor *šabbātôn* but *miqrā qōdeš*.

#### 4-2. *Miqrā Qōdeš*—a Sacred Proclamation

Obviously, *miqrā' qōdeš* pertains to the strict prohibition of work in order to participate in the sacred (the secular work is abstained from). We can confirm that the full-moon festivals in the first and seventh months are proclaimed as *miqrā qōdeš* by P, while the New Moon and the Sabbath are not (Nu. 28:9-15). However, some claim that the recurring seventh-day Sabbath is not equivalent to the feasts.<sup>58</sup> As for the terminology in the above, Milgrom repeats that the Sabbath is neither a *mô'ēd* nor a *miqrā' qōdeš*, because the people were already familiar with it and its fixed customs.<sup>59</sup> According to him, all responsibility belongs to his hypothetical author in the Exile who had to adapt the terminology of *miqrā' qōdeš* in order to stress the complete Sabbath rest (Ex. 35:2), which is incumbent on Israel. Moreover, he maintains that the speciality of the Sabbath should demand the comprehensive prohibition of work (*kol-mēlā'kā*). Also, according to Knohl, the function of *šabbātôn* is assigning great importance to the prohibition of work on the Sabbath. His contention is “HS assigns great importance to the prohibition of work on the Sabbath, whereas PT ignores this aspect completely.”<sup>60</sup> Following him, Milgrom states that the work prohibition on the Sabbath is missing in P's festal calendar, in contrast to the other festivals (Nu. 28:18, 25, 26; 29:1, 7, 12, 35).<sup>61</sup>

However, the crucial difference is that unlike the other festivals, neither the Sabbath nor the New Moon are conceived by P as a *miqrā' qōdeš*. That is to say, for P, the Sabbath has the same status as the New Moon. That is why H in Lev. 23 explicitly ignores the sacrifice of the

conventional full-moon Sabbath as well as the New Moon as found in Nu. 28. Whereas H introduces an even more novel interpretation when incorporating the cultic materials from the earlier traditions, not necessarily restricted to the exilic situation. *Šabbātôn* does not necessarily indicate the prohibition of work without *miqrā' qōdeš* (Lev. 23:39 [twice]). In regard to this inconsistency, Milgrom explains the lack of prohibition in v. 39: "the term *šabbātôn* implies a minor Sabbath (except in the completed *šabbat šabbātôn*) when minor, non-occupational work is permitted."<sup>62</sup> Conversely, however, examining this annual calendar, without the foundational presupposition of the seventh-day Sabbath, shows the opposite conclusion. I assert that the process of the Sabbath conceptualization should be reversed. H's systematic scheme starts as follows. First, the Sabbath as well as other festivals was defined commensurately with "Yahweh's *mô'êd* and *miqrā'ê qōdeš* (Lev. 23:4)." Subsequently, H coined the new terminology *šabbātôn*, which appears alone in reference to the first day of the seventh month as *zikārôn tērū'â* (v. 24), and the first and eighth day of the seventh month to the seven-day *ḥag sūkkôt* transformed (v. 39 [twice]), is not minor.

Therefore, Milgrom's view is not supported by a wider review of the scriptures. The H editors seem to have evolved their first systematic scheme to bring together *miqrā' qōdeš* and *šabbātôn*, the two notions which have become identical in content. The former which holds significance of holiness different from D's<sup>63</sup> reinforces the nature of the concept of the latter. Thus, for H, the role of *miqrā' qōdeš* is innovated. Also, the basic characteristic of the root *šbt* is the cessation of work,<sup>64</sup> but both primarily demand holiness. Such a notion as the work prohibition comes as the result of strict holiness' demands.

#### 4-3. *Yôm Kippûrîm* and *Šabbat Šabbātôn*—The Birth of New Concepts from the Tenth Day

Now, we have to consider the crux of this paper: How does H encourage the people's holiness? H, for whom *šabbātôn* has a special trait, considers the scheme more enlightening on all sacred occasions. The date designation is one feature of the priestly document, while the notion of a sacred number is arbitrary. In the original P stipulations seven days is not holy; impurity lasts seven days, which is regarded as the period of purgation, and on the eighth day a sin offering must be brought to the priest (ex. Lev. 15:14-15, 28-30). Eventually, P's festival calendar related this period to the full-moon day. Specifically, P designated as *miqrā' qōdeš* the first and last day based on the full-moon day of the first and seventh months (Ex. 12:16 [twice]; Lev. 23:7, 8, 35, 36; Nu. 28:18, 25; 29:12).<sup>65</sup> Thus, the prohibition of work on the first, seventh and eighth day is enjoined by the designation of a *miqrā' qōdeš*. One corresponding specific formula "*kol-mēle'ket 'ābôdh lō'ta'šû* (you shall

do no laborious work)” is employed in Lev. 23:7, 8, 35, 36; Nu 28:18, 25; 29:12.<sup>66</sup>

The experience of the exiles changed the transition of the sacred time. The crucial change influenced the liturgical calendar, in which *ḥag sūkkôt* (Lev. 23:34)<sup>67</sup> of the biggest annual harvest is preceded by *Yôm Kippûrîm* on the tenth of the seventh month (v. 27).<sup>68</sup> Significantly, this dating corresponds to the stipulation of the tenth day of the first month for the *pesaḥ* preparation in Ex. 12:3. It is commanded to “*kôl ‘ădat yiśrā’el* (all the congregation of Israel).”<sup>69</sup> Knohl appropriately suggests that as H’s characteristic phrase, “the repetitive resumption of *lēdōrōtēkem ḥuqqat ‘ôlam* (Ex. 12:14, 17)”<sup>70</sup> brackets the seven-day *ḥag maṣṣôt* (v. 15-16).<sup>71</sup> Noticeable are the severe penalties: “*wēnikrētā hannepeš hahîy’ miyiśrā’el* (v. 15: that soul shall be cut off from Israel.),” and *miqrā-qōdeš* (v. 16 [twice]), which does not appear apart from here in Exodus, with the expression “*kol-mēlā’kâ lō’ yē’āše* (no work shall be done).”<sup>72</sup> Undoubtedly, the traditional purgation theology<sup>73</sup> is expanded by placing its dating and more emphasis on holiness through the addition of stricter injunctions. Furthermore, the main focus shifts to the tenth of the seventh month.<sup>74</sup>

As a point of departure, the tenth day is designated as *miqrā’ qōdeš* enjoined with the total prohibition of work: “*kol-mēlā’kâ lō’ta’āšû* (you shall not do any work) (Lev. 23:28; 31; Nu. 29:7).” The enjoined concept is definitely related to not only the severe prohibition of secular activities, also to a self-affliction formula such as the strict phrases: “*wē’innîtem ‘et -napšōtēkem* (you shall afflict your souls) (Lev. 23:27, 32; Nu. 29:7).”<sup>75</sup> In this purifying stipulation, the tenth day of the seventh month is designated as *Yôm Kippûrîm* (the Day of Purgation)<sup>76</sup> by the H editors (Lev. 23: 28b).<sup>77</sup> Furthermore, H’s intention is integrated in this sacred tenth day, the holiness of which is emphasized as *šabbat šabbātôn*, as the tenth day of the seventh month (Lev. 23:27-32).<sup>78</sup> It is the completed *šabbat šabbātôn* (v. 32), the repetitive sound *ša* of which emphasizes holiness.

It must be noted that this phrase does not indicate a specific date, whereas *Yôm Kippûrîm* indicates specified the tenth of the seventh month and is couched as the commencement of the Jubilee year (Lev. 25:9). Also, the significance of *šabbat šabbātôn* is interpolated at the end of Lev. 16 as the center of Leviticus (16:29-34).<sup>79</sup> Lev. 16:29 addresses the people directly to observe “*ḥuqqat ‘ôlam* (an everlasting statute)” on the tenth day of the *šabbātôn* month. Thus, *šabbat šabbātôn* acquires a critical place and significance in the ritual legislation combined with H’s intention as follows.

v. 29 *wēḥāyētā lākem lēḥuqqat ‘ôlām baḥōdeš haššēbî’i be’āsôr laḥōdeš tē’annû et-napšōtēkem wēkol-mēlā’kâ lō’ ta’āšû hā’ezrāh wēhaggēr haggār bētōkēkem*

(It shall be an everlasting statute to you: in the seventh month, on the tenth of the month,



you shall afflict your souls and do no work at all, the native and the alien who resides among you.)

v. 30 *kî bayyôm hazzeh yĕkappēr ālĕkem lĕtahēr 'etkem mikkōl ḥattō'tĕkem lipnē YHWH tithārû*

(For on that day purgation shall be effected on your behalf to purify you; you shall become pure from all your sins before Yahweh.)

v. 31 *šabbat šabbātôn hî' lākem wĕ'innĕtem 'et-napšōtĕkem ḥuqqat 'ōlām*

(It is *šabbat šabbātôn* to you, and you shall afflict your souls; it is an everlasting statute.)

The injunction corresponds to the phraseology of Lev. 23:27-32 and gives no reference of the seventh day. However, the equality of the sojourner and the purification of the people are enjoined. Intrinsically, the purgation ritual itself contains the most significant element: how we are to prepare for “*kābôd yehwh* (Yahweh’s presence).” It is the climax of the priestly theology and H’s aim. In Ex. 24:16, the preceding period of six days is completed on the seventh day, which encourages the people’s holy worship, intensifying the salvific faith. This six-seventh day scheme is already utilized in Ex. 23:12; 34:21, in which the verb *šābat* represents the work-off commandment. It also appears with a didactic modification in Josh. 6:3-4; 14-15. Here it must be affirmed that this trajectory of seven or six-seventh formulas may have led to H’s new concept of *šabbat šabbātôn* and the seventh-day Sabbath commandment holds the heading position in H’s festal calendar (Lev. 23:3).

## 5. Conclusion

The H editors elevate Yahweh's sacred calendar through various innovations. Each H editor presents his own new interpretation respectively using such integral elements as *mô'êd*, *miqrâ' qôdeš*, and (*šabbat*) *sabbātôn*. The formation of Lev. 23 begins with gathering of the conventional feasts that were closely connected with “Yahweh’s *mô'êd* and *miqrâ'ê qôdeš* (v. 4).” Consequently, the resonance of *šeba'* (seven) and *šabbāt* in the middle section is ticking Yahweh’s time with strong echoes mutually rebounding (v. 15-16). It impacts the reckoning of time, although we cannot deny that it is a rhetorical expression. However, the crux of H’s intention is not the feasts’ dating but the Israelites’ sacred worship to Yahweh, who demands the prohibition of foreign gods and moon worship. The purgation commandment is most rigidly enjoined to the people as well as priests (v. 27-32; 16:29-34). The present form of Lev. 23, which represents various aspects of the cultic traditions, is reconstituted by injecting the

seventh-day *šabbat šabbātôn* in the opening words (v. 3). It is declared as Yahweh's Sabbath by the final H editors.

Wellhausen says: "The undesigned preponderance gained by the Sabbath may have ultimately given it independence, and led to the reckoning of time by regular intervals of seven days without regard to new moon, with which [the Sabbath] came into collision, instead of, as formerly, being supported by [the new moon]. In the end, even its name came to be interpreted as if derived from the verb 'to rest.' ... The highest development, amounting even to a change of quality, is seen in the Priestly Code."<sup>80</sup>

In the above, if we substitute Holiness for Priestly, no better comment than this is to be found. However, the above discussion indicates that the main thrust of H's work was still in the transitional stage and H's position was not stable during its period of activity. Much more still remains to be investigated. Above all, it is essential to explore the process of interpolating *šabbat šabbātôn* and the six-seventh day scheme with the aim of elucidating their roles in the course of the biblical formation.

## Notes

---

### \* Abbreviations

*A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible* (=NCB), edit. Even-Shoshan, Jerusalem: Kiryat Sefer, 1983.

*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (=IDB), Nashville: Abingdon Press, 1962-1976.

*The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (=NIDB), Nashville: Abingdon Press, 2006-2009.

*Theological Dictionary of the Old Testament* (=TDOT), Grand Rapids: Eerdmans, 1974-.

*Theological Lexicon of the Old Testament* (=TLOT), Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.

<sup>1</sup> The following abbreviations are traditionally employed: P (referring to the Priestly material in the Pentateuch), D (Deuteronomistic material), J (the Jahwist), E (the Elohist), H (the Holiness Code).

<sup>2</sup> Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel: with a reprint of the article Israel from the Encyclopaedia Britannica preface by W. R. Smith* (Meridian Books, 1957 [1878]), pp. 52-120. Wellhausen's influential theory is based on the three-fold development through the historicization of agricultural festivals into P feasts. He suggests an earlier stage in which the sacrifice of the firstling belonged to the primitive *pesah*. In other words, the insight that common laws governed the development of religious practice from primitive to higher forms was applied to the Bible, particularly to the rite of *pesah* and first-born. Many scholars do not agree, presumably due to the terminology; primitive or higher.

<sup>3</sup> Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile*, tr. and abridged by Moshe Greenberg (University of Chicago Press, 1960 [1937]), esp. pp. 170-1. Moshe Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (Brill, 2004), esp. pp. 34-63. Jacob Milgrom,

- 
- Leviticus 1-16* (Yale University Press, 1991), esp. pp. 3-13. *Leviticus 23-27* (Yale University Press, 2001), esp. pp. 2241-45.
- <sup>4</sup> Wellhausen, *op. cit.*, p. 83 "In JE and D there is a rotation of three festivals. Easter and Pentecost mark the beginning and the end of the corn-harvest." Also see p. 86 "seven weeks after Easter (Dt 16: 9)," p. 99 "during Easter week and also on the day of Pentecost," and p. 101 "Easter falls upon the fifteenth, that is, at full moon, of the first, the feast of tabernacles upon the same day of the seventh month; Pentecost, which, strange to say, is left undetermined in Num. 28, falls, according to Lev. 23, seven weeks after Easter." German original version; Ostern fällt auf den 15. Tag, d. h. auf den Vollmond, des ersten Monats, Laubhütten auf den selben, pp. 96-97. However, the terminology of Easter by his interpretation is not based on the Hebrew text, nor the Greek one.
  - <sup>5</sup> In spite of this evidence, Haran claims that "since the substantive 'week', *sabuot*, in the plural, is associated with the name of this feast not only in P H, and D." Menahem Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (Oxford, 1978), p. 295.
  - <sup>6</sup> Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel: a cultic history of the Old Testament*, tr. G. Buswell (John Knox, 1966), p. 55. Also see p. 57, "We cannot now discover the original meaning of this 'seven-week period'."
  - <sup>7</sup> Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch, and other essays*, tr. E.W. Trueman Dicken (Oliver & Boyd, 1966 [1938]), pp. 42-43. von Rad asserts that "the tribute of agricultural produce envisaged by Dt. 26 corresponds to that of Ex. 23:16; 34:22 and Lev. 23:17, so that according to the ancient Israelite calendar the ceremony in question was observed at the Feast of Weeks." He utilizes this counting system of summing up fifty days, which comes from Lev. 23:15-16, demonstrating his creed theory.
  - <sup>8</sup> Martin Noth, *Exodus*, tr. J.S. Bowden (S.C.M. Press, 1966 [1962]), pp. 164-65.
  - <sup>9</sup> J. B. Segal, *Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70* (Oxford University Press, 1963), pp. 196-97.
  - <sup>10</sup> The complex in Lev. 17-26 customarily has been called the Holiness Code, due to God's holiness addressed to the Israelites in general "*qēdōšim tihyū kī qādōš 'ānī YHWH 'ēlōhēm* (You shall be holy, for I Yahweh your God am holy)."
  - <sup>11</sup> Wellhausen (*op. cit.*, pp. 376-80) argues that Lev. 17-26 takes its starting-point from the JE legislation, and modifies it in the manner of D. According to him, H's concerns with ethical behavior are uncharacteristic of P. Also, he (p. 384) states, "the fact that the last edition of the Law of H proceeds from the P Code" derives from "the use of Lev. 23:9-22 in this connection is completely justified by the consideration that only in this way do the rites it describes find meaning and vitality" (p. 86, n. 1). As Knohl mentions, "[Wellhausen] believed that H constitutes an intermediate stage between J, E, and D sources and the P source," for Wellhausen H's agricultural worship shows signs of the previous stage to "the creation of P." (Israel Knohl *The Sanctuary of Silence: the priestly Torah and the holiness school* (Fortress Press, 1995 [1992]), p. 4.)
  - <sup>12</sup> Kaufmann, *op. cit.*, pp. 175-80 (esp., pp. 175-6).
  - <sup>13</sup> Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist school* (Oxford University Press, 1972), pp. 179-243. He claims, "Had P been dependent on D—as Wellhausen assumed—then we should be able to discern this dependence in verbal and conceptual parallels, but no such dependence has yet been convincingly demonstrated (p. 180)."
  - <sup>14</sup> Weinfeld, *op. cit.*, pp. 179 -224 (esp. pp. 219f).

- <sup>15</sup> In my view, the festal calendar in D indicates the above transformation, and the features in D16:9-10 can be evaluated as evidence that the details had not yet been fixed in contrast with later H editors in Lev. 23.
- <sup>16</sup> Knohl critically examines the concept of God and cult in the P Torah (*op. cit.*, esp. pp. 124-67) and explains about HS (Holiness School)'s essential features different from P (esp. pp. 168-98). He asserts that this holiness legislation refers to laws outside of Leviticus. For Knohl's terminology of HS, such designations are usually associated with particular schools. In this paper, I have chosen to use a more general division of (earlier and later) H. According to him, PT's period of activity was about two and a half centuries, from the time of David and Solomon down to the reign of Ahaz. HS's period of activity fell between 743 and 701 BC.
- <sup>17</sup> Knohl, *op. cit.*, pp. 180-98.
- <sup>18</sup> Knohl represents H phraseologies characteristic of the elements of this chapter that are HS origin and details difference between the language of PT and the language of HS. Knohl, *op. cit.*, esp. pp. 106-10.
- <sup>19</sup> Knohl, *op. cit.*, p. 8.
- <sup>20</sup> Compare "mô'āday (my fixed times)" in v. 2 with v. 4: 'ēlleh mô'ādê YHWH miqrā'ê-qōdeš 'āšer-tiqrē'û 'ōtām bemô'ādām (These are Yahweh's fixed times, sacred proclamations, you shall proclaim at their fixed time).
- <sup>21</sup> Martin Noth, *Leviticus*, tr. J. E. Anderson (SCM Press, 1965 [1962]), pp. 165-68, esp. p. 166.
- <sup>22</sup> The technical term, *miqrā' qōdeš* occurs 19 times: Ex. 12:16, 16; Lev. 23:2 3, 4, 7, 8, 21, 24, 27, 35, 36, 37; Nu. 28:18, 25, 26; 29:1, 7, 12. *Miqrā' qōdeš* means literally "sacred proclamation" and the expression regularly bound up with the work-prohibition. It is generally rendered as a "holy convocation" (KJV, JPS, NRSVA etc.) Noth (*op. cit.*, p. 168) mentions that the technical term *miqrā-qōdeš* means literally "holy calling," which does not mean "holy feast-assembly." David Wright (*ABD*, v. 3, pp. 243-44) states that *miqrā' qōdeš* means "declaration of, call for, summoning to holiness" rather than "holy convocation." Knohl's rendering is "proclaimed holiness." Note Lev. 23:2, 4, 37 *miqrā'ê* (m. pl. cstr.) *qōdeš*.
- <sup>23</sup> Knohl, *op. cit.*, pp. 14-15.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 104-6.
- <sup>25</sup> Milgrom, *The Case for the Pre-Exilic and Exilic Provenance of the Book of Exodus, Leviticus and Numbers in Reading the Law* (T & T Clark, 2007), pp. 48-49. Also see *Leviticus 23-27*, esp. pp. 1953-59. Milgrom attributes an editorial interpolation of the Sabbath passages to the exilic period. According to him, they are located in the interstices between the instructions and building of the sanctuary, telling signs that their author is the H redactor, who "lived among the exiles in Babylonia, where the temple and the sacrificially bound mô'ādîm of Lev. 23:4-38 and Nu. 28-29 were inoperative." Also, he (1953-54) asks appropriately, "Why, then, has H found it so urgent to go against accepted usage and label the Sabbath a mô'ēd?" To which he replies as the only logical answer: the H redactor "had no choice; he was citing Ex. 35:2 (H)." He explains about "two major differences between the two passages: the death penalty (Ex. 35:2; cf. 31:15) is dropped, and the phrase *bēkōl mōšēbōtēkem* 'throughout your settlements' is borrowed from the following verses (Ex. 35:3; it does not appear in Ex. 31:12-17)."
- <sup>26</sup> Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 19. Milgrom states, "Knohl shows convincingly that the Sabbath prescription in 23:2b-3 is an H interpolation into an original P list of festivals. That is, in this

passage, H innovates the notion that the Sabbath is a *miqrā' qōdeš* and a day of rest (1987: 72-77). What Knohl fails to notice is that H's innovation also consists in labeling the Sabbath a *mô'éd*. Whereas the original P list subsumed all of the festivals under the heading “*‘ēlleh mô'ādē YHWH* (v. 4).”

<sup>27</sup> Verse 37a reads, “*‘ēlleh mô'ādē YHWH ‘āser-tiqrē’û ‘ōtām miqrā’ē -qōdeš* (These are Yahweh's fixed times, which you shall proclaim as sacred occasions).” See Milgrom, *Leviticus* 23-27, 2033.

<sup>28</sup> See Noth, *op. cit.*, p. 175.

<sup>29</sup> Knohl (*op. cit.*, p. 56) attributes to the late H editors v. 38, which was added to the original conclusion (v. 37) to account for the lack of sacrifices in the Sabbath interpolation (v. 3).

<sup>30</sup> Knohl, *op. cit.*, p. 9. Also, Budd suggests that the features, “the familiar self-introduction by Yahweh in vv. 22, 43, and the reference to Yahweh as deliverer of Israel from Egypt in v. 43 (cf. 19:36; 22:33)” are traced to the Holiness Code (cf. 20:22; 25:38). Philip J. Budd, *Leviticus* (W.B. Eerdmans, 1996), p. 314.

<sup>31</sup> Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J., 1972[1948]), pp. 48-49. Noth discusses the Passover in the Deuteronomistic law (Dt. 16:1, 3, 6) and in other Deuteronomistic passages (Ex. 12:26, 27a; 13:3, 8f., 14-16; 23:15=34:18) as the example of “bringing of Israel out of Egypt.”

<sup>32</sup> The expression of *ḥag šābū’ôt* occurs in Ex. 34:22; Dt. 16:10, 16; 2Ch. 8:13. It is conventionally called “the feast of Weeks.” However, the habituation of week system makes us fail to notice that the seven-day unit is nowhere mentioned as a division of the year before the Book of Jubilees (as mentioned earlier). The term *šābū’ôt* is attested 20 times (the above verses and Gen. 29:27, 28; Lev 12:5; Nu. 28:26; Dt. 16:9, 9; Jer. 5:24; Ezek. 45:21; Dan. 9:24, 25, 26, 27, 27; 10:2, 3, 8). This alleged second annual festival is generally identified as *ḥag haqqāšîr* (Ex. 23:16) at the time of the first fruits of the harvest (Lev. 23:10), because of offering the firstlings in Ex. 34:22; Nu. 28:26; Dt. 16:9-12. However, Milgrom, (*Leviticus* 23-27, p. 1990) points out that *ḥag šābū’ôt*, first appears in the deuteronomistic sources (Dt. 16:10, 16; Ex. 34:22). Also, Milgrom (1991-92) who remarks on “Nu. 28:26: *ūbayyôm habikkûrîm bêḥaqrîbkem minḥâ ḥādāšâ bēšābū’ôtēkem*,” points out that “the unique expression *šābū’ôtēkem*, a suffixed “your” betrays the existence of more than one date for the festival.” I maintain that basically *šābū’ôt* means a “seven day unit” and not a “week” in a calendrical sense. It must be noted that *ḥag šābū’ôt* in its present form is estimated as the seven-day observance, because the term, *šābū’ôt*, can be regarded as the emphatic plural form of the symbolic seven, *šābûa’* for the Deuteronomistic offering date. See also Frank Crüsemann, *Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* tr. Allan W. Mahnke, (Fortress Press, 1996), p. 133. He states, “Because of its name, it is often called the ‘festival of sevenness’ *šabu’ot*.”

<sup>33</sup> E. Otto, *TDOT*, v.14, p. 366. Otto states that “the different dates for the Feast of Weeks proposed in late Israelite and early Jewish circles derive from the different interpretations of *mimmāḥōrat haššabbāt* in Lev. 23:(12), 15, interpretations leading to differing solutions to the mediation of the festival calendar with the week-based structure that was not really carried through in the biblical tradition itself.”

<sup>34</sup> The verb and noun *qšr* occurs in Lev. 23:10, 22, while the frequency of the verb in Pentateuch is 6 times (Lev. 19:9; 23:10, 22; 25:5, 11; Dt. 24:9) and that of the noun is 11 times (Gen. 8:22; 30:14; 45:6; Ex. 23:16; 34:21-22; Lev. 19:9; 23:10, 22; 25:5, 11; Dt. 24:9).

<sup>35</sup> v. 10... *qēšārtē ‘et-qēšîrāh wahābē’tē ‘et-‘ōmer rē’šît qēšîrēlkem ‘el-hakkōhēn* (you reap its

harvest, you shall bring the first sheaf of your harvest to the priest.)

v. 22 *ûbqšrkem* 'et-qēšîr 'arškem lō 'tēkalleh... *bēqēšreka*... lō'tēlaqqēt leānîy wēlagēr ta'āzob otam 'ānî YHWH ēlôhēkem (And when you reap the harvest of your land, you shall not complete... when you reap I Yahweh am your God.)

<sup>36</sup> Weinfeld, *op. cit.*, see the D phraseology list in p. 342. It is important to compare Lev. 23:10; 25:2 with Dt. 26.

<sup>37</sup> The term *wēhēnîp*, *yēnîpennû>nûp* is a special contribution. Milgrom, (*Leviticus 1-16*, pp. 461-73) concludes that is an actual or symbolic elevation rite of dedication.

<sup>38</sup> Noth (*Leviticus*, p. 170) postulates that the expression “‘el-hakkōhēn” is based on the ancient sentence.

<sup>39</sup> The phraseology *bēkōl mōšēbōtēkem* occurs in vv. 3, 14, 17, 21, 31 in this chapter.

<sup>40</sup> Knohl, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>41</sup> The expression “three times in a year” occurs in Ex. 23:14, 17; 34:23, 24; Dt. 16:16 and 1 K. 9:25; 2Ch. 8:13. This phraseology can be considered as D terminology and general interpretation regarding “three times of feasts” derived from the D documents. Lev. 23 does not refer to three feasts, and the precisely dated feasts are found in the first and seventh months. I assert that this is not a literal three times, but rather a rhetoric expression of the frequency of times.

<sup>42</sup> Schuele, *NIDB*, v. 5, pp. 4-5. However, he admits the most notable exception is *yôm hakippûrîm* (the Day of Purgation), which is itself called a *šabbāt sabbātôn* (v. 32), although it does not fall on a full moon day.

<sup>43</sup> Karl William Weyde, *The Appointed Festivals of YHWH* (Mohr Siebeck, 2004), pp. 78-84, esp. pp. 82, 83.

<sup>44</sup> Gnana Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath* (P. Lang, 1972), pp. 379-82. According to Robinson’s counting, the fourteenth evening (*pesaḥ*) i.e. the full moon night of the fifteenth day, the Sabbath (v. 5) and the first day of *maššôt* (the fifteenth day) is a work-off day and a full Sabbath day.

<sup>45</sup> Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Clarendon Press, 1988 [1985]), pp. 145-51. However, Fishbane (pp. 166-67), regarding the phrase in Lev. 23:15, suggests “that the noun *šabbāt* also meant ‘week’ in the biblical period. A comparison of Lev. 23:15 with Dt. 16:9 supports this observation.... The two prescriptions show both a traditional formulation (‘you shall count’) and a significant variation.”

<sup>46</sup> The transformation of the Passover narrative: the morrow of the Passover in Josh. 5:10-12 might have caused the concept of the Sabbath to be changed. That is the morrow of the Sabbath, the day of the first-fruit offering.

<sup>47</sup> Knohl, *op. cit.*, p. 13. He suggests that the verse “*bē’ešem hayyôm hazzeh* (on that very/same day)” is characteristic of the elements of HS origin (Lev. 23: 14, 21, 28, 29, 30). Cf. Gen. 7:13; 17:23, 26; Ex. 12:17, 41, 51; Dt. 32:48.

<sup>48</sup> Noth, *The Chronicler’s History* (Sheffield, 1987 [1981]), pp. 111-12.

<sup>49</sup> Robinson (*op. cit.*, pp. 349-52) emphasizes Yahweh’s Sabbath as the impact of Yahweh’s kingship ideology, states that the word “*šabbātôn*” could be applied to any day which has an atoning or sanctifying character, independent of the full-moon day. According to Robinson, Dt. 31:10ff, the release seventh-year also commenced in the seventh month, with the festival *sukkôt*. Both in Babylon and in Israel, the seventh month” was the holiest of all the months. However, he argues that

P, "for whom the number seven acquires a special atoning character," seems to have considered all those solemn occasions in the seventh month as *šabbātôn*.

- <sup>50</sup> Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath* (Society of Biblical Literature for the Form Criticism Seminar, 1972), pp. 72-73, 111-113. He claims that "there is general agreement among Semitists that *šabbātôn* is a denominative of *šabbāt*," and the term *šabbātôn* is not the superlative noun and "does not carry any idea of propitiation." Also, according to him, "it seems to describe that which really characterize the Sabbath or any other day which has Sabbath qualities." His conclusion is "that *šabbātôn* describes the content of the Sabbath, i.e., it is an abstraction of "keeping Sabbath," used only in the late literature of P and H." Moreover, he assumes "that the priestly circles found certain qualities in the Sabbath institution, probably abstention from work, which would justify the use of the name for these feast days."

Morgenstern, *IDB*, v. 4, p. 140.

Haag, *TDOT*, v. 14, pp. 389, 396.

Baruch A. Levine, *Leviticus* (Jewish Publication Society, 1989), p. 155.

Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 1057-58; *Leviticus 17-22* (Yale University Press, 2000), pp. 1405-6; *Leviticus 23-27*, pp. 1959, 2013-14, 2018-19, 2036, 2040, 2056-58. Milgrom writes an exhaustive study dissecting, deliberating and defending his interpretation of the Sabbath. His work is the valuable guidance for my research, but his assertion, based on his reading of *šabbāt* as "rest," is that the construct chain *šabbat šabbātôn* (as a superlative form) means literally "the most restful rest."

Knohl, *op. cit.*, pp. 17, 35.

Erhard. S. Gerstenberger, *Leviticus* (J. Knox Press, 1993), pp. 340-41. 348-49, 375.

Budd, *op. cit.*, pp. 237, 319.

Schuele, *NIDB* (2009), v. 5, p. 5.

Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch* (Mohr Siebeck, 2007), p. 567.

William Propp, *Exodus 1-18* (Doubleday, 1999), pp. 431, 589, 597. *Exodus 19-40* (Doubleday, 2006), p. 493.

Daniel C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), pp. 47-51.

Jeffrey Stackert, *How the Priestly Sabbaths Work: Innovation in Pentateuchal Priestly Ritual in Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*, ed. Nathan MacDonald (De Gruyter, 2016), p. 106.

- <sup>51</sup> The phraseology of "*šēnat* (year) *šabbātôn*," occurs only in Lev. 25:5, which designates the seventh year as Yahweh's Sabbath.

- <sup>52</sup> Some scholars (ex. Noth, *Leviticus*, 172) interpret Lev. 23:24 as the New Year's Day but the text explicitly defines not the first month, but the seventh month (*hōdeš haššēbī'î*) as "*šabbātôn zikārôn tēru 'ā miqrā-qōdeš*." I assert that the blast of the horn means not necessarily the New Year's Day, but the proclamation of the significant day. The same hold true also for Lev. 25:9.

- <sup>53</sup> Here, this name "*ḥag sūkkōt*" comes from Lev. 23:34.

- <sup>54</sup> Knohl follows this idea and asserts that "The term *šabbātôn*, which indicates the prohibition of labor, is unquestionably derived from *šābat*." (Knohl, *op. cit.*, p. 35.)

- <sup>55</sup> cf. Paul Joüon, *Orthography and Phonetics; Morphology*, tr. and revised by T. Muraoka (Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), p. 262; John Huehnergard, *A grammar of Akkadian* 3<sup>rd</sup> ed. (Eisenbrauns, 2011), p. 198.

- <sup>56</sup> Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1997 [1973]), pp. 105, 123. He argues that two New Year's festivals in early Israel were celebrated at different sanctuaries, or periods and seasons; in the fall and the spring.
- <sup>57</sup> v. 35 *bayyôm hārī'sôn miqrā'-qōdeš kol-mēle'ket 'ābōdā lō'ta'āšû* v. 36 *šib'at yāmîm taqrîbû 'iššeh laYHWH bayyôm haššminî miqrā'-qōdeš yihyeh lākem wēhiqrabtem 'iššeh laYHWH kol-mēle'ket 'ābōdā lō'ta'āšû 'āšeret hî' kol-mēle'ket 'ābōdā lō'ta'āšû* (v. 35 The first day shall be a sacred proclamation; you shall do no laborious work. v. 36 Seven days you shall present a fire offering to Yahweh. On the eighth day, you shall observe a sacred proclamation and you shall present a fire offering to Yahweh. It is a solemn assembly, you shall do no no laborious work.)
- <sup>58</sup> See Noth's contention that the Sabbath-ordinance does not belong to the feast (*Leviticus*, p. 166).
- <sup>59</sup> Milgrom (*Leviticus* 23-27, pp. 1953-78) claims that "the Sabbath erroneously termed *mô'ādîm* in the heading and subscript," through the presupposition of the seventh-day Sabbath that is a "sacred occasion," a day of rest for Yahweh, and a *šabbat šabbāthôn* "complete day of rest." He saw no need to label the Sabbath as *mô'ādîm* or *miqrā' qōdeš*, as he viewed its origins going back to antiquity, and rejects editing which added this phrase as attempts to modify or interpret the Sabbath beyond his view of its original form. In short, he asserts the occurrence of the Sabbath is calculated by God, expending considerable time defending why it isn't an appointed time. Whereas, the designated festivals, set in harmony with the lunar calendar, were to be calculated by man. However, it is clear from the outset that he is arguing from the stance of his presupposition of the weekly Sabbath. His discussion (esp. pp. 2034-35) goes on the rationale that the Sabbath is not *mô'ēd*, but, Lev. 23:2b-3 is the product of the latest (exilic) H stratum (H<sub>2</sub>), which wanted to incorporate the Sabbath into "*mô'ādē laYHWH*." He states, "The Sabbath is scrupulously distinguished from the *mô'ēd* in all the biblical sources, and it is independent of the lunar month, falling on every seventh day, it is not a *miqrā'*, a proclamation day, its arrival need not be announced."
- <sup>60</sup> Knohl, *op. cit.*, p. 122.
- <sup>61</sup> Milgrom, *op. cit.*, p. 1960.
- <sup>62</sup> Milgrom, *Ibid.*, p. 2040. "Perhaps because *šabbat šabbāthôn* 'rest' implies a prohibition against work, the injunction *kol- mēle'ket 'ābōdh lō'ta'āšû* 'you shall do no laborious work' (v. 36b) need not be repeated. That the term *šabbāthôn* implies a minor Sabbath (except in the completed *šabbat šabbāthôn*) when minor, non-occupational work is permitted."
- <sup>63</sup> My assumption is that D demands the people should be holy to belong to God as an '*am qādōš* 'a holy people' (Dt. 7:6; 14:2, 21: 26:19; 28:9). Consequently, this concept of ethnic sanctity became H's slogan (Lev. 11:44-45; 19:2; 20:7, 8, 26; 21:6-8, 15, 23; 22:9, 16, 32).
- <sup>64</sup> The verb *šābat* primarily means "cease, to come to an end" and is employed as the obligation to cease from work in the festal calendar (Ex. 34:21).
- <sup>65</sup> McLaughlin, *NIDB*, v. 4, pp. 138-139. "The monthly New Moon was a time of sacrifice and feasting (Nu. 28:11-15, 1 S 20:5, 18, 24, 27)." The new moon of the seventh month is especially holy, in Nu. 29:1f. As for the relationship between Lev. 23:23-25 and Nu. 29:1-6, Milgrom (*op. cit.*, p. 2013) states, "Lev. 23 (H) takes for granted the character and rites of Nu. 29 (P), and its innovations rest with two new (For H) concept: *šabbāthôn* and *zikkārôn*."
- <sup>66</sup> The expression "*kol-mēle'ket 'ābōdh lō'ta'āšû*" occurs in Lev 23:7, 8, 21, 25, 35, 36; Nu 28:18, 25, 26; 29:1, 12, 35. Two differing prohibitive formulas of assigned tasks pertain to *miqrā' qōdeš*. One is "*kol-mēle'ket 'ābōdh* (laborious work)" and the other is "*kol-mēlā'kā* (all work)." (discussed later)



- <sup>67</sup> *Hag sūkkôt* occurs 9 times in Lev. 23:34; Dt. 16:13, 16; 31:10; Zec. 14:16, 18, 19; Ezr. 3:4; 2Ch. 8:13. It is noted that Lev. 23:34 employs the terminology of Dt. 16:13, 16 different from Numbers.
- <sup>68</sup> Propp (*Exodus* 1-18, pp. 443-5) details more extensive similarities of *Pesah* and *Yôm Kippûrîm*. Both rituals begin in the evening (Ex. 12:6; Lev. 23:32; Dt. 16:6), and “have undertones of purification and vicarious offering. In fact, the verb kipper (purge) is associated with *Pesah* in Ezek. 45:18-20.”
- <sup>69</sup> *’ădat* > *’ēdâ* is considered as P/H’s distinctive term for the entire Israelite nation. (Milgrom, *Leviticus* 17-22, p. 1603 etc). In Ex. 12, the proclamation about the dating decrees that the whole assembly of the congregation of Israel should be held on the night of the fourteenth day (v. 6) of the first month of the New Year (v. 2).
- <sup>70</sup> It is generally assumed Ex. 12:1-20, 40-50 are P units. However, Knohl ascribes v. 1-20 to HS (*op. cit.*, pp. 19-23). He argues that the “cutting off” warning in vv. 15, 19, which too is HS provenance, militates against P attribution (*op. cit.*, pp. 52, 93).
- v. 14 *wēhāyāh hayôm hazzeh lakem lezikkārôn wēhagōtem ’ōtô hag laYhwh lēdōrōtēkem huqqat ’ōlam tēhagghû* (This day shall be a memorial to you and you shall keep it Yahweh’s feast throughout your generations. You shall keep it a feast as an eternal law.)
- v. 17 *ûšmartem ’et-hammaššôt ... lēdōrōtēkem huqqat ’ōlam...* (You shall observe the feast of *maššôt*... throughout your generations as an eternal law...)
- <sup>71</sup> v. 15 *šib’at yāmîm maššôt tō’kelû ’ak bayyôm hārī’sôn tašbîtu še’ôr mibātēkem* (Seven days you shall eat unleavened bread; on the first day you shall remove leaven from your houses) *kî kôl ’ākal hāmēt wēnikrētâ hannepeš hahîy’ mīyīsrā’ēl miyyôm hārī’sôn ’ad yôm haššēbî’i* (whoever eats leavened bread from the first day until the seventh day shall be cut off from Israel.)
- v. 16 *ûbayyôm hārī’sôn miqrā-qōdeš ûbayyôm haššēbî’i miqrā-qōdeš yihyeh lākem kol-mēlā’kâ lō’ yē’āše* (On the first day it shall be a scared proclamation, and on the seventh day it shall be a scared proclamation to you; no work shall be done.)
- <sup>72</sup> This passage adds the exception: food preparation is permitted. Also, the verb “*yē’āše* (Niphal, masculine)” does not correspond with the subject *mēlā’kâ* (feminine).
- <sup>73</sup> The full-moon evening (vv. 6, 16, 18) and the significance of the blood smearing (vv. 7, 13, 22, 23) are emphasized. Also, the procedure of Yahweh’s *pesah* (v. 11) is explained, developing the early narrative introducing *pesah*. The editors seem to have used earlier traditions to legitimate the paschal sacrifice. It is commonly held as an apotropaic rite to secure protection. I assume that the blood ritual is the emphatic accretion for redemption or purgation (Lev. 17:12-15).
- <sup>74</sup> E. Otto (*TDOT*, v. 12, p. 18) states, “The redaction of the existing tradition in Ex. 12:1-14 stipulates the tenth day of the first month as the day of preparation (12:3) corresponding to the Day of Atonement of the seventh month; in so doing, it introduces an allusion to the atonement theme that, with the association of *ntn* (12:7) with the atoning smearing of the horns of the alter (29:12, 20, etc.), also lends a new semantic horizon to the blood ritual. Here the redaction stratum presupposes Dt. 16:1-7(8).”
- <sup>75</sup> This self-affliction formula appears in the section of the tenth day of the seventh month; Lev. 16: 29, 31; 23:27, 29, 32; Nu. 29:7. The rendering of Lev. 16:31; 23:32 is awkward like, “It is a sabbath of solemn rest unto you, and ye shall afflict your souls.” (JPS etc.).
- <sup>76</sup> The general rendering of *Yôm Kippûrîm* is the Day of Atonement, but I employ Milgrom’s rendering, the Day of Purgation, because the primary focus of the day is the ritual cleansing, i.e.,

---

purging, of the accumulated sin from the sanctuary (Lev. 16:11-19). See Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 253-69, 1079-84. He explains that in the context of the purification offering, the verb *kippēr* (“purge” or “purify”) has to do with decontaminating the sanctuary and its sancta.

<sup>77</sup> As Milgrom states (*Leviticus 23-27*, esp. p. 2023), it is admitted that Lev. 23:27-28a is copied from Nu. 29:7. Also see Knohl, *op. cit.*, p. 13.

<sup>78</sup> The tenth day of the seventh month is mentioned in Lev. 16:31; 23:32; 25:9 and Nu. 29:7. The sin offering details in Nu. 29:11. Segal (*Ibid.*, pp. 143-45) explores the theories about the original function of the tenth day.

<sup>79</sup> Milgrom (*op. cit.*, pp. 2019-21) argues that Lev. 23:26-32 depends on Lev. 16. However, the opposite view can be conceivable from H’s intention to emphasize the new terminology, *šabbat šabbātôn*, and Lev. 16:29-34 is widely regarded as a later addition to Lev. 16. As Noth (*op. cit.*, p. 174) states that “the concluding formula in v. 31b shows v. 32 to be an appendage,” I assume that the idiom *šabbat šabbātôn* is added at the end of this section. Also, Noth (*op. cit.*, p. 126) states, “the final section (vv. 29-34) first fixes (vv. 29-31) the date of the tenth day of the seventh month for the annual performances of the great cleansing ritual. The position at the end shows the supplementary character of the date-fixing. The same is shown by the fact that element in the priestly and holy-place atonement has quite disappeared and the only atoning of Israel—addressed in the second person plural—is considered (v. 34a). In this last respect the passage vv. 32, 33 is seen as obviously older, though already secondary element of the holy-place atonement.”

<sup>80</sup> Wellhausen, *op. cit.*, p. 114.

## 神を語ることについて —アッターール『神の書』における佳人を用いた表現方法—

石川 喜堂

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科博士課程

### 要旨

本稿では、12 世紀から 13 世紀に活躍したペルシア神秘主義詩人アッターールの韻文作品の一つである『神の書』に登場する佳人をめぐる寓話に着目することによって、その神秘主義思想がどのように表現されているかを分析する。アッターールはその韻文作品では多くの寓話を用いて、その思想や教えを伝えようとしている。ペルシア神秘主義の伝統では、佳人は神の象徴であり、詩の主要テーマは「神への愛」である。彼の時代において既にスーフィズムはアラビア語の恋愛詩を介して「神への愛」の理論を発展させていたが、アッターールはペルシア語の詩作において寓話を多用することで、「神への愛」を実践する者の具体的な心理の機微の描写とメタファーとしての佳人に関する詳しい記述という 2 つの表現形式の中に、語りえない神について敢えて語ることを可能にする回路を見い出したのではないか。

本稿はアッターールの佳人の寓話を分析することで、アッターールによる「神への愛」の特徴を明らかにし、その思想史的位置づけを再考する。

### キーワード

「神への愛」、佳人、『神の書』、『吉兆』、『愛するものたちのジャスミン』

## About Telling of God: The Mode of Expression Using the Beauty in ‘Aṭṭār’s *Ilāhī-nāma*

Kido Ishikawa  
Doctoral Student  
Graduate School of Asian African Area Studies, Kyoto University

### Abstract:

In this paper, I analyze how ‘Aṭṭār expresses his mystical thought by observing the parable related to beauty in ‘Aṭṭār’s *Ilāhī nāma*. ‘Aṭṭār tried to convey his thought and teaching in his verses by taking advantage of many parables. Under the tradition of the persian mysticism, the beauty is recognized as a symbol of God, and the main theme of ‘Aṭṭār’s verses is “love toward God.” Though, in the era in which ‘Aṭṭār lived, theory of “love toward God” was already developed, he made a new way to tell of God by applying the psychological description of the practitioner of “love toward God” and the description of the Beauty depicted by metaphors.

In this paper, I indicate the originality of ‘Aṭṭār’s “love toward God.” by analyzing the parable of ‘Aṭṭār.

### Keywords:

“love toward God,” the Beauty, *Ilāhī-nāma*, *Sawānih*, *‘Abhar al-‘āshiqīn*

## 序論

ペルシア神秘主義詩人の代表的な人物の一人であるアッタールや彼の作品についての研究は枚挙に遑がないが、本研究がアッタールの作品に関する研究という性格を有しているため、ごく簡潔ではあるが主要な先行研究について数点述べ本研究の位置づけについて示す。アッタール研究においてまず取り上げられるのはヘルムット・リッターの『精神の大海』<sup>1</sup>であり、ドイツ語で 700 頁以上にもおよぶこの大著に含まれる情報量は他の研究の追隨を許さない。また、アッタールと彼に関係する人物の思想が章ごとに整理されている点もこの書物の評価点としてあげることができる。同じく古典と述べてもいい研究にフォルザー・ファルの研究<sup>2</sup>があり、こちらも参照すべき研究書であるが、情報の整理の仕方に着目するのであるならば、アッタール研究において第一にあげる研究は前述のリッターの研究であろう（情報量も多く、多くの文献を参照しているのだが、リッターと比べると整理されていないと述べることができる。また、アッタールの著作について述べる時に、不必要にアッタールの著作からの引用が多く、その箇所は研究書というよりもアッタールの著作の紹介文という印象を禁じ得ない）。割愛するが、他にも多くの研究書があり、大づかみなやり方で分けるならば、内包（思想的な内容）に特に着目する研究と外延（結果物としてテキストに現れる表現など）に着目する研究がある。そして、本研究は後者の方に比重を置いている。

近年でもアッタール研究は洋の東西問わず盛んで、2007 年にはアッタールに関する研究書<sup>3</sup>も出版され、2 年前には彼に関する国際シンポジウムも行われた。また、日本語でも、両方抄訳ではあるが藤井守男訳の『イスラーム神秘主義聖者列伝』<sup>4</sup>と黒柳恒男訳の『鳥の言葉』<sup>5</sup>がある。

## 1. アッタールについて

アッタール (Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, d. 617/1221?) はセルジューク朝 (1038-1194) からホラズム・シャー朝 (1077-1231) の時期に活躍した詩人であり、サナーイー (Abū al-Majd Sanā‘ī d. 525/1130-1) とルーミー (Jalāl al-Dīn Rūmī d. 672/1273) と並んで最も高名な神秘主義詩人の一人でもある。しかし、彼の人生は極めて不明瞭なものであり、確実に明らかになっていることは、彼が薬物香料商を営みながら神秘主義詩を詠みあげたことだけである<sup>6</sup>。また、彼の作品は 100 作品以上にのぼるとされてきたが、そのほとんどが後世に書かれた偽作であり、真作と明確に述べることができるのは、韻文では 5 作品、散文では 1 作品のみだけである<sup>7</sup>。その真作である韻文 5 作品の内 4 作品がマスナヴィー体という『王書 (Shāh-nāma)』などの叙事詩に用いられた詩形を用いて記述されている。本論文で取り上げる『神の

書 (*Ilāhī-nāma*)』もそのアッターールのマスナヴィー体で書かれた真作である韻文作品のひとつである。

マスナヴィー体で書かれた4つの韻文作品の内3つの作品において杵物語という手法が取られていて、『千夜一夜物語』と同様に、大きな一つの物語の中に、小さな寓話が多数挿入されることによって作品が成り立っている。ある研究者は、アッターールが、彼の思い描いていたスーフィズムの教えを他者に伝達するために詩作を行ったと主張する<sup>8</sup>。すなわち、教義を伝達するという目的のために、詩が作られたと主張したのである。そのことがアッターールにとって詩作を行うことの第一の目標であったのかどうかは明らかにすることはできない。しかしながら、少なくとも、彼が寓話というものを多用したことは前述したように明らかであるし、寓話というものの特徴の一つに教えを伝達するという機能が含まれている<sup>9</sup>ので、すくなくともその意図があったということは断定できないにしても、推測することができる。

それでは、アッターールが寓話によって示している教えとは何なのであろうか。それは、彼が持っていたスーフィズムの思想に他ならない。なぜなら、スーフィズムの思想こそ彼の作品に共通するような思想上の主題だからである。そして、アッターール作品における主要な思想上のテーマが「神への愛」であることは、多くの研究者が指摘することであり<sup>10</sup>、アッターール自身の作品からも一目瞭然である。「神への愛」というものをアッターールは佳人<sup>11</sup>という比喻を使うことによって『神の書』を含む様々な作品において表現する。特に、『神の書』のある一つの寓話においては、アッターール独特の表現によって「神への愛」が示されている。本論文においても、その寓話を取り上げることにする。しかし、「神への愛」自体はアッターール以前から多くの者によって言われてきた考えであるので、アッターールの特徴を表すためには他のものとの差異を明らかにしなければならない。そこで、本論文では、アッターール以外の2つの代表的な「神への愛」を論じた作品を取り上げることにする。それらの作品と比較することによってアッターールの「神への愛」における特徴が明らかになるであろう。

## 2. 「神への愛」について

「神への愛」というのは「心的境地 (*aḥwāl*)」と「階梯 (*maqāmāt*)」と関わるものであり、神を愛することによって自己をいかに超越するかということが主眼にあり、最高の状態や階梯に至ることがその概念の目標に据えられている<sup>12</sup>。しかし、その状態や階梯がどのようなものであるかということについて「神への愛」を論ずるものの間には共通点もあるが相違点もある。そして、多くのスーフィズ

ムの思想に関して語るものが「神への愛」についても語っている。それゆえに、「神への愛」について書いた書物を全て取り上げることはできない。そこで、本論文では、「神への愛」について論じている代表的な思想家の作品の内、アッタールと同様にセルジューク朝期に活躍した著名なスーフィズムの思想を述べた思想家の二つの作品を比較のために取り上げることにする。

取り上げるまず一つ目の作品はアフマド・ガザーリー（*Aḥmad Ghazālī* d. 520/1126）のものである。アフマド・ガザーリーは、スーフィズムの思想の愛について説いた有名な思想家であり、兄に著名な神学者アブー・ガザーリー（*Abū Ghazālī* d. 504/1111）を持つ。また、アッタールの最も有名な韻文作品である『鳥の言葉（*Manṭiq al-Ṭayr*）』はアフマド・ガザーリーの『鳥の論考』と関係を持つと言われている<sup>13</sup>。本論文では、アフマド・ガザーリーの著作において愛を説いた作品の代表作である『吉兆（*Sawānih*）』を取り上げることにする。

アフマド・ガザーリーがアッタールより前の時代を生きていた人であるのに対して、もう一つの取り上げる作品の著者であるルーズビハーン・バクリー（*Rūzbihān Baqlī* d. 606/1209）はアッタールの同時代の人物であり、彼もまたスーフィズムの思想の愛について説いた著名な人物である。本論文では彼の著作において愛を説いた作品の代表作である『愛するものたちのジャスミン（*‘Abhar al-‘āshiqīn*）』を取り上げる。

### 3. ガザーリー『吉兆』の概要

ガザーリーの『吉兆』は難解な書物とされている。その理由は、この書物が体系だって書かれていないことに起因する<sup>14</sup>。この書物は章と、章の主題に基づいた詩から成っていて階梯や状態を順番に説いていくというものではないのである。取り上げる書物自体が体系だってないがゆえに、本論文でもこの書に書かれている「神への愛」に関係する内容を体系づけずに順番に羅列することにする。また、主張が重複している箇所は冗長になるため下記の羅列から省略することにする。

(1) この書物はハディースには「愛（*‘eshq*）」と関係するようなものがあり、それを知るためには「内奥の知（*bāṭen*）」に精通する必要があると述べる<sup>15</sup>。

(2) 神との合一について説き、それに到達できないとき彼についての詩を作ることになる<sup>16</sup>。

(3) 私というものの存在は愛によって不在から存在になり、愛が本質であることが説かれる<sup>17</sup>。

(4) 清浄になったとき、愛が明らかになり、愛から私があることが説かれる。すなわち、愛とは他ではなく自分であることが言われる<sup>18</sup>。

(5) 愛するものと詩の言葉の違いについて述べられる<sup>19</sup>。

(6) 愛と「魂 (rūh)」の関係について説かれ、愛が鉱山における宝石、天における太陽というようにさまざまな比喻によって表現されている<sup>20</sup>。

(7) わずかな存在にも愛が輝くようなものとして表され、愛の状態が溺れることによって表されている<sup>21</sup> (太陽と溺れるという比喻はアッタルも多用する)。

(8) 「非難 (malāmat)」の効能について説かれる。非難から三つのことが生じ、それは、被造物と、愛する者と、愛されるものに起こると述べられる。すなわち、結果として被造物は他というものを見なくなり、愛するものは自己を見なくなり、愛されるものは愛から力を得ることが述べられている。そして、愛するものと愛されるものが一緒になって、二つが分けられないようになることが説かれる<sup>22</sup>。

(9) (8) 番でも登場するように、自己と愛するものと愛されるものを分けないようにすることが重要であり、そのためには傷が必要であることが説かれている。また、愛が自己を壊すということが説明される<sup>23</sup>。

(10) 愛するものと愛されるものが愛から派生することが述べられている。また、詩においては神が月にたとえられていて、輝きを放ちながら隠れてしまうことが述べられている<sup>24</sup>。

(11) 鳥などを用いながら自己などに対する比喻を使った描写が続く<sup>25</sup>。

(12) 愛するものは愛の鏡によって美しさを得て、愛されるものの美から、愛されるものに愛するものが近づくことが述べられる<sup>26</sup>。

(13) 合一について考えることと合一の真実は似て非なることが述べられる<sup>27</sup>。

(14) 愛は災難であることが説かれていて、愛は最初において非難と悲しみと結びつくことが述べられている<sup>28</sup> (肯定的な意味で)。

(15) 「ファナー (fanā')」<sup>29</sup> について述べられていて、そこにおいては「戒律 (ahkām)」が消滅することが述べられる<sup>30</sup>。

(16) 愛されるものと愛する者の愛の違いについて述べられている。愛するものに対する愛は真実であるが、愛されるものに対する愛は鏡を通したものであることが説明される<sup>31</sup>。

(17) 友と敵の関係が逆転することが述べられる<sup>32</sup>。

(18) 合一には熱情が必要であることが述べられる<sup>33</sup>。

(19) 愛するものが選ぶのではなく、愛されるものによって選ばれることが述べられる<sup>34</sup>。

(20) 「離別 (ferāq)」と「結合 (veṣāl)」というものが表裏一体であることが説明される。その理由として、自己との分離は真実との結合であり、真実からの分離は自己との結合であることが述べられる<sup>35</sup>。

(21) 愛するものが愛されるものから招待されることが述べられている<sup>36</sup>。



(22) 合一後の境地について説明される<sup>37</sup>。

(23) 愛の性質、名誉と暴君と自己と偉大に言及され、ファナーにおいては反対のものが統一されることが述べられる<sup>38</sup>。

(24) 愛されるものが隠されていることが述べられていて、それは愛されるものに対する用意や資格があっても同様であることが述べられている<sup>39</sup>。

(25) 愛するものに喜びは最初になく、それは後からやってくるものであることが述べられている<sup>40</sup>。

(26) 愛の秘密はエシュク（愛）という言葉の中に隠されていることが説かれる（エシュクは3つの文字からなっているという説明があり、そこには多くの秘密があり肯定的に扱われているが、それがどのような秘密であるのかは触れられない）<sup>41</sup>。

(27) 愛する者と愛されるものは敵であることが説明されていて、その理由として、愛においてそれらの習慣の削除が必要であることが説明される（それがそれ自身である時、敵であり続けることを理由として挙げている）<sup>42</sup>。

(28) 次に愛されるものは名においては愛から派生したものであるが、「愛されるもの自体（ma'shūq）」は愛から派生したものではないことが述べられる<sup>43</sup>。

(29) 愛への大望というものには白と黒という二つの味わいというものがあり、一つは寛大さであり、一つは中傷であることが述べられる<sup>44</sup>。

(30) 愛されるものの圧制には2種類あることが言われ、一つは愛の上昇においてであり、一つが愛の下降においてであることが説明される。前者は愛するものが多用なものの中にいることで、（愛する者以外と結びつくという）愛における困難に陥ることによって生じて、後者は多くのものに至る愛において（愛されるものに対する）愛が不足することによって生じるものであることが述べられている<sup>45</sup>。

(31) 考えることによって愛する者は災厄に陥ることが述べられる<sup>46</sup>。

以上がガザーリーの『吉兆』において「愛」について主に記述されていることである。後述するが、アッタールの『神の書』における「神への愛」についても共通する考え方が現れていることが多い。さらに、それだけではなく、ガザーリーが「愛」を比喻によって表現するのと同様に、アッタールの作品に登場する「神への愛」の対象である神も、類似する比喻によってしばしば表現されている。例えば、愛が鉱山における宝石であり、太陽であるという比喻はアッタールも好んで神に使う比喻である<sup>47</sup>。ガザーリーの場合は「愛」そのものを表していて、アッタールでは「愛されるもの」である神という点において相違点があるように見えるが、アッタールに登場する神はガザーリーにおける愛とほとんど変わらない役

割を果たしているのです。両者を比較検討して、類似すると主張することは突飛なことではない。また、「神への愛」を実践する、愛するものの心理描写やありかたも類似した表現によって表される。それが、如実に現れているのが、小姓アヤーズとマフムード、およびライラとマジュヌーンを愛するものの比喻として寓話や詩に登場させている所である。この書において、ガザリーはこの二つのモチーフを多用しているが<sup>48</sup>、アッタールもまた彼の韻文作品の多くにおいて使うモチーフなのである<sup>49</sup>。以上のことから、「神への愛」についての思想内容においても、その表現においても『吉兆』と『神の書』は共通点が多いことを挙げることができるであろう。

#### 4. バクリー『愛するものたちのジャスミン』の概要

ガザリーの『吉兆』とは反対に、バクリーの『愛するものたちのジャスミン』は体系だっていて、ペルシアの神秘主義思想において最もはっきりと「神への愛」における階梯について述べた書だと言われている<sup>50</sup>。また、この本はダイラミー（Abū Daylamī fl. 10<sup>th</sup> century）の階梯を取り込んでいることが指摘されている<sup>51</sup>（ただし、ダイラミーからバクリーという思想的な流れは疑問視もされている<sup>52</sup>）。そして、この本の最後の4分の1にあたる20から32章において「神への愛」について述べられている。その「愛」はそれ以前に登場する「愛」とは区別されて論じられている<sup>53</sup>。一方、アッタールの『神の書』においては「愛」というものが分けられて論じられていない。バクリーから見たならば、アッタールの『神の書』は両者の愛が混合して論じられるように見えるであろう。しかし、本論はあくまで、アッタールの『神の書』における「神への愛」に主眼を置いた論文であるので、「愛」を分類することは行わない。しかしながら、バクリーの『愛するものたちのジャスミン』を論じるときは、バクリーの意見を尊重して二つの「愛」がある箇所を別々に記述することを行う。そして、バクリーとアッタールの「神への愛」について比較する時には、別々の記述の両方をバクリーの記述として、その時には分類を行わないで比較を行う。

『愛するものたちのジャスミン』の第1章では、まず隷属することによってどのような効能が得られるかということが比喻をまじえて描写されている<sup>54</sup>。例えば天の鳥たちをともなつて最高天に飛び立っていくなど、アッタールの最も有名な韻文作品である『鳥の言葉』を彷彿させるような比喻が使われたりする。そして、その服従は愛に関わっていることが、愛のワインなどの表現から如実に表されている。そして、ガザリーも述べているような愛と苦しみが結びついていることも記されている<sup>55</sup>。また、現世において（神を知るような）印はなく、神を知る

神知は死とつながっていることや<sup>56</sup>、「情欲 (shahvānī)」と関わらない愛の重要性などが説かれている<sup>57</sup>。

次の章からは、肉欲や情欲に関する愛の誤りについて詳しく触れられていて<sup>58</sup>、さらに賛美されるような愛の効用について触れられ、そのような愛が遍在していることも述べられる<sup>59</sup>。そして、神の美の世界における顕現について触れられる<sup>60</sup>。その時、スィーモルグがアッタール同様に神の比喩として使われ、ガザーリーの『吉兆』を論ずる際に前述したような、ライラとマジュヌーンの比喩が使われるようになる<sup>61</sup>。

情欲と美しさという概念は『愛するものたちのジャスミン』においては重要な概念であり、前者は愛によって撃退されるような否定的なものとしてこの書においてはたびたび登場して、愛と対立する構造になっている<sup>62</sup>。後者は肯定的な概念であり、人が持つ美から愛がやってくる。そして、美を持つものを愛することによって、愛するものも美しくなる。結果として、美というものは（心的状態を変えるような）「神への愛」につながる<sup>63</sup>。美は『愛するものたちのジャスミン』においては人と神をつなぐような媒介の役割を果たすのである。

また、前述した苦痛や悲しみというものは、愛にとって重要なものであることが繰り返し述べられている<sup>64</sup>。そして、準備の完璧さや清さや服従から予期せず愛がやってくることが説かれている<sup>65</sup>。また同時に、人間は混合物であり欠点を多くもつものであるということが言われる<sup>66</sup>。しかしながら、愛はそのような人間をより高い階梯に誘うことが示されている<sup>67</sup>。そして、人間への愛が「神への愛」に変わることが述べられている<sup>68</sup>。人間への愛の中に「神への愛」が含まれている<sup>69</sup>という記述からも、人間への愛が「神への愛」の架け橋になっていることが示唆されていると述べることができる。さらに、愛を言葉によって語ることを否定することや、魂が鏡を通して愛されるものを見ることによって（それ自体ではなく反射したものを通して愛されるものを見ることによって）愛がやってくる<sup>70</sup>など、ガザーリーの『吉兆』と類似した考えが示されている。以上が 20 章より前において述べられている主な「愛」の説明である。

20 章では、服従の重要性が説かれ<sup>71</sup>、次の章では、階梯の最初において悔い改めることがあることを説く<sup>72</sup>。そして、その次の章からは愛に対する恐れについて説明され<sup>73</sup>、愛の本質が剥奪することであることが述べられる<sup>74</sup>。一方、恐れから恵みがあることも述べられている<sup>75</sup>。そして、愛するものから何かを願うのではなく、愛するものだけを求めなければならないことも書かれている<sup>76</sup>。また、愛によって神のもとに帰還するような喜びも描写されている<sup>77</sup>。そして、恐れ以外にも希望が登場し、神が顕現するまでは恐れが希望よりもよりよいものとしながらも<sup>78</sup>、希望によって魂の鳥が羽ばたく（神に近づく）と説明される<sup>79</sup>。

その後、神の目撃することにおいて 2 つの種類、すなわち、「酔い (sokr)」と「醒め (ṣahw)」があることが説明される<sup>80</sup>。そして、愛が一般の愛と特別な愛の二つの段階に分けられて<sup>81</sup>、最終的に、愛の顕現から属性を得て、愛するものが愛されるものと一つになることが説明される<sup>82</sup>。

以上がバクリーの『愛するものたちのジャスミン』において愛について述べられていた主なことである。前述したように、ガザーリーと類似した考えが示されている所も多く、愛には苦痛や悲しが必要などアッタールと類似している所も多い。また、前述したマフムードなどは登場しないが、サヨナキドリやスィーモルグ<sup>83</sup>などアッタールと共通したモチーフを用いていることも多々ある。それゆえに、『愛するものたちのジャスミン』とアッタールの『神の書』の思想内容と表現方法の類似点もガザーリーの『吉兆』と同様に多いことが指摘できる。

## 5. 「神への愛」における『神の書』と『吉兆』と『愛するものたちのジャスミン』の比較

アッタールの『神の書』は前述したように枠物語という形式を取っている。その物語の枠というような大きな物語は、王と 6 人の王子との対話からなっている。王が王子にそれぞれが望むことを聞き、王子が答える。それぞれの答えに対して、王がそれは本当に価値あるものではないと反論するという形で物語が進む。その過程において、さまざまな寓話が挿入される。しかしながら、この挿入される寓話が枠になる王と王子の対話とテーマにおいて一致するわけではない<sup>84</sup>。それは、アッタールの最も著名な作品である『鳥の言葉』と異なる点である<sup>85</sup>。それゆえに、本論文では、寓話を引用する時、混乱をもたらす可能性が高いと判断するがゆえに、枠となるような物語においてどのような対話が行われていたかについては触れない。

前述したように、『神の書』において重要な主題になっているのは「神への愛」であり、ガザーリーの『吉兆』とバクリーの『愛するものたちのジャスミン』と思想内容や表現を共有するところが多い。それは、寓話の部分だけではなく、アッタールの韻文作品において共有されている枠となる物語の前に挿入される神と預言者への称賛を含めた全体におよぶ。例えば、神を称賛する箇所において以下のような記述がある。

あなたなしであなたからどのように私は生きるのか

cho bī to zen/de gā nī dā/ra maz tost

石川喜堂：神を語ることにについて

なぜ私はあなたから肝臓の血を流すのか（悲しむのか）

che rā khū ne/je gar mī bā/ ra maz tost<sup>86</sup>

この全てのあなたによってある嘆きは何なのか

cho chī zī kīn/ha meh bar shī/va naz tost

あなたなしであなたから私の生がある

ke bī to zen/de gā nī ye/ma naz tost<sup>87</sup>

別離の痛みを伴って永遠に留まり

be dar de hej/r dar jā vī/d bū dan

絶望より、よりとるにたらないものが多いがある

be sī ā sān/ta raz nou mī/d bū dan<sup>88</sup>

（中略）

来い、その秘密を伴って両者のことを私たちがいうまで

bī yā tā har/do bā ham rā/z gū yīm

心の古い悲嘆を私たちがはっきり述べる

gha me dī rī/ne ye del bā/z gū yīm<sup>89</sup>

あなたによって私が想起させられる全ての傷をともなって

be har dar dī/ke az to yā/d mā yad

全ての血管からかぎ爪のような叫びを私に挙げさせる

cho chan gaz har/ra gī gar yā/d mā yad<sup>90</sup>

これ以上私は何が言えるのか、わが友よ

cho gū yam bī/sha zīn ey ham/da me man

私の悲しみは言葉では言い表せない

ke na ta vān gof/t dar nā meh/gha me man<sup>91</sup>

これらの箇所主題は神のことであり、あなたとは神のことを指し、神と離れている別離の悲しみを表した文章になっている。そして、アッタールにおいて神は愛される対象であるので、これらの箇所は「神への愛」に伴う悲嘆をといた箇所であると述べる事が出来る。それは、前述したような、ガザーリーとバクリーの書にある愛には痛みが必要であると述べた箇所と共通する思想である。

もちろん、佳人を神と見立てて「神への愛」を表現する寓話においても両者との共通点がある。例えば、王子に恋をした將軍の逸話という寓話においての愛されるものと愛するものの描写は以下のとおりである。

[愛されるものの描写]

非常に美しい王子がいて

ye kī shah zā /de chūn mah pā/re ey būd

太陽が彼に嫉妬するほどだった  
ke meh raz rash/ke ū ā vā/re ey būd<sup>92</sup>

もし太陽が彼の顔を見るならば

ma lek khor shī/d chūn rū yash/be dī dī

癲癇もちのように新月が来る前に震える  
cho sar ‘ī az/ma ye nou mī/ta pī dī<sup>93</sup>

(中略)

彼の唇は蜂蜜であり、砂糖

la bash ham an/ga bī no ham/she kar būd

しかしながら、それぞれの（上下の）唇はそれらよりよい  
ke har yek zīn/do khosh tar zān/de gar būd<sup>94</sup>

[愛するものの描写]

それほどまでに、その圧迫された血の中（悲しみ）にいて

na chan dān gash/t dar khū nān/se tam kash

悲嘆にくれるものもいなかった  
ke har gez gash/te bā shad hī/ch gham kesh<sup>95</sup>

(中略)

私にとってこの牢獄が天国である時

ma rā chūn has/t īn zen dān/be hesh tī

百の果樹園のために日干し煉瓦（すらも）売らない  
be na fō rū sham/be şad bos tān/sh kesh tī<sup>96</sup>

愛されるものの描写においては佳人の美しさを讃えるために自然物が使われている。そして、愛するものの描写においては、佳人と結ばれない将軍の愛の別離における悲嘆が表されている。一方、その次の引用した対句では佳人と偶然同じ場所ですぐすことになることによって（戦においてとらえられて牢獄に入れられることによって）王子と一緒に（合一）になれた喜びが表されている。

このように、アッタールは愛するものの心理状況や状態を描き、愛されるものである神を比喻によって表現する。しかし、前者は3つの書において3者が共通してやっていることであり、後者の描写も、ガザーリーの『吉兆』においては行われている描写である。また、愛における悲嘆は、前述したように、ガザーリーもバクリーの書でも描かれていることであり、合一の喜びについても両書において言及されていて、特にバクリーにおいて詳しく述べられている<sup>97</sup>。また、モチーフについてもガザーリーの『吉兆』やバクリーの『愛するものたちのジャスミン』を論じる時に類似していることはすでに指摘した。

## 6. 『神の書』における「神への愛」の特徴

これまでの考察に基づくならば、アッタールの特徴は確認されないであろう。なぜなら、思想内容においても思想の表現においても先駆者によってアッタールと類似する手法がすでに使われているからである。もちろん、細かい差異や一つの描写にかける分量においては相違点を見出すことはできる。しかし、それは、ガザーリーの『吉兆』とバクリーの『愛するものたちのジャスミン』が比喻を多用しながらも、そもそも物語を読みあげているわけではない所に起因していることであり、すなわち、叙事詩の正確を持った物語詩と論述書の違いに起因するものであり、そこから、アッタールの特徴を見出すことはできない（叙事詩に使われていた形式、すなわちマスナヴィーで詠みあげたことが新しさとも先駆者があるから述べることはできないし、そもそも、それは「神への愛」に関する新しさではない）。アッタールにおける「神への愛」の特徴を見出すことは不可能なように思われるかもしれない。しかし、前述したように『神の書』における一つの寓話がそれを可能にしているのである。そして、その寓話は、この書において最も多くの分量を割かれている寓話（第5723対句～第6133対句）でこの書の後半部分に位置している。

アッタールの「神への愛」の特徴を表している寓話のあらすじは以下の通りである。

バルフの境域にカUPというアミール<sup>98</sup>がいて、彼には美しい息子（ハーリス）と娘（アラブ）がいた。ハーリスにはベクターシュという名の美しい奴隷がいて、

ベクターシュに対してアラブは恋におちた。アラブはベクターシュを思い、悲嘆にくれながら似顔絵を添えた手紙を書いた。その手紙と似顔絵を見たベクターシュもアラブと同様にアラブに対して恋に落ちた。ベクターシュが彼女の姿を見つけ、彼女のスカートをつかんだ。すると、アラブは彼女によって恋されたこと以上のことを求めているベクターシュに対して怒りをあらわにした。そこで、ベクターシュはアラブが死にゆく被造物に対する愛を持っているのではなく、彼女が抱いていた愛がこの世における愛を超えていることに納得した（アラブはベクターシュという儚い被造物を愛していたわけではなく、被造物を超えた愛される対象を愛していたことを知った）。しばらくたつと、アラブにまたベクターシュへの愛が来て、そのことについての詩を詠みあげていた。それを聞いた時、ハーリスは怒りその詩が誰のために読んでいるのかをアラブに問い詰めた。アラブはごまかしたが、彼女に対してハーリスは疑惑を持つようになった。その後、戦が起これりハーリスもベクターシュも戦いの中にいた。ベクターシュが殺されそうになった時、顔を覆い誰かわからなくしたアラブが現れ、ベクターシュを救い、軍を勝利に導いた。アラブはその後、再びベクターシュに手紙を書き、治療中のベクターシュもそれを受けとってアラブの気持ちを受けとった。その後、詩人であるルーダキーが、アラブがベクターシュに対して詠んだ詩を聞き、ハーリスの前で披露してしまった。怒りに燃えたハーリスはアラブを殺すことにした。まず、ハーリスはベクターシュを動けなくした後、湯をわかし、アラブの血管を開いて閉じないようにした。その後、アラブを風呂の中に投げ込んだ。アラブは自身の血によってベクターシュへの愛を綴り、詩を風呂の中で書いた。そして、彼女は次の日には死んだ。ベクターシュはその後、動けるようになると、ハーリスの首をとり、アラブの墓前で自らの命を絶った<sup>99</sup>。

この寓話は最も『神の書』で長い寓話であるのだが、そのほとんどは愛する者と愛されるものの描写に費やされている<sup>100</sup>。すなわち、佳人としての娘（アラブ）と佳人としての奴隷（ベクターシュ）の姿形の描写と、愛する者として彼らのそれぞれが発露する気持ちや心理の描写がこの寓話の大半を占めているのである。そして、『神の書』におけるアッタールの寓話においてこの寓話が持つ特殊性は佳人が2人登場し、それらの描写が比喩によって巧みに描写されていることと、佳人が愛するものになったり愛されるものになったり役割が変わることである。愛するものが愛されるものになったり、愛されるものが愛するものになったりする描写はアッタールの作品においては珍しいことではないが、愛の対象であり神の比喩として使われるような佳人が、愛するものと愛されるものが結ばれる所以外で立場を変化させることは稀有なケースなのである（佳人が愛するものになる事例は最も有名なアッタールの寓話であるシェイフ・サンアーンの物語<sup>101</sup>において



も起こるが、そこに登場する佳人はキリスト教徒の娘であり、その設定からもシェイフより立場が優位である神の立場の比喻として使われているわけではない)。ガザリーの『吉兆』やバクリーの『ジャスミンの書』においてもこのような描写が行われていることはなく、神（もしくは愛、および愛されるもの）と愛するものの描写が途中で入れ替わることはなく、この両者は分けられて論じられている。アッタールはこの寓話において佳人にあえて二つの役割を与えている。

この寓話の佳人に神の比喻としての佳人と愛するものとしての佳人という二つの役割が与えることによって、ガザリーの『吉兆』やバクリーの『愛するものたちのジャスミン』の愛されるものや愛が持っていた超越性は著しく損なわれていると述べることができるであろう。なぜなら、他の者から愛されるだけであった自足的なものが、愛することによって他のものを必要とする存在になってしまうからである。しかし、一方で、神の比喻として愛されるものであった佳人が愛するものになることによって、「神への愛」における愛されるものに対して現実的な印象（そこに存在すると思わせるような印象）を与えていることには成功していると述べることができるであろう（それが、超越的なものからの下降運動であろうとも）。すなわち、佳人に二つの役割を与え、愛するものと愛されるものを入れ替えることによって、自然物による比喻によって超越的なものを描写することよりもより現実的な描写を可能にしているのである。

愛するものと愛されるものを入れ替えることはガザリーの『吉兆』やバクリーの『愛するものたちのジャスミン』においては行われていなかったが、恋愛詩においては一般的な文学的手法であるということが指摘されている<sup>102</sup>。それゆえに、入れ替えること自体にアッタールの特徴は見出すことができないであろう。むしろ、アッタールの特徴は、その恋愛詩の手法を「神への愛」という思想を伝達する「寓話」という形式において述べたことである。すなわち、アッタールがこの寓話を通じて示されている特徴は「神への愛」と愛するものと愛されるものを入れ替えるという手法が合わせられることによって誕生しているのである。

さらに述べるならば、アッタールは印象を強めるためにもう一つの手法をこの寓話において用いている。それは、「血 (khūn)」という単語を用いた殺しである。アッタール自身は彼の韻文作品において「血」という単語を好んで使い、この作品においても 250 回近く使っている。そして、この寓話においても 43 回使われている。そして、アッタールにおいては悲しみを表すために「血」を使う場合も多いが、殺しに関わる言葉として使う場合も多い<sup>103</sup>。そして、この寓話においては、話の展開に「血」がうまく使われていて、この物語の印象を強めるのに貢献している<sup>104</sup>。

アッタールは「神への愛」、愛するものと愛されるものを入れ替え、殺しにかか

わる「血」を組み合わせることによって、より強く印象を与え現実性を持つような「神への愛」の表現に成功しているのである。さらに、この寓話に登場する「愛」は「神への愛」であり、バクリーが非難したような肉欲に基づく愛ではない。それは、下記の引用からも明らかである。

今、愛の世界には三つの道がある

se rah dā rad/ja hā ne ‘esh/q ak nūn

ひとつは火、ひとつは涙、ひとつは血である

ye kī ā tesh/ye kī ash ko/ye kī khūn<sup>105</sup>

私は今火の方向にいて、

ka nūn man bar/sa re ā tesh/a zā nam

時に血を流し、時に涙を流す

ke gah khūn rī/za mo gah ash/k rā nam<sup>106</sup>

私は私の魂を火で燃やすことを望むが

be ā tesh khā/s tam jā nam/ke sū zad

あなたの場所にいるときそれはできない

cho jā ye tos/t na ta vā nam/ke sū zad<sup>107</sup>

私の涙によって恋人の足を洗い

be ash kam pā/y jā nān mī/be shū yam

私の血によって、生命という手を洗う

be khū nam das/t az jān mī/be shū yam<sup>108</sup>

これらの引用は、娘が「血」で書いた詩の一部であり、ここで詠われているのは愛の苦しみであり、引用した最後の対句では「血」が肯定的な役割を与えられていることから、生命というものが否定的な役割を与えられていて、この愛が肉体的な愛でないことが示唆されている。また、この世の牢獄を抜け出すという前述したあらすじにもあるように、それは生命と結びつくような肉体的なものではなくて精神的な愛であると述べることができる。両者の佳人が持っていたのは、肉体的ではなくあくまで精神的な愛なのである。それゆえに、アッタールはこの寓話によって、「神への愛」をガザーリーの『吉兆』やバクリーの『愛するものたちのジャスミン』よりもより現実性の高い表現によって表しているにもかかわらず、そこに、情欲や肉体というものを入れないことを同時に行っているのである。

## 結論

「神への愛」はガザーリーやバクラーなど多くのスーフィズムの思想について論じた思想家によって語られてきた。そして、アッタールも彼らの論じてきた「神への愛」の思想内容や表現方法を共有するところは極めて多い。しかしながら、アッタールは彼の作品である『神の書』において、超越的な存在でありそれまでは自然物を用いた比喻でしか語ることができなかった神や愛されるものを、神の比喻として登場する佳人に本来の佳人としての役割と愛するものの役割の二つをあてはめ、その役割を相互に同一の寓話の中で交代させることによってより現実的な印象を与えるものにするのを成し遂げている。また、「神への愛」という思想も、上記の交代に殺しに関わる「血」を組み合わせ使うことによって、より強い印象を与えるものにするのに成功している。

アッタールは『神の書』を通じて、「神への愛」を他の思想家よりも現実性を帯びるような形で語り、同時に神にも現実性を帯びるようにするのである。

## 註

- <sup>1</sup> Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīd al-Dīn ‘Attār*, Leiden: E.J.Brill, 1955.
- <sup>2</sup> Badī‘ Forūzānfar, *Sharḥ-e Aḥvāl va Naqd-o-Taḥlīle*, ‘Attār, Tehran, 1960.
- <sup>3</sup> Leonard Lewisohn and Christopher Schackel (eds.), *‘Attār and the Persian Sufi Tradition-the Art of Spiritual Flight*, London, 2006.
- <sup>4</sup> アッタール『イスラーム神秘主義聖者列伝』, 藤井守男訳, 国書刊行会, 1998.
- <sup>5</sup> アッタール『鳥の言葉』, 黒柳恒男訳, 平凡社, 2012.
- <sup>6</sup> フォルラーザンファルやナフィースイー、リッターなどの多数の研究者がアッタールの人生について解明しようと試みてきた。しかし、キャドキャニーも述べるように、アッタールの人生はいまだに不明瞭なままである。[Farīd al-Dīn ‘Attār, *Manṭiq al-Ṭayr*, ed. Shafī‘ī Kadkanī, Tehran, 2015, 30.]
- <sup>7</sup> J.T.P. De Bruijn, “The Preaching Poet: Three Homiletic Poem by Farīd al-Dīn ‘Attār,” *Edeviyāt* 9, 1998, 85-100.
- <sup>8</sup> この 6 作品以外にも、ほとんどの研究者が真作としている作品もあるが、ここでは、全ての研究者が真作として認めている作品として 6 作品とした。
- <sup>9</sup> ジェラルド・ジュネット『物語のディスコース』花輪光、和泉涼一訳、書肆風の薔薇、1985, 272-273.
- <sup>10</sup> 例えば、リッターはアッタールに関する古典的な研究において愛について 200 ページ以上をさいているし、シンメルはアッタールの詩のメインテーマとして愛に伴う苦痛について論じている。[Ritter, *op. cit.*, 347-574: Annemarie Schimmel, “The Pilgrimage of the Birds Sanā’ī and ‘Attār,” *Mystical Dimensions of Islam*, 305-306.]

<sup>11</sup> この論考においては美男と美女を総称するのに佳人という言葉を用いる。アッタールの作品においては、佳人（美男と美女）は *māh-vash*（月のような）などによって一単語で表されることもあるが、一単語ではなくさまざまな表現が組み合わされることによって佳人というものが表されることの方が圧倒的に多い。それゆえに、アラビア語やペルシア語の一単語で佳人の意味を指すことは困難であると考え、佳人に対するアラビア語やペルシア語表記をこの論考では用いないことにする。

<sup>12</sup> Carl W. Ernst, “The Stages of Love in Early Persian Sufism, from Rābi‘a to Rūzbihān,” *The Heritage of Sufism Volume 1: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, ed. Leonard Lewisohn, 1999, 435.

<sup>13</sup> アッタール, *op.cit.*, 304-305.

<sup>14</sup> Ernst, *op.cit.*, 446-447.

<sup>15</sup> Aḥmad Ghazālī, *Sawānīh*, Istanbūl, 1942, 2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 10-11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 12-13.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 16-17.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 17-18.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 18-28.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>29</sup> 「消滅、消融、神秘的合一体験を表すスーフィズムの用語」〔東長靖「ファナー」『岩波イスラーム辞典』大塚和夫、小杉泰、小松久夫、東長靖、羽田正、山内昌之編、2009、829。〕

<sup>30</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 41-42.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 60-61.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 76-77.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 92.

- 
- <sup>44</sup> *Ibid.*, 95.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, 97.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, 104.
- <sup>47</sup> 例えば、[‘Attār, *Manṭiq al-Ṭayr*(*Maqāmāt-e Ṭoyūr*), edited by S.Ş Gouharīn, Tehran, 2011, 50] や [*Ibid.*, 64] において用いられる。
- <sup>48</sup> 例えば、ライラとマジヌーンは [Ghazālī, *op. cit.*, 45-46] の寓話に登場しマフムードとアヤーズは [*Ibid.*, 62-66.] の寓話に登場する。
- <sup>49</sup> 『神の書』においては、例えば、ライラとマジヌーンは [Farīd al-Dīn ‘Attār, *Ilāhī nāma*, edited by Shafī‘ī Kadkanī, Tehran, 2013, 194] の寓話に登場し、マフムードとアヤーズは [*Ibid.*, 2013, 213-214] の寓話に登場する。
- <sup>50</sup> Ernst, *op. cit.*, 448.
- <sup>51</sup> *Ibid.*
- <sup>52</sup> 井上貴恵『愛する者たちのジャスミンの書』におけるルーズビハーン・バクリー・シーラーズィーの愛（‘ishq）論，オリエント第 60 巻第 1 号，日本オリエント学会，2017。
- <sup>53</sup> *Ibid.*, 450. [エルンストによれば、バクリー自身の階梯について述べた箇所が 19 章から 32 章となっているが、本論文に使っているバクリーの『愛するものたちのジャスミン』においては 20 章から始まっているので、本論文では異なる「愛」が使われている箇所のはじめを 20 章と記述した。]
- <sup>54</sup> Rūzbihān Baqlī, ‘*Abhar al-‘āshiqīn*, Tehran, 1958, 4.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, 5-6.
- <sup>56</sup> *Ibid.*, 8.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, 11.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, 17.
- <sup>59</sup> *Ibid.*, 18-19.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, 20-21.
- <sup>61</sup> スィーモルグは例えば [Baqlī, *op. cit.*, 20] で登場し、ライラとマジヌーンは [*Ibid.*, 21] などで登場する。
- <sup>62</sup> 例えば、[*Ibid.*, 24-25.]
- <sup>63</sup> 例えば、ヨセフへの愛から神への愛がやってくるという記述 [*Ibid.*, 28] や、人の美しさから愛はやってくるというような記述 [*Ibid.*, 28-29] がある。
- <sup>64</sup> 例えば、[*Ibid.*, 52-54.]
- <sup>65</sup> *Ibid.*, 72-73.
- <sup>66</sup> *Ibid.*, 94-96.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, 81.
- <sup>68</sup> *Ibid.*, 70.
- <sup>69</sup> *Ibid.*, 65.
- <sup>70</sup> *Ibid.*, 79, 82-85.
- <sup>71</sup> *Ibid.*, 101-103.
- <sup>72</sup> *Ibid.*, 104.
- <sup>73</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 111-113.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 128-129.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 138-140.

<sup>83</sup> 『鳥の言葉』においては、スィーモルグは物語を通して目指される神の比喻でありその名は至る所に登場する。サヨナキドリは鳥たちの導き手であるヤツガシラと鳥たちの対話が行われる時の最初の対話相手として登場する。[‘Attār, *op. cit.*, 2011, 42-45. (第 749 対句～第 801 対句)]

<sup>84</sup> Forūzānfar, *op. cit.*, 97.

<sup>85</sup> 『鳥の言葉』では対話の内容と寓話のテーマがほとんど一致している。

<sup>86</sup> ‘Attār, *op. cit.*, 2013, 114. (第 76 対句) [韻律はハジャズ]

<sup>87</sup> *Ibid.* (第 77 対句)

<sup>88</sup> *Ibid.* (第 78 対句)

<sup>89</sup> *Ibid.* (第 83 対句)

<sup>90</sup> *Ibid.* (第 84 対句)

<sup>91</sup> *Ibid.* (第 85 対句)

<sup>92</sup> *Ibid.*, 171. (第 1389 対句)

<sup>93</sup> *Ibid.* (第 1390 対句)

<sup>94</sup> *Ibid.* (第 1397 対句)

<sup>95</sup> *Ibid.* (第 1404 対句)

<sup>96</sup> *Ibid.*, 173. (第 1438 対句)

<sup>97</sup> Baqlī, *op. cit.*, 111-113.

<sup>98</sup> 「指揮官、指導者、首長、命令、物事を意味するアムルの派生語で、命令権者をさす。一般的に、あらゆる集団の指導者をさして用いられるが、古典期には、軍事的な司令官、ウマイヤ朝やアッパース朝における地方総督などの称号として使われた。」[中田考「アミール」『岩波イスラーム辞典』大塚和夫、小杉泰、小松久夫、東長靖、羽田正、山内昌之編、2009、65。]

<sup>99</sup> ‘Attār, *op. cit.*, 2013, 371-387. (第 5723 対句～第 6133 対句)

<sup>100</sup> 佳人（娘）の描写が第 5742-5761 対句、佳人（奴隸）の描写が第 5780-5828 対句、愛するもの（娘）の描写が第 5830-5896 対句、愛するもの（奴隸）の描写が第 5899-5921 対句、愛するもの（娘）の描写の 2 回目が第 5941-5944 対句、愛するもの（娘）の描写の 3 回目が第 5997-6038 対句、愛するもの（奴隸）の描写の 2 回目が第 6041-6045 対句、愛するもの（娘）の描写の 4 回目が 6084-6126 対句にある。

<sup>101</sup> アッタールの『鳥の言葉』に挿入される最も長い寓話。シェイフ・サンアーンがキリ

---

スト教徒の娘に恋をして、信仰を捨て、再び信仰を取り戻す段階を描いた物語。

<sup>102</sup> ヴィクトル・シクロフスキー「物語と小説の構造」『文学の理論—ロシア・フォルマリズム論集』野村英夫訳, 1971, 164。

<sup>103</sup> 例えば、アッタルの主著『鳥の言葉』において、165 回中 34 回「血」が殺人に関係する言葉として使われ、『神の書』においては、244 回中 79 回殺人に関係するものとして使われる。

<sup>104</sup> 特に、娘が血を流して死ぬまでの場面は、「血」という言葉が流れる血と悲しみの意味の両方を表すように意味が重層的に使われて話がうまく展開している。

<sup>105</sup> ‘Attār, *op.cit.*, 2013, 386. (第 6109 対句)

<sup>106</sup> *Ibid.* (第 6110 対句)

<sup>107</sup> *Ibid.* (第 6111 対句)

<sup>108</sup> *Ibid.* (第 6112 対句)

## 後期ガザーリー著作に見る思弁神学批判と唯一神信仰の再考 —「フィトラ (fiṭrah)」概念を用いた新たな信仰理論の研究—

木村 風雅

東京大学大学院人文社会系研究科  
アジア文化研究専攻イスラム学修士課程

### 要旨

ガザーリーは西欧でも中世からアルガゼルの名で知られ、多くの研究が蓄積されている。従来の研究では、ガザーリーを高踏的な思弁神学者あるいは哲学者と見做し、彼の宗教思想もアシュアリー派神学、あるいはイブン・シーナーなどの哲学者との比較を通じて分析されることが多かった。しかし、思弁神学的側面からのみ彼の信仰論を考えることは、晩年に思弁神学への批判を通じて独自の思想を展開した彼の全体像を理解するには不十分である。

本稿では、従来のガザーリーの研究史を批判的に検討し、ガザーリー自身が思弁神学に対してどのような評価を行っていたのかを再検討しながら、思弁神学とは別の場所で信仰の成立を構想していた彼独自の信仰理論を検証する。その際、字義的には人間の気性や気質、天性を意味するフィトラの概念に着目し、彼がフィトラ概念を手掛かりに、実定宗教としてのイスラームを相対化する形で、唯一神信仰の新たなあり方を模索していたことを指摘する。

### キーワード

ガザーリー、アシュアリー派、カラム、フィトラ、唯一神信仰



**A Critique of Speculative Theology and Innovation of Islamic  
Faith in al-Ghazālī's Later Works:  
Research on his new Faith Theory Using the Concept of *Fiṭrah***

Fuga Kimura

Master's Course Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

**Abstract:**

Al-Ghazālī has been known as Algazel in Western Europe since the Middle Ages, and there is considerable research about him. In previous studies, he has been recognized as an intellectual speculative theologian or a philosopher, and his thoughts have often been compared with those of al-Asha‘rīyah and Avicenna. However, it is not enough to research his faith theory only from a speculative theological perspective, especially because he developed his thoughts through his criticisms against conventional theology in his later years.

In this paper, we examine critical historical studies about al-Ghazālī as a theologian. Re-examining his evaluation of the speculative theology(*kalām*), we research his original faith theory, which does not need the speculative theological methods. We then point out that he uses one of his key theological terms, *fiṭrah*, to seek primitively monotheistic faith from existing Islam.

**Keywords:**

Al-Ghazālī, al-Asha‘rīyah, *kalām*, *fiṭrah*, monotheistic faith

## 1. はじめに

アブー・ハーミド・ガザーリー(*Abū Ḥamid al-Ghazālī*, d.1111)は、西欧において既に中世から哲学者アルガゼル(*Algazel*)として知られ、多くの研究が蓄積されており、本邦においても『中庸の神学(*al-Iqtisād fī al-I'tiqād*)』(以降『イクティサード』と略記)、『誤りから救うもの(*al-Munqidh min al-ḍalāl*)』(以降『ムンキズ』と略記)が邦訳されているほか、中村廣治郎『ガザーリーの祈祷論：イスラム神秘主義における修行』(大明堂、1982年)、中村廣治郎『イスラムの宗教思想：ガザーリーとその周辺』(岩波書店、2002年)、青柳かおる『世界史リブレット人 25 ガザーリー：古典スンナ派思想の完成者』(山川出版社、2014年)などのモノグラフが出版されている。

ガザーリーはニザーミーヤ学院教授としてシャーフィイー派法学<sup>1</sup>とアシュアリー派神学<sup>2</sup>を講じたが、信仰の危機を経験し、スーフィズム<sup>3</sup>に出会って回心した後、スーフィズム理論により伝統イスラーム学の枠組を再構築し、イスラーム学内部でのスーフィズムの地位確立に寄与した。その大著『宗教諸学の再興(*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*)』(以降『イフヤーウ』と略記)は、現代でもスンナ派<sup>4</sup>イスラーム学の標準的テキストとして参照されている。

ガザーリーの神学思想や神学観に関するこれまでのオリエンタリストの先行研究は、ガザーリーの思想がアシュアリー神学派の枠組みから逸脱するか否かという関心が強く、彼の信仰論における非思弁神学的な取り組みは軽視されてきたと *Shu'ayb* は指摘する<sup>5</sup>。本稿では *Shu'ayb* の問題意識を共有し、ガザーリーの信仰論におけるアシュアリー派との具体的異同だけでなく、ガザーリーがアシュアリー派に代表される思弁神学の方法論を客観的にはどのように評価していたのかを後期の主要著作を通じて検討する。その際、思弁神学に対するガザーリーの問題意識を間接的に反映しつつ、彼の信仰論を特徴付ける独自の概念としてのフィトラ(*fiṭrah*)を本稿では取り上げ、本来哲学用語として用いられていたフィトラがどのような経緯で神学的な議論に用いられ、いかなる役割をガザーリーによって新たに負わされたのかを検証する。

## 2. 神学者としてのガザーリー研究と評価

ガザーリーが生きた時代、北アフリカではシーア派イスマーイール派のファティマ朝が興隆し、中央アジアからシリアにかけてはファティマ朝のイスマーイール派から分派したニザール派が暗殺教団とも言われる王朝を建て、一大勢力を誇っていた。セルジューク朝の宰相ニザームルムルク(*Nizām al-Mulk*, d.1092)がニザーミーヤ学院を創設したのも、シーア派<sup>6</sup>に対抗してスンナ派の教学を振興す

るためであった。

ガザリーの時代はシーア派とスンナ派の勢力が拮抗しており、イブン・アラビーが法学派においてザーヒル派であったように、まだザーヒル法学派<sup>7</sup>さえ存続していたが、スンナ派の4法学派<sup>8</sup>、2神学派<sup>9</sup>が徐々に確立し始めた頃でもあった<sup>10</sup>。

13世紀には、スンナ派のハディース<sup>11</sup>学者でアシュアリー派神学者、シャーフイー派法学者であったナワウィー (Abū Zakarīyā Yahyā b. Sharaf al-Nawawī, d.1277)によって、彼の主著『イフヤーウ』が、『イフヤーウ』以外の全てのイスラームに関する書籍がなくなっても、イフヤーウがあれば十分である」と評価されるまでになっていたが、以下で示すようにガザリーは生前からアンダルスのマーリキー派法学者から『イフヤーウ』を含めその著作が焚書の対象となるまでに批判されていたことも事実である。

Delfinaによるとアンダルスの反ガザリーの波は二度あり、一度目は、彼の生前の西暦1109年、アリー・ブン・ユースフ (‘Alī b. Yūsuf, d.1143)の治世であり、二度目は1143-45年、ターシュフィーン・ブン・アリー (Tāshufīn b. ‘Alī, d.1145)の治世であった<sup>12</sup>。ガザリー批判の対象には、哲学者やバーティン派<sup>13</sup>の影響を受けたとされるガザリーの神論や預言者性の議論が含まれており、『イフヤーウ』を焚書とすべきファトワー<sup>14</sup>が存在していたと考えられている<sup>15</sup>。

Shu‘ayb はオリエンタリストのガザリー研究史を以下のように纏めている。Wattはガザリーの神学とスーフィズムに対する態度は初期と後期で一貫していると言<sup>16</sup>、Wensinckはガザリーが根本的には神学を拒絶しなかったと述べる<sup>17</sup>。Wolfsonによれば、ガザリーは神学の方法論を批判してはいたが、その見解は支持したのに対し、哲学に関してはその逆であると言<sup>18</sup>、「哲学化されたアシュアリー神学者」としてのガザリー像を提示している<sup>18</sup>。Nakamuraは靈魂論や原子論を元に、ガザリーがアシュアリー神学派から逸脱している点を挙げ、彼がアシュアリー神学派の全面的な支持者ではなかったことを指摘している<sup>19</sup>。Marmuraは、ガザリーの立場が基本的にはアシュアリー神学派の範疇に留まっていたが、神学の方法論に関してはかなり批判的であったとしている<sup>20</sup>。結論として Shu‘ayb は、ガザリーの最終的な神学観について、オリエンタリストの間には学術的なコンセンサスが存在しないと評価する<sup>21</sup>。

これまで多くのオリエンタリストは、ガザリーの思想と後にスンナ派の「正統」教義を護持する一角として見做されるようになるアシュアリー神学派との異同に着目して研究を蓄積してきたが、こうした観点のみでは思弁神学の領域外への広がりを持つ彼の信仰論、特にスーフィズムの用語を用いて神学や法学を再解釈する後期の信仰理論を読み解くには十分でない。

青柳は、ガザーリーが思弁神学を異端勢力から守る護教の学として捉えていて、信仰の確信を得るものでもなければ、神に近づく手段でもないとして、神学の限界を認識していたと指摘している<sup>22</sup>。青柳だけでなく、Shu‘ayb も晩年のガザーリーの神学観について同様の指摘をしており、『イフヤーウ』と『ムンキズ』を読むと、ガザーリーが思弁神学をポジティブな形で直接信仰に益する学問としてはみなしていなかったことがわかる。従って、オリエンタリストの間で注目されがちなアシュアリー派神学者としてのガザーリー像や、ギリシア哲学とイスラーム神学の融合に対する彼の貢献も踏まえた上で、思弁神学を離れた場所での彼の信仰論の広がり进行研究することが本稿の役割となる。

次章で紹介するように、ガザーリーにとって異端勢力に対する護教の学としての思弁神学と、すべてのムスリムが健全なイスラーム信仰を抱くための広義の神学的営為は切り離されていた。しかし、Marmura によると、ガザーリーは思弁神学(‘ilm al-kalām)であってもスーフィズムの前段階で真智(ma‘rifah)<sup>23</sup>に至る道への足掛かりとなるような積極的な役割を担い得ることもあると述べており、スーフィズムが主軸となる彼の新しい信仰理論においても、思弁神学が完全に否定されているわけではない<sup>24</sup>。

『イフヤーウ』において、スーフィー(sūfī)<sup>25</sup>の立場が法学者を筆頭とするウラマー(‘ulamā’)<sup>26</sup>より上位に置かれることで、アンダルスではガザーリーの書を焚書にすべきだという議論が巻き起こったことは上で紹介したが、マーリキー派のムフティー(muftī)<sup>27</sup>であるイブン・ルシュド・ジャッド(Ibn Rushd al-Jadd, d.1126)が、ウラマーとスーフィーの断絶に着目するだけでなく、ガザーリーの新しい信仰論においてはウラマーに対してもスーフィーの道が開かれていると主張することで、ガザーリーの新思想の受容を促した面も注目される<sup>28</sup>。

つまり、当時の体制派ウラマーや神学者の存在は特に『イフヤーウ』においては一貫して厳しく批難されるものの、全否定されることはなく、ウラマーを取り込む形で彼の新しいスーフィズム理論が、学者をはじめとする知識人、そして大衆へと徐々に受容されて行ったと言える。

ガザーリー自身は『イフヤーウ』の中で、アシュアリー神学者であることを自称し、その立場を明示的に論じているわけではない。「神学者たち(aṣḥāb al-kalām)は棕櫚の枝で打て。氏族や部族に取り囲ませ、『クルアーンとスンナを蔑ろにして神学に耽った者への罰である』と言わせよ」とのシャーフィイー(al-Shāfi‘ī, d.820)の言葉や、「神学者は決して成功することはない。誰であれ神学に気を取られれば、心の中に邪念が沸かないことはない」とのアフマド・ブン・ハンバル(Aḥmad b. Ḥanbal, d.855)の言葉など、ハディースの徒(ahl al-ḥadīth)<sup>29</sup>、またはサラフ(salaf)<sup>30</sup>の言葉は権威ある典拠として数多く挙げているが<sup>31</sup>、アシュアリー派の学祖のア

シュアリー(al-Ash‘arī, d.935)や彼自身の師でもあるジュワイニー(al-Juwaynī, d.1085)ら、アシュアリー派の神学者たちの言葉が権威ある典拠として引用されることは、管見の限り殆どない。

邦訳もある自伝『ムンキズ』と、宗教諸学大全的主著『イフヤーウ』を併せて読むと、ガザリーは同時代のムスリムの知的状況を顧み、法学や神学の形骸化を激しく批判し、スーフィズムを中核に据えてイスラームの学知を再確立しようとしていたことが伺える。ただし、先述の通り、スーフィズムを基軸とした新しいイスラーム学の構想においても、彼は既存の神学や法学を単に批判して排斥するのみでなく、それらを取り込む形でスーフィズム優位の信仰理論を展開した<sup>32</sup>。

従って、所謂『ムンキズ』に見られるスーフィズム転向以降の後期ガザリー研究は、スーフィズムを中核とした学知の再興が彼の生涯をかけたプロジェクトであったとの仮定を大枠としては認めた上で、後期最大の著作である『イフヤーウ』や最晩年の神学的著作である『大衆に対する思弁神学の禁止(*Iljām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*)』(以降『イルジャーム』と略記)他、個別作品にあたることで、その内容を具体的に検証しながら、彼の後期のスーフィズム理論の解釈をその都度修正し、更新を加えていく作業となるであろう。

### 3. 信仰論における思弁神学の位置

ガザリーの信仰論を正確に理解するためには、日本語で「神学」と呼ばれるアラビア語の対象について十分に注意する必要がある。イスラームにおいて、信仰論や神論などは、イルム・アル＝カラム(‘ilm al-kalām)、アキード(‘aqīdah)、イウティカード(i‘tiqād)、ウスール・アッ＝ディーン(‘uṣūl al-dīn)などの語で呼ばれる。これらは互換的に用いられることもあるが、それぞれ別の意味も持つ。イルム・アル＝カラムは、イスラーム神学だけではなく、サアディーヤ・ベン・ヨセフ・ガオン(Saadia ben Joseph Gaon, d.942)などがアラビア語で行ったユダヤ教の神論をも指す語でもあり、アリストテレスの質料(hylē)/形相(eidos)に対応する実体(jawhar)/偶有(‘arad)などの概念を用い、ギリシャ古典論理学の三段論法のような論証を行う特定の方法論を有する学問形態である。

ガザリーが批判する神学はあくまでも、このイルム・アル＝カラム(以降「イルム・アル＝カラム」は「思弁神学」と訳す)であり、その扱う対象である神論、信仰論全般が禁じられるわけではない。事実、彼はスーフィズムへの転向の後も広義の神学について積極的に論じている。Uṣluは、神学者の用法において、狭義の思弁神学を指すイルム・アル＝カラムに対し、イウティカードという語は神学的な論証を伴わない信仰をも含む、より一般的な信仰領域を指すと指

摘する<sup>33</sup>。ガザーリーの神学書の一つでもある『イクティサード・フィー・イウティカード（中庸の神学）』の標題にも、このイウティカードの語が用いられており、『イフヤーウ』の中でムスリムが信じるべき信条を述べた部門でも「信条の原則(qawā'id al-'aqā'id)」という、イウティカードと同語根でほぼ同義のアカーイド(al-'aqā'id)の語が用いられている。

信仰箇条を扱った『イフヤーウ』第二章においてガザーリーは、以下のように述べて思弁神学への取り組みに注意を促している。

理性を有する人間('āqil)は必要がない限り、宗教的確証(burhān)の探究に着手することはない。そこでの必要とは、（信条に関する）問題が生じた場合に、問題を消し去るものに専念することである。初期の段階で思弁神学に着手することは、人が自ら海に飛び込み、泳ぐのに等しい。紛らわしいものに耳を傾けることは、その人の信条を脅かすかも知れない。確かに、人々の間には、異端の説の排除や、誤謬の除去など、必要が生じた際に思弁神学を行う者が必要ではあるが<sup>34</sup>。

また、信仰に対して害悪を齎し得る思弁神学の取り組みの義務性に関しては以下のように述べている。

もし信仰箇条に関して心に疑念が生じたならば、その疑念を取り除くだけの学びと考察<sup>35</sup>に着手することが義務となる。また、破滅からの救いや、高い地位を獲得する契機となる知識について学ぶこと、加えて、個人的な義務について研究することが義務となる。それより先の知識というものは、集団的な義務であって、個人的な義務ではない<sup>36</sup>。

これらの記述から明らかなように、ガザーリーによると、思弁神学への取り組みは基本的にはイスラーム信仰共同体全体の中で一部の人間（職業神学者）が担えば良い集団的義務<sup>37</sup>であり、神学的営為を必要とする信仰に関する問題が生じた場合にのみ個々人の義務になる。『ムンキズ』においても『イフヤーウ』においても、神学者の論証は誤謬に陥った者を反証して正道に引き戻す役割を果たすことができるとしても、ガザーリーの神秘階梯論において信仰を積極的に引き上げるものとは見做されていない。

思弁神学に関するガザーリーの信条論における特徴の一つは、それまでのアシュアリー派神学者たちの間で否定的に捉えられていた<sup>38</sup>盲従(taqlīd)による大衆の信仰、つまり神学的論究に基づかない宗教的信条に関する盲目的な受け入れの

有効性を明示した点にある。それが、『イフヤーウ』の信仰箇条の章にも以下のよう  
に明記されている。

アッラーの使徒は言った。「知識の探求は、すべてのムスリムとムスリマの義務である。」信仰告白の二つの言葉を知り、その意味を理解することは、成人し、入信した後の義務の一つである。宗教的な明証によって、その二つの言葉を証明する義務は存在せず、疑念や疑惑を持たずにそれを信じるだけで十分である。たとえ、タクリード（盲従）によってそれを信じていても、十分である<sup>39</sup>。

また、『イクティサード』においても以下のように述べ、盲従(taqlīd)による信仰が十分な信仰として認められるか否か議論のあった思弁神学者<sup>40</sup>の間で、それを擁護する決定的な態度表明をしている。

預言者はアラブ遊牧民に語り掛ける時に、（信仰箇条の）肯定(taṣdīq)以上を求めず、その盲従(taqlīd)による信仰に基づく肯定と、理性的論証による確信によるもの（肯定）を区別しなかった。それで彼らは真に信仰者なのである<sup>41</sup>。

また以下の引用からわかるように、ガザリーは盲従(taqlīd)による信仰の有効性を認めるばかりか、大衆による盲従(taqlīd)的な信仰態度が、信仰の強固さの面では思弁神学者に優るとまで述べている。

大衆の信仰の確かさはいかなる天災や雷にも揺らがない泰山のようであるのに対して、自分の思案(i'tiqād)を護ろうとする神学者の信念('aqīdah)は、詭弁によって分裂し、ある時はこちら、またある時はあちらへと風になびいて吹き散らされているのである<sup>42</sup>。

以上のようにガザリーが盲従(taqlīd)による信仰を消極的に承認する姿勢を超えて、積極的に評価していることは注目に値する。Frankによると、一部のスーフィー聖者以外は、神学者や法学者であっても、推論や理論、議論の前提となる概念や命題を無批判に先行の学者から引き継いでいるという意味で、学者も大衆と同じく盲従(taqlīd)的な信仰態度を実践しているムカッリド<sup>43</sup>(muqallid)の一人に過ぎないとまでガザリーは評価していた<sup>44</sup>。

では、信仰の成立に思弁的な論証や証明が不要だとして、子供や大衆の盲従(taqlīd)的な信仰を肯定し得る契機となるような信仰基盤をガザリーは何に見出

していたのであろうか。次章では、本稿の主題的な研究対象である「フィトラ (fiṭrah)」の概念に着目し、思弁神学的な方法論を批判する形で生み出されたガザーリーの信仰論の独自性に注目するが、本章では最後に、思弁神学を用いずに信仰を強化する方法としてガザーリーが具体的に何を述べていたのかを検討し、その方法論の方向性を示唆して次章に繋げる。

『イフヤーウ』においてガザーリーは以下のように述べる。

その（信仰）の強化、安定化の方法は、争論(jadal)、思弁神学の技術ではなく、クルアーンの読誦、その釈義、ハディースの読解に従事し、崇拜行為 ('ibādāt)に勤しむことであり、それによって徐々に信仰は固まるのである。それは耳に入るクルアーンの証拠と論拠、目に届くハディースの傍証と教訓、崇拜とその勤行によって差し込む光明、そして義人たちとの拝謁、同席、また彼らのアッラーへの謙譲とその畏怖と信頼の徴表と姿勢からの彼への影響によるのである<sup>45</sup>。

以上の引用で述べられている内容は、後期のガザーリーの信仰論における二つの方向性を示唆している。一つは、特に最晩年の神学的著作『大衆に対する思弁神学の禁止(Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām)』に一貫して見られるようなクルアーンとハディースの読解のみで信条内容は十分に理解できるという伝統主義的な態度であり、他方は上記の引用における「義人」(スーフィー)との交わりにおけるスーフィズム的な師弟関係の構築と修行の実践であり、これは『イフヤーウ』において詳しく述べられている内容でもある<sup>46</sup>。

本稿では信仰成立を齎す具体的な方法論としてガザーリーが何を述べていたかを検証することは主眼ではないが、次章で紹介するガザーリーの「フィトラ (fiṭrah)」を起点とした信仰論においては、ガザーリー自身が「サラフ<sup>47</sup>の道(madhhab al-salaf)」と形容した伝統主義的な方向と、『ムンキズ』や『イフヤーウ』で確立されたスーフィズム的な方向の二つの発展の方向性があり得たことが以上の引用からも伺い知ることができよう。伝統主義的な方向性とスーフィズム理論の両者が共存するか否か、また共存するとすれば信仰論において如何なる有機的な関係を有しているのかは今後の重要な研究課題となる<sup>48</sup>。

#### 4. 唯一神信仰の発起点としての「フィトラ」

思弁神学は、理性による推論、三段論法的論証を真理発見の手段とみなす。思弁神学（イルム・アル＝カラム）に批判的な態度を示すガザーリーは、理性や



論証に代えて、何を信仰成立の基盤と考えていたのであろうか。本節では、唯一神認識の潜在的根拠としてのフィトラ（天性）概念が、ガザリーにおいていかに捉えられていたかを先行研究に基づいて整理し、『ムンキズ』や『イフヤーウ』の中での具体的用法を分析しながら、思弁神学を用いることなく信仰を成立させ得る足場としてフィトラが用いられていたことを示す。

フィトラ概念を思想史的に研究した Griffel は、フィトラ論は神学の分野のみならず、哲学、スーフィズムの分野でも資料が豊富だが、研究が進んでいないことを指摘した上で、フィトラ概念に対するガザリーの重視は、ファフルッディーン・ラーズィー(Fakhr al-Dīn al-Rāzī, d.1209)や、イブン・アラビー(Ibn al-‘Arabī, d.1240)を経て、イブン・タイミーヤ(Ibn Taymīyah, d.1328)まで続いていったと指摘する<sup>49</sup>。

フィトラの語は、クルアーン 30 章 30 節「それゆえ、おまえの顔を、ひたむきにこの宗教に直面せしめよ。彼（アッラー）が人々に造り給うたアッラーの本性（フィトラ）を（遵守せよ）。アッラーの創造に変更はない。それこそ正しい宗教である。だが、人々の大半は知らない」にあり<sup>50</sup>、また「全ての新生児は本性（フィトラ）の上に生まれる。ただその両親が彼をユダヤ教徒やキリスト教徒にするのである」とのハディースも人口に膾炙している<sup>51</sup>。

しかし Griffel によると、クルアーン・ハディース成立以前には、アラビア語にはフィトラの用例はなかったという<sup>52</sup>。彼によると、もともとフィトラはエチオピア語からの借用語であり、神が人間を創造する際に人間に賦与した一定の性質であると理解される。その性質の発露は、イスラーム宣教以前からの純正な唯一神信仰者を意味するハニーフ(hanīf)という形容を持って人の上に表象され、ハニーフ的気質としてのフィトラ概念は後のイスラーム学者によって万人のイスラームへの目覚めの契機として捉え返され<sup>53</sup>、ガザリーやイブン・タイミーヤによっては実定宗教としての「イスラーム」を離れた本源的唯一神信仰への回帰を促す改革主義的用語となったと考えられる。

先に紹介した有名のハディースに対するガザリー自身の解釈は注目に値する。『ムンキズ』の中で、彼は上記のハディースを紹介する前文で以下のように述べている。

青年に達する頃には、伝統への信徒の絆は私から離れ、伝統的信条は崩れ去った。というのも、キリスト教徒の子はキリスト教徒として成育する以外になく、ユダヤ教徒の子はユダヤ教徒として成育する以外になく、またムスリムの子はムスリムとして成育する以外にないことを、私は見ていたからである

<sup>54</sup>。

先に紹介したハディースにはムスリムという言葉はなく、『ムンキズ』に引用されているハディースのバージョンにも、両親からの教育によってユダヤ教徒、キリスト教徒になった子供の例示に加えて、ゾロアスター教徒も同様であることが加えられているだけである<sup>55</sup>。このハディースの本来的な含意は、生まれたときには純粋な唯一神教徒としてのムスリムであり得る全ての人間が、教育によって異なる宗教へと逸れていくことを示唆することである。しかし、上で見たようにガザーリーはこのハディースを通じて、自分がムスリムであることも教育の産物に過ぎないことを達観した。

彼がフィトラの本質を再考した上で、実定宗教/既成宗教としてのイスラームを一度相対化し、伝統的信条の本質そのものを考え直そうとしていたことは『ムンキズ』からの以下の引用に明瞭に見て取ることができる。

私の内心は、そのような本源的な「純粋な本性」の本質、両親や教師への模倣によって与えられる信条の本質、これらの模倣の諸対象の間の違い（中略）〔の解明〕に向けて動き出した<sup>56</sup>。

では、ガザーリーの信条論においてフィトラが具体的にどのように機能しているのかを『イフヤーウ』を通じて以下考察しよう。

3章で検討したように、ガザーリーは信条論において思弁神学的営為の不必要性を主張しているだけでなく、信仰におけるその害悪を指摘した。また、初期アシュアリー派神学派では否定的に捉えられていた<sup>57</sup>理性を用いないタクリード（盲従）による信仰を容認していた。

以下の『イフヤーウ』の引用では、彼がフィトラを従来の思弁神学による論証的営為の不必要性を訴える際に用いていることがわかる。

若者は、成長の初期に真理を受け入れる為の準備ができており、それは思弁神学的確証(burhān)無しに、至高なるアッラーのフィトラによってなされる。若者に信条（アカーイド）の条理について伝え、それを彼が記憶するようにせよ。その後は、若者は少しずつその理解を重ね、彼は内面的な成長を果たす。信条を思弁神学的確証(burhān)によって確立する必要はない<sup>58</sup>。

また、ガザーリーはフィトラを以下のように説明している。

「…アッラーが人間に定められたフィトラ（天性）…」（クルアーン 30 章 30 節）。つまり、全ての人間はアッラーの信仰の上に、いや物事があるがま

まの認識の上に創られている、ということなのである。というのは、それ(フィトラ)は、その(物事の)把握の用意が近く(整っている)ために、あたかもそれら(物事)がそれ(フィトラ)の中に内包されているかのようである、ということなのである。信仰は、心の中にフィトラによって根を下ろしているので、人間は(その信仰に)背を向けて忘れてしまう者、つまり不信仰者と、それに気が付き思い出す者との二種類に分かれる<sup>59</sup>。

ここでガザリーが述べていることは、唯一神認識と唯一神信仰を含む信条内容に関する知識は、人間の外部から付与されるものではなく、人間の内部に生得的に備えられたフィトラを触媒として、思い出す形で獲得されるということである。

フィトラによって知られる神学的対象については、ガザリーと同時代人のコルドバの大学者イブン・ハズム(Ibn Ḥazm, d.1064)等に関心を示さなかったとされるが、ガザリー以降、14世紀に活躍したイブン・タイミーヤに至るまで連綿と論じられることとなる<sup>60</sup>。

ガザリー以前の思想史では、フィトラはまず哲学の分野で主題的に論じられていた。ファーラービー(al-Fārābī, d.951)にとって、フィトラとは全ての人間、あるいは理性が薄弱な者や正気でない者を除く大方の者が保持しているとされる性質であり、彼は第一知性からの流出を受け入れるための器(あるいは人間の才能)としてのフィトラ概念を提唱した。ファーラービーは新プラトン主義<sup>61</sup>の影響を受けており、厳密に言うと、フィトラは第一知性<sup>62</sup>からの流出を受け取る容器に過ぎず、知性そのものではないとされる<sup>63</sup>。

ファーラービーの弟子を自認するイブン・シーナー(Ibn Sīnā, d.1037)は、より精緻なフィトラ概念を提示し、イブン・シーナーの時代には、善悪の判断基準としてのフィトラ概念が普及した。イブン・シーナーによると、フィトラはタスディーク(tasdīq)と異なり、それ自体では正偽の区別ができない。フィトラはアプリオリな知識の保存庫ではなく、すべての人間が共通して持っている知識の源泉(あるいは原型)として認識されていた。フィトラは感覚器官に関する認識では誤り得ないが、神の認識を含む、見えないものに対する形而上学的認識では誤り得るとされ、フィトラを介した知識は、人間の内面(bāṭin)から来るものであって、学習によってはじめて得られるものではないとされた<sup>64</sup>。

ガザリーの師であるジュワイニーの世代までの初期アシュアリー派神学者は、全ての人間に潜在する本源的な人的性質の存在そのものを問題視していたとされ、イスラーム思弁神学の偶因論的存在論においては被造物の世界において顕在化していない潜在的な存在の可能性に関しては、あらゆる種類のものが否定されてい

たからだと言う<sup>65</sup>。

しかし、ガザーリーは、自身もアシュアリー派を奉ずる神学者の一人でありながら、それまで哲学の文脈で用いられていたフィトラの概念を信仰論に援用し、思弁神学的な営為とは異なる回路での信仰成立を可能とする足場とした。また、フィトラを信仰成立の議論に持ち込むことによって、唯一神信仰が神学的論証によって詰め込まれるものではなく、既に各人に認識や信仰の原型が備わっているものであると前提した上で、いかにそれを正しい形で引き出すかということを、信仰論の新たな問題として改めて設定したのである。

「フィトラ」を用いた信仰理論の様態は、信条論における以下の比喩的表現からも伺える。

それ（信条に関する知識）は、その器官(ghazīrah)の中にフィトラによって内包されていたが、それを存在へと引き出す原因が現れると、存在の中に顕在化するものであり、まるでこれらの知識が外からそこにやってきたものではなく、最初からその中に隠れて内在していたのが表に顕れたかようになるのである。その例は地中の水であり、井戸を掘ることによって（地上に）現れ、溜まって（から初めて）感覚で判別できるようになるものであり、新しい物がその（地面）の上に持ち込まれことによるのではないのである<sup>66</sup>。

Griffel はフィトラ論の重要性と今後の課題を述べた上で、自らのフィトラ論は「フィトラ」の哲学的文脈からの分析に留まると述べ、スーフィズムの領域におけるフィトラ概念の展開に関する研究が待たれると述べている。

本稿ではスーフィズム分野におけるフィトラ論の展開を知る一端として、『イフヤーウ』のペルシャ語版とも言われるが、晩年に書かれ『イフヤーウ』の章立てや内容などに改変を加え、スーフィー的傾向をより直截に示している『幸福の錬金術(Kīmīyā al-sa‘ādat)』（以降『キーミーヤー』と略記）のフィトラ論に着目する。

『イフヤーウ』では信条論や崇拜行為の規定を詳述する前に、「知識の書(Kitāb al-‘ilm)」を序章に設置しており、ガザーリー独自の知識論を本稿3章で紹介したサラフの信仰態度を再考しながら展開されていることが著述形式として特徴的である<sup>67</sup>。また、ガザーリー自身が知識論を冒頭に置いた意義を『イフヤーウ』の序文で強調しており<sup>68</sup>、章立てや章の配列は意識的に行われている。しかし、『イフヤーウ』と異なり『キーミーヤー』では、知識論の代わりに心(del)論と靈魂(nafs)論（あるいは自我論）を同書冒頭、神論を論じる手前で展開しており、人間自身の心や魂を主題とし、スーフィズム用語を用いた広義の認識論を扱っている<sup>69</sup>。

『キーミーヤー』冒頭で、神について語る前にスーフィズム的な自我論を設置し

ていることは、知識論を自覚的に『イフヤーウ』冒頭に置いたガザリーの著述意図を鑑みると、信仰論や信仰観の変遷を知る上でも重要であると思われる。またこの『キーミーヤー』冒頭のスーフィズム自我論の中で、フィトラに関する一節がまさに設けられており、ガザリーは以下のように述べているのである。

（2 が 1 より大きいことを認識できる程度に）理性のある人間なら誰でも、これ（唯一神）について聞いたことがなく、またこれ（唯一神）について語ったことがなくとも、内面にはそれ（唯一神）の認識が十分に備わっているのである。

全ての人間のフィトラは、以下の点で同じである。つまり、フィトラの中には主（神）に関する知識が内在するのである<sup>70</sup>。

この引用を始める直前で、ガザリーはフィトラを鏡の比喻を用いながら論じており、粗野な鉄も磨けば必ず物の姿を正しく映し出す鏡を作ることができるように、フィトラも磨きさえすれば預言者や聖者と同じような唯一神の認識に至ることができる<sup>71</sup>と主張する。

また、ガザリーはフィトラ論に基づく全人類の唯一神信仰の可能性を述べる傍証として、クルアーン 7 章 172 節の逸話を引いており、アダムの腰から精子を引き出して、地上に誕生する以前にアッラーの主性をアッラーが証言させた話を引用している<sup>72</sup>。他にフィトラによる信仰を裏付ける論拠としては、クルアーン の 30 章 30 節と 31 章 25 節を挙げている<sup>73</sup>。

『イフヤーウ』では信条論において大衆の盲従的(taqlīd)な信仰態度を認める契機として用いられていたフィトラの概念は、スーフィズムの文脈に組み込まれることで万人の唯一神信仰認識の可能性を担保する概念に昇格し、ムスリム以外にも開かれた信仰概念として発展していることが確認された。この議論は、宣教未到達の地での信仰を認めなかったアシュアリー派とそれを認めたマートウリーディー派の信仰論の対立点にも関係する主題<sup>74</sup>であり、ガザリーが信仰論において後者により近いことを示す傍証ともなる。

## 5. おわりに

我々は、思弁神学者としてのガザリー像を離れて、主に晩年のガザリーによる思弁神学批判に再度着目し、自伝的著作として邦訳も存在する『ムンキズ』と併せて、後期の宗教大全的主著である『イフヤーウ』、また『イフヤーウ』をペルシャ語でマイナーチェンジした『キーミーヤー』における信仰論を研究し、最

後の神学的著作である『イルジャーム』の信仰論との違いにも注意を払った。

その結果、ガザーリーが大衆の信仰における思弁神学的営為の危険性に警鐘を鳴らし、盲従的な態度(taqlīd)による信仰の有効性を認めると共に、アシュアリー派神学においてはそもそもその存在を否定されていたとされる<sup>75</sup>フィトラによる信仰の可能性を肯定していることが明らかとなった。またフィトラの中に内蔵されている信仰を顕在化させる方法を新たに論じることによって、ガザーリーが思弁神学とは別の領域で信仰の成立を考察しており、『キーミーヤー』においてはスーフィズム理論の中でフィトラ概念を中心とした万人の唯一神信仰の目覚めを積極的に論じていることが判明した。

元々は哲学用語として用いられていたフィトラを信仰論の領域に援用したガザーリーのフィトラ論は、従来の思弁神学的営為とは異なる方法論で唯一神信仰の本来的なあり方を再考させる意味を持つものであり、それは当時の宗教諸学から演繹される実定宗教としてのイスラームのあり方に対する批判精神に裏打ちされていた。また、『キーミーヤー』ではフィトラ論を含むスーフィズム的自我論を神論の前に置くことで、神を知る前に己自身を知ることがを重視していたことも意識的な章立ての試みからうかがえる。

今後は、ガザーリーの信仰論において、フィトラから十全な唯一神信仰を引き出す為の具体的な方法論を思弁神学以外の領域にも求める必要があり、それに関する今後の方向性としては本稿3章終わりで示したように『イフヤーウ』で主に展開されたスーフィズム的な修行論や、『キーミーヤー』冒頭に見られるスーフィズム的自我論、また最後の神学的著作である『イルジャーム』において決定的に示されているような「サラフの道(madhab al-salaf)」と呼ばれる伝統主義的な信仰形態の見直しが求められる。

具体的には、これまでスーフィズムへの転向ばかりが注目されてきたガザーリーに、イブン・タイミーヤが『イルジャーム』を元に評したように、ガザーリーのスーフィズムからの再転向<sup>76</sup>が実際にあったのかどうか、またスーフィズム理論とガザーリーの説く「サラフの道(madhab al-salaf)」が信仰論において有機的な結びつきを有しているのか否かなどを明らかにすることが、ガザーリーの思想が最後に行き着いた地点を知る上で重要な課題と言える。

## 註

<sup>1</sup> スンナ派四大法学派の一つ。

<sup>2</sup> マートゥリイーディー派神学と並び、スンナ派二大神学派の一つ。

- <sup>3</sup> 一般的に「イスラーム神秘主義」や「イスラーム神秘思想」を指すとされるが、スーフィズムの研究を専門とする東長靖によると、スーフィズムには「神秘思想」、「倫理思想」、「大衆信仰」の三つの側面があるという。
- <sup>4</sup> イスラーム教多数派。
- <sup>5</sup> Fiazuddin Shu‘ayb, “Al-Ghazzālī’s Final Word on Kalām,” *Islam and Science*9(2) (December 2011), pp.155-157
- <sup>6</sup> 多数派のスンナ派に対して、イスラーム教少数派。
- <sup>7</sup> 9 世紀にバグダードで創始されたスンナ派の法学派の一つ。別名ダーウード派。13 世紀ごろには消滅したとされる。
- <sup>8</sup> ハナフィー派、マーリキー派、シャーフィイー派、ハンバリー派。
- <sup>9</sup> アシュアリー派とマートウリイーディー派。
- <sup>10</sup> 菊地達也『イスラーム教：「異端」と「正統」の思想史』講談社、2009 年、204 頁。
- <sup>11</sup> 預言者ムハンマドの言行録。
- <sup>12</sup> Delfina Serrano Ruano, “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s Fatwā on Awliyā’ Allāh,” *Der Islam*83(1) (January 2006), pp.137-156.
- <sup>13</sup> 少数派のシーア派に対する別称の一つ。
- <sup>14</sup> イスラーム法学者が、信徒の質問に対して、口頭または書面で為される回答。
- <sup>15</sup> Delfina, *op. cit.*, pp.137-139.
- <sup>16</sup> Watt W. Montgomery, *The faith and practice of al-Ghazālī* (Allen and Unwin, London, 1952), p.27.
- <sup>17</sup> Arent J. Wensinck, *The Muslim creed: its genesis and historical development* (Barnes and Noble, New York, 1965), pp.95-101.
- <sup>18</sup> Harry A. Wolfson, *The philosophy of the Kalam* (Harvard University Press, Massachusetts, 1976), p.42.
- <sup>19</sup> Kojiro Nakamura, “Was Ghazālī an Ash‘arite?,” *The Memoirs of the Toyo Bunko*51 (1993), pp.4-5.
- <sup>20</sup> Michael E. Marmura, “Ghazali and Ash‘arism Revisited,” *Arabic Sciences and Philosophy*12 (2002), pp.92-94.
- <sup>21</sup> Shu‘ayb, *op. cit.*, p.152.
- <sup>22</sup> 青柳かおる『世界史リブレット人 25 ガザリー：古典スンナ派思想の完成者』山川出版社、2014 年、39 頁。
- <sup>23</sup> スーフィズムの修行階梯を進むにつれて、神の側からの働きかけによって観照(kashf)されうる知識を指し、『イフヤーウ』の中では学習によって得られる神学や法学の外面的な知識(‘ilm al-ẓāhir)と対比され、内面的な知識(‘ilm al-bāṭin)として形容される。
- <sup>24</sup> Michael E. Marmura, *op. cit.*, p.101.
- <sup>25</sup> スーフィズムの修行者を指し、内面的な知識(‘ilm al-bāṭin)の担い手とされる。
- <sup>26</sup> 『イフヤーウ』では主に、神学者や法学者など、外面的知識(‘ilm al-ẓāhir)を担う者とされる。
- <sup>27</sup> イスラーム法に基づいて法判断を行う法学者を指す。
- <sup>28</sup> Delfina, *op. cit.*, pp.137-156.

- <sup>29</sup> 社会生活の諸事や宗教的問題を、ハディースに記された預言者ムハンマドのスナ（慣行）によって処理することを重視する派。
- <sup>30</sup> 初期のウンマ（預言者ムハンマドの宗教共同体）を支えた人々を指す。
- <sup>31</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* vol.1 (n.p, n.d), p.95. 以下、同書については *Iḥyā'* と略記。
- <sup>32</sup> 東長靖「ガザーリー『宗教諸学の再興』解題・翻訳ならびに訳注」『イスラーム世界研究』第8巻、359-364頁を参照されたい。
- <sup>33</sup> Ferit Uslu, “Knowledge and Volition in Early Ash‘ari Doctrine of Faith,” *Journal of Islamic Studies*18(2) (2007), pp.163-182.
- <sup>34</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mukhtaṣar iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Muassisah al-kutb al-thaqāfiyah, Lebanon, 2014), p.34. 以下、同書については *Mukhtaṣar* と略記。
- <sup>35</sup> ここでの「学びと考察」とは、信仰箇条を理解する為の神学的営為を指す。
- <sup>36</sup> *Mukhtaṣar*, p.14.
- <sup>37</sup> 「個人的義務(fard al-‘ayn)/集団的義務(fard al-kifāyah)」の区別は、ガザーリーの属するシャーフィイー法学派の学祖、ムハンマド・ブン・イドリース・シャーフィイー (Muhammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī, d.820)自身も行なっていた。Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *Al-Shāfi‘ī’s Risāla: Treatise on the foundations of Islamic jurisprudence* (Islamic Texts Society, UK, 1997), pp.81-87.を参照されたい。
- <sup>38</sup> Richard M.Frank, *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam: texts and studies on the development and history of kalam*, Vol.1 (Ashgate, Great Britain, 2005), p.207.; Uslu, *op. cit.*, p.168.
- <sup>39</sup> *Mukhtaṣar*, p.20.
- <sup>40</sup> この議論の詳細は、Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam* (KEIO UNIVERSITY PRESS, 2016), p.134.付近で紹介されている。
- <sup>41</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād fī al-‘itqād* (Dar Kotaiba, Damascus, 2003), p.19.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p.94.
- <sup>43</sup> タクリードを行う者。
- <sup>44</sup> Frank, *op. cit.*, pp.231-251.
- <sup>45</sup> *Iḥyā'*, pp.93-94.
- <sup>46</sup> *Mukhtaṣar*, pp.18-28 に師弟関係の指南の一例が示されている。
- <sup>47</sup> 註の30を参照されたい。
- <sup>48</sup> なぜなら、イブン・タイミーヤが *Majmū‘at al-fatāwā* で述べているように、ガザーリーがスーフィズム転向後に再び伝統主義（サラフィズム）へと再転向したのか否かの問題に関わる、後期ガザーリーの信仰論における大きな課題だからである。
- <sup>49</sup> Frank Griffel, “Al-Ghazālī’s use of “original human disposition”(Fiṭra) and its background in the teachings of al-Fālābī and Avicenna,” *The Muslim World* 102(1) (January 2012), p.2.
- <sup>50</sup> 中田考監修『日亜対訳 クルアーン：「付」訳解と正統十誦誦注解』作品社、2014年、437頁を参照されたい。
- <sup>51</sup> Sunnna.com, <https://sunnah.com/bukhari/23/112>, 2017年9月22日参照。



- 
- <sup>52</sup> Griffel, *op. cit.*, p.3.  
<sup>53</sup> *Ibid.*, p.3.  
<sup>54</sup> 中村廣治郎訳註『中庸の神学—中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』東洋文庫、2013年、21頁。  
<sup>55</sup> 同上。  
<sup>56</sup> 同上、21-22頁。  
<sup>57</sup> Frank, *op.cit.*, p.207; Uslu, *op. cit.*, p.168.  
<sup>58</sup> *Mukhtaṣar*, p.34.  
<sup>59</sup> *Iḥyā'*, p.86.  
<sup>60</sup> Griffel, *op. cit.*, pp.4-5.  
<sup>61</sup> 西暦3世紀に生きたプロティノスを始祖とし、プラトンのイデア論を徹底させることで、万物が神的一者から流出して誕生したとする流出説を唱える。  
<sup>62</sup> 新プラトン主義的流出論に基づき、神的一者から最初に流出する知性。  
<sup>63</sup> Griffel, *op. cit.*, p.9.  
<sup>64</sup> *Ibid.*, pp.12-19.  
<sup>65</sup> *Ibid.*, p.8.  
<sup>66</sup> *Iḥyā'*, p.86.  
<sup>67</sup> イスラーム政治思想を専門とする中田考氏によると、「知識論」を冒頭に持ってくる形式はガザリー以降、イスラーム学の文献でよく見られるようになったと言う。また市川裕氏によると、ガザリーをはじめイスラーム神学者や哲学者の影響を強く受けるとされるマイモニデス(Moses Maimonides, d.1204)の主著 *Mishneh Torah* においても、信条論や崇拜行為の諸規定を述べる前に知識論を序章に設置しており、それまでのユダヤ学の著述形式としては異例の形式であるため、外部からの影響が考えられるとしている。この著述形式に関わる研究も今後の課題となる。  
<sup>68</sup> 東長、前掲論文、364頁。  
<sup>69</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Kīmīyā-ye sa'ādat* (Sharikat intishārāt elmī wa farhangī, Tehran, 2000) pp.13-27.  
<sup>70</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *The Alchemy of Happiness* vol.1, transl. by Jay R. Crook (Chicago: Great Books of the Islamic World, 2005), p.26. 以下、同書については *The Alchemy* と略記。  
<sup>71</sup> *Ibid.*, p.25.  
<sup>72</sup> 中田、前掲書、202頁の注782を参照されたい。  
<sup>73</sup> *The Alchemy*, p.26.  
<sup>74</sup> 松山洋平『『不信仰の地』におけるイスラーム：マートゥリーディー学派における宣教未到達の民の信仰』『一神教世界』第5巻、89-101頁に詳しい。  
<sup>75</sup> Griffel, *op. cit.*, p.8.  
<sup>76</sup> 註の48を参照されたい。

## アメリカ東海岸におけるギュレン運動の展開 —先行研究の批判的検討とアメリカ東海岸の調査から—

志賀 恭子

同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科博士後期課程

### 要旨

ギュレン運動は、1970年代よりトルコでイスラーム解釈者フェトフッラー・ギュレンを筆頭に発祥した奉仕活動（ヒズメト）であり、ヒズメト運動とも呼ばれている。筆者はアメリカにおけるトルコ移民社会に着目し、2013年から2016年にかけて現地調査を行ってきた。ニューヨークのほか、ニュージャージー、ボストン、ワシントン D.C.、トルコにおいて、計9回の聞き取り調査や参与観察を行った結果、ギュレン運動の勢力がアメリカ東海岸で増していることが明らかになった。本論では、これまで蓄積された研究のなかでギュレン運動がどのように語られてきたのかを再検討し、アメリカ東海岸におけるギュレンの理念に賛同する人びと（ギュレニスト）及びギュレン運動の実態と比較考察を行う。これにより、ギュレン運動に関する新たな研究視座を見出すことを最終的な目的とする。

### キーワード

ギュレン運動、アメリカ、移民、グローバリゼーション、ネットワーク

## **Expansion of the Gülen Movement in the East Coast of the U.S.: Critical Discussion and the Result of Examination of New York**

Kyoko Shiga

Doctoral Student

Graduate School of Global Studies, Doshisha University

### **Abstract:**

This study focuses on the Hizmet Movement, also known as the Gülen Movement, founded by Fethullah Gülen in Turkey. I attempt to examine how the Gülen Movement develops through the Turkish immigrant community in New York. Onsite research was conducted in New York Metropolitan Area, Boston and Washington D.C. from 2013 through 2016. As a result of interviews with Turkish immigrants and participant observation, this article argues that the Gülen Movement has been a big influence among the community and it has been expanding. In this paper, first I will look at previous studies on the Gülen Movement and discuss the different opinions on this network. Then, I compare the previous studies with my research to clarify the situation of the Gülen network in the east coast of the U.S. The aim of this study is to provide a new perspective on the global Gülen Movement.

### **Keywords:**

The Gülen Movement, the U.S., immigrants, globalization, network

## 1. はじめに

ギュレン運動は、1970年代よりトルコ出身のイスラーム解釈者フェトフッラー・ギュレン(Fethullah Gülen)を筆頭に発祥した。この運動は、ギュレンの理念に賛同する人々（以下、ギュレニスト）の間ではヒズメト運動と呼ばれている。彼らは、奉仕の意味をもつヒズメトの理念の下、1990年代以降より教育機関や非営利団体を設立しながら活発にグローバル化している。ギュレンは、1990年にアメリカ合衆国に移住して以来、そこで自身の活動を行っている。本稿は、ニューヨークを中心としたアメリカ東海岸の移民社会において展開されてきたギュレン運動に着目し、先行研究では見えてこなかったギュレン運動の特徴を明らかにすることを目的とする。そのために、以下ではまず、この運動の概観を押さえた上で、これまでギュレン運動に関する研究がどのように語られてきたのかを再検討する。次に、筆者がアメリカ東海岸で行った調査からギュレン運動の実態を整理して、先行研究と比較考察する。筆者は2013年から2016年にかけて、(5つの行政区からなるニューヨーク市、ロングアイランドとニュージャージー州を含む)ニューヨーク都市圏、ボストン、ワシントンD.C.とトルコにおいて聞き取り調査と参与観察を行った。調査を行うなかで、ギュレン運動の勢力はアメリカ東海岸で増していることが明らかになった。本稿は先行研究と現地調査の結果を照合しながら、アメリカ東海岸でギュレン運動がどのように展開しているのかを考察する。

## 2. ギュレン運動とは何か

ギュレン運動とは、ギュレンの思想に影響を受けた人々が行っている活動である。ギュレン運動とは他称であり、近年のギュレンやこの運動に関する学術研究も、ギュレン運動と呼ぶことが多い。ただし、この運動に携わる人たちはこの名称をやや蔑んだ呼び方と捉え、不快感を示すことがある<sup>1</sup>。自称は、「ヒズメト運動(Hizmet Hareketi; Hizmet Movement)」である<sup>2</sup>。しかし、「ヒズメト(Hizmet)」は、ギュレンの思想に賛同していなくとも、奉仕、すなわち英語でいうボランティアにあたる意味を指すトルコ語で、一般的に使われる言葉である。本稿は、トルコ人の日常語であるヒズメト（奉仕）という語彙と区別するために、この運動を敢えてギュレン運動と呼ぶことにする。また、ギュレンの思想を信奉し運動に携わる人々をギュレニストと呼ぶ。これらは、決して蔑視的表現ではないことを断っておきたい。

では、フェトフッラー・ギュレンという人物について把握しておく。彼は、ギュレン運動の指導者で、ギュレニストたちから「権威ある主流派トルコ人ムスリム

学者、オピニオンリーダー、教育活動家」と位置づけられている<sup>3</sup>。彼らはギュレンのことを、トルコ語で先生を表すホジャと、親近感を示すエフエンディを付けて「ホジャフエンディ(Hodjaefendi)」と呼ぶことが多い。

ギュレンの生い立ちについて触れる<sup>4</sup>。彼は、出生届けでは1941年生まれとなっているが、学術書によって1938年生まれともなっている。それは、誕生から経過して出生届けが提出され、正確な誕生日が不明なためである。父親は、トルコ国家によって認可されたイマーム（礼拝導師）として活動していた。母親は、トルコで政教分離が厳しく適用されるなか<sup>5</sup>、イスラームに基づく学びの重要性を認識し、村で少女たちにクルアーンを教えていた。ギュレンは、父親からアラビア語を学び、母親からクルアーンを教わった。1951年（彼がおよそ10歳の時）、ハーフィズ（クルアーン暗誦者の称号）となった。

1957年、ギュレンは、「ヌルジュ運動(Nurculuk)」の創始者サイード・ヌルシ(Said Nursi)(1873-1960)が執筆した『光明の書(Risale-Nur Külliyyatı; The epistles of lights)』というクルアーンの解釈書と出会った。ヌルジュ運動とは、イスラーム信仰を、信仰告白に重きを置いた従来の共同社会の形から、世俗社会に適応させた草の根的な信仰共同社会としてのジェマートに変容させた<sup>6</sup>。ヌルジュ運動が他のイスラーム運動と異なるのは、イスラームについての理解と、個人の意識を高めて社会を変えていく方法である<sup>7</sup>。ヌルジュ運動の信仰指針だったこの本が、ギュレンの人生に影響を与えたとされる。

ヌルシは、1925～50年にシェイフ・サイードの乱に関与したという理由や、「世俗主義(ライクリッキ、Laiklik)」に反したという理由で逮捕された。『光明の書』は、彼が獄中で執筆した著作である。ヌルシは、教育と科学の融合や、教育の重要性を説いていた。ヌルジュ運動は、1950年代に信者数を拡大させトルコ最大のイスラーム運動となったが、ヌルシの死後、幾つかに分裂した。このヌルジュ運動をクルアーンの原典に基づくものとギュレンはみなし、ヌルシの主張を彼の思想の礎とした。たとえば、ギュレン運動の「光の家(ışık evler; lighthouses)」は、ヌルジュ運動の読書勉強会「デルシャネ(dershane)」から発想を得ている。

1959年、彼は宗務庁から国家認定のイマームの資格を得て、イズミルに赴任した。彼は、以後、モスクだけでなく、コーヒーハウスなどでもイスラームについて説教を行うようになった。1960年代より、彼はトルコの間で周知されるようになった。ギュレンの説教を聞いた人々のなかから、彼の思想やイスラーム解釈への賛同者が現れるようになった。統計などのデータがないため確かな数を知ることはいできないが、賛同者数は次第に増加した。そのなかには、都市部の起業家、ビジネスマンや、エリートたちも多く含まれていた。中産階級以上の人々の支持が中軸となって、その後のギュレン運動を成長させる追い風となった<sup>8</sup>。トルコに

において経済的、政治的、社会的自由化が進む 1980 年代より、ギュレン・ジェマート（共同体）は足場を固めていった<sup>9</sup>。1923 年の独立以来、トルコは近代化に向かおうとしていた。しかし、ギュレンを筆頭とするギュレン・ジェマートの考えは、ヨーロッパ化とほぼ同義で解釈された近代化ではなく、イスラーム信仰のオスマン帝国の下で発展してきた歴史があるが故に、イスラームの土壌を残した近代化にするべきだと考えていた。

ここで、ギュレン運動の組織構成の根源を成す「ジェマート(cemaat)」という概念について理解しておきたい。しばしばコミュニティと訳されるジェマートは、イスラームにおいて共同体を指す「ウンマ(umma)」と、スーフィズムの集合体として呼ばれ「ターリカ(tariqa)」とどのように異なるのだろうか。ウンマとは、「イスラーム共同体(umma Islamiya)」とも呼ばれ、時空に関係なくムスリムが共有する統一性である。すなわち、国境や時代に関係なくムスリムであることの一体感である。ターリカとは、「道」を意味する語源を持つ言葉で、スーフィーの流派のことである。スーフィズムでは、信者たちは導師（シャイフ）からスーフィズムの教えを受ける。また、スーフィーたちが修行する道程や修行方法もターリカと呼ぶ。囑目する点は、ターリカは系譜で成立しており、信者たちの間で縦関係が存在する。ギュレンは、1935 年にスーフィズムがトルコで禁止されていることを理由に、世間にギュレニストの集団のことをターリカと呼称されることを嫌がった。代わりに、彼は、中立的で「大勢の人々」や「コミュニティ」の意味をもつアラビア語「ジャマー(jamaah)」に語源をもつジェマートを使った。すなわち、彼は、ギュレンと賛同者の関係は対等なものであるというメッセージを発信している。ギュレンに関する研究において、ギュレン・ジェマートは Local Circle や Gülen Community と英訳されている<sup>10</sup>。

次に、ギュレン運動の活動指針について述べる。ギュレンは「寛容」「対話」「イスラームと西洋の相互理解」の重要性を強調している。さらに、ヒズメト運動のヒズメトに由来する実践活動として、喜捨や奉仕活動や弱者支援など、自ら奉仕することが神に仕えることであるとギュレンは説いている。この思想に触発されて、ギュレニストたちは、神に仕えるための活動として、関連団体の運営や教育活動を行っている。換言すると、彼らは労力を提供して、額を問わず寄付をして、他人に奉仕することで神に仕えるとしている<sup>11</sup>。

奉仕を掲げたギュレン運動の国際化は、1990 年代から活発になる。彼らの幅広い活動のなかで最も重要なグローバル化の手段の一つが、教育活動である。ギュレン運動の教育活動は、1980 年代初頭にトルコで展開され始めた。その数は、1999 年までに、150 以上の私立学校、約 150 の教育機関としてのデルシャネと学生寮が設立されたと言われている。1990 年代以降、彼らは中央アジアやバルカン半島

に進出し、デンマーク、ベルギー、オランダ、ドイツ、イギリスやアイルランドでも教育機関や非営利団体を設立した。それらの学校の運営資金は寄付金に依ることが多い。

ギュレンは、トルコにおいて幾度となくトルコ国家から敵視されてきた。1度目は、1971年ギュレンが秘密教団の指導者として逮捕され、公の場での説法が禁じられた。だが、彼はその後も説教を続け執筆活動を行った。彼の説法を聞くため、国内外から彼に会いにくる人たちがいた<sup>12</sup>。1980年、ギュレンの国家認定のイマームの資格は失効した。1986年、彼は再び刑務所に送られた。獄中にもギュレンやギュレニストたちは活動을 続け、トルコ国内外に学校、寄宿舎、塾を増やし、メディア活動を積極的に行った。1999年6月21日、ギュレンは世俗主義の共和国を脅かす危険人物としてテロ対策措置法の下告発された<sup>13</sup>。同年、彼は療養を理由にアメリカ・ペンシルヴェニア州に移住した。

### 3. 批判的検討

これまで、フェトフッラー・ギュレンとギュレン運動に関しては、運動の発展過程、組織構成、活動内容、教育、グローバル展開などについての研究が進められてきた。まず、ギュレン運動の概観を知る上で、以下の先行研究が挙げられる。ハカン・M・ヤヴズ（1999）は、ギュレンの生い立ち、運動の展開過程、運動の組織体制について調査している。また、ヤヴズと中田考（2000）がギュレン運動をヌルジュ運動から派生した関係として明らかにして以来<sup>14</sup>、最近の研究でもその見解が強い。大川玲子（2013）は、ギュレンの思想を宗教学の立場から見ている。大川によれば、彼のクルアーン解釈は、スーフィーの伝統を引き継ぎつつ、現代の問題解決を模索する視座を持つものとし、「伝承による解釈」ではなく「個人見解による解釈」であると言及している<sup>15</sup>。幸加木文（2013, 2014）は、ギュレン運動が発展した時期の社会背景であった世俗主義（ライクリッキ）に注目した。彼女の研究は、世俗主義が中心であったトルコにおけるギュレン運動の発展と、従来のギュレン運動に関する研究を問い直している<sup>16</sup>。

数多あるギュレン運動に関する研究のなかで注目すべきは、ギュレン・ジェマートのネットワーク性に関する記述が曖昧であり、その論調が研究者によって異なることである。確かに、ギュレン運動の組織構造について明言するには難しさを孕んでいる。ここでは、まずその難点を述べた後、論調の相違について疑問を呈したい。

そこで、ギュレン運動のネットワークがジェマート（コミュニティ）であるという解釈に注目してみる。ヘレン・ローズ・エボウ（2009）は、ギュレン運動に

運動母体となる中央組織がなく、あくまで個人の意志によって活動がなされているという見解をもっている<sup>17</sup>。その言及について、幸加木（2014）は次のように述べる。ギュレンистたちは、情報、知識、プロジェクト活動の共有によってネットワークを維持し、ヒズメト活動家としての集団的アイデンティティを生じさせている。そのため、幸加木は、彼らのネットワークを「組織」や「団体」と呼ぶよりも、対等性の意味を持つ共同体（ジェマート）の呼称が適合している点を挙げた<sup>18</sup>。

このギュレン・ジェマートは緩やかなネットワークであるとしばしば指摘される。竹内修子（2012）の研究では、ギュレン運動は対話と寛容を強調する穏健な運動で、政治活動とは一線を画しており、組織体としては存在せず、支持者がそれぞれ企業、教育機関、病院を運営しており、企業間の繋がりがないことが断言されている<sup>19</sup>。竹内は、ギュレン運動参加者同士の「心の繋がり」と、自宅で開催するお茶会という手段によってネットワークが拡大していることから、彼らのネットワークは緩やかだと特徴づけた<sup>20</sup>。

シンガポールとオーストラリアのギュレン活動を総体的にみようとした阿久津正幸（2013）の研究は、ギュレン運動の社会関係を緩やかなネットワークと結論づけている<sup>21</sup>。この研究における「緩やか」という言葉の直接的定義はないものの、その社会関係の内容は以下の通りである。伝統的方法で宗教的知識を修めたギュレンの価値観に基づき、一般のムスリムたちが、あくまで個人の動機や意志によって自発的に活動の目標や対象を定めている。運動の具体的指示は、ギュレンによるものではなく、会議やインターネットによって連絡が回り情報交換がなされるという。彼らが活動を競い合うように実行することで、彼らの宗教的価値観や信仰が相互に補強され、心の繋がりを強化し、彼らの社会関係が結ばれていく<sup>22</sup>。

一体、「緩やか」とはどういう意味なのか。ギュレン運動およびそのジェマートへの参加が会員制でない点が、彼らのネットワークが緩やかであるということなのか。例えば、キリスト教の場合、信者は正式に認可を受けた者を指す場合がある。多くの場合、信徒は教会会員名簿に登録される。しかし、ギュレン運動の参加者はそのような登録制の過程を踏んでいないようである。それが、ギュレン運動の拡大成功の鍵となっているのであろう。この点について、中田考（2000）は次のように述べる。イスラームには、本来、綱領、加入・脱会手続、成員の権利義務の規定、意志決定手続、役職/組織図といったハードな構造を備えた「公式」の組織といったものがそもそも存在しない<sup>23</sup>。「聖職者」を媒介としないムスリム信徒個々人のアッラーフへの直接的帰依がイスラームの特徴であるが、イスラーム運動の組織原理もまた同型である<sup>24</sup>。中田は緩やかなネットワークとは表現し



ていないものの、イスラームの柔構造という表現を用いている。そのイスラームの柔構造を調査する場合、組織の綱領、名簿、帳簿、成員数、イデオロギー、資金源を知る従来の西洋型組織研究では、このような柔構造を調査対象とするには適していないと指摘している。その理由は、カリスマ的指導者の存在とその信奉者の指示ネットワークが重要な役割を果たす場合、組織の正式名称、規約、メンバーシップなどは副次的意味しか持たないからである<sup>25</sup>。

ギュレン運動は様々な組織・団体・教育機関を持つが、彼らの目的に曖昧性があるがゆえ、この運動の実態や組織構造について調査することは難しいといえるであろう。見原礼子（2017）の研究は、教育学の立場からベルギーにおけるイスラーム学校とギュレン系の学校を比較している。ギュレン系学校は、ギュレンを前面に出そうしないため、学校の理念に賛同するかしないかは個人に依ると、ベルギーのギュレン系学校の校長は述べた<sup>26</sup>。そのため、見原は、ギュレン系学校とは何かと定義することが難しく、教育学の立場で分析する場合の難しさを述べている<sup>27</sup>。見原の研究から、ギュレニスト当事者たちのなかには、ギュレン運動をあくまでジェマートの概念、すなわち対等な関係性を強調する心理が窺える。

彼らのネットワークに「緩やか」「曖昧さ」「対等」が前面に出ている研究がある一方で、ハカン・M・ヤヴズ（2003）の研究は、彼らのネットワークにおける上下関係の存在を示唆している。ヤヴズによると、ギュレン・ジェマートは3層から成立しているという。その3つのグループは、①ギュレン運動の活動を率いる中軸メンバー、②ギュレン運動の目的遂行への支援者たち、③ギュレン運動の活動に共感するものの、ギュレン運動の活動家の一員として意識的に活動していない人たちである。第一の中核グループは、ギュレン運動に絶対的な忠誠心を持っており、工学系の学問を専門とする大学卒業者で、ギュレンの親友たちが含まれている。彼らは「大きいお兄さんたち(büyük abiler)」と呼ばれているという。第二のグループは、ギュレン系の財団設立に資金の管財人を引き受けたり、資金調達などで活躍したりしている商人やビジネスマンたちである<sup>28</sup>。第三のグループは、その中にギュレニストではなく単なるムスリムや無神論者もいるという<sup>29</sup>。この結果が妥当だとすれば、この運動の司令塔は存在するということであり、ジェマートの対等性に疑問を呈することになる。すなわち、ジェマートの呼称は、コミュニティ内の関係を対等に見せるための戦略とみなす解釈の可能性が存在するということである。

ギュレン運動の越境的戦略性を明らかにしたのは、アイルランドのギュレン運動について研究を行ったジョナサン・レイシー（2009）の研究である。たとえば、海外のギュレン系私立学校設立は、受入れ国のエリートを惹き付け、その学生たちが成長した際に、ギュレン運動とトルコ・イスラームのブランドを拡散させる

ために考案された方法であるという<sup>30</sup>。さらに、レイシーはイフサン・ユルマズ（2003）の「ギュレンは信奉者たちに、トルコ国家の大使的役割を果たすために移住することを推奨している<sup>31</sup>」という記述を引用し、彼らは移住し地元の交流活動することで、受入れ国にギュレン運動に対する肯定的なイメージを作り上げて礎を築いていると説明する。レイシーは、アイルランドのギュレン系団体について次のように述べている。

ギュレン系団体は、基本的に個人が草の根的に活動するボトムアップ型ではあるが、グローバルに広範囲で行われている運動がアイルランドの活動を援助している。しかしながら、彼らは広範囲の運動からの援助があるにも拘らず、アイルランド在住の移民のみで「トルコアイルランド教育文化協会(the Turkish Irish Educational and Cultural Society, TIECS)」を運営しているふりをしている<sup>32</sup>。

TIECS の構造は、アイルランド在住のトルコ移民で構成されるが、ギュレン運動の上層部から周期的に指示がでるという。しかし、ギュレンを前面に出さないことが二つの点で鍵のようである。一点目、運動の指導者を出さなければ、地元の人々と繋がりやすく、また単にホスト国の地元に関わり込みたいと考えるトルコ系移民をも巻き込むことができる。二点目、指導者を出さなければ、特定の団体と認識されないの、国家資金や組織の合法性が受け取りやすくなるとレイシーは指摘している<sup>33</sup>。

さらに、レイシーは、TIECS がアイルランドのエリート（政治家、聖職者、研究者）たちと関係を持つとする背景には、彼らから支援を受けたいという魂胆があると言及している<sup>34</sup>。また、彼らは異宗教間対話の名の下に他宗教と積極的に交流するも、彼らがイスラームの代表として率先するためにアラブ・イスラームやイスラーム間での交流を図っていない点も、レイシーは挙げている<sup>35</sup>。レイシーによると、ギュレン運動は、アイルランドを彼らのグローバル化に利用しているという。

以上のように、ギュレン運動に関する先行研究を鑑みると、ギュレン・ジェマート内は対等性があると考えられる研究者と、そうでない研究者がいる。しかし、コミュニティ内の上下関係の存在が明らかになっている限り、その点は看過せずに彼らのネットワーク展開をみていく必要があるであろう。

#### 4. 研究方法

本研究は、アメリカ東海岸のトルコ系移民社会におけるギュレン運動の展開と、トルコ系移民にとってのギュレン運動の意味を探る有益な方法として質的調査を行った。2013年から2016年にかけて、ニューヨークを中心とするアメリカ東海岸在住のトルコ系移民に聞き取り調査と参与観察を行った（調査期間は図1を参照）。

調査対象は、トルコで生まれ、成長期までトルコで育ったトルコ系移民一世を中心にしているが、なかには子どもの頃に移住した者もいる。ニューヨーク都市圏在住の20代から70代の51人（男性21名、女性30名）のトルコ系移民に半構造化インタビューを行った<sup>36</sup>。インタビューを行うために同意書を得て面会した者と、同意書を得ずに行った者がいる<sup>37</sup>。また、この中の数名の両親、子ども、親戚とトルコでも非構造化インタビューを行った<sup>38</sup>。アメリカ東海岸の移民社会におけるこの運動を理解するために、ギュレニスト以外のトルコ人とも面会を行った。現在、ギュレン運動はトルコ本国からテロリスト扱いをされており、多くの運動家が逮捕や拘束されている。このような状況下で、彼らの身の安全を守るため、名前と面会した詳細や日時はできる限り記述するのを控えたい。

聞き取り調査は英語で実施した。面会場所は、対象者の生活をより理解するため、彼らの自宅や職場や活動場所で実施した。また、被面接者の活動に同行し参与観察も行った。殆どの面会時間は、一回につき一時間であるが、なかにはトルコ式朝食や夕食を行いながら二時間以上行ったケースもある。インフォーマントの半数とは、2回以上の面会を行っている。2016年の現地調査では、ギュレン・ジェマートの女子学生寮と活動家の自宅に宿泊して参与観察を行った。

トルコ系移民への接触は次のように行った。第一に、「ピース・アイランド・インスティテュート(Peace Island Institute, PII)」を訪問し、トルコ出身の移民を紹介依頼した。PIIから「トルコ文化センター(Turkish Cultural Center, TCC)」を紹介され、それ以来TCCによる開催行事や女性の集会に参加した。紹介される移民数に限界があると考え、ニューヨーク在住のアメリカ人と日本人によるトルコ系移民の紹介や、トルコ語で書かれている店舗や「トルコ宗務庁(Diyanet İşleri Başkanlığı)」所属のモスク訪問を通して面会依頼をした。また、インタビューを行った家族や友人からもインフォーマントを紹介された。

現地調査を行うにあたり、資料、男女差の点で限界があった。資料に関して、ギュレン系組織には、運営について第三者が閲覧できる議事録や報告書などの第一次資料がなく、直接行うインタビューしか手段がなかった。男女差について、筆者が女性であるため、参与観察をする際に女性の場に案内されることが多く、また筆者自身も女性の場を選んだ。そのため、自ずと女性のインフォーマント数

が多くなった。

図 1. 筆者の現地調査期間

場所	日程期間	出席したイベント
	<2016>	
ニューヨーク都市圏	8月24日～27日、9月1日～4日	
	9月11日～19日	
ボストン	8月27日～31日	
ワシントンD.C.	9月5日～10日	ATA開催講演会とトルコ料理教室
ニューヨーク都市圏	9月11日～17日	ニューヨーク国連本部で開催された異宗教間対話会議、ラマダーン、エブリュクラス
ニューヨーク都市圏	9月5日～12日	PII開催シンポジウム The Perceptions of Syrian Refugee Crisis in Europe & the U.S. エブリュクラス、トルコ料理教室
ニューヨーク都市圏	12月2日～18日	トルコ料理教室、エブリュクラス、トルコ語クラス
	<2015>	
ニューヨーク都市圏	6月19日～22日	TGCC開催ラマダーンイベント
	<2014>	
イスタンブル（トルコ）	2月15日～3月1日	
イスタンブル（トルコ）	8月3日～31日	
コンヤ（トルコ）	9月29日～10月6日	
イズミル（トルコ）	10月6日～9日	
ニューヨーク都市圏	10月19日～26日	結婚式、トルコ文化行事
	<2013>	
ニューヨーク都市圏	10月5日～13日	トルコ料理教室
ワシントンD.C.	10月13日～21日	犠牲祭
ボストン	10月21日～25日	

## 5. 調査データ

ここでは、筆者の現地調査によって得られた、ニューヨーク近郊でのギュレン運動の展開過程を記す。まず、トルコ系移民の移住様態とその集住地区について触れた後、ギュレン運動の展開を述べる。

当初、トルコ系移民の集住地区は文献などに記載がなかった。しかし、筆者が聞き取り調査を行ううちに、集住地区が特定された。その後、「ニューヨーク市都市計画局(New York City Department of City Planning)」発行の *The Newest New Yorkers*、トルコ文化センターの場所と、トルコ宗務庁管轄のモスクの場所など照合して確認を行い、それらの場所を訪問した。現在、ニューヨークのトルコ系移民の集住地区として挙げられるのは、①シープヘッド・ベイ、②クリフトン／パターソン、③サニーサイド／ウッドサイド、④クリフサイド・パークである（図2参照）。トルコ系移民の住居パターンとして、家族や知人の近所に住むことが多



トルコ系移民の特徴として、彼らはアメリカ移住後もトルコとの結びつきが強く、トルコとアメリカを往来するトランスナショナルな人々が多い。トルコとの結びつきとは、家族間の結びつきのほかに、トルコ本国の政治に関心を持ち続けトルコの政党を根強く支持していることである。そのため、彼らの多くは、アメリカ市民権を取得してもトルコ人としてのアイデンティティが強いといえるであろう。3年間の現地調査において、拡大家族内で政治思想と宗教観が異なる場合があることが窺えた。当初は、異なる政治思想に関係なく、家族内で交流がなされていた様子があった。しかし、2016年の調査で現地に赴くと、トルコ国内で政治や宗教思想による分断が高まるなか、家族の分裂も次第に始まっているように窺えた。

次に記すことは限定的な結果であるが、ニューヨーク在住のギュレニストたちの活動から窺えたことを記す。筆者が滞在中に、熱心なギュレニストたちが活動する場所に、トルコ文化センター、PII、アミティ・スクールがあった<sup>39</sup>。

一瞥して異なる団体に見えるこれら3団体に、共通点が存在する。それは、ギュレン・ジェマートの男子寮・女子寮に住む語学学校に通う大学準備生、大学生、大学院生たち、独身の若者たちが、これらの団体で奉仕活動をしていることである。

ここで彼らの寮生活について触れておく。本稿は筆者が女性であるため、女子寮の状況しか把握できていないことを断っておく。およそ5・6名の独身女性が一つのアパートに暮らしている。人数はそのアパートの大きさとベッド数による。彼女たちは、トルコや海外出身のギュレン系高校の卒業生が多い<sup>40</sup>。各女子寮では、年長者が「アブラ(abila) (お姉さん)」と呼ばれており、リーダー的役割を果たしている。アブラは、勉強会の進行係、寮のまとめ役、ギュレン・ジェマートからの連絡係を担っている。勉強会とは、ギュレンの執筆本の輪読会である。彼女たちの話によると、それらの暗記大会が開催されるようである。大学院生を除く寮生は、当番制でご飯を作る。居間には、篤信の信者たちの自宅と同様、ギュレンの執筆本が並べられることが多い。

アブラの存在について、そう呼ばれるのは寮内のリーダーたちだけではない。自分たちより年齢が上で、結婚している女性にはさらに敬意を払いながらアブラと呼ぶ。また、アブラたちも年少者を妹のように接する。年少者たちは、アブラの指示に従ってギュレン系団体行事の手伝いをする。この点から、ギュレン・ジェマートは年功序列で、結婚している女性が優位な上下関係が存在することが窺える。男性も同様の構図が存在し、年長者は「アーベイ(ağbey) (お兄さん)」と呼ばれている。

寮生ではない(殆どは結婚している)女性たちは、婦人会、お茶会、「ソフベト

(sohbet)」と呼ばれる勉強会などで集まる。婦人会は、主に TCC の行事の打合せを行う。ソフベトは宗教勉強会の場である。勉強会には、先生と呼ばれる進行係がいるが、彼ら（彼女たち）は、アラビア語を知っているとは限らない。

次に、ニューヨークにおけるギュレン系組織について記す。限定的な団体のみになるが、図 3 のような相関関係が存在する。地元の外部者（トルコ系移民以外）にアプローチや共催活動を行うのは、各地に存在するトルコ文化センターと PII が中心である。そのなかでも、両組織は、マンハッタン 5 番街に事務所を共有している。その位置は、国際連合本部、各国の領事館、コロンビア大学やニューヨーク大学をはじめとする教育機関から近い。学生寮やアミティ・スクールは、ギュレニストたち、ギュレン・ジェマートのビジネスマンなどの寄付によって大きく支えられている<sup>41</sup>。図 3 は、ウスル・アヌル（2014）の研究を参考にしながら、筆者の現地調査を基にして作成したニューヨークのギュレン運動の組織相関図である<sup>42</sup>。PII やトルコ文化センターの運営者たちによると、これらの団体は全てギュレン・ジェマート所属ではないという。彼らの関係は「提携(partnership)」と呼ばれる。これらの団体の運営者に女性はおらず、全て男性が幹部的役割を担っている。

ニューヨークにおけるギュレン系組織は、1991 年から現在にかけて、組織形態が変容している（図 3 参照）。ここからは、関係者の話から現在の相関関係の歴史を紐解く。1990 年代当初、ニューヨーク周辺各地において、TCC の前身非営利団体が独立して活動を行っていた。1991 年、「トルコアメリカ多文化教育財団 (Turkish American Multicultural Education Foundation (TAMEF) in Queens)」がクイーンズにて、熱心な信奉家によって設立された。TAMEF は、地元ニューヨークの人々と積極的に交流を行い、運営状態が優れていた。そのため、他の地域の同様のギュレン系団体は TAMEF を模範とした<sup>43</sup>。その後、各地の同様団体は、「トルコ文化センター同盟 (Turkish Cultural Center Alliance)」を結ぶことを決定した（締結年は不明）。彼らは、マンハッタンの一等地である 5 番街に TCC を構えた。各地のトルコ文化センターの運営者たちは、ここに集まり会議などを行うも、そこは TCC の本部ではないという。

当初の TCC は、「異文化対話委員会 (Intercultural Dialogue Committee)」、「婦人会 (Woman Society)」、「青年会 (Youth Club)」、「トルコ学習 (Turkish Studies)」と 4 本の柱で活動していた。当初の TCC の大行事は、ビル・クリントン、ヒラリー・クリントンや当時のエルドアン首相など、各界の著名人や市の行政の職員を招いて「友好晩餐会 (Friendship Dinner)」を高級ホテルにて開催したことが挙げられる<sup>44</sup>。しかし、TCC の業務規模が拡大したために、TCC から独立させて、シンポジウムといった知的イニシアティブ活動やグローバル情勢を扱う PII が設立されたという。

次に、運動家たちにとってのギュレンの存在を記す。活発な運動家、アメリカや海外のギュレン系非営利団体の幹部たちは、機会あるごとにペンシルヴェニア州にいるギュレンに会いに行く。その場所で勉強会に出席するだけでなく、彼らは人生の節目に彼と会うようである。たとえば、A は子どもが生まれた際、自分の新生児を見せるためにギュレンを訪問した。留学生としてアメリカに滞在していた B は、アメリカに残るべきか、トルコに帰るべきか悩んでいた際、ギュレンから助言を得るためにペンシルヴェニアを訪問した。そこで B は、ギュレンから妻や子どもを連れて帰国するべきだと助言を受けたため従った。しかし、2016 年 7 月のクーデター未遂事件後、ギュレニストたちはトルコでは逮捕される状態に陥ったため、結局、彼はトルコに帰国したものの、アメリカに戻って来た。彼らにギュレンの魅力について尋ねたところ、ギュレンは命令形で物を言うのではなく、物腰柔らかかに提案しながら助言をしてくれることが良いのだという。

## 6. 結びにかえて

ギュレン・ネットワークに関するこれまでの先行研究には、ギュレン・ジェマートを肯定的に評価する研究と、そうではない研究があるように思われる。前者は、ギュレン・ジェマートを対等なコミュニティとして肯定的に捉えているように窺える。一方、後者の一人としてヤヴズ（2003）は、ギュレン・ジェマートの中に 3 層の上下関係（ピラミッド型で言い表すならば、一番上に①ギュレンと中軸メンバー、中間層に②熱心な運動家たち、一番下に③ギュレン・ジェマートの活動に出入りする人たち）の存在を明らかにした。③の人たちは、本研究の場合、政治思想が異なるとしても、相互扶助ネットワークを形成する目的で参加する新来移民と、ギュレニストの親戚たちに当てはまるであろう。レイシー（2009）は、アイルランドにおける運動の展開を彼らのグローバル化の促進手段と見ていた。筆者も、アメリカ東海岸におけるギュレン・ジェマートについては、年功序列、男女の役割分担、社会的地位の影響が窺えたことから階層的な社会であると考ええる。社会的地位の影響とは、ギュレニストと研究者の両者に言えることである。ギュレニストに対しての社会的地位とは、経済的、知的、労力的貢献度によって上下を左右する。研究者について言えば、研究者の地位や性差によって、ギュレン・ジェマートの見え方が異なる可能性が潜んでいるかもしれない。だからこそ、ギュレン運動に関する研究は、研究方法を明らかにする必要があるように思われる。

1990 年代より、家族の呼び寄せや元留学生によって、ニューヨークにトルコ系移民が増加傾向にある。ギュレン運動はその傾向に伴い、ニューヨークの移民社



会に入り活発化している。その皮切りとなったのが、TCC の前身団体である TAMEF である。周辺の同様のギュレン系団体は、TAMEF を模範とし軌道に乗せてきた。それが成功すると、トルコ文化センター同盟を結ぶことにより、地元ニューヨークでの活動を安定化させ強固なものに発展させた。その展開過程が興味深い。

これまで、ギュレン運動は主にトルコから発信されてきた市民運動であるとされてきた。だが、ギュレンが住むペンシルヴェニア州の施設は、熱心な運動家にとって聖地のような存在である。この存在や東海岸におけるギュレン運動の展開から、運動の活動中心地はトルコではなくアメリカであるかもしれないという考えが頭によぎる。

これまで、ギュレン・ジェマートは緩やかなネットワークと喩えられてきた。しかし、本調査を振り返ると、この緩やかさは戦略的に作り出されたイメージではないかと考える。その点について今後検討する必要があるだろう。

## 註

\* 本稿は、「開発とトランスナショナルな社会運動」研究会において行った筆者のミニ報告「アメリカ東海岸トルコ移民社会における女性の役割—ギュレン運動家を中心に—」（2017 年 6 月 18 日開催、於東京大学東洋文化研究所）をもとに改訂した。

<sup>1</sup> ニューヨークでの調査中、筆者がその活動を「ギュレン運動」と呼んでいるのを聞いたのは、その活動に関わらない人たちからであった。ギュレニストたちの口から「ヒズメト」と耳にしたが、「ギュレン運動」と呼んでいるのは筆者から口にするまではなかった。さらに、筆者は在日ギュレニストの女性から「ギュレン運動と呼ぶのは間違いであり、蔑視的である」と指摘された。

<sup>2</sup> 大川玲子『イスラーム化する世界』（平凡社新書、2013）、163。

<sup>3</sup> トルコ文化協会『Hizmet Movement 平和を目指すグローバルな社会運動：「ヒズメット運動」と現代イスラーム思想家ギュレン』（日本トルコ文化交流会 nittoKAI、2014）、8。

<sup>4</sup> 同上、13-27; M. Hakan Yavuz. “The Gülen Movement: The Turkish Puritans” in M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (New York: Syracuse University Press, 2003), 19-47; 幸加木文『（博士論文）現代トルコにおけるフェトッラー・ギュレンの思想および運動の志向性とその変容』（東京外国語大学、2013）、6-9 など。

<sup>5</sup> 1923 年のトルコ共和国独立以後、トルコはそれまでのイスラーム的慣習（カリフ制の廃止、イスラーム歴から国際的な暦への移行など）から西洋的価値基準のシステムに移行した。特に、1928 年、憲法第二条に「トルコ国家の宗教はイスラームである」とい

う条項を削除した。宗教を公の場で表現することは、遅れたこととみなされる風潮になった。

- <sup>6</sup> M. Hakan Yavuz, “Islam in the Public Sphere: The Case of Nur Movement,” in M. Hakan Yavuz and John L. Esposito eds., *Turkish Islam and the Secular State*, 4.

<sup>7</sup> *Ibid.*

- <sup>8</sup> Erol N Gulay, “The Gülen Phenomenon: A Neo-Sufi Challenge to Turkey’s Rival Elite?,” *Critical Middle Eastern Studies*, Vol. 16, No. 1 (Spring 2007), 39.; Joshua D. Hendrick, “Globalization, Islamic activism, and passive revolution in Turkey: the case of Fethullah Gülen” *Journal of Power*, Vol. 2, No. 3 (December 2009), 345.

M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 184.によると、1980年代にギュレンは、エンジニア、ブルジョア、知識人からの支援を得て、また商売人たちに向けて注意深く彼らの役割について語ったという。商売人たちの役割とは、地域の力としてトルコを活性化させるということである。

- <sup>9</sup> Gulay, “The Gülen Phenomenon,” 38.

- <sup>10</sup> ヤヴズとエスポシトは「ギュレン・コミュニティは、トルコの社会政治の文脈とサイード・ヌルシの考えによって形成されている」と述べている(M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, *Turkish Islam*, xxviii)。エボウは、ギュレン運動を「都市部や地方におけるビジネスマン、社会人、労働者による地域サークル」と位置づけている(Helen Rose Ebaugh, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*. Houston (New York: Springer. 2010), 47。

- <sup>11</sup> Margaret Rausch, “Gender and Leadership in the Gülen Movement: Women Followers’ Contribution to East-West Encounters,” paper presented at East and West Encounters: The Gülen Movement, Conference December 5-6, 2009, University of Southern California, Los Angeles. CA., 181.

阿久津正幸「非イスラーム世界における hizmet —ムスリム社会の構築とイスラームの伝統的価値観—」『宗教と社会貢献』3巻1号(2013)、5。

- <sup>12</sup> Hendrick, “Globalization, Islamic activism, and passive revolution in Turkey,” 345.

- <sup>13</sup> Gulay, “The Gülen Phenomenon,” 37.

- <sup>14</sup> M・ハカン・ヤヴズ「もう一つのトルコ・イスラーム運動 —ヌルジュ運動とフェトブラフ・ギュレン」『現代中東研究』3号(1999)、35-56; 中田考「トルコのイスラーム主義『ヌルジュ』運動—フェトフッラージュを中心に」『中東研究』4月号(2000)、2-11; 同「トルコの『市民社会』思想運動とフェトフッラー・ギュレン」『中東研究』3月号(2001)、19-28。

- <sup>15</sup> 大川玲子『イスラーム化する世界』、182。

- <sup>16</sup> 幸加木文『(博士論文) 現代トルコにおけるフェトフッラー・ギュレンの思想』; 同「公正発展党との非対称な対立に見るギュレン運動の変動—2010年代トルコの政治情勢の一考察」『中東研究』521号2巻(2014)、80-93。

- <sup>17</sup> Ebaugh, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis*, 45, 47-48.

- <sup>18</sup> 幸加木文「公正発展党との非対称な対立に見るギュレン運動の変動」、85-86。

- <sup>19</sup> 竹内修子「ギュレン・ムーブメントに関する一考察—ネットワークの視点から—」『愛

知学院大学文学部紀要』第42号（2012）、53。

<sup>20</sup> 同上、56。

<sup>21</sup> 阿久津、「非イスラーム世界における hizmet」、3-5。

<sup>22</sup> 同上、5。

<sup>23</sup> 中田、「トルコのイスラーム主義『ヌルジュ』運動」、2。

<sup>24</sup> 同上、2。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 見原礼子「ヒズメット運動の公教育への展開とその特徴—ベルギーの事例から—」『ヨーロッパにおける移民第二世代の学校適応 スーパー・ダイバーシティへの教育人類学的アプローチ』山本須美子編、明石書店、2017年、188。

<sup>27</sup> 同上、188。

<sup>28</sup> 見原の研究で明らかにされているのは、ベルギーのギュレン系の学校の場合、設立当初はベルギー在住のトルコ系またはモロッコ系のビジネスマンの寄付金が大半を占めていた。生徒数の増加に伴い、保護者からの寄付によって運営されているとある。同上、185。

<sup>29</sup> Yavuz, “Islam in the Public Sphere,” 189.

<sup>30</sup> Jonathan Lacey, “The Gülen Movement in Ireland: Civil Society Engagements of a Turkish Religio-cultural Movement,” *Turkish Studies*, Vol. 10, No. 2 (June 2009), 301.

<sup>31</sup> Ihsan Yılmaz, “Ijtihad and Tajdid by Conduct: The Gülen Movement,” in M. Hakan Yavuz and John L. Esposito eds., *Turkish Islam*, 235; Lacey, “The Gülen Movement in Ireland,” 301.

<sup>32</sup> Lacey, *Ibid.*, 309-310.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 304.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> ここでいう半構造化インタビューとは、予め用意した質問表に沿いながらも対話を重視し個々のライフヒストリーを引き出すことに重点を置いた方法である。

<sup>37</sup> 研究対象のなかに筆者を警戒する者がいた。その背景として彼らの移住生活と滞在資格が関係しており、時と場合により同意書を求めない。

<sup>38</sup> 本調査の非構造化インタビューとは、彼らと長時間、あるいは彼らの家でホームステイをしながら対話を重ねた結果、データを得た方法である。

<sup>39</sup> TCC の主な活動は、トルコ系移民が地元の人々にトルコ文化を紹介することで交流を図ることである。また、ニューヨーク在住のトルコ系移民の児童のためのトルコ語学校やサマーキャンプなども開催している。その児童の親は、ギュレニストでない場合もある。PII は、トルコ人（男性）運営者たちが中心となり、ニューヨーク近郊の大学関係者、政治家、大使などを招き、国際情勢についてのシンポジウムを開催している。また、PII は、異なる宗教的リーダーたちと共に異宗教間対話などを国際連合本部などでも開催している。アミティ・スクールは、いわゆるギュレン系学校である。その生徒は、トルコ系移民の子どもたちと、地元のアメリカ人たちの子どもたちが通っている。

<sup>40</sup> 寮生のほとんどは、トルコ出身の留学生が多い。しかし、なかにはトルコ以外の国出

---

身の留学生もあり、彼女たちは海外のギュレン系高校の卒業生の場合がある。さらに、筆者が出会った留学生は、父親が彼女の出身国の大使の子どもであった。この点は、ギュレニストたちが大使たちにアプローチする点という上記したレイシーの研究内容と接点があるのかもしれない。

<sup>41</sup> インタビューに基づくが、日時の記載は被面接者が特定されるためここでは控えたい。

<sup>42</sup> Işıl Anıl, “Political Opportunity Structures (POS) and Turkish Immigrant Organization in Amsterdam and New York.” In Ayşem Biriz Karaçay and Ayşen Üstübcü, eds., *Migration To And From Turkey: Changing Patterns and Shifting Policies* (Istanbul: The ISIS Press, 2014), 289-358.

<sup>43</sup> これは、TAMEF 設立に携わった者とトルコ文化センター関係者からの話に基づく。

<sup>44</sup> Turkish Cultural Center, *Taste of the Turkish Hospitality*, 72-73; Turkish Americans, “Hilary Clinton Turkish Americans Dinner” (Posted October 16, 2008) [[https:// www. youtube.com/ watch?v=COQ4u7N2pnM](https://www.youtube.com/watch?v=COQ4u7N2pnM)] (最終検索日: 2017 年 9 月 28 日); Hizmet Volunteers, “Turkish PM Erdogan attends the annual Friendship Dinner by TCC” (Posted October 3, 2013) [<https://www.youtube.com/watch?v=FvW5ONUuw88>] (最終検索日: 2017 年 9 月 29 日)。

## 初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」 —小幽隠期のハディース集とタフスィールの分析を通じて—

平野 貴大

東京大学大学院人文社会系研究科博士後期課程

日本学術振興会特別研究員（DC）

### 要旨

本稿は、「秘教」的教義のみならず「顕教」的教義も初期の十二イマーム派の本来の教義の一部を構成するということを明らかにする。最初期の十二イマーム派思想を考察する上では小幽隠期の文献が最も重要であり、本稿では小幽隠期の法学規定を主として分析する。

法学規定は秘教的教義同様にイマームの権威に基づいて議論されていた。スンナ派と初期十二イマーム派の間には法学規定における見解の相違が少なからず存在するが、このような法学的相違の多くはクルアーンやハディースの外面的意味の解釈の相違から生まれたものである。一方で、「十二イマーム派」「反対者」「敵対者」の3つの分類に従い規定が課されることやイマームとその家族だけに特別な規定が課されることについては、イマームと十二イマーム派信徒が特別な地位を有するという信条が法学規定にも反映されていると言えよう。初期から現代までの法学規定の連続性は顕教的教義の通史的な重要性を示している。

### キーワード

十二イマーム派、イマーム、顕教、秘教、ハディース

**Esotericism and Exotericism in the Early Imāmiyyah:  
Analysis of *Tafsīrs* and the Collections of *Ḥadīths* in the Minor  
Occultation**

Takahiro Hirano

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo  
Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science

**Abstract:**

This paper focuses on exoteric doctrines in the early Imāmiyyah through analysis of laws transmitted by imāms. In order to consider the doctrines of the early Imāmiyyah, we must refer to literature written during the period of the Minor Occultation.

Through our analysis, we demonstrate that exoteric doctrines as well as esoteric ones are original to the early Imāmiyyah. Some differences of law between the Imāmiyyah and the Ahl al-Sunnah are caused by the different interpretations of the apparent (ẓāhir) meanings of the Qur'ān and Sunnah. However, we can see that there are differences which are caused by the Imāmī belief that imams and their followers are special. Examples include certain rules reflecting the distinctions among *imāmī*, *mukhālif*, and *nāṣib*, as well as rules giving imāms and their family certain privileges. The continuity of these rules from the Minor Occultation onwards shows that the Imāmiyyah has regarded the exoteric doctrines as important elements transmitted by their imāms.

**Keywords:**

Imāmiyyah, Imām, Exotericism, Esotericism, Ḥadīth

## 1. はじめに

シーア派とはスンナ派と並びイスラームの 2 大宗派を形成する集団である。シーア派は預言者ムハンマドの死後、彼の従弟であり娘婿のアリーが彼の後継者すなわちイマームとなったと信じている。シーア派は歴史上多くの分派を生み出してきたが、本稿が扱う十二イマーム派とはアリーを含めた特定の 12 人をイマームとして奉じる集団である。

十二イマーム派の歴史において重要な局面となった出来事の一つに 12 代イマームの幽隠（ghaybah）がある。幽隠とは狭義には 12 代イマームが信徒の前から姿を隠したことを意味し、イマームが 4 人の代理人とのみ交流を持っていたとされる 874 年から 941 年までの状態を小幽隠（al-ghaybah al-ṣuḡhrā）、イマームが代理人を置くことをやめ信徒の前から完全に姿を消した 941 年以降現在までの状態を大幽隠（al-ghaybah al-kubrā）と呼ぶ。

小幽隠期および大幽隠期の初期にあたる 9 世紀末から 10 世紀末までの十二イマーム派では、クルアーンとハディースの解釈を重視する伝承主義的潮流がイランのゴムを中心に大きな勢力を持っていたと言われる。この潮流についての先駆的研究に Amir-Moezzi (1994, 2011) があるが<sup>1</sup>、彼は秘教的教義だけを十二イマーム派の本来の（original）教義であるとみなし、彼が顕教的とみなす法学や神学の教義は研究対象にしなかった。それに対して、Crow (2012) らは顕教的教義と秘教的教義の両方をバランスよく研究すべきであると主張してきたが<sup>2</sup>、Crow が支持する研究方法による研究はまだほとんどなされていない。そこで、Amir-Moezzi が「顕教的教義」として研究対象にしなかった法学教義を分析することで、本稿は秘教的教義のみならず顕教的教義も十二イマーム派の独自かつ本来の教義であったということを明らかにする。

本稿の構成は以下の通りである。第 2 章では、Amir-Moezzi を中心に先行研究の状況をまとめる。第 3 章では、先行研究における文献の使用法を検討し、小幽隠期の文献の重要性を明らかにする。第 4 章では、本稿の目的を達成するために、小幽隠期の法学規定の具体例を幾つか分析する。

## 2. 先行研究の状況と課題

初期十二イマーム派に関わる研究の包括的な分析は以前に拙論（2015）で行ったため、それを参照されたい<sup>3</sup>。本章では、本稿の主題である初期十二イマーム派の「秘教（esotericism）」と「顕教（exotericism）」に関わる研究のみを扱うこととする。

そもそも、「秘教」と「顕教」という概念はイスラーム思想の中にもともとあつ

たものではなく、宗教の特徴を論じる際に用いられる多義的な分析概念である<sup>4</sup>。それゆえ、研究者ごとに若干異なる意味で用いている場合も少なからずあるため、筆者はこの2つの用語の使用は慎重であるべきだと考えている。しかしながら、先行研究の状況の説明を容易にするために、Amir-Moezzi の用法を参考に本稿も便宜的に「秘教」と「顕教」という用語を用いることにする。Amir-Moezzi は初期十二イマーム派における「顕教」を、十二イマーム派信徒やスンナ派信徒でもアクセスすることのできる法学やクルアーン解釈やハディースに見られるような伝承に基づく (traditional) 教えであるとし、「秘教」を十二イマーム派信徒の中でもエリートだけがアクセスできる秘密の (secret) 教えであるとしている<sup>5</sup>。言い換えれば、顕教的教義とはクルアーンとハディースの外面的意味 (zāhir) の解釈から字義どおりに導き出される法学規定や一部の神学教義を指し、秘教的教義は内面的意味 (bāṭin) の解釈から導き出される教義を指すものである。

10 世紀末までの十二イマーム派の本質的教義が何であるかを巡って、研究者の間で見解が分かれている。Corbin (1974) が十二イマーム派を「本質的にイスラームにおける秘教主義」にほかならないと論じて以降<sup>6</sup>、彼の主張を継承する研究が多く進められてきた。本邦でも井筒 (1984) がシーア派をスンナ派の「律法主義と対立する」「イスラーム文化の精神主義」と説明して以降、この認識が広まっているように思われる<sup>7</sup>。Amir-Moezzi は秘教的教義を本来の教えとみなす Corbin の主張を継承し発展させることで、イマーム在世時にはイマーム派 (十二イマーム派の母体となる集団) と極端派 (ghulāt, イマームについて極端な思想を持つ集団)<sup>8</sup>との境界はなかったと主張している。

その一方で、Modarressi (1993)、Crow (2012)、Zarvani (2013) らは秘教を十二イマーム派の本来の教義とは見なしていない。Modarressi に拠れば、最初期からイマームの取り巻きの中に、現代の十二イマーム派に連続する思想を持つ者たちと極端派の傾向を持つ者たちが別にあたるとされる<sup>9</sup>。筆者は本稿の分析を通じて明らかにするように、秘教的教義だけを十二イマーム派の本来の教えとみなす主張は説得力が欠けると考えている。以下に、Amir-Moezzi の研究の課題を挙げることで、本稿の意義を明確化することを目指す。

Amir-Moezzi は単著の研究書だけでも 1992 年、2007 年、2011 年にフランス語で出版されており、それぞれ英訳もされている<sup>10</sup>。彼の全ての単著が英訳されているというのは、彼の研究が世界的に認められている証左である。

Amir-Moezzi の研究の中でも、1992 年にフランス語で出版され 1994 年に英訳された彼の最初の単著は特に重要である。この研究書の序文において Amir-Moezzi は、初期十二イマーム派に特有の教義であるイマーム論のみを扱うと述べており、法学規定についてはスンナ派とほとんど変わらないため扱わないとも述べている。



同書は全体を通して、極端派に結び付けられる思想の多くが十二イマーム派のハディースにも見られることを明らかにし、それを根拠に極端派と十二イマーム派の境界は 11 世紀初頭以降の十二イマーム派学者たちによって人為的に定められたものであり、10 世紀後半までは明確な境界は存在しなかったと結論付けた<sup>11</sup>。

この主張を発展させる形で Amir-Moezzi は現在も研究を続けている。2016 年に Amir-Moezzi が編著で出版した *Shi'i Esotericism* の目次を見ても彼の研究の目的は明らかである<sup>12</sup>。同書は三部構成で、「根源」という題名の第一部は、イスラーム以前に成立したマニ教やグノーシス主義の教説や、それらの宗教の極端派への影響を分析した論文などを収録する。「初期シーア派の秘教主義」という題名の第二部は、十二イマーム派の初期の思想、極端派を含む当時のシーア派諸派の秘教的教義についての論文を収録する。「展開」という題名の第三部は、幽隠以降の時代のシーア派諸派やスーフィズムについての論文を収録している。この論文集の全体としての目的は、イスラーム以前の宗教の秘教的教義の影響がシーア派の根源にあり、シーア派は全体としてその秘教的教義を発展されて現代にいたる、と指摘することであろう。

Amir-Moezzi の主張には多くの研究者たちが関心を払ってきた。最初の単著 *The Divine Guide* および 2007 年にフランス語で出版され 2011 年に英訳された *The Spirituality of Shi'i Islam* の 2 つの著作はたびたび研究者たちに引用され、幾つかの書評も書かれている。以下にこの 2 つの著作に対する代表的な書評を分析し、Amir-Moezzi の研究の問題点を明確にする。

*The Divine Guide* について、著名なシーア派研究者である Kolberg や極端派研究者の Tucker は同書を高く評価し、Amir-Moezzi の主張に同意を示している<sup>13</sup>。しかしながら、Kohlberg は Amir-Moezzi の結論の多くが推測的な仮説であることを述べており、Tucker はシーア派法学者なら Amir-Moezzi の主張に反対するだろうと述べている。それに対して、スーフィズム研究者の Chodkiewicz は、Amir-Moezzi が典拠とするイマームのものとされる文献が本当にイマームに遡るのか定かではないことや、ハディースの真正性が考慮されていないこと、イマームの教えを明らかにしたと主張しながら主要文献が幽隠以降に執筆されたものであることなどを根拠に、同書を批判している<sup>14</sup>。

*The Spirituality of Shi'i Islam* について、十二イマーム派研究の大家である Newman や極端派研究で著名な Asatryan は同書を高く評価している<sup>15</sup>。それに対して、Crow は Amir-Moezzi が秘教的側面ばかりを強調することを批判し、同書を「学問の体系と方法論をまとい、(中略) 現代の極端派の一形態として理解され得る」とさえ評している<sup>16</sup>。

以上のように、研究者の間でも Amir-Moezzi の研究については評価が分かれて

いる。Tucker や Asatryan ら極端派を専門とする研究者にとっては、Amir-Moezzi の主張は興味深いものとして映ったのかもしれない。Kohlberg と Crow も指摘するように Amir-Moezzi の結論の一部は仮説にすぎず、十二イマーム派の自己認識とはかけ離れた主張を展開している。確かに現代の十二イマーム派が考える歴史観が正しいとは限らないため、同派の学者の解釈に拘泥せず初期の思想を解明しようとする Amir-Moezzi の試みは非常に重要である。しかしながら、彼の研究が秘教に偏りすぎているのは明らかである。そのため、Amir-Moezzi が軽視して扱わなかった顕教的教義の独自性と当時の法学規定の多様性を示すことは非常に重要であり、本稿はその先駆けとなるものである。

### 3. 使用文献の検討

本章では先行研究における一次文献の扱い方の問題点を指摘する。初期十二イマーム派の教義を幅広く扱った研究はまだ少なく、Amir-Moezzi の幾つかの研究書と Bar-Asher (1999) がある程度である。Bar-Asher の研究は初期十二イマーム派のイマームに関するクルアーン解釈を主題とし、10 世紀の 4 つの現存するタフスィール(クルアーン注釈書)を用いている。そのうちの 1 つはヌウマーニー (Abū Ja'far al-Nu'mānī, d.360/970-1) に帰される真正性の確定していないタフスィールであるが、彼の主要文献は真正性の確定しているフラート・クーフィー (Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, 10 世紀初頭没) とアリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー ('Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, d.307/919) とムハンマド・アイヤーシー (Muḥammad b. Mas'ūd al-'Ayyāshī, d.320/932) の 3 つのタフスィールである。そのため、仮にヌウマーニーの著作が偽作や後世の著作であったとしても、Bar-Asher の結論にはほとんど影響はないだろう。

Amir-Moezzi (1994) は 11 世紀初頭以前までの十二イマーム派の伝承主義者が著したとされる文献とイマームに帰される文献を資料としている。この時代の文献としてはハディース集とタフスィールだけが現存しており、いずれも著者の解釈をほとんどいれずにハディースを並べるとい形式をとっている。ハディースの引用だけで構成される資料を Amir-Moezzi は秘教的側面の程度によって分類した。秘教的側面が極めて強い文献は、イマームたちが教えた本来の (original) 教えを反映するものであるとし、主要資料 (basic sources) として扱った。そして、秘教的側面と顕教的側面の双方を持つ文献を副次的資料 (secondary sources) として扱った。彼の分類する主要資料と副次的資料は以下の通りである<sup>17</sup>。

主要資料：

サッファール・クンミー (Muḥammad b. al-Ḥasan b. Farrūkh al-Ṣaffār al-Qummī, d.290/902-903) の『洞察の階梯 (*Baṣā'ir al-Darajāt*)』、ムハンマド・クライニー (Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, d.329/940-941) の『充全の書 (*Kitāb al-Kāfī*)』の「根幹の部 (Uṣūl al-Kāfī)」と「庭園の部 (Rawḍa al-Kāfī)」、ヌウマーニーの『幽隠の書 (*Kitāb al-Ghaybah*)』、シャイフ・サドウーク (Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq, d.381/991) の著作で秘教的側面の強い幾つかのもの。なお、サドウークの文献で秘教的側面の弱いものは副次的資料として扱っている。

Amir-Moezzi は副次的資料を次の 3 分類に分けている。

副次的資料：

- A. 密接に結び付くはずのイマーム論と秘教的教義について、即座には明らかなでないような文献。アブー・ジャアファル・バルキー (Abū Ja'far al-Barqī, d.274/887 or 280/893) の『美德 (*Maḥāsin*)』、4 代、6 代、11 代イマームにそれぞれ帰される文献。
- B. 秘教的側面が部分的なもの：フラート、アリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー、アイヤーシーそれぞれのタフスィール、イブン・クーラワイヒ (Ja'far b. Muḥammad b. Qūlawayh, d.369/979) の『完全な参詣 (*Kāmil al-Ziyārāt*)』、ハッザーズ (al-Khazzāz al-Rāzī, 10 世紀末没) とイブン・アイシャール・ジャウハリー (Ibn 'Ayyāsh al-Jawharī, d.401/1101) それぞれのハディース集。
- C. その権威や真正性が確定していない文献：シャリーフ・ラディー (al-Sharīf al-Raḍī, d.406/1016) が編纂した初代イマーム・アリーの伝承集『雄弁の道 (*Nahj al-Balāghah*)』、マスウディー (al-Maṣ'ūdī, d.345/956) に帰される『遺言執行人位の確定 (*Ithbāt al-Waṣiyyah*)』。

この文献の分け方には幾つか大きな問題がある。そもそも主要資料と副次的資料を分ける基準が秘教的側面の程度であるというのは極めて恣意的である。執筆年代や著者の活動時期などは全く考慮せずに、秘教的側面の程度だけを基準とする理由を Amir-Moezzi は説明できていない。2011 年の *The Spirituality of Shi'i Islam* でもほとんど同様の方法で文献やハディースが選ばれており、Crow は恣意的な選択だと批判している<sup>18</sup>。クライニーのハディース集は秘教的教義を展開するものと分類されているが、それは「根幹の部」と「庭園の部」だけにあてはめることであり、「枝葉の部 (Furū' al-Kāfī)」のほとんどのハディースは法学規定を扱って

いる。「根幹の部」の中でも「クルアーンの徳章 (kitāb faḍl al-Qur’ān)」、「親交の章 (kitāb al-‘ishra)」は秘教的ではなく、ほとんどのハディースがスンナ派と同様である。

副次的資料の A、B、C の分類についても問題点がある。C の文献を副次的資料として扱うことは妥当であろう。その著作自体がどこまで遡るか判明していない以上、参考程度に用いることはできても、主要文献として扱うことは危険である。しかしながら、『雄弁の道』を権威の真正性の確定していない文献とするならば、A で挙げた 3 人のイマームに帰される文献も真正性が定かでないため C に分類するべきだろう。A に分類されるバルキーの伝承集は秘教と顕教の両方の側面を持っているが、B に分類されるフラート、アリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー、アイヤーシーのタフスィールも同様に秘教と顕教の側面を持つため、A と B の分類の基準も曖昧である。ただ、2011 年の Amir-Moezzi の研究書では A と B の分類は設定されていないようである。

筆者の考えでは、本来の十二イマーム派の教えに少しでも近づくためには、単純により古い時代、特にブワイフ朝成立以前の小幽隠期に執筆された文献を用いることが重要である。その理由はブワイフ朝の成立が十二イマーム派に教義の修正を強いる一因となったとしばしば指摘されてきたためである。大幽隠期の開始 (941 年) 間もない 945 年にイラクのバグダードを征服したブワイフ朝はシーア派を強制することはなかったが統治下での十二イマーム派の活動を認めたため、スンナ派による反シーア派暴動が複数回発生し流血騒ぎとなることもあった<sup>19</sup>。Amir-Moezzi に拠れば、このような政治・社会状況の中で学者たちは十二イマーム派の本来の教えである秘教的教義を修正ないし破棄し、スンナ派の教義に接近することを目指したとされる<sup>20</sup>。もちろん、スンナ派への接近が目的であったかは定かではないが、Amir-Moezzi が分析する具体例からも、Newman (2000)<sup>21</sup> の研究からも、10 世紀初頭以降に秘教的側面が薄まっていったのは明らかである。そのため、よりイマームの時代に近い初期十二イマーム派の立場を考察するならば、ブワイフ朝成立以前、すなわち小幽隠の終わりまでの文献を中心的に扱うべきであろう。

理想を言えば、最初期の十二イマーム派の思想を研究するならば、小幽隠以前すなわちイマーム顕在期の文献を分析すべきである。しかしながら、前述のようにイマームに帰される文献はその真正性がわかっていない。イマームの弟子たちはアスルと呼ばれる著作を 400 以上残してきたと言われるが、そのうち 16 しか現存していない。加えて、アスルの研究はまだほとんどなく<sup>22</sup>、現存するアスルの一部の真正性についても今後の研究を待たなければならない。そのため、現在の先行研究の状況を考慮すれば、文献上遡ることのできる最初の時代が小幽隠期と

なるだろう。

そのため、本稿では小幽隠期に書かれたとみなされるバルキー、サッフアール、クライニーのハディース集、およびフラート、アリー・イブン・イブラーヒーム・クンミー、アイヤーシーの著作を主要な資料とする<sup>23</sup>。上述のように、これらの文献はいずれもハディースを羅列するという方法で執筆されているが、ハディースの配列や選定において著者ごとの特徴が表れている<sup>24</sup>。バルキー、クライニー、クンミー、アイヤーシーの著作は非常に広範な主題を扱っているが、フラートとサッフアールの著作は法学規定への言及が非常に少なくイマーム論に関するハディースの引用が中心となっている<sup>25</sup>。フラートとサッフアールは執筆意図を書き残していないが、おそらくこの2人はイマーム論を主題に著作を執筆したのだろうと思われる。いずれにせよ、本稿では上に挙げた小幽隠期の全ての文献を包括的に用いることにする。

## 4. 小幽隠期の十二イマーム派の法学教義の独自性

### 4-1. 法学派の違いによる独自性

第4章では、小幽隠期の学者たちが法学規定を盛んに議論し、スンナ派と異なる多様な教義を導き出していたことが明らかにする。顕教的教義の独自性と多様性を示すことは、顕教的教義を独自かつ本来の教義とみなさない Amir-Moezzi の主張に対する反論となる。まず、本節では、小幽隠期における顕教的教義の割合を示すとともに、法学派レベルの解釈の相違に基づく十二イマーム派法学の独自性を分析する。

クライニーの『充全の書』の構成とハディースの分量を見ることで、当時の十二イマーム派における法学の重要性が理解されよう。『充全の書』の「枝葉の部」の章 (kitāb) 立ては以下ようになっており、神事 (ibādāt) が、清め、月経、葬儀 (janā'iz)、礼拝、喜捨、斎戒、巡礼、ジハードからなり、人事 (mu'āmalāt) が、生活 (ma'īyysha)、婚姻、アキーカ ('aqīqa)、離婚、奴隷解放と死囚解放契約 (tadbīr) と有償解放契約 (kitāba)、狩猟、屠殺、食料、飲料、家畜、遺贈、相続、ハッド刑、血の代償、証言、裁判と判決、誓約 (aymān) と誓言 (nuzhūr) と贖罪、の順に並んでいる。これは後の時代の法学書の章立てとほとんど同じである。

『充全の書』は 15121 のハディースを収録しており、「根幹の部」は 4380、「枝葉の部」は 10741、「庭園の部」は 597 のハディースを含んでいる。秘教的とされる「根幹の部」と「庭園の部」に収録されるハディースの合計は 4380 となり、『充全の書』全体の約 29% しかない。それに対して法規定を扱う「枝葉の部」は 10741

のハディースを収録し、全体の約 71%を占める。前述のように、「根幹の部」には顕教的ハディースが少なからず含まれるため、顕教的ハディースは実際には 71%以上になる。スンナ派で最大級の権威を持つブハーリー (Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, d.870) のハディース集は全体で 7563 のハディースしか挙げておらず、クライニーの「枝葉の部」のハディース総数にも達していない。これほど多くの分量で論じられている顕教的教義を研究に値しないとするような主張は、説得力に欠ける。

Amir-Moezzi が主張するように、十二イマーム派の多くの法学説はスンナ派のいずれかの法学派の学説と一致する。しかしながら、十二イマーム派の法学説がスンナ派のどの法学派の学説とも異なる場合も少なからずある。このような十二イマーム派独自の法学説については先行研究で詳しく論じられているため、以下に神事と人事における例を 1 つずつ示すことでその特徴を明らかにする。

神事において、ウドゥーの際に足を洗うかどうかという問題を考察する。両派ともに自派の学説の根拠にクルアーンの「お前たちの顔と手を肘まで洗い、頭のところを撫で、両足をくるぶしまで (fa-ghsilū wujūha-kum wa aydiya-kum ilā al-marāfiq wa-mṣahū bi-ru'ūsi-kum wa arjul-kum)」(5:6) を挙げており、下線を引いた両足を意味するアラビア語 *arjul* の解釈が問題となっている。この下線部には *arjula-kum* と読む読誦法と *arjuli-kum* と読む読誦法の 2 つが伝えられており<sup>26</sup>、スンナ派は一般的に前者の読誦法を採用する。その場合、*arjula-kum* は対格であるため、「洗え (ighsilū)」の目的語になっていると解釈される。そのため、スンナ派の合意では足を洗うことが義務となる<sup>27</sup>。それに対して、十二イマーム派は後者の読誦法を採用し、足を撫でることを義務とする。アイヤーシーに拠れば、この個所は属格で *arjuli-kum* と読む読誦法が正しい。そのため、*arjuli-kum* は「洗え」の目的語とはなり得ず、「撫で (imsahū bi)」の前置詞 *bi* につくものと解釈される<sup>28</sup>。これと同じ内容のハディースをバルキー、クンミー、クライニーも引用している<sup>29</sup>。ウドゥーにおけるこの規定はクルアーンを根拠としながらスンナ派と十二イマーム派の解釈が異なる定型的な例であり、後の十二イマーム派にも継承されている<sup>30</sup>。

人事においては鱗のない魚の食用の問題を分析する。スンナ派の多数説では海の中の全ての生物は食べることが合法であるが、ハナフィー学派の学説に拠れば魚以外の海の生物を食べることが禁じられる<sup>31</sup>。それに対して、十二イマーム派では鱗があるかどうかが問題となる。

クライニーはこの問題に 1 節を割いて論じており、師であるアリー・イブン・イブラーヒーム・クンミーからは「鱗がない限りは、魚を食べるな、売買するな」というハディースを引用している<sup>32</sup>。バルキーも同様のハディースを複数引用す

るとともに、エビ（irbiyān）については鱗があるために食用が許されるというハディースも引用している<sup>33</sup>。一方、アイヤーシーは「鱗のない海の全てのものは忌避（makrūh）である。（中略）それは禁止（ḥarām）ではなく、忌避だ」というハディースを2つ引用しており、禁止説を支持するハディースは引用していない<sup>34</sup>。小幽隠期の文献に見られる禁止説と忌避説はいずれも後世の十二イマーム派法学に引き継がれている<sup>35</sup>。

スンナ派と異なる法学規定の多くはクルアーンとハディースの解釈の問題によるものであり、先行研究の指摘するように法学派として相違に基づくと言えよう<sup>36</sup>。Amir-Moezzi の顕教的教義についての理解はおそらくこのような十二イマーム派の法学教義を念頭に置いていると考えられる。

#### 4-2. 「十二イマーム派」「反对者」「敵対者」の3分類

十二イマーム派の信条に基づいた独自の法学規定も存在する。後世の十二イマーム派は信仰告白を行った人間を「十二イマーム派」、「反对者（mukhālīf）」、「敵対者（nāṣib）」の3種に分類する<sup>37</sup>。「十二イマーム派信徒」は「信仰者（mu'min）」や「ワラーヤの徒（ahl al-walāyah）」とも呼ばれる。「反对者」とはイマームに敵対しない非十二イマーム派イスラーム教徒を指し、彼らは「ムスリム（muslim）」とも呼ばれる。そして、「敵対者」とはイマームに敵意を持つ者で、現世において既にイスラームの枠内から出た不信仰者とみなされる。この3つの区分が小幽隠期の文献の中では法学規定の中にも反映されており、「十二イマーム派」「反对者」「敵対者」ごとに別の規定が課される場合がある。

証人の資格の問題がその定型的な例の1つである。サッフアールの著作では裁判における証人についての明確な議論はないものの、旅路で死を悟った際に遺言を行うための証人についての議論がある。それによれば、「旅路にあって、死が臨んだ時、自身の宗教のうち（min dīni-hi）公正な2人によるものとする。見つけれなければ、ワラーヤの徒（ahl al-walāyah）以外でクルアーンを読む者2人によるものとする」と6代イマーム、サーディクが語ったとされる<sup>38</sup>。このハディースはクルアーン「お前たちの誰かに死が臨んだ時、遺言の際にはお前たちの間の証言はお前たちのうちの公正な2人によるものとする。お前たちが地上を闊歩していてそこに死の苦悩が襲ったのであれば、お前たち以外の者からの2人によるものとする」（5：106）を根拠に旅路での遺言のやり方を説明している。この伝承では、クルアーン中の「公正な2人」とはワラーヤの徒すなわち十二イマーム派信徒であり、ワラーヤの徒が見つからなければ「ワラーヤの徒以外でクルアーンを読む者」すなわち反对者を証人にすると解釈されている。証人の資格の問題では十二イマーム派信徒であるか否かが争点となっており、現代まで十二イマーム

派信徒にのみ証人の資格が与えられる<sup>39</sup>。

ザカート（義務の喜捨 *zakāt*）とサダカ（自由喜捨 *ṣadaqah*）に関する規定の中でも先の3分類が重要になる。ザカートは、所有財産のうち例えば金銀ならば年2.5%の支払いが義務となるような喜捨（以下、ザカートと表記）と「斎戒明けのザカート (*zakāt al-fitr*)」の2つに大別される。クライニーの引用する次のハディースに拠れば、前者のザカートの受給者は十二イマーム派信徒に限られる。

ズラーラとムハンマド・イブン・ムスリムがアブー・アブドゥッラー（イマーム・サーディク）一彼に平安あれーに尊厳比類なきアッラーの御言葉『『ザカートは、貧者たち、困窮者たち、それを行う者たち、心が傾いた者たち (*al-muallafa qulūbu-hum*) のため、また奴隷たち (*al-riqāb*) と負債者たち、そしてアッラーの道にまた旅路にある者のみ』 (9: 60)』についてどうお考えですか。彼ら全員はたとえ知らず (*lā ya‘rif*) とも（ザカートを）与えられるのですか」と言った。すると、（サーディクは）「イマームは彼ら全員に与える。というのも、彼らは彼（イマーム）に服従を誓ったからだ」と言われた。（ズラーラが）「彼らが知らない場合はどうですか」と言うと、（サーディクは）「ズラーラよ、知る者 (*man ya‘rif*) が知らない者 (*man lā ya‘rif*) を除外して与えたならば、それは（ザカートは *la-hā*）適当な場所 (*mawḍi‘*) を持たないことになる。知る者が施しをする理由は宗教を欲し、それ（宗教）が彼に定着することを望むからに他ならない。今日、お前とお前の仲間は知る者以外には与えてはならない。お前がムスリムたちの中で知る者（‘*ārif*）を見つけたならば、人々 (*nās*) ではなくその者に与えよ」と言われ、それから「心が傾いた者の分け前と奴隷の分け前は一般（‘*āmm*）であり、残り は特別 (*khāṣṣ*) である。（後略）」と言われた<sup>40</sup>。

このハディースは十二イマーム派神学の専門用語が並ぶため、一見すると理解しにくい、用語の意味を理解すれば意味は明快である。「知る者」という単語の説明をしている研究書や一次資料は管見の限り存在しないが、しばしば用いられる用語であり「自身のイマームを知る者 (*man ya‘rif imāma-hu*)」などの表現に由来すると考えられる。ザカートについて別の個所でクライニーが「ザカートはワラーヤの徒にしか与えられない」という名前の節を設けていることから<sup>41</sup>、ザカートの受給者とされる「知る者」が「十二イマーム派信徒」を指すことは明らかである。「一般」と「特別」も専門用語であり、「一般」は非十二イマーム派ムスリム、「特別」は「十二イマーム派信徒」を指す<sup>42</sup>。ここでは、「人々 (*nās*)」



は「一般」と同義に用いられている。「心が傾いた者」とはアイヤーシーに拠れば、イスラームに入信はしたが猜疑心を持っているような者で、その者の信仰を固めるためにザカートを与えることが許されている<sup>43</sup>。クライニーの引用する伝承によれば、「心が傾いた者」の解釈は2つあり、イスラーム改宗後も猜疑心を持つ者、ないし、アッラーは信じるがムハンマドの預言者性は信じない不信仰者、のいずれかである<sup>44</sup>。

以上の用語の意味を考慮して先のハディースを考えれば、クルアーンで指定されているザカートの受給者のカテゴリーの中でも、「心が傾いた者」と「奴隸」は「一般人」すなわちイスラーム教徒全体を対象とするが、その他のカテゴリーの受給者は「特別」な者すなわち「十二イマーム派信徒」に限定されるということになる。なお、後世の文献では多くの場合「心が傾いた者」とはイスラームに改宗しそうな不信仰者を指し、改宗後に懐疑心を持つ者を含まない。また、奴隸も十二イマーム派でなければザカートを受給できないとされる<sup>45</sup>。「心が傾いた者」の1つの定義と「奴隸」のザカート受給の問題は後世では少数意見となったが、他の規定はそのまま継承されていると考えられる。

斎戒明けのザカートについては、上記の規定とは別の規定が設けられている。クライニーは斎戒明けのザカートを、「ワラーヤの徒以外」ないし「ムスリム」に支払って良いというハディースを挙げている<sup>46</sup>。敵対者への支払いの是非の議論は見つからなかったが、サダカの規定の中では、敵対者への言及がある。クライニーの引用するハディースでは、非十二イマーム派信徒に対してサダカを行うことをイマームが許す一方で、「敵対者」へのサダカをイマームが禁じたという<sup>47</sup>。フラートによれば、敵対者は12代イマームの再臨以降は異教徒の庇護民と同様に人頭税が課され、復活の日の後は火獄の罰を受ける<sup>48</sup>。このような背教者として位置づけによって、敵対者はサダカの受給さえ認められないのだろうと推察される。

#### 4-3. イマームないし彼らの家族だけに適用される規定

本節はイマームおよびその家族を他の人間と区別する規定に着目し、小幽隠期の十二イマーム派法学の独自性を明らかにする。イマーム廟への参詣の規定がイマームと他者を区別する典型的な例であろう。クライニーは預言者とイマームたちの廟への参詣について、「巡礼の章 (kitāb al-hajj)」の中に「参詣の諸節 (abwāb al-ziyārāt)」を設けて論じている<sup>49</sup>。イマーム廟への参詣が推奨されていることは初期から現代までの十二イマーム派法学の大きな特徴であろう<sup>50</sup>。

ザカートについてもイマームの家族に特別な規定が課される。ザカートはクルアーンが指定するカテゴリーに当てはまる十二イマーム派信徒ならば誰にでも

払ってよいのではなく、預言者とイマーム、およびその血族に当たるハーシム家には支払いが禁じられる。

クライニーは「ハーシム家と彼らの解放奴隷と彼らの近親者へのサダカ」という章を設けて、10 のハディースを挙げている。最初の 3 つのハディースはハーシム家に対するサダカを禁じるものである。4 つ目のハディースはハーシム家の解放奴隷へのサダカの合法性に関するものであるが、5 つ目のハディースはハーシム家に対して禁じられるところのサダカというのは自由喜捨ではなくザカートのことであると明言するものである。一方で、6 つ目のハディースでは、ハーシム家に対してザカートを支払うことは合法であり、支払いが禁じられるのは預言者とイマームたちだけであるとしている。7 つ目以降は来世の報酬などの主題を論じている<sup>51</sup>。

ハディース解釈は法学者の仕事であるため深く立ち入らないが、少なくともハディースの文字通りの意味からは、イマームと預言者だけにザカートの受給が禁じられるという学説、もしくはハーシム家全体に対して禁じられるという学説のいずれかが支持されていた、もしくは、その両説とも存在していたということになるだろう。ハーシム家にザカートの受給を禁じるのはスンナ派も同様であるため<sup>52</sup>、この教義は十二イマーム派特有のものではないが、少なくともイマームの血族としてのハーシム家には特別な規定が課され、解釈によっては預言者とイマームだけに特別に課される規定もあり得るということがわかる。後世の多くの法学書では、ザカートが禁じられるのはハーシム家とされるため、イマームだけに禁じられるという学説はあまり引き継がれなかったようである<sup>53</sup>。

女性の閉経の年齢についても、イマームの家族に特別な規定が課される。月経中の女性は一部の信仰行為を行うことが禁じられるため、閉経の年齢の特定は非常に重要な問題となる。この問題についての伝承には 2 つのヴァリエーションがあるが、クライニーは 50 歳ないし 60 歳であるというハディースを挙げるとともに、クライシュ族の女性はその限りではないという伝承を挙げている<sup>54</sup>。小幽隠期の文献でこれ以上に詳細な議論を見つけることができなかったが、後の学者たちは普通の女性の閉経を 50 歳とするが、クライシュ族の女性は 60 歳まで閉経とはみなされないという説を主張している<sup>55</sup>。以上より、イマーム、ないし、彼らの血族に特別な規定が課される場合があることは明らかである。

## 5. 結論

本稿の目的は Amir-Moezzi の主張を修正し、小幽隠期における十二イマーム派の法学規定の独自性を明らかにすることであった。『充全の書』の分析によって明

らかなように、顕教と言われる教義の占める割合は秘教のそれよりずっと多く、顕教的教義の内容は非常に多岐に渡る。このことは、顕教的教義が当時の十二イマーム派にとって不可欠なものであったことを示す。当時の十二イマーム派学者たちが秘教的教義のみならず顕教的教義も重要視していたことは明らかであり、彼らが盛んに法学的主題を議論し、様々な規定を導き出していたことがわかる。このことは、当時の十二イマーム派と幾つかの極端派集団との間の大きな相違点となる。

Amir-Moezzi は顕教的教義がスンナ派とほとんど変わらないため十二イマーム派の本来かつ独自の教義ではないと結論付けたが、そもそも「顕教」と「秘教」という概念自体が同派の中にはない分析概念である。顕教の定義がクルアーンやハディースの外面的意味に由来する教義という意味を含意しているため、十二イマーム派学者によるテキストの外面的意味の文字通りの解釈がスンナ派のそれと一致することは不思議なことではなく、両派間の法学規定の相違の多くは法解釈や法学派の相違に帰されるものである。そのため、十二イマーム派思想を顕教、秘教と分断して議論することには問題がある。

イマームの家族と他の人間を区別する規定や、十二イマーム派と反対者と敵対者を分けて議論する規定については、十二イマーム派の独自性が見られる教義である。イマームや十二イマーム派信徒が特別な地位を有するという信条が、法学規定の中にも反映されていると言えるだろう。小幽隠期の文献に見られる法学規定が現代まで大幅な修正を受けることなく保持されてきたということは、最初期から現代まで法学規定が十二イマーム派に欠かせない要素の1つとして認識されていたということを意味する。一部の法学規定が後世に受け継がれなかったことは、小幽隠期にはまだ法学説が固まっていなかったことを示し、文献上遡ることのできる最初期の十二イマーム派法学の姿を示すこととなった。

## 註

---

\* 本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（課題番号：16J02934）の成果の一部である。

<sup>1</sup> 後述のように1994年、2011年に出版された研究書は、それぞれ1992年、2007年にフランス語で出版されたものの英訳である。書誌情報は筆者が入手し参照した英訳のものを記しておく。M. A. Amir-Moezzi, tr by David Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Albany: State University Press of New York Press, 1994; Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam*, London: I.B.Tauris, 2011.

- 
- <sup>2</sup> K. D. Crow, "Critical Notice: Shi'i Spirituality—A Response to Amir-Moezzi," *Journal of Shi'a Islamic Studies* 5-3, 2012, pp.295-315.
- <sup>3</sup> 平野貴大「初期イマーム派タフスィール研究の可能性—フラート・クーフィーの著作から見る先行研究の課題と展望—」『一神教世界』6、2015年、87-104頁。
- <sup>4</sup> *Encyclopedia of Religion* の2nd edition に拠れば、秘教 (esotericism) とは非常に多義的な分析概念であり、「意図的に秘密にされている教え」「外面的なものの中に隠された意味」という意味で用いられることや、「グノーシス (gnosis)」と同義で用いられることもある。A. Faivre, "Esotericism," in *Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition, Detroit: Gale Cengage Learning, 2005, vol.4, pp.2842-2845.
- <sup>5</sup> Amir-Moezzi (1994), pp.126-127.
- <sup>6</sup> アンリ・コルバン著、黒田壽郎・柏木英彦訳『イスラーム哲学史』岩波書店、1974年、43-44頁。
- <sup>7</sup> 井筒俊彦「シーア派イスラーム—シーア派的殉教者意識の由来とその演劇性」『井筒俊彦全集』第8巻、2014年、124頁。
- <sup>8</sup> 極端派と十二イマーム派やイスマーイール派などを分ける指標としては(1)イマームの神格化、(2)イマームにおける預言者性の継続、(3)霊魂の輪廻、(4)イスラーム法無視、がある。菊地達也『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』講談社選書メチエ、2009年、115頁。
- <sup>9</sup> Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden: Brill, 1999; H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton and New Jersey: The Darwin Press, 1993; M. Zarvani, "Shi'ite Schools of Thought on Imām: A Critical Survey," *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 8, 2013, pp.101-116. Crow の書誌情報は前述。
- <sup>10</sup> 1992年と2007年の著作の英訳の書誌情報は註1を参照されたい。2011年の著作は初期十二イマーム派におけるクルアーンとイマームの関係についてであり、2016年の英訳版を筆者は参照した。Amir-Moezzi, tr by E. Ormsby, *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam between History and Fervor*, New York: Columbia University Press, 2016.
- <sup>11</sup> Amir-Moezzi (1994), p.5, pp.125-131.
- <sup>12</sup> Amir-Moezzi, *Shi'ite Esotericism: Its Roots and Developments*, Turnhout: Brepols, 2016.
- <sup>13</sup> E. Kohlberg, "Review of Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel: aux sources de l'ésoterisme en Islam*," *Arabica* XLII, 1995, pp.285-288; W. Tucker, "Review of Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*," *International Journal of Middle East Studies* 28, 1996, pp.585-586.

- 
- <sup>14</sup> M. Chodkiewicz, “Review of Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi‘isme originel: aux sources de l’ésoterisme en Islam*,” *Studia Islamica* 78, 1993, pp.191-193.
- <sup>15</sup> A. Newman, “Review of Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi‘i Islam: Belief and Practices*,” *Journal of Near Eastern Studies* 73-2, 2014, pp.374-378; M. Asatryan, “Review of Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi‘i Islam: Belief and Practices*,” *Studia Islamica* 109, 2014, pp.329-332.
- <sup>16</sup> Crow (2012), p.301, pp.309-310.
- <sup>17</sup> Amir-Moezzi (1994), pp.21-22.
- <sup>18</sup> Crow (2012), pp.309-310.
- <sup>19</sup> Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, pp.78-79.
- <sup>20</sup> Amir-Moezzi, “Al-Šayḥ al-Mufīd (M. 413/1022) et la question de la falsification du Coran,” in *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, Paris: Les Édition du Cerf, 2014, p.202.
- <sup>21</sup> Newman, *The Formative Period of Twelver Shi‘ism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad*, Richmond: Curzon Press, 2000, pp.67-137.
- <sup>22</sup> Kohlberg, “al-Uṣūl al-arba‘umi’a,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10, 1987, pp.128-166.
- <sup>23</sup> アリー・イブン・バーバワイヒ (‘Alī b. Bābawayh, d.329/940-941) の『イマーム位と動揺に関する教示 (*al-Imāma wa al-Tabṣīra fī al-Ḥayra*)』と『法規定 (*al-sharā‘i*)』も小幽隠期の著作と言われることもあるが、彼が著者であるか疑わしいため本稿の分析対象からは外した。Āqā Buzurg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a ilā Taṣānīf al-Shī‘a*, Beirut: Dār al-Aḍwā’, n.d., vol.2, p.342, vol.13, p.47.
- <sup>24</sup> フラートの著作にはザイド派的側面が強く見られる。平野貴大「フラートの著作におけるザイド派的側面の考察—イマーム派内での評価を巡って—」『宗教研究』388、2017年、97-120頁。
- <sup>25</sup> サッフアールは多くの法学書を執筆したが、『洞察の階梯』以外の著作は現存していない。Abū al-‘Abbās al-Najāshī, *al-Rijāl*, Beirut: Sharika al-‘Ālamī, 2010, pp.338.
- <sup>26</sup> 松山洋平「クルアーン正統十読誦注解」中田考（監訳）『日垂対訳クルアーン』作品社、2014年、682-683頁。
- <sup>27</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-islāmī wa adillatu-hu*, Dimashq: Dār al-Fikr, 2006, vol.1, pp.374-377.
- <sup>28</sup> al-‘Ayyāshī, *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, Beirut: Muassasa al-A‘lā, 1991, vol.1, p.328.
- <sup>29</sup> al-Barqī, *al-Maḥāsīn*, n.p.: al-Majma‘ al-‘Ālamī li Ahl al-Bayt, 2011, vol.1, p.118; ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Beirut: Muassasa al-A‘lā, 2014, p.533; al-Kulaynī,

- Furū' al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007, pp.21-23.
- <sup>30</sup> al-Šādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, *Sharḥ Tabṣīrah al-muta'allimīn fī Ahkām al-Dīn*, Qom: Dār Tafsīr, 1388[2009], vol.1, p.18. なお、本書はアッラーマ・ヒッリー (al-'Allāmah al-Ḥillī, d.1325) の著作に現代のマルジャウの 1 人サーディク・フサイニー・シーラーズィー (al-Šādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī) が注釈を施したものである。
- <sup>31</sup> al-Zuḥaylī (2006), vol.4, p.2791.
- <sup>32</sup> al-Kulaynī (2007), vol.6, p.220.
- <sup>33</sup> al-Barqī (2011), vol.1, pp.271-3.
- <sup>34</sup> al-'Ayyāshī (1991), vol.1, pp.411-2.
- <sup>35</sup> al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*, Beirut: Dār al-Aḍwā', 1983, vol.3, p.217; al-Šādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, 1388[2009], vol.2, p.176.
- <sup>36</sup> Y. Linant de Bellefonds, "Le droit imāmīte," in *Le shī'isme imāmīte*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p.185.
- <sup>37</sup> Kohlberg, "Non-Imāmī Muslims in Imāmī Fiqh," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6, 1985, p.99.
- <sup>38</sup> al-Šaffār, *Baṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad*, Qom: Intishārāt al-Maktabah al-Haydariyyah, 1426[2005-6], vol.1, p.513.
- <sup>39</sup> al-Šādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī (1388[2009]), vol.2, p.248.
- <sup>40</sup> al-Kulaynī (2007), vol.3, p.284. ほとんど同じ文言のハディースはアイヤーシーも引用している。al-'Ayyāshī (1991), vol.2, pp.96-97. なお、クルアーンの訳文は前述の中田考 (監訳) 『日亜対訳クルアーン』を参照した。
- <sup>41</sup> al-Kulaynī (2007), vol.3, p.312.
- <sup>42</sup> Amir-Moezzi (1994), p.28, p.88.
- <sup>43</sup> al-'Ayyāshī (1991), vol.2, p.97.
- <sup>44</sup> al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007, vol.2, pp.229-230.
- <sup>45</sup> al-Šādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī (1388[2009]), vol.1, p.119.
- <sup>46</sup> al-Kulaynī (2007), vol.4, p.105.
- <sup>47</sup> al-Kulaynī (2007), vol.4, p.12.
- <sup>48</sup> Furāt al-Kūfī, *Tafsīr Furāt*, Beirut: Muassasa al-Ta'rīkh al-'Arabī, 2011, vol.1, pp.292-293, vol.2, p.550.
- <sup>49</sup> al-Kulaynī (2007), vol.3, pp.316-340.
- <sup>50</sup> イラクのマルジャウであるスィースターニー ('Alī al-Sīstānī) は参詣を推奨するファトワーを出している。<https://www.sistani.org/arabic/qa/0507/> (2017 年 9 月 26 日最終閲覧)
- <sup>51</sup> al-Kulaynī (2007), vol.4, pp.38-39.

- 
- <sup>52</sup> 中田考（監訳）中田香織（訳）『タフスィール・アル＝ジャラーライン』日本サウディアラビア協会、2004年、第二巻、50頁。
- <sup>53</sup> al-Şādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, 2009, p.119; al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, 1983, vol.1, p.63.
- <sup>54</sup> al-Kulaynī (2007), vol.3, p.62.
- <sup>55</sup> Abū al-Qāsim al-Khū‘ī, *Minhāj al-Şāliḥīn*, Qom: Madīnah al-‘Ilm, 1990, vol.1, p.56; al-Şādiq al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, 1388[2009], vol.1, p.24.

## **Biomedical Ethics in Cultural Diversity: An Islamic Perspective**

Rehab Abuhajiar

Doctoral Student

Graduate School of Global Studies, Doshisha University

### **Abstract:**

The Islamic perspective in the field of biomedical ethics is increasingly becoming more relevant and significant in these days. Islamic scholars have been tackling the crucial issue of how to apply Islamic ethical values to medical practices and scientific progress in area of biomedical research. In other words, how Muslim societies and communities opt to adopt and apply biomedical ethics from an Islamic perspective. Two important aspects are the application of the principle of Autonomy and Informed Consent in medical practice. It is significant to understand the way Islamic biomedical ethics are applied in the contemporary global age with increasing social diversity. There is without doubt much at stake for coexistence when it comes to how such things are understood within the field (of biomedical ethics). Primary sources of Islamic legislation and jurisprudence come mainly from the Quran and Sunna, in addition to the opinions of scholars. The sources, documents, and written material for this research paper have been obtained mainly from Arabic and English source material. The results reveal that Islamic perspectives in the field biomedical ethics remain quite crucial as they are of grave consequence for the daily lives of many people. Also, that there remain certain challenges to agreement amongst divergent scholarly views.

### **Keywords:**

Islamic Biomedical Ethics, cultural diversity, Sharia, Maqasid, Fiqh



## Introduction

The ethical dilemmas that are raised by new advances in medicine and scientific technology have presented societies, religious and non-religious, with new challenges. A diverse array of Societies across the globe face an increasingly urgent need to solve problems related to biomedical ethics at religious, medical tradition, philosophical and legal levels. The relationship between the medical practitioner or clinician and the patient is increasingly influenced by the cultural and religious background of either or both. In the absence of a universally accepted framework for the clinician and patient relationship, cultural and religious knowledge can be crucial in providing better and more effective medical care. Conversely, a lack of knowledge of cultural and religious matters could exacerbate conflict between clinician and patient. Such knowledge and competency do occupy a significant position in the biomedical ethics discourse. Thus, the focus of this paper is to explain and illustrate what is meant by Islamic biomedical ethics and its application in medical practice and biomedical science. The question is quite significant in order to understand the way Islamic biomedical ethics are being applied in every day's medical practice and bio research science. This is even more cogent considering our contemporary global age with its increasing social and cultural diversity. The understanding of Islamic biomedical ethics has repercussions for the harmony and coexistence of diverse communities in our modern, global age.

Currently, Muslims comprise almost one-fourth of the world's population. Diversity and multiculturalism have become a salient characteristic of many societies all over the world. The field of biomedicine and relevant ethical issues are becoming even more important in the daily lives. Biomedical ethicists worldwide are keenly aware of this contemporary development compelling them not only to understand their own traditions and cultural backgrounds but also those of communities around them. The urgency for understanding biomedical ethics from an Islamic perspective has been stressed as an important subject in the discourse of biomedical ethics deliberation.<sup>1</sup>

In Muslim societies, the values and teachings of Islam play a central role in shaping individual and social life as well as attitudes on health, illness, life and death. Religious values, needless to say, represent a major determining factor in the discussion concerning health care and the medical field. Also, Islamic Sharia extends the private lives of individual Muslims, therefore becoming a central frame of reference for public policies in Muslim societies or societies with significant Muslim populations. For years, Islamic legal and ethical traditions have dealt with inquiry and questions on emerging issues in the field of medicine.<sup>2</sup> Both scholars and jurists tried to respond to ethical questions

according to the Islamic teachings. Yet, in the contemporary Muslim world, diversity is less tolerated when it comes to ideas and interpretations in some societies. Before examining the different points of view and challenges facing Muslims concerning the creation of a coherent Islamic Biomedical ethics, it is crucial to understand first the definitions and concept of Islamic Biomedical ethics.

## 1. Definitions and Terms

In this section, we are going to provide definitions for various terms that are related to the field of ethics in the medical and bioresearch fields. The various terms have contested definitions.<sup>3</sup> Contemporary ethicists in the field of medicine and biomedical research are still debating which terms need be used in order to reach an agreeable definition describing the phenomenon.<sup>4</sup> It is important also to point out a definition that Muslim scholars seem to agree upon. The terms which are most commonly used are “medical ethics,” “bioethics,” and “biomedical ethics.”<sup>5</sup> Are there differences among them? And what term do Muslim scholars prefer to use?

The term “medical ethics” refers to rather a traditional field which focuses on the physician-patient relationship.<sup>6</sup> Thus, this term can be described as the more traditional one. Since it is confined to a direct relationship between physician and patient, the term in itself is rendered limited. In other words, the term medical ethics does not deal with stems cells or related technologies. Thus, it suggests an old definition that does not reflect the contemporary circumstances and diverse medical and related technology. One Muslim scholar of ethics described the term medical ethics as “Hippocratic thought,”<sup>7</sup> as the medical field has developed and progressed beyond such limitations. This, therefore, compels us to search for a more fitting term.

The Term “bioethics” appears to enjoy greater usage and breadth. As it implies, the word consists of “bio” and “ethics.”<sup>8</sup> Bio comes from the Greek word meaning “living things.”<sup>9</sup> Here the term’s implications are broad, including agricultural products, food, animals, etc. It can even go as far as covering public health and healthcare ethics. If, for example, animals are included under this broad terminology, “biomedical ethicists” do not take animals into consideration. Thus, the question begs; where does it end? It is a term that can be considered problematic. Even one of the contributors of the famous work, *Principles of Biomedical Ethics*, Mr. Beauchamp, does prefer not using the term despite the fact that he did in in his early writings.<sup>10</sup> Thus, the term “bioethics” does not fulfill the required definitions as it is too broad and open-ended. Finding a more

appropriate terminology and definition is of high priority.

The term “biomedical ethics” is introduced to answer the rise not only of traditional medical field but also the biomedical technology and science.<sup>11</sup> The term means not only strictly medical, but includes topics such as cell research, genetics, reproductive health, research ethics, even human-experimentation. It is a broader term than medical ethics as it covers the medical field of human beings as well as related medical sciences and technological advances. This definition of biomedical ethics appears to be the most appropriate when refereeing to the relationship between ethics and “biomedical field.” Muslim scholars have worked to find an equivalent meaning in Arabic to the term “biomedical ethics” in order to facilitate a better understanding of the general Islamic perspective on the ethics of biomedical field.

A debate has been going among scholars, particularly on the exact use of Arabic for the word “bio” in order to help define more correctly the term biomedical ethics. The word “bio” means “life” in Greek<sup>12</sup> which corresponds to the Arabic word *ahyayyah* or *haywiyah*.<sup>13</sup> Those two Arabic vocabularies are related to the Arabic world of life, Haya, The Moroccan scholar, Al Resouni, prefers the word *haywwiyah* as such term is not only much more commonly used among ordinary people but also the it simply means biology.<sup>14</sup> *Al hayawiyah* implies in Arabic the meaning of “active” or “lively.” This term gives a wider meaning than specifically medical. Medical in Arabic means *tibbiyah* and with that the intended meaning of the term “biomedical”, the terms become in Arabic “*hayawiyah tibbiyah*,” in which *hayawiyah* refers to biology and *tibbiyah*, meaning medical. The combination becomes *hawayiah tibbiyah*.<sup>15</sup>

The word ethics itself had enjoyed a prominent attention in the wiring and Muslim scholars. The word ethics in Arabic can be translated into either *akhlaq* or *adab*. *Akhlaq* comes from the Arabic root verb *kh-la-qa*, meaning “to create” or “to from,” pertaining to appropriate and done.<sup>16</sup> From this word, comes the Islamic discipline of knowledge known as “*ilm al-akhlaq*,” meaning the science of morality. The other well-known Arabic term and equivalent is the word *adab*. Literally, the it means “literature.” However, the meaning can be enlarged and extended to represent the connecting learning and knowledge to right and good conduct which is the foundation of human personality. One can say that *adab* is about improving the character and refine its conduct. It is about character ethics at personal and professional levels. As ethics mean *akhlaq* in Arabic but the word *Adab* seems to aim at refining *akhlaq*. One of the classic works in the field of medical ethics was the book *Adab al-Tabib*, practical ethics of the Physician. This significant book was the work of the physician Ishaq ibn Ali al-Ruhawi in the ninth

century during the Abbasid era. *Al-Ruhawi* work is relevant to this day when it comes to the Islamic codes related to medical ethics.

Moreover, ethics is referred to as “a sub-branch of applied philosophy”<sup>17</sup> that is inherently connected to morality, aiming at distinguishing between “right and wrong” and the “good and the bad” of a conduct at a certain situation.<sup>18</sup> Ethics in the medical field and bio-research is considered as a subdivision of ethics which deals with moral principles in those fields. In the West, ethics emerged into the philosophical realm as it gradually broke away from the Christian definition of morality or the “good and bad” as shown throughout the writings of Western figures such as Augustine and Kant. The process of secularization that influenced Western discourse in contemporary time experienced a shift in the discourse of ethics in the West; one from religious ethics to philosophical, based on human experience, judging “right and wrong” and applying it in daily life. Such discourse is non-existent in Islamic intellectual perspective. Certainly, philosophical traditions have been studied and included whenever suitable in Islamic discourse; however, religion and religious text have always maintained a central role in shaping ethics in the Islamic discourse.<sup>19</sup>

## 2. Islamic biomedical ethics: A Conception

Islamic sources, the Quran or Hadith (Sayings of Prophet Mohammad), are abundant with references to the human body, hygiene and health in general. Ritual purification (*al-tahara*) is explained at length throughout chapters written by jurists (*fukha*). These *fukha* wrote about maintaining the cleanliness of the human body, during both daily care and times of illness. Some of those *fukha* were medical specialists themselves.<sup>20</sup> Such references in Islamic tradition to ritualistic hygiene and health by the jurists form the basis of the Islamic understanding of “medical ethics.”<sup>21</sup> The goal “has always been to protect the life, dignity and the welfare of humankind by protecting their conscience, stability, integrity, and health.”<sup>22</sup> The integrity of a person is heavily connected to that person's health because of the larger Islamic concept of life and death, and people's common good and interest. The main Islamic sources of the Quran and Hadith are filled with verses and prophet's sayings referring to health in many instances. Here, we are going to highlight some of the most important Quranic verses and Hadith sayings on health and medicine.

At the heart of the subject, the Quran correlates belief itself with health, as it says, “a guide and a remedy (a cure that restores health), for those who believe.”<sup>23</sup> The

implication is that the health of heart (mind/spirit) is essential to leading a healthy life.<sup>24</sup> In other words, living a healthy life is also about the heart being cured from vices such as lying, arrogance, ego, etc. Essentially, a person returns to God after death with “a healthy heart;” it is important to protect one’s heart in life so that you return to God with *qalbin salim* (a healthy heart). As the Quran says, “a day when neither wealth nor children will be of any use, but for those who return to God with a sound (healthy, balanced, peaceful) *salim* heart.”<sup>25</sup> The root verb of the word *salim* is ‘*sa-la-ma*, ’ which refers to health and welfare, in addition to tranquility and spiritual peace.<sup>26</sup>

The revelation of God’s word to the Prophet Mohammed is “a remedy,”<sup>27</sup> as it calls and encourages believing consciences to strive with all one’s power for the inner health/peace, and ultimately an elevated state of wellbeing. Such a quest is embodied in the word *jihad al nafs*, meaning to exert one’s utmost power to reach the highest form of a well-being and health.<sup>28</sup> According to this interpretation, the aim of human existence should be to fulfill the role given to us by God, and that role is to be stewards of life here on earth.<sup>29</sup> This implies that everyone bears a responsibility as guardians on this earth. The Quran says, “Then, we made you vicegerents on Earth.”<sup>30</sup> This sense of responsibility is extended, not only to one’s own well-being, but to all fellow human beings. The Quran shows what an essential duty it is to save one human life, even going as far as to say that if you save one life, it is “as if they had saved all mankind.”<sup>31</sup> The human body is given by God, so that we must care for our bodies, ensuring its healthiness and keeping it fit. During his lifetime, the Prophet Mohammad emphasized the necessity of keeping one’s body healthy, clean and fit. He said, “Your body has rights over you.”<sup>32</sup> What is meant by “rights’ includes protecting life, which is one of the five goals of Islamic Sharia.<sup>33</sup> Protection of life implies hygiene, health care, well-being, and leads to the understanding that health is essential. Such emphasis on sound health is illustrated when the Prophet told his companions, “Ask God for health, for no body receives anything better than good health.”<sup>34</sup>

For a Muslim, a person is the guardian of his/her own body. The body needs to be taken care of, nourished and respected. This is because God entrusted us with our bodies, and therefore we owe a “debt” (*dayn*) to Him, and one day the body returns to Him.<sup>35</sup> It becomes incumbent upon every person to implement practical ways of curing the body in a time of illness. The Hadith says, “There is no disease for which God has not provided a cure.”<sup>36</sup> The quest for seeking new ways of curing illnesses and diseases is the way forward towards preserving health conditions of the body and the well-being of the heart. New medicine and scientific research discoveries can lead to the persevering and

protection of life through the preservation of sound health of body and heart. What is explained here is not the definition of Islamic medicine or how it is different from Western medicine *per se*, but, how it relates to the question of medical ethics.

Explaining the importance of respecting the health of the body and heart according to the Islamic perspective is to highlight its link to ethics. What is important here is “establishing the objectives of Islamic ethics relative to the health of the heart and body.”<sup>37</sup> Every day, we are faced with challenges concerning health and medical technology, including diseases, epidemics, and research on humans. Medical knowledge and related scientific discoveries do not exist in a vacuum, however. The tasks of medicine and research are performed within human and social environment, forcing us to consider new and efficient Islamic ethics to deal with them.<sup>38</sup> Therefore, it is necessary to understand what the term 'Islamic medical ethics' means.

From the outset, there is no distinct branch of knowledge or a known discipline that can be referred to as Islamic biomedical ethics. The term ethics itself certainly can be found in Islamic sciences and material, such as *fiqh* (Jurisprudence) or the science of *kalam* (scholastic theology) and *tafsir* (Quranic exogenesis).<sup>39</sup> In Islamic societies, the term 'ethics' has its roots in historical and religious texts, yet over time the interpretation has changed, even being used in recent times to describe “biomedical ethics as a separate discipline.”<sup>40</sup>

### **3. Islamic Biomedical Ethics in light of Sharia and its Higher Objectives**

The difference between Islamic biomedical ethics and the secular principles-based medical ethics is that the Islamic perspective gives ethics a religious basis.<sup>41</sup> The secular discourse of biomedical ethics, like the famous work of Beauchamp and Childress, deal with man as a social being.<sup>42</sup> However, in Islamic ethics, the basic tenet for both the individual and the society is to have faith in, and get close to, Allah. The approach to Allah can be done through Sharia. Yet, almost no Muslim country applies Sharia as a legal framework. Sharia is applied at an individual level and remains a significant aspect of life for Muslims, no matter where they reside.<sup>43</sup> Sharia is defined as “the collective ethical subconscious of the Muslim community.”<sup>44</sup> In practical terms, when a Muslim patient is facing a certain medical dilemma and has an ethical question concerning a certain medical issue, they may seek the opinion of an expert in Islamic law or a scholar of jurisprudence (*faqih*). The goal is to find the most appropriate divine law in order to

protect the five necessities of a person; religion, life, intellect, lineage and property. To make the case for Islamic perspective of medical ethics clearer, it is important to observe that God alone defines what is right and what is wrong. In other words, good deeds are good because God commands them and evil deeds are evil because God forbids them.<sup>45</sup> This means an entire dependence on revelation. However, God's command carry purpose and it is purposefulness of God's will in which human reason, in relying on revelation, can distinguish and design rules in order to apply them. From those two assumptions, a rich culture of legal thought, ethical traditions and material flourished throughout Islamic History. This materialized into the vast discipline of *usul ul-fiqh* (principles of jurisprudence) which is the science examining the sources of *fiqh*-law and brings about rules. *Usul* is the Arabic word for "root" and when is related to biomedical ethics; the attempt is to trace back the bases or the root of revelation to determine the specific reference which constitutes the actual law on a specific case. Thus, understanding what does Sharia as well as its objectives is of high significance in understanding the Islamic ethical dimension.

It is highly important to define the word Sharia itself in order to understand its relation to the larger context of Islamic biomedical ethics. The word sharia come from the Arabic root verb, "*sha ra aa*," meaning to command, to designate, to make lawful, or to prevent. Also, it means the water spring (the source of water), and it can also mean "a straight road." Other meanings of sharia include "flat and clear landscape."<sup>46</sup> Thus, the word indicates what is designated, clearly defined and free from ambiguity and vagueness. It is also defined as the complete guide of *al din* (religion), meaning it applies to the rules, commands and prohibitions that Allah ordained upon the believers. Moreover, the great Andalusian Scholar Ibn Hazm defines Sharia as what Allah ordained through the message of Prophet Mohammad, and the messages of all prophets. He adds that Islamic belief brings Muslims together where sharia organizes their lives in order to bring people from darkness into light.<sup>47</sup> In other words, sharia, as principles and rules that Allah ordained to his servants, is to organize both religious and earthly lives, be it acts of devotion, *ibadat*, or transactions and dealings, *muamalat*; for the realization of happiness, stability and justice.<sup>48</sup>

The principles of Sharia are derived from the Quran, the *sunna* and *ijmaa*. All Principals depend on two pillars; complete faith in Allah and it is he who created sharia. Sharia is not subject to change and at the same time it is realistic and moderate, taking into account the conditions of people and giving everyone his/her right. It is applicable to every time and place for all people for the realization of an individual's happiness in this

life and hereafter. Thus, it protects the rights of people and the well-known five necessities; the protection of religion, life, intellect, lineage and property. Recently, some scholars have added the protection of environment as it affects all of humanity in many ways.<sup>49</sup> But, most importantly, modern Muslim scholars have worked to take the study of sharia into a higher realm of scholarship for renewal and innovation.

The Tunisian scholar Ibn Ashur is one of the most renowned and great Islamic scholars of the 20th century. His book *Maqasid Al Sharia* (The Higher Objectives of Sharia) is a breakthrough in the studies of sharia. He put forward the founding basis of *ilm al maqasid* (the science of higher objectives), and showed how it is important for the study of *fiqh* (jurisprudence). *Ilm al maqasid* is proposed as a methodology for the renewal of Islamic law, which has not undergone any serious development since the times of the great imams; Al Shafii, Malek, Ibn Hanbal and Hanafi between the 7th and 9th centuries.<sup>50</sup> Ibn Ashur argued that the text of Sharia is infinite but events, incidents and issues are not infinite. His idea is to limit the disputes of differing opinions and *fatwas* (scholarly opinions) that may confuse contemporary Muslims. So, the door of *ijtihad* (free independent thinking based on reason)<sup>51</sup> and *tajdid* (renewal) becomes wide open and not bound by restrictions put forward by *ulama* (scholars; plural for *alim*, the learned one)<sup>52</sup> of the past and their biases for a certain *madhhab* (school of thought). The ultimate aim or objective is to address current and real challenges facing Muslim societies. This renewal in the methodology of sharia is the first since the 9th century. The scholar pointed that the Quran requests us to seek the ultimate goal or objective of our existence, “We did not create the heavens and the earth and what is between them to play. We created them only for a specific purpose (intention).”<sup>53</sup> Thus, the concept and meaning of *maqasid* (ultimate objective or intention) has been consolidated in our contemporary time. And the driving intellectual force was Ibn Ashur.

Mohammad Al Taher Ibn Ashur was born in the city of Tunis in September 1879, two years before the start of the French colonization of Tunisia. He hails from a prominent family with roots in Andalusia (Muslim Spain) and a long tradition of scholars, *qadis* (judges), educators and political involvement. Ibn Ashur memorized the Quran at the early age of six. In 1893, he joined the well-known Zaitouna College in Tunis where he received education from Zaitouna’s scholars in subjects such as Quranic studies, Hadith, *maliki fiqh* (jurisprudence of Maliki school), history, Arabic literature and Logic. Ibn Ashur, became head of the Science Council of Zaitouna College in 1907. By the year 1924, Ibn Ashur attained the position of chief *mufti* (jurist who gives nonbinding opinion on a point of Islamic law).<sup>54</sup> After the Independence of Tunisia in 1956, he was



appointed as the dean of Zaitouna College. However, two years later, Ibn Ashur was forced to retire from the position of dean after objecting to the then President Bourqeiba's decision against fasting Ramadan. Ibn Ashur lived to the age of ninety-four years old.<sup>55</sup>

Throughout his long life and career, he authored many important books on the renewal of Islamic studies and *ijtihad* (exerting utmost physical and mental efforts).<sup>56</sup> For Ibn Ashur, *ijtihad* is thought of as an important approach for the jurist to rely on the mental faculty in solving legal issues and questions. For the study of the Quranic exegesis (*tafsir*), Ibn Ashur produced the important work, *Al Tahrir wa Al Tanwir* (Liberation and Enlighten). Educational and social reforms were crucially important to the intellectual discourse of Ibn Ashur. He produced highly acclaimed books on the "project" of reforming education for Tunisia and the Arab and Muslim World, titled, *Alaisa as Subhi Bi Qarib?* (Is not Dawn Near?) and *Usul Al Ilm Al Ijtimai fi Al Islam* (The Principles of Social Science in Islam).<sup>57</sup> His book, *Madasid Al sharia Al Islamiya*, (The Higher Objectives of Islamic Sharia), remains a milestone in the area of reforming Islamic sharia studies and renewal as a whole.

Perhaps one of the most comprehensive and concise definition of *maqasid* is produced by the contemporary scholar Al-Najjar.<sup>58</sup> He tried to introduce an accessible and easy way to understand what is meant by the ultimate or higher objective of sharia. He says, "The ultimate objective of sharia is to empower the human being to realize what is good for him and his wellbeing through realizing the reason for his/her existence in which a human being is the khilafa, vicegerent, on this earth by developing the individual self and social organization, community, for the purpose of facilitating happiness in this life and hereafter."<sup>59</sup> That's being illustrated but how *maqasid* is related to biomedical ethics?

Scholars in contemporary times have opted to apply the principle of *maqasid* on biomedical ethics as an approach in dealing with the many medical ethical issues and emerging biomedical research. *Maqasid*, requires a holistic approach as it deals with the preservation of personal integrity (*nafs*). One's health and life become priorities based on the higher objective. The health of a human being cannot be reduced to mere chemicals and biological functions. A more comprehensive approach is necessary as to link the body or health to the wider context of spiritual state of a person. It is necessary to include that emotional well-being of a patient as well as the soundness of spirituality.<sup>60</sup> The approach refers to both structure and methodology and is deemed essential in handling such contemporary issues. But there is much needed work to refine and clarify

the approach.<sup>61</sup> So, the *maqasid* approach, or “objective” approach, is a more holistic one that incorporates the patients spirit as well as the mind and body. Such a fundamental task is directly related to the definition and the methodology of applying Islamic ethics in the biomedical field.<sup>62</sup> The result-based effort is the aim itself in applying bioethics. Thus, definitions and methodology are part of the effort to bring about an output which is directly related to *maqasid*; no matter how small or big the issue at stake is.<sup>63</sup> In other words, the approach to applying ethics from the Islamic point of view needs to be connected as much as possible to the biomedical field of knowledge. In all, three important steps are significant to realize a clear Islamic application of ethics in medical and biomedical field. First, one must defend the fundamental conception. The second is to determine the higher objective specific to the field of biomedical ethics. Lastly, we must formulate a terminology suitable to both the conception and ultimate goal.<sup>64</sup> As one Muslim scholar put it, “*maqasid* is to be used as a pragmatic checklist that can be utilized in tackling bioethical issues and dilemmas.”<sup>65</sup> I think that the approach of *maqasid* is to put into question the entire issue of contemporary biomedical ethics in attempting to reform the approach. That is not for Islamic biomedical ethics to just adapt and limit the damage and risk which is applied, but rather reinvigorate an approach in its entirety. For this, Muslims approach sharia and its higher goals to effectively mitigate and solve issues and problems related to ethics in the medical and biomedical research.

Thus, one can say that sharia is seen as a living approach to daily life for both a Muslim individual and community. It is “both an individual and collective duty in Islam.”<sup>66</sup> *Fatwa* (scholarly opinion) of a learned scholar provides guidance to those who seek answers on ethical questions, such as medical and biomedical areas. The *mufti* is the one who gives a *fatwa* but *fatwa* is not legally binding. The legal opinion of a *mufti* is different from a *qadi* (judge) where the decision of a judge is legally binding. In our present time, one can notice numerous publication outlets which publishes *fatwas* on many different matters of life; from finances, marriage and divorce, transactions, biomedical field, etc.<sup>67</sup> The *mufti* examines a case or question against juridical sources and principles of sharia in addition to taking into consideration current context and reality. Thus, a collection of *fatwas* means a clear indication of the moral and ethical standing of a Muslim community on certain issues and questions. The scholarly opinion could arrive from any learned scholar regardless of origin of country or even institution.<sup>68</sup>

There is no “church” in Islam, and thus no system of hierarchal clergy. Different learned scholars provide a questioner with different legal opinions. The collection of

*fatwas* or legal opinions allows the seeker to choose from among the various opinions. It is up to the individual to choose which *fatwa* is most convincing and augmented. If an individual feels most at ease in his/her heart, then, they can make the choice. In other words, the seeker tries to find “an Islamic position” on a certain question. Ethical issues of the biomedical field are no different. Yet, to make his case more convincing and accepted by the general public, a *mufti* (a learned scholar) must seek the cooperation of a specialized medical professional. This is an essential aspect of Islamic biomedical ethics, as the Muslim legal scholar must consult with medical professionals. This constitutes the so called Islamic Code of Medical Ethics.<sup>69</sup> In other words, it is the duty of medical practitioners and researchers to collaborate and be consulted when needed by a *mufti*, as biological sciences undergo progress and advance constantly. It is generally pointed out that such cooperation between the legal scholars and medical professionals is witnessed throughout the numerous annual conferences worldwide. However, there is still much room for improvement.<sup>70</sup>

#### **4. Reconciliation of Science and Ethics: Islamic critique of the Four-Principle Theory**

The well-known Four-Principle Theory was introduced by two American philosophers, Tom Beauchamp and James Childers in the 1970s. The theory outlined its main ethical principles when dealing with biomedical ethics: autonomy, beneficence, non-maleficence and justice. The authors claim that the Four-Principle theory has a universal character and thus it is in harmony with different traditions, philosophies of life and cultures.<sup>71</sup> The two authors are secular scholars who consider new ethical dilemmas in the practice of medicine and biomedical ethics. The dilemma lies in the fact that the theory was built on secular and philosophical principles but does not pay attention to the moral values that are based in religion.<sup>72</sup> The issue here is about separating moral values from religion. And the theory has become one of the most widely debated theories of biomedical field. The principle of autonomy has been considered by many ethicists to be the most important ethical principle which supersedes all others of the Four-Principled Theory. Thus, Islamic critique of the theory has ensued.

The western-based autonomy places considerable emphasis on individualism, self-actualization and personal gratification, however, it denies the role of faith in the supernatural being as well as the wider public interest over the rights of the individual. Autonomy of liberal individualism can be at odds with belief systems of some

faith-based communities in which many still keep paternalistic attitudes on medical care provision. For a Muslim to exercise autonomy, privacy is requested especially for a female patient to be seen by same-gender physician if available; this needs to be respected. If not available, it is Islammically allowed to be seen by a physician of opposite gender. Traditional Muslim physicians practiced with the guidance of God present in their minds. A Muslim doctor used to be called '*hakim*', which in Arabic translates as 'wise'.

Muslim scholars point to the strictly secularist nature of the Four-Principle Theory. Secularization brought about “a fracture, giving ethics an independent status from knowledge.”<sup>73</sup> It implies that the very subject of ethics and its role in society must be reconsidered. The Western discourse presupposes a secularist and rational nature. However, in reality it is a “reductionist, utilitarian compatibility and ethical measurability that tends to align with the dominant economic order.”<sup>74</sup> Yet, the debate on biomedical ethics cannot be reduced to the point of simply rejecting the West and its science or even to providing evidence that biomedical ethics are compatible with Islam.<sup>75</sup> On the contrary, it is crucial to study the overall intention of the theory; that is putting to question the fundamental philosophical frame of reference and the method of implementing its ways, as devised by the two authors of the theory. Thus, a holistic approach is necessary to take into consideration the principles and yet again never lose sight of the ultimate goals.<sup>76</sup> We can say that biomedical ethics is, in a way, a field that aims at finding a common ground or reconciliation between biomedical ethics and the medical science on one hand and ethical imperative on the other.<sup>77</sup> It is this fundamental premise of reconciliation that is the more significant and certainly enduring for any foreseeable related intellectual discourse. Reconciliation with science lies at the root of the matter. We must question the role of science, its methods, its application and its utility. Islamic philosophical thought has always placed an emphasis on the inseparable relationship and the natural link between professional ethics and the goals of sciences. Certainly, the four principle approach may help examining ethical issues in a seemingly “universal and neutral” frame of ethics, but in reality, at individual and community levels, when treating patients, an alternative approach becomes imperative with due attention to different cultural backgrounds.<sup>78</sup>

## Conclusion

At our present time, societies are becoming increasingly multicultural and diverse

under the impact of globalization and modern technology, creating a plurality of value systems that may come into conflict. In the biomedical ethical field, cultural and religious differences can lead to ethical issues and dispute in the clinical realm. Yet, such cultural and religious diversity can open up new opportunities for understanding a different culture's values and ethics.

It is the hope here to facilitate an initial understanding by the ethicists to analyze and discuss at a deeper level the Islamic perspective on biomedical ethics in comparison with the secular related ethics. The idea is not to reduce or reject the secular approach. The discourse on biomedical ethics from an Islamic perspective relies on morals derived from the Quran and *Hadith* (the sayings of the prophet). Unlike the secular discourse on biomedical ethics, where it deals with man as a social being, Islamic biomedical ethics relates to Islamic sharia which functions as the collective ethical subconscious of the Muslim community, as well as a legal framework. It is a function of moral values and actions in Islam. In the practical field of biomedical ethics, the goal is to find the most appropriate divine law along with the professional expertise in biomedical practices and science. The goal is to bring about reconciliation between science and morality; considering the two as inseparable. Empirical and experimental efforts can be detached from one's heart, conscience and intuition. Revelation and reason exit in harmony. In Islam, knowledge is ranked highly but it is subservient to the values of the Quran and ethics. That is why the Quran often points out on the promise of good rewards for those who possess both knowledge and faith with good deeds. Thus, science from an Islamic view is a practical knowledge imbedded with virtue. For example, Islamic society aims at increasing spiritual awakening and builds a strong community as well as reduce dependence on consumption. For Muslims, the practice of religion in itself is not the goal, but good deeds and actions are encouraged in all aspects and realms of life. The 9<sup>th</sup> century Muslim Physician, Ishaq bin Ali Rahwi described medical doctors as guardians of souls and bodies. Al-Razi, a well-known Muslim physician of the same era of 9<sup>th</sup> century stressed that the task of a doctor is to humanize medicine and to take care of patient's attitudes and problems. Nature and environment, for example, are pursued by science through Western consumer behavior that is threatening survival on this planet for future generations. Islamic ethics do not separate from science, including biomedical ethics.

Can religion play the role of producing a universal biomedical ethics? In other word, can we address the need for a universal biomedical ethics which emanates from an Islamic perspective? For the moment, challenges remain ahead for such an endeavor.

Despite the rich discussion and debate within traditional Islamic references to health and medicine, the field of biomedical ethics from an Islamic perspective remains a challenge. Implementing the methodology of the “ultimate Objectives” of sharia (*maqasid*) seems to be the way forward to answer these challenges. *Maqasid* is proposed to be used as a practical checklist, which can be utilized in mitigating biomedical ethical issues and questions from an Islamic view. In all, an awareness of cultural and religious differences is crucial in being sensitive to different value systems and hence a wider opportunity for better medical care in diverse and pluralistic societies.

## Notes

- <sup>1</sup> Jonathan E. Brockopp, *Journal of Religious Ethics*, 36, No.1 (March, 2008): 3-12.
- <sup>2</sup> Omar Ali Shomali, “Islamic Bioethics: A General Scheme,” *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, (October, 2008)1:1.
- <sup>3</sup> Mohammad Ghaly, Ed., *Islamic Perspective on The Principles of Biomedical Ethics* (London: World Scientific Publishing, 2016), 408.
- <sup>4</sup> *Ibid.*
- <sup>5</sup> *Ibid.*
- <sup>6</sup> *Ibid.*
- <sup>7</sup> *Ibid.*
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> Dictionary, T. (n.d.). bio. Retrieved September 3, 2017, from Dictionary.com: <http://www.dictionary.com/browse/bio?s=t>
- <sup>10</sup> This point was published in a conference proceeding that took place in the city of Doha, Qatar, 5-7 January 2013 at the Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE), Hamad Bin Khalifa University.
- <sup>11</sup> Ghaly, *op.cit.*, 408.
- <sup>12</sup> Dictionary, T. (n.d.). bio. Retrieved September 3, 2017, from Dictionary.com: <http://www.dictionary.com/browse/bio?s=t>
- <sup>13</sup> Ghaly, *op.cit.*, 410.
- <sup>14</sup> *Ibid.*
- <sup>15</sup> *Ibid.*
- <sup>16</sup> Aasif I. Padela, “Islamic Medical Ethics: A Primer,” *Bioethics*, 21, No.3 (2007), 170.
- <sup>17</sup> *Ibid.*
- <sup>18</sup> *Ibid.*
- <sup>19</sup> *Ibid.*
- <sup>20</sup> Tareq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford University Press, Oxford, 2009), 159.
- <sup>21</sup> *Ibid.*
- <sup>22</sup> *Ibid.*

- <sup>23</sup> Quran, 41:44
- <sup>24</sup> Ramadan, *op.cit.*, 160.
- <sup>25</sup> Quran, 26-88,89
- <sup>26</sup> Ramadan, *op.cit.*
- <sup>27</sup> *Ibid.*
- <sup>28</sup> *Ibid.*
- <sup>29</sup> *Ibid.*
- <sup>30</sup> Quran, 10:14
- <sup>31</sup> Quran, 5:32
- <sup>32</sup> Zeineddin Al Zubaidi (Translated by Mohammad Khan), *Summarized Sahih Al-Bukhari: Arabic-English* (Riyadh: Maktba Dar-us-Salam, 1996), 454.
- <sup>33</sup> Mallick, A. S. (2012, April 23). *The Aims and Purposes of Sharia*. Retrieved August 29, 2017, from Inside Islam: <http://insideislam.wisc.edu/2012/04/the-aims-and-purposes-of-sharia/>
- <sup>34</sup> Al Zubaid, *op.cit.*, 942-943.
- <sup>35</sup> Ramadan, *op.cit.*, 160.
- <sup>36</sup> Al Zubaidi, *op.cit.*, 938.
- <sup>37</sup> Ramand, *op.cit.*, 161.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, 160.
- <sup>39</sup> Aasif I. Padela, "Islamic Medical Ethics: A Primer," *Bioethics*, 21(3) (2007), 169-178, 170.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, 170.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, 175.
- <sup>42</sup> *Ibid.*
- <sup>43</sup> *Ibid.*
- <sup>44</sup> *Ibid.*
- <sup>45</sup> Mallick, A. S. (2012, April 23), The Aims and Purposes of Sharia, Retrieved August 29, 2017, from Inside Islam: <http://insideislam.wisc.edu/2012/04/the-aims-and-purposes-of-sharia/>
- <sup>46</sup> *Ibid.*
- <sup>47</sup> Chauki Lazhar, *Obligations of The Renewal of The Principles of Jurisprudence in Contemporary Era: The Case of Tareq Ramadan* (Cairo: Dar Al Mashreq, 2017), 59.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, 61.
- <sup>49</sup> Ghaly, *op.cit.*, 417.
- <sup>50</sup> *Ibid.*
- <sup>51</sup> Tamin Ansary, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes* (New York, Public Affairs, 2009), 97.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, 98.
- <sup>53</sup> Quran, 44:39
- <sup>54</sup> John Esposito (n.d) Mufti Retrieved November 22, 2017, from Oxford Islamic Studies On Line:[http://www.oxfordislamicstudies.com/browse?\\_hi=2&\\_startPrefix=mufti&jumppage.x=0&jumppage.y=0](http://www.oxfordislamicstudies.com/browse?_hi=2&_startPrefix=mufti&jumppage.x=0&jumppage.y=0)
- <sup>55</sup> Mohammad Al Taher Ibn Ashur. (2015, 3 March). Retrieved December 13, 2017, from Al Jazeera:<http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/3/3/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%87%D8%B1-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%88%D8%B1>

- <sup>56</sup> *Ibid.*
- <sup>57</sup> *Ibid.*
- <sup>58</sup> Chauki Lazhar, *op.cit.*, 196.
- <sup>59</sup> *Ibid.*, 198.
- <sup>60</sup> Ghaly, *op.cit.*, 417.
- <sup>61</sup> *Ibid.*
- <sup>62</sup> *Ibid.*, 416.
- <sup>63</sup> *Ibid.*
- <sup>64</sup> *Ibid.*
- <sup>65</sup> Saifuddeen. (2014, June 20). Maqasid al-shariah as a complementary frame work to conventional bioethics. *Sci Eng Ethics*, 20(2), 317-27. doi:10.1007/s11948-913-9457-0
- <sup>66</sup> Mohammad Ghaly, Ed., Tareq Ramadan, *Islamic Perspective on The Principles of Biomedical Ethics*, 417.
- <sup>67</sup> Kabbani, M. H. (n.d.). What is Fatwa? Retrieved December 10, 2017, from The Islamic Supreme Council of America: <http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/44-what-is-a-fatwa.html>
- <sup>68</sup> *Ibid.*
- <sup>69</sup> Aasif I. Padela, *op.cit.*, 178.
- <sup>70</sup> *Ibid.*
- <sup>71</sup> Ghaly, *op.cit.*, 4.
- <sup>72</sup> *Ibid.*
- <sup>73</sup> *Ibid.*, 415.
- <sup>74</sup> *Ibid.*
- <sup>75</sup> *Ibid.*
- <sup>76</sup> *Ibid.*
- <sup>77</sup> *Ibid.*, 416.
- <sup>78</sup> Westra, A. E., Willems, D. L., & Smit, B. J. (Smit) Communicating with Muslim parents: " the four principles" are not as culturally neutral as suggested. *European Journal of Pediatrics*, 168 (November 2009), 1383-1387, 1383. Retrieved November 15, 2017, from <https://link.springer.com/article/10.1007/s00431-009-0970-8>



## **A Critique of Political Islam: The Turkish Model Case**

Ahmet Yasir Eren

Doctoral Student

Graduate School of Global Studies, Doshisha University

### **Abstract:**

Political Islam is a term often used in connection with the movements which represent the current political powers in the name of Islam. It is an idea that politically interprets Islamic rules and reflects these rules in a political way.

When we look at the phenomenon of political Islam, we can clearly see that it has some differences between Turkey and most of other Muslim countries. For instance, as Turkey is a secular state, there were some difficulties in expressing religious concepts in politics. Apart from this, political Islam has caused a sharp polarization among conservative people and secular people in Turkey, unlike other Muslim countries.

This paper aims to show Islam's approach to politics, the place and the domain of political Islam in the world conjuncture, and the damage given to the true Islamic understanding by the political Islam as a result of experiences in the history of Turkish politics.

### **Keywords:**

Islam, Politics, Political Islam, Turkey, National Vision Movement

## 1. Introduction

This paper deals with political Islam in Turkey in a critical point of views. By doing so, I aim to show Islam's approach to politics, the place and the domain of political Islam in the world conjuncture, and the damage given to the true Islamic understanding by the political Islam as a result of experiences in the history of Turkish politics. What is meant by true Islam is based on the Qur'an and the Sunnah. The main characteristics of true Islam are that they are in conformity with the Qur'an's correct interpretation, and in conformity with the Sunnah and teachings of the Prophet.<sup>1</sup> So, the question posed for this research is: what are the damages that political Islam in Turkey gives to true Islamic understanding?

It is known that the common feature of monotheistic religions is their unity in the monotheism. This feature is unifying positive element in the social life of individuals with different cultures and understandings. On the other hand, different approaches arising from religious interpretation can make it practically negative.

There are four basic belief schools in the history, namely Khavarij, Shia, Murcie, and Ahl-I Sunnah, which constitute the Islamic belief system. Today, the basic beliefs of all Islamic groups that have determined the way of action under the framework of Islam, whether they are aware or not, are connected to one of these belief systems. Differences in interpretation that are prominent in the Islamic world today also stem from different interpretations of Islam in terms of sectarian or procedural criteria in general. From this point of view, it has seen that the difference of interpretation about Islam today is fed from the past. Just like this, the main source of the understanding of political Islam was influenced by Kharijism.

Political Islam is, in short, the effort of politicization of Islam, transforming it into a political movement. With this approach, political Islam is an idea that politically interprets Islamic rules and reflects these rules in a collective political way.<sup>2</sup> With respect to this issue, Serif Mardin and Zafer Tunaya provide information. Recai Coskun and Ismail Kara pursues this study and explains the events with actual and true-life examples. In this paper, I generally obtained information from these names. Moreover, I enriched my study by interviewing some politicians and journalists.

This paper consists of four parts. The first part contains the criticism of political Islam and its different interpretations. In the next part, I dwell on Islam's approach to politics. In the third part, I will explain the experiences and examples of political Islam in the world of Islam outside Turkey. In the last part, I will interpret the historical past of political Islam in Turkey and the way it has followed to the present day with historical

examples.

## 2. The Criticism of Political Islam

There is a nuance between what this concept is and how it is perceived. Political Islam is, in short, the effort of active politicization of Islam transforming it into a political movement. This is defined as "political-ideological movements" aimed at guiding Islam in social and policy areas other than personal life.<sup>3</sup>

The term "Islamism" sprang into widespread use after the Iranian Revolution of 1979 and soon became permanent fixtures of contemporary political discourse. They were coined to describe an allegedly new phenomenon: political movements headed by educated Muslim laymen who advocated the re-Islamization of Muslim-majority countries (and Muslim communities elsewhere) that had, in their eyes, ceased to be sufficiently Islamic.<sup>4</sup> According to Şerif Mardin, Islamism is an ideological current<sup>5</sup> that gained its properties in the 19th century, was shaped in India and in places far away from the center of the Ottoman State, and influenced the central state after the 1870s. Oliver Roy describes political Islam as "a phenomenon whereby the ideologization returns to the politics and the promotion of the supremacy of politics against traditional religious law."<sup>6</sup>

Ismail Kara defines political Islam as "a movement including all the political, intellectual and scientific studies, researches, proposals and solutions dominated by activist, modernist and eclectic aspects in an effort to reestablish in the 19th and 20th centuries the dominance of Islam as a whole (belief, worship, morality, philosophy, politics, education ...) and to liberate Muslims and the Islamic world from Western exploitation, cruel governors, slavery and imitation and to ensure their civilization, unification and development."<sup>7</sup>

Unfortunately, political Islam can also be described "with all its notoriety and bad examples among the public" as a phenomenon whereby religion is used for political gains; religion, the pious and Islam are exploited; the religious values are distorted and they are used for worldly considerations; votes are garnered through religious discourse; as though the religion, the most social value, which must be considered to belong to anyone is owned by a particular group or section and nobody else has a say over it. In short, it is the estrangement of Islam from its origin and its corruption.<sup>8</sup>

The expression 'Islamist' was first used by Ziya Gökalp in the last period of the Ottoman Empire. Despite the fact that he used the Islamization and Islamism in the

article titled “Three Currents” in his book named “*Turkification-Civilization-Islamization*,” he meant to better interpret Islam, not a political Islam in the sense used today.

The definition of political Islam in today’s sense emerged late in the 1980’s and peaked in the 1990’s.<sup>9</sup> There is no denying that the 1979 Iranian Revolution triggered the political Islam movements. Islam is a religion that covers all aspects of life such as social life, politics, economics and education. Faith and its transformation into practice are inextricably linked. It would be wrong to identify the religion just with the personal lives and also it would be a flawed and objectionable approach to consider it as a part of the politics as an ideological tool. Such an approach is an imported approach that does not recognize Islam.

Tarik Zafer Tunaya regards the Islamist movement as the most influential and powerful of the political and ideological trends that dominate the thinking of the Second Constitutional Monarchy Period (1908-1920). According to him, the current of Islamism is a purely ideological and political movement. It is “ideological” because it suggests that it is a system of ideas and beliefs that will establish institutions, and invites a social movement to do so. It is “political” because it wanted to protect the Ottoman state as a whole and direct it to a direction in order to maintain its integrity. However, in order to better explain the issue, he emphasizes that the developments in Turkey have evolved with a more comprehensive “Islamic awakening” and this awakening has been shaped a few centuries ago.<sup>10</sup>

Today, there is a prominent reality about Islamic world and thought. It is the fact that Islam, as we have briefly mentioned in the introduction to our study, has differences in interpretation. The different interpretation of Islam in terms of sectarian or procedural criteria and the question of the politics of Islam have been subject to different assessments in their own context. These differences have reached such dimensions that Muslims are able to see them as opposed to each other and even out of Islam.

For example, Hayrettin Karaman who is an ardent supporter of political Islam, suggests as follows.

“I wouldn’t call those Muslims “Islamists” who try to exercise their beliefs and don’t pay much heed to religion in their family lives. Likewise, I wouldn’t call those “Islamists” who try to spread Islamic beliefs to their closest ones and to other people and strive hard to prevent Islam from any kind of corruption and invisibility in social life and sacrifice materially and spiritually to this end.”<sup>11</sup>

What is saddening is that Islamism has evolved from the principle that “individual is surrounded by the rules of Allah and he arranges every moment of life in accordance with these rules” to the understanding that “individual is free from divine and all other feudal sieges”. The individual will, of course, have the freedom in this evolution to determine his own connection with Allah. But it will solely remain an individual preference, not an attempt to impose any social construction in this context.<sup>12</sup>

The Islamists are estranged from their origins and find themselves in uncharted territories and thus, they serve the international political and economic powers and turn into a passive part of the dependency relation the capitalism is trying to maintain.<sup>13</sup> Moreover, the political method always derives its power from the humans in the solution of matters. For this reason, sometimes there are great promises to realize personal interests that are invalid and false. On the contrary, the Islamic method which feeds on the holy Quran and Sunnah of Muhammad the Messenger derives its power from the mercy and grace shown by Allah to all mankind. The hadith relayed by the Aisha, wife of the Muhammad the Prophet is just a point in case: “In case of suspicions, try as much as possible to not apply the religion-related punishments. Because, it is better for the judge to make a mistake while forgiving than while applying punishment.”<sup>14</sup>

Reservations of Ramadan Al-Bouti regarding today’s political Islam are limited to these. The issues he put forward in relation to the political Islam are unfortunately experienced in all across the world. Al-Bouti states as follows.

“In order to reach their political aims, the Islamists, political parties and organization in question see legitimacy in such acts as creating chaos all across the world, inflicting damage on people’s lives and properties, intimidating innocent people and murdering the innocent. Then, all these factors led to such an outcome. The path to establish an Islamic society these individuals aimed to construct through political Islam has been closed and even the chasm between them and their aims widened and there are now so many barriers.”<sup>15</sup>

Therefore, this neither ensured individuals have sympathy towards Islam, nor have the Islamic aims of the Islamists been trusted. Consequently, these Islamists could not maintain their sincerity and purity regarding Islam. As a result of all these factors, what is distant to Islam was made close to Islam. For instance, it was alleged that Islam condones terrorism, incite anarchy all across the world, gives damage to people’s values and legitimizes inflicting damage on the innocent for personal benefits.<sup>16</sup>

### 3. Islam's Approach to Politics

Islam is a social life style.<sup>17</sup> According to Islam, the individuals have duties against the society in which they live in addition to the conscientious responsibilities. As a part of society, they also have to submit to the legal sanctions. This is because Islam sees the individual in a framework that encompasses all areas of life. Therefore, understanding of politics in Islam is concerned with the legal arrangement that emphasizes the establishment of justice and the abolition of persecution, and the protection of human rights and the necessity to derive power from people.

Muhammad the Prophet did not appoint anyone as a caliph, successor, to carry out religious and daily affairs on his behalf. There is no decisive provision in the Quran other than the general principles that are universal in essence. These general principles are the settlement<sup>18</sup> of the contentious issues through consultation, establishment<sup>19</sup> of justice among people, obedience<sup>20</sup> to the head of the state, return<sup>21</sup> of the possession to their true owners and piety<sup>22</sup> that is a behavior model without discriminating among people. That is to say, Muhammad the Prophet contend himself with these general principles and as specified above, he didn't appoint anyone as a caliph to represent the political power. It is clearly understood that in Islam, the understanding of politics is not a theological necessity but a spontaneous need emerging within the scope of the conditions of the society in which the individuals live.

We can even suggest that the leadership and exemplary character of Muhammad the Prophet is divine while his status as the head of the state is a human feature.<sup>23</sup> Therefore, Islam's understanding of politics is not a theory that can be valid in all periods of Islamic societies, but rather a reflection of the political experience experienced by the majority of Muslims in the past.<sup>24</sup> For this reason, the elders of the Companions who met in Medina immediately after his death chose Ebubekir as the caliph according to the circumstances of the era. After him, Ömer, Osman and Ali became the heads of the state respectively. Within the framework of the power struggles that began with the period when Osman was the head of the state, the presidency was taken up by the Umayyads and Hashemites.

Imam Juwayni and his student Imam Ghazali laid the foundations of the first political thought in Islamic understanding. According to this, the political debate is based on the absolute provisions and the case law.<sup>25</sup> Absolute provisions lead us to the founding and basic principles of politics on the axis of the Qur'an and the Sunnah. How these constitutive principles can be applied over time has been left to jurisprudence.<sup>26</sup> For instance, the obligation to select a fair and legitimate president is an absolute

provision, and how the president can be chosen is concerning the law case. That is why there is no specific form of government foreseen in Islamic political thought; the form of governance is regarded as an issue to be settled over time and consequently by case law. Relations between rulers and people in the Islamic political thought are dealt with and applied within the framework of the basic concepts determined by the domain of the absolute provisions. For this reason, after the death of Muhammad the Prophet, a different model emerged of the election of a caliph. If there were any provisions in the Quran and Hadiths stipulating a certain model, the Companions wouldn't have compromised on that and a relevant model would be in place today.<sup>27</sup>

According to Islam, Allah is the true master of power, the Creator of all the universe and mankind. But the use of power in the sense of administrative authority has been left to people. Through the prophets whom Allah has sent, He has provided the basic principles for the construction of society and development of mankind. It has been left to the case-law how and by which mechanism these basic principles will be reflected in practice. Political thought is not only viewed as an ontological imagination established between Allah and man, but perhaps as an ordinary part of a whole. The state, according to the Islamic understanding, is not an end in itself but a means to maintain the beliefs of Muslims in their righteous lives.

In light of these reasons, politics must not be at the forefront of the service to the religion. It has never been the case throughout the Islamic history. "In fact, all prophets including the first one Adam and all their followers did not base their service on the politics. Service to the religion can be carried out through faith, Quran, science, idea, morality, education and good behaviors. This can be done through encouragement to religions and reminding religious duties".<sup>28</sup> The only tools of achieving this are the definite rational, logical and scientific proofs of Islam. They are not the loathsome materials of politics. If you use force to defend justice, you will cause oppression. That's to say, justice, law and religion cannot be defended through injustice, oppression and intimidation.

#### **4. Political Islam Experiences in Islamic Countries**

As of the second half of the 20th century, political Islam has become a reality that has taken its place on the world agenda. According to Bernard Lewis, the rise of political Islam is, in a sense, the result of seeking solutions to the problems facing today's Islamic societies.<sup>29</sup> It is therefore necessary to look at the underlying reasons for this rise.

In the period following the Second World War, many Muslim-majority countries were exposed to social and economic transformation. Particularly in the 1960s, as a result of increasing population and accelerated immigration from the rural areas to the cities, the unemployment rates among the people increased and states became unable to provide basic services. On the one hand, poverty increased while on the other hand the inequality of income distribution increased. For example, before the Iranian Revolution, more than half of the national income in Iran was in the hands of 1% of the population.<sup>30</sup> This situation almost pushed the masses to the opposition to the existing system. States were not able to remedy this situation on its own and, as a result, attempts were made to fill those gaps with the introduction of Islamic movements.

The Muslim Brotherhood, based in Egypt, considered that the reason for the difficult situation in the Arab world was because the rulers were estranged to the Islamic essence and they cooperated with Western imperialism.<sup>31</sup> If Islamic morality and culture were to be made prevalent, Muslim society would be able to get rid of corruption even if the science and technology of the West were taken. The conception that supports this movement in the context of ideas is fed by al-Afgani, Muhammad Abduh and Rashid Rida and it was politically strengthened through the contributions of such names as Sayyid Qutb, Hassan Al-Banna and Abdulkadir Udeh.<sup>32</sup>

The idea put forth by these names, who have the courage to go beyond the rigid rules of Islam, was that it was possible to take science and technology from the West and if true Islamic philosophical and cultural resources are restored, the society may be saved from the collapse it is facing.<sup>33</sup> Thus, the Islamic movement created an alternative leadership against the frustrations caused by the nationalist and socialist elites who were once seen as a hope for the needs and expectations of the oppressed people and the Arab psychology against the West, in particular against Israel.

From the mid-1970s, political Islam emerged as a dominant opposition movement in the defeat of Arab nationalism, in the years when the neo-liberal economic model in the countries of the region was accepted as the only remedy. In the 1980s, the political Islamists adopted more Western-style democratic methods than those who were sectarian and violent (Wahabi, Salafi) and they became an effective opposition, showing an alternative to other opposing groups who wanted to change the political system in a democratic way.<sup>34</sup>

Other than these organizations aiming to come to power through democratic principles, radical political Islamic figures such as Abul A'la Maududi, who established the Pakistani Jamaat-e Islami in 1941, and Hasan Al-Banna, who founded the Muslim



Brotherhood in Egypt in 1928 advocated the seizure of power through force if necessary.<sup>35</sup> They aimed to get the required support from the moderate Islamic communities and organizations and people. Believing that Muslim societies would improve by targeting changes to the existing repressive regimes, Sayyid Qutb showed a more radical attitude than Al-Banna and Maududi, arguing that the only way to provide an Islamic order was 'jihad'.<sup>36</sup>

HAMAS, which was established in 1987 and was initially a radical structure, is the political Islam's extension in Palestine's Gaza established a government through elections thanks to massification.<sup>37</sup>

When we look at the recent history, we can see that the Nahda Movement under the leadership of Rashid Ghannouchi in Tunisia is one of the last examples of political Islam. In Tunisia Nahda, inspired by the Muslim Brotherhood and elected to power in 2011 following the Arab Spring, has stepped back in the face of the secular opposition. But it became the biggest party in parliament following the secular Nidaa Tounes Party, which was divided despite winning the most votes in the 2014 elections.

Finally, Ghannouchi told the French *Le Monde* newspaper, "There is no room for political Islam in Tunisia after Arab Spring. Tunisia is now a country of democracy," and stated that the political and Islamic activities of the party will be separated from each other, and thus, another experience of political Islam in Tunisia has failed.<sup>38</sup>

## **5. The Historical Process of Political Islam in Turkey**

It can be suggested that with the multi-party transition in Turkey, initiatives began to represent Islam within the parliament. Subsequent military coups activated this potential all over the country and even allowed the related movements to gain momentum to a large extent. In particular, with the economic investments realized as a result of the Islamic capital and the political extension of this capital, development of the political Islam and people's support for it increased. Thus, this potential feeding and rising on these resources became an important power.

The Democratic Party of Islam (İDP), which was founded in the 1950s under the leadership of Cevat Rifat Atilhan, a retired Ottoman soldier was the first party directly related to political Islam in the history of the Republic of Turkey. The fact that Said Nursi warned this structure not to do politics in the name of Islam is also very meaningful.<sup>39</sup>

Atilhan managed to affect nationalist conservative circles with his anti-Semitic and

especially anti-Israeli discourse. Among other factors İDP managed to appeal to the conservative, nationalist and Islamic segments were its assertions that the Islamic world was being politically and economically exploited by the West and the Islamic world can only achieve to stand up thanks to leadership of a strong country like Turkey and to this end, an “Islamic Union” must be established under the leadership of Turkey. Indeed, articles supporting these ideas and policies were published in such magazines as *Sebilürreşad*, *Serdengeçti* and *Büyük Cihad*. In response to the İDP managers seeking support from the religious community known as “Nurcular,” Said Nursi rebuffed them arguing “Risale-i Nur cannot be used for anything other than for religious services...” and warned about the possible consequences of doing politics in the name of religion. In fact, repression of the Islamic - conservative and nationalist groups under the pretext of the reactionary charges due to the Malatya events unfolding after the closure of the İDP and then the repression and prosecution of the Nur community was an example substantiating the arguments of Said Nursi.<sup>40</sup> Nur Movement, facilitated the first new Islamic discourse since the beginning of Turkish Republic. Nursi, 1873-1960, was a prolific writer and interpreter of the Quran, as well as expressing views on various religious subjects. In his writings, he emphasized the cultivation of the self in enhancing the spiritual wellbeing of the believer in order to attain the best of the Quranic teachings and Islamic values. His writings were popular and generated a sizable number of followers who talked about the issues he raised and discussed his ideas. Those discussions continue to our present day surviving against the odds of many years in a difficult situation. And for many, Said Nursi’s ideas and activities represented the first seeds of civil society action in modern Turkey.<sup>41</sup>

It is a fact that İDP is the first example of the Islamic partisanship, which is to be launched under the leadership of Prof. Necmettin Erbakan (who died in 2011). In order to excite the masses belonging to the nationalist segments, Atilhan's rhetoric was repeated by Erbakan. The National Order Party (MNP), which was established by Necmettin Erbakan on January 26, 1970, was closed down and then the National Salvation Party (MSP) was established on October 11, 1972 and it became the symbol of the political Islam. Thus, the foundations of the National Vision Movement, which would have an important place in the name of political Islam in Turkey, were laid.

The National Vision Idea was a movement started with the establishment of the National Order Party under the leadership of Necmettin Erbakan. The National Order Party became a partner of the coalition governments four times between 1974 and 1978 and then Welfare Party (RP) was established and its popularity peaked with a steady

success in many local and general elections it joined in the 1990s and as a result, it formed governments as a major ruling partner.<sup>42</sup>

The National Vision Movement's growth and political success in the decade from the mid-1980s to the mid-1990s lies in the massification of its propaganda. The RP succeeded in getting votes from almost every segment of the society in the decade mentioned as a political organization trying to transform the identity of the congregational party into a mass party without changing its rhetoric. RP was a party that could fill the political gap created by the depression that befell on the center right after the death of Özal and garnered votes thanks to the Islamic dominance in its discourse and ideology.<sup>43</sup>

Ersözmez Yarbay, an RP lawmaker, explained in an interview the rise of the National Vision Movement as follows:

“The rise of RP can be attributed to the incoherence of other parties, their alienation from people and the filling of the gap by the RP. Increased oppression of people with Islamic sensitivity and the fact that the RP fought against this oppression contributed to the rise of RP. A gap emerged as the other parties were insensitive to this Islamic sensitivity. We filled this gap as the National Vision Movement.”<sup>44</sup>

Political Islam in Turkey had a rapid rise with the February 28 period,<sup>45</sup> which was described as a post-modern coup but shortly afterward, with the decisions taken by the National Security Council the political Islamic movements were interrupted on the grounds that they were trying to destroy the constitutional order. It is obvious that the policy adopted by the representatives of the National Vision Movement, especially in the February 28 period, had a negative impact on Turkey's democratization. Necmettin Erbakan's some rhetoric and politics such as expressing his religious targets in a way denigrating a certain segment of the society when he was the prime minister, organizing an iftar (fast-breaking dinner) for the heads of the religious communities and dubbing the religious high schools as “his backyard” created tension in society. These policies caused serious damage to the democracy of Turkey, in general, to the National Vision Movement in particular.

In an interview with author, Alaattin Şahin explains this as follows.<sup>46</sup>

“Wrong rhetoric of the Welfare Party triggered February 28 process.

Politicization by the RP of the headscarf issue and religious high schools can be taken as examples of that rhetoric.

At a parliamentary group meeting, Necmettin Erbakan said,

“Welfare Party will come to power and a Just Order will be established. Will the transition period be hard or soft? Will it be bloody or bloodless?” In another group meeting he said: “Religious high schools are our backyard” This and similar rhetoric were among the reasons triggering the February 28 period.”<sup>47</sup>

We can clearly suggest that as the representative of the National Vision Movement in the aftermath of the closure of the RP, the Virtue Party tried to identify itself as a party which advocated integration with the West and liberal economy and democratic state of law in an effort to guarantee its existence which was different from the stance pursued by its predecessor.<sup>48</sup> We see from the Party Program that the FP pursued different policies from the RP. The Party Program stated that the state must be kept out of the commercial activities as much as possible and these activities must be pursued by the private sector. According to the party program, the state must undertake full public and semi-public goods and services such as security, justice, education, and health which are the essential functions of a state and the requirements for free-market economics must be ensured by the state as a supervisor and regulator to enable the development of the private sector.<sup>49</sup>

The first political rift in National Vision surfaced in 2000, and at the Virtue Party’s First Congress on May 14, 2000, the difference of views between traditionalist and reformists was very clear. Candidate of the reformists, Abdullah Gül received 521 votes and the candidate of the traditionalists Recai Kutan received 633 votes. Following the closure of the FP, the traditionalist parliamentarians supporting Recai Kutan established a party named Felicity Party. Those reformist parliamentarians who supported Abdullah Gül at the Virtue Party’s First Congress split and they joined the Justice and Development Party (AKP) first under the leadership of Abdullah Gül and then Recep Tayyip Erdoğan. The AKP was established in 2001 under the leadership of the current chairman of the AKP Recep Tayyip Erdoğan.<sup>50</sup>

Since then, Erdoğan has become the only alternative figure of political Islam in Turkey. The first years of the government were the brightest years of Turkey in both domestic and foreign politics; however, personal and financial frailty of the individuals

and the very obvious political favoritism inflicted serious damage on both the religious values and Islam's exemplary character.<sup>51</sup> Using religion for political considerations in particular, exploitation of religion, the pious and Islam and associating religion which is the most important social value, with just a particular segment of the society or religious group caused considerable split among public. All this shows that political Islam once again failed in Turkey.

In other words, all these experiences that started and developed in the name of political Islam have not succeeded because both in economic failures and in the absence of enjoying political peace within the society. Unfortunately, Islam has been shown as the reason for this failure.

## 6. Conclusion

*Political Islam*, a form of active politics, is an idea that politically interprets Islamic precepts and rules and reflects these rules in a collective political way. Political Islamic thought, which is practically tried to be shaped by liberal and partly religious rhetoric in the framework of democratic principles, has been one of the most influential movements of Muslim societies in the 20th century.

As can be concluded from the study, personal and financial frailty of the individuals especially those in leadership position and the very obvious political favoritism inflicted serious damage on both the religious values and Islam's exemplary character. Since Islam was a holistic system of life, religious Muslims tended to look at the practices of politicians with the holistic view of Islam. Therefore, they regarded the mistakes of the politicians as defects of the system as a whole. Using religion for political considerations in particular, exploitation of religion, the pious and Islam and associating religion which is the most important social value, with just a particular segment of the society or religious group caused considerable split among public.

“As expressed by Al-Bouti, the path to establish an Islamic society these individuals aimed to construct through political Islam has been closed and even the chasm between them and their aims widened and there are now so many barriers. Therefore, this neither ensured individuals have sympathy towards Islam, nor have the Islamic aims of the Islamists been trusted. Consequently, these Islamists could not maintain their sincerity and purity regarding Islam.”<sup>52</sup>

It is clear that, as Oliver Roy points out, the political Islam experience we have conveyed above in the world in general and in Turkey, in particular, has failed. Islam, which regards politics as just a means, has been at the receiving end of the damage done by the assertions that have ignored this basic approach and deemed the political and worldly considerations as an indispensable target.

## Notes

<sup>1</sup> Mehmet Sevki Eygin, There is Islam, but is it True Islam?, *Timeturk*, Available at: <https://www.timeturk.com/muslumanlik-cok-da-gercek-islam-ne-kadar/haber-44278>, 16.08.2015, Access Date: 16.11.2017.

<sup>2</sup> Oliver Roy, *Secularism Against Islam*, Agora Kitapligi, Istanbul, 2010, p. 40.

<sup>3</sup> Ismail Kara, <http://t24.com.tr/haber/prof-kara-her-musluman-islamci-degildir>, 210796, 13.08.2012.

<sup>4</sup> Oliver Roy, "Political Islam After the Arab Spring Between Jihad and Democracy," *Foreign Affairs*, November/December, 2017 Issue, Available at: <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring>, Access Date: 24.11.2017.

<sup>5</sup> Serif Mardin, *Religion and Politics in Turkey*, Iletisim Publication, Istanbul, 2011, p. 23.

<sup>6</sup> Oliver Roy, *op. cit.*, p. 91.

<sup>7</sup> Ismail Kara, 1985, [http://www.yeniasya.com.tr/enstitu/siyasal-islam-ve-islamcilik\\_141536](http://www.yeniasya.com.tr/enstitu/siyasal-islam-ve-islamcilik_141536). Access date: 18.06.2017.

<sup>8</sup> Available at: <http://blog.milliyet.com.tr/-siyasal-islam-nedir-nereye-gider-/?BlogNo=421393>. Access date: 10.07.2017.

<sup>9</sup> M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the WP in Turkey," *Comparative Politics*, 1997, p. 48.

<sup>10</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Islamist Movement*, Simavi Publications, Istanbul, 1991, p. 184.

<sup>11</sup> Hakan Sonmez, <https://www.siyasetcafe.com/yuzyilin-en-buyuk-din-masali-islamcilik-siyasal-islam-2437yy.htm>. Access date: 15.09.2017.

<sup>12</sup> Recai Coskun, "Liberalization of Political Islam in Turkey: "Where are you going?," *Journal of Politics and Culture*, 2014, p. 48.

<sup>13</sup> Recai Coskun, *Ibid.*, p. 52.

<sup>14</sup> Al-Bouti, Said Ramadan, "Bediüzzaman's Experience in Inviting to Islam Through Politics," (Ter. Abdulaziz Hatip), *Kopru Journal*, Summer, 98, Issue 63, p. 90.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Serif Mardin, *op.cit.*, p. 106.

<sup>18</sup> Sûrâ, 38; Âl-i İmrân, 159. Sûrâ is the forty-second surah in the Qur'an. It literally means advise. Âl-i İmrân is the third surah in the Qur'an. It means 'Imran Family.'

<sup>19</sup> Nisâ, 58. Nisâ is the fourth surah in Qur'an. It literally means women. Because, it is mentioned more of women and place of woman in social and cultural life. Moreover, some provisions in Shari'ah law are based on the verses of Nisâ. Marriage in Islam, gender relations, and inheritance law are also covered in this surah.

- 
- <sup>20</sup> Nisâ, 59.
- <sup>21</sup> Nisâ, 58.
- <sup>22</sup> Hucurât, 13. Hucurât literally means rooms. The rooms where the Prophet resided with his family is mentioning. Some of the etiquette and moral rules that the believers have to obey are being discussed in this surah.
- <sup>23</sup> Kutlu Sonmez, "Questioning the Religious Foundations of the People of Sunnah's political Understanding," *Maqalat Sect Studies*, I/1 Spring, 2008, pp. 13-15.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 18.
- <sup>25</sup> Imâmü'l-Haremeyn Al-Juwayni, Al-Gıyâsî, Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsî'z-zulem, nşr. Abdülazim ed-Dib, 2. bsk., Mektebâtü'l-kübra, [y.y.] 1981, p. 60; a.mlf., Al-İrşad ila kavatü'i'l-edille fi usuli'l-i'tikad, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1950, pp. 410-434.
- <sup>26</sup> Hizir Murat Kose, "Politics," DİA, *Islam Encyclopedia*, 37 (İstanbul 2009), pp. 295-296.
- <sup>27</sup> Al-Bouti, Said Ramadan, *op.cit.*, p. 103.
- <sup>28</sup> Kose, *op.cit.*, p. 109.
- <sup>29</sup> Bernard Lewis, *Islam's Political Discourse*, Second Edition, Cep Kitapları, İstanbul, 1997, p. 8; Thomas J. Butko, "Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam," *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 31, No. 1, May, 2004, p. 137.
- <sup>30</sup> Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, B. Tauris London, Issue 16, 2009; See. Levent Duman, Özgür Üşenmez, "Political Islam in the World and Turkey," *Journal of Social Sciences*, Year: 3, Issue: 7, June, 2016, p. 259.
- <sup>31</sup> Ashraf El-Sherif, "The Muslim Brotherhood and the Future of Political Islam in Egypt," *Carnegie Endowment for International Peace*, October, 2014, p. 3.
- <sup>32</sup> Emad El-Din Shahin, "Political Islam in Egypt," Center for European Policy Studies Working Document, No. 266, May, 2007, p. 11.
- <sup>33</sup> Dalibor Rohac, "Understanding Political Islam," *Cato Institute Economic Development Bulletin*, Center for Global Liberty & Prosperity, No. 20, June 23, 2014, p. 2.
- <sup>34</sup> Levent Duman, Özgür Usenmez, "Identity Problems in Turkey: Alevis and AKP," *Alternatif* Vol. 3, 2015, p. 264.
- <sup>35</sup> Roel Meijer, *Towards Political Islam*, The Hague Netherlands Institute of International Relations Cligendael Diplomacy Papers, No. 22, July, 2009, p. 10.
- <sup>36</sup> Demet Sefika Acar, *Middle East in the Axis of Islamist Ideology and Islamist Movements*, Kirikkale University, 2015, p. 10.
- <sup>37</sup> Radical Islamic formations such as al-Qaeda and ISIS, which we face in our immediate geography, are armed organizations trying to reach their targets through terror and they must be regarded separately from the political Islam we are discussing in this study.
- <sup>38</sup> Basheer Nafi, "The Failure of Political Islam?" [www.middleeasteye.net](http://www.middleeasteye.net), 6 August, 2015. Access Date: 23.07.2017.
- <sup>39</sup> Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, Vol. 2, Yeniasya Publication, Istanbul, 1996, p. 1822.
- <sup>40</sup> Celil Bozkurt, "Conservative Democrat Rhetoric and Historical Background of Political Islam," *Kopru Journal*, Winter, 2014, p. 86.
- <sup>41</sup> Iyas Salim Abu-Hajjar, "Navigating the Soul of the Mavi Marmara: Muslim civil society in Turkey and its transnational role in Palestine," Ph. D. Thesis, Doshisha University Graduate School of Global Studies, November, 2014, p. 36.

- 
- <sup>42</sup> Hakan Ozdemir, “Two National Vision Parties on the eve and in the aftermath of the 28th of February: Welfare Party-Virtue Party,” *Süleyman Demirel University Faculty of Economics and Administrative Sciences Journal*, Vol. 20, Issue 2, Isparta, 2015, p. 166.
- <sup>43</sup> Ahmet Yasir Eren, “The Place and Importance of the “Views of Ummah” Movement in Turkish Democracy with the Sample of Welfare Party,” *Journal of Global Studies*, The Association of Global Studies, Doshisha University, Vol. 7, April, 2016.
- <sup>44</sup> The interview with Ersonmez Yarbay, 10.06.2016.
- <sup>45</sup> This is an anti-reactionary process which started with the decisions taken by an extraordinary gathering of the National Security Council on February 28, 1997, when Necmettin Erbakan was the prime minister. The events during this process which caused changes in political, administrative, legal and social areas in Turkey as a result of the decisions taken and the subsequent implementation of these decisions are called postmodern coup.
- <sup>46</sup> Ankara University Faculty of Political Sciences, Sifa University Board of Trustees.
- <sup>47</sup> The interview with Alaattin Sahin, Izmir, 05.04.2016.
- <sup>48</sup> M. Cagatay Okutan, “Justice and Development Party: Conservative or Democrat, Muslim Version of Christian Democracy? ” *Journal of Dokuz Eylul University Social Sciences Institute*, 8 (1), Izmir, 2006, p. 317.
- <sup>49</sup> Virtue Party, “Hand in Hand for Leading Turkey” *Democracy, Human Rights and Freedoms, Peace, Justice and Development Program for a Leading Turkey*, 1998, pp. 15-16. This publication is the party program of the Virtue Party.
- <sup>50</sup> Mohammed Ayoob, “Political Islam: Image and Reality,” *World Policy Journal*, Vol. 21, No. 3, Fall, 2014, p. 5.
- <sup>51</sup> Metin Heper and Sule Toktas, “Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdogan,” *The Muslim World*, April, 2003, 93, 2, Research Library, p. 168.
- <sup>52</sup> Al-Bouti, Said Ramadan, *op. cit.*, p. 106.



## 執筆者紹介

石黒 安里	同志社大学研究開発推進機構特別任用助教
早藤 史恵	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
Yoshiko Ueoka	Doctoral Student, Graduate School of Theology, Doshisha University
石川 喜堂	京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科博士課程
木村 風雅	東京大学大学院人文社会系研究科 アジア文化研究専攻イスラム学修士課程
志賀 恭子	同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科博士後期課程
平野 貴大	東京大学大学院人文社会系研究科 博士後期課程 日本学術振興会特別研究員（DC）
Rehab Abuhajjar	Doctoral Student, Graduate School of Global Studies, Doshisha University
Ahmet Yasir Eren	Doctoral Student, Graduate School of Global Studies, Doshisha University

## 編集後記

『一神教世界』第9巻をお届けします。

今巻から編集代表となりました同志社大学神学部の中野泰治と申します。よろしくお願いいたします。今巻は、計171頁と、これまでの『一神教世界』のなかで最もボリュームのあるものとなりました。また、これまでの最大人数であった第1巻と同数の計9名の若手研究者の論稿が掲載されています。対象分野はキリスト教、ユダヤ教、イスラームと多岐にわたっており、一神教学際研究センターの論文集として相応しいものとなっております。まだまだ論文としては荒削りなものが目立ちますが、若手に研究発表の場を提供し、皆様からのご批判を仰ぐためにも、是非ともお目通しを頂ければと思います。最後に、今後とも本誌への更なるご支援をお願い申し上げます。

2018年3月 編集委員（代表）中野泰治

## 『一神教世界』論文募集要項

2014年3月31日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年1回（3月頃）、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。
3. 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・フェローのうち1名以上が推薦する者です。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。なお本誌では、推薦書と応募原稿との照合をもって査読とします。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、6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。その際、推薦者の名前も明記してください。
7. 原稿の投稿締切は9月末日です。
8. 原稿はWord形式（下記テンプレート使用）とPDF形式の二種類で作成し、推薦者による推薦書（800～1,000字）とともに、電子メールに添付して投稿してください。
9. 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>)
10. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
11. 原稿は、横書きとします。
12. 分量は、日本語の場合、12,000～16,000字、英語の場合、4,500～6,000 wordsです。
13. 原稿の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）、キーワード（5つ）を記入してください。日本語で執筆する場合は、2ページ目に、表題、氏名、所属、要旨（150 words程度）、キーワード（5つ）を英文で併記してください。英文は執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行ってください。
14. 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。
15. 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。
16. 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。

17. 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 『一神教世界』編集委員会  
e-mail: journal@cismor.jp

## **Guidelines for Submissions to *The World of Monotheistic Religions***

Revised on March 31, 2014

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward producing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. In principle, eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR.
4. Each submitted paper will be peer-reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it or not for publication. Both the letter of recommendation and the submitted paper will be considered in the review.
5. Submissions are limited to unpublished papers only.
6. Please send a resume of your paper (written in approximately 400 characters in Japanese or 150 words in English) via e-mail by the end of June. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable.
7. The paper should be received by the editorial committee by the end of September.
8. Please prepare your paper both in Word format (see below) and PDF format, and submit them along with a letter of recommendation (in 800 to 1,000 characters), as e-mail attachments.
9. To submit a paper, please use a template for Microsoft Word, which can be downloaded from the CISMOR's website.  
(<http://www.cismor.jp/en/publication/index.html>)
10. The paper should be written in either Japanese or English.
11. The paper should be written from left to right.
12. The paper should be 12,000 to 16,000 characters long if written in Japanese and 4,500 to 6,000 words long if written in English.
13. The first page of the paper should include: the title of the paper; the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 400 characters if written in Japanese and 150 words if written in English); and five key words. If you write the paper in Japanese, please provide the following information in English on the second page: the title of the paper, the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 150 words); and five key words. You are responsible for having the English writing proofread by a native English speaker prior to submitting the paper.
14. Footnotes should be provided collectively at the end of the paper. No bibliography is shown, in principle.

15. If your paper includes reference to books, magazines, and/or newspapers in a European language, their names should be written in italic type, while titles of papers that may appear in your paper should be written in Roman type.
16. In principle, Hebrew, Arabic, Greek, and other words from any language using a non-Roman alphabet should be transliterated into the Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.  
 Specifically, in transliterating Hebrew and Greek words, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 25 onward) of P. H. Alexander, et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. While SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—you may use either one that better suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, and Ugaritic.)  
 In transliterating Arabic words, Japanese authors are required to comply with K. Otsuka, et al., eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the furthest possible extent. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, compliance with ALA-LC (Library of Congress) is recommended as much as possible for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.  
 If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.
17. Published papers will be converted into PDF file and sent to the respective authors.

Please contact for inquiry and submit your paper to:

Editorial committee for *The World of Monotheistic Religions*  
 Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions  
 E-mail: journal@cismor.jp

## 一神教世界

---

発行日	2018 年 3 月 31 日
編集者	中野泰治
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 HP : <a href="http://www.cismor.jp">http://www.cismor.jp</a>
デザイン	高田太

---



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](mailto:rc-issin@mail.doshisha.ac.jp)