

J I S M O R

Journal of the Interdisciplinary Study
of Monotheistic Religions

一神教学際研究



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

201814

一神教学際研究 14

巻 頭 言

.....アダ・タガー・コヘン	1
-----------------	---

特 集 イスラームにおけるハラール

ハラールとハラームについて.....四戸潤弥	2
ハラールビジネスの現状.....阿部泰士	13

一般論文

ユダヤ教における民主主義の研究に向けて ラビ文献における自由・平等・ディモス.....勝又悦子	25
古代近東文学における聖書の知恵文学と ヒッタイトの教訓文書.....アダ・タガー・コヘン	43
カシュルートーユダヤの食物規定.....ジョナサン・マゴネット	63
イスラームの食物規範.....小田淑子	77

研究ノート

エスファンド月の地中は揺れていたか？ (イラン観光ルートに見た変化).....中村明日香	92
---	----

書 評

一書評一 堀川敏寛著『聖書翻訳者ブーバー』 (新教出版社、2018年2月28日、325頁) 定価 4100 円＋税.....平岡光太郎	104
---	-----

巻頭言

本号の『一神教学際研究』(JISMOR)は8本の論文と報告等から成り、そのうちの6本は当一神教学際研究センター(CISMOR)のリサーチフェローによるものです。いずれも当研究センターにおける2017、18年度の研究活動の成果です。

本号冒頭は、2017年7月18日に本学神学館で開催された公開セミナーの報告です。アラビア語のハラールとハラームの意味についての四戸潤弥氏の講演、および阿部泰士氏によるイスラームの宗教的思想に於ける経済的利益とビジネス、並びに現代のビジネス経営に関する講演が収録されています。

また2018年6月16日にはジョナサン・マゴネット氏、および小田淑子氏による宗教上の禁止に関するシンポジウムが催され、それぞれがユダヤとイスラームの食生活に関する禁止規定について、日常生活に関連させつつ報告されました。それにより日本ではあまり知られていないユダヤとイスラームの慣行について紹介することができました。これらの講演の報告が第2部に掲載されています。

また、第2部には、勝又悦子氏および私自身による古代世界のテキスト・ヒッタイト、ヘブライ語聖書、ユダヤのラビに関するテキストに関する論文も収録されており、知恵や社会制度といった古代社会の概念について考察されています。

本号後半部では、イランの近年の観光イノベーションに関する中村明日香氏による研究ノート、またマルティン・ブーバーを題材とした邦語新刊書に対する平岡光太郎氏の書評を収録致しました。

アダ・タガー・コヘン
一神教学際研究センター長
2019年3月、京都

イスラームにおけるハラール

第2回イスラーム学研究会

①「ハラールとハラームについて」

②「ハラールビジネスの現状」

主 催：同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）

講 師：① 四戸潤弥（同志社大学神学部・神学研究科教授、
一神教学際研究センター長）

② 阿部泰士（同志社大学一神教学際研究センター特別研究員）

日 時：2017年7月18日（火）15:00-16:30

会 場：同志社大学 今出川キャンパス 神学館 G31 教室

*本稿はイスラーム学研究会での講義録音と、配布資料（レジュメ）を基本に加筆修正したものである。

ハラールとハラームについて

四戸潤弥

ハラールとハラームの意味

ハラールの意味は、「神が禁止しなかったこと」で、ハラームの意味は「神が禁じたこと」と一般には理解されている。また、イスラーム法の視点から、ハラールを合法、そしてハラームは禁止、あるいは違法として理解されてもいる。だが、イスラーム法理学の視点からハラールということばを、現実の世界に適用してみると、それはまったく違った様相を呈する。

より厳格なイスラームを主張した 14 世紀のイスラーム法学者のイブン・タイミーヤ（1258-1328）は次のようにハラールについて説明している。

「異なる特徴、その隔たり、あるいは成り立ちの違いをもった、存在する全ての事物における基本原則は、人間にとって、制限されることのないハラールであるということを知らなければならない。そしてそれらは清いものであり、それらを着用しようと、あるいはそれらを使用しようと、あるいはそれに触れようと禁じられることはないのだ。これは（特定されない）一般用語としてのハラールの

意味である。」¹

つまり、ハラールとは神が創造したすべてのものが、人間が生きるうえで原則ハラールの関係にあるということである。

人間はこの世界に存在する事物、事象に関して、何をしても良いということで、それは現実世界におけるハラールの意味なのである。

それを前提として、アッラー（神）は、人間の事物や事象に関して一部をハラームとした。それはタブーの概念との共通部分もある。

ところが、近年、マレーシア、インドネシアを中心に成長を続けてきたハラール・ビジネスやハラール認証活動は日本でも注目を集めてきたが、そこではその名称、呼称通り、ハラールが異常に強調されている。そのため、日本を含めた非イスラーム諸国においては、ハラールの世界がイスラーム教徒のために存在しているか、あるいはイスラーム教徒がそのハラールの世界を目指しているかのようなイメージを与えるに至っている。イスラーム信徒のために、異教徒から隔絶したハラールの世界があるかのような言い方がされているのである。誤解である。

『クルアーン』によれば、地上にあるもの全てはアッラーの恵みである。神が地上において禁じなかったのであれば、人は生活の中でそれを利用してよいというのがハラールであるということである。イスラーム法学においてもアッラーの禁止命令として『クルアーン』に明文化されていなければ原則ハラール扱いとなる。人間の行為もまた原則自由であり、その中で禁止されたことだけが除外される。禁止には領域内における禁止（場所の禁止）、一定期間の禁止（時間の禁止）、特定対象に関する禁止（事物の禁止）がある。ハラールという語はこの禁止が解除される時に用いられる。法的に言えば解除である。解除の結果は原状復帰である。ここからもハラールが原則で、その中にハラームが存在することが理解できる。

『クルアーン』² 3:50 はハラールを動詞として用い、解除の意味として使っている。

「3:50. わたしはまた、わたしより以前に下された律法を実証し、またあなたがたに禁じられていたことの一部を解除するために、あなたがたの主からの印を齎したのである。だからアッラーを畏れ、わたしに従いなさい。」

また聖典『クルアーン』や預言者の言行録（ハディース）に、禁止と明記されていない事柄については原則ハラール（許されたもの）となる。刑法学的立場で聖典は解釈されなければならない。人が他人の権利を『クルアーン』を盾に侵害することを防ぐためである。禁止事項からの連想や予防法的な立場から禁止されていないものを禁止とすれば、『クルアーン』と並列して禁止をつくることになる。ハラームとハラールの決定はアッラーの権利である。イスラーム法学者はハラ

ルをハラームとし、ハラームをハラールとしてはいけないと戒められている。

豚肉は食べてはいけないが、豚皮の利用や、豚の油を水漏れ防止のために帆船に利用することは禁止とならない。利用禁止の明文が聖典にないからだ。

ハラール・ビジネスはハラームを知ること

異教徒と共存するマレーシアやインドネシアなどのイスラーム国のムスリム、あるいは欧米、日本など非イスラーム国に留学、あるいは移民したムスリムにとって食のハラームに対する関心は高い。さらにハラール・ビジネスは飲食問題にとどまらず、イスラーム金融と呼ばれる利子取得を排除したビジネスも含む。従ってハラール・ビジネスの関心の中心はアッラーが禁止したハラームである。『クルアーン』の中のハラームについて知ることが必要である。

『クルアーン』のハラーム

『クルアーン』は預言者ムハンマドに啓示され、神に選ばれた人（ムスタファ）であるムハンマドが人々に伝えた。『クルアーン』に書かれていることを導きとしてムスリムは生きる。次に『クルアーン』のハラーム箇所を見てみる。

1. カアバ、マッカ、マディーナ、アクサー・モスク

マッカのカアバ神殿、エルサレムのアクサー・モスクを形容する際にハラームが用いられている。

『クルアーン』2:144、2:149、2:150、2:191、2:194、2:196、8:34、9:7、9:19、9:28、22:15、48:25、48:27 には、巡礼の地であるサウジアラビアのマッカのカアバ神殿（聖なるモスク）にハラームが形容語として用いられている。これは人々がその領域において、常時、あるいは一定期間行動に制約を受けることを示している。

同様の用法は、中国皇帝宮殿の呼称、紫禁城、天皇の御所の呼称、禁裏と共通性がある。禁は一般の人々が制約を受ける領域を示している。

『クルアーン』2:194、2:217 では、マッカ巡礼の期間、行為において制約を受けるが、自衛が必要な時には制約が解除（ハラール）される。

「2:194. 聖月には聖月、また聖事には聖事、これが報復である。誰でも、あなたがたに敵対する者には、同じように敵対しなさい。」

これは時間のハラームと解除に関する明文である。

『クルアーン』2:198 は場所における禁止でないことを明示している。巡礼中の商売は禁止されないことの確認である。

「2:198. 主の恩恵を求めて祈（り巡礼中に商売す）るのは、あなたがたにとって罪ではない。それでアラファートから、どっと下ってきて、聖なる場所（ムズダリファ）でアッラーを唱えて念じなさい。」

『クルアーン』5:2 は場所における行為について禁止かどうかの確認であるが、時間と関係しているので、場所と時間におけるハラームとして理解される。

「5:2. あなたがた信仰する者よ、アッラーの聖なる表徴を冒瀆してはならない。また聖月、（犠牲の）捧げ物、（それを標示する）首飾り、また主の恩恵と御喜びを求めて、聖なる家（カアバ）に参った者を犯してはならない。だが、（巡礼着を）脱いだならば、狩猟してもよい。あなたがたを（且つて）聖なるマスジドから追放した者たちを恨みにもって、法を越え、刺激してはならない。寧ろ正義と篤信のために助けあって、信仰を深めなさい。罪と恨みのために助けあってはならない。アッラーを畏れなさい。誠にアッラーは懲罰に就いて厳重であられる。」

聖なる月、聖なる家（カアバ神殿）など聖なる（ハラーム）事象についての規定である。

『クルアーン』5:97 はカアバが聖なるものであること、その場所における制約があることを明示している。事象と場所のハラームである。エルサレムの阿克サー・モスクは場所のハラームである。

「5:97. アッラーは人間の（現世における平安の）ため、聖なる家、カアバを創り、また聖月と捧げ物と（犠牲に供える家畜の）首飾りを定められた。これはあなたがたに、アッラーが天にあり地にある凡てのものを知っておられ、且つアッラーが凡ての事に通曉しておられることを、知らせるためである。98. アッラーは罰に厳重であられ、また、アッラーは寛容にして慈悲深くあられることを知れ。」

『クルアーン』17:1 は場所のハラームである。

「17:1. 聖なる阿克サー・モスク（エルサレムのモスク）の聖なる（ハラーム）」

2. 飲食のハラーム

『クルアーン』2:173 は食のハラームについてである。

「2:173. かれがあなたがたに、（食べることを）禁じられるものは、死肉、血、豚肉、およびアッラー以外（の名）で供えられたものである。だが故意に違反せず、また法を越えず必要に迫られた場合は罪にはならない。」

『クルアーン』2:219, 5:90, 5:91 は飲酒のハラームについてである。

「219. かれらは酒と、賭矢に就いてあなたに問うであろう。言ってみよう。それらは大きな罪であるが、人間のために（多少の）益もある。だがその罪は、益よりも大である。」

*酒の場合、製造、運搬、販売、提供、飲酒した者が同罪と見なされるが、酒

造メーカーでバイオ関連製品や非アルコールを製造している会社のアルコール販売量が総売上高の 10%以下であれば、当該企業の株の売買は禁止されない。またホテルの経営も同じでアルコール提供による売上高が総売上高の 10%以下であれば経営することは禁止されない。

3. 利息取得のハラーム

『クルアーン』は利息取得を禁止している。利息の取得禁止によりムスリムは利息取得回避の無利子銀行やイスラームファンドを通じて投資ビジネスを展開している。

「2:275. 利息を食う者は、悪魔にとりつかれて倒れたものがするような起き方しか出来ないであろう。・・・(その非を) 繰り返す者は、業火の住人で、かれらは永遠にその中に住むのである。」

イスラーム法学者とハラーム

『クルアーン』において禁止されていること、そうでないことは明白であるが、その間のことは明解でない。ハラールのなかでハラームが明確になっていない境界線にあることの方が現実世界では多い。豚肉は禁じられているが、豚皮と豚脂は可能かどうか、アッラー以外の名を唱えて屠殺されたものは食のハラームだが、何も唱えないで屠殺された羊や牛の肉の食はハラームかなど想定外の事案（法判断の問題）は多い。この間の部分を明らかにしてムスリムを導くのがイスラーム法学者と呼ばれる人々である。その根拠となるのが次の預言者のことば、ハディースである。

預言者ムハンマドの言葉³

「バシールの息子、アブー・アブドッラーフ・アンヌアマーニー—アッラーよ、彼ら兩名を嘉したまえ—の権威による。彼は伝えている。

「私はアッラーの御使い—アッラーが彼に祝福と平安を与えますように—がこう言われるのを聞いた。

ハラール（神が禁じないこと）は明らかであり、ハラール（神が禁じたこと）もまた明瞭であるが、その中間には多くの人々が知りえないさまざまな疑わしい事柄がある。したがって疑わしい事柄を避ける者は、自分の宗教（イスラーム）、自分の名誉に関して過ちを逃れるが、それ（疑わしいこと）に足を踏み入れる者は禁じられた行為を犯すことになる。これはちょうど聖域のまわりで羊を飼う牧童が、聖域（ハラーム）の中で羊に草を食ませる危険を冒すようなものである。まことに王者は誰しも聖域をもっているが、アッラー（神）の聖域とはそのさま

ざまな禁令である。まことに肉体の中には一片の肉があり、それが健全な場合肉体はすべて健全だが、それが腐ると肉体もすべて腐ってしまう。その「一片の肉」とは心のことに他ならない。」

この伝承は、アルブハーリーとムスリムの2人が伝えている。

イスラーム法学者の役割を要約すると次のようになる。

- 1) ハラールとハラームは『クルアーン』の中ではっきりと明記されている。実際にそれを適用すると、明瞭でないことが出てくる。
- 2) 明瞭でないことを一般信徒に明らかにするのがイスラーム法学者の役割である。
- 3) 法学者は『クルアーン』に明文がない事案で明瞭でない部分、あるいは明文があっても複雑で説明が必要な事案について信徒達のために法判断を出す（ファトワ）。
- 4) このファトワが法的意見と言われるのは裁判所の判決と違い執行が担保されないからである。事案の当事者であるムスリムが法判断を受け入れた時にのみ法判断が執行される。
- 5) 『クルアーン』と預言者の言行記録であるハディース、そして法解釈学に精通し、法判断を導きだせる能力を有する者をイスラーム法学者（ムジュタヒド）と呼ぶ。

イスラーム法学者の日常的役割

イスラーム法学者はハラールとハラーム、そしてその間（明瞭でない部分）を明らかにするだけでない。イスラーム教徒の宗教儀礼（信仰告白、礼拝の清め、礼拝、ザカート（義務の布施）、断食、巡礼）、人々の生活での生業（取引（民法）や、婚姻、夫婦関係、遺産相続）などについて相談にのり、指針を与える。彼らの判断は義務、禁止、推奨される行為、忌避される行為、許される行為の5つの範疇に分類される。これがイスラーム法判断と呼ばれる。そこにハラールが含まれていない意味を理解しなければならない。

イスラーム法学者への戒め

イスラーム法学者の法判断は信徒の生活に深い影響を与える。それ故に、『クルアーン』にはイスラーム法学者への戒めが明記されている。神が許したことを禁じ、神が禁じたことを許容することの戒めである。

『クルアーン』7:32の明文である。

「7:32. 言ってやるがいい。「アッラーが人に与えられた、かれからの（賜物）や、食料として（与えられた）清浄なものを、誰が禁じたのか。」言ってやるがいい。「これらのものは、現世の信仰する者たちのためのものであり、特に審判の日には完全に信者の専有するものとなる。」われはこのように印を、理解ある人々に解明する。33. 言ってやるがいい。「本当にわたしの主が禁じられたことは、あからさまな、また隠れた淫らな行いや罪、真理や道義に外れた迫害、またアッラーが何の権威をも授けられないものを崇拜すること。またアッラーに就いて、あなたがたが知らないことを語ることである。」」

ハラールとはシャリーアにおいて法判断のない領域であるから、ハラールとハラームは対比概念ではない。原則ハラールの中にハラームが存在するとの事情から一見対比概念のイメージを与える。

ハラールは原状態のことである。また禁止から原状復帰のことでもある。ハラールという用語はムスリムに強く訴える用語である。ハラールとハラームを効果的に対比概念として使ったのは、ユーセフ・カラダーウィー『イスラームにおけるハラールとハラーム』⁴であった。対比概念でないものが、あたかも対比概念のイメージを与えてしまったのだが、ムスリム読者にはそれを受け入れる素地があったことも事実であった。その事情を知ることは現代のハラール・ビジネス、ハラール認証の現状の経緯を知ることにもなる。

ハラールとハラームの現代的問題の歴史的経緯

ユーセフ・カラダーウィー『イスラームのハラールとハラーム』エジプト、1960。1997年版は23版となっており、多くの版を重ねてきた。

アズハル大学（エジプト）の要請で書かれたと初版にはあり、同時に英語翻訳も併せて企画された。非イスラーム教徒にイスラーム教徒の生活に関する理解を深めてもらうためであった。

ハラールとハラームと題された同書は、二つの用語を対比概念のようにタイトル化した効果から直ぐにベストセラーとなった。英語、マレー語などに翻訳され版を重ねていった。

ユーセフ・アル＝カラダーウィー（1926年9月9日生（90歳））博士は、エジプト・ムスリム同胞団系のイスラーム法学者である。カタールへ移住後、同国国籍を取得（エジプトは二重国籍を認めている）した。カタールの宗教中高校（マハディーニー）校長となり、後に、カタール大学イスラーム法学・イスラーム研究学部学部長に就任した。カタールのイスラーム教育の実質的責任者となった。カタールのラジオ、テレビのファトワ（法判断）番組を持ち、ムスリム信徒の質

問に回答してきた。インターネットの普及に伴い、自身の HP を開設し、アラブ・イスラーム世界において強い影響力を持つに至った。

イスラーム世界のリーダー的学者として、これまで 170 冊余りの著作がある。

2000 年代には反イスラエル自爆攻撃を支持した。根拠は『クルアーン』の敵の心を震え上がらせるに拠るが、多くの批判を浴びた。米のタリバン政権打倒に反対し、タリバンを支持した。

『ハラールとハラーム』の構成は、第 1 章 11 の指針、第 2 章 イスラーム教徒の生活でのハラールとハラーム（飲食、衣服と飾り、家庭生活（縫いぐるみ、犬、）、仕事と職業）第 3 章 結婚と夫婦生活、家族、堕胎、離婚、親子関係）、第 4 章（信仰と慣習、ビジネス、趣味、遊び、スポーツ、人付き合い、個人と国家との関係）などになっている。

内容は現代に生きるムスリムが直面する事案に関する法判断を集めたものであった。

彼は縫いぐるみが偶像崇拜につながるとの他のイスラーム法学者の法判断に対し、縫いぐるみの効用として、幼児の情操教育に有用であるとした。禁止されていなしとしたのである。彼はハラールのお墨付きを人々に与えたわけではなかった。禁止でないと法判断を下した。彼の法判断であって法ではない。

現在のハラール・ビジネスの範囲に限定されず、ムスリムの生活全般にわたって『クルアーン』の教えに抵触するかどうかの判断が必要となった事案についての法判断が述べられている。人工授精、写真、第三世界の人口の急激な増加を止めるために家族計画、異教徒の男性医師がムスリム女性を診察することの是非など『クルアーン』に明示されていないことにムスリムはどう対処するのか。カラダーウィー博士は法学者として法判断を行い、それを一つの書『ハラールとハラーム』と題して出版した。

非アラブ・ムスリムの同書の受け取り方

イスラームは聖職者を認めない。法学者は一つの法判断を出すのである。それを絶対視することはあってはならない。『クルアーン』や預言者言行録に基づいて法判断ができない場合、法学者は類推を使って法判断を導く。例えば、『クルアーン』には麻薬の禁止規定はない。しかし、意識を混乱させるという点で礼拝が履行できなくなる。酒の禁止理由もそこある。麻薬吸飲をアルコール飲酒と同じとみなし禁止とする。その際、懲罰はアルコール飲酒の懲罰と同じ鞭打ち 80 回を適用する。これが類推（キヤース）適用である。だがその類推が正しいかどうかは分からない。『クルアーン』に明文がない限り分からない。類推でしかない。他の法

学者は違った法判断を下すこともある。鞭打ちの回数については初代カリフが 40 回、第二代カリフのウマルが 80 回としたのであった。どちらが正しいかは分らない。『クルアーン』に回数の明文がないからだ。

類推による法判断は法とはならない。判決が法でないのと同じである。

カラダーウィーの本書での回答は彼自身の法判断とされた。カラダーウィー『ハラールとハラーム』は独り歩きし始めた。同書を生活の指針とするムスリムが増えた。カラダーウィーは彼の法判断を示しただけだった。タイトルの影響が強く、ハラールをスローガンとするムスリムたちも増えた。法学の事案はハラームの問題であって、ハラールの問題ではない。ハラール認証を最初に始めたインドネシアの大学の農学部化学者たちは同書の影響を受けている。ハラールを前面に打ち出す動きに対し、アラビア語の『クルアーン』原典をそのまま読むことのできるアラブのイスラーム法学者とムスリムたちは違和感を覚えた。アラブ・イスラーム諸国の法学者たちは「ハラール」という法の不干渉領域を示す用語を法適用用語として使用するインドネシアやマレーシアの動きに対して反発し、その原因がカラダーウィー『ハラールとハラーム』書にあるとして批判した。

『ハラールとハラーム』書の問題

同書には、ハラールとハラームの法判断に 11⁵の指針をあげている。

- 1ー全てのものの基本は許されたものである。
- 2ーハラールやハラームを規定するのはアッラーだけの権利である。
- 3ーハラールをハラームとし、ハラームをハラールとするのは神に仲間を想定して崇拝することと同じ（シルク）である。
- 4ー禁止の理由は穢れと害があるからだ。
- 5ーハラールは必要を十分に満たされて存在し、ハラームは不要なものである。
- 6ーハラームを誘発するのはハラームである。
- 7ーハラームをハラールとするのはハラームである。
- 8ー純粋な意図がハラームをハラールとすることはない。
- 9ーハラームの恐れがある領域を避けなさい。
- 10ーハラームは誰に対しても同じように禁止されている。
- 11ー必要不可避の場合、危険とされていることも許容される。

法学的思考としては極めて健全であるが、問題点がないわけではない。それは「6. ハラームを誘発するのはハラームである」の予防法的思考である。法学ではサッドゥ・ズィラーア（腕で防止すること）と呼ばれるが、禁止領域を拡大する契機ともなる。法学者たちは禁止領域を拡大することを躊躇する。社会の改善、

矯正は良いことであるが、それを法判断の指針とするかどうかはアッラーの権利と抵触する問題である。根拠のない禁止はアッラーの意図を推測、推定する行為の結果である。正しいとの保証はない。

多くの人は税制、入国管理規制など『クルアーン』にないのに法制化できると質問する人がいるが、『クルアーン』に明白な禁止がないのであるから、それはハラールの領域で法制化も問題ない。ハラールは法的問題ではないのである。ハラームが問題なのである。ハラールとハラームを対比概念とした結果、強くアピールするハラールをハラーム問題に使うようになった。

伝統的法判断の実際

伝統的に、ムスリムは分からない問題があるとイスラーム法学者に相談する。エジプトなどではアズハル大学が設置している万相談所に出向き、学者たちの意見を聞き、彼らの法判断を自分の事案に適用した。夫が神に誓いを立て妻に近づかないと言ったのに直ぐに男女関係を求めた。夫は神への誓いを破ったのであるから、貧しい者に施し（カフファール）をしなさいと助言される。夫が三回離婚を宣言したが有効かどうか、それは同じ時間帯であるから一回の離婚でしかない（夫が2回の小離婚と、3回の大離婚ができ、小離婚は復縁してよりを戻すことができる）と法判断される。判断や回答はその時で完結する。

カラダーウィー『ハラールとハラーム』はハンドブック化して受け入れられるようになった。ハラール、ハラーム問題が杓子定規に扱われるようになった。法学者に相談せず、同書を判断の書とした。伝統的なやり方と違っていた。

ハラール認証

ハラール認証は、『クルアーン』と同じ権威をイスラーム法学者たちの機関でない JAKIM（マレーシア開発局）一機関に与えることになった。アラブの法学者たちから批判され、否定的に見られた。

食のハラール認証の場合、マレーシアのハラール認証があっても、サウジアラビアでは受け入れない場合は多々ある。それが現実である。

終わりに

ハラール・ビジネス、及びハラール認証制度を、常にイスラーム法学の基本に立ち返ってとらえ直さなければいけない。

理由は本稿で述べた通りである。ハラールは原則自由の意味であり、私たちの生きる世界である。ハラールはアッラーの恵みである。ハラーム（禁止）に対するハラールは時間、場所、事物のハラームを解除する。ハラールが原状復帰の意味であることを知るだけでも、ハラール・ビジネス、及びハラール認証制度の理解が深まるだろう。

注

- ¹ ibn Taymīya, Ahmad, *Majmu' al-Fatwā al-Kubra*, Vol. 21, p. 555, Ministry of Islamic Affairs, Dawah and Guidance, Saudi Arabia, 2008
- ² 『日亜対訳聖クルアーン』日本ムスリム協会。本稿の『クルアーン』の引用は同書による。
- ³ イマーム・アンナワウィー編『40 のハディース』黒田壽郎訳、イスラミックセンタージャパン、2003、「第6の伝承」p. 15
- ⁴ al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-Ḥalāl wal-Ḥarām fil Islām*, maktaba wahaba, al-Qahirah, 1997
- ⁵ al-Qaraḍāwī, Yūsuf, pp. 17-38

ハラールビジネスの現状

阿部泰士

はじめに

一神教の行動規範に係る教義には、食物規定をその中心として、ユダヤ教のコーシェル（カシュルート）、キリスト教（特に正教会等）の斎戒、そして、イスラームのハラールとハラーム、等があり、また、その他のいわゆる一神教系諸宗教の中にも食物規定として定められているものがある。本報告では、これらの中でも、食ビジネスを中心として近年特に注目され、我が国の各事業団体が対応に迫られている「ハラール」を扱う。イスラームの教義に端を発するハラールが、ハラール認証ビジネスを中心とする事業化を経て、一宗教の枠を超えて産業化され、今や巨大な市場が形成される状況であり、今後も市場の拡大が見込まれる成長産業であることを示す。

ハラールとハラームに関するイスラーム法学の基本概念については、既に四戸潤弥教授により「ハラールとハラームについて」の題で報告がなされた。従って、本報告では「ハラール、ハラームとは何か」といった概念整理を済ませていることを前提とし、掲題に沿って、ハラールビジネスの現状把握およびそれらの整理に注力する。

1. 産業振興の正当性：利益を出すことは、それ自体が社会貢献の一種である

本報告に先立ち、まずは「利益を出すことは、営利、非営利¹を問わず、それ自体が社会貢献の一種である」ことを示し、産業振興の正当性を概説する。

ドラッカー（2006）によれば、「企業は社会の機関」²であり、「利益は事業活動の有効性と健全性を測定する」³、「事業にとって究極の判定基準である」⁴。利益を出すことが社会貢献の一種であることは、財務三表の1つである「損益計算書（PL）」の構造からも具体的に示すことが可能である。事業活動における純利益は、当該事業活動の売上から原価、販管費、営業外収支、特別損益、法人税等を差し引いた値であり、また、これらの活動の結果として算出される値である。言い換えれば、売上を実現させる為には、基となる原資を含めた経営資源およびその他のビジネスインフラに対する拠出が不可欠である。このプロセスに於いて、

原価（売上原価）は仕入先・取引先の活動の糧となり、販管費（販売管理費）は従業員の給与、広告・システム・管理事業者等の生活および活動の糧となる。営業外収支は金融機関（支払利息等）、自治体・政治団体・他指定団体等（寄付金等）等の活動の糧となり、法人税等は国（国税等）および地方自治体（地方税等）の財源を経て公務員の給与、公共サービス、インフラ整備、各種助成、等という形で生活および活動の糧となる。純利益は再投資、内部留保（利益剰余金）、株主・出資者の配当等、等という形で生活および活動の糧となる。その他、労働者を雇用する事業体による代理徴収（源泉徴収、特別徴収等）も国（所得税等）や地方自治体（住民税等）の財源に寄与している。一例として、我々研究者が、各種財団等による研究助成および公的機関による競争的資金（文部科学省・日本学術振興会による科学研究費、等）を得て各種研究活動を続けられているのは、事業者による事業活動のうち利益を出した成果、すなわち生産活動としての産業の賜物に他ならない。

この点について、江戸時代の思想家であり石門心学の祖とされる石田梅岩が、『都鄙問答』中の「或學者商人の學問をあきびと 議そしるの段」において、次の通り述べている。

士農工商は天下のをさま 治たすける相となる。四民かけては助け無かるべし。（中略）商人の賣買するは天下の相なり。細工人に作料を給るは工の祿なり。農民に作間さくあひを下さるゝことは是も士の祿に同じ。天下萬民産業なくして何を以て立べきや。商人の買利も天下御免をんゆるしの祿なり。夫を汝ひとり獨賣買の利ばかりを欲心にて道なしと云ひ、商人を惡にくんで斷絶せんとす。何以て商人計りを賤め嫌ふことぞや。（中略）士さむらひの道も君より祿を受ずしては勉うけらず。君より祿を受るを欲心と云て、道にあらずと云はゞ、孔子孟子を始として、天下に道を知る人あるべからず。然るを士農工にはづれて、商人の祿を受るを慾心と云ひ、道を知るに及ざる者と云は如何なることぞや。

（石田梅岩（著）・足立栗園（校訂）（1935）『都鄙問答』岩波書店、61-62 頁。）
商人の道と云とも何ぞ士農工の道に替ること有らんや。

（同上、68 頁。）

上述の通り、社会システムの維持・発展に寄与する役割があるとして商取引自体に一定の価値が認められている為、産業振興によってこれを推し進めることの正当性が支持される。これらをハラル事業に置き換えると、認証ビジネス等の関連事業も含め、既に利益を出している、あるいは今後の展開が期待されるハラルビジネスについては、その存在自体が現下の我が国に於いて当該ビジネスを支

持する層の存在の証であり、少なくとも現時点に於いて、利益を生み出しているハラール事業は、「イスラムの名を冠すぼったくりビジネス」⁵等といった批判を受けながらも一定の価値および事業としての正当性を有し、社会的に存在が妥当であるとの判定が下されている。次章以後では、その具体的な事例について紹介する。

2. 我が国のハラール事業

本章では、我が国のハラール事業について概述する。

我が国においてハラール認証は、マレーシアの JAKIM (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (マレーシア・イスラーム開発局))⁶の様な政府系機関による認証とは異なり、いずれの認証も私的認証に分類される。我が国でそれらの認定を行っている機関の総数や実態については未だ十分な確認はされていない。但し、マレーシアの政府系機関としてハラール認証を行っている JAKIM により相互認証機関として公表されている我が国のハラール認証機関は、2017 年 2 月時点で、6 機関確認されている⁷。具体的には、“Japan Muslim Association” (JMA) (宗教法人日本ムスリム協会)、“Japan Halal Association (JHA)” (特定非営利活動法人日本ハラール協会)、“Japan Halal Unit Association (JHUA)” (一般社団法人日本ハラールユニット協会)、“Japan Islamic Trust (JIT)” (宗教法人日本イスラーム文化センター／マスジド大塚)、“Muslim Professional Japan Association (MPJA)” (一般社団法人ムスリム・プロフェッショナル・ジャパン協会)、“Nippon Asia Halal Association (NAHA)” (特定非営利活動法人日本アジアハラール協会)である⁸。これらを法人種別に分類すると、それぞれ宗教法人による認証機関が 2 団体、特定非営利活動法人 (NPO 法人) による認証機関が 2 団体、一般社団法人による認証機関が 2 団体となる。

我が国政府による最近のハラール事業支援の例としては、農林水産省による「強い農業づくり交付金」の交付に際し、「牛肉・豚肉：ハラール認定の取得に向けた取組を行っている施設であって、牛専用の施設であること (5 ポイント)」や「農畜産物輸出に向けた体制整備：⑤ハラール認証を取得していること (4 ポイント)」等の項目が配分基準となっていたりする⁹他、日本政策金融公庫による「スーパー W 資金 (農林漁業施設資金)」の融資限度額の特例項目の 1 つに「ISO9000、ハラール認証その他の国際規格の取得、高度な品質管理の構築その他の輸出環境を整備する為の事業である場合」が設定されている¹⁰等、政府レベルで支援が行われている。その他、(有利子貸付 (ハラーム) を以ってハラールを支援するのはいかなものか、という疑念もあろうが…) 平成 29 年 5 月には、ハラール認証コンサルティング企業に挑戦支援資本強化特例制度 (資本金ローン) として 3,000 万円の

融資が適用された事例¹¹も確認されている。このローンは、市中銀行等で融資を受ける際に、自己資本比率を高く示す為の「見せ金」としても利用が可能である。言い換えると、これは、ハラールをテーマにして、実質的には元手の約 10 倍或いはそれ以上のレバレッジを利かせて億円単位のビジネスを可能とした事例である。

本章次節以降では、上記の状況が、ハラール事業の概念について大きな違いをもたらしていることを示す。

2-1. ハラール事業と宗教法人

前提として、「宗教法人法 第 6 条第 2 項」¹²により、宗教法人であっても、その目的に反しない限り収益事業は可能である。宗教法人が収益事業を行った場合にも法人税の納税義務がある（但し優遇¹³はされる）。

では、ハラール事業は公益事業（宗教行為等）、収益事業のいずれに該当するか、という点については、各々の事業の実体に基づく判断が伴うものと解される。その理由は、通常であれば、国税庁により「無体財産権の提供業又はその付随行為」は収益事業と見做される¹⁴が、「法人税法第 2 条第 13 項」によると、収益事業は「継続して事業場を設けて行われるもの」を指し、また「法人税法施行令第 5 条第 2 項の二」には、収益事業に含まれないものとして、「公益法人等が行う前項各号に掲げる事業のうち、その事業に従事する次に掲げる者[(イ)身体障害者、(ロ)被生活扶助者、(ハ)知的障害者、(ニ)精神障害者、(ホ)年齢六十五歳以上の者、(ヘ)寡婦])がその事業に従事する者の総数の半数以上を占め、かつ、その事業がこれらの者の生活の保護に寄与しているもの」が定められているからである。この場合、事業の主体が宗教法人であれば、公益事業（宗教行為等）と見做される方が税制上有利であり且つ合理的である。

2-2. ハラール事業と特定非営利活動法人（NPO 法人）

前節同様、ハラール事業が宗教行為、宗教行為外のいずれに該当するか、という点については、通常であれば、各々の事業の実体に基づく判断が伴うものと解される。但し、特定非営利活動法人の根拠である「特定非営利活動促進法」の「第 2 条第 2 項」には「この法律において『特定非営利活動法人』とは、特定非営利活動を行うことを主たる目的とし、次の各号のいずれにも該当する団体であつて、この法律の定めるところにより設立された法人をいう。（中略）二 その行う活動が次のいずれにも該当する団体であること。（中略）イ 宗教の教義を広め、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とするものでないこと。」とある為、当該ハラール事業は宗教行為とは見做されず、宗教行為外（文化交流の一環、等）として扱われる。

2-3. ハラール事業と国、地方自治体

上記掲題について、「日本国憲法」には、以下の通り定められている。

第二十条 〔信教の自由〕

信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。

- 3 国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動¹⁵もしてはならない。

第八十九条 〔公の財産の用途制限〕

公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため、又は公の支配に属しない慈善、教育若しくは博愛の事業に対し、これを支出し、又はその利用に供してはならない。

我が国および同自治体が上記を遵守しているとするならば、先述の農林水産省や日本政策金融公庫等による各種ハラール支援事業は、いずれも「イスラームの宗教的意義をもたず、イスラームに対する援助、助長、促進又は圧迫、干渉等の効果を及ぼさない行為」という扱いになる。これは、既述の「有利子貸付（ハラーム）を以てハラールを支援すること」の整合性を示唆するものでもある。

2-4. 結論 我が国のハラール事業

以上の通り、我が国は、「宗教行為、若しくは当該宗教法人の目的に反しないハラール事業」（宗教法人等）、「宗教の教義を広め、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とするものでないハラール事業」（NPO 法人等）、「宗教的意義をもたず、宗教に対する援助、助長、促進又は圧迫、干渉等の効果を及ぼさないハラール事業」（国、地方自治体等）など、ハラール事業について様々な概念が並存している状況下にある。

3. ハラール・インバウンドビジネス

環光庁（2016）によれば、我が国の政府は「日本政府の観光ビジョン（目標値）」として「訪日外国人旅行者数：年 4,000 万人（2020 年）、年 6,000 万人（2030 年）」「訪日外国人旅行消費額：年 8 兆円（2020 年）、年 15 兆円（2030 年）」を掲げている¹⁶。これらの数値目標の実現手段の 1 つとしてハラールビジネスが期待されているが、一方でその運用面における課題も多い。

その一例として、「平成 26 年度『スーパーグローバル大学創成支援事業』対象

大学」の大学生協食堂のうち、関西圏の食堂事業におけるハラール対応への取り組み等を中心とした留学生対応状況の調査経過を報告した¹⁷。

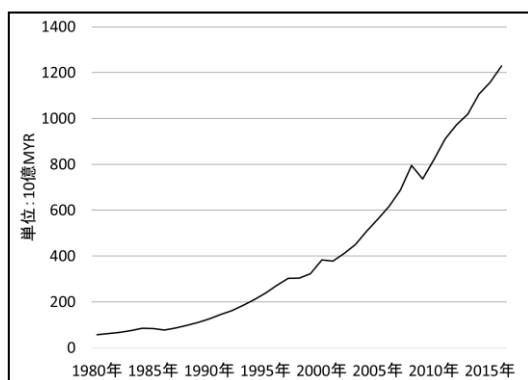
4. ハラール・アウトバウンドビジネス

最後に、本章では、アウトバウンドビジネスに関する例として、国家の強力な後ろ盾の下にハラール認証におけるハブ機関を目指しているマレーシアの所得、特にハラールビジネスのターゲット層の所得の上昇により、今後、同国に向けたハラール・アウトバウンドビジネスの展開が期待されることを示す。

単純な規模で云えば、ASEAN 諸国の中でムスリム人口および同割合が最大の国はインドネシア（国内ムスリム人口：2 億 484.7 万人（総人口の 88.1%）（2010 年推計値））¹⁸である。しかし、1 人当たりの可処分所得に着目すると、インドネシアは ASEAN の中でも低位置にある。実際、インドネシアの生産人口 1 人当たりの可処分所得は年 3,201.53US ドル（2015 年）であり¹⁹、同国の国民が日常的に消費するものとしては、我が国の商品は高額である。したがって、コスト競争では勝ち目の薄い我が国のビジネスターゲットとして有効であるとは云い難い。

4-1. 基本情報

マレーシアは、国人口：3,166 万人（2016 年）²⁰、首都クアラルンプール都市人口：179 万人（2016 年）²¹を擁する東南アジアの一国家である。そして、国内ムスリム人口 1,713.9 万人（総人口の 61.4%）（2010 年推計値）²²を擁する国であり、実に 6 割以上をムスリムが占める国でもある。同国の経済状況は次の通りである。



2016 年：
1 兆 2,293.8 億リングgit
(=2,963.6 億 US ドル)

図 1 名目 GDP の推移（マレーシア）（MYR）

（出所）International Monetary Fund (IMF)²³。

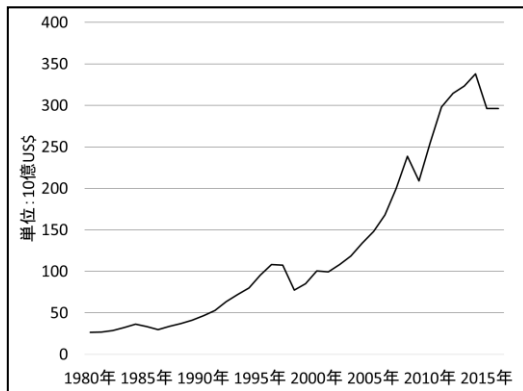


図2 名目 GDP の推移（マレーシア）（US\$）

2016 年：
2,963.6 億 US ドル
（=1 兆 2,293.8 億リングット）

（出所）Ibid.

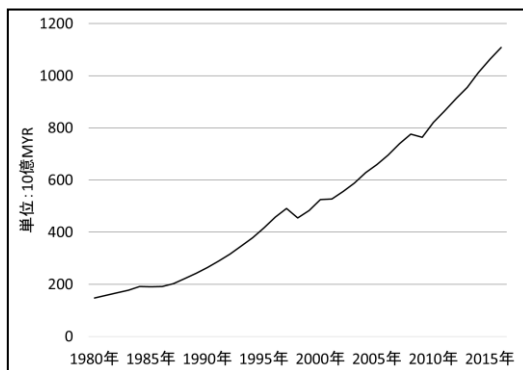


図3 実質 GDP の推移（マレーシア）（MYR）

2016 年：
1 兆 1,078.6 億リングット

（出所）Ibid.

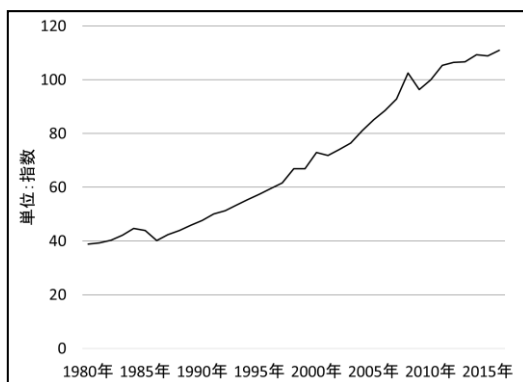


図4 GDP デフレータの推移（マレーシア）

2016 年：110.97

（出所）Ibid.

以上より、マレーシアは、全体的には持続的な経済成長²⁴が確認される。

4-2. 家計状況

所得グループ別にみると、同国の家計状況は次表 1 の通りである。

表 1 所得グループ別家計月収（中央値）（単位：MYR）（2014 年）

全体	14,305(上位20%)	5,662(中位40%)	2,537(下位40%)
ブミプトラ	12,630(上位20%)	5,190(中位40%)	2,367(下位40%)
中華系	17,981(上位20%)	7,049(中位40%)	3,127(下位40%)
インド系	14,604(上位20%)	5,646(中位40%)	2,672(下位40%)

（出所）日本貿易振興機構(2016)²⁵、65 頁。

上表 1 より、高所得者の中核が中華系（華僑・華人）、低所得者の中核がブミプトラ（「土着の民」の意－マレー人・ジャワ人・ブギス人・ボヤン人などを中心とするマレーシアの先住民族を指す）であることが示される。その分布は次表 2 の通りである。

表 2 州別民族構成比（マレーシア）

州別民族構成比	ブミプトラ (マレー系)	ブミプトラ (マレー系以外)	中華系	インド系	その他 (フィリピン系、 インドネシア系等、 外国人)
マレーシア全体	50.30% (1,592.5万人)	11.80% (373.6万人)	21.80% (690.2万人)	6.50% (205.8万人)	0.90% (28.5万人)
ペルリス(Perlis)	85.20%	0.50%	7.80%	1.30%	2.00%
ケダ(Kedah)	75.70%	0.20%	12.50%	6.70%	1.00%
ペナン(Penang)	41.20%	0.40%	41.20%	9.80%	0.30%
ペラ(Perak)	52.70%	3.00%	28.70%	11.70%	0.40%
クランタン(Kelantan)	92.50%	1.10%	3.10%	0.30%	0.60%
トレンガヌ(Terengganu)	94.60%	0.20%	2.40%	0.20%	0.20%
パハン(Pahang)	69.90%	5.10%	14.70%	4.00%	0.40%
セランゴール(Selangor)	52.30%	1.40%	25.60%	12.10%	0.70%
ネグリ・スンビラン (Negeri Sembilan)	55.00%	1.90%	21.20%	14.10%	0.40%
マラッカ(Malacca)	63.10%	1.40%	24.70%	5.50%	0.50%
ジョホール(Johor)	52.40%	1.70%	30.30%	6.30%	0.50%
サバ(Sabah)	7.30%	53.10%	8.60%	0.30%	0.30%

（出所）JETRO クアラルンプール事務所(2016)²⁶、3 頁。

この民族構成比を踏まえた上で、次表 3 を参照すると、無論全体的に所得は増えているが、高所得者層の地域よりも、特に低所得者層が多くを占めている地域の成長が著しいことが示される。

表 3 地域別平均月収（中央値）

地域別平均月収（中央値）	2012年	2014年
クアラルンプール(Kuala Lumpur)	MYR 5,847	MYR 7,620
プトラジャヤ(Putrajaya)	MYR 6,486	MYR 7,512
セランゴール(Selangor)	MYR 5,353	MYR 6,214
ラブアン(Labuan)	MYR 5,063	MYR 5,684
ジョホール(Johor)	MYR 3,650	MYR 5,197
マラッカ(Malacca)	MYR 3,923	MYR 5,029
ペナン(Penang)	MYR 4,039	MYR 4,702
ネグリ・スンビラン(Negeri Sembilan)	MYR 3,575	MYR 4,128
サラワク(Sarawak)	MYR 3,047	MYR 3,778
トレンガヌ(Terengganu)	MYR 3,034	MYR 3,777
サバ(Sabah)	MYR 2,860	MYR 3,745
ペルリス(Perlis)	MYR 2,387	MYR 3,500
ケダ(Kedah)	MYR 2,633	MYR 3,451
パハン(Pahang)	MYR 3,067	MYR 3,389
クランタン(Kelantan)	MYR 2,276	MYR 2,716

（出所）同上、6 頁。

4-3. マレーシアの小売店事情

所得層別に小売店事情を概説すると次表 4 の通りである。

表 4 小売店に於けるハラール商品の現状

富裕層の購買が多い高級小売店
－ハラールとノンハラールの売り場は明確に分かれている。 －日本食品：ハラール認証の取得は殆どなされていない。
中間所得層の購買が多い日系大手小売店
－売り場や日本製品の扱いは、高級小売店と同様。 －日本産品：陳列商品が多い。
低所得層の小売店
－ノンハラールの品は販売されておらず、売り場の区別もない。 －日本産品の販売はなされていない。

（出所）日本貿易振興機構(2014)²⁷、38-39 頁。

すなわち、中間ならびに高所得者層のハラル商品に対するニーズは然程でもないが、低所得者層のハラル商品に対するニーズは高い、と捉えられる。

4-4. 結論 ハラル・アウトバウンドビジネス（マレーシア）

前節のうちノンハラルの品が販売されていない小売店の利用者層（低所得者層）の所得が特に上昇していることは、既に本章 2 節で示した通りである。そして本章 1 節で示した通り、マレーシアは全体的に持続的な経済成長が確認される。すなわち、結論として、マレーシア国民の中でも特にハラルビジネスのターゲット層の所得が上昇傾向にあることが導出される。

以上が、今後、マレーシアに向けたハラル・アウトバウンドビジネスの展開が期待されるとする所以であり、ハラルビジネスの現状の一端として紹介した次第である。

注

- ¹ 非営利：利益の分配をしないこと。
- ² P. F. ドラッカー（著）、上田惇生（訳）（2006）『現代の経営 上』ダイヤモンド社、46 頁。
- ³ 同上、104 頁。
- ⁴ 同上。また同書中には「利益は、企業や事業の目的ではなく〔一制約〕条件」（同、44 頁）（引用文中の〔 〕は引用者の補記）ともある。
- ⁵ 佐々木良昭（2014）「イスラムの名を冠すばかりビジネス」PRESIDENT Inc. 『PRESIDENT Online』、
<http://president.jp/articles/-/13579> [閲覧：2018 年 7 月 30 日]。
- ⁶ JAKIM のハラール認証概要は次の通りである。

認証の有効期限	2年
申請手数料（2014年12月時点）	ー国際申請：約20万円（US\$ 2,100）／件 ー国内申請（1年）：約2,700円（MYR 100） ～約19,000円（MYR 700） ※企業規模による
申請から認証取得までの審査期間	1～2ヶ月

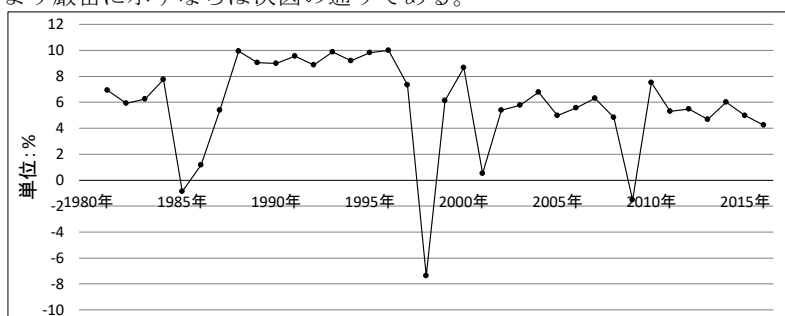
(出所) アクセンチュア(2016)「水産物・水産加工品の輸出拡大に向けた海外マーケット調査報告書」、80 頁、

http://seafood-export.jp/report/201602_report.pdf [閲覧：2016 年 12 月 26 日]

- ⁷ Department of Islamic Development Malaysia (JAKIM) (2018), “The Recognised Foreign Halal Certification Bodies & Authorities,” pp. 13-15,
[http://www.halal.gov.my/ckfinder/userfiles/files/cb/NEW%20EDITED%20AS%20AT%206%20-%20CB%20List%20doc%20update%20290816\(2\).pdf](http://www.halal.gov.my/ckfinder/userfiles/files/cb/NEW%20EDITED%20AS%20AT%206%20-%20CB%20List%20doc%20update%20290816(2).pdf) [Accessed: 30th July 2018].
- ⁸ Ibid.

- ⁹ 農林水産省 (2016)「強い農業づくり交付金」、
<http://www.maff.go.jp/j/seisan/suisin/tuyoi-nougyou/ttuti/h27/pdf/tuyopamph.pdf> [閲覧：2017 年 7 月 18 日]。
- ¹⁰ 日本政策金融公庫 (2017)「スーパーW 資金 (農林漁業施設資金)」、
https://www.jfc.go.jp/n/finance/search/super_w.html [閲覧：2017 年 7 月 18 日]。
- ¹¹ 日本政策金融公庫 (2017)「新事業育成資金融資事例 (平成 29 年 5 月 福岡支店)」、
https://www.jfc.go.jp/n/release/pdf/topics_170615a.pdf [閲覧：2017 年 7 月 18 日]。
- ¹² 宗教法人法 第六条 (公益事業その他の事業)
2 宗教法人は、その目的に反しない限り、公益事業以外の事業を行うことができる。
この場合において、収益を生じたときは、これを当該宗教法人、当該宗教法人を包括する宗教団体又は当該宗教法人が援助する宗教法人若しくは公益事業のために使用しなければならない。
- ¹³ 代表例として、所得金額の 20%までは公益事業部門への寄付金支出により損金算入可 (残り (80%) に対し法人税率 19%が課税) とする「みなし寄付金」制度等がある (参照：財務省 (2017)「公益法人などの主な課税の取扱い」、
http://www.mof.go.jp/tax_policy/summary/corporation/251.htm [閲覧：2017 年 7 月 18 日])。
- ¹⁴ 国税庁 (2017)「平成 29 年版 宗教法人の税務」、13 頁、
https://www.nta.go.jp/shiraberu/ippanjoho/pamph/gensen/h29_shukyo.pdf [閲覧：2017 年 7 月 18 日]。
- ¹⁵ 宗教的活動：「当該行為の目的が宗教的意義をもち、その効果が宗教に対する援助、助長、促進又は圧迫、干渉等になるような行為」(引用：津地鎮祭事件 (最判昭 52.7.13))
- ¹⁶ 環光庁 (2016)「明日の日本を支える観光ビジョン」、
<http://www.mlit.go.jp/common/001126601.pdf> [閲覧：2017 年 7 月 18 日]。
- ¹⁷ 本報告の時点では、関西北陸事業連合に属する「平成 26 年度『スーパーグローバル大学創成支援事業』対象大学」の大学生協のうち、4 組合の食堂事業に於ける取り組みについて発表した。当研究はその後、被助成研究「大学生協食堂による留学生への食物禁忌対応 (第 15 回生協総研賞助成事業 (公益財団法人生活協総合研究所))」として採択され、同誓約により発表が制限されている。その為、本稿では当該内容についての記述は控えることとする。ご了承いただきたい。本章の詳細は、公益財団法人生活協総合研究所『生協総研賞・第 15 回助成事業研究論文集』(予定)にて掲載される予定である。
- ¹⁸ Pew Research Center, “Table: Muslim Population by Country,”
<http://www.pewforum.org/2011/01/27/table-muslim-population-by-country/> [Accessed: 18th July 2017].
- ¹⁹ NTT データ経営研究所 (2016)「調査報告書 平成 27 年度エネルギー需給緩和型インフラ・システム普及等促進事業 (グローバル市場におけるスマートコミュニティ等の事業可能性調査: ECHONET Lite 規格の ASEAN 各国への普及展開に向けた調査)」、99 頁、
http://www.meti.go.jp/meti_lib/report/2016fy/000313.pdf [閲覧：2017 年 7 月 18 日]。
- ²⁰ Department of Statistics Malaysia, “Malaysia @ a Glance,”
https://www.statistics.gov.my/index.php?r=column/cone&menu_id=dDM2enNvM09oTGtQemZPVzRTWENmZz09# [Accessed: 18th July 2017].
- ²¹ Department of Statistics Malaysia, “Federal Territory of Kuala Lumpur @ a Glance,”
https://www.statistics.gov.my/index.php?r=column/cone&menu_id=bjRlZXVWdnBueDJKY1BPWEFPRlhIdz09 [Accessed: 18th July 2017].
- ²² Pew Research Center, op. cit.
- ²³ International Monetary Fund (IMF), “World Economic Outlook Database,”
<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2017/01/weodata/index.aspx> [Accessed: 18th July 2017].

²⁴ より厳密に示すならば次図の通りである。



2016 年 : 4.24%

図5 実質経済成長率の推移 (マレーシア) (図3のデータより算出)

- ²⁵ 日本貿易振興機構 (2016)「主要国におけるハラール 関連制度・市場動向」、
https://www.jetro.go.jp/ext_images/Reports/02/2016/bdf7fdcc48b9a4a7/halal2015.pdf [閲覧 : 2017 年 7 月 18 日]。
- ²⁶ JETRO クアラルンプール事務所 農林水産・食品コーディネーター (2016)「マレーシアにおける日本食市場の概況と新たな流れ」、
https://www.jetro.go.jp/ebook/industry/foods/past_seminar/2016063/ [閲覧:2017年7月18日]。
- ²⁷ 日本貿易振興機構 (ジェトロ) 農林水産・食品部 農林水産・食品調査課 (2014)「日本産農林水産物・食品輸出に向けたハラール調査報告書」、
https://www.jetro.go.jp/ext_images/jfile/report/07001665/report_201405_rev.pdf [閲覧:2017年7月18日]。

ユダヤ教における民主主義の研究に向けて ーラビ文献における自由・平等・ディモスー¹

勝又悦子

要旨

本稿では、*herut*（自由）、支配者像、デモクラシーの語源でもある *dimos* デイモス（民）の用法分析を通して、ラビ文献においてデモクラシーの源流が観察されるか否かを考察する。個人としての完全な自由や支配者と大衆の完全な平等主義が当然とされている様相を見出すことはできない。むしろ、自由とは、何かしら法規によって限定されるものであり、支配者は支配者然として行動することが要望されていることが窺われる。さらに、本論を通して窺えるのは、ユダヤ文学においては、ディモスという術語から民主主義に関する議論が誘発される気配はないということである。それゆえ、19世紀のドイツユダヤ学の学者がしばしばそうしてきたようにユダヤ教と理想的な民主的なユダヤ教を同一視する傾向には十分注意する必要がある。

キーワード

ラビ文献、民主主義、ディモス、ユダヤ科学、自由

1. 初めに

現代において民主主義の価値が否定する者は殆どいないだろうが、いわゆる民主主義国家と称される国家では様々な問題が生じている。ベルリンの壁の崩壊、ソビエト連邦の崩壊に続いて、民主主義は世界中で受容されたかに見える。また、東欧諸国、そして先のソビエト連邦も民主主義国家として独立した。情報技術を通したグローバリゼーションの拡大、インターネット革命、移動手段の革新による物理的な接近により、民主主義の概念や他の西欧的な価値は世界中に流布した。確かに、西欧化が進展し中東諸国も民主主義化するにつれて、民主主義は絶対的な価値、善、時にある種の信条としてみなされるようになった。しかしながら、20年間が過ぎて、民主主義の行進は停滞している。アラブの春は崩壊し、かつて独立と民主主義のために格闘した国々は内乱状態に陥っている。そして排他主義とポピュリズムが今や蔓延している。民主主義とは何か、それは本当にすべての地域で、宗教において受容されるものなのか、再考すべき段階にきている²。

特に、一神教の祖としてのユダヤ教は、民主主義の概念について、ユダヤ教の伝統、ユダヤ思想に応じて明らかにしようとしてきた。1948年のイスラエルの建国以来、ユダヤ教と民主主義の相互関係は特に政治的文脈において論争の中心になってきた³。普遍主義とユダヤ教は共存しうるし、またユダヤ教はまさに普遍主義的価値の体現者であると主張したモーゼス・メンデルスゾーン（1729－1786）やヘルマン・コーヘン（1842－1918）らに従い、ユダヤ教は、自由、平等、民主主義といった現代的価値と不可分であると考えられた。しかしながら、果たしてこれは、妥当であろうか。ユダヤ教の古代のルーツを探れば、ユダヤ教的伝統は現代の理想とされる民主主義思想とは矛盾する点があるのではないか。こうした疑問に答えるために、民主主義の基本とされる自由、平等基本的な概念についてそれぞれの宗教に即して考える必要がある。

本稿では、現在のユダヤ教の基盤を形成したラビ・ユダヤ教においてどの程度民主主義のルーツを追跡できるのかという問いに対して、我々は、自由の概念、平等の概念について、そして、民主主義の語源となったディモスという術語の用法の分析を通して探る。この過程を通して、ラビ文献におけるデモクラシーの受容の過程を検証し、ユダヤ教が今日、我々が想定するようなデモクラシーと不可分であるという主張が果たして妥当であるのか検証する。

2. ラビ伝承における自由

自由は、民主主義の基本的条件として、また、現代の否定できない価値として受容されている。しかし、ラビ・ユダヤ教時代において、自由はどのように受け

入れられていたのだろうか。ラビ・ユダヤ教における「自由」の出現がいつ頃なのかを検証した拙論では、伝統的なユダヤ教で想定されていた「自由」は、西洋が想定する「自由」とは違うことが窺えた。ユダヤ教の伝統では、「自由」は、ベン・フリン（自由人）という術語に表れているように、社会的地位と強く関係しており、個人的な、また精神的な「自由」を指すものではない。個人的な領域における「自由」は、以下のアヴォート 6.2 においてはじめて、見出される。

アヴォート 6.2

ラビ・ヨシユア・ベン・レヴィは言った。「毎日、ホレブ山から天の声が発せられ、宣言して言う。「ああ、法をないがしろにしている人類の哀れなことよ。」トーラーの学びに専念していない者は、墮落者と呼ばれる。というのは、『その板は神御自身が作られ、筆跡も神御自身のものであり、板に彫り刻まれていた (harut)』(出 32.16)と書かれているからだ。ここでハルート (harut) とは読むな。そうではなくて、ヒルート (hirut) (自由) と読め。というのは、トーラーの学びに専念していないで自由な者はいないからである。

この資料では、十戒の板に彫られた (harut) 文字、すなわち法規と自由 (hirut) が同一視されており、それゆえ、「自由」とは、無制限ではないということを示唆している。ラビの視点からすると、その始まりから、「自由」とは多々ある法、ミツヴァ（戒律）やハラハーの法規と結びついたものなのである⁴。この秩序、法と結びつける「自由」の概念は、ジョン・ロールズのように⁵、「自由」とは社会的規範と正義に基づくものであり、リベラルな社会とは「よりよく秩序だった」社会であると考えた現代の自由論の先駆ともいえよう。というのも、ユダヤ教において、社会的正義とミツヴォート（戒律）は表裏一体の関係にあるからでもある。

3. 支配者の像

伝統的なユダヤ者秋では、様々な権威的な地位があった。古代においては、それは王や祭司であった。コヘンは、この権威の構造を預言者も含めて三つの冠と称した⁶。ラビ・ユダヤ教時代には、首長ナスィがローマ帝国内でのユダヤ共同体の代表としての世俗的な行政上の地位を掌握した⁷。それゆえ、首長の権威は、ユダヤ世界であたかも支配者としての非常に高い地位となった。しかしながら、ラビ文学においては、賢者と首長の間の様々な対立のエピソードが散見される。GR80.2 (JT サンヘドリン 2.6.2d) にみられるように、賢者たちは、特にラビ・

イエフダ・ハ・ナスィを批判している⁸。これらの伝承は賢者たちが首長等の支配者層と一種の対立関係にあったことを立証する。実際に、ミシュナ、ホーラヨート 3.1 にみられるように、賢者たちは大祭司と首長の地位が超常的な地位にあるとは想定してないし、賢者たちは大祭司でさえも批判する準備がある。

他方で、興味深いことに賢者たちは、支配者たるものその地位にふさわしいふるまいをすべきと想定している。JT サンヘドリン 2.6 では、賢者たちは、ネスィア（ラビ・ジュダン・ハ・ネスィア）に首長としてふさわしい衣服を身につけることを要求している。また、以下の資料にみられるように王サウルがエイン・ドールで口寄せを訪れた際に変装したことについて、それは王としてふさわしい行為ではなかったと考えている。

Lev. R. 26.7

「そして、サウルは変装した (*wayyithhappes*)」(サム上 28.8)。つまり、彼は自分自身を王権から解いたのである。「そして、他の衣服を着た。」(同上) 平民の上着を着たということである。

この伝承では、一般人の上着を着ることは、彼の王としての地位を貶めることである。つまり、賢者たちは支配者と一般人民の間の完全なる平等は理想とはしていないということが示唆される。さらに、上記の引用箇所、変装するという単語の一部に使われている、ホフシー *hofshi* ‘は、もともと「自由」「解放」を意味する。つまり、ラビ・ユダヤ教の伝統では、賢者たちは「自由になる」ということを必ずしも肯定的な行為としてはみなしていないということになる。

こうした資料から窺えるのは、賢者たちの権力への感情は複雑だということである。自分たちが批判できる関係を要求する一方で、権力者は大衆とは別個の存在であることを要求している。よって、我々は、自由や、完全なる平等主義、そして民主主義のように、西欧社会で絶対的な地位を築いている概念についての再検証の必要性を認識するのである。

4. ディモス *Dimos* の用法

デモクラシーという言葉は、古代ギリシア語の‘*dēmos*’と‘*kratia*’、「民衆による統制」から派生している。ラビ文学全体としては、デモクラシーの理念は引き継いでいないようだが、これらの古代のラビ文献の担い手であるラビたち自身、古代ギリシア、ローマの同時代に活動しており、この用語は身近であった。たしか

に、ラビ文献でも、*dimos* という単語は少なからずの箇所では出現しており、*dimos* をギリシア語の‘*dēmos*’「民衆」に関係づけることは容易である⁹。事実、ラビ文献の標準的なアラム語・ヘブライ語辞典である Marcus Jastrow による辞典では、ラビ文献の *dimos* はギリシア語の‘*dēmos*’由来であると記載されている¹⁰。しかし、ヘブライ語の用語ディモスのラビ文献での用法には、異なった種々の意味があり、その多彩な用法は時の経過とともに偏在化していく。本稿では、ディモスの意味と意味合いを主としてラビ文献と後代の注釈文学において検証する。元来「民衆」の意味であったディモスが、ユダヤ文学伝統の中でいかにその用法が変化していったかを探る。そして、その結果、長い時間の経過を経てもユダヤ教の伝統の中では、ディモスはデモクラシーの概念に直接関係することはなかったことが明らかになる。本稿では、この用語の意味するところすべてを明らかにすることはできないが、ディモスの概念とデモクラシーの関係が薄いことを明らかにすることは意義がある。これは、またユダヤ教におけるデモクラシーの位置づけを反映している。また、本稿が、ユダヤ教の民衆やディモスの派生形であるデモクラシーに対する見地についての視座を将来的に提供し、デモクラシーとユダヤ教の関係についての見識を深めることが期待される。

ここでの検証は、ラビ文献のデータ・ベース、バル・イラン・レスボンサ・プロジェクト 25 に依拠する。このデータ・ベースに収集されているラビ文献から現代までの資料から、およそ 900 例のディモスの用例がラビ文献とそれらに対する注釈文学から集められた。ディモスという単語はヘブライ語聖書、またミシュナには使用されない。後期のタナイーム文学、つまりトセフタで初めて使用される。より多数の使用がみられるのは、後期時代（10 世紀）の注釈文学である。

ラビ文献では、奇妙なことにバビロニア・タルムードでは用例は 9 例のみであるが¹¹、パレスティナのソース（JT とミドラシュ・アガダー）では、100 例近い用例が見出される。これらの 100 近い用例でのディモスの用法はあいまいで様々な事柄を指す。が、便宜上本稿では、以下のグループに分けて論じる。

4-1. 積まれた煉瓦あるいは石製の記念碑としてのディモス

ディモスのもっとも初期の用例は、バライタの中であり¹²、主として、積まれた煉瓦か、石製の記念碑であるが、これらの建造物の具体的な詳細は分らない。それゆえ、後代の注釈者やバライタ伝承の議論で、ディモスという用語が以下のようにしばしばみられる。このディモスの用法の主たる議論は 2 通りある。一つには、だれであれ、ディモスの最上段に煉瓦を載せる者は、安息日の法規の責務を負うというものである。

BT シャバ 102b

サムエルは言った。「石を一個、[地面に]置く者は安息日の責務を負う。」これを[次のバライタに従って]彼らは反論した。「もし、ある者が石を置き、もう一人がそこにセメントを足したらならば、セメントを足した者に責務がある。」ラビ・ヨセは述べた。「あなたの理由付けに基づくなら、[同じバライタの]最終部分を考えなさい。『たとえ、ある者が石を持ち上げ、それを石のディモスの頂上においても、彼には責務がある。』とある。むしろ、建造物には3段階がある。底面と中央と頂上である。底面は単に載せ、地面に固定することだけが必要である。中層はセメントも必要となる。最上層は単に置くだけである。

この BT シャバ 102b での問いは、石を置く行為が安息日の労働を禁じる安息日の法に違反するかどうかについてである。セメントを足した者だけが債務を負い、石を置いただけの者は責務を負わない。しかしながら、この見解は、建造物に石を載せただけの者も責務があると主張するサムエルの見解と矛盾するように見える。しかし、ラビ・ヨセの説明によれば、サムエルが意図していた意味は、建造物の「頂上」に乗せることは、完成させることであり、それが安息日の法を犯すのである。

いずれにしても、この文脈において、ディモスは、何らかの石の建造物を指している。タルムードは、ディモスの意味を説明しないが、ラシはこれを石の列と解説している。しかし、ラシの注釈に対する注釈の中には、これは、石でできた建造物と描写しているものもある¹³。この状況は、タルムードの時代には、ディモスが何であったのか自明であったが、後代においては、注釈する必要が生じたということである。実際のところ、ディモスについての議論は深まるものではない。

BT サンヘドリン 48a

来て学べ。もし墓の建造物がもしまだ存命中の者のために建設されたならば、それで利益を被ることは許される。しかし、すでに死んでしまった者のためのものならば、それが石の列（ディモス）であっても、[それはすでにその者の埋葬のためだけに使われているのであるから]そこから利益を得ることは許されない。

BT サンヘドリン 48a は、ディモスについての議論を残しているが、ここではディモスは、墓石として用いられる石の記念碑を指している。この議論の根底にあるのは、特定の個人のために意図されたものが他の個人のために使うことができるかどうか、または、特定の目的のために作られたものが他の目的のために使えるかどうかという問題である。この議論にはディモスについての様々な見解をみることができる。たとえば、ディモスは特定の個人の埋葬のための特別な記念碑を意味として考えられる。つまり、いったん、ある人物のためのディモスがある建物に加えられた場合、その建物はその特定の人物の埋葬のために使われるべきということになる。これは、一旦別の目的で使用されたものは、元の目的で使うことはできないということを意味する。タルムードでの議論は、ディモスを事例にしているが、少し視点を変えるならば、人物 A のために取り分けた金銭を別の人物のためにも使うことができるかという問題になる。タルムードがこの言説をバライタとして言及しているので、元来のテキストはタナイーム時代由来ということになるが、正確な元の資料は同定できない。

この記念物を示唆するディモスは、ドモス *demos* からきているので、我々はこの用法を本稿の分析から除外できるが、ディモスもデモスもラビ文献と後代の注釈では同一の綴りがされているので、我々はこれらの術語が賢者や注釈者の中で互いに影響しあったと可能性を考慮する必要がある。たしかに、石列も記念碑も、基本的に公的な建造物であることが多い。ギリシア語起源でもドモスは公的な領域に関係する建物や家を意味する。ディモスのこの第 2 用法はどちらにしても公的、私的の領域の議論に関係しているということはいえよう。さらに、後代の注釈では、ディモスとして使われた石が偶像崇拜としてみなされるかどうかという議論に発展している¹⁴。これも公的な関心と関係しているといえよう。

興味深いことに、バビロニア・タルムードにおけるディモスは、石の建造物または埋葬のための記念碑だけである¹⁵。またさらに興味深いのは、後述するようにこの用法は後代の注釈では非常に増大することである。

4-2. 「公衆浴場」としてのディモス

この用法はエルサレムの資料、特にエルサレム・タルムードとミドラシュ群に、ディモシン・デ・ティベリア *dimosin detibria*（ティベリアの公衆浴場）という表現で多くみられる。

ユダヤ教の伝統では、身体を清潔にしておくことは、宗教上の戒律の順守にかかわる宗教的問題である。よって、賢者は、公衆浴場のない町に居住することは禁じられていた¹⁶。それゆえ、公衆浴場（ディモシン）は、元来ローマ帝国の建造物であったが、必要不可欠な公衆のサービスとして賢者からみなされていた。

ラビ文学では、ローマ帝国の建造物である競技場や劇場は、シナゴークやベイト・ミドラシュ（学習の家、学塾）と対比されてしばしば非難されているが¹⁷、公衆浴場は重要な施設とみなされていた。事実、ラビたちはローマ人をパレスティナに浴場を建設したことでほめたたえている¹⁸。

また BT 資料には、ベイト・メルハツ *Beit Merchaz*（浴場の家）という用語はあるが、浴場という意味でのディモスの用法はない。それに対して、JT 資料では、浴場を指す用語として、ディモシン *dimosin*、ディモシヨート *dimosiyot*、ベイト・メルハツ *Beit Merchaz* の用例がある。浴場の意味においては、ディモスは、複数形のディモシン、またはディモシヨートで用いられ、またほとんどの場合、ティベリアの地名と同時に言及される。それゆえ、公衆浴場とティベリアには深い関係があることが窺える。

たしかに、オデド・アヴィサールがティベリアについての書に著しているように¹⁹、ティベリアの浴場の歴史は長く、今でも名高い温泉保養施設がある。ある場合において、ラビたちは公衆浴場が偶像崇拜の場となることを警告しているが²⁰、しかし、ほとんどの場合、そのラビ自身が上記のように浴場を利用している。考古学上の発掘上の知見から、次の物語が関係づけ、また考古学的な発見が証明しているようにティベリアの公衆浴場は非常に大きかったことが想定される。

JT テルモート 8.4

ある者がラビ・イエフダ・ネスィアによって打たれた。彼は王となり、かれはパメアスに降っていき、ラビたち追跡する手紙を送った。「安息日が終わったら直ちに私の前にきなさい」彼は、使者に答えた。彼らに夕暮れまで手紙を渡さないでください。」使者は確かに、夕暮れが近づいたときに彼らに手紙をわたした。そして、ラビ・ジュダン・ネスィアとラビ・シュムエル・バル・ナフマンがティベリアの公衆浴場(ディモシン)に入浴にきたときに、彼らのもとに悪魔がやってきて・・

これは、ラビ・イエフダ・ネスィア(通常、首長ラビ・イエフダ 2 世か 3 世と考えられている)とラビ・シュムエル・バル・ナフマンが公衆浴場に行く途中の場面である。この資料の時期には、ラビ・イエフダ・ネスィアが首長であり、パレスティナのユダヤ社会の代表者であった。よって、このような地位のラビたちもローマの公衆浴場を、おそらく定期的に、特に安息日に入る前には利用していたことが想定される。賢者たちがこうした公衆浴場を利用していたことを記録する資料は他にも散見される。

ローマの入浴場は非常に人気があり公衆に開かれていたので、ここでのディモスも何かしら公のニュアンスを帯びている。下記に引用する Lev. R. 26. 5 の王の譬えの中にも、ディモシンは公の必要とするものを意味している²¹。

Lev. R. 26.5

世の中の習いとして、もし血肉の王がある地方に入り、その地方の市民がすべて彼らをたたえ、そして王が彼らの称賛を喜んだならば、彼は彼らに言うだろう「明日、わたしはお前たちに公衆浴場と浴場施設を建設し、あなたがたに運河を建設しよう。」しかし、彼は眠りに落ちるや否や、目覚めることはなかった。そうすると、彼は、そして彼の言葉はいずこに？ ほむべきかな、聖なる方は、そうではない。そうではなく「主は真理の神、命の神、永遠を支配する王」(エレ 10.10) である。

これらの言葉は、自分の約束を守れない血肉の死すべき存在である地上の王に對して、神の絶対的な実行力を伝えるものである。ここで、また賢者たちは、公衆浴場を必要な習慣であり、公共に関係するものだと言見なしている。浴場システムの役割は、ディモスの「公の」一語源のギリシア語での「公の事柄」に由来している一に反映されている。さらに、賢者たちは、王は公の必要性、公共の事柄に注意すべきと想定していることが窺える。他の資料でも、血肉たる王が供給すべき大衆の必要物、レヘイ・ラビーム *rchei rabim* という表現が見出される²²。

4-3. 「恩赦」、「無罪」の意味でのディモス

ラビ文献には、「恩赦」「無罪」を意味するディモスも多数散見される。特に、人間のものであれ、天上のものであれ、裁判の場面において見出される用例である。多くの場合、この用例のディモスは、「判決、有罪」を意味するスペキュラ *specular* と對で言及される。ディモスとスペキュラは実際の裁判での実践されている状況を反映している。

トセフタ・フリン 2.24

ラビ・エリエゼルのエピソード。かれはミーヌート *minut* (異端にかかわること) のことで逮捕され、裁判のために裁判所に連れてこられた。ヘグモン *hegmon* (統治者)は彼に對して言った。「あなたのような年長者が、このようなことに巻き込まれるとは」。彼(ラビ・エリエゼル)は応えた。「私は裁き

に身を任せる」そのヘグモンは、彼が自分のことを指していると考えたが、彼[ラビ・エリエゼル]は天の父のことを考えていた。ヘグモンは彼に言った。「あなたが本当にあなたのことを信頼しているので、わたしはこのように言おう。このような白髪の方がこんなことで間違いを犯すだろうか。ディモス（無罪）！あなたに責務はない」

ここでのディモスは、現実の裁判とローマの裁判官が使う用語を反映したものであろう。この伝承の年代づけ、特に、なぜラビ・エリエゼルが逮捕されたのか、彼を逮捕に迫りやった異端の内容については多くの議論がなされてきた²³。しかしながら、このエピソードでの「ディモス」という用語が注目されることはほとんどなかった。確かに、このディモスの語源は、ラテン語の「解任」を意味する *dimissio* が語源である。それゆえ、人々、大衆を指すディモスとは関係がないかもしれない。しかし、ラビ文献においては、ディモスの意味合いは流動的であるので、ディモスも *dimissio* つまり「解放」「無罪」の意味と重なりあうことが考えられる。これらの意味合いは、ラビ文献と同時代のものとして見出される。したがって、ディモスには様々な意味合いがあるのである。

後代のアモライーム時代の資料では、赦しを意味するディモスは、天の声によって発せられる。ラビ・シメオン・バル・ヨハイがハドリアヌス帝の迫害を避けて二人の息子と洞窟の中で 13 年間暮らしたエピソードでは、次の資料にみられるように、天の声が、ディモスとスペキュラを発したとされる。

Gen. R. 69.6

ラビ・シメオン・バル・ヨハイと彼の息子は洞窟に 13 年間隠れていた。彼らの食べ物は干からび炭だけだった。そしてついに、彼らの体は節々が壊れて痛んだ。13 年間が経過して、彼らは姿を現し、洞窟の入り口に座り獵師が鳥をとらえようとしているのを眺めていた。そして、ラビ・シメオンが天から、「慈悲を、ディモス、ディモス」という天の声が発せられるのを聞くと鳥は逃げた。しかし、もしそれが、「死を、スペキュラ」という声であるならば、鳥は捕まった。「鳥でさえ、普遍なる方の同意なしに捕らえられることはないのではいなら、どうして、人間の命がそうではないことがあろうか」。そこで、彼は進み出て、問題が収束したのを見た。それから彼らは出て行って、冷たい入浴場で入浴した。彼の息子は彼に言った「父よ、ティベリアはかつてとても素晴らしかった。我々は死者のためティベリアを清めるべきではないでしょうか。」

ラビ・シメオン・バル・ヨハイは、小さな鳥の運命さえ、神の決定に依拠していることを認識し、彼と彼の息子は隠れていた洞窟から出てきてティベリアの町を清めた。ディモスとスペキュラは外国語起源の言葉であるが、神の意志を伝える天の声がそれらを発している。これは、これらの用語が裁判用語としてヘブライ語に入り込んで使用されていたことを示唆するだろう²⁴。

もっと後代の資料では、ディモスはヨム・キップール（大贖罪日）の神の慈悲あふれる判決を意味する。さらに近年の注釈では、ディモスを神の慈悲溢れる属性と説明している²⁵。

Lev. R 29.1

それゆえ、あなたがたは新年の最初の1時間に、人間を創造しようという考えがあなたの方の中に生じたと考えるかもしれない。そして、第二時間にかれは大天使たちと相談し、第3時間にアダムのための塵を集め、第4時間にそれをこね、第5時間にかの方はそれを形作り、第6時間に彼を造り、第8時間に彼は命令を受け、第10時間に彼は違反をし、第11時間に彼は裁きを受け、第12時間に彼は赦された。「これは、ほむべきかな、聖なる方がアダムに言われた。「これは、あなたがたの子孫にとってしるしとなる。あなたが私の前で今日、判決を受け、そして自由の赦しが出されるように、あなたがたの子孫も将来、私の前でこの日判決にたち、そして私の前から自由の赦しが出される。「それはいつなのか、」第7の月でのその月の最初の日である（レビ 23.24）。

ここでも神の属性を代表する用語が外国語起源の単語である。これより、この単語がユダヤ文化の中で否定的なニュアンスなく受容されていたことが窺える。

この用法は、上述のように王の譬えの中でも多く見出される。血肉の王がディモスを発し—つまり無罪を保証する—そしてその王は称賛される。しかし、彼が厳しい判決を出すと彼は非難されるという流れである²⁶。

これらの例は、後代の用例においてもディモスは基本的に肯定的な意味を有しているということである。というのも、ディモスはハシッド *hasid*（敬虔さ）²⁷や、レハミーム *rahmim*（憐れみ）と結びついているからである²⁸。これらはともに、ほむべきかな、聖なる方の重要な属性である。ディモスはまた解放の意味も意味している。

4.4. 人々、公的事柄、事務官としてのディモス

このディモスの用例は、おそらくデモクラシーという用語に最も近い用例であ

ろう。この語の直訳である「人々」(Gen. R. 6.4., Ex. R. 15.17)、「役人」(Ex. R. 2.2)「公的事柄」(Gen. R. 8.2)²⁹。そして「公の必要物、税」(ヤルクート・シムオニ)である³⁰。これらの用例があることは、賢者たちは、ディモスが元来「人々」「公の」を意味していることを知らなかったわけではないということを示す。しかしながら、これらの用例は、デモクラシーの語源ではあるが、ユダヤ教文献の伝統では、決して人々によって支配される国といったような意味を有することはなかった。

Gen. R. 6. 4

「そして星が」(創 1.16)。ラビ・アッハが言った。「二人の役人 *apotruphin* を有している王を想像せよ。一人は町を治め、一人は地方を治めている。王は言った。『前者は町を治めるのにさえ、へりくだって治めた。私は宣言する。いつ彼が出かけても町の議会や人々 *ocras* が彼に同行するだろう。そして、彼がいつ戻ってきても、町の議会と人々 *demos* が彼を迎え入れるだろう。』同様に、ほむべきかな、聖なる方は言われた。『月は夜を治めるのでその身をへりくだったので、私は宣言しよう。何時であれ、月がのぼってくるときには星が月を取り囲み、月が沈むときには星も月とともに沈む』

Ex. R 15.17

これは、あたかも入浴場に屹立する美しい木のようなものである。そして、軍隊の長が彼らのお付きの者とともに入浴場に来ると、彼らはその木を切り倒し、すべての村民たちやあらゆる者が踏みつけようとした。しばらくしての地、王が彼の使いをその地方に遣わし、彼らは彼の彫像を置こうとした。しかし、かれらはその入浴場の木以外に木材を見つけることはできなかった。木工は支配者に言った。「もし、あなたが彫像を建てたいなら、入浴場のあの木を持ってこなくてはなりません。なぜなら、それが一番良い木だからです」。彼らはそれを持ってきて、完全に仕上げた。そして、それを彫刻士に渡し、彫刻士はそれを宮殿に設置した。そして、統治者がやってきてその前でお辞儀をした。また、将校やその地方のまた帝国の役人、地方長そして人々、人々(ディモス)、その他、そのほかすべての人々がやってきて同様にふるまった。そして、木工は彼らに言った。「昨日、あなた方は入浴場のこの木を切り倒したのに、今日はそれにお辞儀をするのか。」彼らは応えた。私たちがお辞儀をしているのは木に対してではない。そうではなくて、その上に彫られている王に

対してである」

Gen. R. 8. 2

ラビ・ハマ・ベン・ラビ・ハニナは言った。これは、ある地方から必要なものを供給されている驢馬の御者に譬えられる。かれは互いに尋ねあったものだった。「今日の市場の価格はいくらか？」こうして、6日めに供給を受ける者は、5日めに供給をうけたものに聞いた。・・・しかし、1日めに供給を受ける者は、誰に尋ねればいいのか。たしかに、その地方の公の事柄にたずさっているにたずさわっている人物（ディモシヤ・シェル・ハメディナ）に聞く。それゆえ、それぞれの日々の労働者は互いに尋ねあいながら・・・

興味深いことに、この人々、公の事柄という意味でのディモスは、ローマ帝国の支配システムの文脈で散見される。つまり、ギリシア語、ラテン語起源のローマの地方行政組織の文脈で、様々なローマの行政組織、軍の序列を表す用語とともに言及される。換言するなら、ディモスは単なる大衆ではなく、ローマ帝国の行政組織を形成するものとしてみなされている。さらに、これらの言説の中で、偶然ではあるが、地方（メディナ）という用語が用いられている。また上記の例のうち、2例において入浴場—ここでは、ディモシンではなく、ベイト・メルハツではあるが³¹—関係している。ここで、再び、ラビ文献ではディモスとディモシン（入浴上）になにかしらの連想的な意味合いがあることが推論される。ディモスは地方行政システム、とくに入浴場を含めたローマの地方制度とかかわりがある。

4.5. ディモスについてのさらなる注目点

上述したように、標準的な辞書である Jastrow の辞書では、ディモスには様々な意味が掲載されている。本稿での考察を通して、ディモスの様々な意味と語源が混同していることが明らかになった。これはディモスの用例の特色の一つである。

さらなる検証によってこれらの様々な意味合いの登場が非常に偏っていることがわかる。ディモスは、ラビ文献においては主としてパレスティナソースで、「石の列」「記念碑」「公衆浴場」「赦し」「無罪」「人々」「公の事柄」として登場する。様々な意味が可能であるが、それぞれの文脈の中で何を意味しているのかが明らかになる。他方で、バビロニア・タルムードでは、ディモスは「石の列」あるいは埋葬のための「記念碑」という意味だけである。

この偏向性は後代になるとさらに顕著になる。中世後期においては、注釈書やレスポンス文学においてディモスの用例は多数見られるが、ほとんどの場合、石製の記念碑、とりわけ墓石としての記念物を指す。その割合は 80 パーセントを超える。これは、石製の記念碑であるディモスについての問題が中世において非常に切迫した問題であったことを示唆する。おそらく、この時期のユダヤ共同体において、埋葬の場所を維持することについて何らかの問題が生じていたのではないかと考えられる。

図. 1

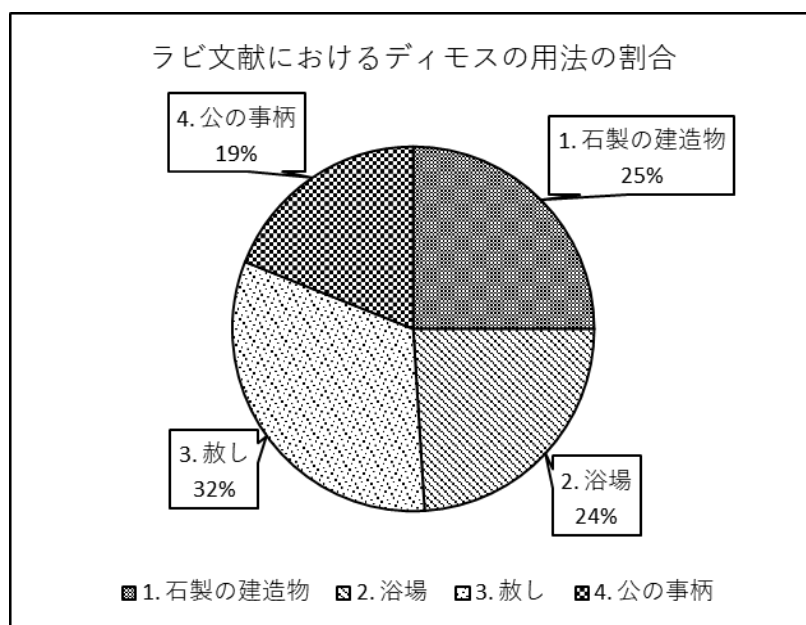
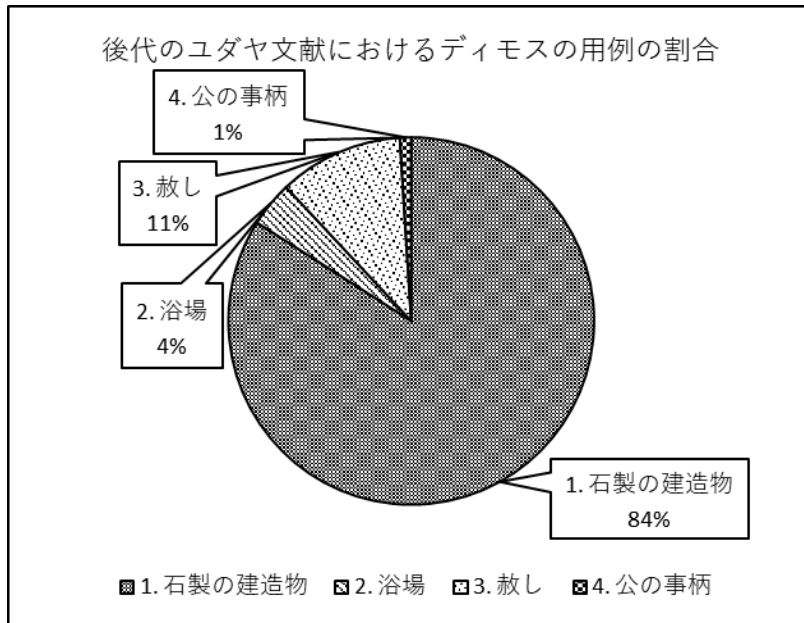


図. 2



ここまでのディモスについての考察から得られた点を要約する。

1. ディモスのすべての意味は、「公なるもの」に関係しているという点でゆるやかに結びつく。
2. ミドラシュにおいては、ディモスは通常、人々と公の事柄に関する意味でつかわれる。しかしながら、これは、単なる大衆を表すのではなく、むしろローマ帝国の統治システムに組み込まれた民を指す。
3. 王が用意すべきディモスイン「公衆浴場」として用いられるラビ文献中の王の譬え中では、王たるものは公衆浴場、また公に関する行為を実行すべきという前提がある。
4. 後期のミドラシュでは、ディモスはしばしば「赦し」、さらに神の慈悲の属性を指す。
5. ラビ文献における譬えでは、ほむべきかな、聖なる方が公共の事柄に配慮すべきという前提がある。
6. 長い時間経過の中でも、ディモスはデモクラシーや政治的事柄についての議論を呼び起こすことはない。多くの用例は、石の列や記念碑についての法的議論である。

本稿の議論より、ディモスは決して、デモクラシー的な理念の意味で使われることはないし、また、人々によって統治される制度や、デモクラシーについての議論を誘発するものではない。しかし、この語は、何らかの「公なるもの」を意味するとは言える。少なくとも、プラトンがこのデモクラシーを衆愚政治に近いものとして否定的なニュアンスで用いたような、否定的なニュアンスで用いられることはない。

しかし、この時点で興味深いのは、賢者たちは「公なる」領域について認識しているということである。王の譬えの中で、人間界において王の地位にある者が公の事柄について配慮するという彼らの前提が表れている。しかしながら、死すべき存在である血肉の王は約束を守れないことがあるかもしれない。しかし、ほむべきかな、聖なる方はそうではない。こうした譬えに従えば、賢者たちは、王も、ほむべきかな、聖なる方も、自分自身のことだけでなく、公の事柄に関与すべきと考えていることになる。この場合、「公なるもの」とは、ユダヤ民族のことだけでなく、ティベリアの公衆浴場に来るすべての人々ということになる。

ディモスという用語は何か「公なるもの」に関する事柄を示唆するが、これらの用法はそれでも今日われわれが想定するデモクラシーの考えとは程遠いものだ。よって、ラビたちは「公の領域」について意識しており、また「ディモス」という用語は知っていたけれど、デモクラシーはラビ文献では切実な概念ではなかったと結論づけざるをえない。

従って、ユダヤ教の伝統的思想と政治的問題を関係づけようとするときに、特に、デモクラシーを関係づけようとするときに、我々は注意する必要がある。おそらく、賢者たちの、公 (*kahar*) 大衆 (*hamon*, もしくは *lab*)、民 (*'am*)、もしくは、様々な社会層—様々な支配者、王、大家、所有者、武将等の像を分析することが、彼らの自由、平等、デモクラシーについてのよりよい理解につながるだろう。

5. 終わりに

本稿では、デモクラシーの萌芽がユダヤ教文献に見出されるかどうか、ラビ文献での「自由」の用例、支配者の像、ディモスの用例の分析を通して考察した。本稿での考察からわかることは、それぞれのトピックで固有の理念を反映しているが、それは、我々が今日、自由、またデモクラシーと想定する理念とは一致していない。伝統的なユダヤ教では、個人の完全なる「自由」も、指導者と大衆の完全なる平等も想定されていない。むしろ、ラビ文献では、最初から、「自由」とは法によって限定されるものであると想定されており、指導者たるものは指導者

らしいふるまいをすることが求められている。さらに、歴史を通して、ユダヤ教の伝統では、ディモスという用語になじみはあったにもかかわらず、この語からデモクラシー的な思想が生まれることはなかった。

よって、我々は、我々が想定する自由やデモクラシー、平等が普遍的な価値であるということを想定すべきではなく、それぞれの伝統、また宗教が、自由、平等、デモクラシーを彼ら自身の文献に基づいて詳細に検証する必要があるのである。

訳者：勝又 直也（京都大学大学院人間・環境学研究科准教授）

注

- ¹ 本稿は、科学研究費 JP 16K02221 の助成を受け、また第 16 回世界ユダヤ学会議於エルサレム・ヘブライ大学での発表に基づくものである。本稿では以下の略語を用いる。BT=バビロニア・タルムード、JT=エルサレム・タルムード、Gen. R=創世記ラッパ、Ex. R=出エジプト記ラッパ、Lev. R=レビ記ラッパ。
- ² 東欧、旧ソ連、中央での民主主義の状況については、拙稿「ユダヤ教にみる『自由』と『支配者像』」小原・勝又編『宗教と対話』（東京：教文館、2017）、193-229 を参照のこと。
- ³ N. Rothenberg and E. Schweid eds., *Jewish Identity in Modern Israel: Proceedings on Secular Judaism and Democracy* (Jerusalem, New York: Urim Publication, 2002). J. E. David ed., *The State of Israel: Between Judaism and Democracy* (Jerusalem: The Israel Democracy Institute, 2003) 参照。第 17 回世界ユダヤ学会議においては、ユダヤ教とデモクラシー、自由について 4 セッションで議論されていた。これはこのテーマがユダヤ社会において注目されているということを意味する。
- ⁴ 拙論「ユダヤ教における自由：ヘブライ語聖書とラビ文献において」『基督教研究』, vol. 77, 1-23, 2015 参照。
- ⁵ J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia UP, 1992), 特に 35-43。
- ⁶ S. A. Cohen, *The Three Crowns—Studies of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry* (Cambridge: Cambridge UP, 1990)。
- ⁷ 首長制度とその発展については、D. Goodblatt, *The Monarchic Principle* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1994), I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, (Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1989)。
- ⁸ 賢者と首長の対立については、I. Levine, “The Jewish Patriarch (Nasi) in the Third Century Palestine” in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 19/2 (1979), 197。
- ⁹ 本稿では、ヘブライ語のディモスのラテン文字転写を *dimos* とし、ギリシア語のそれは ‘*dēmos*’ と表記する。
- ¹⁰ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Baker Academic, 2005)。
- ¹¹ BT Shabbat 102a, BT Sota 44a, BT Qid. 63a, BT Mezia 118b, BT Sanh. 48a x3, BT A.Z.16b。
- ¹² バライタとはタナイーム時代の賢者の伝統であり、首長ラビ・イエフダによってミシュナに収集されたが、多くはラビ伝承全体に散逸している。バライタ伝承かどうかは、通常引用の形式から判別できる。“*Tana rabbanan*（私たちのラビは教えた）。”で引用さ

-
- れる言説は、これらバライタの古い伝承と想定される。
- ¹³ 例えば、ラシによる BT Shabbat 102b への注釈。
- ¹⁴ *Yorea Deah* 145. 13, 656.
- ¹⁵ BT Shabbat 102b, BT Sota 44a, BT B. Mezia.
- ¹⁶ BT Sanh. 17b.
- ¹⁷ 例 Gen. R. 70.1, Ruth. R. 2.22.
- ¹⁸ BT Shabbat 33a.
- ¹⁹ ティベリアについては、O. Avissar ed., *Sefer Tiberia: 'ir kineret u-yishuba beray hadorot* (Hebrew) (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1973)、参照。
- ²⁰ JT A.Z. 4.4.
- ²¹ Gen. R. 1. 5 (Theodor-Albeck p.10).
- ²² 例えば、Mid. Tahnuma, Parsshat Mishpatim, 5 では、*studia* と *dimosin* が王の譬えの中で大衆の必要物としてみなされている。
- ²³ J. Neusner, *Eliezer Ben Hyrcanus: The Tradition and the Man*, vol.1 (Leiden: Brill, 1973) 400-403 参照。
- ²⁴ 興味深いことに、このエピソードの場所は上述しディモスインで有名なティベリアである。確かに、ラビ・シメオン・バル・ヨハイは入浴したが、それらはディモスインとは呼ばれず、入浴場入浴の館 *beit merchaz* を清めると言っているものの。ティベリアをめぐり、ミドラシュにおいて連想的な思考法が働いていると思われる。
- ²⁵ 後代のマイモニデスによる注釈、*Mishne Torah, Keter HaMelk Halachot Tshuba* 3, 3, 614。
- ²⁶ JT Ber. 9. 14b.
- ²⁷ *Keter HaMelk Halachot Tshuba* 3, 3, 614.
- ²⁸ *Keter HaMelk Halachot Tshuba* 3, 3, 618.
- ²⁹ 創世記 1.25 に対する *Malbim* (19 世紀ロシア R. Meir leibush Ben Yehiel と Michel Weisser の注釈) 参照。
- ³⁰ *Responsa* by R. Habat Yair 721, *Responsa* by the Gaon R. Openhyim 1.5.
- ³¹ *Alei Tamar* (commentaries by R. Isscal Tamar 20th century) on the Shebyit 9. 1, 462.

古代近東文学における聖書の知恵文学とヒッタイトの教訓文書

アダ・タガー・コヘン

要旨

古代近東において知恵は神々から人間に与えられた知識であった。それは人間が文明を築き、神々への奉仕を続けるために与えられたものであった。本稿は、アッカド語・ウガリト語・ヒッタイト語で書かれたメソポタミア・レバント・アナトリアの文書を考察し、知恵の概念が父から息子への教訓のように特定の形式を持った文書を通じて伝えられていたことを示す。続いて、知恵の思想と言葉がどのような形で聖書のテキストに織り込まれているのかについて明らかにする。本稿では、主に二つのアッカド語文書を扱い、それらの形式をヒッタイト語文書と比較する。両言語で書かれた文書の比較考察からは、それらの聖書の知恵文学との関係が理解されると共に、とりわけヒッタイト語文書の理解が深められる。

キーワード

知恵文学、聖書、古代近東文化、ヒッタイト、儀礼

1. はじめに

箴言 9 章 10 節は「主を畏れることは知恵の初め」という言葉で始まり、「聖なる方を知ることは分別の初め」と続く¹。「主を畏れる」という句は、神からの啓示とされるトーラー（律法）を実行しながら「契約の神への忠信」を守るという意味として理解されてきた。

ヘブライ語聖書では、古代イスラエル人にとって最も重要なことは彼らの神 YHWH の言葉に従うことである、と随所に繰り返し記述されている。例えば、出エジプト記 20 章 22 節には、「主はモーセに言われた、イスラエルの人々にこう言いなさい。あなたたちは、わたしが天からあなたたちと語る(*dibbarti*)のを見た」とある。これを受けたモーセの行為は 24 章 3-4 節にある。「モーセは戻って、主のすべての言葉とすべての法を民に読み聞かせると、民は皆、声を一つにして答え、『わたしたちは、主が語られた言葉をすべて行います』と言った。モーセは主の言葉をすべて書き記し、朝早く起きて、山のふもとに祭壇を築き、十二の石の柱をイスラエルの十二部族のために建てた」。続く 5-8 節ではモーセは書き記したことを読み上げ、イスラエル人とともに神に捧げ物をした。

YHWH の言葉、すなわち、律法は神の信仰にかかわるものである。神の言葉は彼の法とされ、この法は口頭(*dbr*)だけでなく、文章でも伝えられ、それに従って宗教儀礼が行われる。

神と人々との関係の基礎には「従順であること」という考え方がある。これは「*šamo'a bēqōl* — わたしの声に聞き従う」という言葉に示される（出エジプト記 19 章 5 節等）。この概念は家族の理念に由来している。家族内では子は父の命じたことを果たすべきとされるのだ。従順な息子は聖書においてこう命じられている。

「わが子よ、父の諭し(*mûsar*)に聞き従え(*šm'*)。母の教え(*tôrat*)をおろそかにするな（箴言 1 章 8 節、他に箴言 2 章 1 節、3 章 1、11 節、4 章 1、10、20 節等）」²。ここで対になっている二語 *mûsar* と *tôrah* は、いずれも「教訓」を表しており、これは知恵と神の畏れと結びついている。本稿では、知恵が宗教的な問題でありながらも、日常的な法律にも強い関わりがあることを明らかにする。

本稿には二つの主な論点がある。一つは「知恵文学」と同一とされるヒッタイトの「教訓」文書の考察である。もう一つの論点は、以下に挙げる文書のジャンルが家族の文脈といかに関係しているかということである。これらの二つの論点を基に、本稿で扱う文書が聖書とヒッタイト文書における儀礼といかに関係するかについて、聖書世界に先行しながらもそれと同期する古代近東の文学の文脈の中で示すこととする。

2. 知恵文学

2.1 近年の研究で論じられる諸問題の一つに、聖書の知恵文学には基礎となる伝統が存在したのかどうかという問題がある³。この問題を扱った最近の論文集に掲載された12本の論文には対立する考え方があることが示唆されるが⁴、本稿では「知恵文学」を、明確な世界観を表象する文学や文学様式を表す用語としての特別な術語と捉える研究者らに従う⁵。というのも、筆者は本稿で、それが説得的な修辞技法に特徴づけられる教訓的なメッセージである点を指摘するからである。上に引用した聖書のテキストからも、それが教訓的で修辞的であることは明らかだろう。

モーセ五書における指示は厳密に言えば法律と捉えられる。神からの指示としての法には二種類ある。社会生活を扱う法律と、イスラエルの人々が主として従う神の崇拝を指示する法律である⁶。神から指示を受けるという概念は、知恵文学で広く扱われる親への服従の概念と似ている。聖書（特に箴言）において親への服従は、戒律として「聞け／従え」という命令形で繰り返し命じられている。例として、箴言19章20節には「勧め(*‘ēṣah*)に聞き従い(*šm*)、諭し(*mūsar*)を受け入れよ。将来、知恵(*teḥkam*)を得ることのできるように」とあるし、箴言5章7節には「それゆえ、子らよ、わたしに聞き従え(*šim ‘ū*)。わたしの口の言葉(*‘imrē-pī*)からそれてはならない」とある。

神と人間の関係の中では、新しい社会を築く原則としての法が契約に埋め込まれている。しかし、それは知恵とも大いに関係がある⁷。どちらも特定の社会行動の規範を奨励しているからだ。特定の行動を要求し、あるいは禁止しているのである。

David Daubeが指摘したように、教訓的法律は、第五戒に見られるように知恵と関連づけられる。第五戒は「あなたの父母を敬え」で始まり、「そうすればあなたは、あなたの神、主が与えられる土地に長く生きることができる」と続く（出エジプト記20；12）。「敬え(*kbd*)」という命令の後に、幸福の説明が続く形式は知恵文学において広く見られる⁸。したがって、知恵文学は社会的権威者として父と母の立場を高めながら、それを権威ある法を申し渡すYHWHと対比される立場に位置づけているのである。知恵文学で繰り返し使用される「命令(*dbr/mišwah*)」という語と「指示(*tōrah*)」という語は、ヘブライ語聖書の読者が熟知しているモーセ五書の法を反映している⁹。

2.2 ここで議論を古代近東の知恵文学に向けよう。上述のように、筆者は、聖書はこの文学伝統の中に位置づけられると考える。「知恵」という用語がメソポタミアの文書で広く使用されているのは間違いない。ここでは Paul-Alain Beaulieu の

言葉を引用するに留めたい。「知恵文学の全体的な傾向は、社会と神の意志の調和を保ちながら、より良い人生を導く術を教える点にある」¹⁰。他方、当時は父親と母親が家の法的権威であり、かつ王国も一つの家政と見なされた点を忘れてはならない。したがって、息子に教訓を与える父親は、王と同じ権威者と言える。神の世界の法は王に伝えられ、それは王からその国に伝えられるという考え方は古代近東世界に共通する考え方であった¹¹。このように、子に教訓を与えるという知恵文学のジャンルは古代メソポタミアやエジプトまで遡ることができる。これまで、知恵文学と聖書の比較に関しては多くの議論がなされてきた¹²。以下では、メソポタミアおよびヒッタイトのいくつかの文書について、聖書との関係性から論じ、知恵文学が法的文書と関連することを示したい。

3. メソポタミアの伝統における知恵文学

古代近東文学には「知恵文学」の範疇に含まれる数多くの文書があり、それらは父が子に「人生についての知識」を示すという形式をとっている。その最も古いものは紀元前3千年紀後半にさかのぼる、シュメールの『シュルッパクの教訓』である。Beaulieによると、この教訓は、太古の昔、文明の起源にまで遡る時代から伝わるものと信じられていた¹³。

もう一つ知られている文書は、学術的には『シューペ・アメリ Šūpê-Amēli の教訓（もしくはシマー・ミルカ *šimâ milka*）』と呼ばれる紀元前2千年紀の文書である¹⁴。この文書は「聞け」という言葉に始まる。アッカド語で、*šimâ milka š[a] Šūpê-Amēli* 「シューペ・アメリの助言を聞け」と始まる。これは明らかにヘブライ語の *šm'* の命令形と関係しており、「注意に従う／従う」あるいは「服従する」と訳され、単なる助言でなく、指導的な命令と理解される。動詞に続く名詞 *milka* 「助言」には¹⁵、その知恵文学との関連が示唆される。続く数行には、これが知恵文学であることをより強く示す表現、*emqa milka* 「知恵ある助言」と *paraš ūmē aḫriāti* 「来る日々の法」がある。このアッカド語の *paršu-*には、法律や規則と慣習、必要な儀式・儀礼という意味がある¹⁶。

シューペ・アメリの文書は、「父から子への最後の言葉」という文学ジャンルに含まれ、父からの「遺書」あるいは「遺言」とされる。その内容は正しい行いや、家族と私財への配慮に関するものであり、Victor Avigdor Hurowitz が指摘するように、「教訓の全体としての傾向は実践的」である¹⁷。すなわち、人生をより良く生きるために何が最も大切かを示しているのである。この教訓は、他の知られているシュメール語やアッカド語の楔形文字で書かれた教訓書と同じように、二人称単数で語られる¹⁸。立場が上の者から下の者へと伝えられていることから、

教訓書には権威が表れていることがわかる。また、教訓書に法的な性質と効力があるならば、それは指示する者と指示される者の社会的地位も反映することになるだろう。

メソポタミアだけでなく古代近東の文学全体に言えることであるが、文書を分類すること、すなわち、ある文書がどのジャンルに含まれるべきかを判定するのは非常に困難な作業である。もちろん、文書を分類し、ジャンル分けすることは、私たち現代の研究者や読者が必要としていることであるが、それでも古代の人々もある特定の概念を伝えるためにそれに応じた形式を用いていた。古代の人々も文書を分類していたことは、目録の編纂（たとえば、ハットゥシャに収集された粘土板の奥書を記した「集積目録」や「書架目録」と呼ばれる文書）に見てとれる¹⁹。しかし、私たちが正確にジャンル分けしようとしても、多くの場合は一つの文書の中に複数の文学形式が混ざり合っていることがわかる。

3.1 もう一つアッカド語文書を紹介したい。これは、必ずしも普通の「知恵」に含まれず、また父から子への遺言でもないが、Lambertがバビロニアの知恵文学に関する彼の書物によって、教訓文学に分類しており、人生における実践を扱っている点で、ある意味で『シューペ・アメーリの教訓』の遺言的な忠言とほとんど変わらない²⁰

Lambertが『王子への助言』と名づけたこの文書は興味深く、皇太子あるいは新しい王が「教えられるべき」諸注意が挙げられている²¹。『王子への助言』は、メソポタミアの「予言書」と似た形式で、常に可能性を挙げるように書かれている—「Xをすると、Yが起こる」であり、これは「もしXをするならば、Yが起こる」として結果が起こる確率を表すようにも訳せる—。文書はアッカド語による60行からなり、これはVictor Avigdor Hurowitzが提案するように、文書の中心的な役割をもつ神エアを表す楔形文字が60を意味することを反映しているのであろう。エアは知恵の神とされ、文書の第2行では「運命の王」と呼ばれている。また、数字に隠されたメッセージを組み込むことは知恵の伝統の書である箴言にも見られる²²。『王子への助言』の主旨は、王は神々の世界を怒らせる恐れのある行いを避けなければならないということである。それに背いた結果は最終行（第58～59行）に明らかである。「大いなる神々は怒りのあまり、彼らの住まいを去り、神殿に入らないだろう」²³。神が神殿を去ることは、王と王権の保護を放棄することを意味した。さらにHurowitzは、この文書はエアから直接下った指示として、神的な啓示の作品なのだと提案している（そのため彼は第7行のšipir²⁴Eaを「神エアの言付け」と理解している）。彼が指摘するように、「[もし]、王が聞かなければ／心に留めないならば(lā iqūl)」という文書の題名は、王が神エアからの神聖な言付け

に従わなかった場合、という意味である。

『王子への助言』は厳密には教訓書の形式ではないが、伝えようとしている主旨は、シューペ・アメリの文書などに見られる、父から子への助言に似ている。両者の違いは、『王子への助言』がシッパルとニップル、バビロンの市民に対する王の不当な行いのみを語っているのに対し、シューペ・アメリの文書はさまざまな人生の問題についての父から子への助言であり、かつその子が将来王となる者ではないという点である²⁴。このことは次の対比に明らかであろう。『王子への助言』の第15行「もし、彼がバビロンの市民の銀を取って自らの宝庫に加えるならば」// 『シューペ・アメリの教訓』第57～58行「我が子よ、小麦粉を挽く者から略奪するなかれ、老いも若きも貧しくさせてはならない」。

文書形式（指示か予言か）について言えば、アッカド語で書かれたシューペ・アメリの文書とそのヒッタイト語訳を比較すると、非常に興味深い点が浮かび上がってくる。ヒッタイト語版の翻訳は基本的には正確であるが、文書全体を翻訳しているわけではない。それでも、ヒッタイトの人々が完全なアッカド語文書版をもっており、それを学問的に利用したであろうことはわかる²⁵。実に、これらの文書は、アッカドの学習とその翻訳を通じて隣接する文化へ吸収され、異なる文化間で文書伝統が共有されたことを示している。これらの作品は、翻訳によって、受け取った側の文化の一部となったのだ。アッカド語文書の翻訳により、ヒッタイトも異文化の考え方や概念、信条などを受容していたのである。

『シューペ・アメリの教訓』と『王子への助言』の違いはそれぞれの社会的背景によるものかもしれない。王子は、政治的文脈で支配者あるいは王としての公正な行いを教えられている点で、その内容は父から子への教訓ではなく、神が世界をいかに支配しているかに関わりが深い。『王子への助言』の焦点となっているのは、神々の「言付け」や望み、その崇拜における神々の世界との関わりについてである。王子がもし間違った行動をすれば、彼は神々から罰せられる。文書の中では、エアとアヌム、エンリル、マルドゥク、エラ、ナブーという神々の名前が挙げられる。Lambertによる編集の第30～31行には、神々が「天と地に座するアヌム、エンリル、エアは彼らの集会(*puḫrišunu*)において苦役の免除を決するだろう」²⁶と、その審判を下す役目が描写されている。

『王子への助言』は、支配者に審判するという法的役割をもつ神々が下す決定や定めを扱っている。そのため、この文書は単に日常の行動についての王子への助言ではなく、神学的なものでもある。このことは、とりわけ最後に王権の危機に触れていことから理解される。「天と地全体をまとめ、あらゆることを管理し、王権を定めるエサギルの書記ナブーは、彼の地に関する約束(*treaties*)を無効とし、敵意を宣言するだろう」(第53～54行)。ここで「無効」とされるのが約束、すな

わち文明社会の枠組みである点を強調したい。これは聖書でも同じく、神はひとたび民が彼の法から逸脱したと判断すると、神と民の間の契約(covenant)は無効となり、その逸脱のせいで国が破滅する結果となる²⁷。よって、たとえ臣民（特にバビロニアの特権的で神聖な都市シッパルとニップル、バビロンの人々）に対する悪行であっても、王の行為は、社会からだけでなく神々によっても審判を下されるものであった。Hurowitzが『王子への助言』の議論の中で指摘するように、この文書は知恵のある書記によって作成されており、届けるべきメッセージに適した文書の形式になっているのだ。

したがって、『王子への助言』は神による教訓という形式をとった政治的かつ法的な教訓文書であり、一方『シューペ・アメーリの教訓』は父から子への遺言という形の教訓文書である。聖書の例に戻れば、聖書は神への従順を父と母への従順を組み合わせしており、またその中では神の崇拝に関する指示と日常生活に関する教訓の両方があることがわかる（出エジプト記 19～24 章の律法集）。出エジプト記 19～24 章では、教訓文書がメソポタミアの影響を受けた法典と形式的に組み合わせられている²⁸。

二つのメソポタミアの文書の関係性に関する論議はここで終え、次にヒッタイト古王国時代の文書についての議論に進みたい。研究者らが『ハットゥシリ 1 世の遺書』と呼ぶヒッタイト文書は、「遺書/遺言」である一方、王から議会への指示であり、指名された皇太子への即位にあたっての指示でもある(CTH 6)²⁹。この遺書は政治的に混乱した時代を背景に作成された歴史書でもある。その点では、何世紀にも渡って複写され、明確に年代比定できない、前述の二つのメソポタミアの文書とは対照的である³⁰。このヒッタイト文書は紀元前 17 世紀後半に年代づけられる。ヒッタイトとメソポタミアの文書間には時代差はあるものの、筆者はこのヒッタイト文書もメソポタミアの伝統に影響を受けたものと考える。『ハットゥシリ 1 世の遺書』で、ハットゥシリ 1 世は孫ムルシリを後継者とし、それまでの候補者（実の息子と甥）を退けた理由を説明している。彼らを退けた理由は、王である自らの命令に背き、ハットゥシヤ市民の意思に反する行動をとって、神々と対立しかねなかったからだと説明している。たとえば、ハットゥシリは甥の若きラバルナについて以下のように述べる³¹。

§5 (i/ii.26–29) ハットゥシヤ市民の者たちに対し、彼は牛と羊を（それをもてる）者から〔取り上げ〕ようと迫ることになるだろう。〔私は我が〕外敵を〔…した。そして〕私は〔我が国の (?)〕平和を保った (?)。今後、彼が〔…を〕確立することは起こってはならない。

ハットゥシリは、陰謀を企てた娘については、彼女がハットゥシャ市民から盗みを働いたと言い、家畜と労働力、耕地を取り上げたのだと言う (§14-§16)。ヒッタイトの中心、神聖な都市ハットゥシャの人々は王に最も忠実であることが求められ、それ故に宮廷からの厚い保護を受けていた。このように、『ハットゥシリ 1 世の遺言』は初めに歴史上の事件としてかつてハットゥシャ王家で起こったことを記している。しかしながら、これらの事件にかかわった者たちの行動に対するハットゥシリ 1 世の判決は、支配者は民に危害を加えてはならないと教える『王子への助言』と同じように、法概念や慣習に基づくものだった。一方でこのヒッタイト文書は、王の議会と、選ばれし若き王本人の両方への指示でもあり、それは『シューペ・アメーリの教訓』を思わせる非常に教訓的な形で伝えられている。ハットゥシリ 1 世のムルシリへの言葉は以下の通りである。

§19-20 (iii 26-32) これまで、[私の家族において] 誰も我が命令に従わなかった。[しかし、お前、我が子]、ムリシリよ、お前はそれに従わねばならぬ。[父の言葉] を守らねばならぬ。もし、お前が父の言葉を守るならば、[パン (のみ) を食べ]、水 (のみ) を飲め。盛年のお前は日に二度か三度食べ、自らを労え。[しかし] お前が老いた [ならば]、目一杯飲んで [父の] 言葉を忘れよ。[...] しかし、もしお前が王の言葉を守らないならば、[長 (?)] 生きすることなく滅ぶだろう³²。

§21a (iii 46-51) 汝ら (我が臣民) は、ラバルナであり大王である私の言葉を守らねばならぬ。汝らが [それを] 守る [限り]、ハットゥシャは堂々と立ち、汝らは国を [平和に] 保てるだろう。汝らはパンを食べ、水を飲むだろう。しかしもし、汝らがそれらを守らないならば、国は異国の支配に下るだろう。

[神々の] 事柄には十分慎重であれ³³。彼らへの捧げ物のパンと神酒、[シチュー (?)]、彼らの食事は (常に) 用意されていなければならない。

§21b (iii-iv 51-54) お前 (ムルシリ) は (それらを) 後回しにしては [ならない] し、(捧げ物を) 遅らせてはならない。もしお前が [(それらを) 後回しにした] ならば、それは悪行である。(まさに) かつての (ように) 。[そうで] あれ³⁴ !

この指示は極めて明確であり、かつ王とヒッタイト王国内の職業集団の関係を結ぶ「訓戒文書」(*išḫiul-*)の文書様式に似た言葉遣いで書かれている³⁵。

ここで、『王子への助言』と『ハットゥシリ 1 世の遺言』の主題となっている神々の信仰の問題に目を向けたい。神々は王権を維持するために王からの奉仕を期待している。これこそが、両文書の神学的側面であり、王の成功の理由となっているのだ。ハットゥシリ 1 世の文書では、「歴史的」な悪行の実例と、指名された王位継承者および王の議会への指示が混在し、『王子への助言』は純粹に王子への警告となっている。

王ハットゥシリ 1 世は議会に対し、王子に知恵を伝えるよう指示している(CTH 6)。

§10 (ii 53-57) 誰も「王は隠れて自らが望むことを〔行い〕、『私は正しかろうと、正しくなかりとそれを正当化できるのだ』(と言っている)。」などと言ってはならない。[このような] 中傷が決して真実となつてはならない。むしろ、今汝ら〔自身〕が私の助言(＝言葉)と教訓(＝知恵)を認め、常に我が息子に知恵を教えよ³⁶。

王であり父であるハットゥシリ 1 世の最後の言葉は次のようである(Goedegebuure 訳)。

§22 (iii 55-63) そして〔大王〕ラバルナは彼の(養)子ムルシリに向かって「私はお前に私の言葉を与えた。毎月、この書板がお前の前で読み上げられるように。そうすれば、お前は私の言葉と知恵(＝教訓)をその心に焼きつけられる*だろう。お前は正義をもって私の〔臣下〕と貴族を支配せよ。

*šišša 「印象付ける」

Amir Gilan は、『ハットゥシリ 1 世の遺言』の研究において、ヒッタイト文学における位置づけを論じており、これを「Die Anfänge der Tradition didaktisch-politischer Literature in Hattuša (ハットゥシャにおける教訓的・政治的文学伝統の始まり)」と称した。さらに、この文書を法的文書と定義することを否定し、むしろ「ハットゥシリ 1 世の言葉を集めたもの」と定義している。結論として、『ハットゥシリ 1 世の遺言』(とこれに対応する KBo 3.27 の章句)は教訓と政治的な目的のために記録されており、後継者に政治的な知恵を授けようとする実際の王の言葉を含めることで文書に重みをもたせたのだと主張する³⁷。

王の賢明な言葉 —王の教訓— は、聖書では神の言葉と同様、他者に読み聞かせるよう書かれている。これらの言葉は世界の働きを理解しようとする人に向け

た知恵である。古代イスラエル人にとって、これらの教訓は出エジプト記20～23章と申命記5章にある法律集であり、それは（書記としてのモーセ）によって読み上げられ、書き記されたものだ。しかしながら、この神（々）から受けとったとされる教訓的な知恵が忘れられないためには、神々に対して行わなければならない儀礼がある。その儀礼は、主人と僕、つまり指示する側と指示される側の関係を想起させる象徴的なものであった。聖書は同じことを、教訓文書と、心に留め従うべき命令を組み合わせることで提示している。そのため、聖書では神と父という二つの権威が存在するのだと言える³⁸

ヒッタイトにおいて家族内の権威が父母にあることは、父と母への服従を求める文脈に明白である³⁹。ヒッタイトの王の権威については、王が家族への神々の加護を得るべく行った儀礼行為に明確に表される。ヒッタイト文書に表れる王の権威には二つの側面がある。すなわち、勅令を発する権力と、神殿で神々の御前で儀礼を行うことである。

4. ヒッタイト王と神々への奉仕

ハットゥシリ 1 世がムリシリに与えた主な教訓は以下のものであった。

§21a [神々の] 事柄には十分慎重であれ⁴⁰。彼らへの捧げ物のパンと神酒、[シチュー (?)]、彼らの食事は（常に）用意されていなければならない。

§21b (iii-iv 51-54) お前（ムルシリ）は（それらを）後回しにしては[ならない] し、（捧げ物を）遅らせてはならない。もしお前が [(それらを) 後回しにした] ならば、それは悪行である。（まさに）かつての（ように）。[そうで] あれ！

興味深いことに、この『ハットゥシリ1世の遺言』最後の部分は、『神殿職員への訓戒文書(CTH 264)』で、次のような言い回しで繰り返される（「神々の事柄を畏れよ！」あるいは「神々の儀礼や祭りを後回しにしてはならない。」）。『ハットゥシリ1世の遺言』のこの箇所では、法が断言法と決議法の形式で示され、常に従属者を「あなた」（単数／複数）と呼んで直接的に命令を下している点で、神殿の職員に対する訓戒のような*išhiul*-文書と似ている。

(CTH 264 §14: 55-63) さらに、すべての神々の台所の要員である汝ら、

すなわち献酌官、給仕、料理人、パン職人、ビールを醸造する者よ。汝ら自身のために神々の意思を十分に畏れよ(*naḥḥanteš ešten*)。神々の厚いパンと献酒の容器に十分な敬意を払え。

(§9: 57-60) 汝ら給仕よ、もし祭を（各）祭の期間に祝わず、春の祭を秋に祝い、秋の祭を春に祝うならば、（汝らは罰せられるだろう）。

(§9: 74-76) 神々の意思に（従って）のみ行動せよ。そうすれば、汝らはパンを食べ、水を飲み、家を持つことができるだろう⁴¹。

厚いパンと献酒の容器に触られるように、神々へ食べ物を備え、規定通りに祭りを祝うことは、王と神殿職員の両方の幸福を保証するものであった。このことは「パンを食べ、水を飲む」という章句に表れている。ハットゥシリ1世最後の言葉は「そうであれ！（ヒッタイト語で[a-pa-a-]at-pát e-eš-du）である。この言葉は王の臣下が王への忠誠の誓いを行う際に宣言する言葉（iṣḫul-文書に見られる）である⁴²。そのため、ハットゥシリ1世の言葉は、ある意味、誓いを立てられる種類の教訓が授けられたこと意味している。ムルシリは、主人であり王である父の言葉を従順な臣下として守らなければならず、彼自身もそれに誓いを立てたと思われる。もちろん、この文書には非常に政治的な背景があるのだが、ヒッタイト人たちが王家はいかに機能すべきだと考えていたかが示されているのも確かである。この点で、この教訓的で政治的な文書が教材として作成されたのではないかというGilanの見解は正しい。Gilanは、『ハットゥシリ1世の遺言』が若きムルシリが学ぶべき王としての政治的な知恵を示しているのだと主張する。また、歴史的に、ムルシリ1世は（暗殺されるまでは）成功を収めた王だった⁴³。この他にも、ハットゥシリ1世の政治的な知恵を反映している文書はある。Gilanは、『テリピヌ勅令』などの文書の構成が『ハットゥシリ1世の遺言』と多くの点で類似しているとし、これらの文書が明確に政治的な背景をもち教訓的な文脈で書かれたのだと指摘している⁴⁴。

Gilanの研究が示すところは、ヒッタイトの人々が伝統的な文書を用いて王家に対するある種の「知恵」的教訓文学を発達させたということである。これらの文書はのちのヒッタイト王国の時代まで保管・複製されており、いくつかの文書には複数の写しがあり、多くの写しは後期ヒッタイトの書体で書かれている⁴⁵。

5. 儀礼と法の間で

この10年、法学者によって、社会における法律・規範・儀式の違いを論じる法の性質を論じた研究がいくつか出版されている。その内、最も詳細かつ包括的な研究に、(法律と規範に加えて)儀礼を、社会を統制する手段として扱った Geoffrey P. Miller の論文「儀礼の法的役割」The Legal Function of Ritual がある⁴⁶。その理論的アプローチは、儀礼を、社会を統制する手段とみなすところから始まり、「法と規範の領域と異なるが似ている」(p. 1187) 儀礼の特徴をいくつかに分類した。本稿ではこの内二つの特徴に注目したい。一つは儀礼がいかに関係アイデンティティを形成するかに関わる特徴であり、もう一つはいかに儀礼に正統性が得られるかに関わる特徴である。前者については儀礼を行うことそのものと言える。すべての儀礼の参加者の関心を引きつけ、特にそれが生きている間に何度も繰り返されることで、身体的・感情的・知的に儀礼行為に浸ることでアイデンティティが形成されるのである。儀礼の追憶が残ることで、集団内の階層や社会における参加者の立場や地位が示され、個人の社会的なアイデンティティやその地位に対する認識や他者との関係が変化する可能性が示されるのである。儀礼行為によって、参加者は社会的集団内での新たな役割に順応できるようになる。その役割は、共同体において正統で権威ある地位にある人々を見れば容易に理解できるものである。したがって、儀礼はそれを通じて個人にアイデンティティを課し、社会的地位を統制するものである。

二つ目の儀礼の「正統性」については、儀礼を社会統制の一形態と位置づけることである。「その正統性を確立するためには、個人に要求されることがより広い社会的利益の観点から見て適切であることが示されなければならない」(p. 1201)。正統化の過程には主に二つの局面がある。一つは、儀礼の遂行が特定の社会的文脈に位置づけられることであり、もう一つは「儀礼が、それが行われるたびに再現されるよう、明白で正確な台本に従って行われる」(p. 1202)ことである。このように、儀礼に長い伝統があるという事実がそれに規範的・法的効力をもたせるのである。

Miller の結論のように、法と規範は「好ましくない利己的行為を禁じると同時に、『国』に違反を防ぎ、捜査し、正す制裁力を与えることでそれを統制する」一方、儀礼は「儀礼の対象者に社会的役割を割り当て、影響を与えることで社会的行為を統制し、同時に他者には、対象者に自然で適切なアイデンティティとしてそのように役割を与えることを受け入れさせるためのものである」(p. 1226)。

6. 法に示されるヒッタイト王と儀礼

神々の信仰を維持するというヒッタイト王家の義務は、主に王と王妃、王子たち、そして神殿に仕える者たちによって担われた。この義務は、信仰を経済的に支えることと、個人として儀礼を行うことで果たされた。王家の主な勤めの一つは、神殿の建設や品々の寄進を含む、王国内での宗教活動の維持であった。王と王妃、王子たちは一年を通じて所定の期間に国を旅して周り、それぞれの神々の社や神殿を参拝した。王と王妃は新しい崇拝の習慣や仕方を導入し、勅令を出して新たな神の崇拝を取り入れることもあった。この点で、ヒッタイトにおける神々への信仰は国家宗教だったのである⁴⁷。ヒッタイトの都ハットゥシヤで見つかった王室の文書からわかるように、儀礼行為は詳細に書板に記録され、何世代にもわたって複写され伝承されていた。それらの文書は王家の者たちと祭儀の専門家にいつどのように祭儀を執り行うべきかを指示するものである。祭儀の祝典は王家が神々に従順であることの象徴であり、王が可能な限り祭儀伝統の知識を用いてそれを再現させたことの現れであった。次に引用するムワタリ2世の祈りはヒッタイトの人々が神聖な法とその王への啓示をどのように理解していたかを示している。ムワタリ2世は、クマンニにおける祭儀の復活にあたり、以下のように言う。

(CTH 382 obv. 18-28) そして、王である私は記録に書かれていること (=書き記された木製書板) に見出したことすべてを実行します。[しかし]、私が果たせない [神々の] 儀式を [すべて]、嵐の神、我が主人よ、あなたはご存知でしょう。私が「賢明なる老人」(*šal-li-in* ^{LÚ}ŠU.GI)の助言を求めると、彼らは覚えている通り [各?] 儀式を報告するので、私はそのように実行します。[...] 私がその地に再び入植させる間、それが完遂するまで(?)、私は再発見した神々の法(*ŠA DINGIR šaklain*)を確かに執り行い、それは今後実施されるでしょう⁴⁸。

王の権限の下に行われるこれらの行為の位置づけは、歴史的にハットゥシリ 1 世の言葉に宣言される。

汝ら（我が臣民）は、ラバルナであり大王である私の言葉を守らねばならぬ。汝らが [それを] 守る [限り]、ハットゥシヤは堂々と立ち、汝らは国を [平和に] 保てるだろう。[...] もしお前が [(それらを) 後回しにした] ならば、それは悪行である。(まさに) かつての (ように)。[そうで] あれ

知恵ある王の命令に従うことと、神々からの祭儀の要求を満たすことを関連づけることこそが、王が国を治め強くできるかどうかの核心であった。ヒッタイト文書を見れば、これは歴史的先例に基づいた考え方である⁴⁹。メソポタミアの文書『王子への助言』も王家に同様の思想があったことを示していると思われる。『王子への助言』は神聖な都市シッパルとニップル、バビロンの問題のみを扱っているが、王がどのように行動するべきかという模範を示している。そのような状況に至った先例に触れられてはいないものの、かつてそれに類する問題が起こったことと思われる。

聖書に立ち返ると、過越祭や他の律法行為を義務として行わなければならないという神学的概念が重要であることは、古代イスラエル人の神YHWHがエジプトの地で奴隷であった彼らを救ったという事実から来ている。祭儀は、この民と神との大切な関係を記念し、思い出すために決められ、次世代へと教え継げられなければならないのである（出エジプト記、12章27、42節；13章9節；20章2節；22章20節）。申命記4章5-6節は次のように書かれている。

わたしがわたしの神、主から命じられたとおりに、あなたたちに掟と法を教えたのは、あなたたちがこれから入って行って得る土地でそれを行うためである。あなたたちはそれを忠実に守りなさい。そうすれば、諸国の民にあなたたちの知恵(*hokmatkem*)と良識(*bînatkem*)が示され、彼らがこれらすべての掟を聞くとき(*šam 'ū*)、「この大いなる国民は確かに知恵があり(*hakam*)、賢明な民(*nabōn*)である」と言うであろう。⁵⁰

ここまで言及した文書は、いかに良い人生を送り、幸福であり続けられるかを指南することを目的とする点で、「知恵文学」の一部である。その知恵を書き残そうとする姿勢は、文書様式だけでなく、それぞれの文化に特有の儀礼の記録にも見られる。忘れてはならないのは、古代近東において知恵文学が翻訳された文書としてだけでなく口述である文化から別の文化に伝わり、それぞれの文化の信条に適するよう受容されたということである⁵¹。

7. 結論

本稿では、「知恵文学」が、古代近東における重要なトポスあるいは文学ジャンルとして、様々な文化の学者間で共有されていたことを示した。知恵文学はメソポタミアを起源とし、そこから古代近東の他の地域に伝播したと考えられる。それは、各地でそこに住む人々のイノベーションが加えられながら、現地の文化に

取り入れられていった。ハットウシャでは、知恵となる内容が歴史上の事件と合わせて示され、それはのちにヒッタイト王が学ぶべき伝統ある文書となっていた。これらの文書は、若き皇太子に、神学的見識と共に政治的知識と知恵を与えることを主旨としている。ヒッタイトでは、莫大な文書群を使い、いかに神々への義務を果たすべきかを王家の者たちに教えることで国家の祭儀が維持されていた。同様に、聖書にもYHWHの律法を人生の知恵として積極的に教え、それによって信者が祭と儀礼を行い、平和と繁栄をもたらそうという態度がうかがえる。これらすべての文化では、神々の世界が関心の中心であり、知恵は支配者が神々に正しく仕える方法を知るためのものであった。

ハットウシャで見つかった文書の破片には、(現存はしていない) アッカド語文書の翻訳と思われる諺がある。ヒッタイト語で書き残されている数行は以下の通りである。

今、あなたたちは静かに聞きなさい。知恵(*haddanaza*-)をもって、人間の前にある諸問題にあたりなさい。それらを*išhiul* (法)として守り、あなたたちの心に刻みなさい。それらを議会(=王室)で調べ、木製書板(=記録)と照らし合わせなさい⁵²。

王は、儀礼によって神々への信仰と神々の法を宣言することで王としての権力を示した。同時に、儀礼を行い、祭儀を祝うことは、偉大な神々が王と王国に加護を与えた記憶を受け継いでいくという意味もあった。法と、法が生まれ適用された際の歴史上の事件は書板に書き記され、それは何世代にも受け継がれる知恵となったのである⁵³。

訳者：シラ・マルカ・コヘン（ブランダイス大学近東・ユダヤ学科博士課程）

※1 この論文は日本学術振興会(JSPS)科学研究費 2017-2021 年度基盤研究(C)(17K02234)の後援による研究の成果である。本論文の一部は、2018年9月6日に同志社大学で行われたアッシリア研究会および2018年7月31日にヘルシンキで行われたSBL国際学会で発表された。

※2 聖書の邦訳は、共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018年による。

注

- ¹ ここで「聖なるもの」が意味するところは明確ではない。JPS の英訳は YHWH を指す「Holy One」として単数であるが、ヘブライ語では名詞が明らかに複数になっている。それでも、詩篇第 2 篇 5 節に見られるように「yir'at YHWH」が神の知識と対比されており、聖なるもの *qedošim=elohim* なのである。また、詩篇第 111 篇 10 節も同様に「主を畏れることは知恵の初め」としている。両テキストでは、「YHWH に対する恐れ」が知恵(*hōkmah*)に基づくものと位置づけられている。
- ² ヘブライ語の *mûsar* には教えることと弟子の両方の意味があり、ここでは *tôrah* と対比して使われている。申命記 4 章 36 節では、天から古代イスラエル人への YHWH の言葉との関係上、指示として命令形になっている（不定詞 *leyaserka* は *mûsar* と同じ語根 *ysr* に由来する）。申命記における啓示はイスラエル人に教訓を与えるという概念と直接的に関係している。この点は、申命記 8 章 5 節「あなたは、人が自分の子を訓練する(*ysr*)ように、あなたの神、主があなたを訓練されることを心に留めなさい」と比較されたい。Hurowitz は、箴言の注釈で、この語根を強いしつけを通じる「教え」とであると分類している。 *Proverbs: Introduction and Commentary* (2 vols. *Mikra Leyisrael* series ed. Shmuel Ahituv; Tel Aviv: Am Oved and Magnes Press, 2012), 40-41 [ヘブライ語] を参照されたい。申命記 21 章 18 節では反抗する息子は「*ben sôrer*」となっている。
- ³ 最近の聖書と古代近東における知恵文学の概要については Tremper Longman III, *The Fear of the Lord is Wisdom* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 147-162 を参照されたい。
- ⁴ Mark R. Sneed, ed., *Was there a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies* (AAIL 23; Atlanta: SBL press, 2015).
- ⁵ この論文集に掲載される論文については以下を参照されたい。Katharine J. Dell, “Deciding the Boundaries of Wisdom: Applying the Concept of Family Resemblance,” in: *Was there a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies* (Mark R. Sneed, ed.; AAIL 23; Atlanta: SBL press, 2015), 145-160. As well as Douglas Miller, “Wisdom in the Canon: Discerning the Early Intuition,” *ibid*, pp. 87-114; Tova Forti, “*Gattung* and *Sitz im Leben*: Methodological Vagueness in Defining Wisdom Psalms,” *ibid*, pp. 205-220.
- ⁶ レビ記 25 章 55 節「イスラエルの人々はわたしの奴隷であり、彼らはわたしの奴隷であって、エジプトの国からわたしが導き出した者だからである。わたしはあなたたちの神、主である」。
- ⁷ モーセ五書や特に法など、伝統的に知恵文学として挙げられるもの以外で、聖書において知恵文学の形式をもつ例については、Daub による“Deuteronomy stands between legislation and a wisdom book” in David Daube, *Law & Wisdom in the Bible: David Daube’s Gifford Lectures* (vol. 2 Calum Carmichael ed. Conshohocken, PA: Templeton Press: 2010), 27. の考察を参照されたい。
- ⁸ David Daube, *Law & Wisdom in the Bible: David Daube’s Gifford Lectures*, 5ff.
- ⁹ Tremper Longman III, *The Fear of the Lord is Wisdom*, p. 171.
- ¹⁰ Paul-Alain Beaulieu, “The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature,” in: *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (R. J. Clifford ed.; Atlanta: SBL Press, 2007), 3-19. メソポタミアの知恵文学の定義については、以下を参照されたい。Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* (Andrew R. George ed.; WAW 29; Atlanta: SBL press, 2013), 7-19.
- ¹¹ ハムムラビ法典に明確に示されている。Victor Avigdor Hurowitz, *Inu Anum Šîrum: Literary Structures in the Non-Judicial Sections of Codex Hammurabi* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 15; Pennsylvania: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 1994). 対照的に、申命記 17 章 18-20 によると、聖書における王は司祭から法を受け取ることになっているが、その法には「主を畏れる」や「王位を長く保つことができる」などの言葉に知恵文学としての特色がある。

- ¹² ヘブライ語聖書と古代エジプト文学の関係については以下を参照されたい。Nili Shupak, *Where Can Wisdom be Found?: the Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (OBO 130; Freiburg/Schweiz: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993).
- ¹³ Paul-Alain Beaulieu, "The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature," p. 5.
- ¹⁴ 近年のこの文書の解釈については以下を参照されたい。Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* (WAW29; Atlanta: SBL Press, 2013) 81-128. このテキストが書かれたのは古代バビロニア時代で、知恵文学の一部として見られる。以下も参照されたい。V. A. Hurowitz, "The Wisdom of Šūpē-Amēlī – A Deathbed Debate between a Father and Son," in: *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (R. J. Clifford ed.; Atlanta: SBL Press, 2007), 37-51.
- ¹⁵ CAD M: 66ff.に見られるように、この名詞には文脈によってさまざまな意味があるが、主には「助言、指示、命令、(神の)判断」である。同じ *šm'* and *'ēṣah* という言葉で始まる箴言 19 章 20 節については上記の引用を参照されたい。
- ¹⁶ *paršu* については CAD P:195ff を参照されたい。ヤコブの遺言は異なる種類の文書ではあるが、Hurowitz, "The Wisdom of Šūpē-Amēlī" p. 46 with comparison note to Gen. 49:1 を参照されたい。
- ¹⁷ V. A. Hurowitz, "The Wisdom of Šūpē-Amēlī," p. 42.
- ¹⁸ Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age*, *ibid*; Hurowitz, "The Wisdom of Šūpē-Amēlī," pp. 41-43.
- ¹⁹ ヒッタイトの資料については、Paola Dardano, *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Hattuša (CTH 276-282)* (StBoT 47; Wiesbaden: Harrassowitz, 2006) および Willemijn Waal, *Hittite Diplomatics: Studies in Ancient Document Format and Record Management* (StBoT 57; Wiesbaden: Harrassowitz, 2015) を参照されたい。メソポタミアの資料については Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age*, pp. 60-61 を参照されたい。これは知恵文学が「資料のジャンルにしたがい… (中略) …主題によって分類されていた」ことを示している。
- ²⁰ Wilfried G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Winona lake: Eisenbraunse, 1996), 110-115. この文書の引用はこれに従う。
- ²¹ この文書には二つの原本から知られている。一つはニネヴェで見つかった新アッシリア時代のもの、もう一つはニップルで見つかった新バビロニア時代のものである。初版は Lambert により、新版は S. W. Cole によって出版されている。S. W. Cole, *NIPPUR IV* (Oriental Institute the University of Chicago, 1996), 268-274 (Text no. 128).
- ²² Hurowitz はこの文書を詳細に考察し、神エアとの特別な関係と、これが王に対する単なる王への禁止事項のまとめ以上のものであることを証明している。彼によると、「この文書は意図的に王への神エア神から王への神聖なるメッセージとして描写している。」Victor Avigdor Hurowitz, "Advice to a Prince: A Message from Ea," *State Archives of Assyria Bulletin* 12,1 (1998), 39-53. V. A. Hurowitz, *Proverbs: Introduction and Commentary* (2 vols. *Mikra Leyisrael* series ed. Shmuel Ahituv; Tel Aviv: Am Oved and Magnes Press, 2012), 8-9 [ヘブライ語] も参照されたい。
- ²³ Wilfried G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 115.
- ²⁴ シューベ・アメリ文書は人生の諸問題に関して確立されたことわざ・忠告・訓戒を集めたものと見ることができる。たとえば、「あなたは(他の)妻に目を向けてはならない」(第 27 行)は、出エジプト記 20 章 17 節/申命記 5 章 21 節における十戒と類似している。
- ²⁵ Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age*, pp. 118-124. 楔形文字がどのようにハットゥシャに伝わり、いかに使用され、またそれがエリート層に限られたものであった点は以下を参照されたい。Mark Weeden, "Adapting to New Contexts: Cuneiform in

- Anatolia,” *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (Karen Radner and Elinor Robson eds.; Oxford, 2011), 597-617.
- ²⁶ Hurowitz, “Advice to Ea,” p. 47.
- ²⁷ 最悪であったのは洪水の時（創世記 6、7 章）であり、洪水が終わった時、神は二度とそのようなことをしないと誓い、その証として天に虹を「掛けた」。この虹は文明における秩序である契約の印である（創世記 9 章 13-17 節）。
- ²⁸ この形式についての簡潔な入門としては以下を参照されたい。John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament* (2nd ed.; Grand Rapids: Backer Academic, 2018), 270. 詳細な比較については次を参照されたい。David P. Wright, “Method in the Study of Textual Sources Dependence: The Covenant Code,” in: *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible* (Ziony Zevit ed.; Sheffield-Bristol: Equinox, 2017), 159-181.
- ²⁹ CTH 6 の文書と翻訳については、以前の研究にも触れている以下の最新の出版を参照されたい。Amir Gilan, *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur* (Texte der Hethiter 29; Heidelberg: Winter Verlag, 2015), 65-103; 本稿では Gary Beckman, “Bilingual Edict of Ḫattušili I,” *Context Of Scripture* 2, (2000) 79-81 と、Petra Goedegebuure, “The Bilingual Edict of Ḫattušili I,” in *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation* (Mark W. Chavalas ed.; Malden: Blackwell Publication, 2006), 222-228 の英訳に従った。
- ³⁰ たとえば、Lambert は『王子への助言』の作成年代を紀元前 1000~700 年の間に設定しようとしている。
- ³¹ 以下の引用は、Gary Beckman, “Bilingual Edict of Ḫattušili I,” に従うが、Petra Goedegebuure, “The Bilingual Edict of Ḫattušili I.”における別の翻訳も参照している。
- ³² Petra Goedegebuure の英訳は以下の通りである。“§19 (iii 26-32) [Until] now nobody [in my family] has accepted my will. [But now you,] Muršili, are [m]y [son], so it is you who must accept it. Observe [the words] [of (your) father]. As long as you observe the words of (your) father, then you will [e]at [bread] and drink water. When young adulthood is in your [heart], eat twice, thrice a day, and take care of yourself. But [when] old age is in your heart, then drink until satisfaction. Then you may discard (your) [father]’s word.”
- ³³ ヒッタイト語を直訳すれば、[DINGIR.MEŠ-aš u]d-da-a-ni na-aḫ-ḫa-an-te-eš e-eš-tén 「[神々の] 事柄を畏れよ。」動詞 *naḫ(h)*-には「畏れるようになる、畏れ、恐怖、～を畏れる」という意味がある。以下を参照されたい。J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* vol. 7 (De Gruyter, 2007), 3ff.
- ³⁴ Petra Goedegebuure の英訳は以下の通りである。“§21 (iii 46-57) You must be reverent in the matter [of the gods]. Let their thick bread, their libation-vessels, and their [ste]w (and) groats stand ready. [Neither] postpone nor fall behind! If you were to [post]pone, evil would result, as in the past. Let it be just so!”
- ³⁵ これらの文書のヒッタイト王国の行政の象徴としての側面は以下を参照されたい。Jared L. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts* (Mauro Giorgieri ed.; WAW 31; Atlanta: SBL Press, 2013). 聖書の契約との関係性については、Ada Taggar-Cohen, “Biblical covenant and Hittite *išḫiul* reexamined,” *Vetus Testamentum* 61 (2011), 461-488. を参照されたい。
- ³⁶ ヒッタイト語：(56) [šumeš=m]a kinuna uddar=mit ḫattad=mit=a (57) [kueš ša]kteni nu DUMU-laman ḫattahḫiškiten (名詞 *ḫattatar-ḫattant*-は「知性、助言、知恵」を意味する；シュメログラムでは *GALGA-tar*). 知恵文学におけるヒッタイト語 *ḫattatar*-については以下を参照されたい。Beckman は、このヒッタイト語の最たる意味が「狡猾さ」であり、それは「普通は神や高位の人間に備わるもの」であるため、「知恵」やヘブライ語の *ḥôkmah* とは対比できないと結論づけている。しかしながら、(Beckman 自身も引用している) ハットゥシャで見つかったことわざ集には、*ḫattatar*-「知恵」と *išḫiul*-「法的服従」の関連が見られる。KBo 12.128 6’-14’ 「今、あなたたちは静かに聞きなさい。

知恵(*haddanaza-*)をもって、人間の前にある諸問題にあたりなさい。それらを *išhiul* (法)として守り、あなたたちの心に刻みなさい。それらを議会 (=王室) で調べ、木製書板 (=記録) と照らし合わせなさい」この訳については Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age*, pp. 202-203 と比較されたい。

- ³⁷ Amir Gilan, *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur*, p. 103.
- ³⁸ 聖書の契約は、アブラハムからイサク、ヤコブから彼の息子たち、モーセからイスラエルの人々、サムエルからイスラエルの人々へと伝えられている。
- ³⁹ ヒッタイトの社会に父親と母親が法的権威であるという概念があったことは、王妃の指示に王に匹敵する効力があったことに裏づけられる。ヒッタイトの王妃は勅令を出し、条約に調印していた。これは、シュッピルリウマ 1 世の息子 (司祭テリピヌ) をキズワトナ王とする勅令において、母である王妃ヘンティがこの法的文書に関与していることから明らかである (KBo 19.25 「[陛] 下シュッピルリウ [マ、大王と、ヘン] ティ、女王、 アルヌワン [ダ、皇太子は以下のように言う]」)。儀礼を執り行う家というヒッタイト王家についての法的な理解については、近々出版される筆者の論文 “The Uniqueness of the Priestess Titled NIN.DINGIR in Hittite Texts in Light of Hittite Royal Ideology.” を参照されたい。
- ⁴⁰ ヒッタイト語動詞 *nah(h)-*「畏れる」については上記注 33 を参照されたい。
- ⁴¹ Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, §9 p. 53-54, 76-77 §14 p. 60, 80-81.
- ⁴² たとえば、『第一の兵士の誓い』(KBo 6.34+ i, 40, ii, 4 passim.) という文書は Collins によって英訳されている。B. J. Collins, *Context of Scripture 1* (Leiden: Brill, 1997), 165-167.
- ⁴³ Trevor Bryce, *Kingdom of the Hittites* (Oxford: 2005) 96-110.
- ⁴⁴ Amir Gilan, *Formen und Inhalte althethitischer historischer*, p. 334.
- ⁴⁵ これについては、書記学校との関係についても論じる以下の最新の研究を参照されたい。Shai Gordin, *Hittite Scribal Circles: Scholarly Tradition and Writing Habits* (StBoT 59; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015), 1-16.
- ⁴⁶ Geoffrey P. Miller, “The legal Function of Ritual,” *Chicago-Kent Law Review* 80 (2005), 1181-1233.
- ⁴⁷ B. J. Collins, *The Hittite and Their World* (Atlanta: SBL Press, 2007), 157ff. 特に神官としての王族については、Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood* (THeth 26; Heidelberg: Winter Verlag, 2006), 369ff を参照されたい。
- ⁴⁸ 翻訳は Itamar Singer, *Hittite Prayers* (Harry A. Hoffner ed.; WAW11; Atlanta: SBL Press, 2002), 83. に従う。
- ⁴⁹ Gilan, *Formen und Inhalte althethitischer historischer*, pp. 335ff. に指摘されるように、このような王の成功に対する理解は『テリピヌ勅令』にも明らかである。勅令の初めでは、神の意思を満たした王は成功者、意思に反した王は失敗者として前任の王たちの歴史的な出来事が様式化された文体で述べられる。
- ⁵⁰ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972). この先駆的な研究で Weinfeld は、王室の文書庫にある文書を学び、教え、編纂した、あるいはそれ以上の役割を担っていた書記たちの間に、この本の起源があるという重要な見解を提示した。彼らは「知恵文学」を収集する賢人たちであった。事実、このことは (上記に引用したように) 申命記の言葉遣いにも見ることができる。
- ⁵¹ 古代近東における翻訳や書記の仕事については以下を参照されたい。Ada Taggar-Cohen, “Subtle Citation, Allusion, and Translation: Evidence in Hittite Texts and Some Biblical implications,” in: *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible* (Ziony Zevit ed.; Sheffield-Bristol: Equinox, 2017), 54-72.
- ⁵² KBo 12.128 6'-14'. Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age*, p. 201-203. を参照されたい。
- ⁵³ 申命記 31 章 11 節「主の選ばれる場所にあなたの神、主の御顔を拝するために全イス

ラエルが集まる時、あなたはこの律法を全イスラエルの前で読み聞かせねばならない。」12節「民を、男も女も子供も、町のうちに寄留する者も集めなさい。彼らが聞いて学び、あなたたちの神、主を畏れ、この律法の言葉をすべて忠実に守るためであり、」13節「これをまだ知らない彼らの子供たちも聞いて学び、あなたたちがヨルダン川を渡り、入って行って得る土地で、彼らも生きている限り、あなたたちの神、主を畏れるようになるためである。」

カシュルートーユダヤの食物規定

ジョナサン・マゴネット

要旨

本稿は、ユダヤの食物規定について、3つの観点から検討する。a.どの動物が食べることに容認もしくは禁止されているかを分類する聖書の法、そしてこれらの儀礼的な区別の背後にあるのかもしれない原理的説明の理解に関する近年の試み b.「カシュルート (*kashrut*: ユダヤの食物規定)」のシステムに関する後のラビによる拡大と整理と、それらを維持することの責任という重責が、いかにして地域共同体(資格を備えた儀礼的屠殺者の供給)や、私的な家庭的領域(食物の準備および分けられた家庭用品)へと移行して行ったのか c. 伝統的なユダヤの宗教的实践への遵守に対する、18世紀に始まったヨーロッパにおけるユダヤ人の解放という衝撃である。近代にはまた、しばしば反ユダヤ主義的な政治活動と関連した、動物権利擁護団体による、ユダヤの儀礼的屠殺の伝統的実践への外部からの脅威の台頭が確認されている。

キーワード

ユダヤの食物規定 (カシュルート/*kashrut*)、ユダヤの儀礼的屠殺 (シェヒタ/*shechitah*)、ラビの権威、ユダヤ人の解放、動物の権利

聖書の食物規定

私はこの主題について、3 つに分けてお話ししたいと思います。最初に、ユダヤの食物規定に関する聖書の典拠について、次にラビ・ユダヤ教におけるそれらの相当な拡大について、最後に今日のユダヤ世界内外からの「カシュルート (*Kashrut*)」への挑戦についてです。

語根 *kashar* は、ヘブライ語聖書ではほとんど出現せず、後期の書物において現れますが (エステル記 8:5、コヘレトの言葉 10:10、11:6)、そこでは、何かが「都合が良い」、もしくは「適切である」ことを意味します。ラビの時代においてそれは、ユダヤ人が食べることが許されたすべての食物を分類することに使用されます。肉の場合、その動物は適切なカテゴリーに属し、そして正しい儀礼的手法に則って屠殺されなくてはなりません。後の時代において、「コシエル (*kosher*)」 (アシケナジー (東欧) による *kashar* の発音形態に由来) は、ユダヤの食物規定に適合し、食するのに「適切である」食物を意味するようになりました¹。カシュルートという用語は、ユダヤの食物規定の集合体を示す際に用いられます。

しかしながら、聖書の食物規定に関して言えば、ヘブライ語聖書には、何故ある動物のみが神に捧げられたり、あるいはイスラエル人が食したりすることが容認されると見なされるのか、また、何故その他のものは禁止されるのかに関して、説明はありません。それらを分けるために用いられる用語は、前者は「清浄」や「純粹」を意味する「タホール (*tahor*)」であり、後者については「不浄」や「純粹でない」ことを意味する「タメイ (*tamei*)」です。これらの用語の意味は、儀礼的な目的のためだけの、それらの「純粹さ」に限定されています。記録されているのは、どの動物がどのカテゴリーに属するかというリストのみです。

主はモーセとアロンにこう仰せになった。イスラエルの民に告げてこう言いなさい。地上のあらゆる動物のうちで、あなたたちの食べてよい生き物は (レビ記 11:1-2) ²

それ故、どのような原理的説明が、神への捧げ物のため、そして共有される食事のために、それらの動物たちが適切かそうでないかの指定の背後にあり得るのかについては、推測を余儀なくされます。その提案は、健康や衛生などの実際的な問題から、倫理や道徳的な価値の推進、生態学的そして経済学的な説明、周囲の人々から区別される文化的アイデンティティの保持、そしてその他の未知の、もしくは祭儀の内的要求までの多岐に渡ります。これらすべては、部分的な説明は提供しますが、いずれも十分に包括的なものではありません。以下は、聖書テキストに関する近年の研究において探究されてきた、可能性のあるいくつかの潜在

的な原理の概観です。

創世記は、このトピックに関係する創造物語から、2つの情報を提供します。まず第1は神の原初の意図であり、創世記1章によれば、人間は菜食であるべきだということです。

見よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう。それがあなたたちの食べ物となる。(創世記 1:29)

神が洪水に引き続くノアとの契約の一部として肉食への許可を与えたのは、エデンの園からの追放や人間の行動に関する神の関心に引き続く、その後の段階になってからのことであり、それはおそらく人間の本性の弱さへの配慮としてです(9:1-17、特に3節)。ここには既に、すべての生命、人間、そして動物の聖性を強調しながら、血を摂取することを禁止する条件が含まれています。これは、動物の屠殺がどのようにしてなされるべきか、また、食するための肉を準備する際に何がなされるべきかについての後代の法に影響を与えるものでしょう。

情報の2つ目は、より間接的です。神は自らが創ったすべての生き物をアダムの前に持ってきて、アダムはそれらに名前を与えました。このことは、「清浄」もしくは「不浄」のどちらかと考えられる動物の詳細な分類化を既に予期するものです。これらの決定について理由は与えられていませんが、経験的に認識された判断基準に一致する分類化に関する、洗練された基礎的システムを仮定するものです。

これら2つの観察は、神に対する犠牲や、聖書におけるイスラエルの人々の食物のために容認されている、地上の動物に関するひとつの明確なカテゴリーを定義する上で、一体となっています。それらは、2つの特徴、ひとつは肉体的な(ひづめが割れていること)、そして他方は生物学的な特徴(反芻すること)によって、厳密に分類されています。双方の特徴が要求されていることは、2つの目的に適っています。まず、それは、容認された動物が反芻動物であることを確実にしますが、それはつまり、彼らが草食ということです。このことは、動物を食することへの容認にも関わらず、少なくともイスラエルの人々に関しては、人間は菜食であるべきという神のもともとの意思と一致するための試みが示唆されていて、それは非直接的ではあるものの、彼らの食物をこのように制限することによって示されています。バルーク・リーバイン(Baruch Levine)が表現するように、これらの容認された動物を摂取することは、「食物としてイスラエル人に禁止されているものは〈その〉動物自身によって摂取されていない。(中略)理想的には、人間は大地の産物によって支えられるべき」³ことを確かにするでしょう。

「清浄な」動物であることの定義の厳格さは、必要な2つの特徴の内、1つしか備えていないものの排除によって強調されています。例えば、ラクダ、岩ダヌキ、野ウサギなどで、彼らは反芻食塊を咀嚼しますが、必要とされる割れたひづめは持っておらず、禁止されています。翻って豚は、割れたひづめを持っていますが、反芻は行わず、同様に禁止されています。このことは、その画期的な著書である『汚穢と禁忌』⁴において、文化人類学者メアリ・ダグラス(Mary Douglas)によって探求された、可能性のある第2の潜在的な原理を指摘します。食物規定は、「ケドゥシャ(kedushah: 聖)」という聖書のカテゴリーにおいて示され、その声明は神によって特に述べられるように、イスラエル人が熱望すべき状態なのです。

あなたたちは聖なる者となりなさい。あなたたちの神、主であるわたしは聖なる者である。(レビ記 19:2)

ダグラスは「聖」を2つの意義、すなわち分離と全体性に等しいとしました。この後者は、神によって創造された世界の中で認められたカテゴリーに自らを位置づける要求と、境界を横断するように思われるものすべてと関連しないことを含んでいます。このことは、混交を許容しないことに関する法でも反復されています。2つの異なる動物を交配させることや、畑に異なる種類の種を蒔くことは禁じられています(レビ記 19:19)。加えて、申命記(22:9-11)は、牛とろばを一緒にして耕すこと、2種類の材質の混合からなる衣服を着ることなども添えています。

しかしながら、境界を横断することへのこの関心は、宇宙的な次元を持っています。レビ記と申命記における、容認された、そして禁止された動物のリストは、生物を彼らの住む場所が地上か、海か、空かによって分類しています。ここで彼らは、創造物語において神によって確立された3つの領域に従っています。アーノルド・エイジス(Arnold Ages)はダグラスの発見を次のように要約しています。

ダグラスは、許された動物は、分離と全体性という律法の考え方と一致する、草食性の非捕食者であると述べる。彼女が加えた特別な改善点とは、許された動物は、彼らの環境(生息地)に本来的な移動形態を使用するものであるということである。このパターンからのあらゆる逸脱は、いわば、彼らをコシエルの流れの外へと置くのである。2本足の鳥は、翼で飛ばなくてはならない。うろこのある魚は、水の中を泳がなくてはならない。地上では、4本足の動物は跳んだり、跳ねたり、歩いたりする。「これらの活動領域本来の運動能力を具えていないような動物の種族は、聖潔に反するのである」

（ダグラス、144 頁）。言い換えれば、種の間にある境界を横断する生き物は、コシェルではないのである。…這うものは、境界を確定する、明瞭に定義づけられた境界線を横断するのであり、それ故、彼らはコシェルでは無い。動力形態が曖昧なあらゆるもの一群れるもの、腹ばいで進むもの、這うもの、滑って進むもの一は、コシールのカテゴリーからの資格喪失をもたらす。「ウナギやヒルの類は水中に棲むがそれは魚ではない。爬虫類は乾いた土の上を進むがそれは 4 足獣ではない。昆虫には飛ぶものもあるがそれは鳥ではない」。（ダグラス、146 頁）⁵

しかしながら、さらなる分類もまた、禁止されるものとして明確に位置付けられている動物については影響しているかもしれませんが、それらが捕食動物や清掃動物だからです。リーバインの分類に従うのであれば、彼らを除外し得るのは、単純に、菜食を超えた彼らの食物の範囲です。しかしながら他の次元もあり得ます。後にイスラエルがそうになっていくところの民族の先祖としてのアブラハムを考えた時、どの子孫が祝福と使命を担うのかという問いが、それぞれの世代に関して生じます。イサクは、争う者として運命づけられたイシュマエル（創世記 16:12）と置き換わります。天幕の居住者であるヤコブは、狩猟者であるエサウに優先して選ばれます（創世記 25:27）。その選びのプロセスは、暴力的な活動に魅了された者を除外します。容認される食物の選択は、おそらく、「あなたはあなたが食べたもので出来ている(you are what you eat)」という考え方を反映するものであり、また、イスラエルの人々をある種の牧会的な、そして家庭的な価値に責任を有する者として条件づけるための更なる構成要素であるのです。

容認された、そして禁止された食物のこれらのリストに加えて、聖書の他の個々の多様な節や項が、食物に関連した条件の要件を導いています。その多くが、新しい穀物や果実の樹を植えること、そして、いつそれらが神殿に運ばれるべきで、いつそれらを食べて良いのかという問いに関連しています。その顕著な例がレビ記 19:23-25 です。

あなたたちが入ろうとしている土地で、果樹を植えるときは、その実は無割礼のものと見なさねばならない。それは 3 年の間、無割礼のものであるから、それを食べてはならない。4 年目にすべての実は聖なるものとなり、主への賛美の献げ物となる。5 年目にあなたたちはその実を食べることができる。こうすれば収穫は増し加えられる。わたしはあなたたちの神、主である。

最初の3年間の果実の利用に関する禁止は、確かに果実の樹の理想的な栽培に関する、経験的な知識に基づいていることもあり得ます。しかし、4年目の実践は、それはラビの伝統では祭司への果実の奉獻として理解されますが、事実上、神が果実の源であることの確認であり、その産物の所有権を神から人間の領域に移すことを示すものです。すべての食物が神に由来することを公的に認めることによってのみ、それを利用することが許されるのです。後のラビの教えでは、飲食に際しての祝福の朗誦に対して、同じロジックを適用しています。祝福は、食物の「聖別(sanctify)」ではなく、むしろ、それを「脱一聖別(de-sanctifies)」することです。その源が神にあることを承認することによって、それにあずかることを許されるのです（バビロニア・タルムード ベラホット(b. *Berakhot*) 48b）。

他の法が、その現実的な意味とそれを実行するやり方の両方について、困惑をもたらしています。それは3回確認されます（出エジプト記 23:19、34:26、申命記 14:21）。テキストは次のように記しています。「子供をその母の乳で料理してはならない」。このテキストは字義どおりに読むことができますが、そのことは、根拠は無いものの、異教徒の儀礼への矯正策であるかもしれないことを示唆します。しかし、同様にありそうな強調が、それを、「その母親の乳をまだ飲んでいる間、その子を母親から取り上げてはならない」とも示し得るのであり、それはそのテキストを、動物に対する残酷さのカテゴリーに置き得るかもしれません。このことは、それをレビ記 22:27-28 に直接的に結び付けるかもしれません。

牛、羊、山羊が生まれたときは、7日の間その母親のもとに置きなさい。8日目以後は主に燃やしてささげる献げ物として受け入れられる。あなたたちは牛または羊を屠るとき、親と子を同じ日に屠ってはならない⁶。

しかしながらその節の3度の反復はそれを、我々が以下において検討する、ラビの主要な食物規定法における重要な聖書の証明句としています。

食物規定に関するラビの解釈

ヘブライ語聖書の正典化は、ユダヤの人々の状況における根本的な変化への応答の一部です。そのプロセスは、バビロニアによる征服に伴って人口の大部分が最初の捕囚となったこと、そしてそれに続く、ペルシャ帝国下の国家再建に始まるものでした。国土や政治的な自律性、そして犠牲奉獻の儀式的喪失を伴う捕囚という経験は、国民的アイデンティティの感覚を保持するための、代替的な政治的、精神的体系の創造を導きました。その展開は、ローマによるエルサレムや第

二神殿の破壊、そしてこの世界の隅々への人々の離散に伴い、更に進展しました。後者は、ヘブライ語聖書に正式に記された、モーセが成文律法を受領したのと同時に、シナイ山でモーセに与えられた口伝律法の伝統にその権威を置く、ラビのリーダーシップの発展と一致しています。ラビたちは彼らの「伝統の鎖(chain of tradition)」を、それ以前、社会を支配していた祭司のエリートと王族を特に排除しながら、以下のように記しています。

モーセはシナイ（で神）から律法を承け、これをヨシュアに伝え、ヨシュアは長老たちに、長老たちは預言者たちに、預言者たちはこれを大会堂の人々に伝えた。彼らは 3 つのことを語った、「慎重に判断をくださいなさい。多くの弟子を興しなさい。律法に垣根を設けなさい。（『ピルケ・アボット(Pirke Avot)』 1:1)

神殿の破壊と、国家と個人の神との関係を維持する中心的な手段としての犠牲儀式の終焉の結果、ある急進的な変容が生じました。シナゴグが捕囚の共同体にとっての統合の核心として出現し、その役割は、ベイト・ミドラッシュ(Beth Midrash)「学びの家」、ベイト・テフィラー(Beth Tefillah)「祈りの家」、ベイト・クネセット(Beth Knesset)「集会の家」という 3 つの称号に例証されます。神の直接的な言葉としてのヘブライ語聖書は、ユダヤの法という事柄に関するその後すべての発展における権威的な源になりましたが、しかし、ラビによって発展され、権威づけられた口伝律法の伝統を通して仲介され、解釈されました。シナゴグでの礼拝のすべての中心とは日々の祈りであるアミダー(Amidah)であり、それは、回復された神殿や王国とともに、その国土に民族が回復することの懇願によって最高潮に達します。しかし、シャバット (Shabbat : 安息日)、祭り、1 週間に 2 度行われるシナゴグの中心的な儀礼とは、ある時には預言書からの引用が付随するトーラー (Torah : 律法)、モーセ五書からの読誦です。この五書からの朗読はしばしばある種の説明的な教えを伴います。このように、祈りと研究が、犠牲を献げる祭儀の代替物となりましたが、にも関わらず当初は、神殿がいつの日にか回復されるまでの一時的な手段として意図されていたのです。

しかし、犠牲の祭儀はそれ自身完全に消滅した訳ではなく、むしろそれは民主化され、「家庭的な」ものになり、祭司の役割にとって代わって、父が家族のテーブルにおける責任者となりました。食物規定がその急進的な変容と拡張を遂げたのは、この文脈においてであり、それらを維持する責任は、それぞれの家庭の責務となりました。

ラビたちは、聖書の記録からは同定するのが難しいか、あるいは受容の可否が

きわどい動物たちについて議論しましたが、動物に関する容認と禁止のリストは変わらず存続しました。おそらく、ユダヤ人の食物規定において最も良く知られている要素は、豚や豚製品を食べることの禁止です。しかしながら、食べることの可否に関する制限の数や幅は、ある者が遵守するところの伝統的なユダヤの信仰や実践の程度に左右されながら、相当に増大しました。

専門職の祭司によって維持される犠牲儀式の欠落によって、動物をいかに屠殺するかという問題が主要な関心事となりました。申命記 12:21 は、「神があなたに命じたように」、ある状況下においては彼ら自身の動物を人々が屠殺することを許容しています。しかし、命令の詳細はヘブライ語聖書には記されていないので、それらは口伝律法によって与えられたと理解されます。實際上、「シェヒタ (shechita : 儀礼的屠殺) の法」は非常に複雑なものになり、訓練を受け、資格を取った個人、「ショフェット (shochet : 屠殺者)」のみがそれらを実施できました。屠殺の施行においては、その動物に適切なサイズのものとして選ばれた、欠けの無い、鋭利な特別なナイフの一閃により、首周辺の気管や食道、大動脈を切断します。脳に向かう血液が速やかに失われることで、動物の苦しみを最小限にするという意図が達成されます。それから肉は、食物規定によって要求されている、消費を不適切とさせるような欠点について検査されます。それに加えて、必ずしも消費されない身体の部位が2か所あります。創世記に示される、脂肪の或る箇所と血です。血の除去は、その時に、もしくは家庭に運ばれてから、焼くか塩漬けにするかによって実行されます。しかしながら、相当量の血を含んでいる肝臓には、特別な扱いが要求されます。

更なる要求もまた、聖書の物語に基づいています。父祖ヤコブが、神の御使いと夜通し闘った時、最後に脚を引きずりましたが、テキストは次のように締め括っています。

こういうわけで、イスラエルの人々は今でも腿の関節の上にある腰の筋を食べない。かの人がヤコブの腿の関節、つまり腰の筋のところを打ったからである。(創世記 32:33)

このことは、その部位がコシエルとして容認される前に取り除かれねばならない坐骨神経について言及しています。しかしながら、この部位の切開の難しさは、特別な訓練を必要とします。もしそれが引き受けられない場合、その動物の後軀は、非コシエルの肉市場で販売され得ます。

どのような生物についてもその生命を取ることは重大な事柄であって、軽々しく着手されるべきでないことの再確認として、「ショフェット」は彼が屠殺を行う

前に以下の祝祷を朗読します。「主なる我らの神よ、あなたは祝福されよ、宇宙の至高者よ、その戒めによって我々を聖とし、「シェヒタ」に関して我々に命じる者よ」。

動物の実際の屠殺は専門者の手に委ねられるが、コシエルと考えられる食物を用意する技能は、家長が注意しなくてはならない要件によっても条件付けられます。この複雑さの最も良く知られた例は、1度の食事において肉と乳を同時に食べることの禁止です。この禁止の源は知られていませんが、ラビは、子供をその母の乳で調理しないことに関する既出の節の3度の反復にその根拠が置かれる、聖書上の理由を見出しました。彼らは、3度の反復から、3つの禁止を導きました。すなわち、肉と乳と一緒に料理すること、そのような混交を食すること、そしてそのような混交からどのようなものであれ、利益を得ることです。しかしながら、この点においては他の原理もここに関わるようになり、それは、上述のピルケ・アボットの引用に示される、「律法の周りに垣根を造る」というものです。このことは、ある特定の法を破ることの回避のために、このような出来事の発生を予防するため、他の法がその周りに「垣根」として造られなくてはならないことを意味します。それ故、乳と肉のいかなる混交も起こりそうになくさせるために、分けられた家庭用品、食器類、フォークやスプーンなどが乳や肉の製品のために用いられ、それらは分けて洗われ、保存されます。過越祭においては、食物への追加的な配慮がなされ、酵母入りのパンもしくはその派生物を食べることの禁止が結び付けられ、更なる器具が使用されます。これらの配慮は一般の販路で購入可能なあらゆる食物に拡張され、そのため、〈法を〉遵守するユダヤ人がそれらを食べる際に安心できるよう、「コシエル」として食材の作成を「監督」し、それらを保証する総合的な産業が存在します。明らかに、禁止をより厳密に受け入れようとすると、ユダヤ人ではない家庭やレストランで食事をするのはより困難になるのであって、分離されたユダヤ人の存在を維持しようとする意志がそれらの背後にある理論的根拠の一部であると、ある者は主張するかもしれません。

食すること自体に関しては、それぞれのユダヤの伝統にも拠りますが、肉は消化に時間がかかるので、最大6時間が経過する必要があります。反対に、乳製品の摂取後は、最大1時間が求められます。

以上は、ユダヤの食物規定の複雑さの表面に触れたに過ぎません。例えば、昆虫を食べることは、聖書のリストから厳格に禁止されているので、全面的に容認されている野菜に昆虫のわずかな侵入を含んでいる場合、どうなるのか？ラビの議論は、単に裸眼で確認できるものを除去するだけで良いのか、あるいは、完全に確かなものとするために光学式の機材を使用すべきかについて、検討しています。逆に言えば、もし、食物がその食物全体の60分の1未満に過ぎない禁止され

た何かによって汚染された時には、その存在を無視し得る、おそらく他のラビ的な原則が援用されるべきであり、その汚染は無視され得るのです。それにも関わらず、考え得るそれぞれの野菜の完全な洗浄のための精巧で複雑な要求が、ラビによる権威によって列挙されています。現実的に表現されている真の敬虔さと、潜在的な危険性への偏執性との間には、明らかに境界線が存在します。

近代という衝撃

食物規定は、初期のラビの時代においては、ユダヤの共同体が閉じたシステムの中に存在し、ラビの権威によって導かれ、また、より広い社会とは基本的に独立していたので、それが内面的で、主として内部的な問題だった時には、効果的に機能していました。最初の数世紀には、地域の共同体は、ラビの学びの地域的中心や裁判所によって提供される導きやある時には判決によって、彼ら固有の伝統や慣習に従う傾向にありました。中世になって、ユダヤ法の法典編集が、起こり得る新しい問題に対処するための、指導的立場のラビからの「レスポンス（responsa：回答状）」とともに生じました。しかし、印刷技術と、固定化された法の集積が予め利用できることによって、初期には存在していた柔軟さの大半がそのシステムから失われ、近代の出現によって強められた傾向と、世界におけるユダヤ人の立場への政治における急進的な変化がありました。

もし、聖書の食物規定が何らかの象徴的な解釈に影響されやすいものであるなら、食物規定に関するラビの展開は、彼らが神によって命令されているという一般的な見方に包含される傾向にあったので、深刻に疑問視されることはなかったでしょう。このことはまた、そのシステム自体に変化を起こさせることは、そのような問題を究極的に支配するラビの権威に対して衝突するため、非常に難しかったことをも意味します。ラビとその制度は、地域的なものであっても、国家的なものであっても、あるいは国際的なものであっても、彼らの独立を重んじていたので、宗教的な議論はまた、政治的な次元とも結びついていました。さらに、イスラエルの国家としての存在と、それが正統なラビの職務に認めていた権威は、後者に、離散にある保守的なラビの共同体の権威に関連する政治的権力という追加的な次元を加えました。しかしながら、そのような係争点のすべては、ヨーロッパの啓蒙主義と解放の覚醒の中で、ユダヤのアイデンティティと共同体の性質の変化に接して、現実的な問題となりました。

ヨーロッパのユダヤ共同体にとって政治的な解放は、ユダヤ人であることの制約の緩やかな除去と、十全な市民権や平等、権利を与えられた者としてのユダヤ人の承認を意味しました。18世紀後半の初め、それはユダヤ人に個人として、彼

らの社会に同化することを可能にしました。このことは効果的に、厳格なラビの権威の下ユダヤ法によって統制された、社会の中の社会という閉ざされた内的世界としてのユダヤ人の生活をこじ開けました。その結果、ユダヤ人は、ユダヤ教に全面的に自己同一化するか否か、より広い世界に同化するか否か、もしくはこれらの両極端間の折衷的位置を見出すかを選ぶことが出来るようになりました。さらに、ユダヤ教は民族意識と宗教との複雑な混合であるので、ユダヤの法の枠組みを無視することを選択しながら、家族、歴史、政治、文化などの理由から、ユダヤ人として自己同一視することが可能になりました。この状況にあって、ユダヤの法的伝統において不可欠なユダヤ的価値と彼らが考えるもの以外のすべてを事実上解体した者から、伝統的な実践を完全に保つことを維持することにコミットする者までの、宗教的に多様な動きが生じました。異議を申し立てられた法の中で、複雑な食物規定は、より広い世界に統合するための探究の中で、ユダヤ人によってしばしば真っ先に放棄されました。それを行うための理由は、その不便さと費用ということから、それらを守るための受容可能な原理的説明の欠如にまで及びました。おそらく今日、この領域におけるもっとも大きな問題点は単純に食物規定への無関心ということです。逆説的に、そのことはさらに、単なる「生活様式」の問題として、そしてユダヤの文化的アイデンティティの微かな指標として、コシェルもしくは「コシェル・スタイル」の食物を、進んで時々、もしくは定期的に食することにまで及んでいます⁷。

しかし、ユダヤの食物規定がユダヤ人のある者にとって相対的にほとんど関心の無いものとしても、それにも関わらずそれらは正統派のユダヤ人の核心的な実践の中心を表現するのであり、そして、修正された、しかし同様に義務付けられた〈食物規定の〉見解においては、広範な非正統派の宗教的スペクトラムに位置するユダヤ人においてもまたそうなのです。それ故、積極的なユダヤ的生活にとって、カシュルートの中心的な面が、儀礼的な屠殺である「シェヒタ」の実質的な過程についての関心によって特別に動機付けられた個人や集団からの攻撃下にあることは、非常に深刻です。彼らは、それによってコシェル（そしてしばしばハラールと平行しますが）の肉が屠られる方法が、動物への著しい苦痛や苦しみを引き起こすので禁止すべきだと主張します。動物の福祉に関わる団体は、動物は屠殺の前に気絶させるべきだと主張しますが、それは物質的な損傷を与え得るので、ユダヤの法にとっては受け入れ難く、その結果、その動物を不適合とし得るのです。研究と実験は全体として、ユダヤの方法が実質的に無痛であるという主張の根拠を示していますが、逆に、事前に気絶させるような方法はこの点において絶対確実とは言えません。さらに、屠殺前の動物の扱いや示される配慮もまた、苦痛の程度について重要な要素です。そのような批判に対するユダヤ側が

らの一つの応答は、特にアメリカの保守派(American Conservative)や再建派(Reconstructionist)、ユダヤ教革新運動(Jewish Renewal Movements)における、「エコ・カシュルート(eco-kashrut)」という概念の推進です。この用語はラビ・ザルマン・シャフテル＝シャロミ(Zalman Shachter-Shalomi)に帰されるものであり、ユダヤの主流的生活への環境問題導入の一端です。このように、動物が飼育される方法、食料生産に関わる人間と環境的なコストは、どの食べ物を食すのか、どのような価値がコシェル食の一部であるのかが決定される時に、考慮に入れられなければならないのです。

解放の結果としての市民や共同体の権利は、2000 年間のキリスト教の教えによって影響されたヨーロッパ社会における反ユダヤ主義の終焉を意味しませんでした。そうではなく、20 世紀初頭においては、経済的、社会的、政治的な情勢の変化の中で、新しい種類の人種的反ユダヤ主義が出現しました。それはドイツにおけるナチスの台頭において最高潮に達し、結局、ホロコーストで 600 万人のユダヤ人が死亡しました。1880 年代、反ユダヤ主義的な政党は、スイスやドイツ、スカンジナビア半島でのユダヤの儀礼的屠殺を禁止する法律制定のキャンペーンのため、動物保護団体と結び付けました。そして、20 世紀の間、異なる国々の異なる環境が、ノルウェイ、アイスランド、デンマーク、ラトビア、エストニア、そしてフィンランドにおいて、屠殺の行為やそれに関連する準備に先立つ気絶の要件の命令による、シェヒタの禁止を導きました。EU の指示である、「屠殺に関する動物保護のヨーロッパ協定」(1998 年)は、概して、屠殺前に気絶させることを要求しましたが、しかし、宗教的な屠殺に関しては、メンバーに免除を許す地位を容認しました。「それぞれの締約国は、以下のようなケースでは、事前の気絶に関する準備から一部修正を認めることが可能である。宗教的儀礼に一致した屠殺…」⁸。しかし、この数十年、ユダヤとムスリム双方の⁸、ヨーロッパ諸国でのあらゆる形態の屠殺を禁止する試みが増加しています。ユダヤの観点からは、ユダヤの記念碑や建築物、そしてユダヤ人への攻撃と同時に発生している、ヨーロッパの反ユダヤ主義の新たな潮流の更なる表出をこの中に見て取ることは困難ではありません。さらに、ユダヤ人は、このことは割礼のような宗教儀式を実施するための権利や、また、全体としてユダヤの人々にとって生活を困難にさせる攻撃の幕開けでしかないのではないかと、特に心配しています。しかし、より広範な観点によれば、ヨーロッパ諸国における移民数の伸長と、新しい、そして成長中の国家主義的な政治的動向、そして同時に起こっている反ユダヤ主義とイスラム恐怖症に関連した、より広範な関心や先入観に属しているのです。

終りに

ユダヤの食物規定は、各々のユダヤ人がそれを遵守している程度に関わりなく、ユダヤの宗教的、組織的な生活において鍵となる支えを代表しています。それらは、物質的・霊的、個人的・集合的な生活のすべての面に関して、一貫性を備えた全体性のある部分として見なすことを求めるユダヤ教の特徴の一部です。その最高の状態において、それらが我々の食習慣に課す戒律を別にすれば、食物規定は「ツァアル バアレイ ハイーム (*tza'ar ba'aley chayim*：動物の苦しみ)」のような食事の原則に体现され、命を奪うという極限的な状況においても、動物への不要な苦しみを避けています。おそらくそれらの中には、許された動物を選ぶということが、ユダヤの人々における内的な、そして牧会的な価値観を物質的に体现する試みの一部であるという理念の残響があるのです。さらに一般化すれば、食事前後の祝祷の伝統的な暗誦は、我々に与えられている食事、直接的、非直接的にその収穫を産み出している大地、そして、我々がどのように想像しようとも我々を支えている生命の源、これらを決して当たり前のもとと見做さないことを常に想起させるもののなのです。

訳者：北村 徹（同志社大学一神教学際研究センター特別研究員）

※1 〈 〉は訳者による補足を示す。

※2 聖書の邦訳は、共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018年による。

※3 69頁の『ピルケ・アボット』の訳文は、石川耕一郎訳『ミシュナ・アヴォート ホラヨート』、エルサレム宗教文化研究所、1985年、9頁からの引用である。

注

¹ 「コシエル」という言葉は、法的文書から、誠実な商業的取引まで、適当な、もしくは適切であるあらゆるものに適用されるありふれた語法として、一般化された。

² 動物に関する容認と禁止の主要なリストは、レビ記 11:1-47 (20:24-26)、そして申命記 14:3-21 に記されている。

³ Levine, Baruch A., *The JPS Torah Commentary: Leviticus*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989, p. 247-248.

⁴ Douglas, Mary *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London, Routledge and Keegan Paul, 1984). (訳者注：邦訳はメアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』塚本利明訳、筑摩書房、2009年による。)

⁵ Ages, Arnold 'The Subtle Grammar of the Biblical Dietary Laws' *Jewish Bible Quarterly* Vol 30, No

-
2. 2002. (訳者注：ダグラスの引用箇所は、原文ではそれぞれ p. 50 と p. 51 となっている。)
- ⁶ それはまた、申命記 22:6-7 の同様の法にも属しているかもしれない。6. 道端の木の上または地面に鳥の巣を見つけ、その中に雛か卵があつて、母鳥がその雛か卵を抱いているときは、母鳥をその母鳥の産んだものと共に取ってはならない。7. 必ず母鳥を追い払い、母鳥が産んだものだけを取らねばならない。そうすれば、あなたは幸いを得、長く生きることができる。
- ⁷ 参照、Shannon Leavitt ‘How is Jewish Identity Manifested through Food?’ (University of California Santa Barbara). <http://www.writing.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.writ.d7/files/sitefiles/publications/2013%20Leavitt.pdf>
- ⁸ 異なる国々における「反シェヒタ」の立法の概観については、https://en.wikipedia.org/wiki/Legal_aspects_of_ritual_slaughter における ‘Legal aspects of Ritual Slaughter’ の論文を参照。儀礼的な屠殺の諸段階に関する実践的な問題とそれに関連する立法のより詳細な概観については、http://www.izs.it/vet_italiana/2017/53_1/VetIt_910_4625_2.pdf の ‘Shechita (Kosher Slaughtering) and European Legislation’ Paolo S. Pozzi and Trevor Waner, *Veterinaria Italiana* 207, 53 (1) 5-19 を参照のこと。

イスラームの食物規範

小田淑子

要旨

イスラームの食物規範は単純である。クルアーンでは、豚肉食と飲酒の禁止、他の食肉はアッラーの名を唱え頸動脈を切断する屠殺方法によることのみが定められている。それが今日の日本で非常に煩瑣な規則に見える理由は、クルアーンが啓示された時代・地域では想定できなかった食品や食生活（豚由来の添加物を含む食品、アルコールを加えて作る醤油など）があり、それらもハラールか否かを問題にするからである。日本で暮らすムスリムがハラール食品を入手する苦勞、子どもの学校給食への対応策を紹介し、最近盛んになったハラール認証制度とムスリムによるその批判も紹介する。最後に、日本人がムスリムと共生するためのマナーを考察する。宗教的に生きる人々を尊敬し、日本人とは異なる行動を尊重して容認する必要がある。この寛容を身に付けるには宗教の知識全般と、宗教的戒律の意味や重要性を学び理解することが必要である。

キーワード

イスラーム、食物規範、ハラール、シャリーア、共生のマナー

序

本稿に求められたテーマはイスラームにおける食物規範であるが、イスラームの食物規範はユダヤ教に比べると単純であり、ムスリムが大多数を占めるイスラーム世界では、ムスリムが食事で規範を意識することはほとんどない。イスラームの食物規範が注目され、ムスリム自身が意識しなければならないのは、ムスリムが少数派である社会、欧米や日本の社会でムスリムが生活する場合である。本稿では、日本で暮らすムスリムが日々の食事に関してどのような問題に直面しているかを見ていく。イスラーム社会に暮らすムスリムの食生活に関して特筆すべきことは、食物規範の遵守の問題よりむしろラマダーン月一ヶ月間の断食と、一日の断食終了直後のイフタルの食事だと思われる。厳密には食物規範の問題ではないが、この点にも少し触れておきたい。最後に、日本社会における多文化共生の問題として、日本人の戒律嫌いと、今後この問題を放置しないために何が必要かを考察する。

イスラームの規範の特徴を説明する前に、宗教学の立場から戒律・律法の意味をどう理解するかを少し説明しておきたい。戒律や律法を苦手とする人々に向けて、本論を理解するための助走にあたる説明である。

現代は世俗化した世界だと一般には言われている。世俗化とは、簡単に言えば宗教離れであり、神、来世、終末など宗教に特有な超越の次元をリアルに感じられない、あるいはそれを否定する。それは科学と合理主義教育の普及と無関係ではなく、近代以後、特に先進諸国（キリスト教欧米社会と日本）では、人々の宗教離れは進んだように見える。だが、宗教は決して完全に消滅したのではない。20 世紀半ばから 1980 年代までは、宗教学・宗教社会学の分野で世俗化論が盛んだったが、イラン・イスラーム革命（1979 年）の頃に、他のイスラーム地域でもイスラーム復興の動きが顕著になり、そしてソ連が崩壊すると、ロシア正教が瞬く間に復活した。東西冷戦の時代には、各地の地域紛争の多くが米ソ代理戦争と見られがちだったが、冷戦終焉以後には地域紛争や民族紛争として、時に宗教間の紛争と見られるようになった。その頃から世俗化論は鳴りを潜め、ほとんど議論されなくなった。

ただし、現代でも、人々が合理的に考える傾向は強く、合理的根拠の不明な戒律は批判的、否定的に受け取られる。食物の禁止についても合理的根拠を求めがちで、合理的説明を模索し推測することも行われている。それは様々な宗教理解の一つの立場には違いないだろう。だが、信仰者にとっては「啓示にあるから」「神の命令だから」が戒律の唯一の正しい根拠であり、それ以外の合理的説明を必要としない。彼らが食物規範を生活慣習として守っている限り、神の实在や啓示の真理性も自明として受け止められている。このような信仰者の立場を事実と

して受け入れることは、宗教学的に信仰者を理解する方法である。この理解は、末尾で述べる共生のマナーにとっても重要である。

もう一点、重要なことは、戒律・律法を強調する宗教と、パウロや親鸞のようにそれを否定する宗教があり、戒律・律法はすべての宗教にとって必須ではないことである。宗教学は神学とは異なる視点から戒律・律法の意義を捉えるので、この相違は宗教のタイプの相違であって、両者の間に優劣をつけない。宗教史を概観すると、戒律・律法を否定する動きは、近代の合理主義や世俗化よりずっと以前に、パウロや親鸞のように信仰心を重視する宗教伝統の内部から生じた。後者の立場では、律法遵守は個人の信仰心の発露やその篤さを示すものではなく、戒律・律法を「形式主義」だと批判したり、練達者には適しても凡夫には守れないものとみなして、その意義を否定的に捉える。戒律・律法を重視する宗教から見れば、それは決して単なる形式主義ではなく、むしろ凡夫のためのものである。宗教学的にみれば、戒律や律法に従う行為は信仰心に基づく行為である以上に、それに先立って、信仰心を涵養する役割を担っている。また、戒律や律法は信仰者の生活様式を定める要因であり、その遵守は宗教的帰属意識（アイデンティティ）の指標となる。これは特に少数派の信仰者にとって重要である。戒律や律法を重視する宗教から見れば、律法遵守は重要な意味を担っている。そのようなものとして、イスラームの食物規範を考察していきたい。

1 シャリーアの特徴

イスラームの食物規範はシャリーアの一部である。シャリーアという語はクルアーンの中で一度だけ使われるが（45:18）、そこでは、神がムスリムに与えた道を意味する。その原義は「水場へ至る道」であり、生命の根幹に至る道、来世で永遠の至福に至る道である。他方、クルアーンには、後のイスラーム法体系の一部をなす法的規範や儀礼規範も含まれているが、クルアーンは法律書でも法典でもなく、その分量はほんの一部である。

ごく簡単にイスラーム法の体系化の歴史的成立を概観すれば、ムハンマドの在世中から、ムハンマド自身が様々な場面で言ったことや行為がスンナとして記憶され、やがてハディースとして記録された。スンナの多くは、ごく初期の信仰者たちの間で生じた紛争をムハンマドが解決した事例や、礼拝や断食など儀礼の詳細なやり方を定めたものもあった。ムハンマドのこういった預言者活動や努力はシャリーアの体系化を目指した活動と性格づけることが可能であり、その活動は彼の仲間のムスリムたちによって引き継がれ、徐々に整えられていった。やがて、シャリーアはイスラーム法体系を意味するようになった。スンナ派におけるイス

ラーム法の一応の完成は9世紀から10世紀ごろだと言われている。ここでは触れないが、シーア派にも法学とイスラーム法が別途形成された。クルアーンは共通だが、預言者の伝承録であるハディースは別々に編纂され、法学も多少異なるが、整えられていった。

出来上がったシャリーア体系は儀礼規範と社会規範に大別され、ムスリムの行動全般に関わるものとなった。儀礼規範とは、五つの義務行為（五行）〔信仰告白、一日五度の礼拝、ラマダーン月一ヶ月間の断食、一生に一度、巡礼月のメッカ巡礼、定め寄付である喜捨〕に関する詳細な規則を定めている。ちなみに、断食は健康な成人の義務であり、妊婦、授乳中の母親、病人、子どもなどは免除される。病気などで断食を免除された人がどのように贖うかも定められている。他方、社会規範は主に婚姻、相続、商取引、訴訟に関する法的規範、その他の道德規範、さらに食物規範や行儀作法に相当する規範も含まれている。近代的な法律に相当する法的規範はシャリーアのごく一部にすぎず、しかも社会規範と儀礼規範を一つの体系に含む。このような規範体系は、欧米近代の法律と道德の峻別を基準に考えれば、雑多な規範を未分化のまま集めたもので、前近代的ないし劣った規範体系のように見える。だが、「一人のムスリムが礼拝し、商売も行い、結婚もする」ことに気づけば、ムスリムとして生きる上で必要な行為のすべてを包括する規範体系である。一人の生き方はシャリーアつまりイスラームというただ一つの原則に基づいている。シャリーアの雑多な規範は雑多な行為をしつつ生きる事実に対応し、その体系はむしろ一貫性をもち、その意味で合理的な規範体系である。日本では、キリスト教に改宗しても、長男であれば家の葬儀や法事を仏式で行うことを拒否しにくい。キリスト教と仏教は精神面を強調し、独自の社会規範を展開せず、信者の社会生活は各社会や国家の法律や慣習に従っているため、ときには精神的な信仰と世俗的な社会生活の間に齟齬が生じる。この点を見れば、シャリーアの一貫性の長所を知ることできるだろう。

他方、シャリーアは義務と禁止のみでなく、儀礼規範、社会規範ともに、規範は5段階に区分されている。それは以下の5種類である。①義務行為（行うことが義務で、行わないと罰せられる）、②推奨行為（行うことが望ましいが、行わなくても罰せられない）、③行っても行わなくてもいい行為。④忌避行為（行わないことが望ましいが、行っても罰せられない）。⑤禁止行為（行うことが禁止され、行くと罰せられる）。シャリーアは一般にイスラーム法と訳されるが、それが関与する行為の広範囲さと、とりわけ禁止と義務に限定されない点において、法律とは大きく異なる。また最終的な罰は終末の裁きで与えられるゆえに、義務と禁止に関しても、すべてに刑罰を定めているわけではない。シャリーアはムスリムの生き方の指針であり、救済に導く道であり、その規範の五段階の相違はシャリー

アという道の道幅の広さを示すと考えることも可能だろう。義務と禁止が道の両端で、その限界線を逸脱してはいけないが、その間に緩やかな規範の区分がある。特に、道の中央部に相当する「行っても行わなくてもよい行為」は一般的には規範とは呼ばない類の行為であるが、生き方の道幅と考えれば納得できるだろう。日本人はシャリーアに拘束されるムスリムの生活を窮屈だと考えるが、日本人も法律によって拘束されている。しかし罪を犯さない限り、法律に拘束されていると意識することなく生きている。大多数のムスリムも、四六時中シャリーアを意識して窮屈に暮らしているのではない。なお、シャリーアという生き方の道には、礼拝などの五行の義務行為、儀礼行為も含まれており、それらも子供の頃から自然に身につくので、日本人が考えるほど苦痛ではない。

2 ムスリムの食生活

2.1 イスラームにおける食物規範

イスラームの食物規範はクルアーンに基づくが、クルアーンには以下のように、比較的単純な規範しかない。主なものを以下に挙げる。啓示の時期はメディナ期が多く、メディナを中心にムスリムたちのウンマが成立し始めた時期である。

2:168 人々よ、地上にあるものの中許可されたもの（halal）を食べて、悪魔の歩みに従ってはならない。

2:172 信仰者よ、我ら（神）があなた方に当てた良いものを食べなさい。そしてアッラーに感謝しなさい、あなた方が本当に」に仕えるのならば。

5:3 あなた方に禁じられたものは、死肉、血、豚肉、アッラー以外の名を唱え屠られたもの、絞殺されたもの、打ち殺されたもの、角で突き殺されたもの、野獣が食い残したものの、（ただし、この種のものでも）あなた方がその止めを刺したものは別である。

また（ジャーヒリーヤの神々の）石壇に犠牲とされたもの、籤で分配されたもの、これらは忌まわしいものである。… しかし、罪を犯す意図なく、飢えに迫られた者には、本当にアッラーは寛容で慈悲深いであろう。

5:4 彼らは何が許さるかについて汝（ムハンマド）に問う。言うがいい。「（すべて）善いものはあなた方に許される。

あなた方がアッラーの教えられた仕方によって訓練した鳥獣があなた方のために捕らえたものを食べなさい。ただ、獲物に対してアッラーの御名を唱えなさい。・・・

5:5 今日、良きものがあなた方に許される。啓典を授けられた民の食べ物は、あなた方に合法であり、あなた方の食べ物は彼らにも合法である。…

16:115 彼（神）はただ死肉、血、豚肉、そしてアッラー以外の名が唱えられて屠られたものを禁じられている。だが、欲望や違反からではなく、迫られて止むを得ない者には、アッラーはまことに寛容にして慈悲深くあられる。《酒の禁止》

2:219 かれらは酒と賭け矢について汝に問うだろう。言うがいい「それらは大きな罪であるが、人間に多少の益もある。だが、その罪は益より大である。」・・・

4:43 信仰者よ。あなた方が酔った時は、自分の言うことが理解できるようになるまで、礼拝に近づいてはならない。…

5:90～91 あなた方信仰する者よ、酒と賭け矢、偶像と占い矢は、忌み嫌がわれる悪魔のわざである。これを避けなさい。恐らくあなた方は成功するであろう。

悪魔の望むところは、酒と賭け矢によってあなた方の間に、敵意と憎悪を起こさせ、あなた方アッラーを念じ、礼拝をするのを妨げようとするものである。…（日本ムスリム協会の訳による。少し、小田による変更あり）

豚肉以外の食肉は、アッラーの名を唱え頸動脈を切断して血を抜く作法で屠殺した食肉がハラールである。クルアーンでは「アッラーの名を唱えての屠殺」が繰り返され、強調されている。それは歴史的にみて、啓示が下されつつあった時期、つまりムハンマドの在世中にはまだイスラームへの改宗を拒否する人々が多数存在したことに関係するだろう。彼らはジャーヒリーヤのアラブ社会で暮らし続け、部族ごとの神々（偶像）を崇拝していた。それゆえ、クルアーンでは、アッラー以外の神々に捧げられた動物の肉を食することを厳しく禁じている。だが、イスラーム共同体が確立され、大多数がムスリムとなった社会では、アッラーの名を唱えることが当然になり、この注意は實際上ほとんど必要なくなったと推測される¹。再度この問題に関心が向けられるのは、ムスリムが欧米で暮らし始めた時期である。F・ラフマーン（Fazlur Rahman）から聞いた話で、20世紀半ば、ロンドンに移住したパキスタン人が「ロンドン市内の食肉はアッラーの名を唱えて屠殺されていないから、ハラールではない」として、街角で羊などの屠殺を始めた。衛生面で困ったロンドンの役人がパキスタンのイスラーム法学者に相談し、法学者が「ロンドンで一般に市販されている肉は他の神々に捧げられた肉ではないから、ハラールであり、食べてよい。街角での勝手な屠殺はロンドン市当局により禁止されている」とファトワを出して、一件落着いたことがあったそうである。

クルアーンでは飲酒も禁止される。クルアーンで想定されている酒はワインだ

が、その理由は「飲酒が酩酊をもたらし、正常な判断を失わせる」ためなので、同様に酩酊をもたらす他の素材から作られる蒸留酒なども禁止されている。それ以外の食事のタブーはない。このようにイスラームの食物規範はユダヤ教に比べると、はるかに単純である。今日、イスラーム社会のスーパーなどで入手できる食品は、ハラール認証がなくても、基本的にハラールであり、ほとんど規範を気にせず、買って食べることができる。逆に日本人が豚肉を食べたくても、ハラールでない食品は入手できない。

ハラールをどの程度、どのように遵守するかは個人差が大きい。ただ飲酒に関しては、個人差に加え、地域差も見られる。イランやサウジアラビアでは外国人異教徒であっても、公共の場で飲酒できないが、トルコでは都会のレストランにはビールや酒類を揃えていて、非ムスリムの観光客のみならず一部のムスリムもビールを楽しんでいる。トルコが飲酒に厳しくない理由は、歴史的に、小アジアにはビザンツ帝国があり、オスマン帝国以後も、相当数のキリスト教徒が残って共存し、彼らはワインを聖餐式に用い、普段も飲酒していた。カッパドキアでは現代でもワインを製造している。オスマン帝国はシャリーアによる統治を継承したイスラーム社会だったが、第一次世界大戦直後にオスマン帝国が崩壊し、ムスタファ・ケマル（アタ=チュルク）の指導の下でトルコ共和国が成立した。トルコ共和国は世俗主義（ライクリック²）を国是とし、日本のような西洋型近代化を目指し、イスラーム的なものを前近代とみなし抑圧した時期があった。トルコの近代化への変革はトルコ革命と呼ばれることもあるが、その中にシャリーアの停止と並び、飲酒を認めたこともあり、飲酒禁止に緩い歴史的背景があったと推測される。

2.2 日本におけるハラール食の問題

日本のようにムスリムが少数派の社会でハラール食を守るには様々な困難がある。この問題は、少数派の民族や宗教者が生活する場合に一般的に生じる問題である。典型的には、離散時代のユダヤ人はキリスト教社会やイスラーム社会で、少数派として自分たちの信仰と律法を維持し続けた。世俗化が進んだ社会でも、特定の宗教規範を遵守することは容易ではない。それは、世俗主義は宗教全般に冷ややかであり、また世俗化した社会も一般に「まったく宗教色のない無色透明の社会」ではなく、多数派の伝統的宗教の価値観や生活様式が残っているからである。

クルアーンにおける食物規範は単純だと述べたが、日本でハラール食を厳守しようとする、かなり複雑で、煩瑣な規範だという印象をもつ。このズレが生じている理由は、クルアーンではまったく想定されていなかった食品の製造と流通

など食生活の非常に大きな変化にある。クルアーンでは豚肉食および飲酒が禁止されているが、ラードなど豚に由来する成分にも言及はなく、ハムなど食肉加工品にも言及はない。むろん、調味料や製造過程で添加される成分や酒類を加えた菓子にも言及はない。今回、改めて気づいたことは、クルアーンが啓示された時代の食品および食事のあり方と、工場で食品が大量生産され流通する現代との相違である。ハムなどの加工品は保存食として近代以前から製造されていたろうが、今日のように複雑な添加剤は使われていない。基本的に家庭で料理していた時代（日本では半世紀前まで、中東ではまだかなりの家庭がそうしている）であれば、食材も調味料もすべて一目瞭然で、ムスリムが揚げ油やパンの材料にラードを使うことはありえない。だが、今日のように外食や出来合いの揚げ物を買う場合、調理過程でラードが使われたか否か、説明がないと分からない。膨大な種類の食品に多様な食材、調味料、着色料、そして長期保存のための保存剤など多種種類の添加物が使われる。かつてインドネシアで問題になったが、人工調味料の製造過程で豚由来の素材が使われていることが分かり、その調味料が禁止された。酒に関しても、酒類を加えた菓子などの食品のみならず、日本の醤油や味噌にアルコールが原材料として加えられることもある。現代では、イスラーム世界でも程度の差はあれ、多くの食品が工場で大量生産される点は同じだが、日本に比べれば、ハラール原材料を使うことが多いと予測され、日本ほどの問題にはなっていないのだろう。このように食品の成分や製造過程が複雑になった結果、それらがハラールか否かを審査して、ハラール認証を与える制度も最近になって盛んになってきている。

現代の日本社会で暮らすムスリムが彼らの食物規範を遵守するのに、どのような苦労があるのか、また最近話題になりつつある「ハラール認証」のもつ問題点についても、朝日新聞夕刊に十回連続で掲載されたコラム記事「ハラールをたどって」（2018年6/5日～6/15日）を参照しつつ、簡単に説明しておきたい³。

新聞連載の内容は、マレーシアからのムスリムの学生を短期間、ホームステイさせた体験談（1回、6/4日）から始まり、日本に暮らすムスリムの生活と断食期間の過ごし方（2回、6/5日、4回6/7日）、1964年の東京オリンピックの頃に日本にいたムスリムの生活（3回、6/6日）、ハラール食品を求める苦労、子どもの給食の悩みと対応（5回、6/8日）などが紹介され、ハラール認証制度の説明と続く。日本では、パンの製造過程で加えるショートニングに豚の脂が使われ、アルコール原料を添加した醤油や味噌も多い。これらの食品はハラールか否かという議論があり、ムスリムの対応はさまざまである。給食では安価なアルコール添加の味噌が使われているが、無添加の味噌を使えば、ムスリムの子供も食べられ、日本人の子供にとっても安全で美味しいと思われるが、これも給食費が高くなる

ため、実現していない。ムスリム家庭では、学校給食のメニュー予定表を入手して、カレーやハンバーグなど、同じメニューを母親がハラール食材を使って作って子供に持たせる。日本で学校給食にハラール食を特別に用意することになった学校があるが、これにも賛否両論がある（5回、6/8日）。

さらに、記事はハラール認証制度を説明する。ハラールはクルアーンに見られるが、ハラール認証制度は比較的最近になって盛んになってきた。記事では「2000年にマレーシアで体系的で厳格な規格が定められ」たが、それはマレーシアに投資を呼び込む目的だったが、認証の取得が巨大なイスラーム市場に参入する足掛かりになるとの理由で急速に発展し、認証制度がビジネスとして発展しつつある（6回、6/11）。ハラール認証とは、民間団体が調査した上で、その会社の製品（食品など）がハラールであること、飲食店や食品販売店の場合は店全体をハラールと認定し証明する制度である。この検査が非常に厳しく、単に認証を申請した当該の食品だけの素材や製造過程の検査だけではなく、生産工場や作業場でハラールではない素材・物質が使われていないか、さらに、その食品・製品の搬送過程でもハラールではない商品や物質の搬送や積載が混在しているか否かも調べ、すべての項目をクリアできた場合のみ認証され、ステッカーが与えられる。ハラール認証の取得には、ハラール専用の製造ラインの設置や専用の搬送手段を準備するなど相当な設備投資が必要なのである。記事にある事例では、あるパン屋はムスリムにも安心して食べられるハラールのパンを作ったが、スパイスなども特別に輸入せねばならず、値段が高くなり、ムスリムには買いにくく、一般の消費者にも売れず、ついには店を閉じることになった（7回、6/12日）。

最後の3回には、ムスリムの多様性、ハラールにこだわるデメリット、ハラール認証制度がビジネスになっていることへの違和感が論じられている。1964年の東京オリンピックの時代に、タタール人ムスリムのイマームが東京のモスクで毎金曜日に所定の作法で屠殺したハラールの羊肉をムスリムに分ち与えていた。すると、オリンピックの際、依頼があつて、ムスリムの選手に提供したこともある。この時代には、まだハラール認証制度はなく、ほとんどの日本人もハラールの知識はなく、ムスリムもラーメンの豚肉チャーシューだけをさけて、ラーメンを食べていたそうである。何をハラールとするかは神が定めるもので、個人差の問題でもある（3回）。ハラールを厳格に守るムスリムもいるが、信仰心の篤いムスリムだが、出汁や醤油も搬送トラックも気にせず、大半の日本の食品を食べる人もいる。ハラール認証のない食品の多くも、実はムスリムも食べられるものが多い。認証に固執すると、ムスリムだけが日本社会で孤立する危惧もある。最終回では、飛驒のラーメン店が認証をとらず、しかし完璧にハラールのラーメンを提供していると紹介されている（10回、6/18日）。

日本では、イスラーム世界と同じ食品を求めることは不可能なので、明らかに豚肉やで飲酒でないなら、こだわらなくてもよいと言うムスリムも多い。日本で一般に販売されている食肉には認証がなく、しかも豚肉と並んで売られている。食肉業者による機械的な屠殺は、厳密な規定の屠殺方法ではない。だが、ロンドン市内の路上での屠殺禁止に関するファトワーが示すように、ハラール認証がなくても、異教の神々に捧げられたものでない限り、食べてもよい。同じ考え方が日本の市販の食肉にも妥当する。記事に登場する日本人ムスリムで、モスクの導師を務める前野直樹は「イスラームの世界では、何がハラールか、ハラールでないかを決めることができるのは神のみ。それを人間が勝手に決めて、もともとハラールである野菜や果物にまで認証を与える行為そのものが、イスラームに反しています」と言う（9回）。このように、ハラール認証がなくても、ハラールの食品がある。飲酒が人を酩酊させることを理由に禁止された原則に遡って判断すれば、醤油や味噌に加えられたアルコールで酩酊しないのであれば、使ってもよいという解釈も可能だし、実際、多くのムスリムがそれらを使っている。他方では、ハラール食の遵守には個人差が大きく、日本を旅行中であっても、頑固に故郷と同じ基準の食生活を続けようとする人もいる。

2.3 断食（サウム）と犠牲祭

ムスリムが少数派であるような社会で食物規範を遵守することには苦勞が伴い、それだけに、その遵守が個人の信仰心を意識させ、あるいは信仰を涵養するのに役立つが、イスラーム社会で暮らすムスリムにはその苦勞がなく、周囲の人々で同じ食生活をしているため、その遵守が個人の信仰心を意識させることも少ない。彼らにとっては、断食や犠牲祭が食事（食事に恵まれていること、人間にとって食べることの意味）を意識させる重要な場面であると思われる。厳密な意味での食物規範ではないが、これについて簡単に触れておきたい。

イスラーム暦ラマダーン月1カ月間、日昇から日没までの間の断食が五行の一つであり、健康な成人ムスリムの義務行為である。イスラーム暦は太陰暦であるため、断食の時期は一年ごとに早まり、季節は冬から秋、秋から夏へと移りゆく。冬は日昇は遅く、日没は早いため、断食は比較的楽だが、真夏の断食は時間も長く、暑さも厳しいため非常に苦しい。ちなみに、日昇と日没時刻は同じ国内でも地方ごと、地域ごとに異なる。普段の生活は各国の標準時で統一されているが、断食の開始と終了時刻は各市町村ごとに当地の日昇と日没時刻に従い、同じ場所でもラマダーン月一ヶ月間に、日昇時刻も日没時刻も日々変化し、断食の開始・終了時刻もそれに従って変化する。ラマダーン月一ヶ月の特別なカレンダーが配布され、そこに一日ごとの開始と終了時刻に加え、礼拝時刻が印刷されている。

宗教的戒律のほとんどない日本人には、多くのムスリムが断食を遵守することが理解しにくい。だが、イスラーム社会で生まれ育つ子供にとって、大人は一年のある時期に断食することが当然の生き方として刷り込まれるため、日本人が想像するほど行いにくいものではない。断食の義務は、身をもって飢餓の苦しさを知ること、飢餓に苦しむ人々に共感し、助けようとするからだという。断食は決して容易ではないが、新聞記事に、あるムスリムは「神が見ていると思うと、頑張れる」「神に自分のいいとことを見て欲しいと思って耐える」と述べている(2回、9回)。何歳から断食に参加するかは、各家庭によって異なり、子どもは朝から昼までの半日の断食をする場合もある。また、病人、妊婦、授乳中の母親など、様々な理由で断食の免除規定もあり、免除された場合、その補いの断食や寄付などもシャリーアの細則で定められている。

断食が終わる日没時刻に、トルコではモスクのミナレット(尖塔)に明かりが灯る。それを合図に、ムスリムたちは水を飲み、イフタールという断食明けの食事を始める。その夕食には親戚、知人、友人、近所の人々を互いに招きあって、普段より豪華な食事を楽しむ。各地で、旅人や貧者のためにイフタールの食事が準備され、振る舞われる。イスタンブールのスルタン・アフメット・モスク(ブルー・モスク)前の広場には、1000人分以上の食事が毎日、用意される。この材料費と調理や片付けは個人や企業、ムスリムからの寄付を運用する財団などが出資し、多くのボランティアが調理や給仕を手伝っている。

「神が見ているから頑張れる」という言葉が示唆するように、断食月は人々が普段の礼拝以上に、アッラーを身近に感じる場であり、特に宗教的な時間なのである。それが儀礼のごく一般的な意味でもある。毎日五度の礼拝を行い、様々なシャリーアの規範を遵守しているムスリムは、その日常生活が十分に宗教的だが、ラマダーン月の断食が彼らにとって特別な時間、より限定した意味での儀礼の場、聖なる時間であると言えるだろう。食事との関連でも、断食の苦しさといフタールの食事の楽しさが食事できることの有り難さを意識させ、神への感謝を強く意識させる。この意味で、イスラーム社会に暮らすムスリムには、食物規範より断食という儀礼行為、それに関連する一連の食事などの様式こそが彼らの宗教意識を高揚させる。

犠牲祭(イード・アル・アドハー、トルコ語ではクルバン・バイラム)もやはり年に一度の特別な儀礼の日であり、食の原点を自覚させる場でもある。犠牲祭は巡礼月の最後に、巡礼者はメッカで犠牲をささげ、他のすべてのムスリムも居住地で羊やラクダ、時には牛を犠牲にし、その肉を貧者や知人に分け与える。屠殺はトルコではイマームと呼ぶモスク管理者とボランティアが手伝って行う。手際よく肉の塊にして、犠牲獣を持ち込んだ人に手渡す。私も学生から「自分の家

で犠牲にした肉です」と言って分けてもらったが、普段スーパーで買い求める肉と異なり、スジが残っていて硬かった。しかし、私が目にした羊とは異なるとはいえ、屠殺を見た後では、普段食べている肉も魚も、まさに命を奪って食べるという事実と向き合うことになり、無駄にしてはいけないという思いを強く感じさせた。食の原点を一年に一度、まざまざと目にすること。これもまた人間が生きることの原点、食事の意味を考えさせる場である。近代以前、特に遊牧民や農村では各家庭で自分たちの食べる鶏や羊を屠殺していただろうが、肉もすべて産業化されて入手する現代において、犠牲祭は現代の都会の消費者に食生活を教える貴重な場を提供している。

3 日本人と宗教規範（戒律・律法）—共生のマナーのために

今日、共生を問題にするなら、他宗教や異民族の人々との共生だけではなく、LGBT や障害者との共生も含まれる。誰との共生にも共通することは、相手を尊重する心と態度をもって接することだが、無理をせず、気負いすぎないことも大事である。相手と自分は違う。この相違を互いに認めて、異質な他者との共生を実現しなければならない。未知の存在、良く知らない異文化に属する人々に対して「怖い」という感情は自然だろう。だが、この感情のままでは相手を尊重できない。この感情の克服は容易ではないが、相手を知ること、相手の立場や状況、相手の文化や宗教の知識が必要である。分からないことは相手に質問すればいいのだが、日本人は質問することが苦手で、失礼だと思っている。日本で子育てをしたユダヤ人の母親が、「子どもの学校時代、親たちからユダヤ教について質問を受けたことがない。質問されれば、喜んで答え、説明できるのに」と嘆いていた。日本人は自分が自分の宗教について質問されることが嫌で、相手もイヤだろうと付度している。思想信条などの個人情報を質問してはいけないと教えられているかもしれない。「それを聞かない、知らないから差別しない、共生できる」ことは真の意味で相手の思想信条を認めていない。真の共生とは、互いの相違を知的に理解して、一緒に行動できない面を容認しあった上で、感情や偏見による差別と排除に陥らず、共生することである。

ここで、イスラームのように戒律の厳しい他宗教の人々との共生を実現するために必要なマナーに焦点を絞って考えておきたい。日本人の多くは「自分は無宗教で、キリスト教徒ではないのに教会で結婚式をするように、万事いい加減で、他宗教には寛容だ」と思いこんでいる。だが、戒律や律法に拒否感が強く、戒律の厳しい宗教に寛容ではない。初詣、神社の祭り、合格などの諸祈願、葬儀や法事、墓参のすべてが宗教行為だが、大半の日本人はそれらを社会的慣例として行っ

ていて、「宗教」とは認めない。「宗教」とは自分とは無関係の怪しいカルトや、自分には馴染みのないイスラームのような信仰と儀礼だと思い込んでいる。何よりも日本では宗教について語る習慣がなく、質問されても答えられないため、大半の日本人は宗教に関する質問をするのもされるのも嫌う。この傾向を宗教アレルギーと名づけるが、実は宗教に関する「言挙げ」を嫌うことも古代の日本宗教に由来する文化で、問題の根は深い。

日本の教育水準の高さを考えると、日本人の自他の宗教に関する知識の低さが目立つ。それは、現代の日本では学校教育における宗教教育が不十分で、しかもその乏しい知識が教義に偏り、儀礼や生活様式をほとんど教えていない⁴。そのため、イスラームやユダヤ教には食物規範があり、宗教によって食べられない食品があるといった知識を学ぶ機会がない。また、仏教は出家者には厳しい修行があるが、日本仏教は在家信者にほとんど戒律を課さない。神道にも厳しい戒律がないため、日本人は戒律・律法に馴染みがなく、戒律嫌いが多い。この戒律嫌いは、イスラームなどの知識によって是正することができるが、日本の宗教教育ではその機会がない。

他方では、宗教教育の場は家庭でもある。世界中どこにおいても、伝統宗教の実践的教育は各家庭で行われ、世代間伝承で継承される特徴をもつ。日本の場合、初詣や墓参など行為面では伝承されているが、言語化された宗教（聖典の知識や教義）はほとんど伝承されていない。それは、神道が古代宗教で、聖典も明確な教義体系も持たないことにもよる。加えて、仏教には聖典も教義もあり、基本的には個人の宗教で、個人の悟りや救済を説く宗教だが、祖先崇拜は仏教教義にはない。だが、今日、多くの日本人に身近な仏教はときに「葬式仏教」と呼ばれるように、個人の信仰に基づき仏典と教義を学ぶ宗教であるより、葬儀と法事など死者儀礼を行う家の宗教である。これは江戸時代の寺請制によって「家の宗教」として制度化され、今日まで定着している。死者儀礼の内実は神道と儒教とが混交した祖先崇拜であり、仏教の公的な教義では説明しきれない。それゆえ、葬式仏教では公的教義を丁寧に教えていないため、大半の日本人は家の仏教として法事や墓参を行うが、仏典の知識も乏しく、各宗派の教義にも詳しくない。

日本人は世界の諸宗教の知識があまりにも乏しく、現代の世界でも宗教が現に生きた伝統であり、宗教的に生きることが現代人にもむしろ当然であって、奇妙なことではないことが教えられていない。しかも、現に日本人が参与している宗教行為（初詣、祖先崇拜、墓参など）が単なる社会的慣習だけではなく、宗教でもあることが、宗教教育で正確に説明されていない。宗教についての基礎理解が不足しているゆえに、自分たちの日本的宗教を言語で説明できないのだが、それは日本人が自分たちの宗教的帰属意識（アイデンティティー）を言語化できない

ことであり、安直に「自分は無宗教だ」と言ってしまうのだろう。

日本人の宗教的帰属意識の問題は、日本に神道と仏教が完全に融合するのではなく、並列して存続しており、大半の日本人は双方に属する。ジョゼフ・M・キタガワによれば「宗教の分業」状態にあるため、宗教学でも必ずしも日本人の宗教を適切に説明していない⁵。まだきちんと論証できずにいるが、日本社会の同調圧力の強さは、おそらく、日本的宗教帰属意識と関わっているだろうと、私は推測している。同調圧力とは、日本人は神を畏れないが、他人の目を恐れることを意味する。この同調圧力が、他宗教の人々が日本人とは異なる行動をとる、とらざるを得ないことを嫌う原因の一つだろう。新聞記事の中に、母親が子どもの給食のメニューを調べて同じ料理をハラル食材で作って持たせることが記されていた。記事には何のコメントもなかったが、なぜ同じ料理でなければならないのか。弁当を許可するなら、異なる料理を持参してもいいのではないか。特に、母親がフルタイムで仕事をしていれば、同じメニューの料理を持たせるのは負担が大きすぎて無理だろう。子ども自身が同じ料理を求めるのか、級友が異なる料理だと文句を言うのかもしれないが、いずれにしてもここに同調圧力を感じる。ハラルを厳格に遵守すれば、子どもが誕生会などに誘ってもらえず、孤立するのではないかという心配もあった。この点も、誕生会には参加できなくても、友人関係は変わらないとするか、誕生会にも自分だけの食事を持参して参加できるようにして、デザートなど一緒に食べられるものは一緒に食べればいい。何もかも一緒に食べなければというところに、同調圧力が働いている。そのことをムスリム家族がどう感じているのか、新聞記事には何も書かれていなかった。ムスリムとの真の共生を根付かせるためには、互いの違いを認めて、一緒にできないことがあることを認め合うことが必要だと思われる。

グローバル化が進む現代において、日本人もイスラームやユダヤ教およびヒンドゥー教のように戒律や律法を重視する宗教、つまり生活様式の異なる人々との共生に慣れていかねばならない。他宗教への寛容とは、「心の中で何を信じていてもいい」だけでは不十分で、儀礼や食事といった行動面、生活様式における相違を理解して、相手の宗教的な生き方に敬意をはらい、その行為を尊重することである。他宗教の人々を尊重するには、宗教が人間にとって基本的で重要なことであると理解して、宗教を侮蔑しないことである。その上で、考え方の相違と行動様式の相違は、感覚的には共感できない、同意できないとしても、相手にとっては大事なことだと知的に理解することで容認する。そういう態度を学ぶことである。このように宗教に寛容な態度を身に付けるには、日本人が自分たちの宗教についても、今よりは深く理解し、相手にも説明できることが求められてくるだろう。日本人が苦手とする宗教についての言挙げをどこかで始めなければならない

時代になっている。

注

- ¹ 啓示が下っていた歴史的状況を文脈として意味を解釈する方法が歴史的解釈であり、歴史的状況の変化に対応しやすいリベラルな解釈である。他方、一切の文脈を無視して啓示の字義に忠実に解釈すれば、いかなる状況でも屠殺方法はアッラーの名を唱えねばならないと解釈される。
- ² ライクリック（laiklik）は、フランス語のライシテをトルコ語化した造語。しかし、伝統的に教会制度の存在しないイスラーム世界で、政教分離を国是としたところで、トルコ共和国が教会を創設して国家と分離することもできない。この世俗主義とは、政府はフランス法をモデルに近代国家法体系を導入し、それによる統治を行い、シャリーアによる統治を行わないことを意味する。ただし、イスラーム信仰は個人レベルで保持され、シャリーアも儀礼規範、食物規範など生活様式では効力を持ち続け、さらに家族法は国家の法律と二重規範のように、シャリーアによる家族法も一定の効力を今も保っている。なお、最近のトルコ情勢はエルドアン大統領の政党が親イスラーム主義で、イスラーム主義に傾いていて、飲酒の禁止などシャリーア遵守が強まっている。
- ³ 日本に暮らすムスリムの研究は最近、増えつつある。たとえば三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教多元化』（ミネルヴァ書房、2012年）では、第八章「ムスリムと出会う日本社会」（沼尻正之、三木英）で日本にあるモスクの建設とあり方を中心にムスリムの生活と、近隣住民との関係が調査されている。堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編Ⅰ』（シリーズ「いま宗教に向き合う1」（岩波書店、2018年）でも、第十章「滞日ムスリムと日本の地域社会」（沼尻正之、三木英）が含まれている。ただ、ハラール食に関しては、新聞の連載記事が具体例に富んでおり、それを用いる。
- ⁴ 藤原聖子『教科書の中の宗教—この奇妙な実態—』（岩波新書、2011年）参照。日本の高校の倫理や歴史の教科書で、日本および世界の宗教がどのように説明されているかを事例を挙げて考察している。
- ⁵ Joseph Mitsuo Kitagawa, *The Religions of the East*, The University of Chicago Press, 1959 参照。宗教の分業とは、多くの日本人が神道と仏教、（キタガワはそこに儒教を加える）など複数の宗教に属して、矛盾に感じることはない。そして、時と場合に応じて神道と仏教を使い分けていることを言う。

エスファンド月の地中は揺れていたか？ (イラン観光ルートに見た変化)

中村明日香

要旨

2018年2月中旬、ノウルーズ(イランの新年である3月21日)の祝日を控えたイランを訪問した。テヘランからエスファハーン、ヤズド、シーラーズ、そしてタブリーズ市などの地方都市も視察した。エスファハーンやシーラーズ、ヤズドでは新たに観光施設が発展してきていた。また、アーゼルバイジャン地方では、アルメニア教の建造物のような新たな観光資源の開発をしているところだった。観光ルートでどんな動きや変化がみられているのか、10年の時を経て現地をめぐった著者の観察を中心に報告する。

キーワード

イラン、観光、地方都市、アルメニア教会、変化

1. はじめに

2018 年 2 月中旬、ノウルーズ(イランの新年である 3 月 21 日)を直前にしたイランを訪問した。イランでは、エスファンド月にあたるこの時期を、春に向かって植物が地下で芽吹く準備をしているような季節という意味で、「地が揺れている」と表現する。この時期のイランで目には見えないが、何か始まるような動きがみられたのか、観光ルートから観察した。

今回のルートは 2 部に分かれていた。1 部はテヘランから、イラン高原中央の都市エスファハーンからヤズド、そしてシーラーズを訪ねる主要な観光ルートである。2 部はイラン北西部に位置するアーゼルバイジャン州のタブリーズとアルメニア教の建築物等を訪れる比較的新しい観光ルートである。従って報告も 2 部構成となっている。



図 1 イラン地図およびルート

2. 第1部（エスファハーンからヤズド、シーラーズへ）

2-1. エスファハーン

テヘランからエスファハーンへの約 450 キロは夜行バスを使った。テヘラン北部の Beyhaqī バスターミナルは、複数のバス会社が乗り入れており、多くの人が国内の主要都市に向かうバスを待っていた。運行会社のうち代表的な Seir-o Safar 社は、長距離バスのサービスで以前から定評があり、10 年ほど前からテヘラン・イマーム・ホメイニー空港の空港タクシー運行も請け負っている。Seir-o Safar のマークをつけた大きな観光バスが定刻前に入ってきた。フロントガラス上部の電光掲示板にはペルシア語と英語で行き先と出発時間が表示されている。車内にはゆったりした座席がそれぞれ独立した 3 列に据え付けられ、Wi-Fi の接続も可能であった。他にも著者にとり新鮮だったのは、約 5 時間の道のりを、電話をしたり、パソコンのキーボードを叩いて過ごす一人の乗客の姿だった

エスファハーンはサファヴィー朝(1501-1736)の一時期、都がおかれた所である¹。イランには大きな川が少ないこともあり、町を流れる Zāyandeh Rūd(川)は、川にかかる Sī-ose pol(橋)との眺めが美しいことで、エスファハーンの人たちの自慢である。しかし、この時は上流のダムで、水がせき止められていた。イランでも近年来、水不足が深刻である。しかし、町の人たちは水不足を懸念しながらも、「当局もエイド（ここではノウルーズの祝日のこと）になったら、旅行客のために水を流すだろう」と楽観的なのだった²。

世界遺産のイマーム広場では、外国人観光客が目立っていた。そして、広場の一面にあるイマーム・モスクの中庭には「フレンドリートーク」という真新しいコーナーが設けられていた。ここは、Nāserīyeh という神学校があった場所で、現在でも神学生の寮や講義のために使われているようだった。コーナーではイスラーム法学者が、車座になって観光客と話している。時間によって、英・仏・西語およびアラビア語で対応可能となっている。法学者は、イスラーム史上、指導的地位にいたわけだが、現代イランでもイスラーム共和体制下のエリートである。神学校を卒業し法学者となるには、厳しい勉強が課されている。その専門に加えて、このグローバル時代のエリートには、当然のように外国語も求められていくように思われた。



「フレンドリートーク」のコーナー（撮影：森本典子氏）

2-2. ヤズド

次に訪れたヤズドとシーラーズは、エスファハーンに続き、国際観光都市として生まれ変わろうとしていた。ヤズドはエスファハーンから東南に約 270 キロに位置している。ゾロアスター教の神殿や遺構もあり、歴史都市として世界遺産にも登録されている。国内外から観光客を受け入れる宿泊施設の整備が行われ、それらは以前の住民が去った後の旧市街に集中している。これらのホテルは、手入れのゆき届いた中庭を備え、その庭の四方を平屋の建物が囲むという伝統的イラン家屋を模倣した作りになっている。中庭には、テーブルや椅子を置き、昼間はレストランやチャイハーネとしても使う。外国人向けのものであるが、都市部ではこのような家屋は減少しており、国内の若い世代にも「新鮮な」伝統文化なのかもしれない。このような宿泊施設は、シーラーズの旧市街にも建設が進められていた。

ヤズドの宿泊スタッフは、同型の宿が何軒もできていて、ここもオーナーが資金援助を受けて作ったのだと言っていた。「良かったら、トリップアドバイザーにレビューしてくれよ」と念を押された。ここでも集客はガイドブックより、旅行ウェブサイトでの評価で決まるようになっていた。

ヤズド周辺の史跡も観光名所となっている。Kharānaq の村は、カージャール朝期(1796-1925)のモスクが修復中であり、他は手つかずの状態だった。しかし、観光客はすでに訪れるようになっており、崩れそうな土壁の住居跡を迷いながら歩いて楽しんでた。やはりヤズド近郊でサーサーン朝期からの城跡が発見されている Meybod では、歴史的建造物の修復はほぼ終わっており、町自体も拡大の段階に入っているのだった。

2-3. シーラーズ

ヤズドからシーラーズは、幹線道路で約 440 キロの道のりがある。そのルートに位置するペルセポリスやパサルガダエ、Naqsh-e Rostam など、アケメネス朝やサーサーン朝の遺跡を周ると 12 時間ほどかかる。この行路を、テヘラン出身でヤズド在住のドライバーが、嫌な顔一つせず運転してくれた。遺跡はどこも観光客でにぎわっていたが、アケメネス朝のキュロス 2 世の墓とされるパサルガダエは、雨が降る広い遺構の中を、少人数の観光客が歩いているだけだった³。

シーラーズでも道路や建物、地下鉄の整備のため、大規模な建設工事が行われていた。ここではまた、通りすがりに気軽に声をかけてくる女子学生が多かった。好奇心の強い女性はい前から存在したが、今はスマートフォンを構えて「一緒に写真を撮ってくれる？」と聞いてくる。SNS に投稿するらしい。休日の金曜日、元気な高校生たちに囲まれた。「どこから来たの?」「何でイランに来たの?」など、英語で矢継ぎ早に質問を重ねる。実技練習のために街頭に来たという英会話スクールの生徒たちなのだった。「そんなにたくさん質問したらかわいそう」、「もっとゆっくりしゃべってあげて」、「あなた声が大き過ぎ」などといさめ合っている。外国人相手でも、気遣いを忘れないところもイラン人らしい。イブン・バットゥータによって、「善行に勤しむ清廉な人たち」で「奇異な習わしがある」とも評されたシーラーズの女性を見たような気がした⁴。かの大旅行家は、女性（にもかかわらず）たちがモスクに集って説教師の講話に聞きいっているのを珍しく見たのだが、著者には、少女たちの好奇心の裏の向学心や希望の表れと映った。観光地かつまた大都市として発展していくシーラーズで、外国語の能力は鍵となっていくだろう。かつて、イスラーム学に向けられた向学心は健在であるが、現在はより実学的方向に向いているのかもしれない。



シーラーズにて英会話スクールの学生たちと（森本典子氏提供）

2-4. テヘラン

テヘランにおいては、2箇所の新名所を訪れた。**ṭabī‘at** 橋は、イランの女性建築家の設計による歩道橋である⁵。橋そのものが名所になっていて、夕方ともなれば散歩好きな人で毎日混雑している。**Bām Land** は、広い敷地内に中東で人気のブランド店や、多くのレストランやカフェがあり、バンドの生演奏なども楽しめる大規模な商業施設である。**Chītgar** 湖という人工湖のほとりにあるため、眺望だけでも美しく、ピクニックに来ている家族連れも多かった。このテヘラン 22 区は市内中心部へは距離があるものの、湖周辺はすでに何棟もの高層マンションが建っていた。新たな巨大ショッピングモールの建設計画もあり、市内の不動産が高騰するなか人気の居住区になっているという。

テヘラン市の地下鉄は順次延伸していて、すっかりテヘラン市民の足となっている。以前と比較して、タクシーを使う必要が少なくなった。それでもタクシーを使うときには、**Snapp** という配車サービスアプリが定着してきている。**Snapp** はイラン版の **Uber**(ウーバー)であるが、ペルシア語の他に英語でも対応しており、テヘラン在住の外国人にも使われている。これまでは、**āzhāns** と呼ばれるテレフォントクシーで、高額な料金をとられることもあった。**Snapp** のサービスが定着したのは、スマートフォンの普及と、外国人だけでなくイラン人も **āzhāns** に不便さを感じていたことの表れだろう。しかし、**Snapp** の人気は、**āzhāns** のドライバーたちの厳しい状況の裏返しでもある。**āzhāns** は、これまで、仕事のない期間の職や、低賃金労働を強いられている人たちのダブルワークの職場も提供してきた。**Snapp** のドライバーたちは、スマートフォン・アプリや SNS など、IT を使いこなす世代の若者である。ならばドライバーの労働市場から浮いた労働力はどこへ向かうのだろうか。

2-5. 考察

2017 年 5 月の大統領選挙で過半数の票を獲得し、二期目を迎えたロウハーニー大統領だったが、2018 年 3 月のこの時期すでに内憂外患が絶えないようだった。一期目の 2015 年のイラン核合意(イランと国連安全保障理事会及びドイツ (P5+1) による「包括的共同行動計画 (Joint Comprehensive Plan of Action, JCPOA)」の締結)は大きな功績となったものの、その後 2016 年 12 月に米国議会が、イラン制裁法の 10 年間延長を議決したことで、制裁解除とそれによる経済復興を切望していたイラン国民を失望させた。議会も保守強硬派が多数であり(大統領は保守穏健派)、政権への風当たりは厳しい。2017 年選挙公約として、同大統領は「(失業対策として) 400 万の職業を設ける」と言っていたが、これも未だ果たされない⁶。さらに、2017 年 6 月、国会とイマーム・ホメイニー廟を標的にした IS が関

連したとされるテロ事件が起こった。2018 年初頭からは、北東部の宗教都市マシュハドで生活必需品の値上がりに業を煮やした人々が、政府に対して抗議デモをしたことからイラン全土での反政府デモに発展した⁷。

シリアの内戦に関して、2011 年の内戦勃発当初は、イランは軍事的関与を公表していなかったが、今では、この隣国の内戦におけるイラン人戦死者たちの遺影が「殉教者」として国中に掲げられている。2015 年からのイエメン内戦への関与は、サウジアラビアとイランの関係改善がはかられない限り、終わりの見えない状況である。今回出会った人々の中にも、「政府はまず国内の経済的状況の悪化を食い止めるべきだ、もはやシリアやパレスチナの支援に金を使うところではない」と言い切る人がいた。

トランプ政権成立後からは、米国の JCPOA からの離脱、イスラエルからの圧力の増加、改善の糸口が見いだせそうだった西側諸国との関係も予測がつかなくなっている。

ところで、イランは「イスラーム革命の輸出」には熱心であったが、意外にも宣教にはそれほど積極的でない。それは、非ムスリムを強制して改宗させてはならない、もしその人の運命ならイスラームを信じざるを得ないときがくる、と考えるからだ。だから、「フレンドリートーク」も、現在のところは、観光立国を目指す上で外国人が多く入国するならば、少しでも 12 イマーム派の教義に親しみをもってもらい、イランの「友人」を作ろうという草の根的な試みに見える。

国際的孤立の状況にあっても観光立国を目指す（今回は実際に中国からの観光客で混雑していた）、厳しい経済状況下にあっても海外に劣らない商業施設をつくって国民生活を活性化する、など、試行錯誤な動きは観光や芸術、関連経済において何かの変化をもたらすかもしれない。

イランは、元来豊富な遺跡や歴史的建造物と広い国土に多様に展開する自然に恵まれている。イラン人のホスピタリティやサービス精神も旺盛である。絨毯をはじめとする華麗な伝統工芸品などもあり、魅力的な観光資源を備えている。国を疲弊させたイラン・イラク戦争から 30 年、「革命の輸出」以外にようやく力をそそぐ余裕ができつつあるのかもしれない。

3. 第 2 部（タブリーズ、Mākū から Jolfā、そしてテヘランへ）

3-1. イランにおけるマイノリティ

イスラーム共和制を標榜するイランにあって、キリスト教徒は少数派である。2016 年統計によると、総人口約 7992 万人のうち、キリスト教徒は 13 万人ほどであり、人口に占める割合は 0.3%となっている⁸。キリスト教で主流を占めるのは

アルメニア教会と言われるが⁹、公式な数は発表されていない。ここで言うアルメニア教会とは、正式には「アルメニア使徒教会(Armenian Apostolic Church)」のことである。この地に使徒タダイとバルトロマイが直接伝道を行ったとされるので、教会の名に「使徒」が挿入されている¹⁰。後に現れた「啓発者グレゴリー(Gregory the Illuminator)」は、301年にアルメニア王トリダテス3世を改宗させ、さらに彼をしてキリスト教を国教化させる働きをし、アルメニア使徒教会の守護聖人となった。アルメニア教徒は、イスラーム以前からアルメニア王国の影響下にあった地域（歴史的アルメニア）に居住してきたのであり、現在のイラン国内でいえばそれは北西部の現在の Khōy や Jolfā, Orūmīyeh の辺りということになる。

イランのマイノリティ分類は、宗教によるカテゴリーだけではない、言語及び民族の分類もある。イランにおける言語的最大マイノリティは、トルコ語系の Āzarī である¹¹。Āzarī は半数以上を占めると言われる Fārsī（「ファールス語」または「ファールスの人」の意味）の対義語として使われる。地域的にみれば、アゼルバイジャン共和国との国境近くの東西アゼルバイジャン州で、Āzarī を話す人が多数派であるが、テヘランなど大都市部では両者は混在している。Āzarī の次に、クルド系、ロル系、アラブ系、バルーチーなどとなっている。

3-2. タブリーズ

最初に向かったタブリーズは、テヘランから約 600 キロ離れている。現在は東アゼルバイジャン州の州都であり、Āzarī の中心地でもある¹²。イスラーム協力機構(OIC; Organization of Islamic Conference) の「2018 年イスラーム観光模範都市(the Capital of Islamic Countries Tourism for 2018)」に選定された¹³。これを記念して広告したり、市や市内の観光名所の新しいパンフレットを発行したり、また空港にはトヨタの新車を揃えた空港タクシーを整備していた。

ノウルーズを控えて、タブリーズのバーザール（これも世界遺産登録されている）は活気に満ちていた。著者は、Āzarī が絶対的多数派のこの町において、以前と比べ Fārsī を話しても違和感がなくなっているのを感じた。

3-3. アルメニア教会の修道院跡

タブリーズから長距離バスに乗り、北西部に向かうと、車窓にはイラン高原の乾燥した大地とは異なった、緑の大地が広がる。西アゼルバイジャン州に入り、トルコとの国境にもほど近い Mākū という小さな町に入った。ここは Āzarī のコミュニティだが、まれに来訪する外国人に大変親切である。ここで、イラン・アルメニア修道院建造物群(The Armenian Monastic Ensembles of Iran)に立ち寄りつつ、Jolfā までのアラス河畔の道約 200 キロを走ってくれるドライバーに出会えた。

アラス河畔は、現在平穏な国境となっている。対岸のアゼルバイジャン共和国側に、羊の群れが草をはんでいるのが見え、のどかな風景を作っていた。

2008年に世界遺産に登録された「アルメニア修道院建造物群」は、聖タデウス(St. Thaddeus)修道院¹⁴、ゾルゾル(Dzordzor)礼拝堂、聖ステファノ(St. Stepanos)修道院の3つである。いずれも、イラン文化遺産・伝統工芸・観光庁の管理下であり、観光庁の被雇用者である施設の職員(ムスリム)がガイドをしてくれた。彼らはまだ訪れる人もまばらなこの異教の遺跡がどれほどの価値があるのか、訝しんでいる様子でもあった。25年前に初めてペルセポリスを訪れた時、ちょうどこんな具合だったことが思い起こされた。ここも数年後には観光客でにぎわうようになるのだろうと予想された。



アラス川(対岸にアゼルバイジャン共和国の家屋が見える)

ダム湖のほとりに建つゾルゾル礼拝堂

3-4. Jolfā

エスファハーンにアルメニア教徒が居住するようになったのは、1605年、サファヴィー朝(1501-1736)のアッバース1世(1571-1629)の命令によって、Jolfāから強制移住させられたからだった¹⁵。当時のJolfāはアルメニア教徒の職人の町および商人の貿易拠点だった。

現在Jolfāは、アゼルバイジャン共和国と国境を接していることから、近隣のKalibarの町と共にアラス自由経済特区(Aras Free Zone)を形成している。アゼルバイジャン共和国やトルコを経由してもたらされるヨーロッパやロシア製の商品の販売・仲買をする店が並んでいて貿易中継地点となっている。トルコ側からは、安いイラン産の青果や米を買い付けに来る商人も多いということだった。

3-5. 再びテヘラン

第二部の旅も、実はテヘランから始まっていた。中央部に位置するSarkīs教会

の周辺にはアルメニア教徒が経営している店が多く、「アルメニア人地区」と呼ばれる区画がいくつか存在する。ここでアルメニア教徒は、彼らが慣習的に飲むコーヒー（ムスリムのイラン人は慣習的に紅茶を飲む）やその豆を提供するカフェの他に、文房具や雑貨、衣服などの商店を営んでいる。それらの店はテヘランの大バーザール（テヘランや近隣の町にある商店の間屋を兼ねている）では見つからない外国製のしゃれた商品を多く扱っていて、ムスリムの若者たちにも人気がある。

イランに入国した翌日には、その付近にある聖ジョゼフ・アッシリア・カトリック教会を訪ねていた。以前にも同志社大学からの訪問者を迎えていた司教は、日曜礼拝への出席を快く承知してくれた。金曜日が休日であるイランで、日曜の午前中に行われる礼拝に参加できる教会メンバーは数名である。代わりに、外国人の学生や旅行者が加わっていた。この日、司教は我々のために説教の一部を英訳してくれた。「この苦しい日々において、それでもあなた方は自己犠牲を払いなさい、そうして平和と神の意志を追求しなければならない」という、力強いメッセージだった。礼拝後、地下のサロンへお茶に招かれた。サロンは、100人は収容でき、結婚式なども催されるという。この時、大バーザールの中に月に一度だけ礼拝を行う教会に関する情報提供を受けていた。

全旅程を終えて、テヘランに戻り、月の第一金曜日にあたる礼拝日に、「バーザールの中の」アルメニア教会（「聖タデウスと聖バルトロマイ(St. Thaddeus and St. Bartholomew)教会」）に何とかたどり着くことができた。流暢な英語を操るアルメニア教徒の女性が迎えてくれた。この小さな教会は、1808年に、アルメニア教徒の商人一族によって建てられた。彼らの祖先は、エスファハーンのジョルファー地区のガラス職人だったが、カージャール朝のファトフ・アリー・シャーの時代(1797-1834)に Golestān 王宮を飾るステンドグラスを作るため、都テヘランに連れて来られたのだそうだ。この教会はまた、ほとんどキリスト教徒がいなかった時代にテヘランで亡くなり、葬られたキリスト教徒の墓を兼ねていた。墓石にはロシア人やイギリス人の名前も記されている。墓石を案内した後、彼女は、庭に転がった太いロープを指して、先日この教会に空き巣が入ったとき、犯人たちが残していったものだと話した。月に一度しか使われない教会なら盗みも容易に考えられたのだろう。周囲は大バーザールでも、衣服や食品などの住民向けの店舗と住居が混在するローカルな地区であり、治安が良いとは言えない。

キリスト教徒がマイノリティとして、この国で制限された立場にいるのは事実だろう。しかし、その制限下で逞しく生きているのも間違いなかった。彼らの生き方を支えているのがキリスト教とすれば、これもキリスト教の一つのあり様なのかもしれない。

聖タデウスと聖バルトロマイ教会に司教がやってきて、皆で祈りを捧げた。この礼拝は、テヘランでのアルメニア教徒の礎と、異邦人として亡くなったキリスト教徒を思い起こすために守られてきた。だから、この小さな教会がアクセスの悪い所になっても、この祈りは続くのだろうと思われた。

注

- ¹ エスファハーンの人口は、約 154 万人でテヘラン、マシュハドに次ぐ第 3。
- ² ノウルーズの祝日期間は、毎年、イラン全土からエスファハーンに旅行者が押し寄せる。エスファハーン市民たちの希望的観測は覆され、ノウルーズの祝日(3 月 21 日から通常 2 週間)にも放流はなかったことが、2018 年 4 月 1 日の Mehr 通信に掲載された、(<https://www.mehrnews.com/news/4261347/%D9%86%D8%A7%D8%B1%D8%B6%D8%A7%DB%8C%D8%AA%DB%8C-%DB%B1%DB%B0-%D8%AF%D8%B1%D8%B5%D8%AF%DB%8C-%D9%85%D8%B3%D8%A7%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%86%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%B2%DB%8C-%D8%A7%D8%B5%D9%81%D9%87%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D8%B2-%D8%AE%D8%B4%DA%A9%DB%8C-%D8%B2%D8%A7%DB%8C%D9%86%D8%AF%D9%87-%D8%B1%D9%88%D8%AF>)。
- ³ 10 月 29 日は、紀元前 539 年にアケメネス朝のキュロス 2 世がバビロンに入城した日とされており、イランでは近年非公式ではあるが、「キュロスの日(rūz-e kūrūsh)」として知られてきた。2016 年 10 月 29 日の「キュロスの日」は、パサルガダエで SNS で集まった人々の大規模な集会が開かれた。この時若者たちは「キュロスは我らの父、イランは我らの祖国」というあまりイスラーム的でないシュプレヒコールをあげていた。BBC はこの集会への参加者が撮影・投稿した動画を伝えた(<http://www.bbc.com/persian/interactivity-37805667>)。集会活動が制限されているイランでは、翌年 2017 年の 10 月 29 日、地元の当局から人々にパサルガダエに集まらないよう呼びかけがあり、当日はパサルガダエが閉鎖され公安警察の車両で囲まれている様子が報道されていた(<http://www.bbc.com/persian/iran-41782490>)。
- ⁴ イブン・パットゥータ著・イブン・ジュザイイ編・家島彦一訳『大旅行記 2』、1997 年、平凡社、p. 319。14 世紀の歴史家・旅行家イブン・パットゥータは、ハッジ(マッカへの巡礼)の後、イラクを経てファールスを訪れた。当時のエスファハーンとシーラーズの様子が生き活きと表現されている。シーラーズで彼は、千人を超える女性たちが週 3 日もモスクに集い、講話を聞くのを、「奇異な習わしを持って」いて、これほどの規模で女性が集会するのを「いずれの国においても・・・見たことがなかった」としている。
- ⁵ Leilā Araghīān の設計。複数階構造と曲線を描く金属製のパイプが何本も重なったスタイリッシュなデザイン、そして夜のライトアップで人気が出る。
- ⁶ 2017 年秋の失業率は 11.9%、同年冬には 12.1%に上昇した、A Selection of Labor Force Survey Results- Winter, the Year 1396 (22 December 2017 – 20 March 2018), 2018, Tehran, Statistical Centre of Iran, p. 5.
(https://www.amar.org.ir/Portals/1/releases/LFS_Winter_1396.pdf)
- ⁷ 2018 年 1 月 18 日 Washington Post 報道、
(https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2018/01/03/tens-of-thousands-of-people-protested-in-iran-this-week-heres-why/?noredirect=on&utm_term=.a440f3010d0a)。
しかし、このデモも年明けに沈静化されたという報道がされていた、
<https://edition.cnn.com/2018/01/03/asia/iran-protests-government-intl/index.html>

-
- ⁸ *Selected Findings of the 2016 National Population and Housing, Census*, Statistical Center of Iran, 2018, Tehran, pp. 20-21.
(https://www.amar.org.ir/Portals/1/census/2016/Census_2016_Selected_Findings.pdf)
- ⁹ <http://worldpopulationreview.com/countries/iran-population/>.
- ¹⁰ アルメニア使徒教会の説明によれば、両使徒は、多くの人々を改宗させた後、この地方で殉教したという。<https://www.armenianchurch.org/index.jsp?&lng=en>.
- ¹¹ 一説によると、比率は全人口の 16%、
<https://www.worldatlas.com/articles/largest-ethnic-groups-in-iran.html>.
- ¹² タブリーズは、紀元前から人が居住していたことが考古学的発掘によって確認されており、1265 年から一時期イルハーン朝(1256-1336)の都がおかれた。その後も、カラコユンル(黒羊)朝(1375-1468)、アクコユンル(白羊)朝(1468-1501)の時代に都がおかれ、1501 年から 1555 年にはサファヴィー朝の都ともなっていた。
- ¹³ “Resolution on Tourism Development Among the OIC Member States adopted by The 9th Session of the Islamic Conference of Tourist Ministers (ICTM)”, Republic of Niger, 2015.
(https://www.oic-oci.org/page/?p_id=71&p_ref=40&lan=en)
「イスラーム観光模範都市」とは、ムスリムの観光客たちが、旅行先で快適に過ごせるよう、ハラールの食事や礼拝場所・時間などに配慮して環境が整備された都市である。
- ¹⁴ 聖タデウス修道院は、年 1 度夏の数日間だけアルメニア教徒たちの巡礼地としての役割を復活する。
- ¹⁵ この時、アルメニア教徒が移住した地区がエスファハーンのジョルファー地区となった。当時の Jolfā の高度な技は、エスファハーンの Vānk 教会の展示物からも知ることができる。Vānk 教会は、教会は、いまもアルメニア教徒たちの手で管理されており、ムスリムへの宗教伝道が厳しく禁止されているイランにあって、国民が誰でも気軽に訪れ、異教徒の歴史や文化を知ることができる数少ないキリスト教の建造物になっている。
- Jolfā は、「織る人」の意味。タブリーズから北西に約 135 キロの距離にある。町の北側をアラス川が流れ、ナヒチェヴァン自治共和国、アルメニア共和国との国境になっている。

—書評—

堀川敏寛著『聖書翻訳者ブーバー』

(新教出版社、2018年2月28日、325頁) 定価 4100 円＋税

平岡光太郎

マルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878–1965) が、波多野精一 (1877–1950) により本邦で初めて紹介されてから、およそ 80 年が経とうとしている。哲学の領域における波多野のブーバー受容があったのち、ブーバーに再び焦点が当たるようになるのは 1960 年代以降のことで、彼の対話思想は特に教育学やプロテスタント神学の領域で注目されてきた。近年においては、他者の問題を扱ったエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906–1995) などにより、ブーバーの対話思想が批判的に受容されたことが再確認される状況にある。堀川敏寛氏による『聖書翻訳者ブーバー』は、上記のような展開のなか、「聖書翻訳者」としてのブーバーという新たな側面を明らかにすることを試みる。

たしかにブーバーの聖書理解については、彼の著作の日本語訳¹や研究書²、その他数多くの研究論文などで取り上げられているものの、その翻訳論に特化したものはあまり見られない³。このような状況の中で、ブーバーの翻訳論を正面から扱っていることが堀川氏の研究の画期的な点である。ちなみにブーバーの聖書翻訳は、ブーバー／ローゼンツヴァイク訳ヘブライ語聖書完成から 50 年を迎えた 2011 年あたりから、マルティン・ブーバー学会 (Martin Buber-Gesellschaft) などにおいて本格的に取り扱われるようになった主題であり、堀川氏の研究もこの国際的な研究動向の流れの中に位置づけることができる。

本書は、ブーバー研究の現状と方法論を扱う序論、予備的考察としての第 1 編、本論となる聖書翻訳論を扱う第 2 編 (結論は第 2 編の最後に収められている) の 3 部構成をもつ。以下、3 部の各章におけるタイトルを提示する。【序論】第 1 章「ブーバー研究の動向」、第 2 章「ブーバー自身の研究スタイル」、第 3 章「ブーバー研究の動向に対する筆者の見解」、第 4 章「本研究の視点・方法・独自性」、【第 1 編】第 1 章「基礎的存在論：関係内存在」、第 2 章「汝の始原性と神の蝕」、第 3 章「宗教性の再評価」、第 4 章「倫理と宗教性」、第 1 編の結び「ブーバーと宗教性」【第 2 編】第 1 章「ブーバー聖書翻訳の評価」、第 2 章「聖書言語論」、第 3 章「聖書翻訳の方法論」、第 4 章「ブーバー方法論の聖書学的位置づけ」、第 5 章

「神名の翻訳における我ー汝」、第6章「ヤコブ物語の対面における我ー汝」、第7章「アブラハム物語における預言者の特徴」、第8章「預言者イザヤから第2イザヤへ」、第9章「預言者の問題と翻訳の意義」、結論「汝としての聖書 語られる言葉と語られた言葉」。なお第1編に「我ー汝から聖書へ」、第2編に「聖書から我ー汝へ」という副題が付されており、各章のタイトルも合わせて見るならば、ブーバーの対話思想から彼の聖書理解を、またその聖書理解から対話思想を照射することによって、ブーバーの思想を明らかにしようとする著者の意図が伺える。

本書において、著者が特に解明しようとする点は以下の3点となる（本書57頁）。1）聖書翻訳と対話的原理の影響関係は、どちらからどちらへのものか。また両者はなぜ関連し合うのか。2）ブーバー聖書解釈の方法論は何か。旧約学でブーバーはどう評価されてきたのか。特に彼が、聖書の根源的なものを求めると同時に、聖書の最終形態に見られる構造を分析する姿勢は、矛盾しているように見えるが、どう整合性がつくのか。3）果たしてブーバーが意図した翻訳の目的とその方法論が、具体的な翻訳の事例のなかで実現されているのか。ブーバーはヘブライ語聖書を全て訳したため、各項目の訳語を検討し、翻訳理論が反映されているか否かの検討作業。以下の要約的な説明においては、この3点を中心にまとめることを試みる。

第1編において「哲学と宗教」から「宗教と倫理」という議論が展開する中で、ブーバーの我ー汝思想は、哲学ではなく倫理の問題に位置づけられる。著者によると「ブーバーは哲学者ではなく、あえて名づけるならば宗教的な倫理思想家」（本書97頁）であるが、この理解については、モーリス・フリードマンの見解に依拠している。それによれば、倫理学への伝統的な接近はギリシア的であるのに対し、ブーバーによる倫理学への接近は聖書的であった。ここでの「ギリシア的」とは、外的で普遍的な倫理的規則を求める在り様で、特定の状況に先立つ普遍かつ抽象的な掟を求める立場であるのに対し、「聖書的」とは、個別の具体的状況において、内的な神との対話を通して、神からの命令をその都度求める立場である。ブーバーの我ー汝思想は、聖書における宗教性、つまり、「語りかけの受容や言葉との出会い」と切り離せないのである。

第2編において、ブーバー訳の聖書は、いわゆる通常のドイツ語の文法構造に還元されず、ヘブライ語の語順、韻律、文法構造に従順な、ある種の原文主義に則ったものであることが指摘される（本書109頁）。ブーバーは在り来りのものとして、読者が聖書の言葉と出会うことを望まなかった。非日常的なドイツ語表現になったとしても、あえて馴染みのないものとなるように、訳したのであり、これは当時のドイツの宗教史学派が試みた、一般読者に分かりやすい翻訳を目指すという姿勢と真っ向から対立するものであった。

ブーバーが聖書を翻訳する際、(a) ライトヴォルト様式、(b) 変化形成的対話法、(c) 三次元構造の3つの手法が見られる。

(a) ライトヴォルト様式は、ワーグナーのオペラを分析したヴォルツォーゲン (Hans von Wolzogen, 1848–1938) が用いていたライトモチーフ (Leitmotiv) にブーバーが着想を得たものである。ライトモチーフは、音楽的仕掛けとして用いられた繰り返しを、19世紀の作家や文芸評論家が文学的仕掛けに応用した解釈上のツールであった。これに対し、ブーバーが考案したライトヴォルトとは、聖書テキストを貫いて散在し、互いに関連しあっているキーワード、つまり、同じ語根をもつ単語の反復に着目することであった。ブーバーによると、聖書における同じ語根から派生した語の反復や繰り返しの通して、特徴的な音声を生じさせ、奇異な印象が読者に感性的に迫ってくることにより、その意味が明らかになるのである (本書 115 頁)。

(b) 変化形成的対話法とは、聖書と向き合うことを通して、読者に対話的關係性を喚起させることを意図した手法となる。つまり、聖書との対話の中で、「人生に方向をもたらすような啓示体験」が読者に起こり、この体験を通して、「完全なる人間」や「問柄的な人間」といった人間形成がなされるのである (本書 119 頁)。ユダヤ教の正典であることから、朗読義務のあるものとして聖書を単に捉えるのではなく、現代人が喪失している対話的關係性を回復するための書として捉えることを、ブーバーは求める。またヘブライ語聖書は「ミクラ」(朗誦) という名前をもつことから、「音読」の必要性が強調される。文字を読んで意味を理解するだけでは不十分で、音読により、聖書から語りかけてくる神的声と出会うことが重要なのである。

(c) 三次元構造については、ブーバー／ローゼンツヴァイクの翻訳理論を参照しつつ、聖書のフランス語訳を刊行したアンドレ・ネエル (André Neher, 1914–1988) による理解を下敷きにする。その上で、この三次元を以下のブーバー独自の概念で説明している。1) 「横断軸」はテキストの語りから「外部」の読者に対して変化形成を促す対話的作用であり、2) 「水平軸」はテキスト「内部」に見られるライトヴォルト様式、3) 「垂直軸」は解釈が変遷するなかでも、その「背後」で作用していたある種の統一的意識を捉える R 的・傾向史的分析である (本書 124 頁)。この「R 的」とは、編集 (Ridaktion) を意味し、近代聖書学で用いられる J や E といった聖書を構成する資料群を指す記号に対抗して、ブーバーが名付けたものである。J や E が聖書を異なる伝承の継ぎ接ぎのようなものと捉えるのに対し、R は書物の統一的意識 (Einheitsbewußtsein) において編集を経た、「一つ (一人) の精神に基づく作品」であると捉える (本書 181 頁)。ちなみにブーバーとローゼンツヴァイクは、この R を「編集者」とするだけではなく、伝承の形成と

保存に携わった全ての先人達を意図して、「私たちの師（ラビ）」（*Rabbenu*）とも呼んでいた。「傾向史的分析」については、著者は、ブーバーの『神の王権』⁴を翻訳した木田献一によるあとがきを引用して説明する。それによると、モーセをはじめとする預言者的指導者を頂点とする人々のもつ、神の直接支配への信仰より浮かび上がる、社会的・政治的批判の傾向から、諸伝承を分析し捉え直すのが、「傾向史的方法」である。ブーバーはこのような傾向を、原聖書的な雰囲気と捉え、聖書を最終的に編纂した人々も、この雰囲気を共有していたとする。このようなブーバーの聖書解釈の方法論は、彼と同世代の旧約学者であるフォン＝ラート、マルティン・ノート、モーヴィンケル、アウエルバッハにより、その非学問的スタイルゆえに突き放された印象がある。しかし、次の世代の旧約学者である、クラウス、ヴェスターマン、ヴォルフなどは、ブーバーの方法論を先行する研究として肯定的あるいは批判的に評価するようになった。

以上、ブーバーによる聖書翻訳の3つの手法を概観した。ここで著者によって分析される、ライトヴォルト様式が翻訳の事例のなかで実現されている例を、創世記16章「ハガルの追放」において確認する。この聖書箇所は、アブラムの正妻であったサライに子供がいなかったことが原因で、女奴隷であり、アブラムの子を身ごもったハガルが「虐げ」にあうことに焦点が当てられる。ヘブライ語聖書においては、「サライは彼女につらく当たった」（6節）ことによりハガルが出奔し、逃亡先の荒野の泉にて、神の使いにから「女主人の元に帰り、従順に仕えなさい」（9節）と声をかけられた。そして「主があなたの悩みをお聞きになられた」（11節）ことから生まれてくる子供に「イシュマエル」（神聞きたもう）と名付けるよう告知される箇所である。これらの3節における下線部の表現では、*'a-n-h*

（アーナー）という語根が、能動を表わすピエル態（苦しめる）、再帰を表わすヒトパエル態（苦しめられる）、名詞形（苦しみ）の形で使用されている。ブーバーとローゼンツヴァイクは、この語根の統一性を保持するために、原型のドイツ語 *drücken* を語根 *'a-n-h* の訳語に充て、これらの3つの変化系をそれぞれ *drückten*（動詞：ピエル態）、*drücken sich*（動詞：ヒトパエル態）、*Druck*（名詞）と訳した。この例からは、日本語の翻訳と違い、ブーバーたちのドイツ語訳聖書がヘブライ語の語根の統一性を重要視して、ドイツ語にもそれを復元したことが明らかである。

以上、本書の内容の要約的な説明を試みたが、評者の力不足のため、その他の重要な論点に言及できなかった点については、ご寛恕を切に願う次第である。以下、本書を通し想起された評者のコメントを記す。

本書の序論において、近年の国際的な研究動向も含めた上で、著者はブーバー研究史の状況を丹念に整理しており、このことは重要な功績の一つとして覚えら

れるべきであろう。ブーバー研究の状況を知りたい人々には、序論の一読を勧めたい。ただし、おそらく紙幅の都合あるいは主題が異なるという理由から、ハンディズムやシオニズムなどに関するブーバー研究史について本書では言及がなされていない。これらの点については、他の著書などにより補足する必要があり、今後、本邦のブーバー研究者が取り組むべき課題でもある。

また、本書を通して、ブーバーの我ー汝思想が聖書と強い結びつきがあり、なぜ関連しあうかについては確認できたが、その「影響関係がどちらからどちらへのものか」という著者が立てた課題については、評者には明瞭にならなかった。この問題の解決は、すでに広く受け入れられて、自明なものとなりつつある、完成されたブーバー像から一度離れて、ブーバーの聖書翻訳理論の展開と我ー汝思想の展開を、一層ずつ、歴史的に辿りつつ、両者の接点を見つけ、依拠の関係を探るというような地道な作業を必要とするのでないだろうか。

本書は、ブーバーの聖書翻訳において、音声形体、聴覚的形式が重要な要素だったことを指摘している（本書 132～134 頁）。ブーバーがドイツ語へと聖書を翻訳する際に、ヘブライ語聖書の音声をもどのように復元していたかという点は、本書の重要な主題であり、その意味では、たとえば、以下のような問題点にも言及する必要があったのではないだろうか。すなわち、「どのヘブライ語聖書の版をブーバーは利用したか」、「ブーバーはアシュケナズとスファラドのどちらの発音を採用したか」、「ユダヤ教の伝承であるマソラ、つまり、単語の意味を決定する母音符号、音符・アクセント・句読点の働きをもつ符号（タアメイ・ハミクラ）などの朗読伝承をもどのように受容したのか」。これらの点を踏まえることは、本書の主題である、ブーバーのヘブライ語音声の復元の問題をより正確に理解することにつながり、ヘブライ語聖書に対するブーバーとラビ・ユダヤ教の立場の相違についての理解という副産物をももたらすと思われる。

以上の評者による批判が仮に適切なものだったとしても、ブーバーの聖書翻訳の大部分を明らかにした本書の功績が減じることはない。奇しくも『聖書翻訳者ブーバー』が出版された同年である 2018 年の 12 月に、聖書協会共同訳の日本語訳聖書は 31 年ぶりに改訳、刊行された。マルティン・ブーバー研究に留まらず、今後も大きな課題である、聖書翻訳という問題の再考において、本書が寄与することを期待したい。また非常な時間を要すると思われるが、ブーバーの翻訳理論に則った日本語訳聖書がいつの日か登場することも合わせて期待したい。

注

- ¹ 高橋虔（訳）『預言者の信仰Ⅰ・Ⅱ』（みすず書房、1968年）。荒井章三・山本邦子・早乙女礼子（訳）『マルティン・ブーバー聖書著作集第1巻 モーセ』（日本キリスト教団出版局、2002年）。木田献一・北博（訳）『マルティン・ブーバー聖書著作集第2巻 神の王国』（日本キリスト教団出版局、2003年）。木田献一・金井美彦（訳）『マルティン・ブーバー聖書著作集第3巻 油そそがれた者』（日本キリスト教団出版局、2010年）。
- ² 小林政吉『ブーバー研究』（創文社、1978年）、平石善司『マルチン・ブーバー 一人と思想一』（創文社、1991年）。齋藤昭『ブーバー教育思想の研究』（風間書房、1993年）。稲村秀一『マルティン・ブーバー研究 一教育論・共同体論・宗教論一』（溪水社、2004年）。
- ³ 本書に収められた著者の各論文以外に、ブーバーの聖書翻訳を考察したものとして以下の小野文生の研究論文がある。「マルティン・ブーバーの聖書解釈における〈声〉の形態学 ー「かたちなきもののかたち」への問いについてー」『一神教学際研究』（同志社大学一神教学際研究センター、2010年、第6号、7～35頁）。
- ⁴ 木田献一が付けたタイトルは『神の王国』であるが、著者は、意図的にタイトルを変更している。これについては、本書、185頁の注29に説明がある。

執筆者紹介（掲載順）

アダ・タガー・コヘン	同志社大学神学部・神学研究科教授 同志社大学一神教学際研究センター長
四戸潤弥	同志社大学神学部・神学研究科教授 前同志社大学一神教学際研究センター長
阿部泰士	同志社大学研究開発推進機構特別研究員
勝又悦子	同志社大学神学部准教授
ジョナサン・マゴネット	レオ・ベック・カレッジ（ロンドン）名誉教授（聖書学） 西南学院大学客員研究員
小田淑子	元関西大学文学部教授
中村明日香	同志社大学神学部嘱託講師
平岡光太郎	同志社大学研究開発推進機構及び神学部特別任用助教

編集後記

『一神教学際研究』（JISMOR）第14号をお届けします。

本号の特集は「イスラームにおけるハラール」ですが、ハラールのみならず、ユダヤ教の食事誠律であるカシュルート（コーシェル）についても取り扱われております。「衣・食・住」という言葉があるように、「食」は我々の生活にとって非常に大切な要素です。昨年末に外国人労働者の受け入れ法案が成立しました。これから様々な文化的背景を持つ国々から多くの外国人が日本にやってくることでしょう。日本の文化においては食材などの点でタブーとなるようなものはあまりないと思いますが、世界の多くの文化・宗教では、禁止ないしは忌避される食物はたくさん存在します。これからはそうした文化・宗教に対する知識や理解は我々にとって不可欠なものとなっていくでしょう。その意味で、今

号の特集は非常にタイムリーなものと言っていいでしょう。今号の記事のみでハラールやカシュルートすべてのすべてが語られているわけではありませんが、少しでも皆様の知識の増進や理解の拡大のお役に立てれば幸いです。その他にも、ユダヤ教における民主主義に関する論文、知恵文学とヒッタイトの説教の関係に関する論文なども掲載しており、興味深く多彩な内容となっておりますので、是非とも楽しみながらお読み頂ければと思います。これからも『一神教学際研究』（JISMOR）では、世情を反映したテーマや皆様の興味を惹くテーマを取り上げて参りますので、今後とも皆様からのご支援のほど、何卒よろしくお願い申し上げます。

2019年3月

編集委員（代表）中野泰治

『一神教学際研究』(JISMOR) 論文募集要項

2018 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は年 1 回 (3 月頃)、日本語と英語の 2 言語で、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
2. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローである者、もしくはリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。
3. 応募原稿に対しては査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。
4. 原稿は、原則として未発表のものに限ります (再録の場合は、該当機関より掲載の許可を得てください)。
5. 投稿希望者は、5 月末日までにレジュメ (書式自由、日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度) を電子メールにて提出してください。
6. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
7. 原稿は Word 形式 (下記テンプレート使用) と PDF 形式の二種類を作成し、電子メールに添付して投稿してください。
8. 原稿は規定の Microsoft Word テンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。 (<http://www.cismor.jp/jp/publication/>)
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、以下のとおりです。
論文 : 日本語の場合、16,000~24,000 字
 : 英語の場合、6,000~9,000 words
研究ノート、書評、研究動向 : 日本語の場合、8,000 字以内
 : 英語の場合、3,000 words 以内
12. 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨 (日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度) およびキーワード (5 語) を記してください。日本語で執筆する場合は、表題、氏名、所属を英文で併記してください。
13. 注は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は、原則として掲載しません。
14. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入し

てください。

15. ヘブライ文字、アラム文字、ギリシア文字、アラビア文字、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、アラム文字、ギリシア文字については、可能な限り、Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (以下 SBL)、第 5 章 (p. 55 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、エジプト語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

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

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

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

一神教学際研究

発行日 2019 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 <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 絹田 啓子
