

一 神 教 世 界

The World of Monotheistic Religions

2018

第 10 卷

目 次

一神教世界 10

20世紀初頭イラクにおけるユダヤ系知識人とその文学活動……………天野 優 1

革新主義期のアメリカ・ユダヤ人女性団体によるユダヤ教(Judaism)解釈の諸相
—NCJW と Hadassah を事例に— ……………石黒 安里 20

Literature in a National Context:

The Case of Mori Ōgai and Haim Nachman Bialik……………Shirah Malka Cohen 41

中田重治における日本人とユダヤ人の関係理解

—キリスト教シオニズムの一例としての考察— ……………石井田 恵 58

ガザリーとマイモニデスの悔悟の義務論に関する比較研究

—人間の行為選択と罪認識の問題を中心に—……………木村 風雅 78

現代シーク派学者によるムウタズィラ派採用論批判の考察

—ハーメネイーのムフィード(d.413/1022)観に焦点をあてて— ……………平野 貴大 99

From Socialism to Religious Radicalism:

The Algerian Journey Towards Terrorism……………Ouadie Adimi 120

20 世紀初頭イラクにおけるユダヤ系知識人とその文学活動

天野 優

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

日本学術振興会特別研究員 (DC)

要旨

20 世紀初頭、イギリスによる委任統治の開始と共に近代国民国家としての道を歩み始めたイラクにおいては、多様な宗教的背景を持つ知識人らが、より包括的かつ世俗的な社会の実現を目指し、定期刊行物の紙面上などで意見を交わしていた。イラクのユダヤ・コミュニティからもそうした潮流に積極的に加わる者が現れ、特に 1920 年代から 1930 年代にかけてはそうした新聞・雑誌に投稿する者や、自らアラビア語による定期刊行物の編集、出版を手掛ける者が現れる。本稿ではまず、20 世紀初頭イラクにおいて新しい知識人層が出現した背景を概観し、今日イスラエル建国前のユダヤ・コミュニティを扱う際に生じる歴史叙述の問題にも留意しつつ、先行研究の傾向を分析する。そうした上で本稿は、当時最も積極的にアラビア語での言論出版活動や文学作品執筆を行っていたユダヤ系知識人の一人アンワル・シャーウール(Anwar Shā'ūl, 1904–1984)と彼が関わったアラビア語文芸誌『ミスバーフ (al-Miṣbāḥ/ha-Menorah/灯火)』に焦点を当て、その位置づけを考察することで 20 世紀初頭イラクにおけるユダヤ・アイデンティティの一端を明らかにすることを目的としている。

キーワード

イラクのユダヤ人、アンワル・シャーウール、歴史叙述、印刷・出版、『ミスバーフ』

Early 20th Century Iraqi Jewish Intellectuals and Their Literary Activities

Yu Amano

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science

Abstract:

In the beginning of the 20th century, in accordance with the decline of the Ottoman Empire's authority and the rise of the British power in the Middle East, Iraq had undergone a profound change. During that period, which experienced rapid westernization and subsequent modernization, its Jewish population too was contributing to the development of the society. Secularization of the public sphere in Iraq eventually encouraged its Jewish population in various fields, including the literary circles. Growing interest in establishing a modern Arab Iraqi literature during the 1920s motivated the young educated Jews to participate in journalism and publication. This paper firstly analyses the historical background which inspired the Jewish intellectuals and deliberately strengthened their sense of belonging to Iraq. In order to shed light on the Jewish intellectuals' endeavors, this paper focuses on an Arabic literary weekly magazine "al-Misbah" which was published by some prominent Jewish figures of the time. While considering the retrospective nature of the scholarly discussion concerning the history of the Iraqi Jews in general, this paper attempts to clarify a part of the Jewish intellectuals' fluid identity.

Keywords:

Jews of Iraq, Anwar Shaul, historiography, publication, "al-Misbah"

1. はじめに

20 世紀に入り中東地域は大きな転換点を迎えていた。その影響はイラク¹にかつて存在したユダヤ・コミュニティ²にも波及し、イギリスによる委任統治の開始やイラク王国の一応の成立などを経てイラクが「国家」としての在り方や「国民」の総意を模索する中で、ユダヤ人たちの間でも帰属意識の多様性が見られ始める。オスマン帝国解体以前のイラクは、モースル、バグダード、バスラという三つの州(wilāya)として統治されており、それぞれの連帯意識は希薄であった³。しばしば「人工国家」と形容されることから明らかなように、近現代イラクを論じる際には、その分断された社会や集合的アイデンティティの欠如が強調される例も見受けられる⁴。イラク社会の重層的な構造を分析検討したハンナ・バタートゥー(Hanna Batatu)は、「世紀(訳者註：19 世紀から 20 世紀)の変わり目において、イラクの人々は一つの民もしくは一つの政治的共同体ではなかった」とし、これは単にイラクにおける民族的／宗教的少数派の存在を指しているわけではなく、多数派であるアラブ人においても、共通した特性を共有しているにもかかわらずその多くが「調和することのない、自分たちのことにしか関心がない、個々の社会の集積」であったと指摘する⁵。また、イラクの国家建設プロセスにみる集合的アイデンティティと歴史的記憶の継承に焦点を当て論じるエリック・デイヴィス(Eric Davis)も「19 世紀半ば以前、イラクの住人たちは強固な集合的アイデンティティを共有してはいなかった」と述べている⁶。

このように、国民国家の基盤となるような自発的な連帯が存在したとは必ずしも言えないイラクであったが、20 世紀初頭には青年トルコ革命やアラブ反乱に触発された若い世代が主導する、アラブ民族としての覚醒を伴うナショナリズムの萌芽が見受けられるようになった。アラブ地域におけるナショナリズムを論じる際には、一般にカウム主義(qawmīya)とワタン主義(waṭaniya)という二つの概念が用いられる。カウム主義(アラブ民族主義)は、アラビア語やその文化およびアラブの歴史を共有する、アラブ人としての民族的な連帯を重んじる民族主義である。一方、ワタン主義(本稿の場合、イラクー国国民主義)はそれぞれの国家が定める領域への帰属意識や祖国意識に基づく、国民主義と言うべきものである⁷。本稿が焦点を当てる 1920 年代から 1930 年代にかけてのイラクにおいてはこれら二つのナショナリズムが混在していた。この時期生まれた新しい世代の知識人らは、より包括的なイラク社会や国民の総意の形成のためには言論活動が不可欠だとし、新聞や雑誌といった定期刊行物を創刊するようになる。

こうした風潮の中、既に 19 世紀後半から西洋式の世俗教育を受けていたユダヤ人の中から、イラク社会における言論の場にアラビア語を用い参加する者が現れる。政治的な活動からは極力距離を置くことを慣習とし、コミュニティ内におけ

る生活を最優先しつつ必要に応じて周囲のムスリム社会との接触を図りながら一定の立場を維持してきたイラクのユダヤ・コミュニティにとって、これは画期的な出来事であった。このことは同時に、イラクのユダヤ人の一部が、同じ信仰を共有する宗教共同体に属する者としての「ユダヤ教徒」から、より世俗的な意味を含み持つ民族集団の一員「ユダヤ人」へと変化を遂げ始めたことも示唆している。イラクのユダヤ人らと西洋との邂逅およびそれに伴う世俗化／近代化は、コミュニティ内における独自の発展によるところが大きい。特に、全イスラエル同盟(Alliance Israélite Universelle, 以下アリアンス)による世俗教育の導入や、ヨーロッパのユダヤ・コミュニティとの繋がり、またヘブライ文字を用いた印刷・出版の伝統は重要な役割を果たしていた。

本稿で扱う 1920 年代以前にもユダヤ・コミュニティは既にイラク社会の繁栄、特にその経済的発展に寄与する重要な構成要素であった。1917 年の報告によると、当時バグダードには、アラブ系、トルコ系、その他のムスリム（ペルシア人とクルド人を除く）が 101,400 人、ペルシア人が 800 人、クルド人が 8,000 人、キリスト教徒が 12,000 人、そしてユダヤ教徒が 80,000 人居住していた。中東の歴史を専門とするシルヴィア・G・ハイム(Sylvia G. Haim)は、こうした統計は当てにならないとしつつも、均質な集団として明らかに最大規模であるという点を理由に、バグダードにおけるユダヤ・コミュニティの重要性を指摘している⁸。こうした背景が、後に限定的ではあったものの一部のユダヤ系知識人のあいだに「アラブ人」「イラク人」という自己認識を形成し、アラビア語言論の場に参加する動機を生み出したのである。

1990 年代から今日にかけて、近現代イラク史に対して修正主義的なアプローチを取る研究が発展しつつある。自身もその一翼を担うオリット・バシュキン(Orit Bashkin)は、こうした新たな潮流の特徴として、イラクの公共空間の「イラク的」性質及びその多元的な様相、そして印刷・出版市場に関わった多様な人物に重点を置くといった傾向を挙げている⁹。こうした動きに伴って、イラクのユダヤ人をめぐる研究にも新たな視点が持ち込まれるようになった。従来の研究は、多くの場合自身もイラク系の出自を持つユダヤ人研究者らによって担われてきた。彼らの主な関心はあくまでユダヤ・コミュニティとその歴史であって、ユダヤ系知識人を扱う際も、その役割や功績はユダヤ・コミュニティという枠内において論じられることが多かった。しかし昨今の研究は、イラクの公共空間における知識人一般の役割やその言論活動及び思想といった文脈にユダヤ系知識人を位置づけ再検討することで、新たな繋がりを見出しイラク社会の重層性を浮き彫りにしようとするアプローチに特徴づけられる。

本稿では、20 世紀以降イラク社会とユダヤ・コミュニティで並行して生じてい

た変遷に着目し、両者が交差する時期としての1920年代を取り上げる。イラク社会とユダヤ・コミュニティどちらの場合も、西洋の影響下で近代化／世俗化の過程をたどった点においては共通しているが、その動機や方向性、進度は必ずしも一致してはいなかった。そこで本稿では、まずイラク社会における新たな知識人層の出現と、より開かれた言論の場が形成された過程を整理する。次いで、同時期のユダヤ・コミュニティで後にイラク社会へ適応するような知識人が形成された背景を概観する。そうした上で、当時のユダヤ系知識人の自己認識や帰属意識が最も明確に象徴されていると考えられる、1924年に創刊されたアラビア語雑誌『ミスバーフ (al-Miṣbāḥ/ha-Menorah/灯火)』に焦点を当て、上述の二つの潮流の中に位置づけを試みる。先に述べたように、イラクのユダヤ・コミュニティをめぐる言説は書き手の歴史認識に左右されやすく、それぞれの研究が映し出すコミュニティの性質やそれに対する評価が大きく異なりがちである。この傾向は、ユダヤ系知識人や『ミスバーフ』をめぐる先行研究においても同様に見られる。これらの点を念頭に置き、1920年代のユダヤ・コミュニティとそれを内包するイラク社会との関係性を、ユダヤ系知識人とその活動を通して考察することで、イスラエル建国前のユダヤ人に見られた多様な自己認識や帰属意識の一端、および今日それを検討することが含み持つ問題点を提示することが本稿の主な目的である。

2. 20世紀初頭イラク社会とユダヤ人

2-1. 新しい知識人層の出現

かつてイラクにおける知的生活は、それぞれの宗教／宗派コミュニティ内において、主に伝統的な宗教知識人らによって担われていたが、20世紀を迎える頃にはその基盤が教育、技術的な専門知識、世俗的価値観へと移行しつつあった¹⁰。こうした変遷の根底にあったのは、世俗教育の普及である。バグダードにおける世俗的な公教育に本格的に着手したのは1869年にバグダードの知事となったミドハト・パシャ(Midhat Pasha, 1822-1884)であったが、彼の主な関心は軍人の養成にあったので、士官学校や職業学校は開校されたものの初等教育はなおざりにされていた¹¹。実際にバグダードに初等学校が設立されるのは1889年のことである。デイヴィスは、こうした教育改革は多様な少数派集団が既に展開させていた教育機関の存在に後押しを受けて起こったとする¹²。ユダヤ・コミュニティにおける最初の初等学校設立が1864年であったことと比べれば、オスマン帝国がバグダードで主導する世俗的公教育は確かに遅れを取っていたと言えるだろう。しかし、こうした体制側による改革の姿勢や青年トルコ革命に代表されるような周囲の政

治的変動は着実に社会全体の変容を促し、新たな中間層の形成に貢献した。しばしばエフエンディヤ(effendiyya)と呼ばれる、世俗教育を受けた都市部の中間層は、従来知的生産を担っていた宗教知識人や名望家らに代わる新たな知識人層の基盤となる¹³。

2-2. 国民意識の高まりと歴史認識の変化

一般にイラクにおけるナショナリズムは、その黎明期においては一部のスンニ派アラブ人旧オスマン軍人によって主導されていたアラブ民族主義が主流で、人口の上では多数派であったシーア派や、ユダヤ・コミュニティを含む少数派諸集団の総意を反映したものではなかった。そうした状況に変化が生じたのは 1920 年のことである。反英を掲げ 1919 年に設立された「独立防衛協会(Jam'īya Ḥaras al-Istiqlāl)」は、それまでのスンニ派主導の運動に対して、構成員の大多数がシーア派であるという点において異なっていた¹⁴。彼らが牽引した運動は、1920 年に一大蜂起として結実することとなる。「1920 年蜂起(Thawra al-'Ishrun)」と呼ばれるこの出来事¹⁵は、蜂起自体は鎮圧され失敗に終わったものの、イラク社会の公的空間に根本的な変容を促すきっかけとなった。デイヴィスはこの蜂起がもたらした二重の影響として、統合された国民意識という感覚を引き起こした点、またイラクの歴史においてそれまで見られることのなかったような方法でスンニ派とシーア派を協同させた点を挙げる¹⁶。加えて彼は、この蜂起で異なるコミュニティ間に団結を喚起する役割を果たした要素として、宗教的象徴に言及する。特定の過去、特にアラブ・イスラーム帝国黄金時代における諸宗教・諸宗派間の統一といった歴史へ目を向けることが、大衆をナショナリズムへ動員することを可能にしたというのである¹⁷。バシュキンはこの歴史認識の傾向を「イスラーム的過去の世俗化」と呼び、これによって「イラクのユダヤ人が、自分たちにとってイスラームはナショナルかつ文化的な信念体系(belief system)であると主張できるようになった」と述べる¹⁸。このように、イラク社会の公的空間の性質が変化したことにより生み出された新たな歴史認識は、ユダヤ系知識人らが自らをアラブの歴史に関連付ける際の端緒となった。ユダヤ系知識人らの「アラブ人」という自己認識は、アラブ人アイデンティティの中核でもあったアラビア語を積極的に用いることでさらに強化された。このことが、当時開かれつつあった言論の場に彼らが「イラク人」として参入するための、一定の要件を満たしたのである。

3. イラクのユダヤ・コミュニティ

3-1. ユダヤ・コミュニティ独自の教育と知的交流

イラク、中でもバグダードで最も早い時期に世俗的な教育を始めたのは、ユダヤ教やキリスト教といった宗教少数派のコミュニティである。サーシャ・ゴールドシュテイン-サッバーフ(Sasha Goldstein-Sabbah)は、このような宗教的権威が運営する学校はナショナル・アイデンティティを形成する上で重要な鍵となったとし¹⁹、「宗教的／民族的（ユダヤ）意識を強固にした一方でナショナルな（もしくは公的な）意識も促進し、より大きな（非ユダヤ的）社会との繋がりを発展させる機能を果たした」とする²⁰。当時バグダードのユダヤ人が通っていた教育機関には、宗教的な学校、フランスのカリキュラムに則ったアリアンス、イギリスのカリキュラムに則ったシャマシュ校、政府が設立した学校などがあったが²¹、中でもアリアンスは、イラクの言論空間で後に中心的な役割を果たすユダヤ系知識人を多数輩出した。アリアンスは、反ユダヤ的偏見に立ち向かいユダヤ人の権利を勝ち取ることを目的とし、1860 年にパリで設立された。ユダヤ人が近代文明に統合されるためには道徳的かつ社会的再興を遂げ政治的権利を得るべきだとする啓蒙主義的な理念を掲げ、1862 年にモロッコのテトゥアンに第一校目を開校、その後北アフリカから中東地域にかけて次々と学校を建設し、さまざまな慈善家からの寄付を得て 20 世紀半ばには中東イスラーム諸国におけるユダヤ・コミュニティのほとんどに進出していた。バグダードには 1864 年に初等学校が開校される。なお、授業はすべてフランス語でなされ、アラビア語もその科目の一つであった²²。バシュキンは、ユダヤ人らが「アラビア語をナショナル・アイデンティティの刻印として自らのものとしたことで、新たな時間と空間の概念が出現した」とし²³、アラビア語教育は「イラクの文化的領域に参加するための道具」を与えることになったと述べている²⁴。

こうしたヨーロッパのユダヤ系組織による世俗的教育を通した近代化推進の道のりは平坦ではなかったようだ。ニッスィム・レジュワーン(Nissim Rejwan)は、アリアンスによって最初の学校がバグダードに開校された際、ユダヤ教宗教指導者層の大きな反感を買い閉校を余儀なくされ、1872 年に再開されたと述べている²⁵。その際、当時イラクのユダヤ・コミュニティにおける宗教的権威の中でも最もリベラルであったラビ、アブダッラー・ソメフ(‘Abdallah Somekh)は、自らの息子をアリアンスに通わせることによって、アリアンスに対して懐疑的であった、バグダードの保守的なユダヤ教徒らに先例を示した²⁶。しかし一方で、同時代のユダヤ人ハールーン・ダーウッド・ショヘット(Haron Da’ud Shoḥet)による 1910 年の報告²⁷は、「首席ラビは単なる代弁者である。彼はトルコ当局に対しても自分のコミュニティのメンバーに対しても、いかなる実質的な影響も行使していない」、

「過去と対比すると、聖職者らは信仰を共有する同胞らに対していかなる影響力も持っておらず、このことの原因はコミュニティの諸層に普及した教育の結果によって生じたと確信をもってみなすことができよう」と伝えている。このことは、当時のユダヤ・コミュニティ内における世俗的／近代的な価値観の受容は宗教指導者層の権威の失墜と連動していたことを示唆していると言えよう²⁸。

アリアンスの果たした役割に疑問の余地はないが、それに加えバグダードのユダヤ人は外部世界を知るための他の繋がりも有していた。例えば、他都市で発行されたヘブライ語出版物、特に新聞雑誌といった定期刊行物の流入が挙げられる。実際に 1860 年代には既にヨーロッパ、エレッツ・イスラエル、イギリス、アメリカなどからヘブライ語の定期刊行物がバグダードへと届いていたという²⁹。エリ・ケドゥーリー(Elie Kedourie)は、1869 年から 1880 年にかけてバグダードに居住していたオーストリアのユダヤ人の証言として、マインツで発行していた『ハレバノン(ha-Lebanon)』やケーニヒスベルクで発行していた『ハマギド(ha-Magid)』といった定期刊行物は既にバグダードで知られており、後者に至っては 20 ほどの購読者もあり、数百人規模のバグダードのユダヤ人らに読まれていた、という報告に触れている³⁰。

この例のみならず、当時バグダードには一定数のヨーロッパ出身ユダヤ人がおり、中にはそのまま所帯を持ち定住する者もいた。後に触れるアンワル・シャーウール(Anwar Shā'ūl)の祖父も、19 世紀の半ばにオーストリアからバグダードへとやって来たユダヤ人の一人である³¹。一方で、バグダードからヨーロッパ諸国へ赴き高等教育を修める者も、少ないながらも存在した。オスマン帝国末期に高官として重要な役割を果たすバグダード出身のユダヤ人サッスーン・ヘスケル(Sassoon Heskeli, 1860-1932)は、アリアンスを卒業後、ウィーン、パリ、ロンドンで学び、ドイツ語を身に付け帰国した人物である³²。このような直接的なヨーロッパの経験に加え、インドにおけるバグダード出身ユダヤ人のコミュニティが果たした役割も少なくない。17 世紀後半には既にカルカッタやボンベイに進出していたバグダード出身のユダヤ人らは、イギリスが強い影響を誇っていたインドにおいて、バグダードにいる同胞らよりも早い時期に数々の科学技術に遭遇し、従来の宗教的生活様式との間に折り合いをつける必要性に迫られていた。例えば、安息日に鉄道に乗ることの可否といった問題がそうである。こうした問題に関して、書簡を通じアドバイスを求められたアブダッラー・ソメフは、列車が動く仕組みや運行のシステムを書簡の詳述によって把握し、ヨーロッパで既に発されていた宗教的解釈を参照しつつ解決策を提示していたという³³。イラクのユダヤ・コミュニティと西洋との接触の機会は、こうした広範にわたるユダヤ・コミュニティの繋がりを通してもたらされた部分が大きかった。

3-2. イラクのユダヤ人と印刷・出版

オスマン帝国末期までのバグダードのユダヤ人は、政治への関与を控えるという伝統的な姿勢を貫いていたことから、基本的には印刷・出版といった活動からも距離を置いていたが³⁴、コミュニティ内で用いる聖書の翻訳や祈祷書といった書籍に関しては例外であった。18 世紀から 19 世紀にかけて、こうした書籍の印刷・出版は、手書きの原稿をイスタンブールに送り印刷するのが常であった³⁵。19 世紀の後半からバグダードでユダヤ人による印刷が始まってからも多くのラビたちの書籍が、ヴィルナ、ウィーン、リヴォルノ、エルサレムといった諸都市で印刷され続けていた³⁶。また、インドにおけるバグダード出身ユダヤ人のコミュニティでも、ヘブライ文字の印刷・出版が活発になされていた。イツハク・アビシュール(Yitshak Avishur)によると、バグダードのユダヤ人はインドにて初めて印刷という技術に触れ³⁷、そこで 1840 年代には既にヘブライ文字を用いた印刷所を設立していたという³⁸。このように近現代のイラク、特にバグダードのユダヤ人と印刷・出版をめぐる活動は、バグダードやイラクといった地理的領域内に限られたものというよりは他地域のユダヤ・コミュニティとの繋がりの上で発展したものであった。

バグダードのユダヤ人らが自ら印刷を始めるのは、1860 年代のことである。大半が信仰や伝統に関連する書籍であったことから、印刷に使われる活字はヘブライ文字であった。1863 年バルーフ・モシェ・ミズラヒー(Barukh Moshe Mizrahi)はリトグラフを用いた印刷所を開き³⁹、不定期発行のヘブライ語紙『ハドベル(ha-Dover)』を創刊、1868 年までに 17 号が発行された⁴⁰。次いで 1866 年に、ラハミーム・ベン・ルーベン・ベン・モルデハイ(Rahamim ben Reuven ben Mordekhai)が初の活版印刷機を用いた印刷を始める。バグダードにおける 3 軒目の印刷所は、1888 年シュロモ・ベホル・フーツィン(Shlomo Bekhor Hutsin)によって設立される。彼は印刷所設立にあたって活字をリヴォルノから注文していた。その後 1904 年に設立されたエズラ・ルーベン・ダングルル('Ezra Reuven Dangur)の印刷所は、編集も手掛けていたという点において他の 3 軒とは異なっていた。印刷機や活字はヨーロッパから輸入していたという。1930 年まで続くダングルルの印刷・出版社は、創業以来バグダードにおいて最も生産性の高い印刷所であったとい⁴¹、アラビア文字での印刷も手掛けていた⁴²。イラクにおけるユダヤ・コミュニティの通史を著したアブラハム・ベン・ヤアコブ(Avraham ben Ya'akov)は、1863 年以降バグダードのユダヤ系印刷所で印刷・出版された本は、400 冊を上回るとしている⁴³。

より顕著なナショナリズムの表出が見られるようになった 1920 年代のイラクにおいて最も影響力を発揮したのは、規模を広げつつあった印刷・出版分野であっ

た。当時新聞や雑誌といった定期刊行物は増加の一途を辿り、1920 年から 1929 年にかけては、少なくとも 105 紙の新聞が創刊されたという⁴⁴。バシュキンによると、1937 年の時点で 27 あったイラクの印刷・出版者のうち、6 軒がユダヤ人によって所有されており、その後も 1945 年までにさらに 2 軒増加したという⁴⁵。イラクのユダヤ人らによる定期刊行物発行への関心が高まったのは、1908 年の青年トルコ革命直後であり⁴⁶、このことはイラク社会全般において革命直後から 1914 年にかけて多くの新聞が創刊されたという傾向と合致している⁴⁷。ユダヤ・コミュニティにおいては、アラビア語とトルコ語併記の新聞 3 紙が創刊されたもののいずれも数号発行した後に発刊停止となった。その後オスマン帝国末期にかけて、ユダヤ人による印刷・出版活動は次第に終息していく⁴⁸。

4. ユダヤ系知識人とアラビア語定期刊行物

4-1. 『ミスバーフ』

一度は興隆の兆しがみられたものの短命に終わったイラクのユダヤ人による定期刊行物出版への動機が再び高まるのが、1920 年代の前半である。中でも、最も象徴的な雑誌が、『ミスバーフ』であった。1924 年から 1929 年にかけてバグダードで発行されていたユダヤ系知識人による本格的なアラビア語雑誌の嚆矢であるこの雑誌は、自らを「文学的、科学的、社会的な雑誌」と定義していた。発行許可保持者であり責任者であったユダヤ人サルマーン・シーナ(Salmān Shīnā, 1899-1978)のもと、1924 年 4 月 10 日の創刊号から 1925 年 2 月 4 日までは、当時のユダヤ系知識人を代表する存在であったアンワル・シャーウールが編集者を務めていたが、その後シーナに取って代わられる。編集者の交代を境に、紙面はシーナ自身の意向を反映し、よりシオニズム的内容に傾倒したものになったとされている⁴⁹。

1924 年 4 月 10 日から 1926 年 9 月まで、毎週木曜日全 112 号を定期的に発行し続けたが、発刊停止となる 1929 年までは散発的に 15 号しか発行されていない。文学雑誌を自負することからもわかるように、紙面には若きユダヤ系知識人らによるアラビア語詩や短編小説に加え、当時イラクで注目を集めていた非ユダヤ系知識人らによる作品や西洋諸文学からの翻訳が積極的に掲載されていた。またイラク社会が直面する諸問題についての論考、各地のユダヤ・コミュニティに関するニュースも掲載されている。その表紙上部中心には、「灯火」を意味する誌名「ミスバーフ」がアラビア語で書かれており、すぐ下には同じ意味を有するヘブライ語の単語「ハメノラ」も書き添えられている。発行年月日はヒジュラ暦、ユダヤ暦、グレゴリオ暦と、三つの暦に従って記されている。シャーウールは、自身が

編集者を務めていた期間、ペンネームとして「イブン・サマウアル (ibn Samaw'al)」を用いていた。これは、ジャーヒリーヤ時代のアラブ人詩人でユダヤ教徒であった「サマウアル・イブン・アーディヤー(al-Samaw'al ibn 'Ādiyā')」⁵⁰からとられたものである。

アンワル・シャーウールは、詩人、短編小説作家、劇作家、ジャーナリスト、翻訳家、と文脈によって様々な肩書が付記される、当時最も積極的に活動していたユダヤ系知識人の一人である。1904年、イラク中部ヒッラに生まれ、1914年に家族と共にバグダードへ移る。どちらの都市においてもアリアンスで教育を受け、その経験は後にアラビア語を駆使しイラクの言論の場で活躍する際の基礎となった。ユダヤ系の学校にてアラビア語の教師として働きつつ、同時にバグダードの法科大学に学び、卒業後は政府関連の役職に就いたシャーウールは、1920年代からアラビア語の短編小説や詩の執筆を始め、それらは度々『ミスバーフ』に掲載されていた。また、1930年に自身の短編小説集を出版し、1937年には自ら翻訳した諸外国の短編小説のアンソロジーを編むなど、イラク社会に対して積極的に発信を行う人物であった。シャーウールは、1950年代初頭にイラクのユダヤ・コミュニティのほとんどがイスラエルへと移住した後も、最終的に1971年までイラクに留まり続けた数少ないユダヤ系知識人の1人である。イスラエルに移住後も、アラビア語での執筆を続けた⁵¹。

4-2. 先行研究と評価

アリーヌ・シュレイファー(Aline Schlaepfer)が、「1924年において、ユダヤ系知識人の可視性は新しい現象であった」と述べるように⁵²、同年における『ミスバーフ』の創刊がユダヤ・コミュニティにとって前例のない出来事であったという点において、先行研究は一致している。しかし、『ミスバーフ』がもたらした「新しさ」の解釈は様々である。例えばルーベン・スニール(Reuven Snir)は、イラク社会の一員として意見を発信しアラブ文学／文化の発展に貢献しようという、シャーウールに代表されるような1920年代のユダヤ系知識人らが言明した価値観を「アラブ的文化展望(ha-hazon ha-tarbuti ha-'arabi)」と呼ぶ⁵³。そして、編集者がシャーウールからシーナへ交代した後、編集方針に著しい変化がみられることを認めつつも、特にシャーウールが編集者であった期間『ミスバーフ』は「イラクにおけるすべての宗教の構成員に共有されるアラブ的文化展望の萌芽を醸成する役割を果たしていた」と述べ⁵⁴、雑誌名の二言語表記や三つの暦が併記されている点について、同じ祖国の兄弟であるムスリム、ユダヤ人、クリスチャンとの間に共通点を創出する試みを示唆しているとし⁵⁵、この雑誌が基本的にはイラク社会全体を視野に入れていたという前提で議論を進める。またシャーウールが自

身のペンネームとしてイブン・サマウアルを使用したことに言及し、1920年代イラクのユダヤ人が自身をジャーヒリーヤ時代のユダヤ教徒詩人の継承者として見ていたという事実は、「現在の必要性に対応させて過去を構築するという試み」であり、この雑誌の歴史認識を表していると述べる⁵⁶。こうしたスニールの評価に則ると『ミスバーフ』は、冒頭で述べたようなイラク社会における歴史認識をめぐる動きと軌を一にしていたと言えるだろう。

一方、『ミスバーフ』は「ユダヤ人に向けられた敵意に満ちた雰囲気に対する、ユダヤ・コミュニティの表現手段(kle bitui)」として知られていたとするニッسيم・カッザズ(Nissim Kazzaz)は⁵⁷、この雑誌を、反ユダヤ的風潮からユダヤ・コミュニティを守るための自衛の道具として位置づけ論じている⁵⁸。『ミスバーフ』創刊という出来事を「指導者層の方針における変化(shinuyi be-'emdat hanhagah)の始まり」⁵⁹とするカッザズは、ユダヤ・コミュニティの指導者層がイラク社会における変化に対応するため採用した同化を重んじる一方針を「イラク志向(ha-orientatsiyah ha-'irakit)」と呼び⁶⁰、『ミスバーフ』がこの方針を推進するための場であったと位置づけている。また、ユダヤ系知識人らがイラクのナショナリズムを奨励するような記事を書いていることに触れつつも、この雑誌はコミュニティ指導者層にとって「イラクの世論を極端な者たちの手中に委ねたままにしないための道具」であったとし⁶¹、ユダヤ人によるユダヤ人のための言論の場という役割を強調している。これは、『ミスバーフ』が積極的にイラク社会との共通点を見出そうとしていたとするスニールの評価とは異なる。

5. 結びにかえて

先行研究に見られる『ミスバーフ』の異なる位置づけや評価は、アラブ的性質を軸とするイラク社会の一員である、という帰属意識⁶²が当時のユダヤ・コミュニティ内でどの程度共有されていたのか、共有されていたと仮定する場合、それは実感を伴った自発的なものであったのか、それともユダヤ・コミュニティの指導者層による方針の影響であったのか、という問題における見解および歴史認識の差から生じていると言えよう。つまり、ユダヤ系知識人と同時代のイラクにおける知識人一般との繋がりに着目するスニールにとって、『ミスバーフ』創刊へとユダヤ系知識人を駆り立てた動機は「アラブ的文化展望」と称すべきものであったが、一方でユダヤ・コミュニティが周辺との緊張関係を保ち存続してきたという歴史認識に軸足を置くカッザズにとっては、コミュニティ維持のための一方針「イラク志向」と称すべきものであった、ということである。

スニールは「1940年代末までイラクのユダヤ系知識人たちの多くは、イラクが

彼らの祖国(moledet)であり、イラクを除いて他になく、それゆえにユダヤ人はその構築と文化的発展に参画しなければならないという認識を継承していた」とする⁶³。そうした上で、教育者であり翻訳や文学作品執筆も手掛けていたエズラ・ハッダード(‘Ezra Haddād, 1903-1972)による1930年代末の言葉「我々はユダヤ人である前にアラブ人である(naḥnu ‘arabun qabla an nakūna yahūdan)」⁶⁴を取り上げる。スニールはこうしたハッダードの発言は何ら不思議なことではないとし、『ミスバーフ』発刊停止後も少なくともユダヤ系知識人らの間には、「アラブ的文化展望」が自明のものとして根付いていたという見解を示している⁶⁵。一方『ミスバーフ』の発刊停止が、バグダードのユダヤ人たちにとっての「愛国主義的、反ユダヤ主義的影響に対する闘争手段」の喪失であり、「イラク志向」の支持者にとっての「イラク愛国主義を説明、強化、促進する手段」の喪失であったとするカッザズは、『ミスバーフ』の発刊停止に「イラク志向」という方針自体の不成功を重ね合わせる⁶⁶。

それが「アラブ的文化展望」であったのか「イラク志向」であったのかという問題以前に、実際に1920年代のユダヤ人らはどのような集合であったのだろうか、何に対して帰属意識を持っていたのだろうか。ここで冒頭で引用した同時代人ショヘットによる1910年の報告に再び目を向けたい。この報告によると、当時ユダヤ人の5%が「裕福で不自由のない階級」である商人や銀行員、30%が「中流階級」で小規模の貿易商、小売業の経営者そして被雇用者、60%が「貧困層」そして5%が「物乞い」であったという⁶⁷。ハイームは、こうした状況は第一次世界大戦から1917年頃まで続いたものの、経済条件は着々と改善され教育システムもそれに後れを取ることなくより広範に普及しつつあったとしているが⁶⁸、この数字だけを見ると、1920年代初頭においてもユダヤ・コミュニティ内部ではその生活水準にまだ格差があったことが予想される。またレジュワーンはイギリスの委任統治開始からファイサル1世が死去する1933年までの期間におけるユダヤ・コミュニティについて「程度の差こそあれ、干渉を受けることなく自分たち自身の経済、社会、教育における発展に取り組んでいた。そして政治に手を出すとしてもそれは見せかけだけであった」と述べる⁶⁹。

一方数少ない同時代の非ユダヤ系知識人による記録として⁷⁰、キリスト教徒でありながらもアリアンスに学んだイラクの歴史家で、後に財務大臣を務めたユースフ・リズクッラー・ガニーマ(Yūsuf Rizq Allah Ghanīma, 1885-1950)による、イラクのユダヤ・コミュニティの歴史に関する著作がある。『ミスバーフ』創刊と同じ1924年にこの本を出版したガニーマは、「…彼ら(訳者註：ユダヤ教徒)は、キリスト教徒たちのように、できる限りナショナルな連帯(al-ikhā’ al-waṭanī)の内に、ムスリムであるところの祖国の人々(abnā’ waṭanihum)と共に生きている」と記し

ている⁷¹。また、シャーウールはイスラエルへ移住後に綴った自伝の、アリアンスでの経験と自身の成長に言及する箇所で「…高潔な一人のイラク市民(muwāṭīnan)、そして自らのユダヤ性(yahūdīyatihi)に忠実で、それを誇りに思う一人のユダヤ人(yahūdīyan)を打ち立てることができた」と回想している⁷²。この言葉は、当時のシャーウールにとって、イラク人であることとユダヤ人であることは矛盾せず、同時に成立させることが可能であったことを示唆している。自身もイラク出身ユダヤ人であるヌズハット・カツァヴ(Nuzhat Qatsav, 1932-) は、ハッダードの死後出版された追悼文集で、シャーウールのイスラエル移住に際し開かれた集まりにてハッダードが語った以下のようなエピソードを記している。

その夜話題になった思い出や共有された話の中で最も感慨深いものは、1924年にエレッツ・イスラエルよりバグダードへ届いた招待状の話であった。これは、ヘブライ大学創立に際しての招待であった。エズラと彼の友人である詩人のアンワル・シャーウールは、どのようにこの歴史的な重要行事に参加を表明するべきか相談をした。そして思いついたのが、エレッツ・イスラエルへの慕情、同胞への希望と切望そして感謝と平和を織り交ぜた祝福の詩を発送するというアイデアであった。二人は、シオンへの愛と思慕を伝えるようなシンボルをもって、祝辞を美しく装飾することに決めた。そのシンボルは、ダビデの星はもちろんのこと、反対側には、共生と平和への強い期待を意図して、イラクの国旗の絵を装飾として用いた。エズラは、その詩をあるアラブ人の友人の所へ持ち込んだ。その友人は、教育者でもあり、よく知られた装丁家でもあった。彼が、その詩を特別な筆致で飾り、これらのシンボルを描いた。その後、二人はこの詩をエレッツ・イスラエルへと送ったのだ⁷³。

カツァヴのエピソードは、アラビア語を用いるイラク人として執筆していた当時のシャーウールやハッダードが、ユダヤ・コミュニティの一員として同時にエレッツ・イスラエルにも感情的繋がりを持つことが可能であったという事実を、具体的に示していると言える。

1948年のイスラエル国家建国後に形成されたシオニストの歴史認識は、ディアスポラのユダヤ人は常に迫害の危険に曝されていたので、ユダヤ民族の国家を希求することや、シオニズム運動の発生および最終的なイスラエルへの移住は当然の帰結であったとする。こうした歴史認識は、建国前のユダヤ・コミュニティをめぐる今日の歴史叙述と不可分の関係にある。スニールは、イラクを含むアラブ諸国のユダヤ・コミュニティの歴史において「シオニスト・ナラティブとの関係、過去に関する集合的記憶の問題、現実にかきた出来事の境界が（それら出来事の

跡を辿り、現在に提示することができる限りそれは「真実」であるとするように）曖昧にされるという問題」が未だ十分に検討されていないという点を指摘しているが⁷⁴、本稿で取り上げた 1920 年代イラクのユダヤ・コミュニティをめぐっても、イスラエル国家の現実を過去に投影することで起きるこうした問題の一部が顕著に現れていると言えよう。

昨今見られる、イラクの公共空間を考察する際の新しい視点はこうした問題を顕在化させることに著しく貢献しているが、それに加えて、当時イラクのユダヤ人らが維持していたユダヤ人としての自己認識やユダヤ・コミュニティへの帰属意識を、シオニストの歴史叙述に取り込まれることなくどのように位置づけることができるのかという点も、このテーマについて研究を進める上で課題となってくるだろう。シャーウールという特定の人物に着目すると、イラク社会とユダヤ・コミュニティの間を緩やかに行き来する、国家イラクの国民としての在り方、そして世俗的な社会に生きる近代のユダヤ人としての在り方どちらもが垣間見える。『ミスバーフ』は、イラクにおける萌芽期のナショナルな集合的アイデンティティと、過渡期にあったユダヤ・アイデンティティ、双方を詳らかにするために不可欠な同時代的視点を提供する貴重な資料であると考えられる。本稿で明らかになった問題点を指標とし、今後はさらに内容面についての考察を深めていきたい。

推薦者：アダ・タガー・コヘン
同志社大学神学部神学研究科教授

註

* 本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費（研究課題／領域番号：16J06061）の成果の一部である。

¹ al-‘Iraq という単語は、大河の岸とそれに沿って広がる牧草地を意味しており、少なくとも 8 世紀にはアラブ人地理学者らによって、ティグリス・ユーフラテス川の広大な沖積平野を指す言葉としてこの単語が使われていたという。Charles Tripp, *A History of Iraq*. 3rd Edition. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 8.

² 第一次世界大戦前イラクのユダヤ人口は 80,000 人で、うち 50,000 人はバグダードやその周辺に居住しており、加えて南部に小規模なコミュニティが幾つか存在した。北部のユダヤ人は村や小規模な町に居住しておりそのほとんどが農業に従事していた。モースル、バグダード、バスラは最も規模の大きいコミュニティで、当時のユダヤ人口の約 74%がその三都市に居住していたという。Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian and Pro-Fascist Inclinations, 1932-1941* (London: Routledge, 2006), p. 43. 1947 年の国勢調査に基づくイラクの公式統計は、イラクのユダヤ人口が、

全人口 4,500,000 人の 2.6%である約 118,000 人に達していたとすることが実際はそれ以上であったとする研究もある。1940 年代後半にユダヤ人口は 135,000 人に達していたが、1948 年から 1951 年にかけて 123,500 人がイスラエルへ移民し、約 6,000 人がイラクに留まったという。Abraham Ben-Yaacob and Hayyim J. Cohen / Nissim Kazzaz (2nd ed.). “Iraq,” *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition (Michigan: Thomson Gale, 2007), vol. 10, p. 16. イラクのユダヤ・コミュニティ一般に関しては以下を参照。Avraham Ben-Ya‘akov, *Yehude Bavel mi-Sof Tkufat ha-Geonim ad Yamenu 1038-1960* (Yerushalayim: Kriyat Sefer, 1979); Norman A. Stilman, *Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1998); Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 years of History and Culture* (Kentucky: Fons vitae, 2009).

- ³ バタートゥーは、都市間の物理的な繋がりが緩く希薄であったことに言及し、その要因として交通・通信手段が確立されていなかったことに触れつつ、主要三都市には異なる経済的方向性があったとする。具体的には、モースルはシリアやトルコとの、バグダードやシーア派聖地はペルシアや西部および西南部に広がる砂漠地帯との繋がりをもち、そしてバスラは主にインドへと繋がる海を見据えていたとする。Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 16.
- ⁴ 分析枠組みとしての宗派主義とその根拠として度々言及される、イラクが「人工国家」であるという主張をめぐる議論に関しては、以下に詳しい。山尾大・浜中新吾「宗派主義という隘路：イラク世論調査に見る政党支持構造の分析を手掛かりに」『中東学会年報』30(1)、2014 年、1-32 頁。
- ⁵ Batatu, *op. cit.*, p. 13. バタートゥーはここでクルド人、トルクメン人、ペルシア人、アッシリア教徒、アルメニア教徒、カルデア教徒、ユダヤ教徒、ヤズィード教徒、サービア教徒を挙げている。
- ⁶ Eric Davis, *Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq* (California: University of California Press, 2005), p. 31.
- ⁷ 酒井啓子「中東・アラブ世界における民族主義と宗教」『民族主義とイスラーム—宗教とナショナリズムの相克と調和』アジア経済研究所、2001 年、62 頁; Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq* (California: Stanford University Press, 2012), pp. 15-16.
- ⁸ Sylvia G. Haim, “Aspects of Jewish life in Baghdad under the Monarchy,” *Middle Eastern Studies* 12:2 (1976), p. 188.
- ⁹ Orit Bashkin, *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq* (California: Stanford University Press, 2009), p. 14. なおバシユキンは代表的な例として本稿でも度々触れるエリック・デイヴィス(Eric Davis)やピーター・ウィーン(Peter Wien)らの研究を挙げている。
- ¹⁰ Davis, *op. cit.*, p. 41.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 34.
- ¹² *Ibid.* バグダードにおける最初のこうした類の教育機関は、1728 年にカルメル派の宣教活動が設立したものであった。

- ¹³ Michael Eppel, “Note about the Term Effendiyya in the History of the Middle East,” *International Journal of Middle East Studies*, 41:3 (2009), pp. 535-539.
- ¹⁴ Tripp, *op. cit.*, p. 40
- ¹⁵ この蜂起に関しては、以下を参照されたい。酒井啓子「イラクにおける国家形成と政治組織（1908~20年）」『国家・部族・アイデンティティ：アラブ社会の国民形成』アジア経済研究所、1993年、79-142頁；Tripp, *op. cit.*, pp. 39-43; Davis, *op. cit.*, pp. 29-54.
- ¹⁶ Davis, *op. cit.*, p. 47.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 53.
- ¹⁸ Bashkin, *New Babylonians*, pp. 27-28.
- ¹⁹ S. R. Goldstein-Sabbah, “Jewish Education in Baghdad: Communal Space vs. Public Space,” in *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East* (Leiden: Brill, 2016), p. 96.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*, pp. 98-99.
- ²² Aron Rodrigue, “Alliance Israélite Universelle,” *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, (Leiden: Brill, 2010), vol. 4, pp. 171-180.
- ²³ Bashkin, *New Babylonians*, p. 25.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 126.
- ²⁵ Rejwan, *op. cit.*, p. 185.
- ²⁶ Zvi Zohar, *Rabbinic Creativity in the Modern Middle East* (London: Bloomsbury, 2013), p. 90; Reuven Snir, *Araviyut, Yahadut, Tsiyonut: Mabaḥ Zehuyot be-Yetsiratam shel Yehude ‘Iraq* (Jerusalem: Makhon Ben Tsvi, 2005), p. 11.
- ²⁷ この報告書は、1910年2月27日、イギリスの総領事 J. G. ロリマー(J. G. Lorimer)がいくつかの注記を付けコンスタンティノーブルへと発送したものである。報告書に記された日付は2月17日であり、H. D. S. との署名がある。中東を専門とする歴史家で、自らもイラク出身ユダヤ人であるエリ・ケドゥーリー(Elie Kedourie)は、この署名および報告は、当時イギリス総領事館の通訳者(dragoman)であったハールーン・ダーワード・ショヘット(Haron Da’ud Shoḥet)によるものとし、ユダヤ・コミュニティをその内部から観察したという点において、意義深いとする。Elie Kedourie and H. D. S., “The Jews of Baghdad in 1910,” *Middle Eastern Studies* 7:3 (1971), p. 355.
- ²⁸ Kedourie, *op. cit.*, p. 358.
- ²⁹ Rejwan, *op. cit.*, p. 200.
- ³⁰ Kedourie, *op. cit.*, p. 356.
- ³¹ Sasson Somekh (25.02.2003), Baghdad, Etmol: ‘al Shne Yehudim sheHitgalgelu me-Yinah le-Baghdad be-Meah ha-19. Haaretz, URL: <https://www.haaretz.co.il/misc/1.864634> (参照日：2018年8月25日)
- ³² Reuven Snir, ““Religion Is for God, the Fatherland Is for Everyone”: Arab-Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after Their Immigration to Israel,” *Journal of American Oriental Society*, 126:3 (2006), p. 380; Rejwan, *op. cit.*, p. 213.
- ³³ Zohar, *op. cit.*, chap. 2.
- ³⁴ Nissim Qazzaz, “Itonim ve-‘Itonaim Yehudim be-‘Iraq,” *Ḳesher* 6 (1989), p. 68.

- 35 劣悪な輸送条件下における遠隔地への発送は、多くの貴重な写本の紛失を引き起こした。Ben-Ya'akov, *op. cit.*, p. 309.
- 36 *Ibid.*
- 37 商業上の理由から 17 世紀後半にはバグダードやバスラからインドへの移住者がみられたが、定住化が進むのは 19 世紀になってからである。その人口は、1903 年の時点で 5,000 人にのぼった。特に、1828 年から 1829 年にかけて起きるマムルーク朝のダウード・パシヤによるユダヤ人迫害をきっかけに、バグダードの富裕層の一部がインドへと移住することとなった。以下に詳しい。Yitsḥaq Avishur, “Sifrut ve-‘Itonut be-‘Arabit-Yehudit shel Yehude Bavel be-Dapse Hodu,” *Pe’amim*, 52 (1991), p. 101.
- 38 ボンベイとカルカッタのバグダード出身ユダヤ人コミュニティにて印刷所が設立されたのは同じ時期で、1841 年だったという。しかし実際にユダヤ・アラビア語にて書籍や新聞が印刷され始めるのはボンベイで、1856 年のことであった。Avishur, *op. cit.*, p. 102.
- 39 エレツ・イスラエルで最も古いヘブライ語紙「ハレバノン(ha-Lebanon)」が発刊されたのと、同じ年のことである。Ben-Ya'akov, *op. cit.*, p. 310.
- 40 なお 19 世紀に、後にイラクとなるモースル、バグダード、バスラの三州で創刊された新聞は 4 紙だけであったという。Davis, *op. cit.*, p. 38.
- 41 Rachel Simon, “Printing and Printers,” *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, (Leiden: Brill, 2010), vol. 4, pp. 106-107.
- 42 Bashkin, *The Other Iraq*, p. 187.
- 43 Ben-Ya'akov, *op. cit.*, p. 313.
- 44 Davis, *op. cit.*, p. 49.
- 45 Bashkin, *op. cit.*, p. 187.
- 46 それ以前も、上に挙げた「ハドベル(ha-Dover)」や、国外のユダヤ系新聞への寄稿、またインドのイラク出身ユダヤ・コミュニティ内での定期刊行物発行などは見受けられるものの、19 世紀のバグダードのユダヤ人の間には、ユダヤ系新聞はなかった。Kazzaz, *op. cit.*, p. 68.
- 47 61 紙が創刊されたという。Davis, *op. cit.*, p. 38.
- 48 Rachel Simon, “Jewish Journals in the Islamic World,” *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, (Leiden: Brill, 2010), vol. 5, pp. 24-25; Kazzaz, *op. cit.*, p. 69; Ben-Ya'akov, *op. cit.*, p. 306.
- 49 シーナは、1924 年の創刊時、既に世界シオニスト機構に心情的支援と、在イラクの東インド会社へと配慮を求める嘆願を送っていたという。Orit Bashkin, “Misbāḥ (Baghdad), al-,” *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, (Leiden: Brill, 2010), vol. 1, pp. 430-431.
- 50 6 世紀のアラビア半島にいたとされるユダヤ教徒の詩人であり、その忠誠心を示す逸話から「サマウアルよりも忠実な(awfā min al-Samaw'al)」というアラビア語の慣用表現で知られている。Thomas Bauer, “Al-Samaw'al b. ‘Ādiyā,” *The Encyclopedia of Islam*, New Edition (Leiden: Brill, 1995), vol. 8, pp. 1041-1042.
- 51 シャーウールについては以下に詳しい。Reuven Snir, “Shā’ūl, Anwar,” *Encyclopedia*

- of *Jews in the Islamic World*, (Leiden: Brill, 2010), vol. 4, pp. 350-351; Wien, *op. cit.*, pp. 43-51; Nancy E. Berg, *Exile from Exile: Israeli Writers from Iraq* (New York: SUNY Press, 1996), pp. 31-35.
- ⁵² Aline Schlaepfer, “Between Cultural and National Nahda: Jewish Intellectuals in Baghdad and the Nation-Building Process in Iraq (1921-1932),” *Journal of Levantine Studies* 1:2 (2011), p. 63.
- ⁵³ Snir, *Araviyut, Yahadut, Tsiyonut*, p. 12.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 415.
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ Kazzaz, *op. cit.*, p. 69.
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 70.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 69.
- ⁶² 体系的にこの「アラブ・ユダヤ(Arab Jew)」を論じたイエフダ・シェンハヴ(Yehouda Shenhav)の著作や、関連して「ユダヤ・アラブ(Judeo-Arabic)」というハイフンで結ばれた概念を論じたエラ・ショハット(Ella Shohat)の以下の研究も参考にされたい。
Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and the Ethnicity* (California: Stanford University Press, 2006); Ella Shohat, “The Invention of Judeo-Arabic,” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 19:2 (2017), pp. 153-200.
- ⁶³ Snir, *op. cit.*, p. 77.
- ⁶⁴ Rejwan, *op. cit.*, p. 219.
- ⁶⁵ Snir, *op. cit.*, p. 77.
- ⁶⁶ Kazzaz, *op. cit.*, p. 71.
- ⁶⁷ Kedourie, *op. cit.*, p. 358.
- ⁶⁸ Hayyim, *op. cit.*, p. 190.
- ⁶⁹ Rejwan, *op. cit.*, p. 214.
- ⁷⁰ Snir, *op. cit.*, p. 24.
- ⁷¹ Yūsuf Ghanīma, *Nuzha al-Mushtāq fī Tā'rīkh Yahūd al-'Irāq* (Baghdad: al-Maktaba al-'Arabiya, 1924), p. 188.
- ⁷² Anwar Shā'ul, *Qīṣṣa Hayātī fī Wadī al-Rāfidayni* (Jerusalem: Rābita al-Jāmi'īyin al-Yahūd al-Nāziḥīn min al-'Irāq, 1980), p. 56.
- ⁷³ *Sofer u-Meḥanekh mi-Bavel: Dape Zikaron le-Ezra Ḥadad z"l* (Tel Aviv: ha-Histadrut ha-Klalit shel ha-'Ovdim be-Erets Yisrael, ha-Va'ad ha-Po'el, ha-Merkaz le-Tarbut ve-Ḥinukh, ha-Maḥlaḳah le- Ḳliṭah ve-Pituaḥ, 1973), pp. 5-6.
- ⁷⁴ Snir, *op. cit.*, pp. 412-413.

**革新主義期のアメリカ・ユダヤ人女性団体による
ユダヤ教(Judaism)解釈の諸相
—NCJW と Hadassah を事例に—**

石黒 安里

同志社大学研究開発推進機構特別任用助教

要旨

20 世紀転換期における米国は、フロンティアの消滅を迎え、急速な工業化と都市化を果たした。また大量移民の流入により国内社会が大きな変容を迫られた時代であり、同時に、対外的には帝国主義により国外進出が盛んになっていた時代でもある。この社会変革期に、主にミドルクラス以上の白人女性たちにより女性団体が設立されはじめ、それまでの私的な領域から公共領域への活動圏の拡大が図られた。一方、米国在住のユダヤ人女性たちもその例外ではなく、この時期に従来のユダヤ教の文脈の中での活動領域を超え、公的な女性団体を設立している。

本稿では、全米ユダヤ人女性会議(National Council of Jewish Women, NCJW)とアメリカ・女性シオニスト団体であるハダッサ(Hadassah)という二つの女性団体を取り上げ、それぞれのユダヤ教(Judaism)の伝統についての解釈に焦点を当てる。そして、その作業を通じて、彼女たちの曖昧且つ変容する複雑な解釈から、同時代のアメリカにおけるユダヤ教改革運動の実態の一端を浮き彫りにすることを目的としている。

キーワード

アメリカ・ユダヤ人女性、ハナ・グリーンバウム・ソロモン、全米ユダヤ人女性会議(National Council of Jewish Women, NCJW)、ハダッサ、ユダヤ教改革運動

American Jewish Women's Organizations' Interpretation of Judaism in the Era of Progressivism: The Case of the National Council of Jewish Women and Hadassah

Anri Ishiguro

Assistant Professor

Organization for Research Initiatives and Development, Doshisha University

Abstract:

In the transition to the 20th century, the United States—as its frontier disappeared—began to rapidly industrialize and urbanize. Further, the simultaneous massive influx of immigrants brought major transformations to domestic society while imperialism flourished outside the country.

During this period of social transformation, women's organizations sprung up, established mainly by middle-class white women, and their activities gradually expanded from the private to the public sphere. Jewish women were no exception to this trend, and they established public women's organizations that became involved in activities beyond the context of traditional Judaism. In this paper, I focus on two Jewish women's organizations—the National Council of Jewish Women (NCJW) and Hadassah, the Women's Zionist Organization of America—to interpret early-century Judaism. I examine the reality of the Jewish reform movement in the United States at that time, the ambiguous and complex interpretations of Judaism, and the organizations' attempts to reinterpret traditional Judaism.

Keywords:

American Jewish Women, Hannah Greenbaum Solomon, National Council of Jewish Women (NCJW), Hadassah, Jewish Reform Movement

1. はじめに

アメリカにおける革新主義時代（1890年代から1920年代に至る時代）とはいかなる時代であったのだろうか。革新主義には相反する取り組みが内包されており、一言でそれを定義することは困難である。革新主義を一義的に語ろうとする試みは、かえって革新主義の持つ多面的な本質を見逃すことになるだろう。しかし、あえて革新主義時代の特徴を挙げるとすれば、そこには二つの特徴が見受けられる。一つは、19世紀末の米国は急速に工業化と都市化を果たし、フロンティアの消失に直面していたという点である。さらに大量の移民が流入したことにより、既存の経済システムの変容を迫られた時代であった。もう一つは、国内のフロンティアを失った米国は国外へと目を向け始め、海外への進出が盛んになり始める時代であった点である¹。よく知られている帝国主義の展開である。このような社会変革の只中で、女性に焦点を当てるとすれば、革新主義の時代は、主にミドルクラス以上の白人女性が公共圏で活躍をし始める時期と重なっている。ユダヤ人女性についても例外ではなかった。この時代にユダヤ人女性団体と冠する組織が設立されている。

本稿では、そのユダヤ人女性団体の先駆けであり、1893年にハナ・グリーンbaum・ソロモン(Hannah Greenbaum Solomon, 1858-1942)によって設立された、全米ユダヤ人女性会議(National Council of Jewish Women, 以下NCJW)と1912年にヘンリエッタ・ソルド(Henrietta Szold, 1860-1945)らによって設立された、アメリカ・女性シオニスト団体であるハダッサ(Hadassah)という二つの女性団体に着目する。これら二つの団体が、ユダヤ教(Judaism)の伝統についていかに解釈を行ったかを検討したい²。そして、本作業を通して、同時代のアメリカにおけるユダヤ教改革運動の実像の側面を明らかにすることを目的としている。

また、日本国内における20世紀転換期のユダヤ人女性に関する研究は、主に社会史、移民史、アメリカ史の中のエスニシティ研究、ジェンダー研究の領域のなかで論じられてきたが、ユダヤ学の視点から同一テーマを論じたものはこれまでほとんどなされていない³。本稿は、日本国内の先行研究の蓄積に対し、ユダヤ学の視点を加えることで、これまでそれぞれ個別のディシプリン上に蓄積されてきた20世紀転換期から革新主義期に至るユダヤ人女性に関する研究とアメリカにおける改革派ユダヤ教の展開の歴史の一端を結びつける試みでもある。

2. ユダヤ人女性団体設立の背景

2-1. 社会的背景

まず本章では、ユダヤ人女性団体設立の背景を、米国の時代状況とアメリカ化

の過程の中で確認する。

2-1-1. 女性団体設立の揺籃期

冒頭で述べたように、20 世紀転換期の米国は、主にミドルクラス以上の女性に限られたことではあるが、白人女性たちが家庭から徐々に公的領域に活動圏を拡大していく時代と重なっている。ユダヤ人女性もまた例外ではなく、すでに 1840 年代に米国に移住し、中流階級化を果たしていた、主にドイツ系のユダヤ人女性を中心に女性団体が設立されていく。1880 年代以降に米国に移民した東欧系はドイツ系と比較するとまだ経済状況も芳しくなく、世紀転換期から 1910 年代にかけて、東欧系女性はまだ工場労働者として働く者が主流であった⁴。そのため初期のユダヤ人女性団体の設立者および指導者はドイツ系に偏っていたことは否定できない⁵。

しかしながら、ドイツ系のユダヤ人女性に限定されていたとはいえ、米国における女性団体設立の揺籃期の波にユダヤ人女性も例外なく乗っていたことが確認できる⁶。

2-1-2. ユダヤ人の視点から見るアメリカ化の過程—三つの位相—

革新主義時代は様々な分野で社会改革がもたらされたと同時に「アメリカ化」⁷が促進された時代でもあった。別の言い方をすると、「アメリカ化」は、ユダヤ系に限らず、あらゆる出身地の移民が、アメリカ社会への同化と個人の有している故郷（出身地）の文化的・習慣的伝統といかに折り合いをつけるか、ということが問題とされた時代であるとも解釈することができる。この革新主義時代のアメリカ化とユダヤ人との関係を考える場合、以下の三つの時代的特徴を通して考えることができる。

一つ目の特徴は、アメリカ社会一般における革新主義的な改革では、「旧式」とされた家事労働を当時の最新式器具や知識を導入することにより、「科学的」に家事労働を改革することが善とされた時代であった点が挙げられる。故郷から持ち寄った「旧式」を捨て、アメリカの最新の知恵に準ずること、すなわち「アメリカ化」することが期待されていた。

二つ目は、松本悠子が論文「移民の母と娘—『アメリカ化』をめぐって—」（1989 年）の中で指摘するように、「アメリカ化」は、アメリカ社会全般のなかで繰り上げられるものに加え、ユダヤ系内部でも促進された時代であった点である⁸。具体的には、ドイツ系ユダヤ人による東欧系ユダヤ人に対して行った福祉教育活動の取り組みが挙げられる。1880 年代から 1920 年代初頭に至るおよそ 40 年間のあいだに 200 万人規模で大挙して米国にやってきた東欧系ユダヤ人らは、移住して間

もないこともあり、貧しい生活環境に置かれていた⁹。先にアメリカ大陸に定住し、すでにある程度の「アメリカ化」を果たしていたドイツ系ユダヤ人たちが積極的に東欧系ユダヤ人に対して福祉教育活動を行うことによって、東欧系ユダヤ人の「アメリカ化」を成し遂げることに協力したことが指摘できる¹⁰。

三点目は、改革派ユダヤ教の「アメリカ化」である。つまり、18世紀の終わりにドイツで生じた改革運動がアメリカ大陸へと上陸し、土着化していく過程のなかで、ユダヤ人女性団体設立をいかに位置づけるかという問題である。改革派ユダヤ教の「アメリカ化」とは、換言すると、よりアメリカ社会に溶け込む形で、ユダヤ教を変化させる過程である。しかし、結論を先取りするならば、この革新主義期（20世紀転換期）には、まだ改革派ユダヤ教内部で、女性が指導者として大々的に活躍できる時代ではなかったため、とりわけ中流階級のユダヤ人女性たちは、積極的に女性団体設立へと活動の場を見出していくことになった。次節では、NCJW とハダッサの設立理由を瞥見する。

2-2. 全米ユダヤ人女性会議(National Council of Jewish Women, NCJW)の場合

全米で初めてユダヤ人女性による団体が設立されたのは1893年のことである¹¹。シカゴで開催されたコロンビア万国博覧会の最中に開かれた第一回ユダヤ女性会議(The Congress of Jewish Women)の最終日に、ハナ・グリーンバウム・ソロモンによって結成されたのが、ユダヤ人女性団体として知られる、全米ユダヤ人女性会議(NCJW)である。先に述べたように、NCJW もまたすでに米国で一定の経済的、社会的地位を築いていた女性らによる団体であった¹²。NCJW が設立される契機にもなったこのコロンビア万博では、万国宗教会議(The World's Parliament of Religions)が開催され、そのもとで、女性委員会(The Women's Board)が設置された。

同委員会の設置は、女性が条件付きとはいえ、一定の社会的地位を得たことを示すものであり、女性による団体の活動が可能となる土壌がすでに米国に整っていたことがわかる。NCJW もこの時代の機運の中で設立されたことになる。NCJW の主な目的は二つに集約することができる。一つは、ユダヤ的教育を充実させること、もう一つは、移民してきた人々が米国社会へ馴染むように手助けするプログラムを充実させることである¹³。もちろん、NCJW の中にいた女性たちの動機は一枚岩ではなかった。NCJW の中にも、ソロモンのようにシオニズムに共鳴を示す者が存在していた¹⁴。しかし、次に焦点を当てる女性団体、ハダッサと比較すると、NCJW はシオニスト団体ではないことが明らかであった¹⁵。ただし、ハダッサの創設者且つ指導者であったヘンリエッタ・ソルドが NCJW の指導者をたびたびパレスチナへ招聘していたことから、NCJW とハダッサの女性たちがシオニスト／非シオニストの区別なく、交流していたことが明らかとなっている。ユ

ダヤ系女性団体である NCJW とハダッサの関係性を考察する場合、それらがシオニスト団体であるか否かという違いを強調するのではなく、むしろ本稿第三章で見るように、両団体とも Judaism を組織の要としていることが重要な点であると指摘しておきたい¹⁶。

2-3. ハダッサの場合

ハダッサ（正式名称、The Hadassah and The Women's Zionist Organization of America）は、1912 年、ニューヨークの改革派のシナゴグ、テンプル・エマニュエルで結成された女性によるシオニスト団体である¹⁷。ハダッサの活動の特徴も主に二点挙げることが可能である。まず、活動拠点は、イスラエル建国以前のパレスチナとアメリカ本土の二つの領域において展開された。その主な活動内容の一つ目は、イスラエル建国以前のパレスチナの地で、公共衛生環境の向上やアメリカの最新医療の技術・人材を派遣することに努めたことが挙げられる。また建国後も、子供たちの教育部門の一部を支援する活動に従事している。二つ目は、米国本土で、次世代のユダヤの子供たちに、ユダヤ・アイデンティティを継承するための課題に取り組んでいることである。もっとも、ハダッサもその設立当初は、米国へ移民としてやってきたユダヤの同胞（東欧系）が米国社会へ速やかに馴染むよう、英語や洋裁などを教えるクラスを開講していたことから、前述した NCJW の活動目的の一つと合致する側面を有している。

ハダッサをシオニスト団体としてみた場合、米国ではシオニストは少数派であったとはいえ、すでにハダッサが設立された 1912 年には全米シオニスト機構(The Zionist Organization of America, ZOA)が存在していた。あえて、彼女たちがハダッサという女性によるシオニスト団体を設立させた社会的背景およびその要因の一つとして、彼女たちが子供を救うという点に焦点を当てたことが関係している。ハダッサの専門家の一人、エリカ・B・シモンズ(Erica B. Simmons)は、このようなハダッサの特徴を「シオニスト的母性主義(Zionist maternalism)」¹⁸という語でもって言い表している。

シオニスト的母性主義の核心は、ユダヤ人の女性がイシューヴ〔英国委任統治下のパレスチナにおけるユダヤ人共同体〕で社会福祉のための特定の責任を負うという考えであった。この原則に基づいて、ハダッサはその後、社会—政治的イデオロギーを輸入しただけでなく、アメリカの革新主義的な母性主義(American Progressive maternalism) が色濃く反映された一連のプロジェクトをパレスチナにもたらした¹⁹。(強調は引用者による)

シモンズが述べる「特定の責任」とは、ハダッサの初期の活動である、医療・社会福祉事業の分野をハダッサが担ったことを意味する。ハダッサに限らず、国際的なシオニズム運動を俯瞰してみると、世界シオニスト機構(The World Zionist Organization, WZO)が存在していたにもかかわらず、1920年にはイギリスで、国際女性シオニスト機構(The Women's International Zionist Organization, 以下、WIZO)²⁰が設立されている。WIZOの活動もハダッサのそれと類似しており、イスラエル建国以前のパレスチナで女性と子供たちを救済することを目的として設立されたものである²¹。

2-4. 「ユダヤ人」女性団体としての意義

では、NCJWやハダッサといったユダヤ人女性団体を設立した意義は何であったのだろうか。すでに革新主義時代として位置づけられる当時の米国は、女性団体設立の揺籃期であったことを指摘した。それは、ユダヤ人女性によるユダヤ人女性のための女性団体の設立が盛んであったというだけではなく、女性団体そのものの設立が顕著な時代であった。では、「ユダヤ」という固有名詞を取り除いた女性一般の団体ではなく、ユダヤ人であった彼女たちがユダヤ人女性団体としての活動に意義を見出した理由は何か。あるいは、彼女たちの公的な活動の場として、ユダヤや女性に特化した団体を設立するのではなく、一般の団体において社会福祉活動に取り組むだけでは不十分であったのだろうか。彼女らが「ユダヤ」を冠した女性団体を設立する理由は何であったのだろうか。

アメリカのユダヤ人女性史、とりわけ女性とユダヤ教との関係をめぐるテーマへの造詣が深いことで知られる、パメラ・S・ナデル(Pamela S. Nadell)はNCJWやハダッサのような女性団体を以下のように位置づける。

これらの団体〔NCJWやハダッサ〕は、ユダヤ人の活動とその関わりのために女性に公的な場を与えた。彼女らは、*Jewish Home Beautiful*²²だけでなく、深くアメリカのユダヤ人(American Jews)に傾倒した次世代を育てることに欠かせないツールを同胞の女性たちに提供することを目指して、同胞に教育を授けるという多大な資源を投資した。保守派のシナゴグに託されたシスターフッドの集まりである National Women's League²³から出版された *Jewish Home Beautiful* や似たような作品は、夫と家族に対する女性のユダヤ的活動〔Jewish activity〕の中心的な領域として、家庭を強調し、「あらゆる機関の中で〔家庭こそが〕最大のもの」、「〔家庭が〕ミニチュアテンプル」として〔機能し、〕女性たちを家庭〔という意義深いユダヤ的活動の領域〕へと促した。

それにもかかわらず、これらの組織〔NCJW やハダッサ〕はまた、女性に社会活動と公的活動のための重要な新しい場所を提供した²⁴。(強調は引用者による)

つまり、ナデルが言及しているように、NCJW やハダッサは単に同胞の女性たちに、公的活動の場を提供しただけではなかったことがわかる。それと同時に、ユダヤ系女性団体が担った役割は、次世代にアメリカ・ユダヤ人としてのアイデンティティを根付かせるための教育を施すことが期待されていたのである。その教育を担う団体として、NCJW やハダッサといったユダヤ系女性団体が必要な存在として機能したことがうかがえる。またナデルは、保守派のシナゴグに付属する形で活動した女性団体が、その規範ともなる、*Jewish Home Beautiful* という冊子をはじめ、女性たちが次世代を育てるための場である家庭をあずかる者として重要な担い手であったこと、*Jewish Home Beautiful* が次世代を育てるための指南書として有効であり、それが果たした役割を認めている。しかし、これに対し、NCJW やハダッサは家庭における次世代への教育という重要な女性の役割を、家庭の領域のみならず、公的空間へと拡大し、より大きな規模で次世代の育成に取り組んだという点を指摘することができる²⁵。ユダヤの宗教教育の重要性は、アダ・タガー・コヘンが指摘するように、「捕囚以後はユダヤ人のアイデンティティを保持、強化する制度として発展してきた」²⁶と言えるだろう。一般的に、トラーの教育の義務は女性には課されてこなかったが、それでも、家庭内での次世代へのユダヤ的遺産ないし伝統の継承は女性を通しても行われてきた。

女性の家庭内でのユダヤ的教育、すなわちユダヤの伝統・文化を次世代へ伝える教育の重要性は、毎週訪れる安息日²⁷の始まりに燭台に火を灯す役割からもうかがえる²⁸。ハシア・R・ダイナー(Hasia R. Diner)は、ミンハグ (*minhag*: 慣習)や伝統は、生けるユダヤ共同体の中で、女性と男性の〔共同の〕義務の履行を通して〔培われてきたものであり、そのようにして〕、ユダヤ教(Judaism)に関する儀礼が発展してきたと評している²⁹。ダイナーは「安息日は家庭から始まる」と論じ、必ずしもユダヤ教の遵守がシナゴグの中だけで行われてきたわけではない点を強調している³⁰。ダイナーが指摘するように、ユダヤ・アイデンティティを保持するための教育は家庭において育まれてきたと言えるだろう³¹。この考え方は何も新しいものではなく、古くからユダヤ教の実践において実行されてきた。ただし、伝統的に日々の祈りの朗誦や祈祷文などを子どもに伝えるのは父親の役割とされており、女子教育は、一部の祈祷、祝祷など家庭内に限った戒律の知識のみに留められてきた³²。

近代以降の「男女平等」という視点からすると、ユダヤ的教育の享受が女性に

は極めて限定的なものであったという批判も提出されることになるが、教育の担い手という観点からすると、父親だけでなく、母親もその重要な役割を担ってきたということは否定できない。

つまり、NCJW やハダッサといった女性たちが、積極的に「女性の領域」として家庭での教育に女性の役割の重要性を見出している点では、伝統的なユダヤ教の解釈のうちに留まっていることが明らかである。革新主義期のユダヤ系女性団体の活動を鑑みると、彼女たちは家庭内にとどまらず、公的領域にまで活動圏を拡大したものの、家庭こそが女性の領域であるという理念から脱却するまでには至っていなかった。(この理由に関する考察は、本稿第4章参照。)

ナデルの引用箇所で示したとおり、彼女たちがこだわったユダヤ系女性団体の意義は、ユダヤ・アイデンティティの保持という考え方が背景にあると考えられる。このことを考察するために、次章では、NCJW とハダッサのそれぞれの女性団体が、Judaism をどのように解釈したのかについて明らかにしていく。

3. 再解釈される「ユダヤ教」とその実践

3-1. NCJW の事例

3-1-1. ハナ・ソロモンの伝統的且つ肯定的な Judaism 理解

NCJW の創設者且つ初代代表を務めたソロモンは、NCJW が設立される以前から、女性による活動団体に関心を持っており、1877年、シカゴで「シカゴ・女性クラブ」(The Chicago Woman's Club)に参加している³³。ソロモンの宗教的な関心は以下の記述により確認できる。彼女は、上述の女性クラブに参加した際、通常、女性クラブでは、女性参政権を含む政治的事項について協議することが求められており、宗教的な議題はタブーとされていた。しかし1892年、同女性クラブのプログラム委員会の依頼で、ソロモンは“*Our Debt to Judaism*”という表題で宗教的事項について協議する機会を得ることができ、彼女の発題を聞いた聴衆も宗教的な議題に関心を示した様子が、ソロモンの自伝の中で報告されている³⁴。ソロモンの講演では、まず、キリスト教社会における女性クラブのルーツはユダヤ(Jewish roots)にあると主張した。彼女の望みは、女性の生活の営みの中心に、宗教的役割を据えることによってユダヤ教(Judaism)の肯定的な見方を広めようとするものであった³⁵。ソロモンは、ユダヤ教が家父長的な宗教でキリスト教より劣っているとする見方に対して、ユダヤ教が必ずしも家父長的な宗教一辺倒ではないことを提示し、クリスチャンによるユダヤ教の固定的な見方を相対化しようと試みた。実際、クリスチャンのフェミニストの多くは、「ユダヤ・キリスト教的伝統」の元となっている要素である「ユダヤ的ルーツ」(“Judeo roots”)そのものが家父長主義

的性格の根源であるとみなし、そのせいで、キリスト教にも家父長的な見解が根付いているとして、ユダヤ教に対して否定的な見解を有していた³⁶。フェイス・ロゴー(Faith Rogow)によると、ソロモンは以下のことを期待していた。

ソロモンは、ユダヤ人の男女が評判の良い家庭内での協力を、〔その協力関係が、男性を対抗者として設定する以上に、女性の権利を高めるうえで効果的であった〕女性運動に輝かしい例〔をもたらすもの〕として公共の場にもたらすことができると信じていた³⁷。

つまり、ソロモンにとっては、男性の存在は、女性を脅かす敵対者ではなく、パートナーであった。また、この彼女の見解と NCJW での活動は、同時代のクリスチャン・フェミニストらによる、ユダヤ教を家父長主義そのものだとする固定的且つ批判的な見方に対して、ユダヤ人女性の立場から是正しようという試みとして解釈できるかもしれない³⁸。ソロモンは改革派の流れを汲む家庭で育ち、とりわけ彼女の父親は急進的な改革の立場を主張していた³⁹。それにもかかわらず、これまで見てきたソロモンの Judaism 理解は、ユダヤ教の文脈からすると伝統的な見方であり、そこに革新的な解釈を見出すことはできない。ソロモンの取り組みは、クリスチャン・フェミニストらを意識したユダヤ教側からの発言であり、「非家父長的な」ユダヤ教の姿を提示することにあつた。つまり、女性を男性のパートナー（対）として必要な存在であることを強調することで、ユダヤ教において女性の尊厳がある程度保たれてきたことを提示しようとしたのである。けれども、結果的には、クリスチャン・フェミニストに説得力のある形で、新しいユダヤ教像を提示することはできなかったと言える。では、NCJW は Judaism をどのように解釈していたのか。その Judaism 理解はユダヤ教の文脈においてどのように位置づけられるのだろうか。

3-1-2. NCJW が解釈した Judaism

ソロモンは、“Jewish”であること、それ自体に、宗教的な意味合いを含んでいると認識していた⁴⁰。そもそも Judaism に関する関心は、ソロモンのみならず、同時代のユダヤ人女性団体を設立した指導層にも同様に関心のあるトピックであった。例えば、ソロモンは委員として参加していた、コロンビア万国博覧会の開催期間中に開かれた、万国宗教会議(The World's Parliament of Religions)の第一回ユダヤ女性会議(The First Congress of Jewish Women)のプログラムに二名のユダヤ人女性に演説を依頼することを決定したが、その二名の女性が行った演説の題目からも Judaism に対する関心が伺える⁴¹。招聘されたスピーカーの内、一人は、ハダッ

サの設立者の一人でもある、ヘンリエッタ・ソルドである。彼女は“*What Judaism Has Done for Women*”と題したスピーチを披露した。もう一人の女性、ジョセフィン・ラザルス(Josephine Lazarus)で、“*The Outlook for Judaism*”という題目のスピーチを行っている⁴²。

NCJW の指導層は、改革派の流れを汲む者で占められていたが、特定のユダヤ教の立場〔宗派〕を表明せず、中立な立場を保っていた⁴³。また非ユダヤ系の女性との連帯も行っていた点では、ハダッサとは異なる⁴⁴。

ただし、特定のユダヤ教の立場に依拠しなくとも、彼女たちは、アメリカ社会へ同化したのちも、Judaism が残っていくこと、あるいは、Judaism の重要性を主張していた。以下に取り上げるのは、ポーリン・ハナウアー・ローゼンベルグ(Pauline Hanauer Rosenberg)による端的な纏めである。

アメリカの土地にあって、どれほど人々の圧制によって無知であったとしても、彼らの直系の子孫は、改善とアメリカニズムの顕著な兆しを見せ、抑圧者の軛から解き放たれ、継承された適応力を備えている。この驚くべき第三世代の人々は、ユダヤ教(Judaism)の徴候として、自分たちの宗教だけを残すでしょう⁴⁵。

では、NCJW の Judaism 理解はどのようなものであったのだろうか。それは、ソロモンの姉妹の一人、ヘンリエッテ・G・フランク(Henrietta G. Frank)⁴⁶の主張に端的に表れている。それは、彼女がコロンビア万国博覧会の初日、1893年9月4日の午前の部でディスカッサントとして参加した際の、ヘレン・カーン・ヴェイル(Helen Kahn Weil)が報告した“*Jewish Women of Modern Days*”への応答である。フランクは、そこで以下のように語っている。

ユダヤ教は進歩〔progress〕を意味し、アメリカは機会を意味します。ユダヤ教は、その時代の最善の考えに適応する力を持っています。今日、世界では、より高次の文明へと世界を前進させることは、女性にとっては助けとなるでしょう。もしユダヤ教が真実なるものであるとすれば、ユダヤの女性たちは自分たちを束縛する足かせを破り、再び人生における大きな懸念事項に関心を向けなければならないでしょう⁴⁷。

フランクの理解によれば、Judaism は進歩、前進を意味し、女性はその担い手になり得ることを、女性たちに呼びかけている。続く引用では、女性クラブの存在が、彼女たちを家庭の外の責務にかかわるように喚起していることがわかる。

家事担当者であり、幸福の贈り主としての女性は、これまでと同様に、主婦〔housewifery〕という素晴らしい技術の所有者として必要とされています。彼女は自ら成長しようと学ぶので、クラブでの活動はこれらすべての方向で役立つことでしょう。クラブ内で受講した教育は、彼女の外にある任務に適合させるでしょう⁴⁸。(強調は引用者による)

「外にある任務」すなわち、家庭外の責務とはこの場合、NCJW がその組織を通して行った同胞の移民をアメリカ社会へ適合させるように教育を施すといった活動を意味している。ソロモンやフランクたちは、女性の家庭での役割を否定することなく、同時に、女性たちが公的領域に出て、活躍することを期待していたのである。

3-2. ハダッサの事例

3-2-1. Judaism を公的に実践する場としてのハダッサ

NCJW に携わった女性たちは、Judaism を実践する場をシナゴグや家庭だけに限られるものではないと主張し、女性たちが家庭で担ってきた信仰の実践を公的領域においても行うように働きかけた。この動きはハダッサにおいても確認できる。

以下の内容は、ハダッサが東欧系のユダヤ人女性をハダッサの組織に勧誘するために発言したものである。

〔アメリカのユダヤ人の女性たち〕は母親や祖母が慈善箱(Pushkes)という途方もないやり方で行ってきたことを体系的にやり遂げる機会を熱心に受け入れるだろう⁴⁹。(強調は引用者による)

慈善箱(Pushkes)というのは、ユダヤ共同体のために使用される寄付金を入れる箱のことであり、シナゴグや家庭に設置されていた。特に東欧系の家庭では、安息日の蠟燭点灯の際に、この慈善箱に喜捨する習慣があった。そこで、ハダッサの指導者たちは、これまで行ってきたユダヤの慣習を家庭内だけに留めておくのではなく、公的領域においても取り組んでいくことが、信仰をより大きな規模で実践する機会になると、東欧系の女性たちに訴えた。伝統的な慣習を守る東欧系の女性をハダッサの活動に取り込むために、ハダッサは Judaism の慣習、この場合、慈善箱の役割の意義を再定義することで、家庭内だけでなく、公的領域に拡大して、Judaism を実践できるとし、会員の増加をはかった。

3-2-2. ソルドによるハイブリッドな解釈

ハダッサの設立者の一人であり、初期のハダッサにおける絶大な精神的指導者でもあったソルドは、ユダヤ教の慣習を守らず、ユダヤの教えを全く省みない世俗的な人物ではなかった。彼女は、当時の米国の文脈では、正統派の概念にも改革派の立場にも完全に当てはまることはなかったものの、Judaism を重んじる宗教的な人物であった⁵⁰。彼女の Judaism 理解は当時の正統派ユダヤ教の見解からすると、かなり革新的なものであった。例えば、ソルドは、エルサレム滞在中にシナゴグに行った際に、女性が男性らと同じ席で祈ることができないことに不満を持ち、西欧式〔この場合、改革派のやり方〕に基づいて礼拝様式を変えるように促したエピソードがある⁵¹。前項で取り上げたハダッサの慈善箱にみる Judaism の再解釈の例のように、ソルドは、伝統的なユダヤ教を現代の文脈に適合することを厭わなかったことがわかる。

また、ユダヤ人女性が公的領域で活躍することを喚起したソルドの演説では、ジェーン・アダムス(Jane Addams, 1860-1935)を例に取り上げ、ユダヤ人女性の社会福祉事業の問題解決能力の適性について、以下のように呼びかけている。

〔ジェーン・アダムス〕はシカゴの外国人の女性たちの中で、ユダヤ人女性ほど、現代生活の特徴である市民的、社会的な精神を吸収した適性を示した者はいないと考えています。〔…このことは〕ソーシャル・セツルメント事業者の判断において、児童労働、工場やスウェット・ショップでの虐待、テネメントハウスの改革、慈善事業の拡充、地方自治体の汚職、社会的再生といった問題を解決する上で可能な限りの貢献を約束するでしょう⁵²。

ここにソルドによる、Judaism の実践とアメリカの革新主義時代の社会福祉事業を織り交ぜた独自の解釈が誕生し、ハダッサという団体が設立された。

ハダッサが 1920 年代を通して、アメリカ・シオニズムの中で行ったシオニズム活動とは、シモンズが指摘するように、ハダッサのイスラエル建国以前のパレスチナにおける支援である。つまり、アメリカの革新主義時代に開花した社会福祉事業の一端——セツルメントや社会福祉の概念——をアメリカ・シオニズムに導入したものであった⁵³。

このように、NCJW やハダッサは、Judaism における女性の役割という点に関しては、伝統的な見解を保ちつつ、Judaism の実践という観点では、家庭から公的領域へと新しい活動の場を開拓していった。

3-3. シスターフッド(sisterhood)としての活動の一環

NCJW やハダッサのようなユダヤ系女性団体は、アメリカの女性史の文脈に位置づけるとするならば、20 世紀転換期に白人女性たちが公的領域に活動を展開し始めていた時期と重なる。しかし、彼女たちが女性団体を設立した動機は、単に男女平等だけを求めた結果ではなかった。むしろ、彼女たちが望んだのは、シナゴグ内での女性の活動には限界があったため、シナゴグの外／公的領域に出て、Judaism を実践していく場として、女性団体を設立したと解釈できるだろう。ネリー・ラス(Nelly Las)は、NCJW やハダッサのようなユダヤ人女性団体をシスターフッド(sisterhood)の活動の一環であると位置づけている⁵⁴。シスターフッドとは、1890 年代から 1900 年代にかけて、米国の各改革派のシナゴグにおいて結成された中流階級の女性たちによる組織であり、社会奉仕活動に従事していた。この動きは、1913 年に「テンプル・シスターフッド全国連盟」(National Federation of Temple Sisterhoods, NFTS)として、全国的に組織化された⁵⁵。つまり、ラスの解釈によると、そもそも、シスターフッドとは改革派のシナゴグに集っていた女性たちが信仰の実践を公的に行う目的のために結成されたものであった。それに対し、NCJW やハダッサは、新たなユダヤ教のシスターフッドとして、シナゴグを超えて活動するに至ったといえることができる。

次章では、このようなユダヤ人女性団体が、シナゴグを超えて活動するに至った背景を、米国のユダヤ教改革運動の中に探っていく。結論を先取りするならば、革新主義期の米国におけるユダヤ教界ではまだ女性の活躍が極めて制限されていたことが、ユダヤ系女性団体設立の要因の一つとして指摘することができる。

4. 米国のユダヤ教改革運動におけるユダヤ人女性団体の位置づけ

ヨーロッパ大陸から米国にもたらされたユダヤ教の改革運動は⁵⁶、1885 年に出された『ピッツバーク綱領』(The Pittsburgh Platform)によって、はじめて米国において正統派とは袂を分かち、改革派の形成を表明した。もっぱら、改革派はその草創期の段階では、神学的にも正統派と重なる部分も多く、典礼の近代化やアメリカ社会への適合を試みる過程で、徐々に改革派としての輪郭を形作ってゆくこととなる。ここに女性という視点をいれてみよう。NCJW が設立された時点のユダヤ教の改革運動では、理念的には女性の地位を評価しつつも、実践的にはまだ女性がラビ職に就くなどという抜本的な改革は行われていなかった。米国における初期の改革派の形成に寄与した一人である、イサク・メイヤー・ワイズ(Isaac Mayer Wise)はシナゴグでの「男女平等」を呼びかけていた。それにもかかわらず、依然として、シナゴグでの礼拝は男性中心的なものであった⁵⁷。

1889年にメアリー・M・コーヘン(Mary M. Cohen)は「女性がラビになることは可能か」という発題をフィラデルフィアの *Jewish Exponent* に載せている⁵⁸。M・M・コーヘンの発題以降、女性のラビの可能性に関して協議がなされてきたが⁵⁹、改革派か否かを問わず、実際に米国において女性が正式にラビとして認められることになるのは、1972年まで待たなければならない⁶⁰。1921年には、ヘブル・ユニオン・カレッジの学生且つ同カレッジの教授の娘でもあったマーサ・ヌーマーク(Martha Neumark)が正式なラビの叙任を目指していたが叶うことはなかった⁶¹。比較的、伝統に対して寛容な姿勢をとっていた改革派や、正統派ほどは厳格ではない保守派のなかでも、「女性の士師は、よし！女性のラビは、否！」(Women judges, yes! Women rabbis, no!)という見解が多数を占めていた⁶²。ようやく1972年に公式に女性のラビが誕生したことを皮切りに、女性にラビの叙任を授ける行為が拡大していった⁶³。このような歴史的状況を鑑みると、革新主義期において、正式にラビ職を得ることが制限されていた女性たちの中で、シスターフッドとしてのシナゴグでの取り組みのほか、その外の世界に可能性を模索していく者が登場してきたことは不思議ではない。彼女たちが、Judaismの実践の場として見出したのが、本稿で取り上げた NCJW やハダッサといったユダヤ人女性による公的な活動団体であったのである。

5. おわりに

本稿では、まず第一章において、アメリカにおける革新主義期の特徴を振り返り、第二章において、ユダヤ人女性団体設立の背景を、時代状況とアメリカ化をキーワードに考察し、NCJW やハダッサがこだわった「ユダヤ人女性」団体としての意義について論じた。続く第三章で、それぞれの団体の Judaism 理解を概観し、第四章で米国におけるユダヤ教の改革運動の当時の状況がユダヤ人女性団体の設立につながる点を指摘した。

以上、見てきたように、革新主義時代のユダヤ人女性団体が解釈したユダヤ教理解の特徴が明らかとなった。彼女たちが一般の女性団体に参加することだけでは不十分であるとみなし、ユダヤ性を強調した「ユダヤ人女性団体」を設立した理由の背景として、ユダヤ教内部で女性が活躍できる場が改革派においてでさえ、革新主義の時代にはまだ限られていたことが明示された。NCJW やハダッサが設立された時点では、まだ女性にはシナゴグでの大々的な活躍が制限されていた時代であったのである。そのため、同時代の非ユダヤ系のミドルクラス以上の女性たちが相次いで女性団体を設立していったのと足並みを合わせて、ミドルクラス以上のユダヤ人女性たちも「女性団体」の枠組みのなかで、公共圏における自

らの社会的役割を見出すことになった。彼女たちが目指したものは、単に公的領域において活躍するということにとどまらなかった。ユダヤ人女性団体設立の背景には、彼女たちが解釈したユダヤ的遺産、伝統、すなわち、Judaism を次世代へ伝えていくという役割が存在したのである。また、その役割そのものは、伝統的なユダヤ教が育んできた教えでもあった。シナゴグではなく、公的な場所で Judaism を実践するために、ユダヤ人女性による、女性団体を設立したと解釈できるだろう。

革新主義期のユダヤ人女性団体を設立した人々は、その行為自体は革新的な取り組みをしつつも、理念的には、伝統を重んじていたことが理解できる。NCJWの創設者であるソロモンがクリスチャン・フェミニストに向けて、Judaism の肯定的な側面を提示しようとしたように、理念的にはまだ伝統的なユダヤ教理解のなかに女性の立場を見出す一方で、公的な機関として女性団体を設立するといった革新性を持っていた。その理念と実践のあいだには、矛盾ともみなされる曖昧性・複雑性が存在していた。この点にこそ、同時代の他の女性団体とは異なる、初期の米国におけるユダヤ人女性団体としての特徴が浮き彫りになるのである。

推薦者：アダ・タガー・コヘン
同志社大学神学部神学研究科教授

註

* 訳文中および引用箇所執筆による補足は亀甲括弧〔 〕で示した。

* 本稿は、JSPS 科研費 JP17H07235 および JP18K12210 の助成を受けて行った研究成果の一部である。

- ¹ 栗原涼子『アメリカのフェミニズム運動史—女性参政権から平等憲法修正条項へ』（彩流社、2018年）、29頁。
- ² 本稿では、特に断りがない限り、ユダヤ的伝統・慣習を含めた「ユダヤ教」という意味合いで、Judaism という表記を用いている。その理由は、以下に見ていくユダヤ人女性団体の指導者たちが、必ずしも狭義の「宗教」という意味合いだけで、Judaism を語っていないためである。また、文脈上、宗教の意味合いが強調される場合には、「ユダヤ教」と表記した。
- ³ 本稿のテーマと特に関係がある先行研究として以下のものが挙げられる。松本悠子「移民の母と娘—『アメリカ化』をめぐる—」『アメリカ研究』特集アメリカン・ヒロイン、第23号、（アメリカ学会、1989年）、62-81頁。本稿が着目する全米ユダヤ人女性会議（The National Council of Jewish Women, NCJW）について日本語で研究されたものに、森田麻美の以下の研究がある。森田麻美「ユダヤ人女性組織の結成とその意義—世紀転

換期における NCJW の活動―」(Abstract, 2006 年度第 7 回 GrASP! 年次大会、於：一橋大学東キャンパス)。同情報は以下のウェブサイトより閲覧可能。

<http://www.geocities.co.jp/CollegeLife-Cafe/6195/2006list.html> (最終閲覧日: 2018/08/08)。

筆者は、CiNii および国立国会図書館サーチ、Google で森田氏の NCJW に関する研究論文を検索したが、現時点〔2018 年 8 月現在〕では当該研究に関する論文を確認することができなかった。そのため詳しい研究内容を確認することができていない。

- 4 ドイツ系と東欧系のユダヤ人女性を比較した場合、そこには、経済的、社会的地位の格差が存在したが、イタリア系などの他の出身地の女性と比較した場合、ユダヤ系の女性の社会的地位の上昇は比較的早かったことが確認されている。Thomas Kessner, “New Immigrant Women at Work: Italians and Jews in New York City, 1880-1905,” in *Journal of Ethnic Studies*, V (1978), p. 27; 松本「移民の母と娘―『アメリカ化』をめぐる」、64 頁。
- 5 以下の拙論の一部では、ユダヤ人女性団体の一つである、ハダッサの内部が抱えていたエスニシティの問題に焦点を当てている。大岩根安里「1940 年代前半における Hadassah のシオニズム観：その矛盾、限界、ジレンマ ―The Committee for the Study of Arab-Jewish Relations を事例に―」、『ユダヤ・イスラエル研究』、第 28 号（日本ユダヤ学会、2014 年）、47-59 頁。
- 6 本稿で扱う、ハダッサもその設立初期はドイツ系の指導層に偏っていたが、1930 年代から 50 年代にかけては、東欧系にルーツを持つ指導者が活躍していた。ただし、革新主義時代はまだ東欧系が活躍できる状況になかったことに違いはない。東欧系の活躍については以下を参照。Mira Katzburg-Yungman, *Hadassah: American Women Zionists and the Rebirth of Israel* (The Littman Library of Jewish Civilization, 2012), pp. 55-63.
- 7 古矢旬が指摘するように、「アメリカ化」といっても、この時期の「アメリカ化」を目的として活動した集団や個人は多種多様であり、一様に「アメリカ化」を定義できるものではない。古矢旬『アメリカニズム「普遍国家」のナショナリズム』（東京大学出版会、2002 年）、29 頁。本稿では、国家が促進する「アメリカ化」ではなく、ユダヤ人主体の「アメリカ化」という意味に限定して使用している。つまりユダヤ性を保持しながらアメリカ社会へと順応していくという意味合いで、「アメリカ化」という用語を用いている。
- 8 松本「移民の母と娘 ―『アメリカ化』をめぐる」、68 頁。
- 9 東欧系ユダヤ人の米国への流入に関しては以下を参照。野村達朗『ユダヤ移民のニューヨーク：移民の生活と労働の世界』（山川出版社、1995 年）。
- 10 松本「移民の母と娘 ―『アメリカ化』をめぐる」、70 頁。
- 11 1893 年という年はある意味、ユダヤ人女性にとって象徴的な年であったと言える。NCJW が設立された同じ年に社会福祉事業家として有名なリリアン・ウォルド(Lillian Wald)は、ニューヨーク市で訪問看護サービスを展開したヘンリー・ストリート・ハウスを開設している。
- 12 Jacob Rader Marcus, *The American Jewish Woman, 1654-1980* (KTAV Publishing House,

- 1981), p. 2.
- ¹³ Marcus, *The American Jewish Woman*, p. 90.
- ¹⁴ ソロモンは、ヘンリエッタ・ソルドが取り組んだシオニズム活動に共感し、ソルドの見解に賛同していた。Hannah Greenbaum Solomon, *Fabric of My Life: The Autobiography of Hannah G. Solomon* (Bloch Publishing Company, 1946), pp. 114f.
- ¹⁵ 先行研究でも、NCJW が非シオニスト団体であるという認識は一致している。例えば以下の文献を参照。Katzburg-Yungman, *Hadassah: American Women Zionists and the Rebirth of Israel*, p. 277; Erica B. Simmons, *Hadassah and the Zionist Project* (Rowman & Littlefield Publishers, 2006), p. 107.
- ¹⁶ Nelly Las, “The Impact of Zionism on the International Council of Jewish Women, 1914-1957,” in *American Jewish Women and the Zionist Enterprise* (Brandeis University Press, 2005), p. 149.
- ¹⁷ ハダッサに関する研究は主に以下のものを参照した。Katzburg-Yungman, *Hadassah: American Women Zionists and the Rebirth of Israel*; Simmons, *Hadassah and the Zionist Project*; 石黒（大岩根）安里「H・ソルドのシオニズム観と『ハダッサ』における展開—アメリカ・ユダヤ人女性シオニストとしての『ユダヤ的伝統』の再解釈—」（同志社大学博士論文）2016年3月。
- ¹⁸ 本稿では主題が異なるため論じることができないが、以下の点は重要である。第一次世界大戦前夜、一部の女性参政権運動の指導層が、女性に「母性」と家庭の重要性を唱え、アメリカの理念を保持することを訴えた。つまり、母性を強調することで、積極的に女性を「アメリカ化」へと促した過程がある（松本悠子『創られるアメリカ国民と「他者」：「アメリカ化」時代のシティズンシップ』（東京大学出版会、2007年、87-88頁）。この女性の「アメリカ化」への取り込みと、ユダヤ人女性シオニスト団体が同胞のユダヤ人女性に向けて提唱した、ユダヤ性の保持とアメリカ化の主張との比較考察は興味深い。
- ¹⁹ Simmons, *Hadassah and the Zionist Project*, p. 2.
- ²⁰ WIZO の公式ウェブサイト <http://www.wizo.org/>（最終閲覧日：2018/08/28）。
- ²¹ 女性が政治的領域ではなく、社会福祉の分野で秀でているというジェンダー・バイアスに基づく見解は議論を要する。このテーマに関しては以下の論文で一部指摘されている。Mary McCune, “Social Workers in the Muskegejudentum: ‘Hadassah Ladies,’ ‘Manly Men’ and the Significance of Gender in the American Zionist Movement, 1912-1928,” in *American Jewish History*, vol. 86, 2 (American Jewish Historical Society Quarterly Publication, 1998), pp. 135-165.
- ²² [引用者による注] *Jewish Home Beautiful* とは、National Women’s League から刊行された本で、当時のユダヤ人女性にユダヤ・アイデンティティ存続のために、女性が家庭で果たす役割の重要性を説いた指南書のようなものである。とりわけ、1930年代から1940年代にかけて、Jewish Home Beautiful movement なる運動が起こった。Jewish Home Beautiful movement に関しては以下を参照。Jonathan B. Krasner, *The Benderly Boys: American Jewish Education* (Brandeis University Press, 2011).
- ²³ [引用者による注] NCJW、ハダッサにならぶユダヤ人女性団体で、保守派のシナゴー

- グで設立された。
- ²⁴ Pamela S. Nadell, “Women and American Judaism,” in *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, Frederick E. Greenspahn (ed.) (New York University Press, 2009), p. 157.
- ²⁵ Mary M. Cohen, “The Influence of the Jewish Religion in the Home,” in *Papers of the Jewish Women’s Congress, Held at Chicago, September, 4, 5, 6 and 7, 1893*, pp. 115-121.
- ²⁶ アダ・タガー・コヘン「ユダヤ教における宗教教育」『キリスト教教育事典』、今橋朗、奥田和弘（監修）（日本キリスト教団出版局、2010年）、391頁。
- ²⁷ ソロモンの姉妹の一人である、ヘンリエッテ・G・フランク (Henriette G. Frank) はユダヤ教における安息日の重要性について次のように主張している。「安息日は人道主義のためにイスラエルの民に送られた最良の贈り物のうちの一つである」。「安息日という概念はユダヤ教(Judaism)の要である」。Solomon, *Fabric of My Life*, pp. 105f.
- ²⁸ 初期のユダヤ人女性団体は、家庭での儀礼の役割を女性が担っていることを強調しているものの、皮肉にも、古典的改革派ユダヤ教と呼ばれる初期の改革派では、女性が果たす儀礼の実践に関しては、低く評価されていた。Jonathan D. Sarna, “‘To Quicken the Religious Consciousness of Israel’: The NFTS National Committee on Religion, 1913-1933,” in *Sisterhood: A Centennial History of Women of Reform Judaism*, Carole B. Balin, Dana Herman, Jonathan D. Sarna and Gary P. Zola (eds.) (Hebrew Union College Press, 2013), p. 51.
- ²⁹ Hasia R. Diner, “Jewish Women and Ritual,” in *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, Rosenmary Skinner Keller and Rosenmary Radford Ruether (eds.) (Indiana University Press, 2006), p. 569.
- ³⁰ Diner, “Jewish Women and Ritual,” p. 568.
- ³¹ Diner, “Jewish Women and Ritual,” p. 568.
- ³² コヘン「ユダヤ教における宗教教育」、394-395頁。
- ³³ Solomon, *Fabric of My Life*, p. 41.
- ³⁴ Solomon, *Fabric of My Life*, pp. 43f.
- ³⁵ Faith Rogow, *Gone to Another Meeting: The National Council of Jewish Women, 1898-1993* (The University of Alabama Press, 1993), p. 12.
- ³⁶ Sara R. Horowitz, “The Paradox of Jewish Studies in the New Academy,” in *Insider/ Outsider: American Jews and Multiculturalism*, David Biale, Michael Galchinsky and Susan Heschel (eds.) (University of California Press, 1998), p. 121.
- ³⁷ Rogow, *Gone to Another Meeting*, p. 13.
- ³⁸ Rogow, *Gone to Another Meeting*, p. 18.
- ³⁹ Solomon, *Fabric of My Life*, p. 31.
- ⁴⁰ Solomon, *Fabric of My Life*, p. 80.
- ⁴¹ Solomon, *Fabric of My Life*, p. 82.
- ⁴² 以下の文献に大会プログラムの詳細が掲載されている。*Papers on the Jewish Women’s Congress, Held at Chicago, September 4, 5, 6 and 7, 1893* (The Jewish Publication Society of America, 1894), p. 7. コロンビア万国博覧会に関する報告書から、彼女たちの演説内容を確認することができる。ただし、報告書には二つの版が存在する。そのためか、ソルドの演説原稿は、二つの版で収録されている文章の長さが異なっている。Rev. John

- Henry Barrows (ed.) *The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in connection with the Columbian Exposition of 1893*, vol. II (The Parliament Publishing Company, 1893); J. W. Hanson (ed.) *The World's Congress of Religion: The Addresses and Papers delivered before the Parliament, and as Abstract of the Congress, held in Chicago, August 1893 to October 1893* (Edition Synapse, 2006).
- ⁴³ Marcus, *The American Jewish Woman*, p. 89.
- ⁴⁴ Eric L. Goldstein, "Between Race and Religion: Jewish Women and Self-Definition in Late Nineteenth Century America," in *Women and American Judaism: Historical Perspectives*, Pamela S. Nadel and Jonathan D. Sarna (eds.) (Brandeis University Press, 2001), p. 190.
- ⁴⁵ Pauline Hanauer Rosenberg, "Influence of the Discover of America on the Jews," in *Papers of the Jewish Women's Congress, Held at Chicago, September, 4, 5, 6 and 7, 1893*, p. 72.
- ⁴⁶ ソロモンの自伝では、Henriette と表記されているため、日本語訳もそれに従った。ただし、コロンビア万国博覧会における報告書では、Henrietta と記載されている。
- ⁴⁷ Henrietta G. Frank's response to Helen Kahn Weil's paper, in *Papers of the Jewish Women's Congress, Held at Chicago, September, 4, 5, 6 and 7, 1893*, pp. 49f.
- ⁴⁸ Frank's response to Helen Kahn Weil's paper, p. 51.
- ⁴⁹ Hadassah, "The Healing of the Daughter of My People," in *The Maccabean*, vol. 23 (May, 1913), pp. 3-8.
- ⁵⁰ Marvin Lowenthal, *Henrietta Szold: Life and Letters* (Greenwood Press, 1942), p. 85; Michael Brown, "Henrietta Szold's Progressive American Vision of the Yishuv," in *Envisioning Israel: The Changing Ideals and Images of North American Jews*, Allon Gal (ed.) (The Magness Press, Wayne State University Press, 1996), p. 66.
- ⁵¹ Baila Round Shargel, *Lost Love: The Untold Story of Henrietta Szold, Unpublished Diary and Letters* (The Jewish Publication Society, 1997), pp. 332f.
- ⁵² Henrietta Szold, "The Education of the Jewish Girl," in *The Maccabean*, July, 1903, pp. 5-9.
- ⁵³ Simmons, *Hadassah and the Zionist Project*, p. 35.
- ⁵⁴ Nelly Las, "The Impact of Zionism on the International Council of Jewish Women, 1914-1957," in *American Jewish Women and The Zionist Enterprise*, Shulamit Reinharz and Mark A. Raider (eds.) (Brandeis University Press, 2005), pp. 146f.
- ⁵⁵ Pamela S. Nadell, "National Federation of Temple Sisterhoods," in Jewish Women's Archive, Encyclopedia (<https://jwa.org/encyclopedia/article/national-federation-of-temple-sisterhoods>) (最終閲覧日: 2018/08/28) ; Gary Phillip Zola, "Sisterhood and the American Synagogue: An Introduction," in *Sisterhood: A Centennial History of Women of Reform Judaism* (Hebrew Union College Press, 2013), p. 5; Paula E. Hyman, "Gender and the Immigrant Jewish Experience in the United States," in *Jewish Women in Historical Perspective*, Judith R. Baskin (ed.) (Wayne State University Press, 1991), pp. 222-239.
- ⁵⁶ Marcus, *The American Jewish Woman*, pp. 56-58.
- ⁵⁷ Rogow, *Gone to Another Meeting*, p. 72.
- ⁵⁸ Mary M. Cohen, "A Problem for Purim," in *Jewish Exponent*, March 15, 1889, p. 1; Karla Goldman, *Beyond the Synagogue Gallery* (Harvard University Press, 2001 [2000]), p. 198; Nadell, "Women and American Judaism," in *Women and Judaism*, pp. 155-181. 女性のラビ

職に纏わる問題に関しては、以下の研究を参照。Pamela S. Nadell, *Women Who Would Be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985* (Beacon Press, 1998); Pamela S. Nadell and Jonathan D. Sarna (eds.) *Women and American Judaism: Historical Perspectives* (Brandeis University Press, 2001).

⁵⁹ Pamela S. Nadell, "Jewish Women's Ordination," in *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, pp. 960-965.

⁶⁰ Nadell, "Jewish Women's Ordination," p. 960, 964; Norma Baamel Joseph, "Jewish law and Gender," in *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, p. 582.

⁶¹ Janet R. Marder, "Are Women Changing the Rabbinate?: A Reform Perspective," in *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream*, Cathrine Wessinger (ed.) (University of South Carolina Press, 1996), pp. 271f; Marcus, *The American Jewish Woman*, pp. 77f.

⁶² Marcus, *The American Jewish Woman*, p. 78.

⁶³ 女性がラビ職を奉ずることについて、正統派はいまだに論争の渦中にあるが、1972年、米国初の女性ラビが誕生して以降、1974年には再建派から女性ラビが誕生し、1985年には、保守派の運動を展開したユダヤ教神学校(The Jewish Theological Seminary, JTS)でも女性のラビが誕生している。詳細は以下を参照。Karla Goldman, "Reform Judaism," in *Encyclopedia of Women and Religion in North America*, p. 541.

**Literature in a National Context:
The Case of Mori Ōgai and Haim Nachman Bialik**

Shirah Malka Cohen

Doctoral Student

Department of Near Eastern and Judaic Studies, Brandeis University

Abstract:

The emergence of nationalism in the late 18th century greatly impacted human society and culture, making it impossible to think outside its framework. This impact also resulted in the emergence of the concept of “National Literature”. To better understand this concept, it is necessary to look into literatures that have been affected by this. Two such examples are modern Hebrew and modern Japanese literature which both developed in the late 19th century in direct correlation with the appearance of Zionism and Japanese nationalism. Writers of these literatures began to create works that reflected the new framework of “National Literature”. Mori Ōgai’s novella *Maihime* (1892) and Haim Nachman Bialik’s novella *Me’akhorei Hagader* (1909) both attempt to address questions of national identity and belonging, and both reflect the ideology of nationalism. Comparing these works shows that even though nationalism affected literature in general, the way each author interpreted this concept differed according to their own background.

Keywords:

Nationalism, National Literature, Zionism, Mori Ōgai, Haim Nachman Bialik

1. Introduction

The emergence of nationalism in the late 18th and 19th centuries had a far-reaching impact on human culture and society, one that is still felt today. As Benedict Anderson asserts, nationalism is a “cultural artefact of a particular kind,” which, reaching maturity during the 19th century, has exerted an immense influence on the modern world.¹ This influence touched all aspects of human culture with almost no community escaping its ideological reach. One aspect of human culture which has been impacted by nationalism from its earliest stages of development, as Anderson also notes, is literature. During the 19th century, the term “national literature” came to describe the dominant framework within which literature is composed, consumed, and thought of, a dominance which still persists even in academic circles today. But what is this national literature? And what was the actual impact that nationalism had on literature?

Questions such as these have been addressed by many literary scholars, both within the boundaries of the “national literature” itself and in a comparative perspective.² However, these studies, in particular the comparative ones, have tended to focus on so-called “Western” literature, that is, literature written in European languages such as English, German, French, etc. This also reflects an understanding of “national literature” as something that developed in the West and influenced other literatures. As such, comparative studies have often concentrated on tracing this influence. While such an influence cannot be denied, it is also necessary to study the ways in which writers of non-European languages interpreted the concepts of nationalism and national literature, how they reflected this in their own writings, and how this deferred from culture to culture. Two literatures which are ripe for such examination are modern Japanese literature and modern Hebrew literature. In the late 19th century, both the Jews and the Japanese were undergoing national transformation with the emergence of Japanese nationalism and Zionism, prompting many writers to grapple with questions of nationalism and national identity. Two such writers were the Japanese novelist Mori Ōgai and the Jewish poet and writer Haim Nachman Bialik. Both began writing during the 1890s, a period of surge in nationalistic sentiments in both of their communities, and a period in which both Japanese and Hebrew literature began to emerge as “national literature”. Hence, by analysing and comparing their writing, it is possible to see how ideas of nationalism were integrated into literature during this period.

By looking into two literary works from the late 19th and early 20th centuries, the novella *Maihime* by Ōgai and *Me'akhorei Hagader* by Bialik, this article will argue that by subverting literary conventions both from their own literary traditions and from

Western literature, these writers tried to renegotiate the representation of their nationality, and to redefine their national identity.³ And while there were some similarities in their methods and conclusions, their definitions depended on their own ideology and cultural background, with each interpreting the ideas of nationalism and national literature differently. Whereas his time in Germany and involvement with the Japanese government and army guided much of Ōgai's writings, a secular approach to Judaism and cultural Zionism was the main influence behind Bialik's compositions.

2. Nationalism and Literature

Before discussing the two novellas, it is first necessary to explore certain theoretical matters concerning the concept of national literature, asking what national literature is, and how it should be defined. The term "national literature" is comprised of two elements: "national" (which is derived from "nation") and "literature". So, in order to find a definition for national literature, first the two terms will be considered separately.

"Nation" is a highly contested term. There is no clear consensus as to whether it has existed since time immemorial or whether it is a modern creation. Here, however, I follow the theory developed by Benedict Anderson that the nation is a modern concept which began to emerge in the late 18th century, and mostly developed during the 19th century. Anderson defined the nation as "an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign."⁴ According to him, it is imagined because most of the members of a certain nation will never know each other no matter how small it is, but will still believe themselves to be members of this community. In this definition, nations are not necessarily tangible things. They exist in people's mind, and it is the people who give them their characteristics, who imagine them to have tangible assets. Another definition comes from Anthony D. Smith, who, using more concrete elements, defines the nation as "a named human community residing in a perceived homeland, and having common myths and a shared history, a distinct public culture, and common laws and customs for all members."⁵ However, these elements cannot create a nation by themselves, as they need something to legitimize them. This legitimacy comes from nationalism.

Nationalism is another ambiguous term. A good definition of this concept comes from Smith who argues that it is "[a]n ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity for a population which some of its members deem to constitute an actual or potential 'nation'."⁶ In this sense, nationalism is an

active movement, something that is constantly at work for the well-being of a certain nation. Another useful definition comes from Umut Özkirimli who defines nationalism as a discourse, that is “a way of seeing that is at once socially constituted and institutional, hence ‘real’ in its consequences.”⁷ The claims of this discourse revolve around elements connected to the nation: identity claims (who are ‘we’), temporal claims (proving authenticity), and spatial claims (connections to a homeland). This means that nationalism is an action connected to a nation. Whether as an ideological movement or as a discourse, it is constantly attempting to define and legitimize a certain nation. Therefore, it is possible to conclude that nationalism is an ideological movement involving a distinct discourse which attempts to legitimize a conglomeration of shared elements such as homeland, history, culture, laws, and customs as the unique assets of a specific nation, the members of which believe themselves to be one distinct and autonomous community.

Literature, like “nation” and “nationalism”, is also a contested term that has had a variety of definitions over the years. A major question that arises in regard to these definitions is whether literature can have an objective definition, or is it simply whatever scholars, writers, or readers decide it to be. The literary scholar Terry Eagleton addresses this question, concluding that literature is neither “an ‘objective’, descriptive category,” nor is it “just what people whimsically choose to call literature.”⁸ He instead states that literature is determined by social values which are historically variable, as well as having a close relation to social ideologies. These social values, argues Eagleton, are not private preferences, but instead refer to “the assumptions by which certain social groups exercise and maintain power over others.”⁹ Hence, what constitutes literature in a certain society is determined by the social ideology of a dominant authority (this can refer to the dominant ruling class, but it can also mean the academia, for example), and as such is probably composed of works which reflect the morals and values of this authority, meaning that the definition of literature can change with time. Therefore, literature can be understood as a variable product of social ideology.

Going back to “national literature”, it is possible to understand the term as “literature of the nation”. This can mean two different things: firstly, that it is a literature belonging to the nation, and secondly, that it is a literature representing the nation. The first meaning implies that there is an established literary canon that is the possession of a certain nation, and which only the people of that nation have the right to its composition, its meaning, and its interpretation. The second meaning implies that the said literary canon is an expression of the essence of a specific nation. In this sense, national

literature is a literature tied to a certain nation in the minds of both those who belong to the nation and those who do not. Considering Eagleton's definition of literature as something that is shaped by prevailing social ideology, it is possible to understand national literature as a literature shaped by the prevailing ideology that comes with the nation, i.e. by nationalism. National literature, then, is a specific canon of literature which is shaped by nationalism, and understood as belonging to a certain nation and as representing its national essence. Hence, national literature can be understood as constituting part of the discourse of nationalism.

If national literature can be understood as a kind of discourse of nationalism, then what exactly is the function of this discourse? In her survey of the relationship between literature and nationalism, Julia M. Wright identifies two main functions national literature can have: firstly, as an expression of the nation's character and identity, and secondly as evidence of the nation's merit and legitimacy.¹⁰ The first function is the more obvious one. Forming part of a nation's national culture, a national literature can stand as an expression of cultural identity, being seen as the amalgamation of the nation's literary tradition, and consequently a manifestation of the presumably unique character of its culture. Not only that, a national literature, particularly one written in the vernacular, can be a medium for spreading national identity, and become essential to the spread of nationalism and the process of nation building.

The second function has to do with the emphasis put on creativity in human society.¹¹ Because so much emphasis is placed on creativity, there is a tendency to measure the worth of a people by the quality of their creative output. This is also applied to nations. In his research into the development of Irish national literature, David Lloyd formulated a theory regarding the relation between the idea of autonomy and literature. He argues that people often categorise literary works into either 'major' or 'minor'. A 'major' literary work is a work "directed toward the production of an autonomous ethical identity for the subject," making the work itself self-contained and original, as well as universal.¹² Essentially, a major literary work is universal and can be included in a literary canon, while a minor literary work is neither. In a society that determines worth through creativity, this idea seeps into the realms of politics; a nation that is creative enough to produce a major literary work is seen as mature, in the sense that it is like an adult, capable of self-determination. On the other hand, a nation that has not produced such a major literary work is perceived as not capable of political autonomy. Hence, it is possible to conclude that the two functions of national literature have to do with legitimization: either cultural legitimization (i.e. creation of a national identity), or

political legitimization.

3. Mori Ōgai' and *Maihime*

Mori Rintarō (1862-1922), better known by his pen name Mori Ōgai, was a Japanese author of the Meiji Period. Growing up in a time of change for Japan, he was one of the first distinctly modern authors of Japanese literature. As a youth, he studied medicine and became a doctor in the Japanese Army. In 1884, he was sent to Europe to study Western medicine and hygiene, and consequently spent four years in Berlin, Leipzig, and Munich. During this time, he became familiar with European culture, in particular with German literature, which had a great impact on his writing later on. After returning to Japan he translated and published several literary works, and in 1890, published his first novella, *Maihime* ("The Dancing Girl"), thus beginning his literary career. Ōgai contributed much to the modernization of Japanese literature. Firstly, his Japanese translations of major European literary works such as Goethe's *Faust* and the works of Henrik Ibsen introduced the Meiji reading public to Western literature and influenced the emerging generation of writers. As J. Thomas Rimer argues, this introduced "Western modes of psychological expression in Japanese literature," and "[enlarged] the scope of Japanese fiction to include intellectual and philosophical themes once reserved to poetry and essays."¹³ Secondly, he himself developed a new style of writing in his own work which managed to fuse together Western and Japanese styles of writing. In particular, he introduced into Japanese literature themes from German literature such as "the psychology of marital discord ... or the relationships between political and personal malaise" which were not part of traditional Japanese writing until then.¹⁴

His first, and perhaps best-known work, the novella *Maihime* is of particular interest when looking at the development of Japanese national literature. Being his first original publication after publishing translations of several European literary works, it is clearly a work attempting to create Japanese literature similar to the Western European literature and is abound with ideas about nationalism and national identity. The story, which takes place entirely in Berlin, is inspired by Ōgai's time as a student in Germany, with some theories suggesting that it describes a love affair Ōgai himself had with a local girl while in Berlin, though this idea has mostly been discredited.¹⁵ *Maihime* tells the story of Ōta Toyotarō, a young diplomat on a study mission in Berlin. During his stay in Berlin he is torn between his duty to the state and his young German lover Elise (Erisu in the

Japanese original), a dancer at a local theatre. At the climax of the story, Ōta is persuaded by his friend Aizawa Kenkichi to return to Japan in order to take up a prestigious position, abandoning the pregnant Elise, who goes mad from grief over losing Ōta. As Tomiko Yoda notes, the novella is considered “to be one of the earliest examples of the full-fledged modern novel in Japanese,” mainly due to its use of a self-conscious first-person narrative and its themes.¹⁶ By adapting these themes and forms to Japanese literature, Ōgai was attempting to redefine Japanese literature.

The most obvious influence on the novella, as Masao Miyoshi pointed out, was the *Bildungsroman*, a genre which was prominent in European literature of the 19th century.¹⁷ A *Bildungsroman* usually dealt with the moral or spiritual growth of a youthful protagonist, with the latter often coming to terms with the rules and restrictions of society through harsh experiences. These thematic lines are clear in *Maihime*. The only difference is that where European readers expect to find a German, French, or English protagonist, Ōgai placed a Japanese youth. By doing so, he in fact places Japanese people in the same context as Europeans, saying “Japanese people can have the same experience of spiritual growth as the Europeans do”. Moreover, through his relationship with Elise, Ōgai lets Ōta have a kind of authority which is rarely accorded to Eastern characters in Western literature. The story of a doomed romance between a European and a non-European (usually a European man and an Eastern woman) appears very frequently in European literature. An example involving a Japanese context is Pierre Loti’s *Madame Chrysantheme* (1887), which influenced Puccini’s opera *Madama Butterfly*. Usually in these stories, the relationship is unbalanced; the European man, who is seen as enlightened and thus more powerful, normally has authority over a subjugated Eastern woman, and at the end, returns to his country, leaving the woman behind. In *Maihime*, however, Ōgai subverts these conventions by having Ōta, the Japanese man, being the enlightened and educated man who constructs an unequal relationship with and eventually deserts the socially weaker Elise, who is described in similar terms to how Eastern women are usually described.¹⁸ All of this works to reimagine the Japanese not as they were conventionally represented in Western literature, but in the same context as the Europeans, thus seeking legitimacy for the idea of “Japanese nationality”.

Still, the main function of the novella is as a *Bildungsroman*, and as such, the main focus is on the protagonist’s attainment of some sort of ideal or spiritual awareness. But what is this ideal in the context of this novella? Christopher Hill suggests that this is a national identity. Hill argues that the narrative of the story is that of “the emergence of consciousness of oneself as national,” which parallels a narrative of the nation coming to

self-consciousness.¹⁹ Hence, Hill argues that Ōta's decision at the end to leave Elise and return to Japan represents a rejection of a universal and cosmopolitan identity in favour of a national one. This theme is developed through the contrast between, on the one hand, Elise and the city of Berlin, representing the European cosmopolitan identity, and on the other, Aizawa Kenkichi and Count Amagata, representing a Japanese national identity.²⁰ Ōta is torn between the two, and has to decide which to choose. Two things influence his choice: his desire for honour and success, and his realisation of his supposed primordial belonging to Japan.

At the beginning of the novella, Ōta sets out for Berlin with a desire to make a name for himself. However, he soon starts to feel dissatisfied with his position, with the impression that he is being treated as a "living dictionary" or "a machine".²¹ What he wishes for is something to give him a sense of self confidence. He gains this when he begins taking courses on culture and literature, and when he meets Elise. Elise is a kind of blank slate, having neither real personality or character. Instead, she becomes a kind of canvass upon which Ōta can project his own ideals and desires. Being less educated than Ōta, Elise allows him to act out his cosmopolitan idealism, by teaching her German diction and literature. However, while his relationship with Elise gives Ōta a way of living a cosmopolitan life, it also makes him lose the thing he set out to achieve in Berlin in the first place, that is, his honour and good name.

A way to regain these appear when Ōta's friend Aizawa arrives in Berlin. This places Ōta back in a Japanese context, eventually leading to Count Amagata offering him a position in the Japanese government. Accepting this will mean giving up Elise and the cosmopolitan ideal she represents, while turning this down will mean giving up on recovering his honour. This leads Ōta to realize that he does not want to remain in Berlin after all; he is struck by the fear that "[he] might die in this sea of humanity, in this vast European capital," and that he might lose his homeland and his chance to regain his honour.²² Clearly, it is at this moment that Ōta becomes aware of his own identity as a Japanese, and of his primordial tie to his homeland to which he is bound for life (hence he does not want to die on foreign shores). He also realizes that what is most important to him is his honour, and the only way to regain it is to embrace his Japanese identity. Therefore, Ōta must return to Japan, and leave behind all that is not Japanese about his life: the German Elise and his unborn child who is neither German nor Japanese, and whom he only scarcely recognizes as his own (he refers to him at the end as "the child that I had left in the womb of the poor mad girl").²³ It becomes apparent, then, that Ōgai is urging for the realization of a national identity, and one that is created through the

state (Ōta attains his national identity by returning to work for the state). This bodes well for Ōgai's own support of the Meiji Government's efforts to create a unified Japanese nation.

One problem with this interpretation, though, is Ōta's concluding remarks: "Aizawa ... to this very day there remains a part of me that curses him."²⁴ These are clearly words of resentment towards Aizawa, and thus against the identity he represents. However, this can be explained by Ōgai's understanding that the enforcement of a Japanese identity dictated by the government entails some degree of oppression and requires certain sacrifices from the population. Ultimately, it is assumed, it will all be for the best. After all, Ōta is narrating this story on his way back from Berlin, only a few weeks after the events have taken place. Whether he will feel differently after more time has passed is left to be seen.

4. Haim Nachman Bialik and *Me'akhorei Hagader*

Haim Nachman Bialik (1873-1934), a Jewish poet, author, editor, and publisher from Volhynia in modern day Ukraine, was one of the most impactful figures in the early development of Modern Hebrew Literature (MHL). Often considered Israel's "National Poet", it is hard to deny the influence that his writings had on shaping the language, form, and history of MHL. Bialik began writing at a time when MHL was beginning to fully form; he contributed to its growth in particular through his creative expressiveness in the Hebrew language which combined modern ideals with "rare virtuosic mastery of Biblical and Talmudic Hebrew."²⁵ Bialik's rise to prominence was quick. By the time he moved to Odessa, at the age of 27 in 1900, he was already hailed as the "national poet" of the new Jewish Nation, and as a leading voice of the Zionist movement.²⁶ At a young age, Bialik was inspired by the ideology of Hovevei Zion, especially by the writing of Ahad Ha'am who later became his mentor. And although he was very critical of Political Zionism, he had great concern for the state of the Jews in the diaspora, and from early on his works was concerned with themes of Jewish identity.²⁷

By 1909 when *Me'akhorei Hagader* was originally published, Bialik was already a well-known and respected figure in MHL circles, and had previously published several short stories beside his prolific output of poetry. The story is heavily influenced by Bialik's own childhood in modern day Ukraine. The story itself is a Romeo and Juliet-like love story between two neighbours, the Jewish boy Noah and the Christian orphan Marinka, whose abusive guardian is entangled in a bitter feud with Noah's

parents. Growing up, Noah is differentiated from his Jewish family and neighbours through his love for nature and all things that grow, something that is alien to the Jews, many of whom are in the lumber business, which involves cutting down things that grow. Noah's love for nature becomes the foundation of his friendship with Marinka, which through the years and despite the many obstacles grows into a sincere attachment between the two. At the climax, Noah and Marinka are united, only for the narrator to immediately tell us that Noah soon abandons Marinka and marries a Jewish girl, a marriage arranged for him by his parents, with Marinka left to care for their love-child, while watching Noah and his wife from behind the fence.

Like *Maihime*, *Me'akhorei Hagader* is also a *Bildungsroman*, tracing the protagonist's growth from childhood to adulthood, with his initial rebellion against his society's conventions eventually turning to acceptance, ending with the protagonist's full initiation into his parents' values, morality, and identity. Also like in *Maihime*, Bialik deals with ideas of national identity by subverting literary conventions. However, in this case, these conventions are Jewish ones and not European ones. As Ziva Shamir points out, the world created in *Me'akhorei Hagader* is almost the opposite to the one portrayed in Jewish literature up until then.²⁸ In most Jewish literature (at least that of European origins), Jews are portrayed as a persecuted minority, reflecting the situation of the Jews in the Diaspora. Protagonists of Jewish literature were usually in a weak position, often even disabled or sick, and were seen as persecuted by the Christian European majority.²⁹ But in *Me'akhorei Hagader* the story takes place in a suburban area in which the Jews are the majority, having driven out the Christians except for Shakoripinshchika, Marinka's guardian, who is a target of persecution and abuse from the Jews. Furthermore, Noah, the Jewish boy, comes from an affluent home with loving parents, while Marinka, the Christian girl, is an orphan who is abused by her guardian. In their relationship, it is Noah who has the upper hand, the one who has the higher social standings, and it is Noah who abandons Marinka to her desolate end.

By doing this, Bialik was not attempting to degrade Jewish identity. On the contrary, he was attempting to show the need to reform Jewish identity by showcasing how much it has been corrupted. This stems from Bialik's own belief in Cultural Zionism. The idea of Cultural Zionism was largely shaped by Ahad Ha'am, who argued for a secularization of Jewish identity, with a national identity that is based on culture, and for Palestine (or the Land of Israel) to act as a cultural heart for the Jews.³⁰ This ideology is apparent throughout Bialik's writing, in which he often uses Biblical and other Jewish literary sources as a cultural background. By having this background, his aim was to express his

own ideas about Jewish national identity. In *Me'akhorei Hagader*, as stated previously, this appears as a criticism against the state of Jews in the diaspora, and as an incitement to reconfigure Jewish national identity.

But how is this portrayed in the actual text? Again, similar to *Maihime*, it is done by placing the protagonist between two contrasting choices of identity. These two are described as being in many ways, the opposite of each other and are represented in the story by the two neighbours, Noah's parents (including their house, their society, etc.) and Marinka together with her guardian's garden which she protects. The Jews, who make up the majority of the inhabitants of the suburbs, are mostly, like Noah's parents, lumber merchants and thus are often described as being dry and dead like the lumber they handle. A lot of these images are conveyed through the contrasting description of the two neighbouring houses of Noah's parents and Shakoripinshchika's. Noah's parents' yard, for example, is described as being filled with "heaps and stacks of beams, boards, sticks, poles, shavings, and plain wooden utensils."³¹ Even the name of area is part of this metaphor: "The Lumber District" ("*parbar ha'ezim*" in Hebrew) implies that nature there is supposed to be cut down, to be used as dead wood. The message here is clear: the Jewish spirit, the Jewish identity in the diaspora is as good as dead. On the other hand, Marinka and her guardian's house and garden are described in relation to nature, and as being one with nature. For example, the roof of the house is described as sprouting "all sorts of vegetables, grasses, and thistles."³² Marinka, in particular, is usually encountered in natural environment, in particular Shakoripinshchika's garden, which, as many critics have pointed out, can be understood as standing for the Garden of Eden, the original source of life and creation, with its orchard full of apples and its fresh and verdant foliage.³³ Thus, the metaphor here is also clear: Marinka represents the source of new life and rejuvenation.

As a child of Jewish lumber merchants, Noah is expected to be like his parents, and grow to have a Jewish identity. However, Noah's own inclinations seems to be towards nature and growing things, something that is already apparent from his first encounter with Marinka, during which Marinka sees him through a hole in the fence running joyfully, clutching the seeds he managed to steal from his mother in order to plant them and shouting: "Everything, everything; there's everything here!"³⁴ He often rebels against his community as represented by his parents and his teachers at the Cheder and later on even refuses to take part in communal activities such as going to the synagogue, or Jewish activities such as praying with his Tefilin. In fact, he does not even have a proper Bar-mitzvah, as his father guides him through it instead of a rabbi. He frequently

longs for the village his family had left when he was little (as seen at the beginning of chapter 4) and has a constant hunger for fruits and other products of nature, always taking or even stealing fruits and mushrooms from Marinka's garden, from the wilderness behind his house, and from anywhere else he can find. That is why Noah becomes friends with and later develops a passion for Marinka, who is a representation of nature in its purest form. Noah's rebellion against his parents and their community and his affinity for nature places him in a position to bring change, and create a new identity for himself. By choosing Marinka and consequently nature, he could fashion for himself an identity different from his parents', one that is in fact inspired by the origin of Jewish belief, the Book of Genesis and the Garden of Eden.

However, Noah's understanding of nature is only superficial. He yearns for it, but he does not truly comprehend it. This is apparent from the scene previously mentioned, when he steals seeds and attempts to plant them. As he scatters them in the alley, Marinka tells him there is no sunlight in the alley, which means the plants will not grow properly. But Noah does not seem to understand this. "So what? (*wu ma bekhakh?*)" he says to Marinka when she tells him of the sunlight, and proceeds to call her a liar when she explains to him that the plants will not grow.³⁵ Noah also seems to share in his parents' destructive tendencies towards nature, as seen when he and Marinka encounter a snake in the wilderness; Noah immediately wants to kill it, while Marinka protests saying, "killing snakes is forbidden!". "We are commanded to kill them," Noah replies, telling her that in the countryside their yard was full of their carcasses, as his father would "go out with his axe and kill them off."³⁶ As such, his love for Marinka is also superficial and not based on a full understanding of the girl. His inability to truly understand nature means that even though he almost succeeds in breaking free, like the apple he cannot reach, he is ultimately doomed to fail.³⁷ He is, after all, his parents' son, and the bonds of their identity are too difficult to cast away. So, despite having had a chance to reform Jewish identity by choosing Marinka and rejuvenating his stagnant identity, Noah conforms to his parents' version of Jewish identity. The tragedy of this outcome is well portrayed in the first sentences of the last chapter: "*wu be'ekhad haleylot 'amad noach vebarakh 'im marinka?...* (And so did Noah get up one night and elope with Marinka?)".³⁸ The question mark followed by the ellipses says it all. The reader's hope that Noah will do the right thing and seize the opportunity for change (as well as giving the romance a happy ending) is completely betrayed. "You do not understand the mind of an inhabitant of the lumber quarter!", reads the next line.³⁹ And just like that Bialik makes his point, simply and clearly. The spirit (*nefesh*) of the Jews will not change. As

long as the Jews remain set in their Diasporic mindset, Jewish spirit/identity will remain dead, confined to its bare garden, with all chances of change shut out on the other side of the fence.

5. National Literature: A Comparative Perspective

As has been discussed so far, it is clear that both Ōgai and Bialik attempted to grapple with newly emerging ideas about nationalism and national identity which were coming to dominate their respective societies. Their novellas, *Me'akhorei Hagader* and *Maihime* seems to be reflecting these changes in distinct ways. Although there may be some reservations regarding comparing these two works, such as the fact that they were written almost two decades apart, and the quality of their composition (*Me'akhorei Hagader* is written with all of the sophistication of Bialik's long career as a poet, while Ōgai's immaturity as a writer is still apparent in *Maihime*)⁴⁰, the historical and cultural background of the authors, as well as the issues the two works deal with justify a comparison.

The most obvious similarity between the two novellas is their plot, which follows the protagonist's mental growth through his experience of a love affair with a young girl from a different nation, ending with the tragic abandonment of the girl and their child by the protagonist. Both follow the basic themes and narrative elements of a *Bildungsroman*, which usually traces a protagonist's growth from immaturity to maturity. The protagonist's maturity in this case is in fact his initiation into a national identity, which is explored through the contrast with an "other", a foreigner. In both novellas, the protagonists are placed between two contrasting identities. The protagonists begin by resenting and rejecting their national identity which they feel is imposed on them by a figure of authority (Noah's parents, Ōta's supervisors). Instead they choose to align themselves with an identity offered to them by an "other", in both cases a girl from a different nation. However, this does not last, and by the end of the novellas the protagonists willingly return to their national identities. By doing so and placing their protagonists between two contrasting possible identities, the authors were able to highlight certain aspects of their ideas regarding national identity. This use of the form of the *Bildungsroman* suggest a preoccupation with idea of growth and development typical of newly emerging nations. Another similarity between the two which has been pointed out is the way in which Ōgai and Bialik subverted literary conventions in order to illustrate their points. Through this subversion, the authors attempt to negotiate their

national identity not only internationally, but also internationally, in opposition to established European nations. Hence, the “other”, into which position Jews and Asians are usually coerced in Western literature, is instead occupied by those dominant powers (the poor, defenceless Elise instead of the typical white colonialist of most European literature, and the orphaned Marinka instead of the Christians of most European and Jewish literature) creating an inversion of power relations which allows the authors to negotiate their perceived right to nationhood. Here, then, there is similarity in theme (national identity), form (the *Bildungsroman*), and technique (subversion).

However, this last part is also where the principal difference between them start to become apparent. By putting the Japanese in the position of the Europeans, Ōgai gives them a sense of dignified power, while the Europeans are portrayed in the figure of Elise, easily dominated and abandoned. This puts the Japanese on the same platform as the Europeans, portraying them as having the potential of going above them. On the other hand, Bialik’s portrayal of the Jews in the traditional position of the Christians is a negative one, for the Christians in the Jewish mind (especially in the Pale of Settlement) are violent, abusive figures. And so, Bialik’s use of subversion is a criticism of the Jewish state, not an assertion of possible power. Furthermore, the figure of Marinka with its association with the Garden of Eden holds within it the possibilities for correction of this negative state, and her abandonment at the end is tragic because of the loss of these possibilities. As such, in this novella, Bialik seems to exhibit a more open approach to the source of national identity, that it does not necessarily have to be based on the total denial of the “other” as is the case in *Maihime* in which Ōta has to abandon everything not associated with a “Japanese identity”, but rather that it can be made through the maintenance of a relationship with it. These differences may be prescribed to the difference in the situation of the two authors and to the nature of Japanese and Hebrew national literatures at that time. Considering the fact that national literature is formed through the influence of the elite ruling class, then there is a great disparity between the Japanese situation and the Jewish one. At the end of the 19th century, it had already been 20 years since the Meiji Restoration, and Japan had formed a strong ruling and intellectual elite with distinct governmental and academic institutions. Hence, it is not surprising that the government plays such an integral role in Ōgai’s novella. It is strong, governmental figures who define and enforce national identity, and hence it is a narrow and absolute one. In contrast to this, the Jews had no central authority, and the intellectual elites, to which Bialik belonged, were a small and disparate group which did not have much influence. Because of this it makes sense that in Bialik’s novella there is

no absolute identity, for there is no one to enforce it. The rabbis, the traditional figures of authority in the Jewish community, are mostly lazy, inept, and even drunk and are just as degenerate as the rest of the Jews, and Noah's fall back into his parents' identity seems to be a result of convenience and lack of any real guidance. In the Diasporic world of the Jews, then, it is necessary to look for sources for an identity outside of the community.

6. Conclusion

In the 1880s and 1890s, Japanese nationalism was beginning to take form officially under the Meiji Government, while ideas of Zionism were beginning to emerge mainly in Europe. In each society, clear definitions of what nationalism and national identity meant were still not clear, and writers in both literatures were forming their own ideas of what these meant under the influence of these new developments. What is a national identity? How does it shape people's views of themselves and others? And how should this be expressed in literature? With Ōgai and Bialik, dealing with such questions yielded answers that had many distinct similarities and differences. This becomes apparent when looking at their novellas *Maihime* and *Me'akhorei Hagader*. The analysis of these works show that nationalism indeed had a great impact on the literature of the time. Both Ōgai and Bialik seem to conceive the world in terms of distinct nations, with each having its own identity, and that the expression of such an identity is a necessary function of literature. However, the way in which these identities were interpreted by the two authors and how they believed they should be defined was different, reflecting the political and social conditions in which the authors were placed. The existence of a strong national Japanese government informed the way Ōgai conceived of how Japanese identity should be defined, while the lack of national authority and the perceived degeneracy of the Jewish diasporic community informed Bialik's conception of these matters. Hence, in this case, while nationalism seems to have effect on the themes and forms of literature, since its influence is mediated through political and social reality, the way its influences are expressed differs according to these conditions.

Recommender: Ada Taggar Cohen
Professor, School of Theology, Doshisha University

Notes

- ¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 2006), 3-4.
- ² For examples, see: Corse, Sarah M. *Nationalism and Literature: The Politics of Culture in Canada and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Trumpener, Katie. *Bardic Nationalism: The Romantic Novel and the British Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1997. Wright, Julia M. Blake. *Nationalism, and the Politics of Alienation*. Athens: Ohio University Press, 2004. Shirane, Haruo, and Tomi Suzuki, eds. *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- ³ References to the text will be indicated in the following way. MJ: Mori Ōgai. *Ōgai: kindai shōsetsu shū [Ōgai: Modern Novels Collection]*. Vol. 1. Tokyo: Iwanami Shōten, 2013. ME: Mori Ōgai. "The Dancing Girl (Maihime)." Translated by Richard Bowring. In *The Columbia Anthology of Modern Japanese Literature. Vol. 1, From Restoration to Occupation, 1868-1945*. Edited by J. Thomas Rimer and Van C. Gessel, 10-25. New York: Columbia University Press, 2005. BH: Bialik, Haim Nachman. *Sipurim [Stories]*. Tel Aviv: Dvir, 1952. BE: Bialik, Haim Nachman. *Random Harvest & Other Novellas*. Translated by David Patterson and Ezra Spicehandler. New Milford, CT; London: The Toby Press, 2005.
- ⁴ Anderson, 6.
- ⁵ Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, 2nd ed. (Cambridge: Polity Press, 2010), 13.
- ⁶ *Ibid*, 9.
- ⁷ Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, 2nd ed. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 208.
- ⁸ Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 14.
- ⁹ *Ibid*.
- ¹⁰ Julia M. Wright, "Literature and Nationalism," in *The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 6, The Nineteenth Century, c. 1830-1914*, ed. M. A. R. Habib (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 108.
- ¹¹ *Ibid*, 109.
- ¹² David Lloyd, *Nationalism and Minor Literature: James Clarence Mangan and the Emergence of Irish Cultural Nationalism* (Berkeley; London: University of California Press, 1987), 19.
- ¹³ J. Thomas Rimer, *Mori Ōgai* (New York: Twayne Publishers, 1975), 114.
- ¹⁴ *Ibid*.
- ¹⁵ Many scholars argue that the story was inspired by the author's own personal affairs, and while there is evidence that Mori had an affair with a German girl while in Europe, how much of it directly influenced the story is unclear. For more see: Bowring, *Mori Ōgai and the Modernization of Japanese Culture*, 47-55.
- ¹⁶ Tomiko Yoda, "First-Person Narration and Citizen-Subject: The Modernity of Ōgai's 'The Dancing Girl'," *The Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006): 277.
- ¹⁷ Masao Miyoshi, *Accomplices of Silence: The Modern Japanese Novel* (Berkeley; Los Angeles;

-
- London: University of California Press, 1974), xi.
- ¹⁸ *Ibid*, 40.
- ¹⁹ Christopher Hill, "Mori Ōgai's Resentful Narrator: Trauma and the National Subject in 'The Dancing Girl'," *Positions* 10, no. 2 (Fall 2002): 380.
- ²⁰ Berlin in particular and Germany at large were seen as the epoch of culture and learning among the Meiji elite, and consequently the location in itself determines Ōta's life as cosmopolitan to the Meiji understanding. See: Hill, 382.
- ²¹ MJ, 58: *Waga haha wa ware wo ikitaru jisho to nasantoshi, waga kanchō was yo wo ikitaru jōrei to nasan to yashiken*.
- ²² Japanese: *mi wa kono kōboku-taru ōshū-daitō no hito no umi ni hōmuraren-ka to omou nen, shintō wo tsuite okoreri*. MJ, 86. ME, 23.
- ²³ Japanese: *awarenarū kyōjo no tainai ni nokoshishi ko*. MJ, 90. ME, 25.
- ²⁴ Japanese: *waga nōri ni itten no kare wo nikumu kokoro konnichi mademo nokoreri keru*. *Ibid*.
- ²⁵ Josh Hutchinson and David Aberbach, "The Artist as Nation-BUILDER: William Butler Yeats and Chaim Nachman Bialik," *Nations and Nationalism* 5, no. 4 (1999): 504.
- ²⁶ Though he himself disliked these titles, as throughout his life he believed himself to be an inferior and talentless writer. Still, in the public's mind he was so highly esteemed that the headline of the Hebrew newspaper *Davar* upon his death in 1934 read: "Israel is Orphaned: Hayyim Nahman Bialik is Gone" (*Nityatem Yisrael: Chaim Nahman Bialik 'Eynenu*). Avner Holtzman, *Chaim Nahman Bialik: HaShirim [H.N. Bialik: Poems]* (Or Yehuda: Dvir Publishing House, 2004), 490.
- ²⁷ Hutchinson and Aberbach, 503. Bialik was especially critical of Herzl, and wrote satirical poems about him and his followers.
- ²⁸ Ziva Shamir, "'Me'akhorei Hagader' 'Olam Hafukh: Khaim Nakhman Bialik Ve'omanut Haparadoks ['Behind the Fence' an Upside World: Haim Nachman Bialik and the Art of the Paradox]," *Moznaim* 9 (10), 1985: 19.
- ²⁹ On the theme of minorities in Jewish literature see: Cohen, Doron B. "Minorities in Modern Hebrew Literature: A Survey." *Jewish Literature: Textual Studies* 1 (2014): 89-127.
- ³⁰ Paul Mendes-Flohr, "Cultural Zionism's Image of the Educated Jew: Reflections on Creating a Secular Jewish Culture," *Modern Judaism* 18 (1998): 227.
- ³¹ Hebrew: *se'arim veziburim shel korot, krashim, nesarim, klunsa 'ot, shkhifim wushe 'ar peshutey keley 'ez*. BH, 75. BE, 125-6.
- ³² Hebrew: *zazim veolim misham miney yerakot wudsha 'im vena 'azuzim*. BH, 64. BE, 116.
- ³³ Shamir, 20.
- ³⁴ Hebrew: *yesh vayesh! hakol yesh!* BH, 77. BE, 127.
- ³⁵ BH, 78. BE, 128.
- ³⁶ BH, 87. BE, 136.
- ³⁷ "The trees presented him with two ripe apples ... 'Take them, they're yours'. Noah stretched out his hand but couldn't reach them ... he could not reach them." BH, 118. BE, 163.
- ³⁸ BH, 118. BE, 164.
- ³⁹ Hebrew: *'ein 'atem yod'im 'et nefash ha 'adam miparbar ha 'ezim*. *Ibid*.
- ⁴⁰ Masao Miyoshi calls Maihime "juvenilia", though still points out the immense impact it had on the Meiji readers. Miyoshi, 38.

中田重治における日本人とユダヤ人の関係理解 —キリスト教シオニズムの一例としての考察—

石井田 恵

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

近年、キリスト教シオニズムは、世界情勢を理解する上で看過できないグループとして存在感を増してきている。キリスト教シオニズムは欧米だけでなく、日本にも存在する。中田重治(1870-1939)は、日本ホーリネス教会の源流となった伝道者である。中田はユダヤ人に強い関心を持ち、1932年以降、イスラエル主義への傾倒を強めた。そして、世界の終わりにイスラエルが回復され、その時、日本人が軍事のおよび宗教的な使命を果たすと主張した。

本稿ではイスラエル主義とも呼ばれる中田の晩年の思想を、日本におけるキリスト教シオニズムの一例として考察し、中田がユダヤ人の回復に救済史的意味を認め、ユダヤ人に過度な理想を投影していた可能性、さらにそれが多重的なユダヤ人理解を形成させ、結果的に、反ユダヤ主義を批判した中田を無意識的に反ユダヤ主義的にさせた可能性を指摘する。また、考察を通して、キリスト教シオニズムが一部のクリスチャンに支持されている理由、キリスト教シオニズムが抱える課題を明らかにすることを目指す。

キーワード

キリスト教シオニズム、中田重治、救済史観、選民思想、ディスペンセーション主義

**Juji Nakada's Idea about the Relationship
Between Japanese and Jews:
A Consideration of the Case of Christian Zionism**

Megumi Ishiida
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

Christian Zionism is now becoming a prominent school of thought indispensable to understanding world politics. Christian Zionists exist not only in the West but also in Japan. Juji Nakada (1870-1939), one of the founders of Japan Holiness Church, was deeply interested in Jewish people and became Zionistic after 1932. He asserted that Israel would be restored in the end times and that Japan would play a role to help them militarily and religiously.

In this paper, Nakada's thoughts will be studied as one case of Christian Zionism in Japan. Though Nakada appreciated the Jewish people's significance in salvation history, his eschatological expectations toward them may have influenced his multi-faceted understanding of the Jewish people. As a result, even though he criticized anti-Semitism, Nakada unwittingly leaned towards anti-Semitism. Finally, we will discuss the reason why Christian Zionism is supported by some Christians, and the problematic nature of their ideas.

Keywords:

Christian Zionism, Juji Nakada, Salvation History, Elitism, Dispensationalism

1. はじめに

近年、キリスト教シオニズムは、世界情勢を理解する上で看過できないグループとして存在感を増してきている。立山良司によれば、アメリカにおけるキリスト教シオニスト団体の多くがイスラエルのための活動を展開している¹。在イスラエル米大使館のエルサレム移転の背景に、彼らの影響力があることは、多くの人々が指摘するとおりである。

キリスト教シオニズムは欧米だけでなく、日本にも存在する。日本のキリスト教シオニストによる活動は 1920 年代頃から展開されてきた。そこには大きく二つの潮流—(1)無教会派の流れに属する人物やグループと(2)ホーリネス教会の流れに属する人物やグループ—がある²。しかし、日本のキリスト教シオニズムに関する研究で中心的に扱われてきたのは(1)の無教会派の系譜に連なる人物やグループであった³。

中田重治(1870-1939)は、日本ホーリネス教会の源流となった伝道者である。中田はユダヤ人問題に強い関心を持ち、1918~9 年にかけて内村鑑三らとともに再臨運動(大正のリバイバル)を行った。また、池上良正や役重善洋によれば、中田は 1932 年以降、イスラエル主義への傾倒を強めていった⁴。そして、世界の終わりにイスラエルが回復され、その時、日本人が軍事的および宗教的な使命を果たすと主張した。同思想は 1933 年のホーリネス教会分裂の一因ともなった⁵。

本稿ではイスラエル主義とも呼ばれる中田の思想を日本におけるキリスト教シオニズムの一例として考察する。そこで、まず同思想について瞥見した上で、中田がなぜイスラエルに特別の意味を見出し、日本がイスラエルに対して使命を持つと考えるに至ったのか、時代背景、思想的背景を概観する。さらに、中田のユダヤ人と日本人の関係理解に見られる多重性を指摘し、それが中田の反ユダヤ主義に対する二面性となって表れている可能性を指摘する。そして、最後にキリスト教シオニズムが一部のクリスチャンに支持される理由、キリスト教シオニズムが今日抱える課題を指摘することを目指す。

なお、資料としては主に 1932 年以降の中田の著作を用いる。『中田重治全集 2』には、1932 年以降の著作である『聖書より見たる日本』、『民族への警告』が収められているが、全集所収の版は、発禁処分等により改定が加えられた版であると見られる⁶。本論文では、改定が加えられる前の版を用いることとする。具体的には、中田重治『聖書より見たる日本』(第七版)、きよめ教会出版部、1938 年、および中田重治『民族への警告』(第一版)きよめ教会出版部、1933 年、を使用する。

2. 日本民族の使命とユダヤ人の位置

本章では、イスラエル主義とも呼ばれる中田の晩年の思想におけるユダヤ人の位置、そして軍事的使命と宗教的使命の内容について瞥見する。

『聖書より見たる日本』と『民族への警告』に記されている日本民族が担う使命の内容は、概ね以下のように要約できる。日本民族は(1)イスラエル人民の救いのために祈り、世界に散在しているイスラエル人に神の選民たる自覚を起こさせ、故国に帰還させ、彼らの建国を援助するために用いられる。それは主イエスの来臨を早め、平和の千年王国設立にまで影響することである。(2)世界の平和を攪乱する四大民族をおさえ、選民を救う使命を持つ。その時、世界を相手に戦い、大陸にも進出するであろう。

上記の使命は、中田自身が使用した用語ではないが、それぞれ(1)宗教的使命、(2)軍事的使命と言い表せよう。そのため、本稿でもこれらをそれぞれ宗教的使命、軍事的使命と呼ぶ。宗教的使命と軍事的使命は本来異なる性格を持つものである。というのも、軍事的使命は人間的な努力を強調するものであり、宗教的使命は再臨による解決を待つものだからである。中田は二つの使命の関係をどのように理解していたのであろうか。

中田は、自身らは非戦論者ではないと宣言する⁷。そして、聖書無謬説⁸的聖書解釈を基に、神はハルマゲドンの戦いをやめさせるために日本の軍備を用いるとして、軍備増強を正当化している⁹。さらに、艱難時代に起こるであろう世界的大戦争の時に日本民族が世界を相手に戦い、平和を乱すものをおさえるために大陸に進出すると説く¹⁰。

ただ、中田は日本の参戦が最善の選択と考えていなかったようにも思われる。というのも、中田は「徒らに日本の大陸政策を謳歌するのでもなければ、軍部に阿諛して居るのでもない」し¹¹、「決して戦争を礼賛する者ではない」¹²と繰り返し主張しているからである。そして、「感謝すべき事には其時〔ハルマゲドンの大戦争、あるいはその序幕となる戦争の際〕日本は傍観的態度を取る」¹³とも述べている。

さらに、中田は、平和は人間の手では実現できず、真の平和が訪れるには、キリストの再臨を待たねばならないと考えていた¹⁴。『聖書より見たる日本』の最終章においては、我らは一日も早く主の再臨と裁きが行われるよう祈り求めねばならないと強調している¹⁵。そして、再臨にいつさいの解決策としての期待を寄せる¹⁶。中田にとり、真の平和の到来とは、「千年王国」の到来に他ならなかった。その期待は、切迫した終末観となって表れている。たとえば、再臨は切迫している¹⁷、主イエスはすぐおいでになるため偶像から離れなければならない¹⁸、末の世のしるしを見せられている¹⁹といった発言をしている。その他にも、現実に

起こるものとして再臨を待望するという旨の発言一近々、キリスト信者の携挙が起こる²⁰、患難時代は必ず近々全世界に臨むといった発言一が目立つ²¹。「我等は世界の平和はどうしても義の太陽、平和の君なる基督が再臨するのでなければ来たらぬことを知つて居る」と述べているように、中田は真の世界平和はキリストの再臨によって成就すると考えていた²²。

さらに、ユダヤ人の故国への帰還は終末の予兆と理解された。たとえば、中田は「猶太人が目醒め出して来たならば、此時代の終が近いことを知つて備へせよ」²³と説いている。そして今現に、目覚めたユダヤ人が「続々其本国に帰りつつある」という²⁴。加えて、中田は「イスラエルが救はれ、故国に帰る事は主イエスの再臨を早める」と考えていた²⁵。中田が真の世界平和はキリストの再臨によってのみ成就すると理解していたことに鑑みれば、キリストの再臨を早めるというユダヤ人の故国帰還にも重要な意味が付与されていたと見てよからう。

以上で概観したように、中田は日本民族がユダヤ人に対して軍事的使命と宗教的使命を負っていると説いた。しかし彼は、すべての問題を解決しうるのは再臨のみであり、再臨はユダヤ人の故国への帰還によって早められると考えていた。救済史において重要な意味を持つイスラエルの回復に対して日本民族が使命を持つとする思想は、日本民族を救済史の中に位置付ける試みであったとも言える。

3. 思想的背景と時代背景

ユダヤ人の回復に特別の意味を付与する終末観は、ディスペンセーション主義に基づくものであると考えられる²⁶。ディスペンセーション主義とは、1830年代に元アイルランド国教会牧師のジョン・ネルソン・ダービー(John Nelson Darby: 1800-1882)によって提唱された前千年王国説であり²⁷、ユダヤ人のパレスチナへの帰還を終末にいたる予定表の中に位置付けることを特徴の一つとする思想である。ディスペンセーション主義は、シオニズムを擁護する理論であった。そして、シオニズムも、ディスペンセーション主義の正当性を擁護するかのような形で隆盛した²⁸。それは、聖書と「今」を結びつける一つの根拠となった。

本章では、なぜ中田がイスラエルに特別の意味を見出し、日本がイスラエルに対して使命を持つと考えるに至ったか、その理由について時代背景、思想的背景を中心に考察する。

3-1. アメリカにおけるディスペンセーション主義

森孝一によれば、ディスペンセーション主義は、1870年代以降のアメリカで受け入れられた²⁹。19世紀前半のアメリカを支配していたのは、楽観主義的かつナ

シヨナリスティックな色彩の強い、後千年王国説であった³⁰。しかし、1870年代以降のアメリカにおいて、(1)工業化にともなう都市の発達と移民の急激な増加、また 1873 年以降の恐慌と労働争議の増加、1880～90 年代の人種暴動、暴力を伴う労働運動などの頻発、(2)思想状況における新しい波—進化論、聖書批評学、比較宗教学等—の到来により、伝統的なプロテスタント中産階級の価値観がゆるがされ、彼らは危機感を覚えた³¹。このような中、ディスペンセーション主義が拡大していった。

さらに、アメリカにおけるディスペンセーション主義は、その後、独自の変容を遂げた。元来、ニューイングランドの正統的なカルヴィン主義的信仰理解からすると、ホーリネスは救いにおける神の恵みの絶対唯一性を否定するものであり、異端的に映った³²。しかし、D・L・ムーディー(Dwight L. Moody: 1837-1899)はノースフィールド・カンファレンスを通して、ホーリネスの教えを当時の前千年王国主義者の間に定着させた³³。前千年王国主義者は異言を語ることに千年王国の前兆を見、ホーリネスの人々は、個人の魂と社会の浄化の中に聖霊の働きを見たという³⁴。

また、森によれば、前千年王国主義は世界と歴史に対して分離主義の立場をとり、政治や社会改革から自らを分離しておくことに努める。そのため、分離主義は時として平和主義に進む。ところが第一次世界大戦を境に、アメリカにおけるディスペンセーション主義は、軍備、戦争を支持する立場を取り始めたという³⁵。森は、アメリカにおけるディスペンセーション主義の軍備、戦争に対する積極的立場への移行は、戦時下のヒステリー現象によっておこってきた「非国民」という非難に起因した、と指摘している³⁶。

中田が再臨を待望するだけではなく、自民族の軍事的使命を説くに至った背景にはホーリネス教会に対する「非国民」という批判の高まりがあったのではないか。ホーリネス教会に対する迫害は 1939 年の中田の死後、激しさを増し、1942 年にホーリネス系教会の一斉検挙が起こっている³⁷。ただ、それ以前から、ホーリネス教会に対する迫害は始まっていた。米田勇によれば、1928 年には幹部の一人の息子が靖国神社参拝を拒否したことによって退学を要求され³⁸、1930 年 4 月には、満州南部の安東高等女学校に通うホーリネス信者の生徒 4 名が神社参拝を拒否したことに端を発する一連の紛争が発生している³⁹。同年 9 月ごろにも、第二の安東事件ともいべき迫害事件が山陰の浜田の女子師範学校で起こっている⁴⁰。このようなホーリネスを取り巻く環境の変化は、中田が軍事的使命を説くに至る要因になったと考えられる。

3-2. 中田に見られるディスペンセーション主義の影響

中田は青森県弘前市に生まれ⁴¹、17 歳頃に受洗した⁴²。東京英和学校（のちの青山学院）に学んだが、成績不良で退学となる。しかし院長本多庸一の計らいにより千島に伝道師として赴き、1894 年に按手礼を受けた。そして、1896 年末に渡米し、ムーディー聖書学院の短期コースを終了した⁴³。役重は、中田がムーディー聖書学院で学んだ神学は、ディスペンセーション主義と結合したホーリネス信仰であったと述べている⁴⁴。

中田は帰国後、すぐさまディスペンセーション主義を強調することはなかった。しかし、1917 年 10 月、新教団設立に伴い、初代のホーリネス教会の監督となり、ダービーの弟子の一人であるウィリアム・ユージン・ブラックストン(William Eugene Blackstone: 1841-1935)の著作 *Jesus is Coming* (1878)の邦訳『耶蘇は来る』を出版した⁴⁵。役重によれば、これはホーリネス教会の主要テキストの一つとなったという⁴⁶。1918 年から、中田は内村鑑三、木村清松らとともに再臨運動を行った⁴⁷。米田によれば、1918 年の講演会では「日出ずる国より昇る天使」と題して、日本国民にもキリストの再臨に関する使命があると説かれたという⁴⁸。中田がディスペンセーション主義を強調し始めた初期の段階で、すでに日本人の使命にも関心を持っていたことが窺える。

ディスペンセーション主義に基づく再臨思想は、日本人の使命が高唱されるようになってからも、強められた。1930 年、31 年にホーリネス教会でおこったリバイバル、1932 年 11 月の講演「聖書より見たる日本」、また 1933 年に行われた「民族への警告伝道」もディスペンセーション主義の再臨信仰を共有しており、信徒らも再臨への期待を高めた⁴⁹。ブラックストンによる『耶蘇は来る』の 50 銭の廉価版も発行され、前千年王国思想が力説された。日本民族の使命を強調するにあたって、ディスペンセーション主義は強められていった⁵⁰。

以上、中田がアメリカでディスペンセーション主義とホーリネス信仰が融合した神学に触れ、これを基に日本民族の使命を自覚していったと述べた。彼の再臨信仰はディスペンセーション主義に基づくものであったと考えられる。ただ、中田は日本民族が宗教的使命のみならず、軍事的使命も持つと説いた。アメリカのディスペンセーション主義は戦時下のヒステリー現象によっておこってきた「非国民」という非難によって軍備、戦争を支持する立場を取り始めた。中田が日本民族の軍事的使命を高唱するようになった背景にも、日本における国粹主義的機運の強まり、ホーリネスに対する「非国民」という非難の高まりがあったと考えられる。

4. ユダヤ人と日本人の関係理解に見られる多重性

中田は日本人のユダヤ人に対する使命を強調したが、当時の日本人にとって、ユダヤ人は遠い存在であった。日本は1933年のドイツにおけるナチス政権成立まで、政府レベルでユダヤ人問題に向き合うことはなかった⁵¹。1938年12月に五相会議で、日本外交の基本方針として、英米との対立回避のための政治宣伝、あるいはユダヤ系米国資本の導入を目指した「ユダヤ人利用」の原則が定められたが⁵²、その原則も1942年には破綻している⁵³。宮澤正典は、日本政府が一貫して、ユダヤ人を排斥する必然性はないとしていた理由に、ユダヤ人が日本人にとって身近な存在ではなかったこと等があると指摘している⁵⁴。

中田は、日本人にとって遠い存在であったユダヤ人と、日本人の関係をいかに理解したのか。中田のユダヤ人と日本人の関係理解を表す語を挙げるとすれば、日ユ同祖論、「セム族」、選民と非選民、が挙げられる。以下では、その関係理解に見られる多重性から、中田がイスラエルに特別な意味を見出した理由について考察する。

4-1. 日ユ同祖論

中田のユダヤ人と日本人の関係理解について、日ユ同祖論を抜きにして語るとは困難である。中田は度々ヘブライ語と日本語の類似性に言及し⁵⁵、ユダヤ人が日本に渡来したことには歴史的根拠があり、日本民族には、ユダヤ民族の血が混じっていると主張する⁵⁶。

宮澤によれば、中田の同祖論は、主に佐伯好郎「太秦を論ず」および小谷部全一郎『日本及日本国民之起源』の主張をベースにしたものであるという⁵⁷。ただ、中田は、佐伯や小谷部と異なり、同祖論を再臨の使命に関係づけて信仰の世界に持ち込んだ点で特徴的であったという⁵⁸。中田は、聖書中に記されている「東」、「日のいづる處」を日本と同定し、それらが日本に関する預言であると考えた。たとえば黙示録7:2の「東より上り来たる天の使い」を日本国民のことであると見なし⁵⁹、詩篇50:1、113:3、イザヤ59:19、マラキ1:11の「日のいづる處」も日本についての記述であると解釈した⁶⁰。中田は、このような聖書解釈を基に日本人の使命について語った。

中田は日ユ同祖論を支持する一方で、日本人＝ユダヤ人ではないとする。たとえば、彼は英米におけるアングロ・イスラエル主義—すなわち、現在全世界に散在する英国並びて米国人が失われたイスラエルの十族であるという説—に関連して、「我等は決して日本・イスラエル主義を唱へて居るのではない」と述べる⁶¹。そして、「只英国人の中に失はれた十族の或一部が雑つたことは事実である様に、日本にもイスラエルの血の流れが入つたといふだけであつて、日本人そのものはイ

スラエルの十族であるなど主張する者でない」と続ける⁶²。

日ユ同祖論は中田の主張を理解するのに欠かせない理論である。一方で、それが中田の思想に占める位置を過大評価することにも慎重であるべきではないか。中田は「我等は大和民族がイスラエルと血の関係あらうがなからうが聖書の上より見て彼等の為に祈り且盡さねばならぬ事を高調するのであつて、若し血の関係があるとするならば尚更の事、彼等を援助するのは当然であるといふのみである」⁶³と論じている。つまり、彼の主眼は同祖論の正当性を立証することに置かれていたのではなく、同祖論を根拠として日本人が使命を持つと主張することに置かれていたと言える⁶⁴。

4-2. 「セム族」としての同族意識

中田は日本人とユダヤ人は同じ「セム族」であると考えていた。なお、ここで中田の言う「セム族」とは言語学的集団のことではなく、創世記に登場するセム、ハム、ヤフェトの「セム」のことである。

創世記 9:18-19 に「この三人はノアの子らで、全地の民は彼らから出て、広がったのである」とあり、10 章にはセム、ハム、ヤフェトの系図が記されている。これをもとにセム、ハム、ヤフェトを黄色人種、黒色人種、白色人種に当てはめる解釈がある⁶⁵。中田もセム、ハム、ヤフェトを黄色人種、黒色人種、白色人種に当てはめて理解していた⁶⁶。

また、中田は「東洋人」と「西洋人」を対照させ、「最初人種は或高原より東へ東へと降つたものと、西へ西へと降つたものとあり、其東へ東へと降つた者が東洋人で、西へ西へと降つた者が今の西洋人である」と述べている⁶⁷。彼は早稲田大学教授の西村真次による「東方憧憬」説—すなわち「凡て人類は太陽に対する一種の憧憬を持ち、日の出づる処を憧れて東へ東へと移つて行つた」⁶⁸とする説を紹介している。これは、西へ西へと進むアングロサクソン主義に対するアンチテーゼとして理解できる。

中田は「黄色人種・東洋人・アジア人」の対立概念として「白色人種・西洋人・ヨーロッパ人」を想定していたであろう。たとえば、中田は国際連盟が「偽キリストの先駆者」として、日本は「列国」の御機嫌を取っている場合ではなく、「亜細亜は亜細亜人のものである。彼等は彼等でやればよい」と述べ⁶⁹、国際連盟に代わる、黄色人種連盟が将来できるであろうと主張する⁷⁰。さらに、各国の白色人種は彼らが抱いている白人優越主義を破られまいと「黄色人種の代表ともいふべき日本」⁷¹をおさえつけようとしていると説く。

また中田は「白色人種・西洋人・ヨーロッパ人」を中心とする聖書解釈も批判している。たとえば、これまで、聖書における「日本に関する事柄」は、白人本

位的な聖書解釈がなされてきたことによって隠されてきたと主張する⁷²。中田は聖書における日出る国や、東の島々という言葉をもとに日本と結びつけて解釈し、それらの預言を「日本に関する事柄」と理解していた⁷³。黙示録やその他の預言書の預言は白人本位で解釈すべきでなく、ユダヤ人を中心にして解釈すべきで、広い心をもって見ねばならないという⁷⁴。

では、中田は日本人とユダヤ人との関係をどのように捉えていたのか。彼は日本人とユダヤ人が同じアジア人であるという認識を持っていた。たとえば、「我等〔日本人〕が極東のアジア人とすれば、彼等〔ユダヤ人〕は極西のアジア人である」⁷⁵、また「同じセム族であるが故に、我国が武力を以て彼を助けるとするならば、彼は金力を以て我に報いると想像することはさほど困難でない」⁷⁶といった発言には、同じアジア人、「セム族」としてのいわば同族意識が見られる。この同族意識は、神認識にも反映されている。たとえば、全世界に伝えられた「セムの神」は「即ちアジア人の神なるエホバ」であると述べている⁷⁷。

以上、中田の主張から、彼がユダヤ人と日本人を同じ「黄色人種・東洋人・アジア人」と捉えていたであろうこと、そして「黄色人種・東洋人・アジア人」の対立概念として「白色人種・西洋人・ヨーロッパ人」を想定していたのであろうことが指摘される。

4-3. 選民ユダヤ人と非選民

中田はユダヤ人を選民と認めていた⁷⁸。ユダヤ人を選民と認めることは、同時に非選民の存在を認めることを意味する。非選民とは、すなわち非ユダヤ人を指す。中田は「ユダヤ人以外の世界の人間を総称して異邦人、英語では *Gentiles* と呼ぶ」と定義している⁷⁹。中田は、欧米人は「日本人や支那人やアフリカ土人等」のことを異邦人と呼び、キリスト教国である彼ら自身は「その籍を脱し」ていると主張していることを批判する。そして、「ユダヤ人ならざる者は、何国人たるを問はず、凡て異邦人」であると述べる⁸⁰。彼はユダヤ民族という一つの民族の「選び」を認めることによって、それ以外の民族が等しく非選民であると主張した。

さらに、中田は、神は「世界の人を平等に愛し給ふ」と説く⁸¹。そして、すべての民族は祝福を受けると主張する。たとえば、「神ヤペテを大ならしめたまはん」という聖書箇所を根拠に、「過去幾世紀か神の祝福はヤペテの子孫の上に置かれ、白人は世界の果々にまで手を伸ばす様になった」と述べた上で⁸²、セムの上にも祝福があると説く⁸³。

加えて、中田は聖書の記述を基に、各民族にはそれぞれ使命が与えられていると主張する。そして、日本民族のみが特別に使命を与えられているわけではないとする⁸⁴。たとえば、中田は伝道の使命に関して、「初はエテオピア人の如き黒色

人種が用ひられ、次に白色人種によりて福音が宣伝へられたが、神は今や黄色人種に使命を賦けて用ひんとして居給ふと思われる。強ち黄色人種が偉いからではなく、万物を支配し給ふ神が崇められ給はんが為に、今や黄色人種の上に神の御手が置かれてある」⁸⁵と。

中田は西欧における「異邦人」理解を批判する中で、ユダヤ民族の選民たるを認め、非ユダヤ人は等しく非選民であると主張した。彼が、神が世界の人を平等に愛し、すべての民族が祝福を受け、すべての民族が使命を持つと説いたことに鑑みれば、中田はユダヤ民族以外のすべての民族の平等—ただ、中田の念頭にあったのはアジア人と欧米人の平等であろう—を訴えようとしていたと考えられる。

以上、本章では中田がユダヤ人と日本人の関係をいかに理解していたのかについて論じた。中田は、ユダヤ人と日本人が同じアジア人であるという意識を持っていた。しかし一方で、ユダヤ人を選民、また日本を含めるそれ以外の民族を異邦人と定義し、非ユダヤ人である民族間の平等を規定した。また、日ユ同祖論は、日本人がユダヤ人に対する、そして救済史に対する使命を持つことの根拠とされた。中田は自身の理想—西欧とアジアの間の平等、救済史の中で役割を果たす日本人—を遠い存在であったユダヤ人に投影したのではないか。

5. 反ユダヤ主義に対する中田の態度の二面性

シオニズムは反ユダヤ主義の台頭に伴い本格化していった。勝又悦子によれば、近現代ユダヤ教において宗教に対する立場の二極化が進行した⁸⁶。東欧では敬虔主義運動が拡大した。一方、西欧・アメリカ合衆国では居住する国家の国民としての意識が高まり、ユダヤ教から改宗、同化する者が現れた⁸⁷。しかし、二極化が進む中で、いずれの運動も反ユダヤ主義の台頭に直面することとなる。ロシア帝国領内ではユダヤ人迫害（ポグロム）が頻発し、同化が進んだはずのフランスでも、1894年にフランス陸軍参謀本部のユダヤ人大尉アルフレド・ドレフュスがスパイ容疑で逮捕されるドレフュス事件が起こった。さらにドイツでは1933年にナチス政権が成立し、ユダヤ人社会に対する暴力を伴う対ユダヤ政策が四つの段階を踏んで実行された⁸⁸。反ユダヤ主義の根深さが露呈される中、ヨーロッパ以外の地にユダヤ人国家の建設を目指すシオニズム運動が本格化していった⁸⁹。

中田は世界的な反ユダヤ主義の高まりを批判した。ただ、中田自身も無意識的に反ユダヤ主義的傾向を有していた。以下では、中田の反ユダヤ主義に対する矛盾する態度—反ユダヤ主義批判と、自らの無意識的反ユダヤ主義的傾向—を指摘し、今日に通ずるキリスト教シオニズムの課題を明らかにしたい。

5-1. 反ユダヤ主義批判

中田は西欧における反ユダヤ主義を批判し、日本が同様の反ユダヤ主義に陥らないようにと述べた。中田はドイツにおける反ユダヤ主義について度々言及している。たとえば、ヒトラーが「猶太人くたばれ、パレスチナに帰れ」というスローガンをもって盛んに反ユダヤ熱を煽っていること、また、彼が内閣を組織した場合にユダヤ人の財産を政府が没収すると説いていることを批判している⁹⁰。また、ロシア⁹¹、英国⁹²、米国⁹³においても反ユダヤ主義が存在しており、程度の差こそあれ「四大人種」が皆反ユダヤ主義に加担していると指摘する⁹⁴。そして、近年の日本における反ユダヤ主義の高まりに、警鐘を鳴らす⁹⁵。

中田の批判は、キリスト教界における反ユダヤ主義にも向けられる。たとえば、中田は「欧米人は猶太人に対して天主教に依りて吹込まれた偏見を持つて居る」とし⁹⁶、反ユダヤ主義的傾向がカトリックにあったと指摘する。また、教会が愛を説きながら、ユダヤ人を虐殺してきたこと、そして彼らを苦しめてきたことを断罪している⁹⁷。

さらに、中田は置換神学的な聖書解釈も否定している。マーク・R・アムスタッツによれば、置換神学とは、キリストが現れたとき、神はユダヤ人とその土地を氣にかけすることをやめ、新しい契約の下で、イスラエルは「新しい」イスラエル、すなわちイエスを救世主であり神であると信じるすべての人間から成るキリストの教会に置き換えられたとする考えである⁹⁸。中田は、「彼等〔英米人〕の引用する聖句といふものは、盡くイスラエル人に關したものを自分等に当嵌めて考えて居るので、誠に得手勝手な解釈が多い」⁹⁹と置換神学的な聖書解釈を批判している。中田にとって、黙示録やその他の預言書の預言は白人本位で解釈すべきでなく、ユダヤ人を中心にして解釈すべきものであった¹⁰⁰。そして、在来の註釈家は白人中心に偏していたと指摘する¹⁰¹。中田は、イスラエルの選びは取り消されておらず、ユダヤ民族は回復されると説いた。

中田が反ユダヤ主義に対する問題意識を持った理由の一つとして、米国における排日運動が投影された可能性が指摘される。中田は『聖書より見たる日本』の中で、欧米における排日運動について論じている。「今迄は世界の人々は日本人を賤しめて排斥したものであるが、今日に於いては此人種は驚くべき人種であるとして底気味悪く感じ、之を危険視して排斥するやうになつた」と¹⁰²。中田は、排日運動について論ずる直前に、ユダヤ人と日本人に共通する優れた点を指摘している¹⁰³。中田は「優れているために排斥されるユダヤ人」に「優れているために排斥される日本人」の姿を重ね合わせたのではないかと推察される。

また、中田による反ユダヤ主義批判は、反ユダヤ主義に加担してきた欧米諸国と、それに加担していない日本人との対照をなす形で展開されている¹⁰⁴。そして

「此民〔ユダヤ人〕に神の選民であるとの自覚を明白ならしめて結びつけ、而して其故国に帰るやうにするのが、彼等を虐めて居る欧羅巴人ではなくして、我等大和民族である」¹⁰⁵という主張にも表れているように、世界の強国の中でもユダヤ人を迫害しない日本が、ユダヤ人に対して使命を持つと理解した。

以上で概観したように、中田の反ユダヤ主義批判はいわゆる人道的観点からなされるものとは性質を異にしていた。彼は、排日運動と反ユダヤ主義の間に類似性を見出し、ヨーロッパにおける反ユダヤ主義を批判した。また、日本が反ユダヤ主義に加担していないことを、日本民族が特別の使命を持つ根拠の一つとした。

5-2. 反ユダヤ主義的性格

中田は反ユダヤ主義批判をしつつも、自身の反ユダヤ的性格に無自覚であった。中田はユダヤ人を迫害してはならない理由として、「大多数の猶太人は、真面目に聖書を信じ、今尚メシヤ（救主）の来臨を待つて」¹⁰⁶おり、「彼等の願ふメシヤは我等の現に待望んで居る再臨のキリストである」¹⁰⁷ことを挙げている。しかし、ユダヤ人が待ち望んでいるメシアと、一部のキリスト教徒が待ち望む再臨のキリストが同じものであるとの主張は、当時も現在も大多数のユダヤ人にとって受け入れられるものではなかろう。また、杉田六一も、中田による「自民族の利益のためにユダヤ人のために祈れ」や、「ユダヤ人を呪えば、呪われる」¹⁰⁸などの主張は、一種の強迫観念であり、親ユダヤというよりも反ユダヤ主義を思わせると指摘している¹⁰⁹。

このように、中田は反ユダヤ主義を批判しつつも、自身の反ユダヤ主義的性格には無自覚であった。彼は終末論的期待や、アジアと欧米の間の平等実現への期待を持ち、自身の聖書理解に基づいて反ユダヤ主義を批判した。ただ、ユダヤ人に対する自身のユダヤ人観、ステレオタイプの押し付けは、反ユダヤ主義的でさえあった。現在のキリスト教シオニズムも、ユダヤ人に対する過度の期待感が持つ危険性と決して無縁ではない。

6. おわりに

中田のユダヤ人理解は多重的であった。この多重的なユダヤ人理解は、中田の様々な理想が投影された結果、形成されたように思われる。まず、中田はユダヤ人の選民たるを認め、シオニズムの勃興—ユダヤ人の故国帰還に、終末の前兆、再臨を早めるものとしての意味を付与した。また、日本人が、その特別な民であるユダヤ人に対して使命を持つと説き、日本を救済史という世界史の中に位置付けた。

日本人が反ユダヤ主義に加担していないという主張や、日ユ同祖論は、日本人がユダヤ人に対する特別の使命を負うことの根拠となった。日本民族が宗教的使命のみならず軍事的使命も負うと中田が主張した背景には、ホーリネスに対する「非国民」という非難の高まりもあったと考えられる。

さらに、中田はユダヤ人と日本人が同じアジア人であるという意識を持ちながらも、ユダヤ人は選民であるが日本人は非選民であるとして、両者を区別した。また、ユダヤ民族以外の民族は日本人を含め等しく非選民であり、すべての民族は平等であると説いた。これらの主張や、西欧における反ユダヤ主義に対する批判の背景には、アジアと欧米の間の平等実現への期待もあったと思われる。

このように、彼は自身の理想—救済史の中で役割を果たす日本人の姿、西欧とアジアの間の平等実現の希望—を遠い存在であるユダヤ人の中に見たのではない。ただ、過度な理想の投影はやや利己的なユダヤ人理解、あるいは非自覚的な反ユダヤ主義的傾向を生み出すことになった。今日のキリスト教シオニズムも、一方的な期待の投影が持つ危うさに、自覚的である必要がある。

さて、本稿で考察を加えた中田のイスラエル主義はホーリネス教会に分裂をもたらした。しかし、一方でリバイバルももたらした¹¹⁰。使命を果たすことにより救済史に参加するという中田の思想は、ある一定数のクリスチャンの支持を得た。このような歴史観は、今日においても多くのキリスト教シオニストを惹きつけている。人類の救済という神の計画の中に、自らの使命—明確な人生の目標を見出すことで、個人の人生を凌駕する歴史への参加が可能になる。そのことにより、個人の生は新たな意味を持つことになる。

しかし、このような歴史観は、異なる歴史観を持つ他者との対話を拒否せがちであり、またその歴史観を共有しないものを排除しがちである。第二次世界大戦以降、中東問題はさらに複雑化している。キリスト教シオニストは、特定の救済史観への固執が持つ危険性についても認識することが求められている。

推薦者：小原 克博
同志社大学神学部教授

註

¹ 立山良司によれば、活動の力点は、概ね(1)イスラエル支持拡大のための言論や広報活動、米国の行政府や議会に対するロビー活動、(2)イスラエルにおける福祉活動やユダヤ人のイスラエルへの移民促進、(3)占領地における入植活動支援、(4)東エルサレムに対するイスラエル支配継続の支持、の四分野に大別できるという。立山良司『ユダヤ

- とアメリカ揺れ動くイスラエル・ロビー』中公新書、2016年、207-14頁を参照。
- ² 戦前の(1)無教会派の人物、あるいはその流れに属する人物には、内村鑑三、矢内原忠雄、藤井武等がいる。(2)ホーリネスの人物には中田重治がいる。戦後の(1)無教会派の流れに属するキリスト教シオニストには、キリストの幕屋の手島郁郎、(2)の人物には旧きよめ教会の人々や、きよめ教会の流れに属する聖イエス会の大槻武二がいる。
- ³ 臼杵陽や村山盛忠は無教会運動を中心とする日本的キリスト教の流れから生れる系譜を紹介している。また、マーク・R・マリNZや宮澤正典、役重善洋は、ホーリネス教会の流れに属する人物やグループについても論じている。臼杵陽「日本におけるシオニズムへの関心の端緒―日露戦争から大戦間期までを中心に」、臼杵陽監修『シオニズムの解剖―現代ユダヤ世界におけるディアスポラとイスラエルの相克』人文書院、2011年。村山盛忠「キリスト教シオニズムの構造：日本人にとってのイスラエル」広河隆一、パレスチナ・ユダヤ人問題研究会編『ユダヤ人とは何か―「ユダヤ人」I』三友社出版、1985年。マーク・R・マリNZ（高崎恵訳）『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005年。宮澤正典『近代日本のユダヤ論議』思文閣出版、2015年。役重善洋『近代日本の植民地主義と非ユダヤ人シオニズム―内村鑑三・矢内原忠雄・中田重治におけるナショナリズムと世界認識』京都大学、2016年、博士論文。
- ⁴ 池上良正「ホーリネス・リバイバルとは何だったのか」杉本良男編『キリスト教と文明化の人類学的研究』人間文化研究機構国立民族学博物館、2006年、33-69頁、63頁。役重善洋「中田重治のユダヤ人問題理解とホーリネス教会の満州伝道」『社会システム研究』18、2015年、171-186頁、176-7頁。
- ⁵ 土肥昭夫によれば、車田を始めとする聖書学院の5人の教授は、イスラエル建国のための祷告や民族的救済観はホーリネスの聖書主義や新生、聖化の教理に一致しないと反論し、ホーリネス教会は分裂した。土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1994年、339頁を参照。
- ⁶ 『中田重治全集2』所収の「聖書より見たる日本」、「民族への警告」の底本が第何版であるかは示されていない。ただ、「民族への警告」に関しては、文章が再訂版と一致していることから同書に所収されているのは再訂版と推定される。
- ⁷ 中田重治『民族への警告』（第一版）きよめ教会出版部、1933年、22頁。
- ⁸ 藤本龍児『アメリカの公共宗教―多元社会における精神性』NTT出版、2009年、75頁。藤本によれば、「聖書無謬説」は「直解主義」とは異なったものである。原理主義者の聖書解釈には、文字通りに解釈されている部分とそうでない部分が混在している。そして、彼らにとって重要なのは、聖書にはいかなる種類の誤りも含まれていない、という点であるという。
- ⁹ 中田によれば、ハルマゲドンとは患難時代に起こる全世界にわたる大戦争であり、パレスチナ付近を中心として起こるという。中田重治『聖書より見たる日本』（第七版）、きよめ教会出版部、1938年、111頁を参照。また、中田はダニエル11:40-45を根拠に、北の王と南の王との戦争が起こり、これがハルマゲドン大戦の序幕となるのではないかと述べている。なお、北の王とはスラブ、チュートンの連合軍、南の王はアングロ

サクソンとラテンとの連合軍を指すという。同書、146 頁を参照。彼らは南北に分かれて相争い、世界の平和を攪乱するが、日本がこれをおさえるという。『民族への警告』、23-4 頁を参照。

- ¹⁰ 同書、63-4 頁。イザヤ 41 章や 46 章に見られる、東より起こる人、もろもろの国を征服するという記述が根拠として挙げられている。『聖書より見たる日本』、114 頁。その他にも、鷲が全ての国を征服するという内容が見られる黙示録 19 章も根拠として言及されている。なお、中田は鷲を飛行機と解釈していた。同書、152 頁を参照。
- ¹¹ 同書、114-5 頁。
- ¹² 同書、142 頁。
- ¹³ 同書、145 頁。
- ¹⁴ 同書、141、170 頁。
- ¹⁵ 同書、155-63 頁。その他に、中田は再臨に関するホーリネス教会の使命—日本民族に対し再臨が近いことを警告する使命や、キリストの再臨を早める使命—も自覚していた。『民族への警告』、100-2 頁を参照。
- ¹⁶ 同書、26、92、106-7 頁。
- ¹⁷ 同書、9、106-7 頁。
- ¹⁸ 同書、51 頁。
- ¹⁹ 同書、67、69-70 頁。
- ²⁰ 同書、113 頁。
- ²¹ 同書、128 頁。
- ²² 同書、9 頁。
- ²³ 『聖書より見たる日本』、90-1 頁。
- ²⁴ 同書、91 頁。
- ²⁵ 同書、103 頁。
- ²⁶ 『民族への警告』、9 頁。
- ²⁷ Hubers, John. "Christian Zionism: A Historical Analysis and Critique." Paper submitted to the RCA General Synod, 2004, 1-21, 6. Available at: https://www.academia.edu/11026498/Christian_Zionism_An_Historical_Analysis_and_Critique. (Accessed on 21 January 2019.)
- ²⁸ イスラエルへの帰還（アリヤ）を目指すユダヤ人が増加し、1933 年には三万八千人という未曾有の数字に達し、34 年、35 年も、さらなる増加を見せた。アリヤについては、ウォルター・ラカー（高坂誠訳）『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』第三書館、1987 年の 112 頁（第一アリヤ：1881-82）、396-7 頁（第二アリヤ：1904-14）、419 頁（第三アリヤ：1919-23）、449 頁（第四アリヤ：1924-1926）、456 頁（第五アリヤ：1932-1939）を見よ。
- ²⁹ 森孝一「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」『基督教研究』46(2)、1985 年、192-244 頁、205 頁。
- ³⁰ 千年王国思想は、千年王国とキリスト再臨の時期との関係理解により、前千年王国説と後千年王国説に分けられ、後千年王国説は教会の努力により千年王国が打ち立てら

れた「後に」キリストが再臨すると考える立場であり、楽観主義的色彩が強い。同書、198-9、201-2 頁を参照。

³¹ 同書、201-2 頁。

³² 同書、208、211 頁。

³³ なお、ノースフィールド・カンファレンスとは、1880 年より毎年、ムーディーによって開かれていたもので、1886 年以降は、ナイアガラ・カンファレンスの前千年王国主義者によって運営されるようになっていた。同書、212 頁を参照。Sizer, Stephen R. *The Promised Land: A Critical Investigation of Evangelical Christian Zionism in Britain and the United States of America since 1800*, Ph.D. thesis, Middlesex University, 2002, 68.

³⁴ 森、前掲書、212 頁。

³⁵ 同書、217-8 頁。

³⁶ 同書、218 頁。

³⁷ その理由について上中は 2 つの可能性—(1) キリスト教全体を弾圧するためホーリネスを足掛かりとした、あるいは (2) 「キリスト教全体を救おう」として、「キリスト教の傍流、あるいは薄手な新興宗教みたいなもの」を犠牲にした—を指摘している。上中栄「十五年戦争期のホーリネスと天皇制」、『十五年戦争期の天皇制とキリスト教』、447 頁。さらに、久山康編『近代日本とキリスト教』大正・昭和篇、創文社、1956 年、350 頁、を見よ。

³⁸ 米田勇『中田重治傳』大空社、1996 年、421 頁。

³⁹ 役重、「中田重治のユダヤ人問題理解とホーリネス教会の満州伝道」、174 頁。

⁴⁰ 米田、『中田重治傳』、422 頁。

⁴¹ 森山諭「中田重治」、『キリスト教人名辞典』編集委員会編『キリスト教人名辞典』、日本基督教団出版局、1986 年、1008 頁。

⁴² 米田、『中田重治傳』、24-5 頁。「中田重治」、宇田進他編『新キリスト教辞典』、いのちのことば社、1991 年、955 頁。

⁴³ 芦田道夫『中田重治とホーリネス信仰の形成—その神学的構造と歴史的系譜』福音文書刊行会、2007 年、30-1 頁。中田はコース終了後、ムーディーから「そは神エホバは日なり盾なり。……」という聖書箇所を与えられている。後年、中田はこの聖書箇所を日本とユダヤに当て嵌めてその密接な関係を力説した。米田、『中田重治傳』、82-4 頁を参照。

⁴⁴ 役重、「近代日本の植民地主義と非ユダヤ人シオニズム」、158 頁。

⁴⁵ 「中田重治略伝」、米田勇編『中田重治全集 2』、福音宣教会、1991 年、17 頁。なお、ブラックストンによる *Jesus is Coming* は神のユダヤ人に対する約束が教会に取って代わられたとする置換神学の誤りを説き、ユダヤ人をパレスチナに帰すことの重要性を強調したとされている。アメリカで 10 万部以上の売り上げを記録し、ディスペンセーション主義の普及に大きな役割を果たした。上坂昇『神の国アメリカの論理—宗教右派によるイスラエル支援、中絶・同性結婚の否認』明石書店、2008 年、108 頁を参照。

⁴⁶ 役重、「中田重治のユダヤ人問題理解とホーリネス教会の満州伝道」、172 頁。

- 47 中田が内村の家の近くで火災が起きた時に生徒を動員して消火作業に当たったことから、双方は相接近し再臨運動をするまでに至った。米田、『中田重治傳』、254-7 頁を参照。
- 48 同書、275-6 頁。
- 49 1933 年の新年早々、中田は「今年のラッパ祭」なる一文を発表した。中田はユダヤ教の祭りであるラッパ祭をキリスト再臨の時に聖徒を呼び集める天使の声のようなものとし、今年のラッパ祭は 9 月 21 日に相当すると書いたため、ある人々はこの日に再臨が起こると考えた。同書、450 頁を参照。
- 50 その後、1935 年の新年聖会においても「ユダヤ人と日本人の問題」を連続講演している。同書、482 頁を参照。
- 51 宮澤正典「昭和前期における日本の対ユダヤ政策」早稲田大学アジア太平洋研究センター『社会科学討究』40(1)、1994 年、65-85 頁、65 頁。
- 52 役重、「中田重治のユダヤ人問題理解とホーリネス教会の満州伝道」、183 頁。さらに、阪東宏『日本のユダヤ人政策 1931-1945—外交史料館文書「ユダヤ人問題」から』未来社、2002 年、365 頁を見よ。
- 53 役重、「中田重治のユダヤ人問題理解とホーリネス教会の満州伝道」、183 頁。宮澤、「昭和前期における日本の対ユダヤ政策」、81 頁。
- 54 同書、83 頁。宮澤によれば、日本の新聞もユダヤ人問題を積極的に取りあげることにはなかったという。ただ、1935 年にまず『朝日新聞』がヒトラー讃美に転じ、他紙も競って三国同盟を「人類の福祉に貢献すべき世界史の新時代」とうたい、ユダヤ人の弾圧にも共鳴した。宮澤正典「昭和戦時下における新聞の親ナチ・反ユダヤへ傾斜—それに同調しなかった人々（戦前の日本におけるユダヤ教）」同志社大学一神教学際研究センター『一神教学際研究』10、2014 年、7-24 頁、9-10 頁を参照。
- 55 『聖書より見たる日本』、28-43 頁。
- 56 同書、44-54 頁。
- 57 宮沢正典『日本人のユダヤ・イスラエル認識』昭和堂、1980 年、69 頁。
- 58 同書、70 頁。
- 59 『聖書より見たる日本』、14-5 頁。
- 60 同書、77-8、172-4 頁。その他にも「海のしまじま」（イザヤ 24：15）や、「もろもろの島」（イザヤ 42：4、10、12）を日本のことと解釈している。同書、82-3 頁を参照。
- 61 岡本文子編『中田重治師述 日本人とユダヤ人』ホーリネス教会出版部、1935 年、79 頁。
- 62 同上。
- 63 同書、80 頁。
- 64 それ以外の動機として、日本人の聖書のルーツへの関心があったとも考えられる。「我等日本人も其起源を知りたく思ふやうに、英国人も聖書の中に自国を見出さうと苦心した者である。」「聖書より見たる日本』、166 頁を参照。
- 65 Botham, Fay. *Almighty God Created the Races: Christianity, Interracial Marriage, and*

American Law, The University of North Carolina Press, 2009, 98-9.

- ⁶⁶ 『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、83-4 頁。以下の主張には、彼がセム、ハム、ヤペテを人種と結び付けて理解していたことが表れている。「『神ヤペテを大ならしめたまはん』とある通り、過去幾世紀か神の祝福はヤペテの子孫の上に置かれ、白人は世界の果々にまで手を伸ばすようになった」。「『彼はセムの天幕に居住はん』とはどういふ意味であるか？その一つはヤペテの子孫がセムの領土内に入るといふ事である。事実、に於てペルシヤ人及び印度人は所謂インド・ユーロピアンでヤペテの子孫であるが、あの通りアジア大陸＝セムの領土内に居住して居る」。「ハムはお気の毒乍ら聖書に示された様な役割を務める事に依つて、己が天職を全うするのである。アフリカ土人や北米にある黒人などは、どうしても人の上に立つて牛耳を執るべき柄ではなく、人の後となつて仕へてこと神より与えられた使命を全うし得るのである」。
- ⁶⁷ 『聖書より見たる日本』、32 頁を参照。
- ⁶⁸ 同書、31 頁。
- ⁶⁹ 同書、136 頁。
- ⁷⁰ 同書、149 頁を参照。緒言 5 頁にも同様の記述が見られる。
- ⁷¹ 同書、22 頁。
- ⁷² 同書、83、167 頁。
- ⁷³ 本論文の 4-1.を見よ。
- ⁷⁴ 『聖書より見たる日本』、116、127-8 頁。
- ⁷⁵ 『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、44 頁。
- ⁷⁶ 同書、61 頁。
- ⁷⁷ 同書、83 頁。
- ⁷⁸ 中田は「此の御方に事へ奉る祭司として中心に選ばれた者は、彼のイスラエル民族」と説いている。『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、83 頁を参照。
- ⁷⁹ 『民族への警告』、113 頁。
- ⁸⁰ 「又聖書的にいへば、福音はユダヤ人を足場として万国に宣伝へられる事になつて居る」と述べている。『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、32-3 頁を参照。
- ⁸¹ 『聖書より見たる日本』、22 頁。
- ⁸² 『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、83 頁。
- ⁸³ 同書、84-5 頁。
- ⁸⁴ 『聖書より見たる日本』、4、12、22 頁。
- ⁸⁵ 同書、22-3 頁。
- ⁸⁶ 勝又悦子・勝又直也『生きるユダヤ教一カチにならないものの強さ』教文館、2016 年、40 頁。
- ⁸⁷ 同上。
- ⁸⁸ 滝川義人『ユダヤを知る事典』東京堂出版、1994 年、105-7 頁。
- ⁸⁹ 勝又・勝又、前掲書、40-1 頁。
- ⁹⁰ 『聖書より見たる日本』、97 頁。

-
- ⁹¹ 『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、38 頁。
- ⁹² 同書、41-2 頁。
- ⁹³ 『聖書より見たる日本』、99 頁。
- ⁹⁴ 同書、124-5 頁。
- ⁹⁵ 同書、95-6 頁。
- ⁹⁶ 安江仙弘、中田重治『ユダヤ民族と其動向並此奥義』東洋宣教会ホーリネス教会出版部、1934 年、51 頁。また、「カトリック教の盛んな処では何処でも猶太人が虐められて居る。されば猶太人を虐待する天主教国が神の祝福を受けぬのは当然である。」といった記述も見られる。『聖書より見たる日本』、69 頁を参照。
- ⁹⁷ 『民族への警告』、19 頁。『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、35 頁。
- ⁹⁸ マーク・R・アムスタッツ（加藤万里子訳）『エヴァンジェリカルズ—アメリカ外交を動かすキリスト教福音主義』太田出版、2014 年、140 頁。
- ⁹⁹ 『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、80 頁。
- ¹⁰⁰ 『聖書より見たる日本』、116、127-8 頁。
- ¹⁰¹ そのような中で本稿 4-1.で紹介したような日本に関する預言や日本人の使命も隠されることになったと説く。同書、83、167 頁。
- ¹⁰² 同書、19-21 頁。
- ¹⁰³ 同書、18-9 頁。
- ¹⁰⁴ 『民族への警告』、21 頁。『中田重治師述 日本人とユダヤ人』、42 頁。『聖書より見たる日本』、100-1 頁。
- ¹⁰⁵ 同書、127 頁。
- ¹⁰⁶ 同書、96 頁。
- ¹⁰⁷ 同書、96 頁。
- ¹⁰⁸ 同書、100 頁、等。
- ¹⁰⁹ 宮沢、『日本人のユダヤ・イスラエル認識』、75 頁。さらに、杉田六一『東アジアへ来たユダヤ人』音羽書房刊、105 頁を見よ。
- ¹¹⁰ ホーリネス教会は第一次リバイバル後（再臨運動後）も発展を続け、1927 年には信徒数が 6374 人、1929 年には 1 万人を超えている。黒川知文『日本史におけるキリスト教宣教』教文館、2014 年、277-8 頁。また、1930 年には 4300 名、31 年には 3400 名以上の受洗者があらわれるリバイバルがおきた。米田、『中田重治傳』、429 頁を参照。

ガザーリーとマイモニデスの悔悟の義務論に関する比較研究 —人間の行為選択と罪認識の問題を中心に—

木村 風雅

東京大学大学院人文社会系研究科
アジア文化研究専攻イスラム学専修修士課程

要旨

ファーラービー (d. 950)、イブン・シーナー (d. 1037)によってアラブ・イスラーム化されたギリシアの哲学を咀嚼し、それぞれイスラーム教とユダヤ教の伝統的な教学を革新したアブー・ハーミド・ガザーリー (d. 1111)とマイモニデス (d. 1204)の間に影響関係が存在した可能性は、これまでも国内外の研究者から示唆されてきた。しかし両者の信仰論に関する具体的な比較研究は十分に行われていない。

本稿では、ガザーリーとマイモニデスが共通して取り組んだ神学的課題の一つである、信仰論における「悔悟」(*tawba/těšûbā*)の義務論を比較する。その際、悔悟の義務性を根拠づける前提の議論において、人間の自由意思論や罪の認識論、さらには信仰論を基礎付ける知識論という題材を両者が共有していることを指摘する。ただし、同一の認識論的題材から等しく悔悟の義務性を導き出す両者が、自由意思の捉え方において決定的な違いを示しており、信仰論の理論的基盤が明白に異なることを指摘する。

キーワード

ガザーリー、マイモニデス、悔悟、自由意志、罪認識

**Comparative Study of the Deontology of Repentance
in al-Ghazālī and Maimonides:
Focusing on Free Will and Recognition of Sin**

Fuga Kimura

Master's Course Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

The influence of Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111) on Maimonides (d. 1204) has been explored by some researchers. However, there is scant research comparing the former's theory of faith with the latter's. Both men were influenced by Greek philosophy which Ibn Sīnā (d. 1037) and al-Fārābī (d. 950) introduced into Arabic.

In this thesis, I compare al-Ghazālī's theory of repentance (*tawba*) with Maimonides's (*těšūbā*). I then show that both have an interest in human free will and the recognition of sin as the basis for an obligation to repent.

Moreover, I demonstrate that al-Ghazālī's perception of free will is different from that of Maimonides despite their sharing fundamental concepts of free will and repentance. This also indicates that they have interpreted the same philosophical concepts in the field of traditional religious studies differently.

Keywords:

Al-Ghazālī, Maimonides, repentance, free will, recognition of sin

1. はじめに

中世イスラーム世界の大学者アブー・ハーミド・ガザーリー (Abū Ḥamid al-Ghazālī, d. 1111)とユダヤ教のラビ (教師) マイモニデス (Ibn Maymūn, d. 1204) はともに、イスラーム、ユダヤ教の「中興の祖」として名高く、宗教の学知と哲学に代表される思弁的学知の統合に取り組んだ大思想家である。

ガザーリーとマイモニデスは中世のイスラームとユダヤ教を代表する学者であるだけでなく、ユダヤ・キリスト教、イスラームとギリシア文化が融合した中世アラブ・イスラーム文化圏の知的環境を共有し、共に啓示と理性の調和の課題に取り組んだ。西欧でも両者については中世以来長い研究の蓄積があるが、『宗教諸学の再生 (Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn)』(以後『再生』と略す)と『第二律法 (Mišnē Tōrā)』両書の神学大全的性格から、それぞれに所収されている『知識の書』を比較することは、ガザーリーとマイモニデスの比較を超えて、イスラームとユダヤ教の知識論の形成に光を投げかけることにもなる。

本稿では特に、『知識の書』において主に展開されるガザーリーとマイモニデスの悔悟の義務論を研究主題として扱い、各自の知識観に基づく善悪論や罪認識、人間の行為選択の自由の問題を取り上げ、悔悟の義務論の理論構築の異同を分析する。その際、ガザーリーの『再生』とマイモニデスの『第二律法』のそれぞれの『知識の書』の比較において、神秘主義が独立の学問 ('ilm at-taṣawwuf)として体系に組み込まれていたイスラームと、神秘主義の位置づけが確定していなかった当時のユダヤ教の教学体系の相違にも留意する。

2. ガザーリーとマイモニデス

本章では、ガザーリーとマイモニデスの生涯、それぞれの主著『再生』、『第二律法』、両者に関する先行研究について略述する。

2-1. ガザーリーとマイモニデスの生涯

ガザーリーは、西欧において中世から哲学者アルガゼル (Algazel)として知られているが、「古典スンナ派思想の完成者」として評価され、またスンナ派とシーア派の枠を超えて現代に至るまで権威として参照され続けている¹。

彼はセルジューク朝の宰相ニザームルムルク (Nizām al-Mulk, d.1092)が建設したニザーミーヤ学院教授として、自己の信仰の危機を経験して以来、それまで伝統学知の枠組の外側にあったスーフィズムの精神性によって神学と法学を基礎付けた。

一方ユダヤ教においてポストタルムード期最大の思想家とされるマイモニデス

²はスペインのコルドバに生まれ、1148年にコルドバがイスラームの厳格な解釈を施行するムワッヒド朝に征服された際に13歳で宗教迫害を経験した。その後フェズやアレキサンドリアに移住し、カイロの旧市街フスタートに移り住んでからはアイユーブ朝の宮廷医として働いた。

彼はムスリム王朝の統治下で生活を送る中で、ファーラービー (al-Fārābī, d. 951) やイブン・シーナー (Ibn Sīnā, d. 1037)、イブン・ルシュド (Ibn Rushd, d. 1198) などの著作を通じてギリシアの哲学を学び、ガザリーが属するアシュアリー神学派の著作にも通じていたとされる³。また彼の息子のアブラハム (Abraham Maimonides, d. 1237) は、エジプトで活躍した「ユダヤ教のスーフィー」としても有名である⁴。

2-2. 『宗教諸学の再生』と『第二律法』について

本稿の比較研究の対象となるガザリーの『再生』とマイモニデスの『第二律法』はともに、信仰箇条や法規定に関する伝統的な知識や見解を網羅的に収録しているが、前者はスーフィズムの視点から、後者は主に哲学的な方法論や世界観から独自の信仰理論を構築している。

『再生』は、「ほかの書が全て消えてもこれが残れば十分⁵」とまで言われた、イスラーム学の最も権威ある標準的古典である。一方、『第二律法』もその一冊だけで口伝律法の全てを尽くす法典となることを意図して書かれた中世（リシュニーム期：11－15世紀）の最重要作品であり、近現代でもレオ・シュトラウス⁶を筆頭に研究が深められているユダヤ教の権威ある古典の一つである。

一方、ガザリーの『再生』は四部 (*rub'*) に大別され、以下のように各部に十の書 (*kitāb*) が含まれている。

第一部：崇拜行為 (*'ibādāt*)

1. 知識の書、2. 信条の基礎の書、3. 浄化の秘儀の書、4. 礼拝の秘儀の書、5. 浄財の書、6. 斎戒の書、7. 巡礼の書、8. クルアーン読誦の作法の書、9. 唱念と祈願の書、10. 時祷の順序の書

第二部：社会慣行 (*'ādāt*)

1. 食事の作法の書、2. 婚姻作法の書、3. 稼業の規範の書、4. ハラール（合法）とハラーム（禁止）の書、5. 様々な人々との交際の作法の書、6. 隠遁の書、7. 旅行の作法の書、8. 音楽と感興の書、9. 勸善懲惡の書、10. 生活の作法と預言者の仁徳の書

第三部：破滅をもたらすもの (*muhlikāt*)

1. 心の不思議の説明の書、2. 魂の訓練の書、3. 食欲と性欲の禍の書、4. 舌

禍の書、5. 怒りと憎しみと嫉妬の書、6. 現世の非難の書、7. 金銭の非難と食欲の書、8. 名声の非難と虚栄の書、9. 傲慢と自慢の非難の書、10. 欺瞞の非難の書

第四部: 救いをもたらすもの (*munjīyāt*)

1. 悔悟の書、2. 忍耐と感謝の書、3. 畏怖と希望の書、4. 清貧と禁欲の書、5. 一神崇拜と依存の書、6. 愛と憧憬と親愛と満足 of 書、7. 意図と誠実と純粹の書、8. 自省と反省の書、9. 思索の書、10. 死の想起の書

第一部は伝統的な信条論や礼拝などの基本的義務行為を論じた「崇拜行為」を主題とし、第二部では婚姻法や財産法などに関する「社会慣行」の規範を扱う。後半の第三部「破滅をもたらすもの」と第四部「救いをもたらすもの」は前半の外面的な宗教行為に関する法規定の奥にある人間の内面や心的状態 (*hāl*) に関する洞察、また神への想念に関する具体的修行論も含めたスーフィズムの神秘階梯を体系的に記述している⁷。それゆえ本書は、スーフィズムによって神学と法学を基礎づけイスラーム学の再生を図る彼のプロジェクトの集大成とみなされている。

一方、マイモニデスの『第二律法』は彼がその序文で述べているように、トーラーとタルムードの伝承知を総覧し、明文律法と口伝律法を 613 のミツヴォート (*mišvōt*)⁸に整理し、その全てを過不足なく網羅したユダヤ教の「神学大全」となっている。タルムード期とポストタルムード期の宗教法 (*halakhâ*) を体系的に整理した文献は本書が初めてとされ、知識論を冒頭に据え 1. 知識、2. 愛、3. 祝祭日、4. 女性、5. 聖別、6. 誓約、7. 種子、8. 崇拜、9. 犠牲、10. 清浄、11. 障害、12. 稼業、13. 権利、14. 裁判の 14 の章からなる同書の構成も前例のないオリジナルな形式とされる⁹。

今日では中世の最も権威ある古典との評価が定まっている両書も、出版当時は伝統派のウラマーやラビから批判を受けることもあった¹⁰。特に『再生』においてガザーリーは、同時代のウラマーと学問状況への厳しい批判を開陳しているが、それは彼が『知識の書 (*Kitāb al-‘Ilm*)』を同書の冒頭に置いた理由ともなっている¹¹。

一方『第二律法』の形式についていえば、マイモニデス以前のユダヤ教の宗教書と照らして見ると『知識の書 (*Sefer Hamadda*)』を冒頭に設ける形式は珍しいとされ¹²、特に「悔悟 (*išūbā*)」の義務論を知識論と結びつけて論じる点が特徴的である¹³。マイモニデスの『知識の書』には、神論やトーラー学習の義務など信条や法規の根幹が説かれている¹⁴。

2-3. 先行研究の問題点と本研究の目的

ガザリーとマイモニデスの知的影響関係の有無は、国内外の研究者の間で長らく議論されてきたが、両者の影響関係を初めて学術的に指摘した学者の一人がマイモニデスの『迷える者の手引 (*Dalālat al-Hā'irīn*)』の英訳を行った Shlomo Pines である¹⁵。またマイモニデスのガザリーに対する直接的言及が文献学上確認できないことから両者の影響関係を肯定することに消極的な Martin Stanley Stern も、両者の悔悟概念を研究した上で、影響関係が無かったとは言えないと結論している¹⁶。

『迷える者の手引』をアラビア語からヘブライ語へと翻訳した Samuel Ibn Tibbon (d. 1230)へ宛てた手紙の中で、マイモニデスはファーラービーやイブン・シーナーに加えてアヴェロエスの名前を挙げているが、ガザリーの名前は述べていない¹⁷。著作形式の相似や用語の共通性¹⁸にもかかわらず、マイモニデスがガザリーの名前を挙げていないのは、最終的には哲学に批判的な立場をとったガザリーへの言及をマイモニデスがあえて避けたため、とも指摘されている¹⁹。

現時点でのガザリーとマイモニデスの最新の比較研究である Steven Harvey の“Alghazali and Maimonides and their Books of Knowledge” (in *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. M. Harris, pp. 99-117. Cambridge, 2005) が結論し、*Stanford Encyclopedia of Philosophy* で Sarah Pessin も指摘しているように²⁰、両者の影響関係を否定することは難しい。今後の研究では、両者の影響関係を明示する新しい資料が発見されるか、厳密な資料の読解による影響関係の更なる示唆が提示されることが期待されている²¹。

特に『再生』と『第二律法』の『知識の書』に関する比較研究は、B. Cohen がマイモニデスの『知識の書』を疑いもなくイスラーム文明の知的影響下に書かれたものだと指摘して以来²²、Stern (1979)や Harvey (2005)が具体的な比較研究に取り組んでいる。しかし、両者ともにユダヤ学を専門とするためか、ガザリーに関する引用量と分析が十分ではない。Stern (1979)はガザリーの悔悟論が伝統イスラーム学の学問構成の中で知識論や信仰論といかなる関係を有しているかを説明していないため、悔悟論の他の論題への広がりをも明らかにすることができていない²³。また Harvey (2005)は、両者の知識論の中でも悔悟論や信仰論に比べて中心的トピックとは言えない「教師と生徒の作法に関する義務論」のみを研究対象としており、知識論に関する全体的な構造の比較にまでは踏み込んでいない。

本論文では、Stern (1979)と Harvey (2005)によっては十分に検証されなかったガザリーの悔悟論と知識論の関係性を分析する。後述するように、彼の悔悟論はそもそも第四部の冒頭に置かれており、第一部の知識論では扱われていない。『再生』におけるガザリーの理論の独自性の一つは、悔悟の前提となる罪認識に関

する内面的な省察で得られる知識と、従来の神学や法学の分脈で信徒に義務化される知識を区別した点にある。

また、悔悟論を知識論の一分野として扱い、信徒各人に悔悟を義務付ける根拠として人間の行為選択の自由と善悪の知識の獲得説を前提としたマイモニデスの悔悟論を分析する上でも、悔悟論と知識論の関係性は分析されるべき論点である。

3. ガザーリーとマイモニデスの悔悟論

本章ではガザーリーとマイモニデスの「悔悟 (*tawba/těšúbá*)」概念を比較するが、両者の人間観と罪認識の異同をもとに比較を進めた Stern (1979)の先行研究とは異なり、悔悟を宗教的な義務の一つに数えた両者の悔悟の義務論の前提概念や理論構築の異同を分析する。その際、悔悟が伝統的な宗教学知や信仰論の中でどのような位置付けされているのかに着目し、悔悟概念の信仰論における展開をイスラームとユダヤ教の学問構造の違いに配慮しながら分析する。この学問構造を概略的に示す資料として、両者の『知識の書』に注目する。

3-1. 「悔悟」の語義

本稿で共に「悔悟」と和訳した原語はガザーリーのアラビア語の原語では“*tawba*”であり、マイモニデスのヘブライ語の原語では“*těšúbá*”である。アラビア語の“*tawba*”とヘブライ語の“*těšúbá*”は語源的に共に「(悔いて神の許に立ち) 帰る」という意味の動詞“*tāba*”と“*šab*”の派生語であり、原義は同じである。したがって、ガザーリーの“*tawba*”概念とマイモニデスの“*těšúbá*”概念は、語源的には同じ意味であった二つの語に微妙に異なる含意を持たせるに至ったイスラームとユダヤ教の思想的な発展の異同を比較分析するのに相応しい類似性を有している。

ここで具体的な比較研究を始める前に、両者の用いた「悔悟」にあたる用語を確認しておこう。

ガザーリーは『再生』の第四部の最初の章を『悔悟の書』に充てている。『再生』第四部は、スーフィズムの用語を用いて人間の内面が辿る発展段階 (*māqāmat*) を記していると言われており²⁴、「悔悟」はガザーリー以前からスーフィズムの神秘階梯論の中で使われている用語の一つである²⁵。

ガザーリー自身が『悔悟の書』ので引用しているように、クルアーンの中にも「悔悟」の言葉は使われており²⁶、「悔悟」の名詞の語源となる動詞の「悔いて戻る (*tāba*)」は、「アッラーへ悔いて戻れ (*tūbū ilā Allāh*)」という表現でクルアーン 24 章 31 節、66 章 8 節に使用例が見られる。

一方マイモニデスは『第二律法』の『知識の書』の最終章において、すべての

預言者が人間に命令した行為として「悔悟」を紹介し²⁷、同じ章の中で「(神への) 愛 (*ahābā*)」に至る信仰論の展開を論じており、法の違反行為における罪の「悔悟」だけではなく、人間の心理面における悪い気質からの「悔悟」を説いている。

マイモニデスが示した「悔悟」から「(神への) 愛」へ至る信仰者の内面の信仰の発展図式は、ガザリー以前からアブー＝ターリブ・マッキー (*Abū Tālib al-Makkī*, d. 996) などスーフィー理論家によって提示されたイスラームの古典スーフィズム理論を想起させるが²⁸、マイモニデスはイスラームのスーフィズムに言及することはなく、あくまでも「(神への) 愛」をユダヤ教の聖典から導き出された信仰の姿として、申命記 6 章 5 節、同 30 章 20 節、雅歌 2 章 5 節を引用して論じている²⁹。

3-2. マイモニデスの悔悟論

3-2-1. マイモニデスの悔悟論の前提としての罪認識

マイモニデスが『第二律法』の中で独立した章を設けて悔悟を論じているのは第一部である『知識の書』においてのみである³⁰。また、Stern (1979) はマイモニデスの論じた悔悟を構成する第一の要素が罪に対する「知的」認識であるとして、悔悟が知的営為によって始まることを強調している³¹。

マイモニデスは『第二律法』の悔悟を論じた箇所、ユダヤ教の書き記された法規 (*gēzērat hakkatūb*) の一つである新年祭 (*ro'š haššanā*) でのショファール³²の音を比喩的に解釈し、その角笛の音は悔悟を呼び起こすものであると述べた上で、罪の認識に関する義務を以下のように述べている。

各人が、一年を通じて半分は無辜であり、半分は罪のある状態にあることを認識し、また全世界 (*kol hā'ōlām*) も半分が無辜であり、半分が罪の状態にあることを認識する必要 (*šārik*) がある³³。

ガザリーの議論では確認できないマイモニデスの悔悟論の特徴は、上の引用にあるように個人の罪意識の他に個人を超えた共同体の罪意識を認めている点である。後の箇所では「イスラエルよ、立ち帰れ³⁴」(ホセア書 14 章 2 節) や「立ち帰れ、イスラエルよ (中略) わたしのもとに立ち帰れ³⁵」(エレミヤ書 4 章 1 節) などの聖句を引き、個人であっても共同体であっても悔悟を通じて神に近づくことができることまで述べている³⁶。この理論構成は、「主は、(中略) 父祖の罪を子孫に三代、四代までも問われる」という民数記 14 章 18 節に明らかなように、個人ではなく民族を運命共同体と考えるユダヤ教の傾向とも平仄が合っている³⁷。

3-2-2. マイモニデスの悔悟の対象の種別

Stern (1979)も指摘しているように、マイモニデスは悔悟の対象に具体的な行為の命令や禁止を定めたミツヴォート³⁸に対する違反による明白な罪だけでなく、「怒り」や「憎しみ」、「嫉妬」など人間の内面に関する要素を加えている³⁹。さらには、以下の『第二律法』の記述に明らかなように、マイモニデスは後者の内面的な悪い気質を、法に反する罪深い行為よりも深刻なものとして捉えている。

姦淫や強盗、窃盗のような罪深い行為にだけ悔悟が必要であると言ってはならない。人は（罪深い）行為を含む諸々の罪を悔悟する必要があるため、怒りや憎しみ、嫉妬心や嘲笑、富や名誉に対する熱心な追求、食べることににおける欲望、その他の悪い気質を精査し、悔悟する必要がある。これら全ての過ちについて人は悔悟すべきである。それら（悪い気質）は、罪深い行為よりも深刻である。というのも、それら（悪い気質）がやみつきになっている人は、それら（悪い気質）を放棄することが困難だからである。したがって、次のように言われている。「神に逆らう者はその道を離れ/悪を行う者はそのたくらみを捨てよ⁴⁰。（主に立ち帰るならば、主は憐れんでくださる。わたしたちの神に立ち帰るならば/豊かに赦してくださる）」（イザヤ書 55 章 7 節）⁴¹

このように、マイモニデスの悔悟論においては、ミツヴォートの命令/禁止事項に対する作為/不作為による明確な法規違反による罪への悔悟と、人間の内面的な悪い気質に対する悔悟の二種類の悔悟が確認できる。マイモニデスはさらに、悔悟の義務を果たしていない者の礼拝や供儀などに関して、聖典の言葉を引きながら以下のような見解を示す。

彼はミツヴォートを果たしたが、それらは彼の眼前に投げ捨てられ、それは以下のように言われる通りである。「こうしてわたしの顔を仰ぎ見に来るが/誰がお前たちにこれらのものを求めたか/わたしの庭を踏み荒す者よ⁴²」（イザヤ書 1 章 12 節）⁴³

また、同人物が悔悟を経た後に果たしたミツヴォートに関しては以下のように言う。

彼はミツヴォート（の命令）を果たし、それは快く（神によって）受け入れられ、それは以下のように言われる通りである。「わたしたちの神、主につき従ったあなたたちは皆、今日も生きている⁴⁴」（申命記 4 章 4 節）⁴⁵

以上の引用からマイモニデスは、ミツヴォートの命令の履行が神に受け入れられるための前提条件に悔悟の状態を位置付けていることがわかる。また、同書の中でマイモニデスは、悔悟がミツヴォート違反の明白な罪や人間の内面的な悪い気質を取り除く消極的な機能を果たすのみならず、神に近づく積極的な崇拝行為として機能する点を重視している⁴⁶。マイモニデスの悔悟の重視は、「欠点のない正しい人よりも、真に悔悟した人物の方が偉大である」という彼の人間観にも端的に表れている⁴⁷。

3-2-3. マイモニデスの悔悟の義務論の理論構成

3-2-1.冒頭で紹介したように、マイモニデスは悔悟意識の前提となる罪認識が全ての人にとって必要 (*šārik*)であると述べている。トーラーの学びの義務を定めた箇所では、イスラエルの全ての男性 (*kol 'iš*)を義務負荷の対象としており、女性や奴隷、子供は対象に含まれていない⁴⁸。しかし、以下で紹介するように、マイモニデスは悔悟の義務論の理論的基盤となる行為選択の自由が全ての人に与えられているとしており、万人に課せられる罪認識を前提とした悔悟の義務負荷の対象は、トーラーの学習義務の対象よりも広い⁴⁹。

前述のように、マイモニデスによれば、全ての預言者が人々に悔悟を命じており、「イスラエルは悔悟をもってしか救われることはない」とまで明言して悔悟の義務性を論じているが⁵⁰、彼が具体的にはどのような人間観に基づき悔悟の義務論を構成しているかを以下で分析する。

まず、マイモニデスは全ての人間に「(行動/選択の) 自由 (*rěšût*)」が与えられていることを強調する⁵¹。ここで「自由」と訳した“*rěšût*”は、Rabbi Eliyahu Touger (1989)その他の英訳において“*Free will*”や“*Power*”と訳されているヘブライ語であり、前者の英訳から転じて訳せば「自由意志」という訳語が相応しい。『現代ヘブライ語辞典』では名詞“*rěšût*”に、(1)許可/認可、(2) (行動/選択の) 自由/随意、(3) 所有 (権) の意味を挙げている⁵²。

マイモニデスはまず、「(行動/選択の) 自由⁵³」を以下のように善悪の知識論に結びつける。

(行動/選択の) 自由は全ての人に備わっている。もし人が良き方向に向かうことを願い、正しくありたいと望むならば、その人の手にはそうする自由がある。もし人が悪い方へ向かうことを願い、邪悪であることを望むならば、その人の手にはそうする自由がある。このことは、トーラーに以下のように述べられている通りである。「人は我々の一人のように、善悪を知る者となった⁵⁴」(創世記 3 章 22 節) ⁵⁵

マイモニデスは創世記 3 章 22 節の記述から、人間のみが善悪を識別できる知識 (*da'ō*) と思慮 (*maḥāšabtō*) を備え、善悪の認識に基づき自らの行為を統率 (あるいは選択) することができる点で、世界 (*ōlām*) で唯一の存在だと述べる⁵⁶。

さらに、人間の善悪の気質は人間が自由に選択した行為の結果に過ぎないという点を強調し⁵⁷、神が人の善悪の気質や状態を定めるという決定論的な立場に対しては以下のように断固として否定的な立場を示す。

愚かな異教徒や、イスラエルの民の中でも愚かな者が言うように、人間が存在するのはじめの段階で全能者によって善悪のいずれかの状態に定められていると考えてはならない。(中略) エレミヤは以下のように言った。「いと高き者の口からは災いも幸いも出ない⁵⁸」(哀歌 3 章 38 節) これはつまり、創造者が人間の善悪を定めないことを意味している⁵⁹。

“*mippī 'elyōn lō' tēšē' hārā'ōt wēḥaṭṭōb*”は、キリスト教では日本聖書協会の口語訳聖書や新共同訳聖書のように「災いも、幸いも/いと高き神の命令によるものではないか」と反語に解するが⁶⁰、マイモニデスはこの句をラシ (Rabbi Shlomoh Yitzchaqi, d. 1105) によるユダヤ教の標準的解釈に則り人間の善悪の状態に関する神の決定論を退ける句として引用している。上に引用した『第二律法』同章の他の箇所では、決定論が占星術師の活動と結びつけて論じられており、啓示による命令/禁止体系を無効にするものとして非難されている⁶¹。

続いてマイモニデスは、哀歌 3 章 39 節と 40 節を引きながら、人間の行為選択の自由により悪が生じるため、悪を引き起こした行為選択の自由によって改めて神に立ち返ること行為が必要となると説き、その行為を悔悟と呼んだ⁶²。『第二律法』7 章 1 節では行為選択の自由と悔悟を結びつけて以下のように述べる。

我々が述べたように、全ての人間に自由が与えられているが故に、人は悔悟をするよう努めるのである⁶³。

以上の引用から、自由であるが故に罪を犯す人間にとって、その自由をもって神に立ち返る行為としての悔悟が常に人に課されるマイモニデスの悔悟理論を確認することができた。

3-3. ガザーリーの悔悟論

3-3-1. ガザーリーの悔悟論の前提としての罪認識

ガザーリーもマイモニデスと同様に、「悔悟 (*tawba*)」の始まりは「知識 (*ilm*)」

であると論じている⁶⁴。ガザリーは悔悟の構成要素を「知識」、「状態 (*hāl*)」、「行為 (*fi'l*)」の三つと数え、諸々の「罪 (*zunūb*)」がもたらす害に関する「知識 (*ma'rifa'ilm*)」が悔悟の「状態」をもたらし、悔悟の「行為」に繋がると論じる⁶⁵。

ガザリーの用いた「知識」の原語には、“*ilm*”と“*ma'rifa*”の二つがあるが、彼は「(悔悟を構成する) 知識 (*ilm*)とは、諸々の罪がもたらす害に関する知識 (*ma'rifa*)である」と定義している⁶⁶。

“*ilm*”と“*ma'rifa*”は字義的にはほぼ同義で一般的な知識を意味するが、イスラーム学の専門用語として使い分ける場合には“*ilm*”が神学や法学の外面的知識を指すのに対して、“*ma'rifa*”はスーフィズムの分野で頻用される内面的、神秘的真知を意味し、『再生』では人間の内面に関する倫理/神秘的知識として、「内面的知識 (*ilm al-bāṭin*)」の一つに数えられる。

Stern (1979)も指摘するように、ガザリーの悔悟論においては、イスラーム法 (シャリーア) の形式的基準に照らして行為が罪にあたるか否かの判断よりも、その違反行為を犯した人間の内面的な意図 (故意な違反か否か) が重視される⁶⁷。ガザリーにとっては罪の本質とは、法の命令や禁止に違反する特定の作為や不作為自体ではなく、立法者に背く行為を犯させる意思、志向なのである⁶⁸。

既述のようにマイモニデスは、アダムが創世記で描かれているように禁じられた木の実を食べて以来、アダムの子 (人間) すべてに罪が必然とされ、そのため悔悟が義務となると論じた。一方ガザリーも、「信仰者にも間歇的に見舞われる罪が必ずある (*lā budda min dhanb*)」、「全てアダムの子らは罪を犯す者であり、罪を犯す者の中で最善な者は悔い改めて赦しを乞う者である」などの預言者ムハンマドの言葉を引用しており、人間はすべて罪を犯す存在であるという人間観を示している⁶⁹。

またガザリーは、預言者の罪認識の問題を自身の悔悟論で以下のように論証している。そもそも、イスラームでは各共同体に遣わされた諸預言者は啓示 (法) の模範的な体现者として、召命後の法への違反は原則的には想定されない⁷⁰。しかし、ガザリーは法への違反が想定されない預言者であっても、一人の人間である限り神から気が逸れるなどの不注意による内面的な微罪を免れえないことを指摘する⁷¹。預言者でさえも罪を犯し、それに対する罰を時に被ることは、信者に対して悔悟が基本的な義務行為であることを示すためであるとガザリーは述べる⁷²。

3-3-2. ガザリーの悔悟の義務論と悔悟の位置付け

本節では、ガザリーの悔悟の義務論の義務負荷対象と、彼が提示している悔悟の義務を根拠付ける聖典や伝承上の引用を確認する。

最初に義務負荷の対象を確認するのは、『第二律法』においてトーラーの学習義務が女性や奴隷、子供から免除されていたように⁷³、イスラーム教でも行為能力や社会階層に応じて義務の有無、軽重、範囲が異なるためである⁷⁴。

例えばガザーリーは『再生』において、信仰箇条に関する知識や神論を含む神学への取り組み義務に関して、全ての信者が取り組むべき「個人的義務 (*farḍ al-‘ayn*)」と「集团的義務 (*farḍ al-kifāya*)」を区別し、また信仰箇条に関する理解の程度も信者の能力に応じて要求水準が異なることを示している⁷⁵。

したがって前節で見たように、悔悟も知識を基にした宗教的義務行為の一つである以上、誰にどの程度の罪認識や悔悟の深度が要求されるのかに注意する必要がある。

それゆえ罪認識や悔悟の程度問題に関しては、イスラーム法の命令/禁止に対する作為/不作為による違反を自覚することから始まり、前節で見た預言者の罪認識のように、法に対する違反がなくとも自らの内面的な状態を悔悟する場合もある。ガザーリーは罪を「四肢 (*jāwariḥ*)によるもの」と「観念 (*khawāṭir*)によるもの」に大別しているが、スーフィー聖者 (*ṣiddīq/awliyā*)など神秘階梯において高い位置を占める者は内面的な不注意や怠慢などの罪を重大視している⁷⁶。

スーフィズムの格言にも「敬虔な者 (*abrār*)にとっての善行 (*ḥasanāt*)であつても(神の)近習 (*muqarrabūn*)にとっては悪行 (*sayyi’āt*)」と言われるように⁷⁷、預言者のような神に近い者の基準に照らせば、常人の敬虔な者には善行であっても悪行とみなされる行為があることを示している。

悔悟の義務負荷対象に関しては、「そして信仰者たちよ、こぞってアッラーの御許に悔いて戻れ⁷⁸」というクルアーン 24 章 1 節の「こぞって (*jamī’*)」の部分を受けて、ガザーリーは悔悟が人間全て (*jamī’*)にとって義務であると述べている⁷⁹。他にも「悔悟」を義務付ける聖典の記述として、クルアーン 24 章 31 節、66 章 8 節、2 章 222 節を挙げている。また、「悔悟した者はアッラーの友であり、罪から悔い改めた者は罪が無い者に等しい」その他の預言者ムハンマドの伝承を挙げ、悔悟の義務が先学たち (*‘imām*)によって合意されていることを示す⁸⁰。

またガザーリーは、巡礼や斎戒などの基本的な崇拝行為の遂行に際して、内面の欠点を知り、悔悟によって改めることがなければ崇拝行為を規定する法学的な知識も義務行為の遂行も益をなさないとまで述べている⁸¹。

3-3-3. ガザーリーの悔悟の義務論の理論構成

以下で見るように、ガザーリーもマイモニデスと同様、人間の行為選択と悔悟の関係について論じている。ガザーリーの悔悟論は、各人に与えられた行為選択の自由から悔悟を選び取る義務を論じるマイモニデスの悔悟理論とは異なる論理

構成を示している。

ガザリーは、「悔悟が心に生じた後悔の産物であり、心に生じるものが（人間の）選択行為（*ikhtiyār*）の範疇にない以上、どうして悔悟が義務となりえるのか」という想定質問に対して、以下のように答えている。

後悔の要因（*sabab*）は選択の範疇にある。その要因とは、知識の探求である。

その為、我々は知識の探求が義務であるというのである。といのも、知識は義務である悔悟に含まれるからである⁸²。

3-3-1.で触れたように、ガザリーは悔悟が「知識」、「状態」、「行為」の三つの構成要素から成ると述べており、特に人間の内面にある諸々の罪に関する知識（*ma'rifa/ilm*）が心（*qalb*）に悔悟の「状態」をもたらす前提条件だと論じた。上の引用では、義務となる悔悟自体は人間の選択行為の範疇にないが、それをもたらす知識（*ilm*）の獲得は可能であると述べることで、ガザリーが間接的に人間の選択による悔悟の成立を認めているように見える。

しかし、以下の引用からガザリーは知識の獲得を含む、作為/不作為に関する人間の選択そのものが人間には属さないという見解を示し、悔悟が人間の選択の範疇にないと考える質問者の立場と同じ立場をとっている⁸³。

人間が後悔を引き起こすことができるから、後悔に関する知識の探求が義務付けられるのではない。そもそも、知識も後悔も行為も意志も力も、全能者に由来するものである。（中略）全てはアッラーの御許から来るものであり、選択も神の被造物の一つに過ぎず、人間は選択することを強いられているのである⁸⁴。

このように、ガザリーは悔悟の準備段階としての知識の探求に関しても、一見すると人間の選択による義務論を論じているようであるが、実のところ選択そのものが神の決定になるとの立場を堅持している。したがってガザリーによる悔悟の義務の基礎づけは、創世記に描かれる禁じられた果実を食べて以来、神にも妨げられず善悪の選択を果たせるようになった人間の絶対的自由から悔悟の義務を結論するマイモニデスとは根本的に異なっている。

ガザリーは行為の決定論と獲得論について以下のように述べる。

もしあなたが、（神による行為の）強制（*jabr*）論の立場を採る人、また（人間自身による行為の）創造（*ikhtirā*）論の立場を採る人、あるいは（神があらか

じめ定めた行為を人間が獲得するという) 獲得 (*kasb*)論の立場を採る人のそれぞれが、一面では正しく、一面では(説明)不足であると述べるならば、私はその通りだと言おう⁸⁵。

ここでは、「強制論」者が人間の行為に対する神の決定論的/予定說的立場を採り、「創造論」者が人間の自由な行為選択による人間自身による自由な行為の創造を説く。その中間項として、獲得論は人間の行為を創造(あるいは強制)する神の働きを認めつつ、その行為を選択(あるいは意志)し、実際に実現する際の人間の働きの効果も認める立場を採る。ガザーリー以前からの初期イスラーム神学の思想潮流において、強制論を担った一派とされるのがジャブル派であり、創造論を担った一派はカダル派⁸⁶、そしてガザーリーも属したとされるアシュアリー神学派が獲得論を提唱したとされる⁸⁷。

ガザーリーはこの記述に続けて、異なる盲目の人間集団三組が、それぞれ象の足と牙と耳を触り、互いに異なる象の特徴を看取する例を挙げる⁸⁸。足に触れた集団は「象は柔らかく、ざらざらした円柱のようである」と述べ、牙に触った一団はそれを否定し、「象は硬くて滑らかな動物である」とする。また耳に触った集団は「象は衣類のようである」と述べ、三者三様の象描写が続く。ガザーリーはそれぞれ象の特徴を表す証言として正しいが、象の全体像を把握するには説明不足であることを指摘し、決定論と獲得論の真理値が等しいと結論付ける。

4. 結論

ここまでのマイモニデスとガザーリーの悔悟論の比較分析を通じて、以下のことが結論される。

(1)悔悟はマイモニデス『第二律法』においては第一章『知識の書』の最終節「悔悟」の節で扱われているが、ガザーリー『再生』では『知識の書』から始まる第一部の中だけでなく、第四部のスーフィズムを扱った箇所でも独立した章として論じられ、神秘主義的な性格を帯びている。

(2)『再興』と『第二律法』という両者の神学大全の主著の中で、悔悟の義務が法規の外面的遵守義務と並んで、あるいは法規の遵守義務の前提として位置付けられている。

(3)両者はともに、悔悟が宗教において万人の義務であると認識している。

マイモニデスによれば、創世記3章22節で描かれた楽園の禁じられた木の実にアダムが手を伸ばして以来、アダムの子(人間)には善悪の分別知に基づく行為選択の自由が可能となり、その自由が必然的に悪行を選択する潜在的可能性を生

み出すがゆえに悔悟が必要となると説いた。ここにはそもそも禁じられた木の実を取ったという神の命令への違反に対する原初的な罪への悔悟も含まれる。

ガザリーの場合は、シャリーアを犯さない無謬の預言者ですらも悔悟を実践していた例を引き、宗教法規に対する作為/不作為による明白な違反がなくとも悔悟が全ての人にとって義務であると説く。

(4)悔悟の義務論と自由意志の関係についてマイモニデスは、先述の通りアダムが善悪の分別知を得て以来、人間は神すら干渉しえない行為選択の自由を獲たと説き、悪行を選択しうる人間のこの絶対的自由を善行へと主体的に切り替えるための意志行為として罪の認識と悔い改めの義務を説いた。

一方ガザリーは、人間の行為選択、そしてそれを可能にする意志も能力も神の創造によると説く。悔悟が生じる前提条件としての人間の内面に関する知識の主体的獲得によって、悔悟は人間の主体的意志行為の範疇に間接的に属しはするが、ガザリーにとっては最終的に悔悟の発生と成立そのものがアッラーからの「恩寵」に過ぎないことに力点が置かれる。

(5)ガザリーとマイモニデスは、それぞれの主著『再生』と『第二律法』の中で、それぞれの聖典に基づき悔悟の義務を論証し、形式的な法規への違反行為の罪を超えた罪の内面性の次元をイスラームとユダヤ教の教学の中で確立した。

マイモニデスの悔悟論では行為選択の自由に基づく人間の主体性が重視される一方、ガザリーの悔悟論は神学や法学などの外面的知識 (*'ilm az-zāhir*)とは質的に区別された内面的/神秘的真知 (*'ilm al-bāṭin/ma'rifa*)を論じるスーフィズムの知識の一つに数えられ、神の絶対性と人間の無力性の認識の出発点として位置づけられているのである。

推薦者：市川 裕

東京大学大学院人文社会系研究科教授

推薦者：中田 考

同志社大学客員教授

註

¹ 青柳かおる『世界史リブレット人 25 ガザリー：古典スンナ派思想の完成者』、山川出版社、2014年、1頁。

² Cecil Roth (ed.), *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, Israel, 1971, p. 754. マイモニデスはまた、「預言者モーセの後に、彼（モーセ・マイモニデス）に匹敵するモーセは現れなかった」とも評される。

³ 神田愛子「マイモニデスの遍歴：その著作に与えた影響」『一神教世界』第5巻、2014

- 年、17-32 頁。
- ⁴ Cf. Elisha Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times* (Oxford Studies in the Abrahamic Religions), Oxford University Press, UK, 2015; http://tomblock.com/shalom_jewishsufi (2018 年 7 月 11 日アクセス)。
- ⁵ Hāji Khalīfah, *Kashf az-ẓunūn ‘an ‘asām’ al-kutub wa al-funūn*, Beirut, Dar Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, n. d., p. 23.
- ⁶ シュトラウスとマイモニデスの『第二律法』の関係については飯島昇蔵「哲学において師は弟子をどの程度までコントロールできるか?: レオ・シュトラウスの場合」『武蔵野大学政治経済研究所年報』(8)、2014 年、109-142 頁を参照。
- ⁷ 中村廣治郎『イスラムの宗教思想: ガザーリーとその周辺』岩波書店、2002 年、88 頁参照。
- ⁸ トーラー、タルムードから演繹されるユダヤ教の命令/禁止事項を定めた法規定を指す。
- ⁹ *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 767.
- ¹⁰ アンダルスのマーリキー法学者の中にはガザーリーの著作を焚書にすべきだという見解もあった。Cf. Delfina Serrano Ruano, “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s Fatwā on Awliyā’ Allāh,” *Der Islam* 83 (1) (January 2006), pp.137-156. また、Abraham ben David (d. 1198)というマイモニデスと同世代のフランス生まれのラビが『第二律法』に対して引用の出典を明記しない方法論を批判しており、その批判が 19 世紀まで受け継がれている。Cf. *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 768.
- ¹¹ ガザーリーは同時代の学問状況への批判精神を前提に、「知識論」を意識的に冒頭に設けた。東長靖「ガザーリー『宗教諸学の再興』解題・翻訳ならびに訳注」『イスラーム世界研究』第 8 巻、2015 年、359-364 頁参照。
- ¹² 『第二律法』の書物の形式や構成はそれまでのユダヤ教の法学文献の伝統では見られないものであると評価されている。Cf. *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 767.
- ¹³ ガザーリーは『再生』の中で悔悟論を『知識の書』の中ではなく『悔悟の書』の中で独立して論じるが、本稿本論で見ると彼の悔悟論は知識論とも接続している。
- ¹⁴ マイモニデス『第二律法』における『知識の書』の立項は以下の通りである。(1) トーラーの基礎について、(2) 知識について、(3) トーラーの学習について、(4) 星辰崇拜をはじめとする偶像崇拜について、(5) 悔悟について。また、ガザーリー『再生』における『知識の書』の立項は以下の通りである。(1) 知識と教育、学習に関する利益について、(2) 知識に関する「個人的義務」と「集団的義務」、また宗教知における法学と思弁神学の定義、そして来世に関する知識と現世に関する知識について、(3) 一般的に宗教諸学に数えられるものとそうでないものについて、また非難に値する知識の種類とその範囲について、(4) 論争の害と人間が討論や議論に巻き込まれてしまう原因について、(5) 教師と生徒の作法について、(6) 知識の学者の害について、また現世に関わる学者と来世に関わる学者を区分する特徴について、(7) 知性とその益、その分類について、また知性に関して言及している伝承について。
- ¹⁵ Cf. Steven Harvey, “Alghazali and Maimonides and their Books of Knowledge,” in *Be’erot*

- Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. M. Harris, Harvard University Center for Jewish Studies; Bilingual edition, Cambridge, 2005, p. 100.
- ¹⁶ Cf. M. S. Stern, “Al-Ghazali, Maimonides, and Ibn Paquda on Repentance: A Comparative Model,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 4, 1979, pp. 589-607.
- ¹⁷ Cf. *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 769. ただし、ガザリーの『哲学者の矛盾』に対する反駁書を書いているイブン・ルシュド（アヴェロエス）の著作を読んでいたマイモニデスが、間接的にガザリーの著作を読んでいた可能性は高い。
- ¹⁸ Cf. A. Gil’adi, “A Short Note on the Possible Origin of the Title Moreh ha-Nevukhim,” *Tarbiz* 48, 1979, pp. 346-47. 他にも、ガザリーの描いた人間像をマイモニデスが借用している。Cf. Davidson, Herbert, “Maimonides’ Secret Position on Creation,” in *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (vol. 1), ed. I. Twersky, Cambridge, 1979, p. 28, p. 30, p. 33. またマイモニデスは『イエメンへの手紙 (*Epistle to Yemen*)』の中でガザリーの著作の一つに言及している。Cf. Stroumsa, Sarah, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2009, pp. 25-26.
- ¹⁹ マイモニデスは、哲学に批判的であったユダヤ教学者については思想的立場の相違から、著作を利用しながら、当学者への直接的言及を避けることがあった。Harvey, *op. cit.*, pp. 101.
- ²⁰ <https://plato.stanford.edu/entries/maimonides-islamic/> (2018年7月6日アクセス)
- ²¹ 神田愛子はマイモニデスの書簡『イエメンへの手紙』の中で批判的に描写されている「新規な議論によって従来の法を破壊するペルシア人」がガザリーを暗示しているのではないかと論じているが、推測にとどまり文献学的に裏付けるテキストの証拠にかける。神田愛子「マイモニデスの遍歴：その著作に与えた影響」『一神教世界』第5巻、2014年、17-32頁。
- ²² B. Cohen, “The Classification of the Law in the Mishneh Torah,” *Jewish Quarterly Review* 25, 1934-35, p. 530.
- ²³ Stern (1979)はガザリー『再生』の中の『悔悟の書』を主な研究対象として扱っており、『知識の書』の中で悔悟がどのように信仰論と結びつくかを詳細には検討していない。
- ²⁴ 中村廣治郎、前掲書、88頁。イスラーム教においては神秘学（スーフィズム）が『再生』によって神学、法学と並ぶ「正統」教学の一分野となったと言われ、マドラサのカリキュラムに組み込まれていたのに対し、ユダヤ教においてはマイモニデスの時代には、後にカバラに収斂するような神秘思想は教学の独立の一分野となっていなかった。マイモニデス自身も「法学者としてそのレスポンスの中で、神秘主義的な著作を禁じる判断を下している」（市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、282頁）。
- ²⁵ 中村廣治郎も前掲書で紹介しているように、ガザリーに直接的な影響を与えたスーフィー理論家の一人であるアブー＝ターリブ・マッキー (d. 996)も彼の著書『心の糧 (*Qūt al-qulūb*)』の中で「悔悟 (*tawba*)」論を展開している。Saeko YAZAKI, *Islamic Mysticism and Abu Talib Al-Makki: the role of the heart*, Routledge, London, 2013 は、マッ

- キーのスーフィズム理論がユダヤ教の学者にも受容されていたことを示しており、悔悟論をはじめとするスーフィズム分野における心 (*qalb*)の理論がガザリーの活躍以前からユダヤ教とイスラーム教の間で共有されていた可能性を示している。
- ²⁶ クルアーン 66 章 8 節参照。中田考監修『日亜対訳 クルアーン:「付」訳解と正統十読誦注解』作品社、2014 年、599 頁。
- ²⁷ Maimonides. trans. Rabbi Eliyahu Touger, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, Moznaim Publishing Corporation, New York and Jerusalem, 1989, p. 79. 以下ヘブライ語原文に関しては、*Mishneh Torah of Maimonides: Moses ben Shealtiel edition, Spain or Portugal, before 1492 or 1497*, Facsimile edition of the copy in the Jewish theological seminary of America, Jerusalem, 1975 のほか、<https://www.sefaria.org/person/Rambam> (2018 年 8 月 28 日アクセス) を参照した。
- ²⁸ 中村廣治郎、前掲書、88 頁、cf. Saeko YAZAKI, *op. cit.*, 2013.
- ²⁹ Stern (1979), *op. cit.*, p. 600.
- ³⁰ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, pp. 98-133.
- ³¹ Stern, *op. cit.*, p. 595.
- ³² ユダヤ教の宗教行事で用いられる羊の角などでできた角笛。
- ³³ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 76.
- ³⁴ 新共同訳ホセア書 14 章 2 節; 共同訳聖書実行委員会『聖書: 新共同訳』日本聖書協会、1988 年。
- ³⁵ 新共同訳エレミヤ書 4 章 1 節。
- ³⁶ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, pp. 79-80.
- ³⁷ クルアーンにも、悔い改めよ、との二人称複数形に対する命令形はあるが、個々人に向けたものであり、共同体全体への命令ではない。確かにイスラームにもハディース (イブン・マージャ) に「人々が悪 (*munkar*)を見て、それを阻止しなければ、アッラーは全員に懲罰を及ぼす。」のような集団への応報の教えはあるが、イスラームの場合は自分ができることを怠った場合の連帯責任であり、自分に責任のない先祖の罪を負わせる無条件な運命共同体の発想はない。
- ³⁸ トーラー、タルムードなどから演繹されるユダヤ教の命令/禁止行為を定める法規定を指す。マイモニデスの『第二律法』では 613 のミツヴォートが収録されている。
- ³⁹ Stern, *op. cit.*, p. 594.
- ⁴⁰ 新共同訳イザヤ書 55 章 7 節。
- ⁴¹ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 79.
- ⁴² 新共同訳イザヤ書 1 章 12 節。
- ⁴³ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 80.
- ⁴⁴ 新共同訳申命記 4 章 4 節。
- ⁴⁵ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 80.
- ⁴⁶ *Ibid*, pp. 79-80.
- ⁴⁷ Stern, *op. cit.*, p. 595.
- ⁴⁸ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 64.
- ⁴⁹ 一般にユダヤ教の法規定であるミツヴォートの義務負荷に関する対象は、ミツヴォー

トの遂行能力が想定される 13 歳以上の成人男性を指すが、ここで自由意志と絡めて論じられている悔悟の義務は、一般的な信仰論として女性や子供も想定している可能性が高い。実際に、悔悟に関する同章で後に述べられることになる神への畏れから愛に至る信仰論でも、女性や子供、読み書く不能な者の信仰論が含まれている。『第二律法』「悔悟論」10 章 6 節参照。

⁵⁰ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 79.

⁵¹ *Ibid.*, p. 77.

⁵² キリスト聖書塾編集部『現代ヘブライ語辞典』キリスト聖書塾、1989 年、440 頁。

⁵³ *Ibid.*「自由」を「(行動/選択の) 自由」として限定的に定義しているのは、前注であげた辞書の編集者によるものであり、本稿の筆者による独断ではない。

⁵⁴ 新共同訳創世記 3 章 22 節。

⁵⁵ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 77.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁷ 「全ての人が我々の師モーセのように正しくなることもできれば、ヤロブアムのように邪悪になることもありうる」。Cf. *Ibid.*

⁵⁸ 新共同訳哀歌 3 章 38 節、1988 年。

⁵⁹ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, p. 77.

⁶⁰ 日本聖書協会口語訳聖書では、「災もさいわいも、いと高き者の口から出るではないか」(哀歌 3 章 38 節)と明確に反語として訳している。日本聖書協会『聖書』(口語聖書)、1962 年、1146 頁。

⁶¹ Maimonides, *MISHNEH TORAH: Hilchot Yesodei HaTorah*, pp. 77-78.

⁶² *Ibid.*, p. 77.

⁶³ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mukhtaṣar iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Muassasa al-kutub al-thaqāfiya, Lebanon, 2014, p. 198.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁷ Stern, *op. cit.*, p. 591.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 591.

⁶⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* vol. 4, n. p, n. d, p. 44.

⁷⁰ 預言者の無謬説を指す。各共同体に遣わされる預言者、預言者と罪の問題、預言者の無謬説等の論点を含めた、中村廣治郎「預言者: nabi」『新イスラム事典』平凡社、2013 年、511 頁を参照。

⁷¹ al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, p. 201.; al-Ghazālī, *Iḥyā'*, vol. 4, p. 10.

⁷² Stern, *op. cit.*, p. 592.

⁷³ 『第二律法』「トーラーの学習」1 章 1 節; https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Torah_Study (2018 年 7 月 14 日アクセス)。

⁷⁴ イブン・タイミーヤ (Ibn Taymīyah, d. 1328)は、どんな行為であれそれを遂行する能力を持たない者には義務は課されない。中田考「万人のイジュティハード: イブン・タイミーヤのイジュティハード概念」『日本サウディアラビア協会報』、140 号、1989 年、

7-10 頁参照。

⁷⁵ al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, pp. 29-35.

⁷⁶ *Ibid*, p. 201.

⁷⁷ al-Ghazālī, *Iḥyā'*, p. 49.

⁷⁸ 本稿におけるクルアーンの日本語訳は、中田考監修『日亜対訳 クルアーン:「付」訳解と正統十読誦注解』作品社、2014 年から引用している。

⁷⁹ al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, p. 201.

⁸⁰ *Ibid*, p. 199.

⁸¹ *Ibid*, p. 193.

⁸² *Ibid*, p. 199.

⁸³ ガザーリーは質問者の「人間に作為/不作為の選択（権）は存在しないのではないか」という問いに対して、「その通りである」と答え、知識の獲得論から「悔悟」の義務論を展開する自らの立場が質問者の決定論的な立場と異ならないことを明言している。

Cf. *Ibid*, p. 199.

⁸⁴ *Ibid*, p. 199.

⁸⁵ *Ibid*, p. 200.

⁸⁶ 人間の行為能力と倫理的責任、自由意思を強調したカダル派の自由意思説はムウタズィラ学派に継承されたとされる。青柳かおる「カダル派」『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002 年、271 頁を参照されたい。

⁸⁷ 松本耿郎「獲得理論」『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002 年、252 頁。

⁸⁸ al-Ghazālī, *Mukhtaṣar*, p. 200. 「群盲象を評す」という格言で有名なこの寓話は、仏教の開祖である釈迦が同じ例え話を用いて異なる派閥同士の論争や論難を批難していたことが、中村元『原始仏教: その思想と生活』日本放送出版協会、2008 年、54-55 頁において指摘されている。

現代シーア派学者によるムウタズィラ派採用論批判の考察 —ハーメネイーのムフィード(d.413/1022)観に焦点をあてて—

平野 貴大

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

日本学術振興会特別研究員 (DC)

要旨

本稿の目的は、現在のイランの最高指導者であるハーメネイーのシャイフ・ムフィード観を分析することで、現代のシーア派学者が同派とムウタズィラ派との教義上の類似性をどのように説明するのかを解明することである。その分析を通じて、ハーメネイーをムフィードの学統に繋がる中道的な法学者・神学者として位置づけることも目指す。欧米研究者の通説によれば、ムフィードはムウタズィラ派をイマーム派に導入した、もしくはムウタズィラ派に強く影響を受けた合理主義者であるとされる。ハーメネイーは欧米研究者のムフィード観を批判し、ムフィードは法学と神学における伝承主義と合理主義の中道的な学統の創始者であると主張した。シーア派がムウタズィラ派を導入したという主張を否定することは、ハーメネイー独自の学説ではなく、シーア派学者の間の定説となっていた。以上より、保守派/原理主義者とみなされる傾向にあったハーメネイーはムフィードの学統に繋がる中道的な法学者・神学者として再評価されるべきであるといえる。

キーワード

ハーメネイー、シャイフ・ムフィード、シャイフ・トゥースィー、シーア派、ムウタズィラ派

**Critical Modern Shī'ī Argument against Admitting the Influence
of Mu'tazilī Thought on Shī'ī Islam:
Focusing on Khāmene'ī's View of al-Shaykh al-Mufīd (d.413/1022)**

Takahiro Hirano

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science

Abstract:

This paper considers critical modern shī'ī arguments against admitting the influence of Mu'tazilī thought on al-Mufīd and his disciples, and demonstrates the place of Khāmene'ī, the supreme leader of the Islamic Republic of Iran, as a jurist and theologian of the school that goes back to al-Shaykh al-Mufīd. Regarding the place of al-Mufīd in Shī'ī history, opinions differ between western and Shī'ī scholars. According to a common view held by western scholars, al-Mufīd was a Shī'ī rationalist scholar, who introduced Mu'tazilī principles and doctrines into Shī'ah, or was at least strongly influenced by them. Khāmene'ī critically denies this opinion and insists that al-Mufīd was the founder of the middle ground school between the traditional school in Qom and the rational school in Baghdad. Khāmene'ī's denial of the influence of the Mu'tazilah on al-Mufīd, and consequently later Shī'ī scholars is regarded as the authentic view among modern shī'ī scholars. While Khāmene'ī is generally regarded as a conservative or fundamentalist, we must re-examine him as a middle ground jurist and theologian of the school of al-Mufīd.

Keyword:

Khāmene'ī, al-Shaykh al-Mufīd, al-Shaykh al-Ṭūsī, Shī'ah, Mu'tazilah

1. 序文

イラン革命以降、イラン・イスラーム共和国では「法学者の統治(wilāyah al-faqīh)」が続いている。イラン・イスラーム共和国下では、法学者の統治の理論を打ち出したホメイニー(Rūh Allāh Khomeynī, d.1989)が初代の最高指導者（アラビア語では、walī al-amr、ペルシア語では valī-ye amr や rahbar など）となり、彼の死後はハーメネイー(Sayyid ‘Alī Khāmene’ī, b.1936)が2代目の最高指導者に就任した。ホメイニーの政治・哲学的思想に関してはこれまで多くの研究がなされてきたが、ハーメネイーに関する研究はいまだ不十分な点を多く残している。ハーメネイーはイランの最高指導者であるのみならず、シーア派¹信徒が追従すべき法学権威であり、かつ、神学者でもある。そのため、ハーメネイーの思想を研究するには幾つかのアプローチが想定されるが、彼の法・神学的思想はこれまであまり研究されてこなかった。

筆者は前稿で小幽隠期（260/874 年から 329/941 年まで）²のシーア派における法学的教義の独自性と多様性を論じ、別稿では初期から現代までのシーア派のクルアーン観を明らかにしてきた³。古典期のシーア派において、シャイフ・ムフィード(al-Shaykh al-Mufīd, d.413/1022)は大きな功績を残した学者であるが、彼の思想史上の位置づけに関しては欧米研究者とシーア派学者の見解が対立している。欧米研究の通説によれば、ムフィードがシーア派内にムウタズィラ派的神学を確立したことで、その後のシーア派はムウタズィラ派に強い影響を受けたとされる。現代のシーア派学者たちはこの欧米研究の通説を痛烈に批判してきた。現代のシーア派学者の中でもハーメネイーは最も体系的にこの問題を扱い、欧米研究とは異なるムウタズィラ派認識とムフィード観を提示した。

本稿は、小幽隠期から 11 世紀中葉までのシーア派内の諸学統についての現代シーア派学者たちの認識を主題とし、とくにハーメネイーの議論を中心に分析する。本稿の最初の目的は、ハーメネイーのムフィード観を中心に分析することによって、現代のシーア派学者たちがムウタズィラ派とシーア派の教義の類似をどのように認識しているのかを明らかにすることである。筆者は本稿をシーア派古典研究の枠を超えて、ハーメネイーの思想研究として位置づけることも目指す。そのため、本稿の2つ目の目的は、ハーメネイーをムフィードの法・神学における学統の学者として位置づけることである。

2. シーア派とムウタズィラ派との関係性についての先行研究

本章では本稿の主題となるムウタズィラ派の教義と 11 世紀前後のシーア派の状況についてまず概説し、両派の関係性に関する欧米研究の動向を分析する。

2-1. ムウタズィラ派形成史

イスラーム共同体の中では遅くともウマイヤ朝期の終わり頃には、神が人間の行為を創造するのか人間自身が己の行為を創造するのかを巡って、大きな論争が行われていた。言い換えれば、神の予定論と人間の自由意志論を巡る論争が発生していたのである。一方では、ジャブル派と呼ばれる集団が神による予定論を信奉し、もう一方ではカダル派と呼ばれる集団が人間の自由意志を主張していたという⁴。ムウタズィラ派はカダル派の自由意志論を継承しつつ、彼らの主張を理性主義の方法論によって発展させた神学派とみなされている⁵。

ムウタズィラ派の教説に関しては本邦でも多くの研究があり、古くは日本のイスラーム研究の先駆者である井筒が同学派についてまとめている。井筒は「思想史上でムウタズィラ派について一番重要であるのは、彼らがイスラームにおいて最初に「理性」を真理の標準として認め、かつその絶対的権威を確立したことである」と指摘した⁶。理性に絶対的権威を認めたため、ムウタズィラ派は一般的に合理主義と描写されるのである。

ムウタズィラ派内部には様々な教義を信奉する集団が包摂されているが⁷、ムウタズィラ派の諸集団が共通して信奉する教義には、「(神の) 唯一性(al-tawhīd)」、「(神の) 正義(al-‘adl)」、「樂園の約束と火獄の威嚇(al-wa‘d wa-al-wa‘īd)」、「中間の立場 (al-manzilah bayn al-manzilatayn, 大罪を犯したムスリムを信仰者(mu‘min)と不信仰者(kāfir)の中間の不義者(fāsiq)とみなす教義)」、「善を命じ、悪を禁じること(al-amr bi-al-ma‘rūf wa-al-nahy ‘an al-munkar)」という「5 大原則」がある⁸。スンナ派の6信5行は有名であるが、シーア派の原則は一般に5信10行と言われる。そのうちの5信とは「(神の) 唯一性」、「(神の) 正義」、「預言者位(al-nubūwah)」、「イマーム位(al-imāmah)」、「来世(al-ma‘ād)」であり⁹、注目すべきは「神の唯一性」と「神の正義」という2つの原則をシーア派とムウタズィラ派が共有していることである。初期シーア派研究の大家である Amir-Moezzi(2016)は、シーア派の5信という概念はおそらくムウタズィラ派の影響で成立し、ムフィードが初めてこの考えをシーア派に導入したのだらうと推論した¹⁰。この2つの原則以外にも細かい教義における両派の類似点は他にも指摘されてきた¹¹。このように、シーア派とムウタズィラ派の間に多くの教義上の類似点があることは疑い得ない事実である。しかしながら、両派の間の教義上の類似性をどのように説明するのかを巡って、シーア派学者と多くの欧米研究者の見解は激しく対立してきた。

2-2. シーア派とムウタズィラ派の関係性、およびムフィードに関する欧米研究の傾向

シーア派とムウタズィラ派との関係性はいまだ解明されていないことが多くあ

る。小幽隠期にはシーア派の中にゴム学派とバグダード学派の2つの神学的潮流があった。ゴム学派とは預言者とイマームのハディースの字義に忠実に従い、理性的推論を極力排除する伝承主義的潮流である。それに対して、バグダード学派とは理性的推論を重視し、ほとんどムウタズィラ派を採用していたとも言われる合理主義的潮流である。小幽隠期におけるバグダード学派の碩学としてはアブー・サフル・ナウバフティー (Abū Sahl al-Nawbakhtī, ヒジュラ暦3世紀末／西暦9世紀末から10世紀初頭没)¹²とハサン・イブン・ムーサー・ナウバフティー (al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, d. bet. 300/912 and 310/922) というナウバフト家出身の2人の学者が有名であるが、ハサン・イブン・ムーサーの分派学書『シーア派の分派(*Firaq al-Shī'ah*)』以外の文献は後世の学者の引用形式以外では現存しておらず、小幽隠期の彼らの神学説を正確に分析することは難しい。しかしながら、ナウバフト家に代表されるバグダード学派がムウタズィラ派と極めて近い教義を信奉していたことに関しては、シーア派学者と欧米研究者の見解は一致している¹³。

欧米研究ではムフィードの法学者としての側面はあまり論じられてこなかったが、彼の神学者としての側面は活発に分析されてきた。ムフィードの神学に関する欧米研究の通説によれば、ムフィードはゴム学派のハディース重視の姿勢を批判し、ムウタズィラ派の教義をシーア派神学の中で確立し、シーア派神学を合理主義化させたという。そして、彼の弟子シャリーフ・ムルタダー (al-Sharīf al-Murtaḍā, d.436/1044) がムウタズィラ派の導入をさらに進めたと考えられている¹⁴。理性を伝承より重視しムウタズィラ派を導入したムフィードとムルタダーとは対照的に、彼らの弟子であったシャイフ・ターイファ・トゥースィー (Shaykh al-Ṭā'ifah al-Ṭūsī, d.460/1067) が理性と伝承の両方を重視し、それまでのムウタズィラ派的合理主義とゴム学派の伝承主義の間の中道的な法・神学理論を体系化させたと言われる¹⁵。それに対して、ハーメネイーに代表される現代シーア派学者たちによれば、法・神学における中道的な学統を打ち立てたのはトゥースィーではなくムフィードであるという (第4章2章2節参照)。

このように、ムフィード、ムルタダー、トゥースィーの思想史上の位置づけは、シーア派とムウタズィラ派の関係性を分析する上で重要な問題である。彼らの思想史上の位置づけはハーメネイーのような非常に著名なシーア派学者たちが論じてきたにも関わらず、従来の欧米研究はシーア派学者たちの見解をほとんど研究してこなかった¹⁶。

3. ハーメネイーの経歴と彼の思想に関する先行研究

シーア派の中には遅くとも小幽隠期から現代に至るまで伝承主義的潮流と合理主義的潮流が存在してきた。両潮流は 17 世紀にはそれぞれアフバール学派、ウスール学派と呼ばれるようになっており、現代のシーア派信徒の圧倒的多数派はウスール学派に属する。ウスール学派の教義によれば、シーア派信徒は「ムジュタヒド(mujtahid)」と「ムカッリド(muqallid, 一般信徒のこと)」に分けられる。ムジュタヒドとは、法源から正しく法規定を導き出す努力を意味する「イジュティハード(ijtihad)」を行う資格を持つ学者のことであり、一般信徒は特定の 1 人のムジュタヒドの法の見解に追従する義務がある¹⁷。法学者の中でも最高位のムジュタヒドは「マルジャウ・タクリード(marja' al-taqlīd, 以下、省略してマルジャウ)」と呼ばれ、ハーメネイーは現在においてはマルジャウの 1 人である。本章では、ハーメネイーのこれまでの経歴と業績をまとめ、彼に関する研究動向を分析する。

ハーメネイーの経歴については彼の公式ウェブサイトに詳細があり、この段落中の以下の記述は彼の公式ウェブサイトの記述に依拠している¹⁸。ハーメネイーは 1936 年にイランのマシュハドで生まれ、同地でイスラーム諸学の初等教育を受けた。彼は若い頃から学者としての素養があったとされ、18 歳の時にはムジュタヒドの資格を得るための「高等教育(dars al-khārij)」の講義を受講していたという。その後、イラクの聖地ナジャフやイランの聖地ゴム、マシュハドを渡り歩き、多くの大学者の指導の下でイスラーム諸学を習得したという。彼はホメイニーに心酔するようになり、1962 年からはホメイニーとともに政治闘争を始めた。ホメイニーがイランから亡命してからもハーメネイーはイランに残り、ホメイニーの代理人として宗教税の徴収と分配などを行っていたという¹⁹。ハーメネイーは反パフラヴィー政権を掲げて政治闘争を続け、1979 年のイラン・イスラーム革命までに 6 回の投獄を経験している。革命が成就した後も、彼はホメイニーの法学者の統治を支持し、国防軍需次官や革命防衛隊長官、テヘランの金曜礼拝導師などの政府要職に就任した。1981 年にはイラン・イスラーム共和国の第三代大統領に就任し、1989 年まで大統領を 2 期務めた。1989 年のホメイニーの死後に、ハーメネイーは最高指導者に選出され、現在に至る。

現代のシーア派においては学者の位階制度は非常に重要な意味を持つ。法学者の位階は上から一般に、「マルジャウ・タクリード(marja' al-taqlīd)」、「アーヤトッラー(āyat Allāh)」、「フッジャトルイスラーム・ワルムスリミーン(hujjat al-islām wa-al-muslimīn)」、「フッジャトルイスラーム(hujjat al-islām)」という順番に分けられる²⁰。これらの位階には昇格試験などの明確な基準があるわけではないが、ハーメネイーは革命以前にはフッジャトルイスラームであり、最高指導者に選出された 1989 年にアーヤトッラーに格上げされたと言われる²¹。そのため、ハーメ

ネイーが最高指導者になった際には、彼は学問界の最高権威であるマルジャウとはみなされていなかった。1994年にハーメネイーがマルジャウとして推薦された際には、イラン国内外で彼の学識がマルジャウに値するのかを巡り論争が起きた。しかしながら、その論議から20年以上経った今では、ハーメネイーはマルジャウの1人としての地位を確立している²²。

ハーメネイーに関する研究では、イランの最高指導者としての彼の主張を政治学の観点から分析する研究は比較的多くある²³。しかしながら、ハーメネイーの法・神学者としての側面に関する研究はこれまで十分にはなされてこなかった。本邦においては中田がハーメネイーの思想を分析してきた。中田(1997)はホメイニーらの思想と比較し、勧善懲悪に関するハーメネイーの独自性を指摘している²⁴。また、中田(1999、2000)はハーメネイーの『イスラームにおける国家(*Hokūmat dar Eslām*)』を分析することで、ホメイニーは自身のカリスマ性によって宗教的権威かつ革命指導者として憲法より上位にいたのに対して、ハーメネイーが憲法の定める手続きによって擁立された存在であることを指摘し、イラン・イスラーム共和国の正統性の根拠である法学者の統治と人民の政治的役割との関係性の議論におけるハーメネイーの理論的貢献を明らかにした²⁵。欧米においてもハーメネイーの研究は非常に少ないが、Hovsepian-Bearce(2015)は重要である²⁶。Hovsepian-Bearceはハーメネイーの主要な著作のみならず、ネットニュースサイトやハーメネイーの公式ウェブサイト、政府要人の公式サイトなどをもとに彼の公の場での発言や声明、インタビューの内容を分析した。Hovsepian-Bearceは1962年のハーメネイーの政治活動開始時から2014年に至るまでのハーメネイーの政治理論を研究対象としている。ハーメネイーが最高指導者になった1989年以降に関しては現職のローハーニー(*Ḥasan Rowḥānī*, b.1948)大統領に至る歴代の大統領とハーメネイーの関係性を分析し、ハーメネイーの政治思想の変遷を詳細に明らかにした。

中田とHovsepian-Bearce以外でハーメネイーの思想を主題とした研究はほとんどない。イスラームにおける生殖補助医療に関する見解を分析した青柳(2017)²⁷のように、ハーメネイーの思想を論文の1章として論じるものはあるものの、ハーメネイーの法・神学思想についての研究の数自体が非常に少ないと言えるだろう。

4. ハーメネイーのムフィード観

これまでのシーア派思想史の中でも、シャイフ・ムフィードのシーア派思想史上での位置づけを最も体系的に論じた著作は、ハーメネイーの『シャイフ・ムフィード：探索と創出(*al-Shaykh al-Mufīd: al-Riyādah wa-al-Ibdā'*)』であろう²⁸。同

書はムフィードの没年ヒジュラ暦413年からちょうど1000年経ったことを記念してヒジュラ暦1413年（西暦1993年）に開かれた「シャイフ・ムフィード千年記念学会(In‘iqād Alfiyyah al-Shaykh al-Mufīd)」に際して、ハーメネイーが執筆した著作である。「シャイフ・ムフィード千年記念学会」には欧米研究者も参加していたため、ハーメネイーは欧米研究のムフィード観を十分に考慮した上で、欧米研究とは異なるムフィード観を提示している。

ハーメネイーによれば、ムフィードのシーア派思想史における功績は、(1)家の人々(ahl al-bayt、預言者の一族のこと)の学統の独立したアイデンティティの確立、(2)シーア派法学の正しい学問的枠組みの確立、(3)法学と神学において理性と伝承を論理的に総合した方法論(uslūb al-jam‘ al-mantiqī bayn al-‘aql wa-al-naql fi al-fiqh wa-al-kalām)を創出したこと、の3点に集約されるという²⁹。本章では、この3点に関するハーメネイーの主張を順番に分析していく。

4-1. 家の人々の学統の独立したアイデンティティの確立

ハーメネイーを含む現代のシーア派学者たちの歴史観によれば、12代目イマームの幽隠（注2参照）は、シーア派の存続自体をも脅かすほどの大混乱を引き起こしたという。イマーム顕在期の信徒たちは、新たな問題に直面したとしても無謬のイマームに照会すれば正しい回答を得られたという。また、異端的教説を唱える者がいた場合、イマームたちがその者を糾弾・呪詛することによって異端的教説がシーア派に浸透するのを防いでいたという。それに対して、小幽隠の開始によって事態は急変し、大幽隠の開始によってシーア派の状況はさらに悪化したという。イマームや彼の代理人といった宗教的権威が不在となったことで、学者たちが信徒たちの問題を解決しなくなってきた。その結果、学者たちが様々な教説を主張するようになり、誤った教説がシーア派の学問全体に入り込んでいったという³⁰。

ハーメネイーによれば、当時のシーア派の中に異端的教説を含む様々な学説が生まれるようになった背景には、当時のシーア派が法・神学的教義を導くための理論を欠いていたということがあるという。ムフィードの功績は、法・神学的教義を導くためのシーア派独自の理論を創始したことであるという。ハーメネイーによれば、ムフィードの方法論によって、イマームたちの教えから逸脱した教説を判別できるようになり、シーア派がイマームたちの教えに従う方法論を持った独自の宗派として発展したという³¹。

イマーム不在による大混乱が小幽隠期と大幽隠期初期のシーア派に大きな影響を与えた歴史観はハーメネイーに特徴的なものではなく、欧米研究の歴史観ともおおむね一致している³²。しかしながら、ムフィードがシーア派の中から異端的

教説を排除するためのシーア派独自の理論を確立し、彼の理論が現在のシーア派の基礎となっているという見方は、欧米研究との比較で見たハーメネーイの思想の特徴である。

4-2. シーア派法学の正しい学問的枠組みの確立

4-2-1. シーア派法学の創始者としてのムフィード

ハーメネーイによれば、クルアーンとスンナからシャリーアの規定を演繹するという意味での法学(al-faḡāhah)はシーア派において長い歴史を持ち、その起源はイマーム、バーキル(Muḥammad al-Bāqir, d.114/733)の時代に遡るという。バーキルが彼の弟子のアバーン・イブン・タグリブ(Ābān b. Taghlib, d.141/758)に「マディーナのモスクに座り、人々にファトワーを出せ」と命じ、アバーンがファトワーを出したという逸話にハーメネーイは言及し、彼はこれをシーア派独自の法学の起源とする³³。しかしながら、イマームの弟子たちが自身の法的見解を表明することと、法学者が法源から規定を導き出す学問としての法学には大きな差がある。ハーメネーイによれば、この差はシーア派史の中で徐々に埋められていったが、ムフィードによって法学は新たな局面を迎えたという³⁴。

ハーメネーイによれば、ムフィード以前のシーア派には2つの法学的潮流が存在していたという。1つは伝承の明文に拘泥する伝承主義的潮流で、もう1つは理性的推論を容認する潮流である。伝承主義的潮流はクライニー(Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, d.329/940-941)やサドゥーク(al-Shaykh al-Ṣadūq, d.381/992)に代表されるハディース学的潮流(al-ittijāh al-ḥadīthī, 先行研究では一般にはゴム学派と呼ばれる)であり、彼らは理性的推論の方法を持たず、クルアーンとスンナの明文規定に従うことに努めた。そのため、ゴム学派における法学とは伝承の明文に依拠してファトワーを出すことであり、彼らのファトワーはその主題において伝承が存在することによって初めて成立するものであったという³⁵。

法学における合理主義的潮流はゴム学派と対立的であったとされ、スンナ派法学の法源論を採用していたという。その合理主義的潮流はイブン・ジュナイド(Muḥammad b. Aḥmad b. al-Junayd al-Iskāfī, d.381/991-2)に代表されるものであり、スンナ派の影響を強く受けて「キヤース(qiyās)」と「ラアイ(ra'y)」を実践していたという。キヤースとはクルアーンとスンナの中に明文規定がないような新たな問題が発生した際にすでに知られている別の類似の事例の規定を援用する推論方法であり、スンナ派4大法学派の中で認められた法源の1つである。ラアイとはクルアーンやスンナに依拠しない自由な推論であり、一部のスンナ派法学者はラアイを法源として認めてきた³⁶。筆者は前稿で10世紀のシーア派法学を主題としたが、イブン・ジュナイドには言及しなかった。というのも、イブン・ジュナイ

ドの文献は現存しておらず、現在においてイブン・ジュナイドの思想を正確に調査することは不可能だからである。シーア派のハディースではイマームによってキヤースとラアイの行使が禁じられており³⁷、イブン・ジュナイドがキヤースとラアイを法源として認めていたということが事実であれば非常に興味深い。

ハーメネイーによれば、ゴム学派とイブン・ジュナイドの両学統ともにそれぞれ問題点を抱えていたという。ゴム学派においては、彼らの「ファトワー (fatwā, 教義回答)」が伝承の明文自体となっており、彼らは十分な法源論を持たず、法源から法規定を演繹する方法論も持たず、推論(al-istintāj)も行わなかったという。そのため、法学者が新たに規定を導く努力であるイジュティハードがゴム学派の中ではほとんど実践されていなかったとハーメネイーは主張する。一方で、イブン・ジュナイドはスンナ派からキヤースとラアイを受容し、その結果としてシーア派の中でよく知られ受容される方法論(al-ṭarīq al-ma'rūf wa al-maqbūl ladā al-shī'ah)から逸脱したという³⁸。

ハーメネイーの考えるゴム学派の欠点は、彼らが伝承を精査する方法論を持たないこと、および、イジュティハードを行わないことに集約される。イブン・ジュナイドの学統の欠点はキヤースとラアイの行使によるスンナ派化であると言える。ハーメネイーは、ムフィードの法学における功績がこのような 10 世紀までの法学の 2 つの潮流の問題点を解決し、伝承と理性の調和を図ったことであると主張した³⁹。

ハーメネイーによるゴム学派とイブン・ジュナイドへの批判、およびムフィードの功績への評価は、ハーメネイーの法学的立場と歴史認識を反映していると言える。現代のシーア派の主流派であるウスール学派はクルアーン、スンナ、「イジュマーウ (ijmā', 信徒の合意)」、「理性('aql)」を法源とする学派であり、伝承と理性的推論の両方を認めている。このようなシーア派の学統は 11 世紀以降に成立したものであり、ハーメネイーはムフィードを「法学と神学の分野において学問的であり完成され、シーア派の学問界に今日まで続く学統の創始者」と位置付けている⁴⁰。ハーメネイーは「ウスール学派」という用語を用いていないが、実質的にムフィードをウスール学派の起源となる学統の学祖と見なしていると言える⁴¹。

4-2-2. ハーメネイーのトゥースイー観

前述のようにムフィード観においては欧米研究の通説とハーメネイーの思想は大きく乖離している。欧米研究の通説によれば、伝承と理性の調和を図ったのはムフィードではなく、トゥースイーであるとされてきた（本稿第 2 章第 2 節、注 13 と注 14 参照）。その一方で、ハーメネイーはムフィードが伝承と理性の調和を図る学統を創始したのであり、トゥースイーの功績はムフィードが創始した学統

を継承し、発展させたことであると主張している⁴²。

ムフィードの最も大著な法学書である『ムクニア(*al-Muqni'ah*)』は彼のファトワー集であり、ムフィード自身は『ムクニア』の中でファトワーの根拠を示していない。それに対して、トゥースィーは『ムクニア』の注釈書として『規定の修正(*Tahdhīb al-Aḥkām*)』を執筆し、その序文の中で伝承的根拠と理性的根拠を両立させるための理論を提示している。欧米研究がトゥースィーを中道的学統の学祖とみなすのはこれゆえである。それに対して、ハーメネイーはトゥースィーによる同書の執筆時の状況とムフィードがその法学理論に無知であったかどうかを問題としている⁴³。

トゥースィーの理論を要約すれば以下のようなものである。あらゆる問題についてまずはクルアーンの明文規定や諸々の根拠から規定を導き出し、次いで十分な人数から伝承されるハディース(*al-aḥādīth al-mutawātirah*)から、次いでムスリムのイジュマーウ、ないしは「イマーム派」⁴⁴のイジュマーウから、次いで人口に膾炙したハディース(*al-aḥādīth al-mashhūrah*)から教義を導く。もし2つの一見矛盾するテキストがあれば、その2つの意味を総合する。もし総合できなければ、伝承経路の弱い伝承とイマーム派がその内容に反対するような伝承を放棄する。2つの伝承の伝承経路のレベルが全く同じであれば、シャリーアの規定から導き出される一般的な規則に一致する方の伝承を優先する、という⁴⁵。

ハーメネイーは、トゥースィーのこの法理論がムフィードの思想に由来するものであると結論付け、これを立証するために多くの証拠を挙げている。ハーメネイーの主張の根拠を幾つか例示すると、(1)トゥースィーの『規定の修正』がムフィードの『ムクニア』の注釈書であること、(2)トゥースィーはムフィードに師事するためにわざわざバグダードに来ており、当時まだ若かったトゥースィーによる同書の執筆は彼がムフィードに師事していた時代に始まっていた。そのため、トゥースィーの『規定の修正』の序文はムフィードの指導下で書かれた可能性が高いということ、(3)ムフィードの幾つかの短い著作から、クルアーンの明文規定を優先し、ハディースの伝承経路を精査する、などのトゥースィーの方法論と類似の方法論を読み取ることができること、(4)そもそもムフィードが短いながらも法源論に関する著作を執筆しているため、それがシーア派において最初に法源論を扱った文献となるということ、などがある⁴⁶。

このように、ハーメネイーの法学におけるムフィードの評価は、現代のウスール学派の法学をムフィードの法学に遡らせるものである。ハーメネイーの議論は、ウスール学派の法理論の正統性を過去に遡らせて立証するという効果も持っているといえる。

4-3. 法学と神学において理性と伝承を論理的に総合した方法論

4-3-1. ハーメネイーのムウタズィラ派認識

ハーメネイーの法学におけるムフィード観は前節で分析したため、本項では彼の神学におけるムフィード観を分析する。10世紀の法学において伝承主義と合理主義があったように、神学においても同様の2つの潮流が存在していた。前述のように、伝承主義的潮流はゴム学派であり、合理主義的潮流はバグダード学派である⁴⁷。ハーメネイーによれば、当時の神学における合理主義的潮流は「無条件の理性主義的潮流(al-ittijāh al-‘aqlī al-muṭlaq)」(前述のバグダード学派)と化しており、伝承をほとんど考慮せず専ら理性的推論に依拠していたため、イマームたちの伝承に反する教義も信奉していたという⁴⁸。この合理主義的潮流はイマーム論など幾つかの例外を除いてムウタズィラ派とほとんど同様の教義を奉じており、前述の2人のナウバフティーやイブン・キバ(Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Qiba, ヒジュラ暦4世紀末／西暦10世紀末から11世紀初頭没)らがこの潮流を代表するという⁴⁹。ハーメネイーによれば、ムフィードは神学においてもこれら2つの両極端な潮流の間の中道的な新しい学統を確立したという。ムウタズィラ派とは異なりムフィードは、理性だけでは神学が扱う主題の全てを扱うことは不可能であるとし、神学における理性と伝承の両方の重要性を説いたという⁵⁰。

ムフィードのシーア派思想史における功績を論じる中で、ハーメネイーはシーア派の教義がムウタズィラ派から抽出されたという学説を強く否定する。彼によれば、シーア派神学がムウタズィラ派由来であるという主張は、古くより非シーア派の分派学者や神学者が主張した学説であり、現在のオリエンタリストの学説でもあるという⁵¹。

シーア派がムウタズィラ派と幾つかの原則や教義を共有していることに関して、ハーメネイーは、シーア派はクルアーンと真正性の高い伝承と理性によって規定や教義を演繹することが可能であり、わざわざムウタズィラ派から教義を借用する必要がないと主張する⁵²。そのため、ムウタズィラ派とシーア派の教義が一致した場合、そのことが意味するのは、シーア派がムウタズィラ派から教義を採用したということではなく、ムウタズィラ派がその問題においてシーア派に依拠しているということであるという⁵³。また、ムウタズィラ派とシーア派の教義が一致すると言われる場合においても、両派は大枠で一致しているだけであり、神の属性論などのように具体的な細かい教義ではムウタズィラ派が誤っている、という例も少なくないという⁵⁴。

以上のように、欧米研究と比較した際のハーメネイーの主張の特徴は、ムフィードを合理主義者とはみなさず、法学においても神学においても伝承主義と合理主義の中間的学統の創始者とみなすことである。ムフィードがムウタズィラ派を採

用した、ないし影響を受けたのではなく、ムウタズィラ派がシーア派から学んだのであるとするハーメネイーの主張は、従来の欧米研究の通説とは真逆なものであると言える。

4-3-2. 現代シーア派学者のムウタズィラ派認識

欧米研究はムフィードの法学思想をこれまでほとんど分析してこなかった⁵⁵。そのため、ムフィードの法学上の位置づけに関しては今後の学問的調査を待たなければならない。それに対して、多くの欧米研究はムフィード以降のシーア派のムウタズィラ派的側面に注目してきたため、シーア派とムウタズィラ派との関係性に関する見方がハーメネイーと欧米研究の大きな対立点となっていると言える。本項では、ムウタズィラ派がシーア派の教義を受容したというハーメネイーの学説が現代のシーア派の間でどれほど一般的であるのかを分析する。

ムフスィン（ハサン）・アミーン(Muḥsin Amīn, d.1952)は同派の人物学大全である『シーア派の有力者(*A'yān al-Shī'a*)』において、「ムウタズィラ派であればラーフィド派（シーア派の別称）である(lammā yūjad al-mu'tazilī illā wa-huw rāfiḍah)」という言葉説に言及し、それに反論する中で、「(前略) たとえ、ムウタズィラ派がイマーム派と信仰箇条の幾つかにおいて同意していようとも。しかしながら、彼ら(ムウタズィラ派)は信条と法規定の大部分において(fī akthar al-uṣūl wa-al-furū'), 彼ら(イマーム派)と対立しており、信条と法規定においてのアシュアリー派(スンナ派の神学派)との(ムウタズィラ派の)合意個所はイマーム派との合意個所よりも多い」と主張している⁵⁶。このように、ムフスィン・アミーンはシーア派とムウタズィラ派の関係性を否定し、逆にムウタズィラ派とスンナ派との類似性を主張している。

ムフィードとムウタズィラ派の関係性が問題とされたように、ムフィードの弟子であるムルタダーとムウタズィラ派の関係性についても、欧米研究のみならずシーア派学者たちの間でも議論の対象となっていた⁵⁷。ムフスィン・アミーンはムルタダーに関する記述の中でもムウタズィラ派とスンナ派との関係性を論じている。彼はムルタダーのムウタズィラ派的傾向を否定し、次のように主張する。

イマーム派（の人物）がどのようにしてムウタズィラ派になり得ようか。ムルタダーの『治癒する者の書(*Kitāb al-Shāfi*)』は、ムウタズィラ派で最も有名な碩学の1人カーディー・アブドゥルジャッバール(Abd al-Jabbār, d.1024-5)の『大全(*al-Mughnī*)』への論駁（書）である。しかしながら、大衆は、彼ら（シーア派の碩学）が見神(ru'yah)⁵⁸、善(al-ḥusn)と悪(al-qubḥ)⁵⁹、その2つに類する(naḥw-humā)問題の幾つかの諸問題においてムウタズィラ派と一致す

るがゆえに、イマーム派学者の中でも大学者たち全員をムウタズィラ派の教義(al-i‘tizāl)に帰してきた。しかし、これは誤りであり、それを主張する者は誤っている。ムウタズィラ派はイマーム派よりもスンナ派(ahl al-sunnah)と呼ばれる者たちに近い。というのも、彼ら（ムウタズィラ派）は彼ら（スンナ派）に対して、カリフ位⁶⁰の事柄や、法規定(furū‘ al-dīn)を4人の学祖から導き出すことに関して合意しているからである⁶¹。

このように、ムフスィン・アミーンは、イマーム論を信じずカリフ制を信じるムウタズィラ派をシーア派の一派とは見なさず、スンナ派系の神学派として理解していたのである。

レバノンのシーア派学者であるムハンマド・ジャワード・ムグニーヤ(Muḥammad Jawād Mughniyyah, d.1979)は『均衡の中のシーア派(al-Shī‘ah fi al-Mizān)』の中で、ムルタダーの『治癒する者の書(Kitāb al-Shāfi)』を分析し、ムウタズィラ派とシーア派のイマーム論・カリフ論における相違をより詳細に論じている。ムグニーヤによれば、(1)預言者とイマーム、(2)イマームと存在者(al-kawn, ここでは天と地にあるもの全ての意味)、(3)シーア派であること(al-tashayyu‘)と異端性(al-ilhād)、(4)信徒の長(アリーのこと)への指名(naṣṣ)、の4点においてアブドゥルジャッバールの議論は誤りであると論じている⁶²。イマーム論に関するアブドゥルジャッバールの認識の誤りを指摘することによって、ムグニーヤは「シーア派の学者とムウタズィラ派の学者の間のイマーム論」の相違を明らかにしようとした。以上の分析から、現代のシーア派学者たちはムフィードのみならず、ムルタダーのムウタズィラ派的傾向も否定している、と考えられる。

現代のイランのマルジャウの1人であるソブハーニー(Ja‘far al-Sobānī, b.1929)もハーメネイー同様に、シーア派がムウタズィラ派を採用したのではなく、むしろムウタズィラ派がイマーム、アリーの神学議論から教義を学んだのであると主張した⁶³。ソブハーニーはムルタダーらシーア派学者の見解やムウタズィラ派の学者たちの見解を引用しながら、次のように説明する。ムウタズィラ派の学者たち自身が認めるところでは、同神学派の創始者ワースィルはアリーの息子であるムハンマド・イブン・ハナフィーヤ(Muḥammad b. al-Ḥanafiyyah, d.81/700)と彼の息子アブー・ハーシム(Abū Hāshim ‘Abd Allāh b. Muḥammad, d.98/716-7)から神学的教説を学び取り、イブン・ハナフィーヤとアブー・ハーシム自身は彼らの父祖のアリーから神学的教説を学んだという⁶⁴。スンナ派のアシュアリー派は学祖アシュアリー(Abu al-Ḥasan al-Ash‘arī, d.324/935-6)の教説を信奉する神学派であるが、ムウタズィラ派の一部の学者によれば、アシュアリー自身がムウタズィラ派の碩学アブー・アリー・ジュッバーイー(Abū ‘Alī al-Jubbā‘ī, d.303/916)弟子であったた

め、アシュアリー派の学説も最終的にはアリーに遡るという⁶⁵。そのため、ソブハーニーによれば、シーア派がムウタズィラ派と共有する「神の唯一性」と「神の正義」の2つの原則はムウタズィラ派が作り出したものではなく、初代イマーム、アリーの神学議論から抽出されたものであるという⁶⁶。このように、ソブハーニーの論理は、ムウタズィラ派もアシュアリー派もアリーの教義をもとにしているために、彼らとシーア派の間に共通点があったとしても、それはシーア派が他派の教義を採用したのではなく、他派がアリーの教えないしはシーア派の教義を採用したことを意味する、ということである。

同様に、現代シーア派の哲学者であるモハンマド・ホセイン・タバータバーイー (Moḥammad Ḥoseyn Ṭabāṭabā'ī, d.1981)は、「アシュアリー派であれ、ムウタズィラ派であれ、その他の宗派であれ、スンナ派の神学者たちの学問的な系譜は、シーア派初代イマームのアリーに至る」と主張する⁶⁷。タバータバーイーもハーメネイー、ソブハーニーと同様に、ムウタズィラ派がアリーないしシーア派から教義を学び取ったと考えていると言える。

以上の分析によって明らかになったように、ハーメネイー同様に他の現代のシーア派学者たちもムウタズィラ派を同派が採用したということを否定してきた。本節ではシーア派とムウタズィラ派の関係性を論じた一部の著作のみを分析したが、管見の限りムフィード以降時代にシーア派がムウタズィラ派を採用した、もしくはムウタズィラ派から一部の教義を学び取ったと主張するシーア派学者はいない。そもそも、シーア派がムウタズィラ派を受容したと認めることはシーア派の正統性に大きく関わるため、同派の学者が積極的にそれを認めることは考えにくい。そのため、同派がムウタズィラ派を受容したという学説を否定することは、シーア派内の定説になっていると考えられる。

5. 結論

ムウタズィラ派採用論に関しては、シーア派学者の主張と欧米研究の通説は対立している。この対立の背景には、11世紀の碩学であるムフィードや彼の弟子のムルタダーとトゥースィーのシーア派思想史上の位置づけの問題があった。ムフィードとムルタダーがシーア派とムウタズィラ派との教義上の類似性を知っていたこと、および、彼らの神学理論と教義が実際にムウタズィラ派のそれと類似していることは事実である。そのため、現代のシーア派学者たちの問題意識は両派の教義上の類似性をいかに説明するのかということであるといえる。

ハーメネイーはこの問題に対して法学者かつ神学者としての回答を提示した。ハーメネイーによれば、ムフィードは合理主義者ではなく、彼以前の合理主義者

と伝承主義者の問題点を超克して、中道の法学・神学的学統を創始した学者である。そのため、シーア派はムフィード以降独自の法学・神学的理論を保持しており、ムウタズィラ派から教義を採用する余地はなく、むしろムウタズィラ派がシーア派から教義を採用したのだという。本稿の分析によって、ハーメネイーの主張は欧米研究の通説とは真逆でありながらも、彼の学説が現代のシーア派の中では定説になっているということが明らかになった。

以上の考察によって、ハーメネイーの法学者かつ神学者としての側面の一端も明らかになった。ハーメネイーが法学と神学の両方においてムフィードの学統に帰属意識を持っているということも指摘できるだろう。ハーメネイーは日本でも西欧でも一般的には保守派の原理主義者とみなされる傾向にあるだろうが、実際には彼はムウタズィラ派的合理主義にもゴム学派的伝承主義にも賛同せず、ムフィードないしトゥースィーの創始した中道的学統の学者を自認している。そのため、ハーメネイーをムフィード以来の学統に繋がる中道の学者として再評価すべきであると考えられる。

推薦者：中田 考
同志社大学客員教授

註

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

¹ シーア派は歴史上多くの分派を生み出してきた。その中でも現在のシーア派の圧倒的主流派は「十二イマーム派」と呼ばれ、同派はアリーからマフディーまでの12人を無謬の宗教的指導者（イマーム）と信じている。先行研究では「イマームの数が12人で確定し、12代目が最後のイマームである」という教義が確立する以前と以後で、同派を「イマーム派(al-Imāmiyyah)」、および「十二イマーム派(al-Ithnā ‘Ashariyyah)」と呼び分けてきた。菊地達也「イスラーム教「異端」と「正統」の思想史」講談社メチエ、2009年、pp. 173-175; E. Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-‘ashariyya,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 1976, pp. 521-534. さらに、同派の呼称は「シーア派」、「イマーム派」、「十二イマーム派」、「ラーフィド派(al-Rāfiḍah)」などがあり、意味合いはそれぞれ少しずつ異なっている。しかしながら、本稿では読み手の混乱を避けるために、シーア派の主流派を指すときに「イマーム派」、「十二シーア派」、「ラーフィド派」という呼称を用いることはなるべく避けて、原則的に「シーア派」という呼称で統一することにする。

² イマームが代理人を介して信徒を導いていたとされる260/874年から329/941年までの状態が小幽隠、イマームが代理人を廃止し信徒との交流を原則的に断ち切った941年

- から現在までの状態が大幽隠である。なお、幽隠(ghaybah)や12代目イマームの救世主としての役割については鎌田と吉田が詳細に論じているため、それを参照されたい。鎌田繁「マハディーとマイトレヤ(弥勒仏)ーイスラームと仏教における救済者」『一神教学際研究』2013, pp. 71-74; 吉田京子「シャイフ・ターイファ・トゥースィーのガイバ論」『東洋文化研究所紀要』139, 2000年, pp. 295-324。
- ³ 平野貴大「初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」ー小幽隠期のハディース集とタフスィールの分析を通じてー」『一神教世界』第9巻、2018年, pp. 115-133; 平野貴大「シーア派のタフスィール」松山洋平(編)『クルアーン入門』作品社、2018年, pp. 59-78。
- ⁴ 松山洋平『イスラーム神学』作品社、2016年, pp. 29-30; 塩尻和子『イスラームの倫理ーアブドゥルジャッパール研究』未来社、2001年, pp. 17-18; 井筒俊彦「イスラーム思想史ー神学・神秘主義・哲学」『井筒俊彦全集』第4巻、慶應大学出版会、2014年, pp. 213-219。
- ⁵ Abū al-Faṭḥ al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal*, 4 vols, Beirut: Dār al-Surūr, 1948, vol. 1, pp. 55-56; 塩尻和子『イスラームの倫理ーアブドゥルジャッパール研究』, p. 18; 松山洋平『イスラーム神学』, pp. 116-117。
- ⁶ 井筒俊彦「イスラーム思想史ー神学・神秘主義・哲学」, p. 235。
- ⁷ al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal*, vol.1, pp. 60-112。
- ⁸ 「神の唯一性」の主張によって、ムウタズィラ派は神の属性をことごとく否定した。「神の正義」の主張によって、ムウタズィラ派は神の行為が全て善であるとし、人間が悪を行う場合、神ではなく人間自身がその行為を創造していると主張した。D. Gimaret, "Mu'tazila," in *Encyclopaedia of Islam Three*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM_0822?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=mutazila (2018年8月10日最終閲覧); 塩尻和子『イスラームの倫理ーアブドゥルジャッパール研究』, pp. 20-21; 井筒俊彦「イスラーム思想史ー神学・神秘主義・哲学」, pp. 234-243。
- ⁹ 10行とは、礼拝、喜捨、斎戒、巡礼、5分の1税、ジハード、勧善、懲悪、預言者とイマームらへの忠誠、彼らの敵との絶縁である。
- ¹⁰ M. A. Amir-Moezzi, "Early Shī'ī Theology," in *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. S. Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 82-83。
- ¹¹ Madelung(1970)が具体的な教義上の類似点を挙げているため、詳細は以下を参照されたい。Madelung, "Imamism and Mu'talizilite Theology," in *Le shī'isme imāmīte*, ed. T. Fhad, Boulevard, Sanit-Germain. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, pp. 13-30。
- ¹² 本稿では人物の没年は原則的にヒジュラ暦と西暦を併記する。ただし、現代の思想家の場合は西暦の没年を、存命の学者については西暦の生年を記載することとする。
- ¹³ バグダード学派とムウタズィラ派の近接性に関する欧米研究には、以下のようなものがある。Amir-Moezzi, tr. D. Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 11-12; A. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadīth as Discourse between Qum and*

- Baghdad*, Richmond: Curzon Press, 2000, pp. 19-27; H. Ansari, S. Schmidtke, "The Twelver Shī'ī Reception of Mu'tazilism," in *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017, pp. 296-297. シーア派学者たちのバグダード学派に関する見解は本稿の第4章第3節を参照されたい。
- ¹⁴ Madelung, "Imamism and Mu'talizilite Theology," in *Le shī'isme imāmite*, ed. T. Fahd, Boulevard, Sanit-Germain, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, pp. 21-29; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, London: Yale University Press, 1985, p. 79; H. Halm, tr. J. Watson, *Shiism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, pp. 52-53; Amir-Moezzi, 1994, pp. 13-15; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden: Brill, 1999, pp. 11-12; F. Daftary, *A History of Shi'i Islam*, London, New York: I. B. Tauris Publishers, 2013, pp. 70-71; H. Ansari, S. Schmidtke, 2017, p. 298.
- ¹⁵ Halm, *Shiism*, pp. 54-55; Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 19, 吉田京子「シャイフ・ターイファ・トゥースィーのガイバ論」『東洋文化研究所紀要』第139冊、2000年、p. 298; 吉田京子「ガイバ論における伝承の変遷—イブン・バーブーヤとトゥースィーの伝承観の比較—」『オリエント』43-1、2000年、p. 96。なお、吉田はトゥースーがムフィードの思想を踏襲していることに言及しており、欧米研究者とシーア派学者の間の中道的な表現でトゥースィーの功績を説明している。そのため、トゥースィーについての詳細は上記の吉田の論文を参照されたい。
- ¹⁶ シーア派学者の主張に言及した数少ない研究に、H. A. Abdulsater, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse*, Cheshire: Edinburgh University Press, 2017, pp. 2-3 がある。
- ¹⁷ 富田健次「ヴェラーヤテ・ファギーフ体制とマルジャエ・タクリード制度」『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』第35巻、1997年、pp. 44-45。
- ¹⁸ 最高指導者としての彼のウェブサイトには、The Office of the Supreme Leader (<http://www.leader.ir/>)がある。本稿におけるハーメネイーの経歴の記述はその中のBiographyを参照した。<http://www.leader.ir/en/content/14133/Biography> (2018年8月24日最終閲覧)。彼のマルジャウとしてのウェブサイトには khamenei.ir もあり、このサイトには日本語ページ(japanese.khamenei.ir)もある。ハーメネイーの経歴については日本語サイトも参照した。http://japanese.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=44 (2018年8月24日最終閲覧)。
- ¹⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, Beirut: Dār al-Thaqalayn, 1995, p. 39.
- ²⁰ 黒田賢治『イランにおける宗教と国家—現代シーア派の実相』ナカニシヤ出版、2015年、pp. 16-17。
- ²¹ Y. Hovsepian-Bearce, *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei: Out of the Mouth of the Supreme Leader of Iran*, London, New York: Routledge, 2016, p. 105; L. Walbridge, *The Thread of Mu'awiya: The Making of a Marja' Taqlid*, Bloomington, Indiana: Ramsay Press, 2014, pp. 55-56.
- ²² 黒田賢治『イランにおける宗教と国家』pp. 131-139。
- ²³ 例えば、日本語の論文でも、松永泰行「内部からの体制変換へ—ハーメネイー最高指導者の選択とその帰結」『中東研究』10-2、2009年、pp. 31-40; 黒田賢治「ハーメネイー

- 体制下における法学権威と学知システムの変容：国家による宗教制度への政治的影響力をめぐる考察」『アジア・アフリカ地域研究』10-1、pp. 13-34 などがある。黒田(2015)の後半では、ハーメネイー体制下の宗教界と国家の関係性が主題となっており、ハーメネイーの生命倫理学における考えについての分析もある。黒田賢治『イランにおける宗教と国家』、pp. 157-171。
- ²⁴ 中田考「シーア派法学における「善の命令と悪の阻止」理論の発展とホメイニーによるその革新」『日本中東学会年報』第12巻、1997年、pp. 61-87。
- ²⁵ 中田考「法学者の統帥権と人民主権—ハーメネイー師のイスラーム国家論を中心に」『中東研究』451、1999年、pp. 18-25; K. Nakata, "Wilāyah Faqīh, Sovereignty, and Constitution: Political Theories in Post-Khumaini-Era Iran," *Orient* 35, 2000, pp. 1-11.
- ²⁶ Y. Hovsepian-Bearce, *The Political Ideology of Ayatollah Khamenei: Out of the Mouth of the Supreme Leader of Iran*, London, New York: Routledge, 2016.
- ²⁷ K. Aoyagi, "Assisted Reproductive Technologies in Islam with Special Reference to Twelver Shia," 『人文科学研究』141、2017年、pp. 1-20。
- ²⁸ 本稿では1995年にDār al-Thaqalaynという出版社によってベイルートで出版された刊本を参照した。1998年に同じくベイルートでMu'assasah al-Ṣiddīqという出版社から出された刊本では、この書のタイトルは『シャイフ・ムフィードとシーア派のアイデンティティ(al-Shaykh al-Mufīd wa-Hūwiyyah al-Tashyyu')』となっている。ハーメネイーの同書は英語に訳され出版されている。Āyatullāh Sayyid 'Alī Khāmene'ī, tr. Ali Quli Qarai, *The Place of al-Mufīd in the Development of Shi'i Kalam and Fiqh*, USA: Talee, 2014.
- ²⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 14-15.
- ³⁰ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 27-30.
- ³¹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 31, 34.
- ³² A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Press, 1981, pp. 39-60; A. Newman, *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, pp. 57-77.
- ³³ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 51. ウスール学派では、一般信徒は1人のムジュタヒド、とくにマルジャウに追従しなければならない。現代のウスール学派の学者たちはこの教義の起源をイマーム、バーキルによるアバーンへのこの命令に見出し、マルジャウ制度がイマームによって意図されたものであると主張する。al-Seyyed Moḥammad Sa'īd al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Marja' iyyah al-Dīniyyah wa-Qadāyā Ukhrā*, n.d., Setāreh, 1998, pp. 7-12.
- ³⁴ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 52.
- ³⁵ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 53.
- ³⁶ 柳橋博之「ラアイ」大塚和夫『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2009年、p. 1033; 両角吉晃「キヤース」『岩波イスラーム辞典』、p. 308。
- ³⁷ Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, Beirut: Manshūrāt al-Fajr, 2007, pp. 32-35.
- ³⁸ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 54.
- ³⁹ al-Khāmene'ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 56.

- ⁴⁰ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 13.
- ⁴¹ ウスール学派とアフバール学派という呼称の成立時期は正確にはわかっていない。その意味でハーメネイーはムフィードを「ウスール学派」の学祖と呼ばず、「今日まで続く学統」の創始者と形容しているのであろう。ウスール学派とアフバール学派の成立に関する詳細は以下を参照されたい。R. Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī‘ī School*, Leiden, Boston: Brill, 2007, pp. 1-60.
- ⁴² al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 14.
- ⁴³ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 59.
- ⁴⁴ シーア派法学においては、「ムスリム」と「イマーム派」は明確に区別されている。ムスリムとはイマームを信じないものの敵対もしないイスラーム教徒であり、イマームたちを信奉する「イマーム派」とは区別されて用いられる。平野貴大「初期十二イマーム派における「秘教」と「顕教」」、pp. 125-127。
- ⁴⁵ al-Shaykh al-Ṭūsī, *Tahdhīb al-Aḥkām*, 10 vols, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1360’s [1980’s], pp. 2-4.
- ⁴⁶ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 61-66. なお、ここでの(1)から(4)までの区分はハーメネイーによるものではなく、筆者が便宜的に区分したものである。ハーメネイーはさらに多くの傍証も示している。
- ⁴⁷ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 53-56.
- ⁴⁸ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 68-72.
- ⁴⁹ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 69-70.
- ⁵⁰ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 70.
- ⁵¹ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 33.
- ⁵² al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 39.
- ⁵³ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, p. 40.
- ⁵⁴ al-Khāmene’ī, *al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 41-43.
- ⁵⁵ ムフィードの法学者としての側面を主題とした研究は管見の限り存在しない。ムフィードの幾つかの法学書から特定の主題のみを分析するものは少しか存在する。例えば、Newman は幽隠後の法学者の役割に関するムフィードの主張を簡潔にまとめている。Tabāṭabā’ī は伝承主義者を批判することで新たな法学の局面を作り上げたムフィードの功績を概略した。Newman, *Twelver Shiism*, pp. 82-84; M. H. Ṭabāṭabā’ī, *An Introduction to Shī‘ī Law: A Bibliographical Study*, London: Ithaca Press, 1984, pp. 40-43.
- ⁵⁶ Muḥsin al-Amīn, Ḥasan al-Amīn, *A’yān al-Shī‘ah*, 10 vols, Beirut: Dār al-Ta‘āraf li al-Maṭbū‘āt, 1986, vol. 1, p. 22.
- ⁵⁷ 欧米におけるムルタダー研究の動向と最新の研究成果は Abdulsater, *Shi‘i Doctrine, Mu‘tazili Theology* (Cheshire: Edinburgh University Press, 2017)を参照されたい。
- ⁵⁸ スンナ派の合意によれば、来世で樂園において信仰者が神を見ることができる。それに対して、シーア派とムウタズィラ派は、来世でも神を見ることは不可能であると主張している。al-‘Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*, Beirut: Mu’assasah al-A‘lā li-al-Maṭbū‘āt, 1988, p. 274; 松山洋平『イスラーム神学』, pp. 250-251.
- ⁵⁹ スンナ派神学派のアシュアリー派によれば、行為の善と悪は客観的に存在するもので

はなく、聖法(shar‘)が命じるものが善であり、聖法が禁じるものが悪であるとされる。そのため、聖法なくして人間は善悪を判断することはできない。それに対して、ムウタズィラ派とシーア派によれば、善と悪は人間の理性によって判断できる(‘aqlī)とされる。そのため、イスラームの聖法を知らない他宗教の人間でも行為の善悪を判別することができると思われる。al-‘Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*, pp. 280-281.

- ⁶⁰ 前述のように、シーア派は預言者ムハンマドの死後にアリーのイマーム位を信じるため、アブー・バクル、ウマル、ウスマーン 3 人の正統カリフを認めていない。加えて、預言者の後継者（カリフ）になる権限を持つのはイマームたちだけであり、ウマイヤ朝以降のカリフたちの権威も認めていない。そのため、スンナ派カリフ論はシーア派イマーム論と決定的に異なっている。スンナ派のカリフ論については、以下を参照されたい、中田考『イスラーム革命の本質と目的―大地解放のカリフ制』ムスリム新聞社、2012 年。

⁶¹ Muḥsin al-Amīn, Ḥasan al-Amīn, *A’yān al-shī‘ah*, vol. 1, p. 41.

⁶² Muḥammad Jawād Mughniyyah, *al-Shī‘ah fī al-Mizān*, pp. 121-126.

⁶³ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’ fī al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Walā’, 2004, pp. 13-16.

⁶⁴ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’*, pp. 13-14.

⁶⁵ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’*, pp. 14-15.

⁶⁶ Ja‘far al-Sobḥānī, *‘Iṣmah al-Anbiyā’*, p. 15.

⁶⁷ モハンマド・ホセイン・タバータバーイー、森本一夫（訳）『シーア派の自画像』慶應義塾大学出版会、2007 年、p. 106。訳文の一部は本稿の記述方法に合わせて筆者が変更している。

From Socialism to Religious Radicalism: The Algerian Journey Towards Terrorism

Ouadie Adimi

Doctoral Student

Graduate School of Global Studies, Doshisha University

Abstract:

This paper describes the steady radicalization process of Algerian society since its struggle for independence in 1962, a process that evolved into the bloody civil war known as the Black Decade thirty years later. This paper argues that Algeria has been subject to influences that are specific to its national context rather than the usual trans Arab approach found in literature.

Following the aftermath of the war of independence, Algerian society reflected a euphoric, united, and ambitious society. Yet, by 1988 Algerians had struggled their way into a society that was polarized, alienated from the state and its institutions and heavily politicized. All of this occurred in the midst of a massive oil price crash. This paper retraces the influences that led Algerian society from the euphoria of achieving independence to socialism and nationalism, quickly followed by disenchantment with charismatic leaders and political outcomes before finally resorting to violence.

Keywords:

Radicalization Process, Socialism, Islamism, Algeria, FLN.

1. Introduction

Certain journals and government publications suggest that the death toll was about 100,000 deaths,¹ according to others Algeria has lost 150,000 of its children to terrorism,² yet others assert it is possibly even more.³ Additional debates revolve around the nature of the massacre; academics talk about a civil war; the Algerian authorities about terrorism. Lately Ramtane Lamamra, the influential Algerian ex foreign minister challenged a RT journalist by continuously interrupting or correcting her as she used the terms “civil war” referring to Algeria's Black Decade, “...*It was a war against terrorism... Algerians were not divided. It was not a civil war;*”⁴ he repeatedly said to the growingly confused journalist. This confusion has always benefited the Algerian regime, it knew the Occident bias in regard to terminologies associated with radicals, fundamentalists, Islamists or with the French term *integratedists*.⁵ The Algerian regime used this confusion to justify its muscular interventions such as the abortion of the democratic process in 1991. Algerians at that time had opted for the FIS (*Front Islamique du Salut*, (translates to Islamic Salvation Front)) a religious party making radical speeches instead of the FLN (*Front de Liberation National*) a socialist party still hanging on to the euphoria of the war of independence.

As the army intervened and hijacked the electoral process, denying victory to the FIS, Algeria was forced into the civil war (or war against terrorism) that became known as the Black Decade. “*We voted FIS to terminate the FLN,*”⁶ stated a female Algerian reporter. “*We did not vote FIS, we voted against the FLN...*”⁷ adds her colleague. As female reporters (retired) their gender and vocation by default made them top targets for extreme Islamists. Indeed, women whose manner of dress did not comply with *Sharia* law, as well as reporters, were prime targets for assassinations. Yet these retired female reporters affirm they had voted FIS in 1991. This sharp contrast among others is of prime interest to this research; considering on the one hand the Algerian socialist past as well as the heroic icon that represented the FLN, and on the other hand, the radical speeches of Ali Benhadj, the FIS cofounder. Why did the Algerians vote en masse for FIS? How did Algerian society transition from socialism and glorious nationalism to religious radicalism? In order to address these questions, it is essential to first outline the Algerian social context and clarify what is meant by socialism and religious radicalism.

Independent Algerian society first embraced socialism and nationalism by default as it was associated with heroic leaders. However, as socialist charismatic leaders failed economically and politically, disenchantment with politics became general leading to massive acceptance of religious radicalism as a replacement. Also certain pre-socialism

events, although leading towards a leftist ideology, have played an important role in the radicalization process and should be highlighted. Furthermore, simply evoking socialism does not allow the reader to grasp the context in which the Algerians felt a change was needed. Clarification of what was meant by socialism, more precisely what socialism truly meant to the Algerians, must be addressed. Finally, and by far a more delicate task, this research shall identify those so easily referred to as religious radicals by defining and identifying this paper's population of interest.

In the course of two excursions to Algeria's capital as well as Setif (Algeria's second most populated city) the researcher held discussions with ex ministers, political science and sociology professors, PhD students, ex militants, researchers and activists as well as retired army officers. Interviewees patiently engaged in passionate debates about the steady radicalization process that ended with the Algerian Black Decade. Among the literature available on this topic, the works conducted by Hugh Robert as well as McCauley & Moskalenko in particular have been invaluable in understanding the role of societal alienation in fostering radicalism.

2. Contemporary Algeria

If history is written by the victors, then the FLN has written Algeria's history, and has probably omitted certain elements and events that would suggest it was not the sole and legitimate fighter of the Algerian liberation war. One such omitted event is the founding in 1931 of a reformist association known as *Jam'iyyat al-'Ulamā' al-Muslimīn al-Jazā'irīyyīn*, which translates to the Association of Algerian Muslim Scholars. This Muslim reformist association led by Ben Badis has had a massive impact on Algerian society as it vigorously and effectively opposed on two fronts the assimilation movement launched by Ferhat Abbas and the spread of Maraboutism. To those that followed Ferhat Abbas and wished Algerians and Algeria to be part of the French republic, Ben Badis' reformists replied, "*Islam is my religion, Arabic my language, Algeria my fatherland.*"⁸ The reformists' ideology as highlighted by their slogan insisted on the inseparability of Islam from the nation, from the very identity of the Algerians. On the other front, and with perhaps more repercussions, Ben Badis tackled the spread of local and tribal interpretations of Islam that were often based on the cult of saints, the dead, and spirits. These practices were known as Maraboutism and were sometimes referred to as charlatanism.⁹

Due to the very low level of literacy Maraboutism had deep roots in Algerian society.

Under French colonialism Algerians were systematically denied education. Over 90 percent were illiterate during French colonization.¹⁰ Being incapable of reading the Qur'an, Algerians adapted their faith to their culture, knowledge, and rites, most of which were passed down the generations, losing ties with the Qur'an.¹¹ As a result, due to its religious variety, Algerian society displayed a form of social heterogeneity that forced Algerians to look for identity on the local sphere rather than the national one. However, by successfully addressing these rituals and facilitating the spread of a Sunni Islam, the reformists established two important social factors that changed the face of Algerian society for decades.

By putting an end to tribal and regional religious rituals, the reformists enabled the emergence of a uniform society based on common Islamic values. This fashioned a nationwide Algerian union with a common religion linking ethnic minorities and regional factions. Since the majority of Algerians were illiterate they had to rely on an urban elite in order to return to a purely scriptural Islam, and this effectively centralized sources of leadership.¹² These two elements initiated by the reformists' association set the foundations on which the Algerian revolution would be built: a nation united by Islam under a centralized authority.

Conversely, the builders, those who initiated the war of independence, were ideologically very far from Ben Badis and his followers. Indeed it was a group of urban revolutionaries under the FLN banner that led the revolution against the occupier. The FLN began as a secular, (but far from atheist) elitist, mainly French taught urban group that did not speak with the same accent, wear the same clothes, or share the same traditions as the majority of peasants that constituted Algeria. This elite relied on common cultural and religious ties to connect them to the masses. Certainly, the strongest bond that linked most Algerians and distinguished them from the French invader was Islam. But it was not the only one, the FLN took over all factions of Algerian society (Islamists, Berberists, socialists and feminists) by convincing them to join in the battle for a free Algeria.

From 1954 to 1962 the question of what a free Algeria would look like was not addressed. The war was the priority, and a free Algeria the prize. However, as soon as independence was declared all social movements, except perhaps the leftists, felt betrayed as Algeria embraced socialism and the victorious FLN immediately lost its appeal and legitimacy with the people as it found itself plagued with internal conflicts and assassinations.¹³ After 132 years of fierce colonialism and eight years of bloody war, an uneasy Algerian society emerged under the firm grip of Ben Bella, free Algeria's first

President.

Discontentment quickly became obvious and widespread as Ben Bella's regime failed to address Algeria's economic and social issues. The government kept making unrealistic, unachievable, and extravagant promises, but with a country mainly composed of rural peasants or *mujahidin*, of which 90 percent could not read or write, the regime could never deliver. Ben Bella's severe leftist agenda rapidly alienated most of the former FLN leadership along with a majority of the Algerian urban middle class.¹⁴

It was then not a surprise that in 1965, only three years after independence, Algeria witnessed its first coup. Despite all appearances the FLN had continued its internal conflicts and shaky legitimacy until the coup led by Boumediene in 1965. Boumediene was not necessarily the most suited for the position but certainly the most powerful. The influential minister of defense had by then turned his *mujahidin* into a conventional army. His obedient, well-trained and heavily armed military force proudly paraded the streets of Algiers following the coup. Houari Boumediene projected the aura of a strong leader who was powerful enough to provide the Algerian government with a sense of legitimacy. Algerians had found their leader at last. An almighty, Arabic speaking, authoritarian, socialist leader.

Within this context several currents of opinion collided and attempted to pull free Algeria in various directions. Among these currents the most influential were the socialist and Islamist movements. However, the Islamists were not a monolithic element. It was then, and still is, a nebula of factions that share some common values but may be very different in other aspects. The distinctions are many and variously sharp or blurry between radicals, Salafists, extremists, fundamentalists, Islamists, and their affiliates.

Ultimately, these ideologies converge towards the same end - a government led and ruled by *Sharia* law, and to achieve this goal the use of violence is (usually) not excluded by any of the above groups.¹⁵ However, who qualifies to use violence and towards whom it should be directed is a point of disagreement between the ideologies. The Salafists for instance, mainly direct their attention towards the society rather than the state, whereas the extremists desire a top-down change.¹⁶ The radicals, on the other hand, adopt a more pragmatic approach to the use of violence and choose symbols or governmental institutions and officials rather than plain civilians as is also the case for extremists.¹⁷

On the eve of the Algerian civil war, all these tendencies within the core ideology were identifiable in Algeria. The extremists, trained for combat by the USA to resist the Soviet invasion of Afghanistan, had won the war against the Soviets and returned with high expectations concerning the future of Algeria and the role they could play. The Islamists led

by the populist Ali Benhadj would constitute the greatest political challenge the Algerian regime faced. The fundamentalists led by other main religious figures such as Nahnah, promoted moderation and rejected the use of violence but maintained a desire to build a morally and spiritually sound society.¹⁸ Other radicals effortlessly shifted from one sub-ideology to another yet consistently opposed a Westernized political leadership system and requested a return to an Islamic political system.

Prior to the civil war any individual could adhere to several subgroups at the same time and the various sub-movements would compete with or overlap one another simultaneously. However, within this social tangle a key component is of specific interest to this research. That is, an alienated society that appears tolerant to violence against the state, a society that became ideologically aligned with the radical movement. These attributes turned Algerian society into an ideal ecosystem to support the growth of Islamist ideology and its sub ideologies. Therefore, this paper's center of interest is not the radicals themselves but rather the social dynamics that enabled radical Islam to express itself. An alienated, polarized, and hopeless society on the brink of civil war, saw the incumbent regime as an extension of the former colonial administration. Algerian society was so desperately in crisis that it believed salvation would spring from the Islamists, and the Islamists alone.

3. The Boumediene era (1965-1978)

Although it is only after Boumediene's death in 1978 that radicalism rose in Algeria to a significant extent, his presidency represents a key factor in the radicalization process within Algerian society.¹⁹ Indeed despite Boumediene's wise moves to limit or redirect the spread of religious radicalism (probably an example of best practice), the socialist agenda he led during the second half of his administration still planted the seeds of radicalism in Algeria. Whether Algeria was to pursue religious, nationalist or socialist radicalism, the latter half of Boumediene's presidency left a divided, polarized and alienated Algerian society and Islamism merely catalyzed that frustration.

Boumediene took over in June 1965, exactly two years before the Six-Day War between Israel and Arab states, during which charismatic Arab leaders such as Gamal Abdel Nasser faced a humiliating defeat. The Arab-Israel Six-Day War is often cited as one of the major reasons why charismatic Arab leaders lost popular admiration, leaving room for religious figures. The outcome of the war sparked not only a waning of trust in Arab leaders but also a more vehement denial of the notion of nation states by Muslims across the Arab world.

However, in the case of Algeria it appears that Boumediene's domestic reputation did not suffer from this catastrophic event.²⁰ On the contrary, following the war, Algerian nationalism challenged the notion that it represented a mere replica of Egyptian Nasserism or the Syrian Baath. Algerian nationalism expressed throughout Boumediene's administration had deep roots in the most popular revolution the Arab world had witnessed, the Algerian revolution against France - in which Boumediene played an active role. Furthermore, as the Algerian leader boldly and openly criticized Nasser and Egypt from the point of view of a revolutionary undefeated Arab state, the Algerians distanced themselves from the shameful outcome of the war and its consequences.²¹ While most Arab societies looked elsewhere (towards fundamentalism) for leadership, the Algerians looked at their secular, socialist leader for guidance, thus embracing socialism by default.

In the early 1970s, Boumediene's regime launched what would be known as "*La Revolution Socialiste*" social and economic revolution built on three agendas: an industrial, agricultural, and cultural awakening.²² One important aspect of the cultural feature of the revolution was that Arabic should replace French as well as the colloquial Algerian Arabic known as *Dardja* (A mix of Arabic, Amazigh - a minority native language, and French). The regime also refused to recognize Amazigh as an official language and imposed Arabic on ethnic minorities, in effect marginalizing this segment of society. The Amazigh resisted the state's assault by refusing to use Arabic and opted for French whenever they could to protest the denial of ethnic recognition. This opposition to the use of Arabic created the first crack in Algerian society.

Yet the Arabization program had deeper impacts and divided even those that were not part of any ethnic minority. Hugh Roberts, an academic specialized in Algerian religious radicalism, published an article in 1988 of prime importance as it portrayed the steady polarization that Boumediene's cultural revolution was provoking. Teaching English to high school students in a small town in Algeria, (1973-4) Roberts could observe the intensity of the linguistic polarization that was developing between those who stood for French as a language and those from more modest backgrounds that chose Arabic. A sentence in his publication summarizes the polarization in process, "*The Arabisants class was permanently demoralized and unteachable; it knew that it was not being seriously educated, just kept off the streets...*"²³

Regardless of the realities of the situation, the regime decided that Algerians would be Arabic speakers. As the country could not provide enough teachers, Boumediene imported them from the Middle East (notably Egypt). It is conceivable that these teachers brought with

them their views on political leaders, the *Umma Islamiya* and *Sharia* law. However, the main issue at the time appeared to be that those who chose Arabic were generally coming from rural areas. They were strong in numbers but from a poorer background and did not have any kind of network or basic tools to secure a job after schooling. The Arabization program slowly became a sort of caste system in which those that spoke only Arabic were at the bottom of the social and economic pyramid.²⁴ Indeed as most companies were previously run in French and continued using business French as a language until today, these *Arabisants* had no chance to compete with the French-taught elite.

Learning Arabic was not in itself the cause of societal polarization in Algeria, but the fact that opportunities were not equally available for those who were educated in Arabic, in contrast to those who choose French, was one of the most important factors contributing to the radicalization of Algerian society. Although scholars do not agree on the causality between poverty and radicalization this research supports the view that having unequal (or perceived unequal) access to opportunities is a major cause for radical actions.²⁵

Yet at that time anger was not directed towards the regime or Boumediene but rather against *Les Francisants* (Pro French Algerians) who were perceived as plaguing Algerian politics and economics. Boumediene on the other hand was described as the defender of the poor Arab speaking Muslims, a leader who was attempting to build a nation that embraced Arabic as a language despite the *Francisants*' attempts to sabotage it. Boumediene was later also perceived as the defender of Islamic values despite being a very secular leader. He gained the approval of the religious sphere via a strategic coup against the growing power of Islamists, a masterpiece of anti-radicalization that demonstrates best policy put into practice.

Prior to Boumediene's coup, an association named *Al Qiyam* (The Values) was created in 1964 by two important religious figures. The association was careful not to oppose Ben Bella's regime but had as a main objective the desire to reestablish a society based on Islamic values and morals.²⁶ As *Al Qiyam* grew in numbers, with some five thousand members attending its meetings in Algiers alone, it saw its ambitions grow as well, as expressed by the following statement published in its journal, in 1965:

All political parties, all regimes and all leaders which do not base themselves on Islam are decreed illegal and dangerous. A communist party, a secular party, a Marxist-socialist party, (...) cannot exist in the land of Islam.²⁷

It is in these circumstances that Boumediene took over, faced with a growing religious

rivalry he used a very effective tactic that not only eliminated the radical threat but also consolidated his position in the religious sphere. In 1966, Boumediene's regime first dissolved *Al Qiyam* in the capital, Algiers, but to avoid clashes allowed it to continue its activities outside of the capital until 1970 when the organization was totally dissolved. However, instead of causing retaliation and pushing the group's members underground, the state quickly maneuvered and established moral reforms. The reforms matched *Al Qiyam's* demands but were carefully and publicly implemented by Boumediene's freshly elected minister of religious affairs, thus reclaiming leadership over the religious sphere.²⁸ Boumediene's regime, which had already secured its grip over the military as well as politics by taking over the FLN, also became the defender of the Arabic language and Islamic values.

The only thing Boumediene lacked was support for his leftist agenda. Following his coup, Boumediene had to erase the leftists who were still faithful to Ben Bella but in order to impose his *revolution socialiste* Boumediene needed a strong left. He went on to create leftist popular support out of the masses of students to whom he gave university access. It is said today that in Algerian universities no matter the chosen field any given student will graduate with three degrees; one in the chosen field, the second in the French language because the Arabization program did not reach universities, and the third in political science. This is Boumediene's legacy; in Algerian universities politics are discussed as much as football. Everyone should have an opinion and everybody's opinion is extensively discussed and debated. The situation of Algerian student dorms in the 70s was very similar to the one described by McCauley & Moskalenko in their book "*Friction*".²⁹ In students' dorms Marxism was done and undone, capitalism demonized, and most important of all Algeria's true religious, linguistic, and ethnic identity was debated, night after night.

Students' mobilization was proceeding quickly and spreading to every corner of Algeria. The young generation had grown up amid stories and legends about the Algerian revolution against the evil invader, and they wanted their own revolution. However, this time the revolutionary energies found no external enemy to oppose but an internal one; the elitist minority that was enriching itself. This element had disastrous repercussions on the radicalization process because it led young Algerians to the notion that violence against the state was a legitimate means of reform. During the war of independence, the Algerian youth were absorbed and controlled by the FLN, but these young university students were politicized and used as militants without providing the necessary structures to absorb them later. As they graduated and ended in the streets without any hope of getting a decent job or housing, the politicization process that had turned them into militants would serve the ones

that came next to hire them as radicals.

Hundreds of zealous students joined farms as volunteers to work the land for a bright Algerian future. With their support and enthusiasm, Boumediene passed a law of seizure targeted towards large land owners. His administration also took over every aspect of the Algerian agricultural industry and plagued it with corruption and heavy bureaucracy. As a result, the agrarian revolution not only failed to turn Algeria into an agricultural producer but it also alienated most large land owners who believed they had the Islamic right to protect their property against the state assault.³⁰ Furthermore, in 1974 the state took over the resale and trade of agricultural goods in an effort to cut out the middlemen, which further enhanced resentment from thousands of Algerians who were involved in this sector.

As the agrarian revolution failed and plunged Algeria into an eternal state of dependence on importation, the growing politicized student segment of Algerian society lost hope in a political solution and turned to a more radical discourse. To them the state had been compromised beyond hope of political amendment and needed purging. Once more, following the radicalization process described by McCauley & Moskalenko in Russia rather than the Middle East, Algerian youth faced a bitter reality.³¹ As did the Russians before them, Algerians gradually moved away from pacifistic strategies (volunteering) and turned to a more aggressive approach.

4. The post Boumediene era (1978-1992)

In 1978 following Boumediene's death, Algeria's great socialist leader was replaced by a puppet that served the interests of a small faction of army officers known as "*Le Pouvoir*" (The Power). These were mainly secular, French-educated army officers. It became clear that the elite had taken over the state and were using the consolidation of power accumulated by Boumediene as well as the extensive interferences of the state in the marketplace to exploit the majority. Polarized, jobless *Arabisants* youth, alienated peasants and agriculture goods retailers and disenchanted, politicized, eternal students constituted a majority of Algerian society but were under the strict rule of a handful of army generals.

Following Boumediene's death Algeria inherited five main currents of opinion defined as the leftists, the *Arabisants*, the Berberists, the feminists and the Islamists.³² Surprisingly, *Le Pouvoir*, despite being mainly composed of secular *Francisants*, found itself more comfortable with the *Arabisants* and the Islamists than with the Berberists or the feminists, and definitely not with the leftists. Indeed, a Kabyle separatist movement or a desire for

democracy as well as transparency or human rights were more repellent to *Le Pouvoir* than Islamic scriptural demands. The Islamists represented both the justification the army needed for muscular interventions and a counter power to the influential left that Boumediene created.

The regime was faced with a political impasse as the three agendas of the socialist revolution engendered by Boumediene had all failed: culturally via forced Arabization, agriculturally due to heavy bureaucracy and corruption, and industrially because Algeria was portrayed as an industrial country regardless of its lack of profitability. In fact, most companies over-hired employees to tackle unemployment and losses were concealed with oil money. But in order to abandon socialism the regime needed to defuse the influent leftist platform Boumediene created. Chadli's government relied on the Islamists to neutralize the leftists, the right, and the Berbers until it had secured its position. However, while the regime successfully tackled socialism it never offered a viable alternative. To fill this vacuum Algerian society manufactured one from what was available. As observed by Professor Bouroubi "*Every time an ideologist dies in Algeria, an Islamist is born.*"³³ With the decreasing influence of the Soviet Union and the aggression of Afghanistan (a fellow Muslim country), socialist activism was dying in Algeria and leaving room for religious activism.

After the Soviet-Afghan War two to three thousand Algerians returned from Afghanistan where they had prevented Soviet invasion.³⁴ During the war these individuals received military training and experience in combat but were also subject to a radical ideology. During Boumediene's presidency Algerians with similar attributes were often arrested, interrogated or held strictly under surveillance. But under Chadli, who desperately needed to end socialism, they were allowed full freedom. They were commonly referred to as "the Afghans" and found so much liberty as to name one of the mosques in Algiers *Kabul*, a sanctuary for the returned *Mujahidin*. In their mosques they were free to preach their own lectures of the Qur'an, a particularly severe lecture especially towards minorities and women. They grew confident, started praying in the streets and requested roads to be blocked during Friday prayers. They installed loud speakers on building roof tops, houses, and cars and diffused their messages even to those that did not attend the prayer.

By the time *Le Pouvoir* got rid of the competition and consolidated its political power, the only movement left that could seriously oppose it was the one it allowed to grow. The Islamist movement had by then not only grown in numbers but also in ambitions and proclaimed itself legitimate enough to use violence to assert its value system. Across Algeria brothels and bars were targeted in violent assaults, cinemas that projected western movies

were often vandalized, and women that were dressed inappropriately were harassed. Yet it was in universities, where three main ideologies co-existed, that animosity expressed itself most. The leftists, the Berberists and the Islamists all met in Algiers' universities. Clashes were frequent and the authorities never effectively intervened. The Islamists grew bolder and used force to prevent leftist and Amazigh meetings, violently suppressed speakers, and removed leftist posters.

Backed by the regime's silence and inactivity, the Islamist movement absorbed most currents of opinion except that of the Berberists and the feminists who then saw in the regime a counter-balance to the Islamists. By then *Le Pouvoir* only needed an excuse to intervene and suppress the Islamist movement it had fed, and either one of them would provide it. In November 1982, Kamel Amzel a leftist militant who happened to be Kabyle (Amazigh minority) was killed savagely by a sword (representing the weapon of his brave ancestors) at a university in Algiers as he was hanging left wing posters. This event was highly exploited by the regime and triggered a war against the Islamists. The regime engaged in waves of arrests and prosecutions, pushing the Islamists underground and away from the state's control. Arrests targeted the leaders and the elite of the movement, leaving masses of religious radicals without direction.

Despite being extremely popular and active underground in mosques, cafes, and bazaars the Islamist current remained incapable of mobilizing the masses towards the radical change it sought, simply because the oil and gas exports still generated enough financial resources to cover the socialist bankruptcy Algeria was heading towards. However, as oil prices collapsed in 1986, the state lost its only leverage over the masses. The polarized jobless *Arabisants* youth, the alienated peasants, the left and the right, and the Islamists all saw their life conditions sharply worsen and by 1988 massive demonstrations burst out all over the country. President Chadli Benjdid did what he is known to do best, he declared a state of emergency and handed executive power to General Khalad Nezzar to resolve the growing conflict. The army intervened, and ten thousand soldiers were deployed to Algiers with live ammunition. Accounts report hundreds of young enraged civilians killed in the following days. If one were to debate the Algerian ex foreign minister's insistence that the Algerian Black Decade was not a civil war but a war on terrorism, the events of October 1988 are the argument that it began as a civil war. On one side was *Le Pouvoir*, with live ammunition under General Nezzar's commands, and on the other alienated, disenchanted, polarized, jobless, and hopeless Algerians lacking leadership.

5. The Islamist current, the only current

The disenchanted youth that emerged during October 1988's events could have been influenced or redirected towards any other type of radicalism (Communism or separatism for instance) to express their frustration, so why religious radicalism and not another? Why not the Western model? Europe's main capitals are less than three hours by plane from Algiers, so why the Islamist bias? In addition to the fact that the regime supported Islamism to counter other social currents in the same way that Wahhabism has been promoted to counter communism, there were four main influences that directed the Algerians towards religious radicalism and are specific to the Algerian context. These are the absence of any strong national alternative, Khomeini's stay in France, foreign media (French in particular) and finally the American TV show Dallas.

5-1. Absence of any serious national alternative discourse

The Algerian elite were often discredited if they spoke French, were female, a Kabyle, or secular. These attributes set them apart from mainstream society. Elites associated with these characteristics had little influence over the masses. Those who were perceived as elite with suitable values were included in a program launched by Chadli's regime to counter-balance growing radical power. Sheikh Mohammed al-Ghazali, a moderate Islamic cleric and scholar, was promoted to head of the scientific council at the University of Emir Abdel Kader to promote his own version of Islam, a moderate Islam for a religious moderate elite. The Sheikh was also given a daily thirty minutes on a dedicated television channel to spread the message of a tolerant Islam. However, individuals at risk of being radicalized were either not interested in the broadcast or did not have access to the university, but his discourse and teachings were particularly appealing to a portion of the secular segment of society, turning them into potential recruits for the radicals. Indeed, this segment suffered from the same social difficulties and frustrations as others, difficulties that emanated from the regime's dysfunctions. Yet no official figure in Algeria criticized or discussed the regime's policies, except the radicals. As Sheikh Mohammed al-Ghazali turned secular youth into moderate Muslims, radicals effortlessly convinced them that only *Sharia* law could save the country.

Chadli's regime, with its concern for censorship, only tolerated one strictly controlled television channel, making it very weak. This single channel lacked any sense of authenticity and was nicknamed *El Yatima*, which translates to The Orphan. The meaning associated with this term is a little deeper than just being alone, it conveys a sense of being meaningless and

without hope. It was a channel that spoke to nobody except the regime. The press on the other hand could not reach those that needed their information most as by 1990 still 40 percent of the population could not read. Algerians turned to underground channels to be informed, such as flyers, speakers on cars and roof tops, and endless discussions in cafes or mosques. These channels were massively occupied by two forces - the declining socialists and the rising Islamists.

5-2. Khomeini's stay in France

With the death of Boumediene in 1978 the Algerians lost their spiritual father, their Arabic language supporter, anti-imperialist, authoritarian and secular leader. Knowingly or not, France introduced them to a replacement. Via intensive and rather subjective media coverage, Khomeini was prepared and promoted by French media for his Iranian revolution, and collaterally seized the hearts of Algerians who found in him an ideological father figure similar to Boumediene. In the early 80s, an English teacher asked children in Algeria to write an essay about the country they admired most. Surprisingly, considering the Sunni-Shia tensions of today, 70 percent wrote about Iran.³⁵ Of course, Khomeini and the Iranian Revolution have played a central role in shaping most Arab societies. However, in the case of Algeria it was even more pronounced as French media were and still are extremely influential in the region.

Although Khomeini's stay in France did not last longer than 112 days, it is said that he gave about 132 meetings and interviews with the media, most of them French. The French press described him as a Muslim Gandhi, highlighting a sharp contrast with the extravagant Shah of Iran, the same extravagance Algerians associated with *Le Pouvoir*. Khomeini was given extensive coverage, one of the leading French television channels had a daily fifteen minutes dedicated to Iran and Khomeini. He was being compared to Pope Jean Paul II, and later the French media would describe his revolution as the 68 French revolution.³⁶

The impact French media had on Algerian society was based on three key factors. First, urban Algerians spoke and read French and despite all attempts to 'Arabize' them, many embraced Arabization as a political stance but still favored the use of French. Second, France's geographical proximity allowed Algerians to receive French television and radio channels via simple, affordable satellite dishes. Finally, as described above, Algerian television programs could not compete in quality or freedom of speech with the industrial world, thus Algerians turned to French media. These three elements combined made France's prime time, Algerian's prime time. In discussions with Algerian professors who were

students in the late 70s and early 80s, it is with irony that they recall having Khomeini's posters proudly displayed in their university dorms.

5-3. Foreign and French media

Today as in the early 80s, the foreign press, especially French, (in the Algerian context) excessively cover Islamist events in comparison with other religions or ideologies, as indicated by a recent Guardian article, “*Terror attacks by Muslims receive 357% more press attention, study finds.*”³⁷ Given how influential the French media were, several Algerian intellectuals vigorously criticized them because they tended to put the Islamists at the center of attention. Everything said by the Islamists was reported by French media and everything the French media reported was then analyzed and discussed by Algerians.

French newspaper headlines such as “*Abbassi Madani (FIS cofounder) frightens France...*” had severe impacts on a society that perceives the enemy of France as the most nationalist of them all. The French media may not have realized that the Algerian reader was not mature enough at the time to seize the irony of such articles. A journalist reported having been present the day that headline was printed. In a crowded urban district (Bab El Oued), masses gathered to listen to the interpretations given by one of the ‘brothers’ that could read French fluently. The ‘brother’ would explain how Ali Benhadj and Abbassi Madani would oppose France and the *Francisants* it left behind by saying “*Even they (the French) know that Abbassi Madani is going to give us our rights.*” He would scream “*Look they are afraid and they should be!*”³⁸

5-4. Then there was Dallas

Algeria played a central role in ending the Iranian hostage crisis, as a result, it is believed that the famous TV show Dallas, as well as several Hercules C130 (army transport planes), were generously sold to Algeria at competitive prices. In the case of Dallas, it was virtually free, with each episode leased for just 3,500 Algerian dinars (700 US dollars).³⁹

As explained above the Algerian TV channel, *El Yatima*, was abandoned and had very little reach as its programs were never successful, except for Dallas. Algiers' streets were reported to be totally deserted during the broadcast of each episode of Dallas. Afterwards, as cafes and streets were crowded again, the only two topics discussed with fervor were Dallas and football (Algeria gained its first access to the World Cup final phase in 1982). Dallas had seized the whole Algerian society regardless of social classes; urban, rural, female, male, *Arabisant* or *Francisant*, all recognized themselves in the Ewing family; the patriarchal

family had several generations living under the same roof, a typical social feature of Algerian society. The absence of the state and its institutions as well as the central role of oil in creating wealth mirrored Algerian realities. J.R.'s machismo fitted perfectly to Algerian machismo, Pamela and Sue Ellen's hair style and dresses among others became musts to the Algerian urban class. So, why not the Western model?

First, because the Algerians' relationship with Dallas was a painful and frustrating one summarized very well by the journalist Mouny Berrah "... *Me, who has no running water, when I see a swimming pool (in Dallas) I suffer (...) Elsewhere, Dallas represents excess, in Algeria it represents penury...*"⁴⁰ It is with frustration that Algerian society watches Dallas. Algeria saw its demographic double in less than twenty years, a country in which the majority lived without sewers or running water with an average of eight to ten people per household.⁴¹

Second, to hold the interest of the viewers, the screen writers accumulated stories of betrayal, illegitimate children, adultery, and manipulations based on sex and money which were insupportable to a Muslim audience. The public that first identified itself with the characters of Dallas then became afraid to be portrayed as one of them, to be associated with alcoholism and adultery. The painful and frustrating relationship evolved to become disgust for a society that functioned on low impulses and betrayal. As expressed by a sociology professor "*To us (the Algerians) the price was too high, if the Western model required from us to prostitute our daughters and wives... we will oppose it.*"⁴²

6. Conclusion

Frustrated students, polarized *Arabisant*, alienated farmers and retailers, as well as singled out minorities clashed against one another during the era of Boumediene before progressively turning against Chadli's regime. Among all the forces that opposed one another, two stood out, socialism backed by the state and the popular Islamism. The socialist cause could survive only via intensive political support and more importantly financial support, which ended when oil prices collapsed in 1986. To the vast majority of Algerians, the equation was simple - Boumediene was gone, socialism was gone. Khomeini, who had been inspiring long enough to turn passionate socialist students into passionate religious students, quickly became defined as an enemy of Sunni Islam. Thus, Khomeini too was gone, and finally the Western lifestyle portrayed by Dallas appeared disgusting to Muslim society. If not for the drastic deterioration of the economic situation that occurred in 1986, Algerian

society could have pursued its quest for social identity in a slow and relatively peaceful manner. However, two years after the oil crash, conditions did not allow for a slow process. Drastic economic measures undertaken by the regime forced Algerians to request immediate change. Since the revolutionary FLN, socialism, nationalism, capitalism and *Khomeinism* had failed, Algerians looked to their own past for answers and found the glorious and appealing era of the *Khilafa* now incarnated by the FIS cofounders Abbassi Madani and Ali Benhadj.

Recommender: Masanori Naito
Professor, Graduate School of Global Studies, Doshisha University

Notes

- ¹ Martinez, L. (2001). Algérie: les massacres de civils dans la guerre. *Revue internationale de politique comparée*, 8(1), 43-58.
- ² [WorldsApaRT]. (2014, March 13). Arab Springboard (ft Algerian FM Ramtane Lamamra) [Video File]. Retrieved August 21, 2017, from <https://www.youtube.com/watch?v=JptM3FBwYAc&t=654s>
- ³ Freeman, M. (2014). A theory of terrorist leadership (and its consequences for leadership targeting). *Terrorism and Political Violence*, 26(4), 666-687.
- ⁴ [WorldsApaRT]. (2014, March 13). Arab Springboard (ft Algerian FM Ramtane Lamamra) [Video File]. Retrieved August 21, 2017, from <https://www.youtube.com/watch?v=JptM3FBwYAc&t=654s>
- ⁵ Roberts, H. (1988). Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers. *Third World Quarterly*, 10 (2), 556-589.
- ⁶ Hakimi Hassiba. (2018, Feb 9). Personal Interview.
- ⁷ Madressi Khadija. (2018, Feb 9). Personal Interview.
- ⁸ Zubaida, S. (2004). Islam and nationalism: continuities and contradictions. *Nations and Nationalism*, 10 (4), 407-420.
- ⁹ Roberts, H. (1988), 561.
- ¹⁰ Amrane, D. (1991). *Les femmes algériennes dans la guerre*. Paris: Plon.
- ¹¹ Sarri, A. (1990). *L'association des " Ulama" musulmans algériens et l'administration française en Algérie de 1931 à 1956* (Doctoral dissertation, Aix-Marseille 1, Marseille, France). Retrieved March 12, 2018, from <https://www.theses.fr/1990AIX10014>
- ¹² Roberts, H. (1988), 561.
- ¹³ Lewis, W. (1966). The Decline of Algeria's Fln. *Middle East Journal*, 20(2), 161-172. Retrieved May 16, 2018, from <http://www.jstor.org/stable/4323985>
- ¹⁴ Roberts, H. (1988), 564.
- ¹⁵ Mozaffari, M. (2007). What is Islamism? History and definition of a concept. *Totalitarian movements and political religions*, 1 (8), 17-33.
- ¹⁶ Bokhari, K. (2012). Salafism and Arab democratization. *Stratfor Global Intelligence*. Retrieved May 11, 2018, from https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/345/Salafism_and_Arab_

-
- Democratization____Stratfor.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1546683504&Signature=%2B1%2BD%2B01KVdHK7hsiWOsLiFtPTF8%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DSalafism_and_Arab_Democratization.pdf
- ¹⁷ Bötticher, A. (2017). Towards Academic Consensus Definitions of Radicalism and Extremism. *Perspectives on Terrorism*, 11(4), 73-77.
 - ¹⁸ Guidère, M. (2017). *Historical dictionary of Islamic fundamentalism*. London, England: Rowman & Littlefield.
 - ¹⁹ Roberts, H. (1988), 556.
 - ²⁰ Roberts, H. (1988), 562.
 - ²¹ Roberts, H. (1988), 563.
 - ²² Roberts, H. (1988), 567.
 - ²³ Roberts, H. (1988), 567.
 - ²⁴ McDougall, J. (2011). Dream of exile, promise of home: language, education, and Arabism in Algeria. *International Journal of Middle East Studies*, 43(2), 251-270.
 - ²⁵ Krueger, A. B., & Maleckova, J. (2002). Does poverty cause terrorism?. *The New Republic*, 226(24), 27-33. Retrieved February 21, 2018, from http://www.nber.org/ens/feldstein/Krueger/LC514_Cause_Terrorism.pdf
 - ²⁶ Willis, M. (1999). *The Islamist Challenge in Algeria: a political history*. New York: NYU Press.
 - ²⁷ Roberts, H. (1988), 563.
 - ²⁸ Roberts, H. (1988), 564.
 - ²⁹ McCauley, C. & Moskalenko, S. (2011) *Friction: How Radicalization Happens to Them and Us*. New York: Oxford University Press, INC.
 - ³⁰ Roberts, H. (1988), 568.
 - ³¹ McCauley, C. & Moskalenko, S. (2011), 76.
 - ³² Roberts, H. (1988), 576.
 - ³³ Prof. Bouroubi Mostapha. (2018, Feb 2). Personal Interview.
 - ³⁴ Martinez, L. (2003). Le cheminement singulier de la violence islamiste en Algérie. *Critique internationale*, (3), 165-177. Retrieved May 9, 2018, from <https://www.cairn.info/resume.php?ID>
 - ³⁵ Willis, M. (1999), 91.
 - ³⁶ Nahāvandī, H. (2005). *The Last Shah of Iran: Fatal Countdown of a Great Patriot Betrayed By the Free World, a Great Country Whose Fault Was Success*. London: Aquilion Limited.
 - ³⁷ Chalabi, M. (2018 July, 20) Terror attacks by Muslims receive 357% more press attention, study finds. *The Guardian*. Retrieved July 21 ,2018, from <https://www.theguardian.com/us-news/2018/terror-attacks-press-coverage-study>.
 - ³⁸ Prof. Adimi Ahmed. (2018, May 9). Personal Interview.
 - ³⁹ Stolz, J. (1983). Les algériens regardent Dallas. *Les nouvelles chaines*. 221-246.
 - ⁴⁰ Stolz, J. (1983), 241.
 - ⁴¹ Hamza Cherif, A. (2013). Dynamique des ménages et demande potentielle de logements en Algérie dans le court, le moyen et le long terme. *DIRASSAT*. 24B. 1-22.
 - ⁴² Prof. Kerboub Ahmed. (2018, May 3). Personal Interview.

執筆者紹介

天野 優	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 日本学術振興会特別研究員（DC）
石黒 安里	同志社大学研究開発推進機構特別任用助教
Shirah Malka Cohen	Doctoral Student, Department of Near Eastern and Judaic Studies, Brandeis University
石井田 恵	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
木村 風雅	東京大学大学院人文社会系研究科 アジア文化研究専攻イスラム学修士課程
平野 貴大	東京大学大学院人文社会系研究科 博士後期課程 日本学術振興会特別研究員（DC）
Ouadie Adimi	Doctoral Student, Graduate School of Global Studies, Doshisha University

編集後記

このたび、『一神教世界』第10巻が発行となりましたので、お手元にお届けします。今回は、14名の方々から投稿があり、7本の論稿を掲載する次第となりました。キリスト教に関するものが1本、ユダヤ学に関するものが3本、イスラーム学に関するものが3本と、非常に多彩な内容となっております。まだまだ論文としては未成熟なものもあるかもしれませんが、若手研究者が自らの論稿を発表し、さらに研究を深めていく場として『一神教世界』の目的はありますので、是非ともそれぞれの論稿をご一読頂きまして、もし何かありましたら、ご批判の言葉とともに、激励の言葉も頂ければ幸いです。また、これからも『一神教世界』をますます充実させていく所存でございますので、皆様からのご支援のほど、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

『一神教世界』(WMR) 論文募集要項

2018 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年 1 回 (3 月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。
4. 応募原稿については審査を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。なお本誌では、推薦書と応募原稿との照合をもって審査とします。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、6 月末日までに、レジュメ (書式自由、日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度) を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の氏名も明記してください。なお、推薦者の氏名は、本誌に掲載されます。
7. 原稿の投稿締切は 8 月末日です。
8. 原稿は Word 形式 (下記テンプレート使用) と PDF 形式の二種類で作成し、推薦者による推薦書 (日本語の場合、800~1,000 字、英語の場合、300~400 words) とともに、電子メールに添付して投稿してください。
9. 原稿は規定の Microsoft Word テンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。
(<http://www.cismor.jp/jp/publication/>)
10. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。英語で作成する場合、英文は執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行い、その証明書を提出してください。
11. 原稿は、横書きとします。
12. 分量は、日本語の場合、16,000~20,000 字 (註を含む)、英語の場合、6,000~7,500 words (endnotes を含む) です。
13. 原稿の 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨 (日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度)、キーワード (5 つ) を記入してください。日本語で執筆する場合は、2 ページ目に、表題、氏名、所属、要旨 (150 words 程度)、キーワード (5 つ) を英文で併記してください。英文は執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行ってください。
14. 註は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
15. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入してください。
16. ヘブライ文字、アラム文字、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。

17. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

E-mail: journal@cismor.jp

**Guidelines for Submissions
to *The World of Monotheistic Religions (WMR)***

Revised on March 31, 2018

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward producing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. In principle, eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR.
4. Each submitted paper will be reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it or not for publication. Both the letter of recommendation and the submitted paper will be considered in the review.
5. Submissions are limited to unpublished papers only.
6. Please send a resume of your paper (written in approximately 400 characters in Japanese or 150 words in English) via e-mail by the end of June. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable. And the name of the recommending person is also mentioned in the journal.
7. The paper should be received by the editorial committee by the end of August.
8. Please prepare your paper both in Word format (see below) and PDF format, and submit them along with a letter of recommendation (in 800 to 1,000 characters long if written in Japanese, and if written in English, 300 to 400 words long), as e-mail attachments.
9. To submit a paper, please use a template for Microsoft Word, which can be downloaded from the CISMOR's website. (<http://www.cismor.jp/en/publication/>)
10. The paper should be written in either Japanese or English. You are responsible for having the English writing proofread by a native English speaker prior to submitting the paper if written in English, and then please also submit the certificate of proofreading.
11. The paper should be written from left to right.
12. The paper should be 16,000 to 20,000 characters (include 註 s) long if written in Japanese and 6,000 to 7,500 words (include endnotes) long if written in English.

13. The first page of the paper should include: the title of the paper; the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 400 characters if written in Japanese and 150 words if written in English); and five key words. If you write the paper in Japanese, please provide the following information in English on the second page: the title of the paper, the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 150 words); and five key words. You are responsible for having the English writing proofread by a native English speaker prior to submitting the paper.
14. Notes should be provided collectively at the end of the paper. No bibliography is shown, in principle.
15. If your paper includes reference to books, magazines, and/or newspapers in a European language, their names should be written in italic type, while titles of papers that may appear in your paper should be written in Roman type.
16. In principle, Hebrew, Aramaic, Greek, Arabic, and other words from any language using a non-Roman alphabet should be transliterated into the Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.
Specifically, in transliterating Hebrew, Aramaic, and Greek words, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 55 onward) of Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. While SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—you may use either one that better suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, Egyptian, and Ugaritic.)
In transliterating Arabic words, Japanese authors are required to comply with K. Otsuka, et al., eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the furthest possible extent. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, compliance with ALA-LC (Library of Congress) is recommended as much as possible for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.
If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.
17. Published papers will be converted into PDF file and sent to the respective authors.

Please contact for inquiry and submit your paper to:

Editorial Committee for *The World of Monotheistic Religions*
Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions
E-mail: journal@cismor.jp

一神教世界

発行日	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 HP : http://www.cismor.jp
デザイン	高田太



同志社大学
一神教学際研究センター

<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

rc-issin@mail.doshisha.ac.jp