

神殿供犠から啓示法へ

——一神教の歴史におけるラビ・ユダヤ教の意義——

市川 裕

1. 問題提起——唯一神教の二つの流れ

本研究に取り組むきっかけとなったものは、ユダヤ教とイスラームの理解に関するある驚きであった。イスラームがユダヤ教の専門用語を使って説明できてしまうのである。イスラームはユダヤ教と同じく啓示法の宗教であり、ユダヤ教ではこれをハラハーHalakhah、イスラームではシャリーア Sharia と呼ぶ。神の啓示はユダヤ教では総称してトーラー（教え、律法）と呼ばれ、成文トーラーと口伝トーラーという二つの要素から構成されているが、イスラームでは前者がコーランに対応し、後者がハディースに対応する。そして、両宗教とも、その後に法学が発展し、レスポンサ文学が発展する、という具合である⁽¹⁾。

ラビ・ユダヤ教からイスラームへの啓示法体制の展開が認められるとすれば、日本の高校世界史の教科書に見られるユダヤに関する記述の偏りは、修正が必要であろう。世界史で扱われるキリスト教は、ユダヤ教から離脱してローマ帝国で発展する歴史が主として論じられているが、その場合、ユダヤ教は閉鎖的な民族宗教と見なされ、ナザレのイエスはそうしたユダヤ教の律法主義を批判してその形式主義や排他性を克服し、神への愛を説いて世界宗教へと発展させた、という見方が定着している⁽²⁾。ユダヤ教の律法主義は克服されるべきものとされ、キリスト教が出現した暁にはもはやその存在意義は失われたかのようである。しかも、キリスト教が出現したのち、パレスチナのユダヤ社会はローマ帝国との二度の戦争によって神殿は破壊され、エルサレムはローマ式都市へと大改造され、ユダヤ人はエルサレムから追放されていった。そうなれば、ユダヤ国家は存在を失い、歴史の舞台から去り、ユダヤ人の精神を支えてきた宗教も、もはや顧慮するに値しないと思われかねない。

しかし、ユダヤ教は今日まで存続しているばかりでなく、今日のユダヤ教を構成している精神とは、ローマとの二度の戦争によって破壊された後に復活を遂げたラビ・ユダヤ教のそれであり、ミシュナ・タルムードを根拠とした啓示法の宗教としてのユダヤ教である。これは、敢えて言えば、イエスが批判したとされる律法主義のユダヤ教そのものである。律法主義は否定されどころか、神と人間とを結びつける宗教的アイデアとして、書物の宗教としてのユダヤ教を特徴づけるものに他ならない。これがユダヤの民を蘇生させ、タルムードを生み出したユダヤ精神に他ならない。

このような観点からイエス時代のユダヤ教を振り返ってみれば、そこには自ずと異なる光景が広がっている。ナザレのイエスが登場する時代のユダヤは、閉鎖的な律法主義で枯渇した社会というよりは、「ユダイズム（ユダヤ教）」とはなにか、という大問題をめぐって多様な意見が関わされた時代であり、日常生活を律法に則って自覚的に統御する方向性が強まる時代であったという理解が可能である。パリサイ派しかり、エッセネ派しかりである。そうした中であって洗礼者ヨハネが活動し、ナザレのイエスが一石を投じたのである。そしてその先に、口伝トーラー「ミシュナ」の編纂に代表されるラビ・ユダヤ教が形成されるのである。

したがって、本稿では、イエス時代のユダヤ教からラビ・ユダヤ教にかけて、どのような宗教的変容が生じて啓示法としてのラビ・ユダヤ教が誕生したのか、その歴史の変遷の思想的要因を明らかにしていきたい。その際、次のような分析枠組みで宗教現象を捉えようと思う。第二神殿時代のユダヤ社会は、二つの宗教的要素から構成されていたという視点である。「宗教的」とは、人間と超自然的存在との関係から生まれる営みを指している。その二つの宗教的要素とは、一つが神殿供犠、今一つが啓示に立脚した契約である。単純に言えば、いけにえとトーラー（律法）の二つである。ユダヤ教は、ローマとの二度の戦争を経て、エルサレム第二神殿、都市エルサレム、ユダヤという国土、ユダヤ人国家としての存在、それらすべてを喪失して、神の啓示であるトーラーの規範に立脚した啓示法の宗教として再生した、という歴史的展開を描くことができる。そしてこれは、今日のユダヤ教研究のいわば通説に他ならない⁽³⁾。したがって、この点に関しては、本稿は新しい学説を提示するわけではなく、ユダヤ的一神教の歴史的展開に対して今もって変更されない日本の教科書の通念、あるいは先入観念に対する批判にすぎない⁽⁴⁾。新しさといえ、ユダヤ教の枠を超えて、同時代的に出現した「自己定義する宗教」の中にユダヤ教を位置づけて、そこに何らかの共通する宗教的特徴を把握しようとすることであり、そしてまた、その傾向をイスラームへと接合することにある。それゆえ本稿の意図は、一神教の世界史という脈絡において、ラビ・ユダヤ教の啓示法成立の意義を考察することにある。

啓示法としてのラビ・ユダヤ教という概念は、西暦 200 年頃の口伝トーラー「ミシュナ」の編纂によって開始された新たなユダヤ教共同体に対して用いられる名称である。これを一つの歴史的実体として把握することによって、新たに、イスラームとの接続の問題が浮上してくる。イスラーム世界に関する高校世界史の記述は、イスラームの特徴を適切に描写している。「イスラーム世界は、イスラーム法がおこなわれた一つの世界だった」という指摘である⁽⁵⁾。これは、イスラームが何よりもシャリーアという啓示法の支配する信仰共同体としての宗教であることを意味している。ではなぜそのような世界が形成されたのか。それは史上独自なものなのか。先行する類似の社会形態は存在しなかったのか。このような問いは当然発せられてしかるべきである。

2. ユダヤ教とイスラームの相互影響について

冒頭で述べたように、ユダヤ教史の立場から見れば、イスラームの成立以前に、ユダヤ教は啓示法の宗教として確立され、口伝トーラーの学習はタルムードが編纂されるまでに成熟していた。しかも、アッバース朝期に発展するバグダードは、イスラーム以前からユダヤ社会が数百年にわたって共同体を構えていたバビロニア地域に位置することから推察すれば、イスラーム啓示法の発展にユダヤ教が何らかの影響を与えたことを想定することは可能である。この点の考察はしか

しこれまで十分にはなされてこなかったもので、目下の課題の一つである。本稿では、別の視点からの考察に注意を向けたい。

ユダヤ教史を見ると、イスラームが発展する中世以降においてバビロニア・タルムードの影響がユダヤ社会全体に及んでいることが確認できるが、タルムードが成立するまでの時代、いわゆるバビロニアのアモライーム（ミシュナ以後のユダヤ賢者）がトーラーを議論していた時代には、ラビたちのトーラーの理解と実践がユダヤ社会全体に及ぼした影響の大きさは実は不明であるという指摘がある⁽⁶⁾。タルムードが中世以降のユダヤ社会に絶大な影響を持っているからといって、それだけの理由で、タルムードそのものが生成の途上にある時代にもその影響の大きさを想定することはできないということである。バビロニアのごく一部でラビたちが活動していたに過ぎないかもしれないのだ。むしろここで扱うのは、イスラームが啓示法体制を敷いたことによって、それがどれほどにユダヤ社会に影響を与えたか、その影響の大きさが推測できるという議論である。

ユダヤ社会がイスラーム支配下で被った変化を通して、ラビたちがいかに重要な役割を果たすようになったかを推測することができる。イスラームがユダヤ社会に及ぼした影響には4つの要素が見出されるという⁽⁷⁾。

第1の影響は、世界のユダヤ人の90%がイスラームの支配下に統合されたことである。それまで、バビロニアのユダヤ社会には、「捕囚民の長（レシュ・ガルータ、Exilarch）」という制度があって、ユダヤ社会を代表する身分が存在したが、イスラーム支配下のすべてのユダヤ社会が、カリフ制にならった形で、この制度のもとに統合された。イスラームが広大な領土を支配下に置いたことによって、「捕囚民の長」の支配がバビロニア以外の地域にも及んだことになる。

第2の影響とは、そのすべての領域において、ユダヤ人が「啓典の民」、「ズィンミー」の身分を取得したことを意味する。これによって、ユダヤ社会は全体として「ウンマ（唯一神の預言者を信頼する共同体）」を形成した。

第3には、支配者が非ムスリムに対して高額な土地税を課したために、ユダヤの民は土地を放棄して都市民となり、ユダヤ社会の都市化が進展したことである。都市民としての組織化されたユダヤ人共同体へ移行したとき、ユダヤ社会を支えるルールとして、ユダヤ啓示法に則った諸制度が確立されていくことになった。ここに、バビロニアで蓄積されたユダヤ啓示法の法規範として、ハラハーの意義が高まったことが明らかとなる。

そして第4の影響として、バビロニアの法的権威に対する信頼の高まりである。イスラームが啓示法を重視した社会形成を行ったことによって、その影響を受けて、ユダヤ社会においても法的権威が重視された。そのとき、それまで存続してきたバビロニアの二つのユダヤ法学院イエシヴァとその塾長ゲオニームの権威が確立を見る。ゲオニームの権威の源泉は、タルムードのラビたちであり、そのラビたちの思考のエッセンスがテキストとしてのタルムードであるから、ここに至って、バビロニア・タルムードの権威が確立したということになる。

こうして、イスラーム時代になって、バビロニアの学塾がユダヤ啓示法ハラハーの拠り所として、イスラーム支配全域のユダヤ社会に影響力を行使することが明白になった。ゲオニームは、10世紀には、バグダードの繁栄に支えられて、イスラーム支配下の全ユダヤ社会を統率し、バビロニア・タルムードの権威が確立され、中世のユダヤ社会の生活と思想が、タルムードの教えの

上に樹立されるまでになった⁽⁸⁾。

イスラーム世界では、啓示法による宗教共同体（ウンマ）が普及し、ウンマの制度はイスラーム世界内部の他の一神教集団にも等しく適用された。ウンマの内部においては唯一神の啓示法が、イスラームにおいてはシャリーア、ユダヤ教においてはハラハーという形で確立されている。そしてこの制度の確立において、イスラームがユダヤの体制をより強固に発展させたと見ることができる。

以上の指摘から見てくるのは、一神教の世界史には、法と宗教の關係に注目すると、二つの流れがあり、異なる社会關係が制度化されたという事実である。キリスト教ローマから中世の西欧カトリック世界への流れでは、皇帝とローマ教皇が併存し、世俗と宗教を分離するローマ法が継承されたのに対して、ラビ・ユダヤ教からイスラームへの発展においては、世俗と宗教を包摂する啓示法が継承され確立されたということである。この二つの流れは、その宗教的源流を訪ねれば、異邦人キリスト教とラビ・ユダヤ教に遡る。そして、これら二つのタイプの原型は、エルサレム第二神殿が健在だったローマ帝政期のユダヤ社会に淵源していることになるのである。

3. 自己定義する宗教の出現

世界史におけるキリスト教の意義を考えると、一般には、キリスト教が発生する母体となったユダヤ社会の宗教とキリスト教をいわば対立關係に置いて、キリスト教がいかに開かれた宗教として普遍的性質を持っていたかということが語られる。この種の見方に対して、キリスト教が広がる以前に、広がるための素地ともなったユダヤ教の教えの広がりを指摘することもできる。西暦 40 年頃、ヘロデ大王の孫で、短期間、王としてユダヤを支配したアグリッパ 1 世は、カリグラ帝に宛てた書簡で、ユダヤ社会がローマ帝国の版図に広範に広がっていることを誇っている⁽⁹⁾。このことから、ユダヤ教徒が地中海周辺地域やメソポタミア地域に広範に共同体を構え、ユダヤ教的生活態度が広く知られていたことが想定できる。事実、『使徒言行録』において離散のユダヤ社会の周辺にいた「神を畏れる人々」が、初期キリスト教の使徒たちの宣教対象でもあった。とすると、異教徒の立場から見れば、ユダヤ教徒とキリスト教徒は対立するものではなく、ある種の共通点を持った人々として見えていたのではないか。教義上の相違点を指摘することも重要であるが、それ以上に、この両宗教が共有していた側面にも配慮する必要がある。当時の地中海世界の住民たちの社会的宗教的ニーズに共鳴する何かを、この両宗教が持っていたのではないかという視点である。

それを受けて、ここでの問いは、ローマの共和政から帝政期へ移行していく時代にあって、ユダヤ教をも含めて新たに出現した諸宗教の特徴はどのように把握されるかということになる。古代末期の社会的背景に注目すると、同時代の西アジア地域も含めて、都市の商業ネットワークが高度に発展し貧富の差が顕在化する中で、普遍主義的宗教が拡散したという J・バーキーの説が参考になる。彼によれば、このような社会経済的背景にあって、社会的救済を唱えて宣教する自己定義型の宗教が活動し人々をひきつけたのだという⁽¹⁰⁾。この傾向はササン朝ペルシアでも促進され、イスラームへと展開する。そして、イスラーム出現の直前には、これらの新たな宗教が国家や帝国の政体と緊密に結びつく傾向が顕著であったと指摘する。宗教が新たな民族統合に寄与したことになる。このような古代末期の新宗教の傾向をもたらしした要因として、ユダヤ教は諸宗

教の形成の母体として貢献し、キリスト教は、宗教の自己定義を促す最大の貢献をしたと捉えられている⁽¹¹⁾。

バーキーの所説はイスラームの形成に至る宗教史的展開において、キリスト教の意義を非常に高く評価している。これは、キリスト教が彼の挙げる二つの要素、自己定義する普遍主義的宗教であることと、教えとして貧しい者の救済を説いたという点で代表的であり、事実、広範囲に信者を獲得していったことによると思われる。しかし、筆者は二つの点で若干の留保をしたいと考えている。一つは、普遍主義的宗教と自己定義する宗教の発展において、キリスト教が顕著な引役を果たしたとしても、それを可能にする社会的条件を準備したという意味で、ヘレニズム文化の広範な普及がその背景にあるという点である⁽¹²⁾。第2には、イスラームが宣教型の宗教としてキリスト教を踏襲した点は同意するとしても、イスラームが啓示法の宗教として発展する上で、ユダヤ教の存在は無視しえない重要性を持っている点に留意すべきである。宗教が核となって新たな共同体が形成される際に、その社会の規範を構成するのは何であるかという問題が重要となるのである。例えば、キリスト教では、アルメニア王国が4世紀の初めに他に先がけて、キリスト教を国教化したことが知られているが、では、なぜこれらの新宗教が国家と宗教を結びつける傾向を促進したのだろうか。

普遍主義的に自己定義する宗教は個人を救済の対象とする傾向があるとしても、その宗教による共同体は特定の民族を離れ、あるいはそれを超えて、普遍的性格を帯びるといえるのだろうか。確かにキリスト教の展開を見れば、それは明白である。ユダヤ民族という特定の集団を超えて異邦人世界へと広がっていったではないか。しかし、異邦人世界といっても、それは単純にひとくくりにすることはできない。その後、キリスト教はいくつかの宗派にわかれ、宗派の違いが民族の違いを反映するような傾向を示していく。ローマ帝国はカルケドン派を正統として国教化を遂げているが、言語や習慣の違いから早くも東西に分裂する傾向を示していた。さらには、カルケドン派を受容しない集団が各地で勢力を得て、シリア人ではヤコブ派が、アルメニアでは独自のキリスト教が発展し、エジプトもコプト教徒として独自の共同体を構えていく。このようにして、キリスト教の発展に伴って、とりわけ東方キリスト教世界においては、宗派を一つの核として新たな民族集団と呼べるものが形成されていったといえそうである。それは、自己定義する宗教がまったく新しい集団を形成させたというよりは、言語と社会規範を共有する既存の集団の統合を強化する形で寄与したといえるのではないか。新たな宗教共同体といえども、その社会の法規範や慣習に注目すれば、既存の共同体の社会統合が強化され、他の集団との差異化が促進されたという側面が顕著である。この視点を加えて考えると、ラビ・ユダヤ教が啓示法を採用して既存のユダヤ社会の解体を阻止し強固にした先駆的意義が注目されるようになる。

4. 宗教共同体の構成要素としての動物供犠の意義

宗教が土地という制約を離れて集団形成を促して統合を果たすということについて、ユダヤ民族が他の民族よりもいち早く啓示法の秩序を確立して新たな発展の端緒となったと考えたい。3世紀初頭のみシュナ編纂とラビ・ユダ・ハナスィのローマによる承認という事態である。啓示法による統合というアイデアはどこから生まれたのか。試みに、古代で社会統合に寄与した要素とは何であったかを考えよう。そうすると、ラビ・ユダヤ教を含めたこれらの新宗教の発展におい

て、古代宗教の必須の要素であった動物供犠が重要性を減じて不可欠の要素ではなくなっていく点が特筆に値する。ユダヤ教は神殿供犠から啓示法への発展を示してイスラームの先駆となったとしても、それはなぜ生じたのか。ローマ帝国で熱心なキリスト教徒であったテオドシウス帝が異教祭儀を禁止したのは4世紀末であったとすれば、ローマ帝国がキリスト教を国教にしたからといって容易に動物供犠がなくなったわけではないのだ。それ以前にも、背教者といわれたユリアヌス帝は古代祭儀の復興を叫んで動物供犠を重視したことは周知のことであるし、新プラトン主義の哲学者イアンブリコスにおいても、動物供犠の象徴的意味が高く評価されていた⁽¹³⁾。そうした古代宗教において動物供犠が重視されていた時代にユダヤ社会から動物供犠が消えていくことは、集団の死活問題に発展してもおかしくないほどの衝撃であったと考えられる⁽¹⁴⁾。

なぜ動物供犠はそれほど重視されていたのか。それは個人ではなく、共同体の死活問題だったからである。祭儀の存在は、社会というものが何らかの超越的存在との関係なしには存立しえないことを意味しており、超越的存在との関係を根拠として社会が統合され神（神々）による加護と繁栄が約束され安心が与えられるのである。

古代ローマ社会における動物供犠は、神の意志への傾聴としての「レリギオ」の不可欠の要素であり、古代ローマの国家祭祀の主たる要素というべきものであり、古代ローマ人にとっての「先祖の美風」を意味する儀礼であった⁽¹⁵⁾。これらの国家祭祀は古代ローマ市民の義務として実行され、形式に則った祭儀を逸脱することは神の加護を失うことを意味した。神々とローマ市民をつなぐ動物供犠は、ローマが共和政から帝政に発展して、市民層が拡大するにつれて、国家祭祀が管轄する地域も拡大している。キリスト教化する以前のローマ人の宗教意識から見れば、動物供犠の意義は減少するどころか、ローマの支配領域の拡大に伴って一層広がっていた。

古代ユダヤ社会においても、動物供犠はエルサレム第二神殿の儀礼の中心であり、世襲の身分である祭司階層による独占的な神事であり、イスラエルと世界の秩序は、定期的な動物供犠の励行に依存していた⁽¹⁶⁾。エルサレム第二神殿時代のイスラエルにおいては、供犠はエルサレム神殿においてのみ捧げられるべきものとされたため、エルサレム神殿が失われた時、動物供犠の中断は社会の死活問題となった。ユダヤ社会はこの事態にどう対処したのか。ローマ帝国との二度の戦争を経る中でこの問題を引き受けたのがラビたちユダヤ賢者であった。彼らは神殿供儀の中断に対してどう対処したのか。ラビたちの思想と活動は、本人による著作が存在しないため、ミシュナやタルムードのテキストで伝えられた伝承を手掛かりとして考察しなければならない。

考察にあたっては、当時の地中海周辺地域で動物供犠がほぼ常態となっている中で、なぜユダヤ教だけが供儀のない宗教として生き続けられるようになったか、その点を思想的に明らかにすることが必要となる。ユダヤ社会は上述したように、エルサレム第二神殿が崩壊するまでは、神殿供犠と啓示法（トーラー）という二つの宗教的要素をともに備えた社会だった。とはいえ、ユダヤ社会は一義的に自己定義されたものではなく、歴史的に蓄積された多様な制度を伴った社会的実体として存在していた。したがって、国家の滅亡によってどのような社会が再建されるかに関しては、多様な可能性が残されており、どのような形態の社会が成立するかは不確定であった。ナザレのイエスのグループも含めて、複数の社会集団はユダヤ教に関してそれぞれに独自のアイデアを持っていた。その中でラビたちがミシュナ編纂によってユダヤ教を啓示法の宗教として変革させたというとき、二つの宗教的要素のうちの一つが失われて啓示法が残ったという具合には

単純に説明することはできないのである。多様な可能性を含んだユダヤ教が、ここに至って明確な自己定義を確立したと捉えるべきなのである。そこで、まず明らかにすべきことは、神殿崩壊以前のユダヤ社会において、多様な可能性を含んだユダヤ教が上記の二つの宗教的要素を備えていたとき、この二つの要素はユダヤ社会全体にとってどのような意義を持っていたかを、その相互関係に着目して明らかにしなければならない。

5. 神殿供犠が啓示法に包摂される過程

パレスチナの古代ユダヤ社会は、バビロン捕囚から帰還した集団によって真っ先にエルサレム神殿を再建することによって命脈を保った。しかも、これ以後、エルサレム神殿においてのみ正式な供犠が執行されるという観念が実践されたことによって、祭司階層の宗教的権威が樹立された。ところが、後にエルサレム市の城壁を再建して自治が実効性を持つに至ると、総督ネヘミヤと祭司エズラによって、「モーセの律法」に基づいた唯一の神との契約が更新されることになった。具体的にどのような宗教的戒律が実施されるに至ったかの詳細は不明であるが、安息日と割礼の二つは、契約を象徴する行為として極めて重視されるようになった⁽¹⁷⁾。これは、時代的には、アケメネス朝ペルシアの属州であった西暦前 6 世紀から 5 世紀にかけての出来事であった。ここに至って、上述の二つの宗教的要素が成立したのである。

神殿供犠を頂点とするユダヤ社会の宗教的秩序を見ると、頂点に大祭司が君臨し、動物供犠の執行権を持つ祭司階層が最高位に位置し、その仕事を補佐し聖歌や楽器演奏を担当するレビ人階層がその次に位置し、その他の一般のユダヤ人は平信徒としての地位にすぎなかった。大祭司を輩出する家系は、当初はツァドク家の世襲制によって占有されていたが、ハスモン朝の成立とともに、ハスモン家が祭司職を奪取して世襲化した。頂点となる家系は変化した、祭司を最高位とする社会秩序は不動のままであった。

ハスモン朝のユダヤ社会は、公式名称を「大祭司ユダとユダヤ人の共和国」「大祭司ヨナタンとユダヤ人の共和国」と呼ばれた⁽¹⁸⁾。これは、当時の独立したユダヤ国家が、宗教的にも政治的にも大祭司職をユダヤ民族の第一の職務と見なしていたことを示している。長老による議会（ゲルーシア）は新たに「サンヘドリン」という名称に変更され、王室顧問の機関ではあっても、伝統も存続し、サドカイ派やパリサイ派などの会派が主導権を目指す複合体を成していたと考えられている。大祭司を頂点とするユダヤ社会を理想とする考えは、神殿崩壊の時代にあってもユダヤを代表する考えであったと思われる。そのことは、ユダヤ戦争の記録を残した祭司フラウィウス・ヨセフスの次のような主張に明らかである。曰く、「唯一神を万物の首座に置き、その高貴な職務の執行を祭司団に託し、その指揮を大祭司に委ねる」体制（アピオンへの反論 2・185）であると。ヨセフスは、王権よりも大祭司権の方を重視する神権政治をもってユダヤ社会を描いており、メシア王を待望する流れとも違っている⁽¹⁹⁾。

ここで注目されるのが、パリサイ派の思想である。ハスモン朝の時代から活動が活発化するこの会派は、世襲制の祭司団を筆頭とするユダヤ社会にどのようなくさびを打ち込んだかである。それまで、一般の平信徒は神殿供犠とほとんど関わりを持たなかった。彼らは、祭司団が行う動物供犠によって維持される宇宙の秩序の単なる受益者でしかなかった。この時、パリサイ派はトーラーの規定を根拠として、イスラエルの民全体が責任を負うべき「公共の供犠」（Korban

Zibbur) の制度を導入した⁽²⁰⁾。その結果、イスラエルのすべての平信徒が神殿供犠に対して責任を負い、かつ神殿供犠の奉納者として神殿供犠に参入することになった。民衆は「神殿税」を負担し、公共の供犠の費用の支出やエルサレム市の環境整備などに責任を負い、神の恩恵は民全体へと波及する。そればかりではない。それまで祭司団の専権事項だった供犠の執行方法が、パリサイ派のトーラー解釈によって変更を余儀なくされ、ついにはパリサイ派の指導がなければ祭司団が供犠を奉納できないほどに権威を高めていった。その結果、祭司団は世襲制を維持したとはいえ、もはや最高の権威ではなく、神の啓示の一部としての祭儀の単なる執行者へと事実上格下げされるに至った。神殿供犠は当初はトーラーと並ぶ独立の宗教的要素であったが、ついにはトーラーという一つの宗教的要素の一部に過ぎなくなった。重要なのは、祭司としての世襲身分ではなく、出自はどうあれトーラーに対する知識と実践へと移行したのである。⁽²¹⁾

ローマとの第一次ユダヤ戦争によって、エルサレム神殿が崩壊したのはそのときであった。この戦争のとき、ユダヤ人は流血や死を辞さない決死の覚悟でローマ軍と戦い、ガムラやマサダにおいては、捕虜になることを潔しとしないで進んで自死を選んだのは兵士ばかりではなく、その家族を含めてであった。それほど強烈な信念と愛国的情熱はメシアによる終末論的待望に鼓吹されたものとして理解するのが妥当であろう。それほど戦争の後、ユダヤ国家の再建を目指す時、どのような理念が想定できたであろうか。「大祭司とユダヤ人の共和国」なのか、「王とユダヤ人の共和国」なのか。確かに第二次ユダヤ戦争では、エルサレムを奪還し神殿祭儀の再開を目論んだことは明白であり、その指導者であるバル・コジバはバル・コフバ（星の子）としてメシアと仰がれた。そうした中で、パリサイ派の衣鉢を継ぐ集団は、別の未来を思い描いていた。その彼らのモデルとされたのは、「われらのラビ・モーセとイスラエルの民」のイメージであったと思われるのである。それは、まだ領土もなく、エルサレムもなく、神殿もなく、モーセを指導者として神のトーラーの教えのままに歩んだ荒野の共同体であった。

6. 宗教共同体としての再生の青写真

ここからは、神殿の崩壊と国家の敗北に対して、パリサイ派を継承したと考えられる集団がどのような理念の下で行動したのかをラビ文献を中心にして再検討する。彼らはラビ文献においては一貫して賢者 *Hakhamim* という言葉で総称されており、個々人を呼ぶときはラビという称号がついている⁽²²⁾。

a) サンヘドリンの再興

第一次ユダヤ戦争中に、重要な事件が起こったとされている。ローマ軍がエルサレムを包囲し、エルサレムの攻防が激しさを増した中で、当時の代表的な賢者、ヨハナン・ベン・ザッカイの行った行動が注目される。ユダヤ人の強硬派が城壁内のユダヤ人の投降を警戒して厳しい封鎖令を敷いていたとき、彼は、死んだという触れ込みで弟子の 2 人に棺を担がせてエルサレムから脱出し、ローマ総督ウェスパシアヌス（のちのローマ皇帝）に面会して、司令部のあったヤブネでブドウ園を賜ったといわれている。そのわけはこうであった。「将来、人がトーラーの言葉を探しても見つからず……『私は地に飢饉をもたらす。食物への飢えではなく水に渇くことでもなく、……主の言葉を聞くことへの渇きである。東から西へ巡り……、トーラーの言葉を探

し求めても、見出すことができないであろう（アモス書 8:11-12）。『これこそ主の言葉の予兆・・・である。・・・さあ、ヒレルとシャンマイから始めよう。』（ミシュナ・エドゥョート 1:1）

ヤブネという場所はこれを契機として、賢者たちの集会の場として機能し始めた。ハスモン朝以来、ユダヤ社会にはサンヘドリンという議会が機能していたと考えられるが、ヨハナンを中心として結集した賢者たちは、ここでの集会を伝統的なサンヘドリンを継承する場として位置づけたと考えられる。実際、彼らは神殿破壊に直面して、供犠の中断その他に対する緊急の法令をこの場から発令した。その後も、賢者たちは重要な宗教規定を制定する場として、法伝承の学習と集積の場として、ヤブネのサンヘドリンを維持していく。のちに編纂されるミシュナにおいても、サンヘドリン篇が独立して設けられており、71人で構成された大サンヘドリンと23人による小サンヘドリン、および、3名による法廷に関する包括的な規定を残している。これを主導したヨハナンはラビ文献で、ヒレル家以外で唯一、「ラバン (Rabban 我らのラビ)」の称号で呼ばれる。この称号は、サンヘドリンの議長職に相当するものと考えられる。

b) 社会秩序の再建におけるトーラーの意義

ヤブネの集会において始まった法伝承の収集作業は、ヒレルとシャンマイという二人の人物の名を挙げて、それ以来継承された法伝承を収集し学習することを目標に掲げていた。ヒレルとシャンマイという二人の人物は、西暦前1世紀の最後のころに活動した賢者と考えられ、時代としてはヘロデ王の時代に相当する。別のタルムード伝承によると、彼らの時代に弟子の数が急増して、活発な議論が展開されたことが知られている⁽²³⁾。このことから想定されるのは、彼ら二人の時代には、在野の賢者がユダヤ社会の法秩序について一定の権威をもって研究し実践していたということである。これは、先に論じたパリサイ派によるトーラー解釈の活動と符合する。

こうして収集されていくユダヤの法伝承は、おそらくは、当時一般に実効力のあった慣習法のような性質の規定であったと考えられるが、その後、賢者たちの学習の成果を加えて、伝承は拡大していったと考えられ、西暦200年頃に至って、ミシュナという法伝承がラビ・ユダ・ハナスィによる欽定編纂によって確定される。

ここで重要な点は、これらの法伝承がミシュナにおいてどのようなものとして概念化されたかである。これらの法伝承はモーセ五書に書かれていないにもかかわらず、「トーラー（神の啓示）」という範疇で理解されている。ミシュナ・アヴォート篇は、これらの法伝承の伝達に貢献したラビたちの名前とその格言を記録しているが、その冒頭で、これらの法伝承の由来を次のように語っている。

「モーセがシナイからトーラーを受け、それをヨシュアに伝えた。ヨシュアはそれを長老に伝え、長老はそれを預言者に伝え、預言者はそれを大集会の人々へ伝えた。彼らは三つのことを語った。裁判では慎重であれ。多くの弟子を起こせ。トーラーに垣根を設けよ。義人シモンは大集会の残りの者のひとりであった。彼は言った。世界は三つの事柄の上に立脚する。トーラーと供犠と慈愛の行いである。ソコの人アンティゴノスは彼らから受けた。・・・」（アヴォート篇 1:1-3）⁽²⁴⁾。

その後、伝承は4世代を経てヒレルとシャンマイに至り、その後は、ヒレル家の世襲家族やその他の賢者が師弟関係も含めて5世代続いて、編纂者のラビ・ユダ・ハナスィに至る次第が描か

れている。とすると、ここで伝承されている教えがミシュナとして編纂されたことになるが、それは冒頭でモーセが神からシナイ山で受けた啓示であったと理解されていることになる。文字に残されたトーラーは「モーセ五書」として現に伝えられているとすると、ミシュナとはいったい何なのか。それは、文字に刻まれずに伝えられた「口伝トーラー」であるということになる。ここに、二つのトーラーの理論、あるいはトーラーの二重性の理論が示される。口伝トーラーは、モーセ以来連綿と口頭で継承されたものとして「師資相承」された教えであり、ラビたちが伝える伝承は、遡ると「我らのラビ・モーセ」が受けたトーラーに他ならないという理解である。ここに、ラビたちが構想したユダヤ教とは、「出エジプトと荒野の民」を直接継承する共同体であるということが成り立つのである。

ここに、啓示法（＝ハラハー）の宗教としてのユダヤ教が誕生する。この段階では、後の展開を見通すことはできないが、その後の歴史を知る我々から見れば、この啓示法の宗教はユダヤ人社会を蘇生させ、国土と神殿を失ったユダヤ人が世界中のいたるところで生き抜いていく精神的支柱になったと理解できる。ラビたちはミシュナの学問を発展させてタルムードを編纂し、それはきわめて独自のユダヤ精神の結晶となったのである。

c) 神殿供犠に代わるもの

第一次ユダヤ戦争によって西暦 70 年に神殿は崩壊したが、それによってただちに、ユダヤ人が神殿供犠を放棄したわけではない。ローマに対する敵対関係はその後も続いて、西暦 115 年から 117 年にかけて、トラヤヌス帝治下、離散の地でユダヤ人による反ローマの反乱が起こった。その養子で帝位を継承したハドリアヌス帝は当初ユダヤ人の神殿再建を企図したが、後にその考えを改め、ローマ式都市への改造を構想し、東方諸宗教に対する嫌悪から割礼をも禁止する措置に出た⁽²⁵⁾。これに反発したユダヤ人は、132 年にバル・コフバを民族指導者ナスイとして再びローマと戦争を交え、神殿の再建と供犠の再開を目指した。エルサレム神殿という古代ユダヤ国家の宗教的象徴は、容易に放棄できるものではなかったのである。しかし、135 年には第一次戦争に勝るとも劣らない悲惨な敗北が待っていた。ベータルでの英雄的な戦闘の後、徹底的に鎮圧され、敗残兵は死海沿岸の峻険な崖の洞窟に逃げ延びるが、ローマ軍は徹底的に追跡したといわれている。ユダヤ人はエルサレム周辺から追放され、エルサレムはローマ式都市に改造され、アエリア・カピトリナへと改名された。ユダヤ教禁止令が発令され、それを犯したラビたちが無残に処刑された。しかし、ハドリアヌス帝が 138 年に逝去すると、ユダヤに対する抑圧政策が止む。

その後のローマとの関係は劇的に改善されたと考えられている。140 年には、ヒレル家のラバン・シモン・ベン・ガマリエルがローマにより「パトリアルク（首長）」に任命され、170 年には、その息子のラビ・ユダ・ハナスイが「パトリアルク（首長）」に任命された⁽²⁶⁾。そして、口伝トーラーの法典「ミシュナ」の編纂が成就することになる。したがって、歴史的な展開を追っていけば、70 年の神殿崩壊からバル・コフバの反乱の敗北を経てミシュナの編纂に至る期間は、ユダヤ民族史における画期的な転換期であったと考えてよさそうである。

しかし、その後にユダヤ社会の主導権を獲得した賢者たちの歴史意識はそうではなかった。ミシュナ編纂までの法伝承の系譜を辿ると、神殿時代にヒレルとシャンマイの学習から始まったユダヤ法規範の系譜はその内的必然性に仕掛けて展開し、二度のローマとの戦争などまるでなか

ったかのように、ミシュナ編纂に至ったものとして描かれている。それだけではない。既に見たように、法伝承の源泉に向かって遡っていくと、これまた切れ目なく、預言者から長老へ戻り、ついにはモーセに遡及するのである。ラビたちのこのトーラー伝承の一貫性への信念に比べると、神殿供犠に対する彼らの態度は冷淡といえるほどに無関心である。

では、神殿破壊と供犠の中断に直面して、彼らはどう対応したのだろうか。神殿供犠が神学的に否定されたのではなかった。そもそもモーセ五書には、供犠に関する詳細な規定がレビ記と民数記を中心に定められている。したがって、賢者たちの議論は、神殿供犠に代替するものは何か、という形で行われている。その代表的なものが、慈愛の行いと祈りである。

慈愛の行いについては、神殿崩壊の時代の立役者とされたラバン・ヨハナン・ベン・ザッカイが主役である。廃墟となった神殿を見て、悲嘆にくれる弟子のラビ・ヨシュアに対して彼は次のように言ったと伝えられている。

「弟子よ、嘆くな。我々には神殿にも劣らない別の贖いがあるではないか。それは何か。慈愛の行い (Gemilut Hasadim) である。『私は慈愛を欲し、いけにえは望まない (ホセア書 6:6) 』と書かれています。」 (アヴォート・デ・ラビ・ナタン 1:4) ⁽²⁷⁾

ここで語られている慈愛の行いは、ラビ・ユダヤ教の倫理思想における最も基本的な概念であり、いくつかの点で慈善 (ツダカー) よりも包括的である。慈善が正義と結びついたものであるのに対して、慈愛の行いは義務とか見返りとかに関わらない概念であり、病気見舞い、客人の歓待、葬儀への参列、言葉による激励や哀悼までもが含まれる⁽²⁸⁾。

慈愛の行いという概念は、神殿崩壊で突然生まれた概念ではない。ヨハナンより2百年以上前の義人シモンの教えの中で、既に言及されている。上記のミシュナ・アヴォート篇冒頭のトーラーの系譜によれば、彼は、大集会の人々の最後の世代であり、世界がトーラーと供犠と慈愛の行為によって成り立っていると教えたと言われる。世界を支える鼎の一つとされたわけである。ヨハナンはこれを熟知していたと思われるが、神殿破壊に至って、慈愛の行いが供犠を代替するものとして預言の裏付けとともに強調されたと考えられる。

神殿供犠の代替行為とされたものの第2の要素が、祈りである。ここでいう祈り Tefillah とは、個人の自由な思いを述べたものではなく、一定の定型句によって公的に唱えられる祈りが意図されている。神殿供犠に代わるものとなるに至った経緯は、ハイネマンの所説に従えば以下のようなものである。元来、イスラエルの神殿供犠は無言の行いであって、祈りの果たす役割はほとんどなかったが、第二神殿末期には、祈りは神殿供犠において一定の役割を果たし、神殿外のシナゴークで発展した祈りの形態が神殿にも持ち込まれ、神殿崩壊後には、供犠の時間に合わせて、神殿外のいたところで祈りを行うことで、神殿供犠を継承したと⁽²⁹⁾。

祈りにおいては、信仰告白的意義を持った「シュマア」と、「祈り tefillah」の代名詞ともなった定型句の「十八祈祷文 (シュモーネ・エスレ)」が祈祷の中心を構成しているが、この後者の定型句による公共の義務的な祝祷は、「心の供犠 avodat lev」と呼ばれるに至った⁽³⁰⁾。

この十八祈祷文には、神に対する祈願が具体的に語られていて、その中には、悔い改めや神の赦しなどの精神的需要、日々の糧や健康などの日常的願望と並んで、神殿の再建と供犠の復活、

王権の回復などの政治的民族的願望も含まれている。しかしこれらは、人間の側による営為ではなく、神の側の営為として位置づけられている。神殿供犠の意義が失われたわけではない。この願望にもあるように、神殿の再建は神によって成就されるべき救済行為となっている。神に託された終末論的希望であるからこそ、賢者たちはミシュナにおいて供犠に関するあらゆる規定を保存して行く。法の中に理想が保持されるのだ。

おそらくは、このような精神的傾向と不可分の教えとなるのが、ラビたちによる殉教抑制の教えである。レビ記 18 章 5 節は「わたしの掟と法を守りなさい。これらを行う人はそれによって命を得ることできる。わたしは主である」と規定する。これは、トーラーを守ったがゆえにユダヤの民が死刑に処せられることがあってはならない、という教えであると解釈された⁽³¹⁾。かつて、豚肉を強要されそれを拒んで殉教した賢者エレアザルは、ユダヤの反乱とハスモン朝の独立への道を開いた。それと比べると隔世の感がある。ユダヤ人の強烈な宗教的情熱は、ローマとの武力衝突からトーラーの徹底的遵守へとそのエネルギーの方向性が劇的に転換したといえる。

d) ミシュナの編纂と戒律遵守の根拠

ミシュナ編纂への道程は、第二次ユダヤ戦争の頃に遡る。戦後にユダヤ教を教えた廉で死刑に処せられたラビ・アキバが、後に編纂されるミシュナの基礎を築いたとされ、その弟子のラビ・メイルがそれを受け継いで、その弟子のラビ・ユダ・ハナスイに伝え、ラビ・ユダ・ハナスイが西暦 200 年頃に欽定編纂したとされている。編纂されたミシュナは全 6 巻、63 篇から成り、書物によるのではなく、記憶力にたけた者（これをタンナと呼ぶ）が記憶に仕舞い込むことによって正式な編纂になったとされる。ミシュナの内容は以下の通りである。

第 1 巻 ゼライーム—種子（祈りと農産物奉納）

第 2 巻 モエード—祭日（神との出会いの場）

第 3 巻 ナシーム—女性（婚姻法、家族法関係）

第 4 巻 ネズィキーン—損害（刑事・市民法）

第 5 巻 コダシーム—聖物（神殿供犠）

第 6 巻 トホロト—清浄（穢れの諸原因とその清め方）

この 6 つの項目を別の視点から分類し直すと、どうなるだろうか。一般に社会を成り立たせる 3 つの要素が存在する。第 1 に、祭礼あるいは聖なるものとの交流、第 2 に親族関係の秩序、第 3 に社会生活のルールである⁽³²⁾。この分類によって整理すると、ミシュナは以下のように分類できる。

聖なるものとの交流—ミシュナの第 1, 2, 5, 6 巻

親族関係の秩序—ミシュナの第 3 巻

社会生活のルール—ミシュナの第 4 巻

この分類から明らかなことは、第 1 に、古代ユダヤ社会がいかに深く神との関係を構築してきたかである。そして、神との交流の中心にあるのは、既に崩壊した神殿における供犠であった。第 2 に、神とユダヤ人との関わりは、宗教的な規定に限定されるのではなく、社会そのものの存立にかかわる要素を網羅していることである。二度の戦争によって社会が崩壊しかけたとき、神の啓示法を根本にして社会を再建しようとした意図が、ミシュナの構成内容によって示されてい

る。

では、神のトーラーを遵守する根拠はどこに求められるのか。なぜトーラーを遵守するのだろうか。ユダヤ教の戒律に対する誤解としてよく見られるのは、神は戒律を実行した者に褒美を与え幸福にするという行為義認論である。しかし、ラビたちの契約理解は違っていた。彼らの契約思想は、モーセ五書の十戒賦与の出来事に対する彼らの解釈の仕方に如実に示されている。最初に神への服従の意志があつて、その帰結として戒律の遵守があるのである。

ユダヤ教の伝統では、十戒の数え方がキリスト教のそれとは異なっている。第 1 戒は「私は主である」という名乗りであり、第 2 戒が、「私のほかに神があつてはならぬ」となっている。それはなぜか。ラビ文献は、人間の王のたとえを用いて次のように説明する。それによると、私たち人間が王の命令に従うのはなぜかという、それは王に対する服従の意志があるからである。それと同様に、ユダヤの民が十戒に従ったのは、彼らが唯一神の支配を承認したからである。神の支配は、臣民による承認によって成立し、しかる後に神の戒律が発令されて臣民がそれに服するのであつて、その逆ではないという。十戒は、まさにその順で規定されているのだ。最初に神による名乗りがあり、それに対して、ユダヤの民は唯一神の支配に対する承認を行った。それがあつて初めて、神は戒律を与えることができたのである。それに続いて、他信崇拜の禁止が来るのである⁽³³⁾。

e) ユダヤ教の自己定義の確立

ユダヤ教は、ラビたちによってミシュナが編纂されるまでに回復した。果たしてこれは、ユダヤ教が閉鎖的になったことを意味するのだろうか。閉鎖的か否かは何を基準として何と比較するかによって評価が違って来るが、ここではより客観的に何がいえるかを考えよう。ここに成立したユダヤ教は、二つのトーラーの理論に基礎を持つ啓示法の宗教共同体として再構築された、と表現することができる。これをイエス時代と比較すれば、違いは歴然としている。当時は神殿が健在で、王制も一部で存続し、中心都市エルサレムと国土を有して、いくつもの宗派がユダイズムとは何かをめぐる議論を闘わせていた。ユダヤ人はローマ帝国の諸都市に広がっていて、ユダヤ人の生活慣習や考えに賛同して改宗した者たちもいたであろう。メシアの教義に魅かれ緩やかな改宗要件のおかげで容易にキリスト教に改宗した者も多くいたかもしれない。それと比べれば、二度の戦争後に、ユダヤ社会の状況は厳しく、ユダヤ教への改宗による経済的社会的メリットは減って、時には命の危険をもたらしたかもしれない。これをもって閉鎖的になったと評することはできるかもしれない。しかし、より肝心なのは、ここに至って、ユダヤ教は明確に自己規定する宗教となったということ、そしてその形態が、後のイスラームの先駆ともいえるものであったという点である。

自己規定されたユダヤ教の諸要素を抽出すれば以下の 3 点にまとめられよう。第 1 は、われらの主（アドナイ）は世界の主であり、彼を唯一の権威として、その支配を承認したことによって、その教えを啓示法ハラハーとして受容したということである。これはシュマアの信仰告白によって明白に表明されている。第 2 には、神の啓示は二つのトーラー、即ち、二重の啓示の理論によって、生活規範がすべて神の啓示法に由来することが確立したことである。二つのトーラーとは、成文トーラーと口伝トーラーであり、これによって成文トーラーをはじめとする文字による啓示

がヘブライ語聖書として正典化された。第3に、ラビ・ユダヤ教において重要なのは、神殿祭儀ではなく、トーラーの学習と実践であるということ。そしてそれを指導する者たちも、祭司（聖職者）ではなく、ラビ（律法学者）であるということ。ラビは、世襲ではなく、トーラーの知恵と実践によって評価されるという体制が構築された。ラビの祖形はトーラー伝承の最初である「われらのラビ・モーセ」となる。

このユダヤ人の宗教共同体を統括するのは、王でもなく、大祭司でもない。ヒレル家の世襲がラバンあるいはナスイとして共同体の首座に位置した。ヒレル家は、バビロニアの「捕囚民の長レシュ・ガルータ」と同様に、ダビデ王家の末裔とも伝えられる。そうした知名度の高い名家と対抗するように、各世代の有力なラビが輩出していくのである。

7. ローマ帝国とユダヤ共同体における国家と宗教の関係

かくしてユダヤ社会は、ローマとの二度の苛烈な戦争を経て啓示法体制を成立させた。神殿と祭儀を中心とする祭司的ユダヤ教から、啓示法に立脚したラビ・ユダヤ教への決定的な転換である。ここに、ラビたちがユダヤ教の自己定義を確立させ、その独自の世界観からユダヤ史を説明しなおしているのである。

しかし、この啓示法の宗教の成立という事態は、ユダヤ教の内在的発展のみで説明できるだろうか。それはできない。ファリサイ派からラビたちへの思想的展開は内発的な発展といえる面を持っているとしても、ファリサイ派は、イエスの時代の多様な宗教思想運動の一つでしかなく、その多様なアイデアの中で一つが残ってラビ・ユダヤ教へと発展したというべきである。それでは、様々な要因が考えられる中で、ローマ帝国の対ユダヤ政策はラビ・ユダヤ教の成立に何らかの影響を与えたとみることはできるだろうか。最後にこの問題を考察したい。

ローマとユダヤの関係を考察する際、ここではユダヤ教が啓示法を確立したことに鑑みて、法的発展に注目してみたい。そのとき、最も注目すべき出来事は、212年に、カラカラ帝により帝国内の全自由民にローマ市民権が賦与されたことである。この年代は、ユダヤ教においてミシュナが編纂された時期とほぼ一致するのである。不思議なことには、ローマ帝国全体でローマ市民権がいわば普遍化する同じ時期に、ユダヤ社会に対して、その民族固有のエトノス法ともいえるミシュナが承認されて、普遍法とエトノス法が共存する状態が出現したことになる。しかもユダヤ人はローマ帝国中に居住地を広げて活動していたのである。これをどう考えたらよいのか。

歴代のローマ皇帝のユダヤ社会に対する態度に注目すると、融和と敵対の両方の態度が歴史的には交互に見られた。早くからヘロデ家に対する信頼関係が確立され、ユダヤ社会を支配させることを認めてきたし、第一次ユダヤ戦争後には、賢者の集団に好意的で、中でもヒレル家に対する信頼には特別なものが見出される。これは、王権を認めるなど、ユダヤ社会内部には干渉しない態度である。他方、二度の戦争へと発展した時代には、敵対関係が顕著であるが、その際のローマの政策を見ると、エルサレムをローマ式都市に改造する計画やユダヤにローマ総督を派遣して直接統治していく方向性が見られる。これはユダヤ社会をローマ化しようとする政策とみることができる。

ヘロデ大王の時代からミシュナ編纂にかけての約250年間の時代は、ローマが都市国家から地中海帝国へと拡大・発展する過程で、征服地域の自由民に市民権を付与してローマ社会に組み込

むとともに、辺境地域に強固な軍事力による属州支配を展開する時代と重なることである。ユダヤの処遇を巡って、ローマ化するのかエトノス化するのか、ローマ側の政策は左右に揺れていたことになる。そして、最終的には、エトノス化に舵を切ったのである。それが、ラビたちに対する信任であり、ヒレル家の当主をユダヤ社会の代表者ナスィに推戴し、ミシュナ編纂を承認したわけである。ローマはユダヤとの二度の戦争で莫大な犠牲を払ったことに学んで、ユダヤの民をローマ化することを最終的に断念したと考えてよいのではないか。その時、ユダヤ側でも戦争の悲惨さに思いを馳せたユダヤ賢者たちが、政治的抵抗を放棄して啓示法の実践によって社会を再建しようとしていた。その両者の利害が一致したことで、ユダヤ自治が承認されたのではなかろうか。

もう一点、注目しておくべきことは、カラカラ帝による市民権法が実施された時代に、ローマ法の発展が頂点を迎え、優れたローマ法学者が輩出したことである⁽³⁴⁾。ユダヤ社会においても、ラビたちの活動が活発化して、ユダヤ法の伝承が収集され学習されていく時代がこれとほぼ重なっていた。両社会において法の正義に価値が置かれたのである。ミシュナを編纂したラビ・ユダ・ハナスィの伝説によると、彼はローマ皇帝のだれかと個人的にも親しい関係を築いていたとされている⁽³⁵⁾。

このように見ていくと、ローマ側においては、ローマ帝国全域において市民権が賦与され市民法としてのローマ法が普遍法として機能する方向性が確立するのであるが、それと同じ時代に、属州でさえなくなったユダヤ社会においては、ローマ化に抵抗して唯一神の啓示法に基づいたエトノス法としてのトーラーがユダヤ社会を統治する方向性の確立を見るのであった。

結論

本稿は、ラビ・ユダヤ教の啓示法の確立という事態を、一神教の歴史の中にいかに位置づけられるかという問いを立てて考察したものである。ローマが都市国家から帝国へと展開する中で、周辺の一族であるユダヤの民が、独立国家からローマの直轄支配を受ける中で、唯一の神殿を破壊される代わりに、唯一神の啓示法による社会の再建を果たすことによって、自己定義を確立したという理解が可能であるということが分かった。その時点では、ローマ帝国もローマ市民による共同体という構想を実現したことによって、ローマ法を帝国市民の法として、諸民族を超えた普遍法としての地位を確立させた。キリスト教は3世紀以降にまさにこの普遍化した社会で教勢を拡大するのである。ユダヤ教はその後、帝国外の諸民族がキリスト教のもとで統合を強化する際の先行する範例として機能するとともに、イスラーム啓示法社会のいわば先駆となったのである。

註

- (1) Hava Lazalus - Yafe(Ed.), *Islam, Universita Meshuderet(Galei Zahal)* (Israel, the Ministry of Defence Force, 1980). これを基にして議論を展開したものとして、拙論「国制としてのユダヤ教とイスラーム：ギリシア的ポリテイア概念からのアプローチ」(『CISMOR ユダヤ学会議 4』同志社大学一神教学際センター, 2011年), 48-66頁。

- (2) 代表的な教科書の記述として、佐藤次高・木村靖二・岸本美緒編『改訂版 詳説世界史』山川出版社、2009年、53-54頁、柴田三千雄他編『改訂版 新世界史』山川出版社、2009年、48-49頁を参照。
- (3) 論争点は、啓示法の担い手となったラビたちがいつユダヤ社会を支配するに至ったか、いつその思想が浸透したといえるのかにある。70年の神殿崩壊後に指導権が変わったとする G・アロンや S・サフライの見解に対して、200年頃のミシュナ編纂の段階へ後退させる I・レヴィンの説が台頭してきている。Gedaliah Alon, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age*, Cambridge, Harvard University Press, 3rd. Printing 1996. Menachem Stern & Shmuel Safrai, *History of The Jewish People, Vol.2, The Ancient Times II*, Cambridge, Weidenfeld and Nicolson, Harvard UP, 1977 石田友雄訳『ユダヤ民族史 2 古代篇 II』六興出版、1977年。Israel L. Levine, *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period (in Hebrew)*, Jerusalem, Yad Izhak Ben Zvi Institute, 1985. またユダヤ賢者に対抗する勢力としての祭司層の思想への配慮、ユダヤ社会内の多様性に対する研究が盛んになってきている。これについては勝又悦子のヘブライ大学博士論文 E. Katsumata, *Priests and Priesthood in the Aramaic Targums to the Pentateuch— New Approach to the Targumic Literature*, Germany, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.参照。
- (4) 本稿の考察の範囲外であるが、偏った通念の典型としてユダヤ人の選民思想に関する記述を紹介しておきたい。バビロン捕囚後に発展するユダヤ選民思想に関して、「自分たちだけが救われるという選民思想」とされている。前掲書『改訂版 新世界史』、26頁。
- (5) 前掲書『改訂版 新世界史』、124頁。『改訂版 詳説世界史』でも同様の指摘がなされている。
- (6) Michael S. Berger, “The Centrality of Talmud,” in *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, ed. by Judith R. Baskin & Kenneth Seeskin (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), p. 318. また、バーガーは、唯一神に由来する法は民の服従を要求するという命題と、ミシュナ・タルムードのラビたちの権威がそれとどうかかわるかに関して、広範な議論を展開している。M. S. Berger, *Rabbinic Authority* (Oxford, Oxford UP, 1998).
- (7) M. S. Berger, “The Centrality of Talmud,” in *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, ed. by Judith R. Baskin & Kenneth Seeskin (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), pp. 318-321.
- (8) ユダヤ教の教育において、一般大衆へとタルムード教育が浸透したことも重要である。他方、ラビたちにとってすべてが有利に展開したわけではなく、ラビの口伝トーラーの権威を一切認めない宗派としてカライ派が登場して、ユダヤ社会を二分する勢力へ成長する地域もあった。
- (9) ジョナサン・バーキー『イスラームの形成』(野元晋・太田絵里奈訳) 慶應義塾大学出版会、2013年、14頁。 Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam—Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.
- (10) 前掲書 J・バーキー『イスラームの形成』、5-12頁。

- (11) ユダヤ教については、同書 13 頁に、キリスト教については、同書 24 頁にそれぞれ指摘されている。
- (12) これは本稿の範囲を超えるため、ここでは扱えないが、ユダイズムという概念が登場したのも、ヘレニズムとの遭遇によってであったことは重要である。拙著『ユダヤ教の歴史』山川出版社、2009 年、32-39 頁。
- (13) 高久（中西）恭子「ユリアヌスの宗教復興と＜真の愛智＞—その構想と帰結—」博士学位請求論文、2012 年、81-83 頁。イアンブリコス『エジプトの秘儀について』とユリアヌスの『神官宛書簡断片』との比較から、ユリアヌスの思想形成に大きな影響を与えているとされる。
- (14) 初期キリスト教では、ユダヤ教から離脱するに至ってエルサレムの神殿供儀との関係を見直す必要に迫られたと思われる。さらに、異邦人キリスト教徒は、ローマ社会の国家祭祀との関係で信仰の軋轢が生じていく。動物供儀に代わる儀礼としての聖餐式の発展は、ユダヤ教の祭儀の中断への対応と並んで、独自に考察されねばならない。
- (15) 共和政期にさまざまな新たな「祭祀」が流入し、その神殿が建立されたが、全体としての神々との交流の秩序を守る限りにおいて、新たな神も導入されローマ化され、それが他国へも輸出された。小堀馨子「共和政期ローマにおけるローマ人の宗教についての一考察—religio 概念を手がかりとして—」博士学位請求論文、2013 年、213 頁。
- (16) Martin S. Jaffee, *Early Judaism*, New Jersey, Prentice Hall, 1997, pp. 166-172. 拙論「祭司的ユダヤ教の世界観—エルサレム神殿と神の臨在—」(『東京大学宗教学年報 XX』, 2003 年), 1-14 頁。
- (17) 安息日は、新たな社会秩序を時間的聖性に従って形成する上で重要な制度となった。その意義を論じたものとして、拙論「時間的聖性の創出—ユダヤ教安息日—」(宗教社会学研究会編『宗教・その日常性と非日常性』雄山閣, 1982 年), 27-43 頁。
- (18) M・シュテルン, S・サフライ『ユダヤ民族史 2 古代篇 II』(石田友雄訳) 六興出版, 1977 年, 83 頁。これは自治の表現であり、ハスモン家の支配者は、対外的には民族支配者(エトナルケース)を名乗り、後には王を名乗った。
- (19) 領土に関して、西暦 2 世紀のハドリアヌス時代に至るまで、パレスチナの公式名はユダヤであり、ハスモン家によるユダヤ全土の征服の結果、パレスチナの多数の非ユダヤ人住民はユダヤ民族に含みこまれてその一部となる(M・シュテルン, S・サフライ前掲書『ユダヤ民族史 2 古代篇 II』, 77 頁)。
- (20) 詳しくは、拙論「供儀と贖罪—神殿祭儀に対するパリサイ派の態度—」(宗教史学研究所編『聖書とオリエント世界』山本書店, 1985 年), 171 - 201 頁。
- (21) そのことを如実に語るのが、次の伝承である。「贖罪日の儀式を終えた大祭司が、神殿の外へ出ると人々が後をついてきた。しかし、シュマヤとアブタルヨンがやってくると、人々は彼らのあとについて行った。二人が別れを告げに大祭司のもとへくると、大祭司曰く、「異邦人の子らに平安があるように」と。二人は、「アロンのわざを行う異邦人の子らに平安があるように。そして、アロンのわざを行わないアロンの子孫には平安がないように」と。
- (Babylonian Talmud, Yoma71b)

- (22) 賢者には英語の *sages* が訳語として使われるのが一般的である。ラビの称号は、叙任制度により正式に認められた者に対してのみ付与され、称号がない者もいた。また、ミシュナ成立以後のバビロニアではパレスチナのような叙任制度はなかったので、賢者にはラヴという呼称が使われる。
- (23) ラビたちの系譜と教えについては、拙論「タルムード期のユダヤ思想」(『岩波講座東洋思想 ユダヤ思想 1』岩波書店、1988 年)、229-312 頁参照。
- (24) 義人シモンの教えで、「供儀」と訳したヘブライ語「アヴォダー」は、「勤め、労働、仕事」も意味するが、彼の時代背景を考慮すれば供儀が適切であると考えられる。『ユダヤ古典叢書 アヴォート』(長窪専三訳) 教文館、2010 年も「神殿祭儀」を採用し、『ミシュナ アヴォート・ホラヨート』(石川耕一郎訳) エルサレム文庫、1985 年も「祭儀」を採用する。
- (25) M・シュテルン、S・サフライ『ユダヤ民族史 2 古代篇 II』(石田友雄訳) 六興出版、1977 年、240 頁。
- (26) Martin S. Jaffee, *Early Judaism*, New Jersey, Prentice Hall, p. 47-49.
- (27) 「アヴォート・デ・ラビ・ナタン」4: 5, 『バビロニア・タルムード アヴォート篇』(長窪専三訳) 三貴、1994 年、28 頁。
- (28) “Gemilut Hasadim”, *Encyclopaedia Judaica*, 2nd. ed., Thomson Gale, 2007, pp.427f. 慈善は金銭の授受を伴うものに限られるが、慈愛の行いは金銭の授受を伴わないことによって為される。また慈善は貧者に対する奉仕であるが、慈愛の行いは富者に対しても同様に為され得る。
- (29) 拙論「ユダヤ賢者における「神の国」の観念」(日本聖書学研究所『聖書学論集 46 聖書的宗教とその周辺』リトン、2014 年)、205-207 頁。
- (30) バビロニア・タルムード、ベラホート篇 2a. 前掲論文「ユダヤ賢者における「神の国」の観念」207 頁。
- (31) Hyam Maccoby, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 182-185. ユダヤ人がユダヤ教の戒律を破ることを強要され、それをしなければ殺されるという状況に追い込まれたとき、殺人、偶像崇拜、禁じられた性的関係以外ならば、戒律を破ってでも生きることを優先させよとの教えが導かれた。
- (32) 拙論「タルムード期のユダヤ思想」(『岩波講座東洋思想 ユダヤ思想 1』岩波書店、1988 年)、274 頁。
- (33) この逸話の出典は *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, BaHodesh, Ch.6 で、訳文は前掲拙論「ユダヤ賢者における「神の国」の観念」(日本聖書学研究所『聖書学論集 46 聖書的宗教とその周辺』リトン、2014 年)、に掲載した。
- (34) 主要なローマ法学者 5 名(ガイウス、ユリアヌス、パピニアヌス、パウルス、ウルピアヌス)の時代(c.100 CE~250)は、タンナイーム時代(70CE~220)と重なる。また、ハドリアヌス帝時代に二つの学派、Labeo グループ(プロクルス派 The Proculians)と Capit グループ(サビニウス派 The Sabinians)が成立した。『ローマ法提要 (Institutes)』の著者ガイウスは 2 世紀前半に活躍し、2 世紀末に学派は消滅したと思われ、最後の巨匠ウルピアヌスの死によって法学者の時代は突然終焉を迎えた。Justinian, *The Digest of Roman Law*,

London, Penguin Books, 1979, p.27-32.

- (35) M・シュテルン, S・サフライ 『ユダヤ民族史 2 古代篇 II』 (石田友雄訳) 六興出版, 1977年, 255-258 頁。

本研究は, 平成 26 年度文部科学省科学研究費補助金 基盤研究 (A) 「ユダヤ・イスラーム宗教共同体の起源と特性に関する文明史的研究」 課題番号 25257008 の成果の一部である。