

## ユダヤ教正統主義から考える現代の国家・宗教関係

市川 裕

### 1. 問題の所在

現代のユダヤ教の在り方を考察するにあたって、本稿では、一神教の世界宗教史というパースペクティヴに立って、国家と宗教の関係に注目することにした。まずこの観点に立つ理由から始めよう。宗教という概念については、19世紀の宗教学成立に先立って、西欧諸国における近代国家建設が、宗教の位置づけを規制することになった。憲法における信教の自由という規定である。フランス革命において、ユダヤ教徒は自らの宗教を規定することを要請され、それまでのユダイズムの概念を変更することを余儀なくされたことは周知の事柄である。つまり、ユダヤ教徒の集団はこの時おそらく史上初めて、従来通りに自己規定できなくなったことを意味する。ナポレオン1世の勅令によって、パリにサンヘドリンが召集され、重大な決定をせざるを得なかった。「ユダヤ教の政教分離」の決定と呼ぶことができる。

ユダヤの神の法には、宗教的規定と政治的規定がある。宗教的規定は、場所や時間に関わらず永遠に妥当する規定である。しかし政治的規定は時代と環境に依存する。かつて古代にはイスラエル民族の政府は存在したが、現代では、イスラエルはもはや民族を形成していないゆえに、政治的規定は我々に適用されない。<sup>1</sup>

この決定は、ユダヤ人が西欧近代国家の市民となるためには不可欠の決定であった。この考えに従って、西欧諸国のユダヤ人は憲法上、市民権を認められ、信教の自由によって「モーセの宗教を信仰する市民」として登場する。19世紀は、こうして、「ユダヤ人解放」が進展し、今日に至るまで、ユダヤを宗教的帰属として自己規定する立場が存在する。

他方、近代国家が民族によって統一されるという新たな国家観の登場によって、市民となったユダヤ教徒は人種的に異なる「ユダヤ人＝セム人」として差別化される事態が生じた。19世紀後半からの「反セム主義 Anti-Semitism」はその典型的な言説である。ユダヤ人の側からも、新たに民族としてのユダヤ人のための国家建設、即ち「シオニズム」という新たなアイデアが叫ばれ、20世紀の半ばには、国民国家として実現されることにもなった。

こうして、現在のユダヤ教を語る際には、近代までは想定されていなかったユダイズムの多義性、乃至多様性を前提せざるを得なくなっている。ユダヤ人とはユダヤ教の信奉者であるという言説と、ユダヤ人とはユダヤ民族であるという言説は、ともに今日間違いなく妥当するものであるが、どちらか一方だけでは不十分でもある。しかも、ユダヤを「宗教 Religion」と見るにせよ、「民族 Nation」と見るにせよ、両概念はともに19世紀以降に西欧社会で概念化された用語であるということ、そして、ユダヤ人がそれに合わせて自己規定せざるを得なくなったということである。自分を民族的出自でみることもできるし、宗教的所属としてみることもできるし、また、そのいずれをも無視することもできる、それがユダヤをめぐる現代性の特徴である。

このような事態を宗教史という座標軸で見直してみると、西欧近代という時代の特異性が際

だっで見えてくる。そこでは、アトムとしての個人が前提され、その集合体としての主権国家が対置され、しかもそれは世俗社会であり、民族としての国民も想定されている。宗教という営みは、個人の内面の営みに本来の場が定められ、社会的には、そうした個人の自由な結合によって生ずる集団の一つとされる。そしてその集団は、国家のような主権をもって人々を強制してはならない。近代という時代は、このような諸概念が生成され、それに合わせて人々が自己規定しようとして必死に格闘してきた時代であり、現代では、そうした概念が暗黙の前提として価値を持つ時代になったといえるであろう<sup>2</sup>。

さて、以上のように、宗教史的パースペクティブにおいて近代の宗教を観察するとき、ここからいくつもの問いが生まれる。西欧近代は、なぜ、どのようにして政教分離を達成したのか。宗教的規範の束縛を脱した「レヴィアタン」としての国家の巨大化を予測した最初と考えられるのは、トマス・ホブスの『リヴァイアサン (Leviathan)』(1651CE)であるが、社会契約による国家の形成においては、宗教や道徳は社会的結合を促進し強固にする手段と化した。そのように、宗教を手段とする見方は、近くはルネッサンス期のマキャベッリに由来するといえるとしても、その背景をたどれば、ローマカトリックと世俗権力との葛藤という古代ローマ帝国に淵源する、国家と教会との葛藤の歴史が問われることになる。これに対して、別の一神教であるイスラームはどのような国家宗教関係を築いてきたのか、それは西欧近代と遭遇したときどうなったのか、という問いも生まれる。イスラームは、キリスト教と対比すれば、政教一致の社会を形成してきたことは明らかである<sup>3</sup>。なぜそうなったのか。近代になってどう対応してきたのか。これも大きな問いとして提起できよう。

では、ユダヤ教はどうであったか。ユダヤ教は、後に形成されるこれら2つのタイプと国家宗教関係の両方の淵源であることがわかる。即ち、一方では、古代ユダヤ社会から初期キリスト教が生まれ、それがのちにローマ帝国の異邦人世界へ進出する中で、後の政教分離的国家宗教関係が形成されていった。そして他方では、ラビ・ユダヤ教がトーラーによる一元的支配を確立するに及んで、後のイスラームと類似した政教一致的社会を現出したのである。これに関しては、既に別のところで論じたので、本稿では、現代のユダヤ教の中から、国家と宗教の関係についての問題を追っていきたい<sup>4</sup>。

## 2. イスラエルという国家をめぐる問い

イスラエルがユダヤ人国家として成立したことから、さまざまな問題が提起されているが、ここでは、宗教の側から見て国家とはどうあるべきものかということ、ユダヤ教において考えてみたい。ユダヤ教は古代から連綿と続いてきた営みであるとする、近代に至って出現した世俗的主権国家に対してどういう態度をとるのか、という問いである。一般的に言えば、宗教は国家形成に対して何を要請するのか、と問うことができる。例えば、ある宗教が個人に隣人愛の実践を要求している場合、その宗教は、社会全体としての国家も隣人愛を実践すべきであると要求するのか、それとも、あくまで信仰する個人の行いのみを要求していると考えべきか、というような問いである。

別の見方をすれば、これは宗教にとっての社会の役割を考える立場からの問いともいえる。ある宗教が人間の完成された姿を教義として持っているとき、社会はその姿を実現するにふさわし

い構造を備えるべきであると考えのかどうか、という問いである。これは古典的国家観と呼ばれたものであり、神の主権あるいは形而上学的社会観の思考枠組による考察である<sup>5</sup>。アリストテレスの政治学はこの発想である。人間が良く生きるにはどうすればよいか。人間の幸福としてのエウダイモニアの実現を、個人において考察するのが倫理学であり、その集合体としてのポリスの在り方を考察したのがポリテイアであった。人間のアレテーが十全に発揮される社会とはどういう条件を備えたものか、というのが経験科学的に考察されたといえよう。

こうした視点で現代イスラエル国家を観察したとき、ユダヤ教のトーラーはどのような社会を想定しているのか。トーラーから見て現代イスラエル国家はどう批判されるのか。あるいは、トーラーはそもそもあるべき社会を想定しているといえるのだろうか。

小説家のシュムエル・ヨセフ・アグノン、ヘブライ文学でノーベル文学賞を受賞した人で、20世紀の前半にパレスチナへ移住したドイツ系ユダヤ人である。素顔の分からない人物と評されるが、現代のユダヤ問題に深く思いをめぐらしたことが知られている。アグノンにとっての大きな問いは、なぜユダヤ人が伝統的なユダヤ教の生活を失ってしまったのかということであった。

イスラエルの民にとってトーラーがもっていた力を破壊したのはなにか。ユダヤ人は、70世代の間、ハラハーによる生活を組織し、食事や家族関係、礼拝にわたって、トーラーと戒律のくびきを受け入れてきた。なんらの政治的統治機構もたずに、トーラーの権威のみに依拠していた。その力が、19世紀になって破壊されたと。ユダヤ人に独自の生活様式であり、実生活そのものであったトーラーが、その権威を失ってしまったのは、19世紀になってからであるという<sup>6</sup>。とすれば、そこで念頭に置かれているのは、19世紀西欧におけるユダヤ人解放の進展であるといえよう。

正統派ユダヤ教徒でリトアニア出身のイエシャヤフ・レイボヴィッツ（1903年生）は、ドイツがナチス化した後1934年からヘブライ大学で化学を講じてイスラエル国家の成立を目の当たりにしてきたが、非常に厳しい視点でシオニズム国家を観察してきた<sup>7</sup>。かれによれば、シオニズムとは本来、「外国人の支配に甘んずるのはもうたくさんだ」という考えに発する運動である。したがって、ユダヤの民の国家的独立は、その意味においては大変意義がある。しかし、独立によって、ユダヤ人の問題が何一つ解決されたわけではない。それなのに、建国を宗教的意義と結び付けるのは国家を聖別することになり、シオニズムは、国家を至上目的としたときに起こる過ちに陥っているという。ユダヤ教的にいえば、偶像崇拜の罪である。1967年の第3次中東戦争以後は、軍隊が国家を守る完全な軍事国家に成り果てたと<sup>8</sup>。

これらの声は、ハラハーに基づくユダヤ教の伝統が廃れてしまったことを嘆き憤る人々を代弁するものであり、その変化が19世紀のユダヤ人解放に始まりイスラエル建国でいっそうの隔たりを生んでしまったことが読み取れる。

では翻って、ユダヤ教の神学は、あるべき理想の社会像、国家像というものを本来もっているのだろうか。ラビ・ユダヤ教はその出発点から政治に対しては無関心の態度をとってきたのではなかったか。ローマカトリックにおいて、西ローマ帝国崩壊の責任を問う声に対して、アウグスティヌスが『神の国 Civitate Dei』の弁論で応戦したのと同様のことが、ユダヤ教史上でかつてあっただろうか。

そこで、ラビ・ユダヤ教の神学的取り組みについて、上記のレイボヴィッツが論じたユダヤ教の国家論に関する考察から手がかりを探ってみたい。その論文は「宗教的難題としての社会的国家的

現実」と題されたもので、イスラエルが建国される直前の1947年に書かれている<sup>9</sup>。パレスチナにおけるユダヤ人の政治的枠組が1930年代から40年代にシオニストの活動によって形成されつつある中で、彼は、シオニストの努力の成果がユダヤ宗教法上のような意義をもつかという問題に、ラビ・ユダヤ教体制がきちんと対応できないことに心を痛めていたといわれる。イスラエル国防軍の前身であったハガナーの自衛組織にいた宗教者たちを集めて問題を検討した結果、安息日における軍事行動のみならず、およそ軍隊の活動はつねに先例のない事態に直面するため、ハラハー上の難問をひき起すものであることは明らかであった。しかし、ラビ・ユダヤ教の権威者たちはこうした問題を回避してしまい、ラビ・ユダヤ教が国家の建設に対してハラハー上になにひとつ対応できない無力さを露呈した。彼はそのことを憂いて、独立国家の建設に関するハラハー的決定の意義について深く考察することになった<sup>10</sup>。そのひとつがこの小論である。

### 3. ラビ・ユダヤ教の国家・社会論

以下では、この問題に対するレイボヴィッツの議論をたどってみたい。彼は冒頭で方法論に触れて議論の方向性を示している。社会乃至国家と宗教という問題には2つの異なるアプローチがあり得る。一つは、社会あるいは国家にとって宗教の意義と役割とはなにかという問い。他の一つは、宗教から見て社会あるいは国家の意義とはなにかという問いである。今日では、最初の問いが当然視されがちであるが、ここで論ずる問いは二番目の神学的な問いであるという<sup>11</sup>。

第1の視点においては、宗教は、肯定的に見れば、社会の構成員の結びつきを強め連帯感を高めるといふ意義が認められるのに対して、否定的な見方によれば、世俗社会を是とする者にとって宗教は理想的な社会建設への障害とみなされる。しかし、いずれにせよこの視点は宗教を社会にとっての手段としてのみ見ているに過ぎず、宗教そのものへの関心を欠いている。

これに対して、第2の視点からは、次の2つの問いが問われる。第1には、宗教は個人の私的な関心のみを扱うのか、それとも、人間同士の関係、社会制度、経済関係などについて重大な関心を寄せるのかという問いである。第2には、もし宗教が社会に重大な関心をもつとすればそれはどのようにしてか。ユダヤ教ではどうであろうかという問いである。

レイボヴィッツは具体的な例を挙げて問いの意味を説明している。預言者の訓戒に、「正義を行い、慈しみを愛しなさい」（ミカ書5：8）という言葉がある。この教えは、なにか特定の社会的政治的制度を他の制度に対して優先すべき理由を提示しているといえるだろうか。しかし、この教義は、奴隷制社会での主人と僕の関係にも、私的資本主義社会での経営者と労働者の関係にも、社会主義社会での指導者と同志の関係にも、等しい重みと価値と拘束力と意義をもつものであるがゆえに、この宗教的倫理的規定は、何か特定の社会的国家的綱領を命ずる教えではありえない、とレイボヴィッツは考える<sup>12</sup>。

あるいはまた、人間の宗教的完成のための条件として、社会的な福祉体制といったものが必要か否かという問いに対して、ラビ・ユダヤ教には相反する2つの考えがあったという。12世紀スペインに生まれイスラーム圏で活動したマイモニデスは、その必要を認める。なぜなら、人は、「病気や空腹のとき、あるいは敵から逃げているときに、真実を理解したり善行を行なったりすることができない」からである。しかし、『心の義務 *Hovot levavot*』の著者は——ユダヤ精神の正統の流れを代表するが——マイモニデスとは反対の立場を取る。彼によれば、人は、病気や空

腹のとき、あるいは敵から逃げているときでさえも、真実を理解したり善行を行なったりすることができるということに、人間の本质があると考えるからである。

ユダヤ教においては、これらの普遍的理念をめぐる実践のみならず、日常生活の具体的な行動を詳細に定めている。それゆえ、個々の規定について考えるだけでも、当事者はどういう立場を取るべきかという難問を突きつけられているという<sup>13</sup>。その典型的な例が、「牡牛とロバを一つのくびきで繋いで耕作してはならない」(申命記 22:10)という規定である。この規定において、トーラーの意図はどこにあるのか。このミツヴァ(戒律)によって枠づけられた特定の社会的政治的体制を創設せよと命じているのか、それとも、既存の社会内部においてこれに則った法の適用を要請しているだけなのか。農地の耕作にはあくまで動物を使うような生活条件を整えよ、したがって、機械化は認められない、ということなのか。それとも、これは仮設的な命令であって、農地の耕作に動物を使う場合にはこの規定が拘束力をもつということなのか。通常、この規定は後者の意味で理解されるが、トーラーの市民法規定の場合には、そう簡単ではないとレイボヴィッツはいう。それは、既にある特定の社会的政治的体制が前提されているためである。出エジプト記の法令集(21-23章)は、奴隷制を既存の制度として前提して規則を制定している。また、労働規則には雇用労働があり、債務奴隷の規定もあり、また詐欺の規定では、個人間の取引を前提し利潤の規則を設定している。解釈次第で、奴隷制社会や資本主義社会が要請されているということにもなり得る。

このように、ユダヤ教の実践において社会はどうあるべきかという神学的な問いには、ユダヤ教特有の問い、即ちトーラーの個々の戒律をどう解釈するかという問いがあるというレイボヴィッツの記述から、我々はイスラエル建国に際して当事者である宗教者の意識を占めていた難問が了解できる。イスラエル建国を目前にして、ユダヤ人はかつてない問題に直面しているという切迫感が、この論文から伝わってくる。

これまでのユダヤ人社会は、長い年月に渡って外在的な要因によって、社会建設にイニシアチブをとることのできない場合が圧倒的に多かったが、今日のユダヤ人は、レイボヴィッツによれば、多くの重大な点で父祖たちとは違っていた。かつて社会制度は予め決定された装置だったが、今日、自分たちはある程度自分の運命を自分で決められる。我々は自力でユダヤ人の主権を復活させる活動に参加している。自分たちが建設すべき社会の性格と価値について、直接の責任を負っている。トーラーを人生の指針とみなすユダヤ人は、トーラーと社会との問題に関して、自分の立場を決めることをもはや避けて通れない。自分の信奉する宗教は、私事のみならず、社会的国家的秩序に対する明白な現実統治の指針を含むものなのか、それとも、自分の宗教は、個人的事柄や私事に過ぎないのであり、社会的国家的秩序に対しては、今日の世俗的自由主義体制の法秩序を統制する原理に同意するのか、という選択である<sup>14</sup>。

では、実際に宗教的なユダヤ人は国家建設においてどういう立場を取るようになったかである。

#### 4. ユダヤ教神学が直面した3つの選択肢

選択の前に立たされたユダヤ教徒には3つの選択肢がある、とレイボヴィッツは述べる<sup>15</sup>。もちろんこれは、社会が本来宗教から見てどういう意義と関わりをもつべきか、というユダヤ教神学的な問いに対して想定される3つの理論的立場であり、必ずしも信仰する宗教者のみの問いで

はない。しかし、当時の彼らにとってこれは避けて通れない重い実存的問いであった。

第1の立場とは、「我々の宗教的な義務（トーラーとミツヴォートのくびきの受容）は、現に今ある通りのハラハーによる社会的国家的憲法体制の実現を可能にする統治政体の設立を望み願うことを命じている<sup>16</sup>」とするものである。これは、トーラーは社会形成を規定すべきという立場である。

第2の立場とは、「そのハラハーとは、トーラーによる具体例——偶然的な所与の統治政体の枠組においてその社会的目標をいかに実現するかを示すための具体例——に他ならないのであって、それゆえに我々に課せられているのは、その社会的目標を選択し、我々の理解に則ってそれを達成するのに最も適した統治政体を望み願うことである<sup>17</sup>」とするものである。

第3の立場とは、「トーラーの社会的国家的憲法体制とは、ある統治政体の存在という偶然的事態に向けて意図されたものに過ぎないのであり、その政体の廃止とともに、その社会生活と国家生活のトーラーに対する関係は失われ、我々は今日我々の眼で見るような統治政体を自分で選択できる自由人（ブネー・ホリー）であるが、ただしそれは、我々が選んだ枠組に適した形式で“公平と正義”を実現する限りにおいてである<sup>18</sup>」と。これは、トーラーは社会形成をなんら規定すべきではない、という立場である。

このうち、第1と第3の立場は両極端であるが、結果的に両者には共通点があるとされる。いずれの立場も、現に進行しつつある建国における社会的政治的諸機能に対して、今日のユダヤ人をいかなる宗教的義務からいかなる宗教的役割からも解放し免除する。レイボヴィッツにとっては、とりわけ、第3の選択肢が、多くの宗教的ユダヤ人の社会的政治的問題に対する立場を反映していると見られる。彼らにとって、どこの肉屋で肉を買うかという問題は、宗教的敬虔さの基準として極めて重大な問題であるが、国家組織の問題としてシオニズムにどのような態度を取るべきか、国際関係の諸問題における戦争と平和への立場、経済体制の問題として資本主義的経済と共産主義経済に対する態度決定などは、宗教的観点から見て無関係であり、トーラーとハラハーにはなんのかわりもないと見なす。その結果、この分野については各自の好みに従って振舞ってよろしいということになる。

この態度には、歴史的背景があるという。これまでユダヤ教徒にあっては、「個人の周囲4キュービットの世界」はハラハーの秩序に服すのに対して、国家的社会的世界はハラハーの秩序の外にあった。この個人生活と国家との分離なるものを、ユダヤ人は最初、外部から強制されたのであったが、後にはそれを内面化した歴史をもつ。強要された習慣が本性（第2の性格）と化したと<sup>19</sup>。今日、そうした桎梏から解放されても、内面的にはそこから抜け出せないというのである。

### （1）第3の立場

この第3の立場に関して、レイボヴィッツの理論的説明を追っていこう。この立場によれば、トーラーは国家と社会なるものを所与のものとして見なす。トーラーの詳細な政治的社会的な法規定は、かつて存在したが今はもはや衰えたある特定の社会的現実とある特定の経済的諸条件に対してのみ適用されるはずのものであった。特定の現実というのは、例えば、ウリムとトンミムの託宣を伺った王、神殿の切石の間に集ったサンヘドリン、カナーンの土地の12部族への分割、家長的農業経済、初期の素朴な経済関係などである。こうした背景に対して、トーラーの統治権

が社会的政治的な法の制定を行なった。今日そういう枠組みを設定する義務は無く、そういう歴史的諸条件は存在しないから、現行の社会組織に適用すべき命令も禁止も存在しない。

トーラーの社会的な法規は、アプリオリの法なのか、アポステリオリの法なのか<sup>20</sup>、ミツヴァは個人に向けられたものか共同体に向けられたものか、社会組織なるものは宗教問題であるか——これらの問いに対して、伝統的なユダヤ教の枠内には両方の思想系列が見出されるので、今日の世界で、いかなる政治的社会的決定もトーラーから導こうとしない個人や宗教集団があったとしても、その宗教的真摯さを否定する権利を我々は持たない。これが、第3の立場に対するレイボヴィッツの基本的な理解である。

興味深いのは、レイボヴィッツがこの立場についてある留保を付けたことである。彼によれば、そうした第3の立場は限られた諸条件の下でのみ認められるという。それは、その主張と実践に一貫性がある場合である。しかし現実には、そういう主義の集団が政治の舞台上で、トーラーに則った国家をめざす宗教的諸要求を押し出そうとしているのは、明白な矛盾であると指摘する<sup>21</sup>。具体的には、以下のような背景を指している。

レイボヴィッツは、パレスチナ分割を議論する英国委任統治評議会に出席するパレスチナのユダヤ教徒の代表団に面会する機会があったことに言及して、当時の宗教グループのこの問題に対する考えを述べている。彼らこそは委任統治政府にかけあって、来るべきイスラエル国家は「トーラーに依拠した国家」となるよう要請できる資格を有していた。では、彼らが考えた「トーラーに依拠した国家」とは何を意味していたのか。彼らは宗教者と宗教組織のみを代表したに過ぎず、しかも彼らが考えるトーラーとはシュルハン・アールフの諸法規に自己限定したものであって、政治的社会的国家体制をめぐるいかなる問いに対しても判定を下すことはできないものであった。シュルハン・アールフの著者ラビ・ヨセフ・カロが生きた16世紀パレスチナのツファット（サフェド）においても、その著作にアシュケナジのハラハーを補完した16世紀ポーランドのラビ・モーゼス・イッサーレスのクラコフにおいても、今日のユダヤ人が直面する国家的社会的状況は存在しなかったからである。シュルハン・アールフに含まれる市民法規定は、既に出来上がった社会的枠組内部における規定を扱うだけなのである。当時の彼らには、国家という政治的社会的枠組自体を形成する動機がないのである。したがって、ユダヤ教徒の代表団の「トーラーに依拠した国家」という主張は単なるスローガンでしかなく、彼らは民主主義国家か社会主義国家かというような問いに対し、まったく答えることは出来なかった。彼ら宗教者の中には、国家的社会的関係において新たな憲法体制の必要性への理解がなく、また宗教的制定法を定めようとする意欲がなかった。国家的ヴィジョンをもたずにハラハーを強要することは、個人の自由に対する矮小な攻撃と見なされたと。レイボヴィッツは、これが第3の選択肢に従った帰結として、「われわれの世代のユダヤ教が受けた大きな失敗である」と結論する<sup>22</sup>。

## （2）第1の立場

トーラーは第1の立場にとっては無条件に妥当すべき規範である。国家建設は、出エジプト記・レビ記・申命記に規定された通りであることが要求される。しかし、現実にもそうした状況が実現されておらず、またそれらを設立する力が自分たちにはない時は、自力で国家的政治的活動を行なうことは、異なる統治政体を必然的にもたらすため禁止され、天からの新たな聖霊の下での

を待つしかないという。それまでは、諸民族の政治的枠組みの隙間に生きて、我らの義なるメシアが来るまで個々人がハラハーを守るしかない。

しかし、イシューブ（パレスチナの独立以前のユダヤ社会）のユダヤ人の大半は、そうした態度を拒否した。新国家で農業開拓を目指すユダヤ人農民がラビにハラハー問題を尋ねたとき、ラビは、「君たちはどうして農民になろうとするのか。法に合った父祖たちと同じく、商店主になりなさい」、などと答えているという<sup>23</sup>。

### （3）第2の立場

レイボヴィッツは、最後に第2の立場を検討している。彼らにとってトーラーとハラハーは、パラダイム、範例、参照すべき事例でしかないから、今日の状況に照らして最適と思われる統治政体を実現することを目指すことになる。しかし、だれにとっての最適な政体なのかで、多様な見解に分かれるのは明白である。建国に責任を負う宗教的労働者・開拓民・兵士のそれぞれにとって、最適な秩序はさまざまであり得る。彼らはその前の世代とは生活条件が異なっている。

そればかりか、ユダヤ教は過去において、「トーラーの精神」——即ち、トーラーの意図とその戒律の目的——をめぐる、多様で対立する見解が存在しており、いずれもが正当性を与えられている。中世の哲学者にあって、トーラーの実践的な戒律（ミツヴァ）は人間に不可欠の教育手段とみなされたが、カバラー神秘家にあっては、ミツヴァは天界に影響する呪術的象徴的行為とみなされ、双方が架橋しがたく共存し、「このいずれもが生ける神の言葉である」とされてきた<sup>24</sup>。

こうして、レイボヴィッツは、全体の結論で次のように言う。「今日においても、次のどの見解がアプリアリに正当性を持つかを決定することはできない。社会と国家は宗教的カテゴリーで、トーラーとハラハーによる秩序づけを要求しているとする見解か、それとも、国家と社会の諸問題が含まれない形で結実したハラハーこそがイスラエルのトーラーの決定的顕現であるとする見解かである。そしてこの二つの見解の間に理論的な妥協はおそらくありえず、実際上も、今日の宗教的規定に対してさまざまな対立する結論が導かれよう。このことがわれわれの世代においてもまた、ユダヤ教における決定的な亀裂をもたらすことは必至である<sup>25</sup>」と。

## 5. 考察——ユダヤ教正統主義から見た現代イスラエル国家の意義

以上、レイボヴィッツの議論をたどってきたが、ここから、ラビ・ユダヤ教における国家・宗教関係についてあらためて考察してみたい。

### （1）ラビ・ユダヤ教独自の文脈

まず、レイボヴィッツが結論部で述べた二つの見解とは、最初に提示された3つの選択肢の第1の立場と第3の立場、いわば両極に位置する立場である。第1は、ユダヤ教のトーラーは国家的社会的憲法体制に対してアプリアリに拘束力を有するという立場であり、それに対して第3の立場とは、それを完全に否定する立場であった。そしてこの両極の間に第2の立場をはじめとして多様な意見が存在し、決着がつかず、それがユダヤ教に決定的な亀裂をもたらすことが予期されていた。



こうして彼の議論を最後まで紹介してきて気づいたことは、レイボヴィッツがユダヤ教と呼んでいるのは、ラビ・ユダヤ教の伝統的な正統主義のことであり、その立場に立って議論を展開していることである。これはある意味当然のことで、立論自体、ラビ・ユダヤ教正統主義から見て国家はどうあるべきかという問いであった。19世紀までに結実したラビ・ユダヤ教のハラハー体制とは、結論部でいわれている「国家と社会の諸問題が含まれない形で結実したハラハー」であり、そのユダヤ教が20世紀のユダヤ人国家建設という事態に直面して、ハラハーに規定のない国家的憲法体制は宗教的関心事であるか否かを論じているのである。

レイボヴィッツ自身はリトアニアの正統派ユダヤ教徒であるし、建国されるイスラエルにおいても、ユダヤ教徒といえば、すべて正統派ユダヤ教徒のみが想定される国家であった。彼らにとってハラハーとは、パリ・サンヘドリンが区別した2つの領域、政治的規定と宗教的規定の双方が不可欠の要素として含まれた法体系である。1565年に出版されたシュルハン・アルーフは、まさにそういう法典に他ならない。「政治的規定」といっても、その中には、国家的憲法体制に関する規定はなく、あるのは刑法や民法や訴訟法や親族法、家族法のような、社会の日常生活を律する法規範だけである。そうした立場の人が、ユダヤ人の近代主権国家建設に直面して、トーラーからどのような教義や規範を導き出したらよいかを問われていたことになる。とするならば、これは特殊ユダヤ的脈絡における問いに直面した人々の議論であって、西欧近代の国家・宗教問題とは異なる議論として、独自に考察されねばならない。世界の各地で展開した伝統宗教が近代と遭遇して、自らの固有な宗教概念をどのように見直すのか、という問題の一つの具体例としてみることができるであろう。それゆえ、これを手がかりとして、イスラエル建国後にどのような議論が展開したかが本稿の課題として残されている。

これに対して、西欧近代において「ユダヤ人解放」を果たしたユダヤ人たちの歩んだ道はまったく異なるものであることも了解されよう。ナポレオンの勅命によるパリ・サンヘドリンにおいて決定された立場とはなんであったか。彼らは、伝統的なラビ・ユダヤ教のハラハーを「政治的規定」と「宗教的規定」とに分けて、前者を切り捨てたのである。かつてのユダヤ法体系から、ユダヤ社会の市民的規定を断ち切って、神と人に関する規定のみをもってユダヤ教の宗教法規としたのである。それによって、「ユダヤ教」は、西欧近代憲法で信仰の自由を保障された「宗教」となった。この立場は離散社会のユダヤ教徒によって広く採用され、近代国家の市民権を獲得しユダヤ人解放を果たしていく流れに属する。そこから、ユダヤ教の信徒集団は結社の自由により、改革派、ネオ正統派、保守派などに枝分かれしてきた。これらのユダヤ教団が形成され浸透しているのは、フランス、ドイツ、イギリス、アメリカ、カナダなどの西欧近代国家に他ならない。彼らは、西欧近代国家の諸概念に自らを適合させるために、ユダヤ教から国家や政治の問題を完全に切り離して今日に至っているのである。

これと対比したとき、あらためて、イスラエルの国家建設に関りを持ったパレスチナの正統派ユダヤ教徒に見られる特徴がはっきりと見えてくる。彼らにとって、国家と社会の制度を決する問題はユダヤ教固有の宗教問題であって、ユダヤ人の国家が建設されるのであれば、それはトーラーとの関係を切り離すことはできないと考えたからである。その意味で、彼らのメンタリティは、ナポレオンに従ってユダヤ法(=ハラハー)の自治を放棄した人々を厳しく批判した当時のラビの信条と寸分もたがわないといえよう。

その人は、ラビ・ラファエル・ハコーヘン（1723-1804）という。彼は、アルトナ（ハンブルク）の人々への説教のなかで、ユダヤ人にとっていかに法が大切であるかを力説した。「……イスラエルの民は、いかに多くの悪しき行いをしたあとでも、……法（ミシュパト）を離れなければまだ希望はあり、主なる神は義を報いて下さる。……しかし、法がなければ義は望めない。……法を捨てるほどの悪しき行いはなく、これのみで主は義を行なうのをやめる。……アルトナの諸君、主を助けるために立ち上がれ。法の柱を強固にせよ。裁き（ディーン）と法（ミシュパト）を守ったがゆえに、主は君たちにあらゆる幸いを与えて下さっているのではないか。今、どの地域でも戦争と騒擾で揺れ動いているのに、ここは静かで安らいで、われらを脅かすものはなにひとつとてないではないか<sup>26</sup>」と。ここでいう法とは、ヘブライ法（ミシュパト・イヴリー）、すなわち、ハラハーのうち、人と人との関係を律する法規であり、市民法や親族法に相当する部分を指す。

ハラハーの自治は、ユダヤ教の根幹であり、ユダヤ精神の源泉であるという意識は、西欧近代以前のラビ・ユダヤ教の信仰の偽らざる信念であった。それは、アグノンもレイボヴィッツも共有した信念である。しかし、そのパレスチナにおいても、国家や社会の統治体制に対する第3の無関心派の立場は、ユダヤ人の「第2の性格」にまで深く浸透したものとして無視できない大きな勢力を形成していた。ユダヤ人の国家であっても何ら特別の国家ではなく、他の近代主権国家と同様の世俗国家であって、我々の関知することではないということになる。そうした中で、イスラエルは世俗主義シオニズムの人々の手によって世俗国家として創設され、独立後には独自の政治的規定が次々に制定されてきた。それゆえ、正統派ユダヤ教徒たりとも、事実上、ハラハーの「政治的規定」はその多くがもはや効力を失っていくことは必至の情勢であった。そこに、イスラエル国家におけるユダヤ教の問題が新たに浮上してくることになるのである。

## （2）建国で浮上した4つの現実的論点

では、どういう問題が噴出してきたか。最後に、4つの論点を指摘して今後の議論への道しるべとしたい。第1は、イスラエル社会内部の個人の私的身分関係は、各宗教固有の領域とされ、宗教権威が管轄することになった点である。第2は、イスラエル国内法が英国の法制度の影響下で形成されていることに対して、タルムード以来の伝統的なハラハーの「政治的規定」を国内法化しようとする法曹界の取り組みについてである。第3は、ユダヤ教正統主義の内部から、国家を神格化するような国家主義的正統派（レウマニーム）が登場したこと、そして第4が、イスラエル国会において宗教政党がハラハーの「宗教的規定」を国内法化しようとする動きについてである<sup>27</sup>。

第1に、中東の政治的遺産の継承である。イスラエルでは、西欧諸国とは異なる法慣習が建国時から今日まで続いている。それは国民の私的身分を宗教的帰属によって分けて、結婚や離婚に関する法的権限に限って、それぞれの宗教権威が管轄する制度を踏襲したことである。それゆえ、異なる宗教に所属する者同士の結婚は認められない。初代首相ダヴィド・ベングリオンがこれを踏襲したことは、一般に、「スタートゥス・クオ」の承認、あるいは紳士協定と呼ばれる。これは、中東イスラーム社会の伝統に則ってオスマン帝国のウンマごとに統治する宗教統治制度を継承したものである。イスラエル国のユダヤ市民の結婚と離婚は首席ラビ庁（Rabbanut Rashit, Chief

Rabbinat) が管轄し、司法権は世俗裁判制度と並んでラビ裁判制度が存在する。これはユダヤ人に限ることではない。宗教法廷としてイギリス統治時代の法規で既に認定された団体には、ギリシア正教、ローマカトリック、シリア正教、マロン派、グルジア・アルメニア教会、ギリシア・カトリック、シリア・カトリック、アルメニア・カトリック、カルデア教会、バハイ教、福音教会、ドゥルーズ教がある。

第2に、ハラハーの「政治的規定」の国内法化の取り組みである。イスラエルはイギリス委任統治時代の法の多くを継承してきたが、それらはイギリス法の影響を強く受けたものであった。これに対して、法は民族の精神を蓄積したものであるという思想に基づいて、宗教的背景を持つ法曹を中心に、タルムード以来のユダヤ市民法を復帰させる取り組みがなされてきた。しかし、イギリス法の影響力が浸透した世俗の法曹界にとって、伝統的なユダヤ法の適用は困難と見られ現実化することは困難な状況が続いている。

第3には、国家主義的ユダヤ教の出現である。その代表が、ラビ・クックの思想で、シオニズム運動を支持しつつ、シオニズムがメシアを導くとして、大イスラエル主義を宗教的に正当化し、西岸地区の活動家の理論的支柱になるとともに、その思想は軍隊にも浸透しつつある。これをレイボヴィッツは、国家を偶像化するものとして厳しく批判してきたことはすでに述べたとおりである。

第4点はイスラエルのユダヤ教国家化の問題である。イスラエルにおいては、ユダヤ的慣習を国内法化してユダヤ人国家としての特徴を出すことは実際に行われてきた。安息日を国家の休日として制定することや、過ぎ越し祭などの伝統的な祭りを休日とすることなどである。それに対して、イスラエル国防軍の食事をコーシャー（ユダヤ教の食物規定に合った食品）にして豚肉の料理を廃止することとなると、宗教的強制の問題が生じてくる。ちょうど1980年代から宗教政党が躍進して、国会のキャスティング・ヴォウトを握り、ハラハーの「宗教的規定」を国家法として実施するよう要求して、世論から「宗教的強制」として厳しく批判される状況が顕著になってきた。ハラハーの「宗教的規定」を国家法の中に取り込もうとする態度は、建国直前の宗教的人々のメンタリティに見られたもので、レイボヴィッツが一貫性を欠くものとして批判したものと基本的には同一である。本来、これらハラハーの「宗教的規定」は、個人と神との関係を律するものであり、個人が自らに課すもの、あるいはラビが監督すべきものであって、国家法によって強制すべきものではないはずである。こうした宗教政党の要求は、イスラエルという国家がユダヤ民族の世俗国家とは異なるユダヤ教国家としての性格を帯びる側面を持ち始めたことを如実に示している。

---

## 註

1 Mendes-Flohr, P. R. & Reinharz, J., eds. *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Oxford U. P., 1980, pp.123-124. パリ・サンヘドリン（ユダヤ最高法院）は、1807年2月に、ナポレオンの勅令により、71名のユダヤ人代表者がパリに集まり、4月まで開かれ5月に宣言文が起草された。それによれば、ナポレオンは「油注がれた者」とみなされ、ユダヤ人に、自分の信念に従って唯一神を礼拝することを認め、「我々ユダヤ人を国家（フランス）の大家族の

- 一員にしてくれた」大恩人として称えられている。この宣言によって、ユダヤ教は自らを政教分離し、政治の放棄を宣言し、フランス市民となった。ここに、‘Judaism’は「宗教」であって「民族」ではないことが定まったといえる。
- 2 アトム的個人は、その宗教的表現を、プロテスタントにおけるキリスト者個人の定義に見出すことができる。ルター曰く「キリスト者とは、誰にも拘束されないだれにも服することがない自由な人である。キリスト者とは、すべての人に服従する僕であって、だれにも従う人である」と。USAの憲法の基礎にある個人とは、フランスとは違って、プロテスタント神学から来るルター的な自由概念に基づく人間観に依拠しているように思う。
  - 3 1900年に、パリで開催された万国植民会議で、イスラーム法学者がアルジェリアのフランス同化問題で述べた言葉には、その違いが歴然としている。「回教徒に取りては、俗人法と宗教法との間に何の区別もない。何となれば両者等しく古蘭及びマホメットの現行を根本典拠とするが故である。……ローマ法に準拠せるヨーロッパ諸国の法律が、宗俗二法の間に截然たる区別を画することは、回教徒の不可解とする所である」と。大川周明『回教概論』中公文庫、1992、224頁。
  - 4 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、48-66頁。
  - 5 H.L.A.Hart, ‘Social Solidarity and the Enforcement of Morality’, in *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford Clarendon Press, 1983, p.248.
  - 6 *Yeshayahu Leibowitz, On Just About Everything: Talks with Michael Shashar* (Hebrew), Keter Publishing House, Jerusalem, 1989, p.50. Y・レイボヴィッツがアグノンとの思い出を語った中で回想された会話に基づく。
  - 7 Y・レイボヴィッツは、典型的なリトアニアの正統派ユダヤ教徒として、建国前からパレスチナに移住しイスラエルの建国にも携わり、ユダヤ教と世俗国家をめぐる諸問題を正に身をもって体験した人物で、「イスラエルの良心」とも評された。その略歴は、1903年リガ生まれ。1919年のロシア革命時にベルリンへ移住。ベルリン大学で化学と哲学を修め、1924年に博士号を取得。その後カイザー・ヴィルヘルム研究所に勤務し、後にケルン大学とハイデルベルク大学で医学を修め、ナチス台頭のためスイスのバーゼルで学位を取得。1934年に、パレスチナに移住し、ヘブライ大学で化学を教授する。大学の講義で多くの学生を魅了したほか、マイモニデスなどの古典的著作の研究グループを継続し、ラジオ放送でユダヤ教を講じ、政治宗教問題についても積極的に発言し、挑発的で論争的な発言はしばしば論議を呼んだが、批判を受けても決して動じることはなかった。詳しくは、次の書物の編者E・ゴールドマンによる略歴紹介を参照。Yeshayahu Leibowitz, *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Ed. by Eliezer Goldman, Harvard U.P., 1992, Introduction pp. x-xiii.
  - 8 *Yeshayahu Leibowitz, On Just About Everything*, pp.26-30.
  - 9 Y. Leibowitz, ‘Metsiut Hevratit-medinit Ke-Baayah Datit’, *Yahadut, Am Yehudi, u-Medinat Israel*, Schocken Publishing House, Israel, 1979, pp. 98-108. その英語訳は、‘The Social Order as a Religious Problem’(1947) in Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Harvard U.P., 1992, pp.145-157.
  - 10 Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Harvard U.P., 1992, Introduction, x-xii.
  - 11 H. L. A. Hart, *ibid.*, 248f. ハートはレイボヴィッツが提示した2つのアプローチと同様の問題提起を行っている。ハートの定義によれば、社会を手段として道義性を目的とする思惟が「古典的理論」であり、これに対して、手段と目的の関係を逆にした思惟が「分解理論 Disintegration Thesis」で、国家にとって、宗教そして道徳というものは、社会的結合のための手段であり、結果に対する有効性によって適不適が判断され、宗教の正邪はもはや問題ではないとする理論である。宗教の道義性を社会で強制すべきか否かの問題をめぐって、ハートは1960年代にP・デヴリンとの論争において、デヴリンがキリスト教道徳を法的に強制することにより社会の道義性を維持することを主張したのに対抗して「分解理論」の議論を展開し、その立場から自由放任主義を肯定する。かつての古典的理論は、人間の良き人生、神に義とされる人間、人間本来の面目の達成等を人生の目標として設定したが、この観点に従えば、究極の目的は国家社会

- 
- の保存であり、国家の価値は功利主義的に測られる。
- 12 以下では、注9のレイボヴィッツ論文の引用箇所を、原著と英訳で載せる。原著 101 頁、英訳 148 頁。
  - 13 原著 101 頁、英訳 148 頁。
  - 14 原著 101 頁、英訳 149 頁。
  - 15 原著 101–102 頁、英訳 149 頁。
  - 16 原著 101 頁、英訳 149 頁。
  - 17 原著 101–102 頁、英訳 149 頁。
  - 18 原著 102 頁、英訳 149 頁。
  - 19 原著 103 頁、英訳 151 頁。
  - 20 原著 104 頁、英訳 152 頁。原文では、この2つの用語は、タルムードに頻出する特殊用語で「最初から *Milchatehillah* の国制」と「事後的 *Bediavad* の国制」という語の対比で語られている。ここでは英訳者による訳語を採用した。
  - 21 原著 104 頁、英訳 152 頁。これだけを読むと、あたかも 1980 年代のイスラエル国会の政治状況を批判する内容であるかのような錯覚を起こすが、この記述は 1947 年までの事情を語っている。
  - 22 原著 105 頁、英訳 154 頁。
  - 23 原著 105 頁、英訳 155 頁。
  - 24 原著 105 頁、英訳 156 頁。
  - 25 原著 106 頁、英訳 156 頁。
  - 26 Menachem Elon, *H-Mishpat Ha-Ivri (Jewish Law)*, 2 vols. 2nd ed., Jerusalem, 1978, p.68, 70. 市川裕『ユダヤ教の精神構造』（東京大学出版会、2004、250 頁）より再録。
  - 27 これらは、現代イスラエル国家の主要な問題点に数えられるものである。拙著『ユダヤ教の歴史』山川出版社、2009、262–280 頁では、これらを現代イスラエル史の流れに沿って素描した。詳しくは、立山良司『揺れるユダヤ人国家——ポスト・シオニズム』文春文庫、2000、臼杵陽『イスラエル』岩波新書、2009 を参照。