

獣姦禁止規定にみるユダヤ人のアイデンティティ形成の考察

—バビロニア・タルムード、アヴォーダー・ザラー22b—

櫻井 丈

I. 序：

タルムードは、紀元 200 年に編纂された口伝トーラーを基礎とする伝承の集大成であるミシュナーと紀元 3 世紀から 6 世紀のパレスチナとバビロニアにおいて学習された註解であるゲマラーからなり、それはヘブライ語聖書に次ぐラビ・ユダヤ教の法規範体系である。本論考は、バビロニア・タルムード、アヴォーダー・ザラー篇、ミシュナー 2：1 とその註解であるゲマラー 22b において異教徒による獣姦嫌疑規定の議論から、ラビがいかにして自己を異教徒から差異化、峻別し、固有の集団として自己同一化していくのかというアイデンティティ形成過程を考察する。近現代の文脈において「ユダヤ人とは誰か」という主題に関する論考は枚挙にいとまがないものの、ミシュナー・タルムードを聖典解釈の主軸に据えるラビ・ユダヤ教における、ユダヤ人という宗教を基盤とするエスニック集団のアイデンティティとは何かという研究はあまり注目されてこなかった節がある。

近年多くの人類学者・社会学者によって、エスニシティ及びそのアイデンティティ形成に関して様々な研究がなされてきた。多くの研究者が指摘するエスニシティ概念の共通の定義は、エスニシティとは、他の集団と区別される文化的特性・特徴及び共通の祖先を共有する認識を所持しており、特に「我々」という自己認識は、「彼ら」という他者を想定し表象する過程を経て喚起されることがわかっている。こうした視点は、古代後期に成立したタルムードをはじめとするラビ文献の分析に有意義な観点を提供すると考えられる。なぜなら本論考で提起するタルムードの文脈において、ユダヤ人という集団的「自己」は、ユダヤ人ではない「他者」である異教徒との差異化によりアイデンティティが喚起・定義されたと考えられているからである。以下に紹介するアヴォーダー・ザラー篇 22b の議論において、ラビによる獣姦行為という禁忌の性規範に関わる議論から、「自己」としてのユダヤ人が、いかにして「他者」としての異教徒に対峙される形で規定されていくのかを考察していきたい。

II. ミシュナー 2：1 における異教徒による獣姦禁止規定：

ミシュナー・アヴォーダー・ザラー 2：1

（ユダヤ人は）自分の所有する家畜を異教徒の宿泊所に預けてはならない。なぜなら（異教徒が）獣姦する疑いがあるからである。（ユダヤ人の）女性を一人きりで彼ら（異教徒）と一

緒に居させてはならない。なぜなら姦淫する疑いがあるからである。(ユダヤ人) 男性は、彼ら(異教徒)と共に居てはならない。なぜなら流血(殺人)の疑いがあるからである⁽¹⁾。

このミシュナー2:1の禁止規定において強く示唆されることは、異教徒は(偶像崇拝のみならず)獣姦、姦淫等の不道德行為、及び殺人を行う者であるというイメージが喚起されていることである⁽²⁾。実際、ミシュナーでは、3つの不道德行為1) 獣姦(ערוה)2) 姦淫(עריות)3) 殺人/שפיכת דמיםが列挙されており、各禁止行為に“חשודין”/「疑い・恐れがある」という分詞が付随していることから推測して、異教徒に、姦淫、殺人(次のミシュナー2:2においては偶像崇拝⁽³⁾)といった主要な不道德行為の嫌疑が帰されているということが分かる⁽⁴⁾。このミシュナー2:1が扱う主題——アヴォーダー・ザラー篇全体に一貫して見られる傾向ではあるが——から鑑みて、紀元2~3世紀のパレスチナのユダヤ教共同体は、自分たちと異なる価値体系及び宗教・文化規範を持つ異教徒との社会的接触が頻繁に行われる環境に置かれていたという前提が提示されていることは想像に難くない⁽⁵⁾。しかしこの異教徒に関するラビの法規は、ユダヤ人共同体の置かれたバル・コフバの反乱以降の紀元2世紀におけるパレスチナの社会的現実を映しているだけでなく、主として聖書の世界観が、その法規に大きく反映されているということも言えるのではないだろうか⁽⁶⁾。たとえミシュナーにおいて、ラビがある程度実際の異教徒の宗教慣習を把握していたらとはいえ、彼らの異教徒を眺めるまなざしは、主にヘブライ語聖書におけるモレクやアシェラといったカナンの神々を崇拝するモアブ人、エドム人、又はアンモン人のそれに依拠しており、紀元2世紀ローマ帝国後期におけるパレスチナの都市部で崇拝されていたアフロディテやメルクリウスといったギリシャ・ローマの異教信仰にそれらを重ね合わせて投影していたと考えられる⁽⁷⁾。後に述べるが、ミシュナーが列挙する異教徒の不道德行為を、聖書のそれと結びつけることで、ラビの異教徒観がミシュナーの法規に投影されていると考えられるのである⁽⁸⁾。

本来、ミシュナー2:1の文脈に直接結びつけられてはいないが、実際にミシュナーが禁止する異教徒によるこれらの不道德な罪、行為は、Klawans 及び Büchler が指摘する道德上の穢れ(moral impurity)として定義される。こうした道德上の穢れは、成文トーラーであるヘブライ語聖書の法規に基づいている。ヘブライ語聖書によれば、獣姦及び姦淫に代表される性的罪(レビ記18章24-30節)、偶像崇拝(レビ記19章31節)、殺人(民数記35章33-34節)などの不道德行為、罪は、道德上の穢れをもたらす根源として提起されており、これらは厭うべき行為として捉えられ、その行為者を穢すものとされる⁽⁹⁾。

従ってこのミシュナーでは、異教徒の獣姦及び姦淫等の性的不品行に対する嫌疑が主なラビの関心事であり、こうした禁止規定を通して異教徒との接触に対してある種の社会的、道德的、倫理的規制を設けることで、共同体をそうした他者の価値体系への同化から守る側面があると考えられる。アヴォーダー・ザラー篇における異教徒との接触及びその宗教的、社会的、経済的関係に関する法規(ハラハー)が提示する主要な枠組みは、1) 偶像崇拝の儀礼との接触を促すあらゆる社会的、経済的関係の排除、2) 異教徒の不道德や暴力などの外的脅威が、ユダヤ人に物質的及び精神的な障害を与えるという懸念等から成り、両者の関係を制限するが、その一方でユダヤ教の法規範(ハラハー)が許容する範囲で他者との関係をいかに維持するかにも主眼が置かれる。従って異教徒との関係に関して言えば、ユダヤ人の共同体に何がしかの外的脅威が生じる時に、ハラハーの法的効力が生じるとされる⁽¹⁰⁾。

中世の聖書・タルムード注解学者ラシ⁽¹¹⁾は、שחשודין על הרביעה / 「(異教徒は) 獣姦する疑いがある」

というミシュナーの一節に言及し、וּבְנֵי נֹחַ נִאֶסְרוּ בָהּ / 「ノアの子（異邦人）らは、獣姦行為が禁じられる」と注釈することで、異教徒には、ラビによって定められた人類に課せられたとされる普遍的道徳法規範であるノアの七つの戒律（מצות בני נח）⁽¹²⁾を遵守する義務があると類推する。又この箇所のラシによる注釈から、前述のトーラーが規定する性的不品行等の不道徳行為の禁止規定がユダヤ人だけに適用されるだけではなく、なおのこと（ア・フォーティオリ）異教徒に対しても適用されているという指摘が可能である⁽¹³⁾。更に又、この禁止規定が非ユダヤ人である異教徒のみならずユダヤ人を含めた人類が遵守すべき性道徳規範であると見なしうる。ノアの七つの戒律において、獣姦は禁止されている性行為であり、その根拠は、創世記 2 章 24 節「（それ故男は父母を離れて、女と結ばれ）二人は一体となる」/ והיו לבשר אחדに見出される。ラシは、この箇所をיצא בהמה חיה ועוף / 「（全ての）生きた獣と鳥を除外する」と注釈を付け、人は妻を自分の配偶者として娶り、性行為を通して子を産み、家族を作ることで、一体となり社会生活を営む存在であることを示唆する。そして生殖構造が異なる動物との性交は、人の子孫を生物学的に産み増やすことが不可能であるだけではなく⁽¹⁴⁾、人間の性及びその子孫を産み出すという生物学的な営みを損ねるものであると主張する。又それは唯一神が作った人間のあるべき性道徳秩序及びその概念を排除し、家族という人間の根本的な社会制度を破壊することに他ならないということを示唆している⁽¹⁵⁾。従って獣姦は、これらのラシの注釈からも明らかなように、聖書の言う「一体」/ לבשר אחדになりえない行為として禁じられるものであるということが出来よう。この獣姦の禁止というラビ・ユダヤ教が規定する性規範は、人間の持つ性の根本的な生物学的及び社会的側面を反映していると考えられ、ミシュナーにおいて異教徒は、このような性道徳規範に違反する者であると捉えられているのである。

上述の、異教徒に課せられるノアの七つの戒律（מצות בני נח）に加え、ラシは、ミシュナー 2:1 における獣姦行為禁止の主要な根拠をレビ記 19 章 14 節の章句、「目の見えぬ者の前に障害物を置いてはならない」/ לא תניח עור לא תניח מכשול / 依拠して提示する。この章句の意味について、ネハマ・レイボヴィッツは、この箇所のラシ及びマイモニデスによる註釈等を基にその隠された意図を説明する。まずここで言う「目に見えない者」（עור）とは、ある特定の事柄や状況に対する認識が欠如している状態に陥っている個人を指し、それに対して「目に見えぬ者の前に障害物を置く」行為（נתינת מכשול）とは、そうした認識が欠如した個人に、誤った忠告を与え、直接的、間接的にその個人に不正行為をさせてしまう事態を助長することであるとレイボヴィッツは理解している⁽¹⁶⁾。さらに、このレビ記 19:14 の章句に関して、ラシ、マイモニデス及びバビロニア・タルムード、アヴォーダー・ザラー篇 15b の議題における異教徒に売る武器に関する規定の事例を引用しながら、「目の見えぬ者」に対して「障害物」を置く者は、他者に罪を犯させてしまうことで、彼らに対する自らの社会的責任を放棄することへと繋がり、と同時に自らが罪を負うことになっているとレイボヴィッツは指摘する⁽¹⁷⁾。

そのような意味でアヴォーダー・ザラー篇を初めとするタルムードの議題において、ラビは、認識が欠如している他者に不適切な忠告を与えて、不正行為を扇動し、助長する者をトーラーの規定に違反するものとして厳しく処罰する⁽¹⁸⁾。こうした禁止規定の施行は、ラビ・ユダヤ教が掲げる社会・道徳規範に、悪影響を与える他者の価値体系との接点を厳しく戒めたと考えられる。そのような意味で獣姦に代表される性的な放縦行為は、道徳的見地からも、又口伝及び成文トーラーから派生した戒律の積義上の観点からも禁じられる。

従ってミシュナー 2:1 の文脈に置き換えるならば、獣姦禁止規定は、異教徒にトーラーが規定する規範に反する性的な罪などを犯させてはならないということだけでなく、ユダヤ人自らが、こ

これらの罪に繋がる機会を異教徒に与えることは、「目の見えぬ者に障害物を置く」という戒律に違反することになると理解されるのである。ミシュナー2:1の第一節、「(ユダヤ人は) 自分の所有する家畜を異教徒の宿泊所に預けてはならない。なぜなら(異教徒が) 獣姦をする疑いがあるからである」という箇所は、異教徒の宿泊所(פונדקאות של עכו"ם)の部屋を借りて宿泊するユダヤ人の旅行者が、同伴している自分の家畜を異教徒に預ける状況が想定されている。もしユダヤ人が、獣姦をする疑いがある異教徒が経営する宿泊施設に自分の家畜を預けるならば、彼は異教徒に獣姦を犯す機会を与え、従ってそれは、彼らに性的罪を犯させることになるのである。そのような状況から鑑みて、性道德の認識が欠如した「目の見えぬ者」である異教徒に家畜を預けることは、「障害物を置く」ことになり、従ってトーラーの規定する戒律に違反することになる。このことから、ミシュナーにおいて、異教徒は家畜に獣姦する者であると明らかにみなされているのであり、そうした違反を防ぐために、自身の家畜を異教徒が住む場所に入れることが禁止される。以上のことから明らかに、この禁止規定の施行は、ミシュナー2:1及びアヴォーダー・ザラー篇22bの議論において適用される法的原理であると考えられるだろう。次章では、そのミシュナー2:1の註解であるゲマラー22bの議題において、異教徒による獣姦嫌疑の規定がどのような形で議論されるのかを見ていくことにする。

III. ゲマラー22bにおける獣姦禁止規定の論議：

アヴォーダー・ザラー22b：

(異教徒が獣姦する疑いがあると教えるミシュナー2:1に) 以下の矛盾するバライタと対比せよ。「ユダヤ人は燔祭として奉納する家畜を異教徒から購入してもよい。家畜が異教徒と交わり、又獣姦され、偶像への供物として選定され、偶像として崇拝されることのいずれも、その家畜について疑うことはしない」。その家畜が(偶像に献げるために) 選定され、(偶像として) 崇拝される点については理解できる：なぜならもし実際に異教徒が、その家畜を偶像への奉納物として選定し、又偶像として崇拝の対象にするのならば、その家畜を(ユダヤ人に) 売ることとはしないであろう。しかし家畜が人と交わり、又(人によって) 獣姦される点については、我々は異教徒に対して獣姦行為を疑うべきである⁽¹⁹⁾。

このアヴォーダー・ザラー22bの議題では、ミシュナー2:1の註解の際、異教徒がどのような状況において家畜に獣姦を行い、それがどのようにユダヤ人が遵守すべき戒律(レビ記19:14, “目の見えぬ者の前に障害物を置いてはならない”)に違反するのかという懸念が提起されている。ゲマラーは、第二神殿期におけるエルサレムの神殿祭儀における燔祭に使う家畜に焦点を当て、それが異教徒と関わる場合どのような状況が想定されるのかを提示することで、ミシュナー2:1の意図を検証しようとする⁽²⁰⁾。従ってゲマラーは、自分の所有する家畜を異教徒の宿泊所に預けることは、異教徒に獣姦の罪を犯させるために禁止されるべきであると主張するミシュナー2:1に対し、一方、獣姦や、偶像への選定、又崇拝の対象になる心配はないとして、「燔祭として奉納する家畜を異教徒から購入してもよい」と教えるバライタ⁽²¹⁾との矛盾点を対比することで、どのように両者の矛盾を解決するのかを問うことから議論を始める⁽²²⁾。このバライタに関連して、まずラシは、雄であれ、雌であれ、人と交わり(רוכב), 獣姦され(נרבע), 偶像にささげる供物として選定され

(מוקצה⁽²³⁾)、又偶像として崇拝の対象になる (נעבד⁽²⁴⁾) 家畜は、燔祭として適さないことを指摘している⁽²⁵⁾。このことから、そうした燔祭の家畜の購入は、ミシュナーが規定するレビ記 19：14 の規定に違反する懸念が生じる。又このバライタにおいて、獣姦嫌疑の規定は、主に地域の慣習 (מנהגא) に依拠していることが前提となっている。事例を挙げると、家畜を異教徒に売る慣習がある地域においては、異教徒は家畜に獣姦をせず、ユダヤ人はレビ記 19：14 の「目に見えぬ者に障害物を置く」規定に違反する危険がないという推測がなされ、一方で家畜を異教徒に売ることを禁ずる慣習のある地域においては、異教徒は獣姦嫌疑を帰せられるというものである⁽²⁶⁾。ではこの議題 (スギヤ) においてミシュナーとバライタの矛盾はどのように論議され、解消されるのだろうか。

まずゲマラーは、上記のバライタに関して、偶像に選定され、又崇拝の対象となる家畜の事例と獣姦行為のそれと厳密な区別をする。たとえ異教徒がすべての家畜に対して獣姦を行うにしても、家畜が偶像の奉納物として「選定され (מוקצה)」⁽²⁷⁾、又は偶像として「崇拝の対象になる (נעבד)」場合、そうした家畜を購入する心配はないとゲマラーは理解する。なぜなら実際に「偶像に献げる家畜を選定し、又偶像として崇拝の対象になったのなら、ユダヤ人には売ることとはしない」と仮定されるからである⁽²⁷⁾。議論の主題は、むしろ異教徒から購入する家畜は獣姦を疑うべきとするということである。

ラヴ・タフリファは、ラヴ・シラ・パル・アビナを引用してラヴの名で言った。

「異教徒は、自分の所有する家畜が不妊にならないように大切に扱う (従って獣姦が雌の家畜を不妊にさせるので、異教徒は自分の家畜に対して獣姦を避ける)」⁽²⁸⁾ しかしその見解は、(異教徒による獣姦によって不妊になった) 雌の家畜の場合のみに該当する。では家畜が雄である場合、どのようなことが言えるのだろうか。ラヴ・カフナは言った。「(異教徒が雄の家畜に対して獣姦を控えるのは) 獣姦によって雄の家畜の肉体が著しく損なわれるからである」。⁽²⁹⁾

ゲマラーは、ミシュナーとバライタの矛盾点を狭めるために 4 世紀のアモラ、ラヴの見解を引用して、「異教徒は自分の所有する家畜が不妊にならないように大切に扱う」ことで、家畜に獣姦することを避けるという事例を提示する。なぜなら家畜が雌である場合、獣姦によって家畜の生殖機能が著しく傷つき、不妊に至ることがあり、又反論としてラヴ・カフナが提示するように、雄である場合不妊にはならないが、肉体器官が損なわれ家畜としての付加価値が減少することから、異教徒は雄の家畜に獣姦をする可能性は無く、むしろ大切に扱うだろうという推測が成り立ち⁽³⁰⁾、ユダヤ人は、燔祭の家畜を異教徒から購入しても良いと解釈される。

ならば以下の引用するバライタを考慮にいれよ。「異教徒の羊飼いか (奉納のための) 家畜を購入しても良い」。恐らく異教徒の羊飼いは自分の所有していない家畜を大切に取扱い、勝手に獣姦する可能性があるので疑う必要があるだろう。しかし (羊飼いは家畜に獣姦をすれば) 自分の収入が失われることを恐れる⁽³¹⁾。

又ゲマラーは、ラヴの見解に対する反論として、「異教徒の羊飼いか奉納のための家畜を購入しても良い」というバライタに依拠し、異教徒から購入する家畜は燔祭として適していると仮定すると同時に、異教徒が自分の家畜を所有していない場合、獣姦をするのではないかというケースを

想定する。ゲマラーによれば、羊飼いは代理業者として同胞から家畜を預かる身分であり、自分の家畜を所有していないため、家畜に対して獣姦をする可能性がある。しかしゲマラーは、羊飼いやによる獣姦行為によって家畜が不妊になることが同業者によって発覚すれば、直ちに収入を失う恐れから、羊飼いはそのような行為を避けると推定し、従ってユダヤ人は家畜を異教徒から購入できるとする。

もう一つのバライタを考慮せよ。(異教徒がユダヤ人の家畜に獣姦するという懸念から)「**異教徒の羊飼いに家畜を預けてはならない**」。異教徒の羊飼いが(他人から預かった家畜に対して獣姦行為を)恐れる理由は、(獣姦行為によって)自分の収入を失うからだと言えはしないだろうか。しかし彼ら(異教徒)は、他人から預かった家畜に獣姦することをお互いに良く承知しているため、同業者によって自分達のそうした獣姦行為が摘発されることを恐れるのに対し(従って経済的な損失を被るだけでなく、家畜の持ち主は羊飼いに損害賠償を要求することになる)、我々(ユダヤ人)は、異教徒が家畜に獣姦する習慣があることを知らないため、恐れずに家畜と交わるであろう。ラヴァは言った。「**これは人々が口にする格言である：“尖筆が大理石を刻むように、中傷者も又自分の仲間を見分ける”**」⁽³²⁾

しかしゲマラーは、上記のバライタに対する反論として、「**異教徒の羊飼いに家畜を預けてはならない**」というもう一つのバライタの規定を説明しようとする。自分の家畜を所有していない羊飼いに家畜を預けるという事例から、前述のラシが定義したレビ記 19:14 の禁止規定に照らして説明出来ると思われる。ゲマラーは、異教徒の羊飼いが他人から預かった家畜に獣姦をしない理由は、上記のように家畜に獣姦をすることで同業者から摘発され、それにより経済的な損失を被る恐れがあるためだと理解する。しかしミシュナー 2:1 が一貫して唱える主張は、異教徒は家畜に獣姦する疑いがあり、家畜を彼らに預けてはいけないということである。その矛盾を解消するためにゲマラーは、2つの事例を引き合いに出して説明する。「**異教徒は、他人から預かった家畜に獣姦することをお互いに良く承知しているため、同業者によって自分達のそうした行為が摘発されることを恐れる**」とあるように、他人から預かった家畜への獣姦行為が発覚し(つまり獣姦によって雌ならば不妊に至り、雄ならば肉体器官が傷つく)、又同業者によって摘発された場合、それに対する弁償又は損害賠償を要求され、経済的な損失を被る懸念をお互いに十分に熟知しているという理由で、異教徒は「同胞」から預かった家畜に獣姦行為を避けると結論付けられる。

しかし一方、ユダヤ人が所有する家畜を異教徒の羊飼いが預かる状況を想定した場合、異教徒は獣姦する可能性が高いとゲマラーは推測する。「**我々(ユダヤ人)は、異教徒が家畜に獣姦する習慣があることを知らないため、(異教徒は)恐れずに家畜と交わる**」ことから、ラビは、ユダヤ人が異教徒に獣姦の嫌疑をかけずに自分の家畜を預けることが、レビ記 19:14 が規定する禁止規定に違反してしまうことにつながると危惧する。又たとえユダヤ人が、異教徒のそうした行為を摘発したとしても、異教徒は、あまり恐れをなさずに獣姦に耽るだろうと推定される。つまり異教徒は、同業者による摘発と収入を失う恐れから、同胞から預かった家畜に獣姦せずに大切に扱うが、ユダヤ人から預かった家畜には手を出して獣姦するということが類推され、結論付けられるのである。ラヴァが引用する「**尖筆が大理石を刻むように、中傷者も自分の仲間を見分ける**」という格言から、異教徒はお互いに不正行為を認識しているため、あからさまに互いの悪行が叱責されることを恐れているということが窺われ、そのような理由からお互いに所有する家畜に対して獣姦を避けると考

えられる⁽³³⁾。

(中略…) どのような理由で雌の家畜を異教徒の女の家に預けてはならないのだろうか。マル・ウクヴァ・バル・ハマは言った。「それは異教徒が、(姦淫するために) たびたび同僚の妻と床を共にし、ときには異教徒が訪問先で、同僚の妻に会えなかったので、ユダヤ人から預かった家畜を見つけて獣姦するからである」。或いはこうも言えるだろう。たとえ異教徒が訪問先で愛人である同僚の妻と会って、床を共にしても、同時にユダヤ人から預かった家畜とも交わるであろう。なぜなら師はこのように言うからである。「異教徒達は、自分達の妻よりも、イスラエルが所有する家畜と交わる方をより好むであろう」⁽³⁴⁾。

最後に次の箇所においてゲマラーが指摘するのは、そうした異教徒の性的不道徳に対する露骨な中傷及び非難である。異教徒の女性の家に雌の家畜を預けてはならないという事例において、異教徒は訪問先で同僚の妻と床を共にし、会えない時はユダヤ人の所有する家畜を見つけて獣姦するという報告がされている。このことから異教徒は、他人の妻を寝とると同時に預けた家畜に対しても獣姦する疑いがかけられている。更に又、驚くべきことに異教徒は、訪問先で同僚の妻と床を共にすると同時に(彼女にユダヤ人が預けた)家畜とも交わるという性的乱交ぶりが示される。この逸話に関連して「自分達の妻よりも、イスラエルが所有する家畜と交わる方をより好む」という発言から、こうした異教徒による性的に放縱な行為が、ミシュナー2:1の禁止規定をより詳細に定義する媒介ともなっているということがわかる⁽³⁵⁾。22bのスギヤにおけるこのような経緯から、異教徒から家畜を購入することやそれを彼らに預ける行為は、ミシュナー2:1が意図するレビ記19:14の禁止規定に違反するという理由で禁じられる。次章では、そうしたゲマラーにおいて論議されたミシュナーの禁止規定が、どのような形でラビが想起するユダヤ人の集団的アイデンティティを形成していくのかという過程を検証したい。

IV. 異教徒との差異化としての禁止規定：

ミシュナー2:1が提起する命題は、ユダヤ人は自分の家畜を異教徒に預けて獣姦をさせてはならないというものであり、この禁止規定の違反を防ぐには、いかなる状況において、どのような防止策が講じられるべきかが、ゲマラー22bにおける議論の焦点となっている。しかしそうした法規事項のみが、この議題における主な論点なのではない。以下に引用するゲマラーにおいて、イスラエルと異教徒の差異が強調されているアガダー(寓話、説話)が挿入されていることから、ラビは、獣姦という他者が有する性規範に関わるゲマラーの議論を通じて、他者である異教徒から自らを差異化し、自己の集団を定義するための境界線の規定を図ったのではないか。

ラビ・ヨハナンは言った。「蛇がエヴァと交わった時、ズハマ(道徳的穢れ)をエヴァの中へ投げ入れた」。もしそうであるなら(エヴァの子孫がズハマに侵されているのなら)、なおさらイスラエルの民もズハマに侵されているではないか。シナイ山の麓に立ったイスラエルの民から、ズハマが取り除かれた。シナイ山の麓に立たなかった異教徒からは、ズハマが取り除かれていないままであった⁽³⁶⁾。

まずこの伝承は、アガダー⁽³⁷⁾の形式で語られており、ゲマラーは、ミシュナー2:1の異教徒による猥褻行為及びその性的衝動をズハマ (זממה) と呼ばれる肉欲的穢れに由来するものであるとする。ゲマラーは、その根拠をパレスチナの3世紀のアモラ⁽³⁸⁾、ラビ・ヨハナンの見解に求める。「蛇がエヴァと交わった時、ズハマを彼女の中へ投げ入れた」とあるように、猥褻などの性的罪は、このズハマ⁽³⁹⁾から端を発していると解釈される。ラシは、創世記3章13節についての注釈によって、ズハマが彼女の中に入り、その結果、エヴァの子孫である全人類が不道德な行為に耽るようになったと指摘する⁽⁴⁰⁾。これは、ラビ・ユダヤ教共同体が直面し、認識した異教徒による不道德な性行為や偶像崇拝の現実をアガダーとして寓話的に説明する試みであると考えてもよい。

ラビ・ヨハナンの見解に対してゲマラーは「**なおさらイスラエルの民もズハマに侵されているではないか**」と問いかけることで、ズハマという穢れは、異教徒だけに帰されているのではなく、イスラエルも同様に侵されていることに注意を促している。このズハマは、道德上の穢れを指すのであり、イスラエルも道德的罪を犯した場合、異教徒同様その穢れを半永続的に被ることになるのである⁽⁴¹⁾。従ってこのゲマラーの註釈から、ズハマに侵されているという点においてイスラエルと異教徒の両者は、自・他に関係なく共通の歴史的起源を有しており、両者を分かち本質的差異は存在していなかったということが読み取れる。

しかしこのような見解を否定するものとして、シナイ山における唯一神によるトーラー顕現という啓示体験が、イスラエルという集団的自己を異教徒から差異化し、自己の集団的アイデンティティを構築する契機となる。「シナイ山の麓に立ったイスラエルの民からズハマが取り除かれた」という箇所について、ラシは、雅歌4章7節の聖句「恋人よ、あなたは何かも美しく傷は何一つない」に立脚し、イスラエルという集団が、唯一神の啓示であるトーラーを受容したことにより、エヴァ以来侵されていた穢れ—ズハマ—から清められ、一つの聖別された集団として成立したことを注釈において示唆している⁽⁴²⁾。このような意味でトーラーは、ユダヤ人という集団のアイデンティティの指標とも捉えられるのである。この文脈において、シナイ山でのトーラー顕現—啓示された法・道德・倫理規範の受容—は、猥褻などの退廃的性行為を駆り立てる衝動を抑制するものとして強調されている。このようなラビが叙述したトーラー顕現の在り方は、猥褻行為に耽る異教徒からの差異化を際立たせているという点において、ユダヤ人のアイデンティティに対するラビの認識論を象徴的に反映させていると考えられる⁽⁴³⁾。つまりこのゲマラーにおいてラビは、イスラエルという宗教を基盤とするエスニック集団の歴史的起源をシナイ山におけるトーラーの受容という啓示体験に依拠することで、共通の出自に基づく集団固有の特殊性及び自己同一性——その歴史的起源が実際、事実に基づくものであれ或いは架空のものであれ——をここで強調しているのである。この共通の先祖及びその歴史認識の共有という人間集団の自己同一化に必然的な過程は、ユダヤ人を含む全てのエスニシティの顕在的特徴であるばかりでなく、自らを一つの集団として自己同定するための他の人間集団から区別される象徴及び価値観に対する成員の感情の総和及びその認識を強く意識させるのである。

従ってこの箇所におけるシナイ山でのトーラー受容とは言うまでもなく、ラビ・ユダヤ教共同体のアイデンティティ形成に不可欠な象徴的要素であり、それは自らを異教徒から区別し、彼らの価値体系への同化に対する橋頭堡として提示されていることが分かる⁽⁴⁴⁾。このことからシナイ山は、トーラー及びその法規範（ハラハー）そのものを象徴しているとも言え、ユダヤ人の集団的自己を構築する文化的、宗教的境界線として成り立っているといえる。エスニック集団のアイデンティティを構成する要素が、自己と他者を分ける境界線の構築により成り立つということは、Fredrik Barth

も指摘していることであるが、実際こうした法規範としてのハラハーは、自己を他者から差異化する境界線として機能し、ラビ・ユダヤ教共同体のアイデンティティを定義及び強化する側面があると言える⁽⁴⁵⁾。ここでは、ミシュナー2:1及びゲマラー22bでの獣姦禁止規定をその具体例として取り上げているのであるが、この禁止規定を遵守するということは、イスラエルが有する価値体系の一部を構築する性規範を守るという規定事項の履行を意味するのみならず、境界線としてのハラハーそのものが守られることを意味するのである。それは、異なる価値体系を持つ異教徒と象徴的に差異化され、共同体の紐帯が強化されることを意味する。つまり、獣姦への危惧から、自分の家畜を異教徒に預けることを禁止するミシュナーの規定の遵守によって、異なる性規範を持つ異教徒との差異化が促されるのであり、結果的に集団の紐帯が強化されることになるのである。従ってユダヤ人は、結果としてハラハーの遵守により、異教徒から自らを差異化するだけでなく、自己を特徴づける固有のアイデンティティを認識、保持することが出来るであろう⁽⁴⁶⁾。言い換えるならば、ハラハーは、ユダヤ人のアイデンティティ形成に不可欠な自己と他者を分ける境界線を設定する装置のような役割を果たしているということが指摘出来る⁽⁴⁷⁾。

又、シナイ山でのトーラー受容がイスラエルという集団のアイデンティティを構築するということは、そこに対照的にトーラーを受容しなかった集団の描写が不可欠であることを意味する。つまり「シナイ山の麓に立たなかった異教徒は、ズハマが取り除かれないうままであった」という先の引用の二節目の箇所は、イスラエルのアイデンティティの定義が異教徒という他者に対して為されるという観点を提示している。「イスラエル」と「異教徒」、「シナイ山/トーラー」と「ズハマ」、「自己」と「他者」、「我々」と「彼ら」といった様々な二項対立から成るモチーフがこの節において内包されていることから、自己の集団の定義には、その対極に位置する他者の表象が不可欠であることをこの箇所からみてとれるのである。異教徒がシナイ山においてトーラーを受容しなかったが故に、ズハマがそのまま象徴的に帰せられ、その結果、姦淫や獣姦といった性的罪に耽るようになったというラビの他者認識が成立するのであり、それ故、ミシュナー2:1が提示する異教徒による獣姦禁止規定の法規的根拠が説明出来るのである。以上の分析から更に明らかになったことは、ズハマに侵されたままである異教徒は、シナイ山での啓示体験を通してトーラーを授かったイスラエルという集団的自己を定義するための媒介として機能しているという点である。この点は、個々のエスニック集団、共同体にも顕著に見られる特徴であり、自ら異なる他の集団との想定及び遭遇を通して自己認識を喚起していくという過程が先の引用には表れていると言える。従って自己と他者の関係という構図から見れば、シナイ山でのイスラエルのトーラー受容という啓示体験は、イスラエルのアイデンティティが、他者である異教徒との差異化という形式をとって、物語伝承⁽⁴⁸⁾として強く打ち出されているといえるのである。以上の考察から明らかなように、集団の共通する先祖及び歴史認識の共有という過程においては、対極をなす他の集団の想定が必要不可欠であり、集団の固有のアイデンティティ形成とは、他者との差異化によってなされるのであるといえる。従ってこのゲマラーにおいては、ラビは、イスラエルと異教徒との間にある本質的差異の明確化を意図しているのであり、自らの集団のアイデンティティを定義するための言説としてミシュナー2:1の獣姦禁止規定についての議論を用いていると考えるのが妥当であろう。

V. 結論：

異教徒による獣姦嫌疑を巡るアヴォーダー・ザラー22bの議題は、性道徳・規範に関する禁止規

定の議論を通して、結果的にこうした性道徳に基づく規範（ハラハー）の遵守が、自らを、異なる価値体系を持つ他者としての異教徒からの差異化を促し、又それと比例して、自己のアイデンティティを想起、喚起させていく過程を取り扱っているといえる。アヴォーダー・ザラー22bの議題において、ラビが想起するユダヤ人のアイデンティティは、異教徒という「他者」とは異なる「自己」という認識を持つことであり、固有の自己認識を持つ集団としての意識をより強固に堅持していくことで確立されていく。先に取り上げた猥褻嫌疑に関する議題において、ラビが掲げる命題の意図は、他者が有する性規範を扱った論議を通して、自己の帰属する集団の境界線を規定することにあるといえる。啓示された規範であるトーラーを受容し、世界創造以来の穢れから清められ、聖別されたイスラエルという集团的「自己」のアイデンティティは、トーラーを受容せずに猥褻などの性的罪に穢れたままの「他者」としての異教徒と対峙される形で定義される。この定義付けにおいて、自己と他者という構図が浮き彫りにされていることからわかるのは、タルムードにおけるラビが想起するイスラエルというエスニック集団のアイデンティティは、自己と他者を含む現実世界を分類化、類型化、又は象徴化することにより形成されるということである。又同時に、自己の帰属するエスニック集団の定義における、対極としての異教徒という他者集団の想定は、人間集団の分類化における顕在的特徴であるともいえるだろう⁽⁴⁹⁾。換言するならば、エスニック集団のアイデンティティ形成は、自らを独自の集団として同定するために非成員である他者との差異を作り出す行為であると同時に、又彼らの表象に依存することによって自己認識がなされるということなのである。従ってこのアヴォーダー・ザラー篇 22b での文脈が指し示すイスラエル・ユダヤ人という「我々」のアイデンティティは、異教徒と呼ばれる「我々ではない彼ら」という集団を想定、同定、そして分類する前提で成り立つ文化構築物であるといえるだろう⁽⁵⁰⁾。ラビは、このバビロニア・タルムード、アヴォーダー・ザラー篇での議論において、他者としての異教徒との関係を通して、自らの共同体における性道徳、法規範、象徴的制度、文化を規定することが出来たともいえるのである。

註

- (1) או מעמיד דגמה בפונדקאות של עובדי סוכים מפני שחשודין על הרביעה.
ולא יתייחד אשה עמוק מפני שחשודין עלהעציות.
ולא יתייחד אדם עמוק מפני שחשודין על שפית דמים.
- (2) Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden and New York: E.J.Brill, 1994. p.22-24.
- (3) 本論考では紙面の事情もあり、取り上げることが出来ないが、次章のミシュナー・アヴォーダー・ザラー2:2において、自分の子供を異教徒として育てることに繋がるので、異教徒の助産婦に預けてはならないという一節から、ラビ達は、異教徒の習慣が浸透することを危惧しているということがわかる。
- (4) Stern, p.22.
- (5) Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E To 640 C.E.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001. P.103-176. Schwartz が指摘するように、ミシュナー及びトセフタに代表されるラビ文献は、ラビ階級による後期ローマ帝国期におけるパレスチナのギリシャ・ローマ文化への参与が強く反映されていると思われる。
- (6) Gary GPorton, *Goyim: the Gentiles in Mishnah-Tosefta*, Atlanta: Scholars Press, 1988. p.238-239; p.242-243; p.286.
- (7) Jacob Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages Part Four Shebuot, Eduyot, Abodah Zarah, Avot, Horayot*. Leiden: 1985. p.138. Neusner は、ミシュナーが聖書における偶像崇拝とその慣習に関する概念を一般的な法規概念

として日常における共同体の規範に転移することが出来たと指摘する。

- (8) Schwartz, *Imperialism*, p.165-175. ミシュナーアヴォーダー・ザラー3:4において、ローマ共同浴場での崇拜の対象である女神アフロディテの彫像を巡るラバン・ガマリエルと哲学者プロクロスとの対話から、パレスチナにおけるヘレニズム文化との対峙において、厳密な申命記読解が新たな解釈を産み出す局面を窺い知ることが出来る。
- (9) Jonathan Klawans, *Sin and Impurity in Ancient Judaism*, Oxford: Oxford University Press, 2000. P.26-27. Cf. Adolph Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, London: Oxford University Press, 1928. p.214-215; p.216-217.
- (10) Yehezkel Cohen, "The Attitude of the Gentile in the Halakha and in Reality in the Tannaitic Period," in *Immanuel* 9, 1979, pp.32-41.
- (11) ラシ (ラビ・シュロモ・イツハキ, 1040-1105) は、中世フランスの最大の聖書・タルムード註解学者。ラシのタルムード註釈は、非常に権威があり全てのタルムードの版に彼の註釈が収められており、現在の聖書・タルムード註解においても、彼の註釈は最初に学習するべきものとして重要視される。
- (12) ノアの七つの戒律とは、ラビが定めた人類全てが遵守すべき普遍的戒律を指し、1) 公正な法の確立 2) 偶像崇拜の禁止 3) 神の御名の冒涇の禁止 4) 性的不品行の禁止 5) 殺人の禁止 6) 窃盗の禁止 7) 生きた動物の四肢の切開及び食することの禁止等、7つの戒律から成る。異教徒は、これらの戒律を破ることは禁じられているとされているが、ラビは彼らが、これらの普遍的な道徳・倫理律を遵守出来ないと断定しているため、結果的に否定的なイメージが与えられていると考えてよいだろう。ノアの七つの戒律に関するラビの議論についてバビロニア・タルムード、サンヘドリン篇 56a-59b 及びトセフタ・アヴォーダー・ザラー篇 8:4 参照。又ノアの七つの戒律に関するユダヤ教の哲学的、法規的考察について、David Novak, *The Image of Non-Jews in Judaism*, Toronto Studies in Theology 14, 1983 参照。
- (13) Christine E. Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, New York and Oxford: Oxford University Press, p.238, n13. タルムードにおける法規的釈義法であるア・フォーティオリ、またはカルヴァ・ホメル (קל וחומר) の論理は、禁止規定の事例においてより有効であると考えられる。アヴォーダー・ザラー、ミシュナー2:1における道徳的に反する行為に関して、ユダヤ人が禁止されている行為は、なおのこと異教徒にも適用されるという論理がここでは提示されていると思われる。
- (14) BT サンヘドリン 58a のラシの注釈において、ラビ・アキバは、獣姦に関する禁止規定の根拠を同じく創世記2章24節から依拠しており、『二人は一体となる』とは、動物を除外することを意味する。なぜなら動物と人は肉体的に一体になりえず、子を産むことがないからである」と解釈していることに留意。
- (15) Novak, *The Image of Non-Jews*, p.211-212.
- (16) 258-254 עמ' ענינים חדשים בספר ויקרא, ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה תשמ"ג.
- (17) Ibid. 255 עמ'
- (18) Ibid. 255 עמ'
- (19) רמב"ם: "לקחין המן בהמה לקרבן, איך חוששין לא משום רובע ולא משום נרבע ולא משום מוקצה ולא משום נעבד." בשלמא מוקצה ונעבד: אם איזא דאקציה ואם איזא דמלוה ליה, לא הוה מביין ליה, אלא רובע ונרבע. לחרש!
- (20) このスギヤが提示するバライタの歴史的背景は定かではないが、燔祭に関する規定の挿入から鑑みて、恐らくタナイーム期、第二神殿時代の伝承に基づくものとされる。あくまで推測ではあるが、こうした伝承がゲマラーの議論に挿入されている理由の一つは、燔祭 (コルバン) の奉納は、エルサレム第二神殿が存在していた時の最も重要な神殿祭儀の一つであり、ユダヤ教の価値体系を著しく象徴するものであることから、それに反する異教徒のそれとの対峙がモチーフとして提示されているのではないかと思われる。

- (21) バライタとは、紀元200年ラビ・イエフダ・ハナシーによるミシュナー編纂に含まれなかった口伝の外伝を指す。タルムードのスギヤにおいて、ミシュナーの註解を敷衍する一貫としてバライタは、たびたび引用され、聖書やミシュナーと同等の法的効力、権威を有しているとされる。
- (22) Hayes, p.146. 22bのスギヤに見られるミシュナーとバライタとの間に一見矛盾すると思われる点を解決する法解釈法は、**אוקימתא**/オキムタと呼ばれる。オキムタが提示することは、バライタの規定が事実上矛盾する事例を全く異なる状況に適応し、他方ミシュナーのそれはある特定の状況、事例にのみ適用されることが出来るとする。
- (23) ラシ、"מקצה"参照。この注釈では、家畜が奉納物(תקנות)として選定され、偶像(עבודת כוכבים)に献げられることが言及されている。
- (24) 同"עבוד"参照。家畜が偶像として異教徒に崇拜される(שנאו עבודת כוכבים והשתחוה לה)ことから、異教徒にとってこうした家畜の奉納は、自分達の宗教に必要な儀礼の一部であることが推測できる。
- (25) 同、"רובע ורבע" 参照。BT バヴァ・カマ 40bのスギヤにおいてラシは、燔祭として奉納する家畜に関する禁止規定の根拠をレビ記1章2節「あなたたちのうちだれかが、家畜の献げ物を主に献げるときは、牛、または羊を(の中から)献げ物としなさい(כ יקריב כסם קרבן ל' מן הבהמה מן הבקר מן הצאן תקריבו)」の註釈から依拠し、同章句の「~の中から(מן)」という表現から、ある特定の家畜は奉納に適し、ある家畜は除外されると解釈した。又同表現が、3回繰り返されていることから、3種類の家畜——1) 獣姦された家畜 2) 偶像に献げられる家畜 3) 偶像として崇拜される家畜——が、燔祭として奉納に適さないと解釈される。又この章句が特定の家畜を奉納物として除外すると解釈される理由について、詳しくはBT テムラー28b 参照。
- (26) 22b トサフオー、"ורמינה"参照。BT アヴォーダー・ザラー14b-15a。
- (27) ラシ、"אף ע"ג דודא חשדי לא קשיא לך"参照。
- (28) אמר רב תחליפא אמר רב שילא בר אבנא משמיה דרב: "עבוד כוכבים חס על בהמותו שלא תעקר." (29) התינוק נקבות זכרים מאי איסא למימר? אמר רב סמא: "הואיל ומכחדישין בבשר." (30) ラシ、"זכרים מאי איסא למימר"参照。獣姦された雄の家畜は、肉体器官が損なわれるだけではなく、原則としてレビ記1:3においても述べられているように、燔祭の家畜は雄のみであり、ゲマラーが言及する男性によって獣姦された雄の家畜は、燔祭として適さないため除外されるものとして理解される。
- (31) אלא הא דתניא: "לוקחין בהמה מרועה שלוק." לחוש דלמא רבעה לה! (רועה שהלך מתיירא משום הפסד שכו. (32) אלא הא דתניא: "אין מוסרין בהמה לרועה שלוק." לימא רועה שלוק מתיירא משום הפסד שכו. איטו עידי בהדי, מרתת. און דלא ידעין בו, לא מרתת. אמר רב: "היינו דאמרי אינשי: מכתבא גללא בזע רגלא בחבריה ידע....". (33) ラシ、"רגלא בחבריה ידע" 及びトサフオー、"מכתבא גללא בזע רגלא בחבריה ידע" 参照。固い大理石は、尖筆が刻み目をつけることが出来ること知っているため、大理石はそうした尖筆を恐れるという故事に依拠して、中傷者は、自身の不正行為に対して告発する他の中傷者を恐れるということを示しているようである。
- (34) נקבות אצל נקבות מאי טאמא לא מייחדין? אמר מר עוקבא בר חנא: "מפני שהעובדי כוכבים מצויין אצל נשי חבריהן ופעמים שאינן מונצאות ומוצאות דבהמה ורובעה." "ואיבעית אימא אפילו מוצאות נמי רובעה דאמר מר: "חביבה עליהן בהמותן של ישראל יותר מנשותיהן." (35) 異教徒は市場で鴨を買い、これと交わって絞め殺し、焼いて食べたというラビ・ハニナによる報告や、ラビ・イエレミヤ・ディフィティが、アラブ人が市場から腿肉を買い、獣姦しやすいように穴をあけているのを見たという記述が同22bのスギヤに挿入されている事実から鑑みて、ラビはこうした事例を日常茶飯時の出来事として認識していただけでなく、こうした事例から、ミシュナーの規定をより詳細に解釈し、ハラハーの施行を促したといえるのではない。
- (36) דאמר רבי יוחנן: "בשעה שבה נחש על חור, הטיל בה זיהומא." אי הכי, ישראל נמי? ישראל שעמדו על הר סיני פסקה וזמנתו עכ"מ(36) שלא עמדו על הר סיני לא פסקה וזמנתו.

- (37) Menahem Elon によれば、タルムードにおいて、アガダーは、法規であるハラハーの持つ教訓、説話等を伝える役割があるとする。それは、しばしばハラハーと相互に補完し合うことで、一定の状況の下において新たな法解釈を形作る基礎を提供すると考えられる。ここでのラビ・ヨハナンによる伝承とそれに対する匿名の賢者による見解から鑑みて、アガダーは、ミシュナー2:1の獣姦禁止規定の意図を明らかにするという解釈のアプローチが取られていると指摘出来るだろう。
- (38) アモラ（複数形アモライーム）とは、紀元200のミシュナー編纂以降の紀元3～6世紀頃にパレスチナとバビロニアで活躍したミシュナー註解学者の総称を指す。アモラの語根はアラム語の「言う」、「翻訳、学習する」を意味する"אמר"から派生している。
- (39) Klawans, p.135. Cf.Büchler, *Studies*, p.216-218. Klawans によれば, זמא (BT イェバモート 103b 及びシャバット 146a において言及されているのみである。このズハマという用語は, Klawans が言うところのいわゆる道徳上の穢れ (moral impurity) であり, ユダヤ人及び異教徒に帰せられる穢れとして捉えられ, レビ記 18 章に記述されているいわゆる祭儀上の穢れ (טמאה) とは区別される。このアヴォーダー・ザラー22b のスギヤにおいては, 祭儀上の穢れが異教徒には帰されてはいないことに留意されたい。
- (40) BT シャバット 146a において, ラシは, 創世記 3:13 でエヴァが「蛇がだましたので, 食べてしまいました (אכל) (החושב השאני) 」と言うくだりで, השאני (騙す) という語と נשאן (娶る) という表現が, 同じ語根を有していることに注目し, 蛇がエヴァを騙して知恵の木の実を食べさせ, 彼女と交わった (בא נחש על חל) 結果, 穢れであるズハマが入り込み, 人類が犯す全ての性的罪は, このズハマから端を発しているということを指摘している。ラシの註釈に関連して, マハラシャも同様 BT イェバモート 103b のスギヤの引用から, 神の似姿に造られた人間は本来, 身体, 魂, 霊ともに健全な状態であったが, ズハマがエヴァの体に入ったことにより, 霊的な穢れが生じ, よって人類全ての道徳的罪の原因となったと解釈する。
- (41) Klawans, p.135.
- (42) ラシ, " ישראל שנמדוד על דר סיני "参照。Hayes, p.238,n.13. Hayes は, 実際, このゲマラーにおいて, 穢れに関わる言説が, ユダヤ人のアイデンティティを強化する側面があるということを指摘している。
- (43) Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford:Oxford University Press, 2002. p.161-162.
- (44) ペシクタ・デ・ラヴ・カハナ 1:2, 23 のミドラシュは, イスラエルはシナイ山でのトーラー顕現以後, 完全な国民 (אומה שלמה) となり, イスラエルという名が与えられたという故事を伝えている。又出エジプト記ラバ 47:1 において, ミシュナー及びタルムードという口伝トーラーの受容が, イスラエルを諸国民から差異化する一つの重要な指標として提起されている。このことからラビ・ユダヤ教は, このイスラエルと諸国民の対立という構図から, モーセのトーラー, 特に口伝の伝承であるミシュナー及びタルムードをその思想の始原とする思惟を発展させていったのではないかと推定される。この出エジプト記ラバのミドラシュが提示するラビ・ユダヤ教の思想的根拠について, 市川 裕, 『ユダヤ教の精神構造』(東京大学出版会, 2004 年) 36-50 項参照。
- (45) Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (Bergens-Oslo: 1969) pp.10, 14-15. Cf.Stern, *Jewish Identity*, p.197-198. Barth の提唱するエスニック境界線論は, 今日のエスニシティ理論における有力な学説として支持されている傾向にある。しかしハラハーというユダヤ人のみに適用される法規範を共同体の基礎に据えるラビ・ユダヤ教においては, 自己を他者から分ける境界線は, 客観的な基準によって構築されるものではなく, むしろ共同体の成員によって主観的に内面化されるときのみ——戒律の遵守という他者が踏み入れることの出来ない領域——において形成されると思われる。
- (46) Stern, p.73-75.
- (47) このような様々な法規定の根底にあるのは, 唯一神が啓示した法規範を遵守することにより, シナイ山での神

との契約を履行するという至上義務への意識である。イスラエルは、シナイ山で唯一神と契約を結び、その結果トーラーが授与された。そしてそのトーラーが規定するハラハーの遵守を通して、唯一神に従う。故に、ユダヤ人がミシュナーの規定する獣姦禁止規定を遵守、実践することは、シナイ山で結ばれた唯一神とイスラエルとの契約を履行するということであり、そしてその契約を具現化する行為であるといえる。そういう意味で、イスラエルという集団のアイデンティティは、神からイスラエルのみに与えられたトーラーの戒律遵守という至上義務と密接に結び付いているということが指摘出来るだろう。

- (48) 内堀基光, 「民族の意味論」『岩波講座文化人類学第五巻』(岩波書店, 1997 年) 14 項。内堀はエスニック集団の主観的帰属意識の認識に関する考察の中で「民族についての語りは自分達の集団を他の集団に分けるための語りである。したがってこの語りの中には、他の同種のものからの識別特性(差異)と、みずからが集団として一体を為すことについての弁償が含まれる・・・(中略) しばしば指摘される民族の道具性あるいは交渉可能性はこのことに由来する」と指摘し、ラビが自らの集団的アイデンティティを主観的に他者に対して喚起する過程がこの 22b のスギヤに強く反映されているのではないかと思われる。

- (49) Rodney Needham, *Symbolic Classification*. Santa Monica: 1979, p.32.

- (50) George Devereux, "Ethnic Identity: Its Logical Foundations and Its Dysfunctions," in George De Vos and Lola Romanucci-Ross, *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change* (Palo Alto: 1975), pp.48.

Jewish Identity Formation as Reflected in the Halakha of Gentile Bestiality —Babylonian Talmud Avodah Zarah 22b—

Joe SAKURAI

This paper is concerned with the issue of how Jewish identity has been constructed in late antiquity. Although the question of “who is a Jew?” is a much debated one in the modern period, the question of Jewish identity and its construction in late antiquity has rarely been given the attention it deserves. This study is concerned with the role the Babylonian Talmud, the major legal compendium of rabbinic Judaism, played in attempts to define Jewish identity and pays particular attention to the sugya of tractate Avodah Zarah 22b. This text deals primarily with precautions against violating the prohibition of bestiality, which – according to the rabbinic tradition – was the form of sexuality practiced by gentiles. This study examines how the rabbinic discourse on this halakhic prohibition of a sexually immoral mode of behavior defined Jewish self in contrast to the gentile other and shows how certain aspects of the halakha played a significant role in creating rabbinic perceptions of distinctions between Jews and gentiles. By paying special attention to the significance of the halakha in the formation of the social and cultural boundaries that distinguish Jews from gentiles, it can be shown that the erection of such boundaries was indispensable to Jewish identity formation. This study thus illuminates one aspect of rabbinic Judaism in which the halakha as a cultural construct defines the notion of Jewish identity in relation and opposition to gentiles.