

文明史のなかのユダヤ教

——比較文明学の断章から——

【内容】

- 一 「反ユダヤ主義」の幻想をこえて——「闇の奥」と希望の光
- 二 古代ユダヤ教の風土的背景——「シリア文明」の残照
- 三 イスラエルの神とカナンの神々——神教と多神教のあいだ
- 四 「バレスティナ問題」のゆくえ——「中東戦争」と西欧問題
- 五 エルサレム巡礼の彼方に——「聖なるもの」の普遍性

吉澤 五郎

一 「反ユダヤ主義」の幻想をこえて——「闇の奥」と希望の光

ユダヤ民族が歴史に登場するのは、紀元前二千年以後のことである。一説に、イスラエルの族長アブラハムを父祖とするユダヤ人は、その遙かなる歷程において絶えざる苦難の道を歩んできた。自らの「ユダヤ人」という名称をめぐることも、やがて本来の民族的な意味をこえて拡張され、あらゆる憶測を呼ぶことになる。事実、その後冠せられた「ユダヤ教徒」という宗教的な刻印は、時として先祖伝来の掟を遵守する「律法主義者」と映り、また他ならぬイエス・キリストを処刑した「キリスト殺し」や「神殺し」の汚名を蒙ることになる。

古来「ユダヤ人」に対する偏見は、一種「呪われた民族」かのように根強いものがある。その暗喩的な表現は、世に名高い芸術的な作例からもうかがえよう。まず文学史上では、いかにも悪がしこく残忍なユダヤ人・シャイロックの商人像として登場する（シェイクスピア「ヴェニスの商人」、一五九六年頃）。その時代背景に、作者をふくむイギリス・エリザベス朝を覆う「ユダヤ人排斥」の気運を見ることもできよう。当時のキリスト教社会にとつて、自らの安寧と隆盛を守るためには、何よりも異教徒・シャイロックの「生贖像」が不可避でもあった。いわゆる、ユダヤ人が理不尽な「スケープ・ゴート」（贖罪の山羊）の役を演じることになる。ドイツの詩人・ハイネが自己体験として嘆くように、そこに不運な運命をたどる「ユダヤ人の原像」を見ることができよう。

また美術史上では、「ユダヤ教会」を擬人化した「シナゴーク」(synagoge) 像は、頭を垂れ「目隠しされたユダヤ人」として描かれる（フランス・ストラスブール大聖堂、外陣南入り口、一二三五年頃）。その隠された意匠は、



エクレシア（キリスト教会—左）とシナゴグ（ユダヤ教会—右）
（柳宗玄・中森義宗編『キリスト教美術図典』より）

新たに「キリスト教会」の勝利を謳う「エクレシア」(ekklēsia) 像（冠を戴く王妃）との対比を彫り込むものであろう。もっとも、初期のキリスト教美術（四五世紀）では、この「シナゴグ」と「エクレシア」の乙女像は、いずれもキリスト教会を象徴する「二つの母胎」であった。その統一的な図像が暗転し、むしろ対立する存在として浮上するのは、とくに一三世紀の「ゴシック大聖堂」（扉口彫刻）においてである。いわゆる、反ユダヤ主義の攻撃的な風潮が両者を分断し、神の契約と祝福を分かち「二つの命運」を授けることになる。

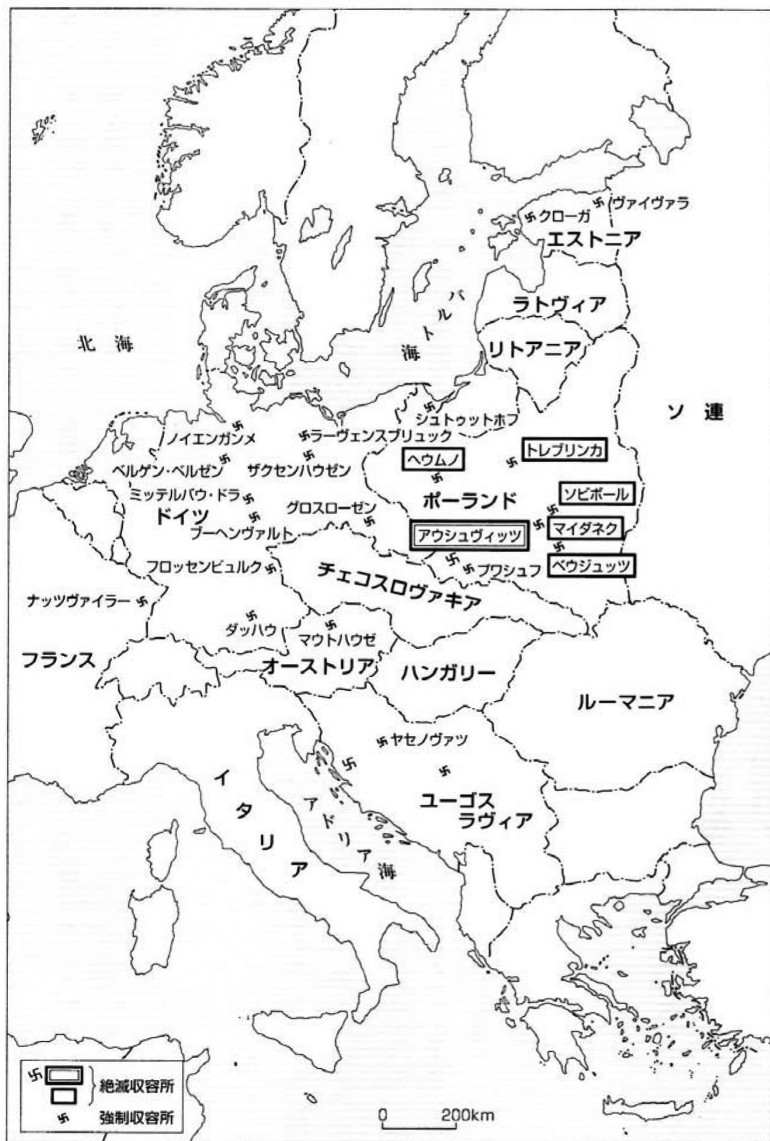
かつて、わたし自身も、フランスのストラスブール大聖堂をはじめ、シャルトル、ランスあるいはドイツのバンベルク大聖堂等を巡りながら、その寓意的な女性像に出会ったことがある。一私見ながら、勝ち誇るエクレシアから見えぬ目の視線をそむけ、頭を垂れてうちしずむシナゴグの姿に、なぜか「静謐なる気

品」が感じられた。

他方、ユダヤ人を故意に貶める歴史的な場景も見逃せない。そのヨーロッパ探索の一例として、とくに一四世紀（一三四七年）のペスト大流行を契機とするユダヤ人への厳しい迫害や相つぐ追放令の発布等が見られる。つぎの一五・六世紀には、大国スペインを舞台にして、一見「ユダヤ教徒狩り」とも見まごう「異端審問所」が各地に開設される。いわゆる、ユダヤ人を窮地に追い込み、その大規模な「東方移民」活動の誘い水ともなる。幾多の流浪の民を迎えた大地は、他ならぬオスマン帝国の領土でもあった。

さらに、一九世紀末には、世界の注目を浴びた「ドレフュス事件」（一八九四年）が起こる。いわゆる、フランスのユダヤ人将校A・ドレフュスの逮捕にからむ事件である。その嫌疑は、フランス軍事機密の対ドイツ通牒である。フランスの軍法会議は、ひそかにドレフュス無罪の確証を得ながらも終身流刑を宣告する。その背景には、当時の根強い「反ユダヤ主義」の風潮がある。しかも、すでにフランス国民に同化したユダヤ人に対しても例外でないことを証している。周知のように、フランスのクレマンソーや文豪エミール・ゾラは、この不正と虚偽を糾弾して全フランスの世論と良識を喚起した。じつは、この裁判を取材したユダヤ人ジャーナリストの一人が、のちにユダヤ人国家の建設を訴えて「シオニズム」(Zionism)を煽ったT・ヘルツルである。

このドレフュス事件は、一層ユダヤ人に対する憎悪を高め、二〇世紀の「ナチス前夜」を偲ぶものがあつた。申すまでもなく、第二次世界大戦中のナチス・ドイツによる「ホロコースト」(Holocaust・「大量虐殺」)は、とくにユダヤ人に対して行われた組織的な殺戮行為である。その「絶滅の檻」を象徴するのが、人間自らの罪業をきわめた「アウシュヴィッツ」(現ポーランド・オシフィエンチム)の強制収容所である。



〈絶滅の檻〉を象徴する「強制収容所」の分布図
(市川裕『ユダヤ教の歴史』より)

じつは、この「強制収容所」こそ、ナチス全体主義の本質を露呈する「巨大な集合悪」の象徴であり、人間の全面的な支配を行使する実験室である。あるいは、「個人の一切の記憶を奪って、完全殺人を果たす」忘却の穴」(ハンナ・アーレント)である、ともいえよう。現に、所長ルドルフ・ヘスの任務は、ヨーロッパ各地から大量に輸送されるヨーロッパ・ユダヤ人を、いかに合理的かつ効率よく抹消するかにあった。いわゆる、毒ガス・チクロンを投じた無血の集団虐殺である。ユダヤ人の総死者数は、一説に六百万人にのぼるともされる。およそ、全世界のユダヤ人人口の「三分の二」にあたる。

その残酷非道な強制収容所の体験記録として、ウイーン精神科医であるV・E・フランクルの『夜と霧』(一九四六年)がある。今日、あらためて、人生観のコペルニクスの転換として、人間の根源的な生きる意味と意思が問われているといえよう。また、二〇世紀音楽を牽引したA・シエーンベルクの「ワルシャワの生き残り」(一九四八年)は、ホロコーストの残忍さを訴える無調の音楽として、現代人の心に深い痛哭の念を突きつける。とくに、最後に登場する祈祷文「シエマ・イスラエル」(「イザヤ書」二八・二三―二九)は、人間の聖なる希望への旋律を力強く奏でている。

ちなみに、ギリシア語に由来する「ホロコースト」の原義(holoKausion)は、すべてを「丸焼きにした」との意味である。本来、古代ユダヤ教の神事(全燔祭)として行われた「動物犠牲」の供儀を端緒とする。その残滓は、やがて南米アステカの「人身御供」へと変貌する。なおユダヤ人は、その宗教的な痛ましい印象を避けるために、むしろヘブライ語の大いなる不幸を意味する「シヨア」(Shoah・「破壊」という表現を用いることが多い。

今日、他ならぬ人類が犯した「負の遺産」は、ナチスによる「ドイツ・ホロコースト」の例外性をこえて、広く追跡されるべきであろう。申すまでもなく、史上初の核被害に見舞われた日本の「広島・長崎の悲劇」がある。さらに、アフリカのコンゴやルワンダ等をはじめ、今日に続くロヒンギャ（ミャンマー）の惨劇も見落とせない。いずれも、人種差別や宗教上の偏見等に連なる「ジェノサイド」(genocide・「集団虐殺」)である。

ところで、このようなユダヤ人問題にひそむ否定的な感情は、かならずしもユダヤ人の特性による歴史的な事件や思想的な論理性によるものではない。むしろ、近代ヨーロッパの胎内から生み出された「反ユダヤ主義」という人種妄想と自己免罪の帰結でもあった。事実ドイツでは、いち早くヒトラー総統のもとで、一連の「反ユダヤ感情」を滲ませる不穏な動向が見られる。とくに一九三五年には、ユダヤ系市民の法的地位と資格を剥奪する「ドイツ人の血と名誉保護のための法律」(「ニュールンベルク法」)が制定される。いわゆる、ヨーロッパにおける人種主義の源泉となる「アリア神話」の託宣である。

さらに、一九三八年には、全ドイツを巻きこむ「水晶の夜」事件が起こる。すなわち、ナチス親衛隊によるユダヤ人商店やユダヤ教会(シナゴーク)の破壊およびユダヤ人殺害におよぶ凶悪な犯罪である。他方、一九四二年に開催された「ヴァンゼー会議」では、ナチス指導者の一同が顔をそろえ、ユダヤ人問題の「最終的解決」案が決議される。いわゆる、ユダヤ人を強制収容所で虐殺する「絶滅計画」の決定と遂行である。その施策は、ナチス・ドイツによるユダヤ人迫害の決定的な転換でもある。

しかも、当時の国際連盟および加盟諸国の動向はどうであろうか。一様に、他国への「内政干渉」の原則を口実にして、その非人道的な国家的な犯罪を黙過するに留まった。他面、同じくナチズムに対するドイツキリスト

教会の対応も厳しく問われることになろう。とくに、ドイツの国教会であるルター派教会では、ナチズムとキリスト教の癒着問題から、一連の「ドイツ教会闘争」（一九三三―四五年）が生じている。ナチズムに抗した「告白教会」では、多数の牧師が逮捕され殉教している。あらためて、「福音」の良心に身を投じた苦難の道程に心を留めたい。じつは、この人類史上未曾有の「ホロコースト」体験こそ、その後のユダヤ人の歴史と運命を定める大きな試金石となった、ともいえよう。

今日、アウシュヴィッツは、旧ナチス・ドイツの強制収容所（一九四〇―四五年）として、ユネスコの「文化遺産」に登録されている。他面、ユダヤ人が蒙った人類史上最大の「負の遺産」として、国際的な共同作業による「ホロコースト研究」も進展をみている。いわゆる、人間の歴史にひそむ不条理な真実を見すえ、無告の民の記憶や証言を検証しながら、ナチスが犯した「反ユダヤ主義」の全貌と課題を明かすことである。まさに、時として歴史と人間が織りなす「闇の奥」と一条の「希望の光」が、重く問われているといえよう。

とくに、ホロコースト研究の嚆矢となるR・ヒルバーク（歴史学）をはじめZ・パウマン（社会学）等の功績は、あらためて考慮すべきであろう。いわゆる、一見「見えない暴力」としてユダヤ人絶滅に加担した「近代合理主義」と「官僚的システ」の共同謀議と犯罪の告発である。まさに、近代文明はホロコーストの必要条件であった、ともいえよう。また、このようなホロコースト研究の新たな展開と現代日本につながる普遍的な問題群の究明については、加藤泰氏（人類学）の細密な論考「暴力の記憶・暴力の克服」（『比較文明』三四、二〇一八年）がある。他ならぬ、「ホロコースト、そしてヒロシマ・ナガサキ」を継ぐ「オキナワ」の記憶と他者化の問題である。

かつて、新たに「実存主義」を唱導したJ・P・サルトルは、独自の観点からユダヤ人の「受難問題」につい

て画期的な見解を示している（『ユダヤ人問題の考察』、一九五四年）。すなわち、たんにユダヤ人問題の歴史と本質を明かすだけでなく、今日の「人種問題」との脈絡から、その淵源と問題解決への方途を解明している。サルトルが鋭く糾弾したように、まさしく「ユダヤ人問題は、われわれの問題である」ともいえよう。「もしユダヤ人が存在しなければ、反ユダヤ主義者はそれに代わるユダヤ人を作り出さずにおかない」ともなろう。その鋒先は、もしかして「他の国においては、それが黒人であったり、黄色人種であったりする」ことを忘れてはならない。

ユダヤ人問題にひそむ不条理と矛盾は、つまるところ人間の自由と世界観そのものを問いかける。さらに、実存的な行動原理としての「政治的参加」(engagement)をせまるものである。他ならぬ日本は、どうであろうか。かつて、まさに「アウシュヴィッツ」と同時代に、「大東亜共栄圏」の唱導のもとに東アジアの諸民族の犠牲を強いてきた。同時に、自らの「内なる差別」として、沖繩、アイヌ民族に強行した抑圧と編入問題がある。その超国家主義的な思想とも、あながち無縁でないはずである。

現在、ユダヤ人問題は、とくにアラブとイスラエルとの宿命的な対立として、世界の熱い視線を浴びている。これまで、イスラエルの「独立宣言」(一九四八年)に端を発する複雑な経緯があるだけに、双方の疑念を一気に晴らすことは困難であろう。しかし、未来の和解と共生に向けて、中東地域の永続的な平和と公正な権利回復の道を拓くことは喫緊の課題である。一方、かつて「湾岸戦争」のジレンマから、とくに双方の知識人の間で「アラブとユダヤ」の対話を目指す必死の模索が続けられた動向も見逃せない。これまでの、相互不信と否定に身をついやす戦争の狂気をあばき、絶望的な危機を希望に転化する自己認識の修正と深化への試みである。その問題の本質には、およそ一〇世紀をこえる歴史の暗証があり、西洋文明の巨大な人種主義の亡霊がひそんでいる、と

もいえよう。

他面、アラブとユダヤあるいはキリスト教との関係は、かならずしも水と油のように背反するものではない。宗教的な側面から見ても、いずれも「旧約聖書」という同一の聖典に由来する経典の民である。事実、ムハンマドにおいて、ユダヤの預言者モーセへの親愛の情と傾倒は深いものがあつた。あえて、イスラーム教徒が敵意と対決を示すのは、たとえば「三位一体論」のような、一種「不条理な教義」についてである。その後、キリスト教の誕生や使徒パウロによる伝道の舞台も、多くのユダヤ人が住むアンティオキア（現トルコ領アンタキヤ）を拠点とするパレスティナを中心としている。

その意味でキリスト教は、もともとヨーロッパの宗教というより「オリエントの宗教」である。少なくとも、その誕生となる舞台はオリエント（アナトリア、シリア）であつた。さらに、歴史的な側面から見ても、イスラーム成立後のユダヤ教徒の処遇は、一部の例外をのぞき、全体としては「経典の民」として自由で公正な取り扱いをうけている。その後のオスマン帝国においても、公認の「ミレット制」（宗教別自治共同体）のもとで、一定の納税義務とひきかえにユダヤ教徒の信教の自由と自治が容認されている。それは、歴史上の「分化的な傾向」を、新たに「統合的な傾向」に組みかえる「希望の証」でもあつた。

これらのイスラーム時代における相互共存の秩序が覆され、新しい対立関係に転化したのは、近代ヨーロッパのナシヨナリズムが染みた「シオニズム」（ユダヤ人国家再建運動）の展開後である。そのシオニズムにヨーロッパ大国の利害関係がからみ、とくにイギリスの全面的な支持によって「イスラエル共和国」（一九四八年）が樹立される。この強硬政策は、同時に今日におよぶ「中東戦争」の淵源ともなつた。言わば、パレスティナに設けら

れたユダヤ人の民族国家は、ヨーロッパ自身のユダヤ人問題を、ヨーロッパ以外に転嫁することによって解決を図ったことになる。

とくに、特異な政治哲学者として著名なハンナ・アーレントは、近代の「反ユダヤ主義」の常識に挑む歴史的な考察を進めている（『全体主義の起源（一）反ユダヤ主義』、一九五一年）。まず、反ユダヤ人感情の変遷として、古代から存続する宗教的な「ユダヤ人憎悪」と、一九世紀後半に登場する政治的イデオロギーとしての「反ユダヤ主義」を明確に区分する。さらに、二〇世紀の大きな病根となる「全体主義」の前史として、反ユダヤ主義の生成と展開を追求している。中でも、近代の「反ユダヤ主義」は、ヨーロッパの国民国家の衰退とともに起こり、しかもその唯一の所産を「シオニズム」の誕生であるとも裁定する。反面、わが身に嵐のような批判を浴びながらも、時として同胞ユダヤ人の「悪臭を放つ暗部」にも光をあてる。このようなアーレントの独創的な著作は、自らユダヤ人として歴史的な真実を求め、新しい世界を他者とともに創るといふ「希望の思想」を伝えるかのようである。

他方、ハンナ・アーレントが指摘するように、アラブ人を排除し、もしくは少数民族に貶める形での建国は、かつてユダヤ人自身が最大の犠牲を蒙った「民族」原理と「人種主義」イデオロギーの再生にほかならない。むしろ、唯一の「解決不能な問題」とされたユダヤ人問題の解決は、新たな課題として「パレスティナ問題」という火種をやどすことにもなった。強いて言えば、ヨーロッパ文明の原罪は、きっと歴史上の一大汚点として止むことなく問われることになろう。

今後、新しいイスラエル研究の課題は、かつての西洋的な見地をこえる包括的な枠組みと探究が必要であろう。

ここで、その巨視的な一考察として、新たな比較文明学の先達であるA・トインビーの「ユダヤ人論」について検討したい。ちなみに、トインビーの名著『歴史の研究』（二巻、一九六一年）の巻末に収められた一編は、新たにイスラエル史の全体論的な研究として注目された「ユダヤ教徒の歴史と前途」であった。いかにも、豊かな歴史的検証と深い洞察に満ちた圧巻である。一先ず、その主要な論点をかい間みよう。

まず第一に、ユダヤ民族の歴史的な定位としての「化石論」である。ここでの「化石」(fossils)とは、暗に「死滅している文明の現存する遺物」をいう。もともと、この古めかしい比喩的な表現は、ユダヤ人の心をかき乱すかもしれない。しかし、トインビーの真意は、逆境におかれた共同体が、長期的にわたって特性を維持するという強靱な精神的特徴を指している。同時に、低次のナショナリズム化への批判も込めている。

その見地において、ユダヤ教徒は歴史的にインドのパルシー教徒とともに、シリア文明（ギリシア・シリア合衆体）の化石である。その他の例証として、ネストリウス派や単性論等の名もあげられよう。この文脈では、ユダヤ民族の「唯一性」というかたくなな信念をこえる視座も提供される。J・B・エイガスの論評のように、「ユダヤ人の特性と人類の普遍的価値の健全な均衡」を保つ多元的な思考と、その前衛となる役割への期待である。とはいえ、一般に化石という用語は、有名な古生代から中生代に栄えた「シーラカンス」(coelacanth)におきかえても誤解をまねきやすい。やはり、その未来にわたる豊かな含蓄を適切に表す名称に変更すべきであろう。

第二に、未来の「世界国家」を育む共同体理論としての「ディアスポラ論」である。まず「ディアスポラ」(diaspora・離散体)とは、故国を追われ異郷の地にありながら、自ら固有の共同体を形成し、多数者の中に散在する「亡命離散民」のことである。これまで歴史上の「世界国家」は、その支配下の地方国家や民族の個性を抹

殺するのが通例である。その意味では、新バビロニア帝国に征服されたユダヤ国家のユダヤ人は例外であった。

ユダヤ人の離散（ディアスポラ）は、「バビロン捕囚」（五八六年）にはじまる。それ以来、ユダヤ人はおもに地中海沿岸の地域に移住し、固有のユダヤ人社会を形成した。とくに、アレクサンドリアには百万人以上のユダヤ人が居住し、独自の社会を構成して隆盛を誇った。各々に、異邦の地でギリシア語を学び、ヘレニズム文化を受容しながらも、シナゴークを設立してユダヤ教を堅持した。また、遠き異邦の地においてもエルサレムとの心の絆は強いものがあつた、といえよう。

その後、エルサレムの神殿が破壊（七〇年）され、さらにエルサレムから追放（一三五年）される事態となる。ここに、ユダヤ人は完全な離散の民となり、その逆境の旅は「イスラエル建国」まで続いた。他面、今日におよぶ長期にわたつて、ほぼ民族的な郷土を喪失しながらも「民族的一体性」を保持してきた、ともいえよう。この亡国の運命を辿るユダヤ「ディアスポラ」を支えたのは、とくにユダヤ教を奉じる内面的な啓示であり、また生存の現実的な方法としての苦心を凝らした経済的な力量であつた

トインビーは、まず未来の「世界国家」の担い手として、歴史上の「ディアスポラ」に注目する。事実、ユダヤ人を典型とする「ディアスポラ」の社会構造は「水平的」である。いわゆる、宗教的・文化的さらに職業上の場合でも、すべて横の連携で維持される。この水平的に広がるディアスポラ共同体の共存形態は、これまでの一定の領土に根づく国民国家の垂直的な支配構造をこえることになる。いわば、未来の「世界国家」の前提条件となる「国家をこえる存在」として、新しい人間の価値志向と居住条件を示唆している、ともいえる。トインビーは、このディアスポラの創造的な意味に着眼して、歴史上の新しい「ユダヤ・モデル」(Jewish model)を設定

している。今日、国際政治の諸分野において、国境をこえる「新しい主体」ともなるNGO（非政府組織）の活動と意義を無視することはできない。とくに、これからの「地球文明」のゆくえを問う「未来の波」として、トインビーの歴史的な評価は高い。

トインビーのユダヤ人論は、これまでの狭隘な近代西洋のナショナリズムや国民国家の呪縛を克服し、新たな「地球文明」にどう人間の思考と価値の改革として重要である。今日、世界を覆う「グローバル化時代」が行する中で、虐げられたユダヤ民族の歴史的な苦悩と叡智に学ぶ意味は大きい、ともいえよう。

ところで、現下のパレスティナ情勢はどうであろうか。今年（二〇一八年）は、イスラエルとパレスティナが「オスロ合意」（一九九三年）を調印して二五年となる。その合意には、両者が平和の道を目ざす「二国家共存」への夢があった。しかし、現実にはその前途をさえぎる暗雲がたちこめている。果たして、オスロ合意が灯した希望の光は、絶望の悲嘆にくれるパレスティナ人の心を照らすことができようか。とくに、最近イスラエル国会が可決した「ユダヤ人国家法」（二〇一八年・七月）の制定は、まさにアラブ・パレスティナへの植民地主義的な支配と人種差別主義の再現である、ともいえよう。他面、かつてユダヤ的伝統として育んだ非暴力的なディアスポラからの逸脱でもある。

今日、イスラエル保守政権の異様な事態について、世界のまなざしも厳しいものがある。一例として、パレスティナ系米国人作家のスーザン・アプルハワーは、新法の条文とナチスの汚名高き「ニュルンベルク法」の類似性を指摘する。さらに、ユダヤ人の世界的なピアニストおよび指揮者であるダニエル・バレンボイムは、自ら母国の暴挙を嘆き「イスラエル人であることが恥ずかしい」と告白している。申すまでもなく、泉下のトインビー

が批判的であることは、論を俟たない。

二 古代ユダヤ教の風土的背景——「シリア文明」の残照

まず、古代イスラエル研究の予備的な考察として、とくに「ユダヤ教」の自然史的な背景に目をとめたい。もとより、人間と自然環境の関係は、不可分の一体をなしている。人類史上の重大な事績も、人間と環境の両者にひそむ潜在能力が、相互の作用を通して編み出したといえよう。じじつ、歴史上の画期と目される「人類革命」から、世界共通の叡智を創出した「精神革命」への転換にも、やはり環境的な要因を無視することできない。この観点から、古代ユダヤ教の風土的な条件をかいま見よう。

ユダヤ教が誕生した古代オリエント、とりわけパレスティナ地方は、古来その語義ともなる「ペリシテ人の地」であり、文明史上の「シリア文明」に属する。ちなみに、古代地理上の「シリア」は、西アジアの「肥沃な三日月地帯」を一角とし、その東部メソポタミアと北アフリカ・エジプトを結ぶ「陸橋」であった。その範囲は、今日のシリア共和国はもとより、さらにレバノン、イスラエル、ヨルダンおよびトルコ南部等をふくんでいる。

古来、この地では民族や宗教間の対立がにつき、他面、単一民族によって独り占めされることもなかった。後年、この地を異教の住処とし、とくに「聖地パレスティナ」の名を分離したのは、ヨーロッパ・キリスト教徒の策謀でもあった。

総じて、シリアは、早くから古代世界の中心として、人類史上に大きな貢献を果たしてきた。その「人類の恩人」とも称される業績は、著名なアラブ史家P・K・ヒッティの『シリアの歴史―レバノンおよびパレスティナを含む』（一九五一年）からも読みとれよう。他面、A・トインビーは、晩年の主著『歴史の研究』（二二「再考察」、一九六一年）の中で、あらためてシリア文明の偉業を検証している。いわゆる、シリア文明とヘレニック文明の融合を「文化合成体」(Culture Composit)と命名し、その運命的な出会いと新たな宗教的な啓示に注目する。申すまでもなく、広義のシリアは、自ら世界的な「一神教の聖地」を育んだ立役者でもあった。

つぎに、ユダヤ教の地理的な条件を一瞥しよう。パレスティナは、長さ約二四〇キロメートル、幅一二〇キロメートルほどの長方形の土地である。西は地中海東岸に面し、東南は砂漠と山地にかこまれている。全体として縦割りの構成であり、いわゆる「山と谷の多い地」である。また、「旧約聖書」の主要舞台でもある。このように、パレスティナの自然環境は、一部の海岸平野をのぞいて、砂漠上の不毛な土地である。イスラエルの民は、この砂漠の緑辺部で牧畜を営みながら、雨雲をもたらす「嵐の神」を介して唯一神「ヤハウェ」に遭遇した、ともいえよう。いわば、耕地周縁の「半遊牧民」という地理的かつ社会的環境は、ユダヤ教誕生の必要条件でもあった。

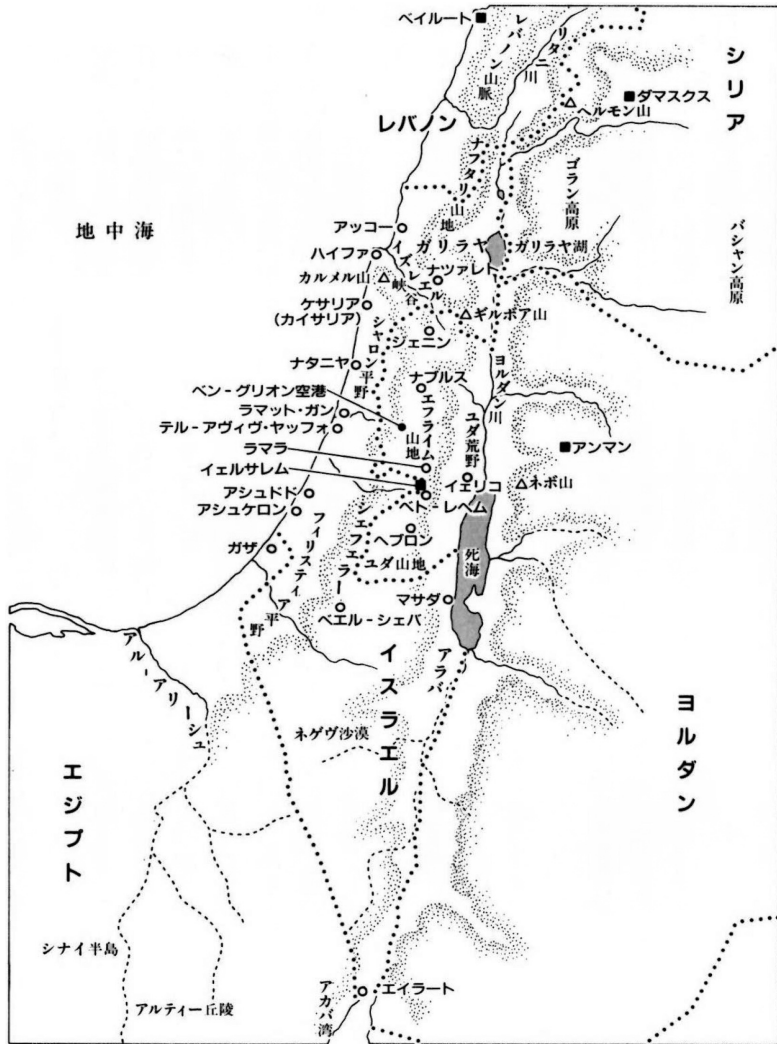
では、イスラエルの民が、そのパレスティナに入植する以前の状況はどうであろうか。当時、世の誉れとして「乳と蜜の流れる土地」(「出エジプト記」三・八)と謳われた豊饒な土地には、早くからカナン人が住んでいた。いわゆる、「カナン」(Canaan)とは、パレスティナの古称で「低地」を意味する。古くよりセム系民族の領土であり、とくにフェニキアからヨルダン川までの地域にわたる。古来、このパレスティナ地方では、羊・牛から搾

乳が行われ。蜜も特産品の一つであった。なお、後代の限定的な用法での「カナン」の町」とは、パレスティナ南部とくに今日のガザを指している。

一方、カナン人は、早くから小型の都市国家群を形成し、また広くメソポタミアやエジプト文明との交易もしている。彼らの宗教は多神教であり、その代表格として農耕神の男神バアルと女神アスタルテの名をあげるこゝとができる。いずれの神々も、一民族の部族神というより、諸民族との交流を背景にした普遍的な性格が強い。その点では、砂漠の風土がもたらすヤハウエ神の排他的な一神教とは趣を異にするといえよう。

さらに、パレスティナの気候的条件はどうであろうか。じつは、西アジアを舞台とする農業の起源も、やはり気候変動と深くかかわっている。すなわち、紀元前九千年紀の水河時代の終結による、といえよう。その後、紀元前四千年紀の前後には、ヒブシサーマルと称される湿潤な温暖期を迎える。ここに農業は、世界的な規模に拡大される。また、この時期の初期農業を通して、人間に不可知な力で降りそそぐ、「大いなる存在」に出会う。ここに、自己超克としての宗教的な意識が覚醒された、ともいえよう。いわゆる、地母神信仰や太陽神信仰といった「多神教」の世界である。

やがて、紀元前三千年期にヒブシサーマルの時代が終り、赤道西風の北上による乾燥化の時代を迎える。この湿潤から乾燥への移行こそ、歴史上の民族移動をうながし、大河のほとりに古代文明が建設される動因となった。その後、紀元前一三世紀に、イスラエルの民は「カナン」に入植し、とくにシケムの町で明確な「一神教」（ヤハウエ崇拜）を確立したとみられる。このように、ユダヤ教の成立にとって、人間をとりまく自然環境、とりわけ気候変動との関係は消しがたいものがある。



「パレスティナ」(カナン)の地勢図
 (高橋正男『エルサレム』より)

もつとも、これまで極度の「環境決定論」に対する批判も、まだ根強いものがある。歴史理論としてヒポクラテス以来の「地理的決定論」は、少なくとも今日のフェーブル、ルシアンの説く相互規定的な「可能論」へと席を譲るべきであろう。その文脈で、これまで環境決定論の代表者として有名なE・ハンチントンの『気候と文明』（一九三八年）も、再検討を要するであろう。その一見魅力的なテーマのもとに、たしかに方法論上の重要な論点を提示しながらも、やはりいくつかの致命的な弱点を否めなかった。いわゆる、気候値の示す「最適気候」と「文明の評価」の問題も、つまるところ「中緯度文明」としての「西欧」の優位に帰着するものであった。さらに、人種的偏見や侵略戦争を擁護する理論的な温床となったことも否めない。これらの問題性は、やはり重く受けとめるべきであろう。

今日、人類史上の大きな挑戦として、気候変動がもたらす「地球温暖化」の問題がある。いわゆる、世界各地で一連の異常気象・自然災害・海面上昇等の異変が生じ、人間の居住環境を脅かしている。その人類文明史における気候変動と影響を集成し、新たに「生命文明の時代」を主唱する大著として、安田喜憲氏の『環境文明論——新たな世界史像』（二〇一六年）がある。今後、自然と人間の関係を巨視的に解く「新・地理学」として、あるいは「環境文明論」の一環として注目したい。申すまでもなく、人間の自由意志が作動する宗教現象の解明、とりわけ旧約時代のユダヤ教についても熟慮すべき問題であろう。

ちなみに、身近な宗教小説として、遠藤周作氏の名作『死海のほとり』（一九七三年）がある。同書は、彼自身七回にわたる「イスラエル紀行」の体験を通して書下ろしたドキュメントである。いわば、イエスを生んだ風土、すなわち全生物の生息を拒否する「死海のほとり」や険しい山岳地帯の「ユダの荒野」等を尋ねながら、新たに

「人間イエス」の受難と復活の真義を検証したものである。そのイスラエル固有の風土とイエスの精神的な葛藤は、あらためて「宗教と風土」の問題を甦らせる。

さらに、イエスの痛ましい受難の姿は、ナチスによるユダヤ人迫害の悲運と重ね写すこともできよう。じつは、この作品に登場する「マデイ」のモデルは、アウシュヴィッツで身代わりの死をとげた「コルベ神父」（ポーランドのカトリック司祭）である。いわば、ナチスが仕掛けた人間不信にたいする「愛の挑戦」ともいえよう。一九三〇年には、ゼノ師等ともに来日し、長崎に「聖母の騎士会」を創立している。何かと、日本との縁も深い。

三 イスラエルの神とカナンの神々——一神教と多神教のあいだ

およそ、人類の歩みは久しく宗教とともにあったといえよう。その宗教の営みは、人間と文明の命運にとって、新たな自己理解と価値創造を誘う道しるべともなった。中でもユダヤ教は、世界最古の宗教の一つであり、特異な神体験を秘めた「唯一神教」として知られる。申すまでもなく、その唯一神教とメシア思想を受けつぐキリスト教にとっても、またその精神文化を源泉とする西欧文明の形成にとっても、ユダヤ教研究はきわめて重要であるといえよう。

一方、ユダヤ教が地上に培った「聖なる遺産」は、観察者の立場によって解釈が大きく変わる典型的な事例でもあろう。もとより、従来の「イスラエル史研究」は、ユダヤ教の成立自体を一つの学問分野としている。しか

し今日では、その中核となる宗教史や旧約学においても、新たに思想史から社会経済史をつつむ広大な視界と知見がそえられている。同時に、聖書考古学や歴史学双方による事実解明も、一層の進展をみている。本来、ユダヤ教史の研究は、やはり多様な分野にわたる超領域的な研究が不可欠である。周知のように、M・ウエバーの古典的名著『古代ユダヤ教』（一九二一年）は、いち早くその普遍史的な歴史叙述と価値を提示している、といえよう。

さて、最近の研究動向はどうであろうか。その一例として、市川裕氏（宗教史学・ユダヤ思想）は、自己体験に照らして次のように記している（『ユダヤ人とユダヤ教』、二〇一九年）。一方に、イスラエルの「発掘調査」（ガリラヤ遺跡、二〇一六年）が実地され、紀元一世紀の「シナゴーク跡」が発見されている。イエスと同時代の歴史考証として、貴重な成果であるといえよう。他方に、一連の「共同研究」も軌道にのり、新たに「一神教の宗教史再構築」（二〇一七―二〇年）等の研究企画が進められている。とくに、その比較史的な手法の採択に注目したい。また、高橋正男氏（イェルサレム史）は、ユダヤ民族の悠久な興亡史と現代的な争点をつなぎながら、原史料を駆使した巨視的な解明を行っている（『物語・イスラエルの歴史―アブラハムから中東戦争まで』、二〇〇八年）。とくに、従来の「西欧中心史観」と異なる「アフロ・ユーラシア」史観の設定と、その文明史的な挑戦を重視したい。ちなみに、同氏は、二〇世紀史学の巨匠A・トインビーへの造詣も深い。

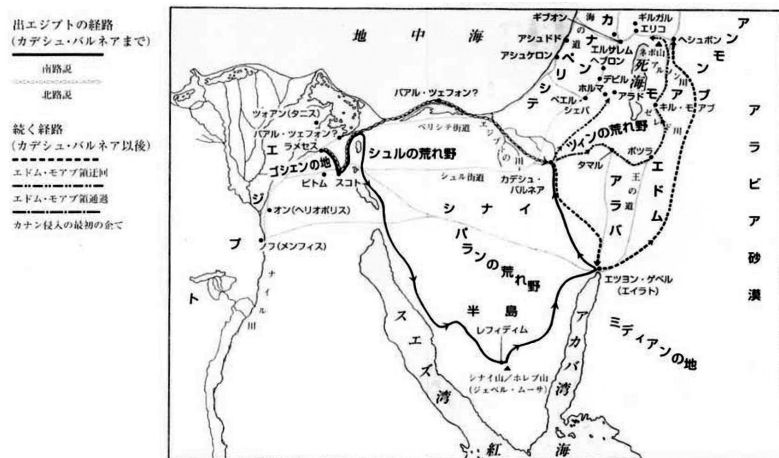
今後、これらの優れた知的業績の協同をはかり、さらに実証研究を全体的な方法論につなぐ新しい総合研究が期待される。本稿も、新たな知的総合を目ざす「比較文明学」の一試論である。いわゆる、「唯一神教」としてのユダヤ教の成立と歴史的な展開について、広く世界史的な「宗教の誕生問題」の一環として巨視的に究明した

い。とくに、歴史的な文明の出会いと変容過程を明かし、その全体像と本質的な意味の解明が主題となる。いわば、イスラエル史の再構築を期した「ユダヤ教の比較文明学」（試論）ともいえよう。

申すまでもなく、ユダヤ教の精髓は、その独自の「唯一神教」(monotheism)の創造と形成にある。いわゆる、イスラエル民族の神・ヤハウェのみを唯一至上の神とし、他の神々の存在を原理的に否定する信仰形態である。もともと、初期の「旧約聖書」(「土師記」一・一・一四、「サムエル記上」二六・一九)ではどうであろうか。そこでは、他集団が信仰する神の存在も容認しながら、自らは一神のみを信仰するという「拝一神教」(monolatry)に近い姿が見られる。一先ず、先験的な定義解釈の固定性ないし柔軟性の問題として留意したい事項である。

イスラエルの父祖アブラハム一族は、すでに紀元前一九世紀の族長時代に「神の約束の地」であるカナン(古代パレスチナの古称)に寄留した、とされる。その後、とくに紀元前一三世紀には、古代イスラエルの指導者モーセが、奴隷下のイスラエルの民を率いてエジプトを脱出する(「出エジプト記」一・一)。やがて、シナイ半島の荒野(モーセの山)に辿りつき、モーセは神ヤハウェの顕現に接する。さらにモーセの死後、その後継者・ヨシヤは、険しい渓谷を縫ってヨルダン川をわたり、要塞都市エリコを攻略してカナンの地を征服する。イスラエルの諸部族(一二部族)は、各々にカナンの占領地を分配されて定着し、一連の宗教連合が成立した、とされる。

ここに、イスラエル民族は、かねての念願であった宗教的な団結をかため、永遠のシンボルとなる「平和」(shalom・シャローム)への礎石を築くことになる。いわゆる、その根本教義となる「モーセ一神教」の成立は、この紀元前一三世紀にみることでできよう。なお、イスラエル民族のカナン侵入については、聖書の記述も多様



出エジプトの経路
(カデシュ・バルネアまで)

南路説
北路説

続く経路
(カデシュ・バルネア以後)

エドム・モアブ諸河

エドム・モアブ諸通過

カナアン人の最初の会

「出エジプト」以後の想定経路
(大貫隆他編『岩波・キリスト教辞典』より)



モーセが〈十戒〉を授かつた「シナイ山頂」
(牛山剛・横山匡編『ヨルダン・シリア—聖書の旅』より)

である。とくに「ヨシユア記」は、このイスラエルが宿願とした「カナン攻略」の模様を詳細に記している。さて、神の「約束の地」への道程は、いかなるものであろうか。その光景の一節は、「相手の和睦申し入れを拒否し、抵抗する者の息の根をとめ、家に火を放って町中を焼け野原にした」（「ヨシユア記」九・二七）として描いている。つねに、歴史の勝者だけでなく、敗者の悲運をつつむ歴史的な検証にも心を留めたい。

ところで、「旧約聖書」では、神がシナイ山でモーセに授けた「一〇カ条の戒め」を説いている。まず、イスラエルの民が守るべき第一の戒めは、「あなたは、わたしをおいて他に神があってはならない」（「出エジプト記」二〇・二三、「申命記」六・七）としている。いわゆる、対神関係の戒めとして、「唯一神ヤハウェに対する忠誠」を命じている。この「申命記」の歴史記述は、一面ユダヤ神学の源流となる「ヨシヤの改革」をうながした、といえよう。すなわち、ユダ王国のヨシヤ王（紀元前七世紀後半）は、異国アッシリアからの独立およびイスラエル人の生活改革とともに、カナンの異教的な神々や祭儀を追放し、純粋なヤハウェ信仰の確立を企図した。それは同時に、聖都「エルサレム」を中心に、教团的な王国を実現しようとする民族精神の先駆的な理念ともなった。

では、この「唯一神教」を精髓とするユダヤ教は、どのように地上に実現するのだろうか。その唯一の手段が、神ヤハウェとの「契約」になる。「トーラー」（*Torah*、律法）の遵守である。いわゆる、イスラエルの自己理解として、神がシナイ山でイスラエルの民と契約（モーセ十戒）を結び、律法を授けたという確信がある。その契約は、神の一方的な恩恵ではなく双務的であり、同時に現実の法的な義務を負うものであった。ちなみに、契約の実相は、宗教的のみならず、信徒の生活規範等をふくむ広範なものである。

とくに、紀元前六世紀後半（「バビロニア捕囚」期）に出現した預言者エゼキエルは、まず神との約束に反した

「律法」の忘却と背信を嘆き、後には「改悛と希望」によるイスラエル再生の「救済神学」を告知した。いわゆる、エゼキエルの「終末幻視」である。その後、紀元前後には、相ついでユダヤ教の各セクトが誕生している。たとえば、その主流となる「パリサイ派」（ファリサイ派）をはじめ、対抗馬の「サドカイ派」および「エッセネ派」等である。なお、各派間の相違は、主として神の遍在性と律法の解釈および実践等をめぐる姿勢の相違による、といえよう。

なお、当時のユダヤ教徒には、とくにローマの専制支配を解放する「メシア待望論」が渦巻いていた。ナザレ出身のイエス（紀元前四年―後三〇年頃）の登場も、その混迷期にある。イエスは、一面「パリサイ派」（ヒレル派）の正統神学に影響をうけている。ちなみに「ヒレル派」とは、古代ユダヤ教初期の長老・ヒレル（紀元前一世紀末―一世紀後半）を指導者としたもので、その律法解釈はより柔軟である。たとえば、彼の言葉に「あなたにとって憎むべきことを、あなたの隣人にしてはならない」（バビロニア・タルムード「シャバト」という聖句がある。他ならぬ、イエスの言辞「愛の掟」（「ヨハネ福音書」一五・一二）を彷彿させるものがある。

他方、イエスは、「パリサイ派」（主流）の政治主義的なメシア運動や形式的な律法遵守と袂を分かつことにならる。また当時、エッセネ派を除いて無視された「下層階級」に向けて立法を再解釈し、神との「新しい契約」（「新約」）による「キリスト教」への道を開いた、といえよう。なお今日、キリスト教は、「旧約聖書」についても、キリストの出現を予言するものとして承認している。他方ユダヤ教は、これまでイエスをメシアと認めず、唯一「旧約聖書」のみを正典としている。無論、聖書分析や解釈には、多様な立場もあろう。ここでは、昨今の両者にみる相互理解の気運に期待したい。

ところで、ユダヤ人は、「唯一神教」を全人類に示現するためにヤハウエから選ばれた「聖なる民」でもあった。とりわけ、ユダ王国の捕囚民にとって、異教地での迫害と律法の履行は、外界との意識的な区別と選民思想を強化する土壌ともなった。イスラエルは、まさしく「ヤハウエの花嫁」である。その父祖の地「シオンの丘」（イスラエル全市）は、神が選民にあたえた美しき聖地であり、世界の中心を象徴する理想郷でもあった。イスラエル民族の団結と望郷の念は、かえって逆境の運命下で助成され、その後波乱に満ちた帰還のドラマが演じられた、といえよう。

その歴史的な道行きは、近代に台頭した「シオニズム」（Zionism-ユダヤ人国家再建運動）とも、同じ思想に根ざしている。しかし、「選ばれた民」を約束する神の真意は、本来「自己の偶像化」といった幻想や、イスラエルの血縁集団ないし部族連合に限定されるものではなかった。その聖なる祝福は、全地上の民族を包摂するものである。すでに、紀元前八世紀の預言者アモスは、その自己陶醉と民族的なエゴイズムの傾向を糾弾し、純正な「廉直と正義」による倫理的な責務を強調している。

このように、ユダヤ教は「唯一神教」という根本教義を中心に、さらに「律法」や「選民思想」といった基本的な属性をしたがえつつ、その連鎖の上に成立している。このユダヤ教の一貫した宗教的遺産こそ、「亡国と捕囚」という苦難の歴史を強いられた「ディアスポラ」（diaspora-離散ユダヤ人）にとって、唯一の生の根拠となり、また希望を灯す精神的な糧ともなった。それは同時に、歴史上の「ユダヤ人共同体」を育む現実的な基盤ともなる。一先ず、これまでユダヤ教史の一観察として、その宗教史的核心と世界史上の特質を素描したことになる。つぎに、イスラエル宗教史の再考として、若干の比較文明的な見地をそえるところ。ユダヤ教の源流は、

紀元前一九世紀のイスラエル人による「カナン移住」(寄留)に発している。元来イスラエル人は、北西セム系のロバ遊牧民として、山羊やヒツジの小家畜を飼育しながら、各地の沃地を求めて移動していた。とくに、地中海沿岸の「乳と蜜の流れる土地」(「出エジプト記」三・八)と謳われたカナンへの移住も、最初はまだカナン都市国家の緑辺部に細々と居をかまえる平和的なものであった。しかし、その後カナン諸都市との局地的な戦争をへながら、やがてカナン一帯の土地を占領するにいたる。

このイスラエル人の「半遊牧時代」は、「旧約聖書」の「創世記」を舞台とする「族長時代」にあたる。ユダヤ教の起源は、まず旧約の族長たち、すなわちアブラハム、イサク、ヤコブに顕現した「神経験」に負うともいえよう。その神々は、原初的な土地と結びつく自然神ではない。イスラエルを司る神ヤハウェは、「出エジプト」における「モーセの思召し」に示されるように、人間と自然をこえる「超越的な神」である。同時に、族長と一族の一体性をまもり、かつ多くの子孫と土地を約束する神でもあった。とくに、シナイ山におけるモーセへの「神顕現」こそ、イスラエル史の民族的な基盤となり、その後の運命を支配する指針となる。いわゆる、「モーセ時代」は、神とイスラエルの新しい関係と、契約と法による契約共同体としての「イスラエル」(Israel)を築いた点で注目されよう。その民族的な自負は、新しいイスラエルの門出となり、さらに古代オリエントにおけるイスラエルの特異性を示している。

ところで、カナン定住時代のイスラエル人は、これまで多くの定住遊牧民が経験したように、大きな混乱と矛盾に遭遇することになる。たとえば、かつて流浪の遊牧民であったイスラエル人は、ほぼ大多数の者が「天幕」を捨てて家屋に住むようになる。また、時には農耕民として、穀物、ブドウ、オリーブ等の栽培者ともなった。

しかし、この遊牧生活から農耕都市生活への転換は、たんに政治や社会上の影響にとどまらなかった。その他にも、宗教や文化上の問題に大きな波紋を投げかけた。いわゆる、遊牧神ヤハウエと農耕神バアルとの闘争である。この長い歳月にわたる「神々の闘争」は、重大な宗教混淆の問題と絡みながら、イスラエル独自の内面史を形成する礎石ともなった。

イスラエル人の宗教的な根幹をなすのは、他ならぬ唯一神ヤハウエ信仰である。その明確な形態は、まずモーセの「出エジプト」に認められよう。ヤハウエ (Yahweh) は、イスラエル民族の創生者であり、かつ指導者である。しかし、本来その支配と機能は、自ずと砂漠に限定されたものであった。ヤハウエは、天との垂直的な関係に立つ天神であり、勇壮に戦う遊牧神である。

一方、カナン人の宗教はどうであろうか。一般に、初期農耕民にみるように、その農耕にともなう「多神教」である。いわば、「多神教は、農耕の結果である」ともいえよう。しかも、その仰ぐ神々は、時として流動的である。事実、カナンのもっとも古い時期には、エジプトの主神である「太陽神」が信奉された。その衰退後は、新たに天候・豊穰神でもある「バアル神」が首位をしめることになる。バアル (Ba'al) は、雨雲をもたらす「嵐の神」であり、農耕民の生活と結合した自然宗教である。とくに、地中海東岸のカナンにとっては、雨こそ「万物の源」であった。いわゆる、自然現象にやどる不可思議な力を人格化し、それらを司る神としてバアルが想定された。その死と復活の表象は、四季に移ろう自然の変化にも比喻され、節々の祭礼によって慶弔の意が表される。

ここで、イスラエルは、二つの原理すなわち「農耕の原理」と「遊牧の原理」に引き裂かれることになる。一

方のヤハウエの力量は、外敵の圧迫や戦争のときこそ甦るが、平穏な農耕生活での効能は十分でなかった。また、他方のバアルの祭儀は、幾分にも地母神的な性能に染まり、また「豊穡と繁殖」への祈願も肉欲的な性的共感に訴える。それだけに、律義な遊牧民の倫理にうけつけがたいものがあつた。しかし、また征服間もない弱小なイスラエルである。自らの秩序維持とヤハウエ保存のためには、やはり「神々の闘争」の和解が不可欠である。現実には、土着カナンの異質的な原理を採用し、自らヤハウエの性格を改変することである。いわば、遊牧神ヤハウエが、農耕をも基礎づける農耕神の役割を演じることになる。

ところで、この「ヤハウエのバアル化」という伝統的な觀念の変更は、ヤハウエ自身の後退であり、自己喪失の危険をはらんでいる。イスラエルの危機とバアル化への趨勢は、紀元前一世紀（紀元前一〇二〇年）の「イスラエル王国」の建設によつていっそう促進された。当初、初代王サウルによつて着手された王国形成は、外的に宿敵ペリシテ人の圧迫があり、内的に祭司サムエルを中心する預言者の愛国運動等が動機とされる。また、その成立基盤として、「神からの使命」および「民の賛同」という独自の要素が作用したことも否めない。それにしても、新しい王国建設の結果、イスラエルの民は一大変革を強いられることになる。

とくに、生産様式における「遊牧から農耕へ」の転換は、いわゆる「ヤハウエ・バアル混淆」のもつとも重要な背景となつている。およそ、神の性格や宗教形態といったものは、その所轄する生産様式の規定をうけやすい。極論すれば、生産の原理が神となる、ともいえよう。少数征服者であるイスラエルも、つまるところ被征服者の生産に依存するものであり、日々に農耕的な原理に侵される運命にあつた。

もとより、古代農耕社会においては、とくに「生産と祭儀」は不可分な関係にある。カナン定住後のイスラエ



翼を広げた「バアル神像」(レリーフ、下)
とパルミラの「ベル (バアル) 神殿」(上) (『前掲書』より)

ル人は、日常生活での祝日をはじめ祭典や聖所も、いきおい農耕的なものに切りかえられることになった。たとえば、今日イスラエルの「三大祭り」の一つである「仮庵の祭り」は、オオムギの収穫と奉納につながる農業的祭礼を源泉としている。時として、形式は内容を決定しかねない。ここに、ヤハウエとバアルという二つの異なる原理は、一種の「本地垂迹説」ともいえる神学的な折衷をみることになる。すなわち、神ヤハウエは、ここカナンではバアルに他ならず、バアルは沃地におけるヤハウエである、という論理の考案である。

他方、王国の建設とともに、イスラエル人の都市生活が始まる。初代のサウル王を継承したダビデ王（在位、紀元前一〇〇〇頃—九六一年）は、カナンに敵対する諸民族を征服し、エルサレムを首都とする強大な統一国家を完成した。また、ダビデの子ソロモン王（在位、紀元前九六一—九二一年頃）は、広く海外貿易と文化活動に意を用い、他方「エルサレム神殿」の造営に象徴される「ソロモンの栄華」を現出した。この「エルサレム神殿」は、後代の「聖地巡礼」の起点ともなる。しかし、その圧制の結果、貧富の階級的差別や政治的対立が激化し、王の死後に王朝は南北に分裂する事態となる。すなわち、北王国のエルサレム王国と南王国のユダヤ王国である。また、ダビデ、ソロモン両王による積極的な対外政策は、かえって外来文化の導入と借用の気運を助長し、さらにバアルの価値をたかめる結果ともなった。

その他にも、たとえば社会組織上では、カナン人との同盟締結を背景として、同族として交わる手段ともなる婚姻が推奨された。いわゆる、農耕母系制社会に侵入したイスラエル人は、新たに対等な婚姻関係を結ぶことによつて、かえって自己消滅の危機に身をさらすことにもなった。

以上にみたような、政治、社会、文化等の諸場面にわたる変容は、各々に有機的に結合する全体として、イス

ラエル自体の解体を誘うことになる。また、その歴史的な苦境から考案された「ヤハウエのバアル化」という神学的な命題や合理化も、ややもすればヤハウエの内実をすっかり変形しかねない危地に追いこむものであった。

この、イスラエルの根幹を揺るがす「不穏な時代」のなかで、真の救済を説く稀有の精神が登場することになる。すなわち、紀元前九世紀半ばの預言者エリヤの偉業は、他ならぬ「バアルの発見」ということである。この事態の本質的な説明は、農耕・都市的原理としてのバアルの追放と根絶にあると自覚された。エリヤが、まだ砂漠的精神が脈打つ辺境の東ヨルダンに生まれたことは、その主題を触発する外的な条件であったともいえよう。つねづね、文明の根本に対する批判は、その恩恵に浴さない文明の周辺部から発せられることが多い。

ところで、この預言者エリヤの対バアル闘争は、すでにヤハウエとの混淆が深まっていたカナン人のバアルでなく、まずフェニキアのバアルに向けられた。というのは、従来イスラエルとフェニキアとの交易は、すでに国家的なレベルで盛んに行われている。たとえば、イスラエルは穀物その他の食料を供給し、フェニキアはエルサレム神殿その他の建築用材を運んでいる。

この政治および経済的な協定は、同時にヤハウエとフェニキアのバアル間の宗教的協定にも転化された。すなわち、北王国のオムリ王（紀元前九世紀前半）は、新同盟を強化する一策として、その子アハブにフェニキア・シドンの王女イゼベルを娶らせることにした。アハブは、異教徒の妻イゼベルの影響で「バアル崇拜」を認可し、その勢いは「ヤハウエ崇拜」を凌駕するほどであった。当然の成りゆきとして、この策略はソロモン時代からの異教主義に拍車をかける羽目となった。当時の新都サマリアは、豪華な都市生活に満たされ、他面フェニキアの神バアルの祭儀と祭祀が導入されて大きな悶着を起こしている。ことに、イスラエル北部の新領土に編入された

カルメル山の混乱は、ひとときわ顕著であった。むしろ、ヤハウエを脅かす外来宗教としてのバアルは、新興のカルメル山においてもっとも鮮明に自覚された、といえよう。このあらぬ異教主義の跋扈に、敢然と批判の矢を向けたのが預言者エリヤである。まず、カナンのバアルを発見するためには、その前にフェニキアのバアルとの闘争が先行条件であった。

エリヤのバアル闘争は、有名な「カルメル山上での論戦」（『列王記上』一八・二〇・四〇）にはじまる。その争点は、多勢のバアル神の預言者を相手として、自らの「仕えるべき神」の選択をせまるものであった。その折神の命運をかけた三年にもおよぶ旱魃を癒す恵みの雨は、じつはバアルの預言者の祈りでなく、エリヤの番に達成された。このエリヤの勝利は、ヤハウエの農耕の関する能力を実証したものである。ここで、遊牧神ヤハウエの農耕神への拡大に成功したことになる。エリヤの主張は、まさにカナンの農業的な環境に、純粹なヤハウエ信仰を甦らせることであつた。ここに、たんなる折衷策をこえる、新しい「創造神」としてのヤハウエ神が凱旋することになる。

やがて、エリヤの「ヤハウエ回復運動」は、まず北王国から南王国へと進展し、さらに全イスラエルのナシヨナリズム運動として展開される。それは同時に、イスラエルの歴史上、砂漠時代からの墮落形態に等しい王制の批判と社会不正の弾劾を秘めている。むしろ、この預言者の運動は、あくまでもヤハウエのイスラエルに対する関係に動機づけられたものである。その意味で、預言者の政治的立場は、純粹に「宗教的」であつたといえよう。しかし、他方では、現状を超越する理想社会の追求だけでなく、身近な政治的および社会的な「公正と正義」を強調する此岸的思想や秩序批判派を形成した、ともいえよう。

イスラエルの預言者は、まさしく歴史の意義と方向を明確に提示した。その独自の「預言者的伝統」は、後代のイスラエル民族史をつらぬく主調ともなった。預言者エリヤの出現は、イスラエル宗教思想史の中心命題を示している。その課題と展開は、後統の有名な「十二小預言者」像に名をつらねるアモス、ホセアをはじめ、イザヤ、エレミア等の大預言者にも継承された。とくに、ホセアによる「偶像の発見」は、バアル化したイスラエル宗教への厳しい批判をこめていっている。いわゆる、「ヨシヤの宗教改革」は、神像の拒否として異教的な要素を排し、正統的な祭儀の復活を政策課題としている。

じつは、ここにはじめて、ユダヤ教は多神教的な「原始一神教」や「民族宗教」の色彩から脱皮する。また、個人の主体的決意による「唯一神教」としての内実を固めることになる。いわゆる、紀元前六世紀後半の「エルサレムの滅亡」と「バビロンの崩壊」という亡国の運命と歴史的な試練をへながら、預言者エゼキエルの説く歴史的・倫理的な超越宗教としての「ユダヤ教」が形成された、と見ることができよう。

その後、ユダヤ教の基本原理となる「唯一神教」と、その内容を厳密に規定する「造形否認」の思想は、「旧約聖書」はもとより「新約聖書」にも投影されて初期キリスト教会の生命となった。とくに、「造形否認」の立場は、歴史上一連の偶像排斥運動として展開される。その具体例は、ビザンツ帝国の「イコノクラスム」（聖像破壊運動、八―九世紀）世紀および西欧文明の「宗教改革」（一六世紀）等に追認することができる。両者の深層には、ユダヤ教を源泉とする「ヘブライズム」と「ヘレニズム」との格闘がある。

ちなみに、「イコノクラスム」(iconoclasm)は、神学上のキリスト論およびその画像表現をめぐる論争を核として、とくに七世紀末の極端な「イコン崇敬」に対する反動として起こったものである。その現象は、ヘレニズ

ム化したキリスト教に対する反乱であり、底流には反ヘレニズム感情がひそんでいる、といえよう。またその帰着は、西方ローマ・カトリック教会と東方正教会の明確な分離をうながすものであった。

他方「宗教改革」は、肥大化したローマ教会に対する宗教純化と粛清の運動であり、ラテン化したキリスト教に対する新しき反抗であった。とりわけM・ルターは、信仰の徹底的な内面化を企図し、とくに「信仰による義」と「聖書」の最高權威を説くものである。ルターやカルヴィンらの宗教改革は、いとも華美に教会堂を飾る聖像や装飾の類いを人工的な威儀とし、あるまじき偶像崇拜への墮落として批判した。一連の宗教改革が、今日のカトリックとプロテスタントとの分裂を招いたことは申すまでもない。

このように、ユダヤ教の成立を淵源とする「造形否認」の思想と挑戦は、いくどかの歴史上の折衝と総合の試みを経ながらも、今日なお終結をみない文明論的な問題として提起されている。総じて、この「神像の拒否」および「造形否認」に到達する道程には、異なる文明の熾烈な闘争と文化混淆の歴史的な試練があった、といえよう。なお、これまでにみた古代イスラエルにおける「ヤハウェとバアル」の闘争史は、とくにユダヤ一神教の出自を解く中心命題でもある。その先駆的な業績として日本比較文明学の先達・山本新氏の論考（「古代イスラエルにおけるヤハウェとバアルの闘争」、一九五二年）は、瞠目すべきものがある。

今日、宗教史上の論点として、とくに「一神教の起源」をめぐる諸説や論争が展開されている。ここに、その代表事例をみよう。第一に、一神教の成立を多神教の進化発展とみる「進化説」がある。第二に、宗教の原初的形態を一神教とし多神教を退化したものとみる「退化説」がある。第三に、一神教を創唱者の多神教否定による創設とみる「創唱宗教説」等がある。逆に、「多神教」を念頭におけば、いずれも一神教の前段階（E・B・タイ

ラー)におかれ、また原始一神教の墮落形態(W・シュミット)ともなる。

しかし、歴史の実相は、より混沌として矛盾律もふくんでいる。時として、最高神としての唯一神の誕生も、意外にも多神教的な彩りを染めることもある。およそ、宗教形態の区分や時間的な前後関係等については、かならずしも一定しないものがある。今日、「進化・退化史観」の双方とも、確固とした明証を得ることもなく、学問的な信頼も薄らいでいる。とくに、その諸説にわたる優劣の評価は慎重を期すべきであらう。

昨今の動向としても、むしろ「一神教」の再考として、原初の無限なる「宗教的生命論」が唱えられている。いわゆる、一神教の厳密な定義や諸制約をこえて共感を呼ぶ「神秘主義」的経験の再評価である。たとえば、一神教のゆるぎなき信仰としても、その生命の内奥からほとばしる熱情や靈性の発露を見逃すことはできない。いわゆる、諸宗教の根底には、始原としてのアニミズムがやどり、その究極に神秘主義がひそんでいる、といえよう。その象徴性には、多くの「聖地巡礼」が体験するように、ある種の連続性と同一性を読みとることもできよう。今日とくに、その東西宗教に通底する普遍的な次元を介しての「宗教間の対話」と共生の途が求められている、といえよう。

一方、比較宗教学の泰斗であるM・エリアーデは、自ら「ヒエロファニー」(聖の顕現)の追跡を通して、これまでの宗教区分を排する新たな構想を示している。すなわち、一、単純から複雑へと推移する「進化論的仮説」の克服、二、キリスト教的な一神教の神観念を頂点とする「西欧中心主義」の脱却、三、人類の心性に通底する「聖の普遍性」の立証である。

このエリアーデの見解は、いわゆる「聖なるもの」の誕生と変容過程を歴史的に鳥瞰するものであり、宗教現

象の先験的な定義からの解放を意味しよう。同時に、人類共同の新しい共生を育む価値哲学の礎ともなろう。その雄大な構想は、暗に唯一性を誇示する「近代ヨーロッパ・パラダイム」の超克を目ざす比較文明学にとっても、裨益されるころは多い。とくに、エリアーデが究極目標とする「聖の普遍性」という命題と実践的な課題は、比較文明学の要諦として文明の変容と命運にも深くかかわる。また、私なりに歩んだ一連の「巡礼文明史紀行」やその手記「巡礼文明論の手帖」（六編）を照らす導きの星ともなった。

あらためて、ユダヤ教の基本原則となる「唯一神教」の定立や、古代イスラエル史の批判的検討等について、新たな視座からの巨視的な解明が求められよう。ここに、あえて「比較文明学」の覚書として、二つの卓抜な論考を掲げたい。

—その一つは、世に「二〇世紀最大の歴史家」と称され、新たに比較文明学を先導したA・トインビーの「世界宗教の誕生」（『歴史の研究』八、一九五四年）である。トインビーの宗教観は、つねに歴史上の「文明」との相互関係から追究される。いわゆる、一文明の自己完結性をこえる「文明変動論」の視点である。通常、世界宗教の誕生は、東西交通の要衝となる広義の「シリア」と「北インド」に集中している。いわゆる、文明の出会いと闘争の中心舞台である。とくに、政治的に敗北した文明は、むしろ超政治的な精神的次元に開眼し、新たに宗教的な勝利によって救済される。まさに、世界宗教の誕生は、文明間の挑戦と応戦の果実である、ともいえよう。そこに、また文明間闘争の「真の解決」をみることもできよう。歴史上、ユダヤ教の誕生は、シリア文明がバビロニア文明に敗北した悲運を母胎にしている。このような、トインビーの深遠な洞察は、ユダヤ教の誕生と命運にとっても無縁ではあるまい。

他の一つは、世界的な科学史家としていち早く「地球的世界史像」を提唱し、日本および国際比較文明学会の会長を歴任した伊東俊太郎氏の「イスラエルにおける『精神革命』①―古代イスラエルの社会と思想」（麗澤大学『比較文明研究』二二・所収、二〇一七年）である。この最新の論考は、東西における古聖の肖像を豊かに彩る「精神革命論・シリーズ」（既刊―ギリシア、中国、インド編）を継ぐ一大論考である。その知的挑戦は、古代セム語等をはじめとする原典をひもとき、旧来の通説をこえる独創的な知見にあふれている。他面、K・ヤスパースの名著『歴史の起源と目標』（第一章「枢軸時代」、一九四九年）を凌ぐ創意と息吹が感得されよう。なお、今回の主題は、一人の人間として「新たな生活規範」を示したイエス像を描く「同・精神革命②―イエスを中心として」である。今後、いずれの論鋒も、「イスラエル史」の修正と再建を期した新たな曙光とならう。

四 「パレスティナ問題」に寄せて―「中東戦争」と西欧問題

およそ人類の歴史は、人びとが一定の地に集団を形成し、その移動と拡散の歴史でもあった。各々の心情の奥底には、まず自らのアイデンティティへの希求と他者排除の論理がひそんでいる、ともいえよう。いわゆる、自己と異なる他者は、これまで「異邦人」や「異教徒」あるいは「いてき」との蔑称がよせられた。中でも「パレスティナ問題」（パレスティナをめぐる民族紛争）は、民族的な偏見と宗教的な過信を背景とする「現代の受難劇」でもある。現在、中東和平の根幹をなす「パレスティナ問題」は、「ユダヤ人」対「パレスティナ人」あるいは

「イスラエル」対「アラブ」という歴史的な構図と宿命的な対決に飛び火して、いまだ予断を許さないものがある。

この「パレスティナ問題」の起源は、一八八〇年代のユダヤ人によるパレスティナへの入植と、それに反発するパレスティナ人および周辺アラブ諸国の抵抗にある。とくに、ドイツ・ナチス政権（一九三三年）の成立後は、多くのユダヤ人がパレスティナに入植し、しだいに「シオニズム」（ユダヤ人国家再建運動）の気運も高揚する。同時に、アラブ人の「民族再興運動」も激しさを増す。他方、第二次世界大戦後の「国際連合総会」（一九四七年）では、「パレスティナ分割案」が採択されている。同決議は、当時パレスティナ人口がユダヤ人口をはるかに上回るにもかかわらず、全土地の五五パーセントをユダヤ人に割り当てたものである。これに対して、アラブ連盟諸国（エジプト、トランス・ヨルダン、シリア、レバノン、イラク）は同調せず、パレスティナに進出して一触即発の危機を迎える。

さらに、翌年の「イスラエルの独立宣言」（一九四八年）は、その後イスラエルとアラブ間の長期にわたる「中東戦争」への端緒となる。また、その発展過程で、多くのパレスティナ人の難民化が進行する。その難民者数は、およそパレスティナ人口の三分の二にあたる七〇万人以上ともされる。その後、国連総会は、パレスティナ難民の帰還権を認める決議（一九四八年）を採択している。しかし、イスラエルは、これまでその帰還権を認めない。折々に、一連の休戦協定や和平会議を見ながらも、今なお重要な課題は棚上げにされたままである。むしろ、戦線の様相は日々凄惨をきわめ、その解決は険しい暗礁に乗り上げたかの感がある。

つぎに、現代における国際的な民族紛争の先例として、とくに「中東戦争」の基本的な構図を概観し、新たに

「パレスティナ問題」の本質と展望を図りたい。通常、この中東戦争は、四次にわたる戦局の展開から解かれることになる。すなわち、イスラエルの一方的な建国宣言に起因する第一次中東戦争（イスラエル独立戦争―パレスティナ戦争、一九四八年）を皮切りに、以下第二次（スエズ戦争、一九五六年）、第三次（六日戦争―六月戦争、一九六七年）、第四次（ヨム・キップール戦争―十月戦争、一九七三年）と続くことになる。

そこで、この中東戦争を読み解く重要な証言として、自ら「西欧の贖罪」を込めて解説したA・トインビーの中東戦争観（『トインビーの現代論集―地球文明への視座』、秀村欣二・吉澤五郎編所収、一九八三年）を中心に、新たな解明に向かいたい。ちなみに、中東とトインビーの縁は、これまで浅からぬものがある。また、他の論調と異なる慧眼に富んでいる、ともいえよう。以下に、その概要を素描しよう。

まず、中東問題と歴史家トインビーの関係である。第一に、中東戦争の勃発とトインビーの母国イギリスとの問題がある。中東戦争の前景には、十九世紀後半以来の「シオニズム」に決定的な足場をあたえた「バルフォア宣言」（一九一七年）や、アラブ分割を図るフランスとの秘密協定にみるように、イギリスにも重大な歴史的責任がある。トインビーは、まず、自国の欺瞞的な施策と失態に、一種の宗教的な「罪障感」を感じとっている。第二に、トインビーは、一時外務省の調査部長を歴任し、第一次世界大戦当時には中東政策を担当している。その後、名高き「パリ講和会議」（一九一九年）には、イギリス代表団の一員となり、やはり中東地域の専門委員として出席している。いわばトインビーは、「内側から中東問題」に精通している。第三に、トインビー自身、世界の恒久平和を訴えてアラブ人の主張にもよく耳を傾け、とくにパレスティナの難民問題を「世界の良心に対する挑戦」としている。さらに、人道的・良心的な立場から、難民の大部分をしめる農民や戦争孤児の更正にあたる

「アラブ開発協会」(ADS)の英国友好協会・議長を務めたこともある。すなわちトインビーは、現実の実践活動においても一肌ぬいでいる。

このようなトインビーの履歴は、現下の中東問題に深くかわる契機となり、時にイギリス中東政策の批判も辞さない独自の論評や苦言を呈することになる。それは、たんに「アラブ寄り」とか「反ユダヤ主義」と刻印されるものでなく、むしろトインビーの高邁な国際政治観と巨視的な歴史観の内的な要請に応えるものといえよう。ところで、一連の中東問題に関するトインビーの見解はどうであろうか。その基本的な立場は、これまで民族として「歴史的に不当な処遇と屈辱」を受けたという観点から、アラブに同情ある理解を示している。たとえば、ハバート・メイスンの『中東危機についての反省』(一九七〇年)が出版されている。この本には、中東戦争に関する世界の識者の声が寄せられている。トインビーは、「中東危機について」と題し、とくにパレスティナ人に対する「途方もない不正」を糾弾している。しかし、その後の国際政治の潮流や戦局の新たな転換を背景に、その分析と展望には若干の変容がある。

ここで、トインビーの主要な論点と推移をくまどるとしよう。まず、一九六三年の時点では、イスラエルを起因とする「中東戦争」を西欧の帝国主義的な侵略の一例と見なし、徹底的な批判を行っている。同時に、二〇世紀の中東支配の一環としてシオニズムを利用し、その支持と推進に加担したイギリス・フランスおよびアメリカの責任も説いている。現下の危機を生み出す「中東諸国体制」の形成が、とくに西欧列強のたえざる圧力と支配の所産であることは論を俟たない。しかし、まだ紛争解決の具体案を示すまでにはいたっていない。

つぎに、史上最短の戦争といわれる「第三次中東戦争」(一九六七年)が勃発した時点ではどうであろうか。じ

Foreign Office,

November 2nd, 1917.

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet

"His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country".

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

Y. in
Arthur Balfour

MS
7-2-18
4 Nov 1917
Dear Mr Balfour,
I wish to thank you most sincerely for your letter & also for the great interest you have shown in the wish of the large mass of the Jewish people & also for the efforts & also for the efforts & also for the efforts

taken on our behalf. I can assure you that the gratitude of ten millions of people will be yours for the British Government has opened up, by their message, a prospect of safety & comfort to large masses of people who are much in need of it. I have no doubt you have been informed

that already in many parts of their renewed persecution has broken out. With renewed thanks to you & His Majesty's Government
Yours sincerely
Rothschild

- 〈中東戦争〉の震源となる「バルフォア宣言」(往復書簡、1917年)
(上) バルフォア外相からロスチャイルド卿へ (1917年11月2日)
(下) ロスチャイルド卿からバルフォア外相へ (返書、同14日・手書き)
(高橋正男・石黒建治編『図説・聖地イエルサレム』より)

つは、この戦争の結果、イスラエルはヨルダン川西岸とガザ地区を占領し、今日の「パレスティナ戦争」の基本構図が生まれる。トインビーは、イスラエルの圧倒的な軍事的優位を認めながらも、その軍事的勝利の虚構と限界を説き、双方の永続的な平和維持への具体的な提案を行っている。大筋として、パレスティナのアラブ人は、一九四八年の停戦ライン内でのイスラエルの生存権を承認する。同時に、イスラエルは、同ラインを越えるいかなる領土要求もせず、それを基礎とする永久的な国境線について交渉に入ることを保障する、というものである。無論、アラブ側にとって、この提案は既成事実の投影として認めがたいものがある。しかし、現状に見るアラブの窮状も放置できないものがある。この点ではイスラエルも、建国の犠牲者である「パレスティナ難民」の補償と再定住に積極的に応ずるべきである。また、自ら蒙るべき苦痛の代価を難民に転嫁したイギリス、ドイツ、アメリカ等の責任も重い、とトインビーは主張する。

しかも、現状のように力づくで相手国を征服する軍事的な勝利と覇権は、かならずしも政治的な勝利と安定を約束するものではない。たとえば、歴史上のナポレオンによるロシア遠征や、日本の中国大陸への侵略と敗退等は、その顕著な事例となろう。イスラエルの安全と存立につながる恒久平和への道は、アラブ人の心をつなぎ、その善意をつぐむ共存への誠実な努力にかかっている、とトインビーは語る。このような提案は、一九六七年にハルツームに相会したアラブ首脳たちが「イスラエルは承認せず、従ってイスラエルとは交渉せず、和平協定は結ばない」という、いわゆる「三ノー主義」の強硬路線を採択している折であり、当時としてはかなり斬新なものであった。

他面、中東戦争は、イスラエルとアラブの「権利対権利」の主張にあるともいわれる。トインビーは、中東問

題の歴史的な淵源として、パレスティナの帰属と正統性をめぐる双方の立場を吟味している。まず、イスラエル側の見地である。ユダヤ人にとって、その真の歴史は紀元前一三世紀にも遡る、とされる。すなわち、アブラハムに「約束の地」として啓示され、「旧約」によって「乳と蜜の流れる土地」と謳われたカナン（パレスティナ地方の古名）への定住にはじまる。その後、ローマ帝国による「エルサレム陥落」（一三五年）を契機に、長年の「亡国と離散の民」として迫害に苦しむユダヤ人にとって、パレスティナへの精神的な憧憬はつきぬものがある。じつは、近代シオニズムの思想的な源泉も、ここにひそんでいるともいえよう。他方、近代の反セム主義やその頂点を極めるナチス・ドイツによる「ユダヤ人大虐殺」（ホロコースト）の戦慄は、広く世界の同情と不安をあつめた。いま、再びアラブの反抗による過激なテロや大量殺人を許すことはできない、と主張するであろう。

つぎに、アラブ側の見地である。アラブ人は、七世紀のイスラーム教の成立と飛躍的な発展によってローマを征服し、シリアからメソポタミアにいたるパレスティナの地を獲得した。それ以後、パレスティナはイスラーム教徒の駆逐を図る「十字軍」の侵略を蒙ったものの、イスラエルの建国にいたるまで多くのアラブ人の厳然たる居住地であった。しかも、ムハンマドは、「クルアーン」を通してムスリム支配下のユダヤ人やキリスト教徒に寛大な保護を命じ、事実ゴート族支配下のスペインではユダヤ人を迫害から解放している。今日のシオニズムは、いまや無実のアラブ人を軍事力によって亡国の難民と化す非人道的な犯罪である、と糾弾するであろう。

では、このような両者の主張に対するトインビーの応答はどうであろうか。トインビーは、双方の歴史的な証言と苦悩の本質を汲みとりながらも、最終的にパレスティナの領有権をアラブの側に認める。その論拠は、七世紀から十九世紀中葉にいたる千三百年間のパレスティナ住民はアラブ人である、との観点による。その長期間の

生存権と財産権は、たとえイスラエルの聖書神学的な先約があっても、歴史的な「時効」により現実的な有効性をもつ、という認定である。もし、ユダヤ人の「歴史的な要求」が一応近代のシオニズム運動と区別された場合でも、パレスティナ・アラブ人の権利と両立しないかぎり不当である。むしろ、イスラエルの要求は、ドイツに対する賠償請求として正当性をもつものであろう。したがって、建国の予定地としては、アラブ地域ではなくドイツ領（たとえばラインランド）を割譲すべきであった、との私案を示している。

なお、これまでイスラエル側による「パレスティナ・代案」の提示も皆無ではなかった。かつて、シオニズムの創始者T・ヘルツル自身も、国家建設の候補地として、パレスティナだけでなく南米アルゼンチンの名をあげている（一八九六年）。他の折には、イギリスから提案された英領「ウガンダ」（アフリカ）の可能性も探っている。もっとも、この「ウガンダ計画」は、内部での猛反対で不発におわった。また、A・シェーベルクが示した解決案（「四つのプログラム」・一九三八年）は、現実にパレスティナの地を得ることの困難さを認めつつ、まだ他の民族が住んでいない土地（ジャングル・砂漠等）の開発をも想定している。一種、意外性をかます現実的な策略でもあった。

さらに、一九七三年の「第四次中東戦争」の時点では、過去三次にわたる戦争とは異なる新しい情勢が見られる。いわゆる、アラブの軍事的巻き返しとアラブ産油国の資源ナショナリズムを背景とする先進諸国への挑戦である、じじつ、当時ファイサル・サウジアラビア国王による「石油戦略」は、世界を震撼させる「第一次石油ショック」を引き起こしている。

トインビーは、この基本的な事実と変化に注目しながら、あらためて次のような最終案を提示する。まず、こ

れまでの度重なる中東戦争の根本原因が、イスラエルのアラブ側に対する「著しい不正」にある点は免れない。一方、ユダヤ人のシオニズムの進行と組織的植民による建国を助長した責任は、やはりイギリス、ドイツ、アメリカといった関係諸国にも帰せられよう。それぞれ心の奥底には、きつと過去の歴史的な欺瞞と犯罪の罪悪感が刻まれている筈である。また、現実の政治がらみの利害関係が、イスラエルとの理不尽な癒着の構造を生んだともいえる。本来、イスラエルの攻撃の目標は、眼下のアラブではなく、これらの「キリスト教国」に向けられるべきであろう、とトインビーは論断する。

さらに、今後の中東和平の展望について、トインビーは次のように語る。真の問題の解決は、つまるところパレスティナ・アラブ人に、「いかに正義の恩恵をほどこすか」にあると指摘する。具体的には、一九六七年（一月）の国連決議の線にそって、「六日戦争」以前の停戦ラインを永久的に国境とし、同時に双方が承認することである。いわゆる、一九九一年に開かれた「中東和平会議」（マドリード）の理念も、「平和と交換の領土」を原則としたものである。同会議には、イスラエル、レバノン、シリア、パレスティナの各代表が参加している。

この光景は、アラブ・イスラエル紛争史上における画期的な出来事である。現在のアラブ占領地（ヨルダン川西岸、ガザ地区、ゴラン高原）の保持は、イスラエルにとって決して安全を保障するものではない。近隣のアラブ諸国との和解こそ、イスラエル存続の必須条件である。その聡明な自覚の上に、パレスティナ人の安住な居住地と権利回復の政治的保証が与えられるべきである。すなわち、ヨルダン川西岸地区をふくむ広義のヨルダン領内に、パレスティナ人の「ナショナルホーム」を建設するという構想である。

では、その定住計画に要する莫大な財政負担は、どう工面するのだろうか。トインビーは、アラブ産油国とと

もに、歴史的な贖罪と道義的観点から先のイギリス、ドイツ、アメリカおよびユダヤ人の抛出を説いている。このような提案は、じつは一九七二年に相次いで開かれたアルジェでの「アラブ首脳会議」およびジュネーブでの歴史的な「中東和平会議」に照らすとき、きわめて現実性をもつものであった。

またトインビーは、とくに中東問題にひそむ深層心理の問題についても言及している。いわゆる、アラブとイスラエルが対立する基本的な要因は、イスラエル人が支配的な入植者である点にある。同例として、たとえば北アイルランドのプロテスタントや南アフリカの白人の場合等があげられよう。往々に異郷からの強力な入植者は、正統な原住民を駆逐するだけでなく、「第二級の野蛮な劣等民族」と見なし、文化的な蔑視と人権無視におもむくことが多い。かつて、ヨーロッパ系移住者であるアメリカ人の北米インディアンに対する態度が、今日のイスラエルとアラブの関係に投影している、といえないだろうか。事実、一九七五年の国連決議は、シオニズムを「人種差別の一形態」として厳しく規定している。E・サイードの『オリエンタリズム』（一九七八）は、西欧の「他者」としてのアジア認識とその支配様式への知的批判でもあった。

トインビーは、このようなイスラエルをふくむ人種的な侵犯者を、とくに「現代の犯罪者」として告発している。その鋭い批判は、若き日に知的開眼を促した親友L・エイミアとの絶交を彷彿させるものがある。シオニズムは、たしかに亡国の苦境下に育まれたユダヤ的伝統の一つであろう。しかし、非暴力的な手段で国家をこえる創造的な「ディアスポラ」（離散体）からの逸脱でもある。他面、近代西欧のナショナリズムと植民地主義に追随する逆行の道である、とトインビーは解している。

ところで、昨今のパレスティナ情勢はどうであろうか。すでに、アメリカはエルサレムを首都と認めて大使館

を移転している。また、パレスティナ難民を支える国連機関への拠出金も凍結されている。さらに、イスラエル国会は、新たに「ユダヤ人国家法」(二〇一八年・七月)を制定している。その第一条は「イスラエル国家は、ユダヤ人の国民国家である」と謳っている。その他にも、統一エルサレムを首都と定め、また公用語をヘブライ語のみに限定している。現在、歴史的パレスティナには、ユダヤ人人口に見合う約六五〇万人のパレスティナ人が住んでいる。今後、そのもつとも重要な民族自決権はどうなるのだろうか。パレスティナの苦境は、依然として出口の見えないトンネルとして、これからも続きそうである。

周知のように、現在ヨルダン川西岸のパレスティナ地区は、全長七〇〇キロにもおよぶ巨大な「分離壁」に囲まれている。別称「アパルトヘイトの壁」とも呼ばれる。高さ八メートル、監視等つきのコンクリート壁である。わたし自身、そのいとも「怪奇なオブジェ」を見つめながら、あらためて戦争のおぞましさと負の遺産を心に刻まざるをえなかった。なお「国際司法裁判所」は、その壁の違法性から撤去を勧告(二〇〇四年)している。しかし、イスラエルは依然として無視している。

かつて、トインビーは、一九六五年の「ベトナム戦争」の勃発に際し、アメリカ外交政策批判としての論評を掲げている(吉澤五郎「トインビーとベトナム戦争」、山本新編『トインビーのアジア観』所収、一九七五年)。その折いち早く「アメリカの敗退」を予測し、同時に「ヨーロッパ植民地主義の新たな復元」として厳しく批判している。その結末は、トインビーの論調を裏書するものとなり、かつトインビーの「文明批評」の精華と目されている。もとより、トインビーの国際政治観は、世界史の包括的な研究を背景にして、とくに歴史的な苦悩の意味と創造性を独自に解明している。いわば、これまでの政治力学が標榜する束の間の「勢力均衡論」(バランス・オ

ブ・パワー」とは、一線を画しているといえよう。

現在の国際情勢は、全地表に広がる深刻な「地球環境問題」と、局地的な民族紛争や宗派抗争が再燃する「熱い戦争」の渦中にある。今後の課題は、広く異なる他者をつつむ人間の連携と共生を育む「新しい世界秩序」の構築にある。その根源的な問題は、人間事象の表層に映る「差異性の目録」をこえて、その深層に響きあう「普遍的な価値」を救出することである。一言、付言すれば、歴史上アラブとイスラエルは、決して宿敵の縁ではなかった、ことである。じじつ、中世以来、ユダヤ人は度々ヨーロッパで迫害され追放されている。その運命の危機を救って庇護したのは、他ならぬアラブ世界の人びとでもあった。ここに、心に留めておきたい一事である。

今後の中東和平への道筋は、やはり独善的なシオニズムをこえて他民族の権利を尊重し、「オスロ合意」（一九九三年）でイスラエルとパレスティナ双方が承認した「二国家解決」しかありえない。新しい中東秩序への構想と枠組みづくりも、基本的にはトインビーの思想と提案を基調とするものとなる。今日、世界を揺るがす「パレスティナ問題」の淵源と、絶望の淵にせずむ「中東戦争」のゆくえを問うとき、トインビーの歴史的な慧眼にふれる意味は大きい。ちょうど、今年（二〇一八年）は、「第一次世界大戦終結・一〇〇年」を迎える。他ならぬ人間が作った制度としての「戦争」のありようについても、一人の「人間責任」として考え合わせたい。申すまでもなく、日本も、この「オスロ合意」が灯した希望を絶やさぬ「平和への努力」が問われている、といえよう。

五 エルサレム巡礼の彼方に——「聖なるもの」の普遍性

古来、人びとは何を求めてめぐり歩いたのだろうか。人間の本源的な衝動ともいえる漂泊の旅の中でも、とくに特定の宗教的な目的をもった旅が「巡礼」である。巡礼は、ほぼ諸宗教の発祥とともに登場し、人間と文明の歩みに大きな足跡をのこしてきた。また巡礼の実相は、たんに宗教的な修業というだけでなく、多様な世俗的な要因を巻きこんで複合的である。歴史上、宗教は文明誕生の基本要因をなしている。その宗教と文明を媒介する境界領域に「巡礼」は位置している。

とくに、キリスト教の巡礼に関して、その原型はギリシアの医療神「アスクレピオス」への巡礼行（ギリシア）にみられる。その他、「聖なる人」として崇められる隠修士シメオンへの巡礼（シリア）も名高い。概して、初期の古代教会にみる巡礼は、地方に居住するケルト人やゲルマン人等の土着信仰や自然崇拜の名残をとどめるものが多い。なお、その後キリスト教世界において、いち早く巡礼の道を開いたのが「エルサレム巡礼」である。

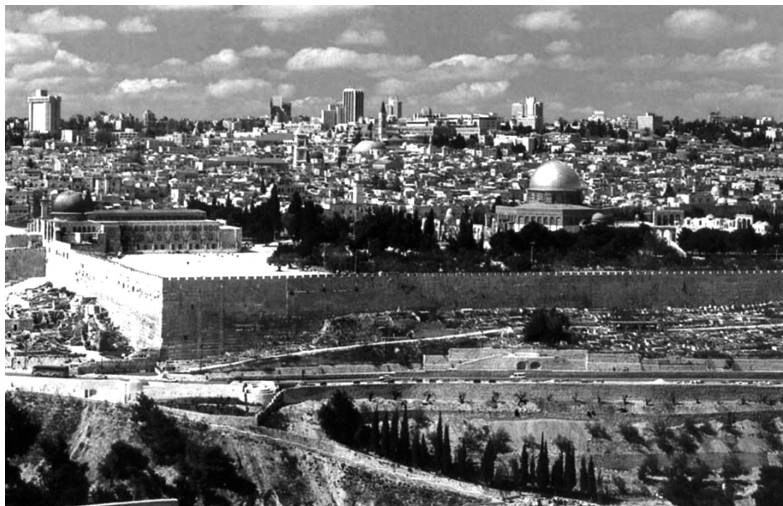
まず、古代イスラエルの巡礼に旅立つとしよう。古代イスラエルでは、日常生活を規定する多くの宗教的な義務がある。たとえば、『旧約聖書』の中に「年に三回、すべての男子は主なる神の前に現れねばならない」（「出エジプト記」一三…一四—一七、「申命記」一六…一六）と命じている。この言葉は、後にユダヤ教が義務と課すエルサレム詣での典拠ともなる。しかし、この紀元前六世紀半ばに記された掟は、かならずしも巡礼の歴史的な起

源を明かすものではない。じつは、それ以前から一般的な行事としての「祭り」のために、イスラエルの地に「のぼる」ことが行われている。とくに、「聖なる山」と謳われたエルサレムや、その他の古い聖所に巡礼するという生活慣習があった。きつと、巡礼行のあかつきには、祭式に花をそえる歌や楽器も奉じられたであろう（創世記「四・二二」）。ちなみに、ヘブライ語では、「巡礼」にあたる名詞はなく、「のぼる」(al) という動詞が準用されている。

古来、祭りと巡礼は、当初から不可分な関係にあったともいえよう。事実、「詩篇」に頻出する「都のぼりの歌」は、おそらく「捕囚後」のエルサレム詣での際に歌われたものである。ヤハウエ信仰をいだく多くの巡礼者は、きつと「のぼる」という言葉に感慨と興奮を秘めながら、その途についたことであろう。その光景は、特定の非日常性を身近に体感する巡礼の前景でもあった。

ところで、現実の「都のぼり」の風景はどうであろうか。その歌の旋律には、同胞が睦みあう喜びとともに、ある暗い嘆息が漂っている。なぜなら、本来ヤハウエ信仰にみる巡礼の本義は、外面的な祭儀というより、内面的な個人倫理の自覚と社会的な「公義と正義」の回復にあった。すなわち、神の前に苦しむ者と連帯して集い、隣人愛への自己省察と社会変革を目ざすものであった。

事実、祭礼の務めとして、旧約聖書は「公儀を行い、慈しみを愛する」（「ミカ書」六・六・八）と語り、また「公儀を求め、虐げるものを諫める」（「イザヤ書」一・七・七）と記している。自ずとして、主は生贄としての雄牛や子羊の血を喜ばないはずである。預言者アモスからホセアに継がれる巡礼批判は、まさに一部の世の権力者や富者たちが貪る安逸な宗教的祭儀にあった。その根底には、イスラエルの宗教的対立として、異教バアル神の



オリーブ山から眺めたエルサレム全景



「マデバ・モザイク地図」

(「聖都エルサレム」も記されたパレスティナ最古の絵地図、16世紀)

祭儀と農耕文化への抵抗がひそんでいる、といえよう。このように、古代イスラエルの預言者たちが糾弾した巡礼観は、現在も祭儀的な遺制を継ぐビザンツ世界や西欧世界の巡礼に対比して、独自の特徴を示している。

さらに、イスラエル史上の巡礼景観とその特殊な位相をかいま見るとしよう。とくに、ローマ帝政期にパレスティナで起こった一連の「ユダヤ戦争」は、エルサレム巡礼の「新しい段階」を画すことになる。まず、第一次ユダヤ戦争（六六―七〇年）は、ローマのユダヤ総督・フロルスによる神殿宝庫の略奪を口火にしたものである。つぎの第二次ユダヤ戦争（一三二―一三五年）は、ローマ皇帝ハドリアヌス帝による割礼の禁止および神殿跡のユピテル神殿の建設布告に端を発する。いずれも、反ユダヤ的な工作としてユダヤ人の感情を無視したものである。

その二度にわたる戦況は、いずれもユダヤ人の全面蜂起を見るものの、ローマの大軍によって鎮圧される。とくに「第一次ユダヤ戦争」後には、ユダヤ人が最後まで立てこもった「マサダ要塞」（死海西岸）も攻略され、女子供をふくむ九六〇人の「集団自決」（七三年）によって終結をみる。さらに「第二次ユダヤ戦争」の際は、イスラエルの指導者名にちなむ「バル・コクバの乱」（一三五年）によって、エルサレムおよび神殿は完全に破壊された。

申すまでもなく、かつてエルサレムは、一大聖所として「三大祭り」（過越の祭り、七週の祭り、仮庵の祭り）の祭儀をしきる拠点でもあった。いまや、伝統的な聖都エルサレムの名は抹殺され、新たに「アエリア・カピトリナ」というローマ都市に変貌する。もはや、ユダヤ人の居住権は奪われてエルサレムの立ち入りも禁じられ、わが祖国を追われる流浪の民となった。このように、ローマによるパレスティナ征服は、すべてのユダヤ人を彷徨

徨える「ディアスポラ」(離散体)の民と化し、またユダヤ教を神殿祭儀の宗教から聖典中心の宗教へと転向させる契機ともなった。ここに、ユダヤ教と巡礼の道は、これまでと異なる「新しい段階」を強いられることになる。ところで、「離散後」のユダヤ人の想いと運命はどうであろうか。もつとも、遠く異郷の地に分散したユダヤ人にとって、やはり父祖の地であり神の約束の地でもある「シオン」(パレスティナ)への望郷の念は断ちがたいものがあつた。いわば、聖なるシオンとの心の絆こそ、現下の逆境にたえるアイデンティティのよすがともなった。ここに、苦難の「離散」時代を通して、新たな「巡礼移民」のシオン帰還運動が胎動することになる。その途上において、また幾多の難問に遭遇する。おもな論点は、まずユダヤ民族の再生を期した「新しい巡礼形式」の登場をはじめ、キリスト教・イスラーム世界下での巡礼移民の動態、さらには新移民がヨーロッパ社会にもたらした文化変容等の問題となる。

とくに、一九世紀には、ヨーロッパを震撼させた「ダマスカス事件」(一八四〇年)や、史上に名高い「ドレフユス事件」(一八九四年)が突発する。両者ともに、近代の国家主義を背景とする「シオニズム運動」を誘発した大事件として注目されよう。いわゆる、中世後期のユダヤ律法を基いとする「宗教的シオニズム」から、近代のユダヤ人国家を夢見る「政治的シオニズム」への歴史的な転換である。その暗雲は、今日なお低くたちこめて解決を見ない「パレスティナ問題」の淵源ともなる。

ここで、あらためて「聖都エルサレム」の誕生と歴史的な景観について一望しよう。まず、エルサレム (Jerusalem) 正教会ではイエルサレム、現代名はイエルシャライム) は、ヨルダン川西方・パレスティナの山地にひそむ古都である。海拔八三〇メートルの大地にあり、古くから「要害の地」として知られる。この地に登場する「最

初の町」は、自然の防備によって守られたオペルであり、早い時期からエブス人が住んだとされる。その居住は、およそ紀元前三千年以前ともされる。すでに、エジプトの「アマルナ文書」（紀元前一四世紀の外交文書）にもその名が見える。おそらく、当時はエジプト総督の居城が置かれたのであろう。ちなみに、聖書以前の地名は「ウル・シヤリム」である。その合成語の意味は、カナン人の神の名を付した「シヤリム神の座」となる。なお、「新約聖書」の記述では、神がユダヤ民族に約束した町であり、また終末に現れる「聖なる都」（黙示録）二一・一〇）として描かれている。

その後、初めてイスラエル王朝を開いたのがダビデ王（在位、紀元前一〇〇〇頃—九六一年）である。彼は、先住のエブス人の町オペルを攻略し、さらにイスラエル一二部族を統合してユダヤ民族の統一王国を完成した。また、エルサレムに首都を建設し、新たな宗教王国を実現している。他方、彼は故郷のヘブロンからモーセの十戒を収めた「契約の箱」をエルサレムに移し変える。この聖なる移転によって、エルサレムは「イスラエルの聖都」として脚光を浴びる。これらの偉業によって、ダビデはイスラエル王の理想像として崇められた。もともと、そのダビデが胸中に秘めたのは、各部族間の争いをこえる「平和の都」を築くことであった、ともいえよう。

つぎに、ダビデの子ソロモン王（在位、紀元前九六一—九二二年）は、オリエント世界での地の利を得て通商貿易を図り、自国イスラエルに空前の繁栄をもたらした。他方、諸国との文化交流や異教の神々の導入にも意を注いだ。その多岐にわたる「ソロモンの栄華」を背景として、エルサレムに豪華な「ソロモン神殿」が建立された、といえよう。また、この地を「聖地」の始点と見なす風向きともなる。しかし、その贅をつくした王宮や神殿等の建設は、あまねく人民への過大な重税と圧制を強いる結果となり、やがて王国は分裂する事態となる。もはや、

先王ダビデが描いた「平和の都」への想いも、はかなく消え去る夢となった。

さらに、「ソロモン後」の聖都エルサレムの消息についても、少々追跡してみよう。エルサレムは、まだ南北両王国の対立時代においては巡礼の一霊場にすぎない。その後、北イスラエル王国の滅亡後（紀元前七二二年）は、ユダヤ教の中心地となり経済的な繁栄をみている。しかし、新バビロニ帝国のネブカドネザル二世の攻略によって、聖都エルサレムは壊滅（紀元前五八六年）する。その後、西アジアの雄・ペルシア帝国の支配下に入る。アケメネス王朝を興したキュロス大王（紀元前五五―五二九年）は、イラン高原を中心に広大な領域を治めながらも、被征服民には寛大であったといえよう。彼は、エルサレムの「神殿」を再建（紀元前五一五年）し、バビロニアに捕囚されたユダヤ人を解放している。さらに、エルサレムは地中海世界の覇者・ローマ帝国によって占領される。とくに、アウグスト皇帝のもとでユダヤ王として君臨したヘロデ大王（紀元前三七―四年）は、自ら半ばユダヤ人の身として一種の懐柔策を講じる。すなわち、エルサレム神殿と市街地の大規模な改修工事を行っている。とはいえ、ヘロデ大王の残酷な一面も見逃せない。たとえば、意に染まないイエスの誕生に際して、二歳以下のすべての男の子を殺害した「幼児虐殺」事件も、その一例である。いずれにせよ、「バビロン捕囚」後のユダヤ人にとって、ヤハウェ神を祀る聖都エルサレムへの望郷の念は深く、いまや民族の再生をかけた「悲願の都」となる。

なお、イエス（Jesus―正教会ではイイスス）の誕生と宣教活動は、このヘロデ時代を舞台としている。イエスの誕生は、「福音書」の記述によって紀元前四年以前（「マタイ」二：一、「ルカ」一：五）とされる。その生誕地は、おそらく両親の故郷であるナザレであろう。今日、名を留めるベツレヘムは、むしろ後世の伝説ともされる。周

知のように、イエスは、突如ヨルダン川のほとりに現れた洗礼者ヨハネの「回心」を迫る声を聞く。そこで、洗礼をうけて弟子となる（二八年頃）。その後、イエスの宣教活動はガリラヤ湖畔から死海のほとりに移り、最後にエルサレムにのぼる（三〇年頃）ことになる。

いわゆる、キリスト教美術の主題となるイエスの「エルサレム入城」の場面である。その絵画の代表作として、たとえばジオットの「スクロヴェーニ禮拜堂壁画」、一三〇四—六年、北イタリア・パドヴァ）やドウッチオの「マイエスタ（莊嚴の聖母）」（祭壇画、一三〇八—一二年、シエナ大聖堂付属美術館）等がある。いずれも、イエスの入城を飾る記念碑的な名作である。

当時、一般の人びとの間では、イエスは神の名によって到来した王であるとの想いが強い。図像を見ると、イエスは軍馬でなくロバの子に乗り、群衆の熱い歓迎をうけながら公然と城壁内に入る。厳密には、定かな史実というより、むしろ神学的なメッセージを告げるものである。じじつ、図像の構成には、東西世界の多くの説話や芸術手法が渾然と一体化されている。また、その図像の様式は、きつと古代ローマ帝国にみる皇帝到来の儀礼を模したものである。ここで注目したいのは、当時のユダヤ教徒が託した「戦士的なメシア像」でなく、むしろ「平和的なメシア像」である点である。

いわゆる、ユダヤ教の伝統的な「メシア像」は、神から特別な任務を負う王的かつ権威的な指導者として考えられた。その意味では、政治主義的な色彩をおびている。他方、イエスの説く「神の国」運動は、一部の頑迷な律法主義と異なり、新たに人間の平等な絆を旨とするものであった。その意味では、平和主義的な息吹が漂う。いわば、ユダヤ教の常識では理解できない革新性がひそんでいる。それだけに、ユダヤ教の指導者やローマの権力

者たちの反感を買うことになる。周知のように、イエスは、ローマのユダヤ総督ピラトの審問をへて十字架刑に処せられた（三〇年頃）、ことになる。まさにエルサレムは、イエス・キリストの「受難、死、復活」の聖なる舞台である。

その後、ローマ帝国は、コンスタンティヌス帝の折にキリスト教を「公認」（三一三年）し、さらにテオドシウス帝は「国教」（三九二年）に定めて異教を禁じている。いわゆる、当時名もなきエルサレムは、一躍キリスト教都市として浮上することになる。早速、東ローマ皇帝コンスタンティヌス帝は、母ヘレナの請いを入れてエルサレムを巡礼し、この地に「聖墳墓聖堂」（三三五年）を建立した。以後、首尾よく帝国内の交通網も整備され、新たなエルサレムに向けて多くの巡礼者が集うことになる。

では、現代の聖都エルサレムの状況はどうであろうか。周知のように、現在エルサレムの旧市街には、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教の重要な聖地が織りなしている。まず、これら「三大一神教」の代表的な聖域を概観し、若干の比較文明的な印象をそえるとしよう。

第一に、ユダヤ教の主たる聖地は、かつての「神殿」を支える「西壁」（嘆きの壁）である。その起源は、一世紀後半の「第一次ユダヤ戦争」にさかのぼる。その折、エルサレムは、ローマ軍の侵略によりほぼ破壊された。しかし、一部に奇蹟的にも破壊を免れた「石壁」がある。その祖型は、かつてユダヤ総督のヘロデ大王が、神域を拡張した折に築いた「神殿西側」の壁とされる。

もっとも、本来の至聖所の所在はまだ判然としない。したがって、ユダヤ教徒にとっては、神殿の跡地そのものが神聖化された、といえよう。これまで、民族離散の苦悩を嘗めたユダヤ人にとっては、ありし日の神殿を偲

び、また亡国の運命と祖国の回復に心をよせる聖なる記念碑である。あるいは、もつとも神聖な祈祷所として崇敬される「聖なる場所」となる。じつは、イスラエルの建国当時（二九四八年）のエルサレムはヨルダン領であった。すでに、神殿跡はイスラームの聖域となり、わずかに外壁がのこされる形となった。

今日、ユダヤ人が崇める「聖なる遺産」には、かつてエルサレムを支配したローマをはじめ、その後のビザンツ、イスラームおよびオスマン帝国の貢献をみることができよう。なお、俗称の「嘆きの壁」とは、いかにも悲哀の情感をさそう巧みな表現である。ただし、後代のヨーロッパ・キリスト教徒による呼称にすぎない。

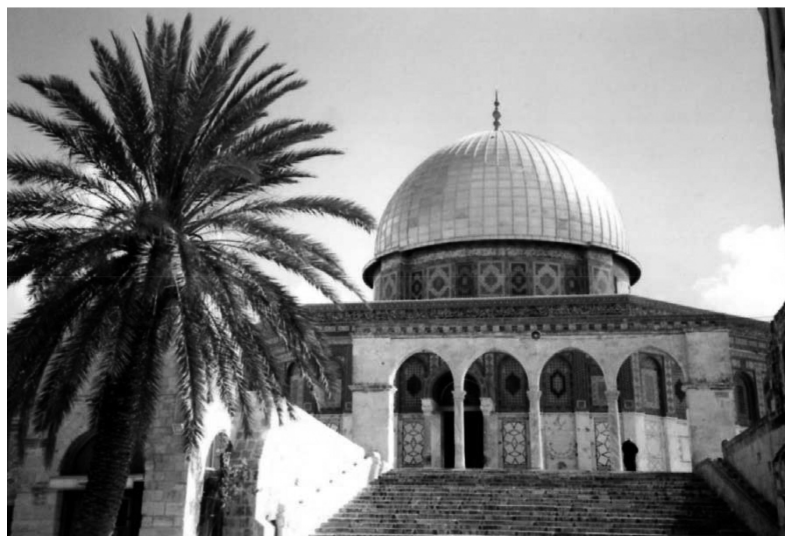
第二に、キリスト教の主たる聖地は、エルサレムの小丘（ゴルゴタの丘）に立つ「聖墳墓聖堂」である。いわゆる、イエス・キリストの「死と復活」を記念するキリスト教最大の聖地である。その起源は、ローマ皇帝コンスタンティヌス大帝と母后ヘレナの発願によって創建（三三五年）された、とされる。

その後、エルサレムは、第二代カリフ・ウマル指揮下のイスラム軍によって占領される（六三八年）。それ以来、何度も火災や破壊の憂き目にあっている。今日の聖堂は、一一世紀の十字軍時代の面影（ロマネスク様式）をわずかにのこす巨大な「複合建築物」である。中でも、西端をしめる「アナスタシス」（復活）の円形堂は、後の「集中式聖堂」の典型として注目されよう。聖堂の設計は、フランス出身の建築家ルールダンによる。おもに、主身廊と四つの側廊をもつ五廊式の建築である。なお、聖堂入り口の円柱には、幾何学模様のモティーフを織りこんでいる。いわゆる、「ヨーロッパ美術」と「オリエント美術の」の融合と見ることもできよう。

現在、聖堂内には「五つの教派」（ローマ・カトリック教会、ギリシア正教会（東方正教会）、アルメニア使徒教会、エチオピア・コプト教会、シリア教会）が聖堂内の帰属場所を管理している。一見、歴史的なキリスト教会が一堂



ユダヤ教の聖地「旧神殿・西壁」(嘆きの壁)



イスラームの聖地「オマール・モスク」(岩のドーム)



「イエスの墓」(聖墳墓聖堂—イエスが埋葬されたという墓の棺室)

に会する「聖なる饗宴」として、豊かな臨場感を醸している。

第三に、イスラーム教の主たる聖地は、旧神殿の跡に建てられた「オマール・モスク」（岩のドーム）である。黄金色の壮麗なドームをいだくモスクは、初期ムスリム時代の代表的な建造物である。また、世界の建築史上でも「有数の傑作」とされる。全体に、絶妙なバランスを保つ外観が印象的である。他方、その堂内中央をしめる「聖岩」（エツ・サフラ）は、預言者ムハンマドが多くの天使を従えて天界へ旅たった聖なる場所とされる。なお、エルサレムを聖地とする理由には、当初ムハンマドがメッカ（マッカ）でなくエルサレムに向かって礼拝した、との説もある。他方、「旧約聖書」では、アブラハムがその息子イサクを犠牲に捧げた岩（「創世記」二二）としている。今日、イスラーム世界の聖所を代表するメッカ（マッカ）、メディナ（マディーナ）を継ぐ「第三の聖地」でもある。

その起源は、エルサレムを征服したカリフ・オマルを記念して、ウマイヤ朝カリフであるアブドゥル・マルクが命じて建造している（六九三年）。また、建造に際しては、ビザンツの建築家およびシリア・コンスタンチノープル出身のキリスト教徒の工匠が加わっている。なお、今日のモスクは、後代のオスマン朝スルタンであるスレイマン一世の時代に、大幅な改築をみたものである（一六世紀）。いわゆる、壮麗なドームの窓を飾るステンド・グラスや外壁の優雅な青磁色のカーシアン・タイル等は、その一例である。なお、最近の比較建築学の見地は、この「岩のドーム」のプランが、エルサレム南方・ベツレヘムの「降誕聖堂」（三三五年）および「聖墳墓聖堂」と親縁関係にあることを伝えている。

他面、中央「聖岩」の表面には、なぜか溝と穴が掘りこまれている。その目的は、生贄にされた羊の血を流す

ためであろう。さらに、その聖岩の下には「魂の井戸」と呼ばれる洞窟がある。きっと、祈りによる死者の復活を乞うたのであろう。何かと、イエス・キリストの称号に関する「子羊論」や、古の大地崇拜に連なる「地母神論」を彷彿させるエピソードである。

今日、このエルサレムに住まう「三大宗教」は、相互の確執を帯びながらも共存し、何とか危うい均衡をたもっている。いわゆる、ユダヤ教徒の「壁」、キリスト教の「墓」およびイスラーム教の「岩」の三者が、類まれなる「棲み分け」論理のシステム下にある、ともいえよう。もとより、三者に共通する「岩」は、いかにも頑丈でびくともしない不動の感があり、古来「権力と永遠性のシンボル」ともされた。他面、聖書の多くの場面でも引用され、時に「キリストの象徴」（「出エジプト記」一七：六）とも見なされた。他方では、とくに「世界の中心」とする信心を秘めて、太祖アブラハム時代からキリストさらにムハンマドへと受けつがれたことになる。

その、神聖都市をとりまく現状はどうであろうか。目下、流血沙汰の惨事は跡をたたず、武力紛争やテロの嵐が吹きすさんでいる。ちなみに、「ユネスコ」（国際連合教育科学文化機関）は、今日のエルサレム（旧市街）を「危機にさらされる世界遺産」リストの筆頭に掲げている。まさに、諸宗教間に通底する「普遍的な価値」を損なう重大な危機にある、といえよう。

ところで、これらの三宗教は、各々に信仰箇条を異にする孤立的な存在なのだろうか。むしろ、三宗教は、その誕生問題をはじめ相互に編み合わされて切り離せない関係にある、といえよう。以下、広く全体論的な観点から、とくに「同根の宗教」としての共同性に光をあてたい。第一に、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教の三者は、等しく「啓示宗教」である。いわゆる、究極的な真理は、神（聖なる存在）によって人間に示されると考

える。その意味で、自然宗教とは異なる。第二に、特定の一神を拝する「一神教」である。各宗教は、その唯一神観を「旧約聖書」に負っているといえよう。その意味で、多神教とは異なる。第三に、神の言葉を預かる「預言者」の擁立である。宗教史上では、まず古代ユダヤ教において形成され、その発展過程としてキリスト教およびイスラーム教に継承される。

さらに、三宗教はこぞって「中東に生まれた宗教」でもある。いわゆる、セム的な固有の伝統（アブラハムの伝統）を濃く映しているといえよう。ちなみに、「セム」(Sem)という呼称は、「旧約聖書」が記すノアの長男セムに因っている。その原住地はアラビアとされ、シリア・パレスチナ等をへて両河川地方にわたる。いわゆる、後世に輝く「メソポタミア文明」の中心的な担い手でもある。他方、当時のカナン人、フェニキア人およびヘブライ人も、じつは同じ人種である。その「セムの宗教」に共通する世界観が、他ならぬ「啓示の民」として「唯一神」を信じ、かつ「預言者」を指導者とするものであった。

他方、セム的な「来世観」はどうであろうか。じつは、セム人独自の墓制として「再埋葬」の風習がある。一般に、セム人の終末思想では、死者は終末に復活することになる。したがって、墓は仮の「一時的な死体置き場」ほどに見なされて簡素である。いわゆる、岩壁に墓を掘りこむ「同穴岩墳墓」ともいえよう。じじつ、聖墳墓聖堂に収められる「イエスの墓」は、一筋の岩盤に掘られたもので、遺体置き場もいたって簡素である。なお、このような再埋葬の遺制は、他ならぬイエス・キリストの「復活と昇天」の説話とも無縁ではあるまい。ここに、本来「同根の宗教」としてのユダヤ教、キリスト教およびイスラーム教の再定位と新たな和解の可能性を見てみたい。

今日、神学上の議論として、新たに「宗教多元主義」が浮上している。その立場は、つまるところ「自他对立」を基本にしている、といえよう。しかし、今日、新しい知的転換として求められるのは、その対立の位相をいかにこえるかにある。本来、宗教多元主義の立場とは、物事の根元を見すえながら、その複数の要因の「対等性」を前提としている。あらためて、具体的な普遍性として「宗教間の対話」が問われるゆえんである。

ちなみに、現代宗教の課題としてA・トインビーは、真理の独占権を排する「開かれた宗教」を説いている（『一歴史家の宗教観』、一九五六年）。これまで、人間の自由意志によって観察された「神」の啓示は、究極的な実在の一断面を投影するに過ぎない。かつて、異教を奉じて追放されたローマの統領シンマクスは、「かくも偉大なる神秘の奥義は、ただ一つ道を辿ることでは到達しえない」との教訓を後世にのこしている。現代の宗教的な課題としても、自己中心的な「宗教排他論」から、他宗教との対話と共生を旨とする「宗教包括論」への転換が求められる。二一世紀の「地球文明」にかなう諸宗教の命運は、いち早くトインビーが指摘した「シンマクスへの応答」にあるともいえよう。

これまで、わたし自身、ひそかに人類文明史の興亡と宗教的な遺産を胸に秘めながら、一連の「巡礼文明史紀行」に身をゆだねてきた。とくに「オリエントのキリスト教」の故地として、ある時はトルコ・シリアから、また他の折はレバノン・ヨルダンから「エルサレム」にのぼったのは、一九八六年と二〇〇六年のことであった。今日、その中心舞台となる麗しき「シリア文明」の遺産に、もはや相まみえることはできない。

【資料】

「二」「ユダヤ人問題」に関連する自己記録（シンポジウム報告・論文等）

□（シンポジウム・基調報告）

- 一「アラブとイスラエル―拒絶から対話を求めて」（トインビー・市民の会、パネリスト―五十嵐一（イスラーム学）・高橋正男（イスラエル史）・秀村欣二（西洋古代史）・吉澤五郎（比較文明学）、『現代とトインビー』七八号所収、一九九二）

二「文明と聖なるもの」（比較文明学会―青木やよい・杉田繁治・染谷臣道・吉澤五郎、『比較文明』一二所収・刀水書房、一九九六）

三「現代社会と地球文明のゆくえ」（比較文明学会―神川正彦・川勝平太・金泰昌・吉澤五郎、『比較文明』一八所収、二〇〇二）

四「戦争と文明―文明の衝突をこえて」（総合人間学会―小林直樹・板垣雄三・山極寿一・吉澤五郎、『戦争を総合人間学から考える』所収、学文社、二〇〇九）

五「調和と文明―比較文明学の使命」（比較文明学会―伊東俊太郎・染谷臣道・松本亮三・吉澤五郎、『比較文明』三〇所収、二〇一四）

□（論文等）

一「トインビーと中東問題・再考」（『現代とトインビー』七八号所収、一九九二）

- 二 「文明史のなかのユダヤ教」(林俊雄・安田喜憲編『文明の危機—民族移動の世紀』所収、朝倉書店、一九九六)
 - 三 「巡礼と文明の回廊—古代イスラエル巡礼」(中西進・山折哲雄編『宗教と文明』所収、朝倉書店、一九九六)
 - 四 「民族主義の再考—ユダヤ人問題」、「文明の転換性—中東戦争」(「トインビーの文明批評」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教と文化』一八所収、一九九七)
 - 五 「シリア文明論—ユダヤ教をめぐる」(拙著『世界史の回廊—比較文明の視点』所収、世界思想社、一九九
九)
 - 六 「巡礼の心象風景—古代イスラエルの巡礼」(拙著『旅の比較文明学—地中海巡礼の風光』所収、世界思想社、
二〇〇七)
 - 七 「アラブとイスラエル—その歴史と展望」、「中東和平残された道」(A・トインビー、秀村欣二・吉澤五郎
編『地球文明への視座—トインビー現代論集』所収、経済往来社、一九八三)
 - 八 「アンネの日記・演出ノート」(『白山—七つの芝居の終焉』所収、図書印刷、一九六四)
- 〔二〕参考文献
- 浅野純一 『イスラエル預言者の神学』創文社、一九五五
- 石田友雄 『ユダヤ教史』(世界宗教史叢書・四) 山川出版社、一九八〇
- 市川裕 『ユダヤ教の歴史』(宗教世界史・七) 山川出版社、二〇〇九
- 同 『ユダヤ人とユダヤ教』岩波書店、二〇一九

伊東俊太郎『比較文明』東京大学出版会、一九八五（新装版、二〇一三）

同「イスラエルにおける〈精神革命〉」一（『比較文明研究』二二）麗澤大学比較文明文化研究センター、二〇一七

伊東俊太郎監修、吉澤五郎・染谷臣道編『文明間の対話に向けて―共生の比較文明学』世界思想社、二〇

〇三

梅原猛・伊東俊太郎・安田喜憲総編集、山折哲雄・中西進編『宗教と文明』朝倉書店、一九九六

同 林俊雄・安田喜憲編『文明の危機』朝倉書店、一九九六

牛山剛（写真・横山匡）『ヨルダン・シリア―聖書の旅』ミルトス、一九八八

遠藤周作『死海のほとり』新潮社、一九七三

大貫隆・金泰昌・黒住真・宮本久雄編『一神教とは何か―公共哲学からの問い』東京大学出版会、二〇〇〇

六

神川正彦『価値の構図とことば―価値哲学基礎論』勁草書房、二〇〇〇

川床睦夫・責任編集『シンポジウム―巡礼』中近東文化センター、一九八六

小林直樹『欲望の人間学』慈学社、二〇一三

鈴木秀夫『風土の構造』大明堂、一九七五

同『超越者と風土』大明堂、一九七八

聖心女子大学キリスト教文化研究所編『巡礼と文明』春秋社、一九八七

- 同 〈加藤信朗監修〉『共生と平和への途―報復の正義から許しの正義へ』春秋社、二〇〇五
- 関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波書店、一九五二
- 同『イスラエルの成立』（オリエント講座・二）学生社、一九八四
- 総合人間学会編『戦争を総合人間学から考える』学文社、二〇一〇
- 高橋正男『イェルサレム』（世界の都市の物語・一四）文芸春秋、一九九六
- 同『物語・イスラエルの歴史―アブラハムから中東戦争まで』中央公論新社、二〇〇八
- 高橋正男・石黒健二『図説・聖地イェルサレム』河出書房新社、二〇〇三
- 高橋通敏『中東戦争―歴史と教訓』（国際問題新書）日本国際問題研究所、一九七八
- 東海大学文明研究所・松本亮三代表編『文明への視座』東海大学出版会、二〇〇六
- 戸田義雄『世界の宗教』大明堂、一九七五
- 服部英二監修『文化の多様性と通底の価値―聖俗の拮抗をめぐる東西対話』麗澤大学出版会、二〇〇六
- 比較文明学会編「宗教と文明」（『比較文明』一五）刀水書房、一九九九
- 同「死と再生」（『比較文明』三四）行人社、二〇一八
- 秀村欣二・吉澤五郎編『地球文明への視座―トインビー現代論集』経済往来社、一九八五
- 秀村欣二監修、吉澤五郎・川窪啓資編『人間と文明のゆくえ―トインビー生誕一〇〇年記念論集』日本評論社、一九八九
- 同『文明の転換と東アジア―トインビー生誕一〇〇年アジア国際フォーラム』藤原書店、一九九二

毎日新聞社刊『聖書美術館5―聖書の旅』一九八五

宮本久雄・大貫隆編『一神教文明からの問いかけ』講談社、二〇〇三

森安達也『神々の力と非力』（これからの世界史・八）平凡社、一九九四

安田喜憲『気候と文明の盛衰』朝倉書店、一九九〇

同『環境文明論―新たな世界史像』論創社、二〇一六

山本新『文明の構造と変動』創文社、一九六一

同『トインビー』（人類の知的遺産・七四）講談社、一九七八

同『古代イスラエルにおけるヤハウェとバールの闘争』（商経法論叢・三）神奈川大学、一九五二

ユネスコ世界遺産センター監修『西アジア』（ユネスコ世界遺産・八）講談社・一九九八

米山俊直・吉澤五郎編『比較文明の社会学―新しい知の枠組』放送大学教育振興会、一九七七

同『比較文明における歴史と地域』朝倉書店、一九九九

吉澤五郎『トインビー―人と思想』清水書院、一九八二年（新装版、二〇一五）

同『世界史の回廊―比較文明の視点』世界思想社、一九九九

同『旅の比較文学―地中海巡礼の風光』世界思想社、二〇〇七

同『トインビーとの対話―現代への挑戦・希望の道』第三文明社、二〇一一

同『アーノルド・トインビーの肖像―歴史学から比較文学への道』（『比較文明研究』一五）麗澤大学

比較文明文化研究センター、二〇一〇

- 同 「〈ヨーロッパ〉の起源—地中海文明の風光」(『比較文明研究』二〇)同、二〇一五
- 同 「地球文明の肖像—比較文明学の旅路から」(『東洋学術研究』第五四卷第一号)東洋学術研究所、二〇一五
- 〇一五
- 同 「巡礼文明論の手帖(シリーズ・一—六)」(『宗教と文化』)聖心女子大学キリスト教文化研究所、二〇一〇—二〇一八
- 岡真理 「ユダヤ人国家法」制定—成文化された植民地主義」(『世界』一〇)岩波書店、二〇一八
- 奈良本英祐 「苦境のパレスチナ—出口のみえないトンネル」(『世界』一一)岩波書店、二〇一八
- A・ジークフリード、鈴木一郎訳 『ユダヤの民と宗教—イスラエルの道』岩波書店、一九六七
- F・ヨセフス、新見宏訳 『ユダヤ戦記』(全三卷)山本書店、一九七五
- H・アーレント、大久保和郎訳 『全体主義の起源(一)反ユダヤ主義』みすず書房、一九七二
- 同、大島通義・大島かおり訳 『全体主義の起源(二)帝国主義』みすず書房、一九七二
- J・T・フランク、秀村欣二・高橋正男訳 『聖書の世界・歴史地図と写真で実証する』東京書籍、一九八三
- 三
- J・P・サルトル、安堂信也訳 『ユダヤ人』岩波書店、一九五六
- K・ヤスパース、重田英世訳 『歴史の起源と目標』(ヤスパース全集・一一)理想社、一九六四
- M・ウェーバー、内田芳明訳 『古代ユダヤ教』(全二卷)みすず書房、一九六二・一九六四

- M・エリアーデ、荒木美智雄・中村恭子・松村一男訳『世界宗教史―石器時代からエレウスの蜜儀まで・
一』筑摩書房、一九九一
- M・ジョーンズ編、左近義慈監修・佐藤陽二訳『図説・旧約聖書の歴史と文化』（ケンブリッジ聖書注解双
書）新教出版社、一九七三
- V・E・フランク、霜山徳爾訳『夜と霧』みすず書房、一九八五
- 梅悼忠夫・大林太郎他編『文化人類学事典』弘文堂、一九八七
- 大貫隆・名取四郎・宮本久雄・百瀬文晃編『岩波・キリスト教辞典』岩波書店、二〇〇二
- 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三
- 片倉もとこ代表編『イスラーム世界事典』明石書店、二〇〇二
- 上智学院・高柳俊一代表編『新カトリック大辞典』研究社、二〇〇九
- 日本聖書協会刊『聖書・新共同訳』二〇〇一
- 日本オリエント学会編『古代オリエント事典』岩波書店、二〇〇四
- 柳宗玄・中森義宗編『キリスト教美術図典』吉川弘文館、一九九〇
- 山形孝夫『読む聖書事典』筑摩書房、二〇一五
- J・ポウカー編、松村一男監修『ケンブリッジ世界宗教百科』原書房、二〇〇六
- W・ラカー編、井上茂子他訳『ホロコースト大辞典』柏書房、二〇〇三

- Rushton Coulborn : *The Origin of Civilized Societies* (Princeton University Press) 1959.
Arnold Toynbee : *A Study of History*, viii・xii (Oxford University Press) 1954・1961.
Arnold Toynbee : *An Historian's Approach to Religion* (Oxford University Press) 1956.
Arnold Toynbee : *Mankind and Mother Earth* (Oxford University Press) 1976.