

6

現代イスラエルにおける宗教的尖鋭主義⁽¹⁾

—その政治的理解の問題点をめぐって—

いけ だ あき ふみ
池 田 明 史

I 問題の所在【一部略】

II 宗教的尖鋭主義の政治論理【一部略】

III 結び

出典 【中東レビュー1989年版】

アジア経済研究所 1989年 第3章

I 問題の所在

1. はじめに：1988年総選挙の残したもの

1988年11月1日に実施されたイスラエルの第12期クネセト（国会）総選挙は、これを和平問題を巡っての実質的な国民投票とみていた大方の観測を裏切って、中東和平プロセスへの明快なイスラエル側の対応を用意するものとはならなかった。この選挙では、メイア・カハネ師率いるカッハ党⁽²⁾が直前になってその人種差別主義的綱領を指弾され、被選挙資格を剥奪されたこと、アラブ系市民の票が反右派の方向へ流れるとの事前の予測にも拘らず、ドルーズ票を中心として相当部分がリクードへ流れたこと、3万4000人の従業員を抱え、ヒスタドルート（労働総同盟）によって所有される国内最大の製造

企業体であるクール社の経営危機が選挙前に公然化したことなどの要因が重なった結果、リクードが労働党をわずかに一議席離して第一党の地位を奪回した⁽³⁾。とはいえそれは、リクードと労働党という二大政党がいずれも全体として議席を減らすなかでの相対的な「勝利」であり、テヒヤ党やツォメト党、あるいはモレト党といった極右の超国家主義的勢力が⁽⁴⁾、ラッツ(市民権運動)などシオニスト最左派⁽⁵⁾と並んで票を伸ばしたことも相俟って、イスラエル社会の分断状況をあらためて我々に印象づけた選挙であった。

しかし、何よりも今回の選挙の特徴は、いわゆる宗教勢力の躍進にあったといえる。宗教勢力とはいっても、イデオロギー的にリクードなど右派の「大イスラエル主義」⁽⁶⁾と結託しやすい国家宗教党⁽⁷⁾は全く議席を増やしておらず(5議席のまま)、勢力を伸ばしたのはハレディーム(「神を畏れる人々」を意味するヘブライ語)と総称されるユダヤ教(超)正統主義集団を支持基盤とする非シオニスト系の諸政党⁽⁸⁾であった。【中略】かくしてイスラエルの内政は、「和平推進か拒否か」あるいは「計画経済システムの維持か修正か」といったシオニズムの枠内における左右両翼の対抗軸とは別次元の対立関係、すなわち世俗勢力対宗教勢力という対抗軸によって従来以上に左右される状況に立ち至ったとみることができる⁽⁹⁾。シャミール首相が選挙後2カ月近くを費やして、結局は和平問題など個々の政策で厳しく対立する労働党との大連合政権の継続を選択した事実は、詰まるところシオニスト間の対抗軸の方が相対化に馴染むということの証左にほかならないであろう⁽¹⁰⁾。

2. 二つの「原理主義」

ところで、近年のイスラエル内政の際立った特徴のひとつが、ユダヤ民族の「歴史的諸権利」を前面に押し出す超国家主義的もしくは国粋主義的な政治勢力の伸長にあることはあらためて指摘するまでもない。そうした極右的主張とユダヤ教のある種のラディカルな心情傾向との結びつきを強調する議論は従来から根強く、今回の選挙結果をそのような文脈のなかで理解しよう

とする主張も多々みられた。【中略】

一般的にイスラエルにおいて、宗教勢力と超国家主義運動とを結びつけて議論する際には、院外政治勢力である「グッシュ・エムニーム(信者の陣営)」⁽¹²⁾のもつすぐれて宗教的な運動契機が例証として挙げられるのが通例であるが、さらに今回の選挙で中央選管から「非民主勢力」および「人種差別主義」のレッテルを貼られて参加を阻止されたカッハ党についても、その党首であるメイア・カハネ師らの強い宗教志向が指摘されることが多い⁽¹³⁾。確かにグッシュ・エムニームやカッハ党、さらには今次選挙の結果第12期クネセトで極右枢軸を形成するに至ったテヒヤ党、ツォメト党といった院内の超国家主義的勢力の跳梁を、単に政治的な右傾化現象としてのみ捉える見方は、そうした現象の部分的な基底をなす「未来志向的」グイナミズムを捨象しているという意味において、一面的に過ぎよう。論者によっては「新シオニズム」と規定されるこの潮流は⁽¹⁴⁾、いわばイスラエルにおける宗教的ナショナリズムの展開であって、ユダヤ教的／民族史的概念である「エレッツ・イスラエル(イスラエルの地)」と、政治的現実としての「イスラエル国家」との整合性を巡るある種の思想闘争的な性格を潜在させているからである⁽¹⁵⁾。

しかしながら、これらの超国家主義的運動が後に検討するようなメシアニズム的熱狂を媒介として「国家」と「宗教」との自同性を求めて勢力を伸長させてきているとしても、そのことを以って直ちにイスラエルにおける宗教的尖鋭主義と極右勢力との対応関係を一般化してしまうとすれば、それは甚だしい飛躍であると断ぜざるをえない。1988年の総選挙結果は、まさにそのような一般化に対するアンチ・テーゼを提供するものといえる。グッシュ・エムニームの宗教的契機を「原理主義」的と規定するのであれば、ハレディームのもつ自閉的ラディカリズムもまた「原理主義」的である。すなわち、ユダヤ教解釈のロジックからする宗教的尖鋭主義は、双方向的たりうるのである。以下においては、イスラエルにおけるそのような宗教勢力の問題を、上に挙げた二つの「原理主義」それぞれの論理に即して検討する。その場合ここでは、グッシュ・エムニームに代表されるような、ユダヤ教との自同性が

極端に強いナショナリズム勢力を便宜的に宗教的シオニストと呼び、その対極にあってユダヤ教の正統主義もしくは超正統主義を標榜する本来的な宗教至上主義集団を、これも便宜的にハレディームと総称する。私見によれば、いかに宗教的契機を強く胚胎してはいても、前者は本質的には尖鋭化したシオニズムの一形態にほかならず、またさまざまなサブ・グループを抱えて必ずしもその主張が一樣でない後者の勢力を規定する際にも、彼ら自身が自分たちに適用しているハレディームという呼称以上に適当な認識の呼称が見当たらないからである。

II 宗教的尖鋭主義の政治論理

さて、宗教的シオニストとハレディームとの異同に関する論考は、1970年代後半以降とみに多くみられるようになってきている⁽¹⁶⁾。ことに、両者の歴史的分岐を導いた19世紀末から20世紀初頭にかけての東・中欧アシュケナージ系ユダヤ人社会の研究が進むにつれ、そこにおける宗教勢力側からのシオニズムへの対応を中心として、両者の対抗・癒着の発展関係の解明も盛んに試みられている。しかし、ここでは、そうした歴史的経緯はさておき、両者が明確に対応を異にする二つの点、すなわち、現在の現世的な行為行動の意味にかかわる解釈と、イスラエル国家およびその社会に対する態度とを念頭におきつつ、以下に両者の具体的な状況認識を概観することとしたい。

1. 宗教的シオニズムの論理展開

(1) 宗教的シオニストの状況認識

宗教的シオニストは近代世界／現代社会の在り方をただ単に肯定するのみならず、現在すなわち歴史過程の現段階をユダヤ教固有のメシアニズムの「救済」の実現に向けての重要なステップとして認識する。「現代」は、したがっ

て、ユダヤ人の民族史的過去と外延的に連続しているというだけでなく、ユダヤ史的、ひいては世界史的な転換の契機を包摂している。「救済」を待望しつつ現代の変革的状况を思考するこのような認識は、過去においてユダヤ教の精神的世界とは何ら重要なかわりをもつものと看做されなかった社会的、政治的、経済的な総過程に対して、新たな解釈を試みるものであった。それは世俗世界とのかかわりに対して「教徒集団の利益」の保全のための手段という従来からの位置付け以上に積極的な宗教的価値を与えようとする。すなわち、宗教的シオニストは、「救済」がもたらされるための途を準備するメカニズムとして世俗的秩序を規定することによって、彼らの行動の未来志向性を概念化しようとするのである⁽¹⁷⁾。

もとより、このような認識態度が、そのまま超国家主義的主張の積極的受容に結びつくとはいえない。事実、初期の宗教的シオニズムは、シオニズム本来のもつ共同体主義的もしくは社会主義的な価値感を少なからず投影されていたし、また大枠としての「開拓入植運動」の一翼を担っていたこともあって、国家主義的なイデオロギーに対しては必ずしも明確な対応をとっていなかった。例えば、イスラエルが世俗主義国家であることを認めただけで、これを「救済の始まり」としてその繁栄を願う特別の祈禱を創作するかと思えば、他方でこの国家は宗教的な価値を伴わない民族的な枠組みでしかないとわざわざ断わったりするような混乱がそここにみられた。宗教的シオニスト内部の政治的・社会化過程においても、「エレッツ・イスラエル」という土地の神聖性に由来する教条的局面よりも、物理的労働の精神的価値や共同体生活のもつ社会論理的局面が強調される傾向が目立った。結果として、そうした政治的・社会化を経た世代には、建国の主流となった労働シオニズムの実践主義的価値感が広く共有される場合が多かったといえる。すなわち、この時期の宗教的シオニストは、物理的労働によってのみ個人が「あがなわれ」、社会正義の実現によってのみ社会が「あがなわれ」、そしてユダヤ人国家の建設と流浪の同胞の帰還による合一という方途によってのみ真正のユダヤ教的生活が全うされるとのロジックを展開したわけであり、「エレッツ・イスラエル」の

神聖性を絶対的な教条として前面に打ち出していたのではなかった⁽¹⁸⁾。これに対して現在の宗教的シオニストの論調は、物理的労働と社会正義とへの強調が背景に退き、「エレッツ・イスラエル」と結び付いたユダヤ人国家建設への強調点のみが、彼らのいう「ジュデア・サマリヤ地方」すなわち西岸地区へのトータルな入植運動を支えるイデオロギー的なモチーフとして肥大してきている⁽¹⁹⁾。こうしたロジックの変遷については次に触れることとして、ここでは、過去と現在とでこのような強調点の相違がみられるにも拘らず、現在の現世的活動に固有の宗教的価値を認めようとする宗教的シオニストの態度が本質的には変わっていないという点を指摘しておきたい。

(2) アブラハム・イツハク・ハコーエン・クック師と「イスラエル国家」
 ところで、「エレッツ・イスラエル」の回復という主張を、宗教的シオニズムの中核概念に形成したのは、アブラハム・イツハク・ハコーエン・クック師⁽²⁰⁾ (1865—1935)とツビ・イエフダ・クック師⁽²¹⁾ (1891—1982)という父子のラビであったといえる。特に、グッシュ・エムニーム創出の中心的なイデオログとなったツビ・イエフダ・クック師の果たした役割は大きい。ある意味ではツビ・イエフダは、その父であり英国委任統治領時代のパレスチナ最初のアシュケナージ系大祭司(チーフ・ラビ)となったアブラハム・イツハク・ハコーエン・クック師の論理を自分の主張に引き付けて解釈し、父のカリスマを借りて自らのロジックを展開したといえなくもない。しかし、イスラエルの建国を神殿の建設に譬える議論⁽²²⁾を行なうなど、「エレッツ・イスラエル」と「イスラエル国家」との論理的接合にイデオロギーの根拠を与えたアブラハム・イツハクが、ツビ・イエフダらグッシュ・エムニーム運動の創設者たちの国家主義的主張を宗教的に正当化するために再々引用され利用されたのは偶然ではない。アブラハム・イツハクにおいて歴史過程のダイナミズムを規定するものは、究極のところ「神の現在的意志」にほかならず、彼が個人的にはシオニズムという世俗主義運動を「過渡的」な現象として、すなわちやがてユダヤ教的な正統性のロジックのなかに吸収されるものと看做していた

ことは、ほとんど疑いえないところである⁽²³⁾。問題は、そのような彼の歴史認識の方向が、伝統的なユダヤ教正統主義の方向とはある意味で対極を指していた点にある。

後に検討するように、ユダヤ教正統主義の伝統的な解釈によれば、世俗化（“ハスカラー”）の波を被る以前のユダヤ教世界、すなわち前近代の東・中欧アシュケナージ系ユダヤ人共同体の生活様式が、ユダヤ人の在り方の基本的な参照基準とされる。そこでは、現代における信仰の衰退は、そうした伝統的コミュニティが維持しえなくなり、近代的すなわち世俗主義的ユダヤ人社会が出現した結果として説明される。世俗化という歴史的現実が、伝統的ユダヤ人社会を解体し、ユダヤ教の信仰生活の在り方をも後退させた、との認識がそこにはみられる。すなわち、彼ら正統主義者にとっては、「世俗化」以降の歴史過程は、ユダヤ教信仰生活の衰退の過程にはかならないのである。それゆえに信仰者は、来たるべき「救済」をひたすら希い、歴史的現実との接触を努めて忌避せねばならないと主張される。これに対してアブラハム・イツハクは、歴史的現実をより複雑な、本質的には弁証法的な発展契機を孕むものとして捉える。歴史過程を「救世主の足跡」と規定するアブラハム・イツハクにおいて歴史的現実とは、単に来たるべき「救済」を待つだけの暗黒の時間というものでは決してなく、弁証法的な展開過程にはかならないメシアニズム的救済への待望のなかで、自らも積極的に果たすべき役割を負う具体的な現実である。このようなアブラハム・イツハクの主張が、ユダヤ教の神学解釈にひとつの転機をもたらすものであったことは否定できない。歴史的現実への背反と逃避という従来のユダヤ教信仰の正統主義的解釈から一転して、歴史過程への積極的な参加を通じてのメシアニズム的待望の実体化という論理を導出したアブラハム・イツハクは、宗教的シオニズム全体に世俗勢力との連携を強めるイデオロギー的な正統化のロジックを提供することとなったが、同時にそのロジックは、「エレツ・イスラエル」の回復を目指す運動のダイナミズムにこそ神の終末的意志が示顕されるというツビ・イエフダらの主張に根拠を与えるものともなったのである⁽²⁴⁾。もっともアブラハム・

イツハク自身は、こうした論理を、宗教的シオニズムが主流の世俗主義シオニズム、特に労働シオニズムとの実践面での協調を果たしうる「接合のロジック」として展開したのであり、必ずしも宗教的シオニズムそのものの尖鋭化を意図したといえない点には留意しなければならない。

(3) ツビ・イエフダ・クック師と「エレッツ・イスラエル」

いずれにせよ、宗教的シオニストが正面きって「エレッツ・イスラエル」の議論を展開するようになるのは、1967年の第三次中東戦争、いわゆる六日戦争のインパクトを通じてであった⁽²⁵⁾。1947/48年のイスラエルの建国そのものは、宗教的・民族史的に不可分の「エレッツ・イスラエル」を人為的に分割したという罪悪感を彼らに与えるものであり、そのような後ろめたさから解放されたのは「族長たちの墓」(ヘブロン)や「嘆きの壁」(エルサレム旧市)、あるいは「ラヘル(レハエルの)墓」(ベツレヘム)、「シェケム」(ナブルス)といった、いわゆる「エレッツ・イスラエル」の未解放部分を「解放」した六日戦争の成果だったからである。のみならず、この戦争は「エレッツ・イスラエル」を結果的に回復するものであったがゆえに、歴史過程に対する神意の介入と解釈され、「救済の始まり」あるいは「救世主の足跡」といった言葉が新たに具体的な実感をもって語られ始めた。「救済」は、特定しえない将来の出来事ではなくて、我々がすでに生きているこの歴史的段階が「救済の第一段階」にほかならないとの認識が従来にも増して強調され、そのような終末論的観点においてシオニズムと神の意志との関りを説くアブラハム・イツハクの論理が、ツビ・イエフダらによって独自の展開を遂げる契機となるに至ったのである⁽²⁶⁾。【中略】

ツビ・イエフダは、しかし、この【イスラエル建国一編者】時点における「エレッツ・イスラエル」の分割を、神の意志として一旦は受け入れる。しかしそれは、神の意志における本来の目的がイスラエルの建国それ自体ではないという留保条件付きの受容にほかならない。つまり、彼にとっては、イスラエル国家の存在はエレッツ・イスラエルの回復をもたらすための神の手段と位置

付けられるのである。かくして、神の意志を実現する「聖なる道具」であるイスラエル国家には、積極的な宗教的価値が認められ、神聖化される。ツビ・イエフダの説くところによれば、「神聖性」とは人間の行為によって左右される性格のものではない。それは、神によって創出され、その神の意志によって総体としてのユダヤ民族と全体としての「イスラエルの地」(すなわちエレッツ・イスラエル) とに継承されてきた物理的的属性以外の何ものでもない⁽²⁸⁾。

【中略】

この土地と民族とに与えられた神聖化への確信が、それぞれ超国家主義的な領土的要求と人種差別的主張とに容易に結びついてゆくことは一見して明らかであろう。すなわち、領土的要求においては、ツビ・イエフダ流の宗教的シオニズムが提示する「ユダヤ民族の全き (shulemut) 存在は、エレッツ・イスラエルの全き回復なくしては保全できない」とする命題が、「エレッツ・イスラエルこそがユダヤ性の唯一の内容であり、ユダヤ性こそがエレッツ・イスラエル唯一の内容である」という政治的主張に転化してゆくのは極めて自然といえるからである⁽³⁰⁾。人種差別的ショーヴィニズムとの結合も同様に容易であり、それは、シオニズムの中核的な契機である「土地への帰還」イデオロギーを一面的にクローズアップして、これに宗教的なモチーフを与える。すなわち、宗教的シオニズムは、エレッツ・イスラエルの「合法的所有者」の不在中に「不法に」これを占拠した他民族の存在をトータルに拒絶する論理を提示するのみならず、さらに進んでこれら他民族を「ことごとく…追い払う」ことが、「神聖な道具」として造られたイスラエル国家の宗教的義務であるときえ主張する。

【後略】

(4) 歴史的主体性論の展開

さて、物理的労働や社会正義の実現を説き、労働シオニズムとの連携・協調に主眼をおいた初期の宗教的シオニズムは、六日戦争を歴史的契機として、一転して上にもみるようなラディカルな現状変革的モチーフを顕在化させる

こととなった。それはまた、クック父子を指導者と仰ぐメルカズ・ハラブ・イェシヴァなどに代表されるイェシヴァ（ユダヤ教律法学校）で生まれた新しい世代の宗教的シオニストたちの、旧世代に対する批判運動としての側面をもっていたことも指摘されている⁽³³⁾。しかし、そうした転換の基底部分には、これら宗教的シオニスト勢力が蓄積してきたイスラエル社会と彼らとのかかわり方を巡るフラストレーションの噴出を看取することができるように思われる。要するにそれは、同じく建国を担ったにしても、本流の世俗主義シオニズムに対して宗教的シオニズムは何処までも傍流もしくは「劣位のパートナー」でしかなかったという事実に対するフラストレーションにほかならない⁽³⁴⁾。

それはまた、イスラエル国家に対峙する彼ら自身の撞着的立場に由来するものともいえる。ここで再び、先に触れた国家の性格を巡る宗教的シオニストの曖昧さを合理化するロジックをみてみよう⁽³⁵⁾。一方において彼らは、イスラエル国家に固有の神聖性を認める。したがってイスラエルの国家行為は宗教的価値の実体化にほかならず、それ自身「神的啓示」となる。しかし現実のイスラエルは、六日戦争の成果に拘らず、いっこうにエレッツ・イスラエルを回復すなわち併合する方向へ向かわない。占領地を和平交渉のバーゲニング・ハンドと看做す労働シオニスト主流によって指導されるイスラエル国家は、自らの神聖性を否定しつつある。この現状を認めれば、宗教的契機をシオニズムのうちに敢えて胚胎させようとした彼らの試みは破綻する。規範と現実のそのような乖離を埋めるもの、神聖性の「付与」と「否定」の両契機を架橋するロジックを求めて噴出した宗教的シオニストのフラストレーションは、結局「歴史的主体性」の問題に逢着せざるを得ない⁽³⁶⁾。

確かに「神殿は大工の手によって造られる」。しかし、いったん完成すればその瞬間から神殿は神官／祭司によってのみ守られねばならない。イスラエルを建国した世俗主義的シオニストの歴史的使命は終わったのである。六日戦争において示顕された神意の介入は、神殿すなわち神聖なるイスラエル国家の完成を告げるものである。この「神聖な道具」を駆使してエレッツ・イス

ラエルの回復という神的命令を履行することこそが、神官／祭司たるべき人々の役割であり、宗教的シオニストに課せられた歴史的使命でなければならない。かくして宗教的シオニストは、歴史的主体性論に媒介されることによってこれまで甘んじてきた「劣位のパートナー」の限界を突破し、体制的適応から身を引き起こして主体的政治運動へと肉迫していくロジックを手中にするのである。

2. ユダヤ教（超）正統主義の論理展開

(1) ハレディームの状況認識

いわゆる「イエフディーム・ハレディーム」⁽³⁷⁾に共有される宗教的「正統性」自己認識すなわち「ヤハドゥット・ハレディット」⁽³⁸⁾の概念内容を厳密に規定することは、本来この小論の意図するところではなく、門外漢の筆者の手には余る。しかし、アグダト・イスラエルやナトレイ・カルタの問題を論じようとすれば、少なくともそれら正統主義的（もしくは超正統主義的）ユダヤ教徒を自認する人々が共有する（あるいは共有していると主張される）教義観・世界観の主要な潮流の認識が不可欠であることもまた事実で、ここではそのための最小限の説明を試みることにする⁽³⁹⁾。

第一にハレディームの信仰の中核を成しているのは、「イスラエルの民」と「律法」と「神」との間の三位一体的な、ある種の神秘的統合の公理である。彼らにとって、「イスラエルの民」すなわち「ユダヤ人」のアイデンティティーとは、神とその絶対的な意思の表白にほかならない律法への信仰においてのみ成立する。律法は、人間存在にとってより正しい生活条件を創造するために定められたものであるがゆえに、具体的実体的に日常生活を規制する。すなわちそれは、宗教生活のみならず政治的社会的な現実のなかにおいても、ユダヤ人に具体的な服従を強いるものであって、その適用は細則規定（ハラハー）およびそれぞれの時代で認められた有権的解釈者（ゲドレイ・ハ・トーラー）の解釈によるものとされる⁽⁴⁰⁾。

第二に、ハレディームは「イスラエルの民」の目的的な異質性をことさらに強調する。このこと自体は宗教的シオニストも同様だが、ハレディームの場合には強調の具体的方向は、宗教的シオニストとは正反対の方向に向かう。ハレディームによれば、「イスラエルの民」の歴史的宿命は、他の一切の民族に妥当する歴史的な法則とは質的に次元を異にする法則によって定められる。この歴史的宿命とは、すでに述べた「民族」と「律法」と「神」との特殊な関係の結果として生起するものであって、「イスラエルの民」はこの歴史的宿命からのがれることはできない。この民族観・歴史観は、必然的にユダヤ人存在の基底的概念である「流浪」と「救済」との議論を前面に押し出すことになる。結果的に、これらハレディームのシオニズムおよびイスラエル国家という政治的現実への対応を決定づけたのは、ユダヤ人の現状を「流浪」と規定するこうした歴史認識にほかならなかった。シオニストが主張する「ユダヤ民族の（流浪状態からの）歴史過程への復帰」とは、彼らにとって、他の民族とは目的的に異質であるユダヤ人の歴史の特殊かつ固有の性格に対する反逆以外の何ものでもなかったからである。

このような見解に従えば、思想運動としてのシオニズムはもとより、それに支えられた「エレッツ・イスラエル」への入植やそれらの結実としてのシオニスト国家イスラエルの建国といった展開は原理的に否定し去られねばならない。そのような新たな秩序との連続性を自ら否認するというハレディーム社会に支配的な孤立主義は、したがって、理の当然ということになる⁽⁴⁰⁾。しかし、シオニストやイスラエル国家との如何なる接触をも潔しとしないという彼らの孤立主義は、よしんば宗教的なあるいは思想的な次元において貫徹されとしても、日常生活の次元ではさまざまな逸脱を生まざるをえない。現実の行政権力・世俗権力としての国家との絶縁は、その国家の版図にハレディーム社会が物理的に包含されている限りできる相談ではないからである。その際にはそのような政治的現実における孤立主義路線からの逸脱は、ユダヤ教正統主義からの原理的逸脱にほかならないとしながら、個々の具体的逸脱行為それ自体には、他の選択を以って代え難いという現実的要請に対処す

る方便としてのみ帰納的経験的（ア・ポステリオリ）に正当化されうるとのロジックが適用されることになる⁽⁴⁰⁾。

さらにハレディームの特徴は、主として前近代の東欧・中欧に展開されたアシュケナージ系文化の継受に固執し、伝統的なアシュケナージ・イーシューヴ（アシュケナージ系ユダヤ人共同体）において形成された生活様式を、ユダヤ人社会の規範的理念型として理想化するところに如実に表われている。すなわち（超）正統主義の解釈によれば、伝統的なユダヤ人社会の生活様式が現代のハレディーム社会の在り方を規定すべきモデルであり、およそユダヤ人の集団の「正統性」つまり「ユダヤ性」を計る尺度であることになる。これは、（超）正統主義に固有の「ネオ伝統主義」とでも呼ぶべき特性であって、ここで留意すべきは、このネオ伝統主義が、実は新しいものや近代的な生活様式そのものを絶対的に排除しようとする本来の意味での伝統主義とは明確に一線を画している点である⁽⁴¹⁾。現代ハレディーム社会の逆説は、伝統への回帰を唱える彼らが示す近代的な生活様式への適応能力の高さにあるといえる。彼らの見解に従えば、伝統的生活様式からの逸脱行為そのものは、人間存在の、あるいは人間社会の不完全性を証明する表象でもあり、さきに述べたように、無条件ではないにせよ場合によっては帰納的経験的に正当化され得る。しかしその際、重要なのは逸脱の認識もしくは自覚であるということになる⁽⁴²⁾。かくして、ハレディームの世界観においては、ユダヤ人社会内の諸集団間には、伝統的生活様式への執着の度合いに応じて一種の目的論的なヒエラルヒー秩序が構成されるのである。伝統への執着度は、最も端的には外見（服飾、頭髮、髭etc.）、言葉（イーディッシュ語）、子弟の教育態様などによって明示的に示されるものと看做される。この点でナトレイ・カルタは、単にハレディーム社会の孤立主義的立場の前衛というだけでなく、アシュケナージ・イーシューヴの伝統を継受する最もラディカルで非妥協的な存在と看做されるのである⁽⁴³⁾。

(2) アグダト・イスラエルとナトレイ・カルタ

以上のようなハレディームの信仰解釈は、シオニストに対抗する正統主義勢力の政治結社として1912年に結党されたアグダト・イスラエルの政治姿勢のなかに集約的にみることができる⁽⁴⁴⁾。【中略】アグダト・イスラエルは宗教的シオニストのようにイスラエル国家に神聖性を認めない。また、ナトレイ・カルタのようにこれを「瀆神的存在」として積極的に否認もしない。すなわち、正であれ負であれ、この国家に対して宗教的な評価を一切与えない。ここでは、イスラエル国家とこれを構成する社会には事実上の承認が与えられるにとどまるため、国家との関係は、ハレディーム社会の宗教組織や教育機関等への国家予算の配分を要求しながらその子弟の兵役は拒否するといった、コミュニティー保全を目的とした実利的関心によって大きく規定される。国家への積極的参加とみなされる行動、例えば国旗や国章の使用を忌避し、建国記念の祝典などには一切参加しない。他方、選挙権・被選挙権を行使し、閣内にポストを要求する。クネセト(国会)では、病理解剖や臓器移植を許諾する医療法や中絶を許諾する優生保護法、あるいは「土地の神聖性」を冒瀆しかねない考古学発掘法など、正統主義的信仰に背反する法案の成立を阻止しようとする。その代表的な例は、最近ではいわゆる「帰還法」のユダヤ人規定条項を巡る政争にみることができる。選挙への参加や政権への参画など、一連の「歴史的現実とのかかわり」は、ひとつにはこの国家が宗教的価値を一切孕まないという認識によって、さらには既述した「逸脱の合理化」のロジックによって正当化されるのである。

「エレッツ・イスラエル」に関するアグダト・イスラエルの対応も、すぐれて实际的である。そこには、「エレッツ・イスラエル」の宗教的な神聖性が、イスラエル国家といった非宗教的なものの唱える政治的世俗的な価値と混同されてはならないとする強い意識態度がみられるが、それは「エレッツ・イスラエル」の神聖性はイスラエル国家がその地を支配するしないという世俗的次元とは全く別の問題であるという認識を伴うものであり、そのような認識

が、「ジュデア・サマリア地方への現実的世俗的支配が人命を損うのであれば、それらの土地は放棄してもよい。人命尊重というユダヤ教の基本戒律は、エレッツ・イスラエルの回復という神的命令についても適用されるからである」との主張の基底にあるとみることができる⁽⁴⁵⁾。もとより、エレッツ・イスラエルの回復を希求する熱情において、アグダト・イスラエルも宗教的シオニスト政党である国家宗教党やグッシュ・エムニームのそれに劣るものではないであろう。しかし、アグダト・イスラエルの拠って立つハレディームの信仰解釈によれば、回復は神自らが「救済」をもたらすときに実現されるのであって、人の手によってなされるべき性格のものではなく、まして宗教的に意味のないイスラエル国家がその回復に関与することなどあってはならないということになる。かくしてアグダト・イスラエルにおいては宗教的シオニズムが運動の原理的中核に据える占領地の問題が、自己完結的なハレディームの閉鎖性のうちに捨象されることとなって、表見的には極めて「ハト派」的対応をみせるのである⁽⁴⁶⁾。

【後略】

III 結び

なるほど、現代イスラエルにおける超国家主義的潮流のなかに、ユダヤ教の宗教的熱狂の要素を見出すことは困難ではあるまい⁽⁴⁸⁾。事実、ツピ・イエフダ流の宗教的シオニズムは、リクード右派の世俗的国家主義の主張に原理的な跳躍板を提供するものとなった。しかし、ここでは触れなかったが、宗教的シオニストが六日戦争を契機として全て超国家主義的方向に傾斜したかといえば、例えばJ.B.ソロヴェイチク師らのオズ・ヴェシャローム⁽⁴⁹⁾やネティヴォト・シャローム⁽⁵⁰⁾といったグループの動向が示しているように、決してそうではなかった。さらに、ユダヤ人の国家であるとないとに拘らず、およそ現世における国家的なるもののあいだに本質的な相違を求める発想は、ユ

ダヤ教の正統主義的見解からは出て来る余地はない。メシアニズム的熱狂に基盤を置く「国家崇拜」にはかならないグッシュ・エムニームなどの運動は、ハレディーム社会から強い猜疑の対象となっている。それは、本来的な宗教行為である律法研究を棚上げにして現世活動に関与するものという指弾にはかならないが、ハレディームの宗教的シオニストに対するこのような指弾を生み出す決定的な契機が「イスラエル国家」を巡る解釈の次元にあることは、すでにみてきたとおりである。すなわち、イスラエルの建国は、過去の完結性を打ち破って未来の展望が開かれる「救済の始まり」であるとする宗教的シオニストに対して、すべからく政治は宗教的に本質的な意味を持たないと主張し、過去と現在を同質の時間形態と看做すハレディームは、建国や六日戦争などの歴史的現実は一切の本質的な価値を認めない。彼らにとってイスラエルは、他の国家と同様に社会的政治的枠組みにすぎず、無秩序状況を避けるための現世における必要悪のひとつにすぎないのである。ユダヤ教の聖典に示顕される神的啓示は、政治制度の手段に結びつけられてはならず、国家とユダヤ教とは本質的に無関係である。このようなハレディームの立場に立てば、イスラエル国家が現実のエレッツ・イスラエルを支配するか放棄するかは、第一義的に社会的・政治的・国家的な問題であって、宗教的な問題にはなりようがない。

カッハ党やテヒヤ党といった極右勢力によって担われている超国家主義的政治運動が、宗教的なモチーフを重要な契機として帯びていることは、確認されてもよいであろう。しかし、それだけがこうした現象の有効な説明になりうるとは到底いえない。ナトレイ・カルタの例【省略部分—編者】にも明らかなおと、ユダヤ教固有の論理からは、宗教的な熱狂がそのような潮流に対してむしろ退行的に作用しうるのもまた事実だからである。現在の超国家主義運動が、六日戦争後の、ちょうどイスラエルが国家的なインフラストラクチャーの建設に一応の目処をつけた時期以降に、修正シオニズムと宗教的シオニズム、そしてスファラディ系市民という、労働シオニズムを主導的イデオロギーとした建設期のイスラエルにおいては、いわば体制の恵沢から

疎外されていた諸要素の連携のなかから出現している。そのような経緯を考
えれば、そうした連携のダイナミズムを探り、そこに固有の政治的・宗教的・
社会的な諸契機の配列形態と統合過程とを分析することこそが、この現象を
理解するための中心的作業でなければならないであろう。

〔注〕

- (1) 「宗教的尖鋭主義」の用語は筆者が本稿において試験的に措定するもので
あって、未だ厳密な理論的規定性を与えられるものではない。にも拘らず、こ
の用語を導入しようと試みたのには、それなりの理由がある。現代中東世界に
おいてはイスラームであるとユダヤ教であるとを問わず、実践的行為の体系化
を伴った宗教的モチーフが、実際には個別主義を本質とするナショナリズム
など既存の世俗的政治論理と接合された形で展開され、それぞれの政治社会全
体にわたるラディカルな現状否定運動の指導理念を形成しつつあるとの認識
から、それは発している。一般的にこれらの運動は、総括されて宗教的「原理
主義」の形容を冠せられることが多いが、現実にはそうした総括的指示呼称と
しての「原理主義」は、それ自体必ずしも明確な規定的内容を持つものではない。
個々の運動について一体その何が「原理主義的」であるのかを演繹し規定
する役割を担っているのは、それら個々の運動主体に固有の政治的論理にほか
ならず、そこで主張されている内容は多くの場合、終末論的危機意識に媒介さ
れたすぐれて個別的な政治利害である。「宗教的尖鋭主義」なる措定は、このよ
うないわゆる「原理主義的主張」が政治的社会的に突出していく現象を、突出
主体の論理に引き寄せて便宜的に概念化しようとする際の一つの試みに過ぎ
ない。
- (2) 1971年にニューヨークを中心に活動していたユダヤ防衛連盟を前身として、
イスラエルで設立された極右政党。【後略】
- (3) 【略】
- (4) テヒヤ党は1979年、キャンプ・デービッド合意によるベギン政権の対アラブ
宥和路線に反発する右翼勢力のスプリンター・グループとして創設され、キャン
プ・デービッド体制打倒を旗印に国粋主義政治勢力の統合・再編を目指し
た。【後略】
- (5) ラッツ党は1973年、当時労働党左派に属していたシュロミット・アロニらに
よって設立された。【後略】
- (6) もともとはヨルダン川東岸を含む「エレッツ・イスラエル」全域にイスラエル
の支配を貫徹せよとする主張で、1947年の国連パレスチナ分割決議を受け入れ
た労働シオニズムに対してヘルート党など修正シオニズムの側からなされた

思想的対抗スローガンであったが、第三次中東戦争後は占領地問題への対応を巡る強硬派の主義主張を総括的に指し示す用語となった。【後略】

- (7) 1956年、ハミズラヒ党およびハポエル・ハミズラヒ党とが合同して結成。ユダヤ教律法（トーラー）を基盤とした国家社会の建設を唱道。【後略】
- (8) 88年総選挙で議席を獲得したハレディーム系政党は、1912年建党でアシュケナージ（東欧）系正統派を基盤とするアグダト・イスラエル党（ヘブライ語で“イスラエル協会”の意）、同党から1984年に分離したスファラディ（アジア・アフリカ）系正統派を基盤とするシャス党（ヘブライ語“スファラディ律法守護者党”の略称）、1988年総選挙に際してやはりアグダト・イスラエル党から分離したテゲル・ハトラー党（ヘブライ語で“律法の旗”の意）の3党である。
- (9) ユダヤ宗教法をイスラエル国家社会に日常的に適用させようとするハレディーム系諸政党と世俗政党との軋轢はこれまで常にもイスラエル内政の大きな焦点であった。特に、いわゆる「帰還法」との関連で論議されるユダヤ人の認定を巡る問題では、1970年の帰還法修正以来、ユダヤ教への「改宗」のありかたを中心として激しい論争が続いており、「ユダヤ人とは誰か（Who is a Jew?）」問題として複雑な展開をみせている。
- (10) もっとも、シャミールが宗教政党との小連合構想を諦めた直接の理由としては、「ユダヤ人とは誰か」問題の帰趨に強い懸念を示す米ユダヤ系社会からの反発を憂慮したこと、内相に加えて文相や建設相のポストを要求したハレディーム系諸政党との調整に失敗したこと、などを指摘できる。
- (12) 1974年、ハナン・ボラスとモシェ・レヴィンガー一師とによって創設された院外政治運動で、西岸・ガザ地区への大量入植運動を励行し、「エレッツ・イスラエル」全域へのイスラエル国家の主権拡張を主張する。草創期以来ツピ・イエフダ・クック師を精神的指導者と仰ぎ、同師の唱える宗教的シオニズムをイデオロギー的な基盤とした。グッシュ・エムニームの主流は、併合を前提とした「自治構想」の枠内においてアラブ民族との共存を唱えており、その限りでカッハ党の過激思想とは一線を画している。
- (13) たとえば、Mergui R./P. Shimonnot, *Israel's Ayatollahs*, Saqi Books, 1987, あるいは、*Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. XI, No. 4 (1988年夏号) 所収 (pp. 21-37) のR.J. Bookmiller論文“Rabbi Meir Kahane: His Messianic View and the State of Jews”を見よ。
- (14) 新シオニズム (neo-Zionism) についてはPerlmutter, A., *Israel: The Partitioned State*, New York, Charles Scribner's Sons, 1985, の第7章 (pp. 197-221) やRolef, S.H.編, *Political Dictionary of the State of Israel*, New York & London, Macmillan, 1987, などにまとまった説明がみられる。
- (15) これについてはPerlmutter, 前掲書の他、Harkabi, Y., *Israel's Fateful Decisions*, London, I.B. Tauris & Co., 1988, pp. 141-199, あるいはJansen, M.,

Dissonance in Zion, London, Zed Books, 1987, pp. 98-108, などを参照のこと。なお, Mergui/Simonnot, 前掲書所収のカッハ党首カハネ師とのインタビュー (pp. 29-97) では, これら超国家主義的政治運動に対して, 新シオニスト側の思想闘争としての位置づけが鮮明に表示されている。

- (16) たとえば, Schiff, G., *Tradition and Politics: The Religious Parties of Israel*, Detroit, Wayne State Univ., 1977; Deshen, S., "Two Trends in Israeli Orthodoxy," *Judaism*, Vol. 27, pp. 399-409; Don-Yehiya, E., "Origins and Development of the Aguda and Mafdal Parties," *The Jerusalem Quarterly*, No. 2, pp. 49-64; Liebman, C./Don-Yehiya, E., *Religion and Politics in Israel*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1984など。単行書についてはLustick, I.S.編, *Books on Israel Vol. 1*, State University of New York Press, 1988, pp. 107-111, を見よ。また, 1985年以降出版を重ねているHerzl Yearbooksのシリーズでは70年代後半以降このテーマを巡る論文が目立って増えており, 89年に出た第9巻 *Vision Confronts Reality: Historical Perspectives on the Contemporary Jewish Agenda*では全14編の論文中このテーマに触れているものが3分の1を占めるに至っている。
- (17) 以上のような宗教的シオニズムの認識態度については特にRubinstein, A.編, *Bishvilei Hatikhiya*所収のFishman, A.論文「宗教的シオニストの経験における伝統と刷新」(ヘブライ語)が詳しい。英語文献ではSchiff, 前掲書, Liebman/Don-Yehiya, 前掲書などの他, Rubinstein, A., *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*, New York, Schocken Books, 1984; Newman, D.編, *The Impact of Gush Emunim: The Politics and Settlement in the West Bank*, London, Croom Helm, 1985, pp. 46-90を参照のこと。
- (18) この時期の宗教的シオニズムについては, Deshen, 前掲論文, Don-Yehiya, 前掲論文の他, Fishman, A., *Hapoel Hamizrahi 1921-1935* (ヘブライ語), Tel Aviv, 1979を見よ。
- (19) Newman, 前掲書, pp. 125-136, Mergui/Shimonnot, 前掲書など。
- (20) ラトビア生まれ。1904年にパレスチナへ移住し, ヤッフオの祭司となる。1921年, 英国委任統治下パレスチナの初代アシュケナージ系大祭司に就任。1924年, エレサレムに律法学校を創設し, これが後にメルカズ・ハラブとして宗教的シオニズムの思想的温床となった。
- (21) アブラハム・イツハク・ハコーエン・クック師の実子。ユダヤ教律法学校で伝統的教育を受けるが, 同時にドイツのハルバーシュタット大学などで近代的教育も受けている。1919年, 遊学先のスイスよりパレスチナへ帰り, 後にメルカズ・ハラブ律法学校の塾頭となる。1974年以降グッシュ・エムニームの入植運動にかかわり, 同運動の精神的指導者と看做されるに至った。
- (22) 神殿の神聖性はその具体的な建設者が神聖であることを要さず, それゆえ世

俗主義者シオニストが建国した「神殿」イスラエルも宗教的価値を有し得るとする説。

- (23) アブラハム・イツハク（クック師）のイデオロギーについては、主として Merkl, P./N. Smart編, *Religion and Politics in the Modern World*, New York, New York Univ. Press, 1983所収のBalile, D.論文“Mysticism and Politics in Modern Israel: The Messianic Ideology of Abraham Issac Ha-Cohen Kook”によった。
- (24) アブラハム・イツハク自身、エレッツ・イスラエルのユダヤ人にとっての至上性を強調する説教を多々残している。代表例としては、Kook, A.Y., *Orot* (第二版), Jerusalem, 1950, “Eretz-Yisrael” (ヘブライ語) の諸パラグラフ参照。
- (25) 六日戦争のインパクトについてはPerlmutter, 前掲書, pp. 197-221, もしくはRoth, J.S.編, *The Impact of the Six-Day War: A Twenty-Year Assessment*, London, Macmillan, 1988 所収のRosenak, M.論文“Religious Reactions: Testimony and Theology”が比較的よくまとまっている。
- (26) ツピ・イエフダのイデオロギーについては主として世界シオニスト機構により出版されたTirosh, Y.編, *Religious Zionism: An Anthology* (刊行年不詳) 所収のツピ・イエフダ本人の論文“Zionism and Biblical Prophecy”および同じく世界シオニスト機構版, Tirosh編『宗教的シオニズムと国家』(ヘブライ語) 所収のツピ・イエフダ論文「聖なる地における聖なる民の神聖性」によった。
- (27) こうした解釈が伝統的なユダヤ教解釈の方向と背反することについては、Newman, 前掲書所収のShilahav, Y.論文“Interpretation and Misinterpretation of Jewish Territorialism”を見よ。
- (30) ユダヤ人テロ組織TNTの活動家として逮捕された容疑者Yehuda Etzionの法廷証言(『ハアレツ』紙1984年6月29日付け週末版に掲載、ヘブライ語)などを見れば、すでに現実の極右集団の行動原理としてこうした論理展開が明瞭な形でなされていることがわかる。
- (33) たとえば, *Medina, Mimshal Vihashim Benleumiyyim*誌No.19/20所収のFriedman, M.論文「危機に立つ国家宗教党 (NRP)」(ヘブライ語) を見よ。
- (34) こうしたフラストレーションについてはPerlmutter, 前掲書, Liebman/Don-Yehiya前掲書などにも一応の言及があるが, Arian, A.編, *The Elections in Israel 1973*, Jerusalem Academic Press, 1975 所収 (pp. 255-284) のDon-Yehiya, E.論文“Religion and Coalition: The National Religious Party and Coalition Formation in Israel”では、建国期イスラエルにおける宗教勢力の国家への参加形態を「分節的多元主義 (segmented pluralism)」と規定し、フラストレーションの性格のよってきたる所以を示している。また, Oz, A., *In the Land of Israel*, London, Fontana Paperbacks, 1983には、これら宗教的シオ

- ニストの若年層が労働シオニズムの入植活動などに対して畏敬の念を抱き、ある場合には羨望さえ覚えるといった心理を描写している (p. 141)。
- (35) Fishman, 前掲論文, Tirosh, 前掲論文 (ヘブライ語) 参照。
- (36) 「歴史的主体性」の概念については, Kook, 前掲諸論文, あるいはBin-Nun, Y., *Koteret Rashit* (ヘブライ語), No. 114/2, 1985などを参照のこと。
- (37) Yehudim Haredim, 字義どおりには「神を畏れるユダヤの人々」。
- (38) Yahadot Haredit, 正統的ユダヤ信仰もしくはユダヤ教徒性。
- (39) ここでは, 主として *Encyclopedia Judaica* (1978年版) の関連項目と Baeck, L., *The Essence of Judaism*, New York, Schocken Books, 1961, および Fackenheim, E.L., *The Jewish Return into History*, New York, Schocken Books, 1978, に依拠し, 時宜に応じて Eaford/Ajaz編, *Judaism or Zionism: What Difference for the Middle East*, London, Zed Books, 1986, を参照した。
- (40) *Encyclopedia Judaica*, Vol. 10, pp. 383-396, 同Vol. 12, p. 1468, 同Vol. 7, pp. 1156-1172, Schiff, 前掲書, あるいは Shashar, M., “The State of Israel and the Land of Israel,” *The Jerusalem Quarterly*, No. 17, pp. 56-65を見よ。
- (41) *Encyclopedia Judaica*, Vol. 7, pp. 1377-1427, 同Vol. 12, pp. 956-957, 同Vol. 13, p. 453, Shashar, 前掲論文参照。
- (42) *Encyclopedia Judaica* 前掲諸項目のほか, 同Vol. 7, pp. 1433-1452を見よ。
- (43) ナトレイ・カルタについては, Liebman/Don-Yehiya, 前掲諸書, Schiff, 前掲書などのほか, *Encyclopedia Judaica*, Vol. 12, pp. 1002-1003, および Shasher, 前掲論文を参照のこと。
- (44) アグダト・イスラエルについては, Liebman/Don-Yehiya, 前掲諸書, Schiff, 前掲書などのほか, *Encyclopedia Judaica*, Vol. 2, pp. 421-426, および Shasher, 前掲論文を参照。
- (45) たとえば, シヤス党の精神的指導者で元スファラディ系大祭司のオバイダ・ユースフ師などは明らかにこの立場にたっている。
- (46) この点はアグダト・イスラエル, シヤス党, デゲル・ハトラー党などハレディーム系諸政党の選挙綱領に多かれ少なかれ反映されている。
- (48) これについては, Perlmutter, 前掲書, Harkabi, 前掲書, Newman, 前掲書などのほか, Frankel, W.編, *Survey of Jewish Affairs 1984*, London, 1985 所収の Liebman, C.論文“Jewish Ultra-Nationalism in Israel: Converging Trends”が比較的詳しく検討している。
- (49) ヘブライ語で「力と平和」の意。1971年, 国家宗教党内のハト派イデオロギー集団として創設され, 1975年に同党から分離。領土問題, 聖俗関係, 教育・文化問題や婦人問題などに寛容・穏健・多元主義を特徴とする宥和的態度をとり, 右傾化・強硬化しつつあった国家宗教党の主流派を批判。1984年, ネティ

ヴォト・シャローム運動と合同した。

- (50) ヘブライ語で「平和への途」の意。1982年以降のイスラエルのレバノン戦争に対する批判・反対運動の中から形成された主として宗教的論理に基づく平和運動。サブラ・シャティラ難民キャンプ虐殺事件に対する調査・査問委員会の設置を要求し、またユダヤ人テロ組織に対する糾弾声明を出すなど、活発な実践活動を展開した。1984年、オズ・ヴェシャロームと合同した。

(池田明史／執筆時：アジア経済研究所総合研究部，現：同左)