

J I S M O R

Journal of the Interdisciplinary Study
of Monotheistic Religions

一神教学際研究



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

201915

一神教学際研究 15

特 集 死海文書と初期キリスト教

はじめに……………アダ・タガー・コヘン	1
死海文書中の聖書：ユダヤ教と初期キリスト教の多様性 ……………イマニュエル・トーヴ	4
『トーラー実践論（4QMMT）』再考 本当に党派的テキストなのか？……………加藤哲平	23

一般論文

「死海文書」におけるアロン 擁護か批難か……………大澤耕史	37
----------------------------------	----

研究ノート

ヒッタイト王国時代の象形文字碑文についてのトルコ現地調査 ……………山本孟	53
米国改革派ユダヤ教における多様なシオニズム解釈を探る 史料と現状からの報告……………石黒安里	64

書 評

ユダヤ教注解史の研究手法への提案 大澤耕史著『金の子牛像事件の解釈史』（教文館、2018 年）の評論に 代えて……………阿部望	79
書評 市川裕著『ユダヤ人とユダヤ教』（岩波新書、2019 年） ……………堀川敏寛	89
真理は“ヘブライ語”原典にあるか？ 書評 加藤哲平著『ヒエロニムスの聖書翻訳』（教文館、2018 年） ……………飯郷友康	96
国際政治から見た一神教 小原克博著『一神教とは何かーキリスト教、ユダヤ教、イスラーム を知るために』（平凡社、2018 年）を読む……………村田晃嗣	104

死海文書と初期キリスト教 ―はじめに―

アダ・タガー・コヘン

一神教学際研究センターの成果である『一神教学際研究』(*JISMOR*)の今号には、当センターのリサーチフェローによる研究成果および国内外における活動が含まれる。その冒頭部分について紹介したい。

特集および一般論文のパートには、聖書・死海文書研究の専門家であるエルサレム・ヘブライ大学のイマニュエル・トーヴ教授を再びお迎えして、2018年10月6日、同志社大学今出川キャンパスで催されたワークショップにおいて発表された3つの論稿を掲載している。トーヴ教授はかつて2006年に、同志社大学神学部でサバティカル休暇を過ごされた。今回、2006年の時点ではある者は学部生だった *CISMOR* の若手研究者が発表を行い、トーヴ教授からコメントを頂く機会となった。このワークショップで発表された5つの論稿の内、3つが本号に掲載されている。すなわち、特集のパートにおけるトーヴ教授ご自身による基調講演および加藤哲平博士による論稿、そして一般論文のパートにおける大澤耕史博士の論文である¹。

皮紙の巻物にインクで記された900以上の異なるテキストは、今日、死海西部のユダの荒野で発見されたことが知られており、そのため、「死海文書(*Dead Sea Scrolls*(=*DSS*))」と名付けられた²。荒野の乾燥した高温の気候下に保たれ、クムラン(*Qumran*)として知られる遺跡付近の洞窟内の土器に保管されたテキストは、ユダヤ教およびキリスト教の聖書研究の為の豊かな資料を提供するものである。紀元前2世紀から後1世紀までに年代づけられ、ヘブライ語およびアラム語で記されたそれらは、聖書テキストの展開と、その期間において正典テキストへと至った進展の証左である。この豊富なテキストの内に研究者は、聖書の正典的なテキストと、分離された共同体の領域に生活し、マソラー本文(*Masoretic Text* (= *MT*))におけるヘブライ語聖書から知られるものよりも組織だった信条や慣習を、彼らとともにもたらした、あるいは、その領域で書き記した人々に属するテキストとに区別した。

死海文書に関する先述のワークショップから、ここでは2つの論稿に言及する。1つはイマニュエル・トーヴ教授による論稿で、初期キリスト教徒の引用や参照が、ヘブライ語聖書のどの写本に基づいているかについての理解の可能性に関する新しい解釈である。もう1つは加藤哲平博士による論稿で、クムランの書記達

の産物で、正典的なテキストではない、ある特定の写本に関する詳細な議論である。

トーヴ教授の論稿、「死海文書中の聖書：ユダヤ教と初期キリスト教の多様性」(“The Biblical DSS as Representing Variety in Judaism and Early Christianity”)は、ヘブライ語聖書写本の展開の可能性を詳述したものであり、ユダの荒野（ムラバアト(Murabba‘at)、ナハル・ヘヴェル(Naḥal Hever)、ナハル・ツェエリーム(Naḥal Ṣe‘elim)など）由来のテキストをプロト・マソラー本文(Proto-Masoretic Texts (=Proto-MT))と分類し、その一方で、クムラン由来のもの（死海文書と呼ばれ、様々な表現法を持つもの）を非プロト・マソラー本文と分類した。つまり、トーヴ教授によれば、「クムラン共同体はテキストに対してオープンな姿勢を取るべきと信じていた。それは大衆的なテキストや、マソラー本文の自由な筆写を反映するテキスト（マソラー類似本文）なども含んでいる。その一方で、ユダの荒野の諸共同体は厳密にマソラー本文を保持した」。この主張に関する最も重要な証拠の一部は、異なる遺跡で出土した様々なテフィリーン(*Tefillin*)である。トーヴ教授は、「プロト・マソラー本文はさらにタルグミーム(*targumim*)、ユダヤ的ギリシア語諸訳、そしてウルガータ(*Vulgate*)にも反映されている」と指摘している。更に、「プロト・マソラー本文は、クムランの初期の遺跡には残されていない」。ヘブライ語聖書のテキストはパレスチナに源を持ち、そこで発展したという仮定に基づき、トーヴ教授は写本群を2つのグループに分けた。1つは知的エリート層に属するプロト・マソラー本文であり、もう1つは彼が「大衆的(*popular*)」と称するもので、クムランのテキストと類似した、七十人訳聖書(*Septuagint*(=LXX))およびサマリア五書(*Samaritan Pentateuch*(=SP))が含まれる。

次の加藤哲平博士による論稿では、4QMMT（クムランの第四洞窟で発見され、そのタイトルが *Miqsat Ma‘ase Ha-Torah* であることを意味する）と名付けられたクムラン由来の特定のテキストが扱われている。このテキストは、クムランの人々によって記され、研究者達に「党派的(*sectarian*)」テキストと見なされた。即ち、クムランに居住した人々に属するものであり、彼らは共同体の生活に関する閉鎖的な一揃いの厳格な法を遵守したが、その法は、紀元70年の神殿の破壊以前のエルサレムにおける祭司のエリート層の法に従うものでも、あるいは破壊後にラビのある者たちによって定められたものでもなかった。加藤博士は、いくつかの断片が異なる古書体を示していることを指摘し、さらにまた、どのような特別な用語もそのテキストの党派的な性格を指し示していないという事実を示しながら、テキスト全体の再構成に疑問を投げかけている。このように彼は、死海文書4QMMTを党派的なテキストとして同定することは疑わしいと結論している。

これらの論稿は双方ともに、クムラン共同体の声を表現するものとしての、また、初期キリスト教への先駆としての、死海文書の現在の研究を垣間見させてくれる。

注

- ¹ 一般論文のパートに掲載されている、大澤耕史博士による3番目の論稿は、聖書テキストおよび死海文書における祭司アロンの人物像について比較考察を行っている。ワークショップで発表された他の2つの論稿、北村徹博士による“Ezekiel in the Dead Sea Scrolls”、および大澤香博士による“Angels in the Dead Sea Scrolls”は、ほかで発表される予定である。本ワークショップの詳細については *CISMOR VOICE* vol. 28、2-3 頁を参照。
(<http://www.cismor.jp/jp/series/voice/>)
- ² IAA による死海文書デジタルライブラリについては、“Leon Levy DSS” (<https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>) を参照。

死海文書中の聖書：ユダヤ教と初期キリスト教の多様性

イマニュエル・トーヴ

I. ユダヤ教におけるテキストの多様性

本論文の目的は、宗教的な環境下で用いられる聖書テキストに関して、ユダヤ教とキリスト教の中にある多様性を検証することである。われわれはキリスト教よりもユダヤ教の中の状況により注目することになる。というのも、ユダヤ教に関するテキストの方がより知られているからである。

われわれはとりわけ、数多くのテキストが発見されたユダ砂漠の状況に依拠する。これらのテキストはクムランと、他のユダ砂漠の遺跡群、たとえばマサダ、ワディ・ムラバアト、ワディ・スデイル、ナハル・ヘヴェル、ナハル・アルゴット、ナハル・ツェエリームといった遺跡群におけるさまざまなテキストの現実を反映している。これらの遺跡群〔訳者注：クムラン以外の遺跡群〕は、マソラー本文に先行するグループに属するテキスト、つまり通常プロト・マソラー本文と呼ばれるテキストを蔵している。一方で、クムランについてわれわれは、さまざまな大衆的なテキストを含むテキストの多元性を目の当たりにする。さまざまなテキストのグループ間の違いは、社会宗教的なものとして特徴付けられるのであって、時系列によるものではない。つまり、古代イスラエルにおいては、さまざまなテキストがさまざまなグループによって同時に用いられていたのである。われわれはまずプロト・マソラー本文とマソラー本文を見ていく。

A. (プロト・) マソラー本文

1. プロト・マソラー本文：定義¹

70年前にユダ砂漠の最初の巻物が発見されて以来、マソラー本文の研究は大いに進展してきた。マソラー本文の中世の構成要素である母音記号とアクセント記号は古代の巻物には含まれておらず、それらはより初期のソースに基づく中世のテキストの解説として研究され続けている。しかしながら、子音の枠組み〔訳者注：子音テキスト〕は表向きは古代のものである。というのも、それは、現在ではプロト・マソラーと呼ばれる、ユダ砂漠の巻物のいくつかに見られるテキストと実質的に同一の古代のテキストから始まったものだからである。

新しい用語がこれらのテキストのために発明された。今日の研究者で、70年前には「プロト・マソラー」という用語が存在しなかったなどと実感できる者はほ

とんどいない。あるときから研究者たちは、中世のテキストときわめて密接につながっているユダ砂漠の巻物（前者は後者と直接的に連続していると思なされる）を説明するときに、この用語を用いはじめたのだった²。

2. プロト・マソラー本文：本質

用語から内容に移るにあたり、本当のプロト・マソラー本文を同定したい。しかしながら、古代のソースを中世のテキストと比較するとき（しかもその中世の諸テキストは細かい部分で互いに異なっている）、われわれの枠組みとはどのようなものとなるだろうか。正確なティベリアの諸写本は、セファルディー、アシュケナジー、そしてイタリアの写本としばしば異なっているが、ティベリアのグループ内では、L 写本（レニングラード写本）がアレppo 写本と異なることはほとんどない。L 写本をわれわれの基準点とする場合、中世のテキストが互いに異なっているのとは比べれば、ユダ砂漠の巻物はその写本と異なっているとはいえない。これらのユダ砂漠の巻物は「確かに」L 写本とわずかに異なるが、それは単語のうちたったの2 パーセントのことにすぎない。中世のテキストと自然につながっている真のプロト・マソラー巻物の第一の仲間には次のようなものがある。たとえば、MasPs^a（前1世紀終わり）、MasLev^b（前30-後30年）、5/6HevPs（後50-68年）、MurXII（およそ後115年）である。第二の仲間は、まだマソラー系統の内側であるが、単語の10 パーセントまで異なっているものである。それはごくわずかなつづりの違いや内容や言語の細部のことである。わたしはこのグループに「マソラー類似本文 (MT-like texts)」という名前を適用している（一方で、Armin Lange はそれらを半マソラー本文 (semi-Masoretic texts) と呼ぶ³）。例としては、4QJer^a（前225-175年）、1QIsa^b（前50-25年）、4QJer^c（前25-1年）がある⁴。

3. プロト・マソラー本文と古代のほかのテキストの対立

ユダ砂漠のテキスト集成に関する驚くべき事実のひとつは、それらが極めてはっきりとした二項対立を示すことである。クムランの集成はテキストの多様性という特徴を持っているのに対し、他の遺跡は単にプロト・マソラー本文のみを反映しているのである。クムランのテキスト上の多様性は、トーラーについて多くのマソラー類似本文を含んでいる。クムランにはその他にも、サマリア五書や七十人訳に近いわずかな数のテキストもあれば、他の「訳者注：トーラー以外の」書物についてはこうした系統に属さない多くのテキストもある。わたしの分析では、プロト・マソラー本文と同定されるほどの長さを持ったクムランのテキストはない⁵。

こうした現状の説明はただひとつである。クムランに住んでいた共同体は、ユ

ダ砂漠の諸共同体とは異なるテキストを好んでいたのである。前 50 年から後 70 年という同時期に、ユダ砂漠の諸遺跡では結局プロト・マソラー本文だけが用いられたのに、そうした巻物がクムランには持ち込まれなかったのは偶然ではない。それどころか、クムランではテキストの多様性の証拠が見出されるのである。この想定はテフィリーン〔訳者注：祈りで着用する箱に入った聖句〕の証拠によって支持され、テキスト上の証拠に社会的な側面を加えてくれる。

クムランのテフィリーンはユダ砂漠の諸遺跡（ムラバアト、ナハル・ヘヴェル、ナハル・ツェエリムなど）のものとは異なっている。クムランもユダ砂漠にあるが、議論のために、後者のものを「ユダ砂漠のテフィリーン」と呼ぶことにする。

クムラン共同体はテキストに対してオープンな姿勢を取るべきと信じていた。それは大衆的なテキストや、マソラー本文の自由なコピーを反映するテキスト（マソラー類似本文）なども含んでいる。一方で、ユダ砂漠の諸共同体は厳密にマソラー本文を保持した。

ユダ砂漠の諸遺跡で発見された多くのテフィリーンは、クムランで見つかったものといくつかの特徴に関して異なっている⁶。

テフィリーンの 2 つの異なった側面が認められている。というのも、テフィリーンに含み込まれる聖書の一節は、それらのテキスト上の特徴や作成方法と合致するからである。

a. ユダ砂漠のラビ的タイプのテフィリーンは、マソラー本文（プロト・マソラー本文とマソラー類似本文の両方のこと）のつづりや内容と共に、ラビによって要求された一節を含んでいる。それらは修正の方法としての行間の付加を欠き⁷、行末で単語を分割せず、きちんとかたちを整えられた羊皮紙の上に書かれており、羊皮紙の両面への記述や行末での文字の押し込みを許さない。

b. クムランのテフィリーンは、ラビによって要求されている以上の一節を含んでいる。それらは調和的な聖書テキストを用いている。すなわち、イスラエルにおいて大衆的なテキストとして受け入れられている七十人訳やサマリア五書のテキストを反映しているのである。それらは、「クムランの写字法 (Qumran Scribal Practice)」タイプのつづり方や形態論で書かれている⁸。クムランのテフィリーンは、すぐ前の段落で描写されたような詳しい作成方法のすべてにおいて、ラビ的テフィリーンと異なっている⁹。

4. マソラー本文の背景

プロト・マソラー本文の性質に移ろう。これら個々のテキストは（のちのマソラー本文もそうだが）、現在マソラー本文として知られているコレクションの中

に組み込まれる前には、テキストのよせあつめだったと考えるべきである。わずかばかりの統一性の層がそれらに与えられたのは、のちの段階のことであった。第一段階では、それぞれの聖書文書は他の文書から分離した、テキスト上のユニットを形成しており、絶え間ない変化にさらされていた。すべてのプロト・マソラー本文は2つの発展段階を通過した。第一段階では、それぞれの聖書文書は他の聖書文書と比べて、内的にも外的にもすべてのレベルにおいて一貫していなかった。それは特につづりの問題においてそうだったし¹⁰、内容に関しても絶え間なく動いていた。第二段階では、テキストをもはや改変しないことに極度の注意が払われ、それ以降それはきわめて注意深く伝承されたテキストとなった。しかしながら、これらの推測が重要だからといって—そしてそれは推測にすぎないのだが—それらはプロト・マソラー本文の謎めいた背景の解明にわれわれを近づけてはくれない。それゆえにわたしは、内的および外的なソースからそのテキストの第一段階に関する情報のいくつかの断片を集めようと思う。内的なデータは、テキストの内部に目を向けることで、プロト・マソラー本文の本質に関する何らかの手がかりを与えてくれるかもしれない。外的なデータは、プロト・マソラー本文を受け入れた人々やソースを分析するのに役立つ。プロト・マソラー本文がこれらのソースに影響を与えたのであって、その逆ではない。

a. プロト・マソラー本文をかたちづかった人々に関する証拠はない。特定の神学サークルがプロト・マソラー本文が神聖なものとなる前に、少なくともそのわずかな層の書き直しに関係していたと想定することは魅力的ではあるが、依然として証拠が欠如しているのである。

i. プロト・マソラー本文と他のテキスト証言の比較は、そのテキストの特徴のいくらかを明らかにする。疑いなく、こうした種類の比較は主観的であり、文書ごとに証拠は異なる。トーラーについてプロト・マソラー本文は保守的なテキストを提供しており、ほかの証言においてテキストを調和させたり読みを容易にしたりするのは対照的である¹¹。一方で、ヨシュア記20章は調和的なテキストを示しており、民数記35章(P)の七十人訳に基づく逃れの町の古い法規を、申命記19章の法規に一致させている¹²。わたしはこのように続けることができる。ダビデとゴリアテの物語で、マソラー本文は七十人訳の物語に長い神学的な説明を加えて、神はあまり重要でない者たちを通じてでも自分の民に勝利をもたらすことができることを強調している(サム上17:12-31)。エレミヤ書では、プロト・マソラー本文の第二層は民族の罪と神の中心性を強調する¹³。しかしながら、マソラー本文上のこうした改訂の層がどれだけ共通点を持っているかはわからない。たとえば、Stippの結論によれば、エレミヤ書とエゼキエル書のプロト・マソラー本文に加えられた層は共通点を何も持っていないにもかかわらず、両者はともに

七十人訳の背後にある短いテキストを拡張しているという¹⁴。こうした種類の分析はプロト・マソラー本文の背景に関する情報を何も提供してくれない。われわれはプロト・マソラー本文の文書の著者たちについて、あるいはこれらの文書の発展の層について知ることはできるが、必ずしもプロト・マソラー本文そのものについては知ることができないのである。

ii. 同じように、プロト・マソラー本文がプロト・ラビ的サークルの見解に合わせて、内容に何らかの改変を加えたという証拠もない。ガイガー¹⁵やほかの者たちがマソラー本文の中にパリサイ派的かつ反サドカイ派的な改変を見つけようと試みたにもかかわらずである。テキストに見出されるそのような神学的な改変は個々の写字生らによって挿入された¹⁶。プロト・マソラー本文がラビたちに影響を与えたのであって、その逆ではない。というのも、そうしたサークルが活動していたときには、テキストはもはや改変できなかったからである。

b. われわれは外的な証拠に移りつつ、いったい誰が初期の時代にプロト・マソラー本文を維持していたのかを知りたい。考古学的または文学的なソースを見ると、われわれはプロト・マソラー本文を2つのシナゴグに見出す(下記参照)。またテキストやテフィリオンをマサダの熱心党やユダ砂漠の共同体のバル・コフバ支持者たちの手の中や、さらに後代にはラビ文学の中に見出す。プロト・マソラー本文の使用者の長い列があり、彼らはプロト・ラビ的、パリサイ派的、ラビ的サークルなどを見なすことができるわけだが、一方で、プロト・マソラー本文を使わなかった者たちや共同体を見つけることもできるのである(下記参照)。

c. シナゴグ。マソラー本文がシナゴグに収納されていたという物理的な証拠がごくまれにある。2つのシナゴグで見つかった3つの写本は、そこにプロト・マソラー本文が存在したことを明確に証明している¹⁷。最新の証拠は、エン・ゲディ・シナゴグの「聖櫃(アロン・ハコーデッシュ)」で見つかった、後1世紀から後2世紀(古文書学に基づく)のレビ記写本に関連している¹⁸。このシナゴグは3世紀後半/4世紀前半から後600年頃のものである¹⁹。レビ記1-2章のこの断片的な写本のテキストは、段落分けのような細かいところまでL写本と一致している。これは中世のマソラー本文と完全に一致する最初の古代資料となった。マサダの申命記写本²⁰(申33:17-34:6)は、わずかに67の部分的な単語しか含んでいない²¹。どちらの写本もシナゴグの床下に²²、2つの別々のゲニザの中に置かれていた²³。

前50-1年のマサダ・エゼキエル写本²⁴(35:11-38:14)は、4つの大きな断片的な欄を含んでいるが、わずかな例外のほかには、同様にL写本のテキストを反映している²⁵。

d. ユダ砂漠コレクションの背後の人々。これらの2つの集成の背後にいる者

たち、つまりマサダの熱心党とバル・コフバの支持者に共通しているのは、彼らが自由の闘士であり、かつ政治的な反逆者であることである。同時に、宗教的な事柄について彼らは、エルサレムの（プロト・）ラビ的なセンターの指導に忠実に従った。ある研究者たちは、第二次ユダヤ戦争の指導力には祭司的な影響があったことを強調する²⁶。わたしたちがプロト・マソラー本文のほんのわずかな割合、おそらくは5パーセントにしかアクセスできないというのは正当だろう。しかし、すべての初期テキストは中世のマソラー本文と視覚的には同一なので、他の文書についてもプロト・マソラー本文は中世のテキストと同一だったはずとわたしは考える。

さらには、ラビとプロト・マソラー本文との密接なつながりは、ほとんどのユダ砂漠のテフィリーンの内容に反映されている。それらのテフィリーンはマソラー本文の正字法で書かれており、テフィリーン作成のためのラビの指導を反映している（上述セクション3を参照）²⁷。

後代になると、ラビ文学やピュティーム（典礼詩）中の聖書引用の大多数はプロト・マソラー本文を反映している。この傾向はとても明らかで、それゆえにこれらのソース²⁸におけるマソラー本文からのわずかな逸脱は無視できる。プロト・マソラー本文はさらにタルグミーム、ユダヤ的ギリシア語諸訳、そしてウルガータにも反映している²⁹。

このように、プロト・マソラー本文は後70年より後も前も、パリサイ派に似た必ずしも正体が明らかでないサークルに加えて、パリサイ派の手にも委ねられていた³⁰。しかし、このことはプロト・マソラー本文がパリサイ派の影響の痕跡を示していることを意味しない。

e. プロト・マソラー本文を用いた諸共同体への釣り合いをとるために、わたしはプロト・マソラー本文を用いなかった人々や共同体に向かいたい。まず第一に、これはクムラン共同体である。クムラン共同体ではプロト・マソラー本文はたった一つ、8QPhyl I しか見つかっていない³¹。プロト・マソラー本文と見なされてきた他のクムラン・テキストは小さすぎたり、プロト・マソラー本文であると考えするには特徴が不明瞭だったりする。

第二神殿時代の何らかの文書がマソラー本文に基づいているという証拠は見つかっていない。このことが示すのは、マソラー本文は付加的な文書を書くための基礎としては使われなかったということである。クムラン写本、外典、あるいは偽典のどれも、他のソースを除外して間違いなくマソラー本文に基づいているというはっきりしたしるしはない。もし『神殿の巻物』やペシャリームの特異な読みを除くなら、われわれはマソラー本文を押し付けられることはないだろう。クムランの文書や引用のいくつかはマソラー本文に基づいているようにみえるが、

マソラー本文とこれら他のソースに対立がないときにはこの想定は裏付けられない。ただひとつ、他のテキストを除外してマソラー本文のテキストが引用されているケースもあるが、証拠は限られている。このことは、七十人訳の短いエレミヤ書に比して長いマソラー本文のテキストにも関連している。それは『ベン・シラ』や3つのクムラン文書に関して Armin Lange が示したとおりである。

Lange が示したのは、『ベン・シラ』のヘブライ語テキストがいくつか引用しているエレミヤ書はマソラー本文の長い版に基づいているのであって、短い版の 4QJer^{b,d} や七十人訳にではないということである³²。彼が出す例から、わたしは次のものを引用しておく。エレ 1:10 = シラ 49:7、エレ 18:6 = シラ 36(33):13。同じように、『創世記注解 A (4Q252)』5:2, 3-4 におけるエレ 33:17 および 15 からの引用、『偽預言者のリスト (4Q339)』5-6 におけるエレ 29(36):21 からの引用、『バルキ・ナフシ』3:3 におけるエレ 27:12 からの引用は、七十人訳の短いテキストではなく、マソラー本文の長いテキストに従っている³³。

f. プロト・マソラー本文の最初の証拠（前 50 年のマサダから出たテキスト）は、クムランから出た最初のマソラー類似本文（前 225-175 年に帰される 4QJer^a）よりもずっと後のものである。わたしの見解では、この矛盾は、プロト・マソラー本文がクムランの初期の遺跡に残されていないという事実に起因している。より後代にユダ砂漠にマソラー類似本文を保存した諸共同体は、それらと共により新しい巻物も取り上げたのである。古い時代から、正確な巻物を作り上げる手順というのは、中心地に保存されたマスターコピーとの物理的な比較に基づいていた。こうすることによってのみ、あらゆる巻物の正確なアイデンティティは保たれた。同時に、より不正確な巻物は、ちょっとした改変を自由にこれらの巻物に挿入してしまう写字生によって作られた。

われわれはプロト・マソラー本文を擁した人々や共同体の歴史を辿ることができた。しかしながら、これらの結論には控えめな態度を取らなければならない。なぜなら、それらはプロト・マソラー本文の社会・宗教的環境に関しては有益だが、プロト・マソラー本文そのものに関してはそうではないからである。本文は謎のままである（下記注 46 を参照）。われわれは、プロト・マソラー本文となる前のこのテキストの起源についてあまりよく知らない。もしかするとこの問題は解決することなど決してできないのかもしれないが、少なくともトーラーに関しては、いくらかの手がかりがあるだろう³⁴。

B. パレスチナの大衆的テキスト³⁵

わたしの暫定的な仮定は、トーラーに関してプロト・マソラー本文はパレスチナの知的・宗教的エリートのテキストであり、他の諸テキストは大衆と共に維持

されたというものである。トーラーに関して、プロト・マソラー本文は、マソラー本文の先駆者とでも呼ばれうるグループによって維持された保守的なテキストを反映している。クムラン共同体は、大衆的と見なされたであろう非マソラー本文に固執した。それらのうち、われわれはサマリア五書、七十人訳、そしていくつかの付加的なテキスト（たとえば自由な筆写スタイルで写されたテキスト）を見出す。同様に、エリートでない人々によって保持されていた多くの調和的なトーラーのテキストもある。とりわけサマリア五書と七十人訳は明らかに二次的な特徴を示している。わたしはこれらが大衆的テキスト（popular texts）と呼ぶ。この用語は最初に Paul Kahle によって用いられた（が、これらのテキストのことではなかった）。わたしは、こうした区別が他の〔訳者注：トーラー以外の〕諸文書にも成されたのかどうかをまだ知らない。

わたしのテキスト的見地における想定のひとつは、サマリア五書グループと七十人訳は密接に関連しているというものである。七十人訳とサマリア五書グループが共通の祖先を持っているという想定は、1815 年の Wilhelm Gesenius のモノグラフで初めて推測された。彼はサマリア五書と七十人訳の議論を堅実な方向に導いた³⁶。Gesenius の見解では、2 つの伝承は、彼が「アレクサンドリア - サマリア版」と呼ぶ共通のソースに由来している³⁷。

1. サマリア五書と七十人訳

わたしの分析の中心は、サマリア五書と七十人訳の間の数多くの一致と、それらの特質の両方である³⁸。これらの 2 つのソースは、トーラーのすべての文書における二次的な読みに関して頻繁に一致している。たとえば、創世記 49 章におけるヤコブの祝福でのサマリア五書とマソラー本文の相違点のほとんどについて、サマリア五書は七十人訳と一致している³⁹。この近さは、それらに共通した付加や個別の付加において特に見えてくるが、個々の読みにおいてもそうである。トーラーのそれぞれの文書について、七十人訳はサマリア五書よりも多くの調和を含んでいる。五書の文書それぞれの逐語的な分析をしてみるまで、二次的な読みにおいて七十人訳とサマリア五書がどれほど一致しているかは分からない（下記を見よ）。こうした一致は、いわゆるサマリア以前のクムラン巻物にも拡張できる。マソラー本文に比して、この 2 つのソースは創世記 5 章および 11 章の系図リストの改訂についても共通したものを持っており、そこでは改訂的であり、それゆえに二次的な特徴が確認できる。改訂ということはつまり二次的な特徴があるということである⁴⁰。これらの組み合わせられたデータからは、七十人訳とサマリア五書が、実際には一致するのと同程度に一致しないとはいえ、二次的な読みにおいて共通した背景を持っていると指摘することができる⁴¹。トーラーの諸文書は

内容において異なるが、七十人訳とサマリア五書は似たようなテキスト的發展を経験したに違いない。あるいはこの2つのテキストは、のちの段階では別の方向に進んだとはいえ、五書すべてに関して共通のベース・テキストに基づいていた。

2. 七十人訳 - サマリア五書の共通テキスト・ベースに基づく著作

七十人訳とサマリア五書が共通のテキスト・ベースに由来するという考えは、いくつかの再話聖書作品（『神殿の巻物（11QT^a）』、『創世記注解A（4Q252）』、エチオピア語訳の『ヨベル書』、偽フィロン、『創世記アポクリュフォン』、『テストモニア』）がマソラー本文よりも七十人訳とサマリア五書の共通テキストにより近いという事実から支持される。実際のところ、七十人訳とサマリア五書ではなくマソラー本文にはっきりと基づいた再話聖書作品というのではないのである⁴²。

七十人訳 - サマリア五書に共通のベースに基づいたテキストの付加的なグループとしては、儀礼テキストがある。たとえば、クムランから出たテフィリーンの2つの異なる分岐や⁴³、またテフィリーンと同じ引用句を含む3つの儀礼的なクムラン・テキストである（4QDeut^{j,k1,n}）⁴⁴。

3. トーラーにおける2つのテキスト・ブロックの性質

2つの伝統的なブロックは内容だけでなく性質においても異なっている。ブロックⅡのテキスト（マソラー本文以外のすべてのテキスト）は、共通した二次的な特徴における繋がりによって密接に結び付けられている。これは、ブロックⅠのマソラー本文では主として一次的な特徴によって結び付けられているのとは好対照である。しかしながら、マソラー本文は二次的な特徴もいくらか含んでいることを強調しておきたい。

トーラーのテキスト証言を2つのテキスト・ブロックに細分するという新しいアイデアは、保守と大衆化という2つの異なる筆写アプローチの認識と密接に結び付けられている⁴⁵。

この2つの区分において、テキストの一次的な性質は証明されえない。議論はこのように、調和が中心的位置を占めている二次的な読みの存在へと移行していく。ブロックⅠのテキストは二次的な特徴がないことによって、そしてブロックⅡのテキストはそれがあることによって特徴付けられる。

ブロックⅡの二次的な特徴を強調するとき、わたしはこれらのテキストの特徴づけを可能にする要素に注目するだけでなく、それらの中心的位置を占めている二次的な特徴を理解しようとする。調和的な付加がトーラーにおいて七十人訳の最も特徴的なテキスト上の特徴を示すということもたまにはある。同様に、Esther Eshel はサマリア五書以前の巻物は「前サマリア五書」ではなく「調和的」と名づけられる

べきだと主張した。さらに彼女は、4Q158、テフィリーン、メズゾットなどのテキストを含めるために、そのグループを拡張した。わたしはそのグループをさらに拡張する。わたしの取り組んでいる仮説とは、わたしがブロックⅡに割り当てたテキストは二次的なテキスト上の特徴によって示されるが、ブロックⅠに割り当てられたひとつのテキスト、すなわちマソラー本文はそうした特徴をはるかに少なくしか持っていない、というものである。

取り組み中の仮説に入っていないものは、他の文書における状況である。もしわれわれが最も権威あるテキスト形式としてのトーラーのマソラー本文を好むとしても、サムエル記、エレミヤ書、そしておそらく他の諸文書についてはそうではない。このことが意味しているのは、マソラー本文の原型を作った者たちが、トーラーのために彼らが使ったのと同じ種類の写本を、これらの文書については使わなかったということだけである。

4. 五書以降の諸文書における大衆的なテキスト

トーラーについて行ったように、われわれは五書以降の文書についても保守的なテキストや大衆的なテキストを目撃するが、その状況は異なっている。トーラーにおいては多くの場合非マソラー本文が好まれている一方、他の文書ではそうではない。サムエル記については、われわれはどのテキストが保守的／正確なのか、あるいは好まれているのかを、確実に特徴付けることはできない。おそらく七十人訳がそうしたテキストには反映している。エレミヤ書については、2つのテキスト形式の対立はこれらの線のどちらにも即していない。短いテキストも長いテキストも優れたテキストであって、文書の発展において異なった段階に由来しているだけである。同様に、ヨシュア記のクムラン巻物は優れた巻物であるが、マソラー本文から内容的に異なっている。七十人訳のヨシュア記はマソラー本文と等しく古いか、それに先行する写本を反映している。一方で、イザヤ書、十二預言書、コヘレト書、雅歌、哀歌、詩篇については、われわれはいくつかの大衆的な巻物を持っている。それらのうちのいくつかは「クムランの写字法」の学派によって書かれたものである。七十人訳の文書のうちでは、特に列王記上（王国記三）のように、いくつかのものはミドラッシュ的な性質を持っている。それらは非保守的と考えられるべきである。

マソラー本文の性質は謎のままである⁴⁶。マソラー本文のトーラーが保守的なテキストである一方で、サムエル記のマソラー本文と、おそらくはホセア書のマソラー本文はそうではない。いくつかの文書では、マソラー本文は明らかに最古のテキストではない。そしてそれゆえに、マソラー本文中の諸文書を評価するルールは、トーラーと五書以後の文書では異なる。

Ⅱ. キリスト教におけるテキストの多様性

キリスト教の内部で、テキストの多様性は異なった性質のものである。それは2つの異なったタイプのギリシア語テキストを採用することに触れている。新約聖書の諸文書は、初期キリスト教についてのわれわれの唯一のソースである。それらはギリシア語で書かれているが、新約聖書のヘブライ的な背景についての情報を明らかにしてくれる。つまり、福音書記者やパウロによって用いられていたテキストのことである。他の初期キリスト教作家によって用いられていたテキストもまた関係してくる。

初期のキリスト教徒はヘブライ語聖書のテキストを大いに活用したが、ヘブライ語聖書を直接使ったという証拠は残っていない。残っているのはギリシア語で書かれたキリスト教テキストだけである。このように、われわれは初期キリスト教徒によるヘブライ語ソースの使用について間接的に知ることができる。なぜなら、彼らの聖書解釈システムはクムラン共同体のそれに似ていたからである。クムランのペシャリームという聖書解釈システムは、福音書のそれと多くの共通点を持っている。というのも、両共同体は自分たちの信仰の基礎をヘブライ語聖書に置いているからである。

われわれはここで、聖書のどんなテキスト形式が初期キリスト教徒によって使われていたのか、という問題に移る。上で確認したが、個々のプロト・マソラー本文の文書の背景は異なっているものの、後1世紀になると、プロト・マソラー本文はすでにひとつのテキスト上のユニットとして存在していた。さらに、ヘブライ語聖書というユダヤ教テキストに対する初期キリスト教ソースのアプローチについて、われわれは正当にも問えることも確認した。新約聖書からの引用はいくつかのソースのうちのひとつに基づいていたかもしれない。初期キリスト教徒はプロト・マソラー本文、つまりクムラン以外のユダ砂漠の遺跡から見つかったパリサイ派の聖書を使ったのだろうか。答えは、イエスでありノーである。直接的には使っていない。すなわち、ヘブライ語で書かれたユダヤ人のマソラー聖書から引用しているキリスト教ソースをわれわれは持っていないが、新約聖書の福音書やパウロはしばしばギリシア語という仲介者を經由して、そうしたテキストから引用している。というのも、事実上カイゲ・テオドティオンのギリシア語改訂は、パリサイ派やラビのサークルのものと同一視されるプロト・マソラー本文のテキストを反映しているからである。新約聖書は、七十人訳ではなく、ギリシア語聖書のいわゆるカイゲ・テオドティオンのテキストをしばしば引用する。言い換えると、まさに新約聖書がしばしば批判している者たちのテキストが、新約聖書の中で引用されているのである。しかしながら、私見では、パリサイ派テキストの引用は必ずしもパリサイ派のアイデアを受け入れたことを意味しなかった。

いずれにせよ、引用のほとんどは七十人訳からだが、なぜカイゲ・テオドティオンが引用されたのだろうか。

私見では、初期キリスト教徒のテキスト選択は、いくつかのオプションに絞り込まれる。新約聖書文学がギリシア語であるように、引用もギリシア語だった。それゆえに、ユダヤ的な翻訳である既存のギリシア語訳が引用のベース・テキストとして選ばれたことは自然なことだった。そのときには、ヘブライ語聖書のキリスト教的なギリシア語訳は存在しなかったし、実を言えば、ヘブライ語旧約聖書のキリスト教的なギリシア語版など、いついかなるときも存在しなかったのである。

七十人訳とは異なり、また当該箇所七十人訳よりもマソラー本文に近いような新約聖書の引用を、どういうときにわれわれは認識するのか。ほとんどの引用は七十人訳（古ギリシア語訳）を反映しているので、それらの普通でない引用は特別な状況を反映している。この状況は、その異なったヘブライ語の「原型（Vorlage）」や自由訳的な特徴によって、とりわけ当該箇所七十人訳がマソラー本文と異なるときに認識される。イザヤ書の七十人訳の自由訳の場合、これらの関係をきわめて容易に認識することができる。そうした場合、新約聖書で引用されている版をしばしば特定することができる。とりわけ、新約聖書の諸文書が書かれるより前である前1世紀のカイゲ・テオドティオン訳は特定が可能である。この版は古ギリシア語訳をヘブライ語テキストの逐語的な表現へと改訂したものである。このヘブライ語テキストは当時のイスラエルで流通していたもので（プロト・マソラー本文）、のちに中世のマソラー本文として続いていったものである。この路線の研究は Barthélemy によって七十人訳研究の領域内で始められたあと⁴⁷、新約聖書研究の領域で Dietrich-Alex Koch、Menken、Wilk らによって継続された⁴⁸。現在明らかになっているところでは、マタイとパウロはカイゲ・テオドティオン訳から引用している⁴⁹。引用とカイゲ・テオドティオン訳のようなよく知られた改訂があまりに明白に一致しているからといって、マタイとパウロがこれらの逐語的な翻訳を作成したと考える理由はない⁵⁰。

こうした引用の有名な例として、I コリ 15:54 でのイザ 25:8 からの引用がある。ここでの引用は七十人訳（κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας = MT כָּלַע הַמָּוֶת כֹּחָהּ）ではなく、カイゲ・テオドティオン訳（κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος）である。この引用は、マソラー本文の母音である「כָּלַע（ビラー）」（「彼は呑み込んだ」）を「כָּלַע（ブラー）」（「呑み込まれた」）とする異なった理解を反映している。また「כֹּחָהּ」を「栄光へ」とする異なった語源的理解を反映している。

さまざまな新約聖書文書や古ギリシア語訳、あるいはヘブライ化した改訂のうち、どの写本伝承が優勢であったのか、わたしは統計学的情報を持っていない。

しかしながら、明らかに、七十人訳（古ギリシア語訳）は新約聖書のほとんどの文書で引用されている⁵¹。そしてマタイやパウロによる初期のギリシア語聖書の改訂の使用は、小数の引用と関わっている。またヨハネ黙示録における七十人訳の使用は独特なものである⁵²。

パウロが七十人訳（古ギリシア語訳）とカイゲ・テオドティオンの改訂を同じ聖書文書について（イザヤ書）、明らかに同じ条件下で、同じ書簡の中で（ロマ書、Iコリ）用いたことは興味深い⁵³。パウロは同様に、列王記上（王国記三）やヨブ記については改訂テキストから引用することもあるが⁵⁴、それらの場合、彼は七十人訳（古ギリシア語訳）からより頻繁に引用している⁵⁵。おそらくパウロは異なった版から同時に引用したか、あるいはひょっとすると異なった七十人訳写本に従って自身の書き物を少し改訂したように思われる⁵⁶。おそらく、パウロによって使われ、しばしば彼のアイデアの発展の中心になったテキストの種類は、彼にとって重要ではなかった。つまり、旅の間、パウロは滞在した共同体でたまたま手に入ったテキストに依拠していた。この状況のため、彼は異なった性質の諸テキストを使うことになった。彼が論争していたパリサイ派サークルに由来するギリシア語テキストにさえ依拠したのである。

マタイが使った聖書の場合も似ているが、同時に異なっている。マタイは、七十人訳（古ギリシア語訳）と初期の改訂の両方を反映しているが、これら2つのソースはおそらくマタイの成立過程の異なった層に由来している。マルコとルカにおける古ギリシア語訳からの引用（たとえば、マタ 3:3／マコ 1:3＝七十人訳イザ 40:3）は、マルコ〔自身〕とQ（ルカの場合）に由来しているが、Menkenが示したように、マタイはそれらをわずかにしか変えなかった⁵⁷。同時に、マタイにおける10の成就した預言は⁵⁸、イザヤ書、エレミヤ書、十二預言書、詩篇においてはカイゲ・テオドティオン訳のような改訂されたギリシア語テキストを反映している。Menkenによれば、この改訂版こそ、マタイが後1世紀の最後の数十年間に福音書を作成したときに知っていたはずの聖書であるという。一方で、Menkenによれば、七十人訳からの引用はマタイのソース〔訳者注：マルコとQ〕を反映しているという。このように、マタイ自身は2つの異なった種類のギリシア語聖書を使ったわけではないが、ギリシア語の改訂聖書テキストにこだわった⁵⁹。

個々の著者によって作成された異なったギリシア語の版の使用は、ユダ砂漠からの発見物から知られるように、当時のパレスチナのテキストの状況を反映している。前1世紀以降、当時のパレスチナにおけるヘブライ語テキストからの逸脱ゆえに、七十人訳への不満はますます増加していた。そこで七十人訳（古ギリシア語訳）の改訂が現れ始めた。この発展についてのわれわれの主たる情報源が、カイゲ・テオドティオンの改訂を反映する前1世紀のナハル・ヘヴェルからの小

預言書写本である。Barthélemy はこの改訂を「アクィラの先行者 (Les devanciers d'Aquila)」であると特徴づけ、「パレスチナのラビたちの影響下で後 1 世紀に達成された聖書のギリシア語訳および改訂についての研究に先行する」ものとして説明している。われわれはクムランやユダ砂漠において、七十人訳を反映する他のギリシア語断片や、おそらくはわれわれの主たる大文字写本のテキストよりも古ギリシア語訳に近くさえるギリシア語断片を見出した⁶⁰。これらのギリシア語断片のいくつかは、小預言書のナハル・ヘヴェル写本よりも新しい（前 2 世紀の終わりから後 1 世紀のはじまりの間）。ユダ砂漠の異なる地方で見つかったこれらのギリシア語断片は、このように、それらの地方で見つかったヘブライ語テキストと並行するような、異なった社会宗教的な状況を反映している。クムランから出たヘブライ語テキストとギリシア語テキストは共に、共同体がテキストのレベルでは開かれており、マソラー本文に縛られていなかったことを反映している。一方で、ほかのユダ砂漠の遺跡は、ヘブライ語で書かれたプロト・ラビ的（プロト・マソラー）本文と、ヘブライ語テキストを目指した七十人訳のユダヤ的改訂のみに固執した、ユダヤ民族主義的なサークルを代表している⁶¹。

まとめると、初期ユダヤ教とキリスト教におけるテキスト状況は、似たような路線で発展したということができる。ユダヤ教でもキリスト教でも異なったタイプのテキストが知られていた。ユダヤ教では、保守的なテキストと大衆的なテキストに分岐しており、後者のみがヘブライ語聖書に基づく文章の基礎として用いられていた。同様に、ギリシア語を話すユダヤ-キリスト教共同体では、2 つの異なるギリシア語テキストがあった。すなわち、七十人訳（古ギリシア語訳）と、七十人訳（古ギリシア語訳）のパリサイ派的改訂であるカイゲ・テオドティオン訳である。これらは共に、いかなる思想的な意図も反映することなしに、初期キリスト教文書で用いられていた。

訳者：加藤哲平（日本学術振興会特別研究員 PD（京都大学））

注

¹ 本研究の最初部分のより長いバージョンについては、拙論 “The Socio-Religious Setting of the (Proto-) Masoretic Text,” *Textus* 27 (2018): 134–52 を参照。

² もしわたしが間違えていなければ、この用語は最初に William F. Albright によって、彼の「ローカル・テキスト理論」を立ち上げた 1955 年の重要な研究の中で用いられた。この研究の中で彼は、3 つの異なる地域の 3 つのテキスト改訂について書いた。すなわち、バビロニア（プロト・マソラー本文伝承）、エジプト（七十人訳のエジプト改訂）、そしてパレスチナである。William F. Albright, “New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible,” *BASOR* 140 (1955): 27–33 の 30 ページを参照。実際、Google Books Ngram

Viewer プログラムは、この用語が 1955 年より前に英語で書かれた文書には現れないことを示している。

- ³ Armin Lange, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer, I: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 16.
- ⁴ これらのすべてのテキストについてと、この論考で言及されるほかの巻物については、Armin Lange, “2.2. Ancient Hebrew Texts,” in *Textual History of the Bible, The Hebrew Bible, Vol. 1B, Pentateuch, Former and Latter Prophets*, ed. Armin Lange and Emanuel Tov (Leiden: Brill, 2016), 22–59.
- ⁵ 唯一の例外は 8QPhyl I と 4QGen^b (後 50-100 年) である。後者はクムランのテキストに分類されてはいるものの、おそらくは他のユダ砂漠の遺跡に由来するものである。以下を参照。James R. Davila in Eugene Ulrich and Frank Moore Cross, eds., *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers*, DJD XII (Oxford: Clarendon, 1994 [repr. 1999]), 31.
- ⁶ データは次のわたしの研究における表や分析の中で提供されている。“The Tefillin from the Judean Desert and the Textual Criticism of the Hebrew Bible,” in *Is There a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*, ed. Ariel Feldman, Maria Cioată, and Charlotte Hempel, STDJ 119 (Leiden: Brill, 2017), 277–92.
- ⁷ これらの付加は、エルサレム・タルムード『メギラー』1.71C によれば禁じられている。「巻物において〈行の上に文字をつるす〉ことは許されるが、テフィリーンやメズゼットにおいて〈行の上に文字をつるす〉ことは許されない」。
- ⁸ 説明については、Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, STDJ 54 (Leiden: Brill, 2004), 261–73.
- ⁹ 2 つの主要なタイプの区別は完全ではない。というのも、クムランで発見されたテフィリーンのひとつ (8QPhyl I) はラビ的タイプのものだからである。さらに、クムランで発見されたいくつかのテフィリーンは、要求されていない一節〔訳者注：ラビによる要求以上の一節〕を含んでいないし、クムランの写字法 (QSP) で書かれてもいない (4QPhyl C, D-E-F, R, S, XQPhyl 4)。この事実がおそらく示しているのは、クムランの人々が新しいテフィリーンを作成しただけでなく、外部からテフィリーンを輸入していたということである。クムランのテフィリーンの内容は、おそらく輸入されたテフィリーンを改良したものだった。
- ¹⁰ マソラー本文は一貫しないコレクションである。つまり、文書内および文書間のつづり、意味の区切り、ピスカー・ベエムツァ・パスーク、すなわち特別な点、トーラーを他の文書から区別する言語的特徴、そして初期の文書と後期の文書の分け方などにおいて一貫していないのである。
- ¹¹ 以下のわたしの研究を参照せよ。“The Development of the Text of the Torah in Two Major Text Blocks,” *Textus* 26 (2016): 1–27. <http://www.hum.huji.ac.il/units.php?cat=5020andincat=4972>, (2018 年 3 月 29 日アクセス)。
- ¹² Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd ed., rev. and enl. (Minneapolis: Fortress, 2012), 294–97. (以下では *TCHB* と略記する)
- ¹³ *TCHB*, 243.
- ¹⁴ Hermann-Josef Stipp, *Studien zum Jeremiabuch*, FAT 96 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 127–40.
- ¹⁵ Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, 2nd ed. (Frankfurt a. Main: Madda, 1928; Breslau: Heinauer, 1857); Alexander Rofé, “The Onset of Sects in Postexilic Judaism: Neglected Evidence from the Septuagint, Trito-Isaiah, Ben Sira, and Malachi,” in *The Social World of Formative Christianity and Judaism, Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, ed. Jacob Neusner et al. (Philadelphia:

- Fortress, 1988), 39–49 (40–41); idem, “Sectarian Corrections by Sadducees and Zealots in the Texts of the Hebrew Bible,” *RivB* 64 (2016): 337–47.
- ¹⁶ たとえば以下を参照。Emanuel Tov, “Theological Tendencies in the Masoretic Text of Samuel,” in *After Qumran: Old and Modern Editions of the Biblical Texts: The Historical Books*, ed. Hans Ausloos et al., BETL 246 (Leuven: Peeters, 2012), 3–20.
- ¹⁷ 写字生の干渉する度合いの低さや上下の欄外の広さから分かるように、2つのマサダ写本は豪華写本である。See Tov, *Scribal Practices*, 125–29. エン・ゲディ写本の上部欄外の大きさは確認できない。なぜなら火事のあとに皮が縮んでしまったからである。
- ¹⁸ Segal, “Leviticus Scroll”を参照。
- ¹⁹ Yoseph Porath et al., *The Synagogue of Roman-Byzantine En-Gedi* (forthcoming). この場合、シナゴグの考古学的証拠は写本そのものの証拠よりもあとになる。このことが示しているのは、写本はかなり長い間使われてきたということである。これはシナゴグという環境では変わったことではない。同時に、Segal et al., “An Early Leviticus Scroll,” 3 における Porath の主張を参照。
- ²⁰ MasDeut (1043/1–4) [Mas 1c]. 以下を参照。Shemaryahu Talmon, “Hebrew Fragments from Masada,” in *Masada VI, The Yigael Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports*, ed. Shemaryahu Talmon and Yigael Yadin (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999), 51–58.
- ²¹ この写本は文書の結部を含んでいる。最後の数葉が過剰な使用により損傷を受けたということはありえないことではない（1QIsa^aの最後の欄の書き直しを参照）。この断片がきわめて限定的な範囲のものでしかないことは承知しているが、通常マソラー本文と関連する贅沢な性質（注 16 を参照）は考慮に入れるべきである。以下を参照。Tov, *Scribal Practices*, 127. これらすべては、一つの段落分け（33:19/20）を含め、L 写本と一致している。例外は 1 つの細かい字のつづり方である（33:19 MT Codex L וּשְׁפוּי; MasDeut וּשְׁפוּי）。写本は初期ヘロデ時代（前 30–前 1 年）のものとされている。以下を参照。Talmon, “Hebrew Fragments,” 53.
- ²² この時代にこの建物がシナゴグとして使われていたかは不明だが、イガエル・ヤディンはそう考えている。Yigael Yadin, *Masada, Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (Jerusalem/Tel Aviv/Haifa: 1966), 181–92. いずれにせよ、熱心党が来たときに、彼らは確かにこの建物をシナゴグとして使った。以下を参照。Ehud Netzer, *Masada III, The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports, The Buildings, Stratigraphy and Architecture* (Jerusalem: Israel Exploration Society and the Hebrew University of Jerusalem, 1991), 402–38.
- ²³ Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2000), 35–41.
- ²⁴ MasEzek (1043–2220) [Mas 1d]. 以下を参照。Talmon, “Hebrew Fragments,” 59–75.
- ²⁵ つづりについて 8 つの違い、細かい点について 3 つの違いがある。段落分けについて MasEzek は、Talmon, “Hebrew Fragments,” 73 によって記録されているいくつかの中世のテキストとほぼ同一である。一方で、L 写本と MasEzek の共通テキストは、これらの章については、しばしば七十人訳のテキストとは異なっている。
- ²⁶ David M. Goodblatt, “The Title *Nasi* and the Ideological Background of the Second Revolt,” in *The Bar Kokhva Revolt—A New Approach*, ed. Aron Oppenheimer and Uriel Rappaport (Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1984), 113–32. Heb.
- ²⁷ 驚くべきことに、ヘブライ語資料を二種類に分ける区別（クムランにおけるテキスト上の多様性と他の遺跡におけるプロト・マソラー本文のみの使用）と同じ区別がユダ砂漠で見つかった「ギリシア語テキスト」にも見出される。クムランのギリシア語五書テキストは七十人訳の中心的な伝統を反映しており、初期の段階ではときにマソラー本文と異なっている。一方で、ナハル・ヘヴェルの 8HevXII gr は、古ギリシア語訳の小預言書

をプロト・マソラー本文に合わせて改訂した前 1 世紀のユダヤ的伝統を体現している。このように、クムランのヘブライ語およびギリシア語テキストは、プロト・マソラー本文に縛られない、聖書テキストに対する開かれたアプローチを示す共同体を反映している。その一方で、ユダ砂漠の他の遺跡は、ヘブライ語でもギリシア語でもプロト・マソラー本文のみにこだわるアプローチを代表している。このように、ナハル・ヘヴェルの巻物から得られる情報は、プロト・マソラー本文の社会状況についてのわれわれの知識を、ヘブライ語テキストの理解のためにかつて用いられたことのないような方法で豊かなものにしてくれる。ナハル・ヘヴェルの同じ遺跡では、民数記、申命記、詩篇のプロト・マソラー本文が見つかったばかりか、Barthélemy が出版前にはそのタイトルをラビ・ユダヤ教とつなげたギリシア語聖書のヴァージョンも見つかった。Barthélemy は個々の翻訳の選択肢とラビ的な聖書解釈のリンクを大げさに作り出してしまっている。

²⁸ Tov, *TCHB*, 33.

²⁹ わたしの研究を参照。“The Aramaic, Syriac, and Latin Translations of Hebrew Scripture vis-à-vis the Masoretic Text,” in Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays, Volume 3*, VTSup 167 (Leiden: Brill, 2015), 82–94.

³⁰ わたしは David Andrew Teeter, *Scribal Laws, Exegetical Variation in the Textual Transmission of Biblical Law in the Late Second Temple Period*, FAT 92 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 227–37 によるいくつかの批判に感謝する。

³¹ プロト・マソラー本文である 4QGen^b はクムランのテキストとして分類されているが、おそらくユダ砂漠の諸遺跡の 1 つに由来しており、クムランのテキスト集成からは分ける必要がある。注 5 を参照。

³² Armin Lange, “The Book of Jeremiah in the Hebrew and Greek Texts of Ben Sira,” in *Making the Biblical Text: Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, ed. Innocent Himbaza, OBO 273 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 118–61.

³³ Armin Lange, “Texts within Texts: The Text of Jeremiah in the Exegetical Literature from Qumran,” in *Is There a Text in This Cave?*, 187–208; idem, “The Text of the Book of Jeremiah according to Barkhi Nafshi and the Rule of Benedictions,” in *Reading the Bible in Ancient Traditions and Modern Editions: Studies in Memory of Peter W. Flint*, ed. Andrew B. Perrin, Kyung S. Back, and Daniel K. Falk, EJT 47 (Atlanta: SBL Press, 2017), 289–306.

³⁴ ユダヤ民族の歴史における歴史的な変化が、トーラーにおける 2 つのテキストのブロック、すなわちマソラー本文と他のすべてのテキストの創造に関して重要な役割を果たしたのではないかとわたしは考えている。そのことについては、わたしの研究“The Development of the Text of the Torah”で論じられている。2 つ目のテキストのブロックは、捕囚から帰還したあとにパレスチナで作上げられたものかもしれないが、1 つ目の保守的なテキストの方は捕囚民と共にバビロニアから持ち帰られたものかもしれない。このことについてはすでに、Albright, “New Light”と Frank M. Cross, “The Evolution of a Theory of Local Texts,” in *Qumran and the History of the Biblical Text*, ed. Frank M. Cross and Shemaryahu Talmon (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 306–20 が論じている。あるいはまた、2 つ目のテキストのブロックは、パレスチナにおいて 1 つ目のブロックとずっと共存していたかもしれない。サマリア五書と、七十人訳およびサマリア五書グループの派生物は、確かにパレスチナ起源であるが、1 つ目のテキストのブロックの地理的背景に関するすべての理論は単なる仮説にすぎない。

³⁵ この項については、次のわたしの研究を参照。“From Popular Jewish LXX-SP Texts to Separate Sectarian Texts: Insights from the Dead Sea Scrolls,” *The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls*, ed. Michael Langlois, CBET 94 (Leuven: Peeters, 2019), 19–40.

³⁶ Wilhelm Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani origine indole et auctoritate commentatio*

philologico-critica (Halle: Bibliotheca Rengeriana, 1815).

- ³⁷ Ibid., p. 14. Gesenius はサマリア五書と七十人訳の類似性の背景を説明して、次のように述べている。「アレクサンドリアの翻訳とサマリアのテキストは、互いに似ているユダの写本に由来している」。アレクサンドリアのユダヤ人とパレスチナのサマリア人によって採用されたこのテキストは、オリジナル・テキストから多くの問題点を取り除いた。そしてそれゆえに、二次的なものと特徴付けられるべきである。
- ³⁸ 七十人訳とサマリア五書の密接な関係の詳細な分析としては、次のわたしの研究を参照。“The Shared Tradition of the Septuagint and the Samaritan Pentateuch,” in Emanuel Tov, *Textual Developments, Collected Essays, Volume 4* (2019), 357–72.
- ³⁹ このことは、〔創世記 49 章の〕 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 22, 23, 26 節におけるマソラー本文とサマリア五書の 20 の不一致のうちの 14 と関係している。
- ⁴⁰ Emanuel Tov, “The Genealogical Lists in Genesis 5 and 11 in Three Different Versions,” in idem, *Textual Criticism ... Collected Essays, Volume 3*, 221–38.
- ⁴¹ 二次的な読みを文献系図を作成する際の導き手となる原理として用いることは、Paul Maas の指示的過誤 (*Leitfehler*, indicative errors) の原理に従っている。Maas, *Textual Criticism*, 42–49; trans. of “Textkritik,” in *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, I, VII, ed. A. Gercke and E. Norden. こうした共通の二次的な読みは、数多く生じることでテキスト証言を特徴付けるのに役立つという点で重要である。同じ意味で、サマリア五書や七十人訳に共通した調和が数多く生じることは、これら 2 つのソースがテキスト的に互いに近いものであることを特徴付けるのに役立つ。このことが意識されるとき、サマリア五書の大幅な逸脱は二次的な要素(サマリア五書の後代の内容編集)に帰することができる。とはいえ、そうした編集上の操作は調和そのものよりも桁外れに多いのだが。
- ⁴² 詳しくは、次のわたしの研究を参照。“The Textual Base of the Biblical Quotations in Second Temple Compositions,” in *Hā-’ish Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein*, ed. Binyamin Y. Goldstein, Michael Segal, and George J. Brooke, STDJ 122 (Leiden: Brill, 2017), 280–302.
- ⁴³ 次のわたしの研究を参照。“The Tefillin from the Judean Desert and the Textual Criticism of the Hebrew Bible” また上の検証も参照 (注 8–10)。
- ⁴⁴ 4QDeut^a は申命記 5, 8, 10, 11, 32 章と出エジプト記 12, 13 章からの部分を含んでいる。4QDeut^{k1} は申命記 5, 11, 32 章からの部分を含んでいる。4QDeut^a は申命記 8 章と 5 章からの部分を含んでいる。このリストでは申命記 8 章からの部分はテフィリーンではカバーされていない。これらのテキストと「クムラン・テフィリーン」との近い繋がりについてや、それらのいくつかがテフィリーンのマスターコピーになっている可能性については、次のわたしの研究を参照。“The Qumran Tefillin and Their Possible Master Copies,” in *On Wings of Prayer: Sources of Jewish Worship, Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, ed. Nuria Calduch-Benages, Michael W. Duggan, and Dalia Marx, *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 44 (Berlin: de Gruyter, 2019), 135–49.
- ⁴⁵ これらの 2 つのアプローチの詳細については、わたしの研究“The Development of the Text”を参照。
- ⁴⁶ わたしの研究を参照。“The Enigma of the Masoretic Text,” in *Theologie und Textgeschichte, Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion*, ed. Frank Ueberschaer, Thomas Wagner, and Jonathan Miles Robker, WUNT 407 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 45–70.
- ⁴⁷ Dominique Barthélemy, *Les devanciers d’Aquila*, VTSup 10 (Leiden: Brill, 1963).
- ⁴⁸ Dieter-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und*

zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHT 69 (Tübingen: Mohr, 1986), 102–98; Maarten J. J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, BETL 173 (Leuven: Leuven University Press/Peeters, 2004); Florian Wilk, “The Letters of Paul as Witnesses to and for the Septuagint Text,” in *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of Greek Jewish Scriptures*, ed. Wolfgang Kraus and R. Glenn Wooden, SCS 53 (Atlanta: Scholars Press, 2005), 253–71.

⁴⁹ たとえば Wilk, “Letters of Paul,” 264 を参照。「21 の引用中 [……] どのときもギリシア語版はヘブライ語テキストと揃えるために改訂されていたように見える。繰り返しになるが、どのときも、この版はアクィラ、シュンマコス、テオドティオンらによってなされた翻訳の 1 つと多かれ少なかれ一致している」。Koch は異なる統計を示している（注 48 を参照）。

⁵⁰ この点は Menken, *Matthew's Bible*, 280 et passim で明らかにされている。

⁵¹ David S. New, *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels and the Two-Document Hypothesis*, SCS 37 (Atlanta: Scholars Press, 1993), 122–23; Thomas, “Old Testament Citations.”

⁵² ヨハネ黙示録はほとんどの引用で七十人訳と近いが、その引用はいくらか特異な七十人訳の表現を含んでいる。以下を参照。Gregory K. Beale, “A Reconsideration of the Text of Daniel in the Apocalypse,” *Bib* 67 (1986): 539–43. また以下を参照。L. Paul Trudinger, “Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation,” *JTS* 17 (1966): 82–88. Trudinger は、黙示録がしばしばテオドティオン訳ダニエル書を反映していると強調する。さらに、洞察力に溢れる以下の論文を参照。Hermann Lichtenberger, “Das Alte Testament in der Offenbarung des Johannes,” in *Die Septuaginta und das frühe Christentum: The Septuagint and Christian Origins*, ed. Thomas Scott Caulley and Hermann Lichtenberger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 382–90.

⁵³ ほかの箇所の中では、七十人訳（古ギリシア語訳）が以下に反映している。イザ 10:22（ロマ 9:27）；29:14（I コリ 1:19）；29:16（ロマ 9:20）；40:13（ロマ 11:34）；45:23（ロマ 14:11）；52:5（ロマ 2:24）；59:7（ロマ 3:15）；65:1–2（ロマ 10:20–21）。改訂テキストは以下の節に反映している（徹底した分析としては、Koch, *Die Schrift*, 59–83 参照。彼はここで言及したすべての節をリストにしている）：イザ 8:14（ロマ 9:33）；25:8（I コリ 15:54）；28:11（I コリ 14:21）；52:7（ロマ 10:15）。

⁵⁴ 王上 19:10（ロマ 11:3）、19:18（ロマ 11:4）；ヨブ 5:13（I コリ 3:19）、41:3（ロマ 11:35）。

⁵⁵ 例としては、以下を参照。Koch, *Die Schrift*, 51–57.

⁵⁶ これは Wilk, “Letters,” 267 によって言及されている選択肢の 1 つである。「パウロの引用は少なくとも 3 つの異なった七十人訳の版に由来しているか、ヘブライ語に向けた改訂は一貫して行われなかったかのどちらかである」。

⁵⁷ Menken, *Matthew's Bible*.

⁵⁸ マタ 1:22–23＝イザ 7:14；2:15＝ホセ 11:1；2:17–18＝エレ 31:15；2:23＝士 13:5, 7；4:14–16＝イザ 8:23–9:1；8:17＝イザ 53:4；12:17–21＝イザ 42:1–4；13:35＝詩 78:2；21:4–5＝ゼカ 9:9；27:9–10＝ゼカ 11:13。

⁵⁹ Menken, *Matthew's Bible*, passim. 要約については、280–83 頁を参照。

⁶⁰ わたしの次の研究を参照。“The Greek Biblical Texts from the Judean Desert,” in *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays*, TSAJ 121 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 339–64.

⁶¹ Ibid.

『トーラー実践論（4QMMT）』再考 ー本当に党派的テキストなのか？ー

加藤哲平

要旨

本論文は『ミクツァット・マアセー・ハトーラー』、すなわち『トーラー実践論（4QMMT）』に関して、研究史の概観とテキストの党派性に関する議論という 2 つのトピックを検証する。このテキストはしばしば、クムラン共同体の指導者によってエルサレムの体制側の祭司の指導者へと送付された党派的テキストであると見なされてきた。それはたとえば、ローレンス・シフマンとジェームズ・ヴァンダーカムの議論などに見られる。しかしながら、この想定には再考の余地がある。スティーヴン・フラーデ、アデル・ラインハルト、マクシン・グロスマンらの近年の研究によると、『トーラー実践論』に関して一般的に受け入れられていた説のほとんどすべて——ジャンルの定義、テキストの成立年代、登場人物の同定など——が疑問視されている。

キーワード

4QMMT、クムラン、党派主義、エッセネ派仮説、サドカイ派説

はじめに

いわゆる『ミクツァット・マアセー・ハトーラー』、すなわち『トーラー実践論 (4QMMT)』は、クムランで発見されたテキストのうち最も重要で論争の絶えない問題の書のひとつである。ノーマン・ゴルブ (Norman Golb) はその印象の鮮烈さについて、「一度読めば〔……〕このテキストのことは忘れられない」と述べている¹。またシャーロット・ヘンペル (Charlotte Hempel) は、このテキストが孕む問題を次のように述べている。『『トーラー実践論』はクムランから出てきたどのテキストよりも、いくつもの先入観をもって読まれている』²。

本論文はこの『トーラー実践論』について、主として次の2つの点を論じる。第一に、研究史を概観し、とりわけ近年の研究動向を見ていくことで、このテキストに関する通説として考えられていたことのほとんどすべて——文学的ジャンルの定義、成立年代、そして「われわれ」「あなた」「彼ら」という人称代名詞のアイデンティティなど——が、現在では疑問視されていることを示す。第二に、党派性の問題を扱う。『トーラー実践論』は党派的なテキストであると見なされることが多い³。それはたとえば、クムラン共同体のアイデンティティに関するローレンス・シフマン (Lawrence H. Schiffman) とジェームズ・ヴァンダーカム (James C. VanderKam) の議論においてもそうである。この二人の議論は『トーラー実践論』を党派的なテキストと想定することに依拠しているが、実際にはこの想定には再考の余地があることを示したい。

『トーラー実践論』の構造

『トーラー実践論』は、1953年にクムランの第四洞窟で発見された4Q394, 4Q395, 4Q396, 4Q397, 4Q398, 4Q399の6つの写本から構成されるテキストである。古文書学の同定によると、これらの写本は前75年から後50年までに作成されたが、最も古い写本でさえもオートグラフではないと考えられる。またどの写本も断片的で文書の全体を含んでいないために、1994年に公式に出版されたDJDシリーズ第10巻においては、校訂者のジョン・ストラグネル (John Strugnell) とエリシャ・キムロン (Elisha Qimron) によって折衷的に再構成されたテキストが作成された⁴。

この再構成テキストは3つの部分から成っている。すなわち、カレンダーと序文 (セクションA)、律法のリスト (セクションB)、そして奨励的なエピソード (セクションC) である。4Q394にのみ残されているカレンダーは、『共同体の規則』や『神殿の巻物』に収録されているカレンダーと同じように、クムラン共同体の特徴である太陽暦を採用している。

律法リスト（セクション B）は 4Q394, 4Q395, 4Q396, 4Q397, 4Q398 1-3 から再構成されている。リストにはユダヤ法に関する次の 20 の法規が挙げられている。

(1) 異教徒の穀物の捧げ物 (B 3)、(2) 罪の捧げ物としての犠牲 (B 5)、(3) 異教徒の犠牲 (B 8)、(4) 幸福のための穀物の犠牲 (B 9-10)、(5) 贖罪犠牲の牛の清浄 (B 13)、(6) 牛と羊の皮膚 (B 18)、(7) 不浄な家畜の皮膚と骨 (B 21)、(8) 清浄な家畜の死骸の皮膚 (B 22-23)、(9) 不明 (B 24)、(10) 妊娠した動物 (B 36)、(11) 妊娠した動物を食べること (B 37)、(12) アモリ人、モアブ人、狡猾な者、辜丸が潰された者、陰茎が切り取られた者で、それにもかかわらず共同体に入ろうとする者たち (B 39-40)、(13) 盲目の人たち (B 49)、(14) 聴覚障害者たち (B 52-53)、(15) 液体の注ぎ (B 55)、(16) 聖なる幕屋に犬を入れてはならないこと (B 58)、(17) イスラエルの地に植えた食べるための木々の果物 (B 62)、(18) らい病者たち (B 64)、(19) 人間の魂の不浄 (B 72-73)、(20) 民の間で行われている姦淫 (B 75)。

以上の主題から明らかなように、セクション B においては神学的な事柄ではなく律法が問題となっている。また、ここでは「私たち」グループが「あなたがた」グループに対して律法を説明している一方で、「彼ら」グループが「私たち」グループの看過できないような律法違反をしている⁵。

エピローグ(セクション C)は 4Q397, 4Q398 11-17, 4Q399 から構成されている。律法リストに比して、エピローグは記述がより対話的である。さらに、「あなたがた」(二人称複数)のみならず、特定の「あなた」(二人称単数)への呼びかけがあるが、「彼ら」グループへの言及が少なくなっている。エピローグの冒頭でまず、「私たち」は、自らの分離に関する有名な一節を披露する。「あなたがたは知っていることだが、私たちは民の大部分から離れた。また彼らの不浄のすべてから、こうした事柄についての彼らとの交わりから、そしてこうした事柄について彼らと共に行くことから離れた」(C 7-8)。そして、「あなた」は「モーセの本、預言者たちやダビデの本を、またさまざまな世代の行いを理解しようとしなければならない」(C 10-11)。なぜなら、さもなくば「あなたは道から外れ〔……〕悪がやってくるからである」(C 12)。さらに著者は、申命記的な神学を暗示しつつ、イスラエルの歴史から知られる王たちについても言及している。王たちは「トーラーの探求者」(C 24)として描かれており、「あなた」が王たちの行いに思いをめぐらせることが要求されている。そして「私たち」が教えたとおりに「トーラー実践の一部分 (מקצת מעשי התורה)」(C 27)に従うことで、「あなた」と「あなたの民」に善がもたらされるという。

『トーラー実践論』の定説とその解体

1984年に正式に学術的オーディエンスに紹介されて以来⁶、『トーラー実践論』はさまざまに研究されてきた。多くの研究者は『トーラー実践論』のいくつかの側面、たとえば、ジャンルの定義、成立年代、そして「私たち」「あなた／あなたがた」「彼ら」グループを定義しようとした⁷。しかしながら、近年は研究史の初期に前提とされてきたことの多くが疑問視されている。

まずその初期の前提を確認しておきたい。『トーラー実践論』の校訂者であるストラグネルとキムロンは、『トーラー実践論』のジャンル、成立年代、そして登場人物を次のように定義した。すなわち、『トーラー実践論』とは、クムラン共同体の指導者がエルサレムの体制側の祭司の指導者に対して送ったハラハー的な手紙であったというのである⁸。より詳しく言えば、自分のグループを「私たち」と呼んでいる手紙の送り主はいわゆる「義の教師」のことであり、そして「あなた／あなたがた」と呼ばれている名宛人はその敵対者であり、のちに「悪の祭司」と呼ばれるエルサレムのハスモン家の大祭司だという。そしてそうであるならば、『トーラー実践論』の成立年代を前150年頃と見積もることは理にかなっている。なぜなら、『ダマスコ文書』(A テクスト第I欄6-9行目)によれば、その頃に義の教師が共同体にいたと考えられるからである。またエピローグにおいて「私たち」が論すような口調で「あなた」に語りかけていることから、『トーラー実践論』の成立時に共同体のメンバーはまだ完全にエルサレムから分離していないと考えられる。言い換えると、ストラグネルとキムロンは『トーラー実践論』を、クムラン共同体から外部の者たちに対して送られた対外的な文書であると見なしている。

しかしながら、スティーヴン・フラード (Steven D. Fraade) は『トーラー実践論』がむしろ対内的な文書として読めることを示すという「修辞学的な実験」を行った⁹。フラードによると、集合的なペルソナとしての「私たち」は実は名宛人を一切批判しておらず、むしろ肯定的に彼らを自分たちに取り込もうとしているという。エピローグの分離に関する声明においても、著者が自分たちを分離させているのは「民の大部分」からであって、名宛人からではない。いうなれば、『トーラー実践論』は論争的というよりも、教育的な文書なのである。それゆえに、フラードは同書を偽の手紙、すなわち、外部の者とのコミュニケーションのための手紙ではなく、党派的な教育のために作成された文書だと結論付ける。さらにフラードによると、「あなた／あなたがた」グループは実際には「私たち」グループの一部なので、『トーラー実践論』には2つのグループ（「私たち」＋「あなた／あなたがた」グループと「彼ら」グループ）しか出てきていないという。

『トーラー実践論』における「私たち」「あなた／あなたがた」「彼ら」といっ

た表示に注目したのがアデル・ラインハルトツ（Adele Reinhartz）である¹⁰。上で見たように、フラードを含むある研究者たちは『トーラー実践論』に2つのグループがあると考えているが、3つのグループがあると主張する研究者たちもいる。2グループ説を採る研究者たちにとって、「名宛人は書き手と同じ運動の一員であるが、地理的かつ／あるいは神学的に著者のグループからはいくぶん隔たっている」¹¹。しかしながら、3グループ説を奉じる研究者たちの方が多数派に属している。これらの研究者たちの間で、ある者たちは、「私たち」グループは義の教師を含むクムラン共同体のメンバー、「あなた／あなたがた」グループはその時点では同情的なハスモン家の指導者、そして「彼ら」グループは民の大多数（パリサイ派あるいはプロト・パリサイ派）だと考える¹²。一方で、3グループ説を支持する別の者たちは「あなた／あなたがた」グループと「彼ら」グループの正体を入れ替え、前者はパリサイ派、後者は親ハスモン家の体制側の神殿祭司だと見なした¹³。ラインハルトツ自身は、新約聖書における代名詞の用法に関する分析に基づき、2グループ説に同意している。いわば、フラードがそうであるように、ラインハルトツも、『トーラー実践論』は共同体がそのメンバーや潜在的なメンバーを教育する目的で書いた対内的な文書であると考えているのである。

フラードの「修辞学的な実験」の強い影響下で、マクシン・グロスマン（Maxine L. Grossman）は『トーラー実践論』の文学ジャンルを分析した¹⁴。グロスマンは、『トーラー実践論』の文学ジャンルとして適しているものを3つ仮定し、ジャンルの違い次第でそれぞれの場合がいかにより異なるかを論じた。第一に、手紙として読む場合、空間的にも理念的にも別の場所に住んでいるが、同時代人である特定の著者と読者が想定される。それゆえに、この場合、著者は義の教師、名宛人は悪の祭司であり、時期は共同体設立の黎明期と想定することができる。第二に、共同体の設立時に書かれた論文として読む場合、著者は、懐柔的な口調で共同体の設立の歴史を語ることによって、もともとは内部の人間であった敵対者を論そうとしていると読み取れる。この場合、名宛人は必ずしも悪の祭司とは限らない。なぜなら、この文書はある特定の紛争の産物としてではなく、さまざまな問題のコンピレーションとして解釈できるからである。そして第三に、後代の歴史文書として読む場合、著者は初期の時代の共同体のメンバーではなくなる。それゆえに、この読み方は、誰がいつ共同体を設立したのかではなく、のちの世代が共同体の歴史をどのように記憶し、構築したのかを教えてくれる。これらの3つの場合の分析に基づき、グロスマンは、『トーラー実践論』は読者がその文学ジャンルをどう決めるかによって、さまざまに読まれることが可能だと結論付けた。

以上の3つの最近の研究から、『トーラー実践論』については確かなことは言えないということがわかる¹⁵。研究の初期に受け入れられていた説のほとんどすべ

ての側面が、現在では疑問視されている。『トーラー実践論』は論争的・対外的な書簡かもしれないし、教育的・対内的な論文かもしれない。その中には2つのグループがいるかもしれないし、3つのグループがあるかもしれない。著者は義の教師かもしれないし、別の誰かかもしれない。名宛人は悪の祭司かもしれないし、別の誰かかもしれない。成立は共同体の初期の時代である前150年頃かもしれないし、よりあとかもしれないし、あるいはより前かもしれない。

シフマンとヴァンダーカムの論争

『トーラー実践論』の党派性の問題を扱う前に、クムラン共同体のアイデンティティに関するシフマンとヴァンダーカムの議論を確認する。というのも、二人の議論は『トーラー実践論』が党派的テキストであるという想定のもとで行われたからである。

シフマンの主張の要点は、『トーラー実践論』の律法リストに照らしてみれば、クムラン共同体の最初期のメンバーはエッセネ派ではなくサドカイ派だったに違いないというものである。シフマンによると、20ある律法リストのうち少なくとも4つは、『ミシュナー』『ヤダイム』4.6-7においてサドカイ派の見解に帰されている法規と一致するという¹⁶。

第一に、書物が手を汚すことについての議論が挙げられる。『ミシュナー』において、パリサイ派によれば、聖書は手を汚し、ハミラムの書物（世俗の書物）は手を汚さないというが、サドカイ派によれば、すべての書物が手を汚すという。ここでサドカイ派の見解として述べられていることは、『トーラー実践論』においては、神殿の外で屠られた動物の皮は神殿の中に入れられるべきでないことと、そしてそうした不浄の動物の皮はそれを運ぶ者をも汚すことについて言及されているB 18-23に該当するとシフマンは考える。

『ミシュナー』『ヤダイム』4.6：サドカイ派は言う、「お前たちパリサイ派よ、私たちはお前たちに強く声をあげて反対する。お前たちは『聖書は手を汚すがハミラムの書物は手を汚さない』と言うからである」。

『トーラー実践論』B 18-23：(18) 牛と羊の皮膚に関しては、彼らは〔……〕しなければならない。(19) それらの皮膚の容器、(20) それらを神殿に持って行ってはならない。(21) またさらに、不浄な家畜の皮膚と骨に関しては、次のものを作ってはならない。(22) すなわち、それらの骨や皮膚から容器の取っ手を。正常な家畜の死骸の皮膚に関しては、(23) そのような死骸を

運ぶ者は、神殿の清浄に近づいてはならない。

第二に、骨の祭儀的清浄性についてである。『ミシュナー』によると、パリサイ派は不浄な動物の骨は清浄で、匙を作るのに使うことができるが、人間の骨は肉と同様不浄であると考えているという。一方で、サドカイ派は人間も含むすべての骨が不浄であるとする。このサドカイ派の立場は、『トーラー実践論』B 18-23 および B 73-74 の記述に一致している。

『ミシュナー』『ヤダイム』4.6：ラバン・ヨハナン・ベン・ザカイは言った、「[……] 彼ら〔パリサイ派〕曰く、『見よ、死んだロバの骨は清浄であるが、大祭司ヨハナンの骨は死んだ後でも汚れている』」。

『トーラー実践論』B 73-74：(73) 私たちが言っているのは、すべての肉なしあるいは肉つきの骨は、(74) 死者あるいは殺された者の法に従うべきということである。

第三に、いわゆるニツォーク、すなわち液体の流れが不浄性を伝達できるかどうかについてである。清浄な液体を清浄な容器から不浄な容器に注ぐとき、当然その液体は不浄になる。サドカイ派は、このとき不浄さが不浄な容器から清浄な容器へと液体の流れを通じてさかのぼると考えたが、パリサイ派はこの見解を否定した。サドカイ派と同じ見解は『トーラー実践論』B 55-58 に見ることができる。

『ミシュナー』『ヤダイム』4.7：サドカイ派の者は言う、「お前たちパリサイ派よ。私たちはお前たちに強く声を上げて反対する。お前たちは途切れない液体の流れを汚れていないと主張するからである」。

『トーラー実践論』B 55-58：(55) [また、] [液体の] 注ぎに関して、私たちが言って [いる] ところでは、それらは (56) [清] 浄ではない。さらに、注ぎは不浄と清浄 [と] を区別しない。(57) なぜなら、注がれた液体とそれを受ける入れ物は似ており、(58) 一つの液体だからである。

第四は第三の問題の反証である。『ミシュナー』のパリサイ派は、サドカイ派が埋葬地から流れる水の流れを不浄ではないと主張していることを矛盾だと糾弾している。というのも、この主張は、流れを通じて不浄な容器と接触することにより、清浄な容器が不浄になるという彼らの見解と矛盾するからである。しかしな

がら、この矛盾はサドカイ派が第三の問題のような姿勢を持っているとパリサイ派が考えていたことを裏付けている。

『ミシュナー』『ヤダイム』4.7: パリサイ派の者は言う、「お前たちサドカイ派よ。私たちはお前たちに強く声を上げて反対する。お前たちは埋葬地から流れ出る水の流れを汚れていないと主張するからである」。

この『トーラー実践論』の分析結果に基づく主張から、シフマンはクムラン共同体に関する次のような仮説を立てた¹⁷。共同体の初期のメンバーはサドカイ派だったが、彼らはマカベア戦争（前 168-164 年）後のハスモン家の横暴（大祭司を自分たちの家系から立てて、ツアドクの大祭司制の権威を弱めた）を受け入れることを拒んでいた。そこでこれら不満を持つツアドク派の者たちがエルサレムの主流派から分離し、「ツアドクの子ら」を名乗りつつ、自分たちこそ真のイスラエルであると考えようになった。一方で、エルサレムに残ったサドカイ派たちは、ハスモン家の祭司たちのもとで、のちにパリサイ派に帰されることになる新しい規範を採用し、サドカイ派的な考え方を捨てていった。当初、クムラン共同体のツアドクの子らはエルサレムの祭司たちと折り合いをつけるつもりだったが、そのうちにそのような望みはなくなり、彼らはより過激化して外部を遮断するようになった。こうして、もともとサドカイ派だった者たちが孤立したことで、次第にエッセネ派的な考え方に変わっていき、独自の共同体を形成するに至ったのである。

このシフマンの仮説に真っ向から反対したのがジェームズ・ヴァンダーカムだった¹⁸。従来の説に従って、ヴァンダーカムは、エッセネ派の信仰と慣習に関するヨセフスらの記述と比較しつつ、ローマの地理学者大プリニウスの証言や死海文書の内容そのものから、クムラン共同体はエッセネ派であると断定している。ヴァンダーカムによれば、プリニウスは報告をでっち上げる理由がないし、ヨセフス『古代誌』におけるエッセネ派に関する記述と『共同体の規則』とには多くの類似点が見られるという。しかしながら、ヴァンダーカムも、『トーラー実践論』においてシフマンの挙げる 4 点のうちの 3 点はサドカイ派の見解の正しい証拠であると認めている（ヴァンダーカムは手の汚れが論じられている第一点目のみを疑問視している）。それにもかかわらず、ヴァンダーカムは以下の三つの理由からシフマンの仮説は根拠が薄いと反論する。第一に、そもそもサドカイ派とエッセネ派とが互いに一致する領域はたくさんあると考えられるから。第二に、『ミシュナー』中のサドカイ派對パリサイ派の論争にどの程度信頼を置くことができるかは疑問であるから。そして第三に、シフマンはエッセネ派に関するプリニウスや

ヨセフスのたくさんの証言だけでなく、クムランの党派的文書における非サドカイ派的記述をも無視しているからである。これらの理由から、ヴァンダーカムは次のように述べる¹⁹。

シフマンの論拠となるいくつかの法規上の詳細が、実際にエッセネ派の生活習慣や神学を目撃したヨセフスやプリニウス（あるいはその情報源）とといった人々から得られる証拠や、クムラン・テキストの中心的な資料よりも大きな影響力を持つなど、到底ありえない。

ヴァンダーカムがエッセネ派説を正しいと考えるのは、それを支持する証拠がシフマンの仮説よりも説得的だからである。それゆえに、ヴァンダーカムはシフマンの仮説を完全に覆すことをしないまま、むしろ部分的に同意しながらも、それをただ否定しているのである。

『トーラー実践論』は党派的文書か？

さて、以上のようにシフマンとヴァンダーカムの説はそれぞれ相容れないものとなっている。ヴァンダーカムの言うとおり、シフマンの説はプリニウスやヨセフスの証言を無視しなければ成り立たないものであり、一方でシフマンが示すように、『トーラー実践論』におけるサドカイ派的見解との類似は、ヴァンダーカムも認めざるを得ないほどに確かなものである。平行線がどこまで行っても交わることはないように、シフマンもヴァンダーカムもクムラン共同体のアイデンティティに関する見解の相違を狭めることはできない。しかしながら、それぞれの仮説を成り立たせるために両者が必要とする前提条件がある。それは、『トーラー実践論』が党派的文書であるということである。シフマンもヴァンダーカムも『トーラー実践論』と他の党派的文書（たとえば『神殿の巻物』）に364日の太陽暦システムなどの類似点を見出しているので、両者は『トーラー実践論』を明らかに党派的文書と見なしている²⁰。

しかしながら、『トーラー実践論』が党派的文書であったかどうかは疑わしい²¹。研究の初期には、『トーラー実践論』の党派性は当然のものと受け入れられていた。なぜなら、校訂者であるストラグネルとキムロンがその著者を義の教師とし、名宛人を悪の祭司と見なしていたからである。しかしながら、『トーラー実践論』について受け入れられていた見解は大幅に変化したという事実を思い出さなければならない。もし『トーラー実践論』が党派的文書でなければ、シフマンの仮説もヴァンダーカムの反論も、クムラン共同体のアイデンティティとは

必ずしも関係しない議論として受け入れることができるようになるだろう。

『トーラー実践論』が党派テキストであることを疑問視しなければならない理由は2つある。第一に、セクション A のカレンダーが『トーラー実践論』にもともとは含まれていなかった可能性があるからである²²。カレンダーは 4Q394 1-2（もともとは 4Q397 と呼ばれていた）にのみ大部分が残っており、また最後のわずかな部分が 4Q394（断片 3a-4、第I欄 1-3 行目）に残っている。後者の写本はセクション B の冒頭とつながっているので、当初はカレンダーが『トーラー実践論』の一部分であったと考えられた。しかしながら、この事実が証明するのは、『トーラー実践論』のひとつの写本にカレンダーが含まれていたことでしかない。のみならず、古文書学的な分析によると、そもそも 4Q394 1-2 と 4Q394 とがひとつつながりの写本であったかは疑わしいという。以上より、再構成テキストにカレンダーがあることに基づいて、『トーラー実践論』を党派的テキストであると考えことはできないのである。

第二に、律法リストおよびエピローグのどこにも、テキストの党派性を示唆するようなテクニカル・タームが出てこないからである²³。ヘンリー・モリスダ・リーツ（Henry W. Morisada Rietz）は、これまでの研究で分かっている死海文書のカテゴリーを分ける基準を設けた上で、それをもとにして、実際に共同体のメンバーによって作成された文書と、共同体に由来するわけではないがその伝統として機能していた文書を区別する方法を提案している²⁴。リーツやその先行者であるデヴォラ・ディマント（Devorah Dimant）らによれば、共同体で作成された党派的テキストを確定するよすがとして最も便利なのは、テクニカル・タームであるという²⁵。クムラン共同体で実際に作成されたいわゆる党派的テキストには、「共同体（יחד）」、「規則（סרך）」、「監督（מבקר）」、「指導者（משכיל）」、「任じられた者（פקיד）」、「光の子ら（בני אור）」、「真実の子ら（בני אמת）」、「闇の子ら（בני חושך）」、「義人の子ら（בני צדק）」、「なめらかなものを求める者ら（דורשי החלקות）」、「義の教師（מורה הצדק）」、「悪の祭司（הכוהן הרשע）」といった言葉が用いられている。さらに二元論や予定説（תעודה）に関する言葉や、聖書の釈義（פשר）といった言葉も頻出する。『トーラー実践論』は明らかに、これらのどの言葉も含んでいない。スティーヴン・フラーデは、『トーラー実践論』に出てくる「～を理解する（הבין-ב）」をはじめとするいくつかの用法が、『ダマスコ文書』や『共同体の規則』にも見られることを指摘しているが²⁶、このような一般的な表現が本当に党派的テキストを決定付ける鍵語なのかは疑問である。むしろ『トーラー実践論』は、「共同体に由来するわけではないがその伝統として機能していた文書」のカテゴリーによくフィットしているように思われる。リーツによると、ある文書が実際に共同体内部で用いられていたかどうかを見分ける基準は3つあるという²⁷。第一に、

現存する写本の数、第二に、その写本がクムランで実際に筆写された証拠、そして第三に、クムランで作成された文書の中にその文書への言及、暗示、引用などがあることである。『トーラー実践論』に関して、第二と第三の特徴を見て取ることとはできないが、6つの写本が現存する『トーラー実践論』は、少なくともクムラン共同体でよく読まれていたといつて問題ないだろう。

むすび

以上の2つの理由から、『トーラー実践論』が党派的テキストであるかどうかについては疑問点が残る。そしてもし『トーラー実践論』が党派的テキストでなければ、シフマン仮説においてサドカイ派の特徴とされている箇所は、必ずしもクムラン共同体のものではなく、むしろクムラン共同体以前の集団の特徴だったといえるかもしれない²⁸。一方で、ヴァンダーカムが主張するように、プリニウスの証言を無視せずとも、クムラン共同体をエッセネ派と同定することは依然として可能である。『トーラー実践論』の研究史の発展にともない、同書のジャンル、成立年代、そして登場人物のアイデンティティなどに関する通説は、近年の研究によって次々と覆されてきたが、その党派性についても再考が求められている。

注

* 本論文は、2015年春学期にヒブル・ユニオン・カレッジ（米国シンシナティ）で行われたジョン・カンペン（John Kampen）教授の講義「死海文書研究」のために書いたペーパーが基になっている。カンペン先生の指導と励ましに感謝する。また本誌への寄稿を勧めてくださったアダ・タガー・コヘン（Ada Taggar Cohen）教授にも感謝申し上げる。なお、筆者も参加している死海文書翻訳委員会訳「死海文書」（全12冊、ぷねうま舎）において4QMMTは、編集委員によって便宜的に『ハラハー書簡』と題されているが（現時点では未刊）、本論文では『トーラー実践論』とする。

¹ ノーマン・ゴルブ『死海文書は誰が書いたか？』前田啓子訳、翔泳社、1998年、387頁（Norman Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret of Qumran* (New York: Scribner, 1995), 315）。

² Charlotte Hempel, “The Context of 4QMMT and Comfortable Theories,” in *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context* (Charlotte Hempel, ed., Studies on the Texts of the Desert of Judah 90; Leiden: Brill, 2010), 289.

³ 「党派的テキスト」という用語について、Michael O. Wise, Martin G. Abegg, Jr., and Edward M. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (Revised Edition; New York: HarperOne, 2005), 13の定義に従う。彼らは注意深く全般的な定義を与えて次のように述べている。「これらのテキストは特定の種類の組織を前提とし、また独特の原理、ユニークな神学的語彙、そして歴史について特別の視点を共有している。それらは他のクムラン・テキストやユダヤ教一般からは欠けているものである。[……] 明らかなことに、これらの

テキストは死海文書の背後にある一つあるいは複数のグループの中心的な文書であり、これらをわれわれは党派的であると指定したい」。

- ⁴ Elisha Qimron and John Strugnell eds., *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (Discoveries in the Judaean Desert 10; Oxford: Clarendon, 1994). 再構成テキストに対する批判的研究としては、たとえば、Miguel Pérez Fernández, “4QMMT: Redactional Study,” *Revue de Qumran* 18 (1997): 191-205; Idem, “4QMMT: Linguistic Analysis of Redactional Forms Related to Biblical and Rabbinic Language,” in *Sirach, Scrolls, and Sages* (Takamitsu Muraoka and J.F. Elwolde, eds., Studies on the Texts of the Desert of Judah 33; Leiden: Brill 1999), 205-22; Ian Werret, “The Reconstruction of 4QMMT: A Methodological Critique,” in *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls* (Anders K. Petersen, Torleif Elgvin, Cecilia Wassen, Hanne von Weissenberg, Mikael Winnige, and Martin Ehrensverd, eds., Studies on the Texts of the Desert of Judah 80; Leiden: Brill, 2009), 205-16; Hanne von Weissenberg, “4QMMT—Some New Readings,” in *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls*, 217-21; Elizur A. Bar-Asher Siegal, “Who Separated from Whom and Why? A Philological Study of 4QMMT,” *Revue de Qumran* 25 (2011): 245-46.
- ⁵ 4QMMT B 80-82 : [そしてあな] たがたは知っていることだが、祭司たちや[民の] 何人かは[互いに混ざっており、彼らは] 一つになっている。また彼らは[聖なる] 種と自分たちの[種をも] を汚して[いる]、姦淫によって。
- ⁶ これ以前にも研究者の間では海賊版が出回っていたことはよく知られている。ノーマン・ゴルブ『死海文書は誰が書いたか』、335-37 頁 (Norman Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* 270-72)。
- ⁷ Hanne von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 82; Leiden: Brill, 2009), 8.
- ⁸ Elisha Qimron and John Strugnell, “An Unpublished Halakhic Letter from Qumran,” in *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984* (Janet Amitai, ed., Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985), 400-7, esp. 400.
- ⁹ Steven D. Fraade, “To Whom It May Concern: 4QMMT and Its Addressee(s),” *Revue de Qumran* 19 (2000): 507-26.
- ¹⁰ Adele Reinhartz, “We, You, They: Boundary Language in 4QMMT and the New Testament Epistles,” in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity* (Ruth A. Clements and Daniel R. Schwartz, eds., Studies on the Texts of the Desert of Judah 84; Leiden: Brill, 2009), 89-105.
- ¹¹ John Kampen, “4QMMT and New Testament Studies,” in *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (John Kampen and Moshe J. Bernstein, eds., SBL Symposium 2; Atlanta, GA: Scholars Press, 1996), 129-44, esp. 131. 他に2グループ説を採る研究者としては、George J. Brooke, “Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT,” in *Luke's Literary Achievement: Collected Essays* (Christopher M. Tuckett, ed., The Library of New Testament Studies 116; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 72-90.
- ¹² John Strugnell, “MMT: Second Thoughts on a Forthcoming Edition,” in *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Eugene Ulrich and James VanderKam, eds., Christianity and Judaism in Antiquity 10; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 57-73; Lawrence H. Schiffman, “The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts,” in *Reading 4QMMT*, 81-98.
- ¹³ Hanan Eshel, “4QMMT and the History of the Hasmonean Period,” in *Reading 4QMMT*, 53-65; Daniel R. Schwartz, “MMT, Josephus and the Pharisees,” in *Reading 4QMMT*, 67-80.
- ¹⁴ Maxine L. Grossman, “Reading 4QMMT: Genre and History,” *Revue de Qumran* 20 (2001): 3-

- 22.
- ¹⁵ さらに新しい研究では、『トーラー実践論』をクムラン共同体から発送されたものではなく、逆にエルサレム神殿の体制側からクムランに発送されたものと見なすという、よりラディカルな思考実験さえ試みられている。Gareth Wearne, “4QMMT: A Letter to (not from) the *Yahad*,” in *Law, Literature, and Society in Legal Texts from Qumran* (Jutta Jokiranta and Molly M. Zahn, eds., *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 128; Leiden: Brill, 2019), 99-126. 同様の試みとしては、Lester L. Grabbe, “4QMMT and Second Temple Jewish Society,” in *Legal Texts and Legal Issues* (Moshe Bernstein, Florentino García Martínez, and John Kampen, eds., *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 23; Leiden: Brill, 1997), 89-108, esp. 90-91. 『トーラー実践論』の研究はもはや混迷を極めているという印象を受ける。
- ¹⁶ Lawrence H. Schiffman, “The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period,” in *Temple Scroll Studies* (George J. Brooke, ed., *Journal for the Study of Pseudepigrapha*, Supplement Series 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 239-55.
- ¹⁷ Lawrence H. Schiffman, “The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect,” *The Biblical Archaeologist* 53 (1990): 64-73; ローレンス・H・シフマン「死海文書の宗団はサドカイ派から生まれた」、ハーシェル・シャンクス編『死海文書の研究』池田裕監修、高橋晶子・河合一充訳、ミルトス、1997年、79-98頁（“The Sadducean Origins of the Dead Sea Scrolls Sect,” in *Understanding the Dead Sea Scrolls* (Hershel Shanks, ed.; New York: Random House, 1992), 35-49）; Idem, “Miqtsat Ma’asei ha-Torah,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam, eds., Oxford: Oxford University Press, 2000), 1:558-60.
- ¹⁸ ジェームス・C・ヴァンダーカム「死海文書の人々：エッセネ派かサドカイ派か」、シャンクス編『死海文書の研究』、99-117頁（James C. VanderKam, “The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees,” in *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 50-62）; 同『死海文書のすべて』秦剛平訳、青土社、2005年、141-85頁（*The Dead Sea Scrolls Today* (2nd ed.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 97-126）。一方で、ジョン・コリンズは最近の研究の中で、より穏健で折衷的な見解を表明している。John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 45. 「この伝承のハラハー（『トーラー実践論』における例）は、のちにパリサイ派に帰される立場と一貫して一致せず、少なくともいくつかの目立つケースではサドカイ派と一致しているように見える。このことは著者がサドカイ派であることを必ずしも意味しない。ただ著者がサドカイ派と律法解釈の伝統を共有しているだけである。またこの洞察は、著者がパリサイ派であったり他の党派に属していた可能性を排除しない。というのも、党派的アイデンティティを確立するためには、他の要素が考慮されなければならないからである」。
- ¹⁹ ジェームス・C・ヴァンダーカム「死海文書の人々」、113頁（James C. VanderKam, “The People of the Dead Sea Scrolls,” 60）。
- ²⁰ Lawrence H. Schiffman, “The Place of 4QMMT,” 81-98; ジェームス・C・ヴァンダーカム「死海文書の人々」、111頁（James C. VanderKam, “The People of the Dead Sea Scrolls,” 58）。
- ²¹ Charlotte Hempel, “The Context of 4QMMT,” 290; Hanne von Weissenberg, *4QMMT*, 19-20, 234-35.
- ²² Charlotte Hempel, “The Context of 4QMMT,” 290; Hanne von Weissenberg, *4QMMT*, 33-38.
- ²³ John Strugnell, “Additional Observations on 4QMMT: Appendix 3,” in *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma’ase ha-Torah*, 205; cf. Charlotte Hempel, “The Context of 4QMMT,” 284, n. 39; Hanne von Weissenberg, *4QMMT*, 20.

-
- ²⁴ Henry W. Morisada Rietz, “Identifying Compositions and Traditions of the Qumran Community: The *Songs of the Sabbath Sacrifice* as a Test Case,” in *Qumran Studies: New Approaches, New Questions* (Michael T. Davis and Brent A. Strawn, eds., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 29-52. 他の用語については以下を参照。Brent A. Strawn with Henry W. Morisada Rietz, “(More) Sectarian Terminology in the *Songs of the Sabbath Sacrifice*: The Case of תמימי דרך,” in *Qumran Studies*, 53-64.
- ²⁵ Devorah Dimant, “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance,” in *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (Devorah Dimant and Lawrence H. Schiffman, eds., Studies on the Texts of the Desert of Judah 16; Leiden: Brill, 1995), 23-58. ディマントは党派的文書の様式的な特徴として、第一に、アラム語ではなくヘブライ語で書かれていること、第二に、黙示的な文書でないこと、第三に、タームを含んでいなくても、ハラハー、カレンダー、年代、占星術に関係していることを挙げている。『トーラー実践論』はこの第三のカテゴリーに分類され得るが、ディマントがこのカテゴリーの例として挙げているのは 4Q251 および『神殿の巻物』のみである。
- ²⁶ Steven D. Fraade, “To Whom It May Concern,” 514.
- ²⁷ Henry W. Morisada Rietz, “Identifying Compositions,” 41.
- ²⁸ Florentino García Martínez, “4QMMT in a Qumran Context,” in *Reading 4QMMT*, 15-27.

「死海文書」におけるアロン —擁護か批難か—

大澤耕史

要旨

本稿では、クムランやその周辺地域から発見され、日本では一般的に死海文書と総称される文書群の中で、アロンがどのように描かれているかを考察する。アロンはモーセの兄でありまた最初の大祭司という立場にありながら、ヘブライ語聖書において本人が単独で言及されることは決して多くない。また、出エジプト記 32 章に描かれている「大いなる罪」、すなわち金の子牛像事件においては、事件の核心である子牛像の作成という中心的な役割を果たすなど、評価が難しい人物であると言えよう。死海文書の中でも聖書での描かれ方と同様、アロンの祭司としての役割と職務は繰り返し語られるが、アロン個人についての言及は多くない。それでも、敢えてアロンの罪を強調したり、アロンの子孫の役割を高めることで相対的にアロンの立場を上昇させたりと、擁護の上での称賛なのか批難なのかという単純な二項対立では描かれていないところにその特徴があると言えよう。

キーワード

死海文書、アロン、クムラン共同体、祭司／大祭司、出エジプト記

1. はじめに

本稿では、ヘブライ語聖書に登場するアロンが、一般に「死海文書(Dead Sea Scrolls)」と総称される文書群の中でどのように描かれているかを考察する。アロンはモーセの兄でありまた最初の大祭司という重要な立場にあったにもかかわらず、出エジプト記 32 章に描かれている「大いなる罪 (הַחֲטָאִים הַגְּדֹלִים)」¹、すなわち金の子牛像事件では中心的な役割を果たす²など、評価の難しい人物である。そのようなアロンについて、例えばユダヤ教の聖書解釈では子牛像事件の罪にもかかわらずアロンが大祭司の地位にふさわしいと説明されたり³、キリスト教ではキリストの予型とされたり⁴と、聖書中で明確な罪を犯しているにも関わらず擁護される傾向にあると言える。

ではそのアロンが、古代世界のユダヤ教共同体の中でも比較的独自性が強くまた集団として抽出しやすいクムラン共同体⁵の中ではどのような存在とみなされていたのか。その問いに答えることによって、アロンという聖書の登場人物の解釈史の一部を補い、また逆に、アロンという人物の解釈からユダヤ教共同体を定義し、そこから共同体同士を区別することは可能かというさらに大きな問いに対する答えを探ることが本稿の目的である。

2. 聖書におけるアロン

死海文書の分析に入る前に、まずは聖書におけるアロンへの言及を確認しておく。モーセの兄であるアロンは、ミディアンの地で羊飼いをして暮らしていたモーセのもとに現れた神によって唐突に言及される(出エジプト記 4 章)⁶。その後神によってモーセと会うよう促されたアロンは荒れ野に出てモーセと出会い、二人でイスラエルの長老たちの前に姿を現すことになる(同 4:27-31)。聖書本文には明示されていないが、この時点でモーセとアロンの二人がイスラエルの民の指導者となったと考えられる。その出自については、ヤコブの子であるレビの子であるケハトの子のアムラムが、ヨケベドとの間になしたのがアロンとモーセで、二人はレビ族の出とされる(6:16-20)。その後二人はファラオのもとに出向いてイスラエルの民を解放するよう求めるが、ファラオは頑なにこれを聞き入れない。そのためにエジプトには十の災いが訪れ、イスラエルの民の出エジプトへと続く。その後聖書本文の時間の流れは不明瞭になるのだが、恐らく金の子牛像事件よりも前に、アロンは神によって大祭司に任命されて聖別される(28-29 章)。その後子牛像事件が起こり(32 章)、それ以降の出エジプト記では、アロンについての情報はほぼ戒律に関するものを除いて語られることはない。出エジプト記に続くレビ記では、アロンは戒律に関連して言及されるのがほとんどで、その次の民数

記では、レビ記と同様戒律に関して言及される他には、モーセがクシュ人の女性を妻にしていることを批難したために神の怒りを買ったり（12 章）、モーセとともに民の反抗にあったり（14、16 章）、その民のために神との間の執り成しをしたりしている（17 章）。水不足に端を発する民の反抗(20:1-13)が述べられた後、アロン（とモーセ）はその件で神に逆らったため、神がイスラエルに与えると約束したパレスチナの地に入ることができずにホル山の上で死んだとされる(20:22-29)。その次の申命記以降ではアロンへの言及は極端に減り、その名前が出てくるのは「アロンの子ら」や「アロンの子孫」といった、アロンに連なる大祭司の家系の人間に言及する時、または過去の出来事が語られる時にモーセと対になって言及される程度である。

データで見えてみると、アロンという単語は聖書中で 347 回登場する⁷。最も多く登場するのが出エジプト記の 115 回で、次が民数記の 101 回、レビ記 80 回、歴代誌上 17 回と続く。これらのうちモーセと対になって「アロンとモーセ」、「モーセとアロン」として言及されるのが 111 回、「アロンとその子ら」として言及されるのが 47 回、「アロンの子」、「アロンの子孫」ないし「アロンの子ら」として言及されるのが 66 回である。それら以外のアロン個人以外への言及を除くと、残るのは 100 回程度である。それらにしても、神やモーセとの対話の中で言及されるものが目立っており、神・モーセ・アロンの三者間のやり取りが中心である。アロン個人が特に言及されるのは上記のレビ記や民数記における祭儀に関する手順の説明の場面が多く、アロン＝大祭司という前提で話が進んでいる。ちなみに、金の子牛像事件においてはアロンの名前は 8 回登場する。

以上を大雑把にまとめると、出エジプト記・レビ記・民数記で語られるように、アロンの大祭司としての生涯、および職務と血筋は重要であるが、それ以外で特に言及されることはないというのがヘブライ語聖書におけるアロン像と考えて特に問題はないであろう⁸。

3. 死海文書におけるアロン⁹

以上の聖書におけるアロン像を踏まえ、死海文書におけるアロンへの言及を確認する¹⁰。死海文書はヘブライ語聖書原文とそのアラム語訳、ヘブライ語聖書の外典・偽典（ヘブライ語とアラム語）、そのいずれにも属さない文書群の三種類に大別できるので¹¹、本稿では聖書写本と聖書以外の写本に分けて分析を進める。

3-1. 聖書写本

クムラン洞窟から発見された約 900 の写本のうちで、聖書本文を伝えているの

は約 200 である¹²。Martin Abegg らのコンコルダンスによれば、その中でアロンの名前は 97 回登場する¹³。内訳は出エジプト記 59 回、レビ記 15 回、民数記 16 回、詩篇 5 回、そしてその他聖書テキストと考えられるが分類不可能なものが 2 回である。重複している章句もあるが、モーセと対になって言及されるのが 36 回、アロンとその子供たちが対になっていたり「アロンの子ら」「アロンの子孫」といった形でアロン本人への言及でなかったりするものが 16 回ということで、当然ではあるが上述の聖書におけるアロンの言及のされ方と重なっている。死海文書におけるモーセ五書は半分以上がマソラテキスト（以下、MT）とされているが¹⁴、アロンが言及されているところで MT と一致しない箇所があるので、一つ具体的にに取り上げて分析する。

3-1-1. 4Q22 (=4QpaleoExod^m)

この写本は出エジプト記の一部であると考えられてはいるものの、ところどころで MT と一致していない。以下、参考までに MT と並べてアロンが登場する箇所を引用する。

MT 出エジプト記 32:10–11（写本と比較しやすいように改行）

י ועתה הניחה לי יוסר אפי בקם נאכלם ואעשה
אותך לגוי גדול.
יא וניסל משה את פני יהנה אלקיו ויאמר למה יהנה יסרה אפי
בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בלם גדול ובגד סוקה.

10：さあ、私をほうっておけ。私の怒りは彼らに対して熱く燃え上がり、私は彼らを消滅させる。そしてお前を大いなる民としよう」。11：モーセは彼の神、主の顔をなだめ、言った。「主よ、なぜあなたの怒りは燃え上がるのでしょうか。あなたがエジプトの地から大いなる力と強き手で導き出したあなたの民に対して。

4Q22, col. 38, l. 1–4¹⁵

און[תך] לגוי גדול [ובאהרון התאנף יה] מה מאד להשמידו
וני[תפלל משה בעד א]הרון
י[ח]ל משה את[פני] י [ויא]מר למ[ה] יהוה יחר א[פך]
בעמך אשר הוצאת [ו]בזרוע חזק[ה]

「…」お前を大いなる民としよう。そしてアロンに対して主は激しく怒り、彼を滅ぼそうとした。そしてモーセはアロンのために祈った。「…」モーセは「…」顔をなだめ、言った。「主よ、なぜあなたの怒りは燃え上がるのでしょうか。あなたが「…」強き腕で導き出したあなたの民に対して。

一読して明らかなように、前後の文脈は明らかに出エジプト記 32 章なのだが、下線を引いた部分が出エジプト記の MTには存在しない。この部分と似た章句は申命記 9 章に出てくる。

MT 申命記 9:19-21

יֵשׁ כִּי יִגְרָתִי מִפְּנֵי הָאֵרֶץ וְהַסִּמָּה אֲשֶׁר קִצַּף יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם נִשְׁמַע יְהוָה אֵלֵי גַם בַּפֶּעַם הַהוּא. כֹּ וּבְאַהֲרֹן הַתַּאֲנָף יְהוָה מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וְאַתְּפַלֵּל גַּם בְּעַד אֶהֱרֹן כֵּעֵת הַהוּא. כֹּא וְאַתְּ חֲטַאתְכֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם אֶת הָעֵגֹל לְקַחְתִּי וְאֲשֶׁרְךָ אֹתוֹ בָּאֵשׁ וְנָאֲכַת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר דָּק לְעָפָר וְאַשְׁלֹךְ אֶת עֲפָרוֹ אֶל הַנָּחַל הַיָּרֵד מִן הַהָר

19：主がお前たちに対して燃え上がらせてお前たちを滅ぼそうとした怒りと憤りのために私は恐れたが、主はこの時も私のことを聞いてくれた。20：そしてアロンに対して主は激しく怒り、彼を滅ぼそうとした。私はその時、アロンのためにも祈った。21：お前たちが子牛を作ったというお前たちの罪を、私は取って火で燃やし、打って粉々につぶして塵とし、その塵を山から流れる川に投げた。

申命記のこの箇所は、出エジプト記 32 章の金の子牛像事件をモーセが語り直しているところで、基本的に一人称の主語はモーセのことである。4Q22 は、この申命記 9:20 を出エジプト記 32 章の中に組み込んでいるように見えるが、その際にはそのまま写すのではなく、主語を補ったり動詞の人称を変化させたりしてもとの文脈に合わせようという工夫が見られる。

形式面での当座の結論としては、この 4Q22 の出エジプト記のテキストは MT ではなくサマリア五書に近いものである。

サマリア五書 出エジプト記 32:10-11¹⁶

י ועתה הניחה לי ויחר אפי בם ואכלם ואעשה אתך לגוי גדול וּבְאַהֲרֹן הַתַּאֲנָף יְהוָה מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וְיִתְפַּלֵּל מֹשֶׁה בְּעַד אֶהֱרֹן

יֵא ויחל משה את פני יהוה אלהיו ויאמר למה יהוה יחר אפך
בעמך אשר הוצאת ממצרים בכח גדול ובזרוע נטויה

このように、サマリア五書の出エジプト記 32:10-11 は、4Q22 と同様に MT の中に若干改変された申命記 9:20 を組み込む形になっている。上述のように死海文書の聖書写本は半分以上が MT であるが、6.5%はサマリア五書に一致するという研究結果が出ている¹⁷。それゆえありふれた事例ではないが、死海文書の聖書本文がサマリア五書と一致すること自体は何も不自然ではない。それこそ、死海文書が成立した時代にはまだ共通の聖書本文が確立されておらず、複数の異なる版が同時に流通していたことの実例と考えることができる。

しかし形式面はともかく内容面から考えてみると、ここには子牛像事件に怒った神が、名指しでアロンに対する怒りを表明し、モーセがそれを取り成したと書かれている。MT でも神が怒るのは同様で、その怒りをモーセが鎮めているのは上記引用の通りである。そこで神がアロンを含めたイスラエルの民全体に対して怒っているのは明らかで、後にモーセはアロンを直接叱責している。しかし申命記 9 章とサマリア五書では、あえてこの神の怒りの表明の際にアロンの名前を出してアロンの責任を明示し、その上でモーセがアロンのために祈ったと述べられている。言うなれば、アロンを批判しそれによってモーセを称揚していると考えられる。聖書本文の成り立ちに目を向けるならば、申命記 9 章は申命記史家によるものと考えられる¹⁸。そのため最初の大祭司であるアロンを批難して祭司の権威を低下させる目的があったのではないかと想像することもできるが、本稿の議論の趣旨とは合わなくなるのでこれ以上は立ち回らない¹⁹。本稿で問題となるのは、もちろん当時のクムラン共同体の中で聖書本文を取捨選択したり本文を修正したりする自由はなかったのかもしれないが、クムラン共同体ではこの申命記 9 章やサマリア五書のようなアロンを名指しで批難する聖書本文が意図的に用いられていた可能性があるということである。当時流通していたであろう MT の原型となる版や、それとほとんど変わらない文言の七十人訳などではなく、あえてアロンを批難するテキストを用いていたとするならば、そこに何かしらの意図を読み取ることは可能であろう。少なくとも、クムラン共同体では子牛像事件におけるアロンの罪は当然視されていると考えて問題ないであろう²⁰。

現存する資料が断片的であるために残された資料から安易に方向性を見出すのは危険ではあるが、少なくとも現状では、クムラン共同体において聖書中でのアロンの特定の言動が重視されているといった傾向を見出すことはできないが、出エジプト記の金の子牛像事件でのアロンの罪については MT よりも強調されているとすることができるだろう。

3-1-2. 同時代の文献との比較²¹

前節で金の子牛像事件にこだわったのは故なきことではない。アロンの罪や責任を強調するというのは、MT に比べて目立った特徴であるというだけでなく、死海文書と同時代と言える第二神殿時代の複数の文献と比べても目立った違いなのである。以下で具体的に論じていくように、第二神殿時代の文献で子牛像事件のアロンに言及しているものは、アロンに罪はないと判断したり罪を軽減したりと、アロンを擁護する傾向にある。もちろんそれぞれの文献ごとに成立の背景や目的は異なっているわけであるが、少なくとも第二神殿時代の文献の一部にそのような傾向があるのは確実と言えよう。

いくつかの例を具体的に見ていく。まず紀元 1 世紀のローマ帝国を生きたフラウィウス・ヨセフスは、その著書『ユダヤ古代誌』の中で聖書の歴史物語の流れに沿ってユダヤ人の歴史を語りなおしている。その中で出エジプト記の内容にも触れるのだが、本来なら子牛像事件が語られるべき場面でも子牛像の存在をなかったこととして話を進めている(III, 5.7-8 [95-99])²²。シナイ山の麓にいた民が四十日経っても帰ってこないモーセの身を案じるところまでは聖書の記述と同じだが、その後は民の間にモーセの安否についての対立が生じたとして、各々の立場の主張と、指導者としてのモーセの偉大さが述べられている。そしてその後も子牛像は全く登場することなく、四十日四十夜の後にモーセが帰ってきたとされている。つまり、モーセ不在時の民の反応は子牛像事件における民の反応と似ているが²³、ヨセフスの語り直す物語の中では子牛像事件そのものが発生しない。子牛像事件が発生しないということは、アロンがその事件に関与することもないということである。自らも祭司の家系の出であるヨセフスは、この『ユダヤ古代誌』の他の箇所でも神によるアロンの大祭司への任命や、なぜアロンが大祭司に選ばれたのかという理由、そしてその正当性の説明のためにたびたび紙幅を費やしている。それを踏まえると、ヨセフスはこの『ユダヤ古代誌』の中で、大祭司としてのアロンの立場を尊重し、その権威が揺らぐような問題となる箇所をあえて語らないという手法を取っているものと考えられる²⁴。

ヨセフスとほぼ同じ時期、紀元 70 年より少し後に成立したとされる『聖書古代誌』には、ヨセフスとは違い聖書の記述に近い子牛像事件が描かれている。

12 章：2. 彼（モーセ）が山にいる間、民の心は墮落した。彼らはアロンのもとに集まって言った。「私たちが仕えることができるよう、他の民族も持っているのと同様に、神々を私たちのために造ってください。なぜなら、モーセを通して私たちの面前で驚くべき業が行われましたが、あのモーセは私たちから奪われてしまったからです」。そこでアロンは彼らに言った。「落ちて着

きなさい。モーセは来るであろうから。そして彼は私たちに定めをもたらし、私たちのために法を明るく照らし、神の至高〔の法〕を自分の口から告げ、我が民族のために掟を定めるであろう」。3. 彼はこう語ったが、彼らは聞き入れなかった。〔…〕さて、民に非常に力があつたのでアロンは恐れ、彼らに言った。「私たちのもとにあなたたちの妻の耳飾りを持ってきなさい」。そこで男たちは各々自分の妻に頼み、彼女たちはすぐに渡した。そして彼らがそれらを火に入れると、それらはある型に形造られ、鑄造された子牛が出てきた²⁵。

この冒頭で語られるのはモーセの不在による民の不安ではなく、民の墮落である。これは出エジプト記 32:7 でも言われていることであり、民がアロンのもとに集まって来た理由が先に述べられている。詰め寄る民に対して、アロンはただちに民の要求に従って金の耳輪を持ってくるよう命じるのではなく、モーセが間もなく戻ってくると言って民をなだめようとしている。しかし民はアロンの言葉を聞き入れなかったため、アロンは恐怖を感じて耳輪（耳飾り）を持ってくるよう民に告げる。そうして集まった耳輪は、アロンではなく民によって火に投げ入れられ、そこから子牛像が出てきたとのことである。出エジプト記ではアロンが「それを彫り具で形作り、子牛の像を作った」(32:4)とされており、仮にアロンが後にモーセの叱責に対して答えた内容通り（32:24：「〔アロンが〕それを火に投げると、この子牛が出て〔きた〕」）だとしても、集まった耳輪を火に投げ入れたのはアロンである。出エジプト記 32 章の他の箇所ではしばしば主語の人称が変わっている七十人訳でも、この箇所の主語はアロンであり、ここでは意図的な書き換えがなされている可能性が高い。まとめると、この『聖書古代誌』に残されている解釈では、アロンは民の要求にすぐに従ったのではなくまず民の説得を試み、それが聞き入れられずに恐れを抱いたために、金の耳輪を持ってくるよう民に求めた。さらには、子牛像を直接作った主体もアロンではなく民である。ヨセフスのように事件そのものを敢えて語らない形でのアロン擁護とは違い、この『聖書古代誌』では、子牛像事件は子牛像事件としてはっきりと語られながらも、アロンの責任を明確に否定するような描かれ方をしている²⁶。

さらに、これらとほぼ同時代に活動し、ヘレニズム期のユダヤ教を代表する人物とみなされているアレクサンドリアのフィロン（紀元前 20 年頃～紀元 50 年頃）も、子牛像事件を語る際にアロンについては言及していない。

『モーセの生涯』II : 161. 〔…〕モーセが山に登って行き、そこで神と緊密に語り合っていた時、不安定な性質の者たちが、彼の不在を好機と考え、自省

なく不敬な習慣に走った。権威が終局を迎えたかのように。そして自ら存在する者に抱いていた敬意を忘れ、エジプトの神話の熱狂的な愛好者となった。162. それから、あの国で最も神聖視されている動物を真似て金の雄牛を形作り、犠牲ではない犠牲を捧げ、聖歌隊ではない聖歌隊を立ち上げ、まさに葬儀の歌である讃美歌を歌い、強い飲み物に満たされ、ワインと愚かさの二重の酩酊に征服された。[…]²⁷

ここに引用した事件の流れは、出エジプト記 32:1-6 に沿っていると言えるが、アロンは登場すらしていない。その代わりに民の中の「不安定な者たち」の責任が明確に述べられている。フィロンも、少なくともこの点ではアロン擁護の立場を取っていると言えるだろう²⁸。

以上のように、ヨセフスも『聖書古代誌』もフィロンも、少なくとも子牛像事件の描き方からは（祭司としての）アロンを尊重し擁護しようという意図を持っているものと考えられる。4Q22 に残された、サマリア五書と共通する出エジプト記におけるアロンの描かれ方とは対照的に、これらの第二神殿時代の文献の中ではアロンは擁護されていると言うことができるだろう。

3-2. 聖書以外の写本

それでは、死海文書の中ではアロンは常に批難される立場にあるかと言えば、全くそんなことはない。その実例として、続いては死海文書の聖書以外の写本の中でアロンがどう描かれているかを確認する。こちらでも Abegg らのコンコルダンスによれば、アロンの名前は 76 回登場する²⁹。こちらでは、聖書で頻出する「モーセとアロン」や「アロンとモーセ」のようにモーセと対になって言及されるケースは 3 回だけであり、「アロンの子孫」が 2 回、「アロンの家」が 1 回となっている。「アロンの子ら(בני אהרן)」は 31 回登場し、その他「アロンのメシア(משיח אהרן, משיחי אהרן, משיח מאהרן)」という聖書に見られない表現が 7 回登場する。モーセとともに行動していたアロンの聖書中の言動よりも、アロンの子孫の方がより多く言及されているということは言えるだろう。以下、それらの用例について具体的に見ていく。

3-2-1. 「アロンの子ら(בני אהרן)」

文字通り、アロンの子供たちやアロンの子孫たちを意味する表現であり、その点では聖書での用法と同じである。そしてこれも聖書と同じく祭司の家系をも意味するわけであるが、その際に類似の表現と考えられている「ツアドク³⁰の子ら(בני צדוק)」との違いはあるのか、どちらも同じ「祭司」という意味を持つだけなのかどうかという点については研究者の間でも意見が割れている。Gary A. Anderson

らは安易な同一視をしているが³¹、Charlotte Hempel の主張するように、常に「アロンの子ら」と「ツアドクの子ら」が併記されるわけではなく片方のみが言及されることもあるため（4Q394-9=4QMMT など）、これら二つの表現には微妙な差異があるとする立場を筆者もとるが³²、本論の趣旨からは外れるためこれ以上は立ち入らずにおく。

このアロンの子らは、彼らだけが裁判や財産についての裁定ができるとされており（『共同体の規則』：1Q28=1QS IX,7）、聖書における祭司の立場同様、共同体においてそれなりに大きな権限を与えられていることがわかる。この表現については、あくまでも祭司の家系とそれに伴う役割を指すものであり、アロン本人については最初の大祭司という以上の意味はないと考えられる。

3-2-2. 「アロンのメシア（משיח אהרןなど）」

主に「アロンとイスラエルのメシア」という形で表記される、聖書には見られない表現である。恐らくはクムラン共同体のメシア思想に特有の表現であり、「アロンの子孫から出るメシアとイスラエルの民の中から出てくるメシア」の意味だと考えられる。終末にはこの二人のメシアがやって来て救いをもたらすという思想に基づいている³³。アロンとイスラエルが併記されるのは、聖書中でもしばしばアロンとイスラエル（の民）が併記されることに由来すると考えられている³⁴。列王記上 1:34 でソロモンが祭司であるツアドクと預言者であるナタンに油を注がれて王になったことに表わされているように、祭司が王の上に立つと考えることができるため、「アロンのメシア」はもう一人のメシア、すなわちダビデの子孫であり世俗的な事柄を担当するメシアより上の立場に立つとみなされている³⁵。Craig A. Evans が主張するように、このような形で一人ではなく二人のメシアが強調されるのは、ハスモン朝時代に大祭司と王の職務が融合したことへの矯正策であるという可能性も指摘できるが、この点も本稿の主旨からは逸れるために詳しくは立ち入らない。

3-2-3. その他

そもそも断片的な写本が多いために、アロンの名前は確認できても内容が不明瞭というものも多いが、もう一点だけアロンについての言及を取り上げる。

『ダマスコ文書』（以下、CD）5.17-19³⁶

מלפנים עמד משה ואהרן ביד שר האורים ויקם בליעל את יחנה ואת אחיהו במזמתו בהושע ישראל את הראשונה

かつて、モーセとアロンが光の王³⁷の手によって立ちあがった時、ベリアルがヨハナとその兄弟を彼の策略のうちに育て上げた。イスラエルが最初に救われたその時に。

光の王のもとにいるモーセとアロンが、ベリアルに育てられたヨハナとその兄弟と対比されている。ベリアルとは、聖書中では独立した存在としては描かれていないが、聖書の外典偽典や死海文書などの文献ではいわゆる悪魔のような存在として認識されている。ヨハナとその兄弟というのは、こちらも聖書中には登場しないが、様々なユダヤ文献のみならず新約聖書をはじめとしたキリスト教文献にもたびたび登場する二人組で、主に悪者の代名詞として扱われる³⁸。要するに、モーセとアロンをセットで考え、悪の存在と対比される善の存在と認識しているのである。数少ないアロン個人への言及として、この点は押さえておく必要がある。

以上、死海文書の中の聖書以外の写本でアロンがどのように描かれているかを概観してきた。ここでも聖書と同じように、「アロンの子ら」という表現で祭司の家系を意味し、その役割や職務についての説明が目立っていた。その意味で、最初の大祭司であるアロン個人についてはほとんど何も言っていないに等しいと言えることができるだろう。しかし「アロン（とイスラエル）のメシア」という表現に見られるように、アロンの子孫の中からダビデの子孫から出るメシアよりも上に立つ存在が出てくるとも考えられており、こちらもアロン本人への言及ではないが、聖書に見られるよりもアロンの家系や血筋が重要視されていることが指摘できるだろう。また、数少ないアロン個人への言及として、善悪が対比される中でモーセとセットで明確に善の側に置かれているということも重要である。

4. 結論

ここまでの内容から、最後に死海文書全体におけるアロンの描かれ方を考察する。繰り返し強調しておくが、現在死海文書として認知されている文書群は、あくまでも現時点で発見されたものの集合体に過ぎず、当時のクムラン共同体内部で保管・流通していた文書群の全体像は依然として不明である。そのため本稿を含め多くの研究によって死海文書における様々な事象が分析されているが、それらは蓋然性は高いとはいえ多くのケースでは暫定的な結論を導いているに過ぎないのである。

以上を踏まえ、死海文書におけるアロンへの言及を改めて整理してみる。まず聖書写本では、クムラン共同体における聖書中の各文書の重要度の違いにも基づ

くが、出エジプト記での言及が多い。しかしそれらの多くはアロン個人への言及ではなく、「モーセとアロン」というようにモーセとセットで語られるというケースが多い。その中でも、出エジプト記 32 章における言及は、MT ではなくサマリヤ五書と一致するという比較的珍しいものであった。そこには神がアロンに対して怒り、そのアロンのためにモーセが祈ったという内容が含まれており、意図的にモーセを称揚するとともにアロンを批難しているという可能性が指摘できる。ほぼ同時代と言える第二神殿時代の文献にはアロン擁護の姿勢を明確に打ち出しているものが多いという点を考慮すると、この事実は特異であり、クムラン共同体の中にアロンの罪や責任を指摘したい、もしくはアロンを批難したいという意図があったものと考えられる。『神殿巻物』の冒頭で他の神の崇拝が厳しく禁止されていることから、アロンがモーセの兄や祭司であるという以前に、金の子牛像事件そのものを批判したいがためにそれを引き起こしたとも言えるアロンが明確に批判されているのだと説明することもできるだろう。

それに比べて聖書以外の写本では、聖書と同様「アロンの子ら」という表現で祭司の役割や職務を説明するものと同時に、「アロン（とイスラエル）のメシア」という語句で、王であるダビデの子孫から出るメシアよりもアロンの子孫の中から出るメシアの方が上に立つことが表現されている。また、CD に描かれているように、アロンはモーセとともに善悪の対立の中で善の位置に立つとされている。このように、アロン個人への言及は多くないものの、アロンの子孫の共同体内での位置付けは聖書内のそれよりも高くなっていると言うことができるだろう。ひいては、アロン個人の評価も聖書内のそれよりも高くなっていると言っても問題ないであろう³⁹。

以上のように、死海文書におけるアロンの描かれ方も、基本的には聖書内のそれとさほど変わりはない。言及の多くはアロン個人ではなくモーセとのセットやアロンの子孫についてであり、共同体における祭司の重要性は明らかだが、アロン個人を取り立てて持ち上げることはしていない。しかし、同時代の文献のようにことさらにアロンを擁護するということではなく、時には聖書以上にアロンのことを批難している。その一方で、アロンの子孫への期待は聖書中よりも確実に高いため、アロン個人への評価も相対的に上昇しているとは言えよう。つまり、大罪を犯したことが前提のアロンを擁護して称賛したり、逆にことさらに批難したりというどちらか一方の態度ではなく、その両方の可能性を含んだ非常に幅の広い描き方をしていると言うことができるだろう。アロンに対するこのような姿勢を持つ他の共同体や文書群が見つかれば、それらはクムラン共同体や死海文書とアロン理解の面で共通点を持つことになり、その他思想面などでもさらなる比較を行うに値すると判断できる。以上を本稿の結論とし、今後の新資料の発見や分

析の進展などによりさらに詳細な分析ができるようになることを願って、ここで筆を擱く。

注

- ¹ ヘブライ語聖書中で 5 回しか使われない表現であり、そのうちの 3 回が出エジプト記 32 章の金の子牛像事件への言及である（残りの 2 回は創世記 20:9 のアビメレクによるアブラハムへの批難と、列王記下 17:21 でのヤロブアムへの批難である）。以下、ヘブライ語聖書中の単語の登場回数については、Abraham Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible* (Jerusalem: Kiryat Sefer, 1988)による。
- ² 民から金の耳輪を集め、それから子牛の像を作成した（出エジプト記 32:1-6）。
- ³ 例えば、『申命記スィフレ』307 (Louis Finkelstein, *Sifre on Deuteronomy* (New York & Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 2001))。
- ⁴ R. J. Zwi Werblowsky et al., “Aaron,” in *Encyclopaedia Judaica 2nd edition*, 22 vols. (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 208-211, 210. 具体例としては新約聖書のヘブライ人の手紙が挙げられる。ただしそこではイエスがアロン系祭司ではなくメルキツェデク系祭司だと述べられている。アロン系祭司とメルキツェデク系祭司の差異については、例えば Moshe Reiss, “The Melchizedek Traditions,” in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26.2 (2012), 259-265 を参照。いずれにせよ、イエスにつながる祭司という職務の重要性は疑いようがない。
- ⁵ いわゆる死海文書と呼ばれる文書群を保管・使用していた一団を意図してこの語を使用しているが、そもそも死海文書という名称も含めてこの語を使用する際には注意が必要である。すなわち一般に死海文書とは、死海沿岸のクムラン周辺の複数の洞窟から発見された文書群を指すものと考えられるが、厳密にはクムラン以外にもワジ・ムラッパートやナハル・ヘベル、マサダなどから発見された文書群も含むべきであり、そうするとクムランよりも広範なユダ砂漠という範囲で区切る方がより適切ということになる（オックスフォード大学出版が公刊した死海文書の全集のタイトルが、*Discoveries in the Judean Desert* というのは示唆的である）。さらには、「死海文書」という成立も流通も独特かつ限定的な文書群があると考えすることは誤りであり、その全体像は失われてしまっているため割合を明示することはできないが、少なくとも死海文書の一部は他の地域、他の共同体でも用いられていた文書群の複製である。また、死海文書の中に他の地域や共同体には見られない独特の文書が含まれていたとしても、その文書がクムラン共同体の外部から持ち込まれたという可能性は捨てきれない。本稿ではそれぞれの用語の持つこれらの問題点を踏まえた上で、Emanuel Tov の言うところの *a multitude of texts found in the Judean Desert* を意味する語として「死海文書」とそれに付随する「クムラン共同体」という語を用いている（Emanuel Tov, “The Biblical DSS as Representing Variety in Judaism and Early Christianity” (2018 年 10 月 6 日に同志社大学で開催された同名のワークショップでの発表原稿), 1 の表現を文意が変わらないように並べ変えたもの)。なお、死海文書全般については近年日本語でも優れた概説書や訳書が相次いで出版されている。本稿では以下、死海文書については具体的なテキストの分析のみを進めていくため、死海文書全体の概説や背景等については次の文献を参照されたい。土岐健治『死海写本：「最古の聖書」を読む』講談社学術文庫、2015 年；死海文書翻訳委員会訳『死海文書』全 12 巻（予定）、ぷねうま社、2018 年～の各巻冒頭に掲載されている「序にかえて」（i-xii 頁）。研究史については、日本語で読めるもので

- はゲザ・ヴェルメシ『解き明かされた死海文書』守屋彰夫訳、青土社、2011 年が詳しい。
- 6 エジプトに戻ってイスラエルの民を率いよという神の要求を、モーセは再三拒否する。業を煮やした神がモーセに次のように言う。「主の怒りがモーセに対して燃え上がった。そして言った。『お前の兄であるレビ人アロンがいるのではないのか。私は彼が実によく話すことを知っている。そしてまた、見よ、彼はお前に向かって出てきている。彼はお前を見て、心の中で喜ぶのだ』」(出エジプト記 4:14 : 以下、聖書を含め一次文献の訳は特に断りのない限り拙訳である)。聖書中で、聖書での時間の流れにおいても聖書の書物の並び順においても、この唐突な紹介より前にはアロンについての言及は皆無である。
 - 7 もちろん、代名詞によって言及されることも多いのでこの数字が純粋な登場回数とは言えないが、おおよその目安にはなるものとする。参考までに、アブラハムは 175 回、モーセは 770 回登場する。
 - 8 参考までに、新約聖書におけるアロンへの言及は 5 回だけで、アロンの家系について(ルカによる福音書 1:5)、出エジプト記の子牛像事件の説明(使徒言行録 7:40)、祭司としての説明(ヘブライ人への手紙 5:40, 7:11)、アロンの杖への言及(同 9:4)となっている。イエスと祭司の関係という点を除けば、新約聖書はヘブライ語聖書以上にアロン個人への関心が薄いと言えよう。
 - 9 以下、聖書においてと同様に死海文書におけるアロンという単語の登場回数に言及するが、それは聖書とは違いあくまでもこれまでに発見されて現在までに伝わっている資料における数字であるため、かならずしも当時の共同体におけるアロンの重要度を直接示すものではないことを断わっておく。
 - 10 以下で述べる単語の登場回数には、現代の研究者によって復元された読みも含まれる。
 - 11 土岐健治『死海写本』、82-83 頁。
 - 12 土岐健治『死海写本』、202 頁。
 - 13 Martin G. Abegg et al., *The Dead Sea Scrolls Concordance, volume 3: The Biblical Texts from the Judaean Desert* (Leiden: Brill, 2010).
 - 14 土岐健治『死海写本』、205 頁。
 - 15 Eugene Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls* (Leiden: Brill, 2010), 99.
 - 16 Abraham Tal & Moshe Florentin, *The Pentateuch - The Samaritan Version and the Masoretic Version* (The Haim Rubin Tel Aviv University Press: Tel Aviv, 2010).
 - 17 土岐健治『死海写本』、205 頁。
 - 18 Richard E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses* (New York: HarperOne, 2003).
 - 19 Friedman はこの箇所の注で、出エジプト記とレビ記と民数記では 300 回近く言及されるアロンが申命記では 4 回しか名前が出てこないことに触れ(子牛像事件で 2 回、アロンの死の際に 2 回)、ここに申命記史家と祭司資料(アロン系資料)の特徴が見られると述べている(Richard E. Friedman, *The Bible with Sources Revealed*, 326)。
 - 20 なお、死海文書における金の子牛像事件の扱いについては、子牛像事件に言及している資料がほとんど発見されていないためにいまだ確実なことは言うことができない。唯一子牛像事件に言及していると考えられる 4Q159 (4Q Ordinances A)でも、写本が断片的でどのような文脈で子牛像事件が言及されているのかは不明瞭である。恐らくは罪と贖いの関係で事例として持ち出されているのだと考えられるが、少なくともアロンについてもそこでは言及されていない。F. D. Weinert は 4Q159 が言及しているのはレビ記 4:13-21 で規定されている捧げものについてだと述べるが(F. D. Weinert, “4Q159:

- Legislation for an Essene Community Outside of Qumran?” in *Journal for the Study of Judaism* 5 (1974), 179–207, 184), John M. Allegro と阿部望は子牛像事件への言及だと考え、筆者も後者の立場をとっている (John M. Allegro, *Discoveries in the Judaean Desert V, Qumran Cave 4, I* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 7; 阿部望「ユダヤ教注解史の研究手法への提案」(2018年6月9日に東京大学にて開催された合評会での書評))。
- ²¹ 本項の内容は、拙著『金の子牛像事件の解釈史：古代末期のユダヤ教とシリア・キリスト教の聖書解釈』教文館、2018年、68–72頁を簡略化して再編したものである。より詳細な分析についてはそちらを参照されたい。
- ²² H. St. J. Thackeray, *Josephus, vol. IV* (London: William Heinemann, 1930)にてギリシア語原典と英訳を参照した。
- ²³ ただし、出エジプト記 32:1「民はモーセが山から下りてくるのが遅れているのを見た。民はアロンのもとに集まった。そして彼に言った。『立って、我々のために我々の前を歩む神々をつくれ。エジプトの国から我々を導き上った人モーセについて、彼に何があったのかを私たちは知らないのだから』」というように、聖書テキストは民の心情と子牛像を作成した意図については言及していない。そのため民が「不安に思った」というのも一つの解釈である。
- ²⁴ C. T. Begg はヨセフスの執筆目的を、彼の民族（ユダヤ人）に対する異邦人たちの敬意と同情を獲得することだとしており、子牛像事件を含めてしまうとその目的の達成が遠ざかってしまうと述べている（“The Golden Calf Episode according to Pseudo-Philo”, in *Studies in the Book of Exodus* (Leuven: Leuven University Press, 1996), 577–594 の特に 592)。他方で秦は、ヨセフスが子牛像事件を語らなかった理由として、①後の箇所ではアロンを瑕疵なき人物として擁護するため、②出 32:1–2 を翻訳してはならないという『ミシュナ』の規定のため、③神殿で驢馬を崇拝しているというユダヤ人への中傷への対応、の3点を挙げている（秦剛平『書き替えられた聖書』京都大学学術出版会、2010年、214–215頁）。秦が挙げるこれらの3点に加えて L. H. Feldman は、イスラエルの民のイメージとアロンの行動が問題であるのに加えて、ヨセフス自身が属するアロン系祭司集団のライバルであったレビ人が、子牛像事件の中で活躍しているという点も理由に挙げている。ヨセフスの時代には、支配者であるローマ帝国による承認等の政治権力とユダヤ教の律法が絡み合った祭司規定をめぐる対立があり（例えば、『ユダヤ古代誌』20.216–218 参照）、アロンが叱責されレビ人が神意に沿って活躍する子牛像事件は、彼にとって都合が悪かったのだと考えられる（“Philo’s Account of the Golden Calf Incident,” in *Journal of Jewish Studies* 56.2 (2005), 245–264 の特に 261–262）。
- ²⁵ 井阪民子・土岐健治訳『聖書古代誌』教文館、2012年、275–277頁。
- ²⁶ この点について、F. J. Murphy は「聖書古代誌は祭司階級の評判を落とすような態度を示していない」と述べ（*Pseudo-Philo. Rewriting the Bible* (New York: Oxford University Press, 1993), 265）、Begg は民を犠牲にしてアロンの罪を罪から解放しようとする著者の意図を指摘している。
- ²⁷ F. H. Colson, *Philo, vol. 6* (Cambridge: Harvard University Press, 1950)でギリシア語原典を参照しつつ英訳から和訳した。
- ²⁸ ではなぜフィロンがこの事件自体へは言及しているかについて、Feldman は「偶像崇拜」を批難するためであると主張する。エジプトのユダヤ人共同体の指導者であったフィロンは、当時においてもエジプトの生活様式がユダヤ人にとって魅力的なことに気づいていた。そのため、エジプトで最も神聖視されていたアピス神を模した子牛像を崇拜したイスラエルの民が、神の怒りを買う出来事をあえて著したということである（L. H. Feldman, “Philo’s Account of the Golden Calf Incident,” 247ff）。

-
- ²⁹ Martin G. Abegg et al., *The Dead Sea Scrolls Concordance, volume 1: The Non-Biblical Texts from Qumran* (Leiden: Brill, 2003); Abegg et al., *The Dead Sea Scrolls Concordance, volume 2: The Non-Qumran Documents and Texts* (Leiden: Brill, 2016).
- ³⁰ ダビデに仕えていた祭司。アロンの子エレアザルの子孫とされる。聖書中では 52 回言及される。
- ³¹ Gary A. Anderson “Aaron,” in *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls* (New York: Oxford University Press, 2000), 1–2.
- ³² Charlotte Hempel, “The Sons of Aaron in the Dead Sea Scrolls,” in *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (2007), 202–224.
- ³³ 終末に関連して、クムランの外から発見された終末論的賛歌である XHev/Se6 2,8 にもアロンの名前が出てくるが、この写本が断片的すぎて文意は不明である。
- ³⁴ 出エジプト記 16:9, 18:12, 34:30、詩篇 115:9–10, 115:12, 118:2–3, 135:19 など。Craig A. Evans, “Messiahs,” in *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*, 537–542. 以下の見解も Evans によるもの。
- ³⁵ Erik Eynikel, “Moses or Aaron, Who Is the Most Important Figure in the Dead Sea Scrolls?,” in *Mosebilder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 63–76.
- ³⁶ Philip R. Davies, *The Damascus Covenant* (Sheffield: JSOP Press, 1982), 244–247.
- ³⁷ 英語では Prince of Light と訳されるのが一般的だが、日本語では適切な訳語が見つからなかった。
- ³⁸ この二人組については、Albert Pietersma, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians* (Leiden: Brill, 1994)、大澤耕史「古代・中世ユダヤ教文献における二人の魔術師の役割」『ユダヤ・イスラエル研究』第 24 号、日本ユダヤ学会、2010 年、1–12 頁、および大澤耕史「ユダヤ文学における伝承の伝播と発展に関する一考察—Jannes と Jambres を例として—」『ユダヤ・イスラエル研究』第 26 号、日本ユダヤ学会、2012 年、24–39 頁を参照のこと。
- ³⁹ Erik Eynikel は死海文書における両者の様々な役割を比較した上で、アロンはモーセよりも重要な人物だと結論付けている(Erik Eynikel, “Moses or Aaron,” 75–76)。

ヒッタイト王国時代の象形文字碑文についてのトルコ現地調査¹

山本 孟

要旨

前2千年紀後半のアナトリア(現トルコ共和国)に栄えたヒッタイト王国では、楔形文字だけでなく象形文字が使用されていた。トルコ各地には今なお王国時代に作られた象形文字碑文が刻まれたモニュメントが残っている。それらは、ヒッタイト王国のアナトリアにおける支配領域や中央政権に対抗した政権の存在など、当時の政治状況を知る手がかりとなる。

筆者は、2016年から2018年にかけてヒッタイト王国時代に作成された象形文字碑文の調査を行った。2016年はトルコ中部、2017年と2018年にはそれぞれ西部・南部に残る碑文の調査を実施した。アナトリア南部のモニュメントは前13世紀に本国政権と競合した政権の存在を、西部のモニュメントは親ヒッタイト政権の存在を示すものである。王国末期のアナトリアの政治状況については、楔形文字史料から得られる情報に限りがあるため、調査を行なった各碑文資料はそれを補完する上で貴重である。

キーワード

ヒッタイト王国、象形文字、碑文、モニュメント、トルコ

1. はじめに

前2千年紀後半、アナトリアに栄えたヒッタイト王国では、楔形文字だけでなく象形文字が使用されていた。この象形文字は、王国時代に王家の印章などに使われ初め、前14世紀以降には碑文に刻まれるようになった。王国崩壊後にも、アナトリアからシリア北部にかけて使用され続け、特に前10～前8世紀に作成された碑文はトルコ南部を中心に多く残っている²。筆者は、2016～2018年、これまでに報告されているヒッタイト王国時代に作成された象形文字碑文を調査してきた。



ヒッタイト王国の地図
(Michele Cammarosano, *A Map of the Hittite World* (2019/10/19)
<https://osf.io/cbyv8/>に基づいて筆者が作成した)

ヒッタイト王国時代に造られたものについては、これまでエーリングハウスがトルコに残る各モニュメントを紹介している³。近年には、象形文字の研究の第一人者であるホーキンスが、これらのモニュメントの神聖性に着目した議論を展開している⁴。ホーキンスが主張するように、モニュメントはいずれも山中や川沿いに位置することからは、山や川を神聖視したヒッタイトの宗教的施設であったことが推察される。また、必ずしも高台など目立つ場所に建てられていない点で、領域を明示する境界石の役割は少ないように思われる。しかし、その立地からは一定の政治状況を読み取ることも可能である。特に、そのようなモニュメントはトルコ中南部に集中し、一部は王国の中心部から遠く離れた西部エーゲ海沿いに

残っている。楔形文字史料からは、王国時代末期にヒッタイトのアナトリア支配において南部と西部が政治的に特別な立場にあったことがわかっている。本研究ノートでは、筆者が調査した碑文資料を紹介し、建造当時の政治状況から、それらの意義について考察する。

2. 2016 年の調査

2016 年は、アナトリア中部の前 13 世紀後半に作成されたと考えられる象形文字碑文が刻まれたモニュメントを調査した。

2-1. フラクティンとタシュチ

最初に訪れたモニュメントはカイセリ県デヴェリ市のフラクティンに残る。モニュメントはザマントゥ川の側にある切り立った岩を利用したもので、表面には前 13 世紀後半のヒッタイト王ハットゥシリ 3 世と王妃プドゥヘパが嵐の神と女神ヘパトに献酒をする姿が描かれている。また、二人の図像の上にはそれぞれの名前と称号が象形文字で記されている。プドゥヘパの図像の右側には、王妃の称号に加えて「キズワトナ国の娘、神々に愛された者」とあり⁵、彼女が前 14 世紀ごろ王国に併合されたアナトリア南部の国キズワトナ出身である点が強調されていると思われる⁶。

このフラクティンの約 30km 南東に位置するタシュチにも、ザマントゥ川の岸边に同時代のレリーフが残っている。二つあるレリーフの内、一方には 3 人の人物像が描かれており、「大王ハットゥシリ3世の臣下ジダの息子、ルパキの娘マナジ」という名前が刻まれている。その王がハットゥシリ 3 世であるならば、フラクティンと同じく前 13 世紀後半に作成されたものと考えられる⁷。



フラクティンのレリーフ（筆者撮影）



タシュチのレリーフ（筆者撮影）

2-2. イマンクルとハンイエリ

タシュチから約 20km 西のカイセリ県トマルザ市イマンクルには、アダナへ続く街道に小高い丘がある。その丘の斜面に上記の碑文と同時代のモニュメントが残っている⁸。そこには複数の図像が描かれており、中心には「嵐の神」が、右には有翼の女神の図像がある。左端には戦士の姿が描かれており、象形文字で「クワラナムワ、王子」という名前と称号が記されている。イマンクルから約 10km 東、同じ道路沿いにあるアダナ県トゥハンベイリ市のハンイエリにも象形文字で「王子クワラナムワ」の名前が残されたレリーフが残っている。切り立った巨大な岩の表面には、左に神の像が、右には大きな戦士の図像が刻まれている。戦士の像は丸い帽子を被り、耳にイヤリングをし、先の尖った靴を履いている。また、右手には槍を、左肩に弓を抱え、腰には短剣を指した姿で描かれている。

前 13 世紀に造られたと考えられる、これらのモニュメントが南部へ向かう街道沿いに集中していることは、ここが当時から交通の要所であったことを示していると同時に、この地域が王国の中心部とキズワトナ以南の領域との境界であったことも推察される。



イマンクルのレリーフ（筆者撮影）



ハンイエリのレリーフ（筆者撮影）

2-3. コンヤ：ヤルブルトとハティブ

カイセリからアダナへの幹線道路沿いのモニュメントを見た後、トルコ中央のコンヤ県にあるヤルブルトとハティブのモニュメントを調査した。ヤルブルトのモニュメントは、コンヤ県ウルグン市街地から北西約 20km に位置する山の頂上付近にある。かつての貯水池を囲んで配置された石のブロックには、象形文字で前 13 世紀末の王トゥドゥハリヤ 4 世によるアナトリア南西の国々の征服が記録されている⁹。

2016 年の最後は、コンヤ市街地から南に約 10km のハティブを訪れた。断崖の岩の表面にはレリーフと象形文字碑文が残っている。磨耗が進んでいるが、右端に描かれている戦士の像の後方には、象形文字で「クルンタ、大王、英雄、ムワ

タリ、大王、英雄の息子」と記されている¹⁰。クルンタは、前 13 世紀の王ハットゥシリ 3 世の甥で、トゥドゥハリヤ 4 世の従兄弟にあたり、ハットゥシリ 3 世からはアナトリア南部のタルフンタッサ国の王に任命されていた。ハティプのある地域は、キズワトナの西にあり、キズワトナとヤルブルト碑文の間に位置したと考えられるタルフンタッサ国の領域にあった可能性が高い。碑文に特徴的なのは、ヒッタイト王にしか使用されない「大王」の称号が使用されている点であり、このことからクルンタは本国の王と同等な地位を主張したという説がある¹¹。中央政権と一線を画した地方政権の支配地周辺に碑文が残っていることは、宗教的意義の背景に建造者の政治的主張もあったことを物語っている。



ヤルブルトの全体図（筆者撮影）



ヤルブルトの第一のブロック
（筆者撮影）



ハティプのレリーフ（筆者撮影）と手写コピー（Ehringhaus 2005, p.104）

3. 2017 年の調査

2017 年はトルコ西部のイズミル県周辺に残るモニュメントを踏査した。主に、前 14 世紀末にヒッタイトの属国となった、アナトリア西部の「アルザワ諸国」の一つであるミラ国にかんする調査となった。

3-1. カラベルとアクプナル

最初に調査したカラベルのモニュメントは古くから知られるレリーフで¹²、イズミル市街地から約 30km 西のカラベル街道にある山の中腹に残る。複数あるレリーフの中で最大の「カラベル A¹³」には戦士の像が描かれており、手に弓と矢を持ち、腰には短剣を指し、頭には先の尖った長い帽子を被っている。その右横に刻まれた象形文字は、ホーキンスによれば、「ミラの王タルカスナワ、ミラ王 BIRD-li の〔息子〕、ミラ王 […] の孫」と読める¹⁴。そうであれば、この人物はトゥドゥハリヤ 4 世治世のミラ王であると思われる¹⁵。

このカラベルの近くにあるアクプナルのモニュメントには、北のマニサ県のシピロス山に刻まれた巨大な神の像が残されている。その側にはイマンクルとハンイェリの碑文にも現れる「ク（ワ）ラナムワ」と読める象形文字があることから¹⁶、これも前 13 世紀ごろに建造された可能性が高い。

3-2. スラットカヤ

最後に調査したスラットカヤの碑文は、ムーラ県とアイドゥン県にまたがるベシュパルマク山（ラトモス山）の頂上付近にある。切り立った大きな岩のくぼみの表面に象形文字が残っており、左端の文字は「ミラ国」を指し、中心の文字群は「大王子クパヤ」と読めるという可能性が指摘されている¹⁷。この読みが正しければ、ヒッタイト王ムルシリ 2 世の治世にミラの王であったクパンタ・クパンタを指しているのかもしれない。

アナトリア西部のアルザワ諸国は、前 14 世紀末、ムルシリ 2 世によってヒッタイトの属国とされた。トゥドゥハリヤ 4 世の時代には、反ヒッタイト勢力と対抗するための戦略上、ミラが重視されており、ここに親ヒッタイト政権が成立し、同国はヒッタイトと国境を接するようになっていた。モニュメントが残る地域はヒッタイト時代のミラ国の領域と重なっており、ヒッタイト中央政権に近い政権があったことが反映されているのかもしれない。



カラベル A (筆者撮影)



アクプナルのモニュメント (筆者撮影)



スラットカヤの碑文 (筆者撮影)

4. 2018 年の調査

2018 年は再びトルコ中部から南部での調査を行った。王国時代のシルケリとハミテの碑文、王国滅亡後に作成されたと考えられるクズルダーとブルンカヤの碑文を紹介する。

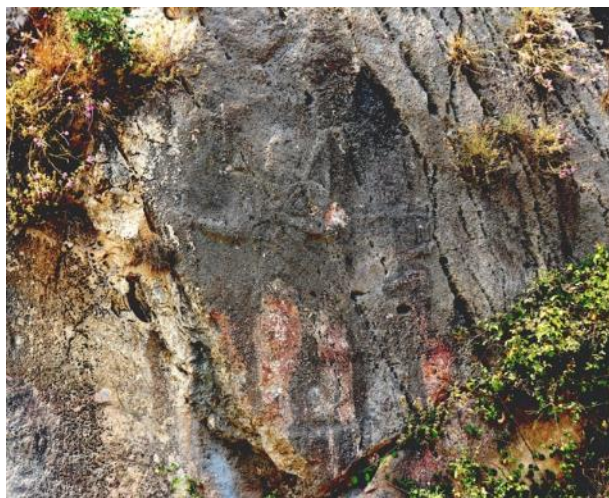
4-1. シルケリとハミテ

シルケリのレリーフと碑文は、アダナ県にあるシルケリ・ホユック遺跡の麓を流れるジェイハン川の岸边に立つ岩に彫り込まれている。長いローブを着た人物像の横には象形文字で「ムワタリ、大王、英雄、ムルシリ、大王、英雄の息子」と書かれている¹⁸。これは、都をハットゥシャからアナトリア南部のタルフンタッサヘー時遷都した、前 13 世紀半ばの王ムワタリ 2 世と思われ、シルケリが位置する地域もタルフンタッサかその周辺であったと考えられる。

その後はシルケリ近郊のハミテに訪れた。ジェイハン川近くの平原に立つ岩の表面に描かれる戦士の像は、右手に槍、左肩には弓をもって、腰には短剣を指している。その姿はハンイエリのレリーフと非常によく似ている。レリーフ横の碑文には「x-タルフンタ、タルフンタピヤの息子」と記される。タルフンタピヤは、ヒッタイト王とタルフンタッサ王ウルミ・テシュブの条約の中で証人として現れることで、その名が知られる人物である¹⁹。この条約はハットゥシリ 3 世かトゥドゥハリヤ 4 世が発行したものであるため、ハミテのレリーフも前 13 世紀半ばから同世紀末に作成されたと考えられる。これらのレリーフはタルフンタッサ国の領域近くに造られたか、同国との関係が深いものであることが示唆される。



シルケリのレリーフ
(筆者撮影)



ハミテのレリーフ (筆者撮影)

4-2. クズルダーとブルンカヤ

アダナでの調査後、コンヤ県でもタルフンタッサと関係の深い碑文の調査を行った。その一つがカラマン市郊外のクズルダー山に残る碑文である。頂上付近

にある岩の表面には座した人物が描かれており、左手に笏を、右手には鉢をもっている。像の頭の右横には象形文字で「大王ハルタブ」の文字がある。その南東方向には他にも碑文があり、そこには「嵐の神（に）愛された者（?）、太陽、大王ハルタブ」とある²⁰。上述のように、この「大王」号はヒッタイト王が使用した称号であった。

次に訪れた碑文は、コンヤ県の東隣アクサライ県ギュチュンカヤにある丘ブルンカヤに残されたものである。この岩にも「この場所〔で〕ハルタブ、大王、嵐の神に愛され（た者?）、ムルシリ、大王、英〔雄〕の〔息子〕…は打った／打つだろう。」と記され、ハルタブとムルシリの名が現れる²¹。ハルタブは、王国滅亡の前後に、この地域にあったと思われるタルフンツシャ国の王であったのかもしれない。

「大王」ハルタブの支配領域は、クズルダーやブルンカヤがある地域に広がっていたと考えられる。碑文に名を挙げられるムルシリはウルヒ・テシュブ（即位名ムルシリ 3 世）であったとも指摘されている²²。ヒッタイト王ウルヒ・テシュブは叔父ハットゥシリ 3 世に王位を簒奪された人物であったため、その家系は王位継承家系からは外れたが、一方で、上述のようにウルヒ・テシュブの兄弟にあたるクルンタはハットゥシリ 3 世からタルフンタッサの王に任命されている。そのため、クルンタをはじめとするウルヒ・テシュブの家系の者たちがタルフンタッサ政権を担い続け、王国末期には中央政権と競合したと考えられる。



クズルダーの人物像
（筆者撮影）



ブルンカヤの碑文（筆者撮影）

5. おわりに

ヒッタイト時代に造られた象形文字を伴うモニュメントは国境を示す境界石ではなかったと考えられるが、王国と一定の文化を共有し、かつ特別な関係にあった地域の広がりを示すものである。中南部にはヒッタイト王国が建造したモニュメントと、本国政権と競合したタルフンタッサやこれと密に関係する後の政権が勢力圏を示すために建造したと思われるものが並存している。西部のモニュメントはミラ国にあった親ヒッタイト政権の存在を示すと同時に、それらは同国が自国領土を主張するために造ったものなのかもしれない。この種のモニュメントは宗教的施設でありながら、あるいはそうであるからこそ、各政権が領域支配の正当性を主張するものであったとも言える。その点で、本研究ノートで紹介した碑文資料はヒッタイト時代のアナトリアにおける本国と地方政権の政治的関係を表す指標になる。特に、前12世紀以降のアナトリアの政治状況については楔形文字史料の情報が限られているため、碑文資料はそれを補完しうる点で非常に貴重である。これらの碑文資料を、楔形文字史料に読み取れる歴史と、より具体的に結びつけることを今後の研究課題としたい。

注

- ¹ 本研究は、2016年度京都大学教育研究振興財団の助成と、JSPS 科研費若手研究（B）17K13549の助成を受けたものである。なお、本研究ノートで紹介したモニュメントの写真は、山本孟「ヒッタイトの世界」<https://hittiteanejphy.com/>にも掲載している。
- ² 象形文字ルウィ語碑文とその翻訳については、J. David Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol.1, Parts 1-3, Inscriptions of the Iron Age* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000)および Annick Payne, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions* (Atlanta, Georgia: SBL Press, 2012)を参照されたい。
- ³ Horst Ehringhaus, *Götter, Herrscher, Inschriften: Die Felsreliefs der Hethitischen Grossreichszeit in der Türkei* (Mains am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2005)。
- ⁴ J. David Hawkins, "Hittite Monuments and Their Sanctity," in *Sacred Landscapes of the Hittites and Luwians: Proceedings of the International Conference in Honour of Franca Pecchioli Daddi Florence, February 6th-8th 2014* (Anacleto D'Agostino, Valentina Orsi and Giulia Torri, eds., Firenze: Firenze University Press, 2015), 1-10.
- ⁵ J. David Hawkins, "Hittite Monuments and Their Sanctity," p.3.
- ⁶ キズワトナとそのヒッタイト王国への併合については、Trevor Bryce, *The Kingdom of the Hittites* (New York: Oxford University Press, 2005), 139に概説されている。
- ⁷ タシュチのレリーフと象形文字の解題については以下を参照されたい。J. David Hawkins, "Excursus 7. Interpretation of the rock inscription TASCİ," in *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbullien aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa, mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. David Hawkins* (Boğazköy-Hattuşa XIX) (Suzanne Herbordt, ed., Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2005),

-
- pp.292-293.
- ⁸ J. David Hawkins, "Hittite Monuments and Their Sanctity," pp.3-4.
 - ⁹ ヤルブルトの碑文の内容については以下を参照されたい。J. David Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (Südburg)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), 66-85.
 - ¹⁰ Horst Ehringhaus, *Götter, Herrscher, Inschriften: Die Felsreliefs der Hethitischen Grossreichszeit in der Türkei*, p.102.
 - ¹¹ タルフンタッサ王クルンタはヒッタイト王トゥドゥハリヤ 4 世と対立した可能性がある。Trevor Bryce, *The Kingdom of the Hittites* (New York: Oxford University Press, 2005), 319-321. また、Itamar Singer, "Great Kings of Tarhuntašša," *Studi Micenei ed Egeo Anatolici* 38 (1996), 63-71 は、ヒッタイト王国には当時二人の「大王」が並存したと主張している。この可能性を踏まえると、たとえ直接の対立がなかったとしても、ある時期からタルフンタッサは中央政権と競合していたのだと考えられる。
 - ¹² Billie Jean Collins, *The Hittites and Their World* (Atlanta, Georgia: SBL Press, 2007), 18.
 - ¹³ このレリーフは 2019 年に何者かによって破壊されており、写真のような状態にはない。
 - ¹⁴ J. David Hawkins, "Tarkasnawa King of Mira," *Anatolian Studies* 48 (1998), 1-31.
 - ¹⁵ Trevor Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, p.306.
 - ¹⁶ J. David Hawkins, "Hittite Monuments and Their Sanctity," pp.2-3. ただし、ハンイエリとイマンクルに現れるクワラナムワと同一人物だと断定されてはいない。
 - ¹⁷ Anneliese Peschlow-Bindokat and Suzanne Herboldt, "Eine hethitische Großprinzeninschrift aus dem Latmos. Vorläufiger Bericht," *Archäologischer Anzeiger* 2001, 363-367. ミラ王クバンタ・クルンタは、ムルシリ 2 世の治世に服従したミラ王マシュフイルワと、彼と結婚したヒッタイト王女の養子であった。ただし、Oreshko は「クバヤ」の読みに否定的である。Rostislav Oreshko, "Hieroglyphic Inscriptions of Western Anatolia: Long Arm of the Empire or Vernacular Tradition(s)?," in *Luwian Identities: Culture, language and religion between Anatolia and the Aegean* (Alice Mouton, Ian Rutherford and Ilya Yakubovich eds. Leiden: Brill, 2013), 345-420.
 - ¹⁸ Horst Ehringhaus, *Götter, Herrscher, Inschriften: Die Felsreliefs der Hethitischen Grossreichszeit in der Türkei* (Mains am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2005), 95-101.
 - ¹⁹ タルフンタピヤは、ヒッタイト王とタルフンタッサ王ウルミ・テシュブの条約の証人として「王子」の称号を伴って現れる。P. J. van den Hout, *Der Ulmitesub-Vertrag: Eine prosopographie Untersuchung* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), 211-215. なお、ウルミ・テシュブはクルンタと同一人物である可能性もあるが、議論がある。
 - ²⁰ クズルダーには他にも「大王」ハルタブの名前が現れる碑文がいくつかある。各碑文の情報については以下を参照されたい。J. David Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol. 1* (Berlin, 2000), 433-436. ハルタブについては、Trevor Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, pp.351-353 に論じられている。
 - ²¹ J. David Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol. 1*, pp.437-438.
 - ²² Trevor Bryce, *The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia* (London and New York: Routledge, 2009), 392. ただし、クズルダーやブルンカヤの碑文に現れる「ムルシリ」はムルシリ 2 世を指す可能性も排除できない。

米国改革派ユダヤ教における多様なシオニズム解釈を探る —史料と現状からの報告—

石黒安里

要旨

本研究ノートは、米国改革派ユダヤ教のなかで、シオニズムに親和的な傾向がどのような文脈から生じ、また「シオニズム」はいかに解釈されてきたかという報告者の現在の研究課題の一部を報告するものである。

報告者は、2019年2-3月にかけて、改革派ユダヤ教の学校で知られるヒブル・ユニオン・カレッジに併設されている文書館、American Jewish Archives(AJA)で研究調査を行った。本報告では、その調査結果の一部を紹介する。また、報告者は上述の米国滞在期間のあいだに外務省の派遣事業である第二回カケハシ・プロジェクト「ユダヤ研究者派遣」に参加する機会に恵まれた。同プロジェクトのプログラムには、改革派系のシナゴーク Temple Israel of Hollywood へ訪れる機会があり、そこで面会したラビ・ジョン・L・ロソベ(Rabbi John L. Rosove, 1949-)氏はアメリカにおける改革派シオニスト団体(The Association of Reform Zionists of America)の総裁を務めた人物でもあった。

一種の米国滞在記を兼ねた本報告では、AJAに所蔵されている史料の紹介、およびラビ・ロソベ氏の見解を紹介する形で、歴史的解釈の変遷と現在の視点を交えながら米国改革派ユダヤ教のなかで、シオニズムに親和的な解釈を行う人々のシオニズム観について、その一側面を提示したい。

キーワード

米国改革派ユダヤ教、シオニズム、American Jewish Archives(AJA)、スティーヴン・S・ワイズ、ラビ・ジョン・L・ロソベ

1. はじめに

報告者は現在、米国改革派ユダヤ教内において「シオニスト」であると自認するラビたちがいかにして親シオニスト的傾向を有するに至ったのか、ということに関心を持っている。「20 世紀アメリカ・ユダヤ思想家からみるシオニズム思想：その批判と受容の変遷史」という研究課題のもと、一般的にシオニズムには反対の見解を示してきた改革派から、なぜシオニズムに親和的なラビたちが生じてきたのか、彼らの「シオニズム」理解はいかなる文脈から生じ、またどのように「シオニズム」という用語自体を理解しているのかということを歴史の変遷とともに提示することを目標にしている¹。

本研究課題遂行のために、2019 年 2 月から 3 月にかけて、シンシナティ（米国）にある American Jewish Archives（以下、AJA）²で資料調査を行った。本研究ノートは、その調査の一部を報告するものである。また、同資料調査期間中の、2019 年 3 月 17 日から 24 日にかけては、外務省の対日理解促進プログラムの一環である米国派遣事業、第二回カケハシ・プロジェクト「ユダヤ研究者派遣」に参加する機会に恵まれた³。二回目となる今回のカケハシ・プロジェクトでは、報告者を含む 10 名の若手研究者がロサンゼルスとサンフランシスコのユダヤ関連施設・機関（高等教育機関、シナゴグ、ミュージアムなど）を訪問した⁴。本プロジェクトの目的は、各専門家らとの会合や現地のユダヤ人コミュニティの人々との交流を通して、お互いの理解を深めるというものである。本研究ノートでは、とりわけ報告者の現在の課題と関わりの深いと思われる、Temple Israel of Hollywood で面会したラビ・ロソベ氏の「シオニズム」の見解を取り上げることで、現在の改革派ユダヤ教の中にも、親シオニズム的傾向を持つラビが存在している例を紹介する。



AJA の正面



（ともに筆者撮影）

Temple Israel of Hollywood の入り口

2. 米国改革派ユダヤ教とシオニズム

改革派ユダヤ教の起源はアメリカではなく、ヨーロッパ大陸、特にドイツの文脈のなかから生じてきた。18 世紀にユダヤ社会にもたらされた啓蒙主義とユダヤ人解放の影響を受け、近代化への応答として、19 世紀初頭にユダヤ教の礼拝様式を変革することに端を発したものとして理解されている⁵。

しかし、ドイツとアメリカでは改革派の進展は異なる展開を見せた。米国において改革派の信条が公式に確定されるのは、1885 年の「ピッツバーグ綱領」が發布されるまで待たなければならないが、Thomas A. Kolsky が端的に指摘するように、米国における改革派ユダヤ教は、ドイツ系ユダヤ人移民がアメリカ化していく過程と同時進行で発展していったという解釈が一般的である⁶。

シオニズムに対する改革派の公式見解としては、基本的にシオニズムには反対の姿勢を示してきた。その理由は、普遍的な立場を目指す改革派にとって、固有の民族性を強調するシオニズムは、アメリカ社会への順応の妨げになるという理解である。改革派ユダヤ教の反シオニズム的見解が最も明確に表れたものとして、1942 年 8 月 12 日に、改革派のラビたちにより結成された反シオニスト組織である、The American Council for Judaism (ACJ) から出された、「非シオニスト・ラビらによる原則声明 (Statement of Principles by non-Zionist Rabbis)」という声明が挙げられる⁷。同声明には、パレスチナがユダヤ人にとって精神的にどれほど特別な場所であろうとも、政治的シオニズムを容認することはできないという内容が含まれていた。

このような改革派ユダヤ教の反シオニズム的な姿勢は、シオニズム運動に反対の立場でも、賛成の立場でもなく、静観の立場をとるといった「非シオニスト(non-Zionist)」であるというよりは、むしろ「反シオニスト(anti-Zionist)」である、とする理解が、今日の改革派ユダヤ教とシオニズムの関係を論じる際の共通理解であるように思う⁸。この解釈は Dr. Jerome Chanes (City University of New York (CUNY) Graduate Center) からの指摘でもある（文末脚注 27 を参照）。

しかし、次頁の図 1（左部分）が示すように、歴史的には、たとえそれが例外だという見解があるにせよ、改革派の中にシオニズムに親和性を持つ人物が存在したことは確かである。まず、改革派の基本的な反シオニズムの立場を表している代表的なものとして、「ピッツバーグ綱領」（1885 年）、第 5 条を取り上げる。「ピッツバーグ綱領」（第 5 条）で明記されているように、ここでは、パレスチナへ帰還するということは想定されていない（図 1 参照）。この主張を根拠に、改革派はシオニズム運動に賛同することはできないと理解することができる⁹。

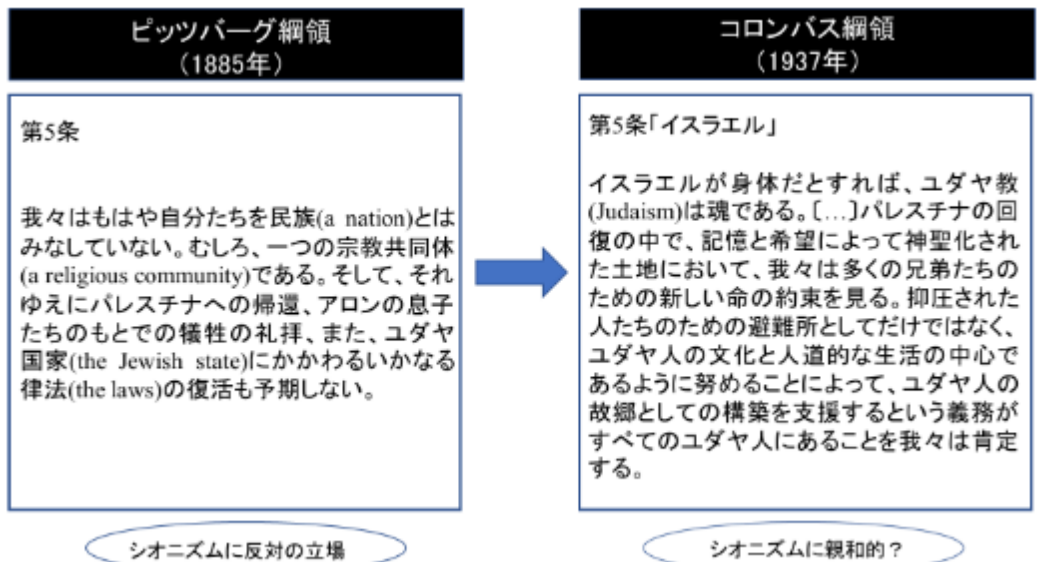
ところが、「ピッツバーグ綱領」の次に出された「コロンバス綱領」（1937 年）では、シオニズムに親和的であるとも解釈できる文言が明記されているのがわか

る（図 1、右部分参照）。

Michael A. Meyer が指摘するように、「コロンバス綱領」（1937 年）の第 5 条には、同胞ユダヤ人の避難所が必要であると唱える政治的シオニズムと、ユダヤ人の文化の中心地（パレスチナ）を精神的に必要とする文化的シオニズムの両方の要素が入り込んでいる¹⁰。

このように、「ピッツバーグ綱領」と「コロンバス綱領」だけを比較してみても、米国改革派ユダヤ教のなかで、「シオニズム」を巡る見解が複数存在していることが明らかである。

図 1



以下の Central Conference of American Rabbis のウェブサイトをもとに、筆者作成。「ピッツバーグ綱領」(<https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles/>) 「コロンバス綱領」(<https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism/>)（最終閲覧日：ともに 2019 年 10 月 18 日）

3. スティーヴン・S・ワイズの親シオニズム的傾向：American Jewish Archives から

前章では、アメリカの改革派ユダヤ教においては、反シオニズム的見解が主流

派であることを示しながらも、「コロンバス綱領」を例に、改革派の中にもシオニズムに親和的な傾向があった点を確認した。

本章では紙幅の関係上、詳細な議論は割愛せざるを得ないが、米国の改革派ユダヤ教に内在する親シオニズム的傾向を持つ改革派ラビとして、スティーヴン・S・ワイズ(Stephen S. Wise, 1874-1949)を紹介したい。

ワイズは、1874年3月12日 ブダペスト(ハンガリー)で、改革派のラビ、アロン・ワイズ(Aaron Wise, 1844-1896)のもと生を受け、1歳の時にアメリカへ渡っている。ワイズは、1893年、改革派の流れを汲むウィーンのアドルフ・イエリネク(Adolph Jellinek of Vienna)よりラビの叙任を受け、1900年、オレゴン州、ポートランドのテンプル・ベト・イスラエル(Temple Beth Israel)のラビを務める。ワイズを最初から改革派のラビと断定して良いのかという問いも成り立つかもしれないが、むしろ、S・S・ワイズに限らず、少数派ながら当時の改革派の中にもシオニズムに親和的なラビは存在している(文末脚注5参照)。1898年、初の全米規模のシオニスト組織(Federation of American Zionists, FAZ)の設立に尽力した。同年より、1904年までFAZの名誉秘書を務めた。

その後、ワイズは既存の改革派に飽き足らず、より一層社会正義を実現できる場として、1907年にニューヨークで自ら The Free Synagogue を設立し、1943年までラビを務めた。ラビとして The Free Synagogue で社会問題に関心を持ちながらも、シオニストとしての活動も続けた。1914年、「シオニストの全般的事務を行なう暫定執行委員会」(The Provisional Executive Committee for General Zionist Affairs)の設置に尽力し、1917年、バルフォア宣言の条文作成を支援した。翌1918年には、The American Jewish Congress の創設に関わる。その後亡くなるまで、副会長、会長、名誉会長を務める。1918年以降、American Jewish Congress の活動に従事し、ヴェルサイユ会議(1919年)に American Jewish Congress の代表の一人として出席し、パレスチナのシオニストたちの願望を代弁した¹¹。1918-1920年、アメリカ・シオニスト機構(Zionist Organization of America, ZOA)の副代表を務め、1922-1948年にかけては、ラビ養成機関としてニューヨークに設立された The Jewish Institute of Religion(JIR)の学長を務めた。ちなみに JIR は超教派の立場を貫いていたが、もっぱら改革派の学徒たちが通っていた¹²。1936年、The World Jewish Congress(WJC)(ジュネーブ)の創設に携わり、執行委員会の議長を務めあげ、1940年代を通して、The American Emergency Committee for Zionist Affairs の議長を引き受け、1949年4月19日、ニューヨークで亡くなる。

彼がシオニスト活動に従事していた動機が端的に表れた発言は、1926年ロンドンで開催された The World Union for Progressive Judaism の会合での一節の中に見いだされる。

「…」今夜、締めくくる前に、私たちシオニストがリベラルなユダヤ運動内に場所を占めなければ、歓迎される完全な場所を有するということ
を明確にしないならば、私は後悔するだろうし、あなた方も悔やむで
しょう¹³。

ワイズの解釈では、リベラルなユダヤ教とシオニズムは矛盾するものではな
かった。

本報告末尾に掲載した資料 1 は、AJA で収集した史料の一部であり、1936 年 4
月 1 日、ワイズからサウル・オデス(Mr. Saul Odess)に宛てた三頁にわたる手紙
の最終ページである。ワイズは、同手紙の冒頭で「ポーランドのユダヤ人が身体
的暴力という最も恐ろしい形態の危機にさらされていることを信じるようになった
」と述べており、続く頁を通して、パレスチナこそが、行く場所のない「ホーム
レス」化したユダヤ人を受け入れる場所であると語っている。今後 4 年間で約
10 万人ものドイツのユダヤ人を受け入れる用意がある場所(land)は、パレスチナ
の他にはないと記載している¹⁴。現時点では、推測の域を出ないが、この後、ワイ
ズが 1936 年 4 月以降増加していくパレスチナのアラブ人による蜂起と自身のリ
ベラルなユダヤ教に基づくシオニズム活動とのあいだに見られる大きな論理矛盾
に対して折り合いをつけたのか、かりに折り合いをつけたとして、それはいかに
してか、あるいはワイズはそもそもパレスチナの動向に関しては無自覚であつた
のか、この点がワイズのシオニズム観を探るヒントになると考えている。

次章では、現代の改革派ラビの事例を取り上げる。

4. ラビ・ジョン・L・ロソベ氏による「シオニズム」解釈

4-1. Temple Israel of Hollywood 視察とラビ・ジョン・L・ロソベ氏との会合

2019 年 3 月 18 日（月）午前、第二回カケハシ・プロジェクト「ユダヤ研究者
派遣」の一環で、ハリウッド地域にある Temple Israel of Hollywood を視察した。
同シナゴグは 1926 年に設立された改革派シナゴグとして知られており、Day
School も隣接している。また、同シナゴグは 1965 年にマーティン・ルーサー・
キング Jr.がビマ（説教壇）から会衆に向けて説教を行ったことでも知られてい
る¹⁵。本報告第 2 章で扱ったように、一般的に改革派ユダヤ教においては、正統
派と同様に、シオニズム運動ないしシオニズム思想に関しては反対の見解を示し
てきた。しかし、同シナゴグは改革派の一部に存在してきた、シオニズムに親
和的な系譜を受け継いでいるシナゴグとしても知られている。中でも私たち一
行が驚いたのは、マルティン・ブーバーなどに見られる精神的シオニズムだけで

はなく、テオドール・ヘルツルの『ユダヤ人国家』（1896 年）の初版やゼエヴ・ジャボティンスキーのフランスでの ID カードなど、所謂シオニズム史の主流派に属する人物たちの文献や美術品関係をコレクションとして収集しており、その一部が展示されていたことだ¹⁶。これは、一般的な改革派ユダヤ教のシナゴグでは見られない光景であるといっても過言ではない。

同シナゴグ視察時に、ラビ・ジョン・L・ロソベ氏との面談の機会にも恵まれた。懇談の様子（私たち派遣団一行がラビ・ロソベ氏に質問した事項を含む）についてはラビ・ロソベ氏のブログ（*Times of Israel* 誌のブログにも掲載）に記事として掲載されているので参照されたい¹⁷。ここでは簡単にラビ・ロソベ氏の略歴を紹介し、次節で彼の「シオニズム」解釈について触れることにする。

ラビ・ロソベ氏は、1988 年より同シナゴグでシニア・ラビを務めてきた（2019 年 6 月に引退、現在は Rabbi Emeritus として活動）。ラビとしての職務と並行して、シオニズム活動に従事してきた人物でもある。ラビ・ロソベ氏は、The Association of Reform Zionists of America (ARZA)¹⁸の前代表(national chair)を務めた人物であり、また面会時には、J Street¹⁹の Rabbinic and Cantorial Cabinet の共同代表(co-chair)に再任されるなど、現代の米国のシオニズム活動の担い手の一人として知られている。

報告者は、資料調査で訪れた AJA で、Professor Dr. Gary P. Zola から、また、2018 年の AJA 訪問時に、Professor Emeritus Dr. Michael A. Meyer より、「1937 年に『コロンバス綱領』が出されるまでは、改革派ユダヤ教はシオニズムとは相いれない」、「シオニズム（の思想）とは全く異なるものであると考えられてきた」とご教示頂いた。改革派ユダヤ教とは一般的に「シオニズム」とは相いれないものである。だが、近年では必ずしもそうとは言い切ることができない²⁰。

それゆえにラビ・ロソベ氏のように、改革派のラビでありながら、同時にシオニズム活動にも従事するような人物が登場してきたことも理解ができる。結論を先取りするならば、改革派主流派が使用してきた「シオニズム」と彼が使用している「シオニズム」には隔たりが存在する。およそ 100 年前と今日ではその語の意味が異なるものとなった。換言すれば、ラビ・ロソベ氏が使用している「シオニズム」は、一般的に改革派ユダヤ教が「ピッツバーグ綱領」の時に使用してきた語法とは異なるものであると考えられる。

面会時に、報告者はラビ・ロソベ氏に、「今日『シオニズム』という用語はイスラエル政府による入植地の問題を含め、あまりにもネガティブな意味合いで使用されているように思われるが、どう思うか」という点を質問した。返ってきた答えを要約するならば、「我々（ラビ・ロソベ氏たち）が求めるシオニズムは政治的シオニズムとは隔絶したものである。むしろ、今の時代に、（我々が）真の『シオ

ニズム』の（意味）を（世界に）提示していく必要がある」というものであった。では、彼の語る「真のシオニズム」とは一体何か。次節において紹介する。

4-2. ラビ・ロソベ氏の「シオニズム」解釈

ラビ・ロソベ氏の著書、*Why Judaism Matters*（2017年）は、彼自身の二人の息子、ダニエルとデイビッドへ宛てた手紙形式で、彼の次世代（ミレニアル世代）へ伝えたいリベラルなユダヤ教の見解を綴ったものである。テーマは家庭生活、善悪の問題、良き人生を歩むための秘訣、戦争と平和など多岐にわたる。ラビ・ロソベ氏のシオニズム解釈が最も顕著に表れているのは、第3部「善悪の世界、戦争と平和の只中に生きること（“Living in the World of Good and Evil, War and Peace”）」においてである²¹。彼は今日のイスラエル政府の西岸の政策に対して、民主主義が実行されていないとして批判的である²²。しかし、ラビ・ロソベ氏は自身が「シオニスト」である、ということを放棄することはない。彼は自覚的に「リベラルなシオニスト(a liberal Zionist)」²³であると述べている。むしろ、アメリカ在住のユダヤ人もイスラエル国家との関係は不可分であるという解釈のもと²⁴、申命記16章20節の「ただ正しいことのみを追求しなさい。そうすれば命を得、あなたの神、主が与えられる土地を得ることができる」（新共同訳）を引用し、「正義」を貫いていくことが、シオニストとしての責任であると理解しているようである²⁵。ただし、この箇所では、「正義」を貫くことの具体例は示されていない。例えば、イスラエル政府への問題解決のための提言などはなされていない。

ラビ・ロソベ氏にとってのシオニズム活動とは、主に上述の ARZA といったシオニスト団体に所属することで体现されている。ARZA の目的は、大別して以下の二点に集約することができる。①米国在住の改革派に属するユダヤ人にとって、アイデンティティ存続のためにイスラエルが重要な役割を果たすものとみなし、そのためにイスラエルという存在を必要とすること。頻繁にアメリカからイスラエルへ視察団を派遣すること（個人レベルでイスラエル訪問を促す場合もある）、②イスラエルが多元的且つ民主的な国家となるように促すこと、である。

5. 今後の展望

本研究ノートでは、米国改革派ユダヤ教が「反シオニズム」的な傾向一辺倒なのではなく、むしろ、歴史的にシオニズムに親和性を示したラビがいたこと、そして今日においても「シオニズム」という用語を放棄せずに、そこに新たな解釈を付け加えることで、「シオニスト」として活動している一人のラビの事例を紹介した。本研究ノートは、報告者の米国滞在記として、シオニズムに親和的な過去

と現在のラビたちの事例（具体的には、S・S・ワイズとラビ・ロソベ氏の事例）をもとに紹介したが、両者の事例を同列に考察することはできない²⁶。ワイズがシオニズム活動に従事したのはイスラエル国家建設以前であったのに対し、ラビ・ロソベ氏の事例はイスラエル国家建設後であることから、少なくとも、こうした両者の文脈の違いに立脚した考察がなされるべきである。本研究ノートでは十分な情報を掲載できなかったが、現段階で断言するのは難しいものの、あえてその方向性を示すとするならば、S・S・ワイズとラビ・ロソベ氏を繋ぐ鍵となる用語、「リベラル」なユダヤ教、あるいは「リベラル」なシオニズム、すなわち、ラビ・ロソベ氏の「シオニズム」理解を取り上げた際に説明した、社会正義の実現を目指すという意味での「シオニズム」の探求を進めていくことになるであろう。

現在、報告者は米国改革派ユダヤ教の中にシオニズムに親和的な傾向を持つラビが存在したことをS・S・ワイズを事例に検討している。しかしその一方で、次のことを合わせて考察する必要性が指摘できる。それは、S・S・ワイズや、ユダ・L・マグネスらに見られるシオニズムに親和的な改革派のラビが「改革派」の主流派を代表するものではなかったという事実である。むしろ、彼らは改革派のラビの称号を持ちながらも、独創的な仕方でユダヤ教を解釈した人物にすぎないのであり、米国改革派ユダヤ教の代表的な存在ではなかったという指摘に対して考察することが求められている²⁷。

- 3 -

As you know, the fund-raising instrument in the United States of the Jewish Agency for Palestine is the United Palestine Appeal, which is seeking \$3,500,000 during 1936 for the settlement in Palestine of a maximum number of the Jews of Germany and other lands. The United Palestine Appeal is one of the participant organizations in the Council for German Jewry, headed by Sir Herbert Samuel, which is sponsoring the program for the emigration of 100,000 German Jews during the next four years.

The members of this Council have repeatedly emphasized that at least half, and probably more, of the German Jews would go to Palestine. In truth, there is no other land ready to accept them in such large numbers. To carry out this great program large funds are essential.

This week the Council for German Jewry announced in London that its first official act is the allocation of \$1,250,000 this year for the settlement of German Jews in Palestine. This allocation was made possible because the United Palestine Appeal pledged to the Council the sum of \$250,000 for this one item, if American Jewry's response will make it possible to do so. This is in addition to the regular program of the Jewish Agency for the colonization of Jews, the purchase of land and the general development of the Jewish homeland which the United Palestine Appeal is helping to finance.

When you think of the Jewish situation abroad this Passover, will you not consider the facts presented above? It is customary that during this season Jews in America express their gratitude for the liberty which is their own by making generous contributions to the cause of those who still need to be liberated.

As National Chairman of the United Palestine Appeal, I would be deeply grateful for a Passover message from you that you are contributing to the historic work which we are doing: enabling Jews to get out of the dark lands of intolerance into the bright haven of freedom in Palestine.

Faithfully yours,


Stephen S. Wise
National Chairman

資料 1: Letter from Stephen S. Wise to Mr. Saul Odess (April 1, 1936), (3 of 3 pages)
MS49, Box4, Folder 8, AJA

S・S・ワイズが友人、サウル・オッデス(Mr. Saul Odess)に宛てた手紙はちょう

ど過越しの祭りの時期に出されたものである。The United Palestine Appeal(UPA)の代表(National Chairman)としてワイズは、4段落目で次のように述べている。「この過越しの祭りに際し、海外のユダヤ人の状況を想う時、上述の現状(ドイツやヨーロッパ諸国のユダヤ人の惨状)を考えずに済むでしょうか」。このように、ワイズはオデスに問いかけ、不寛容な暗い大地からドイツのユダヤ人をパレスチナの自由で輝くヘブレンへと解放する事業への貢献に対して、オデスに感謝の言葉を述べる形で手紙は締めくくられている。

*UPA は 1925 年に創設された、ドイツ内外のユダヤ人のパレスチナへの入植を援助するためのアメリカ主導の基金団体である。1936 年に再編成されている。



ラビ・ジョン・L・ロソベ氏と第二回カケハシ・プロジェクト参加者
(上段左から4番目の人物が、ラビ・ロソベ氏)

※ 出典: Asia Pacific Institute : Quarterly Update より。

<http://links.ajcglobal.org/servlet/MailView?ms=MzY0ODgxNQs2&r=ODU5MTI2ODIzODAS1&j=ODIwMDM4MDAwS0&mt=1&rt=0> (最終閲覧日: 2019 年 11 月 6 日)

謝辞

※1 2019 年 2 月 4 日～3 月 29 日(カケハシ・プロジェクト参加期間を除く)にかけて行われた American Jewish Archives(AJA)での資料調査は、日本学術振興会(JSPS)科学研究費、若手研究(18K12210)の後援による。

※2 American Jewish Archives(AJA)での資料調査では特に Prof. Dr. Gary P. Zola、Dr. Dana Herman に大変お世話になった。Zola 教授は報告者がスティーヴン・S・ワイズのシオニズム観に関心があること知り、ワイズの Free Synagogue での説教の

肉声データの一部を、文字起こしデータと共に聞く機会を提供して下さった²⁸。
また改革派ユダヤ教の歴史に関する講義(“Reform Judaism: Then and Now”)の聴講
を快く許可して下さった。Herman 博士にはアーカイブで円滑に調査を進める
段取りに加えて、シンシナティでの慣れない生活面に関しても温かいお心遣いを
賜った。

※3 第二回カケハシ・プロジェクト「ユダヤ研究者派遣」(2019年3月17日～
24日)への参加を可能にし、貴重な機会を与えて下さった関係者の皆さま、特
に American Jewish Committee(AJC)ロサンゼルス支部代表の Dganit Abramoff 氏な
らびに Youth For Understanding (YFU)の Barb Kilkka 氏に心より感謝申し上げます。
また、派遣プロジェクトのリーダーとして、本プロジェクトが北米ユダヤ・コミュ
ニティと日本との絆となるように率先して尽力し、私たち派遣メンバーのことを
常に気にかけて下さった鴨志田聡子博士、志田雅宏博士にこの場を借りて謹ん
で御礼を申し上げます。

注

- ¹ 本課題の一部は例えば以下の拙論で取り扱っている。石黒安里「1900年代から1920年代における文化的シオニズムのアメリカ化—アハッド・ハム受容のプリズムとしてのマグネス、カプラン、カレン—」『一神教世界』第9巻、同志社大学一神教学際研究センター(CISMOR)、2018年3月、1-18頁; Anri Ishiguro, “Progress and Ambiguities: Kaufmann Kohler’s Vision for Jewish Women and Zionism during the Transitional Period of the Reform Movement,” in *Proceedings of the Third International Symposium on Jewish Studies Judaism in Modern Era: Interpretative Studies of Ancient and Current Texts*; Held at the Hebrew University of Jerusalem, August 19th 2018 (Ed. Ada Taggar Cohen; Kyoto: Doshisha University, The Center for Interdisciplinary Study of the Monotheistic Religions, 2019), 102-111.
- ² AJA(正式名称、The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives)は、1947年、アメリカ・ユダヤ史の研究者であった、Dr. Jacob Rader Marcus (1896-1995)によって、ヒブル・ユニオン・カレッジ(シンシナティ校)のキャンパス内に設立された。同アーカイブ設立に纏わる詳細は以下を参照されたい。Jacob Rader Marcus, “The Program of the American Jewish Archives (1948)” in *The Dynamics of American Jewish History: Jacob Rader Marcus’s Essays on American Jewry* (Gary Phillip Zola ed.; Hanover, London: Brandeis University Press, University Press of New England, 2004), 108-115.
- ³ カケハシ・プロジェクト「ユダヤ研究者派遣」は2017年度に第一回目となる派遣が行われた。第一回目は7名の若手研究者が東海岸(ニューヨーク、ボストン)を訪問した。以下のウェブサイトから第1回目のニュースレターが閲覧可能。
<http://alderekhhaemet.blogspot.com/2018/06/newsletter-kakehashi-project-2018.html> (最終閲覧日: 2019年7月25日)
- ⁴ 第二回目の訪問先などの詳細は、一般財団法人 日本国際協力センター(JICE)の以下のサイトに掲載されている。

-
- <https://www.jice.org/exchange/report/2019/05/kakehashi-project-2019317324.html> (最終閲覧日：2019年7月25日)
- 5 改革派ユダヤ教の展開と、ドイツ系ユダヤ人のアメリカ社会への同化とアメリカでのアイデンティティ保持との葛藤などに関しては、以下の書籍を参照。Michael A. Meyer, *Judaism within Modernity: Essays on Jewish History and Religion* (Detroit: Wayne State University Press, 2001). 本稿では紙幅の関係上、取り上げることができないが、Meyerは同書の中で、改革派ユダヤ教内に生じた「シオニスト」の事例として、Abba Hillel Silver (1893-1963)を取り上げている。
 - 6 Thomas A. Kolsky, *Jews Against Zionism: The American Council for Judaism, 1942-1948* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 20-22.
 - 7 MS 17, box 6, folder 1, American Jewish Archives. 同文書は以下の史料集にも収録されている。Gary Phillip Zola and Marc Dollinger (eds.) *American Jewish History: A Primary Source Reader* (Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2014), 253f.; Kolsky の以下の分析も参照。Thomas A. Kolsky, *Jews Against Zionism*, 54f.
 - 8 別の見解としては以下を参照されたい。Jack Wertheimer は著書の中で、むしろ1937年まで、改革派のラビたちは敵愾心とは区別する意味で (the American Council for Judaism のような反シオニスト的立場とは異なるという意味において)、シオニズムに対してはニュートラルな姿勢をとっていた、と解釈している。Jack Wertheimer, *How Jews Practice Their Religion Today: The New American Judaism* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018), 107.
 - 9 テオドール・ヘルツルが『ユダヤ人国家』を出版したのは1896年、その翌年、第一回シオニスト会議が開催されていることから、「ピッツバーグ綱領」が出された時点(1885年)では、改革派ユダヤ教が反対だとするシオニズム運動はまだ存在していない。しかし、1937年の「コロンバス綱領」が出されるまで、改革派ユダヤ教では、シオニズムに反対する説明の根拠として、「ピッツバーグ綱領」が引き合いに出される場合が多い。
 - 10 Michael A. Meyer, *Judaism within Modernity*, 320.
 - 11 Stephen Wise, *Challenging Years: The Autobiography of Stephen Wise* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1949), 206-208.
 - 12 ちなみに、JIR は1949年(ワイズが他界する年)にHUCと合併している。Mark Lee Raphael, *Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective* (Harper & Row, 1984), p. 54.
 - 13 Stephen S. Wise, "Zionism and the Liberal," in *The Growth of Reform Judaism: American and European Sources* (W. Gunther Plaut ed.; Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2015), 150f.
 - 14 この発言が、直ちにイスラエル・ザングウィル(Israel Zangwill, 1864-1926)の悪名高いスローガン「民なき土地に土地なき民を」に示される神話を、ワイズも無自覚にも受容してしまっていたのではないかと思わされる発言であると解釈することも可能であろう。しかし、この点に関する判断は、他の関連資料を参照し、慎重に検討する必要があると思われる。
 - 15 Temple Israel of Hollywood におけるマーティン・ルーサー・キング Jr. の説教(1965年)は以下のURLから視聴できる。
<https://www.americanrhetic.com/speeches/mlktempleisraelhollywood.htm> (最終閲覧日：2019年7月25日)
 - 16 同シナゴグの展示の様子は、第二回カケハシ・ニュースレターを参照されたい。
<http://alderekhhaemet.blogspot.com/2019/08/newsletter-kakehashi-project-2019.html> (最終閲覧日：2019年10月31日)

- ¹⁷ ラビ・ロソベ氏によるブログは以下の URL を参照。
<https://rabbijohnrosove.wordpress.com/2019/03/19/10-young-japanese-scholars-of-judaism-and-jewish-history-visit-los-angeles-times-of-israel-blog-march-19-2019/> (最終閲覧日：2019 年 7 月 25 日)
- ¹⁸ The Association of Reform Zionists of America (ARZA)は 1978 年にサンフランシスコで開催された改革派の年 2 回開かれる会合の場で結成された。Rabbi John Rosove による 2018 年 7 月 2 日の記事より (<https://jewishjournal.com/blogs/235631/american-reform-movement-accepts-jerusalem-program-world-zionist-organization-becomes-zionist-movement/>) (最終閲覧日：2019 年 7 月 25 日)。
- ¹⁹ J Street は米国のイスラエル・ロビー団体の一つであり、2008 年に設立された。既存のイスラエル・ロビーの中で最も影響力が高いと言われる AIPAC のイスラエル政府に対する無批判な姿勢・政策に賛同できない世代によって結成された。J Street は現在のイスラエル国家のパレスチナに対する政策を強く批判し、ヨルダン川西岸での入植活動やガザ地区への軍事政策に異議を唱えるという点で、既存のイスラエル・ロビーとは異なる主張を展開している。J Street の公式ウェブサイトより (<https://jstreet.org/>) (最終閲覧日：2019 年 7 月 25 日)。J Street に関しては、以下も参照。立山良司『ユダヤとアメリカ：揺れ動くイスラエル・ロビー』(中央公論新社、2016 年)。特に 4-12 頁および第 5 章参照。
- ²⁰ 脚注 5 で言及したように、Meyer もその著書の中で、改革派内部のシオニストに言及している。
- ²¹ とりわけ以下で論じられている。Rabbi John Rosove, *Why Judaism Matters: Letters of A Liberal Rabbi to his Children and The Millennial Generation* (Nashville, Tennessee: Jewish Lights Publishing, 2017), 58-68. 特に、58-61 頁にかけて、ラビ・ロソベ氏がラビ養成学校の学生であるサラからの手紙の返答としてしたためた内容に加えて、61 頁以降 68 頁までのラビ・ロソベ氏の加筆を参照されたい。
- ²² Rabbi John Rosove, *Why Judaism Matters*, 58.
- ²³ Rabbi John Rosove, *Why Judaism Matters*, 57.
- ²⁴ どこに住んでいようと、イスラエルとの紐帯は不可分である、という主張は随所に見られる。Rabbi John Rosove, *Why Judaism Matters*, 57, 61 and 67f.
- ²⁵ 「正義を貫くこと」に関しては、以下を参照。Rabbi John Rosove, *Why Judaism Matters*, 61ff.
- ²⁶ ワイズが創設した Free Synagogue の現在シニア・ラビを務めているラビ・アミエル・ヒルシュ(Rabbi Amiel Hirsh)は、ラビ・ロソベ氏も前代表を務めたアメリカの改革派シオニスト団体(ARZA)に 12 年間、執行役員として携わっていた経歴を持つ (<https://www.swfs.org/about-us/our-staff/member/307848/>) (最終閲覧日：2019 年 9 月 25 日)。ラビ・ヒルシュは、ネタニヤフ首相の入植地政策に関して、「ネタニヤフ政権になってから、イスラエルとアメリカのユダヤ人の関係は悪化した」とし、超正統派の独占的な宗教的影響力」に屈服したネタニヤフ首相に苦言を呈している。Eric Cortellessa, “With Israeli election looming, liberal US Jews set their ire on Netanyahu,” in *The Times of Israel*, 5 April 2019.
<https://www.timesofisrael.com/with-israeli-election-looming-liberal-us-jews-set-their-ire-on-netanyahu/> (最終閲覧日：2019 年 9 月 25 日)
- ²⁷ この指摘は、The 35th Annual Conference of the Association for Israel Studies (2019 年 6 月 24-26 日、Kinneret Academic College)において、報告者が行った報告(“Keeping Two Zions: The Ambiguity of Americanized Zionism in the Developing Context of Reform and Conservative Judaism”)に対し、Dr. Yitzhak Conforti (バルイラン大学)と Dr. Jerome Chanes

(City University of New York (CUNY) Graduate Center)から頂戴したものである。

- ²⁸ 今回の資料調査では、現在進行中のプロジェクトであり、且つ限られた時間のため、ワイズに関する説教の収集（肉声データの聴講）は十分に行えなかった。報告者が AJA 訪問時に聴講した 1940 年代のワイズの説教は、シオニズムとアメリカの民主主義が相反するものではない、という内容であった。これらの説教が具体的に誰によって収録されたものなのかは、2019 年 3 月の段階では明確でなかったため、引き続き調査の必要がある。仮に録音者が不明であった場合は、史料としてどの程度有効なのか、疑問の余地がある。しかしながら、単に活字上で説教の原稿を読むのとは異なり、聴衆の雰囲気、拍手などからワイズの説教がどのように聴衆に受け止められていたか、その様子を伺うことが可能である。そのため参考資料として、次回の調査時に本研究課題に必要と思われる説教に関して収集（聴講）することにしたい。

ユダヤ教注解史の研究手法への提案
―大澤耕史著『金の子牛像事件の解釈史』(教文館、2018 年)
の評論に代えて―

阿部望

はじめに

ヘブライ語聖書は注解書と共に読まれてきたという歴史を持つ。いつの時代であっても、ヘブライ語聖書は本文テキストと同時に注解者による解説、あるいは翻訳、解説を必要としてきた。そこで、ヘブライ語聖書の解釈史を扱うには、関連資料をきちんと読み込む必要が生れる。しかもユダヤ教とキリスト教の解釈の違いを扱うということになるとなおさらである。過去にこのような解釈の比較という研究もおこなわれたであろうが、ユダヤ教文献の扱い方が雑になってしまう傾向が見受けられた。それはユダヤ教文献を扱う際には、良質な校訂本や正確な写本を確認することが必須なのだが、今までこれらの資料を自由に使える環境が整っていなかった。最近になり、質の高い校訂本が整えられつつあり、ネット時代のおかげで重要な写本に直接アクセスが可能となりつつある。これらの環境整備により、より正確で綿密な研究が可能になった反面、「確認を怠った」という言い訳も許されない時代になりつつある。大澤氏の研究は基礎資料の確認という基盤がしっかりとしている。参照した先行研究に負うところも多いと思われるが、研究の手順や資料の時代区分、特にタナイーム期の文献とアモライーム期の文献のきちんとした区別もなされており、解釈の発展が時代を追って観察できるように構成されている。これが今までにない大きな前進である。以下、資料の扱い方の議論もしながら、私なりの評論を進めたいと思う。

1. 資料の問題（基礎写本と校訂本の選択）

ユダヤ教聖書解釈を扱うには、その基盤であるヘブライ語聖書テキストを厳密に確認する作業が必要である。ユダヤ教注解はヘブライ語聖書の表記そのものが絶対的権威となるからである。旧約聖書学の世界では底本として BHS や BHQ を使うケースが多いが、BHS や BHQ の印刷組版はその写本であるレニングラード B19a と同じではない。段落分け、コロンの分け方が現代聖書学の提案を受け入れ

ているケースが多い。そこでヘブライ語聖書のテキストを確認することが第一の義務となる。

次にユダヤ教古典の扱いについてであるが、ユダヤ教古典のヘブライ語は聖書ヘブライ語ではない。紀元後のヘブライ語であり、文法構造が聖書ヘブライ語とは違う場合が多い。ユダヤ世界ではヘブライ語聖書の権威があまりにも絶対であったために、後代の別の種類のヘブライ語テキストであるのに、ヘブライ語聖書の記述や文法に照らし合わせて、不用意に訂正が付け加えられてしまった例が存在することが最近の研究で分かっている。

さらに6世紀以降には、『バビロニア・タルムード』が律法解釈研究の最高権威として受容されるようになった。この権威化は、それ以前にイスラエルで活動したタナイームが書き残したミドラッシュ文学にも及び始めた。「エレツ・イスラエル伝承」と呼ばれるタナイーム時代のミドラッシュ文学に対して、バビロンで活動した賢者たちが『バビロニア・タルムード』に表記や表現に合わせるために、「エレツ・イスラエル伝承」を「バビロニア伝承」に置き換えてしまった例も存在する。両者にはヘブライ語の綴り、ヘブライ語表現、ヘブライ語文法、律法解釈において多くの違いが存在する。そこでタナイーム時代とアモライーム時代の比較をするためには、上記のような訂正が行われなかった写本、またはそのような訂正が極力少ないと判断できる写本を**基礎写本**とし、この基礎写本に基づいた**校訂本**を資料として選択することが不可欠なのである。私が大きな前進と評価をする理由は、この写本選択が的確である点である。以下、このような前提を踏まえて内容についての評論を進めることにする。

2. ミドラッシュ文学における金の子牛像事件

2-1. スィフレ・デヴァリーム

タナイーム期ミドラッシュ文学から、ラビ・アキヴァ学派の議論である『スィフレ・デヴァリーム』の関連箇所には次のような記述が存在する。『スィフレ・デヴァリーム』は紀元4世紀には編集が完成していたと推測されるハラハー的ミドラッシュ文学であるが、紀元後当初のユダヤ社会での解釈を伝えてくれるという意味で大変重要な文書である。この箇所は大澤氏の著作にも引用されているが、以下のゴシック体で表記した部分のみが検討項目として扱われ、その他の部分が割愛されている。前後も含めて読んでみれば、一部の引用では不適切であることは一目瞭然である。ユダヤ教解釈を扱う際には、包括的に扱う必要があると言える。

ヴェディ ザハヴ [神は]彼らに言われた。あなたがたの行為はすべて見逃そう。ただ、**子牛の事件は私にとって最も辛い出来事である**。ラビ・イエフダーは言っていた。これは何に譬えることができるか。ある人が友人をさんざん悩ませたあげくに、迷惑行為を一つ加えた。そこで友人は言った。私はあなたの行為のすべてをご破算にしよう。だが最後の迷惑行為は私にとって最も辛い。つまりこのように神はイスラエルに言ったのである。あなたがたが行ったすべての行い（罪）の内、子牛事件が私にとって最も心痛むことである。

ラビ・シムオンは言う。これは何に譬えることができるか。ある男が賢者たちを招き入れ、その弟子たちをも招き入れた。そこで誰もが彼を褒めたたえて言っていた。この男は異邦人が来ても受け入れ、盗賊が来ても受け入れた。そこで人々は言っていた。これこそがすべてを受け入れる人の模範である。そこでモーセはイスラエルに「ヴェディ・ザハブ（十分な金）」と言ったのである。幕屋で使うに十分な金であり、金の子牛像に使うのに十分な金である。

ラビ・バニヤは言う。イスラエルは偶像礼拝をしたので、全滅させられるはずであった。ところが、幕屋の金が集められ、金の子牛（の罪）が贖われることになった。

ラビ・ヨセ・ベン・ハニナは言う。「あなたは純金の贖いの蓋を作る」（出 25:17）。贖いの金の蓋により、金の子牛が贖われる。

（『スィフレ・デヴァリーム』フィンケルシュタイン・ホロヴィッツ版、ピスカー 1、6 頁）

上記ミドラッシュの内容を整理すると次のようになる。① 金の子牛像事件は数々の罪の中でも最大の罪である。② 金の子牛像と同じ材質の金が献納物として集められ、その金から作られた器具を贖罪の儀式に使うことを通し、最大の罪への償いとして利用され、その結果この罪が贖われる。

それにしても、この脈絡と関係がない議論を申命記 1 章 1 節の最後の部分に導入した意図は何であろうか。大澤氏はその理由を論じていないが、私見ではその理由こそが「金の子牛像事件」へのユダヤ教解釈の核心ではないかと思われる。

このミドラッシュの導入句である「ヴェディ ザハヴ」は、申命記 1 章 1 節の最後の部分で、モーセがイスラエルの人びとに律法の言葉を告げた場所として「パラン」「トフェル」「ラバン」「ハツェロト」「ディ・ザハブ」という 5 か所の地名が挙げられている。ところがミドラッシュ文学は、これらの地名の中で「ディ・ザハブ」が最後に記述されていることに違和感を覚えているのである。さらに「ディ・ザハブ」の意味を詮索すると、「ディ」はヘブライ語で質・量・時間の多さや十分さを表す語「デー」や「ダイ」と綴りが同じである。またアラム語で考えると「ディ」は「～の」という所属を表す文法要素である。また、「ディ・ザハ

ブ」の「ザハヴ」は、金属の中の「ゴールド」を意味する語である。そこで、ヘブライ語で思考する人にとっては、申命記の文脈から「ディ・ザハブ」は地名であると即座に理解できるのだが、さらにこの語の背後に神の隠された意図があると感じたのである。その結果、強引に内容を飛躍させたことが考えられる。私見ではあるが、律法書である申命記の冒頭に金の子牛像のミドラッシュを挿入させた要因は、「イスラエルに律法が命じられた理由の一つが、金の子牛像事件の贖いのためである」という思想があったように思える。この方向の議論は残念ながら大澤氏の研究には見当たらない。この意見の真偽も含めて是非究明してもらいたいと願うものである。

2-2. 死海文書との比較研究の価値

今まであまり顧みられなかった分野だが、死海文書の全体像が判明しつつある昨今、同種の議論が死海文書内で扱われている場合には、死海文書との比較検討が必要である。死海文書は他者の筆が入っていない一次資料であるという特質を見逃すことなく、利用することが推奨されるのである。

特にクムラン共同体の宗派文書は、共同体の思想ないしは紀元前後1世紀の思想傾向を抽出できる可能性を含む。もし同じ議論や思想がタナイーム期の「エレッツ・イスラエル伝承」にも見出される場合は、その議論や思想が紀元前から議論されてきた可能性を示すことになる。死海文書内でユダヤ教古典と内容が重なる可能性がある分野は、① 聖書再話 (Rewritten Bible) ② 聖書物語や聖書のテーマをベースにしたクムラン文学 (Narratives based on Biblical Themes) ③ ユダヤ法規の議論 (ハラハー) である。

2-3. 死海文書における金の子牛像事件

死海文書の中で「金の子牛像事件」を扱っているのは、**4Q159** である。この写本断片はハラハーを扱ったものであるが、その途中から急に物語部分の描写が入り、しかもペシエル (פִּשְׁעֵל) という導入語でもって金の子牛像事件 (断片一2の17行、断片五1行)、つまり出エジプト記32章への言及が含まれている。この断片内で扱われているハラハーは、出エジプト記の展開に合わせての同じ順番で議論がなされている。このように聖書の記述に従ってハラハー議論が展開し、聖書の記述順番に対応して物語部分が挿入されるという文学形式は、後代のハラハー的ミドラッシュの形式を想起させる。これはあくまでも推測ではあるが、研究者の A. シェメッシュはこれはハラハー的ミドラッシュの始まりであったのかもしれないという推測を立てている¹。以下シェメッシュの解説を参考にしつつ、この部分における「金の子牛像事件」についても記述を精査しながら、背後の意図を

考えてみたい。

4Q159 断片 1 2+9, 断片 V

1. [……………]彼の、[……………] 彼は継いだ [……………] 2. [……………]神がかれの命[令]を。そして彼[ら]のすべての不義を贖うために [……………] 3. [……………]そしてもし誰かがそれから麦打ち場や葡萄踏み場を作[るなら]、麦打ち[場や葡萄踏み場]に入る者は[……………] 4. イスラエルにいる者で（食べ物）が無い者は、それを食べることができる。さらに彼は自分のために、そして[自分の家]族のために集めてもよい。 5. （そしてもし彼が）畑にいるなら、自分の口で食べてもよい。しかし自分の家へ持ち込んでそれを保管することはできない[……………]。 6. 人が自分自身の身代金として払う評価額、[主への捧げ物としての]半[シェケル]については、7. その人の生涯に一[度]だけそれを支払う。そのシェケルは[聖所のシェケル]では二十ゲラである。[そして贖いの代価は] 8. 六[+]万につき百キカルである。第三については半キカル、[五百については五マネ。] 9. そして五十については半マ[ネ]、すなわち[二十]五シェケルである。合計[で聖所のシェケル……………] 10. マネ[……………]十マネにつき[……………] 11. [……………]五（シェケル）銀は十分の一マネ[……………] 12. [……………]聖所のシェケル、半[……………] 13. [……………]エファとバトは同一基準[……………] 14. [……………]十分の三（エファ） 15. [……………] 16. [……………]この…。民と[彼らの]着[物]とについては 17. [……………]イ]スラエルの[人々が作った子牛を]、モー[セ……………]は焼いた [……………]

1. 彼らが神を[……怒らせたとき、]彼らは死んだ。[このことの] 意味（ペシェル）は[……………] 2. [……………] レ[ビの子らは? ……………] 3. [……………] 裁きで。そして[……………]が言っ]たことについては[……………] 4. [……………] モーセが[天幕を]取り、[宿営の外にそれを移し、そこですべて] 5. [主を求める者たちは、] そこへ出て行く。このことの意味[は、……………] 6. 艱難において律法を調べ求[めるために]、そして[……………] 7. モーセのことにつ[いては……………] 8. [……………] すべて[……………]

第四洞窟に保管されていたという実情から、テキストの破損が激しく全体を見渡すことが困難であるが、「イスラエルの人々が作った子牛をモーセは焼いた」という記述は、明らかにエジプト記 32 章 20 節への言及である。直後に「彼らが

神を怒らせた時、彼らは死んだ」という記述があり、この句について「このことの意味（ペシエル²）は」と内容が展開し、直後に「レビの子らは」、「裁きで」という語句が並んでいる。この流れは、ヘブライ語聖書内において、金の子牛像を作り、モーセに激しく糾弾されても主の側に付かなかった者たちがレビ人によって殺されたという流れと同一と思われる（出エジプト記 32 章 28 節まで）。さらに、「モーセが天幕を取り、宿営の外にそれを移し、主を求める者たちはそこへ出て行く」という出エジプト記 33 章 7 節に基づく記述が続く。聖書の章節に沿って流れが展開する文学形式が、ある意味で確立されていたことが確認できる。

2-4. ペシエル挿入の目的

ハラハー記述とハラハー記述の間にペシエルが挟まる形式は、ハラハーにアガダーが混ざったようなミドラッシュ構成である。断片一の二、2 行目に「彼らのすべての不義を贖うために」という文言が確認できる。「すべての不義を贖うために」何が行われたのか、残念ながらテキストの欠落のゆえに復元できないのだが、この文言の後にハラハーが列挙されているのである。ということは、「彼らのすべての不義を贖うために」という目的のために、以下のハラハー列挙があるとも理解できる。クムラン共同体の考え方によれば、「金の子牛像事件」前後のハラハーは、「大罪（חטאה גדולה）」という表現された金の子牛像事件の贖いのために不可欠であり、その償いのために制定されたのだと理解していた可能性が浮かび上がってくる。クムラン共同体の人びとにとっても「金の子牛像事件」は「大罪」であり、神殿祭儀はその償いとして始まったとの認識があったのではないかとの推論されるのである。

2-5. 偽ヨナタン訳との比較

次にアラム語訳聖書『偽ヨナタン訳』との比較を試みたい。この文書が「タルグム」というジャンルに属するかどうかには議論がある。なぜならこの書はシナゴグでのトーラー朗読に則して訳されたアラム語訳ではなく、最初からアラム語文学として書かれたものだからである。内容が毎週のトーラー朗読に則して編集されているミドラッシュ文学形式とは異なっているところから、聖書物語を著者の目で新たに書き直そうとした「聖書再話文学³」に分類され、編集年代は紀元八世紀と推測されている⁴。この『偽ヨナタン訳』の中には、死海文書と共通する記述があることや、紀元四世紀に成立したミドラッシュ文学に含まれる伝承が引用されていることが指摘されているからである⁵。

『偽ヨナタン訳』の申命記 1 章 1 節は、ヘブライ語テキストのアラム語翻訳にはなっておらず、著者の理解が反映された注釈になっている。「パラン」「トフェ

ル」「ラバン」「ハツェロト」「ディ・ザハブ」の五か所の地名は、モーセがイスラエルの人びとに律法の言葉を告げた場所ではなく、イスラエルの民が罪を犯した場所として理解されている。先ほど引用した『スィフレ・デヴァリーム』と同じように、「ディ・ザハブ」が最後に記述されていることに違和感を覚えている。もし「ディ・ザハブ」が「金の子牛像事件」を暗示しているなら、シナイ山のふもとであるべきで、地名の順番としては第1番目になるからである。さらに『偽ヨナタン訳』においても、金の器具を使った祭儀が、金の子牛像事件の罪を贖うという思想を確認することができる。

これはモーセがイスラエルのすべての人々に対し、ヨルダン川の向こうで集まったときに語った非難の言葉である。モーセは彼らに答えて言った、シナイの砂漠であなたがたにトーラーが与えられ、モアブの荒野で注釈がなされた。聖なるお方はあなたがたが紅海を渡ってから、いかに多くの奇跡と不思議をなされたことか。すべての部族に対して道を備えたではないか。ところがあなたがたは神の言葉から逸れてしまい、パランで（カナンに）斥候を送った件では神を怒らせてしまい、神に対して偽りを意味もなく語り（トフェル）、天から降らせた白い（ラバン）マナについては不平をもらし、ハツェロトでは肉を求めた。そこで、もし神があなたがたの義なる先祖たちの徳を覚えておられなかったら、あなたがたはこの世から抹殺されてもしかたがなかったのだ。会見の天幕と契約の箱やあなたがたが純金で覆った聖なる器具は、あなたがたを金の子牛の罪から贖うのだ。

（ダヴィッド・リデル版⁶ 252-253 頁、London 写本 Add.27031 [99]）

2-6. ミドラッシュ・タンフーマ

紀元8世紀までには編纂されたと見られるミドラッシュ文学の『タンフーマ』にも、金の子牛像事件の贖いとして、神殿による燔祭が始まったと解釈できる話が描かれている。このミドラッシュの特徴は、出エジプト記の幕屋建設の記事と金の子牛像事件の記事が隣接していることを通して、神殿建設の目的は金の子牛像事件からの贖いであったことを述べるところにある。

『タンフーマ』テルマー、ピスカー8

「彼らが私のために神殿を作るなら、私はその中に住む」（出エ 25:8）いつモーセにこの幕屋（מִשְׁכָּן）の箇所が語られたのか。贖罪日にである。幕屋（מִשְׁכָּן）の箇所が、金の子牛像事件の前であるにもかかわらず。ラビ・イエフダーはラビ・シャロームの名前で（彼の意見を）引用して言う、「トーラーには、ムクダム（早い）メウハル（遅い）はない。だからこのように言われている、『彼女の道筋はよ

ろめく』(箴言 5:6)。トラーとその中の箇所の道は揺れ動く」。

ちょうどその日に聖なる祝福されたるお方は「彼らが私のために神殿を作るなら、私はその中に住む」と彼(モーセ)に言ったのである。それはすべての民によって、彼らが金の子牛像事件から贖われることが知られるためである。したがって、その幕屋が「証の幕屋」と呼ばれたのである。聖なる祝福されたるお方がその幕屋に住んでおられることを全世界の人々に証しをするためである。

聖なる祝福されたるお方は言われた、「金が集められ、金である子牛の事件が贖われる」。そこで言われている『そこですべての民は金の耳輪をはずした』(出エ 32:3)。そしてこれによって贖われるのである。『これが彼らから受け取るべき献納物である。金、』(出エ 25:3) [訳者注: 受け取るべき献納物の筆頭が金になっている]。聖なる祝福されたるお方は言われた「私があなたの傷を直し、あなたの打ち傷を癒すからだ」(エレミヤ書 30:17)。

Cambridge University Library, Add. 1212 (1300-1350 年) 書かれた年代: 紀元 800 年以前

3. 時代による解釈の発展説明は可能なのか

ここで根本的な問題を取り上げてみたい。大澤氏は七九頁、脚注 151 において『レビ記ラッバー』の伝承を以下のように解説している。

ユダヤ教文献の特徴の一つとして、同一文献内でも伝承の整合性がないということが挙げられる。そのため、『レビ記ラッバー』にはアロン擁護の伝承が残されている、もしくは『レビ記ラッバー』にはアロン擁護の傾向を見出せる、あたりまでは言えるが、『レビ記ラッバー』全体としてアロンを擁護している、とは言い難い。本書にとって重要なのは、この文書にアロン擁護の伝承が確実に一定量残されているということである。

この意見を言い換えるなら、ユダヤ教文献は一つの文献内に常に複数の伝承が同時並行で含まれていることを意味する。そうするとある特定のテーマを解釈史として時代毎に分析して抽出すること自体が可能なのかという根本的な研究方法の問題になる。各時代の賢者たちが解釈伝統を知りつつも議論として取り上げなかったケースもあったことを加えて考えると、この研究方法はかなりの弱点を含むことになる。

具体的には、七七～七九頁で扱われる「アロンは見て、その前に祭壇を建てた」

（レビ記 32:5）の箇所を「アロンは恐れ、彼の眼前の殺人から悟った」と読み変えたミドラッシュは、『レビ記ラッパ』に登場するところから、アモライーム期の解釈として扱っているが、ヘブライ語テキストの母音を少し変えるだけで成立する読み変えは、ヘブライ語テキストに母音記号が附されていない時代に多くの人によってなされたことは容易に想像できるからである。したがってタナイーム期にこの解釈がなされていても不思議ではないと言える。

この研究手法の弱点を補うために、ミドラッシュ文学研究においては特定のテーマについての解釈分析と追求という方法ではなく、一つの文献に含まれる他の伝承からの引用箇所の痕跡を発見して、編集過程の再構築をおこなうという視点からの研究がなされてきた。この手法の方がより確実に相互の影響を確認できるからである。残念ながら大澤氏の研究にはこの視点からの踏み込みがないように思える。今後はユダヤ教文献の文献学にも基づいた研究を期待するものである。

4. 再考察が必要な部分

大澤氏の論調には、『だが主はこう言った。誰がお前たちに、お前たちが金の神々を作るようになることを引き起こしたのか。私だ。私がお前たちに金を多く与えた』……つまり、子牛像事件の原因は自分にあると神が自ら認めているのである。従って、イスラエルの民を含め事件の当事者にその責任はないと暗に述べていると言える解釈である」（122-123 頁）とし、「子牛像事件の原因は自分にあると神が自ら認めているのである」と解説する。エジプト人から金細工を受け取することを許可したのは確かに神であるが、これらの金細工は、**430**年間の奴隷奉仕の報酬として与えられたものである。金をイスラエルに与えたのは神であったが、その使い方は人間の自由意思に任されたのであり、金の子牛像を造るという間違った使い方、金の聖器具を造って神殿での祭儀に使うという使い方、人間の手に委ねられた判断であった。そこで、この種の議論には「人間の自由意思による選択」という要素を加える必要があったのではないだろうか。

さらに大澤氏の引用は、『トセフタ』キプリーム 4(5)14 からの引用への解説として語られたものであるが、同じ『トセフタ』でも S. Liberman 版によると「**誰がお前たちに、お前たちが**金の神々を作るようになることを引き起こしたのか」と2人称では書かれておらず、3人称になっており「**誰が彼らに、彼らが**金の神々を作るようになることを引き起こしたのか」と解釈される。細かいことであるが、きちんと校訂本を確認することによって避けることができたと思われる。なぜ3人称で読むことを取り上げたかと言うと、主語が「彼ら」ではなく、「多くの金」と読む可能性が生れるからである。もし後者を採用した場合には、少し議論が違っ

てくる可能性がある。

注

- ¹ A. Shemesh & C. Werman, *Revealing the Hidden: Exegesis and Halakha in the Qumran Scrolls*, Jerusalem (2011): 43 Note 53. [in Hebrew]
- ² 「ペシエル」と「ミドラッシュ」は、聖書テキストの前後の文脈から理解できる意味(ブシャット)を導き出そうとするものではないという点では同じであるが、両者は根本的に異なった思想を持っている。(1)「ペシエル」はクムラン共同体独自の解釈であり、「ミドラッシュ」はラビ・ユダヤ教の世界観である。(2)「ペシエル」は聖書記述の中から抽出できるハラハー制定を目的としていないため、ミドラッシュ・ハラハーとは同じではない。(3)「ペシエル」にはミドラッシュ・アガダーで使われる「カルヴァホメル」等の議論を広げる論法が存在しない。(4)「ペシエル」は解釈者が生きていた時代やその前後の時代に、聖書の記述がどのように実現する/したのかを解説する目的を持ち、クムラン共同体の正当性を証明しようとする意図がある。(5)「ペシエル」の内容はクムラン共同体以外の人びとには隠された解釈であり、クムラン共同体にのみ啓示される秘儀であり、神の靈感によって開示された解釈には異論が存在することはあり得ない。数々の異論を許容するユダヤ賢者の世界とは根本的に異なる。Y. Frankel, *Midrash and Agadah*, The Open University of Israel, Tel Aviv (1996): 77. [in Hebrew]
- ³ 「聖書再話 (The Re-Written Bible)」という呼び名は G. Vermesh による。G. Vermesh, *Scripture and Tradition in Judaism*², Leiden (1973).
- ⁴ Avigdor Shinan, *The Embroidered Targum*, The Aggadah in Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch, Jerusalem (1992). [in Hebrew]
- ⁵ David Henshke, On the Relationship between Targum Pseudo-Jonathan and the Halakhic Midrashim, *Tarbiz* 68, Jerusalem (1999): 187-210. [in Hebrew]
- ⁶ 大英博物館所蔵の写本の中から発見、当初Add.27031という番号が付けられ、後にAdd.99に変更。この写本は 1593 年か 1598 年にイタリアで書き写された。*Pseudo-Jonathan* (Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) herausgegeben von M. Ginsburger, Berlin (1903). Ginsburger 版の誤読やミスを訂正した David Rider 版(מהדורה שנייה) תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, א-ב, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ה (מהדורה שנייה)版。

書評 市川裕著『ユダヤ人とユダヤ教』（岩波新書、2019 年）

堀川敏寛

本書は、著者市川裕氏の 40 年の学びをまとめたものである。そこには 30 年来著者が関わってきたイスラエルの発掘調査の中で 2016 年夏ガリラヤ遺跡で発見された紀元 1 世紀のシナゴグ跡の成果も含まれている。著者は 1980 年代に自らが現代ヘブライ語を習っていた東京在住のイスラエル人の言葉「日本の繁栄は決して長続きしない」から、異教の地で生きることを余儀なくされてきたユダヤの人びとは、居住している社会の様子を適確に観察し、身に降りかかる災難に備えてきたことを実感した。そこから「ユダヤの人びとは自らの弱さを自覚したこと強くくなった。厳しい境遇をしたたかに、そしてたくましく生き延びてきた彼らの姿に、私たちの未来を考える際のヒントを見いだせるかもしれない」（ii 頁）と、ユダヤ人の生から現代の私たちにも通じるヒントを提供してくれる可能性を願い、著者は本書の執筆に取り組んだのである。

本書は序章「ユダヤ人とは誰か」に続いて、4 つの章「歴史／信仰／学問／社会」から構成され、これら 4 つの側面からユダヤ人の生とユダヤ教について総合的に論じられている。序章では、先ずユダヤ人の定義から始まる。「ユダヤ人」という呼称はヘブライ語でイエフディといい、それはソロモン神殿時代の後半から第二神殿時代にかけてのユダ族の人びと、あるいはユダの地の住民として、聖書に登場するものである。中世以降はユダヤ啓示法（ハラハー）にもとづき、「ユダヤ人の母親から生まれた子、もしくはユダヤ教への改宗者として明確に定義された（5 頁）。現代のイスラエル国家では、1950 年に制定されたイスラエル帰還法があり、移住希望者がユダヤ人と認定されれば入国と同時に市民権が付与されるよう定められている。当時のベン・グリオン首相は正統派ユダヤ教徒と協定を結び、市民権付与の基準を定めた。それによれば真正なユダヤ人とはユダヤ啓示法が守られる社会に生まれ育った人びとであり、著者によって別の言い方をするならば「ユダヤ人とは、ラビの権威に服従し、タルムード（ユダヤ教の聖典のひとつ）の教えのもとに生きる人びと」である（6 頁）。したがってたとえ本人が自分はユダヤ人であると自覚していてもイスラエルの基準に適うとは限らない。例として著者はイスラエル当局の目に留まった、建国以前から 1980 年代にかけて断続的に移住してきたエチオピア出身の集団を挙げる。彼らにはラビがおらずタルムー

ドの教えも実行されていないため、マムゼルと呼ばれる啓示法に反した婚姻で生まれた子が存在するのではないかと疑われた。正統派ユダヤ教（ラビ宗教庁）は彼らに改宗儀礼にならった浸礼（トゥヴィラー）を課したが、この措置に対して批判が集まり政治問題化したため、最終的にイスラエル政府は彼らに帰還法を適用した。それゆえ現在イスラエルには 10 万人を超えるエチオピア系移民が暮らしているが、婚姻時の浸礼が義務とされている（7-8 頁）。離散ユダヤ人社会の婚姻関係に正統派ユダヤ教の権威が介入することはないが、イスラエルで市民権を取得するためには、彼らから審査を受けることになるのである。

第 1 章「歴史から見る」では第 1 節「古代のユダヤ人」で、著者からユダヤ史に対する誤った先入観念を捨てる必要性が提案される。それは「古代のユダヤ人たちは、バビロン捕囚後に、自分たちだけが救われるという選民思想を抱き、閉鎖的で自己中心的な宗教としてユダヤ教を誕生させた。その後、500 年を経過する中で、排他的で形式的な律法中心主義となった。その時、ナザレのイエスが出現して悔い改めと隣人愛を説き、世界宗教としてのキリスト教が誕生し、ユダヤ教は歴史の表舞台から消え去った」（10 頁）という西欧のキリスト教中心史観にもとづく世界史認識である。ユダヤ社会でラビが出現したのは、紀元後にローマ帝国との 2 度にわたる戦争によって壊滅的打撃を受けた時期からである。ラビは聖職者ではなく、神の教えに関して専門知識をもつ律法学者であり、祖国を失ったユダヤの人びとに新たな生き方を指し示す賢者であった。ラビは自分たちの置かれた現状を預言者アモスの言葉（8:11-12）に重ねて理解し、神の言葉に対する飢えと渇きから、先人の教えを集め、学習を深め、今日に至るまでユダヤ社会を指導する身分にある。著者が不思議に感じるのは、こうした賢者輩出の時代がローマ法の古典期とほぼ一致する点である（12 頁）。カラカラ帝時代に帝国内の自由人にローマ市民権法が付与されるが、同時期に、ユダヤ固有の法ミシュナが成立する。パレスティナとバビロニアでミシュナを普及させ、欽定編纂に尽力したラビたちはタンナイーム（繰り返す人びと、ミシュナを教えた人びと）と呼ばれ、成立後はミシュナを伝え教える役割のラビをアモライーム（説明する人）と呼ばれるようになる。これ以後、ユダヤ教は明確な宗教法体系をもち、ユダヤ人社会は改宗制度を備えた自治共同体として再構築され、パレスティナとバビロニアを中心に展開する。この時期、西のローマ皇帝ではキリスト教が国教化され、東のササン朝ペルシアではゾロアスター教が強化される。やがてユダヤ人に対して自治制度が廃止され抑圧が強まったため、パレスティナでは 400 年頃に、バビロニアでは 500 年頃にタルムードが編纂され、共同体結束の礎とされた。特にバビロニア・タルムードは、パレスティナの学問を取り入れて独自の編集方法によって、二つの学塾（イエシヴァ）で、より完成度の高い啓示法の集成としてまとめ上げられ

た。ササン朝を滅ぼしたイスラム勢力がこの伝承を継承したため、ユダヤ教に始まる啓示法が中東から北アフリカ、スペインまで拡大し、中世ユダヤ人の存続と繁栄に大きく寄与することになる（15頁）。第2節「イスラム世界からヨーロッパへ」で著者は、イスラム世界の出現をもって中世は始まると本書で規定し、それはバビロニアを中心に学問の隆盛と交易での活躍が際立つ時期である、と評価する。イスラム世界ではアラビア語による法学が学問の中心であったことが、ユダヤ人の法学を一層発展させる契機となる。それがアッバス朝時代に発展したイエシヴァ（スーラとブンペディータ）や、後ウマイヤ朝時代のスペインでの法学を筆頭とした哲学・科学・医学・言語学の発展である。この時期のユダヤ知識人は学問の公用語であるアラビア語を日常言語として使い、イスラムの新たな学問を身につけ、ユダヤの伝統を墨守するだけの学問を批判した。イスラム哲学や医学を修得すべきだと見立てたモーゼス・マイモニデス、聖書註解で名高いアブラハム・イブン・エズラ、『クザリ』執筆で有名な詩人イエフダ・ハレヴィが代表的人物であり、彼らと同時期にイブン・ルシェド、朱子、道元、トマス・アキナスらが輩出され、この時期の世界的な学問の隆興を実感させる（17頁）。イスラム世界においてもユダヤ人は蔑視の対象だったが、啓典の民としてズィンミーという庇護民の身分を得て、イスラム教を尊重し、人頭税・土地税を納めさえすればウンマ（宗教共同体）を形成し、生命財産の保護、移動や商取引の自由を享受することができた。著者によれば、これは通商の民であるユダヤ人には格別の条件であり、商業と婚姻のつながりを通じたユダヤ社会の広域ネットワークが充実していった。こうしたユダヤ社会の繁栄を証拠立てるのが、19世紀末カイロのシナゴグ廃書蔵（ゲニザ）から発見された大量の宗教文書・経済文書である（21頁）。スペインではユダヤ史でも稀な黄金時代を迎え、9世紀から10世紀にはアルプスを越えてシュパイヤー、ヴォルムス、マインツでユダヤ人街が発達した（25頁）。ただしキリスト教徒のレコンキスタによって1492年スファラディ系ユダヤ人は追放されたため、彼らはオスマン帝国勢力下のバルカン地方に安住し、医師・交易商・金融業者として才を発揮した。この時期、パレスティナのサファド（現在のツファット）にスペインを追放された律法学者や神秘家が集い、カバラー（ユダヤ神秘主義）研究の拠点が形成される。また都市国家ヴェネチアは、統治手段として実利的に宗教を受け入れたためユダヤ人の避難地となった。ここで1516年に世界で初めて、居住区を物理的に一箇所に集中隔離したユダヤ人ゲットーが造られた（27-30頁）。一方アシュケナジ系ユダヤ人は、ペストの猛威も後押しして西欧キリスト教世界での暴動・虐殺が激化したため、居住と信仰の自由を認める1264年カリシュ憲章を制定したポーランドへと逃れていった。それはモンゴル侵略によって多大な損害を被ったポーランド国王が、国の復興のためにドイツ方面

からの移民を奨励し、交易が得意で貨幣鑄造技術をもつユダヤ人に大きな期待を寄せていたからである（33 頁）。著者によればユダヤ人の移住と世界帝国の興亡の歴史は対応しており、バビロニア帝国、アッバス朝、スペイン、オスマン帝国、オランダ、そして現代アメリカの繁栄は、ユダヤ人が安住し活躍した時期である（48-49 頁）。21 世紀の今日、ユダヤ人は近代以前のような流浪の民ではなく、選ばれた民でもなければ、蔑まれた民でもない。本章の最後に著者は「いまはユダヤ教には多様な宗派が存在する」（50 頁）と述べ、ユダヤ人という前提自体、もはや選択肢の一つとなったのが現代であると主張する。また改宗制度によって非ユダヤ人にもユダヤ人となる道が許されており、この選択肢は未来に開かれているのである。

第2章「信仰から見る」ではユダヤ教の儀礼に関して詳述されている。第1節「ラビ・ユダヤ教」では、ユダヤ教は宗教なのかという提題から始まり、英語の religion が意味する宗教は、一般にキリスト教を基準に、信仰対象としての唯一神、世界観を含めた教義体系、礼拝行為を定めた儀礼体系、明確な信徒集団などの要素を備えたものを指しており、ユダヤ教は日本の神道と同様、その定義とうまく適合しない（54 頁）。まずヘブライ語の語彙には宗教に該当する言葉がなく、現在は便宜的にダトという語が充てられているが、これは元来古代インドのダルマに匹敵する「法制度や法秩序」を意味し、この語が使われていたのはバビロン捕囚期に遡る（55 頁）。その後ギリシア文化と出合ったユダヤ人は、自分たち独自の精神文化を総称するため、70 人訳聖書『第2 マカバイ記』で使われるギリシア語のユダイスモスという概念を考案したのだが、現代の私たちはこれをユダヤ教と呼んでいるのである（56 頁）。著者は、キリスト教世界で言及されるヘブライズムは、モーセの律法が与えられる以前のアブラハムに遡る一神教信仰を指す概念であり、それが預言者を通じてキリスト教に展開したと想定されていることから、ユダイズムと混同してはならないと警笛を鳴らす（57 頁）。西暦 70 年の第2 神殿崩壊を起点とするその後のユダイズムをラビ・ユダヤ教と呼ぶのが一般的であり、これは著者によれば「生き残ったユダイズム」である。これが成立した目安の1つが、西暦 200 年頃に編纂された口伝律法集ミシュナの存在であり、これは全 6 巻 63 篇からなる法規範の集成で、ラビ・ユダ・ハナスィという権威による欽定編纂書である。ミシュナには宗教的規範のみならず、家族法・刑事罰と法廷での裁判などの規定も並ぶ。特に土地や家屋に関する「生産要素」に関する法整備は、同時代のローマ帝国では世俗のローマ法が担っていたことと好対照である。ここから著者はミシュナをラビたち律法学者によって営まれる「持ち運びできる国家」と喩え、世界のどこにいてもミシュナさえあればユダヤ社会は維持できる（58-62 頁）と言う。ミシュナは「繰り返し語られた教え」を意味し、口伝トー

ラーであるため法文は簡潔で記憶に適する様式になっている。これはモーセからヨシュア、長老、預言者、大集会の人びとを経て、ラビたちユダヤ賢者に継承されたと信じられ、法規範を扱うハラハーとそれ以外の神学・倫理・人物伝・聖書註解を扱うアガダーに分類された。成文律法などの聖書を註解する営みはミドラシュと呼ばれる。ラビたちは、ヘブライ語を民族の言語として選び取り、ヘレニズム時代のユダヤ社会で成立した旧約聖書外典を正典から外し、ユダヤ人がギリシア語文化から離脱して生きる道を選択した。フィロンやフラウィウス・ヨセフのような個人名による著作を、ラビたちは皆無とっていいほど残していない。その理由は神の教えを学ぶことこそ最重要なる人間の営みとして、個人名を潔癖なまでに拒否したからである（64頁）。ユダヤ教には、神を信仰するだけに留まらない啓示法の支配する領域が存在するが、キリスト教世界のような世俗法の領域は存在しない。またトーラーには神の戒律が613個ある。それには当為命令「人体の骨肉数」248と、禁止命令「太陽年の年間日数」365とを足し合わせた説と、ゲマトリア（ユダヤの文数解読術）でトーラーの文字を数字にすると611になり、それに神が最初民に直接語り掛けた2つを足した説とがある（72-73頁）。

第3章「学問から見る」の第1・2節では、学塾イェシヴァ（座ることの意）で西暦200年頃からトーラーの学習を意味するタルムード（学び）・トーラーが栄えていったことが紹介される。バビロニア・タルムードは、ヘブライ文字表記の頁を偶数で数え、中央の柱にミシュナとゲマラ（ラビたちの議論と解釈の記録）、内側の欄にラシ（中世タルムード学者）の註解、外側の欄にトサフォート（追加の意でラシの孫の代の学者）の註解という構成である。16世紀のヴェネチアで初めてミシュナの全巻が印刷され、この体裁がその後のタルムード印刷の基準となる（94-99頁）。つまりタルムードとは口伝トーラーであるミシュナの註釈書である。口伝トーラーはシナイ山のモーセに遡ることができ、後代の弟子たちが師に尋ねるまったく新たな問いに対しても、あらかじめ神から答えを授かっている。したがってたとえどのような新たな発見であっても、それを最高権威であるモーセに基づかせるという方法論を採っている（107頁）。第3節「ユダヤ哲学」では、アッバス朝時代に、タルムード学だけではなくシリアのキリスト教徒によってアラビア語に翻訳されたギリシア哲学、論理学、言語学、天文学、医学などギリシアの学問が一世を風靡する中、アラビア語を日常言語としていたユダヤ人が、これらとユダヤ法学との総合によってユダヤ哲学を生み出したことが紹介される。イスラム期のユダヤ哲学は、サアディア・ガオンが依拠するカラム哲学とマイモニデスが依拠するファルサファの系統がある。マイモニデスは、モーセ以来イスラエルの預言者たちが伝えラビたちに継承された教えを、誰もが理解できるよう法典として体系化することを企てた。それが第2のトーラーという大胆な名称をも

つ全 14 巻の大著『ミシュネー・トーラー』（1178 年）である。彼によれば、全ての人間は神の教えを戒律によって実践することで、精神的・身体的完全性を達成する責務を負っており、戒律の目的と根拠は哲学的思索によって明らかになる（115 頁）。その哲学的思索を学んだことによって信仰に疑いが生じた知識人のために、マイモニデスは『迷える者の導き』（1185 年）と題する哲学書を執筆し、神の啓示の書を正しく理解し、神を正しく認識するために、上記のギリシア的な学問を学ぶ必要を論じた。このようなユダヤ哲学の営みはマイモニデスで頂点を迎え、その後は衰え、わずかに 14 世紀のハスダイ・クレスカスが活躍したのみである。哲学に代わって創造論や悪の存在などの形而上学的思索を担ったのはカバラ（ユダヤ神秘主義）であった。ちなみに哲学はアラビア語、カバラはヘブライ語とアラム語によって深められた（117 頁）。第 4 節「ユダヤ精神の探究」では、今日のユダヤ教の礎は、ユダヤ啓蒙主義とハシディズムの新思潮が勢いを増す中、近代化が遅れ伝統に埋没していた 19 世紀のリトアニアの地で、正統派ユダヤ教が伝統の学問を根底から改革しタルムード学の刷新を起こしたことによって築かれたことが記される。その立役者がヴィルナ（現在のヴィリニウス）のガオンことラビ・エリヤ・ベン・シュロモーと弟子のラビ・ハイムである。ラビ・エリヤはタルムードのテキストそのものに深く沈潜し、そこから新たな意味を引き出すことを目指したが、それはマイモニデス以降に発達した律法典の法解釈があまりにも精緻を極めたため、その権威やそこでの議論に振り回されることなく、タルムードに戻れという意図ゆえである（122 頁）。

第 4 章「社会から見る」では、第 1 節「ユダヤ人の経済活動」で、ユダヤ人は初めからフェニキア人やアラブ人のように商才に長けていたわけではなかったが、商業と金融の分野で处世術を身につけていった経緯が語られる（134-144 頁）。第 2 節「ユダヤ人の人生の目標」では、社会の底辺でよそ者として不安に暮らしてきた彼らに、人生の目標と生きる勇気を与え続けてきたラビ・ユダヤ教の教えが紹介される。その例を挙げると、まずラビたちは、人類は全てノアの子孫であるため、シナイ山以前の全人類と結ばれた契約には「ノアの 7 戒」があると考えた。つぎにミシュネー・トーラー第 10 書種子の書で整理されている「施しの 8 段階」では、無利子の貸し付けなど貧者への配慮と 8 種類の喜捨が書かれている（145-149 頁）。第 3 節「近代メシア論」では近代に起こった 2 つのメシア論、世界市民主義に理想を見出しユダヤ人に市民権を付与する普遍主義的メシア論と、ユダヤ人国家イスラエルの建設をもたらした民族主義の流れをもつ個別主義的メシア論が紹介される。2018 年時点で世界のユダヤ人の半数にあたる約 650 万人がイスラエルに、残り半数の 8 割近くが北米に居住していることから、世界市民派と民族主義派の割合はほぼ半々という状況にある（150 頁）。前者の立場は、ユダヤ人が

祖国をもたずに世界市民として人類全体の繁栄に貢献する使命を担うと考える。まさにそれは、ユダヤ人が正義と慈愛で人びとを導く模範であるよう説く聖書の預言者の理念である。後者はシオニズムを掲げ、地上の一定の土地にヘブライ語という共通言語、防衛力、経済的に自立した国民国家建設という理念の実現を目指して、どの民族にも与えられている自然権を得ようと試みる立場である（154頁）。第4節「ユダヤ社会の実現」では、それまでの離散ユダヤ社会で聖なる言語としてトーラーと礼拝のためだけに使われてきたヘブライ語が、現代になって日常言語として復活した議論（160-162頁）、ユダヤ人と非ユダヤ人による混合婚を巡る議論、宗派が多様化してユダヤ性の定義が困難になってきたアメリカのユダヤ社会、世俗派と超正統派によって社会が分断されているイスラエル社会の現実（165-169頁）が論じられている。

著者は本書を書き終え、自身のユダヤ人論とユダヤ教論が初めて生まれたという感慨が沸いたようである。評者の同僚たちが「本書を読んでいる人を電車内でよく見かける」と話していたように本書は市井でよく読まれている実感がある。本書は主題であるユダヤ人とユダヤ教に対して、基礎的な情報を網羅している最良の概説書である。それは著者が、新書だからこそできた「思い切った単純化や概念化」を試みた（187頁）ことも影響していよう。同時に、ユダヤ学の専門研究に従事する者にとっても、知らなかったこと、うすうす気づいていたが分からなかったこと、今まで曖昧に理解していたことが、本書を通して明解になることが多々あるだろう。そういった意味でも本書は、ユダヤというテーマに少しでも関心のある読者に対して、期待を裏切らない学びを提供してくれるに違いない。

真理は“ヘブライ語”原典にあるか？

—書評 加藤哲平著『ヒエロニムスの聖書翻訳』（教文館、2018 年）—

飯郷友康

はじめに、少々長くなるが、本書の「まえがき」と「あとがき」を併せて抜粋する。

西洋美術に関心のある人であれば、美術館や展覧会などで一度ならず、本書の主人公であるエウセビウス・ソフロニウス・ヒエロニムス(347-420 年)を描いた絵画を見たことがあるのではないだろうか。あるときはどくろの置かれた書斎で研究に没頭する賢者として、またあるときはライオンを従えて荒野で修行する裸形の修道者として、またあるときは緋色の礼服を身にまとった枢機卿として、ヒエロニムスはあなたの前に現れたことがあるかもしれない。[中略]

本書には、どくろもライオンも緋色の礼服も登場しない。そうした夾雑物によって偶像化された聖人ではなく、古代末期の地中海世界で実際に生きていた生身の人間としてのヒエロニムスを描き出すことを試みたいのである。ヒエロニムスは、[中略]福音書のラテン語訳テキストを改訂し、旧約聖書の全文書をヘブライ語からラテン語に翻訳するという比類なき偉大な仕事を成し遂げたが、[中略]自らの思想を、「ヘブライ的真理 (Hebraica veritas)」という言葉で表わした。すなわち、旧約聖書のヘブライ語テキストにこそ聖書の真理が存するという思想である。このヒエロニムス独特の思想のロジックを解明するために、我々は彼の翻訳論と、新約聖書における旧約引用の理解とを手がかりとする。

本書を読んだ読者が、次に聖人ヒエロニムスの絵画と対峙するとき、そこに人間ヒエロニムスを取り巻く世界を感じ、その思想を想い、その言葉を聞き取ることができるようになるのであれば、筆者の試みは成功したことになるが、はたしてどうだろうか。（「まえがき」3-4 頁）

筆者が「[中略]初めて彼の文章を原典で読んだのは、まだ研究テーマも定まっていない修士の1年目（2008 年）のことだったと記憶している。学部

ときに勉強したラテン語を錆びつかせないために何かよい読み物はないものかと探していた筆者は、ふとウルガータ聖書を手に取り、なぜか聖書本文ではなく、その冒頭に付されたヒエロニムスなる人物の序文を読み始めたのだった。そして、キケローを思わせるややペダンティックだが美しく整った文体と、現代の学者も顔負けの該博な文献学的知識に、たちまち魅了されてしまった。それ以来、懲りずにヒエロニムスの文章を読み続けている。

筆者自身のヒエロニムス研究は、上のような個人的な関心に基づいて始められたわけだが、期せずしてと言うべきか、近年では筆者と同じようにヒエロニムス研究に可能性を感じる研究者が次第に増えてきたように見受けられる。[中略]本書は、筆者の知る限り、初めて日本語で書かれたヒエロニムスに関するモノグラフである。[中略]ヒエロニムス研究の最前線の熱気と共に、時代を超えて読み継がれていく強度も備えていることを、ひとえに祈る次第である。（「あとがき」321-322 頁）

以上、著者自身の言葉に本書の特長は要領よく説明された。

以下、あらためて、加藤哲平『ヒエロニムスの聖書翻訳』を論評する。

評者の専門はユダヤ説話学で、個人的な関心は「実際に生きていた生身の人間」よりも「夾雑物によって偶像化された聖人」に向かいがちなのだが、それでも本書には大いに興奮した。つまり、著者の言う「ヒエロニムス研究の最前線の熱気」に当てられて、本書の意図を誤解、曲解した点多々あるのではないかと反省する。そこらを含めて、御参考いただきたい。

本書の全体は、端正な三部構成（各3章）を採る。

論題は単純明快で、まず「ヒエロニムスは聖書解釈者として、教父たちの中でどの程度のオリジナリティを持っていたのか」、また「聖書翻訳者として、どの程度のヘブライ語能力を持っていたのか」（序章 17 頁）。

評者は、著者の提案に従い（序章 28-29 頁）、まず第Ⅲ部から読み始めた。

現在「ウルガタ」と称するラテン語聖書のうち、旧約全書と新約福音書は、冒頭に訳者ヒエロニムスその人の序文を載せる。これを加藤は（石川立と）全て日本語に移し、註を添えて、本書の第Ⅲ部「ヒエロニムスの言葉」とした。現行聖書の目次に拠らず、ヒエロニムスの執筆した順に文章を配列してくれるのは大変ありがたい。ヒエロニムスの言を通して、旧約ヘブライ語文をラテン語に移す際の苦労を伺い知るのみならず、翻訳作業の進捗状況（全3期）を再現することも（相当の程度）可能となる。

なお、このウルガタ序文集はヒエロニムスその人の個性を強く反映するので、よく言えば、自伝文学の類としても面白い読み物である。わるく言えば、癖が凄

い。ギリシャ・ローマ古典の引用句を、単なる修辭として随所にちりばめる。粹な文人趣味と言えは聞こえはいい。が、ヒエロニムスの場合、そうした古典引用の多くは要するに自慢か弁解か悪口の婉曲表現で（本人としては謙虚、遠慮のつもりらしいけれども）、少なくとも評者などの耳には、粹の範囲を越えた悪趣味に響いてしまう。学者としては極めて優秀なのだろうが、どうも底意地の悪い人ではないかという印象を覚えつつ、第Ⅰ部に進んだ。

本書の第Ⅰ部「ヒエロニムスの世界」第1章「ヒエロニムスの生涯と著作」は、膨大な一次資料に基づくヒエロニムス伝である（「主要参考文献」326-330頁を見よ）。実証史学の手法により復元されたヒエロニムスの人物像には、大いに説得力を感じた。これとよく似た人に、森鷗外がいる。自分と同じ能力を他人にも要求してしまう類の、厄介な秀才である。ただ、ヒエロニムスは世渡りの下手な分おそらく鷗外よりも意地悪ではないらしい（その点、ウルガタ序文に抱いた第一印象は改められた）。

なお、歴史学や文献学を専門とする方々からは異論もあろうが、私見によれば、ここで加藤の復元する「実際に生きていた生身の人間」としてのヒエロニムスは、案外、デューラーやレオナルドらの絵に描いたヒエロニムスと似通う。潔癖すぎるあまり実社会の周囲に対等の友人を求めて得られないとすれば、話し相手は獣（それでも、せめてライオン）か、髑髏（それでも、せめて慕ってくれた人の遺骨）か、神様くらいだろう（それでも結局、得意の語学に頼る）。こうした「夾雑物によって偶像化された聖人」に比べると、客観性を旨とするはずの近代歴史文献学に論じられたヒエロニムスなどのほうが、むしろ虚像である。少なくとも、ヒエロニムスに対して不当に敬意を欠く。

本書の第Ⅰ部、第2章「教父学とユダヤ教科学の弁証法」によれば、近代の特に19世紀以降から今日まで書きためられた膨大なヒエロニムス研究論文の多くは（本書「主要参考文献」331-341頁を見よ）、「ヒエロニムスの独自性」か「ヒエロニムスの語学力」を問題とする（前述「まえがき」参照）。およそ二千年にわたるキリスト教会史に教父として記憶されるほどの人に独自性がないとは思えないのだが、この場合の独自性とは、聖書解釈における独自性を意味する。ヒエロニムス本人は、旧約聖書の解釈について他と意見を異にする場合、原典ヘブライ語の蘊蓄を披露して自説の正当性を主張した（そして理解しない相手を回りくどく責め立てた、もとい、綺麗な言葉で批判した）。ゆえに、二つの問題すなわち「ヒエロニムスの独自性」と「ヒエロニムスの語学力」の根は一つ、「ヒエロニムスのヘブライ語能力」である。ここで加藤の整理によると、少なくとも研究史の初期を見るかぎり、どうも「有能」と評価する研究者はユダヤ人に多く、「無能」と判定する研究者はキリスト教徒（それもドイツのプロテスタント）に多いらしい。

評者としては、いずれに肩入れするつもりもない。

無能説の論拠は極めて薄弱なので、検証する以前に、何か下心でもあるのだろうかとか勘繰りたくなる（ユダヤ人は信用できないとか、ローマ・カトリックの教父がマルチン・ルター先生よりもヘブライ語に達者であったら困るとか）。

有能説の論拠は遥かに強固で、検証に値する。ただし、これには細心の注意が必要である。

まず、ヒエロニムスの聖書翻訳は一時に行われたものではない。およそ半世紀にわたる作業である。語学力は（環境と気力と体力に比例するので）時期により異なるだろう。

また、旧約ウルガタ章句のうち「ヒエロニムスの誤解」といわれる奇妙なラテン訳語の多くは、もとのヘブライ語文からして難解であるので一概に誤訳とは決めつけられない。これらの章句について、ユダヤ人の經典講釈（ミドラシュ）や説話伝承（アガダー）は、ヒエロニムスの解釈と同様の説経を保存している（本書 89-100 頁）。この事実は、たしかにヒエロニムスの極めて優秀な語学力と博識を証明するかもしれない。が、それで果たして「今こそヒエロニムスに目を向けようではないか。彼は何年もユダヤ人との付き合いを享受し、そして何にもましてユダヤ人から教えを受けようと心がけていたのであるから、[他の教父たち]より大きな収穫を我々にもたらしてくれることだろう」（ハインリヒ・グレーツ、本書 85 頁）とまで言えるかどうか、手放しには賛同しかねる。

ヒエロニムスの著作には「ユダヤ人」も「ヘブライ人」も登場する。もちろん、一般に両者を明確に区別することは不可能であるし、無意味かもしれない（デ・ラーンジュ、本書 88-89 頁）。が、ここで加藤の挙げた用例を見るかぎり、どうもヒエロニムスのいう「ヘブライ人」とは「ヘブライ語の達人」でしかないらしい。ヒエロニムスは、ヘブライ語の不得意なユダヤ人とも進んで交際したのだろうか。あるいは、自分と意見の異なるヘブライ語の得意なユダヤ人を敢えて「ヘブライ人」と呼んだのだろうか。

本書の第 I 部、第 3 章「ギリシア・ラテン聖書学の歴史」にも見るとおり、ヒエロニムス以前のキリスト教界は、「七十人訳」と称する古代ギリシャ語の旧約聖書を公に用いた。しかし、七十人訳のギリシャ語文と原典ヘブライ語文の対応箇所は、しばしば顕著な相違を見せる。七十人訳の權威にこだわるアウグスティヌスのような教父も、この事実までは否定していない。七十人訳の改訂、もしくは他のギリシャ語聖書を試作する者もいた。その集大成が、「不滅の天才」とヒエロニムスに讃えられたオリゲネスの大著『ヘクサプラ（六欄聖書）』である。オリゲネス自身はヘブライ語を得意としなかったが、ユダヤ人との交流を通じて、七十人訳のギリシャ語文と原典ヘブライ語文の異同を丹念に拾い、これを更に他のギ

リシャ語訳と比較した。ここで七十人訳の他にオリゲネスの参照したギリシャ語聖書は、アキラ訳、シュンマコス訳、テオドティオン訳など、いずれも個人訳である。彼らの出自は不明だが、もとキリスト者の帰化ユダヤ人であったとも、ユダヤ人キリスト者であったともいう。オリゲネスらもまた、すでにヒエロニムスと同じく、ユダヤ人との付き合いを享受し、ユダヤ人から教えを受けようと心がけていたわけである。

ただ、オリゲネスの目標は、あくまで七十人訳のギリシャ語文を改訂すること、定訳ギリシャ語旧約聖書を作ることにあつた。その場合、旧約ヘブライ語原典は事実上ただの参考文献にすぎない。ヒエロニムスは、あくまで旧約ヘブライ語原典に基づくラテン語訳聖書の作成を目標とした。これが、他の教父と大きく異なるヒエロニムスの独自性である。一見きわめて正しい翻訳態度に思われるが、そう単純な話ではない。

本書の第Ⅱ部「ヒエロニムスの思想」第1章「ギリシャ語かヘブライ語か」は、ヒエロニムスの翻訳論を整理する。加藤によれば、ヒエロニムスはキケロの翻訳論を発展的に継承し、「聖書を翻訳するときにも、逐語訳を必要とする場合を除外しないままに、自身の翻訳論としては基本的に意識を採用した」という（本書166頁以下。この判断は通説と少々異なるようだが、私見によれば、加藤は正しい）。ここで紹介されるアウグスティヌスとヒエロニムスの問答が、実に面白い。

「ヒエロニムス様、貴兄の語学力は認めます。しかし、ご自慢のヘブライ語能力については、どう証明なさいますか」「アウグスティヌス君、ありがとう。過去の論文を読んでくれれば分かると思うが、私のヘブライ語能力については、ヘブライ人に尋ねたまえ」（大意。アウグスティヌス書簡75、ヒエロニムス書簡57、本書171-179頁）。

こう要約すると身も蓋もないが、アウグスティヌスの懸念には一理も二理もある。キリスト教界の主流は、実際に、七十人訳を経由して旧約聖書を理解してきた。当然、七十人訳のギリシャ語文と原典ヘブライ語文の異同については、七十人訳を優先する。しかし、ヘブライ語原典に基づいて旧約聖書を理解するとなると、七十人訳は権威を失うので、反主流の主張に口実を与えかねない。それでも敢えてヘブライ語原典のラテン語訳にこだわるならば、その意図を説明し、正当性（正統性）を証明せよ。と、アウグスティヌスは請求したわけである。ところが、ここでヒエロニムスは、要するに「意図は他所で説明した、とにかく俺を信じろ」と言う。

この絶大な自信の根拠を、かつてヒエロニムス本人は「ヘブライ的真理 *Hebraica veritas*」と命名し（『創世記におけるヘブライ語研究』序文、本書「序章」18頁以下）、聖書翻訳論の要としたらしい（さしづめ、本居宣長の『古事記』研究

における「物にゆく道」みたいなものか)。しかし、「ヘブライ的真理」なる名称そのものは(「モノにゆくミチ」と同じく)単なる標語に過ぎず、何も証明しない。

本書の第Ⅱ部、第2章「新約聖書における旧約引用」に、加藤はヒエロニムス自身の難解な説明を、きわめて要領よく次のように整理した(本書 181-224 頁)。

ヒエロニムスは、『翻訳の最高の種類について』と題する論文で(書簡 57、本書 196-213 頁)、新約聖書(原典ギリシャ語)に引用される旧約聖書(原典ヘブライ語)の章句、すなわち新約における「旧約引用」(ギリシャ語文)と、七十人訳(ギリシャ語文)の対応箇所を比較し、その異同を以下のように分類した。

- (1) 旧約引用とヘブライ語テキストとが一致するが七十人訳のみ異なる場合。
 - (2) 旧約引用、ヘブライ語テキスト、そして七十人訳がそれぞれに異なる場合。
 - (3) 旧約引用のみ異なるがヘブライ語テキストと七十人訳とが一致する場合。
- そして、以上の分類に基づき、七十人訳ギリシャ語文の出来を判定した。

- (1) の場合、七十人訳は誤訳であるという。
- (2) の場合、七十人訳は意識であるという。
- (3) の場合、七十人訳は直訳であるという。

しかし、加藤の鋭い指摘によれば、ここでヒエロニムスは次の場合を論じない。

- (4) 旧約引用、ヘブライ語テキスト、七十人訳が全て一致する場合。
- (5) 旧約引用と七十人訳とが一致するがヘブライ語テキストのみ異なる場合。

なぜか。前者については、そもそも論ずべき問題が存在しないからであろう。しかし、後者については、ヒエロニムス『イザヤ書注解』に論じられる(本書 220-222 頁)。

- (5) の場合、新約聖書における旧約引用は、七十人訳と共に、意識であるという。

つまり、七十人訳について、これを「誤訳」「意識」「直訳」と判定する基準は実のところ旧約ヘブライ語原典ではない。新約ギリシャ語原典である。

こうして見ると、「真理は“ヘブライ語”原典にある！」(本書帯の惹句)のではない。むしろ「旧約“ギリシャ語”七十人訳原典は新約“ギリシャ語”原典の真理を証明しない」、「旧約“ヘブライ語”原典は新約“ギリシャ語”原典の真理を証明する」。厳密に言えば、「真理の典拠は“ヘブライ語”文書であった！」。これが、ヒエロニムスの「ヘブライ的真理」に込められた主張であろう。そして、「ヘブライ的」なる形容詞を抜きにした「真理」自体は、文献学上の「正解」であると同時に、いわばキリスト教神学上の「公理」、すなわち「キリストの福音」を意味したと思われる。

本書の第Ⅱ部、第3章「ヘブライ人、使徒、キリスト」は、さきの第2章を承けて、新約聖書における旧約引用の諸問題を論じる。これを解決するヒエロニムスの手際については、加藤の叙述に譲る。必読。ただし、注意！現段階ではヒエ

ロニウムの結論を肯定しても否定してもいけない。まずは、結論に至る理路の確認に徹するべきであろう。

加藤の提案する「すべての旧約引用箇所に関するヒエロニウムの議論の検討」、および「ヒエロニウム『ルフィヌス駁論』とルフィヌス『ヒエロニウム駁論』との相互補完的な研究」は（本書「終章」249-255頁）、キリスト教神学、教父学のみならず、旧約聖書学、新約聖書学においても真剣に取り組まれてよい問題である。また、ヒエロニウムを個性豊かな文人として、ウルガタを一個人による翻訳文学の傑作として、世界文学史の観点から捉え直してみてもよいと思う（鴎外『ファウスト』は、すでにゲーテ原作と別の価値を有するように）。

この機会に、評者は説話学の立場から、例題としてヒエロニウム書簡 34 の調査を提案したい（本書 181-182 頁）。

書簡 34 の第 2 節に、ヒエロニウムは、あるヘブライ単語を指して「このように真理が真理そのものを持っているので (cum ita se veritas habeat)」と述べたらしい。しかし、そのヘブライ単語を加藤は紹介していない（本書の文脈には関係ないので、別に不当ではない）。

問題のヘブライ単語は、旧約詩篇 127:2、lehem hā 'ašābīm の 'ašābīm すなわち明治元訳「辛苦の糧」の「辛苦」である。が、ヒエロニウムによると、これを「辛苦」と訳すのはよろしくない。詩篇 135:15、'ašābbē haggoyīm の 'ašābbē すなわち明治元訳「もろもろのくにの偶像」と同じく（真理が真理そのものを持っているので）ここも「偶像」を訳語とすべきであるのだ、という。

ちなみに、七十人訳は、前者を odyne（辛苦）、後者を eidōla（偶像）と訳し分けていた。

たしかに、'ašābīm も 'ašābbē も同じ単語（活用を外せば基本形は 'ešeb、語根 'šb）であるらしいから、同一の訳語を充てよ、という主張は分かる。

しかし、それならば、どちらも「辛苦」と訳したっていいではないか。あるいは、同音異義語だったらどうする。いや、もしかすると「ヘブライ人」にとっては辛苦も偶像も似たようなものだったかもしれない。このあたり、ラビ文献やユダヤ説話を漁れば（「ヘブライ人に尋ねたまえ」とヒエロニウムも勧めている）、いろいろ面白い議論ができるだろう。

最後に、要望を記して終わる。

本書の浩瀚な主要参考文献表は、残念ながら、『舊約聖書ウルガタ全譯』全 4 巻（光明社、第一巻 1954 年、第二巻 1955 年、第三巻 1957 年、第四巻 1959 年）を挙げない。第一巻の「序」と「出版社の序」を一部引用する。

〔前略〕光明社の責任者で博学のエウセビオ・ブライトン師は、その右腕

ともたのむ川南重雄氏とともに、旧約聖書邦訳に全力を傾けてきた。[後略]
(第一巻「序」)

「旧約聖書のカトリック大衆版」たる本書は、正確と認められているラテン語ヴルガタ訳をもとし、一語一語精通者の校閲を仰ぎ、逐語的に訳出した。[後略] (同「出版社の序」)

いま読む人は少ないが、日本語聖書翻訳史上、貴重な作品である。また、これこそ日本におけるヒエロニムス研究の嚆矢であるとも言えるのではないか。出版界不況の中いろいろ大変だろうけれども、この際、復刊されて加藤の名著と共に読み直されることにでもなると楽しい。

国際政治から見た一神教

ー小原克博著『一神教とは何かー基督教、ユダヤ教、
イスラームを知るために』（平凡社、2018年）を読むー

村田晃嗣

冒頭から私事にわたって恐縮だが、評者は国際政治学を学ぶ者である。今日の国際政治を理解する上できわめて重要だが、日本人に総じて関心が乏しく理解も不足しているテーマが三つある。それは宗教とエスニシティ、そしてジェンダー・セクシュアリティの問題である。そして、この三者は密接に関連している。例えば、今日のアメリカ社会では、この三者がいずれも多様化しており、それが既存の主流派（白人、男性、プロテスタント）のアイデンティティ・クライシスをもたらしている。ドナルド・トランプ大統領登場の背景も、ここにある。

本書は、このうち宗教、しかも日本人にとって最も距離のある一神教の本質に迫るものである。一神教では、個人と神との直接の関係が重視されると、著者は指摘している。多神教は多様性を尊重するなどと言いながら、われわれはしばしば一神教の視点や発想を無視し排除してはいまいか。

その意味で、宗教に関心を持つ人びとだけでなく、国際政治を学ぶ人びとにも是非手にとってもらいたい。日本では、森孝一氏（同志社大学名誉教授）による一連の論考が、基督教とアメリカの政治外交との接点を分析した、数少ない先駆的な研究であった（例えば、『宗教からよむ「アメリカ」』講談社、1996年）。欧米では、宗教と国際政治の関係を扱った研究は数多い。例えば、評者の手元にも、Douglas Johnston, ed., *Faith-Based Diplomacy* (NY: Oxford University Press, 2003)がある。Walter Russell Mead, *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World* (NY: Knopf, 2001)は、「神のお慈悲」というタイトルのアメリカ外交政策に関する研究書で、「神は愚か者と酔っ払いとアメリカに特別のお慈悲をお持ちである」というドイツの鉄血宰相オットー・フォン・ビスマルクの言葉に由来する。より最近では、Michael J. Green, *By More than Providence: Grand Strategy and American Power in the Asia Pacific since 1783* (NY: Columbia University Press, 2017)が、同様の視点からアメリカのアジア外交を分析している。

アメリカ外交、とりわけ中東政策は宗教との関係抜きには分析できない。

例えば、ジミー・カーター大統領は敬虔な南部バプティストの信者でボーン・アゲインであったし、ロナルド・レーガン大統領は宗教保守派の政治的台頭を支持

基盤にしていた。ほぼ同じ時期に、イスラエルではシオニズム色の強いリクードが政権を獲得し（1977 年）、ポーランド出身のヨハネ・パウロ二世がローマ法王に就任して（78 年）、共産主義体制への抵抗を道義的に応援した。さらに、79 年にはイランでイスラム革命が起こっている。近代以降、政治の表舞台から遠ざけられていた「宗教の復讐」（ジル・ケペル）が始まったのである。

キリスト教を信じる者が約 21 億人、イスラム教を信じる者は約 15 億人、そしてユダヤ教を信じる者は 1400 万人だから、世界人口のほぼ半分は一神教徒である。だが、日本のキリスト教徒は人口の 1%ほどだし、イスラム教徒は 0.24%（しかも、その多くはイスラム教徒の夫と結婚して改宗した日本人女性）、ユダヤ教徒に至っては 2000 人程度と推定される。しかし、グローバル化の進展とともに、その日本社会にも一神教の影響が強まっている。現在の趨勢で外国人を受け入れていくと、2060 年頃には日本の人口の約 1 割は外国人になるという。そのうちのかなりは、一神教を信じる者であろう。

先述のように、一神教は自己の神のみを崇拝するため、異質なものに不寛容だが、日本が属する多神教は異質なものに寛容である——こうした俗説が、この国ではかなり堂々とまかり通っている。戦前の日本が国家神道の下で鬼畜米英を叫び、今日でもミャンマーの仏教勢力がイスラム教のロヒンギヤを迫害している事実を想起するだけで、上述の俗説は簡単に覆るはずなのに、である。評者は常々、日本社会は異質なもの（宗教）に寛容というより無関心なのだと、論じてきた。本書を熟読して、改めてその思いを強くする。

キリスト教、ユダヤ教、イスラム教という三つの一神教の「間」、一神教と現実社会の「間」、そして上述のような一神教と日本社会の「間」を、本書は分析している。そして、終末論や正戦論、政教分離といったキーワードが丁寧に吟味されている。

例えば、キリスト教は自らを「新しいイスラエル」とし、「古いイスラエル」であるユダヤ教に取って代わるべきものとみなしてきた。だから、ユダヤ教の聖書は「旧約」であり、それに「新約」が代替するのである。ユダヤ教に対するキリスト教のこうした姿勢が、ヨーロッパでの反ユダヤ主義の一因をなしてきた。また、19 世紀以降、キリスト教世界に対してイスラム教世界を設定しその価値を否定することで、前者の価値が高まる仕組みになっていた。「信仰とは、望んでいる事がらを確認し、まだ見ていない事実を確認することである」と新約聖書（ヘブル人への手紙 11 章 1 節）は言うが、この確信や確認は偏見や誤解と隣り合わせでもある。

2001 年 9 月 11 日の同時多発テロ以降、ジョージ・W・ブッシュ政権の対テロ政策、対中東政策は「聖戦」の色彩を帯びてきた。「たとい私は死の陰の谷を歩む

とも、わざわざを恐れませんが、あなたがわたしと共におられるからです」(詩篇第23篇)と大統領は祈った。聖書が語る素朴な自己犠牲の精神が、歴史の中でしばしば教会や国家に悪用され、「犠牲のシステム」を内蔵したナショナリズムが生まれたと、著者は指摘している。戦時下の日本の国家神道にも同様の傾向が看取できよう。神道が直接的にカミカゼ突撃を生んだわけではないように、ジハードを称するテロ行為もイスラム教主流派の受け入れるところではない。さらに、資本主義やナショナリズムという「見えざる偶像崇拜」こそが、現代の最大の課題だと、著者は分析している。例えば、同時多発テロで破壊されたワールド・トレード・センターは資本主義の、国防総省(ペンタゴン)は軍事力の偶像であった。

また、一言で政教分離といっても、アメリカのそれとフランスのそれ(ライシテ)は大いに異なる。前者ではキリスト教が擬似的な国民宗教と認識され、大統領は就任に当たって聖書に手を当てるが(彼がキリスト教だから)、後者では公立学校でイスラム教徒の女性がスカーフを着用することさえ禁止されてきた。われわれは政教分離に様々なヴァリエーションがあることを、知らねばならない。

「このように本書で用いてきたキーワードをふり返ってみても、その一つひとつが意味の幅(多義性、多様性)を持っていたり、両義的であったりすることがわかる。同じ言葉や概念から、正反対とも言える解釈や応答が出てくる両義的な側面を理解しておくことは、一神教の全体像を把握する上で欠かせない。現実に対応するかを求めて、聖典や教義に立ち帰ったとしても、そこから一義的な結論を導き出すことができるとは限らないのである。こうした人間の認識の限界を踏まえなければ、一方が他方を断罪するという事態が容易に起こり得る」と、著者は指摘している(218-19ページ)。

「われら」対「かれら」という二分法を用いて、超大国の最高指導者が平気に人種差別的な発言を繰り返す今日、こうした指摘は重い。だが、やはりふり返って見ると、われわれも自分と見解の異なる者に安易にポピュリズムや反知性主義といった、もっともらしいレッテルを貼って対話を拒否し、断罪していないか。あるいは、権力を批判することで自らが正義に組みしたと安易に錯覚していないであらうか。

「寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容になるべきか」と、かつてフランス文学者の渡辺一夫は問うた。「僕の結論は、極めて簡単である。寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容になるべきではない」、「普通人と狂人との差は、甚だ微妙であるが、普通人というのは、自らがいつ何時狂人になるかも判らないと反省できる人びとのことにする。寛容と不寛容とのもんだいも、こうした意味における普通人間の場において、先ず考えられねばならない」と、渡辺は言う。本書もまた、「寛容の文化」と「憎しみの文化」の軋轢を論じて、他者性に向き合

う必要を説いている。

やがて、日本社会でも宗教のみならず人種、さらにはジェンダー・セクシュアリティをめぐって、様々な意見対立が生じるであろう。日本人が宗教問題に無頓着な理由の一端は、他のマイノリティ問題がこれまで十分に争点化されてこなかったからであろう。だが、アイデンティティ・ポリティックスは、すぐそこに迫っている。異なる意見に対して、果たして、われわれはどれだけ寛容でフェアでいられるであろうか。

例えば、すでに同性婚を認めよとの声も挙がっている。「婚姻は、両性の合意にのみ基いて成立し、夫婦が同等の権利を有することを基本とし、相互の協力により、維持されなければならない」と、日本国憲法 24 条は述べている。この条文の立法趣旨は女性（妻）の地位を守ることにある、同性婚は明示的に禁止されていないから、憲法を改正せずとも、法改正だけで日本でも同姓婚は可能になると、かなりの憲法学者や法律家が論じている。2019 年 7 月には、日本弁護士連合会が「同性の当事者による婚姻に関する意見書」を発表し、同性婚を認めない日本の現状は、憲法 13 条の幸福追求権と 14 条の法の下での平等に反するので、関連する法令を改正するよう求めている。

そうなのかもしれない。だがそう論じる学者や法律家の多くが、ほんの数年前には、憲法 9 条の下では集団的自衛権の行使は違憲だと論陣を張っていたのである。9 条の立法趣旨は侵略行為の禁止であり、集団的自衛権の行使が明示的に禁止されているわけではない。9 条の戦争の放棄は、国際連合憲章による戦争の違法化、侵略行為の禁止を前提にしており、その国連憲章で自衛権は認められている。ましてや、個別的自衛権はよいが集団的自衛権は認められないという法的根拠はない。24 条で同性婚が可能だとしながら 9 条で集団的自衛権が認められないという議論は、評者にはダブル・スタンダード以外の何者でもないように思われる。異なる意見や価値観に寛容でフェアであることは、実に、言うはやすく行なうに困難なことである。それは、自己弁護の巧みな知識人にとって、特にそうであろう。

本書の著者は、これまでに『宗教のポリティックス』（晃洋書房）といった学問横断的で知的冒険に富んだ著書を著してきた。本書のあとにも、『ビジネス教養として知っておきたい 世界を読み解く「宗教」入門』や、京都大学の山極寿一総長との対談『人類の起源、宗教の誕生：ホモ・サピエンスの「信じる心」が生まれたとき』（平凡社新書）を出版するなど、社会啓蒙にも熱心に取り組んでいる。さらに、小原氏は同志社大学一神教学際研究センターや良心学研究センターの運営に深く関わるなど、実践的な活動も展開してきた。この新書は、そうした著者だからこそ著せた問題提起の書である。

執筆者紹介（掲載順）

アダ・タガー・コヘン

同志社大学神学部・神学研究科教授

同志社大学一神教学際研究センター長

イマニュエル・トーヴ

エルサレム・ヘブライ大学聖書学科名誉教授

加藤哲平

日本学術振興会特別研究員 PD（京都大学）

大澤耕史

中京大学国際教養学部助教

山本孟

日本学術振興会特別研究員 PD（同志社大学）

石黒安里

同志社大学研究開発推進機構特別任用助教

阿部望

獨協大学国際教養学部非常勤講師

堀川敏寛

立命館大学文学部非常勤講師

飯郷友康

東京大学非常勤講師

村田晃嗣

同志社大学法学部政治学科教授

編集後記

このたび、『一神教学際研究』（JISMOR）第15号が発行となりましたので、お手元にお届けします。

今号の特集は、「死海文書と初期キリスト教」となっており、二つの講演と論文を掲載しております。その他、一般論文も同じく死海文書を扱ったものとなっており、死海文書が発見されてから約70年、まだまだ深い内容をもった文書であることを痛感させられます。今号では、その他ヒッタイトとユダヤ学に関する研究ノートが2本、書評が4本と充実した内容となっております。合計9名の方々による論稿および書評で、内容も多種多様なものとなっておりますので、是非ともご一読頂ければと存じます。

なお、まだまだ論稿としては未成熟と思われるものも含まれるかと思いますが、ご批判の言葉とともに、激励の言葉も頂ければ幸いです。これからも『一神教学際研究』（JISMOR）では、ユダヤ教、キリスト教、イスラームのみならず、その周辺領域についても積極的に扱っていく所存でございます。皆様からのご投稿を心よりお待ちしております。また、皆様からの一層のご支援のほど、何卒よろしくお願い申し上げます。

2020年3月

編集委員（代表）中野泰治

『一神教学際研究』(JISMOR) 論文募集要項

2019 年 4 月 15 日改訂

1. 本誌は年 1 回 (3 月頃)、日本語と英語の 2 言語で、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
2. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローである者、もしくはリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。
3. 応募原稿に対しては査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。
4. 原稿は、原則として未発表のものに限ります (再録の場合は、該当機関より掲載の許可を得てください)。
5. 投稿希望者は、5 月末日までにサマリー (書式自由、日本語の場合 600 字程度、英語の場合 250 words 程度) を電子メールにて提出してください。6 月中旬までに当編集委員会より投稿の可否を回答致します。
6. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
7. 原稿は Word 形式 (下記テンプレート使用) と PDF 形式の二種類を作成し、電子メールに添付して投稿してください。
8. 原稿は規定の Microsoft Word テンプレートを使用してください。日本語のテンプレートでラテン・アルファベット、ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字を用いる場合は、“Times New Roman” 10 ポイントのフォントを使用してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。(http://www.cismor.jp/jp/publication/)
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、以下のとおりです。
論文：日本語の場合、16,000～24,000 字
：英語の場合、6,000～9,000 words
研究ノート、書評、研究動向：日本語の場合、8,000 字以内
：英語の場合、3,000 words 以内
(図は字数に含まれませんが、チャートおよび表中の情報は字数に含まれます。)
12. 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属を記してください。論文または研究ノートの場合は、要旨 (日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度) およびキーワード (5 語) も記してください。原則として、表題、執筆者氏名、所属は日英両言語で記してください。
13. 注は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は、原則として掲載しません。

14. 注における、欧文の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記は、Chicago Manual of Style に依拠し、次の様に記入してください。

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, "The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples," in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson et al eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, "The Annals of Hattušili III," *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online:

Ada Taggar-Cohen, "Hittite Laws and Texts," *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

同じ著者が 2 回以上現れる場合は、その氏名を再度フルネームで記入してください。

例：Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," pp. 20-25.

雑誌／シリーズの名称は略さずに記入してください。

日本語の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記方法は、次の通りです。

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004 年、50 頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973 年、343 頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活－ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012 年、215 頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編 I』（シリーズ「いま宗教に向き合う 1」）岩波書店、2018 年、111 頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀－命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告－』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクトチーム、2007 年、35 頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018 年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第 76 巻、第 2 号、同志社大学神学部、2014 年 12 月。

新聞

久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009 年 2 月 12 日号 所載）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳－ユダヤ教『スリーホート』の祈り－」『筑波大学地域研究』第 6 号、筑波大学地域研究研究科、1988 年、260-261 頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『一神教学際研究』第 2 号、同志社大学一神教学際研究センター、2006 年、13-14 頁、

<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecce270c28433c92.pdf> (閲覧日)。

その他、不明な点がございましたら、編集委員会にお尋ねください。

15. ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字については、原語表記も認めます。その他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則として、ラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

転写をする場合、可能な限り、Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (以下 SBL)、第 5 章 (p. 55 以下) に準拠してください。ヘブライ文字については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、エジプト語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC (Library of Congress) に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教学際研究』編集委員会

E-mail: journal@cismor.jp

一神教学際研究

発行日 2020 年 3 月 31 日

編集者 中野泰治

発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092

E-mail : rc-issin@mail.doshisha.ac.jp <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 絹田 啓子



同志社大学
一神教学際研究センター
<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
rc-issin@mail.doshisha.ac.jp