

## 論文

# ユダヤ教世界のイエス伝 —ストラスブール写本版『トルドート・イエシュ』と その文脈についての研究—

志田 雅宏

## 1. 対抗の手段としての文学

中世のキリスト教世界を生きるユダヤ人を取り巻く環境の不安定さは、ユダヤ人に対する神学的な両義性に起因するものであった<sup>(1)</sup>。ユダヤ人は、一方ではキリストを磔刑にかけて殺した者として、他方では旧約聖書というキリストの真理が預言された書物を運ぶ者として両義的に規定された。そして、この神学的な両義性が、法律や政治、社会制度に広く影響を与え、キリスト教世界全体に浸透していった。弟のアベルを殺した廉で彷徨える者となったカインに対する復讐を神が禁じたように（創世記4章）、神殺しの罰で離散するユダヤ民族を根絶することは許されないとされた。アウグスティヌスは「彼らを殺してしまわないでください」（詩59:12）<sup>(2)</sup>という聖書の一節をユダヤ人保護の原則として解釈した。そして、彼の見解は、キリスト教世界に離散するユダヤ民族の存在理由に対する教会聖職者および国家君主の理解や規定のための基盤となったのである<sup>(3)</sup>。

このキリスト教側からのユダヤ人理解に対して、ユダヤ人たちはしばしば対抗的な姿勢を示した。その表現手段は、宗教論争の文学や聖書の註解、祈祷書や説教、極端な場合には自死としての殉教にも及んだ。これらの対抗的表現には、彼らがキリスト教文化から影響を受けて形成したものも少なくない。ユダヤ人はキリスト教世界の住人および言説の一部として、キリスト教に対峙する自分たちのアイデンティティを構築していったのである<sup>(4)</sup>。

そして、この対抗的な表現として近年注目されているのが民間伝承である。ユダヤ教世界には、福音書や聖人伝などのキリスト教文学のイエス物語とはまったく異なる、ユダヤ人たちの語るイエス伝が存在した。それが『トルドート・イエシュ』（*Toledot Yeshu*）である<sup>(5)</sup>。『トルドート・イエシュ』はそれ自体が多様な伝承であるが、本稿では中世西欧で流布したストラスブール写本版を紹介し、考察する。

## 2. 『トルドート・イエシュ』とは何か

まず、『トルドート・イエシュ』の概要を紹介しよう。ユダヤ人のイエス伝承の存在は、2世紀後半以降のテルトゥリアヌス『見世物について』（*De Spectaculis*）やオリゲネス『ケルソス駁論』（*Contra Celsus*）といった教父文学において確かめられる。つまり、1世紀末の福音書成立の直後には、ユダヤ人たちはイエスのアナザー・ストーリーを創り出していたのである。

その後、伝承の一部はラビ・ユダヤ教の教典であるタルムードに取り込まれた。タルムードではイエスが不遜な弟子や魔術師として語られるが、P・シェーフアーはその語りを、「福音書におけるイエスの生涯と死の物語に正対する物語、注意深く考慮された極めて洗練された対抗物語」<sup>(6)</sup>と評する。後述するように、この「対抗物語」(counternarrative)としての「反福音書」(anti-Gospel)という性格は、タルムードのイエス伝承と『トルドート・イエシュ』に共通する特徴であり、事実として後者にはタルムードと共通のエピソードやモチーフも多数登場する。しかし、両者には明確な違いもある。タルムードのイエス物語が断片化しているのに対し、『トルドート・イエシュ』のそれは完結していることである。タルムードの編纂者(スタム)は、諸伝承を集めてひとつのイエス物語を再構成することに関心を持っていない。また、タルムードという大洋を泳ぐための学識と技能を習得したラビたちも、イエスの全貌を描き出すことにはまったく興味を示さない。彼らにとってイエスは些細な関心事にすぎないのである。他方、『トルドート・イエシュ』は、それ自体で完結したイエス物語を提供する。イエスの誕生や奇跡、受難と死など、福音書でおなじみのエピソードが並ぶひとつの物語が展開されるのである。

西欧世界で『トルドート・イエシュ』の存在がキリスト教神学者に認知されたのは、初期教父の時代からだいぶ後のことである。確認されるかぎり、9世紀にリヨンの司教アゴバルドゥスとアムーロが、ユダヤ人の迷信としてこの文書に言及したことをその嚆矢とする<sup>(7)</sup>。そして、西欧で最も広く伝播したストラスブル写本版の登場は、それからさらに数百年後である。そこで、次にこの版について紹介しよう。

ストラスブル写本版は、ストラスブルの *Bibliothèque nationale et universitaire* (BNU) が所蔵する東欧カライ派のヘブライ語写本の雑録に含まれている (Ms. Strasbourg BnU 3974 (Heb. 48), 170r-175v)。カライ派は8世紀のバビロニアで誕生した宗派で、ラビ体制と激しく対立した後、近代以降は東欧にその拠点を移していった。カライ派によるキリスト教論駁の傑作に『ヒズーク・エムナー』(*Hizuk Emunah*) があるが、この雑録の構成から察するに、『トルドート・イエシュ』も論駁書の類として収録されたようである<sup>(8)</sup>。このストラスブル写本版については W・ハーベリーが詳細に研究しているが<sup>(9)</sup>、重要なことは、このテキストが中世西欧で広く読まれたものであったことである。つまり、東欧の異端的なユダヤ教徒が書き写したテキストは、西欧世界で語り継がれてきたユダヤ版イエス伝だったのである。

ストラスブル写本版の伝播の決定的な契機は、1278年頃に書かれた浩瀚な反ユダヤ教・反イスラームの論駁書、『信仰の短剣』(*Pugio Fidei*) におけるラテン語翻訳である。著者はドミニコ修道会の神学者ライムンドゥス・マルティニ(1284頃没)であり、彼はユダヤ人やムスリムとの宗教論争および布教活動のために、ユダヤ教やイスラームの文献を研究した。『信仰の短剣』はその集大成であるが、そのなかでライムンドゥスは、「ユダヤにおけるキリストの奇跡の物語—それは邪悪なり」という見出しを立て、ユダヤ人が語っていたというその「物語」を、まるごとラテン語に訳出した<sup>(10)</sup>。この13世紀のラテン語訳と、近代東欧のカライ派信徒が書写したヘブライ語テキストがほぼ一致しているのである<sup>(11)</sup>。

ユダヤ史の碩学 A・フンケンシュタインと J・コーヘンは、この13世紀という時代が、西方キリスト教世界におけるユダヤ人像およびその社会的な位置づけの大きな変化を目撃したと論じる<sup>(12)</sup>。従来のアウグスティヌス的な定式が崩れ、ユダヤ人を悪魔とみなす視線や、血の中傷をはじめとする反ユダヤ的中傷が増加していったのである。そして、その複合

的な諸要因のひとつとして、聖書後のユダヤ教文学についてのキリスト教側の知識の増大が挙げられる。アウグスティヌス的なユダヤ人理解は旧約および新約聖書に描かれたユダヤ人イメージに立脚するものであるが、タルムードの制度知の下で生きる中世のユダヤ人は、もはやそうした聖書的ユダヤ人像から完全に逸脱しているとみなされた。『信仰の短剣』におけるタルムードや『トルドート・イエシュ』のラテン語訳は、聖書後のユダヤ教文学の知識を広く提供することで、このユダヤ人イメージの変化をもたらす大きな要因となった。

その証拠として、14世紀以降の西欧ではユダヤ人たちは『トルドート・イエシュ』を「秘密文書」として扱うようになった。D・バルブとY・ダハウィの画期的な研究は、キリスト教社会の権威による監視から同書を隠そうとするユダヤ人共同体の様子を描いている<sup>(13)</sup>。それによると、1429年にフランス中部のトレヴーでユダヤ人たちが告訴されたある事件の過程で、件のユダヤ人共同体の指導者が『トルドート・イエシュ』の小冊子を家に隠し持っていたことが暴露された。さらに、押収された小冊子がフランス語に翻訳されたものが現存しているが<sup>(14)</sup>、その内容はストラスブール写本版と酷似していた。つまり、ストラスブール写本版『トルドート・イエシュ』は、13世紀以降の西欧において、ユダヤ人にもキリスト教徒にも広く知られていた物語であったと推察されるのである。

### 3. 研究の視座

次に研究も概観しておこう。その嚆矢となるのは、1902年のS・クラウスの *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (『ユダヤ文献におけるイエスの生涯』) である<sup>(15)</sup>。そして、それはふたつの望まぬ闘いの結果でもあった。Y・モスによれば、そのひとつはプロテスタントのユダヤ学者、E・ビショフとの論争であった。ビショフは1895年に『トルドート・イエシュ』のイディッシュ語写本を校訂し、ユダヤ人のクラウスもそれを高く評価して親睦を深めていったが、やがてビショフは反セム主義の熱烈な支持者となり、両者は袂を分かつ<sup>(16)</sup>。『トルドート・イエシュ』をユダヤ人によるキリスト憎悪に満ちた福音書解釈とみなして糾弾するビショフに対し、クラウスは同作品が福音書と時期を同じくして成立し、いずれも当時のイエス伝承の解釈であったと反論した。クラウスは自分の文献学的方法の正しさを信じていた。そして、もしも元の伝承が後の福音書の基盤をなすという理由で「キリスト教的」性格を本質的に持つとみなされるならば、『トルドート・イエシュ』もまた然りである—つまり、同じく「キリスト教的」伝承に由来する—と説明したのである。

もうひとつの闘いは、ヨーロッパのユダヤ人研究者内部での論争であった。ユダヤ教の近代化をめざしたM・メンデルスゾーン(1729–1786)以来、真正な歴史こそが改革的なユダヤ知識人にとっての新しいユダヤ教の拠り所であった。そんな彼らにとって、『トルドート・イエシュ』が描く「歴史」は虚偽でしかなかった<sup>(17)</sup>。膨大なヘブライ語写本を収集し、文献学的研究の礎を築いたユダヤ人歴史家たちは、『トルドート・イエシュ』を中世の創作物と蔑み、「恥ずべき偽造物」とすら評した。クラウスは、このような19世紀の実証主義的な「ユダヤ教科学」(Wissenschaft des Judentums)に内在する偏見と対峙する道を選んだ。その意味では、カバラー(ユダヤ教神秘主義)を同様の偏見から救い出し、そこに唯一無二の価値を見出したG・ショーレムと相通じるところがある。

こうして学術研究の俎上に載せられた『トルドート・イエシュ』は、近年さまざまな研究者の関心を集めている。2009年にプリンストン大学で開催された国際会議の集成である論

文集 *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited* は、本格的な研究を力強く宣言した成果である<sup>(18)</sup>。そして、2014年にM・メーアソンとP・シェーファーの編集により、多数の写本の校訂版と英訳を収めた *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus* (全2巻、以下 *TYLSJI*, *TYLSJII* と略記する) が出版され、揺るぎない基盤が固められた<sup>(19)</sup>。

ところで、多岐にわたる『トルドート・イエシュ』研究には、その通奏低音とも言うべき基盤的な視座がある。それが、A・フンケンシュタインによって提示された「対抗歴史」(counterhistory) である。彼の定義を引用しておこう。

対抗歴史は古代以来書かれた歴史の特定のジャンルを形成する。興味深いのは、それらは歴史記述の論考において、すぐにはそのように同定されてこなかったことである。それらの機能は論争的 (polemical) である。それらの方法は、敵対者が最も信頼する資料を、その本来的の性質に反して体系的に利用することによる。(……) それらの目的は、敵対者の記憶を破壊することを通じて、彼の自己イメージとアイデンティティを歪めることである。<sup>(20)</sup>

『トルドート・イエシュ』では、イエスについて侮蔑的な描写や、キリスト教的なイエス理解の転覆が見られるが、これらは福音書(「敵対者が最も信頼する資料」)の語りなおしという方法でおこなわれる。イエスの誕生から死と復活までの物語は、福音書のそれを利用する仕方で開催されてゆくのである。フンケンシュタインやD・ビアールはその方法を「対抗歴史」と名づけ、『トルドート・イエシュ』の最大の特徴であると同時に<sup>(21)</sup>、ユダヤ史における古代から現代までの全般的な特徴とみなす。

さらに言えば、「対抗歴史」の概念は、先に見たシェーファーの『タルムードの中のイエス』(「対抗物語」)や、ビアールによるショーレム研究でもみられる<sup>(22)</sup>。また、エジプト学者のJ・アスマンは、一神教の排他的性格を克服するヨーロッパの「エジプト人モーセ」という形象を「対抗想起」(Gegenerinnerung) と呼び、集合的な記憶を形成する「記憶史」の研究において「対抗歴史」の概念の有用性を主張している<sup>(23)</sup>。「歴史」「物語」「想起」など呼称の違いはあるが、これらはほぼ同義で使われていることから、「対抗歴史」はユダヤ史にとどまらず、一神教研究や宗教史にも適用可能な概念として注目されよう。

さて、話を『トルドート・イエシュ』研究に戻すと、それは成立史と受容史に大別される。成立史では、その起源を福音書成立時代に求めるクラウスの学説は現在では退けられている。テルトゥリアヌスらの著作で証言される古代末期のイエス伝承と、テキストとしての『トルドート・イエシュ』の関係性を正確に特定することは難しいが、早い段階から複数のイエス伝承が存在していたと想定する研究者が多い。

成立史の最も重要な研究は、R・ディ・セーニによる分類作業である<sup>(24)</sup>。ディ・セーニは100を超える写本を分析し、比較的古いアラム語の「ピラト」型(総督ピラトやヘロデ大王が登場。イエスの受難を中心とする主題)と<sup>(25)</sup>、中世後期以降に広がったヘブライ語の「ヘレナ」型(ヘレナ/ヘレネという女王<sup>(26)</sup>がパレスチナを支配しているという設定)に分類されると主張する。9世紀のアゴバルドゥスが言及しているのが前者、13世紀のライムンドゥスが言及しているのは後者ということになる<sup>(27)</sup>。このディ・セーニによる分類は2014年の校訂版でも踏襲されているが、カイロ・ゲニザ文書の研究の進展にともない、重要な修正も提示されている。カイロ・ゲニザ文書は中世の地中海世界におけるユダヤ人とムスリムの

社会や生活、宗教的実践などを伝える膨大な史料群であるが、そのなかに『トルドート・イエシュ』のアラム語テキストとユダヤ・アラビア語テキストがある。これらの文書の検証により、「ピラト」型を古い版、「ヘレナ」型を後続の新しい版とするデイ・セーニの分類法が見なおされ、むしろ早い時期から両者が並存していたという指摘がなされている<sup>(28)</sup>。成立史におけるこれらの議論は、単一的な「原テキスト」(Urtext)の存在の想定を退けることを意味する。『トルドート・イエシュ』には早くから複数の型があり、地域ごとに多様化するなかで、いくつかがカイロ・ゲニザに集積したり、キリスト教神学者の手に渡ったりしたと推察されるのである。

一方、受容史の着眼点は、同一の(あるいは同様の)テキストの伝播である。そして、異なる時代や文脈のなかで、そのテキストがどのように読まれたのかを明らかにすることが重要な主題となる。Y・ドイッチュは中近世の西欧での『トルドート・イエシュ』の受容を概観するなかで、これがユダヤ人よりもキリスト教徒によって注意深く読まれたことを指摘する<sup>(29)</sup>。ストラスブール写本版について言えば、13世紀のライムンドゥスによるラテン語翻訳は、キリスト教徒の神学者やヘブライ語学者の手に渡り、さまざまな反応を引き起こした。他方、ユダヤ教の指導者や論争家による反応は比較的少なかった。また、先のバルブとダハウイの研究で示されたように、キリスト教社会から隠された秘密の小冊子という形態もみられた。

そして、本稿もこの受容史的観点に立つものである。ここで念頭に置かれる文脈とは、中世西方キリスト教世界とそのなかで暮らすユダヤ人たちの状況である。ユダヤ世界の民話研究の碩学であるE・ヤスィフは、民間伝承、とりわけ歴史的な伝承の役割として、それが共同体の歴史意識を形づくることを挙げている<sup>(30)</sup>。この指摘をふまえると、ユダヤ版イエス伝をユダヤ人たちの集合的記憶としての「歴史」、つまりキリスト教の伝統や価値観、歴史などで構成される言説に対する彼らの「対抗歴史」として読解することが重要となる。ただし、「対抗歴史」の概念がはたすのは一すでに多くの研究者が指摘しているが一、フンケンシュタインが挙げたような「論争的」(polemical)な機能にとどまらない。ゆえに、本稿でも『トルドート・イエシュ』が「論争文学」(polemical literature)にとどまらない多面的な性格を持つことを示してゆきたい。

なお、ストラスブール写本版については、2017年3月に東京大学で開催されたシンポジウム「ユダヤ版『イエス伝』—史的イエスと文学的虚構の間で—」において、私の報告時に配布した試訳(全文)がある。公開されているので(2021年時点)、ぜひ併せてお読みいただきたい<sup>(31)</sup>。以下、取り上げるのはイエスの生涯に関連する重要な四つのエピソードである。この版にはペトロやパウロらの興味深いアナザー・ストーリーも収録されているが、そちらの考察は別稿を参照されたい<sup>(32)</sup>。

#### 4. イエス誕生

福音書におけるイエス誕生の物語は少しばかり不可解である。特に、ヨセフの立場から一連の出来事の体験を想像すると、そう感じるかもしれない。婚約して一緒に暮らす予定であった女性が知らないあいだに妊娠する。そこで、彼女の不貞を疑って離縁しようとする、夢に天使が現れて、彼女は人間ではなく聖霊によって子を宿したのだと言う。もしも、イザヤ書の預言の成就という福音書の解釈がなかったら、もはやそれはヨセフにとって悪夢で

ある。

福音書をいぶかしむユダヤ人は、この物語にはある真相が隠されていると考える。その真相とはもちろん、マリアが本当に不貞を働いていたというものである。ただ、ストラスブル写本版は他の版に比べて、いささかマリアに同情的である。彼女にはダビデ家の由緒正しい末裔であるラビ・ヨハナンという婚約者がいたが、安息日明けの夜に酔っぱらって歩いていた怪しげなヨセフという人物が夜中に彼女の家に忍び込み、知らないうちに関係を持ってしまう。つまり、マリアに不貞の意図はなく、闇夜のせいで彼女は相手がヨハナンだと勘違いしてしまったのである。加えて、彼女は月経の穢れ（ニダー）の状態にあった<sup>(33)</sup>。やがて、事実が露見し、マリアの妊娠が判明する。他方、ヨハナンはヨセフの悪事を暴くべく証人を立てよと師に忠告されるが、婚約者を置いて去ってゆく。決して戻ってくることはないヨハナンの「不在」は、イエスがダビデの家系から完全に断たれたことを示唆する。

この可哀な誕生物語には、明確な論争的意図が含まれている。それは、イエスがダビデ家の出身であることの否定と、処女懐胎の否定である。そして、この論点は中世ユダヤ教の知的言説におけるキリスト教論駁と共有されている。その重要な事例が、12世紀に南仏で書かれたキリスト教論駁書『主の戦い』(*Milhamot ha-Shem*)である。著者のヤアコヴ・ベン・ルーベンは、マタイ福音書をラテン語（ウルガータ）からヘブライ語に翻訳し、その内容を批判したユダヤ人論争家である。

とりわけ興味深いのは、『主の戦い』においてマタイ福音書1:16のイエスの系図および誕生の箇所が「彼女から／彼から生まれた者が、キリストと呼ばれるイエスである」と訳されており、版によって「彼女から」と「彼から」という異読が存在することである<sup>(34)</sup>。ヘブライ語の「産んだ」(*holid*)という動詞は男性にも女性にも使われる（「子をもうけた」）ため、「彼から」という表現は不自然ではない。そして、「彼女」の場合はマリアをさすが、「彼」の場合は、マタイ福音書1:16ではまだ「神」や「聖霊」は登場しないため、ヨセフをさすと考えるのが自然である。つまり、『主の戦い』の著者ヤアコヴ本人あるいは特定の版の写字生は、ヨセフがイエスの実父であるという伝承を知っていた可能性が高いのである。

さらに重要なことは、ヤアコヴ・ベン・ルーベンが「彼女がダビデ家の出身であると誰が証明できようか。ユダの諸族の（ダビデ家以外の）他の者と結婚することができるのであるから」<sup>(35)</sup>と述べていることである。マタイ福音書第1章の系図によれば、確かにヨセフはダビデ家の出身だが、マリアはその婚約者でしかない。ヤアコヴは、氏族の後継は父系であり、女性は結婚とともに出身の氏族から離れると説明する<sup>(36)</sup>。つまり、もしも福音書のとおりヨセフがイエスの産みの親でないのなら、イエスはダビデの家系ではないのである。また、福音書の系図で言及される三人の女性（タマル、ラハブ、ルツ）には、言及されない他の女性と異なり、「粗悪な種」(*pesolet*)があるため、イエスの神性の証拠にはなりえないとヤアコヴは主張する。こうした出生の瑕疵を強調する発想も、後述するように『トルドート・イエシュ』と通奏する主題である。『主の戦い』では、イエスの出生についての疑義が福音書の精読にもとづいて提示される。一方、『トルドート・イエシュ』では、ダビデ家出身のヨハナンとは対照的な人物として、素性のわからない男が「ヨセフ」という名で登場し、マリアを妊娠させる。両作品はその方法こそ異なるが、ダビデ家の家系と処女懐胎という福音書のイエス誕生および出生をきわめて強く否定しているのである。

ところで、母マリアが不貞を働いたというユダヤ人たちの伝承は、すでにオリゲネスの

『ケルソス駁論』にみられる。ケルソスが登場させるユダヤ人は「イエスの母は、彼女の婚約者の大工から姦淫の咎めを受けて放逐され、パンテラという名のひとりの兵士によって懐妊した」<sup>(37)</sup>と語っている。また、マリアはひっそりとイエスを産んだが、彼はその後エジプトへ行き、奇跡の力を手にし、「これらの力のゆえに神と自称したのだ」<sup>(38)</sup>と言う。そして、バビロニア・タルムード（以下 *BT*）ではイエスを暗に示唆して、彼を「スタダの子」「パンデラの子」と呼ぶ伝承があるのはなぜかというラビたちの議論があり、「スタダ」（「道を逸れる」）は母マリアの別名、「パンデラ」は彼女と関係を持った男の名であると結論づけられる<sup>(39)</sup>。さらに、別のラビ伝承（トセフタ）では、「スタダの子」が魔術の使い手であることが語られる。つまり、『ケルソス駁論』でのユダヤ人の証言とタルムードのラビたちの議論は、その直接的な影響関係こそ不明だが、明らかに共通の源泉に依拠しているのである<sup>(40)</sup>。

しかし、タルムードと『トルドート・イエシュ』には明確な相違もある。タルムードでは、イエスの誕生は物語として語られているのではない。そこには法的な主題をめぐる議論という文脈があり、安息日に文字を書くことの禁止というミシュナの規定についての議論のなかで、エジプトで身につけた魔術として身体に刺青をした「スタダの子」の伝承が想起されるのである<sup>(41)</sup>。イエス伝承は断片化されており、タルムードのラビたちは「イエス物語」を創出することに関心を持たないのである。

他方、『トルドート・イエシュ』ではその物語性により、不幸な出生がイエスの人格形成と生涯に決定的な影響を与えるというストーリー展開がつくられる。成長したイエスは利発さを発揮し、トーラーを学習する勤勉な青年となる。だが、彼は師に対して敬意を欠いた振る舞いをし、さらには法的な議論を交わす賢者たちに割って入り、師が弟子よりも知恵で優れているとはかぎらないと言い放つ。そして、イエスの傲慢さはその出生に起因するとみなされ、彼は「私生児」（*mamzer*）や「月経の女の息子」（*ben ha-nidah*）と囁かれ、やがてその出生の経緯がすべて調べられる。聖書には「私生児は主の会衆には入ってはならない」（申 23:3）という規定があるが、それは私生児がユダヤ人の宗教共同体から明確に排除されるという歴史的事実を形成してきたことを必ずしも意味しない。タルムードではむしろ、この規定は私生児に対する結婚などの制限として解釈されてきた<sup>(42)</sup>。それに対し、イエスの生涯を物語として語る『トルドート・イエシュ』では、この申命記の一節は、不法な出生に対する蔑称のための共同体全体の価値観、ひいてはイエスに対する振る舞いを通して形成・維持される社会規範としての役割をはたしている。物語において師弟関係や規範を重んじる共同体が存在し、イエスはそれを指導する者たちへの反逆者として描かれる。そのとき周囲から投げつけられるのは、彼の出生にまつわる呪詛や罵詈で、イエスはその共同体での生活のあらゆる瞬間においてみずからの不法な出生を想起することを強いられ続ける。これがイエス誕生の物語的な機能とすることができよう。

## 5. 神名の窃盗

福音書におけるイエスの奇跡は、ユダヤ教文学では「魔術」（*kishuf*）と解される。魔術はモーセ五書でその実践が禁止され、死罪に相当する罪行である<sup>(43)</sup>。『トルドート・イエシュ』では版によって魔術の内容が大きく異なっており、「ピラト」型ではエジプトで魔術の本を見つけ、それによって魔術を身につけるとされている<sup>(44)</sup>。これは、先述の『ケルソス駁論』やタルムードにみられる伝承と重なるものである。他方、ストラスブルク写本版ではこ

れとはまったく異なる物語が語られる。

師弟関係の規範を破ったイエスは、法廷でラビたちから死罪を宣告される。彼は故郷ガリラヤを逃げ出し、エルサレムにやってくる。エルサレムには神殿が立っていたが、そこにはある秘密が隠されていた。最奥部に据えられた石に、聖四文字の神の名前（Shem ha-Meforash : YHWH）が（おそらく母音記号付きで）刻まれていたのである。トーラーではその神名を口に出して唱えることは禁止されているが<sup>(45)</sup>、このエピソードではそれを「学ぶ」（正しい発音を学ぶ）者は何でも自分の望みを叶えられるとされている。それゆえ、ラビたちは悪用を避けるべく神殿に細工を施していた。門柱に銅製の犬を吊るしたのである。これにより、神殿への侵入者は、出てくるときに犬に吠えられ、内部で学んだことをすべて忘れてしまうのである。しかし、イエスは狡猾にもその結界を突破する。彼は羊皮紙を携え、そこに神名を書き写すと、すぐに神名を唱える。そして、神名の効力により痛みが失われているあいだにナイフで腿を裂き、羊皮紙をなかにしまい、それから皮膚を元に戻したのである。その後、出口で犬に吠えられて神名を忘れ去るが、帰宅後に腿のなかから羊皮紙を取り出し（このときだけは痛かったはずである）、まんまと神殿から神名を盗み出すことに成功するのである。

この神名の窃盗のエピソードは、イエスの奇跡物語を貶め、同時に彼がユダヤ教世界の指導者たちの規範に反抗する人物であることを印象づける。しかし、ストラスブル写本版の反福音書的性格が顕著なのは、むしろその後である。神名の力を得たイエスは、イスラエルの若者たちに向かって自分がメシアであると宣言する。彼は「見よ、おとめが身ごもり、男の子を産む。彼の名をインマヌエルと呼ぶ」（イザ 7 : 14）という有名な一節について、「私についてイザヤは預言した」（*TYLSJII*, p. 85）と言い放つのである。

このイザヤ書の一節は、福音書記者がイエス誕生の記述（マタ 1 : 22-23）にさいして引用したものである。しかし、『トルドート・イエシュ』ではイエスが自分のメシア性の証拠として、まさに自分自身で引用するのである。現代のイエス研究でも、福音書の記述からイエス自身がメシア意識を明確に有していたと主張する研究者もいるが<sup>(46)</sup>、イザヤ書 7 章や詩篇第 2 篇などは、新約聖書では福音書記者やパウロがイエスにおける預言の成就として解釈する箇所である。『トルドート・イエシュ』では、こうした新約聖書での聖書引用をイエス自身に語らせることで、「対抗歴史」の手法によってイエスの傲慢さが強調されるのである。

また、メシアとしてのしるしを見せよと若者たちがイエスに要求する場面でも、「対抗歴史」的な読解が発揮されている。共観福音書では、イエスが自分にしるしを求める者を「神に背く邪な者」の欲求であると断じている（マタ 12 : 38 ほか）。その一方で、ヨハネ福音書のカナの婚礼（ヨハ 2 : 1-11）では、イエスがしるしを見せたことで弟子たちが彼を信じたと言われている。『トルドート・イエシュ』では、これらの福音書の記述を利用する仕方でイエスの言動が語られる。イエスはみずから進んで「奇跡」（魔術）を起こし、若者たちを信じ込ませたのである。つまり、このエピソードは、共観福音書におけるイエスの「慎み深さ」を「欺瞞」として看破する解釈にもとづいている。その証拠に、ヨハネ福音書ではイエスは進んで（？）「奇跡」を見せているのではないかというわけである。

ところで、ストラスブル写本版のエピソードのうち、中世西欧において最も複雑な反応が生じたのが、このイエスの奇跡／魔術物語であった。それはさながら、「奇跡」と「魔術」の判別しがたさに呼応するかのようでもあった。

まず、ライムンドゥスはこの物語を強く非難した。彼やその同僚パウルス・クリスティアーニら当時のドミニコ修道会は、ユダヤ人への布教活動の革新的な戦略として、タルムードやミドラシュにおけるメシア伝承を否定するのではなく、正しいと認める方針を取った。ラビ文学におけるメシアの言説は、ラビたちがイエスをキリストと信じ、彼の奇跡を受け入れていることを証明するものである、というわけである。修道士パウルスはこの主張を当時のカタルーニャのユダヤ人指導者ナフマニデスに認めさせるために、1263年にバルセロナで公開討論を実施した<sup>(47)</sup>。そして、ライムンドゥスの『信仰の短剣』は、まさにこのラビ文学のキリスト教的解釈の指南書であった。

では、ライムンドゥスの目に『トルドート・イエシュ』はどう映ったのか。これもまた、ユダヤ人のイエス・キリスト信仰を証言する文献だったのか。答えは否である。『信仰の短剣』では、イエスの名前による癒しを語ったふたつの伝承がラビ文献から引用され、「もし誰かがこれらふたつの伝承を注意深く見るならば、我らの主、イエス・キリストの名において、(新約聖書に書かれた)奇跡が事実であったことを、ユダヤの書物の証言によって認めるであろう」<sup>(48)</sup>と論じられる。ライムンドゥスはこれらのユダヤ伝承を、イエスの奇跡についての確たる証言とみなしたのである。もちろん、ユダヤ人はそれを認めないだろう。だが、それはライムンドゥスに言わせれば、ユダヤ人がイエスの奇跡を妬んでいるからなのである。そして、この嫉妬から生み出された法螺話が『トルドート・イエシュ』に他ならないのである。要するに、ライムンドゥスにとってこの民衆的なイエス伝は、キリストの奇跡に嫉妬するユダヤ人の悪意に満ちた創作であり、ラビ文献とは違って、キリスト教的解釈のための有用性などまったくないのである。

しかし、およそ半世紀後、ライムンドゥス同様にユダヤ教文学を深く学んだキリスト教神学者、リラのニコラウス(1270頃-1349)は正反対の評価を下す。ニコラウスのテキストを引用したユダヤ人論争家ハイム・イブン・ムーサ(1380頃-1460頃)の著作『盾と槍』(*Magen va-Romah*)によると、彼は『イエスについての書』(*Sefer ha-Yahas l-Yeshu*)なるユダヤ人たちの書物に言及し、そこでは「イエスは癩病の者を癒し(……)ひとりの死者をよみがえらせた」ことや、「イエスはこれらすべてのことをテトラグラマトンの名前、すなわちかのお方の名前によっておこなった—その意味を知る者は驚くべき業をおこなうことができる」ことが語られていると主張した<sup>(49)</sup>。この『イエスについての書』は明らかに『トルドート・イエシュ』のことであり、ニコラウスはユダヤ人がイエスの奇跡を信じていたことの証拠として同伝承を肯定的に評価しているのである。

一方、当のイブン・ムーサは『トルドート・イエシュ』を「モーセの教え」(*dat Moshe*)、すなわち真正な伝承ではないとして一蹴する。他方、興味深いことに、彼は「パンデラの子」というイエス誕生物語は肯定している。確かに13世紀の『信仰の短剣』収録版には誕生物語は入っていないので、もしかするとイブン・ムーサも同じ版を読んだのかもしれない。あるいは、彼の考えでは、「パンデラの子」伝承の起源はタルムードにあるのであって、それが後から民間伝承に入り込んだと判断したのかもしれない。いずれにせよ、イブン・ムーサはイエス誕生物語をタルムード的伝承として受容し、神名による奇跡／魔術物語を民間伝承として排除する。彼にとって、『トルドート・イエシュ』というユダヤ民衆の物語は、キリスト教神学者に利用されてしまう厄介な代物だったのである<sup>(50)</sup>。

つまり、キリスト教神学者のライムンドゥスとユダヤ人論争家のイブン・ムーサは、タルムードと『トルドート・イエシュ』の評価について同様の立場を取ったことになるが、似た

状況は近世イタリアでも起きた。ペトルス・ガラティヌス（1460–1530）というクリスチャン・ヘブライストは、ユダヤ教文学やカバラーに関心を持ち、『信仰の短剣』におけるタルムード解釈に影響を受けながら、ヘブライ文字の秘義的な学知であるカバラーにもまたキリスト教の真理を見出そうとした<sup>(51)</sup>。そして、ハーベリーによれば、ガラティヌスはタルムードとカバラーを真正な伝承としたのとは対照的に、イエスが神名を唱えて「奇跡」を起こしたなどという話を受け入れなかった<sup>(52)</sup>。ストラスブール写本版の奇跡／魔術物語は、イエスがエジプトで魔術を身につけたという別版のエピソードとは違い、タルムードに根拠のないエピソードであるため、ガラティヌスはその真正さを容易に拒絶できたのかもしれない。

そして、このガラティヌスに対して『盾と剣』(*Magen va-Herev*) という論駁書を書いたヴェネツィアのユダヤ人指導者レオネ・モデナ（1571–1648）も、『トルドート・イエシュ』を「そのすべてが嘘と偽りである」<sup>(53)</sup>と非難している。つまり、近世イタリアでの宗教論争の双方が、奇しくも民間伝承に対して同じ評価を下しているのである。そこからわかるのは、『トルドート・イエシュ』は多くの場合、論争に従事する知識人の宗教者たちにとっては腫れ物のような存在であったことである。しかもその拒絶反応は、どちらかといえばユダヤ人の論争家たちの方に顕著であったとさえ言えるのである。

## 6. イスカリオテのユダ

さて、数々の奇跡を成し遂げ、「私はあなた方の律法に書かれている神の子 (ben Eloah) である」と宣言するイエスは、パレスチナを治める女王ヘレナをも魅了する。危惧を抱いたラビたちは、イエスの力が彼自身の神性によるのではないことを暴露すべく、ひとりのユダヤ人を女王の前に連れてくる。それがイスカリオテのユダであった。

謁見に先立って、ラビたちはユダを神殿へ連れていった。目的はもちろん神名を習得することである。ユダはイエスとまったく同じ方法で習得を済ませ、いよいよ女王の前でイエスと対峙する。不遜なイエスはラビたちを「犬」呼ばわりし、自分自身について「私（神）は〔天へ〕昇らせるであろう」（創 44：34）という預言が成就すると宣言する。そして、両手を空に掲げ、空へ飛び上がったのである。しかし、ラビたちはそれを待ち構えていたかのように、即座にユダに「おまえもあの文字を唱えるがいい。そして奴の後を追って飛び上がれ」（*TYLSJ* II, p. 88）と命じる。はたせるかなユダも空を飛び、両者は空中格闘戦を展開する。同じ神名を持つ者同士の戦いで決着をつける唯一の方法は、相手の力を無力化することであった。それに気づいたユダは、イエスの頭上から放尿してみせる。そして、イエスは地に墮ち、ラビたちに捕らえられるのであった。

その捕縛の夜、ユダはイエスとともに涙を流す。このユダの涙は、彼を待ち受ける悲しい運命を告げている。物語におけるユダの役割は、イエスを打ち負かすことで彼に対するメシア信仰を掘り崩すことである。確かにそれは、福音書におけるユダのイメージを逆転させた「対抗歴史」的な語りによるものであるが、しかし『トルドート・イエシュ』においても、結局ユダは「裏切者」の反転、つまり「英雄」には決してなりえない。なぜなら、ユダが使用した神聖な名前は禁忌の力であり、それを望むままに使って、イエスに成り代わってメシア的实践をすることは決して許されないからである。イエスだけでなくユダの頭上にも、決して覆すことの許されないラビたちの規範が存在する。ラビたちに命じられ、神殿において

力を身につけた時点で、ユダはイスラエルの民を導く宗教的な指導者にはなれないのである。ユダはイエスを倒すためだけに利用され、忘れ去られる運命にあるのである。

R・ベン・シャロームは、中世ユダヤ教民間伝承に登場するイエスの使徒たちに、改宗者の秘めたる使命という主題を読み取る<sup>(54)</sup>。『トルドート・イエシュ』では、ペトロやパウロといったイエスの弟子たちが、ユダヤ教の賢者たちの秘密の指示を受けてイエス信奉者たちの共同体に入り込む人物として描かれる。その目的は、ユダヤ教とキリスト教を完全に分離すること、そしてユダヤ人たちをキリスト教社会の暴力から守ることである。詳細は別稿にて論じたので繰り返さないが、『トルドート・イエシュ』では、ラビであるペトロやパウロがユダヤ人たちの宗教や生命を守るために、みずからキリスト教への改宗という犠牲を払って、キリスト教徒として生きることを決断するという物語が語られる<sup>(55)</sup>。ベン・シャロームはこうしたユダヤ民衆世界の「使徒言行録」を、中世後期のスペイン・ユダヤ社会が直面していた強制改宗という歴史的な文脈で解釈する。つまり、それらはみずからの意志に反してキリスト教への改宗を余儀なくされたユダヤ人たちの生に意味を与える物語であり、当時の西方キリスト教世界ではこうした改宗譚が重要な社会的役割をはたしていたというのである<sup>(56)</sup>。

O・リモールとI・J・ユヴァルによる『トルドート・イエシュ』のイスカリオテのユダをめぐる考察も、基本的にはベン・シャロームと共通する観点に立つ<sup>(57)</sup>。彼女らによれば、この伝承におけるユダの人物像は、「ユダ」と「邪悪なユダヤ人」を連想させる新約聖書的な発想を中世のユダヤ人たちがよく意識しており、この発想から生じる反ユダヤ的暴力への抵抗として、彼らが物語上の重要な役割をユダに与えたことを示している。ただ、そのこと以上に興味深いのは、このユダがキリスト教的なユダのイメージのたんなる反転ではないことである。彼女らも指摘するとおり、『トルドート・イエシュ』の「使徒言行録」は、新約聖書の使徒たちの物語をほとんどふまえておらず、むしろきわめて独創的な物語として展開されている。その意味では、フンケンシュタインの言う「対抗物語」としての性格を、イエス伝にみられる対抗性ほどには持っていないと言っていい。

たとえば、18世紀ドイツのフルドライヒ版では、ユダは一羽の鷺鳥をめぐるイエスやペトロを騙す笑い話で登場する<sup>(58)</sup>。ある夜、宿に泊まった三人は、一人分しかない鷺鳥料理をめぐる言い争う。そして、夜に一番良い夢を見た者だけがそれを食べられることで話がつき、眠りにつく。ところが、真夜中にユダはこっそり起きて、ひとりで鷺鳥を食べてしまう。翌朝、まずペトロが「私は神の子の前にすわっていた」という夢を語る。次にイエスが「私が神の子である」という夢を語り、勝利を確信する。しかし、最後にユダが事も無げに「私は鷺鳥を食べた夢を見た」と言う。そして、イエスが意気揚々と台所に行くと、すでに鷺鳥はなくなっていたというわけである。

ユダヤ伝承においては、イエスが反抗的で狡猾な人物像からほとんど揺れ出ることがないのとは対照的に、ユダの描写は多彩であり、彼はいくつもの顔を持つ。それは、「対抗歴史」の対象の相違によるものといえよう。つまり、イエスの物語は福音書という正典的な物語への「対抗歴史」であるのに対し、ユダの物語はキリスト教社会における「ユダ＝ユダヤ民族」の連想への「対抗歴史」なのである。そして、キリスト教社会のなかでユダヤ人たちの表象が多様であればあるほど、ユダヤ伝承におけるユダもまた多彩な顔を持つのである。ユダはときにイエスと真っ向から対峙して、彼の神性と奇跡の虚偽を暴き、ときにイエスの「神の子」としての自己確信を馬鹿にしてみせる。シリアスからジョークまで、ユダの登場

する物語は、ユダがユダヤ民族の顔であるというキリスト教的理解をむしろ利用した仕方  
で印象深く語られる。その意味では、『トルドート・イエシュ』の特徴である多様性をイエ  
ス以上に体现しているのはユダなのかもしれない。

## 7. 処刑と埋葬

さて、捕まったイエスはガリラヤのシナゴグに連行され、トーラーの巻物を収める聖櫃  
に縛り付けられた。力を失ったイエスだが、信奉者たちが彼から離れることはなかった。イ  
エスは自分が受ける刑罰を旧約聖書の預言の成就として解釈し<sup>(59)</sup>、自分は「苦難の僕」(イ  
ザヤ書 53 章)として預言された存在に他ならないと主張し続けたからである。大きな騒乱  
を恐れたラビたちは彼を釈放し、やがてあの過ぎ越しの祭りがやってくる。

イエスは弟子たちを従えてエルサレムに巡礼する。しかし、そのなかにギサという名の弟  
子がいた。ギサはイエスを裏切り、彼をラビたちに引き渡す。つまり、ギサは福音書におけ  
るユダに類似した役割をはたしているが<sup>(60)</sup>、福音書と異なるのは、イエスがローマ総督ピ  
ラトに引き渡されることなく、その裁判がユダヤ教の法廷で完結することである。イエスは  
ユダヤ法によって、ユダヤ教の賢者たちの手で裁かれるのである。

この裁判のエピソードはタルムードのイエス伝承をふまえたものとなっている。タルム  
ード (*BT* サンヘドリン 43a-b) には、過ぎ越しの祭りの前夜に「イエス」(Yeshu) あるい  
は「ナザレ人イエス」(Yeshu ha-Notzri) が<sup>(61)</sup>、魔術の実践と人々の教唆のかどで石打ち刑  
とされ、吊るされたという伝承と、イエスの五人の弟子たちが死罪とされたという伝承が連  
続して登場する。R・T・ハーフォードが解説するとおり、バビロニア・タルムードの編纂  
者(スタム)は、石打ち刑や証人の隠匿といった法的主題の文脈において、このふたつの伝  
承を意図的に結びつけている<sup>(62)</sup>。ストラスブール写本版のイエスの審理においては、後者  
の「五人の弟子たちの裁判」の伝承が語りなおされているが<sup>(63)</sup>、大きな違いは、タルムード  
では弟子たちが主語であるのに対し、ストラスブール写本版ではこれらの弟子たちの名前  
がイエスの別名であり、イエスが主語である点である。ハーフォードやシェーフアーはこの  
伝承について、実際にはキリスト教のイエス理解や教義についてのユダヤ人とキリスト教  
徒の論争であるとみなしている<sup>(64)</sup>。法廷で弟子たちの訴えをラビたちが合法的に論駁する  
描写を通じて、ユダヤ教世界においてそうした理解や教義が拒絶されることが含意されて  
いるのである。『トルドート・イエシュ』では、主語が弟子たちからイエスに代わることで、  
この含意がより明確に強調されているといえよう。

また、イエスの罪状についても、その理由が魔術と教唆であるとするタルムードの伝承に  
加え、ストラスブール写本版では独自の解釈がみられる。それは、ヨハネ福音書の「対抗歴  
史」的読解と、イエスの出生以来のストーリー展開という物語的構造にもとづく解釈である。

ヨハネ福音書ではイエスの刑罰や磔刑において、ユダヤ人が「律法によれば、この男は死  
罪に当たります。神の子と自称したからです」(ヨハ 19:7) と言い、祭司長が「『この男は  
ユダヤ人の王と自称した』と書いてください」(ヨハ 19:21) と頼む記述がある。正典福音  
書では、イエスが「神の子」を自称した箇所はなく、むしろそれは弟子ら周囲の人々からの  
呼称であり、あるいは山上の垂訓でイエスが「平和を実現する人々」を指してもちいた表現  
(マタ 5:9) であった。そして、ヨハネ福音書では上記のとおり、ユダヤ人たちの証言と  
して、イエスが「神の子」を自称したことが罪にあたることと語られているのである。

この正典福音書のイエス描写とは対照的に、『トルドート・イエシュ』ではイエスのメシア性を示すための聖書解釈が、他ならぬイエス自身の口から繰り返し語られる。神名の力を使って奇跡を起こすときも、逮捕および審理のときにも、イエスは聖書解釈を繰り返して自分がメシアであると宣言し続ける。つまり、このイエスの自称は、ヨハネ福音書 19 章で語られている民衆の証言を事実として認め、それに依拠した描写なのである。イエスの活動におけるメシア宣言は彼自身の言葉ではなく、磔刑のときにユダヤ人たちが証言するものでしかない。しかし、その「神の子」という表現をイエスの神性の証左とし、ユダヤ人による神殺しを印象づけるべく、その証言に依拠しているのはまさに福音書（およびその読者のキリスト教徒たち）の方なのである。『トルドート・イエシュ』は福音書のユダヤ人たちの証言を利用して、そのキリスト教的解釈とはまったく逆の主張を展開する。つまり、自分がメシアと称したのはイエス自身であるという物語を創出し、彼のような偽メシア、メシアの僭称者はしかるべき処罰を受けるべきであったというのである。

しかし、『トルドート・イエシュ』におけるイエスの最大の罪は、メシア宣言による教唆ではない。また、タルムードで語られる罪状である魔術も、ストラスブル写本版では明言されない。むしろ、彼の罪はラビ・ユダヤ教の規範に対する反逆であった。そしてそこには、イエスの出生以来の一連のストーリーが語られるという物語的な構造がかかわっている。「私生児」としての不幸な生まれは、最後までその人生に暗い影を落とし続ける。過ぎ越しの祭りの前夜に再び捕まるよりも前から、イエスの死刑はすでに確定していた。なぜなら、その罪状とは、イエスが自分の教師たちの前でユダヤ法の釈義をおこない、加えて彼らの知恵を侮辱したことだからである。イエスの行為は師を敬うというラビ・ユダヤ教の価値観に反するものであり、その深刻さは彼に対する死刑という仕方で表現された。おそらくここには、物語の聞き手であるユダヤ民衆への教訓も含意されているであろう。ラビ・ユダヤ教のトーラー学習においては、守られるべき師弟関係があるという教訓である。

さて、福音書のクライマックスであるイエスの磔刑と復活は、『トルドート・イエシュ』では明確にパロディ化される。イエスは死刑執行が確定すると、弟子たちに向かって、自分の死は旧約聖書でダビデやイザヤが語っていた犠牲的な死の成就であると言う<sup>(65)</sup>。イエスはあたかも熱に浮かされたかのように、自分の行動のすべてを旧約聖書の預言の成就として語り続ける。そこには、自分のメシア性を信じて疑わず、さらにはその信心にすぎらざるやうな悲しい人物像が描かれている。

その一方で、イエスは最後のトリックを用意していた。彼は自分が死刑になることを見越して、あらかじめ神名の力を使っていたのである。申命記 21 章の規定にもとづき<sup>(66)</sup>、ユダヤ法では磔刑が木に遺体を吊るす仕方でおこなわれることを彼は知っていた。『トルドート・イエシュ』では、イエスの処刑方法は「石打ち刑」であり、死んだ後にその遺体が木に吊るされると描かれているが、これはイエスが他ならぬユダヤ法の違反者であり、その刑罰もまさにユダヤ法に従って処されたことを意味する。そこには、ローマ帝国の処刑法である十字架刑として描く福音書の記述への対抗が含意されているのである。さて、自分の遺体が木に吊るされるとわかっていたイエスは、吊るされた木がごとく折れるようにすべての木にあらかじめ神名の呪文をかけていた。こうして彼の遺体が吊るされた木が折れていくのを見て、信奉者たちはそれが彼の義による奇跡であると信じ込む。これに対し、イエスの計略を見抜いたユダヤ賢者たちはとてつもなく大きなキャベツを用意した。そして、そのキャベツの「茎」(!) にイエスの遺体が吊るされると、それが折れることはなかった。イ

イエスは「木」には神名を唱えたが、「茎」には唱えなかったからである<sup>(67)</sup>。

こうしてお化けキャベツの茎に吊るされたイエスの遺体は、やはり申命記の規定に則って午後の祈りの後で降ろされ、埋められた。すると、イエスの信奉者たちが彼の墓を開けるよう騒ぎ立てた。そして墓が開けられると、なんと遺体が消えていたのである。信奉者たちは女王ヘレナのもとへ行き、イエスがメシアであり、彼は昇天したと訴えた。話を聞いた女王はラビたちを呼びつけ、彼らが遺体を埋めたことを認めると、消えた遺体を見つけ出せなければメシア殺しの廉でユダヤ民族を皆殺しにすると脅す。

ラビたちは必死に遺体を探すも見つからず、途方に暮れ、皆殺しは避けられないと絶望する。するとそこに、庭付きの邸宅を持つひとりのユダヤ人がひょっこり姿を現す。そして、ラビたちの悲しみの理由を聞いた彼は、思わぬことを口にする。自分が墓地からイエスの遺体を密かに運び出し、家の庭に埋めたと言うのである。そして、庭から遺体が掘り出され、女王の前に置かれたのであった。

この復活の偽装のエピソードはタルムードにはないが、『トルドート・イエシュ』の創作でもない。テルトゥリアヌスの『見世物について』において言及されており<sup>(68)</sup>、2世紀にはユダヤ人たちのあいだで語られてきた伝承であることがうかがえる。遺体を墓から運び出した理由について、庭の主人は「あの悪党たちが彼を連れ出さないようにするため」(*TYLSJ* II, pp. 92–93) と語っている。これは、ファリサイ派と祭司長がピラトに対し、イエスの弟子たちがイエスの遺体を盗み出すかもしれないから、墓の番をしてほしいと要請する福音書の記述(マタ 28:62–66)をふまえた理由づけである。つまり、弟子たちは遺体を盗むことで復活の偽装を企てていたに違いないと、福音書の記述を深読みしているのである。そして、福音書ではユダヤ賢者たちが墓の番を要請したのに対し、『トルドート・イエシュ』ではユダヤ人の庭の主人が一足先にその偽装をあえて実践し、弟子たちの企図を挫くのである。

『トルドート・イエシュ』におけるイエスの死の物語では、福音書の記述をふまえ、侮蔑的な意図をもってパロディ化する手法がみられる。これについて、H・I・ニューマンは成立史的観点から、そのキリスト教批判の意図を主張する<sup>(69)</sup>。ニューマンはテルトゥリアヌスの著作において、イエスの遺体が当初「菜っ葉」(*lactucae*, レタス)のあいだに埋められたと伝えられている点に注目する。そして、同時代のアドニスの祭儀について報告した文献のなかで、アフロディーテがアドニスの遺体をレタスのなかに横たえたとして、小さな甕のなかに葉物の種を撒く慣習があることを指摘し、古代後期のユダヤ人たちのイエス埋葬伝承は福音書の物語をアドニスの祭儀として異教化したものであると結論づける。『トルドート・イエシュ』の磔刑で突如出てくる「キャベツ」は、レタスをモチーフとするアドニス祭儀の名残(?)というわけである。

ニューマンの説を批判するM・メーアソンは、代わりとなる仮説を提示しているが<sup>(70)</sup>、その是非はともかく、ここでも私は受容史的観点からの考察に舵を切りたい。13世紀の『信仰の短剣』における『トルドート・イエシュ』のラテン語訳は、「これは奇跡ではない。なぜなら、毎年ひとつのそのようなキャベツ(*caulis*)が神殿において芽吹くのであり、そこから百の種子が落ちるからである」<sup>(71)</sup>という一文で締めくくられている。ライムンドゥスが持っていた版では、キャベツの茎によるイエスの処刑で話が終わっており、その後の埋葬の話はそもそも出てこないのである。そして、メーアソンはこの神殿における巨大なキャベツのモチーフについて、世界の終末をめぐるタルムードの議論との関係性を示唆する<sup>(72)</sup>。

その議論では、メシアの時代に起こる奇跡のひとつとして、聖地イスラエルの地で植物が巨大化するはずだという意見があるラビが示す。すると、反対意見として、別のラビが過去のエルサレム第二神殿時代を回想し、「父は私たちがキャベツの茎 (qelah shel keruv) に置いた。私たちは梯子でそれを昇り降りしていた」と語るのである。

ライムンドゥスはユダヤ人たちがイエスの奇跡を信じておらず、その奇跡にかんして「キリストに対して嘘の物語を語った」<sup>(73)</sup>ものが『トルドート・イエシュ』であると説明した。彼にとってこのイエス伝は、イエスの奇跡を神名の実践による魔術として断罪するために拵えた「嘘の物語」であった。『信仰の短剣』における引用の「これは奇跡ではない」とは、イエスが実践する魔術のことをさしている。ところが、この物語で登場する「キャベツ (の茎)」のイメージの源泉と考えられるタルムードの方では、植物の巨大化がメシアの時代到来を証する奇跡的な事象とみなすべきかどうか議論されている。つまり、中世キリスト教世界のユダヤ版イエス伝承では、「キャベツ (の茎)」が登場する物語の文脈が、タルムードのそれとは異なっているのである。おそらく、中世の民話形成のなかで「キャベツの茎」のモチーフがタルムードの文脈から切り離され、イエスの奇跡についての侮蔑的な語りに取り込まれたのであろう<sup>(74)</sup>。タルムードの言説と民間伝承が結びつくときに、後者が前者の文脈を切り離す仕方で特定のモチーフを取り込み、それがそのまま中世キリスト教世界の対ユダヤ教論争文学において受容される。「キャベツ」という小さなモチーフは、この興味深い受容のあり方を垣間見せるものといえる。

そして、「キャベツの茎」が中世のユダヤ人論争家によって受容されている事例もある。中世アシュケナズィ (ドイツ・ライン地方) のキリスト教論駁の傑作、『勝利の書 (古)』 (*Sefer Nitzahon Yashan*, 著者未詳) である。この著者はルカ福音書のイエス磔刑の箇所 (23: 32-43) を引用し、「もし彼が神であるなら、なぜ彼は自分を盗人のあいだに、そしてキャベツの茎 (qelah shel keruv) に吊るすという、そのような恥ずべきことを自分におこなうことを許したのであろうか」<sup>(75)</sup>と疑義を呈している。イエスが神であり、全能であるならば、自分を恥ずべき仕方で処刑させたりしないはずであり、著者はその目的でルカ福音書の記述を批判するさいに、「キャベツの茎に吊るす」という『トルドート・イエシュ』のモチーフを挙げているのである。同様に、この著者はイエスが魔術師であり、彼に対する死罪の宣告は法的に適切なものであったと主張するさいに、イエスとイスカリオテのユダによる空中格闘戦のエピソードを挙げている<sup>(76)</sup>。イエスの神性への批判や、魔術師としてのイエスに対する死罪の合法性といった論点はタルムードにもみられるが、その事例として『勝利の書 (古)』で挙げられているモチーフは、タルムードには存在しない『トルドート・イエシュ』固有のそれである。したがって、ユダヤ人論争家のなかには『トルドート・イエシュ』に否定的な者も多かったが、『勝利の書 (古)』の著者は例外的に、論争のための信頼できる源泉としてこれを受容していたことがうかがえる。

## 8. 結論

E・ヤスィフは、異なるさまざまな版を持つ『トルドート・イエシュ』について、原テキスト (Urtext) の多様な変異としてではなく、文化的な相互作用 (cultural interaction) の産物としてとらえるべきであると主張する<sup>(77)</sup>。イエスについて語るユダヤ人たちが置かれた状況や、彼らがキリスト教文化をどのように受容し、またその文化に適応しようとしてい

ったのが、それぞれの版において反映されているということである。このヤスィフの指摘は正鵠を得るものであるが、彼の主張は成立史的観点からなされており、付言することがあるとすれば、この論点は受容史的観点においても重要であるということであろう。『トルドー・イエシュ』はその語り手だけでなく、受け手にとってもまさに「文化的な相互作用」のなかで読まれていったのである。

中世西欧に広く流布したストラスブール写本版『トルドー・イエシュ』は、イエスの誕生や裁判の物語についてはタルムードのラビ伝承と明確に関連している一方で、神名の実践やイスカリオテのユダのエピソードについてはそうではない。このことは、ユダヤ教・キリスト教双方の知識人たちの両義的な評価を引き出してきた。この伝承の真正さを評価する者（ニコラウス、『勝利の書（古）』の著者）、虚偽として否認する者（ライムンドゥス、ガラティヌス、イブン・ムーサ、レオネ・モデナ）が双方にいたのである。中世のキリスト教とユダヤ教の知的な宗教論争の文脈では、「タルムード」と「民間伝承」を異なるふたつの言説として明確に区別する認識を、どちらの宗教の論争家たちも持っていたことがうかがえる。この両者が共有する枠組みのなかで、民間伝承としての『トルドー・イエシュ』に対して肯定／否定という異なる評価づけがなされてきたのである。

加えて言えば、『トルドー・イエシュ』は、翻訳という行為の論争性を実証してきたテキストでもある。13世紀におけるライムンドゥスのラテン語訳は、ユダヤ民衆によるイエスの侮蔑的な語りの存在をキリスト教社会に知らしめ、トレヴーの事例のように、ときにユダヤ人を陰謀論的なまなざしのもとに置くことにつながった。他方、近代になると、福音書への批判として『トルドー・イエシュ』が注目され、後者の方がむしろ正確な「人間イエス」を描いているとの評価につながることもあった。たとえば、『寛容論』で知られるヴォルテール（1694–1778）は、福音書よりも『トルドー・イエシュ』をイエスについての歴史資料として評価し<sup>(78)</sup>、19世紀のイギリスでは『トルドー・イエシュ』の英訳を作成・流布した自由思想家たちが、キリスト教への批判を社会に浸透させることを試みた<sup>(79)</sup>。ユダヤ文献の翻訳が、陰謀論の形成にも、伝統的な宗教的価値の批判にもつながりうる行為であることは、日本においてもまったくもって無関係でないことは容易に想像できよう<sup>(80)</sup>。

受容史的な観点から『トルドー・イエシュ』をその文脈とともに読んでゆくと、あたかも本作品が鏡のようなものにみえてくる。タルムードやキリスト教文化、あるいは独自のさまざまな要素が、複合的かつ重層的に絡みあう仕方で成立したユダヤ版イエス伝は、その読者によって意のままに扱われ、読者は自分が望むものをこの民間伝承に投影していった。それはときにユダヤ人たちの虚偽の妄想へ、ときにイエスの奇跡についてのユダヤ人たちの証言へ、ときにキリスト教社会を転覆しようとする陰謀論へと姿を変えた。そのとき読者たちがこの伝承に見ているものは、まさに彼ら自身の願望やユダヤ教観・ユダヤ人観なのである。人がこの「鏡」に向かって話しかけると、そこに映っているものが自分自身であると知ってか知らずか、それでもなお話しかけるのである。

## 謝辞

本論文は JSPS 科研費若手研究（研究課題番号 19K12960）の研究成果の一部である。

## 註

- (1) この主題についての最も優れた考察のひとつに、「ユダヤ人の奉仕」(Jewish Service) という概念に着目した A・S・アブラフィアの研究がある。Anna Sapir Abulafia, *Christian-Jewish Relations 1000–1300: Jews in the Service of Medieval Christendom*, New York, Routledge, 2011.
- (2) 以下、聖書の書物の略号はすべて日本聖書協会のそれに依拠する。
- (3) 優れた導入として R・チェイザンの概説を挙げる。Robert Chazan, “The Prior Church Legacy,” in *The Cambridge History of Judaism, Volume Six: The Middle Ages: The Christian World*, ed. by R. Chazan, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9–31.
- (4) I・J・ユヴァルや D・バーガーの研究を参照。Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, tr. by B. Harshav and J. Chipman, Berkeley, University of California Press, 2006; David Berger, “Mutual Perceptions and Attitudes,” in *The Cambridge History of Judaism, Volume Six*, pp. 54–75.
- (5) 「トルドート」(toledot) は「系図」や「歴史・年代記」などを意味する。「イエシュ」(Yeshu) というイエスの名前は、D・フルッサーによれば「イエホシユア」や「イエシユア」のガリラヤ地方訛りとして一般的であった。ダヴィド・フルッサー(池田裕・毛利稔勝訳)『ユダヤ人イエス』教文館、2001年、26頁。『トルドート・イエシュ』のある写本(Ms. JTS 1491)では、Yeshu とは「Yimhu Shemo Ve-Zikhro (彼の名と記憶は消えよ)」という呪詛の略号(Y, Sh, Ve=U)と解釈される(TLYSJII, p. 83)。Toledot Yeshu という題目は、ユダヤ教世界の論争文学を集めた『サタンの燃え立つ矢』(*Tela Ignea Satanae*, 1681年)に本作品を収録したクリスチャン・ヘブライストの J・C・ヴァーゲンザイル(1633–1705)がその初出と考えられている(異説あり)。他には *Ma'aseh Yeshu* (『イエスの出来事』) や *Ma'aseh Talui* (『磔刑者の出来事』), *Sefer Gezar Din de-Yeshu ben Pandera* (『パンデラの子イエスの判決の書』) や *Tam u-Mu'ad* (『無害な者、警戒を要する者』) などの題目もあった。以下を参照。TLYSJ I, pp. 40–42; William Horbury, “Titles and Origins of *Toledot Yeshu*,” in *Toledot Yeshu in Context: The Jewish Life of Jesus in Ancient, Medieval, and Modern History*, eds. by D. Barbu and Y. Deutsch, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, pp. 13–42. (以下、同論集を TYC と略記)
- (6) ペーター・シェーフアー(上村静・三浦望訳)『タルムードの中のイエス』岩波書店、2010年、12頁。
- (7) アゴバルドゥス『ユダヤ人の迷信について』(*De Judaicis superstitionibus*)。Peter Schäfer, “Agobard’s and Amulo’s *Toledot Yeshu*,” in *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited: A Princeton Conference*, eds. by Schäfer, M. Meerson and Y. Deutsch, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 27–48. (以下、同論集を TYR と略記。)
- (8) カライ派は口伝トーラー(ミシュナ, タルムード)の権威を否定し、成文トーラー(モーセ五書およびヘブライ語聖書)のみを教典とする。“KARAITES,” *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, vol. 11, pp. 787–

795. また、東欧カライ派による宗教論争については D・J・ラスカーや G・アヒエゼルの研究がある。Daniel J. Lasker, “The Importance of Manuscripts for the Study of Early Modern Eastern European Karaism,” in *Manuscrits hébreux et arabes: Mélanges en l’honneur de Colette Sirat*, eds. by J. Olszowy-Schlanger and N. de Lange, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 403–412; “Karaism and Christianity: An Evolving Relationship,” in *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*, eds. by E. Carlebach and J.J. Schacter, Leiden, Brill, 2012, pp. 477–487; Golda Akhiezer, *Historical Consciousness, Haskalah and Nationalism among Eastern European Karaites*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, pp. 67–79 [Hebrew].
- (9) William Horbury, “The Strasbourg Text of the *Toledot*,” in *TYR*, pp. 49–59. ハーベリーによると、この雑録を編纂した「ヨセフ」という人物の父親が、『トルドート・イエシュ』の写字生として末尾にその名が記載されている「モシエ」である。この一家はガリシア地方南東部（現ウクライナ西部）の都市ハールィチにあったカライ派共同体に属し、礼拝などを指導していたようである。
- (10) “Fabula de Christi miraculis Judaica, id est maligna.” Raimundi (Raimundus) Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, Leipzig, 1687, pp. 362–364. 第 2 部 8 章（「我らの主イエス・キリストは、いかにしてダニエルの彫像と偶像を奇跡によって破壊したか」6 節。『信仰の短剣』収録版の英訳は *TYLSJ I*, pp. 10–12 に掲載されている。
- (11) ストラスブール写本版と『信仰の短剣』収録版との相違として、「イエスの誕生」と「使徒たちの活動」というエピソードが後者には含まれていない点がある。1420 年頃のラテン語訳版（T・エベンドルファー『ユダヤ人の欺瞞』(*Falsitates Judeorum*) 収録）ではイエス誕生物語が入っていることから、学説としては、A) 当初、誕生物語は存在せず、13 世紀後半以降のどこかで追加された（M・メーアソンや P・シェーファー）、B) 当初から誕生物語を含む版と含まない版があり、ライムンドゥスはたまたま前者を所有していた（W・ハーベリーや D・S・ベン・エズラ）、という意見に分かれている。*TYLSJ II*, pp. 80–81; Horbury, “The Strasbourg Text of the *Toledot*,” p. 53; Daniel Stökl Ben Ezra, “On Some Early Traditions in *Toledot Yeshu* and the Antiquity of the “Helena” Recension,” in *TYC*, pp. 44–51. B の根拠としては、実際 13 世紀後半よりも前の同類型で誕生物語を含むものが、スペインの改宗ユダヤ人の著作やカイロ・ゲニザ文書から発見されていることである。
- (12) Amos Funkenstein, “Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century,” *Zion* 33 (1968), pp. 125–144 [Hebrew]; *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 172–201; Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, New York, Cornell University Press, 1982, pp. 248–264; *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 156.
- (13) Daniel Barbu and Yann Dahhaoui, “The Secret Booklet from Germany: Circulation and Transmission of *Toledot Yeshu* at the Borders of the Empire,” in *TYC*, pp. 187–

- 218.
- (14) Ms. Paris, BnF, Lat. 12722, fol. 135r–140v. この写本の詳細および翻訳は *ibid.* pp. 216–217; Daniel Barbu and Yann Dahhaoui, "Un manuscrit français des *Toledot Yeshu*. Le ms. lat. 12722 et l'enquête de 1429 sur les juifs de Trévoux," *Henoch: Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity* 40 (2018), pp. 223–288.
- (15) Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, S. Calvary & Co., 1902.
- (16) Yonatan Moss, "“I Am Not Writing an Apology”: Samuel Krauss’s *Das Leben Jesu* in Context," in *TYC*, pp. 317–340.
- (17) William Horbury, "Titles and Origins of *Toledot Yeshu*," in *TYC*, pp. 14–16; Daniel Barbu, "Some Remarks on *Toledot Yeshu (The Jewish Life of Jesus)* in Early Modern Europe," *Journal for Religion, Film and Media* 5:1 (2019), p. 34.
- (18) Peter Schäfer, Michael Meerson and Yaacov Deutsch eds., *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited: A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- (19) Michael Meerson and Peter Schäfer eds., *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, 2 vols., Tübingen, Mohr Siebeck, 2014. いくつかの批判もなされている。Horbury, *op. cit.*, pp. 13–42; Ben Ezra, "On Some Early Traditions in *Toledot Yeshu* and the Antiquity of the “Helena” Recension," pp. 43–58; Philip S. Alexander, "Narrative and Counternarrative: The Jewish Antigospel (The *Toledot Yeshu*) and the Christian Gospels" in *The Ways That Often Parted: Essays in Honor of Joel Marcus*, eds. by L. Baron *et al.*, Atlanta, SBL Press, 2018, pp. 377–401. また、この校訂版で対象外となっているユダヤ・アラビア語やイディッシュ語の写本についても個別に校訂・翻訳・研究がある。Miriam Goldstein, "Judeo-Arabic Versions of *Toledot Yeshu*," *Ginzei Qedem* 6 (2010), pp. 9–42; Alexandra Cuffel, "*Toledot Yeshu* in the Context of Polemic and Sira Literature in the Middle East from the Fatimid to the Mamluk Era," in *TYC*, pp. 131–167; Michael Stanislawski, "A Preliminary Study of a Yiddish “Life of Jesus” (*Toledot Yeshu*): JTS Ms. 2211," in *TYR*, pp. 79–87; Evi Michels, "Yiddish *Toledot Yeshu* Manuscripts from the Netherlands," in *TYC*, pp. 231–262; Claudia Rosenzweig, "The “History of the Life of Jesus” in a Yiddish Manuscript from the Eighteenth Century (Ms. Jerusalem, NLI, Heb. 8 5622)," in *TYC*, pp. 263–315.
- (20) Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, p. 36.
- (21) *Ibid.*, pp. 39–40; David Biale, "Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity: The *Sefer toldot yeshu* and the *Sefer zerubavel*," *Jewish Social Studies* 6/1 (1999), pp. 130–145.
- (22) デイヴィッド・ビアール (木村光二訳) 『カバラーと反歴史 評伝ゲルシヨム・ショーレム』晶文社, 1984年, 26–27頁, 330–358頁 (なお, 邦訳は「反歴史」だが原語は counterhistory である)。ユダヤ教文化における対抗歴史の伝統については拙論でも取り上げた。志田雅宏「中世ユダヤ教民間伝承におけるキリスト教世界への対抗物語」『宗教研究』93:1 (2019年), 77–79頁。

- (23) ヤン・アスマン (安川晴基訳) 『エジプト人モーセ ある記憶痕跡の解読』 藤原書店, 2017年, 30–31頁
- (24) Riccardo Di Segni, “La tradizione testuale delle Toledòth Jéshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione,” *Rassegna Mensile di Israel* 50 (1984), pp. 83–100; *Il vangelo del ghetto*, Rome, Newton Compton, 1985.
- (25) このアラム語版の成立時期・地域について, 言語学的分析にもとづく仮説が提示されている。Yaacov Deutsch, “New Evidence of Early Versions of *Toldot Yeshu*,” *Tarbiz* 69 (2000), pp. 177–199 [Hebrew]; Willem F. Smelik, “The Aramaic Dialect(s) of the *Toldot Yeshu* Fragments,” *Aramaic Studies* 7 (2009), pp. 39–73; Michael Sokoloff, “The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology,” in *TYR*, pp. 13–26. スメリックが3世紀のパレスチナをその起源として推定するのに対し, ソコロフは5~6世紀のバビロニアと推定し, 両者の見解には大きな隔たりがみられる。
- (26) この「ヘレネ/ヘレナ」は, アディアベネ王妃ヘレネとローマ皇帝コンスタンティヌスの母ヘレナが混ざったような人物として描かれる。前者はヨセフスの『ユダヤ古代誌』に登場する。フラウィウス・ヨセフス (秦剛平訳) 『ユダヤ古代誌』全六巻, ちくま学芸文庫, 2000年, 第6巻244–253頁 (XX巻ii章)。アディアベネ王妃ヘレネは息子イザテスとともにユダヤ教に改宗し, 飢饉に苦しむエルサレムの人々を救ったとして, 「ユダヤ民族すべての間にその偉大な名を残すことになった」(252頁)と記されている。他方, 後者はエルサレムでユダヤ賢者たちの協力のもと, イエス磔刑の十字架を発見した「聖十字架の発見」の伝説でよく知られている。ヤコブス・デ・ウオラギネ (前田敬作・山口裕訳) 『黄金伝説』全四巻, 人文書院, 1984年, 第2巻177–195頁。なお, 『トルドート・イエシュ』のある版 (Ms. Leipzig BH 17 1–18) では「聖十字架の発見」伝説のパロディも語られている。TYLSJII, pp. 181–191; Witold Witakowski, “Ethiopic and Hebrew versions of the legend of *The Finding of the Holy Cross*,” *Studia Patristica* 35 (2001), pp. 532–535.
- (27) Di Segni, *Il vangelo del ghetto*, pp. 29–31; TYLSJI, pp. 25–26.
- (28) Ben Ezra, “On Some Early Traditions in *Toledot Yeshu* and the Antiquity of the “Helena” Recension,” pp. 43–58.
- (29) Yaacov Deutsch, “The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of *Toledot Yeshu*,” in *TYR*, pp. 283–292.
- (30) Eli Yassif, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, tr. by J.S. Teitelbaum, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 297–298.
- (31) 科研費 (16H01923) 「ユダヤ文献」の構成の領域横断的研究—伝統文献概念の批判的再構築に向けて (研究代表者: 勝又直也) 主催。開催を提案され, 貴重な助言をくださった勝又直也氏と向井直己氏に感謝申し上げます。試訳は下記サイトにて公開している (2021年3月5日最終アクセス)。  
<https://researchmap.jp/mshrshd/presentations/15265860>
- (32) 志田「中世ユダヤ教民間伝承におけるキリスト教世界への対抗物語」83–86頁。
- (33) レビ記の規定にもとづき, ユダヤ法では月経期間中の女性は穢れた状態にあるとされる。マリアとヨセフの行為は, 「月経の穢れを持つ女性に近づいて, これを犯してはな

- らない」(レビ 18 : 19) という禁止戒律に対する違反となる。
- (34) Jacob ben Reuben, *Milhamot ha-Shem*, ed. by J. Rosenthal, Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1963, p. 142 [Hebrew]. 異読については同書注 7 参照。Ms. Oxford Heb. 2146 (Bodleian Library) ら多くの写本では「彼女から」となっており、校訂者の J・ローゼンタルもそちらを校訂版に採用している。「彼から」の異読は Ms. London Heb. 1071 (The British Library) など。なお、16 節の新共同訳は「このマリアからメシアと呼ばれるイエスがお生まれになった」。
- (35) Ibid., p. 143.
- (36) Ibid., pp. 142–143.
- (37) オリゲネス(出村みや子訳)『ケルソス駁論』教文館, 1987 年, 第 1 巻 39 頁(1 : 32)。
- (38) 同上, 35 頁(1 : 28)。
- (39) 「スタダの子」と「パンデラの子」については, D・ロケアッハの研究を参照。David Rokeah, “Ben Satra is Ben Pantera,” *Tarbiz* 39 (1970), pp. 9–18 [Hebrew]. なお, ストラスブール写本版では, 「パンデラの息子」はイエスではなく彼の父ヨセフの名前(!)である。
- (40) シェーフアーは, 両作品が古い共通の伝承に個々に依拠していると推察する。シェーフアー『タルムードの中のイエス』26–29 頁。
- (41) *BT*サンヘドリン 104b。同箇所および関連する並行箇所の考察については, 同上, 22–23 頁。
- (42) 同上, 148–149 頁。
- (43) 新共同訳は「呪術」。「女呪術師を生かしておいてはならない」(出 22 : 17), 「あなたの間に呪術師などがいてはならない」(申 18 : 10)。
- (44) G・ボハクの研究を参照。Gideon Bohak, “Jesus the Magician in the “Pilate” Recension of *Toledot Yeshu*,” in *TYC*, pp. 81–98.
- (45) 「あなたの神, 主の名をみだりに唱えてはならない」(出 20 : 7)。YHWH の四文字の神名には通常, 母音記号はつかない。「シエム」は「名前」, 「メフォラシュ」は「表された」の意。文字で書いて表すことはよいが, 声に出して唱えてはならないことを意味する(英訳では *The Ineffable Name*)。ユダヤ教の聖書朗読や祈祷では, YHWH の箇所は「アドナイ」や「ハシエム」に置き換えて唱える。
- (46) たとえば, ダニエル・ボヤーリン(土岐健治訳)『ユダヤ教の福音書 ユダヤ教の枠内のキリストの物語』教文館, 2013 年, 35–41 頁。
- (47) バルセロナ公開討論については拙論参照。志田雅宏「ナフマニデスの聖書解釈研究—知の源泉とその彼方—」(東京大学大学院人文社会系研究科提出博士論文, 2017 年), 408–442 頁。
- (48) Martini, *Pugio Fidei*, p. 362 (2:8:3). 引用されている伝承はミドラシュ『コヘレト・ラッバー』1 : 24 とパレスチナ・タルムード (*PT*) シャバット 14 : 4。
- (49) Hayim ibn Musa, *Sefer Magen va-Romah ve-Igeret li-vno*, ed. A. Poznanski, Jerusalem, 1970, p. 107 [Hebrew].
- (50) イブン・ムーサの『トルドート・イエシュ』の評価については拙論参照。志田雅宏「ハイム・イブン・ムーサ『盾と槍』—15 世紀の宗教論争とその知的背景—」『一神教世界の中のユダヤ教 市川裕先生献呈論文集』(勝又悦子ほか編, リトン, 2020 年),

331-334 頁。

- (51) ルネサンス期のキリスト教圏におけるカバラ理解については山本の概説を参照。山本伸一『総説カバラ ユダヤ神秘主義の真相と歴史』原書房, 2015年, 97-99頁。
- (52) William Horbury, “Petrus Galatinus and Jean Thenaud on the Talmud and the *Toledot Yeshu*,” in *Jewish Books and Their Readers: Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe*, eds. by S. Mandelbrote and J. Weinberg, Leiden, Brill, 2016, pp. 138-143.
- (53) Leone Modena (Yehudah Aryeh mi-Modena), *Magen va-Herev: Hibur neged ha-Natzrut*, ed. by S. Simonsohn, Jerusalem, Mekize Nirdamim, 1970, p. 43 (3:9) [Hebrew]
- (54) Ram Ben-Shalom, “The Converso as Subversive: Jewish Traditions or Christian Libel?” *Journal of Jewish Studies* 50:2 (1999), p. 268.
- (55) 志田「中世ユダヤ教民間伝承におけるキリスト教世界への対抗物語」83-86頁。
- (56) Ben-Shalom, *op. cit.*, pp. 261-283. 以下も参照。Ram Ben-Shalom, “The Social Context of Apostasy among Fifteenth-Century Spanish Jewry,” in *Rethinking European Jewish History*, eds. by J. Cohen and M. Rosman, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2009, pp. 173-198; Yassif, *The Hebrew Folktale*, pp. 303-308.
- (57) Ora Limor and Israel Jacob Yuval, “Judas Iscariot: Revealer of the Hidden Truth,” in *TYR*, pp. 197-220.
- (58) このエピソードについては以下の拙論で紹介した。志田雅宏「中世ユダヤ教世界におけるイエス」, 上智大学キリスト教文化研究所編『ユダヤ教とキリスト教』リトン, 2019年, 109-111頁。
- (59) 一例として, ラビたちがイエスに酔を飲ませると, イエスは「私についてダビデが預言していたのではなかったか。曰く、『私の渇きに対して, 彼らは酔を飲ませようとする』(詩 69:22)」(*TYLSJII*, p. 84) と語った。
- (60) 「ギサ」の名前(アラム語)の由来は未詳。一般的な意味は「側, 方法」であるが, ラビ文学では他に「義理の兄弟」「悪霊(の一種)」「略奪者の一団」などの意味でも使われる。Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2002, pp. 279-280, p. 282.
- (61) タルムードは特に16世紀以降, 印刷・出版においてしばしば検閲の対象となった。版によっては, この「イエス」の名前は検閲で削除されている。シェーファー『タルムードの中のイエス』257-258頁。
- (62) Robert Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, Williams & Norgate, 1903, pp. 83-95.
- (63) 審理の展開としては, 五人の弟子たち(マタイ, ナカイ, ネツェル, ブニ, トダ)が自分を死刑とする判決を無効とする主張を, 自分の名前にちなんだ聖書解釈によって展開し, 裁判官が別の聖句を使った同様の解釈でそれを退ける。タルムードの伝承との相違点として, ストラスブール写本版では「トダ」が出てこない。また, 「ナカイ」について引用される聖句も異なる。

- (64) Herford, *op. cit.*, pp. 92–95; シェーファー『タルムードの中のイエス』123頁。
- (65) 「なぜならあなたのためにわれわれは殺されるからである」(詩44:23。イエスはダビデによる預言として解釈する)や、「あなた方の手は血にまみれ」(イザ1:15)、「彼らは剣によってあなたの預言者たちを殺した」(王上19:10, エリヤによる預言)が、処刑直前のイエスの口から語られる。
- (66) 「ある人が死刑に当たる罪を犯して処刑され、あなたがその人を木にかけるならば、死体を木にかけたまま夜を過ごすことなく、必ずその日のうちに埋めねばならない」(申21:22–23)。
- (67) 9世紀のアムーロの書簡 (*Epistula contra Judaeos*) で言及される『トルドート・イエシュ』の版では、イエスの遺体が(キャベツの茎に吊るされたのではなく)、キャベツのあいだに埋められたと語られている。Hillel I. Newman, “The Death of Jesus in the *Toledot Yeshu* Literature,” *Journal of Theological Studies* 50:1 (1999), pp. 68–69.
- (68) *Tertullian: Apology, De Spectaculis* (tr. by T.R. Glover); *Minucius Felix* (tr. by G.H. Rendall), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931, p. 299 (XXX). シェーファー『タルムードの中のイエス』(170–171頁)で邦訳されているので紹介する(補足は筆者)。「これが彼(イエス)だ、私は言おう、大工の、あるいは娼婦の息子、(……)これが彼だ、弟子たちが密かに盗み、彼は起き上がったと言うであろう者、彼を取り去ったのが菜園の番人でない限り、見物する群衆によって彼の菜っ葉(lactucae「レタス」)が傷つけられないように、と」。テルトゥリアヌスはイエスの誕生や埋葬・復活を侮蔑的に語るユダヤ人たちの様子を証言している。
- (69) Newman, *op. cit.*, pp. 59–79.
- (70) Michael Meerson, “Meaningful Nonsense: A Study of Details in *Toledot Yeshu*,” in *TYR*, pp. 186–191.
- (71) Martini, *Pugio Fidei*, p. 364 (2:8:6).
- (72) Meerson, *op. cit.*, p. 186. 該当するタルムードの箇所は *TB* ケトゥボート 111b.
- (73) Martini, *op. cit.*, p. 362.
- (74) 『信仰の短剣』で『トルドート・イエシュ』の引用の末尾をライムンドゥスが改変したと考えられなくもないが、章立てから見ても、その可能性は低い。
- (75) David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A critical edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1979, p. 202 [English], p. 141 [Hebrew] (202).
- (76) *Ibid.*, pp. 203–204 [English], pp. 142–143 [Hebrew] (205).
- (77) Eli Yassif, “*Toledot Yeshu*: Folk-Narrative as Polemics and Self Criticism,” in *TYR*, p. 110.
- (78) 『寛容論』で明らかかなようにヴォルテールは聖書批判学に通じていたが、『哲学辞典』の編集過程で『トルドート・イエシュ』に触れ、同文書は福音書よりもイエス時代の史実を伝えるものとして評価している。D・バルブによれば、その根底には、いわば脱神秘化された「人間のイエス」を求める強い関心があった。Daniel Barbu, “Voltaire and the *Toledoth Yeshu*,” in *Infancy Gospels: Stories and Identities*, C. Claire *et al.* eds., Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, pp. 617–627.

- (79) Martin I. Lockshin, “Translation as Polemic: The Case of *Toledot Yeshu*,” in *Minhah le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of His 70th Birthday*, M.Z. Brettler & M. Fishbane eds., Sheffield, JSOT Press, pp. 226–241.
- (80) 日本における『シオン長老の議定書』の伝播や日猶同祖論を論じた近年の研究として、下記の論集における高尾千津子、山本伸一、津城寛文の論考がある。小澤実編『近代日本の偽史言説 歴史語りのインテレクチュアル・ヒストリー』勉誠出版，2017年，189–269頁。

Life Story of Jesus in the Jewish World:  
A Study of the Strasbourg Version of *Toledot Yeshu* and Its Context

Masahiro SHIDA

Among the vast Jewish folk literature, *Toledot Yeshu* might have been one of the most troubling traditions in the middle ages. This Jewish life story of Jesus is an infamous retelling and parody of the narratives of the Christian Gospels. The present article introduces the Strasbourg version of *Toledot Yeshu* and gives some remarks on various interpretations on it by medieval Jewish and Christian scholars, especially in the religious polemical context. Since its Latin translation in *Pugio Fidei* (c. 1278), *Toledot Yeshu* had been read more closely by Christian theologians and polemicists than Jewish ones who read it in the Hebrew version. While some accepted it as a kind of testimony on Jewish belief of Jesus and his miracles, others rejected it as a false and even subversive narrative. I choose four significant episodes from the Strasbourg version: the birth of Jesus, his stealing the Divine Name, Judas Iscariot, and the execution and burial of Jesus. This article is to consider these episodes as a counter-history against the Gospel narratives from the viewpoints of the history of reception and to discuss the ambivalent valuations on each episode by Jewish and Christian scholars involved in the religious polemics.