

ミドラシュのドラマツルギー^①

勝又 悦子

序

エルサレム・タルムード（以下JT）サンヘドリン9.2, 20c-d, 創世記ラッパ（以下創R）80.1には、ヨセ・マオンと称される人物が、シナゴークにて時のエレッツ・イスラエルのユダヤ共同体の首長であったラビ・イエフダ・ハ・ネスィア（ラビ・イエフダ2世）を痛烈に批判した解釈に端を発した騒動が伝えられている。このエピソードは、通常、当時の首長の増税政策の証左として、または、ラビ・グループ以外の人物も（ラビを支持する）説教をシナゴークですることができたという証左として言及されてきた。しかし、先行研究でのこのエピソードの取り上げ方は、エピソードの一部にのみ注目したもので、奇妙な騒動全体が検証されることはなかった。本稿ではこのエピソード全体を詳読し、紀元後3, 4世紀のラビ・ユダヤ教時代のガリラヤ地方のシナゴーク生活の一端から、ラビ・ユダヤ教時代の内部構造と周辺文化との関係の一樣相を読み取る。ラビ・ユダヤ教は決して一枚岩ではなく、自分の利害に絡んだグループが、流動的に、離れたり、結託していたのではないか。周辺異文化に対しても、ラビたちはそれを否定しつつ、その実、ヘレニズムの劇場文化的な手法を取り込んでいたと思われる。

ヨセ・マオンのエピソード

まず、JTサンヘドリン9.2, 20c-d, 創R80.1に伝承されるヨセ・マオンのシナゴークでの聖書解釈をめぐる騒動のエピソードを詳解する。この話は以下の3つの場面から構成される。

- I. ヨセ・マオンのホセア書5.1をめぐるシナゴークでの解釈活動
- II. 首長ラビ・イエフダ・ハ・ネスィアの激怒とラビの取り成し
- III. ヨセ・マオンの召喚と試問

()は、筆者による補足。

本文中の数字は注釈欄の数字に対応。

JTサンヘドリン2.7, 20c-d	創世記ラッパ80.1 ⁽²⁾	注釈
<p>I ヨセ・マオンの解釈</p> <p>ヨセ・マオン^bは、ティベリアのシナゴークで解釈（タルグム）^cした。</p> <p>「聞け、祭司たちよ。」（ホセ5・1）</p> <p>「なぜ、おまえたちは、教えに関わらないのか^d。あなたがたに、わたしは24の特権^eを与えたではないか。」彼に言った。「彼らが私たちに何もよこさないからです。」</p> <p>「心して聞けよ、イスラエルの家よ。」</p> <p>「どうしてお前たちは、私がシナイで命じた24の特権^fを与えないのか。」</p> <p>「王がすべてを取ってしまうからです。」</p> <p>「耳を傾けよ。王の家よ。お前たちに裁きが下る。」（神は王に向かって言った。）</p> <p>「お前たちに（裁きが）」とは次の裁きのことである。</p> <p>「これが祭司の裁き（法）</p>	<p>^a 「あるとき、レアとヤコブとの間に生まれた娘のディナが土地の娘たちに会いに出かけた。」（創34.1）</p> <p>「お前についてたとえを語るものは、すべて、たとえを用いてこう言う。『この母にしてこの娘あり。』」（エゼ16.44）</p> <p>I ヨセ・マオンの解釈</p> <p>ヨセ・マオン^bは、マオンのシナゴークで解釈（タルグム）^cした。</p> <p>「聞け、祭司たちよ。心して聞け、イスラエルの家よ。耳を傾けよ、王の家よ。お前たちに裁きが下る。」（ホセ5・1）</p> <p>将来、ほむべきかな、聖なる方は、祭司たちを裁きの場にたたせ言う。「なぜ、おまえたちはトラーで苦勞しなかったのか^d。お前たちは、私たちの子孫から24の特権^eを享受したのではなかったのか。」</p> <p>彼らは答えた。「彼らは私たちに何も与えてくれませんでした。」</p> <p>「心して聞け、イスラエルの家よ。」</p> <p>「どうして、彼らに（トラーに記した）24の特権を与えなかったのか。」</p> <p>彼らは言った。「首長家の者^fが、すべてとってしまうのです。」</p> <p>「耳を傾けよ、王の家よ。お前たちに裁きが下る。」</p> <p>「お前たちに裁きが」とは、次の裁きのことである。</p> <p>「祭司についての裁き（法）は次のとおりである。」（申</p>	<p>a. 創世記での解釈の対象となる句の引用。この句に関連して、直ちに、エゼキエル書からの句が引用される。このような預言書の句をいきなり導入するのは、プティフタ（序詞）と呼ばれる形式を彷彿させる。通常プティフタでは、預言書、諸書の句を展開しながら、元の聖書の句にたどり着くが、ここでは、その中身がヨセ・マオンの解釈とその騒動になっている。</p> <p>JTでは、首長とラビたちの確執の事例が列挙される（後述）。</p> <p>b. ヨセ・マオンとは、マオン（ティベリア西方の小都市）のヨセという意味。シナゴークの所在地は、JTでは、ティベリア、創Rではマオンである。</p> <p>c. 両資料とも、ヨセ・マオンの行為には、TRGM（通常、「アラム語訳に翻訳する」の意味）が使われていることについては後述。</p> <p>以下、ホセア5.1で言及される「祭司、イスラエル、王」を受けて、将来裁きの場で、これらの順で、神から批判を受けると想定している。</p> <p>d. 'in 'oraita, (原義「教えを参照する」アラム語)</p> <p>e. yd'a tora, (原義「トラーに労苦する」ヘブライ語)。</p> <p>f. 犠牲に献げた牛、羊の肩、両頬、胃、農産物の初物の献げ物（申18.3-4）、初子の献げ物（出13.12）、神殿に奉獻されヨベルの年までに弁済されなかった土地など、祭司の所有物とされたもの。土地を持たなかった祭司階級の経済的基盤となった。</p> <p>ホセア5.1の「聞け、祭司よ」の部分、「経済的な心配はない</p>

<p>である。」(申18.3)^h 「将来、私は、彼ら(王家)とともに裁きの場に座り、彼らに裁きを下し、来る世の彼らの場所をなくしてしまおう。」</p>	<p>18.3)^h 「それゆえ、お前たちに、裁きの基準は覆されるであろう。」</p>	<p>のに、なぜ祭司たちは、トラーの学びに関わらなかったのか」という神からの非難を意味すると考えている。しかし、その特権をイスラエル人が与えなかったという祭司の弁解を受けて、神の非難の矛先は、イスラエル人一般へと向く。それが同所の「聞け、イスラエルの家よ」であると考える。神の詰問に対して、イスラエル人は、王家が擯取したと弁解する。</p>
<p><u>II 首長(ネスィア) 激怒とラビの取り成し</u> ラビⁱはそれを聞いて怒った。(ヨセ・マオンは) 恐れて逃げた。 ラビ・ヨハナンとラビ・シメオン・ベン・ラキシユ^jが彼(ネスィア)を宥めに来た。彼(ネスィア)に、彼ら(ラビ・ヨハナンとラビ・シメオン・ベン・ラキシユ)は言った。 「彼は偉大な人物^kです。」 彼に(ネスィアは)言った。 「彼に尋ねることをすべて彼は私に答えることができるか。」 彼に答えた。「はい。」</p>	<p><u>II 首長(ネスィア) 激怒とラビの取り成し</u> それを聞いて、ラビ・ジュダン・ハ・ネスィアは怒った。 その夕刻ごろ、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユが機嫌を伺いに、彼(ネスィア)を宥めるに訪れた。 彼に言った。「私たちは、世界の民についてよく知らなければなりません。彼らは、劇場や、サーカスに道化師を入れて^l互いにふざけあっているのです、座って互いに語り合うことができないほどです。しかし、マオンのヨセは、教えの言葉を語ったのです。それなのに、あなたは彼に厳しくあたるのですか。」 彼(ラビ・シメオン・ベン・ラキシユ)に言った。「彼はよく知っているのか。」 彼に答えた。「はい。」 「伝えられた教え^mか？」 「はい。」 「もし、私が何か彼に問えば、彼は答えることができるのか。」 彼に言った。「はい。」 「彼を連れて来い。」</p>	<p>g. 創Rでは、「王家」が時のユダヤ共同体の首長、ラビ・イエフダ・ハ・ネスィアであることが明言される。 続いて神の非難の矛先は「王家」に向けられる。 h. 裁き (<i>mishpat</i>) 」と同じ単語を使った別の聖句「祭司の裁き (<i>mishpat</i>) 」(申18.3) が連想され、王に対して祭司の裁きが下ると宣言される。実際には、申命記18.3では、祭司についての「取り決め」という意味であって、「裁き」の意味ではないが、ホセア5.1と同じ単語を使っていることから、王家に「祭司の裁き」が下るという結論を導き出した。 i. JTでは「ラビ」としか言及されないが、ヨセ・マオンの前に時の首長ラビ・イエフダ2世(ネスィア)とラビと対立の一連の話が伝えられていることを考えると、ラビ・イエフダ・ハ・ネスィアと考えられる。 j. ラビ・ヨハナン、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユはともに3世紀に活躍した高名なラビである。ペアで登場することも多い。JTでもペアで言及されているが、創Rではラビ・シメオン・ベン・ラキシユ一人である。 k. ネスィア自身が「偉大な人物」と呼ばれることがある(JTアヴォダ・ザラー1.1, 39b)</p>
<p><u>III ヨセ・マオンの召喚と試問</u> 「その母は淫行にふけり」(ホセア2.7)とはどういうことか。私たちの母は、サラは売春婦だったというのか。 (ヨシ・マオンは) 彼に言った。 「ここに、『この母にしてこの娘あり、この娘にしてこの娘あり。』(エゼ16:44)」</p>	<p><u>III ヨセ・マオンの召喚と試問</u> (ヨセ・マオンが) 彼(ネスィア)のもとに行った。首長は(ヨセ・マオンに) 言った。 「次はどういうことか。—お前についてたとえを語るものは、すべて、たとえを用いてこう言う。『この母にしてこの娘あり。』(エゼ16:44)」</p>	<p>の、</p>

母あり。』 (エゼ16:44) と書かれている。これは、この母にしてこの娘ありということ。この世代にしてこのネスィアありということ。この祭壇にしてこの祭司たちである。」ⁿ

カハナは言った。「この庭にしてこの庭師あり。」^o

(首長は) 彼に言った。「まだ私を侮辱したりないというのか。私のいないところで1度だけでなく、私の前にて3度までも。」

彼に言った。「次はどういうことか**—お前についてたとえを語るものは、すべて、たとえを用いてこう言う。『この母にしてこの娘あり』**

(エゼ同) とはどういうことか。」

彼は言った。

「私たちの母、レアが売春婦であったということである。というのは、「**ディナが土地の娘たちに会いに出かけた** (創34.1)」^pと書かれているからだ。

その前に「**レアは出迎えて**・・・」 (創30.17)^pと書かれている。それは、前者の外出は後者の(売春のための)外出であったということである。

彼に言った。「この娘にしてこの母親あり。この世代にしてこの首長あり。この祭壇にしてその祭司ありということである。」ⁿ

カハナは言った。「この庭にしてこの庭師あり。」^o

(ヨセ・マオンに) ラビ・シメオン・ベン・ラキッシュが言った。「まだあの件について首長を宥め終えていないのに、お前はまた別の件を持ち込むのか。」

「次の句の言わんとするところは何か。**—お前についてたとえを語るものは、すべて、たとえを用いてこう言う。『この母にしてこの娘あり』** (エゼ同) とはどういうことか。」

「牝牛はその雄牛が蹴らない限り突いたりしない。女性もその娘が不道德でなければ不道德ではない。」

彼ら(ユダ・ネスィアとラビ・シメオン・ベン・ラキシュ)は、彼(ヨセ・マオン)に言った。「そうであるならば、わたしたちの母、レアは売春婦であったというのか。」

彼は彼らに言った。「**『レアは出て』** (創30.17)^pと書かれている。それは、その外出は、まさに売春のためであったことを教える。それで、「**レアとヤコブとの間に生まれた娘のディナが・・・に出かけた。**」 (創34.1)^qと書かれているのである。」

ことから、当てつけとも考えられる。

l. 道化師 (*Munos*)、劇場 (*Beti Ti'athriot*)、サーカス (*Beti Qirqasiot*) は、ギリシア語からの流用である。創Rに見られるラビ・シメオン・ベン・ラキシュの宥めの言葉については後述。

m. 私見によれば「伝えられた教え」 (*'ulpan qabil*) の用例は、ラビ文献では、他に一か所「教わったラビからの教え」 JT イェバモート4.11, 6bのみである。

教え (*'ulpan*) という単語は主としてJTに見られ、ラビ(賢者)からの教えというニュアンスがあるようだ。

JTではいきなり諮問の場面に移るが、創Rでは、登場人物の動向が叙述される。

n. 本来エゼでの句での語順からすると、母が娘の素行の原因であり、母をもって娘を知るはずであるが、ヨセ・マオンの解釈では、順序が逆転している。娘、世代、祭壇という言わば、「それから生まれたもの、その環境をもってその原因、中心にある存在の素行が分かる」という教えになっている。それによって、ヨセ・マオンの批判は、ここでは、首長というより首長の世代にも向けられる。また祭司への批判も、間接的なものとなる。また、「この母(正確には彼女の母) (*'umah*)」は、「民」と同一の綴りになるので、この時点で、母から民、世代へと話題を拡張する示唆があるのかもしれない。

o. カハナの言葉の引用がヨセ・マオン自身によるか、編集者によるものなのかは不明。JTでは、ネスィアの返答の中に、「3度も」とあることから、それが、娘、世代、祭壇であるとするなら、カハナの部分は編集者の挿入と考えるのが妥当であろう。しかし、創Rは、そうした限定

	<p>がないので、カハナの言葉をヨセ・マオンが引用したとも考えられる。</p> <p>ヨセ・マオンの言葉にあきれるのは、JTでは、言葉の中に「私を」とあるので) 首長自身であるが、創Rでは仲介に入ったラビ・シメオン・ベン・ラキシユである。</p> <p>p. ディナは創34.1の外出で、ヒビ人ハモルの辱められるのであるが、それを売春行為と考え、イスラエルの女性であるディナを批判している⁽³⁾。そして創34.1で使われている「出る」と同じ単語が、創30.17にてディナの母レアが、その妹ラケルと交渉してヤコブを寝取った時にも使われていることから、娘ディナの売春行為が母にも見られたことを指摘する。ここでも、娘の行為から母の行為を知る、という方向である。</p> <p>q. 創Rでは、ヨセ・マオンの言及した句を経由して、本来の解釈の対象であった創34.1にたどり着く。</p>
--	--

ヨセ・マオンは、地元の、あるいは、地元のすぐ近くのティベリアのシナゴークで、解釈した。ホセア5.1「聞け、祭司たちよ。心して聞け、イスラエルの家よ。耳を傾けよ、王の家よ。お前たちに裁きが下る」を用いて、祭司がトーラーの学びをおろそかにしたのは、究極的には、祭司の特権を搾取した王家に責任があると主張した。ここで、王家は当時のエレッツ・イスラエルのユダヤ共同体の首長家を暗示するので、首長家に対する過激な批判を展開したことには間違いない。

しかしながら、II場面、III場面と展開する中で、ヨセ・マオンの批判は、首長だけでなく、祭司、彼らの世代への批判となり、最終的には、イスラエルのルーツとなる女性への侮辱的な解釈に行きつく。それに対して、首長との間を取り持とうとして入ったラビも、ヨセ・マオンの解釈に激怒して呼び出した首長も呆れたまま終わっている。ヨセ・マオンが何を批判したかったのか、また事態の結末が不明のままエピソードは終わる。

先行研究

このエピソードは多くの研究者が言及してきた⁽⁴⁾。そのアプローチは、三つに分けられる。

第一のアプローチは、ヨセ・マオンのシナゴークでの聖書解釈の内容を当時の首長家の課税政策、または祭司の特権の横領の証左として考えるものである。首長家が、ユダヤ共同体に課税をしていたのか、それは、ローマ帝国の仲介のためか、については、多くの議論がされている⁽⁵⁾。

その中で、このエピソードを、ヨセ・マオンが批判するラビ・ユダ・ネスィアをユダ・ハ・ナスイの孫のラビ・イエフダ2世(235-260)と見なし、彼が課税をしていた証左として、または、ローマ帝国への税の取り立てを仲介していたことの証左として挙げる研究者もいる⁽⁶⁾。他方、ローマ帝国への課税仲介をしたという証左にはならないと考える研究者もいる。グッドブラットは、3世紀には、首長家が課税をしていないという証拠はないとする⁽⁷⁾。彼らは、ヨセ・マオンが批判したことは、課税であって、祭司の特権に実際に首長が手をつけていたわけではないと考える。ベン・タリフォンも、祭司への言及は、首長家の課税の重さを表すものと考え⁽⁸⁾。しかし、ヨセ・マオンの主張を額面通り受け取り、首長家が祭司の特権に手をつけていたと考える向きもある⁽⁹⁾。アロンは、ヨセ・マオンの主張の中に、祭司への献上物が首長家、ラビ集団に横領されていたのではないかという状況が反映されていると考える⁽¹⁰⁾。

第二のアプローチは、ラビ・ユダヤ教内の対立関係をこのエピソードに見出すものである。このエピソードを何度も言及しているレビンは、ヨセ・マオンは、ラビでないがラビ集団に近い人間で、ラビたちを擁護するために、シナゴグで王家を首長家に見立てた強烈な首長批判の解釈をしたと考える⁽¹¹⁾。レビンの主旨は、ラビではない人物もシナゴグで説教できたという点にある。キメルマンは、ヨセ・マオンが祭司に言及したのは、ラビたちの、祭司階級と首長家をひくくめた批判であったと考える⁽¹²⁾。

こうしたユダヤ教内部の対立関係を読み取る研究者に対して、第三のアプローチとして、ヘルは創Rバージョンでラビ・ヨハナン・ベン・ラキシュが言及するサーカス、劇場に注目し、人気を博した周辺文化であるサーカス、劇場文化に、ラビたちが、シナゴグを対置させようとしていたことの一例として挙げている⁽¹³⁾。辛辣なヨセ・マオンの解釈も、劇場文化に対抗するシナゴグ文化の楽しみの一つであったのではないかと主張する。

いずれの場合も、ヨセ・マオンの冒頭の聖書解釈のみに注目し、そこに首長の課税あるいは搾取の歴史的証左を求めるか、あるいは、ヨセ・マオンの聖書解釈や、創Rバージョンでのラビ・シメオン・ベン・ラキシュの言葉の一部を取り出し、「ラビvs首長」、あるいは「ラビvs首長+祭司階級」、「ラビ+首長vs祭司階級」「シナゴグvsサーカス(ヘレニズム文化)」という二項対立の中で捉えようとしており、この一大顛末記の全体を考えるものではない。

たしかに、ヨセ・マオンの言葉には、当時の首長への批判を読み取ることができるかもしれないが、このエピソード全体の中でヨセ・マオンの度重なるたとえの中で批判しているのは首長による「課税」であろうか。また、首長に対する批判だけであろうか。ヨセ・マオンの批判は、世間一般にも向けられているのではないだろうか。

ヨセ・マオンは、レビンが考えるようにラビたちの利益を弁護して首長を批判したのだろうか。その割には、自分たちのために批判をしてくれたにもかかわらず、あたふたと、首長の怒りをなだめようとするラビたちの行為は不可解である。そして、高名なラビが間を取り持とうとしているのに、その意図を一向に介せず同じ轍を踏み続けるヨセ・マオン。ラビたちとヨセ・マオンの関係は、互いに弁護しあうほど良好なのか。首長の怒りを買ったと知り、いったんは恐れをなして逃げるが、呼び出されて更に首長批判を続けるヨセ・マオンと首長との関係はいかなるものか。首長は、呼び出した割には、具体的な厳しい処分を下した形跡もなく、あつけにとられるだけに終わっている。首長はどこまでの権力をもっていたのか。過激な権力批判と思しき解釈で始まり、

読者、聴衆を惹きつけるものの、最終的には、すべてが噛み合わない。人間関係も噛み合うことなく、終わってしまう「オチ」の不完全な顛末記である。

しかし、筆者によれば、この「噛み合わなさ」の中に、ラビ・ユダヤ教会の実相が反映しているように思われる。二項対立では表しきれない様々な集団の均衡関係が、ラビ・ユダヤ教会の一つの様相であったのではないだろうか。そこで、本稿では、このエピソードを全体的に捉えながら、「噛み合わなさ」を明らかにしていきたい。

3. 検証1 ヨセ・マオンをめぐる人間関係

◆マオンとヨセ

ヨセ・マオンの意図を考える際に、まず、ヨセ・マオンの人物を明らかにしたい。しかし、ラビ文献中で、ヨセ・マオンと名乗る人物が登場するのは、このエピソードだけであり、これ以上の情報を得ることはできない。少なくとも、ラビサークルの中では、ほとんど無名の人物であったことは分かる。

マオンという地名は、ラビ文献中ではペイト・マオンとして言及されることが多く、ティベリア西方のガリラヤ高原を少し上ったところに⁽¹⁴⁾位置する小都市であったと考えられている。しばしばティベリアとセットで考えられていたようだ⁽¹⁵⁾。興味深いのは、ティベリアとともにペイト・マオンにも劇場があり、家々が劇場に埋もれているように見えるという記述があることだ⁽¹⁶⁾。また、ペイト・マオンのシナゴークで、祭日期間に遺体を処理させるのは、祭日期間の初日ならば、諸国民にさせようという記述がある⁽¹⁷⁾。これより、ティベリア近郊でも、ヘレニズム文化が浸透し、またイスラエル人以外の民との接触があったことを伺わせる。更に、マオンは、祭司の24の組の一つであるフツパ家の居住する町であったことが分かっている。しかし、ツェポリスなどの他の祭司の町に比べて言及される頻度は少ないことから、小さな町であったと考えられる。それでも1970年にイエメンで発掘された碑文にも、また祭司の組についてのピュートでも、ペイト・マオンがフツパ家の町として言及されている⁽¹⁸⁾ことから、祭司の町としては十分認知されていたものと考えられる。しかしながら、ラビ文献において祭司とラビが接触するのは多くの場合、ツェポリスであり、他の祭司の町では、祭司とラビたちの活動拠点は、ずれていたか、あるいは意図的にラビたちが無視していたか、見下していたのではないかと考えられる⁽¹⁹⁾。

こうした背景を有するマオンの人物とされるヨセ・マオンがどのような地位にあったのかは不明である。しかし、少なくとも、ラビという名称を有していないことは、後述のようにラビたちには意識されていたものと考えられる。

◆ヨセ・マオンの解釈の意図

ヨセ・マオンの解釈、そしてその後の首長の前での試問まで含めて考えると、ヨセ・マオンの意図はどこにあったのであろうか。確かに、首長を批判しているが、その批判は一貫しているのだろうか。レビンが主張するようにラビの権利を守るものか、キメルマンが言うように、首長と祭司を結び付けて裕福な階級への批判であろうか。

ヨセ・マオンの発言に注目すると、彼の解釈が、「祭司」に関係するモチーフが多いことに気

づく。シナゴグでの説教は、まず、「祭司」を取り上げたのは聖典の句の順に従ったからであるが、聖典の句には言及されない「24の特権」にわざわざ言及する。聖典の句をきっかけに、24の特権が与えられていないという非常に具体的な「祭司の」現実が結び付けられるのである。更に、シナゴグでの解釈の結末は申命記18：3の「祭司の取り決め」を引用し、ここで再び「祭司」に言及することになる。しかも、申命記での文脈を無視して、あえて、祭司の「取り決め」の意味である *mishpat* を、「裁き」と意味させるというテクニックを使って、祭司の裁きが王権に及ぶと考える。首長に呼び出された場面でも、「この祭壇にしてこの祭司あり」と祭司をモチーフにしたたとえを加えている。更に、創世記ラッパのバージョンでは、カハナの言葉まで、ヨセ・マオンが引用した可能性がある。ということは、カハナ（祭司）という祭司系を彷彿する名前のラビの言葉を引用したことになる。

ヨセ・マオンの解釈の始まりは、キメルマンが主張するように、トーラーの学びをおろそかにした祭司の批判にも思える⁽²⁰⁾。しかし、ヨセ・マオンの解釈の主眼は、24の特権を誰が横領したかであり、トーラーを学ばなかったことについては、追求されない。横領による経済的理由で学びの義務は免除されるはずである⁽²¹⁾。そして、詮索の矛先は、直ちにイスラエルの民一般に向けられ、最終的には、王権が意味するところの首長を批判する。しかも、単語の元の文脈での意味を変えて到達した、祭司の裁きが王権に及ぶという主張は、「祭司」の報復が王権に及ぶと考えるのが最も単純なのではないだろうか。つまり、ヨセ・マオンはラビたちを支援しているというよりも、祭司の利益を守ろうとしていると考えるのが自然なのではないだろうか。また、首長家での試問では、批判は、世代全体、聖書上の人物にまで、自虐的に向けられており、広い意味での社会風刺であり、祭司だけをターゲットにしたものとは考えにくい。

◆ラビたちとヨセ・マオンの関係

レビンは、ヨセ・マオンがラビたちを弁護したと考える。またキメルマンも、ラビの一員としてヨセ・マオンを捉えている。しかし、ここにも疑問が残る。間に入ったラビたちとヨセ・マオンの関係も腑に落ちないものがある。

まず、ヨセ・マオンの言葉の中には、ラビや賢者を彷彿させる言葉は出ていない。祭司に向けられた批判は、イスラエル一般人に、更にイスラエル一般人のアピールを受けて、王である首長家に、批判の矛先が向かう。しかし、首長がラビたちの利益を侵害するというということは、一切でてこない。ネスィアに呼び出されてからの試問の中でも、首長がラビたちを圧迫していることを示唆する言葉はない。

ラビ・シメオン・ベン・ラキシユが、ヨセ・マオンを弁護しようとしていることから、ラビたちは、ヨセ・マオンがラビたちのために、首長家を批判したと考えているように思える。しかし、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユの努力にもかかわらず、ヨセ・マオンは、ネスィアを怒らせ続け、創Rでは、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユ自身が匙を投げている。ラビたちの思惑を一向に解さないヨセ・マオンである。JTでは、二人のラビはともに沈黙を保っている。はたして、ラビたちは本当にヨセ・マオンを弁護しようという意図があったのだろうか。本当に、ヨセ・マオンがラビの権利を守るためであったのなら、何故、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユは、首長を宥める必要があったのだろうか。ラビ・シメオン・ベン・ラキシユ自身、ネスィアを激怒させた

というエピソードもあり⁽²²⁾、対立関係にもあった。それならば何も、ラビ・シメオン・ベン・ラキシュ自身が首長のご機嫌伺いすることもないのではないか。

ここで注目したいのは、ヨセ・マオンのシナゴグでの解釈行為は、TRGMという動詞で伝承されている点である。一般に、TRGMは「(アラム語に)翻訳する」という意味であるが、翻訳は広義での解釈活動であるので、これを解釈と考えるのは無理もない⁽²³⁾。先行研究では、すべて、この個所でのTRGMは、説教するDRShの意味だと解釈している。しかし、拙稿にて考察したTRGMの用法分析により、パレスティナ資料では、アラム語訳聖書の朗読や引用ではなく、より広い意味での解釈行為を指すTRGMの用例はごく限定的であり、それらは、ラビという称号を有さない人物が主語となり、また、その内容も、かなり過激な解釈である。ヨセ・マオンの解釈の様式は、預言書の引用から始まることから、プティフタの形式にも似ているが、プティフタの場合には、9割以上の割合で、ラビという主語が来る⁽²⁴⁾。

これより、ラビたちは、ヨセ・マオンの解釈は、自分たちの正統な解釈活動とは一線を画するものとして、区別していることが伺われる。つまり、必ずしも、ヨセ・マオンの解釈を受け入れているわけではないし、過激な解釈を揶揄していると思われる。また、ラビという称号を有していないことも、意識されていると思われる。つまり、ラビとヨセ・マオンは、協力関係にはないと考えられる。

◆首長とヨセ・マオンの関係

ラビ・ユダヤ教時代の首長制度について、いつ頃、どのような権威を掌握していったかについては膨大な研究蓄積がある⁽²⁵⁾。

ヘブライ語聖書では、首長(ナスィ)は、部族の長、荒野での人々のリーダーを意味し、王権荒廃の中で、エゼキエルは将来の支配者を王(メレク)ではなく首長(ナスィ)と呼んだ。それはイスラエルの将来の支配者は、絶対王権を否定するはずと考えたからである。第二神殿時代の支配者もユダヤ共同体の長は、王(メレク)ではなく、首長(ナスィ)を名乗った⁽²⁶⁾。裁判所(ベイト・ディーン)の長(アブ)と首長(ナスィ)が連立した二人組(ズゴート)⁽²⁷⁾の時代を経て、70年のエルサレム第二神殿崩壊後は、首長の権威がより強力になったと考えられる。200年ごろ、ミシュナの編纂に関わったラビ・イエフダ・ハ・ナスィの時代に、首長は宗教的権威と行政上の権威を掌握し、3世紀には、ユダヤ共同体の代表者としての権威を確立したと考えられる。ラビ・イエフダは、「ハ・ナスィ」(定冠詞付きのナスィ)または、単に「ラビ」という呼称で通用するほどであった。以後、首長家は、首長家と首長家のルーツにあたるヒレルが、ダビデの末裔であるという主張がなされるようになり、首長家の権威の正統性の根拠とされるようになったと考えられている⁽²⁸⁾。やがては、ラビたち側も、首長家を「王」と同一視するようになり⁽²⁹⁾、かつては王(メレク)とは区別されていた首長(ナスィ)に対して、改宗者オンケロスは、ラバン・ガマリエルの葬儀であたかも「王」が亡くなったかのようにふるまったという⁽³⁰⁾。

ラビ・イエフダ・ハナスィの孫のラビ・イエフダ2世と、その後のラビ・イエフダ3世は、ともにネスィアと呼ばれ、また、ともに、ラビ・イエフダとも称され、時には、ハ・ナスィと同様、ラビとも称されたので、資料上で厳密な区別をすることは難しい。ネスィアたちは、テオドシウス法典などローマ帝国の文書にも言及されるように、対外的にユダヤ共同体を代表する存在とな

った⁽³¹⁾。興味深いことに、ローマ資料で頻繁に言及されるようになるネスィアになると、逆に、ラビ文献での言及回数は少なくなる。対外的な地位を確立すると、逆に、ラビたちのユダヤ教世界からは乖離していったという現象が観察される⁽³²⁾。しかも、ラビ・イエフダ2世、3世のネスィアとなると、後述するように、ラビとの騒動問題の中で言及されることが多くなっていく。

シナゴグでの説教に、首長の激怒したことを知って、ヨセ・マオンは逃げるが、直ちに召喚される。一体どこに逃げたのか、逃げたヨセ・マオンを誰が見つけて、誰が呼びつけにいったのかは不明であるが、同じくラビ・イエフダ2世を批判して、追いかけてまわされたラビ・シメオン・ベン・ラキシュと比較すれば⁽³³⁾、穏便にヨセ・マオンは出頭したと思われる。

ヨセ・マオンのシナゴグでの聖書解釈が、首長を批判しているのは明瞭であろう。しかし、その主旨は、祭司の特権を首長が搾取したことにある。更に、首長の前での試問の中では、首長の搾取、あるいは課税への批判はもはや語られず、より一般的な社会批判と拡張する。したがって、必ずしも、首長批判を一貫して続けているとは言えないのである。

◆ラビと首長の関係

先にも論じたように、ラビと首長との関係は、ラビ・イエフダ・ハ・ネスィアとラビたちの対立関係の中で語られることが多い。実際、JTのバージョンでは、一連のラビと首長の対立の一環として、ヨセ・マオンの話も置かれている。ヨセ・マオンの話に至るまでの一連の対立物語を見ることで、ラビと首長の関係が窺われる。

JTサンへ2.6, 20c

そして、彼が裸の時や、髪を切っている時、浴場にいるときには、他人に見られてはならない。(Mサンへ2.6)。これは、次の句と一致する。「あなたの目は美しく装った王を仰ぎ」(イザ33.17)。

① ラビ・ハニナは、ラビ・ジュダン・ハ・ネスィアのもとに行った。しかし、彼は、下着姿で出てきた。彼は彼に言った。「あなたは毛の上着を着て来なさい」「あなたの目は美しく装った王を仰ぎ」(イザ33.17) とあるのだから。

② ラビ・ヨハナンが、ラビ・ジュダン・ハ・ネスィアのもとに上った。彼は、綿のシャツを着て彼を迎えた。彼は彼に言った。「毛の上着を着て来なさい。『あなたの目は美しく装った王を仰ぎ』(イザ33.17) と言われているのだから。

③ ラビ・ヨハナンが去る時に、ラビ・ジュダン・ハ・ネスィアが彼に言った。「服喪者に慰めのものを持って来なさい」。彼は彼に言った。「菓子焼職人メナヘムを呼んで来なさい。『慈しみの教えをその舌にのせる』(箴31.26) と書かれているように。」

④ そして、彼が去る時に、ラビ・ヨハナンは、ラビ・ハニナ・パル・シシが木を切っているのを見た。彼に言った。「ラビよ、この仕事はあなたの地位にはふさわしくない」彼は、彼に言った。「どうすればいいのですか。というのは、私には、弟子として仕えてくれる人がいないのですから」彼は彼に言った。「もしあなたに自分に仕える弟子がいないのなら、裁判所への任命を受けるべきではない」。

ヨセ・マオンの話も、JTバージョンでは、この一連のラビと首長の対立物語の後に続いている。ここでは、ラビ・イエフダ・ハ・ネスィアを訪れたラビたちが、首長のいい加減な、下着や綿のシャツといった服装を批判し、首長らしい装いをすることを求めている(①, ②)。そこで引用されるイザヤ書の句の中の「王」によって、我々のエピソードもつながっていることが分かる。興味深いことに、ここでは、ラビたちが強気に首長を批難している。しかし、その実、ラビたちは首長を表敬訪問しているのである(①, ②)³⁴⁾。そして、首長も反撃の一言を加えるが(③)、更に、ラビは、首長だけでなく、首長家のメンバーで裁判官に任命されている人物(ラビ・ハニナ・バル・シシにも)、弟子も持たない人間が裁判官になることを痛烈に批判する(④)。このように、ヨセ・マオンの話までは、ラビ側が主導権を握って進めている。しかし、ヨセ・マオンの話では、一転して、ラビたちは、受け身で、首長のペースで進んでいく。つまり、JTのヨセ・マオンまで含めたこのラビと首長の対立物から伺えるのは、ラビと首長たちの関係も二転三転しうる流動的なものであったということではないか。

以上の人間関係の検証より、ヨセ・マオンは、首長を批判するとはいえ、その批判は、同時代全体に向けられたものであり、とくにラビたちの権利を擁護するものでもないと言えそうである。またラビたちからも、ヨセ・マオンとは一線を画した扱いを受けている。ラビとヨセ・マオンの関係は必ずしも良好なものでもない。また、ヨセ・マオンは、祭司批判とは言えないし、祭司の特権を追求しているという点においては、祭司の町であるマオンの人間であることを考えれば、むしろ、祭司の利権の代弁者であるようにも思われる。またラビと首長家の間も、他のラビ文献からのエピソードを考えると、対立しつつ、かつ癒着していた。

しかし、次のような事情も伺える。ティベリアであれ、マオンであれ、一都市のシナゴークで説教を首長は、直ちにチェックできる立場にあった。創Rで描かれるイメージとしては、ローマ帝国に対してユダヤ共同体を代表する首長であっても、地元のシナゴークで起こっていることにも目配りをきかせるネットワークがあり、首長も情報を収集していた。他方、首長の怒りをラビたちは直ちに知ることが可能なほど、ラビと首長は密接なコンタクトがあり、直接、宥和に入ることができる関係にあった。しかも、ラビ文献上ではこのエピソード以外では登場することのない目立たない人物であったと思われるヨセ・マオンも、首長に直接会見することが可能であったと考えられる。また、呼び出す権力を持ちながら、最終的に呆れかえるだけで、なんら処分は下さなかったとされる首長の権限も謎である。どのグループも、長大すぎる権力を有することなく、互いに拮抗する関係として描かれている。これらは史実であったかどうかは、不明であるが、少なくとも、ラビ文献上では、そのようなイメージで描かれていたということが重要である。互いにつかず離れずの均衡関係を維持しつつ、直接対話が可能な直接的な関係を互いのグループの間で有していたということが言えるのではないだろうか。

4. 検証2 劇場、サーカスとシナゴーク

◆ユダヤの民と劇場文化

ヘルは、ラビ文献の中で、しばしば劇場、サーカスと比較してシナゴーク、ベイト・ミドラシ

ユが対置されることを指摘している⁽³⁵⁾。このように対置させることで、シナゴグの魅力を明らかにし、サーカス、劇場文化にユダヤの民が引き込まれるのを防ごうとした証と考えられる。しかし、それは、必ずしも、ユダヤ民族がこうした施設に足を踏み入れなかったということではない。むしろ、他のサーカス、劇場の記述からすると、日常的にユダヤ民族が引き込まれていたのではないかと考えられる。

BTシャバット150a

ラヴ・ヒスダとラヴ・ハマヌナが二人で言った。

「戒律のための計算ならば、安息日に計算することができる。」

ラビ・エラザルが言った。

「貧しいもののためへの施しならば、安息日にもできる。」ラビ・ヨハナンは言ったと、ラビ・ヤコブ・バル・イディが言った。「生命の救出のことは、公共の救出のことは、安息日にすることができる。安息日に、公共のための事柄についてのケアのためにシナゴグに行くことができる。」

シュモエル・バル・ナフマニとラビ・ヨハナンが言った。

「劇場やサーカス、バシリカに安息日に公共の事柄の救出のために行くことができる。」

マナセの学塾で教えられていたことには、「安息日に女兒の婚約の手筈を整えることができる。子供に本を教え、技術を教えることが安息日にできる。」

聖典は言っている。「したいことをするのをやめ、取引をつつしむのなら」(イザ58.13)

あなたのしたいことのみが、禁止されている。しかし、天のしたいことは、許されている。

ここでも、シナゴグ、学塾が前後で引き合いに出されて、劇場、サーカス、バシリカ(回廊構造の商業施設)と対置されるという構造を読み取ることができる。

注目すべき点は、ここで挙げられている他のすべての例では、問題になっているのは、安息日にそれを行ってよいかどうか、であり、平日ならば、言うまでもなく当然の義務であるということである。ユダヤ教には、祝日までの日数計算、負債の計算など計算しなくては実行できない戒律は多々ある。貧者への施しも宗教的義務⁽³⁶⁾である。生命の救出は安息日でも実行されるうる代表的な宗教的義務⁽³⁷⁾であり、それが平日最優先されることは当然である。ユダヤ教では公共世界での勤めが重視される。また、子どもの結婚を整えること、教育は、宗教的な義務である⁽³⁸⁾。つまり、そのような事例と並べられているということは、少なくとも、公共の事柄のために、サーカス、劇場、バシリカに足を踏み入れることは、頻繁にありえたということを暗示しているのではないだろうか。実際、カエサリアをはじめとし、ツェポリス、ティベリア、ベイト・シアン、エルサレム他、多くの場所に劇場があったと考えられている。また、劇場、サーカスに限らず、ギリシア・ローマ時代の娯楽にユダヤ人たちは、ラビたちの警鐘にもかかわらず、決別することはできなかったと言われている。実際、ラビ自身も競技場などに入入りしていた⁽³⁹⁾。そして、ヘルの指摘のように、シナゴグ自体が劇場と化し、ヨセ・マオンのような「道化師」による体制批判も体制と人々の間の関係の潤滑油として機能していたのではないかと考えられる。

◆劇場としてのミドラシュ

上述のように、創Rのバージョンのラビ・シメオン・ベン・ラキシユの言葉に、異文化への対抗意識を見出すことができるが、更に、興味深いのは、JTから、サーカス、劇場に言及する創Rバージョンになる過程で、つまりミドラシュという文学に取り込まれる過程で、ヨセ・マオンのストーリーが、あたかも、「劇画調」に仕上げられていることである。

創Rでは、まず事件の場所がマオンのシナゴグとなり、JTのティベリアに比して、出演者ヨセ・マオンにとって妥当な状況に舞台設定される。更に、将来の裁きの場面においても創Rでは「将来、ほむべきかな、聖なる方は、祭司たちを裁きの場に立たせて」と状況が細かく語られる。祭司を非難する神の言葉も叙事的である。更に、誰が答えたか、ということも差し込まれ、対話関係が明瞭にされる。また、JTバージョンでは、王は、具体的には何を指すのか明示されないが、創Rは、「首長家の者が」と特定される。また、ホセア5.1と申命記の句の連係も創Rでは明示される。

Ⅱ場面では、「夕刻ごろ」という時間を特定する表現が入り、「機嫌を伺う」という詳細な表現も入る。そして、JTと創Rの最大の違いが、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユと首長の会話である。JTでは、首長とラビたちは、三言会話を交わしたに過ぎない。会話の主導権を握っているのは首長で、ラビは聞かれたことに受動的に答えるだけである。ヨセ・マオンの返事にあきれるのも首長自身である。しかし、創Rでは、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユと首長が対等に語り合う。Ⅲ場面で呼び出されたヨセ・マオンの度重なる過激な解釈に対しても呆れるのは、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユである。しかも、JTでは、「ヨセ・マオンがまだ自分の怒りを宥めていないのに」とヨセ・マオンと首長の関係で語られるのに対して、創Rでは、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユが、「自分がまだ仲介できていないのに」自分の役割を出してくる。創Rでは、ヨセ・マオン—ラビ・シメオン・ベン・ラキシユ—首長の三つ巴の関係と、その中でラビの積極的な関わりを印象付ける構成になっている。

また言語的には、JTはシナゴグでのヨセ・マオンの説教中の神の言葉も受け答えの言葉も、さらに続く首長とのやりとりもアラム語である。しかし、創Rでは、ヨセ・マオンの説教中の神からの言葉はヘブライ語で、それに答える祭司、イスラエルの民の言葉は、アラム語である。アラム語は当時のユダヤ人の日常言語であったことを考えると、ヘブライ語とアラム語を使い分けている創Rでは、神のヘブライ語の格調の高さと人々の答える日常的なアラム語の差異が際立っている。更に、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユが首長を宥める場面では、創Rのバージョンでは、劇場、サーカス、道化、という異言語からの流入語を交えながら、アラム語でとうとうと語りかけている。冒頭の神の言葉のヘブライ語との対照によって、受け手にはより生き生きと、臨場感を伴った会話として伝わる。

JTのバージョンと比較すると、創Rは、このような展開や、手法によって、ラビ・ヨセのエピソードをよりドラマティックに伝えようとしているのではないだろうか。つまり、創Rのバージョンでは、ラビ・シメオン・ベン・ラキシユが登場し、劇場文化を批判しているのであるが、その実、創R自体が、劇場的な脚色を施している。

イエスの受難劇の最近の研究では、ギリシア・ローマ悲劇文学からの影響を考える潮流があるという⁽⁴⁰⁾。同時代のエレッツ・イスラエルにあったユダヤ教文学においても、ローマ劇場文化、遊

戯文化は、サーカス、道化といった単語レベルの流入だけでなく、ヘルが指摘するようなシナゴークにおける自虐的な聖書解釈という技術だけでなく、文学ジャンルとしての影響も考えることができるのではないだろうか。特にミドラシュ類は、シナゴークでの説教の記録であると同時に、ここに収録された話が、シナゴークでの説教の種にもなった。タルムードにおける編集者の介入は既に想定されていることであるが、ミドラシュ類においても、一つの話をよりドラマティックに、臨場感あふれるように、描き直すという「劇文学的」手法が働いているのではないと思われる。

結句

通常、その言葉の一部しか取り上げられないエピソード全体を検証することによって、従来の二項対立では捉えられない人間関係、文化との影響関係があることが分かった。ラビ・ユダヤ教時代のシナゴークの一風景とその周辺の状況から、「首長vsラビ」の二項対立ではとらえきれない流動的な力関係があったように思われる。そこには、ラビではないグループが（ここではヨセ・マオン）が介入する余地もあり、彼らも、言いたいことを言える、たとえそれがユダヤ教への批判であっても言える機会があり、それをやってしまう凶々しい人物があり、頻繁に首長と対立しているラビたちも、この第3のグループが入ってくると、首長の機嫌を取り持とうと奔走する。

このような3、4世紀のユダヤ教内部の力関係は流動的であったが、周辺文化に対しても柔軟な立ち位置にあったことが伺える。しばしばサーカス、劇場は、非難的になるが、その実、シナゴーク文化に、そして文学ジャンルとしての影響を受けているのである。様々なグループの力関係が拮抗するシナゴークで起こった出来事が、異文化との流動的な関係にあるミドラシュという文学の中で脚色されて、それが、またシナゴークという劇場に還元されているようである。

註

- (1) 本稿は、平成16年度国立民族学博物館地域研究企画交流センター連携研究「ユダヤ人アイデンティティの形成と地域性」第6回研究会での口頭発表「ラビと他者：ラビ・ユダヤ教時代の三角関係」及び、平成22年度同志社大学神学研究科ユダヤ学研究演習での論考を元に改訂したものである。研究会、同志社大学神学研究科での演習の出席者による有益な助言に謝意を表したい。本稿では以下の略語を使う。JT(エルサレム・タルムード)、BT(バビロニア・タルムード)、M(ミシュナ)、創R(創世記ラッバ=創世記についてのミドラシュ・ラッバ)。
- (2) *Bereshit Rabba*, ed. Theodor-Albeck, pp. 950-53に依拠。
- (3) ラビ・ユダヤ教では、他にも、ディナの服装が適当ではなかったなどとディナに批判的な解釈は創R80.5にも見られる。
- (4) このエピソードの研究史の要約については、M.D.Herr, *Synagogues and Theatres (Sermons and Satiric Plays)*, eds., S. Elizur et.al, *Knesset Ezra; Literature and Life in the Synagogue, Studied presented to Ezra Fleischer*, Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem, 1994, pp.105-119 (Hebrew),

p.107, n.13参照のこと。

- (5) 議論の詳細は, D. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen 1994,
- (6) L. I. Levine, "The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine", in *ANRW*, II, 19/2, 197, eds. H. Temporini and W. Hasse, Berlin and New York, pp. 649-88 (673); idem, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Jerusalem, 1989, pp. 151-52; idem, "The Sages and the Synagogue Sages", *The Galilee in Late Antiquity*, ed. I. Levine, New York & Jerusalem, 1992, p. 210; "The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries", *JJS*, 47(1996), pp. 1-32
- (6).ラビたちは免税していたラビ・イエフダ 1 世に対して, ラビ・イエフダ 2 世は, ラビたちにも課税してラビたちからの反発を買ったとされる。更に, ローマ帝国からの要求で, 異民族侵入を阻止する防護壁の建設のためにユダヤ共同体内部に増税を迫っていたと考える。
- (7) D. Goodblatt, *Monarchic Principle*, pp. 138.
- (8) D. Ben. Haim Tarifon, "Jewish Priests from the Destruction of the Second Temple to the Rise of the Christianity", doctoral dissertation submitted to the Tel Aviv University, 1985, pp. 52-53 (Hebrew).
- (9) R. Kimelman, "The Conflict between Priestly Oligarchy and the Sages in the Talmudic Period: An Explication of PT *Shabbat* 12.3,13c = *Horayot* 3:5, 48c", *Zion* 48 (1983), pp. 134-48 (Hebrew).
- (10) G. Alon, *Mehqarim Betoldot Yisrael*, Vol. II, Tel Aviv, 1958, pp. 15-57 (Hebrew).
- (11) I. L. Levin, 註(6)参照。
- (12) R. Kimelman, "The Conflict".
- (13) See Herr, "Synagogues and Theatres".
- (14) 「ベイト・マオンには, ティベリアから上る」(JTソーター5.8) という表現があるので, ガリラヤ湖西方向の高原を上ったところにあると考えられる
- (15) JTエルヴィーン5.1, 22b, JTソーター1.8, 創R88.13,
- (16) JTエルヴィーン5.1, 22b.
- (17) BTシャバット139a-b.
- (18) R. Degen, "An Inscription of the Twenty-Four Priestly Courses From the Yemen", *Tarbiz* 42, 1973-72, pp. 302-03 (Hebrew);
- (19) Levin, *Rabbinic Class*, p.172.
- (20) R. Kimelman, "The Conflict".
- (21) ラビたちのトーラー学習と生計の維持のためであろうと, 公共のための奉仕であろうと, 肉体労働のバランスのとおり方には, 二つのアプローチがあった。トーラー学習だけを追求するラビたちもいた。が, その一方で, 生計や公共の奉仕をトーラー学習よりも優先させるラビたちもいた。トーラー学習に没頭するのは, 公共の場での義務を代わりに果たしてくれる人がある場合には, 好ましいとされた。2, 3 世紀には, 多くの賢者たちは, トーラー学習の義務と公共の場での義務と生計の維持の間をとったと考えられる。I. Levin, *Rabbinic Class*, pp.181-83.トーラーの学習のみに没頭すべきという第一のアプローチでは, トーラー学習が免除される理由はない。しかし, 第二のアプローチでは, 経済的な理由でトーラー学習ができなかったというヨセ・マオンの解釈の中で祭司たちの主張は, 受け入

られるはずである。それ以上の責任を負わされることはないはずである。

- (22) JTサンヘドリン2.1, 19d-20a.
- (23) Herr, "Between Synagogues", pp. 106-07.
- (24) 二つのタルムードの間でのTRGMの用法の違いについては, W. F. L. Smelik, "Language, Locus, and Translation between the Talmudim", *Journal of the Aramaic Bible* 3, 2001, pp. 199-224. 更に分析範囲を拡大し, 特に広義の「解釈する」の意味での用例分析に注目したのは, 拙稿「ラビ文献におけるTRGM(翻訳する)の語感」, *JISMOR* 6, 同志社大学一神教学際研究センター, 2010(掲載予定)。そこで, 他の「解釈する」にあたる動詞, DRSh, Patacha, Patar との比較を試みた。
- (25) I. Levine, "Patriarch", p. 197, idem, *The Rabbinic Class*, pp.134-91; D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, Tübingen,1994; G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land*, Edinburgh, 2000, pp. 230-83.
- (26) Goodblatt, *The Monarchic Principle*, p. 3.
- (27) Mハギガー2.2.
- (28) Levin, *Rabbinic Class*, pp. 134-35. ガマリエルの名を冠するガマリエル系とイエフダの名を冠するイエフダ系がほとんどを占めることから, グッドブラットは, ガマリエル系が基盤となった権威に, ダビデがその末裔であるユダ族のユダ(イエフダ)を冠することによって, ダビデ王家の末裔としての権力の正統性の根拠とするようになったのではないかと考える。Goodblatt, *Monarchic Principle*, pp. 143-67.
- (29) 本稿で扱った資料の他, 創R97.9, JTタアニート4.2, 68a.
- (30) セマホート8.
- (31) テオドシウス法典での首長の言及については, Stemberger, *Jews and Christians*, pp. 230-68.
- (32) Bar Ilan Responsa Projectでの検索では, 主要ラビ文献(M, T, JT, BT, ミドラシュ・アガダー, ミドラシュ・ハラハー)中のハ・ナスィの原型用例124回に対し, ネスィアの原型用例は92回である。ネスィアは, ラビ・イエフダ2世, 3世両者を指す呼称であることを考えると, ハ・ナスィの言及回数の多さは明らかであろう。
- (33) JTサンヘドリン2.1, 19d-20a. またBTタアニート24aには, タアニート(雨の祈願のための断食)の宣言に誤ったナスィ家を揶揄した学徒をナスィの使いは首にスカーフを巻いて締め付けて苦しめたというエピソードがある。
- (34) ラビたちが首長のご機嫌伺いに日参していたという伝承は知られている。R. Kimelman, "The Conflict".
- (35) Herr, "Between Synagogues", 非ユダヤ人のメタファーとしての劇場, サーカス, 競技場についてJ. Sakurai, "Religion as Identity: The Rabbinic Self-Understanding of Jewishness as a Mirror of their Encounter With the Greco-Roman Culture", *Proceedings for Monotheism in Asia*, 2009, pp. 24-30 (26-27).
- (36) 『タルムード入門Ⅱ』市川・藤井訳, (原著A. Cohen, *Everyman's Talmud*), 教文館2006, 178-90頁。
- (37) 『タルムード入門Ⅱ』, 206-07頁。

- (38) 拙稿「ユダヤ教の家族観」『平和と宗教：宗教は家族をどう考えるか』26号，2007年，庭野平和財団，74-88頁，参照。
- (39) J. Schwartz, "Jews and Gentiles in the days of the Mishnah and the Talmud: their attitudes towards the plays and the leisure", M. Mor et al. eds., *Jews and Gentiles in the Holy Land: in the days of the second Temple the Mishnah and the Talmud*, vol.2, Jerusalem, 2003, pp. 132-141. M. Herr, "Synagogues and Theatres", p. 119.
- (40) 土居由美，「受難物語研究の方向性—伝承の最古層および悲劇的歴史叙述を巡って」『経験としての聖書』聖書学論集41，大貫隆教授献呈論文集，リトン，2009年，295-324頁。

Midrash as Dramaturgy

Etsuko KATSUMATA

Jerusalem Talmud Sanhrdrin. 9.2 and Genesis Rabba 80.1 convey a type of romp through the trenchant criticism of the Patriarch (Rabbi Jehuda II) by Jose Maon at the synagogue in Maon (Tiberias) in JT. Focusing on only certain portions of this story, scholars have regarded it as a testimony of the Patriarch's heavy tax or the conflict between the sages and the Patriarchal office, the sages and the clergy, or Jewish and non-Jewish cultures. However, the meaning of the entire romp has not yet been examined.

In this paper, we investigate the entire process of this romp and elucidate the character and intentions of Jose Maon. Then, we clarify the relationship among the above characters, namely, between the Rabbis and Jose Maon, the Patriarch and Jose Maon, and the Rabbis and the Patriarch. Furthermore, we reveal the acceptance of Hellenistic popular leisure culture, circuses, theaters, and stadia by referring to other texts.

Through our discussion, we reveal that Jose Maon's attack was not aimed exclusively at the Patriarch or the clergy; instead, it was aimed at the contemporary society en masse. Jose Maon and the rabbis were indifferent to each other. The sages and the Patriarch were in ambivalent relationship. Then, the flexible power of balance in the era of rabbinic Judaism will be clarified. Although rabbis opposed the Roman notion of leisure in the theater, the synagogue played as the role of a theater for the Jews, even with a crown, Jose Maon. Furthermore, interestingly, Midrashic described the story of Jose Maon with much dramatization, although Midrash itself opposed the Roman theater.

This power of balance in rabbinic Judaism clarifies our understanding of various aspects of Judaism. Moreover, the influence of Roman or Greek drama on Midrash should be further considered.