

Gabriele Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism:  
An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*,  
Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Cambridge, 2002,  
xvii+230 pp, \$24.00.

山本 伸一

### I 本書の方法論と目的

今日のラビ・ユダヤ教は、そのアイデンティティをモーセのシナイ契約に遡及するものと考えられる。タルムードの伝統によれば、モーセに発する口伝律法は、ヨシュア、長老、預言者へと継承され、ヒレルとシャンマイへ至ると伝えられてきた。またモーセが「我々のラビ、モーセ」と呼ばれていることからラビ・ユダヤ教の正統的な系譜への執着を伺い知ることができる。これは現代のユダヤ教の存在理由を支持する根本命題だ。ところが、このラビを制度の中心に据えるラビ・ユダヤ教の在り方の根源を歴史的に探求するとき、当然のことながら、彼らのこの信条は疑問に晒されることになる。即ち、ラビ・ユダヤ教の歴史的な発生はモーセよりも遙かに後の時代に求められねばならず、更に我々は両者の連関をも問題視せねばならないということだ。

しかしながら、現在のこのような認識に至るまでは長い道程を経ねばならなかった。ラビ・ユダヤ教の形成期とされる第二神殿時代は、独自の文化が形成されたユダヤ教の栄光の時代であると見做された。また、ユダヤ教史上最後の政治的自由の時代であったためにシオニズムの依拠する理想像の一つとなった。そのためにキリスト教側からの歴史批判的な研究に較べて、ユダヤ教側からのそれは極めて消極的であった。結局、死海文書の発見以後、新しい世代の研究者たちが台頭するまでは、第二神殿時代のユダヤ教の様相についての研究が、ユダヤ教側から批判的に行われることはなかった。実際に1970年代までは、聖書とミシュナの思想的連続性が主張されており、ラビ・ユダヤ教が聖書後の時代になって初めて規範的な存在となったという見解は、70年代後半になって初めてE. RivkinやJ. Neusnerによって主張されることとなった。つまり、最近の30年間の研究こそが、シナイから続く伝統の歴史的連続性を否定し、更には第二神殿時代のユダヤ教内部における多様性を明示したとすることができるのである。

ところが著者G. Boccacciniによると、そのような近年の研究さえも適切な認識のもとに行われなかった。哲学の分野では、20世紀前半に既に克服された哲学と歴史についてのヘーゲル的な歴史観の呪縛が、特にラビ・ユダヤ教の根源に関しては、半世紀後の今日に至ってさえも十分に解かれないままでいると言うのだ。即ち、諸々の哲学が存在しながらも哲学史を形成する一貫した潮流は確固たるものであるという思想と同様に、ユダヤ教の歴史の中に何らかの形で一貫性や一体性を発見しようとする研究が未だに存在するのである。彼が厳しく批判するのは以下のよう

なアプローチである。

**(a) E. P. Sanders の見解**

Sanders は、ユダヤ教が分派したということを疑うところから出発する。ユダヤ教が様々な名称をもって現れる事実は現象レベルの問題に過ぎず、これらはその現象の裏に本質的な基盤を共有していた。つまり、ユダヤ教の全体が「契約的規範主義」(covenantal nomism) を承認し、ラビ・ユダヤ教もその流れの一端に属していたということだ。

E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977.

———. *Jesus and Judaism; Jewish Law from Jesus to Mishnah*, 1990.

———. *Judaism; Practice and Belief 63BCE–66CE*, 1992.

**(b) L. H. Schiffman の見解**

Schiffman は第二神殿時代のユダヤ教に複数の思想集団が存在していたことは認めるものの、ユダヤ教は知的営為において一つの総体を成していたと主張する。それは一貫した進化の過程と様々な思想の統合によって説明される。Sanders がユダヤ教の実質を不変のものとしたのに対して、Schiffman はその実質は変化するものであり、ユダヤ教という知の発展史であると考えている。それ故に、ラビ・ユダヤ教の出現も偶然ではなく、歴史と宗教における自然選択の必然的な結果なのである。

L. H. Schiffman, *From Text to Tradition*, 1998.

**(c) S. J. D. Cohen と M. S. Jaffee の見解**

Jaffee の進化モデルは Schiffman のそれとは異なり、ユダヤ教の連続性よりも不調和を強調する。そして、Jaffee も Cohen も共に「多様性の中に統一を見出す」という所謂歴史家の研究姿勢を否定している。その代わりに、第二神殿時代のユダヤ教 (Judaism) はユダヤ性 (Jewishness) の視点から問うべきであると考えているのだ。即ち、ユダヤ教がユダヤ教たる所以は民族的な繋がりである。ラビ・ユダヤ教の根源はユダヤ民族と彼らの宗教との結びつきを宣言したところから始まると主張するのである。

J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 1987.

———. *The Beginnings of Jewishness; Boundaries, Varieties, Uncertainties*, 1999.

S. Jaffee, *Early Judaism*, 1997.

**(d) J. Neusner の見解**

Neusner のアプローチはユダヤ教の本質や総体を指定しない。ユダヤ教 (Judaism) なるものは今も昔も存在せず、明確な形を取らない様々なユダヤ教 (Judaisms) のシステムが並存してきたと主張するのである。ユダヤ教が単数形で表現され得た時代はないのだ。しかし彼は、慎重さの故か、多様なユダヤ教の形態間の相互作用を無視する傾向にあり、ラビ・ユダヤ教の明確な形成期は確定不可能として、トーラーとミシュナの比較に止まる。

J. Neusner, *The Judaism the Rabbis Take for Granted*, 1994.

———. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*, 1995.

これらの研究に対して、Boccaccini は詳細な批判を展開するわけではないが、「ユダヤ教の歴史を信仰から隔絶する」という立場からそれぞれの見解を評価している。歴史的な出来事の裏にはユダヤ教の本質が存在するという Sanders の研究も、Schiffman の進化する神学モデルも、Jaffee と Cohen の「ユダヤ精神」によって結びついた本質も、ユダヤ教の信仰にある種の一貫性や一体性を求めようとしている。しかしながら、著者によると、このような信仰がユダヤ教史を貫いていると想定する態度は、十分な存立根拠を確立しておらず、批判的に検討されるべきである。

これらの見解に比して、Neusner の議論は近年の研究において最も注目すべき視座を提供していることが指摘されるのだが、Boccaccini は更に一步踏み込んで、種々のユダヤ教のそれぞれの知の歴史を詳細に分析することによって、複数形のユダヤ教 (Judaisms) の間の相互作用を明らかにしようとする。このようなスタンスから、ラビ・ユダヤ教の根源に関する近年の研究に新しい認識を提示するというのが著者の基本的な学究の姿勢であり、本書で目指した彼の方法論でもある。

## II 本書の概観

本書の主要部の構成は以下の通りである。

第1章 The Rise of Zadokite Judaism

第2章 Zadokite Judaism and Its Opponents

第3章 The Rapprochement between Zadokite and Sapiential Judaism

第4章 Daniel: A Third Way between Zadokite and Enochic Judaism

Boccaccini は、ツァドク家がエルサレムで力を持ち始めた捕囚解放期からセレウコス朝のアンティオコス4世の治世までを、つまり聖書におけるエゼキエル書からダニエル書までの時代を、ラビ・ユダヤ教に神学的基礎を与えた集団の周辺勢力にまで言及しながら、かなり詳細に議論しているが、ここではその骨子のみを跡付けていくことにする。

最初にラビ・ユダヤ教の神学的基礎に主要な要素を提供したツァドク家の起源について説明される。ツァドク家の人々は、ソロモン時代のレビ人ツァドクの子孫であったが、捕囚解放からマカバイ戦争まで、世襲で大祭司を輩出する家系としてエルサレム神殿を権力の中心として活躍した。彼らは既存のモーセ五書の原型と所謂祭司文書とを結びつけた編集者と同じ思想的系譜に属する者たちであり、他のレビ人の権威を排しアロンの直系、就中その子エレアザルと孫ピネハスの直系であると自称することで祭司職の独占を正当化した。彼らは周辺の大国の影響下にありながらも、信仰の面においては束縛を受けることがなかったために独自の神学を形成したのである。

著者はツァドク家の神学に帰される祭司文書を参照しながら、社会階層、空間の聖性、秩序としての暦を厳密に規定することが、その神学の目的であったと主張する。まず社会的なレベルにおいて、神殿祭儀への適性という尺度で人間を含めた生物の階層化が図られた。その頂点に立つのは至聖所への立ち入りを許されたツァドク家の大祭司であり、その他のアロン系の祭司、レビ人、男女のユダヤ人、異邦人、浄不浄の祭儀用家畜がそれに続く。この厳格な社会階層は歴史の産物としてではなく、神の命令として宣言される (Lev20:24-26)。次に空間的なレベルにおいて境界を決定する。地上の神聖の中心はエルサレムの神殿にある。聖性の高さは神殿、エル

サレム城壁内、イスラエルの地と順序付けられる。人々の階層化と神殿を取り巻く聖域は密接に関係している (Ezekiel40-48, Num2:1-34, 10:13-28)。ツアドク家にとって、神殿の物理的な占有は彼らの権威の保障とエルサレムの秩序の安定を意味していたのだ。また時間的なレベルで、歴史を秩序付けることと暦の聖日を定めることも彼らにとっては重要な意味を持った。ユダヤ教は太陰太陽暦を用いてきたが、ツアドク家のユダヤ教は7日間の規則的な周期を社会の基盤に据えることで、1週間のうちの通常の日と安息日とのリズムを神の創造の業と結びつけた (Gen2:1-3)。また、どの祭日も永久に安息日と重なることなく同じ週の同じ曜日に当たるように1年は364日とされた。大祭司をシステムの中心とする祭儀のユダヤ教の祭日は、こうして規則的な循環と宇宙の秩序に則って永遠に繰り返されるべく定められたのである。

このような神学的な傾向性を見る限りにおいては、彼らが終末や来るべき新しい世界を主張したとは考えられない。むしろ彼らは世界が秩序の下に安定的に維持されることを望んでいたと言える。ツアドク家のユダヤ教にとって、神とイスラエルの契約は宇宙の安寧を契るものであり、清浄と倫理の法に従うことが即ち全世界を永らえる条件だったのである。また以前のイスラエルの神学が神の裁量を全面的に容認していたのに対して、彼らは人間の自由意志を強く主張した。つまり、人々は善悪、聖俗、浄不浄を峻別できる能力を持っているために、人間の行いの結果はすべて人間の責任であると考えたのである。それ故に、神が猶予を与えず悪人を罰し、善人に報いるという思想は、法に背けば滅び、従えば栄えるという彼らの司法の絶対化へと帰着する。つまり、ツアドク家の祭司的ユダヤ教は、シナイ契約を宇宙の秩序と結びつけ、自己責任論を通してその契約の法を最終的な倫理基準として権威化したと見做されるのである。

しかしながら、ツアドク家の黄金時代にも思想的に対立する集団はいくつも存在した。そのうち後のラビ・ユダヤ教の形成に影響するものとして、エノクのユダヤ教 (Enochic Judaism) と知恵のユダヤ教 (Sapiential Judaism) が想定される。これは Boccaccini の独自の発想だ。著者はエノクのユダヤ教をツアドク家に対抗する祭司的な伝統に属する運動であるとし、これらは旧約聖書偽典に含まれる文書やエノク書の中の「番人の書」、「天文の書」などに現われていると考える。また知恵のユダヤ教を箴言、ヨブ記、ヨナ書、コヘレトの言葉、即ち父祖の知恵を重んずる所謂知恵文学を著した世俗の思想的な伝統であるとする。その特徴は以下のようにまとめられる。

### (1) エノクのユダヤ教

この運動の担い手たちは、ユダヤ教神秘主義とか黙示文学とか呼ばれるものよりも限定された意味で捉えられるべきである。ツアドク家のユダヤ教にも黙示的、神秘的なモチーフがあったことを考慮すれば、エノクのユダヤ教は単にそのような言葉で捉えるだけでは不十分である。彼らはエノクの神話に基づいて思想を共有し、その思想は最終的にエノク書として結実する。その中で、彼らはツアドク家による秩序の安定に対抗して次のように主張した。①「神の子」の叛乱は神の創造を汚しただけでなく、人間の力の及ばない悪をはびこらせた。②世界は終末に直面しており、永劫の反復というツアドク家の歴史観は否定されるべきである。③エノクはアロン以前のより純粋な祭司であり、シナイ契約は根幹から覆されなければならない。④ツアドク家の主張した矛盾や干渉のない祭儀の暦ではなく、別の暦が提示される。

ただし、エノクのユダヤ教はエッセネ派のようなマカバイ戦争後の集団の拡張とは区別されね

ばならない。第二神殿時代の初期においては、彼らはツアドク家の祭司職占有に抗い、より洗練された神学を提示しようとした勢力であったと考えるべきである。

## (2) 知恵のユダヤ教

著者は、知恵文学と呼ばれる上掲の文書群を単なる文学類型としてではなく、伝統的な知恵を重んじる思想を受け継ぐ集団と見做している。彼らはエノクのユダヤ教とは異なり、ツアドク家の正統性や祭司的、儀式的な制度に対して敵対することはなく、むしろ無関心であった。そのため、知恵のユダヤ教を担った人々は世俗的な集団であったと考えられる。ツアドク家も彼らの独自の思想活動を容認していたようだ。その原因の一つとして、知恵のユダヤ教もツアドク家のユダヤ教も、宇宙が神の被造物であり基本的に善であるという思想、そして自己責任の応報思想を共有していたことが挙げられる。ところがそのような共通認識にもかかわらず、知恵のユダヤ教においては、神の創造によって示された宇宙の秩序とシナイ山で結ばれた契約とを関連付けないというところにその特殊性があるのだ。知恵文学の中では、モーセのシナイ契約や祭司の権能に従うように勧められることはなく、むしろ困難において人間は自らその原因を探求し、自ら判断を下そうとする。このような人間の努力は不確実である。しかし彼らは、既決の判断を任意に覆すことができる存在として神を描述することによって、全能の神が契約から自由であることを明らかにしているのである。(Jonah3:10, Job42:10-17)

著者によると、エノクのユダヤ教はマカバイ戦争後の時代に更に支持者を獲得してエッセネ派あるいはクムラン宗団へと発展する。それに対して、知恵のユダヤ教の伝統的思想は祭司的ユダヤ教の中にも早い段階から見出されるようになる。これはパレスチナのヘレニズム化による知の在り方が祭司的な信仰の領域にまで影響を及ぼしたためであると考えられる。その特徴が最初に現れる文書がトビト書である。それは全体を通じて父祖の知恵を重んじるという基本的なスタンスを貫きながらも、ユダヤ教の将来を捕囚からの帰還者に委ねており、新たな神殿がエルサレムに再建されることを予言している(Tob1:4, 13:9-17, 14:5-7)。更にツアドク家のユダヤ教が主張するように、罪と罰は飽くまでも個人の問題であることも示されている。この書が知恵文学の形態をとりながら祭司的ユダヤ教に同調する姿勢は他にも随所に見られるものの、トビト書においてはまだ祭司の伝統と知恵の伝統の融合を見出すことはできないと著者は考える。トビト書における敬虔なユダヤ人は神の意思の現われとしての律法と知恵の両方に従っているだけである。そこには未だ関連性がない。これがシラ書においてはより洗練された水準でひとつの思想へと統合されることとなるのである。

ベン・シラが祭司的ユダヤ教の強力な支持者であったことは明らかだ。彼はエルサレムを神の愛した聖なる町であると言い、実際に大祭司シモン2世の祭儀に立ち会って、その荘厳さを賞賛している(Sir50:1-24)。著者は、彼が祭司カレビ人であった可能性を指摘する。しかし、その叙述は箴言や近東の民俗的な知恵伝承の文学的伝統を踏襲しており、それまでの祭司的ユダヤ教とは全く違った独自の融合を体現している。更に前述のトビト書と決定的に異なる点が、律法と知恵に対するベン・シラの態度だ。即ち、神への畏怖と律法の遵守なしには知恵の獲得はあり得ず(Sir19:20)、律法の遵守のほうが知恵の獲得よりも遥かに重要なのである。トビト書の律法と知恵の関係では、両者のつながりは強調されることはなかった。その関係を更に発展させた上で、

ベン・シラは知的生活の優位を論じながらも (38:14-34), それは実際には得難い律法遵守の必然的な産物であると見做している (19:24)。著者はこの律法と知恵の非対称でありながら補完的な関係は、ラビ文学の中にも見出すことができると言う。

こうしてツァドク家のユダヤ教はそれまでの単なる律法遵守を旨とする祭司的な性格に、父祖の知恵を重視する思想を導入することになった。ところがツァドク家の支配は、時を待たずにアンティオコス 4 世と不正な手段で彼から大祭司に任じられたメネラオスとの結託によって終焉を迎えることとなる。神殿は略奪され、割礼と安息日遵守も禁じられた。このような状況の中で起こったのがマカバイの叛乱である。彼らはこの叛乱に勝利し、異邦人の支配に反抗しなかった邪悪なツァドク家に代わって神から与えられた律法を復活させると主張し、世襲の大祭司職と王権を占有したのである。彼らは、以前ツァドク家のユダヤ教が主張した自己責任論を異邦人の支配を許したユダヤ民族全体の罪科へ適用した。また、大祭司職に関しては自らを正当化するためにシナイ契約の伝統を承認し、ツァドク家の系譜を利用した。

このような状況の中で、アンティオコス 4 世とメネラオスに対抗した者たちが皆ハスモン家に賛同していたわけではない。先述したエノク的ユダヤ教にとって、その迫害の理由は単なる人間の罪以上の深い意味を持っていた。エノク書はこの戦争を創造の秩序を妨害した天使の罪の不可避的な結果であるとし、神が宇宙の善を回復する時代の始まりであると考えたのだ。また、同じ頃に同様の黙示思想に基づく文書として著されたダニエル書においては、歴史は退廃し確実に終わりを迎え、そして新たに始まるものとされた。ダニエル書の思想は、ツァドク家のユダヤ教が形成した永続的な宇宙観に対立している点では、エノク的ユダヤ教のそれと一致している。しかし、その一方でダニエル書はツァドク家のユダヤ教と同様に律法に従った生き方を称揚し、エノク書のように悪を超人間的な起源には求めようとしなかった。それ故、ダニエル書は知恵文学の影響を受けたツァドク家のユダヤ教の系譜に属していると思われ。つまり、ダニエル書の成立をツァドク家のユダヤ教とエノク的ユダヤ教との間の「第三の道」として位置づけることができるのだ。そして著者は、この「第三の道」こそがパリサイ派に繋がるものであり、将来的にはラビ・ユダヤ教の思想形成に大きな影響を及ぼすことになると思われ。

その後、ダニエル書からミシュナまでの 4 世紀間、文書資料はその変遷の過程について沈黙している。しかし、事後的な推察ではあるものの、以下のことはラビ・ユダヤ教の特徴を見れば明らかだ。即ち、ラビ・ユダヤ教は祭司の権威を拒否しながらもツァドク家のユダヤ教が遺した文書を聖書として受け容れ、父祖の知恵を重んじる思想をも継承している。また一方で、エノク的ユダヤ教の黙示思想の記憶を抹消し、ダニエル書の黙示思想を極力排除しようとしながらも、そこから復活、終末、最後の審判のアイデアを導入することによってツァドク家のユダヤ教の文書を創造的に再解釈した。Boccaccini は、これらの複雑な変遷こそがラビ・ユダヤ教の長い胚胎期が知的にも文学的にも豊かな創造の時代だったことを証明しているのであると総括する。

### III 本書の問題点

G. Boccaccini はラビ・ユダヤ教の神学的枠組みの原型を探求した。そして、ともするとユダヤ教の基本的な思想として看過されがちなラビ・ユダヤ教の思想的特徴は必ずしもユダヤ教全体に共有されていたわけではないということを、ユダヤ教内部の異なる知的伝統を検証することで

証明したのだ。しかし、以下の点は疑問を呈する余地があろう。

①聖書所収の諸文書を用いたこの種の研究は、一つの文書が様々な編集過程を経ているという本来的に複雑な特徴のために、文献学的に緻密な作業を踏まえなくてはならない。その意味において、思想史を跡付ける本書のような研究は、理想的にはその緻密な作業を十分に検証した上でなされるべきである。著者は、ツァドク家のユダヤ教の思想を扱うためにモーセ五書を基礎資料とする際には批判的な研究を考慮に入れているが、マカバイ記などの思想的に偏向する文書については何の批判もなく歴史資料として用いる。このような方法論上の不均衡は読者に違和感を持たせるのではないか。

②ツァドク家のユダヤ教、エノク的ユダヤ教、知恵のユダヤ教というそれぞれの知的伝統を持つ集団は、思想的な枠組みとして想定された。しかしツァドク家のユダヤ教を除いては、社会的な集団として活動したという具体的な根拠を発見することは困難であり、著者もこの点には触れていない。実際の社会における活動の実体がないような思想集団を無批判に想定し、知の歴史として結び付けていくことができるのか、疑問の残る点である。

③本書の結論では、発生当初のラビ・ユダヤ教の実情が論じられないどころか、直接的な前駆形態とされるパリサイ派との関係もほとんど触れられていない。確かに題目通りにラビ・ユダヤ教の”Roots”を扱ったと言えればそれまでであるが、そこが論じられないことには本書の重要性を十分に理解することは困難である。本来クライマックスとなるべき箇所での結論のみが述べられ、ほとんど論証されていない点は残念だ。予定されている続編に期待したい。

以上のように若干の問題点は指摘され得るだろうが、それにもかかわらず、本書の提示したアイデアはラビ・ユダヤ教の形成期について再考を迫るためだけでなく、ユダヤ教史全体を通じてラビ・ユダヤ教の概念を問い直す上での指標を導入するためにも、極めて意義のある研究であることは間違いない。