

博士論文

論文題目 ナフマニデスの聖書解釈研究

——知の源泉とその彼方——

氏名 志田 雅宏

博士論文

ナフマニデスの聖書解釈研究

—— 知の源泉とその彼方 ——

志田 雅宏

東京大学大学院人文社会系研究科

基礎文化研究専攻宗教学宗教史学専門分野

指導教授 市川 裕

2017（平成 29）年 1 月提出

2018（平成 30）年 2 月 15 日博士号授与

目次

凡例	- 5 -
序論 教典という視点——ナフマニデスを読むために——	- 7 -
1. 問題	- 7 -
2. 教典研究から教典解釈研究へ	- 11 -
3. 正典の形態と機能 スピノザ『神学・政治論』を中心に	- 17 -
4. 権威的な解釈者から多層的テキストへ	- 24 -
5. 口伝・朗読・口承性	- 31 -
6. 教典と知識	- 35 -
7. 構成と展望	- 41 -
第1章 ナフマニデス (1194–1270) ——生涯と時代——	- 43 -
1. アラゴン・カタルーニャのユダヤ教	- 43 -
2. 畏怖と切望 『トーラー註解』巻頭詩より	- 53 -
3. キリスト教世界に生きる	- 56 -
4. イスラエルの地へ	- 60 -
5. 著作	- 63 -
第2章 戒律の書物、万物の知識の書物、神の名前——『トーラー註解』序文の分析——	- 66 -
1. 「原初の書物」としてのトーラー	- 66 -
2. 万物の知識の書物としてのトーラー	- 74 -
3. 戒律の書物／神の名前としてのトーラー	- 75 -
4. 二つの結語	- 83 -
5. 小括	- 88 -
第3章 秘義の多義性——「多層的テキスト」概念の再考——	- 91 -
1. 問題	- 91 -
2. 「聖書はその字義を離れ出ない」	- 95 -
3. 意味の二重性、世界の二重性	- 99 -
4. 供儀の秘義 戒律とテウルギー	- 108 -

5. もうひとつの「秘義」 神の意志とテキスト	- 116 -
6. 小括	- 127 -
第4章 創造——正典の射程——	- 129 -
1. 創世記と『セフェル・イエツィラー』	- 129 -
2. 創世記解釈としての創造論	- 136 -
3. 『説教「主の教えは全きものである」』における理路	- 144 -
4. 『トーラー註解』における理路	- 151 -
5. 『セフェル・イエツィラー註解』における理路	- 160 -
6. 『創造の業の説明』における理路	- 166 -
7. 小括	- 170 -
第5章 セフィロート——『セフェル・イエツィラー』解釈を中心に——	- 173 -
1. カバラー思想におけるセフィロート	- 173 -
2. 世界の周期と無への回帰 安息年とヨベル年の秘義	- 175 -
3. トーラーと身体 秘匿から顕現へ	- 186 -
4. 身体とセフィロートの対応関係の創出	- 189 -
5. 小括	- 193 -
第6章 マイモニデス論争——公と私——	- 194 -
1. ユダヤ教と哲学	- 194 -
2. マイモニデス論争の概略	- 195 -
3. 論争の拡大と調停の試み	- 199 -
4. 哲学の学習の指針	- 203 -
5. ジローナの R・ヨナの名誉のために	- 209 -
6. 小括	- 211 -
第7章 ヨブ記の主題的読解——伝統と文脈——	- 213 -
1. ヨブ記の「主題」という問題	- 213 -
2. ラビ文学におけるヨブ記とヨブ	- 216 -
3. 中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記読解 サアディアとマイモニデス	- 223 -
4. 救済へと導く秘義 ナフマニデス『ヨブ記註解』序文	- 232 -
5. 小括	- 243 -
第8章 応報の難問——ヨブ記の読解——	- 244 -
1. 三つのヨブ記読解テキスト	- 244 -

2. R・アキヴァの殉教物語とヨブ記.....	246 -
3. コヘレトの言葉をヨブ記的に読む.....	251 -
4. ヨブの物語 対話と内面.....	261 -
5. 再び沈黙へ.....	273 -
6. 小括.....	276 -
第9章 死・復活・来たる世——魂の転生を超えて——.....	278 -
1. 服喪の理由.....	278 -
2. 原罪・「死すべき者」・シェヒナーの顕現.....	280 -
3. 周期する世界とセフィロート.....	288 -
4. ゲヒノム・エデンの園・来たる世.....	290 -
5. 来たる世における身体.....	298 -
6. 小括.....	305 -
第10章 奇跡——隠された奇跡と隠された意味——.....	308 -
1. ユダヤ教における奇跡.....	308 -
2. 虹の解釈.....	310 -
3. エドゥヨート 奇跡を記憶する戒律.....	317 -
4. よく知られた奇跡と隠された奇跡.....	322 -
5. 「隠された奇跡」がもたらす危機と弁明.....	326 -
6. 奇跡とカバラー.....	331 -
7. 小括.....	334 -
第11章 占星術と偶像崇拜——あいまいな境界線——.....	336 -
1. ナフマニデスと占星術.....	336 -
2. 中世ユダヤ教における占星術の受容と拒絶.....	338 -
3. 古代の霊的な知恵としての占星術.....	346 -
4. ナフマニデスの偶像崇拜概念.....	352 -
5. 金の子牛像事件の解釈.....	360 -
6. 小括.....	364 -
第12章 ヤコブとエサウ——キリスト教世界の表象——.....	366 -
1. 論争文学と予型論的解釈.....	366 -
2. 起源への関心.....	373 -
3. ヤコブとエサウ.....	383 -
4. 四つの王国とメシアの到来.....	391 -

5. 小括	- 406 -
第13章 バルセロナ公開討論——二つの「論争」——	- 408 -
1. 公開討論の概略	- 408 -
2. 聖書のラビ的読解をめぐる論争.....	- 415 -
3. キリスト教批判の指標 知性と現実	- 423 -
4. 義人的メシアと条件的救済観	- 430 -
5. タルムードにおけるメシア論争と『討論録』の言説.....	- 435 -
6. 小括	- 441 -
第14章 アリヤー——戒律・秘義・祈り——	- 443 -
1. ナフマニデスとイスラエルの地.....	- 443 -
2. 「戒律としてのアリヤー」の革新性	- 447 -
3. アリヤーの動機 脱メシア化と戒律の実践	- 453 -
4. アリヤー後の文筆活動	- 459 -
5. レビ18：25の注釈テキストと「秘義」の問題	- 467 -
6. 「地」の秘義.....	- 471 -
7. 姦通禁止の秘義	- 477 -
8. 魂の安息を求めて.....	- 484 -
9. 小括	- 494 -
結論	- 496 -
文献一覧	- 502 -

凡例

○略記

ナフマニデスの著作

PT1, PT2: 『トーラー註解』全2巻

משה בן נחמן, **פירוש על התורה**, בעריכת ח' ד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט.

KR1, KR2: 『著作集』全2巻

משה בן נחמן, **כתבי הרמב"ן**, בעריכת ח' ד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב.

TR: 『レスポンス集』(シュロモ・イブン・アドレットのレスポンスとともに)

משה בן נחמן ושלמה אבן אדרת, **תשובות רבינו משה בן נחמן**, מהדורת ח. ד. שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה.

SMH: 『マイモニデス「戒律の書」論評』

משה בן מימון ומשה בן נחמן, **ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן**, בעריכת ח' ד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א.

MK1: カバラー的小著 (5点)

שלום, גרשם, תשנ"ח, "פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו", **מחקרי קבלה** א (בעריכת י' ב' שלמה ומ' אידל, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ח), עמ' 67-111.

THY: 『エルサレムの廢墟への祈り』

יעקב קאפיל שוורץ, "'תפלה על חרבות ירושלים" לרמב"ן (במלואה)", **מים מדליו**, תשנ"ט, עמ' 93-112.

ミクラオート・グドロート (ユダヤ教注釈つき聖書)

TH Gen., TH Exod., TH Lev., TH Num., TH Deut. :

『トラット・ハイーム』(創世記、出エジプト記、レビ記、民数記、申命記)

תורת חיים: חמישה חומשי תורה, מ. ל. קצנלנבוגן עורך, 7 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ו-תשנ"ג

聖書

新共同訳の略記に依拠する。創世記1章2節→創1:2

創: 創世記、出: 出エジプト記、レビ: レビ記、民: 民数記、申: 申命記

ヨシュ: ヨシュア記、士: 士師記、サム上: サムエル記上、サム下: サムエル記下、王上: 列王記上、王下: 列王記下

イザ: イザヤ書、エレ: エレミヤ書、エゼ: エゼキエル書、ホセ: ホセア書、ヨエ: ヨエル書、アモ: アモス書、オバ: オバデヤ書、ヨナ: ヨナ書、ミカ: ミカ書、ナホ: ナホム書、ハバ: ハバクク書、ゼファ: ゼファニヤ書、ハガ: ハガイ書、ゼカ: ゼカリヤ書、マラ: マラキ書

凡例

詩：詩篇、ヨブ：ヨブ記、箴：箴言、ルツ：ルツ記、雅：雅歌、コヘ：コヘレトの言葉、
哀：哀歌、エス：エステル記、ダニ：ダニエル書、エズ：エズラ記、ネヘ：ネヘミヤ記、
代上：歴代誌上、代下：歴代誌下
マタ：マタイによる福音書、使：使徒言行録、など。

ミシュナおよびタルムード

M：ミシュナ

TB：バビロニア・タルムード（タルムード・バヴリ）

TY：パレスチナ・タルムード（タルムード・イエルシャルミ）

MD：ミドラシュ

事典

EJ : *Encyclopaedia Judaica, Second Edition* (F. Skolnik editor-in-chief; M. Berenbaum executive editor), 22 vols. Detroit: Macmillan Reference, c.2007

○翻訳

聖書からの引用は、主に新共同訳に依拠する（漢字とかなを適宜修正する）。ただし、必要に応じて私訳をもちいる。その場合に新共同訳を注記することがある。

聖書以外の引用は、すべて私訳である。

序論 教典という視点——ナフマニデスを読むために——

本論文は、中世カタルーニャのユダヤ人学者ナフマニデス（1194–1270）の聖書解釈の研究である。

ナフマニデスとは誰か。その名前を英語で表記するなら、Moses Nahmanides となる¹。これはラテン語表記に由来する。日本語では「ナフマニデス」や「ナハマニデス」となり、前者がやや優勢である。かくいう私も「ナハ」から「ナフ」に表記を変えた人間である。

ヘブライ語では *משה בן נחמן*/Moshe ben Nahman（ナフマンの子モシェ）だが、フルネームで呼ばれることは少なく、*רמב"ן*/(ha-)Ramban という略名が定着している²。それ自体は名誉なことであり、彼がユダヤ教の世界で著名人であることを意味する。実際、エルサレムには彼の名前を冠した通りやシナゴグもある。ところが、同じく「ランバン」と呼ばれるもうひとりの偉人が存在する。(ha-)Rambam——ユダヤ教最大の哲学者マイモニデス (Moses Maimonides/Moshe ben Maimon, 1135/38–1204)³——である。これによって、ナフマニデスには少々嘆かわしい状況が生まれることになる。いま、「ランバン」と聞いたら、残念ながらその大半はマイモニデスのことだ⁴。あるイスラエル人の恩師は、二人の「ランバン」を使い分けるためにアクセントの位置を変えるのだと教えてくれた。だが、私の発音のせいなのか、ナフマニデスの劣勢のせいなのか、あまり通じたためしがない。そこで、ヘブライ語で彼の名を呼ぶときには、「ランバン、ベン・ナフマン」——少しだけ「ナフマン」を強調する——と呼び、予防線を張る習慣が身についてしまった。ナフマニデスとは、そのような人物である⁵。

1. 問題

人間へのまなざし

ナフマニデスの代表作は大著『トーラー註解』*Perush 'al ha-Torah* / *פירוש על התורה* である。これはモーセ五書についてのきわめて優れた学習の成果であり、現在の伝統的なユダヤ教の聖書学習でも参照されている。また、ナフマニデスはキリスト教徒との公開討論に参加した人物としても知られる。彼自身が記した討論の報告書は、17世紀のヘブライストたち

¹ Nachmanides と表記されることもあるが、最近はあまり使われない。

² Rabbi Moshe Ben Nahman の四語の頭文字 R-M-B-N をつなげて母音を入れたもの。冒頭の ha は定冠詞。

³ Rabbi Moshe ben Maimon を略記すると R-M-B-M で (ha-)Rambam となる。

⁴ 律儀に m と n を使い分けて発音することはまずない。

⁵ Bonastrug de Porta というカタラン語名もある。

によってラテン語に訳された⁶。

近代ユダヤ学に目を向けると、1860年に完成したモーリッツ・シュタインシュナイダーによるポドリアン図書館（オックスフォード大学）のヘブライ語文献目録で、67のナフマニデスの著作が挙げられている⁷。ナフマニデスの著作の校訂は19世紀後半から着手され、1950-60年代にモサド・ハラヴ・クック社（エルサレム）から、ハイム・ドヴ・シャヴェルによる校訂版（『トーラー註解』と『著作集』）が出版された⁸。このシャヴェル版は現在でも広く使われている⁹。

初期のナフマニデス研究では、ソロモン・シェヒターの1896年の論考から多くを学ぶことができる¹⁰。シェヒターは16世紀のツファトの偉大なカバリスト、イツハク・ルリア（Isaac Luria, 1534-1572）に師事したハイム・ヴィタル（Hayyim Vital, 1543-1620）の『魂の輪廻の書』*Sefer ha-Gilgulim*を引用する。ヴィタルは二人の偉大なるユダヤ教の教師、マイモニデスとナフマニデス——「ランバン」の悲運！——の魂がアダムの頭から飛び出したと言う。そして、マイモニデスはアダムの左側の巻き毛、すなわち裁きと厳格さを、ナフマニデスは右側の巻き毛、すなわち慈悲と優しさをそれぞれ自らの位置として定めた¹¹。

シェヒターはヴィタルのカバラ的人間論をふまえ、ナフマニデスをユダヤ教の「情」の体現者として描く。ナフマニデスは偉大なタルムード学者であり、聖書注釈家であり、哲学者であり、神秘家であり、論争家であり、医者であった。だが、そうした知的活動を根源的に支えている彼の関心は、「宗教と理性の調和」よりも「宗教と人間の調和」に向けられていたとシェヒターは言う¹²。

私はこのシェヒターの見解を次のように咀嚼する。ナフマニデスはユダヤ教を実践する人間の役割や力とは何か、という問題を探究した。真に重要なのは、ユダヤ教という宗教そのものではなく、その宗教を実践する人間の存在である。神がはたらきかけてくる世界のなかで人間が主役となる。自らの意志と行動によって、人は世界を変えることができる。ト

⁶ Johann Christoph Wagenseil, *Tela Ignea Satanæ*, Altdorf, 1681, **ויכוח דר' יחיאל עם ניקולאוש, וגם ויכוח זרמב"ן עם ברודר פאלוש**: *Disputatio R. Jehielis cum quodam Nicolao. Itemque Disputatio R. Mofis Nachmanidis dum Fratre Paulo*, pp. 23-60.

⁷ Moritz Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin, 1852-1860, pp. 1947-1965.

⁸ משה בן נחמן, **פירוש על התורה**, מהדורת ח' ד' שעוועל, 2 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט; **כתבי הרמב"ן**, מהדורת ח' ד' שעוועל, 2 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב.

⁹ 他の重要な著作としてはタルムードの註解がある。ナフマニデスのタルムード註解は本論文では扱うことはできないが、エルサレムを中心に1970年代から篇単位で出版された。タルムード註解の書誌情報は下記を参照。שלם יהלום, **בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן**, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח של יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג, עמ' 377-378.

¹⁰ 1958年版を参照。Solomon Schechter, "Nachmanides," in *Studies in Judaism: A Selection* (ed. S. Schechter, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1958, originally 1896), pp. 193-230.

¹¹ *Ibid.*, p. 193.

¹² *Ibid.*, p. 205.

ラーの隠された意味とは、人間という存在の意義を知らせる幸福な使信なのだ、と。

ナフマニデスの核にあるのは人間へのまなざしであると私は考えている。神の深い慈悲に包まれながら、人間はこの世界において何をするのか。ナフマニデスが問い続けたのは、そして我々がこれから解き明かしていくことになるのは、まさにこの問題なのである。

学習者としてのナフマニデス

大雑把な整理をすると、ナフマニデス研究は、専門性の高い個別分野での研究——聖書解釈史¹³、カバラ思想史¹⁴、スペイン・ユダヤ史¹⁵など——と、それらの充実にともなって必要性が高まってきた統合的な視座の構築という、二つの志向性のなかで進められてきた。個別の先行研究については、ここで概括するよりも後の各章で必要に応じて整理する方がよいだろう。

1983年、五本の論考を集めた小さなものではあるが、ナフマニデス研究の論文集がハーヴァード大学出版会から刊行された。その序文で、編者のイザドール・トゥヴェルスキーはナフマニデス研究の展望を述べている。ナフマニデスは聖書解釈やユダヤ法において、異なる地域のユダヤ教伝統を統合することをめざしていた。その学びと重ね合わせるように、ナフマニデス研究もまた、個別的な研究から「ナフマニデス像」の全体的な再構成をめざすべきときにきている。83年の段階でトゥヴェルスキーはそのように主張していた¹⁶。

それからおよそ十年後（1994年）、エフライム・カナフォゲルがナフマニデス研究の動向にかんするサーヴェイ論文を発表した¹⁷。最初に取り上げられているのはカバラ研究である。83年の論集の序文では、トゥヴェルスキーがそれまでのナフマニデス研究であまり注

¹³ ごく一部を紹介する。Moshe P. Weisblum, *The Hermeneutics of Medieval Jewish Thought: Understanding the Linguistic Codes of Rashi and Nahmanides*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007; Josef Stern, *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments* (Ta'amei ha-Mitzvot), Albany: State University of New York Press, 1998; אלעזר טויטו, "התמודדות עם הנצרות בפירושו של רמב"ן לתורה", *שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום*, כ (תש"ע), עמ' 137-166.

¹⁴ 同じく、代表的なものだけを挙げておく。Gershom Scholem, *Origins of The Kabbalah*, Princeton: Princeton University Press, 3rd edition, 1990 (Originally in 1962); Moshe Idel, "We Have No Tradition on This", in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 51-74; Elliot R. Wolfson, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics," *AJS Review* XIV (1989), pp. 103-178; יוסף דן, *תולדות תורת הסוד העברית: ימי הביניים*, כרך ח (חוג המקובלים בגירונה), ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ג; משה הלברטל, *על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת*, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו.

¹⁵ Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: the Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley: University of California Press, 1992 が最も包括的な研究である。

¹⁶ Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, p. 8.

¹⁷ Ephraim Kanarfogel, "On the Assessment of Nahmanides and His Literary Oeuvre," *Jewish Book Annual* 51 (1993-1994), pp. 158-172.

目されてこなかった分野であると指摘していたが¹⁸、そこに収録されたモシェ・イデルの論文と、それに対するエリオット・R・ウルフソンらの批判的考察によって、研究は飛躍的な進展を遂げたのである¹⁹。

また、カナフォゲルは、ナフマニデスが地勢的・思想的にきわめて多様な影響を受けていることを強調する。結論では、マイモニデス——またしてもマイモニデス！——が引き合いに出され、きわめて重要な指摘がなされる。

ナフマニデスは例にないほど多岐にわたる学問分野や方法論、関心事を、縫い目のない仕方で統合した。感覚的に言えば、ラムバン（ナフマニデス）は自らの仕事を準備するなかで、最も偉大なカバリストたちともにカバラーを理解し、最も偉大なプシャト（聖書の字義）主義者たちとともに「プシュト・シェル・ミクラ」（聖書の字義）を明らかにし、最も重要なユダヤ人思想家たちとともに哲学的問題を考察し、さらにまばゆいほどにタルムード文学に精通し、それを発展させようと努めたというにほとんど等しい。ナフマニデスは各分野を別々に言語化することもできた。しかし、彼はなんとかしてそれらを混ぜ合わせようとしたのである。この意味で、彼はマイモニデス——彼の関心、方法論、文献資料はもっと限定的であったと思われる——とは違っていた²⁰。

一言で言えば、これは学習者の姿である。13世紀のカタルーニャに生きたナフマニデスの前には、すでに偉大な聖書注釈家と法学者たちがいた。さらに、エジプトにはマイモニデスがいて、プロヴァンスやライン地方ではカバラーや敬虔主義といった新しい思想運動が興っていた。重要なことは、ナフマニデスがたんにそれらの文化を知っていたのではなく、むしろ積極的にそれらを学び、取り込み、結びつけ、統合を試みたということである。それは、学習者としての自覚と矜持ゆえになしえたことだった。

ナフマニデスは聖書のプシャト（字義）主義、哲学、神秘思想、法学、詩など、中世ユダヤ教の多様な文学および思想の「創始者」ではなかった。彼の前には偉大な創始者たちがそびえ立ち、すでに水は流れ始めていた。

だが、断言できることがある。ナフマニデスという人間は、中世ユダヤ教世界におけるきわめて卓越した「学習者」であった、ということである。離散社会が成熟し、各地でユダヤ教文化が独自の発展を遂げていくなかで、ナフマニデスはその多様性を尊重しつつ学び取ることをめざした。それは、多様性を危惧し、画一的な指針があらためて必要であると考えたマイモニデスの認識とは対照的であった。

後述するが、マイモニデスは一冊の法典を完成させ、『ミシュネー・トーラー』*Mishneh Torah*（第二のトーラー）と名づけた。彼は自分の法典を成文トーラー（モーセ五

¹⁸ Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, p. 6.

¹⁹ Idel, “We Have No Tradition on This”; Wolfson, “By Way of Truth.”

²⁰ Kanarfogel, “On the Assessment of Nahmanides and His Literary Oeuvre,” pp. 171-172.

書)に次ぐ地位を占めることのできる唯一の正典とみなし、地域間の法的解釈の差異化に終止符を打とうとした。こうした画一化への志向性はナフマニデスにはない。ナフマニデスの『トーラー註解』には、時代や地域の異なる多様な言葉が取り込まれている。もちろん、ナフマニデス自身も「正しい」トーラーの意味を探究するが、同時に議論の過程を誠実に再現し、先人たちの言葉を正確に残すことにも心を砕いていた。『トーラー註解』とは、過去のラビ文献や注釈家たちの学習のテキストであり、後代のユダヤ教徒の学習のためのテキストであり、ナフマニデスが積み上げてきた学習によるテキストであった。ナフマニデスは画一よりも統合を理念に掲げた学者だったのである。

2. 教典研究から教典解釈研究へ

本論文はナフマニデスの聖書解釈についてのモノグラフである。個別のテーマを論じていくのに先立って、導入的な視点を提示しておきたい。宗教学的な教典研究からの視点である。

諸宗教の教典比較研究も含めて、ユダヤ教の教典研究は当然のことながら聖書やミシュナ、タルムードといった教典そのものを対象としてきた。一方で、教典解釈の研究に教典研究の視点を取り入れる試みは少ない。その導入にあたっては検討すべき条件や課題もある。それらを指摘しつつ、特にユダヤ教の教典研究から具体的な論点を示しながら、ナフマニデスの聖書解釈研究のための方法論を述べてみたいと思う。

教典の概念的研究所の射程

フリードリヒ・マックス・ミュラーがそうであったように、教典研究の重要性は宗教学の黎明期においてすでに認識されていた²¹。ところが、その後教典研究は思ったほどの進展を見せなかった。個々の宗教伝統が積み上げてきた分厚い教典学習にそのゆくてを阻まれ、教典についての概念的な研究や比較研究の意義を説得的に示すことができなかつたためである。

教典は他宗教を含む同時代のさまざまな言説のなかで成立する。神話的なモチーフや他宗教の教典に登場する人物が陰に陽に再登場することも少なくない。しかし、教典が成立した後でおこなわれる宗教共同体内部での学習においては、多くの場合、他宗教への関心は低下する。もちろん、ユダヤ教のラビとキリスト教の神学者が聖書の解釈をぶつけあう機会は幾度となくあった。だが、たとえば教典解釈を通じて教義を確立しようとする場合、他宗教との論争的な文脈に依拠することは必ずしも褒められたことではない。教義とは普遍的なものであるべきだという志向性は、特定の歴史的な文脈からその教義が成立したとする説

²¹ 土屋博『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年、15-32頁。

明と衝突するものだからである。

タルムードのなかには反キリスト教的な言説があり、イエス・キリストがしばしば侮蔑的な仕方でも描かれる。そこには古代のユダヤ教の賢者たちの抱くキリスト教への反感が間違いなく存在した。だが、タルムードを正典として学ぶユダヤ教徒たちはふつう、キリスト教徒を攻撃するために学ぶわけではない。現代のユダヤ教徒をイメージすればわかりやすいが、学び手が論争的な文脈に置かれることの方が例外的なのであり、よしんば置かれても、誰もが論争家になるのではない。論争家とは少々特殊な専門職なのである。

それゆえ、教典の学習と解釈は共同体の内部に伝統を形成し、またその伝統によって守られる。教典とは何か。教典と『ハムレット』は何が違うのか。人々はその宗教的生活のなかで教典をどのように使うのか。教典は人類をどう変えたのか。これらの宗教学的な問題関心が芽生えても、それがなかなか育たなかったのは、皮肉にも(?)教典がそれぞれの宗教共同体においてきわめて重要な位置を占めてきたからなのである。

したがって、マックス・ミュラーの提唱から一世紀が過ぎて、ウィルフレッド・キャントウェル・スミスやミリアム・レヴェリングらが教典研究の再考を提唱したとき、彼らは個別の宗教における教典学習の自己完結性を打破することをめざした。そして、教典の比較研究や、教典に対する概念的なアプローチが本格的に試みられるようになった²²。日本では教典の比較研究はそれほどさかんではないが²³、その重要性自体はやはり認識されている²⁴。

土屋博は教典研究の歴史と課題をまとめたうえで、「教典に書き記された教説・思想がどのようなものであったかを考察するだけでなく、そのような教説・思想あるいは教典そのものがどのように受容され、実際の宗教生活の中でどのように用いられていったかを明らかにするのが本来の教典論である」²⁵と提言する。教典の「形成」だけでなく、「受容」にも視座を拡げるべきだという土屋の主張は、まさしく教典研究の存在理由を表現するものと言っていい。

後に教典となるテキスト(群)は、何らかの思想的・社会的背景を持っている。その背景に目を向けながら、教典がどのように「成立」したのかを明らかにすることはもちろん重要である。だが、それは物語の前半、もっと言えばスタートラインにすぎない。教典は教典となった後——あるいはその画定以前からすでに——さまざまな仕方でも「受容」される。とき

²² Wilfred C. Smith, "The Study of Religion and the Study of the Bible," in *Rethinking Scripture* (ed. M. Levering; Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 18-28; Miriam Levering, "Introduction," in *ibid.*, pp. 1-17.

²³ 市川裕「ユダヤ教の正統性」(『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、19-56頁)はその稀少な一例といえようか。市川は法華経、エウセビオスのキリスト論、ユダヤ教のトーラー概念の比較を試みている。そのきっかけが自身のイスラエル留学中の体験にあるという回想も興味深い(6-7頁)。

²⁴ 市川裕・鎌田繁編『聖典と人間』(大明堂、1998年)はその典型といえる。なお、収録されている飯田篤司の論文(「聖典という問題系——「信仰と理性の相克」の一断面」(246-265頁))では、本論文でも検討するシュロモ・ビデルマンの教典研究が取り上げられている。

²⁵ 土屋『教典になった宗教』4頁。

に教典の解釈によって教義や教説が生み出される。ときに教典の学習自体が神聖視される。ときに大勢の信徒が教典の朗読を聞く。ときに教典の一節が祈りとして朗読される。ときに教典そのものが聖なるモノとして崇拜される。この多様な受容をとらえる射程があつて初めて教典研究は意義を持つのである²⁶。

教典研究から教典解釈研究へ

では、こうした教典研究を教典解釈研究に生かすことはできるだろうか。

教典解釈の研究ではふつう、その解釈の内容についての考察や比較が試みられる。たとえば、ナフマニデスの聖書解釈を、彼以前のユダヤ教の注釈家たちの著作と突き合わせながら読み解いていき、その学習のあり方を明らかにする。また、キリスト教神学者の聖書解釈と照らし合わせて、ナフマニデスの註解に論争的な意図があつたのかどうかを検討する。こうした研究は枚挙にいとまがない。

このような研究は、ときとして宗教共同体内部の教典学習とほとんど見分けがつかなくなることもある。もちろん目的——聖書の「真理」をめざすのか、ナフマニデスの「真理」をめざすのか——は違う。特定の解釈に対する価値判断の有無——ラビの解釈が正しく、キリスト教神学者の解釈が誤っているのか、そうした「正誤」を持ち込むべきでないのか——も違う。だが、聖書本文とその注釈を読み、議論する方法そのものは、宗教的な学塾であろうと大学の講義室であろうとそう変わらない²⁷。厳密に同じかどうかは問題ではない。重要なことは、たとえそれらの学習風景が似ても似つかないものであつたとしても、精緻な検証と議論が豊かな実りをもたらすという信念はゆるやかに共有されているということである。

そうした研究ないし学習が持つ意義は当然のことながら大きい。私はそれを否定するつもりはまったくない。ただ、教典解釈研究が解釈「内容」の研究に終始するならば、教典研究が入り込む余地はあまりないのではなからうか。

作者・テキスト・読者 受容理論の着眼とその問題点

ここで、意味をめぐる文学の理論の助けを借りてみよう。

教典と宗教的な読者の関係は、どのように説明することができるだろうか。教典を解釈する行為は隙間を埋めることだという考え方がある。教典を構成するテキスト（群）が書かれ

²⁶ 文献の真偽やさらには「正邪」を判定しようとする教典研究の「護教的」な傾向を指摘し、それを批判的に乗り越える試みを実践した論考として、下田正弘「聖なる書物のかなたに——あらたなる伝教史へ」（『岩波講座宗教5 言語と身体 聖なるものの場と媒体』、池上良正ほか編、岩波書店、2004年、25-52頁）がある。下田は従来の教典研究についての土屋の問題提起をふまえつつ、教典の口承性や機能的側面に目を向けることの重要性を主張する。

²⁷ たとえば、聖書本文とアラム語訳（タルグム・オンケロス）、および主に中世のユダヤ教聖書注釈家の解釈を併記した註解つき聖書（ミクラオート・グドロート）は、宗教的な学習の場だけでなく、中世のユダヤ教聖書解釈を学ぶための大学の授業にも使われる。

た時代と、それを読む人々の生きている時代には隔たりがある²⁸。また、——何をもって「完全」とするかはさておき——教典がテキストとして不完全であったり、事の詳細が書かれていなかったり、異なる時代のテキストをつぎはぎして一貫性を欠いていたりしても、原則として読者はその聖なるテキストに手を加えてはならない。ラビ・ユダヤ教史に残る最大の思想家にも、誰もが認める強烈なカリスマを持つ指導者にも、ヘブライ語聖書正典の原文を書き換える権限はない。彼らに求められているのは、聖書を解釈し、意味を見出すことである。また、時代と地域が変われば教典から読み取られる意味も変わる。つまり、テキストの意味を創出する主体が読者だということである。

土屋は聖書研究の問題点と展望を論じるにあたって、テリー・イーグルトンの文学理論を取り入れている。そして、神学的関心にもとづく聖書研究が「作者」や「テキスト」に関心を向けてきたのに対し、宗教学的教典研究は「読者」の役割を考慮に入れるべきだと主張する²⁹。土屋が念頭に置いているのは、ヴォルフガング・イーザーやハンス・R・ヤウスの受容理論である³⁰。

イーザーによると、意味を問うことは「読者に何が生じるのか」を問うことである。土屋は文学作品における「意味」に相当するものが、教典における「宗教体験」と考えられる。受容理論では「同一の」テキストを異なる読者が読むことでその意味も変化すると説明されるが、創唱者（やそれに類する者）の宗教体験がその根源にあるような教典でも同様である。宗教学的読者は教典に存在する（と信じる）原初の体験を再生産するのではない。創唱者と「同じ」体験はできない。何をもって「同じ」とするのかを判断できる者は誰もいないし、その同一性を頑なに主張すれば、それは創唱者の唯一性や根源性を破壊しかねない。むしろ、「時と場面に制約されつつ宗教体験も次第に変化していく中から、ひとつの歴史的形態としてその宗教集団のイメージがゆるやかに浮かび上がってくる」³¹。そのように土屋は説明する。

この土屋の議論はきわめて示唆的だが、ひとつの問題を残している。それは、教典の同一性を自明視していることである。そして、この問題点はイーザーやヤウスの受容理論に対するイーグルトンの批判によってすでに指摘されている。イーグルトンは、イーザーらの読者論が「客観的な」テキストの存在を前提としていると言う。解釈とはあるテキストについてのものであり、そのテキストが存在しなければ解釈はアナキーな状況に陥る。だが、「作

²⁸ 教典を構成するテキスト群に時間的な隔りがある場合、そのなかのあるテキストが別のテキストを解釈していることもある。だが、ここでは教典が成立した後の現象を考えてみたい。

²⁹ 土屋『教典になった宗教』52-54頁；T・イーグルトン（大橋洋一訳）『新版 文学とは何か 現代批評理論への招待』岩波書店、1997年。

³⁰ ヴォルフガング・イーザー（轡田收訳）『行為としての読書 美的作用の理論』岩波書店、2005年；ハンス・R・ヤウス（轡田收訳）『挑発としての文学史』岩波現代文庫、2001年。

³¹ 土屋『教典になった宗教』54頁。

品」とは常に同一なのだろうか³²。たとえば、ある小説の完成稿と下書き、アイデアをまとめたようなノートのうち、完成稿のみを「作品」と呼んでいいのだろうか。そもそも、「作品」とは何なのだろうか。

私の考えでは、このイーグルトンの批判は教典研究にもそのまま当てはまる。聖書のように正典テキストが厳格に画定している教典を持つ宗教では、なおのこと客観的なテキストの存在が自明視されがちになる。だが、どの時代のユダヤ人も、本当に「同じ」聖書を読んでいるのだろうか。

一面では確かにそうだろう。しかし、完璧に正確な伝承によって聖書テキストが一字一句受け継がれたとしても、中世のユダヤ人注釈家が読んでいた聖書は、1世紀に正典を画定させたヤヴネ（ヤムニア）の賢者たちや、それ以前のユダヤ人が読んでいた書物と厳密に同じといえるのだろうか。あるいは、シナゴークで朗読する巻物状の聖書と、部屋で学習のために手に取る冊子状の註解つき聖書は、はたして同じといえるのだろうか。現代の我々が書店の棚から手に取ってぱらぱらとめくる聖書と、中世のカバリスト（神秘家）の頭にあって文字が光を放つような聖書は本当に同じものなのだろうか。私が言いたいのは、長い時間のなかで正典の伝承の完璧な正確さが危険にさらされるということではない。聖書テキストの同一性は、必ずしも聖書という教典の不変的な同一性に等しいものではないのではないのか。テキストが常に同じであることは、教典が常に同じであることの絶対的な根拠にはならないのではないのか、と言いたいのである。

異なる読者は異なる意味（体験）を生み出す。だが、それだけではないのではないのか。彼らが読んでいるテキストそのものもまた、ある意味で常に変化してゆく。教典がある種の同一性を有していることは間違いない。「マソラ」と呼ばれるヘブライ語聖書テキストの伝承は、きわめて厳格に守られてきた。その同一性をなくしては、教典を持つ宗教共同体の歴史的・地域的な連帯は生まれてこない。中世のカタルーニャとバビロニア、現代のイスラエルとアメリカ、彼らすべてをつなぐ絆が教典テキストの同一性によって生み出されていることは疑いえない。だが、そこにも土屋の言葉を借りれば「ゆるやかさ」があるのではないのか。読者だけではなく、教典というテキストもまた、同じでありながら異なっているのではないのか。

もうひとつ、受容理論を教典研究に適用するさいに考慮すべき課題がある。イーザーは自らの受容理論にもとづいてラビ・ユダヤ教の聖書釈義であるミドラシュを分析しているが、そこで「権威は正典にのみあるのでもなければ、読解にのみあるのでもない。両者の間で揺れ動いているのであり、この揺動が正典とその解釈との間の根絶できない空間を表示するものである」³³と述べている。聖書の成立とその後のユダヤ教共同体の活動には時間的な隔りがある。ミドラシュとはその隔り（「閼空間」）に橋を渡す試みであるとイーザーは考える。

³² イーグルトン『文学とは何か』131-132頁。

³³ ヴォルフガング・イーザー（伊藤誓訳）『解釈の射程 〈空白〉のダイナミクス』法政大学出版局、2006年、34頁。

「正しい」解釈それ自体が揺れ動くものであり、その錨は正典と解釈内容のいずれか一方に固定されるものではないというイーザーの指摘には説得力がある。ただ、一般的に言って、文学理論の関心が「教典が宗教的生活に持つ役割」を包括することはまずない。教典は宗教共同体にとって重要なものだという点はすでに自明の前提となっており、それが歴史的な成立したものであるとか、何をもって重要とするのか、という問題を彼はあまり深く考えていないように見える。

イーザーは、ラビ・ユダヤ教の共同体が教典学習を中心とした構造を持つこと、その構造が歴史的な権力の移行を経験してきたものであることにほとんど注意を払っていない。だが、正典と権威の問題を論じるならば、神殿祭儀から学塾での教典学習へと中心が移行したユダヤ教体制の劇的な変化を無視すべきではない³⁴。正しい解釈を決定する権威を独占する機関（法廷）が成立し、解釈によって生み出された思想運動が共同体にうねりをもたらし、聖書に描かれた異教徒のイメージがムスリムやキリスト教徒に投影されて、彼らとの関係のあり方が規定される。そんな力が教典にはあるという信念が全体に浸透している共同体を「テキスト中心の共同体」と定義するならば、ラビ・ユダヤ教の共同体はまさにそれに該当する。ことわっておくが、これは「ないものねだり」であって、受容理論自体の問題点ではない。その理論を教典研究や教典解釈研究に応用するさいには、テキストの外にも目を向ける必要があると私は主張しているのである。その点で、文学理論的なアプローチを重ねて、社会史的なアプローチも取り入れることが望ましいという土屋の指摘には大いに同意する³⁵。

宗教者と宗教学者の教典へのアプローチ

次に、教典を解釈する宗教的な読者について考えてみたい。

中世ユダヤ教の聖書解釈には次のような有名な問いがある。「トーラーは『この月をあなた方の正月とし』(出 12:2) でこそ始まるべきであった。それがイスラエルの民に命じられた最初の戒律だからである。では『初めに』(創 1:1) で始まる理由は何か」³⁶。

この問いには二つの重要な意図が込められている。ひとつは、世界がどのように創造されたのかよりも前に、なぜトーラー（モーセ五書）という教典は世界創造の物語で始まるのかを問いなさいということである。創世記のテキストの内容に入る前に、教典における創世記の位置づけが問われるべきなのである。もうひとつは、この提唱者が「トーラーとは戒律の

³⁴ この移行を説明したものとして、M・ハルバートル（志田雅宏訳）『書物の民 ユダヤ教における正典・意味・権威』教文館、2015年、22-27頁を参照。

³⁵ 土屋『教典になった宗教』58頁。土屋は受容理論や社会史といった聖書学にとっての「外側の方法」が、「長い目で見れば、聖書学の閉鎖的な体質にひとつの風穴をあけるには役立つのではないかと思われる。少なくともここから、教典論への通路は見通せるであろう」と期待する。

³⁶ ラシ (Rashi (R. Shlomo Yitzhaki), 1040-1105) の創 1:1 註解。TH Gen. vol. 1, p. 1 出典は MD 『タンフーマ』(S・ブーバー版)「ベレシート」11、MD『ヤルクート・シムオニ』「ポー」187。

書物である」と定義していることである。かりにトーラーが世界と人類の歴史を主題とする教典と定義されていたら、そもそも「なぜトーラーは世界創造で始まるのか」という問いはなかったかもしれない。この設問は、トーラーとは本質的には律法の書であるという教典観を前提としているのである。

その意味で、この設問は教典の意義や特徴に対する関心によって発せられたものであり、場合によっては研究者（宗教学者だけではないだろうが）も同様の問いを頭に浮かべるかもしれない。ただし、宗教者と宗教学者の問い方には違いもある。特に、前者においてはその問いかけがしばしば規範的である点が挙げられよう。宗教学的な教典研究が厳密な価値の中立性、記述的な態度を保てるのかどうかについては議論があってしかるべきだが、ここでは問題にしない。だとしても、中世ユダヤ教のラビたちが「トーラーとはいかなる教典なのか」ではなく、「トーラーとはいかなる教典であるべきなのか」と考える傾向をより顕著に持っていることを否定するのは難しいだろう。この規範性は彼らが置かれている地位に起因する。彼らは多くの場合、宗教共同体の指導者であり、内外に対して規範的な回答を提示することを求められる。したがって、教典解釈研究においてはこうした規範的な言説を考慮しなければならない。指導的な宗教的読者たちは、いったい誰に向かって話をしているのかということである。

ナフマニデスという事例

そして、こうした教典研究の視点は、ナフマニデスの聖書解釈という事例を研究するうえできわめて有効かつ重要である。なぜなら、ナフマニデスは『トーラー註解』の序文で、「トーラーとは何か、何であるべきか」という主題を明確にし、その考察を展開しているからである。ナフマニデスのトーラーおよび聖書の各書物の解釈、思想的な取り組み、キリスト教徒とのかかわりといったさまざまな活動の根幹には、この教典についての概念的な——かつしばしば規範的な——問いがあった。逆の見方をすれば、トーラーあるいは聖書という教典についてのナフマニデスの理解に迫ることで、彼の宗教思想や世界観、歴史観、自然観などを支えている通奏低音を浮かび上がらせることができるのである。

3. 正典の形態と機能 スピノザ『神学・政治論』を中心に

もう少し作業を続けたい。次に、教典の解釈や意味の問題を常に念頭に置きながら、教典研究から具体的な論点を探り出してみよう。まず注目するのは、「教典」を意味する代表的な用語のひとつ、*canon*（「正典」）をめぐる議論である。

正典の形態と機能

「正典」*canon* はギリシャ語の「カノン（規則）」*κανών* に由来し、キリスト教では「外

典」や「偽典」と区別された正典聖書を意味する³⁷。諸宗教の教典をさす用語としてもちいられる場合にも、やはり何らかの基準によって他の書物と区別された書物群や、受け入れられるべき規則の集合体を含意する³⁸。

ジェイムズ・A・サンダースは、ヘブライ語聖書について、「正典」を二つの用法に分ける³⁹。画定された書物の一覧をさす用法 (*norma normata*, norm normed) と、共同体における機能をさす用法 (*norma normans*, norm norming) である。前者は「形態」としての正典を、後者は「機能」としての正典を意味する。

これとよく似た議論は、ウィルフレッド・キャントウェル・スミスの教典論にもみられる。スミスは教典の持つ「役割」に注目し、宗教共同体のなかで教典がはたす役割を解明しなければならないと主張する⁴⁰。そして、彼が強調するこの視点は、従来の教典研究が形態的なアプローチにとどまっていたことへの批判を意図している。つまり、スミスの機能的アプローチの核心にあるのは、「教典はどのように形成されたのか」だけでなく、「教典が何を形成したのか」を問うべきだというメッセージである。

「形態」と「機能」という区別は、正典の画定以前／以後という時系列的な区分に対応するとはかぎらない。後に正典聖書を構成することになる書物は、ほとんどの場合、正典化以前から「聖なるテキスト」としての機能をはたし、人々に読まれ、崇拜されていた——ゆえにそれらは正典化されたともいえる——。他方、正典化以降も「なぜその書物が正典に含まれたのか」という問題を再考する機会は訪れる。

したがって、この区別は時系列というよりも、正典（教典）をめぐる問題関心の違いに対応している。聖書がどのようにしていまの形をなしたのかという問いと、聖書がどのように機能してきたのかという問いは違うということである。それだけではない。両者は相互に批判的な立場を形成することもある。その興味深い事例として、スピノザと中世ユダヤ教の聖書解釈者たちの「論争」を見てみよう。

イブン・エズラの「秘義」

³⁷ カトリックでは「教会法」「聖人表」「ミサの典文」などの意味でも使われる。聖書を構成する書物の数は、ユダヤ教では24となる（トーラー（律法）が5、ネヴィイーム（預言書）が8、ケトゥヴィーム（諸書）が11）。全体を三つのカテゴリーに分けている点、ヨシュア記などを預言書に含めている点、ホセア書やヨエル書など十二の預言書、エズラ記とネヘミヤ記をそれぞれひとつにまとめている点などにおいて、ユダヤ教の「タナハ」はキリスト教の「旧約聖書」と異なる。

³⁸ 土屋『教典になった宗教』6頁。土屋は「正典」の概念について、それが信仰と生活の規準を確定するという動機を持っており、そこから「教典に宗教の教義的アイデンティティを見出そうとする傾向」が生じたと指摘する。

³⁹ James A. Sanders, "The Stabilization of the Tanak," in *A History of Biblical Interpretation: The Ancient Period*, (eds., A.J. Hauser and D.F. Watson, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2003), pp. 225-252.

⁴⁰ Smith, "The Study of Religion and the Study of the Bible," pp. 20-21.

バルーフ・スピノザ(Baruch Spinoza, 1632–1677)の『神学・政治論』*Tractatus Theologico-Politicus* は、近代的な聖書研究の先駆をなす著作として位置づけられる。『神学・政治論』における聖書研究の視点は、基本的に正典の「形態」に向けられている。スピノザは正典の機能的側面を無視するわけではないが、既存の宗教における正典の機能という意味にかざると、機能に対する関心は明らかに弱い。そして、スピノザの立ち位置および理論は、中世のユダヤ教徒に対する批判によって構築されている。

スピノザの重要な主張のひとつに、「モーセ五書の著者はひとり(モーセ)ではない」というものがある。近代的な聖書研究の出発点ともいえるべきこの見解は、スピノザの時代にはほとんど見られず、当然ながら宗教界では異端視されていた。しかし、モーセが申命記の最後まで書いたのではないだろうという疑義は、すでにタルムードの賢者たちが提起していたことであった⁴¹。そして、中世ユダヤ教世界にもこの著者の問題を明確に認識していた人物がいた。アブラハム・イブン・エズラ(Abraham ibn Ezra, 1089–1164)である。スピノザ曰く、「イブン・エズラはきわめて自由な気質と並外れた教養の持ち主であり、わたしがその著作を確認した中では一番最初にこの先入見に注意を向けた人物であった」⁴²。

ところが、イブン・エズラはその先入見を破壊することに気乗りしない。彼は著者の問題を「秘義」に閉じこめてしまうのである。イブン・エズラはモーセではない別の人物が書いたと考えられる箇所を列挙するが、それらの説明には言葉を費やさず、「秘義を理解するなら、真理を知ることになるだろう」という思わせぶりな一言を記すにとどめる⁴³。スピノザによれば、イブン・エズラはモーセ五書の「真実」に気づいていたが、あえてそれを隠した

⁴¹ TB ババ・バトラ 14b–15a。モーセの死後の記述である申命記の最後の8節はヨシュアによって書かれたという意見が示される。

⁴² スピノザ(吉田量彦訳)『神学・政治論』(上・下)光文社古典新訳文庫、2014年、上359頁。

⁴³ スピノザが目指するのはイブン・エズラの申1:3の注釈である。

また、「彼(モーセ)は主が彼に命じたとおりに彼らに(語った)」(申1:3)の解釈は、(民が)ヨルダンの向こうに、つまりアラバの荒野にいたとき、である。もしあなたが十二の秘義を、また「モーセは書いた」(申31:22)や「当時、その地にはカナン人が(住んでおり)」(創12:6)、「主の山に現れ」(創22:14)、「見よ、彼の棺は鉄でつくられており(、アンモンの人々のラバにある)」(申3:11)の秘義を理解するなら、真理を知ることになるだろう。(TH Deut., p. 4.)

そして、スピノザはイブン・エズラの「秘義」を解釈する(『神学・政治論』下9–14頁)。①申1:3について、ヨルダンを渡っていないモーセがこのような前置きを書くとは考えられない。②「十二の秘義」とはモーセが石に律法を書き記せと命じたこと(申27:8)に関係しており、モーセによって書かれた「書物」はモーセ五書よりもはるかに少ない。あるいは、「十二の秘義」とはモーセの死についての記述(申34:1–12)のことかもしれない。③申31:22について、「モーセは書いた」と書いたのはモーセ自身ではなく、彼の言行を物語る他の人物である。④創12:6について、「当時」という表現から、この箇所を書いた「著者」の時代にはすでにカナンの地にカナン人が住んでいなかったことがうかがえるが、それはモーセの死後の時代である。⑤創22:4について、イサク奉献がおこなわれたモリヤ山が「主の山」と呼ばれるのは神殿建立の時代である。⑥申3:11について、イスラエルによって倒されたバシャンの王オグの棺がラバの町にあることが発見されたのは、ダビデがこの町を陥落させたときのことであり、当時の遺物を引き合いに出す語り口になっている。

のである。

手島勲矢はイブン・エズラの秘匿の意図について、次のように説明する。「一般に、このような事例は、信仰の束縛の強い中世ならではの無意識の伝承への服従と理解されるのだが、筆者には、むしろイブン・エズラはこの矛盾のおよぶ射程を鋭く見通していたからこそ、この疑念をこのままにすると、スピノザのようなテキスト配列それ自体を否定する歴史批判のニヒリズムに早晩陥ることを察知して、あえて簡単な解決を与えることで、『トーラー』テキスト自体の保護に努めたようにも思える」⁴⁴。手島が意識しているのかは定かでないが、彼のこの推察はほとんどスピノザ自身のイブン・エズラ評そのものである。手島の言う「一般的な理解」——中世における伝承への服従——とは、まさしくスピノザが批判する「先入見」に他ならないからである。

スピノザによれば、知識人イブン・エズラがラビ・ユダヤ教の「先入見」の誤りを打破しなかった／できなかったのは、モーセが五書の唯一の著者であると信じる宗教共同体のなかで彼が生きていたからである。他方、そうした「伝承への服従」とは無縁であることを自覚するスピノザは、イブン・エズラの秘義を解き明かすかたちで聖書テキストの統一性を解体してゆくことになる。

四つの争点

私見では、スピノザと中世ユダヤ教の聖書解釈者たちの相違点は以下の四つに集約される。ひとつずつ見ていきたい。

第一に、スピノザとイブン・エズラは「聖書とは誰にとっての教典なのか」という問題を共有しつつ、そこに異なる回答を与えている。イブン・エズラにとって、聖書は自分たちユダヤ教徒の教典であった。そして、聖書のテキストを理解するために字義的解釈(プシャト)を基礎とする方針を示し、それに従って註解を著した。概して註解は聖書の読み方を教導するために書かれるものであり、法や説話のために聖書テキストを読み込むラビ的積義(デラシュ)とは目的が違うと言われる⁴⁵。それでも、プシャト主義を掲げる中世のユダヤ人注釈家たちのほとんどはデラシュを切り捨てず、必要に応じてそれらを参照した⁴⁶。他方、スピ

⁴⁴ 手島勲矢『ユダヤの聖書解釈—スピノザと歴史批判の転回』岩波書店、2009年、117–118頁。

⁴⁵ プシャトの定義やプシャト主義の意図について、中世のユダヤ人注釈家たちは多様な見解を持っていた。そのことをふまつつも、「プシャトの目的は、読者がテキストを理解することを助けることである。デラシュの目的は説明することではなく、テキストをもちいて有益な教訓を教えてくれる何かを生み出すことである」(Alan Smith, *Peshat Before Derash: In The Study of Torah*, Jerusalem: Mazo Publishers, 2003, p. 7) という説明は的を射ていると思われる。

⁴⁶ サアディア・ガオンはプシャトを適用しない例外的なケースとして、①人間の感覚が字義を拒絶する場合、②知性が字義を拒絶する場合、③字義で読むと二つの聖句が矛盾してしまう場合、④字義がラビたちの伝統に反する場合を挙げている(『信仰と意見の書』7:2、『タフスィール』序文)。ラシは積義によるラビたちの説話が時宜にかなっており、聖書テキストの意味を明らかにするものでなければならぬと主張している(創3:8の注釈、『雅歌註解』序文)。イブン・エズラはラビたちの伝統を顧みないカライ派

ノザは聖書を教典とする啓示宗教に対抗した。神学者たちの迷信や権威から聖書を解放し、既存の宗教伝統によらない仕方でも聖書を理解することを目的に掲げたのである。超自然的なものや宗教的権威は、聖書を理解するうえでの妨げとなる。そう信じるスピノザは、「聖書の教えは聖書そのものからしか明らかにすることができない」⁴⁷と宣言し、ヘブライ語の研究や預言者たちについての時代考証といった歴史研究の重要性を説く。

第二に、スピノザは教典の真理についての伝統宗教の見解を批判する。スピノザによれば、信徒たちの多くは「聖書の記述はどこを取っても真実で神聖だと決めてかかっている」が、「そんなことはそもそも聖書を知的に読み解き、厳しく吟味してからでないとは確定できないはずだ」と主張する⁴⁸。つまり、スピノザの見るところでは、宗教的な読者は前提と帰結を混同しているのである。聖書に書かれたことが真理である、というのは前提であってはならない。むしろ、それは聖書テキストを読み解くことで初めて到達する結論であるとスピノザは主張する。

この問題でスピノザが槍玉に挙げているのはマイモニデスである⁴⁹。マイモニデスの考えでは、すべての預言者は同じ真理を共有しており、その真理は聖書自体によって確定されるものではない⁵⁰。真理は聖書の外側にあり、そこから聖書の正しい読み方が規定されるのである。しかし、スピノザにとって、この見解は聖書の真の意味が聖書のテキストからは得られないと言っているに等しいものであった。そして、スピノザは「聖書の意味は当の聖書だけによって確定できるし、聖書だけから得ることができる」⁵¹と反論する。聖書の真理は、

の立場を批判し、トローラーからユダヤ法規を導出するには伝統が不可欠であると主張する（『トローラー註解』序文）。これらの議論は本論文第2章で取り上げる。

⁴⁷ スピノザ『神学・政治論』上 306 頁。

⁴⁸ 同上、上 42 頁。

⁴⁹ 同上、上 344-353 頁。

⁵⁰ マイモニデス『迷える者の導き』II: 25（同上、上 345-346 頁に引用）。神の非身体性は聖書の記述ではなく、「明らかな証拠」によって確定している。また、聖書に世界創造が記述されていることから、ただちに世界の太古永遠性（創造されたものではないこと）が否定されるわけではない。むしろ、その太古永遠性が証明されていないがゆえに受け入れられないのである。

私にそう決めさせた理由は二つある。第一に、神が身体を持たないことは明らかな証拠によって確定しているから、もし文字通りに読めばこの証明に反するような箇所があったら、そうした箇所はすべてきちんと説明する必要がある。つまりその場合には、確かにそれらの箇所は説明を（つまり文字通りの意味とは違った説明を）付けなければならない。これに対して、世界が永遠であることは証明によって示されているわけではない。それは一見明らかではあるが、何かもっともな根拠が示されたらその反対にも傾きうるような見解なのである。したがってそのような見解に肩入れする目的で、聖書各巻に圧力をかけてまでこれを「比喩的に」説明する必要はない。第二に、神が身体を持たないと考えても「モーセの」律法の基本原則には反しない。（中略）。しかし、もしアリストテレスに見られたような形で世界が「神に創造されたのではなく」永遠であると考えてしまうと、律法をその根本から解体することになる（同上、346 頁、（ ）はスピノザによる補足。[] は訳者による補足）。

⁵¹ スピノザ『神学・政治論』上 352 頁。

聖書テキストのなかにしか存在しないのである。

第三の争点は、聖書に書かれた出来事に対する問いをめぐるものである。スピノザは聖書解釈の方法と自然を解釈する方法を同一視する。その方法とは、具体的には「聖書の純正な歴史物語をとりまとめて、それをもとに、つまり確かなデータや原則をもとに、正しい帰結をたどって聖書作者たちの精神を導き出す」⁵²ことである。聖書という書物の大半を占めるのは歴史物語と啓示である。ならば、聖書解釈とは、具体的には出来事を語る人々の考えをそれらの文書から明らかにする作業である。

他方、ユダヤ教徒にとっての聖書の「歴史」は必ずしもそうではない。ここで注目されるのは、歴史学者のヨセフ・ハイム・イェルシャルミが「ザホール」（記憶する／思い起こす）という言葉で表現するユダヤ教の歴史理解である。シナゴークでのトーラー朗読や何世代にもおよぶ聖書テキストの筆写といった、教典にかんする宗教的な務めによって、「聖書の正典に含まれていたものは、いわば、たえず再生していた」⁵³とイェルシャルミは主張する。これらの宗教的な制度の目的は出来事を想起することにある。ある時期まで、ラビ・ユダヤ教の世界では歴史書がほとんど書かれてこなかった。だが、それはユダヤ人が歴史に無関心だったからではない。彼らは「想起」という仕方で聖書の歴史と常にかかわり、「歴史の意味についての探求」⁵⁴を試みていたのである。たとえば、過ぎ越しの祭りで聖書の物語が読まれるとき、彼らはエジプト全土の初子が実際にどのように殺されたのかを出エジプト記のテキストから考証するわけではない。むしろ、先祖たちが神の奇跡によってエジプトでの隷属から解放されたという出来事が、子孫である自分たちにとってどんな意味を持つのかということに関心を向ける。あえてわかりやすく言えば、スピノザの問いが「どのように」であるのに対し、ユダヤ教徒の問いは「なぜ」であり、その出来事の意味を探るのである。

第四の争点は、正典の一貫性をめぐるものである。スピノザは聖書を構成する書物の選別がラビたちによるものであり、正典化の過程にまったく誤りがないことを立証するのは不可能だと考える⁵⁵。正典化とはある歴史的な状況のなかで、特定の集団がおこなう選別作業である。それゆえ、スピノザにとっての正典の一貫性とは、聖書に含める書物を選ぶ者たちが共有する基準のことであって、必ずしも正典化された書物群に内在するわけではない。たとえば、コヘレトの言葉という書物について、その思想的な内容がモーセ五書のそれに反しているために正典から除外すべきという論争があった⁵⁶。最終的にラビたちは両者に一貫す

⁵² 同上、上 304 頁。上 287 参照。

⁵³ ヨセフ・ハイム・イェルシャルミ（木村光二訳）『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』晶文社、1996 年、41 頁。

⁵⁴ 同上、46 頁。強調は引用者。

⁵⁵ スピノザ『神学・政治論』下 14、39–40 頁。

⁵⁶ TB シャバット 30b。

R・シムエル・バル・シラットの子 R・イエフダはラヴの名において言った：賢者たちはコヘレト

る教えを見出すことでコヘレトの言葉を正典に組み込むが、スピノザはこのような内容の一貫性が正典の根拠になるとは考えない。正典聖書の各書物の権威は、正典を構成する書物どうしの連関を創出することで生み出されるのではないし、そもそも正典テキストには「正典的な意味」など存在しない。なぜなら、何が正典で、何がそうでないのかは、「律法に明るい人たちが相談して決めた」⁵⁷ことにすぎないからである。

他方、ラビたちは豊かな想像力をはたらかせて、コヘレトの言葉とモーセ五書の意味的な一貫性を見出そうとした。たとえば、あるミドラシュでは「私は知った。人間にとって最も幸福なのは、喜び楽しんで一生を送ることだ、と。人誰もが飲み食いし、その労苦によって満足するのは神の賜物だ、と」(コヘ3:12)という一節が独創的に解釈される⁵⁸。元の文脈では、この一節は人間の労苦の無意味さを悟り、飲み食いの享楽にふけることを勧めている。ところが、ミドラシュではこの「飲み食い」が「トーラーと善行」と解釈される。存分に「飲み食い」をせよ、ということである。労苦を積み重ねても、悪人も善人も同じように死を迎えるというニヒリズムや、快楽を追い求めよというコヘレトの言葉の本来の意図は、応報思想や禁欲的な生活が描かれたモーセ五書の内容に即して読みかえられるのである。

『神学・政治論』におけるスピノザの中世ユダヤ教聖書解釈批判は、正典に対する形態的アプローチと機能的アプローチの対立的な関係を表すものとしてとらえなおすことができる。むしろ、中世のユダヤ人注釈家たちの持つ——あるいはスピノザの批判によって「再発見」された——「機能」への関心が、宗教学的な教典論におけるそれと一致しうるのかとい

の書を隠すことを求めた。それは、その言葉がおたがいに矛盾しているからである。では、なぜ彼らはそれを隠さなかったのか。それは、その始まりがトーラーの言葉であり、その終わりがトーラーの言葉だからである。その始まりがトーラーの言葉とは、「太陽の下、人は労苦するが、すべての労苦は何になろう」(コヘ1:3)と書かれているからである。R・ヤナイ派の言葉によれば、太陽の下では人には何もないが、太陽の前には(益が)あるということである。その終わりがトーラーの言葉とは、「すべてに耳を傾けて得た結論。『神を畏れ、その戒めを守れ。』これこそ、人間のすべて」(コヘ12:13)と書かれているからである。「これこそ、人間のすべて」とは何か。R・エリエゼル(あるいはエレアザル)は言った。世界のすべてはこの者(神を畏れ、戒めを守る人間)のために創造された。シムオン・ベン・アザイは言った。あるいは、シムオン・ベン・ゾーマは言った、とも。世界のすべてはこの者の同伴者となるべく創造された。

なお、吉田訳では「おたがいに矛盾しているから」の箇所が「律法の言葉(モーセの律法の書)に反しているから」となっている。

⁵⁷ スピノザ『神学・政治論』下40頁。

⁵⁸ MD『コヘレト・ラッパー』3:12。

「私は知った。人間にとって最も幸福なのは、喜び楽しんで一生を送ることだ、と。人間だれもが飲み食いする」(コヘ3:12-13)という一節について、R・タンフーマはR・シュムエル・バル・ナフマンの子R・ナフマンと、R・メナヘムの名において言った(あるいは、R・イェルミヤとR・マヤシャはR・シュムエル・バル・R・イツハクの名において言った):この書物で言われる飲み食いはすべて、トーラーと善行のことをさす。

モシェ・ハルバータル(ハルバータル)がこのミドラシュを紹介し、聖書の正典化という主題に絡めて論じている。ハルバータル『書物の民』53-54頁。

うことは問われうる。だが、それらの一致や差異を論じることには、私はあまり意義を見出せない。中世ユダヤ教世界には、「正典」、「真理」、「出来事の意味づけ」、「一貫性」に類するもの——たとえそれらが学術的な概念や用語として表現されていなくても——が存在した。それで十分である。このゆるやかな一致を確認することで、我々は中世ユダヤ教の教典だけでなく、その解釈にもこれらの二次的なカテゴリーをもちいて分析と記述を進めていくことができるからである⁵⁹。

4. 権威的な解釈者から多層的テキストへ

意味の決定者 作者・テキスト・読者

次に、解釈の問題でおそらく最も重要なもの、すなわち「テキストの意味を決めるのは誰か」という問題に対するユダヤ教の議論を覗いてみたい。

作者がテキストを書き、それを読者が読む。意味がそのなかで生まれてくるとすれば、問題に対する選択肢は「作者」、「テキスト」、「読者」のいずれかとなる。モーセ五書を教典として受け入れる宗教では、この書物は神がモーセに伝授したものとされる。したがって、モーセが忠実なる写字生として神の言葉をそっくりそのまま書き写したとすれば、その真の作者は神である。それならば、モーセ五書を解釈するということは、神（作者）の意図を読み解くことを意味するかもしれない。カフカの『審判』をカフカ自身が思いもつかないような仕方を読んで、周囲に怪訝な顔をされながらも自分が正しいと自信たっぷりに言い張るユダヤ教徒でも、その「独創性」を聖書に対して発揮することにはいささかためらいを覚えるかもしれない。

聖書が神の言葉ならば、それを読むことは神の意図を理解することだ（であるべきだ）という意見は、きわめてまっとうに聞こえる。だが、聖書をハラハー（ユダヤ法規）の導出のために学習する場面では必ずしもそうではない。法的な解釈は、聖書テキスト全体に注釈をつけていく「註解」という作業とは異なるが、「解釈」や「意味」、「真理」（ここでは「正しい意味」をさす）についての重要な示唆を与えてくれる。

トーラーの意味とは神の意図なのか？

タルムードには、ある製法でつくられたかまど（「アフナイのかまど」）における穢れの伝染についての有名な論争がある⁶⁰。詳細は省くが、対立の根底にあるのはトーラーの意味を

⁵⁹ Michael L. Satlow, “Disappearing Categories: Using Categories in the Study of Religion,” *Method & Theory in the Study of Religion* 17:4 (2005), pp. 287-298; “Defining Judaism: Accounting for “Religions” in the Study of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 74:4 (2006), pp. 837-860.

⁶⁰ TB ババ・メツィア 59b。論争の内容は本論文第10章で紹介する。

決めるのは誰かという問題である。この問題をめぐって二人の賢者が意見を戦わせる。

彼（R・エリエゼル）は彼ら（賢者たち）に言った。「もしハラハーが私の言うとおりであるのなら、天によって証明されよう」。すると、バト・コル⁶¹が現れて言った。「あなた方はなぜR・エリエゼルと論争するのか。ハラハーは彼の言うとおりである」。しかし、R・イエホシュアは立ち上がって言った。「それは天にあるものではない」（申30：12）。

論争のなかで、R・エリエゼルは自分のトーラー解釈の正しさを神に証明してもらおうと天に訴えかける。するとたちまち彼の望みがかない、天の声（「バト・コル」）が聞こえてきて、R・エリエゼルの見解を支持せよと言う。R・エリエゼルの解釈は神意に沿うものであることを、他ならぬ神自身が明言するのである。これほど頼もしい支持はなかなか他に思いつかない。

ところが、論争相手のR・イエホシュアは即座に異を唱える。R・イエホシュアはトーラーがもはや天にはない、トーラーはすでに神自身の手を離れ、人間に委ねられたと主張する——しかも巧妙なことに、R・イエホシュアはトーラー自身の言葉（申30：12）に依拠してそう主張する——。R・イエホシュアの考えでは、トーラーを解釈することは必ずしも神（作者）の意図を知り、従うことではない。さらに重要なことは、論争の勝者がR・イエホシュアであり、彼の立場がラビたちの多数派を構成したという事実である。

このタルムードの伝承は、具体的な法的論争の描写を通じて、トーラーの意味を決める権威がどこにある（べき）かという問題への関心を喚起する。「喚起する」と言ったのは、確かにR・イエホシュアの勝利で論争は終わったけれども、その事実が「解釈の権威は読者にある」という普遍的な回答で幕を下ろすことにはつながらない、という意味である。話はそう単純ではない。R・イエホシュアの勝利はスタートラインにすぎないのである。

権威的な解釈者

ここで、教典の「真理」、つまり「正しい意味」とは何かという問題を考えてみよう。そのために超越性と内在性という二つのベクトルから成る図式を導入してみたい。たとえばユダヤ教思想史における神の観念を考えると、この図式が使われることがある。世界を超越した存在としての神と、世界に内在し歴史に介入する神という二つの神観念がどのように関係づけられてきたのかということである。そして、この図式を教典の解釈についての考察にあてはめると、次のような問いを立てることができる。教典の「真理」とは、あらゆる時代や地域の違いを超えた唯一無二の真理なのか、あるいは正当な解釈方法や解釈者（賢者、法廷）によってそのつど引き出される複数の真理なのか。

⁶¹ 「バト・コル」 **בַּת קוֹל**とは、ある出来事（ハラハーの決定を含む）に対する神の意志を伝える手段である。神と特別な関係を持つ者だけが聞くことのできる「預言」とは違って、バト・コルは預言者ではない個人や集団が聞くことのできるものである。

ミシュナやタルムードには、ハラハーとして最終的に選ばれた意見だけが収録されているのではない。むしろその特徴は、論争に敗れた意見や少数派の意見も収録され、論争そのものが再現されている点にある。アヴィ・サギは聖書およびミシュナ、タルムードの解釈を通じて法が導き出される過程を理論的に分析しているが、そこには二つの論点がみえてくる⁶²。ひとつは権威的な解釈者という読者像、もうひとつはハラハーの有効性とトーラーの開放性である。

権威的な解釈者とは、神から靈感を与えられ、教典の「正しい」意味を決定する権威を持つと認められた読者のことである。この権威的な解釈者の源泉として、サギはナフマニデスの言葉（『トーラー註解』申 17：11 の注釈）に着目する⁶³。裁判人の判決に従い、「右にも左にもそれてはならない」という一節を、ナフマニデスは次のように説明する。

この命令の必要性はきわめて大きい。なぜなら、トーラーは書かれたかたちで我々に与えられており、新たに生じるすべての事柄について意見が一致しなくなることは自明だからである。そして、論争が増えていけば、トーラーは複数の「教え／トーラー」（「トーロート」）になってしまうだろう⁶⁴。そこで、この聖句は我々に次のことを定めた。すなわち、大法廷——それは主の前に立っている——に聞き従いなさい、と。それは、トーラーの解釈について彼ら（ラビたち）が我々に言うすべてのことなかから神が選択することの代わりとなる。力あるお方の口から伝えられたモーセにまでさかのぼる解釈を彼らが受け継いだのか、それともトーラーの意味や意図に従ってそう述べているのかを、神が選ぶことの代わりとなるのである。なぜなら、彼らの意見では、かのお方は彼らにトーラーを与えたからである。たとえ、あなたの目にはそれ（判決）が右を左とみなして逆に見えるように見えたとしてもそうなのである⁶⁵。ましてや実際に右であるものを彼らが右と言っているとあなたが考えるべきなのは言うまでもない。（PT2, p. 423）

書かれたかたちで与えられたトーラーとは、成文トーラー（モーセ五書、あるいはヘブライ語聖書全体）をさす。書くことは画定することであり、成文トーラーは定まったものとしてモーセに与えられたが、ナフマニデスはこの点について興味深い考察をおこなう。成文の教典の画定性ゆえに、それを読む人間たちのあいだで見解の相違が増えることを、神は啓示の

⁶² Avi Sagi, *The Open Canon: On the Meaning of Halakhic Discourse*, trans. B. Stein, London: Continuum, 2007. サギはラビ文学に描かれた論争に対する中世以降のラビたちの展望を三つに分けている。

一元論的展望（ハラハーとして決定された見解を中心に論争を再構成する）、多元論的展望（多数派の見解と少数派の見解の価値を同等とみなす）、調和的展望（その二つの展望を統合したもの）である。

⁶³ Ibid., p. 81, p. 181.

⁶⁴ ותעשה התורה כמה תורות. 主語の「トーラー」התורהには定冠詞がついている（「律法」のこと）。補語は定冠詞なしのתורה（「トーラー」。「律法」と区別するなら「教え」と訳することができる）の複数形 תורות（トーロート）という表現となっている。

⁶⁵ 法廷が「右」と言ったものが右であるということ。

時点ですで見越していたというのである。判決に従えという申 17:11 の命令は、教典が分裂してしまう（複数の「トーラー」）ことを回避するために、あらかじめ設けられた柵なのである。法廷は神から権威を与えられ、トーラーを解釈して法を定める。その決定にはすべての人間が従わなければならない。教典の画定性（唯一性）と権威的な解釈者は、いわば互恵的な関係を築いているのである。

なぜ法廷の決定は絶対なのか。その問題に対するナフマニデスの答えは至極明快である。なぜなら、法廷は決して解釈を間違えないからである⁶⁶。そもそも、何が「正しい」解釈なのかを決めることができるのは法廷だけである。ゆえに、法廷は決して間違えようがない。

サギによると、この申 17:11 の一節にもとづいて先の R・エリエゼルと R・イエホシュアの論争をとらえ、神自身が支持する真理と対立させて、賢者による法決定の自律性を主張する立場もある⁶⁷。この権威的な解釈者の議論では、神がハラハーの言説に参加しないのは神自身の意志によるものだという理解が顕著にみられる。R・イエホシュアはトーラーが天になく、その解釈を通じて法を定めるのは神ではなく人間だと主張した。だが、それだけではない。このような法決定のあり方を、まさしく神自身が望んでいるというのである。このような仕方、ハラハーを定める賢者および法廷の権威の絶対性と自律性が反復的に強調されてゆくのである。

次に、この権威的な解釈者によって定められた特定のハラハーが、はたして普遍的な拘束力を持つのかという問題がある。それについては肯定する意見も否定する意見もあるが、両者には共通するトーラー理解がある。それは、トーラーにはあらゆる状況に適用可能なすべての法がすでに含まれている、という理解である⁶⁸。この共通の前提をふまえたうえで、トーラーの開放性をどこまで許容するか、という点で対立が生じる。

肯定派はラビ文学における論争の構図、つまりハラハーに選ばれた意見と敗れた意見の勝敗関係を固定化する。確かにトーラーには多様な法的見解が含まれているが、それはすでに定められたハラハーの決定プロセスを遡及的に考察する目的で構成され、配置されている。ラビ文学のなかで論争に敗れた見解は、ハラハーに選ばれた勝者の引き立て役であり、正典化とは敗者に烙印を押すことを意味する⁶⁹。決着はすでについている。ハラハーとなった意見は永遠の勝者として、時代や地域にかかわらず、普遍的な拘束力を持つということである。

一方、否定派は多元的な展望に立つ。彼らは世代ごとに別々のハラハーが選ばれうると考える。トーラーに含まれているすべての見解は等しい地位を有しており、勝者のために構成されているのではなく、すべて有効なものとして平等に提示されている。つまり、かつては

⁶⁶ Sagi, *The Open Canon*, pp. 33-35.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 80-85. この見解はモシェ・ファインシュタイン Moshe Feinstein によるものであり、ファインシュタイン自身はナフマニデスの注釈を根拠のひとつに挙げている。

⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 60-61.

ハラハーに採用されなかった少数意見も、時代が変わり、状況が変わればハラハーとなりうるということである。それゆえ、否定派はトーラーの開放性をより押し広げ、法決定のプロセスにおける人間の役割をより重視する傾向にある⁷⁰。啓示とはシナイ山における一度きりのものではなく、いまもずっと続いている。そして、人間の手による明確化をたえず必要とする。トーラーをより開放的なものとみなす立場は、解釈者（人間）の能動的なはたらきかけの意義を声高に主張するのである。

多層的テキスト

そして、超越性と内在性という二つのベクトルは、「真理」の問題にかんして、解釈者だけでなく解釈テキストについても示唆を与えてくれる。

サギヤモシェ・ハルベルタル（ハルバータル）は、ナフマニデスの聖書解釈において本質的に重要な教典テキストの概念を提示する。「多層的テキスト」 multilayered text である⁷¹。「多層的テキスト」とはナフマニデスが創出したものではなく、中世のユダヤ教聖書解釈の一側面を物語る革新的な聖書概念である。聖書の特定の書物が何か秘匿的な主題を含んでいるという考え方は中世以前からあったが、この多層的テキストという概念では、たとえば創世記のある一節に、誰もが理解可能な開示的な意味のレベルと、かぎられた者しか理解できない秘匿的な意味のレベルが想定される。つまり、ひとつのテキストに複数の意味が同時に存在し、それらが層をなして異なるレベルの読者に対応するという考え方である。

ハルベルタルによれば、多層的テキストの概念はミドラシュ文学には見られず、中世の哲学者や神秘家らによって生み出され、聖書解釈の新たな地平を拓いた。なぜ複数の意味の層があるのかという問題や各層の価値づけについては多様な見解があったが、彼らはみな自らの解釈がさまざまに異なるユダヤ教徒の読者に読まれることを想定していた。知的な水準の違いや、各地で独自に発展を遂げたユダヤ教の諸伝統の違いから、読者は聖書テキストにさまざまな意味を求める。その状況に応えるべく、聖書テキストは多層的なテキストとして理解されるようになったのである。

「読者」から「テキスト」へ？

ここでいったん「テキストの意味を決めるのは誰か」という問題への取り組みを整理すると、ユダヤ教では意味決定の主体が神（作者）から「読者」と「テキスト」に移行したという流れをたどることができた。では、「読者」と「テキスト」のあいだには同様の移行がみられるのだろうか。

サギは「読者」から「テキスト」へという移行を主張し、その事例としてナフマニデスを

⁷⁰ Ibid., pp. 71-80.

⁷¹ ハルバータル『書物の民』66-78頁； עיון : אבי שגיא, "הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי : עיון ביקורתי בעקבות הרמב"ן", דעת נ-נב (תשס"ג), עמ' 127-129.

挙げている⁷²。先の『トーラー註解』申 17:11 の注釈では、権威的な解釈者（つまり読者）としての法廷が教典テキストの意味を決めるという主張がみられたが、サギによれば、同じ見解がマイモニデスの『戒律の書』 *Sefer ha-Mitzvot* に対するナフマニデスの論評でも示されている (*SMH*, p. 17)⁷³。この時点では、ナフマニデスはモーセ五書を「ハラハーを導出するためのテキスト」とみなすとき、「読者」(法廷)を意味の決定者と考えていたのである。テキストは開かれており、意味を決めるのは権威的な解釈者なのである。

しかし、サギはその後ナフマニデスが見解を改めたと主張する⁷⁴。なぜなら、権威的な解釈者(法廷)による意味決定の制度は「トーラーが複数の『トーラー』になってしまう」こと避けるために必要だとナフマニデスは考えていたのだが、現実にはトーラーの分裂を引き起こしかねない要因が皮肉にもこの制度にあることに気づいてしまったからである。これは、各地のユダヤ教社会で法廷が独自に法規を定めていく傾向を危惧し、『ミシュネー・トーラー』を書き上げたマイモニデスの認識とよく似ている⁷⁵。

⁷² שגיא, "הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמוניטי", עמ' 141-121.

⁷³ 論評の内容は次のとおり (サギも引用。עמ' 123. שם)。

トーラーは我々の師モーセに書かれたかたちで与えられ、新たに生じるすべての事柄について意見が一致しなくなることは自明だからである。そして、称えられるべきお方は、我々に次のことを定めた。すなわち、大法廷に聞き従いなさい。それは、彼らが彼(モーセ)から解釈を受け継いだと言うすべてのこと、あるいは彼らの意見にしたがったところのトーラーの意味や意図にしたがってそう述べるすべてのことについてである。なぜなら、彼らの意見では、かのお方は我々に戒律を与え、トーラーを与えたからである。

『トーラー註解』と比べると、ところどころ表現に違いがみられる。私見では、『トーラー註解』の表現の方が法廷の権威を誇張している印象を受ける。

⁷⁴ עמ' 127-123. שם

⁷⁵ 『ミシュネー・トーラー』の序文で、法典化が必要とされるというマイモニデスの歴史認識が明確に表現されている。賢者たちのさまざまな学習や議論が、ときに論争的なかたちで収録されたタルムードとはまったく異なる、法規を体系的に配置した「法典」という革新的な文学ジャンルがなぜ必要だったのか。マイモニデスはその最大の理由として、タルムード編纂以降の法学習の多様化を挙げている。

R・アシ (c.352-427) の法廷がその息子の時代にタルムードの編纂をし、それを終えた後、イスラエルは世界中に離散した。それは類をみない離散であり、彼らは世界の果てや遠い島々へたどりついた。世界では争いが増え、軍隊によって道がふさがれ、トーラーの学習は衰退した。かつてそうだったように、何千何万というイスラエルの民が学塾で学ぶために入ってくることはなくなった。むしろ、それぞれの町や国において、主が呼ぶ生き残りの人々が集い、トーラーに従事し、あらゆる賢者たちの著作を理解し、裁判の仕方がどのようなものであるかを知るのである。(中略)しかし、バビロニア・タルムードに記された事柄はすべて拘束力を持っており、すべてのイスラエルの民がそれらにしたがって歩まなければならない。また、それらの事柄はすべての町や国において強制力を持ち、タルムードの賢者たちが定めたあらゆる慣習をおこない、彼らの規定どおりに規定し、彼らの規則を歩まなければならない。なぜなら、タルムードに記されたすべての事柄について、すべてのイスラエルがそれらに同意したからである。(中略)この著作が集成しているのは口伝律法の全体、さらに我々の師モーセの時代からタルムード編纂までに作られてきた規則や慣習、規定、すなわちガオンたち(6-11世紀。ゲオニーム(ガオンの複数形)時代と呼ばれる)がタルムード以降の著作

マイモニデスは、法廷という読者が創出する意味が多様化する状況に歯止めをかける必要があると考えた。そして、画一的な唯一の法的権威となる「テキスト」、つまり法典を完成させた。いまや「正しい」意味を決めるのは法廷ではない。タルムードに代わる唯一の「テキスト」、新しい正典である『ミシュネー・トーラー』という「テキスト」でなければならないと考えたのである。

そして、ナフマニデスも意味決定の主体を「テキスト」に求めた。だが、彼は法典を書くことはしなかった。彼が選んだのは、「多層的テキスト」という聖書観にもとづいて註解を書くという道であった。テキストにはそれ自体で独立した意味が内在している。解釈とはたんに読者がテキストの意味を決めることではなく、テキストのなかに存在する意味を発見し、取り出す行為である。実はこの「多層的テキスト」は、マイモニデスの哲学書『迷える者の導き』*Moreh (ha-)Nevukhim*における聖書観でもあるが、そこでも二人の見解には重要な違いがみられる。それについては本論文第2章で考察しよう。

サギはナフマニデスの聖書テキスト理解の特徴として、「権威を与えられた解釈者がテキストの意味を決める」という見解と、「テキストには複数の意味が内在している」という見解が統合されている点を挙げる。それは、解釈者の読みの自由を認めつつ、聖なるテキストにはあらかじめすべてが含まれていることをあらためて強調する試みである。そして、サギはこのナフマニデスの聖書概念が、近代的な聖書テキスト批判へのユダヤ教世界の抵抗の原動力となったと主張する⁷⁶。近代ユダヤ教におけるナフマニデスの受容の問題を歴史的に検証することはいまだ私の手にあまるが、ナフマニデスの「多層的テキスト」の概念については再検討を要する（本論文第3章）。意味の多層性とは何か。秘義とは何か。ナフマニデスの聖書解釈の根幹をなすこれらの問題について、なお批判的な再考の余地があるというのが私の見解である。

において解釈してきたようなものをもなっているのである。それゆえ、私はこの著作を「ミシュネー・トーラー」（第二のトーラー）と呼ぶ。なぜなら、人は初めに書かれたトーラーを読み、その後この著作を読むからである。この著作から口伝のトーラーのすべてを知ることができるのであり、両者の間に他の書物を読む必要はないからである。（, משה בן מימון, ספר משנה תורה, 15 כרכים, ירושלים: הוצאת שבתאי פרנקל, תשנ"ח, כרך א, עמ' 3-4）

マイモニデスの理解するところでは、法典化とはタルムードの権威を否定することではない。それは建前などではなく、彼はタルムードの拘束力がユダヤ教世界全体に浸透することを望んでいた。成文トーラー（モーセ五書）の次に読まれるべき書物を意図する『ミシュネー・トーラー』（第二のトーラー）という大胆な書名によって、マイモニデスはタルムードの権威を否定するつもりはなかった。この法典がタルムードに取って代わるべきなのは、むしろタルムードの規範性を認めているからであり、歴史的な状況の変化に適応するかたちで口伝トーラーの書物化も新しい段階に移行しなければならないとマイモニデスは考えたのである。

⁷⁶ שגיא, "הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי", עמ' 133-141.

5. 口伝・朗読・口承性

「オーラル」と教典解釈

さて、「教典」を表す用語として、*canon* と並んで最も一般的なものに *scripture* がある。*Scripture* はヘブライ語聖書／旧約聖書をさす用語でもあり (the Scriptures)、マルティン・ルターは聖書を「聖霊自身の特別な書物 (Buch/book)、書かれたもの (Schrift/writ)、言葉 (Wort/word)」⁷⁷ と定義した。ウィリアム・A・グラハムはルターの言葉をふまえ、聖書に由来するこの *scripture* という用語について、「宗教史において、おそらく *scripture* ほど自明または疑問の余地のない主要な概念あるいは現象はないと思われる」⁷⁸ と述べている。ただし、グラハムは *scripture* という用語の自明性をたんに指摘しているわけではない。むしろその自明性こそが「教典」という概念について再考する機会を遠ざけてきた、という仕方
で問題を提起しているのである。

聖書のモデルにしたがって、「教典」＝「書かれたもの」というかたちで一義的に理解されてきたことが、批判的に再検討されなければならない。そこでグラハムが教典の持つ「声」や「聴」(oral/aural)の側面に注目したことは周知のとおりである。グラハムはその oral/aural な側面が多様な仕方で現れると述べているが、以下の試論でその側面全体を見渡すわけではなく、教典の解釈というテーマに即した特徴的な点を二つ挙げてみたい。

註解と説教

第一の点は、グラハムが *scriptural orality* と呼ぶものである⁷⁹。これは、書かれた教典の持つオーラルな機能のことである。ユダヤ教の場合、シナゴグでの聖書朗読の場面が思い浮かぶだろう。ユダヤ人にかぎらず、とりわけ中世世界では、聖書とは何よりもまず「聞く」ものであった。シナゴグでは聖書のテキストが朗読され、説教が語られた。

伝統的にユダヤ教の聖書テキストは二つのかたちを持つ。冊子(書物) *codex* (book) と巻物 *scroll* である。冊子は多くの場合、学習目的で使われるもので、本来子音しかないヘブライ文字に母音記号やアクセントがつけられている。他方、そのような記号はシナゴグでの朗読にもちいられる巻物にはなく、朗読の作法は口承で受け継がれる⁸⁰。また、シナゴグ

⁷⁷ William A. Graham, "Scripture as Spoken Word," in *Rethinking Scripture*, p. 129, p. 153. 出典は Martin Luther, "Vorrede zum zweiten Theil v. 1548," in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Hermann Böhlau, 1883-1929), vol. 54, p. 474.

⁷⁸ William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 1.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁰ Russell Fuller, "The Text of Tanak," in *A History of Biblical Interpretation, Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods* (eds., A.J. Hauser and D.F. Watson; Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2009), pp. 201-226.

の巻物は「タナハ」と呼ばれる正典聖書の24冊すべてを含むのではない。朗読されるのはモーセ五書と、その週ごとの箇所（パラシャー／パラシャト・シャヴーア）に関連するとされる預言書からの抜粋（ハフタラー）である⁸¹。

中世ユダヤ教では、こうした聖書テキストの形式的な違いに対応するように、「註解」（ペルーシュ）と「説教」（デラチャー）という、聖書解釈の二つの文学様式が成立した。註解は原則として、教典の言葉をひとつずつ説明（注釈）することを目的とするのに対し、説教は説教者自身がさまざまなテーマを結びつけながら、聴衆を飽きさせないよう工夫を凝らし、そのときどきの聖書の言葉の「意味」を教え示すことを目的とする。

説教については、キリスト教世界とユダヤ教世界で共通するイメージの存在をうかがわせる言葉をナフマニデスが口にしてしている。ナフマニデスはキリスト教徒との公開討論（1263年、バルセロナ）において、ミシュナ・タルムード時代以来のユダヤ教の聖書積義文学である「ミドラシュ」を「説教（セルモネス）」*שמרונים/sermones*と呼んだ。そして、「それはあたかも、司教が立ち上がり、説教をすると、聴衆のひとりがそれを気に入って書き留めたようなものです」（*KRI*, p. 308）と説明している。

ただし、ナフマニデスの説明を現代のユダヤ研究者たちが聞いたら、おそらく彼は批判されていただろう。ナフマニデスの認識とは対照的に、いまではミドラシュ文学と説教文学は区別されるべきだという見方が定着しているからである。その代表的な論者であるマーク・セイパースタインは、説教集という文学ジャンルの出現を13世紀とし、ミドラシュと説教を一括りにしてきた従来の方法論を批判する⁸²。個々の説教テキストは、それが聴衆による記録であれ、説教者自身の事前原稿であれ、複数の賢者たちによる積義を集めたミドラシュとは異なる。それは、ひとりの説教師（ダルシャン）の作品として扱われるべきだというのである。

また、聖書朗読と説教の関係についても興味深いことが判明している。朗読がおこなわれる場面で説教が語られると聞くと、我々はふつう「まず聖書が朗読され、次に説教が語られる」という順序を想定する。実際、私がエルサレムで参加したいくつかのシナゴグにおける安息日の礼拝でも、最初に聖書朗読があり、次に説教が語られた。だが、セイパースタインによれば、朗読と説教が逆になっていたこともあったという⁸³。その事例としては、嶋田英晴が紹介している10世紀の年代記がおそらくそうであろうと思われる。この年代記では、当時のバグダードでレーシュ・ガルータ（ユダヤ人社会の指導者）に就任した者が、安息日

⁸¹ トーラー朗読について、ミシュナ「メギラー篇」（3：4-6）には、安息日を含めて週に三回トーラーを朗読する教えが記されているが、具体的な朗読箇所やその長さについては画定されていなかったとみられている。その後、朗読箇所は固定されていき、パレスチナでは三年間、バビロニアでは一年間でトーラー全体を読了するサイクルが定着した。現在ではバビロニア様式が広く普及している。“TORAH, READING OF,” *EJ*, vol. 20, pp. 46-50.

⁸² Marc Saperstein, *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology*, New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 2-4, p. 90.

⁸³ *Ibid.*, pp. 28-29.

に朗読するトーラーの箇所を解説し、説教をした後で、トーラーの巻物が朗読される場面が描かれている⁸⁴。この朗読と説教の順序は、何のために説教を語るのか——解説か、より自由な思考表現か——という問題の提起につながるかもしれない。

また、同じテキストでも冊子で読むのと巻物で読むのとでは理解が異なってくるというエルシー・スターンの主張も興味深い⁸⁵。一例として、彼女は創世記 11・12 章のアブラハムが神の召命を受けてカナンの地へ出発する場面を挙げる⁸⁶。冊子で読むと、アブラハムの父テラがカナンの地をめざして出発し (11:31)、彼の死後アブラハムが「行きなさい」と神から命じられる (12:1) ため、アブラハムの召命を一族のカナン移住という文脈で理解することができる。ところが、シナゴグの巻物では「レフ・レハー」のパラチャーが 12:1 から始まるため、アブラハムは何の前触れもなく、突如「行きなさい」と命じられたことが強調される。理由も示されずに、ただ「行け」と神に言われ、それでもアブラハムは神を信じた、という物語が創り出されるのである⁸⁷。

スターンの議論は仮説的でやや実証性には欠けるが、「註解」と「説教」という異なる聖書テキストの形式 (冊子と巻物) が解釈の相違を生じさせるという主張は示唆的である。ナフマニデスは『トーラー註解』の他に、少数ながら説教のテキストも書いており、それらの解釈テキストの比較という手法を取ることで、何かが見えてくるかもしれない。

秘義の口承性

第二の点は口承性である。ユダヤ教の教典は、モーセ五書あるいは聖書という「成文トーラー」と、ミシュナやタルムードとして書物化された「口伝トーラー」で構成される。そして、ラビ・ユダヤ教では、この二つのトーラーはいずれもシナイ山で神がモーセに与えたと理解されている。

ユダヤ教における「口伝トーラー」の概念は単純ではない。狭義的にはシナイ山でモーセに口頭で伝えられた教えをさし、当然ながらモーセはそのすべてを知っている。だが、広義

⁸⁴ 嶋田英晴『ユダヤ教徒に見る生き残り戦略』晃洋書房、2015年、49-53頁。出典は *Medieval Jewish Chronicles*, ed. A. Neubauer, Oxford, 1895, vol. 2, pp. 83-85.

⁸⁵ Elsie Stern, "Concepts of Scripture in the Synagogue Service," in *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction* (ed. B.D. Sommer, New York: NYU Press, 2012), pp. 15-30.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 20-22.

⁸⁷ また、スターンはパラチャーとハフタラーの関係にも注目する。例として挙げられているのは、ヨム・キプール (大贖罪日) の朗読である (*ibid.*, pp. 22-24)。ヨム・キプールに読まれるパラチャーとハフタラーは、その内容がたがいに矛盾している。パラチャー (レビ 16:1-34 および民 29:7-11) ではこの日に神殿で行われる祭司の儀礼と、苦行の実践、すべての仕事の中断が語られる。一方、ハフタラー (イザ 57:14-58:14) では断食や悔い改めに対する批判が展開される。しかし、スターンによれば、両者が重ねて読まれることで、儀礼と道徳的行為の双方を包含する視座が獲得される。神殿崩壊以後も贖罪の儀礼が効力を失っていないというラビたちの信念と、そのような儀礼が効力を発揮するには道徳的な意図のない断食や悔い改めをしてはならないという彼らの警告を同時に読み取ることができるというのである。

の概念としてもちいられる場合には、口伝トラーとは成文トラーについての後代の賢者たちの学習全体をさし、そこにはモーセ自身も知らなかったことまでもが含まれる⁸⁸。

成文と口伝からなる二つのトラーを学習する「タルムード・トラー」という制度知の特徴について、市川裕は「口伝」を「尽きることのない教え」として理解していることを強調する⁸⁹。先のナフマニデスの申 17:11 の注釈でもそうだったように、「書くこと」とは何かを画定することであると理解されるが、タルムードの「書物化」はそうではなかった。興味深いことに、書かれた教典としてのタルムードは、口伝の教えの書物化でありながら、口伝という様式における無尽蔵さを損なうものではないと考えられたのである。口伝トラーは書物となってもなお、口伝ゆえの無限さを保持するのである。

しかし、口伝にはそれと対照的な意味も含まれていた。つまり、口伝が「制限された伝承」を意味するということである。これは、秘義的な教えを伝承する手段を表すときに使われる。秘義の伝承としての「口伝」とは、たんに「書かれてこなかった」という状態を意味するのではない。むしろ、それは秘匿主義（エソテリシズム）であり、「書いてはならない」という規範を含む⁹⁰。資格のある者だけが口頭で秘密の教えを受け取るのであって、それを書物に書き記して大衆に広めてはならないことが含意されているのである。

たとえば、ユダヤ教における秘義の概念を表したものに、次のような説話がある。

ラビたちは教える：次のようなことがあった。ひとりの子供が師の家でエゼキエル書を読んでいて、「ハシュマル」⁹¹について思索をめぐらせていた。すると、「ハシュマル」（の文字）から火が飛び出して彼を焼き尽くしてしまった。彼ら（ラビたち）はエゼキエル書を埋めようと求めたが、ハナンヤ・ベン・ヒゼキヤが彼らに言った。「もしこの者が賢者であるならば、すべての者が賢者である」と。⁹²

ここで問題になっているのは、「マアセ・メルカヴァ」（戦車／神輿の業）という預言者エゼキエルの幻に登場する神の戦車についての教えである。「マアセ・メルカヴァ」は、ユダヤ教では最も深遠な秘義とされ、エゼキエル書にそれが秘匿されていると考えられている。そして、その秘義に不用意に近づく者（「子供」）は命を落とすことになる。この戒めは、聖なる言葉が力を持つ——文字から火が飛び出し、人を焼き尽くす——という言語の信念にもとづいている。資格なき者は秘義に近づくなという警告が効力を持つのは、そうした信念が

⁸⁸ 市川『ユダヤ教の精神構造』48-50頁。

⁸⁹ 同上、64頁。

⁹⁰ 代表的な例に M ハギガー 2:1 が挙げられる。「禁じられた性関係について三人の前で積義してはならない。創造の業について二人の前で積義してはならない。戦車／神輿の業についてはたとえひとりの前でも積義してはならない。その者が賢く、自らの知力で理解するのではないかぎり」。

⁹¹ *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2004) では a gleam as of amber、新共同訳では「琥珀金の輝き」。

⁹² TB ハギガー 13a。

宗教共同体に浸透している場合にかぎられるからである。

秘義は人間の精神や身体を危険にさらす。この言葉の持つ力への信念が、ナフマニデスのカバラーの口承性にも引き継がれているのかという問題は重要である。ナフマニデスや彼の弟子たちは、秘義の伝承の様式としての口承性を強調した。モシェ・イデルがナフマニデスのカバラー・サークルの特徴として挙げているのは、ラビ・ユダヤ教における口伝の重要性に依拠する仕方、自分たちのカバラーの口承性を方針づけたことである⁹³。彼らは秘義の伝承モデルとしての口伝を、ミシュナやタルムードといった口伝トーラーの学習様式と関連づけた⁹⁴。つまり、「シナイ山の啓示におけるモーセ以来の口伝の教え」とはミシュナ・タルムードのことだけではなく、聖書に隠された意味を知るための秘義的な伝統のこともであると主張したのである。

秘義の口承性を「口伝トーラー」という教典の一形式に結びつける意図として想像がつくのは、その秘義的な伝承の正統性を強調することである。自分たちの口承の秘義はシナイ山の啓示にまでさかのぼる、信頼のできる伝統——カバリストたちは書物よりも口頭の方が確かに伝わると考えている——を持っているというのである。では、その秘匿的な教えにおいて、聖書の言葉はどのようなものとして受け取られていたのだろうか。聖なる書物、あるいは聖なる言葉の持つ現実的な力、世界を変える力が確かに存在し、それは隠されなければならないと考えていたのだろうか。端的に言えば、それは秘義における言語の問題である。

6. 教典と知識

知の源泉としてのトーラー

ここまでの議論をふまえて、シンプルな問いを立ててみたい。ユダヤ人はトーラー（モーセ五書）、あるいは聖書をどのような書物ととらえているのだろうか。トーラーとは戒律の書物なのか、遠い先祖の歴史物語なのか、あるいはさまざまな知識の書物なのか⁹⁵。創世記

⁹³ Moshe Idel, “Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah,” in *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality & Cultural Diffusion* (eds. Y. Elman and I. Gershoni, New Haven: Yale University Press, 2000), pp.141-142.

⁹⁴ Ibid., pp.138-165; “Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership,” in *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th century* (eds. M. Idel and M. Ostow; New Jersey: Jason Aronson, 1998), pp. 15-96. ハルベルタルも同様の見解を提示している。ハルベルタルによると、ナフマニデスは「カバラー」という語に「秘義的伝統」と「ハラハー的伝統」の二つの意味を見出していたという。 **הלבנט, על דרך האמת, עמ' 112-116**

⁹⁵ クルアーンを最終的な形態とみなすウィルフレッド・C・スミスの教典史では、ヘブライ語聖書と新約聖書はその前段階に位置づけられている。クルアーンが神の言葉そのものであるのに対し、新約聖書は啓示の中心であるイエス・キリストの活動の記録である（イスラームではハディースがその役割をはたす）。ヘブライ語聖書にも啓示を受けた預言者（モーセ）の記録という側面がある一方で、聖書自体が啓示であるという理解もある。スミスによる教典史記述の試みには、ヘブライ語聖書およびモーセ五書の概

は世界の創造から始まるが、それは創世記が創造のすべてを語っているということなのだろうか。世界が創造されたと信じることに、創造について教える書物は創世記しかないと思えることは同じではない。また、聖書の歴史物語を読むというのはどういうことなのか。ある者はそれを史的事実として受け止めるが、ある者はそれを寓意として読む。さらに、その物語に将来の出来事の暗示を見出す者もいる。

教典を学習する、つまり何らかの知的な営みとして教典を読む、という次元で考えるとき、宗教者あるいは宗教共同体が知識を獲得する、歴史を描く、世界観を構築するといった知的活動のなかで、教典はしばしば重要な役割をはたす。たとえば、古典期および中世のユダヤ教徒はキリスト教徒を「キティム」やエサウの子孫、イスラーム教徒をイシュマエルの子孫と呼ぶことがあったが、それはたんに聖書に登場する民族や人物にちなんだ名前をつけただけではないという指摘がなされる。こういった呼称には、現実世界の隣人である他の一神教徒を聖書的な世界に組み込み、キリスト教徒やイスラーム教徒の起源や運命を、聖書に登場する彼らの祖先から推察しようとする認識的な試みが投影されている。トラーという教典は、読者の歴史観や世界観、現実についての認識を構築する。それは、知識や知恵の源泉としてのトラーである。

シュロモ・ビデルマン『教典と知識』

この問題を考えるうえで注目に値するのがシュロモ・ビデルマンの教典論である⁹⁶。ビデルマンは教典研究のアプローチを三つに分類する。第一はテクスト的アプローチであり、本章でも取り上げたスピノザの聖書研究を例に挙げている。テクスト的アプローチは、教典がある歴史的な状況、特定の文脈において書かれたものであるという理解にもとづいている。さらに、ビデルマンはハンス・ゲオルク・ガダマーやポール・リクールの解釈学を援用し、テクストの意味はテクストと読者の対話によってテクスト自身の言語体系のなかに見出されるという見解を指摘する。

第二は機能的アプローチであり、テクスト中心な教典概念（「書かれたもの」）への批判が含まれている。教典のオーラルな側面を強調するグラハムの立場はここに含まれる。教典それ自体を聖物として礼拝の対象としたり、儀礼において教典をもちいたりするといった側面への着眼は、教典をあくまでも「読まれるテクスト」としてとらえる第一のアプローチでは看過されがちになる。

だが、ビデルマンは、これらの二つのアプローチには共通の問題点があると指摘する。それは、「教典は非認識論的に理解されるべきだ」という⁹⁷想定である。ビデルマンによれば、「大半の伝統の大半の教典では、それらが教授する真理の重要性が明確に強調され、またそ

念的な多様性が示唆されているという興味深い点がある。Wilfred C. Smith, *What is Scripture?: A Comparative Approach*, Minneapolis: Fortress Press, pp. 45-64.

⁹⁶ Shlomo Biderman, *Scripture and Knowledge: An Essay on Religious Epistemology*, Leiden: Brill, 1995.

⁹⁷ Ibid., p. 73.

の真理を獲得することのできる道へと詳細に導かれていく」⁹⁸。この「真理についての強調」こそがテキストを教典たらしめるにもかかわらず、テキスト的アプローチと機能的アプローチでは、その点を重視してこなかったというのである。教典はそうではないテキストと何が違う。その本質的な違いを生み出しているのが、ビデルマンによれば、真理の強調なのである。教典とはことさらに真理の存在を強調し、そしてその真理を獲得するための方法をも提示するテキストであるとビデルマンは定義する⁹⁹。

そして、これに迫るための第三のアプローチとして、ビデルマンは認識論的アプローチを提唱する。その前提となるのは、宗教および教典についての以下のような三段階の役割である。①宗教とは包括的な世界観を提示する枠組みであり、その世界観は観念と実践によって構成されている。②この枠組みのなかで、知るべき知識が主張され、その真理の確かさが約束される手段として教典がもちいられる。③この教典における言語は記述的な文章と、規範的評価の双方を含む¹⁰⁰。教典はある世界観を表す知識とそれにいたるための手段を提供するが、その提供は教典全体にわたって画一的におこなわれるものではない。教典には記述的な部分（「～である」）と規範的な部分（「～しなさい」）がもつれあうようにして織り込まれている。ビデルマンによれば、このような教典の特徴から、真理であるところの知識を要求することを正当化する権威の問題が生じてくる。

テキスト的アプローチに対するビデルマンの不満は、イーターの受容理論を教典解釈研究に適用するさいの問題点とよく似ている。教典の「形成」への着眼や、意味の決定者をめぐる考察は確かに重要だが、それらだけでは不十分なのではないか。また、「解釈」の問題にとどまらず、より包括的な教典の役割を解明すべく新たに導入された機能的アプローチでも足りない部分があるのではないか。実際、ビデルマンの整理は彼の不満を反映したものであるようにみえる。ならば、彼がテキスト的アプローチと機能的アプローチを排除しようとしていると考えるのは間違いであろう。むしろ、認識論的アプローチを含む多様なアプローチがあってしかるべきだと彼は考えているはずである。

さて、ビデルマンはその認識論的アプローチを適用するかたちで、ユダヤ教の教典についての試論を展開している¹⁰¹。三つのアプローチの説明については、教典研究の課題と新たな試みが意識されており、うなずける点も多いが、ユダヤ教の教典論についてはいささか物足りなさを覚える。その最大の原因は、議論の射程が啓示と権威、ラビ文学における論争の正

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ 鶴岡賀雄は、(おそらく教典よりも広い概念としての)「宗教的テキスト」の特徴について、「自己の真理性要求の度合いが極めて強い」と述べている。そして、宗教学に求められるのは、テキストに外在する「宗教(の真理)そのもの」に向かうことであると主張する。ビデルマンの教典概念はやや本質主義的な傾向が強いものの、鶴岡とビデルマンの議論には親和性があるように見受けられる。鶴岡賀雄「宗教学者は神秘家のテキストにいかにか接近するか」『現代宗教学 2 宗教思想と言葉』(脇本平也・柳川啓一編、東京大学出版会、1993年) 87-114頁。

¹⁰⁰ Biderman, *Scripture and Knowledge*, p. 81.

¹⁰¹ Ibid., pp. 109-172.

典化といった主題にとどまっており、著書の表題でもある「教典と知識」 *Scripture and Knowledge* についてはほとんど踏み込んでいないからである。

「教典と知識」をめぐる問題を考えるうえで欠かせないのは——そしてビデルマンの試論に欠けていると思われるのは——、教典の周辺に対する着眼である。中世ユダヤ教世界で言えば、教典とそうでない書物、たとえば歴史書や年代記、あるいは自然科学の文献や哲学書といった書物との関係を見ていく必要がある。教典を「知識を含む書物」とみなした場合に、その「知識」には何が含まれるのか。宗教的な生活を営むために必要な「法」に限定されるのか、あるいはそれ以外の「何か」までも含むのか。アブラハムやモーセの物語を読むことの意味は何なのか。医学や哲学を学ぶために聖書を読むことは、はたして必要なことなのか。

以下では、中世ユダヤ教における二つの重要な事例を見ていきたい。歴史認識とタルムード主義である。

中世後期のユダヤ人の歴史認識 ユダヤ民族の年代記と世界史

ヨセフ・ハイム・イェルシャルミは、16世紀にいたるまでユダヤ人がほとんど歴史書を書かなかったことを指摘し、その理由として、「聖書の記録は全体として、後のあらゆる歴史的偶然性を解き明かしているようにラビたちには思われていた」¹⁰²と説明する。同時代の出来事はすでに聖書によって語られている。それゆえ、ユダヤ人の年代記には「出来事を昔のこととし、概念的な枠組みを作りあげる傾向がある」¹⁰³とイェルシャルミは言う。

たとえば、ユダヤ人は離散を神学的に意味づけ、それは古代以来の自分たちの罪の結果であると考へた。このような見解は、「新しい大きな出来事さえもありふれた元型にあてはめてしまう」¹⁰⁴という認識のあり方につながり、歴史書を書くという動機を長いあいだ奪った。「出来事を元型にあてはめる」とは、キリスト教世界を「エドム」ないし「エサウ」と置き換えるように¹⁰⁵、聖書に出てくる人物や地名にあてはめて、同時代までの出来事を説明することである。聖書の記述にあてはまらないような現実、いわば「例外」を見つけようとする欲求自体が希薄であり、すべての歴史的な出来事を聖書の語法で語りつくそうとする。聖書における物語は、聖書時代の出来事を伝えるものだけでなく、それ以降の、場合によっては終末の出来事までも暗示しているのである。

このような意味での聖書の「歴史」的読解の根源的な動機は、出来事に意味を見出そうと

¹⁰² イェルシャルミ『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』51頁。

¹⁰³ 同上、69頁。

¹⁰⁴ 同上。

¹⁰⁵ ラビ文献では、もともと「エサウ」や「エドム」はキリスト教世界ではなく、ローマ帝国をさすものとして意図されていた。エルサレム第二神殿の崩壊をもたらしたローマ軍を、ヤコブ（イスラエル）に敵対する者として描写したのである。その後、313年のローマのキリスト教国教化とともに、「ローマ」が「キリスト教世界」を同一視され、「エサウ（エドム）」の指示対象も鷲から十字架へと移行した。

Gershon D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," in *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (ed. G. D. Cohen, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), pp. 243-270.

することにある。十字軍によるライン地方のユダヤ人の迫害（11世紀末）や、イベリア半島における大規模なユダヤ人迫害（14世紀末）のさいには、その苦難を記した年代記や註解が記された。しかし、その目的は必ずしも出来事を記録することではなかった。むしろ、自分たちの体験を神学的な領域へと押し上げ、その意味を問い、答えを見出すことだった¹⁰⁶。彼らは聖書の解釈を通じて、同時代のユダヤ人を励ますメッセージを引き出したり、迫害という出来事を聖書の文脈に位置づけなおしてその意味を探ったりしたのである。

しかしその後、歴史に対する考え方は大きく変わる。ラム・ベン・シャロームによると、15・16世紀に登場した歴史家たち——イツハク・ナタン、アブラハム・ザカート、イツハク・アバルヴァネルら——は、諸民族の歴史についての知識が神慮（神の摂理）および神の全能性をより強く確信させると信じ、キリスト教世界の歴史書とユダヤ教世界の年代記を統合的に読み進めることを試みた¹⁰⁷。この世界の歴史とは聖書に暗示されたものがそのすべてなのか、あるいは聖書に暗示された歴史とは異なる「外部」の歴史が存在するのか、という問題が掲げられたのである。かつては先進的な思想家ですら歴史を記述することに意義を見出さない時代もあったが¹⁰⁸、中世後期のユダヤ教における「歴史」という領域では、聖書とその「外部」との関係が問題になっていく。そして、あらゆる歴史を記した書物としての聖書という概念は揺らいでいくのである。

こうした聖書的な知の領域をめぐる議論は、歴史だけではなくさまざまな学知の分野で起こった。聖書とは万物の知識の源泉なのか。その知識を引き出すすべを熟知している専門家にとって、聖書はこの世界のすべてについての知識を与えてくれるものなのか。あるいは、聖書解釈の技法を知り尽くした者でさえも、この世界の知識を得るためにはユダヤ教の教典以外の書物にも手を伸ばすべきなのか。いったい知識はどこから学び取ればよいのだろうか。知識は聖書テキストの「奥深く」にあるのか、それとも聖書の「外側」にあるのか。また、それらの知識の獲得には何らかの制限を設ける必要があるだろうか。このような教典と知識の問題に直面しなかった中世ユダヤ教の思想家は、おそらくひとりもいなかったであろう¹⁰⁹。

¹⁰⁶ Yitzhak Baer, "Rashi and the World around Him," in *Binah, Volume 3: Jewish Intellectual History in the Middle Ages* (ed. J. Dan, New York: Praeger, 1994), pp. 101-118; Eleazar Gutwirth, "History and Intertextuality in Late Medieval Spain," in *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* (eds. M.D. Meyerson and E.D. English; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), pp. 161-178.

¹⁰⁷ רם בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ז, עמ' 55-88.

¹⁰⁸ たとえば、マイモニデスはイスラーム世界の歴史書を軽蔑し、世俗的な歴史を読むことは時間の浪費だと考えていた。イェルシャルミ『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』64頁。

¹⁰⁹ Amos Funkenstein, *Perception of Jewish History*, Berkley: University of California Press, 1993, pp. 88-93.

タルムード的知をめぐる論争

次に見るタルムード学習をめぐる中世後期の論争は、上記の問題がかなり激しいかたちで現実化したものである。争点となったのは、ビデルマンが言うところの（知識を得るための）「手段」であった。そして、ここにはタルムードという教典の概念が関連してくる。

いったい、タルムードとはどのような教典なのだろうか。それはさまざまな生活規範の記されたテキスト（規範的テキスト *normative text*）なのだろうか、あるいはそれ以上の何かなのだろうか。モシェ・ハルベルタルは、タルムードには規範的テキストだけでなく、形成的テキスト *formative text* としての役割も含まれていると説明する。形成的テキストとは、ある探究すべき分野の進展がそのテキスト自体の解釈を通じてなされるようなテキストのことである¹¹⁰。タルムードによるトーラー学習（「タルムード・トーラー」）とは、タルムードによって提起される諸問題を、タルムードを参照することによってのみ解決するという学習方法である。そして、この自己参照的な性格こそが、タルムードを常に学ぶべき対象として生かし続けてきたといえる。

ところが、とりわけイスラーム文化のなかでギリシャ・アラビアの先進的な諸学問に触れた中世のユダヤ知識人たちは、タルムードの制度知に批判的なまなざしを向けた。ただし、注意すべき点がある。彼らは口伝の伝統を認めないカライ派のような（ラビたちにとっての）異端とは違い、ラビ・ユダヤ教の体制内において、規範的テキストとしてのタルムードの役割を完全に認めていたことである。

実際、マイモニデスが法典『ミシュネー・トーラー』を構想したときも、彼は教典としてのタルムードの権威を完全に認めていた。ただ、彼はタルムードが膨大な時間をかけて学ぶのにふさわしいテキストだとは思わなかった。マイモニデスや彼の支持者たちが批判の矛先を向けたのはタルムードの規範的な役割ではなく、その形成的な役割、つまりタルムードの学習を中核に据えた教育課程であった。タルムードに書かれている規範が宗教的生活を規定すべきだと認めることと、その規範を学ぶためのテキストがタルムードであるべきだと認めることは同じではない。体系的かつ効率的に口伝の伝統を学ぶ方法は、「タルムード・トーラー」の他にあるというわけである。

マイモニデスが『ミシュネー・トーラー』を構想した意図は、学習のための時間をユダヤ教の伝統の外にある諸学問、すなわち自然学と形而上学にも費やすことだった。ハルベルタルの言葉を使えば、「タルムードは神に対する奉仕のさまざまな活動を詳細に規定している一方で、崇拜の対象——神自身——のことは描写しない」¹¹¹からである。マイモニデスは神を理解するためには、タルムード以外の諸学問が不可欠であると考えた。そして、最終的に哲学とユダヤ教の伝統の統合を試みた『迷える者の導き』を完成させることになる。

しかし、マイモニデスの試みは激しい反発を招いた。詳細は省くが、注目すべきは、哲学の重要性を主張するマイモニデスらへの反対者が、哲学という学知の由来に目をつけたこ

¹¹⁰ ハルバータル『書物の民』169–175頁。

¹¹¹ 同上、196頁。

とである。彼らのなかには、哲学を異国の妾になぞらえて、その学習はイスラエルの正当な妻であるトーラーからユダヤ人の若者たちを引き離すという災厄を招くと警告する者もいた¹¹²。

このように、ビデルマンの教典論が取り組む（はずの）「教典と知識」の問題は、教典とそれをとりまく周囲との関係のなかで生じている。教典はさまざまな仕方での読者である信徒に知識を与える。また、教典は知識を得るための手段そのものでもある。そして、教典が知識および手段の唯一の源泉であるかどうかについて、中世ユダヤ教世界では見解が一致せず、しばしば激しい論争も起こった。その主たる要因は、ユダヤ人がイスラーム世界およびキリスト教世界のなかで生きていたことである。多くのユダヤ知識人は他宗教の文化に対して接触的にかかわろうとした。それによって、ユダヤ教の教典を基盤とする伝統的な世界の「外側」の存在をはっきりと自覚していった。聖書が歴史や知識のすべての源泉であるという概念は限界に来ていた。伝統的な世界観や制度知と「外」との関係をどのように構築すべきなのかという課題が広く認知されるのは時間の問題だったのである。

7. 構成と展望

最後に、本論文の構成と展望を示しておきたい。

まず、第1章では、ナフマニデスの生涯と著作について、中世カタルーニャのユダヤ教およびユダヤ人社会の特徴をおさえつつ、比較的詳しく見ていきたい。

第2・3章では、ナフマニデスの聖書解釈の枠組みを論じる。具体的には、ナフマニデスのトーラー概念が最も明確に表現されている『トーラー註解』序文の分析を試みる(第2章)。また、彼の聖書解釈の大きな特徴である秘義的解釈の導入、カバラ的主題についての暗示を取り上げ、「多層的テキスト」と「秘義」の概念の再検討をおこなう(第3章)。

第4・5章では、「創造」をキーワードとする考察をおこなう。第4章では、ナフマニデスのユニークな創造論を紹介する。さらに、説教、註解、カバラ的著作という異なる媒体における創造の「論じ方」の違いに着目し、創世記という教典の正典性について考察する。第5章では、そのなかで重要なセフィロートの体系について、異なる角度からの分析を進める。

第6章から第10章にかけては、学知とトーラーとの関係性をテーマとする論考が並ぶ。まず、中世ユダヤ教最大の思想的論争である「マイモニデス論争」に対する、公私におよぶナフマニデスのかかわりを論じる(第6章)。次に、この思想的文脈のもとで読まれたと思われるヨブ記を取り上げる(第7・8章)。苦難の意味づけをめぐる哲学的見解との対立や、ヨブ記における「救い」についての「秘義」の決定的な重要性に着目する。さらに、来世観や応報をめぐるマイモニデスとの対立的な見解(第9章)や、「隠された奇跡」と呼ばれる

¹¹² 同上、204–216頁。

ナフマニデスの独特な奇跡観を考察する（第 10 章）。

第 11–13 章では、異教徒や彼らの存在を含む世界観をテーマに掲げる。第 11 章では、異教徒や世界の統治構造を説明するモデルとして占星術が重要な役割を担っていることを明らかにし、偶像崇拜の罪やトーラー概念の問題と関連づけながら論じる。第 12 章では、聖書の物語をローマ帝国およびキリスト教世界の歴史の暗示としてとらえる「予型論的解釈」の特徴を明らかにする。第 13 章では、1263 年のバルセロナ公開討論に関連する著作の分析を通じて、ナフマニデスの論争的な意図とその理路の構築を考察する。

第 14 章では、1267 年のアリヤー（イスラエルの地への移住）以後のナフマニデスの著作活動に目を向ける。彼にとって聖地とは何だったのか。なぜ移住することを決意したのか。ナフマニデスにとってのアリヤーと「イスラエルの地」の問題を多角的に検討する。

本論文がめざすのは、聖書に生きることに誠実であろうとした、中世のひとりのユダヤ人学者の姿を伝えることである。

第1章 ナフマニデス (1194–1270) ——生涯と時代——

13世紀のカタルーニャでは、アラゴン連合王国の経済的な発展と政治的な安定に支えられ、国内のユダヤ人社会も繁栄を享受した。宮廷とつながりを持つ有力な富裕層も現れ、ユダヤ人たちの共同体は王権の保護下に置かれて自治を認められていた。文化的な側面に目を向けると、アンダルシア、カスティーリャ、北アフリカ、プロヴァンス、フランス北部(ツアルファト)、ライン地方といった各地のユダヤ教文化の影響を受けるかたちで目覚ましい発展がみられた。

また、彼らはローマ・カトリックの世界で生を営んだ。それは、王権と教会権力の関係や、ローマ教会におけるユダヤ人政策、ドミニコ会やフランシスコ会といった修道会の活動などがさまざまな仕方で生活に影響を及ぼすことを意味した。

ナフマニデスはそのような時代を生きたユダヤ人の指導者であった。

1. アラゴン・カタルーニャのユダヤ教

家族

ダヴィド・ベン・シュロモ・ガンズ (David ben Shlomo Ganz, 16世紀) は、年代記『ツェマハ・ダヴィド』 *Sefer Tzemah David* でナフマニデスについて記している。「4954年、ハ・ラムバン。彼は偉大なる教師、スファラド、ジローナのラビ、モシエ・バル・ナフマン——その名は称えられよ——。4954年、聖なる金細工の花が開いた」¹。ナフマニデスはユダヤ暦4954年(西暦1194年)にカタルーニャの小都市ジローナで生まれた。カタルーニャではユダヤ人居住区を「カイユ」Callと呼ぶが、ジローナのカイユは大聖堂に隣接し、細く狭い道が入り組んだ小さな迷路のような街である²。13世紀、ジローナは聖書やタルムードの学習、詩の創作、そしてカバラーの拠点として繁栄した。ラビ・ナフマンの息子(ベン／バル)として生まれ、モシエと名付けられたナフマニデス(モシエ・ベン・ナフマン)は、やがてジローナの静かな街が生み出したカタルーニャ随一のユダヤ人学者となった

ナフマニデスの家系を少しさかのぼると、北アフリカ随一の法学者イツハク・アルファスイ (Yitzhak Alfasi (Rif), 1013–1103) に比肩する賢者とされるイツハク・ベン・ルベン・

¹ דוד בן שלמה גאנז (גנז), ספר צמח דוד, חלק ראשון, ווארשא, תרל"ח, עמ' 51.

² 「カイユ」の語源はラテン語の callis (「狭い道」)。ジローナでは大聖堂に隣接するかたちでユダヤ人街が形成されていた。ジローナの「カイユ」の用語が初めて見られるのは1160年7月の史料である。Ramon Alberch I Fugueras, *Jewry Guide of Girona*, Girona: City Council of Girona, 2005, pp. 21-23. なお、現在のジローナにあるユダヤ史研究と文化保全のための機関は、Nahmanides Institute for Jewish Studies と名付けられている。

アルバルジェロニ Yitzhak ben Reuben Albargeloni がいる³。その名前からして、イツハク・ベン・ルベンはバルセロナの出身であったと考えられるが、15世紀の年代記によれば、彼は一度デニア（現在のバレンシア州）に移り住み、後にカタルーニャに戻ってきたらしい。法学者としてのナフマニデスのルーツは、優れたタルムード学者であったと言われるこのイツハクに見出すことができるかもしれない。

また、ナフマニデス自身の同世代にもジローナを代表するラビがいる。彼の母方の叔父の息子、つまりナフマニデスの従弟にあたるヨナである。ヨナ・ベン・アブラハム・ゲロンディ (Jonah ben Abraham Gerondi, c.1200–1263)、「ジローナの R・ヨナ」の名前で知られる彼は、ノルマンディーのエヴルーにある学塾へ赴き、ツアルファト（フランス北部）のトーラー学習の伝統を修得してカタルーニャに伝えた。それによって、スファラド（スペイン）とツアルファトのユダヤ教伝統の統合が進んだのである。しかし、R・ヨナらによって拓かれたツアルファトへの道は、地域間のユダヤ人共同体の対立も誘発した。1230年代にマイモニデスの著作についての論争が起こったとき、R・ヨナはツアルファトの権威に従って哲学の学習に反対した。しかし、この態度表明がマイモニデスを信奉する南仏プロヴァンスの学徒たちを苛立たせ、R・ヨナは彼らから非難や中傷を浴びせられてしまう。ナフマニデスは調停役としてこの論争の鎮静化をめざす一方で、身内を守るためには厳しい態度も辞さず、プロヴァンスのユダヤ人法廷に対して中傷者を処分するよう求める嘆願書を繰り返し送った。ナフマニデスは R・ヨナのことを深く敬愛しており、R・ヨナの死後に彼の娘とナフマニデスの息子シュロモ⁴が結婚して男児が生まれると、その孫に「ヨナ」の名前を与えたほどであった⁵。

ハラハー学者として

前述のガンズによれば、ナフマニデスはユダヤ暦 4970 年、つまり 16 歳のときに著作活

³ イツハク・ベン・ルベン・アルバルジェロニは、イツハク・アルファスィの時代に現れた「偉大なる五人のラビ・イツハク」（シムオン・ベン・ツェマハ・ドゥラン (Shim'on ben Tzemah Duran (Rashbatz), 15世紀) が言及) のひとりに数えられ、特に法学や詩作に優れていたらしい。なお、五人の「イツハク」のうち、イツハク・バル・バルーフ Yitzhak bar Barukh とイツハク・ベン・ギヤット Yitzhak ben Giyat はアル・アンダルス、イツハク・バル・モシェ Yitzhak bar Moshe はデニアからバビロニアに移住、そして二人がイツハク・ベン・ルベン・アルバルジェロニとイツハク・アルファスィであり、彼らは「他の地域の出身」と記されている。 חיים די שעוועל, רבנו (רבינו) משה בן נחמן: תולדות חייו, זמנו וחבוריו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' 29-28.

⁴ なお、ナフマニデスとその妻のあいだには、シュロモの他に二人の息子（ナフマン Nahman とイエフダ Yehudah）とひとりの娘がいたようである。

⁵ 61-62. עמ' 61-62. תשובת הרשב"א, סימן 291. 出典は. שיעוועל, רבנו משה בן נחמן, עמ' 61-62. によると、当時のスファラディ社会では生きていた人間から名前をもらう慣習があった。そのため、ナフマニデスは孫に自分の名前「モシェ」をつけなければならないとわかっていたが、亡くなっていた R・ヨナを称えて「ヨナ」と名付けることを望んだ。

動を始めたらしい⁶。『ツェマハ・ダヴィド』に列挙されている彼の著作にはユダヤ法にかんするものが多い⁷。具体的には、タルムードの註解や、死や来世を主題とする法的著作である『人間の教え』 *Torat ha-Adam* / תורת האדם、先述のアルファスィの法典『ヒルホート・リフ』 *Hilkhot Rif*に関連する著作（『主の戦いの書』 *Sefer Milhamot ha-Shem* / ספר מלחמות⁸）などである⁸。

ジローナの R・ヨナがツアルファトとスファラドのユダヤ教文化の統合をめざしたことはすでに述べたが、ナフマニデスはこの理念を共有しつつ、さらにバビロニアや北アフリカの法学の伝統にも目を向けた。当時のイベリア半島には、バビロニアのユダヤ人共同体の学塾から北アフリカを経由して、タルムードのテキストやガオンたち（ゲオニーム）の著作の正確な版が伝播していた。ナフマニデスはタルムードを実践的なハラハーの導出のためだけでなく、その議論（スギヤ）全体の理解のために注釈した。

また、ピレネー以北にはない新たな法的文学である法典をめぐる議論にも従事した。ナフマニデスは、アルファスィの『ヒルホート・リフ』に対しては擁護的な立場を、マイモニデスの『ミシュネー・トーラー』に対しては批判的な立場をそれぞれ表明した。法典はタルムード学習の伝統そのものに対する批判的な態度を含意しているがゆえに、伝統主義者たちの反発を招くこともあったが、ナフマニデスは法典化の試み自体を根本的に否定するような立場ではなかった。むしろ、タルムードと法典という双方の法的文学を受け入れ、注釈をつけたのであった。

異なる地域のハラハー（ユダヤ法規）や慣習を比較する試みは説教でもおこなわれている。『ローシュ・ハ・シャナーの説教』 *Derashah le-Rosh ha-Shanah* / דרשה לראש השנהでは、ユダヤ新年（ローシュ・ハ・シャナー）の意義や実際の儀礼をミシュナやタルムード、ゲオニームの著作から解説し、ツアルファトにおいて定着していたいくつかの慣習を批判している。

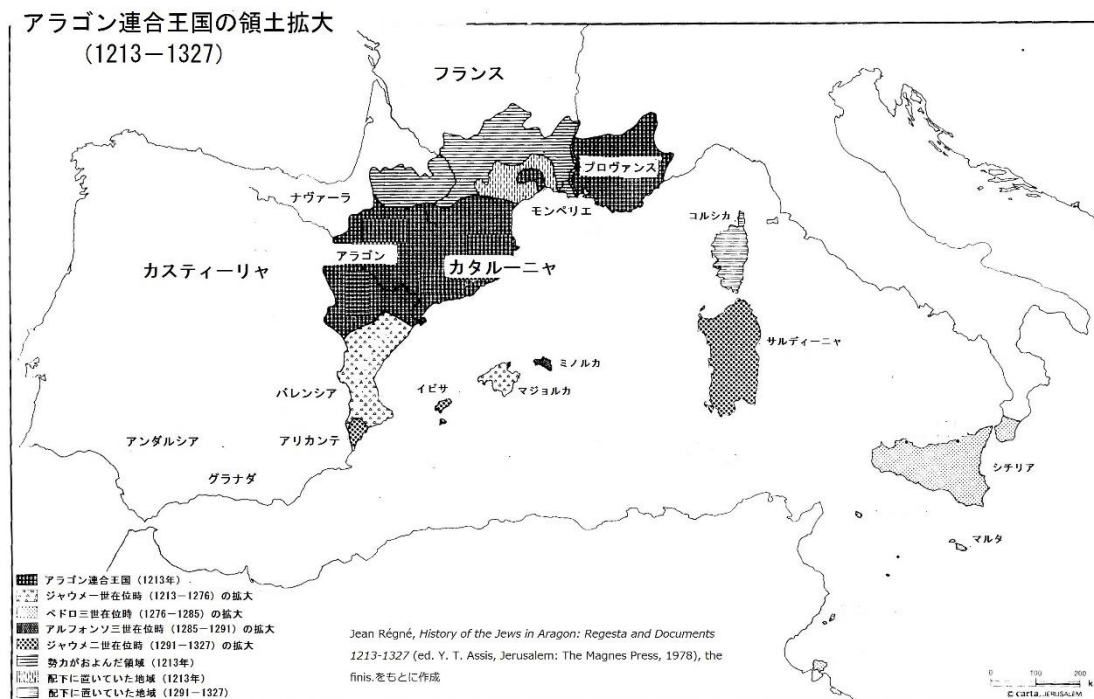
アラゴン・カタルーニャのユダヤ教における「遺産」、「影響」、「論争」

さまざまな地域のユダヤ教文化を広く視野に入れ、学び、結びつける試みはなぜ可能だった

⁶ .31-33 עמי, שם 著作活動の開始時期については、年代記のあいだで記述の相違が見られる。1496年（ヨセフ・ベン・ツァディーク Yosef ben Tzadik）、1470年（ガンズ、アブラハム・ザカート Abraham Zacuto）、1471年（アブラハム・ベン・シュロモ Abraham ben Shlomo）など。なお、ナフマニデスの生誕年について言及しているのはガンズの年代記のみであり、他に有力な史料なども発見されていないため、1454年という説が定着している。

⁷ .52 עמי, שם 52. なお、『ツェマハ・ダヴィド』に挙げられている一覧のなかには、伝統的にその著者がナフマニデスであるとされてきたが、実際には別の人物が書いたものも含まれている。『信仰の書（信仰と確信の書）』 *Sefer ha-Emunah (Sefer ha-Emunah ve-ha-Bitahon)* / ספר האמונה וְהַבִּטְחוֹןがあるが、これはナフマニデスではなく、ジローナの R・ヤコブ・ベン・シェシエト Ya'akov ben Sheshet の著作である。

⁸ “NAHMANIDES,” *EJ*, vol. 14, pp. 741-743.



たのか。ナフマニデス自身の才能や資質に加えるべき背景的な要因を挙げるとすれば、やはりイベリア半島におけるキリスト教勢力の拡大（レコンキスタ）が重要である。1137年にアラゴン王国とバルセロナ伯領（カタルーニャ君主国）が統一されて成立したアラゴン連合王国は、アラゴン、カタルーニャ、プロヴァンスを統治し、さらにイスラーム勢力が支配する地域に進出した。このレコンキスタを進展させた「征服王」、ジャウメー一世 Jaume I の治世（1213-76）に⁹、国内のユダヤ人社会は王権による庇護のもとで、経済的にも文化的にも大いに発展したのである。13世紀初頭に始まるアラゴン連合王国のユダヤ人たちの繁栄を「黄金時代」と形容したのは、スペイン・ユダヤ史の大家ヨム・トーヴ・アシスであった。アシスはアラゴン・カタルーニャのユダヤ教の特徴を、「遺産」、「影響」、「論争」という三つの項目で説明する¹⁰。

「遺産」とは、イベリア半島のイスラーム圏（アル・アンダルス）の黄金時代（950-1150頃）に生み出されたユダヤ・アラビア語を中心とする文学である。それは教典学習から詩作、自然科学や哲学にいたるまで、実に多様な分野におよぶ。1147年にムワッヒド朝がイベリア半島で勢力を広げ始めたとき、マイモニデスの一族のように南へ逃げた者たちもいたが、より多くの者たちは半島のキリスト教圏に移住した。それによって、彼らの母語であるユダヤ・アラビア語の文化は、イベリア半島の宗教的な勢力図の変化にかかわらず受け継がれていったのである。

⁹ ジャウメー一世によるレコンキスタの物語は邦訳で読むことができる。尾崎明夫、ピセント・バイダル訳・解説『征服王ジャウメー一世勲功録 レコンキスタ軍記を読む』京都大学学術出版会、2010年。

¹⁰ Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, pp. 299-307.

「影響」とは、レコンキスタの進展によって、アラゴン連合王国のユダヤ人たちがピレネー以北のユダヤ教文化から新たに多くの影響を受けるようになったことをさす。たとえば、ジローナの R・ヨナは前述のように、ツアルファートの学塾へ赴いた。逆に、アシェル・ベン・イエヒエル (Asher ben Yehiel, c.1250–1327) は、アシュケナジ系のラビでありながらトレドに移り住み、スファラディのユダヤ人たちの指導者としての地位を確立した。西欧キリスト教世界におけるユダヤ人共同体の交流が進んだことで、カタルーニャのユダヤ教もツアルファートやアシュケナジ (ライン地方) の影響を受けたのである。

最後に「論争」とは、各地で独自に発展したユダヤ教文化同士の価値観の相違によって生じた対立であり、具体的にはマイモニデス論争において顕在化した。マイモニデス論争とは、カタルーニャというひとつの地域のユダヤ人共同体のなかで、マイモニデスへの賛成派と反対派が対立するというような現象ではなかった。それは、ユダヤ・アラビア語による哲学的な思想を「遺産」として持つ地域と、それをまったく持たない地域とのあいだで生じた広域の論争だったのである。

二人の師 ツアルファートとプロヴァンスからの影響

そして、アシスが挙げた「遺産」、「影響」、「論争」は、まさにナフマニデスの知的なルーツを表すものである。順番は前後するが、より具体的に見ていこう。

ピレネー以北のユダヤ教文化からの「影響」という点については、まずナフマニデスの二人の師、イエフダ・ベン・ヤカル Yehudah ben Yakar とナタン・ベン・メイル Natan ben Meir がともにプロヴァンスの出身であることが挙げられる¹¹。R・イエフダと R・ナタンは、いずれもツアルファートの権威として名高いラビの学塾で勉学に励んだ¹²。ナフマニデス自身がツアルファートの学塾に赴いたかどうかはわかっていないが、『ローシュ・ハ・シャナーの説教』ではナフマニデスがジローナの R・ヨナとツアルファートの賢者たちの前で、ユダヤ新年に吹く角笛についての法の見解を披露したというエピソードが語られている¹³。

¹¹ שלם יהלום, "ברורים בשאלת רבותיו הפרובנסליים של הרמב"ן", עבודת גמר לתואר מ. א. תשנ"ט. シャヴェルはイエフダ・ベン・ヤカルが 1215 年にバルセロナのユダヤ人法廷に裁判人として加わっており、ナフマニデスがジローナからバルセロナに向いて師事したのではないかと推察している。さらに、イエフダはカバラーにも精通しており、ジローナに居を構えて、ナフマニデスを含む弟子たちにその教えを伝えたとも推察している。שעוועל, רבנו משה בן נחמן, עמ' 33.

¹² イエフダ・ベン・ヤカルは北フランスの著名なラビ、ダンピエールのイツハク・ベン・アブラハム (Yitzhak ben Abraham of Dampierre (Ritzba), 12 世紀) の弟子である。ナタン・ベン・メイルについては『ローシュ・ハ・シャナーの説教』において、イエフダ同様リツバのもとで学んでいたことが明かされる。「私は我が師ラビ・メイルの子ラビ・ナタンから聞いた。彼がラビ・アブラハムの子ラビ・イツハクのもとにトーラーを学びに来たとき、はじめに笛吹きがショファルを吹いた。彼は四度シュヴァリーム (短く刻んだ音) で吹いた。すると、ラビ・イツハクは彼に『すべてやりなおすように』と言った」(KRI, p. 239)。

¹³ 「私は若年期にこのこと (ショファルにふさわしい角の材質) を注釈し、そのことをツアルファートのラビたちの前で示した。そこにはラビ・シュネウルの子ラビ・モシェとその兄弟であるラビ・シュムエルが

また、ナフマニデスは聖書注釈家として、ツアルファートの最大の権威であるラシ (Rashi (Shlomo Yitzhaki), 1040–1105) のテキストを学習した。ユダヤ教の聖書解釈史における革新とも言うべきラシの聖書註解は¹⁴、ライン地方やイタリア半島、そしてイベリア半島にも瞬く間に伝播していった¹⁵。このラシの註解に対し、ナフマニデスは主著『トーラー註解』*Perush 'al ha-Torah/פירוש על התורה*の冒頭で、「我々のラビ・シュロモの註解、それは光輝の王冠、美の冠であり (中略) 初子の法は彼のものである」(*PTI*, no page number) という言葉を捧げ、ラシの言葉をもって聖書の学習を始めることを宣言している。実際、『トーラー註解』ではラシのテキストが頻繁に参照され、しかも引用されるさいには議論の冒頭に置かれている。ナフマニデスはラシの読解を足掛かりにして聖書の言葉を考察することを、『トーラー註解』の作法としているのである。

さらに、ライン地方を中心に興った敬虔主義 (ハシデイ・アシュケナズ) についても、少しではあるが言及している。マイモニデス論争のさい、彼の哲学的主張に強く反対したのがツアルファートのラビたちであった。そこで、ナフマニデスはマイモニデスが擬人神観の禁止を主張することでユダヤ教の伝統を守護したことを説明するとき、そのような役割をアシュケナジにおいて担った人物として、敬虔主義者 (ハシード) であるヴォルムスのラビ・エルアザル (Eleazar of Worms, c.1176–1238) の名を挙げた (*KRI*, pp. 346-347)。少なくとも著作を見渡すかぎり、ナフマニデスはハシッドたちの数秘術や祈りの秘義的な理解、道徳的な主張を深く考察したとまではいえないが、ライン地方の敬虔主義の精神は確かに届いていたのである。

カバラーの伝播

いた。また、そこで学んでいた私の従弟のラビ・ヨナにより、パリのラビ・イエヒエルもいた。彼らはみな立ち上がり、『その通りだ、それは正しい』と言った」(*ibid.*, p. 228)

¹⁴ アヴラハム・グロスマンは先行研究をふまえて、ラシの学派の急速な台頭の要因をいくつか挙げている。第一に、同時代のキリスト教徒との論争のために、ヘブライ語聖書の正確な理解が必要とされたこと (Y・ペーア)。第二に、十二世紀ルネサンスと呼ばれる知的な覚醒の影響 (E・トゥイトゥ)。そして第三にグロスマン自身の付加的な理由として、イスラーム統治下のイベリア半島における聖書解釈の受容である。Avraham Grossman, “The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France,” in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, Volume 1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages* (ed. M. Saebo, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), pp. 324-325.

¹⁵ イェシャヤフ・マオリがナフマニデスのもちいたラシの註解テキストのバージョンを詳細に調べている。マオリは二六の写本と二つの印刷版テキストを使い、ナフマニデスがラシを引用している箇所のうち十四の事例を検証している。その結果、現在の標準的なラシのテキスト (ベルリナーBerliner版、フランクフルト・アム・マイン、1905年、主にアシュケナジ圏で使われていた写本にもとづく) と比べた場合に、ナフマニデスが使っているラシのテキストはタルムードやミドラシュの引用手順や言及の有無について、顕著な違いがある。このことは、ラシのテキストが広い地域にわたって大量かつ独自の仕方でも流通していた可能性を示している。שעיהו מאורי, "על נוסח פירוש רש"י לתורה שהיה לפני רמב"ן," *שערי לשון א* (תשס"ז), עמ' 188-219.

そして、この「影響」の面で、またナフマニデスの聖書解釈における革新性という点においても、最も重要なものがカバラである。ナフマニデスは『トーラー註解』において、聖書の字義（プシャト）や暗示（レメズ）、伝統的なラビたちの釈義（デラシュ）とともに「秘義」（ソード）を導入した。聖書のテキストに秘義的な意味のレベルがあるという発想そのものは以前から存在していたが、カバラ的な聖書解釈を「秘義」として位置づけて、トーラーの註解テキストに体系的に組み込んだところにナフマニデスの新しさがある。

カバラは12世紀後半のプロヴァンスに興った思想運動であり、その後カタルーニャやカステイーリャに伝わった。ナフマニデスやその弟子たちの著作には、ポスキエールのアブラハム・ベン・ダヴィド（Abraham ben David of Posquières (Rabad), c.1120–1198）やその息子、盲目のR・イツハク（Yitzhak Sagi Nahor (Isaac the Blind), c.1160–1235）といったプロヴァンスの神秘家たちの名前が出てくる。また、『セフェル・ハ・バヒール（清明の書）』*Sefer ha-Bahir* という、プロヴァンスで書かれたカバラの著作もたびたび言及される。こうしたプロヴァンスの神秘主義的な新しい思潮が伝えられ、ジローナはカバラの拠点となったのである。

13世紀のジローナには、エズラ・ベン・シュロモ Ezra ben Shlomo やアズリエル・ベン・メナヘム Azriel ben Menahem などのカバリストがおり、ナフマニデスも彼らと並ぶ重要な神秘家であることに疑いの余地はない。だが、それはR・エズラやR・アズリエルのように、ナフマニデスもたくさんのカバラの著作を書いたからではなかった。ジローナの神秘家たちと、彼らにカバラを伝えたと言われる盲目のR・イツハクとの関係はどのようなものであったのか¹⁶。カタルーニャにはいかなる教義が伝えられたのか。これらの問題を考察するうえでナフマニデスはきわめて重要だが、同時にそこには難解さもつきまとう。なぜなら、同時代のジローナのカバリストたちがカバラ的な主題を扱った聖書註解や詩を積極的に書こうとしていたのとは対照的に、ナフマニデスのカバラ的著作はきわめて短く、数も少なかった——あるいはまったく書かなかったという説もある——からである。

¹⁶ ゲルショム・ショーレムによれば、ナフマニデスは『セフェル・イエツィラー註解』のなかで盲目のR・イツハクについて言及しているが、それは師事したという意味ではない。しかしその一方で、ナフマニデスの弟子シュロモ・イブン・アドレットは、ナフマニデスの師として「ベン・ベリマー」Ben Belimahなる神秘家の名を挙げており、それがR・イツハクのことだと主張する立場もある。いずれにせよ、R・イツハクはジローナにカバラを伝え、カタルーニャにおけるカバラの興隆に決定的な役割をはたした。ただし、ナフマニデス自身がこのジローナのサークルに属していたかどうかについては、モシエ・イデルが懐疑的な見方をしている。従来の研究ではこのことが自明視されていたが、イデルはジローナの神秘家たちとナフマニデスとの間には、ユダヤ法をめぐる根本的な相違があることを指摘する。そしてこの相違は、ナフマニデスがジローナの同志たちから独立して、新たなサークルを創設する動機となった可能性を示唆するものである。実際、ナフマニデスのサークルはバルセロナを拠点として活動を続け、短命に終わったジローナのサークルに代わり、後代のカバラの発展に大きな影響を与えた。Gershom Scholem, *Origins of The Kabbalah*, Princeton: Princeton University Press, 3rd edition, 1990, pp. 390-391; Moshe Idel, “Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership”, in *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th century* (eds., M. Idel and M. Ostow; New Jersey: Jason Aronson, 1998), pp. 15-21.

秘義的な解釈を導入した『トーラー註解』においても、「真理の道によると」(アル・デレフ・ハ・エメト) という導入句とともにカバラ的な解釈を試みる場面では、その筆遣いが極端なまでに慎重なものとなる。ときには、あらゆる説明を秘匿し、その聖句に秘義が存在することを告げるだけで終わることもある。したがって、ナフマニデスが受け継いだとされる秘義に迫るには、彼の著作だけを見るのでは足りない。ナフマニデスから厳格な口承によって秘義を受け継いだ直弟子のシュロモ・イブン・アドレット (Shlomo ibn Adret (Rashba), c.1235-1310) の学塾で学んだ者たち、つまり孫弟子たちの著作活動に目を向ける必要がある¹⁷。シェム・トーヴ・イブン・ガオン (Shem Tov ibn Gaon, 13世紀後半から14世紀) や、アッコアの R・イツハク (Isaac ben Shmuel of Acre, 13世紀後半から14世紀) その他の弟子たちは、ナフマニデスの秘義についての註解、つまり『トーラー註解』に対する註解を書いたのである。

アル・アンダルスへの隠された愛

歴史学者のイツハク・ベアは、カバラにユダヤ人共同体を変革していく力の源泉となる敬虔さの芽生えを見出した¹⁸。アル・アンダルスの「遺産」である、言語学や詩、自然科学、哲学といったイスラーム圏のユダヤ教文化の本質を合理主義とみなすベアは、カタルーニャ (キリスト教圏) のユダヤ教との精神的な連続性よりも、むしろ対決的な関係性を強調する¹⁹。そこには、合理主義的な思潮が離散にいかなる価値も見出さないため、後に大規模なユダヤ人の棄教を招くことになったというベア自身の評価が絡んでいる。ベアはイベリア半島における二つの巨大な宗教的文化圏の違いを浮き彫りにするだけでなく、合理主義を糾弾し、彼の目には形骸化していると映ったユダヤ精神を復興させる敬虔さをカバラに求めたのである。

ベアは半島のキリスト教圏のユダヤ人共同体を社会史的に描くことを試みたが、その社会史のなかで神学的な救済史の力学をはたらかせている。合理主義を断罪し、その「罪」によって失われたユダヤ民族としての精神を、敬虔さがよみがえらせると考えているからである。そして、もしベアの認識が正しいならば、カタルーニャの精神的な指導者であるナフマニデスにとって、アル・アンダルスとは対峙すべき存在であったはずである。

ところが、実際にはそうではない。1230年代、ツアルファトのラビたちがマイモニデスの哲学的著作を激しく非難したとき、ナフマニデスは彼らに書簡を送り、そのなかでマイモニデスについて次のように述べている。

¹⁷ Daniel Abrams, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides", *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996), pp. 85-102.

¹⁸ Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, trans. L. Schoffman, 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1961, vol. 1, pp. 99-100, pp. 243-305.

¹⁹ Ibid., pp. 1-2.

我々の故郷を喪失したときに我々の知恵の書物が失われ、それらについてギリシャ人やさまざまな異国の民の書物から学ぶ必要が生じたとき、心は背教に惹かれた。始まりは栄光であり、終わりは恥辱であった。見よ、師は自らの書物を苦難に対する防壁として置いたのです。それは、不正を刻むギリシャ人たちの弓矢に対する盾であり、滅びの穴、泥沼に落ちて溺れる者たちを引き上げるのです。(KRI, p. 339)

ナフマニデスはしばしばマイモニデスを「師」と呼ぶ。おそらくナフマニデスにとって、マイモニデスはいわゆる「哲学者」ではない。確かにマイモニデスはイスラーム哲学の基盤となったアリストテレス哲学を受容し、伝統的なユダヤ教の諸規範との統合をはかったが、ナフマニデスはそうした「アリストテレス主義者」として彼をとらえているのではない。

イスラームの諸学を知らない、あるいは拒絶するツアルファトの賢者たちに対し、書簡のなかでナフマニデスは自分たちが「ギリシャ人」の知恵を学ぶ必要があると訴える。それは、離散によって「我々の知恵の書物」が失われてしまったからである。その一方で、こうした「外部」の知との接触は棄教の危険（「ギリシャ人たちの弓矢」）をはらむ。そのとき、マイモニデスはギリシャ人たちにたちはだかる「盾」となるのである。

アル・アンダルスの文化へのナフマニデスの愛は、より広いかたちで見出すこともできる。バーナード・セプティムスは、『トーラー註解』でトレド出身のアブラハム・イブン・エズラに捧げられた、「また、エズラの子ラビ・アブラハムとともに、あらわな戒めと隠された愛を我々は持つであろう」(PTI, no page number) という詩文に注目する²⁰。セプティムスは、これがアル・アンダルス最大の聖書注釈家を生み出した文化全体に贈られた修辭であるとみなす。実際、ナフマニデスはラシに次いでイブン・エズラのトーラー註解をさかんに引用し、しばしば批判的な考察を加えながら議論のなかに組み込んでいる。また、聖書テキストには隠された意味があるという概念そのものは、その「秘義」に位置づけられる知の内容にこそ違いはあるものの、イブン・エズラやマイモニデスから受け継いだものであった。このような教典概念はラシの学派には見られなかったのである。

また、ナフマニデスはアル・アンダルスの洗練された詩的思索の方法を取り入れ、詩の形式でカバラーの主題を表現することを試みた²¹。ピュートと呼ばれるその典礼詩は、秘匿的な事柄を表現するための重要な手段として理解されていたのである。ナフマニデスの代表的な詩のひとつ、『世界の太古、初めより』*Me-Rosh mi-Kadmei ha-'Olamim* / **מראש מקדמי העולמים** では、カバラーの教義である魂の輪廻（ギルゲール）が表現されている。「世界の太古、初めより、閉ざされたかのお方の宝物庫のなかに私（魂）は見出された。かのお方は無から私を導き出した。そして日々の終わりに私は王から呼び出される」(KRI, p. 392) とい

²⁰ Bernard Septimus, ““Open Rebuke and Concealed Love”: Nahmanides and Andalusian Tradition,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp.11-34.

²¹ Ibid. pp. 27-29.

う書き出しで表現されているように、この詩では魂が世界創造の原初において無から創造された被造物として描かれる。魂は肉体的な死によって消滅するのではなく、転生によって新たな肉体に宿る。そして、終末において魂は地上から天上に戻り（「王から呼び出される」）、その純粋な始原の状態に回帰する。こうした靈魂の不滅と転生、およびその回帰的な救済が、「私」（魂）から「王」（神）への呼びかけというかたちで表現されるのである。

マイモニデス論争（1232年）

最後に、「論争」すなわちマイモニデス論争もまた、ナフマニデスにとってきわめて重要な思想的課題であった。

自らがカタルーニャという地理的・文化的な結節点に立っていることを自覚し、各地のユダヤ人共同体を広く見渡すという姿勢は、文化や価値観の違いに起因する共同体どうしの摩擦や衝突を認識させる。ナフマニデスの『トラーラー註解』が、聖書の読解を通じて多様なものの統合をめざす試みだったとすれば、別の機会においては、カタルーニャの指導者として多様なものの保持と尊重に努める試みも見られた。各地のユダヤ人共同体は、その知的な伝統や法廷の権威の自律性を維持しつつ、相互に関係を築いていく必要がある。そのような意識が発露した契機がマイモニデス論争であった。

マイモニデス論争とは、コルドバ出身の哲学者マイモニデスの著作をめぐるユダヤ教内部の論争であり、百年以上にわたって断続的に生じた。論争の最大の特徴は、その主たる舞台がマイモニデス自身の思想が育まれたイスラーム圏ではなく、西欧キリスト教世界だったことである²²。ユダヤ・アラビア語で書かれた哲学書『迷える者の導き』をヘブライ語訳によって読んだ者たち、あるいはまったく読まなかった者たちが、この論争の当事者たちであった。彼らはマイモニデスの人間性やその著作の細部よりも、それをどう学習すべきかを問題としたのである。

1232年、プロヴァンスで勃発した論争は、たちまち地域間のユダヤ人共同体の対立へと拡大した。マイモニデスへの支持派と反対派は対立を深め、それぞれアラゴンとツアルファートのユダヤ人法廷に応援を求めた。そして、ツアルファートの法廷がマイモニデスの哲学書を破門に処すると、アラゴンの法廷はむしろ破門に処されるべきはマイモニデスへの反対者たちだと宣告した。

相互に破門をぶつけあう深刻な事態を目の当たりにしたナフマニデスは、論争を解決するためには、哲学をはじめとするギリシャ的知についての学習方針と、各地のユダヤ人共同体の法的自治の徹底が不可欠であると考えた。論争者たちはみな——その著作の内容に批判的だった者たちできえ——マイモニデス個人を非難したわけではない。問題は哲学を 수용するための知的基盤が非イスラーム圏には存在しないこと、そしてプロヴァンスの学者

²² 西欧キリスト教世界ほどではないが、イスラーム圏でもマイモニデスの著作をめぐるユダヤ教内部の論争は存在した。Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden: Brill, 1965, pp. 49-68.

をツアルファートの法廷が糾弾するというような法的越権が対立を激化させていることであった。ナフマニデスはツアルファート、アラゴン、プロヴァンスを結ぶカタルーニャの指導者として論争に対峙し、その鎮静化をはかった。その一方で、ナフマニデスは注解や説教といった自身の著作で頻繁にマイモニデスを引用した。あくまでも学者として、批判的精神にもとづいてマイモニデスの著作を丹念に読む自ら体現したことも、ある意味でマイモニデス論争に対するひとつの応答だったのかもしれない。

2. 畏怖と切望 『トーラー注解』巻頭詩より

さて、ナフマニデスの時代のユダヤ教の特徴を概観したところで、次に聖書解釈者としての顔を見てみたい。取り上げるのは、『トーラー注解』の巻頭に捧げられた三十九行の詩である²³。「偉大にして畏るべき神の名において」という一文で始まるこの詩では²⁴、トーラーの注解を書くという行為にとまなう葛藤や魂の震えが表現されている。

構成を見ておくと、聖書からの引用を除くすべての行末といくつかの行の中間において、「トーラー」**תורה**を連想させる「ラー」**רה**という韻が四十回踏まれている。また、15・16行目と最終部の37-39行目で詩篇第119篇からの引用があり、この引用をもって締めくくられる前半部分と後半部分に分かれていると思われる。

構成から読み取れる象徴的な意味づけについては、マザル・ドゥリが解説を試みている（注記参照）²⁵。以下では、この巻頭詩の中心的なメッセージを

פירוש התורה לרבינו
 הרב ר' נחמן מברסלב ז"ל

בסם ה' הגדול הנו והנורא אתה ללבוש תרושי פירוש התורה באימה כדאי כדחת
 בית כמורא מחפלי ומתורה ג'ל נכח ונפש שגורה שואל סליחה ממך מחילה ומשח
 כדורה כדירתי כשחוקתי עד שיתפסקו כל הלכות שכבדתי ונפשי ידועת פאר ידועת
 כדורה שאין בית וגבולה כגדל הנגלה מעלי עמדת כנאש המבוע שגרה ויתעב פירוש
 כגלי סמי' התורה השבועים בנבחה הפסוקים כדורה כ' כל יקר וכל סלא כל סוד עמוק
 גל כחפה מואיר כחוט עקב חוטם אפורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 אב תביא מואיר כלבט מלכות והעשרת משי' א' יעקב ונעם מורה לכל תלה ידתי
 סד דחה מעותך סד ונאמר מלאות עיוותך על כן נדחתם נפשי אכל סח אשתי ונפשי
 חסקה כדורה ודתי מלי באס אבול כדורה כדורה כדורה ללאת כעקבי היראונים
 אייתי כחכמתם גאני תדירות כעלי גבורתי להכנס עמכם עמך הקורה ללכות כהם
 משכום כחכום וכדדקדקים כעצות אגרה ערובה כעלי ועמדה אפס' ללאמר כגדנות
 הגבורה הסיודית כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 כשכנתה ויחסיא' ל' משפט הכהונה כדורה אהנת כאכתום אהנת ועמכם יהיה לנו משא
 ומתן דרשה הקורה כעשור ומדדשו וכל אורה כעצרת אהנת כדורשו וכו' ועם ר'
 אברה כן עורא מתיה לנו תוכחת מללה אהנת מסודרה וה' אהנת משענו לכו ארא יעלי
 מיום עבדת יושכנו כעצמות ומכל חפא ועבדה וירדכן כדורה כדורה כדורה כדורה
 ויכע ליום השגרה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 כשביע ישועת אדם לכו מן אהנת צדקת אהנת כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 התורה אמת דעק שנתך יעלים והכנת והורה

ספר בראשית

ספר רבינו כהן חסם הוה עם התורה כלה משי
 של הקלה והקדוש כחכמו כהן ס' כ' ס' ס' נאמר
 לו עלה אל התורה והיה שמואנת לך את לוחות
 האבן והתורה והפסוקי אכרי כחכמי כדורה כדורה
 לוחות האבן יכלול לוחות חכמת כל מופת עמדת הברית כדורה כדורה כדורה כדורה
 ול' והורה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה כלה
 לאמנה וכדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 שנת האבנים כאשר אמר את ספר התורה היה ושמחת אותו כדורה כדורה כדורה כדורה
 וזו וזה כדורה האות מללה מללה מללה מללה מללה מללה מללה מללה מללה מללה מללה
 הל כדורה האבנים כעצמות כחמו כלה עם התיירה הואת וליברה את בני ישראל כדורה
 כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 היה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 אכל היה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 ויאמר יהוה היה רב ה' איל לאמר כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 ויזעזע עמדת ומקורו כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 לו כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 ונו כי תחלה חסם הואת אה חרבי אשר רשע משי' כ' כ' ש' ונתת הוא כדורה כדורה
 כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה
 כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה כדורה

**ナフマニデス『トーラー注解』印刷版初版
 (ローマ、1470/80年(以前?))。
 上半分が巻頭詩。**

²³ テキストは『トーラー注解』初版（ローマ、1480（70?）年以前）。この初版はエルサレムの国立および大学図書館の許可を得て、二百冊の限定で出版された。**פירוש הרמב"ן על התורה: דפוס ראשון רומא**

קודם ר"מ (ר"ל?) 2, כרכים, ירושלים: הוצאת "מקור"

²⁴ この書き出しはイブן・エズラの『トーラー注解』の巻頭詩とまったく同じである。

²⁵ ドゥリの解説は以下のとおり。①詩がヘブライ文字**ב**（「名において」**בשם**）で始まるのは、トーラーと同じく**ב**の文字で始まっている（「初めに」**בראשית**）ためである。②**רה**の韻が四十回繰り返されていることは、モーセがシナイ山に四十日間とどまったことを象徴している。③詩全体が詩篇第119篇によって二つに分けられていることは、モーセに与えられた二枚の石板を象徴している。④結部の詩篇第119篇の引用の最初の各語（**ב**で始まる）と最後の各語（**א**で始まる）から、トーラーの始まりとなる礎石は「清さ、慈しみ深

読み解いていきたい。

詩ではナフマニデスの心情が赤裸々に吐露され、その信仰が告白される。始まりにあるのは畏怖である。註解を書き始めるその手は畏れに震え、砕けゆく魂とともに彼は神に祈りを捧げる。彼はその身のすべてをもって贖罪し、痛みを厭うこともなく大地にひれふす。

偉大にして畏るべき神の名において、
私はトーラーの註解についての新しい注釈（ヒドゥシーム）を書き始めよう。
恐怖、恐れ、畏怖、汗、畏れとともに、
惨めな心と砕けた魂とともに、祈り、告白しながら、
赦しを乞い、許しと贖罪を探しながら、
頭を地につけ、ひざまずき、脊椎のすべての骨が緩むまでひれふして。

ナフマニデスは自らの註解（ペルーシュ）を「新しい注釈」（ヒドゥシーム）と呼ぶ。「ヒドゥシーム」（単数形はヒドゥーシュ）とは「刷新すること」、先人たちの解釈を批判的に検証し、新たな知見を加えることである。実際、『トーラー註解』では、たんに原典への注釈がおこなわれているというよりも、従来のさまざまな解釈が取り上げられ、吟味されながら議論が組み立てられている。

だが、それは畏怖と罪悪感に苛まれることを意味する。なぜなら、批判を試みる相手とは「同胞のなかの獅子たち、あらゆる世代の天才たち、高貴なるものを持つ者たち」だからである。神を畏れ、偉大な先人たちを尊ぶ心は、神の言葉であるトーラーを解説した彼らの言葉についての「ヒドゥシーム」を書くことによって、惨めに傷つけられる。註解とは冒涇なのではないか。書くことへの底知れぬ恐怖を前にして、ナフマニデスは神に赦しを乞い求める。註解を書く営みには贖罪の祈りがともなう。魂が砕け、身体がきしむなかで、なお祈り続けることなくしては、筆を進めることはできない。

そして、この畏怖はトーラーの秘義に対する慎み深さとしても表明される。

そして、私の魂ははっきりと知る。

蟻の卵は天上の天体に対して小さくはない。

その家に隠され、その部屋に秘められているトーラーの秘義に対する私の知恵の小ささと、

さ、義」 צדק, צדקתך, צרופה であり、神は「真のトーラーを愛し、その報いによって人は生きる」 אהבה, אחיה אמת, אמת」というメッセージを読み解くことができる。⑤結部における五行の聖書の引用（イザ 32：7、詩 119：140、142、144）はモーセ五書を象徴している。また、その五行に前半部の結部の引用二行を加えた計七行の引用は世界創造の七日間を象徴している。⑥詩全体でヘブライ文字 ש をもちいた単語が 49 個出てくるが、それは「四十九個の理知の門」（『トーラー註解』序文参照。次章で検討）を象徴している（「門」 שער の冒頭の文字が ש であることから）。また、そのうちのひとつの単語には ש が二つ使われているため、ש は 50 個あることになるが、それはモーセに伝えられなかった「五十番目の門」（神の知識についての理知の門）の存在を暗示している。

知識の少なさに比べれば。

トーラーの秘義に対する自分の知恵は、天体に対する蟻の卵よりも小さい。この慎み深さの表明は、註解における秘義の説明を避ける方針の根拠となっている。『トーラー註解』は、秘義を明らかにすることを目的とする著作ではないということである。

また、ここには秘義はなぜ秘義なのか、という問題に対するひとつの答えを見出すことができる。それは、秘義とは人間の知性がおよばない、知性による把握が不可能な事柄だということである。序論で見たように、秘義は内容的（難解な内容）に、あるいは手段的（制限された伝承）に定義されうる。ナフマニデスの場合、秘義とはまず内容的にそうなのであり、それゆえに口承のみの伝承という制限的な手段が求められる、と理解されていることがうかがえる。

では、なぜそうまでして註解を書くのだろうか。神や先人たちへの畏怖、秘義を前にした自分の知恵の矮小さを認めてもなお、ナフマニデスが大胆なまでに統合と革新に挑み続け、苦しみのほかに『トーラー註解』を完成させようとしたのはなぜなのか。いったい、ナフマニデスにそのことを決意させたのは何だったのだろうか。

その答えは詩の後半にある。それは、心のなかで燃え続ける「切望」である。

しかし、私は何をすべきであろうか。私の魂はトーラーを切に望む。

それは我が心において、食らい尽くす火のごとく燃えさかり、我が腎においてとどまる。

同胞のなかの獅子たち、あらゆる世代の天才たち、高貴なるものを持つ者たち、そのような先人たちの足跡をたどって出ていくために。

彼らとともに、梁の厚いところに入っていくために。

彼らのように、聖句についての字義と、戒律についての釈義と、説話を書くために。

ナフマニデスを突き動かしているのは、トーラーを切望する自らの魂であった。それはすべてを食い尽くす火のような激しさで、しかし尽きることなく燃え続けている。この矛盾した表現に集約される飽くなき切望こそが、畏怖に襲われた彼の心を奮い立たせる。

ナフマニデスはトーラーが「すべてにおいて整えられており、守られなければならない」²⁶ものであると記した後で、二人の注釈家の名前を挙げる。ラシ（「ラビ・シュロモ」）とイ

²⁶ おそらくこれは、「トーラーは正しい順序で書かれている」というナフマニデスの信念を表したものと思われる。たとえば、『トーラー註解』レビ 25：1 の注釈（PT2, pp. 164-165）で、次のような議論がある。レビ記 25 章では、安息年とヨベル年の規定が「シナイ山で」与えられたという記述があるが、イブン・エズラはこの箇所が出エジプト記 24 章のシナイ山での契約の締結の場面で語られたことだと説明する。しかし、ナフマニデスはこの説明を批判し、時系列的に見て、この規定がここに置かれているのは正しいと主張する。ナフマニデスによれば、この規定は金の子牛事件の後でモーセが再びシナイ山に登って受け取った第二の石板（出エジプト記 34 章）に記されていた。事件後、シナイ山で再び石板を受け取ったモーセは、幕屋の建設を終え（同 40 章）、その幕屋から神が命じた供犠などの規定を祭司たちに命じ

ブン・エズラ（「エズラの子ラビ・アブラハム」）である。

そして、私は目の前を照らす灯りのために、清い燭台のろうそくを置こう。
我々のラビ・シュロモの註解、それは光輝の王冠、美の冠であり、
彼の慎み深さをもって、聖書に、ミシュナに、そしてグマラにかぶせられた。
初子の法は彼のものである。
彼の言葉について私は思索し、それらの愛に酔いしれる。
それらとともに我々は議論をし、釈義をし、探究をする。
彼の字義的解釈、ミドラシュ、彼の註解に記されたすべての難解なアガダーについて。
また、エズラの子ラビ・アブラハムとともに、あらわな戒めと隠された愛を我々は持つであ
ろう

聖書、ミシュナ、タルムード（「グマラ」）を注釈したラシを、ナフマニデスは教典学習における「初子」と称える。ナフマニデスはラシの註解を第一の学習テキストとし、彼との対話から注釈を始める。ラシの註解は「王冠」であり、トーラーを探究する道を照らす「清い燭台のろうそく」となる。また、イブン・エズラについては、「あらわな戒めと隠された愛」という表現がもちいられる。ナフマニデスは多くの箇所ではイブン・エズラの解釈を厳しく批判する一方で、聖書には開示された意味と隠された意味があるという彼（ヤマイモニデスの）多層的なテキストの概念は、ナフマニデスのトーラー解釈の基礎を形成している。

最後に、ナフマニデスは再び祈る。「神、そのお方だけを私は畏れる。神は私を怒りの日から救い出してください／私を誤りから、罪悪と罪から遠ざけてください／私に理解させ、命を得させてください」という詩編の一節（119：144）によって締めくくられる。魂が畏怖し、また切望する『トーラー註解』は、神の教えを理解するために書かれなければならない。その書くという行為そのものが自らに命を与えるとナフマニデスは確信する。

3. キリスト教世界に生きる

アラゴン連合王国のユダヤ人指導者として

次に、ナフマニデスが生きた当時の西欧キリスト教世界との関係を見てみたい。レコンキスタを進展させたジャウメー一世は、急速な領地の拡大に対応すべく、入植者の呼びかけをお

（レビ記1章以降）、その後で民に向かって、「主は私にシナイ山で命じた」と言って、安息年とヨベル年の規定を説明した。この規定について、ナフマニデスは一度目の契約においてはその総則しか知らされておらず（出23：10-11）、その細則は今回の第二の契約によって明らかとなったとし、この規定がここに置かれているのは時系列的に正しいと結論づける。

こなつた。そして、その対象として特に重用されたのがユダヤ人だった。ジャウメー一世はこの政策を進めるために、国内のユダヤ人共同体（アルハマ）の保護と自治権の尊重を約束した。その結果、ユダヤ人の経済力と社会的地位は向上し、宮廷に出入りする医者や商人、徴税人や地方代官の数も増えていった²⁷。ヨム・トーヴ・アシスによれば、こうした保護政策の背景には、ユダヤ人は国王に属する財産であり、彼らの共同体に自治権を与えて存続を可能にするべきだという国王の認識があった²⁸。

ナフマニデスはラビとして共同体の指導的な立場を務める傍ら、医者を生業としてさまざまな人々と日々接していた。当時の王国ではユダヤ人医師がキリスト教徒の患者を診察することは問題なく認められていたが²⁹、その見解は政府側のみならず、ユダヤ人共同体の法規に照らしても合法であった。このことを証言するレスポンサ（回答書簡）がある。ナフマニデスの弟子シュロモ・イブン・アドレットが、ユダヤ教徒の医師は異教徒（女性）の不妊治療に従事することはできるかという質問を（おそらくその医師から）受け、回答したものである。

さらなる質問は、イスラエル人の医者は異邦人の女が妊娠するために何をすべきなのかというものである。それは以下の教えに似てはいないだろうか。すなわち、イスラエル人の女性は異教徒の出産を助けてはならない、それは子を偶像崇拜のために育てることになるからだ、という教えに。回答は次のとおりである。出産についても私は次のように結論する。報酬を受け取るのであればそれは認められる。敵意のためである³⁰、云々。そして、すべての者を診察する医者も同様である。もし彼女たちを診なければ、彼は赤ん坊のために敵意を向けられる。それに、私は見たことがある。ラビ・ナフマンの子、我らの師モシエは報酬ももらって、異邦人の女のためにこの労働に従事していた。（*TR*, p. 172）³¹。

質問に対し、イブン・アドレットは二つの根拠をもって是認する。ひとつはタルムードの教えで認められていること、もうひとつは自分の師ナフマニデスが実際にそうした医療に従事していたことである。

²⁷ 近藤仁之『スペイン・ユダヤ民族史—寛容から不寛容へいたる道』刀水書房、2004年、83–89頁。こうした異例ともいえるユダヤ人保護の政策に対し、教会は1228年にユダヤ人の公職からの追放を訴えたが、ジャウメー一世は耳を貸さなかった。

²⁸ Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry*, p. 9, p. 21.

²⁹ 近藤『スペイン・ユダヤ民族史』94頁。

³⁰ 敵意を避けるためということ。

³¹ 質問者と回答者はいずれもTBアヴォダー・ザラー26aを参照している。ただし、質問にかんして、同箇所のみシュナでは「イスラエル人の女性は星辰崇拜者の出産を助けてはならない。星辰崇拜のために子供の『出産を助ける』ことになるからだ」とあり、バライタでは「イスラエル人の女性は星辰崇拜者の子供に『乳を飲ませてはならない』。子を星辰崇拜のために育てることになるからだ」とある。したがって、質問者はみシュナとバライタの教えをひとまとめにしている可能性がある。

ただ、その一方で国内のユダヤ人の社会的地位の向上は、ユダヤ人共同体内部の対立も誘発した。バルセロナのユダヤ人共同体では12世紀後半以降、ベンヴェニスティ家やアルコンスタンティニ家が「ナスィ」と呼ばれ、宮廷と強い結びつきを持つ彼らの貴族体制が成立していた。彼らはマイモニデスの合理主義哲学を強く支持していたが、マイモニデス論争がプロヴァンスやツアルファトをも巻き込んで拡大していくにつれて、こうした体制への反対運動が絡んでくるようになった。貴族体制への反対を表明したのはジャウメー一世の保護政策のもとで力をつけてきた学者や商人たちであり、ナフマニデスは彼らを指導する立場にあった。ナフマニデスは国王の前で彼らのナスィとしての特権の廃止を訴え、共同体内部の階級構造を変えることに貢献した³²。

むろん、その成功の要因としては、ナフマニデス自身もこうした有力一族と同じように宮廷と親密な関係にあったことが挙げられる。ナスィ体制の打破に成功したのは、彼がイベリア半島やプロヴァンス、ツアルファトに数多くの同志や友人を有していたからだけではない。彼を相談役として信頼する国王ジャウメー一世の存在が不可欠であった。ナフマニデスとジャウメー一世は長きにわたって良好な関係を維持した。それを示すように、マイモニデス論争からおよそ30年後、ジャウメー一世がナフマニデスに対してその土地財産と収入の一部を譲渡したという記録が残されている³³。

ドミニコ修道会の影

ナフマニデスはカタルーニャのユダヤ人共同体の指導者として、主にドミニコ会の修道士たちによるユダヤ人への布教活動という問題に直面した。ライン地方で起こった十字軍によるユダヤ人迫害のような悲劇にはいたらなかったが、13世紀のイベリア半島にもイン

³² Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1, pp. 90-106; Bernard Septimus, "Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1979), pp. 197-230. なお、「ナスィ」とはラビ文学では法廷（サンヘドリン）の長のことであり、ローマからも「パトリアルク」（ユダヤ人共同体の指導者）としての権威を認められていた。中世においては、ユダヤ人共同体の世俗的な指導者、有力な一族にその出自を持つ統治者に対する敬称として使われた。セプティムスはこの「ナスィ」の称号がイスラーム圏のスペインにおけるユダヤ人の慣習であるとし、ナフマニデスを筆頭とするナスィ批判を、イベリア半島に残る旧体制意識の打破として説明する。また、この体制批判はマイモニデス論争と結びついていたが、ナスィ体制の批判者のなかでも、マイモニデスの哲学的著作に対する敵意を明確にしたモンペリエのR・シュロモやジローナのR・ヨナに比べて、マイモニデス論争におけるナフマニデスの姿勢は穏健であった。

³³ 「ジャウメー一世はジローナのユダヤ人の長であるボナストリュグ・デ・ポルタ（ナフマニデス）に対し、その生涯にわたって、国王の水車小屋とそれが立っている囲い地、およびジローナの街の境界内の国王の収入のすべてを譲渡した。バルセロナ、1260年10月17日」（Jean Régné, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents 1213-1327*, ed. Y.T. Assis, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1978, p. 26, no. 137）ナフマニデスのカタラン語名である「ボナストリュグ・デ・ポルタ」Bonastrug de Portaは、ユダヤ人共同体内部での文書ではほとんど出てこないが、政府の記録文書（アラゴン連合王国記録保管所 Archivo general de la Corona de Aragon に所蔵）では一般的に使われる。

ノケンティウス三世（在位 1198–1216）やグレゴリウス九世（1227–1241）の絶大な教皇権力が暗い影を落とし始めていた。ドミニコ会の布教活動や、ユダヤ人の商業活動および公職勤務を制限する法制度、カタリ派を排除するためにプロヴァンスに設立された異端審問などは、カタルーニャのユダヤ人たちにとっても大きな脅威となっていた。

実際、1230年代のマイモニデス論争でも、ナフマニデスが危惧していたのはキリスト教勢力の介入であったと思われるふしがある。マイモニデスの支持派あるいは反対派のいずれかに与するのではなく、論争の早期鎮静化を最優先としたのもおそらくそれが理由であろう。たとえば、ジェレミー・コーヘンは、マイモニデスの著作を異端とみなすユダヤ人たちがフランシスコ会とドミニコ会に懇願し、それらの著作を焚書とする修道会の決定を促した可能性を指摘する³⁴。そうした密かな「結託」が本当に存在したかどうかについては異論もあるが、いずれにしてもマイモニデス論争がプロヴァンスのキリスト教異端審問の関心の的になっていたことは間違いないとされている。キリスト教における正統と異端の戦いは、ユダヤ教をも巻き込みつつあった。ナフマニデスがマイモニデス論争の激化を憂慮した背景には、すぐ隣で激しい戦いを繰り広げるキリスト教徒たちの存在があったのである。

バルセロナ公開討論（1263年）

そして1263年の夏、ナフマニデスはバルセロナの宮廷に呼び出された。ドミニコ会総長ライムンドゥス・デ・ペニャフォルテ（Raimundus de Pennafort, c.1175–1275）が催す公開討論への参加をジャウメー一世に命じられたためである。

バルセロナ公開討論の主題は、ユダヤ教のラビ文学におけるメシア像であった。ナフマニデスは四日間にわたって、元ユダヤ教徒の修道士パウルス・クリスティアーニ Paulus (Pablo) Christiani が提示した質問に答弁した。討論ではジャウメー一世とライムンドゥスがナフマニデスの発言の自由を保証していたが³⁵、その答弁には多分に問題があった——弁護が足りなかったというよりも、キリスト教を攻撃する言及を加えたという意味で——よう

³⁴ Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, New York: Cornell Univ. Press, 1982, pp. 52-60. コーヘンは、マイモニデス支持派（例としてイエフダとアブラハムのイブン・ヒスダイ兄弟 Yehudah and Abraham ibn Hisdai が挙がっている。Ibid. p. 55, n. 5）がこうした言説を生み出したと主張する。つまり、反対派をキリスト教勢力と結びつけて、彼らをユダヤ人共同体にとっての脅威と位置づけようとする目的があったということである。実際、修道会によるマイモニデスの著作の焚書が、ユダヤ教内部のマイモニデス反対派の懇願によるものであったのかどうかについては、研究者のあいだでも見解が分かれている。

³⁵ この討論がパリ討論（1240年）のような、キリスト教側からの一方的な「審問」ではなく、ある程度の対等な「討論」のかたちを維持しえたのは、やはりナフマニデスとジャウメー一世の友好的関係によるところが大きい。ハーヴェイ・J・ヘイムズは、ナフマニデスの『討論録』に描かれている国王と彼との関係が聖書的なモデルに着想を得たものであったと主張する。Harvey J. Hames, “Fear God, my Son, and King” Relations between Nahmanides and King Jaime I at the Barcelona Disputation,” *Hispania Judaica* 10 (2014), pp. 5-20.

である。また、ナフマニデスは自らの手で討論の報告書（『討論録』*Viku'ah ha-Ramban / ויכוח הרמב"ן*）を書いたが、そのなかでも反キリスト教的な「発言」（実際に発言したかはさておき）が散見される。これらの件で65年にナフマニデスはドミニコ会から告発され、国外追放処分を受けてしまうのであった³⁶。

この処分は修道会側の不服申し立てによって延期となったが、結局二年後に同様の処分が下された。当時、ドミニコ会は教皇クレメンス四世のもとでアラゴン連合王国における対ユダヤ人政策を強化していた。クレメンス四世はタラゴナの大司教に対し、国内のユダヤ人の著作すべてを回収して、修道会に検閲させるよう命じたほか、ユダヤ教からキリスト教に改宗した者、逆にキリスト教に改宗したユダヤ人に対する異端審問についての教書を発行した。そして、おそらく同じ時期に、ジャウメ一世にも書簡を送り、「王の前で行われたパウルス・クリスティアーニとの討論にかんしてまったくの虚偽の冊子を著し、さらに自らの誤った信仰を広めるために、その書物の写しを流布した」人物——これが誰なのかは言うまでもないだろう——に対する処罰をあらためて要求した³⁷。

4. イスラエルの地へ

イスラエルの地へのアリヤー（1267年）

公開討論から四年後の1267年、ナフマニデスは驚くべき行動に出る。「アリヤー」（「上ること」。イスラエルの地への移住）である。

齢七十を超えた彼を何がアリヤーに駆り立てたのかについては、ここでその結論を急ぐべきではない。公開討論後の処分が動機のひとつとなっていることはもちろん考えられるが、より重要なことは戒律のより完全な実践であった³⁸。13世紀半ば、パレスチナとエルサ

³⁶ Régné, *History of the Jews in Aragon*, p. 58 (no. 323). 政府の記録によると、ナフマニデスは、討論中の発言については自由な答弁を王から許可されていたこと、報告書についてはジローナ司教の求めに応じて書いたことを主張し、ドミニコ修道会の告発に異を唱えている。この記録で言及されている「報告書」は残念ながら現存しないが、おそらく『討論録』とは違うものである。『討論録』が司教の求めによるものとは思えないからである。ニナ・カプートは「報告書」がラテン語あるいはカタラン語で書かれ、『討論録』（ヘブライ語）と多少の関係性はあったのではないかと推測する。Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, pp. 93-94.

³⁷ Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1, pp. 158-159. なお引用した書簡は Ibid. p. 159（出典は不明）。クレメンス四世の教書の出典は *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. T. Ripoll, 8 vols. Rome: Typographia Hieronymi Mainardi, 1729-1740, vol. 1: pp. 487-488; August Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde a 1198 ad 1304*, Berlin: De Decker, 1875, p. 1618, nos. 20081-2. なお、Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1, p. 408; Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia*, p. 224 も参照。

³⁸ 『トラーラー註解』レビ 18:25 の注釈（PT2, pp. 109-112）、『コヘレトの言葉についての説教』（KRI, pp. 200-202）、『ローシュ・ハ・シャナーの説教』（ibid., pp. 249-252）などで主張されている。

レムは悲惨な状況にあった。十字軍とイスラーム王朝の抗争を経験し、さらにモンゴル系のタタール人の侵入が聖都を荒廃させていたからである。

移住はおろか、渡航にも大きな困難がともなう状況をナフマニデスが認識していたことは間違いない。だが、彼は註解や説教のなかで革新的な主張を展開する。それは、アリヤーが戒律である、というものである³⁹。バビロニア・タルムードが編纂されたバビロニアや、その後の中世ユダヤ教世界を見渡しても、アリヤーを宗教的な義務として明言する立場はきわめて稀であった。離散的な生活が「根付き」つつあり、現実的なアリヤーが困難であるという認識が、そのような立場の表明を長く遠ざけてきたのである。それに対し、ナフマニデスはアリヤーが戒律であると主張しただけでなく、その身をもってこの戒律を実践したのであった。

聖地における活動

ユダヤ暦 5027 年エルール月 9 日（西暦 1267 年 9 月 8 日）、ナフマニデスは船で到着したパレスチナ北部の港町アッコー⁴⁰からエルサレムにたどりついた⁴¹。カタルーニャにいる息子のナフマンに書き送った手紙のなかで、ナフマニデスは当時のエルサレムの荒廃した状況を描いている。町で見つけたユダヤ人は二人の兄弟だけで、礼拝に必要な人数もおらず、トーラーの巻物も襲撃から守るために近くの町に持ち出されていた。

それでも、ナフマニデスは廃墟と化した聖都に圧倒されたい。手紙のなかで、彼は「総じて、周囲よりも聖なる場所はすべて、周囲よりも破壊されている。エルサレムはどんな場所よりも破壊されている。そして、ユダの地はガリラヤよりも破壊されている。だが、そうした荒廃にもかかわらず、それはきわめて素晴らしい」（*KRI*, p. 368）と書いている。そして、神殿の丘を見渡すことのできるオリブ山に登り、涙を流しながら聖句を唱え続けたと告白している。

ナフマニデスは少なくとも一か月ほどエルサレムに滞在して新年（ローシュ・ハ・シャナー）を迎え、その後アッコーに戻った。聖地での生活は数年であったが、そのなかでさまざまな靈感を受けたようである。アッコーの学塾で新たな書物や遺物と出会い、聖書の舞台を実際に歩いたことで、アリヤー前に一度完成していた『トーラー註解』にも手が加えられた⁴²。

³⁹ 『マイモニデス「戒律の書」論評』（*SMH*, pp. 244-246）、『トーラー註解』民 33 : 53 の注釈（*PT2*, p. 335）、『コヘレトの言葉についての説教』（*KRI*, p. 204）。

⁴⁰ 当時アッコーには、13 世紀初頭に集団でやってきたツアルファトやライン地方出身のユダヤ人学者たちを中心とする共同体が形成されていた。Ephraim Kanarfogel, “The ‘Aliyah of “Three Hundred Rabbis” in 1211: Tosafist Attitudes toward Setting in the Land of Israel,” *The Jewish Quarterly Review*, vol. LXXVI/3 (1986), pp. 191-215.

⁴¹ この日付については、息子ナフマンへの手紙（*KRI*, p. 367. 月と日のみ）、および『エルサレムの廃墟への祈り』（*THY*, p. 107）で言及されている。

⁴² ナフマニデスはカタルーニャ時代に『トーラー註解』を一度完成させ、アリヤー後に加筆をおこなっ

また、アリヤー後もナフマニデスは故郷カタルーニャを中心に広がっていたカバラの動向を慎重に見守っていたようである。『トーラー註解』序文の結語はアリヤー後に書き加えられていることがわかっているが、この新しい結語ではカバラ的についての思索や推論を禁止する警告が示された。ナフマニデスが故郷を離れる頃には、すでに彼のカバラについての注釈書のような文献が流布し始めていたと思われ、そのような状況を懸念したのである⁴³。逆に言えば、ナフマニデスははじめからトーラーの秘義の伝承についての厳格な口承性を初めから方針化していたのではなかったのかもしれない⁴⁴。ナフマニデスの『トーラー註解』の成立過程を明らかにしようとする近年の文献学的研究は、秘義を扱う聖書解釈者としてのナフマニデスの新しいイメージを描き出す可能性を持っている。

最期 (1270年)

1270年、ナフマニデスはアッコーで生涯を終えた。いつごろからそうだったのかを正確に突き止めることは難しいが、聖地において最期を迎えることもアリヤーの目的となったことは想像に難くない⁴⁵。

締めくくりに、ゲダルヤ・イブン・ヤフヤ (Gedalyah ibn Yahya, 16世紀) の年代記に記されている、ナフマニデスの死についての奇跡的な伝承を紹介しよう。

晩年において、彼はイスラエルの地へ行き、そこで死ぬことを選んだ。出発のとき、彼の弟子たちが付き添い、この世を去る日を知るためのしるしを残してほしいと彼に頼んだ。すると彼は彼らに言った。「これによってお前たちは知ることになる。私が死ぬ日、この町の私の母親が葬られている墓石に地中までとどく亀裂が入り、その亀裂のなかに燭台の形が描かれるのを見るだろう」。そして、師は栄光の地へ向かった。そして師の旅立ちから三年後、墓石に亀裂が入り、そこに燭台が描かれているのをひとりの弟子が見つけた。そのことはすべてのユダヤ人に広まり、彼らは彼のために喪に服した。その後、師は贖われた人々がわた

た。写本によって、追加分が末尾に付されている版 (例: MS Parma 3258 (F 13945, JNUL)) や、本文の余白に書き込まれている版 (例: MS Paris Hébr. 223 (F 4261, JNUL))、本文に組み込まれている版 (例: MS Paris Hébr. 224 (F 4262, JNUL)) などがある。シャヴェル版は本文に追加分が組み込まれている最終版を底本としているので、逆にどこが追加分なのかわからなくなっている。文献学者たち (M・T・アイゼンシュタット、K・カハナ、M・サバトラ) はさまざまな写本と校訂版テキストを照合しながら加筆の箇所を、『トーラー註解』全体の執筆過程を明らかにしようと試みてきた。そして、2013年にヨセフ・オフエルとイェホナタン・ヤコブスによる決定的な研究書が出版された。מנחם צ' איזונשטט, "מכתב הרמב"ן מארץ ישראל בענין צורת שקל ישראל ומשקלו, "תלפיות ד (תש"י), עמ' 606-621; קלמן כהנא, "הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה, "המעין, ט (תשכ"ט), עמ' 25-47; מרדכי סבתו, "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה, "מגדים מב, עמ' 61-124; יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים: מכללה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג.

⁴³ עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמ' 93-96.

⁴⁴ עודד ישראלי, "מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירושו רמב"ן לתורה, "ציון עט (תשע"ד), עמ' 477-506.

⁴⁵ חביבה פדיה, "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן, "ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים (בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשנ"א), עמ' 284-285.

る、来たる世への道に葬られたと伝えられた。⁴⁶

5. 著作

本章では結びに代えて、本論文で扱うナフマニデスの著作を紹介する。

文献学者モーリッツ・シュタインシュナイダーが作成したボドリアン図書館のヘブライ語文献目録ではナフマニデスの著作が 67 点挙げられているが⁴⁷、厳密な成立年代の特定は難しい。おおまかに言えば、初期および中期の著作の多くはユダヤ法関連の著作（タルムード註解や法的主題の小著、レスポンサ、法典の注釈など）と考えられている。一方、本論文の分析の対象となる聖書関連の著作は、その大半がそれ以降に書かれたと考えられる。

ナフマニデスの最も有名な著作は『トーラー註解』、すなわちモーセ五書についての註解である。この註解は伝統的なユダヤ教の注釈つき聖書（ミクラオート・グドロート）にも含まれており、学習テキストとして現在でも広く使われている⁴⁸。『トーラー註解』では、ラビ文学、ラシとイブン・エズラ、マイモニデス、カバラーなどを導きの糸として、たんに聖句の意味を短い言葉で解説するだけでなく、ユダヤ法の議論や、聖書の人物たちの内面描写、その他きわめて多岐にわたる神学的・思索的な主題の考察が展開されている。その執筆過程の解明にはいくつかの困難がともなうが⁴⁹、一部は 1267 年のアリヤー後に加筆として書かれたことが判明している。この大作がナフマニデスの知識と知性のすべてが注ぎ込まれたものであることに疑いの余地はない。

⁴⁶ 125 עמי, תשכ"ב, ירושלים: הדורות הראשונים וקורותם, תשכ"ב, עמי 125; Charles B. Chavel, *Ramban: His Life and Teachings*, New York: Philipp Feldheim, 1960, p. 66.

⁴⁷ Moritz Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin, 1852-1860, pp. 1947-1965.

⁴⁸ エルサレムのイスラエル国立図書館 The National Library of Israel に所蔵されているナフマニデスの『トーラー註解』の写本は 168 点におよぶ（重複、一部のみのものも含む）。印刷版では、1470 年ないし 80 年以前とされるローマ版が初版である。現在では 1959 年に出版されたハイム・ドヴ・シャヴェルによる校訂版（PT1, PT2）が定着している。

⁴⁹ 註解の執筆時期について、モルデハイ・サバトはヨセフ・ベン・ツァディークの年代記『キツール・ザハル・ツァディーク』*Kitzur Zakhar Tzadik* における記述（「ラビ・モシェ・ベン・ナフマン——その記憶が称えられんことを——は 4976 年（西暦 1216 年）に、ジローナにおいてトーラーの註解とタルムードの註解を著した」）を紹介している。サバトはこの 15 世紀の記述を全面的に受け入れることには慎重だが、それでも執筆時期は三十代から四十代にかけてであったと推測する。従来、『トーラー註解』の執筆はより晩年におこなわれたという見解が一般的であったことを考えれば、サバトの主張はかなりユニークである。オフエルとヤコブスは補遺の執筆が 1267 年のアリヤーを待たねばならなかったという事実から、補遺を加える前の完成はアリヤーからそう隔たっていない時期であったはずだと推測する。 סבתו, "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה", עמי 121; עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמי 13. 13. עמי 13. 94 עמי

五書以外では、ナフマニデスはヨブ記に強い関心を持ち、包括的な註解を著した（『ヨブ記註解』）。さらに聖書の主題を語ったテキストとして、『説教「主の教えは全きものである」』や『コヘレトの言葉についての説教』、アリヤー後におこなわれた『ローシュ・ハ・シャナーの説教』といった説教が書き残されている。また、註解や説教とは異なる様式で、特定の主題について書かれた著作もある。さらに、公人としての書簡や私的な手紙、礼拝のための詩などにも、聖書解釈の側面を見ることができる。

翻訳としては、『トーラー註解』の全訳と、四つの説教、『贖いの書』、『討論録』、『報いの門』、『ツアルファトのラビたちへの書簡』（*KR2*, pp. 336-351）の訳が、ヘブライ語原典校訂者のハイム・ドヴ・シャヴェルによる英訳で出版されている⁵⁰。また、『討論録』は17世紀のラテン語訳も含めて各国語に翻訳され、日本語ではこの著作をもとにした戯曲を読むことができる⁵¹。

以下に、本論文で扱うナフマニデスの著作を挙げておく。

- ・『トーラー註解』 *Perush 'al ha-Torah* פירוש על התורה
- ・『ヨブ記註解』 *Perush le-Sefer Iyov* פירוש לספר איוב
- ・『婚礼の説教』 *Derashah la-Hatunah* דרשה לחתונה
- ・『説教「主の教えは全きものである」』 *Derashat "Torat ha-Shem Temimah" 'דרשת תורת ה' תמימה*
- ・『コヘレトの言葉についての説教』 *Derashat Divrei Kohelet* דרשת דברי קהלת
- ・『ローシュ・ハ・シャナーの説教』 *Derashah le-Rosh ha-Shanah* דרשה לראש השנה
- ・『贖いの書』⁵² *Sefer ha-Geulah* ספר הגאולה
- ・『討論録』 *Viku'ah ha-Ramban* יכוח הרמב"ן
- ・『イザヤ書 53章解説』 *Biur le-Parashat "Hineh Yaskil 'Avdi"* ביאור לפרשת הנה ישכיל עבדי
- ・『書簡』 *Igrot* אגרות
- ・『世界の太古、初めより』 *Me-Rosh mi-Kadmei 'Olamim* מראש מקדמי עולמים
- ・『エルサレムの廃墟への祈り』 *Tefilah 'al Harvot Yerushalaim* תפלה על חרבות ירושלים
- ・『人間の教え』 *Torat ha-Adam* תורת האדם
- ・『報いの門』 *Sha'ar ha-Gemul* שער הגמול
- ・『マイモニデス「戒律の書」論評』 *Sefer Mitzvot le-ha-Rambam 'im Hasagot ha-Ramban* ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן

⁵⁰ Moses Nahmanides, *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah*, trans. C. B. Chavel, 5 vols. New York: Shilo Publishing House, 1973; Moses Nahmanides, *Ramban (Nachmanides): Writings and Discourses*, trans. C. B. Chavel, 2 vols. New York: Shilo Publishing House, 1978.

⁵¹ ハイム・マコービイ（立花希一訳）『バルセロナの宮廷にて ユダヤ教とキリスト教の論争』ミルトス、2007年。なお、『討論録』の邦訳は私が準備している。

⁵² 『贖いの書』は版によっては一部が検閲・削除されている。検閲されていない版としては、MS Paris Hébr. 227 (F 26878, 108r-138v, JNUL)がある。シャヴェル版の底本は一部が検閲されたものだが、検閲箇所については無検閲の版を参照することで補足されている（*KRI*, p. 260 に書誌情報あり）。

- ・『創造の業についてのカバラ的説明』 *Biur Ma'aseh Bereshit be-Derekh Kabbalah mi-Yesod ha-Ramban* **ביאור מעשה בראשית בדרך קבלה מיסוד הרמב"ן**
- ・『セフェル・イエツィラー註解』⁵³ *Perush le-Pelek Rishon mi-Sefer Yetzirah le-ha-Ramban* **פירוש לפרק ראשון מספר יצירה להרמב"ן**
- ・『姦通の禁止理由についての秘義の開示』 *Megalet Setarim me-ha-Ramban 'al Ta'am Isur ha-'Arayot* **מגלת סתרים מהרמב"ן על טעם איסור העריות**
- ・『レスポンス』 *Teshuvot* **תשובות**

⁵³ 『セフェル・イエツィラー』第1章のみを註解したテキスト。ショーレムによって校訂・出版された (*MKI*, pp. 87-96)。ナフマニデスの名を冠した『セフェル・イエツィラー』の註解はもうひとつあり、シャヴェルの『著作集』に収録されているものはショーレム版とは異なる (*KR2*, pp.451-462)。近年の学説ではショーレム版がナフマニデス自身の註解として認められているため、本論文でもこれにならう。

第2章 戒律の書物、万物の知識の書物、神の名前——『トーラー註解』序文の分析——

イスラエル・M・タ・シュマが「ハクダマー（序文）なき書物は、ネシャマー（魂）なき身体も同然である」という格言を引いているように、序文は中世ユダヤ教文学においてしばしば重要な役割を担うものと認識されていた¹。原則として、序文は著者自身によって書かれ、中心的な主張や導入的な考察が述べられた。著作に序文を付す様式は9-10世紀のゲオニーム文学において始まったと考えられ²、その後イベリア半島（スファラディ圏）に引き継がれていったが、アシュケナジ圏では広まらなかった。また、形式的に見れば序文は著作の一部だが、序文だけでひとつの独立した作品とみなされることもあった³。

本章で考察するのは、ナフマニデスの『トーラー註解』の序文である。ナフマニデスはモーセ五書の各書に序文をつけたが、創世記の序文だけが明らかに性格を異にしている。出エジプト記、レビ記、民数記、申命記註解の序文が各書の内容を要約したものであるのに対し、創世記註解の序文は創世記の要約ではなく、『トーラー註解』全体の導入となっているからである。ここで私が言う「『トーラー註解』序文」も、この創世記の註解に先立って置かれたテキストをさす。

『トーラー註解』序文でナフマニデスが論じたのはトーラーの概念であった。そして、後で見ると、この主題——教典の概念を考察すること——の選択そのものが革新的であった。その点を考察すべく、本章では比較という方法をとる。具体的には、サアディア・ガオンの『タフスィール』、アブラハム・イブン・エズラの『トーラー註解』、マイモニデスの『迷える者の導き』におけるそれぞれの序文を取り上げ、いわば序文比較研究という方法で、ナフマニデスの議論の特徴を描き出してゆきたい。

1. 「原初の書物」としてのトーラー

¹ “HAKDAMAH,” *Ej*, vol. 8, p. 242.

² M・シュヴァルツ版マイモニデス『八つの章』*Shmonah Perakim*におけるサラ・クライン・ブレスラヴィイの解説を参照。 משה בן מימון, שמונה פרקים: והם הקדמת הרמב"ם לפירושו למסכת אבות, בתרגום מ' שורץ, בהוספת מבוא ע"י ש' קליין-ברסלבי, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשע"א, עמ' 4.

³ マイモニデスの『八つの章』は形式的にはミシュナ「アヴォート篇」註解の序文だが、この序文自体で靈魂論や人間論を主題とするひとつの完結した著作でもある。その内容は、人間の魂とその諸力、魂の諸力の善悪、魂の病とその治癒、魂の諸力の方向づけといった靈魂についての考察、高德な人間と衝動を自制する人間の相違、預言による神の把握、人間の自由意志についての考察、占星術に対する批判で構成されている。

サアディア 修練としてのトーラー学習

サアディア・ガオン (Sa'adia Gaon, 882–942) は、「あらゆる場所において話す者たちの長」とイブン・エズラが評するように、ヘブライ語の研究や、語源学および文法的な方法による聖書解釈のパイオニアであった⁴。サアディアの革新的な仕事は中世ユダヤ文学の多様な領域におよぶが、そのひとつが註解であった⁵。

サアディアの注釈つきアラビア語訳聖書『タフスィール』*Tafsir*の序文では、トーラーの学習方法が説明されている⁶。サアディアはトーラーが人間に与えられたのは修練のためであると考え、トーラーを学ぶ方法は具体的に三つあり、それらはすべてトーラー自身によって示されている。①戒律として命令される内容（「しなければならないこと」と「してはならないこと」）だけを学ぶ。②戒律の目的である報酬と罰について学ぶ。③報酬と罰の結果として実際に人々に何が起こるのかを学ぶ。そして、サアディアはこの第三の方法が最も重要であると主張する。

次に、サアディアはトーラー解釈の原則を説明する。モーセ五書は聖書のなかで最も重要な書物であり、原則として字義どおりに解釈されなければならない。ただし、以下の二つの要求がある場合は例外である。その要求とは、「トーラーに先行する要求」と「トーラーの後に来る要求」である。具体的には、前者は知性による証明や諸感覚による把握、後者はトーラーが与えられた後の預言者たちの伝承をさす。これらにもとづく解釈が字義的解釈に一致しない場合、字義的解釈の原則は適用されない⁷。

この解釈原則の議論は、トーラーの啓示についてのサアディアの理解を反映している。トーラー学習の三つの方法は、神による語りの順序に対応している。トーラーにおいて、神はまず命令し、次に命令の目的を告げ、最後に実際の出来事を語る。しかし、トーラーは時間

⁴ אברהם אבן עזרא, מאזני לשון הקודש, אופנבך, תקנ"א, עמ' 1; אברהם ש' חלקין, "הפרשנות היהודית בערבית : חוץ לספרד והפרשנות הקראית הקדומה", פרשנות המקרא היהודי: פרקי מבוא (עורך מ. גרינברג, ירושלים: ראש"א, 1988), עמ' 15-28 (16).
 なお、アブラハム・S・ハルキンはイブン・エズラの賛辞を「ראש המדברים בכל דבר」
 と記しているが、正しくは「ראש המדברים בכל מקום」である。

⁵ 註解をめぐるサアディアとカライ派の問題を概説したものとして以下を参照。Meira Polliack, "Concepts of Scripture among the Jews of the Medieval Islamic World," in *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction* (ed. B.D. Sommer, New York: NYU Press, 2012), pp. 80-101.

⁶ テキストはヨセフ・カフィフによるヘブライ語訳を使用（『トラット・ハイーム』に収録。TH Gen. vol. 1, pp. 3-4.） תרגום התנ"ך של הרס"ג לתורה ע"י הרב יוסף קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ד. (1)

⁷ さらに、サアディアの主著『信仰と意見の書』第7篇（「この世における死者の復活について」）2章では、聖句を字義的に解釈する原則が適用されないケースが四つにまとめられている。諸感覚が字義を拒絶する場合、知性が字義を拒絶する場合、矛盾する内容の聖句が明らかにある場合、字義が伝統的な解釈に反する場合、の四つである。Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. S. Rosenblatt, New Haven: Yale University Press, 1948, pp. 265-267. 『信仰と意見の書』における説明は、『タフスィール』序文におけるそれとほぼ一致するが、三番目のケース（聖句同士の矛盾）については後者で言及がない。他方、『信仰と意見の書』には「トーラーに先行する要求」や「トーラーの後に来る要求」といったカテゴリーは見られない。

の始まり、つまり世界が創造されたときに与えられたのではなく、人間が十分な数にいたったときに初めて与えられた。それゆえ、神は啓示以前の出来事を端的に知らせなければならなかった。注目すべきは、サアディアの関心がトーラーはいつ「書かれたのか」ではなく、いつ「与えられたのか」という点に向けられていることである。サアディアにとって、トーラーは「与えられた」ということが重要である。それゆえ、人間がその創造以来有する知性や感覚が「トーラーに先行する要求」となり、また啓示以後の預言者たちの伝承が「トーラーの後に来る要求」となって、それぞれ解釈の原則として成り立つのである。

『タフスィール』は、トーラーの字義を理解しようとする弟子たちのために書かれた。サアディアが目指したのは、「知性によって把握されることと、伝承として受け継がれることにしたがって正確を期した、トーラーのみの聖句についての字義的な翻訳」(*TH Gen.*, vol. 1, p. 4)であった。この序文の主題はトーラーをいかに読むかということである。そして、サアディアはトーラーが「与えられた」ことに注目し、トーラーとは人間の修練のために与えられた書物であると定義したのである。

イブン・エズラ トーラー解釈の五つの方法

サアディアたちによって発展したヘブライ語の言語学的研究は、その後イベリア半島の聖書注釈家たちに受け継がれた。彼らの著作活動の大半はユダヤ・アラビア語でおこなわれたが、トゥデラ出身のアブラハム・イブン・エズラはヘブライ語で数多くの著作を残した。

イブン・エズラの『トーラー註解』序文では、「これは詩人アブラハム（・イブン・エズラ）の『ヤシャルの書』であり、文法の綱に結びつけられ、知性の目にかなうであろう。それを支持する者はみな幸いである」(*TH Gen.*, vol. 1, p. 5)⁸という詩文が掲げられている。イブン・エズラは自らの註解を「ヤシャルの書」（セフェル・ハ・ヤシャル）と呼ぶ。この表現は聖書にも出てくるが⁹、イブン・エズラはその「ヤシャル」の原義である「まっすぐな」という意味をふまえ、「ヤシャル」をプシャト（字義）の意味で理解した¹⁰。そして、そのプシャトの探究こそが『トーラー註解』の目的であると宣言する。

では、イブン・エズラの考える「プシャト」とは何か。彼の『トーラー註解』序文はすべてその議論に費やされている。まず、イブン・エズラは既存の四つの解釈方法を批判する。第一はサアディアを含むゲオニームの解釈方法であり、聖句についての彼らの説明は占星術のような「外部の知恵」に立脚しているために、不要に冗長になってしまっている。イブ

⁸ テキストはアシェル・ヴァイゼルによる校訂版を使用（『トラット・ハイム』に収録）。 פירוש התורה לראב"ע על פי כת"י ודפוסים ראשונים ע"י אשר וייזר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו.

⁹ 聖書における「ヤシャルの書」は、ヨシュアやダビデの詠んだ詩を収めた詩集をさす。ヨシュ 10:

13、サム下 1: 18。

¹⁰ イブン・エズラ『トーラー註解』民 22: 28 の注釈参照。Uriel Simon, "Abraham ibn Ezra," in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, Volume 1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages* (ed M. Saebo, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), pp. 378.

ン・エズラはそうした「知恵」を否定するのではなく、それについてはトーラーではなく「知恵を持つ者たちの書物」から学ぶべきであると主張する¹¹。第二はカライ派の解釈方法である。ラビ体制にとっての異端であり、ミシュナやタルムードといった口伝の伝統を認めない彼らは、伝統を顧みずに自分たちの望むままの聖書解釈をする。しかし、モーセ五書にはたとえば祝祭の詳細などは書かれていないため、ラビたちの口伝の教えを手がかりとしなければならない。したがって、イブン・エズラの見るところでは、その口伝を拒むカライ派はトーラーの言葉の説明を決してまっとうできないことになる。第三はトーラーのすべてを秘義と信じるものである。「暗闇の方法」と名づけられたこの方法は、多くのキリスト教徒による寓意的な解釈をさす。イブン・エズラはトーラーの秘義の存在そのものは否定しないが、この第三の方法の問題点は、トーラーに対する知性的考察の可能性を初めから否定していることにある。イブン・エズラはトーラーとは知性なき者に与えられたのではないとして、この方法を批判する。第四はヘレニズム世界およびキリスト教世界のラビたちの解釈方法、すなわちユダヤ教の伝統的なミドラシュ文学である。彼らの解釈は真理に近いものであるが、基準となるべき文法が顧みられないために、その釈義（デラシュ）は収束のつかないものになってしまっている¹²。

このように既存の解釈方法を批判したうえで、イブン・エズラは真理を探究するための「第五の方法」を定義する。

第五の方法、それが私の註解が立脚するところの私自身のものである。それは、私の目において、私が唯一畏れる主の御前においてまっすぐ（ヤシャル）である。私はトーラーについて、恣意的に取り組むことはせず、全力を尽くして各語を良く精査し、その後で私の手がつかむことにしたがって説明をする。そして、選ばれた単語として説明が求められるすべての単語が見出されよう。最初の説明において、「天」（シャマイム）の説明が見出されるように。すべての言語はこの法に従っており、なぜこれは「マレー」で、なぜこれは「ハセル」なのか¹³（中略）という伝承の人々の理由づけには言及しない（*ibid.*, vol. 1, p 10）。

イブン・エズラは自身の解釈方法の基礎を「各語の精査」とする。それは、語源学や文法学

¹¹ ウリエル・シモンは、イブン・エズラの考えを「聖書もまた科学や一般知識に照らして理解されるべきではあるが、それらはそれ（聖書）に基礎づけられている必要はない」（Simon, “Abraham ibn Ezra,” p. 381）と表現する。

¹² *TH Gen.*, vol. 1, pp. 5-10. イブン・エズラは真理を円の中心点にたとえて、旧来のトーラー解釈の方法がその中心からどれほど隔たっているかを示す。第一の方法はその中心点から程遠い位置にあり、第二の方法は自らが中心点にいと誤って思い込み、第三の方法はその円のさらに外にあり、第四の方法はその中心点の近くにある。

¹³ 「マレー」、「ハセル」とはヘブライ語の二つの綴り方をさす。子音文字に母音記号（ニクダ）をつける方式を「ハセル」、ニクダの代わりに「ユッド」や「ヴァヴ」などの文字を補充する方式を「マレー」と呼ぶ。

の観点から聖書の語句を吟味することである。言語とはすべてそのような科学的方法が適用されるものであり、聖書の言語もその例外ではない。つまり、イブン・エズラの考えでは、聖書の言語もまた人間の言語であり、同じ単語で綴り方が通常と違うからという理由で、何か特別な意味を見出そうとするような伝統的な解釈は退けられなければならない。

イブン・エズラは自身の解釈方法をこのように定め、その字義的解釈をトーラー全般にわたって適用すると明言する。ただし、ひとつの聖句に二つの解釈——プシャトとデラシュ（「第四の方法」）——が当てはまりうる場合、そのデラシュも受け入れる。それはサアディアが示したように、字義を排除するというのではない。むしろ、イブン・エズラは「いかなる聖句もその字義を離れない」というタルムードの格言¹⁴に則り、あくまでもプシャトを第一とし、それに加えられる形でのみ「第四の方法」を認める姿勢を表明したのである。

ナフマニデス 「原初の書物」としてのトーラー

このようにサアディアとイブン・エズラがトーラー解釈の方法論を展開したのに対して、ナフマニデスの関心は異なる主題に向けられる。彼の『トーラー註解』序文は次のように始まる。

我らの師モーセは、ほむべき聖なるお方の口から語られるトーラーのすべてとともにこの書物を書いた。おそらく、彼はそれをシナイ山で書いたのであろう。なぜなら、そこで彼にこう言われるからである。「私のもとに登りなさい。山に来て、そこにいなさい。私は、彼らに教えるために、教え（トーラー）と戒めを記した石の板をあなたに授ける」（出 24:12）。

「石板」は石板と書かれたもの、つまり十戒を含む。「戒律」とはすべての数の戒律、当為戒律と禁止戒律のことである。だとすれば、「教え」（トーラー）は、「ベレシート」（「初めに」。創世記冒頭の語句）の始まりからの物語を含む。なぜなら、それは信仰についての道を人々に教える（モーラー）¹⁵からである。モーセは下山すると、トーラーの初めから幕屋の物語の終わりまでを書いた¹⁶。そして、（荒野での）四十年の最後にトーラーを書き終えた。それは、「この律法の書を取り、あなたたちの神、主の契約の箱の傍らに置きなさい」（申 31:26）と彼が言ったときのことである。（PTI, pp. 1-2）

この書き出しから明らかなように、ナフマニデスの議論の中心にあるのはトーラー解釈の方法ではない。むしろ、それはトーラーという教典の成立過程である。

¹⁴ TB シャバット 63a 他。

¹⁵ トーラー תורהとモーラー מורהは同じ語根。「トーラー」は女性名詞だが、その前の「含む」という動詞も単数形男性名詞を主語とする活用変化をしていることから、男性形の הואという代名詞に置き換えていると思われる（単数形女性名詞の場合、「教える」は「モーラー」と発音）。

¹⁶ 出エジプト記註解の序文から判断すると、「幕屋の物語の終わり」とは出エジプト記の最終部をさすと思われる。

冒頭で、まずナフマニデスはトーラー全体の著者がモーセひとりであることを明言する。なぜこの一文で始めたのかはわからないが、タルムード¹⁷やイブン・エズラ（や後のスピノザ）が提起したような、「トーラーはひとりの著者によってそのすべてが書かれたのではない」という疑念が念頭に置かれている可能性は大いにある。モーセがトーラー全体を書いた、ということをあえて強調する必要がある。そうナフマニデスが認識していた文脈が存在していたのではないか、ということである。

その後の記述はややわかりにくい。読者が混乱するのは、モーセが「この書物」をシナイ山の山中で書いたという記述と、下山してから書き始め、荒野の四十年の最後に書き終えたという記述が並んでいるためである。結局のところ、トーラーはどのように書かれたとナフマニデスは考えているのだろうか。

ハイム・ドヴ・シャヴェルはこの併記を「矛盾」とみなす。そして、ナフマニデス自身は後者の見解を最終的に採用していると主張する。モーセはシナイ山で神から命令を受け、下山してからトーラーを書いたということである¹⁸。他方、マザル・ドゥリはナフマニデスがあえて自分の立場を明確にしていなと主張する。重要なのはモーセが最初から最後までトーラーをひとりで書いたことであって、その過程についてはさまざま見解があることを示せばよいと考えていたというのである¹⁹。

ナフマニデスの記述をさらにたどろう。次に、彼はトーラーが書かれた過程をめぐるタルムードの論争を参照する²⁰。一方は「トーラーは巻物ごとに与えられた」と主張し、他方は

¹⁷ TB ババ・バトラ 15a。「モーセは死んだ」という申 34：5 以降の 8 節とヨシュア記はヨシュアによって書かれたという意見が記されている。

¹⁸ シャヴェルの解説は、*PTI*, p. 1 の脚注を参照。

¹⁹ מזל דורי, "פירוש להקדמת הרמב"ן לבראשית", הגיגי גבעה ח (תש"ס), עמ' 96-89.

²⁰ TB ギッティン 60a.

R・ヨハナンは R・バナアの名において言った：トーラーは巻物（メギラー）ごとに与えられた。それは、「そこで私は申します。ご覧ください、私は来ております。私のことは巻物（メギラト・セフェル）に私のことが書かれている」（詩 40：8）と言われるとおりでである。R・シムオン・ベン・ラキシュは言った：トーラーは封をされて与えられた。それは、「この律法の書（セフェル・トーラー）を取りなさい」（申 31：26）と言われる。他の者はその「取りなさい」という句について、それはまとめられた後のことであると言った。また、他の者は「巻物（メギラー）に私のことが書かれている」という句について、トーラーの全体が「メギラー」と呼ばれると言った。それは、「（御使いが私に）『何を見ているのか』と尋ねたので、私は答えた。『「メギラー」が飛んでいるのが見えます』（ゼカ 5：2）と書かれているとおりでである。

ここでは、トーラーが複数の「巻物」（メギラー）に分けて与えられたという意見と、「書物」（セフェル）として一度にすべてが与えられたという意見が、それぞれ聖書の言葉を根拠として提示されている。次に、同じく聖書の言葉を参照するかたちでそれぞれの意見が批判される。後者に対する批判は申 31：26 を別の仕方では解釈することにもとづく。すなわち、まとめられた「セフェル」という形態の前に、分割された巻物としてトーラーが与えられていたということである。他方、前者に対する批判は詩 40：8 の「メギラー」の意味を、別の聖書テキストから検証しなおすことによってなされる。ゼカ 5：2 では「メギラー」は分割された巻物ではなく、「トーラー全体」という意味で使われている、という批判である。

「トーラーは封をされて（一度に）与えられた」と主張する。もし、ドゥリが主張するように、ナフマニデスがこの両者を取り入れようとしていたとすれば、モーセがシナイ山から下りてきた後でトーラーを書き始め、四十年の放浪のなかで段階的にひとつずつ巻物を完成させていったと理解していることになるだろうか。ところが、そうだとでも「トーラーはシナイ山で書かれた」という最初の見解の位置づけがわからないままである。

ナフマニデスが参照しているタルムードでは、トーラーの完成が漸次的かあるいは一挙に成し遂げられたものかについては対立しているが、いずれにせよトーラーの完成はシナイ山ではなく、四十年後のカナンの地に入る直前であったという点では一致している。完成までの過程については意見が分かれているが、完成された時間と場所については同意しているのである。したがって、このタルムードの教えを注釈して、モーセがトーラー（あるいは創世記）をシナイ山で書いたという見方はすでに排除されている、とラシが説明していることについてナフマニデスは同意している²¹。だとすれば、「おそらく、彼はそれをシナイ山で書いたのであろう」という推測めいた言葉の意図がますますわからなくなる。

私の見解を述べたい。私の考えでは、その言葉における「彼」を特定することが鍵である。シャヴェルやドゥリの解釈では、「彼」とはモーセのことであった。つまり、ナフマニデスは「モーセによるトーラー記述」という問題に対して見解を矛盾させた（シャヴェル）、あるいは未決定のまま見解を並べた（ドゥリ）と彼らは説明している。だが、この「彼」がモーセではなく、神だとしたらどうだろうか。なぜなら、その直後に引かれている聖書の一節（出24:12）における「教えと戒めを記した」者である「私」とは、モーセではなく神のことだからである。つまり、ナフマニデスはこの出24:12の解釈として、神がシナイ山でトーラーを書いた可能性（「おそらく」）を示唆しているのではないか、というのが私の見解である。ただし、話がややこしくなるが、このナフマニデスの解釈は作業仮説でしかない。最終的にナフマニデス自身が排除する解釈だということである。

ともかく、ナフマニデスはサアディアとは違い、「トーラーが与えられること」よりも「トーラーが書かれること」に強い関心を抱いていることは明らかである。次に、ナフマニデスは現行のトーラーが第三者的な語り手の立場から書き記されていると主張する。つまり、創世記は本来、「そして神はこれらすべてのことをモーセに話した、曰く」という書き出しで始まるはずだった。モーセは神の口から聞いたとおりに書き写したにすぎないということである。しかし、モーセは他の預言者たちとは異なり、（会話文を除き）トーラーのなかで

²¹ ラシの解釈によれば、いずれの意見に立脚するにせよ、トーラーが書き終えられたのは荒野の四十年間の放浪が終わったときであり、タルムードの賢者たちの争点は、モーセがトーラーを一単位ずつ書いていったのか、それともそれを記憶して並べていったのかということに集約される。そして、ナフマニデスも「しかし、またある者の言う言葉によれば、『トーラーは封をされて与えられた』、つまりそのすべてが四十年目に、彼が『あなたたちは今、次の歌を書き留め、イスラエルの人々に教え、それを彼らの口に置きなさい』（申31:19）と命じられ、『この律法の書を取り、あなたたちの神、主の契約の箱の傍らに置きなさい』（同26）と命じたときに書かれたのである」（PTI, p. 2）と述べ、ラシと同様にトーラーの巻物は「四十年目に」初めて一度に書かれたと考える。

自分のことを「私」とは書かなかった。モーセは自分をあたかも書き手とは別人物のようにして登場させ、一人称ではなく三人称で書いたというのである。

なぜトーラーはこのような文体になっているのか。この「特徴的な」（とナフマニデスが見る）文体から何がわかるのか。ナフマニデスは次のように回答する。

トーラーがこの言葉遣いで書かれている理由は、それが世界創造に先立っていたことである。そして、我らの師モーセの誕生にも先立っていたことは言うまでもない。それは、伝承（カバラー）によって我々に伝わっているとおりであり、トーラーは白い火の上に黒い火で書かれていた²²。見よ、モーセは「原初の書物」（セフェル・カドモン）から写して書いた者のごとくであり、それゆえに匿名で書いたのである。しかし、確かなこと、明らかなことは、創世記の初めから「全イスラエルの目の前で」（申命記の最後）まで、トーラーのすべてが、ほむべき聖なるお方の口からモーセの耳に届いたということである。（*ibid.*, pp. 2-3）

トーラーの書き手であるモーセは、「私がトーラーを書いた」とは言わず、匿名で書いている。このことをナフマニデスはユニークな仕方で理解する。それは、トーラーが世界創造以前から存在していたことをこの匿名性が教示している、という理解である。この世界に与えられたトーラーには原初の姿がある。モーセが書き写したのは、まさにその「原初の書物」だったというのである。

ナフマニデスは、啓示されたテキストの文体からトーラーの始原性を想定する。そして、この大胆な思考は「神がシナイ山においてトーラーを書いたのか」という冒頭の問題に決着をつける。出 24:12 の解釈として提示されたその選択肢は、「原初の書物」というトーラー概念によって排除される。つまり、「シナイ山でトーラーを書いたのは神である」という見解を作業仮説とし、それを批判することで、ナフマニデスは誰がどのような過程でトーラーを書いたのかという問題に明確な答えを示そうとしているのである。その答えとは、トーラーは世界創造に先立つ「原初の書物」からモーセが書き写したものであり、モーセはシナイ山から下りた後、漸次的にあるいは一括して四十年間の放浪のはてに完成させた、というものである。また、ナフマニデスは「トーラーのすべてが（中略）ほむべき聖なるお方の口からモーセの耳に届いた」と再び断言している。これもモーセの著者性への疑義に対する批判を含意したものかもしれない。

ナフマニデスの描くモーセはいわば神に忠実な書記、写字生である。そして、このモーセ像には二つの重要な意図が込められている。ひとつは、「原初の書物」としてのトーラー概念——トーラーは世界創造以前から「白い火の上に黒い火で書かれた」書物として存在していた——を提示することである。もうひとつは、モーセの生前、そして死後の出来事さえも含めたトーラーのすべての言葉がモーセ自身によって書かれたと主張することである。

²² TY シュカリーム 6:1。

2. 万物の知識の書物としてのトーラー

ナフマニデス 万物の知識の書物としてのトーラー

次に、ナフマニデスの関心はトーラーと知識の関係性に移る。ナフマニデスは神がトーラーを通じて、モーセにすべての被造物についての知識を与えたと主張する。その知識は鉱物の力・植物の力・動物の魂・人間の魂という下界における四つの力とその帰結、さらに天体をはじめとする天上の被造物をも含む。

この知識の授与について、ナフマニデスは「理知の門」(シャアレイ・ビナー)というタルムードの教え²³を引用する。「理知の門」とは、それぞれの被造物が創造されたときに創造され、その被造物についての知識をもたらすものである。創造された「門」の数は五十個であり、ひとつを除いてすべてがモーセに伝えられた。つまり、四十九個の「門」によってモーセは下界と天上のすべての被造物についての知識を神から受け継いだのである。なお、最後の五十番目の「門」は神自身についての知識であり、ナフマニデスは「おそらく、この門は高められるべき創造主の知識についてであり、それは被造物には伝えられなかったのであろう」(PT1, p. 3)と述べている。

では、これらの「理知の門」がモーセに伝えられたことと、トーラーというテキストのあいだにはどのような関係があるのか。ナフマニデスは次のように説明する。

理知の門について、我らの師モーセに伝達されたことのすべて、そのすべてはトーラーに書かれている。それは明確に、あるいは単語にほのめかされて、あるいはゲマトリア²⁴によって、あるいは文字の形によって、つまり決まった形で書かれているか、あるいは巻いたり曲げたりその他など形を変えるかによって、あるいは文字の小さな飾りや王冠によって書かれている。(ibid., p. 4)

ここには知識の書物としてのトーラーという概念の特徴が表現されている。モーセに啓示された成文トーラー(モーセ五書)とは、この世界におけるすべての被造物についての知識が記された書物である。そして、その知識を引き出すためには、テキストの字義的解釈、暗示の解釈、ゲマトリア、イレギュラーな書体や文字の装飾についての解釈など、ありとあらゆる解釈技法が要求される。言うなれば、トーラーはそれ自体が完全な百科事典のようであ

²³ TB ローシュ・ハ・シャナー21b。ナフマニデスはレビ25:2の注釈(PT2, p. 167)において、同じタルムードの教えを引用し、安息年とは神がモーセに与えた理知の門そのものであるとみなす。それは、原初から終末にいたるすべての存在を神がモーセに知らせたということであった。

²⁴ ヘブライ文字の数値計算。二十二個のヘブライ文字はそれぞれ数字に対応しており(たとえばאは1、פは100)、単語や文章を構成するヘブライ文字を数に置き換えて和を求める。

り、この深淵なコーパスから知識を獲得するには、多様な「引き方」を熟知し、究めていなければならないのである。

そして、ナフマニデスは知識の書としてのトーラーを学び究めた人物を挙げる。トーラーを釈義して無数の法規を引き出した R・アキヴァ、ヘブライ文字の装飾についての秘義を知っていたヒゼキヤ王、ベヘモートとレヴィヤタンについて語ったエリフ、メルカヴァ（神の戦車）の幻を見た預言者エゼキエル、そしてすべての被造物についての知識に精通したソロモン王である²⁵。ナフマニデスの見解では、彼らはみな、秘義的な知恵も含むすべての知識をトーラーから学んだ。言い方を変えれば、すべてはトーラーのみから学ぶことができるということを彼らが証明しているのである。

3. 戒律の書物／神の名前としてのトーラー

マイモニデス 銀細工に覆われた金の林檎を見る

アモス・フンケンシュタインはナフマニデスのこの立場を極大主義と考える²⁶。トーラー（あるいは聖書）にはユダヤ教の神学や実践すべき事柄だけでなく、ありとあらゆる種類の知識がさまざまな仕方で最大限に包摂されているという教典理解である。そして、教典と知識の関係という観点で見ると、ナフマニデスは彼以前のユダヤ知識人たちと対立している。すでに見たように、イブン・エズラはゲオニームの解釈方法を批判するなかで、トーラーの知に外部の学知を含める姿勢を問題視した。教典が知の源泉となりうるのは宗教的な教義や実践内容にかぎられるという立場を取るイブン・エズラにとって、哲学や占星術を学ぶためにトーラーを読むことはありえないのである。そして、この主題についてナフマニデスとの比較対象として取り上げるのにふさわしい人物がいる。マイモニデスである。

マイモニデスの著作はナフマニデスにきわめて大きな影響を与えた。ハヴィーヴァ・ペダヤの主張するところでは、ナフマニデスの『トーラー註解』序文との比較においては、マイモニデスの『「ヘレク」の章（ミシュナ「サンヘドリン篇」10章）註解』序文 *Hakdamah le-Perek "Helek"* および『迷える者の導き』 *Moreh Nebukhim* の序文が重要である²⁷。以下、ペダヤの議論を参照しながら、マイモニデスとナフマニデスのトーラー理解の違いを考察してみたい。

『「ヘレク」の章註解』序文は、「我々の信仰（ダト）²⁸の原理とその原則は、十三の原則

²⁵ R・アキヴァの伝承は TB メナホート 29b。ヒゼキヤ王、エリフ、エゼキエルの伝承は MD 『雅歌ラッパ』 1:28 より。ソロモン王の伝承は『ソロモンの大いなる知恵』（アラム語の聖書外典）7章。

²⁶ Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkley: University of California Press, 1993, p. 90.

²⁷ חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב: עם עובד, תשס"ג, עמ' 124-125.

²⁸ アブラハム・メラメドによれば、現代ヘブライ語で「宗教」を意味する「ダト」דַתは、歴史的に意味を変遷させてきた。そして、マイモニデスの革新性は、それまで「法」（ユダヤ教固有の法あるいは法一

である」²⁹という有名な十三原則を含む。この原則のうち、第八と第九がトーラーについてである³⁰。マイモニデスは第八原則の冒頭で「トーラーは天からのものである。この（我々がいま手にしている）トーラーのすべてはモーセによって与えられたのであり、それはすべて力あるお方の口から語られたもの、つまりそれはすべて、ほむべき主から彼に届いたことを信じる」と述べている。その啓示がどのようなものであったのかを知ることはできない。我々が知りうるのは、「モーセ——彼の上に平安あれ——にそれが届き、彼は書記のごとくであった」、つまりモーセは神によって届けられた教えをそのまま書き写したことだけである。トーラーがモーセ自身の創作を含むという意見をラビたちは非難したが、マイモニデスは自分も彼らに同意すると主張する。モーセは忠実な書記であって、トーラーのすべては神によって語られたのである。さらに、マイモニデスは「トーラーのひとつひとつの言葉のなかに知恵と奇跡があり、それらを理解する者にとっても、その知恵のめざすところをとらえることはできない」と主張する。

ペダヤも指摘しているが、第九原則におけるトーラーの真正さも含めて、書記としてのモーセの役割、知恵に満ちた書物としてのトーラーという主張は、ナフマニデスの序文におけるそれとよく似ている。逆に、明らかな違いがあるとすれば、マイモニデスには「原初の書物」というトーラー概念が見られないことである。ゲルショム・ショーレムが指摘するように、その概念はナフマニデスもかかわったジローナのカバラー・サークルにおいて示されたものであった³¹。イスラーム圏の哲学的な思潮においては、「原初の書物」という概念は成立しなかったのである。

一方、哲学書『迷える者の導き』の序文では、トーラー（あるいは聖書）の秘義という主題がみられる。したがって、トーラーは隠された意味を有するテキストであるという基本的な理解については、マイモニデスとナフマニデスは合意している。しかし、両者には根本的な違いもある。まずは秘義についてのマイモニデスの立場を見ておきたい。

『迷える者の導き』の序文では、聖書におけるあいまいな語句の説明と、預言書（モーセの預言、つまりモーセ五書も含む）における譬え（マシャル）の説明という二つの目的が掲げられる³²。マイモニデスが想定する読者とは、トーラーの知恵だけでなく哲学者の知恵についても思索するけれども、そうした両義的な語句の理解を欠いている、あるいは譬えを字

般)をさす用語として使われてきた「ダト」に「信仰」という意味および用法を与えた点にある。

44- אברהם מלמד, דת: מחוק לאמונה, קורותיו של מינוח מכונן, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ד, עמ' 52.

²⁹ テキストはモルデハイ・D・ラビノヴィッツ版マイモニデス『ミシュナ註解序文』に含まれているシュムエル・イブン・ティボン訳ヘブライ語版を使用。 משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת מ' ד' רבינוביץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 136.

³⁰ שם, עמ' 144-146.

³¹ ゲルショム・ショーレム『カバラーとその象徴的表現』（小岸昭・岡部仁訳）法政大学出版局、1985年、57-58頁および注15（280頁）。

³² テキストはシュムエル・イブン・ティボン訳ヘブライ語版を使用。 משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, תרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 4-5.

義的にしか理解しかできないがゆえに「迷える」者である。ただし、マイモニデスは自らの「導き」が彼らのすべての疑念を取り除くとは言っていない。それはマイモニデス自身の能力的な限界というよりも、真理が本質的に有している秘義的な性質に起因する。

マイモニデスは世界創造の業（マアセ・ベレシート）を自然学に、エゼキエルにおける戦車の幻視（マアセ・メルカヴァ）を形而上学にそれぞれ一致させ、それらの学習についてのラビたちの教えを引用する。

マアセ・ベレシートについて二人の前で釈義してはならない。マアセ・メルカヴァについてひとりの前で釈義してはならない。その者が賢く、自らの知性において理解するのでないかぎり。（中略）その者には章の冒頭だけを伝える。³³

自然学と形而上学を聖書の秘義的な主題として位置づけなおすマイモニデスの意図は、これら二つの学知の学習について、上記のラビたちの規範を適用することにある。要するに、自然学と形而上学の学習によってたどりつくことのできる真理とは秘義的なのである。「秘義的」と言う意味は、真理とは闇に光るきらめきのごとくであり、それを見る側の知的完成の程度にしたがって、そのきらめき方（把握できる部分）も変わってくるということである。そして、このような「きらめき」としての秘義的な性質は、真理を受け取る側だけでなく、それを表現しようとする側にとっても限界を生じさせる。

知りなさい。完全なる者のひとりが、自らの完全さの程度にしたがって、これらの秘義から理解した事柄に言及しようとするとき、それが口頭であれペンであれ、把握したわずかな部分でさえ完全かつ一貫した明快さで説明することはできない。公に学ばれている他の知恵のようにはいかないのである。³⁴

秘義の表現についての限界あるいは禁止は、マイモニデス自身の著作行為にも例外なく課される。そして、ペダヤの理解では、マイモニデスはトーラーが「何かを隠しつつ書く」という文体をそなえており、この文体を自分の『迷える者の導き』にも適用した³⁵。秘義の存在が文体を決定づけるのであり、トーラーの真理としての秘義が書かれたトーラーと『迷える者の導き』はその文体において重なり合うのである。

つまり、『迷える者の導き』には「教典的な性格」がある。そう主張するペダヤの議論はきわめて示唆的である。しかし、彼女の議論には二つの見落としがある。第一に、そもそも秘義がなぜ書かれなければならないのかを彼女は問うていない。ナフマニデスがそうであったように、ユダヤ教では多くの場合、秘義の伝達は口承が望ましいと考えられてきた。も

³³ .5 עמי, שם 出典は M ハギガー2 : 1 および TB ハギガー13a。

³⁴ .7 עמי, שם

³⁵ פדיה, הרמב"ן, עמי 124.

しも「書く」という行為そのものがその口承という規範を破ることを意図するとマイモニデスが考えていたとしたら、そこには何か理由があるはずなのである。第二の問題点は、秘義を「隠しつつ書く」ことを選んだマイモニデスと、秘義について「思索するな」と警告したナフマニデス、というかたちでペダヤが両者の差異を際立たせ、二人の違いをそこに集約させていることである³⁶。しかし、私の考えでは、マイモニデスとナフマニデスは秘義に対する姿勢以前に、秘義を含むテキストについての理解が著しく異なっている。「秘義的なテキスト」としてのトーラーという概念は共有していても、その中身が違うということである。

第一の問題点から論じる。秘義が秘義たりうる条件というものがあるとしたら、それは何か。大きく分けると、それは「内容」（多くの人には聞いても理解できない内容である）と「伝達手段」（ごく一部の人間にだけ伝えられる）である。そして、マイモニデスは秘義の成立条件を後者の意味で理解する。秘義はかぎられたふさわしい者にしか教えてはならない。伝達における制限が厳命されているからこそ秘義は秘義たりうるのであり、少数の者だけが所有する教えであり続けることができる。

だが、それは秘義の存続を危険にさらすことでもある。伝達が厳しく制限されてしまうと、秘義を知る資格を持つ優秀な弟子がいても、師弟いずれかがその伝達の前に命を落とすなどの事態によって秘義が忘れ去られることになりかねない。伝達の手がなれば、秘義を知る人間が誰もいなくなってしまうのである。モシェ・ハルベルタルによれば、マイモニデスは伝達に依存する伝統的な秘義の成立条件と秘義の存続の危険性とのジレンマを自覚していた。そして、「秘匿的な知識の伝達について二つの異なる技法を明確にしている」³⁷という。ハルベルタルの挙げる「二つの異なる技法」とは、譬えやあいまいな語句を手段とする書記の技法と、口頭による伝達の技法である。マイモニデスは『迷える者の導き』第三部の序文で、最も秘匿的であるマアセ・メルカヴァの教えについて、ラビたちの定めた規範があまりにも厳格だったことが、「その知識が民の間から完全に途絶えてしまったことの原因である」³⁸と述べている。マアセ・メルカヴァの伝承方法——章の冒頭だけを伝える——とは、書くことを禁じ、ふさわしい個人に口承で伝達することである。だが、秘義が秘匿的でありすぎると、その内容が正しく伝わらないまま消滅してしまう危険がある。書くことによる伝達とはその救済策なのである。書いておくことで、口承の不備による忘却から秘義を救済する。もちろんその秘義を完全に明快さで書き、説明することはできない——それでも書かなければならない——。そこで、秘義を「書く」唯一の手段が譬えや両義的な語句となる。『迷える者の導き』ではそうした譬えや語句の一部が明らかにされるのである。

次に、第二の問題を検討したい。秘義についての書き言葉、すなわちトーラーおよび『迷える者の導き』の文体をどう読むべきかについて、マイモニデスはある聖句をもちいて説明

³⁶ שם, עמ' 125.

³⁷ Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation*, trans. J. Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 63.

³⁸ משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, עמ' 372.

する³⁹。それは、「時宜にかなって (アル・オフナーヴ) 語られる言葉は、タブヘイ・ザハヴ・ベ・マスキヨート・カセフ」⁴⁰ (箴 25 : 11) である。「タブヘイ〜」は新共同訳では「銀細工に付けられた金のりんご」となっているが、そのイメージは解釈者によって多様である⁴¹。マイモニデスはその彫刻物を「微細な穴を穿たれた銀細工のなかの林檎」と描写し、それが譬えているのは二つの時宜にかなって (アル・シュネイ・オフナーヴ) 語られる言葉であると解釈する。「銀の微細な網目模様」に包まれた「金の林檎」とは、開示されたもの意味(「銀の林檎」と隠された意味(「金の林檎」という、二つの意味のレベルの存在を示している)のである。

マイモニデスは、二つの意味のレベルを持つテキストを細工が施された林檎の彫刻物に譬えているが、彼の言語観はトーラーと『迷える者の導き』に等しくあてはまる。そして、それは「見ること」に立脚した考察である。マイモニデスはこの林檎のイメージについての説明で「見る」という動詞を繰り返す⁴²。その彫刻物は誰が見ても同じ形の林檎をしている。金の林檎は銀細工でぴったり覆われているために、一見しただけではそれは銀の林檎(開示された意味)に見える。だが、その視線はより価値の大きなものを見落としている。銀細工のなかに金の林檎(隠された意味)が隠されていることを知るためには、それを凝視しなければならない。近づいて、細かな網目を覗き込まなければならない。だが、それでもなお、どんなに近づいて覗き込んだとしても限界が生じる。銀の網目模様は細かく、覗き穴はきわめて小さい。それゆえ、金の林檎にたどりついた者でさえも、その小さな穴から林檎の全体を見渡すことは決してできないのである。(この説明でも「見る」を繰り返した！)

林檎(テキスト)は誰が見ても同じ形をしている。『迷える者の導き』もトーラーも、それは読者を選ぶテキストである。開示された意味のレベルにとどまるか、隠された意味にたどりつくかどうかは読者の視線に委ねられており、視線による選別を可能にする装置がテキストに仕掛けられている。マイモニデスのイメージする秘義および秘義的テキストは「見ること」に立脚している。細穴から覗き見る者は、自分の見ている秘義が全体の一部にすぎないとわかっている。そして、銀細工に包まれた金の林檎の全体が存在することを知りつつ、常に制限された視界のなかで秘義のごく一部をとらえることを試み続けるのである。

ナフマニデス 神の名前としてのトーラー

では、この第二の問題、すなわち「秘義的なテキスト」の概念をナフマニデスはどのように考えていたのだろうか。マイモニデスのイメージはテキストの画定性を前提としたもの

³⁹ .10-11 עמי' שם

⁴⁰ תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו.

⁴¹ 飯郷友康「銀の彫刻物—箴言 25 : 11 解像—」『キリスト教学』第 54 号 (2012 年)、15-29 頁; Frank Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism," in *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages* (ed. A. Green, New York: Crossroad, 1986), pp. 313-355.

⁴² ראה, הסתכל, התבונן といった、「見る」を意味する動詞が頻繁に使われている。

であると言える。林檎という彫刻物の形は変わらないし、変えてはならない。それは画定された教典としてのトーラーが、もっと言えば「書く」という行為そのものが立脚する前提である。書くこととは固定することである。そして、言うまでもなくこの教典の画定性は、中世のユダヤ人注釈家たちにとっても揺るぎないものであった。彼らがどんなに強大な権力を持っていようと、あるいはどんなに優れた文献学者であろうと、トーラーの文章を変えることは決してできない。そして、ナフマニデスもまたその例外ではない。実際、ここまでの『トーラー註解』序文の議論は、トーラーの画定性を前提として展開されている。教典はすでに固定化されている。変化し、広がるのは教典のテキストではなく、その解釈なのである。

ところが、ナフマニデスの場合は話の続きがある。万物の知識の書物としてのトーラー概念を提示した後で、ナフマニデスはトーラーのテキストについての別の伝承の存在に言及する。

さらに、我々には「真理の伝承」(カバラー・シェル・エメット)がある。それは、トーラーはその全体がほむべき聖なるお方の名前だというものである。すなわち、その単語は別の仕方によって名前に分けられる。例えるなら、「ベレシート」の一節(創1:1)は別の単語に分けられる。たとえば、「ベ・ローシュ・イトバレ・エロヒーム」というように⁴³。トーラー全体がそのようであり、さらに名前を結合させることやそれらのゲマトリアがある。
(PTI, p. 6)

「真理の伝承」におけるトーラーの概念は、戒律の書物あるいは万物の知識の書物としてのトーラーという概念とはまったく異なる。それは、神の名前としてのトーラーである。このトーラー概念においては、画定されているはずの所与のトーラーの文章が未分化の状態に戻され、新たな仕方で分節化される。בראשית ברא אלהים (ベレシート・バラ・エロヒーム。「初めに神は創造した」という創世記冒頭の三単語は、文字の並びを変えることなく、別の仕方で区切りなおすことができる。画定しているのは文章や単語ではない。文字の並びだけなのである。

神の名前としてのトーラーは、「真理の伝承」、すなわちナフマニデスの用語法で意図されるところの秘義的な教えに位置づけられている。教典テキストを神自身の名前とみなすことは、たとえば護符のような魔術的实践を思わせるが、いずれにせよ決して万人に広く知らしめるべきものではない。そして、マイモニデスの考える秘義的なテキストの概念とは決定的に違う点がある。マイモニデスはあくまでもテキストの画定性を前提としていた。林檎の彫刻物がそうであるように、トーラーのテキストは定まった形を持ち、それは誰にとっても同じように見える。秘義が垣間見えるかどうかは、それを読む(林檎の彫刻物を見る)者の立ち位置によって決まってくる。ところが、ナフマニデスにおける神の名前としてのトーラー

⁴³ 創世記冒頭の三単語からなる文章「בראשית ברא אלהים」において、文字の並びはそのまま、文字間の区切りの位置だけを変え、「בראשית ברא אלהים」という三単語に分けなおしている。

一は、自明であるはずのトーラーの画定性そのものを揺さぶる。

ナフマニデスは決して画定性を否定してはいない。むしろ、画定しているということ自体を問い直しているのである。確かにトーラーは画定している。だが、いったい何が画定しているのか。従来の答えは文章としての画定であり、トーラーが文章としての意味をなすテキストであるという理解が崩されることはなかった。しかし、ナフマニデスは異を唱える。ナフマニデスは意味を持つ文章となるよう各単語が区切られる以前の状態、未分化の文字の並びというレベルにおいてのみ画定性を認める。それは、正典の画定性についての革新的な理解といえる。

神の名前というトーラー概念を、カバラー的なトーラー理解の特徴に挙げたのはショーレムであった。ショーレムは神秘家たちがトーラーを「ある神秘的な総体」とみなしたことについて、「その第一の目的は特定の意味を伝えること、何かを『意味すること』ではない。むしろこの『名前』に凝縮された神性そのものの力を表現することである」⁴⁴と説明する。

ショーレムの説明にあるような意図をナフマニデスが持っていたのかどうか。それは残念ながらわからない。「わからない」と言ったのは、ナフマニデスは「意味すること」から視点をずらすことの重要性については明言しているもの、神の名前としてのトーラーというカバラー的な概念によって実際に何をしたかったのかを何も述べてくれなかったからである。神の名前としてトーラーを読む——あるいは「読む」という実践ですらないかもしれない——試みとは具体的に何なのか、彼自身が何かそういう実践をおこなっていたのか。そういったことを証言するテキストは一切見つかっていない。『トーラー註解』の秘義的解釈にも一切出てこない。

ナフマニデスの名前を出し、神の名前というトーラー概念にもとづいて、トーラーを構成する文字を組み合わせるという実践を論じたのはアブラハム・アブラフィア (Abraham Abulafia, 1240–c.1291) であった⁴⁵。ナフマニデスがアブラフィアと同じような実践を構想していたかどうかはわからないが、ナフマニデスの弟子たちがアブラフィアを批判していたことを考えれば、それはアブラフィア独自の理解であった可能性が高い。

では、神の名前というトーラー概念をなぜナフマニデスは『トーラー註解』の序文という場所で示したのか。その意図は、トーラーの精確な筆写が不可欠であること、そして秘義の

⁴⁴ Gershom Scholem, “Revelation and Tradition as Religious Categories,” in *The Messianic Idea in Judaism* (G. Scholem, New York: Schocken Books, 1995 edition), pp. 294.

⁴⁵ アブラフィアは『来たる世の生』 *Hayei ha-‘Olam ha-Ba* や『秘められたエデンの宝庫』 *Otzar ‘Eden Ganuz* などの著作において、神の名前、ヘブライ文字の組み合わせの技法を説明し、それを実践することによって魂が「能動知性」(神)と一体化し、預言者の水準にいたる知性を獲得することで救済されると論じる。アブラフィアの理論は、ナフマニデスの「神の名前としてのトーラー」を、このような神秘体験を得るための名前の技法が適用される神聖な文字の並びとして理解することにもとづいている。 אברהם אבולעפיה, חיי העולם הבא וזאת ליהודה, מהדורת א' גרוס, ישראל, תש"ע, עמ' 12; ספר אוצר עדן גנוז, מהדורת א' גרוס, ישראל, תש"ס, עמ' 52-54, 382.

伝承は口伝以外にはありえないこと、という二つの主張に説得力を与えることである。

ナフマニデスは「我らのラビ・シュロモ（ラシ）はすでにタルムードの註解において、七十二の偉大な神の名前について書いた」（*ibid.*, pp. 6-7）と述べ、神の名前というトーラー概念がラシの教えに着想を得たものであることを示す。ラシは、すべて七十二文字で構成されている出エジプト記14章の三つの文章（19-21節）から、三文字ずつ取り出して組み合わせることで、七十二通りの神名を作り出すという積義が存在すると説明する⁴⁶。ナフマニデスはこの発想をトーラー全体に広げるのである。

そして、ナフマニデスの理解するところでは、この秘義的な積義は、教典についてのある慣習に重要な理由を与えることを目的としている。その慣習とは、トーラーの巻物の書写である。ユダヤ教ではトーラーの巻物をはじめとする聖句の筆写は、修練を受けた「ソフェル」と呼ばれる職能者によっておこなわれる特別な義務である。同じ意味の単語でも、箇所によって母音を表すヘブライ文字（ユッドやヴァヴ）を加える形（マレー）と加えない形（ハセル）で書き分けられており、ソフェルはそれらを忠実に守って書き写さなければならない。万が一混同された場合には、その巻物は不適格となる。七十二文字で構成される三つの章句から七十二個の神名を導き出す積義では、章句を単語ではなく文字のレベルで分解し、組み直すという技法が使われる。もし、この出エジプト記の箇所の筆写を誤ってしまい、文字の過不足を生じさせてしまったら、この積義はできなくなる。つまり、神の名前としてのトーラーの概念は、トーラーを構成する文字を精確に筆写するという宗教的な義務に理由を与える。神の名前は決して間違えることなく書き写されなければならないのである。

戒律の書物／神の名前としてのトーラー

ただし、あらためて強調しておくが、ナフマニデスはトーラーを「神の名前」としてだけ描いたのではない。トーラーは「戒律の書物」であり、「神の名前」でもある。

⁴⁶ TB スカー45a の注釈。仮庵の祭りに唱える神への賛辞についての R・イエフダの見解に対するもの。

「アニ・ヴァフ」 אני ואף ：ゲマトリアでは「アナ・ハシム」 אנא חשימ である。さらに、「アニ・ヴァフ」は 72 の神名からのものである。その名前は「ヴァ・イエヒ・ベ・シャラツハ」の朗読箇所（出 13：17～）の「神の御使いは行き、云々」（同 14：19）以降の連続する三節に穴があげられたものである。（以下略）

出 14：19-21 の三つの文章を、 n を 1-72 の自然数として、「19 節の n 番目、20 節の $72-n+1$ 番目、21 節の n 番目」という仕方で分解し、三文字ずつ 72 通りの組み合わせを作る（「穴をあける」）。そして、R・イエフダが「アニ・ヴァフ」（「私は主である」）と言った意図をラシは説明する。それによれば、19 節の 1 番目の文字 א 、20 節の 72 番目の ח 、21 節の 1 番目の ו が組み合わせられて אחוו （「ヴァフ」）となるが、これは聖四文字の神名（シム・ハ・メフォラシュ。「ヤハウエ」）のことである。また、37 番目の神名、すなわち 19 節の 37 番目の א 、20 節の 36 番目の ו 、21 節の 37 番目の ח を組み合わせると אוּח （「アニ」。「私は」）となる。ラシの理解するところでは、R・イエフダの言った「アニ・ヴァフ」とは、この組み合わせの技法によって導き出された 72 の神名のうちの二つ（1 番目と 37 番目）なのである。

また、トーラーが白い火の上に黒い火で書かれたものであることはすでに述べたが、そのトーラーは単語の区切りがなく、すべてつなげて書かれたと思われる。そして、名前の仕方でも読むこともできれば、我々の読み方でトーラーと戒律について読むこともできる。それは我らの師モーセに対して、戒律を読むために単語を区切るという仕方でも与えられた。また、神の名前を読む仕方は口承で彼に伝えられた。同様に、彼らも偉大なる御名を書く。それは私が述べたように、すべてがひとつつながりである。そして、それは三つずつの文字に分かれたり⁴⁷、多くの他の分かれ方をする。そのことは、伝承の師たち（バアレイ・ハ・カバラー）が実践するとおりである。（PTI, p. 7）

ナフマニデスは神の名前としてのトーラーが、「白い火の上に黒い火で書かれたもの」であると述べている。それは、神によって啓示され、モーセによって書かれる以前の、世界創造に先在する「原初の書物」である。「思われる」という、断定を避ける表現が使われているのは、「知識の書物としてのトーラー」という概念と関係があるのかもしれない。トーラーが与える知識は被造物にかんすることにかぎられている。創造に先立つ「原初の書物」としてのトーラーの形態を人間が確実に知りうることはできない。トーラーはトーラー自身の起源については語らないのである。

そして、神の名前としてのトーラーを創造以前の原初の形態に位置づけることで、ナフマニデスはそのトーラーについての伝承を制限する。その伝承は成文化されたものとは異なるところ、つまり口伝に限定される。

マイモニデスは秘義の伝承が口伝によるものであるべきと主張しつつも、その伝承の損失を恐れて、あえて書くことを選んだ。そして、その様式であるところの「譬え」は、彼自身の著作と聖書に相通じるものであった。言い換えれば、マイモニデスは『迷える者の導き』の文体を教典によって正当化しているのである。また、マイモニデスはテキストの画定性を前提としており、林檎の彫刻物の形そのものは変えないままそこに銀細工を施して、真理（秘義）の把握の可否を読者の視点に委ねる仕掛けを作ったのである。一方、ナフマニデスはその画定性自体の理解を変えてしまう。定まっているはずの単語と単語の間の境界線が消えていき、未分化の文字の並びへと戻っていく。それを、ナフマニデスは原初への回帰として描き、その始原から別の仕方でも「伝承の師たち」に伝えられた口伝という道を開くのである。

4. 二つの結語

最後に、『トーラー註解』序文の結語を検討したい。

⁴⁷ 先のラシの釈義を意図していると思われる。

近年のナフマニデス研究で特に注目を集めているものに、写本を対象とする文献学的研究がある。なかでも、2013年にヨセフ・オフエルとイエホナタン・ヤコブスが出版した、ナフマニデスの『トーラー註解』の追加分についての包括的な研究書はその集大成に位置づけられる⁴⁸。オフエルとヤコブスが分析しているのは、ナフマニデスが1267年にイスラエルの地に移住した（アリヤー）後に追加した注釈である。ナフマニデスは移住前、カタルーニャで『トーラー註解』をいったん完成させていた。その後、聖地で新たに発見した事柄などをふまえて、300か所以上にわたって注釈を追加し、書簡でカタルーニャやイタリアに送った⁴⁹。

この写本研究は『トーラー註解』成立の過程を明らかにするうえできわめて重要であるが、序文についても興味深い事実が判明している。それは、ナフマニデスが移住前に一度序文の結語を書いた後で、イスラエルの地でさらに結語を付け加えたことである。しかも、ナフマニデスは最初の版の結語を削除・修正することなく、追加分の結語を序文の最後に付け足すよう指示している。つまり、『トーラー註解』序文には、移住前と後に書かれた二つの「結語」が並び立っているのである。では、これらの結語ではどのようなことが述べられているのだろうか。なぜ、ナフマニデスは新しい結語が必要だと考えたのであろうか。

第一の結語

まず、カタルーニャで書かれた結語（「第一の結語」と呼んでおく）を見てみよう。

さて、トーラーの註解を書くとき、物事を訊ねてくる者たちに私が何を答えるのかを知り、見るがよい。しかし、私は先人たちの習慣にならって振る舞うことになる。つまり、離散と苦難に疲弊しながらも、安息日と祭日の儀礼において読む学徒たちの知性に安らぎを与え、字義といくらかの喜ばしい事柄——それらは「優美さ」（ヘン）を聞き、知る者たちにとって喜ばしい——によって彼らの心をひきつけるためである。憐み深い神が我々に安らぎを与え、祝福してくださらんことを。「神と人の目に優美さと良き悟りが見出されよう」⁵⁰ (ibid.)。

この結語では、まずナフマニデスが先人たちの聖書解釈をたどる仕方で、聖書テキストのさまざまな問いに答えるという姿勢が示される。そして、注目すべきはその後である。ナフマ

⁴⁸ יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים: מכללה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג.

⁴⁹ オフェルは『トーラー註解』の五つの写本を精査し、創世記から主に民数記13章までの追加分と、民数記13章から申命記までの追加分をそれぞれ列挙した二つのリストが存在していたことを明らかにしている。写本では、これらの追加分は、カタルーニャで完成していた第1版の『註解』の末尾にまとめて付されるかたちになっている。Yosef Ofer, "The Two Lists of Addenda to Nahmanides' Torah Commentary: Who Wrote Them?" *Jewish Studies Quarterly*, vol. 15 (2008), pp. 321-352.

⁵⁰ 箴3:4に由来する表現。

ニデスは、この註解が「字義といくらかの喜ばしい事柄」を含んでいると言う。そして、その「喜ばしい事柄」は、「優美さ（ヘン）を聞き、知る者たち」のためのものであると述べる。

この「優美さを知る者たち」とは、ナフマニデスからトーラーの秘義を受け継ぐ弟子たちをさす。もとは箴言の一節に由来する表現だが、ここでの「優美さ」 $\eta\eta$ という単語は、「隠された知恵」 חכמה נסתרת の略語としての意味を持っている。註解に記された秘義的な解釈は、カバラーを受け継ぐ弟子たちに向けて書かれ、彼らの心に安らぎを与える。ナフマニデスは秘義についての記述をわざとわかりにくいものになっているが、それでも秘義を「書く」こと自体をやめようとはしていない。秘義の伝承について、口承を重視していることは間違いないが、その一方で秘義にかんする一切の著作行為を禁止するような徹底的な秘匿主義者としてのイメージからも程遠い。おそらくそこには、この『トーラー註解』がカバラーを知る、知らないにかかわらず、モーセ五書を読む多様な読者の求めに応えるものでなければならないという使命感があるように思われる。

第二の結語

ところが、その方針は移住後において一変する。アリヤー後の加えられた結語（「第二の結語」）で、ナフマニデスは次のような戒めを書き記す。

見よ、私は確かな契約によって以下のことを告げる。それはこの書物を注意深く読むすべての人に対して与えられる適切な忠告である。私がトーラーの隠された事柄（スイトレイ・トーラー）について書いているあらゆるほめかしについて、いかなる推論や思考もするなかれ。なぜなら、ここで確かに伝えておくが、いかなる知性や理知をもってしても私の言葉を把握することも、知ることもまったくできないからである。それは、知恵を伝えられた者の口から、理知をそなえた伝承者の耳へと伝えられる以外にはないのである。それらについての推論は愚かなことであり、いたずらな考察は多くの損害をもたらし、有益なものを妨げる。惑わされて虚しいものを信じてはならない。なぜなら、それについての推論によってもたらされるのは災いしかないからであり、彼らは主に対して背くことを語り、それが赦されることなどありえないからである。（中略）かのお方は驚くべきその教えによって、ご自身の意志を示されるであろう。しかし、あなた方は（先人たちとの）議論を重ねた我々の註解、字義、釈義に目を向けよ。そして、聖なる我らのラビたちの口から語られた訓戒を手につせよ。「あなたよりも大きなことについて釈義するな、あなたよりも力のあることについて探求するな、あなたよりも驚くべきことについて知ろうとするな、あなたから隠されたことを問うな。許されたことについて思索をせよ。そして、隠された事柄について従事してはいけない」。 (ibid., pp. 7-8)

第一の結語では、字義のみならず秘義もまた『トーラー註解』を読む学徒たちを惹きつける

と述べられていたのに対し、第二の結語ではしかるべき口承と知性を持たぬ者以外、その秘義にはかかわってはならないと厳命されている。神の教えは偉大であり、驚くべきものであり、人間は自分の知性のおよぶ限界をわきまえなければならない。最後に神の示すすべてを探究することを控えよというラビたちの格言が引用されているが、その意図は秘義に対するいたずらな推論の禁止を主張することである⁵¹。『トーラー註解』に秘義的な解釈が書かれていても、それが自分の知性の限界の外にあるのならば、決して従事してはならないというのである。

移住後、なぜナフマニデスは秘義に対して厳格な姿勢をとるようになったのか。『トーラー註解』に書かれている秘義はほのめかしだけで、口承で伝わる知識なくしては理解できないと考えていたはずなのに、なぜ彼は推論を禁止する警告をわざわざ表明することにしたのか。

「第一の結語」から「第二の結語」にいたる方針転換の理由を、ナフマニデス自身は語っていない。そこで注目されるのが、彼の孫弟子にあたるシェム・トーヴ・イブン・ガオンの著作『ケテル・シェム・トーヴ』 *Sefer Keter Shem Tov* の序文である。『ケテル・シェム・トーヴ』は、ナフマニデスの『トーラー註解』における秘義の断片的な言及を解説する目的で、師であるシュロモ・イブン・アドレットとイツハク・ベン・トドロス Yitzhak ben Todros の許可のもとで書かれた。

『ケテル・シェム・トーヴ』の序文で、イブン・ガオンは「師の師（ナフマニデス）——その名は称えられよ——がその著書の始まりにおいて、隠された事柄について意図するところをすでに述べており、それに関心を持つ者すべてに対して、そのことに推論をはたらかせてはならない、そのほのめかしについて隣人から聞いたことをたよりに⁵²理解してはならないと告げていた」⁵³と書いている。「その著書」とは『トーラー註解』のことであり、「始まりにおいて告げていた」とは、註解の「第二の結語」のことをさしていると判断されよう。そして、当のイブン・ガオン本人はそうした「推論」ではなく、「隠された伝承によってそれを私は理解した」⁵⁴と主張している。

次に、イブン・ガオンはカタルーニャで完成した『トーラー註解』を取り巻く状況を描いている。それによれば、素性のよくわからない匿名の人物がナフマニデスの書いた秘義についての註解を記したり、他にも多くの者たちが同様の解説を記したようである。そして、こ

⁵¹ 上述の引用はMD『創世記ラッパー』8:2に依るが、Mハギガー2:1にも次のような教えがある。

四つの事柄を見つめる者はすべて、あたかもこの世に存在しない方がよかった。すなわち、何が上にあるのか、何が下にあるのか、何が前にあるのか、何が後にあるのか、について見つめる者のことである。自らをつくったお方の尊厳を守らない者はみな、この世界に存在しない方がよかった。

解説として以下を参照。市川裕「歴史としてのユダヤ教—ユダヤ人であることからくる歴史意識」、『岩波講座宗教3 宗教史の可能性』(池上良正ほか編、岩波書店、2004年)140-144頁。

⁵² しかるべき口承の仕方ではなく、たとえば友人同士での噂話のような状況を意図していると思われる。

⁵³ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נור שרגא, תשס"א, עמ' 2.

⁵⁴ שם.

これらの著作では「我らの師の心に浮かばなかった事柄」が書かれ、「ほのめかしについて、彼が説明したこと以上のことを説明しよう」とする意図が見られた。ナフマニデスの『トーラー註解』に書かれた秘義的なほのめかしは——第一の結語ですでに言われていたように——結果として多くの者たちを惹きつけた。しかし、それによってナフマニデス本人が意図せざる内容を多分に含む「註解」が流布してしまったのである。そこで、イブン・ガオンは師から伝えられた「隠された伝承」にもとづいて、『トーラー註解』の秘義についての正確な解説を書くことを自らの使命とした。口承性を重んじる方針に反してまで著作を書くことを決断した背景には、伝承の歪みという問題があったのである。

この問題を検討したオデド・イスラエリは、イブン・ガオンが報告しているような、カタルーニャ版『トーラー註解』における秘義を解説する書物のたぐいは、ナフマニデスの生前から書かれていた可能性がある」と指摘する⁵⁵。その根拠となる資料の発見はなかなか難しいが、イブン・ガオンが描いたような状況をパレスチナで聞き知ったナフマニデスが、自らの秘義の扱いについての厳格な命令を出す必要性を感じたというイスラエリの見解には説得力がある。

この方針の変化を「発見」した文献学的研究から、どのような課題が見えてくるのか。それは、「カバラ的な主題について書くことにきわめて慎重であった」というナフマニデスのイメージの再検討である。たとえば、モシェ・イデルは序文の結語（実際には「第二の結語」）を分析し、「そのカバリスト（ナフマニデス）によれば、聖書テキストの特徴とは、まさにそこから秘義を推論することができないという事実にある。ナフマニデスがほのめかしているように、信頼できる口承の伝承が必要なのである」⁵⁶と説明する。また、ハルベルタルは「自分の言葉の謎めいた性質と、彼自らが発した厳しい警告にもかかわらず、そこには秘義とその内容についてのほのめかしがあると宣言してしまえば、いかなる思想家であっても秘密を守る制限に試練を課すのは避けられなくなる。彼は語りたがり、また同時に語りたがらなかったのである」⁵⁷と述べて、二つの結語のあいだにある矛盾を見通している。

それは確かにそうなのだろう。だが、イデルやハルベルタルの言う「ナフマニデス」とは、いったい誰のことなのだろうか。結論から言えば、それは移住後のナフマニデスであり、第二の結語を含むかたちで最終的に完成した『トーラー註解』を読む者たち——当時の読者であれ、現代の研究者であれ——の描くナフマニデスである。第二の結語がこの序文全体の唯一の結論であると考え、「ナフマニデスは秘義に対する厳格な態度を求めつつ、それでも秘義についてさまざまな仕方と言及したのはなぜか」という仕方の問題が設定されてきた——ハルベルタルはその典型といえる——とすれば、この問題設定自体が再検討を要する。ナ

⁵⁵ עודד ישראל, "מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה", ציון עט (תשע"ד), עמ' 486.

⁵⁶ Moshe Idel, Nahmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership," in *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century* (eds., M. Idel and M. Ostow, New Jersey: Jason Aronson, 1998), p. 43.

⁵⁷ Halbertal, *Concealment and Revelation*, p. 85.

フマニデスは方針を転換したのかもしれない、という想定が必要になってくるのである。

文献学的研究によって明らかとなったのは、秘義についてのほのめかしと、秘義に対する禁令とのあいだには時間的な隔りがある、ということである。厳格な口承性を推し進めるカバリストというイメージがその最晩年において結実したものであるとすれば、秘義をほのめかず比較的小おらかな(?) ナフマニデスの姿がそれ以前には存在していた可能性がある。「ナフマニデスは厳格な口承性を貫きつつも、そのなかであえて秘義について書いた」という逆説的な、それゆえに魅力的なイメージは——残念ながら?——もっと単純なものに変わるかもしれない。

つまり、以下のような物語を描くことができるのである。若かりし日のナフマニデスは、秘義を書くことに強い抵抗を感じるまでにはいたらなかった。『トーラー註解』のなかにくつものヒントを残し、口伝で伝える秘匿的な知識によって、聖句に秘められた謎を解き明かすことを弟子たちに求めた。だが、謎めいた言葉が散りばめられた彼の註解は、思いもよらない反応を生み出した。弟子でも何でもない人々が好奇心から推論をはたらかせ、その秘義についてあれこれ言うようになってしまった。そこで、ナフマニデスは(慌てて?) より慎重で厳格な姿勢を打ち出すことにした。とはいえ、すでに書いてしまった『トーラー註解』の秘義的な内容をすべて消し去ることできない——よしんば削除を命じたところで、すでに流布していた註解をすべて「検閲」することなどできはしなかつただろう——。

もしこのストーリーが現実のものであったならば、ナフマニデスは聖地においていささか途方に暮れていたかもしれない。誇らしい自分の労作『トーラー註解』に少しばかり書き込みすぎた——だからこそ彼の註解は魅力的なのだが——と、かつての日々を振り返っていたかもしれない。なぜなら結局のところ、晩年における方針の転換は、『トーラー註解』という媒体による意図せざる規模での彼の秘義の流布という現状をほとんど変えることはできなかつたのではないかと思われるからである。時すでに遅し、というわけである。この新しい結語の現実的な効力の「欠如」もまた、ある意味で文献学的研究の「功績」といえる。

『トーラー註解』の成立を段階化する研究の進展によって、ナフマニデス研究(特にカバリ研究)において大きな主題のひとつとなってきた、秘義についての口承と書くことのあいだに横たわる緊張関係に光が当てられつつある。秘義をめぐるナフマニデスの方針を「変化」や「推移」としてとらえることが可能となったのである。

5. 小括

ナフマニデスの『トーラー註解』序文は、「トーラーとはいかなるテキストなのか」という問題に終始取り組んでいる。サアディアやイブン・エズラとは違い、最良の解釈方法を提示する意図はそもそもナフマニデスにはない。字義の重要性を唱え、また実践したラシやイブン・エズラを主たる参照テキストとしていることから、ナフマニデス自身もまた字義的

な解釈を基礎に据えた註解の完成をめざしていたことは間違いない。しかし、その「字義」（プシャト）とは何なのか、字義と秘義の関係はどのようなものなのか。「字義」の概念が異なる⁵⁸ラシとイブン・エズラの両方を受け継いでいるという自覚がある以上、ナフマニデスは自分自身の考える「字義」を最初に提示してもおかしくはないが、そのような議論は序文ではまったくおこなわれない。

ナフマニデスの『トーラー註解』を読み始める者たちは、「トーラーをどう読むか」ではなく、「トーラーとは何か」という問題をまず考えさせられる。啓示された現在のトーラーは戒律の書物である。そして、この世界のすべての被造物についての知識を含む書物である。だがその一方で、トーラーには啓示以前の原初の姿がある。その「原初の書物」としてのトーラーとは、文法的・統語論的な枠組みがはめこまれる前の、純粋な文字の並びとして存在していた。その「書物」は神の名前であった。では伝承者たち、カバリストたちがこの始原のトーラーを探究するとはどのようなことなのか。はたして、それは啓示された現在のトーラーの「深み」をたどっていくことを意味するのか。そもそも「深み」とは何なのか。それは「解釈」なのか。ナフマニデスは神の名前というトーラー概念にもとづく具体的なトーラー解釈——「解釈」と呼べるかどうかはさておき——については何も言及していない。ただ、そこには教典の画定性をめぐる革新的な理解があり、また教典テキストが完璧な精確さで書き写されなければならない理由を示すという意図がある。

⁵⁸ ラシ、イブン・エズラ、マイモニデスのプシャトを比較した研究として以下を参照。手島勲矢『ユダヤの聖書解釈 スピノザと歴史批判の転回』岩波書店、2009年、109-136頁。手島はラシのプシャトを「真でも偽でもありうる単なる表面の『字義通りの意味』ではない。それは『言葉の持つ内在的な真実』が問われる概念へとシフトさせられたものである」（128頁）と説明する。また、イブン・エズラについては、『『比喩的な言語』と『文字通りの言語』の明確な区別をめぐる哲学的文脈』（129頁）にありながら、「イスラーム化したユダヤ教の聖書解釈に対する批判と訣別」（130頁）を意識し、『『比喩』にはその言葉の文字通りを離れた意味が求められるにしても、それはあくまでも『一般の人間の用いる言葉』として理解されるべきもの』（132頁）としてプシャト主義を徹底したと主張する。手島の説明は明快だが、その一方で「中世ユダヤ聖書解釈の構造は『プシャット』主義（すなわちテキストに忠実な意味を第一に究めようとする注解姿勢）を柱に考えられるべきである」（110-111頁）という主張は本質主義的な前提であると言わざるをえない。実際、中世の「ユダヤの聖書解釈」研究を自称しておきながら、手島はカバラ的な聖書解釈にはまったく触れず、秘義と字義をともに重視したナフマニデスも意図的に考察対象から外している。だが、たとえば中世ユダヤ教の聖書解釈方法をテーマとするフンケンシュタインの概説書（עמוס פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים, תל אביב: משרד הבטחון, תש"נ）では、プシャト主義を唯一の「柱」とみなすのではなく相対化されている。ラシ、イブン・エズラ、マイモニデス、ナフマニデス、ゲルソニデスといった主要な注釈家たちの解釈方法が取り上げられるなかで、プシャト以外の解釈方法についても説明を加えられているのである。ナフマニデスの場合は、歴史的な文脈に即した解釈や、単語の語源に照らして意味を決定する解釈だけでなく、哲学者であれば非字義的な解釈、あるいは秘義的な解釈に含める寓意的な解釈でさえ「プシャト」に含めていたとフンケンシュタインは説明する。それは、すでに見たようにナフマニデスが極大主義者として、トーラーに知識のすべてがあるという立場をとっていたことと関係している。また、そこにはナフマニデスのユニークな奇跡観が関係しているが、彼の「奇跡」の概念については本論文第10章で論じる。

ナフマニデスはトーラーの註解にカバラ的な解釈を導入した注釈家として知られる。その断片的であいまいな言葉をたどることは難しく、ほんのわずかな光だけが残る暗闇のなかを転がるガラス球を追いかけていくような感覚にとられる。しかし、たとえ秘義についての言及がきわめて断片的であるとしても、ナフマニデスが秘義を書物によって伝えることに初めから完全に反対だったと考えるべきではない。文献学的研究によって明らかになった二つの結語の存在は、秘義を覆い隠そうとするよりも、読者の心をそれらによって引きつけようとする若き日の(?)ナフマニデスの姿をかすかに伝えている。厳格な秘匿主義を掲げるカバリストとしての姿は、後から形成されたものだったのである。

シェム・トーヴ・イブン・ガオンは偉大なる師の秘義を解説するために、ナフマニデスの直弟子から許可を得た。カバリストではない——ユダヤ教徒でもない——私の手元には、もちろんそのような許可証はない。それでも、私は立ち止まることはできない。遠い中世の聖なる地から発せられた厳命に敬意を払いつつも、ナフマニデスが引いた境界線を越えていかなければならないのである。

第3章 秘義の多義性——「多層的テキスト」概念の再考——

1. 問題

真正な口承 ハラハーとカバラーの親和性

ユダヤ教の聖書解釈史におけるナフマニデスの革新とは、カバラー的な解釈を『トーラー註解』に導入したことである。古典期のラビたちの言葉や、中世の注釈家、思想家の著作を丹念に学び、彼らと議論をする傍らで、ナフマニデスは神聖なテキストに隠された秘密の意味に迫ってゆく。秘義は断片的にしか書かれなかったが、その存在が忘却の彼方に追いやられることはなかった。「書かれない」ことで強い秘匿性を帯びていたその秘義は、直弟子のシュロモ・イブン・アドレットが確立した口承の「カバラー」（直訳は「伝承」の意）によって受け継がれていった。

ナフマニデスは同時代のジローナのカバラー・サークル（R・エズラやR・アズリエルら）から離れ、彼らのように著作活動をするのではなく、秘義の口承を厳格に守る独自のカバラー学派を形成したといわれる。そして、ジローナの学派が短命に終わったのとは対照的に、ナフマニデスの学派は大きな影響力を持ち続けた。その要因として、イブン・アドレットの学塾で学んだ優秀な孫弟子たちに恵まれたこと、そして彼らがナフマニデスの秘義を解説した註解を書き記したことが挙げられる¹。口承主義を掲げていたナフマニデスの秘匿的な教えを我々が知ることができるのも、このような後世の著作活動があつてこそといえる。一方で、その要因をナフマニデス自身に見出すならば、ハラハー（ユダヤ法規）の規範に則って秘義の口承という方針を示したというモシェ・イデルの主張が注目される²。

秘義の存在を主張する者たちにとって、「秘義」とはたんに「隠されている意味」なのではない。それは「隠さなければならない意味」である。カバリストたちの自己弁明ともいえるが、隠されていることには何か必然的な理由があると彼らは考える。たとえば、秘義が既存の法規範を転覆させる危険な力を持つという見解がある。戒律を守ることよりも、聖なるテキストの秘密を探究する観想的な生活の方が重要であるというような主張は、多くのカバリストにとってむしろ懸念すべきものであった。また、秘匿主義的なエリート集団が形成されることで、律法に隠された「真の」、そして「貴い」意味を知らない一般信徒たちの宗教的生活——それが正しい法秩序を維持しているとしても——の価値が貶められるとすれ

¹ Daniel Abrams, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides," *Jewish Studies Quarterly*, vol.3 (1996), pp. 85-102.

² Moshe Idel, "Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership," in *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century* (eds. M. Idel and M. Ostow, New Jersey: Jason Aronson, 1998), pp. 61-64.

ば、やはり秘義は危険視されることを免れない。イデルによれば、ナフマニデスは秘義にはそうした反規範性、価値転覆の危険性がないことを示そうとした。それが、真正な口承による秘義の伝承という主張である。

この「真正な口承」のモデルは、他にもない口伝トラーである。シナイ山におけるモーセへの口頭の啓示、つまり成文トラーの傍らにもうひとつのトラーが存在するという教典概念が、カバラーの伝承の正当性を支持する。カバラーという秘義的な伝承もまた、モーセにさかのぼる「真正な口承」だというのである³。したがって、イデルはナフマニデスにおけるハラハーとカバラーの親和性を強調する。法学者と神秘家是对立しない。むしろ、ナフマニデスの考えでは、法学に精通した指導者として聖書の秘義を探究すべきなのである。このイデルのナフマニデス像は、本章で検討する重要な主題となる。

字義と秘義

註解は原則として、聖書の言葉を順次解説していくことを目的としている。ゆえに、ひとつの主題についての体系的な思索が一か所に集中することはほぼないが、もちろんそれはナフマニデスの思想が体系的でないということではない⁴。また、字義的な解釈のさいにはあくまでも目の前の聖句に即して思索を試みる傾向が強いが、逆に秘義的な解釈の場合にはすでに受け継がれたカバラーの教義が先にあり、その教義を示す箇所を後から特定していく読みの実践が想像される。先に思想内容があり、その根拠となる言葉を聖書全体から「探す」読み方になるということである。したがって、やや乱暴に整理すれば、字義と秘義では、読みと思索の関係が対照的であるといえる。まず読んで、そこから思索をおこなうのか、あるいは思索がすでにおこなわれ、その内容に合うように読むのかということである。

本章で検討するのは、ナフマニデスの聖書解釈の方法および秘義である。「秘義」という要素がナフマニデスのトラー概念を特徴づけていることはすでに指摘した。だが、『トラー註解』は秘義のみを主題とする、純粹にカバラー的な作品なのではない。むしろ、秘義も字義もその他の解釈も等しい価値を持つという方針のもとで、多様な読みが試みられている。

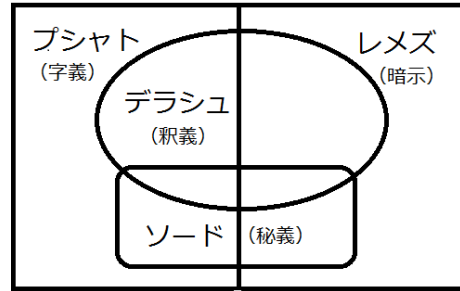
聖書の意味の複数性や秘義的解釈の導入を表す用語として、「パルデス」 פַּרְדֵּס というものがある。「パルデス」とは「樂園」を意味する名詞だが、ここでは「プシャト（字義）」 פֶּשֶׁט、「レメズ（暗示）」 רִמְזוּ、「デラシュ（釈義）」 פְּשָׁט、「ソード（秘義）」 סוּד という四つの用語の頭文字をつなげたものである。ゲルショム・ショーレムは、この「パルデス」の概念が1280年頃にその主要部分が成立したカバラー文学の大著『ゾーハル（光輝の書）』 *Zohar* とその周辺に見られると説明する⁵。ナフマニデスの著作には解釈用語としての「パルデス」は登

³ Ibid., 65-72.

⁴ たとえば、デヴィッド・ノヴァクは「ナフマニデスの神学」を体系化している。David Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Atlanta: Scholars Press, 1992.

⁵ ゲルショム・ショーレム（小岸昭・岡部仁訳）「ユダヤ教神秘主義における『トラー』の意味」『カバ

場しないが、これらの四つの方法の存在を区別する意識は見られる。『トーラー註解』序文では「すべてはトーラーに『明確に』（ベ・フェルーシュ）、あるいは『ほのめかして』（ベ・レメズ）書かれている」（PTI, p. 3）と述べられている。この「明確に」がナフマニデスの考える字義（プシャト）に相当すると考えられ、そうではない（「明確」でない）



意味がすべて「レメズ」（ほのめかし、暗示）に含まれる。「デラシュ」はタルムードやミドラシュでの解釈全般をさし、字義的でも暗示的でもありうる。さらに、「ソード」（秘義）は上述の三つを部分的に含む。秘義は字義的である場合も、暗示的である場合も、ラビたちの聖書釈義に見出される場合もあるということである（右図）。

このなかで、特に注目されるのは字義と秘義の関係である。なぜなら、ナフマニデスはトーラーの註解に秘義的な解釈という要素を加えた一方で、中世ユダヤ教で広く共有されていたプシャト主義にも忠実であろうとしたからである。聖書の言葉には隠された意味があるけれども、その探究によって字義が顧みられなくなるとしたら、それは憂慮すべき事態である。問題はそれだけではない。字義と秘義が異なる、あるいは同じであるとはどういうことなのか。字義と秘義が何らかの関係にあるということは、いったい何を意味するのか。聖書の言葉の「意味」とは何なのか。そのような問いが投げかけられているのである。

したがって、まずはナフマニデスの「字義」の考え方を明らかにする必要がある。「字義」を意味するヘブライ語の代表的な用語は「プシャト」פּשטと「プシュト・シェル・ミクラ」פשוטו של מקראだが、その定義がユダヤ人注釈家たちのあいだで画一化されていたわけではない⁶。プシャト（プシュト）とは何か。プシャト主義とは何か。それに対するひとつの本質的な答えは存在しない。むしろ、個々の歴史的な文脈のなかでさまざまな答えが示されて

ラーとその象徴的表現』法政大学出版局、1985年、73-81頁。ショーレムの考えでは、「パルデス」の概念は「トーラーの言葉にはそれぞれ70の顔がある」というトーラー観に由来するが、一方でキリスト教の影響を受けている可能性もある。キリスト教では伝統における意味の四つの層という概念（字義／道徳的意味／寓意的意味／秘義）があるが、ヴィルヘルム・バッヒャーはこれと「パルデス」の確立には影響関係があると主張し、ショーレムもそれを支持している（同83-85頁。Wilhelm Bacher, "L'exégèse biblique dans le Zohar," *Revue des Études Juives*, vol. 22 (1891), pp. 33-46, pp. 219-229)。なお、キリスト教の影響については、すでにピコ・デラ・ミランドラ（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494）が言及していた（同上、286頁）。

⁶ פּשטの三文字を語根とする「プシャト」פּשטと「プシュト」פשוטוの用法は注釈家によってさまざまである。ナフマニデスは両者を区別なく使うが、たとえばラシは「プシュト」しか使わない。ラシの用法を検討したサラ・カミンによれば、פּשטを語根とする用語は、ミシュナ・タルムード時代の後代になるまで、「デラシュ」דרשと区別されたひとつの解釈方法、あるいは解釈カテゴリーとしては把握されていなかった。中世のように「字義的な意味」や「文脈に即した意味」としてではなく、より単純に「その聖書が語っていること／意味していること」をさす用語として使われていた。שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, הוצאת מאגנס, תשס"ז, עמ' 32-37.

きたのである。ただ、アブラハム・イブン・エズラやマイモニデスが「字義」を明確に定義する一方で、ナフマニデスやラシはそうした定義をしない。いったいナフマニデスの「字義」とは何なのか。まずはその課題に取り組みたい。

他方、より明確に定義されていると思われがちな「秘義」についても慎重な検討が求められる。「秘義」を意味するヘブライ語の「ソード」**סוד**は、『トーラー註解』ではカバラー的な主題と結びついた意味をさすことが多いが、例外もあるからである。ナフマニデスが「ソード」に何を含めているのか。聖書テキストに隠された意味として、どんな主題を考えているのか。その用法に注目してみたい。

「多層的テキスト」の再考

最後に、中世ユダヤ教における聖書解釈の革新と発展を可能にしたとされる新しい教典概念についての議論を再度確認しておきたい。序論で紹介したモシェ・ハルベルタル（ハルバータル）らによる「多層的テキスト」の概念、さらにはその概念と関連する「(非慣習的な解釈方法を必要とする) 神的言語」をめぐる考察である⁷。

中世ユダヤ教では、聖書は字義と非・字義という異なる意味の層からなるテキストとしてイメージされることがあった。また、ヘブライ語についての学知が洗練されていき、それが字義の解明に役立てられる一方で、非・字義については何かまったく新しい解釈技法が必要であると考えられた。これらの傾向はミシュナ・タルムード時代にはなかった革新性を有しており、ハルベルタルはそこに中世ユダヤ教の聖書解釈の原動力があると考えた。

そして、ハルベルタルはナフマニデスの『トーラー註解』序文を、「多層的テキスト」の概念が最も明確に表現されたテキストのひとつとみなす⁸。前章で見たように、この序文では「戒律の書物」、「万物の知識の書物」、「(原初の状態であるところの) 神の名前」という三つのトーラー概念が示されている。そして、ハルベルタルはその第三の概念について、「テキストに隠された神の名前を魔術的に用いること」と、「テキストの表層が複雑な象徴的言語としての役割を果たし、神の動的な諸側面——セフィロート——を映し出している」⁹こと、という二つの特徴を指摘する。ただ、これもすでに説明したが、ナフマニデスは「神の名前の魔術的实践」については何も語っていなかった。そこで、ハルベルタルは『トーラー註解』での秘義的解釈は、「セフィロート」と呼ばれる神の諸側面をトーラーのテキストが象徴している、という第二の特徴をよく表していると主張する。

神の内的世界は明確な仕方では言語化できず、象徴的な言葉遣いによってほのめかすしかない。カバラーの象徴体系は聖書の言葉の明確な意味を超越した対象、すなわち神へと向かう唯一の手段となる。その象徴としての指示機能が、テキストの字義とは別の隠された意

⁷ M・ハルバータル（志田雅宏訳）『書物の民 ユダヤ教における正典・意味・権威』教文館、2015年、66-67頁。

⁸ 同上、72-78頁。

⁹ 同上、77頁。

味のレベルを創出する。それがナフマニデスの秘匿主義（エソテリシズム）であるとハルベルタルは結論づける。

この主張を私は大筋で受け入れている。ハルベルタルはナフマニデスの事例をカバラー的な「多層的テキスト」の概念、および秘匿主義の特徴を説明するために取り上げているが、彼の議論には説得力がある。ただしそこにはカバラー的な側面においては、という留保がつく。言い換えれば、ナフマニデスの「多層的テキスト」について論じるためには、カバラー的解釈の事例だけでは足りないというのが私の立場である。ナフマニデスの「秘義」にはハルベルタルの考えるカバラー的意味よりも多くの主題が含まれている。ならばそのことをふまえて、ナフマニデスの「多層的テキスト」の概念を再考する必要があるだろう。

2. 「聖書はその字義を離れ出ない」

字義の優位性か、字義と非 - 字義の並存か

まずは字義の問題から見ていきたい。

中世のプシャト主義を導くタルムードの有名な格言に、「聖書はその字義（プシュト）を離れ出ない」*אין מקרא יוצא מידי פשוטו* というものがある¹⁰。ただ、便宜上「プシュト」*פשוטו* というヘブライ語を「字義」と訳しているが、ダヴィド・ヴァイス・ハリヴニによると、タルムードの用法では「字義」よりも「文脈」を意味する¹¹。また、タルムードではこの原則はミシュナの学習ではなく、聖書の解釈のみに適用される。この格言が意図するのは、常に聖書を字義的に解釈せよ、ということではない。法的な議論の場で自分の見解を聖書の一節によって根拠づけるときには、その一節の意味を聖書テキストの元の文脈に即して理解しなければならない、ということだったのである¹²。

¹⁰ TB イェヴァモート 11b、同 24a、TB シャバット 63a。

¹¹ David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 25-26.

¹² ハリヴニが挙げている TB イェヴァモート 11b の議論を紹介する (ibid., pp. 54-56)。議論されているのは、結婚に不適格とされる「穢れ」についてである。ユダヤ法では子孫を残さずに夫が死んだ場合、亡夫の兄弟がその寡婦と結婚しなければならない (レヴィラート婚)。そのなかで、亡夫に複数の妻がおり、そのうちのひとりが何らかの理由でレヴィラート婚に不適格である場合、彼女は「穢れている」と認定され、本来結婚に適格なはずの他の寡婦たちも同じく不適格とみなされる、という規定がある。問題になるのは、この規定の根拠とされる「彼女は穢されているのだから」(申 24:4) という一節の解釈である。ここで言及される「彼女」について、それが「ソター」(不貞が疑われている妻) であるとする立場と、それが「一度離婚した夫と再婚した女性」であるとする立場に分かれる。この「彼女」が再婚女性を含むか否かという問題は、上述の他の寡婦たちがレヴィラート婚に適格かどうかを決定するために重要であり、含むとすればこの聖句が規定の根拠となる。そして、「聖書はその字義を離れ出ない」という格言が登場する。その意図は、「穢れている」という語の語源的意味に忠実であれということではなく、申命

しかし中世になると、この格言は聖書の「字義」を探究すべしというプシャト主義の宣言として、聖書テキストの学習そのものを目的とする学習様式における原則を示す表現として理解されるようになった。ラシ研究の権威であるサラ・カミンによれば、この格言は「字義以外を拒絶する」と、「他の解釈も認めるが字義は守られる」という、異なる仕方で理解された¹³。たとえば、ラシは寓意的に読まれることが常であった雅歌を字義的に解釈するという革新的な試みをおこなったが、そのさいにこの格言が掲げられた。ラシは格言を後者の立場で理解し、字義的な雅歌解釈は従来の寓意的解釈を否定することを意図しないと考えた¹⁴。雅歌は二つの方法で読まれるということである。

他方、カミンに加えてモルデハイ・Z・コーヘンも論じているように、この格言は字義の優位性、極端な場合には字義の絶対的な価値を示すものとして理解されることもあった¹⁵。ラシの孫ラシュバム (Rashbam (Shmuel ben Meir), c.1080–1160) は、この格言にしたがって、法解釈における従来のラビ的積義 (デラシュ) を批判した。ラシュバムは、デラシュが法の根拠となる聖書の一節の意味を明らかにしていないとし、デラシュよりもプシャトが優先されるべきだと主張した。また、アブラハム・イブン・エズラも『トーラー註解』の序文で、文法的・語源的な意味でのプシャトを探求することが目的であると宣言し、デラシュ (「第四の方法」) を周縁的な位置づけにとどめた (前章参照) ¹⁶。その一方で、ウリエル・シモンが指摘するように、イブン・エズラはプシャトとデラシュの対立を鑑みて、ユダヤ法にかんしては従来のデラシュを基本とする解釈を尊重した¹⁷。イブン・エズラの目には、法的解釈とプシャトは分けるべきものと映ったのである。

マイモニデスの戒律論における字義とナフマニデスの批判的考察

このように、ラシュバムやイブン・エズラはそれぞれの仕方で「聖書はその字義を離れ出ない」という格言を「字義の優位性」として理解したが、マイモニデスの立場も概ねそちらに位置づけられる。前章で見たように、『迷える者の導き』においては、マイモニデスは譬えの字義的解釈 (「銀細工」) がその内側にある寓意的な意味 (「金の林檎」) に対して価値的

記 24 章が再婚についての規定を記しており、その文脈にしたがってこの一節を解釈せよということである。

¹³ קמין, רש"י, עמי 37-38.

¹⁴ אין לך מקרא יוצא, שם, עמי 123-124. なお、ラシが『雅歌註解』の序文でもちいた表現は、正確には **אין לך מקרא יוצא** である。この **משמעו** は **פשוטו** の意味で使われている。

¹⁵ מרדכי ז' כהן, "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים ואחת", **'ליישב פשוטו של מקרא': אסופת מחקרים בפרשנות המקרא** (עורכים שי יפת ועי ויצל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א), עמי 5-58.

¹⁶ שם, עמי 35-40.

¹⁷ אוריאל סימון, "מקומה של הפרשנות הפשטית של ר' אברהם אבן עזרא במפעלו הספרותי בארצות אדום", **'ליישב פשוטו של מקרא'**, עמי 152. シモンはイブン・エズラのこの危機意識が、キリスト教徒との論争や占星術についての関心の高まりから先鋭化されたと主張する。また、ラシのプシャトについては、それは自分にとってはデラシュであると批判している (עמי 142-143)。

に劣っていると主張した。しかし、法的な解釈の文脈ではそうではなかった。聖書に記されているという 613 個の戒律（「タルヤグ」¹⁸）を明確にし、具体的に列挙した『戒律の書』*Sefer ha-Mitzvot* では、マイモニデスは戒律を「デオライタ」とし、そうでない二義的な法規を「デラバナン」と分類する。「デオライタ」とは聖書の言葉の字義を根拠とする戒律であり、「デラバナン」とはシナイ山における啓示以後の人間の知性が生み出した法規である。「聖書は～」の格言はこの『戒律の書』のなかで引用されるが、コーヘンによると、マイモニデスの考えではこれは解釈方法の区別や相互の優劣関係を言い表したものではない¹⁹。『戒律の書』における「字義」とは、神からモーセに直接伝えられたこと、啓示の瞬間に立ち戻ることを意味する。神が人間に与えた生の命令、解釈の介在しないありのままの命令が聖書には 613 個書かれている。原則として、それらのみを戒律として数えなさいということである。

ナフマニデスはこのマイモニデスの『戒律の書』に対して批判的な注釈をつけている。そして、そのなかで「聖書は～」の格言も再解釈する。『戒律の書』では 613 個の戒律が列挙される前に、十四の総則（シヨレシュ）が示される。その第二の総則が「トーラーが釈義されるところの十三の原則のひとつによって、あるいはそこから増やされたものによって学ばれ導き出されたものは、すべて（戒律に）かぞえるのにふさわしくない」（*SMH*, p. 29）というものである。この「十三の原則（ミドート）」とは、ミシュナ時代の賢者 R・イシュマエルが定式化した聖書解釈の方法のことである²⁰。マイモニデスはミシュナの学習（グマラ）で賢者たちが「デオライタである」と明言しているものを除き、この十三の原則を適用して導き出された法規を 613 個の戒律に含めるべきでないと主張した。「字義」（プシュト）によるのでないかぎり、総じて口伝律法にもとづくモーセ五書の学習の成果として定められた法規は、ラビたちの補助的な規定（デラバナン）にとどまるのである。

マイモニデスはこの原則を説明するために「聖書は～」の格言を引用したが、それをナフマニデスは批判する。

もし釈義の原則（十三の原則）がシナイ山以来の伝承でないと言うのなら、それらによってトーラーを釈義し、解釈することも我々は命じられていなかったはずである。だとすれば、それらは確かな真理ではない。真理は聖句の字義（プシャト）であって、釈義（デラシュ）

¹⁸ ヘブライ文字で「613」を表したものに母音をつけたもの。תרי"גと表記し、「613 個の戒律」を意味する用語として定着している。タルムード（TB マコート 23b）では、モーセがシナイ山で 613 個の戒律を啓示され、そのうち禁止戒律（「～してはならない」）が 365 個、当為戒律（「～しなければならない」）が 248 個であったという教えが示されているが、具体的な戒律の内容とモーセ五書からの根拠が列挙されることはなかった。その列挙と体系化は中世以降の法学者たちの課題となった。Abraham Hirsch Rabinowitz, *TaRYaG: A Study of the Tradition that the Written Torah Contains 613 Mitzvot*, New Jersey: Jason Aronson, 1996, pp. 1-19.

¹⁹ כהן, "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים ואחת", עמ' 54-55.

²⁰ MD 『スイフラ』序文 5. "HERMENEUTICS," *EJ*, vol. 9, pp. 25-28.

された事柄ではない。それは、「聖書はその字義を離れ出ない」という彼らの言葉から、彼（マイモニデス）が言及したとおりである。トーラーを釈義するための十三の原則についての我々の伝統の根源は引き抜かれてしまうのである（*ibid.*, p. 31）

マイモニデスは「聖書は～」の格言を、聖書の言葉の真の意味はその字義のみであり、ラビたちの釈義ではない、という仕方理解した。だが、これはいささか奇妙な理解である。なぜなら、もしそうだとすると、ラビたちは自分たちの解釈の真理性が疑わしい、あるいは字義に劣ると表明したことになるからである。十三の原則がシナイ山での啓示以来の伝統に由来しないことを、その原則を編み出した当の本人たちがわざわざ口にするだろうか。自分たちの権威を自ら掘り崩し、自分の首を絞めるようなことをするだろうか。だが、マイモニデスはそうなのだと主張する。マイモニデスにとってこの格言は、「タルムードはすべての箇所において聖句の字義を訊ね求めた」（*ibid.*, p. 46）という意味に他ならなかったのである。

だが、ナフマニデスは疑問を抱く。

それはとんでもないことだ。なぜなら、ミドラシュはみな、戒律にかんしてその字義（プシュト）を離れ出ないからであり、むしろそれらすべては聖句の言葉に含まれているからである。「あなたの神、主を恐れ」（申6:13）という言葉のゆえに、称えられる賢者たちのミドラシュは、聖句をその字義から離しはしないのである。（中略）その意図は²¹、彼らはそれ（聖句）をその字義から決して離さなかったということに他ならない。それが彼らの言う、「聖書はその字義を離れ出ない」なのである。むしろ、その（聖句の）ミドラシュはその字義とともにあるのであって、そのうちのひとつも離れ出ることではない。聖句はそのすべてを背負うのであり、それら二つがともに真理なのである。（*ibid.*, pp. 44-45、強調引用者）

ナフマニデスはラビたちのミドラシュ（デラシュの集成）が、「字義」（プシュト）を逸脱するものではなかったと主張する。「聖書は～」の格言は、ラビたちの聖書釈義の方法（十三の原則）が字義に劣ることを示しているのではない。両者はともに真理であり、聖書の言葉の正しい解釈であることを告げているのである。

聖書の字義という問題を法の領域で扱うなかで、ナフマニデスは口伝トーラーの伝承にもとづいたラビたちの聖書学習の意義を強調する。ナフマニデスもマイモニデスも、「聖書は～」の格言がたんに異なる解釈方法の関係を表現したものだとは考えなかった。だが、マイモニデスがこの格言を法規の価値の区別の根拠とみなしたのに対し、ナフマニデスは、ヨッシ・エレルが論じるように、聖句の字義から導き出された法規も、ラビたちの釈義による

²¹ 「聖書は～」の格言が使われている TB イェヴァモート 24a の議論をさす。ハリヴニによれば、そこでの「プシュト」とは TB イェヴァモート 11a と同じく、「字義」というよりも「文脈的な意味」である。Halivni, *Peshat and Derash*, pp. 56-57.

法規も、いずれも「デオライタ」であるという法規の二重性を意味するものと理解した²²。「デオライタ」はプシュトからもデラシュからも導き出される。この見解は、法的議論において字義をラビたちの積義に対置させるラシュバムやマイモニデスとは対照的である。また、法的議論においてはミドラシュを認めていながら、あくまでも字義を中心とし、その周辺にデラシュを位置づけるイブン・エズラの方針とも異なっている。

さらに、ナフマニデスはマイモニデスの法的な価値の分類を受けてプシャトとデラシュを区別する一方で、ミドラシュをプシャトであるとも主張する（「ミドラシュはみな、戒律にかんしてその字義を離れ出ない」）。つまり、ナフマニデスはプシャトとデラシュが違うと言いながら、両者が同じだとも言っているのである。だが、それは彼にとって矛盾などではなかった。そして、これと同様の関係がプシャトとソード、つまり字義と秘義においてもみられると彼は考えていた。その見解が表明されている著作、『トーラー註解』に目を向けてみよう。

3. 意味の二重性、世界の二重性

字義と秘義の関係性 エリオット・R・ウルフソンの考察から

『トーラー註解』における字義と秘義の問題は、ナフマニデス研究のなかでもおそらく最も蓄積の厚いものである。そして、最も優れた考察はエリオット・R・ウルフソンによってなされている²³。ナフマニデスの聖書テキスト概念、字義と秘義の関係、カバラ的聖書解釈におけるアガダー（説話）の役割を論じた彼の論文“By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics”は、どのようなアプローチでナフマニデスを研究するにしても参照すべき研究である。

ウルフソンはナフマニデスの聖書解釈の字義と秘義の関係を二つのパターンに分ける²⁴。ひとつは、字義と秘義が一致しているパターンである。この場合、秘義は難解な聖句の字義を探究することによって獲得される²⁵。たとえば、聖書テキストにはさまざまな神の名前²⁶

²² יוסי אראל, "פרשנות פשט למקרא והלכה פסוקה בעבודתו של רמב"ן", *JSIJ*, 8 (תשס"ט), עמ' 118-123.

²³ Elliot R. Wolfson, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics," *AJS Review*, vol. XIV (1989), pp. 103-178. 他に同著者の下記論文を参照。"The Secret of the Garment in Nahmanides," *Da'at*, vol. 24 (1994), pp. 25-69; "Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism," in *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality & Cultural Diffusion* (eds. Y. Elman and I. Gershoni, New Haven: Yale University Press, 2000), pp. 166-224.

²⁴ Wolfson, "By Way of Truth," pp. 129-153.

²⁵ ウルフソンはユダとタマルの物語（創 38 : 1-30）の解釈を例に挙げる（*Ibid.*, p. 131）。ナフマニデスによると、この物語の字義は「魂の輪廻」（ギルゲール）というカバラ的な主題を語っており、そのようにしか解釈できない。*PTI*, p. 215. 創世記 38 章の秘義的解釈については本論文第 14 章で扱う。

²⁶ 神の固有名とされる聖四文字（いわゆる「ヤハウエ」）。ユダヤ教では「ハ・シエム」、「アドナイ」など

が出てくるが、それらがこの世界に対する神のかかわり方、「ミダー」と呼ばれる神の属性に対応しているという考え方がある。よく知られたものでは、「主」（聖四文字）が「慈悲（ラハミーム）の属性」に、それ以外の神の表記（「全能者」（エル・シャダイ）や「エル」、「エロヒーム」など）が「裁き（ディン）の属性」に対応するという解釈がある。その基本的な発想は、聖書の物語のなかで神がこの世界に慈しみと厳格な裁きや災いのどちらを与えようとしているのかを、物語における神の名前／表記から判断し、神のはたらきかけの意味を探ることである。この神の名前と属性の関係を前提とする聖書解釈はラビ文学でもよくみられるが²⁷、神の隠された意図を探るものとしてナフマニデスはこれを秘義に位置づける。『トーラー註解』では秘義に言及するさい、「真理の道によると」（アル・デレフ・ハ・エメト）という導入句が使われるが、出6：2の注釈ではその導入句に続いて「その聖句はその字義（プシュト）、文字どおりの意味である」（*PTI*, p. 304）と述べられている²⁸。秘義とは字義の探究に他ならないというのである。

もうひとつは、字義と秘義が並存するパターンである。ウルフソンが挙げていない重要な事例に創1：3の注釈がある。

創造の業において言及される「日々」（ヤミーム）とは、天地の創造における実際の日々、すなわち時間と分らなる日々のものであり、聖書の字義（プシュト）のとおり、それは実際の六日間と同じく六日間であった。そして、その主題の内奥においては、天上から現出するセフィロートを「ヤミーム」と呼ぶ。（*PTI*, pp. 15-16）

創世記の世界創造で言及される「ヤミーム」（単数形は「ヨム」）には、まったく異なる二つの意味がある。その字義は、時間として計測可能な文字どおりの「日々」であり、創造が実際の六日間で完成したことが語られている。一方で、「ヤミーム」は秘義もある。それは、セフィロートと呼ばれる神的体系を意味するというものである²⁹。この場合には、創世記の世界創造の物語が、まったく異なる二つの主題——この世界の形成とセフィロートの現出——を同時に語っていると考えられ、字義と秘義は別個の内容を持つ。

ウルフソンが整理するプシャト（字義）とソード（秘義）の関係の二つのパターンは、前

と呼び変えられる）と、それとは区別された一般名としての「神」に相当するさまざまな名前がある。「神の表記」と言ってもいいかもしれないが、「神の名前」という語で統一する。

²⁷ Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. I. Abrahams, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, pp. 448-461.

²⁸ 「隠された奇跡」（ネス・ニスタル）、「鏡」（アスパクラルヤ）といった、ナフマニデスのきわめて重要な概念が表されている箇所。出6：2の注釈内容は本論文第10章で検討する。

²⁹ 『セフェル・イェツィラー（形成の書）』*Sefer Yetzirah*（3-6世紀？ 所説あり）において表現された概念。十個のセフィロート（単数はセフィラー）からなるひとつの体系として描かれ、中世ユダヤ教思想においてさまざまな仕方で解釈された。ナフマニデスのセフィロート解釈については本論文第5・6章で考察する。

節の法的議論におけるプシャトとデラシュ（釈義）の関係に似ている。すでに見たように、ナフマニデスはプシャトとレメズ（暗示）を方法的に対立させる一方で、デラシュは特定の典拠に、ソードは特定の意味内容によってそれぞれ規定されている集合であり、ともにプシャトとレメズの双方に部分を持つと考える。したがって、『「戒律の書」論評』と『トーラー註解』にナフマニデスのプシャト主義があるとすれば、それは字義と非・字義の並存という態度の表明に他ならない。ナフマニデスにとって、聖書のあらゆる言葉についての字義の探究は、別の解釈方法を排除しない仕方で行われなければならないのである。

秘義の記述的役割と作用的役割

字義と秘義が並存する二番目のパターンについて、さらに考察してゆきたい。ウルフソンはナフマニデスはその語句の文字どおりの意味からはおよそはかり知れない意味へと到達する読みを実践していることを明らかにしたが、それは『トーラー註解』の秘義を知る資格を持つ読者、つまり口承でカバラーを受け継いだ弟子たちに、トーラーの言葉をどう理解させようとしていることなのだろうか。なぜ秘義を知る必要があるのか。この問題を考えるために、秘義の「記述的役割」と「作用的役割」という区別を導入してみたい。

「岩を叩くこと」の象徴的な意味

秘義の「記述的役割」とは、戒律の記述や聖書の人物の行動が、それらが象徴するところの神的世界を「記述」しているというものである。たとえば民 10:6 の注釈では、モーセが二本のラッパをそれぞれ東と南の陣営の出立のために吹いたという字義的な説明の後で、短音（テルアー）と長音（トゥキアー）を組み合わせる伝統的な吹き方はそれぞれ神の「裁きの属性」と「慈悲の属性」、つまり神がこの世界にはたらきかける二つのあり方をほのめかしているという秘義的な解釈が示される（PT2, pp. 228-229）。

また、民 20:1 の注釈では、イスラエルの民の渇きを癒すためにモーセが岩を叩く行為が考察される。ホレブ（出 17:6）では一度、メリバ（民 20:11）では二度、モーセは岩を叩いた。その違いは何だったのかというものである。まず、ナフマニデスはラシヤイブン・エズラ、マイモニデスらの見解を批判し、R・ハナネル（R. Hananel ben Hushiel, c.980–c.1056）の字義的解釈が正しいと結論づける（*ibid.*, pp. 273-276）³⁰。

R・ハナネルは「（メリバにおける）罪とは、『この岩から私たちがあなた方のために水を出さねばならない』（民 20:10、強調引用者）と彼ら（モーセとアロン）が言ったことである」（*ibid.*, p. 276）と説明する。つまり、モーセとアロンは、本来神がおこなうべき奇跡を彼ら自身の手でおこなうと民に思い込ませてしまったのである。それは、「私たちが出さね

³⁰ R・ハナネルはカイルアン生まれ。ヨセフ・オフエルとイエホナタン・ヤコブスは、ナフマニデスがアリヤ後には彼のトーラー註解を見た主張する。 יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה, שנתנו בארץ ישראל, ירושלים: מכללה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג, עמ' 457-461, 47-48

ばならない」(ノツィ)という原典の動詞表現を忠実に字義的に解釈した見解である。

ナフマニデスはこのR・ハナネルの字義を正しいと認める。しかしその一方で、メリバの出来事には「大いなる秘義」が隠されていると述べる。その秘義的解釈は難解だが、あえてそのまま引用する。

その真理は、このことがトーラーに隠された大いなる秘義だということである。最初のときは、かのお方は彼(モーセ)に「見よ、私はホレブの岩の上であなたの前に立つ。あなたはその岩を打て」(出17:6)と言った。つまり、「大いなる我が名」がホレブの「岩」の上に、すなわちその山の頂で燃える火である「主の栄光」の上にあるということである。それゆえ、彼は一度しか叩かず、たくさんの水が出た。しかし、ここではかのお方はそう説明しなかった。そこで彼ら(モーセとアロン)は意見を合わせて二度叩くことにした。それが罪なのである。それゆえ、かのお方は「あなた方は私を信じなかった」(民20:12)と言った。「我が名」と「エムナー」(信仰)がその奇跡を起こすことを信じようとはしなかった、ということである。そして、「あなた方は私の命令に反抗した」(民27:14)と言われる。なぜなら彼らはかのお方の聖なる霊に——それは常に「主の命令」と呼ばれる——反抗したからである。そして、かのお方は「あなた方は私に背いた」(申32:51)と言った。「背くこと」(メイラー)とは「嘘の考えを持つこと」(シクール)に他ならない。見よ、その罪は聖書で明確に言及されているのである。(ibid.)

焦点は岩を叩いた回数である。岩を「二度」叩くことが、なぜ神への反抗となるのか。その理由を、ナフマニデスは「大いなる我が名」(あるいは「我が名」や「大いなる御名」)、「岩」、「主の栄光」、「エムナー」(信仰)などの語に特別な意味を持たせて——ただし、そのようなそぶりは一切見せず——説明している。

ナフマニデスの説明は、上記の語が秘義的な象徴体系に対応していることを知らなければ理解できない。孫弟子のシェム・トーヴ・イブン・ガオンは、『岩』は『アタラー』(花冠)³¹と呼ばれる。そして、師——彼の名は称えられよ——の説明では、彼の上に『大いなる御名』があるとき、二つの顔が統一されており、一度だけ岩を叩く必要があった。それは、二つがひとつであるかのようなだとのめかしている³²と解説する。イブン・ガオンによると、「大いなる我が名」とその他の三つの名前(「岩」・「主の栄光」・「エムナー」)は、それぞれ神のなかの二つの側面(「顔」)に対応する。それは「慈悲」と「裁き」という属性で表現されることもあれば、「ティフェレット」(壮麗)と「アタラー」(花冠)というセフィロートの体系で表現されることもある(アッコアのR・イツハク『メイラト・エイナイム』*Meirat*

³¹ セフィロートの体系において、最下位の第十のセフィラーである「マルフォート」(王国)あるいは「シェヒナー」(臨在)とも呼ばれる。

³² שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נור שרגא, תשס"א, עמ' 67.

‘Einayim) ³³。

岩を叩く行為には、この世界に対する神のはたらきかけや現出に関連する象徴的な意味が込められている。ホレブでモーセが一度しか岩を叩かなかったのは、「大いなる我が名」と「岩」という「二つの顔」が統一であることを、神が彼に教えていたからであった。だが、メリバではモーセは二度岩を叩いてしまった。それは、『大いなる御名』から出てくる栄光の、畏れる力が存在し、また『エムナー』のなかに水を出してくれる力、潜在的な力が存在する」(イブン・ガオン) ³⁴、つまり二つの神的な力が個別に存在するという誤った信念の表れだったのである。神は唯一にして複数の(あるいは二つの)側面や力を持つ。そのような神観念にもとづいて、モーセの行為に隠された意味が探究されるのである。

ナフマニデスはメリバの事件について、モーセたちの罪を字義と秘義においてまったく異なる仕方で理解している。字義によれば、罪の理由は奇跡を起こす主体についての誤認を誘導したことである。秘義によれば、その理由は神の統一性の信仰の喪失である。

ウルフソンはこの事例について、「ナフマニデスは人間の行為と神的な現実のあいだでのテウルギー的なつながりではなく、むしろカバラーのダイナミックなカテゴリーにおいて理解される象徴的な親和性をうち立てている。それは、神についての信念をその人物の行動から確かめるためのものである」と分析する³⁵。私が秘義の「記述的役割」と呼ぶこれらの事例では、秘義的な解釈はモーセの神観念を記述することを目的としている。モーセの活動を描写する聖書の言葉に、セフィロートや神の属性を表す用語を導入することで、神についてのモーセの認識や信念を理解しようというのである。

占星術的な「秘義」?

一方、秘義の「作用的役割」の顕著な例のひとつは、「イスラエルの地」(エレッツ・イスラエル)をめぐる議論に見られる。ナフマニデスにとってイスラエルの地はきわめて重要な主題だが、その詳細は本論文第14章でおこない、ここでは作用的な発想のみを強調しておきたい。

ナフマニデスは、姦通(レビ18:25)や殺人(民35:33)などの禁止戒律がなぜ「土地の穢れ」と関係しているのか³⁶という問題を提起する。しかも、彼の考える「土地」とは、イスラエルの地のことである。姦通や殺人はイスラエルの地の内外にかかわらず禁止されているが、その理由にイスラエルの地が関係しているのはなぜなのか、ということである。

³³ アッコーのR・イツハクもナフマニデスの孫弟子にあたる。彼の『メイラト・エイナイム』は、ナフマニデスの秘義的解釈を解説した代表的な註解のひとつ。יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' אי' ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 260.

³⁴ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 67.

³⁵ Wolfson, "By Way of Truth," p. 149.

³⁶ レビ18:25「これらの行為(姦通)によってこの土地は穢され、私はこの地をその罪のゆえに罰し、この地はそこに住む者を吐き出したのである」。民35:33「あなた方は自分のいる土地を穢してはならない。(殺害によって流れされた)血は土地を穢すからである」。

姦通の禁止について、ナフマニデスは「秘義」として次のような説明をおこなう（『トーラー註解』レビ 18：25 の注釈）。

だが、「いと高き神が国々に嗣業の土地を分け、人の子らを割り振られたとき³⁷、国々の境を設けられた。主に割り当てられたのはその民」（申 32：8-9）という聖句には、その事柄（姦通）の秘義（ソード）がある。その意味とは、称えられるべき御名がすべてを創造し、天上の者たちに下界の力を委ね、異教徒たちに与えたそれぞれの土地において、それぞれの民の上に星や星座を与えたということである。それは、占星術において知られるとおりである。（PT2, p. 109）

この箇所は、ナフマニデスの「秘義」の用法を考えるうえで注目に値する。この秘義的解釈で説明されているのは、神が天体や天使に異教徒たちを支配する力を与え、イスラエルの民だけは自ら支配するという占星術的な世界の構造が申命記の一節から読み取れるということである。単純に言えば、ある聖句を占星術的な知にもとづいて解釈したものが「秘義」だと言っているのである。

実は、この「秘義」（ソード $\tau\iota\sigma$ ）は『トーラー註解』での用法であり、おそらくその後で語られた説教では「根幹」（イエソード $\tau\iota\sigma$ ）という語に置き換えられている³⁸。本論文第14章で説明するが、この置換が写本形成の段階で起こった可能性はきわめて低く、ナフマニデス自身が説教の原稿を作成する段階で書き換えたのではないかと私は推察している。そして、この「秘義」ではセフィロートや神の属性といった体系や概念は出てこない。神の内的世界に迫るという意味での「秘義」とは、明らかに異質なのである。

さて、この占星術的な解釈において描かれる天地の支配関係は「それぞれの土地において」成立する。神を含む天上の存在にそれぞれ割り当てられた「土地」があるように、イスラエルの民を含む地上のすべての民族にも自分たちの「土地」がある。各々のしかるべき土地において始めて、この支配の力が作用する。したがって、イスラエルの民が主なる神の民である、神が彼らを統治する、という関係性は、神がイスラエルの地を彼らに与え、彼らが代々その地を継いでいくことによってのみ維持されていく。イスラエルの地は、神とイスラエルの民が本来あるべき関係を構築することのできる唯一の場所なのである。

上の引用では、議論の関心は「土地の穢れ」を引き起こす人間と土地のあいだのメカニズムに向けられているわけではない。そのため、姦通の禁止理由がイスラエルの地に関係しているのはなぜか、という問いにナフマニデスが答えていないように見えてしまう。だが、彼の視線は人間と土地の関係の彼方に、つまり土地を媒介とする人間と神の関係性に向けられている。人間の罪がもたらすのは土地への穢れにとどまらない。それは、さらなる深刻な状況を引き起こすのである。

³⁷ 「神の子らの数にしたがい」の一文が抜けている。

³⁸ 『コヘレトの言葉についての説教』（KRI, p. 200）、『ローシュ・ハ・シャナーの説教』（ibid., p. 249）。

ナフマニデスは穢れについて、次のように述べている。「穢れの主題とは、すなわちその土地が穢れるということであり、主の栄光(カヴォード)がそこに住めなくなることである。それは、清浄なる血がそこにあるときに起こる。血を流す者の血によって贖われることはないのである」(『トーラー註解』民35:33の注釈、ibid., p. 340)。穢れとは主の栄光がその地に住めなくなることであり、姦通や殺人の禁止にはそうした理由が隠されている。人間の行為が土地の穢れを引き起こすだけでなく、神の臨在をもこの世界から断ち切ってしまう。この秘義においては、たんに神の統治の構造が記述されているのではない。むしろ、人間の行動が土地を介して神の行動に「作用」する点が強調されているのである。

地上と天上のエデンの園

さらに、ナフマニデスにとっての字義と秘義は聖書テキストの意味の問題にとどまらなかった。それは彼の世界観そのものを反映している。字義と秘義の関係は、地上と天上³⁹の関係そのものである。重要な事例として、「エデンの園」をめぐる解釈を見てみたい。

創世記のエデンの園の記述について、ナフマニデスは「これらの事柄はすべて二重であり、それらにおいて開示されたことも、隠されたことも真理である」(『トーラー註解』創3:22の注釈、PTI.P.42)と述べている。では、その「開示されたこと」と「隠されたこと」とは、具体的に何をさすのか。ナフマニデスは「エデンの園は地上にある。生命の木と知識の木も同様である。(中略)しかし、それらが地上にあるのと同じように、天にもそう呼ばれるものがある。それらは、こうした(地上のエデンの園の)礎なのである」(ibid.)と説明する。

したがって、聖書に書かれている字義どおりの「エデンの園」とは地上におけるそのことであり、一方でその聖なるテキストには書かれていない秘義的なもうひとつの「エデンの園」が天上世界に存在する。そのいずれもが「真理である」という言葉の意図は、たんにその字義と秘義がともに正しいということではなく、天上と地上に二つの園が現実存在するということである。

この「二つのエデンの園」という主題は、応報や死後の世界を扱った著作、『報いの門』*Sha'ar ha-Gemul/שער הגמול*で論じられている。その議論についてハヴィーヴァ・ペダヤは、字義に対する価値づけと秘義の果たす役割をめぐる論争という文脈を指摘する⁴⁰。『報いの門』では、来世や復活を霊的に解釈するマイモニデスの立場が批判されるが、ペダヤによれば、ナフマニデスはマイモニデスとの死生観の違いを際立たせることだけを目的としていたのではなかった。そこには解釈方法の価値をめぐる議論も含意されていたというのであ

³⁹ ナフマニデスの聖書解釈において、「天上」は天体や天使の世界をさすこともあれば、神の世界をさすこともある。Wolfson, "By Way of Truth," p. 114, n. 32.

⁴⁰ חביבה פדיה, "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", *ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים* (עורכים מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשנ"א), עמ' 264-289.

る⁴¹。ナフマニデスはエデンの園についての秘義（「天上のエデンの園」）と、哲学的・寓意的解釈の違いを強調しつつ、以下のように述べる。

しかし、靈魂が場所に限定されるということが、哲学者たちにとって主のトーラーについての困難な問題となるのなら、我々は彼らに対して、ゲヒノムでの罪人について我々が示した可能性を答えよう。そして、このことから、もはや上記においてほのめかされている天上のエデンの園について明らかにすることはできない。むしろ我々の言葉によって弟子たちに対して明らかにされる意図は以下のことである。すなわち、エデンの園とその内容についてのトーラーの言葉は「真理なき譬え」（マシャル・シェ・エイノ・エメト）ではない。これらの主題についての我々のラビたちの言葉や父祖たち——魂の安らぐ者たちよ——の伝承は、空虚な言葉でもなければ、謎に囲われた譬えでもない。それはすべて真理であり、確かなことなのである。（KR2, p. 298）

ナフマニデスによると、哲学者は靈魂を何か限定されうるものとしてとらえるトーラーの立場を批判している。トーラーは靈魂を特定の場所に囲い込むことができるものと考えているが、哲学者たちはそのような考え方は誤りだとする。だが、この哲学的なトーラー理解——正確にはトーラーの靈魂観に対する理解——は、「天上のエデンの園」という秘義への道を阻む。なぜなら、彼らの寓意的な解釈が字義を顧みなくさせ、その意義を奪い去ってしまうからである。一方、エデンの園についての秘義は、決して字義を「真理なき譬え」にはしない。地上のエデンの園についての聖書の記述が、その象徴的なはたらきによってその文面からは隠された意味——天上のエデンの園を示しても、その記述の字義——地上のエデンの園——の存在は真理であり続ける。

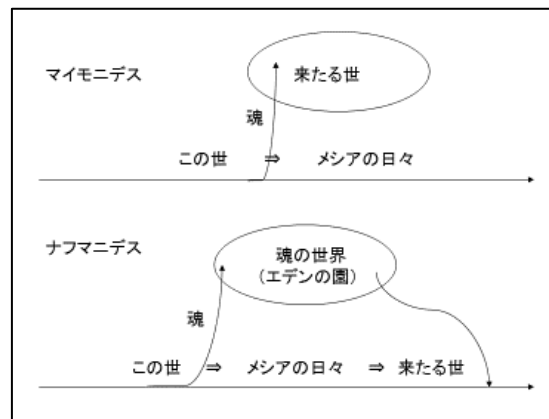
では、「エデンの園」とはいかなる場所なのか。ナフマニデスは地上のエデンの園が「東方」にあり⁴²、死んだ義人たちの魂が集められる「魂の世界」（オラム・ハ・ネシャモート）であると説明する（*ibid.*, p. 285ff）。ユダヤ教では死後の世界を示す語として「来たる世」（ハ・オラム・ハ・バー）が広く使われるが、ヘブライ語の「オラム」עולםは空間的にも時間的にもとらえられ、天と地からなる「世界」をさすこともあれば、「人生」や「永遠」などの熟語表現にも使われる。そして、「来たる世」について、マイモニデスはそれを空間的にとらえ、個人（義人）の死後、その肉体を離れた魂が生きる世界であるとする⁴³。一方、

⁴¹ .273-276 עמי, סט

⁴² 『トーラー註解』では、園から流れてくる第一の川「ピション」がエジプトのナイル川のことであり（PTI, p. 42）、そのピション川がめぐる「ハビラ地方」（創2:10）とは「エジプトに近いシュルに接したハビラ」（創25:18）のことではなく、もっと東方に位置していると説明されている（*ibid.*, p. 37）。

⁴³ マイモニデス『ミシュネー・トーラー』悔い改めの法規8:2。マイモニデスは「来たる世」を身体のない、義人の魂だけの世界と描写する。また、「来たる世では食べることもなく、飲むこともなく、（中略）義人たちがそこにすわり、彼らの頭には冠があり」（TB ベラホート 17a）という伝承を引用する。マイモニデスの解釈によれば、「飲食がない」とは身体がないことであり、「そこにすわる義人たち」や「彼

ナフマニデスはそれを時間的にとらえ、「この世」の終わりにメシアが到来し、その日々（「メシアの日々」）が終わった後に来る時代であると説明する（ibid., p. 302ff）。そして、マイモニデスが考えるような、義人の魂が死後において保管される場所（「魂の世界」）とは、ナフマニデスの図式では「来たる世」ではなく「エデンの園」に相当する。つまり、ナフマニデスの理解では、「エデンの園」とは個人の死後の世界の呼称であり、この世が終わりを迎えた後の「来たる世」で肉体が復活するまで、魂が滅びることなく守られる場所なのである（ibid., p. 301）。



マイモニデスとナフマニデスの来世観

この「来たる世」の定義をめぐるマイモニデスへの批判に先立って、ナフマニデスはミドラシュにおける秘義的な「天上のエデンの園」について述べている。

もし（中略）エデンの園がこの世における下界のものであると言うのなら、そこで魂が受ける報酬とは何であろうか。それら（魂）は物質による利益を受けることはないし、それは下界におけるどの場所においてもそうである。だが、その主題は二重であることを我々はすでに明らかにした。これは、下界における「ガン」（園）と「エデン」であり、それらは天上の秘義を描くものである。これらによってほのめかされる天上のそれらも「ガン」と「エデン」と呼ばれる。下界におけるこれらはそれら（天上）からもたらされたのであり、それで同じ名が加えられたのである。それはいかにしてか。天上における到達、ラビたちの言葉で「ガン」とほのめかされるもの、そしてさらにその上に行く到達、「エデン」と呼ばれるものがある。それは、「命の束」（ツロール・ハ・ハイーム）と呼ばれるものである。その秘義は深遠であり、信仰の伝承者たちによって把握される。（ibid., p. 297）

義人の魂は地上のエデンの園から天上のエデンの園へと上昇していく。前者が後者を礎としてつくられたものであることを考えれば、その魂の上昇は原初への回帰に他ならない。その天上世界において、魂は「命の束」⁴⁴へと到達する。この表現には靈魂の輪廻（ギルグール）というカバラ的な教義が含意されているが、ここで重要なのは、（義人の）魂がその死後、地上から天上のエデンの園へと上昇していくという見解である。また、ナフマニデスは義人の魂について語ったミドラシュ⁴⁵を参照した後で、逆の運動、すなわち魂の下降につ

らの頭の冠」とは義人の魂および知性の譬えである。: משה בן מימון, ספר משנה תורה, 15 כרכים, ירושלים. הוצאת שבתאי פרנקל, תשנ"ח, כרך א-1, עמ' 210.

⁴⁴ サム上 25 : 29。新共同訳は「命の袋」。

⁴⁵ ナフマニデスはこのミドラシュを「天空の学塾への上昇とそこからの下降についてのアガダー」と呼ぶ

いても述べている。「上昇とは魂が（天に）到達し、至高のお方と固着することである。下降とは下界の（被造物の）生にとっての宝となること、たとえば預言者となることである」（ibid., p. 298）。天上のエデンの園への上昇によって、魂は神と離れることなく結びつく、あるいはひとつになる⁴⁶。あるいは神的世界からの下降によって預言的な力が下界に与えられる。二つの「エデンの園」は、そのような魂の上昇と下降によって関係づけられるのである。

この議論で注意すべき点は、靈魂の上昇と下降というナフマニデスのカバラ的な教えは、原則として肉体的な死を迎えた人間についてのものだけということである⁴⁷。言い換えれば、それは生きていて人間が自らの魂を上昇させていくことではない。たとえば、半世紀ほど後に生まれたアブラハム・アブラフィアは、「トーラーは神の名前である」というナフマニデスの言葉に依拠して、神の名前やヘブライ文字を組み合わせる技法を究めることが自らの魂を知性の最高段階へと到達させると主張する⁴⁸。そして、魂は神から地上に降りてきた「能動知性」を媒介として預言を受ける⁴⁹。その「預言者」の上には神の聖なる靈が通り過ぎ、その者は神の遣いと呼ばれるメシアとなる⁵⁰。

このような靈魂の上昇についてのアブラフィアの理論は、ナフマニデスのカバラ的なトーラー理解にもとづいている。しかし、ナフマニデス自身による「生きていて人間と神の世界とのかわり」の考察は、アブラフィアとは異なる視点から組み立てられている。それは、秘匿的なヘブライ文字の組み合わせやそれによる魂の上昇ではなく、誰もがおこなうべき戒律の実践を通じた仕方でのかわりである。

4. 供犠の秘義 戒律とテウルギー

(KR2, p. 298)。出典はTB ババ・メツィア 85b だが、そこでは「下降」とは書かれていない。天空の学塾への上昇を主題とする説話を、ナフマニデスが「上昇と下降」を語ったものとして理解している。

⁴⁶ 「ドゥヴェクト」という用語。原義は「くつつく（こと）」である。これが神秘的合一（ユニオ・ミスティカ）と呼べるかどうかについては議論がある。ゲルショム・ショーレムはドゥヴェクトをそのような合一として理解すべきでないとするが、モシェ・イデルによれば、それは神智的カバラの傾向であると述べ、アブラハム・アブラフィアのような没我的カバラではドゥヴェクトが神秘的合一として理解されていると反論する。両者の立場は以下のイデルの論考でわかりやすく対置されている。Moshe Idel, "Abraham Abulafia and *Unio Mystica*," in *Studies in Ecstatic Kabbalah* (M. Idel, Albany: SUNY Press, 1988), pp. 1-32.

⁴⁷ ただし例外もある。生前において「来世的な生」を享受するということである。それについては本論文第9章で論じる。

⁴⁸ אברהם אבולעפיה, ספר אוצר עדן גנוז, מהדורת אי גרוס, ישראל, תשי"ס, עמ' 382.

⁴⁹ この預言の定義自体はマイモニデスによる。『迷える者の導き』II: 36. משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, בתרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 325.

⁵⁰ אברהם אבולעפיה, חיי העולם הבא וזאת ליהודה, מהדורת אי גרוס, ישראל, תשי"ע, עמ' 12, 16-17.

すべての戒律には理由がある フキームの秘義的な理由

神殿とそこでの祭儀を失った後のラビ・ユダヤ教において、供犠という主題は新たな意義を与えられた。儀礼という目的のためにトーラーを学ぶのではなく、トーラーを学ぶこと自体が目的となる（「トーラー・リシュマー」）ことで、戒律についての考察もその実践的な観点だけでなく、戒律がトーラーの真理をどのように表現しているのかという観点を獲得することになった。中世の思想家・注釈家たちが供犠について語るとき、将来における第三の神殿での祭儀を正確に実践すべく、その詳細な規定を学ぼうという情熱をいくらかは持っていたかもしれない。ただ、戒律論という領域においては上記のような変容が生じたことは確かであり、それによってひとつの重要な主題が認識されるようになった。戒律の理由（タアメイ・ハ・ミツヴォート）である。戒律をどのようにおこなうべきかだけでなく、なぜその戒律はそのように規定されているのか、なぜその戒律は存在するのかといった問題が、深い思索的な課題となったのである。

613個の戒律を列挙したマイモニデスの『戒律の書』について、ナフマニデスが批判的な注釈をつけ、ラビたちの法的な釈義（デラシュ）の位置づけをめぐって議論したことはすでに見た。他方、『トーラー註解』では、マイモニデスの戒律論に対する新たな視点からの批判が見られる。カバラ的な着想にもとづく戒律の秘義である。

ナフマニデスは戒律全体を三つのカテゴリーに分けている（『トーラー註解』申6:20の注釈、PT2, p. 376）。「エドゥート」（神の奇跡を記憶・証言するための戒律）、「フキーム」（理由が聖書に書かれていない戒律）、「ミシュパティーム」（社会の秩序や正義、善などの法であり、万人が知っている戒律）である。この分類そのものはミシュナ・タルムード時代に起源を持つが、中世に入るとミシュパティームにはそれぞれ理由があるのに対し、フキームには王が発した理由のない法令のようなものだという見解が示された⁵¹。しかし、ナフマニデスはそれを批判し、すべてのフキームにはそれぞれ隠された理由が存在すると主張する（『トーラー註解』レビ19:19の注釈、ibid., pp. 120-121）⁵²。

すべての戒律には理由があり、フキームにも例外なく隠された理由が存在するという見解そのものはマイモニデスに由来する⁵³。また、マイモニデスとナフマニデスは、タルムードの賢者たちもフキームを理由なき戒律とは考えていたわけではなかったと主張している点でも一致している。理由が存在しないのではなく、隠されていた。それは、人間の知識や

⁵¹ משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 253.

⁵² 具体的には、家畜の異種交配を禁止した規定について、ラシが「フキームは理由のない王の法令である」と言ったことを批判している。ナフマニデスは「理由がない」のではなく、「王がその利益も目的も民衆に示さなかった」と考える。また、マイモニデス論争時にツアルファトのラビたちに送られた書簡でも、トーラーで規定される罰には「味」がなく、戒律には「香り」がない（*「味」と「香り」は「理由」および「目的」の意味）と考える者たちは「トーラーの仕方で（思索を）深めることなく、異国の子らと手を結ぶ」（KRI, p. 338）と批判されている。

⁵³ 『迷える者の導き』III: 25-49。

知性の限界のゆえであったと両者は考える⁵⁴。しかし、その隠された理由を説明するための方法論は大きく異なる。マイモニデスは、フキームを偶像崇拜の根絶のために規定された法規と位置づけ、モーセの律法が出現した当時の歴史的な文脈に理由を探るべきだと主張する。一方、ナフマニデスは多くの場面でこの方法に反対し、代わってカバラー的な説明を試みる。

マイモニデスの理由説明に対する批判

その事例として重要なものが供犠である。ここではマイモニデスとナフマニデスの供犠論を全体にわたって比較することはせず⁵⁵、『トーラー註解』レビ1:9の注釈において展開されているナフマニデスの議論をたどっていくことにしたい。

注釈では「焼き尽くすささげ物」(オラー)という表現が問題となる。実践的なレベルでの議論⁵⁶に続き、ナフマニデスは供犠についてのマイモニデスの説明(『迷える者の導き』III:46)を引用する。マイモニデスの考えでは、イスラエルの民が牛や羊、山羊をほふってささげるよう神から命じられたのは、周囲の異教的な慣習と逆の行為をさせるためであった⁵⁷。これらの動物は「エジプト人」(子羊)や「カルデア人」(山羊。正確には「山羊の像をした悪魔」)、「インドの人々」(牛)によって崇拜の対象となっており、異教徒たちは自らが崇拜する動物を殺してはならないと信じていた。「そのため、かのお方はこれら三種(の動物)を称えられるべき御名のためにほふるよう命じた。彼らが完全に罪だと考えている事柄が、実は創造主にささげ物をする事柄なのであり、その奉獻によって魂を苦しめる誤った信仰が癒されて、罪が赦されることを知るためである。すべての苦しみとすべての病は(異教的な風習と)逆の行為をすることによってのみ癒される」(PT2, p. 11)。これがマイモニデスによる供犠の理由である。

しかし、ナフマニデスは「それは空虚な言葉である」と評して、マイモニデスを痛烈に批判する。批判は三段階で構成されている。第一の批判は、誰のための戒律なのかという問題と結びついている。マイモニデスの考えの根本にあるのは、誤った考えは人間の魂にとっての病となるという見解である。ゆえに、病を癒すには、誤った考えとは正反対の極にある考えを持ち、実践することが求められる。だが、もしそうだとしたら、供犠は「世界の悪人と愚者の心から(誤った信仰を)追い出すためだけでしかない」(ibid.)とナフマニデスは主張する。神の命じた供犠を実践して魂が癒されるのは、誤った考えを持つ異教徒たちだけだ

⁵⁴ ナフマニデス『トーラー註解』レビ19:19の注釈(PT2, p. 120)、マイモニデス『迷える者の導き』III:26(465-468 עמי, ספר מורה הנבוכים, משה בן מימון)。

⁵⁵ それについては、ジョセフ・スターンの優れた研究がある。Joseph Stern, *Problems and Parables of Law; Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments* (Ta'amei ha-Mitzvot), Albany: State University of New York Press, 1998.

⁵⁶ ラシやタルムードの議論を参照しつつ、「焼き尽くす」とは「炭火であぶる」というようなやり方ではないと説明する。

⁵⁷ .541-542 עמי, ספר מורה הנבוכים, משה בן מימון

からである。マイモニデスの立場が正しいとすると、戒律はイスラエルの民のためではなく、結局のところ異教徒たちのためのものになってしまうのではないかということである。

第二の批判は医学的な視点からのものである。ナフマニデスの考えでは、異教徒たちが特定の動物をほふって食べないのは、彼らが特定の星座を崇拝しており、それらの星座には自分たちに利益をもたらしてくれる力があると信じていたからである。もしもマイモニデスの言うように、その力を称えるために犠牲獣をささげることをトーラーが禁じているとするならば、この「邪悪な者たちの思考」がもたらす病を、「燃やして主にささげる宥めの香り」(レビ 1:9) と表現される焼き尽くすささげ物がなぜ癒すことができるというのか。供犠による崇拝の対象は神(主)であり、星座を崇拝する者たちへの「薬」とはなりえない。マイモニデスの図式では、病の原因と薬の効果には何の関係もないということである。

第三の批判は、特定の異教徒の存在を前提とする説明方法そのものに対する疑念である。ナフマニデスはノアとその子供たちが犠牲獣をささげた箇所、「主は宥めの香りをかいだ」(創 8:21) と書かれていることに注目する。この表現はレビ記における焼き尽くすささげ物の記述と同じであり、したがってノアたちは神に焼き尽くすささげ物をささげたのだと主張する。そうだとすると、異教徒たちの風習からの差異化というマイモニデスの主張は説得力を失う。なぜなら、ノアの時代にはまだ「カルデア人」や「エジプト人」は存在していないからである (ibid., p. 12)。さらに、ナフマニデスはバラムの供犠(民数記 24 章)を検討しバラムは自分の誤った信仰を取り除くためではなく、神に近づき、神と言葉をかわすためにささげ物をしたと主張する (ibid.)。

これら三段階の批判では、ナフマニデスは思考と魂の健全さの因果関係という、マイモニデスの議論の前提そのものを攻撃しているわけではない。推測の域を出ないが、同じく医学に携わる者として、ナフマニデス自身も心身についての同様の見解を持っていた可能性はある。いずれにせよ、批判の対象となっているのは、この見解を供犠論に適用することである。もし適用されてしまうと、戒律はイスラエルの民ではなく異教徒のためのものとなり、にもかかわらず異教徒たちの病を治す薬とはなりえず、そしてノアたちやバラムの供犠を説明できなくなる。よって、「愚者の知識から偶像崇拝を取り除くこと以外に利益や意図がない」(ibid.) というマイモニデスの説明はありえない。そうナフマニデスは結論づけるのである。

注意しなければならないのは、ナフマニデスはフキームの理由を特定の歴史的な文脈から説明するというマイモニデスの方法自体を全面的に批判しているわけではないということである。スターンやハルベルタルが指摘するように⁵⁸、ナフマニデスもまた、ときとして戒律の歴史的な形成という説明モデルを使っている⁵⁹。むしろ、彼の不満はマイモニデスの説明では戒律そのものが潜在的に持っている力に迫ることができない点にある。供犠の説明でマイモニデスが試みているのは、「戒律がどのような経緯で成立したのか」を明らかにす

⁵⁸ Stern, *Problems and Parables of Law*, p. 136; .294-296 עמי, *האמת, על דרך האמת*, הלברטל,

⁵⁹ その事例が占星術と偶像崇拝の議論にみられる。本論文第 11 章参照。

ることである。だが、戒律の「成立」を知ることは、はたして戒律の「理由」を知ることなのだろうか。そこにナフマニデスの不満の根源がある。

図式的な区別ではあるが、ナフマニデスの批判は、序章で見たような、教典の「形態」と「機能」という二つのアプローチをめぐる議論とよく似ている。マイモニデスは戒律の形成を説明することが戒律の理由を明らかにすることと同義であると考え、ナフマニデスはその戒律を実践する者たちの立場から理由を探るべきだと考える。戒律が人々のおこなうべき義務として存在し続ける理由は何か。ナフマニデスは、それを明らかにすることが重要だと考えているのである。

人間／神のための供犠

したがって、ナフマニデスは供犠について、特定の歴史的な文脈に依拠しない、普遍的で内在的な理由を探究する。焼き尽くすささげ物によって、神がイスラエルの民のなかに住まうために彼らをエジプトから導き出したことを知るという聖句（出 29：46）の注釈を見よう。ナフマニデスはイブン・エズラが「私が彼らをエジプトの地から導き出したのは、私が彼らのうちに住まうということのためだけである。これが『あなた方はこの山で神（エロヒーム）に仕える』（出 3：12）である」（*PTI*, p. 486）と言っていることについて、「彼は良い説明をした」（*ibid.*）と評価し、次のように続ける。

だとすれば、この主題には大いなる秘義がある。その言葉の字義によれば、イスラエルのなかに神が臨在すること（シェヒナー）は、下にとつての必要であり、上にとつての必要ではないが、それ（秘義）は「イスラエル、あなたによって私は壮麗となる」（イザ 49：3）と聖書が語っているとおりである。（*ibid.*, pp. 486-487）

この「下」とはイスラエルの民、「上」とは神のことである。つまり、エジプトからの脱出と神の臨在は、その字義によれば、イスラエルの民にとって必要なことであり、神にとってではないという意味になる。しかし、注釈のなかで引かれているイザヤ書の言葉は、それとは異なる秘義を伝えている。シェム・トーヴ・イブン・ガオンの解説によれば、その秘義とは次のような内容である。「シェヒナーは言う、『イスラエル、あなたによって私は壮麗となる』、つまり『イスラエルよ、あなたのおかげで私は「ティフェレット」（壮麗）とひとつになれる』と。このためにかのお方は彼らをエジプトから導き出した。かのお方の戒律をおこなう者たちがいなければ、『地』は荒廃してしまうのである」⁶⁰。

ナフマニデスやイブン・ガオンは、イザ 49：3の「私は壮麗となる」（エトパアル）という動詞を⁶¹、セフィロートの体系を象徴的に表したものと解釈する。この動詞は同じ語根で

⁶⁰ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 41.

⁶¹ 新共同訳は「私の輝きは現れる」。セフィロート体系の用語に合わせて訳語を変更した。各セフィラーの日本語呼称については、原則として山本伸一『総説カバラー ユダヤ神秘主義の真相と歴史』（原書

ある「ティフェレット」(壮麗)のセフィラーをさしており、それが「私」すなわち「シェヒナー」(臨在)のセフィラーと結びつく。両者はアダムの罪によって切り離されてしまったが⁶²、供犠を実践することでその結びつきが回復するのである⁶³。つまり、エジプト脱出とその意義を示す焼き尽くすささげ物の献納は、人間(「下」)のためだけでなく、神(「上」)のため——セフィラーの結合——でもあるのである⁶⁴。

焼き尽くすささげ物が人間と神のそれぞれの必要を満たすという見解は、レビ1:9の注釈の続きでも明確に述べられている。ナフマニデスは「彼ら」および「アガダー」の言葉として⁶⁵、人間にとっての意義を解説する。

人間の行為は思考、発話、行為によって完結するがゆえに主はこう命じたのである。罪を犯し、犠牲を持ってきたら、行為に対応してその上に手を置き、発話に対応してその前で告白し、すべての思考と欲望の器である(供物の)内臓と、すべての労働をおこなう人の手足に対応する(供物の)四肢を火で焼き、人の魂(ネフェシュ)である血に対応する(供物の)血を祭壇に振りまきなさい、と。これらすべてををするときに、人が神に対して自分の身体と魂において罪を犯したと考えるようにするためである。その者は自分の血を注ぎ出し、自分の身体を焼き尽くすべきであるけれども、創造主は慈悲深いお方であるがゆえ、代用物を取り、罪人の血に代わる供物の血、魂に代わる魂、手足に代わる供物の手足として、この犠牲に赦しを与える。その(供物の)分け前は神に祈りを捧げるトーラーの教師が生きるためである。毎日犠牲を捧げるのは大衆を常に罪から救うためである。(PT2, p. 12)

房、2015年) 179-189頁に依拠している。

⁶² Bezalel Safran, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 89-91. 仮庵の祭りの秘義的解釈(『トーラー註解』レビ23:40の注釈、PT2, p. 159)を参照。本論文第9章で考察する。

⁶³ 「ティフェレット」と「シェヒナー」はそれぞれ男性的なもの、女性的なものとして理解されており、この結合は男女の結婚としてもイメージされている。ショーレムによると、R・アキヴァは「シェヒナーの離散」、つまり第二神殿崩壊後のユダヤ人の離散にシェヒナーが同伴するものとして描いており、離散からの救済はユダヤ人のみならず神をも救済すると考えていた。ただし、そこでの「シェヒナー」は単純に神自身(あるいはその現れ)でしかない。シェヒナーをセフィロートの体系に位置づけて、唯一の女性的な原理(あるいは力)としてとらえるようになったのは、『セフェル・ハ・バヒール(清明の書)』(*The Bahir*, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1979, §§ 171-172, pp. 226-227など)と呼ばれる中世プロヴァンスのカバラー文学である。その後、シェヒナーは創造においては完全な統一性を保っていたが、人間の罪によって破壊されたものとされ、イスラエルの民はその調和を回復することをめざすべきだという主張が現れた。Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. J. Neugroschel, New York: Schocken Books, 1991 (Originally in 1962), pp. 147-150, 157-182; *Origins of The Kabbalah*, edit. R.J.Z. Werblowsky, trans. A. Arkush, Princeton: Princeton University Press, 3rd edition, 1990, pp. 93-97.

⁶⁴ Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, p. 119.

⁶⁵ シャヴェルの注によると、実際にはイブン・エズラの解釈である。

犠牲は文字通り、罪を犯した人間の代わりとして神にささげられる。焼き尽くすささげ物の儀礼は人間の思考、発話、行為と対応しており、本来ならば罪を犯した人間が焼き尽くされるべきところを、供物はその代わりを務める。そして、神はその犠牲を赦す。ささげた人間と犠牲のあいだに関係があるからこそ、神の赦しは罪を犯した当の人間のもとに届く。また、ささげられた供物は「トーラーの教師」が生きるための糧となる。供犠は罪を犯した人間が、そしてその人間が生きるユダヤ教の共同体全体が、生きていくうえで必要なことなのである⁶⁶。

では、罪を犯すことがなく、また犠牲としてほふられた動物を食べることもない神にとって、なぜ供犠は必要であるといえるのか。このレビ1:9の注釈でも、ナフマニデスは「二つのセフィラーの結合」をほのめかす。そのさいに、彼はミシュナ・タルムード時代の賢者たちの供犠解釈を参照する。自分は古くから存在する秘義を受け継いでいることを示唆するのである。

賢者たちは、供犠の規定が書かれているトーラーの箇所なかで、「主」(ユッド・ヘー)という「唯一なる御名」⁶⁷で神を表記しているところに注目し、それらは神の身体性を主張したり、神の存在を否定したりする者たちに口実を与えないためであると主張した⁶⁸。しかし、聖書における供犠の規定を見ると、「主」以外の表記(「エロヒーム」)が使われている箇所もある⁶⁹。では、賢者たちは焼き尽くすささげ物の規定において「主」の表記がなぜ重要だと考えたのか。ナフマニデスは「焼き尽くすささげ物」(オラー)が「燃やして主にささげる宥めの香り」と表現されていることに注目する。「燃やして」の原語は「イシェー」 יִשְׂעַה である。イブン・エズラはこの語を形容詞と解釈したが、ナフマニデスはこれが名詞であると考え、「イシェー」を「火」(エシュ) אֵשׁ という名詞として解釈するということがある。そして、この「火」は神が民に契約を告げるときの顕現と関係している。

かのお方が「エシュ」と言わず「イシェー」と言ったのは、その文字どおりの意味であり、トーラー授与のときに「山であなたに示したとおり」(出27:8および申4:36)である(つまり「イシェー」を「イショ」と発音する)⁷⁰。それは「裁きの属性」における供犠であり、屠畜は主のみのためである。つまり、他の一切に向かうことなく、主のためだけに意図しなければならないのである。これが「オラー・ファー、イシェー(イショ)・ファー」(レビ8:21)

⁶⁶ このシステムにおいては、ある意味では、人間の罪がその共同体を生かしているともいえる。

⁶⁷ 聖四文字(יהוה)のこと。

⁶⁸ シムオン・ベン・アザイトとR・ヨセ。引用されているのは、MD『スィフレ』「ピンハス」143とTBメナホート110a。

⁶⁹ レビ21:6、レビ21:8、申27:6、詩50:14、代下29:6-7。

⁷⁰ 引用句は出27:8だが、念頭に置かれているのは申4:36。後者は「主は地上に大いなる御自分の火(イショ・ハ・グドラー)を示された」とあり、この一節に出てくる「イショ」 יִשְׂעַה という読み方に従うべきだということ。

の理由である。(ibid., p. 13)

この秘義的な解釈でも神の名前と属性の象徴的な関係という着想がみられる。供犠あるいは焼き尽くすささげ物の献納は、神の「裁きの属性」のなかでおこなわれる。犠牲としてささげる動物をほふるとき、行為者は自らの精神を「主」に向けて集中させなければならない。この神に向かう意図あるいは精神集中は、ヘブライ語で「カヴァナー」**קוונה**と呼ばれるが、それは「エロヒーム」や「エル」ではなく、「主」という「称えられるべき名前」あるいは「偉大なる御名」によって象徴される神的属性（「慈悲の属性」）に対してのみ向けられなくてはならない。焼き尽くすささげ物についてのトーラーの規定において、「主」という表記のみに注目したラビたちは、すでにこのような秘義を知っていたとナフマニデスは考える。それは、神の二つの属性のなかで供犠をおこなう人間が、それらに対してどのようにはたらきかけるべきなのかというテウルギー的な主題である。

そして、ナフマニデスは焼き尽くすささげ物という供犠が創出するテウルギー的な力を、「オラー・フー、イシェー・フー」という聖書の一節によって根拠づける。直訳すれば「それ（フー）が焼き尽くすささげ物（オラー）であり、それ（フー）が火（イシェー）である」となる。もとの聖書の文脈では、この言葉はモーセとアロンたちが臨在の幕屋の前でおこなった供犠の叙述をまとめたものである。しかし、ナフマニデスの秘義的な読みはそれとはまったく違う。

もっとも、彼自身はその解釈の内容を完全に秘匿しているため、弟子たちの解説が必要とされる。シェム・トーヴ・イブン・ガオンの註解を見てみよう。『『オラー』と『イシェー（イシヨ）』にはそのアクセントにおいて⁷¹「神の裁きの属性」がほのめかされ、『フー』という語には『ティフェレット』がほのめかされている。この表現は『女性的なものが潜在する男性的なもの』のことである⁷²。イブン・ガオンはここでもナフマニデスの秘義的解釈に神の二つの面の結合を見出している。セフィロート体系の用語を補えば、それは「裁きの属性」（「シェヒナー／アタラー／マルフト」のセフィラーあるいは「女性的なもの」と「ティフェレット」のセフィラー（「慈悲の属性」あるいは「男性的なもの」との結合である。そして、その結合を実現するのが人間のおこなう供犠なのである。

さらに、ナフマニデスは「供犠」を意味するヘブライ語の「コルバン」**קרבן**について、「すべての『コルバン』は『近づくこと』、『統一』を表す言葉である」(ibid., p. 14)と説明する。「ささげ物をささげる」と「近づく」はともに**קריב**というヘブライ語の語根から成立した言葉であり、供犠とはその語源的な意味において、神に何かを「近づける」ことである。そして、ナフマニデスはそこに「統一（する）」という意味も含まれると解釈した。「供犠」（コ

⁷¹ 「イシェー」のアクセントのこと。「シン」の文字にカマツ・カタンの母音がついて、**אִשָּׁה**「イシヨ」と読むことをさす。申4:36の「イシヨ」**אִשּׁוֹ**（直訳は「彼の火」）という読みにならうことを意図する。

⁷² **שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 46.**

ルバン) という語の語源には、神のなかの属性 (あるいはセフィラー) を結合させ、統一へと導くテウルギー的な力の存在がすでに示されているというのである。

ナフマニデスはマイモニデスやイブン・エズラとの議論を通じて、供犠の普遍的かつ内在的な理由、すなわち隠された理由を探究してゆく。そして、その革新的な見解とは、供犠は人間だけでなく神にとっても必要であるというものであった。供犠は人間の贖罪と共同体が生きる糧という目的のためだけにあるのではない。そこには、神の内部の対立的な側面を近づけ、結びつけ、統一する力がある。

ナフマニデスにとって、フキームに隠された理由は、まさしく秘匿的な言葉遣いによってのみ語りうるものであった。なぜフキームの理由は人知の及ばないような難解さを帯びているのか。それは、マイモニデスが考えたように、戒律の成立を説明するのが難しいからではない。むしろ、その戒律がカバラーの象徴的な体系によってしか語ることでできない対象、つまり神の世界にかかわるものだからである。このようにして、供犠は「神殿における祭儀」という実践的な次元から「戒律の理由」という思索的な次元へと開かれ、新たな生命を吹き込まれる。そして、人間のためだけでなく、神のために、そして神の世界へとはたらきかける力を持つものとして描かれるのである。

5. もうひとつの「秘義」 神の意志とテキスト

非カバラー的な「秘義」？ ナフマニデスの終末論

デヴィッド・ノヴァクはナフマニデスの著作から彼の「神学」を体系化する試みにおいて、八つの項目のうちの一つを「終末論」にあてている⁷³。実際、ナフマニデスは終末論やメシアニズムに強い関心を示した。そして、終末についての聖書解釈の方法として、聖書に記された出来事や物語を将来の暗示として解釈する「予型論的」typological 解釈⁷⁴を試みている。

たとえば、『トーラー註解』創 2:3 の注釈では、世界創造の六日間と七日目の神の安息を、世界の六千年の歴史とその後の「来たる世」の暗示として読むミドラシュ⁷⁵に依拠して、それぞれの「一日＝千年」に起こる出来事を説明している (PTI, p. 31-32)⁷⁶。聖書は世界

⁷³ Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, pp. 125-134. 八つの項目は、「人間の魂」、「信仰」、「伝統」、「奇跡」、「自然と超自然」、「イスラエルの地」、「戒律」、「終末論」。

⁷⁴ アモス・フンケンシュタインがもちいている用語。Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley: University of California Press, 1993, 105-117.

⁷⁵ MD『創世記ラッパ』19:14、TB サンヘドリン 97a。

⁷⁶ ミドラシュでは一・二日目が「水」であり、主の名を唱える者がいない混沌とした時代であるとする (TB サンヘドリン 97a) のに対し、ナフマニデスは第一日が「光」であり、創造主を知るアダムが死ぬまで偶像崇拜はなかったと説明する。第二日は「大空」であり、これはノアの時代に相当し、義人と悪人のいる時代である。第三日は「土地」であり、アブラハムが48歳のときに始まり、主の名が呼ばれ、ト

の始まりから終わりまでのすべてをすでに語り終えている。そうナフマニデスは考えていたのである⁷⁷。

そして、このような予型論的解釈を、ナフマニデスは「秘義」(ソード)と呼ぶことがある。たとえば、『トラーラー註解』創 29:2 の注釈では、野原の井戸のそばで三つの羊の群れが水を飲むために伏していたという、ヤコブが見た光景の「意味」が説明される。それはただの光景ではなく、何かを暗示しているのである。ナフマニデスはミドラシュ(『創世記ラッバー』70:8)を参照し、「また、ここには彼ら(ラビたち)にとっての秘義(ソード)がある。それは(この聖句が)将来のことをほのめかしている、ということである」(PTI, p. 162)と述べている。そして、その「秘義」とは、「井戸」が神殿を、「三つの群れ」が年間の三つの祝祭を、「水を飲む」が神殿から聖なる霊が人々のもとに引いてこられることをそれぞれ暗示しているというものである。ヤコブの見た光景は、後の時代の祝祭における神殿祭儀とその霊験をほのめかしていると解釈したのである。

この箇所では、ナフマニデスは族長物語にほのめかされている将来の出来事の暗示を「秘義」と呼んでいる。しかし、この「秘義」についてシェム・トーヴ・イブン・ガオンやアッコの R・イツハクといったカバリストの弟子たちは何も解説していない。もはやさらなる解説を必要としないと判断されたとも考えられるが、より可能性が高いのは、この「秘義」は弟子たちに口承で伝えられたものではないことである。ナフマニデスの「カバラー」を「弟子たちに口承で伝えられた教え」と定義するならば⁷⁸、ナフマニデスの「秘義」には非カバラー的なものもあるということである。

カバラーの歴史において終末論やメシアニズムは重要な位置を占めており、その最たる例を 17 世紀のシャブタイ・ツヴィのメシア運動に見ることができる。しかし、ゲルシヨム・

ラーが啓示され、エルサレム第一神殿が建てられる。第四日は「二つの明かり」であり、第一神殿建設後 72 年から第二神殿崩壊 172 年までの期間に相当する。神殿に主の栄光が輝いていたが、その光は小さくなり、神殿の崩壊とともに離散の時代が始まる。第五日は「水に群がる生き物や鳥」であり、諸民族がイスラエルの民を支配し、主を求める者がいなくなる。第六日は「神の似姿での人間の創造」であり、主を知らぬ者たち(「獣」)が「人」を支配する。そして、その最後に「ダビデの子」すなわちメシアが到来する。七日目は「安息日」であり、「来たる世」が始まる。

⁷⁷ この読解については本論文第 4・5・12 章で取り上げる。

⁷⁸ ナフマニデスの「カバラー」については、次のような議論がある。弟子のシュロモ・イブン・アドレットは、ナフマニデスのカバラー的な師として、「ベン・ベリマー」なる偽名の人物に言及している。さらに、ショーレムはナフマニデスの師のひとりである R・イエフダ・ベン・ヤカルにも「R・イツハク・ヘーハシード(あるいは R・イツハク・ツアルファティ)」というカバラーの師がいたが、この「R・イツハク」がジローナのカバラー・サークルに秘義的な伝承を伝えた盲目の R・イツハクであるという意見には懐疑的である。また、イデルは「R・メシュラム」(R・メシュラム・ベン・モシエあるいは R・メシュラム・ベン・シュロモ・ダビエラ)がナフマニデスに送った書簡が、姦通(アラヨート)についての秘義的解釈の源泉であると推察する。Scholem, *Origins of The Kabbalah*, pp. 390-391; *MKI*, pp. 80-81; Moshe Idel, “We Have No Tradition on This,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, p. 56.

ショーレムによれば、初期のカバリストたちの関心は終末よりも創造に向けられていた⁷⁹。実際、ナフマニデスのカバラーでも、創造は最も重要な主題のひとつであった（次章参照）が、一方で終末論が彼のカバラー思想において占めていた部分はそう多くはないと思われる。

終末論とセフィロート体系が結びついている例としては、『トーラー註解』出 13:21 の注釈が挙げられる。主はエジプトを脱出したイスラエルの民を導くために、昼は雲の柱を、夜は火の柱をもって民の前を進んだと聖書に記されているが⁸⁰、これについてのミドラシュ⁸¹で、「かつて（出エジプトのとき）は私と私の法廷があなた方の前を進んでいた（中略）が、来たる将来は私のみが（あなた方の前を進む）」（PTI, p. 348）と解釈されている。この釈義に出てくる「私」と「私の法廷」とはいったい何か。ナフマニデスはそのミドラシュには秘義があると述べて、次のように説明する。

このミドラシュの秘義は以下のとおりである。（中略）最初の離散（エジプトでの隷従）においては、昼にはほむべきお方が彼らとともに、夜にはかのお方の法廷が彼らとともにあったが、来たる将来においては、かのお方の法廷の属性（ミダー）が慈悲のなかに含まれる。（中略）そして、統一された慈悲の属性のなかにすべてがある（ibid.）

これは神の属性やセフィロート体系の概念なくしては理解できない秘匿的な説明である。イブン・ガオンやアッコーの R・イツハクの注釈によれば、この秘義的な解釈では「来たる将来」においてセフィロートが調和的な回復を取り戻すことが述べられている⁸²。そして、ここで言われている「将来」とは終末のことである。終末において、イスラエルの民が離散から救われてイスラエルの地に戻るのと同じように、神の世界もその調和を取り戻すので

⁷⁹ Gershom Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism," in *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, (G. Scholem, New York: Schocken Books, 1995, pp. 40-41.

⁸⁰ 「主は彼らに先立って進み、昼は雲の柱をもって導き、夜は火の柱をもって彼らを照らされたので、彼らは昼も夜も行進することができた。昼は雲の柱が、夜は火の柱が、民の先頭を離れることはなかった」（出 13:21-22）。

⁸¹ 『出エジプト記ラッパ』 19:7。

⁸² יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 102; שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 26-27. R・イツハクによると、「私」すなわち「ほむべき聖なるお方」と「昼」は「慈悲」の属性および「ティフェレト」のセフィラーを、「法廷」と「夜」は「裁き」の属性および「アタラー」／「マルフォート」のセフィラーをそれぞれさしている。そして、「来たる将来においては、かのお方の法廷の属性が慈悲のなかに含まれる」とは、この二つの属性あるいはセフィラーが結びついてひとつになることを意味する。R・イツハクはそれを「始まりにおいてそうであったように、それら（二つの属性あるいはセフィラー）はひとつになって聖性と清浄さを受け入れる」と説明する。つまり、ナフマニデスの言う「統一された慈悲のなかにすべてがある」とは、世界創造が始まる以前の神の原初の調和的なあり方のことである。カバラーの神学においては、離散とはマルフォートのセフィラーがセフィロートの体系から切り離された状態を意味し、それによって失われた調和を取り戻し、神の世界を救済することが人間の使命であると考えられた。

ある。山本伸一は 12・13 世紀のカバラにおけるメシアニズムの特徴として、「初期のカバリストが現実のメシアに大きな関心を示さず、「むしろ、メシアはセフィロート体系のなかで記号として働く」⁸³と述べている。ナフマニデスの終末論的なミドラシュ解釈に見られる「秘義」も、こうした当時のカバラの思想的傾向を表しているといえるかもしれない。

ただ、ナフマニデスの場合は終末論とカバラの結びつきはあまりみられない。むしろ、予型論的な解釈によって終末やメシアの「秘義」が語られることが多く、その場合にはカバラとは無関係であると思われる。なぜなら、すでに見たように、孫弟子たちの註解で解説の対象から外れているからである。また、ナフマニデス自身がカバラ的な「秘義」について詳述を避けている一方で、非カバラ的な終末の「秘義」には多くの言葉を費やしているからでもある⁸⁴。それどころか、ナフマニデスは終末をめぐる聖書解釈のために一冊の著書を捧げているほどである。それが、『贖いの書』 *Sefer ha-Geulah* / ספר הגאולה である。

終末的テーマに対する規範

『贖いの書』はその名のとおり、イスラエルの民の「贖い」を主題とする著作である。聖書において預言されている贖いは二つに集約される。バビロン捕囚からの救済と、メシアによる終末の救済である。ナフマニデスは申命記やダニエル書などの書物を中心に、どこがバビロン捕囚からの救済を、どこが終末の救済を預言しているのかを特定する。そして、最終的にメシアがいつ到来するのかを具体的に算出するという大胆な試みを展開する。

一見すると、これは既成のラビ・ユダヤ教の規範に対する挑戦に映る。終末という領域に対する人知の限界、メシアニズムにともなう黙示思想の潜在的な破壊性に対する懸念、第二次ユダヤ戦争（バル・コフバの反乱）というトラウマ的な歴史体験など、考えられるいくつかの理由によって、タルムード時代の賢者たちは終末にかんする主題を危険視し、とりわけメシアの到来時期を算出する試みを強く非難してきたからである⁸⁵。

「終末が近い」という言説がもたらす宗教的な高揚が、ラビ・ユダヤ教の法規範によって形成された共同体を揺るがすという懸念は、ラビ・ユダヤ教の規範形成期にかぎったことではない。その後の中世においても、たとえばマイモニデスはメシアニズムが高揚するイエメンのユダヤ人共同体に書簡（『イエメンへの書簡』 *Igret Teiman*）で警告をしている。「我々のラビたち——その名は称えられよ——は、終末を算出したり、メシア到来の時期を計算したりしないようにと警告した⁸⁶。なぜなら、そのときが来てもメシアが到来しなければ、彼

⁸³ 山本『総説カバラ』235頁。

⁸⁴ 同様の傾向は、先に見たレビ 18:25 の注釈において、占星術的な解釈を「秘義」と呼んでいる場面でもみられる。ナフマニデスは『トーラー註解』その他の著作で、この占星術的な世界観を繰り返し説明している。

⁸⁵ TB サンヘドリン 90a-99a。

⁸⁶ TB サンヘドリン 97b。

らは人々を躓かせ、彼らの心に疑いを生じさせることになるからである」⁸⁷。メシアニズムに対する警告の意図は、当然ながらメシアの存在やその到来を否定することではない。人間が知ることのできないメシア到来の時期を算定する試みは、必然的に挫折を招く。そして、その挫折はメシアによる救済の信仰を喪失させ、ラビ・ユダヤ教の価値観や理念に対する深刻な疑いを生じさせる。メシアの存在と救済を信じるがゆえに、人間にできるのはその到来を待ち望むことだけなのだ。タルムードの賢者たちやマイモニデスはそう論ずるのである。

宗教共同体を指導する者たちは、終末やメシアという主題を、より現実的で穏健な言葉遣いで表現しなおすことで、そこに潜む默示的な破壊性に柵を設けようとしてきた。ナフマニデス自身もこのような禁止の言説を意識していたことは、特にキリスト教徒とのバルセロナ公開討論（1263年）において顕著となった⁸⁸。ナフマニデスがメシアニズムにかんする伝統的な規範の存在を知らないはずがなかった。では、『贖いの書』における大胆な試論は、過去の賢者たちの警告を意図的に無視することなのだろうか。

『贖いの書』における終末の算出 ダニエル書の解釈

『贖いの書』は「門」と呼ばれる四つの章で構成されている。その「第四の門」の冒頭で、ナフマニデスは「モーセの教え」すなわちトーラーから「適切で正しい終末、つまり悔い改めと神への奉仕の終末が明らかにされている」（*KRI*, p. 287）と述べている。これは、「第一の門」においてレビ記 26 章と申命記 28-30 章における神の贖いの約束を比較したことをさしている（*ibid.*, pp. 267-268）。

前者（レビ記）はバビロン捕囚からの救済の約束と解釈される。バビロン捕囚とは、神殿祭儀における違反に対する罰である。そして重要なことは、この捕囚には最初から七十年間という期間が定められていたことである⁸⁹。ナフマニデスは、バビロン捕囚の終わりが初めから神によって決められていたと認識しているのである。一方、後者（申命記）は神殿崩壊以降のユダヤ人の離散からの救済を約束している。この終末の救済を実現するのは、「トーラーのすべてに戻ることに、すなわち民の悔い改めである。つまり、メシアによる終末の救

⁸⁷ テキストはシュムエル・イブン・ティボンによるヘブライ語訳を使用。 משה בן מימון, אגרת תימן, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת ד"ר האלוב, וויען, תרל"ד, עמ' 39.

⁸⁸ ショーレムは、默示的な世界観を後退させ、歴史的な成功（離散したユダヤ人をイスラエルの地に集める）のみをメシア到来の証拠とみなす合理的なメシア観が顕著に現れた機会として、キリスト教徒との論争を挙げている。Gershom Scholem, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism," in *The Messianic Idea in Judaism*, p. 33.

⁸⁹ ナフマニデスはレビ記 26 章の「国が打ち捨てられ、あなた方が敵の国にいる間、土地は安息し、その安息を楽しむ」（34）や「彼らが後にした土地は、打ち捨てられている間、安息を楽しむ」（43）という表現から、「こうして主がエレミヤの口を通して告げられた言葉が実現し、この地はついに安息を取り戻した。その荒廃の全期間を通じて地は安息を得、七十年の年月が満ちた」（代下 36:21）という記述を解釈する。つまり、バビロン捕囚は安息年の規定に対する違反によって生じたものであり、七十年とは土地が安息を得るのに必要な年月であったということが、すでにレビ記 26 章の言葉によって予示されていたということである。

済は人間の行為によって条件づけられている⁹⁰。そのようにナフマニデスは考えるのである。

ただ、終末の救済を約束する申命記の言葉には、ユダヤ人の離散がいつまで続くのかが書かれていない。では、「我々の罪ゆえに遠く隔たった終末」(ibid., p.287)の終わりを、はたして人間は知ることができるのだろうか。ナフマニデスの答えは「できる」である。「第四の門」はその終末の探究に捧げられているのである。

ナフマニデスによれば、離散の終わりを告げる言葉はダニエル書に記されている。具体的には、「聖者らは彼(第四の国の王)の手に渡され、一時期、二時期、半時期がたつ」(7:25)⁹¹という言葉と、「日ごとの供え物が廃止され、憎むべき荒廃をもたらすものが立てられてから、千二百九十日が定められている。待ち望んで千三百三十五日に至る者は、まことに幸いである」(12:11-12)という言葉である。

ナフマニデスはまず後者について、メルカヴァ神秘主義⁹²の文献(『ピルケイ・ヘーハロート・ラバティ』)に記された伝承をもとに解釈を試みる(ibid., p.291)。ダニ 12:11-12 で言及されている「日」とは「年」のことであり、1290「日」と1335「日」はそれぞれ1290「年」と1335「年」を意味する。「日ごとの供え物が廃止され」たときとは、エルサレム第二神殿が崩壊し、神殿祭儀の実践が止まったことを意味する。したがって、この言葉は神殿崩壊から1290年後とさらに45年後(1335年後)の出来事を告げていると解釈される。

では、そのときに何が起こるのか。ここで鍵となるのが、終末において二人のメシアが到来するという伝承である。一人目は「エフライムの子」であるメシアであり、彼はイスラエルの民を集め、忌むべき者との戦いに臨むが、それによって死んでしまう⁹³。するとその後、「ダビデの子」であるメシアが現れ、この戦争に勝利して、離散を終わらせ、イスラエルの民を清め、救済する。ナフマニデスはダニエル書の解釈と「二人のメシア」の伝承を組み合わせる。つまり、神殿崩壊から1290年後には、まずエフライムの子であるメシアの到来が実現し、同じく1335年後にはダビデの子であるメシアによる救済の完成が実現すると結論

⁹⁰ ナフマニデスは『贖いの書』で、タルムードには人間の悔い改めを救済の条件とする立場と、そのような条件なしに救済が実現するという立場が対立していると説明する(KRI, p.277)。これについては、本論文第13章で検討する。

⁹¹ ダニ 12:7にも「一時期、二時期、そして半時期たつて、聖なる民の力が全く打ち砕かれると、これらの事(救済)はすべて成就する」という表現がある。「時期」という語について、7章では「イダン」、12章では「モエード」という語句が使われているが、前者はアラム語、後者はヘブライ語で、ナフマニデスは両者が同じ意味であると説明する(KRI, p.288)。

⁹² 預言者エゼキエルの幻視に現れる「メルカヴァ」(戦車、玉座、神輿)をモチーフとするタルムード時代の神秘主義的思潮および文献群。

⁹³ この「メシアの死」のモチーフは、ローマ帝国に対するバル・コフバの反乱(132-135)の体験に由来すると考えられている。デヴィッド・バーガーは、バル・コフバがローマ軍によって殺されたにもかかわらず英雄として描かれていることは、この反乱の世代が体験した心理的な過程を表していると主張する。David Berger, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus," *AJS Review*, 10 (1985), pp. 143-148.

づけるのである⁹⁴。

次に、ナフマニデスはこのダニ 12:12 の「1335」という数字から、ローマ帝国とキリスト教世界がユダヤ民族を支配する期間を計算する⁹⁵。彼はミシュナ時代の証言をもとに、「(ローマが)ギリシャ人に勝利して、第二神殿の人々を支配する王国を手に入れたのが神殿崩壊の 206 年前であった」(ibid., p. 292) と推定する⁹⁶。そして、「この数字に我々の完全な贖いの起こる終末がある 1335 (年) を加えると、我々がローマと、我々を彼らに売ったところのその隣人たちのもとにいるのは 1540 年間である。なぜなら、我々が完全に贖われるには 1335 年の年月があり、それに至る者は幸いだからである」(ibid.) と説明する。

この 1540 年という数字は、エルサレム第二神殿がまだ残っていた時期も含めて、ローマ帝国およびキリスト教世界にユダヤ民族が隷属する期間を示している(神殿崩壊はその 206 年目に起こる)。そして、ダニエル書 7 章の「一時期、二時期、半時期」という表現は、まさにこの期間に一致する (ibid.)。ナフマニデスの計算を説明しておこう。

ナフマニデスによると、この「時期」(イダン/モエード) という単位は、イスラエルの民が被った最初の離散、つまりエジプトでの隷従に由来している。創世記 15 章で神はアブラハムに対してこの隷従が 400 年間続くだろうと言った(創 15:13)。そして、「ここに戻ってくるのは、四代目の者たちである」(同 16) と言った。アブラハムに対するこの神の約束から、「時期」の具体的な年数を明らかにすることができる。この「時期」とは、正確にはエジプトでの隷従からその脱出の完成までの期間をさす。つまり、エジプトでの隷属期間(400 年)と、出エジプト後にカナンの地に戻ってくるまでの期間(40 年)を加えた「440 年」という年月を意味するのである。次に、この「440 年」をダニエル書 7 章の「一時期(440 年)、二時期(880 年)、半時期(220 年)」という表現に代入すると、その和は「1540 年」となる。これは、ダニ 12:12 とミシュナの証言を組み合わせた数値(206+1335-1=1540)と見事に一致する。ローマ帝国とキリスト教世界におけるユダヤ人の捕囚は、こうしてダニエル書において予示されていた。それは、1540 年間続くのである。

⁹⁴ エフライムの子であるメシアが活動するのは 40 年間である。彼はその到来から 40 年後にゴグとの戦争において死ぬが、そのときにダビデの子であるメシアが現れる。この第二のメシアは 5 年間の活動によって救済を完成させる。つまり、ダニ 12:12 の「1335 日」とはダビデの子であるメシアが出現した年のことではなく、それから 5 年後に救済が完成する年を予示している。

⁹⁵ ユダヤ教世界における「エサウ」あるいは「エドム」の名称が指示するものの広がり(ローマ帝国からキリスト教世界へ)については、以下を参照。Gershon D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," in *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (G. D. Cohen, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), pp. 243-270.

⁹⁶ TB アヴォダー・ザラー 9a。

さらに、ナフマニデスはダニエル書の別の箇所（8章）⁹⁷や創世記の一節（15：13）⁹⁸をゲマトリアによって解釈することで、この計算が正しいことを確認する。『贖いの書』では、二人のメシアの伝承に言及しながら、離散がいつまで続くのか、その終わりには何が起こるのかが、大胆な仕方で説明されるのである⁹⁹。

神の意志がテキストを覆うという「秘義」のあり方

問題に戻ろう。問題は、このような終末的主題への取り組みがどのように正当化されているのかということであった。終末の時期を計算しようとする者は呪われよというタルムードおよび中世ユダヤ教の規範を超えて、このような「秘義」にかかわることが許されるのはなぜなのか。

⁹⁷ *KRI*, pp. 293-294. 「日が暮れ、夜の明けること二千三百回に及んで、聖所はあるべき状態に戻る」（ダニ 8：14）が、メシアの到来を預言しているという解釈。ここでも 2300「回」が 2300 年として解釈される。その始まりは「最初の日ごとのささげ物の家」つまりエルサレム第一神殿の建設であり、そこから 2300 年後にメシアが到来する。具体的な計算としては、ダビデが王国を統治した 40 年間、第一神殿が立っていた 410 年間、バビロン捕囚（70 年間）とその後の第二神殿時代（420 年間）の 490 年間、それにダニ 12：12 で預言されていた 1335 年を足して、2275 年間となる。そして、ナフマニデスはさらに考察を加え、この期間を「ひとつの星がヤコブから進み出る。ひとつの笏がイスラエルから立ち上がる」（民 24：17）という一節から解釈して、第一のメシアすなわちダビデが誕生してから、第二のメシア（終末のメシア、ここではダビデの子であるメシアをさす）が「誕生」（こちらは「到来」を意味すると思われる）までと推測する。そして、ダビデの生涯が 70 年間であったことから、王位につくまでの 30 年間を前述の数値に加え、2305 年という数字を導き出す。厳密に言えば、これはダニエル書 8 章において告げられた 2300 年とは 5 年の誤差があるが、それについては特に説明を加えていない。

⁹⁸ *Ibid.*, p. 295. 神がアブラハムに対して、彼の子孫が 400 年間異邦の国で隷従するだろうと告げた言葉（「四百年の間奴隷として仕え」（創 15：13））に対してゲマトリアを適用する。原文の **וענו אתם ארבע שנה** の各文字を数値化したさいの総和は 1293（年）である。これは、「半週で生贄とささげ物を廃止する」（ダニ 9：27）が予示した苦難の時間である。このアブラハムに対する神の言葉は、「最初の離散」つまりエジプトにおける隷従とその年月（400 年）については明確な仕方で、「その他（の離散）」つまり神殿崩壊後のユダヤ民族の離散については暗示的な仕方でそれぞれ語っている、とナフマニデスは主張する。また、同様のゲマトリアを「これらすべてのことがあなたに臨む終わりの日」（申 4：30）にも適用し、**לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים** という原文の数値の総和が 1291（年）であることを導き出す。これら二つの総和は、ダニ 12：11 の 1290（「日」／年）と厳密には一致していないが、ナフマニデスの考えでは同一の期間、すなわち第二神殿の崩壊からエフライムの子であるメシアが現れるまでの離散の期間をほのめかしている。

⁹⁹ フンケンシュタインによれば、中世ユダヤ教の予型論的な聖書解釈はメシアニズムと直接に結びついておらず、そうした解釈方法自体が周縁化されていった。『贖いの書』や『トラーラー註解』において予型論的解釈を試みるさい、ナフマニデスはキリスト教の聖書解釈の影響が見出せないように配慮がなされているとフンケンシュタインは推察する。一方、バーガーは中世ユダヤ教世界のあらゆる領域において予型論的解釈の遺産はなくなっていったわけではなく、メシアニズムにおいては依然として残っていたと反論する。Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, pp. 109-117; Berger, “Three Typological Themes in Early Jewish Messianism,” p. 162.

まず、ナフマニデスが指摘するのは、終末についての預言がこれまで正しく解釈されてこなかったことである。この「誤解」は幻を見たダニエル自身からすでに始まっている。「私ダニエルは大層恐れ悩み、顔色も変わるほどであった」（ダニ 7：28）、「こう聞いても私には理解できなかつた」（同 12：8）と書かれているように、ダニエルは自分が見た幻と言葉の意味を理解できなかつたとナフマニデスは考える。そして、その後の賢者たち¹⁰⁰による終末の探究もことごとく失敗に終わる。ナフマニデスの目から見て、終末についての従来の解釈はすべて誤っていたのである。

もちろん、この指摘自体はナフマニデスが終末の主題に従事してよい理由にはならない。だが、なぜ過去の解釈者たちは常に誤ってきたのかについて、ナフマニデスはきわめて興味深い見解を述べており、そこに彼自身の従事を正当化する根拠も表明されている。その見解とは、過去のすべての誤解はたったひとつの原因によるものだというものである。そして、その原因とは探究者自身の資質とはまったく関係がない。彼らが間違い続けてきたのは、すべて「神の意志」のせいだというのである。

しかし、私が考えるのは、彼らの誤りは終末を隠そうとする神の意志のゆえであったということである。それは「多くの者が動揺するであろう、そして知識は増す」（ダニ 12：4）と神が言うとおりである。終末がこの書物に深く封じられているからではないのである。初めにおいて（神が）それを隠した理由は、この離散の長さ、終末までの遠さゆえであり、それは「お前は見たことを秘密にしておきなさい、まだその日は遠い」（同 8：26）と神が語ったとおりである。見よ、この我々の世代は背丈も能力も低く、知見と知性も小さく、我々の魂は多くの離散と苦難をその内側に宿して、もはや我々の心は小刀（の刃）にも何も感じない死せる肉体のように戻ってしまうほどである。そんな我々がいかにして、終末の数字について口を開き、それを知り、この封をされた書物に隠されている秘義を導き出せると主張できるだろうか。それについて、「地の礎たる永遠の岩」（イザ 29：11）でさえ間違ったというのに。しかし、（我々がそう主張できるのは）我々があらゆる面において彼らよりも終末に近いからである。また、その（離散の）長さの大半はすでに過ぎ去っているがゆえに、我々は確かにそれ（終末）に近いからでもあろう。おそらく、それを隠すという、それについて定められた規定は無効となっている。（*ibid.*, pp. 290-291）

この説明では、聖書テキストにおける終末の「秘義」の存在の様態がきわめて特徴的に描かれている。終末が秘義的なのは、「この書物に深く封じられているからではない」。神の意志がはたらくことで、その意味が隠され続けてきたからなのである。

ダニエル書 12 章には、「1290」と「1335」という具体的な数字がテキストの「表面」に現れている。解釈者は、その数字を含む 11・12 節の表面に書かれていない「秘匿的な」意

¹⁰⁰ 具体的にはタルムード時代の賢者たちとアブラハム・イブン・エズラの名が挙げられている。

味を探る必要はない。彼らの前に終末の時期を示す言葉（数字）ははっきりと書かれているのである。確かに、ナフマニデスは『贖いの書』において、ヘブライ文字を数値化する解釈法（ゲマトリア）を使っている。しかしそれはあくまでもダニエル書 12 章の「表面」にある数字を確認するという補完的な役割をはたすものにすぎない。終末の時期を告げる具体的な言葉（数字）は、ゲマトリアに依拠せずともはっきりとダニエル書に書かれており、それを読むためには特別な解釈技法も秘密を伝える口承も必要ないのである。それでも、過去の詠み手たちはその言葉（数字）を読むことができなかつた。それは、神の意志が彼らの読解を常に誤らせ続けてきたからなのである。

終末を主題とする聖書解釈において、ナフマニデスはこのような教典理解に立脚している。そして、それは終末に従事することを禁じてきたラビ・ユダヤ教の規範を侵犯するのではなく、あらためてその意義を問いなおすことにつながってゆく。

上の引用で、ナフマニデスは終末という秘義的な主題と解釈者の知性の関係を考察している。ナフマニデスは自分を含む世代が優れた知性を備えているとは考えない。むしろ、離散という苦難のなかで、その知性は小さくなっていく¹⁰¹。それでも、「多くの者が動揺するであろう、そして知識は増す」（ダニ 12:4）という言葉に表されているように、自分たちよりも知性において優れている過去の賢者たちの「動揺」——終末の算出をめぐる数々の誤り——が「知識」となって積み重なり、その恩恵を受けることができる。終末という謎を解き明かす鍵は「時間」なのである。

また、過去の世代よりも終末に近づいているという状況は、神の意志に対しても作用する。終末が近づいてくることは、終末の主題がダニエル書に隠されていなければならないという規定を無効にする。それは、この規定を定めたのが神自身であり、神が終末の主題を隠したのは、まだ終末まで遠い世代の者たちを失望させまいとする配慮によるものだったからである。それゆえ、時が過ぎていくなかで神の意志は効力を失ってゆく。

テキストの奥深くに封じ込めるのではなく、その表面を覆うベールのようにして「真の」意味を隠していた神の意志が、いままさに取り払われようとしている。知性とも伝承とも違う、「時間」という要素によって条件づけられる仕方で、テキストの表面に置かれ続けた「秘義」が、神のもとから解き放たれつつあるのである。

ラビたちの警告に隠された意図

そして、いわばタイムリミットを持つ「秘義」というこの概念が示す教典理解は、「終末を計算する者たちの霊は吹き飛ばされるがよい」¹⁰²というタルムードの警告をも深読みさせる (ibid., p. 291)。この警告はマイモニデスの『イエメンへの書簡』でも引用されていたが、マイモニデスはこの警告を文字どおりに理解していた。メシアへの関心の高まりは既存

¹⁰¹ 秘義に対する自らの知性の矮小さという表明は、『トーラー註解』の巻頭詩を想起させる。本論文第 1 章参照。

¹⁰² TB サンヘドリン 97b。

のユダヤ教の規範や価値観への信頼を失わせる危険をはらむ。であるがゆえに、そうした事柄に従事するなという訓戒が示されたということである。

他方、ナフマニデスはこの警告の背後にある意図が隠されていたと考える。賢者たちのなかには「終末が自分たちの後もずっと長く続くことを知っている者たちがいた」(ibid.)。その正確な時期まではわからなかったとしても、終末の到来までには長い離散の時代が続くことを知っていた彼らは、大衆がいたずらに終末を待望することを望まなかった。まだしばらく終末は訪れない。そのことを知っていたからこそ、警告は示されたというのである。

ナフマニデスはメシア到来についての誤った試みが人々を挫折させ、メシアへの信仰を失わせると主張する点ではマイモニデスと一致している。しかし、その理由はまったく異なる。ナフマニデスは終末が遠いことを過去の賢者たちが知っていたと考える。賢者たちは離散の終わりがいつなのかを正確に知っていたわけではない。彼らの優れた知性は「神の意志」に阻まれ、その秘義を知ることが許されなかったからである。だが、終末が遠いということを知るのに、テキストの秘義にたどりつくことも、正確な計算によって離散の時期を弾き出すことも必要ではない。

ナフマニデスは「神の意志」には逆説的なはたらきがあると考えている。「神の意志」によって終末の秘義から遮られた世代は、まさにその「遮断されている」という状況を自覚することで、つまり終末はわからないということがわかることで、終末がはるか先の出来事であると知ることができた。時間によって条件づけられている秘匿性においては、「隠されていること」や「わからないこと」への気づきが、終末までの時間的な隔たりを告知させるのである。このような逆説的な作用を持つ「神の意志」によって、ナフマニデスの正当化の論理は組み立てられているのである。

さらに、ナフマニデスは上述のラビたちの警告にはもうひとつの理由があると説明する。

また、理由はこれだけではない。というのも、終末についての我々の言葉、その言葉はありうること、そうかもしれないことを語っているだけだからである。それについて確かな規定を定めることのできる言葉を我々は持っていない。それがそのようであると完全に言い切れる言葉を持ってはいないのである。なぜなら、我々は神の秘義において「それはこうだ」と語る預言者ではないからである。我々はただ、来たるその時を望み、そのことを総じて信じることしかできないからである。我々の注釈において(ダニエルの)言葉や時期をあらためて解釈することによって、我々は次のように言おう。「事は我々の語ったとおりになるかもしれない。さすれば真理を知るお方に祝福あれ」と。(ibid.)

ナフマニデスはダニエル書の解釈による終末についての考察が、ひとつの可能性を示すにすぎないと謙遜する。結局、終末がいかなるものかを明確に表した言葉を自分は持つことができない。それは、彼が神の秘義について知らされ、明確に語ることのできる預言者ではないからである。要するに、「終末に近い」という時間的な条件は必要条件でしかない。それ

が与えるのは、この秘義的な主題に従事する権利だけである。終末は依然として人知のおよばない領域にとどまっておき、神によって直接知らされる以外にはその完全な把握には至らない。したがって、ナフマニデスは慎重で現実的な物言いをする。もし、自分の試みる終末の計算が正しければ、終末はそのとおりになる——神に祝福あれ！——。彼は自分の解釈が絶対に正しいとは決して言わないのである。

ナフマニデスは『贖いの書』によって、終末についてのラビ・ユダヤ教の伝統的な規範を転覆させようとしたわけではなかった。終末に近いという状況は、確かにダニエル書の「秘義」を彼の前に露呈させる。だが、そこから彼が試みるのは伝統的な規範を無視することではない。むしろ、その規範を生み出している神の意志が効力を失いつつある状況において、あらためてその規範の意義を問いなおすことなのである。時間によって条件づけられている秘義が、ダニエル書という教典の終末論的な解釈を取り巻く規範を揺るがそうとしている。だからこそ、ナフマニデスは終末の秘義についての規範に、新しい仕方で忠実であろうとしたのである。

6. 小括

ナフマニデスの「秘義」は、それ自体で多義的である。ナフマニデスは聖書テキストの意味の複数性を支持するが、字義と秘義がいつも異なる意味を持つものとして対置していたわけではない。両者の関係は複雑である。『トーラー註解』でナフマニデスがカバラ的な象徴体系を（密かに）導入したのは、註解を秘義で塗り固めたかったからでも、字義の価値を貶めたかったからでもない。むしろ、字義は秘義へとたどりつくための鍵となり、あるいは秘義そのものにさえなりうるとナフマニデスは考えていたのである。

さらに、字義と秘義はたんに聖書テキストの意味であるだけではない。それらはナフマニデスの世界観を反映している。聖書テキストの字義と秘義の探究は、地上と天上の世界を描き、その二つの世界のあいだにある関係を見出す試みでもあった。そして、秘義は神の世界やそれについての人間の信念を記述するだけでなく、人間の宗教的な行動が神の世界におよぼす影響や力をも説明するものであった。ユダヤ教の戒律は人間のためだけでなく、神のためでもある。その革新的な戒律理由のために秘義は必要だったのである。

こうした秘義の考えは、ハルベルタルがナフマニデスの事例からカバラ的な秘匿主義として定式化したものである。聖書の言語は象徴的な仕方でのみ、神の本質を表現することができる。この理解は確かにナフマニデスの秘義にあてはまる。だが、『贖いの書』では、それとは大きく異なる秘匿主義の定式がみられる。それは、神の意志がベールのように聖書テキストを覆っているというものである。終末についての聖書の「秘義」は象徴的でも何でもない。だが、神の意志がその正しい意味を覆い隠してしまっているのである。

カバラ的な主題の秘匿性が主題（神の本質）の表現不可能性と伝承という二つの事柄によ

って条件づけられているとすれば、終末的主題の秘匿性も二つの要素に起因する。ひとつは神の意志であり、それは時間の経過とともに——終末が近づくとともに——効力を失う。だが、そのベールが外された後も、終末の主題は依然として秘匿的であり続ける。それは、終末を正確に語りうる言葉が神から与えられていない、つまり預言者がいないからである。逆に言えば、預言的な言語は終末の到来を明確に語りうる。その点で、言語表現の限界ゆえに象徴的な体系を導入するというカバラ的な言語観とは違いがみられる。ナフマニデスの「秘義」とは、このように多様なのである。

次に、秘義と規範の関係で言えば、イデルがナフマニデスのカバラの特徴として示したような、「法学者として秘義とかかわる」という姿勢を、終末の秘義についても同様に見ることができる。ナフマニデスのカバラ的なトーラー解釈が成功を収めた理由のひとつは、たとえば供儀の議論で見たように、戒律の持つ力を肯定的に説明できたからであった。ユダヤ教の規範や戒律を守ることが人間のためだけでなく、神のためでもあるという主張は、カバリストであり、ラビである指導者層にとって説得力のあるものだったはずである。

一方、終末の算出についても、ナフマニデスはそれを禁じる伝統的な規範を無視するのではなく、むしろその意図を深読みし、忠実に受け入れた。『贖いの書』は終末の到来が近いことを強調して、メシアを迎え入れるための運動を民衆のあいだに呼び起こすことを意図する著作ではない。むしろナフマニデスにとって、終末の算出への取り組みは、挫折を繰り返しながらもこの秘義のために「揺れ動いてきた」過去の賢者たちの知恵を受け継ぐことを意味した。それは、神の意志からその秘義が解放された時代を生きる者としての使命による行動だったのではないだろうか。終末の秘義も、終末をめぐる規範も、時間とともに変わっていく。ナフマニデスが終末という秘義に従事したのは、タルムードの賢者たちの警告を曲解し、自分の行為を正当化することによってではない。彼は自分が預言者ではないことを知っていた。ゆえに、その秘義を正確に語りえないことは承知したうえで、時間が変容させたタルムードの規範をあらためて受け入れなおす必要があると自覚していたのである。

第4章 創造——正典の射程——

1. 創世記と『セフェル・イエツイラー』

『ベ・レシート』で始まる理由は何か 創世記の意義をめぐる問い

R・イツハクは言った：トーラーは「この月をあなた方の初めの月とせよ」(出12:1)で始まるべきであった。それがイスラエルの民に命じられた最初の戒律だからである。では、「ベ・レシート」(初めに)で始まる理由は何か。¹

このミドラシュはラシが創世記註解の冒頭で引用したものである²。創世記は六日間にわたる世界創造の物語で幕を開け、アダムとエヴァとともに始まった人類の歩みを語る。アブラハムによるイサク奉獻、ペヌエルにおけるヤコブの格闘、ヨセフの夢解きなどは、イスラエルの民にとっての起源を伝える神話である。だが、あえて「本質的に」という表現を使えば、トーラーは本質的に「律法の書」である。神がモーセに与えた戒律が記されている正典は、なぜ世界が創造されたという物語から始まるのだろうか。そこにはどんな理由があるのだろうか。創世記という書物を前にして、人は「初めに神は天地を創造した」(創1:1)という言葉を読む前に考えるべきことがある。そうラシは主張する。

ミドラシュには続きがある。それは、「(主は)御業の力を御自分の民に示し、諸国の嗣業を彼らに与える」(詩111:6)という詩篇の一節に依拠した回答の提示である。ミドラシュによると、聖書が創世記から始まる理由とは次のようなものである。諸民族が「あなた方は七つの民族の土地を征服した略奪者だ」と言ってきたときに、イスラエルの民は次のように答えなさい。「すべての土地はほむべき聖なるお方のものである。かのお方がそれを創造し、その目に正しいと映った者たちにそれを与える。かのお方はその意志によって彼らにそれを与え、その意志によって彼らからそれを取り上げ、我々に与えたのだ」と³。

世界創造の「正典化」は、異教徒にとっては土地の略奪としか映らない行為を「神の意志」のもとに正当化する。世界を創造するという神の行為は、土地を手に入れるという人間の行為のために正典に記されている。だとすると、ミドラシュの回答が文脈によっては政治的な意図を多分に含むことは想像に難くない。実際、アヴラハム・グロスマンは、ラシがR・イツハクの問答に言及したのは、イスラエルの民がイスラエルの地を所有する権利を主張す

¹ MD『タンフーマ』(S・ブーバー版)「ベレシート」11、『ヤルクート・シムオニ』「ポー」187。

² *TH Gen.* vol. 1, p. 1.

³ *Ibid.*

るためであったと説明している⁴。その背景には、アシュケナジ系ユダヤ人社会を襲った十字軍による大迫害（1096年）と、パレスチナおよびエルサレムの征服（1099年）という歴史的な出来事があったというのである。このグロスマンの説明には批判もあるが⁵、世界創造の物語が持つ政治性は、現代社会においてもしばしば指摘されるところである⁶。

創造論の重要性は、政治的のみならず思想的な文脈においても認識されていた。ギリシャ・アラビア文化における自然科学的な世界観、すなわち「世界は太古より永遠である」という主張は、神による世界創造の教義を脅かし、ひいては神に対する信仰に疑義を生じさせるものとみなされたからである。概して中世のユダヤ知識人は自然科学や形而上学を排除しようとしたわけではなく、それらを積極的に受け入れた。そうであるがゆえに、ユダヤ教の諸価値や制度、枠組みのなかにそれらを位置づける必要があった。科学的な世界観を創造論のなかに組み込む方法が模索されるのは、当然ながら現代の話にかぎったことでない。

さらに、中世ユダヤ教世界では、ある意味で哲学以上に創世記の正典性に深刻な問いを投げかける思想運動がみられた。カバラーである。もちろん、カバリストが世界創造を否定しているということではない。ただ、カバリストは創造の射程をこの世界だけでなく、神の世界にまで拡げる。そのため、創世記という正典が世界創造のすべてを語りうるのかという、グノーシス主義と似た面を持つ問題が生じることになる⁷。

穏健な立場は、創世記が天地や動植物、人間などの創造を語りつつ、それとはまったく異なるもうひとつの創造物語を隠していると考え。字義と秘義において、創世記は創造のすべてを語っているというのである。だが、ラディカルな立場もある。彼らは創世記が創造の過程のすべてを語り尽くしてはいないと考え。天地が創造された「初め」よりも前の段階が存在するとしたら、創世記にそれを語るなどできるだろうか。創世記に秘義が存在するとして、天地創造よりも時間的に前の過程の出来事を示すことが本当にできるのか。もし

⁴ אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ו, עמ' 175.

⁵ Daniel J. Lasker, "Rashi and Maimonides on Christianity," in *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis* (eds. E. Kanarfogel and M. Sokolow, New York: Yeshiva University Press, 2010), pp. 3-14; "Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries," in *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan* (eds. D. Engel et al., Leiden: Brill, 2012), pp. 99-100.

⁶ 現代社会においては創造論と進化論の対立が有名だが、それがしばしば政治的な含みを持つことはあまり知られていない。トマス・ディクソンは現代ユダヤ教における進化論の問題を次のように解説する。「ユダヤ教徒にとって進化論は、聖書解釈と人間の本性をめぐる問題を提起しただけではなかった。それはまた、ナチズムとホロコーストを想起させるものでもある。ナチスは『適者生存』の思想を人種主義的・優生学的イデオロギーの正当化に利用した。(中略) 自然選択による進化の学説は、社会主義、自由主義、無政府主義を含むあらゆる種類のイデオロギーの強化に用いられた。近年の歴史研究は、進化論的思想がシオニズムの構築と弁護に用いられたことさえも明らかにしている」(Thomas Dixson (中村圭志訳)『科学と宗教』丸善出版、2013年、118頁)。

⁷ グノーシス主義における創世記の脱正典的な読解については以下を参照。M・ハルバータル (志田雅宏訳)『書物の民 ユダヤ教における正典・意味・権威』教文館、2015年、78-86頁。

できないとしたら、創世記は創造のすべてを語る正典ではなくなる。創世記の語る創造物語が真理ではないということではない。ただ、不十分かもしれないということである⁸。そして、ゲルショム・ショーレムが指摘するとおり、ナフマニデスを含む初期のカバリストはこの創造の問題に強い関心を抱いた⁹。そこには、彼らの探究心と想像力を強烈に刺激するひとつの小さなテキストの存在があった。『セフェル・イエツィラー（形成の書）』*Sefer Yetzirah*である。

『セフェル・イエツィラー』

『セフェル・イエツィラー』は世界の創造とその存在を主題とし、体系的に思索を表現した最初期のヘブライ語文献である。抽象度の高い簡潔な文体でセフィロートの概念やヘブライ文字の創造的な力を描いたこの小著は、その後の中世ユダヤ思想の重要な源泉となってゆく。著者や成立年代、中世以前の扱われ方など、よくわかっていないことも多いが¹⁰、注目されるのは『セフェル・イエツィラー』がラビ・ユダヤ教の規範形成の時期にしばらく無視され、中世になってようやく脚光を浴びた可能性である¹¹。その根拠と考えられているのは、著作の目的と様式の特異性がきわだっていることである。イスラエルの民、戒律、救済、報酬と罰といったユダヤ教の神学的主題はまったく現れず、ラビの名前も出てこなければ、聖書の釈義（ミドラシュ）すらない。最終部分では神とアブラハムの契約（創世記17章）が語られるが、そこで強調されているのは、アブラハムが戒律の実践ではなく世界創造の目撃によって神の存在を理解したことである。戒律の意義を無視するかのような逆説的なアブラハム像の描写や、創世記の解釈によらない世界創造の記述は、ヨセフ・ダンによれば、「創世記では言及されていない過程についての理論をみずからの言葉で補完すること」

⁸ この点については、青木健の宗教史記述の方法に着想を得た。青木は聖書の物語（「聖書ストーリー」）の受容史という観点から、古代オリエントの宗教史を記述する。その受容は「アナザー・ストーリー」（聖書ストーリーの否定、あるいは続編の記述など）と、「サブストーリー」（聖書ストーリーに土着の宗教の人物を配する）に大別される。そして、青木の図式ではラビ・ユダヤ教は「サブストーリー」に含まれる。この図式を応用すると、中世のカバラーにおける世界創造は、創世記には書かれていない隠された別のストーリーを想定することから「アナザー・ストーリー」に含まれる。ただし、青木の用法では「アナザー・ストーリー」には聖書ストーリーの価値の転覆も含意されているが、カバラーの創世記読解では必ずしもその意図はない。聖書を正典として受け入れ、ラビとして活動するカバリストの場合は、むしろ転覆的な意図をさらに逆転させることをめざしていたといえる。青木健『古代オリエントの宗教』講談社現代新書、2012年

⁹ Gershom Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism," in *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, (G. Scholem, New York: Schocken Books, 1995, pp. 38-39.

¹⁰ ショーレムはその成立を3-6世紀頃のパレスチナとしている。"YEZIRAH, SEFER," *EJ*, vol. 21, pp. 330. 他にも、その成立を初期イスラーム（S・ワツサーストロムら）や、ヘレニズム（Y・リーベス）に位置づける立場がある。 יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, כרך ב, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ט, עמ' 554-561.

¹¹ 現存する最古の註解は10世紀に書かれたものだが、勝又直也氏からそれ以前の典礼詩（ピユート）においてすでに『セフェル・イエツィラー』からの着想が見られるという指摘を得た。

¹²を目的としている。創造という主題について、『セフェル・イエツィラー』には創世記から役割を奪う、創世記を脱正典化する意図が含まれていたと考えられるのである。

しかし、『セフェル・イエツィラー』の著者（たち）がそれを意図していたとしても、それを読む中世のユダヤ人思想家たちが同意していたわけではない。むしろ、その読者たち——哲学者、科学者、神秘家たち——は、この小著をラビ・ユダヤ教の規範や価値観の枠組みにおいて解釈しようとした。そして、『セフェル・イエツィラー』に対するナフマニデスのアプローチも同様である。以下、本章ではナフマニデスの創造論における『セフェル・イエツィラー』解釈の分析を課題のひとつとする。そして、『セフェル・イエツィラー』の他の主題をめぐる彼の考察については、次の第5章で検討する。

註解、説教、カバラ的著作

ナフマニデスはさまざまな著作で自身の創造論を語っている。まずは『トーラー註解』が挙げられる。前章でも少し触れたが、ナフマニデスは創世記の世界創造の物語には、字義と秘義のレベルがあると考えられる。その解釈および議論を丁寧にたどることで、彼が創世記のテキストをどう読んだのかを明らかにしたい。

また、創造論は『説教「主の教えは全きものである」』*Derashat "Torat ha-Shem Temimah"* / *דרשת תורת ה' תמימה* の重要な主題でもある。この説教では創造や奇跡、預言、供犠、偶像崇拜といった主要な神学的主題が扱われており、さながらナフマニデスのユダヤ教講義といった内容になっている。説教で説明される創造論の内容は『トーラー註解』と共通する部分が多いが、興味深いことに、創世記テキストの読み方には違いがみられる。そこで、註解と説教という形式的な違いが創世記読解にどのような差異をもたらしたのかを考察したい。

さらに、この主題を扱ったものにカバラ的な著作がある。本論文第2章で見たように、ナフマニデスが秘義的な解釈を厳格に秘匿する方針を固めたのはアリヤー後であったと考えられる。それ以前には、慎重な書き方ではあったが、ナフマニデスは『註解』で秘義を示そうとしていた。ところが、オデド・イスラエリによれば、あるひとつの主題、「創造の業（マアセ・ベレシート）」の秘義という主題については、ナフマニデスは最初から『トーラー註解』での開示を避けていたという¹³。そして、この秘義について、ナフマニデスは『トーラー註解』とは別に短い注釈を記したと主張するのがショーレムである。

ナフマニデスのカバラ的著作

1934年、ゲルシヨム・ショーレムは「『セフェル・イエツィラー』についてのナフマニデスの真の註解と、彼に関係づけられる他のカバラ的著作」という論文を発表し¹⁴、そのな

¹² יוסף דן, *המיסטיקה העברית הקדומה*, תל אביב: משרד הביטחון, תש"ן, עמ' 151.

¹³ עודד ישראלי, "מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה", *ציון עט (תשע"ד)*, עמ' 503-504.

¹⁴ גרשם שלום, "פרק ה': פירושו האמיתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו", בתוך "פרקים מתולדות ספרות הקבלה", *קריית ספר* ו (תרצ"ד), עמ' 385-419. この論文は1998年に出版された

かで世界創造についてのナフマニデスのカバラ的カバラな小著を二つ校訂して出版した¹⁵。ショーレムはそれらを『「セフェル・イエツィラー」第1章についてのナフマニデスの註解』 *Sefer le-Pelek Rishon mi-Sefer Yetzirah le-ha-Ramban / פירוש לפרק ראשון מספר יצירה להרמב"ן* (以下、『セフェル・イエツィラー註解』) と、『ナフマニデスに由来する創造の業についてのカバラ的説明』 *Biur Ma'aseh Bereshit be-Derekh Kabbalah mi-Yesod ha-Ramban / ביאור מעשה בראשית בדרך קבלה מיסוד הרמב"ן* (以下、『創造の業の説明』) と名付けている。

まず、『セフェル・イエツィラー註解』についてだが、ショーレムが論文タイトルで自身の校訂版を「ナフマニデスの真の註解」と呼んだのには理由がある。『セフェル・イエツィラー』の印刷版初版(マントヴァ、1562年)には「ラムバン——その名は称えられよ——の註解」が収録されているが、このマントヴァ版の註解は実際にはナフマニデスの手によるのではなく、ジローナの別のカバリストの著作と考えたからである¹⁶。ショーレムはナフマニデスの学派の弟子たちが残した「ナフマニデスの註解」がマントヴァ版のそれとは違っていることを証明する。さらに、マントヴァ版では『セフェル・イエツィラー』の1-3章に注釈がつけられているのに対し、ナフマニデスの孫弟子シェム・トーヴ・イブン・ガオンはその注釈が第1章のみであったと証言している点を指摘する¹⁷。第1章の註解しか現存して

(א) מחקרי קבלה (MKI) に収録されており、本論文でもこの98年版をもちいる。

¹⁵ ショーレムがMKIで校訂したテキストは五点。本文中の二点の他には、『ナフマニデスに関係づけられるトーラーの内奥についての論考』 *Maamar 'al Penimiyut ha-Torah ha-Meyuhas le-ha-Ramban / מאמר על פנימיות התורה המיוחס להרמב"ן*、『姦通の禁止理由についてのナフマニデスの秘義の開示』 *Megalet Setarim me-ha-Ramban 'al Ta'am Isur ha-'Arayot / מגלת סתרים מהרמב"ן על טעם איסור*、*העירות*、『十個のセフィロートについてのナフマニデスのへの書簡』 *Igret el ha-Ramban 'al 'Eser ha-Sefirot / אגרת אל הרמב"ן על עשר הספירות*。

¹⁶ ショーレムやアドルフ・イエリネック (Adolf Jellinek, *Mose de Leon und sein Verhältnis zum Sohar* (1851), p. 46.) はマントヴァ版の「ナフマニデスの註解」をジローナのR・エズラかR・アズリエルの著作とみなす (MKI, p. 68)。

¹⁷ イブン・ガオンの証言は次のとおり。

また、大いなる師ラムバン——その名は称えられよ——は、彼の書物とヨブの書物を書き、あらゆる場所に隠された事柄をほのめかした。それは、しかるべきときに、また受け継いでいるが最も深くにその言葉を隠したところのものにしたがって呼び起こすためである。(中略) さらに、彼は『セフェル・イエツィラー』の第1章のみを注釈した。彼は伝承者からそれ以上受け継がなかったからである。だが、「ハシード」である師サギ・ナホル (盲目のR・イツハク) ——その名が称えられよ——は、おのれが受け継いだことにしたがって、その全体を注釈した。(*שם טוב אבן גאון, ספר בני הארון, שער ראשון, פרק חמישי, עמ' 19, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נר שרגא, תשס"א*)

「彼の書物」と「ヨブの書物」は『トーラー註解』と『ヨブ記註解』のことである。また、ナフマニデスが第1章しか注釈しなかったのは、プロヴァンスのカバリストたちから受け継いだのがその箇所だけだったからだとして述べられている。このイブン・ガオンの証言は、ナフマニデスとプロヴァンスの盲目のR・イツハクとの伝承の関係性を考察するうえできわめて重要なものと考えられている。MKI, pp. 79-81; Moshe Idel, "Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership" in: *Jewish Mystical Leaders and*

いないのではなく、そもそもナフマニデスは第1章しか注釈しなかったということである。そして、ショーレムはナフマニデスのカバラーの学派の写本から『セフェル・イェツィラー註解』を校訂し、これが弟子たちに伝えられた「真の」ナフマニデスの註解と断定したのである¹⁸。

このようなショーレムの見解には反対意見もあったが¹⁹、現在ではカバラー研究の分野でもショーレム版がナフマニデスの註解として使われているため、本論文でもそれにならう。

次に、『創造の業の説明』については、その直接的な著者は匿名のカバリストである。ショーレムが底本としてもちいている写本の冒頭では²⁰、その写字生が伝えていることとして、次のようなことが語られている。

さらに²¹、我々には創造の業の順序について（記したもの）が手元にある。その言葉は次のとおりである：以下はラムバン——その名が称えられんことを——の言葉である。彼は（トラーの）註解を著すことを着想したとき、初めは（ここにあるとおりの解説を）した。なぜなら、それらの事柄を解説することで開示しようと考えたからである。しかし、彼のもとに夢が訪れて、彼はその考えを取りやめた。以後、生涯にわたって彼はその註解を著すことを避け、それらの隠されている事柄を閉ざした。しかし、すでに書いてしまったものについては、彼の弟子たち——その記憶が称えられんことを——が書き写した：ただ、我々にはそれが

Leadership in the 13th Century (eds. M. Idel and M. Ostow, New Jersey: Jason Aronson, 1998), pp. 15-96.

¹⁸ 具体的にはイブン・ガオン、イェホシュア・イブン・シュエイブ Yehoshu'a ben Shu'eib、アッコーの R・イツハクといったナフマニデスの学派の弟子たちの他、アブラハム・アブラフィア、モシェ・コルドヴェロ Moshe Cordovero の註解も参照されている。校訂版の底本は MS Jerusalem 404 8^oだが、長短二つの版があり、より優れた版として短版が採用されている (cf. *MKI*, pp. 68-69)。他には MS Leiden, Warner 24, MS British Museum 752, MS Jerusalem 336 8^oも参照されている。

¹⁹ たとえば、ハイム・ドヴ・シャヴェルはショーレムを批判し、マントヴァ版の註解がナフマニデスの註解であるとして『ナフマニデス著作集』に組み入れた (*KR2*, pp. 451-461) が、現在のカバラー研究およびナフマニデス研究において、シャヴェル版がナフマニデスの註解として使われることはない。また、モシェ・イデルは秘義的主題についてのナフマニデスの著作行為全体に懐疑的であり、彼が『セフェル・イェツィラー』の註解を書いたとは考えにくいと主張する。Moshe Idel, “We Have No Tradition on This” in: *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 51-52; “Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership,” pp. 86-87。しかし、イデルの批判にたいしては、仮に書物化が避けられ、弟子たちが口伝によってのみ秘義的な教えを受け継いだとしても、彼らが残したものをナフマニデスのカバラー的「著作」として広義的に理解することは可能であり、事実ショーレムの校訂自体がこの理解にもとづいていると反論することができる。

²⁰ 出典となる写本は MS Oxford 1646, fol. 114v. なお、より長いラテン語訳版 (MS Vatican 190, fol. 226r) もある。 *MKI*, p. 109.

²¹ *Ibid.* 前出のヴァチカン版写本では最終部が R・ヤコブ・ベン・シェシエトの著作であり、その後ろにこの『創造の業の説明』が置かれている。ショーレムはこの位置が正しかったのかどうかについて懐疑的である。

真実なのかは明らかではなく、それゆえ(この小著を)彼のものと認定することはできない。
(MKI, p. 100)

この写字生は、匿名のカバリスト(ナフマニデスの学派の者か?)が伝えている上述のエピソードが本当なのかどうか、そして『創造の業の説明』の元の「著者」がナフマニデスなのかどうかについて判断を留保している。他方、ショーレムはこの『解説』が書物ではなく口承で伝えられた可能性はあるにせよ、ナフマニデスの教えであると断定する。この著者の問題については、現時点で決着をつけることは難しいが、本章ではショーレムの判断をふまえて『創造の業の説明』も分析の対象に含める。

さて、この『創造の業の説明』の冒頭では興味深いことが書かれている。現行の『トローラー註解』が執筆される以前、ナフマニデスは別の仕方で註解——もちろん秘義を説明するための註解である——を書こうとしていたというのである。しかし、夢のお告げによって、彼はそれを断念する。このお告げと関連するかは定かでないが、ショーレムは、ナフマニデスを含むジローナのカバリストたちにカバラーを伝えたプロヴァンスの盲目の R・イツハクが、大衆にカバラーを書物で伝えることを禁じる書簡を送ったことが断念の動機であると推察する²²。

したがって、ショーレムとイスラエリは着眼点こそ違うものの、秘義の開示をめぐるナフマニデスの方針が時間の経過とともに変わっていったと見ている点で共通している。ショーレムは自らが校訂・出版したナフマニデスのカバラー的小著は、まだ彼が秘義について書くことに積極的であった時期のものであり、その後「夢のお告げ」か、あるいは盲目の R・イツハクからの書簡によって『トローラー註解』の方針を転換したと主張する。一方、イスラエリは『トローラー註解』に含まれている秘義的な解釈が、口承によってそれを受け継がなかった者たちによって勝手に注釈されている現状を憂えて、ナフマニデスは最晩年に厳格な秘匿主義を打ち出したと主張する。

この違いも無視すべきではないが、やはり面白いのは両者に共通するナフマニデス像だろう。ナフマニデスはどうか初めから秘義に対して厳格なカバリストだったわけではないかもしれない、ということである。そして、『セフェル・イエツィラー註解』と『創造の業の説明』は、そんな彼のカバラー的な創造論、創世記解釈を知る手がかりとなりうるのである。

以下では、ナフマニデスの創造論を、主に『トローラー註解』、『説教「主の教えは全きものである」』、『セフェル・イエツィラー註解』、『創造の業の説明』の分析によって考察する。世界創造をめぐるナフマニデスの聖書解釈は、創世記の正典性を前提とする読みと、その正典性を揺るがす読みの双方に対するアプローチで成り立っている。教典の問題を念頭に置

²² MKI, p. 72; ירושלים: כרך ח (חוג המקובלים בגירונה), תולדות תורת הסוד העברית: ימי הביניים, מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ג, עמ' 349-351.

きながら彼の創造論を考察することで、ナフマニデスが創世記の正典性をどのように考え、どのような仕方です得的に示したのかを明らかにしていきたい。

2. 創世記解釈としての創造論

二段階の創造 「無から有へ」、そして「有から有へ」

『トーラー註解』と『説教「主の教えは全きものである」』における世界創造の描写の内容は概ね一致している。この二つのテキストを分析したアブラハム・リフシッツは、ナフマニデスの創造論の特徴を二点挙げている²³。ひとつは完全なる無からの創造である。もうひとつは、まず天と地の二つの基盤が無から創造され、次にそれらから天地の万物が形成されたという二段階の構成である。リフシッツによれば、ユダヤ教の創造論の歴史において、ナフマニデスのそれはかなり異質なものであった²⁴。

「初めに神は天地を創造した」（創 1；1）という冒頭の一節について、『トーラー註解』では次のように説明されている。

さあ、その聖句の説明を、その適切かつ明晰な字義に従って聞きなさい。ほむべき聖なるお方はすべての被造物を完全な無から創造した（バラ）。我々の聖なる言語において、「無から有を引き出す」を意味するのは「バラ」という語のみである。太陽の下、あるいは天上におけるあらゆる被造物は、始まりにおける最初の無から存在するのではない。むしろ、かのお方は完全なる絶対の無から基礎を引き出した。その基礎はとても薄く、そこに実体はない。しかし、それは存在させる力であり、形を受け取り、可能態から現実態へ出て行く準備がなされる。それは「最初の物質」であり、ギリシャ人たちによって「ヒューレー（質料）」と呼ばれる。その質料の後、かのお方はいかなるものも創造（バラ）しなかった。ただ、形作り（ヤツアル）、作った（アサー）のみであった。かのお方はそれからすべてを存在させ、形をまとわせ、それらを整えたからである。知りなさい。天とそこにある万物は同一の物質であり、地とそこにある万物は同一の物質であることを。ほむべき聖なるお方はそれら二つを無から創造した。それら二つだけが創造されたのであり、すべてのものはそれらからつくられたのである。彼らが「ヒューレー」と呼んだこの「物質」は、聖なる言語において

²³ 526-530 עמי (תשמ"ז), סיני ק-א (תשמ"ז), אברהם ליפשיץ, "לתורת הבריאה של רבי משה בן נחמן", סיוני ק-א (תשמ"ז), עמי 526-530. משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמי 149-150.

²⁴ たとえばMD『ビルケイ・デ・ラビ・エリエゼル』には、「天の物質（ホメル）」の創造という観念が出てくるが、ナフマニデスのように、天と地の二つの基礎的な「ホメル」が無から創造されたという説明はかなり異質であった。また、15世紀にイツハク・アバルヴァネル（Yitzhak Abarvanel, 1437–1508）がナフマニデスの創造論を取り上げ、アブラハム・バル・ヒヤ（Abraham bar Hiya, c.1070–c.1136）の影響がうかがえると分析している。528-539 עמי, "לתורת הבריאה של רבי משה בן נחמן", ליפשיץ.

は「トフ」と呼ばれる。この語は「過去について考え直す（トヘー）」²⁵という彼らの言葉から定義された。（中略）また、この「物質」にまとわせられる形は、聖なる言語で「ボフ」と呼ばれる。この語は（二つの語が）組み合わさっている、つまり「ボ・ファー」（そのなかにあるそれ）である。（PTI, pp. 12）

ナフマニデスは、ヘブライ語の動詞「バラー」ברא（「創造する」）が「無から有を引き出す」、すなわち「無から創造する」を意味する唯一の表現であると説明する。初めに創造された「天地」とは天と地の万物そのものではなく、それらの源泉となる「薄く、実体のない基盤」であった。それは「最初の物質」（ハ・ホメル・ハ・リション）とも呼ばれる。「物質」（ホメル）という呼称は、これがギリシャ語で「ヒューレー」ὑλη / הויליすなわち「質料」と呼ばれるものであることによる。そして、この「物質／質料」に形（形相）が与えられて、つまり有から有がつくられる仕方では万物が形成され、存在する。

無から有（「最初の物質」）、そして有から有（天地の万物）という二段階の創造は、創世記のテキストの字義的な解釈から導き出されるとナフマニデスは主張する。「バラー」ברא（創造する）は無から有の創造を、「ヤツアル」יצר（形成する、形作る）と「アサー」עשה（作る、する）は有から有の形成をそれぞれ意味する。また、「トフ・ヴァ・ボフ」תהו ובהו（新共同訳は「混沌」）は「トフ」תהוと「ボフ」בהוという二つの名詞で構成される（「ヴァ」וは接続詞）が、「トフ」は質料を、「ボフ」は形相をそれぞれ意味する。「トフ」は無から創造された「最初の物質」であり、「トフ」すなわち形をともなって現実に存在する。これは、可能態としての質料が形相のなかに入っていくことで現実態として存在するというアリストテレスの実体論をふまえた考え方である²⁶。

ゲルショム・ショーレムによれば、「無からの創造」という思想は比較的後代になって語られ始めたものであり、聖書にその教えを見出すことは必ずしも容易ではない²⁷。ナフマニデスはマイモニデスらの著作を通じてアリストテレスの形而上学を知っていたが、「無からの創造」は「世界の太古永遠性」というギリシャ的な世界観との対決において強調された。ただし、それはユダヤ・アラビア語圏の著作を通じて入り込んできたギリシャ的な学知を無下に排除することではない。むしろ、そうした知恵は聖書の言葉を理解するうえで有用であ

²⁵ TB キドゥシン 40b。

²⁶ アリストテレス（出隆訳）『形而上学』（上・下）岩波文庫、1961年、上 230–233頁（第七卷第三章）、下 41頁（第九卷第八章）、138–140頁（第十二卷第三章）。

²⁷ ゲルショム・ショーレム（市川裕訳）「無からの創造と神の自己限定」『エラノス叢書 6 一なるものと多なるもの I』（エラノス会議編、平凡社、1992年）、66–80頁。なお、リフシッツはミドラシュ（『創世記ラッバー』1:7）では、「無からの創造」という思想が展開されていなかったが、それがナフマニデスによって「無からの創造」という教義に組み込まれたと主張する。リフシッツが参照しているのは、シュムエル・ヤッフェ・アシュケナジ（Shmuel Yafe (ben Yitzhak) Ashkenazi, 16世紀後半）の MD『創世記ラッバー』の註解『ヤッフェ・トアル』Yafe Toar（חלק, תשלי"א, ניו-יורק, יפה תואר, יפה אשכנזי, שמואל יפה אשכנזי, לפשיץ, "לתורת הבריאה של רבי משה בן נחמן", עמ' 528. א, דף פ"ב ע"ב）である。

るとナフマニデスは考えたのである。ナフマニデスにとって、アリストテレスの存在論が教えているのは、創造の過程の一部（有から有）であった。一方、その存在論の中核をなす「質料」が完全な無から創造されたことを教えるのは聖書のみである。したがって、ナフマニデスの創造論は、ギリシヤ的な知を取り込むなかで生じてくる世界観の衝突を乗り越える試みとして理解することができる。

秘義としてのレメズ セフィロート体系の創造

しかし、創世記冒頭の物語は、この世界の創造のみを語っているのではないとナフマニデスは考える。この物語を「レメズ」（暗示、ほのめかし）として解釈することにより、読者はまったく別の領域へと向かうことができる。

前章でも見たように、ナフマニデスは明確に（ベ・フェルーシュ）読み取れる意味——すなわち彼の定義するところの「プシャト」（字義）——以外のすべてを「レメズ」に投げ込んでいる（『トーラー註解』序文、*PTI*, p. 4）。その暗示的な解釈は、たとえばモーセ五書の言葉から戒律を特定したり、文法的な知識や物語の文脈にもとついて聖書の単語や表現の意味を探究したりすることの対極に位置しているといえるかもしれない²⁸。「〇〇を暗示している」という主張にも何らかの根拠は必要である。だが、それは文法や語源学、歴史考証といったものではなく、解釈者の恣意に委ねられている部分が大きいからである。

さて、ナフマニデスは創世記の世界創造の物語にも「レメズ」があると考える。六日間の創造やアダムとエヴァのエピソードは、たんにこの世界の始まりの描写であるだけではない。そこにはまったく別の意味が含まれている。

そのひとつは、カバラー的な読みによって探究される。「初めに神は創造した」（ベ・レシート・バラール・エロヒーム）という、創造の第一日についての聖句に対する秘義的な解釈を見てみよう（『トーラー註解』創1:1の注釈）。

もしあなたが、身体を持たぬ天使たちの創造（の知識）を求めても、トーラーではこれについて説明されてはいない。彼ら（ラビたち）は彼ら（天使たち）について、彼らは第二日に創造されたと釈義した²⁹、つまり彼らが世界の創造を助けたとは言えないのである。だが、

²⁸ たとえば、マルク・アラン・ウアクナンはレメズを次のように解説する。「ここでは、意味はテキストにまったく現れていない。ほのめかしは欠如を埋め合わせる。その欠如は、そのテキストに存在し、表現される何かと比べて、そのようなものとして見られる。『レメズ』は、事実としてテキストの意味は曖昧であると解釈するものである。実際にそうであるかどうかはともかく、註解ではあたかもそうであるかのように振る舞われる。このレベルでは、古典的な論理から逸脱する。時間と空間という論理的な次元は、必ずしも顧みられない。また、註解どうしの議論は、もはや論理的な弁論をたどるものではなくなる。このレベルでは、正誤の二項的な論理を超えて、意味の論理へと入っていくといえる」（Marc-Alain Ouaknin, *The Burnt Book: Reading the Talmud*, trans. L. Brown, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 68）。

²⁹ MD『創世記ラッパー』3:11。

もしあなたが「ベ・レシート」(初めに)という語の秘義を理解するのにふさわしいなら、なぜ(「エロヒーム・バラ」が)先に来て「エロヒーム・バラ・ベ・レシート」³⁰とはならなかったのかを理解するのにふさわしいなら、次のことを知るであろう。すなわち、真理の道によると聖句は下界のことを語り、天上のことをほのめかす。「ベ・レシート」という語は、「ベ・ホフマー(知恵)」をほのめかしている。それは、私が述べたように、「始まりの始まり」(レシート・ハ・ロシーム)である。それゆえ、彼らは『タルグム・イエルシャルミ』³¹において、「ベ・ホフマー」**בַּחֲכָמָא**と訳した。その語は「ベイト」**ב**の王冠(ケテル)を戴いているのである。(ibid., pp. 14-15)

手引きなしにこの注釈を読んでも、理解できることは少ないかもしれない。その少ない光明のひとつが、「聖句は下界のことを語り、天上のことをほのめかす」という部分だろう。ナフマニデスは創世記のテキストにはその字義——地上の創造——とは別の、天上の創造がほのめかされていると主張している。では、その「天上の創造」とは、具体的には何のことなのだろうか。

ひとつの見解は、天使の創造である。確かに創世記のテキストには天使の創造を語っている箇所はなく、それが創世記の秘義であるという見解はあってしかるべきである。だが、ナフマニデスはその見解に賛同しない。ミドラシュによれば天使は第二日に創造された。ナフマニデスはこのミドラシュの意見を受け入れており、第一日の創造についての一節で天使の創造が語られるはずはないと考える。

そこで、もうひとつの見解が浮上する。ナフマニデスによれば、それは「ベ・レシート」の秘義、具体的には「ベ・レシート」**בְּרֵאשִׁית**という語が冒頭に置かれていることの意味を知る者だけがたどりつくことのできる主題である。

この主題について、ナフマニデスは二つのヒントを示している。順番が前後するが、ひとつは「始まりの始まり」のことだというものである。これは、「始まり」すなわち創造の始まり(第一日)よりも前の段階(「始まり」)のことであろう——その秘義が天使の創造のことではないと念押ししているようにもみえる——。もうひとつのヒントは、「ベ・レシート」は「ベ・ホフマー(知恵)」**בַּחֲכָמָא**を意味するというものである。そして、そのさいには「ベ・レシート・バラ・エロヒーム」**בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים**(初めに神は創造した)という語順が重要な意味を持つてくる。もしこの語順を変えてしまったら(「神は初めに創造した」)、この聖句は秘義を告げ知らせることができなくなるのである。

「レシート」が「ホフマー」を意味するという解釈において、ナフマニデスの頭に浮かんでいるのはセフィロートの体系である。「ホフマー」(知恵)とはこの体系における第二のセフィラーであり、それがヘブライ文字**ב**(ベイト)を王冠に戴いている、とナフマニデスは

³⁰ 創1:1では**בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים**となっており、**בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים**とはなっていないということ。

³¹ 代表的な聖書アラム語訳(タルグム)のひとつ。**תניי**と省略されることから、ヨナタン・ベン・ウジェルによるタルグム『タルグム・ヨナタン』**תרגום יונתן**と誤って認識されることがあった。

読む。「ベ - レシート」בראשיתという語を、名詞「レシート」ראשיתと前置詞「ベ」בの結合したものと見るのではなく、「ホフマー」という神的属性が文字בを戴冠している姿としてイメージしているのである。

では、いったいこのことが何を意味するのか。ナフマニデスはここで説明をやめてしまうが、孫弟子のシェム・トーヴ・イブン・ガオンが註解『ケテル・シェム・トーヴ』においてこの箇所を解説している。

なぜ（「エロヒーム・バラ」が）先に来て「エロヒーム・バラ・ベ - レシート」とはならなかったのか。つまり、至高なる「ケテル」（王冠）が「ホフマー」によって、「エロヒーム」と呼ばれる「ビナー」（理知）を創造したのである。これが、「その語は（文字の）「ベイト」の王冠（ケテル）を戴いているのである」と師（ナフマニデス）が言ったことである。「ベイト」の文字についている棘³²は（文字の）「アレフ」を示している。それは「ケテル」のことであり、「ホフマー」によって、「エロヒーム」と呼ばれる「ビナー」を創造した。それから、「天と地を（創造した）」（創1:1）、つまり二つの顔をなす「ティフェレット」（壮麗）と「シェヒナー」（臨在）（のセフィロート）も創造したのである。³³

イブン・ガオンはセフィロート体系にもとづく象徴的な読みを丁寧に解き明かしてくれている。彼によれば、ナフマニデスの秘義的解釈では、「ベ - レシート・バラ・エロヒーム」は「初めに神は創造した」という意味ではない。この一文はセフィロートの体系の創造を語っている。創世記のテキストは、神的世界の創造をも教え示しているというのである。

創世記冒頭の一文を構成する各語は、それぞれ別個のセフィラーを象徴的に表している。「レシート」が「ホフマー」（知恵）のセフィラーに対応するだけではない。最初の文字である「ベイト」（あるいは前置詞「ベ」でもある）が「ケテル」（王冠）、「エロヒーム」（神）が「ビナー」（理知）、「ハ - シャマイム」（天）が「ティフェレット」（壮麗）、「ハ - アレツ」（地）が「シェヒナー」（臨在）にそれぞれ対応する。つまり、この一文はセフィロートの体系が創造されてゆく過程を物語っているのである。最上位のセフィラー「ケテル」が「ホフマー」にはたらきかけて「ビナー」を創造する——「エロヒーム」という語は字義的には主語だが、この秘義的な読みでは目的語となっている——。さらに、男女のモチーフや神の「慈悲」と「裁き」の属性というかたちでも象徴化される「ティフェレット」と「シェヒナー」のペアが創造されてゆくのである。

この秘義的な解釈に見られるトーラー観の特徴としては、以下の二点が挙げられる。ひとつは、トーラーの巻物など、宗教的な祭具において羊皮紙に書かれたヘブライ文字の装飾

³² トーラーの巻物、メズザ、テフィリンなどに使われるアッシリア字体のヘブライ文字では、ベイトの文字の上に棘のような模様がつけられている。

³³ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נר שרגא, תשס"א, עמ' 11.

〔「ベイト」の文字についている棘〕に特別な意味が見出されていることである³⁴。それは、聖書の言葉の意味が文法的な知識だけでは説明しきれないことを示しているだけではない。ここでイメージされているトーラーが、学習のさいに使われるような冊子ではなく、シナゴークでの朗読に使われる巻物だということである。だとすれば、カバラ的なトーラー解釈は、文字の装飾という視覚的なイメージに訴えかけながらも、朗読という聴覚的な、口承の空間を念頭に置いているのかもしれない。カバリストの思い描くトーラーが実際にトーラーの巻物（朗読のためのトーラー）だったのかは定かではないが、儀礼的な場におけるトーラーがイメージされていることは興味深い。

もうひとつの特徴は、このカバラ的な読みが創世記の正典性をより強固にしていることである。なぜなら、セフィロートの体系の創造という秘義的な解釈なくしては、「ベレシート」という語が冒頭に置かれていることの真の意味はわからないからである。字義的な解釈においては語順を変えても意味は変わらないが、カバラ的な読みでは「エロヒーム」（字義的には「神が」という主語に相当）は目的語でなければならず、始まりはセフィロートの最上位（「ケテル」）および第二位（「ホフマー」）のセフィラーを象徴する「ベレシート」でなければならないのである。したがって、この秘義的な解釈は正典テキストの語句の順番に理由を与えるものである。字義からの逸脱は創世記の意義を失わせるものではない。むしろ、セフィロートの体系が正しく語られるためには、創世記はまさに「初めに」で始まらなければならないのである。

予告としてのレメズ 世界の歴史の暗示

さて、世界創造の物語には、もうひとつのレメズの主題がある。六日間の創造の記述がこの世界全体の歴史を予告しているというものである。これは『トーラー註解』（創2:3の注釈）と『説教「主の教えは全きものである」』の双方で述べられているが、今度は説教の方から引用してみよう。

さらに、トーラーは将来について目を照らす。（中略）見よ、創造の始まりにおいて、かのお方は世界の年月をほのめかした。六日間で世界は創造された。それは何を教えているのか。一言でそれは創造されえたのではないか³⁵。いや、それは彼ら（ラビたち）が「世界は六千年存在し、千年で滅びる云々」³⁶と言ったことをほのめかしている。（*KRI*, p. 168）

³⁴ トーラーの文字の飾りにも意味を見出すことについては、『トーラー註解』序文で、それらも法的な釈義の対象としたというR・アキヴァの伝承（TB メナホート 29b）や、ヒゼキヤ王が見せたという秘義的な『文字飾りの書』*Sefer Tagi*の伝承（ミドラシュ『雅歌ラッパ』1:28）のことが言及されている。*PTI*, p. 4.

³⁵ この問いかけ自体はM アヴォート 5:1に見られる。なお、アヴォート篇の文脈では、創世記には「神は言った」という表現が十回現れるが、全能の神は一度「言う」だけですべてを創造しえたのではないかということが問題になっている。

³⁶ TB サンヘドリン 97a.

問題になっているのは、なぜ創造は一日ではなく——あるいはたった一言ではなく——、六日間も続いてしまったのかということである。神は全能であり、一瞬にして創造を完成させることもできたはずである。だとすれば、神はあえて六日という時間を費やしたのかもしれない。このような仕方ではタルムードの賢者たちは好奇心を抱き、六日間の創造は世界が六千年間続くことを暗示していると考えた。ナフマニデスはこの釈義を受けて、創造の六日間がほのめかす世界の歴史を語っていく。

創造の始まりから、ほむべき聖なるお方は世界の存在についてほのめかした。第一日に、かのお方は光を創造した。それは、世界の光であった原初のアダムの千³⁷に対応する。アダムが死ぬまで、エノシュは偶像崇拜をおこなわなかった。第二日には、「大空あれ。(水と水を)分けよ」(創1:6)とある。そこでは、悪人が義人から分けられて、水において裁かれる³⁸。第三日には、「乾いたところが現れよ」(同1:9)、「地は草を芽生えさせよ。種を持つ草を。それぞれの種の果実をつける果樹を」(同1:11)とある。第三の千(年)において、トーラーが与えられる。それはこの世界の果実である。第四日には、(二つの)明かりが(大空に)掛けられた。そこでは、神殿とダビデ家の王国が建てられた。それについては、「彼の王座は私に対する太陽のごとし」(詩89:37)と書かれている。また、小さな明かり³⁹は第二神殿とハスモン家の王国をほのめかしている。そして、その日にそれらの神殿は崩壊した。

「光と(闇を)分け、云々」(創1:18)と書かれているとおりである。第五日には、「水よ、生き物を群れさせよ」(同1:20)とあり、かのお方は水に生きるものたちや、空を飛ぶ鳥を創造した。それは諸民族の王国をほのめかしている。彼らは自分たちの創造主を知らない。そして、水において産み、増え、鳥は地において増える。つまり、彼らは全世界を支配する。第六日には、始まりには「地はそれぞれの種の生けるものを生み出せ」(同1:24)とある。同様に六千年紀の最初の118年においては、世界は諸民族の手元にある。それから、「我々の姿で人間を作ろう」(同1:26)とあるが、これは創造主を知る者、メシアをほのめかしている。彼は「エロヒーム」(神あるいは天使)の姿をしているのである。それは、「見よ、天の雲とともに、人の子のごとき者があり、日の老いたる者のもとへ来た」(ダニ7:13)と言われている。同じく、『R・アキヴァのアレフ・ベイトのミドラシュ』では、「裁きの日とダビデ家は六千年紀にある」と言った。第七日には、「神は第七日を祝福し、聖別した。安息したからである」(同2:3)とある。つまり、存在するすべての世界の日々から(聖別したのである)。そして、来たる世が始まる。同じく、ミドラシュでは『神は第七日を祝福した』とは、ほむべきお方が来たる世を祝福した、である。その世界は七千年紀にお

³⁷ 『トーラー註解』では「アダムの日々の千」となっている。いずれも単位が記されていないが、千年のことをさすと思われる。

³⁸ ノアの洪水のこと。

³⁹ 月をさす。太陽は「大きな明かり」。

いて始まる」と言った。(ibid., p. 169) ⁴⁰

世界創造における「一日」は、この世界における「千年」に相当する。つまり、六日間の創造の物語はこの世界の六千年の歴史を暗示している。この発想はナフマニデスのものではなく、『トーラー註解』では「創造の六日間は世界のすべての日々である。なぜなら、それが存続するのは六千年であろうからである。それゆえ彼らは言った。ほむべき聖なるお方の『日』(ヨム)は千年である」(PTI, pp. 30-31)と述べられており、ミドラシュ(「彼ら」)に着想を得たことを明らかにしている⁴¹。また、アモス・フンケンシュタインはアウグスティヌス(Augustinus, 354-430)やフィオーレのヨアキム(Ioachim Florensis, c. 1135-1202)らが実践した、キリスト教の予型論的な解釈の伝統がナフマニデスに影響を与えた可能性を指摘する⁴²。

(ただし、本章ではこれら二つのレメズのうち、前者のセフィロート体系の創造のみを取り上げる。歴史の暗示的読解そのものは創造論ではないからである。また、歴史の暗示的読解は『トーラー註解』や『贖いの書』などの著作で広く実践されており、創造の六日間の解釈もその一部にすぎないからでもある。「世界の歴史全体を語る書物」としての聖書概念については第12章で検討する。)

ナフマニデスの創造論の特徴は、無から「天」と「地」という二つの「最初の物質」が創造され(無から有へ)、次に天地それぞれの万物が形成された(有から有へ)という、二段階の過程で構成されていることである。また、創造の物語には二つの「レメズ」がある。ひとつは秘義としてのレメズであり、天地創造を語るテキストが神的世界におけるセフィロ

⁴⁰ 『トーラー註解』創2:3の注釈でもほぼ同じ内容が述べられており、いくつかの箇所がより詳しく説明されている(PTI, pp. 31-32)。たとえば、創造の六日間のうちの最初の二日間は陸地がなく、すべてが水で覆われていたが、それはアブラハムが現れるまでの二千年間、主の名を唱える者が現れなかったことをほめかしている。また、二つの明かりが作られた第四日(四千年紀)が始まったとき、第一の神殿が建設されて72年が経過していた。そして、第五日が始まるのは、第二神殿が崩壊してから172年後のことであった。第六日(六千年紀)の出来事については、この註解でもダニエル書の預言が参照される。ナフマニデスは神殿における供儀が廃止されてから「1290日」が定められているというダニ12:11の一節を解釈し、第二神殿崩壊から1290「年」後に、「ダビデの子」すなわちメシアが到来すると説明する。具体的には、第六日の118年目のことである。ちなみに、前章で見たように、『贖いの書』におけるダニ12:11-12の解釈では、神殿崩壊から1290年後にやってくるのはエフライムの子であるメシアであり、ダビデの子であるメシアの到来はさらに先だと述べられている。ダビデの子であるメシアは神殿崩壊から1335年後に救済を完成させる人物である(KRI, pp. 291-292)。この違いを説明することは難しいが、『トーラー註解』の該当箇所がより先に書かれていたとすれば、『贖いの書』では二人のメシアの伝承をふまえて、ダニエル書の解釈を改めたのかもしれない。

⁴¹ MD『創世記ラッパ』19:14。

⁴² Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkley: University of California Press, 1993, pp. 88-117.

ートの体系の創造をほのめかしてもいるというものである。もうひとつは予示としてのレメズであり、六日間の創造が世界の歴史全体をほのめかしているというものである。

このようにして、世界創造についての正典テキストには実にさまざまなものが吊るされていく。異教徒に対して土地の収奪の正当性を示すこと、「世界の太古永遠性」という世界観を乗り越えること、神の世界におけるもうひとつの創造物語をほのめかすこと、世界の歴史を暗示すること。ありとあらゆる解釈が尽くされることで、創世記は創造のすべてとその彼方までも語る正典に仕立て上げられていくのである。正典がさらにその正典性を増し加えるのである。

では、このような創造論を、ナフマニデスは具体的にどのような読解をおこなうことで組み立てていったのだろうか。異なる媒体——註解、説教、カバラー的著作——において、創世記の創造物語はどのように読まれ、解釈されたのであろうか。その読みの現場に目を向けていきたい。

3. 『説教「主の教えは全きものである」』における理路

説教の時期

『説教「主の教えは全きものである」』では、その表題となっている聖書の一節（詩 19：8）の釈義で始まり、創造や奇跡、預言、供犠、偶像崇拜などの主題が次々に論じられていく。それは「説教」という語の今日的な響きからすればいささか堅苦しさすら感じるような、ひとりの卓越したユダヤ人学者による神学講義といった雰囲気漂わせている。

説教の内容は創造論にかぎらず、多くの点で『トーラー註解』と共通している。そこで問題となるのが説教と『トーラー註解』の成立順である。従来の説では、この説教は1263年のバルセロナ公開討論の直後に語られたと考えられていた。それは、1853年の印刷版テキスト（A・イエリネック版）において、ナフマニデスがこれを国王ジャウメー一世と重臣たちの前で語ったと書かれているからである⁴³。また、ナフマニデスによる公開討論の報告書（『討論録』）の最後でも、ジャウメー一世らが討論直後の安息日にバルセロナのシナゴグを訪れたときのくだりが書かれている（*KRI*, p. 320）このことから、たとえばハイム・ドヴ・シャヴェルはこの説教が公開討論後の安息日に、シナゴグからジャウメー一世らが去った後で、その場に残っていたユダヤ人の民衆に向けて語られたと推測する（*ibid.*, p. 139）⁴⁴。そうだとすると、ナフマニデスは当時すでにほぼ完成していた『トーラー註解』から必

⁴³ オデド・イスラエリの指摘による。 עודד ישראל, "מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן, תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 164.

⁴⁴ さらにシャヴェルは公開討論がおこなわれた直後の1263年8月4日が、ジャウメー一世らのシナゴグ訪問の安息日であり、「ヴァ・エトハナン」（申3：23-7：11）の箇所を読む週であったと推察する。その根拠として、説教のなかで言及されている十戒（*KRI*, pp. 151-152）が申命記の方のものであることを

要な箇所を抜粋し、説教の原稿を書き上げたことになる。

しかし、近年オデド・イスラエリがその説を批判している。イスラエリによれば、説教が語られたのは1230年代のマイモニデス論争にきわめて近い時期である。そして、ナフマニデスはその後で『トーラー註解』の執筆に本格的に着手したというのである⁴⁵。実際、説教の創造論を読んでみると、哲学的な思潮との対峙が強く意識されている。それに対し、『トーラー註解』ではこのような対峙を乗り越えたところに創世記の意義が見出されている。そこで、このイスラエリの新説をふまえ、まずは『説教「主の教えは全きものである」』から見ていきたい。

ラシの不在

方法的に見ると、『説教「主の教えは全きものである」』と『トーラー註解』のあいだには明確な違いがある。興味深いのは、説教ではラシが一度も引用されないことである。本論文第1章で見たように、『トーラー註解』ではラシの注釈がナフマニデスの議論の導入的な役割をはたすことが謳われている。実際、創1:1の注釈では、ラシ自身の註解の冒頭に置かれているR・イツハクのみドラシュが、同じように冒頭を飾っていた。『トーラー註解』では、R・イツハクの問いかけから創世記という書物の正典的な意義を見出し、その後で実際のテキストの解釈に入っている。この手順そのものがまさにラシを踏襲しているのである。では、ラシが顧みられない『説教「主の教えは全きものである」』では、どのような仕方で創世記の解釈がなされているのであろうか。

創造を知らない無知な異教徒

『説教「主の教えは全きものである」』は、トーラーの知恵の完全さを称えるダビデの言葉（詩篇第19篇および第119篇）で幕を開ける。全体を通じて、終始探究されるのは「トーラーの知恵とは何か」という問題である。したがって、この説教の主旨は『トーラー註解』序文で表現された「万物の知識の書物」というトーラー観と密接に結びついている。また、その「すべての知識」がモーセに対する啓示として与えられたということから、啓示の伝承を有するイスラエルの民と、それを持たない異教徒のあいだでの断絶が示される。つまり、伝承された知識を持つか否か、という意味での断絶である。

この説教ではたびたび異教徒が登場するが、概して彼らは「無知な者」としてイメージ化されている。たとえば、「あなたは今日、トーラーと預言の地から遠ざかった民族を見よう。彼らは『地の果ての住人たち』（詩65:9）であり、たとえばローマやタタールの住人たち、ツェヴァーの民族⁴⁶のことである。彼らは創造主のことを知らず、世界は太古永遠よりあると考えている。と同時に、彼らはその太古永遠性も創造のこともまったく思考し

挙げている。Ibid. p. 139.

⁴⁵ ישראל, "מדרשת תורת ה' תמימה' לפירוש התורה", עמ' 163-196.

⁴⁶ 「サービア教徒」と呼ばれる星辰崇拝者たち。

てはいない。天体はそれ自身で動いているのか、他に動かす者がいるのかも考えたりはしない」(KRI, p. 142)と語られる。世界の創造主たる神を知らない「遠ざかった民族」は、もはや世界について思考すらしない無知な者たちとして描かれる。

同様のイメージは、奇跡について語る場面でもみられる。ナフマニデスによれば、聖書に記された数々の奇跡は世界が創造されたことを教え示すものである。そして、その信仰への到達はイスラエルの預言者だけでなく、魔術や呪術を介することでも可能である。ここには魔術的な力に対するナフマニデスの肯定的な見方が反映されているが、創造に対するこうした多様な信仰のあり方を一掃してしまった者たちが現れる。ギリシャ人である。そのなかの「よく知られた人」、すなわちアリストテレスは「この世界で感知できることしか信じず、感じ取れる知恵を探究し、霊を否定した。その人は悪魔や魔術などは一切存在しない、世界は自然による作用しかないと言った」(ibid., p. 147)とナフマニデスは語る⁴⁷。

紅海の分断やマナの恵みなど、聖書に描かれている超自然的な現象としての奇跡は「広く知られた(メフルサム)奇跡」⁴⁸と呼ばれ、神による世界の創造、神の全知、神慮(神の摂理)を教える(ibid., pp. 152-153)。そして、これら三つがトーラーの基礎をなす(ibid., p. 155)。ゆえに、奇跡を否定し、創造を受け入れないことは、トーラーの知恵を知らないことを意味する。このように、異教徒は世界の創造を否定するがゆえに無知である者として描かれているのである。

オンケロスの改宗物語

『トーラー註解』と同様、説教でも「天」と「地」という二つの「最初の物質」が無から創造され、次に万物が作られるという創造論が語られる。また、「初めに(ベ・レシート)神は天地を創造した」(創1:1)の具体的な注釈も述べられる。

始まりにおいて(バ・テヒラー)、すべての力の主⁴⁹、創造者である神は天と地を創造した。つまり、完全な無、完全に何も無いところからである。そこには芥子種の粒よりも小さな点があり、それが天である。そのなかにはすべてがある。もうひとつの点は地であり、その上にすべてがある。それらは天の「ヒューレー」と地の「ヒューレー」であり、ここから次に

⁴⁷ なお、ナフマニデスはこのアリストテレス描写をイエフダ・ハレヴィ(Yehudah ha-Levi, c.1075-1141)の『クザリ』(1:66)に見出している。

⁴⁸ この「広く知られた奇跡」の対概念として、「隠された(ニスタル)奇跡」があるとナフマニデスは言う。「隠された奇跡」とは、自然法則を変えない仕方では起こる奇跡、一見すると自然現象に思われる奇跡のことをさす。ナフマニデスの奇跡論については本論文第10章で取り上げる。

⁴⁹ 「エロヒーム」(新共同訳は「神」という表記が「力の主」を意味するという説明が、説教の冒頭でなされる(KRI, p. 141)。また、『トーラー註解』では「エロヒーム」אלהיםという語が、「エル」אלと「ヘム」םの複合語であると説明される。そして、「エル」(これ自体も「神」と訳される)とは「力」のことであり、「ヘム」(三人称複数形の人称代名詞)は残りのすべての諸力をさす。したがって、「エロヒーム」とはすべての力を支配する力の主を意味する(PTI, p. 13)。

神は事物を創造したが、それは有から有を引き出すことに他ならなかった」(ibid., p. 156)

この注釈で、ナフマニデスは「ベ - レシート」בראשיתを「バ - テヒラー」בתחלה (「始まりにおいて」)と解釈している。これは、タルグム(聖書アラム語訳)の権威オンケロス(Onkelos, 2世紀)の解釈に依拠したものである。オンケロスは「ベ - レシート」を「ベ - カドミン」בְּקַדְמִיןと翻訳した⁵⁰。ナフマニデスはそのアラム語訳を再度ヘブライ語に翻訳し、「バ - テヒラー」と解釈したのである。端的に言えば、オンケロスは「神は最初に天地を創造した」と理解している。後で見るが、『トーラー註解』ではラシやイブン・エズラといった中世の注釈家たちが、このオンケロス訳とは異なる仕方でこの創世記の冒頭文を理解していることが大問題になる。ナフマニデスはオンケロスの翻訳(解釈)が正しいと受け入れているのである。

では、このオンケロスとはいかなる人物なのだろうか。上の注釈に先立って、ナフマニデスはオンケロスについての説話を引用する。それは、異邦人である彼がユダヤ教に改宗する物語である。

さらに、トーラーは目を照らし、我々に「形成の秘義」(ソード・ハ・イエツィラー)を明かす。それは「創造の業」のことであり、『出エジプト記ラッバー』でラビたちがローマ皇帝の姉妹の息子であった異邦人オンケロスについて語っているとおりである⁵¹: 彼(オンケロス)は彼(皇帝)に「私は改宗したい」と言った。すると彼は彼に「お前が一体になりたいと思っているのは、諸民族のなかでも恥ずべき者たちだ」と言った。すると彼は彼に言った。「彼らの小さな者ですら異教徒の知らないことを知っています。第一日に何が創造されたのか、第二日と第三日に何が創造されたのかを彼は知っているのです」。そこで彼は彼に言った。「トーラーを学んでもよいが、改宗をしてはならない」。彼は彼に言った。「割礼を受けていない者は彼らの教を学ぶことはできません。『主はヤコブに御言葉を、云々。どの国に対してもこのように計らわれたことはない、云々』(詩 147:19-20)と云われると

⁵⁰ ジャストロウの辞書では、創世記 1:1 の用例つきで、1) beginning, old days, 2) front; east となっている。Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press, 1996 (Originally in 1903), p. 1317.

⁵¹ MD『出エジプト記ラッバー』のヴィルナ版(30:12)では、主人公が「オンケロス」אֲוֹנְקֵלוֹסではなく「アキラス」אֲקִילָסとなっている。アキラスとはポントゥスのアキラ(Aquila, 2世紀)のことであり、オンケロス(2世紀)とともに聖書翻訳で知られる(アキラはギリシャ語訳、オンケロスはアラム語訳)。両者は別人であるが、しばしば混同されてきた(“ONKELOS AND AQUILA,” *EJ*, vol. 15, pp. 433-434)。ラビ文学では、ポントゥスのアキラは「ハドリアヌスの姉妹の子」とされている(MD『タンフーマ』41a「ミシュパティーム」3。エピファニウスによれば、彼はハドリアヌスの親戚)。一方、オンケロスは「ティトゥスの姉妹の子カロニクス(カロニムス?)の子」とされている(TB ギッティン 56b。シャヴェルは「ハドリアヌスの姉妹の子カロニクスの子」(*KRI*, p. 155)と注記)。なお、ナフマニデスの説教における混同が彼自身のせいなのか、彼の参照したミドラシュのせいなのかは定かではない。

おりです」。これは真理である。なぜなら、トーラーにはオンケロスが言及した「創造の業」の秘義があり、さらに「戦車／神輿の業」（マアセ・メルカヴァ）と、イスラエルの敬虔な者たちにだけ口承で伝えられた多くの秘義があるからだ。他の者はそのすべてにふさわしくない。見よ、オンケロスは註解において言った。異教徒の賢者、すなわち哲学者たちは——彼も哲学者たちの日々にはいたが——、アリストテレス以後、イスラエルの小さな者ですら知っている創造のことを知らない。彼ははっきりと言った。残りの知恵の利益の多くは、これ（創造についての知識）と、彼らが創造者の知識と呼ぶ知恵についての梯子となるためだけである。(ibid., 155)

オンケロスは、ローマ皇帝ハドリアヌス（あるいはティトゥスの説も）の甥として生まれた異邦人であった。ある日、彼は皇帝の前でユダヤ教への改宗を申し出る。そして、ユダヤ民族は「恥ずべき者たち」であると言って改宗に反対する皇帝に対し、オンケロスは改宗の理由を語る。それは、ユダヤ人たちがトーラーの学習を通じて、世界が創造されたことを知っているというものであった。

ナフマニデスはこの改宗物語に注釈を加え、オンケロスを改宗に導いたのは創造の業（マアセ・ベレシート）の秘義であったと説明する⁵²。オンケロスが「残りの知恵」と呼ぶ、哲学者たちの時代の異邦的な知恵は、数学や物理学、天文学、音楽そして形而上学におよび、彼らは「切り離された知性」すなわち身体を持たない天使を探究する。だが、その過程で、哲学者たちのあいだには疑問や意見の対立が生じ、「彼らの最も優れた者でも、世界が太古永遠より存在するのか、あるいは創造されたのかについての証拠を持っていくことができず、その意志によって、太古永遠の方を選んでしまう」(ibid., p. 156)。知恵の探究はときとして、世界の太古永遠性という「誤った」——ナフマニデスから見て——帰結へと向かわせる。そうならないために、秘義という灯りが必要なのである。

オンケロスの改宗物語は、ひとりの異邦人が異なる宗教に移ったことただ告げているのではない。ミドラシュの語り手は、改宗しなければトーラーを学ぶことはできないという主張によって、彼の聖書翻訳の権威を強調する。さらに、ナフマニデスは秘義の持つ力という主題を付け加える。ナフマニデスは説教で創造の業の秘義を明かすわけではない。「『創造の業』の主題は閉ざされており、私はそれを知らない。たとえ知っていたとしても、大衆の前でそれを説明することは私には禁じられている」(ibid., p. 158) と述べ、その秘義が厳格な秘匿性のうちにあることを強調するのみである。だが、「オンケロスがその秘義を知っていた」ということを示すだけで、彼の創世記解釈が正しいことは保証されるのである。説教を聞いている大衆は秘義の「内容」を知ることはできない。それでも、彼らは秘義の「存在」を知っている。ここで必要なのは、解釈の正しさを確信づける秘義が確かに存在する、とい

⁵² オンケロスやヨナタン・ベン・ウジエルといったタルグムの著者を秘義の伝承者として描写することは『トーラー註解』でも見られる。創46:1の注釈(*PTI*, pp. 251-252)など。この説教では秘義の存在がオンケロスの改宗を動機づけている点が顕著である。

うことなのである。

秘義の存在についての認知と、秘義の口承性に対する信頼は、異教的な知恵の基盤である推論や論証よりも確かなものとみなされている。聴衆はその秘義の内容を知らなくとも、創造の業という秘義が伝統的に存在するという共通認識が話者と聴衆のあいだで成立しているのである。そして、この共通認識によってオンケロスの聖書解釈が権威づけられる。オンケロスの改宗物語は、彼の言葉が信頼に足るものであることを示すために引用されている。ナフマニデスは、オンケロスがユダヤ教に改宗しえたのは彼が創造の秘義を知ったからだとして解説する。創世記の創造物語の秘義はひとりの異邦人を改宗へと導き、彼の言葉に権威を与えるのである。

哲学的な聖書解釈との闘い

『説教「主の教えは全きものである」』では、創造の業の秘義がほのめかされることはないが、「地は～であった」 והארץ הייתה (創1:2)⁵³という表現には気をつけなければならないとナフマニデスは言う。「～であった」という状態を表す動詞表現が使われているために、まるで地が太古永遠より存在したかのような「誤解」を招くからである。

「創造の業」の主題は閉ざされており、(中略)だが、この聖句だけは別である。私が解釈をしたのは、「地は～であった」という語についての見解が混乱していたからである。それは今日の世代にも、ラビ・アブラハム(・イブン・エズラ)の註解に見られるように注釈家たちの世代にも⁵⁴、『創世記ラッパー』にあるように我々のラビたちの世代にもいた⁵⁵。「あなた方の神は大なる画家であり、彼は良き材料を持っていて、それらが助けとなる。つまり、『トフ』、『ボフ』、光、闇のことである⁵⁶」。この異教徒が言わんとしているのは、ほむべき聖なるお方は世界創造においては画家である、つまり、活動をして、物から物を生み出す者だということである。おそらく彼はプラトンの見解を聞いたのだろう。世界は創造されたものだというのに、彼はその本質が太古より永遠であるとしか考えられない。彼にとって、無ということは困難だったのである。そして、「地は～であった」と書かれているのだから、トーラーの見解もそれと同様であると言わんとする者がいた。彼に対して、ラバン・ガマリ

⁵³ 後続の補語を含めれば、「地は混沌であった」。

⁵⁴ イブン・エズラはこの「地」を「乾いた所」(ヤバチャー)と一致させ、「初めに神は天と地を創造した」という一節を「大空と乾いた所の創造の初めに神は～」と解釈した。また、「そして地は」(創1:2)の「そして」は強調でしかないとして、「知性による思考をする人々にとって完全な証拠であるのは、地はひとつしかないということである」と述べ、モーセは「来たる世」つまり天上の「天使の世界」ではなく、生成と消滅を繰り返すこの世界についてしか語っていないと論じる。TH Gen. vol. 1, pp. 17-18. イブン・エズラに対するナフマニデスの不満はわかりにくいだが、創1:2の「地」を無から創造された「最初の物質」としての「地」と説明しなかったことに対するものかもしれない。

⁵⁵ MD『創世記ラッパー』(アルベック版「ベレシート」1)。

⁵⁶ ミドラシュでは、さらに水、霊(ルーアツハ)、深淵(テホーム)も挙げられている。

エルは言った。「その者は死ぬであろう。それについて⁵⁷すべては『ブリアー』(創造すること)であり、(聖書でもそのように)書かれている」と。彼は「ブリアー」という言葉を根拠とした。それは無から有を存在させるということである。(ibid., p. 158)

ナフマニデスの創造論においては、原初の被造物である「地」は無から創造された「最初の物質／ヒューレー」であり(無から有へ)、そこには地上のあらゆる被造物が潜在している(有から有へ)。そして、ギリシャ的な存在論によって説明できるのはこの後者の段階にかざられると彼は考えていた。

説教では、このような二段階の創造論の背景にある哲学的な世界観との闘いが、ラビ文学の物語の引用を通じてリアルに描かれる。登場するのは、プラトンの見解(『ティマイオス』)に学んだ異教徒である⁵⁸。その異教徒にとって神は画家であり、すでに存在する材料をもちいて物を作り出すが、完全なる無から有を生み出すことはない。異教徒にとって、「無からの創造」や「無」を考えることは困難だったのである。

すると、ある者が聖書にも神を画家——有から有を生み出す者——として描いている言葉が見出せると言った。それが、「地は～であった」という表現だったのである。「地」とは画家にとっての材料であり、太古永遠より存在するものだというのである。それに対し、ラバン・ガマリエル⁵⁹は厳しい言葉でその者の主張を退け、「ブリアー」(「バラー」(創造する)の名詞形)という表現によって、聖書は「無からの創造」を教えていると反論する。ナフマニデスは「地は～であった」の秘義を説明しているわけではない。ここでも念頭に置かれているのは、哲学的な聖書解釈との闘いである。

哲学をめぐる論争という文脈？

説教における他の創世記読解の場面でも、基本的な理路は同じである。たとえば、「(神は土で作ったアダムに)命の息(ネシャマー)を吹き込んだ」(創2:7)について、それは「その(ネシャマーの)創造についてはまったくほめかしていない」(ibid., p. 159)と説明する。これは、人間の身体と靈魂の創造が同時かつ同様であることがこの一節から読み取れるという「異教徒たちの意見」(ibid.)を退けるためである。この一節に対するラビたちの釈義では、靈魂はアダムの創造に先立って存在する⁶⁰。また、それは「主の言葉の始まりにおいて、主は原初の光とともに靈魂(ネシャマー)をなおしてくださった」というイエフダ・

⁵⁷ 「トフ」、「ボフ」など、「異教徒」が「材料」として挙げたものこと。

⁵⁸ 実際、ミドラシュでは「哲学者」となっている。

⁵⁹ 神殿崩壊後の最初期の指導者。ヤヴネの大サンヘドリンの長(ナスィ)を務めた。

⁶⁰ *KRI*, p. 159. MD『創世記ラッパー』(2:5)では、「神の靈が漂っている」(創1:2)の「神の靈」を「メシアの靈」と釈義している(これは『討論録』でも問題になる。本論文第13章参照)。また、TBハギガー12bでは、「アラヴォート」(天界の層)において義人の魂やこれから創造される魂がある、という教えが示される。靈魂がアダムの創造以前においてすでに存在していたという教えは、靈魂の転生(ギルグール)というナフマニデスの秘義的な教えの基礎をなす。本論文第9章参照。

ハレヴィ (Yehudah ha-Levi, c.1075–1141) の詩⁶¹にも表されている (ibid.)。

同様に、天地における被造物に向かって「主を賛美せよ」と語りかける詩篇第 148 篇についても、ナフマニデスは哲学的な解釈を想定しながら説明している。特に問題なのは、「かのお方は命じられ、それらは創造された。それらを永遠に (ラ・アド・レ・オラム) 立てられた」(詩 148:5–6) という表現である。ナフマニデスはマイモニデスの解釈を参照し、「『永遠に』は世界が永遠に存在することを示してはいない。それは、師 (マイモニデス) が『迷える者の導き』(II:28) の書物において考えたとおりである。むしろ、その意味は、かのお方がそれ (天の被造物⁶²) に存在の力を与え、それらを堅く立てた。創造主がそれらを死なせないかぎり、千代にわたって生きるということである」(ibid., pp. 159-160) と説明する。詩篇第 148 篇は世界の存在の永遠性を示しているかのように読めるが、その教えはむしろ逆である。すなわち、すべての存在が神の意志によるものであり、それは短い期間では生成消滅を繰り返すことのない天の被造物であっても、例外なく当てはまるということである。

『説教「主の教えは全きものである」』はどのような文脈で語られたのか。その創世記解釈から明らかなことは、ナフマニデスが哲学的な世界観との闘いを意識していたということである。世界の永遠性という見解は世界が創造されたものであるという見解と決定的に断絶している。また、神の創造行為を画家としての「有から有の形成」に限定することも、「無からの創造」の否定を意味する。説教における創世記解釈では、そうした哲学的な世界観や神観を支持するような聖書テキストの読みが意識的に取り上げられ、排除されていく。そのなかで、創世記に隠された秘義の内容には踏み込まず、その存在だけが強調される。秘義の「存在」を知っているということが、説教者と聴衆のあいだでの共通の言語空間を創り出しているのである。

ラバン・ガマリエルやオンケロスの時代から続く哲学との闘いは、ナフマニデス自身の時代においてなお深刻な論争的課題であった。この『説教「主の教えは全きものである」』において、ナフマニデスは自分も秘義を知る者としてこの闘いにかかわっていくことを表明するのである。

4. 『トーラー註解』における理路

⁶¹ ナフマニデスの『ヨブ記註解』でも引用される (KRI, p. 117)。קָנַןについては「なおす」と訳したが、「整える」や「法規を定める」という意味もある。ナフマニデスはこの動詞を「創造する」という意味で理解している。

⁶² 5–6 節にいたるまでの前半 (1–4 節) では、天および天の被造物 (天使、天体など) に向かって「主を賛美せよ」と語りかけられていることから。なお、原文では「それ」(単数) となっているが、同じ文の後半では「それら」(複数) に変わっている (指示内容は同一)。

R・イツハクのみドラシュ再読 ラシを超えて

すでに述べたように、ナフマニデスの『トーラー註解』創1:1の注釈はラシの註解の冒頭で引用されているみドラシュの再読から始まる。トーラーは最初の戒律が与えられた箇所(出12:1)から始まるべきであったのに、なぜ世界創造の物語で始まったのかという問いと、すべての土地の与奪は神の意志によるという答えが記されたR・イツハクのみドラシュである。

このみドラシュについて、ラシは特に解説を加えなかった。「神による嗣業としてのイスラエルの地」というメッセージを同胞たちに伝えるには、R・イツハクの言葉だけで十分だと判断したのかもしれない。一方、ナフマニデスが生きたカタルーニャのユダヤ人社会には十字軍の迫害のような脅威はなかった。ラシとナフマニデスのアプローチの違いをこうした社会的背景の違いに還元すべきではないが、それでも同じみドラシュを読む二人の読み手が異なる文脈に置かれていたことは指摘されてしかるべきである。

後で見るように、世界創造の物語の正典的な意義を土地の征服の正当性に見出すラシ(およびR・イツハク)の見解には、ナフマニデスも同意している。しかしその一方で、ナフマニデスはラシ(たち)の答えがすべてだとは考えない。トーラーが世界創造の物語で始まる理由は他にもあるというのである。

それ(R・イツハクの説話)について問わなければならない。トーラーが「初めに神は創造した」で始まる必要が大いにあったのではないか。なぜなら、それは信仰の根源だからである。これを信じず、世界は太古の昔から存在すると考える者は根本原理を否定する者であり、彼はトーラーをまったく持たぬからである。(PTI, p. 9)

ナフマニデスは創世記の必要性についての別の可能性を提示する。それは、世界が創造されたことを否定する(「世界は太古の昔から存在すると考える」)者に対し、そのような考えはトーラーを根本から否定することだと警告するためだったのではないか、という可能性である。

言うまでもなく、これはまさに『説教「主の教えは全きものである」』において想定されていた哲学的な世界観との闘いである。ところが、話はここから興味深い方向へ進む。説教では世界の永遠性という立場との対決が前面に押し出されていたが、『トーラー註解』ではそのことが創世記の存在意義についての結論にはならないのである。それは問題の提起でしかない。真の「答え」は別にあるというわけである。。

ここでみドラシュでの問いをもう一度見ておきたい。「なぜR・イツハクはトーラーが戒律授与の場面から始まるべきであったと言ったのか」、というのがそれである。ところが、ナフマニデスはその問いを巧妙にすりかえる。ナフマニデスは「なぜ、R・イツハクはトーラーが世界創造の物語で始まるべきではないと言ったのか」と、読み直すのである。R・イツハクはトーラーが戒律の記述で始まるべきだと言ったのではなく、創造の物語で始まる

べきでなかったと言った。そのようにナフマニデスはミドラシュを再読し、次のような回答を提示する——その回答はすでに予想がつくものでもある——。

答えは次のとおりである。「創造の業」は聖書の言葉からは理解できない深遠な秘義であり、その創造主については偉大なるお方の口から伝えられた我々のラビ・モーセまでさかのぼる口承でしか知ることはありえず、それを知っている者はそれを隠さなければならないからである。それゆえ、R・イツハクはトーラーの始まりは「初めに神は創造した」である必要はないと言ったのである。一日目に創造されたものおよび、二日目と残りの日々に作られたもの、アダムとエヴァの形成、彼らの罪と罰についての長い物語、エデンの園とそこからのアダムの追放の物語で始まる必要はないと言ったのである。なぜなら、このすべては書かれたものからは完全に理解できないからである。そして、洪水と離散⁶³の世代の物語についても同様であり、それらの必要性は大きくない。これらの記述がなかったとしても、トーラーの人々にとっては十分であり、彼らは十戒で記されているように、「なぜなら主は六日間で天と地、海、そこにあるすべてのものをつくり、七日目に休息した」(出 20 : 11) ということを経験して信じるであろう。知識は口伝律法とともにシナイ山からモーセへといたり、個々の人々のもとにとどまるであろう。(ibid.)

この説明は、終末的主題に従事するなというタルムードの規範に対するナフマニデスの「深読み」と、とてもよく似ている。端的に言うと、R・イツハクは何かを隠したいと思っていた。そうナフマニデスは理解するのである。

R・イツハクが隠したかったのは、創造の業(マアセ・ベレシート)という「深遠な秘義」である。創世記では神が世界を創造していく様子が語られているが、そのテキストからはこの秘義について知ることはできない。創造の業の秘義は口伝によって伝えられ、それをさかのぼっていくと、シナイ山におけるモーセへの啓示にたどりつく——このモデルは他でもない口伝トーラーである——。シナイ山でモーセに啓示されたのは、石板に書かれ、後に成文のトーラーとして成立した教えだけではない。同じように神からモーセに伝えられ、書き言葉ではなく、口承によって伝えられていった教えがある⁶⁴。創造の「秘義」とは、まさにそれだということである。

それは、ラビ・ユダヤ教の教典である口伝トーラーをモデルとして、秘義的な教えの正典性や正統性を確立する試みといえる。事実、ナフマニデスの「神の名前」としてのトーラー概念を受容したアブラハム・アブラフィアも、自らの瞑想的カバラーを「口伝の教えの秘義」と呼び、「それはバビロニア・タルムードでもパレスチナ・タルムードでもミシュナでもな

⁶³ バベルの塔の世代のこと。創 11 : 1-9。

⁶⁴ モーセがシナイ山で受けた教えをヨシュアに伝え、ヨシュアから長老たちに(以下略)と続く口伝の伝承はMアヴォート 1 : 1-15 に描かれている。

い」と説明している⁶⁵。彼らはカバラーが口伝トーラーそのものだと考えているのではない⁶⁶。また、タルムードにカバラーが取って代わると言いたいのもない。むしろ、口伝トーラーという既存の教典モデルに訴えかけることで、カバラー（「伝承」の意）がまさにその名のおり真正な伝承であることを印象づけようとしているのである。

そして、『説教「主の教えは全きものである」』との重要な相違点がここにある。つまり、『トーラー註解』では、創世記の意義を哲学的な世界観への批判という目的に還元することに反対しているように見えるのである。確かに哲学との闘いという主題は現れているが、重心が置かれているのは、正典としての創造物語には秘義がある、という主題の方である。ナフマニデスは創世記が地上世界の創造と人類の歴史の始まりだけを語っているとすれば、それほど長く語る必要はなかったと述べている。十戒を与えるとき、神がほんの一言、世界の創造について口にすれば済んだのである。だが、正典はそうになっていない。だとすれば、創造の物語が記されているということ自体に何か意味があるのだ。ナフマニデスは最初からそのような想定をおこなっているのである。

また、創造の秘義についての知識も、世界の永遠性を退けるためだけに必要なのではない。創世記の存在理由、その創造物語が正典であることの意義は、秘義によってもたらされる。創造を否定する者だけでなく、その秘義を知らない者にとっても、創世記の長い記述は必要のないものである。

したがって、ナフマニデスはトーラーの秘義とトーラーの正典性を二つの点で結びつけている。ひとつは、その秘義の正統性が口伝トーラーという正典モデルによって示されていることである。もうひとつは、秘義が存在し、それについて知ることによって初めて、創世記の創造物語が正典であることの意義が見出せるというものである。

このように、いささかうがった見方でR・イツハクのみドラシュを再読した後、ナフマニデスは（ようやく？）ラシの見解に同意する。神の意志による土地の与奪について、ナフマニデスはある「異邦人が罪を増やしたときには、彼らはその地からいなくなり、別の異邦人がその地を受け継ぐべきやってくることは当然である。なぜなら、それこそが土地における永遠の神の定めである」(PTI, p. 10)と述べ、さらに「彼ら（カナンの人々）は居住地として選ばれたかの場所（カナンの地、イスラエルの地）を受け継ぐにはふさわしくない。それを受け継ぐのは主の僕たち、主の愛する子孫たちである」(ibid.)と続ける。そして、イスラエルの民もまた、当然ながらこの与奪の原理から自由ではない。「もしも彼らが神に対して罪を犯せば、土地は彼らを吐き出すであろう。彼らの前にいた異邦人たちを吐き出したように」(ibid.)。このような聖地の概念は、ナフマニデス自身のアリヤーにとってきわめて重

⁶⁵ אברהם אבולעפיה, ספר אוצר עדן גנוז, מהדורת אי גרוס, ישראל, תשי"ס, עמ' 54-53.

⁶⁶ モシェ・イデルがこの点を指摘している。Moshe Idel, "Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership," in *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century* (eds. M. Idel and M. Ostow, New Jersey: Jason Aronson, 1998), p. 43.

要な意味を持つことになる⁶⁷。

「レシート」のミドラシュ再読 秘義の発見

ラシの創世記註解では、R・イツハクのみドラシュが引用された後で、「ベ・レシート・バラ・エロヒーム」（初めに神は創造した）という言葉についての注釈が始まる。

まず、ラシは「ベ・レシート」の解釈に取り組む。ラシはこの聖句が「私を釈義せよ」と呼びかけてきているというミドラシュ⁶⁸を引用する。ミドラシュによれば、その呼びかけは「その道の『初め』（レシート）と呼ばれるトーラーのためであり、収穫の『初物』（レシート）と呼ばれるイスラエルのためである」⁶⁹。ラシはこのミドラシュにもとづいて聖書における「レシート」の用法を検討する。すると、ひとつの共通する原則が見出される。「その道の初め」（箴 8：22）でも、「収穫の初物」（エレ 2：3）でも、「レシート（初め／初物）」の後ろに名詞がついている。つまり、「レシート」とは後続に名詞をとまなう連語形（スミフート）の名詞の形であることが判明するのである。

ところが、創 1：1 では問題が生じる。この文では、「レシート」に続くのが名詞ではなく、動詞（「バラ」）だからである。そこで、ラシは解釈を試みる。ナフマニデスの『トーラー註解』では、この一連のラシの議論が正確に再現されている。まさにラシについての最良の学習テキストのひとつなのである。

ここで、ナフマニデスは再び寄り道をする。またしても、ラシが引用しているミドラシュの再読をおこなうのである。ナフマニデスは「我々のラビたちにとって、このミドラシュは厳格に閉ざされ、封をされている。彼らは『レシート』と呼ばれる多くの事柄を見出し、そのすべてについて釈義を有していた。そして、信仰の小さき者たちがそれらを大衆に語ってしまうだろう」（*ibid.*, p. 11）と述べる。やはり——またしても！——秘義的な知識の存在をみてとるのである。

『トーラー註解』では、その秘義の一端が次のような記述で明かされる。

彼ら（ラビたち）が意図するのは、「ベ・レシート」という語がほのめかしていることである。それは、十個のセフィロートによって世界が創造されたということであり、「レシート」はすべての礎である「ホフマー」（知恵）と呼ばれるセフィラーをほのめかしている。（中略）それは測ることのできぬものであり、それについての被造物が思索できることはごくわ

⁶⁷ さらに、ナフマニデスは『創世記ラッパー』1：3を引用し、R・イツハクのみドラシュにおける主張を説明する。『創世記ラッパー』では「神はその業を自らの民に語った」（詩 111：6）という一節の釈義によって、神が第一日および第二日の創造のことをイスラエルの民に語ったと説明される。神が最初の二日間の創造を民に告げた目的は、異教徒に与えられた土地をイスラエルの民が奪うことは「略奪」ではなく、神の意志によるものであることを明らかにするためである。PTI, p. 10.

⁶⁸ MD『創世記ラッパー』1：6。

⁶⁹ TH Gen. vol. 1, p. 1.

ずかである。人が十の分量を量って、そのひとつを取り分けるとき、取り分けられた十分の一⁷⁰は、十個のセフィロートをほのめかすものなのである⁷¹。(ibid.)

ナフマニデスは、「レシート」についてのミドラシュがセフィロートの体系についての秘義を含んでいると主張する。「ベ・レシート・バラ・エロヒーム」を「初めに神は天地を創造した」とは読まず、セフィロート体系の創造の象徴として読む仕方は、すでに述べたように『トーラー註解』ではほとんど明かされない。この場面でも、秘義への言及を終えた後で次のような付言が記されている。

この主題の註解を書物の中で長く書くことはできないし、暗示（ですら）も損害を増すことになる⁷²。なぜなら、人々がそれらについて真理ではない考えを抱きかねないからである。それでもなお私がこのことに言及したのは、我々のラビたちの言葉をあざける信仰の小さな、知恵の少ない者たちの口を止めるためである。(ibid.)

創造の業の秘義についての言葉、具体的にはミドラシュの「レシート」解釈にセフィロート体系の暗示を読み取ることができるという説明と、先の節で見た「ベ・レシート」＝「ベ・ホフマー」——「ホフマー」（知恵）のセフィラーに文字「ベイト」の冠がかぶせられている——という説明⁷³は分量的に短い。ナフマニデスはこの秘義的解釈を展開するのではなく、

⁷⁰ ヘブライ語で「マアセル」。収穫の十分の一のささげ物のこと。レビ人にささげられる第一のマアセル（民数記 18 章）と、エルサレムで神殿にささげられる第二のマアセル（レビ記 27 章、申命記 14 章）、さらに貧者へのマアセル（申命記 14 章、26 章）などの規定が聖書に見られる。ラシの引用する『創世記ラッパ』1:6の続きで、マアセロート（マアセルの複数形）のことが出てくることを受けている。このミドラシュでは、「三つのもののおかげで世界は創造された。ハラ（安息日や祝祭におけるパン）の力、マアセロートの力、そしてビクリーム（初穂の供え物）の力によってである」と述べられ、「ハラ」、「マアセロート」、「ビクリーム」について、ラビたちはそれらが「レシート」であると積義している。

⁷¹ さらに、ナフマニデスはイスラエルが「レシート」と呼ばれるという積義について、「それは『イスラエルの会衆』（クネセツ・イスラエル）であり、雅歌では『花嫁』（カラー）に譬えられる」（PTI, p. 11）と説明する。また、「彼（モーセ）は自分のための『レシート』（新共同訳では『最上のもの』）を選んだ」（申 33:21）について、ラビたちは「我らの師モーセが透明な鏡を見つめ、自分のための『レシート』を見た。それゆえ、彼はトーラーにふさわしかったのである」（TB イェヴァモート 49b 参照）と積義した、と説明している。

⁷² シャヴェルの校訂版では落とされているが、二つの写本では「この秘義について受け継いでいない者にとって（損害を増すことになる）」という記述が見られる。ヨセフ・オフエルとイエホナタン・ヤコブスは、ナフマニデスがこの記述を早い段階で削除したのではないかと推測する。「レシート」についてのミドラシュに秘義を見出したことを秘匿するためである。 יוסף עופר ויהונתן ויעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים: מכילה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג, עמ' 97-98

⁷³ 後者の指摘はラシの引用するミドラシュの再読としてではなく、創 1:1 の注釈の末尾 (PTI, pp. 14-

むしろ言及を制限するためにこれらの説明を記載している。秘義への言及はやむを得ないものだというのである。つまり、「信仰の小さな、知恵の少ない者たち」——口伝によって秘義を知る資格を持たない者たち——が、秘義について勝手に語ることを諷めるためである。

この理由説明は、『説教「主の教えは全きものである」』とはやや異なる状況を想定させる。『トーラー註解』において彼が懸念していたのは、哲学をめぐる論争よりも、秘義の流布だったのではないかということである。やはり、説教と註解のあいだには何らかの状況的な変化があったと考えるべきだろう。

字義にもとづく創造の順序 ラシ、イブン・エズラへの批判

話はラシに戻る。先述のとおり、ラシは「レシート」についてのミドラシュから、この語が連語形名詞（後ろに名詞をともなう名詞）であると考えた。聖書原文を見ると、「(ベ-)レシート」の次にくるのは名詞ではなく動詞（「バラー」）である。そこで、ラシはその動詞を名詞化（「創造（すること）」）した。したがって、ラシの解釈は次のようになる。

天地の創造の初めにおいて、地は混沌であり、暗闇であった。そして、神は「光あれ」と言った（*PTI*, p. 11; *TH Gen.* vol. 1, p. 1）。

ラシの理解では、初めに創造されたのは天と地ではなく光なのである。

「初めに（レシート）」という語は連語形であるため、後ろの動詞を名詞化すると「初めに創造した」ではなく、「創造の初めに」となる。「レシート」という語形がきわめて重要であると考えたラシは⁷⁴、*בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ* という原文を *בראשית בריאת שמים וארץ*（「天地創造の初めにおいて」）という意味で理解する。だとすると、神の最初の創造行為は「光あれ」となる。最初の被造物は光だったのである。

次に、ナフマニデスはアブラハム・イブン・エズラの意見を検討する。『トーラー註解』では引用が省略されているが、イブン・エズラもまたラシと同じように「レシート」を連語形名詞とみなし、後ろの動詞を名詞化して「創造の初めに」と解釈した。イブン・エズラはラシよりも慎重かつ客観的で、「レシート」の後ろに名詞が来ない例や、創 1:1 と同じように連語形名詞の後ろに完了形動詞が来る例が聖書にあることを知っていたが、この創 1:1 については「レシート」の後ろに名詞が来なければならないと主張した——この点でもスピノザに批判されそうだと⁷⁵。さらに、「大空（ラキア）を天と呼び」（創 1:8）、「乾いた所

15) にくる。

⁷⁴ この一節が「初めに天地を創造した」という意味だったとすれば、「(ベ-)レシート」*בראשית*ではなく「バ-リショナー」*בראשונה*という副詞的な表現が使われていたはずであるとラシは言う。

⁷⁵ 「(ベ-)レシート」についてのイブン・エズラの解釈を説明しておく。1) まず、冒頭の文字「ベイト」について、それが強調のために追加されているという意見がある。しかし、そうだとすると発音が「ベ」

(ヤバチャー)を地と呼び」(同10)という聖書の記述から、1:1の「天」(ハ・シャマイム)と「地」(ハ・アレツ)がそれぞれ「大空」と「乾いた所」であると考えた⁷⁶。ナフマニデスはイブン・エズラの字義的解釈の結論を明記する。

天空と乾いた所の創造の初めには、地には住まうところがなかった。むしろ、それは混沌であり、水で覆われていた⁷⁷。そして、神は「光あれ」と言った。(PTI, pp. 11-12)

イブン・エズラもやはり、最初の創造物は天地ではなく光だと考えたのである。

しかし、ナフマニデスはラシとイブン・エズラを批判する。ラシは「レシート」が連語形名詞であると考えた。イブン・エズラはラシの説に反する例を知っていながら、結局は彼と同じ結論を選んだ。その結果が、天地ではなく光の創造が始まりであるという解釈につながった。しかし、ナフマニデスはイブン・エズラが示した反証——連語形名詞の後ろに動詞が来る例——にもとづき、「創造する」という動詞を名詞化することに反対する。「創造の初め」ではなく、「初めに創造した」という意味で理解すべきだと主張するのである。そして、自分自身の「適切かつ明晰な字義」を示す。

ほむべき聖なるお方はすべての被造物を完全な無から創造した。我々の聖なる言語において、「無から有を引き出す」を意味するのは「バラー」(創造した)という語のみである。(ibid., p. 12)

ではなく「バ」(カマツ・ガドール)になっていなければならないので、その意見は退けられる。2)「レシート」は常に連語形名詞であるという意見がある。しかし、聖書にはそうではない用例(申33:21)もあるため、その意見は退けられる。3)冒頭の「ベ」には意味はないという意見がある。その理由は、天と地には始まりがないとは考えられないからである。つまり、この冒頭の一文は段落全体の説明文としての役割にすぎず、それ自体では特に重要ではないということである。イブン・エズラは3)の見解については自分の意見を加えていない。そして、彼自身の立場として、この「(ベ-)レシート」は連語形名詞であると主張する。連語形名詞の後ろが名詞でなく完了形動詞になっているという批判については、聖書に同様の例(ホセ1:2、イザ29:1)があることを示して反論する。TH Gen. vol. 1, pp. 1-2.

⁷⁶ イブン・エズラの見解は次のとおり。「私の見解としては、『天』(ハ・シャマイム)と『地』(ハ・アレツ)は『大空』(ハ・ラキア)と『乾いた所』(ハ・ヤバチャー)である、ひとつの日にはひとつのものしか創造されなかった。第一日には光、第二日には天空(「乾いた所」の創造もここに含まれる)、第三日には植物、第四日には光り照らすもの(太陽と月)、第五日と第六日には生き物である」(Ibid. p. 6)

⁷⁷ ナフマニデスが「むしろ(しかし)」אבלと訳している語は、イブン・エズラのテキストではכִּי(「なぜなら」)となっている。イブン・エズラの意図は、聖書原文の「ヴェ・ハ・アレツ」וְהָאָרֶץ(創1:2)における接続詞「ヴェ」の訳語としてכִּיをあてているが、この「ヴェ」に特に意味はなく、語句の初めに置かれた強調にすぎないとみなしている(Ibid. pp. 7-8)。なお、「混沌であり」という部分はナフマニデスの追加である。また、ナフマニデスは省略しているが、イブン・エズラのテキストでは「水で覆われていた」の後に、「そのように、神はその(地の)生み出す力(自然の力)を置いて、水よりも下であるようにした」と続く。

この解釈は『説教「主の教えは全きものである」』におけるそれと同じである。しかし、説教ではオンケロスの解釈がその権威において正しいものとみなされていたのに対し、『トーラー註解』では正しい字義をめぐってラシやイブン・エズラと意見を闘わせることで帰結を導いているという違いがある。

創1:1-2の字義的解釈の結論を、ナフマニデスは次のようにまとめる。

始まりにおいて(バ-テヒラー)、神は無から「天」を、無から「地」を創造した。「地」はその創造のときには「トフ」であり、「ボフ」⁷⁸であった。それらのなかには「暗闇」⁷⁹(火の元素)、水、土(アフアル)があり、風が水の上を吹いていた。見よ、すべては創造され(バラ-)、作られた(アサー)のである」(ibid., p. 14)。

このなかで、ナフマニデスは「ベ-レシート」を「バ-テヒラー」という表現に置き換えている。この置き換えは説教でもみられたが、註解ではオンケロスの翻訳(「ベ-カドミン」)にではなく、イブン・エズラが示した用例に依拠している⁸⁰。イブン・エズラによるラシ批判は、「レシート」がその文脈によって連語形の機能をはたすこともあれば、そうではないときもある、というものである。ひとつの語句の意味が文脈によって変化する。それは、「トーラーは人間の言葉のごとく語った」⁸¹という伝統的な教典理解に即したものである。そして、ナフマニデスはそこからイブン・エズラと逆の結論にいたる。すなわち、イブン・エズラは「レシート」を連語形名詞の一例として解釈し、ナフマニデスはそうではないものとして解釈したのである。

異なる二つの言語観の共存

興味深いのは、ナフマニデスの言語観の相対性である。字義的な解釈においては、彼はイブン・エズラと同じ言語観、つまりトーラーの言語も人間が話す言語と変わらないものという見解に立脚している。しかしその一方で、カバラー的な解釈においてはそうした言語の慣習性を退けている。聖なる言葉は人間の言葉とは本質的に違うという見解に立脚するのである。

⁷⁸ 「トフ」と「ボフ」については、すでに見たように、一語で「混沌」だが、それぞれ「質料」と「形相」を意味するものとナフマニデスは理解している。

⁷⁹ 「地」(ハ-アレッツ)という語は四つの元素、すなわち火・水・土(アフアル)・風を含んでいる。創世記の創造物語では、「火」の元素は「暗闇」と表現される。なぜなら、「火は暗闇の元だからである」(PTI, p. 14)。

⁸⁰ この点については、アモス・フンケンシュタインが指摘をしている。 **עמוס פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים, תל אביב: משרד הבטחון, תשי"ן, עמ' 35-39.**

⁸¹ 2世紀のタンナであるラビ・イシュマエルの言葉。彼は十三の聖書積義の原則を作ったことで知られる。この格言はTB ネダリム 3a など数多くの箇所で見られる。

創世記の文章をセフィロート体系の創造として解釈する試みにおいては、既存の「ベ・レシート・バラ・エロヒーム」という語順が意味を持つ。文法的な観点から見れば、その語順が変化しても意味に違いはないが、カバラ的な読みではそうはいかない。また、トーラーの巻物を書写するときなどに使われる字体の文字飾りにも意味がある。このように、ナフマニデスはカバラ的な解釈においては、文法的な説明ではとらえられない意味が教典の言語には隠されているという見解にもとづいている。『トーラー註解』の世界創造の物語の解釈では、このようにきわめて対照的な言語観が共存しているのである。

5. 『セフェル・イエツィラー註解』における理路

「三十二本の知恵の小路」

次に、『セフェル・イエツィラー』の解釈による創造論を見ていこう。

『セフェル・イエツィラー』は「三十二本の驚くべき知恵の小路によって主（ヤー）、万軍の主は刻みつけた（ハカク）。三つの¹יִסְרָאֵלによって、つまり『セフェル』סֵפֶר、『スファル』סִפּוּר、『スイプール』סִיפּוּרによって」（§ 1, p. 49, pp. 59-60）⁸²という書き出しで始まる。『セフェル・イエツィラー』のテキストには10世紀の時点でさまざまに修正や追加がなされていたことがわかっており、この冒頭文についても、版によっては「主（ヤー）」と「万軍の主」以外にも神の名前が加えられ、「高く、あがめられて、永遠にいまし、その名を聖と唱えられる方」（イザ57:15）という聖書の表現が取り入れられている。また、文法的な観点から主語と目的語を特定することも難しい。版によっては「小路によって」の前置詞「によって」（「ベ」）がないため、「主、万軍の主が小路を刻みつけた」とも読める。あるいは、「刻みつけた」という動詞が三人称単数形過去であることから、「彼（神）」という主語を補って、「小路によって主、万軍の主（などの神名）をかのお方が刻みつけた」と読むこともできる。

2004年に『セフェル・イエツィラー』の校訂版を出版したピーター・ヘイマンは、10世紀の時点で存在していたと思われる三つの版（短版、長版、サアディア版）に加えて、「復元しうる最古の版」も掲載しているが⁸³、ナフマニデスが実際にどのようなテキストを読んでいたのかを判断するのはなかなか難しい。彼の『セフェル・イエツィラー註解』において、冒頭のセクションから抜き出されているのは「三十二本の小路、云々」、「驚くべき」、「知恵」、「三つの¹יִסְרָאֵלによって、つまり『セフェル』סֵפֶר、『スファル』סִפּוּר、『スイプール』סִיפּוּרによって」の四つである。これらはヘイマン自身が再構成した「復元しうる最古の版」に近いが、この「最古の版」では三十二本の小路「を」というかたちで目的語化しているのに対し、

⁸² 『セフェル・イエツィラー』のテキストについては原則としてピーター・ヘイマンの校訂版を使用する（本文中に（ ）つきでセクション番号、ページ数の順に表記）。A. Peter Hayman, *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

⁸³ Ibid., pp. 49-51. また、「復元しうる最古の版」については ibid., pp. 33-34 で解説されている。

ナフマニデスの註解では前置詞「ベ」がついており、小路「によって」と読んでいたと思われる。また、版によって違いがみられるその他のさまざまな表現については、注釈の対象から外したのか、彼が読んでいたテキストにそもそも存在しなかったのかを判別することはもはや不可能である。いずれにせよ、冒頭の訳文がナフマニデスの註解から再構成される「最小限の」文章となる。

セフィロートの解釈に見るプロヴァンスのカバラーの影響

『セフェル・イエツィラー』の中心的な主題は、創造の原理とも言うべき「三十二本の知恵の小路」について思索し、簡潔な表現で記述することである。「三十二本の知恵の小路」は具体的に二つの要素で構成される。十個のセフィロートと二十二個の（ヘブライ）文字である。

この構成にかんするナフマニデスの解釈には、プロヴァンスのカバラーの影響がうかがえる。たとえば、『セフェル・イエツィラー註解』では、「十個のセフィロートが文字のなかに含まれている」（MKI, p. 87）という考えが批判され、「それらは文字ではない」というナフマニデスの見解が示される。ショーレムによると、ここで批判されているのは、ジローナの神秘家たちのサークルにカバラーを伝えた盲目のR・イツハク（イツハク・サギ・ナホル）の見解であると考えられる（ibid., n. 2）。

また、ナフマニデスの『婚礼の説教』*Derashah la-Hatunah* / **דרשה לחתונה**でも「三十二本の知恵の小路」のモチーフが出てくるが⁸⁴、そこでは「小路」が次のように説明されている。

それは十個の「言う／言葉」（マアマロート）です。世界はそれらによって創造されました。また、それは二十二個の文字です。それらを組み合わせることによって万物は創造されました。（KRI, p. 134）

また、すでに見たが、『トラーラー註解』創1:3の注釈で「ヤミーム」（「日々」。単数は「ヨム」）の秘義として、それがセフィロートをさすという説明があった。その理由として、「存在させる活動としての『言う／言葉』はすべて『ヨム』と呼ばれる」（PTI, p. 16）と述べられていることも注目に値する。シェム・トーヴ・イブン・ガオンの解説によれば、これは創造の業において神が言葉を発した行為のことである。「言う」という行為によって神が万物を生み出し、世界を創造したことが、「ヤミーム＝セフィロート」という解釈からうかがえるということである⁸⁵。

つまり、ナフマニデスは説教でも註解でも「セフィロート」を「言う」と関連づけている。

⁸⁴ 『婚礼の説教』では『セフェル・イエツィラー』の書名自体は言及されないが、明らかにその内容がふまえられている。この説教については不明な点が多いが、ナフマニデスの初期のものと考えられている。

⁸⁵ שם טוב אבן גאון, **ספר כתר שם טוב**, עמ' 11.

もともと「セフィロート」ספירותという用語は、『セフェル・イエツィラー』では「数」(ミスパル) מספרに由来する表現であった。それに対し、ナフマニデスは「語る」(メサペル) מספרを語源とする用語として解釈しなおしているのである。

「セフィロート」を「言う／語る」に由来する言葉として理解する発想は、ナフマニデスに初めて見られるものではない。むしろ、12世紀末にプロヴァンスで書かれたカバラーの著作『セフェル・ハ・バヒール(清明の書)』*Sefer ha-Bahir*で表されたその発想を、ナフマニデスが取り入れたのである。『セフェル・ハ・バヒール』には、「なぜセフィラーと呼ばれるのか。それは『天は神の栄光を語り』(詩19:2)と書かれているからである」⁸⁶という言葉がある。そして、十個の語りによる創造という教えをさらにさかのぼっていくと、「十個の『マアマロート』によって世界は創造された」というミシュナ(アヴォート5:1)にたどりつく。すでに述べたように、『セフェル・イエツィラー』における「セフィロート」の用語および概念は、ラビ文学の外側あるいは周縁にあった。ナフマニデスは『セフェル・ハ・バヒール』を介して「セフィロート」の由来を解釈し、その源泉をラビ文学に位置づけなおしたのである。

さらに、プロヴァンスのカバラーの影響は『婚礼の説教』の後半で展開される「二十二個のヘブライ文字」の解釈にもみてとれる。説教では「十二の単純なる文字」⁸⁷の解釈として、民数記2章におけるイスラエル十二部族の配置の命令と、天の十二本の境界線との象徴的な関係が語られる(*KRI*, p. 136)。ナフマニデスは同様の解釈を『トーラー註解』(民2:2の注釈, *PT2*, p. 201)でも述べている。そして、註解ではその出典が『セフェル・イエツィラー』であると明記している。ところが、『セフェル・イエツィラー』の原典には十二部族について言及された箇所は存在しない。十二部族と十二個の文字の象徴的關係に言及しているのは、プロヴァンスのカバリストで盲目のR・イツハクの父アブラハム・ベン・ダヴィド(ラバド)による『セフェル・イエツィラー』の注釈なのである。注釈のなかでR・アブラハムは「単純なる十二の文字」を人間の五感や感情、行動、そして天の十二本の境界線を結びつけている⁸⁸。ナフマニデスはこのR・アブラハムの解釈を見て、『トーラー註解』のなかでその出典を『セフェル・イエツィラー』と記したものと考えられる。

創世記はセフィロートの創造をどこまで語りうるか

ところで、上の『婚礼の説教』のなかで、ナフマニデスは知恵の小路による「創造」とい

⁸⁶ *The Bahir*, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1979, § 125, p. 220.

⁸⁷ ק,צ,ג,ט,נ,י,ל,ו,ז,ח,ט,י,י,י,י,י,י,י,יの十二文字。『セフェル・イエツィラー』では、二十二個のヘブライ文字が三つの「母」(ש,מ,א)と七個の「二重」(ת,ר,פ,כ,ד,ג,ב)、十二個の「単純なるもの」に分類される。「母」とはヘブライ文字の先頭、中間、末尾のことだが、末尾のתが「二重」に含まれるため、ひとつ前のשがここに含まれる。「二重」とは、ダゲシュの有無によって二つの発音がある七文字のことである。「単純なるもの」は、そのいずれにも含まれない一群のことである。

⁸⁸ 『セフェル・イエツィラー』マントヴァ版、1562年、fol. 84b.

う表現を使っている。すでに見たように、「創造する」(バラ)とは創世記の表現であり、ナフマニデスは「無からの創造」を意味する唯一の動詞であると説明していた。

一方、『セフェル・イエツィラー』では原初の創造行為をさす動詞として、「創造する」(バラ)ではなく「刻みつける」(ハカク)という別の語が使われている。そこには、創世記で語られる創造物語とは異なるプロセスを描き出そうとする意図があった可能性が指摘されている⁸⁹。

したがって、『婚礼の説教』における動詞の選択には、『セフェル・イエツィラー』で描かれるプロセスを創世記における創造として取り込み、位置づける狙いがあったのかもしれない。その一方で、『セフェル・イエツィラー註解』では、知恵の小路によって「刻みつける」という創造行為が、明らかに創世記で語られる創造よりも前の段階のこととして位置づけられている。『セフェル・イエツィラー註解』で、ナフマニデスは人間の知性の限界という問題と絡めながら、「刻みつける」という過程を次のように説明する。

「ホフマー」(知恵)は人が思考によって知的に得ることのできるものの終着である。それについて以下の伝承がほのめかされている。高められるべき至高の「ケテル」(王冠)は、心がかのお方の栄光について思索しうるもの以上に充溢している。かのお方は栄光それ自体を、贖いの座⁹⁰の面の長さ、二体のケルビムのあいだ、すなわちトファアの長さに収縮させた。そして、すべての前に闇が見出された。なぜなら、光の欠如こそが闇だからである。かのお方はすべての源泉から「ホフマー」と呼ばれる澄んだ光を引き出した。三十二の小路は、そのひとつひとつの小路が闇を貫いた。文字はそれぞれの形に、セフィロートはそれぞれの長さに貫かれた。それは定めるお方——称えられるべきいと高きお方——の意志によっておこなわれ、お互いが区別された。小路の光が貫くこと、そしてひとつひとつが明確な仕方で現れること、それが「刻みつけること」と呼ばれるのである。(MKI, pp. 88-89)

原初における神は、「ケテル」(王冠)によって充溢した状態である。それから、神は自分自身を収縮させて闇を存在させる⁹¹。そして、その闇を「ホフマー」(知恵)と呼ばれる澄んだ

⁸⁹ 長版やサアディア版では、「かのお方は世界を創造した」という一文が含まれている。ヘイマンやダンによれば、後から創世記の表現が取り込まれた可能性を示唆している。Hayman, *Sefer Yesira*, pp. 60-62; .580-581 כרך ב עמ' 581, תולדות תורת הסוד העברית, דן

⁹⁰ MS Jerusalem 404 8⁰ではהפרכתとなっているが、ショーレムの注に従い、הכפרת (הכפורת)と読んだ。MKI, p. 88 (n. 10).

⁹¹ 出エジプト記 25 章の幕屋建設の命令より。贖いの座は契約の板を取めた箱の上に置かれ、二体のケルビムが両端に置かれる。ここで見られる「収縮」(ツィムツム)は、16 世紀のイツハク・ルリアのカバラーにおける重要な概念へと発展する。ルリアによれば、神は自らのうちに収縮(ショーレムは「撤退」と訳す)することで宇宙が存在することを可能にし、「無限の存在」(エイン・ソフ)である神のなかに被造物が存在するために必要な空間が創出される。ショーレムはこの「収縮」の概念の起源をナフマニデスに見出している。Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995 (Originally in 1941), p. 260, 410, n. 42.

光が貫いて、ヘブライ文字の形やセフィロートの長さに「刻む」。

つまり、この「刻みつける」という行為は、セフィロートの体系を形作ってゆくのである。『セフェル・イエツィラー』では、「ヤー」(主) יהと「万軍の主」 יהוה צבאותという神名が出てくるが、ナフマニデスはそれらを「ケテル」、「ホフマー」、「ビナー」(理知) という上位三つのセフィロートの体系化として解釈する。

「ヤー」 יהはそれらによって刻みつけた。すなわち、光の小路によってである。それらは天上の「ケテル」から引かれた三十二本の小路である。それらによって、ほむべき刻みつけるお方は闇を刻みつけ、それらから栄光なるご自身を作った。それについては「ヤー」という名においてほのめかされており、この「栄光」(カヴォード) は「ホフマー」と呼ばれる。(中略) さらに、泉が引かれ、栄光の本質の活動は神を表す「聖四文字の神名(ヤハウエ)」 יהוהと呼ばれる。それは「ビナー」である。最初の名前である「ユッド・ヘー」 יהに、つまりここで「ヴァヴ・ヘー」 והという打ち立てられた建物が加えられる⁹²。さらに、泉が引かれ、栄光の本質の形成は「万軍」(ツェバオート) צבאותと呼ばれる。なぜなら、それはかのお方の軍(ツァバ)における「しるし」(オート) だからである。それら(万軍)は偉大さ、勇敢さであり、その至るところはその建物全体——祝福されよ、高められよ——なのである。(Ibid., pp. 89-90)

このように、「三十二本の知恵の小路」は神の世界の秩序立てられた体系を創り出す。最上位のセフィラー「ケテル」から引かれたそれらの「小路」は、「栄光」とも呼ばれる「ホフマー」を作る。次に、「ホフマー」の活動によって「ビナー」というセフィラーが作られる。つまり、ここには二つの段階——「ケテル」から「ホフマー」、「ホフマー」から「ビナー」——がある。そのうち、シエム・トーヴ・イブン・ガオンがナフマニデスの「ベ・レシート・バラ・エロヒーム」の秘義的解釈として解説した部分は後者に相当する。なぜなら、その秘義とは、創世記冒頭の一文を「神あるいは『ケテル』は、『ホフマー』によって(ベ・レシート)、『ビナー』(エロヒーム)を創造した」と読むことだからである。逆に言えば、創世記は「ケテル」から「ホフマー」が作られていく最初の過程については語っていないのである。

創世記の秘義が(秘義ですらも)セフィロートの創造について語りうる部分と語りえない部分がある。もともと『セフェル・イエツィラー』の創造論は、創世記に描かれていない創造の過程を描くものであり、それは——意図的にあるいは結果的に——創世記の正典性を揺るがすことになる。この創造論を創世記の正典的な創造として受け入れる試みにおいて、ナフマニデスは「刻みつける」という行為を二つの段階に分ける。「ケテル」が神のなかを満たし、そこから「小路」が引かれてくる段階と、それによって作られた「ホフマー」が活

⁹² つまり、 יהוהとなる。

動を始め、収縮によって生じた暗闇を「小路」が光となって貫く段階である。創世記の秘義的な解釈はその後者を示すものである一方、前者については創世記は語りえないのである。

そして、人間の知性が到達しうるのもこの第二の段階までである。人間は「ケテル」の段階に進むことはできない。したがって、創世記の秘義の射程は、まさにこの人間の知性の限界と一致する。創世記が語ることができるのは、人間が把握しうるかぎりでの最も始原的な段階である。そして、創造の過程にはその彼方が存在する。人間の知性が届かない場所である。創造という主題についての創世記の正典性は、知性の射程によって規定されているのである。

『トーラー註解』の創造論における『セフェル・イエツィラー』

ナフマニデスの「神の名前」としてのトーラーの概念に啓発されたカバリストに、アブラハム・アブラフィアがいる。アブラフィアは『秘められたエデンの宝庫』*Otzar 'Eden Ganuz* のなかで『セフェル・イエツィラー』の注釈家を十二人挙げ、ナフマニデスをそのひとりにかぞえている⁹³。そして、ナフマニデスの注釈について、「その大半は教えとなったが、哲学に精通している点についてはその道が続くことはなかった」と評している。イブン・ガオンが証言したように、ナフマニデスの『セフェル・イエツィラー註解』は彼のカバラーの一部として弟子たちに受け継がれた。だがその一方で、ナフマニデスは哲学的な観点からもこの著作を読んでいた。そうアブラフィアは指摘しているのである。

アブラフィアが言う哲学的な解釈とは何か。それはおそらく『トーラー註解』における解釈である。ナフマニデスがアリストテレスの実体論をもちいて、「トフ」を「質料」と、「ボフ」を「形相」として創造を説明したことはすでに見たが、そのなかで『セフェル・イエツィラー』の言葉が引用されているのである。

同様に『セフェル・イエツィラー』（§ 20, pp. 104-105）で彼らは言った。「かのお方はトフから実体（ママシュ）を形作り（ヤツアル）、非存在（エイノ）を存在（イエシュノ）にした（アサー）」と。さらに、R・ネフニヤ・ベン・ハカナーのミドラシュ（『セフェル・ハバヒール』§ 2）⁹⁴で彼らは言った。「R・ベラフヤは言った：『地は混沌（トフ・ヴァ・ボフ）であった』（創 1:2）という一節は何か。『であった』の意味とは何か。それは、『すでに「トフ」であった』ということである。『トフ』とは何か。それは人々を困惑させるものであり、『ボフ』に転じた。『ボフ』とは何か。それは、そのなかに実体があるものである。『ボ・フー』 **בו הוא**（そのなかにあるそれ）と書かれているように」。 (*PTI*, p. 13)

⁹³ אברהם אבולעפיה, ספר אוצר עדן גנוז, בעריכת א. גרוס, תל אביב: אהרון ברזני ובנו, תשי"ס, עמ' 33. אבראפיה가挙げている注釈家はカバリスト、神秘家だけではない。その列挙がサアディアから始まることから明らかのように、10世紀頃には哲学者や医者がこの著作を読み、注釈していた。

⁹⁴ 『セフェル・ハバヒール』の最初のパラグラフの著者が、ミシュナ時代の賢者ネフニヤ・ベン・ハカナーに帰されていることから、この名で言及されることが多い。

この注釈では、『セフェル・イエツィラー』はセフィロート体系の創造という秘義的解釈の典拠にはなっていない。『セフェル・イエツィラー』の一節（「トフ」「実体（ママシュ）」「形作る（ヤツアル）」「する／作る（アサー）」）がギリシヤ的な存在論の用語に解釈され、無からの創造に続く、有から有の形成の段階を説明したものとされているのである。

逆に言えば、『トーラー註解』の創造論では、『セフェル・イエツィラー』の役割はそれしかない。『セフェル・イエツィラー註解』で説明されるような、「刻みつける」という行為には関心が向けられていない。イブン・ガオンは『トーラー註解』における秘義的解釈としてセフィロートの創造があったことを告げているが、実際の『トーラー註解』に現れている『セフェル・イエツィラー』の解釈は、それとはまったく違うのである。

加えて重要なことは、『セフェル・イエツィラー』が創造論のための信頼できる典拠としてみなされていることである。その秘義的な解釈においては、知性の射程の問題と絡めながら創世記が語りうるセフィロートの創造の過程を示すことで、ナフマニデスは『セフェル・イエツィラー』に描かれている創造を正典化した。他方、『トーラー註解』の創造論では、『セフェル・イエツィラー』の最も独創的な部分である「三十二本の知恵の小路による刻み」が完全に姿を消している。推察でしかないが、これは意図的な「無視」であると思われる。『セフェル・イエツィラー』にその秘匿的な核心を失うという代償を支払わせる仕方で、ナフマニデスはこれを信頼できる典拠として明記したと考えられるのである⁹⁵。

6. 『創造の業の説明』における理路

世界創造から神的世界へ：創世記の「裏側」

最後に『創造の業の説明』を見てみよう。この著作は六日間の創造のうち、第一日から第四日までの記述（創1：1-19）を注釈したものである。

注釈は、「『ホフマー』（知恵）は天とともに『エロヒーム』を発出した」（MKI, p. 100）という一文で始まる。これは明らかに、創1：1の「初めに神は天地を創造した」の注釈である。『トーラー註解』では「ベ・レシート」を「ベ・ホフマー」（「ホフマー」によって）と読み替える秘義的な解釈が述べられ、さらにイブン・ガオンによって、「エロヒーム」（神）が「ビナー」（理知）のセフィラーをさすと解説されていた。この『創造の業の説明』でも、創世記は「ホフマー」を出発点とする創造の過程を物語るものとされている。すでに見たよ

⁹⁵ モシエ・ハルベルタルの興味深い解説によれば、「ベレシート」「トフ」「ボフ」はそれぞれ、「点／ホフマー」「線／ビナー」「形／他のセフィロート」に対応しており、『セフェル・イエツィラー』に表されたセフィロートの体系のみならず、幾何学的な次元の増加の過程をも読み取ることができる。ただ、このアイデアはさほど明確ではなく、またそのような読みがありうるとしてもナフマニデスがどこからインスピレーションを受けたのかという課題も残る。150-151 עמי, האמת, הלברטל, על דרך האמת.

うに、『セフェル・イエツィラー註解』では、人間の知性の終着点は「ホフマー」であり、その彼方——神自身の「収縮」や、「ケテル」から「ホフマー」が引き出され、「小路」が形成されること——にはたどりつけないと述べられている。そして、創世記という正典の語りうる射程も、この知性の限界と一致する。だとすれば、『創造の業の説明』の冒頭の一文は、明らかにこの著作が『セフェル・イエツィラー註解』や『トーラー註解』の秘義的解釈（イブン・ガオンが伝えるものとしての）と考えを共有していることを意味する。

ところで、『創造の業の説明』における上の注釈では、「天を」（エト）の部分「天ととも」（イム）という前置詞に置き換えられている⁹⁶。イブン・ガオンによると、この「天」（シャマイム）は「ティフェレト」（壮麗）のセフィラーをさすが、ここでも同様の意味づけがなされているのかどうかは判断が難しい。あるいは、『セフェル・イエツィラー註解』では「ビナー」のセフィラーが「水のように薄いもの」とされ、「天」と「地」がこの「ビナー」を基礎とするものであると述べられている（Ibid., p. 96）。この「天」とは、『トーラー註解』で説明されていた、無からの創造物すなわち「最初の物質」としての「天」である。そのことをふまえれば、「天とともにエロヒーム（＝ビナー）を発出した」とは、「ビナー」のセフィラーが発出したときに、それとともに「天」という「最初の物質」もまた（無から）創造されたという意味かもしれない。いずれにせよ、この点については解決が難しい。

二つに分ける行為としての創造

「初めに神は天（地）を創造した」という一節の秘義が、「ホフマー」と「ビナー」というセフィロートの上部構造の出現であるとする、それ以降は下部構造の形成をほのめかすものとして解釈される。この下部構造は、「良きこと／善」（トーヴ）と「災い／悪」（ラア）という二つの尺度、あるいは属性（ミダー）という対照的な二つの面で構成されている。「地は混沌であった」（創 1：2）から「（二つの大きな光る物に）昼と夜を治めさせ、光と闇を分けさせた」（同 19）までは、神の世界がこの二つの側面に分かれていくことを暗示しているというのである。

⁹⁶ 「エト」を「イム」に転換する手法は、『トーラー註解』の秘義的解釈でもみられる（出 35：5「主の献納物を持ってきなさい」の注釈、PTI, p. 528）。問題になるのは **יבִּיאה את תְּרוֹמַת הַ** という原文における **יבִּיאה**（「それを持ってきなさい」）である。動詞 **יבִּיאה** の語尾に指示代名詞 **ה**（女性単数形）がついた形だが、その代名詞が何をさすのかが不明瞭である。注釈ではまず、この一節を **יבִּיאה את התְּרוֹמַת הַ** と解釈し、問題の指示代名詞 **ה** は「主の献納物」を先行して指示しており、意味上は **ה** を落としても問題ないと説明される。だが注釈はそこで終わらず、今度は秘義的な解釈として、**את**（エト）を **עִם**（イム）に置き換えて、「主の献納物とともにそれを持ってきなさい」という読みが示される。そして、「それ」が指示するのは「天上の献納物」（出 25：3 の秘義的解釈）であると説明される。イブン・ガオンやアッコーの R・イツハクは、この「天上の献納物」が「シェヒナー／マルフト」のセフィラーのことだと解説する。神への献納にはセフィラーのひとつがともなうということである。 **שֵׁם טוֹב אֲבֵן גֹּאֵן, סֵפֶר כְּתוּב שֵׁם טוֹב, עֵמ' 40; יִצְחָק בֶּן שְׂמוּאֵל דְּמֵן עֵכוּ, סֵפֶר מֵאִירַת עֵינַיִם, מֵהַדוֹרֶת ח' אִי עֵרְלָאֲנַגְגֵר, יְרוּשָׁלַיִם, תְּשַׁנ״ג, עֵמ' 149, 173.**

たとえば、「トフ・ヴァ・ボフ」（「混沌」、創1:2）について、「かのお方は『ボフ』を創造し、その場所を平安のなかに置いた。それは『平和を作り、災いを創造するお方』（イザ45:7）と言われるようである」（*MKI*, p. 100）と注釈される。これは、「かのお方は『ボフ』を創造し、その場所を平安のなかに置いた。また『トフ』を創造し、その場所を災いのなかに置いた」という『セフェル・ハ・バヒール』の釈義⁹⁷をふまえたものと考えられる。そして、その中間には「真理」（エメト）と呼ばれる「掟」が置かれる。これは「ティフェレット」のセフィラーのことであり⁹⁸、平安と災いの調和を保つ。

光の創造についても同様である。それは、「照らす鏡（アスパクラルヤ）」から「照らさない鏡」を分けることであった⁹⁹。前者は「天上において先にあった」光であるのに対し、「そのなかには輝くものがない」後者は「『闇』の類である」（*MKI*, p. 101）と述べられる。「そして、現れた光がすべてにとって良きもの、すべての被造物にとっての慈悲となるであろうことを神は見て、大きな光と闇——それは小さな光である——とに分けた」（*Ibid.*）。こうして、「昼」と「夜」の尺度（ミダー）が定められたのである。

さらに、創造の第二日に神が水を大空の上と下に分けることについては、「天上の水から（地上の水を）分けるときに、災いのための場所ができる。それが厳格な裁きの属性となる」（*MKI*, p. 101）と注釈される。これは、ラビ文学のなかでもたびたび言及される「慈悲の属性」と「裁きの属性」という、この世界に対する神のはたらきかけの原理を説明する概念のことである。エフライム・E・ウルバッフによれば、神がこれらの二つの属性をともなつて世界を創造したという思想はタルムード時代に現れていた¹⁰⁰。ただし、ラビ文学はこれらの神の属性がどのようにして生み出されてきたのかを明らかにしようとしているわけではない。ラビ・ユダヤ教では伝統的に、「主（ヤハウエ）」の名が慈悲の属性、「エロヒーム」

⁹⁷ 「神は相互に対立するものを作った」（コヘ7:14）の釈義として語られる。*The Bahir*, § 11, p. 207.

⁹⁸ 「エメト」が「ティフェレット」のセフィラーをさすという説明は、『トーラー註解』創2:7の注釈において、「それ（魂）は『ビナー』という根源から、『エメト』と『エムナー』（信仰）の道を通って現れ出る」（*PTI*, p. 33）と述べられていることと関係している。アッコーのR・イツハクはこの「エメト」と「エムナー」がそれぞれ「ティフェレット」と「アタラー」のセフィラーであると解説する。 יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 39.

⁹⁹ ラテン語の specularis に由来する。ヘブライ語の綴りは אספקלריה, אספקלריאה, אספקלריא など。この「鏡（アスパクラルヤ）」は『トーラー註解』（申命記14:14、同24:1など）における預言論で重要な位置を占めている。その議論では、預言という行為を「見ること」と考え、神的な世界というヴィジョンをより明晰に見ることのできる者がより優れた預言者となる。ハルベルタルが論じているように、「照らす鏡」と「照らさない鏡」はその預言の水準の違いを表しており、前者にはモーセが、後者には彼以外の預言者たちがカテゴライズされる。 על דרך האמת, עמ' 198-211. なお、この『創造の業の説明』における「鏡」はセフィロート体系の創造において現れる——「照らす鏡」が光、すなわち「良きこと」の属性を、「照らさない鏡」が闇、すなわち「災い」の属性をそれぞれ構成する——。ゆえに、「鏡」についての預言論と創造論の関係性は明確ではない。

¹⁰⁰ Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. I. Abrahams, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975 (Originally in 1969), pp. 458-459.

の名が裁きの属性の顕現として理解されるが¹⁰¹、それは聖書の出来事が神のどのようなはたらきかけによるものなのかを説明したいという動機による。一方、『創造の業の説明』の関心はそうした神的な原理がそもそもどのように形成されてきたのか、またそのことが創世記の創造物語からどのように読み取れるのか、という問題に向けられる。「ボフ」と「トフ」はそれぞれ平安と災いのなかに置かれた。そして、「照らす鏡」から「照らさない鏡」が、「光」から「闇」が、「大きな光」から「小さな光」が、「天上の水」から「地上の水」が分けられていく。それは、二つの対照的な属性を単に分けるということではなく、「A から B を分ける」という仕方でおこなわれる。「照らす鏡」や「光」、「天上の水」が先にあって、そこからその反対物となるものが分かれていくのである。

このようにして、「良きこと」と「災い」あるいは「慈悲」と「裁き」という神の二つの側面が神自身の内部に形成されていく。そして、その両者の中間に「ティフェレット」のセフィラーが置かれる。この「ティフェレット」は創世記のテキストにおいて、「エデンから流れ出して園を潤す川」（創 2：10 参照）として暗示されている。天上の水から地上の水を分けた後で、地上の水は一か所に集められて海となり、乾いた所が現れた。その後で次のような記述がある。

これが「園を潤すべく、エデンから川が流れ出ている」（創 2：10）である。すなわち、その川は「ホフマー」（知恵）の泉から湧き出して、乾いた園へと流れる。それは、「ティフェレット」（壮麗）の水によってそこを潤すがごとしである。この潤しによって園は草を芽生えさせた（同 1：12 参照）。したがって、かのお方はこの日（水を分けた第三日）に（『地は草を芽生えさせよ』と）言ったのである。そして、「神は『地は草を芽生えさせよ』とやった」（同 11）。つまり、かのお方は「女性なる地」から植生の力を引いてきた。そして、その力からそれらの種類の根幹が発出した。そして、それらによってエデンの園に植物が生えたのである。（*ibid.*, pp. 101-102）

この記述は、セフィロートの体系の中心を走る二つのセフィロート、すなわち「ティフェレット」と「シェヒナー（臨在）」（「マルフォート」（王国）や「アタラー」（花冠）とも呼ばれる）を思わせる¹⁰²。『トーラー註解』における「地」の秘義について、イブン・ガオンがこれを「シェヒナー」のセフィラーであると説明していたことを考えると、ここで記述されている「女性なる地」とはまさにその「シェヒナー」のことである。したがって、（泉から）流れ出した川の水が園を潤したという創世記の記述は、この二つのセフィロートの出会いを表したものとして解釈される。「ホフマー」のセフィラーから流れ出した水（「ティフェレット」）は、エデンの園の乾いた土地（「シェヒナー」）を潤し、それによって植生の力を生み出すのである。『創造の業の説明』では明言されていないものの、おそらくこれは男性と女性の結

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 451.

¹⁰² あるいは、「根幹」と訳した「イエソード」のセフィラーも含まれるか。

合を含意している。神の世界における男性的なものと女性的なものの結合である¹⁰³。

『創造の業の説明』では、この世界の創造ではなく、神の世界における創造に関心が集中している。ナフマニデスは、神がこの世界にはたらきかけるときの二つの顔がどのようにして創造されていたのかを、創世記の創造物語がほのめかしていると考える。したがって、その秘義的な解釈では、もともとひとつであったものを二つに分ける——正確に言えば、大きなものから小さなものを分ける——という神の行為が強調される。そして、対立的な二つの力（あるいは属性）に調和をもたらす、もうひとつの関係（「ティフェレット」と「シェヒナー」）が描かれる。

創世記という正典テキストには表と裏がある。この正典テキストでは、六日間にわたる世界の創造とはまったく別の、もうひとつの創造の物語——神の世界における創造——が進行している。『セフェル・イエツィラー』から発展してきたセフィロート体系の概念は、創造という主題をこの世界だけでなく神の領域にまで広げた。もともとそれは、創世記の創造物語とは関係のないものであり、創世記の正典性に対する挑戦でもあったはずである。そして、ナフマニデスが選んだのはその挑戦を退けることでも、それに屈することでもなかった。彼は非正典的な創造を正典化すべく、創世記のテキストを読み直す道を歩いたのである。

7. 小括

ナフマニデスの創造論は、中世の聖書解釈、哲学、神秘主義といったさまざまな知的運動に対するかかわりのなかで生み出された。無から「天」と「地」という二つの「ヒューレー」が創造されたという「無からの創造」の教説、最初に創造されたものをめぐる議論（天地か

¹⁰³ 「ティフェレット」と「シェヒナー」の結合はカバラーの重要な主題のひとつである。盲目のR・イツハクがこのセフィロートの体系をトーラーの理論に適用している。それによれば、トーラーはセフィロートに対応しながら、四つの段階を経て啓示にいたる。第一は、「ホフマー」と「ピナー」から出てくる「原初のトーラー」である。第二は、「ヘセド」（慈愛）から出てくる「未展開のトーラー」である。そして、この世界に啓示された二つのトーラー、すなわち「成文トーラー」が「ティフェレット」および「慈悲」の属性に、「口伝トーラー」が「シェヒナー」および「裁き」の属性にそれぞれ対応する。ショーレムはこの盲目のR・イツハクのトーラー観と、ナフマニデスの『トーラー註解』序文で表されたトーラー観が、共通のミドラシュ（『ミドラシュ・コーネン』と呼ばれる）にある可能性を指摘する。ゲルショム・ショーレム（小岸昭・岡部仁訳）『カバラーとその象徴的表現』法政大学出版局、1985年（原著1960年）、66-68頁；Barbara A. Holdrege, “The Bride of Israel: The Ontological Status of Scripture in the Rabbinic and Kabbalistic Traditions,” in *Rethinking Scripture* (ed. M. Levering, Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 180-282. 『ミドラシュ・コーネン』 **מדרש כונון** は、Adolf Jellinek, *Beth ha-Midrash*, vol. II (1853), pp. 23-24 に収録（ショーレム、前掲、282頁の注36）。盲目のR・イツハクによる『ミドラシュ・コーネン』の注釈テキストは、“Rabbi Isaac the Old,” MS 584/699, Enelow Memorial Collection, Jewish Theological Seminary of New York（ショーレム、前掲、注38；Holdrege, op. cit., p. 250, n. 107）を参照。

光か)、セフィロート体系の創造という秘義的な解釈は、すべて「ベ・レシート・バラ・エロヒーム」というひとつの聖なる句の意味するものであった。無から有へ、そして有から有へという二段階の創造過程の描写とともに、彼の創造論の独創性を表すものが他にあるとすれば、それはこうした多様な読みがひとりの人物のなかで共存していることだろう。

イスラーム圏のユダヤ人哲学者にとどまらず、すでに古典期から、世界の太古永遠性という考え方がギリシャ的な知の根幹にあることが問題視されていた。また、『セフェル・イェツィラー』はラビ・ユダヤ教の規範形成期（ミシュナ・タルムード時代）においては、おそらく周縁的な位置にとどまっていた。創世記の創造物語と相容れず、その正典性を揺るがしかねないこれらの知を取り込むために、ナフマニデスもまた大いに格闘したひとりであった。

ナフマニデスの事例で興味深いのは、具体的な聖書の言葉の解釈を通じて、創世記の正典性をより強固なものにしようとしていることである。アリストテレスの実体論は二段階の創造論に組み込まれ、創造の過程を説明する有効なモデルとして位置づけられている。それは、「創世記はなぜ正典として必要か」という R・イツハクの間いかけに対する応答のひとつである。ナフマニデスの理解では、この問いを立てた R・イツハクは「創世記は必要だ」と考えている。ただし、ギリシャ的な存在論は創世記の必要性を強調することはあっても、その正典性の問題を根本的なところから喚起しているわけではない。創世記が必要なのはすでに自明であって、なぜ必要なのかという問題にアリストテレスが答えているわけではない。

創世記の存在理由を根本から問い、答えるには、別の伝統が必要だとナフマニデスは考える。言うまでもなく、それはカバラである。ラシを読むときの注釈家や、(マイモニデスを通じて)アリストテレスを読むときの哲学者のときに比べると、カバリストとしてのナフマニデスは、物事をいささか疑い深い目で見ている。カバリストの彼には、R・イツハクが隠し事をしているようにみえるのだ。R・イツハクはわざと「創世記は必要なかった」と言っているに違いないと疑って、問題をややこしくさせるのである。

それはおそらく演技だろう。ナフマニデスは R・イツハクの発言の「真意」を確かめたいと思っているわけではない。ただ、その発言を「深読み」することで、創世記の創造物語の裏側がみえてくるのである。そこには、この物語が字義的に描いている世界の創造とはまったく別の、神の世界における創造の光景が広がっている。創世記というテキストは、このもうひとつの創造についてもきわめて正確な言葉で表現しているのである。

カバリストのナフマニデスは、正典としての創世記にきわめて忠実な読者である。「創世記のテキストはなぜこのようであるのか」という単純な問いへの回帰には、「創世記のテキストはこのようであればならない」という確信がともなっている。そして、彼のカバラ的解釈においては、創世記の正典的な射程が存在する。創世記は創造のすべてを語るものではない。その射程は人間の知恵の限界と一致し、「知恵」(ホフマー)の源泉にまでいたるが、その彼方——たとえば神の「収縮」——を語ることはない。この射程が意味するのは、創世

第4章 創造——正典の射程——

記という正典が人間に与えられたものだということを彼が理解していることなのではないだろうか。創世記は人間が読む書物である。そのことに、ナフマニデスはさまざまな意味で自覚的であったように思われる。

第5章 セフィロート——『セフェル・イエツィラー』解釈を中心に——

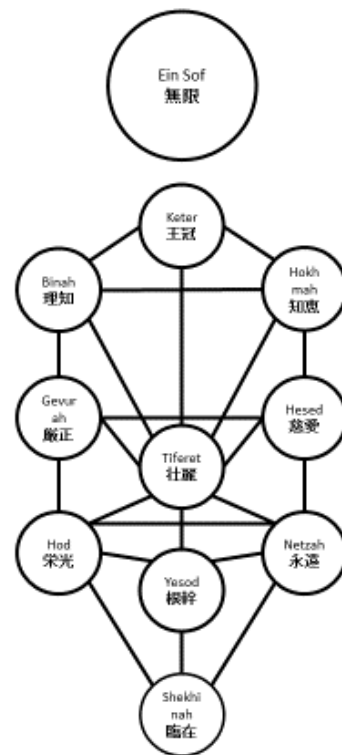
1. カバラー思想におけるセフィロート

セフィロート 創造世界の原理から神的世界の体系へ

『セフェル・イエツィラー（形成の書）』 *Sefer Yitzirah* に現れるセフィロートの概念は、ナフマニデスを含む中世のカバリストに靈感を与えた。この小さな著作において、セフィロートを語る言葉は簡潔で、抑制的で、どこか謎めいていた。ゆえに、カバリストはおのれの持てる想像力のすべてを注ぎ込み、セフィロートの概念に命を吹き込んだのである。

『セフェル・イエツィラー』では、セフィロートは「エセル (10)・セフィロート・ベリマー」と表現される。この「ベリマー」**בְּרִימָה** という語の意味ははっきりしない¹。ひとつの解釈は、否定の前置詞「ベリ」(～なしに) **בְּלִי** と疑問詞の「マー」(何か?) **מָה** の複合語であるというものである。実際、聖書にはおそらくその意味で使われている例として、「(神は) 大地を空虚 (ベリマー) の上に吊るされた」(ヨブ 26:7) という一節がある。『セフェル・イエツィラー』の著者(たち)は、はたしてこの聖書の表現を使ったのだろうか。だとしたら、彼(ら)は何を意図していたのだろうか。

「ベリマー」のもうひとつの解釈は、「やめる」**בְּלִים** という動詞の名詞形であるというも



セフィロートの体系

¹ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995 (Originally in 1941), p. 77; יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, כרך ב, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר, 1983, pp. 583-584. なお英訳を参照すると、たとえばピーター・ヘイマンは basis と訳している。ヘイマンは、「10 個の『ベリマー』のセフィロートと、22 個の基礎 (イエソード) の文字」という表現において、「ベリマー」と「イエソード」は同じ意味であると推測する。また、アルイェー・カプランは nothingness と訳している。日本語訳では、山本伸一が「無存在」と訳している。A. Peter Hayman, *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, § 2, pp. 64-66; *Sefer Yetzirah: The Book of Creation Revised Edition*, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1997, 1:2, pp. 22-26; 山本伸一『総説カバラー ユダヤ神秘主義の真相と歴史』原書房、2015 年、203 頁。

のである²。実際、『セフェル・イエツィラー』では、「あなたの口が話すことをやめさせ、あなたの心が考えるのをやめさせよ」 (§ 5, p. 72)³という訓戒めいた言葉に、この動詞が使われている。セフィロートについて語ったり、考えたりするな、ということである。ただ、『セフェル・イエツィラー』の成立がおそらく段階的であったことを考えると、その訓戒自体が「エセル・セフィロート・ベリマー」という表現の解釈である可能性が高い。それに、『セフェル・イエツィラー』は言うまでもなくセフィロートについて説明した著作である。となると、著者はセフィロートについて、この著作では書かれていないようなことを勝手に語ったり考えたりしないよう警告したのだろうか。それとも、ここに書かれていることをいたずらに語ったり考えたりするなと言いたかったのだろうか。

ミシュナやタルムード、各種のミドラシュといったラビ・ユダヤ教の文学とは明らかに異質であるがゆえに、『セフェル・イエツィラー』のヘブライ語表現を古典期のユダヤ教文学の文脈で考察することには限界がある。一方、『セフェル・イエツィラー』は中世ユダヤ教思想においてさかんに読まれており、「セフィロート」や「ベリマー」などの語がどのように理解され、意味づけられていったのかを見ることはできる。用語の「オリジナルの」意味や意図を断定することは困難でも、それらの解釈をたどることはできるということである。

前章でも触れたが、「セフィロート」ספירותという語は、『セフェル・イエツィラー』では「五対五の十本の指の数のようだ」 (§ 3, p. 67) や、「十であり九ではない、十であり、十一ではない」 (§ 4, pp. 69-70) と説明されているように、「数」מספר (ミスパル) に由来する表現であったと思われる。しかし、『セフェル・ハ・バヒール (清明の書)』やナフマニデスの『婚礼の説教』といった中世の言説では、セフィロートは「言う／言葉」(マアマロート) や「語る」מספר (メサペル) に由来するものと解釈された。この解釈には、十個の「言う」によって世界が創造されたというミシュナの教えとセフィロートを結びつける狙いがあったと考えられる。

また、カバラーにおいては、セフィロートの体系そのものも異なる仕方で意味づけられた。『セフェル・イエツィラー』では、セフィロートについて、「それらの尺度 (ミダー) は 10 である。それらには終わりが無いからである。初めの寸法、終わりの寸法、良きことの寸法、悪しきことの寸法、高さの寸法、低さの寸法、東の寸法、西の寸法、北の寸法、南の寸法。そして、主なるお方は唯一であり、確かなる王である神 (エル) であり、これらすべてをその聖なる住まいから永遠に統べる」 (§ 7, pp. 76-77) という説明がある。セフィロートはこの世界の初めと終わり、善悪 (あるいは良きことと災い)、空間などの「尺度」となる、ということである。また、セフィロートは神による統治の「対象」として、つまり神に外在するものとして描かれている。したがって、『セフェル・イエツィラー』では、セフィロート

² ヘイマンによれば、これら二つの読みの可能性は『セフェル・イエツィラー』の初期の註解においてすでに指摘されていた。Hayman, *Sefer Yesira*, p. 60.

³ 前章に続き、本章でも『セフェル・イエツィラー』からの引用はヘイマン版 (ibid) にもとづき、本文中に () でセクション番号と頁数を記す。

が世界の存在を根底から支える原理であり、それらを統治する者として神が存在すると考えられている。そして、第一のセフィラーは「生ける神の霊」 (§ 10, pp. 80-81) であり、「神の霊が水の面を動いていた」(創 1:2) という表現から連想されるように、神聖さという性質を持つ霊があらゆる存在に先立つものとして描かれているのである⁴。

『セフェル・イエツィラー』ではセフィロートが世界の創造と存在の原理であるのに対し、カバリストはセフィロートを神の世界の内部の体系として考えている。ゲルショム・ショーレムはセフィロートの世界がカバラーの瞑想にとっての目標であるとして、次のように説明する。「それ(ユダヤ教神秘主義)は生ける神という観念に専心する。その神は創造、啓示、救済という行為のなかで自己をはっきりと現す。この観念についての神秘的な瞑想はその極限まで突き進み、神の領域、神的世界全体についての概念を生み出す。それは、我々の感覚がとらえる世界の基礎をなし、すべての存在のなかにいままさにあり、活動しているのである」⁵。カバリストにとって、セフィロートとは「神の領域、神的世界全体についての概念」なのである。このようにして、中世の神秘主義的な思想において、セフィロートはこの世界の存在を支える原理から神の内部を構成する体系へと意味を変容(あるいは拡大)させたのである。

問題

前章では、創世記の秘義としてセフィロートの体系の創造がほのめかされているというナフマニデスの解釈を見た。彼の創造論において、セフィロートは創世記という正典の秘義、あるいはそれすらも超えた始原的な過程のなかに位置づけられていた。ナフマニデスはプロヴァンスのカバラーの影響を受けながら、『セフェル・イエツィラー』で展開されている創造論を取り込み、創世記の創造物語との関係を創出した。

本章では、ナフマニデスにとってのセフィロートという概念の問題について、その「形成」から「作用」へと着眼点を移し、さらに考察を続けたい。具体的には、創造論以外の文脈でこのセフィロートがどのように解釈されているのかを検討する。そこに、創造論の事例と同じような正典性の問題がみられるのか。だとすれば、ナフマニデスはセフィロートをラビ・ユダヤ教の諸価値とどのように結びつけているのか。そうした問題を検討する。

2. 世界の周期と無への回帰 安息年とヨベル年の秘義

原初への回帰

前章で見たように、ナフマニデスは『婚礼の説教』において「三十二本の知恵の小路」の主題を語った。この説教では『セフェル・イエツィラー』の名前は出てこないが、ユダヤ教

⁴ דן, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, כרך ב, עמ' 593-595.

⁵ Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 10-11.

の婚礼の儀式が持つ象徴的な意味と力を「小路」によって示すことを目的としており、明らかに『セフェル・イエツィラー』の解釈がうかがえる。

『セフェル・イエツィラー』では、全二十二個のヘブライ文字が三つの「母」、七つの「二重」、十二個の「単純なるもの」に分類される⁶。『婚礼の説教』では、この「3-7-12」の体系が世界の気候や民族の構成、古代イスラエル王国の体制、人間の身体、時間や宇宙の構成などにおいてすべて共有されていると語られる（*KRI*, pp. 135-138）。「3-7-12」はこの世界においてさまざまなレベルで同調する共通の秩序なのである。

そして、ユダヤ教の婚礼儀式にも同じ秩序が存在する。儀式は婚礼の天幕（フパー）・誓約式（キドゥシン）・祝祷（ブラハー）という三つの手順からなり、その祝祷は七つの言葉で構成され、その最後の祝祷には十二の喜びの表現が含まれているからである⁷。ゆえに、「子孫の系図を立てることを望む者は、この仕方で振る舞わなければならない」（*Ibid.*, p. 138）とナフマニデスは言う。ユダヤ教の婚礼には、この世界そのものの秩序を構成する原理的な力がそなわっている。伝統的な形式を厳格に守ることによって、夫婦はその力を得ることができる。つまり、トーラーと戒律と善行に勤しむ子孫に恵まれるのである。

さて、『婚礼の説教』の前半では知恵とトーラーという主題が語られ、ある不思議な説話が引用される⁸。この説話では、神殿崩壊（70年）直後の世代の賢者である R・エリエゼルと R・イエホシュアが論争をしているところにソロモン王が現れる。R・エリエゼルは知恵が頭に宿ると言い、ダビデが彼に同意する。一方、R・イエホシュアは知恵が心に宿ると言い、ソロモンが同意する。ただし、ソロモンは R・エリエゼルの否定したわけではなく、知恵は頭から心へと広がっていく、つまり両者の立場がいずれも正しいと結論づける⁹。そして、ソロモンがそのような結論にいたることができたのは、トーラーの深遠な秘義を理解する「割礼された心」を神から与えられていたからである（*KRI*, pp. 133-134）¹⁰。

⁶ 前章注 86 参照。三つの「母」とは **ש, מ, נ**、七つの「二重」とは **ת, ר, פ, כ, ד, ג, ב**、残りの十二文字が「単純なるもの」に分類される。

⁷ 祝祷は「祝福されし汝、主、我らの神、世界の王よ、葡萄の実を創り出されしお方よ」という言葉（婚礼で饗されるワインに対する祝福）で始まる。その最後の七番目の祝祷には「歓喜」（サゾーン）や「喜び」（シムハー）など、十二個の喜びの表現が含まれているとナフマニデスは説明するが、ハイム・ドヴ・シャヴェルは十個しかないと指摘する（*シャヴェルは「花婿」（ハタン）と「花嫁」（カラー）という二つの語も含まれるとナフマニデスは考えていたのではないかと推察する。*KRI*, p. 138）。実際の祝祷については、現在の標準的な祈祷書『シドゥール・コレン』（アシュケナジ版）を参照した。: **סידור קורן נוסח אשכנז** *The Koren Siddur: Nusah Ashkenaz*, Jerusalem: Koren Publishers, 2009, pp. 1040-1041.

⁸ 出典は MD『ヤルクート』「ミシュレイ」929。「耳を傾けて、賢者たちの言葉を聞け」（箴 22：17）を積義したもの。

⁹ 「頭」はヘブライ文字の最初の文字 **א** とみなすことができ、詩編を **אשרי** という語で始めたダビデは R・エリエゼルに同意している。一方、「心」はヘブライ文字の中間の文字 **מ** とみなすことができ、箴言を **משלי** という単語で始めたソロモンは R・イエホシュアに同意している。ただし、「耳を傾けて」と言ったソロモンは、知恵が耳を通じて頭から入ってくることを認めてもいる。

¹⁰ 出典は MD『雅歌ラッパー』1：8。

トーラーのすべてを知る、完全な知識の持ち主としてのソロモンというイメージは、『トーラー註解』序文における「万物の知識の書物」というトーラー観でも現れていた (*PT1*, pp. 5-6)。ナフマニデスは「王は私を部屋に連れてくる」(雅 1:2) という一節を、「つまり、すべてはトーラーから学ぶことができる」(*Ibid.*, p. 5) と解釈する。「ソロモン王——その名は称えられよ——、神は彼に知恵と学識を与えた。トーラーに由来するすべてを彼は携え、生み出す力のすべての秘義を知るにいたるまで、それ (トーラー) から学んだのである」(*Ibid.*)。

では、ソロモンが持っているという「割礼された心」とは何か。ナフマニデスはこれを原初への回帰として理解する。「あなたの神、主はあなたの心に割礼を施し」(申 30:6) という一節について、『トーラー註解』では次のように解釈される。

これは、彼ら (ラビたち) が「(自らを) 清める者は (天から) 助けを受ける」¹¹ と言ったことである。かのお方はあなたに対し、あなたの心を尽くして神に立ち戻れば、神はあなたを助けると約束する、ということである。そして、この意味は聖句から明らかとなる。すなわち、創造のとき以来、人間は自分の意志で正義あるいは悪をおこなうことを許され、トーラーの時代においては常にそうである。彼らが良きことを選べば良き報いがあり、悪しきことを望めば罰がある。だが、メシアの時代においては、彼らは本性的に善を選ぶであろう。彼らの持つ心はふさわしからぬことを欲せず、それをまったく求めない。それが、ここで述べられている「割礼」なのである。なぜなら、欲求や欲望は心の包皮であり、心の割礼とは、欲求や欲望を持たないことだからである。その時代において、人間は原初のアダムが罪を犯す以前に戻るであろう。なすべきことを本性においてなし、ある事柄とその反対の事柄を望むことのなかったアダムへと。(*PT2*, p. 480)

人間は善悪を自ら選択する自由意志を神から与えられた。トーラーによって生きるこの世界では、人間は自らの意志で正しいことも間違ったこともおこない、その行為にふさわしい報酬と罰が与えられる。だが、メシアの時代になると人間は変わる。本性的に善のみを選ぶ——厳密には「選ぶ」という行為自体がなくなる——ことになるのである。

ナフマニデスはその心の状態を、欲望という「包皮」が切り取られた「割礼」と表現する。そして、彼の理解するところでは、申命記 30 章の神の祝福はこの「心の割礼」を約束している。では、「心の割礼」——メシアの時代における心の変容——とは何か。それは、具体的には「原初のアダムが罪を犯す以前」の状態に人間が戻ることである。「心を尽くして、あなたの神、主を愛して命を得る」(申 30:6) とは、心がその原初へと回帰することなのである。

ナフマニデスは、この心の回帰 (「心の割礼」) が完全な知識をもたらすと考える。『婚礼

¹¹ TB シャバット 104a。

の説教』と『セフェル・イエツィラー註解』では、心の割礼が「万物の知識の書物」というトーラー概念と結びつけられ、トーラーを学習することを通じて完全な知識を得ることだと説明されている。割礼された「心」**לב**とは「三十二本**בכ"ף**の知恵の小路」に他ならない。そして『婚礼の説教』では、「小路」に対応するかたちで、「トーラーはR・ナタン¹²の三十二の原則において釈義されます。そして、それらこそが小路なのです」(KRI, p. 134)」と語られる。人間に知恵をもたらす手段である「小路」は、トーラー解釈のための方法となる。もちろん『セフェル・イエツィラー』では、「三十二本の知恵の小路」がトーラーの解釈方法という主題と結びつくことはない。ナフマニデスは「小路」の探究とトーラーの解釈という二つの主題を創造的に結びつけ、トーラーから知恵に到達することの意義を主張するのである。

また、『セフェル・イエツィラー註解』でも「32」**בכ"ף**と「心」**לב**がかけられ、その心とは神の意志であり、神の意志が万物を存在させ、それが反対**בכ"ף**になると存在は「無」**בב**に帰ると説明される。そして、「トーラーの始まりと終わりも同様である。すなわち、(創世記冒頭の)『ベレシート』**בְּרֵאשִׁית**の**ב**で始まり、(申命記末尾の)『イスラエル』**יִשְׂרָאֵל**の**ל**で終わる。それは、土地の所有がその者に戻ることであり、それは完全なる無である」(MKI, p. 87)と述べられる。

啓示されたトーラーは万物の存在を語るだけでなく、それらが「完全なる無」へと回帰することもすでにほのめかしている。あるいは、無に回帰するのはトーラー自身なのかもしれない。ナフマニデスは心の割礼をメシアの時代の出来事に位置づけるなかで、その将来的なユートピアを原初への回帰としてイメージする。それは完全な知恵や完全な無という原初への回帰である。

世界の周期と「来たる世」 安息年の秘義

さて、上述の『セフェル・イエツィラー註解』では、存在が無に回帰することは「土地の所有がその者に戻ることであり」と説明されている。これは、聖書のヨベル年の規定のことである。ヨベル年とは、七年間での安息年のサイクルを七回繰り返した後にやってくる、五十年目の聖なる年のことである。安息年は「あなた方が私の与える土地に入ったならば、主のための安息をその土地にも与えなさい」(レビ 25:2)という神の命令に由来し、六年間の収穫の後、七年目に畑を休閑地とする規定である。そして、ヨベル年には畑での種まきや収穫が禁じられ(同 11)、困窮などの理由から売却された土地が元の持ち主に返却される(同 13-28)。また、家屋の売却や金貸し、奴隷としての身売りにも同じ原則が適用され、ヨベル年までに買い戻しができなかった場合には、この聖なる年にすべてが解放される。

ナフマニデスはこの安息年とヨベル年の規定には秘義的な理由がある¹³。『ト

¹² シャヴェルはR・ナタンではなくR・ヨセ・ハ・ガリーリではないかと指摘する。ラシの創2:8の注釈を参照。TH Gen. vol. 1, pp. 42-43.

¹³ 安息年とヨベル年についてのナフマニデスの秘義的解釈については、ハイム・J・ヘノッフとハヴィ

『ラー註解』ではこれらの規定の注釈において、「世界において五十の理知の門が創造され、そのひとつを除くすべてがモーセに伝えられた」という格言¹⁴が引用される（レビ 25：2 の注釈、PT2, p. 167）。本論文第 2 章で見たように、この格言は註解の序文でも引用されていた。そこでは、四十九個の「理知の門」の「そのすべてはトーラーに書かれている」（PT1, p. 3）と述べられていた。理知の門は被造物の知識を伝えるものであり、五十番目を除くそのすべてがトーラーに書かれていることで、トーラーは「万物の知識の書物」となるのである。

このレビ記 25 章の注釈では、「それぞれの安息年はひとつの城門である。見よ、かのお方は彼（モーセ）にすべての存在を、始まりから終わりまで知らせたのだ。ただし、聖なるヨベル年だけは除いて」（PT2, p. 167）と説明されている。この両者を照らし合わせると¹⁵、安息年としての（理知の）門に含まれている知識について、説明が追加されていることがわかる。その門とは世界の始まりから終わりまでのすべての存在についての知識を知らせる、と述べられているのである。それは、七「年」というひとつの安息年のサイクルに、世界の始まりから終わりまでのすべてが詰め込まれている、と言うに等しい。

ところで、聖書によると安息年とは「主のための安息」（レビ 25：2）である。そして、神が安息する出来事として思い浮かぶのは、言うまでもなく世界創造である。六日間にわたる創造の後、「第七の日に、神はご自分の仕事を完成され、第七の日に、神はご自分の仕事を離れ、安息なさった」（創 2：2）。実際、ラシが安息年の理由である「主のための安息」を世界創造における第七日の神の安息と関連づけており、ナフマニデスは彼に同意しているといえる¹⁶。『トーラー註解』レビ 25：2 の注釈では、安息「年」と安息「日」について、次のような秘義的解釈が続く。

見よ、トーラーの秘義のなかでも偉大な秘義によって我々は目覚めさせられる。それは、ラビ・アブラハム（・イブン・エズラ）がすでにほめかしたとおりである。彼は「『主のための安息』とある理由は、（安息年が）安息の日のようであることである。そして、世界の日々の秘義がこの箇所ではほめかされている」と書いた。耳を傾けなさい。私があなたに伝え聞かせようとする言葉のなかで、あなたに伝え聞かせることが許されていることを聞きなさい。あなたがふさわしい人間なら理解できるであろう。すでに「ベレシート」の箇所（創 2：3）で書いたように、創造の六日間とは世界の日々であり、七日目は「あなたの神、

ーヴァ・ペダヤの解説を参照した。Chayim J. Henoch, *Ramban: Philosopher and Kabbalist on the basis of his exegesis to the mitzvot*, New Jersey: Jason Aronson Inc., 1998, pp. 358-384; **חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר** ; **הוצאת תורה לעם, תשל"ח, עמ' 430-464**; **חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וכמקובל, ירושלים: תל אביב: עם עובד, תשס"ג, עמ' 380-391.**

¹⁴ TB ローシュ・ハ - シャナー 21b。

¹⁵ 門の数が 50 であることについて、それがヨベル年と関連しているという言及は『トーラー註解』序文で見られる（PT1, p. 4）

¹⁶ 「七日目は、あなたの神、主の安息日であるから、いかなる仕事もしてはならない」（出 20：10）。

主の安息日」(出 20:10) である。なぜなら、(その日は) 偉大なる御名のための安息日だからである。それは、彼ら(ラビたち)が教えたとおりである¹⁷。七日目に彼らは何の詩を歌うのか。それは「安息日のための賛歌、詩」(詩 92:1) である。来たる将来のための詩であり、その全体が安息日なのであり、永遠の生のために憩うのである、と。見よ、(創造の六日間の)「日々」(ヤミーム)とは、創造の業において神が創造したもののほめかしである。また、(安息年の)「年」(シャニーム)とは、世界のすべての日々の創造において存在するもののほめかしである。それゆえに、聖書は他のすべての禁止戒律の違反の罪よりも、安息日の(罪を)重くしたのである。その違反の罪は離散に相当するのである。(PT2, p. 166)

「世界の日々の秘義がこの箇所ではほめかされている」というイブン・エズラの言葉を導きの糸として、ナフマニデスは安息年の規定と世界創造における神の安息の日(第七日)を結びつける。神による創造の六日間で世界の歴史全体である六千年を暗示しているという解釈は前章で見たが、この「レメズ」(暗示)は七日目の安息にもあてはまる。つまり、原初の創造における七日目の安息は、世界がその六千年の歴史を終え、その後に来る「永遠の生」をほめかしている。詩篇第 92 篇の「安息日のための賛歌」は、まさにその「来たる将来」、伝統的な用語で言えば「来たる世」(ハ・オラム・ハ・バー)における神の安息を称えているのである。

したがって、ナフマニデスは「それ(安息年)を否定する者は誰であれ、創造の業と来たる世を認めていない」(Ibid.)と警告する。安息年を守らないということは、たんに七年目の畑を休閑地にしないことだけではない。その秘義においては、安息年の否定とは創造と「来たる世」の存在を否定するというきわめて深刻な罪なのである。

安息年とセフィロート

上記の引用で、ナフマニデスは「日々」(ヤミーム。単数はヨム)、すなわち創造の六日間の暗示的な意味に言及する。それは、その「日々」自体が被造物である、というものである。

実際、創造の六日間について、注意深い読者の想像力をかきたてる記述がある。それは、新共同訳で「六日の間に(シェシエト・ヤミーム)主は天と地と海とそこにあるすべてのものを造り」(出 20:11)と訳されている一節である。よく見ると、この「シェシエト・ヤミーム」には時間を表す前置詞「ベ」がついていない¹⁸。そして、ナフマニデスはこれをただの欠落とは考えない¹⁹。つまり、「シェシエト・ヤミーム」を「六日間で(ベ・シェシエト・ヤミーム)」という時間表現ではなく、「六つの日々を」という目的語として理解するのであ

¹⁷ M タミード 7:4。

¹⁸ כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בו.

¹⁹ 『トラーラー註解』出 21:11 の注釈、PTI, p. 403; 『説教「主の教えは全きものである」』、KRI, p. 168。

る。

神は六日間で創造したのではなく、六つの「日々」を創造した。この解釈にもとづき、「ヤミーム」(字義は「日々」)が「天上から流れ出るセフィロート」(『トーラー註解』創 1:3 の注釈、PTI, p. 16)を意味すると説明される。この「ヤミーム」=セフィロートの秘義的解釈については本論文第 3 章の事例で取り上げたが、ここでは創 1:3 の注釈の続きを引用する。

そして、その主題の内奥においては、天上から流れ出るセフィロートを「ヤミーム」と呼ぶ。なぜなら、(万物を)存在させる活動であるそれぞれの「言う／言葉」(マアマル)が「ヨム」と呼ばれるからである。それは六つであった。なぜなら、「主には卓越、厳正、云々がある」(代上 29:11)からである。「言う／言葉」は十個である。なぜなら、最初のものたちについては、「ヨム」という語ではとらえられないからである。これについての聖句の順序についての説明は崇高にして秘匿的である。それについて我々が知っていることは、大洋のなかの一滴よりも少ない (PTI, p. 16)

「ヨム」の秘義を主題とするこの注釈は、秘匿的で謎めいた言葉遣いで語られている。前章で見たように、『婚礼の説教』では「セフィロート」が「言う／言葉」(マアマロート)に置き換えられていたが、ここでも同じことが説明されている。神が「言う」という行為が事物を存在させ、それが「ヨム」と呼ばれる。ただ、「言う／言葉」は十個であるのに対し、「ヨム」は六個(創造の六日間)である。数が異なるのは、ナフマニデスによれば、「最初のものたち」に相当するセフィロートを「ヨム」に含めないからである。

「ヤミーム(ヨム)」に含まれる六つのセフィロートについて、ナフマニデスは聖書の一節(代上 29:11)を挙げるにとどめている。この点について、アッコアの R・イツハクは「なぜなら、『主には卓越²⁰、厳正、壮麗、永遠、栄光があり』、『キ・コル』(代上 29:11 の引用の続き。直訳は「なぜならすべては」)とは『根幹』だからである²¹。それで六つである」²²と解説している。上記の注釈では歴代誌の一節の後半が省略されているが、これはナフマニデスの意図的な省略の可能性がある。後代の弟子たちは、省略されていた部分を復元することで、師の断片的な言葉を補完しようとしたのであろう。R・イツハクは歴代誌の言葉から、「ヤミーム」にあたる六つのセフィロートが、具体的には「ゲドゥラー」(偉大)、「ゲヴラー」(厳正)、「ティフェレット」(壮麗)、「ネツァハ」(永遠)、「ホード」(栄光)、そして「イエソード」(根幹)であると特定する。そして、R・イツハクは、「これらが創造の業の六つ

²⁰ セフィロートの用語としては、「卓越」(ゲドゥラー)は「慈愛」(ヘセド)と呼ばれることが多い。

²¹ 各セフィラーの日本語訳(山本『総説カバラ』179-189頁に依拠)に合わせて、新共同訳を一部改変している。

²² צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' אי ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 31.

の存在の活動であり、七つ目が『安息日(シャバット)』である」²³と注釈を続ける。これは、最下位のセフィラーである「マルフト／シェヒナー」(王国／臨在。「アタラー」(花冠)とも)をさす。したがって、七日目の安息も含む原初の創造は、「ゲドゥラー」以下の下位の七つのセフィロートの体系が創造されていく過程でもあったのである。

セフィロートの構造については、「この方(ゼー)は私の神であり、私は神を称える」(出15:2)の秘義的な解釈でも述べられている。ナフマニデスは「これ、この方」を意味する指示代名詞「ゼー」について、『ゼー』は『ホフマー』における七つのセフィロートをほのめかしていると思われる。『これ(ゼー)は永遠の私の名であり、これ(ゼー)は私の記憶である』(出3:15)のように」(*PTI*, p. 354)と解釈する²⁴。「ホフマー」(知恵)のセフィラーのなかに、下位の七つのセフィロートの体系が含まれているということである。

このように安息年の規定には、創造における神の安息という聖書の記述と結びつけられる仕方で、セフィロートの体系という秘義的な主題が見出される。レビ25:2に記されているとおり、安息年とは「主」のための安息を「土地」に与えることである。この規定がカバラ的に読まれるとき、「主」と「土地」が象徴的な意味を持つ。シエム・トーヴ・イブソン・ガオンやアッコのR・イツハクは、この「土地」が「天上の地」、すなわち最下位のセフィラーである「アタラー」(「シェヒナー／マルフト」に一致)のことだと解説する。神が世界の創造を完成させた後、七日目に休んだことは、「天上の『地』は第七の年(安息年)にあって、それはこの世界においていかなる存在の活動もしない」²⁵ことを意味する。安息の年において、「それ(天上の『地』)は『偉大なる御名』のもとにあり、『鷲のような若さを新たにする』(詩103:5)までにいたる」²⁶。「偉大なる御名」(ハ・シエム・ハ・ガドール。「主」という神名のこと)とは、カバラの用語法では「ティフェレット」(壮麗)のセフィラーをさす。つまり、安息年が神のための安息であるというのは、切り離されていた「アタラー」²⁷が「ティフェレット」のもとに入り、その生命力を取り戻すことを意味するの

²³ .סש

²⁴ 注釈で引用されている一節(出3:15)は、燃える柴のなかからモーセに語りかける神が、「私はある、私はあるという者である」(14節)、さらに「あなた方の父祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主」(15節)と自らを名乗った後に言った言葉である。ナフマニデスは「ホフマー」のセフィラーに下位の七つのセフィロートが含まれていることを除き、セフィロートの体系を詳述していない。彼が意図していたのは、出エジプト記3章(モーセに神が顕現する場面)と同15章(海が割れる奇跡が起こった後で主を賛美して歌う場面)における「ゼー」という共通の語から、イスラエルの民をエジプトから導き出した神が父祖たちの神、すなわち世界を創造した神と同一であることが示される、ということである。

²⁵ צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמי' 230.

²⁶ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נור שרגא, תשס"א, עמי' 59.

²⁷ 「アタラー／シェヒナー」がセフィロート体系から切り離される事態については、本論文第3章注65参照。この状況を表す言葉に、「苗木を切り落とす」(キツーツ・バ・ネティオート)がある(もとはラビ文学にみられる表現)。セフィロートの調和の破壊は、ナフマニデスの偶像崇拜論でもみられる主題である(本論文第11章)。

である。同時にそれは、二つのセフィロートが結合し、神がこの世界に対してはたらきかけるのをやめ、事物を存在させるためのいかなる活動もしないことでもある。「アタラー」と「ティフェレット」が再び結合し、セフィロートの体系が調和を取り戻すことは、世界における万物の生成と消滅の終わりを意味する。安息年という「来たる世」は、あらゆる創造と形成が停止した世界——あるいは時間——なのである。

無への回帰 ヨベル年の秘義

ヨベル年とは安息年を七回繰り返した後の年であるから、世界は「この世」(六千年)と「来たる世」(千年)を合わせて七千年の時間——ひとつの安息年の終わりまでの時間——を七回繰り返し、「完全な無」へ回帰する。ナフマニデス自身はそれほど明確に語ってはいないものの、これはカタルーニャのカバラー思想に見られた世界周期論である²⁸。世界は六千年という時間を過ごし、その終わりに「来たる世」を迎える。そして、「来たる世」も終わった後で、新たなる創造とともに生まれ変わる。そして、この周期を重ねた後、ヨベル年という完全な終着点にたどりつくのである。

『セフェル・イエツィラー註解』では、ヨベル年は「完全な無へ戻ること」を意味すると説明されていた。『トーラー註解』レビ 25:10 の注釈では、「ヨベル」**יוֹבֵל**の語義をめぐる考察がおこなわれ、ナフマニデスはラシ(「角笛(ショファル)」)²⁹やイブン・エズラ(「送ること」)³⁰を批判した後で、それは「解放」(ドロール)であると主張する(PT2, pp. 174-175)。聖書の規定では、ヨベル年に角笛を鳴らして「全住民に解放の宣言をする」(レビ 25:10)と書かれているからである。「ヨベル」という語は土地や家屋、奴隷などが買い手から解放されることを意味しているというのである。

ところが、その「解放」(ドロール) **דְרוֹר**には、字義とはまったく異なる秘義が存在する。

真理の道によると、「ドロール」**דְרוֹר**は「一代**דור**が行き、一代**דור**が来る」(コヘ 1:4)という表現に由来する。ヨベルも同様である。つまり、それ(「一代」)は、その根源であるヨベルへ戻るであろう。「それがあなた方にとって(のヨベル)である」。(Ibid. p. 175)

秘匿的な書き方であるが、この秘義的解釈においては、「ドロール」は「一代/世代(ドール)が行き、一代が来る」というコヘレトの言葉(1:4)の表現に由来すると説明されてい

²⁸ 山本『総説カバラー』253-267頁を参照。ナフマニデスの世界周期論は、『報いの門』でも展開されている。それについては、本論文第9章で取り上げる。

²⁹ 安息年を七回繰り返した年、つまり四十九年目の「年の第七の月の贖罪日に、雄羊の角笛を鳴り響かせる。あなた方は国中に角笛を吹き鳴らして、この五十年目の年を聖別し、全住民に解放の宣言をする」(レビ 25:9-10)。

³⁰ 「ヨベル」と同じ語根の動詞のヒフィル形**להוביל**には「指揮する」、「運ぶ」などの意味がある。「ささげ物を携えて来る」(ゼファ 3:10)という表現でも使われる。

る。דור (ドロール) という綴りは、דור ודור (直訳は「一代と一代」) を短縮したものだということだろう。アッコーの R・イツハクは、このコヘレトの言葉の一節が、ナフマニデスのカバラー教義のひとつである「魂の輪廻」(ギルゲール・ハ・ネフェシュ)³¹をほのめかすものであると解説するが、それについては本論文第 8・9 章で検討する³²。さしあたって理解しておくべきは、「ヨベル」とはすべての「一代/世代」の根源であり、「ドロール」という言葉には、すべてがその根源へと回帰するという意味が含まれているということである。

そして、上の短い秘義的解釈は「それはあなた方にとって (のヨベル) である」והיא תהיה לכם というレビ 25:10 自身の言葉で締めくくられる。この聖句の引用が意図するのは、「ヨベル」が男性形名詞であるのに、なぜ聖書では女性形の指示代名詞 היא で受けているのかという問題を提起することである。

ただし、ナフマニデス自身はこの問題に何も答えない——それどころか問題提起もきわめてさりげない——。そこでシェム・トーヴ・イブン・ガオンの解説に目を向けると、この女性形の「それ」היא とは「地」、すなわち「アタラー」のセフィラーをさしていると述べられている。さらに、安息年とヨベル年の規定を比べてみると、安息年では「あなたの畑」や「あなたの手入れなしの葡萄畑」(レビ 25:5) となっているところが、ヨベル年では「その (地の) 畑に生じた穀物」、「その (地の) 手入れなしの葡萄畑の実」(同 11) となっており、指示代名詞が「あなたの」から「その (女性形)」に変わっている³³。イブン・ガオンは、ナフマニデスがこの微細な表現の変化に壮大な教えを見出したと説明する。その教えとは、世界の周期 (安息年) と最終的な原点への回帰 (ヨベル年) である。「安息年においては (中略) 地は創造によって新たにされてまだ我々のもとにあり、ヨベル年においては (中略) それ (地) がヨベルに戻るとき、それ本来となるのである」³⁴とイブン・ガオンは述べている。「地」(「アタラー/シェヒナー/マルフト」のセフィラー)、すなわちこの世界においてユダヤ民族とともにいた神の臨在が根源 (「ヨベル」) へと回帰していくことを、ナフマニデスは安息年とヨベル年についての聖書の規定から読み取ったのである。

セフィロートの回帰

このヨベル年の秘義をめぐるナフマニデスの言葉遣いは殊更に秘匿的で、ほとんど何を言っているのかわからない。「土地を売らねばならないときにも、土地を買い戻す権利を放棄してはならない」(レビ 25:23) という規定のなかで、「土地は私のものだからである」

³¹ 肉体的な死において魂がその肉体を離れ、新たな肉体に宿り、転生するという考え方。靈魂の不滅という教えにもとづく。ナフマニデスは「魂の輪廻」を「義人の苦難」の問題に対する応答として位置づけ、ヨブ記の秘義的な教えとみなした。

³² צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 231.

³³ 5 節 (安息年) の方は ואת ענבי נזיריך קצרך ... ואת ענבי נזיריך קצרך, 11 節 (ヨベル年) の方は ... את ספיחיה ונזיריה.

³⁴ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 59.

(同) という理由が挙げられていることについても、ナフマニデスの秘義的な解釈は次のように謎めいている。

真理の道によると、「私のために献納物（テルマー）を取りなさい」（出 25：2）のごとくであり、これは「奴隷にとっては彼の主人のようになることで十分である」³⁵と彼ら（ラビたち）がほのめかしたことである。なぜなら、ヨベルはこの世界における導きであろうからである。知性ある者は理解するであろう。（ibid., p. 179）

ナフマニデスは聖書の一節とミドラシュを引用するだけで説明をやめてしまっている。再びイブン・ガオンの助けを借りれば、この「献納物」（テルマー）とは「シェヒナー」（臨在）のセフィラーを暗示している³⁶。その「献納物」を「主のために取る」とは、すなわち「シェヒナー」が主のもとへ回帰していくことを意味する。同様に、「奴隷にとっては～」というミドラシュの言葉もセフィロートの回帰をほのめかしている。「ほむべき聖なるお方は『奴隷にとっては十分である』と言った。かのお方は『シェヒナー』を『奴隷』と呼び、『ティフェレット』と『主人』と呼ぶ。そして、それ（『ティフェレット』）もヨベルへと戻る。（中略）あなたは理解するであろう。ヨベルはこの世界においてひとつの門を導くであろう、すなわち『主』にほのめかされているひとつの家であるところの門を、と」³⁷。すなわち、「奴隷」（「シェヒナー」）が「主人」（ティフェレット）のようになる、とは両者の結合を意味する。そして、両者はともに「ヨベル」へ回帰していくのである。

セフィロートの回帰という主題は、アッコーの R・イツハクの解説でも強調されている。すでに見たように、「ヤミーム（ヨム）」がセフィロートを暗示するという秘義的な解釈のなかで、六つの「ヨム」（六日間）に含まれない「最初のものたち」があるとナフマニデスは述べていた。R・イツハクはその「最初のものたち」が、「ケテル」、「ホフマー」、「母であるテシュヴァー」の三つのセフィラーであると解説する³⁸。これらは上位の三つのセフィロートであるが、三番目のセフィラーである「ビナー」（理知）が「母」（エム）および「テシュヴァー」（悔い改め／回帰）と呼ばれている。この呼称が意味するのは、「ビナー」が下位にある七つのセフィロートが回帰していく母なる場所だということである。ナフマニデスは出 15：2 の秘義的な解釈で下位の七つのセフィロートが「ホフマー」のセフィラーに含まれると述べたが、その説明と合わせると、「ホフマー」と「ビナー」がともに下位の七つのセフィロートの源泉として位置づけられているのではないかと思われる³⁹。

³⁵ MD 『スィフラ』「ベハル」4：8。

³⁶ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 40.

³⁷ שם, עמ' 60.

³⁸ צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 31.

³⁹ 『セフェル・イエツィラー註解』では「ビナー」について、「かのお方は刻みつける。それは『ビナー』の小路による活動である。そして、それらによって切り出す。それは、創造の業まで、『トフ』と

ナフマニデスは安息年とヨベル年の秘義として、世界が周期的に繰り返され、その終着においてすべてが無に回帰するという巨大な時間の流れを——きわめて秘匿的な仕方——描く。その世界の周期と回帰は、セフィロートの世界においても同様である。無への回帰とは、セフィロートがその調和を取り戻し、主なる神のもとへ戻っていくドラマである。安息年は人間のみならず神のための安息でもある。それはあなた方にとってのヨベルである。こうした聖書の言葉は、カバリストとしてのナフマニデスを大いに刺激した。そして、彼はきわめて注意深い仕方での読解を促し、世界——「この世」、「来たる世」、セフィロート——の壮大な時間と、その彼方にある無への回帰を描いたのである。

3. トーラーと身体 秘匿から顕現へ

トーラーにおけるセフィロートの秘匿と顕現

『セフェル・イエツィラー註解』では、「三十二本の知恵の小路」を構成するセフィロートと文字の関係が、次のように説明される。

それら（三十二本の小路）とは十個のセフィロートと二十二個の文字である。「見る者たち」はמַנְצִיִּיןのことを言った。したがって、それらは32には数えない⁴⁰。我々は十個のセフィロートが文字のなかに含まれていると言うけれども⁴¹、それらは文字ではない。なぜなら、それら（セフィロート）はそれら（文字）の内奥にあるからである。それらは文字のなかに隠されて含まれ、それらとともに現れ出る。それは、身体の中の靈魂のように⁴²、ひとつの身体の中に隠されているためである。（MKI, p. 87）

ナフマニデスはセフィロートの秘匿性を「身体の中の靈魂」に譬えて説明する。また、「エセル・セフィロート・ベリマー」（十個の「ベリマー」のセフィロート）の解釈でも同様の主張がなされる。『セフェル・イエツィラー』では、この「ベリマー」を「やめること」と

『ボフ』、泥と土塊を創り出す業までたえず続いていく」（MKI, p. 96）と説明される。「ビナー」のセフィロートがこの世界の創造の始まりをもたらし、それより下のセフィロートが創造の過程のすべてを生み出しているとすれば、「ビナー」への回帰とはまさに創造された世界全体が無に帰すことを意味する。ペダヤは『マアレヘット・ハ・エロフト』*Ma'arekhet ha-Elohut*（13世紀末あるいは14世紀初めに書かれたカバラーの著作。著者はナフマニデスの直弟子シュロモ・イブン・アドレットの弟子と考えられている）の解釈として、下位の七つのセフィロート全体が「ビナー」に回帰するというモデルを挙げている。^{383-384 עמי, הרמב"ן, פדיה}

⁴⁰ מַנְצִיִּיןの五文字は語末に来ると形が変化する。しかし、それらの語末形を二十二文字とは別個のものとしては数えない（32という数のなかには含めない）ということ。

⁴¹ この見解は盲目のR・イツハクの『セフェル・イエツィラー』註解に見られる。MKI, p. 87, n. 2.

⁴² MS Jerusalem 404 8^oではכרוח בגוףとなっているが、ショーレムの注に従い、כרוח בגוףと読んだ。Ibid. p. 105 (n. 7).

解釈し、「あなたの口が話すことをやめさせ、あなたの心が考えるのをやめさせよ」 (§ 5, p. 72) という訓戒が示される。この「ベリマー」の注釈として、「それら（セフィロート）は文字の内奥にあって、文字のようにトーラーに書かれてはいない」 (*MKI*, p. 91) という理由が述べられている。

このように、ナフマニデスはセフィロートと文字の関係についての『セフェル・イエツィラー』の言葉を、トーラーにおける秘義的な領域についての説明にもちいている。こうした着想が『セフェル・イエツィラー』の原著者（たち）にもあったのかどうかはわからないが、同著作は基本的にトーラーという主題については沈黙しており、むしろセフィロートや文字は世界の創造および存在の原理として位置づけられている。一方、ナフマニデスはトーラーの秘義がセフィロートの体系を主題とするものであることを、『セフェル・イエツィラー』の言葉から根拠づけることを試みる。セフィロートについての語りや思索を「やめること」（ベリマー）という訓戒めいた言葉は、トーラーの文字の奥深くに隠された秘義としてのセフィロートについての語りや思索を禁止するものと意味づけられる。「ベリマー」という禁止は、あくまでもトーラーの秘義としてのセフィロートへのアプローチに対して適用されるのである。

また、秘匿的なセフィロートが文字とともに現れ出るという言葉は、啓示されたトーラーがセフィロートを起源とするものであるという考え方を匂わせる。ナフマニデスの『セフェル・イエツィラー註解』では、上位の三つのセフィロートのみが注釈の対象となっている。第一のセフィラー「ケテル」（王冠）は、「生ける神の霊（ルーアツハ）」や「聖なる霊」と呼ばれ、ナフマニデスは「薄い」という表現でその非物質性・内面性を強調する。また預言も「聖なる霊」と呼ばれるが、預言はこの「ケテル」にまで到達することはなく、そこには人間による知恵の探究の限界がある。

次に、この霊から現れる「第二の霊」が、第二のセフィラー「ホフマー」（知恵）である。『セフェル・イエツィラー』では、この「第二の霊」によって、文字を刻みつけ、切り出す行為が生じると説明される (§ 12, p. 83)。そして、ナフマニデスはこの説明について、「それはさらに、それら（文字）によって現実の文字を切り出した。それはさまざまな事物／言葉を連ねて下方へと降りていく。それらは（主の）玉座に記された文字であり、石板に書かれた文字であり、またそれらは二十二の文字である」 (*MKI*, p. 95) と解説する。神の内部の第二の霊（「ホフマー」）から生み出された文字は神の玉座に刻まれ、さらに啓示によって与えられた石板やヘブライ文字そのものとして人々に与えられる。

第三のセフィラー「ビナー」（理知）については前章で触れたが、これは「水のように薄いもの」であり、天地万物の基礎となる (*Ibid.*, p. 96)。

『セフェル・イエツィラー註解』では、「ホフマー」やセフィロートの体系そのものについての原典の説明に注釈を加えるかたちで、創造とトーラーの神的起源および秘義といった主題が語られる。知恵とは人間が探究すべき目標であると同時に、神の内的世界の構成するセフィラーでもある。そして、その「ホフマー」のセフィラーはトーラーを構成する文字

を生み出し、それらの文字の内奥に靈魂のごときものとして宿る。トーラーの秘義を探究することは、神の世界を遡及的にたどっていくことに他ならない。だが同時に、人間の知的探究には限界がある。人間の知性は、知恵あるいは「ホフマー」の彼方——「ケテル」やその先の「エイン・ソフ」（無限）——には到達しえないからである。

『トーラー註解』でも、啓示された神の言葉が刻まれた石板とセフィロートを関連づける解釈が見られる。出 20：13 の注釈では、十戒がなぜ五つずつ二枚の石板に刻まれたのか、またそのことが何を意味するのか、という問題が論じられる。

それは『セフェル・イエツィラー』で言及されているとおりである。「『ベリマー』の十個のセフィロートは十本の指の数のごとく、五対五となっている。そして、唯一なる契約が中央に向けられている」（§3, p. 67）と。ここから、なぜ（石板が）二枚なのかが明らかとなるであろう。なぜなら、「あなたの父（母）を敬え」までは成文トーラーに対応し、それ以降は口伝トーラーに対応するからである。このことは、我々のラビたち——その名は称えられよ——が以下の言葉でほのめかしたことであり得ると思われる。すなわち、二枚の石板は天と地に対応し、花婿と花嫁に対応し、彼らの友人たちに対応し、二つの世界⁴³に対応する。このすべてはひとつのほのめかしである。知性ある者はその秘義を理解するであろう。（*PTI*, p. 404）

『セフェル・イエツィラー』では、セフィロートの構造について、十個の要素が五対五に分かれ、その中央に「唯一なる契約」が向けられていると描写される。ナフマニデスはその言葉を引用しているが、上の注釈をよく読むと、五対五というセフィロートの構造は石板が二枚であることの根拠となる、という点が強調されているわけではない。むしろ、石板が二枚であることは、成文／口伝という啓示されたトーラーのあり方や世界全体の構造と対応しており、セフィロートの構造はこの対応関係の根源的なモデルとなっている。その意味で、先に見た『婚礼の説教』における「3-7-12」の象徴的体系の説明とよく似ている。

また、この注釈ではセフィロートをトーラーと結びつけつつ、『セフェル・イエツィラー』を世界論・宇宙論的な関心から解釈しているが、その一方で神の世界についての考察を展開しようという意図はまったくみられない。もちろん、そのことはナフマニデスがセフィロートを創造された世界に内在する原理としてのみ理解していたということではないし、実際に神的世界の体系としてとらえていたことは、いままでの議論でも再三繰り返してきたとおりである。ただし、この箇所ではセフィロートの体系そのものを考察の対象にすることは、（表向きの？）関心から外れている。それはやはり、『トーラー註解』が神の世界を探究することを大々的に表明するための媒体ではないということなのだろうか。

⁴³ 「この世」と「来たる世」。

身体におけるセフィロートの顕現

上述の『トーラー註解』の注釈では、セフィロートとトーラー、および世界全体が共有している統一的な原理の存在を示唆してはいるが、その内容が詳述される前に「知性ある者はその秘義を理解するであろう」という常套句が立ちふさがる。そこで、今度は『セフェル・イエツィラー註解』における「十個のセフィロートは十本の指のごとく～」の注釈を見てみると、面白い記述がみられる。

十のセフィロートは隠され、(語ることや思索を) 止められている。それらの数や意味は、下界における創造において現れる。つまり、人間の始まりであり、終わりである手と足の十本の指が、人間において創造されたのである。そして、それらは五対五である。それは、一方が右側、慈悲のはたらきを、もう一方が左側、裁きのはたらきをするためである。そして、唯一なる契約が割礼(された性器)、舌、口という中央に向けられる。つまり、その三つの場所において、完全に唯一なるものとなるのである。「割礼(された性器)において」とは、ユッド^וのかたちをしており、知恵(ホフマー)の唯一性を暗示しているということである。「舌において」とは、ヴァヴ^וのかたちをしており、偉大なる御名の中央の線を暗示しているということである。「口において」とは、発話が出てくるところの穴であり、隠れたヘー^הのかたちをしており、理知(ビナー)の唯一性を暗示しているということである。これらは人間における特別な器官なのである。(MKI, pp. 91-92)

この注釈で説明されているのは、人間の身体がセフィロートの構造と対応していることである。手足の指が左右五本ずつであることは、五対五に分かれたセフィロートの構造と一致し、身体を中心にひとつずつある割礼(された性器)、舌、口は、唯一なる契約が向けられた中央の線に対応する。

興味深いことに、セフィロートは文字の、そしてトーラーの内奥に隠されたものでありながら、下界における創造、より具体的には人間の身体において顕在化しうる。契約の唯一性が完全なものとなる人間の身体の中の三つの場所——割礼された性器、舌、口——は、それぞれヘブライ文字の^ו、^ו、^הのかたちをしており、聖四文字の神の名前^{יהוה}を構成する。そして、その「偉大なる御名」のなかには、「知恵」(ホフマー)と「理知」(ビナー)という、人間が到達すべき知恵の根源が暗示されているのである。

4. 身体とセフィロートの対応関係の創出

人間の身体とセフィロート——神的世界の体系としてのセフィロート——は、象徴的な対応関係を結んでいる。だが、それはあくまでも潜在的なものでしかない。その潜在的な関係を顕在化させるスイッチが必要とされる。そして、ナフマニデスの考えでは、そのスイッ

チを押す役割を担うのは人間の側である。人間は自らの行動によって、その身体をセフィロートに対応させていかねばならない。主役は人間なのである。

ナフマニデスはその一例をイスラエルとアマレクの戦いにおけるモーセの行為に見ている（出 17：8-16）。レフィディムにおけるアマレクとの戦いで、モーセはヨシュアに出陣を命じた後、自らは神の杖を携えて丘の頂に登り、天に向かって手を上げた。モーセが手を上げているあいだはイスラエルが優勢であったが、手を下げるとアマレクが優勢となったため、同伴していたアロンとフルが彼の手を支え続けた。聖書はそれを「彼の手は『エムナー』であった」（出 17：12）⁴⁴と表現する。これについて『トーラー註解』では次のように解説されている。

「彼の手は『エムナー』であった」とある理由について。それは、それら（両手）が高く上げられたままであった、ということである。たとえば、「詠唱者に対しては、毎日すべきことが確かに定められ（アマナー）⁴⁵」（ネヘ 11：23）という表現のごとくである。同様に、「私たちは『アマナー』を結ぶ」（同 10：1）とは、契約にある事柄のことである。また同様に、「確かな（ネエマン）ところに打ち込まれた杭」（イザ 22：23 にもとづく）（の「確かな」）とは、「しっかりとした」ということである。真理の道によると、天の高みに十本の指を上げるのは十個のセフィロートについてほめめかすためであり、イスラエルのために戦う「エムナー」に固着するためである。ここでは、「祭司の祝祷」において手を上げることと、その秘義が明らかとなるだろう。（PT2, p. 372）

「エムナー」の意味を聖書内の用法から検討する字義的な解釈とともに、ナフマニデスはその語の秘義を説明する。秘義的な「エムナー」とはイスラエルのために戦う者であり、シエム・トーヴ・イブン・ガオンはそれを神の「力強い御手」（ヤド・ハザカー）⁴⁶と同定した。さらに、イブン・ガオンは「天の高み」（ローム・ハ・シャマイム）というナフマニデスの言葉について、「『ケテル』はそのように呼ばれる。また、それはホルムの『ローム』であり⁴⁷、それは『エイン』（無）と呼ばれる」と解説する。さらに、「（十本の指を天高く上げるのは）十個のセフィロートの完全な統一をなすためであり、『エムナー』によってそのすべての力が（地上に）影響をもたらす。『エムナー』とは力強い御手であり、イスラエルのために戦う。厳正なる裁きの属性からは、アマレク（との戦い）のための力はないからである」

⁴⁴ 新共同訳は「その手は（中略）しっかりと上げられていた」。

⁴⁵ 「アマナー」אמנהと「ネエマン」נאמןはいずれも「エムナー」אמונהと同じ語根の表現。

⁴⁶ 「主が力強い御手をもって、あなたをエジプトから導き出されたからである」（出 13：9）。

⁴⁷ רוּם（「高さ」というヘブライ語は「ローム」ないし「ルーム」と読まれうる。「ホルム」とは「オ」の音を表す母音記号のことであり、ナフマニデスはこのרוּםを「ローム」と発音すべきとした、とイブン・ガオンは見ている。

と述べる⁴⁸。

イブン・ガオンによれば、アマレクとの戦いでモーセが手を上げた先には「天の高み」があった。その「天の高み」とは最上位のセフィラー「ケテル」であり、さらにその上に位置する「エイン・ソフ」（無限）であった。モーセが手を上げたのは十個のセフィロートの統一をはたすためであり、その目的はイスラエルのために戦う「エムナー／力強い御手」によって、天上から神的な力を発出させることであった。ここには、人間であるモーセがひとつの行為によって神の世界にはたらきかけ、そこから力を引き出すというテウルギー的な発想が表明されている。セフィロートの体系は人間のおこないによって統一的な状態を獲得し、人間に力を与えるのである。

そして、ナフマニデスはセフィロートの統一をもたらす人間の行為が、ユダヤ教の儀礼や戒律に含まれていると主張する。そのひとつが、上の引用の最後に記されている「祭司の祝祷」（ビルカト・コハニーム）である。これは神殿における毎日の供犠の後でアロンの子孫である祭司たちが民6：22-27の祝福を唱えるものである。「祭司の祝祷」はやがてシナゴークでの祈りにも組み込まれるが、祈りのさいに朗唱者は手を上げて指を開き、両手の親指同士をつけて、それぞれの手の人差し指と中指のあいだを空ける。ナフマニデスは「私は手を天に上げて誓う」（申32：40）の秘義的な解釈で、この行為によって「主の名が完全となり、主の玉座が完全となる」（PT2, p. 490）と述べる。

「祭司の祝祷」の秘義的な解釈で重要な点は、ナフマニデスが祝祷の言葉の方に秘義を見出しているのではないことである⁴⁹。むしろ、その秘義は「手を上げる」という行為にある。セフィロートにはたらきかける力は、言葉ではなく身体によって生み出されるのである。

この身体論的な視点は「アロンとその子らは、その水で手足を洗い清める」（出30：19）の注釈でも見られる。ここでの問題は、臨在の幕屋に入る前、手足を水で洗い清めなさいと神がアロンとその子らに命令した理由は何か、というものである。ナフマニデスは『セフェル・イエツィラー』のテキストを引きながら、その秘義的な理由を次のように説明する。

そして真理の道によると、（手足を洗い清めるのは）手と足が人間の頂点と末端だからである。なぜなら、手を上げるとき、その手は身体のどこよりも上にあり、足は下にあるからである。それらは人間の形においてセフィロートをほのめかすものである。身体の全体がそれら（手足）の間に入るのである。それは『セフェル・イエツィラー』で言われたとおりである。「かのお方は彼（アブラハム）と契約を結んだ。それは彼の手の十本の指の間で、また彼の足の十本の間で、すなわち舌の割礼と男根の割礼において」（§ 61, pp. 181-183）と。したがって、至高のお方に仕える者たちは手と足を洗い清めるよう命じられたのである。この「洗い清めること」とは「聖別すること」であるとオンケロスが翻訳した。このことから、我々のラビたちは祈祷のさいに手を洗うことを定めた。彼らは手を上げるという理由にお

⁴⁸ שם טוב אבן גאון, ספר כתב שם טוב, עמ' 32.

⁴⁹ 実際、民6：22-27については特に注釈はなされていない。

いてこのことを意図したのである。そして、洗い清めることは戒律である。(PTI, p. 494)

『セフェル・イエツィラー』では、おそらくは人間の左右の手足の間（五対五）に向けられた契約（§3）を解釈したものとして神とアブラハムの契約が説明される。ナフマニデスはその契約の理由である、「我らの父アブラハムが見た（中略）とき」という部分までは引用していない。これが意図的であるかは判断しかねるが、アブラハムは戒律の実践ではなく世界創造を「見た」ことで神と契約を結んだというのが『セフェル・イエツィラー』の主張である。一方、ナフマニデスは神とアブラハムの契約を、戒律の秘義的な根拠とみなしている。神はアロンたちに手足を水で洗い清めるように命じた。それは、アロンの子孫である祭司たちが祝祷において手を上げ、身体の最も高い位置に置くことで、身体全体をセフィロートの体系に対応させることと関係している。手足を洗い清めて聖別することは、この人間（身体）と神（セフィロート）の対応関係を象徴的に創り出すことなのである。そして、それが神との契約を守ることだと理解していたラビたちは、アロンに対する神の命令に由来するひとつの戒律を定めた。それが「手を洗い清めること」（ネティラト・ヤダイム）⁵⁰だということである。

アマレクとの戦いにおいてモーセが天に向かって手を上げたエピソードから、ラビ・ユダヤ教のごく一般的な法規である「ネティラト・ヤダイム」の秘義にいたる考察を見ていくと、ナフマニデスは身体とセフィロートの関係性を二つの仕方で描いていることがわかる。ひとつは、十本の指を天に向けることである。これは、セフィロートと同じ構造をしている十本の指——五本と五本——を、天という神の領域に近づけることで、両者のあいだに相互的な影響関係を生み出そうとする行為である。同一の構造を持つもの同士が近づくことで力が発生するというアイデアである。

もうひとつは、人間の身体全体がセフィロートの構造と一致するようにすることである。「ネティラト・ヤダイム」の秘義として述べられているのは、身体をセフィロートの形にすることであり、その状態を聖別することである。そのとき、人間の身体は象徴的な仕方できに神聖なものとなる。

シナイ山において、二枚の石板というかたちでモーセに十戒が与えられる以前に、それとまったく同じ象徴的な体系において、神とアブラハムのあいだで契約が結ばれていた。その体系とはセフィロートであり、同時に人間の身体そのものであった。『トーラー註解』ではその説明こそ避けているものの、『セフェル・イエツィラー註解』で見たようにナフマニデスがセフィロートを神の内的世界を構成するものとして理解していたとすれば、セフィロートと啓示（契約）、身体の対応関係によって、神と人間との契約、あるいはトーラーが永遠なるものであることを示すことができると考えていたのかもしれない。人間の身体はセ

⁵⁰ すべてのユダヤ教徒に義務づけられている、手を水で洗い清める儀礼のこと。具体的には起床したとき、用を足した後、祈りの前、食事の前におこなわれる。さらに、祭司およびその家系の者たちは「祭司の祝祷」（ビルカト・コハニーム）を唱える前におこなう。

フィロートに対応するまさに神の似姿であり、神との契約は始めから身体に刻み込まれている。そして、セフィロートとの関係を創り出す力が戒律にはある。神と結びつき、神を動かす力を発揮する者、それは戒律を実践する人間に他ならないのである。

5. 小括

ナフマニデスは秘匿的で謎に満ちた言葉遣いを駆使して、セフィロートの概念をラビ・ユダヤ教のさまざまな主題に絡めて意味づけている。セフィロートとは神がその創造的なおこないを通じて世界にはたらきかけるための媒体であり、同時にそれ自体で有機的な生命体のようなものでもある。聖書に記された安息年とヨベル年の規定は、その秘義において世界が七度にわたる周期をめぐり、終には完全な無へと回帰するという壮大な宇宙的時間の流れすべてを表すものと解釈される。さらに、その世界の時間と同調するようにして、セフィロートもまた始原へと回帰していくことがほのめかされる。前章で見たように、創世記は世界の創造とセフィロート体系の創造を同時に語る正典として位置づけられた。そして、この二つの時間が、今度は安息年とヨベル年という戒律の意味として語られるのである。

この世と来たる世、神の内的世界に加えて、ナフマニデスはもうひとつの世界——すなわち人間の身体——をここに重ねる。世界創造に先立つ始原の過程として、あるいはトーラーの文字のなかにある靈魂のごときものとして隠されているセフィロートは、ひとつの顕在する場所を見つける。人間の身体である。そして、その身体に潜在する神的な力が発揮されるのは戒律を実践するときである。セフィロートとの象徴的な対応関係を生み出すのは言葉ではない。それは、宗教的な身振りなのである。

ナフマニデスの思想において、『セフェル・イエツィラー』のセフィロートの概念はユダヤ教の諸価値に結びつけられている。そうして、ユダヤ教の戒律は「世界」の運動を表すものとなる。ひとつは、この世界の周期と無への回帰という巨大な時間の動きである。もうひとつは、個々の人間の身体がおこなう動作である。ナフマニデスはこの世界における神的なものの顕現について語っている。それは断片的で秘匿的な語りではあるが、戒律の持つ存在意義と、世界や神に対する人間の役割を示そうという強い意志が確かに発露しているのである。

第6章 マイモニデス論争——公と私——

1. ユダヤ教と哲学

哲学の受容と変容

聖書時代からフランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886–1929) までのユダヤ哲学の歴史を描いた大著『ユダヤ哲学』の冒頭で、ユリウス・グットマンは次のように述べている。「ユダヤ民族は、やむにやまれぬ欲求にかられて哲学し始めたのではない。彼らは外部の数々の源泉から哲学を受容したのであり、それゆえユダヤ哲学とは異邦の思想の漸次的吸収の歴史である」¹。グットマンの意図はドイツ語の原題——*Die Philosophie des Judentum* (『ユダヤ教の哲学』)——からも読み取れるかもしれない²。グットマンは「ユダヤ教の哲学」を、もっと言ってしまえば「ユダヤ教における哲学の受容」を、長大な歴史的展望のもとで描き出した。哲学という「異邦の思想はユダヤ教特有の視点にもとづいて変容され、それに見合ったものに変えられた」³と彼は言う。哲学はユダヤ教の外部に起源を持つ「異邦の思想」であった。外からやってくる知恵をどのように受け入れるべきなのか。ユダヤ教に取り込まれることで、哲学はどう変わるのか。あるいは、ユダヤ教はどう変わるのか。渦中にあった中世のユダヤ人思想家、指導者たちは、これらの問いに対して規範的な仕方で答えなければならなかった。哲学はどうあるべきか。自分たちの伝統はどうあるべきか。彼らの答えが共同体の指針となり、学習のあり方を決定するのである。

グットマンは哲学の「変容」という言葉を使っているが、これはいささか結果論めいた響きを感じさせる。哲学およびギリシャ・アラビア的な学知の受容は、決して一筋縄ではいかなかったからである。そこにはしばしば強烈な拒絶反応がともなった。したがって、「変容」という表現によって我々が哲学の受容を自明視し、その後の展開のみに視野を狭めるとしたら、現実が生じていた衝突や反発、拒絶を看過することになる。意識的にせよ、無意識にせよ、伝統的なユダヤ教の学習(タルムード・トーラー)に忠実であろうとする人々のなかには、哲学の浸透やその学習をとてつもない脅威とみなす者たちがいた。中世ユダヤ教における哲学をめぐる論争とは、アラビア語に翻訳されたギリシャ哲学を聖書解釈の方法として使うことでもなければ、世界を創造し、人間たちの歴史に介入してくるイスラエルの神を

¹ ユリウス・グットマン (合田正人訳)『ユダヤ哲学 聖書時代からフランツ・ローゼンツヴァイクに至る』みすず書房、2000年、3頁。

² グットマン自身のヘブライ語訳のタイトルは *הפילוסופיה של היהדות* で、これも「ユダヤ教の哲学」 *The Philosophy of Judaism* という意味である。

³ グットマン『ユダヤ哲学』3頁。

不動の動者という神の概念でとらえることでもなく、もっと言ってしまえばそれらを試みたユダヤ人哲学者たちの著作の内容を深く議論することでもなかった。むしろ主たる争点となったのは、「タルムード・トーラー」というユダヤ教の教育課程に哲学の学習を組み込むべきかどうか、ユダヤ人の社会において哲学という知識をどのように管理するか、という問題であった。さらに、論争の激化によって共同体同士あるいは共同体内で分裂が深刻化した場合には、その亀裂を埋めて関係を修復することも重要な課題となった。

時代や地域を超えた通奏低音としてのラビ・ユダヤ教の精神構造の根本には、ミシュナ・タルムード時代の賢者たちの論争がある。ミシュナやタルムードといったユダヤ教の口伝トーラーという教典には、論争がそのまま収録されている。異なる意見を持つ者たちが議論を闘わせることは、宗教的な美德や義務ですらあると言っても過言ではない。だが、論敵を徹底的に拒絶し、中傷するにいたれば、それはもはや「正典的な」論争ではない。哲学をめぐる論争が危険視されたのは、そのような高い攻撃性をそなえていたからである。その主たる要因は、すでに述べたように、論争が哲学の内容をめぐる「アカデミックな」ものではなかったことである。論争の当事者たちのなかには、アラビア語が読めない者、哲学書をまったく読んだことのない者たちも大勢いたのである。

次章以降で見ると、ナフマニデスの『ヨブ記註解』や『報いの門』といった著作では哲学との対峙が強く意識されているが、哲学をめぐる論争における彼のかかわりをこれらの著作活動に還元することは妥当ではない。むしろ、このテーマでまず見るべきは、カタルーニャのユダヤ人指導者であった彼が、現実の脅威として直面していた論争にどう取り組んだのかという問題である。そして、そのためには彼の記した書簡に注目する必要がある。壮年期を迎えていたナフマニデスの前には、猛烈な嵐のごとく共同体を飲み込み、分断しようとする巨大な論争があった。中世ユダヤ教最大の論争、マイモニデス論争である。

本章では、社会的な現象としてのマイモニデス論争に対して、ナフマニデスがどのようにかかわり、解決しようとしたのかを明らかにしてゆく。そこには「公」と「私」という二つの顔を見ることができる。ユダヤ教の伝統的な学習様式のなかで、哲学をどのように学ぶべきなのか、その問題に対する彼の答えを示したい。

2. マイモニデス論争の概略

西欧キリスト教世界という舞台

マイモニデス論争とは何か。まずはその本質を端的に述べたダニエル・ジェレミー・シルヴァーの言葉を引用しておきたい。

思いがけない発見ではあるが、マイモニデス論争 the Maimonidean Controversy⁴は、本質的にはマイモニデスをめぐる討論 a debate over Maimonides ではなかった。その人物が優れた徳を持っているかどうか、彼が打ち立てた教えが真理なのかどうか、そうしたことはいずれも問題にはならなかった。批判者も擁護者も彼を称えた。例外なくすべての人間が彼の敬虔さと学習に敬意を示し、ほんのわずかの例外を除いて、批判者も支持者も『迷える者の導き』を注意深く読むことはなかった。広大にして多様なマイモニデスの文学的遺産の各頁が戦場と化したのは、その著者にしかない天賦の才と、匹敵する者のない名声の力によるものであった。その力が彼を文化的な基盤全体の象徴にしたのである。何世紀にもおよぶ伝統において、ヘブライ的な信仰のさまざまなカテゴリーはギリシャ思想の諸カテゴリーときわめて厳粛な婚姻を結んできたが、マイモニデスはすでに生前からこの婚姻のしるしであり、象徴であった。マイモニデスへの反対者たちが同意を拒んだのはその婚姻に対してであり、マイモニデスその人ではなかった。また、マイモニデスの支持者たちが喝采したのも、二つの高貴な生まれの伝統を適切な仕方で結びつけたその婚姻だったのである。⁵

マイモニデス論争の特徴は、その中心地が彼の哲学的著作の源泉であるイスラーム圏ではなかったことから説明できるかもしれない⁶。論争が最も激化したのはイベリア半島からプロヴァンス（南フランス）、およびツアルファト（北フランス）にかけてであった。重要なことは、特にプロヴァンスを中心として、マイモニデスの哲学書『迷える者の導き』*Moreh*

⁴ Maimonidean には「マイモニデスの」「マイモニデスの教えの」「マイモニデスの支持者あるいは弟子」といった意味がある。なお、学術的な用語としてのヘブライ語表現では、פולמוס הרמב"ם (「マイモニデスの論争 the Controversy of Maimonides」あるいは「マイモニデス論争 the Maimonides Controversy」) や הפולמוס על כתבי הרמב"ם (「マイモニデスの著作についての論争 the Controversy on the Writing of Maimonides」) が一般的である。

⁵ Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden: Brill, 1965, p. 1.

⁶ イスラーム圏でマイモニデス批判としては、たとえば死者の復活の教義をめぐるシュムエル・ベン・アリ Shmuel ben Ali とマイモニデスの論争があったとサラ・ストロウムサは指摘する。また、シルヴァーはイスラーム圏のマイモニデス論争の特徴として、世俗的な権威（レーシュ・ガルータ）と宗教的権威（ガオン）の対立の問題を挙げている。シルヴァーはこうした権威間の対立がプロヴァンスやイベリア半島では見られなかったとしているが、イツハク・ペーアやバーナード・セプティムスはバルセロナで「ナスィ」の称号を唱えたユダヤ人の特権階級に対する批判運動がマイモニデス論争に絡むかたちで展開されたと見ている。 שרה סטרומזה, "לפולמוס הרמב"ם במזרח: מקומו של אבו אלברכאת אלבגדאדי", חקרי עבר: מוגשים ליהושע בלאו על ידי חבריו ותלמידיו במלאת לו שבעים (עורך ח' בן שמאי, תל-אביב: אוניברסיטת 422-415 עמי 1979), Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, pp. 49-68; Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, trans. L. Schoffman, 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1961, vol. 1, pp. 105-106; Bernard Septimus, "Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1979), pp. 197-230.

(*ha-*)*Nevukhim*などがシュムエル・イブン・ティボン(Shmuel ibn Tibbon, c.1150–c.1230)らによってユダヤ・アラビア語からヘブライ語に翻訳されるかたちで流入してきたことである。また、ツアルファートのラビたちはその哲学書やマイモニデスが前提としているギリシャの諸科学に触れる機会をほとんど持たず、聖書とタルムードの精緻な学習に専心していた。したがって、マイモニデス論争とは、ギリシャ・アラビア的知を文化的にも地理的にも外来のものとして認識していた世界の住人たち、すなわち西欧キリスト教世界に暮らすユダヤ人の社会を主な舞台とする現象だったのである。

マイモニデス論争の概略については、ラファエル・ヨスフェの解説が大いに助けとなる⁷。ヨスフェによれば、論争の内的要因として最も重要な点は『迷える者の導き』のヘブライ語訳の普及である。キリスト教圏ではナフマニデスのようにアラビア語を理解できる知識人はかぎられており⁸、多くの学徒たちはイブン・ティボンのような翻訳家にユダヤ・アラビア語原典からの翻訳を求めた。しかし、そもそもギリシャ的な知に親しんでいなかったキリスト教圏のユダヤ人は、そのほとんどがマイモニデスの想定する読者、すなわち「理性と信仰」の問題に直面する「迷える者」ではなかった。彼らの多くは哲学の前段階として数学や自然学を学んでいたわけではなかった。また、翻訳を求めた動機も、マイモニデスの(主に法学者としての)名声を聞き知っていたことだった。その意味では、マイモニデスによる革新を、伝統からの離反と叫ぶ強い声が出てくるのは時間の問題だったのかもしれない。

『迷える者の導き』(III:51)で、マイモニデスは伝統的なユダヤ教の学習に固執する者たちを、神の宮殿を見たことさえない者(トラーラーを实践するユダヤ人大衆)、あるいは入口の前で右往左往する者(タルムード学者)として描いた⁹。この譬えの意図は理性による神の把握の重要性を主張することだが、誰もがそう理解できたわけではない。そのような者たちには、マイモニデスはただ伝統の価値を貶める者としか映らなかつただろう。しかるべき準備をせずに『迷える者の導き』を読んだ彼らは、マイモニデスが想定する「迷える者」

⁷ Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Boston: Academic Studies Press, 2009, pp. 549-570; "Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy," in *Great Schisms in Jewish History* (eds. R. Jospe and S.M. Wagner, New York: Ktav Publishing House, 1981), pp. 73-117.

⁸ ナフマニデスはアリヤーの前には『迷える者の導き』をイブン・ティボン訳ではなくイエフダ・アルハリズィ(Yehudah Alharizi, 1165–1225)訳で読み、アリヤー後にイブン・ティボン訳を目にしたと思われる。またヨスフェによると、ナフマニデスはユダヤ・アラビア語原典でも読んでいた。 רפאל ישפה, "הרמב"ן והערבית", תרביץ נח (תשמ"ח), עמ' 67-93; יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים: מכללה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג, עמ' 49-50.

⁹ משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, תרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 577-589. ユダヤ人大衆とタルムード学者は、宗教を知らないあるいは関心を示さない者よりは宮殿に近いが、宮殿の入口には入ることさえできない。宮殿の内部には自然学や形而上学を修得した者がおり、最奥部には預言者たちがいる。ギリシャ的な知の学習者たちは理性において神を知ることがをめぐっており、個々の能力に応じて把握の度合いが異なるとはいえ、伝統的なユダヤ教の学習に終始する者たちよりも神に近い。井筒俊彦がこの宮殿の譬えを解説している。『岩波講座第二巻 東洋思想 ユダヤ思想2』岩波書店、1988年、84–88頁。

とは異なる意味での「迷える者」となったのである。

外的要因に目を向けると、キリスト教の教会による政策を挙げることができる。伝統的な教義に対する脅威として、教会はイスラーム圏から逆輸入されてきたアリストテレスの著作に強い懸念を示し、13世紀前半に幾度もその学習の禁止を宣告した。さらに、南仏のカタリ派（アルビジョワ派）を異端とし、異端審問や「アルビジョワ十字軍」によって彼らを弾圧した。こうした教会の反合理主義的な動きと異端への徹底的な弾圧は、地域を同じくするユダヤ人社会にも緊張をもたらした¹⁰。さらに、13世紀以降にローマ教会は反ユダヤ主義的な政策を次々に打ち出した。タルムードを非難した1240年のパリ討論——実際には「討論」ではなく「審問」だった——から二年後のタルムードの焚書は、その象徴的な出来事であった。こうしたキリスト教世界の動向を重圧として認識したユダヤ人は、その世界において自分たちが生き延びていくうえで哲学の存在を脅威とみなしたのである¹¹。

複数の論争

現在の研究では、マイモニデス論争は複数の論争で構成されていたと考えられている。具体的には、マイモニデス（1135/8–1204）が法典『ミシュネー・トーラー』*Mishneh Torah*を出版してからまもない1180年から始まり、その後およそ百二十年のあいだに四度噴出している。

第一の論争（1180–1204）では、彼の哲学書よりも法典という形式や死者の復活¹²といった問題が中心であり、その革新的な教えに対する批判が強まった。また、マイモニデス自身も論争に関与していった点が特徴的である。第二の論争（1230–1235）では、モンペリエのシュロモ・ベン・アブラハム（Shlomo ben Abraham mi-Montpellier (Shlomo min ha-Har),

¹⁰ ナフマニデスはツアルファットのラビたちに送った書簡のなかで、「我々には口から口へという形で知らせる資格はありません。あなた方の返答を我々は期待します。あなた方の言葉の真理を知るために。我々はあなた方の書物（による返事）を懇願します。というのも、この国は武装した人々によって混乱しており、（ツアルファットの）我らのラビたちの前に来ることができないからです」（*KRI*, p. 338）と記している。ナフマニデスの渡来を妨げている「武装した人々」とは、当時のアラゴン連合王国が南仏も支配下に入れていたことを考えれば、キリスト教異端を撲滅するための集団だったと思われる。

¹¹ Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, pp. 6-11.

¹² マイモニデスは『「ヘレク」の章（ミシュナ「サンヘドリン篇」10章）の註解』序文 *Mavo le-Perek Helek* で、信仰の十三原則を列挙し、その十三番目の原則に「死者の復活」を掲げた。ただ、その復活の教義の詳細についてはそこでは説明はなかった。さらに『ミシュネー・トーラー』悔い改めの法規8:2では、「来たる世においては身体および肉体はなく、義人の魂のみが天使のごとく身体を持たぬままある」（.210 עמי"א, תשס"א, פרק משנה תורה, ספר המועד, כרך א, ירושלים: הוצאת שבתי פרנקל, תשס"א, עמי"א.210）と述べられている。この記述のため、マイモニデスは死者の身体が復活することを否定している、さらには死者の復活そのものを否定していると批判された。こうした批判を受けて、マイモニデスは『死者の復活についての論考』*Maamar Tehiyat ha-Metim* を新たに著した。マイモニデスの「死者の復活」および「来たる世」の問題は、ナフマニデスの『報いの門』の中心的な主題のひとつである。これについては本論文第10章で論じる。

13世紀) がツアルファトのラビたちにはたらきかけ、マイモニデスの哲学的著作の学習を禁じる法令を出したことをきっかけに、賛成派と反対派の間で激しい衝突が生じた。また、この論争には後に教会権力が介入し、ドミニコ修道会によってマイモニデスの著作が焚書になるというショッキングな出来事も起こった。なお、ナフマニデスがかかわったのはこの論争である。第三の論争(1288-1290)はパレスチナのアッコが舞台となり、第二の論争と対照的に、今度は哲学への反対者たちが破門を宣告された。そして、第四(1300-1306)は再びイベリア半島北部およびプロヴァンスに舞台が移り、哲学の学習に年齢制限(25歳以上)を設ける規定が示された¹³。

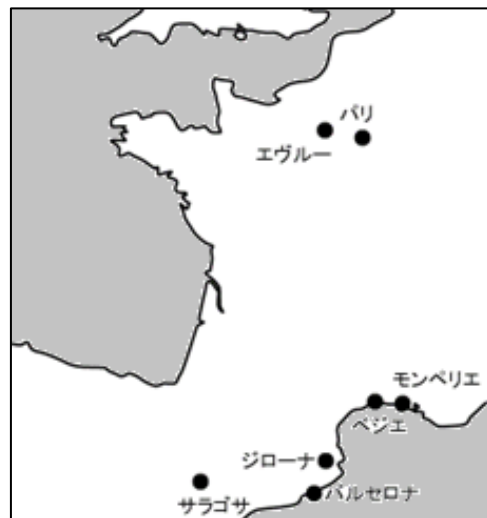
マイモニデス論争は、対象となる著作と議論される主題の多様性、コミットするユダヤ人共同体の地域的な広がり、そしてキリスト教権力による介入といった特徴を持つ、きわめて広範囲にわたる思想的・社会的な運動だったのである。

3. 論争の拡大と調停の試み

論争の発端と拡大

1232年12月、南仏のモンペリエでマイモニデスの哲学的著作『迷える者の導き』と『知識の書』*Sefer ha-Mada'*(『ミシュネー・トーラー』の第一部)が焼かれるという衝撃的な出来事が起こった¹⁴。この焚書を命じたのはドミニコ会であったが、その背景には哲学の受容に反対するユダヤ教世界内部の論争があった。マイモニデスの著作に反対するユダヤ人がドミニコ会と共謀したという説はいまでは批判されているが¹⁵、モンペリエのユダヤ人社会では火種がくすぶっており、修道会が敏感に反応したことはおそらく間違いない。

発端はマイモニデスの哲学に傾倒する者たちを快く思わない人々の強硬的な姿勢だった。モン



マイモニデス論争に関連する諸都市

¹³ モシェ・ハルベルタル(ハルバータル)は、哲学そのものよりもその学習が争点となった第四の論争を、エソテリシズムの機能という観点から考察している。興味深いのは、哲学を異端とみなす者たちがその学習を制限しようとしたとき、そのロジックをユダヤ教の正統的な秘義に対する制限から引っ張ってきたことである。秘義的な教えを保持していくためのエソテリシズムは、同時に異端的な知識を検閲する機能をも持つということである。M・ハルバータル(志田雅宏訳)『書物の民 ユダヤ教における正典・意味・権威』教文館、2015年、203-218頁。

¹⁴ Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, pp. 148-149.

¹⁵ Ibid. pp. 151-156. シルヴァーは共謀者としてキリスト教に改宗したユダヤ人たちの存在を想定する。

ペリエの R・シュロモ・ベン・アブラハムは、彼らが聖書やタルムードを寓意的に解釈し、それによって伝統的なユダヤ教の学習を軽んじることを恐れた。R・シュロモはマイモニデスの著作が与える影響を考慮して、その著作の学習を伝統的な教育課程に組み込むべきでないと主張した。

R・シュロモはマイモニデスを蔑むつもりはまったくなかったが、結果的に彼の主張は強い反発を招いた。そこで、プロヴァンスでは支持を受けられないと判断した R・シュロモはツアルファートのラビたちに支持を求めようと、弟子のジローナの R・ヨナ——ナフマニデスの従弟でもある——を北へ送った。ところが、この行動は火に油を注ぐ結果となった。要望を受け入れたツアルファートのラビたちは、マイモニデスの哲学的著作の学習を禁じ、それらを読む者たちを破門すると宣言したのである。

R・シュロモがツアルファートの法廷の破門を予想していたかどうかはわからない。だが、マイモニデスへの深い敬意と愛着を持っていたプロヴァンスのユダヤ人たちは、この決定に怒りを覚えた。そして、高名な賢者ダヴィド・キムヒ (David Kimhi (Radak), 1160–1235) がアラゴンに派遣され、1232年8月、アルコンスタンティニ家の指導のもとでサラゴサのユダヤ教法廷が R・シュロモたちに破門を宣告した。

マイモニデスの著作をめぐる対立する者たちが、異なる地域のユダヤ人法廷に訴えかけて、互いに破門を宣告させるという深刻な状況は、マイモニデスという人物の巨大な影響力と、地域ごとに独自色を強めていくユダヤ教の学習伝統の多様化を象徴している。そして、ナフマニデスもこの対立をスファラドとツアルファートという二つの地域間の衝突として認識し、双方の権威に対して書簡を送ることで論争の調停をはかろうとした。

アラゴン、ナヴァーラ、カスティーリャの法廷への書簡

ナフマニデスはモンペリエの R・シュロモと敵対していたアラゴン、ナヴァーラ、カスティーリャといったイベリア半島各地のユダヤ人共同体の指導者たちに、次のような書簡を送っている。

かのお方への信仰は、我々が離散するあらゆる地方において受け入れられているのです。我々の広場には破れも捕囚も叫び声もない。しかし今日、私の丘の周りで私は呪いを目にしました。私に対して煙が立ち上るのを見たのです。(中略) ゆえに私は、最も貧弱な私の一族、その部族において最も小さき者は、天において我が椅子に座る者は、心に火花が散り、自らの顔から恥辱の仮面を取り去り、「獅子よ、主よ、見張り台に」と叫ぶでしょう。身分の高い人々のところへ行き、その世代の上立つ統治者に知らせるでしょう。「アムラムの家が火事だ、アムラムの家が火事だ」と、次から次へと¹⁶。あなた方はイスラエルのなかで

¹⁶ TB キドゥシン 81a。論争の譬えとして使われている。内容は以下のとおり。

囚われていた女たちが(買い戻されて)ネハルデア(バビロニアの都市)にやってきた。彼女たちは敬虔な R・アムラムの家に連れていかれ、下から登るための梯子が取り外された。ひとりが通り

平和を望む忠実な者たちです。(中略) あなた方に策を練っていただき、言葉を与えていただきたい。ここに、この半島に住まう者たちにあなた方が「平安を」と答えてください。なぜなら、言葉を持って人を罪に定める者たち、我々の上にある道を通りすぎていく者たちを、私はすでに見ているからです。彼らが手にしているのは滑らかな書物¹⁷であり、彼らは心を盗み、へつらって世辞を言う。私はあなた方の耳を開き、事の内容をはっきり理解させるなければならないのです。「ジフの人々」¹⁸の言葉をあなた方が聞き入れないように、またヤコブとイスラエルを罵る破門を出させないように。(KRI, pp. 331-332)

ナフマニデスは自分が「最も小さき者」であると述べて謙遜しつつ、「自らの顔から恥辱の仮面を取り去る」、つまり果敢に論争に参加することを決意する。また、「ジフの人々」とは、自分たちのところにダビデが隠れていることをサウルに密告する者たちのことである。この表現は、モンペリエのR・シュロモたちを破門せよとスファラディの法廷に乗り込んでくるプロヴァンスの過激なマイモニデス支持者たちに対して使われている。ナフマニデス自身もマイモニデスの著作を読み、何度も引用しているが、そのような受容によってR・シュロモらを攻撃する態度が示されるべきではないと主張する。行き過ぎた行動をとる人々を非難し、彼らの求めに応じないよう法廷を指導することが自分の務めであるとナフマニデスは考えているのである。

そして、ナフマニデスは次のように具体的な指示を出す。

あなた方の前で(プロヴァンスの)ラビが彼(ツアルファトのラビ)に裁きを告げても罪ではないはずです。なぜなら彼は同胞と意見を異にしているのだから。反対する者が知性において卓越していても、友に告げてもよいのだから。(中略) 訴えごとを最初に出す人は正しく見えるが、相手方が登場すれば問いただされるでしょう。二つの派はお互いを否定し合っています。あなた方は両派をあなた方の法廷に一緒に連れてこなければなりません。そして、裁判に取り組み、彼らに正しい裁きを与えてください。あなた方の日々において、シオンは裁きをとおして贖われるでしょう。あなた方は天蓋の喜びを見るのにふさわしいでし

過ぎたとき、光が天窓に落ちた(*女のひとりがとても美しかった)。そこで、R・アムラムは梯子を見つめた。それは十人でも動かせないほどだったが、彼はひとりで動かし、登った。梯子の途中まで進むと、彼は足で支えながら、「R・アムラムの家で火事だ」と叫んだ。ラビたちがやってきて、彼を責めた。「私たちはあなたを恥ずかしく思う」。すると彼は彼らに言った。「この世でアムラムを恥ずかしく思う方が、来たる世で恥ずかしく思うより良い」。そして、彼はそれ(欲望)が出ていくことを誓った。すると、それは火の柱の姿で彼から出ていった。彼はそれに言った。「見よ、お前は火であり、私は肉だ。だが、私の方がお前よりも強い」。

¹⁷ 「滑らかな唇」(詩12:3)に依拠した表現か。嘘や偽りを話すこと/書くこと。

¹⁸ サム上23:19-24。ジフのホレシヤに隠れていたダビデを引き渡そうと、サウルに報告する人々。「ジフの人々」**גִּיִּם**と同様の綴り**גִּיִּיָּה**の動詞は「偽造する、(真理や事実を)歪める」という意味を持ち、ナフマニデスは後者の意味も含めて、プロヴァンスの過激なマイモニデス支持者たちを非難している。

よう。(Ibid. p. 332)

ナフマニデスはツアルファートのラビたちの知的卓越を称えている。しかし、裁判とはたとえ知恵で劣っていようと、必要とあらば相手に有罪を告げる制度である。ナフマニデスが強調するのは、この論争は法的な手続きによって解決されるべきだということである。マイモニデス論争とは何よりもまず法的な問題なのである。

この書簡でナフマニデスはマイモニデスの著作の内容に一度も触れていない。問題は哲学的なその書物の細部ではなく、書物の上を飛び交う破門という強烈な行為にある。ナフマニデスはマイモニデスの支持者たちと反対者たちの双方が法廷に出向くことを求めている。だが、その法廷に『迷える者の導き』を携えてやってくる必要はないのである。

ツアルファートのラビたちへの書簡

他方、ナフマニデスはマイモニデスの哲学的著作に反対するツアルファートのラビたちにも書簡を送っている¹⁹。書簡の主旨はマイモニデスの著作に対する破門の取り下げを要求することである。そのなかで、ナフマニデスはユダヤ人の離散という現状、異教徒の文化に接触する状況においてこそ、マイモニデスの著作が大きな意義を持つと主張する。マイモニデスの思想は確かに革新的であった。だが、それは伝統的なユダヤ教の神学や体系、価値観を破壊するものでは決してない。必要なことは、マイモニデスを排除することではない。適切な方法で彼を学ぶことなのである。

書簡の冒頭で、ナフマニデスはツアルファートのラビたちの偉大さを称えつつも、「彼らすべてが『迷える者の導き』と『知識の書』に思索しようとするすべての人間を排斥し、破門を宣告することに同意し」(KRI, p. 338) たことをはっきりと批判する。ツアルファートの法廷は、「それらを実践する者にはただひとつの法(ダト)しかない。彼がそれらを永遠に隠しておかないかぎり²⁰、その者を死刑にする」(Ibid.) という強烈な決定を下した。これに対し、ナフマニデスは「あなた方がそれを送ったのは、葡萄畑からいばらをなくすためではありません。房を切り落として、そのすべてを腐らせるためなのです。なぜなら、あなた方は呪いをかけて人の命を求め、その地に犠牲をもたらし、その富を荒廃させてしまうからです」(Ibid.) と厳しい言葉で諫める。そして、『迷える者の導き』と『知識の書』に対する破門を取り下げるよう求めるのである。

¹⁹ この書簡については、**ספר תעלומת חכמה** という著作(バーゼル、1629年)を底本とするシャヴェル版(KRI, pp. 333-351)を主としてみちいたが、ヨセフ・ペルレスの校訂版(Joseph Perles, "Nachträge über R. Moses ben Nachmann," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)*, vol. 9 (1860), pp. 175-195)も適宜参照した。ペルレス版では版ごとの相違点が注記されている。

²⁰ マイモニデスの著作を学習しないでおくこと。

4. 哲学の学習の指針

このツアルファトのラビたちへの書簡は、それ自体が入念に構想されたひとつの論考でもある。書簡には聖書からの引用が散りばめられ、学術的観点から見てきわめて重要ないくつかのテキストが引用されている²¹。書簡の冒頭では彼らの破門宣告が批判されたが、以下ではデヴィッド・バーガーの優れた分析をもとに、ナフマニデスの議論と主張をさらにたどってみたい²²。

危機の時代における「塔」と「盾」としてのマイモニデス

ナフマニデスはマイモニデスの意義を次のように説明する。

彼はタルムードのなかに塔を建てた²³。主の名のための力強い塔を。そして、大衆のための神殿を。「地の民」(無学の者たち)は城壁の破れ口に登るのです。我々のタルムードの家を、永久に荒廃したその家を彼は持ち上げるのです。スファラドにおけるすべての捕囚においてこれは始まり、そして西の地において、また東方と美しい土地において、彼は救い主であり、教師なのです²⁴。どれほど多くの散らばった信仰を彼が集めたことか。どれほど多くの神殿に彼が水をまいたことか。どれほど多くの知恵に飢えた者たちに対し、彼のパンが与えられ、彼の水が備えられたか。どれほど多くのエピキュロス派、我々のタルムードに対して恥辱を与える者たちに彼が正しい言葉で答えたか。(中略)彼は希望を抱く囚われ人、欲望に強いられた人々の砦に対して答えを示し、我々の信仰と我々の伝統において彼は魂を満足させてくれたのですから。それは、彼らの腹をギリシャ人の虚しさで満たすことの代わりであり、彼らのお腹に破滅を食べさせることの代わりだったのです。我々に対して、彼らの口には高慢という杖があったのです。信頼のできる魂に対して、希望を抱く靈魂に対して、彼らは唇をもって嘲るでしょう。また、トラーラーに対して頭を振るでしょう。なぜなら、(彼らの考えでは)罪には理由がなく、戒律には香り²⁵がないのですから。彼らは我々のトラー

²¹ この書簡での引用によってのみ存在が確認される事実あるいはテキストが三つ含まれている。1) マイモニデスへの敬意が広まっているイエメンのユダヤ人共同体では、すべての祈りにマイモニデスの名前が追加されていること (“בחיכון וביומיכון ובחיי דרבנא משה בן מיימון”)。2) ヴォルムスの R・エルアザルの『唯一性と信仰の基礎の門』*Sha'ar Yesod ha-Yihud ve-ha-Emunah* の断章。3) ハイ・ガオンから R・シュムエル・ハ・ナギードへのレスポンス。KRI, p. 335.

²² David Berger, “How Did Nahmanides Propose to Resolve the Maimonidean Controversy?” in מאה שקיעים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים: לזכר יצחק טברסקי (eds. E. Fleischer et al. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2001), pp. 135-146.

²³ 「偉大なる」הגדולと「塔」מגדולで韻が踏まれている。こうした韻律は書簡全体にみられる。

²⁴ イベリア半島からバビロニアにいたるまで、マイモニデスが広く受け入れられていることを示す。

²⁵ 同じく、「理由」あるいは「目的」の意味だろう。

一の仕方（思索）を深めることをせず、異国の子らと手を結ぶのです。

——（中略）——

彼は強制的に境界を立てさせられたようなものです。ギリシャの哲学者たちから逃げ去るために、アリストテレスやガレノスから遠ざかるために。あなた方は彼らの言葉を聞いたことはあるでしょうか。彼らの示す証拠の後を追って誤ってしまうでしょうか。我らの師よ、目を留めよ、よく見よ。これほどの痛みがあったでしょうか。子供たちは父の食卓から追放され、王のパンと自ら飲む葡萄酒におのれを贖う。彼らは異教徒たちと混ざり合い、彼らのおこないから学ぶ。それでもなお、我々の罪ゆえの背教の剣がスファラドにおけるエルサレムの捕囚に残されているのです。王国に近い者たちがギリシャの知恵を学び、医療の技術を理解し、あらゆる測量をおこない、あらゆる型を知り、その他の知恵や忠言を知ることは認められてきました。それは、王国の宮廷、宮殿において魂を生かすためです。ただ、これらの知恵は認められているけれども、ラビたち——彼らの名は祝福されよ——はそれらについて警告し、命令を発したのです。そして、我々の故郷を喪失したときに我々の知恵の書物が失われ、それらについてギリシャ人やさまざまな異国の民の書物から学ぶ必要が生じたとき、心は背教に惹かれた。始まりは栄光であり、終わりは恥辱であったのです。見よ、師は自らの書物を苦難に対する防壁として置いたのです。それは、不正を刻むギリシャ人（ヤヴァン）たちの弓矢に対する盾であり、滅びの穴、泥沼（ヤヴェン）²⁶に落ちて溺れる者たちを引き上げるのです。（Ibid. pp. 338-340）

ナフマニデスはマイモニデスのことを「塔」や「盾」と表現する。タルムードにおける「塔」、すなわちタルムード学習の道程を示す役割をマイモニデスが担ったという主張は、法典『ミシュネー・トーラー』を編纂した意図をナフマニデスがよく理解していたことを意味する。つまり、離散した状況において、各地のユダヤ人共同体における教典学習が多様化してしまうことへの懸念である（本論文序論参照）。

だが、ナフマニデスによれば、マイモニデスの意義はそれだけではない。マイモニデスは伝統をその散逸から救い出しただけでなく、「知恵に飢えた者たち」の魂をも満たした。それは「ギリシャ人の虚しさ」で空腹を満たすことに取って代わるものだった。ナフマニデスはマイモニデスの知とギリシャ的な知を明確に区別し、両者を対照的に価値づけている。それは、聖書的な伝統とギリシャ的な知の統合を試みた者という思想史的なマイモニデスの位置づけとは少し異なっている。ナフマニデスの目に映るマイモニデスは、ギリシャ的な知に対する「盾」なのである。

さらに、ここには「万物の知識の書物」というトーラー概念と関係するかたちで、知識の所在についての重要な主張がみられる。ナフマニデスはユダヤ人が異教徒たちとともに暮らし、そのなかで彼らの知恵を学ぶ状況をイメージしている。ユダヤ人はギリシャの諸学を

²⁶ 「ギリシャ人たち」 בני יון と「泥沼」 מטיט היון という表現を掛けている。

学ぶが、そこには「背教の剣」が隠れている。ゆえにラビたちはその学習について慎重であるべきだと警告した。では、なぜ背教をそそのかされると知りながらもギリシャ的な知を無視すべきではないのか。ナフマニデスはその理由として、「我々の故郷を喪失したときに我々の知恵の書物が失われ」たことを挙げる。ギリシャの知とはユダヤ教の伝統にとっての「失われた知恵」であった。その知恵を学ぶことは、離散によって失われた自分たちの知恵を取り戻すことを意味する。ギリシャの知の学習とは「回復」なのである。

「ギリシャの知恵を学び(中略)その他の知恵や忠言を知ることが認められてきました」と明言するように、ナフマニデスはギリシャの知恵そのものを拒絶してはいない。彼が常に念頭に置いているのは、その学習のあり方なのである。マイモニデスをめぐる対立が深刻化すれば、「トーラーは二つのトーラーのようになってしまう」(Ibid. p. 341)。また、「全イスラエルは二つの集団に分かれてしまう」(Ibid.)。「一方はヨシャバトの谷において裁きをおこない、他方はやってきて深い谷間に宿り、彼らが(最初の一方が)飲むように定めなかったものを確かに飲む」(Ibid. p. 342)。たとえばイエメンのユダヤ人共同体のようにマイモニデスを称える者たちは、やがてツアルファトの法決定を尊重しなくなり、相互にまったく異なった生活規範が形成され、分裂してしまうかもしれない。それを避ける方法はたったひとつである。ツアルファトのラビたちが破門を取り下げることである。

そのためには、マイモニデスの思想が伝統的なユダヤ教の世界観や価値観を破壊するものではないことを、ツアルファトのラビたちに対して説得的に示す必要がある——それも、マイモニデスを読むことに精通していない賢者たちに対して——。たとえば、マイモニデスは「最大の罰とは、魂が断たれ、滅びることである」²⁷と述べ、悪人の魂が死後に送られるゲヒノム²⁸について十分に説明しなかった。このことから、ツアルファトのラビたちは死後の裁きについてのタルムードの教え²⁹をマイモニデスが否定していると考えた。しかし、ナフマニデスは彼らに反論する。まず、マイモニデスの表現にある「断たれること」(カレト)と「滅びること」(アヴァドゥン)は、ミドラシュに依拠したものであり³⁰、ゲヒノムでの罰を

²⁷ 『ミシュネー・トーラー』悔い改めの法規8:5。マイモニデスは最も重い罰が魂の「切断」や「消滅」であると述べ、ゲヒノムの存在およびそこでの罰については言及していない。 **משה בן מימון, ספר משנה תורה, ספר המדע, כרך א, עמ' 211.**

²⁸ 「ゲヒノム」 **גיהנום**は元来、エルサレムの西壁の外側にある谷(ヒノムの谷)をさす(ヨシュ15:8など)。そこはモレク神に対して子供が捧げるための場所であり、またエルサレム市内のゴミや動物の死骸、犯罪者の遺体などが焼却される場所でもあった。聖書ではエレミヤが「殺戮の谷」(エレ3:32)と表現しているが、死後の世界として位置づけられることはなかった(死後の世界を表現する語としては「シェオール」(陰府)がある)。楽園、あるいはエデンの園に対置する罪人たちの裁きの場として位置づけられるようになるのは聖書以後のことであった。英語ではGehenna(ギリシャ語の *γεεννα* に由来)と表記されることも多いが、ここでは「ゲヘナ」ではなく「ゲヒノム」と表記する。

²⁹ TB ローシュ・ハ・シャナー17a。「十二か月の後、身体は滅び、靈魂は焼かれる。そして、風がそれらを義人の足裏の下にまき散らす」。

³⁰ MD『スイフラ』「エモール」14:4。

否定するようなものではない。次に、ゲヒノムを超自然的な場所として理解するマイモニデスは、あえてそれについての言及を避けた。「それが自然法則を無視する奇跡的な事柄に含まれると彼が考えているからです。そして、彼は必然的で完全な証拠によっておのずから明らかとなる事柄を説明することによって、トーラーの道を把握しているのです」(KRI, p. 345)とナフマニデスは記している。つまり、ナフマニデスの理解では、マイモニデスはタルムードの死生観に同意しつつも、それは語るべき事柄ではない主題を含むと考えていたのである。さらに、ナフマニデスはマイモニデスが強調する神の非身体性が、ヴォルムスのR・エルアザル、サアディア・ガオン、その他あらゆるラビたち、さらにはアブラハムにおいても表明されていたと主張する。このようにして、ナフマニデスはマイモニデスをユダヤ教の伝統的な神学、世界観と結びつけたのである。

学習の指針

マイモニデスを擁護する立場を明確に示した後で、ナフマニデスは彼の哲学的著作の学習についての具体的な指針を提案する。ナフマニデスは『迷える者の導き』と『知識の書』に対する破門の取り下げを訴え、離散および知識の喪失という状況においてギリシャの学知を学ぶことを認めたが、同時に哲学に傾倒することによって「アガダー(説話)を嘲る者、アスマフタ(補足的なラビたちの法規)について軽蔑的に語る者」(Ibid. p. 341)が現れることへの懸念にも理解を示していた。ラビ文学が軽視されることなく、マイモニデスの哲学を学ぶにはどうしたらよいのか。ナフマニデスは三つの特徴を持つ学習方針を示す。

第一に、まずマイモニデスに対する敬意を持ち、著作を丹念に読むことである。そして、そのような学習のあり方はプロヴァンスでマイモニデスを受容した人々のあいだですでに実践されていた。ナフマニデスが理想的な学習者として挙げるのは、R・アブラハム・ベン・ダヴィド(ラバド)である。ナフマニデスはR・アブラハムについて、「彼(マイモニデス)の言葉の一部に(批判的な)注釈をつけました。しかし、そこには異端的な側面があるとか、否定的な側面があるとは言いませんでした」(Ibid. p. 345)と述べている。実際、R・アブラハムの学習を介してマイモニデスの『知識の書』に触れたルネルでは、「それを学ぶ者たちに対して、誰ひとりとして剣を立てる者はいませんでした。むしろ、皆がそれを望み、それを見て、それを紐解き、誰も閉じたりはしなかった」(Ibid.)という。誠実なる学習は人々の探究意欲をかきたてる。R・アブラハムはマイモニデスの意見をときに批判したけれども、それが破門の応酬のような過激な論争になることはなかった。その意味を考えてほしいとツアルファトのラビたちに訴えかけるのである。

第二は集団と個人という学習方法の違いについてである。

集団で(キトート・キトート)『迷える者の導き』に従事する者たちについては、あなた方

の畏れという手を彼らの口に置いてください。(それは適切な尺度によるものです³¹。)なぜなら、偉大なる師(マイモニデス)の命令だからです。その著者は「それを解釈してはならない。それを出版してはならない」と言っているのです。また、その書物の冒頭で彼はこう言いました。「この書物を読むすべての者に対し、私は高められるべき神において誓いを立てさせる。たった一文字でも説明してはならない。また、私に先立ち、名前によって知られた我らの教えの賢者たちの言葉によって説明されたこと、解釈されたことを除いて、いかなる説明もしてはならない。しかし、我々の教師たち——その名は称えられよ——を除く他者が言わなかったこと³²を教えるにさいしては、自分以外の者にそれを教えてはならない」。

(Ibid. p. 349)

ナフマニデスは、『迷える者の導き』の学習を禁じるツアルファトのラビたちの決定を条件的に受け入れる(「畏れという手を彼らの口に置いてください」)。その条件とは、集団で学習をする場合である。というのも、このような条件付きの禁止はマイモニデス自身が示したものである。

『迷える者の導き』の序文で、マイモニデスは「我々の教師たちを除く他者が言わなかったことを教えるにたいしては、自分以外の者にそれを教えてはならない」と警告する。これは集団での学習を禁止するものだとなフマニデスは理解する。逆に言えば、個人による哲学、あるいはギリシヤ的な諸科学の学習については、ナフマニデスも、また彼の読み方によるところのマイモニデスも禁止していない。ここには、個人の私的な学習を尊重しつつ、公的な学びの場において独学で得た知識を勝手に広めることを牽制する立場が表明されている。人は自分が学びたいことを自由に学んでよい。だが、その知識をさも伝統的に受け継がれてきたかのように闇雲に伝え広めようとすべきではないというのである。

そして、ナフマニデスは哲学の学習にいたるまでの予備的な学習の重要性や、それらを並行する仕方でのユダヤ教の教典学習の義務を強調して論を結ぶ。

さらに言えば、あなた方はすべての者に対して穏やかな仕方で警告すべきです。何から何ま

³¹ ペルレス版では「あなた方の畏れと～尺度によるものです」が欠けている。ただし、「あなた方の畏れという手を彼らの口に置いてください」が含まれているテキストもあることが注記されている。Perles, “Nachträge über R. Moses ben Nachmann,” p. 193.

³² 引用されているヘブライ語テキストはほぼ完全にアルハリズィ訳であり、ナフマニデスが(ユダヤ・アラビア語原典の他に) イェフダ・アルハリズィによる翻訳で『迷える者の導き』を読んでいたことがうかがえる。1, משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום יהודה בן שלמה חרייזי (אלחריוז), 3 כרכים, לונדון, תרל"ט, כרך 1, עמ' 8. 最後の一文はイブン・ティボン訳の方がわかりやすいかもしれないので、そこだけを訳出しておく。「しかし、読者が自分で理解したことや、賢者たちが言っていないこと(我々がよく知っている事柄は除く)については、自分以外の者に説明してはならない」(תרגום ספר מורה הנבוכים, משה בן מימון, שמואל אבן תיבון, עמ' 14)。

ですべてに従事するのは控えなさい³³、と。天を畏れる者は悔い改め、口伝のトーラーと成文のトーラーの書物に励むでしょう。(中略)「世界の父祖たち」はこのように振る舞いました。これ(哲学の学習)について大いなる賢者たちを非難し、学習を始めたばかりの学徒たちが「ヒガヨン」³⁴に進まないようにしたのです。それは、私が我らのラビ、ハイ・ガオン——その名は称えられよ——からナギード(シュムエル・ハ・ナギード)——休息が称えられよ——に送られた回答書簡に見つたとおりです。彼は彼にこのような言葉を書いています。「身体の改善と人間の振る舞いのまっすぐさは、ミシュナとタルムードに励んだことのゆえである。それはイスラエルにとって良きことである。なぜなら、トーラーの学習は彼自身と彼のような賢者たちにとって有益となるであろうからである。また、それは無学の者たちにとっても有益であろう。なぜなら、彼らは戒律とトーラーの言葉に引き寄せられるからである。心をそこから引き離し、『それらの事柄』³⁵のみに従事することは、トーラーと天への畏れを自分から引き離すことである。『外の書物』に書かれている事柄によって、自分自身を損なうことになるだろう。そして、すべてのトーラーの言葉を自分から完全に引き離してしまうであろう。この引き離しによって、その者には次のようなことが起こるのである。すなわち、彼は自分の見解を混乱させ、祈りを放棄することに何も感じなくなるにいたるであろう。(中略)『それらの事柄』と哲学の道に勤しんでいるその人々があなたに対して、それが踏み固められた道である、自分たちはこれによって創造主の知識に到達するであろうと言うのを見たならば、あなたは彼らに同意してはならない。彼らはまさにあなたに対して嘘をついているのだと知りなさい。罪への恐れや慎ましさ、神聖さを見出すのは、ミシュナやタルムードとその『知恵』と一緒に学習することに努める者たちにおいてであり、『知恵』の事柄のみにあってではないのである」。これが「イスラエルの父」、ガオンの書いたものです。(Ibid. pp. 349-350)

引用中のハイ・ガオン(Hai Gaon, 939-1038)のレスポンスで強調されているのは、『『それらの事柄』のみに従事すること』の禁止である。「外の書物」すなわち、ユダヤ教の教典以外の書物のみを学習することは、トーラーの言葉や祈りを放棄することにつながる。その一方で、神の存在を信じ、敬虔に生きるという生活は「ミシュナやタルムードとその『知恵』と一緒に学習する」者たちによって実現されると述べているように、ハイ・ガオンはギリシヤ的な学問を学ぶことを積極的に勧めている。このレスポンスは、哲学のみに専心することを諫める意図をもって書かれたものと考えられるが、ナフマニデスはマイモニデスの著作を学習することの正当性を見出したのである。

³³ 『迷える者の導き』と『知識の書』のみに従事せよということ。

³⁴ 論理、良識、理性、思索などの意味があるが、ここでは合理主義に傾倒し、伝統的なユダヤ教の学習を顧みないことを含意している。

³⁵ 伝統的でない諸学問のこと。

最後に、ナフマニデスはあらためて懇願する。「我が同胞、敬虔な師、バルセロナのラビ・シュロモ³⁶に対し、あなた方の平安を川のように広げてください。人々に対し、懇願と祈りを命じてください。彼の畏れを畏れ敬うように（中略）そして、彼がすべての人間を、喜びをもって受け入れんことを。彼と彼の町の賢者たちの論争が、シャマイ家とヒレル家の論争のごとくであらんために。彼らはたがいに愛と友情をもって振る舞ったのです。『真理と平和を愛しなさい』と言われる事柄を実践するために」（*KRI*, pp. 350-351）。

ナフマニデスは口伝律法におけるさまざまな規範の基礎となったヒレル家とシャマイ家の論争になぞらえて、このマイモニデスをめぐる論争が「真理と平和」のための論争となることを願う。そのためには、R・シュロモを支えるツアルファトのラビたちが、彼に反対するプロヴァンスの人々に対し、破門ではなく「懇願と祈り」を命じなくてはならないと訴える。論争は互いに敬意を示し、愛と友情をもっておこなわれなければならない。ナフマニデスはそう強調するのである。

5. ジローナの R・ヨナの名誉のために

R・ヨナへの敬意

イベリア半島各地やツアルファトに送られた書簡において、ナフマニデスはカタルーニャのユダヤ人指導者という「公」の立場を強く自覚している。カタルーニャという地から見て、マイモニデス論争とはユダヤ人共同体の分裂の危機であった。ゆえに、ナフマニデスはマイモニデスの著作の意義を強調し、論争を収束させることを自らの使命とした。だがその一方で、マイモニデス論争はナフマニデスにとって私的な出来事でもあった。それは、マイモニデスの著作に異を唱えたモンペリエの R・シュロモの弟子に、ナフマニデスの従弟であるジローナの R・ヨナがいたからであった³⁷。

ヨナ・ベン・アブラハム (c.1200–1263) はナフマニデスと同じバルセロナ近郊のジローナに生まれた。R・ヨナは若い頃、フランス北西部のエヴルーのイエシヴァへ赴き、ツアルファトの教典学習の伝統を学んだ³⁸。イスラエル・タ・シュマによれば、R・ヨナはツアル

³⁶ ペルレス版では「かの同胞、敬虔なる師、ラビ・シュロモ」となっており、「バルセロナ」の地名は入っていない。これは「モンペリエの」ラビ・シュロモの誤りであると思われる（シャヴェルもそのように注記）。Perles, “Nachträge über R. Moses ben Nachmann,” p. 194; *KRI*, p. 350, n. 83.

³⁷ ナフマニデスの母と R・ヨナの父が兄妹（あるいは姉と弟）の関係にある。חיים דוב שעוועל, רבנו משה בן נחמן: תולדות חייו, זמנו וחיבוריו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״ז, עמ׳ 62-61. R・ヨナの逝去にさいして、ナフマニデスは彼に対する哀歌を送っている。Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, p. 163.

³⁸ アリヤー後、パレスチナで語られた『ローシュ・ハ・シャナーの説教』のなかで、ナフマニデスは若い頃にツアルファトのラビたちの前で法的な釈義をしたことを回想しており、そのなかに R・ヨナも出てくる。R・モシェ・ベン・シュネウル、R・シュムエル・ベン・シュネウル（ともにエヴルーのイエシヴァ

ファトの伝統をイベリア半島に持ち込んだ最初期の学者であり、二つの地域のユダヤ人共同体の交流においてきわめて大きな貢献をはたした³⁹。ただ、マイモニデスの哲学的著作にかんしては、R・ヨナはナフマニデスと異なり、当初は明確に反対の立場を示した。そして、モンペリエのR・シュロモの弟子として再びツアルファトのラビたちのもとを訪れ、彼らの支持を求めたのである。

そんなR・ヨナに対して強烈な反応を起こしたのが、ナフマニデスによって「若者たち」と呼ばれるベジエ（南仏）のマイモニデス支持者たちだった。彼らはマイモニデスを擁護するかたちでR・ヨナに応答するつもりなどさらさらなく、ただR・ヨナを中傷した。具体的には、R・ヨナの曾祖父とその妻との結婚契約書——百三十年前の契約書！——が無効であり、それゆえにR・ヨナは私生児であると告発したのである。この事態にナフマニデスは憤り、プロヴァンスとツアルファトのラビたちに対して抗議の書簡を送った。ナフマニデスはベジエの者たちの中傷が虚偽であることを証明し、さらに「あなた方が天からの助けを受けて、嘘の証言によるその告発についての署名（した者）すべてを破門してください」（*KRI*, p. 354）と述べ、R・ヨナを中傷した者たちを破門に処することを要求した。さらに、プロヴァンスのラビたちに送った別の書簡では、彼らが「泥沼」（ティト・ハ・ヤヴェン。ギリシャを意味する「ヤヴァン」と掛けている）に沈み込んでいるとして⁴⁰、信仰が失われていることを指摘した。

彼らは自分の前に神を置こうとはしない。なぜなら、争いの言葉⁴¹の霊が彼らのなかに波打っているからです。その繁栄は長くは続かず、彼らは罰を恐れることはない。なぜなら、彼らは滅びの沼に、泥沼に沈み込んでいるからです。昔からの道、悪をおこなう者の道です。なぜなら、彼らは創造主には意志も望みもないと言うからです。かのお方の前には、犬の首を折る者と、羊を生贄とする者の違いもない、と言うからです⁴²。かのお方に信頼を置く者は何を望んでいるのか。偶像を崇拜する者を滅ぼし、神に背信する者と争うのはなぜか。

(*Ibid.* p. 355)

ナフマニデスは「ギリシャ」という「泥沼」に沈み込むベジエの若者たちが、神の存在や応報、創造における神の意志、戒律の細則といったものを否定していると非難する。さらに「彼らについては黙っているのがふさわしかった」（*Ibid.* p. 356）が、「我々の神に熱心に仕える師（R・ヨナ）の後を追いかけて、彼について、また我々について、告発を書き記した」（*Ibid.*）がゆえに彼らへの破門が法廷によって下されることを求めると記した。ベジエの指

の教師）、パリのR・イエヒエル、そしてR・ヨナがその場にいたらしい。*KRI*, p. 228.

³⁹ ישראל מ' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב. ספרד, בעריכת י' חובב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד, עמ' 109-148.

⁴⁰ ツアルファトのラビたちへの書簡でも使われていた表現 (*KRI*, p. 340)。

⁴¹ ヨセフ・コバックの注による。*KRI*, p. 355, n. 37.

⁴² 「羊を生贄とし、犬の首を折る者」（イザ 66：3）。

導者 R・メシュラム・ベン・モシエ Meshulam ben Moshe に送られた書簡でも、ナフマニデスは R・メシュラムを称えつつ、「私は彼らのなかに『巨人』が、より劣った人々がいるのを見た。知性は歪み、賢き老人のような見かけをしている者たちです」(Ibid. p. 361) と述べて、R・ヨナを中傷する者たちを強烈な言葉で非難している⁴³。

敬愛する従弟を守るためのこうした振る舞いについて、ナフマニデスがマイモニデス論争から学んでいる教訓があるとすれば、それはベジエの「若者たち」の処遇をプロヴァンスのユダヤ教法廷に委ねていることだろう。R・ヨナにかんする上述の書簡では、ナフマニデスは自ら破門を宣告しようとはせず、またアラゴンの法廷に訴えることもしなかった。おそらくこれは意図的な振る舞いであったと思われる。ナフマニデスはツアルファト、プロヴァンス、スファラド各地の法廷の自治が相互に尊重される状況を望んでいた。マイモニデス論争がユダヤ人社会の分裂を招く危機へと変貌したのは、ツアルファトとスファラドにおいて、それぞれの共同体の外部にいる者たちへの破門が宣告されたからである。これらの私的な書簡では、ナフマニデスは破門という決定そのものを批判してはいない。あるいは、そうした批判を当初は持っていたのかもしれないが、身内に対する中傷がその態度を変えさせたのかもしれない。いずれにしても一貫しているのは、ナフマニデスが各地域の法廷が相互に干渉する状況を強く懸念していたということである。

最後に、中傷を受けた R・ヨナについても一言加えておきたい。当初はマイモニデスに反対の立場を取っていた R・ヨナだったが、その後マイモニデスの著作の焚書を、1240 年にはタルムードの焚書を目撃したことでその姿勢を改めた⁴⁴。そして、従兄のナフマニデスがそうしたように、R・ヨナもまたマイモニデスを学ぶことに自らを捧げたのであった。

6. 小括

中世ユダヤ教における最大の論争のひとつであるマイモニデス論争は、それ自体がさまざまな側面を持つ複合的な現象であった。そして、ナフマニデスも公私において異なるかたちで——ときにキリスト教ヨーロッパのユダヤ人社会の指導者として、ときに愛する従弟を守る家族の人間として——振る舞ったのだった。

論争の激しさは、対立する者たちが互いに破門を宣告しあうという深刻な状況からも明

⁴³ ゲルショム・ショーレムやハルベルタルは、R・メシュラムに対する書簡におけるナフマニデスのもうひとつの意図を指摘する。それは、カバラーに反対する R・メシュラムに対して、その正当性を（暗に）主張するというものである。Gershom Scholem, *Origins of The Kabbalah*, edit. R. J. Z. Werblowsky, trans. A. Arkush, Princeton: Princeton University Press, 3rd edition, 1990 (Originally in 1962), p. 410; משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 336.

⁴⁴ "JONAH BEN ABRAHAM GERONDI," *EJ*, vol. 11, pp. 392-393. ある伝承では——その信憑性はやや疑わしいものの——、R・ヨナがシナゴークで悔い改めをおこない、ティベリアにあるマイモニデスの墓の前でひれ伏し、彼の著作に対して罪を犯したことを告白すると約束したことが語られる。

らかであり、調停者としてのナフマニデスはそうした行動を煽る過激な人々を牽制することに専心した。しかし、マイモニデスへの見解の違いを超えて尊敬の念を抱いていたR・ヨナが中傷されたとき、彼自身も躊躇なくベジエのマイモニデス支持者たちへの破門を求めた。破門という法廷の決定が地域間の共同体の対立を深めている事実を知りながら、徒弟がいわれなきことで傷つけられるのを黙って見過ごすことはできなかつたのである。

ナフマニデスは註解や説教、その他の著作でマイモニデスの『迷える者の導き』をさかんに引用している。『トーラー註解』に加えて、特に次章以降で見る『ヨブ記註解』や『報いの門』では、報酬と罰、霊魂、来世観などの重要な主題において明確にマイモニデスを批判している。そして、それは批判的な精神をもって偉大な先人たちを学ぶという——ラシやイブン・エズラのとおりと同じ——アプローチである。当然のことながら、ナフマニデスは自身の批判的な読解を通じて、マイモニデス(やその支持者たち)を「非難」するつもりはない。

社会問題としてのマイモニデス論争に参加するとき、公私にかかわらずナフマニデスは一貫して留意していることがある。地域ごとのユダヤ人共同体の法的な自治を尊重することである。哲学の受容の問題にせよ、R・ヨナの中傷の問題にせよ、ナフマニデスは終始それらを法的なレベルで扱い、問題に対する最終的な決定権をそれぞれの地域の法廷に委ねている。ナフマニデスの目から見て、論争の深刻化の最大の原因は、法廷が破門という強烈な行為をもって、他の地域のユダヤ人共同体に干渉してくることであった。プロヴァンスにおける支持派と反対派の対立がツアルファトやイベリア半島にまで拡大したのは、プロヴァンスの過激な人々が自分たちの法廷ではなく、他の地域の法廷を頼り、破門を要求したからだと理解していたのである。

また、ナフマニデスはマイモニデスの哲学的著作の学習をめぐる指針を明確に打ち出す必要があると考えていた。ツアルファトのラビたちへの書簡では、マイモニデスが伝統的なユダヤ教の学習を破壊する者ではなく、離散という状況で失われた知恵を取り戻すための「塔」となり、「盾」となる人物であることが強調される。そして、『迷える者の導き』と『知識の書』については、集団による学習を禁じ、個人による学習のみを認めた。その意味では、これらの哲学的著作はひとりで学ぶべきもの、むやみに人々に伝え知らせるべきではないものと位置づけている。それは、外部の知を取り入れることに対してより寛容的なスファラディの精神を持つナフマニデスが、ギリシャ・アラビアの知的伝統から遠く、より厳格なタルムード学習を理想に掲げるツアルファトの賢者たちに対して示した謙遜と尊敬の念の表れだったのでないだろうか。

第7章 ヨブ記の主題的読解——伝統と文脈——

1. ヨブ記の「主題」という問題

ヨブ記の難解さと身近さ

ヨブの苦難はユダヤ民族の歴史あるいは運命としばしば重ね合わされる¹。ことにユダヤ教にかぎってみても、ヨブ記が読み手を惹きつけるのは、たんにそれが聖なる書物だからではない。並木浩一はヨブ記の表現様式と思考をいささか生々しく論じた後で、「救済史の内実が失われている状況で、救済史の形式に固着するためには、大いなる精神の戦いを強いられ、孤独の道を歩み、恐らく現実的には挫折する」²こと、それが「ヨブの苦闘」であると表現する。

ヨブ記は複層的な構造をなしており、その完成にも時間が費やされたはずだが、ユダ王国が滅亡した前6世紀頃に成立したと考えられている³。救済から隔たった破局の時代に生きた詩人は、筆にすべてを託すより他になかった。ときに、ヨブ記は神の知識や神慮（神の摂理）をめぐる神学的・哲学的問題を喚起した。また、その難解な詩的表現は注釈家たちの宗教的義務にも近い好奇心を刺激した。「一貫性」という正典的な指標に照らしても、ヨブ記は問題をはらんでいた。たとえば、終幕でヨブが物質的な回復を享受することは、「ヨブが、利益もないのに神を敬うでしょうか」（ヨブ1:9）というサタンの言葉が正しかったことを

¹ この第1節は、筆者の卒業論文「神話・聖典・文学から観たヨブ記」（2004年東京大学文学部思想文化学科へ提出）を参照している。同論文では、ヨブ記成立の状況（古代オリエント神話との比較）、中世ユダヤ教におけるヨブ記解釈（マイモニデス）、近代キリスト教におけるヨブ記解釈（内村鑑三、矢内原忠雄、カール・バルト）、文学におけるヨブ記解釈（『ヨブの遺訓』、ショアー文学（クロード・ランズマン『ショアー』、エリ・ヴィーゼル））という構成で、ヨブ記の成立と受容の問題を論じた。

² 並木浩一「ヨブ記における否定」『『ヨブ記』論集成』（並木浩一、教文館、2003年）53頁。

³ ヨブ記の成立はアケメネス朝ペルシャ時代（前539–前332年）とするのが一般的である。ヨブ記の作者については、すべて単独の人物によって書かれたとみなす意見もあるが、多くの聖書学者はヨブ記が四つの異なるテキストの統合（重複あり）によって成立したと主張する。ヨブ記のプロローグにあたる散文の箇所（1–3章）、ヨブを苦難に耐えしのぶ人物 Job the Patient として描いた箇所（1・2章および27–28章）、ヨブを苦難に耐え切れぬ者 Job the Impatient として描いた箇所（1–31章、38–42章）、エリフの言葉を記した箇所（32–37）は、それぞれ別個に成立したという主張である。したがって、ヨブ記はその複雑な成立の過程で、「ヨブが神に認められた義人」という前提のもと、「苦難に耐えしのぶヨブ」と「耐え切れぬヨブ」という、相反する二つのヨブ像をすでに含んでいたと考えられている。この矛盾するヨブのイメージが教典の解釈者たちの想像をかきたてたことは想像に難くない。The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society TANAKH Translation, eds. A. Berlin and M.Z. Brettler, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 1499-1504.

示しているように見えるかもしれない⁴。報酬と罰という主題についてヨブ記とモーセ五書では矛盾する主張が見られるが、それは神の正義をめぐる論争がヨブと友人たちにとどまらない「場外戦」へと広がっていくことを意味した。

しかし、ヨブ記の魅力とはこうした「難解さ」だけではない。物語の主人公ヨブの心の叫びと安らぎは無数の創作の源泉となり、生きる希望となった。エリ・ヴィーゼル(Elie Wiesel, 1928-2016)の小説や、ショアーの生存者たちの証言には、現代におけるヨブの物語の受容という側面が色濃くみられる。その物語は、イワン・カラマゾフが「大審問官」において訴えた懐疑、すなわち無垢な者が死ななければならないことへの疑念から脱却する力となる。神を見棄てた人間、あるいは神に見棄てられた人間にとって、ヨブは救いとなってきた。ヨブを追体験することが、生を取り戻すことへとつながってきた。生きることには意味があるのだというメッセージを、ヨブというひとりの人間に見出してきたのである。それはヨブ記が難解だからではない。むしろ身近だからである。読者とヨブの身近さ、そしてヨブと神の身近さが、ヨブの物語を通じて神へ戻る道を拓くのである。

神は「地上に彼ほどの者はいまい」(ヨブ1:8)とサタンに告げ、ヨブが神を畏れ、悪を避けている義人であることを認める。サタンがヨブに災いを与えることを許可するのも神である。この天上の合議をヨブは知らない。それを知るのはヨブ記を読む我々である。それゆえ、ヨブが友人たちと話し始め、徐々に苛立ちを募らせ、神との対決すら厭わなくなっていく姿に我々は心苦しさを覚える。なぜ自分が苦しめられるのかと訴え続けるヨブの耳元で、神とサタンが取り交わした天上の密約の事実をささやきたくなる。物語は佳境を迎え、ついに嵐のなかから神の声が聞こえてくる。ところが、神は天上でのサタンのやりとりを一切伝えない。ヨブが義人であって、彼が災いを受けることをあえて許していることを神は知らせないのである。

このとき、我々は自分がいつのまにかヨブと同じ位置に立たされていることに気づく。天上の合議を知っていることは何の役にも立たない。確かに、ヨブが災いを受けるにいたった経緯を我々は知ることができる。だが、「なぜ彼が災いを受けなければならなかったのか」という問いは謎のままである。しかし、それにもかかわらずヨブは悔い改める。ヨブは先に進む。いつのまにか我々だけが取り残される。今度は我々がヨブに代わって深い闇のなかで問う。いったいヨブはどんな答えを得たのか。なぜ彼は悔い改めることができたのか。

ヨブ記はすれ違いの物語である。ヨブと友人たちのやりとりも、神とヨブのやりとりもすれ違い続ける。だが、最も深刻なすれ違いは、彼らの対話がすれ違いに見えてしまう我々とヨブ記とのあいだに横たわっている。苦難の理由を「知らないヨブ」と「知る我々」という

⁴ ヨブ記の終幕で、神の報酬が物質的な回復(財産が二倍になり、死んだ子供たちに代わって新たに十人の子供に恵まれたこと)として与えられたことはしばしば否定的に評価される。たとえば、ルドルフ・オットーは神の啓示における魂の充足をヨブ記における解決の本質と位置づける一方、終幕での物質的な回復は「心付け」にすぎないとする。ルドルフ・オットー(久松英二訳)『聖なるもの』岩波文庫、2010年、170頁。

構図は、何の前触れもなく突然逆転する。知らないのは我々の方なのである。こうして、ヨブが神さえも相手にして苦闘したように、我々は謎に満ちたヨブ記という書物に苦闘する。

だが、最も重要なこととして、ヨブには救いがあった。物語の結末で、ヨブは救済されるのである。このことは、ヨブ記を読む我々の苦闘もまた報われるだろうというおぼろげな確信を芽生えさせる。まして、ヨブ記を神の言葉として受け入れた読者にとってはそうであろう。ヨブ記が正典化されるということは、挫折すると知りながらも救済史に執着したヨブ記の詩人に救いを与えることなのである。ヨブ記を聖書として読む読者は、この苦闘に飛び込むことを自ら求める。答えはヨブ記のなかにある。そこに、必ず答えはある。その確信とともに問いを発することは、誰も答えてくれないと絶望しながら問うことでは、もはやないのである。

義人の苦難という主題はヨブ記の「本質」か

本論文の序論で見たように、正典化の重要な側面として、教典の意味創出の主体が読者に移行することが挙げられる。ヨブ記には聖なる書物にふさわしい意味がある。その意味を「発見する」のは宗教的な読者だということである。

ヨブ記の「粹物語」(1・2章および42:7以下)と呼ばれる散文の存在は、ヨブが神に認められた義人であり、彼が義人として苦しめられ、最後には救済されるという主題のゆるぎなさを示すものと理解されてきた。たとえば、矢内原忠雄はヨブ記についての講義で、「ヨブの苦難は(中略)あらかじめ神様が定めた計画」であり、ヨブは「苦難の後に義人と認められたのではなく、「初めから義人と認められている」と説明する。つまり、ヨブ記とは「罪の赦し」という信仰を表現したものではないということである⁵。内村鑑三もヨブ記の提出する問題とは「人は何故に艱難に会するか、殊に義者が何故艱難に会するか」ということであると述べ、「実に彼は生涯の実験——殊に悲痛なる実験——を以て問題を提出せられたのである」と語る⁶。矢内原や内村は、ヨブと読者の立ち位置の違いと、ヨブが神に認められた義人であることを読者がすでに知っていることの重要性を説く。彼らは「ヨブ記の中心主題は不条理な苦難の問題である」⁷という理解を共有しているのである。

ヨブ記には確固たる主題が存在するというこの理解は、古代オリエントにおける同様の主題を扱った作品と比較するとさらに説得力を増す。たとえば、古代バビロニアの神話、『われ知恵の主を称えん』では、ヨブのように祈祷と供犠を欠かさない篤信の主人公が、自分に降りかかる苦難について神々に呼びかけても答えがないことに絶望し、「天上での神々の意志を誰がわかるものか」と吐き捨てる⁸。そして、神々との断絶から深い孤独へ落ちていき、

⁵ 矢内原忠雄『矢内原忠雄未発表聖書講義 ヨブ記・詩篇』新地書房、1983年、188頁。

⁶ 内村鑑三『ヨブ記講演』岩波文庫、2014年、11頁。なお、解説で鈴木範久は内村研究会に所属していた矢内原が、内村のヨブ記講義に大きな影響を受けたと記している。同214頁。

⁷ 並木『「ヨブ記」論集成』12頁。

⁸ 『われ知恵の主を称えん』は『筑摩世界文学大系1 古代オリエント集』(杉勇ほか訳、筑摩書房、

人々の心を弾劾する独白を繰り返す。この初老の主人公は最後には繁栄を取り戻すことになるが、苦しみにおいても繁栄においても神々は一切彼に語りかけない。また、『バビロニアの神義論』では、敬虔な主人公の青年が苦難にあえぎ、宗教的な職務に就く友人の忠告を受けて、正義の神シャマシュに嘆願をする。ただ、ヨブ記とは異なり、物語は人間の嘆願で幕を閉じており、神は最後まで現れない。また、この苦難の背景にあるのは、人間たちに虚偽と不実を与える人間の創造神たちの存在である。人間の悪はこうした神々の所業であると言ってしまえば、神の正義という問題は厳密な仕方では成立しなくなる⁹。これらの古代オリエントの神話群と比較すると、確かにヨブ記はすぐれて神学的な主題を有している。

ただし、義人の苦難がヨブ記の「本質的な」な主題であると断言することには慎重であるべきだ。並木の指摘するとおり、そのような主題がヨブ記成立時から内在しているとしても、である。なぜなら、ヨブ記は常にこの主題にしたがって読まれてきたわけではないからである。むしろユダヤ教においては、義人の苦難という主題は、ヨブ記が正典に組み込まれ、幾度となく読まれ、さまざまな思潮のなかで解釈されることでその輪郭を得ていった。「ヨブ記は義人の苦難を問うている」という視点そのものが歴史的に形成されてきたとすれば、そうではない読まれ方がそれまでに存在していたことになる。

マイモニデス論争の章に続くかたちで、この第7章と次の第8章をナフマニデスの『ヨブ記註解』 *Perush le-Sefer Iyov* / פירוש לספר איוב についての考察にあてるのは、彼が中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記解釈を念頭に置いていたからである。マイモニデス論争にさいして書かれた書簡にはヨブ記解釈は出てこないが、ナフマニデスは明らかに哲学的なヨブ記読解を想定して『ヨブ記註解』を著している。そして、その哲学的な解釈の前にはラビ文学におけるヨブの描写があった。そこで、まずこの第7章では、ラビ文学——バビロニア・タルムード「ババ・バトラ篇」を中心とする——におけるヨブのイメージと、中世ユダヤ教哲学——サアディア・ガオンおよびマイモニデス——におけるヨブ記解釈との比較という手法で、ナフマニデスの『ヨブ記註解』序文の分析を進める。そして、第8章でその註解本編の内容に入ってゆきたい。

2. ラビ文学におけるヨブ記とヨブ

『ヨブの遺訓』とラビ文学におけるヨブ像の違い

結論を先取りすると、ラビ文学においてはヨブが義人であることがしばしば疑われた。ラビ文学におけるヨブ記解釈を論じたナフム・N・グラツァーは、その背景としてラビ・ユダヤ教初期におけるユダヤ教セクトとの論争を指摘する¹⁰。前1世紀頃に成立した『ヨブの遺

1978年) 268–269頁。

⁹ 『バビロニアの神義論』は『筑摩世界文学大系1 古代オリエント集』245–252頁。

¹⁰ Nahum N. Glatzer, “The God of Job and the God of Abraham: Some Talmudic-Midrashic Interpretations

訓』では、「聖人としてのヨブ」のイメージが前面に押し出されている¹¹。『ヨブの遺訓』は、ヨブ記の主人公であるヨブの内面に焦点を当てた著作である。『ヨブの遺訓』におけるヨブ（ヨバブ）は人々が悪魔（サタン）にささげ物をしていることを神から告げられ、彼らの偶像を破壊する者として描かれる。それに怒ったサタンがヨブに災いをもたらすことも、神が最終的にヨブを救済することも、すべて神によってあらかじめ約束されていた。したがって、『ヨブの遺訓』では、ヨブは神を完全に信頼し、偶像を破壊する聖人として描かれている。

グラツァーによれば、この聖人としてのヨブ像は主にキリスト教やイスラームに受け継がれた¹²。他方、ラビ・ユダヤ教では興味深い展開が見られた。ラビ・ユダヤ教でも確かにヨブを聖人（あるいは義人）としてみなす立場はあったが、より中心的な潮流を形成したのはヨブが義人であることに何らかの疑いを投げかける立場だったのである。『ヨブの遺訓』はユダヤ教のセクトのつながりがあると見られ¹³、ラビたちは彼らとの対立のなかでヨブのイメージを多様化させていったのである。

ヨブ記とモーセ

では、ラビたちのイメージするヨブとはどのような人物なのか。ヨブ記についての解釈や議論がまとめられているバビロニア・タルムード「ババ・バトラ篇」14b-16bを中心に見ていきたい。

この箇所では、賢者たちが二者間での土地やモノの分割についての議論をおこなう。さまざまな事例が検討された後、二人の所有者が合意すれば分割は認められるという一般原則が示されるが、ひとつだけ例外が挙げられる。それは、「聖なる書物についてはたとえ二者間で合意があっても分有してはならない」ということである。そして、賢者たちの関心は聖なる書物そのものへ向かう。預言書および諸書を構成する各書物の順序についての議論がおこなわれ、ヨブ記については諸書のなかでの「順序はルツ記、詩編、ヨブ記、箴言、コヘレトの言葉、哀歌、ダニエル書、エステルの巻物、エズラ記、年代記である」という教えが示される。原則としてこの順序は成立年代順である。その意味で、正典の成立過程についての賢者たちの理解を見ることができる。

さて、ヨブ記については前から数えて三番目とされたが、これに対して反対意見が出る。ヨブ記は諸書の先頭に来なければならない。なぜなら、ヨブはモーセの時代の人物だからだ

of the Book of Job,” *Essays in Jewish Thought* (N. N. Glatzer, Alabama: The University of Alabama Press, 1978), pp. 99-100.

¹¹ 『ヨブの遺訓』は旧約聖書偽典に含まれ、現在はギリシャ語版のみが残っている（グラツァーはヘブライ語原著の存在を示唆）。老いたヨブが子供たちを呼び寄せ、かつて自分に降りかかった苦難について回想するという形式がとられている、邦訳に「ヨブの遺訓」（土岐健治訳）『聖書外典偽典 別巻2 補遺2』（日本聖書学研究所編、教文館、1982年）。ヨブが神から召命を受ける場面は第3-4章（376-378頁）。

¹² Glatzer, “The God of Job and the God of Abraham,” pp. 95-96.

¹³ 『ヨブの遺訓』の成立状況については、“JOB, TESTAMENT OF,” *EJ*, vol. 11, pp. 359-360 を参照。

というのである。しかし、この反対意見は、ヨブ記のような苦難の書物で諸書を始めるべきでないという批判を受ける。だが、反対者はまだ諦めず、いま最初に置かれているルツ記も苦難を主題とする書物ではないかと食い下がる。すると、ルツ記の苦難は「終わりを持つ苦難」¹⁴、つまり結末において幸福に変わる苦しみであるという意見が示され、ルツ記はめでたく諸書の先頭の座を保持することになる。

正典聖書におけるヨブ記の順序をめぐるタルムードの議論には、賢者たちのヨブ記理解の興味深い点が見られる。ヨブがモーセの時代の人物であること、そして——おそらくこちらの方が刺激的だが——どうやらヨブ記を（ルツ記のような）「終わりを持つ苦難」の物語とは考えていないらしいことである。ヨブ記ではヨブは最終的に贖われるが、ラビたちの目にはそうは映らなかった。あるいはその贖い自体はヨブ記の主題とはみなされなかったのかもしれない¹⁵。我々は義人ヨブが苦難に遭い、最後に救済されることをヨブ記の主題として自明視しがちだが、タルムードではそのように理解されてはいないふしがある。「義人の苦難とその贖い」は、必ずしもヨブ記の本質的な主題とは言い切れないのである。

「ババ・バトラ篇」では、次に各書物の著者についての考察が展開される。ヨブ記については、「モーセは彼の書物と、バラムの箇所（民数記 22-24 章）、ヨブ記を書いた¹⁶」という教えが引かれる。ヨブ記の作者はモーセだということである。そして、その根拠として引かれているのが、「ヨブはモーセの時代にいた」という R・レヴィ・バル・ラフマの教えである。

ところが、この根拠はきわめて怪しい。まず、R・レヴィ・バル・ラフマの教えそのものが怪しい。R・レヴィがヨブをモーセの時代の人物と考えた根拠は何か。それは、ヨブ記と出エジプト記に「エフォ」 אַפּוֹ, אַפּוֹ という共通の表現がある、ということだけなのである¹⁷。だが、「エフォ」という表現は他にもみられるため、R・レヴィの理屈ではヨブはイサクやヨセフの同時代人という可能性も出てきてしまう¹⁸。

だが、もっと深刻な問題は、R・レヴィ・バル・ラフマの教えがそもそも「モーセがヨブ記の作者である」という意見の根拠となりうるのかという点にある。R・レヴィは「ヨブはモーセの同時代人である」と言っているだけであり、ヨブの生涯をモーセが書いたとは言っ

¹⁴ R・ヨハナンの言葉。幸福という結末が最後にある苦難であるということ。ラシは「苦難の最後は（幸福という）結末に変わる。そして、ダビデがそこから生を受けるといことが実現する」と注釈する。

¹⁵ 根本豪「古代末期ラビ・ユダヤ教におけるヨブのイメージ——バビロニア・タルムード ババ・バトラ 14b-16b から——」『旧約学研究』第7号（2010年）、5頁。

¹⁶ 「ヨシュアは彼の書物と、トーラーの八つの節を書いた」と続く。「八つの節」とは申命記の最後の八節（34：5-12）をさす。ナフマニデスはこの意見を拒絶し、トーラーは最初から最後まですべてモーセによって書かれたと考えたことは、本論文第2章の『トーラー註解』序文の分析で見たとおりである。

¹⁷ 「エフォ」は疑問、命令、懇願、仮定などの文の接辞。R・レヴィ・バル・ラフマが引用しているのは、『『どうか』 אַפּוֹ、私の言葉が書き留められるように』（ヨブ 19：23）と、『『一体』 אַפּוֹ 何によって（中略）分かるでしょうか』（出 33：16）である。

¹⁸ 「エフォ」 אַפּוֹ を含む一節は、イサク（創 27：33）およびヨセフ（創 43：11）の記述にもみられる。

ていないからである。

だが、タルムードの賢者たちはそこで R・レヴィの教えを無下に切り捨てたりはしない。彼らは R・レヴィが自説の根拠として引用したヨブ記の一節、「どうか (『エフォ』)、私の言葉が書き留められるように。碑文として刻まれるように」(ヨブ 19:23) にあらためて注目する。R・レヴィはこの一節の前半を根拠として挙げたのだが、賢者たちはむしろ後半の「碑文として刻まれるように」に注意を向ける。鍵となるのは「刻まれる」**ויחקו**という表現である。この表現から、賢者たちはモーセが「立法者」**מחוקק** (申 33:21) と呼ばれることを想起する¹⁹。「刻まれる」と「立法者」が同じ語根に由来する語であることから、ヨブ記 (19:23) でこの表現を使ったのはモーセであるという推測が成り立つ——もちろんその前提には、「立法者」という申命記の表現をモーセ自身が書いたという想定がある——。

こうして、R・レヴィのいい加減な(?) 根拠は、後代の学習によって救われた。ヨブ記 19:23 の一節は、その前半において「ヨブはモーセの同時代人である」ことを、後半において「ヨブ記の作者はモーセである」ことを教えている。後半の帰結は、怪しかった前半の「エフォ」解釈にも確からしさをもたらしたのである。

多様なヨブのイメージ ヨブは義人なのか？

ヨブをモーセの時代の人物とする以外にも、ラビ文学ではヨブのイメージは実に多様である²⁰。ルイス・ギンズベルグが集めたユダヤ教の伝承のなかには、たとえば「ヨブはヤコブの兄弟エサウの孫であり、同時にヤコブ自身の娘婿である。なぜなら、彼はディナを二人目の妻に娶ったからである」というものがある²¹。他にも以下のような伝承が残っている。

- 1) モーセの同時代人であり、カナンの地への偵察がおこなわれたときそこに住んでいた。
- 2) イスラエルの民がエジプトに入ったときに生まれ、出エジプトが起こったときに死んだ。
- 3) 士師の時代の人物。
- 4) ソロモン王の同時代人。
- 5) ネブカドネザル王の同時代人。
- 6) アハシュエロス王の同時代人。
- 7) バビロン捕囚からの帰還民で、ティベリアに学塾を建てた
22. 8) 実在しない架空の人物。

また、タルムードにはヨブがイスラエル人なのか異邦人なのかという論争も収められている。R・エルアザルや R・ヨハナン (上述の 7) の立場) はヨブがイスラエル人であると考えたが、逆にヨブは異邦人の預言者であるという教えもある。後者によると、ヨブだけで

¹⁹ 「彼は自分のために最上のもを選び出した。『立法者』 **מחוקק** (新共同訳は『指揮者』) の取り分がそこにあったからだ」(申 33:21)。

²⁰ Judith R. Baskin, "Rabbinic Interpretations of Job," in *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job* (eds. L.G. Perdue and W.C. Gilpin, Nashville: Abingdon Press, 1992), pp. 101-110; Glatzer, "The God of Job and the God of Abraham"; 根本「古代末期ラビ・ユダヤ教におけるヨブのイメージ」。

²¹ Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, trans. H. Szold and P. Radin, 2nd edition, 2 vols., Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003 (originally *The Legends of the Jews*, 7 vols., 1909-1938), vol. 1, p. 451. また、MD『創世記ラッバー』(57:4) では、ヨブはアブラハムの同時代人とみなされている。

²² Ibid. p. 452.

なく、彼と論争した三人の友人（エリファズ、ビルダド、ツォファル）と最後に登場するエリフも異邦人の預言者と考えられている²³。また、ヨブを異邦人とする別の意見では、彼は確かに敬虔な者であったが、死後の「来たる世」で復活することはないとされる。来たる世での生はイスラエルの民だけのものだからである²⁴。

もうひとつの重要な争点は、ヨブが義人なのかというものである。そのさい、比較の対象としてアブラハムがしばしば引き合いに出される。ヨブ記の冒頭では、天上の集会にやってきたサタンと神との問答が記されるが、賢者たちはサタンの言葉を「世界の主よ、私は全世界を歩き回っていましたが、あなたの僕アブラハムのように篤信の者を見つけることはありませんでした」²⁵と解釈する。そして、サタンに対して神は「お前は私の僕ヨブに気づいたか。地上で彼ほどの者はいまい」（ヨブ1：8）と答えた。賢者たちの解釈では、神とサタンはアブラハムを思い浮かべながらヨブのことを話していたのである。

はたしてヨブはアブラハムよりも敬虔なのか。ヨブをイスラエル人とみなしていたR・ヨハナンは肯定する。R・ヨハナンは「ヨブについて言われていることは、アブラハムについて言われていることよりも偉大である。アブラハムについては、『あなたが神を畏れる者であることが、いまわかったからだ』（創22：12）と書かれているのに対し、ヨブについては、『無垢な正しい人で、神を畏れ』（ヨブ1：8）と書かれている」と説明する。アブラハムについての聖書の一節はイサク奉獻の場面の言葉である。彼の敬虔さを最も象徴する出来事において神がアブラハムに贈った言葉よりも、ヨブについて神がサタンに言った言葉の方が多くの賛辞を含んでいるというのである²⁶。

²³ この伝承によれば、異邦人の預言者は七人、バラムと彼の父、およびヨブ、エリファズ、ビルダド、ツォファル、エリフである。

²⁴ 神がヨブに災いをもたらしたとき、ヨブは神を呪い、罵った。それにもかかわらず、神が二倍の報酬を与えたのは二倍にしたのは、この世においてのみ報酬を受け、来たる世から彼を追い出すためであったということである。また、この立場はヨブが来たる世での生にふさわしいかどうかをめぐるR・エリエゼルとR・イエホシュアの論争にもとづいている。

²⁵ もちろんヨブ記にはアブラハムは登場しない。ラビたちは「ある日、主の前に神の使いたちが集まり、サタンも来た。主はサタンに言われた。『お前はどこから来た。』（中略）サタンは答えた」（ヨブ1：6-7）という一節を解釈した。

²⁶ ヨブの信仰を高く評価する立場の一例として、エフライム・E・ウルバッフはR・イエホシュア・ベン・ヒュルカノス（*有名なR・イエホシュア・ベン・ハナンヤとは別人）の説話を挙げる（トセフタ「ソター」4：1）。R・イエホシュアは、ヨブが愛のみによって神に仕えたと述べているが、ウルバッフは「そこには愛という語の理解そのものについての変化がある。それは、愛から生じる恐れ、すなわち疑問も抗議もなく、忠誠を尽くして受け入れるという恐れだけではない。それは、天罰から、さらには天への非難すらから生じる愛でもある」と解説する。つまり、R・イエホシュアによれば、ヨブへの災いを罰とみなす解釈や、その災いに対するヨブの不平は、それ自体が新たな「愛」の表現であり、アブラハムが体現した「愛から生じる恐れ」とは別のかたちの、しかしそれもまた愛なのである。Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. I. Abrahams, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, pp. 408-409.

だが、R・ヨハナンのような立場は少数派であった。多数を占めたのは、ヨブの信仰をアブラハムのそれよりも劣ったものとみなす立場であった²⁷。ヨブが来たる世での生を受けられないという見解を根拠づけるものとして、神がヨブに災いをもたらしたとき、ヨブが神を呪い、非難したという主張がある。また、R・レヴィの教えでは、サタンとペニナ²⁸は「天のための意図を持っていた」とされる。「サタンはほむべき聖なるお方の考えがヨブに傾いたときに言った。『アブラハムへの慈悲を忘れるなど、とんでもない』」。つまり、サタンはヨブよりもアブラハムをより敬虔な者とみなしていたというのである²⁹。

さらに、ラビたちはヨブ記テキストの綿密な釈義によって、「ヨブは義人だったのか」という根本的な問題に取り組んだ。ヨブを義人として高く評価する R・ヨハナンは、「牛に畑を耕させ、その傍らでろばに草を食べさせておりますと」（ヨブ 1：14）という、ヨブの家畜についての描写を、「ほむべき聖なるお方はヨブに来たる世の味を味わわせていた」と釈義する。牛によって耕され、まかれたばかりの種から即座に草が生え育ち、それをロバが食べているという、超自然的な生育のイメージを読み取ったのである。それは「来たる世」の光景に他ならず、ヨブはそうした死後の世界の幸福をすでにこの世で享受するほどの義人だったと R・ヨハナンは主張する³⁰。

しかし、ここでも鋭い反対意見が示される。たとえばラバはヨブ記の釈義を通じて、ヨブが義人であることを疑う。災いが家族や財産だけでなく身体にまでおよんだとき、妻に「神を呪って、死ぬがましでしょう」と言われたヨブは、「私たちは、神から幸福をいただいたのだから、不幸もいただくのではないか」と答える（ヨブ 2：9-10）。この返答について、

²⁷ Glatzer, "The God of Job and the God of Abraham," pp. 99-100. ギンズベルグもヨブについて描写するさい、アブラハムの方がヨブよりも敬虔であるという意見を採用している。Ginzberg, *Legends of the Jews*, pp. 451, 453. 同様の見解は、MD『創世記ラッパ』49：9 などにある。

²⁸ エルカナの妻のひとり。「彼はハンナを愛していたが、主はハンナの胎を閉ざしておられた。彼女を敵と見るペニナは、主が子供をお授けにならないことでハンナを思い悩ませ、苦しめた」（サム上 1：5-6）。だが、ハンナによる主への祈りが認められ、彼女はサムエルを産んだ。

²⁹ 次のようなエピソードもある。アブラハムがソドム滅亡に反対する訴えかけのなかで、「正しい者を悪い者と同じ目に遭わせるようなことを、あなたがなさるはずはございません」（創 18：25）と言ったのに対し、ヨブは「だから私は言う、同じことなのだ、と。神は無垢な者も逆らう者も同じように滅ぼし尽くされる、と」（ヨブ 9：22）と非難したからである。この態度の相違から、二者はそれぞれにふさわしい返しを受ける。つまり、アブラハムは良き報酬を、ヨブは罰を受けるのである（MD『創世記ラッパ』49：9）。同様に、神を「愛する」のではなく、神を「畏れる」ヨブ像として、ヨブはエジプトの宮廷でファラオに仕える者であったという意見も見られる。R・イシュマエルは、ヨブは罰を受けることを恐れて神を畏れた人物であり、神への愛は見いだされなかったと主張する（TY ソター 5：8）。Urbach, *The Sages*, pp. 412-413.

³⁰ R・ヨハナンの主張は、来たる世での生を受けられないという批判的な見解に対する創造的な逆転と言えるかもしれない。なぜなら、その批判のなかでは、神が来たる世での生という報酬を与える代わりに、この世での報酬を倍加したと主張されているからである。R・ヨハナンはこの倍加を「来たる世からの拒絶」という罰の結果とは考えていない。

ヨブ記自体には「このようになって、彼は唇をもって罪を犯すことをしなかった」(2:10)と書かれている。神に対するヨブの信頼の堅さを示す言葉だということである。ところが、ラバはこの一節をまったく逆の意味で理解する。ラバは「彼は舌では罪を犯さなかったが、心のなかでは罪を犯した」と主張する。ヨブは心のなかで神に反逆していたが、それを口にしなかったというのである。さらにラバの非難は続く。「ヨブは皿をひっくり返すことを求めた」³¹、「ヨブは世界全体を神の裁きから免除することを求めた」³²、「ヨブは死者の復活を否定している」³³といった具合である。ラバの描くヨブ像は、不完全な義人というよりも、もはや神の栄光や神慮、死者の復活を信じない罪深き悪人に近い。同様に、ラヴも「ヨブの口には塵が置かれるべき」という文言を繰り返し、ヨブがみずからを天界の存在に連なる者とみなしたことや、僕の身分でありながら主人である神と言い争いをしたこと、他人の妻を見つめていたことを挙げて、ヨブの驕りや欲望を非難する。こうしたネガティブなヨブのイメージは、ヨブ記全体の主題を見通したうえで描かれるというよりも、テキストの細部に対する——いささか独創的で懐疑的な——読解から浮かび上がってくるものである。ラビたちのヨブ像は、ヨブ記の作者や『ヨブの遺訓』で描かれる「完全な義人としてのヨブ」とは著しくかけ離れたものとなったのである³⁴。

ラビ文学におけるヨブ記読解は、ヨブ記に義人の苦難と贖いという「本質的な」主題が存在するという前提を揺さぶる。ラビたちはヨブが義人であることを完全に否定しているわけではない。むしろ興味深いのは彼らの意見の多様性であり、それを可能にする彼らのヨブ記読解の方法である。ラビたちは神学的な主題を明確に設定したうえでヨブ記を読み進めているのではない。むしろ、ヨブ記のテキストの細部に目を向け、ときに独創的な深読みを交えながら、豊かな想像力をはたらかせてヨブという人物を練り上げていく。ヨブ記もタルムードもさまざまな人物が語る多声的な言説を形成しているが、そのなかでヨブの義人性は大きく振れている。一方には、ヨブをアブラハムよりも義なる者とみなす見解がある。もう一方には、ヨブはそれほどの義人ではないかもしれないという懐疑がある。ラビ文学にお

³¹ ラシの注によれば、ヨブはすべての神の栄光を取り除き、呪い、罵ったということ。

³² ヨブは善人と悪人が運命的に定まっていると考え、神が創造した悪の衝動を自制するためのトーラーの力を認めなかったということ。ここでラバが釈義しているヨブ記の一節は、エリファズがヨブを批判する言葉である。神は善人と悪人を創造したというヨブに対し、エリファズは「あなたは神を畏れ敬うことを捨て、嘆き訴えることをやめた」(ヨブ15:4)と答える。ウルバッフによれば、エリファズの答えはトーラーを実践するという行為によって、人は神の創造した悪の衝動を自制できる、つまり悪人は善人になれるという考えを表している。Urbach, *The Sages*, pp. 282-283.

³³ 「密雲も薄れ、やがて消え去る。そのように、人も陰府(シェオール)に下れば、もう、上ってくることはない」(ヨブ7:9)という一節から。

³⁴ 並木はラビたちがヨブの義人性を低くみなした要因として、ヨブは異邦人であり、異邦人には義人でありうる可能性が現実には存在しないという認識がラビたちの間に行き渡っていたことと、異邦人であるキリスト教徒が「新しいイスラエル」を主張したことを挙げている。一方、ジュディス・R・バスキンはむしろヨブをイスラエル人とみなす立場に、初期キリスト教に対する論争的な意図を見出している。並木『「ヨブ記」論集成』256-257頁; Baskin, "Rabbinic Interpretations of Job," pp. 107-109.

けるヨブ記読解の傾向として、ヨブ記全体の主題よりもヨブという人物に焦点が当てられている。タルムードの賢者たちは「はたしてヨブは義人なのか」という問いを提起し、大いに議論したのである。

3. 中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記読解 サアディアとマイモニデス

ラビ文学におけるヨブ記読解は、ヨブについての多様なイメージを生み出す一方で、「ヨブ記という作品はその全体において何を教えているのか」、「その正典的なメッセージは何か」という問題意識を必ずしも明確にはしていない。そのような意識は、ヨブ記にあらかじめ主題を見定め、聖書という正典全体のなかでその書物の意義や意味を問うことを通じて獲得されていく。ジェイソン・カルマンによれば、聖書のなかでもヨブ記は中世ユダヤ教の注釈家たちをとりわけ強く惹きつけた書物であった³⁵。サアディア・ガオンのような哲学者は、神の正義や神慮（神の摂理）、知識といった神学的な問題を、ヨブ記における対話を通じて考察した。他方、神秘主義的な思潮においては、ヨブの苦難に魂の輪廻および転生の秘義を見出す解釈が現れてきた。さらに、ラシの学派を中心とするツアルファト（北フランス）の注釈家たちは、ヨブを完全ではない義人とみなすことも多く、その意味でラビ文学の主流をなすヨブ像を色濃く受け継いでいた³⁶。

詳しくは次章で論じるが、ナフマニデスはヨブ記に秘義的な解釈を適用し、それによって新たなヨブ記読解の可能性を示した³⁷。ただし、『トラーラー註解』でもそうだったが、ナフマニデスの『ヨブ記註解』は、ヨブ記の秘義的解釈の註解ではない。やはり秘義についての言及は限定的かつ断片的であって、註解の大部分でおこなわれているのは、ヨブ記全体の主題を設定し、それを考察することである。そして、その主題設定にはマイモニデス論争で問題となった哲学の受容や、中世ユダヤ教哲学のヨブ記読解が多分に影響している³⁸。

『ヨブ記註解』序文では、神慮についての「ギリシャ人の長」（アリストテレス）とその追従者たちの見解が取り上げられる（*KRI*, p. 20, 22-23）。また、ナフマニデスはヨブ記におけるヨブの救済を、「知恵を獲得することによる救済」として理解する。知恵を持たぬ敬虔な信仰者が知恵を得ることによって救われる。この主張が最も明確に見られるのは哲学

³⁵ Jason Kalman, "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies," *Religion Compass*, vol. 2 (2008), pp. 828.

³⁶ Ibid. p. 832; Nahum N. Glatzer, "The Book of Job and Its Interpreters," *Essays in Jewish Thought*, pp. 112-114.

³⁷ Herbert W. Basser, "Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Nahmandies (Ramban)," in *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* (eds., I. Kalimi and P.J. Haas, New York: T & T Clark International, 2006), pp. 91-105.

³⁸ グラツァーは具体的にイブン・エズラやマイモニデスの影響を指摘する。Glatzer, "The Book of Job and Its Interpreters," pp. 114-116.

的なヨブ記読解なのである。

ユダヤ教におけるヨブ記の哲学的解釈は中世イスラーム世界をその嚆矢とする。言語学や文法学が確立され、聖句の意味を吟味するための有効な手段として認識されたこと、神慮や神の正義についてのイスラーム神学者たちの関心の高まりとそれに対する応答の必要性、そして根源的な動機としてあったのはやはり著者自身が体験する迫害や苦難である。これらの要素が、ヨブ記に神学的・哲学的な主題を発見するという新たなアプローチを起動させた。ヨブ記のテキスト全体を丹念に読み、神の知識や神慮についての哲学的議論を投影するという「革新」が起こったのである。

中世ユダヤ教のヨブ記解釈研究全体に目を向けると、この哲学的潮流についてはかなり研究が進んでいる³⁹。ここでは哲学的解釈の開拓者であるサアディア・ガオンと、ナフマニデスを含む後代の注釈家たちに大きな影響を及ぼしたマイモニデスを取り上げたい。サアディアはヨブ記のヘブライ語原典をユダヤ・アラビア語に翻訳し、注釈を施した。その註解は『神義論の書』*Kitab al-Ta'dil*と名づけられた⁴⁰。トラーの翻訳と同じようにこの『神義論の書』にも序文が付されているが、この序文はサアディアのヨブ記読解の方法を端的に表している点で重要である。一方、マイモニデスはヨブ記の註解を著したわけではないが、哲学書『迷える者の導き』でヨブ記の解釈をおこなっている（III：22-23）⁴¹。以下では、この二つのテキストにおけるヨブ記解釈の特徴を描出する。

神の恵みとしての苦難 サアディア『神義論の書』序文

サアディアの『神義論の書』序文におけるキーワードは「神の恵み」である⁴²。サアディ

³⁹ Kalman, “Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies,” p. 828. この分野の最も重要な研究のひとつは、Robert Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁴⁰ テキストはレン・E・グッドマンの英訳 (Saadia Gaon, *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia ben Joseph al-Fayyumi*, trans. L.E. Goodman, New Haven: Yale University Press, 1988) と、ヨセフ・カフィフのユダヤ・アラビア語原典つき現代ヘブライ語訳 (סעדיה בן יוסף פיומי, איוב: עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל וחלק הדקדוק למהרי"ץ, תרגום ו תשל"ג, תשל"ג, תשל"ג, תשל"ג) を使用する。引用ページの表記はグッドマン版に依拠する。グッドマンは *Kitab al-Ta'dil* を *The Book which Confirms (Divine) Justice* (「神の正義を確かめる書物」) と訳している。Saadia, *The Book of Theodicy*, p. 146 (n. 63).

⁴¹ テキストはシュムエル・イブン・ティボンのヘブライ語訳 (משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, תרגום, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א) を使用する。また、シュロモ・ピネスの英訳 (Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1963) と、ヨセフ・カフィフの現代ヘブライ語訳 (משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגום, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז) も参照した。ピネス訳とカフィフ訳はいずれもシュロモ・ムンク (後にイサカル・ヨエル) が校訂したアラビア語テキストを基盤としている。ムンク (ヨエル) 版の書誌情報は次のとおり (一部簡略化)。Shlomo Munk, *Le Guide des Égarés*, 3 vols. Paris, 1856-66; Issachar Joel, *Dalalat al-hairin*, Jerusalem: J. Junovitch. 1930/31.

⁴² Saadia, *The Book of Theodicy*, p. 123-125.

アは神の恵みを、被造物の世界における神のはたらきかけのすべてを説明する原理として理解する。この世界が無から創造されたことや、イスラエルの民に戒律が与えられたことは、すべて神の恵みのなせる業であるが、それだけではない。神の恵みにはこの世に対する「ネガティブな」はたらきかけも含まれる。人々に降りかかる苦難や疫病、すべての損害もまた神がその恵みにおいて与えたものである。義人であれ、悪人であれ、被造物が受けるあらゆる苦難は例外なくその者自身のための神の恵みなのである。

次に、サアディアは苦難を三つに分類する⁴³。第一は鍛錬と教育である。苦難が人々に与える痛みはすべてその者自身のためである。それは父親が子供をしつけることに譬えられる。つまり、痛みを伴う鍛錬によって、受難者に分別のある振る舞いを身につけさせることが目的である。第二は浄罪と罰である。罪を犯した人間は神の恵みにおいて罰せられ、苦難を受ける。これが神の恵みであるのは、苦難によってその者の罪が清められるからである。それは病から患者を解放するための苦い薬に譬えられる。そして、第三は試練である。神はときに高潔な僕に苦難を与える。神はその者が苦難に耐えられることを知っており、その者が耐えたとき神は報酬と祝福を与える。これが神の恵みであるのは、永遠の祝福がもたらされるからである。

恵みとして神が与える苦難は、ときに恐ろしい災いとして現れる。「しかし」とサアディアは言う。「我々の運命を定めるお方は、この世すなわち試練の世界から報酬の世界へ我々を移して下さる。本当に関心の対象となるのは、賢きお方が被造物を楽しませるか、あるいは悲しませるかではない。それらが確かだと思えることがかのお方の知恵の基準なのではない。むしろ、かのお方の知恵がそれらの基準なのである。それゆえ、その望みのままにおこなう賢きお方は称えられよ」⁴⁴。サアディアはいかなる苦難においても神の不正義は明確に否定されると考える。すべては神の恵みであり、義人の苦難もまた例外ではないのである。

また、『信仰と意見の書』において、サアディアは義人の苦難に主題を限定して説明する⁴⁵。サアディアは義人に対する災いを二つに分ける。義人がわずかに犯した罪に対する「罰」と、そのような罰とは無縁の「試練」である⁴⁶。罪を犯していない義人もまた、神の恵みにおいて、試練というかたちで苦難を受けることがある。この見解は、彼のヨブ記読解において重要な意味を持つことになる。

そして、サアディアはヨブ記という書物を定義する。

⁴³ Ibid. pp. 125-127.

⁴⁴ Ibid. p. 127. 一部カフイフ訳を取り入れた。

⁴⁵ 『信仰と意見の書』第5巻3章。Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. S. Rosenblatt, New Haven: Yale University Press, 1948, pp. 213-220.

⁴⁶ ロバート・アイゼンやグッドマンは、とりわけ後者の「試練としての苦難」について、サアディアはイスラームのムータズィラ派とラビ文学（特にイサク奉獻についてのミドラシュ）から着想したと指摘する。Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, pp. 18-20; Saadia, *The Book of Theodicy*, p. 30ff.

さらに、我々にはひとりの義なる者の歴史の記録がある。彼は試みられ、誰にも認められる不屈さをもってその試練に耐えた。彼は来たる世における永遠の祝福を約束され、この世において彼が望むよりもはるかに多くのものを与えられた。それが預言者ヨブである——彼の上に平安あれ——。自分に苦難が降りかかるときに脳裏をよぎる考えは、あらゆる時代を通じて四つの種類であり、それらはヨブの時代において現れたものと一致する。そのことを知る神は、このすべてが我々に明らかになることを求めた。我々がそこから学び、正しい見解を発見し、その正しさを確かめ、残りを捨て去るために。それゆえ、神はヨブの試練と苦難の記録——彼の言葉、彼の友人たちの言葉、それぞれの議論、そしてエリフの反駁——を明らかにさせた⁴⁷。そこには、この方法によって、人々が試練に耐えることの限界に達したとき、その心にある事柄を明らかにするという目的があった⁴⁸。

サアディアによれば、ヨブ記とはひとりの義人の歴史を描いた書物である。そして、ヨブ記（とその註解）を人々の教導のための書物として位置づけている。ヨブの言葉、三人の友人（エリファズ、ビルダド、ツォファル）の言葉、彼らの議論、そして後に登場するエリフの言葉は、苦難に直面した人々が心に浮かべる考えを表現している。ヨブ記の登場人物たちは、サアディアの配役にしたがって、彼が分類したそれぞれの苦難を説明する代理人となるのである。

まず、ヨブ自身は苦難を神の懲らしめだと考える。神は罪を犯していない人間にも鍛錬のための苦難を与えることがある。だが、それは神の不正義ではない。神がその意志において苦難を与えることは、神が正義を歪めることを意味しない。そして、サアディアによれば、ヨブはまぎれもなくそのことを理解していたのである。

次に、ヨブを批判する彼の友人たちは、この苦難がヨブの犯した罪に対する罰であると主張する。神は全き正義であり、間違ふことはありえない。ゆえに、友人たちはヨブが罪を犯していたに違いないと疑う。したがって、ヨブと友人たちの対話は、「鍛錬のための苦難」と「罰としての苦難」という二つの主張の争いとして理解される。しかし、サアディアによれば、ヨブと友人たちはともに神が完全な正義であることを確信しながら、義人の苦難を正しく説明できなかった。神の正義を信じることと、苦難についての知識を得ることは別の問題なのである。

ヨブは神（の正義）を深く信じる敬虔の徒であった。だが、彼には知識がなかった。さらなるキャスト、すなわちエリフの意義はそこにある。エリフはヨブと友人たち双方の説明を退け、ヨブの苦難は義人を祝福される状態へと導く「試練としての苦難」と説明する。

⁴⁷ ヨブ1:1の注釈では、モーセがヨブ記の作者であるというタルムードの意見をサアディアも受け入れていることが示される。Saadia, *The Book of Theodicy*, p. 152.

⁴⁸ Ibid. pp. 127-128.

そして、最後に嵐のなかから語りかけた神はこのエリフの説明を承認するのである⁴⁹。

繰り返すが、この論争劇では神が完全な正義であるという確固たる信念を登場人物全員が共有している。ヨブが義人であることと、神の正義が完全であるという信仰がなければ、この演劇は成立しない。それゆえ、タルムードに見られたような、ヨブが舌ではなく心のなかで罪を犯していたというような懐疑的な立場は初めから退けられている。ヨブや友人たちの説明は、この世界にもたらされる苦難の説明としては正しい。ただ、それは神によって完全な義人として認められた者が受ける苦難を説明するものではなかったのである。皮肉にもヨブは完全な義人であるがゆえに自分の苦難を理解できていなかった。そして、「試練としての苦難」という正しい答えを示す者、エリフを必要としたのである。

サアディアにとって、ヨブ記とは苦難を、正確には義人の苦難を説明する教導的な書物であった。ロバート・アイゼンは、聖書に書かれた出来事に将来の事柄の予示を見出すサアディアの聖書解釈全体に、「教訓としての聖書」という教典理解がみてとれると主張する。聖書を読む者は現在について、あるいは将来について聖書から学ばなければならない。そのような方針がサアディアのヨブ記解釈に見られるというのである⁵⁰。サアディアはその読者が実際に苦難に直面する状況を想定している。そのとき読者はどのように行動すべきなのか。サアディアは次のように指南する。

したがって、もし自分自身を調べ、そのような罰を求めるものが何も見出されなかったら、それらは理由なきものであったことを知る。そして、我々はそれらを試練と呼び、辛抱してそれらに耐える。それは預言者が神について、「そのお方を待ち望む者はみな幸いである」（イザ 30：18）と言ったとおりである。いずれの場合においても、我々はいかなる不正義も創造主に帰してはならない。むしろ、我々はそのお方が自らの書物において、ご自身について述べられたこと、「主はそのなかにいまして正しく、云々」（ゼファ 3：5）を固く受け入れるのである。そして、そのことのゆえに、この書物に『神義論の書』という書名が与えられるのである⁵¹。

サアディアの教えは、苦難に直面したら自分自身を調べよというものである。罪が見出されれば、その苦難は罰である。そうでなければ、それは試練である。

それはいささか冷淡に聞こえるかもしれない。なぜなら、苦難が罰なのか試練なのか、結局のところ受難者がそれを決めるしかないと言っているからである。このような指南に対

⁴⁹ エリフに対する高い評価は中世ユダヤ教におけるスタンダードとなった。他方、ヨブを聖人とみなす『ヨブの遺訓』では、エリフはサタンの手先として描かれており、両者における評価はきわめて対照的である。Glatzer, "Job and Its Interpreters," pp. 110-111.

⁵⁰ Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, pp. 35-36. アイゼンはサアディアの創世記註解における予示的な読解と、彼のヨブ記註解における読解に共通性を見出している。

⁵¹ Saadia, *The Book of Theodicy*, p. 130.

しては、苦難が罰なのか試練なのかは重要ではない、それがわかったところで苦難者の心は晴れないという批判もあってしかるべきである。だが、その批判はヨブ記の物語においても、またその哲学的読解においてもさして意義を持たない。なぜなら、ヨブは——サアディアによればエリフのおかげで——充足を得たからである。物語の結末はすでに決まっている。ヨブは正しい答えを得ることができ、救われたのである。そして、ヨブを領かせたのは、試練としての苦難という主張が持つ教訓的な説得力であった。もはやストーリーを作り出す必要はない。完結したストーリーを説明することが求められていたのである。

神学的な論争劇を演出するサアディアにとって、ヨブ記に対する関心は初めから一点に集約されていた。それは、いかなる苦難に直面しても「我々はいかなる不正義も創造主に帰してはならない」ことを堅くうち立てることである。苦難を分類することも、ヨブ記の対話を神学論争とみなすことも、すべてはこのためであった。ヨブ記の教訓的な意義を強調するこの議論全体において、サアディアの関心は終始神の事柄に、神の正義を証明することに向けられている。だからこそヨブ記を、そして自らのヨブ記註解を『神義論の書』と名づけたのである。神義論とは単純に悪の存在について思考することでもなければ、苦難者の心をたどる物語を生み出すことでもない。それは、神の正義を証明し、神について弁護することである。サアディアは「神の恵み」をすべての基礎にすえ、神の正義と義人の苦難とのあいだの矛盾を取り払うことにこの註解を捧げた。それは神のための議論なのである⁵²。「神の恵み」、神の知恵は人間にははかり知れない。知性の届かない神の正義を、それでも決してゆるがない信念のもとで受け入れること。サアディアがヨブ記を注釈し、『神義論の書』の名を冠した理由はそこにあった。

苦難を乗り越えるために マイモニデス『迷える者の導き』III：22-23

サアディアの描くヨブが神の正義を決して疑わない不惑の人であるのに対し、マイモニデスのヨブはいささか反抗的である⁵³。『迷える者の導き』III：22で、マイモニデスは「この主題（ヨブ記）における驚くべきこと」として、「ヨブを知恵のある者とは描かない。『賢い者』や、『理知のある者』、『知性ある者』とは言わず、高德で行動が正直であると描かれている」と言う。さらに、「もし彼が賢い者であったなら、その出来事（苦難）が彼に疑いを抱かせることはなかった」と付け加える⁵⁴。マイモニデスはヨブの行動の正直さについては肯定するが、ヨブは決して賢い者ではなかったと断言する。その点ではサアディアと同じ

⁵² このような主題設定を終えた後で、サアディアはヨブ記のテキストを解釈するための原則に言及する。それは、理性、言語学、そして伝統である。また、ヨブ記の難解な問題として、サタンの正体、ヨブの苦難の詳細、登場人物たちの議論およびそれぞれの発言の主旨、そして最後に現れる神の言葉を挙げて、それらを説明すると述べる。その方法として、ヨブ記のテキストの翻訳と、その平易な意味での解釈、さらに寓意的な意味についての追加説明をおこなうと述べる。Saadia, *The Book of Theodicy*, pp. 130-132.

⁵³ Glatzer, "Job and Its Interpreters," pp. 119-121.

⁵⁴ משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, עמ' 444.

だが、苦難に直面するとき知識を欠いた人間は神を疑うと述べており、この点ではサアディアと異なっている。

また、ヨブ記の対話を神学的な論争としてとらえる着想もサアディアと同じだが、マイモニデスの場合は彼が生きたイスラーム圏の思潮をそこに重ね合わせている (III:23)⁵⁵。ヨブはアリストテレス (神慮は種のみにおよび、個にはおよばない)⁵⁶、エリファズは「我々の律法」(良き行いには良き報い、悪しき行いには罰)、ビルダドはムータズィラ派 (より大きな報酬のための試練)、ツォファルはアシュアリー派 (神は恣意的に行為し、人間にははかり知れない) の見解を表現している⁵⁷。これらは「神慮についての従来の諸見解」であるが、さらにエリフが新しい見解を示す。エリフは「年月においては彼らより年少であるが、知恵においては最も偉大な」者であり、彼は神慮について正しく説明しているとマイモニデスは評価する。その説明はやや謎めいているが、最も重要な点は「かのお方の見守り (神慮) は、我々の見守りと同じではない」ということである。そして、ヨブに対してさまざまな自然の驚異を見せる神の言葉 (ヨブ記 38 章以降) も、エリフの言葉を承認している (神が創り出した自然を人間の知性は把握しきれない)。人間と同じ尺度で神の摂理や支配、目的を押し量ってはならないというのが、マイモニデスの理解するエリフの主張である。

マイモニデスはサアディア同様、エリフの主張を高く評価するが、上記の説明だけではその理由が見えてこない。神慮と人間の見守りの根本的な断絶を指摘するだけであれば、従来の諸見解 (特にツォファル) を超えるものではないからである。だが、マイモニデスの力点はその「断絶」を主張すること自体にはない。むしろ、その断絶があるからこそ、人間の知性は完全なる神の摂理へ向かわなければならない、人間は神を知ることをめざさなければならないのである⁵⁸。マイモニデスはこう続ける (III:23)。「人がこのこと (断絶) を知る

⁵⁵ .449-455 עמי ,רש

⁵⁶ これは、ヨブが三人の友人たちとの論争をするなかで陥った見解として位置づけられている。それ以前、つまり災いが降りかかった段階でのヨブは、「知恵を持たず、神を知らず、大衆と同じように伝承によってのみ」、その出来事を受け止めていた。「ヨブには健康や富、子孫のようなものが成功であり、それらが目的であるように見えていた。いまだ、彼は思索ではなく、物語によってのみ神を知っていたのである」。なお、後半の訳はピネス訳 (493 頁) とカフィフ訳 (326 頁) を参照した (イブン・ティボン訳では「物語によって」の部分がない)。ただ、ピネスらが参照するムンク版 (アラビア語テキスト) にも「物語によって」の部分はなく、ピネスらによる付加であるとも考えられる。

⁵⁷ この分類は神慮についての諸見解のまとめ (III:17) にもとづいている。マイモニデスは神慮についての見解が以下の五つに分ける。1) 神慮の存在を否定する「エピキュロス」、2) 種のみについて神慮を認めるアリストテレス、3) すべては神の意志によって運命づけられているとするアシュアリー派、4) 完全な信賞必罰があり、あらゆる被造物に対する完全な神慮があり、たとえこの世で不幸を被る義人がいても来たる世で報酬を受けられるとするムータズィラ派、5) 律法の教えを無条件に受け入れて、幸福と苦難をすべて応報の結果と信じてしまう「我々の律法の見解」、あるいはそれを文字通りに信じる大衆たちの見解。そして、それらを超えたところに、知性によって到達しうる神慮についての見解が位置づけられる。⁵⁸ .420-431 עמי ,רש

⁵⁸ 知的な完成へと向かうことの重要性については、III:54 でまとめられている。その「真の人間の完

とき、あらゆる（苦難の）⁵⁹出来事は彼にとって容易なものとなるだろう。それらの出来事が神への疑いを増し加えることはない。神は知っているのか、知らないのか。神は見守ってくださるのか、見棄てられたのか、と。むしろ、それは神への愛を増し加えるであろう」⁶⁰。

自分に降りかかる苦難、神との「断絶」についての認識、それらが「神への愛」を増し加えるという主張は驚くべき逆転である。自分では理由のわからない災いに苦しむ者に向かって、「神慮と人間の見守りはまったく違う」と言うことが、なぜその者の苦難をやわらげ、神への愛を深めることにつながるのか。それはきわめて不可解なことに思える。だが、その不可解さはあってしかるべきなのだ。だからこそ、ヨブ記が必要なのである。この不可能に見える逆転、苦しむ者が神を愛することを可能にするために、ヨブの物語は存在する。

この考え方はマイモニデスによるヨブ記の導入的説明によく表れている。

驚くべきヨブの主題は、我々がいま論じることには属する。つまり、それは神慮についての人々の諸見解を説明するためのたとえ話である。あなたはすでに幾人かの彼ら（ラビたち）の説明や言葉を知っている。「ヨブはいなかった。彼は被造物ではない。それはたとえ話であった」と。一方、彼が実在し、被造物であり、それは実際に起こったことだと考える者たちは、その時代や場所を知らなかった⁶¹。（中略）結局のところ、彼が実在しようとしまいと、そこに見られる事柄のようなことは常にあり、それについて、人々のなかで思索する者たちはみな迷うのである⁶²。

タルムードの多様なヨブ像をふまえて、マイモニデスはヨブ記がたとえ話である可能性に言及する。ヨブが実在するかどうかは重要ではない。そのような話は、つまり義人が苦難を受けるといふ出来事は「常にあり」、人々を迷わせるからである。もっと言えば、たとえ話であるからこそ、ヨブ記は万人にとっての物語となるのかもしれない。

マイモニデスは、ヨブ記の冒頭の記述はあることを教えていると言う。それは、「この者（ヨブ）が無垢で正直な者であり、彼はこのサタンの手に委ねられ、彼に起こるすべての災い、彼の財産や子供たち、彼の身体に起こったことのすべては、サタンにその原因がある⁶³」

成」にいたった者は、知性の高みにおいて、「神についての真の見解」を学び取るのであり、預言者とはそのような者たちであると説明される。^{596-597 עמי, שם} 王宮の比喩をもちいた人間のタイポロジー

(III : 51, ^{577-589 עמי, שם}) は、井筒俊彦によって解説されている。井筒俊彦「中世ユダヤ哲学史」『岩波講座 東洋思想第二巻 ユダヤ思想 2』（岩波書店、1988年）85-87頁。

⁵⁹ ピネス訳 (misfortunes, 497頁) を参照した。

⁶⁰ ^{454-455 עמי, שם} ספר מורה הנבוכים, משה בן מימון, 神の言葉を聞いた後にヨブが言った、「それゆえ、私は塵と灰の上に伏し、自分を退け、悔い改めます」(ヨブ 42 : 6) という一節が引かれている。

⁶¹ TB ババ・バトラ 15a 参照。ヨブの生きた時代についてのタルムードのさまざまな見解を参照したうえで、マイモニデスはラビたちがいつどこでヨブが実在したのかを知らなかったと主張する。

⁶² ^{442-443 עמי, שם} ספר מורה הנבוכים, משה בן מימון,

⁶³ ^{444 עמי, שם}

ということである。そして、『迷える者の導き』III:22の後半はほぼすべてサタンについての考察に費やされる⁶⁴。神に呼び出される前、地上を歩き回っていたサタン(ヨブ記1:8)は、そこに集まっていた「神の使いたち」(同6)とは違い、「魂を支配することのできない」存在であった。そして、マイモニデスはタルムードにおけるサタンについての言及を参照する。それは、「R・シムオン・ベン・ラキシユは言った：それはサタンであり、それは悪の衝動であり、それは死の天使である」⁶⁵という言葉である。さらに、「サタン」שטןの語源は「そこから『それで』הטח、通り過ぎよ」(箴4:15)における「それる」であると説明する。つまり、サタンとは人を「疑いなき真理の道からそらせて、誤りと過失の道へと導く」存在であり、それは「生まれたときに人間のなかに創り出される」「悪の衝動」のことである。マイモニデスは、人間が生来的に持つ「悪の衝動=サタン」がその者を誤らせると主張する。それを克服するための「善の衝動」は、「その者の知性が完成した後にのみ見出される」のである。

マイモニデスがなぜヨブ記にきわめて強い関心を抱いたのかについて、アブラハム・J・ヘッセルは彼の個人的な苦難をその根源的な動機に挙げている。故郷コルドバから始まる数々の迫害と逃避行、そして何よりも海難による最愛の弟ダヴィドの死が、マイモニデスを絶望の淵に追いやった。ヘッセルによる『迷える者の導き』(III:22)からの引用をそのまま引く。

すべてものを深く考える人間は(中略)ヨブのような状況に置かれたら常に途方に暮れる。それゆえ神の知識と摂理に照らして言えるのは、ときには非の打ち所のない完全な人、誠実な取引をし、あらゆる罪を避けてきた人でも、つらい、思いがけない、間断なく襲ってくる、財産、子供たち、自分のからだにかかわる不幸が、彼自身に責任がないにもかかわらず、襲ってくることもある、ということである。⁶⁶

個人的な悲劇の体験のみを根源的な動機とするヘッセルの立場には異論もある⁶⁷。それでも、それを相対化するにせよ、ダヴィドの死以前からすでにその主題を考察し始めていたと想定するにせよ、この体験をヨブ記読解の動機とみなすこと自体には説得力がある。

マイモニデスのヨブ記解釈の重要な点は、「彼自身に責任がないにもかかわらず」さまざまな苦難が誰にでも降りかかるのだという認識から議論を起していることである。ヨブが受けた苦難(財産、子供たち、自らの身体)は、人間が受けるあらゆる不幸の譬えである。

⁶⁴ .444-448 עמי, שם

⁶⁵ TB ババ・バトラ 16a。サタンと悪の衝動、死の天使が同一であるということ。

⁶⁶ アブラハム・J・ヘッセル(森泉弘次訳)『マイモニデス伝』教文館、2006年、154-155頁; משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, עמי .443

⁶⁷ Jason Kalman, "Job the Patient / Maimonides the Physician: A Case Study in the Unity of Maimonides' Thought," *AJS Review*, vol. 32:1 (2008), pp. 117-140. カルマンはマイモニデスの個人的体験のみを根源的な動機に還元する見方に慎重だが、それを動機のひとつとみなすことについては積極的に同意する。

そのような不幸に直面したとき、人はその心の内に宿る「サタン」によって、神の正義や神慮を疑い、迷う。その「迷い」から人を解き放つのは知的完成以外にはない。

ヨブ記を万人のためのたとえ話としてとらえるマイモニデスは、サアディアのように神に目を向けるのではなく、苦難を被った人間の心に光を当てる。ヨブ記とは神の正義という視点から苦難の存在を説明するものではない。苦難は誰にでも起こる。問題なのは、苦難に直面したときの人の心である。マイモニデスは苦難のなかで神への愛にいたることがヨブ記のメッセージであり、存在意義であると考え。ヨブ記におけるヨブと友人たちの対話、すなわち従来の神学的な論争は、知恵（を持つ者＝エリフ）によって乗り越えられなければならない。ヨブの物語にマイモニデスが見出したのは、知的完成による苦難からの救済であった。それはつまるところ、苦難を受け入れ、乗り越えることだったのである。

4. 救済へと導く秘義 ナフマニデス『ヨブ記註解』序文

奇跡としての応報

サアディアやマイモニデスと同じように、ナフマニデスも『ヨブ記註解』序文において、ヨブ記に明確な主題を見出している。ナフマニデスは「ほむべき神は卑しき類の者のことも名士のことも知っておられること」（神の全知）と、「全体にも個々にもそのお方の神慮（摂理）がおよぶこと」（神慮）という、二つの事柄についての信仰が、「我らの師モーセ（中略）のトーラーに由来する大いなる礎石である」と述べ、ヨブ記の著者はそのことを表そうとしたと主張する（*KRI*, p. 17）。神の全知と神慮への信仰というテーマにおいて、ヨブ記とトーラーは主題的に一貫している。それはまさしく正典的な主題である。そして、この礎石を否定する者は、「トーラーを完全に否定している」のであり、「来たる世に分を持たない」（*ibid.*）。彼らは死後の生にあずかることのできない「完全なる悪人」なのである。

次に、ナフマニデスはサアディアと同じように、人間が受ける応報を説明する統一的な原理を導入する。それは奇跡である。ナフマニデスは人間が受けるものすべては奇跡によってもたらされると考える。

ただ、ナフマニデスの言う「奇跡」は独特であり、少し注意を要する（彼の奇跡論は第10章で扱う）。ナフマニデスによると、奇跡とは神が自然の法則を変える仕方で起こす超自然的な現象のみをさすのではない。聖書に描かれているような、多くの者たちが目撃した超自然的な出来事——海が割れる、マナが毎日空から降ってくる、など——は奇跡である。しかし、それらの「広く知られた大いなる奇跡」とは別に「隠された奇跡」というものが存在する。「隠された奇跡」とは、誰も見たことがない奇跡という意味ではなく、それが超自然的でないために、人間の目には自然現象とならば区別できない奇跡のことである⁶⁸。だが、「も

⁶⁸ この二つの奇跡の概念については、『トーラー註解』出エジプト記 13：16、レビ記 26：11 などの注釈で論じられている。PT1, pp. 346-347; PT2, pp. 184-186.

しも自然について、それがすべてを整えていると言うのならば、人は功德あるいは罪によって死ぬこともなければ生きることもない」(Ibid. pp. 18-19)とナフマニデスは言う。つまり、人間の生死を支配するのは自然ではなく、すべて神がもたらす応報であり、そうした神のはたらきかけをナフマニデスは「奇跡」と総称する。

『ヨブ記註解』序文では、この応報としての奇跡の例として、祭司のための供物(テルマー)を俗人が食べたときに起こる神罰のメカニズムが説明される。

テルマーを食べた者は自然が変化することによる死を迎えない、神は病を引き起こす食べ物へと彼を招き寄せたり、あるいは彼が戦争へ出向き、よくあるように命を落としたりするだろうと頑なに言うでしょう。であれば、見よ、彼の天体の配置はその罪によって悪い方へ、あるいはその徳によって良い方へ変化する。また、神は罪を犯した者について、その罪によって彼の考えを変えさせ、罪を犯していなければ食べないような、害を引き起こす食べ物を食べさせるとしよう。だが、それよりも、神は良き食べ物が引き起こす結果を変えて、彼にとって有害なものとしたとする方が容易である。(Ibid. p. 19) ⁶⁹

ここでは、天体が人間の行動を支配、規定するという占星術的な発想にもとづく説明が提示され⁷⁰、それに代わる別の説明がより容易なものとして採用される。それは、テルマーという本来「良き食べ物」に対する神の直接的なはたらきかけである。ここで意図されているのは、応報とテルマーの直接的な因果関係と、そのような関係を現実的に生み出す神の力(奇跡)を明確にすることである。テルマーには現実的な危害を及ぼす力がある。それは神によって与えられた力である。ある宗教的行為(ここでは禁止命令)がその行為者にフィジカルな仕方で影響を及ぼすメカニズムを、ナフマニデスは「奇跡」という概念で説明しようとするのである。

応報という神のはたらきかけがこのように描写された後、議論は神の全知と神慮の信仰の否定に戻る。ナフマニデスによれば、その「否定者」には二つのタイプがある。ひとつは、神の知識の完全性を認めながら、それゆえに神慮を否定する者たちである。その全知ゆえに人間が自らに劣ることを知っている神が、下等な彼らを見守ることはありえないと彼らは考える。もうひとつは、神の全知すらも否定してしまう者たちである。神の知識は被造物の種全般にとどまるものであり、個々にまではおよばない。したがって、個に対する神慮もあ

⁶⁹ デヴィッド・バーガーの説明を参照した。David Berger, "Miracles and the Natural Order in Nahmanides," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 107-128.

⁷⁰ この序文では占星術の主題は掘り下げられていないが、人間の生死を決めるのは自然ではなく、「結末を変えるものとして現れる奇跡であり、天地におよぶ天上の配置(天使、天体、星座)の力である」(KRI, p. 19)という主張があるように、ナフマニデスは占星術を全面的に否定しているわけではない。占星術の受容をめぐるナフマニデスの議論については第11章で論じる。

りえない。それは、種としての人間は神に見守られて存続するが、個々の人間は偶然が支配する秩序なき状況に置かれると彼らは考える。そして、この二者のうち、ナフマニデスが強い懸念を示したのは後者であった。なぜなら、それは「ギリシャ人の長⁷¹ (アリストテレス) とその追従者たち」の意見だからである。そして、神の全知と (個に対する) 神慮を疑う彼らに対して、「神は彼らへの記憶を消し去り、彼らを根絶やしにするであろう」(ibid.) という強烈な言葉を投げつける。

詩篇第73篇の解釈

次に、ナフマニデスは詩篇第73篇⁷²を解釈する。この詩では、「私」という義人の懐疑と悔い改めが表現されている。「私」は「神はイスラエルに対して、心の清い人に対して、恵み深い」(1節) ことを信じられず、足を踏み外しかけていた。「神に逆らう者の安泰を見て、私は驕る者をうらやんだ」(3節) からである。また、「私は心を清く保ち、手を洗って潔白を示したが、むなしかった。日ごと、私は病に打たれ、朝ごとに懲らしめを受ける」(13-14節) からである。

しかし、この詩を詠んでいる「私」は、救いなき現実と神の沈黙に打ちひしがれているのではない。それは悔い改めるべき過去のことだったからである。「私」はかつて悪人の幸福を見て、神の正義を疑った。しかし、いまの「私」は違う。ヨブ記の結末におけるヨブのように、また『ヨブの遺訓』に登場するヨブ (ヨバブ) のように、「私」は嫉妬や疑問を抱いたことを悔い改め、「神は良きお方である」と再び称えるのである。

ダニエル・ジェレミー・シルヴァーはナフマニデスのヨブ記解釈を論じるにあたり、「私の知るかぎり、ナフマニデスは詩篇第73篇を、神慮の問題についての統一的な哲学的語りとして読んだ最初の人物である」と評している⁷³。実際、ナフマニデスは「私は驕る者をうらやんだ」について、「義人の苦難における難問があったことを示している」(ibid., p. 20) と説明し、さらに13-15節を引用して、「悪人の平安」と「義人の苦難」という応報の問題が表現されていると解釈する。

しかし、シルヴァーの考察には二つの問題点がある。ひとつは、平安を享受する悪人たち

⁷¹ アリストテレスをさす。奇跡について論じるなかで「ギリシャ人」の見解を問題する思考法は、『説教「主の教えは全きものである」』とよく似ている (本論文第4章参照)。その意味でも、『ヨブ記註解』とこの説教の成立は比較的近い時期——いずれも1230年代のマイモニデス論争の頃——と考えることはそれほど不自然ではないと思われる。

⁷² この詩はアサフの詩と呼ばれるもののひとつである。アサフはレビ人であり、神殿における詠唱者の集団を組織した人物である。この職務に就く者たちは、豎琴や琴、シンバルを奏でながら神に歌をささげる。預言をしたアサフは、この神殿における奉仕を指導し、くじ引きによる職務の割り当てにおいても、その最初を務めることとなった (歴代誌上25章)。詩篇に収録されているアサフの詩は、第50篇、さらに第73-83篇の計12篇となっている。

⁷³ Daniel J. Silver, "Nachmanides' Commentary on the Book of Job," *The Jewish Quarterly Review*, vol. 60/1 (1969), p. 12.

の言葉である、「神が何を知っていようか。いと高き神にどのような知識があろうか」（11節）を、「(神の力を制限する) 異端の見解」⁷⁴と説明していることである。しかし、ナフマニデスがこの言葉から読み取ったのは、神の「全能」を否定する見解ではなく、神の「全知」を否定する見解である⁷⁵。つまり、先に見た全知・神慮の否定のパターンの後者である。彼らは神が全能であることを否定してはいる。むしろ、その全能を固く信じているからこそ、神の全知を否定するのである。神はあらゆることを実現する力を持つ。その神の知識がもし完全であるとすれば、義人を苦しめ、悪人を幸福にするような「歪んだ裁き」(ibid.) をするはずがない。裁きの歪みは、神が全能でありながら、個人のおこないを知らずに、また理解することなく裁きを下していることの証左だと彼らは考えるのである。ナフマニデスは「驕る者をうらやんだ」義人、つまり「私」の内面に、神の「全知」を否定する深い懐疑を読み取ったのである。

そして、シルヴァーの議論におけるもっと深刻な問題は、「この詩のすべての行が神義論のためのものであると主張したのはナフマニデスが初めてであった」⁷⁶と評して、ナフマニデスの解釈をいわばサアディア的な視点から見ていることである。ナフマニデスが哲学的なヨブ記解釈における伝統的な主題(神の知識や神慮)を意識していることや、これから見るように彼がそうした哲学的解釈にとどまらない秘義的な解釈を試みていることをシルヴァーは正確に指摘している。だが、シルヴァーの分析は「ナフマニデスがこの詩篇を神義論の主題に照らして読んだ」という域を超えていない。彼の分析の視点自体が、苦難の正当性をさまざまな仕方で主張したサアディアの立場に近いのである。

しかし、詩篇第73篇の「私」が、悔い改めた後に神を称え、呼びかけた言葉についてのナフマニデスの説明を見ると、彼の目的は必ずしも神義論ではないことがうかがえる。

「あなたが私の右の手を取ってくださるので、常に私は御もとにとどまることができる」(23節)。これは義人たちが永遠に生きることであり、彼らの子孫と名前が堅く立てられることである。これはこの賢者(「私」)が自分自身をその義人たちに含めているということである。それは、彼が「私は心を清く保ち、手を洗って潔白を示したが、むなしかった」(13節)と言ったとおりである。なぜなら、義人の苦難という難問は、自らが義人であることを知る者だけが抱くからである。滅ぼされた者ひとりひとりが、かのお方にこう言えるからである。「あなたに正義はない。心の清さも、思考の清浄さもない」と。しかし見よ、かのお方がそれらの難問に答えた後、彼は「天で」、その全体において、「誰が私を助けてくれよう

⁷⁴ Ibid., p. 13. () はシルヴァーによる補足。

⁷⁵ シルヴァーの言う「力」powerには、神の全知という意味も含まれている可能性がある。しかし、たとえそうだとしても、神の全知を否定する見解が神の全能を認めることの上に成立していることを指摘していない点で彼の説明は不十分だと言わざるを得ない。

⁷⁶ Ibid., p. 12.

か」、また「地上で」、その全体において、「あなたとともにいて私は望まない」⁷⁷ (25 節) という言葉で、神の全知と神慮を信じると言った。「天で誰が」とは星と星座、あるいは私に益をもたらしたり、害を与えたりする天使やセラフ⁷⁸のことである。そして、「地上であなただとともにいて、私は」他のものを「望まない」。なぜなら、あなたは見守ってくださるお方であり、天と地において良きことをもたらしてくださるお方だからである。「見よ、あなたから遠ざかる者は滅びる」(27 節)。すなわち、私の心から悪人への嫉妬が取り除かれた。「私は、神に近くあることを幸いとする」(28 節)。すなわち、義人の苦難という難問が取り除かれるのである。(Ibid. p. 21)

ここに表現されているのは、幸福を享受する悪人への嫉妬と、義人の苦難という難問から解き放たれた義人の心である。「私」は自らが義人であるがゆえにこの難問に苦しんだ。応報の難問は、自分が義人であると確信する者にだけ起こるとナフマニデスは考える。そして、その難問は取り除かれた。いま、「私」の心は義人への良き報酬と、神の全知および神慮へのゆるぎない信仰に満ちている。解釈の力点は、神の正義がどう説明される／されたかではない。この詩は 23 節以降において、解決へと導かれた義人の心が、いまどのようなものであるかを綴っている。ナフマニデスはこの詩篇第 73 篇を、苦難を被った義人の内面の移り変わりを描いたものとして理解しているのである。

この詩篇は始まりでしかない。応報の難問がどのように解決されるのか。「私」はなぜ悔い改めることができたのか。これらの問題は謎として残されたままである。そこで、ナフマニデスは読者にヒントを与える。もしこの詩篇の作者の「考えおよび意図がこの世においてのことだとしたら」(Ibid.)、問題は明らかとはならない。考察の射程を「この世」の彼方へ広げてみてはどうかと提案するのである。

具体的な着眼点は以下の三つである。第一は、トーラーや預言書で繰り返し伝えられている「義人の魂の永生」と「悪人の魂の消滅」を考察することである⁷⁹。第二は、応報を「この世」だけでなく、死後の「来たる世」も含めて考察することである⁸⁰。そして第三は、ま

⁷⁷ 新共同訳は「地上であなただを愛していなければ」。

⁷⁸ 天使の呼称。直訳は「燃える者」で、「蛇」をさすこともある。複数形はセラフィム。

⁷⁹ その根拠として、ナフマニデスは申 7:10、出 20:5、エレ 22:13、詩編第 55 篇、同 109 篇、サム 25:29 などを挙げている。また、トーラーで言及される「断つこと」(カレト/クリトゥート) という神罰が教示するのは、「罪を犯した魂は主の前から断たれることと、罪を犯さなかった義人は永遠に生きること」(KRI, p. 21) である、とも述べている。これに関連して、『報いの門』においてナフマニデスは「断つ」という神罰を受けた人間の魂は、いかなる回帰もなく、完全に消滅すると説明する。動物の魂はその死後、その魂の起源である「四つの元素」(地水火風) へ戻るが、神によって「断たれた」悪人の魂はそのような回帰もなく、完全に消滅する。KR2, p. 288.

⁸⁰ 「この世」(ハ・オラム・ハ・ゼー) と「来たる世」(ハ・オラム・ハ・バー) は第二神殿時代およびその後のラビ文学において発展した概念である。英訳ではそれぞれ this world と the world to come となるが、もともと「オラム」עולםとは場所的というよりも時間的な用語であり、それゆえこの二つの概念も時

まったく罪を犯していない「完全なる義人」と、この世でいかなる幸福を受けるにも値しない「完全なる悪人」に注目することである。

しかし、このように射程を広げたいうえで、ナフマニデスは詩篇第 73 篇が提起する問題を次のようにまとめる。

もしも義人の魂は主の前で永遠に生き、悪人の魂が断たれると言うのなら、なぜ完全なる義人には二つの世において良きことがないであろうか。その者は二つの「食卓」にあずかることがないであろうか。また、完全なる悪人にはその二つ（の世）において災いがないであろうか。(ibid., p. 22)

応報の問題を「この世」のみならず、死後の「来たる世」を含めて考えることは重要である。だが、「この世」で災いを受けることで、「来たる世」でより大きな報酬にあずかることができるという考え方では、「完全なる義人」と「完全なる悪人」の問題を解決することはできない。「義人の魂の永生」と「悪人の魂の消滅」というトーラーにおける応報の原理が適用されるなら、「完全な義人／悪人」については、二つの「世」のいずれにおいても、それぞれ等しく報酬／罰が与えられてしかるべきだからである。

つまり、ナフマニデスの考えるヨブ記の主題、すなわち応報における究極的な問題は次のとおりとなる。なぜ「完全なる義人／悪人」が、「この世」において、しかるべき応報（報酬と罰）を受け（られ）なかったのか。ヨブは小さな罪を犯した不完全な義人ではない。「完全なる義人」である。「完全なる義人」が義人の魂の永生という報酬を「来たる世」において受けることは当然である。だが、「完全なる義人」であれば、その報酬を「この世」でも受けられるはずなのである。ところが、ヨブは間違いなくその資格を持つ人物であるにもかかわらず、「この世」で災いを受け、苦しまなければならなかった。それはなぜなのか。ナフマニデスにとって、この謎こそがヨブ記の存在意義なのである。

そして、ヨブ記をめぐる宗教的読者の苦闘には、救いとも言うべきある確信が初めからともなってもいる。ヨブ記はただ問いを提示しているのではない。応報の問題を、その最も困難な状況から発信するだけではない。ヨブ記は聖なる書物である。ゆえに、ヨブ記には必ず「答え」がある。たとえそれが容易に見出されるものではないにしても、答えは必ずある。マイモニデスがそうだったように、ナフマニデスもそのことを確信しているのである。

エリフの言葉、トーラーの秘義

間的な区分を意味するものとして使われる。例外がないわけではないが、「来たる世」は地上とは異なる場所、すなわち天界のことではなく、「この世」が終わった後に来る世界として位置づけられる。

“OLAM,” “OLAM HA-ZEH AND ‘OLAM HA-BA’,” in *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, eds. R.J.Z. Werblowsky and G. Wigoder, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 509.

詩篇第73篇の解釈をふまえて、ナフマニデスはヨブ記を次のように素描する。

さて、ヨブの訴えと、友人たちと彼との論争に戻ろう。知りなさい。この主題はトーラーにおける大きな礎石であり、その主題の始まりにおいて見られるのは大きな迷いである。そのことから、我々にそれについて全うする一冊の書物が編まれた。それがヨブ記である。我々の賢者たちのなかには、我らの師モーセがそれを書いたと言った者がいる。すなわち、力あるお方の口から彼にその人間と友人たちのことが語られたのである。創世記が力あるお方の口から彼に語られたように。そして、それを書くことを命じられたのは、その主題が信仰の根源であり、トーラーの基礎だからである。知りなさい。その書物において、思考するすべての者はこの主題に悩まされることになる。そしてそこには、完全なる答えがなければならぬ。それはエリフの言葉から見出されるであろう。彼はすべてに答え、ヨブは彼の言葉を受け入れて、彼の前で沈黙した。また、ほむべき神もヨブに答え、彼に語りかけ、彼と論争をした。そして、彼は自分の訴えについて告白し、神は彼から悔い改めと告白を受けたのである。彼の前にあった迷いが残されることはもはやなかったのである。(Ibid, p. 22)

ナフマニデスもサアディアやマイモニデス同様、タルムードにおけるヨブ記についてのラビたちの言及を参照する。そして、彼自身はサアディアと同じく、ヨブ記の作者はモーセであると考えている。それだけではなく、ナフマニデスはヨブ記が書かれた過程をモーセ五書のそれとまったく同じものとして描く。つまり、ヨブ記はモーセが啓示を受け、神からヨブと友人たちの物語を聞き、神に命じられて書き留めた書物だということである。この共通性は、ヨブ記の主題、つまり義人の苦難や悪人の幸福といった応報の難問が「信仰の根源であり、トーラーの基礎だからである」という主張につながる。ヨブ記とトーラー（モーセ五書）はその成立においても主題においても一貫している。ナフマニデスにとって、ヨブ記とはまさにトーラーの基礎をなす正典なのである。

次に、ナフマニデスはエリフを高く評価する。彼以前のユダヤ教聖書解釈において、エリフがしばしば重要な役割を担ってきたことはすでに見たとおりである。サアディアやマイモニデスの他にも、たとえばイブン・エズラは神の正義を疑い、神に反逆したヨブが憤み深い信仰者へ転向する道を拓いた者としてエリフを位置づけている⁸¹。実際、ヨブ記原典を見ると、32章から登場するエリフに対してヨブは何も返事をしていない。もちろん、成立史的な理由を言えば、エリフの箇所は後代の挿入であり、ヨブと友人たちの対話形式がそのまま踏襲されたのではないから、といえる。だが、そうしたテキスト批判の視点はナフマニデスにはない。ナフマニデスはヨブが「反論しなかった」と考え、その「沈黙」を「受容」と解釈したのである。ヨブはエリフの言葉をすべて受け入れたということである。

そして、ナフマニデスはヨブ記の登場人物に、ヨブ記の読者たちの主張を代弁させる。ヨ

⁸¹ Glatzer, "Job and Its Interpreters," p. 115.

ブ記の対話を神学的な主題についての論争として理解している点でも、彼は哲学的なヨブ記解釈の影響を受けていると言える。ただ、サアディアの場合には苦難について、マイモニデスの場合には神慮について、それぞれ同時代のイスラームおよびユダヤ教の哲学的・神学的議論を念頭に置いていたのに対し、ナフマニデスはユダヤ教における伝統的なヨブ記解釈の論争を想定している。ヨブの物語を読む読者が応報の難問に直面して迷うとき、ナフマニデスは宗教の違いを超えた同時代の思想にではなく、自分たちの宗教伝統にその答えを採るのである。

ヨブに対して伝統的な応報の論理を説明するのは彼の友人たちである。友人たちはヨブが確かに義人ではあるが、「完全なる義人」ではないと考える。そして、義人のわずかな罪がこの世での一時的な罰を、悪人のわずかな善行がこの世での一時的な幸福をもたらすと主張する。神は悪人に対しては、そのわずかな善行の報酬を与えた後に、この世で罰を与える。もし善行がもう少し多ければ、裁きは死後に魂が身体から離れて行きつく「魂の世界」（オラム・ハ・ネシャモート）に延期される⁸²。一方、義人についても同様で、義人が災いを受けるのは、その者が犯したわずかな罪のゆえであり、その罰が終われば、最終的にその義人は良き報酬を受ける。こうした主張はタルムードに見られるものであり、たとえば罪よりも功德の多い者はその罪ゆえにこの世で罰を受けるが、それは死後の来たる世において完全な報酬にあずかるためだという教えがある⁸³。この主張はサアディアの言う「浄化としての苦難」に近いが、タルムードでは死後の世界も含めたかたちで提示されている。裁きの「尺度」（ミダー）として、義人が犯した小さな罪に対する罰は、「より劣ったもの、すなわち身体に、より短い時間、すなわちこの世において」（Ibid. p. 24）与えられるのである。

しかし、ヨブはこの説明に納得できない。同時に、ヨブ記を読むナフマニデスも「聖句の字義と、それらについての聖書注釈家たちによる説明に従うと、そそのかされた者たちの心からしか迷いが取り払われることはないであろう」（Ibid. p. 22）と不満をあらわにする。では、ヨブおよびナフマニデスの不満はどこにあるのか。ナフマニデスによれば、それはヨブという人間を見誤っている点にある。ヨブは小さな罪を犯した義人なのではなく、まったく罪を犯していない「完全なる義人」なのであり、そのことは神も認めている⁸⁴。聖書ではヨ

⁸² ナフマニデスは『報いの門』で「魂の世界」（オラム・ハ・ネシャモート）を説明する。「魂の世界」とは、義人の魂がその死の直後、身体から離れて行きつく世界であり、聖書において「エデンの園」と表現される場所である。魂はそこで「命の束」に連なることで永遠に生きる。「魂の世界」とは個々の人間にとっての死後の世界であるが、一方「来たる世」とは「この世」の終末に到来する「メシアの日々」の後にやってくる時代／世界である。「来たる世」がやってくると、それまで「魂の世界」で生き続けていた魂がそこに移り、肉体をともなって復活する。ナフマニデスはこの定義をマイモニデスに対する批判的考察として展開している。KR2, p. 299-311.

⁸³ KRI, p. 24. TB キドゥシン 39b と TY ペア-1:1 が典拠として挙げられている。

⁸⁴ KRI, p. 23. ナフマニデスは「地上に彼のような者はいない。彼は無垢であり、正直であり、神を畏れ、悪を避ける」（ヨブ記 1:8、2:3）と、「お前（＝サタン）は私をそそのかし、理由もなく彼を滅ぼそうとする」（同 2:3）という神の言葉を引用する。

ブに比類する義人としてノアとダニエル⁸⁵が挙げられ（エゼキエル書 14 章）、タルムードではアブラハムが引き合いに出された。同様に、ナフマニデスもヨブと同じ完全な義人をひとり挙げている。それは、R・アキヴァである。ヨブと R・アキヴァの関係については『コヘレトの言葉についての説教』で興味深い言及がなされており、次章で考察するが、ナフマニデスがこの序文でヨブに比肩する人物を聖書からではなく、ラビ・ユダヤ教の賢者から挙げている点が興味深い。ともかく、ヨブはそのような「完全なる義人」なのであって、彼の苦難は従来の注釈家たちの考え方では説明できないのである。

他方、ナフマニデスが「完全なる悪人」として想定しているのは、神の存在と世界創造を否定する者たちである。ナフマニデスは「神を否定し、『その者はいない』と言う悪人たちは、まったくもって良き報いにふさわしくない」（Ibid. p. 23）と、また「たとえば世界は太古永遠からあると言って神を否定する悪人、主を否定し、『その者はいない』という者は、たとえすべての日々において美しき、善良な仕方では振る舞おうとも、彼らのおこないにはまったく報いはない」（Ibid. p. 24）と述べて、「完全なる悪人」を厳しく非難する。ここには、主なる神とその業を否定するということは、いかなる行為にもかかわらず、それだけで本質的に「完全なる悪」とされるという見解が示されている。言うまでもなくそれは、ナフマニデスが序文の冒頭に指摘した、神の全知や神慮を否定する者たちを含む。

だが、現実には「完全なる義人」が苦難に遭い、「完全なる悪人」が幸福を享受することがある。それを応報の最も難しい問題と位置づけて、答えを与えたことがヨブ記という教典の意義であることはすでに述べた。エリフとはまさにその答えを告げる人物だったのである。友人たちとは異なり、エリフはヨブが完全なる義人であると認め、その苦難に正しく答えてみせたとナフマニデスは理解するのである。

では、そのエリフは何を語ったのか。最も肝心なその内容について序文では説明されていない。ナフマニデスが明言するのは、エリフの答えが「トーラーの秘義」だということである。

しかし、この主題には確かにトーラーの秘義のなかの大いなる秘義がある。思索する者の知性がそれらを把握するのは、その者がそれらにふさわしい場合のみである。彼はほむべき力あるお方の口からそれを聞いた我らの師、モーセ——彼の上に平安あれ——までさかのぼる教導者の口から学ぶ。そして、それはエリフの言葉において述べられている。また、この詩篇（第 73 篇）においても、「我が主よ、あなたが目覚め、眠りから覚めた人が夢を侮るよ

⁸⁵ この「ダニエル」דַּנְיֵאלはダニエル書に登場するダニエルדַּנְיֵאלではなく、ウガリット文学に登場するダニエル王であると考えられている。エゼキエル書 28 章では、預言者エゼキエルが、ティルススの君主に対して「お前はダニエルよりも賢いが、それによって富を増し加えて高慢になった」と告げるよう神に命じられる場面が描かれている。“DANIEL,” *EJ*, vol. 5, p. 417. ダニエル王は義なる王として称えられており、神々の喧騒に巻き込まれて、王に嫉妬した女神アナトに息子を殺された後も、神々への敬虔な信仰を持ち続けた。そして、その姿勢に感銘を受けた神々は、殺された王の息子を蘇らせた。

うに、彼らの偶像を侮られるのを」(詩73:20)という句にほのめかされている。つまり、彼らが目を覚ました後、彼らの像は称えられるべきお方のもとで貶められるということである。そして、義人については、神とつねに固着している状態でのみ、神はその者を「敷き詰められた場所」へと運ぶ。それは、「あなたが私の右の手を取ってくださるので、常に私は御もとにとどまることができる」(同23)、つまり「私はあなたから離れない」と言われるとおりである。もしあなたが賢き者であれば、それらにおける主題の根拠となる聖句や単語について理解し、あなたの魂が安らぐであろう。(Ibid. p. 23)

神からモーセに語られ、口伝によってのみ伝えられるトーラーの秘義、その秘義がヨブ記にはある。エリフが語るのはその秘義に他ならない。また、トーラーの秘義は詩篇第73篇にもほのめかされている。それは、この世で幸福を享受する悪人たちの行く末を見届けるために、神の聖所を訪れる旅において「私」が見たものであった。「私」は彼らが「目覚めた」とき、神によって滅ぼされるのをはつきりと見た。

この「目覚め」とは何を意味するのか。また、その説明における「神とつねに固着している状態でのみ、神はその者を『敷き詰められた場所』へと運ぶ」とはどういうことなのか。ナフマニデスの説明は謎に満ちており、後代の注釈家たちを刺激した。ハイム・ドヴ・シヤヴェルによれば、メナヘム・レカナティ (Menahem Recanati, 13世紀半ばから14世紀初頭) は「悪人の像は貶められる。(中略) 彼らは輪廻⁸⁶しなければならないからである。しかし、主は義人を別の身体には運ばず、彼の魂はその始原へ戻る」と注釈した⁸⁷。

この序文において、ナフマニデスはエリフの語る秘義の内容に対する言及を慎むが、その意義については明確に述べている。おそらくはヨブと同じような苦難にあえぐ読者が想定されているが、その者がエリフの言葉にトーラーの秘義を見出すとき、応報の難問は乗り越えられ、魂は安らぎを得る。苦難に直面したとき、人は知恵(知的完成)によって救済されると説いたのはマイモニデスであった。ナフマニデスもまた、同様の視点からヨブ記の意義をとらえている。ただし、ナフマニデスの場合には、苦難あるいは応報の難問から人を救済

⁸⁶ ヘブライ語で「ギルグール」גִּלְגּוּל。「魂の輪廻」、「転生」をさす。来たる世における「死者の復活」が義人に対する報酬であるのと対照的に、ギルグールは魂に対するきわめて厳しい罰、とりわけ禁じられた性行為の罪に対する罰として理解された。このギルグールの観念は初期カバラーの著作『セフェル・ハバヒール』(12世紀、プロヴァンス)で表され、その後カバラーの主要な教義のひとつとして発展した。"GILGUL," *EJ*, vol. 7, pp. 602-604; Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. J. Neugroschel, New York: Schocken Books, 1991 (Originally in 1962), pp. 197-250.

⁸⁷ *KRI*, p. 23. 出典はメナヘム・レカナティ『トーラー註解』「ベフコタイ」(レビ記26:3-27:34)のパラシャ。また、グラツァーは、ナフマニデスがほのめかした魂の輪廻の秘義が、バフヤ・ベン・アシェル (Bahya ben Asher, 1255-1340) の『カド・ハ・ケマツハ』*Kad ha-Kemah* において、ナフマニデスのヨブ記解釈を根拠としてより詳細に記述されていると指摘する。Glatzer, "Job and Its Interpreters," pp. 116-117.

する知恵は、自らの宗教伝統の隠された部分、すなわち「トーラーの秘義」にあるとされる。答えは他でもない自分たちの教えのなかにこそある。その秘義の持つ力が、苦難の降りかかった人間を救済へと導くのである。

サタンについての考察

最後に、ナフマニデスはサタンについて言及する。ここでも、彼はマイモニデスが参照したラビの教え、すなわちサタンとは「人間を『非難し』⁸⁸、危害を与えるために創造された天使」、「死の天使」、人間がその内に持つ「悪の衝動」(Ibid. p. 24) であるという教えを引用する⁸⁹。ただ、人間の内なる「悪の衝動」も含めて、ナフマニデスはマイモニデスとは異なり、人間に外部から影響を与える存在としてサタンを説明する。

ナフマニデスは占星術的な発想にもとづいて、サタンとは神殿崩壊や流血、争いは不和などをもたらす存在であり、その力は「火星」を通じて人々におよぶと説明する。タルムードではそのサタンおよび火星の支配下にあるのが「エサウ」(ローマ/キリスト教徒と同定)であり、エサウは剣と争いを受け継ぐ民として人々に危害を加える⁹⁰。また、賢者たちの言う「悪の衝動」とは、「『火の星座』(火星のことか?)のごとく欲望する魂の諸力」(Ibid. p. 25) のことであり、その力は「それ(四元素のうちの火の元素をさすと思われる)から離れた」(Ibid.) ものである。つまり、サタンは「火」という元素に由来する「火星」および人間の「悪の衝動」を通じて、人々に危害をもたらす存在なのである。

また、ナフマニデスは、「天使」サタンが自らの意志を持って行動すると考える。そこには、天使に意志を認めない「哲学かぶれ/哲学の追従者たち」(ミトパルセフィーム)⁹¹への批判が含意されている。天使たちは神が起こす働きかけを具現化する役割を担うが、その作用は天使から天体をへて人間たちにおよぶ。この「神-天使-天体-地上(人間たち)」という階層のなかで、天使サタンは意志をもって行動する。ただし、それはヨブに対する災いがサタン自身の意志によって具現化されたという意味ではない。ヨブの苦難はあくまでも神の意志であり、サタンが自らの意志で具現化するのは、その神の意志なのである。したがって、ヨブの家族に対する異民族の襲撃や子供たちを襲った自然的な災害(ヨブ記1:13-19)は偶発的なものに見えるが、それは神による「隠された奇跡」であり、神の意志を委ね

⁸⁸ 「非難する」の動詞はלְהַשְׁטִין。サタンשָׂטָןと同じ語根である。

⁸⁹ TB ババ・バトラ 16a。同箇所には、サタンの行動をより肯定的にとらえる賢者たちの言葉(R・レヴィヤ R・アハ・バル・ヤコブ)も収められているが、ナフマニデスはそれを受け入れていない。なお、サタンを人間の内なる「悪の衝動」と同一視する立場は、マイモニデスも受け入れている。

⁹⁰ KRI, p. 25。出典はMD『タンフーマ』「ヴァ・イシュラッハ」。同様の主張は、『トーラー註解』出20:25の注釈(PTI, p. 410)でも展開される。これについては、ナフマニデスのキリスト教(徒)観の問題を扱う本論文で引用・分析する。

⁹¹ ヘブライ語の「哲学(フィロソフィア)」「פילוסופיה」、「哲学者(フィロソフ)」「פילוסוף」を動詞化し、再起形(ヒトパエル形)にしたもの。「哲学者ぶる」といった否定的なニュアンスを持つ。

られたサタンの行動によって現実のものとなったのである⁹²。ナフマニデスの考えでは、人間を救済する出来事も、彼らの災いとなる出来事も、それが超自然的な現象（「良く知られた奇跡」）であれ、自然法則に従った現象（「隠された奇跡」）であれ、すべては神の意志による決定と、それを自らの意志で具現化する天使たちによるものだからである⁹³。

5. 小括

トラーラーについての総論として、やや独立的な性格を強める『トラーラー註解』序文と比べると、この『ヨブ記註解』序文はヨブ記の主題を明確に規定することを主眼としている点で、より忠実に導入的な役割を担っているといえるかもしれない。

ナフマニデスはヨブ記の教典性（正典性）を意識している。彼はサアディアやマイモニデスの哲学的読解をふまえ、ヨブ記を「義人の苦難と応報の難問についての著作」と規定する。教典性の特徴として、「そのテキストが語っていることはすべて真理である」という前提の存在を挙げるならば、ヨブの義人性をあえて疑うタルムードの賢者たちの立場はよりラディカルである。それに対して、ナフマニデスはこの教典的な前提に忠実であり、ヨブ記を神学的な主題についての著作として位置づける。また、ナフマニデスはヨブ記と聖書の他の書物（ここではモーセ五書）との一貫性を主張する。両者は同一の人物により、同様の過程を経て書かれたものとみなし、その成立における一貫性を主張するのである。また、「トラーラーの秘義」という要素をヨブ記に組み込むことで、トラーラーおよび詩篇第73篇との主題的、意味的な一貫性をも創出したといえる。

また、ヨブ記の解釈における特徴としては、サアディアやマイモニデスが同時代のさまざまな神学的・哲学的思潮をヨブ記読解に組み込むのに対し、ナフマニデスはタルムード時代から中世（アリストテレス主義者たちも含む）にいたるユダヤ教の解釈伝統の文脈を強く意識している。ヨブ記に描かれている論争を自分自身がかかわる別の論争に照らし合わせながら読む点で彼らは共通しているが、ナフマニデスの視点はより通時的な傾向を強く有しているといえる。

⁹² 同様の事例として、ナフマニデスはユダが顔を隠していたタマルに気づかずに関係を持ち、彼女に保証の品を持ち逃げされたケースを挙げている。ミドラシュでは、これはユダがその欲望ゆえに犯した罪であり、ヨセフをイシュマエル人の対照に売ったことへの罰であると釈義される。ナフマニデスによれば、その欲望をかきたてさせたのは神の命令を受けた天使であった。ユダとタマルの物語は創世記38章、およびMD『創世記ラッパ』85:9を参照。

⁹³ ただ、この天使および奇跡については『ヨブ記註解』ではほとんど扱われない。実際、占星術的な発想にもとづく彼の奇跡論、天使論が語られるのはむしろ『トラーラー註解』であった。サタンについては、あくまでもその『トラーラー註解』における議論の補足として、また序文という場を借りて、その説明が簡潔に述べられるにとどまっている。

第8章 応報の難問——ヨブ記の読解——

1. 三つのヨブ記読解テキスト

ナフマニデスはなぜ、ヨブ記の註解を書こうと思ったのか。なぜヨブ記だったのか。ハーバート・W・バツサーは「モーセがシナイ山でヨブについての啓示を受けたと信じるナフマニデスの見解は、なぜナフマニデスがモーセ五書とヨブ記以外の聖書註解を書かなかったのかを説明するものである」と述べている¹。確かにナフマニデスはヨブ記の著者がモーセであると信じていた。だが、その信念だけが理由であるとするなら、それはいささか不十分だろう。

『ヨブ記註解』序文では、哲学の受容がもたらす巨大な影響に直面するなかでナフマニデスがヨブ記を読んだことがうかがえる。1230年代の思想的な文脈が、註解を記す行為の背景にあったということである。一方、註解という形式に注目するなら、ヨブ記に隠された秘義について語る——『トーラー註解』と同じように抑制的に語る——という目的が見えてくる。ナフマニデスにとって、ヨブ記はある重要な秘義を含む書物だったからである。

ナフマニデスはヨブ記に応報の難問——「完全なる義人の苦難と完全なる悪人の幸福」——という主題を見出していた。そして、この正典には問だけでなく答えも必ずあると確信していた。しかし、その答えにたどりつくのは容易ではない。後で見るが、偉大な先人たちが積み重ねてきた考察と注釈をもってしても、なおその真理は明かされていないとナフマニデスは考えていた。

であるならば、『ヨブ記註解』という著作の目的はその真理に到達することにある。ヨブの物語において応報の難問は完全に解決された。ヨブは最後には悔い改めたことが、そのゆるぎない証拠である。ヨブは答えを得たからこそ、神に反抗したかつての自分を悔い、そして神に救われた。いったいヨブはどんな答えを得たのか。彼はなぜ悔い改めることができたのか。その答えはヨブ記というテキストの細部に宿っている。

ヨブ記における言葉はすべて真理であり、吟味する言葉のすべてがかけがえのないものだとしてナフマニデスは信じている。註解を書く行為を駆り立てるのは、啓示された言葉への敬

¹ Herbert W. Basser, "Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Nahmandies (Ramban)," in *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* (eds., I. Kalimi and P.J. Haas; New York: T & T Clark International, 2006), pp. 91-105 (98). ナフマニデスの聖書註解には、『トーラー註解』と『ヨブ記註解』の他に、イザヤ書の「苦難の僕」(52:13-53:12)の註解(『イザヤ書53章解説』)がある。ただ、『イザヤ書53章解説』はイザヤ書のごく一部を扱ったものであり、また「苦難の僕」をメシアとみなす場合の注釈に限定されている(*ラビ文学では苦難の僕をイスラエルの民と解釈することが一般的)。そのため、『トーラー註解』と『ヨブ記註解』とは明らかに性質の異なるものである。

意であり、探し求めている答えが必ずそこにあるという確信である。それらなくしては、書くことは始められない。

三つのテキストと本章の課題

ナフマニデスのヨブ記読解の中心に『ヨブ記註解』 *Perush le-Sefer Iyov*/פירוש לספר איוב があることは間違いない。その一方で、彼はヨブ記の主題の一部を別の著作でも取り上げている。『コヘレトの言葉についての説教』 *Derashat Divrei Kohelet*/דרשת דברי קהלת と『報いの門』 *Sha'ar ha-Gemul*/שער הגמול である。前者はその名のとおりコヘレトの言葉の解釈を中心とする説教だが、コヘレトの言葉を読み解く鍵としてヨブ記が位置づけられている。後者は病や老い、死や葬送といった人生の晩年についてのユダヤ法を扱った著作『人間の教え』 *Torat ha-Adam*/תורת האדם の最終部をなす論考である。『報いの門』では主に二つの主題——神による応報の正義と死後の世界——が扱われ、その途中でヨブ記の解釈が現れる。

三書の成立順はよくわかっていない。『ヨブ記註解』と『報いの門』では応報について哲学的な見解が批判の対象になっていることから、おそらく 1230 年代のマイモニデス論争の時期に、あるいはそうでなくても両者は同時期に書かれた可能性が高い。『コヘレトの言葉についての説教』は、イスラエルの地と戒律の問題がひとつの大きなテーマになっていることから、1267 年のアリヤー（イスラエルの地への移住）に近い時期に書かれたという説があるが²、確証にいたる根拠は見つかっていない。

『ヨブ記註解』、『コヘレトの言葉についての説教』、『報いの門』はそれぞれ註解、説教、法的著作という異なる文学ジャンルに属しており、ヨブ記解釈の内容面で共通する部分が多いとはいえ、それぞれ異なる文脈を持っていることを忘れるべきではない³。そこで、以下では三つの著作を横断する視点を取り、ナフマニデスのヨブ記読解の全体像と特徴を描いていきたい。まず、聖書におけるヨブ記と他の書物との関係のなかで、ヨブ記が正典としてどのような意義を持つと考えられているのかを明らかにする。具体的には、ヨブ記とモーセ五書の著者が同一（モーセ）であることと、ヨブ記とコヘレトの言葉に同一の主題が見出されることの意味について論じてゆく。

後半では、ヨブ記においてエリフが語ったとされる秘義について考察する。『ヨブ記註解』序文では、その秘義の存在には言及があるものの、それが何なのかについては明かされない。

² 校訂版を出版したゼハルヤ・シュヴァルツやハイム・D・シャヴェルの見解。זכרי שווארץ, דרשת 4 עמ' 178; הרמב"ן על דברי קהלת, פרנקפורט דמיין: הוצאת זאנגער אונד פריעדבערג, 1969, p. 178.

³ ナフマニデスのヨブ記解釈を包括的に説明したものにダニエル・ジェレミー・シルヴァーの下記の論考がある。Daniel J. Silver, "Nachmanides' Commentary on the Book of Job," *The Jewish Quarterly Review*, vol. 60/1 (1969), pp. 9-26. 論文のタイトルには『ナフマニデスの註解』と記されているが、実際には『ヨブ記註解』だけでなく『報いの門』も分析の対象に含まれている。一方で、シルヴァーは『コヘレトの言葉についての説教』におけるヨブ記解釈を『報いの門』におけるその繰り返しにすぎないとして、対象から外している。だが、説教におけるヨブ記解釈の「内容」が『報いの門』と同じだったとしても、なぜ説教でその解釈が繰り返されたのかという問題は考察に値するはずである。

エリフが語った秘義とは何か、またその秘義がいかにして応報の難問に対する答えとなるのか、そしてエリフの言葉はヨブの心をどのように変えたのか。議論のなかでは、秘義の内容だけでなく、それを書くこと／書かないことをめぐる問題にも目を向ける。

2. R・アキヴァの殉教物語とヨブ記

義人の苦難の分類

前章で確認したことだが、ナフマニデスにとってのヨブ記の主題、すなわち応報の難問とは「完全な義人が苦難を受けるのはなぜか」というものである（反対に「完全な悪人が幸福を享受するのはなぜか」という問題もある）。タルムードの賢者たちは必ずしもその主題をヨブ記と結びつけたわけではないが、当然それは彼らが神の応報という神学的な問題に無自覚だったという意味ではない。実際、『報いの門』では義人の苦難について、ラビ文学におけるさまざまな見解が解説、整理されている。

それによると、義人に災いが降りかかる理由のひとつは、小さな罪を犯したことに対する罰である⁴。他方、自分のおこないを調べても罪が見つからない場合、その災いは「愛の苦難」（イスリーン・シェル・アハヴァー）かもしれない⁵。「愛の苦難」の目的は、来たる世でより大きな報酬を受けることである。

ただし、ナフマニデスによると、「愛の苦難」とは自覚的に罪を犯していない場合の苦難である。「過失を犯した者はゲヒノム、滅びの井戸においてその過失のゆえに罰せられるにはふさわしくないとはいえ、その罪から清められる必要がある」（*KR2*, p. 270）と彼は説明している⁶。「愛の苦難」とは過失に対する贖罪であり、ゲヒノムでの罰に相当するほどの罪

⁴ 『報いの門』の冒頭では「ローシュ・ハ・シャナー（新年）には三つの書物が開かれる。ひとつは完全なる義人、ひとつは完全なる悪人、ひとつは中間の者たちのものである」と、「裁きの日には三つの集団がある、ひとつは完全なる義人、ひとつは完全なる悪人、ひとつは中間の者たちのものである」というタルムードの言葉（TB ローシュ・ハ・シャナー16b）の意味が検討される（*KR2*, pp. 264-266）。それによると、前者はその一年すなわち「この世」、後者は「来たる世」についての教えである。義人は「来たる世」での永遠の生を得られるが、そのような者であってもある年に犯したひとつの罪によって新年の裁きを受けて罰せられる（「死刑」となる）ことがありうる（*Ibid.* p. 265）。また、この「罰としての苦難」は個人ではなく民族のレベルでも適用される（「義人」がイスラエルの民、「悪人」が偶像崇拜者。*Ibid.* p. 266-269）。出典はTY ペアー1:1、MD『エヴェル・ラバティ』（*タルムードのネズィキンの巻に収録。服喪にかんする小篇）5、TB タアニート11a、TB ベラホート61a。

⁵ 出典はTB ベラホート5a、TB サンヘドリン101a。

⁶ ナフマニデスは「愛の苦難」についてのタルムードのエピソードをやや詳しく紹介している。TB ベラホート5aでは、「愛の苦難」を贖罪のための祭壇に譬えることをめぐる議論がみられる。そこでは、「贖罪のための祭壇」を実際のエルサレムの神殿の祭壇と同一視する立場は拒絶され、清められた土地であるイスラエルの地では「愛の苦難」は見られず、それはバビロニアでのみ起こると主張されている。一方、TB サンヘドリン101aでは、イスラエルの地における出来事として、病にかかったR・エリエゼルのもと

を犯していない者が受ける「清め」である。つまり、小さな罪にせよ過失にせよ、「実際の苦難について我々が学ぶことは、それらが贖罪のためにやってくるということである」(Ibid. p. 272)。原則として、義人であっても、大小さまざまな罪過に対する罰や贖いのために苦難が降りかかる。

だが、義人の災いにはこれらでは説明できないものが確かにある。ナフマニデスによれば、それは「試練」(ニサヨン)である。試練とは「ほむべき聖なるお方が試すものであり、すべての人間ではなく敬虔な者たちだけを試す」(Ibid.)。聖書にはその原型がある。言うまでもなく、アブラハムのイサク奉獻——「神はアブラハムを試された」(創 22:1)という言葉で始まる——である。ナフマニデスは、「試練」とは試される側(人間)から見た呼称であり、試練に対して行動で応えるかどうかは苦難者自身に委ねられていると説明する。さらに、「主は義人を試みる。かのお方は彼がご自分の意志をおこなうことを知っており、その者を義とすることを望むからである。神は試練において彼に命じるが、それを聞き入れない悪人を試みることはない。見よ、トラーににおけるすべての試練は、試練を受ける者のためである」(『トラー註解』創 22:1の注釈、PTI, p. 126)と述べる。この苦難の分類は、おそらくサアディア——鍛錬、浄罪、試練——をモデルとしている。

イサク奉獻の物語がそうであるように、試練を受ける者はその災いによって死ぬ(あるいは息子を死なせる)ことはなく、最後には安らぎや喜び、平和を享受する(KR2, p. 273)。試練とは神の慈悲によるはたらきかけであり、神のためではなく、受難者自身のために与えられる。ナフマニデスは義人に対する苦難の説明において、この「試練」というモデルが有効であることを認めている。

では、ヨブが受けた苦難は「試練」だったのだろうか。サアディアなら肯定する。確かにヨブは苦難を受けた後に幸福を取り戻した。ヨブ記は、試練としての苦難を義人が克服した物語のようにみえる。

ある義人の死 ヨブ記の「誕生」

だが、ナフマニデスの理解では、ヨブの苦難は「試練」ではない。そこにヨブ記の本当の意義がある——もし「試練」であるなら、それはイサク奉獻の物語がすでに語っている——。「愛の苦難」でも「試練」でもない義人の苦難が存在するのである。

しかも、ナフマニデスはその究極的な苦難を、過去の賢者たちが実際に体験していると主張する。かつてラビたちは、応報の問題をめぐる思索の試みを徹底的に叩き潰すような過酷な現実直面していた。なぜ神がそれを与えたのか。どんなに考えても理解することのできないある義人の死を現実体験したのである。その義人とは、R・アキヴァ(c.40-135)で

を弟子たちが訪れる場面が描かれる。みなが師の病を悲しむなか、R・アキヴァだけは弟子たちの涙を見て喜ぶ。R・アキヴァはR・エリエゼルに降りかかっている災いが「愛の苦難」であることを知っており、それがR・エリエゼル以外の誰にふさわしいことがあるかと称え、彼を慰めたのである。

ある⁷。

師であるアキヴァの殉教を目の当たりにした弟子に、R・メイルという人物がいる。R・メイルは目を覆いたくなる残酷な現実にも直視してもなお、人間の行為に対する信賞必罰を定めた神の応報は完全な正義であるという信仰を失わなかった。だが、そこには大きな代償がともなっていた。「二つは彼に与えられたが、ひとつは与えられなかった」とR・メイルは言った。「彼」すなわちモーセは、神の臨在がイスラエルの民の上にとどまること、その臨在が偶像崇拝者たちの上にはとどまらないことを神から教えられた。だが、「主の道を自らに示してほしい」というモーセの三つめの願いは、神に聞き入れられなかったとR・メイルは主張した。応報の正義を人間が知ることはできない。R・メイルは応報への信仰を捨て去ることはなかった。だが、それは決して知ることのできない事柄に対する、深く傷ついた信仰となったのである⁸。

『報いの門』のなかでR・メイルは言う。「それら（応報）の尺度は確かに我々が説明してきたとおりであり、人々のなかにはそれらによって裁かれる者がある。だが、それらの尺度によって苦しめられるのではない完全なる義人が、またこの世に穏やかで静かにとどまる完全なる悪人がまだいる」（Ibid. p. 275）。R・メイルはどんな思いでこの言葉を吐き出したのだろうか。それを想像することはある意味でたやすく、ある意味で難しい。R・メイルは迫害の現実のなかで踏みとどまり、応報の正義を信じ続けた。だが、その正義はもはや人間には知りえない謎となっていた。

ヨブ記は、このR・メイルの問いかけを代弁する。『報いの門』において、ナフマニデスはヨブ記が「あらゆる角度から見て完全なる義人について問いかける。その手に何の不法も働いていないのに、苦難がやってきて、それによって死に、その名が消えることがある。これがなぜ『主の道』であるのか」（Ibid.）と述べている。この説明からは、ヨブ記という「正典」が成立した後で、同書が苦難に直面する者たちに読まれ、彼らを慰めたとナフマニデスが理解しているようにみえる。ナフマニデスは、ヨブ記の持つ正典としての「機能」的

⁷ R・アキヴァ（アキヴァ・ベン・ヨセフ）は、後にミシュナとして編纂される口伝律法の基盤を築いた賢者であり、R・メイルを含む数多くの弟子たちを輩出した。R・アキヴァはバル・コフバによる対ローマの反乱（132–136）を熱烈に支持し、ハドリアヌス帝による迫害のもとでもトーラーの学習を続け、殉教した。R・アキヴァの殉教物語はヨム・キブールとティシャ・ベ・アヴの儀礼にも組み込まれている。

⁸ TB ベラホート 7a。R・ヨハナンが（R・ヨセの名で）伝えた教えに、R・メイルの教えが対置されている。R・ヨハナンはモーセが神に三つのことを求め、そのすべてを与えられたと教えた。「神の臨在がイスラエルの民の上にとどまること」、「神の臨在が偶像崇拝者たちの上にとどまらないこと」、「主の道を自分に示すこと」であった。この第三の「主の道」とは応報の原則のことである。すなわち、幸福を受ける義人は「完全なる義人」、災いを受ける義人は「完全ではない義人」、幸福を受ける悪人は「完全ではない悪人」、災いを受ける悪人は「完全なる悪人」ということである。R・ヨハナンはこの三つすべてがモーセに与えられたと主張するのに対し、R・メイルは「二つは彼に与えられたが、ひとつは与えられなかった」と主張した。そのひとつとは「主の道」のことであり、R・メイルは応報の原則は人間には知りえないと考えた。

な側面を指摘しているようにみえる。

実際にはそうだったのだろう。だが、ナフマニデスはヨブ記の存在意義——究極的な苦難の問題に答えること——を示すためには「物語」が必要だと考えた。それは、ヨブ記の「誕生」の物語である。ヨブ記はどのようにして書かれたのかという問題をナフマニデスは提起し、それに対してユニークな回答を示す。

ヨブ記誕生の物語

ヨブ記の主人公、ヨブは災いによって死ぬわけではなく、またそれは神が「ただし、命だけは奪うな」（ヨブ2:6）とサタンに命じたからであり、偶然などではなかった。ヨブは死ぬことなく苦難を耐え抜き、最後に救いを得る。ヨブの苦難が——サアディアのように——「試練」というモデルで説明されるようにみえるのは、彼が死なないからである。

しかし、ナフマニデスの考えでは、ヨブ記は現実の義人の死にもとづいている。ひとりの賢者の死が、ヨブ記という著作を誕生させたのである。『ヨブ記註解』序文で、ナフマニデスはヨブ記の著者がモーセであると明言した。では、モーセはなぜヨブ記を書いたのか。その著作の動機は何なのか。『報いの門』と『コヘレトの言葉についての説教』では、ヨブ記の誕生について同じような説明がみられるが、後者から引用してみたい。

しかし、まったく罪を犯していないのに災いが降ってくる義人がいる。たとえば、それは彼ら（ラビたち）が R・アキヴァについて言ったことである⁹：彼は法規の棘という棘、山という山について釈義していた¹⁰。するとモーセは言った。「このような人間があなた（神）の世界には、あなたにはいる。あなたは私の手でトーラーをお与えになる」。かのお方は彼に言った。「後ろを振り返りなさい」。彼が振り返ると、彼の肉が肉屋で切り刻まれている。彼はかのお方に言った。「これがトーラー、これが報酬なのですか」。すると、かのお方は彼に言った。「黙りなさい。私はこのように思い浮かべたのだから」。これは秘義を遠ざけることである。見よ、ヨブのこの書物を我らの師モーセはこの主題に割り当てたのである。（*KRI*, pp. 196-197）

説教中で引用されているのは、R・アキヴァの殉教についての有名な説話である。ナフマニデスは省略しているが、物語はモーセが天に昇って神と出会い、神がトーラーの完成を遅らせていることについて理由を訊ねるところから始まる。神はモーセに答える代わりに、R・アキヴァの学塾の光景を見せる。モーセは学塾の最後列で師弟のやりとりを聞いていたが、その緻密な議論についていけず落胆する。しかし、最後に弟子が法規の典拠を訊ねたとき、R・アキヴァが「シナイ山でモーセに与えられたハラハーである」と答えるのを聞いて、モ

⁹ TB メナホート 29b。

¹⁰ 緻密な学習を通じて、トーラーから無数の法規を引き出していたという意味。

ーセは安らぎを得る。

だが、物語は衝撃的な結末を迎える。R・アキヴァの優れたトーラー学習を見たモーセは、「あなたにはこのような人間がいる」と神を称える。ところが、神に命じられるままに振り返ると、その目に飛び込んできたのはR・アキヴァの無残な最期であった。R・アキヴァはただ死を迎えたのではない。彼は処刑され、死してなお遺体が辱められていた。生前のトーラー学習への献身が報われぬその死を見てモーセは神に問う。しかし、神はただモーセに沈黙を命じるのだった。

タルムードの物語はそこで終わる。上の引用の最後——「これは秘義を遠ざけることである。見よ、ヨブのこの書物を我らの師モーセはこの主題に割り当てたのである」——は、ナフマニデス自身の言葉である。神がモーセに黙れと命じた理由を、ナフマニデスは自ら解釈する。それは、R・アキヴァの死には応報の秘密が隠されており、その秘義からモーセを遠ざけるためであった。

応報の秘義は人間には知りえない。それは、まぎれもなくR・メールが師の殉教に直面したときの絶望と同じであった。だが、モーセは黙っていることができなかった。秘義についてではない。義人の死についてである。モーセは沈黙を破る。書くことを決意するのである。ヨブ記とは、このときにモーセが書いた書物なのである。ヨブは死なない。だが、ヨブの物語の「起源」にはひとりの義人の死があった。「R・アキヴァの殉教」と「ヨブ記の著者としてのモーセ」という、タルムードの二つの教えを創造的に組み合わせることで、ナフマニデスはヨブ記の「誕生」の物語を生み出したのである。

沈黙を超えて

説話ではR・アキヴァの殉教を目撃したモーセに神が沈黙を命じているが、そこには師の不条理な最期に弟子たちが言葉を失ったという現実が想像されよう。「それらの苦難によるR・アキヴァの死は、わずかな悪行を彼から差し引いたものとしてはふさわしくない。なぜなら、彼はその生涯すべてにおいて完全なる義人であったからである。だが、その事柄は隠されている。思考されるほむべきお方の望み、意志がそのような考えとして現れたのである」(KR2, p. 275)。『報いの門』で、そのようにナフマニデスは説明するが、これは応報の正義に対するR・メールの傷ついた信念を代弁するものでもある。

R・アキヴァの死について、弟子たちは「隠されている」と言うことしかできなかった。「ほむべきお方の望み」という言葉には、諦念ともいべき重苦しい響きがある。完全なる義人の死を神が望むとは、死を意味づけようとする弟子たちのあらゆる試みを否定し、彼らを絶望に追いやる理由なき理由である。「隠されている」や「神の望み」という言葉は、その望みを人間は知りえないという意味でしかないからである。その絶対的な断絶のなかで、天上のモーセも、地上の弟子たちもただ黙ることしかできなかったのである。

そのように考えると、ナフマニデスがヨブ記の「誕生」を物語ろうとした理由がおのずとみえてくる。彼はその理由に言及しないので想像するしかないが、ナフマニデスは言葉の持

つ力を信じたかったのではないだろうか。マイモニデスと同じように、ナフマニデスもヨブがどの時代の人物だったのかをさほど問題にしてはいない。また、ヨブ記の「誕生」をめぐるタルムード解釈の大胆さ——対ローマ戦争時の出来事に端を発して聖書の書物であるヨブ記が書かれた——を強調することも彼の意図するところではない。むしろ、私にはナフマニデスが、言葉を失い、沈黙するしかなかった人々に手を差し伸べようとしているようにみえる。ヨブ記を読み、その聖なる言葉の意味を教え示す者として、彼らの絶望と沈黙に向き合い、言葉によって彼らを救うことを自らの使命としているようにみえるのである。

ナフマニデスは、応報における神の望みを人間は知りえないという R・メイルの沈黙を、「このように隠されてもなお、この主張にはトーラーと伝承の人々に伝えられた秘義がある」(Ibid.) と「解釈」する。この「解釈」は、ほとんど「励まし」と同義である。人を喪い、言葉を失った人々に言葉を贈る。そこにナフマニデスのヨブ記解釈の根源的な動機がある。

「沈黙」から「秘義」へという意義深い反転が起こっている。その秘義について、「それは、我々のラビたちの言葉にほのめかされており、『転生の秘義』(ソード・ハ・イブール)¹¹の主題に含まれる。賢者たちはそれをふさわしい弟子たちに伝えた。それがヨブの訴えに対するエリフの答えである」(Ibid.) とナフマニデスは言う。ヨブ記における秘義は、完全なる義人の不条理な死に対する答えである。ヨブ記に隠された意味を示すことは、死んだ義人に、あるいはその者を喪った残りの者たちに、わずかな灯りをもたらすことに他ならない。秘義を語るわずかな言葉がつむがれる。その言葉は救いとなるのである。

3. コヘレトの言葉をヨブ記的に読む

「ソード・ハ・イブール」のカバラ的解釈

ナフマニデスは、ヨブ記における救済の秘義を「転生の秘義」(ソード・ハ・イブール)と表現している。「転生」と訳したヘブライ語の「イブール」עִבוּרとは、「妊娠すること」、「(ユダヤ暦の閏年に第二アダルの月を)挿入すること」を意味する。モシェ・ハルベルタルによれば、タルムードにおける「ソード・ハ・イブール」とは、閏年を決定する秘義的な伝統を意味した¹²。そして、ナフマニデスを含む初期のカバリストたちは、この「イブール」

¹¹ 山本伸一訳では「宿りの秘密」。山本伸一『総説カバラー ユダヤ神秘主義の真相と歴史』原書房、2015年、272頁。

¹² Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation*, trans. J. Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 42. 閏月の挿入の秘義としての「ソード・ハ・イブール」については、TY ローシュ・ハ・シャナー2:5、TB ローシュ・ハ・シャナー20b、TB ケトゥボート 112a、『ビルケイ・デ・ラビ・エリエゼル』8などで言及されている (Ibid. p. 176)。なお、イブン・エズラはこの閏年にかんする秘義の存在を根拠として、古典期のイスラエルの賢者たちが占星術の知識という「秘義」を有していたと考える。

を「転生」、すなわちある身体から別の身体へと靈魂が移り、生まれ変わることという意味でとらえなおした¹³。

ナフマニデスは、この「転生の秘義」の内容については慎重な言及に徹し、この教えが応報の難問の最終的な答えであること（のみ）を繰り返し強調する。そして、『コヘレトの言葉についての説教』や『ヨブ記註解』では、この秘義的な主題がコヘレトの言葉とヨブ記という二つの書物の重ね読みのなかで見出される。それは、正典性という観点からすると、まさに「正典的な意味」を導き出す試みである。ナフマニデスはヨブ記を導きの糸として、コヘレトの言葉が正典に含まれていることの意義、その正典的な存在理由を創出しようとしているのである。

ヨブ記 28 章の二重の意味

『ヨブ記註解』では、前半のヨブのイメージ形成においてコヘレトの言葉が参照されている箇所がいくつかある。それは後で見るとして、最も重要な重ね読みの箇所は、「神の知恵の賛美」（新共同訳）と呼ばれるヨブ記 28 章の注釈である。

ヨブが神の知恵を賛美する言葉は、「死にいたるまで、私は潔白を主張する」（ヨブ 27 : 5）という彼の決意と、「どうか、過ぎた年月を返してくれ。神に守られていたあの日々を」（同 29 : 2）という嘆きに挟まれるかたちで唐突に現れる¹⁴。知恵は金銀や宝石よりも貴いものとして称えられるが、その賛美は神に対する賛美でもある。なぜなら、知恵はあらゆる被造物から隠されており、神だけがそれを知るからである。また、賛美は「主を畏れ敬うこと、それが知恵。悪を遠ざけること、それが分別」（同 28 : 28）という神自身の言葉で締めくくられるが、この結びはヨブが畏敬という知恵を体現する義人であることを神が認めていることの証左となる。なぜなら、ヨブ記の冒頭で、ヨブが「神を畏れ、悪を避けて生きて

¹³ ゲルショム・ショーレムはナフマニデスの用法における「ソード・ハ・イブール」を *Mysterium des Übergangs*（ノイグロシエルによる英訳は *the mystery of passage*）と訳しており、「移る」という点を強調している。シャヴェルの英訳（『トーラー註解』レビ 18 : 6 の注釈）では *the secret of the transmigration (of souls)* となっている。モシェ・イデルは、「イブール」 *עיבור* と「ギルゲール（輪廻）」 *גלגול* は分けられるべきであると主張し、「イブール」については *impregnation*（受精）という訳語を当てている。Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 204; *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. J. Neugroschel, New York: Schocken Books, 1991, pp. 208, p. 302; Moses Nahmanides, *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah*, trans. C.B. Chavel, 5 vols. New York: Shilo Publishing House, 1973, vol. 3, p. 247; Moshe Idel, “We Have No Tradition on This,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 52, n. 8.

¹⁴ 物語的な文脈上ではヨブ自身が第 28 章の語り手ではあるが、テキスト批判の観点からすれば後代の二次的な挿入と考えられる。関根正雄の解説によれば、ここで表現されている知恵は思弁的傾向が強く、「神格化され、独立存在とされてくる（箴言八章参照）」。関根正雄訳『旧約聖書 ヨブ記』岩波文庫、1971 年、199 頁。

いた」(同 1:1) ことを神は見えていたからである。

だが、神への畏敬が知恵であるとはいったいどういうことなのだろうか。それは、「知恵を見、それを計り、それを確かめ、吟味し」(同 28:27) た神が、人間に「神を畏れよ」と伝え、人間がそのとおりに振る舞うことである。つまり、畏敬は神のみが知る深遠な知恵そのものではない。人間は神が「翻訳」し、与えた何か——神の知恵ではない何か——を体現しているにすぎないのである。その「何か」を、人間が「知恵」と呼んでいるのである。

それは、「では、知恵はどこに見出されるのか」(同 12) という問いに対して、「すべて命あるものの目にそれは隠されている」(同 21) という答えが示されていることから明らかである。ナフマニデスはこの問答を、「隠されていることに従事すべきではない」(*KRI*, p. 88) という意味だと説明する。「主を畏れ敬うこと、それが知恵」という言葉が意味するのは、人間は神の知恵に迫ることはできないのだから、その探究をするなということなのである。だとすれば、「神の知恵の賛美」とは、結局人間の知恵——神への畏敬——と神の知恵との完全な断絶を自覚することではない。

だが、ヨブや R・メイルのように神への畏敬を体現する者にとって、苦難に直面したとき、この断絶は耐えがたいものとなる。知恵の賛美が畏敬を命じる神の言葉で終わることの意味をナフマニデスは次のように説明する。それは、コヘレトの言葉における結びについての考察でもある。

かのお方はその主題を終えた。ソロモン王¹⁵——彼の上に平安あれ——がコヘレトの書物を終えたのと同じ仕方です。「すべてに耳を傾けて得た結論。『神を畏れ、その戒めを守れ』。これこそ、人間のすべて」(コヘ 12:13)。これは彼の知見と推論について示している。それらは生けるものに対する神の知識と神慮においては優れている。ただ、この世において、彼は正しい裁きではない事柄を目の当たりにし、それらについて誤る。あるいは疑問を持ち、不平を言う。(Ibid.)

¹⁵ ラビ文学ではコヘレトの書物の著者はソロモンとされる。『コヘレトの言葉についての説教』において、ナフマニデスは「『エルサレムの王、ダビデの子、コヘレトの言葉』(コヘ 1:1)。(中略) この聖句はコヘレトが言ったものだが、どの注釈家もまた我々のラビたちも、彼はソロモンであると言っている」(*KRI*, p. 179) と説明する。ソロモン王は雅歌と箴言の著者とも考えられており、若い頃には愛の詩を詠み(雅歌)、それから被造物と世界の知恵を格言として伝え(箴言)、老年において世界の空しさを悟った(コヘレトの言葉) というミドラシュ(MD『雅歌ラッパー』1:10) が紹介される(Ibid.)。また、「コヘレト」קהלתという名前の由来についても、「その魂に知恵が『集められる』」(*「コヘレト」の名前と「集める」という動詞が同じ語根(קָהַל)) や、「すべてのイスラエルの民を集めて(中略) 大勢の『会衆』の前で自分の知恵について釈義していた」(*「会衆」も「コヘレト」と同じ語根) という意見を挙げている(Ibid.)。前者は「字義の師」(ラシやイブン・エズラ)、後者は「我々のラビたち」(MD『コヘレト・ラッパー』(1:2)) の意見。なお、成立史的にはコヘレトの言葉はアケメネス朝ペルシャ時代(前 6 世紀後半から前 4 世紀末)あるいはヘレニズム時代初期(前 3 世紀頃か)に完成したと考えられ、いずれにしてもソロモン王の時代からは隔たっている。

神への畏敬を人間の知恵の帰結とする点で、またその帰結に深い不満を抱いている点で¹⁶、ヨブ記とコヘレトの言葉には共通する「葛藤」があるとナフマニデスは考える。コヘレトの言葉の著者（ソロモン）もヨブも、神の裁きに疑問を持ち、不平をあらわにしたのである。

ナフマニデスは、「隠されていることに従事すべきではない」という教訓で締めくくる上述の解釈を、「これらの聖句の字義的な説明」(Ibid.)としている。そして、その字義とは別に、「伝承の師たち」(バアレイ・ハ・カバラー)による秘義的な解釈が存在すると主張する。その主題はもちろん教訓を超えること、すなわち神の知恵の探究である。ナフマニデスは字義的解釈においては、「神は万物の根源を知らせたが、人間が形作られたときに見られた知恵の根源だけは別であった。なぜなら、すべての被造物からそれを隠したからである」(Ibid. p. 87) と述べている。『トーラー註解』序文や安息年・ヨベル年の秘義における「五十個の理知の門」のモチーフ（本論文第2・第5章参照）を思わせる言葉であり、万物についての知恵（知識）は得られるが、知恵の根源だけは人間にははかり知れないことが強調されている。他方、「伝承の師たち」はヨブ記28章のテキストを象徴の宝庫として読む¹⁷。その秘義的な解釈を訳出しておきたい。

「伝承の師たち」だけが「銀には鉱脈があり」(28:1) について、それは天上の「マアセ・メルカヴァ」(戦車／神輿の業) について語っている説明する。彼らはその節で言及される四つの金属¹⁸は、十個のセフィロートを含むそれらの基礎となる「鉱脈」(モツァ) をほのめかしていると言う。それらには「鉱脈」がある、というのである¹⁹。「彼(人)は暗闇に果てを置く」(3節) は、「マアセ・ベレシート」(創造の業) についての言及である。彼は万物の目的を、文字から建てられた建物にいたるまで探究する。彼ら(師たち)はその知恵の小路を「奔流」(ナハル)²⁰と呼ぶ²¹。それらによって充溢を作り出し、そこから(水を)流れ出させる。それらは「歩く者たちに忘れ去られている」(5節) とは、その主題が大いなる

¹⁶ この後、ヨブは神との対決を決意する。「どうか、私の言うことを聞いてください。見よ、私はここに署名する。全能者よ、答えてください。私と争う者が書いた告訴状を、私はしかと肩に担い、冠のようにして頭に結びつけよう。私の歩みの一步一步を彼に示し、君主のように彼と対決しよう」(ヨブ31:35-37)。

¹⁷ 引用中のヨブ記28章のテキストは新共同訳ではなく私訳をもちいる。

¹⁸ 銀、金、鉄、銅(28:1-2)。

¹⁹ この「鉱脈」(モツァ) とは、おそらく十個のセフィロートのさらに上位(根源)に位置する「エン・ソフ」(無限)のことと思われる。

²⁰ ヨブ記の文脈では「坑道」だが、水が流れる道がイメージされている。「ナハル」^{נַחַל}自体も狭い道を水が勢いよく流れることや、小川やワジを意味する。

²¹ 区切りをつけるのは容易でないが、ここまでが人(カバリスト)の探究であり、これ以降が世界とセフィロートの創造の描写ということになるのか。

深淵にあることの譬えである。「食物を生み出す地」(同)は、「意志」(ラツォン)²²をほめかす。そこから、「生命」(ハイム)と「裁きの属性」(ミダト・ハ・ディン)が産出する。「その石にはサファイアがある」(6節)とは、二十二個の文字である。「猛禽もその小路を知らない」(7節)とは、三十二本の小路である。それら(小路)の始まりは、天使たちにも知られず、目で見ること、幻で見ることもない一本の小路である²³。「彼はその手を堅い岩に伸ばし」(9節)では、知恵がそれらの小路の上にある堅い岩に譬えられる。小路はそれによってふさがれている。「彼は山を基から覆し」、その下に隠されているものをあらわにし、あらゆる存在の「川」(イエオリーム)²⁴と呼ぶ。創造の業における水のなかに、それらの存在は含まれていた²⁵。その川が現れ出た後、「彼の目はすべての貴きものを見た」(10節)、つまり創造の業によって存在するものを見た。世界は水のなかの水であったが、かのお方はそれをせき止め、「大空あれ」と言うことで水と水を分けた。「隠れていた」(11節)、つまり知恵は隠れていたが、かのお方は光のもとに現出させた。「知恵はどこに(メアイン)見出されるのか」(12節)とは、無から(メ・エイン)それを見出すことである²⁶。「人間はその順序(エレフ)を知らない」(13節)、つまりその順番(セデル)を知らない²⁷。「それは生ける者たちの地においては見出されない」(同)とは天使たちのことであり、彼らがそれ(知恵)を知ろうとする場所には見出されない。「深淵は『それは私のもとにはない』と言う」(14節)、つまり比喩的な仕方であらう言っている。かのお方は知恵を無から(メ・エイン)創造した。それが現れるまで、それは天使たちにも隠されていた。神のみが観想によってそれ(知恵)から四つの元素を発出させた。そのように語られる²⁸。それらは地の果てであり、天——そこには「火」、「風」、「水」がある——の下にある。それから、先立つ思考において「かのお方は見た」(27節)、そしてそれ(知恵)から「セフェル」**סֵפֶר**、「スファル」**סִפָּר**、「スィプール」**סִיפּוּר**を²⁹、そして知恵、理解(テヴナー)、知見(ダアト)

²² 神の臨在(「シェヒナー」のセフィロート)をさす。『トーラー註解』申33:16の注釈においてほめかされる(PT2, p. 410)。本論文第14章参照。

²³ 猛禽を天使たちに譬えている。三十二本の知恵の小路の源泉(「ケテル」(王冠)のセフィラーあるいは「エイン・ソフ)は、天使たちも知らないものであり、あらゆる被造物の知性の届かない原初に位置する。

²⁴ 複数形。単数は「イエオール」。

²⁵ 世界創造の箇所「神の霊が水の面を動いていた」(創1:2)とある。また、『セフェル・イエツィラー註解』では、「ビナー」(理知)のセフィロートが水(「水のように薄いもの」)であり、天地の基礎であると説明されていた(MKI, p. 96。本論文第4章参照)ことも思い起こされる。

²⁶ 「どこから」と「無から」はいずれも**מֵאֵיךְ**という綴りである。

²⁷ 「エレフ」には「順序」と「価値」の意味があるため、「セデル」(順番、順序)という語で意味を説明・限定している。

²⁸ 23-26節で語られている部分をさすと思われる。

²⁹ 『セフェル・イエツィラー』における原初の創造行為(「刻みつける」)。A. Peter Hayman, *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, § 1, p. 49, pp. 59-60.

を現出させた³⁰。「そして人間に言った。『主への畏れ、それが知恵』、それ（知恵）は主の良き属性（ミダー）である。これが、これらの聖句についての彼ら（「伝承の師たち」）の読み方である。その言葉そのものは賛美され、称えられよう。だが、我々はその主題がこの解釈に耐えうるのかを知らない。もしそれが伝承（カバラー）ならば我々は受け入れよう。

(ibid., pp. 88-90)

この解釈では、「鉦脈」や「奔流」という表現が秘義的な主題（それぞれマアセ・メルカヴァとマアセ・ベレシート）を表し、「暗闇に果てを置く」という表現が、知性による探究に限界（「果て」）を設けることを意味するとされる。あくまでもその探究は創造の業（マアセ・ベレシート）あるいは万物の源泉——つまり知恵——に限定され、その彼方へは行けないのである。

そのため、ヨブ記 28 章が世界創造を描いたものとして解釈される。ただし、その「世界」とは天地のことだけではない。知恵が無から——「無から」（メ・エイン）は、「どこに」（メ・アイン）の母音を変えたもの——創造され、そこから四つの元素が創造される。と同時に、それはセフィロートの体系の創造でもある。「三十二本の知恵の小路」や「セフェル・スファール・スイプール」といった『セフェル・イェツィラー』の言葉を取り入れながら、これらの聖句が神の内的世界の創造をも語っていると読んだのである。

そして、ナフマニデスは「もしこれが伝承ならば我々は受け入れよう」という慎重な言い回しで「伝承の師たち」の読みを結ぶ。この結語について、モシェ・イデルは、カバラーにかんするさまざまな言説が流布していた当時のジローナにおいて、ナフマニデスが「真正な」秘義とその伝承にかんして慎重で厳格な方針を持っていたことを反映していると主張する³¹。このイデルの主張は、ナフマニデスのカバラーの特性を理解するうえできわめて重要であり、間違いなく正しいだろう。ただ、カバラーの思想的な意義が前面に押し出されてしまうため、ヨブ記の読みという主題のなかでこの秘義的な解釈を論じることの意義が希薄になりがちである。

考えてみるべき問題がある。この秘義は本当にヨブへの答えになっているのだろうか。応報の正義に深刻な疑いを抱かざるを得なかったヨブやソロモンに対して、知恵の神的な起源とその探究の限界を語ることが、いったい何になるだろうか。応報の難問をめぐる思索のはてに、この知恵の秘義にたどりついたとしよう。そのとき思索者は救われるだろうか。む

³⁰ 「テヴナー」 תבונה は「ピナー」 בנה と同語根であり、同一のものをさす。「ダアト」 דעת はときとしてセフィロートの体系に組み込まれることがあり、ここでもそのように理解されている。

³¹ イデルはこの表現について、ナフマニデスが同僚のジローナのカバリストたちから知ったものではあるが、彼自身の師である R・イエフダ・ベン・ヤカルから受け継いだものではない伝承にかんして、「真正な」伝承として受け入れるかどうかを保留する姿勢を表したものととらえる。イデルの理解では、当時のジローナにおける周囲のカバリストたち（R・エズラや R・アズリエル）に対するナフマニデスの懐疑的な立場と、書物や推論に依らない口承による秘義のみを「真正な」ものとする見解がそこにうかがえる。Idel, "We Have No Tradition on This," pp. 57-58.

しろ、苦難の下に置かれている彼／彼女は、再び断絶を体験するだけなのではないだろうか。人間は知恵の根源を知りえないという断絶を乗り越えるべく、「伝承の師たち」の言葉に導かれて進むことはできるかもしれない。だが、求めていた答えはそこにあるのだろうか。

コヘレトの言葉におけるヨブ記的な主題

したがって、『ヨブ記註解』におけるヨブ記とコヘレトの言葉の重ね読みは、結局のところ問いを宙づりにしたところで終わる。ヨブ記は知恵の賛美（28章）の後も続くが、それについてのナフマニデスの解釈に入る前に、『コヘレトの言葉についての説教』におけるヨブ記の役割を見ておきたい。

ナフマニデスによれば、コヘレトの言葉には三つの主題がある。第一は、「世の快樂を追い求めてはならないということ」³²（*KRI*, p. 190）という教訓である。第二は、「人は次のように言うてはならない。『見よ、世界は変化し、立ち止まらない。だとすれば、創造にはいかなる益もない。むなしさのために世界は創造された。そこには良き報いも罰もない』」（*Ibid.* p. 191）というソロモンの世界観である。そして、第三は「反逆の根源であり、信仰の根源である困難な事柄」、すなわち「義人の苦難と悪人の幸福の主題」（*Ibid.* p. 193）である。

ヨブ記はこの第三の主題と直結するが、ヨブ記という眼鏡でコヘレトの言葉を読む試みは、第二の主題についての議論から始まる。コヘレトの言葉では、あらゆる快樂において空しさしかないことから第一の主題となる教訓が引き出され、次に「すべては空しい」（コヘ1:2）という中心的な主張の解釈が示される（第二の主題）。

その解釈はなかなか興味深い。というのも、「すべては空しい」とは生成消滅を繰り返すいかなる個にも永遠なるものは見出せないという意味であり、その一方で「知恵はその総体に結びついており、人がそれらについて賢くなれば、彼の知恵はそれらのなかに永遠に存在し続けるであろう。それが知恵における魂の永続である」（*Ibid.* p. 191）という主張が読み取られるからである。つまり、何もかもが空しいという言葉、ナフマニデスは「永遠に存在し続ける」知恵を探し求めよというメッセージとして解釈するのである。

この解釈の意図は、『ヨブ記註解』におけるヨブ記28章の秘義的解釈と同じである。註解では、知恵の探究とは神の創造行為、すなわち「三十二本の知恵の小路」をさかのぼっていくことだと語られる。この根源への志向性は、『コヘレトの言葉についての説教』では、生成消滅を繰り返す個体の存在を超えた、永遠なる存在である知恵を探し求めることだと語られる。そして、人間は隠された知恵を探す「場所」として聖書テキストを選ぶ。世界から隠された知恵は、聖書テキストの「秘義」に他ならない。こうして、コヘレトの言葉もまた秘義を有するテキストとみなされるのである。

³² その理由は、「それらは移り変わるものであり、たちどころにそこから消えてしまうからである」（*KRI*, p. 190）とある。

コヘレトの言葉における転生の秘義

ナフマニデスによると、その秘義は「一代が行き、一代が来て、地は永遠にある」(コヘ1:4)という一節にある (Ibid. pp. 185-186)。この聖句は二つの方法で解釈される。ひとつは質料と形相というギリシャ的存在論の概念をもちいた解釈である。それによると、この聖句の意味は、世界の礎となる元素のひとつである「地/土」が永遠に存在し続けるのに対し、個体は生成消滅を繰り返すということである。あらゆる被造物は質料と形相からなり、質料が永遠に存在し続けるのに対して、形相は次々に変化する³³。ソロモンはそのような世界の有様に空しさを覚えたのである。

だが、この一節はまったく別の仕方でも解釈される。

「一代」(ドール)の意味は「その時代の人々、その(時代の)すべての被造物」である。注釈者たち³⁴は、それは「寄留すること」であると言った。この一節について我々のラビたちは問いを抱き、それは彼らを悩ませた。「一代が来て、一代が行き」と言うべきであった、と³⁵。そして彼らは答えた。ここには総じて「転生の秘義」(ソード・ハ・イブール)に含まれる大いなる秘義がある、と。また、それは(中略)R・ネフニヤ・ベン・ハカナーの釈義³⁶である。私が言及したように、ソロモンの言葉はその知恵について二重であり、重なっているからである。「ドール」דורの意味は、『ドール』のようにכדור³⁷丸めてまりを作り、広大な地へ放り出される」(イザ22:18)という言葉に由来する。その(כדורの)「カフ」כは語根ではないからである。同様に、代々が廻り回っているために、「一代が行き、一代が来る」と読まれるのである。(KRI, p. 186)

ここで思い出されるのは、ヨベル年の秘義的解釈の場面でもこのコヘレトの言葉の一節が引かれていたことである(本論文第5章参照)。その場面では、「ドール」(一代/世代) דורという語が二回みられるのは、「ドロール」(解放) דרורという語を意味するからだと説明されていた(『トーラー註解』レビ25:10、PT2, p. 175)。一方、この説教では、「ドール」が「行き」、「来る」という順番——「来て」、「行く」ではない——と、丸めたものが「ドール」(新共同訳は「ターバン」)のようであるというイザヤ書の言葉に注意が払われる。要する

³³ その典拠として、ナフマニデスはマイモニデスによる箴言の解釈を引用する(『迷える者の導き』序文および第3部8章)。

³⁴ 具体的にはイブン・エズラの解釈。

³⁵ 聖書原典では「一代が行き、一代が来る」בא דור הולך ודור באだが、世代が移り変わることを意味するならば、「行く」הולךと「来る」באが逆になり、「一代が来て、一代が行く」בא דור הולך ודור באと表現されるべきではなかったかと問うている。

³⁶ 『セフェル・ハ・バヒール』のこと。The Bahir, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1979, § 121, p. 220.

³⁷ 「ドール」דורという名詞の前に、「~のように」を意味する前置詞כがついてכדורとなっているということ。

に、この一節は世代が移り変わること——来て、行く——ではなく、世代が廻り回ること、輪廻を表しているとナフマニデスは解釈するのである。それは、ラビ文学の伝統において「ソード・ハ・イブール」——ナフマニデスの理解では「転生の秘義」——と称される秘義が、コヘレトの言葉に見出されるということである。

「義人の苦難と悪人の幸福」 タルムードの言説とその彼方へ

『コヘレトの言葉の説教』では、知恵の永遠性が魂の永遠性と結びつけられ、「転生の秘義」がコヘレトの言葉から導き出される。個体の生成消滅を超えた永遠性は、魂が不滅であり、個の肉体的な死とともに滅びるのではなく輪廻していくことを説明する。そして、コヘレトの言葉の第三の主題が「義人の苦難と悪人の幸福」である。

『コヘレトの言葉についての説教』では——おそらく「説教」という媒体ゆえに——「転生の秘義」の説明はかなり限定的である。代わりに試みられているのは、応報の問題をユダヤ教の伝統的な言説のなかで整理し、「転生の秘義」へといたる道程を示すことである。ソロモンはこの世界における個の存在の空しさの彼方に、永遠の知恵が存在することを知った³⁸。だが、なお困難な問題が残されている。「義人の苦難と悪人の幸福」である。コヘレトの言葉は知恵と応報の問題を結びつける要としての役割を担うのである。

「再び彼は言った。しかし、ひとつの偶然がときとして万人に起こるのを目の当たりにすると、それは私にはきわめて難しい。これが、『愚者に起こることは、私にも起こる。より賢くなろうとするのは無駄だ。これもまた空しい、と私は思った』(コヘ2:15)」(KRI, p. 194)。あらゆる知に通じるソロモンをもってしても応報の問題は難しく、彼は「私は生きることを厭う」(Ibid. コヘ2:17)という失意に苛まれる。また、コヘレトの言葉の第7・8章では応報を否定する言葉が並ぶが³⁹、ナフマニデスはそれらを詩篇第73篇の「私」が抱いた葛藤に重ね合わせる。応報を決める神の正義は人間にはわからない。そのことを悟ったソロモンは「人間の生涯において思いは狂い、つまりすべては偶然であると考え、死後もまたそのように思う、つまり罰も報酬もなく、別の世界もない⁴⁰と考える」(Ibid. p. 195)にいたる。

ヨブ記の著者がモーセであるという伝承とR・アキヴァの殉教物語を結びつけることで、ナフマニデスがヨブ記の「誕生」——義人の死を目撃したモーセが書いた——を説明したこ

³⁸ 「なお、知恵は私のもとにとどまっていた」(コヘ2:9)という一節について、ナフマニデスは世界のあらゆる個物が空しく生成と消滅を繰り返すのに対して、「完全に不動であり、一般的な変遷のなかで輪廻／変遷することのない知恵の魂」(KRI, p. 192)がほめかされていると説明する。

³⁹ 「この空しい人生の日々に私はすべてを見極めた。善人がその善のゆえに滅びることもあり、悪人がその悪のゆえに長らえることもある」(7:15)、「この地上には空しいことが起こる。善人でありながら悪人の業の報いを受ける者があり、悪人でありながら善人の業の報いを受ける者がある」(8:14)などが挙げられている(KRI, p. 194-195)。

⁴⁰ 死後に向かうとされる世界のこと。ナフマニデスは死んだ人間の魂は「魂の世界」に移ると考えるが、応報を否定する者たちはそのような死後の世界の存在を認めることができないと彼は主張する。

とはすでに見た。それは、応報の問題がヨブ記の正典的な存在意義であることを強調するためであった。他方、コヘレトの言葉の場合はやや事情が異なる。というのも、応報の正義に対するソロモンの深刻な懐疑は、この書物の正典性を掘り崩しかねないものとみなされてきたからである。

ミシュナ「ヤダイム篇」3:5には、雅歌とコヘレトの言葉を正典聖書に含めるべきかどうか——「聖なる書物は手を穢す」という興味深い基準による——についての論争が収められている⁴¹。論争のなかで、R・アキヴァはコヘレトの言葉だけが問題だと主張する。それは、コヘレトの言葉では神がすべて「エロヒーム」と表記されているからであった。R・アキヴァによれば、それは「世界を支配するものとして、神の裁きの属性が世界に存在する」という同書の思想を表している⁴²。「しかし、トラーの義人は愛によって仕えるのであり、この書物（コヘレトの言葉）における裁きによってではない。だとすれば、それは聖なるものではない」（Ibid.）と主張し、R・アキヴァはコヘレトの言葉の正典性に疑問を投げかけたのである。

『コヘレトの言葉についての説教』で、ナフマニデスはこの正典論争に言及する。それは、彼自身もコヘレトの言葉は正典ではない、正典であるべきではなかったと考えていたからではない。むしろ、懐疑があったにもかかわらずコヘレトの言葉が正典化されたことには、何か理由があるはずだと言いたいのである。それが第三の主題として掲げられる応報の難問であり、この「正典的な主題」の発見はヨブ記という書物の存在によるのである。言うなれば、ヨブ記はコヘレトの言葉を救済したのである。

そして、応報の問題をめぐるラビ文学の議論が整理される。すでに述べた『報いの門』における同様の整理と基本的には同じなので、ごく簡単にまとめる。第一の立場は、「この世」の向こうを想定するものである。ソロモン（コヘレト）が神の裁きに不正があると考えたのは、彼が裁きを「この世」でしかとらえていないからだという批判がある。応報を死後の世界も含めて考えれば、罪よりも功德が多い者はこの世において罪の清算をし、それによって来たる世で報酬が約束される。これはヨブの三人の友人たちの見解であり、タルムードの賢者たちにもみられた⁴³。そして、ナフマニデスは「これは『功德が多く、罪の少ない者』という我々のラビたちの言葉から記される弁明である。確かにそれは真理ではあるが、この主題について十分ではないであろう。なぜなら、ヨブは全く罪を犯していない、あるいはそうした苦難を受けるにふさわしいはずはないからである」（*KRI*, p. 196）と述べて、不満を示

⁴¹ Michael J. Broyde, "Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs," *Judaism*, 44, 1 (1995), pp. 65-79.

⁴² ラビ文学以来、「主」が神の慈悲の属性を、「エロヒーム」が神の裁きの属性を示すという伝統的な理解がある。Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. I. Abrahams, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975 (Originally 1969 in Hebrew), pp. 448-461.

⁴³ 具体的にはTB キドゥシン 39b と TY ペアー1:1 が引用されている。また、サアディアの『神義論の書』では「浄化」としての苦難に相当する。

す。

第二の立場は「愛の苦難」である。苦難とは罰ではなく、神からの貴い贈り物であるという主張である⁴⁴。タルムードでは、苦難が自分に降りかかったとき、自分のおこないを調べて「何も見つからなかったら、これらはまさしく愛の苦難である」と考えよという教えがある⁴⁵。これについて、ナフマニデスは「我々のラビたちの示した理由は真理である。ほむべき聖なる方は、その属性(慈悲の属性)をもって世界を治めると我々は信じる」(ibid., p. 199)と評価する。「愛の苦難」とは神の慈悲に他ならないというのである。

そして、『コヘレトの言葉についての説教』における応報の問題の議論はここで終わる。タルムードの言説はここまでしか語っていないからである。しかし、『報いの門』で強調されていたように、「愛の苦難」は応報の難問に対する究極の答えではない。ナフマニデスは苦難をめぐる伝統的なラビたちの議論に一定の評価を与えつつ、「これについては大いなる秘義がある。それは、伝承(カバラー)によってしか全く知ることのできないものである」(Ibid.)と述べる。その「伝承」とは、当然タルムードの論争のことではない。

この説教の理路から明らかなことは、コヘレトの言葉についてのヨブ記的な読解によって提示された「義人の苦難と悪人の幸福」の答えは、タルムードの言説を超えたところにあるという主張である。ヨブ記の「正しい」意味を見つけ出した自身の解釈を、ナフマニデスは革新的だと考えていた。それは、魂の輪廻転生という秘義が応報の難問の答えであるという解釈である。ヨブ記においてその秘義を語ったのがエリフだとすれば、ナフマニデスは自分がラビ文学におけるヨブ記解釈の「エリフ」とであると自覚していたのである。

4. ヨブの物語 対話と内面

ヨブの内面へのまなざし

ナフマニデスはさまざまな仕方でヨブ記を読んでいるが、その読解の特徴のひとつとして、主人公ヨブの内面に迫るアプローチが挙げられる。ナフマニデスは、聖書の人物の行動や言葉からその心の動きを描き出すことに関心を抱いていた⁴⁶。そして、この視点から『ヨ

⁴⁴ ウルバッフによれば、「罰としての苦難」と「愛の苦難」の区別は、ミシュナの編纂に続くアモライーム時代(3-5世紀)の初期に見られた。Urbach, *The Sages*, p. 445-447.

⁴⁵ TB ベラホート 5a が引用されている(KRI, p. 199。実際の引用は冒頭のみ)。「罪としての苦難」と同じく、サアディアもこの苦難のモデルに言及している。

⁴⁶ ミッチェル・J・レヴィンが創世記註解から事例を挙げて論じている。Michelle J. Levine, "The inner world of biblical character explored in Nahmanides' commentary on Genesis," *Journal of Jewish Studies* 56, 2 (2005), pp. 306-334; "Nahmanides' literary approach to biblical narrative: varied repetition in the Joseph story," *Torah u-Madda Journal* 13 (2005), pp. 88-127; "Nahmanides on the dynamics of biblical dialogue in the Book of Genesis," in *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis* (E. Kanarfogel & M. Sokolow eds., New York: Yeshiva University Press, 2010), pp. 365-399.

『ヨブ記註解』を分析したものとして、モルデハイ・Z・コーヘンの研究がある⁴⁷。前章でも論じたように、ナフマニデスは中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記解釈の影響を受けており、おそらく1230年代のマイモニデス論争の文脈において『ヨブ記註解』を著したと思われる。だが、コーヘンによれば、ナフマニデスはヨブの内面における変化を描き、考察すること——彼以前にはあまり見られなかった⁴⁸——も註解の目的として意識していた。コーヘンの重要な指摘を引用しておく。「ヨブの友人たちは彼を有罪とし、彼は神慮を否定する側につく。この説明は哲学的な聖書解釈の伝統に依拠していることをあらわにする。しかし、明確な言葉遣いでヨブの立場を分析し、定義することに充足した先人たちとは違い、ナフマニデスは我々をヨブの魂の世界へと入らせ、全き信仰心から最終的な否定にいたる過程のそれぞれの段階で彼が何を考えたのかを明らかにするのである」⁴⁹。

自らに降りかかる苦難の意味にめぐって友人たちと論争をし、ヨブは神の正義を疑い、神慮を否定する。具体的に言えば、コーヘンの分析は、ヨブのいわば「病める心」をナフマニデスがどのようにたどり、明らかにしているかという点に集約している。その着眼点と考察はきわめて興味深いが、同時に不満も残る。というのも、コーヘンの議論はヨブと友人たちの対話のところで終わってしまっているからである。しかし、私の考えでは、ナフマニデスの独創的な心理描写が発揮されるのはむしろ物語の後半なのである。エリフが登場し、彼の語る秘義に出会うことでヨブの心は変わる。そして、そこにこそヨブの救済の真相がある。以下では、『ヨブ記註解』におけるヨブの心理描写の分析を通じて、ヨブの救済について考察してみたい。

占星術に傾倒するヨブ 個に対する神慮の否定

「地上に彼ほどの者はいまい」(ヨブ1:8)と神が言ったとき、サタンは「ヨブが、利益もないのに神を敬うでしょうか」(同9)と答えた。このやりとりについて、ナフマニデスはサタンがヨブへの試練を求める一方で、「彼に罪や背信があると中傷したのではなかった」(KRI, p. 30)と説明する⁵⁰。サタンはヨブの財産だけでなく、彼の子供たちの命までも奪うが、それはヨブの犯した罪に対する罰ではないことが強調されている。

ただ、それは被害者のあずかり知らないところでおこなわれる主張である。災いを被ったヨブの認識は違っていた。ヨブは神を非難しなかったが、それは「神のおこないには理由の

⁴⁷ מרדכי כהן, "גדולים חקרי לב: רגישות פסיכולוגית בפירושי רמב"ן לתורה ולאיו"ב, תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם (בעריכת מ. בר-אשר, נ. חכם וי. עופר, אלון שבות: תבונות, תשס"ז), עמ' 213-233.

⁴⁸ コーヘンによれば、ラシに代表される従来のプシャト主義者たちはそうした聖書の心理描写への関心が薄かったのに対し、ナフマニデスはプシャトから人物の内面に迫ろうと試みた。"גדולים חקרי לב", כהן, עמ' 213-214.

⁴⁹ שם, עמ' 232.

⁵⁰ ナフマニデスによれば、ヨブは二つの点において試練を受けるべきであるとサタンは言った。ひとつは富と平安のために神から離れていく者がいること、もうひとつは苦難のために神を否定する者がいることに起因する。このいずれの点においても、サタンはヨブに罪があるとは考えていない。

ないものがあるとも、かのお方の意志をおこなう者たちに災いをもって報いるとも考えなかった」からである。ヨブは「自分の息子たちが彼らの罪のゆえに死んだ、『息子たちが罪を犯し、心のなかで神を呪ったかもしれない』（ヨブ 1：5）⁵¹、彼らは彼らの罪のゆえに罰せられたと考えた」（Ibid. p. 31）。ヨブは災いを神罰と理解——神やサタンからすれば誤解——したのである。

そして、災いはずいぶんヨブの身体におよぶ。苦しむ夫を見て、妻は「神を呪って、死ぬ方がましでしょう」（ヨブ 2：9）と言う。ナフマニデスによると、この言葉は夫が苦しみから解放されてほしいという妻の願望と解釈されてきたが、それは正しくない⁵²。むしろ、ここにはヨブの信心をめぐる見解の相違が表れている。「この妻にとって、主への畏れは報酬を受けるためであった。それゆえ、ヨブが『主は与え、主は奪う。主の御名はほめたたえられよ』（ヨブ 1：21）と言うのを聞いたとき、彼女はヨブが自らの潔白に固執するのは長寿を得るためだと考えた」（Ibid. p. 32）。コーヘンも指摘するように、ヨブの妻はサタンと同じく、夫が報酬のために信仰していると考えているとナフマニデスは解釈する⁵³。そして、彼女はそのような信仰のあり方に代わって、信仰の「無益さ」を主張する。だが、ヨブは自分が初めから利益のために信仰していたのではないと妻に反論する。「不幸もいただくのではないか」（ヨブ 2：10）という彼の言葉は、「私は報酬を受けるためではなく、愛によって仕えている」（Ibid. p. 32）というヨブの考えを表しているのである。

だが、ヨブは迷い始める。慰めにやってきた友人たちの前で、七日間にわたって激しい苦痛に苛まれたヨブは自分の生まれた日を呪う。そのときの心理をナフマニデスはこう説明する。

ヨブは自分に降りかかる多くの苦難と災いを目の当たりにしたとき、自分の魂の義しさを自覚してこう考えた。人間の行為を神はおそらく知らないし、勘定することもない。神慮は彼らから離れる、と。そして、彼の口は開き、言う。生まれた日の、誕生の瞬間の星々および天体の統治が、生まれた者に災いと幸福をもたらす、と。彼は天を空しく眺める者たちの意見に傾倒した。それゆえ、「私の生まれた日は消え失せよ」（ヨブ 3：2）、「その日には、夕べの星も光を失い、曙のまばたきを見ることもないように」（同 9）と言った。なぜなら、それらが彼の災いを引き起こしたからである。人間の卑小さと神の高貴さのゆえに、かのお方は人間に注意を向けることはないと彼は主張した。見よ、彼（人間）は星々の構成にしたがって、偶然の支配下にいるのだ、と。（中略）それら（地における被造物）を天上から見守るのは、種の存続のためだけであり、個に対しては罰も報酬もない。（中略）これが、この最初の応答における彼の意図である。（Ibid. pp. 32-33）

⁵¹ 七人の息子たちの宴会が一巡りするたびに、彼らのために供儀をおこなっていた場面でのヨブの考え。

⁵² 「彼らは説明した」と匿名で記されている。ハイム・ドヴ・シャヴェルによれば、これはダヴィド・キムヒ（ラダク）の解釈である（*KRI*, p. 32）。

⁵³ כהן, "גדולים חקרי לבי", עמ' 221-222.

病が身体じゅうをむしばんでもヨブが決して放棄しない確信があった。それは応報を定める神の正義への信頼ではなく、自分が義人であるという確信であった。自らの魂が義であることを確信するヨブは、自分に降りかかる災いが神罰ではなく、別の要因によるものと考えてようになっていた。天体である。そして、天体が人間に災いをもたらすと考えることは、その災いが偶発的なものであると考えることを意味する——人間は自分が生まれる日を自分で決めることはできないからである——。人はある日に生まれ、彼／彼女が幸福に生きるか災いに苦しむかは、その偶然によってあらかじめ決まっている。ヨブはこうした占星術的な見解に傾倒し、個に対する神慮を否定するようになる。天体が人間の運命を決める世界においては、神が個人の行動を見守り、ひとりひとりに報酬や罰を与えることはないのである

ヨブの心理描写において、「彼はまだ義人の苦難と悪人の幸福の問題に悩まされてはいない」(Ibid. p. 36) とナフマニデスは解説している。鋭い指摘である。天体と偶然が支配する世界観においては、そもそも神の応報に対する信頼がない。ヨブは確実に神の正義を信じられなくなりつつあるが、その不信は裁きの「歪み」ではなく、むしろ「欠如」に対するものである。ヨブは自分の苦難の原因を天体の支配に見出す。卑小な人間たちを神はひとりひとり見守ったりしない。それはヨブ自身の目を神の正義の問題からそむけさせることであった。

三人の友人たち 応報の問題へ

したがって、占星術的な知見にもとづく「解決」によってヨブがたどりついたのは空しさであった。「人間とその生は無であり、混沌である。いかなる功德も彼を死から救い出すことはない。これが義人たちへの答えなのである。いずれにしても、自らの義において滅ぶ義人がいる」(ibid., p. 41) とヨブは言う。そして、それを聞いたヨブの三人の友人たちは、個に対する応報を否定する彼と鋭く対立してゆく。

たとえばエリファズについて、ナフマニデスは「預言の幻によって、すべてには理由があることが彼には明らかとなった。主は義なるお方であり、不正をすることはないからである」(Ibid. p. 38)⁵⁴と説明する。エリファズは預言を受けて、義人には幸福が、悪人には災いがあると信じる。その一方で「私には隠された事柄があり、預言の幻によってその一端が私に対して明かされた」(Ibid.) にすぎないことを自覚してもいる。また、エリファズは義人に対する災いについて、「もし義人である者に災いが降りかかることがあれば、それは神の懲らしめであり、その者を懲らしめて、最後には救い出してくださるだろう」(Ibid. p. 40)⁵⁵と説明する。

⁵⁴ 「忍び寄る言葉があり、私の耳はそれをかすかに聞いた」(ヨブ4:12)の注釈。ナフマニデスはこの表現からエリファズが預言を受けたと解釈し、三人の友人たちのなかで最初に登場する彼が最も賢いと説明する。なお、エリファズが預言の水準に達していたことは最後の場面でも述べられる(KRI, p. 126)。

⁵⁵ 「見よ、幸いなのは神の懲らしめを受ける人」(同5:17)の注釈。

友人たちとの論争によって、ヨブは自らが受ける苦難を初めて神の正義の問題として理解する。そして、ヨブは自分が義人であるという確信と、個に対する神慮の否定という立場から、神罰と懲らしめという二つの主張をいずれも拒絶する⁵⁶。三人の友人たちはヨブを説得することができなかった。「なぜ、神に逆らう者が生き永らえ、年を重ねてもなお、力を増し加えるのか」(ヨブ 21:7) と言うヨブは、友人たちが応報の難問を想定できていないことに気づく。彼らは義人に対する災いが小さな罪に対する罰だと主張するが、悪人たちが繁栄するのを見るヨブには、それはもはや受け入れがたいものであった。一方、友人たちも頑ななヨブに不満を募らせていた。最初はヨブの苦難を神の懲らしめとみなしていたエリファズも、三度目の答弁では「いずれにせよヨブの災いは彼に降りかかっていた、あるいはそれは彼のおこなった大変な悪行に対するものであろう」(Ibid. p. 76) とヨブを非難し、神慮を否定することについて悔い改めを求めるようになる。

こうして話し合いは決裂してゆく。お互いに主張を重ねるが、次第にそれらは相手の心に響かなくなる。三人の友人たちとの議論が終わりを迎える頃、ヨブは応報の難問をはっきりと自覚するようになる。それは、孤独のなかでの自覚である。

見よ、義人の苦難がある。また、同じように悪人の幸福がある。(中略) この世において悪人が滅ぼされるのを見ても、これは空しさであり、知恵や目的を見出すことはできない。知恵は人間から隠されているからである。神は「私を畏れ、悪を遠ざけなさい」ということでしかそれを彼らに明かさない。だが、罰も報酬も、悪人たちの平安も義人たちの苦難も人間たちには明かされない。ヨブはそれらに裁きや正義を見出すことはなく、その主題についての知恵ある言葉を友人たちから聞くこともないからである。(Ibid. p. 86)⁵⁷

ヨブは友人たちの言葉に納得できなかった。応報の問題を自覚する彼が知ったのは、これが神の知恵の問題であることだった。神はその知恵が「私を畏れ、悪を遠ざけよ」ということであると人間たちに伝える。だが、ヨブはそれが「翻訳」であると気づいていた。神への恐れというその翻訳の向こうに、人間には隠されている知恵の本質が確かに存在する。それは、神の応報の正義を人間は知りえないという友人たちの主張を超えてゆくことを意味する。こうしてヨブの心は「知りえないもの」へと向かうのである。

エリフ 知恵を受け継ぐ者

ヨブ記 28 章の秘義的な解釈において、人間の知的探究の最終地点が知恵であると説明されていたことはすでに見た。問題は、この根源的な知恵への到達がなぜ義人の苦難という難

⁵⁶ 「ビルダドの言うとおり、神は悪人を滅ぼすかもしれない。だが、義人もまたその手から逃れられない」(KRI, p. 47)、「神はその者(罪を犯していないと知る者)とともにその力や強さを試す必要はない」(Ibid. p. 48) など。

⁵⁷ ヨブ記 27 章冒頭の解説。ビルダドの最後の主張が終わった後で、ヨブが反論する場面。

問に答えを与えるのかということであった。創造の業（マアセ・ベレシート）、セフィロート、「三十二本の知恵の小路」といった、始原的な神的世界への遡及が可能にする救済の言葉とはいかなるものなのであろうか。

ヨブと友人たちの対話の決裂は、自分が義人であるというヨブの確信を友人たちが認めようとしなかったことに起因する。ヨブは自分が義人であり、災いを受けるような罪を犯してはいないと何度も言う。他方、友人たちは彼が何らかの罪を犯していたという前提を変えようつもりはない。

しかし、友人たちの後に現れるエリフは、ヨブの主張を受け入れる。「彼（エリフ）は彼（ヨブ）が悪人であったとか、罪を犯したと言って彼を有罪にすることはなく、彼を義しい者とみなした。しかし、神は裁きを歪めると言って彼を神よりも義しい者とはみなさなかった」（Ibid. p. 96）とナフマニデスは説明する。エリフはヨブも神の裁きもともに義しい／正しいことを認める。さらに、エリフはエリファズが主張する「神の懲らしめ」としての苦難という意見をもって、ヨブを説得するつもりもない。「完全なる悪人に起こるような（災いが）降りかかる義人がいるが、（中略）彼らについては『魂の世界』あるいは『来たる世』において報酬が約束される」（Ibid.）という主張にエリフは関心を持たない。ソロモン（コヘレト）がそうであったように、ヨブは応報をあくまでも「この世」において考え、死後の世界における報酬と神の正義とを切り離しているが（Ibid. p. 75）、エリフも同じ土俵に立つのである。苦しむ者の言葉をまずはすべて受け入れる。そこにエリフという人物の重要性と存在意義がある。

しかし、ヨブがエリフの言葉を受け入れた理由はそれだけではない。「彼の主張は新しいものであり、それはトーラーと預言の人々から受け継がれた知恵によるものだからである」（Ibid. p. 97）と、ナフマニデスはその理由を説明する。エリフは革新的な仕方、で、伝承されてきた知恵をもってヨブに答えたのである。ナフマニデスは、このエリフ解釈を自らのヨブ記解釈の革新性として強調し、自分自身を応報の問題についてのラビ・ユダヤ教の解釈における「エリフ」に位置づけている。従来の注釈者たちは、エリフの主張を「懲らしめとしての苦難」で説明しようとしてきた（Ibid. p. 99）。だが、ナフマニデスの理解では、エリフは謎めいた言葉遣いで、靈魂の不滅の教説にもとづく転生論を語ったのである⁵⁸。

具体的な解釈を見てみよう。エリフは「人がおこないを改め、誇りを抑え、こうしてその魂が滅亡を免れ、命が死の川を渡らずに済むようにされる」（ヨブ 33：17-18）と言った。従来、この言葉は「神が夢において人々の耳に啓示を下し、罪を犯すなどと言った」（Ibid. p. 99）と説明されてきた⁵⁹。つまり、エリフは罪を犯すことへの警告と傲慢さへの戒めを語っ

⁵⁸ エリフの応答を解説したのものとして、シルヴァー、バツサー、ヤアコヴ・フッカーマンの論文を参照した。Silver, "Nachmanides' Commentary on the Book of Job"; Basser, "Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Nahmandies (Ramban)"; - יעקב הוכרמן, "הטענה המכרעת בטענות אליהוא בן-ברכאל הבווי לפי שיטת הרמב"ן", **בית מקרא** 37 ד (תשנ"ב), עמ' 339-347.

⁵⁹ シャヴェルはラシとヨセフ・キムヒ (Yosef Kimhi, 1105-1170) の名を挙げている (KRI, p. 99)。

たというのである。だが、ナフマニデスはこの解釈を批判する。「なぜならこれはエリファズがすでに言ったこと、つまり彼（ヨブ）に慈しみを示すための神の懲らしめということであり、ヨブはこれを退けているからである⁶⁰」（Ibid.）。ヨブがエリフの言葉を「黙って」受け入れているとすれば、エリフは友人たちとはまったく異なる新しい主張をしているはずなのである。

ナフマニデスの解釈は次のとおりである。まず、「人がおこないを改め」**להסיר אדם מעשה** については、主語（「人」）と目的語（「おこない」）として二つの名詞が並んでいるのではなく、二つの名詞が連結している（「おこなう人」）と解釈する。つまり、「おこなう人を取り除く」となる⁶¹。次に「誇りを抑え」**וגוה מגבר יכסה** については、「誇り」（ゲヴァー-**גוה**）を「死体」（ゲヴィヤー-**גויה**）と読みかえて、「その男から死体を隠すであろう」（Ibid. p. 100）と解釈する。つまり、死において身体は消滅するが、一方で「その魂は滅亡を免れ、命が死の川を渡らずに済むようにされる」（18 節）、すなわち神は死者の魂を救い出し、「それが滅亡へと通り過ぎていくことが決してないようにする」（Ibid.）のである。ナフマニデスの読みでは、エリフの言葉は生者に対して罪を犯さぬよう告げた警告などではない。むしろそれは死についての言葉であり、身体の消滅と靈魂の不滅が語られているのである。

次に、エリフは「苦痛に責められて横たわる人」（19 節）について語る。その者は「滅亡を免れ、神は苦痛と病をもって懲らしめ、彼の罪を思い起こす。それは彼が死に近づくまでである。もし彼に執り成しの天使があれば（中略）彼を滅亡から贖うであろう」（ibid.）⁶²。そして、「彼の肉は新しくされて、若者よりも健やかになり」（25 節）について、ナフマニデスは「その魂は滅亡を免れ」（18 節）という上の句に戻ると注釈する。靈魂が苦しみを受け、贖われ、新たな肉体を得るという輪廻転生の教説が表現されているというのである。そして、「戻ってきた後で、彼は苦痛によって懲らしめられる。なぜなら、『前の者たち』（ハリシヨニーム）の罪が赦されるからである。したがって、神の慈悲が先にあり、この者について、いまその義を再び認めるのである」（Ibid.）と説明される。

ヨブを義人として認めていたことと照らし合わせれば、いまヨブが受けている苦難は、彼自身に原因があるのではなく、「苦痛に責められて横たわる人」の犯した罪、あるいは「前の者たち」の罪が原因でもたらされているとエリフは説明している。ヨブ自身ではない別の者たち、前世の者たちの罪が赦されるためにヨブは苦しみを引き受けている。魂が滅亡を免れ、転生を繰り返すなかで、義人は過去の間人たちの罪を引き受けるのである。

⁶⁰ その根拠として、「私はなお待たなければならないのか。そのためにどんな力があるというのか」（ヨブ 6：11）というヨブの言葉（エリファズへの応答）が引かれている。

⁶¹ シルヴァーは**מעשה מאיש אדם להסיר**と読めると解説し、“To take the real man from his creaturely body”という訳語をあてている。バツサーも同様に**מעשה**を“material man”と解釈している。フッカーマンは「神は活動世界における人間を取り除く」と解釈する。Silver, “Nachmanides’ Commentary on the Book of Job,” p. 22; Basser, “Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Nahmandies (Ramban),” p. 99; .343 עמ' י"י, לפי שיטת הרמב"ן, עמ' 343.

⁶² 19-24 節のエリフの言葉を短くまとめた内容。

私はエリフの説明する苦難を、「犠牲と赦しとしての苦難」と名付けたい。エリフは罪を背負って苦しむ義人の魂について、「その魂を滅亡から呼び戻し、命の光に輝かせてくださる」(30節)という言葉で最初の説明を結ぶ。それは、犠牲と赦しとしての苦難を受けた者の魂が行きつくところである。「命の光に輝かせてくださる」について、ナフマニデスは「最後に彼の魂は命の束において連なり⁶³、神である主とともにあるだろう」(Ibid. p. 101)と解釈し、これをもって「彼(エリフ)は義人の苦難の難問を解決するのである」(Ibid.)と述べる。

この靈魂の不滅と転生の教説においては、「犠牲と赦しとしての苦難」というかたちで義人が災いに苦しめられることがある。実際、エリフは「悔い改めによって神の意志をおこなおうとする彼の義と願いは、彼が苦難に遭わないようにすることにはならない」(Ibid. p. 106)と、ヨブに向かって断言する。ヨブが悔い改めても苦難がなくなるわけではない。理由もわからずに苦しめられるヨブにエリフはそう言い放つ。それは冷淡に聞こえるかもしれない。だが、エリフの言葉はヨブをさらなる苦境へ追いやるものでは決してない。むしろ、その苦難が神の正義の歪みではなく、神の正義と慈悲によるものであることを伝えるものだったのである。

応報の難問に答える神

ヨブ記の物語はエリフに続いて神を登場させる。この構成について、ナフマニデスは「いま、ヨブは預言の水準に到達した。(中略) 試練は彼にとって、神に近づくために役立った」(Ibid. p. 115)と説明する。「トーラーの人々」から知恵を受け継いだエリフとの出会いをへて、ヨブは神の言葉を聞く力を獲得したのである。

では、神はヨブに何を語ったのか。神の応答には、物語の冒頭で描かれていた神とサタンの合議をほのめかず言葉はいっさい出てこない。神は「私が大地を据えたとき、お前はどこにいたのか。知っていたというなら、理解していることを言ってみよ」(ヨブ 38:4)と言って、創造のおこないについての人間の無知を自覚させる。また、「お前は私が定めたことを否定し、自分を無罪とするために、私を有罪とさえるのか」(同 40:8)という言葉には、ヨブが自分の義を強調するなかで、神の裁きに不信を抱いたことへの非難が含まれている。

この神の応答は、ヨブの苦しみの理由についての「説明」ではなく、むしろ慰めを含んだ

⁶³ サム上 25:29「お命はあなたの神、主によって命の袋に納められ」に由来する表現。夫ナバルの無礼な振る舞いについて許しを請うアビガイルが、ダビデの前にひれ伏して言った。主の戦いを戦うあなたに敵対する者が命を狙おうとも、主によってあなたの命は守られ、敵対者の命は奪われるという彼女の言葉をダビデは聞き入れ、ナバルの死後彼女をめとった。申命記 11 章の主の祝福と呪いについての注釈で、ナフマニデスは主の戒めに聞き従う者が受けられる祝福として、「彼らの魂は彼らが生きているうちに、命の束に連なる(命の袋に納められる)」(PT2, p. 395)と記している。

「叱責」であるとみなされることが多い⁶⁴。実際、ナフマニデスもヨブの迷いの根源に「個に対する神慮の否定」があり、知恵の欠如が神への反抗を生んでいると説明していた。それは、ヨブが義人であることを認めるエリフが、その一方で「老年になると、罪を犯す者、邪悪な者たち、すなわち神とその裁きを否定する者たちの仲間になるであろう」(Ibid. p. 102)とヨブを批判していることからもうかがえる。したがって、「お前は岩場の山羊が子を産むときを知っているか」(ヨブ 39:1)で始まる創造世界の描写について、ナフマニデスは「これらの主題はすべて、ほむべきお方があらゆる種と個について知り、かのお方の世界がそれらの住まう場所となるようにそれらを見守ることをヨブに知らせるためである。また、神の知識と神慮がなくなってしまったことを彼自身に否定させるためである」(Ibid. p. 120)と説明する。神はヨブに対してあらゆる被造物について語った。この語りの行為こそが、すべての被造物に対する神の知識と神慮の完全性——種だけでなくすべての個におよぶ——を教示している。そして、神は「神慮の否定」を招いたヨブの知識の不完全さを非難し、悔い改めるよう求めたのである。

だが、それだけではない。興味深いことに、ナフマニデスは神の言葉に「叱責」以上の何かを見出している。それは、応報の難問を問いかけるヨブへの「答え」に他ならない。神はたんにその難問が人間にははかり知れないと言ったのではない。神はヨブを叱責しただけではなく、彼の求めに応じて答えを示したというのである。

ナフマニデスによれば、エリフは「義人の苦難」について説明をした。それは「伝承の道(デレフ・カバラー)によつてのみ人が知ることのできる」(Ibid. p. 115)ものであった。一方、神がヨブに告げたのは「悪人の幸福」の難問への答えであった。したがって、エリフと神の応答をもって、「義人の苦難」と「悪人の幸福」という双輪をなす応報の難問は完全に解決されたことになる。

これはきわめて独創的な解釈である。しかも、ヨブ記のテキストはもちろん、妙なことにナフマニデスの註解を読んでも、神の応答の注釈として「悪人の幸福」を論じているところはない。ナフマニデスは神が「悪人の幸福」の難問を解決したと直接的に述べているわけではないのである。

ナフマニデスが神の「応答」に見出したのは、エリフとまったく同じ教え、すなわち靈魂の不滅および転生であった。たとえば、ヨブ 38:12-15 節⁶⁵の秘義的な解釈として、次のように述べられる。「真理の道によると、かのお方はこう言った。彼らのときが来ると、悪

⁶⁴ たとえば、関根正雄によるヨブ記解説では次のように述べられている。「知らず知らずのうちに自己を創造世界の中心に置いて、(中略)神をも批判の対象にしていたヨブは神の詰問にあって創造世界の中心から追われ、自己の高ぶり(ヒュプリス)を打ち砕かれて、全く口をつぐむほかはなかった。(中略)(神は)ヨブを創造世界に再び位置づけるとともに、(中略)ヨブの心の傷手を医し、(中略)被造物としてこれを受け入れ、承認したのである」。関根正雄訳『旧約聖書 ヨブ記』岩波文庫、1971年、225-226頁。

⁶⁵ 「お前は一生に一度でも朝に命令し、曙に役割を指示したことがあるか。大地の縁をつかんで、神に逆らう者どもを地上から払い落とせと。大地は粘土に型を押していくように姿を変え、すべては装われて現れる。しかし、悪者どもにはその光も拒まれ、振り上げた腕は折られる。」(ヨブ 38:12-15)

人たちは地から払い落とされ、地はさまざまな形に変化する型の物質として変わっていき、彼らはそれぞれ『麻の衣をまとう』（ダニ 10：6）ように（新しい衣をまとった姿で）⁶⁶定まっていき、光が悪人たちから妨げられるのである」（Ibid. p. 116）。この説明は、ナフマニデスの創造論における原初の被造物としての「地」（ハ・アレツ）と結びついている（PTI, pp. 12-14. 本論文第4章参照）。「地」とは下界におけるあらゆる被造物の質料であり、その「最初の物質」に対して形が与えられることで被造物は潜在態から現実態へと移行し、現実存在する。この存在の根源的な様相が、そのまま転生の説明にもちいられる。悪人たちはその身体（「地」）を失い、さまざまな別の身体（「地」）を与えられるのである。

また、「そのときお前はすでに生まれていて、人生の日数も多いと言うのなら、これらを知っているはずだ」（ヨブ 38：21）、つまりヨブは「そのとき」（創造のとき）には生まれていないのだから、「これらのこと」（光と暗黒の始まり）を知るはずがないという一節も注目される。まず、ナフマニデスは万物の生成消滅を表現したものという解釈の可能性を示した後で、まったく別の意味を見出す⁶⁷。それは、「靈魂はそのすべてが『そのとき』に創造された」（Ibid. p. 117）というものである。ここで言う「そのとき」とは、創造の始まりのことである⁶⁸。「人生の日数も多い」という一節について、ナフマニデスはあらためて次のように説明する。

かのお方は彼（ヨブ）に言った。彼は最初の礎であるところの光の存在であるところの小路を理解しない。おれの魂の形成がいつだったのか、誰とともにそれが創造されたのかを理解しない。なのに、彼は王宮へやってきて、裁きに不平を言う。これが、この一節の適切な意味である。魂の迷える者たちは、靈魂が毎日、各自の分がその宝庫において創造されると考える。だが、そのようではない。神はいまや⁶⁹無から作ることはないのだから。その至高なるものは「そのとき」に創造された。そして、生成消滅する下界のものは、物から物ができる仕方で作られた。それは単純なものであり、形をまとっているのである。（Ibid. pp. 117-118）

ナフマニデスは「魂の創造」が原初におけるたった一回の出来事であったと考える。この着

⁶⁶ 筆者自身の補足。シャヴェルも同様の補足を注記している（KRI, p. 116）

⁶⁷ 「人生の日数も多いと言うのなら」について、「（もしそうなら）そのときからいままで、お前は万物が形作られ、刷新され続けていることを知っているはずだ。だが、私にはここが別の意味であると思われる」（Ibid. p. 117）と説明される。

⁶⁸ その根拠として、ナフマニデスは MD『創世記ラッパー』8：6 や TB ハギガー12b、さらにはイエフダ・ハレヴィの「主の言葉の始まりにおいて、主は原初の光とともに靈魂をなおしてください」という詩文を挙げている。ハレヴィの詩における「なおす」*לְתַקֵּן*を「創造する」と解釈している。

⁶⁹ 創造の原初ではない時点をさす。

想は、『報いの門』(KR2, pp. 285-286)⁷⁰や『説教「主の教えは全きものである」』⁷¹、『世界の太古、初めより』*Me-Rosh mi-Kadmei ha-'Olamim* / מראש מקדמי העולמים という詩でも表現されている。

『世界の太古、初めより』は、魂を「私」とする詩であり、冒頭で次のように詠われる。

世界の太古、初めより、閉ざされたかのお方の宝物庫のなかに私は見出された。かのお方は無から私を導き出した。そして日々の終わりに私は王から呼び出される。我が命の連なりは秩序の礎に由来し、整えられた絵のなかに原型を引き込んでゆく。(KRI, p. 392)

魂(「私」)は原初において無から創造されたものであり、神はその命の息吹としての魂を吹き込むべく、「穏やかな霊をもってすべての胎の部屋を探し求める」(Ibid. p. 393)。そうして魂は肉体に宿り、その死とともに肉体を離れる。そして、この世が終わり、「来たる世」がやってくる時、魂は王(神)から呼び出される、つまり身体の復活において新たな身体に宿るのである。逆に打破されるべきは、霊魂が毎日作られ、被造物がこの世に誕生するときに与えられるという考えである。霊魂は世界の初めに創造されるものがそのすべてである。そして、この世におけるさまざまな形(身体)をまとい、輪廻していくのである。

繰り返しになるが、ナフマニデスによれば、神の応答とエリフの言葉は同一の教え(霊魂の不滅と転生)を表現している。では、この「反復」は何を意味するのだろうか。

マイモニデスならば、神がエリフを「承認」していると理解したであろう。両者が同じ教えを語っているのは、エリフの見解を神が完全に認めているからだということである。だが、ナフマニデスは違う。ナフマニデスはエリフの説明はそれ自体で完全であり、いかなる承認も必要としないと考える。むしろ、神とエリフが同じことを語っているのは、神がエリフと別の主題を同じ原理で説明しているからである。つまり、エリフは「義人の苦難」を、神は「悪人の幸福」を、ともに「転生の秘義」によって説明しているのである。「義人の苦難」についてのエリフの説明は完全なものであり、神は同じ主題をもはや繰り返す必要はなかった。エリフと神の言葉はそれぞれが独立した完全な答えなのである。

帰ってきた子供たち

知恵を得て、預言に到達したヨブの精神は、「私は神であるあなたについての伝承を有することができました。いまや、私は預言に達し、存在の真理を知ることができました。あなたは存在し、(すべてを)知り、見守り、正しい裁きをおこない、慈悲にあふれた、真のお

⁷⁰ 『報いの門』における魂の先在性の主張は「ゲヒノム」や「来たる世」といった死後の世界についての議論と結びついている。これについては次章で扱う。

⁷¹ 『ヨブ記註解』で引用されているイエフダ・ハレヴィの詩(前述)が、『説教「主の教えは全きものである」』でも引用されている(KRI, p. 159)。そこでは、霊魂と身体の創造が同様であるという考えが退けられ(異教徒の意見)、霊魂は創造の始まりにおいてすでに創造されていたという考えが表現される。

方です」(Ibid. p. 126) という悔い改めの言葉に集約されている⁷²。そして、エリフの言葉を繰り返して、「私はあなたとひとつになり、あなたの面前で光に輝き、命の束において私の魂があなたとともに束ねられることを望みます」(Ibid.) という。このとき、ヨブは「塵と灰の上に伏し」(ヨブ 42:6) て悔い改めるが、その「塵と灰」にすぎないものとはまさにヨブの「身体」であるとナフマニデスは解釈する。身体とはかつてのヨブが望んだものであった。その身体における生こそが神の慈しみであり、義人が死ぬことは滅亡であると考えていた。だが、いまヨブはその望みを悔い改める。「塵と灰」にすぎない身体についての望みを捨て、自らの魂が神とひとつになることを望む。輪廻転生からの解放である。

一方で、転生のモチーフはヨブの回復についてのいささかユニークな解釈をもたらした。悔い改めたヨブを神は祝福し、彼はすべての財産を取り戻す。そのなかには災いで死んだ七人の息子と三人の娘も含まれていた。ナフマニデスによれば、「神が試練のみを望み、彼ら(ヨブの子供たち)を手にかけて死なせることを望んでいなかったことを知っていた」(Ibid. p. 128) サタンによってすべてが元に戻された。そして、子供たちの回復については、「したがって聖句は初めにあるように『彼には七人の息子と三人の娘が生まれ』とは言っていない」(Ibid.) という注意深い読みが示される⁷³。聖書はヨブに新しい子供たちが「生まれた」とは言わなかった。死んだ子供たちが「元に戻された」のである。「そして、彼は娘たちを新しい名前と呼んだ⁷⁴。なぜならいまの彼女たちはかつてよりも美しく、優れた容貌だったからである」(Ibid.)。子供たちは父のもとに帰ってきた。より美しい姿で——死んだ子供たちの靈魂がより美しい新たな身体を得て——生まれ変わったのである⁷⁵。

『ヨブ記註解』、すなわちヨブ記というテキストをその細部にわたって注釈するという著作において、ナフマニデスが念頭に置いたのは、これはヨブというひとりの義人の物語だと

⁷² 「あなたのことを耳にはおりました」(ヨブ 42:5) の注釈。

⁷³ ヨブ 1:2 では「生まれる」という動詞が使われるのに対し、42:13 では「持つ」となっており、ナフマニデスは終章において、ヨブに子供たちが新たに生まれたのではないと解釈する。

⁷⁴ 七人の息子たちについては名付けの記載はないが、三人の娘たちについては「長女をエミマ、次女をケツィア、三女をケレン・プクと名付けた」(ヨブ 42:14) とある。

⁷⁵ ヨブ記 42 章におけるヨブの娘たちについては、タルムード (TB ババ・バトラ 16b) でも議論がある。そこでは、「さて、地上に人が増え **לרוב** 始め、娘たちが生まれた」(創 6:1) というノアの物語の冒頭の一節が引用される。そして、そのなかの **לרוב** という表現をめぐる R・ヨハナン(「増えること」と解釈) とレーシュ・ラキシユ(「争い」と解釈) が対立する。そして、レーシュ・ラキシユは神の祝福を受けたヨブには娘が増えていない(二倍になっていない)、ヨブ 42:13 にあるように三人のままだと言って、R・ヨハナンを批判する(R・ヨハナンは娘たちの美しさが増えていると反論)。創 6:1 の「娘たちが生まれた」という一節に関連づけられたこの議論では、エピローグでヨブに新しい子供たちが生まれたという理解が前提とされている。また、フッカーマンは、サアディアを筆頭として中世のユダヤ思想においても転生の思想は比較的遠ざけられる傾向にあったと述べている。 **הוכרמן, "הטענה המכרעת בטענות אליהוא בן-ברכאל הבווי לפי שיטת הרמב"ן"**, עמ' 345-346. これらのことから、ヨブのもとに死んだ子供たちが帰ってきたというナフマニデスの解釈はかなり特異なものであったと考えられる。

いうことであった。ヨブ記は神義論を深く掘り下げた対話篇としても読める。ナフマニデスはそうしたユダヤ教哲学のアプローチを否定することはないが、より中心に置かれるべきはヨブの心であると考えた。占星術的な知恵のもとで神慮を否定するヨブは、やがて応報の難問を自覚し、伝承されたトーラーの知恵を求めるようになる。そこからエリフの言葉についての独創的な解釈が生まれ、ヨブに対する神の言葉が「叱責」ではなく「応答」として解釈されたのである。

5. 再び沈黙へ

秘義をめぐる方針 ナフマニデスの矛盾？

『ヨブ記註解』においてナフマニデスはエリフの言葉に対する二重の解釈、すなわち字義と秘義を認めているが、二つの解釈のあいだの価値の相違をはっきりと主張している。

「(態度を決めるのは)私ではなく(あなただ)」(ヨブ 34:33)。私(エリフ)はあなた(ヨブ)を義とする。つまり、彼に対し、「その苦難は彼のためであり、彼の功德のためである。生涯において態度を決めるときのように、態度を決めるのがよい。なぜなら、それら(苦難)の秘義を知る神が、良きことのためにそれらをもたらすからである。(中略)これはその聖句の字義であり、「注釈家たち」⁷⁶の意見では良き、優れたものである。そして、真理の道によると、その言葉はより見事なものとなろう。彼は「あなたがこれについて決めるときが来る」と言う。「あなたは神に、あなたの魂を破滅から贖うためにもっともっと(苦難を)もたらしてくれ、あなたの命を(神の)光において見るのだと言う」と。(KRI, pp. 104-105)

この「字義」で説明されているのは、試練としての苦難である。神はヨブの幸福のために、ヨブが功德を得るために苦難をもたらしめている。そのなかで神に背くのか、神の道に従うのかを決めるのは、試されている者すなわちヨブ自身である。一方、「真理の道」、つまり秘義的な解釈で説明されるのは、ヨブが自分の魂の贖いのためにより多くの苦難を求めるということである。ヨブは神によって試され続ける。「彼が属する悪人たちとともに⁷⁷、これらの悔い改めはあった」とナフマニデスは言う。それは、まるでヨブ自身が贖罪のささげ物であるかのように人々の罪を背負い、彼らの罪に対する悔い改めをヨブがおこなうのである。

『報いの門』のヨブ記解釈においても、「エリフの言葉は彼(ヨブ)の友人たちすべての言葉よりも不明瞭であり、それらを説明した意味もきわめて不明瞭である」(KR2, p. 279)

⁷⁶ ラシおよびイブン・エズラと考えられる(シャヴェル注、KRI, p. 104)

⁷⁷ 「悪人のような答え方をヨブはする」(ヨブ 34:36)の注釈。新共同訳で「(悪人の)ような」と訳されている前置詞は「ベ」(場所を表す)である。ナフマニデスはそれを「イム」(~とともに)という前置詞に置き換える。

と述べられている。そのために過去の注釈家たちはエリフの言葉の「真意」をとらえそこねてきたとナフマニデスは主張する。彼らはエリフの立場が友人たちと変わらないとみなしてきた。「しかし」とナフマニデスは続ける。「それはトーラーの秘義に由来するのであり、伝承によってそれらを得るにふさわしい者たちを除いて隠される。それらについての説明を書くことは禁じられており、それについてのほのめかしですら、その益を消してしまうのである (Ibid.)。

神の正義、個に対する神慮を主張するエリフの言葉には、それ以上の何かがある。神慮には「さらに、思索では把握できない隠された理由がある」(Ibid. p. 280)。だが、もはやそれを追求すべきではない。小括として、ナフマニデスは次のような振る舞いを指南する。すなわち、何か災いがあったら、まずは自分が何か過失や罪を犯していると考え、悔い改めをすべきである。その後で、R・アキヴァのような完全な義人が死ぬのを見たらどうすればよいのか。ナフマニデスはこう言う。「これは人間の知性においては難問ではない」(Ibid. p. 281)。それは、「自分が義人であり、いかなる罪過も自分に起こる災いにふさわしいものではないと自ら知っている者にとってのみ」(Ibid.) 難問となる。逆に言えば、「完全なる義人」以外には、この災いを応報の難問として位置づけることさえできないのである。

では、ヨブの苦難、R・アキヴァの苦難の理由を、そうではない者たちが知ることはできないのか。ナフマニデスはひとつだけ手がかりを与える。それは、完全なる悪人の幸福である。そのような者を見たとき、ある者は彼に最後には苦難があると考え。だが、「神が躓きや誤りから守った後で、確かな伝承によって知ることを認めたのなら、この悪人の平安は『転生の秘義』に含まれるくだんの秘義である」(Ibid.) と考える。ただし、その秘義を知る者はかぎられている。したがって、ナフマニデスは応報の問題についての実践的な対応を次のような言葉で結ぶ。「いずれにしても、(その秘義を)知る者も知らない者もこう考えるべきである。神の裁きにおいてはすべて良き理由と知性があり、それは隠された面を持つ。そして、すべては正義と公平さ、慈しみと憐れみ⁷⁸のなかにある」(Ibid.)。

しかし、その直後、ナフマニデスは次のように続ける。

あなたが我々にこう尋ねたとしよう。「(神の) 裁きには隠された事柄があり、我々はほむべき、高められるべきお方の真理の裁きゆえに、その義を信じなければならないのであるから、なぜあなたは我々を悩ませるのか。我々が説明した主張と我々がほのめかした秘義を学ぶよう命じるのか。かのお方の前では不正義も忘却もないということに最終的になされる信頼にすべてを委ねないのか。かのお方の言葉はすべて正義である」と。これは知恵を嫌悪する愚か者の主張である。なぜなら、神の道とその行いから知恵を得て、ほむべき神を知るために我々は(神の)心に留められたことを学ぶとき、我々自身に益があるからである。さらに、我々は知られていること、隠されていることにおいて、我々以外の者たちよりもかの

⁷⁸ 「私はあなたと契りを結び、正義と公平を与え、慈しみ憐れむ」(ホセ2:21)。

お方を信じ、信頼することができる。なぜなら、明らかなことから隠されたことを学び、裁きの公平さと正義を知ることができるからである。(ibid., p. 281)

ここでナフマニデスが述べているのは、神の裁きにおける「隠された事柄」、「秘義」を学ぶことを拒絶する者への非難である。端的に言えば、そうした秘義を学べと促しているのである。ここでは、ヨブ記におけるヨブが「我々」、すなわちユダヤ民族全体に置き換えられている。占星術的な知恵に傾倒して神慮を否定したヨブが、応報の難問を自覚して知恵を求め、エリフと神によってそれを伝えられたように、「我々」にも秘義を学ぶ特権があるとナフマニデスは言う。それは単純にヨブの受けた災いをユダヤ民族の苦難の歴史になぞらえることではない。ヨブ記を教典に持つ「我々」は、知恵を獲得するヨブの道程をたどることができる。彼にはエリフがいたように、「我々」には聖書やタルムードがある——あるいは「エリフ」たるナフマニデス自身がいる——。その言葉（「明らかなこと」）に隠された意味を学ぶことに従事しないのは、「知恵を嫌悪する愚か者の主張」だということである。

いったい、ナフマニデスは秘義についてどうかかわるべきと考えているのだろうか。一方では、彼は秘義については書き記すことが禁じられており、それを勝手に詮索してはならないと言う。その一方で、彼は秘義を積極的に学べと言う。応報の問題についての秘義をめぐる方針はどのように定められているのであろうか⁷⁹。

秘義への確信と沈黙

その答えは、『報いの門』におけるヨブ記解釈以降の展開からうかがい知ることができる。ナフマニデスは一度ヨブ記の解釈を締めくくった後で、「遠くまでおよぶ私の考えを述べて、私の造り主が正しいということを示そう」（ヨブ 36：3）というエリフの言葉を再び引く。

つまり、彼（エリフ）はその知性を、知性の把握できるきわみにまで高め、神の裁きについての意味と主張を与えることができた。それから彼はその造り主であるほむべきお方が義しいことを示した。その知性によって把握するところの理由から、彼は遠ざけられ、隠されたことについて、すなわち義はかのお方とともにあり、正しきはかのお方のおこないであることについて証明したのである。(ibid.)

このエリフの言葉は、それに続く主題——靈魂や応報、来世——をめぐる議論を切り開くものとして置かれている。この後で、ナフマニデスはマイモニデスのテキストを批判するかたちで上記の主題についての考察を組み立てていく。ただし、それ以降ヨブ記のテキストが

⁷⁹ 本論文第2章で見たように、『トーラー註解』序文の結びにおいても同様の「矛盾する」主張がみられる。しかし、そこでは文献学的な研究によって、「秘義を学べ」という主張と「勝手に秘義を詮索するな」という主張には時間的な隔りがあり、前者から後者へ移行したことが明らかとなった。一方、『報いの門』では時間的移行を想定することはほぼ不可能である。

顧みられることはほとんどない⁸⁰。エリフの言葉の秘義として位置づけられていた「転生の秘義」は完全に姿を消してしまうのである。

それゆえ、きわみにまで高められたエリフの言葉が把握するところの「遠ざけられ、隠されたこと」とは、「転生の秘義」をさすのではない。それは、「この主題についての書物や、多くの者たちの言葉から、この探究に勤しむべきではない」(Ibid.) という警告にあるように、霊魂や応報、来世といった主題をめぐる従来の思索が批判されるべきものであるという意味にすぎない。つまり、ここでの「隠されたこと」とは、従来の思索では十分に明らかにされてこなかった主題をさす。『報いの門』も『ヨブ記註解』も、その「転生の秘義」を学ぶためのテキストではない。この秘義について捧げられたナフマニデスの書物は存在しないのである。ナフマニデスが書いたのは、その「転生の秘義」が存在するということだけであった。転生とは何なのか。それはどのような原理で魂が移ることなのか。そうした内容についての言及は、いずれの著作でも一切ない。

こうして読者は再び秘義を前に沈黙させられる。魂の輪廻と転生について、ナフマニデスの「書物」から学ぶことはできない。その秘義はきわめて断片的かつ明瞭さを欠いた仕方で見られるにとどまる。それは、ナフマニデスがその内容をいたずらに思索することを禁止する批判を受け入れつつ、この秘義が確実に存在することを示そうとしたことの現れである。彼は「転生の秘義」を隠しつつ、その在処を示さなければならなかった。それは、理不尽な苦難、義人の死を前にして黙ることしかできなかったモーセや R・メイル、無数の読者たちに救いの手を差し伸べるためである。ゆえに、この秘義についての沈黙は、応報の難問に直面して絶望した者たちが「神から命じられた」沈黙とは異なる。少なくとも、ナフマニデスはそう願っている。秘義の存在を知りながら黙ることは、ヨブ記には応報の難問に対する「答え」が必ずあるはずだという確信と同じである。ナフマニデスは口伝による伝承を守るために、その秘義を「書くこと」を自らに禁じた。それでも、「答えはある」と言うことに意味はあるのだ。応報の難問に苦しみ、沈黙する者たちにとって、そうであってほしいと願っているのである。

6. 小括

ヨブの苦しみと救いを描いた物語には実にさまざまなものが掛けられている。ナフマニデスは神慮や霊魂についての哲学的な見解との対決を意識していた。また、応報における神

⁸⁰ たとえば、ゲヒノムについての議論のなかで、「神はあなたにも苦難のなかから出ようとする気持ちを与え」(ヨブ 36:16) というエリフの言葉を引用したタルムードの教え (TB メナホート 99b-100a) が引用されるが、それはラビたちがこの一節の釈義をもとにゲヒノムの描写 (入口が狭く、内側には煙が立ち込めている) をしたということにすぎず、ナフマニデスの秘義的な解釈とは何の関係もない。KR2, p. 283.

の正義という主題をめぐるタルムードの言説を整理し、ヨブや友人たち、エリフにそれらを語らせる一方、自分自身を「エリフ」——革新者——に位置づけた。さらに、ヨブの救済を実現させたエリフや神の言葉は、セフィロートの体系や「魂の輪廻」というカバラ的な教義なくしては説明できないものと考えた。哲学、ラビ文学、そしてカバラといった、ナフマニデスの知を形成するさまざまな要素が、彼のヨブ記読解には度が過ぎるほどに詰め込まれている。ナフマニデスにとって、ヨブ記とは本質的に救いの書物であった。ヨブ記は現実における義人の死に意味を与え、その喪失に打ちのめされている人々に言葉を与える書物であった。

R・アキヴァの殉教物語とモーセがヨブ記の著者である伝承を組み合わせることで、ナフマニデスはヨブ記の「誕生」の物語を創出した。ヨブは死なない。しかし、ヨブ記が誕生した根源的な理由としてR・アキヴァの死という出来事があった。こうしてヨブ記は、義人の死に沈黙するしかなかった人々に読まれる書物となったのである。

また、ヨブ記は「正典的主題」の創出というかたちでコヘレトの言葉を救った。トーラーにおける応報の思想と相容れないコヘレトの言葉には、実はきわめて深い応報の問いが隠されている。その存在は、ヨブ記との重ね読みによって浮かび上がってくるのである。

さらに、ナフマニデスはヨブの内面の変化をつぶさに見つめながら、彼がいかにして応報の難問にたどりつき、そこから救われたのかを描いた。エリフと神の言葉についての独創的な解釈によって、「転生の秘義」がヨブの苦難を完全に説明するものであることが強調される。ヨブは完全なる義人であり、その苦難は彼自身によるものではなかった。転生する以前の彼の魂が宿っていたかつての身体の罪を引き受けたのである。そして、その苦難に耐えて生き、悔い改めることで、彼の魂は輪廻転生から解放され、神の魂に連なる。

「転生の秘義」を書物において表すことは許されなかった。許されるのは、この秘義がヨブという男を救ったことだけであった。誰もが転生の秘義を知る資格を持っているのではない。だが、誰の前にもヨブ記という正典はある。たとえその読者が転生の秘義に対して沈黙するしかなかったとしても、それは理由なき苦難に絶望し、言葉を失い、沈黙することではあってはならない。秘義の持つ救済の力を願い信じて、ナフマニデスは秘義の存在を書物のなかに隠し、ほのめかした。ヨブ記には必ず答えがある。それと同じように、ヨブ記について書いたナフマニデスの書物にも必ず答えがある。「転生の秘義」にかかわるナフマニデスの文体そのものが、ヨブ記という救いの書物のそれと見事に重なり合っている。そこには、言葉の持つ救いの力に対するナフマニデスの信念と願いがあったのではないだろうか。

第9章 死・復活・来たる世——魂の転生を超えて——

ナフマニデスは註解や説教とは別に、特定の主題についての著作をいくつか書いている。そのひとつに、人間の死や来世、終末といった問題について、タルムードの議論を整理して考察した法的著作、『人間の教え』*Torat ha-Adam*/תורת האדםがある。『人間の教え』は「痛み」「服喪」「報い」のという三つの部分（「門」（シャアル））で構成され、その最終部をなす『報いの門』*Sha'ar ha-Gemul* /שער הגמולは、それだけで独立したひとつの著作として考えられることも多い。

『報いの門』の主題は、信賞必罰という神の応報と死後の世界という二つの柱で構成されており、前者についてはそのなかでのヨブ記解釈を前章で取り上げた。そこでは哲学的な神慮の理解が批判されており、1230年代のマイモニデス論争という思想的な背景の存在がうかがえたが、同様に後者の主題についても哲学やマイモニデスとの対峙が鮮明に打ち出されている。

本章では、この『報いの門』の分析を中心に、ナフマニデスの死生観や来世観、およびそこでこのトーラーの役割について考察する。

1. 服喪の理由

人はなぜ喪に服するのか

『人間の教え』の序文で、ナフマニデスは星占いに一喜一憂する者や、謎めいた言い回しであらゆるものを蔑む者は「その心を悪で満たしている」（*KR2*, p. 11）と言う。「星々や天体は昼や夜、（二つの）光る物（太陽と月）を支配するためのものではあるが、人々に死を与えたり、生き返らせたりすることはできない」（*Ibid.*）。「万物の主なるお方からすべてはもたらされる」（*Ibid.*, p. 12）のであり、神は裁きを歪めることはなく、報酬と罰の応報はすべて完全な正義によって与えられる。

次に、ナフマニデスは自らの心における問答として、彼の人間観と服喪の必要性を説明する¹。

見よ、私の心が考えたことは私の知性によって完了し、こう告げている。人間はその存在以来、死を運命づけられている。その存在以来、死の陰の谷において寝床を整えるべきなのだ。なぜ人々は死を悼み、身体を震わせ、嘆く声を上げるのか。それは、生ける者は自らが死ぬことを知っているからである。だが、嘆きの言葉を知る者たちにとっては驚くべきこと

¹ モシエ・ハルベルタルの議論を参照した。 משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 118-121.

である。なぜ喪のために嘆く者が呼ばれ、嘆きを知る者に対する哀歌がささげられるのか。答えは、人間は本来永遠に生きるはずであったからである。「原罪」(ハ・ヘット・ハ・カドモニ)によってすべての者が死に倒れることとなった。したがって、彼らはその本性から切り離されてしまったがゆえに恐れるのである。だが、私の見るところでは、完全なるトーラーにおいて服喪は禁じられておらず、慰霊は命じられている。それが禁じているのは、身体を傷つけることと額をそり上げることだけであり²、嗚咽を遠ざけたり、嘆きを嫌悪してはならない。我々は理解すべきなのである。服喪は我々の神に対する奉仕であると。(Ibid.)

ナフマニデスはまず、「人間は死を運命づけられている」という人間観を取り上げる。そして、人間が死を悼むという行為はなぜ必要なのかという問題に対して、「生ける者は自らが死ぬことを知っているからである」という答えを示す。

死の絶対性を知るからこそ人は喪に服する。この説明は理にかなっているようにみえる。ところが、ナフマニデスは意外な判断を下す。この答えを退けるのである(「驚くべきことである」)。むしろ、服喪は人間が本来永遠に生きるはずが、「原罪」によってその本性から切り離され、死すべき者となってしまったことに起因する。人は死がもたらす喪失そのものではなく、永遠の生という本性が失われたことを嘆くべきだとナフマニデスは主張する。

「原罪」という用語からは、ナフマニデスがキリスト教の影響を受けている可能性が当然指摘される³。上の引用は、ギリシャ的な人間観とキリスト教的な人間観の衝突のようにもみえる。しかし、『人間の教え』および『報いの門』にはキリスト教にかんする言及はなく、専ら念頭に置かれるのは、ギリシャ哲学——およびイスラームやユダヤ教におけるその受容者たち——である。『人間の教え』の序文では、次にソクラテスが登場する。

「我が子よ、罪人たちがあなたを誘惑しても与するなかれ」(箴1:10)。なぜなら、あなたはギリシャの哲学者たちと彼らの知恵によって賢くなる者の数多くの言葉を見出すからである。彼らは心を力強くすることに努め、思考を強める。空虚のために喜び、慰めのふりをし、将来を否定し、過去に絶望する。彼らの主張は灰の格言であり、忌むべき者が彼らを選ぶ。そのすべてが背教者である。彼らの賢者のひとり、ソクラテスは書物とともに言った。

「彼らは私に訊ねた。『なぜ我々はあなたにまったく悲しみを見ることがないのか』。私は彼らに言った。『私が何かを欠いていて、それを悲しむことがあるとしよう。だが、そのようなものは私にはないからだ』。さらに彼は言った。「この世界を知る者は、自らの幸福に喜ぶこともなければ、自らの災いに恐れることもない」。また、彼ら⁴は言った。「惨めなるは、すべてを恐れる者である」。さらに彼は言った。「強い誘惑とは、自分が世界から旅立つ者で

² 「死者を悼むために身体を傷つけたり、額をそり上げてはならない」(申14:1)。

³ ハルベルタルはナフマニデスが「原罪」という語を使った最初のユダヤ人であると推察する。シュロモ・ピネスはここにキリスト教の影響を見ている。125-126 עמי, סט

⁴ 哲学者たちをさすか。

あると知り、定住しようと努める者である」。(*Ibid.* p. 14)

ソクラテスが語っているのは、この世における幸福や災いに感情を抱くことのないよう「心を力強くすることに努め」ること、「この世界を知る」ことである。知の獲得による感情の根絶は、具体的にはストア派の思想にみられる⁵。

ナフマニデスはギリシャの哲学者たちの禁欲主義について、彼らは「あらゆる事柄を無にするべきである」(*Ibid.*)と考えていることを指摘し、さらに「なんという空しさ、すべては空しい」(コヘ1:2)や「人間は動物に何らまさるところはない」(同3:19)といったコヘレトの言葉で表現する。そして、この哲学の根本には「死を運命づけられた生」という死生観がある。ナフマニデスにとって、これは単に現世に対する関心の薄れではなく、ユダヤ教の宗教的な生活における脅威であった。彼らは報いと罰の応報という神の正義を否定し、服喪という宗教的な儀礼の意義を奪う者たちである。そうナフマニデスはとらえたのである。

2. 原罪・「死すべき者」・シェヒナーの顕現

忠実な労働者として永遠に生きる者から、意志を持った「死すべき者」へ

では、ナフマニデスが服喪の根源的な理由と考える、人間の本性としての生命の永遠性とはどのようなものなのか。この考え方は、エデンの園における神の警告についての解釈を通じて表明されている。神はアダムに対し、「善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べる日にあなたは必ず死ぬ」(創2:17)と警告する。この言葉について、『トラーエ註解』ではギリシャの自然科学的な生命観との対比を意図するかたちで次のように注釈されている。

「食べる日にあなたは必ず死ぬ」とは、あなたはそれを食べる時に死すべき者(ベン・マヴェト)になるということである。それと同じように、「どこであれ出て行けば、その日に死なねばならないと心得よ」(王上2:42)とある⁶。その意図は、その日にただちに死ぬということではない。また、死ぬことを知るといふ知識をたんに意図しているのでもない。生

⁵ 廣川洋一『古代感情論 プラトンからストア派まで』岩波書店、2000年、212-223頁; René Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 136-176.

⁶ 王座についたソロモンがシムイに対して告げた言葉。「エルサレムに家を建てて、そこに住むがよい。そこからどこにも出て行ってはならない。もし出て行ってキドロンの川を渡れば、死なねばならないと心得よ」(王上2:36-37)とソロモンは警告したが、シムイは自分の二人の部下を連れ戻すためにそれを破った。その後、ソロモンは司令官のベナヤを遣わしてシムイを打ち殺した(同46)。

ける者は自らが死ぬことを知っているからである。むしろその意図は、(エルサレムから) 出るときに彼は王によって死罪とされ、(王が) 望むときに死を与えられるということである。「彼らが中に入っても、聖なるものを垣間見ることはなく、死を招く必要はない」(民4:20) や「それを破って罪を負い、死を招いてはならない」(レビ22:9) が意味するのは、この罪によって死罪となり、死ぬということではない。(PTI, p. 37)

「食べる日に死ぬ」とは、善悪の知識の木から実を取って食べると即座に死ぬということではない。実際、アダムとエヴァは実を食べてすぐに死んだわけではなかった。むしろ、ソロモンがシムイに警告したように、「食べるな」という警告を破れば死罪となり、神(王)の望むときにその罰が下されて、命を奪われるのである。この死罪を宣告された状態が「死すべき者」(ベン・マヴェト) という言葉で表現されている。

次に、ナフマニデスは「自然の人々の見解」、すなわち自然科学的な見解にもとづく解釈を説明する。

自然の人々の見解によれば、人はその形成の始まりから死を運命づけられていた。なぜなら人は(四つの元素が)⁷組み合わせさせたものでからである。だが、もし人が罪を犯したらその罪によって死ぬことを、かのお方はいま定めた。たとえば、献納物を(祭司以外に)食べた者や、祭儀においてワインを飲んでいたり、(しかるべき祭司の)服を着ていなかったりした者などが、その罪に対して天によって死の罰を与えられることである。つまり、それらが意図するのは、人はその罪によって自らの天寿を全うする前に死ぬということである。それゆえ、かのお方は罰として「土に帰るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は土に帰る」(創3:19)、それがお前の本性だと言ったのである。初めから彼(アダム)は木の実や地の種を食べていた。だとすれば、彼のなかには溶け消えていくものが、生成と消滅の要因となるものがあったのである。(Ibid.)

「自然の人々の見解」においても、人間は自分の罪に対する罰を天から与えられ、それによって死ぬことがあると考えられている。しかし、それは「自らの天寿を全うする前に死ぬ」ということではない。罪に対する罰としての死がなかったとしても、「人はその形成の始まりから死を運命づけられていた」。原初において人間は最後には死ぬ者として創造されたのであり、アダムが善悪の知識の木の実を食べる前からそうであった。この「自然の人々」の考えでは、木々や畑から収穫して食べるという行為そのものが、生成と消滅の循環にその身体を従属させることだからである。罪は死を早めるが、そうでなくともすべての人は死ぬ。それがアダムへの警告に対する「自然の人々」の解釈である。

それに対し、ナフマニデスは「我々のラビたちの見解」を対峙させる。

⁷ シャヴェルによる補足。PTI, p. 37.

我々のラビたちの見解によれば、もし罪を犯していなかったら、彼（アダム）は決して死ぬことはなかった。なぜなら、天上の魂は永遠の生命を与えるからである。その形成のときにあった神の意志は常に彼に固着しており、彼を永遠に存在させる。それは「神はこれを見て、良しとされた」（創1：12）で説明したとおりである⁸。知りなさい。（四元素によって）組み合わせることは消滅を教示している、というのは創造を必然的にとらえる⁹信仰の小さき者たちの見解でしかない。だが、信仰（エムナー）の人間の見解によれば、世界は神の意志によってのみ創造されるのであり、存在もまたその意志のあるかぎり永遠に続くのである。これは明らかな真理である。（Ibid. pp. 37-38）

ナフマニデスの考える伝統的なラビ・ユダヤ教の人間観においては、人間は本来、死ぬことなく生き続ける者として創造された。人間の命が生成と消滅の循環に従属しているというのは「信仰の小さき者たち」の見解であり、逆に「明らかな真理」とは、この世界の創造が神の意志によるものであるから、人間もその意志によって永遠に存在し続けることができる、ということである。死は罪によってしかもたらされないのである。

では、善悪の知識の木の実を食べたことで、なぜ人間は「死すべき者」となってしまったのか。その木は何をアダムに与えたのか。この問題について、ナフマニデスは知識の木の実が性欲を生み出したという説明を批判し、次のように述べる（『トーラー註解』創2：7の注釈）。

我が目に正しきは以下のことである。本性において人間は生まれながらにしかるべきことをおこなっていた。忠実な労働者、その働きは忠実で、自らの役割を変えたりはしない天やその万軍のようであった。彼らのおこないには愛も憎しみもない。だが、この木の実は意志や欲望を生み出した。それを食べる者はある事柄か、あるいはその反対を、善あるいは悪のために選ぶ。それゆえ、「善悪の知識（ダアト）の木」と呼ばれるのである。「ダアト」とは我々の言葉で「意志」（ラツォン）のことだからである。（Ibid. p. 36）

善悪の知識の木がアダムに与えたのは「意志」であった。アダムは自分の意志で物事を選ぶことができるようになり、結果として善のみならず悪をも生み出すこととなった。したがって、人間が意志を持つということは、神が人間を創造したときの本性的な状態からの決定的な離脱を意味する。アダムは本来、意志や愛憎の感情を持たぬ「忠実な労働者」であった。

⁸ 『「神はこれを見て、良しとされた」（創1：12）とは、それらの種類（の植物）が永遠に存在するということである』（PTI, p. 22）。

⁹ 創造を神の意志ではなく、第一動因としての神からあらゆる事物が存在していくという必然的な過程としてとらえること。マイモニデスはこの創造論（存在論）をアリストテレスに帰している。マイモニデス『迷える者の導き』II：19。משנה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, תרגום שמואל אבן תיבון, עמ' 263.

だが、知識の実を食べた彼は、神の意志に従属して永遠に生きることを捨てた。その代償とともに、自らの意志と選択によって生きる道へと歩み始めたのである。

原初への回帰 神との固着

こうして、人間は永遠の生という代償を支払って「意志」を手に入れ、「死すべき者」となった。善だけが存在し、それ以外には何もない、いかなる選択も存在しない楽園から追放された——あるいは出ていった——のである。その意志する人間がやってきたのは死の世界であった。そこは法の支配する世界、すなわちトーラーの世界であった。神に対する従属は、意志のないものから、意志によるものへと変容する。すべての個人が自分の意志で、神に奉仕するかどうかを決める。そこで、神は人間にトーラーを与えた。個人の意志によるあらゆる行動にとってしかるべき報酬と罰をもたらすためである¹⁰。

しかし、ナフマニデスによれば、トーラーはただ応報を人間に約束するための書物なのではない。意志を獲得し、「死すべき者」となった人間にとって、トーラーはもうひとつの意義を持つ。その意義とは——それが理想的かどうかはさておき——回帰すべき原初の姿としての人間像を伝えることである。本論文第5章で見たように、「心の割礼」とは「(心が)欲求や欲望を持たないこと」(『トーラー註解』申30:6の注釈、PT2, p. 480)である。また、割礼された心とはメシアの時代における心性であり、そのとき「人間は原初のアダムが罪を犯す以前に戻る」(Ibid.)。楽園におけるアダムを描いた創世記の言葉は、人間が将来において回帰すべき姿を語っているのである。そして、トーラーはその回帰への道程をも示す。「心の割礼」とは、原初においてはアダムに与えられた神の恵みであったが、その「原罪」以降においては、人間が獲得をめざすべき目標として位置づけられる。トーラーはそのための実践を教え示しているのである。

ナフマニデスにとって、割礼された心を神から与えられたソロモンは理想的なモデルのひとりである。ソロモンはその心によってトーラーからあらゆる知識を引き出すことができた。そして、ソロモンと並び、完全な知識を持つ人間がもうひとりいる。啓示によって神から四十九個の門を直接与えられたモーセである(『トーラー註解』序文、PT1, pp. 3-4)。申34:10では「イスラエルには、再びモーセのような預言者は現れなかった」とあり、モーセが他の預言者たちと一線を画すことが強調される。そして、モーセの預言の水準の高さを示す表現として、「主が顔と顔を合わせて知った」がある。この「顔と顔を合わせて」(パニーム・エル・パニーム)について、ラシは神とモーセの親密な関係を表したものと解釈す

¹⁰ ベツァレル・サフランも指摘しているが、厳密に言えば、ナフマニデスの説明には矛盾がある。もしもアダムが自らの意志で知識の木の実を食べたとしたら、食べる前からすでに意志はあったと考えられるからである。しかし、ナフマニデスはこの矛盾については特に意識をしていないようにみえる。Bezalel Safran, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 87-88.

る。しかし、ナフマニデスはラシを批判し、神に対するモーセの敬虔さが表現されていると主張する。そして、この表現の秘義を次のように説明する。

真理の道によると、主は顔と顔を合わせて彼を知ったのである。(神の) 霊が我らの師モーセのもとにやってくるときに、かのお方に固着(ダヴカー) するためである。そして、トーラー授与のときも同様であった。彼ら(民) は火のなかから聞こえる声だけを知覚したのであった。見よ、モーセの預言はすべてトーラーが与えられた日のようであったが、他の預言者たちには、彼らの頭上に主の御手が臨んだのである。これを理解せよ。(PT2, p. 504)

例によって言葉足らずな仕方で、ナフマニデスは「顔」をめぐる秘義的な解釈を語る。彼が思い浮かべているのはシナイ山におけるトーラー授与の場面である。この啓示のさいに民は山のふもとにいて、神が火のなかから降臨したときに雷鳴が響き渡るのを聞いた(出 19: 20、20: 18)。そのとき民が聞いたのはひとつの「声」であった。一方、『トーラー註解』出 19: 20 の注釈によれば、モーセは実に七つもの「声」を聞いた(PTI, pp. 387-388)¹¹。

また、ナフマニデスの孫弟子たちによると、モーセと他の預言者たちの預言の本質的な違いは、セフィロートの概念に依拠することで理解できる。アツコーの R・イツハクは「顔」を具体的なセフィラーと同定し、次のように解説する。「『トーラーが与えられた日のように』、つまりトーラーが『二つの顔(ドゥ・パルツフィーン)』において与えられた日のように、我らの師モーセの預言は常にそうであった」のに対し、「他の預言者たちの預言は『二つの顔』によるものであったと考えてはならない。私がそう言うのは『シェヒナー』の栄光のためである」¹²。

R・イツハクの理解するところでは、「顔と顔」とは神とモーセの顔が向き合っていることではない。これらの「顔」は、セフィロートの体系のなかの「ティフェレット」(壮麗)と「シェヒナー」(臨在)のセフィラーをさす。また、この二つはそれぞれ「照らす鏡(アスパクラルヤ)」と「照らさない鏡」という語で表されることもある。ナフマニデスはトーラーの授与を預言における最高の段階と考え、具体的には「ティフェレット」と「シェヒナー」というセフィロートによってトーラーが与えられたとほのめかす¹³。そして、モーセが最高の預言者であるのは、彼のみが「照らす鏡」(「ティフェレット」)と直接的な関係を結ぶことがで

¹¹ ナフマニデスはミドラシュにおける見解として、民がひとつの声を聞いたのに対し、モーセは七つの声を聞いたと記している。出典は MD『出エジプト記ラッバー』28: 4、TB ベラホート 6b、29a。釈義の方法としては、出 19: 15-20: 1 にかけて、「声」(コル) という単語が単数形で四回、複数形で一回(二つの「声」と数える)、「(神は) 言った」という表現が一回で計七回と数えている。一方、申命記でも 4: 12-5: 23 にかけて、「声」という単語を七つ確認することができる。詳しくはハイム・D・シャヴェルの解説を参照(PTI, p. 387)。

¹² צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' א' ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 326.

¹³ セフィロートの体系に依拠したナフマニデスの啓示と預言についての議論は、ハルベルタルがきわめて明確に分析している。על דרך האמת, עמ' 181-211. הלברטל,

きたからである。一方、他の預言者たちは「主の御手」と形容される「シェヒナー」のセフィラーとの関係にとどまる。「シェヒナー」はセフィロートの最下位に位置し、その体系を上昇していく知的運動としての預言にとっての入口となる。だが、「シェヒナー」は「ティフェレット」と違い、自ら光を放つことのない「照らさない鏡」でしかない。『報いの門』でもナフマニデスは、「モーセは照らす鏡を見つめた。他の預言者たちは照らさない鏡を見つめた」(KR2, p. 297) と述べている¹⁴。預言の段階は神の内的体系における高低と呼応している。神の世界を階層化するための概念であるセフィロートによって、ナフマニデスはモーセの預言の至高性を説明するのである。

一方、「顔と顔を合わせる」という表現には別の意味もある。それは文字通り人(モーセ)と神との関係を描いた表現でもあり、その関係は「固着」(ダヴカー)という語で示される。「ダヴァク/ダヴカー」は申 11:22 にある語だが¹⁵、ナフマニデスは「それは大いなる秘義である」というイブン・エズラの言葉に着想を得て、神と固着するという状態について次のように説明する。

「固着する」という語は以下のことを含んでいると思われる。すなわち、あなたは主とその愛を常に心にとどめ、道を歩いていても、横になっても、起き上がっても自分の思考をかのお方から切り離してはならない。口や舌では人々と話をしている、心は彼らとともにあらず、主の前にある、というところまでたどりつかなければならない。また、この高みにある者は生前においてもなお¹⁶、その魂が命の束¹⁷に連なるものと思われる。なぜなら、彼ら自身が「シェヒナー」のための住まいだからである¹⁸。(PT2, p. 395)

いかなるときも神のことを心に留めておくという振る舞いを、ナフマニデスは「固着する」と表現する。心が神と固く結びつくことで、その身体は「シェヒナー」(臨在)のための住処、器となる。それは、その者の靈魂が「命の束に連なる」ことを意味する。この「命の束」とは「来たる世」(ハ・オラム・ハ・バー)における永遠の生のことである。本来、それは義人の死後における報酬であるが、神と固着した状態にある者は、生きながらにしてその来たる世の生を享受できるのである。

ナフマニデスは荒野の四十年の彷徨を、「固着」的な生の実現として描く。申 11:22 の注釈の続きでは、ヨシュアが死の間際においてイスラエルの民に主の教えを忠実に守るよう

¹⁴ この表現は TB スカー 45b にもとづいている。

¹⁵ 新共同訳は「つき従う」。

¹⁶ 死後のみならず、ということ。

¹⁷ 原語は **צָרוּרָה בְּצָרוּר הַחַיִּים** (サム上 25:29。新共同訳は「命の袋に納められ」)。「命の束」は義人の魂が連なることと考えられている。前章で見たように、ナフマニデスはこれを義人の魂の救済の秘義として、ヨブ記に登場するエリフに語らせている(『ヨブ記註解』33:30、KRI, p. 101)。

¹⁸ ナフマニデスはその着想をイエフダ・ハレヴィの『クザリ』(3:1)に見出している。

論ず場面が考察される。ヨシュアは民に向かって「今日までしてきたように、ただあなたの神、主と固着せよ」（ヨシュ 23：8）と告げる。ナフマニデスはこの言葉について、「彼らが荒野をさまよい、主の雲が民に頭上にあり、天からマナが降り、うずらが飛んできて、井戸が常に彼らの前にあった。そのとき、彼らのおこないは天によって、さまざまな奇跡をもたらした。見よ、彼らの思考とおこないは常に主とともにあったのである」（Ibid.）と説明する。むろん、モーセやヨシュアは肉体的な死を迎えなかったのではない。だが、荒野を四十年にわたって生き延びたこと、そしてそれが数々の奇跡によって成し遂げられたものであったことは、来たる世ではなくまさにこの世で「命の束に連なる」という生が実現したことを証言している¹⁹。そのようにナフマニデスは理解するのである。

原罪とセフィロート

ところで、アダムによる「原罪」は、人間を「死すべき者」（ベン・マヴェト）に変えただけではなかった。その罪の影響は神の世界にもおよんだのである。創世記ではアダムとエヴァが知識の木の実を食べた後、「その日、風が吹くころ、主なる神の声が園を歩くのを彼らは聞いた」（創 3：8）という叙述がある。新共同訳では「主なる神が園の中を歩く音が聞こえてきた」と訳されているが、ナフマニデスは『トーラー註解』の同箇所の注釈で、「歩き回っていた」のは神ではなく神の声であるという、神の身体的表現への批判をふまえた解釈を参照する²⁰。さらに、「風が吹く」という表現に注目し、それは神の臨在（シェヒナー）が顕現するさいの予兆であると説明する²¹。つまり、「神の声が歩き回る」とは、「その場所に『シェヒナー』が顕現すること、あるいはその顕現した場所から遠ざかっていくこと」（PTI, p. 40）だということのである。

そして、ナフマニデスはこの出来事には因果関係があると考え。つまり、エデンの園における「シェヒナー」の顕現は、アダムによる原罪の結果だということである。そして、それを説明するために、仮庵の祭り（スコート）において使われる四種の植物（エトログ、ルーラヴ、ハダス、アラヴァー）²²の秘義的な理由に言及する。難解な注釈だがあえて訳出して

¹⁹ ナフマニデスはこの「固着」という状態をイスラエルの民全体にも求めている。「あなた方は私の契約を守りなさい」（出 19：5）という一節の秘義として、神の声を聞き、神の語ることを実践すれば、民は神にとっての「宝」（セグラ）となり、神は他のいかなる者にもイスラエルの民を渡すことはない約束する（PTI, p. 383）。

²⁰ 具体的にはMD『創世記ラッパ』（19：12）、マイモニデス（『迷える者の導き』I：24）、イブン・エズラ。さらに、歩き回っていたのはアダムであるというイブン・ジャナッハ（Yonah ibn Janah, 10世紀末から11世紀）の解釈も参照される。

²¹ その根拠として、「主は嵐のなかからヨブに答えた」（ヨブ 38：1）が挙げられている。「嵐」を含む強い風は預言者たちに神の啓示が下されるときに吹く。エデンの園における風はそうした預言的な風よりも弱かったが、それでもアダムとエヴァはこの風を恐れたとナフマニデスは説明する。

²² 聖書（レビ 23：40）では「立派な木の実（プリ・エツ・ハダル）、なつめやしの葉（カパト・テマリーム）、茂った木の枝（アナフ・エツ・アヴォート）、川柳の枝（アナフ・）アルヴェイ・ナハル）」と記さ

みたい。『トーラー註解』における「初日には立派な木の実、なつめやしの葉、茂った木の枝、川柳の枝を取ってきて」（レビ 23：40）の注釈である。

真理の道によると、「立派な木の実」とはそのなかに多くの欲望がある実であり、原初のアダムはそれによって罪を犯した。それは、「女が見ると、その木はいかにもおいしそうで、目を引き付け、賢くなるように唆していた。女は実を取って食べた」（創 3：6）と言われる。見よ、罪はそれ（エトログ）のみを取ったことによるのであり、我々はそれを他の（三つの）種類とともにしてかのお方の望みに応えるのである。「なつめやしの葉」は二重の中心線の先端であり、それらすべての上にある。「茂った木の枝」はひとつの部位における三つのセフィロートをほめかしている。それは「ヤコブの勇者の御手により」（創 49：24）と言われるがごとくである。そして、「川柳（アラヴァー）の枝」は「雲（アラヴォート）を駆るお方を高め称えよ」（詩 68：5）と言われるがごとくである。なぜなら、それらは神の裁きの属性（ミダト・ハ・ディン）と慈悲の属性（ミダト・ハ・ラハミーム）が混ざりあうものだからである。このことから理解し、知りなさい。エトログを（他の三つの植物と）ともに束ねられず、それ（エトログ）がそれらを妨げることを。なぜなら、それ（エトログ）はアツェレット（仮庵の祭りの八日目）に対応しており、それ自体でひとつの祝祭であり、（仮庵の祭りの）初日を補完するものだからである。見よ、それらは潜在的にひとつであり、現実にはそうではないのである。（PT2, p. 159）

ナフマニデスは四種の植物をセフィロートの体系に見立てている²³。彼自身はその体系の全貌をほとんど明かしていないが、シエム・トーヴ・イブン・ガオンやアッコの R・イツハクがそれを解説している。彼らによると、エトログは「シェヒナー」（臨在）（あるいは「アタラー」（花冠））のセフィラーに対応する²⁴。「なつめやしの葉」が示す「二重の中心線の先端」とは、「シェヒナー／アタラー」と結ばれているその上のセフィラー、「イエソード」（根幹）のことである²⁵。「茂った木の枝」がほめかしている三つのセフィロートとは「ゲドゥ

れている。ラビ・ユダヤ教においてはそれらが「エトログ」（シトロンの実）、「ルーラヴ」（なつめやしの葉）、「ハダス」（ミルトス／ギンバイカの葉つきの大枝）、「アラヴァー」（柳の葉つきの枝）をさすとされ、仮庵の祭りで用意する。

²³ ナフマニデスは、四種の植物それぞれが「ほむべき聖なるお方である」というミドラシュ（『レビ記ラッパ』 30：9）がこの秘義をほめかしていると述べる。また、『セフェル・ハ・バヒール（清明の書）』において、四種の植物を人間の身体に譬える説明も参照される。エトログは他の三種を束ねたものとは分かれているが、脊髄に相当するルーラヴの戒律をはたすためには、エトログがなければならぬということである（PT1, pp. 159-160）。*The Bahir*, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1979, § § 172-178, pp. 227-228.

²⁴ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נזר שרגא, תשס"א, עמ' 58; יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 222.

²⁵ ハイム・ヘノッフの解説を参照した（シュロモ・イブン・アドレットの注釈（TB スカー37b を引用している）。חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים: הוצאת תורה לעם, תשל"ח, עמ' 103.

ラー」(卓越)(あるいは「ヘセド」(慈愛))、「ゲヴラー」(厳正)、「ティフェレット」(壮麗)のことである²⁶。そして、「川柳の枝」は「ホード」(栄光)と「ネツァハ」(永遠)に対応する²⁷。

仮庵の祭りで使われる四種の植物は、下位の七つのセフィロートを象徴している。また、それはエデンの園における善悪の知識の木の実をも象徴している。その「実」に相当するのが最下位のセフィラー「シェヒナー」である。木とつながっていた「実」を、アダムとエヴァは取ってしまった。つまり、彼らの原罪とは、「シェヒナー」のセフィラーをその全体から切り離し、セフィロートの体系の調和を破壊したことなのである。その「実」を手にとって食べた後で、エデンの園には風が吹き、「神の声」が歩いた。それは、最初の人間の行為によってセフィロートの体系から切り離されてしまった「シェヒナー」が、この世界に姿を現したことだったのである。

アダムの原罪は人間を「死すべき者」に変えた。それだけではなく、彼はセフィロートという神聖な木から「シェヒナー」を切り落としてしまった。「シェヒナー」はアダムの前に現れ、彼はそれを恐れた。そして、意志を持った存在となったアダムはトーラーの世界へと入ってゆく。この一連のドラマはいったい何を意味するのだろうか。

それは、破壊された神の世界の調和を回復する使命が、他ならぬ人間たちに委ねられたことを意味する。トーラーの戒律の秘義的な理由がそのことをほのめかしているのは本論文第3章でも見たとおりだが、仮庵の祭りもまたその重要な契機となる。アダムの罪とは「それ(エトログ)のみを取ったことによるのであり、我々はそれを他の(三つの)種類とともにしてかのお方の望みに応えるのである」。仮庵の祭りをトーラーで規定されているとおりにおこなうことはセフィロートの調和の回復を実現する。そして、そのことを神自身が望んでいるのである。

3. 周期する世界とセフィロート

さて、上述の仮庵の祭りの秘義では、エトログが「アツェレット」、すなわち祝祭が始まるから八日目の祝日(シェミニ・アツェレット)²⁸に対応すると述べられている。ナフマニデスはこの八日間の祝祭を世界創造と結びつけて、仮庵の祭りの八日目について以下のよう

一の R・イツハクが知識の木の実をセフィロートの体系として描き、知識を「ティフェレット」に、木を「ツェデク」(正義)、「イエソード」(こと)に、「実」を「シェヒナー」にそれぞれ対応させている。

צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 222.

²⁶ צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 218.

²⁷ שם.

²⁸ 「第七の月の十五日、あなた方が農作物を収穫するときは、七日の間主の祭りを祝いなさい。初日にも八日目にも安息の日を守りなさい」(レビ 23:39)。ティシュレ月の 22 日(イスラエルの地の外では翌 23 日も)。

な秘義的解釈を述べる。

真理の道によると、主は六日間で天地を作った（あるいは「六つの日々を作り、天地を作った」²⁹）。第七の日は安息日であり、対となる片方がいなかった。そして、「地を（エト・ハ・アレッ）」と言われるとおり、イスラエルの会衆（クネセト・イスラエル）がその対になった。見よ、それが「シェミニ・アツェレット」³⁰である。なぜなら、そこですべては止められる（ネエツアル）からである。（PT2, p. 157）

シェム・トーヴ・イブン・ガオンは、これが安息年とヨベル年の秘義に関係していると解説する。「仮庵の祭りの七日間は世界の安息年をほのめかしている。それぞれの日が永遠の生のために休息する。それぞれの日の存在にしたがって、ひとつの世界、ひとつの神聖さがそれぞれそれ自体で存在する。（聖書では）毎日賛美を完結させ、毎日四種の植物を取るよう言われている。それは、その日々のひとつひとつがほのめかす七千年紀において（そうせよと）ほのめかしているのであり、それらが存在するということがルーラヴと（他の三つの）種類の植物によってほのめかされている。そして、八日目（シェミニ・アツェレット）にはルーラヴと（他の三つの）種類の植物を取らない。なぜなら、それらすべてにおいて、ヨベル年が導かれたからである」³¹。イブン・ガオンによると、仮庵の祭りはそれぞれの日がひとつずつ安息年に対応している。具体的には、ひとつの「日」において六千年の世界の時間が流れ、それから千年間の「安息」にいたる。そして、それを七回繰り返した後に「シェミニ・アツェレット」に対応するヨベル年がやってくる。

仮庵の祭りの七日間と八日目（「シェミニ・アツェレット」）、七度の安息年とヨベル年、創造の六日間で第七日の安息は、すべて同一の宇宙的な時間の流れをほのめかしている。すなわち、世界が七度にわたって循環し、その果てに停止するという流れである。そして、『報いの門』ではそれがセフィロートの体系と結びつけられる。ナフマニデスは（この世の）神殿の琴が七本の弦であり、メシアの日々には八本であり、来たる世には十本であるというタルムードの教えを引き³²、続いて『セフェル・イエツィラー』の「声音、発話、空気（ルーアッハ）、それは聖なる霊（ルーアッハ）である」³³を引用した後で次のように続ける。

²⁹ 出 20 : 11。「六日間で」を「六つの日々」すなわち六つのセフィロートと解釈することについては、本論文第 5 章の安息年とヨベル年の秘義的解釈を参照。

³⁰ 「アツェレット」は「集まり」の意味。

³¹ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 57.

³² TB アラヒン 13b。神殿の「七本」は「あなたの御顔を仰ぎ、七つ（シェヴァ）の喜びを得て」（詩 16 : 11）に依拠する。新共同訳では「満ち足り（ソバ）、喜び祝い」となっているが、「ソバ」שׁוֹבֵעַ/שׁוֹבֵעַを「シェヴァ」שׁוֹבֵעַと読むことにもとづく。メシアの時代の「八本」は「指揮者によって。第八調（シェミニ）」（同 12 : 1）、来たる世の「十本」は「十弦の琴に合わせ、豎琴に合わせ、琴の調べに合わせて」（同 92 : 4）と「十弦の琴を奏でてほめ歌をうたえ」（同 33 : 2）に依拠する。

³³ A. Peter Hayman, *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen: Mohr

見よ、この世において賢者たちは聖なる霊によって七つのセフィロートを把握し、幕屋と神殿にそれらの光を固く結びつける。燭台の七本の蝋燭や、供犠の細部にはそのことがほのめかされているし、バラムも七つの祭壇と言った³⁴。彼はそれらに「ヘー」の定冠詞をつけた³⁵。したがって、彼ら（ラビたち）はこの世における七弦の琴の音色をほのめかしている。そして、メシアの時代には第八のセフィラーが把握され、彼らはそれをほのめかしている。そして来たる世には十個のセフィロートが完全に把握され、彼らはそれらをほのめかしている。これは驚くべき、そして称えられるべき事柄である。(KR2, p. 303)

仮庵の祭りの「八日目」の秘義を解説したイブン・ガオンによれば、『報いの門』でメシアの時代に把握されるという「第八のセフィラー」とは「ビナー」（理知）のことである。したがって、ナフマニデスは六千年の歴史と千年間の「安息」からなるひとつのサイクルをひとつのセフィラーにあてはめている。下位の七つのセフィロートは、そのひとつずつが七千年という世界の周期を作り出す。ゆえに、その周期はまったく同じひとつの円運動ではなく、少しずつ相互に異なっている循環としてイメージされている。セフィロートという神の体系のなかで、世界は創造され、安息するという循環を七度繰り返し、ヨベル年において無に回帰する。そのとき、七つのセフィロートもその「母」なる「ビナー」のセフィラーに戻っていくのである。

4. ゲヒノム・エデンの園・来たる世

ゲヒノム 魂を焼き尽くす霊的な火

ただし、ナフマニデスは『報いの門』でセフィロートの世界周期論を詳述するわけではない。この秘義に触れたのは、世界の時間的な順序、つまり「この世」があり、次に「メシアの時代」があり、次に「来たる世」があるという順序を主張するためである。そして、この世界（時間）観は、それと対立する別のモデルに対する批判を含意している。ナフマニデスが批判するそのモデルでは、「来たる世」とはこの世が終わった後にやってくる世界では

Siebeck, 2004, § 10, pp. 80-81. 『報いの門』では前半が省略されているが、『セフェル・イエツィラー』では第一のセフィラー（「ケテル」）を「生ける神の霊」と表現した後に続く。校訂者のピーター・ヘイマンによれば、ナフマニデスの引用箇所は後代の挿入部分である (Ibid. pp. 81-82)。「ルーアッハ」の訳し分けもヘイマン訳 (air と spirit) に従った。

³⁴ 民 23 : 4 「彼（バラム）は神に言った。『私は七つの祭壇を築き、雄牛と雄羊をどの祭壇にも捧げました』」。

³⁵ 民 23 : 4 では「七つの祭壇」שבעת המזבחות という語に定冠詞がついている。民数記 23 章の文脈で見ると、4 節のバラムの発言は、バラクが彼に対して「七つの祭壇（*定冠詞なし）を築きなさい」（1 節）と命じたことに応えたもの。

なく、人間の魂がその肉体の死後すぐに向かう「魂の世界」(オラム・ハ・ネシャモート)のことである。「来たる世」と「魂の世界」は同じ世界であり、個人の死後の世界である。この世界観を示した者こそ、他ならぬマイモニデスであった。そして、この二人の「ランバン」Ramban/Rambam の対立は、世界の図式のみならず、人間の身体と霊魂についての見解の相違でもある。以下、『報いの門』の議論をたどってみよう。

報酬と罰について、ラビ文学の見解では「罰の最後はゲヒノムで、報酬の最後は来たる世で」(KR2, p. 283) 与えられるものとされる。まずゲヒノムについて、ナフマニデスは身体ではなく魂に対してのみ罰が与えられる場所だと説明する。ゲヒノムでの罰は「カレット」(「切断」と呼ばれる。具体的には、魂が火で焼かれ、消滅することである。

もともと「ゲヒノム」という語は「ヒノムの谷」(ヨシュ 15:8 など) から来ているが、そこは犯罪者の身体が焼却される場所であった。しかし、ナフマニデスによると、この字義的な解釈は「トラーによるのでもなければ、賢者たち——その名は称えられよ——の見解によるのでもなく、異国の見解、つまり偶像を崇拜する世界の諸民族における賢き者たちの言葉に由来する」(Ibid.)。ラビ・ユダヤ教では、「ゲヒノム」は身体が罰せられる場所という「字義」を離れ、純粹に霊的な場所として理解されているのである。

ゲヒノムについてのこの霊的な理解は、「義人の魂」や「ゲヒノムの火」が原初の被造物であるというラビ文学の伝承に由来する³⁶。前章で見たように、魂が世界創造の原初において創造されたものだという主張は、『ヨブ記註解』や『世界の太古、初めより』で暗示的に語られており、魂の輪廻転生という秘義的な教義の根幹をなすものであった。この魂の始原性・先在性について、ラビ文学では神が創造した「義人の魂」とは最も清らかで「薄い」霊であるという教えがある。また、『トラー註解』創 2:7 の注釈でも、神が土で形作った人の「鼻に命の息を吹き入れた」(創 2:7) とあるように、その魂(命の息)は地上のあらゆる被造物を構成する「元素からなるものではなかった」(PTI, p. 37) とナフマニデスは説明している。セフィロートの概念をふまえつつ、「それ(魂)は『ビナー』(理知)という礎から、『エメト』(真理。「ティフェレット」(壮麗)のセフィラー)と『エムナー』(信仰。同じく「アタラー(花冠)／シェヒナー(臨在)」のセフィラー)を通じてもたらされた」(Ibid.) と彼は述べている。魂とはまさしく神に起源を持つ原初の存在なのである。

そして、ゲヒノムの火も魂と同じように霊的である。『報いの門』では「かのお方——その名は祝福されよ——はゲヒノムと呼ばれる場所を創造した。そして、実体的な物質としてとらえることのできない最も『薄い』火をそこに創造した」(KR2, p. 285) と説明される。魂やゲヒノムの火の形容詞として使われる「薄い」とは、ナフマニデスの用法では実体を持たない潜在的な状態をさす。本論文第4章の創造論では、「天」と「地」という対の二つの「最初の物質」を表すときに使われていた(PTI, p. 13)。「ヒューレー」(質料)としての

³⁶ TB ペサヒーム 54a や MD 『ピルケイ・デ・ラビ・エリエゼル』4、MD 『創世記ラッパ』21:13-14、MD 『出エジプト記ラッパ』10:7 などが引用されている (KRI, pp. 285-287)。

「天」と「地」は、「形（形相）」を与えられることで初めて現実態（天地の万物）として存在する。それと同じように、「魂を焼くと信じられているゲヒノムの火は、この世界の火とはまったく違う」（*KR2*, p. 286）とナフマニデスは説明する。炭火や（薪などで燃える）炎とは完全に異質なものであり、また「暗闇」（ホシェフ）と聖書（創1：2）に書かれている火の元素でもない³⁷。ゲヒノムの「火」とは霊的な火であり、それゆえに身体ではなく靈魂を焼くことができるのである。

次に、ナフマニデスは靈魂と「カレット」（ゲヒノムでの罰）についての哲学者およびマイモニデスの見解を検討する。まず靈魂について、「魂がゲヒノムやシェオール³⁸と呼ばれる場所に制限されるのか」という問いが、「ギリシャの哲学者たちの言葉、クシュ人やハガル人³⁹の誘惑」から発せられた（*Ibid.*, p. 287）。彼らの考えでは、「靈魂は場所に制限されず、脳や心に住まいを持つわけではなく、それらはその知性のはたらきをほめかす場所にすぎない」（*Ibid.*）。また、マイモニデスが言及する「哲学者たちの言葉」も引用されている⁴⁰。

「人間がその形相たる魂によって動かされ、家からその上へと上げられるとき、動いているのは身体であると言える。なぜなら、魂自体はその最初の動因だからだ。だが、それは偶然的な動きである。身体が家からその上へと移されるとき、魂もそれとともに上へと動く。もし魂による動かしが静まれば、それが理由で動きも静まる。そして、身体についても、もし身体が静まれば、魂の持つ偶然的な動きも取り除かれる」（*Ibid.*）。マイモニデスが人間の身体と靈魂を例に挙げたのは、偶然的な動因による運動は永久的ではなく、停止してしまうことを示すためである。一方、天体は永続的で恒久的な運動をするが、その動因は天体とは別のところにある——第一の動因、神である——。

ナフマニデスが哲学的な靈魂観に注目したのは、それがユダヤ教のラビたちの考えとは明確に異なっているからである。哲学者たちは靈魂の「薄さ」を天体や天使に関係づけようとするが、それは「我々の伝統」に対する嘲りであるとナフマニデスは批判する。ラビたちの靈魂観——義人の魂についての見解——とは次のようなものである。「彼らは王とともに住み、彼（王）の仕事に従事した。王たちのなかの王、ほむべき聖なるお方とともに義人たちの魂は住み、（神は）それらによって王となり、世界を創造した」⁴¹。つまり、魂は世界が創造される以前からすでに神とともにいたのである。『世界の太古、初めより』において、ナフマニデスは魂が無から創造されたと言ったが、その「創造」は世界創造以前の出来事で

³⁷ 「火は『暗闇』（ホシェフ）と呼ばれる。元素としての火は暗くされているからである」（『トーラー註解』1：1の注釈。PTI, p. 14）。

³⁸ 「シェオール」は死者が下っていく世界。創35：37などにみられ、新共同訳では「陰府」と訳される。罪人たちが送られる地獄のような場所ではなく、むしろ墓地としてのイメージに近い。

³⁹ ギリシャ語の文献を受容した中世のアラブ・ムスリムをさすと思われる。

⁴⁰ 引用は『迷える者の導き』II：1（アルハリズィ訳ではII：2）。**משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, בתרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 213-214**

⁴¹ MD『創世記ラッパ』8：6。

ある⁴²。ナフマニデスが問題にするのは、魂が被造物であるかどうかではなく、それが世界の創造以前から存在すること、そしてその始原性が魂の「薄さ」の理由なのだということである。ナフマニデスは、「諸民族の哲学者たちと彼らの後を引きずられていく者たちにとっての魂の『薄さ』は、我々のラビたちにおけるその『薄さ』にいたってはいない」(Ibid. p. 288)と述べて、同胞の「哲学かぶれ」を含む哲学的な靈魂の理解を批判する。魂は「天」の最初の「薄い」質料から形作られた天体や天使よりも、さらに「薄い」存在である。そして、そのような理解ができるのは、哲学者たちではなく、ラビたちなのである。

次に、「カレット」について、ナフマニデスはマイモニデスをやや複雑な仕方でも批判する。すでに述べたとおり、ラビ文学では「カレット」とは最大の罰であり、悪人たちの魂がゲヒノムに送られ、完全に消滅させられることだと説明される⁴³。また、この罰はこの世の終わりに到来する「メシアの時代」やその後の「来たる世」ではなく、個人の死の直後にもたらされる⁴⁴。しかし、この「カレット」の理解は錯綜してしまっているとナフマニデスは嘆く。「我々が解釈したことをもってすれば、思索者たちのひとりがそれらの事柄を遠ざけることはあるまい。(むしろそうするのは)彼らのなかの混乱する者や(教えを)見棄てた者である」(Ibid. p. 289)。ナフマニデスの批判の矛先は、マイモニデスのように深い思索によって哲学を受容した者(「思索者」)に向けられているのではない。むしろ、しかるべき資質や準備がないままに哲学(者)を追いかけて混乱する「哲学かぶれ」のマイモニデス支持者たちや、哲学に傾倒してトーラーから離れた者たちに向けられている。

こうした批判は、すでにラビ文学での「カレット」解釈においてみられた⁴⁵。「カレット」(「切断」)という用語は、「断たれ、断たれる」**הכרת תכרת** (民 15:31)⁴⁶という聖書の表現に由来する。この表現は、「断たれる」を意味する同じ動詞を反復したものである。ラビたちはこの反復を単なる強調(「必ず断たれる」)とは考えず、「この世で断たれ、来たる世で断たれる」という意味で理解した。「カレット」という罰は、この世では身体に対して、来たる世では魂に対して下されるということである。そして、ナフマニデスは来たる世での「カレット」を、肉体的な死の直後にゲヒノムで魂が「薄い」火に焼かれて消滅し、来たる世において存在できなくなる——つまり、実際には靈的な「カレット」は「来たる世」ではなく、個人の死後の「ゲヒノム」で下される——ことだと説明する。また、身体と魂への罰が異なる段階や場所でもたらされるという解釈により、たとえば小さな善行をなした悪人が、この世では——罰を猶予されて——長寿を全うするかわりに、ゲヒノムでより厳しい魂への罰を受ける

⁴² 「世界の太古、初めより、閉ざされたかのお方の宝物庫のなかに私(魂)は見出された。かのお方は無から私を導き出した。そして日々の終わりに私は王から呼び出される」(KRI, p. 392)。

⁴³ KR2, pp. 288-289. TB ローシュ・ハシャナー17a, TB シャバット 152b。

⁴⁴ M エドゥヨート 2:10, TB キドゥシン 31b, TB タアニート 11a, TB ババ・バトラ 74a, TB ハギガー15b, TY ハギガー2:1, さらに「アガダー」と称してひとつの教えが引用されている (Ibid. p. 289)。

⁴⁵ Ibid. p. 290. MD 『スイフレ』「シェラッハ」112。

⁴⁶ 「彼(罪人)は主の言葉を侮り、その命令を破ったのであるから、必ず断たれ、その罪責を追う」(新共同訳)。

という説明が可能となる。あるいは、その罰を身体の死の後に遅らせることを神の慈悲による寛大な処置として説明することもできる。

それをふまえて、ナフマニデスはマイモニデスの「カレット」解釈——「この世で断たれ、来たる世で断たれる」というラビたちの教えについてのマイモニデスの解釈——を検討する。ナフマニデスは、部分的にはその解釈を評価する。『ミシュネー・トーラー』において、マイモニデスは「カレット」を次のように説明している。「義人たちの報酬とは彼らがこの喜びを受けることである。悪人たちの罰とは彼らが命を受けず、断たれ、死ぬということである。命を受けるにふさわしくない者は二度と生きることのない死者である。彼は自らの悪事によって断たれ、獣のごとく消え去る。この『切断』が『その魂は断たれ、断たれる』と言われるものであり、伝承によって我々が学ぶのは『この世において断たれ、来たる世で断たれる』ということである」(Ibid. p. 291)⁴⁷。さらに、マイモニデスは魂に対する「カレット」の罰とは、二度と修復されることのない完全な消滅であると説明している⁴⁸。これらの説明は、確かに曖昧なところがある。ナフマニデスによると、マイモニデスは「罪を犯した魂に罰や苦難はなく、いかなる困難もそれ(魂)をとらえることはない」(Ibid.)、つまり来たる世という最後のときまで、魂に対する「カレット」の罰は下されないと主張している、と「誤解」されかねないからである。しかし、その真意は、罪を犯した者がその罰をこの世において受け、その贖罪の後で来たる世において生きるということだとナフマニデスは理解する⁴⁹。このマイモニデスの主張は、伝統的なラビたちの見解とまさしく一致するのである。

他方、『「ヘレク」の章註解』序文におけるマイモニデスの「カレット」解釈に対しては、ナフマニデスは明らかに批判的である(Ibid. pp. 292-293)。マイモニデスはここでも件の「断たれ、断たれる」のラビ的解釈を引用し、「物質的な享樂に惹かれ、真理を背後に投げてしまい、虚偽が真理を支配する者は高みより断たれ、消滅する。そして、滅びゆく身体のみが残る」⁵⁰と説明している。さらに、「しかし、ゲヒノムとは悪人に対する罰の呼称である。そこ(タルムード)では、これがどのような罰であるのか説明されてはいない。ある者たちは太陽が悪人たちに迫って彼らを焼いてしまうと云い(中略)、ある者たちは驚くべき熱が彼

⁴⁷ 『ミシュネー・トーラー』悔い改めの法規 8 : 1. משה בן מימון, ספר משנה תורה, ספר המדע, כרך א, ירושלים: הוצאת שבתאי פרנקל, תשס"א, עמ' 208.

⁴⁸ 同 8 : 5. עמ' 211. שם「最も重い罰とは罪を犯した魂が断たれることである。これは預言者たちが『滅びの穴』(詩 55 : 24)、『滅び』(同 88 : 12)、『焼き場』(イザ 30 : 33)、『蛭』(箴 30 : 15)と譬えて呼んでいる消滅のことである。これらの表現はすべて消失、破壊のことである。なぜなら、それは後には何も存在しない消失であり、二度と戻ることのない消滅だからである」。

⁴⁹ 同 3 : 6. עמ' 199. שם「罪を増やしてしまった悪人たちは自分の罪にしたがって裁かれる。そして彼らには来たる世での取り分がある。すべてのイスラエルの民には来たる世での取り分がある。そして、来たる世での取り分がなく、この世での罪と悪事の大きさによって永遠に断たれ、消滅するという裁きを受けるのはサドカイ人、エピクロス派、トーラーを否定する者たちである」。

⁵⁰ משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת מ' ד' רבינוביץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 127. なお、ナフマニデスの引用するヘブライ語文は、このラビノヴィッツ版(シュムエル・イブン・ティボン訳)とはやや異なる(以下も同様)。

らの身体を飲み込み、焼いてしまうと言う⁵¹」とも述べている⁵²。要するに、『「ヘレク」の章註解』序文では、マイモニデスはゲヒノムの罰についての明確な見解がラビ文学には存在せず、それどころかゲヒノムの「火」は太陽の熱や身体を焼く熱だという見解もある、と主張しているのである。それは、ラビたちがゲヒノムを「火」を靈的に解釈していたと考えるナフマニデスにとっては受け入れがたいものであった。ナフマニデスは次のように反論する。

賢者たちの明らかなこと、トーラーの伝承者たちによって把握されていることは次のとおりである。ゲヒノムとは裁きが下される場所である。そこでは、罪人の魂がこの世に類するもののない苦難と困難によって罰せられる。なぜなら、この世における苦難とは卑しき身体、創造の粗野なもの、感覚において曇りのあるものに対するものであるのに対し、それ（ゲヒノムでの苦難）は創造において清らかで薄い魂に対するものだからである。身体を針で刺したときに人の方がロバよりも痛みを感じるかのごとくである。（ロバの）創造は粗野であるがゆえである。（中略）苦難において魂が感じるものは、身体的な苦難よりもはるかに大きいのである。（Ibid. 294）

「トーラーの伝承者たち」によると、「ゲヒノム」とは罰の呼称ではなく、世界創造の初期（第二日）に作られた、死者が直ちに送られる場である。そこでは「薄い」「火」によって魂を焼かれる。その「火」は身体を焼く火とは本質的に異なる。また、魂への罰は生前にこの世で受ける身体的苦難よりもはるかに大きい。それは、魂が創造の初めに／創造以前に存在する「清らかで薄い」ものであり、痛みをよりはっきりと感じるからである。ナフマニデスはゲヒノムにおける裁きにも使われる「カレット」（切断）という罰の表現については、マイモニデスを擁護し、むしろ彼に追従してその意図を誤解する「哲学かぶれ」を批判する。だが、その「誤解」の原因はマイモニデス自身にもある。ナフマニデスは伝統的なラビ文学の見解として、ゲヒノムが靈魂のための場であり、そこで下されるのは身体が感じる熱や炎とは違う靈的な「火」であることを強調するのである。

エデンの園 魂の世界とその変容

罰の次の主題は報酬である。ナフマニデスは初めに次のように述べる。

あらゆる戒律の報酬とその良き報いは我々のラビたちの言葉から明白なことである。それは、最も重要な根本は来たる世における生である。しかし、それに先立つ報酬があり、それは人がその死後にたどりつくものである。すなわちエデンの園である。（Ibid. p. 294）

⁵¹ これら二つの見解はそれぞれ聖書の釈義によって示されている。前者は「見よ、その日が来る。炉のように燃える日が」（マラ 3：19）、後者は「火のような霊がお前たちをなめ尽くす」（イザ 33：11）。

⁵² משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, עמ' 129.

ナフマニデスは「来たる世」を、「この世」とその終わりにくる「メシアの時代」の後に続くものと位置づけている。他方、個人の肉体的な死の直後に魂が向かう世界は「エデンの園」である。死後の魂の場所として、エデンの園とゲヒノムが対をなしているのである⁵³。

このエデンの園について、ナフマニデスが地上に実在する場所（聖書の字義）と、天上におけるもうひとつのエデンの園（秘義）が存在すると主張したことは、本論文第3章で見たとおりである。「聖書はその字義を離れ出ない」という格言にしたがって、エデンの園が地上と天上において二重に存在すると考えたのである。

死んだ義人の魂はまず地上のエデンの園に向かう。そこで与えられる報酬について、ナフマニデスはタルムードの説話を引用する。「十二か月がたつまで彼の身体は存在し続け、彼の魂は上昇し、下降する。十二か月の後、その身体は停止し、魂は上昇して、もう降りて来ることはない」⁵⁴。この伝承では、死後も「身体」が十二か月間存在し続けると語られている。ナフマニデスは次のように解釈する。

十二か月のあいだ、身体の力はなおも存続し、魂はそれ（身体）とともに養われ、物質的な思考（マハシャヴォート・ゲシュミヨート）を描いていたときのように、その（身体）の知見と行為に傾倒する。魂の世界に上がっていくにもかかわらず、それはかつてあった事柄のもとに降りてくる。十二か月の後、それは物質的な知見から離れて昇っていき、王の衣をまとい、来たる世という冠を戴くのである。「身体は存在し続け」と彼らが言ったことについて、その意図は（実際に身体が存在するということでは）ない。（Ibid. p. 298）

ここには死後の身体観が明確に表現されている。ナフマニデスは、地上のエデンの園において物質的な「身体」が存在し続けるとは考えない。エデンの園にとどまる「身体」とは、「物質的な思考」と名付けられている身体的な力のようなものである。それは、死後の魂がしばらくのあいだ（十二か月間）、現世的な物質性にとらわれていることを意味する。だが、時間の経過とともにそれも終わる。そして、魂は来たる世へと移っていくのである。

また、「あなたの甘美な流れに渴きを癒す」（詩36：9）という聖句において、「甘美」（エデン）が単数ではなく複数であることから、「それぞれの義人に自分の『甘美』がある」と釈義したミドラシュがある⁵⁵。このミドラシュについて、ナフマニデスは「この『エデンの

⁵³ KR2, p. 294-295. エデンの園とゲヒノムを対極的に位置づけている伝承として、TB エルヴィン 19a、TB ハギガー15a、M アヴォート 5：19、MD『出エジプト記ラッパ』2：2、MD『レビ記ラッパ』32：1、TB ケトゥボート 77b（「ラビ・イエホシュア・ベン・レヴィのアガダー」の名で言及）、MD『創世記ラッパ』65：18、MD『ルツ記ラッパ』（箇所不明）が挙げられている。

⁵⁴ TB シャバット 152b。

⁵⁵ KR2, p. 299. MD『レビ記ラッパ』27：1。釈義している詩篇のヘブライ語原文はחל עניך תשקםで、ךךではなくךךとなっていることを問題にしている。

園』という場所は、復活のときに現実の物質的な良き報いのためになおも役立てられる」(Ibid. p. 299)と説明する。さらに、この物質的な報酬を説明したものとして、「将来、ほむべき聖なるお方はエデンの園において義人たちのために饗宴と舞踊をおこなう。かのお方は彼らのあいだにすわり、各人がかのお方のことを指さして示す。それは『見よ、この方が我らの神』(イザ 25:9)と言われるとおりでである」⁵⁶というラビたちの教えが引用される。ナフマニデスによれば、これは「シェヒナー」(臨在)の顕現である。復活した身体を持つ来たる世の人間は神の顕現を見ることができる。そして、この報酬は「至高の把握」と「身体的な喜び」(Ibid.)によってもたらされるのである。

したがって、ナフマニデスの描く「エデンの園」とは、純粋な「魂の世界」にとどまらない。「来たる世」において、その「魂の世界」は物質的な世界に変容するのである。死んだ義人の魂が向かう地上のエデンの園は「魂の世界」であり、魂は生前の「物質的な思考」——身体そのものではない身体的力、身体性——から脱却してゆく。先に見た「原罪」のプロセスを逆行するのである。つまり、身体に魂を吹き込まれた人間は自らの意志を持った個人であるが、死とともに魂が身体性から解放され、天上のエデンの園へと上昇し、「命の束」に連なることで再び個性を失う。魂が「清らかで薄い」原初の状態に戻ることは、自由意志を持った個人というあり方そのものからの脱却を意味する。

そしてその後、「来たる世」の到来とともに地上のエデンの園は変容する。そこでは復活した身体に魂が再び宿り、喜びを享受し、神の顕現を見る。復活したその「身体」とは、「原罪」を刻み込まれ、トーラーの世界に投げ出されたかつての「身体」と同じなのだろうか。

来たる世 新たなる創造の世界

復活した身体についての考察に入る前に、来たる世の位置づけをめぐる議論を見ておきたい。ナフマニデスは「すべての戒律の報酬の根本が来たる世である」という教えや、「死者の復活がトーラーに由来することやトーラーが天に由来することを否定する者が来たる世で生きることはない」という教え⁵⁷を参照し、ラビたちの来世観にはひとつの課題があると認識する。

これは、戒律の報酬として最後に与えられる来たる世のことである。このミシュナ⁵⁸ではそのことがもたらされているが、明確に説明されていない。つまり、それは「魂の世界」、すでに言及したように死の直後にそれぞれ(の魂)自体にその報酬が届けられることなのか、あるいは新たに創造される「来たる世」、その新たな創造のときに身体と魂あるいは魂

⁵⁶ Ibid. TB タアニート 31a。

⁵⁷ Ibid. 前者は MD『創世記ラッバー』59:2、後者は M サンヘドリン 10:1。

⁵⁸ 具体的には M サンヘドリン 10:1の方を指している。このミシュナでは前半に「すべてのイスラエルの民は来たる世において取り分を持つ」と書かれており、来たる世での生に預かることのできる者とできない者が対置されている。

のみに報酬があるということなのか。(Ibid)

ナフマニデスは、ミシュナ（サンヘドリン篇 10：1）にある「来たる世」が明確ではないと指摘する——おそらくそれはマイモニデスが「迷った」理由でもある——。ラビたちの言う「来たる世」が、個人の死後の世界（ナフマニデスの「魂の世界」）なのか、それともこの世とメシアの時代の後に到来する世界（ナフマニデスの「来たる世」）なのかが定かでないのである。逆に言えば、ナフマニデスの定義する「来たる世」とは「魂の世界」ではない。ナフマニデスにとっての「来たる世」とは新たな創造の世界であり、この世に代わって到来する別の世界である。

その根拠としてナフマニデスが注目するのが、「来たる世」の物質性である。来たる世における最も重要な出来事に「死者の復活」がある⁵⁹。この「復活」とは、まさしく死んだ者の「身体」の復活である。また、あるミドラシュでは、来たる世のための被造物が列挙され、その世界には明かりや水、樹木、神殿、人間を含むさまざまな動物がいると描かれる⁶⁰。そして、ナフマニデスは「これらの事柄から明らかなのは以下のことである。すべての箇所で行われている『来たる世』とは『魂の世界』、死の直後にそれら（の魂）に届けられる報酬のことではなく、メシアの時代と死者の復活の後にほむべき聖なるお方が将来新たに創造する世界のことである」(Ibid. p. 302) と主張する。先に見たセフィロートの把握——この世では七つの、メシアの時代には八つの、来たる世には十個のすべてのセフィロートを把握する——も、この世界の順序を示す教えとして位置づけられている。「魂の世界」がその名のとおり、個人の死後に向かう魂だけの世界であり、そこでは身体も「力」として非物質的にとらえられているのに対し、「来たる世」とは神が創造した新たな世界であり、そこには復活した身体などさまざまな物質が存在するのである。

5. 来たる世における身体

モーセの身体、来たる世の糧としてのマナ

ナフマニデスは来たる世におけるエデンの園で、身体的な喜びを享受する人間たちについて、次のように描写する。

その世界（来たる世）の人々は我らの師モーセの高みにたどりつく。彼の魂は身体を凌駕し、

⁵⁹ KR2, pp. 299-301. ナフマニデスが挙げている伝承としては、TB サンヘドリン 89a（先の M サンヘドリン 10：1 の学習）、同 100b、同 101b、同 92a、TB シャバット 63a、TB キドゥシン 39b、TY ハギガー 2：1、MD 『スイフレ』「ヴァ・エトハナン」35、同「エケヴ」47、同「ナソ」40、同「ブラハー」352、354。

⁶⁰ Ibid. pp. 301-302. MD 『出エジプト記ラッパー』15：21。

身体的な力を停止するにいたった。彼はいかなるときも聖なる霊をまとしており、彼は魂の目によってのみ見て、聞いたがごとくであった。それは、他の預言者たちがおこなうような身体的な目によるものではなかった。身体はおのずから停止し、魂がその力から離れて広がっていくとき、その（魂の）上に聖なる霊が発出し、ミカエルやガブリエルが見るように（魂）それ自体によって見る。それは真理の仕方で見ることであり、正しく聞くことである。（Ibid. p. 299）

ナフマニデスがモーセと他の預言者を本質的に区別し、セフィロート体系をふまえながら、前者を「照らす鏡」、後者を「照らさない鏡」と表現したことはすでに述べた。ここではその区別がさらに説明され、モーセが「いかなるときも聖なる霊をまとして」いたこと、彼の預言は純粋な魂の視聴覚によるものであることが述べられている。

ここで描かれる「モーセ」とは、来たる世におけるモーセではない。それは聖書に描かれているこの世のモーセである。いったい彼の身体と魂に何が起こっているのか。ナフマニデスは次のように説明する。

魂が至高のお方の知性とひとつになって存在することは天使の存在のごとくである。すでに述べたように、魂が身体を凌駕することで身体的な力は停止する。そして、身体は魂の存在と同じように、食べることも飲むこともなく存在し続ける。モーセが四十日間、山に居続けたように。このことを奇跡に結びつけてみようとすれば、エリヤがそれを証明している。彼の身体は投げ棄てられることはなく、魂から切り離されることもなく永遠にあり続けた。我々のラビたち——その名は称えられよ——の釈義によると、エノクについても同様である⁶¹。（Ibid. p. 304）

ナフマニデスは、モーセが四十日間まったく飲食をせずにシナイ山にこもったと考える。それは、彼の身体が来たる世における身体と同じ状態にあったことを意味する。シナイ山において、モーセの魂は神の知性とひとつになっていた。この魂の固着（ダヴァク／ドゥヴェクト）という状態によって、身体が変容していたのである。

モーセは、来たる世における身体の変容をこの世で体験していた。さらに、出エジプトの物語には、同様の来世的な体験として解釈されるべき奇跡がある。マナである。ナフマニデスは、マナを「至高の光から生まれ、創造主——高められよ——の意志によって具現化した」（Ibid. 304）と定義する。マナは紅海が割れる奇跡を体験し、魂が高まった状態にある荒野の人々に与えられた。その結果、「海（紅海）にいた女奴隷は、預言者エゼキエルが見ることのなかったものを見た」（Ibid.）⁶²。しかし、エジプトを脱出した一団のなかで、そのマナすら必要としない人間がいた。言うまでもなく、モーセである。「彼の魂は高まり、誰より

⁶¹ MD『ミドラシュ・ハ・ガドール』「創世記」5。

⁶² MD『メヒルタ・デ・ラビ・イシュマエル』「シラー」3。

も創造主の知識とひとつになっており（中略）、彼の身体はシェヒナーの栄光といと高きお方の把握によって具現化し、存在していた」（Ibid.）。そして、「今日（安息日）は何も見つからないであろう」（出 16：25）という一節を釈義し、「この世においてあなた方はそれ（マナ）を見つけられないが、来たる世においてあなた方はそれを見つける」と述べたラビ（R・エルアザル・ベン・ヒスマ）の意見を受け入れ、マナとは来たる世における食べ物であると主張する⁶³。同様の見解を表明した『トーラー註解』出 16：6 の注釈では、そのことがさらに説明されている。

より正しいのは、「今日」という語についての R・エルアザル・ベン・ヒスマの言葉を、その聖句がほのめかしているということである。来たる世の人々は、至高のお方の栄光であるマナを糧にして生きる。それは、彼ら（ラビたち）の言うとおりに、食べることも飲むこともなく、義人たちはそこにすわり、彼らの頭には冠がかぶせられ、彼らはシェヒナー（神の臨在）の栄光を享受する⁶⁴。つまり、来たる世の人間たちはシェヒナーの栄光を享受することによって生き続けるのである。彼らはその頭に戴いた冠と固着している。その冠とは「ミダー」（神的属性）である。そう呼ばれるのは、「その日には万軍の主が麗しい冠になる」（イザ 28：5）や「母君が彼（ソロモン）に戴かせた冠」（雅 3：11）と言われるからである。それら（の句）は、来たる世における人々の生とマナの本質をほのめかしているのである。（PTI, p. 365）

ナフマニデスはマナを「食べる」という行為を、「花冠」（アタラー）と「固着」（ダヴァク）することと表現する。この「花冠」とは「シェヒナー」（臨在）とも呼ばれる最下位のセフイラー（「ミダー」）のことであり、来たる世では神の一部と人間の魂が固く結びついて一体化する「ドゥヴェクト」（「ダヴァク」の派生語）の体験が生じる。そして、マナを食べることは、そのような「固着」による身体の変容をもたらす。この奇跡的な「身体」はいかなる飲食も必要とせず、神と一体となることで永遠に生きる。モーセはすでにその身体性を獲得していたが、エジプトを脱出したイスラエルの民もまた、神の慈悲によって同じ体験へといたるのである。

身体の靈化 マイモニデスへの批判として

上述の引用で、ナフマニデスは「来たる世では食べることも飲むこともない」というタル

⁶³ Ibid. pp. 304-305. MD 『メヒルタ・デ・ラビ・イシュマエル』「ヴァ・イサ」4。ナフマニデスはこの『メヒルタ』が二つの解釈を提示していると考え。ひとつは、来たる世の人間たちのなかにはシェヒナーの栄光を常に享受する水準に到達していない者もいるという解釈であり、もうひとつが R・エルアザル・ベン・ヒスマによる解釈（この世ではマナを見つけられないが、来たる世で見つけられる）である。そして、ナフマニデスは後者を採用する。

⁶⁴ TB ベラホート 17a。

ムードの教えに言及する⁶⁵。この教えは、哲学者たち（「思索の人々」）による問いを喚起するものであった。彼らによれば、身体とは魂が活動するための器であり、食べるための器官、生殖器官、（身体の）修復のための器官で構成される。そして、身体が存在する唯一の目的は「食べ物を食べて身体を存続させ、似た者（子孫）を生むことである」（*KR2*, p. 305）。ゆえに、哲学者たちは、もしもタルムードの教えにあるように飲食がなくなるとすれば、来たる世では身体は無用となるのではないかと問うのである。

それに対して、ナフマニデスは「身体の創造は死者の復活のときに必要だから」であり、「さらにこの（身体の）形成には深い秘義がある」と答える。『報いの門』ではその秘義についての説明はないが、身体の形成には「大いなる必要性と重大な理由」があるとナフマニデスは言う⁶⁶。そして、彼は次のように答える。

低次のものに由来する身体がなぜ永遠に存在するのかについてあなたが我々に問うのなら、すでに我々はあなたに答えた。身体が存在は魂の存在と同様になる。魂は至高のお方の知性とひとつになって存在し、それ（身体）もそれ（神の知性）とひとつになって存在するかのようによに永続する。原初のアダムの魂について（聖書で）書かれていることを、我々は信じているように。（*Ibid.*）

ナフマニデスは哲学者たちへの問いに対する応答で、「我々は信じる」という表現を繰り返す。魂の「ドゥヴェクト」(固着)の体験、神の知性との一体化によって、「身体が存在は魂の存在と同様になる」。これを「身体の靈化」と呼ぶならば、それは「我々の知性では探究によって把握できるものではない。（中略）しかし我々はそうであると信じるのである」（*Ibid.*, p. 306）⁶⁷。「身体の靈化」という秘義は、ただ信じることしかできない事柄なのである。

次に、ナフマニデスはマイモニデスの「来たる世」の議論を検討する。マイモニデスは『へ

⁶⁵ タルムード（TB ベラホート 17a）では、ラヴの格言として記されている。「来たる世においては食べることも飲むこともない。子孫を生み増やすこともない。商売の交渉もない。嫉妬も憎悪も競争もない。義人たちはそこにすわり、彼らの頭には冠がかぶせられ、彼らはシェヒナー（神の臨在）の栄光を享受する。それは『彼らは神を見て、食べ、また飲んだ』（出 24：11）と言われるとおりである」。

⁶⁶ 本論文第5章で見たような、人間の身体がセフィロートの体系と対応するという考えなどをさすと思われる。

⁶⁷ この後で、ナフマニデスは『セフェル・ハ・バヒール（清明の書）』（*The Bahir*, § 160, p.224）を引用し、「来たる世」（ハ・オラム・ハ・バー）とは「すでに来た世」であるという釈義を解説する。来たる世はこの世界の創造以前に創造されており、神は創造した「大いなる光」のうちの七分の一だけをこの世界に残し、残りを来たる世のためのものとした。この原初の光は「ホフマー」（知恵）と呼ばれ、人間の知恵の探究の究極として位置づけられる（*KR2*, pp. 306-307）。このナフマニデスの説明は、本論文第4章で見たように、セフィロートの体系のなかで人間が到達できる最高の地点を「ホフマー」に位置づけたことと対応していると思われる。

レク」の章註解』の序文で、「来たる世では我々の魂は星々や天体が知解するよりも多く、創造主の秘義を知解する」(Ibid, p. 107)⁶⁸と述べ、「来たる世では飲み食いをせず、義人は冠を戴いてシェヒナーの栄光を享受する」という先のタルムードの教え(TB ベラホート 17a)をその根拠に挙げている。ナフマニデスはマイモニデスによる「義人たちの戴冠」が、「つまり、自らの知る事物が存在することによって知る魂の存在のことであり、その(魂の)存在とそれ(事物)がひとつになっている」(Ibid.)ことだと解釈し、それは「哲学者たちを理解する者たちが言ったこと」(Ibid.)であると言う。これはマイモニデスの考える「知解」(「ハスカラー」。「セヘル」(知性)に由来する語)であり、『迷える者の導き』(I: 68)では「人が知解するとき——譬えるなら、木を示す形を知解し、その物質から形を脱がし、脱がした形を描くとき、それが知性のはたらきなのだが——、彼は現実態において知解している。現実態となった知性は、知性によって脱がされた木の形そのものである。知性とは知解された事柄に他ならないからである」⁶⁹と述べられている。来たる世で魂は神を知解し、それによって神そのものと一体化する。タルムードの教えからマイモニデスが学んだのは、来たる世における魂の純粋な知解であった。「かのお方は、それ(魂)がそのお方を把握することによって、それ(魂)が永遠に存在する要因となる」(Ibid. p. 308)⁷⁰。この主張をナフマニデスは「清浄な言葉」(Ibid.)として称えている⁷¹。古代のラビたちは知解による主体と対象の一体化を、「固着」(ダヴァク、ドゥヴェクト)という言葉から理解していた⁷²。「固着」とは、対象の本質を知ることによる一体化であり、この世の人間はそのような純粋な知解にいたることはない。このことを告げたラビたちの言葉が「すべての預言者たちはメシアの時代についてのみ預言した。だが、来たる世については、目は神よ、あなたのおこないのみを見る」⁷³である。マイモニデスはこの伝承から、「古代の賢者たちがすでに我々に告げ知らせている。来たる世の善について、人間にはそれ(善)を創造されたお方について把握する力も、その(善の)大きさも見事さを知ることもなく、ただほむべき聖なるお方のみを知る」と説いた⁷⁴。ナフマニデスはそれを正しいと評価しているのである。

一方で、ナフマニデスはマイモニデスによる来たる世の理解を批判してもいる。モシェ・イデルが指摘するように、その批判はマイモニデスが来たる世を純粋に霊的な世界として

⁶⁸ משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, עמ' 125.

⁶⁹ משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, עמ' 141.

⁷⁰ משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, עמ' 126.

⁷¹ マイモニデスの主張と同様の見解を述べたものとして、MD『レビ記ラッパー』20:7を挙げている。

⁷² KR2, p. 308. TB ペサヒーム 22b. R・アキヴァは「かのお方に固着する(新共同訳は『つき従う』)」と「主人の命はあなたの神、主によって命の束に束ねられ(新共同訳は『命の袋に納められ』)から、その理解にたどりついたとナフマニデスは説明する。

⁷³ Ibid. TB ベラホート 34b. なお、『報いの門』では「メシアの時代について」の部分が省略されている。

⁷⁴ 『ミシュネー・トーラー』悔い改めの法規 8:7. משה בן מימון, ספר משנה תורה, ספר המדע, כרך א, עמ' 212.

描いたことに対して向けられた⁷⁵。マイモニデスはあるレスポンサ（未詳）で、「魂についてギリシャの賢者たちと『西』⁷⁶の賢者たちが同意することは、魂とは質料や身体を持たぬ形（形相）であり、清浄で、切り離されていて、知性の源泉であり、身体を必要としない。したがって、身体が減びるときそれ（魂）は減びることなくそれ自体で持続し、天使のように存在し、世界の光を享受し、見つめる。それが来たる世である」と述べている⁷⁷。だが、ナフマニデスによれば、「彼は我々に対し、来たる世の時間を変えてしまった。彼の見解によれば、それは人間の死後ただちに來るものであり、我々が『エデンの園』と呼ぶ喜び、楽しみのことである」（Ibid.）。つまり、マイモニデスは個人の死後、魂が向かう「魂の世界」を「来たる世」と呼び、そこにいかなる身体性も認めなかったのである。

『「ヘレク」の章註解』序文で、マイモニデスは信仰の十三原則を列挙し、その第十三の原則に「死者の復活」を挙げた⁷⁸。死者の復活の教義は「モーセのトーラーの根本」であり、「義人たちにとってのもの」である⁷⁹。ただ、マイモニデスにとって、死者の身体が復活し、魂がそこに戻ることは報酬の最終地点ではなかった。マイモニデスは『死者の復活についての論考』⁸⁰で次のように述べている。「しかし、死がその後にもなうことのない（永遠の）生とは来たる世における生である。なぜならそこでは身体が存在しないからである。我々が信じるように、また知性を持つすべての人々の見解として正しいように、来たる世の人間たちは天使のように身体を持たず魂のみである。この証拠として、身体は魂の活動のために役立てられる器で構成されていて、総じて身体とはひとつの目的のためにその存在を必要とする。つまり、身体を存続させ、似た者を生み、その種を生き続けさせるために食事をするのである。その目的が取り除かれるとき、来たる世においてその（身体の存在の）必要はなくなるのである」（Ibid., p. 309. 強調引用者）。これは、来たる世における身体の不要という疑問を呈した、先の「思索の人々」（哲学者たち）の主張に一致する。

⁷⁵ Moshe Idel, “On Maimonides in Nahmanides and His School,” in *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis* (eds. E. Kanarfogel and M. Sokolow, New York: Yeshiva University Press, 2010), pp. 134-147. イデルは『「ヘレク」の章註解』から『ミシュネー・トーラー』にかけて、マイモニデスが来たる世をエデンの園と分けて完全に非物質化する立場へ移行し、ナフマニデスは前者についてはマイモニデスを支持する一方、後者については批判したと説明する。ただ、本論で考察しているように、『「ヘレク」の章註解』序文に対するナフマニデスの評価は、厳密に言えば、マイモニデスが「固着」（ダヴァク）を魂による神との純粋な知解ととらえている点に見られる。

⁷⁶ イベリア半島や北アフリカ（あるいはプロヴァンスも？）のことか。

⁷⁷ さらにナフマニデスはマイモニデスの『知識の書』（悔い改めの法規 8:2 と 8:8）も引用している。שם, עמי' 210, 212.

⁷⁸ משה בן מימון, הקדמות לפירוש המשנה, עמי' 148-150.

⁷⁹ שם, עמי' 129.

⁸⁰ マイモニデスの生前に起こった初期のマイモニデス論争（1180-1204）における最大の争点が彼の「死者の復活」の解釈であり、その過程でマイモニデスはこの論考（一般的に『死者の復活についての論考』*Maamar ha-Tehiyat ha-Metim* と表記）を発表した。なお、このナフマニデスは『死者の復活についての巻物』*מגלה של תחיית המתים* と表記している（KR2, p. 309）。

ナフマニデスはマイモニデスにおける来たる世と死者の復活の主題を次のようにまとめる。

見よ、彼は死者の復活がトーラーの根本のひとつであると信じている。その意図は、創造主の意志によって魂が身体に戻ることである。靈魂は「来たる世」⁸¹から出て、復活の日々において身体に戻る。この世での幸福を受けるに値するそれらの人々はメシアの時代を享受し、過去のどんな徳よりも高い徳を得る。しかしその後、師——その名は称えられよ——はメシアの死とその世代（の存在）を定めた⁸²。彼らの魂は身体を持つことなく「来たる世」の善のうちにある。それは、復活したときに実践した戒律によって得たものよりも大きな徳のうちに初めからあるかのごとくである。このことがそれら（の魂）を永遠に存在させるのである。（Ibid.）

メシアが到来する以前に死んだ義人の魂は、死後いったん「来たる世」（ナフマニデスの言う「魂の世界」）に移り、死者の復活の時代において身体を取り戻し、メシアの時代を享受する。だが、メシアの死とともにその時代は終わる。ちょうどその世代の義人は死者の復活にあずかることはできない。だが、靈魂のまま「来たる世」にとどまり続けることは、復活した身体を持つことよりも高い徳を得ることを意味する。

なぜマイモニデスは、「来たる世」を純粋に靈化する革新的な解釈を打ち出したのか。ナフマニデスはそこに二つの意図を読み取る。

なぜなら、彼は我々の伝承の人々が復活の後には死はないと信じていることを知っているからである。その人々は、「かのお方は死を永久に滅ぼす」（イザ 25:8）を彼ら（ラビたち）が釈義して、「将来、ほむべき聖なるお方が再び命を与えてくださる死者たちは塵に戻ることはない」と言ったことに従っている⁸³。この見解によると、来たる世の人々は復活の後、自らの身体を持ったままその世を生きる。師は全力をもってこの見解を破棄するのである。このことについて、その意図について、この世代の賢者たちの多くは彼と対立した。（中略）さらに、師——その名は称えられよ——が第二の事柄として意図するのは、身体でもなく身体的な力でもない魂それ自体を強め、天使に属するような「切り離された知性」とすることである。彼は『死者の復活についての巻物』で次のように書いた。「大衆の考えにこのこと（来たる世における身体の生存）が浮かんでしまう原因は、彼らが存在というものを身体だ

⁸¹ ナフマニデスの定義では「魂の世界」。

⁸² メシアの死のモチーフについては、ナフマニデスの『贖いの書』におけるエフライムの子孫のメシアの死というエピソードにおいて明確に表現されている。ダニエル書 12 章の預言からナフマニデスが「二人のメシア」の伝承に言及したことは本論文の第 3 章ですで見えた。またこの主題はバルセロナ公開討論（1263 年）の中心的な論題でもあった。それについては第 13 章で論じる。

⁸³ TB サンヘドリン 92a。

けでしか信じることがないからである。知性から取り除かれた者たちの見解においては、身体ではない、また身体に生じるものではないものは存在しない。したがって、彼らの多くは創造主が身体を持つと信じてしまう。彼らの考えでは、身体を持たなければ存在することはないからである。だが、真理の賢者たちと呼ばれる者たち（中略）、彼らは証明によって以下のことを明らかにした賢者たちである。すなわち、創造主は身体を持たず、それゆえにその存在は存在の究極におけるものである」と。(Ibid. p. 310)

マイモニデスは、復活した身体が二度と滅びることはないという伝統的な信仰を打破すること、また神を身体的にとらえる民衆の信仰を批判し、霊的な存在こそが（永遠に存在するという）存在の究極的なあり方であることを主張する。マイモニデスの「死者の復活」と「来たる世」の教義には、その二つの主張が反映されている。逆に言えば、ナフマニデスによるマイモニデス批判の根拠もそこにある。つまり、個人の死の直後にある純粋な魂の世界としての「来たる世」とは、「伝統ではなく証明と思索によって明らかになった事柄」(Ibid. p. 311) である。だが、来たる世という主題は「トーラーの言葉と伝承の解釈を必要とする」(Ibid.) ののである。

ナフマニデスはスファラディの思索的な伝統において⁸⁴、「来たる世」が「魂の世界」として解釈されてきたことを批判的に回顧する。それは、神に対する身体的表現を字義的に受け入れること（民衆的な信仰）を退け、身体から切り離された魂を知性の高みに位置づけようとする哲学的な人間観に由来するものであった。だが、来たる世の主題について、ナフマニデスは賢者たちがハラハー（ユダヤ法規）として定めたことに従うべきだと主張する⁸⁵。ナフマニデスは、死者の復活や来たる世といった主題について、哲学と対峙する法学者、伝統主義者として自らを位置づける。その伝統は、復活した身体が、あるいは「原罪」を犯す前の身体が、その本来的な性質として永遠に生き続けるという信念に忠実であることを求める。

死が罪の所産であるとすれば、罪を犯すことのない身体は決して死ぬことはない。それは身体の死を自然の現象としてとらえ、魂のみの存在こそが永続的であるという哲学的な人間観に対して、「我々は信じる」という言葉とともに表される信念である。確かに証明も思索もない。それでも、自分たちの伝承を作り上げてきた賢者たちの言葉が正しいと信じることができる。「我々は信じる」。ナフマニデスは躊躇なくそう断言するのである。

6. 小括

⁸⁴ マイモニデスの他にシュロモ・イブン・ガビロール (Shlomo ibn Gabirol, 11世紀) の名が挙げられている。

⁸⁵ その立場として、サアディア・ガオンの名が挙げられている。

ヨブ記の解釈同様、『報いの門』という著作の背景にも、ナフマニデス自身が体験したユダヤ教世界の巨大な哲学論争という文脈がうかがえる。死や神の応報、来世といった一連の主題についての哲学的な解釈は、ナフマニデスの目には身体性の軽視と映った。服喪をトーラーが命じていることの意味は、ストア派的な感情の根絶に対する批判だけでなく、身体が本来あるべき姿として永遠に存在することへの信念によって理解されるべきだとナフマニデスは考える。また、「魂の世界」(死の直後)と「来たる世」(この世とメシアの時代に続いて創造される新世界)の区別にもとづくマイモニデスへの批判においても、神の知性との知解としての「固着」(ドゥヴェクト)という主張を高く評価する反面、その固着によって永遠に存在するのは魂だけであるとする点にナフマニデスは困難さを見出している。確かに、魂は始原への回帰によってその永遠性を損なわずに存在し続けるだろう。だが、それだけではない。来たる世においては身体もまた魂のようになる。この霊化という身体の変容によって、身体は「原罪」から解放される。それは、魂だけでなく身体もまた原初の姿へ、アダムが知識の木の実を食べるといふ罪を犯す以前の状態へと回帰することに他ならない。

ナフマニデスは、来たる世の創造という将来における救済を、身体、魂、世界、そして神が始原へと回帰してゆくこととして理解している⁸⁶。そのなかで、トーラーはどのような役割をはたしているのだろうか。

その役割は大きく分けて二つある。規範的な役割と記述的な役割である。前者はそのような救済への道筋を示すことであり、具体的には戒律の秘義的な理由にその多くを見出すことができる。レビ記23章の仮庵の祭りの秘義は、たんにセフィロートの体系と「四種の植物」が象徴的に一致していることを意味するのではない。むしろ、その一致を創出することで、最下位のセフィラー「シェヒナー」を救済し、セフィロートの調和を回復するための力をはたかせることが命じられているのである。シェヒナーは人間の所業(「原罪」)によって切り落とされ、人間の前に顕現した。それを救い出すことができるのは人間だけだとナフマニデスは考える。そのような救済のためのおこないが、戒律として命じられているのである。

他方、記述的な役割とは、来たる世での体験をトーラーが語っているということである。エデンの園をめぐる記述の有無(地上のことだけが語られ、天上のことは語られない)などに見られるように、トーラーとは基本的にこの世界のことを物語るテキストであるとナフマニデスは考える。しかし、聖書に登場する人物のなかには、この世においてすでに来たる世での生を体験する者たちがいる。そのひとりがモーセである。そのモーセ自身を含む荒野

⁸⁶ これはユダヤ教思想におけるメシアニズムのひとつの傾向としてとらえることができる。ゲルショム・ショーレムはラビ・ユダヤ教のなかでは「保守」「回帰」「ユートピア」という三種類の力がはたらいっており、メシアニズムにおいては「回帰」と「ユートピア」の傾向が混ざり合っていると主張する。Scholem, Gershom, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism," in *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, (G. Scholem, New York: Schocken Books, 1995 (Originally in 1971)), pp. 3-4.

の四十年の彷徨は数々の奇跡に満ちている。そこには、来たる世において起こる身体の永続化という体験が描かれているとナフマニデスは解釈するのである。

死と復活という主題を論じるなかで、ナフマニデスはラビたちの言葉やカバラーの着想に依拠する伝統主義者として自らを位置づけ、「信じる」という言葉を繰り返す。この文脈では、ナフマニデスは哲学的な見解との対峙を明らかに強調している。その一方で、ナフマニデスは自然科学的な知をトーラーの解釈のなかで包摂しようとする態度も示す。その点できわめて重要なのが彼の奇跡論である。ナフマニデスによる奇跡の概念は独特であり、そこにも彼のトーラー概念の重要な側面を見ることができる。次章ではその奇跡論を取り上げてみたい。

第10章 奇跡——隠された奇跡と隠された意味——

1. ユダヤ教における奇跡

タルムードに「アフナイのかまど」という有名な物語がある(TB ババ・メツィア 59a-b)。これは、ある製法で作られたかまどに穢れが伝染するかどうかをめぐる論争の物語である¹。穢れが伝染しないと主張して、多数派の賢者たちと対立した R・エリエゼルは、自分が正しいことを天が証明するであろうと言う。すると、神は R・エリエゼルの望みに応え、超自然的な介入をもって支持の意志を示す。R・エリエゼルの言うとおりに樹木が裂け、川の水が逆流し、学び舎の壁が傾き²、最終的に天の声が響き渡る。「あなた方はなぜラビ・エリエゼルと言い争うのか。あらゆる箇所において、法規は彼の言うとおりでである」と。だが、その R・エリエゼルに対して、R・イエホシュアは「それ(法)は天にあるのではない」(申 30:12)と言い、天からの介入によって神意を味方につけようとする事自体を批判する。

このエピソードは、本論文序論でも扱った。そこでは、物語の意図として、トーラーを解釈して法規を導出し、決定する権威がラビたちに委ねられたことが含意されている点を強調した。論争の勝利者は R・イエホシュアであった³。それは、トーラーの「正しい」解釈とは作者(神)の意図のことではなく、その教典の読者——権威的な読者——によって創り出されるものだという彼の見解が、その後のラビ・ユダヤ教における教典解釈の基盤となったことを意味する。

しかし、この物語の意義はそれにとどまらない。「アフナイのかまど」の伝承は、奇跡の役割や意義についてのラビたちの見解を映し出している。それを理解するうえで、アラン・J・エイヴリー・ペックの説明が助けになる⁴。彼によると、聖書的な奇跡観と、その後のミシュナ・タルムードにおける奇跡観には大きな違いがみられる。聖書における奇跡とは神学

¹ 「蛇(状の)かまど」の意。蛇がとぐろをまくように、先にかまど全体をいくつかの層に分けて部位をつくり、それからそれらを砂で接着させる製法をさす。R・エリエゼルはそれ自体道具ではない各部位が砂によって結びついていることから、穢れが伝染しうる容器とはみなさない立場を取る。だが、彼以外の多数のラビたちはそれに反対の立場を取った。

² R・エリエゼルの言うとおりであれば、この壁は倒れるはずであったが、実際には傾いて停止した。それは、R・エリエゼルだけでなく、彼に対抗した R・イエホシュアをも称えるために、壁が倒れもせず、直立もしなかったからであった。

³ R・エリエゼルと R・イエホシュアの論争を見た神は、「我が子らが私を打ち負かした」と言って笑う。これは R・イエホシュア(と多数のラビたち)の勝利を示している。

⁴ “MIRACLES IN JUDAISM, THE CLASSICAL STATEMENT” (by Alan J. Avery-Peck), *The Encyclopedia of Judaism, Second Edition* (eds. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, W.S. Green, 4 vols. Leiden: Brill, 2005), vol. III, pp. 1716-1724.

的な役割を担うものであり、人間が神について知るための手がかりであった。奇跡とは神がその意志をもって世界に介入することである。人はその驚異的な出来事を目の当たりにし、体験し、その意味を考えることで、神が何を求め、望んでいるのかを知ろうと努めなければならない。他方、聖書以後のラビたちは、奇跡への（過度の）期待を懸念するようになる。彼らは、奇跡はもはや停止したと言い、すべての奇跡は世界創造の時点であらかじめ決まっていたと主張することで、奇跡の持つ役割を限定しようとした。ラビたちが重んじたのは、奇跡を求めて祈ることよりも、トーラーを学び、法にしたがって生きることであった。日々の生活における宗教的実践が説かれるなかで、奇跡もまさにそのような日常の場において「静かに」起こるものとして理解されるようになったのである。

ナフマニデスの奇跡観 視点と先行研究

本章ではナフマニデスの奇跡観を考察していくが、あらかじめ言っておくと、彼は上記のような聖書的理解とラビ的理解をいずれも受け継いでいる。

まず重要なことは、ナフマニデスは聖書解釈によって奇跡を考察している点である。原則として、ナフマニデスの言う「奇跡」とは、聖書内で起こったか、あるいは将来起こると預言された事柄をさす。宗教的な読者にとって、奇跡がどのようにして起こったのかを知るだけでは満たされない。むしろ探究の主眼は、その奇跡がどんな意味を持つのかという問題に向けられる。奇跡は聖書に書き記され、信徒によって読まれることを求めている。聖書に書かれた奇跡には意味が存在する。ゆえに、奇跡を語る聖書の言葉が思索の対象となるのである。

その一方で、ナフマニデスの「奇跡」の概念にはユニークな側面もある。一般的な奇跡の定義というのも決して容易ではないが、参考までにある標準的なユダヤ教の事典の説明を引いておく。「奇跡についてのより広く発展した概念は、固定された自然の秩序を前提とする。奇跡的な出来事はそこから出発するのである。奇跡に対する宗教的な信念は、神が自ら創造した自然の秩序を、さまざまな目的のために無視することができ、それは自らが救済をもたらすべく顕現する、あるいは自らの全能を示すためであると想定する」⁵。奇跡とは、自然の秩序を神が覆して起こす出来事、すなわち超自然的な現象であるという説明である。それに比べると、ナフマニデスの考える奇跡と自然の関係はやや複雑であるといえる。

さて、本論文の序論で取り上げたシュロモ・ビデルマンは⁶、宗教はひとつの世界観を提示する枠組みであり、そのなかで知るべき知識とその真理性、およびその知識を獲得するための方法が教典によって提供されると主張していた。彼が「認識論的アプローチ」と名付ける教典分析のための革新的なアプローチの前提にあるのは、外部の知識を受容するための基準や、世界を認識するための視点、簡単に言えば「物の見方」を規定する役割を教典が担

⁵ *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, R.J.Z. Werblowsky and G. Wigoder editors in chief, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 470.

⁶ Shlomo Biderman, *Scripture and Knowledge: An Essay on Religious Epistemology*, Leiden: Brill, 1995.

ういう考え方である。ナフマニデスの事例で言えば、哲学や（次章で論じる）占星術に加えて、奇跡という主題についても、この考え方を適用することができる。それは、学知と教典の関係性という問題が、ナフマニデスの奇跡論の中心にあるからである。奇跡は自然との関係性において定義されるが、そのさいにイスラーム圏から入ってきたギリシャの自然科学をどう受け入れ、位置づけるべきかという課題が意識されているのである。

ナフマニデスの奇跡観については、デヴィッド・バーガーが優れた考察をおこなっている。バーガーは、「根本的に自然の秩序のうちにある、その自由を妨げるもののない奇跡」という理解をその特徴として挙げ、ナフマニデスは「中世世界において哲学が成し遂げたものの多くを有効と認める世界観のなかに、妥協なき宗教的な立場を統合することを試み」ていると主張する⁷。バーガーの説明は、（奇跡について語っている）教典テクストを読む行為を通じて、読者がこの世界を認識するための枠組みを形成しているという、ビデルマンの「認識論的アプローチ」の前提につながるものと私は考える。「自然の秩序のうちにある」、一見すると奇跡にはみえない現象や出来事までも、ナフマニデスは「奇跡」に含める。そのいわば極大主義的な理解は、ギリシャ的な知およびその世界観と向き合うという課題に対するナフマニデスなりの応答である。以上の点をふまえ、本章ではナフマニデスにとっての奇跡の意義を考察してゆく。

2. 虹の解釈

聖書解釈におけるギリシャ的知の役割

ナフマニデスは『トーラー註解』序文において、「万物の知識の書物」というトーラー概念を表現している。ごく単純に言えば、この世界について知りたいのならトーラーを読めばよい、あるいはトーラーだけを読みなさいということである。

現代的な感覚からすると、これは非伝統的とみなされる外部の知を否定し、拒絶する立場を表明しているような印象を与えるだろう。だが、ナフマニデスの意図はむしろ逆である。マイモニデス論争のさいの書簡では、離散によって「我々の知恵（の書物）」が失われているなかで、自然科学や哲学などの外部の知を受け入れるべきだという彼の基本的な認識が明確に示されている（本論文第6章）。ナフマニデスが問題にしているのはそれらの学知の学習方法であって、それらを拒絶することがどのようにして正当化されるかではない。むしろ、離散によって失われた自分たちの知恵を回復する試みとして、外部の知の受容することの方が正当化されるのである。「万物の知識の書物」というトーラー概念は、教典に見出された知恵以外のものを一切認めない原理主義的な立場とは対極的であるとさえいえる。極

⁷ David Berger, "Miracles and the Natural Order in Nahmanides," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 128.

大主義的な志向性のなかで、外の知識を受け入れるための論理として作用している点が興味深い。

このことは、ギリシャ的な知とキリスト教的な聖書解釈に対する、ナフマニデスの対照的な方針からもうかがえる。これまでの議論でも、たとえば応報の問題などにおいてはアリストテレスの哲学的見解が糾弾されることもあるが、『トーラー註解』の少なくない場面でギリシャ的な学知にもとづく説明が検討されている。それを批判するにせよ、教典の言葉を明らかにするために役立てられているのである。他方、キリスト教的な聖書解釈が『トーラー註解』で考察の対象になることはまったくない。それどころか、たとえば『贖いの書』（ハ・アム・ハ・ナヴァル）、つまりキリスト教徒について、「我々の教えを取り換える民は虚偽の立場を求めた」と非難し、「私は彼らに答えるつもりはない。彼らの言葉は答えるに値しないからである」（*KRI*, p. 268）と突っぱねている。キリスト教の聖書解釈は、そもそも俎上に載せられることがないのである。

さて、ギリシャ的な知を聖書解釈の議論に組み込むにあたって、ナフマニデスはいくつかの方法を取っている。ギリシャ的な用語や概念を適用・活用し、聖句の意味の説明に役立てるケース⁸、ギリシャ人とラビたちの見解を対立させて前者を批判するケース⁹、そしてギリシャ的な説明を評価しつつ、ラビたちの解釈を取り込んでさらに考察を深めるケースがある。以下では、その第三のケースに該当する興味深い聖書解釈を紹介する。虹の解釈である。

虹をめぐる三つの解釈

大洪水の後、神はノアとその息子たちに向かって、「雲のなかに虹が現れると、私はそれ

⁸ このケースの重要なものが創造論である（本論文第4章参照）。『説教「主の教えは全きものである」』では、神が無から創造した「最初の物質」が、ヘブライ語以外の言語（「エイレー」、「ヒューレー」、「マテリア」）でも呼ばれていると説明される（*KRI*, p. 156）。また、異教徒の預言的な力が「カヒーシ」（アラビア語）と呼ばれるという議論では、「能動知性」からの啓示という哲学的な預言論が取り入れられる（『トーラー註解』申13：2-4の注釈、*PT2*, pp. 404）。

⁹ 人間の身体をめぐる議論（前章参照）がこれに該当する。ナフマニデスは、身体が四つの元素で構成されるがゆえに必然的に消滅するというギリシャ的な身体観を批判する。そして、「原罪」を犯す以前のアダムの身体は本質的に永遠に存在するものであったが、知識の木の実を食べたことで「死すべき者」（ベン・マヴェト）になったと主張する。また、「血を食べてはならない」（レビ17：12）についての考察も興味深い事例である。ナフマニデスはこの禁止戒律の理由について、「それ（血）は我々の魂を贖うための祭壇に置かれるべく我々に与えられたからである」（*PT2*, p. 96）と説明する。そして、血を食べることで預言的な力を得ようとするカルデア人の風習を覆すためであるというマイモニデスの説明（『迷える者の導き』III：46）と、動物の血を食べることで、人間の魂が動物の魂の影響を受けて粗野になることを防ぐためであるという「ギリシャの方法」をいずれも批判する（*Ibid.* pp. 97-98）。ギリシャ的な説明が批判される根拠は、「血を食べるな」という禁止が儀礼の規定である理由が考慮されていないことである。ギリシャ的な説明は動物を食べる行為全般を問題にしており、儀礼における禁止であることの意味を問うていないというわけである。

を見て、神と地上のすべての生き物、すべての肉なるものとのあいだに立てた永遠の契約に心を留める」(創9:16)と告げた。この「契約のしるし」としての虹について、『トーラー註解』ではギリシャの自然科学的な説明とラビたちの解釈、さらにはカバラー的な秘義的解釈が並べられ、議論が進められてゆく¹⁰。前述のバーガーも虹の解釈を扱っているが、ナフマニデスが「科学的な証拠という重圧のもとで(聖書の言葉を)再解釈」したと述べるにとどまっており、分析は不十分である¹¹。

ナフマニデスが具体的に解釈しているのは、「これが私の与える契約のしるしである」(12節)と「私は雲のなかに私の虹を与えた」(13節)という、創世記9章の二つの聖句である¹²。現行のシャヴェル版『トーラー註解』ではもちろん12節の注釈が先にくるが、ヨセフ・オフェルとイエホナタン・ヤコブスの文献学的研究により、12節の部分はイスラエル移住(1267年)後に追加されたものであることが判明した¹³。なぜナフマニデスは後から注釈を追加したのか。以下、ナフマニデスの虹の解釈を解きほぐしてゆく。

「ギリシャ人たちの言葉」の正しさ

虹の形成について、ナフマニデスは「湿った空気を太陽の熱が温めると、その結果として虹が生じる。水の入った容器を太陽の前に置くと、虹の姿となって見えるからである」(PTI, p. 64)と説明する。これは、「ギリシャ人たちの言葉」であり、ナフマニデスはその正しさを「我々は信じなければならない」(Ibid.)と主張する。自然科学的な説明が正しいことの根拠は、説明されている条件下で虹という現象が実際に観察される(「虹の姿となって見える」)ことである。

加えて、もうひとつの重要な根拠がある。それは、「聖句の言葉をさらに見ていくと、そうであると理解される」(Ibid.)ということである。つまり、ギリシャの自然科学的な説明の正しさを、他ならぬ聖書の言葉が裏付けているのである。

この聖書的な根拠は、12節と13節における動詞の活用の違いに見出される。いずれの節でも「与える」を意味する同じ動詞が使われているが、12節では能動分詞(「与える נוֹתֵן」)となっているのに対し、13節では完了形(「(私は)与えた נָתַתִּי」)となっている。目的語を

¹⁰ 虹の解釈は『トーラー註解』だけでなく、『説教「主の教えは全きものである」』(KRI, p. 174)でも語られている。説教では「虹の契約の主題はノアの至高さがいかなるところにたどりついたのか、また彼の義しさ、彼の子孫たちを永遠に守るためにおこなわれた彼の供犠の実践を知らせるために明らかにされる」と述べられ、虹についての「大いなる秘義」、「アリストテレス」による説明、「私の虹を与えた」(創9:13)という完了形表現への着眼といった解釈のポイントが指摘される。イスラエルの地への移住以前の『トーラー註解』の虹の解釈は、これらのポイントについての考察を深めたものといえる。一方、説教では着眼点が言及されるものの、説明自体は短い。

¹¹ Berger, "Miracles and the Natural Order in Nahmanides," p. 124.

¹² 「与える」(12節) נוֹתֵןと「与えた」(13節) נָתַתִּיと訳した動詞は、新共同訳ではそれぞれ「立てる」、「置く」と訳されている。時制の違いは意識されていない。

¹³ יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים: מכללה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג, עמ' 113-116.

加えれば、12節は「契約のしるしを与える」、13節は「私の虹を与えた」と記されているのである。ナフマニデスは、この時制の違いに着目し、その意味を以下のように説明する。

なぜなら、「私は雲のなかに私の虹を与えた」（13節）と言っているのであって、「これが私の与える契約のしるしである」（12節）と言うのと同じように「私は雲のなかに与える」とは言っていないからである。また、「私の虹」という語は、虹がかのお方にとって始まりから存在していたことを示しているからである。したがって、虹は創造の日以来、私が雲のなかに与えたものであり、それはこの（創造の）日から存在するのであって、その後私（神）とあなた方の契約のしるしとなったのである。私がそれ（虹）を見せるときはいつも、私とあなたのあいだでの平和の¹⁴契約を私は思い起こす。（Ibid.）

13節の「与えた」という完了時制は、「私の虹」という表現とともに、虹が世界創造の日々以来存在するものであることを示している。虹は大洪水の後で創造されたものではないということである。もちろん、「ギリシャ人のたちの言葉」は世界創造に立脚したものではないが、ここでは問題になっていない。ノアたちとの契約よりも前から虹は存在していたことを、その自然科学の知と、聖書の表現（「与えた」）がそれぞれ正しく説明しているとナフマニデスは考えるのである¹⁵。

虹はかつてより存在していた。そして、その虹が神とノアたちとのあいだでの「平和の契約」となった。虹という自然現象が、神と人間たちの契約としての意味を新たに獲得したのである。ナフマニデスは、「しるし」とは誓いを立てる双方の前に置かれた、目に見える事物でなければならないと考える。そして、その事物の前で交わされた同意が「契約」である。たとえば、割礼が「契約のしるし」（創 17：11）と呼ばれるのは、「アブラハムの子孫のすべてが、かのお方にひとつとなって仕えるために割礼をするという同意のゆえ」（Ibid.）である。同意は視覚的な事象（虹、性器の包皮）を必要とする。

したがって、結論は次のとおりとなる。「虹がいまこのときにできるとするにせよ、それはかつてより自然に存在していたとするにせよ、そのなかにあるしるしとしての意味は同一である」（Ibid.）。虹がいつできたのかということについては、虹は不変の自然現象であるというギリシャ的な説明を受け入れてもよい（受け入れなくてもよい）。いずれにせよ、ノ

¹⁴ オフェルとヤコブスによると、「平和の」という語は移住後の追加である。 .113 עמי, םש

¹⁵ オフェルとヤコブスによると、ナフマニデスはサアディア・ガオンとアブラハム・イブン・エズラによる虹の解釈に対する評価を意図している。サアディアは虹が創造の原初より存在したと主張し、イブン・エズラはそれを批判して虹を新たな創造物と考えた（114 עמי, םש）。つまり、ナフマニデスはイブン・エズラを批判し、サアディアの見解を再評価したということである。ただ、『トーラー註解』でも『説教「主の教えは全きものである」』でも、この箇所での注釈ではサアディアとイブン・エズラの名前が出てこない。これらの著作全体で見たときに、彼らの名前が頻繁に言及されている事実をふまえると、オフェルとヤコブスの指摘するような意図がナフマニデスにあったと断言するのは難しいのではないか。

アたちの前で、虹という視覚的な現象が、「しるし」としての役割を新たに担うことになった点が重要なのである。

虹の新たな創造 武器から平和の象徴へ

ところが、ナフマニデスはこの結語の部分を移住後に削除する¹⁶。そして、「我々が書いたように、(虹が) 件のとおり逆向きに現れるとき、その記念(虹のこと)は平和のためのものとなる」(Ibid.)という新しい結語に差し替えるのである¹⁷。加筆によって新たに示された主張とは、ノアたちの前に現れた虹が「逆向き」だったというものである。虹は大洪水以前とは逆さに現れるようになり、その向きの変化が平和を象徴するというのである。

この新たな見解は、「これが私の与える契約のしるしである」という12節の解釈から生まれた。ナフマニデスはその聖句の意味を、「それ(しるし)は創造の業によって雲のなかにある虹のことではなかった。主はいま、曇りの日において、天に虹を新たに創造したのである」(Ibid.)と説明する。この説明は、虹の出現についての「ギリシャ人たちの言葉」に一定の評価を与えていた彼自身の従来の立場を改めるものである。ナフマニデスは、移住後の加筆において強調する「虹の新たな創造」と、それまでの見解である「虹は始まりより存在する」を単純に並べているのではない。もしもそうなら、移住前の結語を消す必要はないからである。ナフマニデスは自然科学的な説明を否定してはいないが、明らかに見解を変えている。つまり、世界が創造された時点で虹は確かに存在していたが、契約のしるしとして虹が意味づけられるときに、「主は虹を新たに創造した」。ノアたちの前で虹はその向きを逆転させたのである。

虹の新たな創造という見解は、ナフマニデスが移住後に初めて目にした、ヒズクニ(ヒゼキヤ・ベン・マノアッハ。「彼ら」と表記)の註解に着想を得たものであった¹⁸。ヒズクニの見解は次のようなものである。

彼ら(ヒズクニ)はこのしるしの意味について言った。かのお方は虹の両脚を上向きにして、あたかも天からそこ(地)に矢が射られるようにして現れるべく、また地において「主の矢が飛び交い、散乱する」(詩18:15)べく、その虹を作ったのではなかった。むしろ、これの逆に作り、天からそこに矢を射ることはないことを示そうとしたのである。いくさ人たち

¹⁶ .114 עמי, סש

¹⁷ 現行のシャヴェル版では、移住前の結語が削除されることなく本文に残っている。しかも、移住後に新たに書かれた結語が先に来て、その直後に移住前の結語が置かれてしまっている。

¹⁸ ヒズクニ(Hizkuni (Hezekiyah ben Mano'ah), 13世紀後半)はツアルファト出身で、ナフマニデスよりも若い世代の注釈家である。ここの「彼ら」がヒズクニであるという指摘は、シャヴェルやオフエルとヤコブスによる。ヒズクニのテキストへの言及は、アリヤー後の加筆部分のみにみられ、ナフマニデスはおそらくアッコーの学塾でそれを見たものと思われる。Moses Nahmanides, *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah*, trans. C.B. Chavel, 5 vols. New York: Shilo Publishing House, 1973, Genesis, p. 136; .115, 50-51 עמי, ישראל, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמי, 50-51, 115.

の方法も同様であり、彼ら是对峙する者に平和を呼びかけるとき、自らの手でそれを逆にする。さらには、その虹にはその上で矢を備えるための弦もないのである。(Ibid.)

「虹」を意味するヘブライ語の「ケシュト」קשתは、「弓」の意味も持つ（元来は後者が先か）。ヒズクニは敵に平和を呼びかけるとき、武器の向きを逆さにする——つまり敵ではなく自分に向ける——という慣習があると述べて、虹の形状の意味を説明する。確かに神がつくった虹は弓という武器に他ならないが、それが象徴するのは戦いではなく平和である。天に現れたこの「弓」は、天上から地上に向かって矢を射るのではなく、その逆向きに現れた。虹の両端が天空ではなく地上に接しているのは、神が地上に向けて災いをもたらすことはないという意志の表れである。虹という武器は、戦いから平和へとその象徴的な意味を逆転させるのである。

ヒズクニの解釈する平和の契約のしるしとしての虹を、ナフマニデスは「新たな創造」として理解する。『トーラー註解』では明言されていないが、ナフマニデスの考えでは、虹は創造の始まりにおいては両端が天に接しており、地上に対して矢を射る武器の姿をしていたのかもしれない。そして、ノアたちと平和の契約を結んだ神は、彼らが目にするのできるしるしとしての虹を、そのときに上下逆さまにした。確かに虹は原初より自然現象として存在した。だが、ノアが見た虹は、もはやかつてより存在するそれとは異なる新たな創造物だったのである。

虹の秘義

ナフマニデスは自然科学と同時代を含むユダヤ教の解釈伝統を参照しながら、虹についての考察を深めていった。その一方で、彼は別の視点からも虹についての解釈を試みている。カバラー的な発想にもとづく虹の秘義の探究である。

これまでの議論は、12節と13節の動詞「与える／与えた」への着眼をその発端とするものであったが、秘義的な解釈においては13節の「私の虹」(カシュティ) קשתיという表現に関心が向けられる。ミドラシュではこの語がקשותי («キシユティ」?)、すなわち「私になぞらえられるもの」(Ibid.)と釈義される¹⁹。つまり、虹は「私」であるところの神と何らかの点で似ているというのである。さらに、このミドラシュでは、煮え立った重湯を我が子に与えようとして、思い直して召使に与えたというたとえ話が語られる²⁰。また、「神と地上のすべての生き物(中略)とのあいだに立てた永遠の契約」(16節)の釈義として、「神」(エロヒーム)が厳格な「上の裁きの属性」を、「地上の生き物」が弱い「下の裁きの属性」

¹⁹ MD『創世記ラッパ』35:3。参考表現として「それはあなたにとって畏(モケシュ)となるからである」(出23:33)が挙げられるが、アッコーのR・イツハクはこれについて、「畏(モケシュ)ではなく「ヘケシュ」הקש, すなわちあるものがあるものになぞらえることである」と説明する。יצחק בן שמואל, דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' א' ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 54

²⁰ 罪を犯した人間たちを神が厳格に裁くのではなく、慈悲によって別の何かによる罰としての災いが下されるということ。R・ユダガがR・シモンの子R・イエフダの言葉として語ったとされる (PTI, p. 65)。

を意味すると述べられている²¹。

これらのミドラシュの考えでは、虹はまぎれもなく神の裁きを象徴する。虹は美しき平和の象徴ではない。むしろ、人々が畏れるべきもの、この世界に神罰としての災いをもたらす神のはたらきかけを象徴するものなのである。だが、本来天上においてはきわめて厳格であったその裁きの力は、地上において和らげられることになる。そこには、神の内的世界における二つの属性、すなわち「裁き」と「慈悲」の影響関係がうかがえる。ナフマニデスは秘義についての安易な類推を警告しつつ²²、次のように説明する。

もしあなたが彼ら（ラビたち）の言葉を理解するのにふさわしいのなら、この聖句の解釈がこうであると知るだろう。「私の虹を」とは、裁きのときに雲のなかに与えられた裁きの属性のことであり、それが契約のしるしとなる。「私が地の上に雲を湧き起こらせ」（14節）とは、その（地上の）住人たちの罪のゆえに主がその顔をそれ（地）に対して輝かせないということである。（主は言う。）「雲のなかに私の裁きの属性が現れるだろう。そして、私は慈悲の記念をもってその契約を思い起こし、地における最も小さき者に赦しを与えるだろう。（Ibid. p. 65）

虹、正確には神の虹は、「裁きのときに雲のなかに与えられた裁きの属性」である。人間が罪を犯したとき、神はその属性のはたらきをもって罰を下す。だが、その厳格さを和らげる「契約のしるし」というものが存在する。アッコーのR・イツハクやシェム・トーヴ・イブン・ガオンの解説によれば、ナフマニデスはこの「しるし」とは義人のことであると考えていた²³。それは『トーラー註解』では明言されてはいない。しかし、彼の秘義を受け継いだ者たちは、ヨブ記の秘義的な解釈でも示されたような、赦しのために捧げられた義人の存在が神の裁きを和らげるという主題をここにも見出している。義人という人間の存在、あるいは彼らとその身を捧げるという行為が、この世界に対する神のはたらきかけに影響をおよぼす。そのような発想が虹についての解釈にもうかがえるのである。

学知とその彼方

²¹ MD『創世記ラッパ』35：4。

²² 人が虹を見る行為について、ラビたちは「造り主の栄光を思慮しない者は世に生まれない方が良かった」（TB ハギガー16a）と言った（PTI, p. 65）。これについて、シェム・トーヴ・イブン・ガオンは次のように解説する。「虹を見つめる者、つまりそのなかに隠されたものを見つめる者とは、それ（虹）をずっと見つめ、下界の有様にしたがって同じ尺度で考える者である。その者はアダムのおこないのごときであり、『苗木を切り落とすこと』が生じるのである」（**בתוך ספר עמודי**, ספר כתר שם טוב, ירושלים: הוצאת נור שרגא, תשס"א, עמ' 15. **הקבלה**）。イブン・ガオンの意図は、被造物の世界における出来事から神の裁きを類推することが、「苗木を切り落とす」（キーツ・バ・ネティオート）、すなわち神の世界の調和を破壊する根源的な罪を生じさせるというものである。

²³ יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 54; שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 15.

世界や体系、現象について、科学はそれらを説明し、宗教はそれらを意味づけるということがしばしば言われる。虹についてのナフマニデスの解釈も、基本的にはこの視座のもとでとらえることができる——もちろん、科学と宗教が完全に切り離された領域で語られているわけではないにしても——。平和の契約のしるしという虹の意義は、神がそれまで存在していた虹の向きを逆さにするという超自然的な介入によって示される。また、虹は神の裁きの属性を象徴するものとして出現するが、もうひとつの神的属性である慈悲の力や、その身を神に捧げた義人の存在によって、その裁きの力は弱められる。ナフマニデスがさまざまなユダヤ教の解釈伝統から靈感を得て展開したこれらの解釈には、自然科学的な説明に対する批判的な意図が含まれている。正確には、当初は「ギリシャ人たちの言葉」に一定の評価を与えていたが、後に不満を覚えたということである。

マイモニデス論争でもそうだったように、ナフマニデスは哲学や自然科学といった学知の重要性を大いに認めている。だが、それらの学知が包摂しきれない何かがあり、宗教の言葉や思想はそこに届くものであることも確信している。虹の解釈をめぐる科学と宗教の位置づけを確認することが重要なのは、これとまったく同じスタンスがナフマニデスの奇跡論にもみられるからである。科学的な知は虹という現象を説明することができるが、ノアたちの前に現れた虹をその説明に還元してしまうと、「契約のしるし」の意義を見落としてしまう。神の奇跡的な介入によって新たに創造された虹の意味をすくい取る試みとして、たとえばカバラ的な解釈の存在意義がある。このような思考法は、奇跡についてのナフマニデスの議論に定着しているのである。

3. エドゥヨート 奇跡を記憶する戒律

『説教「主の教えは全きものである」』のなかで、ナフマニデスは「奇跡は世界創造、神慮（神の摂理）、知識（神の全知）について教えている」（*KRI*, p. 150）と述べている。神がこの世界を創造し、あらゆる個の被造物について知り、彼らのおこないに応じて正しい報酬と罰を与えるという信念がユダヤ教の根本にあるとするなら、奇跡とはそれらを証するもの／者である。「大いなるしるしと驚くべき御業は、創造主への信仰とトーラー全体についての確かな証人である」（『トーラー註解』出 13：16 の注釈。 *PTI*, p. 346）。

イスラエルの民に対して神がおこなった奇跡は、すべての世代の人間が体験したり、目撃したりできるものではない。ゆえに、「神はそれらの奇跡を常に記憶せよと命じ、厳格にそうさせた」（*KRI*, p. 150）。過ぎ越しの祭りや、メズザーを家の柱につけること、腕と額にテフィリンをつけて聖句を朗唱することなどは、奇跡を記憶するための戒律である。聖書には「将来、あなたの子が、『我々の神、主が命じられたこれらの証と掟と法は何のためですか』と尋ねるとき」（申 6：20）という言葉がある。この一節に出てくる「証」（エドート／エド

ゥオート)²⁴、「掟」(フキーム)、「法」(ミシュパティーム)は、戒律全体を分類する三つのカテゴリーであると考えられ、ナフマニデスはその「証」という呼称について、「それらはかのお方の驚くべき業の記念であり、それらの証であるためである」(PT2, p. 376)と説明している²⁵。そして、「証」に含まれる戒律として、「種無しパン、仮庵、過ぎ越し、安息日、テフィリン、メズザー」(Ibid.)を挙げている。ここでは、ハイーム・J・ヘノッフの研究を主に参照しつつ、テフィリンの戒律についての議論を取り上げてみたい²⁶。

テフィリンの秘義

「テフィリン」תפיליןとは、祈祷のさいに額と左腕につける聖句入りの小箱のことである²⁷。テフィリンの戒律は、「あなたはこの言葉を自分の腕と額につけて記憶のしるしとし、主の教えを口ずさまねばならない。主が力強い御手をもって、あなたをエジプトから導き出されたからである」(出 13:9)という一節に由来する。ナフマニデスは「エジプト脱出をあなたの腕とあなたの両目のあいだに書き記し、それを常に心に留めなさい。あなたの口に主の教えがあることで、かのお方の戒律と教えを守るためである。なぜなら、あなたのあるじであるお方があなたを奴隷たちの家から贖ったのだから」(PTI, p. 364)と注釈している。

聖書には「テフィリン」の語はなく、出 13:16 では腕につけるものが「オート」(新共同訳は「しるし」)、額につけるものが「トータフォート」(「覚え」)と記されている。『トーラー註解』では「トータフォート」の語義をめぐる短い考察²⁸に続き、「この戒律の根本」が説明される。それは、「我々は出エジプトが記されたものを手と頭に置く。それらは思考の住まいである心と脳に対応している」(Ibid. pp. 364-365)というものである。そして、小箱に入れられる四つの聖句は、「神の唯一性の戒律、すべての戒律の記念、それら(戒律)の罰と報酬、そして信仰におけるすべての根本」(Ibid. p. 365)をそれぞれ意味すると説明される。

アッコーのR・イツハクは、ナフマニデスの教えを解説するかたちでテフィリンの秘義を説明する。R・イツハクの『メイラト・エイナウム』によると、テフィリンとそれをつける

²⁴ 新共同訳は「定め」。

²⁵ なお、「掟」は「トーラーのなかにそれらの理由が隠されている」戒律、「法」は「国々に住むための法」(社会の秩序のための法律)と説明されている。

²⁶ Chayim J. Henoch, *Ramban: Philosopher and Kabbalist on the basis of his exegesis to the mitzvoth*, New Jersey: Jason Aronson Inc., 1998, pp. 276-285; חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים: הוצאת תורה, עמ' 338-346.

²⁷ 「バイト」(複数形はバティーム)と呼ばれる小箱に、「聞け、イスラエルよ」というシェマの祈りを含む四つの聖句(申 6:4-9、11:13-21、出 13:1-10、13:11-16)を記した羊皮紙を入れ、革製のひもで左腕と額にそれぞれ結びつける。

²⁸ ナフマニデスはトータフォート טוטפותの語源はわからないとしつつ、「言語学者たち」(具体的には10世紀のメナヘム・ベン・サルーク Menahem ben Saruk)やタルムード(TB シャバット 57b)の考察を取り上げている(PTI, p. 344)。

身体の箇所はセフィロートの体系に対応している²⁹。具体的には、頭（額）が「ティフェレット」（壮麗）、手（腕）が「アタラー」（花冠）のセフィラーに対応する³⁰。身体のこの二か所の部位にテフィリンをつけることで、神の内的世界との象徴的な対応関係が形成され、それによってテウルギー的な力が発生し、ティフェレットとアタラーの結びつきを回復させる。人間の礼拝行為がセフィロート全体の調和を再び実現させるのである。

ティフェレットとアタラーの結合という主題は、ナフマニデスのカバラー的解釈、正確にはその解釈についての弟子たちの解説のなかで幾度となく繰り返されている。つまり、解釈の内容がすでに形成されており、それに適応させるかたちで聖書のさまざまな章句を読み、意味づけていくというのが、この秘義的な解釈の大きな特徴といえる。R・イツハクはナフマニデスが見出したテフィリンの秘義という位置づけで上述の解釈を述べているが、実際の『トーラー註解』（出 13：16 の注釈）の秘義的な解釈ではどのような表現が使われているのだろうか。そのまま引用してみたい。

真理の道によると、『これ』（ゼー）のゆえに主は私のためにおこなった」（出 13：8）という聖句が言っていることは、『これ』が私の神、私はかのお方を称える」（出 15：2）と同様である。つまり、自らの名と栄光のためにかのお方は我々とともに事をなし、エジプトから我々を導き出したのである。そして「これ」はあなたにとって、あなたの力強い腕の上でしるしとなった。その意味は「あなたは彼らの力の壮麗です」（詩 89：18）³¹のごとしである。見よ、そのしるしは割礼や安息日のしるしと同様である。そのすべてがすべてのなかであり、それが腕の上のしるしである。そうであるがゆえに我々の父祖たちは力強きお方の口から伝えられたモーセから、ひとつの小箱であれと受け継いだ。それは「アホティ・カラー」（雅 5：1）³²という聖句が言っていることと同じである。それ（しるし）は結束し、三十二本の小路からなる。そして「彼の左手が私の頭の上に」（雅 2：6）と書かれている。（Ibid.）

8 節の「これ」が何をさすのかという問題はなかなか難しい。聖書本文を見ると、直前で書かれているのは、神がイスラエルの民をエジプトから導き出した日を記念して除酵祭をおこないなさいということである（3-7 節）。³³ 上述の秘義的解釈に先立って、ミドラシュとイブン・エズラが引用されるが、彼らは「これ」が「種無しパン（など）を食べること」

²⁹ 戒律論としての身体とセフィロートの対応関係の創出については本論文第 5 章で考察した。

³⁰ יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 100.

³¹ 原語は「ティフェレット」。セフィラーの用語と統一するため、新共同訳の「輝き」を改めた。

³² 新共同訳は「私の妹、花嫁よ」。

³³ 参考までに、新共同訳では「これは、私がエジプトから出たとき、主が私のためにおこなわれたことのゆえである」と訳され、「これ」はその直前の「種無しパンを食べること」をさすと考えられている。

The Jewish Studies Bible (Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 132) も同様 ('It is because of what the LORD did for me when I went free from Egypt.')

をさすと説明する³⁴。

それに対し、ナフマニデスは8節の「これ」が、「これが私の神」（出15：12）と同様であると主張する。つまり、「これ」とは除酵祭における食事規定ではなく、神のことだというのである。「これのゆえに」という言葉の意味は、神がイスラエルの民をエジプトから脱出させたのは「自らの名と栄光のため」であったということである。要するに、ミドラシュやイブン・エズラは神による出エジプトの実現は人間のためであり、神に奉仕する機会を人間に与えるためだと考えているのに対し、ナフマニデスはそれが神自身のためだと考えているのである。神は「これ」、すなわち「自分の名と栄光」のためにイスラエルの民をエジプトから導き出した。テフィリンの戒律の秘義とは、出エジプトは神自身のためだという驚くべき見解なのである。

アッコーのR・イツハクは、このテフィリンの秘義的解釈についても、「ティフェレット」と「アタラー」のセフィロートの結合という主張を続ける³⁵。ナフマニデスが「これ」の指示内容を「自ら（神）の名と栄光」と説明したことを受けて、R・イツハクは「自らの名」が「ティフェレット」を、「（自らの）栄光」が「アタラー」をそれぞれほのめかしていると解説する。同様に、上の秘義的解釈のなかで「あなたは彼らの力の壮麗です」という詩篇の言葉が引用されている意図についても、「壮麗」（ティフェレット）は「偉大なる御名」（ティフェレット）のセフィラーに相当）を、「彼らの力」は「称えられる御名」（アタラー）のセフィラーに相当）をほのめかしているからだと説明する。ナフマニデスは、神による出エジプトとそれを記憶するためのテフィリンの戒律が神自身のためであると考えた。R・イツハクはさらにそれを突き詰め、「ティフェレット」と「アタラー」という二つのセフィラーにはたらしかけることがその戒律の隠された目的だと説明する。さらにR・イツハクは、ナフマニデスが「三十二本の小路」という表現を使っていることについて³⁶、32を表すヘブライ語（לולב）と「心」לבが同じであることや、「彼の左手が私の頭の上に」（雅2：6）という聖句の引用から、「三十二本の小路は『心』および『左（手）』と呼ばれる『アタラー』についてほのめかしている」と解説する³⁷。人間の身体における左手は心（「心臓」の意）に近い方の腕であり、そこにテフィリンをつけることでセフィロートの体系における「アタラー」との対応関係を生み出す。そして、雅歌の言葉は、その「左手」を「頭」すなわち「ティフェレット」の上に置くことを意味している。このように、R・イツハクはテフィリンの小箱が二つ必要であることや、それらを身体の異なる部位につけなければならないといった具体的な

³⁴ PTL, pp. 343-344. ミドラシュは『メヒルタ・デ・ラビ・イシュマエル』「ベサハ」17。『メヒルタ』では種無しパンと苦菜、イブン・エズラでは屠られた羊と種無しパンを食べて神に仕えることが指示語の内容であると説明される。

³⁵ .101-102 עמי, רס

³⁶ 『セフェル・イエツィラー（形成の書）』の中心的な主題。ナフマニデスの解釈については本論文第4・5章を参照。

³⁷ .102 עמי, רס

戒律の内容を、人間が神の世界における「ティフェレット」と「アタラー」の結合を導くためだと理解しているのである。

一方、シェム・トーヴ・イブン・ガオンは、二つのセフィラーの結合よりもむしろセフィロート全体の調和を読み取っている。『ケテル・シェム・トーヴ』のなかで、イブン・ガオンはナフマニデスが「アホティ・カラー」**אחותי כלה**という雅歌(5:1)の言葉を引用している点に注目し、いささか独創的にその意味を解釈する。「アホティ・カラー」は、直訳すれば「私の姉妹、花嫁」となるが、ナフマニデスは「縫い付けて結ぶこと」を意味する表現として引用したというのである³⁸。さらに、イブン・ガオンの解説は、テフィリンの「四箇所の聖句は『ホフマー』(知恵)、『テヴナー』(理解。「ビナー」(理知)とも)、『ゲドゥラー』(卓越。「ヘセド」(慈愛)とも)、『ゲヴラー』(厳正)³⁹に対応している。なぜなら⁴⁰、ソロモンの知恵は神の知恵のためであり、十個のセフィロートと二十二個の文字からなるからである。それらは三十二本の知恵の小路であり、それらがひとつの小箱のなかであって、そのなかで結びついている⁴¹と続く。テフィリンの小箱に収められる四つの聖句は四つのセフィロートに対応し、さらにその箱のなかには「三十二本の知恵の小路」のすべてがあり、相互に結びついているのである。

したがって、R・イツハクの関心はテフィリンが額と左腕の二か所につけられることの意味に向けられているのに対し、イブン・ガオンはテフィリンの小箱そのものに注目している。こうした違いはあるものの、R・イツハクもイブン・ガオンもナフマニデスの考えについての共通の認識を持っている。その認識とは、ナフマニデスはテフィリンの戒律が神のため、より具体的にはセフィロートの体系の調和を実現するために存在すると考えていたというものである。イスラエルの民のエジプト脱出という奇跡は、人間が宗教的な実践をおこなうためだけでなく、神自身が失われた調和を取り戻すためにも必要であった⁴²。それゆえ、これを記憶するための戒律、「エドゥヨート」を実践することもまた神のためである。神の世界における(再)統一を実現する力がそこにはある。ナフマニデスはそう信じているのである。

³⁸ .25 עמי טוב, ספר כתר שם טוב, אבותי, 新共同訳で「私の妹」**אחותי**、つまり「姉妹」**אחות**に「私の」という人称接尾辞がついていると解釈されている表現を、イブン・ガオンは**אחה**(「ひとつに結ぶ、一緒に縫い付ける」という動詞の名詞形**איחוי**)と解釈する。「カラー」(新共同訳は「花嫁」)については特について、おそらく同様に**כלה**(「終わる。終える」)という動詞(の名詞形)でとらえていると思われるが、イブン・ガオン自身は「カラー」については特に説明をしておらず、「アホティ・カラー」という一連の表現で「縫い付けて結ぶこと」と解釈している。

³⁹ 第二位以下の四つのセフィロート。「ホフマー」と「ビナー」、「ゲドゥラー(ヘセド)」と「ゲヴラー」は対称的な位置にある。

⁴⁰ この理由の接続詞の意図はわかりにくい。

⁴¹ .26 עמי טוב

⁴² アダムの「原罪」による神の世界の調和の喪失については前章を参照。

4. よく知られた奇跡と隠された奇跡

よく知られた奇跡と隠された奇跡

『トーラー註解』出13:16の注釈では、テフィリンの戒律についての議論に続いて、奇跡を主題とする考察が展開される。ナフマニデスは、奇跡とはこの世界の始まりから存在したものではないと考える。むしろ、「エノシュの日々以来、世界に偶像崇拜が存在するようになってから、信仰についての見解が混乱し始めた」(Ibid. p. 346) ときに、神が奇跡をおこなうようになったというのである⁴³。ここで言及される「偶像崇拜」者とは、具体的には世界が創造されたことを認めず、太古永遠より存在すると言う者たち、個に対する神の知識を否定する者たち、神の知識は認めるが神慮(神の摂理)を否定する者たちのことである。

奇跡は偶像崇拜の出現とともにおこなわれるようになった。それゆえ、ナフマニデスは奇跡が教示的な役割を担うことを強調する。奇跡には目的がある。その直接的な目的は、たとえばイスラエルの民をエジプト軍の追撃から救うことなどである。だがその一方で、奇跡にはより大きな目的もある。「神が会衆あるいは個人に対して望みを抱き、世界の法則とその自然を変化させることで驚くべき御業を彼らとともになさんとするとき、これらすべての見解が破棄されることが万人にとって明らかとなる。なぜなら、その驚くべき御業は、世界には神が存在し、神は創造し、(すべてを)知り、(すべてを)見守り、全能であることを教え示しているからである」(Ibid.) とナフマニデスは説明する。冒頭で取り上げたエイヴリー・ベックの説明を思い返せば、神について教えるための奇跡という概念は、まさに聖書的なそれである。偶像崇拜の出現が、神について人々に教え示すための奇跡を必要とする状況を生み出したのである。

ナフマニデスが言う「驚くべき御業」——教示のための奇跡——とは、たとえば葦の海が割れるような、神が自然の法則を変化させて起こす超自然的な現象のことである。これらの奇跡は、創造の否定、全知の否定、神慮の否定という三つの「偶像崇拜」的な見解が無効であることを教える役割を持つ。そして、ナフマニデスはこのタイプの奇跡を「よく知られた奇跡」(ネス・メフルサム)と呼ぶ。同時に、その呼称にはそれと対照的なもうひとつの奇跡の存在が示唆されている。「隠された奇跡」(ネス・ニスタル)である。

大いなる、よく知られた奇跡から、人は隠された奇跡を認め知ることになる。それはトーラー全体の礎である。なぜなら、我々は以下のことを信じないかぎり、いかなる者も我らの師モーセのトーラーに自分の分け前を持ってないからである。我々は自らの言葉や自らに起こる出来事について、そのすべてが奇跡であると信じなければならぬ。大勢の者においてであろうと個人においてであろうと、それらのなかで世界の自然や法則であるものは何もない

⁴³ 偶像崇拜の始まりについては、『説教「主の教えは全きものである」』でも同様の見解が語られている(KRI, p. 170)。なお、説教ではこのエノシュの時代から「主」יְהוָהの名が呼び始められたと説明される。

い。むしろ、戒律をおこなえば我々はその報酬にあずかることができ、それら（戒律）に違反すればその罰を受けて我々は断たれる。すでに言及したように、すべてはいと高きお方の定めの中にある。祝福と呪いについてトーラーが約束したこと⁴⁴が起こるとき、隠された奇跡は多くの人々の前で（なされ）、よく知られるものとなるであろう。(Ibid, pp. 346-347)

ナフマニデスは隠された奇跡を「トーラー全体の礎」とみなす。それは、この奇跡が報酬と罰という応報のすべてだからである。つまり、トーラーを実践することで良き報酬を得て、トーラーに違反することで罰を受けるという原理が現実において作用すること、報酬と罰として現実にもたらされること、それが隠された奇跡に他ならない。神は応報というかたちで人々の生活に直接かかわり、その生活のなかで起こるすべてを——ひそかに——もたらし。そのような信念が、「隠された奇跡」という概念によって表現されているのである。

したがって、「隠された奇跡」は、偶像崇拝の時代において人々に神の存在を教え知らしめるための奇跡——「よく知られた奇跡」——とは明らかに異質である。再びエイヴリー・ベックの図式をふまえれば、隠された奇跡という概念は聖書以後のラビ・ユダヤ教古典期において形成された奇跡の理解に近い。隠された奇跡は、トーラーという教典を中心とする宗教的な生活のなかで、「報酬」あるいは「罰」として意味づけられるような幸福や災いとなってもたらされる。それは、天からマナが降ってくるというような、超自然的な「驚くべき御業」ではない。あえて図式化すれば、ナフマニデスの二つの奇跡のカテゴリーは、聖書的な奇跡観とラビ的な奇跡観をそれぞれ反映したものと言っても的外れではないだろう。

「隠された奇跡」のもうひとつの特徴は、それが自然発生的な現象とならば区別がつかない——「隠された」とはこの判別不可能性をさす——ことである。たとえば、レビ記 26 章では、「あなた方が私の掟に従って歩み、私の戒めを忠実に守るならば、私は時季に応じて雨を与える」（レビ 26：3-4）という祝福の約束が記されている。この約束について、ナフマニデスは「これらの祝福はすべて奇跡であり、雨が降ることや、敵対者と我々が平和になることは自然によるのではない」（PT2, p. 185）と説明する。さらに、恩恵をもたらす奇跡としての雨は、イスラエルの地において不可欠であると彼は主張する。エジプトから脱出したイスラエルの民が新たに得る土地は「乳と蜜の流れる土地」と言われ、聖書でも「あなた方が出てきたエジプトの土地とは違う」（申 11：10）と記されている。これはイスラエルの地がエジプトよりも豊かであることを意味しているようにみえるが、ナフマニデスの見解では違う。イスラエルの地が肥沃な土地になるのは、民が戒律を守る場合にかぎられるのである。「山も谷もある土地で、天から降る雨で潤されている」（同 11）という聖書の言葉は、ナフマニデスの理解では、「主が常に雨をそこにもたらししてくれることを必要とする。なぜなら、それはとても痩せた土地であり、毎年雨を必要とするからである」（Ibid. p. 393）という意味である。ナイル川という豊かな水源を持つエジプトの地とは違い、イスラエルの地

⁴⁴ レビ記 26 章および申命記 28 章。

は天からの雨を常に必要とする。つまり、「エジプトの土地とは違う」という言葉は単なる記述ではなく、警告なのである。そして、それが警告として機能するには、人間の目には自然現象として映る降雨が、戒律を守ることによって初めて実現する神の奇跡だという信念が不可欠なのである。

「完全なる義人／悪人」と「中間の人々」

隠された奇跡は、戒律を守るという日常的な宗教的生活のなかでもたらされる。また、「隠された」とは、人間にとってそれが超自然的な奇跡には見えず、自然現象となんら変わらないという意味である。それは、神の存在を教示するためになされる聖書的な奇跡、超自然的な介入とは異なるもうひとつの奇跡である。

『コヘレトの言葉についての説教』で、ナフマニデスは隠された奇跡を説明するときに、「人はトーラーについて、自然の存在を決して信じてはならない」(*KRI*, p. 192) と語っている。また、『トーラー註解』(創46:15の注釈)でも、「隠された奇跡のなかにすべてのトーラーの礎がある。トーラーの意味、そのすべての内容は奇跡のみであり、自然や法則はそこにはない」(*PTI*, pp. 254) と述べられている。ナフマニデスは隠された奇跡がトーラーの礎であることを説明するとき、トーラーには自然や慣習的な出来事は何ひとつ存在しないという主張をそこに重ねる。そのため、バーガーの指摘によれば、多くの研究者たちはナフマニデスが自然法則の存在を(ほとんど)否定していると考えてきた⁴⁵。本論文第7章で見たような、『ヨブ記註解』序文におけるテルマー(祭司への供物)に対する神の直接的なはたらきかけの説明は、そうした先行研究の見解を支持するものにみえるかもしれない。トーラーという教典がこの世界に対する認識を形成しているとすれば、その世界で起こることはすべて奇跡である。自然と超自然、自然と奇跡という区別、あるいはそれらの区別のつかなさ、ひとえに人間側の知覚の問題にすぎない。神にとっても、そして奇跡という主題について聖書を読むときのナフマニデス自身にとっても、祝福と呪いの約束としての雨や疫病と、神の介入によって生じる超自然的な現象とのあいだにはいかなる区別もない。すべては神の業であり、自然や慣習がそこに入り込む余地はない⁴⁶。

しかし、このような議論によって自然の役割を極小化する傾向に対して、バーガーは批判的である。バーガーによれば、ナフマニデスは応報の問題においても自然法則が作用する余地を認めている。奇跡のおよばない領域が世界にはあり、それどころかその領域の方がはるかに広いとすら考えていた⁴⁷。要するに、ナフマニデスは確かに自然的な現象も隠された奇跡だと主張したが、すべての自然現象が奇跡であるとまでは言っていないというのがバー

⁴⁵ Berger, "Miracles and the Natural Order in Nahmanides," pp. 114-115. 具体的には、S・シェヒター、G・シヨールム、H・ヘノッフ、Y・ペーア、H・H・ベン・サソン、そして彼らより慎重ではあるがA・フンケンシュタインの見解が列挙されている。

⁴⁶ Ibid. p. 116.

⁴⁷ Ibid.

ガーの立場である。

バーガーの主張の根拠にあるのは、ナフマニデスの人間論である。『トーラー註解』申 11:13 の注釈では、「奇跡は良きことであれ、悪しきことであれ、完全なる義人あるいは完全なる悪人に対してのみなされる。中間の人々については、自らの歩みとおこないにしたがって、世界の法則のとおりによりきことあるいは悪しきことがなされる」(PT2, p. 392) と述べられている。ナフマニデスは、奇跡が——報酬にせよ罰にせよ——完全なる義人と完全なる悪人に対してのみなされると考えているのである。また、『ヨブ記註解』では「神に従う人から(神は)目を離すことはない」(36:7) というエリフの言葉について、次のような印象的な解釈が展開される。

この意味は知られ、明らかとなっている。人間は自らの神を知るがゆえに、かのお方は彼を見守り、守るのであり、話すことのできない、自らの創造主を知らない残りの被造物についてはそうではない、と。また、この意味するところから、かのお方は義人を守る(ことがわかる)。なぜなら、彼らの心と目が常にかのお方とともにあるとき、主の目は年の始まりから終わりまで彼らの上にあるからである。それは、自らの神と常に固着し、世界のさまざまな事柄に関心を持ってしまってその思考がかのお方から離れてしまうようなことのない完全な敬虔さを持つ者が、自然のなかに存在するようなことであっても、そのときのいかなる偶然からも守られるにいたるほどである。彼は常におこなわれる奇跡によって、それらから守られるのである。

—— (中略) ——

そして、世界の大半の人々はこの中間の集団に属している。だからこそ、トーラーはいくさ人たちに逃げることを命じたのである。戦争のために油を注がれた者には、恐怖を抱く者たちを帰還させよと命じたのである。それは、同胞たちの心が彼の心と同じようにくじけないようにするためである(申 20:8)。(中略) もし彼らがふさわしければ、少数で出て行って武器もなしに勝利を得ることができるだろう。もし彼らが敗れる定めにあるのなら、民は彼らの役に立ってはくれないだろう。むしろそれが意味するのは、彼らが自然と偶然の道を導かれていくのにふさわしいということである。このことは「師」(マイモニデス)——その名は称えられよ——が『迷える者の導き』⁴⁸で説明している。(KRI, pp. 108-109)

前半で述べられているのは、「固着」(ドゥヴェクト)の効力である。人間は神と固く結びつくことによって、いかなる偶然——偶発的な災いや疫病のことであろう——からも守ら

⁴⁸ マイモニデス『迷える者の導き』III:18。「すでに述べたとおり、神慮が知性に引きずられるとすれば、彼(知的達成において優れた者)に対する神慮はより必然となるだろう。だとすれば、神慮はすべての人間に等しくあるのではない。むしろ、彼らに対する神慮の度合いは、彼らの人間的な完成の度合いと相関しているのである」(משנה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, בתרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים, (מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 431)。

れる。ナフマニデスは「完全なる義人」について、知的に完成されているかどうかよりも、「完全な敬虔さを持つ」ことを重視するが⁴⁹、そのような義人は常に神によって見守られている。それは神が隠された奇跡を起こしている状況である。

一方、後半では神慮を受けられない者たちのことが述べられる。ここで重要なのは、「完全な敬虔さを持つ者」に対置されているのが「完全なる悪人」ではないことである。ナフマニデスの考えでは、そのような悪人たちもまた、恒常的な神の奇跡の対象である——もちろん、その「奇跡」とは災いという意味だが——。その点では「完全なる義人」と同じなのである。他方、報酬にせよ、罰にせよ、神による奇跡を通じてのはたらきかけを被らず、「自然と偶然の道を導かれていくのにふさわしい」者たちが存在する。それは「中間の集団に属している世界の大半の人々」である。彼らは良くも悪くも神の介入の対象ではない。「中間の者たち」は隠された奇跡の対象ではないのである。

5. 「隠された奇跡」がもたらす危機と弁明

「隠された奇跡」の教えは危険か

隠された奇跡とは、自然法則を変化させないかたちでもたらされる奇跡を意味する。原理的に言えば、そのような奇跡によって農作物を实らせる雨が降ることと、神の祝福の約束を守る／守らないにかかわらず雨が降ることは違う。人間の目には同じ現象に映っても、それらは異なるメカニズムにおいて作用している。そして、大半の人間たちは神の奇跡の対象から外れ、偶発的な自然の支配する世界に置かれる。このような奇跡の理解は、ナフマニデスが自然法則や自然の作用の存在を認めていたことの証左となる。

聖書で語られている超自然的な出来事（「よく知られた奇跡」）だけでなく、この世界のすべての出来事が神の奇跡であると考えている点にナフマニデスのユニークさがある。このようなナフマニデスの奇跡観についての見方に、バーガーは待ったをかけている。トラーに書かれた出来事や、そのなかでの神の祝福と呪いは奇跡にあふれているけれども、この世界は自然法則によって成り立っているという「科学的な」世界観をナフマニデスは完全に捨て去ったわけでは決してない。この「慎重さ」を指摘するところにこそバーガーの考察の魅力がある。

ただし、私の見解ではそのバーガーの議論にも重要な論点が欠けている。それは、「隠された奇跡」という概念には、ある種の危うさが内在しているのではないかという論点である。

⁴⁹ 神慮を受ける条件である「完全さ」について、ナフマニデスは敬虔さの完全さを想定しているのに対し、マイモニデスは知的な完全さを想定している。したがって、バーガーやモシェ・ハルベルタルも指摘しているが、ナフマニデスは神慮の度合いが人間の「完全さ」に応じて変わってくるという見解をマイモニデスから参照しているとはいえ、その「完全さ」自体については意見を異にしているといえる。Berger, "Miracles and the Natural Order in Nahmanides," pp. 120; משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 157.

バーガーはナフマニデスの独特な「隠された奇跡」の概念を見事に分析しているが、その概念が奇跡自体の価値を掘り崩してしまいかねないという危険性までは見通していない。だが、隠された奇跡は、まさにその「隠されている」という様態が原因となって、奇跡に対する信仰を危険にさらす。農地を潤す雨が自分の善行のおかげだと誰もが信じられるわけではない。まして、その雨が神のおこないではなく、ただの偶然であることもありうる、という主張を聞いていればなおさらである。それに、「中間の人々」であるところの多くの人間たちが奇跡の恩恵にあずかることができないとすれば、奇跡の存在意義自体が疑われる。この二つの点で、隠された奇跡という考え方は奇跡の信仰や意義を破壊しかねないのである。

そして、この点が重要なのだが、ナフマニデス自身もこの危うさを自覚している。コヘレト（ソロモン）の抱く虚しさや、初期のヨブの不平は、自分の身に起こることを偶発的なものとしてしかとらえられなかったことに起因すると解釈されていた（本論文第 8 章参照）⁵⁰。こうした議論には、奇跡に対する疑念を案じるナフマニデス自身の意識が投影されているように思われる。

奇跡と自然の境界が見えなくなり、「中間の人々」が奇跡の対象から外れていくなかで、ひとつの切実な問いが浮かび上がってきていたはずなのである。言うまでもなく、「奇跡の意義とは何か」という問いである。ナフマニデスはこの問題に自覚的であり、隠された奇跡という教義と奇跡の意義をあらためて示す必要があるという認識を持っていたと私は考える。

そして、そのためにナフマニデスは二つの方法を試みる。ひとつは弁明であり、ひとつはカバラー的な説明である。前者は間接的な方法での奇跡の価値づけ、後者は——秘匿的ではあるが——直接的な方法での価値づけと言ってもいい。

弁明

イエス・キリストの物語が典型的にそうであるように、「癒し」というテーマは宗教と深いかわりを持つ。医学的な知識や技術をどのように受け入れるべきか、それらの進展にもなって医療倫理をどのように確立していくべきかという問題は、ユダヤ教においても例外なく存在する。

中世のユダヤ教世界に目を向けると、主にイスラーム圏でアラビア語に翻訳された古代ギリシャの医学の受容が積極的に進められた。カルメン・カバジェロ・ナバスによれば、哲学や占星術とは違い、医学の受容に対する拒絶反応はほとんどなく、アラビア語やラテン語の医学書がヘブライ語に翻訳され、やがてヘブライ語でも医学書が書かれるようになり、マ

⁵⁰ これは占星術に対する批判を意図するものでもある（本論文第 8 章で見たように、ナフマニデスは初期のヨブを占星術的な考えの持ち主として描いている）。占星術は天体から人間への支配的な影響力を想定するものであり、その点では人間に起こる出来事を偶然とはみなさない。しかし、その人がどの星のもとに生まれるのかという点は完全に偶然に委ねられているからである。

イモニデスやナフマニデスのように医者を生業とするラビも大勢いた⁵¹。彼らのなかには宮廷医として国家の政府とつながりを持つ者もあり、医者は社会的に高いステータスとして認知されるだけでなく、被支配層としてイスラーム・キリスト教両世界でユダヤ人共同体が生きていくうえでしばしば重要な役割をはたした。

また、医学は宗教の違いを超える機会を創り出すものでもあった。それは、医学という知の受容や、宮廷医としての活動にとどまらない。ユダヤ人がムスリムの医者のもとで医学を修めたり、異教徒の患者を診るといった光景は珍しくなかった。実際、弟子のシュロモ・イブン・アドレットの証言によると、ナフマニデスは異教徒（キリスト教徒であろう）の女性の不妊治療に従事し、報酬を得ていた（*TR*, p. 172）。興味深いのは、イブン・アドレットの回答のなかで、異教徒への不妊治療は偶像崇拝者を育て上げることになるのでないかという懸念⁵²に対して、そのような治療は報酬を受け取るのであれば認められると述べられていることである。イブン・アドレットは神学的な議論をするのではなく、同時代のユダヤ人にとって医学が生きるための仕事であり、医学に従事することは宗教的な垣根を超えることを意味すると主張する。この堂々とした主張には、当時のユダヤ教およびユダヤ人社会にとっての医学（医者）の意義がうかがえる。

「隠された奇跡」と医療に関連して、ある状況を想定してみよう。隠された奇跡が自然のなかに紛れ込んでいると信じる人は、自分が病にかかったときにどんな行動をとるだろうか。もしもその病が神罰である、つまり病の原因が自分の罪であると考えたなら、その患者は医者を訪れるだろうか。医者が自分の病を治すことができると確信できるだろうか。これは皮肉などではない。というのも、聖書にはまさにその行動を具現化した人物がいたからである。もちろん、ヨブのことである。ヨブは病に蝕まれても医者に癒しを求めなかった。それどころか、「私は神に向かって申し立てたい。あなた方はみな、偽りの薬を塗る役に立たない医者だ」（ヨブ 13:3-4）という辛辣な言葉——譬えではあるが——を友人たちに浴びせる。探し求めるべきは病を治す医者ではない。その災いが自分に降りかかる「理由」と「意味」でなければならないことを、ヨブ記という教典が伝えているのである。

それに対し、ナフマニデスはトーラーを読むなかでも、医者としての視点を伏せることなく示そうとする。彼の考える医学とは、病にかかっている患者に対して、神の奇跡のみがそれを癒すと預言することでは当然ない。快癒するという結果を、奇跡ではなく自然についての科学的な知識と技術によって達成することはできる。ナフマニデスが『トーラー註解』のなかで医学について言及する箇所にも、「隠された奇跡」として解釈される神の祝福と呪いの言葉が含まれていることは、きわめて興味深い。神による応報こそが隠された奇跡であると主張する傍らで、ナフマニデスは医学の必要性を訴えることをためらわないのである。

⁵¹ Carmen Caballero-Navas, "Medicine among Medieval Jews: *The Science, the Art, and the Practice*," in *Science in Medieval Jewish Cultures* (ed. G. Freudenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 320-342.

⁵² TB アヴォダー・ザラー26a。

『トーラー註解』レビ 26:11 の注釈で、隠された奇跡が個人に対しても集団に対してもおこなわれること、それが降雨や敵との和平など自然のなりゆきと見た目には変わらないこと、そして奇跡は良き報酬だけでなく疫病のような罰としても起こることが説明された後、奇跡と医学との関係についての考察が展開される。

総じてイスラエルが完全であり、そのような者の数が多いときは彼ら自身においても、彼らの土地においても、彼ら全体においても個人においても、その振る舞いは自然によるものではまったくない。なぜなら、主が彼らのパンと水を祝福し、彼らのなかから病を取り除くからである。もはや彼らは医者が必要とせず、医学のいかなる道をも守る必要もまったくないであろう。それは「私はあなたと癒す主である」（出 15:26）と言うとおりである。預言の時代には義人たちがそのように振る舞っていた。罪によって彼らが病にかかるとき、彼らは医者ではなく預言者を求めるからである。それはヒゼキヤが病にかかったときも同様であった⁵³。また聖書は「その病のなかにあっても、彼（ユダの王アサ）は主を求めず、医者に頼った」（代下 16:12）と言った。もし医者のことが当時の常であったとしたら、いかなる理由で医者への言及があるというのか。（アサは）主を求めなかったということのためだけに罪に問われたのではないのか。むしろそれ（前述の聖句）は、ある人が除酵祭で酵母なしの食べ物を食べずに、酵母を食べることにすると言うようなことである。だが、預言者によって主を求める者は医者を探めたりはしない。主の意志をおこなう者たちの家で、医者たちに何の役割があるというのだろうか。かのお方があなたのパンと水を約束し、祝福し、あなた方のなかから病を取り除いてくださるというのに。医者たちは食べ物や飲み物について何かをし、それらについて警告したり、命令したりするだけである。彼ら（ラビたち）はそうのように言っている。「ラバが王であった二十三年間、ラヴ・ヨセフは彼の家で放血を求めることはなかった」⁵⁴。また、彼らについてのたとえ話として、「（戒律のために開かない）扉が医者のために開く」⁵⁵とある。また、彼らの言葉として、「人々は薬を手にするべきではない。しかし、彼らは習慣的にそうする」⁵⁶とある。もし薬を手にしなければ人は病にかかるだろう。それは自分自身が犯した罪に対する罰によるものである。ゆえにそれは主の意志によって癒されるのに、彼らは習慣的に薬を手にする。そして、主は自然が起こす偶然のなかで彼らを取り残す。そして、これが彼らの言葉の意図である⁵⁷。「完全に治療させねばな

⁵³ イザヤ 38 章。

⁵⁴ TB ホラヨート 14a。優れた学者と明晰な弁論家のどちらが上かという議論のなかで、ラバと R・ヨセフの話が語られる。この二人の学者はブンベディータ（バビロニア）の学塾の新しい長の候補に挙げられた。パレスチナのラビたちは優れた学者である R・ヨセフを候補に挙げたが、R・ヨセフ自身が固辞したため、明晰な弁論家であるラバが長に就いた。ラバの在位の期間、R・ヨセフは完全な健康を維持し、一度も医学的な治療を必要としなかった。

⁵⁵ MD『雅歌ラッバー』6:17。

⁵⁶ TB ベラホート 60a。

⁵⁷ TB ババ・カマ 85a。

らない」(出21:19)。ここから打ち立てられるのは、医者と薬には許可が与えられるということである。彼らは「病人に治療が許される」とは言わなかった。そうではなく、人は病気になるれば治療をしてもらいに来る——それは薬を求める習慣があり、その人生における取り分である主の会衆の出身ではないからなのだが——がゆえに、医者は薬を処方することを自らに禁じるべきではない。それは、彼がその仕事の専門であるがゆえに自分のもつて(患者が)死んでしまうのを心配するからではなく、主のみがすべての肉なる者を癒すと彼が言うためでもない。すでに彼らは(薬を手にするに)慣れているのである。(Ibid. pp. 185-186)

ユダヤ人は個人として(だけ)ではなく、民全体として完全な者——ナフマニデスの考えでは完全な敬虔さを持つ者——となりうる。そして、この完全な敬虔さに到達した民は隠された奇跡の恩恵を受けるため、もはや医学的な治療を必要としなくなる。実際、聖書時代やその後の時代の敬虔な者(ヒゼキヤやR・ヨセフ)は医者を頼ることはなく、それどころか預言者をさしおいて医者のもとへ行くのは罪ですらあった。そこで求められるのは、「主が彼らのパンと水を祝福し、彼らのなかから病を取り除く」という信念である。病は「自分自身が犯した罪に対する罰によるものである」。それゆえに、医者ではなく「主の意志によって癒される」と信じなければならないのである。

ところが、途中で議論は反転する。後半で述べられているのは、神が、あるいはトーラーが医者と薬を許可しているということである。そのさい、神罰としての病は「主の意志によって癒されるのに、彼らは習慣的に薬を手にする」とナフマニデスが述べている点が興味深い。彼はそのような投薬の習慣では病を癒すことはできないと言っているのではない。神罰としての病は神の意志でしか治せない、とはひとつも言っていないのである。むしろ、神の意志も薬も——効き目に差はあるかもしれないが——現実的な治療の効果を持つ。神の意志が癒しを与えることは正しい。だが、方法はそれだけではない。「主の意志」に代わるものとしての医学にも、癒しの力は実在するのである。

ただ、医学の必要性を唱えるナフマニデスの言葉は、どこか言い訳がましい。大勢の人々は病が神罰であるにもかかわらず、主の意志ではなく薬によってそれを癒そうとする。そのような習慣の存在は、神が彼らを隠された奇跡の恩恵から外し、自然が起こす偶然のなかへと取り残す原因となる。だが、聖書には人間どうしの争いによって相手を傷つけた場合、その者を「完全に治療させねばならない」(出21:19)という規定がある⁵⁸。この規定を遵守するためならば、たとえ習慣的なやり方であってもかまわない。だからこそ、「医者と薬には許可が与えられる」。こうした主張は、やや弁明じみて聞こえなくもない。

ナフマニデスは敬虔さをきわめることによって、隠された奇跡の恩恵を受けて病から解

⁵⁸ ただし、この義務は「彼(暴力を受けた側)が死なないで床に伏しても、もし回復して、杖を頼りに外を歩き回ることができるようになるならば」(出21:18-19)という条件つきである。また、身体の治療だけでなく、「仕事を休んだ分を補償する」(同20)義務も同時に発生する。

放されるという信念を表明する。前章で見たような、出エジプトにおけるモーセの身体の変容、もはや飲食を必要としない「固着」(ドゥヴェクト)の状態という主張もそれとよく似ている。隠された奇跡の報酬はいかなる医療も必要としなくなるのである。しかし、その一方でナフマニデスは医学の必要性がトーラーによって認められているとも主張する。そして、そのような主張が奇跡の意義を損なうことのないよう配慮がなされている。トーラーに記された神の祝福は、医学を必要としない奇跡の存在を告げるものではある。けれども、傷害者の完全な治療がトーラーによって命じられていて、薬を求める人間の習慣が奇跡を遠ざけてしまっているのならば、我々は医学という外部の知を受け入れ、それに頼らざるを得ない。

要するに、医療とはやむをえず必要とされる代替手段なのである。医学の受容の正当性をめぐるとした弁明的な方法の背景にあるのは、奇跡の意義を貶めまいとする意図、あるいは必死さのようなものである。医学は奇跡を駆逐するためにあるのではない。隠された奇跡によって人間が健康でい続けられるという信念は、医学的な薬による治療をトーラーは禁じていないという見解によって排除されることはないのである。

この説明は確かに説得的ではある。だが、消極的でもある。

6. 奇跡とカバラ

それに対し、より積極的な仕方で奇跡の意義をあらためて示す方法がある。カバラである。モシェ・ハルベルタルは、隠された奇跡についてのバーガーの説明を評価しつつ、ナフマニデスが奇跡に見出した秘義的な解釈の意義が十分に議論されていないと指摘する⁵⁹。私もこのハルベルタルの指摘に同意する。そこで、以下では奇跡に対するナフマニデスのカバラ的なアプローチを検討してみたい。

聖書にはさまざまな神の名前／表記があり、それらが「慈悲」と「裁き」という神の属性と関係していると考えられてきたことについては本論文でも幾度か言及した。ナフマニデスは奇跡についても同様の原理を取り入れる。

神がモーセに出エジプトの使命を伝える場面で、神は「私は主である。私はアブラハム、イサク、ヤコブに全能の神(エル・シャダイ)として現れたが、主という私の名前を知らせ

⁵⁹ .156-158 עמי, **האמת, על דרך האמת, הלבנטל** バーガーは、この世界のすべてが神によるものだと示すことで、奇跡は無からの創造を証明しているとナフマニデスが論じたことに着目する。そして、奇跡と無からの創造を結びつける立場はサアディアやマイモニデスといった哲学者による議論の影響を受けていると指摘する。「ナフマニデスの神秘主義とは結局のところ、本質的には開示された哲学の体系であり、理性と啓示をともに包摂する調和的な力としてのカバラという役割がナフマニデスに先立ち、超越するかたちで、中世のユダヤ教神秘主義の持つ魅力をよく説明してくれているといえよう (一部略)」。Berger, “Miracles and the Natural Order in Nahmanides,” pp. 109-112 (引用は p. 111)。

なかった」と言った(出6:2-3)。この「全能の神」(エル・シャダイ)という表記と、「主」という名前の区別は、神が起こす二種類の奇跡、すなわち「隠された奇跡」と「よく知られた奇跡」に対応しているとナフマニデスは説明する。以下は『トーラー註解』の同箇所⁶⁰の注釈からの引用である。

その聖句の意味は次のとおりである。かのお方はこの名前(「エル・シャダイ」)で父祖たちに対して現れた。それは、かのお方が天の一団の指揮者であり、彼らとともに大いなる奇跡をおこなうということである。ただし、それらによって世界の法則が停止するのではない。飢饉においてはかのお方は彼らを死から救い、戦争においては剣を持つ手から(彼らを救う)。それは彼らに富と名誉、すべての良きことを与えるためであり、すべては祝福と報いとしてトーラーのなかで約束されているとおりである。戒律の報酬としての幸福であれ、違反の罰としての災いであれ、奇跡の業によってのみ人間にもたらされるのである。もし人間がその本性や運へと放っておかれるならば、自分のおこないが何かを加えることも何かを減らすこともない。そうではなく、トーラー全体におけるこの世での報酬と罰はすべて奇跡であり、それらは隠されているのである。つまり、それらを見ても世界の法則にしか見えないが、人間にとってそれらは確かな罰と報酬なのである。そして、このことのためにトーラーはこの世での約束について長く語り、魂の世界における魂への約束は明かさないのである。というのも、これらは(自然の)帰結に反する驚くべき御業であるが、魂が永続し、神と固着することは、魂が自らを与えた神のもとへ戻るといってその帰結においてしかるべきことだからである。(PTI, pp. 303)

「全能の神」として現れる神は隠された奇跡をおこなう。すでに見たように、その奇跡とは戒律の実践に対する報酬と違反に対する罰であり、また自然法則を変化させることはないため、見た目には自然現象と変わらない。ただし、その隠された奇跡のはたらきが記されている神の祝福と呪いは、ナフマニデスの理解では「この世での約束」にかぎられる。トーラーは「魂の世界における魂への約束は明かさないのである」。

この秘匿は二つの理由による。ひとつは、トーラーは原則としてこの世での事柄を語る教典だということである。もうひとつは、魂の世界における魂の永続を、ナフマニデスは「奇跡」だとはみなしていないことである。なぜなら、魂が永遠の存在となることは、ただ魂が本来あるべき姿を取り戻したことを意味するにすぎない。つまり、魂は再び永遠となっただけなのである。「固着」(ドゥヴェクト)によって、この世で身体が変容し、飲食を不要としたり、医療を必要としない状態になることは奇跡である。しかし、魂が神と固着し、その与え主である神のもとへ回帰することは、魂の本性そのものであり、奇跡ではない。

⁶⁰ 『コヘレトの言葉についての説教』(KRI, pp. 191-192)でも同様の議論が見られる。また、『トーラー註解』創17:1の注釈では、「エル・シャダイ」として神が顕現する場面では、神が義人に対して「隠された奇跡」をおこなうと説明されている(PTI, pp. 98-99)。

他方、神の固有名である「主」は、自然を変化させる仕方で奇跡（「よく知られた奇跡」）を起こす。「しかし、私の名である『ユッド・ヘー』（「主」）によって、すべての存在は私がそれら自身に知らせることのなかった存在となる。（自然の）帰結を変化させることにより、それらを新たなものへと創造するのである」（Ibid. p. 304）。

そして、ナフマニデスはさらに考察を進める。神の名前と奇跡の関係に加えて、もうひとつの主題が結びつけられる。人間に対する神の啓示、つまり預言である。「全能の神」と「主」という神の表記の違いは、モーセとそれ以外の預言者たち（ここでは父祖たち）の預言の差異をほのめかしている。

真理の道によると、その聖句は字義のとおり、その文字通りの意味である。つまり、「私は彼ら（父祖たち）に対し、「全能の神」の鏡（アスパクラルヤ）において現れた。「私は幻によって自らを示し」（民 12：6）の意味がそうである⁶¹。主なる私は彼らに対して私を知らせはしない。彼らは「照らす鏡」によって見ることはないからである。（中略）父祖たちは唯一なる御名（「主」）を知っていたが、それは彼らに対して預言によって知らされたのではなかった。ゆえにアブラハムが主と話すとき、彼は唯一なる御名とともに「あるじ」（「アレフ・ダレット」）⁶²に言及したり、あるいは「あるじ」のみを言ったりする。それは、父祖たちに対する「シェヒナー」の顕現、「弱い⁶³神の裁きの属性」による彼らとの対話がなされ、それ（裁きの属性）によって彼らを導いたということである。そして、モーセに対しては、かのお方は慈悲の属性をもって振る舞い、知った。それはかのお方の大いなる名前のなかにある。「主は壮麗な（ティフェレト）御腕をモーセの右にともなわせ」（イザ 63：12）の意味がそうである。また、「このようにあなたはご自分の民を導き、壮麗（ティフェレト）の名を得た」（同 14）とも書かれている。したがって、いまからモーセは「全能の神」の名に言及することはない。なぜなら、トーラーは「大いなる名前」によって与えられたからである。

（Ibid. p. 304）

ナフマニデスは「鏡」（アスパクラルヤ）という概念を使って、アブラハムたちとモーセの預言の相違を主張する⁶⁴。アブラハムたちに対する神の顕現において、「全能の神」や「あるじ」（「アレフ・ダレット」）といった名前が使われているのは、彼らがモーセに対する「主」

⁶¹ この神の言葉はモーセと他の預言者たちに対する神の啓示の差異を示す根拠として理解される。「聞け、私の言葉を。あなた方のあいだに預言者がいれば、主なる私は幻によって自らを示し、夢によって彼に語る。私の僕モーセはそうではない。彼は私の家の者すべてに信頼されている。口から口へ、私は彼と語り合う。あらわに、謎によらずに、主の姿を彼は仰ぎ見る」（民 12：6-8）。

⁶² 「アドナイ（我があるじ）」אֲדֹנָיという呼びかけのこと。

⁶³ 天上における本来の厳格な裁きの属性が、慈悲の属性によって緩和される仕方で地上におよぶということ。虹についての秘義的な解釈を参照。

⁶⁴ 「照らす鏡」／「照らさない鏡」という預言のレベルの違いとセフィロート体系の関係については、本論文第4章で少し触れた。

の顕現のさいの「照らす鏡」(アスパクラルヤ・メイラー)によって神を見たのではないことを意味する⁶⁵。上の注釈では「照らさない鏡」という表現は使われていない——「全能の神」の「鏡」となっている——が、「全能の神」の名による顕現は「照らさない鏡」を、「主」の名による顕現は「照らす鏡」をそれぞれ意味し、この「鏡」の違いがアブラハムたちとモーセの預言の違いを生み出しているのである。

そして、「照らす鏡」と「照らさない鏡」はセフィロートの体系に対応する。「照らさない鏡」とは「シェヒナー」(別名「アタラー」、「マルフート」。神の裁きの属性とも)、すなわちセフィロート体系の最下位に位置するセフィラーのことである。一方、「照らす鏡」はイザヤ書の記述にあるように、「ティフェレット」(壮麗。神の慈悲の属性とも)という、より高位のセフィラーのことである。そして、モーセはこの「ティフェレット」から啓示を受けた。その教え、すなわちトーラーはこのセフィラーから与えられたものであると述べて、ナフマニデスは論を結ぶ。

この秘義的解釈については、神の名前、奇跡、預言という三つの主題が結びついている。そして、『トーラー註解』出6:2の注釈自体が「隠された奇跡」とは何かという問題から始まっていることを考えれば、これはまさに奇跡論である。二つのカテゴリーからなる奇跡は、モーセと彼以外の預言との本質的な違いを説明し、さらに預言とセフィロート体系の関係や、トーラーとして結実していくモーセへの啓示が神の世界からどのようにして伝えられたのかを教示する。モーセの預言の至高性、トーラーという教典の起源、そして奇跡や預言という仕方での神の世界とこの世界とのかかわりを解明する手がかりとして、奇跡は重要な役割を担う。秘義的な解釈によってナフマニデスが試みたのは、奇跡の、正確には奇跡について解釈することの意義をあらためて示すことだったのである。

7. 小括

おそらく、ナフマニデスはユダヤ教思想における奇跡の概念の変遷を、彼自身の仕方でも理解していた。聖書に描かれている人間の歴史の幼年期において、奇跡は神の存在や神が世界を創造したこと、神がこの世界を見守っていることを人々に教え示すという役割を持っていた。そして、これらの「よく知られた奇跡」を記憶せよという命令が与えられ、ユダヤ人は「エドゥヨート」と呼ばれる戒律を実践することでそれに応えることを義務づけられた。その一方で、ナフマニデスは奇跡が日常的な場においても実現すると考えた。「隠された奇跡」と名付けられたその新しい奇跡のかたちは、トーラーと戒律の実践を中心とする宗教的な生活のなかで、神が人間のおこないに報いるという信念があって初めて成立するものであった。

⁶⁵ さらに、ナフマニデスは秘義的解釈を述べた後で、MD『出エジプト記ラッバー』(6:4)に同様の主題が見出されると述べている。

しかし、ミシュナ・タルムード時代の賢者たちが、おそらくはバル・コフバの反乱の悲劇的な結末などもあって、神が敵対者たちを圧倒し、自然を超越した力をもってこの世界に介入するという聖書的な奇跡を期待することに懸念を抱いたように、ナフマニデスもまた「奇跡」に潜在する危険性を認識していた。「隠された奇跡」という革新的な奇跡の概念は、奇跡をもはや自然現象と見分けのつかないもの、健康や病といった日常的な生活のなかで起こるものとして描くことで、奇跡の意義を再度示すことを意図するものであった。ところが、そうした判別のつかなさや、奇跡の代替となりうる医学という学知の受容が、かえって奇跡の居場所と意義を奪い去る危険性を生み出してしまったのである。

こうして危機に陥った奇跡を救い出す必要がある。そこでナフマニデスが求めたのがカバラー的な発想であった。カバラーは奇跡についての斬新な視点をもたらした。人間が神を知るための手がかりと考えられてきた聖書的な奇跡（「よく知られた奇跡」）は、人間のためであると同時に神のためでもある。奇跡は神が人間に対しておこなうものだが、人間がその奇跡の記憶を実践することを通じて、奇跡は神のためのものとなり、セフィロートの体系の調和が実現される。また、奇跡をめぐる聖書の記述（神の名前／表記の違い）から、預言の水準とセフィロート体系の関係を浮かび上がってくる。カバラーは奇跡について、それを受ける対象（人間）からおこなう主体（神）へと視点を移す。それは、奇跡の意義と価値を復興させる思想的な試みに他ならないのである。

第 11 章 占星術と偶像崇拜——あいまいな境界線——

1. ナフマニデスと占星術

中世ユダヤ教思想における科学

宗教における科学的な知識の受容という問題が、中世ユダヤ教研究において大きな関心をもって取り上げられるようになったのは最近のことである。本章で扱う占星術にしても、数多くの中世のユダヤ知識人を惹きつけたにもかかわらず、19 世紀以来のユダヤ教科学 *Wissenschaft des Judentum* においては——神秘主義などと同様に——、長らく研究対象としての価値を認められてこなかった¹。

ユダヤ教研究における「科学」への無関心の要因として指摘されるのは、科学史に根強く残る進歩史観である。それぞれの宗教文化の枠を取り払って、人類の科学の「進歩」を記述しようとする、中世のユダヤ人科学者たちの「貢献」は評価されにくくなる。確かに彼らは文献の翻訳などにおいては重要な仕事をしたかもしれない。だが、たとえば中世イスラーム世界の傑出した科学者たちに比べると、やはりその「名声」は小さいと言わざるを得ないだろう。よしんば「隠れた」ユダヤ人のスターがいたとしても、現存する史料から実証することが難しいという別の困難もあった。

2011 年に中世ユダヤ教文化における科学をテーマとする大きな論集、*Science in Medieval Jewish Cultures* が出版されたが、その編集を務めたガド・フロイデンタルは、今後この領域を総合的に進めるための視点として、進歩史観的な科学史において見落とされてきた「宗教文化における科学の位置づけ」という課題の重要性を説いている²。フロイデンタルは具体的ないくつかの論点を提示しているが、私が注目するのは、外部の科学（ここでは占星術）が伝統的な宗教思想に与えるインパクトと、宗教文化がその外部にある知を受容するさいにしばしば生じる論争である³。つまり、占星術の進歩——そもそも「進歩」があるかどうかはさておき——にユダヤ人がどう「貢献」したかという問題とは別に、中世ユダヤ教世界のなかで占星術がどのように受け入れられ、それがユダヤ教思想の形成にどんな影響を与えたのかという問題もまた考察に値するということである。

¹ “ASTROLOGY AND ANCIENT JUDAISM,” *The Encyclopedia of Judaism, Second Edition* (eds. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, W.S. Green, 4 vols. Leiden: Brill, 2005), vol. I, p. 129.

² Gad Freudenthal, “Introduction: The History of Science in Medieval Jewish Cultures: Toward a Definition of the Agenda,” in *Science in Medieval Jewish Cultures* (ed. G. Freudenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 1-10.

³ Ibid. pp. 8-9. フロイデンタルは四点挙げている。残る二点は、翻訳事業がそうであるように科学が異なる宗教共同体のあいだを仲介する役割をはたすことと、科学者たちの科学理解がその宗教共同体の科学に対する理解や価値観を作り出すことである。

ナフマニデスと占星術

前章で見たように、「隠された奇跡」についての議論のなかで、ナフマニデスはその奇跡がもたらす報酬や罰に代わるものとして、医学の重要性を主張していた。ところで、彼は実際にどんな治療をおこなっていたのだろうか。それを証言する史料はごくかぎられているが、異教徒の女性の不妊治療という事例の他に、もうひとつ興味深いものがある。占星術的な治癒である。

ナフマニデスの弟子シュロモ・イブン・アドレットはあるとき、舌のない獅子の像が彫られた銀製ないし金製の盆を治療のために使ってもよいかという質問状を受け取った⁴。おそらくこれは、獅子座から力を受け取るための占星術の道具であると思われる。質問者のユダヤ人は二つの理由からその使用に不安を覚えている。まず、「四つの顔を持つ生き物」(エゼ 1:15) のひとつである「獅子」という「天上の統治者」を、治療のために使うことは禁止されているのではないかという理由である。それから、そもそもそのような治療法には効果がないのではないかという理由である。それに対してイブン・アドレットは、懸念は杞憂であると回答する。そして、彼は自分の師が同じ獅子の像の彫られた盆を治療にもちいていたと聞いたことがあると証言する。どうやらナフマニデスは、占星術には治癒の効果があると考え、実践していたらしいのである⁵。

一方、ナフマニデスは占星術的な思考法を批判してもいる。本論文第8章で見たように、『ヨブ記註解』において初期のヨブの考え方を説明するなかで、自分に対する災いを占星術的な運命論で理由づけようとするやり方を、応報の否定につながると批判している。ただ、同じ註解の序文に目を向けると、ナフマニデスは天体や天使には人間の生死に影響を与えるような力が現実にあると説明している(本論文第7章参照)。したがって、ナフマニデスは占星術を成立させる天体の力の存在を認めている。彼の批判は、存在しないはずの力を盲目的に信じ込むことに対するものではないのである。

このことから推察されるのは、占星術という知に対する、一筋縄ではいかなさそうな——だからこそ魅力的な——立場である。ナフマニデスは占星術という知をどのように批判し、あるいはどのように評価し、そしてどのような役割を持つものと考えていたのであろうか。以下では、中世ユダヤ教思想における占星術の位置づけをふまえつつ、占星術に対するナフマニデスの見解を明らかにしていきたい。

⁴ シュロモ・イブン・アドレットのレスポンス 167 および 825。テキストは *The Responsa Project* (CD-ROM), ver. 20+, Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2013 に収録されているものを使用。

⁵ Dov Schwartz, "From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismanic Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and his Interpreters," *Aleph: Historical Studies in Science & Judaism*, vol. 1 (2001), pp. 167; "חותמו של הרמב"ן", *פרקים בתולדות ירושלים בנימי הביניים* (בעריכת ב' עמי' 146. קדר, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשל"ט), עמ' 146.

2. 中世ユダヤ教における占星術の受容と拒絶

ギリシャ人テオフラストス (Theophrastos, c.371 – c.287 BCE) は、当時のユダヤ人たちの日夜における営みを描いている。「この時間全体にわたって、民族として哲学者である彼らは、神についておたがいに会話をしている。そして夜になると、彼らは星々を観察し、それらを見つめ、祈りによって神に呼びかける」⁶。この証言は、エルサレム第二神殿時代のユダヤ人が天体への関心を持っていたことを示している。実際、天体の観測はユダヤ人の生活にとって不可欠なものであった。太陰太陽暦を採用するユダヤ教では、新月をもってそれぞれの月が始まる。それゆえ、天体観測による正確な暦の作成は、年間の祭日を決定するうえで最も重要なことであった⁷。また、暦をめぐる対立は、共同体の分裂を招くほど深刻なものであった⁸。

古代ユダヤ教の周辺世界では、非常に古くから天体の観測にもとづく占いが実践されていた。古代バビロニアでは、すでに前一千紀前半にはそうした占星術の蒐集と整理が進められていた⁹。聖書ではバビロニアにおける占星術の慣習への批判が見られる¹⁰。また、タルムードでも、人間はその生まれた日やそのときの天体によって、自身の性格や運命が決められるという見解が示される一方で、そうした占星術的な発想を批判する賢者たちもいた¹¹。古代ユダヤ教、およびラビ・ユダヤ教の古典期を通じて、占星術に対する批判は常に存在していたと考えられる。

⁶ Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols, Jerusalem: Israel Academy of Science and Humanities, 1974-1984, vol. 1, p. 10. 原典の Theophrastos, *Περί Εὐσεβείας* (De Pietate) は現存しておらず、Porphyrius, *De Abstinētia*, II, 26 に引用されている。

⁷ M ローシュ・ハ・シャナー 1:3。なお、各月の始まりは新月の目視と法廷での証言によって決定されていた。その後、方法は目撃証言から計算に代わるが、それでも天体観測の重要性が損なわれることはなかった。

⁸ 最も重要な事例のひとつに、サアディア・ガオン (バビロニア) とアロン・ベン・メイル (Ahron ben Meir, パレスチナ) による 922 年の論争がある。この論争によってバビロニアとパレスチナでは異なる暦が採用される事態に陥ったが、最終的にサアディアが勝利し、ラビ・ユダヤ教の暦はバビロニア式に統一された。また、暦は正統と異端を分ける境界線にもなった。死海教団やカライ派、サマリア教団なども独自の暦を持つことによって、ラビ・ユダヤ教 (あるいはその原型) から離れた共同体を形成した。"ASTRONOMY IN ANCIENT JUDAISM," *The Encyclopedia of Judaism*, vol. 1, pp. 143-151.

⁹ 月本昭男『古代メソポタミアの神話と儀礼』岩波書店、2010 年、186 – 188 頁。

¹⁰ イザ 47:13、ダニ 2:27 など。

¹¹ TB シャバット 156a-b など。ハイム・N・ビアリクとイエホシュア・H・ラヴニツキの『セフェル・ハ・アガダー』*Sefer ha-Aggadah (Agadah)*に、占星術にかんするラビたちの見解が示されたタルムードの文章がいくつか収められている。 **חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, ספר האגדה: מבחר האגדות** .620-621 עמ' ח, תשס"ח, הוצאת דביר, תל-אביב: הוצאת דביר, תשס"ח, עמ' 620-621. また、ラビ・ユダヤ教古典期の占星術に対する議論を概説したものとして以下を参照。"ASTROLOGY AND ANCIENT JUDAISM," *The Encyclopedia of Judaism*, vol. 1, pp. 131-132.

中世になると、ユダヤ知識人はアラビア語の文献を介して占星術を取り込んでいった。古代バビロニアで発展した占星術は、その後ヘレニズム時代のギリシャに伝わり、プトレマイオス (Klaudios Ptolemaios, c.100–c.170) の『テトラビブロス』 *Tetrabiblos* などの著作が生み出された。そして、ササン朝ペルシャでは、アテネなどから学者が流入してきた6世紀以降にギリシャ語の文献がさかんに翻訳され、やがてアラビア語圏に伝わっていった。なかでもアッバース朝宮廷の占星術学者アブー・マアシャル (Abu Ma'shal, 9世紀) による文献の翻訳と普及は、きわめて重要な出来事であった¹²。イスラーム以前のユダヤ教にも占星術のアイデアや著作は存在していたが、中世ユダヤ教の占星術の主たる源泉はこうしたアラビア語の文献だったのである。

天文学と占星術 マイモニデスの定義

とはいえ、中世ユダヤ教思想において、その意義がゆるぎないものと認識されていたのは天文学 Astronomy の方だった¹³。他方、占星術 Astrology についてはしばしば批判的な言及がみられた。

占星術をめぐる議論では、「人の運命は星座によって生まれる前から決定しているのか」という問題と、「イスラエルの民に守護星座はあるのか」という問題を区別する必要がある。前者は占星術という知の真偽を問うているのに対し、後者は占星術の有効性を認めたいうえでの話だからである。要するに、占星術は知恵ではないがゆえに問題であるという議論と、知恵であるがゆえに問題であるという議論が存在するということである。

ユダヤ教にとって天文学と占星術とは何なのか、あるいは何であるべきなのか。そのひとつの明確な答えを示したのがマイモニデスであった。占星術への関心が高まっていたプロヴァンスのユダヤ人たちに向けて、マイモニデスはある書簡を書き送っている。『占星術についての書簡』と呼ばれるその書簡で、マイモニデスは天文学と占星術を次のように説明する¹⁴。

¹² “ASTROLOGY”, in *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (ed. L. Jones, Detroit: Macmillan Reference USA, Thomson Gale, c.2005), vol.1, pp. 563-564; 矢野道雄『星占いの文化交流史』勁草書房、2004年。

¹³ バーナード・ゴールドシュタインは中世ユダヤ教世界における天文学の受容を三つの段階に分けている。第一段階 (750–1100頃) にはユダヤ人による天文学への貢献は比較的小さかった。しかし、第二段階 (12世紀のイベリア半島に始まる) ではいくつかの重要な著作がアラビア語からヘブライ語に翻訳され、プトレマイオスの天文学 (『アルmagest』 *Almagest*) だけではなく、たとえばアル・フワーリズミー (Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi, 9世紀) らの研究にもアクセスできるようになった。そして、14世紀になるとユダヤ人によるヘブライ語での文献が書かれるようになり、彼ら自身による天文学の発展が見られるようになった。Bernard R. Goldstein, “Astronomy among the Jews in the Middle Ages,” in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 136-146.

¹⁴ 『占星術についての書簡』のヘブライ語テキストは、アレクサンダー・マルクスによる校訂版を使用した。タイトルもマルクスによる (*Maimonides' Letter on Astrology*)。Alexander Marx, “The

諸君よ、知りなさい。人は信じるにふさわしいものとは、以下の三つの事柄のうちのひとつがあてはまる場合である。第一は、人間の知性にとって明らかな証拠のある事柄であり、たとえば算術の知恵、幾何学、暦についての知恵である¹⁵。(中略)そして、これらの三つの種類でない別の事柄を信じるすべての者については、「未熟な者は何事も信じ込む」(箴 14:15)と言われる。(中略)そして、これ(別の事柄を信じること)こそが我々の王国を滅ぼし、我々の宮殿を崩壊させ、我々をここまで至らしめたのである。罪を犯したのは我々の父祖たちであり、我々ではない。なぜなら、彼らは「星々を眺める者たち」の言葉についての多くの書物を見出したからである。これらの事柄は偶像崇拜の根源であり、『ミシュネー・トーラー』の「偶像崇拜についての法規」で明らかにしたとおりである。彼らは誤ってそれらにふけり、それらが素晴らしい知恵であると、それらには大いなる利益があると思ってしまった。(中略)私が初めに学んだのは、「星々の定め」(グゼラト・ハ・コハヴィーム)と呼ばれるこの知恵であり、すなわち世界や国、王朝において将来何があるのか、そして生涯において自分に何が起こるのかを人がそれによって知るのである。(中略)。諸君よ、知りなさい。「星々の定め」のすべての事柄は、すなわち何々が起こり、何々が起こらないであろうと、そしてこの者の生まれの星が彼にはたらきかけて何々があるだろう、何々が起こるだろう、何々が起こらないだろうと彼らが言うすべての事柄は、まったくもって知恵などではなく、それは愚かな事柄なのである。(中略)しかし、知恵についての著作を書き、あらゆる種類の学知に努めていたギリシャの賢者たち、すなわち哲学者たちは、私があなた方に告げた四つの民(占星術をおこなっていた民)を笑い者にし、嘲っている。そして、彼らのやっている事柄のすべて、その根も枝もすべてを無効とすべく証拠を並べている。(中略)諸君よ、知りなさい。「星々についての知恵」(ホフマト・ハ・コハヴィーム)とはまさしく知恵であり、それは天体の形や数、大きさ、動き、ひとつひとつの循環の時間、北あるいは南への傾斜、東あるいは西への周回、星それぞれの軌道がどのようなかについての知識である。このすべて、そしてそれに類することについて、ギリシャ、ペルシャ、インドの賢者たちは著作を書いた。それは本当に素晴らしい知恵である。¹⁶

マイモニデスは天文学(「星々についての知恵」)を称賛する一方で、占星術(「星々の定め」)を厳しく批判している。天文学とは天体の大きさや位置、軌道についての観測にもとづく知恵である。他方、占星術とは天体をもちいた占いであり、「まったくもって知恵などではなく、愚かな事柄である」。「星々を眺める者たち」による占い、将来について予知する試みは

Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology," *Hebrew Union College Annual*, vol. III (1926), pp. 349-358.

¹⁵ 残る二つは、人間の五感でとらえられることと、預言者または義人から受け継いだこと。

¹⁶ Marx, "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology," pp. 350-352.

愚かな行為であり、偶像崇拜の根源であり、それに従事した父祖たちの罪が後の離散を招いたとさえマイモニデスは言う。また、マイモニデスは、天文学と占星術の区別および評価は、ギリシャやペルシャなどの文化においても共有されていたと主張する。ここには、天文学については外部の知識を受け入れるべきだが、占星術については徹底的に拒絶すべきだという方針が垣間見える。このように、マイモニデスは天文学と占星術を明確に区別し、その評価についても対照的な見解を表明するのである。

受容

一口に「占星術」と言っても、その内容はさまざまである。代表的なカテゴリーとしては、天体魔術 *astral magic* と判断占星術 *judicial astrology* がある。前者は「魔術」の一種であり、病の治癒や農耕の促進といった利益のために天体の力を引き出そうとする実践である。天体魔術は聖書でも魔術として定義されている。後者はいわゆる「占い」であり、天体が個人や集団、ひいては国家の運命をあらかじめ決定づけているという考えにもとづく¹⁷。この分類を念頭に置きながら、主にドヴ・シュヴァルツの研究¹⁸を参照し、ナフマニデス以前の中世ユダヤ教思想界における占星術への反応——「受容」と「拒絶」——を見ておきたい。まずは、占星術を積極的に受け入れたイエフダ・ハレヴィとアブラハム・イブン・エズラである。

イエフダ・ハレヴィは、主著『クザリ』 *Kuzari* (4:9) のなかで次のように述べている。「天上の世界が地上の事物に対する影響力を持つことを、我々は否定できるでしょうか。したがって、生成や腐敗の物質的な側面は天体由来すること、一方でさまざまな形はそれらを整え、導くお方に由来することを我々は認めます。(中略) 占星術(イツタグニヌート)の学知において、神の知恵、トラーの知恵に依拠するものが見出された場合にかぎり、我々はそれを受け入れます」¹⁹。これは、祈りの時間と場所が「占星術師たち」の見解によって定められているのかというハザールの王の質問に対するラビの回答である。そして、ハレヴィ自身の考えでは、ユダヤ教は天体の持つ影響力とそれについての学知としての占星術を認めている。ただし、ひとつ条件がある。つまり、「神の知恵、トラーの知恵に依拠するものが見出された場合」にかぎり、占星術を受け入れるということである。したがって、

¹⁷ "NUDJUM," in *The Encyclopaedia of Islam*, eds. H. Gibb et al. Leiden: Brill, vol. 8, pp. 105-109. ただし、イスラームの占星術について解説したこの事典では、*natural astrology* (「自然占星術」) と *judicial astrology* (「判断占星術」) に区別されているところを、ユダヤ研究においては前者を *astral magic* (「天体魔術」) とすることが多く、ここでもそうしている。

¹⁸ דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט, עמ' 121-31.

¹⁹ テキストはイエフダ・イブン・シュムエルによるヘブライ語訳を使用。 יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגום יהודה אבן שמואל, תל-אביב: הוצאת דביר, תשל"ג, עמ' 167. ここではハザールの王がラビに対して、祈りの時間と場所は「占星術師たちの見解」にしたがって定められているのかと訊ねている (4:8)。天体が力を有することを認める見解は 1:77、1:79 などにも見られる。

ハレヴィはトーラーが知の受容を決定するための判断基準として機能すべきだと考えている。

天体魔術についても、ハレヴィの見解は基本的には同じである。『クザリ』(1:97)では出エジプト記 32 章の「金の子牛像事件」についての解釈が述べられている²⁰。神から十戒を授かるためにモーセがシナイ山に登っているあいだ、イスラエルの民は祭司アロンに子牛の像を作らせて崇拝した。この物語について、多くの注釈家たちは他の神(々)を崇拝したことが民の罪だと説明しているのに対し、ハレヴィは偶像を作る行為の方を問題視する²¹。民の違反は、「私をおいて他に神があってはならない」(出 20:3)ではなく、「あなたはいかなる像も造ってはならない」(4節)に対するものだったというのである。

ハレヴィの見解では、民は他の神を崇拝しようとしたわけではなかった。また、子牛像を作って崇拝することが、イスラエルの神への信仰を強めると彼らは信じていた。ゆえに、彼らの過ちは信仰の意図ではなく、崇拝の形式にあった。そして、その原因となったのが、ハレヴィによれば、占星術師や護符の使い手の存在であった。彼らは偶像を「星や星座、あるいは護符などの靈力に結びつける」²²者たちであり、民は彼らの助言に聞き従ったがゆえに、「正しい」神を「誤った」形式で崇拝してしまったのである。

金の子牛像事件についてのハレヴィの解釈を分析したシュヴァルツによれば、ハレヴィは奇跡を起こす力を神に帰する立場と、その力を天体に帰する立場を対比的に描いている²³。この事件における民の罪業は天体魔術の実践者たちによって誘発されたが、問題はそのような力が現実に天体に備わっているかどうかではない。その力を引き出す正当な方法は神

²⁰ 解釈は次のとおり。 **יהודה הלוי, ספר הכוזרי, עמ' 35.**

したがって、金の子牛の罪とは、彼らをエジプトから導き出した神への崇拝から離れたことではなく、彼らは神の戒律の一つを破ったのです。ほむべきお方は像の崇拝を禁止し、彼らは自らのために像を作ってしまったからです。彼らはモーセを待つべきだったのであり、自分たちの考えで自らのための象徴を作るべきではありませんでした。その像のための場所を決め、祭壇を建て、ささげ物をするべきではなかったのです。このことはすべて、彼らのなかにいた占星術師(ハ-イツタグニニム)と護符の使い手(バアレイ・ハ-タリスマオート)の助言によってなされました。彼らは自らの崇拝について、類推による崇拝こそが真の崇拝に近いと考えていました。しかし、すでに述べたように、彼らのやり方は愚か者のやり方に他なりません。それは、薬が置かれた医師の部屋に入り、以前はその薬で治していたというのに、今度はその同じ薬で人を殺してしまうということです。したがって、民はこの行為によって神を崇拝することから離れるなどはまったく思いませんでした。逆なのです。彼らの考えでは、この行為はより熱心に神を崇拝するためであり、それゆえに彼らはアロンのもとへ来たのです。

²¹ Nehama Leibowitz, *Studies in Shemot (Exodus)*, trans. A Newman, Jerusalem: Eliner Library, (year of publication, unknown), pp. 549-557; 市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、129-148頁; 大澤耕史「出エジプト記 32 章金の子牛像事件解釈——アロン伝承を中心としたユダヤ教・キリスト教の比較考察——」『一神教世界』第 5 卷 (2014)、1-16 頁。

²² **יהודה הלוי, ספר הכוזרי, עמ' 34.**

²³ **שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, עמ' 34-36.**

によって教えられるにもかかわらず、民はそうせずに占星術的な方法を選んでしまった。そのことが神に対する不従順な態度として断じられたのである。

イエフダ・ハレヴィは、天体の影響力やそれに立脚した知恵および実践の存在を否定しているわけではない。むしろ、天体に力が存在するからこそ、トーラーが必要とされる。ハレヴィは、占星術という知がトーラーに依拠するかどうか、また占星術的な崇拝がトーラーで規定された正しい崇拝なのかどうかを判断しなければならないと主張する。トーラーは学知の正誤、崇拝の正誤を決める判断基準としての役割をはたすのである。

後述するが、このイエフダ・ハレヴィの立場は、ナフマニデスの占星術理解に大きな影響を与えている。一方、占星術をより積極的に受容したアブラハム・イブン・エズラの影響をナフマニデスに見ることができるとすれば、それは占星術についての方針よりも聖書テキストの概念においてである。

アブラハム・イブン・エズラはヘブライ語による占星術文学の嚆矢ともいえるべき人物であり²⁴、彼の占星術の全貌をここで描くことは到底できないが、ナフマニデスとの関係で言えば、占星術と聖書解釈の関係という主題が重要である。占星術をめぐるイブン・エズラの革新のひとつは、彼が聖書の章句を理解する手段として占星術を導入したことである。それは、聖書に占星術の知恵が隠されているということではない。聖書の言葉や主題を解釈するさいに占星術のアイデアや図式を取り入れるということである²⁵。

そして、イブン・エズラは占星術にもとづく聖書解釈においてエソテリシズム（秘匿主義）を戦略的にもちいた。ユダヤ教ではエソテリシズムの発想は古くから存在するが、もともとは「伝承の制限」を意味した。ある特別な教えについては公の前で釈義してはならず、師はそれを限られた弟子に対してのみ伝えなければならないということである²⁶。それに対して、イブン・エズラは「隠されるべき意味」という意味で理解した²⁷。聖書の意味のレベルは多層的であり、占星術は知的なエリートだけが知ることのできる秘義に位置づけられると考えたのである。

ナフマニデスの言う「秘義」とはカバラー的な解釈のことであり、原則としては、イブン・エズラのように占星術を「秘義」としたわけではない——本論文第4章で見たように、「秘義」を「占星術的な意味」でもちいている例外もあるようだが——。しかし、聖書テキストの概念そのものは共有されている。とりわけ、註解のようにある程度幅広い読者を想定する

²⁴ Reimund Leicht, "Toward a History of Hebrew Astrological Literature: A Bibliographical Survey", in *Science in Medieval Jewish Cultures*, p. 262.

²⁵ Y. Tzvi Langermann, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham Ibn Ezra", in *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, eds. I. Twersky and J.M. Harris, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, pp. 28-85.

²⁶ M ハギガ-2:1。

²⁷ Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trans. J. Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007, pp. 8-12, 34-43.

媒体では、平易な字義通りの意味と秘義的な意味を分けて記すことが必要だと彼らは考えた。ところで、なぜイブン・エズラが聖書の秘義を知るための正当な知として占星術を位置づけることができたのかという問題について、モシェ・ハルベルタルが興味深い考察をおこなっている。ハルベルタルは、エソテリシズムの概念が外部の文化を受容するための装置であると主張する²⁸。字義的な解釈とは違い、秘義的な解釈はその内容が論争的になることはあまりない。字義についてはさまざまな注釈家が共通の土俵で闘うことができるが、秘義となるとそれを知っているかどうかの問題になり、知らない者は批判しにくくなるからである。つまり、秘義的な解釈の内容は、「隠されている」という状況によって守られている。ゆえに、エソテリシズムは伝統の内部には存在しなかつた教えを安全に受容するための装置となる。ハルベルタルは、イブン・エズラがエソテリシズムの装置をもちいることで、ユダヤ教の隠された伝統、聖書の隠された意味をほのめかす知恵として、占星術を受容することに成功したと結論づけている。

拒絶

逆に、占星術を受け入れる傾向に警鐘を鳴らす者もいた。その代表格がマイモニデスである。上述の『占星術についての書簡』では、占星術が天文学と対比されるかたちで非難されていたが、『イエメンへの書簡』 *Igret Teiman* でも占星術は「知性にもとづく命題によって明らかに無価値とされたのであり、心にとどめておく余地はない」²⁹と批判される。マイモニデスは、占星術が想定する天体の影響的な力の存在をそもそも認めていない。占星術は「まったくもって知恵などではなく」、「明らかな無価値な」ものなのである。

『イエメンへの書簡』は、迫害を機に高揚していたイエメンのユダヤ人たちのメシア運動を警告する目的で書かれた。そのため、占星術批判もメシア運動への批判と結びついている。マイモニデスは、「アンダルスの町々において、『星々のはたらき』（メラハト・ハ・コハヴィーム）を（実践する）我らの知性ある者たちのひとりがすでに現れ、彼はいついつの年にメシアが現れるだろうと定めた」³⁰と書いている。そして、こうしたメシア到来を予見する

²⁸ Ibid. pp. 39-40, pp. 45-48.

²⁹ テキストはシュムエル・イブン・ティボンによるヘブライ語訳を使用。 משה בן מימון, אגרת תימן, תרגום שמואל אבן תיבון, עורך ד. האלוב, ווייען, תרל"ד, עמ' 39-40.

しかし、あなたが「星々についての主題」（イヌヤン・ハ・コハヴィーム）、過去と将来を結びつける主題に傾倒しているのを私は見たが、これはあなたの頭から取り去るべき主題である。汚れた衣服から汚れを洗い落とすように、自らの思考からそれを洗い落としなさい。なぜなら、それらは人間にとって、たとえ完全な賢人であろうと、信じるべき主題ではないからである。それは、信仰心がなかるうがあろうか信じるべきではない。それらは知性にもとづく命題によって明らかに無価値とされたのであり、心にとどめておく余地はない。

なお、『イエメンへの書簡』の邦訳（一部略）は嶋田英晴『ユダヤ教徒に見る生き残り戦略』晃洋書房、2015年、165-179頁で読むことができる。

³⁰ משה בן מימון, אגרת תימן, עמ' 43.

試みは禁止されなければならないというのである³¹。

また、『八つの章』 *Shmonah Perakim* (ミシュナ「アヴォート篇」註解序文) 第8章では、判断占星術が人間の自由意志を否定しているとして批判される。マイモニデスによれば、自由意志は「ギリシャの哲学者」によっても、トラーラーによっても認められている。人間はいかなるものにも自分の行為を強制されることはなく、この自由意志は戒律実践の原理でもある。つまり、戒律は神の「命令」ではあるが、人間は神に強制される仕方でも実践するのではない。実践するかどうかの意志は神ではなく人に委ねられている。だからこそ、戒律には報酬と罰があるのである。したがって、人間は生まれたときの星や星座によってその行動や運命を決定されるという判断占星術は、ユダヤ教にとって最も重要な価値のひとつである人間の自由意志を否定している³²。また、天体によって人間の行動がすでに定められているという考え方も、神の全知を否定することを意味する³³。このような議論によって、マイモニデスは判断占星術を全面的に批判する。

さらに、『迷える者の導き』(III:37)では、天体魔術に対する批判が展開されている³⁴。

³¹ このアンダルス人の占星術師が予告したメシア出現の年に現れたのは、メシアどころか「マグレブの地における反乱者」であったとマイモニデスは警告している。この「反逆者」が誰のことなのかは書簡に明記されていないが、アブラハム・J・ヘッセルはイブン・トゥーマルトの名を挙げている(*ヘッセルはその名が書簡に明記されているように書いているが、彼の補足なのかどうかはわからない)。イブン・トゥーマルト (Abu Abd Allah Muhammad ibn Tumart, c.1080–c.1130) は、ムラービト朝に対して反乱を起こしたベルベル人のイスラム学者であり、ムワッヒド朝の礎を築いた人物である。アブラハム・J・ヘッセル (森泉弘次訳) 『マイモニデス伝』 教文館、2006年、135–136頁。

³² テキストはミカエル・シュヴァルツによるヘブライ語訳を使用。 **משה בן מימון, שמונה פרקים והם הקדמת הרמב"ם לפירושו למסכת אבות, תרגום מ' שורץ, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילת ישראל במזרח, תשע"א, עמ' 42-43.**

私があなたにこのこと(人間は生まれながらに有徳・不徳ではないが、生来の体質の影響を受けること)を明らかにしたのは、ひとえに「星々の定めを心得る者」がでっちあげた空想を真実と考えないようにするためである。彼らが主張するのは、ある人が生まれたときの天体が、その者を有徳あるいは不徳にすること、また人間はある行為を強制され、必然のものとされることである。だが、我々の律法とギリシャの哲学者が合意している事柄を知りなさい。この確かさとは確かな証拠によるものであるが、それは、人間の行いがすべてその者に委ねられているということである。それらの行いについて、その者への強制は何もない。有徳あるいは不徳に傾倒させる外からの圧力は何もない。あるのは、すでに明らかにしたように、体液の混交というすでに備わったものだけである。

³³ **שם, עמ' 51.**

³⁴ テキストはシュムエル・イブン・ティボンによるヘブライ語訳を使用。 **משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, תרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 500-502.**

私の言葉を聞きなさい。トラーラーの全体およびそれが回転する極の意図するところとは、偶像崇拜を取り除き、その跡を消し去り、星々について、特定の星がある事柄において人に害や益をもたらすと考えないようにすることである。このような見解は天体の崇拜へ導いてしまう。そして、トラーラーのこのような意図のゆえに、すべての魔術師は殺されなければならない。(中略)あらゆる魔術的な行いから遠ざけるために、彼らの掟による行為は禁止された。それはたとえ農耕や牧畜などであってもそうである。つまり、それは益があると言われるが、自然に関する思索(アリストテレス

天体魔術は最も深刻な偶像崇拜であり、それを実践する者たちは死ななければならない。なぜなら、一方ではトーラーが天体魔術のような偶像崇拜を根絶することを目的とし、一方ではアリストテレスの自然学が天体魔術を説明しえないからである。さらに、マイモニデスはトーラーの戒律に天体魔術との闘いの痕跡を見出す。イブン・ワフシーヤ (ibn Wahshiyah, 9-10 世紀) の『ナバテア人の農耕の書』*Kitab al-Falaha al-Nabatiya* が伝えるところでは、サービア教徒 (古代の星辰崇拜者) たちは天体の周期に合わせて新開拓地ですぐに食料を生産しようとしたり、接ぎ木をしたり、異なる品種の穀物を同じ畑で育てていた³⁵。トーラーはそれらの営みを禁止している³⁶。本論文第 3 章の供犠論でもそうだったように、マイモニデスは、占星術をはじめとする偶像崇拜がおこなわれていた特定の歴史的状況から戒律の理由を説明する。戒律にはトーラーが成立した当時の異教的な風習や実践を禁止する目的が含まれているという発想が、占星術についての議論でもみられるのである。

このようにマイモニデスは占星術を全面的に拒絶した。その根拠はギリシャ的な知とトーラーという二つの支柱によって構成されている。占星術はアリストテレス的な自然学の原理では説明できず、理性によって受け入れられるものではない。また、占星術はユダヤ教の伝統的な人間観や神学を否定するものであり、トーラーに書かれた戒律が古代の占星術の実践を禁じることを意図しているのである。

3. 古代の霊的な知恵としての占星術

占星術の受容におけるナフマニデスの革新性

シュロモ・イブン・アドレットの証言によれば、ナフマニデスは天体魔術の実践を取り入れた医療をおこなっていた。ただ、ナフマニデスの聖書解釈の著作群における占星術の議論において、そうした医療を主題とするものはひとつもない。むしろ、聖書解釈者としてのナ

の自然学) ではそう規定されないこと、一方彼らの見解では利益のあること、特別な力をもたらす慣習として振る舞われていることなのである。聖書はそれについて、「あなた方は異教徒の掟を歩んではならない」(レビ 20:23) と言う。それは、称えられるべき賢者たちが「アモリ人の道」と呼んだものである。それらの道が魔術的实践の枝であり、自然に関する推論によって定められたのではなく、さまざまな魔術的实践に連なっていくからである。そして、必然的に「星々についての事柄」(占星術) に依拠し、星を称え、崇拜することへめぐるのである。

³⁵ イブン・ワフシーヤの『ナバテア人の農耕の書』は、イエフダ・ハレヴィ (*『クザリ』* 1:61) やマイモニデス (*『迷える者の導き』* III:37) によって言及されている。イブン・ワフシーヤについては下記の論考を参照した。Jaakko Hämeen-Anttila, "Ibn Wahshiyya and Magic", *Anaqueel de Estudios Árabes*, vol. X (1999), pp. 39-48.

³⁶ 「あなた方が入ろうとしている土地で、果樹を植えるときは、その実は無割礼のものに見なさねばならない。それは三年の間、無割礼のものであるから、それを食べてはならない」(レビ 19:23)。「あなた方は私の掟を守りなさい。二種の家畜を交配させたり、一つの畑に二種の種を蒔いてはならない。また二種の糸で織った衣服を身に着けてはならない」(レビ 19:19)。

フマニデスの関心は、占星術という知識の正当性——あるいは正統性——にある。すでに見たように、聖書では占星術に対する批判的な言及がみられる。この聖書時代の異教的な慣習を中世における外部の知と言い換えれば、占星術およびその受容の正否を決めるのが聖書という教典であるという態度は、いかにも「聖書的」と言えるかもしれない。

実際、占星術を認めるにせよ、認めないにせよ、イエフダ・ハレヴィもマイモニデスも「基準としてのトーラー」という教典概念に立脚している。ハレヴィが占星術を認めるのはトーラーが正しいと認めるかぎりにおいてであり、マイモニデスが占星術を拒絶する理由のひとつはトーラーが表す理念や価値と相容れないことだからである。占星術が「正しい」かどうかを決めるのは——それだけが唯一の基準でない場合もあるが——、トーラーであるという点で彼らは共通している。

彼らと比べると、ナフマニデスのアプローチは完全に異質である。なぜなら、ナフマニデスは、占星術の基本的な発想や影響的な力の存在、および世界観をトーラーによって正当化することを試みているからである。天体が地上の被造物に対して影響をおよぼすことを、他でもないトーラーが説明している。トーラーは占星術という知が「正しい」かどうかを判断するのではなく、その「正しき」を説明する。これは、イエフダ・ハレヴィやマイモニデスにはない革新的な立場である³⁷。

実在する魔術的力

トーラーには異教的な慣習を実践することをイスラエルの民に禁止する規定がある（申 18：9-14）。規定ではその「慣習」が占星術であるとは明記されていないが、ナフマニデスはこれが天体魔術にも適用されるとし、『トーラー註解』（申 18：9 の注釈）で次のように説明する。

魔術の主題について知り、理解しなさい。ほむべき創造主は無からすべてを創造したとき、天上の者たちをその下にある地上の者たちの指導者とした。そして、地と地上のすべての力を星々と星座に与え、（地上の統治が）その動きおよび方角によるものとした。それは、占星術（イツタグニヌート）によって試されたとおりでである。さらに、神は星々や星座の上に、指導者や天使、統治者を作った。彼らは星々や星座にとっての魂である。その動きはそれらが存在して以来不変であり、至高のお方の定めに従っている。しかし神は、その天上の力によって地上の動きを変えるための像や諸力による方法を与えた。それは神の偉大なる奇跡なのである。地に対する星々の方角がその国や民、人にとって良きものあるいは悪しきものである場合、その上にいる天上の統治者たちは星々に代わり、その方角自体を逆にすることができる。（PT2, p. 427）

³⁷ Y. Tzvi Langermann, "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude towards Science," *Jewish Thought & Philosophy*, vol. 1 (1992), pp. 223-245.

天体の力の存在は占星術によって経験的に証明されている。そして、その力の秩序を創り出したのは神自身である。神は世界を創造するときに、天体およびその「魂」であるところの天使が地上のすべてを統治するよう定めた。ナフマニデスは、天体と地上の支配関係と、そのなかで作用する諸力はすべて神に由来すると主張しているのである。

それだけではない。神はそうした「天上の力」を偶像が媒介することすらも定めた³⁸。上述の説明は「魔術とは何か」を主題としている。つまり、異教的な実践はマイモニデスの考えるような空虚なものではなく、現実にも効果を及ぼす。そして、この現実的な力は、まさに神の世界創造の産物なのである。

異教的な預言

同じ思考方法は、異教的な預言についての解釈にもみられる。参考までに見ておきたい。申命記 13 章には、異教徒の預言者（ナヴィ）が奇跡をおこない、他の神々に仕えるように言ってきたも、その言葉に耳を傾けてはならないという警告が記されている³⁹。「ナヴィ」נביאという語はイスラエルの預言者にも使われるが、ナフマニデスは「彼自身にしたがって『預言者』と呼ぶのであろう。彼は『目覚めるときに主は私と話した。私はあなた方がこうすべきだという使信をあなた方に告げる主の預言者である』と言うからである」(PT2, p. 404) と説明する。「預言者」という呼称は、自分が預言をしているという当人の主張にもとづくものだというのである。

ナフマニデスは「その聖句は真理であることをほのめかしているものと思われる」(Ibid.) と述べ、神がその傾聴を禁じる異教の預言者は、確かに他者から言葉を預かった者だと認めべきであると主張する。そして、その預言者の語る言葉が問題なのは、彼が本当は預言を受けていないからではなく、神以外の者から実際に言葉を預かったからである。彼は自分が主なる神から啓示を受けたと考えているが、ナフマニデスによれば、実際には天における神以外の存在からの啓示だったのである。

なぜなら、一部の人々の魂には預言的な力があり、彼らはそれによって未来を知るからである。その者はそれがどこから自分のもとにやってくるのかを知らない。しかし、彼が独りでいると、霊（ルーアツハ）が彼のもとにやってきて、将来、ある事柄が起こるだろうと彼に告げるのである。彼のことを哲学者たちは「カヒーン」קחיןと呼ぶ。彼らはそのことの原因を知らないが、見る者の目にそれは確かなのである。おそらくは、研ぎ澄まされた魂が「切り離された知性」にくっついて、それに意志を向けるのであろう。この者はおのずから

³⁸ 偶像崇拜がエノシュの時代に始まったというナフマニデスの主張は前章で見たとおりである。

³⁹ 「預言者や夢占いをする者があなた方のなかに現れ、しるしや奇跡を示して、そのしるしや奇跡が言ったとおり実現したとき、『あなたの知らなかった他の神々に従い、これに仕えようではないか』と誘われても、その預言者や夢占いをする者の言葉に耳を貸してはならない」(申 13 : 2 - 4)。

預言をする（ミトナベ）がゆえに、「預言者」（ナヴィ）と呼ばれるのである。（Ibid.）

ナフマニデスは未来のことを予知する力を持つ者についての「哲学者たち」の説明を受け入れる。哲学者たちはそれ（預言者というより預言的な力）を「カヒーーン」⁴⁰と呼んだ。この「カヒーーン」の实在は、理論的というよりも経験的に確かめられる（「見る者の目にはそれは確かなのである」）。そして、この事象から魂と「切り離された知性」が結びつくことが預言であると説明した「哲学者たち」の見解は正しいと判断している。

ナフマニデスは典拠を示していないが、この預言の定義はマイモニデスによるアリストテレスの読解にもとづいている。アリストテレスは天体の循環運動が「切り離された知性」によるものであると考えたが、マイモニデスはその「切り離された知性」とは天使に他ならないと説明する⁴¹。そして、「切り離された知性」の最上位に位置する「能動知性」の仲介によって、人は神から言葉を預かるのである⁴²。

この議論で、ナフマニデスは異教的な預言についての哲学的な見解を取り入れている。それは、哲学的な預言の定義自体が異教的だということではない。むしろ、マイモニデス（アリストテレス）の定義にしたがって「切り離された知性」を天使とした場合に、天使からもたらされる預言的な力が現実存在すると認めるべきだと主張しているのである。ナフマニデスは神以外の天の存在からの啓示があることを疑っていない。異教的な預言は、妄言や虚偽などではなく、確かに天上から示された言葉なのである。

統治の構造を説明するモデルとしての占星術

申命記 18 章に戻りたい。この異教的な慣習への警告には、ナフマニデスが特に注意を払っている条件的な記述がみられる。それは、「あなたが、あなたの神、主の与えられる土地に入ったならば（その国々のいとうべき習慣を見習ってはならない）」（9 節）である。「主の与えられる土地」という記述は、天上と地上の支配構造についてのナフマニデスの見解、すなわちナフマニデスの世界観においてきわめて重要な意味を持つ。

聖書には神が諸民族に土地を分け与え、イスラエルの民は神自身の割り当てとなったという記述があるが⁴³、この聖句が意味することとして、『トーラー註解』レビ 18 : 25 の注釈では次のような説明が語られる。

⁴⁰ アラビア語。ハイム・ドヴ・シャヴェルの注釈によると、一部の人間が持つ予知の力をさす。マイモニデスの『イエメンへの書簡』では、ヘブライ語の「占い／魔術」（ケセム）がこの意味で使われている。PT2, p. 404.

⁴¹ マイモニデス『迷える者の導き』II : 4。משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, בתרגום שמואל ב"ר יהודה, אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 222-225. 「切り離された」とは身体／物質から切り離されている、ということであり、マイモニデスにとっての天使とはまずもって非身体的な存在であった。

⁴² 同上、II : 36。שם, עמ' 325-329.

⁴³ 「いと高き神が国々に嗣業の土地を分け、人の子らを割り振られたとき⁴³、国々の境を設けられた。主に割り当てられたのはその民」（申 32 : 8-9）。

その意味とは、称えられるべき御名がすべてを創造し、天上の者たちに下界の力を委ね、異教徒たちに与えたそれぞれの土地において、それぞれの民の上に星や星座を与えたということである。それは、占星術において知られるとおりである。これが「あなたの神、主がすべての民に割り当てたところの」（申 4：19）と言われることである。というのも、神は彼らすべてに天の星座を割り当て、彼らの上に天使たちを置き、天使たちに彼らを統治させたからである。（中略）つまりそれは、神が私たちをすべての民族から区別し、彼らには統治者や別の神々（エロヒーム）を与える、ということである。そして私たちにその土地を与え、ほむべきお方は私たちにとっての神となり、私たちは神のための特別な者となるのである。（PT2, p. 109）

ナフマニデスは、天体および天使が諸民族の統治を神から委ねられる一方、イスラエルの民については神自身が直接統治すると説明する。この構造は、天上の存在（神・天使・天体）による地上の土地の支配という発想にもとづいて描かれている⁴⁴。この世界のすべての民族にはしかるべき彼らの土地が神から与えられている。その彼らの土地においてこそ、自分たちを支配する天上の存在から力を受け取ることができる。そして、イスラエルの民も例外ではない。彼らにとってのしかるべき土地、それは言うまでもなく「イスラエルの地」である。イスラエルの民は彼らの嗣業の地において、他の民族のような天体や天使ではなく、神自身による直接的な統治のもとに入る。この支配の構造を説明するモデルとして、ナフマニデスは占星術という知の意義を強調するのである⁴⁵。

古代の靈的な知恵としての占星術

ここまでの議論では、占星術という知の有効性は、ナフマニデスの描く世界観や異教徒の存在、彼らの宗教的な実践を説明できる点に見出されている。他方、ナフマニデスは占星術が古くからある（由緒正しき？）知恵であることも強調する。占星術は理論として有用であるだけでなく、また古来より存在する叡智としても有用だというのである。

『説教「主の教えは全きものである」』では、占星術が世界創造からモーセの時代にいたる古の時代における「靈的な知恵」とされる。

ここから、哲学者たちの長（アリストテレス）——その名は消えよ——の無慈悲さを見ることになる。多くの者たち、そして我々がその確かさを目の当たりにし、この世界において公のものとなった多くの事柄（奇跡）を否定する。それは、たとえば称えられべき我らの師モーセの日々のような古き時代には皆に知られていた。なぜなら、当時の知恵は悪霊に関

⁴⁴ מיכה גודמן, "על היחס לאומות העולם בהגותו של רמב"ן", תרביץ, עג-ג (תשס"ד), עמ' 459-478.

⁴⁵ この世界観はアリヤー（イスラエルの地への移住）を宗教的な義務とするナフマニデスの主張の主たる根拠となっている。彼のアリヤーと「聖地」の概念については、本論文第 14 章で考察する。

することや魔術、天使へのささげ物など、すべて靈的だったからである。彼らは世界の創造と大洪水に近かったために、誰ひとりとして世界が創造されたことを否定せず、神に反逆することもなかった。むしろ、彼らは太陽や月、星座を崇拝することによって利益を求め、それらのための偶像を作って、天上の力を受け取ろうとしていたのである。また、哲学者の間でも靈力と語りを偶像にもたらすということが『アル・タリスマス』という書物で書かれている。しかし、『クザリ』の著者（イエフダ・ハレヴィ）が説明したように、ギリシャ人すなわちその知恵を受け継がなかった民が現れたとき、有名なその人物（アリストテレス）は現れた。彼は感じられるものしか信じず、感覚がとらえる知恵を探求し、靈的なものを否定したのである。（*KRI*, p. 147）

ナフマニデスは天体崇拝が靈的な知恵にもとづくものだとして説明するが、興味深いのは、世界創造を認める人々のあいだでその知恵が共有されていたと主張している点である。天体崇拝や天体魔術の実践者たちは、この世界が創造されたものであることを否定していない。もっと言えば、占星術は世界創造に対する信仰に立脚する。だが、その靈的な知恵の存在を否定する人々が遅れてやってくる。「ギリシャ人すなわちその知恵を受け継がなかった民」と、その代表格であるアリストテレスである。

したがって、ナフマニデスの考えでは、占星術の実践者たちの誤りは世界創造を認めなかったことではなく、モーセの預言を信じなかったことである。彼らは世界が創造されたことを信じていた。しかし、その創造者が神ではなく天体であると考えてしまったのである（*Ibid.* pp. 147-148）。一方、古代の占星術師たちの持つ靈的な知恵を否定した「有名なその人物」（アリストテレス）は、それによってさらなる大きな誤りに陥る。その「誤り」とは言うまでもなく、世界が創造されたものであるという信念の否定である。ナフマニデスが占星術師たちとアリストテレスのどちらをより厳しく非難しているかは一目瞭然だろう。

『トラーラー註解』申 18：9 の注釈（*PT2*, pp. 427-428）では、占星術に代表される占いについて、「多くの者たちはそこに真理がまったくないと言い張ってきた」ことにナフマニデスが疑義を呈し、遠回りにマイモニデスを批判している。そして、「実際に目の当たりにし、広く知られるようになった事柄を我々は否定することはできない」と述べて、占星術において想定される天体の影響的な力の存在は経験的に実証されていると主張する。異教的な預言についての考察でも見たように、星座や動物によって将来のことを知る営みは、「諸民族にとって忌むべきものではなく重要な知恵である」。そして、「ソロモンはこの全体を自らの知恵とすべく学んだ」。ナフマニデスは占いをひとつの知恵として認めている。異教徒にはそれが必要だが、イスラエルの民にとっては必要ないというだけなのである。なぜなら、「預言こそが主の意志を知らせるのであり、その言葉をひとことたりとも聞き落としてはならない」からである。異教徒の預言の手段としての占いと、イスラエルの民の預言としての神の啓示は、言うまでもなくナフマニデスが考える土地の支配構造に立脚した区分である。そして、「これらの国々の民は、卜者や占い師に尋ねるが。あなたの神、主はあなたがそうす

ることをお許しにならない」(申 18:14) という聖書の言葉を字義的に理解した結果でもある。異教徒たちはその統治者である各自の守護天使あるいは星座から力を受け取って将来のことを知る。他方、イスラエルの民は唯一彼らだけを統治する神自身からそうした予知の言葉を受け取るのである。

上述の引用では『クザリ』への言及が見られるが、天体崇拜におけるナフマニデスの議論には、ハレヴィやマイモニデスからの影響がうかがえる。ナフマニデスは天体の持つ力——とりわけ将来のことを知らせる力——の存在を否定せず、むしろそれが実在するがゆえにイスラエルの民はその力のあるじを崇拜してはならないと説明する。この論法は、まさにハレヴィが先述の「金の子牛像事件」解釈で示したものと同一である。また、ナフマニデスは占星術の評価についてはマイモニデスと鋭く対立するが、古代の星辰崇拜者の儀礼とトーラーの禁止戒律の歴史的な因果関係を想定する論法を踏襲しているところがある。ナフマニデスは過ぎ越しの祭りに羊を食べる理由として、エジプト人が自分たちの守護星座を牡羊座と信じて崇拜していた状況を挙げる⁴⁶。エジプト人たちは羊を崇拜し、それを食べることを禁じていた。その牡羊座が現れるニサンの月に神が羊を屠って食べよと命じたのは、このエジプト人の天体崇拜を貶めるためだったとナフマニデスは説明する。これは、異教徒が定めた禁忌をあえて破ることが戒律の意図に含まれていると説明するマイモニデスの方法ときわめてよく似ている⁴⁷。

4. ナフマニデスの偶像崇拜概念

ハルベルタル&マルガリート『偶像崇拜』

マイモニデスの占星術批判に話を戻すと、彼は占星術を明確に偶像崇拜の一様式とみなしていた。聖書がその受容を禁止する「占い師」や「卜者」に占星術師が含まれているとすれば、マイモニデスの拒絶はまさに聖書の教えに忠実な態度と言える。他方、イエフダ・ハレヴィの「金の子牛像事件」の解釈では、占星術は偶像崇拜の概念を説明する理論として導入されている。したがって、占星術に対する彼らの評価の違いが、彼らの考える「偶像崇拜」の概念の違いに起因することが考えられる。偶像崇拜はまったくの幻想なのか、それともそれ自体何らかの現実的な効力のある崇拜行為なのか。また、ハレヴィとマイモニデスから影

⁴⁶ 『説教「主の教えは全きものである」』(KRI, p. 171)、『トーラー註解』出 12:3 (PTI, p. 325)。

⁴⁷ 本論文第 3 章の供犠論で見たように、基本的にナフマニデスはマイモニデスのように特定の歴史的な文脈から戒律の理由を説明するという方法に批判的である。ある歴史的な状況に戒律の内容が依拠することは、その戒律の普遍性を損なうことにつながると考えたからである。ただし、この天体崇拜の議論がそうであるように、ナフマニデスはマイモニデスの方法を全面的に拒絶しているわけではない。その指摘はジョセフ・スターンによってなされている。Joseph Stern, *Problems and Parables of Law; Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments* (Ta'amei ha-Mitzvot), Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 109-160.

響を受けていたナフマニデスは、占星術と偶像崇拜をどのようなかたちで関係づけていたのか。

ヘブライ語で「偶像崇拜」を意味する用語のひとつに、「星辰崇拜者」(アヴォダト・コハヴィーム)がある。このことからわかるように、天体を崇拜する行為を「偶像崇拜」とみなす考え方は古くからあった⁴⁸。また、最も一般的な用語は「アヴォダー・ザラー」である。直訳すれば「よその／見知らぬ／異教的な崇拜」strange worship となる。だが、「よその」とは何か、「崇拜」とは何かという問題に対する答えが常に一定だったわけではない。「アヴォダー・ザラー」という表現の意味内容は、時代とともに変化していったのである。

モシェ・ハルベルタルとアヴィシヤイ・マルガリートによる共著『偶像崇拜』*Idolatry*は、「その本質を捉えるような偶像崇拜の一つの定義を明確に述べようとするものではなく、その概念そのものがいかに多様であり、問題をはらんでいるのかを示そうとする」⁴⁹ものである。ハルベルタルとマルガリートは、「偶像崇拜」という概念には本質的な定義が存在しないと主張し、ユダヤ教思想におけるその定義の試みを四つに分類する。

第一は聖書的な定義であり、不貞行為すなわちイスラエルの神を裏切って、「愛人」——異教の神々——のもとに向かうことである。第二はマイモニデスらの定義であり、形而上学的な錯誤、すなわち神についての身体的な表現を誤って文字通りに解釈してしまうことである。第三はナフマニデスらの定義であり、神を複数の構成要素からなる統一体としてとらえ、神と世界のあいだに介在する諸力を想定したときに、神のなかの一部のみを、あるいは媒介的な力を崇拜対象としてしまうことである。第四はイエフダ・ハレヴィらの定義であり、イスラエルの神を信仰する正しい意図を持っていながら、その方法を間違ってしまうことである。以下では、このハルベルタルとマルガリオートの分類を念頭に置きながら、ナフマニデスの偶像崇拜概念についてあらためて検討したい。

偶像崇拜の研究者としてのナフマニデス？

⁴⁸ 他には「偶像の崇拜」(アヴォダト・エリリーム)という表現もある。

⁴⁹ モッシュェ・ハルバータル&アヴィシヤイ・マルガリート(大平章訳)『偶像崇拜 その禁止のメカニズム』法政大学出版局、2007年、325頁。この邦訳はN・ゴールドブラムによるヘブライ語原著の英訳からの重訳である。ゴールドブラム訳(Moshe Halbertal & Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. N. Goldblum, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)は原著以上に広く知られており、その英訳の信頼性も高い。ところが大平訳はユダヤ研究者によるものでないせいか、ヘブライ語の翻字表記や文中の引用テキストの翻訳、そして何よりも訳者自身が作成した訳注(391-399頁)において多くの間違いがみられる。訳注から一例を挙げれば、『スィフレ』*Sifrei/Sifre*というミドラシュ文献(民数記と申命記の法的釈義の集成)を、どういうわけかわざわざ「セフェール・トーラー」と書き換えて、「モーセ五書の巻物」と解説している。『偶像崇拜』は、ユダヤ研究のみならず宗教学にとってもきわめて有意義な著作である。ゆえに、ユダヤ教の用語のカタカナ表記の揺れや訳注における誤った解説によって、ユダヤ教を専門としない読者やユダヤ教をこれから学ぼうとする読者に誤解を与えかねないことが残念である。本稿では特に問題がない場合は大平訳をもちいるが、適宜私的に訳を改めることにする。

ハルベルトとマルガリートがナフマニデスの偶像崇拜概念を説明するとき、彼らが着目するのはカバリストとしての一面である。ナフマニデスのカバラ的な神概念とは、「世界の機能の基となる諸勢力のヒエラルキーが神と世界の間レベルだけでなく、神そのものの内部にも存在する」⁵⁰というものである。神の内部に存在する「諸勢力のヒエラルキー」とは、もちろんセフィロートのことである。「セフィラー」と呼ばれる十個の構成要素からなる有機的な統一体としての神概念が、ナフマニデスの偶像崇拜論の根幹にあるというのである。

このカバラ的な神観念にもとづく偶像崇拜の理解を、ナフマニデスの特徴とみなすことについては、私も完全に同意する。だが、本論文第 3 章の「多層的テキスト」の概念でもそうだったが、ハルベルト——『偶像崇拜』でナフマニデスの部分を担当しているのは間違いなく彼だろう——は、分類的な議論のなかでナフマニデスのカバリストとしての側面のみを抽出する傾向にある。そのため、偶像崇拜という主題に対するナフマニデスのアプローチの全体像をつかみきれていないきらいがある。なぜなら、私の考えではナフマニデスは偶像崇拜が多様な現れ方をすることを想定しているからである。その意味では、宗教思想史と聖書解釈という方法的な違いはあるにせよ、ナフマニデスの偶像崇拜論とハルベルトらの『偶像崇拜』はよく似ているとさえ言えるかもしれない。両者はともに、「偶像崇拜」はひとつの本質的な形式を持っているわけではないという考えに立脚しているのである。

ナフマニデスの偶像崇拜論の基本的な原則

ナフマニデスは、偶像崇拜にかんする規定がすべての戒律の根源であり⁵¹、偶像を崇拜することはトーラー全体を否定することであると主張する⁵²。それは、当然ながら規範的な見解と言える。偶像を崇拜する行為は他民族にも見られるが、法的な主題としての偶像崇拜は、原則としてイスラエルの民の問題である。

崇拜の対象については、イスラエルの神を崇拜する場合と異教の神々を崇拜する場合がある。『トーラー註解』申 12：29-31 の注釈では、異教の礼拝に対する警告とは「彼らの神々を崇拜することへの警告ではなく、称えられる御名を彼らの崇拜の仕方でもって崇拜することへの警告である」(PT2, p. 403) と説明される。つまり、ここでの偶像崇拜とは、イスラエルの神を異教的な仕方でもって崇拜することを意味する。それに対し、出 22：19 の注釈では、異教の神々への崇拜についての議論のなかで、偶像の存在自体ではなく、偶像を崇拜するという行為が死罪に値すると論じられている (PT1, pp. 434-435)。また、それらの神々に対する供儀の行為が特に問題視されている⁵³。さらに、偶像に対して、その偶像を崇拜する者

⁵⁰ ハルバート & マルガリート 『偶像崇拜』 260 頁。

⁵¹ 『トーラー註解』申 4：3 の注釈 (PT2, p. 361)。

⁵² 同上、出 23：24 の注釈 (PT1, pp. 443-444)。

⁵³ 同上。

たちと同じ仕方で崇拝してはならないという解釈も示される⁵⁴。これらの解釈では、異教の神々を崇拝する行為が偶像崇拝とみなされている。

出 20 : 3 の注釈

ナフマニデスの偶像崇拝についての見解がまとまったかたちで提示されているのは、『トラーラー註解』出 20 : 3 の注釈である。

まず問題になるのは、「あなたには、私をおいて他に神があってはならない」という禁止の意味である。ラシはこの言葉の意味を、「あなたは偶像を保持してはならない」と理解する⁵⁵。それに対して、ナフマニデスは「あなたは偶像を造ってはならない」という意味だと主張する。その根拠となるのは、レビ 19 : 4 の「あなた方のために、神々の偶像を铸造してはならない」⁵⁶についてのミドラシュである⁵⁷。ミドラシュによれば、このレビ記の一節には二つの禁止戒律が含まれている。つまり、「あなた方のために (～ない)」と「铸造してはならない」は、それぞれ個別の戒律である。そして、イスラエルの民が自分たちのために偶像を造る行為は、これら二つの禁止戒律に違反することを意味する。この釈義をふまえて、ナフマニデスは出エジプト記 20 章の規定も同じ構成だと説明する。3 節の「～あってはならない」と次の 4 節の「造ってはならない」(4 節) という二つの禁止戒律があり、「あなたが偶像を造ること」はこれら二つに違反する。結論を繰り返せば、ラシは偶像の保持を、ナフマニデスは偶像の铸造を、偶像崇拝の罪の理由に挙げているのである。

次に、ナフマニデスは字義的解釈によって上記の自身の見解を説明する。

正しい解釈はその字義によっても示される。それは「主が私の神 (エロヒーム) となられるなら」(創 28 : 21) と「私はあなた方の神 (エロヒーム)」(レビ 19 : 4) という言葉からうかがえる。つまり、「エロヒーム」と呼ばれる天使も天体も、それがいかなるものであれ、我々には主 (ハ・シエム) をのぞいて他の神々 (エロヒーム) はいないということである。同様のことは「主ひとりのほか、神々 (エロヒーム) に犠牲を捧げる者は断ち滅ぼされる」(出 22 : 19) で言われる。それは、それら (「エロヒーム」) のひとつを信じてはならない、それを神 (エローハ) として受け入れ、「あなたは私の神 (エル) です」と言ってはならないという禁令である。(PTI, p. 390)

⁵⁴ 同上、出 23 : 32 の注釈 (Ibid. p. 446)。

⁵⁵ 「ラシは書いた。『あなたには～あってはならない』と言われるのはなぜか。それは、『あなたは造ってはならない』(4 節) と言われるからである。私にはそれは『造ってはならない』でしかない。では、すでに作られたもの (偶像) について、それを保持してはならないことの根拠はどこか。聖典は教える。『あなたには～あってはならない』と」(Ibid. p. 389)。ラシのこの解釈は MD『メヒルタ・デ・ラビ・イシュマエル』におけるこの一節の釈義を引いたもの。ナフマニデス自身もそう指摘する。

⁵⁶ 新共同訳では「あなた方のために」**לְכַפֵּר**が訳し落とされているが、この法的な議論は「あなた方のために」の部分がないと成立しない。

⁵⁷ MD『スイフラ』「クドゥシーム」冒頭。

「他に神があってはならない」という表現は、偶像の「保持」を禁止しているように見えるが、これも「铸造」の禁止を告げるものとナフマニデスは主張する。その根拠は、ヘブライ語の「エロヒーム」(新共同訳は「神」という語が、実際にはイスラエルの神ではなく、「天地や天体」を意味するということである⁵⁸。つまり、この規定は天上の被造物を神格化し、それらを崇拜する目的で偶像を造ってはならないと警告しているのである (Ibid. p. 391)。したがって、ナフマニデスの考えでは、たんに偶像が存在すること、偶像を保持することだけでは偶像崇拜の罪は生じない。法的な釈義に参照するにせよ、字義的に解釈するにせよ、偶像崇拜の罪とはあくまでも崇拜を目的として偶像を造るときに生じるのである。

カバラー的な偶像崇拜概念

出 20 : 3 の注釈では、続いて「アル・パナイ」אל פנאיという表現 (新共同訳は「私をおいて」) に関心が向けられる。この表現は「顔」(パニーム) という語をもちいたものであるが、その意味は次のように説明される。

かのお方は警告する。他の神々 (エロヒーム) をあなた自身のために造ってはならない。なぜなら、それら (の神々) は私の面前にあり (アル・パナイ)、私はいついかなるときも、またあらゆる場所において、そのようなものを造るのをじっと見つめているからである。
(Ibid.)

ここでもナフマニデスの主張は首尾一貫している。彼は崇拜者が自分自身のために、つまり崇拜を目的として偶像を造る行為が禁じられていると主張する。そのような偶像は神の面前にあり、またそれが铸造されるのを神は見つめているのである。

そして、この「アル・パナイ」には秘義も存在する。それは、上述の議論とはまったく違う偶像崇拜の概念をほのめかすものである。まずはナフマニデス自身の秘匿的な言葉遣いを見てみよう。

真理の道によると、我々がすでに書いたことから「顔」の秘義を知るであろう。なぜなら、聖句はこの啓示について「主はあなた方と顔と顔を合わせて語った」(申 5 : 4) と警告したからである。「他」(アヘリーム) の語の秘義を知りなさい。さすれば、その聖句はすべて、その字義、文字どおりの意味のごとくであろう。(Ibid.)

ナフマニデスは「顔」(パニーム) には秘義があると述べ、「顔と顔を合わせて」という聖書

⁵⁸ 参考までに標準的な聖書の英語レキシコンの訳語を列挙しておく、rulers, judges; divine ones; angels; gods; god or goddess; the (true) God; God となっている。Francis Brown, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010 (Originally in 1906), pp. 43-44.

の言葉を引用する。本論文第9章で見たように、彼の理解では「顔と顔を合わせる」という表現には「人（モーセ）と神の対面」と、「神自身の内部における対面」という二つの意味がある⁵⁹。そして、ここで意図されているのは後者、すなわち具体的な用語に置き換えるならば、セフィロート体系におけるティフェレット（壮麗）とシェヒナー（臨在）／アタラー（花冠）、あるいは神の「慈悲」と「裁き」の属性、「照らす鏡」と「照らさない鏡」が対面ないし結合する状態をさす表現であるという解釈である。

さらに、ナフマニデスは「他の神」（エロヒーム・アヘリーム）にも秘義があると述べている。彼自身はその秘義の内容には触れていないが、シェム・トーヴ・イブン・ガオンやアッコの R・イツハクによれば、最下位のセフィラーである「アタラー」（「シェヒナー」）が「他」（アヘリート）と呼ばれる⁶⁰。つまり、カバリストの読みにおける「他の神（々）」とは、天使や天体のような神以外の天上の被造物ではない。あるいはそう言えるとしても、イブン・ガオンは天上の存在が「アタラー」のセフィラーから力を受け取っていると解説する⁶¹。

したがって、ハルベルタルとマルガリートが論じているように⁶²、カバラー思想においては、神を複数の構成要素からなる統一体（セフィロート）としてとらえ、偶像崇拜とは「シェヒナーから発出した力と祝福を受け継ぐ」（イブン・ガオン）ことをさす。あるいは、偶像崇拜とは、「ただ思考において⁶³、『アル・パナイ』（私の顔の上で）、すなわち『ティフェレット』であるところの『照らす顔』の上で、『アタラー』——『エロヒーム』とも『アヘリーム』とも呼ばれる——を取ってはならない」（R・イツハク）という禁止に背くことを意味する。R・イツハクは「他の神がある」つまり、カバラー的な用語に置き換えたときの「アタラー」のセフィラーが「ある」ということの意味を、「苗木を切り落とす」（キツーツ・バ・ネティオート）と表現する。「苗木を切り落とす」とは、神的な体系の一部（「アタラー」のセフィラー）のみを崇拜の対象とすることによって、セフィロート体系全体から「アタラー」が切断される事態を生み出し、調和的であった神の世界を破壊することである。そして、このカバラー的な偶像崇拜概念は、ナフマニデスの「金の子牛像事件」の革新的な解釈の原動力となる。

⁵⁹ 聖書では「パニーム・エル・パニーム」 פנים אל פנים（出 33：11）、「パニーム・ベ・ファニーム」 פנים בפנים（申 5：4）というかたちで、異なる前置詞が使われているが、ナフマニデスは同じ意味でとらえている。また、新共同訳でもいずれも「顔と顔を合わせて」と訳されている。

⁶⁰ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נר שרגא, תשס"א, עמ' 35; יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' א' ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 132.

⁶¹ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 35.

⁶² ハルバータル & マルガリート 『偶像崇拜』 265-272 頁。

⁶³ つまり、供儀や祈りによって、「アタラー」と「ティフェレット」の結合、切り離された「アタラー」をセフィロート体系全体のなかに再び組み込むことを実現しなければならないということ。本論文第3章参照。

偶像崇拜の諸形態

その「金の子牛像事件」の解釈に進む前に、出 20：3 の注釈における偶像崇拜論をさらにたどっていきたい。次に問題になるのは、偶像崇拜の具体的な形態である。

最初のモデルは不貞行為である。この箇所では「私は嫉妬⁶⁴の神（エル・カナ）である」（出 20：5）という表現が使われているが、ナフマニデスはその意図を以下のように説明する⁶⁵。

私の見解では、「嫉妬」はイスラエルにおける偶像崇拜についてのみ言及される。その嫉妬の理由は、上で説明したように⁶⁶、イスラエルとは称えられる御名の宝、そのお方がご自身のために手離した宝であることである。ゆえに、かのお方の民、かのお方の従者が他の「エロヒーム」の方を向けば、主は彼らを妬む。それは、人が他の者たちの方へ行く自分の妻を妬んだり、他の主人のために仕事をする自分の奴隷を妬むようなものである。（イスラエル以外の）残りの民については、聖句はそのようには言わない。彼らは天の万軍の取り分だからである。（Ibid. pp. 391-392）

神は、イスラエルの民が他の「エロヒーム」——ここでは異教の神々や天体、天使のこと——へ向かうことを不貞と感じ、嫉妬する。これは、ハルベルタルとマルガリートが聖書的な偶像崇拜の概念として述べているものに他ならない⁶⁷。民は主なる神の「宝」（セグラ）である。ゆえに、自分から離れていく妻や奴隷を妬むように、神は自らの「宝」である彼らが他の「エロヒーム」に向かうことを妬む。この嫉妬は、イスラエル以外の民族が同様の行為をしても起こるはずがない。ナフマニデスの考えでは、諸民族のあるじは天体だからである。不貞と嫉妬としての偶像崇拜の概念は、「神の所有するイスラエル／天体の所有する諸民族」という図式のなかで成立している。ハルベルタルらはこの偶像崇拜を聖書的とみなし、他方ナフマニデスは占星術（判断占星術）にもとづくものとみなしているのである。

次に、ナフマニデスは具体的な崇拜の対象を三つ挙げる。天使、天体、悪霊である⁶⁸。これらの対象を崇拜する行為自体はどの民族にもありうるが、それをイスラエルの民がおこなった場合のみ神は嫉妬する。

天体崇拜は、「切り離された知性」であるところの天使⁶⁹が幸福や災いをもたらす力を持

⁶⁴ 新共同訳は「熱情」。

⁶⁵ この見解は、「燃える怒り」・「怒り」・「熱情」という表現が偶像崇拜にかんしてのみ見られるというマイモニデスの主張（『迷える者の導き』（I：36）に対する批判として提示されている。

⁶⁶ 『トーラー註解』出 19：5 の注釈（PTI, p. 383）。イスラエルの民が主の言葉に聞き従った場合に、彼らが主の「宝」となると説明されている。

⁶⁷ ハルバータル&マルガリート『偶像崇拜』11-49 頁。

⁶⁸ この三つの形態については、『説教「主の教えは全きものである」』でも語られている（KRI, p. 171）。

⁶⁹ 天使を「切り離された知性」として定義するのはマイモニデスによるアリストテレス読解にもとづいている（『迷える者の導き』II：4）。

つという信念から生じる。天使たちは（イスラエルを除く）諸民族を支配しており、人々は自分たちの守護天使を崇拝する。ナフマニデスによると、天使崇拝における最も深刻な問題は、「崇拝者たちは偉大なる力と完全なる全能が至高の神のもとにあることを認めていながら」（Ibid. p. 392）、あえて天使を崇拝している点にある。ナフマニデスはマイモニデスのように、天使崇拝者が神ならざるものを神と誤認しているとは考えない。天使崇拝とは認識上の錯誤ではなく、むしろ天使が神でないことを認識していながら、それを「エロヒーム」と呼んで崇拝することなのである⁷⁰。

次に天体崇拝は、太陽や月、星座などの天体の被造物を崇拝することである。「それぞれの民族は自分たちの土地に対する支配にしたがって、その星座の力を知った。そして、それらを崇拝することによって、その天体の力が強まり、自分たちに利益をもたらすであろうと考えた」（Ibid. p. 392）。また、具体的な崇拝行為としては、彫像を作って崇拝することや、占いによって近い未来のことを予知することなどが挙げられている⁷¹。したがって、この天体崇拝は占星術的な発想にもとづいており、天体魔術そのものと言ってもいい。ナフマニデスはこの魔術的な占いをおこなう者を「偽預言者」と呼び、預言と占いの類似性と差異を意識している。先に見た、「カヒーン」と呼ばれる力による異教的な預言をめぐる議論もここに位置づけることができるだろう。

最後に悪霊崇拝は、利益を得るための崇拝というよりも、「土地を支配し、損害を与え、失敗を引き起こす」（Ibid. p. 393）悪霊や霊の破壊的な力を引き出す（あるいは抑える）ための崇拝である。別の箇所の注釈では、この「悪霊」（シェディーム）とは天使と人間の双方の特徴を併せ持つ存在であると説明されている⁷²。悪霊崇拝の起源はエジプトにあり、モーセと対峙したエジプトの魔術師がこの悪霊の力によって災いを引き起こした（出エジブ

⁷⁰ イスラエルの民による天使崇拝と、トーラーにおけるその崇拝の禁止については、アザゼルの山羊に対する贖罪の儀式（レビ 16：7-10）についての秘教的な解釈でも取り上げられている（PT2, pp. 88-90）。MD『ビルケイ・デ・ラビ・エリエゼル』（86）によれば、ヨム・キプール（大贖罪日）に山羊を放つこの儀式の目的は、天使サマエルのもとにイスラエルの民のすべての罪を移し、この贖罪の日において民のなかに罪がない状態にすることである。しかし、それは山羊を受け取るサマエルを崇拝することではならない。さらに、ナフマニデスはこの天使（サマエル）は破壊的な力の持ち主であり、それは火星の霊的な力としてエサウの子孫に授けられたと主張する。エサウはローマおよびキリスト教世界の象徴として描かれるが、ナフマニデスはおそらくキリスト教世界への批判的な意図を込めてこの議論を展開している。これについては次章で考察したい。

⁷¹ ナフマニデスは天体崇拝のカテゴリーに、特定の人間に対する崇拝も含めている。具体的にはファラオやセンナケリブ、ネブカドネザルの名が挙げられ、彼らは自らを神格化していると説明する。ナフマニデスが人間崇拝を天体崇拝に含めているのは、ヘブライ語の「マザル」מזלという共通項を見出したからだと思われる。「マザル」には「星座」と「運」という意味があるが、人間崇拝とは崇拝者である人々がある人物の崇拝することで、主体と対象の双方の「マザル」（運）が高まるという考えにもとづいている。PT1, p. 393.

⁷² 『トーラー註解』レビ 17：7（PT2, pp. 95-96）の注釈。悪霊には天使の三つの特徴（翼がある、飛ぶ、予知する）と人間の三つの特徴（飲食をする、子を産む、死ぬ）が備わっている。

ト記 8 章)。しかし、天体崇拜による予知が近い未来に限定されているように、悪霊崇拜による災いも、モーセがおこなった奇跡と同じではなかった。この限界こそが、預言と占い、奇跡と魔術を分ける証になっているとナフマニデスは考える⁷³。

これらの偶像崇拜の様式において共通しているのは、天上の被造物や霊的なものには現実的な力があり、そうであるがゆえに天使や天体は「エロヒーム」と呼ばれて神格化され⁷⁴、崇拜の対象になるということである。その点で、ナフマニデスはマイモニデスよりもイエフダ・ハレヴィの立場に近い。また、その崇拜によって得られる結果には、神がもたらす預言や奇跡とよく似たところがある。したがって、この議論の前提となっているのは、支配関係を作り出す影響的な力がこの世界全体に存在し、神と人間のあいだには何らかの力を持つものが介在しているという世界観である。天使や天体、悪霊は人々を支配する力を持つ。そして、人間の側もその力の恩恵を受けようとはたらきかけるのである。

5. 金の子牛像事件の解釈

ここまでの偶像崇拜論およびそこでの占星術的な着想の役割については、ナフマニデスとイエフダ・ハレヴィはかなり似ている。しかし、両者には大きな違いもある。それが顕在化するのが「金の子牛像事件」の解釈である。すでに見たように、ハレヴィはこの事件における罪の所在を占星術の観点から説明した。では、ナフマニデスはどうか。

イエフダ・ハレヴィとの共通点

モーセがシナイ山から下りてこない状況が続くなか、イスラエルの民は「さあ、我々に先立って進む『エロヒーム』⁷⁵を造ってください。エジプトの国から我々を導き上った人、あのモーセがどうなってしまったのかわからないからです」（出 32：1）とアロンに訴えた。ラシの理解では、民が求めた「エロヒーム」とは「たくさんの神々」、すなわち異教の神々である。しかし、ナフマニデスはラシを批判し、民が求めたのは「別のモーセ」（モシエ・アヘル）であったと主張する。

その理由として、ナフマニデスは、「イスラエルの民はモーセがその『エロヒーム』であり、彼が自分の力で奇跡をおこなったと考えてはいなかった」（*PTI*, p. 506）ことを挙げる。民はモーセが独力でエジプト脱出を実現させたとも、自分たちのいまの導き手が神自身、あ

⁷³ 『トーラー註解』出 8：15 の注釈（*PTI*, pp. 312-314）も参照。また、この悪霊崇拜をイスラエルがおこなったケースとして、ナフマニデスはモレクへの供儀を挙げている（『トーラー註解』レビ 18：21 の注釈、*PT2*, pp. 105-109）。この供儀では息子や娘に火のなかを通らせるという儀礼がおこなわれるが、その目的は将来のことを予知する占いであるとナフマニデスは説明する。

⁷⁴ 悪霊は「エロヒーム」とは呼ばれない。

⁷⁵ 新共同訳は「神々」。イスラエルの神以外の神々という解釈がみられる。

るいは天使や天体であるとも考えなかった。モーセは「神の人」(イシュ・エロヒーム)であり、神から授かった力でこの長い旅を導いてきたと考えていたのである。ゆえに、そのモーセがいなくなったいま、自分たちには新たな別の「神の人」が必要だとアロンに訴えた。すると、アロンはその要求に応じ、金の子牛像を铸造した。民がその像を崇拜したのは、まさしくこれが「別のモーセ」だと考えたからであった。

ここまでの議論はイエフダ・ハレヴィと同じである。ナフマニデスもハレヴィも、民が他の神々(「エロヒーム」)を崇拜しようとしていたという従来の見解を批判し、彼らの崇拜の意図は間違っていなかったと主張する。確かに彼らは具体的な偶像を崇拜するという方法的な間違いを犯したが、その意図は主なる神、イスラエルの神に正しく向けられていたと両者は考えているのである。しかし、ここからナフマニデスの議論は独創的なものとなってゆく。

偶像はなぜ牛だったのか アロンの意図の秘義的解釈

ナフマニデスはここで、「なぜ偶像は牛だったのか」という問いを立てる。実際、出エジプト記 32 章のテキストを注意深く読むと、民はアロンに子牛の像を造ってくれとは頼んでいない。民が求めたのは、モーセに代わる指導者を像として造ってほしいということだけであり、そのかたちまでは要求していないのである。子牛というかたちを選んだのはアロンであった。

なぜ牛なのか。ナフマニデスによると、それはアロンが受け継いだ秘義的な知識にもとづいている。ハレヴィは子牛像の铸造を占星術師や護符の使い手たちの忠告によるものとみなしたが、ナフマニデスはカバラー的な発想によってアロンの意図を説明する⁷⁶。以下、そのアロンの意図を象徴的な用語法で説明したナフマニデスの説明である(『トーラー註解』出 32:1 の注釈)。

さて、アロンの意図は次のとおりであった。イスラエルの民は荒野に、荒れ果てた不毛の地に、永遠の滅びのなかにいた。それは「北」からやってくる。「北から災いが襲いかかる。この地に住む者すべてに」(エレ 1:14) と書かれているように。この意図するところは、その聖句から明らかに示されているような、バビロンの王のことだけではない。むしろ、神の裁きの属性(ミダト・ハ・ディン)は「左」から世界にやってきて、その地を住む者たちすべてに対し、その悪事にしたがって報いるということである。見よ、「神の戦車の業」(マ

⁷⁶ 金の子牛像事件についてのナフマニデスの秘義的な解釈は、ハルベルタル&マルガリート『偶像崇拜』261-264頁で取り上げられている。ただし、「セフィロット」(*セフィロート)、「正義の特質」(*裁きの属性)など、本論文とは異なる表記については適宜筆者の方で修正する。また、『マーレクヘット・ハ・エロフト』(*マアレヘット・ハ・エロフト)や「ハシュチャータ」(*ハシュハタ)など、訳者による翻字の間違いについても適宜修正する。

アセ・メルカヴァ) について、(聖書は)「四つとも左に牛の顔」(エゼ 1:10)⁷⁷と言った。それゆえアロンは、その「破壊者」が破壊の場所へ続く道を示すだろうと考えた。そこにはかの者の大いなる力があるからである。そして、その場所で神に仕えるとき、「霊が高い天から注がれる」(イザ 32:15)であろうと考えた。モーセの上に降りてきたように。これが「明日、主の祭りをおこなう」(出 32:5)と彼が言ったことなのである。つまり、唯一なる御名にささげ物をし、この彫像のあるじに対して、主の望みを生み出すのである。その彫像が民の前にあるとき、彼らはそのことに意志を向けるであろう(とアロンは考えたのである)。この主題について我々のラビたちは我々に教える⁷⁸。彼らはその秘義を明かした者たちである。彼らは言った。「私(主)は私の民の苦しみを見て、見た⁷⁹」(出 3:7)とは以下のことである。ほむべき聖なるお方はモーセに言った。「モーセよ、あなたはひとつの視野において見るが、私はふたつの視野において見るのである(以下略)」。(*Ibid.* p. 507)

ナフマニデスによれば、アロンは神の内的世界を構成している体系を見た。エレミヤの言う「北」やエゼキエルの言う「左」とは、神の内部における「方角」あるいは「位置」を象徴的に告げるものであり、具体的には罪人に罰を与える神の「裁き」の属性をさす⁸⁰。そして、民のいる荒野は、この「裁き」の属性によって支配されている。そこで、アロンはこの破壊的な属性(「破壊者」)を象徴する「牛」の像を作り、「裁き」とは逆の属性がはたらくよう試みた。その逆の属性とは、「唯一なる御名」によって象徴されるもの、ここでは明記されていないが、「慈悲」の属性のことである。「主」(「唯一なる御名」のこと)の祭りをおこなうというアロンの言葉は、神の世界を見たことによって、彼が神名と属性の関係を知っていたことをほのめかしている。アロンはこの滅びの場所に神の慈悲がもたらされることを求め、神の「裁き」の属性に向かって崇拜をすべく像を造った。それが(子)牛像だったのである⁸¹。

⁷⁷ エゼキエル書第 1 章で預言者エゼキエルが見た幻は四つの顔を持つ生き物と、その傍らにある一つの車輪(15 節)であり、これが天上の「戦車」(メルカヴァ)とされる。そして、この幻は「戦車/神輿の業」(マアセ・メルカヴァ)と呼ばれ、最奥の秘義とされる(M ハギガー 2:1)。

⁷⁸ 出典は MD『出エジプト記ラッバー』(3:2、42:5、43:8 の組み合わせ)。シャヴェルの注(*PTI*, p. 507, n. 63)を参照。

⁷⁹ 動詞 **ראה** (見る) が二つ重ねられている。新共同訳は「つぶさに見た」。

⁸⁰ 『トラーラー註解』出 26:17 の注釈では、ヘブライ語の「東西南北」に別の呼称をあてる議論が展開される(*PTI*, p. 468)。そこでは、これらの方角を太陽の進路に即して呼ぶ方法とともに、「天上の『マアセ・メルカヴァ』から知られるこれらの名称についての秘義」が語られる。その秘義的解釈によれば、「南」を「右」と、「北」を「左」と呼ぶ。この解釈についてはそれ以上の詳述が避けられているが、この金の子牛像事件の解釈と同じ象徴体系が想定されていることがうかがえる。すなわち、「右」と「左」とは、神的世界における「慈悲」の属性と「裁き」の属性に対応しているということである。

⁸¹ ハルベルタルとマルガリートの説明では、「裁きの属性である力をそのセフィロートの全体性における位置から引き離し」(『偶像崇拜』263 頁*一部修正)とあるが、この説明は「明日、主の祭りをおこなう」という一節がナフマニデスの議論で参照されていることの意図をくみ取れていない。アロンはこの滅

したがって、ナフマニデスの秘義的な解釈においては、この事件で起こっていたのは異教の神々を崇拝することでもなければ、イスラエルの神を異教的な方法で崇拝することでもなかった。アロンは民に神の「一部」を崇拝させようとしていた。そして、この説明は、イスラエルの神自身を複数の要素からなる統一体としてとらえるというカバラー的な神観念にもとづいているのである。

では、なぜこれが罪なのだろうか。ナフマニデスによれば、第二のモーセとして金の子牛像を崇拝した民は二つの罪を犯した⁸² (Ibid. p. 509)。ひとつは「ハシュハタ」⁸³ (「破壊」「墮落」) であり、もうひとつは子牛像を作って崇拝したことである。後者については、崇拝目的での偶像を「铸造する」ことが罪であるという、前述の出 20:3 の注釈における議論から説明される。

一方前者については、同じ出 20:3 の注釈で示された秘義的な解釈から、その意図を明らかにすることができる。ナフマニデスは『ハシュハタ』とは構造の破壊である」、また「ここでの『ハシュハタ』とは我々のラビたちが『苗木を切り落とす』と呼んだことである」(Ibid.) と説明する。この「苗木を切り落とす」については、ナフマニデスは「主のみしか知りえない」(Ibid) として内容の説明を避けている。

「苗木を切り落とす」という表現は、「天上の樂園 (バルデス) に入った四人の賢者」というタルムードの伝承に由来し⁸⁴、そのひとりであるエリシャ・ベン・アブヤ (別名「アヘル」) が背教したことをさすものである (「アヘルは苗木を切り落とした」)。これが具体的に何を意味するのかという問題はなかなか難しい。イエフダ・リーベスによれば、タルムードの文脈ではトーラーに従事する「若い」学徒たち、あるいはさらに「幼い」子供たちをトーラーの学習から「切り離す」ことを、そしてエリシャの高慢な振る舞いを意味した。しかし、エリシャの背教物語はグノーシス主義や古代の神秘主義的な思潮のなかで解釈しなおされ、エリシャは秘義を開示するという禁止行為をおこない、また神について善と悪の二元論的な理解をするという思索的なレベルでの過ちを犯したと考えられた⁸⁵。そして、ナフマニデスは主に後者の解釈伝統に立脚している。ナフマニデスは『トーラー註解』の別の箇所で、

びの場所を支配する「裁き」の属性に、「主」すなわち「慈悲」の属性がはたらきかけることを求めたのである。二つの属性の関わり合いや、裁きのなかにも慈悲を求める態度は、たとえば前章の虹の解釈でもみられた。

⁸² ナフマニデスは「まことに、我が民は二つの悪をおこなった」(エレ 2:13) というエレミヤ書の一節を、神がモーセに語った言葉として引用している。

⁸³ 『偶像崇拜』(263頁) では「ハシュチャータ」と誤表記。

⁸⁴ TB ハギガー14b。

⁸⁵ יהודה ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים: אקדמון .11-28 עמי, תשי"ן, בית ההוצאה לאור של הסתדרות הסטודנטים האוניברסיטה העברית בירושלים, תשי"ן, עמי 11-28. また、「天上の樂園に入った四人の賢者」の説話自体の解釈ではないが、それに関連するエリシャ・ベン・アブヤの伝承について分析したものとして、市川裕「ユダヤ教における背信と救済の構図——背信のラビをめぐる改悛物語——」『救済の諸相』(吉田泰編、山本書店、1990年) 97-128頁を参照した。

偶像崇拜とは「苗木を切り落とす」ことだと警告しているほか⁸⁶、バベルの塔を建てようとする者たちの「邪悪な考え」についてもこの表現を使っている⁸⁷。塔の建造が天の神的世界に入ることを意図するものであったことを考えれば、この金の子牛像事件の罪を、そして偶像崇拜を同じ言葉で表現している理由がおのずとわかってくる。つまり、神の領域に踏み入り、神の内的世界の一部（「左」「北」「裁きの属性」）のみを崇拜することが、「構造を破壊する」、すなわち神の内的世界を、そして神がもたらす秩序を切断することになるということである。

6. 小括

順序が前後するが、まずナフマニデスの偶像崇拜論をまとめておきたい。その特徴とは、偶像崇拜のいくつかの定義——崇拜目的での偶像の製作、神の嫉妬を引き起こす不貞行為、天使・天体・悪霊の崇拜、そして神の一部のみの崇拜——を並列させていることである。ナフマニデスは占星術的な世界観にもとづいて偶像崇拜を類型化し、またそのなかで占星術（天体魔術）そのものも偶像崇拜の一形態として批判している。他方、「金の子牛像事件」の解釈では、イエフダ・ハレヴィが示したような占星術的な説明を受け入れつつ、カバラー的な神観念の導入によってまったく新たな解釈の地平を切り拓いた。そして、何よりも重要なことは、ナフマニデスが占星術的な偶像崇拜や、カバラーの用語法によって描き出される偶像崇拜が、聖書の世界でいずれも実践されていたと考えていることである。ナフマニデスは、「偶像崇拜」がひとつの定義に還元されるのではなく、このように多様に理解されることを自覚していた。それは、ある意味で偶像崇拜の「研究」に近い視点である。

次に、ナフマニデスの占星術の受容にみられるトーラー概念について、その特徴をあらためて述べておきたい。占星術という知は中世のユダヤ知識人たちの目にきわめて興味深いものとして映った。ユダヤ教の儀礼にとって最も重要な「暦」という時間を規定するための学知である天文学とは違い、占星術は必ずしもユダヤ教の生活や法規にとって必要ではなかった。だからこそ、マイモニデスのように拒絶を表明した者も現れたが、多くの思想家たちは占星術の持つ魅力に惹かれ、それを受け入れた。ナフマニデスもまた占星術に興味を抱き、医療などの実践的な場面でそれをもちいていただけでなく、トーラーという教典を解釈することを通じてその知恵の正当性（正統性）を示そうとした。

イエフダ・ハレヴィとマイモニデスは、占星術に対する評価そのものは対照的だが、知の受容と教典の関係については見解を共有している。彼らは占星術を受け入れるかどうかを決めるにあたって、トーラーを絶対的な基準とする。トーラーを解釈するラビ・ユダヤ教の

⁸⁶ 上述の『トーラー註解』出 32 : 7 の他には、申 4 : 15 でも同様の意図で説明されている（PT2, p. 362）。

⁸⁷ 『トーラー註解』創 11 : 2（PTI, p. 71）。

伝統はしかるべき価値観や神学を形成し、それによって占星術が「正しい」知であるかどうか判断される。トーラーが占星術の正誤を決めると彼らは考えるのである。

ナフマニデスの場合は違う。ナフマニデスは『トーラー註解』序文において、「万物の知識の書物」というトーラー概念を表明した。トーラーとは、モーセが神から（神自身についての知識を除く）被造物についてのすべての知識を授けられて書いた教典である。そこにはすでにあらゆる知が含まれている。したがって、ナフマニデスが問うのは「占星術は正当な知識なのか」ではなく、むしろ「なぜ占星術は正当な知識なのか」であった。

ただし、それはイスラエルの民が神の代わりに星々を崇拜してよいとすることではない。むしろ、占星術はこの世界のモデルを提供する。占星術は神が創造したこの世界における天上と地上の統治／非統治の関係性や、それを実現するために神が天使や天体に与えた力を説明するための知恵である。そして、その知恵は世界創造に近い世代の人々が共有する古の霊的な知恵である。占星術を実践する古代の異教徒たちは、確かにその力の源泉が神にあるという認識を持つにはいたらなかったが、それでも世界が創造されたものであることは認めていた。ナフマニデスは占星術を世界創造と結びつけることで、その世界観を有効な説明のモデルとして受け入れたのである。

したがって、ナフマニデスはもはや占星術の正誤をトーラーから判断してはいない。占星術という知恵も、それが想定する天体の力も、すでにトーラーが証明しているからである。ユダヤ教はとりわけ教典を学習することが知の中核をなす宗教であり、外部からの学知は教典と知識の関係をめぐる論争を生み出すきっかけとなる。そして、この事例で起こっているのは、その学知が教典に根拠を持つ「正しい」知識なのか否かという論争であるかのように見える。だが、ナフマニデスの議論においては、少なくとも占星術においては、そもそもその「外部」が存在しない。むしろ、このような見解自体も外部の知識の正当化の論法のひとつとすることはできるだろう。しかし、トーラーを知識の受容における基準としてとらえずに、知識全体をすでに包括したものとしてとらえる理解は、教典と知識の関係性という主題におけるナフマニデスの革新性を物語ってもいるのである。

第12章 ヤコブとエサウ——キリスト教世界の表象——

1263年のバルセロナ公開討論に象徴されるように、ナフマニデスはカタルーニャのユダヤ人指導者としてキリスト教世界と対峙した。『トーラー註解』は、キリスト教的な聖書解釈との論争を意図したものではない。しかし、聖書の言葉によってキリスト教徒やキリスト教世界を描き、メシア到来にいたる救済史のなかにそれらを位置づけることに、ナフマニデスは強い関心を抱いていた。

この第12章と次の第13章では、ナフマニデスの聖書解釈とキリスト教世界という問題を、彼がもちいた二つの方法に即して考察する。まず本章では、聖書の物語や預言をその後の歴史的な出来事の予型として解釈する試みのなかで、キリスト教世界におけるユダヤ民族の離散とそこからの救済がどのように説明されていくのかを明らかにしたい。そして、次章では、ヘブライ語聖書／旧約聖書やラビ文学におけるメシアの解釈をめぐるキリスト教徒との論争、すなわちバルセロナ公開討論を取り上げる。

1. 論争文学と予型論的解釈

スペイン・ユダヤ史の碩学ヨム・トーヴ・アシスは、ユダヤ人社会にとっての13世紀のアラゴン・カタルーニャを「黄金時代」と称する¹。アラゴン連合王国の領土拡大（レコンキスタ）の進展により、新たな領地への定住特許状がユダヤ人に発行され、それと同時に国王によるユダヤ人への優遇政策も充実していった。ナフマニデスと親交が深かったジャウメ一世やその後数代の国王たちは、司法によるユダヤ人の完全保護の約束、ユダヤ人居住地の寄贈、完全な自治の許可、共同体内の徴税の一任といった政策を打ち出し、自らの「財産」と認識するユダヤ人たちを厚く保護した²。こうした恩恵を受けた王国のユダヤ人社会は、経済的にも文化的にも大きな発展を遂げてゆくことになる。

他方、宗教界に目を向けると、12-13世紀という時代は教会によるユダヤ人政策の転換点であった。神学的、思想的、法的な要因が複合的に絡み合いながら、西欧のキリスト教世界におけるユダヤ人への態度は寛容から非寛容へと移行していった³。こうした教会の方針

¹ Yom Tov Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, p. 1.

² 12・13世紀のアラゴン王国におけるユダヤ人優遇政策については、近藤仁之『スペイン・ユダヤ民族史 寛容から不寛容へいたる道』刀水書房、2004年、85-89頁参照。

³ その理由として、ジェレミー・コーヘンは、キリスト教世界におけるタルムードの知識の増大と、キリスト教世界としての統一体を目指そうとする社会的な意識のなかで、ユダヤ人をメシア再臨の証人として位置づけてきた従来のアウグスティヌス的な神学的図式が崩れ、排除の対象になったことを挙げる。アモス・フンケンシュタインはこのような移行が12世紀において始まっていたとして、コーヘンを批判し

転換はアラゴン連合王国におけるユダヤ人社会にも影響を与え、繁栄を謳歌していた彼らの社会的な地位や経済活動は、徐々に制限されてゆくことになる。加えて、イベリア半島やプロヴァンスのユダヤ人たちにとって脅威となったのは、ドミニコ会やフランシスコ会による対ユダヤ人の布教活動である⁴。ユダヤ人共同体の指導者を招集しておこなわれる公開討論（1240年のパリ、63年のバルセロナなど）も、そうした布教政策の一環であった。ユダヤ人をキリスト教に改宗させるために、キリスト教徒の論争家たちはヘブライ語聖書だけでなく、タルムードやミドラシュも読むようになった。63年の公開討論でナフマニデスが対峙した修道士パウルス・クリスティアーニも、まさにこうしたラビ文献を知る元ユダヤ教徒であった。

論争文学の形成

宗教的なマジョリティとマイノリティの関係からすると、こうした修道会の布教運動に巻き込まれたユダヤ人共同体の指導者たちは、信徒たちの心を守ることに専心していたと想像できるかもしれない。しかし実際には、ラビたちはしばしばキリスト教の聖書解釈や教義を批判した。その様式は註解や論駁書、対話篇など多岐にわたり、12世紀頃には反キリスト教的な論争文学が成立することになる。

13世紀のカタルーニャのみならず、他の地域でもユダヤ人がラテン語や新約聖書、他のキリスト教文学を学習するための組織や制度はもちろん存在していなかった⁵。したがって、それらの習得は個人の裁量によるものであったが、論争家たちのなかにはかなりの知識を有する者たちもいた。一方、必ずしも論争を目的とするものではないが、伝統的なユダヤ教

（後にコーヘンも意見を修正）、その要因として、コーヘンの指摘に加えて、キリスト教世界における「合理的・哲学的主張」を挙げている。一方、デヴィッド・バーガーはこの非寛容への移行を法的な次元で考えるべきだと主張し、教会法においてユダヤ人が「異端」に分類されるようになったことを指摘する。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 Jews in Medieval Christianity, Berkeley: University of California Press, 1999, p. 156; עמוס פונקנשטיין, "התמורות בווכוח הדת שבין 125-144 עמי (תשכ"ח), ציון לג (תשכ"ח), יהודים לנוצרים במאה היי"ב", David Berger, "From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Anti-Semitism," in *Persecution, Polemic, and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations* (Boston: Academic Studies Press, 2010), pp. 24-26.

⁴ Daniel J. Lasker, "Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries," in *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan* (eds. D. Engel et al., Leiden: Brill, 2012), pp. 103-104. また、バーガーは11世紀後半から12世紀にかけてのキリスト教世界における反ユダヤ教的論争文学の出現は、「12世紀ルネサンス」と呼ばれる文化復興と、ユダヤ人（特にプロヴァンス）によるキリスト教の教義や主題、神学に対する関心の高まりに起因すると主張する。そして、13世紀になると、ユダヤ人を改宗させることを目的とする内容が顕著にみられるようになってきたという。David Berger, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages," in *Persecution, Polemic, and Dialogue*, pp. 177-198.

⁵ Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry*, pp. 327-332.

文学にはキリスト教にかんするさまざまな言及が残されており、それらが「キリスト教徒」のイメージ形成の源泉となった。タルムードには侮蔑的な仕方でのイエス描写——性的に放縦な私生児、魔術師——や、復活や聖餐の教義のパロディがあり、またイエスにかんする言及自体を広大なタルムードの言説のなかに断片化させる「手法」——と呼べるほど意識されていたかどうかはともかく——がみられる⁶。ナフマニデスも『討論録』の冒頭で、イエスの弟子たちについてのタルムードの説話を引用している⁷。また、イエスや彼に対する信

⁶ タルムードにおけるイエスの描写をあつかった研究書（邦訳）として、ペーター・シェーファー（上村静・三浦望訳）『タルムードの中のイエス』岩波書店、2010年がある。

⁷ *KRI*, p. 302. 出典はTB サンヘドリン 43a。内容は、ユダヤ人法廷に連れてこられて死刑を宣告されたイエスの五人の弟子たちが、それぞれ自分の名前に関連づけた聖書釈義をおこなうことで罰の不当性を訴えるが、同様の聖書釈義によって退けられるというものである。以下は『討論録』冒頭で引用されているテキストである。

ラビたちは教える：イエスには五人の弟子がいた。マタイ、ナカイ、ネツェル、ブニ、トダである。人々はマタイを連れてきた。彼は彼らに言った。「マタイは殺されなければならないのか。聖書には『いつ（マタイ）、私は神の前に出て、顔を見るのか（詩42：3）』と書かれているではないか」。すると彼らは彼に言った。「そうだ。マタイは殺されなければならない。それは聖書に『いつ（マタイ）、彼は死んで、その名は消え失せるのか』（詩41：6）と書かれているからである」。彼らはナカイを連れてきた。彼は彼らに言った。「ナカイは殺されなければならないのか。聖書には『罪なき人（ナキ）、義なる人を殺してはならない』（出23：7）と書かれているではないか」。すると彼らは彼に言った。「そうだ。ナカイは殺されなければならない。それは聖書に『罪なき人（ナキ）をひそかに殺す』（詩10：8）と書かれているからである」。彼らはネツェルを連れてきた。彼は彼らに言った。「ネツェルは殺されなければならないのか。聖書には『その根から小枝（ネツェル）が育ち』（イザ11：1）と書かれているではないか」。すると彼らは彼に言った。「そうだ。ネツェルは殺されなければならない。それは聖書に『あなたは墓の外に投げ捨てられる。忌むべき子孫（ネツェル）のように』（イザ14：19）と書かれているからである」。彼らはブニを連れてきた。彼は彼らに言った。「ブニは殺されなければならないのか。聖書には「私の子（ブニ）、私の長子はイスラエルである」（出4：22）と書かれているではないか」。すると彼らは彼に言った。「そうだ。ブニは殺されなければならない。それは聖書に『見よ、私はあなたの子（ビンハ）、あなたの長子を殺すだろう』（出4：23）と書かれているからである」。彼らはトダを連れてきた。彼は彼らに言った。「トダは殺されなければならないのか。聖書には『感謝（トダ）の歌』（詩100：1）と書かれているではないか」。すると彼らは彼に言った。「そうだ。トダは殺されなければならない。それは聖書に『感謝（トダ）を屠りささげる者は、私を称えるだろう』（詩50：23）と書かれているからである」。

この説話を引用した意図について、ナフマニデスは「このような仕方、私もポール（パウルス）修道士の嘲りに対して私が答えたことを書く」（*ibid.*）と述べている。聖書釈義を戦わせているこの説話のように、公開討論では自分がパウルスのラビ文学の解釈を批判し、それに代わる正しい解釈を示したのだということを顕示する狙いがあると思われる。なお、ナフマニデスは「イエス」**ישו**と表記しているが、シェーファーによると、「ナザレ人イエス」**ישו הנוצרי**と表記されている写本の方が多い。また、写本によってはイエスの名前が削除されていたり、この説話全体が抹消されるなどの検閲がおこなわれている。シェーファー『タルムードの中のイエス』113-124、212-218頁; Robert Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London: Williams and Norgate, 1903, pp.90-95.

仰を嘲るような典礼詩（ピユート）⁸や民衆文学（『トルドート・イエシュ』 *Toledot Yeshu*⁹）なども存在した。

ユダヤ教徒とキリスト教徒の論争は、当然のことながら中世に始まる新たな現象ではない。新約聖書にはイエスやパウロと論争するパリサイ派の様子が描かれ¹⁰、キリスト教の聖人伝でもたとえばコンスタンティヌス帝の時代におけるシルウェステルとユダヤ人たちの論争が語られている¹¹。このような初期の宗教論争は、キリスト教とユダヤ教の境界が曖昧な時期から——あるいは曖昧だからこそ——おこなわれてきた。しかし、古代のユダヤ人が著したキリスト教論駁の著作は、いまのところひとつも発見されていない。そして、おそらくその認識は中世のユダヤ人論争家たちも持っていた。つまり、彼らは論駁書を書くことが革新的な試みであると自覚していたのである。ギュンター・シュテンベルガーやダニエル・J・ラスカーが指摘するように、論争的な目的——相手の宗教的な伝統について知り、それを批判すること——のもとで、キリスト教文学を手に取り、ラテン語のテキストを読み、知識を得て、考えを文字にする営みが本格化するのには中世後期以降のことだった¹²。

12世紀に書かれた『契約の書』 *Sefer ha-Berit*（ヨセフ・キムヒ）¹³や『主の戦争』 *Milhamot ha-Shem*（ヤコブ・ベン・ルベン Ya'akov ben Reuben）¹⁴では、ヘブライ語聖書の字義を離

⁸ アヴィグドール・シンアンが「ヤナイ」という5-6世紀のパレスチナのパイタン（典礼詩人）の詩を紹介している。 אביגדור שניאן (עורך), **אותו האיש: יהודים מספרים על ישו, תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, תשס"ח, עמ' 47-50**.

⁹ アラム語を原典とする風刺的な「イエスの歴史」の物語。2014年にミヒャエル・メールソンとシェーファーらを中心とする研究グループによる包括的な校訂版テキストが出版されている。 *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, eds. and trans. M. Meerson and P. Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 最初期の断片は10世紀頃のものであり、カイロ・ゲニザで発見されているが、明らかにその伝承はそれよりもかなり古い。成立時期を特定するのは困難だが、アラム語表現の言語学的研究により、3世紀のガリラヤや5世紀のバビロニアなどの説が出ている。また、キリスト教世界でも、最も古い事例のひとつとして、9世紀のリヨンの大司教アゴバルドゥス Agobardus が当時のリヨンのユダヤ人たちから聞き知ったこととして、『トルドート・イエシュ』の内容に触れている。Michael Sokoloff, "The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology," in *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference* (eds. P. Schäfer, M. Meerson, and Y. Deutsch, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), pp. 13-26; Peter Schäfer, "Agobard's and Amulo's *Toledot Yeshu*," in *ibid.*, pp. 27-48.

¹⁰ マタ 12:1-8、使 28:23-29 など。

¹¹ ヤコブス・デ・ウォラギネ（前田敬作ほか訳）『黄金伝説』（全4巻）人文書院、1979-1987年、第1巻、171-181頁。

¹² Günter Stemberger, "Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation," in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, Volume 1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages* (ed. M. Saebo, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), pp. 579-580; Lasker, "Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries," pp. 103-104.

¹³ 校訂版テキストはフランク（エフライム）・タルマジにより出版。 יוסף בן יצחק קמחי, **ספר הברית: וויכוחי רד"ק (דוד קמחי) עם הנצרות, בעריכת אפרים תלמי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד**.

¹⁴ 校訂版テキストはイエフダ・ローゼンタルにより出版。 יעקב בן ראובן, **מלחמות השם, בעריכת ר' רוזנטל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד**.

れ、寓意的に読むことがキリスト教の聖書解釈の特徴であると考えられている¹⁵。『主の戦争』では、新約聖書のマタイ福音書のヘブライ語翻訳がおこなわれ、パウロ、ヒエロニウム Eusebius Sophronius Hieronymus, c.347–420)、アウグスティヌスの三人によって、「誤った」宗教であるキリスト教が確立されてしまったと論じられ、さらに同時代のキリスト教徒の論争家（ギルベルトゥス・クリスピヌス Gilbertus Crispinus, c.1055–1117）のテキストも引用されている¹⁶。また、聖人伝のような民衆文学についての知識も入ってくるようになり、たとえば13世紀に書かれた棄教者——ユダヤ教からキリスト教への改宗者——への書簡で、ラビであるヤコブ・ベン・エリヤフ Ya'akov ben Eliyahu は使徒ヤコブからアッシジのフランチェスコ（Franciscus Assisiensis, 1182–1226）まで、六つのキリスト教の聖人伝を引用している¹⁷。ユダヤ・アラビア語からラテン語へ。ヨーロッパのユダヤ人たちの言語環境が変化することとあいまって、さまざまなキリスト教文学の読解が進み、日常的なキリスト教徒との接触のみならず、ラテン語のテキストからも「キリスト教」や「キリスト教徒」をとらえることが可能となったのである。

歴史意識と予型論的聖書解釈

タルムードや『トルドート・イエシュ』ではイエスや彼の信仰者たちが侮蔑的に描かれたが、ユダヤ教徒による反キリスト教の論争文学は、キリスト教の教義や神学、教典やその解釈を主たる対象とするものであった。さらに、キリスト教徒やキリスト教世界を描くための別の知的な枠組みもあった。聖書——ヘブライ語聖書——的な歴史意識である¹⁸。もちろん、聖書にはひとりのキリスト教徒も登場しない。また、聖書にイエス・キリストのことが予示されているという解釈は、論争文学においてユダヤ教徒が最も強く批判する読み方であった。だが、同時に聖書の物語や預言は、中世のユダヤ人たちにとっての「現在」と「将来」を告げる言葉でもあった。歴史は繰り返す。とりわけ、大きな迫害に直面したとき、自分たちの体験を聖書の言葉によって意味づけ、その出来事の「理由」を探る試みがあったことが

ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג.

¹⁵ Robert Chazan, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 127-140. また、字義と非・字義に対する評価は、アブラハム・イブン・エズラの『トーラー註解』序文でも論じられている（本論文第2章参照）。

¹⁶ David Berger, “Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic,” in *Persecution, Polemic, and Dialogue*, pp. 227-244.

¹⁷ 拙論「棄教者への書簡——ヤコブ・ベン・エリヤフとプロファイト・ドゥラン——」『ユダヤ文献原典研究』I（2014年）、58–63頁； תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי רם-בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ז, עמ' 216-277.

¹⁸ ラム・ベン・シャロームは15・16世紀のユダヤ人歴史家たちが、世界史を「発見」し、そのなかにユダヤ人の歴史を位置づけていくという新しい展開が生じたことを論じている。この展開は、歴史のすべてが聖書の言葉によってあらかじめ語り尽くされているという聖書的な歴史意識からの脱却であるが、本章ではその部分には触れない。שם, עמ' 15-88.

知られている¹⁹。

本論文序論でも触れたが、中世ユダヤ教世界では（16世紀頃まで）歴史書が書かれることは少なく、マイモニデスのように歴史を記述する行為を批判する者もいた。聖書の物語という「元型」が存在し、自分たちの体験した出来事をそこにはめこみ、その意味を理解する。この方法と装置を「想起」（ザホール）と呼び、中世のユダヤ人が「記憶」によって過去と現在を意味づけていたと主張したのはヨセフ・ハイム・イェルシャルミであった²⁰。さらに、アモス・フンケンシュタインはこのイェルシャルミのテーゼを批判するなかで、中世のユダヤ人たちは歴史意識 *historical consciousness* を持ち、それは必ずしも歴史「記述」というかたちをとるのではなく、選民意識が継続されていくなかで、集団としての記憶と切り離せないものとなっていたと論じる²¹。

フンケンシュタインは、中世の聖書解釈と歴史意識の関係についての考察のなかでナフマニデスの事例を扱っている。聖書のなかにさまざまな学知を見出す姿勢（本論文では「万物の知識の書物」）や、自然と奇跡の境界のあいまいさ（「隠された奇跡」）、「真理の道によると」という定型句で始まる秘義的な聖書解釈とその根幹にある象徴体系としてのトローラーという概念などを説明した後で、フンケンシュタインが最も多くの頁を割いて論じるのはナフマニデスの予型論的読解 *typological reading* である。

予型論的読解とは、聖書に書かれている出来事や人物が主に聖書以後の時代のさまざま

¹⁹ たとえば、1391年のイベリア半島における大規模なユダヤ人迫害についてのハスダイ・クレスカスの記録を分析したエルアザル・グットヴィルトによれば、その記録は出来事の再構築や想起よりも、共同体を襲撃したキリスト教徒たちを「カルデア人」と名付け、預言者ハバククの託宣と結びつけることで、出来事の「意味」や「理由」を探究することを目的としている。Eleazar Gutwirth, "History and Intertextuality in Late Medieval Spain," in *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain* (eds. M. D. Meyerson & E. D. English, Notre Dame IN.: Notre Dame University Press, 2000), pp. 161-178.

²⁰ ヨセフ・ハイム・イェルシャルミ（木村光二訳）『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』晶文社、1996年。

²¹ Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkley: University of California Press, 1993, pp. 10-11. フンケンシュタインの批判は、イェルシャルミが「歴史記述は、ユダヤ人の集合の記憶がもっとも活発であったときでさえも、記憶の一部となったことは一度もなかった」（『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』151頁）と述べていることに対するものである。1492年のスペイン追放という巨大な破局は歴史文学というジャンルをユダヤ教世界に成立させる原動力となった。また、19世紀のユダヤ教科学でも再び歴史記述が隆盛となった。イェルシャルミはこれらの現象が、従来の「ザホール」（想起）という歴史とのかかわり方とは完全に異質な、断絶されたものであると主張する（同上、97-165頁）。一方、フンケンシュタインはこの「断絶」という説明を批判し、「集合的記憶」としての歴史意識は中世から近現代へ連綿と受け継がれていると主張する（*Perceptions of Jewish History*, pp. 19-21）。ただし、イェルシャルミは、初版（1982年）から六年後に書いた序文で、中世のユダヤ人の歴史意識を過小評価しているという批判を受けたことについて、「歴史意識と実際に歴史的な出来事を記録して解釈するという区別できなかったのは、本書の本質的な前提とわたしが本書を書いた理由の一端が理解できていないからだとお答えしておきたい」（『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』13頁）と不満をあらわにしている。

な事柄を予示しているという読みである。ナフマニデスはこの読解方法をミドラシュから得ているが、そこにさらなる説明を加え、体系化することを試みている。フンケンシュタインは、この予型論的読解を動機づける信念として、「後のユダヤ人の歴史において起こる出来事と同様の出来事が族長たちにも起こるよう、神が仕向けた」²²とナフマニデスが信じていたことを挙げている。ナフマニデスは創世記の注釈を総括して、父祖たちの出来事は「事柄の絵姿」(ツィユレイ・デヴァリーム)であると述べている(*PTI*, p. 279)²³。フンケンシュタインの考えでは、この「絵姿」とはまさに「予型」であり、明らかに——ナフマニデス自身は明言していないが——キリスト教の予型論的な聖書解釈の影響を受けている²⁴。その影響を判断するのは難しいが、ナフマニデスが「過去」を通して「現在」を見るだけでなく、ある意味では「現在のための過去」として、聖書の物語を読んでいたことは間違いない。

後代に起こることを見越して、神は聖書時代においてさまざまな出来事を起こした。族長たちが聖書に書かれているとおりの行動をしたのは、ある意味で彼ら自身のためというよりも、後に起こる歴史的な出来事の「予型」となるためである。このようなアナクロニスティックな歴史観はそれ自体で魅力的だが、このフンケンシュタインの議論に対して、ラム・ベン・シャロームは補足的な批判を展開する。ベン・シャロームによると、中世のイベリア半島やプロヴァンスのユダヤ人たちにとって、周囲の民族の歴史(主にキリスト教徒)²⁵は見知らぬものではなかった。むしろ、自分たちもそのキリスト教世界の住人であり、彼らは「異教徒」の歴史を知っていたのである²⁶。ユダヤ人にはユダヤ人の歴史がある。それは必ずしも「歴史書」として書かれるわけではなく、儀礼や祈りに組み込まれ、記憶としてたえず再生を繰り返す。だが、それと同時に、中世スファラディのユダヤ人たちは彼らの周囲にある「世界」の歴史の存在も認識しており、自分たちもその一部であると自覚していた。キリスト教文化との出会いがもたらしたのは予型論的な聖書解釈だけではない。他者の歴史のなかを生きてきたという歴史意識もまた、この接触によって生じてきたのだとベン・シャロームは主張する。

ナフマニデスという事例

ナフマニデスとキリスト教世界とのかかわりもまた、こうした「宗教論争」と「歴史意識」という観点から明らかにすることができる。冒頭でも述べたように、この第12章では「歴史意識」という観点から、ナフマニデスがキリスト教徒という他者をどのように描いたのか、

²² Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, p. 113.

²³ 創世記の注釈の結語では、「我々は創世記(の注釈)を、父祖たちの事柄の物語——かつての事柄(リショノット)と新しき事柄(ハダショート)を語っている——で終える」(*PTI*, p. 277)という記述が見られる。

²⁴ Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, pp. 109-117.

²⁵ 以下の議論で見えていくが、ナフマニデスは「キリスト教徒」を「民族」としてとらえている。

²⁶ בן-שלום, מול תרבות נוצרית, עמ' 3.

メシアによる救済を終着点とする救済史において、キリスト教世界をどのように位置づけたのか、そしてこうした議論を組み立てている聖書的な「文法」とはいかなるものか、といった問題を考察していく。他方、「宗教論争」という観点からの議論は、次の第13章の課題とする。

中世のユダヤ教論争文学、そして中世のユダヤ人の歴史意識というテーマのなかで、他のさまざまな事例との比較によってナフマニデスを位置づけることは、現時点の私にはできない。それは将来的な課題とし、ここではナフマニデスの事例を可能なかぎり詳細かつ正確に描き出すことに注力したい。

2. 起源への関心

『贖いの書』の論争性

イスラエルの民の「贖い」(ゲウラー)——バビロン捕囚からの帰還とメシアによる救済——を主題とするナフマニデスの『贖いの書』 *Sefer ha-Geulah* / ספר הגאולה は、論争的な性格を全面に押し出した著作ではない。もちろん、聖書テキストの解釈を通じてメシアについて論じる試みそのものが、キリスト教的な聖書解釈への批判と完全に切り離される仕方でおこなわれていたとは考えにくい。実際、ナフマニデスは「愚かな民」²⁷という表現で暗にキリスト教徒をさして、次のように述べている。

知りなさい。愚かで、事を歪める民——我々の律法(トーラー)を入れ替えた²⁸——のなかに目の見える者がおり、預言者たちの励ましの多くが彼らのメシアの日々には実現しなかったのを見たときのことである。その民は悪知恵をはたらかせて、次のことを求め、言った。彼は目覚め、それらの励ましの残りとともにやってくるであろう、と。(KRI, p. 268)

「預言者たちの励まし」(ネハマト・ハ・ネヴィイーム)とは、預言書のなかでメシアによる終末の救済を預言している箇所のことである²⁹。イエス(「彼らのメシア」)の信奉者たちは、彼が活動していた時代にこれらの預言が成就すると期待したが、実際にはそうならなかった。そのことは、キリスト教徒のなかの「目の見える者」もわかっており、そこでイエス

²⁷ ヘブライ語で「ハ・アム・ハ・ナヴァル」 העם הנבל 申32:6に「愚かで知恵のない民」(アム・ナヴァル・ヴェ・ロ・ハハム) עם נבל ולא חכם という表現がある(モーセがイスラエルの全会衆を指して使った表現)。

²⁸ 新約聖書のことか、あるいはヘブライ語聖書のキリスト論的な解釈のことか。

²⁹ KRI, pp. 269-275. イザ54章、63章、66:22-24、65:20、エレ30-31章、エゼ16:53-55、20:40、36-47章、オバ11、18、20、21、ゼカ14章、哀4:22がメシア到来の預言として位置づけられている。

の再臨において残りのメシア的預言が成就すると言った。これが「愚かな民」の「悪知恵」であるとナフマニデスは批判している。

ただし、ナフマニデスは「彼らは数多くの箇所を扱っており、彼らへの私の答えが長くなってしまふからである。それはこの著作に求められる望みではない」(ibid., pp. 268-269)と述べて、具体的なキリスト教の聖書解釈への批判を避ける。むしろ、彼にとっての喫緊の課題は、「愚かな民が我々に対して、これらの言葉の一部について、我々の律法に従う者たちのなかにも、預言者たちの励ましの多くがヒゼキヤと第二神殿時代についてであると頑なに唱える者がいたと主張している」(ibid., p. 268)ことであった。キリスト教徒(「愚かな民」)は、たんに自分たちの聖書解釈が正しいと主張しているだけではない。彼らはユダヤ教徒(「我々の律法に従う者たち」)のなかにも、メシア預言の一部が将来ではなく、すでに——ヒゼキヤの治世と第二神殿時代に——実現したと信じている者たちがいると言っている。要するに、キリスト教徒から見たユダヤ教の聖書解釈が問題になっているのである。

『贖いの書』を著すにあたってナフマニデスが懸念を抱いていたのは、間違いなくドミニコ修道会の布教活動である。修道士たちは、メシアはまだ来ていない、メシアは将来やってくるというラビ・ユダヤ教のメシア信仰を揺さぶろうとした。彼らはイエス・キリストが聖書で預言されていたメシアであるという信仰を受け入れさせる前に、聖書のメシア的預言が終末ではなく、すでに実現されたものであることを主張した。それは、メシアの預言についてのユダヤ教とキリスト教の解釈の違いを意図的に、また戦略的にぼかすことである。これこそが、まさにのバルセロナ公開討論でパウルス・クリスティアーナ修道士が試みたことであった。したがって、『贖いの書』に論争的な性格があるとすれば、それはユダヤ教の預言解釈についてのキリスト教の修道士たちの理解を批判し、それに代わる「正しい」解釈を示すことなのである。

さて、ナフマニデスは『贖いの書』でキリスト教的な聖書解釈に回答しない理由をもうひとつ挙げる。彼は「なぜなら、彼らの言葉は答えるに値しないものだからである」(ibid.)と切り捨て、次のように続ける³⁰。

彼らの神であるところの人を信じる彼らの信仰(エムナー)は劣っている。彼らの後を追って誤ることのない者は誰ひとりいない。彼らの誤り、彼らの愚かさは³¹あらゆる民ののなか

³⁰ この議論で思い浮かぶのは、『トラー注釈』における秘義の開示と秘匿をめぐる方針の表明である。ナフマニデスは「レシート」(初め)という表現についてのミドラシュには秘義があると述べるが、そのことを註解で長く書いていくことはできないと言って筆を止める。そして、「それでもなお私がこのことに言及したのは、我々のラビたちの言葉をあざける信仰の小さな、知恵の少ない者たちの口を止めるためである」(PTI, p. 11)と説明する。つまり、秘義については限定的な仕方でのほめかしを積極的におこなうのに対し、キリスト教的な聖書解釈については一切言及しないという方針の違いが明らかである。

³¹ 版によっては、引用の冒頭からここまでが検閲されている。

でよく知られている。それを聞いた者なら誰でも、検証と証明という方法をもってすれば、人間に生まれもって根付いている知性が（彼らの教えを）遠ざけるからである。(ibid., p. 269)

この主張からは、キリスト教の創唱者であるイエスを侮蔑的に描いたタルムードや『トルドート・イエシュ』の手法が取り入れられていないことがうかがえる。ナフマニデスにとってキリスト教徒の「信仰」(エムナー)が批判されるべきなのは、彼らの信仰対象であるイエス・キリストがラビたちの語る嘲笑的な物語によって攻撃されてきたからではない。むしろ、キリスト教の信仰や教義を「人間に生まれもって根付いている知性が遠ざける」ことがその根拠となるのである。

キリスト教の教えは知性によって受け入れられない。この主張は、中世ユダヤ教の論争文学において最も顕著にみられるものである。実際、ナフマニデスの『討論録』*Viku'ah ha-Ramban*/ויכוח הרמב"ןでは、三位一体説の非合理性が攻撃されている。しかし、『贖いの書』や『トーラー註解』では、そうした論争的な性格は前提的な位置づけにとどまり³²、そこから別の主題に関心が向けられる。それは、キリスト教徒がどこから来たのか、その「愚かさ」は何に由来するのかといった「起源」の問題である。ただし、その「起源」とは、必ずしもキリスト教という「宗教」の起源のことではない。ナフマニデスはキリスト教徒をひとつの「民族」として表象し、聖書の世界にその起源をたどることを試みるのである。

エサウの孫ツェフォ ローマ最初の王

聖書には、ヤコブがその死に際して、自分をマクペラの洞窟に葬ってほしいと息子たちに告げる場面がある(創49:29-32)。遺言のなかで、ヤコブは父祖たちをそこに葬ったことを明かしている(31節)が、聖書原文を見ると、アブラハムとサラ、イサクとリベカを葬

³² ナフマニデスの『トーラー註解』における論争的な性格を強調する研究者として、エルアザル・トゥイトゥがいる。ただ、トゥイトゥは『トーラー註解』のなかから具体的にキリスト教聖書解釈の引用箇所を取り出したのではなく——実際、そのような引用は『註解』には一切ない——、中世のキリスト教聖書解釈の著作とナフマニデスの著作との比較という方法で自説を検証している。『贖いの書』を見るかぎり、ナフマニデスがキリスト教の聖書解釈をいくらか知っていたことは間違いないが、彼が具体的な解釈テキストを手元に置き、『トーラー註解』を書いたとは考えにくい。よしんば論争的な意図を彼が「完璧に」秘匿的な仕方で埋め込んでいたとしても、その「隠された」意図を見つけ出せる読者の存在をナフマニデス自身が想定(期待?)していたと考えることには無理があるだろう。聖書の註解に論争的な意図を見出す主張は、たとえばラシ研究(Y・ペーアやA・グロスマンなど)でも述べられている。その註解の著者自身が論争的意図を公言する場合を除いて、トゥイトゥのような立場に批判的な研究者も多い。אלעזר טויטו, "התמודדות עם הנצרות בפירושו של רמב"ן לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 137-166; Daniel J. Lasker, "Rashi and Maimonides on Christianity," in *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis* (eds. E. Kanarfogel and M. Sokolow, New York: Yeshiva University Press, 2010), pp. 3-14.

ったのは「彼ら」(三人称複数)、レアを葬ったのは「私(ヤコブ)」となっている³³。

マクペラの洞窟における埋葬について、なぜヤコブはこんな紛らわしい言い方をしたのか。ナフマニデスはヤコブの言葉遣いに、彼とエサウの不和を読み取る。『トーラー註解』(創49:31の注釈)では次のような説明が述べられている。

(イサクの埋葬について)「私が葬った」と言わなかったのは、彼らの父の埋葬には彼とともにエサウもいたためであり³⁴、いま彼のことを言いたくなかったのである。さらに、「我々はイサクをそこに葬り、彼らはその妻リベカをそこに葬った」——彼(ヤコブ)は母(リベカ)の埋葬のときにいなかったためであるが——と、言葉を長くする必要がなかったためでもある。(PTI, p. 274)

一言で言えば、遺言でヤコブはエサウの名に言及したくなかったのである。同じく、「私がレアを葬った」には「自分がその洞窟をすでに所有している」(ibid.)という含みがあるとナフマニデスは解釈する。「彼はこのことをエサウに対して言ったのであり、エサウと彼の息子たちがその(ヤコブの)埋葬に異議を唱え、自分こそが長子なのだから洞窟は自分のものである、自分こそが父祖たちとともにそこに埋葬されるのにふさわしい、と訴えてこないようにするためである」(ibid.)。ヤコブは「自分が聖なる父祖たちとともに埋葬されることで、その埋葬において彼らとひとつになることを望んでいた」(ibid.)。マクペラの洞窟に残された墓地はたったひとつしかなく、ヤコブとエサウのどちらかしか入ることはできない。ヤコブの遺言は、長子権をめぐる兄との確執がずっと続いてきたことをうかがわせるのである³⁵。

そして、兄弟の争いは、エサウの子孫を海の向こうへ逃亡させる原因となる。彼らの行く先はローマであった。

また、事はそのようであった。我々はヨセフ・ベン・ゴリオン(グリオン)の年代記(『セフェル・ヨスイボン』)³⁶と、他の古き時代についてのさまざまな書物(スィフレイ・ハ・カ

³³ שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו שמה קברו את יצחק ואת רבקה אשתו ושמה קברתי את לאה.

³⁴ 「息子のエサウとヤコブが彼(イサク)を葬った」(創35:29)。

³⁵ さらにナフマニデスは、洞窟をめぐるエサウとの口論のことがタルムード(TB ソター13a)でも言及されていると述べる。

³⁶ 第二神殿時代の歴史が描かれたヘブライ語の年代記。成立は10世紀の南イタリアと思われる。著者は不詳だが、明らかにヘレニズム期(1世紀)のユダヤ人歴史家フラウィウス・ヨセフス Flavius Josephus(「ヨスイボン」 יוסיפון の書名も「ヨセフス」からきている)を模しており、中世ユダヤ教世界でも「ヨセフ・ベン・ゴリオン(グリオン) Yosef ben Gorion なる人物の著作として認知されていた。『セフェル・ヨスイボン』の著者はヨセフスの『ユダヤ古代誌』と『ユダヤ戦記』にもとづいて書いているが、ギリシャ語原典ではなくラテン語訳あるいはラテン語での改作を使っている。本論文ではダーフィット・フルッサーの校訂版テキストを参照。 ספר יוסיפון: יוצא לאור סדור ומוגה על-פי כתבי-יד בלויית מבוא, ביאורים וחילופי גרסאות, מהדורת ד" פלוסר, 2 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א, כרך ראשון.

ドモニョート)に以下のことを発見した。エサウの子エリファズの息子であるツェフォは³⁷、これをめぐって彼ら(ヤコブの息子たち)と口論になり、やがて戦争にいたった。そして、ヨセフの手が打ち勝ち、彼をその大軍とともに捕らえ、エジプトに連行した。ヨセフが生き残っているあいだ、彼はずっと獄中にいたが、その死にさいしてそこから逃げ出し、カンパニアの地³⁸に行き、ローマにおけるキティム³⁹の王として彼らを治めた。そして、最後にはイタリアの地の王となった。ローマの最初の王は彼であり、初めての、そしてローマに建てられたいかなるものよりも大きな宮殿を建てたのは彼である。(Ibid., p. 275)

『セフェル・ヨスイポン』 *Sefer Yosipon* には、エサウの孫ツェフォが、キティムとイタリアの王となったという記述がある⁴⁰。この出来事は、マクペラの洞窟における埋葬をめぐる争いがヤコブとエサウの子供たちの代も続き、やがて戦争になり、ヨセフに敗れて捕らえられたツェフォがエジプトから逃亡したことに由来するとナフマニデスは説明する。

なお、ナフマニデスはツェフォをローマの最初の王と位置づけているが、『セフェル・ヨスイポン』では「ローマ」と名付けられた町が建設されたのはツェフォの治世よりも後のことだと記されている。ローマはダビデ王の時代、ロムルスという王がダビデを恐れて城壁を建てたことによってできた町であり、その名も「ロムルス」にちなんだものである⁴¹。つまり、ナフマニデスはイタリアの王としての「ツェフォ」と、ローマの建設者としての「ロムルス」を同一視している、あるいはロムルスを無視していると考えられる⁴²。この「誤読」が意図的なものであるかはわからない。ただ、ナフマニデスが強調するのは、エサウの子孫にとってローマが定住の地であり、そこに彼らの王国が建設されたということである。

火星から力を得る者たち

さて、前章で見たように、ナフマニデスは占星術的な発想にしたがって、それぞれの天体や天使には神から与えられた固有の力があると考えていた。太陽と月、および星々の創造を

³⁷ 「エリファズはエサウの妻アダの子で、(中略) エリファズの息子たちは、テマン、オマル、ツェフォ、ガタム、ケナズである」(創 36 : 10-11)。

³⁸ イタリア半島南部。現在の州都はナポリ。

³⁹ 聖書ではヤフェトの子孫(ヤヴァンの子)とされ(創 10 : 4)、北からやってくる船隊を構成する人々として描かれる(民 24 : 24、ダニ 11 : 30 など)。ヨセフスの『ユダヤ古代誌』(1.6.1)にも記述があり、そこでは「ケティモス」と呼ばれ、キプロス島を所有する民族として描かれている。フラウィウス・ヨセフス(秦剛平訳)『ユダヤ古代誌』(全6巻)ちくま学芸文庫、1999-2000年、第1巻61頁。

⁴⁰ .10-14 עמי יוסיפון, ספר יוסיפון

⁴¹ .18-19 עמי שם, שם. なお、ローマ建国の神話としてはロムルスとレムスの兄弟の物語が知られているが、『セフェル・ヨスイポン』に出てくる「ロムルス」は別人物と考えられ、作者がこの神話をそのまま著作に組み込んだわけではないと思われる。

⁴² ベン・シャロームによると、イツハク・アバルヴァネルは実際にこの解釈についてナフマニデスを批判している。בן-שלום, מול תרבות נוצרית, עמי 108-109.

語っている創1:16-18の注釈（『トーラー註解』）で、ナフマニデスは「主は星に数を定め、それぞれに呼び名をお与えになる」（詩147:4）という一節を引用する⁴³。そして、「名前を呼ぶこととは、それら（星）の諸力を分けることである。あるものは義と正直さの力を持ち、またあるものは血と剣の力を持つ。占星術（イツタグニヌート）で知られているとおり、それはすべての力について同様である。そして、そのすべては天上のお方の力のうちであり、かのお方の意志に従う」（*PT1*, p. 23）と説明する。神が星々に与えたのは義や正直さの力だけではない。血（流血）や剣、すなわち破壊的な力もまた神は与えたのである。

そして、天上の被造物はイスラエルの民を除く、地上のすべての民をそれぞれ統治する。「イスラエルの長老たちのうちから七十人を集めなさい」（民11:16）の注釈（『トーラー註解』*PT2*, pp. 233-234）において、ナフマニデスは「それは七十の民族のことであり、七十の言語がある。そのひとつひとつに、天空の星座と天上の統治者がいる」というミドラシュ⁴⁴を引用する。そして、注釈の後半では法廷と世界の構造的な一致、さらにその一致によって正当化される法廷の権力の絶対性が説明される⁴⁵。この注釈で興味深いのは、ナフマニデスがユダヤ法廷の権力が神授であることを示そうとする議論のなかに、神が天地のあいだの支配構造を創り出したという主張を組み込んでいることである。天体や天使が神から固有の力を与えられて、地上の各民族を統治することと、ユダヤ教の法廷が神から権力を与えられて、法規を定め、判決を下すことは、共通の原理および仕組みによる。つまり、聖書の解釈によってユダヤ法廷の権力の正当性が示されることで、ナフマニデスの考える——さらに言えば、彼の考えではミドラシュがすでに示していた——占星術的な統治構造、判断占星術 *judicial astrology* にもとづく世界観が正当化されるのである。

そして、ナフマニデスは、このような天体（および天使）の力がエサウの子孫にもおよんでいると主張する。それは、神のために石の祭壇を造るとき、「切り石で築いてはならない」

⁴³ 同じく、「（神は）それぞれの名を呼ばれる」（イザ40:26）も引用されている。

⁴⁴ ミドラシュ『創世記ラッパー』66:8およびTBサンヘドリン17a。

⁴⁵ 内容は次のとおり。

七十人の長老たちの上に立つモーセは、地上におけるひとつの民（ゴイ）、イスラエルをほめかしている。我らのラビたちの伝承では、大法廷はそのひとつひとつが主の家に座している。そこは、主が自らの住まいに選んだ場所である。だから、その（法廷の構成員の）数も同じく七十でなければならない。そして、我らの師モーセがそうであるように、彼らの上には長（ナスィ）がいて、七十一人となる。大いなる主の御名の文字が七十二であることも同様である。それは、（モーセ／ナスィを含む）統治者たちと、彼らの上に立つ唯一の主である唯一の御名に対応しているのである。

（*PT2*, p. 234）

文中の「七十二の神名」は、『トーラー註解』序文（*PT1*, pp. 6-7）でも取り上げられたラシのタルムード註解（TBスカール45a）で説明されている。具体的には、三つの節が七十二文字ずつで書かれている出14:19-21から、ある法則にしたがって取り出された三文字ずつの組み合わせを七十二組作り出すことである。本論文第3章参照。また、七十一人の大法廷とは、「大サンヘドリン」と呼ばれるラビ・ユダヤ教体制の最大権力機関のことである。この法廷には神が宿っており、それゆえにその権力は絶対的なものであるということが強調されている。

(出 20:25) と命じられている理由を探究することで明らかになる。この禁止については、聖書でも「のみを当てると、石が汚されるからである」(同) という理由が語られているが、ナフマニデスはそれに満足せず、さらなる理由の存在を指摘する。

師(マイモニデス)は『迷える者の導き』(III:45)において言った。それは、それら(石)によって造形しないようにする、また切り石がないようにするという回避である。なぜなら、偶像崇拝者たちの習慣がそのようであったからである、と。私(ナフマニデス)は以下のように言う。その戒律の理由は、その鉄具が剣(ヘレヴ)であり、世界を滅ぼす(マハリヴ)ためである。それゆえ、そのように呼ばれるのである⁴⁶。見よ、主が憎むエサウはその剣を受け継ぐ者である。それは、「お前は剣に頼って生きていく」(創 27:40)と言われるとおりである。そして、その「剣」とは天と地における彼の力である。なぜなら、火星(マアディーム)と血の星座(マザロート・ハ・ダム)によってその剣は成功をおさめ、それらによってその力は示されるからである。それゆえ、それは主の家に持ち込まれてはならないのである。(PTI, p. 410)

注釈でナフマニデスはマイモニデスを参照しているが、「そして」(ヴェ)でつながっている彼自身の見解との関係がややわかりにくい。供犠の理由をめぐる議論(本論文第3章)では、特定の異教的な慣習との差異化というマイモニデスの説明が根本から批判されていたが、占星術とトーラーの禁止戒律の関係性をめぐる考察(前章)では、むしろマイモニデスのモデルが踏襲されていた。「火星」や「血の星座」——「血と剣の力を持つ」天体のことであろう——から力を受け継ぐエサウを、おそらくナフマニデスは彼自身の考える偶像崇拝の三つのカテゴリーのひとつである「天体崇拝」者に分類している。そのうえで、禁止の理由を偶像崇拝の慣習に求めるマイモニデスの見解は不十分であり、エサウという個別の存在に由来することを強調しているようにみえる。

エサウが「剣」(ヘレヴ)という破壊的な力の相続者であることの根拠は——注釈では必ずしも明確には述べられていないが——、「火星」(マアディーム)と、エサウがその先祖である「エドム人」(エドム)⁴⁷、血の色である「赤い」(「アドム」)が、すべて **מִדְּמַיִם** という同じ語根で構成されることである。七十それぞれの民族がそうであるように、エサウを祖とするひとつの民族もまた、神が創り出した天地の支配構造のなかで天体から力を授かる。彼らはその出自において破壊者であり、天体を通じて神から与えられたその破壊的な力を地上において発揮する役割を担うのである。

ローマからキリスト教徒へ 国教化という起点

このようにして、ローマはエサウの子孫であるエドム、そして「剣」という破壊的な力の

⁴⁶ 「剣」 **חֶרֶב** と「滅ぼす」 **מַחְרִיב** が同じ語根であること。

⁴⁷ 創 25:30 および、36:31-43。

相続者として表象される。次の段階は、この「ローマ」を「キリスト教徒」と同一化することである。言うまでもなく、最初期のキリスト教徒たちはローマ帝国で激しい弾圧を受け、ローマ人にとってイエスの教えを説く者たちは他者であった⁴⁸。しかし、コンスタンティヌス帝によるキリスト教の国教化（313年）はその関係を変えた。ゲルシオン・D・コーヘンは、この変化に直面した4世紀のユダヤ人の心性を次のように説明する。「ユダヤ人にとって、それ（国教化）はひとつの偶像崇拜から別の、より攻撃的で、敵意をあらわにする偶像崇拜への移行ではあっても、本質的には変化ではなかった。したがって、ユダヤ人の釈義家たちにとって、エドムの名をキリスト教世界に広げることには何の苦労も必要としなかった。エサウは驚から十字架へと入れ替わるのかもしれないが、それでも彼はエサウなのである」⁴⁹。ローマ帝国（驚）からキリスト世界（十字架）へ。「エサウ／エドム」の表象は難なく拡大していったのである。

ナフマニデス自身もこの表象の拡大を描いている。それは、「我々のラビたちの言葉とローマ人たちの書物から知られている」（『贖いの書』、*KRI*, p. 284）という、ローマによるギリシャの隷属化、イスラエルの民の神殿崩壊の「歴史」の記述である⁵⁰。

我々のラビたちの言葉とローマ人たちの書物から知られているのは以下のことである。ローマを任されていたアレクサンドロス大王の副官が、ヤヴァン（ギリシャ）の地のマケドニアの王と戦争をした。それは全域を統治していたアレクサンドロスの死後のことであった。そして神殿崩壊の前に、彼（副官）は彼（マケドニア王）を倒した。ギリシャ人たちがローマ人たちに隷属し、彼らの王国のもとに入れられた後、ローマ人たちはイスラエルの民を征

⁴⁸ 『トーラー註解』出23:20の注釈では、メルクリウスの崇拜のことが取り上げられている（出典はTB サンヘドリン 64a）。メルクリウスは古代ローマの宗教儀礼において崇拜の対象となっていたが、ナフマニデスはローマ人たちの崇拜の対象が何であったのかを考証するためにこのタルムードを引用しているわけではない。むしろ、問題になっているのは、メルクリウスの像に石を投げつける行為がはたして「崇拜」をみなされるのかどうかである。このタルムードの議論と、ナフマニデスを含む中世の注釈家たちの見解を論じたものとして、モッシュェ・ハルバータル、アヴィシャイ・マルガリート（大平章訳）『偶像崇拜 その禁止のメカニズム』法政大学出版局、2007年、272-281頁を参照。ただし、大平訳では「殉教する」を「神の名前を神聖化する」と訳したり（*英訳がヘブライ語表現の直訳 sanctifying the name of Godであるためか）、タルムードの「篇」を「論文」と表現したりと、誤解を招きうる文章の拙さが甚だしい。同箇所英訳は、Moshe Halbertal & Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. N. Goldman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, pp. 202-209.

⁴⁹ Gershon D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," in *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (ed. G. D. Cohen, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), p. 249.

⁵⁰ 同様の説明は『トーラー註解』のバラムの第三の託宣の注釈（民24:20、*PT2*, pp. 301-303）でも見られる。なお、バラムの第三の託宣については後で取り上げる。また、この引用の前には、バビロニア、メディア（ペルシャ）、ギリシャ、ローマという四つの王国におけるユダヤ民族の捕囚のことが語られているが、それについても後述する。

服し、神殿を破壊するにいたった。確かなことは、ローマ人たちがヤヴァンの子キティム⁵¹だということである。また、我々のラビたちは——その名は称えられよ——は、「ヤヴァンのイタリア、これはローマにある大きな都市である」⁵²と言った。また、ローマの町を含むトスカーナの地⁵³も、彼らの言葉と彼らの書物において「イタリア」と呼ばれる。見よ、それ（ローマ）はヤヴァンに由来するのである。同じく、『創世記ラッバー』（37：1）でも次のように言われている。『「ヤヴァンの子孫はエリシャ、タルシシュ、キティム、ドダニム⁵⁴であった』（創 10：4）とあるが、これはエラス、タルスス、イタリニア、ダルダニアである。彼ら（ラビたち）は「キティム」を「イタリニア」と、つまりローマにある大きな都市のことだと注釈したのである。しかし、すでに説明したように、ヤヴァンの地はその父の名（「ヤヴァン」）のままだったが、息子（キティム）は彼（ヤヴァン）よりも強大で巨大な民となったために、もはやその名（「ヤヴァン」）では呼ばれず、彼らが長となった後では、彼らの生まれ故郷にちなんだ名前で、「ローマ人たちの地」（エレッツ・ロマイーム）と呼ばれている。

——（中略）——

知りなさい。我々は、我々のラビたち——その名は称えられよ——の見解に同意し、以下のように考える。今日、我々はエドムの捕囚にあり、メシアの到来までそこから立ち上がることはない、と。それは、我々の老いたる父（イサク）が「いつの日にかお前（エサウ）は反抗を企てる」（創 27：40）と言ったとおりでである。また、我々は「私（ティルス）は満ち、お前（エルサレム）は廢れる」（エゼ 26：2）を同様に釈義する。我々にとって満ちているのは聖書（ミクラ）である⁵⁵。そして、「救う者たちがシオンの山に上って、エサウの山を裁く。こうして王国は主のものとなる」（オバ 21）。しかし、この句の意図するところの根幹は次のとおりである。エドム人たちは自分がメシアであると主張した「かの者」（ハ・イシュ）の後を追って最初の誤ることになった者たちであった。また、彼らは彼が神であるとも主張した。彼らはエドムの地に現れ、彼らの誤りは広がっていき、彼らに近いローマにまでいたった⁵⁶。そして、それはコンスタンティヌス帝の日々において、エドム人のローマ人たちによってそこに堅く打ち立てられた⁵⁷。彼こそが彼らのためにローマの神父による統治制

⁵¹ 「ヤヴァンの子孫はエリシャ、タルシシュ、キティム、ドダニムであった」（創 10：4）。

⁵² TB メギラー6b。

⁵³ トスカーナ地方は州都フィレンツェを含む。ローマはラツィオ州。

⁵⁴ 「ドダニム」 דדנים は、新共同訳では「ロダニム」となっているが、これは七十人訳で「ローディオイ」 Ρόδιοι、代上 1：7 で「ロダニム」 דדנים と表記されていることに由来するのかもしれない。ヘブライ文字の「ダレット」 ד と「レーシュ」 ר が似ていることによる綴りの誤りと考えることができる。

⁵⁵ ティルス（カイサリア）が満ち、エルサレムが廢れても、離散している自分たちのもとは聖書が満ちているということ。

⁵⁶ このオバ 21 の解釈はほとんどが検閲されている。

⁵⁷ 別の版では、「ローマ人たちの上に堅く打ち立てられた」とも。ただ、ナフマニデスの見解では、イエス信仰はローマに広がる以前からエドム人たちが持っていたものであるから、本文で引用したテキストの

度の計略と彼（イエス）に対する彼らの信仰の礎を築いたのである。この理由と根源がすべてなのである。ゆえに、あなたはローマとエドムが別々の民族であるにもかかわらず、ひとつの王国と考えてよい。このこと（別々の民族であること）にもかかわらず、彼らは近い間柄であり、全体がひとつの民、ひとつの地をなし、同一の知見の上にある。タルグム（聖書アラム語訳）は『『エドムの娘』（バト・エドム）よ、罪の罰せられるときがくる』（哀4：22）についてこう言った。「イタリアに建てられ、エドムの子らに由来する住人たちが満ちている『悪であるローマ』（ロミ・ラシアー）、私はあなたの罪を罰する」。彼ら（タルグム）は、ローマがヤヴァンのイタリアにあること、そしてそこにはエドム人に由来する大きな民がいることを明らかにした。したがって、我々が説明したように、それ（ローマ）は「エドムの娘」と呼ばれるのである。（*ibid.*, pp. 284-285）

ナフマニデスはラビ文学と「ローマ人たちの書物」から、「エドムの娘」としてのローマの起源を描いてゆく。先に挙げた『セフェル・ヨスイボン』を「ローマ人たちの書物」に含めるべきかどうかの判断は難しく⁵⁸、ラテン語やカタラン語での歴史書など別のソースの存在があったのかも今後明らかにしていく必要があるが、ともかく前半の段落で強調されているのは、ローマ人の出自が「ヤヴァン」、すなわちギリシャ人たちと同じだということである。ローマ人たちの先祖は聖書に出てくる「キティム」であり、キティムはヤヴァンの子孫である。彼らの民族的な起源は聖書（創世記10章）に記されているとおりであり、ノアの三人の息子のひとり、ヤフェトの系図に連なるということである。

だが、アレクサンドロス大王の死後に起こった戦争により、ローマ人たちは自らの祖であるヤヴァンから袂を分かち、タルムードやミドラシュの創世記解釈で説明されているように、戦いに勝利したキティムは勢力を増し、「イタリア／イタリニア」という地方の人々の父祖となる。エサウの息子ツェフォがローマにやってきたとき、起こっていたのはこのような事態であった。

引用の後半では、「エドム」と「ローマ」が同一化していく現象が説明される。ナフマニデスは、コンスタンティヌス帝によるキリスト教国教化がその起点となっていると断言する。上述の引用よりもさらに後ろでは、「そして、それ（ダニ11の幻）⁵⁹によって、コンスタンティンという名のローマの王について知られていることが語られる。彼は自分の父祖たちの神々を手放し、ローマを与えた。そこは、彼の父祖たちの人々の砦であり、異教の神々に仕えるその地の人々からなるローマの人々の砦であった。彼は彼らに世界のすべてを支配させ、彼らが彼に語った癒しの代償として、その地を彼らに分け与えた」（*ibid.*, p. 287）と述べられている。ややぼかした表現——「異教の神々に仕えるその地の人々」——が使わ

解釈（～によって）が正しいと思われる。

⁵⁸ 実際の著者はともかく、著者とされているヨセフ・ベン・ゴリオンはラビではない。

⁵⁹ ペルシャに立つ「北の王」と「南の王」についての幻。ナフマニデスはこれがギリシャとローマのことであると解釈する。

れているが、コンスタンティヌスに「癒し」を語った「彼ら」とは明らかにキリスト教徒のことである。こうして皇帝は彼らに「ローマを与え」、キリスト教を国教とする。それにより、「エドム」——エサウの子孫。祖はイサク、アブラハム、セム——と、「ローマ」——キティム。祖はヤヴァン、ヤフェト——が、「別々の民族であるにもかかわらず、同一の王国」を形成してゆく。

したがって、ナフマニデスの関心は、キリスト教という宗教の起源ではなく、西欧のキリスト教世界の起源をたどることに置かれている。そして、その起源はコンスタンティヌス帝による国教化であると説明される。こうして、ローマ帝国におけるユダヤ民族の捕囚は、キリスト教世界における離散として意味づけなおされる。「ローマ」とは「エドムの娘」であり、キリスト教世界との闘いが明確に宣言される。メシア到来によって実現する最後の贖いとは、このローマ／エドムからの解放なのである。

3. ヤコブとエサウ

キリスト教徒／キリスト教世界の起源としてのエサウの表象という主題において、その解釈が最も重要視される聖書の物語がある。ヤコブとエサウの兄弟の物語である。ヤコブとエサウを「我々」と「彼ら」という関係でとらえる解釈は、ユダヤ教にもキリスト教にもみられる。キリスト教徒にとっての「エサウ」とは、ユダヤ教徒だということである⁶⁰。

予型論的な聖書解釈は、「現在のための過去」という認識のもとでおこなわれる。聖書の言葉が後代の——特に自分たちの体験した——出来事を予示しているという読み方は、単純に出来事と聖なる言葉の「偶然の」一致を見つけだすことではない。そのアプローチはもっと規範的である。聖書における出来事はすべて必然であり、聖書の言葉はそれらと将来の出来事をつなぐために存在している。そのさい、どこ（出来事）とどこ（預言）が一致するのか、バビロン捕囚の預言はどこで、メシア到来の預言はどこなのかを正確に定めなければならない。Aを暗示しているようにも読めるが、Bを暗示しているようにも読めるというような曖昧さは許されない。このような問題意識は、過去、現在、将来の出来事を「正しく」意味づけるために不可欠であり、だからこそ予型の「真理」をめぐる、宗教内および宗教間で論争が起こるのである。

そして、出来事の予型としての聖なる言葉は預言にとどまらない⁶¹。予型論的な解釈では、聖書の登場人物の心理や彼らの物語、さらには個々の表現なども、将来の出来事を暗示した

⁶⁰ אורה לימור (ראש הצוות), *בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה*, 5, G. D. כרכים, תל-אביב: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ג-תשנ"ח, כרך א, עמ' 9-29; Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," pp. 243-255.

⁶¹ ここでいう「預言」とは、預言者たちに対する神の啓示である。モーセ五書自体を神がモーセに与えた「預言」ということもできるが、ここではより限定的な意味で使う。

メッセージとなる。ある人物はある性格を持っていなければならない、彼らの物語は聖書に書かれているとおりに起こらなければならない、また一見すると無駄に見えるような表現にも理由がなければならない。それらは、後に起こる出来事、ユダヤ民族が体験する歴史のために、そのようであらなければならないのである。このことをふまえて、以下ではヤコブとエサウの物語についてのナフマニデスの解釈を考察する。

エサウの暴力性 内面へのまなざし

ナフマニデスは、聖書におけるエサウの記述はあまり多くないと判断し、その理由として、「聖書は義人たちの子孫とその家系、彼らの生きた年数について語るのは、義人たちの子孫が祝福されることを知らせるためである」（『トラー注釈』創25:11の注釈、PTI, p. 142）と述べている。それでも、聖書ではとりわけ長子権をめぐる物語（創25および27章）において、リベカやエサウの心情や言動が描かれている。

聖書では、狩りで疲れ切っていたエサウが、一度きりの食べ物と引き換えに長子権をヤコブに譲り渡したことが語られ（創25:27-34）、「こうしてエサウは、長子の権利を軽んじた」という言葉で締めくくられている。注意する必要があるのは、この結語はエサウの一連の行動の「総括」ではあるが、「理由」ではないことである。つまり、なぜエサウが食べ物と長子権を軽々と引き換えたのか、なぜ彼は（疲れ切っていたとはいえ）長子権を軽視したのかは、聖書の文章を読んでもよくわからない。そこで、ナフマニデスは理由を探究する。エサウの内面に目を向けるのである。

エサウはヤコブに、「その赤いものを食べさせてほしい」と言う（30節）⁶²。この「赤いもの」（アドム）は、エサウを祖とする「エドム」の名前の由来として表記されているものと考えられるが、ナフマニデスは次のように注釈する。「エサウはそれが何かわからず、その名を『赤いもの』（アドム）**אֲדָמָה**と呼んだので、彼の名は「エドム」**אֲדָמָה**と呼ばれた。なぜなら、人々は彼のことを、わずかな料理のために貴い長子権を売ったとして嘲ったからである。『大酒を飲み、身を持ち崩す者は貧乏になる』（箴23:21）」（*ibid.*, p. 145）。ナフマニデスは長子権の譲渡というこの出来事が、以後もエサウについてまわる嘲笑の発端であることを強調する。エサウがヤコブに「赤いもの」（アドム）をくれと言い放ったことは、エサウという人間の放埒さ、短絡性を象徴している。つまり、その「赤いもの」に由来する「エドム」とは、このエサウの愚かさを思い起こさせる嘲笑的な名前なのである。そして、注釈の最後に引用されている箴言は、エサウの人物像とその破滅的な行く末を暗示している。

同様に、「長子の権利などどうでもよい」、「では、いますぐ誓ってください」というやりとりをかわした後で、エサウが誓いを立てて長子権を譲ったこと場面（32-33節）でも、

⁶² 料理が赤かったのは、レンズマメの色によるものか（34節）、あるいは赤いものを混ぜた料理だったからであるとナフマニデスは注釈する（PTI, p. 145）。

彼の短絡的な行動ぶりが印象づけられている。「エサウは『長子の権利などどうでもよい』と言ったが、それは『お前に譲ってやるぞ』ということである。そして、彼（ヤコブ）は『私に誓ってください。「その譲渡について決して異を唱えない」と』と言ったのである。聖書は彼（エサウ）が彼（ヤコブ）に誓い、それからそれ（長子権）を譲ったと言っているが、あたかもそれは、彼がそれを譲って、それから彼に誓ったということだったのである」(ibid., p. 146)。つまり、エサウは先に権利を譲渡してから誓ったように見えるほど、宣誓と譲渡のあいだにいかなる思慮も挟まなかったのである。エサウは長子権の重要性も、誓いを立てる行為の重大さもまったく省みることがない。彼の頭にあったのは、空腹を満たしたいということだけであった。このように、ナフマニデスはエサウの短慮な側面を強調する。

そして、エサウは長子権をヤコブに譲渡すると、「飲み食いしたあげく立ち、去っていった」(34 節)。ナフマニデスはこれが「これが長子権の軽視の理由である」(ibid.) とし、「なぜなら、愚者が望むのは、飲み食いをして一時的に自分の欲求を満たすことだけであり、翌日のことは気にしないからである」(ibid.) と説明する。この注釈では、長子権の軽視の理由が父イサクのせいでもたらされた急速な貧困化であるというアブラハム・イブン・エズラの見解が批判されている⁶³。ナフマニデスは「エサウによる長子権の軽視は、彼の心の残忍さによるものである」(ibid., p. 145) と述べて、エサウ自身の内面に問題があったと説明する。

ちなみに、ナフマニデスは法の変化も理由のひとつに挙げている。「長子権による二倍の分け前は、トーラーの法（ミシュパト）に由来するものであり⁶⁴、かつてはそうではなかった。父の卓越さと統治力を受け継ぎ、彼の方が弟よりも称えられ、卓越した者であるようにするのみであった」(ibid.)。イサクとヤコブ、エサウの時代の長子権は相続上の特権では「まだ」なく、長子の名声や名誉が高められる（べき）というものにすぎなかったということである。

この法的な説明も興味深い⁶⁵、本論文の主題にかんしてより重要なのは前者である。す

⁶³ イブン・エズラによると、アブラハムはイサクに多くの財産を残したが、イサクが老いを迎える頃には食事にも苦勞するほどの貧困にあえいでいた。この父のありさまを見て、エサウは長子権を軽視したというのである。しかし、次の 26 章のゲラル滞在時に、イサクは主の祝福を受けて裕福になるという記述がある (12-14 節)。このことから、ナフマニデスは短期間で貧困と裕福さが立ち替わるのはおかしいと考え、イブン・エズラの「イサク貧困説」を批判する (ibid., p. 145)。

⁶⁴ 申 21:15-17。長子には全財産のうち、二倍の分け前が与えられなければならない。

⁶⁵ 『トーラー註解』創 26:5 の注釈で、ナフマニデスはトーラーが与えられる以前の者たちの振る舞いは、アブラハムが定めたことに従ったものであると主張する。また、アブラハムは聖なる霊によってすでにトーラーのすべてを学んでいたというタルムードの主張 (TB キドゥシン 31a) については、イスラエルの地においてのみそうであったという見解を示す。この議論におけるナフマニデスの関心はトーラーの時間的な普遍性よりも、「戒律とはその地（イスラエルの地）における神の法である」(PTI, p. 150) という主張に集約されている。これは、彼にとっての「イスラエルの地」が、戒律を完全な仕方実践することのできる唯一の場所という「聖地」観を表している。ナフマニデスにおけるイスラエルの地の問題は、本論文第 14 章で考察する。

なわち、ナフマニデスは、ヤコブに長子権を譲渡するときのエサウの短絡的な言動から彼の内面に迫り、その心が残忍であったことを突き止めているのである。

そして、エサウは母リベカの計略によって、イサクからの祝福をヤコブにだまし取られる(27章)。事実を知ったエサウは悲痛な叫びをあげ、涙を流し、自分のことも祝福してほしいと父親に懇願する。しかし、イサクの口から出るのは、エサウが剣を頼って生きてゆくこと、弟のヤコブの支配を受けること、反抗を企てることといった不吉な行く末の暗示ばかりであった。それゆえ、「エサウは、父がヤコブを祝福したことを根に持って、ヤコブを憎むようになった」(41節)。エサウは自分自身の短慮な性格と残忍な心がすべての原因であることに気づいてすらいないのである。

そして、エサウは「心のなかで言った。『父の喪の日も遠くない。そのときがきたら必ず弟のヤコブを殺してやる』」(同)。この「心中の独白」について、ナフマニデスはある疑問を抱く⁶⁶。ヤコブを殺すことを「エサウは心のなかで言った」**ויאמר עשו בלב**にもかかわらず、「エサウのこの言葉が母リベカの耳に入った」(42節)のはなぜか、というものである。この問題について、イブン・エズラは「彼(エサウ)は自らの秘密を親愛な者のひとりに明かしたのだと思われる」(ibid., p. 156)と、またラシは「エサウが心のなかで思案していることが、聖なる霊によって、彼女(リベカ)に告げられた」(ibid., p. 157)⁶⁷と述べている。両者は「心のなかの言葉」が伝達される仕方については意見を異にしているが、発想は同じである。つまり、エサウが心のなかで密かに思っていたことが露呈してしまったのである。

しかし、ナフマニデスは彼らを批判する。そして、自分自身の見解を——直接的にはイブン・エズラの説明を批判するかたちで——次のように説明する。

そうである必要はない。なぜなら、人が自らの心とともに(イム)熟考した事柄について同意することを、「心とともに語る」(アミラー・イム・ハ・レヴ)と呼ぶからである。それは、そのこと(同意)について唇を動かして話す場合であってもそうである。そして、「二心をもって話します」(ベ・レヴ・ヴァ・レヴ・イダヴル)も同様である。なぜなら、意志(ラツォン)が「心」(レヴ)と呼ばれるからである。(中略)それゆえ、ここでは以下のように語られている。祝福のことでヤコブを軽蔑するエサウの魂に大きな憎しみが現れたとき、彼の心に浮かんだのは、兄弟を殺し、これによって心の惨めさを晴らそうということであった。これが、「エサウのこの言葉がリベカの耳に入った」の意味である。それゆえ、彼女(リベカ)は「彼(エサウ)は恨みを晴らそうとしている」(42節)と言ったのである。(ibid., pp. 156-157)

「心のなかで言った」(前置詞は「ベ」**ב**)という聖書の表現を、ナフマニデスは「心とともに

⁶⁶ ミシェル・J・レヴィンの分析を参照した。Michelle J. Levine, "The Inner World of Biblical Character Explored in Nahmanides' Commentary on Genesis," *Journal of Jewish Studies* 56/2 (2005), pp. 309-315.

⁶⁷ MD『創世記ラッパ』67:9もラシと同様。

に言った」(前置詞は「イム」**וַי**)と解釈する。その意図は、エサウが心のなかで密かに強い殺意を抱いていたのではなく、ヤコブを殺すという明確な意志を言葉で語ったと理解することである。エサウはヤコブへの憎しみと殺意を日頃から包み隠さず口にしてきた。リベカが動揺したのは、その言葉を聞いたからである。リベカは長男の心のなかに隠された殺意に勘付いたのではない。ナフマニデスのエサウ像では、彼はヤコブを殺し、恨みを晴らそうとする思惑を決して隠したりはしない——できない?——性格なのである。

ヤコブとエサウの再会 ローマ／キリスト教世界を生きるために

エサウの殺意を知り、ハラシにある伯父のラバンのもとに身を寄せたヤコブだったが、その後エサウとの再会を決意する(創 32・33 章)。この朗読箇所(パラシヤー)の注釈を書き始めるにあたって、ナフマニデスはこの兄弟の物語の意味を次のように解説する。

このパラシヤーが書かれているのは、ほむべき聖なるお方がその僕を救ったことを知らせるためである。「主は彼にまさって強い者の手から贖われる」(エレ 31:10)、「主は御使いを遣わし」(民 20:16)、彼を救い出す。さらに、彼(ヤコブ)が自分の義しさを確信できず、救出されるためにあたらかぎり尽力したことを我々に教え示すためである。そして、そこにはすべての世代に対するほめかしがある。なぜなら、我らの父に対してその兄弟エサウとともに起こったことはすべて、エサウの子孫とともに常に我々にも起こるからである。我々は義人の道を守るのにふさわしい者たちである。それは、彼(ヤコブ)がそうしたように、我々は三つの事柄へと自らを招き入れるからである。すなわち、祈り、贈り物、救出へと。それは戦争における方法、すなわち、逃亡し、救出されることと同様である⁶⁸。(PTI, p. 180)

ヤコブとエサウの物語はなぜ自分たちに必要なのか。それは、「我らの父に対してその兄弟エサウとともに起こったことはすべて、エサウの子孫とともに常に我々にも起こるからである」。将来の出来事を予示するのは預言だけではない。ユダヤ民族の祖であるヤコブ＝イスラエルの活動、彼を中心とする聖書の物語そのものが暗示的なのである。

もちろん、この発想はナフマニデスによって創始されたものではない。『トーラー註解』創 12:6 の注釈では、「父祖たちに起こったことはみな、子らにとってのしるしである」というラビたちの格言が引かれ⁶⁹、「父祖たちの旅、井戸を掘ること⁷⁰、その他の出来事につい

⁶⁸ ラシおよびミドラシュ (MD『タンフーマ』(S・ブーバー版)「ヴァ・イシュラフ」6) にも同様の見解が示されているという言及がある (PTI, p. 182)。

⁶⁹ MD『タンフーマ』「レフ・レハー」9。

⁷⁰ 創 26:20:33 には、アブラハムが掘った井戸をふさぐペリシテ人と、もう一度それを掘るイサクたちとの争いが描かれている。この箇所の注釈(『トーラー註解』)で、ナフマニデスは「聖書は井戸について長く物語っている。その物語を文字どおりに読んでも、イサクにとって有益でもなければ、大いに名誉な

て聖書が長く語るのは、将来について教えるためである」(ibid., p. 77) と述べられている。聖書の物語に暗示的な意味を読み取り、それによってその物語に教導的な役割を与えようとする試みを、ナフマニデスは過去のラビたちから受け継いでいると強調する。

ナフマニデスは、ヤコブがエサウとの再会にさいしておこなったことを三つに集約している。エサウの攻撃を免れるための祈り(33:9-13)、贈り物(33:14-22、34:10-11)、逃亡(34:16-20)である。そして、このヤコブの行動はひとつの「ひな形」になる。つまり、エサウの子孫たち——ローマ/キリスト教徒——が憎悪と殺意をもって自分たちに迫ってきたとき、ヤコブがしたように行動せよというのである。

この解釈で最も重要なことは、ヤコブの対応をメシアによる「ローマ」の滅亡、および離散したユダヤ民族の贖いとはまったく別のものとして位置づけていることである。ナフマニデスは、エサウに対するヤコブの行動が将来のメシアのそれであると言っているわけではない。この物語におけるヤコブの「救出」とは、終末における贖いのことではない。その「救出」は、ローマ・キリスト教世界をユダヤ民族が生き延びてゆくことを意味しているのである。

兄との再会にあたって、ヤコブは彼のもとに使者を遣わす(32:4)。この行動の意図について、ナフマニデスは「イスラエルの地の南部はエドムの傍であり、彼の父(イサク)がそのネゲブの地に住んでいたために、彼はエドムの道かその近くを通過しなければならなかった。それゆえ、彼はエサウが聞きつけようと心配し、あらかじめ彼のところに使者を遣わし、彼のいる地(セイル地方)に行かせたのである」(ibid., p. 180)と説明する⁷¹。そして、ナフマニデスはこれとまったく同じ行動が後代にも見られたと主張する。第二神殿時代末期のハスモン朝やヘロデ朝である。

私の意見によると、これは我々がエドムの手に落ち始めたことをほのめかしてもいる。なぜなら、第二神殿の王たちはローマ人たちとの契約に入っていたからである。また、彼らのなかにはローマを訪れた者たちもいた。それが、彼ら(王たち)が彼ら(エドム/ローマ人たち)の手に落ちた要因である。また、これは我々のラビたちの言葉でも言及され、書物に

ことでもない(ように見える)。彼とその父(アブラハム)は、等しくそれらを造ったからである。しかし、この事柄のなかには隠された主題がある。なぜなら、それは将来の事柄を知らせるためにあるからである」(PTI, p. 152)と説明する。また、水が湧き出る井戸は「神の家」を暗示しており、イサクが掘った井戸の名称について、「エセク(争い)」はエルサレム第一神殿を、「シトナ(敵意)」は第二神殿を、「レホボト(広い場所)」は将来における第三の神殿をそれぞれさすと説明される。また、最後の第三の神殿が「広い場所」であるのは、イスラエルの民のみならず、すべての民族が神を崇拝することを示しているという。

⁷¹ 次に、ナフマニデスはMD『創世記ラッパー』(75:2)を引用し、神がヤコブに対して「彼(エサウ)はもう道を進んでやってきている。だから、あなたは彼のもとに使者を遣わし、『あなたの僕であるヤコブはこう言っています』(5節)と彼に言いなさい」と告げたという釈義を記している(ibid., p. 180)。

よって広く知られている。(ibid.)

ナフマニデスはそれが誤りであったと明言しているわけではないが、エサウに対して使者を遣わし、彼からの襲撃を未然に防ごうとするヤコブの行動は、注釈ではいささか否定的に評価されている。というのも、それは「我々がエドムの手に落ち始めたことをほのめかしている」からである。ヤコブの行動は、第二神殿時代にローマ帝国と契約を結ぶことでパレスチナを統治する権限を得ようとしたハスモン朝やヘロデ朝の行動を暗示している。敵対する兄、あるいはその祖先との親和をはかり、彼(ら)から統治を委ねられることが、結局のところ彼(ら)の支配を受け、隷従することを招いた。そうナフマニデスは考えているのである⁷²。

だが、これは兄弟の再会の物語の始まりにすぎない。同時に、ローマ／キリスト教世界におけるユダヤ民族の生の始まりにすぎない。ヤコブは自分が遣わした使者が帰ってきたとき、ひどく恐れた。使者はエサウが四百人の部下を連れてこちらに向かっていると告げたからである(8節)。そこで、ヤコブは次の行動に移る。自分の子孫や家畜を二組に分け、どちらか一方が攻撃を受けても、残りの組が助かるように考えたのである。この対応について、ナフマニデスは次のように説明する。

これの意味するところは、自分の子孫のすべてがエサウの手に落ちるのではないことをヤコブが知っていた、ということである。こうすれば、いかなる場合も一方の組は助かるであろう、と。また、この句はエサウの子孫が我々に対して、我々の名前を消し去る決定をすることはないとほのめかしている。彼らは我々の土地の一部で、我々の一部に対して災いをなすだけである。彼らの王のひとりが、その国において、我々の財産や我々自身に対する決定をしても、別の王がその場所において、彼ら(ユダヤ人)を慈しみ、避難する人々を助け出す。『創世記ラッパー』でも彼ら(ラビたち)は同様のことを言っている。「もしエサウが一方の組のもとにやってきてこれを、つまり南にいる我らの兄弟を打っても、残りの組、すなわち離散している我らの兄弟は助かる」と。彼ら(ラビたち)は、このバラチャーが代々のことをほのめかしているとわかっていたのである。(ibid., p. 182)

エサウの襲来に備えて、持っているものを二組に分けるというヤコブの戦略は、ローマ／キリスト教世界におけるユダヤ民族の離散の生を暗示している。このヤコブの行動には二つの重要な意味がある。ひとつは、各地に離散したユダヤ人の民族的な統一性の意識である。ヤコブによって分けられた人々や財産は、もともとはひとつだったということである。もうひとつは、分かれる／離散しているにもかかわらず、ではなく、分かれる／離散しているか

⁷² 『トラーラー註解』からは読み取りにくいですが、アラゴン連合王国におけるナフマニデスらと国王との親密な関係がもたらすユダヤ人共同体の自治の確立と、このハスモン家のローマへの隷従が対比されているという印象を受ける。

らこそユダヤ民族は生き残ることができる、という見解である。

離散とは何か。同じ信仰を持つ者たちが各地に散らばっている状況を神学的に意味づけようとする場合、それは彼ら自身の犯した罪に対する罰であるとされてきた。そして、ナフマニデスもこの伝統的な見解に同意している⁷³。しかしその一方で、彼は離散をヤコブによる戦略的な対応としてもとらえている。おそらくその意図は、離散という生のあり方を生き残りのための方法として積極的に認めることだろう。ヤコブはエサウのもとに使者を遣わした時点で、すでに敵対する兄の手中に落ちていた。だが、そのなかでなお自分の子孫が堅く生き続けていくための道もまた、ヤコブによってすでに示されていた。ある王が国内のユダヤ人を迫害しても、違う場所では別の国の王がユダヤ人を助ける⁷⁴。地域の違いは宗教的な伝統の違いを生むが、それらを超えた民族的な絆もまた存在する。だからこそ、「離散しているがゆえの生」が可能となるのである。

「捕囚のパラシャー」を読む伝統 聖書解釈史研究者としての一面？

そして、ナフマニデスはユダヤ教聖書解釈史研究者としての一面(?)を發揮する。ヤコブとエサウの物語を暗示的、教示的なものとして読む試みそのものが、ローマ帝国統治下時代以来のユダヤ教の伝統だというのである。エサウがヤコブから贈り物を受け取り、セイルの地に行こうと提案したとき、ヤコブはそれを断る。そして、エサウが自分の部下をヤコブのもとに残そうとしたとき、ヤコブは「それには及びません。御好意だけで十分です」(33:15)と答える。ナフマニデスはラシの注釈を参照した後で⁷⁵、ミドラシュ(『創世記ラッパ』78:18)における釈義を検討する。

我々のラビたちはさらに、これ(ヤコブの返答)のなかに忠言を見出し、言った。「R・ヤナイはその王国(ローマ)に向かって上るとき、このパラシャーをよく読み、決してローマ人と連れ立って進むことはしなかった。ところがあるとき、彼はそれをよく読まないまま、ローマ人を連れ立って進んだことがあった。すると、アッコーに着かぬうちに、外套を売ることになってしまった⁷⁶。(R・ヤナイがこのパラシャーを読むのは、)彼らの伝統(カバラー)においては、これが「捕囚のパラシャー(パラシャト・ガルート)」だということであったからである。公の仕事にかんすること、ローマにあるエドムの王宮の中庭にくと、彼はその賢き長老(ヤコブ)の助言に従うべくこのパラシャーをよく読んでいた。なぜなら、あ

⁷³ ナフマニデスもたとえば、「この幻、すなわち、日ごとの供え物が廃され、罪が荒廃をもたらし」(ダニ8:13)の解釈として、罪としての離散を説明する(『贖いの書』、KRI, p. 288)。

⁷⁴ 11世紀末に十字軍によるユダヤ人迫害が起こったライン地方と、国王の庇護を受けていたイベリア半島を想定しているのかもしれない。

⁷⁵ ラシの意見は、ヤコブがエサウの提案を拒んだのは、(エサウとは)別の道を進もうと考えていたからである、というものである(ibid., p. 188)

⁷⁶ ローマ人が犯した収賄の罰金として。

らゆる世代が彼(ヤコブ)を見て、彼から学んでおこないをしなければならないからである。彼(R・ヤナイ)はローマ人の仲間から同伴者を受け入れることはなかった。なぜなら、彼らは自分たちを楽しませるため以外には人を近づけることはなく、人の財産を放棄するからである。(ibid., p. 188)

引用されているのは、R・ヤナイ(3世紀のパレスチナの賢者)のエピソードである。R・ヤナイは、このヤコブとエサウの物語の箇所が「捕囚のパラシャー」であるという伝統を知っていて、この箇所をよく読んでいた。そして、この物語のなかでヤコブがおこなったことや話したことを「助言」として受け入れ、ヤコブの行動に倣って同時代のローマ人と付き合った。そして、今度はそのR・ヤナイの体験談から、「ローマ人と連れ立って進むことは財産の喪失につながる」という教訓が引き出される。エサウの提案を拒否したヤコブの行動は、「エドムの娘」における捕囚を生きる個々のユダヤ人が倣うべき模範となるのである。

このようにして、ナフマニデスは長子権をめぐるエサウの言動から、彼の短絡性と残忍な心性を明らかにする。また、後のローマ／キリスト教世界におけるユダヤ人の離散の原因と、その状況を生き残る戦略を、エサウに対するヤコブの行動から説明する。そして、ヤコブはローマ人／キリスト教徒たちとのかかわり方を教示するモデルとなる。ヤコブとエサウの物語は、たんに「エドムの娘」における捕囚を暗示しているだけではない。この物語が読み継がれることによって、自分たちはこの離散を生きてゆくことができる。そうナフマニデスは確信しているように見えるのである。

4. 四つの王国とメシアの到来

四つの王国における捕囚

本論文第4・5章で見たように、ナフマニデスはこの世界の歴史が六千年であり、その後のメシア到来、来たる世の時代をへて、世界は原初へと回帰し、新たな歴史が始まると考えていた(世界周期論)。また、ヤコブとエサウの物語がそうだったように、聖書は世界の歴史全体だけでなく、イスラエルの歴史をも暗示していると考えられた。それはユダヤ民族の離散の歴史である。六日間におたる世界の創造が六千年の世界の歴史を暗示しているという解釈のなかで、ナフマニデスはユダヤ民族が「諸民族の王国」によって囚われることや、「世界は諸民族の手元にある」ことを述べている(『説教「主の教えは全きものである」』、*KRI*, p. 169)。そして、その後でメシアによる救済が実現するのである。

これはラビ文学において、「四つの捕囚の服従(シウブード・アルバ・ガルヨート)」や、「四つの王国(アルバ・マルフヨート)」と呼ばれる伝統的な主題である。ユダヤ民族を隷属させる「四つの王国」とは、バビロニア(新バビロニア)、メディア／ペルシャ(アケメ

ネス朝ペルシャ)、ギリシャ(セレウコス朝シリア)、ローマ(ローマ帝国および西欧キリスト教世界)である——エジプトにおける隷従は含まれない——。また、イスラーム王朝もこれらの「王国」には含まれないことが多い。

ナフマニデスはラビ文献やその他の文献を参照し、四つの王国におけるユダヤ民族の服従とメシアによる救済の「歴史」を聖書テキストから読み取ろうとしている。以下では、この離散と救済の一民族史と聖書の預言や物語がどのように関係づけられているか、そしてキリスト教世界がどのように描写されているか、という二点に注目し、ナフマニデスの議論をたどってみたい。

ダニエル書の幻と「四つの王国」

「四つの王国」を暗示した聖書テキストとして、ナフマニデスが挙げたのはダニエル書である。『贖いの書』の後半の二章(「第三の門」と「第四の門」)は、そのほとんどがダニエル書の解釈に捧げられており、バビロン捕囚、第二神殿とその崩壊、終末のメシアの到来を告げる箇所がそれぞれ特定され、考察されている。

「四つの王国」は、たとえば「四頭の獣の幻」(7章)によって告げられる⁷⁷。ダニエルが見たのは、「鷲の翼の生えた獅子」、「熊」、「豹」、「ものすごく、恐ろしく、非常に強く、巨大な鉄の歯を持つ獣」であった。そして、最後に「人の子のような者が天の雲に乗り、日の老いたる者の前にくる」(13節)。ナフマニデスはこの四頭の獣が順にバビロニア、ペルシャ(メディア)、ギリシャ、ローマのことであると解釈する⁷⁸。そして、「第四の獣」であるローマへの服従は、「我々のもとに『贖うお方』(ハ・ゴエル、『人の子のような者』)が来るまで続く」(KRI, p. 283)。

この解釈のなかで、ナフマニデスはイブン・エズラの見解を退けている。イブン・エズラは「第四の獣」が「イシュマエルの王国」すなわちイスラーム王朝であり、一方「ローマ」の人々である「キティム」は、その祖が「ヤヴァン」(ギリシャ)なのであるから、ギリシャ人たちとともに「第三の獣」に含まれると主張する。それに対し、ナフマニデスは「聖書

⁷⁷ ナフマニデスによれば、ダニ8章の「雄羊と雄山羊の幻」と、同11章の「北の王と南の王の争い」も同じことを予示している。ただし、前者はペルシャの王国(「雄羊」に譬えられる)以降の、後者はギリシャ以降の展開を語ったものであり、四つの王国全体の預言として解釈の中心に据えられているのは7章である。また、『贖いの書』の「第三の門」はダニ9章の解釈から始まるが、これはバルセロナ公開討論でも取り上げられた箇所であり、次章で考察する。

⁷⁸ KRI, pp. 283-284. 参照文献としては、ペルシャについてはTB「キドゥシン」72a、ローマについては既出のため省略。ギリシャについては、『セデル・オラム・ラッバー』*Seder 'Olam Rabbah*という2世紀頃のラビたちによる年代記(30章)と、『アレクサンドロスの書』*Sefer Aleksandros (Alexandros)*なるものが挙げられている。後者は未詳だが、ハイム・ドヴ・シャヴェルはプルタルコス『英雄伝』のようなものではないかと推察している(ibid., p. 283, n. 30)。いずれにせよ、ナフマニデスがユダヤ教の伝統的な文献以外の外国語文献(ラテン語あるいは他の言語?)からも歴史の知識を得ていたことをうかがわせる記述である。

で考えられている四つの王国は、一方が他方を征服する者たちのみが数えられる」(ibid.)と主張する。イスラーム王朝はこの征服の連鎖に含まれていないということである。容易に予想されることだが、ナフマニデスはユダヤ民族の離散を現実的に即して記述することに執着していない。むしろ、彼の狙いは離散と救済の歴史を理念的な図式で、それも直線的な軸に沿って描き、その歴史と聖書の預言——ここでは特にダニエル書——をできるかぎり詳細に対応づけていくことにある。

創世記の記述と「四つの王国」、および秘義

「四つの王国」の議論では創世記の解釈もおこなわれている。預言的な幻視の意味を解き明かそうとするダニエル書の解釈とは違い、こちらでは族長時代の物語の表現や構成に暗示的な意味があるという想定にもとづいている。

典型的な事例が「王たちの戦い」(創 14:1-12)の解釈(『トーラー註解』)である。唐突に始まるこの物語は⁷⁹、東方の四人の王とカナンの五人の王のあいだでの戦いを描いており、戦いに巻き込まれたロトをアブラハム(アブラム)が救出し、メルキツェデクから祝福を受けて終わる。ナフマニデスは、この東方の四人の王が後の「四つの王国」を暗示していると主張する。これらの王たちはそれぞれ「シンアル」、「エラサル」、「エラム」、「ゴイム」の統治者だが(14:1)、これらの国名(地名)はバビロニア、メディア(ペルシャ)、ギリシャ、ローマのことだということである⁸⁰。また、注釈の冒頭では、「この出来事がアブラハムに対して起こったのは、以下のことを教え示すためである。すなわち、四つの王国が世界を支配すべく立ち上がるが、最後には彼の子孫たちがそれらに勝利し、そのすべてが彼らの手中に落ちるであろう。そして、彼らは囚われたすべての人々とすべての財産を元に戻すであろう」(PTI, p. 83)と述べられている。したがって、ナフマニデスの理解では、この「四つの王国」を暗示する出来事が誰に対して起こったのか、という点が重要である。強大な力でカナンの王たちを破った四人の王に対するアブラハムの勝利は、世界を支配する四つの王

⁷⁹ 実際、この章自体の成立と構成も後期のものと考えられている。木田献一(監修)『新共同訳旧約聖書略解』日本基督教出版局、2001年、42-43頁。

⁸⁰ 「シンアル」は伝統的にバビロニアをさす。また、ダニエルが「巨大な像の夢」の解釈としてネブカドネツアル王に告げた「あなたはその金の頭なのです」(ダニ 2:38)が引用され、「頭」(ハ・ローシュ/レイシャー)すなわち四つの王国の「初め」(ハ・リション)であると述べられている。「エラサル」については「おそらく、エラサルはメディアあるいはペルシャの町の名前であろう」(PTI, p. 83)とあり、「その町にはギリシャの王がいた。アレクサンドロス大王である。そして、彼がダリウスに勝利したとき、彼の王国がそこから広がっていった」(ibid.)と続き、(アケメネス朝)ペルシャからギリシャへと「王国」が移っていったことが説明される。また、「エラム」をギリシャとする見解は「我々のラビたち」(TB アヴォダー・ザラー10a。ギリシャ人たちがエラムを六年間統治し、そこから王国を拡大していったというR・ヨッシの見解)、「ゴイム」をローマとする見解はMD『創世記ラッパ』(42:2および4。「ゴイム」が「ゴイ」(民、異教徒)の複数形表現であることから、さまざまな民族を統治する者としてローマの王がそう呼ばれたと説明される)に依拠している。

国に対する彼の子孫、すなわちユダヤ民族の勝利を約束するのである。

言うまでもないが、「四つの王国」の主題は、その最後の王国（ローマ）がキリスト教世界と同一化されること、その王国がメシアによって駆逐されることという二点において、明らかにキリスト教への攻撃的な姿勢を含意している。だとすれば、ナフマニデスがバルセロナ公開討論でも「四つの王国」について発言したという事実——『討論録』にそう書かれていることが事実だったとすればだが——は驚くべきことであろう。

発端になったのは、ユダヤ教には「神の霊（が水の面を動いていた）」（創1:2）を「メシアの霊」と解釈したミドラシュ⁸¹が存在する、というパウルス・クリスティアーニ修道士の主張である。パウルスの狙いは、ラビたちがメシアの神性を信じていたこと、すなわち——この「すなわち」はパウルスの理路だが——イエス・キリストというメシアの存在をラビたちが信仰していたことを示すことであった。このパウルスの主張に対し、ナフマニデスは「地は混沌（『トフ』・ヴァ - 『ボフ』）であって、『闇』が深淵の面にあり、『神の霊』が水の面を動いていた」という句の「トフ」、「ボフ」、「闇」、「深淵の上にあり」が、それぞれバビロニア、メディア（ペルシャ）、ギリシャ、ローマをさすと説明する⁸²。しかも、ミドラシュでは第四の王国が匿名で「悪の王国」と表現されていたにもかかわらず、ナフマニデスは「その第四の王国とはローマのことである」（*KRI*, p. 319）とわざわざ明言している。そして、「その後、（ミドラシュは）『神の霊』（ルーアツハ・エロヒーム）を持ってくる。それはメシアである」（*ibid.*）と答弁を続ける。つまり、「神の霊」という表現は、メシアの神性を表しているのではなく、その語の位置が重要なのである。「深淵の上にあり」の後に「神の霊」がくるということは、メシアが「悪の王国＝ローマ」を滅ぼすことを暗示しているというわけである。

ナフマニデスが公開討論のような場で公然とキリスト教世界を攻撃し、将来の滅亡を断言するほどの大胆な行動を本当にとったのか。そもそもそうする必要があったのかについては慎重な見方もある⁸³。しかし、「四つの王国」の主題自体は『贖いの書』や『トラーナー註

⁸¹ 『創世記ラッパー』2:5で実際にそのように解釈されている。

⁸² 実際の説明は次のとおり。

曰く、「地はトフであった」とはバビロニアのことである。それは、「私は見た。見よ、大地はトフであり」（エレ4:23）と言われるとおりである。「ボフであった」とはメディア（ペルシャ）のことである。それは、「彼らはハマンをせきたてた（ヤヴヒル）」（エス6:14）と言われるとおりである。「闇」とはヤヴァン（ギリシャ）のことである。なぜなら、彼らはさまざまな決定によってイスラエルの目を暗くしたからである。「深淵の面にあり」とは「悪の王国」（マルフト・ハ・レシャア）である。そして、「神の霊」とはメシアの霊である。それはいかなる功德によるのか。「水の面を動いていた」、すなわち悔い改めの功德による。それ（悔い改め）は水に譬えられるからである。（*KRI*, p. 319）。

そして、ナフマニデスは「見よ、そのミドラシュは四つの王国を渡らせていく。そして、その第四の王国とはローマのことである」（*ibid.*）と続けて発言する。

⁸³ この発言にかぎったことではないが、『討論録』に脚色が見られるかどうかという点については、研究者のあいだでも見解の相違がある。たとえば、ロバート・チェイザンは『討論録』では修道士たちや国王

解』においても語られているのであるから、『討論録』において新規に創作する必要性は低い。ゆえに、実際にミドラシュを懇切丁寧に説明しえたかどうかはさておき、「四つの王国」とメシアによるローマ／キリスト教世界の滅亡に言及したスリリングな発言は、実際になされていたのではないかと私は考える。

二つの「エジプト下り」と二つのメッセージ

「四つの王国」の暗示は、四百年にわたる異邦の国での子孫たちの隷属を、神がアブラハムに告げる場面（創 15：12-16）でも見出される。字義的にはこれはエジプトにおける隷属を予言したものだ、が、『トーラー註解』では、この箇所ではバビロン捕囚に始まる四つの捕囚も暗示されているというミドラシュが参照される⁸⁴。と言っても、この暗示はアブラハムに臨んだ神の言葉のなかにはない。それはアブラハムが深い眠りにつきたときの、「恐ろしく／大なる／暗黒が／臨んだ」（12節）という四語によって表現されている⁸⁵。これらの四語がバビロニア、メディア、「アンティオコスの王国」⁸⁶、エドムを暗示しているというのである。

ナフマニデスはこの箇所の注釈で、捕囚（離散）と父祖の行為との関係性を考察している。彼の理解では、子孫たちのエジプト隷属の原因はアブラハムにある。カナンの地に入ったアブラハムはその後ネゲブ地方に移ったが、そこでひどい飢饉に襲われる（創 12：10-20）。そこで、アブラハムはエジプトに移り住むことにした。ナフマニデスはこのエジプト下りという行為を、妻サラ（サライ）を妹と偽った行為と並ぶ罪とみなす。なぜなら、飢饉のなかで神が自分たちを贖うことをアブラハムは信じなかったからである。そして、「この行為のゆえに、彼の子孫はエジプトの地においてファラオの手によって囚われる」（*PTI*, p. 80）と説明する。イスラエルの民がエジプトに隷属したのは、アブラハムのエジプト下りという罪のゆえだったというのである。

したがって、アブラハムのエジプト下りの解釈から導き出されたのは、父祖の罪業が子孫の捕囚を招くという原理である。そして、ナフマニデスはもうひとつの「エジプト下り」、すなわちヤコブとその息子たちのそれについても考察をおこなう。

よりもナフマニデスの発言がかなり長いから、ナフマニデスは自分の発言を脚色して書いているはずだと主張する。一方、バーガーはチェイザンの研究書に対する書評論文で、討論においてナフマニデスが国王から発言の自由を許可されていたことに注目し、多少の脚色があるとしても、キリスト教世界に対する攻撃的な発言なども含めて、『討論録』に書かれているとおりの発言がなされたものと推測する。Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: the Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 100-141; David Berger, "Review Essay: The Barcelona Disputation," *AJS Review* 20/2 (1995), pp.379-388.

⁸⁴ *PTI*, p. 92. 出典はMD『創世記ラッパ』44：20。

⁸⁵ אימה חשכה גדולה נופלת.

⁸⁶ アンティオコス四世エピファネス（c.215-164 BCE）。セレウコス朝の君主として、ユダヤ人と敵対した（マカバイ戦争）。

アブラハムの時代と同じように、カナン地方がひどい飢饉に襲われたとき、ヤコブは二度にわたって息子たちをエジプトに向かわせた(創42・43章)。その二度目の派遣において、ヤコブは「全能の神(エル・シャダイ)がその人の前でお前たちに憐れみを施し、もう一人の兄弟と、このベニヤミンを返してくださいますように。この私がどうしても失わねばならないのなら、失ってもよい」(創43:14)という祝福を彼らに与えた。『トーラー註解』では⁸⁷、ヤコブの祝福の暗示的な意味を探究したミドラシュが参照される⁸⁸。それによると、この祝福はアッシリアによる北イスラエル王国の滅亡、バビロン捕囚および第一神殿の崩壊、第二神殿の崩壊をほのめかしている。そして、ナフマニデスは、「その意図は、ヤコブのエジプト下り(創46章)がエドムによる我々の離散をほのめかしているというものである」(ibid., p. 236)と説明する⁸⁹。つまり、ヤコブが息子たちのために祈り、続いて彼自身がエジプトに向かったことは、南北の王国時代からキリスト教世界が広がるナフマニデスの同時代までの、ユダヤ民族が体験してきた離散を暗示しているのである⁹⁰。

ただし、注意すべき点がある。アブラハムとヤコブの事例は明らかに違うということである。ヤコブの場合、彼の罪業が後の「四つの王国」における子孫の捕囚の原因となったわけ

⁸⁷ 注釈の前半では、「もう一人の兄弟とベニヤミン」という表現が取り上げられ、一回目にエジプトに行き返ってこなかったシメオンとベニヤミンのうち、シメオンだけが名前で呼ばれていない理由が考察される。ナフマニデスによれば、その理由とは、「シメオンはシケムの一件のために父から快く思われていなかった」(PTI, p. 235)ことである。「シケムの一件」は創世記34章で語られている。異教徒のシケムがヤコブの娘ディナとの結婚を望み、父のハメルとともに、ヤコブの息子たちの要求に従って割礼をおこなう。また、ハメルとシケムの提案により、町の男性たちも同じように割礼をする。ところが、ディナの兄シメオンとレビは、シケムを含む町の男性をすべて殺害し、町中を略奪する。この行為にヤコブが苦言を呈すると、「私たちの妹が娼婦のように扱われてもかまわないのですか」(31節)と反論する。さらに、注釈ではラシとMD『創世記ラッパー』(92:3)の見解として、この祝福には(シメオンとベニヤミンだけでなく)ヨセフも対象に含まれているという見解が紹介される。

⁸⁸ MD『創世記ラッパー』92:3。R・イエホシュア・ベン・レヴィの釈義。

⁸⁹ ヤコブのエジプト下りがローマ／キリスト教世界における離散をほのめかしているという解釈は、『トーラー註解』創47:28の注釈(PTI, p. 259)でもみられる。

⁹⁰ さらに、ナフマニデスはそのミドラシュがヤコブの祝福の秘義を示唆していると主張する。その秘義とは、「『エル・シャダイ(「全能の神」)』は裁きの属性において、『かの者』の前にある慈悲をあなた方に与えるであろう。かのお方はあなた方を裁きの属性から慈悲の属性へ上げるであろう」(PTI, p. 236)というものである。これは、ミドラシュが「その人の前でお前たちに憐れみを施し」という聖句における「その人」(ハ・イシュ)を神(「ほむべき聖なるお方」と釈義していることに立脚する(*聖書の文脈ではヨセフのこと。兄弟たちはまだ彼がヨセフだとは知らないため、「その人」という表記になっている。一方、「ハ・イシュ」を神と釈義する根拠としては、「主こそいくさびと」(ハ・シム・イシュ・ミルハマー、出15:3)という一節が挙げられている)。アッコーのR・イツハクは、「全能の神」が神の裁きの属性、そしてセフィロート体系における「アタラー」(花冠)に、「かの者」すなわち「ほむべき聖なるお方」が神の慈悲の属性、そして「ティフェレット」(壮麗)のセフィラーにそれぞれ対応していると解説する。ヤコブは自らの祈りによって、息子たちに臨む神の属性のはたらきが、災いをもたらす「裁き」から、彼らを守る「慈悲」へと変わることを願っていたというのである。 **צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' אי' ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 85.**

ではない。ヤコブの祝福とエジプト下りは確かにバビロン捕囚以降の離散を暗示してはいるが、その離散はヤコブ自身の罪が引き起こしたものではないのである。

したがって、アブラハムとヤコブのエジプト下りは、それぞれ異なる重要なメッセージを読者に与えている。アブラハムの事例は父祖の罪業が因果として子孫の災いを引き起こすことを、一方ヤコブの事例は父祖の物語に暗示されている出来事が子孫において現実のものとなることを告げ知らせている。この二つの教えは対立するものではない。むしろ、「第四の獣、すなわちローマの下での今日の離散」(ibid., p. 259) を、聖書の「文法」で意味づけるための双軸となるのである。

神罰と暗示

『トーラー註解』創 47:28 の注釈で、ナフマニデスは、「ヤコブがそこ（エジプト）に下ったのは飢饉のゆえであり、息子を愛する者の家において、その息子とともに自分たちは救われると考えた。なぜなら、ファラオはヨセフを愛しており、息子も同然だったからである」(ibid.) と説明する。そして、息子が異教徒の王に愛されていることを知ったヤコブは、カナンの地には戻らず、エジプトにとどまり続け、死を迎える。このヤコブの移住について、ナフマニデスは「ローマ、すなわち我々の兄弟エドムと我々の関係も同様である」という書き出しで次のような記述を始める。

ローマ、すなわち我々の兄弟エドムとの関係も同様である。我々が彼らの手元に入った原因は我々にある。なぜなら、彼ら（「我々の父祖たち」の意か）がローマ人たちと契約を結んだからである。また、第二神殿の最後の王、アグリッパス⁹¹が助けを求めて彼らのもとへと逃げ込んだのである。エルサレムの人々が捕らえられたのは飢饉のためであった。そして、我々の離散はとても長いものとなっている。（他の）離散のように、その終わりが告げ知らされることもない。我々は死者のごとく言うのだ。「我らの骨は枯れ、我らは滅びる」と。だが、「彼ら」は我々をすべての民族よりも上に掲げ、主へのささげ物とするであろう。我々の栄光を見るとき、彼らには服喪が重くのしかかるであろう。そして、我々は主の復讐を見るのである。「主は我々を立ち上がらせてくださる。我々は主の御前に生きる」(ホセ 6:2)。(ibid.)

⁹¹ アグリッパ一世（在位 37-44、ヘロデ・アグリッパ一世、マルクス・ユリウス・アグリッパとも）のことか。神殿崩壊時の統治者は息子のヘロデ・アグリッパ二世であり、新約聖書（使 25・26 章）でも「アグリッパ王」とは彼のことをさすが、ナフマニデスは「アグリッパス二世」の名前を「アグリッパス」と分けている（本文後述）。ヨセフス『ユダヤ古代誌』（17.2.2. ヨセフス『ユダヤ古代誌』第 5 巻 263 頁）や『セフェル・ヨスイボン』（**ספר יוסיפון, עמי 17**）ではアグリッパ一世が「アグリッパ／アグリッパス」の名で言及され、新約聖書（使 12 章）では「ヘロデ王」の名で記されている。アグリッパ一世はローマ帝国皇帝の後ろ盾を得て、ガリラヤやユダなどを広く統治した。

ナフマニデスは「彼らがローマ人たちと契約を結んだ」ことと、「アグリッパスが助けを求めて彼らのもとへ逃げ込んだ」ことが離散の原因であると主張する。この説明は、父祖たち（ローマ人たちと契約した「彼ら」）の罪業が子孫の離散を招いているという見解——アブラハムの事例——と、アグリッパスの行動がファラオのもとへ逃げ込むヤコブの行動によって暗示されていたものだという見解——ヤコブの事例——にもとづいている。アブラハムとヤコブのエジプト下りの解釈によって導き出された二つの原理、すなわち神罰と暗示という原理が、ローマ／キリスト教世界における離散の原因の説明にもちいられているのである。

申命記 28 章「神の祝福と呪い」

第二神殿時代末期と聖書の言葉を結びつける試みは、申命記 28 章の「神の祝福と呪い」の解釈でもみられる。前半の祝福（1-14 節）では、神がシナイ山での契約を「誓い」（シェヴァー）と呼び、神がイスラエルの民を聖なる民とすると誓ったこと、イスラエルの民が地上のすべての民の「頭／長」となること、偶像崇拜にかんして神が命じたことから右にも左にも逸れてはならないことが強調される⁹²。

ただ、『トーラー註解』でナフマニデスがより強い関心を抱くのは、神の呪い（15-68 節）の方である。そのひとつに、「主は、あなたをあなたの立てた王とともに、あなたも先祖も知らない国に行かせられる。あなたはそこで、木や石で造られた他の神々に仕えるようになる」（申 28：36）という言葉があるが、「それは、ローマに対する我々の離散であり、その原因は王アグリッパスがそこ（ローマ）へ行ったことである」（PT2, p. 473）と注釈されている。

この申命記 28 章の神の呪いは、「あなた方は、あなたが入って得る土地から引き抜かれる。主は地の果てから果てにいたるまで、すべての民のあいだにあなたを散らされる」（63-64 節）とあるように、ユダヤ民族がイスラエルの地を去り、離散する運命を描いたものである。そして、「もし、この書に記されている律法の言葉をすべて忠実に守らないならば」（58 節）とあるように、この離散は彼ら自身の罪、宗教的な不敬虔さによるものであると語られている。

ナフマニデスは、この神の呪いが第二神殿時代末期において現実のものとなったと考える。先の 42 節の解釈（アグリッパスの行動が離散をもたらす）に続いて、次のような考証がおこなわれる。

私に見解によると、これも彼（モーセ）のほのめかしである。彼は言った。「主は、あなた

⁹² 『トーラー註解』では、以下の三句が取り上げられている（PT2, pp. 472-473）。「主はお誓いになったとおり、あなたを聖なる民とされる」（9 節）、「私が今日、忠実に守るように命じるあなたの神、主の戒めにあなたが聞き従うならば、主はあなたを頭とし、決して尾とはされない」（13 節）、「あなたは、今日私が命じるすべての言葉から離れて左右にそれ、他の神々に従い仕えてはならない」（14 節）。

をあなたの立てた王とともに、あなたも（中略）知らない国へ行かせられる」（36節）。これは、王アグリッパスがローマへ行ったことについて（の暗示）である。また、彼はアグリッパス以前の別の王のこともほのめかしているように思われる。それはアリストブロスである。彼はローマの総督に捕らえられ、真鍮（の枷）によってそこ（ローマ）へ連れていかれた⁹³。彼らは「すべての民のあいだで物笑いの種、嘲りの的となる」（37節）。類を見ない彼らの力強さに人々は驚いていたからである。「ああ、なんと彼らの力強さは地に落ちたのか、彼らの戦の武器は失われたのか」と。その後、アグリッパス二世がローマの王の使者とともにかの地（パレスチナ）にやってきて、ユダの地のとても大きな町々を征服した。そうして、彼（モーセ）が「あなたは主の差し向けられる敵に仕え、飢えと渇きに悩まされ、云々」（48節）と言ったことが実現したのである。そして、彼は「主は遠くからひとつの民を差し向けられる」（49節）と言った。なぜなら、ウェスパシアヌスとその息子ティトゥスが巨大な軍勢とともにローマからかの地にやってきて、要塞化したユダのすべての町を征服し、人々を大いに苦しめたからである。さまざまな書物で知られているように、彼らはエルサレムの壁を征服し、神殿と中庭の壁が残るのみであった。人々は自分の息子や娘の肉を食べた。そして、それ（神殿）も征服されたとき、「あなた方は土地から引き抜かれる」（63節）が実現したのである。それから、ローマ人たちは自分たちの地に戻った。彼らの手元にはエルサレムの捕囚民たちがいた。また、ギリシャ（ヤヴァン）やエジプト、アラム⁹⁴出身の者たちからなる大勢の民、またそれ以外の大勢の民の手元にも（捕囚民たちがいる）。そうして、「主はすべての民のあいだにあなたを散らされる」（64節）が実現する。その後続く聖句は、離散における彼らの罪についてである。「あなたの命は危険にさらされ」（66節）も同様である。それは、我々に対して常に判決を下すさまざまな民のもとに離散しているという我々の恐れゆえである。つまり、それは第二神殿の崩壊の時代にいた世代に対するほのめかしなのである。なぜなら、彼ら（ローマ人たち）は彼ら（ユダヤ人たち）を完全に滅ぼす陰謀を企てていたからである。したがって、次に彼（モーセ）は「主はあなたを船でエジプトに送り返される」（68節）と言った。これは、彼ら（ローマ人たち）が彼ら（ユダヤ人たち）をかゝの地から追い出すことを完了したときに起こった。我々のラビたちは言った⁹⁵。「なぜエジプトなのか。それは、元の主人のもとに戻るとき、下僕は醜さや悪を持っているからである」。だとすれば、彼がエジプトに言及したのは非難のためであった。しかし、我々は敵対者たちの地に囚われてしまうと、我々が作り出したものも、我々の牛たちも、我々の羊群の繁殖も、我々のぶどう畑も我々のオリーブの木々も、畑に我々がまいた種も呪われることはなかった。むしろ、我々はその地に住む残りの民と同じように、あるいは彼らよりも良い状況でさまざまな土地に住んだ。それは、かのお方の慈悲が我々の上にあったおかげであ

⁹³ アリストブロス二世（？-前49）は前63年、ポンペイウス率いるローマ軍によってエルサレムを包囲され、捕虜となった。

⁹⁴ シリア（セレウコス朝）をさすと思われる。

⁹⁵ MD『エステル・ラバティ』冒頭。

る。なぜなら、離散における我々の居住は神の約束によるものだからである。かのお方は我々に言った。「それにもかかわらず、彼らが敵の国にいるあいだも、私は彼らを捨てず、退けず、彼らを滅ぼし尽くさず、彼らと結んだ私の契約を破らない。私は彼らの神、主だからである」(レビ26:44)。すでに私は「イム・ベフコタイ」の箇所(セデル)で、この契約の秘義を説明した⁹⁶。なぜなら、それは「第四の獣」の手中にある今日の我々の離散の時代についてだからである。その後、かのお方はそこからの贖いを約束するのである。(ibid., pp. 473-474)

ローマとの親密な関係によって実現したヘロデ大王の子孫たちのパレスチナ統治は、ローマ軍によるエルサレムの征服と神殿崩壊を招いた。そして、ユダヤの民は困窮し、故郷を追われ、離散の民となった。ナフマニデスによれば、これらの出来事はすべて申命記28章の「神の呪い」の実現である。呪いにおいて語られる「敵」、すなわちローマは神自身が差し向けた者たちに他ならない(48・49節)。ナフマニデスは、呪いの実現としての離散の原因が二人(親子)の「アグリッパス」にあると述べて、ハスモン朝からヘロデ大王の一族へと続く、非正統的な——大祭司ツァドク家でもダビデ家でもない——王朝を批判する⁹⁷。

しかし、引用の後半では、離散における生は神の慈悲を体験することのできる機会であると述べられている。離散したユダヤ民族は、家畜や農作に恵まれ、ときに他の民族よりも良

⁹⁶ 『トーラー註解』レビ26:16の注釈(PT2, pp. 187-191)で、ナフマニデスは **אני אעשה זאת לכם** («私は必ずあなた方にこうする») という原文には秘義があり、それは語順を入れ替えて **אני זאת** («私はこれ») と読むことによると説明する。シェム・トーヴ・イブン・ガオンは、**אני** と **אני** と **זאת** の三単語でひとつのまとまりであると解説し、さらにアッコーのR・イツハクは「私」**אני** が「これ」**זאת** であると解釈することをナフマニデスが意図しており、この**זאת**とは神の裁きの属性をあらわす「アタラー」(花冠)のセフィラーのことであると解説する。 **שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נר שרגא, תשס"א, עמ' 60**; **יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 234**。また、ナフマニデスの理解では、レビ記26章の神の祝福と呪いはバビロン捕囚とそのからの帰還を約束しているのに対し、申命記28章はローマ/キリスト教世界における離散とメシアによる救済を約束している。

⁹⁷ ナフマニデスはハスモン家の統治については終始批判的だが、ひとつ例外を挙げるとすれば、『トーラー註解』民8:2の注釈が該当するかもしれない。この箇所では、七つの火を灯した燭台で前方を照らすようアロンに命じなさいという神からモーセへの命令が語られている。これについて、ラシはこの直前で「指導者のささげ物」(7章)が語られ、次に燭台の規定があることの問題を提示する。この問題提起を受けて、ナフマニデスはこの燭台の箇所が第二神殿時代の燭台(ハヌカー。マカベアのユダによるシリアとの戦争の勝利を称える)をほのめかしていると説明する。アロンとその子らが燭台を照らせという命令は、ハヌカーの祭りにおいて大祭司ハスモン家がおこなう同様の儀式を義務づけており、神殿崩壊によって祭司による供儀が停止した後も、ハスモン家によるハヌカー点灯はずっと続けられていくべきだと命じられている、と説明する(PT2, pp. 220-221)。この注釈ではR・ニッスイムの『メギラト・スタリーム』、MD『タンフーマ』(『イエラメデス』)「ベハアロテハ」5、MD『民数記ラッパー』15:5などを参照されているが、これらの文献はナフマニデスがアリヤー後に新たに参照したものであることが判明している。 **ירושלים: מכללה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג, עמ' 427-430**。

い環境で生活することができた。「それは、かのお方の慈悲が我々の上にあったおかげである。なぜなら、離散における我々の居住は神の約束によるものだからである」とナフマニデスは明言する。そして、このディアスポラ的な生の肯定は、バルセロナ公開討論においてあらためて強調されることとなる。

アマレクとの戦い

このエドムの王国における捕囚は、メシアの到来によって終わりを告げる。『贖いの書』でナフマニデスがダニエル書や創世記の解釈を通じて、その到来の時期、二人のメシア——エフライムの子とダビデの子——の到来、それによって起こる破局的な戦争のイメージを論じたことは、すでに本論文第3章で見たとおりである。以下では、『トーラー註解』におけるメシア的解釈のなかから、エサウ／エドムの表象に関連する箇所を二つ取り上げてみたい。

最初の事例は、モーセとヨシュアによるアマレクとの戦い（出17：8-16）である。アマレクはエサウの孫であり（創36：12）⁹⁸、神はモーセに「私は、アマレクの記憶を天の下から完全にぬぐい去る」と言い、この戦いの勝利を文書に書き記して、ヨシュアに読み聞かせるよう命じる（出17：14）。同時に、神とアマレクの戦いは代々にわたるものであるとモーセは宣言し（16節）、アマレクの根絶が神の名において徹底的におこなわれることを告げる。

ナフマニデスは、アマレクとの戦いに出陣するようモーセがヨシュアに命じる場面（9節）を次のように説明する。

モーセは彼（アマレク）がその剣によって勝つことのないよう懸念していたと思われる。なぜなら、彼は長老（イサク）が「お前は剣に頼って生きていく」（創27：40）と言って祝福した剣を受け継ぐ民だからである。この一族による戦はその最初も最後までイスラエルに対するものである。なぜなら、アマレクはエサウの子孫だからである。その民の長である彼のもとから、我々に対する戦が起こる。そして、エサウの子孫によって我々の離散と「最後の」

⁹⁸ 「エサウの息子エリファズの側女ティムナは、エリファズとのあいだにアマレクを産んだ」。

⁹⁹神殿崩壊がもたらされる。それは、我々のラビたちが¹⁰⁰、我々は今日、エドムの捕囚にあると言っているとおりでである。そして、彼が討たれ、その力を弱め、それによって彼とともにいる多くの民も弱まるとき、我々の救済は永遠のものとなる。それは、「救う者たちがシオンの山に上って、エサウの山を裁く。こうして王国は主のものとなる」(オバ 21) と言うとおりでである。見よ、初めにモーセとヨシュアが彼らにしたことはすべて、エリヤとヨセフの子であるメシアが彼らの子孫におこなう。それゆえに、モーセは努めてこのことをおこなったのである。(PT1, p. 372)

エサウに対する「長老」(イサク)の「祝福」——たったひとつの祝福はヤコブに与えられたが、ナフマニデスはエサウに対するイサクの言葉も「祝福」と表現する——を、アマレクは受け継いでいる。それは「剣」であり、祭壇建設における切り石の禁止の注釈で見たように、それは神殿崩壊を暗示する破壊的な力である。ゆえに、モーセとヨシュアがアマレクと戦い、これに勝利することは、第二神殿の崩壊とともに始まった「エドムの捕囚」からの救済という意味を持つ。その担い手はメシアであり、モーセたちとアマレクの戦いは、メシアとエドムの子孫たちの戦いでもある。ナフマニデスによれば、モーセはそのことを知っていたのである。

バラムの第四の預言

⁹⁹ ナフマニデスは第二神殿の崩壊を「最後の」(崩壊)と記している。それと呼応して、メシアの時代における神殿を「第三」の神殿とする解釈である。神殿は三つでなければならないということである。『トラーラー註解』では、モーセが死の間際に与えた祝福(申命記 33 章)のなかで、ベニヤミンへの祝福に「住む/身を寄せる」(שכן, שכךおよびחנף)という表現が三回出てくることの暗示的な意味として、次のような説明がみられる。

これら三つの「住まうこと/神の臨在」(シェヒナー)によって、三つの神殿のことがほのめかされているというのは正しい。つまり、第一の神殿について、「その傍らに安んじて住み」とあるが、これは「主の栄光が神殿に満ちた」(代下 7:1。ソロモンが第一神殿において祈りとささげ物をささげている場面)と言われていることと同様である。第二の神殿について、「終日、神に身を寄せて」とあるが、それは「神の臨在」がそのなかに住んでいるのではなく、その上を覆い、守っているということである。あるいは、『ビルケイ・ヘーハロート』(『ヘーハロート・ラバティ』29)で言及されているように、それはまさに「かぶせる」(*חנףという動詞は、חנףやחסך(覆う、かぶせる)の意味を持つ)ということである。そして、「その御守りのもとに住まう」とはメシアの日々のことである。なぜなら、「そのとき、エルサレムは主の王座(キッセ・ハ・シェム)と呼ばれる」(エレ 3:17)からである。この仕方で『スイフレ』(「ブラハー」352)において釈義されている。(PT2, p. 499)。

なお、注釈されている祝福の文言は次のとおり。「主に愛される者はその傍らに安んじて『住み』、終日、神に『身を寄せて』、その御守りのもとに『住まう』」(申 33:12)。ナフマニデスはこれら三つの「住まうこと」(シェヒナー)が、神の「臨在」(シェヒナー)する神殿を暗示していると説明する。神殿は三つでなければならない、その第三の神殿がメシアの時代において建てられる。

¹⁰⁰ TB ギッティン 57b ほか。

もうひとつの事例は、バラムの第四の預言（民 24：15-24）である。新共同訳では「バラムの第三の託宣」に含まれているが、この「託宣」は二つの預言で構成されており、ナフマニデスはバラムの預言が四つであったと数えている。その最後の預言が「メシアの日々についてである」（PT2, p. 299）と、ナフマニデスは考える¹⁰¹。

モアブとミディアンの長老たちが占いの礼物を持参したように（民 22：7）、バラムは「当初、占いをしており、占いによって彼ら（イスラエル）を呪おうと思っていた」（*ibid.*, p. 296）。ところが、「主が偶然、彼のもとにやってきた」（*ibid.*）ことで、バラムは預言を授かる者となった¹⁰²。このような経緯に加え、バラム自身が異教徒であることから、バラムの預言はモーセのそれに劣るとナフマニデスは主張する¹⁰³。イスラエルの預言者たちへの神の啓示が「完全な語り」（ディブール・シャレム）であったのに対し、バラムへのそれは「半分の語り」（ヘツィ・ディブール）にすぎないものであったのである（*ibid.*, p. 298）。

しかしその一方で、ナフマニデスはバラムの預言を重要なものと位置づけている。それは、「彼の預言はすべて、将来にかんすることを追加している」（*ibid.*, 299）からである。聖書の文脈では、バラムの預言は、勢いを増すイスラエルの民を呪ってほしいというバラクの依頼に応じたものであった。だが、そこにはイスラエルの将来についてのことも語られていたというのである。ナフマニデスはバラムの四つの預言の暗示的な意味を次のように要約する。

初めに（第一の預言で）彼は、彼らが主の取り分、嗣業であると言った¹⁰⁴。第二（の預言）

¹⁰¹ 『贖いの書』でナフマニデスは、バラムの第四の預言がダビデの時代のことであるという従来の解釈（イブン・エズラ）を批判し、その根拠を二つ挙げる。ひとつは「（私には彼が見える。しかし、）いまはいない。（彼を仰いでいる。しかし、）間近にはではない」（17 節）は、「日々終わりに」（14 節。「ベアハリット・ハ・ヤミーム」。新共同訳は「後の日に」と並んで、将来の贖いについての表現であり、「この預言からダビデまではわずかに四百年ほどしかない」（*KRI*, p. 266）ために、ダビデの時代についての預言ではないということである。もうひとつは、「我々の王ダビデはセトのすべての子らを打ち砕いたのではなく、周囲にいる彼の敵を征服したのみであった」（*ibid.*）ことである。

¹⁰² ナフマニデスによると、「主はバラムの目を開かれた」（民 22：31）という表現も、バラムがもともと預言者でなかったことを表している。なぜなら、預言者であれば、天使を見るために神が目を開かせる必要はないからである。（*PT2*, p. 291）

¹⁰³ たとえば、バラムが見たのは「エル・シャダイ」（全能の神）の示す幻であり、「主」の示すそれではなかったことや、モーセは神と「顔と顔を合わせる」（あるいは秘義的には、神の二つの「顔」をともに見る）関係にあったが、バラムはそうでないこと、さらにモーセは神が何を話すのか知らなかったのに対し、バラムはある程度予想ができたことなどが挙げられている（*ibid.*, pp. 297-298）。これら三つの理由のうち、最初の二つは神名と属性、セフィロート体系にもとづく秘義的な解釈によるものであるが、それ以上に興味深いのは第三の理由であろう。神が自分に何を語り出すのかわからないということが、その預言者の水準の高さを示している。ナフマニデスの考えでは、預言の「明瞭さ／不明瞭さ」と「予想のしやすさ／しがたさ」は、まったく異なるものとみなされている。

¹⁰⁴ 第一の託宣（民 23：7：10）からこの主張を読み取ることは容易ではないが、ナフマニデスはバラムが「私は正しい人（ヤシャリーム）が死ぬように死に、私の終わりは彼らと同じようでありたい」（10

において、彼は彼らが土地を征服し、その王を殺害することを付け加えた¹⁰⁵。第三(の預言)において、彼は彼らとその土地に住み、その土地において産み、増え、アガグを打ち負かす王を立て、その王国がさらに高められるのを見た。なぜなら。彼はダビデが高められるのを見たからである。(中略)そしていま、この第四の預言において、メシアにかんする事柄を見たとき付け加えられているのである。それゆえ、彼はこのことがとても遠い将来のことであると、「私には彼が見える。しかし、いまはいない。彼を仰いでいる。しかし、間近にはない」(24:17)と言ったのである。(ibid., pp. 299-300)

『贖いの書』における同箇所解釈(KRI, pp. 265-267)によって補足すると、第一の預言の意図は、イスラエルの民が天体(や天使)の支配下には入らず、「神が我々を呪うことは望まない」(ibid., p. 265)ということである。ここでは明言されていないが、先の『トローラー註解』申28:42の注釈をふまれば、離散した状況においても神はユダヤ民族を呪うことはないという趣旨であることがうかがえる。第二の預言はヨシュアたちによるカナン地の征服を予示したものであり、『贖いの書』ではこれが「まもなく起こる」(ibid.)、つまり預言からまもなくして実現する出来事であると説明されている。

第三の預言は、アマレクと戦ったサウル、およびその戦いで神の命令に背いた彼¹⁰⁶に代わって油を注がれたダビデの王国をほめかしている。この預言では「彼らの王はアガグよりも栄え、その王国は高く上げられる」(民24:7)と告げられるが、『贖いの書』では、「彼らの王」がサウルを、「その王国」がダビデの王国をさすと説明される(ibid.)。

節)を次のように解釈している。

すなわち、彼ら(正しい人)はエデンの園を受け継ぐ者たちである。人間の終わりは死であり、したがって彼(バラム)は正しい人が死ぬように自分が死ぬことを求めたからである。彼らはイスラエルの民であり、「イエシュルン」(*「ヤシャリーム」と同語根)と呼ばれ、生涯を良きかたちで過ごす。「私の終わりは彼らのようでありたい」とは、(永遠の)生を取り分とするイスラエルのように、ということである。彼らはゲヒノム、破滅(アヴァドン)に行くことはない。この回の彼の預言が総じて言わんとしているのは、主が我々を呪うことを望んでいないということである。なぜなら、我々がかのお方の取り分である唯一の民であり、かのお方の民だからである。我々は異教徒/他の民と混ざることなければ、彼らとともに数えられることもない。そして、我々の終わりは正しき(ヤシャル)道において、良きものなのである。(PT2, p. 295)

この10節の前半では、「誰がヤコブの砂粒を数えられようか。誰がイスラエルの無数の民を数えられようか」という言葉があるが、それも含めて、バラムの第一の託宣の主旨は「我々がかのお方の取り分である唯一の民であり、かのお方の民だからである」というものであったとナフマニデスは主張する。

¹⁰⁵ 「見よ、この民は雌獅子のように身を起こし、雄獅子のように立ち上がる。獲物を食らい、殺したものの血を飲むまで、身を横たえることはない」(民23:24)。

¹⁰⁶ サム上15章。サウルはアマレクとの戦いに勝利するが、「アマレクを討ち、アマレクに属するものは一切、滅ぼし尽くせ」(3節)という神の命令に背き、アマレクの王アガグを生け捕りにし、家畜などのなかで上等なものを手元に得て、神への献納物にしようとした。この行為が「主の目に悪とされる」(19節)ことをサムエルから聞いたサウルは悔い改めるが、この一件でサウルとサムエルは完全に決別し、また「主はサウルを、イスラエルの上に王として立てたことを悔いた」(35節)。

そして、第四の預言は「日々の終わりに起こることについて忠告した主の忠告」(PT2, p. 300) であり、「ひとつの星がヤコブから進み出る」(17 節) とは「メシアが地の果てより、イスラエルの迷える者たちを集める」(ibid.) ことを意味している。この預言では、エドムと彼らの土地であるセイルを、その「星」(メシアをさす) が嗣業とすることが語られている(18 節)。これは、「メシアの手にエドムが墮ちることが起こるのであろう。なぜなら、今日のローマにおける我々の捕囚は、エドムに対するそれであると考えられるからである」(ibid., p. 301) とナフマニデスは説明する。同様に、預言ではアマレクの滅び(20 節) やキティムから寄せ来る者たちの滅び(24 節) も語られるが、これらもサウルやダビデの時代における出来事ではなく、先に見たダニエル書 7 章の「第四の獣」の滅亡のことであると説明される¹⁰⁷。『贖いの書』では、この第四の預言をするバラムの描写として、「いと高き神の知識を持ち」(16 節) という表現が加えられていることについて¹⁰⁸、「彼がかのお方の心のなかにある事柄をわかっている。かのお方が口にしたのでもなく、明かしたのでもないが、それでもそれらのことを知っている。(中略) つまり、この預言者(ミトナベ)¹⁰⁹が言わんとするのは、いと高きお方がその知見および心のなかで、自身の世界においてなそうと考えていることを、自分は知っていて、語るのだということである。同様に、これにかんして(聖書では)『私が心に定めた報復の日』(イザ 63:4) と言われ、彼ら(ラビたち)は『心のなかにあり、明らかにしないこと』と言った¹¹⁰。それは秘義を遠ざけること¹¹¹(ハフラガト・ハ・ソード)である」(KRI, p. 266)。バラムの第四の預言は、終末の秘義、すなわち神がその到来までの遠さゆえに心のなかにとどめていたメシアの時代の事柄を彼が認識し、語ったものだというのである。

このように、ナフマニデスは「四つの王国」の暗示を聖書テキストのさまざまな箇所に取り、そこに含まれているキリスト教世界への攻撃的な言及を躊躇なくあらわにする。アブラハムとヤコブのエジプト下りは、父祖の罪に対する神罰が子孫に下されることと、父祖の行動が後の歴史的な出来事を暗示することという二つの原理を教示し、これらの原理と申命記の神の呪いが現実化したものとして、第二神殿末期の歴史が考証される。他方、聖書

¹⁰⁷ PT2, pp. 301-303。なお、ナフマニデスの図式では、「おそらく、イシュマエルの王国(イスラーム王朝)はメシアが来る前に滅びるだろう」(ibid., pp. 302-303) となっている。

¹⁰⁸ 第一、第二の預言にはこうした類の表現はみられない。また、第三の預言においては、「目の澄んだ者の言葉。神の仰せを聞き、全能者のお与えにある幻を見る者、倒れ伏し、目を開かされている者の言葉」(民 24:3-4) と書かれ、第四の預言では、「神の仰せを聞き」の後ろに「いと高き神の知識を持ち」という言葉がさらに付け加えられている(15-16 節)。

¹⁰⁹ この「ミトナヴェ」מִתְנַבֵּא という表現は、異教的な預言の説明のなかで、「切り離された知性」からもたらされる預言的な力にしたがって預言をする者に対して使われている。前章参照。

¹¹⁰ MD『ミドラシュ・テヒリーム』89:2。

¹¹¹ ハフラガト-הַפְּלָגָהには「出港すること」の他に、「遠ざけること(遠ざかること)」と「誇張(すること)」という意味がある。適訳の判断は難しいが、「遠ざけること」を選んだ。

にはその「ローマ」からの救済、すなわちメシアによる救済もまた予言されている。モーセとヨシュアによるアマレクとの戦いやバラムの預言には、そのようなメシアの勝利がほめかされているとナフマニデスは考えたのである。

5. 小括

聖書解釈という方法によるナフマニデスのキリスト教徒、キリスト教世界の描写は、そのすべてが「起源」を明らかにすることに集約されていると言っても過言ではない。その起源とは、キリスト教という「宗教」のそれではなく、キリスト教徒をエサウの子孫／エドム人とする「民族」のそれである。「四つの王国」とその後のメシア到来という伝統的な救済史のなかに、自らの生きていたキリスト教世界を位置づけるには、その起源をたどり、聖書テキストのなかに見出すことが不可欠である。そのようにナフマニデスは考えていたのである。

神は世界を創造し、その世界にはイスラエルの民を含めて七十一の民族があった。神はイスラエルの民だけを自ら統治し、残る民族の統治を天使と天体に委ねた。この天上と地上の支配構造のなかで、各民族はその統治者たる天上の存在から力を受け取ることができる。エサウとその子孫もまた「エドム人」というひとつの民族であり、彼らは「剣」という破壊的な力を天上から受け取った者たちであった。その後、彼らはヤコブとその息子ヨセフとの戦いに敗れ、ローマに定住の地を見出す。エサウの子孫がローマの王となり、ヤヴァンから袂を分かったキティムと呼ばれる民を治める。そして 313 年、鷲は十字架となる。コンスタンティヌス帝によるローマ帝国のキリスト教国教化により、「第四の獣」および「エドムの娘」としてのキリスト教世界が誕生するのである。

そして、この四番目の「王国」におけるユダヤ民族の捕囚という主題も、起源をめぐる考察によって成り立っている。

アブラハムとヤコブのエジプト下りは、父祖の罪による子孫への罰、父祖の行動に暗示されていた出来事の実現という二つの原理の存在を伝える物語である。これらは、ローマ／キリスト教世界におけるユダヤ民族の捕囚の「理由」と「意味」を理解するための双軸をなす。また、申命記 28 章の「神の呪い」は、第二神殿時代末期におけるハスモン朝とヘロデ朝の「罪」を、そしてそれがこの捕囚の直接的な要因であることを暗示する。ローマ帝国の統治を受けていたこの時代は、先の二つの原理がはたらいていた歴史的な場面であり、ナフマニデスは彼自身の「現在」を含む捕囚の起源をたどることが重要であると考えていたのである。

ヨセフ・ハイム・イェルシャルミが「元型」と表現したように、聖書解釈による歴史の記述と考察の試みは、その起源をたどることに強い関心を向けさせた。そして、この「起源」としての揺るぎない源泉になっているのが聖書に他ならなかった。ナフマニデスはキリス

ト教徒とその世界を、聖書の預言や物語、もっと言えば聖書の「文法」によって描き切ることができるという堅い確信を持っていたのである。

そして、ヤコブとエサウの物語が暗示する最後の捕囚のはてにメシアが到来する。「四つの王国」の歴史は、その最後の王国を駆逐するメシアの到来をもって完結する。この完全な救済をナフマニデスはダニエル書やモーセ五書から読み取り、繰り返し言及した。だが、同時に、ナフマニデスにとってこのメシアの問題は、キリスト教世界をローマ、そしてエサウへと遡及させていく歴史記述とは異なる、もうひとつの対峙——宗教論争——における最大の神学的主題でもあった。その舞台となったのが、1263年7月20日、バルセロナの王宮で幕を開けた公開討論だったのである。

第13章 バルセロナ公開討論——二つの「論争」——

1. 公開討論の概略

1263年7月20日、ナフマニデスはアラゴン連合王国の国王ジャウメ一世によってバルセロナの王宮に招かれた。ドミニコ会修道士パウルス・クリスティアーニとの公開討論に臨むためである。バルセロナ公開討論の内容は、ナフマニデスによるヘブライ語の報告書(『討論録』 *Viku'ah ha-Ramban/ויכוח הרמב"ן*)と、教会および政府の公的文書であるラテン語の報告書(*LA*と略記)¹から知ることができる。とりわけ『討論録』は、討論の参加者たちの対話が具体的に再現されている「記録」——著者ナフマニデスの創作的要素が含まれている可能性はもちろんある——として、歴史のみならず文学的にも大きな価値を持つ²。17世紀のクリスチャン・ヘブライスト、ヨハン・クリストフ・ヴァーゲンザイルが、ユダヤ教世界におけるキリスト教論駁の文献を集めた『サタンの燃え立つ投げ矢』 *Tela Ignea Satanæ* に『討論録』のヘブライ語原文とラテン語訳を取めたように、キリスト教世界でも広く知られる文献であった³。

討論は四日間にわたり⁴、四つの論題が掲げられた。以下、一覧表にまとめる。左が『討論録』、右がラテン語報告書の記述である (*KRI*, p. 303; *LA*, p. 185)。

¹ ラテン語報告書にはジローナの司教による報告書 (*Cartularium*)、王国の政府役人による記録 (*Registrum*) があるが、*LA*と略記して引用するのは原則として前者である。前者はイツハク・ベアーの下記論文に収録されているものを使用。 *צחק בער, "לביקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפאריש ושל ר' משה בן תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 187-185*. 底本は Jaime Villanueva, *Viage literario a las Iglesias de España*, 22 vols., Madrid, 1803-1852, vol. XIII, pp. 332-335. 後者はジャン・レニエの下記フランス語訳を参照する。 Jean Régne, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents 1213-1327*, ed. Y.T. Assis, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1978, pp. 37-39, no. 207.

² ハイアム・マコービーが『討論録』とラテン語報告書とともに注釈付きで英訳している。 Hyam Maccoby, *Judaism on Trial*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1982, pp. 97-150. 他にも『討論録』は各国語に翻訳されている。また、マコービーはこれらをもとにバルセロナ公開討論の戯曲も書いている (1986年にBBCでTVドラマ *The Disputation* が制作され、後にDVD化。 *The Disputation - Nachmanides Debates before King James of Aragon*, directed by Geoffrey Sax, NJ: Alden Films, 1986, 2014)。また、この戯曲は邦訳されている。ハイアム・マコービー (立花希一訳) 『バルセロナの宮廷にてユダヤ教とキリスト教の論争』 ミルトス、2007年。

³ Johann Christoph Wagenseil, *Tela Ignea Satanæ*, Altdorf, 1681, **ויכוח דר' יחיאל עם ניקולאוש, וגם ויכוח דרמב"ן עם ברודר פאלוש**: *Disputatio R. Jehielis cum quodam Nicolao. Itemque Disputatio R. Mofis Nachmanidis dum Fratre Paulo*, pp. 23-60.

⁴ 1263年7月20日という日付はラテン語報告書による (*LA*, p. 185)。他方、「四日間」というのは『討論録』によるが、その四日がどのように構成されていたのかについての決定的な学説は出ていない。

①	キリスト教徒たちの信仰（エムナー）のとおり、メシアはすでに到来したのか、あるいはユダヤ人の信仰のとおり、将来やってくるのか。	ユダヤ人たちが待ち望むメシア、「キリスト」Christus と呼ばれるお方が疑う余地なく到来した。
②	メシアはまさに神なのか、それとも男と女から生まれた完全な人間なのか。	預言されていたように、そのメシアは神であり、人間であるべきである。
③	（記述なし） ⁵	そのお方は、人類全体を救うために受難し、殺された。
④	ユダヤ人が真の律法（ハ・トーラー・ハ・アミティト）を持つのか、それともキリスト教徒たちがそれをおこなうのか。	法 legalia あるいは儀礼 ceremonialia は、くだんのメシアが到来した後に停止した、そして停止したはずであった。

ただ、実際の討論では④の論題が扱われることはなく、そのため彼らはもっぱらメシアにかんする議論に終始していたことになる。討論のために選ばれた題材も特徴的で、パウルスら修道士たちは、タルムードやミドラシュにおけるラビたちの説話や聖書解釈のみを取り上げた。新約聖書やその他のキリスト教文学は対象外だったのである。また、原則としてナフマニデスは回答者の立場であり、パウルスらによるラビ文献の解釈と質問に答える役割を課された。そして、議論に先立って、ジャウメ一世と彼の相談役でドミニコ修道会総長を務めるライムンドゥス・デ・ペニャフォルテから、自分が望むとおりに答弁をする許可を取り付けた（*KRI*, p. 303）。『討論録』が、伝統的なユダヤ教のメシアニズムに対するナフマニデスの見解を明確かつ濃厚な仕方でも表現した「著作」としての性格を獲得しえたのは、——記録の書き手が彼自身だったこと以上に——こうした討論の自由さによるところが大きい。

バルセロナ公開討論についての優れた研究書を著したロバート・チェイザンは、この討論を「中世におけるユダヤ人のあいだでの、キリスト教徒による最初の深刻な改宗運動」⁶と位置づけている。第四回ラテラノ公会議（1215年）における反ユダヤ的な教令、金貸し業によって増大するユダヤ人の経済力に対する制限措置、キリスト教の神学者によるタルムードの学習⁷などは、13世紀におけるキリスト教世界／キリスト教徒／キリスト教にとって

⁵ ナフマニデスは③に言及していないが、『討論録』にはこの論題についての討論が記されている。

⁶ Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: the Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley: University of California Press, 1992, p. 24.

⁷ ジェレミー・コーヘンによると、ユダヤ教への論駁書においてラビ文献を初めてもちいたのは、ユダヤ教からの改宗者ペトルス・アルフォンシ（Petrus Alfonsi, 12世紀）である。ペトルスの対話形式の論駁書『ユダヤ人との対話』に現れるユダヤ人の名前は「モイセス（モシエ）」であり、これは改宗前のペトルス自身の名前である。したがって、この著作はペトルスの内的対話であると考えられている。Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 201-218.

ユダヤ教(徒)が脅威であるという認識のあらわれである。実際、1240年のパリ討論——実際には「討論」ではなく「審問」であった——では、フランシスコ会の修道士、ニコラス・ドニン Nicholas Donin がタルムードの反イエス的な言説を糾弾し、異端審問の手続きにしたがって焚書とした。他方、バルセロナ公開討論は明確に「布教」を目的とするものであった。そして、そこではタルムードをはじめとするラビ文献に対する托鉢修道会の戦略的な評価づけが完全に逆転した。ライムンドゥス・デ・ペニャフォルテは、異教徒への布教活動を組織化すべく、「ストゥディウム」と呼ばれる養成機関で修道士たちにユダヤ教やイスラームの教典を学習させた⁸。パウルス修道士が目指したのは、ラビ文献のメシア像を非難することではない。むしろ、ラビたちの語っているメシアが、実はイエス・キリストに他ならないことを示し、カタルーニャのユダヤ人指導者にそれを認めさせることであった。つまり、ドミニコ会の狙いは、「メシア」という主題において、キリスト教とユダヤ教を同一化させることに他ならなかった。二つの宗教は、共通するメシア信仰の伝統を持っている。ユダヤ民衆が慣れ親しんでいる文学をもちいてその共通性を示すことができれば、彼らをキリスト教に改宗させることができる。そうパウルスは考えていたのである。

最後に、パウルス(パブロ)・クリスティアーニについて簡単に紹介しておく。彼は「シャウル」の名で生まれたユダヤ人であった。シャウルはプロヴァンス出身のラビ、ヤコブ・ベン・エリヤフの一族と親交があり、おそらくはヤコブかそれ以外の一族の者と師弟関係にあったと思われる。しかし、シャウルは後にユダヤ教を棄て、洗礼名「パウルス」を得て、ドミニコ修道会の修道士となる。そして、パウルスは修道会によるユダヤ人への布教活動に熱心に従事し、バルセロナでの討論の後も同様の活動を続けた⁹。

二つの報告書

⁸ 異教徒に対するライムンドゥスの活動には、グレゴリウス九世の教皇令の編纂や改宗修道士の説教活動、トマス・アクィナスへの『対異教徒大全』の執筆依頼などがある。Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, New York: Cornell University Press, 1982, pp. 103-108.

⁹ ヤコブ・ベン・エリヤフから棄教後のパウルスに書簡が送られている。この書簡については、拙論で扱った。志田雅宏「棄教者への書簡——ヤコブ・ベン・エリヤフとプロファイト・ドゥラン——」『ユダヤ文献原典研究』I(2014年)、51-72頁。パウルスの紹介については、同55-56頁。また、以下の諸研究を参照。Jacob Mann, "Une source de l'histoire juive au XIIIe siècle: La lettre polémique de Jacob b. Elie à Pablo Christiani," *Revue des études juives* 82 (1926), pp. 363-377; Joseph Shatzmiller, "Paulus Christiani: Un aspect de son activité anti-juive," in *Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juives* (eds. G. Nahon et Ch. Touati, Louvain: Peeters, 1980), pp. 203-217; Robert Chazan, "The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul," *Jewish History* 6 1/2 (1992, The Frank Talmage Memorial Volume), pp. 51-63; "Chapter Thirteen of the *Mahazik Emunah*: Further Light on Friar Paul Christian and the New Christian Missionizing," *Michael* XII (1991), pp. 9-26; Lena Roos, "Paul Christian - A Jewish Dominican Preaching for the Jews," *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 57/1 (2003), pp. 49-60; רם בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ז, עמ' 35.

バルセロナ公文書館の1265年4月12日の記録によると、ナフマニデスは当日、つまり討論からおよそ二年後に再び王宮に呼び出された。そして、ライムンドゥスやパウルスらによって非難された¹⁰。修道士たちが問題視したのは、「いくつかの発言をしたことと、一冊の書物を書き、ジローナの司教にその写しを一部与えたこと」¹¹であった。ここで言われている「発言」とは、後で見ると、公開討論でのナフマニデスの反キリスト教的な発言のことである。他方、ジローナの司教に渡したという「一冊の書物」については、それが『討論録』のことなのかはわからない¹²。ただ、その「書物」が修道士たちの不評を買う内容であったことは確かである。

さて、『討論録』とラテン語報告書にはさまざまな違いがある。前者は後者に対して五、六倍近くのボリュームとなっており、ナフマニデスの視点から討論のやりとりが克明に描かれている。また、『討論録』ではナフマニデスやパウルス、ジャウメ一世といった登場人物の発言が直接話法で書かれているのに対し、ラテン語報告書では扱われた文献とナフマニデスの答弁（の拙さ）が書き留められているだけである。チェイザンによると、『討論録』が物語的な形式であるのは、ユダヤ民衆にとって読みやすいこと、パウルスが断定的に主張し、ナフマニデスが答えるやりとりを詳しく再現すること、そしてひとつの論争劇のなかで問題の解決を示すこと、という三点において有益だからであったと考えられる¹³。簡単に言えば、ナフマニデスは単なる報告以上の「何か」を求めたということである。それに対して、ラテン語報告書は民衆に広く読まれることを想定したものではなく、政府および教会で記録・保管しておくためのものであった。そのため、簡潔な記述が求められたと考えられる¹⁴。

また、二つの報告書におけるナフマニデスの描かれ方もかなり違う。『討論録』ではパウルスが「王である我々の君主、彼の賢者たち、彼の助言者たちの前で、大勢のなかでその料理を台無しにした¹⁵」（*KRI*, p. 302）と描かれるのに対し、ナフマニデスはジャウメ一世から報奨（？）を受け取って、ねぎらいの言葉をかけられている¹⁶。また、『討論録』ではナフ

¹⁰ この記録（ラテン語）は教皇庁のものと王国の公文書館のものがあるが、以下では後者の Régné, *History of the Jews in Aragon*, pp. 58-59, no. 323 を参照する。史料の初版は、Heinrich Denifle, "Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263," *Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft* 8 (1887), pp. 225-224.

¹¹ Régné, *History of the Jews in Aragon*, p. 58, no. 323.

¹² ニナ・カプートは、この「書物」がラテン語あるいはカタラン語で書かれたものであり、『討論録』と完全に無関係ではないと推測する。Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007, pp. 93-94.

¹³ Chazan, *Barcelona and Beyond*, pp. 101-102.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 39-41.

¹⁵ TB ベラホート 17b にある表現。誤った文化に出て行ってしまふことをさす。したがって、ナフマニデスはパウルスの改宗行為そのものも非難している。

¹⁶ 討論が終わった後の安息日に、バルセロナのシナゴグでパウルスやジャウメ一世らとのやりとりをかわした翌日の描写。「翌日、私が我々のあるじに謁見すると、彼は私に『あなたの町に帰るがよい。無事に、そして平穏であらんことを』と言ひ、私に三百ディナリを与えてくださった」（*KRI*, p. 320）。

マニデスの答弁がとても長く、パウルスが提起するラビ文献の解釈の問題に対して雄弁に——ときに必要以上に？——語っている。他方、ラテン語報告書ではナフマニデスを貶める表現が目立ち、「キリスト教徒たち以上にユダヤ人たちも彼に対して嘲りを示したため、彼は全員の前で、いかなる答弁もしない、と頑なに言い張った」(LA, p. 187) とあり、彼は逃げるようにしてバルセロナを去ったと記されている。そして、「このことから、彼が自分の誤った信条を弁護しようとしなかった、あるいはできなかったことは明白である」(ibid.) と結ばれている。

扱われたラビ文献については、『討論録』では 12 点、ラテン語報告書では 4 ないし 5 点を確認することができる。ラテン語報告書に出てくる題材はすべて『討論録』でも言及されているので、少なくともこの 4・5 点については実際に討論で扱われたとみて間違いない。一方、問題なのは残りの題材である。これらは実際に討論されたもののラテン語報告書で省略されたか、それとも討論では扱われなかったがナフマニデスが『討論録』執筆にさいして加えたか、のいずれかということになる。しかし、四日間も続く話し合いで、パウルスがたかだか四つないし五つしか題材を出さなかったとは考えにくい。そのため、ラテン語報告書は題材を網羅することを意図せず、一方ナフマニデスも自分の解説にかんしては実際の発言に手を加えたが、討論で扱われなかった題材を盛り込んだりはしていないと私は推察する。

以下に題材を列挙する¹⁷。最右列の①②③は前述の三つの論題に対応している。

『討論録』

1	創 49 : 10 のラビ的解釈 (TB サンヘドリン 5a)	ユダの王笏を受け継ぐ指導者はすでに途絶えたか否か。	①
2	『哀歌ラッパー』 1 : 57	メシア到来の説話	①
3	イザ 52 : 13-53 : 12 のラビ的解釈 (『ヤルクート』 (イザ 476))	神の僕の受難と死	③
4	TB サンヘドリン 98a	エリヤと賢者の問答。ローマにいるメシア。	①
5	イザ 52 : 13 のラビ的解釈 (『ヤルクート』 (イザ 476))	神の僕はアブラハム、モーセ、天使よりも高められる。	②
6	モシエ・ハ・ダルシャン (12 世紀) の説教	苦難を受けるメシア	③
7	ダニ 9 : 24-25 のラビ的解釈	「七十週」、「ヨム」(字義は「日」) の解釈	①
8	『デレフ・エレッツ・ズータ』 1	エデンの園に入るメシア	②
9	マイモニデス『ミシュネー・トーラー』	メシアの永遠の生	②

¹⁷ Chazan, *Barcelona and Beyond*, pp. 61-63 を参照 (一部修正)。

	「王とその戦争の法」(11・12章) ¹⁸		
10	詩110:1のラビ的解釈(『ヤルクート』詩869)	「主は言った。『私の右にすわりなさい』」	②
11	レビ26:12のラビ的解釈(ヤルクート『「ベフコタイ」672	神と義人が将来、エデンの園をともに歩く	②
12	創1:2のラビ的解釈(『創世記ラッバー』2:5)	「神の霊」とは「メシアの霊」である。	②

ラテン語報告書

1	預言書とタルムード(出典記載なし)	イエス・キリストの到来。	①
2	TB サンヘドリン 98a ほか	メシア到来は「今日である。あなた方が神の声に聞き従うのなら(詩95:7)。メシアの誕生。預言者エリヤとともに地上の楽園に住む。	① ②
3	創49:10のラビ的解釈、ダニエル書	ユダの王笏を持つ者は途絶え、メシアがすでに来たことは明白である。	①
4	イザ53章のラビ的解釈	神の僕の受難と死	③

二つの「論争」

最後に、本章で取り組む課題を明確にしておきたい。

事実上、討論の詳細は『討論録』からしかたどることはできないとはいえ、二つの報告書から討論を再構成する試みが歴史家たちの手でおこなわれてきた。そのさい、「どちらの報告書が討論を正しく伝えているのか」ということがしばしば問題になる。たとえば、ラテン語報告書を補遺として掲載した論文(1930年)で、イツハク・ベアはラテン語報告書が「(討論に)自ら居合わせて、討論の時間にそれを聞いていたが、必要なことが何も理解できなかった語り手の著作ではなく、自分の目の前にある十全な記録から自分の言葉を抜き出した語り手の著作であると思われる」¹⁹と述べている。ラテン語報告書は、討論に参加していない者の手による二次的な報告書にすぎないとベアは主張する。

しかし、討論の当事者であることと、討論の事実を「ありのままに」書けることとのあいだには必然的な結びつきはない。ナフマニデスがある場でパウルスやジャウメー一の発言を逐一書き留めていたとは考えにくく、彼らに比べてナフマニデスの発言が圧倒的に長いこともやはり不自然だろう。「不自然」と言うのは、何らかの手が加えられている可能性が

¹⁸ 実際には、パウルスが引用ミスをしている。

¹⁹ בער, "לביקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפאריש ושל ר' משה בן נחמן", עמ' 180.

高いということである。チェイザンがベアを批判し、『討論録』とラテン語報告書にはそれぞれ異なる目的や役割があると主張したのも同じ理由による。討論の場にいた人間が自分の報告書を事実のままに書き、その場にいなかった報告者による記録が恣意的な取捨選択や加工に染まっているという見解には同意しがたい。

私の基本的な立場は、その物語的な形式の重要性を主張するチェイザンの考察をふまえ、『討論録』をバルセロナ公開討論という歴史的な出来事を体験したナフマニデスの「著作」として位置づけるというものである。確かに、討論の参加者である彼自身が報告書を書くことは、自由な答弁を彼に認めたジャウメー世やライムンドゥスの許可と並んで、彼の自由な「発言」を可能にする。しかし、討論を聞いている、正確には修道会によって聞くことを強いられている聴衆のユダヤ民衆が読むことになる報告書に虚偽を記すことはできなかつたはずである。そうした行為はラビとしての信用を失墜させ、メシア待望についての民衆の確信を失わせることを意味するからである。『討論録』とは、宗教的な公開討論という出来事を通じて、ナフマニデスが同時代の同胞たちに伝えようとしたメッセージが詰め込まれた「著作」である。いみじくも、討論自体における発言だけでなく、その後の出版行為も含めて問題視した修道士たちの認識と同じように、私もまたナフマニデスにとっての「バルセロナ公開討論」とは、63年の夏におこなわれた四日間の話し合いだけでなく、その後の著作活動も含むものであったと考える。

『討論録』では、討論における聖書のラビ的解釈や説話、そしてそれらについてのパウルの解釈とナフマニデスの答弁が詳述されている。それと同時に、『討論録』と問題を共有するナフマニデスの別の著作——『イザヤ書53章解説』*Biur le-Parashat "Hineh Yaskil 'Avdi"* / *ביאור לפרשת הנה ישכיל עבדי*、『贖いの書』*Sefer ha-Geulah* / *ספר הגאולה*、さらに『トーラー一註解』の関連箇所——も存在する。以下の議論ではこれらの著作も考察の対象となる。

具体的な課題としては二つの「論争」に着目する。ひとつはパウルスとの論争、つまりユダヤ教とキリスト教という宗教間の論争である。聖書のラビ・ユダヤ教的な読解をめぐる、具体的に何が話し合われたのか。ラビ文献を解釈するというドミニコ会の新たな戦略の特徴はどのようなものであり、ナフマニデスはどんな対応を見せたのか。こうした問題を明らかにしたい。

もうひとつの論争は、ラビたちのメシア論争、つまりラビ・ユダヤ教内部の伝統的な論争である。本論文第3章の『贖いの書』の分析で見たように、ラビたちはメシアや終末について考察し、議論する行為を警戒した。そして、この禁止の言説のなかで、終末という人知の及ばない領域に人間がかかわろうとすることや、悔い改めという人間の行為が救済の実現においてはたしうる役割をめぐる論争が生じた。私の仮説では、このバルセロナ公開討論におけるナフマニデスの答弁は、タルムードの伝統的なメシア論争の枠組みによって形づくられている。そして、それは『討論録』の持つ反キリスト教的な性質を決定づけている。この「キリスト教批判の思考の枠組みとしてのラビたちのメシア論争」という仮説を検証することを、より重要な第二の課題としたい。

2. 聖書のラビ的読解をめぐる論争

創世記 49：10

「王笏はユダから離れず、統治の杖は足のあいだから離れない。ついにシロが来て、諸国の民は彼に従う」（創 49：10）。このヤコブの遺言は、ユダヤ教とキリスト教の聖書解釈の論争における最も有名な一節である。

タルムードでは、遺言に出てくる「シロ」がメシアであるという解釈がある²⁰。パウルスはその解釈を引用し、「見よ、その預言者（ヤコブ）は、ユダに力があるのはそのメシアが彼のもとから現れ出るまでであろう、と言っているのではないか。だとすれば、あなた方に王笏も統治の杖もない今日、彼の子孫であり、支配力を持つメシアはすでに到来したのだ」

（*KRI*, p. 304）と主張する。これは、ダビデ家の王朝の途絶をもってメシアの到来が実現した、つまりヤコブの預言はすでに成就したとみなす古典的なキリスト教的解釈である。

それに対し、ナフマニデスは次のように答える。「その預言者が言わんとしたのは、ユダの王国がいかなるときも決して廃止されることはない、ということではない²¹。むしろ彼は、それ（王国）が彼から完全に離れ、途絶えることはないと言ったのである。その意図は、イスラエルに王権があるときは常に、それをユダが持つのがふさわしいということである」（*ibid.*）。つまり、ダビデの王朝が中断する時期があったとしても、イスラエルの王権は常にユダ族（ダビデ家）のもとにあるということである。

さらに、ナフマニデスは「イエス¹以前において、王国がユダから廃止され、イスラエルからは廃止されずに、すでに長い月日が経っていた。また、イスラエルからもユダからも王国が廃止されて長い月日が経っていた」（*ibid.*）。仮にパウルスの主張が正しいとすれば、ユダ族の王朝ではない北イスラエル王国の成立や、ユダ王国が滅びたバビロン捕囚の時点で、すでにメシア到来の条件が満たされていることになる。だが、これらの時期はイエスの活動時期とかけ離れているのではないか、というわけである。

加えて、前章から予想されることだが、ユダ族の出身ではない「ハスモン家の祭司たちと彼らの従者たち」（*ibid.*）も、このヤコブの預言に照らして否定的に描かれる。『討論録』ではユダ族の王が不在である点が述べられているだけだが²²、『トーラー註解』（創 49：10 の

²⁰ TB サンヘドリン 99a。

²¹ 『トーラー註解』の同箇所（創 49：10）でも、「王笏はユダから離れない」とは「それが永遠に離れることはない、という意味ではない」（*PTI*, p. 267）と説明される。また、「『離れない』と彼が言ったのは、（ユダ以外の）別の部族がイスラエルの王となることもあるが、一度王笏がユダに受け継がれれば、王国が彼から離れて別の部族にわたることはない、ということをはほめかすためである」（*ibid.*）とも述べられている。

²² 「第二神殿（時代）におけるユダの王はゼルバベルと彼の子ら（エズ 3 章）だけであり、彼らがいたのはいくらかの日々にすぎない。その後、神殿崩壊までの 380 年間は、ハスモン家の祭司たちと彼らの従者

注釈) ではハスモン家の王朝が罪を犯したとはっきり述べられている。「彼らは至高の敬虔なる者たちであり、もし彼らがいなかったら律法と戒律はイスラエルから忘れ去られていたであろうが、それにもかかわらず彼らは大きな罰を受けた。なぜなら、長老にして敬虔で、すべての力強さと成功をともなつて次々に君臨したハスモン家の四人が²³、彼らの敵対者たちの剣に落ちたからである」(PTI, p. 268)。ナフマニデスの理解では、ハスモン朝の滅亡は、「彼らが王となったこと、そして彼らがユダの子孫でなく、ダビデ家の出身でなかったこと以外に理由はない」(ibid.)。ヤコブの遺言はいまだ成就していない。「シロ」というメシアの到来は将来の出来事である。それゆえに、イスラエルに君臨するユダ以外の出身の王朝は必ず滅びる。第二神殿時代の終焉は、まさにそれであるとナフマニデスは説明する。

しかし、パウルスは食い下がる。彼は同じ創49:10の一節についての別のラビ的釈義を引用する²⁴。それによると、「ユダから離れることのない王笏」とは、必ずしも「王」をさすのではない。それは、「捕囚民の長たち(ロシェイ・ハ・ガルヨート)」をもさすとラビたちは解釈している、とパウルスは主張する。実際、アラム語で「レーシュ・ガルータ」と呼ばれるこの指導者を長とする統治制度は、前六世紀のバビロン捕囚以来の長い伝統を持ち、ダビデ家の直系の人物が務めるとされてきた²⁵。さらにその釈義によると、「統治の杖は足のあいだから離れない」という聖句は、ローマから称号と統治権を与えられたパレスチナのユダヤ人社会の指導者、ダビデ家の末裔である「ナスィ(パトリアルク)」を暗示している。だとすれば、レーシュ・ガルータもナスィもすでに存続していない自分たちの時代は、「ユダの王笏」の時代が過ぎ去り、「シロ」が到来した後の時代に他ならない。そのようにパウルスは主張するのである。

ここまでの議論でわかるように、パウルスの理屈はひどく乱暴ではある。というのも、彼が固執しているのは、「メシアはすでに来た」という解釈をラビ文献のなかに発見し、それをナフマニデスに認めさせることだけだからである。パウルスはラビたちの描く「シロ」をイエス・キリストに一致させようとしているわけではない。ナフマニデスが『討論録』でそ

たち(ヘロデ朝)が王となった。そして、その民が捕囚にあるときは言うまでもない(ユダ出身の王はいない)。(イスラエルの地に?)民がいなければ、王もいないからである」(KRI, p. 304)。『討論録』では、ハスモン朝とヘロデ朝の時代がユダ族出身の王のいない期間として描かれているにとどまる。

²³ ハスモン朝の黎明期の指導者たち(イェフダ・マカバイオス、エルアザル、ヨナタン、シムオン)をさすと思われる。彼らはセレウコス朝シリアとの戦争や身内(娘婿プトレマイオスによるシムオンの暗殺)によって命を落とした。また、この神罰はタルムード(TB ババ・バトラ 3b)で語られているとナフマニデスは主張する。

²⁴ TB サンヘドリン 5a。

²⁵ 当然タルムードの釈義では射程外となるが、レーシュ・ガルータ制はタルムード編纂後もイスラーム化されたバビロニアにあって、ユダヤ人社会の権威であり続けた。3世紀以降、バビロニアではスーラ、ブンベディータの二都市にイエシヴァ(学塾)が設立され、その長が「ガオン」の称号で呼ばれ、共同体の法的権威となった。一方、レーシュ・ガルータはイスラーム王朝から国内のユダヤ人社会の代表者としての権威を付与され、いわば世俗的な指導者としての役割を担った。

のような議論の乱暴さを印象づけようとしている可能性も捨てきれないが、パウルスに関心がメシアの到来を将来（終末）の出来事とする基本的な立場を掘り崩すことに注がれていることは間違いない。

それでもパウルスの二度目の質問は、創 49：10 の解釈をめぐる論争の進展をうかがわせる。彼はハスモン家による王政とその崩壊だけでなく、レーシュ・ガルータやナスィといった離散後の統治制度についてもヤコブの遺言で予示されているというタルムード的解釈をよく知っているからである。

それに対して、ナフマニデスは次のように回答する。

再び私は彼に言った：あなたに知らせよう。我々のラビたち——その名は称えられよ——の意図は、その一節を実際の王国についてのみ解釈することである。しかし、あなたは法（デイン）や法規（ハラハー）を理解せず、あなた自身が慣れ親しんでいる説話（アガダー）についてわずかに理解するのみである。賢者たちが言及した内容は次のとおりである。成文法²⁶では、人がひとりで判決を下し、（賠償金の）支払いを免除されるのは²⁷、ナスィから許可を得た場合のみである。彼は「王（メレフ）」である。また、彼らは言った。捕囚の時代には王家の子孫の出身で、異教徒の王から与えられた部分的な統治権を有する者がいた。たとえば、バビロニアの捕囚民の長たちやイスラエルの地のナスィたちである。彼らは（ラビたちに法的な）許可を与え、叙任することができる。これは、イエスの後、四百年以上が経ったタルムードの賢者たちの慣習である。なぜなら、タルムードの賢者たちの見解では、ユダの子孫の出身者がユダの持つ「王笏」や「統治の杖」を持つということではなく、その預言者がユダに約束したのは、イスラエルの王国が彼のものとなるであろう、ということだったからである。（*KRI*, p. 305）

ナフマニデスは単純に、レーシュ・ガルータやナスィの制度がヤコブの遺言で暗示されていたというパウルスの主張を退けている。ナスィは「王」と呼ばれるが、それは彼が特定の裁判において特権を有するからにすぎない。また、レーシュ・ガルータやナスィの統治権は「異教徒の王国」から与えられたものである。ヤコブはユダへの遺言のなかで、こうした法的特権や委譲された統治権を約束したのではない。あくまでも、ユダの子孫が「イスラエルの王国」の統治者として将来立つことを約束したのである。

²⁶ ヘブライ語表現は「シュラト・ハ・デイン」 שורת הדין。「成文法」formal law の訳語はクリスティン・ヘイエスの研究に依拠。ヘイエスはハラハー文学における法の概念と、ギリシャ・ローマ的な二項対立の法概念（自然法・神の法／人間の法）の関係性についての重要な研究書を発表している。Christine Hayes, *What's Divine about Divine Law?: Early Perspectives*, Princeton: Princeton University Press, 2015, pp. 177-184.

²⁷ ひとりによる裁判で、判決が誤りであった場合、原則として裁判者は被告に賠償金を支払わなければならない。

ナフマニデスは、神殿の崩壊とユダヤ民族の離散によって、その「王国」が中断された状態にあると認識している。その「中断」はすでに千年を超える。しかし、「その預言者が言ったのは、それ（王国）は完全に離れはしないということに他ならないことは明白である」（*ibid.*）とナフマニデスは断言する。ユダヤ民族が将来、自分たちの王国を取り戻すとき、彼らの王（メシア）はユダの子孫から選ばれる。このこと以外に、ヤコブの遺言が意味するものはないと強調するのである。

イザヤ書 52：13－53：12

イザ 52：13 から始まる「主の僕の苦難と死」も、キリスト教の伝統においてはイエス・キリストの受難の預言とされている有名な箇所である。

まず、ジャウメ一世に仕える裁判官のギレムという人物²⁸が、この「主の僕」はイエス・キリストのことであるという解釈を述べ、ナフマニデスにそれを信じるかと訊ねる。『「見よ、私の僕は栄える」』（イザ 52：13）の箇所は、メシアの死刑、彼が（敵対者の）手に渡ったこと、彼らが彼を罪人たちとともに引き渡したことを語っている。それはイエスにおいて起こったとおりである。あなたは、その箇所がメシアについて語っていると信じているか」（*ibid.*, p. 307）。これは古典的なキリスト教の解釈だが、それに対してナフマニデスはこの「僕」とは特定の個人ではなく、イスラエルの民全体のことであると反論する²⁹。

しかし、創 49：10 の解釈のときと同じように、またもパウルスが食い下がる。パウルスは「私はあなた方の賢者たちの言葉のなかに、それがメシアについて語っているというものを見たことがある」（*ibid.*）と言う³⁰。ラビ文献にも「主の僕」をイスラエルの民ではなく、メシアと釈義したものがあると言い張ったのである。

すると、ナフマニデスはそうしたメシア的釈義の存在を認める。しかし、そこで描かれているメシアは、イエスとはまったく異なっていると主張する。そして、ナフマニデスがユダヤ教におけるイザヤ書 52・53 章のメシア的解釈を披露しようと提案したところ、パウルスたちはそれを望まず、議論は中途半端に終わってしまう。

²⁸ ギレムはパウルスが神殿崩壊の日にメシアが生まれたことを語ったラビたちの説話（MD『哀歌ラッパ』1：57）の存在を指摘し、ナフマニデスが答弁した内容に対して発言している。ナフマニデスはこの説話の内容を自分は信じていない、あるいは字義的に受け入れたとしても、説話に出てくる「メシア」がイエスではないと主張する。というのも、「彼（イエス）は神殿崩壊の前に生まれ、殺されたから」（*KRI*, p. 306）である。すると、ギレムは「いまはイエスについての討論ではなく、問題はメシアが来たか否かである。あなたは来ていないと言うが、あなた方のこの書物（『哀歌ラッパ』）は来たと言っている」（*ibid.*）と発言する。それに対し、ナフマニデスはミドラシュやタルムードの賢者たちは、メシアが「来る」ことと、「生まれる」ことを分けて考えている、つまりメシアは確かに生まれたが、まだ来ていない、と答弁する。ダビデは生まれたその日から「メシア」（油を注がれた者）だったのではなく、サムエルが油を注いだときにはじめてメシアとなった、というのである。

²⁹ たとえば、アブラハム・イブン・エズラがそのように説明している。

³⁰ MD『ヤルクート』イザ 476。

しかし、おそらく討論後まもない時期に、ナフマニデスはイザヤ書のこの箇所限定した短い註解——『イザヤ書 53 章解説』——を著した。註解の冒頭には、著作の狙いがはっきりと書かれている。

「見よ、私の僕は栄える」。この箇所について、それがイスラエル全体についてであるというのは正しい。それは、「恐れるな、私の僕ヤコブよ」（イザ 44：2）（中略）という言葉のとおりである。しかし、それをメシアと結びつけるミドラシュの見解について、我々はその書物の言葉にしたがって、それを説明する必要がある。（*KRI*, p. 322）。

この書き出しは、『イザヤ書 53 章解説』が明らかに公開討論の文脈で書かれた著作であることを示している。註解の目的は、「主の僕」をユダヤ民族ととらえる立場を説明することではなく、パウルスが指摘したメシア的な釈義を説明することに限定されているからである。

では、『イザヤ書 53 章解説』では、苦難の僕としてのメシア像の描写においてどのような点が強調されているのだろうか。その解説には、公開討論の二つの論題——「メシアの神性」（論題②）と「メシアの受難と死」（論題③）——が含まれている。

まず、メシアの神性について、『討論録』ではパウルスが「彼（私の僕）ははるかに高く上げられ、あがめられる」（イザ 52：13）のラビ的釈義³¹を紹介する。その釈義とは、「彼（僕）はアブラハムよりも高められ、モーセよりも上げられ、天使たちよりもあがめられる」（*ibid.*, p. 311）というものである。これを根拠として、パウルスは「僕」が義人や預言者だけでなく、天使よりも高位の存在、すなわち神的存在であるとラビたちが信じていたのだと主張する。それに対してナフマニデスは、この釈義ではメシアがアブラハム以上に異教徒を（ユダヤ教に）改宗させることができ、モーセ以上に全世界の諸王に対して立ち上がり、イスラエルの民を救出して王たちに報復をおこない、天使たち以上にその救済を速めることができると語られていると答弁する³²。

この「答弁」は『討論録』（*ibid.*, p. 312）と『イザヤ書 53 章解説』（*ibid.*, pp. 322-323）の双方でみられるが、若干の違いもある。前者では「彼（メシア）は神の名において教皇と諸民族のすべての王のもとに来て、『私の民を行かせよ。彼らを私に仕えさせよ』（出 8：16）と命じる。（中略）メシアは彼らの町ローマに、それを滅ぼすまでとどまる」（*ibid.*, p. 312）と述べられている。これは、キリスト教世界への攻撃的な姿勢をあらわにしたものである。一方、後者ではメシアがアブラハム、モーセ、天使よりも知性において優れていることが強調され、「彼らはみな、メシアほどには祝福されるべき御名の知識に近づいてはいない」（*ibid.*,

³¹ MD『ヤルクート』イザ 467。

³² アブラハムによる異教徒の改宗はニムロドの地にとどまり、モーセのイスラエル救出はエジプトにとどまった。また、天使たちのイスラエル救出もメシアによるそのスケールにはおよばないとナフマニデスは主張する。

323) と記される。ナフマニデスはイザ 52:13 の動詞「ヤスキル」(新共同訳は「栄える」)を「悟る、賢くなる」の意味でとらえ³³、メシアとは「終末(の到来)を理解し、悟る」(ibid., p. 322) 者であると主張する。ただ、両書に共通している重要な点は、ラビたちが上述のイザヤ書の一節をメシアの神性の根拠として解釈しているのではないという主張である。

次に、メシアの受難と死についてである。イザヤ書では「彼は軽蔑され、人々に見棄てられ、多くの痛みを負い、病を知っている。(中略) 彼が担ったのは私たちの病」(53:3-4)、また「捕らえられ、裁きを受けて、彼は命を取られた。(中略) その墓は神に逆らう者とともにされ、富める者とともに葬られた」(同 8-9) と書かれている。『イザヤ書 53 章解説』では、受難について、「彼は我々の罪のゆえに病にかかり、悲しむ。それは、我々が病にかかり、悲しむべきものであった」(ibid., p. 324) と述べられ、メシアの苦しみの原因が「我々の罪」であることが強調される。また、「彼が悲しみ、自らをその上にとどめる傷が我々を癒す。なぜなら、彼のおかげで主は我々からそれを取り除くからである」(ibid.) と述べられ、メシアが傷つくことによって「我々」の罪が赦され、癒されると説明される。ここで描かれているメシア像は、イスラエルの民の罪によって傷つき、その傷を負うことで彼らを癒す存在である。

次に、おそらく最も問題になるであろう箇所、つまり「僕」の命が奪われ、埋葬されるという預言については、『イザヤ書 53 章解説』ではメシアの内的独白として解釈される。たとえば新共同訳で、「その墓は神に逆らう者ととともにされ」(9 節) となっている箇所を直訳すると、「彼は悪人たちに自分の墓を与える」³⁴となる。この表現について、ナフマニデスのように解説する。「聖句では『与えること』(ネティナー) と言われているが、それは心のなかでの考えのことである。(中略) ³⁵彼(イザヤ) はこう言ったのだ。彼の墓がさまざまな民族の悪人たちとともにあるだろうと考えている、と。なぜなら、彼は『彼らは必ず私を殺し、この場所に私を葬るであろう』と考え、言ったからである。これは、『高いところに墓を掘り』(イザ 22:16) と同様である。つまり、自分が死ぬときに埋葬されると考えていた場所のことだが、彼は決してそこに埋葬されることはなかったのである」(ibid., pp. 324-325)。同じく、「彼が自らをなげうち、死んで」(53:12) という一節についても、ナフマニデスは「彼は処刑されるために、あらゆるものから自分自身を空にした。つまり、彼は死ぬ覚悟をしており、死のために自分自身を捧げていた」(ibid., p. 325) と注釈する。「なげうつ(こと)」(ヘエラー/イルイ) とは、欲求や願望を捨て去って自らを「空にする」(リケ

³³ 同語根の名詞「セヘル」שכלは「知性」を意味する。ここでは動詞のヒフィル形が使われているが、実際に聖書の用法でも現代の用法でも、「悟る」と「栄える」の意味がある。

³⁴ ויתן את רשעים קברו.

³⁵ 聖書から同じ表現例が二つ引用されている。「ゲリジム山に祝福を、エバル山に呪いを『置きなさい』」(申 11:29)、「これらすべてを雄山羊の頭に『移し』」(レビ 16:21)。前者は、それぞれの山に口頭で祝福と呪いを送ることを意味する。後者も同じく、アロンが雄山羊の頭上に頭を置き、イスラエルの民の罪を告白し、その罪を山羊に送ることを意味する。

ン) ことであり、傷を負ったメシアはそのようにして死ぬ(殺される)覚悟をしていたのである。

さらに、『討論録』(ibid., p. 307)と『イザヤ書 53 章解説』(ibid., p. 326)の双方で、ナフマニデスは以下の点を強調する。この「(受難と死の)箇所では、彼がその敵対者によって捕らえられたとは述べられていない。彼は殺されてもいないし、木に掛けられてもいない。彼は子孫が日々を永らえていき、その王国が異教徒たちのあいだで高く上げられていき、強大な王たちが彼の所有となるのを見るのみである」(ibid.)。イスラエルの民の罪によって傷ついたメシアはすべてをなげうって死ぬ覚悟を示したが、実際には彼は殺されることはなかった。イザヤ書で預言されているのは、「僕」すなわちメシアの心理であり、イエスの身に実際に起きたことを、この預言の成就として理解することはできない。このようにナフマニデスは結論づけて、修道士たちの解釈を批判するのである。

ダニエル書 9 : 24-25

最後に、ダニエル書の解釈をめぐる議論を見てみたい。

ダニエル書 9 章には、「油注がれた者」(「マシアッハ」。メシアのこと)の到来を告げる幻が記されている。パウルスは「お前の民と聖なる都に対して七十週が定められている。それが過ぎると逆らいは終わり、罪は封じられ、不義は償われる。とこしえの正義が到来し、幻と預言は封じられ、最も聖なる者に油が注がれる」(ダニ 9 : 24)という一節を取り上げる。

パウルスはこの一節について、『七十週』とは『年』のことである。それは、第二神殿が立っていた 420 年にバビロン捕囚の 70 年をともなったものである。そして、『最も聖なる者』とはイエスである」(KRI, p. 312)と主張する。これは「週」つまり 7「日」を 7「年」に置き換えて、「七十週」すなわち 490「日」を 490「年」に換算する解釈である。この「490 年」とはエルサレム第一神殿の崩壊から、第二神殿の崩壊までの期間をさす。パウルスによれば、最初の「70 年」がバビロン捕囚の時期であり、その後神殿が再建され、「420 年」のあいだ存続する。パウルスは出典を明かしていないが、第二神殿時代を 420 年間とする立場は実際タルムードにみられる³⁶。だとすれば、約束されたこの 420 年間で終わり、神殿が崩壊したときに、「油注がれた最も聖なる者」はすでに到来していたとラビたちが考えていたのではないかというのである。

それに対し、ナフマニデスはパウルスの解釈の誤りを指摘する。

第一に、もしパウルスの立場が正しかったとしても、その「油注がれた聖なる者」はイエス・キリストのことではない。時期が食い違っているからである。この答弁で興味深いのは、

³⁶ タルムードの出典は TB アラヒン 12b。第二神殿時代の期間をめぐる議論は『贖いの書』(KRI, p. 281)でおこなわれている。ナフマニデスは他にも TB ナズィル 32b、サアディア・ガオン(イブン・エズラのダニ 9 : 24 注釈にて言及あり)、『セデル・オラム』28 などの伝承を挙げ、ダニ 9 : 24 の「七十週」が第二神殿時代の 420 年間をさすという解釈が「完全な証言」と主張する。なお、実際の第二神殿時代はもっと長く、前 516 年から後 70 年までである。

ナフマニデスがイエスの活動時期について、キリスト教とユダヤ教では見解が異なっていることを知っている点である。イエスが生きていた時代については、「我々の計算、すなわち彼について知り、彼のことを知っている彼の同世代の人々が彼について証言した真理」(ibid.)と、「あなた方(パウルスたち)の計算」(ibid.)がある。だが、いずれの場合でも、420年間の第二神殿時代の終わりにやってくる「油注がれた者」の時代とは一致しない。イエスの時代は、「我々の計算」では三十週以上(210年以上)、「あなた方の計算」でも十週以上(70年以上)、「油注がれた者」の時代よりも前の出来事だからである³⁷。どのような計算をしたところで、ダニ9:24のラビ的釈義がイエスの時代を示していることにはならないのである。

第二の批判は、次の25節の「エルサレム復興と再建についての御言葉が出されてから油注がれた君の到来まで七週あり、また、六十二週あって、危機のうちに広場と堀は再建される」についてのパウルスの解釈に向けられる。パウルスはこの「油注がれた君」がイエスであると主張する。その根拠は示されていないが、チェイザンによれば、この「七週」つまり49年とは、24節で預言された「七十週」(490年間)の最後の期間をさす³⁸。つまり、「七十週」が完結する第二神殿の崩壊の49年前にイエスがやってくるのが預言されているというのである。

だが、ナフマニデスはこの主張を「よく知られた間違い」(ibid., p. 313)と一蹴する。ナフマニデスは、「七週」が24節の「七十週」の最後ではなく、最初の49年間のことだと反論する。つまり、この「七週」とは第一神殿崩壊からのバビロン捕囚の期間——パウルスが70年間と数えたもの——に該当し、その終わりに「油注がれた君」がやってくる。したがって、この「油注がれた君」はバビロン捕囚から帰還し、「エルサレムの復興と再建」を実現した人物である。要するに、ナフマニデスの理解では、ダニ9:24-25はそもそも第二神殿時代のことではなく、バビロン捕囚からの救済を預言したものなのである。

実際、「油注がれた君」について、『討論録』ではゼルバベル(神殿の建設者)であるとされ、『贖いの書』ではペルシャ王キュロス(ラシの意見)、あるいはゼルバベルないしシェシュバツアル(ユダの首長)の二者がこれに該当すると説明される(ibid., p. 288)³⁹。もっと

³⁷ これについては、ダニエル書解釈の討論に入る前にナフマニデスがすでに発言している(*KRI*, p. 306)。ナフマニデスはおそらくアブラハム・イブン・ダウド(Abraham ibn Daud, 12世紀)の『伝承の書』*Sefer ha-Kabalah*の「イエホシュア・ベン・ペラヒヤ」の頁に依拠して、イエスの生誕年について、ユダヤ教とキリスト教で見解が異なっていると発言している。「彼の生まれは、真理によると、神殿崩壊のおよそ二百年前であり、あなた方の計算によると七三年前である」(ibid.)。「真理」、すなわちユダヤ教の伝承では、イエスはハスモン朝のアレクサンドロス・ヤンナイオス(在位103-76B.C.E)の生まれとされている。

³⁸ Chazan, *Barcelona and Beyond*, p. 134. チェイザンはこの25節のパウルスの答弁が「ラビ・モーゼス(ナフマニデス)の物語ではあいまいに表現されている」(ibid.)と想定する。

³⁹ また、『贖いの書』では、「七週」とは49年間を意味するが、実際の捕囚は51年間であったと説明されている(*KRI*, p. 282)。

言えば、「油注がれた者」という表現はキュロス、アブラハム、イサク、ヤコブに使われる⁴⁰。したがって、この答弁が意図するのは脱メシア的な解釈の正当性である。ナフマニデスは、ダニ 9:24-25 に書かれている「油注がれた君」を、終末の救世主という意味での「メシア」として解釈する立場そのものを完全に退けている。

そして、ナフマニデスは「この箇所ではメシア到来の終末は語られておらず、ダニエルのすべての言葉のうち、その書物の最後においてのみ語られている」(ibid., p. 313) と主張する。ダニエル書のなかで終末のメシア到来を語っているのは、「その書物の最後」、すなわち 12 章だけだというのである。具体的には、「日ごとの供え物が廃止され、憎むべき荒廃をもたらすものが立てられてから、千二百九十日が定められている。待ち望んで千三百三十五日に至る者は、まことに幸いである」(ダニ 12:11-12) である。

すでに本論文第 3 章で見たように、『贖いの書』ではこの聖句からエフライムの子、ダビデの子という二人のメシアが到来するという解釈が述べられた。一方、『討論録』では、この「二人のメシア」の伝承についての言及はない。ナフマニデスは、「毎日の焼き尽くすささげ物が取り除かれたときから、それを取り除いた者、すなわち神殿を崩壊させたローマの民に荒廃がもたらされるまでに、1290 年がかかるであろう」(ibid., pp. 313-314) と述べ、神殿崩壊から 1290 年後にメシアがやってきて、そのメシアが「我らのラビ、モーセ——主の御加護あれ——、すなわち最初の贖い主がおこなったことと同様に、イスラエルの民を彼らの大地に連れてくる。それは 45 年かかるであろう」と説明している。『贖いの書』では 45 年が第一のメシアの到来から第二のメシアの救済完了までの期間とされていたのに対し、『討論録』ではひとりのメシアが現れ、救済を完了させるまでの期間とされているのである。討論でナフマニデスが「二人のメシア」の伝承に言及しなかった理由はわからない。この伝承ではエフライムの子であるメシアが死ぬために、修道士たちの前では言及を避けたのかもしれない。

いずれにせよ、ナフマニデスはダニ 9:24-25 をメシアについての預言とみなす見解そのものを退けている。「油注がれた君」とは、終末にやってくる救世主のことではなく、バビロン捕囚からの救済を実現した人物(たち)のことだというのが彼の解釈である。そして、ダニエル書における終末の主題は、その最後においてのみ語られていると主張する。

3. キリスト教批判の指標 知性と現実

イエス・キリストを語るのは誰か

上述の実際の討論からもわかるように、バルセロナ公開討論でのナフマニデスの役割は

⁴⁰ Ibid., p. 313. 「主が油を注がれた人キュロスについて」(イザ 45:1)、「主は彼ら(アブラハム、イサク、ヤコブ)を虐げることが誰にも許さず(中略)言われた。『私が油を注いだ人々に触れるな』(詩 105:14-15)。

原則として回答者であった。ところが、『討論録』ではしばしばその役割からの逸脱がみられる。回答を通り越して、キリスト教に対する攻撃的言及を展開しているのである。

その最も顕著な事例は、『討論録』の最後に収められた後日談である。討論の四日目、ナフマニデスはジャウメ一世と修道会の説教師たちが、安息日にバルセロナのシナゴグを訪問したがっていると聞き、討論が終わった後もジローナには戻らず、バルセロナにとどまって彼らに同行する。

修道士たちがシナゴグを訪問したのは、ユダヤ民衆に説教を聞かせるためであった。このような説教も、ユダヤ人に対する彼らの布教活動のひとつであった。そこにはジャウメ一世もおり、説教師たちに呼応する仕方で、イエス・キリストを信じよと聴衆たちに語りかけた。それに対し、ナフマニデスが立ち上がり、以下のような反論を展開する。タルムードのラビたちのメシア信仰、メシア的なラビ文献の正しい解釈という討論の主題がなくなったこともあってか、その「反論」は直接的にキリスト教を攻撃するものへと変化している。

我々の君主である王の言葉が、指導者たち、優れた人々、高貴な者たちの眼前で語られた。彼に並ぶ指導者、優れた者、高貴な者は世界のどこにもいない。そのお方の口から言葉が発せられたのである。だが、私はそれらが真理であると喜ぶことはできない。なぜなら、真理が彼の言葉のようではないことを示す明確な証拠、まるで太陽のように照らす事柄を私は持っているからである。彼と言い争いをすることを私は望まない。ただ、ひとつだけ私が言いたいのは、私が彼にとっても驚いているということである。なぜなら、メシアであるイエスを信じよという、彼が我々に聞かせた言葉は、イエス自身が我々の父祖たちに語った言葉は、イエス自身の言葉でもあったからである。イエスがそのことを我々の父祖たちにもたらし、彼らにそれを告げようと努めたのである。だが、彼らは彼の前で完全に、力強く否定した。あなた方の考えによれば彼は神だが、彼はその自分の言葉を国王以上によりよく語る事ができた。ならば、彼のことを見て、知っていた我々の父祖たちが彼に聞き従わなかったのなら、我々がどのようにして王の語ったことを信じ、聞き入れることができるだろうか。そのことについて王が持っている知識は、遠くからの伝聞でしかない。それは、彼(イエス)のことを知らない、彼がいた土地にいなかった人々から聞いた伝聞にすぎない。その人々は、彼のことを知り、目撃していた我々の父祖たちとも異なるというのに。(ibid., p. 320)

「イエスはメシアである」と語ったのは、いったい誰なのだろうか。この問題についての中世ユダヤ教の論争家たちの見解は分かっていたが⁴¹、ナフマニデスの理解では、それはイエ

⁴¹ ラム・ベン・シャロームによると、たとえばマイモニデスはイエスの教えの革新性や創唱者としてのイエス像を強調するのに対し、アブラハム・バル・ヒヤヤプロファイト・ドゥラン (Profayt (Profiat) Duran, c.1350–c.1415) は、イエス自身よりもその弟子たちが神学を構築したとして、彼らに批判の矛先を向けている。154-174 עמי, מול תרבות נוצרית, בן-שלום,

ス自身がユダヤ教徒たちに語ったことであった。だが、イエスの同時代の彼らはそれを否定し、受け入れなかった。ナフマニデスが皮肉っぽく問うているのは、仮にイエスが神であるとして、イエスが自分自身について語った生の言葉と、イエスについて伝聞——しかも、その伝聞ですら直接的でない——でしか知らない者が語った言葉の、いったいどちらがより確かなものであるのかということである。答えは言うまでもない。そして、イエスを直接知っていた父祖たちが彼を拒んだ時点で、その子孫である我々がイエス・キリストを受け入れることはないとなフマニデスは断言するのである。

知性という指標 三位一体

また、このシナゴグの場面では、キリスト教の三位一体（ヘブライ語では「3」に由来する「シルーシュ」*שלושה*と語で表現される）に対する辛辣な批判も述べられる。ダニエル・ラスカーによれば、三位一体の教義は布教においてユダヤ人に受け入れさせるのが最も困難なものであると多くのキリスト教神学者たちが自覚しており、またユダヤ人の論争家たちがおそらく最も頻繁に槍玉に挙げた主題であった⁴²。バルセロナのシナゴグでは、修道士たちが三位一体を「知恵」（ホフマー）、「意志」（ヘフェツ）⁴³、「力」（イエホレット）と説明し⁴⁴、ジャウメー世がワインに譬えて「色」、「味」、「香り」であると語ったが、ナフマニデスは彼らに対して以下のような批判を展開する。

神が賢く（ハハム）、愚かでないこと、意志（ヘフェツ）を持ち、感情的ではないこと、力を有し（ヤホル）、非力ではないことを私は認める⁴⁵。しかし、「三位一体」（シルーシュ）という表現は完全な誤りである。なぜなら、創造主における知恵は偶有ではないからである。

⁴² Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007, pp. 45-48.

⁴³ 「願望」や「欲求」という訳語もありうるが、ラテン語の *voluntas* に対応していると思われるため、「意志」と訳した。

⁴⁴ 『討論録』によれば、当日シナゴグにおいてこの三つを挙げて説明したのはライムンドゥスであった。それに加えて、ナフマニデスはジローナでパウルスに「三位一体とは何か」と訊ねたときに同様の回答を得たと記している（*KRI*, p. 320）。なお、ラスカーによると、この説明は属性とペルソナを一致させる東方正教会の三位一体論の特徴であり、西方のキリスト教世界においてはヨハンネス・スコトゥス・エリウゲナ（Johannes Scotus Eriugena, c.810–c.877）やペトルス・アベラルドゥス（Petrus Abaelardus, 1079–1142）によって導入された。アベラルドゥスは「父」を「力」（ポテンティア）、「子」を「知恵」（サピエンティア）、「聖霊」を「善」（ベニグニタス）とそれぞれ一致させた。ただし、三つの属性の用語自体は画定しておらず、「力」「知恵」「意志」（ウォルンタス）と呼ぶ者もいた。ナフマニデスが聞いたライムンドゥスやパウルスの説明もこの伝統に依拠していると思われ、他にもナルボンヌのメイル・ベン・シムオン Meir ben Shim'on、サレルノのモシェ・ベン・シュロモ Moshe ben Shlomo といった13世紀のユダヤ人論争家の著作で、同様の三用語が見られる。Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, pp. 63-68.

⁴⁵ 修道士たちが説明した「知恵」「意志」「力」のこと。

むしろ、かのお方とその知恵はひとつ（エハド）であり、かのお方とその意志はひとつであり、かのお方とその力はひとつである。だとすれば、知恵と意志と力はすべてひとつである。また、もしかのお方のうちに偶有があるとしたら、かのお方は三体の神ではないが、三つの偶有の主であるところの一なるお方（エハド）となってしまふ。そして、我々の主君である王はここで、間違いを犯している者たちに教えられた譬えを語った。彼は言った。「ワインのなかには三つのものがある。色、味、香りである。そして、それはひとつのものである」と。これは完全な誤りである。なぜなら、ワインにおける赤色、味、香りは分かれているもので、それぞれ互いを必要とせず存在するからである。赤もあれば白もあり、別の色もある。それは、味と香りについても同じである。さらには、その赤色がそのワインなのではないし、その味も、その香りも同様だからである。むしろ、そのワインの本質（エツェム）とは、その容器を満たしているものである。それは分かれている三つの偶有を持つ実体（グフ）であり、そこにはいかなる統一（アフドゥート）もない。もしもそのように誤って数えてしまうと、第四のものを語らざるを得なくなる。かのお方が神であること、その知恵、意志、力を数えなければならず、四つとなってしまふ。さらに、あなた方は第五のものを言わなければならない。かのお方は生けるお方であるからだ。かのお方における「生けること」は知恵と同様である。つまり、定義がこうなるだろう。生けること、知恵、意志、力、神であることという五つである、と。まったくもってこれは明確な誤りである。（ibid., p. 320）。

ナフマニデスは、修道士たちの説明する三位一体における「知恵」が偶有的なものであると批判する。その「知恵」は、人間たちの知恵のように変化しうるものであり、個々において異なるものとなってしまふ。そして、神と「知恵」が「ひとつ」である、すなわちその「知恵」が本質である、という神の観念から遠ざかることになってしまふ。それは、三位一体をワインに譬えた説明からも理解される。赤いワインも白いワインもあることは、ワインの「色」が偶有的なものであることを示しており、またその「色」はワインの本質ではないからである。

この批判は、マイモニデスが展開したような⁴⁶、神の本質と属性を分ける——人間に神の本質は知解できず、属性のみ知解できる——アリストテレス主義哲学に立脚している。ナフマニデスはキリスト教の具体的な教義に対して、「誤り」という言葉を繰り返し、明確な仕方
で攻撃を加える。この点において、『討論録』は修道士たちのラビ文献解釈に回答するという護教的な性格を超えてゆくことになる。まさに、ユダヤ民衆を修道会の改宗運動から守るための「論駁書」となるのである。

もちろん、宗教の「正誤」を哲学的議論によって「判断」すること自体が正しいとはかぎ

⁴⁶ マイモニデスの神の本質と属性をめぐる議論は、たとえば『迷える者の導き』I: 54 などに見られる。このなかで、マイモニデスは出エジプト記 33 章の解釈によって、モーセが神の本質を知解することを願ったができず、その属性のみを啓示されたという議論をおこなう。 משה בן מימון, ספר מורה הנבוכים, בתרגום שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א, עמ' 104-109.

らない。その意味で、三位一体の教義が哲学的な神の本質論という観点から見て矛盾しているという指摘は、必ずしもそれ自体ではキリスト教という宗教そのものを攻撃することにはならない。教義が合理的である必要はないからである。ここでその合理性が問題となっているのは、「合理的でない教義を受け入れるべきではない」と聴衆に呼びかけるためである。つまり、この指摘が「批判」であるのは、布教活動や改宗という文脈があるからなのである。知性において受け入れがたい教義を持つ宗教が存在することではなく、その宗教に改宗することが問題なのだとなフマニデスは警告しているのである。

ナフマニデスの批判を受けて、パウルスは、三位一体が「とても深遠な事柄であり、天使たちや天上の統治者たちもそれを理解しないのだ」(ibid.)と反論する。これが、宗教の教義の「正しさ」を哲学的な神の概念で判断することへの抵抗の表れとまで言えるかどうかは難しい。しかし、ナフマニデスは「明らかなことは、人間は自分の知らないことを信じないということだ。だとすれば、天使たちは三位一体を信じてはいない」(ibid.)とたたみかける。これは、パウルスへの返答であると同時に、ユダヤ民衆への警告でもある。たんに「理解できないことは信じられない」と言っているのではない。「理解できないことは信じるな」と言っているのである。

キリスト教が「誤った」宗教であることや、三位一体が反知性的であることそれ自体は、キリスト教の思想家たちにとっては解決すべき課題かもしれないが、異教徒であるユダヤ人には本来関係のないことである。ところが、そのような教えを受け入れさせようとする修道会の布教活動がユダヤ人に対してなされるならば、もはや無関係ではいられなくなる。ナフマニデスはあくまでも改宗という文脈で三位一体の問題性を強調しているのであり、知性によって受け入れられない教えを信じてはならないと同胞たちに警告しているのである。

知性という指標 イエスの誕生と死

『討論録』によると、ナフマニデスはさらに驚くべき行動をとっている。実際の討論の最中にもイエス批判を公然と口にしているのである。ナフマニデスはイエスの誕生と死についての教えが知性的に受け入れがたいと批判する。討論のなかで、彼は将来のメシアの時代よりも現在の離散において神に仕えることにより大きな意義があると主張し、ジャウメ一世を「あなたは私にとってメシア以上に価値のあるお方です」(ibid., p. 310)と称え、イエス・キリストの信仰について次のように発言する。

しかし、ユダヤ人とキリスト教徒のあいだでの議論や論争の根本は、あなた方が神の根本について語っている事柄にあり⁴⁷、それはきわめて苦いものです。我々の君主である王よ、あ

⁴⁷ 従来の両宗教間の論争がキリスト教の神観念であることを強調している。おそらくその意図は、伝統的なユダヤ教のメシア論を主題とするバルセロナ公開討論がそれまでの宗教論争とは異質であることを示し、それによってこの討論の意義に対する疑念を呈することにあると思われる。実際、『討論録』では何度も同様の疑義が表明されている。

あなたはキリスト教徒であり、キリスト教徒の男（と女）⁴⁸の息子です。あなたは生涯にわたって、イエス誕生について司祭（や修道僧、説教師たちがイエス誕生について語るのを）聞いてきました。彼らはこの言葉であなたの脳と骨髄を満たし、あなたのなかで同じ習慣が繰り返されてきました。しかし、あなた方が信じていること、すなわちあなた方の信仰の根本を、知性が受け入れることはなく、自然がもたらすこともなく、預言者たちも決してそのようには言わなかったのです。また、奇跡もその事柄に広がっていくことはありません⁴⁹。そのことは私が完全な証拠をもって明らかにします。彼の場所と時期については⁵⁰、すなわち天地（とその万物）の創造主がひとりのユダヤ人の女性の胎内に（子供を宿させ）、そのなかで七か月間育ち、赤ん坊が生まれる、その後彼は成長し、その後彼を憎む者たちの手に渡り、死刑を宣告され、殺され、その後あなた方が言うには、彼は復活し、最初の場所に戻ってきたということについては、ユダヤ人の知見も、また人間の知見も耐えがたいのです。あなた方の語る言葉が虚しく、空虚なものとなるでしょう。なぜなら、こんなことが我々の論争の根本なのですから。（ibid., pp. 310-311）

ナフマニデスはイエスの誕生や死についての教義が知性では受け入れられず、預言でも語られておらず、「奇跡」と称される超自然的な出来事にも含まれないと主張する。本来、ユダヤ人、そしてあらゆる人間の知見において耐えがたいこの教説を、なぜジャウメー一世は受け入れているのか。その説明には、ユダヤ民衆を改宗運動から守ろうとする意図がうかがえる。なぜなら、ナフマニデスはジャウメー一世がキリスト教徒の子として生まれ、これまでの生涯にわたってずっとキリスト教の聖職者たちから教えを聞かされてきたことをその理由に挙げているからである。言い換えれば、ユダヤ教徒の子として生まれたユダヤ民衆にとって、イエスの生涯にまつわる教えは幼少期より聞かされるものではない。ゆえに、知性をはたらかせることで、その教義の不可能性に気づくはずである。そのことをナフマニデスは期待しているようにみえる。

⁴⁸ シュタインシュナイダー版（1860年）における補足。以下の（ ）も同様。

⁴⁹ イエスの誕生が「奇跡」のカテゴリーに含まれないということ。ラスカーによると、自然を超越した出来事を、「奇跡として信じるべき事柄」と「本質的に不可能であり、信じるべきでない事柄」に分ける議論は、中世ユダヤ教の哲学的な論争家たちのあいだで広く見られた。たとえば、ヨセフ・アルボ（Yosef Albo, 15世紀）は、後者の事例として、「ある事物が同時に存在し、かつ存在しないということ」や「ある数字が奇数であり、かつ偶数でもあること」などを挙げ、キリスト教の教義はそれらに等しいと論じる（『セフェル・ハ・イカリーム』 *Sefer ha-Ikarim*, III:25）。Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, pp. 33-36.

⁵⁰ シャヴェル版（*KRI*, p. 311）では以下のように句読点がつけられている。בדבר ההוא, כאשר אבאר ... בראיות גמורות. במקומו, שיהיה בורא, ... בראיות גמורות. במקומו, ובשעתו, ובראיות גמורות. 後ろで一度文が切れるべきであると思われる。本文中の訳もその判断にもとづいている。

現実という指標 イエス以後の世界

イエスのメシア性を批判するさいのもうひとつの指標は「現実」である。つまり、イエスの時代、および彼の後の時代が「現実においてどうであった／どうであるのか」という観点から、イエスがメシアであるかがはかられるべきだということである。上述のイエス批判の後、それでも「あなたは彼（メシア）が来たと信じるか」と訊ねてくるパウルスに対し、ナフマニデスは次のように答弁する。

いいえ。私は彼が来ていないことを信じ、知っている。イエスを除いて、自分がメシアであると言った人間は誰ひとりいなかったし、これからもいないだろう。そして、私には彼のメシア性（を信じること）⁵¹ができない。預言者はメシアについて、「海から海まで、大河から地の果てまで、支配しますように」⁵²と言ったが、彼にはそのような統治力はなかった。彼は生前、敵対者たちに迫害され、彼らから隠れ、結局は彼らの手で殺され、自分自身を救い出すことができなかった。そんな彼がいかにしてイスラエルの民すべてを救済しえようか。また、その死後も彼には統治力がなかった。ローマによる統治は彼のゆえではなかったからである。むしろ、彼を信じる以前にはローマは世界の多くを統治していたが、彼を信じるようになった後では多くの支配地を失った。いまでは、ムハンマドの信奉者たちが彼ら以上の統治力を持っている。預言者はメシアの時代について、「人々は隣人同士、兄弟同士、『主を知れ』と言って教えることはない」（エレ 31：34）、「水が海を覆っているように、大地は主を知る知識で満たされる」（イザ 11：9）、「彼らは剣を打ち直して（鋤とし）、国は国に向かって剣を上げず、もはや戦うことを学ばない」（同 2：4）と言っている。しかし、イエスの日々から現在まで、世界全体は暴力と略奪で満ちている。キリスト教徒たちは他の民族よりも多くの血を流し、また彼らはあからさまに不道徳をおこなう者たち（メガレイ・アラヨート）⁵³である。我が君主、王よ、「もはや戦うことを学ばない」だとしたら、あなたと（これらの）⁵⁴あなたの騎士たちにとって、どれほど難しいでしょうか。（*ibid.*, p. 311）

引用の最後は、「征服王」の名で呼ばれ、レコンキスタを進めて王国の領土拡大に成功したジャウメー一世とその騎士たちに対する皮肉である。

おそらく誇張的な意図も込めて、ナフマニデスはこれまで自分がメシアであると称した人間はイエスだけだと断言する。そして、彼がメシアであることを信じられない——つまり、メシアはまだ到来していないと信じる——ことの根拠として、イエスには聖書で預言され

⁵¹ シュタインシュナイダー版（1861年）の補足。

⁵² 詩 72：8。主語は「彼」（三人称単数）。1節に「王」、「王の子」という表現があり、新共同訳ではこの8節の主語も「王」となっている。

⁵³ 「アラヨート」とは禁じられた性関係をさす。したがって、性的に放縦な人々というイメージで描かれている。

⁵⁴ シュタインシュナイダー版の補足。

ているような「統治力」がなく、キリスト教を受け入れた後のローマ帝国も同様であり、さらに「イエスの日々から現在まで、世界全体は暴力と略奪に満ちている」ことを挙げる。このナフマニデスのイエス批判は、「仮にイエスがメシアであるとして、現実には彼が何をしたか、彼の死後、現実には世界はどうなっているか」という問いと、それに対する否定的な答えに依拠したものである。イエスが王であり、メシアであるとしたら、ローマによる恒久的な平和が世界全体にもたらされているはずだ。だが、現実には彼は自分自身でさえ救済することができず、彼の死が世界に平和をもたらしてもいない。それどころか、イエスの信奉者たちは他のどの民族よりも戦争をおこない、血を流してきた。これらの現実、メシアにかんする聖書の預言に反する。こうした「現実」という指標にもとづき、イエスはメシアではないと結論づけられるのである。

4. 義人的メシアと条件的救済観

『討論録』の隠されたシナリオ

このように、『討論録』のイエス批判は「知性」と「現実」という二つの指標にもとづいて展開されている。

そして、私はここで仮説を立ててみたい。それは、『討論録』でのキリスト教批判が、伝統的なユダヤ教のメシアニズムと論理的に結びついているというものである。上述の批判が成立するには、「知性」と「現実」という二つの指標の有効性が説得的に示されなければならない。なぜなら、メシアの出現や活動にかんする言説は合理的である必要はなく、また「この世で彼が何をなしたか」という指標で判断される必然性もないからである。なぜ、メシアニズムは合理的であり、現実的でなければならないのかということである。

この問題に対する私の見解は、ナフマニデスはメシアニズムの合理性と現実性の根拠をラビ・ユダヤ教のメシア像をめぐる言説に、つまりこのバルセロナ公開討論の主題そのものに見出している、というものである。バルセロナ公開討論とは、ラビ文献のメシア論解釈を通じて、ラビ・ユダヤ教とイエス・キリスト信仰の結節点を創出しようとするものであった。両宗教のメシア信仰を部分的にであれ同一化することで、ユダヤ民衆の改宗が可能となるとパウルスらは信じていた。そして、少しばかり大袈裟に言えば、ナフマニデスはこの戦略を逆手に取った。シナリオはこうである。パウルスはラビたちがイエスをメシアとして信仰していたことを示そうとする。それゆえ、パウルスはメシアについてのラビたちの言葉（ラビ文献）は誤りではなく、むしろ正しいのだという前提に立つ。そこでナフマニデスは鋭く切り返す。「パウルスの立場はイエスのメシア性を根本的に否定することである」と。

ラビたちの語るメシアがイエスではなかっただけでは、ラビ的なメシア言説でイエスを語るというパウルスの意図——つまりこの討論そのもの——は、彼にとってより深刻な問題を生じさせる。これが『討論録』の隠されたシナリオであると私は考える。

R・イエホシュア・ベン・レヴィの説話

パウルスは、タルムードに収められている少々奇妙なメシア伝承を引用する。それは、ローマ帝国統治時代のエルサレムで、ひとりの賢者（R・イエホシュア・ベン・レヴィ）が天から降りてきた預言者エリヤと出会う物語である。出典元であるタルムードから訳出してみよう。

R・イエホシュア・ベン・レヴィはエリヤに出会った。彼はR・シムオン・ベン・ヨハイの墓の入口に立っていた。彼は彼に言った。「私は来たる世における取り分を持っているのでしょうか⁵⁵」。すると、彼は「このあるじが望まれるのなら」と答えた。R・イエホシュア・ベン・レヴィは言った。「私には二人が見えます。そして、第三の者の声が聞こえます⁵⁶」。彼は彼に言った。「いつメシアは来るのでしょうか」。すると、彼は彼に言った。「行って、彼自身に訊ねなさい。「どこにいますか」。「入口に」。「どんなしるしによって、彼だと見分ければよいのでしょうか」。「彼は病を患った貧しき者たち⁵⁷のあいだにすわっている。彼らはみな、包帯を一度に解き、巻いている。だが、彼だけは包帯をひとつずつ解き、巻いている。『人々が私を望むなら、それに遅れることがないように』と言いながら⁵⁸」。そこで、彼は彼（メシア）のもとへ行き、言った。「あなたに平安あれ、我が師、我が教師よ」。すると、彼は「あなたに平安あれ、レヴィの子（イエホシュア・ベン・レヴィ）よ」と言った。そこで、彼は彼に言った。「師よ、あなたはいついらっしゃるのですか」。すると、彼は彼に言った。「今日だ」。そして、彼（R・イエホシュア・ベン・レヴィ）はエリヤのもとに戻ってきたので、彼は彼に言った。「彼はあなたに何と言ったか」。彼は彼に言った。「『あなたに平安あれ、レヴィの子よ』と」。すると、彼は彼に言った。「彼はあなたとあなたの父祖たちに来たる世を約束したのだよ」。彼は彼に言った。「彼は私に嘘をつきました。彼は私に『私は今日、来るだろう』と言ったのに、来てくださいません」。すると、彼は彼に言った。「彼が言ったのはこういうことだ。『今日だ。もし、あなたがかのお方の声に聞き従うのなら』（詩95：7）」。 (TB サンヘドリン 98a)

3世紀前半のパレスチナの賢者、R・イエホシュア・ベン・レヴィがエリヤに「いつメシアは来るのか」と訊ねると、エリヤはメシアが「入口」のところにいと答える。この「入口」とはローマの城門のことであり、パウルスは引用するとき、エリヤの回答を「彼はローマの

⁵⁵ 神から与えられた報酬の結果として、来たる世において生きることができるのか、ということ。

⁵⁶ 自分自身とエリヤの姿が見えている他に、声だけが聞こえてくるということ。この声は、来たる世におけるその人の生を神が望んでいることを示す「神の臨在（シェヒナー）の声」である。

⁵⁷ 重い皮膚病を患い、全身を包帯でくるんでいる。

⁵⁸ いつでも自分がメシアとして「到来」できるように、彼だけは他の病人たちのように一度にすべての包帯を取り替えるのではなく、ひとつずつ包帯を取り替えている。

門のところで、病人たちのなかにいる」(KRI, p. 317) としている。そして、「だとすれば、彼はすでに来た。彼はローマにいて、(彼はローマを支配するイエスである)⁵⁹」(ibid.) と解釈する。つまり、パウルスはこの説話から、「メシアはすでに到来した」というラビたちの信仰を読み取ることができると主張するのである。

パウルスは、「メシアはすでに来た／まだ来ていない」という討論の論題①にかんする重要な証拠として、この説話を取り上げた。それに対し、ナフマニデスはさまざまな仕方で反論を展開していく。

最も単純な反論は、自分はその説話の内容を信じていないというものである。ナフマニデスは、この説話や同様のミドラシュ⁶⁰の字義的な意味——パウルスはそれを「神殿崩壊の日にメシアが生まれた」、あるいは「メシアはすでに到来した」と理解する——を自分が信じていないと断言する。それはいささか衝撃的な発言であり、ナフマニデスは次のような答弁をもって自身の立場を正当化する。その答弁は、一種のユダヤ教の教典論である。

我々には三つの種類の書物があります。ひとつは「聖書 (ハ - ビブリヤ)」הַבְּרִייתָה / la Biblia です。我々はみな、完全な信仰 (エムナー・シュレマー) をもってそれを信じています。第二は「タルムード」と呼ばれ、それはトーラーの戒律の注釈です。トーラーには六一三個の戒律があり、タルムードで説明されていないものはひとつもありません。そして、我々はその戒律の注釈を信じています。さらに、我々には「ミドラシュ」と呼ばれる第三の書物があります。つまり、「説教 (セルモネス)」שֵׁרְמוֹנוֹת / sermones です。それはあたかも、司教が立ち上がり、説教 (セルモン) をすると、聴衆のひとりがそれを気に入って書き留めたようなものです。これは、それを信じる者にとって良きことがあり、それを信じない者にも害を与えることのない書物なのです。我々の賢者たちのなかには、「メシアは終末が近づくまで生まれません。彼は我々を捕囚から救い出すためにやってくるだろう」と書いた者もいます。したがって、私はこの書物を、神殿崩壊の日に彼が生まれたと言っていることを信じないのです⁶¹。さらに、我々はそれを「説話の書物 (セフェル・ハガダー)」とも呼びます。それは、「推論 (ラスィオナメント)⁶²」רַאצִּיּוֹנָאמֵינטו / razionamento (razonamiento) であり、つまり

⁵⁹ () 内はシュタインシュナイダー版 (1860 年) の補足。

⁶⁰ MD『哀歌ラッパー』1: 57。「(ある農夫が畑を耕していると、) 牝牛が鳴いた。ひとりのアラブ人が通りかかって、彼に言った。『ユダの子よ、ユダの子よ、あなたの牛を解きなさい。あなたの鋤を解きなさい。あなたの鋤の刃を解きなさい。神殿が崩壊したのだから』。彼は牛を解き、鋤を解き、鋤の刃を解いた。彼女が再び鳴いた。彼 (アラブ人) は言った。『あなたの牛を締めなさい。あなたの鋤を締めなさい。あなたの鋤の刃を締めなさい。メシアが来たのだから。』」(KRI, p. 306)。パウルスはこれを持って、神殿崩壊の日にメシアが来たと言ったラビたちが信じていたと主張する。

⁶¹ メシアの到来についてのさまざまな説話があり、意見が異なっているということ。

⁶² 「つまり～」で説明されているとおり、「物語」や「語り」の意味であろう。メシアについてあれこれ詮索をし、自分で考えたことを友人に話すこと、あるいはその内容という意味で使われていると思われる。

ある人が仲間に語る事柄以外の何物でもありません。(ibid., p. 308)

「第三の書物」、すなわち「説教」や「説話の書物」と呼ばれる書物について、それらを信じなくてもよいというナフマニデスの発言は、討論の場にいた修道士たちだけでなく、現代の研究者たちをも驚かせるものであったが⁶³、その議論には立ち入らない。少なくともこの討論でナフマニデスが説話の位置づけに言及したのは、ユダヤ教の教典についての講釈をするためではなく、メシア伝承の説話をメシア到来の目撃証言として持ち出してくるパウルの立場、ナフマニデスが考えるところの「字義的な解釈」を拒絶するためである。また、仮に字義的に解釈したとしても、「それ（説話）はあなた方のイエスがメシアではないことを明らかな証拠となる」(ibid.) のであり、それはイエスがその日に、つまり神殿が崩壊した日に生まれたわけではないからだと主張を重ねる。

なお、ナフマニデスによれば、ローマの城門にメシアが現れたという説話は他にもいろいろあるという。実際の討論ではそうした説話群にかんする発言を自粛したようだが、『討論録』ではジャウメー世にだけその理由を打ち明けた——と同時に読者たちもそれを知ることができる——ことをあらわにしている。そして、ここにも『討論録』の持つ反キリスト教的な性格が垣間見られる。なぜなら、その理由とは、ある説話（詳細不明）で「メシアはローマを滅ぼすまでそこにとどまる」、つまりメシアがローマ（つまりキリスト教世界）を最終的に滅ぼすことが語られているというものだからである (ibid., pp. 309-310)。メシア出現にかんする説話群のなかには、明らかに反ローマ的な、そしてローマとキリスト教が同一

⁶³ ひとつには、「私はその説話を信じない」というのは、この討論でナフマニデスが強いられた発言であり、彼の真意ではないという意見がある（マーティン・A・コーヘン、ジェレミー・コーヘン、イツハク・ベアーら）。一方、それを批判し、「説話（アガダー）」が多様なテキストの集積であり、どのテキストを選ぶべきか、それをどう解釈すべきかが重要であるということを言わんとしたものだという意見もある（マーヴィン・フォックス、バーナード・セプティムス、ハイアム・マコービーら）。チェイザンも基本的には後者の立場を取り、説話に分類される文献群には本質的に拘束力がないと主張し、またそのような拒絶が討論のやりとりにおいていかなる役割も持っていないと考える。むしろ、何らかの条件下では、説話において語られている賢者たちの言葉を拒絶してもよいのだという指南を、（研究者間で「論争」が生じているように、常にそれがうまくいくとはかぎらないにせよ）読者に示そうとしているというのである。さらに、カバラー研究者のエリオット・R・ウルフソンは、アガダーをカバラー的真理の隠された鍵としてナフマニデスが位置づけていたと主張する。『討論録』におけるこの発言を、『トラーラー註解』におけるアガダーの機能についての分析と重ねて再考してみると、聖書テキストのみならず、アガダーにもまたその字義とは明確に峻別された秘義的な層が存在するという考えを見出すことができるというのである。Martin A. Cohen, "Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona," *Hebrew Union College Annual* vol. 35 (1964), pp. 157-192; Marvin Fox, "Nahmanides on the Status of Aggadot: Perspectives on the Disputation at Barcelona, 1263," *Journal of Jewish Studies* vol. 40/1 (1989), pp. 95-109; Chazan, *Barcelona and Beyond*, pp. 142-157; Elliot R. Wolfson, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics," *AJS Review* vol. XIV (1989), pp. 153-178. また、カプートによるまとめを参照した。Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia: History*, pp. 98-100.

視されることにより、反キリスト教的な性格を獲得することになる要素が含まれている。そして、討論では隠されていた国王への「私的な」語りを、ナフマニデスは『討論録』という著作において意図的に明かすのである。

苦しむ義人的メシアとラヴの条件的救済観

しかし、ナフマニデスの反論は、パウルの引いた説話を信じない、というレベルにとどまらない。むしろ、根本的な問題は、パウルスがこの説話をメシア到来の証拠として位置づけていたことにある。逆に言えば、ナフマニデスの理解するところでは、そして説話が置かれていたタルムードの文脈（バビロニア・タルムード「サンヘドリン篇」）では、R・イエホシュア・ベン・レヴィの説話はまったく異なる意味を持つ。もともとこの説話のメッセージは「メシアが来たかどうか」というものではない、ということである。では、タルムードの文脈におけるこの説話の意味とはどのようなものなのか。

エマニュエル・レヴィナスは「メシア的テキスト」というタルムード講釈のなかで、このR・イエホシュア・ベン・レヴィの説話を取り上げている。レヴィナスは、この説話が「ラヴ（3世紀のバビロニアの賢者）のラディカルな立場をきわだたせ」、メシアの苦しみと服喪を表現していると説明する⁶⁴。

すでに見たように、ナフマニデスは『イザヤ書53章解説』において、イザヤ書の「苦難の僕」の解釈として、悲しみ、傷つき、救済のときを待ち望む義人としてのメシア像を描いた。終末の到来を信じて待ち望むのは信仰の篤い義人だけでなく、メシア自身でもある（*KRI*, p. 322）。メシア自身が自分の到来を待望しているのである。そして、この到来を遅らせているのはユダヤ人の罪であり、その罪がメシアを傷つけ、苦しめる。ナフマニデスは「僕」の「死」（イザ53:12）を実際の死ではなく、メシアの苦痛あるは悲しみとして解釈し、メシアが人々の罪によって傷ついてなお、贖罪のために自分の命を神に捧げる姿が描かれていると説明する。そして、この義人的なメシアに対し、神は相応の報酬として子孫の繁栄と全世界の統治、長寿を約束したのである（*ibid.*, p. 325）。

ナフマニデスがことさらに強い関心を抱いていたヨブ——その関心の高まりは、おそらくマイモニデス論争を起因とする——を想起させるこの義人的メシアに対し、人々は何をすべきなのか。このメシアの傷を癒すことが人間たちにできるのか。ナフマニデスは「できる」と答える。そして、「夜も昼も主の前で涙を流し、イスラエルの罪を赦し、贖いの終末を早めてくださるようにと祈るべきである」（*ibid.*, p. 324）と説く。そして、その理由として、「悔い改めによりメシアはただちにやってくるであろう。そして、もしそうでなければ、彼への誓いによって、来たる終末まで遅れることになるであろう」（*ibid.*）と述べる。

この「苦しむメシア」は、ひとつの伝統的な救済観と密接に結びついている。それは、人間の悔い改めがメシアの到来をもたらすという条件的な救済観である。そして、この救済観

⁶⁴ エマニュエル・レヴィナス（内田樹訳）『困難な自由 ユダヤ教についての試論』国文社、2009年、119–120頁。

を主張した賢者のひとりがラヴであった。ラヴは次のような格言を残している。「すべての終末はすでにあり、事は悔い改めと善行にかかっている」⁶⁵。終末のメシア到来を遅らせているのは神の「裁きの属性」であり、それは人間の犯した罪への罰である。だとすれば、この状況を打開するのも人間のおこないでしかない。信仰者の悔い改めには、神の意志にはたらしかけ、この世界に終末を到来させるほどの力がある。終末を早める力が人間の祈りにはある。この「ラディカルな立場」(レヴィナス)の代弁者がラヴなのであり、R・イエホシュア・ベン・レヴィの説話はその立場をきわだたせている。

この説話は、「今日だ。もし、あなたがかのお方の声に聞き従うのなら」(詩 95:7)の釈義として、あるいはその詩篇の一節がまさに生活のなかで実践されることを期待する仕方でも語られている。自分自身がメシアとして到来することを待ち望むメシア、悔い改めが実践されれば「今日」にでも到来するというR・イエホシュアへの約束、それらはパウルスが主張するような、メシア到来の目撃などではない。この不思議な説話は詩篇の一節を拠り所として、悔い改めが終末のメシア到来をもたらすという条件的な救済観を表現しているのである。

5. タルムードにおけるメシア論争と『討論録』の言説

条件的な救済と無条件の救済 聖書解釈からラビたちの論争へ

しかし、そのラヴには鋭く対立する同世代の賢者がいた。シムエルである。シムエルは「喪に服すべきは、じゅうぶん喪に服している」と言う。イスラエルの民は「苦難の僕」としてすでにじゅうぶん喪に服している。したがって、その救済は悔い改めという人間の営為の力を借りずとも、神が契約によって無償で実現する。救済は無条件で実現するというのである。

ナフマニデスは『贖いの書』において、対立的なこの二つの救済観を取り上げている。ただし、その意図は正誤の判断を下すことではなく、両者がともに正しいことを聖書解釈によって主張することである。

たとえば、離散した民を神が先祖の土地に再び集めることを約束した申命記 30 章は「将来の贖い」を知らせるものであり、「それはトラーの諸条件のうちのたったひとつを表す将来についての預言であるということ認めようとしないうるな者にとってすら、いずれにせよ、我々の贖いは我々の手中に、主のもとに我々が戻ること(悔い改め)にかかっているのである」(KRI, p. 263)。つまり、この約束は人間の悔い改めが終末の救済をもたらすという信念を表しているのである。

他方、神の最後の啓示としてモーセが受け取った歌(申 32:1-43)もまた、将来におけ

⁶⁵ TB サンヘドリン 97b。

る神の贖いをほのめかすものとナフマニデスは解釈する。この歌の最後で、神は「主はその僕らの血に報復し、苦しめる者に報復して、その民の土地を贖われる」(43節)と約束する。その意味とは、「これは将来についての預言であり、警告の条件によるのではない」(ibid., p. 264)ということである。つまり、この「報復」はイスラエルの民が悔い改めることによって実現するのではなく、神が契約をはたすという自らの意志で、いかなる条件もなしに実現するのである。

そして、聖書で約束された二つの救済観はその後、ラビたちの論争を形成した。その論争はラヴとシュムエル以前から続くものであった。

同様に、メシア自身の主題についても、我々のラビたちは対立した。ある者たちは、イスラエルが悔い改めをしなければ贖われることはないと言った。それはラビ・エリエゼルである。この賢者の見解は、私が述べたことからすれば、「神はふさわしからぬ者に幸福を与えない」ということである。彼は定められた終末を認めていた——我々のトーラーの人々でそれに反対する者はいない——にもかかわらず、終末自体は(聖書で)語られた悔い改めにかかっていると考えた。

—— (中略) ——

また、彼ら、つまりイスラエルの賢者たちのなかには、たとえイスラエルが悔い改めをしなくても、彼らは贖われることに同意した者もいた。ラビ・イエホシュアである。そして、彼はラビ・エリエゼルに勝利した。(彼が聖句の中から根拠として言ったのは)⁶⁶「彼(川の流れるの上に立つ、あの麻の衣を着た人)は左右の手を天に差し伸べ、永遠に生きるお方によってこう誓った。『一時期、二時期、そして半時期たって、聖なる民の力が全く打ち砕かれると、これらのことはすべて成就する』と」(ダニ 12:7)。これは断言であり、それ(終末)の到来についての大きい誓いをともなっている。つまり、その賢者が言いたかったのは、その事柄(贖い)悔い改めによるものであり、神を恐れ、奉仕することにかかっているけれども、そこには定められた時間があり、神はもうそれ以上長引かせないということである。なぜなら、順番はすでに来ているからである。そして時が来て、イスラエルがおこなったいくつかの戒律の報酬が受け取られる。律法(トーラー)を受け継ぎ、法(ダト)の根本を守ったことである。確かに彼らはいくつかの戒律について罪を犯したが、彼らは荷を降ろしているわけではない⁶⁷。神は彼らを(終末の世代に)選ぶが、それは彼ら以前の者たちの功德のためである。(中略) この道にしたがって、R・イエホシュア・ベン・レヴィが「今日だ」と言われ、それが「今日だ、もしあなた方がその声に聞き従うのなら」という意味であるという説話が現れるのである。(ibid., p. 277)

⁶⁶ パリ写本 (MS Paris 27) における記載。

⁶⁷ いくつかの戒律に違反したとしても、イスラエルは戒律を実践するという自分たちの軀自体を投げ出したわけではないということ。

終末の贖いは人間の悔い改めを条件とするのか、それとも神が無条件で実現するのか。この論争は、タンナイーム時代の第二・第三世代（90－135頃）を代表する二人の賢者、R・エリエゼルとR・イエホシュアにおいてすでに起こっていた。前者は条件的な救済を、後者は無条件の救済をそれぞれ主張した。そして、興味深いことに、その論争はすでに決着していた。勝ったのはR・イエホシュアだったのである。

とはいえ、ナフマニデスの説明を見ると、二人の賢者の救済観はそう違っているものではないことがわかる。R・エリエゼルは「定められた終末」の存在を認めており、一方のR・イエホシュアもダニ 12:7 で言われる「一時期」と「二時期」のそれぞれの終わりに悔い改めによる救済が実現する可能性を認めているからである。したがって、二人とも定められた終末を想定しつつ、そのなかで条件的な救済と無条件の救済のどちらをより強調するのか、という点で見解を異にしている（だけ）のようにも映る。そして、R・イエホシュアは条件的な救済の可能性を組み込みながら、最終的な無条件の救済を確信するという、いわば統合的な救済の定式にたどりついた。本論文第3章で見たように、このR・イエホシュアのダニエル書解釈は、まさにナフマニデス自身の見解でもある。ナフマニデスもまた二つの救済観をいずれも正しいとみなし、聖書解釈者として「贖い」の主題を俯瞰的に学習した。そして、『贖いの書』において実践されたその学習そのものが、自分はR・イエホシュアに倣うことを意味するのだと自覚しているようにみえる。

上記の『贖いの書』での議論はきわめて明快だが、一点だけ理解が難しいのは、「この道にしたがって」で結びつけられているR・イエホシュア・ベン・レヴィの説話の位置づけである。レヴィナスが説明しているように、この説話はラディカルな救済観、つまり神の行動に人間の宗教的な実践が影響を与えるという条件的な救済観を反映していると思われるだろう。無条件の救済観に収束してゆくR・イエホシュアの立場を支持しているようにはみえないということである。

だとすれば、ナフマニデスの意図は、R・イエホシュア・ベン・レヴィの説話が、終末の救済をめぐるR・エリエゼルとR・イエホシュアの論争自体と関連しているということではないだろうか。この説話は、かつてローマにメシアが出現したことを目撃した証言でもなければ、天から降りてきたエリヤと出会ったひとりの賢者のメシア信仰を表現したものでもない。元の説話にはそうした意図があったのかもしれないが、タルムードという巨大な言説に組み込まれることで、それはメシアや人間の悔い改めをめぐる論争的な主題を表す物語となった。ナフマニデスはこの説話のタルムード的な意味の存在を強調しているのかもしれない。

シュムエルからマイモニデスへ 中世ユダヤ教哲学とメシアニズム

繰り返すが、トラーに根拠を持つ二つの救済観——条件的、無条件的——をナフマニデスはいずれも正しいと考えている。そして、悔い改めが終末を実現させる立場をより強調するR・エリエゼルに対し、R・イエホシュアが勝利したと説明する。そのR・イエホシュア

の立場とは、定められた終末が人間の悔い改めに条件づけられていることを批判するものであって、悔い改めが救済の時期を早めるという考え方自体を否定するものではなかった。

驚くべきは、タンナイームの時代に決着がついたとされたこの論争が、その後のアモライーム時代（3-5世紀）にもラヴとシュムエルの論争として継続していたことである。悔い改めの力を絶対視するラディカルな立場は、たとえその「敗北」がタルムードに刻み込まれている——少なくともナフマニデスはそう理解している——としても、絶えることはなかった。タルムードでは、「ラヴは言った。『すべての終末はすでにあり、事は悔い改めと善行にかかっている』。シュムエルは言った。『喪に服すべきは、じゅうぶん喪に服している』」という二人の言葉の直後に、R・エリエゼルとR・イエホシュアの論争が参照される。両世代を隔てるおよそ百年の時間がどのように過ぎていったのかを知ることはできないが、R・イエホシュアの勝利とされた論争はその後もずっと続いていたのかもしれない。

さて、イスラエルの民はすでにじゅうぶん服喪しており、メシアの到来を待ち望むだけであると主張したシュムエルにはもうひとつの重要な格言がある。それは、「この世とメシアの日々の違いは、離散における服従のみである」というものである。バビロニア・タルムード「サンヘドリン篇」のメシア論では、シュムエルのこの格言が二度現れるが、いずれの箇所でも彼と対立する別の賢者の意見が表されている。一方（91b）ではメシアの時代には太陽や月の光がこの世のときよりも大きくなるという意見、もう一方（99a）ではメシアの時代には聖書で預言されているあらゆる良きことが起こるという意見である⁶⁸。いわゆる超自然的な現象が起こるといふこれらの意見に対立するかたちで、シュムエルの格言が置かれている。つまり、この世の終わりにやってくるメシアの時代とは、いかなる超自然的な出来事も起こらず、ただユダヤ民族の離散が終わり、聖地に再び集まるといふ出来事（だけ）が起こる、というのがシュムエルの言葉の意味である。

公開討論の三日目、パウルスは新たな文献を持ち出してくる。「マエストリ・モシェ・デイ・ギプティ」מאישטרי משה די גיפטי、直訳すれば「エジプトのモーセ師」、すなわちマイモニデスの文献である。パウルスは、マイモニデスが「メシアは死に、彼の息子が王となるであろう。そして、その後には（孫が）」と述べていたと主張する（*KRI*, p. 315）。メシアの死（論題③）の証拠として言及したのである。

それに対し、ナフマニデスはそうした伝承の存在を認めつつも⁶⁹、マイモニデス自身はそう述べていないと反論し⁷⁰、最後に「この世とメシアの日々の違いは、諸王国への服従のみ

⁶⁸ 前者はR・ヒスダの意見。メシアの時代には月が太陽と同じ強さで輝き、太陽は七倍の輝きを放つ。一方、来たる世においては、神の統治の前で月も太陽も自らを恥じ入る。後者はR・ヨハナンの言葉としてR・ヒヤ・バル・アッパが伝えたもの。メシアの時代には、聖書で預言されているあらゆる良きことが起こり、来たる世には神のみがその世界を統治するというイザヤの預言（イザ64:3）が成就する。

⁶⁹ たとえば、『贖いの書』で言及された「二人のメシア」（本論文第3章参照）もそのひとつか。

⁷⁰ 実際、マイモニデスの著作にパウルスが述べたような言葉はない。発言の直後、パウルスは『ミシュネー・トーラー』第14巻「裁判人の書」を持ってくると周囲に催促する（*KRI*, p. 315）。存在しないマイモニデスの言葉をでっちあげたというよりも、少なくとも『討論録』の描写によれば、パウルスは

である」と答弁する。「離散」(ガルヨート)と「諸王国」(マルフヨート)という表現の違いこそあれ、ナフマニデスはシュムエルの言葉を引用しているのである。

マイモニデスのメシア観が問題となった場面で、ナフマニデスがシュムエルの格言に言及したのはおそらく偶然ではない。マイモニデスの法典『ミシュネー・トーラー』では、最後にメシアのことが論じられるが、そこでは「メシアたる王は将来ダビデの王国を建て(中略)、散らばったイスラエルの民を集める」(第14巻『裁判人の書』、「王と戦争の法規」11:1)⁷¹と書かれている。そして、「メシアたる王がしるしと奇跡をおこなうとか(中略)、あるいは死者を復活させると考えてはならない」とあり、その根拠として次の格言が引用される。「賢者たちは言った。『この世とメシアの日々の違いは、諸王国への服従のみである』」(同12:1-2)⁷²。まさにシュムエルの格言である。マイモニデス(シュムエル)の理解では、メシアは超自然的な所為としての奇跡や、死者の復活を実現する力を持つ者ではない。彼は人間であり、強大な力をもってユダヤ民族を捕囚から解放する王である。ゆえに、彼の統治する時代、すなわちメシアの日々とは、いかなる奇跡とも無縁の、離散が終わること以外、この世となんら変わることはない時代なのである。

本論文第9章で見たように、「来たる世」と「メシアの日々」の区分がマイモニデスとナフマニデスでは大きく異なっていた。マイモニデスの言う「来たる世」とは、個人の功德によって死後の魂が入っていく世界である。それは、『ミシュネー・トーラー』の「悔い改めの法規」(第1巻『知識の書』)において、「彼(人)は悔い改めの主体であり、それは来たる世での生にふさわしい者となるためである」(7:1)、「イスラエルの民は悔い改めによってのみ贖われる」(7:5)と書かれているとおりである⁷³。ここでの「贖い」とはメシアによる救済ではない。人間の悔い改めはメシアを到来させる力を持たない。むしろ、悔い改めはその行い主である個人の魂を、この世とは違う世界に、すなわち「来たる世」に送る力を持つ。メシアと悔い改めにかんする法規をこのように定めることで、マイモニデスは明確に両者を分ける。悔い改めがもたらすのは個人の魂の救済であって、メシアによる終末の救済は人間の悔い改めによらない無条件なものであると定義したのである。そして、このメシア観の根拠として、マイモニデスはシュムエルの格言に言及したのである。

現実的・合理的なメシアニズムからのキリスト教批判

バルセロナ公開討論において、正確には『討論録』という著作において、ナフマニデスの考える「伝統的なユダヤ教のメシアニズム」として前面に出てきているのは、このシュムエル・マイモニデスのメシアニズムである。彼らはメシアの時代を離散という政治的な状況のみが解決された世界ととらえ、王であるメシアはいかなる奇跡もおこなわないと主張する。

たんにそれを正確に記憶していなかったように映る。

⁷¹ משה בן מימון, ספר משנה תורה, 15 כרכים, ירושלים: הוצאת שבתאי פרנקל, תשנ"ח, כרך י"ב, עמ' 288.

⁷² שם, עמ' 290.

⁷³ שם, כרך א-1, עמ' 207.

そこには、悔い改めをメシアの時代すなわち終末の到来の条件とみなす救済観への根本的な批判がある。

繰り返しになるが、ナフマニデス自身は必ずしもこの無条件の救済観のみを排他的に受け入れているわけではない。実際、『イザヤ書 53 章解説』では、マイモニデスが描く力強い王というメシア像からかけ離れた、病に苦しむ弱き義人としてのメシアが描かれている。そして、その義人的メシアが到来するためには、人々の悔い改めと祈りが必要であるという意見が表明されている。また、『贖いの書』でも、ナフマニデスは二つの救済観がいずれも聖書に根拠を持つものであり、それがタンナイーム時代より続くラビたちの論争を形成してきたと論じる。さらに、本論文第 3 章で見たように、『贖いの書』では「エフライムの子」と「ダビデの子」という二人のメシアの到来という説話伝承への言及もある。したがって、ナフマニデスはいわゆる学者的な立場として、自分たちの宗教的伝統には異なる意図や見解を含む多様なメシア思想があること、そしてそれらに対立的な関係を築いたり、秘義的な伝承としてタルムードの言説から隠されたりしてきたことを理解している。とりわけ『贖いの書』において顕著であるが、ナフマニデスはそうした多様な立場からなるメシアニズムの全体を見通すことに関心を持っている。

そう考えると、『討論録』という著作では、ナフマニデスはおそらく意図的にシュムエル・マイモニデスの立場を強調しているのである。公開討論では無条件の救済観を表すマイモニデスの著作だけが取り上げられたのではない。パウルスは——彼自身の意図がそうではなかったにせよ——条件的な救済観を示す題材（イザヤ書 52・53 章、おそらくは R・イエホシュア・ベン・レヴィの説話も）と、二人のメシアの伝承と結びついた題材（ダニエル書 12 章）にも言及したが、『討論録』ではその応答として、条件的な救済観と二人のメシア伝承が「語られる」ことはなかった。実際の討論でどこまで語られたのか／語られなかったのかを見極めることは難しいが、『討論録』という著作を支配している唯一のメシアニズムは、シュムエルとマイモニデスの無条件の救済観なのである。

そして、私の理解では、この支配的な言説の確立こそが、『討論録』がキリスト教批判の著作としての性格を持つ最大の理由なのである。すでに見たように、『討論録』ではイエスのメシア性が「知性」と「現実」という二つの指標によって批判される。それは、ユダヤ教メシアニズムの一思潮が他宗教を批判するための手段が変わることを意味する。私が強調したいのは、ナフマニデスはイエス・キリストがユダヤ教のメシア像に合わないという理由で、イエス批判を展開しているのではないということである。彼はただ両宗教のメシア像が違うと言っているわけではないのである。

異なる宗教間のメシア像の「差異」を「正誤」に変えるもの、「差異化」を「批判」に変えるものが、『討論録』という著作には埋め込まれている。このスイッチの役割をはたしているのが、シュムエル・マイモニデスのメシアニズムに他ならない。教義の非合理性や暴力に満ちた現実を指摘することが「批判」として成立するには、「知性」と「現実」という二つの指標が必要である。メシアについての教えは合理的でなければならず、メシアの時代は

現実的に平和でなければならない。その規範を構築するために、ナフマニデスはシュムエルやマイモニデスの立場を支持し、『討論録』の言説をそれによって統一した。そうすることで、ユダヤ教のメシアニズムからキリスト教批判へといたる理路を創出しようとしたのである⁷⁴。

6. 小括

ナフマニデスが、あたかもユダヤ教のメシア思想の研究者のように、聖書からミシュナ・タルムードにいたる教典における多様なメシアニズムを受け入れていることは特筆に値する。『討論録』、『イザヤ書 53 章解説』、そして『贖いの書』は、バルセロナ公開討論という歴史的な出来事に立ち会ったナフマニデスによる応答の試みである。ナフマニデスにとっての「バルセロナ公開討論」とは、四日間の答弁だけでなく、その直後から（『贖いの書』の成立過程は不確かだが、もしかするとその以前からも）おこなわれてきた著作活動をも広く含む。

そして、『討論録』という文献にはいくつもの意義がある。ひとつには、キリスト教の修道士がラビ文献を読み、そこに現れているメシア思想を非難するのではなく、むしろ取り込むことで、ラビたちのイエス・キリスト信仰を作り上げるといふ、かつてない新しい脅威を証言していることである。この文献の存在によって、我々はドミニコ会を中心とする、対ユダヤ教徒の新しい布教戦略を知ることができる。

もうひとつは、『討論録』が著者の目的のために入念に作り込まれていることである。『討論録』はまぎれもなくナフマニデスの「著作」である。ロバート・チェイザンは『討論録』を「ユダヤ教論争文学の傑作」⁷⁵とみなしている。その特徴として、チェイザンがその物語形式に注目したことはすでに触れたとおりであり、私も全面的に同意する。『討論録』は、登場人物が台詞を言い、討論というひとつの「演劇」を進めていく物語である。形式としての馴染みやすさ、読みやすさ、わかりやすくキャラクター化された人物たち、ラビ文献の忠実な引用の仕方などは、多くの民衆を楽しませ、安堵させるだろう。また、同様の論争をキリスト教徒からもちかけられたとき、信頼できるマニュアルとしても役立てられていたかもしれない。

だが、チェイザンの説明では見落とされている側面もある。それは、きわめて精巧に組み

⁷⁴ ラスカーは中世ユダヤ教哲学におけるキリスト教批判の基礎に、マイモニデスの哲学があると主張する。そこで言われている「基礎」とは、主に彼の哲学的名著『迷える者の導き』における議論であるが、ナフマニデスの事例が示すように、彼の法典『ミシュネー・トーラー』もまた、キリスト教批判の視点形成において重要な役割を担っていったと思われる。Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, pp. 28–33.

⁷⁵ Chazan, *Barcelona and Beyond*, p. 101.

立てられたキリスト教批判の思想書としての側面である。『討論録』でナフマニデスが試みたのは、討論のドラマチックな再現にとどまらない。このなかで、彼は「ユダヤ教のメシアニズムからキリスト教批判へ」という理路を創出しようとしているのである。ナフマニデスは伝統的なユダヤ教のメシアニズムを、正確には合理的・現実的なメシアニズムを、思考の枠組みとしてもちいている。そのシュムエル・マイモニデス的なメシアニズムを構成する「知性」と「現実」という要素が、キリスト教を批判するための指標へと変わるからである。

ナフマニデスは1263年の歴史的な公開討論を多くの人々に伝えるべく、対話的な物語という形式でその報告書を書いた。そして、そのなかにユダヤ教のメシアニズムからキリスト教批判を展開するという革新的な思考様式を埋め込んだ。『討論録』の持つ論駁書としての最も重要な側面、と同時にこれまで十分に評価されてこなかった側面は、まさにこの思考にこそみられると言えるだろう。

第14章 アリヤー——戒律・秘義・祈り——

1. ナフマニデスとイスラエルの地

ああ、偉大にして勇ましく畏るべき神よ、計り難く大きな業を、数知れぬ驚くべき業を成し遂げたまえ。万物の創造主、無から有を引き出されるお方、かの救いは目の瞬きのごとし。大地を空虚の上に吊るし、水を混沌の上に溜められるお方。深淵の水を倉に納め、すべての海の水をせき止められるお方。海のなかに道を、恐るべき水のなかに通路をもたられるお方。恵み深い風¹によって、望みの港へ下りていく者たちを慰めたまえ。しからば彼らは、人の子らに対する主の慈しみと驚くべき御業に感謝するであろう。(KRI, p. 422)

これは、ナフマニデスがイスラエルの地（パレスチナ）に向けて出航するときに唱えたとされる祈祷文の冒頭である。海の支配者である神が海に道を拓き、人々は怖れと感謝を胸に抱きながら波を越えてゆく。13世紀当時、イベリア半島から聖地を目指す旅は、地中海を進む海路が中心であった。「もし——こんなことがあるべきではないが——主が奇跡をおこなわなければ、帆を立てる者たちの労苦は無駄となる。もし、かのお方が大なる慈悲と慈しみによって守ってくださらなければ、職人たちと指導者たちの勤勉さは無駄となる」(ibid.)。ナフマニデスは祈りによって旅の無事を願い、聖地へを赴いた。1267年のことであった。

なぜ、ナフマニデスはアリヤー（「上ること」、イスラエルの地への移住）を決意したのか。その理由のひとつは、1263年のバルセロナ公開討論に関連する著作活動に対する王国政府の処分である。前章で見たように、65年4月にナフマニデスはこの件でドミニコ会から訴追を受けている。その後、事態はやや込み入ったものとなったが、結局追放処分が下され、アラゴン連合王国を追われることになったのである²。

ただ、ハヴィーヴァ・ペダヤも指摘しているが、この追放処分はおそらくアリヤーを決断させる最終的な「ひと押し」にすぎなかったと思われる³。65年以前からナフマニデスは聖地への移住を望んでいたと考えられるからである。ナフマニデスはいくつかの著作でアリヤーの重要性を強調しているが、自身の追放処分にはまったく触れていない。むしろ、彼は

¹ 原語は「ルーアツハ」רוח。新共同訳は「霊」（詩143：10）だが、ここでは航海の描写であるため「風」と訳した。

² イツハク・ベアによると、追放処分は65年の段階で言い渡されていたが、そのときは施行されなかった。その二年後に同様の裁判がおこなわれ、最終的な決定にいたったようである。Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, trans. L. Schoffman, 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1961, vol. 1, pp. 158-159. 本論文第1章参照。

³ חביבה פדיה, "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", *ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הבנינים* (בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשנ"א), עמ' 264-265.

アリヤーを戒律、つまり宗教的な義務と考えていた。聖地への移住は、修道会という外圧によって「せざるをえない」ことではなかった。ユダヤ教の教典の命令によって「しなければならない」ことだと認識していたのである。

祈りは神に聞き入れられ、ナフマニデスはパレスチナ北部の港町アッコに無事到着した。十字軍の重要な拠点として、イスラーム勢力への抵抗の舞台となってきたこの古都には、ツアルファト（北フランス）やその周辺からアリヤーしてきたユダヤ人たちの共同体が形成されていた。ナフマニデスはこの町で残りわずかとなった最後の数年間を過ごすことになる。

アッコに居を構える前に、ナフマニデスは到着後まもなくエルサレムへ向かった。故郷カタルーニヤに残してきた息子ナフマンへの手紙のなかで、ナフマニデスはエルール月の9日にエルサレムを訪れ⁴、新年（ローシュ・ハシャナー）を過ごし、十日後のヨム・キプール（大贖罪日）の翌日まで滞在したと記している（ibid., p. 367）。だとすれば、聖都での滞在は一か月ほどだったと思われる。

13世紀のエルサレムは十字軍とイスラーム王朝の激闘、そしてモンゴル系タタール人の侵入を経験し、壊滅的な状況にあった⁵。手紙によると、廃墟と化した町で暮らす人々は千人ほどしかおらず、そのうちの三百人ほどがキリスト教徒であったらしい。ユダヤ人の姿は見当たらず、ナフマニデスが見つけたユダヤ人は染物屋を営む二人の兄弟だけだった（ibid., p. 368）。

それでもナフマニデスは希望を捨てなかった。定住は難しかったが、聖都にはなお多くの巡礼者が訪れていたからである。ナフマニデスは礼拝に必要な人数（「ミニヤン」。成人男性十人）が再び集まることを信じ、シケム（ナーブルス）に安置されていたトーラーの巻物をエルサレムに戻すよう命じた。また、手紙のなかで、「廃墟と化したエルサレムを見るにふさわしい者は、シェヒナー（神の臨在）の栄光がそこに戻るとき、それが再建され、修復されるのを見るにふさわしい者となるである



ラムパン・シナゴグ（1598年の写本より）

וואב וילנאי, מצבות-קודש בארץ-ישראל, חלק ב:

אישים מתקופת המשנה, התלמוד וימי-הביניים,

ירושלים: הוצאת אחיעבר, תשמ"ו, עמ' 295.)

⁴ エルール月は新年の直前の月。ユダヤ暦 5027 年エルール月 9 日は、西暦 1267 年 9 月 8 日。

⁵ 12・13 世紀のエルサレムは、1099 年に十字軍が建国したエルサレム王国と、1187 年に彼らを撃退してエルサレムを奪還したサラフッディーン（サラディン）のアイユーブ朝による抗争の舞台となった。ユダヤ人はキリスト教勢力によってエルサレムを追われ、サラディンのもとで再び居住を許された。しかし、1229 年に十字軍が聖都を奪還するとアリヤーは困難となった。その後、46 年にアイユーブ朝がエルサレムを取り戻すが、60 年のモンゴル系タタール人の侵入によって町は壊滅的な打撃を受け、エルサレムのユダヤ人共同体は解体した。 בנימין ז' קדר, "יהודי ירושלים, 1187-1267, וחלקו של הרמב"ן בשיקום הקהילתם", פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים (בעריכת ב' ז' קדר, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשל"ט), עמ' 122-136.

う」(ibid.)と綴っている。祈りこそがこの荒れ果てた聖なる町に再び神を臨在させる。そのとき、エルサレムは美しく再建される。そう彼は願っていたのである。

また、ナフマニデスはエルサレムにシナゴグを建てることを誓った。この出来事由来するシナゴグ(The Ramban Synagogue)が、現在のエルサレム旧市街に立っている。入口には息子ナフマンに宛てて書かれた別の手紙の写本が、大きなガラス板のオブジェとなって飾られている(右上。2009年8月6日筆者撮影)。後に『論しの手紙』*Igret ha-Musar*/אגרת המוסרと呼ばれるこの手紙では、心の平静さと慎み深さの重要性が説かれる⁶。



いかなるとき、いかなる人にも、穏やかな言葉ですべてを話すよう常に振る舞いなさい。これによって、お前は怒りから逃れることができる。それは、人に罪を犯させる邪悪な気質である。怒れる者はみな、ゲヒノム(地獄)によって支配される。だが、その怒りから逃れるとき、お前の心に慎み深さの気質が上ってくるだろう。それは、あらゆる美德のなかで最も良きものである。(中略) その慎み深さのために、お前の心に神への畏れが上ってくるであろう。(ibid., p. 374)

そして、『論しの手紙』の後半では、祈りにおける心の集中の重要性が語られる。その言葉は現代の祈禱書にも組み込まれ、読まれ続けている⁷。

ナフマニデスとイスラエルの地

ナフマニデスにとって、「イスラエルの地」とはトーラー解釈の重要な主題であり、最期の場所でもあった。ゆえに、「ナフマニデスとイスラエルの地」という研究テーマは、ナフマニデス研究のなかでも重要な位置を占めてきた。

ハイム・ラヴリンやデヴィッド・ノヴァクは、イスラエルの地についてのナフマニデスの教えを体系化し、『トーラー註解』に代表される重要な議論を解説している⁸。また、ナフ

⁶ シャヴェル編『著作集』には、1579年版(印刷版初版、ヴェニス)と、ベン・ツイオン・ハルペルによる校訂版(133-עמי א, כרך א, תרפ"א, תרפ"ב, תרפ"ג, תרפ"ד, תרפ"ה, תרפ"ו, תרפ"ז, תרפ"ח, תרפ"ט, תש"א, תש"ב, תש"ג, תש"ד, תש"ה, תש"ו, תש"ז, תש"ח, תש"ט, תש"ל, תש"מ, תשמ"א, תשמ"ב, תשמ"ג, תשמ"ד, תשמ"ה, תשמ"ו, תשמ"ז, תשמ"ח, תשמ"ט, תשנ"א, תשנ"ב, תשנ"ג, תשנ"ד, תשנ"ה, תשנ"ו, תשנ"ז, תשנ"ח, תשנ"ט, תשס"א, תשס"ב, תשס"ג, תשס"ד, תשס"ה, תשס"ו, תשס"ז, תשס"ח, תשס"ט, תשס"א, תשס"ב, תשס"ג, תשס"ד, תשס"ה, תשס"ו, תשס"ז, תשס"ח, תשס"ט, תשס"א, תשס"ב, תשס"ג, תשס"ד, תשס"ה, תשס"ו, תשס"ז, תשס"ח, תשס"ט, תשס"א, תשס"ב, תשס"ג, תשס"ד, תשס"ה, תשס"ו, תשס"ז, תשס"ח, תשס"ט, תשס"א, תשס"ב, תשס"ג, תשס"ד, תשס"ה, תשס"ו, תשס"ז, תשס"ח, תשס"ט)が収録されている(KRI, pp. 374-377)。

⁷ Moses Nahmanides, *A Letter for the Ages*; אגרת הרמב"ן, ed. A.C. Feuer, New York: Mesorah Publications, 1989.

⁸ חיים רבלין, מעלת הארץ: ארץ ישראל בפירוש הרמב"ן לתורה, ירושלים: הוצאת הספרים של הסוכנות תשמ"א; David Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Atlanta: Scholars Press, 1992, pp. 89-98.

マニデスの教えの革新性を強調すべく、過去あるいは同時代のユダヤ人思想家・注釈家と比較する試みも数多くみられる⁹。より特定の主題に特化した考察としては、たとえばミカ・グッドマンはイスラエルの民の選民性や偶像崇拜、他の民族との関係などについての議論のベースに、イスラエルの地を中心とする土地についての思考があることを指摘する¹⁰。また、ペダヤは地上のイスラエルの地と天上のイスラエルの地をめぐる秘義的な教えと、ナフマニデスのアリヤーの関係を探っている¹¹。グッドマンやペダヤの視点は本章の主題にとりわけ重要である。

他方、考古学あるいは文献学的な研究も注目される。1972 年、アッコーから 12km ほど内陸に進んだテル・キサンという溪谷で、ナフマニデスの名前が刻まれた直径 2cm ほどの銅製の印鑑が発見された¹²。また、アッコーで語られた『ローシュ・ハ・シャナーの説教』*Derashah le-Rosh ha-Shanah / דרשה לראש השנה* についての研究もある。特にシャレム・ヤハロムは、説教の主題である北フランス（ツアルファト）とスペイン（スファラディ）のユダヤ法解釈の相違を検証し、ナフマニデスのタルムード学習についての研究に結びつけている¹³。また、すでに何度か言及してきたヨセフ・オフエルとイエホナタン・ヤコブスによ

⁹ その代表例としてハイム・J・ヘノッフの研究が挙げられる。また個別の比較論としては、ラシおよびマイモニデスの比較（マーク・セイパースタイン、ミカエル・ナホライ（マイモニデスのみ）、ユダ・ハレヴィとの比較（ツヴィ・A・ノイグロシエル）、ジローナのカバリストである R・エズラや R・アズリエルとの比較（ペダヤ、モシェ・イデル）などがある。Chayim J. Henoch, *Ramban: Philosopher and Kabbalist on the basis of his exegesis to the mitzvot*, New Jersey: Jason Aronson Inc., 1998, pp. 114-143; Marc Saperstein, “The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: A History of Two Rabbinic Statements,” in *The Land of Israel: Jewish Perspective*, (ed. L.A. Hoffman, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986), pp. 190-197; **ארץ-ישראל בתורתם של הרמב"ם והרמב"ן**, **ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, עמ' 123-137; **צבי א. נויגרשל**, **ארץ ישראל במשנת ריה"ל ורמב"ן**, עמ' 322, 313-317; **פדיה**, **ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן**, עמ' 233; **שנתון ק (תש"ן)**, עמ' 289; Moshe Idel, “Some Conceptions of the Land of Israel in Medieval Jewish Thought,” in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (ed. R. Link-Salinger, The Catholic University of America Press, 1988), pp. 124-141.

¹⁰ **מיכה גודמן**, **על היחס לאומות העולם בהגותו של רמב"ן**, עמ' 459-478.

¹¹ **פדיה**, **ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן**, עמ' 264-289.

¹² この印鑑は同 72 年にイスラエル博物館で展示され、イエシャヤフ・シャハルが解説を書いている。

Isaiah Shachar, *The Seal of Nahmanides*, Jerusalem: The Israel Museum, Special Exhibit, 1972, no. 3. その後、解説は下記に収録された。**ישעיהו שחר**, **חותמו האישי של הרמב"ן**, ירושלים: מוזיאון ישראל, מוצג מיוחד, תשל"ג, **מס' 3**, *The Seal of Nahmanides*, Jerusalem: The Israel Museum, Special Exhibit, 1972, no. 3. **פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים** (בעריכת ב' ז' קדר), עמ' 137-147. **משה ברי נחמן נ"ו** 印鑑に刻印されている文字は、**נ"ו נחמן נ"ו** の略で、「魂よ、安らかに」という死者（父ナフマン）への追悼。חזקは「強い、力のある」の意味で、中世へブライ詩においてよく使われる。直訳すれば、「力あるジローナのラビ、ナフマン——かの魂よ、安らかに——の息子モシェ」となる。

¹³ Shalem Yahalom, “Historical Background to Nahmanides’ Acre Sermon for Rosh ha-Shanah: The Strengthening of the Catalonian Center,” *Sefarad* vol. 68:2 (2008), pp. 315-342; **שלם יהלום**, **הרמב"ן**, **ובעלי התוספות בעכו: הנרטיב ההיסטורי בדרשת הרמב"ן לראש-השנה**, **שלם: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל**

るアリヤー後の『トーラー註解』の加筆についての文献学的研究もここに含まれるだろう¹⁴。聖地での体験や新たに得られた知見は、ナフマニデスの学習意欲を大いに刺激したのである。

課題

この章では、現実の「イスラエルの地」と、聖書解釈の主題としての「イスラエルの地」の区別——あるいはその分け難さ——をふまえ、ナフマニデスの重要かつ革新的なテーマである「アリヤー」について考察する。

まず検討するのは、ナフマニデスの革新的な主張である「戒律としてのアリヤー」である。中世ユダヤ教世界では、聖地への移住を宗教的な義務とみなす立場は例外的であった。なぜナフマニデスはアリヤーを戒律としたのか。その目的と根拠は何か。そうした問題を考察する。さらに、イスラエルの地におけるナフマニデスの著作活動についても紹介してみたい。

次に、「イスラエルの地」をめぐる秘義的な解釈を取り上げる。イスラエルの地の重要性はセフィロートや転生の秘義といった、我々がこれまでに見てきたナフマニデスの秘義的な教えとも結びついている。そして、この秘義のなかに、ナフマニデスのアリヤーの隠された目的を見出せるのかどうかを検討してみたい。

そして最後に、エルサレムへの祈りについて考察する。ナフマニデスは聖都を訪れたさいに、『エルサレムの廃墟への祈り』¹⁵ *Tefilah 'al Harvot Yerushalaim* / תפילה על חרבות ירושלים という長大な祈祷文を唱えた。祈りはそれ自体が註解や説教とはまた違った聖書解釈の様式である。その祈りのなかで、ナフマニデスがエルサレムと神に何を呼びかけ、何を願ったのかを明らかにしたい。

2. 「戒律としてのアリヤー」の革新性

「イスラエルの地」をめぐる中世ユダヤ教の言説

中世のユダヤ人にとって聖地は近くて遠い場所であった。1071年のセルジューク朝によるエルサレム征服をもってパレスチナのイエシヴァ（学塾）は閉鎖され、その後もパレスチナでは異教徒たちの抗争が続き、ユダヤ人たちをアリヤーから遠ざけた。移住を望みながら、

¹⁴ יישובה היהודי, ספר שמיני (בעריכת י" הקר, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ט), עמ' 100-125.

¹⁴ יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים: מכילתא האקדמית 14, הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות, תשע"ג.

¹⁵ テキストはヤアコヴ・K・シュヴァルツによる校訂版（*THY*と略記）を使用する。יעקב קאפיל שוורץ, "תפילה על חרבות ירושלים" לרמב"ן (במלואה), מים מזללי, תשנ"ט, עמ' 93-112. シャヴェルの著作集にも収録されている（*KRI*, pp. 424-432）が、一部欠落している。これは、シャヴェル版の底本であるローマ版（1470/80年。『トーラー註解』の巻末に収められている）の問題であり、シュヴァルツはリスボン版（1489年）『トーラー註解』に入っているテキストによる補完と、より詳細な注釈をおこなっている。

それをかなえられなかった者も少なくなかった。ナフマニデスや、彼が拠点としたアッコーで共同体を形成していたツアルファトのユダヤ人たちのアリヤーは、決して日常的な活動ではなかったのである。

モシェ・イデルの説明をふまえて、図式をあえて単純化すれば、離散はイスラエルの地と教典の関係性を本質的に変えた¹⁶。エルサレムに神殿があった時代には、イスラエルの地の重要性は、そこに住むことによって具現化された。宗教的な権威は神殿とそこで祭儀をつかさどる祭司たちにあり、人々は供犠という宗教的实践を通じて聖なる空間に自らの身体を置き、現実においてその空間と関係を結ぶことを求められた。そして、この要求のもとでの教典テキストの役割とは、正しい実践のための知識と手段を提供することであった。イスラエルの地において教典を読むのは、必要な宗教的实践を正しくおこなうためであった。

その後、神殿は崩壊し、ユダヤ人はイスラエルの地を離れ、祭司に代わって、トーラーの学習を指導する教師（ラビ）に権威が集中するようになった。さまざまな問題からアリヤーは現実的に困難となり、バビロニアで編纂されたタルムードには集団的なアリヤーへの懸念が表明された¹⁷。だが、それはイスラエルの地の重要性が失われたということではなかった。その重要性が神殿祭儀やアリヤーとは別の仕方では表現されるようになったのである。つまり、「イスラエルの地」は教典学習の重要な主題となったのである。「イスラエルの地」は南レヴァントの一地方ではなく、聖書の世界に存在し、父祖たちが生き、預言者たちが語るテキスト上の空間へと変わった。それにより、イスラエルの地と教典の関係も変化する。トーラーは祭儀のために学ぶテキストではなく、トーラーそれ自体のために学ぶべきテキストとなった。たとえ神殿が存在しなくとも、供犠についてのトーラーの言葉は重要な主題であり続けた。実践するか否かではなく、供犠の教えそのものが思索の対象となったからであ

¹⁶ イデルは中世ユダヤ教思想における「イスラエルの地」の重要性を次のように表現する。「中世のユダヤ人にとって、人と聖なる空間との関係についてのこれらの特徴はもはや現実的ではなかった。彼らは約束の地の重要性、中心性、あるいは聖性について、彼らの聖なるテキストから学んだのである。聖書およびミドラシュやタルムードの文学が、イスラエルの地の性質について彼らが抱くイメージの主たる源泉となっていたのである。(中略) それゆえ、彼らは生き生きとした現実として、『聖なる空間』の周りに自らの存在を構築することができた。そこに住むために故郷から離れなければならないということではなかった。実際の『かの地』に到達するための現実的な努力をする代わりとなったのは、『かの地』について扱ったテキストを解釈し、それについて黙想することだったのである」(Moshe Idel, "The Land of Israel in Medieval Kabbalah," in *The Land of Israel: Jewish Perspective* (ed. L.A. Hoffman, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986), pp. 180-181)。

¹⁷ TB ケトウポト 110b-111a。アリヤーを望む R・ゼイラとそれをとどめようとする R・イエフダの論争がある。R・イエフダに対し、R・ゼイラは「三つの誓い」という教えの存在を挙げる。「三つの誓い」とは、①イスラエルの民は大挙してアリヤーしてはならない、②イスラエルの民はアリヤーによって諸民族に反抗してはならない、③偶像崇拝者たちはイスラエルの民を過度に隷従させてはならない、というものであった。そして、R・ゼイラは自分のアリヤーがこれらの誓いを満たすものだと主張する。この論争は、集団的なアリヤーによるパレスチナの異教徒たちとのあいだでの摩擦を、当時のバビロニアの賢者たちが懸念していたことを示している。

る。同様に、イスラエルの地についての聖書の言説も探究の対象となった。聖地に赴くことなど夢にも思わない注釈家や思想家がいたとして、彼らも聖書におけるイスラエルの地についての教えを無視することは決してなかった。それは、イスラエルの地という主題の重要性が、以前とは異なる仕方で認識されていたからなのである。

離散の意義

タルムード時代のバビロニアと同じく、中世ユダヤ教世界でもアリヤーを戒律とみなすことは避けられる傾向が続いた。マーク・セイパースタインは、「イスラエルの地の外に住む者はみな、神を持たざる者のごとし／偶像崇拜をおこなう者のごとし」というタルムードの教え¹⁸に対するラシやマイモニデスの解釈を例に挙げる¹⁹。タルムードでは「外に住む」となっている文言を、彼らは「そこから出ていく」と読み変えた。「神を持たざる偶像崇拜者」は、初めから聖地の外で生活している者たちのことではない。それは、**יְהוּדֵי אֶרֶץ כְּנָעַן**の地に定住していたにもかかわらず、そこから出て行って戻ってこない者に限定される。ラシやマイモニデスはアリヤーが困難あるいは不可能な状況を考慮し、離散しているユダヤ人全般をタルムードの警告の対象から除外することを試みる。離散という生活がすでに定着して久しい状況のなかで、その生の様態を根本から否定するラディカルな見解を遠ざけようとしたのである。

同じ傾向はナフマニデスの同時代のカバリストのあいだでもみられた。たとえば、イデルは「今日、ユダヤ人はすでにイスラエルの地に住むという義務を免除されている。ユダヤ人が神の愛のために、離散や困難、隷属に苦しむとき、イスラエルの地は彼らにとっての贖罪の祭壇なのだ」というジローナの R・エズラの主張を挙げる²⁰。R・エズラは離散を神の愛のための苦しみの場所ととらえ、その生を肯定したのである。

そして、彼らと同様の主張はナフマニデス自身にもみられる。バルセロナ公開討論の報告書、『討論録』において、ナフマニデスは国王ジャウメ一世に対し、「我々の裁き（ディン）や真理（エメト）、法（ミシュパト）はメシアに根ざしてはおりません」（*KRI*, p. 310）と説明する。ユダヤ教の法は現在の生を規定するものであって、メシアという終末的な主題がその根幹をなすのではない。この発言はバルセロナ公開討論の目的——ラビ・ユダヤ教のメシア像について論争すること——を暗に批判するものだが、ナフマニデスはさらにこう続ける。

¹⁸ TB ケトウポート 110b。

¹⁹ Saperstein, "The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: A History of Two Rabbinic Statements," pp. 190-197. 出典はラシのレビ 25 : 38 の注釈、およびマイモニデス『ミシュネー・トーラー』王と戦争の法規 5 章。トサフォートの TB ケトウポート 110b の注釈でも同様の見解がみられる。

²⁰ Idel, "Some Concept of the Land of Israel in Medieval Jewish Thought," p. 130. 出典は **גרשם שלום**, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", **ספר ביאליק** (בעריכת י. כיפמן, תל-אביב: ועד היוכל בהשתתפות הוצאת "אמנות", תרצ"ד), עמ' 161-162.

なぜなら、あなた（ジャウメー世）は私にとってメシア以上に価値のあるお方だからです。あなたは王であり、彼（メシア）も王です。あなたは異教徒の王であり、彼はイスラエルの王です。メシアとは、あなたと同じく、血肉を持った人間の王に他ならないからです。離散のなか、あなたの領地において、そして常に我々を貶めてきた苦しみや隷属、諸民族の侮辱のなかで私が我が創造主に仕えるとき、私の報酬は大きなものとなります。（なぜなら）²¹ 私は私自身の身体から神に焼き尽くすささげ物を捧げているからです。これによって、私は来たる世での生によりふさわしい者となりましょう。しかし、我が教えにあるイスラエルの王が、すべての民族を統治しているときには、私はユダヤ人たちの教え（トラト・ハ・イエフディーム）に従うことを強いられているのであり、私の報酬はそれほど大きくはならないのです。（ibid.）

ナフマニデスは国王への賛辞と、離散の生の肯定、キリスト教的なメシア像——メシアの神性——の批判を巧みに結びつける。メシアは神ではなく人間であり、王である。その人間の王として、異教徒のジャウメー世はイスラエルの王であるメシア以上に重要である。なぜなら、離散の民としてアラゴンの王国で生きることは、メシアの王国で生きることよりも大きな報酬をもたらすからである。

『討論録』において、ナフマニデスは離散の生の意義を明確に強調する。ユダヤ人がメシア的テーマに従事すべきでないのは、ドミニコ会がユダヤ教のメシア像に関心を持っているからではない。修道会の布教活動うんぬんにかかわらず、神の法に生きるとは、終末ではなく現在に目を向け、離散のなかで神に仕え、戒律を実践することに他ならないからである。そして、離散という困難さのなかでその生を実践することが、より大きな報酬をもたらす。ナフマニデスはまさに離散の地カタルーニャの指導者として、キリスト教の王国に生きる同胞たちを支え、励ましたのである。

戒律としてのアリヤー

公開討論ではメシアに会いに行くためにローマに赴く賢者（R・イエホシュア・ベン・レヴィ）の物語が出てくるが、同じような動機をナフマニデス自身が持っていたわけではない。アリヤーの話題が俎上に上るような場面はなく、ナフマニデスのアリヤーがメシア的関心と結びついていたのか否かを『討論録』から推し量ることは難しい。

ところが、『トラーラー註解』など別の著作に目を向けると、離散の意義が強調されている『討論録』とは明らかに異なる主張がみられる²²。その主張とは、アリヤーは現実において実践すべき戒律だというものである。ヤコヴ・M・ラブキンが強調するように、ナフマニデ

²¹ シュタインシュナイダー版（1861年）の補足。

²² この対比は以下の論考で指摘されているが、議論は不十分である。Aryeh Newman, “The Centrality of Eretz Yisrael in Nachmanides,” *Tradition*, vol. 10/1 (1968), pp. 21-30.

スの主張はきわめて革新的なものであった²³。

ナフマニデスは、「我々に命じられた第四の戒律は、イスラエルの地を受け継ぐことである。(中略)世々にわたる当為戒律であり、離散の時代においてすら、我々のひとりひとりがそれをしなければならない」(SMH, pp. 244-246)と述べている。離散の時代にイスラエルの地を受け継ぎなさいとは、アリヤーせよと言っていることと同義である。さらに注目すべきは、この主張がマイモニデスの『戒律の書』の批判的注釈というかたちで述べられている点である。

マイモニデスの『戒律の書』は、聖書に根拠を持つ613個の戒律を特定し、体系化したものである。613個という総数²⁴と、248個の当為戒律(「～しなさい」)および365個の禁止戒律(「～してはならない」)という内訳の数自体はタルムードで定められていたが²⁵、それらの具体的な内容も、各戒律の根拠となる聖句も画定していたわけではなかった。マイモニデス以前にも同様の著作(『ハラホト・グドロート』*Halakhot Gedolot*)があったが²⁶、『戒律の書』ではその旧来の法典が批判され、613個の戒律が特定しなおされている。

そして、マイモニデスは『戒律の書』にアリヤーを(当為)戒律として含めなかった。それがおそらく意図的な「除外」であることはすでに述べたとおりである。だが、ナフマニデスは彼が「忘却」したと批判する。マイモニデスが613個のリストに含めるのを忘れた戒律があり、そのひとつが「イスラエルの地を受け継ぐこと」だというのである。こうして、ナフマニデスはマイモニデスの戒律一覧に修正を加えることで、アリヤーを当為戒律としたのである。

『戒律の書』の批判的注釈がマイモニデスを標的とするものであるとすれば、『トラーラー註解』ではラシへの批判を通じて、アリヤーが戒律であるという見解が表明される。モーセに導かれてエジプトを脱出したイスラエルの民が、ヨルダン川の対岸のモアブ平野に宿営し、これから川を渡って約束の地に入ろうとするとき、神はモーセに対して、その土地の住民たちを追い出し、彼らの異教的な偶像と祭壇をすべて破壊せよと命じた。そして、「あなた方はその地を得て、そこに住みなさい。私は、あなた方がそれを得るように土地を与えた」(民33:53)と告げる。ナフマニデスはこの命令を次のように解釈する。

²³ 「モシェ・ベン・ナフマンは、〈イスラエルの地〉での居住、ならびにその〈地〉の獲得に関する戒律に対して今日的な意義を適用した、おそらく唯一の巨匠であった。だが、この点に関する彼の見解は、ラビによる法解釈の世界で賛同者を見出すにはいたらなかった」(ヤコヴ・M・ラブキン(菅野賢治訳)『トラーラーの名において シオニズムに対するユダヤ教の抵抗の歴史』平凡社、2010年、141-142頁)。イエシャヤフ・レイボヴィッツの言葉(Yeshayahu Leibowitz, *Peuple, Terre, Etat*, Paris: Plon, 1995, p. 171)を引いたもの。

²⁴ ヘブライ文字で613の数を表すתרי"ג (タルヤグ)という用語が使われる。

²⁵ TB マコート 23b。「R・シムライは釈義した。613個の戒律がモーセに語られた。365個は禁止戒律であり、それは太陽暦の(年間の)日数に等しい。248個は当為戒律であり、それは人間の肢体に対応している」。

²⁶ 8世紀の法学者シムオン・カヤラ Shim'on Kayara の作とされる(異説あり)。

私の見解によれば、これは当為戒律である。かのお方は彼らに次のことを命じた。その土地は彼らに与えられたのだから、彼らはそこに住み、それを受け継ぎなさい。そして、主の嗣業を嫌悪してはならない。もし、彼らがシニアルの地（バビロニア）やアッシュールの地（アッシリア）、それ以外の土地へ赴いて征服し、そこに定住することを思い浮かべたならば、彼らは主の命令に違反するであろう。我々のラビたちは、イスラエルの地に住むという戒律について脇へ逸れた²⁷。それは、そこから出ていくことを禁止するというものであった。また、彼らは自分の夫とともにイスラエルの地に上ることを望まない妻を、「反抗する妻」として断じた。それは男性（夫）についても同様である。そうしたことは、ここでこの命令において我々に命じられている。なぜなら、この聖句は当為戒律だからであり、「行ってその土地を取りなさい」（申1：8）など、たくさんの箇所でお方はこの命令を繰り返しているからである。ところが、ラシは「あなた方はその土地を得て」を次のように解釈した。もしあなた方がそれを住人たちから得て、それからそこに住みなさい、そうすればそこに居続けることができるだろう。そして、もしそうでないなら、あなた方はそこに居続けることはできない、と。しかし、我々が解釈したことが原則である。（PT2, p. 335）

ナフマニデスは民33：53の一節の字義として、神の嗣業の地に住みなさいという当為戒律が命じられていると説明する。つまり、この神の言葉は、カナンの地に入ろうとしているモーセの世代の人々に対する命令であるだけではない。神はあらゆる世代のユダヤ人が実践すべき義務としてのアリヤーを命じているというのである。

次に、タルムードの議論が検討される。賢者たちがこの言葉から導き出した規定は、やや字義を逸脱していた。その規定とは、夫のアリヤーに妻が反対した場合、その妻は戒律違反をしたとみなされる（その逆もしかり）というものである。ナフマニデスはこのタルムードの見解を自分の解釈に同意するものとして位置づける。

そして、ナフマニデスはラシを批判する。ラシはこの一節の解釈として、イスラエルの地にもともと住んでいた異教徒の住人たちから土地を得て、定住するようになった場合のみ、そこにとどまり続けることができるのであり、そうでない場合にはとどまることはできないと主張した。つまり、ラシは聖地へ行くことではなく、聖地から出ないことにかんして義務が生じると考えた。しかし、ナフマニデスによればそれは聖句の正しい字義ではない。彼の理解では、神が命じたのはあくまでも聖地へ行くことなのである。

このように、ナフマニデスはマイモニデスやラシへの批判を通じて、アリヤーを重要な戒律とみなした。過去にもアリヤーを試みた者、それに成功した者は少なくなかったが、ユダヤ人共同体の指導者として、ユダヤ法や聖書の解釈テキストという媒体を通じ、「アリヤー

²⁷ TB ケトゥボート 110b。

は戒律である」と明言して自ら実践した者は他にいなかった。ここにナフマニデスの革新的な立場を見ることができる。

3. アリヤーの動機 脱メシア化と戒律の実践

ただし、『「戒律の書」論評』と『トーラー註解』で、アリヤーが戒律であるという主張にどれほどのインパクトがあったのかについては慎重な見方をすべきだろう。確かにナフマニデスはアリヤーせよと言った。その主張は革新的だったかもしれない。だが、浩瀚な『トーラー註解』のなかで、それを述べた箇所は上の民 33:53 の注釈だけである。また、専門性の高い『戒律の書』の論評となれば、読者はかなりかぎられていたはずである。これらの著作で、ナフマニデスはアリヤーを広く呼びかけたわけではないということである。

だが、ここで注目すべきテキストがある。より広い聴衆を想定した聖書解釈テキスト、つまり説教である。とりわけ、『コヘレトの言葉についての説教』のなかで、イスラエルの地について多くのことが語られている点に注意を払う必要がある。

『コヘレトの言葉についての説教』の成立年代について、ナフマニデスが故郷カタルーニャを離れる直前(1267年)であったという説がある²⁸。実際、この説教では明らかにイスラエルの地への関心が強い。それゆえ、バルセロナ公開討論後の追放処分を契機として、ナフマニデスが離散からイスラエルの地へと視点を移したというストーリーを描くことはできるかもしれない。ただ、説教の内容からその時期を特定する方法には限界もある。他の史料による裏付けも難しい。少なくとも言えることは、公開討論以前からアリヤーを義務とする考えをナフマニデスが(隠し?)持っていた可能性を否定できないということである。

神への愛 殉教からイスラエルの地の中心性へ

本論文第8章で見たように、『コヘレトの言葉についての説教』では、コヘレトの言葉やヨブ記の解釈を通じて、苦難の理由や目的が考察されている。そのなかで、「愛の苦難」(イスリーン・シェル・アハヴァー)というものが登場する。「愛の苦難」とは、過失に対する贖罪として神の慈悲によってもたらされる苦難のことである。「愛の苦難」あるいは「愛」そのものという主題は、世界や人間の生の虚しさに、そして神の応報の歪みにうちひしがれた、まさにヨブ的な若き日のソロモン——コヘレトの言葉の著者と考えられている——に対するラビたちの答えであった。ナフマニデスによると、コヘレトの言葉の最後でソロモンが示した結論とは、「あなたは心において神を畏れなさい。かのお方の戒めを守りなさい。それはかのお方を愛することであり、その愛がかのお方を愛する者たちのうちにあるため

²⁸ この説教の校訂版を出版したゼハルヤ・シュヴァルツやハイム・ドヴ・シャヴェルの見解。זכריי שווארץ, דרשת הרמב"ן על דברי קהלת, פרנקפורט דמיין: הוצאת זאנגער אונד פריעדבערג, עמ' 4 KRI, p. 178.

である」(*KRI*, p. 199) というものである²⁹。そして、「愛」はコヘレトの言葉と箴言に続く、ソロモンの晩年の著作である雅歌——同じくユダヤ教ではそう考えられている——の主題となっていく。

では、この「愛」とはいったい何なのだろうか。以下では、イスラエルの地をめぐるナフマニデスの思想についての研究で、これまで注目されてこなかった重要な理路を解き明かしていきたい。それは、「神への愛」から「イスラエルの地」という理路である。

ナフマニデスはコヘレトの言葉の結論を、「かのお方の戒めを守ることによって、その人はかのお方の前で愛される」(*ibid.*) ということだと理解した。ユダヤ教の「愛」についての試論で、市川裕はそれが「異性を慕い求めるエロスの愛」とは異なり、「献身的な自己否定的なアガペー」という「キリスト教的伝統の通念と近似し」たものであると説明する³⁰。ユダヤ教の雅歌解釈やシェマアの祈りに表現されている「神への愛とは『ふたごころなく一心不乱に、命を懸けて、全財産をなげうってでも実行しなければならない』強烈な愛」であり、「際限のない愛を要求している途方もない教えである」と市川は言う³¹。

この市川の見解は、ナフマニデスの説教においても表明されている。そして、命を懸けて戒律を守ることが「神への愛」であるという教えにおいて、イスラエルの地という主題がかかわってくる。

ナフマニデスの説明を見てみよう。ナフマニデスは、コヘレトの言葉の結論と一貫する主張を、トーラー（モーセ五書）の一節についての釈義に見出している。二つの正典テキストに共通する正典的な主題を見出しているのである。「私を愛し、私の戒めを守る者には、幾千代にも及ぶ慈しみを与える」（出 20：6）という一節について、R・ナタンという2世紀の賢者が次のように釈義する³²。

また、R・ナタンは言う。「私を愛し、私の戒めを守る者」とあるが、これらはイスラエルの地に住み、自らの命を戒律に捧げる者たちのことである。「何故にあなたは処刑されるのか」。「我が息子を割礼したがゆえに」。「何故にあなたは焚刑に処されるのか」。「トーラーを読んだがゆえに」。「何故にあなたは磔刑に処されるのか」。「種無しパンを食べたがゆえに」。「何故にあなたは鞭打ち刑に処されるのか」。「ルーラヴを手にしたがゆえに」。そして、彼は言う。それが「私を愛する者の家で、私は叩かれた」（ゼカ 13：6）である、と。見よ、R・ナタンは「私を愛し」、愛によって「私の戒めを守る者たち」の「ために」（ケデイ）、と注釈

²⁹ コヘレトの言葉の結論では、「神を畏れ、その戒めを守れ」（コヘ 12：13）となっている。ナフマニデスは「神を愛せよ」という教えを、あえてソロモンがコヘレトの言葉の結論では語らなかったと解釈する。そして、「神への愛」のみを主題とする著作、すなわち雅歌を書いたと説明する。

³⁰ 市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、162頁。

³¹ 同上、166-167頁。

³² 出典はMD『メヒルタ・デ・ラビ・イシュマエル』「バホデシュ」7。R・ナタンの意見の前に、神への愛を体現する者として、アブラハムや預言者たち、長老たちをさすというラビたちの見解が述べられる（*KRI*, p. 199）。

した。この世において、災いという賞与を受けるためである。確かに、この聖句は偶像崇拜についてである。「あなたには、私をおいて他に神があってはならない」(出 20:3) という一節について、それについての罰は死刑であり、違反してはならない、と言われているのである。しかし、彼はこのことをすべての戒律に広げて適用した。なぜなら、迫害のとき、我々はそれらのいずれのゆえであろうと殺されるからである。(ibid., pp. 199-200)。

R・ナタンは、R・アキヴァ殉教やその後のバル・コフバの反乱に象徴される、ローマ帝国によるパレスチナでの迫害を体験した世代の賢者である。ゆえに、「私を愛し、私の戒めを守る者」という言葉で表現される「神への愛」には、死をもいとわない苛烈な響きがある。

出 20:6 の一節を R・ナタンは目的として理解する。神を愛し、その戒めを守るのは、この世で災いを受ける「ため」だというのである。さらに、元の聖書の文脈では「神への愛」を偶像崇拜という罪に対する罰として表現しているのに対し、R・ナタンはこの罰があらゆる戒律において適用されると説く。日常的な宗教的实践、すなわち割礼やトーラー朗読、過ぎ越しの祭りや仮庵の祭りのためですら、命を賭す覚悟が求められる。それはきわめて過酷な、しかし現実なのである。R・ナタンの考える「神への愛」とは、究極的な困難さのなかで求められる犠牲的な「愛」である。そして、この「愛」に応えるべく戒律に命を捧げる者たちの住む場所が、他ならぬイスラエルの地なのである³³。

残酷な迫害の記憶のなかで、R・ナタンの教えは、「災いという賞与」、つまり戒律の「報酬」として殉教があるという極致へいたる。そして、ナフマニデスはこの教えを換骨奪胎するとまではいかないにせよ、やや強調点をずらしたかたちで取り入れる。上述の引用の直後、ナフマニデスは「また R・ナタンは述べた。(「私を愛し、私の戒めを守る者」とあるが、)これらはイスラエルの地に住む者たちである。なぜなら、そこが戒律を守ることの根本だからである」(ibid., p. 200) と続ける。「神への愛」の体現としての殉教よりも、戒律の実践にとってイスラエルの地が中心的な役割を担うという点を強調し、R・ナタンの教えの背景にある宗教的な迫害という文脈を遠ざけるのである。

R・ナタンの教えは、ともすれば殉教を理想視するというある種の危うさをはらんでいる。だが、ナフマニデスはカタルーニャのユダヤ民衆に対して殉教を説いているわけではなく、自身もそうするつもりはなかった。ドミニコ会の布教活動は、ローマ帝国軍の迫害とは違う。かつて少年時代のマイモニデスがムワッヒド朝下のコルドバで体験したような、「改宗か、死か」を迫るような宗教的迫害でもない。「神への愛」の教説は、13世紀のカタルーニャという文脈で新たな意味を与えられる。殉教ではなく、戒律実践におけるイスラエルの地の中心性が強調されるのである。

メシアニズムの文脈からの分離

³³ 『トーラー註解』(出 20:6 の注釈、PTI, pp. 395-396) に並行箇所あり。

次に、説教では「身体の義務」(ホヴァト・ハ・グフ)と呼ばれる戒律が取り上げられる。「身体の義務」に含まれる戒律としては、当為戒律ではテフィリンを身に着けることや、柱にメズザーを据え付けること、禁止戒律では姦通(アラヨート)の禁止が挙げられている(ibid.)³⁴。戒律の分類概念として、「身体の義務」(ホヴァト・ハ・グフ)に対立するのが「土地の義務」(ホヴァト・ハ・カルカア)である。「土地の義務」はイスラエルの地に依拠した戒律群であり、「身体の義務」はイスラエルの地に依拠しない、つまりその外でも内でも同じように守られるべき戒律群である。

しかし、ナフマニデスによれば、イスラエルの地と関係がないはずの「身体の義務」の存在理由もまた、イスラエルの地に住むことと結びついている。確かにテフィリンやメズザーはどこに住もうとも実践されるべきだが、その理由は「あなた方が(イスラエルの地に)戻るとき、あなた方にとって新奇なものとならないようにするため」(ibid.)だというのである³⁵。

強調されるポイントは違うが、姦通の禁止の理由もまたイスラエルの地と関係している。その理由とは、イスラエルの地が唯一、神自身によって直接統治される聖なる場所だということである。この因果関係は一見するとわかりにくいだが、そこには天体と地上の支配関係を生み出す力の実在への信念がある。

ナフマニデスは、「称えられるべき御名はすべてを創造し、下界の諸力を天上に置き、自分たちの土地にいるそれぞれの民族の上に星と星座を与えた」(ibid.)と説明する。本論文第11章で論じたので繰り返さないが、神は天体に各民族をそれぞれの土地において統治する力を与える一方、イスラエルの地だけは自ら直接統治し、その地を受け継ぐ者としてイスラエルの民を選んだ。イスラエルの民の選民性は、この土地をベースとした支配構造によって成立している。そして、その土地の聖性を保持する役割をはたすのが戒律であり、なかでも姦通の禁止が重要なのである。ナフマニデスの説明を見てみよう。

しかし、イスラエルの地は世界の中心であり、唯一なる御名がご自身に割り当てたものである。かのお方は、「首領、指揮官、支配者」(箴6:7)である天使たちの誰にもそれを与えなかった。なぜなら、その御名にとって唯一であるかのお方の民に、かのお方を愛する者たちの子孫にそれを継がせ、かのお方に仕える者たちに初めから委ねていたからである。これが、「あなた方はすべての民の間であって、私の宝となる。その地はすべて私のものである³⁶」(出19:5)と言われ、「あなた方は私の民となり、私はあなた方の神となる」(エレ11:4)と書かれていることである。あなた方は決して、他の「エロヒーム」(天使や天体の意)のものとはならない、ということである。見よ、かのお方はご自身の土地に住む民を聖別す

³⁴ 他には、父母を敬うことや、安息日を守ること、コシエルでない食べ物を食べないこと、など。

³⁵ 出典はMD『スイフレ』「エケヴ」43。

³⁶ 新共同訳は「世界はすべて私のものである」。ここでは、「土地/世界」の原語「ハ・アレツ」אֶרֶץが「イスラエルの地」をさすと解釈されている。

る。それは姦通（の禁止）による聖別であり、その御名のためにある多くの戒律によるものである。（中略）かのお方は我々を諸民族から区別した。彼らの上には（天上の）統治者たちや、他の（主以外の）「エロヒーム」を与えた。それは、我々に「かの地」（イスラエルの地）を与えたときのことであり、かのお方が我々にとっての、その地の上にいる「エロヒーム」（神）となり、我々はその御名にとって唯一の者たちとなるのである。見よ、称えられる御名の嗣業である「かの地」は、そこを穢すすべての者を吐き出す（レビ 18:25 の表現）³⁷。偶像崇拝者や姦通をおこなう者たちに耐えることはない。だが、かの地の外では、確かにすべてが称えられるべき御名のものであるが、そこを支配するのが「統治者たち」（天使や天体）であるがゆえに、その清浄は完全ではない。（*ibid.*, pp. 200-201）

イスラエルの民が主なる神にとっての「宝」（セグラ）であるためには、彼らがイスラエルの地にいなければならない。そして、イスラエルの地もまた、そのためのしかるべき場所ではなければならない。聖地が聖地であるには、偶像崇拝や姦通といった禁止戒律に違反せず、神の戒律を守る人間たちの存在が必要なのである。

そして、イスラエルの地の聖性を強調する『コヘレトの言葉についての説教』には、重要な主題がひとつ欠落している。メシアニズムである。説教におけるイスラエルの地の言説には、メシアにかんする言及が一切出てこない。この説教で描かれる「イスラエルの地」とは、終末において現れたメシアが統治し、離散したイスラエルの民を集結させ、神殿を再建する場所ではない。イスラエルの地という主題は脱メシア化され、トラーの時代、つまり「い

³⁷ 『説教「主の教えは全きものである』』でも、神が魔術師たちをイスラエルの地から追い出したという説明がみられる。本論では論じられなかったので、注に記す。

占い師や魔術師を死霊使いや口述師、息子や娘を火にくぐらせる者とともに含めた後で、かのお方は総則を語った。これらの忌むべき行いのために、かのお方はかの地（イスラエルの地）からすべての民を追放した、と。これは、それらのすべてにおいてそうなのではない。なぜなら、ノアの子孫たちは占い（ニフーシュ）については命じられておらず、息子や娘を火にくぐらせる者についてのみ命じられたからである。それが偶像崇拝（アヴォダー・ザラー）のことなのである。（*KRI*, p. 150）

ナフマニデスは「あなたの前から」という表現を「その地から」つまり「イスラエルの地から」と解釈し、「彼らを」という表現を「息子や娘を火にくぐらせる者」と解釈することで、この一節の意味を明らかにする。その（後者の）根拠として、ノアの子孫すなわち人類全体に命じられた七つの戒律についての教えが参照されている。その教えとは、「ラビたちは教えている：七つの戒律がノアの子孫に命じられた。正しい裁判、主を非難すること、偶像崇拝、姦通、殺人、強盗、生きているものの四肢（を食すこと）である。（中略）R・シムオンは言う：魔術（キシューフ）についても（命じられた）」（TB サンヘドリン 56a-b）である。そして、これらの七つの戒律のひとつである「偶像崇拝」とは、具体的には「占い」ではなく「息子や娘を火にくぐらせる」ことであるとナフマニデスは考える。タルムードでは少数意見として、R・シムオンが「魔術」（の禁止）を加えるべきだと主張している。しかし、ナフマニデスは「占い」（ニフーシュ）と「魔術」（キシューフ）をいずれも「将来のことを（知ろうと）求める」（*ibid.*）行為とみなし、両者を同一視している。

ま」という時間のなかで語られる。「土地の義務」にかぎらず、すべての戒律の根源的な存在理由はイスラエルの地にある。そして、ここにこそナフマニデス自身のアリヤーの動機がある。

一言で言えば、ナフマニデスはメシア的熱狂に動かされてアリヤーを決意したのではないということである。それは、彼がメシアに関心を持っていなかったということではない。実際、本論文第 3 章で見たように、『贖いの書』でナフマニデスは終末やメシアの主題を詳細に論じている。しかも、これらの主題の思索を禁じてきたタルムードの規範がもはや失効しているという大胆な正当化まで試みている。メシアの到来は近い。この「近さ」ゆえに、これまで過去の賢者たちの前を覆っていた終末の秘義のベールは取り除かれると彼は主張する。したがって、終末やメシアにかんする聖書解釈や思索においては、メシアの待望がひとつの原動力となっていることは間違いない。

しかし、この（密かなる？）待望がナフマニデスをアリヤーへと駆り立てた痕跡はない。ナフマニデスは——R・イエホシュア・ベン・レヴィがローマを訪れたように——メシアに出会えると信じてイスラエルの地に赴いたわけではない。むしろその動機は、より完全な仕方
方で戒律を実践することだったのである³⁸。

『コヘレトの言葉についての説教』の最後の主題は、喜捨（ツェダカー）についてのマイモニデスの類型論である³⁹。この世と人生はすべて虚しいというコヘレトの絶望は、理想とされる貧者への施しをめぐる思索をもって終わる。そこにこの説教の源泉である豊かな想像力を見てとることができるが、その喜捨の類型論に入る前に、ナフマニデスはアリヤーが重要な戒律のひとつであると明言する。戒律の実践をより完全にするためにアリヤーを
するだけでなく、アリヤーそのものが戒律なのである。

数多くの戒律と釣り合う戒律がある。たとえば、安息日や偶像崇拜はすべて（の戒律）と釣り合う。また、イスラエルの地に住むことも同様である。それは、彼ら（ラビたち）が『スイフレ』で言ったとおりである：R・イエフダ・ベン・ベティラ、R・マティヤ・ベン・ハラシュ、R・イエホシュアの甥 R・ハナンヤ、R・ヨナタンの出来事。彼らはかの地（イス

³⁸ エフライム・カナフォゲルは、1211 年頃に起こったツアルファトのラビたちの集団アリヤーの動機をメシア待望（E・N・アドラー）や敬虔さ（G・コーヘン）と結びつける見解を批判し、戒律の実践が目的であったと主張する。Ephraim Kanarfogel, “The ‘Aliyah of “Three Hundred Rabbis” in 1211: Tosafist Attitudes toward Setting in the Land of Israel,” *The Jewish Quarterly Review*, vol. LXXVI/3 (1986), pp. 191-215.

³⁹ *KRI*, pp. 208-210. 出典はマイモニデス『ミシュネー・トーラー』貧者への施しの法規 10：7-14。以下、八段階の喜捨を簡潔に説明する（①が最良）。①貧者と仕事を提携したり、仕事を見つけてやることで自立を支援する。②施す側と受け取る側がともに匿名である。③施す側だけが誰に与えるか知っている。④受け取る側だけが誰から施されたかを知っている。⑤貧者に求められる前に施しをする。⑥貧者に求められた後で施しをする。⑦十分な量ではないが、慈悲深い態度で施す。⑧無然とした態度で施しをする。

ラエルの地) を出ていき、プテオリ⁴⁰に到着した。そして、イスラエルの地を思い起こし、目を上に向け、涙を流し、衣服を引き裂き、この一節を唱えた。「あなたがそこに住むときには、私があるに命じたことを忠実に守らねばならない」(申 11:31-32)。イスラエルの地に住むことは、トーラーにあるすべての戒律と釣り合うのである⁴¹。(ibid., p. 204)

このミドラシュは、イスラエルの地を離れ、戻ってきた四人の賢者たちのエピソードを伝えている。しかし、ナフマニデスが彼らの望郷の思いを民衆に伝えることを意図しているようにはみえない。強調されているのは、アリヤーが戒律であること、しかも安息日や偶像崇拜に比肩する最も重要な戒律のひとつであることなのである。

4. アリヤー後の文筆活動

アリヤー後の新たな知見

ナフマニデスは 1270 年にその生涯を終えた。アッコーに到着したのが 1267 年だったということは、この地で最期を迎えるまでの時間はおよそ三年の短い月日だったことになる。だが、彼はその最晩年においてもなお旺盛な文筆活動に励んだ。『トーラー註解』への加筆もそのひとつであり、なかでも『トーラー註解』序文の最後に付け足された新しい結語(「第二の結語」)は、秘義の開示をめぐる方針の転換を示すものとして重要である(本論文第 2 章参照)。

また、アッコーの学塾での新しい文献との出会いも興味深い⁴²。たとえば、神がノアに見せた虹についての解釈(本論文第 10 章)で、ナフマニデスは北フランスの若い注釈家ヒズクニ(13 世紀)の見解を取り入れ、『トーラー註解』に加えた。他にも、最も流布しているタルグム(聖書アラム語訳)であるタルグム・オンケロス *Targum Onkelos* とは異なる、パレスチナで読まれているタルグム(『タルグム・イエルシャルミ』 *Targm Yerushalmi*) を新たに参照している。また、マイモニデスの哲学書『迷える者の導き』についても、カタルーニャ時代にはイエフダ・アルハリズィ(Yehudah Alharizi, 1165-1225) 訳およびユダヤ・アラビア語原典が使われていたのに対し⁴³、アリヤー後にシュムエル・イブン・ティボン訳がもちいられた形跡がある。さらに、カイルアンの R・ハナネル・ベン・フシエルと R・ニ

⁴⁰ 説教テキストでは פלטיק、『スィフレ』では פלטום。マーカス・ジャストロウによれば、もともと פוטיוולין であった。Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press, 1996 (Originally in 1903), pp. 1140, 1179. プテオリ(現在はポツォーリ)は、ナポリにある港町で、前 2 世紀初めにローマ帝国の植民市が建設されていた。使 28:13-14 にはローマに入る直前、パウロがプテオリに七日間滞在したことが記されている。

⁴¹ 最後の一文は R・イエフダ・ベン・ベティラたちによる発言。

⁴² עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמ' 45-51.

⁴³ רפאל ישפה, "הרמב"ן והערבית", תרביץ נח (תשמ"ח), עמ' 67-93.

ツシム・ベン・ヤコブ Nissim ben Ya'akov (ともに 11 世紀) の注釈や、カストリアの R・トビヤ・ベン・エリエゼル (Tobiyah ben Eli'ezer, 11 世紀) のトーラー註解『レカハ・トーヴ』*Lekah Tov*からの引用などもみられる。

また、聖地を実際にその足で歩いたことも知見を広げるきっかけとなった。たとえば、エルサレムを訪問したさい、ナフマニデスは近郊のベツレヘムにも足を延ばし、ラケルの墓を訪れたらしい。聖書にはヤコブの妻ラケルがベツレヘムの近くで死んだという記述があり⁴⁴、実際に彼女の墓がそこにあることもナフマニデスは知っていたと思われる⁴⁵。

創世記では、ラケルが息を引き取った場所とベツレヘムの間隔を示す表現として、「キヴラト・ハ・アレツ」(創 35:16。新共同訳は「かなりの道のり」という言葉が使われる。『トーラー註解』では、この表現についての解釈として、メナヘム・ベン・サルーク(「長い道のり」)、ラシ(「地上の尺度の名前」)、ダヴィド・キムヒ(「朝の短い食事(時間)」)の見解が取り上げられ、キムヒの見解が正しいと判断された。「キヴラト・ハ・アレツ」とは時間の表現だと考えていたのである。

しかし、アリヤー後の加筆において、ナフマニデスは次のように意見を修正する。

これは以前、私が書いたことであった。いま、私は神のおかげでエルサレムに来ている——良きお方、良きことをなすお方、神を称えよ——。そして、私はラケルの墓からベツレヘムまで一マイルもないことをこの目で見た。となれば、この(キムヒの)注釈と、またメナヘムの言葉も退けられる。むしろそれ(「キヴラト・ハ・アレツ」)はラシの言うとおおり、地の尺度の名前なのである。(PTI, p. 196)

ナフマニデスは実際にラケルの墓の周辺を歩いたことにより、アリヤー以前の結論が誤っていたことがわかったと述べる。正しかったのは、「キヴラト・ハ・アレツ」を距離の単位として解釈したラシの見解だったというのである。なお、ナフマニデスが報告しているように、ベツレヘムの中心地からラケルの墓までの実際の距離は 1 マイル (1.6km) ほどである。

古いシェケル銀貨の発見と「命の代償」の規定の再考

さらに、ナフマニデスはアッコーの住人たちが持っていた古代のシェケル銀貨を目にする機会に恵まれた。カタルーニャから送った書簡⁴⁶のなかで、ナフマニデスはこの銀貨につ

⁴⁴ 「ラケルは死んで、エフラタ、すなわち今日のベツレヘムに向かう道の傍らに葬られた。ヤコブは、彼女の葬られた所に記念碑を立てた。それは、ラケルの葬りの碑としていまでも残っている」(創 35:19-20)。

⁴⁵ ラケルの墓の報告はすでにエウセビオス (c.263-339) によってなされている。ユダヤ教世界では、ゲニザ文書から発見された 10 世紀の旅行記で言及されている。“RACHEL,” *EJ*, vol. 17, p. 48.

⁴⁶ 『トーラー註解』の加筆部分を一覧にして記した書簡。シャヴェル版では注釈の追加は本編に組み込ま

いて詳しく描写している⁴⁷。

主は私をここまで祝福してくださった。そのおかげで、私はアッコーに来ることができた。そこで私は土地の長老たちの持つ、彫刻の施された銀貨を発見した。一方の面にはアーモンドの枝のようなものが、もう一方の面には小瓶のようなものが彫られていて、両面の周囲には文字がくっきりと彫られていた。彼らはその文字をサマリア人たちに見せたところ、彼らはすぐにそれを読んだ。なぜなら、サンヘドリン篇⁴⁸に言及されているとおり、それはサマリア人たちに残されたヘブライ文字だからである。彼らを読んだところでは、一方の面は「シェケル・ハ - シュカリーム」שקל השקליםと、もう一方の面は「聖なるエルサレム」ירושלים והקדושהとなっていた。また、彼らはこうも言っている。(一方の面に彫られた)形は、アロンの杖とそのアーモンドの実と花であり⁴⁹、もう一面の形はマナの壺である⁵⁰、と。

この報告にある銀貨は、第一次ユダヤ戦争（66-70）の時期に铸造されたシェケル銀貨であるとほぼ断定されている（右図）⁵¹。ナフマニデスが「シェケル・ハ - シュカリーム」שקל השקליםと読んでいる部分は、実際の出土品では「シェケル・イスラエル」שקל ישראלとなっている。ヨセフ・オフエルによれば、これは解読を頼まれたサマリア人たちの誤読が原因であると推察される⁵²。

さらに、ナフマニデスは興味深い行動に出



古代のシェケル銀貨（イスラエル博物館所蔵）

右：ירושלים הקדושה

左：שקל ישראל、中央に(ג) שנה (「三年目」)

とある。「三年目」とは第一次ユダヤ戦争の三年目(68/69年)。

れ、以下のシェケル銀貨の報告の記述は第2巻の巻末（PT2, pp. 507-508）に収録されている。

⁴⁷ テクストはオフエルとヤコブスの校訂版を使用。 תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמ' 338-339.

⁴⁸ TB サンヘドリン 21b。

⁴⁹ アロンの杖は反逆者への警告のしるしとされ、神が災いをもたらす力を持つ。「あくる日、モーセが掟の幕屋に入っていき、見ると、レビの家のアロンの杖が芽を吹き、つぼみをつけ、花を咲かせ、アーモンドの実を結んでいた」（民 17：23）という描写がある。

⁵⁰ 「モーセがアロンに『壺を用意し、そのなかに正味1オメルのマナを入れ、それを主の御前に置き、代々にわたって蓄えておきなさい』と言うと、アロンは、主がモーセに命じられたとおり、それを掟の箱の前に置いて蓄えた」（出 16：33-34）。

⁵¹ 図は338 עמ' ישראל, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמ' 338-339より（イスラエル博物館 The Israel Museum にてオフエル氏撮影）。オフエル氏と博物館より許可を得て掲載する。

⁵² オフェルによれば、サマリア人たちは古代のヘブライ文字とサマリア文字の一部を混同し、שקל השקליםと読んでしまった。そして、アラビア語（あるいはユダヤ・アラビア語）の複数形の法則にしたがって、שקל השקליםの複数形（שקלים）と判断した（最初のhは定冠詞）。"מדוע טעה רמב"ן. יוסף עופר, בקריאת הכתובת שעל מטבע השקל?," תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 261-264.

る。このシェケル銀貨の重さを量り、トーラーのある規定についての再考を試みたのである。その規定とは、イスラエルの民の登録にさいして聖所にシェケル銀貨を献納するというものである（出エジプト記 30 章）⁵³。いったい、この献納で支払われる銀は実際にどのくらいであったのか。実は、この問題についてナフマニデスはアリヤー以前から関心を持っていた。『トーラー註解』では、中世アシュケナジ（ラシ、11 世紀）とタルムード成立以降のバビロニア（初期ゲオニームおよび『ハラホート・グドロート』、6-8 世紀頃）の見解が比較されている。そして、ナフマニデスはシェケル銀貨の重さを 1/2 オクヤ（オンス）とするラシの意見を退け、当時の銀貨はもっと重かったとするバビロニアの意見を支持した（PTI, pp. 492-493）⁵⁴。

その後、ナフマニデスはアリヤーしてから再びこの規定について考察した。そこでも彼は自分の意見を変えなかった。バビロニアの賢者たちの考えるシェケル銀貨は、ラシの使う「オクヤ（オンス）」という単位に換算すると、3/4 オクヤになると彼は説明する（ibid., p. 493）⁵⁵が、これはバビロニアの見解をより正確に解説したものであって、まだラシに対して批判的であることがうかがえる。

ところがこの加筆を終えた後、ナフマニデスは実際に古代のシェケル銀貨を量ったことで、思わぬ事実を突きつけられた。なんと、その重さは 1/2 オンス（10 アステルリンス）だったのである。移住前は——そして移住後も当初は——間違っていると思っていたラシの意見が正しかったのである。

そこで、ナフマニデスはなぜバビロニアの賢者たちが重さを「間違えて」しまったのかを検討する。注目されるのは、バビロニアの賢者たちの使う「ディナル」という銀貨の単位（1 シェケル=1 セラは 4 ディナル）である⁵⁶。「ディナル・シャシュダナグ」と呼ばれるバビロニアのディナル銀貨はアッコーでも使われており、現地では **בזאנד שראינט**（*読み方不詳）

⁵³ 「命の代償」（新共同訳）と呼ばれる規定。「あなたがイスラエルの人々の人口を調査して、彼らを登録させるとき、登録にさいして、各自は命の代償を主に支払わねばならない。登録することによって彼らに災いが降りかからぬためである。登録が済んだ者はすべて、聖所のシェケルで銀半シェケルを主への献納物として支払う」（出 30 : 12-13）。

⁵⁴ ラシは、1 シェケル銀貨の重さが金貨 4 枚分、ケルンでもちいられる重さの単位で 1/2 オクヤ **אוקיה**（オクヤ **אונקיא**とも。オンスのこと）であると主張する。その根拠として、銀 1 セラ（シェケルに相当）が 4 ディナル銀貨の重さであるというタルムードの見解（TB ババ・メツィア）を参照し、この 1 ディナルと 1 枚の金貨の重さが同じであると考えた。しかし、ナフマニデスはタルムードの 1 ディナルは、ラシの地域の金貨 1 枚よりも大きかったと主張する。その根拠として、タルムードで言及される「ディナル」は「ディナル・シャシュダナグ」**דינר ששדנ**と呼ばれるものである、というバビロニアの見解を参照する。

⁵⁵ 具体的には、ラシのいう金貨 1 枚の重さよりも、タルムードに出てくる「ディナル」1 枚の方が 1/3 ほど重いと述べられている。オフエルとヤコブスの校訂テキストと解説を参照した。 **עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמ' 335-342.**

⁵⁶ **.339 עמי שם,** 書簡ではバビロニアのゲオニームたちと並んで、北アフリカのイツハク・アルファスィ（11 世紀）の名前も記されている。

と呼ばれている。そして、その重さは3アステルリンスである。つまり、バビロニアとアッコーにおけるディナル銀貨でシェケル銀貨を換算すると、ディナル銀貨4枚で12アステルリンスとなる。かいつまんで言えば、1世紀のシェケル銀貨よりも、タルムード以降の中東におけるシェケル銀貨の方が少し重いのである。

このことから推察されるのは、かつて神殿に献納されていたのはラシの言うとおりの10アステルリンス（1/2オンス）分のシェケル銀貨だったが、その後銀貨自体が重くなったということである。「我々が学んだのは、これらの異教徒たちが2（アステルリンス）を加えた（中略）ということである」⁵⁷とナフマニデスは考証する。このように、聖地で発見した古代の遺物は、トーラーに書かれた規定についての再考と、歴史的な考証の機会をもたらしたのである。

『ローシュ・ハ・シャナーの説教』

もうひとつのパレスチナ時代の重要な著作は、『ローシュ・ハ・シャナーの説教』である。この説教で想定されている聴衆がツアルファト出身のラビたちであることから、これはナフマニデスがユダヤ新年（ローシュ・ハ・シャナー）をアッコーで迎えたときに語られたものとみて間違いない。すでに見たように、西暦1267年のユダヤ新年（ユダヤ暦で5027年から5028年へ）をエルサレムで迎えたとすれば、この説教はその翌年か翌々年に語られたことになるだろう。

ナフマニデスのハラハー文学を研究するシャレム・ヤハロムは、この説教が「アッコーのユニークな共同体を特徴づける知的緊張についての、現存する数少ない証拠のひとつ」⁵⁸であると主張する。この「知的緊張」とは、説教の中心的主題である、ユダヤ新年の儀礼をめぐる見解の相違のことである。ナフマニデスはツアルファトの法解釈の伝統を批判し、彼自身もその権威であるスファラド（イベリア半島）の伝統の正統性を強調する。

説教は、なぜ新年がニサンの月（3-4月）ではなく、ティシュレの月（9-10月）なのかという問題についてのラビたちの議論で始まり⁵⁹、その後、新年に吹かれる角笛（ショファ

⁵⁷ .רש

⁵⁸ Yahalom, "Historical Background to Nahmanides' Acre Sermon for Rosh ha-Shanah," pp. 317.

⁵⁹ *KRI*, pp. 214-217. 聖書には「この月をあなた方の正月（ローシュ・ホダシム）とし、年の初めの月（リション）としなさい」（出12:2）とあるが、これはニサンの月のことである。出エジプトを記念する過ぎ越しの祭りもニサンの月におこなわれる。タルムードでも、この「年の初めの月」が「あなた方にとって」の初めの月であり、1年の初めの月という意味ではないという見解が述べられる（TB ローシュ・ハ・シャナー16b）。これをふまえ、ナフマニデスは、かつてイスラエルの民はティシュレ月を1番目の月とかぞえていたが、エジプト脱出の出来事がある、ニサンの月を救済の最初の月としての「正月」や「初めの月」とかぞえるようになったと説明する。ただし、「ティシュレ」や「ニサン」といった名称はベルシャに由来し、バビロン捕囚からの帰還後に導入されたものであると注記している（MD『創世記ラッバー』48:9、TY ローシュ・ハ・シャナー1:2）。そして、広く受け入れられている見解として、R・エリエゼルの意見が紹介される。それは、「きょうはあなたの御業の始まりの日であり、初めの日を記

ル)について、その適格・不適格な形状や材質、その吹き方(テルアー／トゥキアー／シュヴァリームという三種類の吹き方を組み合わせる)についての考察が続く。この考察は聖書解釈というよりも、タルムードの議論をベースとしたものであり、ここで詳しく見る余裕はないが、ナフマニデスの立場がよく表れている箇所をひとつだけ紹介する。

ナフマニデスは、断食日にショファルを吹くべきか否かという問題を提起する(*KRI*, pp. 233–234)⁶⁰。ミシュナ「ローシュ・ハ・シャナー篇」(3:4)では、断食日にはショファルを短く、二本の金属のラッパを長く吹けという規定があり、それは断食日がラッパによって戒律を実践する日だからであると述べられる⁶¹。そして、ツアルファトおよびアシケナジではラシヤトサフォートの解釈の結果、断食日にはラッパのみを吹き、ショファルを吹かないという慣習が定着した⁶²。そして、それはバビロニアのゲオニームたちの実践からの逸脱を意味した。バビロニアでは断食日にも新年と同様にショファルを吹いていたからである⁶³。

さらに、ナフマニデスはバビロニアの慣習の根拠を説明する。バビロニアの学者たちは断食日についての規定を取めたタルムードの「タアニート篇」に依拠していた。断食日に「音が吹かれ、人々は店を閉めた」というミシュナの教え(1:6)⁶⁴についての学習(グマラ)で、R・イエフダがこの「音」とはショファルの音であると主張しており(TB「タアニート」14a)、これがバビロニアの慣習となったのである。ナフマニデスは他のタルムードのテキストも引用しながらバビロニアの慣習を説明した後⁶⁵、以下のような言葉で議論を締めくくる。

これらがすべて、ゲオニームの慣習の典拠および証拠である。そして、言うまでもないが、

念する」という新年の祈りに表現されていることであり、世界の創造がティシュレ月に起こったという見解(TB ローシュ・ハ・シャナー27a。他にもMD『メヒルタ・デ・ラビ・イシュマエル』「ベサハ」1、『タルグム・ヨナタン』など)である。

⁶⁰ Yahalom, "Historical Background to Nahmanides' Acre Sermon for Rosh ha-Shanah," pp. 327-328.

⁶¹ 「断食日には、雄羊(の角笛(ショファル))を使う。それは曲がっていて、口元が銀で覆われている。また、中央に二本のラッパを置いて使う。ショファルは短く、ラッパは長く吹く。その日の戒律は、ラッパによるものだからである」。

⁶² TB ローシュ・ハ・シャナー27aについてのラシの注釈など。

⁶³ 説教ではナフマニデスの同郷人であるゼラヒヤ・ハレヴィ(Zerahiyah Ha-Levi, c.1125–c.1186)の証言が引かれる。「ガオンたち(ゲオニーム)の回答書簡で、彼らは断食日にショファルを吹くことを習慣としていたことを見て私は驚いた。このミシュナによれば、断食日には我々はラッパのみを吹けばよいのだと思われる」(『セフェル・ハ・マオール』*Sefer ha-Maor*)。なお、ゼラヒヤはイツハク・アルファスィの法典『ヒルホート・リフ』を批判し、ナフマニデスはゼラヒヤへの反論として『主の戦いの書』*Sefer Milhamot ha-Shem* / **ספר מלחמות ה'**を著した。

⁶⁴ このミシュナによると、ユダヤ法廷は一年間に十三の断食日を制定し、そのうちの七つがより厳格であるとした。これらの七つの断食日は「音」が吹かれ、人々は店を閉めた。

⁶⁵ TY ローシュ・ハ・シャナー3:4、TB ローシュ・ハ・シャナー27a、TY タアニート2:1。

ラヴ・アシ⁶⁶の日々以来、それは二つのイエシヴァ⁶⁷における実践であり、彼らの父祖たちがその手に持っていた慣習であった。したがって、我々はスファラドにおいて、断食日に危険を知らせるためのショファルを吹くことを習慣としている。だが、ツアルファトでは人々はそのようなことはまったくしない。(ibid., pp. 233-234)

ナフマニデスは、バビロニアからイベリア半島へ、タルムードに依拠した正統な慣習が伝えられたと主張する。イベリア半島のユダヤ人たちが断食日にショファルを吹くのは、彼らがバビロニアのゲオニームの正統な後継者であることを証明しているというのである。

他方、ツアルファトでは異なる慣習が定着した。そして、それはたんなる慣習の相違という問題にとどまらない。なぜなら、ツアルファトのラビたちはバビロニアのゲオニームとは異なる版のタルムードのテキストに依拠してしまっているからである。ゲオニームが断食日にショファルを吹く慣習の典拠としたタルムード「タアニート篇」の解釈によって、トサフォートはまったく逆の慣習を定着させてしまった⁶⁸。だが、それは解釈の違いではなく、「同じ法規についての間違っただけにより、彼らに変化が生じてしまった」(ibid., p. 234)ことを意味する。ナフマニデスによれば、トサフォートの学習テキストは、バビロニアで編纂された「正規の」バビロニア・タルムードではなく、その「間違っただけ」版だったのである⁶⁹。

イスラエルの地の中心性

『ローシュ・ハ・シャナーの説教』では、イスラエルの地の主題が最後に現れる。ナフマニデスはユダヤ新年が「裁きの日(ヨム・ディン)」であり、万人がこの日に神の裁判を受けると説明する。ユダヤ教では、人々は新年から十日後のヨム・キプール(大贖罪日)まで悔い改めをおこなわなければならない。ナフマニデスによれば、人が罪を犯したとき、その者は一時的に神の意志に違反している状態になる。そして、もし頑なに悔い改めをしなければ、それは生涯にわたって神に反抗することを意味する。

悔い改めの意義を強調した後で、ナフマニデスはイスラエルの民と神の関係について、次

⁶⁶ バビロニアの賢者(3世紀半ば~4世紀)。バビロニア・タルムードの編纂者。

⁶⁷ バビロニアのスーラとブンベディータのイエシヴァ。

⁶⁸ TB タアニート 16b のトサフォートの注釈。ある二人の賢者が断食日にショファルとラッパを吹くことを慣習化しようとしたところ、多数派の賢者たちから反対され、断食日にはラッパのみを吹き、ショファルを吹かない慣習が以前から続いていると批判されたエピソード(TB ローシュ・ハ・シャナー27a)を参照した後、「タアニート篇」ではそうはなっていないと述べる。トサフォートによると、「タアニート」篇では賢者たちが神殿においてのみショファルとラッパが鳴らされていると言い、エルサレム以外の地域では伝統的に鳴らしてきた楽器が特定されていなかったため、先の二人の賢者(たちのひとり)が慣習を作った。だが、ナフマニデスはこのトサフォートの議論が完全に誤っていると批判する。

⁶⁹ しかも、1211年にアリエーヤしてアッコーのイエシヴァを築いたサンスのR・シムシオン(Shimshon of Sens, c.1150-c.1230)は、この伝承テキストの誤りを自覚していたとナフマニデスは指摘する(KRI, p. 234)。

のように描写する。

イスラエルの民がほむべき聖なるお方のもとで近くにいることは、彼らの遠さの原因となる。そしてそれは、ほむべき聖なるお方の前で、かのお方の土地に住むのにふさわしい者たち、「王の顔を見る者たち」(エス1:14)のごとくである彼らにももちろんいえる。もしかのお方の栄光に注意を払うのなら、彼らには良きことがあり、幸福となる。もしかのお方に反逆すれば、すべての被造物よりもより大きな悲しみが彼らに降りかかる。(ibid., p. 249)

これは、先に見たバルセロナ公開討論の発言とはほとんど正反対の主張である。イスラエルの民が神に「近い」とは、彼らがイスラエルの地に住むのにふさわしいということである。また、その地に住む者の報酬と罰は、その「近さ」ゆえに、より大きなものとなる。ナフマニデスはもはや離散の意義を強調してはいない。そして、注目すべきは、ここでも戒律と応報のことが述べられていて——だからこそ公開討論の発言とは正反対なのだが——、やはりメシアにかんする言及が一切ないことである。

公開討論では、離散という困難な状況が戒律の報酬をより大きくすると発言していた。アリヤー後も基本的な発想は同じだが、その舞台が「離散」から「イスラエルの地」に変わっている。つまり、ここで考えられている「イスラエルの地」とは、メシアによる救済の場ではない。神に近く、それゆえにより完全な戒律の実践が可能な場所なのである。イスラエルの地に住むことは、戒律の実践を容易にするのではない。むしろ、それはより厳格で困難なものとなる。だからこそ、その報酬は大きなものとなるのである。

私の考えでは、公開討論からアリヤー後にいたるこの見解の変化に矛盾は生じていない。公開討論で「離散」に対置されていたのは、「現在」のイスラエルの地ではなく、「将来」のメシアの時代のイスラエルの地であった。他方、公開討論でもアリヤー後の説教でも、ナフマニデスの関心の中心にあるのは、戒律を実践する場であった。その場所がキリスト教の王国からイスラエルの地に変わったにすぎない。そして、戒律のための空間としての重要性が、別々の仕方です得的に説明されているのである。

ところで、離散の地が戒律実践にとって重要なのは、異教徒の王が支配するという困難な状況であるがゆえにその報酬も大きくなるからであった。では、イスラエルの地が重要なのはなぜなのだろうか。結論を言ってしまうと、それはイスラエルの地が聖なる土地だからである。その聖性について、『ローシュ・ハ・シャナーの説教』では——『トーラー註解』や『コヘレトの言葉についての説教』と同じく——「占星術の知恵」(ibid., p. 350)による説明が試みられる。「称えられるべき御名は、世界全体にとっての、神々のなかの神、主なる者のなかの主⁷⁰であるが、イスラエルの地は住処の中心であり、主のために割り当てられた主の嗣業である。かのお方は、その上に天使たちを委ねず、(中略)その御名にとって唯一

⁷⁰ 申10:17の表現。「神々」(エロヒーム)や「主なる者」(アドニーム)は、ナフマニデスの議論の文脈では天使や天体といった天上の存在をさす。

であるかのお方の民に、かのお方を愛する者たちの子孫にそれを継がせた」(ibid.)、とナフマニデスは述べる。

対比として、ナフマニデスは「見よ、かの地の外では——確かにすべてが称えられるべき御名のものであるが——清浄さは完全ではない」(ibid.)と断言する。イスラエルの地には他の土地と違って罪人は存在しない、世界の諸民族の統治者たちはこの聖地でイスラエルの民を支配することができない、イスラエルの地の外にいる者はみな神を持たない者であるがごとし、イスラエルの地に住むことはすべての戒律に釣り合う価値がある、といった賢者たちの言葉はそれを教えている⁷¹。そして、「これが私を私の地から導き出し、私を私の故郷から運び出したものである」(ibid., p. 351)とナフマニデスは言う。

地上で神に最も近い場所で生きる。その神への「近さ」は、厳格な戒律の実践と悔い改めを要求する。その宗教的な生の困難さは、当時のパレスチナが経験していた異教徒たちの戦いに起因するのではない。彼らの存在は脅威だとしても、神が直接治める土地は誰にも奪えないという確信がナフマニデスにはあったからである。聖地で生きることが困難なのは、異教徒たちがそれを邪魔するからではなく、聖地の清浄さに由来する。だからこそ、その生には意義がある。このようにして、ナフマニデスはアリヤーの根源的な価値を見出したのである。

5. レビ 18 : 25 の注釈テキストと「秘義」の問題

共通の原稿

さて、上記の二つの説教——『コヘレトの言葉についての説教』と『ローシュ・ハ・シャナーの説教』——では、イスラエルの地を主題とする共通の原稿が使われていた可能性が高い。『トーラー註解』レビ 18 : 25 の注釈テキストである⁷²。

レビ記 18 章は「いとうべき性関係／姦通」(アラヨート)の禁止が列挙された箇所である。25 節では「これらの行為によってこの土地は穢され、私はこの地をその罪のゆえに罰し、この地はそこに住む者を吐き出したのである」と記されている。姦通という罪が「この地」、すなわちイスラエルの地を穢すため、神が土地にその罪人を吐き出させるのである。『トーラー註解』ではまず、次のような説明が述べられる。

その聖句は姦通について、「その地 (ハ・アレツ)」のゆえにより厳格にする。それ (地) は

⁷¹ 順に MD 『スィフラ』「ケドシム」11 : 14、MD 『スィフレ』「ハアズィヌ」315、TB ケトウポート 110b、『スィフレ』「レー」80。

⁷² 『トーラー註解』と『コヘレトの言葉についての説教』の成立過程がはっきりしない以上、どちらのレビ 18 : 25 の注釈テキストが先なのかという問題があつてしかるべきである。私は『トーラー註解』のテキストが先だと考えるが、その理由は本編で後述する

それらによって穢され、それをおこなった者たちを吐き出す。確かに姦通（を避けること）は「身体の義務」（ホヴァト・ハ・グフ）であり、その地に依拠しない。だが、「いと高き神が国々に嗣業の土地を分け、人の子らを割り振られたとき⁷³、国々の境を設けられた。主に割り当てられたのはその民」（申 32：8-9）という聖句には、その事柄の秘義（ソード）がある。その意味とは、称えられるべき御名がすべてを創造し、天上の者たちに下界の力を委ね、異教徒たちに与えたそれぞれの土地において、それぞれの民の上に星や星座を与えたということである。それは、占星術において知られるとおりである。（PT2, p. 109）

すでに見たように、ナフマニデスは占星術的な世界観を取り入れ、地上の各民族にはそれぞれ土地と守護星座が神から与えられ、しかるべき土地において彼らは星座による統治を受けると説明する。一方、イスラエルの地だけは神の嗣業の地であり、姦通の禁止を含む戒律によって聖別される。

基本的な発想として、ナフマニデスは土地が人間を必要とすると考える。ゆえに、神が土地を聖別することは、神が人間に命じた戒律によってのみ実現する。もちろん、現実のイスラエルの地を、ナフマニデスが何か神秘的な場所としてイメージしていたことはおおいにありうる。エルサレムに赴き、オリーブ山から神殿の丘を眺めたときに、「私は大いに涙を流してかの詩を詠った」（KRI, p. 368）と記したように、特別な靈感をこの土地で受けたことは間違いないのだろう。ただ、私が強調したいのは、この体験——あるいはアリヤー前から抱いていたかもしれないそうした体験への期待——が、『トーラー註解』などで表現されている土地の聖性の概念の基盤にあるわけではないということである。むしろ、その逆に、人間と土地が戒律の実践によってかかわり、聖なる空間が創り出されるという考えが、彼のアリヤーの動機や聖地での体験の源泉にあるのだと思われる。

「秘義」か「根幹」か

ナフマニデスは『トーラー註解』と二つの説教において、共通のレビ 18：25 の注釈テクストをもちいたようだが、秘義的な解釈の部分で三者に若干の違いがある。

第一の点は、上述の『トーラー註解』からの引用で、申 32：8-9 の「秘義」（ソード）とされている表現（「その事柄の秘義」*סוד הדבר*）が、説教では「根幹」（あるいは「根拠」。イエソード）という語（「この主題／事柄の根幹」*יסוד הענין \ סוד הדבר הזה*、KRI, p. 200; p. 249）となっていることである。「ソード」*סוד*と「イエソード」*יסוד*は似た綴りだが、写本の段階でそれらが混同された可能性は低い⁷⁴。また、『ローシュ・ハ・シャナーの説教』が

⁷³ 「神の子らの数にしたがい」の一文が抜けている。

⁷⁴ 『トーラー註解』の写本については、イスラエル国立図書館 The National Library of Israel 所蔵のマイクロフィルムのうち、同図書館のサイト (<http://web.nli.org.il/sites/nli/english/Pages/default.aspx>、写本現物はニューヨークのユダヤ神学院 The Jewish Theological Seminary 所蔵)、フランス国立図書館 Bibliothèque nationale de France (BNF)の電子図書館サイト Gallica: Bibliothèque Numérique

アリヤー後に書かれたものであることが確実であることを考えれば、「秘義」から「根幹」に表現が変わった、つまり『トーラー註解』の注釈テキストが先にあり、そのテキストが二つの説教の原稿に使われる段階で書き換えられたとみるのが最も妥当である。

この「秘義」は申命記の一節を占星術の学知にもとづいて解釈したものだが、なぜそう呼んだのかはよくわからない。同様の発想がみられる箇所として、申 18:9 の注釈があるが、こちらでは神が天体に地上の被造物を支配する力を与えたことは「秘義」に含まれず、その力によって異教徒たちは将来のことを予知できる——イスラエルの民はそうした占いを使わず、神から預言を受け取る——ことが「秘義」とされている (PT2, pp. 427-428)。だが、後で説明するが、『トーラー註解』で「秘義」と書いたのはたんに彼の間違いであって、説教の原稿を書くときにそれを訂正したと考えるのも早急である⁷⁵。あるいは、本論文第3章

(<http://gallica.bnf.fr/>)、大英図書館 The British Library のサイト (<http://www.bl.uk/>) で公開されている計八点を確認した (写本はすべて 14、15 世紀のもの)。さらに、印刷版初版 (ローマ、1470/80 年) も確認した。これらすべてのテキストで **דוד** となっている。一方、説教にかんしては、『コヘレトの言葉についての説教』についてはゼハルヤ・シュヴァルツ版 (1913 年) で確認することができ、**דוד** となっていた。 (*『ローシュ・ハ・シャナーの説教』でもシュヴァルツ版 (1911 年) があるが、テキストが途中で切れており確認できなかった。) なお、シュヴァルツは『コヘレトの言葉についての説教』の同箇所、『トーラー註解』および『ローシュ・ハ・シャナーの説教』における該当箇所と比較すべきと注記している。以下、書誌情報を挙げておく。『トーラー註解』写本: F 4258 (BNF MS Hébreu 219), fol. 72r; F 4259 (BNF MS Hébreu 221), fol. 190v; F 4260 (BNF MS Hébreu 222), fol. 179v; F 4261 (BNF MS Hébreu 223), fol. 216r; F 4262 (BNF MS Hébreu 224) fol. 139v; F 4860 (Harley MS 7638), fol. 185r; F 4871 (Harley MS 5703), fol. 201v; F 24094 (JTS MS 988; Lutzki 870; EMC 259), fol. 152r。『トーラー註解』印刷版初版: משה בן נחמן, פירוש הרמב"ן על התורה: דפוס הראשון, רומא קודם ר"מ (ר"ל!); (צילום העותק שבבית הספרים הלאומי האוניברסיטאי), ירושלים: מקור, תשכ"ט, חלק ב, דף כד, א. א. שווארץ, דרשת הרמב"ן על דברי קהלת, עמ' 23。『ローシュ・ハ・シャナーの説教』: זכרי' שווארץ, "דרשת הרמב"ן לראש השנה", הצופה מארץ הגר, א (תרע"א), עמ' 135-156。

⁷⁵ 以下のような試験的考察もできるかもしれない。聖書の占星術的な解釈を秘義として位置づけた最初の注釈家と言えば、アブラハム・イブン・エズラの名が挙げられる。モシェ・ハルベルタルによれば、イブン・エズラは「伝承を制限することで秘匿する」というエソテリシズムの伝統的な考え方を、「聖書には隠された (隠されるべき) 意味のレベルが存在する」というものに変えた (Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trans. J. Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007, pp. 35-36)。「秘匿されるべき伝承」から「隠された意味の層」への変化というハルベルタルの指摘は、ナフマニデスの「秘義」の意図を明らかにするうえで助けになるかもしれない。イブン・エズラが占星術的な解釈を「秘義」とした理由は、その意味を理解するために学問的な知識が要求されること、あるいはその学知がユダヤ教の外部に起源を持つことであった。そのことをふまえて、レビ 18:25 の占星術的な「秘義」を見ると、それは申 32:8-9 の表面上には現れてこない意味ということを意図しているかもしれない。申命記の一節が述べているのは、神が「土地」を基盤としてイスラエルの民と他の民族を分けたことであり、その字義においては占星術的な着想を見出すことはできない。占星術的な着想とは、むしろその一節に適用されうる視点のひとつなのであり、それはこの一節を占星術の知識に照らし合わせて読むことである。秘義を秘義たらしめているもの、秘匿性が何に起因するのかを分類的に考えてみると、一方には何らかの理由で伝承を制限しなければならないという手段上の理由がある。他方には、内容が難解で多くの人にはわからないという内容的な理由があ

で見たように、ナフマニデスの用語法では「秘義」(ソード)とカバラー的解釈はイコールではなく、前者がより広い意味で使われており、このケースもそれにあてはまると考えられるかもしれない。

『ローシュ・ハ・シャナーの説教』における秘義的解釈の欠落

第二の相違点は、レビ18:25の注釈テキストにおけるもうひとつの秘義にかんしてである。『トーラー註解』では、次のような記述がある。

「その地(ハ・アレツ、イスラエルの地)」の主題について、これ以上説明することは許されない。しかし、あなたが「ベレシート」(創1:1)の一節に言及され、また「イム・ベフコタイ」の箇所(レビ26:3-27:34)に言及される「最初の地」(ハ・アレツ・ハ・リシヨナー)を理解するのにふさわしい者であるのなら、崇高な隠された秘義を知るであろう。そして、我々のラビたちが「天上の神殿は下界の神殿に対して向いている」と言ったこと⁷⁶を理解するであろう。私はすでに、「その地は私のものである」(出19:5)の一節において、あなたにほのめかした。(PT2, p. 112)

ナフマニデスは、レビ18:25に出てくる「その地(ハ・アレツ)」には秘義があるとほのめかす。『トーラー註解』では、その「崇高な隠された秘義」の存在がほのめかされ、手がかりとなるトーラーの箇所やラビたちの言葉が記される。また、『コヘレトの言葉についての説教』(KRI, p. 202)でも、同じように「説明することは許されない」と述べられ、やや少ないものの秘義のための手がかりが示される⁷⁷。

他方、アッコーで語られた『ローシュ・ハ・シャナーの説教』では、「地」の秘義への言及そのものが完全になくなってしまふ。この説教を読んでも(聞いても)、「地」という語に隠された意味があることはまったくわからない。この「削除」が意味するのは、アッコーの聴衆たちが「地」の秘義を受け継ぐ者たちとはみなされていないということだろう。したがって、占星術的な解釈としての「秘義」と「地」の「秘義」は、まったく異なる扱われ方をしていることになる。後者は明らかに、カタルーニャにおけるナフマニデスの弟子たちだけが受け継ぐべきものとされているのである。

る。そして、ここでナフマニデスが言う「秘義」とは、その後者なのではないかということである。

⁷⁶ 出典はMD『タンフーマ』「ヴァヤクヘル」7。

⁷⁷ 「～許されない」の後で次のように続く。「なぜなら、『その地を私は心に留める』(レビ26:42)の主題や、『私にとってのその地である』(同25:23)という一節、およびそれらに類するところにはさらに大いなる秘義があるからである。かの地に慈悲を示すお方は、被造物に対しても慈悲を示す。そのことは、我々のラビたちの言葉に言及されている」(KRI, p. 202)。ただし、説教ではレビ26:42や25:23の解釈や、「ラビたちの言葉」の引用はおこなわれない。

6. 「地」の秘義

「シェヒナー／アタラー」のセフィラーとしての「地」

では、その「地」の秘義とは何か。

『トーラー註解』レビ 18:15 の注釈テキストで関連性が指摘されている「ベレシート」の一節、つまり「初めに神は天と地を創造した」という聖句の秘義については、すでに本論文第4章で見た。シエム・トーヴ・イブン・ガオンの解説によると⁷⁸、この創世記冒頭の一文は、神が天地の万物を創造する過程と、神自身の内的体系であるセフィロートが創造されていく過程を同時に描いている。そして、後者の秘義的な解釈においては、「地（ハーアレッツ）とは最下位のセフィラーである「シェヒナー」（臨在）に相当する。

「イム・ベフコタイ」の箇所でも同様である。この箇所には、「私は地に平安を与え」（レビ 26:6）や、「私はあなた方のただなかに私の住まいを置き」（同 11）といった表現がみられるが、これらの言葉がセフィロート体系の用語法で解釈される。「私は地に平安を与え」について、『トーラー註解』（レビ 26:6 の注釈）では、次のように注釈される。

真理の道によると、かのお方は「平安」（シャローム）を与え、それが「地」と結びつくようにする。それは、「すべて」（ハ・コル）に対応する「すべて」であるところの「平安」である。（PT2, p. 183）

きわめて秘匿的な注釈だが、アッコーの R・イツハクの解説によると⁷⁹、この「地」とは「天上の地」（ハ・アレッツ・ハ・エルヨナー）のことであり、ナフマニデスの秘義的解釈は神的世界における出来事を描写している。「地／天上の地」とは「アタラー」（花冠。「シェヒナー」と同一）、「平安」とは「ティフェレット」（壮麗）のセフィラーを表している。そして、イスラエルの民が神の命令（戒律）を守るならば（レビ 26:3）、それによってこれらの二つのセフィラーが結びつく。戒律の実践は聖地における平安をもたらすだけでなく、神のセフィロート体系の調和的結合をも実現するのである。

同様に、「私はあなた方のただなかに私の住まいを置き」という言葉も、『トーラー註解』（レビ 26:11 の注釈）で秘義的に解釈される。

その主題はトーラーの秘義のひとつである。ここで言われているのは、かのお方は我々のうちに「かのお方の住まい」を与え、「魂（ネフェシュ）」——その「住まい」はそこから出てくる——が我々を吐き出すことはないということである。それは、湯で汚れを吐き出させた器のように吐き出すのではなく、毎回我々の衣服は白く、新しいものとなるということである。

⁷⁸ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, בתוך ספר עמודי הקבלה, ירושלים: הוצאת נר שרגא, תשס"א, עמ' 11.

⁷⁹ צחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, מהדורת ח' א' ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 232, 233-234.

る。(ibid., p. 184)

「我々の衣服」が身体を意味するとすれば、これは魂の不滅と転生（「毎回白く、新しいものとなる」）という秘義的な主題をほのめかすものであることがうかがえよう。さらに、再び R・イツハクの解説によると⁸⁰、「住まい」は「シェヒナー」、「命」は「ビナー」（理知）のセフィラーを意味する。「ビナー」が「シェヒナー」を含む下位のセフィロートの源泉である（「その『住まい』（シェヒナーのこと）はそこから出てくる」）ことは、本論文第5章で見たとおりである。

出 19 : 5 の注釈

ナフマニデスが指示している『トーラー註解』出 19 : 5 の注釈に進む（戻る？）と、レビ 18 : 25 で言及されていた二つの秘義——占星術的説明と「地」の解釈——が、「真理の道によると」という秘義的解釈の定型句とともに説明されている。占星術的説明を「秘義」と名付けたのは誤りではなく、やはり秘義的解釈として位置づけていたということである。「真理の道によると」という導入以降の注釈を実際に引用してみよう。

真理の道によると、私への献身（ダヴカー）のために「あなた方は私の契約を守りなさい」（出 19 : 5）ということである。私の「声」（コル）קולに聞き従い、私が語ることをすべてをおこなうのなら、「あなた方は私の宝（セグラ）となる」（同）からである。あなた方は私の手もとの「宝」となるだろう。それは愛らしいものであり、王は我々を他の者に渡したりはしないだろう。「国々の王侯が秘蔵する『宝』（セグラ）」（コヘ 2 : 8）とあるように。そして、かのお方は「その地はすべて私のものである／『コル』כל（すべて）すなわち『その地（ハ・アレツ）』は私のものである」（出 19 : 5）と言った⁸¹。それは、「それら（天の万象）は、主がすべての民に分け与えたものである。そして、主はあなた方を選び出した」（申 4 : 19-20）の意味と同じである。同様にかのお方は、「私はあなた方が私の『宝』（セグラ）となるために、あなた方を諸国の民から区別したのである」（レビ 20 : 26）と言った⁸²。あるいは、「宝」とは「固着すること」（ドゥヴェクト）⁸³であろう。『『コル』（すべて）と呼ばれる『その地』（ハ・アレツ）は私のものである』⁸⁴ということである。それは、「主は

⁸⁰ שם, עמי 233-232.

⁸¹ 聖書原文はכי לי כל הארץ。新共同訳は「世界（ハ・アレツ）はすべて（コル）私のものである」だが、ナフマニデスはおそらく二重の仕方で読んでいる。「イスラエルの地は私のものである」という読みと、「コル」および「ハ・アレツ」にセフィロートの用語法を適用した読みである。

⁸² 『宝』סגולהはナフマニデスによる追加。レビ 20 : 26 の文章にはない。

⁸³ 原義は「くつつくこと」。転じて特にカバラーでは、神への献身、神との合一という意味で使われるようになった。Gershom Scholem, "Devekut, On Communion with God," in *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality* (G. Scholem, New York: Schocken Books, 1995), pp. 203-227.

⁸⁴ כי לי כל הארץ、כי לי כל הארץ הנקראת כלと読んでいる。

すべて（コル）において／『コル』においてアブラハムを祝福した」（創 24：1）の句で説明したとおりである。知性ある者は理解するであろう。（PTI, p. 383）

神が世界中の土地を諸民族と天の統治者たちに分け与え、「その地」すなわちイスラエルの地をイスラエルの民に与えたという占星術的な解釈と、「その地」をまったく別の何かとしてとらえる解釈が、この秘義的解釈において重なり合っている。上記の引用箇所が難解であるとしても、出 19：5 の一節が二重の仕方で解釈され、いくつかの語が象徴的な意味でとらえられていることは、これまでの議論を振り返れば想像がつくだろう。

後代の弟子たちによる解説を見ると、その象徴的な言葉遣いが明らかとなる。「私の声」とは「マルフト／アタラー」という最下位のセフィラーであり⁸⁵、イブン・ガオンによれば、「私の声を聞いて契約を守る」とは、「苗木を切り落としてはならない」すなわち、戒律に違反することで、「マルフト」をセフィロートの体系から切断するようなことがあってはならないと神が警告したと解釈される⁸⁶。

また、アッコーの R・イツハクは、イスラエルの民が主なる神の「宝」（セグラ）となる、というナフマニデスの解釈には二つの意味があると解説する。ひとつは、王が自分の大切な宝物をそのためにしつらえた宝物庫に入れて、常に見守るように、神もイスラエルの民を「宝」として扱うということである。神にとっての「宝物庫」とは言うまでもなくイスラエルの地であり、「かのお方は彼らのためにイスラエルの地を割り当て、その地とイスラエルの民を主は常に見守る」⁸⁷のである。そして、もうひとつは、『命の地』（エレッツ・ハ・ハイム）と固着し（ダブク）、結びついた『宝』⁸⁸という意味である。そして、この第二の意味は、アブラハムへの祝福（創 24：1）の秘義的解釈によって明らかとなる。

アブラハムの娘「コル」

「ハ・アレッツ」（地）がシェヒナー（アタラー、マルフトとも）のセフィラーであるという秘義的な解釈はすでに見たとおりである。そして、上述の出 19：5 の注釈では、その「ハ・アレッツ」が「コル」（すべて）と呼ばれることが述べられている。アッコーの R・イツハクは、この「コル」がアブラハムの娘の名であると説明する。しかも、その娘は天上の存在だというのである⁸⁹。いったいそれはどういうことなのか。

タルムードには、「主はすべて（コル）において／『コル』においてアブラハムを祝福した」（創 24：1）の解釈をめぐる論争がある。老いたアブラハムは神に祝福され、財産や栄誉、長寿や子孫といった人間の望むもの「すべて」（コル）を手にした。しかし、タルムー

⁸⁵ イブン・ガオンは「マルフト」と、アッコーの R・イツハクは「アタラー」と表記する。 שם טוב .129 אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמי 34; יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמי 129.

⁸⁶ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמי 33-34.

⁸⁷ יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמי 129.

⁸⁸ שם.

⁸⁹ שם.

ドの賢者たちはひとつの問題を提起する。それは、アブラハムには娘がいたのか、というものである。一方は、アブラハムには娘がおらず、そのこと自体が祝福されるべき事柄だと主張する。なぜなら、もし娘がいたら、彼女を偶像崇拜者に嫁がせるより他になかったからである。しかし、もう一方は、「コル」という名の娘がいたと主張する。神はその娘においてアブラハムを祝福した。なぜなら、息子だけでなく娘にも恵まれてはじめて、彼が人間の望みの「すべて」（コル）を手にしたことになるからである⁹⁰。

そして、興味深いことに、ナフマニデスはこのタルムードの論争には隠された意図が存在すると考える。賢者たちはアブラハムに娘がいたかどうかだけを問題にしていたのではなかったというのである。「コル」という名は何を意味するのか。なぜ、名前は「コル」なのか。そして、「コル」とはいったい誰なのか。『トラーラー註解』創 24：1 の注釈を見てみよう。「コル」とはアブラハムの娘の名前であるという賢者たち（「他の者たち」）について、ナフマニデスが解説を加えている部分である。

しかし、「別の者たち」はこの聖句の注釈において、とても深遠な主題を説明した。彼らは釈義したのは、トラーラーの秘義のなかの秘義であった。彼らは「バ・コル」が大いなる主題をほのめかしていると言った。それは、ほむべき聖なるお方には「コル」と呼ばれる属性（ミダー）があるということである。それ（その属性）は万物（ハ・コル）の根幹だからである。それについて、「私は主、万物の／『コル』の作り主」（イザ 44：24）と言われる。また、それは「地の益はすべて／『コル』にあり」（コヘレト 5：8）と言われることでもある。つまり、すべて／「コル」に上に流れ出す地の益や大いなる良きことが世界にもたらされるのは、それ（属性）がすべてのなかにあるからだ。それは、十三の属性のうちの八番目の属性である。そして、そこから「バト（娘）」と呼ばれる別の属性が流れ出してくる。それ（「バト」）によって、かのお方はすべて／「コル」を導く。それは、ほむべき聖なるお方の法廷——あらゆる箇所ですべて／「コル」を導く。それは、ほむべき聖なるお方の法廷——である。それは、雅歌では「花嫁（カラー）」と呼ばれる。なぜなら、彼女はその「コル」に含まれる（カルラー）からである。また、それは賢者たちが多くの場所で「クネセト・イスラエル（イスラエルの民の集まり／民族）」の名で呼ぶものである。なぜなら、それはすべて／「コル」の集まりだからである。そして、この属性はアブラハムが「バト」として持つものである。なぜなら、彼は慈愛の人（イシュ・ハ・ヘセド）であり、それによって振る舞ったからである。したがって、「他の者たち」は、すべてについて祝福するこの祝福は、彼と彼の妻サラとのあいだに娘が生まれたことも、あるいは娘が生まれなかったこともほのめかしてはいないと言った。むしろ、それはかのお方が「コル」の属性のなかにある属性（「バト」のこと）によって彼を祝福したという、大いなる出来事をほのめかしているのである。それゆえに、それ（「バト」の属性）も「コル」と呼ばれる。「彼は私の名を帯びてい

⁹⁰ TB ババ・バトラ 16b。前者は R・メイル、後者は R・イエフダおよび「別の者たち」（アヘリーム）の見解とされている。

るからである」(出 23:21) と表現されるように。見よ、彼は「天」と「地」において／によって祝福される。ゆえに彼は言ったのだ。「『天』の神、『地』の神である主にかけて(誓いなさい)」(創 24:3) と⁹¹。(PTI, pp. 132-133)

ここにもセフィロート体系に対応する象徴的な用語が散りばめられている。だが、我々はもはや弟子たちの解説を待たずして、「天」と「地」における／によるアブラハムの祝福という最後の言葉は、「ティフェレット」(「天」に相当)と「シェヒナー／アタラー」(「地」)の結合という、暗示的に繰り返されてきたテーマを再現するものだとわかるだろう。老いたアブラハムは「すべて」を手に入れた。それは、彼が人間の望みうるあらゆる幸福を手に入れたということだけではない。アブラハムというひとりの人間が、神的世界におけるセフィロートの調和を実現した瞬間でもあったのである。

神によるアブラハムへの祝福をめぐるタルムードの論争を、ナフマニデスは独自の仕方でも解釈している。賢者たちの論争の争点は、結局のところ、アブラハムに娘がいたのかどうかというものであった。そして、「他の者たち」は娘がいたと主張するグループに属していた。ところが、ナフマニデスは「他の者たち」が言っている「娘」とは、人間の娘ではないと考える。「他の者たち」は、アブラハムとサラにあいだに娘が生まれなかったという立場と、娘が生まれたという立場のいずれにもくみしていない。いわばその第三の立場こそが、「トーラーの秘義のなかの秘義」だというのである。

ナフマニデスによると、その「娘」とは「コル」や「バト」と呼ばれる神的属性である。それはこの世界に幸福をもたらす神の力であり、アブラハムの行動の源泉にある慈愛であった。さらに、「コル」はイスラエルの民とともにある。それは雅歌において「花嫁」(カラ)と表現され、賢者たちが「クネセト・イスラエル」と呼んだものである。そして、出 19:5 の秘義的解釈に立ち戻れば、それはイスラエルの地そのものでもある。

断片的で暗示的な秘義的解釈をつなぎあわせ、その象徴的な連関を浮かび上がらせることで見えてくるのは、アブラハムの祝福が意味するものである。イスラエルの民はアブラハムの祝福を自らの手で再現することができる。イスラエルの地(「コル」)において、「天」の神と「地」の神の祝福を、すなわちセフィロートの調和を実現することができるのである。イスラエルの地という聖地は、神がその力を直接的な仕方でおよぼすことのできる唯一の場所であるだけではない。この聖地においては、人間の持つ救済的な力もまた最大限に発揮される。それは、神的世界に再び調和をもたらし、神的属性によってあらゆる幸せを祝福されるほどの力なのである。

スリホートの「第八の属性」

⁹¹ さらに、ナフマニデスは『セフェル・ハ・バビール(清明の書)』におけるイザ 44:24 の「コル」の積義 (§. 22) と、「慈悲」を神的属性として描写したハバ 3:2 の積義 (§. 77-78) を引用する。The Bahir, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1979, p. 208, p. 214.

そして、ナフマニデスはその人間の救済的な力を、祈りという実践においてとらえようとしている。上述の引用に出てくる「十三の属性」のことである。

「十三の属性」とは、ユダヤ教のスリホート（赦しの祈り）⁹²を構成する出エジプト記34章の十三個の語句のことである。スリホートを解説した市川裕の論考から、その訳文を紹介する。「主よ、主よ、憐れみ深く、人を探し求め、怒りをこらえ、大いなる慈しみと真実の神。数千代にわたって慈しみを守り、とがと悪行と罪を荷ない、清めて下さい。そしてわれらのとがと我らの罪を赦し、我らを跡継ぎとしてください」⁹³。

ナフマニデスはスリホートについてのタルムードの解釈⁹⁴をふまえ、冒頭の「主」、「主」、「神」をそれぞれひとつずつの属性とみなし⁹⁵、その後ろに十個の語句が続いて、全体で十三個の属性になると解釈する（『トーラー註解』出34：6の注釈、*PTI*, pp. 522-523）⁹⁶。そして、前者の三つは「悔い改めの主の属性、かのお方の慈悲の属性、かのお方の善の属性」（*ibid.*, p. 522）であり、後者は「人間に引き合わせるころの属性であり、それらは『慈悲深く、憐れみ深く云々』という十の属性である」（*ibid.*）と説明する。

そして、この十三の属性を数えていくと、「コル」と呼ばれる「第八の属性」は「真実」（「エメト」。本論文では「真理」と訳してきた）に相当する⁹⁷。この「真実／真理」という語について、ナフマニデスは『トーラー註解』創32：11の注釈で、「私の目において正しいと思われるのは、実在する慈悲が『真理』と呼ばれることである」（*ibid.*, p. 183）と述べている。そして、その直前に「真理」を「良きこと」と翻訳したオンケロスの意図として、「真理」とは「彼（ヤコブ）が手にするこの良きことすべて（コル）である。かのお方は彼に息子たちと娘たち、富、財産、栄誉を与えたからである」（*ibid.*）と説明する⁹⁸。「真理」とは

⁹² 各断食日やローシュ・ハ・シャナーからヨム・キプールまでの悔い改めの十日間などに唱えられる。

⁹³ 市川『ユダヤ教の精神構造』189頁。

⁹⁴ TB ローシュ・ハ・シャナー17b。

⁹⁵ ナフマニデスによれば、「主」という名前は「複数形となるべきではない」（*PTI*, p. 522）、つまり唯一なる主の名前が別個に二回宣言され、さらにその後で「神」という呼びかけがあると解釈する。

⁹⁶ スリホートの祈祷文は、出34：6-7、9の文で構成されているが、それらの語句をどのような仕方で十三個とかぞえるのかについては諸説ある。市川の解説では、「主よ、主よ、憐れみ深く①、人を探し求め②、怒りをこらえ③、大いなる慈しみ④と真実⑤の神。数千代にわたって慈しみを守り⑥、とが⑦と悪行⑧と罪を荷ない⑨、清めて⑩下さい。そしてわれらのとが⑪と我らの罪を赦し⑫、我らを跡継ぎとして⑬ください」となっており、「主、主、神」を三つの属性とはかぞえていない。市川は根拠を明らかにしていないが、これはカイルアンのR・ニッスィム・ガオン（11世紀）の解釈に依拠したものである

（*PTI*, p. 522にシャヴェルの注記あり）。一方、トサフォートはラシの数え方として、「主、主、神」が別個の属性をさす、つまりそれだけで三つの属性として数えると主張し、9節（市川訳で言うところの⑪・⑫・⑬）を属性に含めない（TB ローシュ・ハ・シャナー17bの注釈参照）。したがって、ナフマニデスは後者の立場に同意していることになる。

⁹⁷ 市川訳での⑤「真実」が、ナフマニデスのかぞえ方では八番目に相当する。

⁹⁸ ナフマニデスは、オンケロスが通常ヘブライ語のאמת（真理）にקשית（まっすぐであること、真理）という訳語（アラム語）をあてていながら、ここではטובן（良きこと、善）と訳していることを問題とし

「コル」である。このナフマニデスの注釈に隠された秘義的な意図については、もはや解説を要しないだろう。アブラハムが受けた「コル」の祝福は、ヤコブにももたらされたのである。

7. 姦通禁止の秘義

ヤコブの姦通

次なる問題は「姦通」(アラヨート)である。すでに見てきたように、イスラエルの地は罪人を吐き出す聖なる土地であるが、聖書ではその「罪」として、特に姦通を挙げている(レビ記 18 章)。なぜ、姦通なのだろうか。姦通とはいかなる罪なのだろうか。

ナフマニデスが注目するのは、神の命令を受けたヤコブがベテルに赴くとき、「お前たちが身に着けている外国の神々(エロヘイ・ハ・ナハル)を取り去れ」(創 35:2)と命じたことである。そして、ベテルで神の祭壇を建てた後、ベツレヘムへと向かう途中で彼の妻ラケルが死ぬ。聖書ではその死がベニヤミンを産むときに難産だったからだと言われている(16 節)、ナフマニデスの見解はやや異なる。

ナフマニデスはラケルの死というエピソード——これについてはアリヤー後に大幅に加筆されたことが判明している⁹⁹——に二つの重要な論点を見出している。ひとつは、ヤコブの時代においてすでに戒律の実践が神によって命じられ、その報酬と罰が与えられていたことを、この物語が証言しているということである。モーセにトーラーが啓示される以前から、神はノアの子らに「姦通の禁止」を含む七つの戒律を与えた。さらに、アブラハムは「聖なる霊」(ルーアツハ・ハ・コデシュ)によってトーラーすべてを学んだ¹⁰⁰。ラケルの死は、姦通の禁止という戒律に違反したことへの罰なのである¹⁰¹。

て取り上げ、その翻訳の意図を考察している。

⁹⁹ עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, עמ' 378-375.

¹⁰⁰ 『トーラー註解』創 26:5 の注釈 (PTI, pp. 149-151)。創 26:5 には、アブラハムが「私の戒め(ミシュマルティ)や命令(ミツヴォタイ)、掟(フコタイ)や教え(トロタイ)」を守ったという記述があり、これらの四つの語句の解釈が論じられる。ナフマニデスは「ミシュマルティ」が具体的には姦通禁止の戒律をさすと解釈し、他の三つとともにすべてノアの子らに与えられたと主張する。アブラハムが「聖なる霊」によって、啓示以前のトーラーをすべて学んでいたという見解は、TB キドゥシン 31a に依拠したもの。また、レビ 18:25 の注釈 (PT2, p. 112) で、ナフマニデスは姦通禁止が「創造のとき以来アダムとノアに警告されていた」というタルムードの教え (TB サンヘドリン 56b) を引用する。R・ヨハナンは、神がアダムに話しかけている箇所の「主なる神は人に命じて言った。『園のすべての木から取って食べなさい』」(創 2:16) という一節を釈義し、「言った」לאמרが姦通のことであると説明する。その根拠は、「もし人がその妻を出し、彼女が彼のもとを去って他の男のものとなれば(以下略)私に戻ろうと言うのかと主は言う」という、姦通について述べたエレ 3:1 でも「言う/言った」לאמרという表現が出てくることである。

¹⁰¹ 『トーラー註解』創 35:18 の注釈 (ibid., pp. 196-197) で、ナフマニデスはラケルが「ベン・オ

もうひとつの論点は、ラケルはイスラエルの地に入るところで死んだのであり、その地の外では死ななかった、つまりこの物語は戒律の違反した罰が厳格化されるというかたちで、イスラエルの地の聖性を証言しているということである。ナフマニデスはこの着想をイブン・エズラの注釈に見出している (*PT2*, p. 111; *KRI*, p. 202)。イブン・エズラは「主に仕えることには¹⁰²、その場所にしがたって受けられる力を守ることが含まれる」と述べた。この説明は、「その場所 (ハ・マコーム)」と記されているイスラエルの地においてのみ、イスラエルの民は神から力を受けるといふ、ナフマニデスの占星術的な世界観の源泉になっている。そして、姦通とは「その場所の対極」、つまりイスラエルの地の聖性の対極に位置するとイブン・エズラは主張するのである。

姦通禁止と転生の秘義

レビ記18章では、さまざまな近親者との性関係が列挙され、神はそれらの禁止を繰り返して命じている。しかし、これらの姦通がなぜ禁止されているのかは明確ではない (『トーラー註解』レビ18:6の注釈。 *PT2*, pp. 100-101)。姦通の禁止は「フキーム」(新共同訳は「掟」)、すなわちナフマニデスの定義では、理由は存在するが聖書では明らかにされていない戒律に含まれる。

「肉親の女性に近づいてこれを犯してはならない」(レビ18:6)という戒律の注釈で、ナフマニデスはマイモニデスとイブン・エズラによる理由説明を参照する¹⁰³。二人によれば、この戒律が存在するのは人間の性交を減らすためである。人間は他の動物と同じように、異性との交わりを求める心の衝動を持つ。この戒律は、自分といつも一緒にいる近親者にかぎって性交を禁止し、それによって人間の性交の機会を減らし、それを恥辱と感ずるよう仕向けることを意図しているというのである (*ibid.*, p. 100)。

しかし、ナフマニデスはその説明に納得しない。レビ18:29では、これらの姦通の罰として「カレット」(「切断／断たれること」)が定められている。本論文第9章でも見たが、この「カレット」とは、この世において寿命が縮むだけでなく、来たる世での生を受けることが

ニ)、ヤコブが「ベニヤミン」と名付けた理由を考察している。ラシによれば、「ベン・オニ」とは「ベン・ツァアリ」(私の悲しみの子)、「ベニヤミン」とは「南」(ヤミン)で生まれた唯一の子(「ヤミン」を「南」と解釈する根拠は、詩89:13で「北」(ツァフォン)の対義語として使われていること)を意味する。しかし、ナフマニデスはラシを批判し、「ベン・オニ」とは「ベン・エヴェリ」(私の喪の子)、「ベニヤミン」とは「力強さと成功の子」(「ヤミン」とは「力を持つ右手」を意味する。コヘ10:2、詩21:9、118:16など)と解釈する。ただ、ラケルが息子を「私の喪の子」と呼んだ理由として、彼女が自分の死を、それも姦通を犯したことへの罰としての死を自覚していたことをナフマニデスが示唆していたとまでは読み取れない。

¹⁰² 『トーラー註解』(*PT2*, p. 111) およびイブン・エズラの原文では *ומעבודת* となっているが、『コヘレトの言葉についての説教』(*KR2*, p. 202) では *ומעבודת* となっている。

¹⁰³ マイモニデス『迷える者の導き』III:49、イブン・エズラ『トーラー註解』レビ18:6。

ないよう魂が完全に消滅させられるという最も重い罰である¹⁰⁴。聖書は明らかに一夫多妻を認めているのに、なぜ姦通の罪がこれほどまでに重いのか。この謎を前にして、マイモニデスやイブン・エズラの説明では不十分だというのである。

そして、ナフマニデスは意味深長な言葉を記す。

これについては、我々には「伝承された事柄」(ダヴァル・メクバル)がない。だが、「推論」(スヴァラー)によれば、その主題には形成(イエツィラー)の秘義¹⁰⁵がある。それは、転生の秘義(ソード・ハ・イブール)とかかわっており、我々はすでにそれについてほのめかした。(ibid., p. 101)

モシェ・イデルは引用中の「伝承された事柄」を「(カバラー的) 伝承」(「カバラー」とは「伝承」の意)と訳し、ナフマニデスのカバラーの本質をここに見出している¹⁰⁶。この注釈の箇所では、ナフマニデスはマイモニデスやイブン・エズラの説明を不十分としているものの、それに代わるカバラー的な説明を試みているわけではない。それどころか、自分はそうした秘義的な解釈を何も受け継いではいないと宣言するのである。

ところが、ナフマニデスの弟子たちは、彼から姦通禁止の秘義を受け継いだと主張する。それが、ゲルシヨム・ショーレムがナフマニデスのカバラー的著作として出版したテキストのひとつ、『姦通の禁止理由についてのナフマニデスの秘義の開示』*Megalet Setarim me-ha-Ramban 'al Ta'am Isur ha-'Arayot / מגלת סתרים מהרמב"ן על טעם איסור העריות*と名付けられた短いテキストである(MKI, pp. 102-103)¹⁰⁷。その冒頭では、『トーラー註解』の言葉とは逆に、「我々の手元にある伝承によれば、姦通の禁止の理由は次のようであると私には思われる」(ibid., p. 102)とある。この「私」がナフマニデスであれば、彼は姦通禁止の秘義を知っていたことになる。

この食い違いについて、イデルは弟子たちの言及する秘義的なテキストはナフマニデスが書いたものではなく、R・メシュラムなる別の賢者から受け取った書簡であろうと推測する¹⁰⁸。ナフマニデスを含むジローナのサークルには、プロヴァンスからさまざまなカバラー

¹⁰⁴ 『トーラー註解』レビ 18:29 (PT2, pp. 112-115) の注釈。聖書では共同体から追放されるという処罰(「民のなかから断たれる」)として描かれているが、ナフマニデスはさらに寿命が縮むことや、魂が消滅させられることも含むと説明する。

¹⁰⁵ 世界の「形成」すなわち世界創造と、人間が「形成」すなわち人間の誕生を同時にさすと思われる。『姦通の禁止理由についてのナフマニデスの秘義の開示』の分析の場面で取り上げる。

¹⁰⁶ Moshe Idel, “We Have No Tradition on This,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 52-59.

¹⁰⁷ このテキストはメイル・アブサフラー (Meir Abusahulah (Abi Sahulah), c.1251–c.1335) によるナフマニデスの『トーラー註解』の解説中で引用されている。

¹⁰⁸ Idel, “We Have No Tradition on This,” p. 56.

的教えが伝えられた。そして、ナフマニデスの方針についてイデルは、「彼は自分がそのような伝承を受け継がなかったときには、自分でカバラ的解釈を創出しようとはしなかった。また、あるカバラ的な意味が存在すると確信していた場合ですら、その事柄について思索しようとはあえてしない」¹⁰⁹と説明する。ナフマニデスはカバリストとして自分が何を受け継いだのかを慎重に見極めており、さらに厳格な口承性を貫いて、いかなるカバラ的著作も書かなかった。そのようにイデルは結論づけている。

ショーレムが発見し、校訂した姦通禁止の秘義についてのテキストは、はたしてナフマニデスによって書かれたものなのか。それについては意見が分かれている¹¹⁰。しかし、イデルの言うとおりに、カバラ的な主題についてナフマニデスが書くことを避け、口承性を堅持していたならばなおのこと、カバラにかんするナフマニデスの「著作」の概念を、より広くとらえてもよいのではないだろうか。もし、ショーレムの出版したテキストが他人から受け取った書簡だったとしても、その内容にナフマニデスが同意し、自分で新たな著作を創出する必要がないと思っていて、彼の弟子たちがその教えをナフマニデスの教えをとみなしていたならば、これを彼の「著作」として位置づけてしまおうということである。それは、秘義の伝承とテキストについてのナフマニデスたちの考え方、あるいは彼らが創り出す伝承の物語を受け入れることでもある。関心があるのは、ナフマニデスの——より慎重な言い方を望むのなら、ナフマニデスの弟子たちが考える「ナフマニデス」の——姦通禁止の秘義とは何なのか、という問題だからである。

姦通とレヴィラート婚

先の「伝承された事柄がない」という注釈に戻ろう。この引用の最後で、ナフマニデスは「それは、転生の秘義とかかわっており、我々はすでにそれについてほのめかした。」と言っている。では、「すでにほのめかした」という箇所は具体的にどこか。

『トーラー註解』には、明らかにそれと思しき箇所がある。「転生の秘義」、すなわち死んだ者の魂が再び別の身体に宿るといふ教え（本論文第8章参照）がほのめかされている創38：8の注釈である¹¹¹。

創世記38章はユダとタマルのエピソードを語っている。ユダには長男のエルと次男のオナンがおり、エルにタマルという名の女性を娶らせた。しかし、エルは神に反逆したため、

¹⁰⁹ Ibid., p. 63.

¹¹⁰ たとえば、ハイム・J・ヘノッフはショーレムに同意し、このテキストをナフマニデス自身の著作とみなす。389-391 עמי, 1978, הוצאת תורה לעם, ירושלים, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, חיים חנוך; Chayim J. Henoch, *Ramban: Philosopher and Kabbalist on the basis of his exegesis to the mitzvot*, New Jersey: Jason Aronson Inc., 1998, pp. 323-324.

¹¹¹ シャヴェルやイデルもそのように見ている。PT2, p. 101; Idel, "We Have No Tradition on This", p. 53.

子孫を残さずに死んでしまう¹¹²。そこで、ユダはエルの弟のオナンに「兄嫁のところに入り、兄弟の義務をはたし、兄のために子孫を残しなさい」（8 節）と命じる。この婚姻はトーラーのなかで制度化される（レヴィラート婚）が¹¹³、ナフマニデスはトーラーの啓示以前からこうした慣習があったと考える。そして、それは「大いなる秘義」によるものだと主張する。

しかし、このこと（レヴィラート婚）は、人間の誕生についてのトーラーの秘義のなかの大いなる秘義である。それは、主が「見る目、聞く耳」（申 29：3）を与えた「見る者たち」の目に認められた。また、トーラー以前の古の賢者たちは、兄弟のレヴィラート婚（イブーム）に大いなる益があることを知っていた。彼（兄弟）がそれを優先されるのに最もふさわしく、彼の後に近親者である。なぜなら遺産を相続する一族の近親者ならいずれの者でも、その（婚姻の）益にあずかるからである。夫を亡くした妻は、その兄弟か父、あるいは近親者と結婚するという慣習があった。それがユダ以前の古い慣習であったのかどうかは、我々にはわからない。だが、『創世記ラッパ』（85：6）では次のように言われている。ユダがレヴィラート婚の戒律を始めた。なぜなら、彼はその秘義を父祖たちから受け継ぐと、すかさずそれを実践したからである。トーラーが与えられ、一部の近親者の女性（との結婚）を禁じたとき、ほむべき聖なるお方はレヴィラート婚のために兄弟の嫁（との結婚）の禁止を解くことを望み、そのために兄弟や父、息子その他の妻¹¹⁴（との結婚）の禁止が破棄されるのを望まなかった。すでに述べたとおり、この事柄は兄弟において慣習化され、その益は兄弟に最も近いところにあり、彼ら（他の近親者）のもとにはないからである。レヴィラート婚をしようとしめない場合、その兄弟はとてども残酷だと考えられ、彼は「靴を脱がされた者の家」（申 25：10）と呼ばれる。なぜなら、彼はいまや彼らから（靴を）脱いだのであり、「靴を脱ぐこと」（ハリツァー／ハリツァト・ハ・ナアル）によってこの命令がおこなわれてしかるべき者だからである¹¹⁵。古のイスラエルの賢者たちは、この称えられるべき主題につい

¹¹² エルが何の罪を犯したのかは聖書に書かれていない。ただし、それはヨセフを隊商に売り渡した父ユダのおこないに対する罰や、それに類する父祖たちのおこないに対する罰ではなく、エル自身の行為が死罪に相当したのだらうとナフマニデスは推察する（『トーラー註解』創 38：7 の注釈、PTI, p. 214）。

¹¹³ 「兄弟がともに暮らしていて、そのうちの一人が死に、彼に子供がいないとき、寡婦は外の見知らぬ者のもとに行ってはならない。亡夫の兄弟が彼女のもとへ来て、彼女を妻に娶り、レヴィラート婚をしなければならぬ。彼女が産んだ長子に死んだ兄弟の名を継がせ、その名がイスラエルから消えないようにしなければならぬ」（申 25：5-6）。

¹¹⁴ レヴィラート婚の適用対象外の妻のこと。

¹¹⁵ レヴィラート婚を避けるさいに、亡夫の妻と兄弟がおこなう儀礼。「兄弟が共に暮らしていて、そのうちの一人が子供を残さずに死んだならば、死んだ者の妻は家族以外の他の者に嫁いではならない。（中略）もし彼（亡夫の兄弟）が、『私は彼女を娶りたくない』と言い張るならば、義理の姉妹は、長老たちの前で彼に近づいて、彼の靴をその足から脱がせ、その顔に唾を吐き、彼に答えて、『自分の兄弟の家を興さない者はこのようにされる』と言うべきである。彼はイスラエルのあいだで、『靴を脱がされた者の家』と呼ばれるであろう」（申 25：5-10）。申命記の記述はレヴィラート婚を拒む兄弟への非難を込めた行為として描写されているが、ユダヤ法では正当な手続きとしておこなわれる。

ての知見によって、かつてこのおこないをイスラエルにおいて慣習化した。それは、嗣業を受け継ぐすべての者たちにおける慣習となり、他の禁止が適用されることはなかった。そして、彼らはそれを「贖い」(ゲウラー)と呼んだ。これがボアズの出来事であり、ナオミと近所の婦人たちの言っていたことの意味である。知性ある者は理解するだろう。(PTI, p. 215)

ナフマニデスは、レヴィラート婚がレビ記 18 章の姦通禁止の規定における例外であることを強調する。近親者との性行為はきわめて厳格に禁止されるが、亡夫の妻と兄弟が結婚し、子供をもうけることは、むしろ神が望んだ義務だということである。そして、この例外を可能にしているのが「大いなる秘義」に他ならない。

しかし、ナフマニデスは「大いなる秘義」の内容が何であるかを明らかにしはしない。この婚姻がもたらす「益」とは何なのか。

ナフマニデスはその秘義に迫るヒントとして、ルツ記のエピソードを挙げている。ルツ記は夫と二人の息子を喪ったナオミと、彼女の息子の妻であり、寡婦となったルツの物語である。ナオミは亡夫の親戚であるボアズにルツを娶ってほしいと望むが、レヴィラート婚の規定ではルツには再婚の責任を負う近親者が別にいた。そこでボアズはベツレヘムの長老たちと交渉し、ナオミの土地の買い取りと、それにとまなうルツの引き取りをその近親者に求める。すると、その近親者は責任の履行を諦め、靴を脱ぐ儀式(ハリツァー)をして、ボアズにすべての責任を委ねる。こうしてボアズはルツを娶り、やがて彼女に男児が生まれる。すると、ナオミがその男児を抱き上げ、近所の婦人たちがこう言うのである。「ナオミに子供が生まれた」(ルツ 3:17)と。よく考えると、これは奇妙なことである。婦人たちは、実際に子供を産んだ「ルツに」ではなく、なぜか「ナオミに」と言ったのである。

シェム・トーヴ・イブン・ガオンやアッコーの R・イツハクは、この秘義が「転生の秘義」(ソード・ハ・イブール)あるいは「魂の輪廻の秘義」(ソード・ハ・ギルグリーム)であると解説する¹¹⁶。ルツの再婚によって生まれた男児とは、死者の魂をその身体において新たに得た者、つまりナオミの死んだ息子の生まれ変わりだということである。婦人たちはナオミがその子供を抱き上げるのを見て、「その子はナオミの子だ」と声をかけた。それは、息子を喪ったナオミへの慰めの言葉だったのかもしれない。だが、それだけではないのかもしれない。彼女たちは「賢い近所の婦人たち」(イブン・ガオン)だったのである。

では、『姦通の禁止理由についてのナフマニデスの秘義の開示』では、その秘義はどのように説明されているのであろうか。このテキストでは、初めに「我々の手元にある伝承」として、創造の六日間における「泉」と「枝」のことが語られる。

創造の日々において泉は枝を作った。その六日の後、新たな枝を作ることはなかった。そし

¹¹⁶ שם טוב אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 20; יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר מאירת עינים, עמ' 82.

て、すべての多なるものはその枝のみから生じる。この例として、すべての近親者は禁じられた。彼らは同一の股から、同一の泉から出てきた者たちである。(MKI, p. 102)

先の『トーラー註解』レビ 18:6 の注釈の引用で、ナフマニデスが『推論』によれば、その主題には形成の秘義がある」と言っていたことが思い出される。この「形成」が世界の創造と人間の誕生を同時に示しているとすれば、上記の引用でも同じ主題——世界創造と人間の誕生のアナロジー——が現れていることがうかがえる。

『秘義の開示』の著者(ナフマニデスか?)は、「近親者の禁止」、つまり近親者との性関係の禁止(アラヨート)を、世界の創造において泉が枝を作ったというイメージによって説明する。すべての近親相姦が禁止されているわけではない。創造の六日間において創造された泉は七つあり、その泉そのものであるカインとアベルには、そのような禁止が適用されることはなかった(ibid.)。それが適用されるのは、同一の泉が作り出した枝から生じてきた者たちのあいだでの性関係である。

『秘義の開示』では、カインが自分の姉妹と結婚することの根拠として、ラビたちが「慈しみ(ヘセド)が世界を建てるであろう」(詩 89:3)という聖書の一節を釈義していることが取り上げられる¹¹⁷。その釈義によれば、詩篇の言葉は「そこ(ヘセド)から万物の泉たる礎が始まる」(ibid., p. 102)ことを意味する¹¹⁸。そして、カインのような例外を除き、姦通とは「混乱(テヴェル)をなす」(レビ 22:12)ことであり、それは「泉を乱す(メヴァールベル)」(ibid., p. 103)ことだと説明する。このようにして、創造における万物の礎としての「泉」というモチーフは、世界創造と姦通の禁止を結びつける役割をはたすのである。

そして、主題はレヴィラート婚へと移る。世界創造における「泉」と「枝」は、この婚姻制度の秘義となる。

息子ができぬまま兄弟が死んだとき、その泉は枯れ、木は切り落とされる。しかし、彼の妻のもとにある根は残る。その伴侶から、再び彼の名を存続させなければならない。なぜなら、彼女は彼のあばら骨であり、彼の根から若い枝が花開くからである。息子ができぬまま死ん

¹¹⁷ TB サンヘドリン 58b。姦通をめぐる議論のなかで、カインの近親婚についての伝承が引用される。そのなかのひとつに、R・フナの教えがある。

ラヴ・フナは言った：クシュ人は自分の娘との結婚が認められている。ならば、なぜアダムは自分の娘と結婚しなかったのか。それは、カインが自分の姉妹と結婚するためである。「慈しみが世界を建てるであろう」(詩 89:3)からである。

なお、詩 89:3 前半の原文は **אמרתי עולם חסד יבנה שמים**。新共同訳は「わたしは申します。『天はとこしえに慈しみが備えられ』」。タルムードおよび『秘義の開示』では、「天」(シャマイム)の前で区切られていることに加え、「オラム」を「とこしえに」ではなく「世界を」と解釈される。

¹¹⁸ ショーレムはその「七つの泉」を下位の七つのセフィロートと説明する (MKI, p. 102, n. 7)。下位の七つとは、ヘセド以下の七つのセフィロートをさす。

だ者は、彼の子孫によってのひとりによって、益を見出すであろう。かつて近かった者¹¹⁹、彼の妻をめとった兄弟は、それによって、彼女に（その魂が）くっつく。もし、子供が生まれれば、そのレヴィラート婚による益は彼女からもたらされるのである。したがって、その子孫は「ベニーム（息子たち）／ボニーム（建てる者たち）」¹²⁰ בנייםと呼ばれる。彼（＝亡夫）は彼らから建てられるבניהからである¹²¹。（MKI, p. 103）

この引用のなかで述べられている「益」とは、『トラーラー註解』創 38:8 の注釈における「トラーラー以前の古の賢者たち」が知っていた「兄弟によるレヴィラート婚」における「大いなる益」のことである。子供ができずに夫が死んだ場合、その泉は枯れてしまう。妻のもとに残された根から木を再生する、すなわち「ふたたび彼の名を存続させる」ことができるのは、その亡夫と同じ泉から出てきた者、つまり兄弟なのである。

このように、『トラーラー註解』と『姦通の禁止理由についてのナフマニデスの秘義の開示』は、明らかに共通する議論の枠組みを持っている。姦通の禁止は創造およびレヴィラート婚と主題的に連関している。ナフマニデスのカバラ的「著作」とショーレムがみなす後者は、前者においてほのめかされていたその秘義の連関を、「泉」と「枝」のモチーフによって描き出したものと考えることができるのである。

8. 魂の安息を求めて

『エルサレムの廃墟への祈り』 祈りとしての聖書解釈

本章の最後は『エルサレムの廃墟への祈り』に捧げたい。これは、ナフマニデスがエルサレムを訪れたときに祈り、唱えたとされる祈りの詩である。詩のなかで、ナフマニデスは「私は大声で叫んだ。そして、衣と外套を引き裂いたとき、私は安らぎを得た。5027 年エルール月 9 日に私はその破壊された町へやってきたからだ。住む者のいない、荒れ果てた町へ」（THY, p. 107）と書いている。破壊されたエルサレムの前で喪に服した日付を祈りに書き込むことで、ナフマニデスはこの日を記念したのである。

『エルサレムの廃墟への祈り』の詩文の大半は聖書からの引用である。もちろん、註解や説教のようにそれらの聖句が説明されることはないが、聖句の組み合わせ方や全体の構成

¹¹⁹ 生まれたときに近かった、つまり兄弟をさすと思われる。

¹²⁰ 「息子」בןと「建てること」לבנותをかけた表現と思われる。「ボニーム」bonim という読みはヘノッフに従ったもの。Henoch, *Ramban*, p. 324.

¹²¹ 最後にもう一文だけ続く。「不妊の女性については、結婚がその益をもたらさないことは明らかである。夫の死によって泉は枯れ、木は切り落とされる。主は我々にむかってその御顔を輝かせるであろう」（MKI, p. 103）。なお、「泉は枯れ、木は切り落とされる」の箇所は、原文ではיבש האילן ונקצץ המעייןとなっていたが、引用文中の同じ表現の語順（יבש המעיין ונקצץ האילן）が正しいものと判断し、修正した。

において、つまり詩作という営みを通じて、ナフマニデスは聖書の言葉に意味を見出し、意味を込めたといえる。祈りのために詩を書くこともまた、まさしくナフマニデスの聖書解釈の一形式なのである。

たとえば、「私はあなた（エルサレム）のなかで、苦役を課せられ、かがみこんだひとりのユダヤ人を見つけた。彼は染物をし、嘲りでおのれを満たしていた」（*ibid.*, p. 105）という一文がある。エルサレムで染物屋のユダヤ人を見つけたという記述は、息子ナフマンへの手紙でも出てくる（*KRI*, p. 368）が¹²²、祈りではイザヤ書 53 章の「苦難の僕」の一節（7 節）がその形容に使われている点が特徴的である。崩壊したエルサレムにとどまった貧しきユダヤ人を、神のために命すら捧げる「僕」に重ね合わせているのである。

『エルサレムの廃墟への祈り』は、聖書時代のエルサレムの神聖かつ輝かしい姿への回顧的な賛美に始まり、その後のエルサレムが受けた破壊と恥辱への嘆き、ナフマニデス自身の訪問とそこでおこなわれた服喪の描写、エルサレムへの慈悲を神に嘆願する祈り、そしてその願いが神に届き、エルサレムがその美しさを取り戻すであろうという確信が謳われ、神への祝福をもって終わる。

先の息子ナフマンへの手紙の追伸で、ナフマニデスは「お前の母の兄弟である R・モシエ・ベン・R・シュロモの子らと弟子たちによろしく伝えてほしい。また、彼に告げてほしい。私は神殿の丘に面したオリーブ山に上った。そこはひとつづきになっていて、あいだにはヨシャバト溪谷があるだけだ。そして、そこで私は神殿に向かって、我々が一緒に来たかのように、大いに泣きながら彼の詩を唱えた」（*KRI*, p. 368）と記している。ナフマニデスは妻の兄弟である R・モシエ・ベン・シュロモの詩を、彼に代わって神殿に向かって朗唱したらしい。だとすれば、校訂者のヤアコヴ・K・シュヴァルツも指摘しているが（*THY*, p. 95）、それが『エルサレムの廃墟への祈り』に含まれていた可能性はあるだろう¹²³。それがどこなのかを特定することは難しいが、あえて推測で述べれば、祈りには手紙とよく似た表現として、「私が神殿の向かいにやってきたとき、我々は¹大いに泣きながらこう唱えた」（*ibid.*, p. 107）という一文がある。「私は唱えた」ではなく、「我々は唱えた」となっているのである。異論はあつてしかるべきだが¹²⁴、その唱えられたひとまとまりの箇所は、少なくとも義兄弟の作だったのではないかというのが私の立場である（私訳は注記）¹²⁵。

¹²² 息子への手紙では、この染物屋のユダヤ人は「二人の兄弟」だったと書かれている。祈りではおそらく、聖書からの引用（イザ 53：7）に合わせて単数となっているものと思われる。

¹²³ ただし、シュヴァルツは十分な証拠がないとして判断を保留し、特定も避けている。

¹²⁴ 実際、リスボン版（1489 年）の印刷版『トラーラー註解』の末尾に付された『エルサレムの廃墟への祈り』では、「私は唱えた」と単数で書かれており、ハイム・ドヴ・シャヴェルは、このリスボン版が正しいとみなしている（印刷版初版のローマ版（1470/80 年）では『我々は唱えた』）。*KRI*, p. 429.

¹²⁵ 「我々の聖なる、そして壮麗なる神殿、我らの父祖があなた（神）を賛美したその神殿は、燃えつくす火となった。我々の貴き物はすべて廃墟となった。我々は再び衣を引き裂き、嘆き、嘆息し、賛歌（ミズモール）の代わりに弔歌（キナー）を唱えた。『神よ、異国の民があなたの嗣業を襲い、云々。私たちはあなたの民、あなたに養われる羊の群れ。とこしえに、あなたに感謝をささげ、代々に、あなたの榮譽

天上世界への門、世界の中心であるがゆえの祈りの場

冒頭では詩篇の解釈が試みられる。構成をわかりやすくするために改行を入れると、次のようになる。

エルサレムよ、我らの足はあなたの門に立っている／神の家にして、天の門よ
エルサレムはそこに建てられた。町は結びついて、ひとつになっている／その上にあるもの
とともに
そこに部族が、主の部族が上ってくる／そこには礎石があり、それによって世界が打ち立て
られた。(ibid., pp. 96-97)

各行の区切り（／）の左側は詩篇第122篇（2-4節）の文である。そして、区切りの右側にある言葉は詩篇の解釈といえる。たとえば、「神の家にして、天の門よ」とは、「あなたの門」を解釈したものである。同じく、「その上にあるものとともに」、すなわち天上のエルサレムは、「結びついて」の目的語として補われている。また、「部族が上る」という表現には、エルサレムが世界全体の礎であるという意味があると記されている。

この「解釈」によって強調されているのは、地上のエルサレムが天上世界とつながっていること、そしてエルサレムが世界の中心に位置することである。そして、このことは祈りという営みにとって決定的に重要である。「神の家」、「天の門」という表現は、天地をつなぐ梯子を夢で見たヤコブが、眠りから覚めた後で口にした言葉であった（創28:17）。ナフマニデスは『トラーラー註解』において、「神の家、天の門」とは「神殿のことであり、それは祈りと犠牲が天へ昇っていく門である」（*PTI*, p. 158）と注釈する。夢の体験によって、ヤコブは神がこの場所にいることを知り、畏れた。そして、「ここからあなたは学ぶのだ。エルサレムにおいて祈る者はみな、栄光の玉座の前で祈る者のごとし。天の門はイスラエルの祈りを聞くために開かれる」（ibid., p. 161）。「天の門」とは、祈りが天に届けられる場所なのである。

また、神殿についての描写では秘義的な主題がほのめかされる。ナフマニデスは翼を広げて契約の箱を覆うケルビムについてのエゼキエルの幻視を引用し¹²⁶、そのケルビムには内側と外側の「二つの顔」（エゼ41:18）があり、それは「ツエデク（義）の顔とラツォン（望み）の顔である」（*THY*, p. 98）という。これら二つの「顔」について、ナフマニデスは『トラーラー註解』で説明をしている。

「ツエデク」とは、「サレムの王メルキツエデク（メルキゼデク）」（創14:18）や「エルサレムの王、アドニ・ツエデク」（ヨシュ10:1）に由来する。「それ以来、異教徒たちはそ

を語り伝えます』（詩79全体）（*THY*, p. 107）

¹²⁶ 「（ケルビムは上った）。これがケバル川のほとりで私が見たあの生き物である」（エゼ10:15、*THY*, p. 98）。

の場所が人々の住む地の中心に選ばれた場所であると知った。あるいは、彼らは伝承によってその卓越さを知った。そこは、天上の神殿と向かい合っており、そこにはほむべきお方の臨在（シェヒナー）——それは『ツェデク』と呼ばれる——がある」（*PT1*, pp. 86-87）。「ツェデク」とはエルサレムの、ただしそれは地上のエルサレムと向かい合った天上のエルサレムのことであり、またその天上世界における神の臨在（シェヒナー）のことでありと説明されている。

一方、「ラツォン（望み）」とは、「柴のなかに住まわれる方の望み¹²⁷が、ヨセフの頭に臨む」（申 33：16）のことである。ナフマニデスはここに秘義が存在すると主張する。「真理の道によると、柴に住まう『望み』が、ヨセフの頭に臨むと言っているのである。それによって、彼は頭を高く上げるだろう。また、（『望み』の語は）独立形（「ヴェ - ラツォン」）ではなく、連語形（「ウ - レツォン」）で記されている。そのようなことは多くあるか、あるいはそこで言及されている称えられるべき御名（13 節の「主」）に連結しているのだろう。つまり、柴のなかに住まう主の望みがヨセフの頭に臨む。これがヤコブの祝福なのである」（*PT2*, p. 410）。ナフマニデスが問題にしているのは、「望み」（ラツォン）という名詞が、ここで連語形の発音（レツォン）になっており、「～の望み」を意味するのではないかということである。そして、この「～の望み」に連結する名詞とは「主」であり、「主の望み」を意味するという。さらに、シェム・トーヴ・イブン・ガオンは、「望み」が男性形名詞であるにもかかわらず、「臨む」という動詞が女性形（タヴォーター）であることも注目されると解説する。そして、この動詞の主語である女性形の名詞とは「シェヒナー」（臨在。「住まう」の名詞形）であると述べる。「『柴のなかに住まう主の望み』とは、つまり、『望み』とは主の臨在（シェヒナー）であり、それが柴のなかに住み、ヨセフの頭に臨むということである」¹²⁸。したがって、「ラツォン」とは地上（柴）に顕現した神の臨在（シェヒナー）に他ならない。「ツェデク」と「ラツォン」はそれぞれ、天上と地上における神の臨在を表しているのである。

そして、詩ではエゼキエルが見たという新しい神殿（40 章以降）を想起させる描写が続く。そのなかに、「内なる祭壇」（ハ - ミズベアツハ・ハ - プニミ）という表現が登場する。

そこ（エルサレム）には内なる祭壇がある。そこへと香を焚き上げる。そしてその上には柱頭の玉がある。

その入口で義人たちの魂が練り清められ、完全なる焼き尽くすさきげ物となる。

そして天よりも高い、いと高き家へ¹²⁹。

¹²⁷ 新共同訳は「慈しみ」。

¹²⁸ אבן גאון, ספר כתר שם טוב, עמ' 80.

¹²⁹ この「天（シャマイム）」とは、セフィロート体系における「ティフェレット」（壮麗）のセフィラーに対応する（本論文第 4 章など参照）。そのティフェレットよりも高位のセフィラーとして、「いと高き家」が「ビナー」（理知）のセフィラーに対応するという解釈がある。THY, p. 96.

そこからかのお方が偉大であり、聖なるお方であることが示されよう。家のための場所。聖所のための聖所。

外庭、焼き尽くすささげ物の壇と炉、イスラエルの罪の赦しのための祭壇。

そこでは我らの父祖たちが傷ひとつない羊のごとく足を縛られる¹³⁰。我々のすべての日々のために。(THY, p. 100)

ここには、義人の魂が不滅であり、練り清められて純粋な姿へと戻り、「命の束」に連なるという、『ヨブ記注解』や『報いの門』で展開された魂の救済の教えを見ることができる(本論文第8・9章参照)。また、イスラエルの罪の赦しのために父祖たち、おそらくは義人である父祖たちが捧げられてきたという主題も印象的である。

神に捧げられる義人というイメージは、供犠の再評価という試みでもある。マイケル・フィッシュバンは、神殿崩壊によって停止した供犠に代わるものとして、ラビ・ユダヤ教ではトーラー学習が神に捧げられるものとして理念化された一方、13世紀以降のカバラ(『ゾーハル』など)において神と人間のテウルギー的な関係を具現化するものとしての供犠の再評価が生じたと指摘する¹³¹。人間のおこなう供犠が神的世界に影響をおよぼすという発想がナフマニデスにもあることは、本論文第3章で見たとおりである。他方、ナフマニデスが自己犠牲としての供犠という着想を持っていたのかどうかについては慎重な見方が一般的だった¹³²。しかし、この『エルサレムの廃墟への祈り』では、「義人の靈魂の不滅性」と「義人の自己犠牲」という主題が明確に結びつけられ、この「供犠」の実践にとってエルサレムがふさわしいのは、ここが地上と天上の神殿(「いと高き家」)をつなぐ場所だからであると謳われている。

そして、ラビ体制の要ともいべき法廷もまた、世界全体の構造とシンクロしている。ナフマニデスが占星術の世界観を導入し、土地を介した天地の支配構造(と、そのなかでのイスラエルの地の唯一性)を想定したことはすでに見た(本論文第11章など)が、ユダヤ教の大法廷もまた、同様の世界の構造を象徴的に表しているのである。

そこであなた(エルサレム)は徴を見た。

切り石の集会場を。その七十人の長老たちと、その集会(サンヘドラーヤ／サンヘドリン)に冠が授けられる。

¹³⁰ 「足を縛られる」(ネエカド)は、アブラハムによるイサク奉獻(アケダト・イツハク)に使われる表現。

¹³¹ Michael Fishbane, "Substitutes for Sacrifice in Judaism," in *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology* (M. Fishbane, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 129-132.

¹³² たとえば、David Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Atlanta: Scholars Press, 1992, p. 105.

それは聖なる統治者たちのごとく、「エロヒーム」である統治者たちのごとく壮麗であり¹³³、輝いている。それは天上の統治者たちをかたどった序列をなす。

そして長（ナスィ）がいる。長は特別であり、ひとつの民族に対応する。

そこには椅子¹³⁴があり、裁きと命令が下される。万軍の主の教えを歩むためである。

それ（長）¹³⁵は証となり、しるしとなる。

なぜなら神（エロヒーム）がその会衆のなかに座し、裁判官たち（エロヒーム）のあいだで裁きを下すからである。（*ibid.*, pp. 101-102）

ナフマニデスは『トーラー註解』民 11：16 の注釈において、シナイ山での啓示においてモーセに同行した七十人の長老たち（出 24：9）が後の大法廷の原型であり、それは天上の法廷を模したものであると説明する（*PT2*, pp. 233-234、本論文第 12 章参照）。長老たち、あるいは大法廷の裁判官たちが天上の天使や天体といった統治者たちに対応しているとすれば、そうした天上の存在は地上の各民族の支配者であるがゆえに、その法廷は世界全体に対する法の権威として君臨する。そして、長老たちをシナイ山に連れていったモーセが「長」（ナスィ）に相当し、その特別な「長」は「ひとつの民族」、つまりイスラエルの民族に対応する。世界には七十一の民族が存在し、そのなかのひとつの民が特別な存在であり、神が彼らを直接統治する。法廷とは、この世界の縮図そのものなのである。

『トーラー註解』民 11：16 の注釈では、「偉大なる御名における文字は七十二であり、それらは（天上の）統治者たちと、彼らすべての唯一のあるじである唯一なる御名に対応している。聖句は「エロヒームが神（エル）の会衆のなかに立ち、エロヒームのあいだで裁きを下す」（詩 82：1）と述べて、このことをほのめかす。シェヒナー（臨在）が彼らとともにおり、彼らの傍で同意をする」（*ibid.* p. 234）と説明される。詩篇の言葉は、「エロヒーム」が「神」、「天上の統治者たち」、「地上の法廷における裁判官たち」といった多重の意味を含む語として解釈されることで、この地上と天上における裁きのメカニズムを同時に表現しているものと理解される。唯一なる神が天使や天体の法廷を指揮するのとまったく同じことが、地上の法廷でも起こっている。それにより、法廷の権威の絶対性が示されるのである。また、「七十二の神名」とは出 14：19-21 の三つの聖句の文字を組み合わせることで作り出される「名前」のことであり（本論文第 3 章）、それが七十人の「長老たち／天上の統治者たち」とひとりの「モーセ／長／主なる神」に対応する。そして、七十二番目の「名前」とは、その法廷の傍らにいる神の臨在（シェヒナー）である。法廷にはシェヒナーが宿り、彼らの決定には神が同意しているのである。

¹³³ 「冠をさずけられる」מַעֲטָרָתや「壮麗であり」מִפְאָרֶתは、それぞれ「アタラー」と「ティフェレット」のセフィラーをほのめかしている可能性がある。

¹³⁴ 複数形（キスオート）。裁判人たちの椅子のことと思われる。

¹³⁵ イザ 19：20 に由来する表現。イザヤ書の文脈では、主語は「祭壇」。ここでも同じく動詞が三人称男性単数の活用となっているが、ここでその条件に該当するのは「長」（ナスィ）である。

このように、ナフマニデスは地上のエルサレムが天上世界への扉であること、そして天上のエルサレムや神殿、法廷に対応するものがそこに存在することを描いた。それらの中心的な意図はひとつである。つまり、祈りが天に届けられる道がこのエルサレムにあることを示すことに他ならない。

エルサレムの贖いの祈り

だが、「いま、私の命は尽きようとしている」(THY, p. 102. ヨブ 30:16) とナフマニデスは言う。「我々の罪が町とその神聖な場所を滅ぼし、砦である神殿と義なる住処、父祖たちの希望を傷つけた。このことに我らの心は痛み、これらのことに我らの魂は苦しむ」(ibid., p. 103) からである。女王、姫君であったエルサレムは遊女となった。かつてこの地を流れていた乳と蜜は蛇の毒に変わった。エルサレムの滅びは、神がもたらした裁きであった。ナフマニデスはその裁きをイザヤ書の「苦難の僕」に重ね合わせながら、次のように表現する。

彼女¹³⁶は我々の背きと我々の過ちゆえに傷つけられ、我々の罪ゆえに碎かれる。

主は我々すべての罪を彼女に負わせた。彼女が受けた傷によって、我々は癒された¹³⁷。しかし、我々を滅ぼし尽くし、父の食卓から我々を追いやったのも彼女だ。

かのお方の四つの厳しい裁きも¹³⁸、我々に与えてくださったすべてと同じように心に留めよう¹³⁹。(ibid., pp. 104-105)

エルサレムは民の犯した罪を背負い、その「傷」によって彼らを癒すだけではない。この「僕」は民を追い出し、離散させるという裁きをももたらしたのである。

そして、ナフマニデスはエルサレムの贖いを神に懇願する。以下、『エルサレムの廃墟への祈り』の後半を訳出し、この節の結びとしたい。詩篇やイザヤ書、エレミヤ書やエゼキエル書におけるエルサレムの破壊と再生のイメージをたどりながら、嘆きと希望のなかで祈りの言葉を紡ぎ出す。そんなひとりの老いたユダヤ人の賢者の姿が目に見え始める。

目覚めよ、目覚めよ。みずからの悲しみを、寡婦の着物を身にまとえ。エルサレム、聖なる町よ。

いでよ、その両手を頭に置いて。あなたの神、あなたの夫のもとへ来たれ。

かのお方はあなたのあるじ。その前にひざまずけ。あなたはかのお方に分け与えられた贈り物。かのお方に預けられた嗣業。若き日の妻、婚礼における愛。

かのお方の前で始まりを求めよ。

¹³⁶ 直近の「契約の地」か、あるいは「エルサレム」をさす。いずれの場合でも女性形名詞となる。

¹³⁷ イザ 53:5-6 にもとづく。ただし、主語は「彼」から「彼女」に代わっている。

¹³⁸ エゼ 14:21。「剣、飢饉、悪い獣、疫病」。

¹³⁹ 「心に留めよう」は訳者の補足。

あなたの会衆は荒野において、かのお方の後を歩んだ。
伸びていく道も、踏み固められた道もなく。
ミルラと乳香が焚かれ、犠牲と焼き尽くすささげ物が捧げられる。
踊りながら、かのお方の畏れ多さ、偉大さを歌うのだ。
感謝し、称賛し、礼賛し、賛美し、あがめ、美しく飾り、称揚するために。
あらゆる祝福と称賛を超えた高みにいますお方へ。
嘆願と祈りが捧げられる慈悲深いお方、贖いと罪の赦し、容赦を増し加えてくださるお方。
かのお方は、あらゆる日々あなたとともにおり、慈しみと慈悲をおこなわれた。
かのお方に向かって掌を上げ、あなたの心を水のように注げ。

あなた¹⁴⁰はいつ、エルサレムに慈悲を与えてくださるのですか。
あなたは憐れみを忘れ、初めの頃を思い起こされることはないのですか。あの荒野に道を、
砂漠に泉をもたらし、
あなたの足元にひれふし、あなたによって贖われる者たちに水を与えた日々のことを。
彼らの上あなたあなたを雲を広げ、覆いとしたり。喜びと感謝の声を上げて群衆が祝祭を
おこなうなかを通過していかれた。
あなたは怒りによって慈悲を閉ざしてしまわれたのですか。良き事々、慰められる事々を。
永遠の昔あなたがすでになされた事々を。あなたは血を求めたりはしないはずです。
貧しく、苦しめられ、義しく、無垢なる者たちの血を。
彼らはあなたのために死へとその身をなげうった。剣の下にその頭を差し出した。
あなたを追って彼らは叫ぶ。あなたのゆえにたえず殺される、と。
彼らはあなたの前に焼き尽くすささげ物と犠牲を捧げる。ほふられた人々、人間をほふる者
たち。
彼らは宥めの香りとする。頭を、そして身体の各部を¹⁴¹。
彼らは喜び、礼賛する。
ある者は言う。「私は主のもの。
イスラエルの岩であるお方のために私は創造された。
私はみずからを、みずからの脂肪と、みずからの血と、みずからの身体の各部と、みずから
の頭を捧げよう。
私の背きのために私の初子を、私の過ちのために私の胎の実を与えよう」
彼らの魂は満ち足り、みずからの血のなかでもがく。
父から子へ、シナイ山からの嗣業。それは、みずからを完全なる施しとすることだ。
彼らを望む主の御前に差し出されるのだ。
生ける主と一体になる者たち。あなたは彼らを異教徒たちに卑下されるいやしき者たちと

¹⁴⁰ ここからは「あなた」(男性形)の主体が神に代わる。エルサレムが神に訴えかけている言葉か。

¹⁴¹ 殉教と供犠と一致をここにも見ることができる。

された。

彼らと戦う者たち、すべての数多き民たちは、

彼らの皮を彼らからはぎとった。

これが奉仕する者、これが毛を刈る者、これが否定する者、これが略奪する者。

彼は回り、跳ねる¹⁴²。

敵対者の一撃をもってあなたは彼らを打った。すべての一撃はひどく重く、長きにおよんだ。

すべての過酷な懲らしめによって、彼らは飢えて痩せ、身体は焼け、苦い痛みを負う。

だが、彼らは生きており、あなたと結びついていた。そして、死においても離されることはない。

あなたの宿営において、彼らはみずからの幸福を堅くつかんでいた。聖なる町より来たる者と呼ばれ、イスラエルの神によりすがっていたからだ。

私を侮る者に対し¹⁴³、そして私を虐げ、私を打ち砕く者に向かって、彼らはいつも言う。

「我々の心が贖い主に絶望することはない。神殿とささげ物の壇は建てられる。

なぜなら、かつてイスラエルではそうであったのだから。

我々の卑しさにおいて、かのお方は我々を思い起こされる。我々を拒まれることも、見棄てられることもなかった。

かのお方はエジプトより我々を贖われたのではなかったか。奴隷の家より我々を救い出されたのではなかったか。

彼らは無力となり、かもしかのようにただちに我々は救われたのだ」

私¹⁴⁴はバビロンにおいて、闇のなかにすわっていた。ゼルバベルの両手が、

その家を再建する礎をすえた。それはささやかな日であった。

そのようにして、世々に、そして永遠となった。

「我々の骨が乾くとき、かのお方は我々の骸のある墓を開けられる。

陰府の胎からかのお方を呼ぶと、かのお方は息吹を送られる。そして、我々は創造される。

虫が覆い、蛆が寝床となつているところから。そして、かのお方は地の面を新たにされる。

肉体の滅びによって、我々の希望が失われることはない。塵がかつてそうであったように地に戻ることによって、我々が断たれるのではない。

主の御手が救いに短すぎることはないのだから。滅びゆく者の祝福がかのお方に向かってなされる。苦しむ魂が満たされる。

すべての祈りとすべての懇願はかのお方の前に届く。かのお方は、我々への裁きを民の光と

¹⁴² 神のために殉教するイスラエルの民を描いていると思われる。サム下6：16に由来する表現。

¹⁴³ エレ23：17に由来する表現。エレミヤ書での「私」は神のことだが、ここでの「私」が何をさすのかはわからないが、「エルサレム」のことであるとも読める。

¹⁴⁴ 同じく、「私」は「エルサレム」か。「バビロンにおいて（ベ-バベル）」とは、「バビロン捕囚のとき」を意味すると思われる。

して輝かせる」

このようなことを彼らは言った。あなたの御名において彼らは力強きを得る。

彼らはあなたの後を離れないからである。

刺し貫かれた者の呻き声を彼らが発するとき、彼らはあなたに向かって叫んでいる。

彼らに対するあなたの内なる思いと慈悲は抑えられている。

だが、これらについてあなたが報いをなされないことがあろうか。主は言われる¹⁴⁵。このよ
うな民をあなたが憐れまないことがあろうか。

あなたの燃える怒りを鎮め、思い直してください。

シオンのために口を閉ざさず、エルサレムのために黙さないでください。

彼らの目はあなたの慈悲に向けられているのだから。彼らはあなたを見上げる。彼らはそう
するにふさわしい。

ダビデの塔の石は見事に積み上げられている。

封をされた書、信じられる証人たち、おこなわれた誓い。

唯一なるあなたの御名において。預言者たちの言葉、ひとつの口。

そのすべてが我々に終わりとき¹⁴⁶を与えた。そして、雲のなかの確かな証。

シオンは永遠に忘れられることはない。至高の王の神殿より出でし神殿は、

山々の頭において堅く立ち、数々の丘よりも高かった。神は我々に救いの御業をもたらす
主。

日々の終わりに我々を見棄てないでください。あなたの怒りを長きにわたって抑え、我々を
取り去らないでください。

すぐに我々の将来はやってくる。我々の顔はあなたに向けられているのだから。

我々は知っている。そして証をする者である。あなたの慈悲に終わりはない。一時期も二時
期もない。

我々の日々も、時も、時期も長かった。

そのなかで我々はあまりにも多く、毒蛇の毒に満たされた。

我々の魂はあまりにも多く、平穩な者たちの嘲笑と傲慢な者たちの侮りに満たされた。

でなければ、荒れ狂う水が我々の魂の上を通り過ぎていったであろう。

あなたの燃える怒りを鎮めてください。力が消え、既婚者も未婚者も¹⁴⁷いなくなったのを見
てください。

こう書かれているとおりにである。

¹⁴⁵ 間接話法。「『私が報いないことがあろうか』と主はおっしゃる」(エレ5:9に由来するが、「報復」の意味が「報酬」の意味に変わっている)ということ。エレ5:9では主語は「私」だが、この詩では「あなた」(男性単数)に置き換えられている。

¹⁴⁶ 原文はקץ וזמן。

¹⁴⁷ 原文はעצור ועובד。新共同訳は「未成年者も成人した者も」(申32:36)。「つながれる者(奴隸)」と「解放された者(自由人)」という組み合わせも考えられる。

「なぜあなたはいつまでも我々を忘れておられるのですか。主よ、あなたの御もとに立ち帰らせてください。我々は立ち帰ります」

祝福されしお方、あなたは主。イスラエルの贖い主¹⁴⁸。

我らの父、慈悲深き父。

イスラエルを孤児にしないでください。見棄てないでください。

あなたの慈悲はいたる場所、いたるときにおいて彼らの上にあるのだから。

このあなたの僕、ナフマンの子モシェにあなたは与えてくださった。

廃墟となったあなたの町、あなたの神殿を見ることを。

その者¹⁴⁹はみずからの衣と外套を引き裂き、涙を流して喪に服し、あなたに向かってひれふし、あなたに向かって憐れみを乞う。

あなたの至聖所、あなたの宮殿、あなたの脇柱、あなたの玄関のその建物のうちに見ることにあずかりたい、と。

我々の目はエルサレムを、穏やかなる住処を、そして修復されたユダの町々を見るであろう。

イスラエルは彼らの牧場に戻る。祭司たちはその奉仕に、レビ人たちはその務めに戻る。

聖書は言う。

「主はシオンの山の全域とそこでの集会の上に昼の雲と煙¹⁵⁰を創造された」

すべての上にあなたの臨在の天蓋の栄光がある。あなたの神殿にはあなたの力がある。その住まいが断たれることはない。

これがあなたの慈愛のもとにいるあなたの僕である。隠れてとどまり、全能者の陰に宿る。

祝福されしお方、あなたは主。祈りを聞き入れられるお方。アメン、アメン、セラ・ヴァーエド。(THY, pp. 107-112)

9. 小括

ナフマニデスは法的著作や註解、説教などさまざまな媒体を通じて、アリヤーが戒律であるという革新的な主張を展開した。彼は自分がメシア到来に近い時代を生きていることを自覚しており、それが彼自身のメシア的テーマへの取り組みを正当化しているが、こうした自覚がアリヤーを動機づけることはなかった。ナフマニデスにとって、イスラエルの地とは戒律を實踐することが最もふさわしい場所であり、より完全な仕方でも戒律を實踐するために、アリヤーそのものも戒律とみなされた。バルセロナ公開討論からアリヤー後にいたる言説

¹⁴⁸ アミダー（立禱）における「ゲウラー」（贖い）の祈りの結び。

¹⁴⁹ 「ナフマンの子モシェ」、つまりナフマニデス自身のこと。

¹⁵⁰ 「夜の煙」（イザ 33：4）。

において常に念頭に置かれていたのは、戒律を実践することの意義であった。そのための場所が異教徒の王国からイスラエルの地が変わっていくなかで、その意義を説明する仕方も変わっていったのである。

また、ナフマニデスは姦通の秘義的な解釈を通じて、イスラエルの地という聖なる空間が創出されるメカニズムを描こうとした。重要なことは、その創出に人間が決定的に参与するという発想である。イスラエルの地が聖なる場所であるためには人間の存在が欠かせない。その人間は戒律の実践を通じてその聖性を維持し、神的世界の調和的な回復をはたす。セフィロートの体系を通じて説明されるのは、イスラエルの地においてのみ可能な、この壮大な調和のドラマである。そして、そのドラマの主演となるのは、神でも聖なる土地でもない。人間なのである。このような「隠された」動機が、ナフマニデスのアリヤーには明らかにあったのである。

また、神が直接支配する聖なる土地、天上と地上の「エルサレム」が向き合う階梯が伸びる空間は、人間の魂の救済が実現する場所でもある。そして、そのための実践が他ならぬ「祈り」であった。ナフマニデスは義人の自己犠牲や魂の転生といった主題を忍ばせながら、廃墟と化した眼前のエルサレムに祈りを捧げる。その祈りはエルサレムとユダヤ民族が追ってきた「罰」としての苦しみを想起させるが、どれほどの苦難をその身に受けようとも、神による贖いとエルサレムの再生に対する確信は揺るがない。それは、この聖都が祈りの聞き届けられる「天の門」であることをナフマニデスが知っていたからである。

ナフマニデスのアリヤーとは、長い離散的な生のなかで聖書解釈の主題となった「イスラエルの地」が再び現実化していく現象であった。ナフマニデスが生きた「イスラエルの地」とは、彼自身の聖書解釈によって構築されたひとつの世界観である。議論と思索によって形成されたその「聖地」を、彼は実際に生きたのである。

結論

聖書に対するナフマニデスの取り組みには、「学者としての学習」という特徴が如実に表れている。さまざまな注釈テキストを正確に引用し、批判的に読み込み、必要な議論を積み重ねて、新しい見解を導く。『トーラー註解』では、この一連の手続きが忠実に繰り返されている。彼の註解がユダヤ教の注釈付き聖書（ミクラオート・グドロート）に含まれる理由は、おそらくそこにある。もっと言えば、『トーラー註解』それ自体が最も良質な聖書学習テキストのひとつである。口承による秘義を伝えられた弟子たちだけでなく、大勢の読者たち、ひいては（私のような）現代の異教徒にとっても、彼の注釈はきわめて示唆に富む。それは、その明澄な言葉遣いと明確な主張のゆえである。

また、本論文の根幹をなすテーマである「教典と知識」においても、学者としての気質が発揮されている。ナフマニデスは「万物の知識の書物」というトーラー概念を掲げる一方で、自然科学や哲学、占星術といった学知を積極的に受容した。トーラーという教典にはすべての知識が含まれているという主張は、とりわけ現代的な文脈においては、原理主義的な立場の表明とみなされるむきがある。あたかも彼が、この世界のことを知るためにはトーラーだけを読めばよい、もっと強い表現を使えば、トーラー以外読むなど言っているように聞こえるからである。だが、ナフマニデスはむしろ知の受容に積極的であった。たんに、それらの学知を学んだだけではない。それらは聖書の言葉を説明する有効なモデルとなる。実際、『トーラー註解』において、アリストテレスの存在論は二段階の創造論における「有から有への形成」を説明する理論として取り入れられている。また、占星術は天体と異教徒の支配構造を説明する世界観を提示し、偶像崇拜やイスラエルの地など、重要な主題についての考察の基盤をなしている。「万物の知識の書物」という教典概念は、教典の「外部」に存在するさまざまな非伝統的な学知を排除することではなく、むしろ受容するために掲げられているのである。

さらに、ユダヤ教の文学的伝統についての豊かな知識が、キリスト教世界に対する批判的な姿勢と結びついていることも特徴的である。ヤコブとエサウの対立や、「四つの王国における捕囚」といったラビ文学の主題を取り入れることで、ナフマニデスはキリスト教世界という「エドムの王国」の起源と終焉を語った。また、タルムードにおけるメシア論争——救済は条件的か、無条件か——についての学習を通じて、強大な王、傷つく義人、二人のメシアとメシアの死など、多様なメシア像の現れを包括的に描く一方で、『討論録』においてはキリスト教批判へとつながる合理的なメシア的思考をあえて強調した。そして、これらのキリスト教批判の議論から、ナフマニデスのキリスト教理解の特徴も見えてくる。その特徴とは、キリスト教徒をひとつの「民族」として表象すること、イエス自身が自分を神であると言ったとみなすこと、キリスト教の教義を知性において受け入れられないものとするこ

である。また、これに関連して、離散（捕囚）についての説明も興味深い。ナフマニデスは離散を神罰とする解釈と、族長たちの物語からの暗示とみる解釈を並置させる。離散はメシアによって救済されるべき処罰の状況であるだけでなく、エサウに追われるヤコブがその家族と財産を戦略的に分散化した結果でもある。さらに、ナフマニデス自身がアリエーを戒律化するという革新的な主張を唱えるなかで、戒律実践による大きな報酬が約束される場所も離散の地からイスラエルの地へと変わってゆく。

ナフマニデスの註解や説教では、議論が入念に整理されている。また、偶像崇拜や預言についての議論で顕著だったように、必要に応じて多角的であり、本質的なひとつの定義に収束しないことをむしろ是とする点も、きわめて学者的であるといえる。聖書の言葉を説明する彼の言葉は決して簡潔ではない。ひとつの注釈において、ある主題についての類型的な説明や、過去の注釈テキストへの批判がかなり長くなることも珍しくない。それでも時間をかけてその理路をたどってゆけば、明快な主張をつかむことができる。

反面、その構成がまったく正反対のことを意図している場面——言葉はきわめて簡潔で短い、彼が何を言っているのかほとんどわからない——もある。言うまでもなく、秘義的な解釈の箇所である。「真理の道によると」（アル・デレフ・ハ・エメト）という書き出しで始まるその解釈を、本論文ではなるべくそのまま訳出し、その言葉足らずで独特な「説明」を紹介した。そのほとんどは、後代の弟子たちによる解説なくしては理解できないものである。この秘義の大きな特徴は、セフィロート体系や神の「属性」（ミダー）という用語で語られる特定の主題についての手がかりが、トーラーあるいは聖書全体に散らばっているという発想にある。秘義の「解釈」とは、教典の何気ない言葉遣いに隠れている意味を「発見」し、神とこの世界のかかわりをほのめかず断片をつなぎあわせることである。もっと言えば、聖なる言葉の読解に適用される象徴的な体系をナフマニデスと共有し、その「対照表」に即して言葉を「意味づける」ことである。したがって、この師と「真理の道」という知を共有していない者には、彼の秘義的な解釈は何も意味をなさない。

「これらの事柄はすべて二重であり、それらにおいて開示されたことも、隠されたことも真理である」（『トーラー註解』創3:22の注釈、*PTI*, p. 42）。字義と秘義がともに真理として共存するナフマニデスの聖書解釈において最も興味深いのは、自身の見解の革新性を正当化する論法である。一般的に言って、旧説に代わる新しい説を示そうとするとき、必要とされるのは説得力のある根拠である。新たなテキストの発見、これまで顧みられなかった問題への着眼、旧説の論理的な誤りについての指摘などを通じて、新しい帰結を導かなくてはならない。ナフマニデスの著作でその取り組みが最も顕著にみられる事例をひとつ挙げるなら、『トーラー註解』における「ベ・レシート」の字義的解釈であろう。その字義の探究は、ラシヤイブン・エズラへの批判というかたちで展開される。「レシート」という語の文法的な分析、聖書における用例の検討、「創造」と「形成」を意味するさまざまな動詞表

現をめぐり考察を通じて、二人の注釈家の示した字義が批判され、「初めに神は天地を創造した」という自身の字義的解釈が導き出される。

他方、秘義的解釈の場合にはこうした論法は使われない。ラシやイブン・エズラはその秘義を知らない——ラシの引用するミドラシュではその秘義が語られていることがしばしば強調されるが——ため、彼らと「正しい」秘義をめぐって議論することはない。そもそも、秘義には字義と同じ意味での「正誤」は存在しない。「正しい」秘義と「誤った秘義」を分かつもの、それはその秘義を伝える伝承がモーセにまでさかのぼる口伝の教えであるか否かにかかっている。

モシェ・ハルベルタルは、特定の意味を秘匿する（秘匿すべきであるとする）こと、すなわちエソテリズムを文化的な装置とみなす（本論文第 11 章参照）¹。真の意味を隠さなければならない理由については、たとえば資格なき者がその意味を知れば命を落とすこと、神が肉体を持つ存在であるという誤解を読者に与えてしまうこと、そもそも神の本質を人間の言語で語ることで自体が表象の限界に直面することなど、さまざまな見解があった。そのなかで、占星術的な知識を聖書解釈に導入したイブン・エズラは、非伝統的なその知を「秘義」に位置づけることで保護しようとした。また、隠された意味が存在すると主張することと、特定の意味を秘匿することは同じではない。実際、ナフマニデスの周辺にいたジローナのカバリストたちは、聖書のカバラー的な解釈を主題とする著作を書くことに躊躇しなかった。

ハルベルタルはナフマニデスにおけるエソテリズムの前提として、「ナフマニデスは、カバラーとは閉じられた知識であるという自身の概念を繰り返す。そして、この立場はトーラーの秘義にかんするいかなることも書かない、ほのめかしすらないことを意味すると主張する」²と説明する。確かにナフマニデス自身がこの禁令を破るかのように、「知性ある者たち」（マスキリーム）、すなわち口承で秘義を伝えられた弟子たちに対して、秘義についてのほのめかしを書き記している。しかし、アリヤー後に加筆された『トーラー註解』序文の結語（「第二の結語」）に表されていたように——そして、ハルベルタルはこの「第二の結語」をナフマニデスのエソテリズムの「本質」とみなしているのだが——、彼の理念としてあったのは秘義の厳格な口承性である。秘義は閉ざされた知識であり、書かれるべきでないというエソテリズムの理解の背景に、ハルベルタルは上記のイブン・エズラやジローナのカバリストたちの活動に対するナフマニデスの批判的な姿勢を指摘する³。この点には私も同意する。

しかし、私の考えでは、ナフマニデスのエソテリズムの問題は、彼自身のユニークな教典理解から説明する必要がある。ハルベルタルの議論に欠けている重要な論点は、秘義の「内容」を明かすことなく、その秘義の存在意義を説得的に示すためにはどうすればよいか

¹ Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trans. J. Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007, pp. 8-82.

² Ibid., p. 86.

³ Ibid., p. 92.

というナフマニデスの問題意識である。秘義について書かないという方針を貫くなかで、なぜその秘義が存在するのか、存在しなければならないのかを説明することは難しい。これは、秘義的解釈の「正当化」をめぐる少々厄介な課題である。そして、ナフマニデスはこの課題に答えるべく、教典についてのある主題を強調する。その主題とは、教典の「起源」である。

なぜ聖書という書物には秘義が存在するのか。ナフマニデスはこう答える。それは、聖なるテキストの「起源」が教えてくれる、と。神がモーセに啓示したトーラーには、世界創造以前において存在していた原初の姿がある。この「原初の書物」(セフェル・カドモン)としてのトーラーは、戒律の書物でもなければ、万物の知識の書物でもない。それは一続きの神の名前である。この「神の名前」というトーラー概念によって、ナフマニデスが何を意図していたのかをはかるのは難しい。しかし、『トーラー註解』序文では、その「原初の書物」が「真理の伝承」によって伝えられてきたと述べられており、彼の秘義的なトーラー解釈の根幹をなしていると思われる。だとすれば、「神の名前」というトーラーの「起源」についての伝承は、トーラーの言葉、より正確にはその文字たちが世界創造以前の「世界」、すなわちセフィロートとよばれる神的体系の創造を秘匿していると発想と結びついていると考えられる。トーラーから神の世界をたどってゆくという秘義的な「解釈」とは、まさに「神の名前」という「起源」に自らの知性を向けることである。それと同時に、この知性的探究には限界もある。トーラーとは人間の手に委ねられた教典であり、だからこそ人間の探究は、トーラーの知の源泉たる「知恵」(ホフマー)のセフィラーの創造をその終着点とする。そして、その彼方には人知のおよばないさらなる始原がある。

「起源」への関心は、トーラーの事例とはまったく違う仕方で、ヨブ記の解釈においても現れる。ナフマニデスはR・アキヴァという「完全なる義人」の殉教物語と、ヨブ記の著者がモーセであるという伝承を創造的に組み合わせることで、ヨブ記の誕生の物語を創出した。ヨブ記はR・アキヴァの殉教を目撃し、言葉を失ったモーセが、それでも言葉を紡ぎ出して書いた寓話である。ゆえに、ヨブ記には「義人の苦難と悪人の幸福」という応報の最大の問題に対する答えが存在していなければならない。エリフの言葉に「転生の秘義」が隠されているというナフマニデスの革新的な読解は、「必ず答えが存在する」というこのゆるぎない確信による。ヨブ記の言葉は、完全なる義人の死を前に沈黙するしかなかった残りの者たちにとっての救済でなければならない。ヨブ記に救いの教えが隠されているという秘義的解釈の「正しさ」を根拠づけるのは、ヨブ記という書物の「起源」なのである。

このように、ナフマニデスの秘義的解釈には、聖書という教典の「起源」を描いた興味深い物語がともなっている。その一方で、彼の多義的な「秘義」の用法を見てゆくと、別の仕方で「秘義」の解釈の正当性が主張される場面にも遭遇する。「カバラー」という用語は慎重に使う必要があるが、後代の弟子たちが口承で受け継ぎ、註解の註解というかたちで書き記した秘義をカバラー的秘義と呼ぶならば、そうではない非カバラー的な秘義が語られる場面である。具体的には、終末の到来にかんする秘義の事例である。

『贖いの書』で、ナフマニデスは終末のメシアの到来の時期を大胆な仕方で断言する。それは、終末の到来時期を算出する者は呪われよというラビたちの伝統的な規範を無視する行為に映る。だが、ナフマニデスはそうではないと主張する。なぜなら、終末についての秘義は「時間」によって条件づけられており、その正確な意味を覆い隠していた「神の意志」というベールが期限を迎えつつあるからである。終末が近づいてくるにつれて、ラビたちの警告も失効する。だからこそ、終末を禁じる彼らの言葉を再解釈しなければならない。彼らは終末の正確な時期という秘義の「内容」を知らなかったが、終末の事柄が隠されているという秘義の「存在」は知っていた。その知識をいま——終末に近い世代の者として——受け継ぐことが、終末の秘義を探究することに他ならない。そう述べて、ナフマニデスは終末が到来する時期を正確に算出するという秘義的解釈に挑む。

神の世界についての知識であるがゆえに閉ざされているというのがカバラ的秘義の理由であるとすれば、終末の事柄が秘義である理由は、終末が到来する時期まで遠いことを憂慮した神がテキストの真の意味を隠してきたことである。両者における「秘義」の概念は明らかに違う。だが、この相違性こそがナフマニデスの秘義的解釈の特徴であり、また教典の「起源」や「意味」に対する彼の理解と密接に結びついているのである。

ソロモン・シェヒターは、ナフマニデスの関心を「宗教と人間の調和」と表現した⁴。ナフマニデスにとって聖書という書物は知的活動の源泉であり続けた。ナフマニデスは自らの学習によって構築された「歴史」を生き、「聖地」を生き、何よりも日常的な世界を生き、彼はその秘義的な解釈によって、神と世界のかかわりを描き出した。神はこの世界とかわっている。ナフマニデスのカバラ的な聖書読解によって描き出される神は、さまざまな原理や属性をもって、自身が創造した世界にはたらきかける存在である。そして、ナフマニデスが構築するその聖書的な世界および歴史のなかで、常に主役を担う存在がいる。人間である。ナフマニデスにとって、ユダヤ教という宗教にはそれを実践する人間の存在が不可欠であった。世界を生きるのは宗教ではなく、その宗教を信じ、守りおこなう人間である。

ナフマニデスは秘義の秘匿性を厳守することを理念とする一方で、秘義の魅力や意義を伝えずにはいられなかった。そうでなければ、多くの者たちが読む『トーラー註解』で再三にわたって秘義をほのめかすこともなかっただろう。ナフマニデスにとって、秘義とは神の世界や原初の創造世界、周期する世界の過程とその終着、魂の行く末、終末の到来を記述する言葉であった。だが、それだけではなかった。秘義は人間の持つ内なる可能性を拓いてゆく言葉でもあった。人間がおこなうさまざまな宗教的实践——供犠や祈り——には、この世界に対する神のはたらきかけを変える力がある。世界の創造に先立つ存在として秘匿されていたはずのセフィロートは、戒律の実践を通じて人間の身体に顕在化する。いわれなきものに映る苦しみにも、輪廻する魂が「前世」より引き継いできた罪を背負い、それによって

⁴ Solomon Schechter, "Nachmanides," in *Studies in Judaism: A Selection* (ed. S. Schechter, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1958, originally 1896), p. 205.

「命の束」への魂が回帰し、神と「固着」という意味がある。秘義はひとつひとつの宗教的な行為に生命を吹き込む。神が確かに存在するこの世界で、ユダヤ教という宗教を信じ、守り、生きてゆくことには意味がある。それを隠し通すには、ナフマニデスという人間は優しすぎたのかもしれない。

秘義への従事を警告する結語がイスラエルの地で加筆される以前の『トーラー註解』の結び（「第一の結語」）を、あらためて引用しておきたい。「離散と苦難に疲弊しながらも、安息日と祭日の儀礼において読む学徒たちの知性に安らぎを与え、字義といくらかの喜ばしい事柄——それらは「優美さ」（ヘン）を聞き、知る者たちにとって喜ばしい——によって彼らの心をひきつけるためである。憐み深い神が我々に安らぎを与え、祝福して下さらんことを」（*PTI*, p. 7）。後に、やむを得ない事情により警告を書き加えなければならなくなったとはいえ、彼の『トーラー註解』を読む者たちの心に刻まれたのは、やはりこの励ましと祝福だったはずである。ナフマニデスはトーラーを探究する自らの言葉が、日常的な宗教的生活のなかで人々に安らぎを与えることを願っていた。ユダヤ教を生きること、人間が生きることには意味がある。ナフマニデスが教典を読むことを通じて模索し続けたのは、まさにこのことだったのである。

文献一覧

ナフマニデス文献

『トーラー註解』 シャヴェル版

משה בן נחמן, **פירוש על התורה**, כרך א: בראשית ושמות, כרך ב: ויקרא, במדבר ודברים, מהדורת ח' ד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט.

『創世記註解』 **פירוש לספר בראשית** (PT1, pp.1-277)

『出エジプト記註解』 **פירוש לספר שמות** (ibid., pp.279-540)

『レビ記註解』 **פירוש לספר ויקרא** (PT2, pp.5-194)

『民数記註解』 **פירוש לספר במדבר** (ibid., pp.195-341)

『申命記註解』 **פירוש לספר דברים** (ibid., pp.343-508)

『トーラー註解』 アイゼンシュטאט版

משה בן נחמן, **פירוש הרמב"ן על התורה**, כרך א: בראשית-וישלה, כרך ב: וישב-ויחי, מהדורת מ' צ' איזנשטט, ניו-יורק, תשי"ט (כרך א), תשכ"ב (כרך ב).

『トーラー註解』 ニクダ付

משה בן נחמן, **פירוש הרמב"ן על התורה מנוקד**, כרך א: בראשית ושמות, כרך ב: ויקרא, במדבר ודברים, ירושלים: הוצאת א. בלום, תשנ"ג.

『トーラー註解』 印刷版初版

משה בן נחמן, **פירוש הרמב"ן על התורה: דפוס הראשון**, רומא קודם ר"מ (ר"ל?) (צילום העותק שבבית הספרים הלאומי האוניברסיטאי), ירושלים: מקור, תשכ"ט.

『トーラー註解』 写本

MS The British Museum, Harley 5703 (Margoliouth 208); F 4871 in the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in the Jewish National and University Library in Jerusalem (JNUL).

MS Paris Bibliothèque Nationale, Hébr. 223; F 4261.

MS Paris Bibliothèque Nationale, Hébr. 224; F 4262.

MS Parma Biblioteca Palatina 3535; F 14042.

MS Parma Biblioteca Palatina 3258 (de Rossi 1378); F 13945.

『ナフマニデス著作集』

- משה בן נחמן, **כתבי הרמב"ן**, מהדורת ח' ד' שעוועל, 2 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב.
『ヨブ記註解』 **פירוש לספר איוב** (KRI, pp.9-128)
『婚礼の説教』 **דרשה לחתונה** (ibid., pp.131-138)
『説教「主の教えは全きものである」』 **דרשת תורת ה' תמימה** (ibid., pp. 139-175)
『コヘレトの言葉についての説教』 **דרשת זברי קהלת** (ibid., pp. 176-210)
『ローシュ・ハ - シャナーの説教』 **דרשה לראש השנה** (ibid., pp. 211-252)
『贖いの書』 **ספר הגאולה** (ibid., pp.252-296)
『討論録』 **ויכוח הרמב"ן** (ibid., pp.299-320)
『イザヤ書 53 章解説』 **ביאור לפרשת הנה ישכיל עבדי** (ibid., pp. 321-326)
『書簡』 **אגרות** (ibid., pp. 329-388)
『歌』 **שירים** (ibid., pp. 391-439)
『人間の教え』 **תורת האדם** (KR2, pp.9-311)
『報いの門』 **שער הגמול** (ibid., pp.264-311) * 『人間の教え』の最終部
『セフェル・イエツイラー註解』 **פירוש לספר יצירה** (ibid., pp.451-462))

『贖いの書』写本

MS Paris, Bibliothèque Nationale, Hébr. 227 (F 26878, 108r-138v, JNUL)

『北フランスのラビたちへの書簡』ペルレス版

Perles, Joseph, "Nachträge über R. Moses ben Nachmann," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)*, vol. 9 (1860), pp. 175-195.

『マイモニデス「戒律の書」論評』

משה בן מימון ומשה בן נחמן, **ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן**, מהדורת ח' ד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א.

『セフェル・イエツイラー註解』(ショーレム版)

שלום, גרשם, "פירוש לפרק ראשון מספר יצירה להרמב"ן", **מחקרי קבלה** א (תשנ"ח), עמ' 87-96.

『創造の業についてのカバラ的説明』

שלום, גרשם, "ביאור מעשה בראשית בדרך קבלה מיסוד הרמב"ן", **מחקרי קבלה** א (תשנ"ח), עמ' 100-102.

『姦通の禁止理由についての秘義の開示』

שלום, גרשם, "מגלת סתרים מהרמב"ן על טעם איסור העריות", **מחקרי קבלה** א (תשנ"ח), עמ' 102-103.

文献一覧

『レスポンス集』 (シュロモ・イブン・アドレットのレスポンスとともに)

משה בן נחמן ושלמה אבן אדרת, **תשובות רבינו משה בן נחמן**, מהדורת ח. ד. שעוועל, ירושלים:
מוסד הרב קוק, תשל"ה.

『ミルヘメート・ハ - ダト』

מלחמת הדת: קבוצת מכתבים בענייני המחלוקת על ספר המורה והמדע יוצאים לאור בפעם

(ed. S.Z. ראשונה, מהדורת ש. ז. הלברשטם, ישרון, כרך שמיני (תרל"ה), עמ' 89-160.
Halberstam, *Jeschurun* vol. VIII (1875), pp. 89-160.)

『諭しの手紙』

Moses Nahmanides, *A Letter for the Ages; אגרת הרמב"ן*, ed. A.C. Feuer, New York:
Mesorah Publications, 1989.

『エルサレムの廢墟への祈り』

שוורץ, יעקב קאפיל, "'תפלה על חרבות ירושלים" לרמב"ן (במלואה)," **מים מדליו**, תשנ"ט, עמ' 93-
.112

ナフマニデス文献 (英訳)

Moses Nahmanides, *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah*, trans. C.B.
Chavel, 5 vols. New York: Shilo Publishing House, 1973.

Moses Nahmanides, *Ramban (Nachmanides): Writings and Discourses*, trans. C.B. Chavel,
2 vols. New York: Shilo Publishing House, 1978.

アラゴン連合王国史料

Régné, Jean, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents 1213-1327*, ed. Y.T.
Assis, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1978.

Mañé, Maria Cinta, *Source for the History of the Jews in Spain – 1; The Jews in Barcelona
1213-1291: Regesta of Documents from the Archivo Capitular*, ed. Y.T. Assis, Jerusalem:
The Henk Schussheim Memorial Series, 1988.

聖書 (注釈含む)

תורת חיים: חמישה חומשי תורה, מהדורת מ. ל. קצנלנבוגן, 7 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק,

תשמ"ו-תשנ"ג.

חומש מקראות גדולות המנוקד, 5 כרכים, ירושלים: הוצאת חורב, תשס"ו.

『聖書（新共同訳）』、日本聖書協会、1993。

Hebrew Old Testament (copyright 1894, 1998), London: Trinitarian Bible Society.

The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society TANAKH Translation, eds. A. Berlin and M.Z. Brettler, Oxford: Oxford University Press, 2004 (Originally 1985).

ラビ文学

The Responsa Project (CD-ROM), ver. 20+, Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2013.

Hebrew English Edition of the Babylonian Talmud, London: The Soncino Press.

Talmud Bavli (Babylonian Talmud: with modern Hebrew translation Steinzaltz edition Jerusalem), Jerusalem: Ha-Makhon ha-Yisra'eli le-firsmim Talmidiyim.

事典類

Encyclopaedia Judaica, Second Edition, F. Skolnik editor-in-chief; M. Berenbaum executive editor, 22 vols., Detroit: Macmillan Reference, c.2007.

The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, R.J.Z Werblowsky and G. Wigoder editors in chief, Oxford: Oxford University Press, 1997.

The Encyclopedia of Judaism, Second Edition, eds. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, W.S. Green, 4 vols. Leiden: Brill, 2005.

大貫隆ほか編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002。

Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press, 1996 (Originally 1903).

Brown, Francis, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2010 (Originally 1906).

星野英紀ほか編『宗教学事典』丸善、2010。

中世ユダヤ教文献

『セフェル・イエツィラー（形成の書）』

Hayman, A. Peter, *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Sefer Yetzirah: The Book of Creation Revised Edition, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1997.

ספר יצירה, מהדורת יעקב כהן מגאזולו, מנטובה, שכ"ב.

サアディア・ガオン『信仰と意見の書』

Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. S. Rosenblatt, New Haven: Yale University Press, 1948.

サアディア・ガオン『神義論の書』

Saadia Gaon, *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia ben Joseph al-Fayyumi*, trans. L.E. Goodman, New Haven: Yale University Press, 1988.

סעדיה בן יוסף פיומי, איוב: עם בתרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל וחלק הדקדוק למהרי"ץ, תרגום י. קאפח, הועד להוצאת ספרי רס"ג, תשל"ג.

『トルドート・イエシュ』

Toledot Yeshu: *The Life Story of Jesus*, eds. and trans. M. Meerson and P. Schäfer, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

『セフェル・ヨסיפון』

ספר יוסיפון: יוצא לאור סדור ומוגה על-פי כתבי-יד בלוויית מבוא, ביאורים וחילופי גרסאות, מהדורת ד' פלוסר, 2 כרכים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א, כרך ראשון.

イエフダ・ハレヱイ『クザリ』

יהודה הלוי, **ספר הכוזרי**, תרגום יהודה ב"ר שמואל אבן שמואל, תל-אביב: הוצאת דביר, תשל"ג.
Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, trans. H. Hirshfeld, New York: Schocken Books, 1964.

マイモニデス著作集

A Maimonides Reader, ed. I. Twersky, New Jersey: Behrman House, 1972.

マイモニデス『ミシュネー・トーラー』

משה בן מימון, **ספר משנה תורה**, 15 כרכים, ירושלים: הוצאת שבתי פרנקל, תשנ"ח.

マイモニデス『戒律の書』

משה בן מימון ומשה בן נחמן, **ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן**, מהדורת ח' ד' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א.
משה בן מימון, **ספר המצוות**, תרגום י" קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"נ.

マイモニデス『迷える者の導き』イブン・ティボン訳、カファイフ訳、イエフダ・アルハリズイ訳

משה בן מימון, **ספר מורה הנבוכים**, תרגום שמואל אבן תיבון, ירושלים מוסד הרב קוק, תשס"א.

משה בן מימון, **מורה הנבוכים**, תרגום י' קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז.

משה בן מימון, **מורה נבוכים**, תרגום יהודה בן שלמה חריזי (אלחריזי), 3 כרכים, לונדון, תרל"ט.

Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

マイモニデス『ミシュナ註解』（『「へレク」の章註解序文』、『八つの章』含む）

משה בן מימון, **הקדמות לפירוש המשנה**, מהדורת מ' ד' רבינוביץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א.

マイモニデス『「へレク」の章註解序文』

משה בן מימון, **מבוא לפרק חלק מפירוש המשנה**, בלשון ערבי ובהעתקה עברית, תרגום ר' שלמה בר' יוסף בן יעקב הרופא, מהדורת י' א' הולצר: ברלין, תרס"א.

マイモニデス『八つの章』

משה בן מימון, **שמונה פרקים: והם הקדמת הרמב"ם לפירושו למסכת אבות**, תרגום מ' שורץ, בהוספת מבוא ע"י ש' קליין-ברסלבי, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשע"א.

マイモニデス『占星術についての書簡』

Marx, Alexander "The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology," *Hebrew Union College Annual* III (1926), pp. 349-358.

マイモニデス『イエメンへの書簡』

משה בן מימון, **אגרת תימן**, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת ד' האלוב, וויען, תרל"ד.

『セフェル・ハ - バヒール (清明の書)』

The Bahir, ed. A. Kaplan, San Francisco: Weiser Books, 1979.

アブラハム・アブラフィア『来たる世の生』

אברהם אבולעפיה, **חיי העולם הבא וזאת ליהודה**, מהדורת א' גרוס, ישראל, תשי"ע.

文献一覧

アブラハム・アブラフィア『秘められたエデンの宝庫』

אברהם אבולעפיה, **ספר אוצר עדן גנוז**, מהדורת אי גרוס, ישראל, תש"ס.

シエム・トーヴ・イブן・ガオン『セフェル・バדי・ハ - アロン』

שם טוב אבן גאון, **ספר בדי הארון**, שער ראשון, בתוך **ספר עמודי הקבלה**, ירושלים: הוצאת נזר שרגא, תשס"א.

シエム・トーヴ・イブן・ガオン『セフェル・ケテル・シエム・トーヴ』

שם טוב אבן גאון, **ספר כתר שם טוב**, בתוך **ספר עמודי הקבלה**, ירושלים: הוצאת נזר שרגא, תשס"א.

アッコーのR・イツハク『メイラト・エイナイム』

יצחק בן שמואל דמן עכו, **ספר מאירת עינים**, מהדורת ח' אי ערלאנגער, ירושלים, תשנ"ג.

ダヴィド・ベン・シュロモ・ガンズ『ツェマハ・ダヴィド』

דוד בן שלמה גאנו (גנו), **ספר צמח דוד**, חלק ראשון, ווארשא, תרל"ח.

ゲダルヤ・イブן・ヤフヤ『シャルシェレト・ハ - カバラー』

גדליה אבן יחיא, **שלשלת הקבלה**, ירושלים: הדורות הראשונים וקורותם, תשכ"ב.

ヨハン・クリストフ・ヴァーゲンザイル『サタンの燃え立つ投げ矢』

Wagensail, Johann Christoph, *Tela Ignea Satanæ*, Altdorf, 1681

研究文献

Abrams, Daniel, 1996, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides," *Jewish Studies Quarterly* 3, pp. 85-102.

Alberch I Fugueras, Ramon, 2005, *Jewry Guide of Girona*, Girona: City Council of Girona.

Angel, Marc D. and Salomon, Herman P., 1997, "Nahmanides' Approach to Midrash in the Disputation of Barcelona," *American Sephardi* 6, pp.40-51.

青木健、2012、『古代オリエントの宗教』講談社現代新書。

אראל, יוסי, תשס"ט, "פרשנות פשוט למקרא והלכה פסוקה בעבודתו של רמב"ן", *JSIJ*, 8, עמ' 117-152.

アリストテレス (出隆訳)、1961、『形而上学』(上・下) 岩波文庫。

Assis, Yom Tov, 1992, "The Jews in the Crown of Aragon and its Dominions," in *Moreshet Sephard: The Sephardi Legacy* (ed. H. Beinart, 2 vols. Jerusalem: The Hebrew University

- the Magnes Press, 1992), pp. 44-102.
- , 1997, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- בער, יצחק, תרצ"א, "לביקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפאריש ושל ר' משה בן נחמן", **תרביץ ב (ב)**, עמ' 172-187.
- , תש"ט, "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו", **תרביץ כ**, עמ' 320-332.
- Baer, Yitzhak, 1961, *A History of the Jews in Christian Spain*, trans. L. Schoffman, 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- , תשכ"ה, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל אביב: הוצאת עם עובד.
- , 1994, "Rashi and the World around Him," in *Binah, Volume 3: Jewish Intellectual History in the Middle Ages* (ed. J. Dan, New York: Praeger, 1994), pp. 101-118.
- Baron, Salo W., 1958, *A Social and Religious History of the Jews (vol.6: High Middle Ages, 500-1200; Laws, Homilies, and the Bible)*, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Baskin, Judith R., 1992, "Rabbinic Interpretations of Job," in *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job* (eds. L.G. Perdue and W.C. Gilpin, Nashville: Abingdon Press, 1992), pp. 101-110.
- Basser, Herbert W., 2006, "Kabbalistic Teaching in the Commentary of Job by Moses Nahmanides (Ramban)," in *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* (eds. I. Kalimi and P.J. Haas, New York: T & T Clark International, 2006), pp. 91-105.
- Beckwith, Roger T., 2004, "Formation of the Hebrew Bible," in *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity* (eds. M.J. Mulder and H. Sysling, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2004), pp. 39-86.
- בן-שלום, רם, תשס"ז, **מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים**, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח.
- Berger, David, 1983, "Miracles and the Natural Order in Nahmanides," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 107-128.
- , 1985, "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus," *AJS Review* 10, pp. 141-164.
- , 1995, "Review Essay: The Barcelona Disputation," *AJS Review* 20/2, pp.379-388.
- , 2001, "How Did Nahmanides Propose to Resolve the Maimonidean Controversy?" in **מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים: לזכר יצחק טברסקי** (eds. E. Fleischer et al. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2001), pp. 135-146.
- , 2010a, "From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Anti-Semitism," *Persecution, Polemic, and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations* (Boston: Academic Studies Press, 2010), pp. 15-39 (Originally 1997).

- , 2010b, "Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic," in *Persecution, Polemic, and Dialogue*, pp. 227-244 (Originally *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1972), pp. 89-108).
- , 2010c, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages," in *Persecution, Polemic, and Dialogue*, pp. 177-198 (Originally *American Historical Review* 91(1986), pp. 576-591).
- , 2012, "Torah and the Messianic Age: The Polemical and Exegetical History of a Rabbinic Text," in *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan* (eds. D. Engel et al., Leiden: Brill, 2012), pp. 169-187.
- ביאליק, חיים נחמן, ורבניצקי, יהושע חנא, תשס"ח, ספר האגדה: מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים, תל-אביב: הוצאת דביר (במקור תרע"ד, תרצ"ו, תשי"ח).**
- Biderman, Shlomo, 1995, *Scripture and Knowledge: An Essay on Religious Epistemology*, Leiden: Brill.
- Brouwer, René, 2014, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Broyde, Michael J., 1995, "Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs," *Judaism* 44:1, pp. 65-79.
- Buchanan, George, 1978, *Revelation and Redemption*, North Carolina: Western North Carolina Press.
- Burns, Robert I., 1993, "Review: The Barcelona 'Disputation' of 1263: Conversation and Talmud in Jewish-Christian Relations," *The Catholic Historical Review* 79:3, pp. 488-495.
- Caballero-Navas, Carmen, 2011, "Medicine among Medieval Jews: *The Science, the Art, and the Practice*," in *Science in Medieval Jewish Cultures* (ed. G. Freudenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 320-342.
- Caputo, Nina, 2003, "Prophecy and Redemption: Messianic Expectation in Nahmanides' *Sefer ha-Ge'ulah*," in *Time and Eternity: The Medieval Discourse* (eds. G. Jaritz and G. Moreno-Riaño, Turhhout: Brepols, 2003), pp. 171-189.
- , 2007, *Nahmanides in Medieval Catalonia*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Chavel, Charles B., 1960, *Ramban: His Life and Teachings*, New York: Philipp Feldheim.
- שעועל, חיים דוב, תשכ"ז, רבנו (רבינו) משה בן נחמן: תולדות חייו, זמנו וחיבוריו, ירושלים: מוסד הרב קוק.**
- Chazan, Robert, 1990, "In the Wake of the Barcelona Disputation," *Hebrew Union College Annual* 61, pp. 185-201.
- , 1991, "Chapter Thirteen of the *Mahazik Emunah*: Further Light on Friar Paul Christian

- and the New Christian Missionizing," *Michael* XII, pp. 9-26.
- , 1992a, *Barcelona and Beyond: the Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkley: University of California Press.
- , 1992b, "The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul," *Jewish History* 6 1/2 (The Frank Talmage Memorial Volume), pp. 51-63.
- , 1993, "The Messianic Calculations of Nahmanides," in *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*, (ed. G. Sed-Rajna, Paris: Les Editions du Cerf, 1993, pp. 631-637.
- , 1996, "Daniel 9:24-27: Exegesis and Polemics," in *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (eds. O. Limor and G. Stroumsa, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), pp. 143-160.
- , 2004, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Gershon D., 1991, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," in *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (ed. G.D. Cohen, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), pp. 243-270.
- Cohen, Jeremy, 1982, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, New York: Cornell University Press.
- , 1999, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley: University of California Press.
- כהן, מרדכי ז', תשס"ז, "גדולים חקרי לב: רגישות פסיכולוגית בפירושי רמב"ן לתורה ולאיוב", **תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם** (בעריכת מ' בר-אשר, נ' חכם וי' עופר, אלון שבות: תבונות, תשס"ז), עמ' 213-233.
- , תשע"א, "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים ואחת", **'ליישב פשוטו של מקרא': אסופת מחקרים בפרשנות המקרא** (בעריכת ש' יפת וע' ויצל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א), עמ' 5-58.
- Dahan, Gilbert ed., 1999, *Le Brulement du Talmud a Paris 1242-1244*, Paris: Les Editions du Cerf.
- דן, יוסף, תש"נ, **המיסטיקה העברית הקדומה**, תל אביב: משרד הבטחון.
- , תשנ"ב, **חסידות אשכנז**, תל אביב: משרד הבטחון.
- , תשס"ט, **תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה**, כרך ב, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי.
- , תשע"ב, **תולדות תורת הסוד העברית: ימי הביניים**, כרך ז, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ב.
- , תשע"ג, **תולדות תורת הסוד העברית: ימי הביניים**, כרך ח, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי.
- Diamond, James A., 2009, "Nahmanides and Rashi on the One Flesh of Conjugal Union:

- Lovemaking vs. Duty," *Harvard Theological Review* 102/2, pp. 193-224.
- Dixon, Thomas (ディクソン、トマス) (中村圭志訳)、2013、『科学と宗教』丸善出版。
דורי, מזל, תשנ"ז, "פירוש לשיר הפתיחה של הרמב"ן לפירוש לתורה", **הגיגי גבעה ה**, עמ' 45-55.
----, תש"ס, "פירוש להקדמת הרמב"ן לבראשית", **הגיגי גבעה ה**, עמ' 89-96.
- イーグルトン、T (テリー) (大橋洋一訳)、1997、『新版 文学とは何か 現代批評理論への招待』岩波書店。
- Eisen, Robert, 2007, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
איזנשטט, מנחם צבי, תש"י "מכתב הרמב"ן מארץ ישראל בענין צורת שקל ישראל ומשקלו", **תלפיות ד**, עמ' 606-621.
- Elman, Yaakov, 1993, "“It is No Empty Thing”: Nahmanides and the Search for Omnisignificance," *Torah u-Madda Journal* 4, pp. 1-83.
- , 1997, "Nahmanides and Abarbanel on the Book of Deuteronomy as Revelation," in *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday* (eds. Y. Elman and J.S. Gurock, New York: The Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, 1997) pp. 229-250.
- Elman, Yaakov and Gershoni, Israel eds., 2000, *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality & Cultural Diffusion*, New Haven: Yale University Press.
- Feldman, Yael Sagiv, 1980, "Living in Deferment: Maimonides vs. Nahmanides on the Messiah, Redemption and the World to Come," *Hebrew Studies* 20-21, pp. 107-116.
- Fishbane, Michael, 1998, "Substitutes for Sacrifice in Judaism," in *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology* (M. Fishbane, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 123-135.
- Fleischer, Ezra, 1983, "The “Gerona School” of Hebrew Poetry," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, pp. 35-50.
- Fox, Marvin, 1989, "Nahmanides on the Status of Aggadot," *Journal of Jewish Studies* 40, pp. 95-109.
- Freudanthal, Gad, 2011a, "Arabic and Latin Cultures as Resources for the Hebrew Translation Movement: Comparative Considerations, Both Quantitative and Qualitative," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 74-105.
- , 2011b, "Introduction: The History of Science in Medieval Jewish Cultures: Toward a Definition of the Agenda," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 1-10.
- Fuller, Russell, 2009, "The Text of Tanak," in *A History of Biblical Interpretation, Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods* (eds. A.J. Hauser and D.F. Watson, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2009), pp. 201-226.

- פונקנשטיין, עמוס, תשכ"ח, "התמורות בווכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב", **ציון** לג, עמ' 125-144.
- , תש"ן, **סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים**, תל אביב: משרד הבטחון.
- Funkenstein, Amos, 1993, *Perceptions of Jewish History*, Berkley: University of California Press.
- Ginzberg, Louis, 2003, *Legends of the Jews*, trans. H. Szold and P. Radin, 2nd edition, 2 vols., Philadelphia: The Jewish Publication Society (Originally 1909-1938).
- Glatzer, Nahum N., 1978a, "The Book of Job and Its Interpreters," *Essays in Jewish Thought* (N. N. Glatzer, Alabama: The University of Alabama Press, 1978), pp. 109-134.
- , 1978b, "The God of Job and the God of Abraham: Some Talmudic-Midrashic Interpretations of the Book of Job," *Essays in Jewish Thought*, pp. 93-108.
- , 1978c, "Knowest Thou?...? Notes on the Book of Job," *Essays in Jewish Thought*, pp. 82-92.
- Goetschel, Roland, 2004, "Maïmonides et Nahmanide, lecteurs de Job," *Les Cahiers du Judaïsme* 16, pp. 28-38.
- Goldstein, Bernard R. 2011, "Astronomy among the Jews in the Middle Ages," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 136-146.
- גודמן, מיכה, תשס"ד, "על היחס לאומות העולם בהגותו של רמב"ן", **תרביץ** עג-ג, עמ' 459-478.
- , תשס"ה, "היסטוריוגרפיה והיסטוריוסופיה בהגותם של הרמב"ם והרמב"ן", עבודת דוקטורט לאוניברסיטה העברית.
- Graham, William A., 1987, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1989, "Scripture as Spoken Word," in *Rethinking Scripture*, (ed. M. Levering, Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 129-169.
- גרינברג, משה (עורך), תשמ"ג, **פרשנות המקרא היהודית: פרקי מבוא**, ירושלים: מוסד ביאליק.
- Gross, Abraham, 2001, "Gerona: A Sephardic Cradle of Jewish Learning and Religiosity," *Materia Giudaica* 6/2, pp. 161-166.
- Grossman, Avraham, 1992, "Biblical Exegesis in Spain During the 13th-15th Centuries," in *Moreshet Sepharad*, pp. 220-238.
- , 2000, "The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France," in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, Volume 1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages* (ed. M. Saebo, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), pp. 321-371.
- גרוסמן, אברהם, תשס"ו, **רש"י**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- Gutenmacher, Daniel, 1990, "The Legal Concept of Political Obligation in Medieval Spanish Jewish Law," *Dine Israel* 15, pp. 63-95.

グットマン、ユリウス（合田正人訳）、2000、『ユダヤ哲学 聖書時代からフランツ・ローゼンツヴァイクに至る』みすず書房。

Gutwirth, Eleazar, 2000, "History and Intertextuality in Late Medieval Spain," in *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* (eds. M.D. Meyerson and E.D. English, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), pp. 161-178.

Halbertal, Moshe, 1997, *People of the Book: Canon, Authority and Meaning*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1997. (ハルバータル、M (モシェ) (志田雅宏訳)、2015、『書物の民 ユダヤ教における正典・意味・権威』教文館)

הלברטל, משה, תשס"ו, **על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת**, ירושלים: מכון שלום הרטמן.

----, 2007, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trans. J. Feldman, Princeton: Princeton University Press.

Halbertal, Moshe and Margalit, Avishai, 1992, *Idolatry*, trans. N. Goldman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (ハルバータル、モッシュェ & マルガリート、アヴィシャイ (大平章訳)、2007、『偶像崇拜 その禁止のメカニズム』法政大学出版局)

הלל, משה, תשנ"ב, **תור הזהב בספרד: 500 שנה בארץ ספרד**, ירושלים: הוצאת הספרים הספרדית, מכון בני יששכר.

Halivni, David Weiss, 1986, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

----, 1991, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford: Oxford University Press.

חלקין, אברהם ש., תשמ"ג, "הפרשנות היהודית בערבית חוץ לספרד והפרשנות הקראית הקדומה", **פרשנות המקרא היהודי: פרקי מבוא**, עמ' 15-28.

Hämeen-Anttila, Jaakko, 1999, "Ibn Wahshiyya and Magic", *Anaquel de Estudios Árabes* 10, pp. 39-48.

Hames, Harvey J., 2004, "Reason and Faith: Inter-religious Polemic and Christian Identity in the 13th Century," in *Religious Apologetics –Philosophical Argumentation* (eds. Y. Schwartz and V. Krech, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), pp.267-284.

----, 2014, "'Fear God, my Son, and King" Relations between Nahmanides and King Jaime I at the Barcelona Disputation," *Hispania Judaica* 10, pp. 5-20.

Hartman, David, 1996, "Maimonides' Approach to Messianism and Its Contemporary Implications," *Da'at*, 64/4, pp. 565-636.

Hayes, Christine, 2015, *What's Divine about Divine Law?: Early Perspectives*, Princeton: Princeton University Press.

Hendel, Russel Jay, 1973, "Maimonides' Attitudes towards Sacrifices," *Tradition* 13/4-14/1,

- pp. 163-179.
- Henoch, Chayim. J. 1970, "The Religious Thought of Nachmanides –From His Exegesis of the Mizvot," *Tradition* 11, pp. 64-83.
- חנוך, חיים, תשל"ח, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים: הוצאת תורה לעם.
- , 1998, *Ramban: Philosopher and Kabbalist on the basis of his exegesis to the mitzvot*, New Jersey: Jason Aronson.
- Herford, Robert Travers, 1903, *Christianity in Talmud and Midrash*, London: Williams and Norgate.
- ヘッ歇尔、アブラハム・J (森泉弘次訳)、2006、『マイモニデス伝』教文館。
- 廣川洋一、2000、『古代感情論 プラトンからストア派まで』岩波書店。
- Holdrege, Barbara A., 1989, "The Bride of Israel: The Ontological Status of Scripture in the Rabbinic and Kabbalistic Traditions," in *Rethinking Scripture*, pp. 180-282.
- Horowitz, Carmi, 1992, "Darshanim, Derashot and the Derashah Literature in Medieval Spain," in *Moreshet Sepharad*, pp. 383-398.
- הוכרמן, יעקב, תשנ"ב, "הטענה המכרעת בטענות אליהוא בן-ברכאל הבוזי לפי שיטת הרמב"ן", **בית מקרא** לו (ד), עמ' 339-347.
- Hughes, Aaron W., 2012, "Concepts of Scripture in Nahmanides," in *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, (ed. B.D. Sommer, New York: NYU Press, 2012), pp. 139-156.
- Hughes, Aaron W. ed., 2010, *Defining Judaism: A Reader*, London: Equinox.
- 市川裕、1990、「ユダヤ教における背信と救済の構図——背信のラビをめぐる改悛物語——」『救済の諸相』（吉田泰編、山本書店、1990年）97–128頁。
- 、2004a、『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会。
- 、2004b、「歴史としてのユダヤ教——ユダヤ人であることからくる歴史意識」『岩波講座宗教3 宗教史の可能性』（池上良正ほか編、岩波書店、2004年）131–158頁。
- 、2009、『ユダヤ教の歴史』山川出版社。
- 市川裕・鎌田繁編、1998、『聖典と人間』大明堂。
- 飯田篤司、1998、「聖典という問題系——「信仰と理性の相克」の一断面」『聖典と人間』246–265頁。
- Idel, Moshe, 1983, "We Have No Tradition on This," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, pp. 51-74.
- , 1986, "The Land of Israel in Medieval Kabbalah," in *The Land of Israel: Jewish Perspective* (ed. L.A. Hoffman, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986), pp. 170-186.
- , 1988a, "Abraham Abulafia and *Unio Mystica*," in *Studies in Ecstatic Kabbalah* (M. Idel, Albany: SUNY Press, 1988), pp. 1-32.

- , 1988b, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale University Press.
- , 1988c, "Some Conceptions of the Land of Israel in Medieval Jewish Thought," in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (ed. R. Link-Salinger, The Catholic University of America Press, 1988), pp. 124-141.
- , 1992, "Jewish Thought in Medieval Spain," in *Moreshet Sepharad*, pp. 261-281.
- אידל, משה, תשנ"ה, "ר' משה בן נחמן - קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", **תרביץ** סד (ד), עמ' 535-580.
- , 1998, "Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership," in *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century* (eds. M. Idel and M. Ostow, New Jersey: Jason Aronson, 1998), pp. 15-96.
- , 2000, "Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah," in *Transmitting Jewish Traditions*, pp. 138-165.
- , 2007, "Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona," *Hispania Judaica Bulletin* 5, pp. 70-113.
- , 2010, "On Maimonides in Nahmanides and His School," in *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis* (eds. E. Kanarfogel and M. Sokolow, New York: Yeshiva University Press, 2010), pp. 131-166.
- 飯郷友康、2012、「銀の彫刻物——箴言 25 : 11 解像——」『キリスト教学』54、15-29 頁。
- Isaacs, Dennis, 1994, "Ramban of Blessed Memory: Rabbi Moses ben Nahman 1194-1270," *Jewish Affairs* Spring 1994, pp. 5-10.
- イーザー、ヴォルフガング (轡田收訳)、2005、『行為としての読書 美的作用の理論』岩波書店。
- (伊藤誓訳)、2006、『解釈の射程 〈空白〉のダイナミクス』法政大学出版局。
- ישראל, עודד, תשע"ד, "מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה", **ציון** עט, עמ' 477-506.
- , תשע"ה, "מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן", **תרביץ** פג, עמ' 163-196.
- 井筒俊彦、1998、「中世ユダヤ哲学史」『岩波講座 東洋思想第二巻 ユダヤ思想 2』(岩波書店、1988年) 3-114 頁。
- ヤコブス・デ・ウォラギネ (前田敬作ほか訳)、1979-1987、『黄金伝説』全 4 巻、人文書院。
- ヤウス、ハンス・R (轡田收訳)、2001、『挑発としての文学史』岩波現代文庫。
- ヨセフス、フラウィウス (秦剛平訳)、1999-2000、『ユダヤ古代誌』全 6 巻、ちくま学芸文庫。
- Jospe, Raphael, 1981, "Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy," in *Great*

- Schisms in Jewish History* (eds. R. Jospe and S.M. Wagner, New York: Ktav Publishing House, 1981), pp. 73-117.
- ישפה, רפאל, תשמ"ח, "הרמב"ן והערבית", **תרביץ** נח, עמ' 67-93.
- , 2009, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Boston: Academic Studies Press.
- כהנא, קלמן, תשכ"ט, "הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה", **המעין** ט, עמ' 25-47.
- Kalimi, Isaac and Haas, Peter J. eds., *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity*, New York: T & T Clark International Pub., 2006.
- Kalman, Jason, 2008a, "Job the Patient / Maimonides the Physician: A Case Study in the Unity of Maimonides' Thought," *AJS Review* 32:1, pp. 117-140.
- 2008b, "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies," *Religion Compass* 2, pp. 819-843.
- קמין, שרה, תשס"ז, **רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, ירושלים: הוצאת מאגנס.
- Kanarfogel, Ephraim, 1986, "The 'Aliyah of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes toward Setting in the Land of Israel," *The Jewish Quarterly Review* 76/3, pp. 191-215.
- , 1994, "On the Assessment of Nahmanides and His Literary Oeuvre," *Jewish Book Annual* 51, pp. 158-172.
- קדר, בנימין זאב, תשל"ט, "יהודי ירושלים, 1187-1267, וחלקו של הרמב"ן בשיקום קהילתם", **פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים** (בעריכת ב' ז' קדר, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשל"ט), עמ' 122-136.
- 木田献一 (監修)、2001、『新共同訳 旧約聖書略解』日本基督教出版局。
- 近藤仁之、2004、『スペイン・ユダヤ民族史 寛容から不寛容へいたる道』刀水書房。
- Koren, Sharon Faye, 2004, "Kabbalistic Psychology: Isaac the Blind, Nahmanides, and Moses de Leon on Menstruation," *AJS Review* 28/2, pp. 317-339.
- Langermann, Y. Tzvi, 1992, "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude towards Science," *Jewish Thought & Philosophy* 1, pp. 223-245.
- , 1993, "Some Astrological Themes in the Thought of Abraham Ibn Ezra," in *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath* (eds. I. Twersky and J.M. Harris, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp. 28-85.
- Lasker, Daniel J., 2007, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization (Originally 1977).
- , 2010, "Rashi and Maimonides on Christianity," in *Between Rashi and Maimonides*, pp. 3-21.
- , 2012, "Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries," in *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, pp. 97-110.
- Leibowitz, Nehama, (unknown), *Studies in Shemot (Exodus)*, trans. A. Newman, Jerusalem:

- Eliner Library.
- Leicht, Reimond, 2011, "Toward a History of Hebrew Astrological Literature: A Bibliographical Survey," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 255-291.
- Levering, Miriam, ed., 1989, *Rethinking Scripture*, Albany: State University of New York Press.
- レヴィナス、エマニュエル (内田樹訳)、2009、『困難な自由 ユダヤ教についての試論』国文社。
- Levine, Michelle J., 2005a, "The Inner World of Biblical Character Explored in Nahmanides' Commentary on Genesis," *Journal of Jewish Studies* 56/2, pp. 306-334.
- , 2005b, "Nahmanides' Literary Approach to Biblical Narrative: Varied Repetition in the Joseph Story," *Torah u-Madda Journal* 13, pp. 88-127.
- , 2010, "Nahmanides on the dynamics of biblical dialogue in the Book of Genesis," *Between Rashi and Maimonides*, pp. 365-399.
- ליבס, יהודה, תש"נ, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים: אקדמון בית ההוצאה לאור של הסתדרות הסטודנטים האוניברסיטה העברית בירושלים.**
- Limor, Ora, 1995, "Beyond Barcelona," *Jewish History* 9/1, pp. 107-112.
- לימור, אורה (ראש הצוות), תשנ"ג-תשנ"ח, בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, 5 כרכים, תל-אביב: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה. לפישץ, אברהם, תשמ"ז, "לתורת הבריאה של רבי משה בן נחמן", סיני ק (א), עמ' 525-541.**
- Matt, Daniel C., 1986, "The Mystic and the Mizwot," in *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages* (ed. A. Green, New York: Crossroad, 1986), pp.367-404.
- Maccoby, Hyam, 1982, *Judaism on Trial*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- マッケイ、アンガス、1995、「中世スペインのユダヤ人」『スペインのユダヤ人』(E・ケドゥーリ一編、関哲行・立石博高・宮前安子訳、1995年)、51頁-80頁。
- Mann, Jacob, 1926, "Une source de l'histoire juive au XIIIe siècle: La lettre polémique de Jacob b. Elie à Pablo Christiani," *Revue des études juives* 82, pp. 363-377.
- מאורי, ישעיהו, תשס"ז, "על נוסח פירוש רש"י לתורה שהיה לפני רמב"ן", שערי לשון א, עמ' 188-219.**
- מלמד, אברהם, תשע"ד, דת: מחוק לאמונה, קורותיו של מינוח מכונן, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.**
- מלחי, ירמיהו, תשס"ח, "היבטיו ההיסטוריים והתאולוגיים של ויכוח הרמב"ן בברצלונה והיחס המשתקף ממנו על תוקפם של מדרשי חז"ל", שאנן יג, עמ' 127-135.**
- 長窪専三訳、2010、『アヴォート ミシュナ IV 別巻』 教文館。
- נהוראי, מיכאל, תשנ"א, "ארץ-ישראל בתורתם של הרמב"ם והרמב"ן", ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים (בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשנ"א), עמ'**

- 並木浩一、2003、「ヨブ記における否定」『「ヨブ記」論集成』（並木浩一、教文館、2003年）18-59頁。
- 根本豪、2010、「古代末期ラビ・ユダヤ教におけるヨブのイメージ——バビロニア・タルムード ババ・バトラ 14b-16b から——」『旧約学研究』7、1-19頁
- נויגרשל, צבי א', תש"נ, "ארץ ישראל במשנת ריה"ל ורמב"ן", **שנתון ק**, עמ' 313-317, 322.
- Newman, Aryeh, 1968, "The Centrality of Eretz Yisrael in Nachmanides," *Tradition* 10/1, pp. 21-30.
- Novak, David, 1992, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Atlanta: Scholars Press.
- Ofer, Yosef, 2008, "The Two Lists of Addenda to Nahmanides' Torah Commentary: Who Wrote Them?" *Jewish Studies Quarterly* 15, pp. 321-352.
- עופר, יוסף, תשע"ב, "מדוע טעה רמב"ן בקריאת הכתובת שעל מטבע השקל?", **תרביץ פ**, עמ' 261-264.
- עופר, יוסף, ויעקבס, יהונתן, תשע"ג, **תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל**, ירושלים: מכילה האקדמית הרצוג והאיגוד העולמי למדעי היהדות.
- 大澤耕史、2014、「出エジプト記 32 章金の子牛像事件解釈——アロン伝承を中心としたユダヤ教・キリスト教の比較考察——」『一神教世界』5、1-16頁。
- オットー、ルドルフ（久松英二訳）、2010、『聖なるもの』岩波文庫。
- Ouaknin, Marc-Alain, 1995, *The Burnt Book: Reading the Talmud*, trans. L. Brown, Princeton: Princeton University Press.
- 尾崎明夫、ビセント・バイダル訳・解説、2010、『征服王ジャウメー世勲功録 レコンキスタ軍記を読む』京都大学学術出版会。
- פדיה, חביבה, תשנ"א, "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", **ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים**, עמ' 233-289.
- , תשס"ג, **הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**, תל אביב: עם עובד.
- Pinchot, Roy, 1999, "The Deeper Conflict between Maimonides and Ramban over the Sacrifices," *Tradition* 33/3, pp. 24-33.
- Polliack, Meira, 2012, "Concepts of Scripture among the Jews of the Medieval Islamic World," in *Jewish Concepts of Scripture*, pp. 80-101.
- Rabinowitz, Abraham Hirsch, 1996, *TaRYaG: A Study of the Tradition that the Written Torah Contains 613 Mitzvot*, New Jersey: Jason Aronson.
- Rabinovitch, Nahum Eliezer, 1988, "Conquest of the Land of Israel According to the Ramban," in *Crossroads: Halacha and the Modern World* (eds. E. Rosenfeld and B. Tabory, Jerusalem: Zomet Institute), vol.2, pp.181-195.
- ラブキン、ヤコヴ・M（菅野賢治訳）、2010、『トーラーの名において シオニズムに対するユダヤ教の抵抗の歴史』平凡社。

- רבלין, חיים, תשמ"א, **מעלת הארץ: ארץ ישראל בפירוש הרמב"ן לתורה**, ירושלים: הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לישראל באופסט האמנים.
- Robinson, James T., 2011, "Philosophy and Science in Medieval Jewish Commentaries on the Bible," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 454-475.
- Roos, Lena, 2003, "Paul Christian –A Jewish Dominican Preaching for the Jews," *Studia Theologica –Nordic Journal of Theology* 57/1, pp. 49-60.
- Rosenberg, Shalom, 1986, "The Link to the Land of Israel in Jewish Thought: A Clash of Perspective," in *The Land of Israel*, pp. 139-169.
- סבתו, מרדכי, תשנ"ה, "על נוסח פירוש רמב"ן לתורה", **מגדים** כג, עמ' 71-81.
- , תשס"ה, "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה", **מגדים** מב, עמ' 61-124.
- Saebø, Magne ed., 2000, *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, Volume 1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Safran, Bezalel, 1983, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man," in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, pp. 75-106.
- שגיא, אבי, תשס"ג, "הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי: עיון ביקורתי בעקבות הרמב"ן", **דעת** נ-נב, עמ' 121-141.
- Sagi, Avi, 2007, *The Open Canon: On the Meaning of Halakhic Discourse*, trans. B. Stein, London: Continuum.
- Sanders, James A., "The Stabilization of the Tanak," in *A History of Biblical Interpretation: The Ancient Period*, pp. 225-252.
- Saperstein, Marc, 1986, "The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: A History of Two Rabbinic Statements," in *The Land of Israel*, pp. 188-209.
- , 1989, *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology*, New Haven: Yale University Press.
- , 1994, "Jewish Typological Exegesis after Nahmanides," *Jewish Studies Quarterly* 1-2, pp. 158-170.
- Sarna, Nahum M., 1993, "Abraham Ibn Ezra as an Exegete," in *Rabbi Abraham Ibn Ezra*, pp. 1-27.
- Satlow, Michael L., 2005, "Disappearing Categories: Using Categories in the Study of Religion," *Method & Theory in the Study of Religion* 17:4, pp. 287-298.
- , 2006a, "Defining Judaism: Accounting for "Religions" in the Study of Religion," *Journal of the American Academy of Religion* 74:4, pp. 837-860.
- , 2006b, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, New York: Columbia University Press.
- シェーファー、ペーター (上村静・三浦望訳)、2010、『タルムードの中のイエス』岩波書店。
- Schäfer, Peter, 2011, "Agobard's and Amulo's *Toledot Yeshu*," in *Toledot Yeshu ("The Life*

- Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference* (eds. P. Schäfer, M. Meerson, and Y. Deutsch, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), pp. 27-48.
- Schechter, Solomon, 1958, "Nachmanides," in *Studies in Judaism: A Selection* (ed. S. Schechter, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1958, pp. 193-230. (Originally 1896)
- שלום, גרשם, תרצ"ד, "פרק ה' : פירושו האמיתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו" בתוך "פרקים מתולדות ספרות הקבלה", **קרית ספר** 1, עמ' 385-419.
- ショーレム、ゲルシヨム (小岸昭・岡部仁訳)、1985、『カバラーとその象徴的表現』法政大学出版社。
- (進藤英樹訳)、1990、「初期カバラーにおける聖書の神とプロティノスの神の闘い」『エラノス叢書 10 創造の形態学 I』(エラノス会議編、平凡社、1990年)、209-281頁。
- Scholem, Gershom, 1990, *Origins of The Kabbalah*, ed. R. J. Z. Werblowsky, trans. A. Arkush, Princeton: Princeton University Press, 3rd edition (Originally 1962).
- , 1991, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, trans. J. Neugroschel, New York: Schocken Books (Originally 1962; *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).
- (市川裕訳)、1992、「無からの創造と神の自己限定」『エラノス叢書 6 一なるものと多なるもの I』(エラノス会議編、平凡社、1992年)、61-114頁。
- (市川裕訳)、1995、「神の名とカバラーの言語理論」『エラノス叢書 9 言葉と創造』(エラノス会議編、平凡社、1995年)、79-162頁。
- , 1995a, "Devekut, On Communion with God," in *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality* (G. Scholem, New York: Schocken Books (Originally 1971), pp. 203-227.
- , 1995b, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books (Originally 1941) (ショーレム、ゲルシヨム (山下肇・石丸昭二・井ノ川清・西脇征嘉訳)、1985、『ユダヤ神秘主義』、法政大学出版社)
- , 1995c, "The Messianic Idea in Kabbalism," in *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 37-48.
- , 1995d, "Revelation and Tradition as Religious Categories," in *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 292-303.
- , 1995e, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism," in *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 1-36.
- שלום, גרשם, תשנ"ח, "פירושו האמיתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו", **מחקרי קבלה** א (בעריכת י"ב שלמה ומ' אידל, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ח), עמ' 67-111.
- Schwartz, Dov, 2001, "From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismatic

- Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and his Interpreters,” *Aleph: Historical Studies in Science & Judaism* 1, pp. 165-213.
- שוורץ, דב, תשס"ד, **אסטרולוגיה ומגיה: בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- , תשס"ו, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- , 2011, “Astral Magic and Specific Properties (*Segullot*) in Medieval Jewish Thought: Non-Aristotelian Science and Theology,” in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 301-319.
- Schwarz, Robert, 1994, “On the Economic Responsa of Our Rabbis: Rashba, Maharam and Ramban,” *Jewish Affairs* Spring 1994, pp. 13-24.
- 関根正雄訳、1971、『旧約聖書 ヨブ記』岩波文庫。
- Sela, Shlomo, 2011, “Astrology in Medieval Jewish Thought (Twelfth-Fourteenth Centuries),” in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 292-300.
- Septimus, Bernard, 1979, “Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia,” in *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (ed. I. Twersky, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), pp. 197-230.
- , 1982, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , 1983, ““Open Rebuke and Concealed Love”: Nahmanides and Andalusian Tradition,” in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, pp. 11-34.
- שחר, ישעיהו, תשל"ט, “חותמו של הרמב"ן”, **פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים**, עמ' 137-147. (חותמו האישי של הרמב"ן, ירושלים: מוזיאון ישראל, מוצג מיוחד, תשל"ג, מס' 3, The Seal of Nahmanides, Jerusalem: The Israel Museum, Special Exhibit, 1972, no. 3)
- Shtatzmiller, Joseph, 1980, “Paulus Christiani: Un aspect de son activité anti-juive,” in *Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juives* (eds. G. Nahon et Ch. Touati, Louvain: Peeters, 1980), pp. 203-217.
- 志田雅宏、2007、「ナフマニデスの『ヨブ記註解』研究序論——中世ユダヤ教聖典解釈の方法に対する理論的アプローチ——」『東京大学宗教学年報』25、89-107頁。
- 、2010、「ナフマニデスの聖書読解——註解と説教——」『ユダヤ・イスラエル研究』24、13-25頁。
- 、2012、「ナフマニデスのメシアニズム——バルセロナ公開討論からの展開」『宗教研究』86、27-52頁。
- 、2014、「棄教者への書簡——ヤコブ・ベン・エリヤフとプロファイト・ドゥラン——」『ユダヤ文献原典研究』I、51-72頁。
- 、2016「ナフマニデスと『セフェル・イエツィラー』」『京都ユダヤ思想』7、7-35頁。

- 嶋田英晴、2015、『ユダヤ教徒に見る生き残り戦略』晃洋書房。
- 下田正弘、2004、「聖なる書物のかなたに——あらたなる仏教史へ」『岩波講座宗教 5 言語と身体 聖なるものの場と媒体』（池上良正ほか編、岩波書店、2004年）、25-52頁
- שנאן, אביגדור (עורך), **אותו האיש: יהודים מספרים על ישו**, תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד.
- Shulman, Yaakov D., 1993, *The Ramban: The Story of Rabbi Moshe ben Nachman*, New York: CIS Publishers.
- Signer, Michael A. 1986, "The Land of Israel in Medieval Jewish Exegetical and Polemical Literature," in *The Land of Israel*, pp. 210-233.
- Silver, Daniel J., 1965, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden: Brill.
- , 1969, "Nachmanides' Commentary on the Book of Job," *The Jewish Quarterly Review* 60/1, pp. 9-26.
- סימון, אוריאל, תשמ"ד, "פרשני ספרד", **פרשנות המקרא היהודי: פרקי מבוא**, עמ' 60-29.
- Simon, Uriel, 2000, "Abraham ibn Ezra," in *Hebrew Bible / Old Testament, Volume 1, Part 2*, pp. 377-387.
- , תשע"א, "מקומה של הפרשנות הפשטית של ר' אברהם אבן עזרא במפעלו הספרותי בארצות אדום", **ליישב פשוטו של מקרא**, עמ' 158-139.
- Smith, Alan, 2003, *Peshat Before Derash: In The Study of Torah*, Jerusalem: Mazo Publishers.
- Smith, Wilfred C., 1989, "The Study of Religion and the Study of the Bible," in *Rethinking Scripture*, pp. 18-28.
- , 1993, *What is Scripture?: A Comparative Approach*, Minneapolis: Fortress Press.
- Sokoloff, Michael, 2011, "The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology," in *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, pp. 13-26
- Sommer, Benjamin D. ed., 2012, *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*, New York: NYU Press.
- スピノザ（畠中尚志訳）、1944、『神学・政治論——聖書の批判と言論の自由』（上・下）岩波書店。
- （吉田量彦訳）、2014、『神学・政治論』（上・下）光文社古典新訳文庫。
- Steinschneider, Moritz, 1852-1860, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin
- Steinzaltz, Adin, 2000, *A Guide to Jewish Prayer*, New York: Schocken Books.
- Stemberger, Günter, 2000, "Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation," in *Hebrew Bible / Old Testament, Volume 1, Part 2*, pp. 578-590.

- Stern, Elsie, 2012, "Concepts of Scripture in the Synagogue Service," in *Jewish Concepts of Scripture*, pp. 15-30.
- Stern, Josef, 1997, "The Fall and Rise of Myth in Ritual: Maimonides versus Nahmanides on the Huqqim, Astrology, and the War against Idolatry," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, pp. 185-263.
- , 1998, *Problems and Parables of Law; Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments* (Ta'amei ha-Mitzvot), Albany: State University of New York Press.
- Stern, Menahem, 1974-84, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols, Jerusalem: Israel Academy of Science and Humanities.
- סטרומוזה, שרה, תשנ"ג, "לפולמוס הרמב"ם במזרח: מקומו של אבו אלברכאת אלבגדאדי", **חקרי עבר וערב: מוגשים ליהושע בלאו על ידי חבריו ותלמידיו במלאת לו שבעים** (בעריכת ח' בן שמאי, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ג), עמ' 415-422.
- 杉勇ほか訳、1978、『筑摩世界文学大系 1 古代オリエント集』筑摩書房。
- Talmage, Frank, 1986, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism," in *Jewish Spirituality*, pp. 313-355.
- תא-שמע, ישראל מ', תשס"ד, **כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב. ספרד**, בעריכת יי חובב, ירושלים: מוסד ביאליק.
- 手島勲矢、2009、『ユダヤの聖書解釈 スピノザと歴史批判の転回』岩波書店。
- Tirosh-Samuels, Hava, 2011, "Kabbalah and Science in the Middle Ages: Preliminary Remarks," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 476-510.
- טויטו, אלעזר, תש"ע, "התמודדות עם הנצרות בפירושו של רמב"ן לתורה", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ, עמ' 137-166**.
- 土屋博、2002、『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会。
- 月本昭男、2010、『古代メソポタミアの神話と儀礼』岩波書店。
- 鶴岡賀雄、1993、「宗教学者は神秘家のテキストにいかにかに接近するか」『現代宗教学 2 宗教思想と言葉』（脇本平也・柳川啓一編、東京大学出版会、1993年）87-114頁。
- Twersky, Isadore ed., 1983, *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations and his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 内村鑑三、2014、『ヨブ記講演』岩波文庫。
- Urbach, Ephraim E., 1975, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. I. Abrahams, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- וילנאי, זאב, תשמ"ו, **מצבות-קודש בארץ-ישראל, חלק ב: אישים מתקופת המשנה, התלמוד וימי-הביניים**, ירושלים: הוצאת אחיעבר.
- Weisblum, Moshe P., 2007, *The Hermeneutics of Medieval Jewish Thought: Understanding the Linguistic Codes of Rashi and Nahmanides*, Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Wolfson, Elliot R. 1989, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic

- Hermeneutics," *AJS Review* 14, pp. 103-178.
- , 1994, "The Secret of the Garment in Nahmanides," *Da'at* 24, pp. 25-69.
- , 2000, "Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism," in *Transmitting Jewish Traditions*, pp. 166-224.
- יהלום, שלם, תשנ"ט, **ברורים בשאלת רבותיו הפרובנסליים של הרמב"ן**, עבודת גמר לתואר מ. א. ----, תשס"ד, "ויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן", **ציון סט (א)**, עמ' 25-43.
- Yahalom, Shalem, 2008, "Historical Background to Nahmanides' Acre *Sermon for Rosh ha-Shanah*: The Strengthening of the Catalonian Center," *Sefarad* 68:2, pp. 315-342.
- , תשס"ט, "הרמב"ן ובעלי התוספות בעכו: הנרטיב ההיסטורי בדרשת הרמב"ן לראש-השנה", **שלם: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה היהודי**, ספר שמיני (בעריכת י' הקר, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ט), עמ' 100-125.
- , תשע"ג, **בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן**, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח של יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- 山本伸一、2015、『総説カバラ ユダヤ神秘主義の真相と歴史』原書房。
- 矢内原忠雄、1983、『矢内原忠雄未発表聖書講義 ヨブ記・詩篇』新地書房。
- 矢野道雄、2004、『星占いの文化交流史』勁草書房。
- イェルシャルミ、ヨセフ・ハイム (木村光二訳)、1996、『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』晶文社。
- Zonta, Mauro, 2011, "Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, pp. 17-73.