

ユダヤ学・ユダヤ教から見たパウロ

勝又 悦子

1. はじめに

私は学部時代にユダヤ教の聖書解釈であるミドラシュ文学に出会い、その荒唐無稽な発想に衝撃を受けてユダヤ教研究に入り込みました。ユダヤ教の目を通して理解された聖書は、人間くさくて、泥くさく、それが私にはとても新鮮だったのです。以来、ユダヤ教聖書解釈を中心に研究を続けながら、キリスト教研究とユダヤ教研究の架け橋のようなことをしたいと思い続けきたのですが、この度、村山先生とこのようにジョイントの講演会をすることができたことを光栄に思います。

今回の講演会の共通のテーマを考えるにあたり、ユダヤ教出身者であり、キリスト教の立役者でもあるパウロをテーマにしたらどうかと私の方から提案しました。すでにイエスについては、ユダヤ教研究側からの議論も多々みられますので、パウロについて、ユダヤ教研究の視点から、パウロの理解に何か貢献できることはないか考えてみたいと思った次第です。しかし、すぐに、それが浅はかであったことを準備の過程で思い知ることになりました。まず、パウロが書いたとされる文書、書簡類の分量、内容が多岐にわたることです。

2. ユダヤ学・ユダヤ教におけるパウロ

2-1. ユダヤ学におけるパウロ

更に困ったことは、ユダヤ学においてユダヤ教徒としてのパウロが言及されることがあまりに少ないということでした。もちろん、ユダヤ学においても、パウロは十分に言及されています。しかし、パウロ自身が自分は熱心なユダヤ教徒であったと言っているにもかかわらず、ユダヤ学の世界では「キリスト教側」の人間として扱われているのです。また、後述するように、原始キリスト教と同時代のラビ・ユダヤ教文献で、パウロやパウロの出身地であるタルソスが言及されることは、私見の限りでは皆無です。つまり、同時代の証言を収集することができないわけです。というわけで、私がパウロというテーマを今回の講演会で提案しておきながら、八方塞がりに陥ったわけです。

配布したレジュメでは、著名なユダヤ思想家やラビ・ユダヤ教文献研究を代表する研究者によるパウロに関する見解を列挙しております。これらの言説から分かるのは、ユダヤ学においてはイエスについてはユダヤ教との連続性を指摘しながら、パウロについてはイエスとは真逆ともいえる扱いをしているということです¹。19世紀末ドイツの近代ユダヤ学の牽引者でもあり、ドイツ改革派ユダヤ教の旗手でもあった A. ガイガーは、ユダヤ教と他の一神教、すなわちキリスト教、イスラームとの関係を探る文献研究の先陣を切った人物でもあります。彼を契機にドイツにおけるイスラーム研究も始まっております。もっとも、彼の意図は、イスラームの教えの多くはユダヤ教から継承したものであるということのアピールすることでユダヤ教の正統性を示すことにありました。しかし、聖典を比較するという文献学的研究の先鞭をつけたといっても過言ではありません²。そして、A. ガイガーは、イエスの教えはファリサイ派のユダヤ教の教えであったと同定しています³。そこには、キリスト教のルーツとしてのユダヤ教の正統性をアピールする意図があり、イエスとユダヤ教の教えの共通性を強調しました。また、イギリスで活動した C. モンティフィオーレら当時のリベラル・ユダヤ教の推進者は、イエスこそ、ユダヤ教のエッセンスの体現者であったと位置づけているのです。この場合のユダヤ教のエッセンスとは、預言的・倫理的側面であり、ハラハー的側面は二の次だとしています⁴。

彼らのイエスに対するあまりに親和的な態度に、ユダヤ学内部での批判もありました。しかし、その A. ガイガーや C. モンティフィオーレも、パウロのことは一様にユダヤ教的文脈から排除しています。A. ガイガーは、パウロのユダヤ教批判には異教からの影響があったと考え、C. モンティフィオーレはパウロの律法批判をユダヤ教に対する誤解だと見なしました⁵。そして、ドイツ・ユダヤ学第二世代でもあり、シヨアの最中を生きた L. ベックは、A. ガイガーと同様にイエスをファリサイ派ユダヤ教の体現者と考え、ラビ・ユダヤ教につながっていると見なしました。しかしパウロについては、「パウロが信仰のみ、と言ったときにパウロはユダヤ教を去った」と言っています⁶。M. ブーバーは、パウロが、イエスの教えをイデオロギーに変えてしまったと言っています。ブーバーは、イエスの教えにユダヤ教のオリジナルなものを見ていましたが、それをイデオロギーに変えたのがパウロだと言っております⁷。

ラビ・ユダヤ教思想の大家である E. E. ウルバッハは、その金字塔ともいえる著作 *Sages* の中で、パウロのことも言及しますが、やはり、パウロをラビ・ユダヤ教の対極と考えて議論しているように思います⁸。キリスト教とユダヤ教の対話を目指した学術研究の旗手であった D. フルツサルも、イエスは主としてラビ・ユダヤ教のメッセージを伝えていたキリスト教の第一段階であり、パウロ以降の

キリスト教をエッセネ派の影響を受けた第二段階として位置づけています⁹。

また、三つの一神教比較研究で、往々にしてテーマとして選ばれるのが、それぞれの宗教におけるアブラハム像です。そして、ユダヤ教の聖書解釈であるミドラシュでのアブラハム像との比較対象として、キリスト教側の解釈として必ず挙げられるのが、『ローマの信徒への手紙』に代表されるパウロによるアブラハム理解です¹⁰。パウロによる信仰の模範、従順であることが義とされるアブラハム理解は、ミドラシュの中でじたばたと人間的な悩みに思い煩うアブラハムとは好対照をなしています。しかし、パウロ本人はユダヤ教徒であったのですが、それについては言及されません。

実際、最近、海外の二人のユダヤ教研究者にお会いすることがありまして、パウロについてどう思うかと訊いてみましたところ、「あっち側に行ってしまった人」「キリスト教をもうユダヤ教には戻れなくしてしまった人」といったコメントを頂いたのです。

しかし、その一方で、パウロ研究の世界では、ユダヤ教徒／人としてのパウロを求める研究もたくさん上がってきているようです¹¹。特に、シヨア以後のキリスト教とユダヤ教の関係は正の意図が背景にあるのではないかということですし¹²。しかし、ユダヤ学側は、パウロについては関心をあまり示していないということが言えます。

2-2. ユダヤ教文献におけるパウロ

先述のように、パウロの同時代とされるラビ・ユダヤ教文献において、パウロについての直接的言及は、私見によれば皆無です。パウロ、サウロ、サウル、タルソス等、パウロの名前、関連する地名で、検索データベースで検索をかけましたが、関連する資料は見つかりません。パウロが生まれたタルソスという地名も、ヨナ書で出てくるタルシシュと混同されている様子です。高名なラビであるラバン・ガマリエルのところで研鑽を積んだとありますが、ラビの人脈図—ラビ界の子弟・同僚・親子などの関係を詳細な樹形図にして表したもの—の中で、パウロ、タルソスのサウロが言及されることはありません¹³。厳しくキリスト教徒の取り締まりをした挙句に、ユダヤ教を出て行ったパウロであれば、何らかの痕跡はラビ文献にあっても良かろうものです。実際、ユダヤ教の境界を越えて「あちら」側にいつてしまった人物のこともラビ・ユダヤ教文献は伝えています。たとえば、高名なラビ・アキバの師でもあったラビ・エリシャ・ベン・アブヤは、別名アヘル（「あちら」の意）と呼ばれます。ラビ・エリシャ・ベン・アブヤは、安息日には乗ることが禁止されているロバにまたがり歩みを進めていきます。師を案じてラビ・アキバはその傍らを歩行で付き添いますが、ついに歩行でも安息日の移動

が許されている距離の限界に来てしまい、歩みを止めて途方に暮れるラビ・アキバをそのままに、ラビ・エリシャ・ベン・アブヤはロバで進み続けました。まさに、文字通りユダヤ教の境界を越えて、「あちら」つまり「アヘル」の世界に行ってしまいました¹⁴。また、イエスの名前も、「イエシュ」「パンデラの息子」として多少ではありますが言及されています¹⁵。また、異端的な思想に触れたと考えられる人物もいます¹⁶。もしかすると、パウロもすでにそういう人物像に重ねられているのかもしれませんが、しかし、パウロについての直接的な痕跡はラビ文献には残されていないのです。

2-3. どのようにアプローチするか

では、どのように、ユダヤ学、ユダヤ教からパウロに対してアプローチができるでしょうか。直接的な証言は見つかりません。しかし、パウロの思想を生み出したような社会環境を同時代のユダヤ教社会に見出すことはできるのではないかと考えました。

ユダヤ教文献研究に関わっている者としてパウロ文書を読むと、パウロが色々と注意や指示を与えることは、食べることをはじめとして、日常生活の場面に関することが多いように思われます。特に、異教の人と食事をする場合について注意事項が多いのではないのでしょうか。中でも、一読者として読んだときに、最もびっくりしたのは以下の箇所です。

それ自体で穢れたものは何もないと、わたしは主イエスによって知り、そして確信しています。穢れたものだと思うならば、それは、その人にだけ穢れたものです。・・・食べ物のために神の働きを無にしてはなりません。すべては清いのですが、食べて人を罪に誘う者には悪い物になります。・・・疑いながら食べる人は、確信に基づいて行動していないので、罪に定められます。確信に基づいていないことは、すべて罪なのです。(ローマの信徒への手紙 14.14-23)

そこで、偶像に供えられた肉についてですが、世の中に偶像の神などはなく、また唯一の神以外にいかなる神もないことを私たちは知っています。(コリントの信徒への手紙一 8.4)

ユダヤ教側からすると、これを言ったら終わりではないかと思える箇所なのです。穢れたと思う人だけに穢れている—という言葉は、ユダヤ教の膨大な法体系を根幹から崩してしまうような危険を私は感じます。実体としての穢れというも

のは存在しない、実体としての偶像というものは存在しない、結局、気持ち次第であるというのであれば、穢れについての膨大な律法群、また偶像崇拜から忌避を命じる膨大な律法体系は何のためにあるのかという疑念が、浮かび上がるのではないのでしょうか。そして、この考え方を拡大すると、ユダヤ教のさまざまな法規はそれ自体絶対なものではなくなりますし、ならば、信仰もそれ自体絶対のものではない、気持ちの持ちようであるということになります。つまり、信仰の根幹をも揺るがすことになるのではないのでしょうか。

しかし、同時に、実体としての穢れや偶像はないことは分かっているけれど、それでも、穢れについての律法、偶像崇拜から忌避することについての律法を順守しようという立場も生まれるのではないかと思います。穢れというものは実体としては存在しない、偶像も実体としては存在しない—けれども、自分は、敢えて、穢れについての律法を順守するし、偶像には頼らないという道を選ぶという立場も生まれるのではないかと思います。そして、ここにおいて行為を選ぶ自由、自分の意志に基づいて行為を選択するという余地が生まれるのではないかと思います。

私は、以前、「ユダヤ教における自由」という題目で、自由についての概念を分析、発表しましたが、そのときに、比較対象としてパウロ文書における自由論を参考にしました。そして、ユダヤ教における「自由」の議論の仕方とパウロ文書における「自由」の議論の仕方の違いに驚きました。ラビ・ユダヤ教文献では、「自由」はあくまでも社会的地位としての「自由」であり、より後代に、トーラーを学びトーラーに束縛されてこそその「自由」という概念の萌芽が見出されるのではないかと推定しました¹⁷。しかし、パウロにおいては、「自由」という言葉が多用され、しかも我々が想定する「自由」、個人としての「自由」に近い意味で、精神的な意味で使われています。そして、パウロがより個人的レベルでの「自由」を問題にしたのも、実体としての穢れはないと主張することに端緒があったのではないかと考えます。

穢れが、実体的なものであるなら、穢れを避ける律法順守行為は絶対であり、その律法順守の行為に意志の入る余地はありません。しかし、穢れているのはそのものではない・・・と言った瞬間に、穢れについての律法を守るか守らないかの選択が迫られることになったのではないのでしょうか。ここに、自由、良心、信仰のみといったパウロの信仰の特徴であり、ラビ・ユダヤ教とは全く別世界になってしまうパウロの信仰世界観のスタート地点があるような気がします。

同時に、このキリスト教とユダヤ教の分かれ目になる点は、ユダヤ教内部にもあったのではないかと、そして、それが分かれ目として露呈したのは、ユダヤ教とその他者である異教徒、異邦人世界の接触面においてではなかったのかと考えら

れます。というのも、同時代のラビ文献における異邦人、異教徒にかかわる様々な規定を見ると、パウロが直面した問題と同様の問題にラビ・ユダヤ教のハラハー議論も直面していたことが窺えるからです。

パウロの業績の一つは、キリスト教をユダヤ教内部から、ヘレニズム世界に、異教徒、異邦人に広げたという点であるかと思えます。それは、パウロがユダヤ社会と異邦人の世界の境界にいたということです。これは、パウロの出身地がタルソスであること、また、パウロが回心したダマスコも、ディアスポラの都市であることから窺えるかと思えます。そこで、ラビ・ユダヤ教の中で、異教徒、異邦人がどのように扱われているのかを探ることによって、パウロの考え方が生まれる背景的なものが示せないかと考えました。ラビ・ユダヤ教文献において異教徒・異邦人が関係する規定の中に、私が先にパウロの文書の中で驚いたと申し上げた箇所と共鳴する要素、共鳴する方向性があるのではないかと感じ始めました。ユダヤ教側からパウロについての直接的な証言を得ることはできませんが、同時代のユダヤ教がどのように異邦人と対峙していたのか、パウロの考え方の背景がラビ・ユダヤ教文献から窺えるのではないかと思ったのです。

3. ユダヤ教文献における異教徒・異邦人

そこで、一番原始キリスト教に近い時代のユダヤ教の法的文書であるミシュナの中での異邦人、異教徒の扱い方を考えたいと思います。

ミシュナとは、ユダヤ教生活の規範（ハラハー）を集大成した文書です。70年にエルサレム第二神殿が崩壊してから、ユダヤ教信仰生活の中心は神殿祭儀からトーラー（聖書、広義では神の教え）の学びへとシフトしました。神殿祭儀に代わって、学塾で成文トーラーであるヘブライ語で書かれた聖書について解釈し、様々な伝承を収集、継承することが中心になりました。こうした伝承群は、口伝で継承されたものを口伝トーラーと呼びます。成文トーラーを実際に日々の生活で実行するために詳細な註、解釈を加えた取り扱い説明書のようなものです。そして、その膨大な法体系が200年に一旦ミシュナという形で集大成されました。そして、ミシュナの法についての膨大な議論が、さらに解釈、学びの対象となり、これらの議論の集大成がタルムードとして後代まとめられます。またミシュナには入りきらなかった伝承がトセフタとして収集されます。これは「補遺」という意味です。

ラビ・ユダヤ教文献の中で最も初期に集大成された書物として今回は、ミシュナとその補遺とされるトセフタを対象にしたいと思います。

3-1. ラビ文献における異教徒（オベド・コハビーム）と異邦人（ゴイ、ノクリ）の資料による使い分け

まず、第一の注目すべき点は、異教徒（オベド・コハビーム）、異邦人（ゴイ、ノクリ）の用語の使い分けが、ミシュナとトセフタで意識されているのではないかということです。ラビ文献で、異教徒、異邦人に関する単語としては、「オベド・コハビーム」、「ノクリ」、「ゴイ」が用いられており、英訳本では、総じて *gentile* と訳されていますが、これらの用語の間には微妙なニュアンスの違いがあります。「オベド」とは「仕える」「崇拝する」の意味で、「コハビーム」とは「星」の複数形のことですので、オベド・コハビームのニュアンスとしては、星々を崇拝することであり、複数の神々に仕える人、多神教徒、異教徒のニュアンスが強いわけです。また、「ゴイ」はヘブライ語聖書で、元々「国民」を指す単語ですが、ミシュナでは、外国人、異邦人を指す術語です。しかし、「ゴイ」には、複数形の神々を崇拝する者というニュアンスは単語の上ではありません。また、ゴイの後代の対応語である後代のラビ文献で広く使われる「ノクリ」にも、「多神」を崇拝するというニュアンスは感じられません。「異邦人」「よそ者」といったニュアンスではないかと思えます。

そして、ミシュナでは、主として「オベド・コハビーム」とその複数形、省略形が使われています。確かに、ミシュナでの限られた箇所では、「ゴイ」や「ノクリ」（ミシュナ・タアニート 3.7、同イェバモート 7.5 他）が、イスラエル以外の外国人を指しています。しかし、偶像崇拝（アボダー・ザラー）に関する規定の箇所では、ゴイや、ノクリではなく、オベド・コハビーム（異教徒）が使われています。つまり、偶像崇拝に関わる他者を指すときには、神々が複数形であることを感じさせる用語を使うということが言えるかと思えます。

このミシュナでの用語の使用法は、同じジャンルであり若干後代のトセフタとハラハーについての聖書解釈（ミドラシュ・ハラハー）での用法と比較すると、より明らかになります。ミドラシュ・ハラハーとトセフタでは、逆にオベド・コハビームという単語は、私の検索ではほぼ見当たらず、ノクリ、ゴイのみなのです。つまり、非ユダヤ人、別の信仰を有している者を指すときに、トセフタやミドラシュ・ハラハーでは、多神のニュアンスを含んだ用語であるオベド・コハビームを使わないということになります。信仰の神の数についてはその複数性を感じさせない、ニュートラルなゴイ、ノクリという単語を使うのです。ほぼ、時代的には重なるコレクションであるにもかかわらず、です。

ここで、ミーニームという用語の用法と合わせて考えると、さらに、ミシュナにおける異邦人、異教徒に対する態度の特異性が窺えるように思います。一般に異端者のことをミーニームと呼び、原始キリスト教団のことをミーニームで指す

ことが多いとされます。ミーニームが誰を指すかという問題は難しい問題です。かつて、私も CISMOR の研究会で発表したことがあります¹⁸、そのときは、ラビ・ユダヤ教全般を対象にしたので、この用語の偏在的な分布が分からず、定義不能としておりました。異教徒を含む場合もあるのではないかと仮定しておりました。しかし、今回、対象とする文献を限定することで、少なくともミシュナにおいては、異端者であるミーニームと多神教徒である異教徒が混同されることはなく、線引きがしてあるということが窺えます。オベド・コハビームの議論がミーニームに流れることはなく両者は区別されていると思われます。しかし、後代のトセフタやミドラシュ・ハラハーでは、先に申したように、オベド・コハビームという単語を使わないで、ゴイやノクリという術語を使っていますが、ノクリの議論からミーニーム集団とラビたちの軋轢に話が転じていきます（トセフタ・フリ 2.20-24）。

つまり、ミシュナ時代には、多くの神を崇拝するオベド・コハビームと異端ミーニームは、区別されていたのではないかと考えられます。ユダヤ教側にあった「異端」ミーニーム（キリスト教を含む）が、トセフタ、ミドラシュ・ハラハーなど、若干、後代の文献になると、ゴイ、ノクリと融合し、一括してユダヤ教に対峙する他者として括られる傾向があるのではないかと考えられます。ミシュナの段階では、基本的には、異教徒オベド・コハビームである「多神教的世界」と一神教である「ユダヤ教世界」が対立する構造が、想定されており、その構造の中では、ユダヤ教側から出た異端ミーニーム（多分に原始キリスト教）は、ユダヤ教側のくくりにあったのではないかと考えられるのです。

しかし、後の時代のラビ文献になるとこの用語法上の区別は崩れてしまいます。というのも後代のラビ文献は、それまでの様々な文献から引用してくるので様々な用語が混在してしまうのです。

3-2. 異教徒・異邦人との関わり

第二点として、ラビ・ユダヤ教社会の日常生活において、異教徒や異邦人と具体的な、実際的な接触があったということが挙げられます。本稿で分析対象とした資料がミシュナやトセフタという生活に直結した文献であるということと関係しておりますが、異教徒と対峙する場面において、この時代のユダヤ教にとって問題になったのは、神学的な議論ではなく、実際の生活でユダヤの法を守るためにどう折り合いをつけるかということであったことが理解されます。例えば次のテキストです。

シャンマイ学派は言った。彼ら（異教徒たち）に何も与えてはならない。異

教徒（オベド・コハビーム）の洗濯屋に与えてはならない。その日の仕事をすると見込みがあった場合のみよい。すべてについてヒレル学派は許した。（ミシュナ・シャバット 1.8）

これは、ヒレル学派とシャンマイ学派の安息日の規定をめぐる議論です。労働が禁じられた安息日に入っても仕事をさせてしまう危険性があるので、金曜日の日没から始まる安息日の直前には、洗濯物を洗濯屋に渡してはならないということでした。ここからわかるのは、ユダヤ教徒が異教徒の洗濯屋に洗濯物を出すという状況がありえたということ、また、洗濯業が当時からあったということを教えてください。さらに、テキストは次のように続きます。

ラバン・シメオン・ベン・ガマリエルが言った。私の父の家では、次のようにしていたものだ。白い衣類を、異教徒（オベド・コハビーム）の洗濯屋に安息日の三日前に渡していたものだった。シャンマイ学派もヒレル学派も一致しているのは、ともに、油の圧搾屋と葡萄酒の圧搾のローラーについてである。（ミシュナ・シャバット 1.9）

ラバン・シメオン・ベン・ガマリエルは、ラバン・ガマリエルの息子（ベン）ですから、「父の家で」というのは、「ラバン・ガマリエルの家で」ということになります。ラバン・ガマリエルは、パウロも学んだという著名なラビです。なぜ白い衣類を安息日に入る直前に与えてはならないのかというと、白い衣類は、色物よりも洗うのに時間がかかり、洗い終わるまでに安息日に突入してしまう可能性が高いからです。それで、余裕をもって安息日に入る三日前に渡していたというのです。

つづいて、油、オリーブ油、葡萄酒が話題になります。これらは異教徒との関係で何かと問題になります。ユダヤ教徒も異教徒も圧搾器を共有していたので、知らず知らずのうちに、安息日の時間を超えてしまって圧搾機を使ってしまう可能性があり、そうしてできた製品は、ユダヤ教側としては安息日の禁をおかした製品ということになります。この葡萄酒、オリーブ油についても様々な規定があります。同時代のユダヤ教徒の実生活を考える上で重要なのは、ユダヤ教徒と異教徒が同じ設備を共同で使うという状況があったということです。

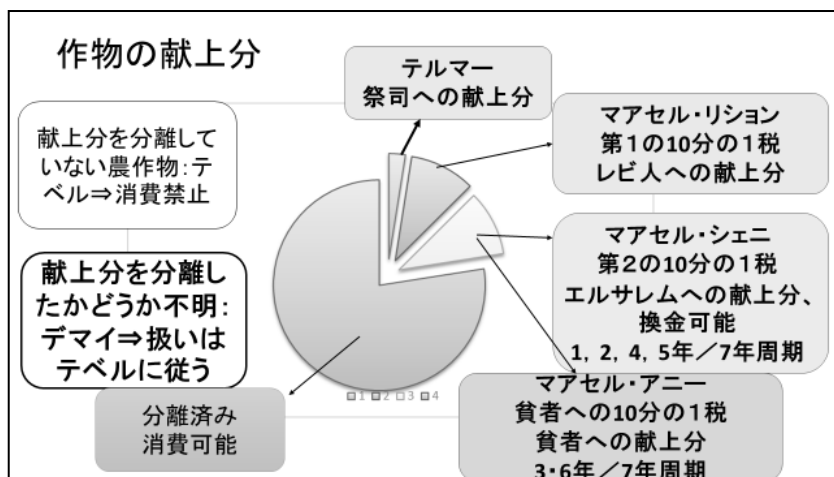
さて、次に見る記事では、アボダー・ザラーという言葉が出てきます。これは、直訳すると「妙な崇拜」ということになります。しかし、語感としては、特に、複数の神々を崇拜するというニュアンスはありません。また、英訳ではしばしば偶像崇拜 idolatry あるいは、偶像 idol と訳されますが、ヘブライ語の語感では、

特に偶像をもつ宗教を限定しているわけではありません。

偶像（アボダー・ザラー）のために誰も飾りを作ってはならない。ネックレス、耳飾り、指輪である。ラビ・エリエゼルは言った。報酬のためなら許される。彼らに、地面についているものを売ってはならない。ただし、それが刻まれてからなら許される。ラビ・イエフダは言った。それが刻まれるという条件で彼らに売ることができる。イスラエルの地で彼らに家を貸すことはできない。言うまでもないが、畑も、である。シリアで彼らに家を貸していた。しかし、畑は貸していなかった。しかし、イスラエルの地の外では、彼らに家を売り、畑を貸していた。ラビ・マイルの言葉である。ラビ・ヨシは言った。イスラエルの地では、彼らに家を貸したが畑は貸していない。シリアでは家を売り、畑を貸していた。イスラエルの地の外では、どちらも売ることができた。（ミシュナ・アボダー・ザラー1.8）

この記事からわかるのは、ユダヤ教徒と偶像崇拝者との間でも上記で言及されるような物品を作っていて、取引していたということです。また、家、畑を貸し借りする関係にあった可能性があったということが推定されます。

そして、畑の貸し借り、共同での耕作は複雑な問題をもたらします。というのは、ユダヤ教徒の作物からは、祭司らへ献上する分をまず取り分ける必要があるからです。



簡単に図表にしましたが、ユダヤ教徒の作物が収穫されると、そこから、まず、祭司の取り分（テルマー）を分ける必要があります。テルマーを取り分けた残り

分からレビ人にあたえられる献上分マアセル（第1の10分の1税）と、年によって献上先が変わるマアセル・シェニー（第2の10分の1税）を分離しておかなくてはなりません。そしてこれらを全てを取り分けて残った収穫物が自分の取り分となります。では、異教徒から畑を借りていたら、または、共同で畑を使っていたら、どのような問題が生じるのでしょうか。それは、畑を借りた賃料は収穫物から上記の献上分を取り分けるどの時点で払うか、また、共同して耕して得た収穫物を分けるときも、どの時点で分けるか、ということです。そこで、次のような規定が定められます。

もし、人が、畑を、イスラエル人、異教徒（オベド・コハビーム）、サマリア人から（収穫物の何割かを賃貸料として払うということ）賃借するなら、（収穫を）彼らの現前で分けなければならない（彼らのテルマーを取り分ける必要はない）。もし、イスラエル人から畑を（特定量を賃料として払うとして）借用したら、彼はまずテルマー（祭司への献上分）を取り、（それから）所有者に（賃料を）与えなければならない・・・（ミシュナ・デマイ 6.1）

この規定では、特定の割合を賃料として払う場合には、テルマーを取り分ける必要はなく、また、特定量を賃料として払う場合には、その特定量からテルマー分を除いて賃料を払うということが決められています。ここでも、ユダヤ教徒が異教徒、異邦人から畑を借りる、あるいは、ともに共同して畑を耕すという状況がありうるということが窺えます。

さらに、次のテキストが伝えるように、ラビたちは異教徒の祝祭日も知っていたことが窺えます。

以下が、異教徒（オベド・コハビーム）の祝祭である。カレンドス（暦＝年初め）、サントウルナイア（冬至の1週間前の祝祭）、皇帝や王の記念祭、彼らの誕生日、逝去日。ラビ・メイルの話。賢者たちの話では、死に際して火が上がるところでは、偶像崇拜がされている。しかし、火が上がらないところでは、偶像崇拜はされていない。しかし、人が自分のひげと頭をそる日には（成人の日）、航海から戻る日、出所する日、異教徒が自分の子供のために結婚式を挙げる日には、その日、またその者とだけ取引は禁止される。（ミシュナ・アボダー・ザラー1.3）

このような祝祭の日には、偶像崇拜のための儀礼が行われるので、彼らとは取引をしないという規定です。偶像崇拜をしている場で彼らと取引をするというこ

とが、偶像崇拜への加担になることを意味するのでしょう。また、町の壁に偶像がある場合には、どこで取引をしたらよいのか、ということ論じた法規もあります¹⁹。

動物の屠殺に関してもミシュナで議論されています。特に、偶像崇拜のために屠殺されたのではないかという疑いのある肉について、異邦人の食事のために屠殺された肉の扱いについて、穢れた動物の屠殺について、それが適格かどうか、食することができるかどうか、享樂のために消費できるかどうか、議論されます。

・・・異邦人（ノクリ）の屠殺は、ネブラ（自然死した肉）と見なされ（失格となる）。そしてそれは伝染する穢れである。安息日、大贖罪日の屠殺は、彼自身の魂は罪があるが、その屠殺は適格である。（ミシュナ・フリン 1.1）

偶像崇拜（アボダー・ザラー）のための血を振りまくために屠殺し、偶像崇拜のために脂肪を取り出したらなら、それは、死んだ肉である（失格である）。もし、屠殺してから血を偶像崇拜のためにまいて、偶像崇拜のために脂肪を取り出すなら、それは生きた肉である（適格である）。（トセフタ・フリン・2.13）

生きた家畜と穢れた鳥を神殿の広間で屠殺することや、それらを享樂することは禁止されている。食べることが禁止されていることは言うまでもない。生きた家畜と清い鳥は享樂してよい。テレファの動物（傷ついたりして、すでに不適格な動物）を屠殺すること、また、屠殺して、テレファであったことがわかったもの、ラビ・メイルは享樂を禁じたが、ラビ・シメオンは許した。（トセフタ・フリン 2.14）

これらのテキストから分かるのは、屠殺に関する規定は、二つの要因から構成されていることです。誰が、どんな動物をどのように屠るのかという屠殺の手続きの観点と、屠殺した肉の用途の観点—食べるのか、享樂することか（利益を受けること、享受すること）によって、適格か、不適格かが決定されていたことが窺えます。そして、これらの言説は、パウロ文書の中の偶像に献げられた肉を食べてよいかどうかという議論と同じ問題に同時代のユダヤ教が直面していたことを示唆するでしょう。これだけの法規が準備されていたということは、異教徒、異邦人がさばいた肉をユダヤ教徒が食す状況があったわけです。同時に、ユダヤ教徒が屠殺した肉を異邦人が消費していたという状況があったということです。

改めて、ユダヤ教徒が異教徒世界の中に開かれて生活していた状況が窺えます。パウロ文書の中でも、具体的な生活の場での異教徒、異邦人との出会いが論じられています。異教徒と一緒に食事をするときに、異教の偶像に献げられた肉を食していいのか、悪いのか、葡萄酒をどう処理するかという問題など、異教徒との共同する状況が多数想定されていることもこのラビ・ユダヤ教時代の状況を反映したものだと考えられます。

続いて、穢れの問題を扱うテキストを紹介します。パウロも穢れの問題をしばしば扱っています。パウロは天幕を作る職人であったとされていますが、天幕というのは、ラビ・ユダヤ教の法規での穢れの議論で中心となる事物です。なぜなら、天幕という限定された空間の中では、天幕内部の空間が何によって穢れを受けるか、その穢れをいかに除去するか、ということは重要な問題であるからです。ミシュナに天幕についての議論の巻(オハロート)があるくらいです。パウロが、穢れの問題に敏感になったのも頷けるところです。

すべて、皮膚病で穢れる。異教徒(オブディ・コハビーム)、寄留者以外は。すべての人は、皮膚病の検査において適格である。ただ、穢れているか、清いかは、祭司が決定する。彼(祭司)に「穢れていると言え」と言い彼は「穢れている」と言う。「清いと言え」と言って彼は「清い」と言う。・・・(ミシュナ・ネガイーム 3.1)

すべての衣類は皮膚病で穢れる。異教徒(オベド・コハビーム)の衣類以外は。異教徒から衣類を購入したものは、確かめて(皮膚病のしるしを)、新たに作る。海の生き物は皮膚病で穢れない。しかし、陸のものとなぐものであるならば、たとえそれが綱や、コードであっても、穢れを受けるものであれば、穢れる。(ミシュナ・ネガイーム 11.1)

ここでは、皮膚病と訳しましたが、皮膚病も衣類や家屋にできるカビの類もすべて「ネガア」と表現され、これらが穢れにならない「ネガア」なのか、穢れをもたらす「ネガア」なのか、ミシュナ、トセフタで様々な議論が展開します。さらにそれをどのように浄化するのかというのも重要な議題です。しかし、上記のテキストから分かるのは、ユダヤ教徒が穢れる皮膚病の穢れから、異教徒、異邦人は除外されているということです。つまり、皮膚病自体が「穢れ」をもっているわけではないのです。受け手によってそれが「穢れ」になるのか、「穢れ」にならないのか、が決まるということです。ここに、上述の私が驚いたパウロの言葉「穢れたものだと思うならば、それは、その人にだけ穢れたものです。」が重

なってきました。

ラビ・ユダヤ教のミシュナにおいては、異教徒、異邦人が絡んでくると、ユダヤ教徒には課せられる法が、異教徒、異邦人は免除されるという議論になる傾向があります。つまり、ユダヤ教の律法が定めることは、万人が守らなくてはならない絶対のものではない、ということになります。そうであるならば、万人が守らなくてもよい法をそれでも順守する意志というものがことさらに注目されることになるのではないのでしょうか。そこに、本来、行為することが信仰であるという信仰と行為一体型のユダヤ教において、行為と意識・信仰の間に一種の間隙がうまれるのではないのでしょうか。

3-3. 信仰と行為の間

上記の議論から、異教徒と対峙する過程の中で、律法を守る者の意図というのが重要になるということが明らかになったかと思います。さらに次のようなテキストがあります。

もし、異教徒（オベド・コハビーム）が（安息日に）灯を点けたら、（その灯は）イスラエルのために使うことはできるが、しかし、もしそれがイスラエル人のために点けたのなら、それは（使用することは）禁止される。もし彼が自分の家畜に飲ませるために水をいっぱいにしたなら、彼のあとに、イスラエル人は水を飲ませることはできる。しかし、それをイスラエル人のためにしたのなら、（使用することは）禁じられる。異教徒が羊を通らせたなら、その後をイスラエル人も（羊を）通らせることはできる。しかし、もしイスラエル人のためにしたのなら、それは禁じられる。長老ラバン・ガマリエルのエピソード。かつて船にのっていた。そして、異教徒が羊を下ろさせた。ラバン・ガマリエルはその後を下ろさせた。（ミシュナ・シャバット 16.8）

火を点ける、水を一杯にする、羊を通らせる、というようなことは、すべて安息日には禁止された労働になるものです。しかし、これらの行為を異教徒がすることについては、特に問題にはしていません。すなわち、安息日に火をともしてはならないというのは、それ自体が絶対の法ではなく、ユダヤ教徒だけが守らなければならない法であることを示しています。しかも、異教徒が自分のために点けたのなら、その火は安息日であってもユダヤ人も使うことができるのです。しかし、異教徒がユダヤ教徒のために点けた火であったら、ユダヤ教徒が安息日を冒瀆することに導いているのでその火を使うことはできなということになります。ここで、当事者の意図、しかもここでは異教徒側の意図という見えない部分が、

律法が順守されたかどうかに影響するようになります。次のテキストでは、異教徒との売買の中で禁じられるものが挙げられます。

異教徒（オベド・コハビーム）に売ることが禁止されているものは次の通り。もみ殻、種と茎のついた白いイチジクの類、乳香、白い鶏。ラビ・イエフダは言った。「彼に、白い鶏を他の鶏と混ぜて売ることができる。もしくは、それ自体の指を切断したものを彼に売ることができる。というのは、それらは偶像崇拜のために献げられることはないからだ。他のすべてのものは、もし、それが、無目的ならば許されるが、もし、その疑いがあるならば、禁止される」と。ラビ・メイルは言った。「よいナツメヤシ、ハザブやニコラスやしを彼らに売ることが禁止されている。」（ミシュナ・アボダー・ザラー1.5）

ここで挙げられた品目は、異教崇拜の献げものにされてしまう可能性があるもので、異教徒に売ることが禁止されています。つまり、ユダヤ教徒側も、異教崇拜でどのようなものが献げられているのかを知っていたという状況を表します。かなり細かい項目まで把握していたことも窺えます。さらに、供える品に傷があれば献げものにされることはないという相手方の献げものの規定も知っていたということが窺えます。他の品々の取引も、偶像に献げるという目的でないならば許されます。つまり、異教徒に物を売るという行為自体やこれらの物品自体が問題なのではなく、偶像崇拜に使われることを知りつつ、偶像崇拜に使われてもよいという意図で、売買の行為をするということが問題になるわけです。

もし人が、異邦人（ノクリ）²⁰のために屠殺するならば、その屠殺は適格である。ラビ・エリエゼルは失格にした。ラビ・エリエゼルは言った。異邦人が横隔膜だけを食べるための屠殺でも失格である。というも、ただ、異邦人のことを考えただけでも、偶像崇拜につながるからだ。ラビ・ヨセは言った。カル・バ・ホームル（小さいことから重大なことへの類推の原理）である。意図が失格という結果をもたらすのであれば（動物の犠牲のように）それはその行為を実行する人の（意図のみに）関わるのではないか。そうであるならなおさら、（奉献されない動物についてのよう）意図が結果を失格にしないことについては、それはそれらを屠殺する者の（意図のみに）関わるのではないか。（ミシュナ・フリン 2.7）

異邦人のための屠殺についての見解も一致をみていなかったことのようにです。匿名であらわされた「異邦人のために屠殺するならばその屠殺は適格である」とい

う見解は当時の一般論として考えられますが、ラビ・エリエゼルはそれに対して異を唱えています。屠殺に際して異邦人のことを考えただけでも偶像崇拜につながるというのです。その後の議論の流れをみると、意図と結果の関係の問題になっていることが分かります。そして、ラビ・ヨセは、「意図が失格という結果をもたらすのであれば、その行為を実行する人のみに関わる」と言います。そして、この発言は、律法に普遍性はない、個々人の意図の領域の問題であるという見解にもつながりかねないのではないのでしょうか。ここに、律法の普遍性、絶対性に対して、異を唱える萌芽がラビ・ユダヤ教にもあったのではないかと考えられるわけです。

4. 考察・まとめ

かつて、レオ・ベックが主張したように、ユダヤ教は行為こそが宗教であったわけです。また、それは依然としてユダヤ教の根幹でもあります。しかし、異教徒、異邦人という他者とユダヤ教徒が対峙するという状況の中で、彼らとともに具体的な生活を送らなければならないという状況の中で、律法自体は万人に課せられるものではないという状況が生まれました。それが、逆に、その律法を行為するかしないかという選択の余地、隙間を発生させることになったのではないのでしょうか。

では、なぜ、パウロと同時代のユダヤ教は同じような問題に直面しつつ、別方向を歩んでいくことになるのでしょうか。ユダヤ教は、やはり信仰と行為が一体化していく方向に進んでいきます。そのプロセスについては、今後考察を深めたいところです。しかし、律法が絶対ではないことが意識されたということは、律法を守るという判断もまた選択されたものではなかったかと思えます。

上述の異教徒が安息日に点けた火の議論に戻るなら、異教徒はそもそも安息日を守らなくてもいいのですし、その火をユダヤ教徒が使うことも許されています。しかし、それには、その火をおこすに至った見えない意図—それがユダヤ教徒のためにおこされたものではないのか—を探らなければなりません。しかも、その意図は目に見えないものです。いくらでもごまかすことができるはずです。双方が黙っていれば、使うことは可能であったと思えます。そうであるのに、見えない意図のために使うことを控えるならば、そこには、使えるのに、敢えて使わないという意志の下に、この律法を実行しているということになるのではないのでしょうか。そして同時に、使うか、使わないかを判断する自由、また良心という余地がうまれてくるのではないのでしょうか。

売ることが禁止されている品目の議論からも分かるように、売ること自体は禁

止されているわけではありません。相手の偶像崇拝に加担するような行為が禁止されているだけです。しかし、偶像崇拝に加担する意図はなかったとして不問に付すこともできるわけです。したがって、偶像崇拝に加担する意図があるかもしれないと考えて、売ることを控える者は、不問に付すことができるはずの意図をあえて意識するという選択をしていることとなります。つまり、ここで売ってはならないという律法を守る人は、自ら選択してこの律法を実行していることとなります。

穢れの問題においても、異教徒のものは穢れないというのであれば、それ自体が穢れを運ぶものではないという考えに到達できるのではないのでしょうか。すべては、受け手がそれを穢れとしてとらえるかどうかで、穢れであることが決まるのであれば、それを穢れと考えて穢れの法を実行するのも選択の結果であり、実行しないのも選択の結果であり、そこに選択する自由というものがうまれるのではないのでしょうか。

パウロが具体的な生活の中で直面した異邦人、異教徒といかに関わるかという問題は、同時代のユダヤ教もやはり直面していた問題ではないかと思われます。その異教徒とユダヤ教徒が対峙する境界的な側面で、律法を実行するかしないか選択する余地、自由が発生したのではないのでしょうか。それをパウロはさらに異邦人世界の中に分け入っていくために、実行しない自由の方に展開させる必要があったのではないのでしょうか。であるならば、同時代のユダヤ教は、実行する自由を選びとったということになるのかもしれませんが²¹。

注

※ 本稿は、同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）、同志社大学神学部・神学研究科共同主催、「日本におけるユダヤ人・ユダヤ教研究」プロジェクト第4回研究会議「古代末期におけるユダヤ教とキリスト教—その相互影響について」公開講演会「パウロとユダヤ教」内の講演「ユダヤ教・ユダヤ学から見たパウロ」（2016年9月24日開催、於同志社大学）をもとに、改訂した講演録である。聖書の引用は新共同訳に依拠した。ただし、聖書中の「汚れ」は、より儀礼的意味を含めるために本稿中では「穢れ」を使う。ラビ文献の引用は拙訳による。（）内は筆者による補足説明である。

¹ イエス、キリスト教研究に対する近現代のユダヤ学者のアプローチについては、F. A. Rothschild ed., *Jewish Perspective on Christianity* (New York: Continuum, 1990)、N. Stahl ed., *Jesus Among the Jews: Representation and Thought* (London and New York: Routledge, 2012)、S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 239-242 など参照。

² Heschel, *Geiger*, 50-75.

-
- ³ Heschel, *Ibid.*, 127-130.
- ⁴ Heschel, *Ibid.*, 235-237.
- ⁵ Heschel, *Ibid.*
- ⁶ レオ・ベックのキリスト教についての言及の抜粋は、Rothschild ed., *Jewish Perspective*, 42-108 参照。
- ⁷ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden* (Cologne: Joseph Melzer Verlag, 1963), 105. マルチン・ブーバーのキリスト教についての言及の抜粋は、Rothschild, *Ibid.*, 122-153 参照。特に、Introduction by E. W. Stegemen in Rothschild, *Ibid.*, 111-121.
- ⁸ E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Cambridge: The Harvard UP, 1987), 34, 95, 258, 289, 293 他多数。ユダヤ教賢者一般、ラビ・アキバと対比される。
- ⁹ D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, 1988), XVII-XVIII, 23-74.
- ¹⁰ 例えば、P. Joyce, “Abraham from Christian Perspective,” in N. Solomon, R. Harries and T. Winter eds., *Abraham’s Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (New York: T&T Clark, 2005), 18-27, A. シンアン、「人間アブラハムの生涯:ラビ・ユダヤ教、キリスト教、イスラームにおいて」『ユダヤ学会議』vol. 4 (2011)、72-90。
- ¹¹ R. Bieringer and D. Pollefeyt eds., *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations* (London, New York: T&T Clark, 2012), G. Boccaccini and C. A. Segovia eds., *Paul the Jew: Reading the Apostle as Figure of Second Temple Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Minneapolis: Fortress Press, 1976) 他多数。
- ¹² 第二次大戦後のパウロ研究の動向とその背景については、R. Bieringer and D. Pollefeyt, “Prologue: Wrestling with Jewish Paul,” in R. Bieringer and D. Pollefeyt eds., *Paul and Judaism*, 1-14。
- ¹³ R. Halperin, *Atlas Eytz Chayim* vol.4 (Tel Aviv: Hotsat haqadesh Ruach Yaqov, 1980).
- ¹⁴ コヘレト・ラッパ 7. 8. 1. このエピソードにドイツチャーは、ユダヤ教世界を超え全人類的に活躍する「非ユダヤ的ユダヤ人」というユダヤ人モデルの原型を見ている。I. ドイツチャー『非ユダヤ的ユダヤ人』(鈴木一郎訳)(岩波書店、1970)、35-36。
- ¹⁵ トセフタ・フリ 2.24、エルサレム・タルムード・シャバット 14. 4, 14d 他。
- ¹⁶ バビロニア・タルムード・ハギガー 14b には、パルデス(果樹園)に入った 4 人の賢者の話がある。無事に生還したラビ・アキバ以外の 3 人の賢者は、何らかの形で道を踏み外したこと、すなわち異端的思想に走ったことを象徴していると考えられる。上記、ラビ・エリシャもその 3 人の賢者のうちの一人。
- ¹⁷ 勝又悦子、「ユダヤ教における自由」『基督教研究』第 77 卷 1 号 (2015)、1-23。
- ¹⁸ 勝又悦子、「ラビ・ユダヤ教文献に見られるラビとミーニーム(異教徒、異端者)の対話」(同志社大学一神教学際研究センター主催「一神教の再考と文明の対話」2004 年度第 2 回研究会、東京)、同「ラビとミーニーム:T フリン 2・20-24、コヘ R 1・8 を中心に」『港 Port』11 号 (2006)、35-54。
- ¹⁹ ミシュナ・アボダー・ザラー 1.4。

-
- ²⁰ 前述のように、ミシュナにおいては、異教徒・異邦人を指すときには、オベド・コハビームとその派生形を使うのであるが、このフリンの巻では、異邦人ノクリが使われている。そして、ノクリが使われるこの巻において、異邦人とミーニーム（原始キリスト教徒を指すことが多い）が連想的に議論され、さらにトセフタでミーニームの議論に発展する。ここに、オベド・コハビーム≒複数の神々への崇拜者とは区別されていたミーニームが、その複数性を伝えないノクリという用語で異邦人が表されるときに、ミーニームが異邦人に吸収される状況が窺えるのではないか。
- ²¹ ここで注目されるのは、ミシュナ・フリン 2.7 の最後に適用されている「カル・バ・ホームル」のテクニックである。これは、軽い事項から重い事項を類推するという手段である。この議論の展開をふまえると「意図が失格の結果をもたらす」ことの方を、カル（軽い事項）として位置づけ、「意図が失格の結果をもたらさない」方をホームル（重大事項）と見なしている。つまり、パウロが直面していたのと同じような問題にラビ・ユダヤ教も面していたのだが、ユダヤ教にとっては、「意図が失格の結果をもたらさない」方を重要視するという見方があったのではないか。その結果、「意図」を意識しつつも「意図」が失格にしない状況がユダヤ教のメイン・ストリームになり、意図云々よりも、律法を実行するという方向に展開することになったのではないか。