

『聖書』は聖書？*

立花 希一

(1) 聖書とは

1) 『聖書』は聖なる書物か？誰にとっても聖なる書物なのか？

学生に「聖書って何？」と問うと、わかりきっていることをどうして質問するのだろうか？と学生たちは怪訝そうな顔をします。そこで、私は、「みなさんは、授業の教科書で使用することになっている『新共同訳聖書』(日本聖書協会)のことに決まっていると思っているのかもしれない。しかし、聖書というのは「聖なる書物、Holy Bible (Book)」という意味の言葉である。仏教徒にとって、キリスト教の『聖書』は、聖なる書物なのだろうか？」と疑問を投げかけ、さらに「私はキリスト教徒ではない。キリスト教徒ではない私にとって、『新共同訳聖書』は読む価値のある本だとしても、聖なる書物でもなんでもなく、数多くある書物の中の単なる一冊に過ぎない。カント、スピノザ、ロック、ミルの本など、読む価値のある本は他にもたくさんあるが、それらも聖なる書物ではまったくくない」と追い打ちをかけます。

このあたりでようやく、「聖書とは何か」という問いの真意がわかってくるようです。キリスト教徒にとっては、旧約聖書と新約聖書からなる「聖書」が聖なる書物ですが、イスラム教徒にとっては「コーラン」¹が聖なる書物のはずで、ユダヤ教徒にとっても、聖なる書物(「タナハ」、「ミクラ」、あるいは、「キトゥヴェイ・ハコデッシュ」と呼ばれる書物)があります²。

* 1987年4月に秋田大学の教員として就任して以来、私が担当した授業科目の一つは、学部改組等の事情によって変更され、その時々のカリキュラムのコンセプトに合わせる仕方で、「ヘブライズムの倫理思想」、「ヘブライズムの思想」、「西洋思想論(ヘブライズム)」と変遷したが、授業内容の基本的性格には変更はなかった。こうして31年の長きにわたって行ってきた、ヘブライズム、あるいはユダヤ・キリスト教思想に関する講義で、つねに授業の最初に取り上げたテーマが、「聖書とは何か」である。

¹ 「コーラン」は、読誦せよとの神の天啓を受けたムハンマドが逡巡の末、言われるままに読誦したことに始まるとされる。井筒俊彦、『イスラーム生誕』、中公文庫、2015年、80-81ページ。

² タナハは、トーラー(律法)・ネヴィイーム(預言書)・ケトゥヴィーム(諸書)という三つのヘブライ語の単語の頭にあたる文字であるタヴ・ヌン・カフの最初の発音(英語では、T、N、Kに相当する)を列挙した言葉である。Kは[k]ではなく、[ch]の発音となるので、「タナク」ではなく「タナハ」となる。ミクラは、語根カーラー(読む・呼ぶ)の派生語で、「朗読」を意味するので、文字通りの意味は、朗読の対象としての書物ということになるだろう。ユダヤ教では、毎週土曜日の安息日に、ユダヤ教会である会堂(シナゴグ、synagogue、beit-knesset)に集まって礼拝を行うが、その際の重要な儀式は、毎年、一年をかけて読むことになっている(モーセ五書とも呼ばれる)トーラー(律法)およびその関連箇所(haftorah)と呼ばれる部分の聖書の箇所(しかも毎週読む場所が決まっている箇所)の朗読である。キトゥヴェイ・ハコデッシュは、文字通り、唯一の聖なる(ハコデ

敬虔なユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラム教徒にとっては、それぞれの宗教・信仰が全人格・全生活を支える原理であり、日々の生活におけるあらゆる言動はその信仰生活に基づいて行われるもので、それぞれの聖書がまさに神の言葉が書かれたものであり、聖書は、かれらの信仰内容や使命などを神から学ぶために必要不可欠な唯一絶対の書物です。

仏教徒にとっては、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教のような「聖なる」書物があるかどうか定かではないのですが、おそらく、「仏典」がそれに該当するかもしれません。では、神道はどうでしょうか？神道には「聖書」に匹敵する書物はあるのでしょうか？例えば、「古事記」や「日本書紀」なのでしょうか。

聖典に対する見方だけをとっても、諸宗教では事情が異なるようです。因みに、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教は、「聖典宗教」、「書物の宗教」と言われ、さらにキリスト教は「ビリーフ宗教」と呼ばれたりしますが、お祭りが盛んな日本の宗教は、それとは対照的に「プラクティス宗教」と呼ばれたりします³。

2) ユダヤ教の聖書とキリスト教の聖書

先に、ユダヤ教とキリスト教、イスラム教では、それぞれ「聖書」が異なるという話をしました。しかしながら、相互に関連しているのも事実です。この点について、次の(2)で少し詳しく説明します。

(2) ユダヤ教とキリスト教の聖書の構成

日本の高等学校の世界史や倫理の教科書には、キリスト教の聖書は旧約聖書と新約聖書であるが、他方、ユダヤ教の聖書は旧約聖書だけで、新約聖書は聖書とは認められていないという記述があり、それを覚えている学生も多くいます。その学生がイスラエルに留学し、現地でキパー（小さい帽子）をかぶり、もみあげを剃らずに伸ばしている正統派のユダヤ教徒と会って話す機会をもった場合、「ユダヤ教の聖書は旧約聖書だけで、新約聖書は聖書ではないのですね」と発言したら、そのユダヤ教徒は「よくご存知ですね」と言って褒めてくれるのでしょうか？否です。おそらく、「あなたはキリスト教徒ですか？」と尋ねられると思います。もしその日本人学生がキリスト教徒であれば、「キリスト教徒ならそう考えるのは致し方ない」として、その見解を容認してくれるかもしれません。しかし、もしキリスト教徒ではないことが判明したら、「キリスト教徒でもないあなたがなぜ、ユダヤ教ではなくキリスト教の見解を支持するのか？」と問い詰められるかもしれません。旧約聖書、新約聖書の分類自体がキリスト教徒のもので、すでに旧くなってしまったモーセと神との間の契約が記されている旧約聖書とイエス・キ

ッシュ) 書物 (キトゥヴェイ) の意味である。

³ キリスト教の中でもカトリックは、「命題信仰 (propositional belief)」の宗教と言われたりする。戒律遵守を旨とする正統派ユダヤ教は、単なるビリーフというより、プラクティスの面が色濃いとも言える。

リストによる新しい契約が記されている新約聖書という見方に基づく分類で、しかも、単なる分類ではなく、キリスト教徒にとっては当然のことながら、新約聖書のほうに絶対的価値が置かれている評価的分類になっています⁴。他方、ユダヤ教徒（特に正統派のユダヤ教徒）にとっては、モーセと神の契約は旧くなって廃棄されたものだとか、もはやそれに基づく神の戒律（律法）を遵守する必要がなくなってしまったものなのではまったくないのです⁵。イエスがキリスト（メシア・救世主）であることを承認しないユダヤ教徒にとっては、キリスト教徒にとっての「新約聖書」は聖書ではそもそもないのですが、他方、キリスト教徒にとっての「旧約聖書」の書物群こそが、かれらにとっては聖なる書物、「聖書」なわけです。

キリスト教徒でもユダヤ教徒でもない私のような人間が、いずれかの宗教に加担しているわけではないことを示すのにはどうしたらいいのでしょうか？「旧約聖書」を話題にする必要が生じた場合、キリスト教にコミットしているわけではないこと、あるいは、ユダヤ教ではなくキリスト教のほうに肩入れしているわけではないことを示すのに便利な言い回しとして「いわゆる (so-called)」という言葉があります。単刀直入に「旧約聖書」と言うのではなく、「いわゆる旧約聖書」と言及するのです。現実社会では「旧約聖書」という言葉が使われているが、「旧約聖書」とそのようにいわれているのであって、私自身は、旧約聖書をすでに廃棄されてしまった古い契約の書として認定しているわけではないとアピールするわけです。このような工夫をすることによって、憎悪・対立・不和・流血すら招きかねない宗教・信仰というセンシティブで厄介な問題をうまく切り抜けられるかもしれません⁶。

⁴ 現在では異端として退けられているのだが、新約聖書だけを聖書として認め、旧約聖書を聖書から排除するマルキオン（100?–160年?）のような見解もあったほどである。また、キリスト教徒は、旧約聖書をそれ自体の価値として読むのではなく、新約聖書のイエス・キリストの出現が預言されている証拠資料として、旧約聖書を解釈する。

⁵ 現在、ユダヤ教には、正統派、保守派、改革派といった複数の宗派が存在するが、戒律に対する見解について、613の戒律すべてを伝統的なやり方に従って遵守すべきだと主張する正統派とは、保守派や改革派の主張は異なるけれども、ユダヤ教徒の中には、一切の戒律が古いものとなり廃棄されてしまったと主張するキリスト教のような極端な見解を採用する者は誰もいない。

⁶ ここで指摘した事例は、現在では異なる二つの宗教として認められているキリスト教とユダヤ教に関わる困難だが、カトリックとプロテスタントという同じキリスト教の間でも、同様の厄介な問題に巻き込まれることがある。これから述べるエピソードは、秋田大学

（2018年3月定年退職）に赴任してまもなくの頃、先輩同僚から伺った実際の体験談である。上智大学で開催された某学会で、「ルターの宗教改革」という研究発表をした際、発表後の質疑応答で、「宗教改革とは何ですか」と質問された。宗教に関心をもつ研究者の集まる学会で、「宗教改革」という言葉を知らない人間がいるはずはないでしょう。ところが、この質問を受けた発表者は背筋が寒くなり冷や汗がどっと出て、回答がしどろもどろになったそうだ。果たして、質問の主はカトリックの神父だった。神父は一般に紳士的な態度を採るようで、その質問者は「私どもでは、ルターの宗教改革を宗教改革とは認めておりません」と穏やかな口調でコメントしたそうである。しかし、この言葉がかえって胸に突

キリスト教の旧約聖書とユダヤ教の聖書は同じ書物を指していると思われがちですが、実は、同じものではありません。以下の「キリスト教の聖書とユダヤ教の聖書の対照表」を見てください。ユダヤ教では、モーセ五書（トーラー、律法）と言われる、創世記・出エジプト記・レビ記・民数記・申命記までは双方共通で、最初に置かれており、しかもその配列も同じですが、下線を引いた書物はすべて、ユダヤ教の聖書では諸書に属していますが、キリスト教の聖書では、いろいろな場所に散りばめられています。さらに、イザヤ以下の三大預言書およびホセヤ以下の十二小預言書（これらは後の預言書と呼ばれています）は後半部分に置かれていますが、ユダヤ教の聖書では、モーセ五書に続く、ヨシュア、士師、サムエル、列王記（これらは前の預言書と呼ばれています）の次に配列されています。異同の例を若干挙げてみます。哀歌はユダヤ教の聖書では、諸書の一つですが、キリスト教の旧約聖書では、哀歌がエレミヤの歌だということで、エレミヤ書の次に置かれています。ルツ記もユダヤ教の聖書では、諸書の一つですが、士師記とサムエル記の間に置かれています。ダニエル書も諸書の一つですが、旧約司書では、預言書の間に挟まれているので、「預言書」とみなされているのでしょうか。さらに歴代誌は、ユダヤ教の聖書では、最後の最後の書ですが、旧約聖書では、かなり前の方、「前の預言書」の最後にあたる列王記の次に来ています。このように、ユダヤ教の聖書とキリスト教の旧約聖書との間で、その構成・配列が相互に異なっていることがわかりいただけだと思います⁷。

ユダヤ教の聖書はキリスト教の「いわゆる旧約聖書」のことなのだから、ユダヤ教の

き刺さったという。

先のユダヤ教とキリスト教の間の板挟みの問題でも指摘したが、当該発表者が、ルター派プロテスタントの信者であれば、質問者カトリック神父の立場とは明らかに異なるだろうし、「宗教改革」という用語を使用して当然だろう。しかも、もし質問者が発表者の宗教・宗派を事前に知っていたとしたら、このような質問を発することはなかったと思われる。しかしながら、発表者が、カトリックにせよプロテスタントにせよ、そのどちらのキリスト教徒でもない場合、それではなぜプロテスタントを支持する発言をしたのかという問題が突きつけられ、それに対して真摯に答える責任が生じるのだ。発表者はキリスト教徒ではなかったし、しかも、質問者の問いの真意にすぐさま気づいたからこそ、ぞっとし、回答がしどろもどろになったのだ。無宗教・無宗派の人間も含まれるが、異なる宗教、さらには異なる宗派の間のコミュニケーション（対話・議論）の遂行がきわめて困難なのが、こうした事例からおわかりいただけるだろう（但し、きわめて困難だとしても、ただ困難なだけであって、おそらく不可能ではないと思いたい）。

⁷ この相違には歴史的な理由もある。キリスト教の旧約聖書はギリシア語七十人訳聖書（Septuaginta）の構成・配列にしたがっているが、この七十人訳聖書やサマリア五書の底本となったヘブライ語聖書本文など、ヘブライ語聖書本文は、西暦1世紀以前には、マソラ本文（注12参照）以外にいくつかのバージョンがあったのである。このように多様な本文があったのだが、その中の一つを標準化しこれを固定しようとするソフェリーム（書記たち）の活動があり、その結果、エルサレム陥落後まもなくマソラ本文として伝承されることになる本文が標準とされ、固定されたのである（90年頃のヤムニア会議で決定）。もちろん、ユダヤ教の聖書は、このマソラ本文の構成・配列に依拠している。

聖書を日本語（例えば、『新共同訳聖書』）でも読むことができるのは当然のことだと思われるかもしれませんが、厳密に言えば、ユダヤ教の聖書を日本語で読むことはできません。同胞のドイツ人が母語で聖書が読めるようにと、ルターが聖書をドイツ語に翻訳したことに端を発し、その後世界のありとあらゆる言語と言っても過言ではない言語にキリスト教の聖書は翻訳されて今日に至っており、日本語訳聖書の存在もその例外ではありません。

しかしながら、ユダヤ教の聖書は日本語に翻訳されていませんが、実はそれは当然のことです。というのも、日本人のユダヤ教徒はいないわけではありませんが、日本語でしか聖書を読むことのできないユダヤ人はごく限られた人数でしかないので、かれらのためだけに、ヘブライ語原典の聖書を日本語に苦勞して翻訳・出版することなど考えにくいからです。ところで、ユダヤ人はイスラエル以外、特に欧米に多く住んでおり、かれらの中にはヘブライ語のできないユダヤ人も多く存在しているので、ユダヤ教の聖書の英語版は確かに存在しますし⁸。私自身は見たことはないのですが、他のいくつかの言語、例えば、フランス語やドイツ語の翻訳書も存在しています。

キリスト教の聖書とユダヤ教の聖書の対照表

旧約聖書	聖書（タナハ、ミクラ）
	モーセ五書（トーラー、律法）
創世記	創世記
出エジプト記	出エジプト記
レビ記	レビ記
民数記	民数記
申命記	申命記
	預言書（ネヴィイーム）
	(前の預言書)
ヨシュア記	ヨシュア記
士師記	士師記
<u>ルツ記</u>	サムエル記上、下
サムエル記上、下	列王記上、下
列王記上、下	
	(後の預言書)
<u>歴代誌上、下</u>	イザヤ書
<u>エズラ記</u>	エレミヤ書
<u>ネヘミヤ記</u>	エゼキエル書

⁸ 例えば、*The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text English Translation and Commentary*, edited by Joseph H. Hertz, Soncino Press, 1978.

<p> <u>エステル記</u> <u>ヨブ記</u> <u>詩編</u> <u>箴言</u> <u>コヘレトの言葉</u> <u>雅歌</u> イザヤ書 エレミヤ書 <u>哀歌</u> エゼキエル書 <u>ダニエル書</u> ホセア書 ヨエル書 アモス書 オバデヤ書 ヨナ書 ミカ書 ナホム書 ハバクク書 ゼファニヤ書 ハガイ書 ゼカリヤ書 マラキ書 <p style="text-align: center;">新約聖書</p> マタイによる福音書 マルコによる福音書 ルカによる福音書 ヨハネによる福音書 その他 </p>	<p> ホセア書 ヨエル書 アモス書 オバデヤ書 ヨナ書 ミカ書 ナホム書 ハバクク書 ゼファニヤ書 ハガイ書 ゼカリヤ書 マラキ書 <u>諸書 (ケトゥヴィーム)</u> 詩編 箴言 ヨブ記 雅歌 ルツ記 哀歌 コヘレトの言葉 エステル記 ダニエル書 エズラ記 ネヘミヤ記 歴代誌上、下 </p>
--	---

ユダヤ教の聖書の構成・配列にはそれなりの理由があるようです。かれらにとって、聖書全体が神の啓示によって書かれた聖なる書物であることに相違はないのですが、強いて価値序列がつけられるとすれば、真っ先に挙げられるのが「モーセ五書（律法、トラー）」で、その次に、「預言書」、そして、最後にその他のさまざまな書物が収められている「諸書」ということとなります。この観点からみれば、ユダヤ教徒には、キリスト教の「旧約聖書」はその価値体系が崩れてしまっていると映るでしょう。

かくして、厳密に言えば、キリスト教の旧約聖書は、あくまでもキリスト教徒にとっての聖書であり、ユダヤ教徒にとっての聖書ではないこととなります⁹。

(3) 聖書の作者・編者、成立

聖書はつい最近まで、「世界最古の書」とみなされ、しかも、神の言葉が人間の言葉で書かれた唯一の書だとみなされてきました。しかし、近代に誕生した聖書考古学や聖書批評学によって、この見方が掘り崩されています。そこで、聖書の作者・編者、その成立について見ていくことにしましょう。

1) 聖書の作者・編者・成立

聖書の作者については、1世紀のヤムニアにおける聖典結集以来の伝統的な宗教的見解と、19世紀にドイツの聖書学者 J. ヴェルハウゼン (1844-1918年) によって始められた聖書批評学に依拠する見解の二つに大きく分かれます。伝統的な宗教的見解では、少なくともモーセ五書である創世記から始まって申命記までは、モーセが神の啓示を受け、神の言葉を聞き書き写したものであるとされます¹⁰。モーセはいわば代筆者に過ぎず、したがって、聖書の唯一の真の作者は神自身だということになります。それに対して、聖書批評学では、父祖アブラハム以来、イスラエルの民の間で語り継がれてきた伝承や宮殿や神殿あるいは民間で書かれたり集められたりした膨大な文献資料がさまざまな場所、時代において編集に編集を重ねられて生まれた書物であるといわれます(「文書資料仮説」)。この仮説の基本的見解は次の通りです¹¹。

1. 聖書の資料は、J、E、D、P という出どころが異なる四つの資料からなっている。

J: ヤハウリスト資料; モーセがその神名を受け取る以前にもヤハウエという名称を用いている。紀元前10世紀と9世紀の間。南王国ユダ。イスラエルは世界史の軸。

E: エロヒスト資料; 紀元前9世紀後半。北王国イスラエル。モーセ以後にヤハウエを用いる。

⁹ イスラム教徒は、ユダヤ教の『聖書』やキリスト教の『聖書(旧約聖書・新約聖書)』をどのような書物とみなしているのだろうか。ユダヤ教やキリスト教にもまして「アブラハムの宗教」の正統な継承者であることを自認するイスラム教においては、ムハンマドが最大の預言者であり、『コーラン』が聖典であることは自明だが、モーセを代表とする預言者やイエスを神の言葉を伝える者として神によって選ばれた者であることを認める点で、かれらの言行を伝えているユダヤ教の『聖書』やキリスト教の『聖書(旧約聖書・新約聖書)』を部分的に認めることになっている。宗教・信仰の観点からではなく、世俗的な歴史的観点からみれば、ムハンマドの信仰体験は、ユダヤ教徒の宗教やその思想抜きには考えられないほど、強く影響を受けているのは間違いない。実際、かれの周りにはユダヤ教徒の集団が存在し、かれらの間には相互のコミュニケーションがあったからである。

¹⁰ 「申命記」の最終章にモーセの死亡記事が載っている(34:5-8)が、モーセ五書がモーセによって書かれたと主張する者も、少なくともこの箇所だけはモーセの筆記から除外する。モーセといえども、自分の死亡を記すことは不可能だろう。

¹¹ J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament*, SCM Press, London, 1976, p. 145. さらなる詳細は同書参照。

D：申命記資料；紀元前 622-621 年のヨシヤ改革の時に発見。列王記下 22-23 章。

P：祭司資料；紀元前 587-539 年のバビロニア捕囚期。

2. 北王国の滅亡（紀元前 723-722 年）まで J と E は独立して並行に存在していた。その後 E 資料は南王国にもたらされ、J と融合した。E は大幅に削減されている。D は北王国のレビびとに起源をもち、神殿に隠されていたが、ヨシヤ改革の時に発見され、JE に付加された。P は捕囚期末期および神殿回復期にまとめられた。全体の編集はサマリア教徒との最終的な分離（紀元前 128 年）までには終わっていた¹²。

現在では、聖書学者はもちろんのこと、キリスト教徒やユダヤ教徒も含め、多くの宗教者・信仰者たちも、この大枠の聖書批評学の研究成果を受け容れていると言えるでしょう¹³。そこで、説得力があると思われる成果と、しかしながら、異論・議論のある事例を若干、挙げたいと思います。

2) 聖書批評学の成果と異論

先ず、おそらく異論がないと思われる成果を紹介します。それは、ヤハウィスト資料 (J) とエロヒスト資料 (E) の区別です。先に述べたように、J 資料は、モーセがその神名を受け取る以前にもヤハウエという名称を用いているもので、E 資料は、モーセ以後にヤハウエを用いるものです。モーセ五書には、カナン人にとっての神を含め、いろいろな神名が登場しますが、ヘブライ人にとっての神に限っても、複数の名前があります。その代表的神名が、ヤハウエとエロヒームです¹⁴。モーセと神の初めての出会いの場面が描かれている出エジプト記 3 章の記述によると、当時まだ神の名前を知らなかったモーセは、イスラエルの民に神の名前を尋ねられたら何と答えればいいのかと神（エロヒーム）に尋ねたところ、「あなたたちの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、

¹² 現在の聖書が底本としている 39 書すべてを含む写本は、西暦 10 世紀に筆写されたレニングラード写本 B 19a が最古である。現在各国で聖書が翻訳される場合、旧約聖書に関してどこでも底本とされるのが、『ビブリア・ヘブライカ・シュトゥットガルテンシア』（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Editio Funditus Renovata, edited by K. Elliger & W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1967/1977）である。このヘブライ語聖書本文が現存する最古の写本であるレニングラード写本 B19a にあるもので、「マソラ本文」と呼ばれている。レニングラード写本 B19a など西暦 10 世紀に筆写された本文は、子音文字に限れば 10 世紀もの月日を越えて原本を忠実に書写していたのだという。

¹³ 但し、祭司資料 (P) については強固な反対論も存在するが、この点については、後で若干、考察する。さらに、なかには、聖書批評学の結果をまったく受け容れない聖書学者もいないわけではない。例えば、ヘブライ大学のカストー（1883-1951 年）は、ヴェルハウゼン流の「文書資料仮説」を徹底的に批判し、最後まで受け容れなかった。CASSUTO, UMBERTO (Moses David), *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, 1972, Vol. 5, pp. 234-235.

¹⁴ 他にも、エル・シャダイ（全能の神）、エル・エリオン・コネー・シャマイム・ヴァアーレツ（天地を保持している至高の神）等の名前がある。

ヤコブの神である主〔ヤハウエ¹⁵〕がわたしをあなたたちのもとに遣わされた」と言うように神はモーセに命じました（13-15節）。『新共同訳聖書』では、一貫して、ヤハウエは「主」と、エロヒームは「神」と訳されているので、原文でヤハウエとして言及されている箇所とエロヒームとして言及されている箇所が、日本語でも容易に区別できるようになっています。さらに6章2-3節の記述にはこうあります¹⁶。

わたしは主である。わたしは、アブラハム、イサク、ヤコブに全能の神〔エル・シヤダイ〕として現れたが、主〔ヤハウエ〕という私の名を知らせなかった。

新共同訳では、私の名を「知らせなかった」と訳されているのですが、ヘブライ語の原文では、lo' noda 'ati なので、文字通りには「私は知られていなかった」という訳になります。私見では、「知らせなかった」と「知られていなかった」の意味の違いはとても大きいので、前者は誤訳ですらあると思っています。というのは、「知られていなかった」では、アブラハム、イサク、ヤコブには「ヤハウエ」という神の名を知らなかったことが明白ですが、「知らせなかった」では、神の名をかれらには知らせていなかったとしても、知られていた可能性があるからです¹⁷。

「知られていなかった」は yada ' の受動形ですが、「知らせる・明かす・告げる」に相当するヘブライ語には、higid があります。聖書の他の箇所ですが、神と人間と神名の関係に関して述べられている同様の場面で、yada ' と higid がそれぞれ使われている箇所があるので、それを対照してみましょう。

エレミヤ 16 章 21 節：彼らはわたしの名が主であることを知る。

ここで用いられている「知る」のヘブライ語は、yade 'u であり、yada ' の未完了3人称複数形で、直訳すれば、「かれらは知る（認識する）ことになるだろう」となります。

士師記 13 章 6 節：名前を明かさませんでした。

¹⁵ ユダヤ教徒の間では、「ヤハウエ」という神の名前を直接呼ぶのではなく、「アドナイ（わが主、My Lord）」と呼ぶ習わしがある（十戒の「主の御名をみだりに唱えてはいけない」という戒律を厳格に遵守するためである）。

¹⁶ 傍点引用者。

¹⁷ 前者の訳では、モーセ以降に「ヤハウエ」という神の名前がイスラエルの民に知られたのだから、モーセ以前のはるか昔、アブラハム、イサク、ヤコブの時代に「ヤハウエ」を用いている資料は明らかに時代錯誤だということになり、他方、モーセ以降にのみ「ヤハウエ」という神名を用いそれ以前には用いていない資料は、モーセと神の初めての出会いの箇所の記述内容に忠実だということになるだろう。

ここで用いられている「明かされませんでした」のヘブライ語は、lo' higidであり、lo' は否定詞で higid は完了 3 人称単数形であり、直訳すれば、「かれ（神）は（名前を）告げなかった」となります。

「知らせなかった」すなわち、名前を「明かさなかった・告げなかった」という意味を明確にするのであれば、士師記の語彙を用いるほうが相応しいと思われます。百歩譲って、yada を用いたこの意味であれば、lo' hodaati（私は知らせなかった）という使役形になるはずですが、先にも述べたようにヘブライ語の原文は、lo' nodaati（私は知られていなかった）という受動形になっているので、これを「知らせなかった」と訳すには無理があります。

したがって、聖書のこれらの箇所から、「エロヒーム」や「エル・シャダイ（全能の神）」という神名は、アブラハム、イサク、ヤコブ（イスラエル）にも知られていたが、「ヤハウエ」という神名はかれらには知られておらず、モーセに対して初めて「ヤハウエ」という神名を明かした（告げた）ので初めてモーセに知られるようになったということになるでしょう¹⁸。聖書におけるモーセと神の初めての出会いの箇所の記述内容に忠実であるならば、E と J の区別は決定的なものとなるはずですが。但し、新共同訳聖書の訳のように、「知られていなかった」のではなく、「知らせていなかった」だけで、知られていた可能性があるとするれば、J のように、モーセ以前にも神名「ヤハウエ」が用いられていても問題ないので、特に区別立てする必要はないという結論を導くこともできるかもしれません（しかし、ヘブライ語原文の文法理解上は難しいでしょう）¹⁹。

今度は、異論・議論のある事例を取り上げます。聖書の第一巻「創世記」には二つの創造物語が存在すると言われます。「初めに神は天と地を創造された²⁰」という有名な言

¹⁸ アブラハムら族長たちが「ヤハウエ」という神の名前を知らなかったことは、すでにスピノザが明確に指摘していた。スピノザ、『神学政治論』、岩波文庫、第 13 章、119-120 ページ。

¹⁹ 注 8 でも言及した、ユダヤ教の聖書、*The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text English Translation and Commentary*, edited by Joseph H. Hertz, Soncino Press, 1978. の英語訳およびその註解は興味深い。註解部分では、テキストに忠実たろうとする態度が表れていて、テキスト本文が、hodaati ではなく nodaati を用いていることに言及し、しかもその意味の相違を明確に指摘している。ところが、奇妙なことに、テキストの英語訳では、テキストに忠実な訳である I was not known to them（知られていなかった）ではなく、I made Me not known to them（知らせなかった）という訳になっているのだ。しかも、註解部分にも、「知られていなかった」と矛盾する記述もある。すなわち、「父祖たち〔アブラハム、イサク、ヤコブのこと〕はアドナイ〔ヤハウエのこと〕をよく知っており（were familiar with）、しかも自由に用いていた（freely used）」のだと（傍点引用者）。議論が混乱していると言わざるをえないが、J 資料では、父祖たちによってまさに自由にヤハウエという神名が用いているという事実とも折り合いをつけるためのテキスト翻訳になっており、またその註解の側面があるからであろう。

²⁰ 新共同訳聖書でも、「初めに神は天と地を創造された」というように「初めに」と訳されており、英語でも In the beginning である。もし In the beginning の意味であるならば、ヘブライ語では、bare' shit となり、定冠詞の音をあらわす ba となるはずなのだが、マソ

葉から始まる 1 章 1 節-2 章 4 節前半部までの創造物語と、「主なる神が地と天を造られたとき…」と再度、創造について書き始められている 2 章 4 節後半部-25 節までの創造物語です。

もし二つの異なる創造物語が存在すると仮定するならば、資料の出どころが異なるという理由は有力な説とみなされるでしょう。この仮定に基づいて組み立てられている説が、先に言及した、祭司資料 (P) の存在に訴えるものです。創世記 1 章は紀元前 587-539 年のバビロニア捕囚期にバビロニアの神話と出会い、神による人間の創造 (創世記第 2 章) に先行する世界の創造を第 1 章で付加した (但し、バビロニア神話の単なる模倣ではなく、バビロニア的世界観とは異なる世界観に基づく、世界を超越した神によるユニークな創造説を発明した) という説です。この説を石田友雄は、ユダヤ人が捕囚期に出会ったとされるバビロニアの創造神話 (エヌマ・エリシュ²¹) と創世記第 1 章の創造説を対照させながら、以下のように紹介しています²²。

イスラエルの神を、世界を超越した創造者として把握した点に祭司典記者の思想的独自性があった。…神が世界の創造者であるという考えは、決して祭司典記者の“発明”ではない。イスラエルの諸部族がカナンに侵入したころ、ヤハウエは創造者という属性をカナンの最高神エルから引き継いだと推定される。…従って、ヤハウエが創造神であるという信仰は、王国時代以前からの古いイスラエルの伝統であった。この創造神ヤハウエを、世界を超越した神として把握したところに、祭司典記者の独自性があった。

この超越神の思想は、ヤハウエー神教が、バビロニア文化と対決して展開した思想闘争の帰結である。軍事、政治、経済のみか、文化的にも圧倒的に優勢なバビロニア人の間にいた捕囚民にとって、ヤハウエが唯一の神であるという信仰を説得的に主張するためには、厳しい思想闘争が必要であった。もし、ヤハウエが唯一の神であるならば、彼とバビロニアの神とは異なった次元の存在でなければならないという認識から、バビロニアの神々がその中で生まれたこの世界を超越した所に、ヤハウエは位置づけられたのである。

このように創世記第 1 章が捕囚期に祭司典記者によって新たに付加されたことによ

ラ本文の母音記号表記では、ba ではなく、be となっている bere' shit になっている。そこで、文法的には、節を導く be (英語では、in) の用法なので、「初めに神が天と地を創造されたとき…」のように従属節として訳するのが正しいという見解も存在する。こう訳すと、1 章 1 節と 2 章 4 節後半部はさらに酷似する表現となる。

²¹ 石田は、エヌマ・エリシュについて、ユダヤ人が捕囚の身となった新バビロニアで出会ったものとして記述しているが、後述するように、エヌマ・エリシュは古バビロニアにおいてすでに存在していた文書である。

²² 石田友雄、『ユダヤ教史』、山川出版社、1988 年、137-139 ページ。傍点引用者。

って、第1章と第2章の二つの創造説が存在することになったという、従来、有力とみなされてきた説とはまったく異なる説を言語学者(セム語学)池田潤は唱えています²³。文書資料仮説と同様、この説も仮説の域を出ませんが、私なりにさらに、一つの創造物語説およびその成立年代に関する推測の補強を加味してみたいと思います。

先ず池田は、いわゆる二つの創造物語の間に見られる相違点を2点挙げます。創造の順序の相違(前者:光→天→地・植物→発光体→鳥・魚→動物・人間;後者:男→植物→動物→女)と神のイメージ(前者:絶対的・超越的イメージ;後者:より擬人的イメージ)の相違です。この問題に対する一つの画期的な解決案を提出したのが、先に言及したヴェルハウゼンによって大成された「文書資料仮説」だといいます。この仮説によれば、最初の創造物語はバビロニア捕囚期に書かれたPで、二つ目の創造物語は、北王国滅亡後、南王国で編集・結合されたJEである(文書資料仮説の基本的見解2参照)ということになります²⁴。創造物語の前半イコールP、後半イコールJE、ゆえに異なるという見事な説明にみえるかもしれません。池田は、「しかし」と続け、さらに「回り道」になると断ったうえで、「アトラ・ハシス物語」²⁵を取り上げ、その物語の中の創造物語に対応する「人間の創造」の箇所分析に向かいます。ここで注目すべき事柄として、「マミ〔出産に携わる産婆の女神〕が人間の創造を終えたという記述(前半)の後で、再び人間を創造するプロセスを細かく説明している(後半)点である」と述べ、「前半は人間の創造に至る経緯に重きを置き、人類創造の出来事を巨視的に見ている。そのため、創造そのもののプロセスの描写はあっさりしたものになっている。それに対して、後半では背景への言及は避け、創造のプロセスそのものを詳細に記している」とその特徴を述べています²⁶。

さらに、アトラ・ハシス物語のこの箇所と創世記1-2章との間にみられる共通点として、1. アトラ・ハシス物語も創世記も創造を二度にわたって記述していること。2. 両者とも、前半では巨視的な視点から大きな背景の中に人間の創造を位置づけており、後半では人間の創造をクローズアップするような叙述が行われていること、の2点を挙げ、アトラ・ハシス物語と創世記は話の内容こそ異なるものの、「巨視的視点と微

²³ 池田潤、「ふたつの創造物語?」、『ヘブライ語のすすめ』、ミルトス出版、1999年、181-185ページ。

²⁴ 二つの異なる創造物語が存在するのは出どころも時代も異なる二つの資料が存在するからであり、むしろ相違が存在して当然だということになるだろう。氏は、さらに語彙的基準による相違や神学的基準による相違にも言及している。

²⁵ 楔形文字およびそれを用いた諸言語の解読を契機にオリエント世界の膨大な粘土板を読むことができるようになり、聖書をオリエント文明の文脈から見直すというアプローチが盛んに行われるようになってきている。「アトラ・ハシス物語」はその重要な文献の一つである。その全文翻訳は、『古代オリエント集』、筑摩書房、1978年で読むことができる。この邦訳では、「アトラ・ハシス物語」となっている。因みに、アトラ・ハシスとはアッカド語で「最高賢者」の意味なので、「最高賢者の物語」とも言われる。

²⁶ 池田潤、184-185ページ。傍点引用者。

視的視点から人間の創造を二重構造で語るという点では一致している」と主張しています。さらに、似たような二重構造がシュメールの創造神話「エンキとニンマ」にも認められることも指摘し²⁷、こうした二重構造が古代オリエントの文学的伝統として古くから存在していたのであり、創世記でも意図的にこの二重構造が用いられているとも考えられるとして、控えめな言い回しながら、二つの文書資料仮説に基づかない仮説を提起しています。

しかしながら、文書資料仮説には、成立年代の相違に基づく有力な論拠とみなされているものがあります。すなわち、創世記1章のP資料の執筆・編集はバビロニア捕囚期である。バビロニア神話の天地創造物語を初めて知ったユダヤ人が、創世記2章で叙述されている詳しい人間創造よりはるか以前の天地創造物語を人間創造の前に付け加えたのであって、少なくとも捕囚期以前のユダヤ人、ヘブライ人には知る由もない天地創造物語が1章の記述なのだということです。これに対して、私見を述べつつ、池田説を補強したいと思います。

バビロニア神話の創造物語の「バビロニア」とはどのバビロニアのことでしょうか？バビロニア捕囚期にユダヤ人が初めて知ったとされるので、新バビロニア（紀元前625-539年）であることが当然視されているようです。だからこそ、アブラハムもモーセもこの創造物語を知っているわけがないと主張されているわけです。しかし、ユダヤ人が捕囚の身となった新バビロニアだというのは、当然で疑いの余地のない事実なのでしょうか？私はこれを問題にしたいと思うのです。

さて、バビロニア神話の天地創造物語とは、石田も言及していた「エヌマ・エリシュ²⁸」のことです。この「エヌマ・エリシュ（天地創造物語）」はメソポタミア以外の土地ではほとんど知られていなかったようですが、この物語はバビロン（バビロニアの首都）の新年祭の四日目に行われる式典のなかで朗読されていたそうです²⁹。バビロンは新バ

²⁷ このような二重構造という文学表現技法が、聖書の他の箇所やウガリト文学、さらには「源氏物語」須磨の巻にもみられるというのだ。

²⁸ 今日、書名はその書物の内容がはっきりとわかるような題名をつけるのが普通であるが、「エヌマ・エリシュ」という書名は、この書の書き出しが、「エヌマ・エリシュ」だからである（今では、書物の内容から「天地創造物語」とも呼ばれるが）。ユダヤ人は今でも、創世記を「ベレーシト」、出エジプト記を「ヴェエレー・シェモート」と呼んでいるが、その理由は原文第一行の最初の句が、それぞれ、「ベレーシト」、「ヴェエレー・シェモート」だからである。この事実だけに注目しても、ユダヤ文化がいかにオリエントの伝統の影響を受けているかがわかるだろう。

²⁹ ヘンリエッタ・マッコール、『メソポタミアの神話』、丸善、1994年、58-59、99ページ。天地創造物語は一般の人々の前で朗読されたもので、しかもそのことを天地創造物語は明記しているとあるが、『古代オリエント集』の翻訳では「これら（の話）が保存されるように、ベテランが（人々に）教えるがいい…父は繰り返しかえし話して聞かせ、子に習わせるがいい。羊飼いと家畜番の耳は拡がれ。神々の最高神、マルドクにほめ歌をうたえ」とある。『古代オリエント集』、133ページ。傍点引用者。『古代オリエント集』によれば、バビロンの新年祭の第五日の王権更新に先立って、第四日の夜この物語全部の朗詠と聖劇がマルド

ビロニアの首都でしたが、古バビロニア（バビロン第1王朝）³⁰においても首都でした。というよりもむしろ、首都バビロンは、古バビロニア以来、栄枯盛衰の度合いはあってもずっとメソポタミアの中心都市のひとつだったのです。首都バビロンはメソポタミア全体においても政治・経済・文化の中心地でした。古バビロニアの最大の王は『ハンムラビ法典』³¹で有名なハンムラビ王（紀元前1810年頃-1750年頃；在位紀元前1792年頃-1750年頃）です。『ハンムラビ法典』の石碑頭頂部に彫られているレリーフの「シヤマシュ³²からハンムラビ王が法典を授かる場面」が「ヤハウエからモーセが十戒を授かったという聖書の描写のモチーフだといわれます³³。しかし、年代的にはモーセはハンムラビ王より5世紀も後代の前13世紀の人物で、むしろ、アブラハムがハンムラビと同時代の18世紀の人物です。しかし、アブラハムは半遊牧民（seminomad）であるヘブライ人の族長に過ぎないので、「シヤマシュによるハンムラビ王への法典授与」を知っていたかどうかは不明です。しかしながら、アブラハムがウル出身で、遊牧生活しながら父テラの生まれ故郷ウルからハランへ移住したことは『聖書』によれば、明らかです（創世記11：27-31）。ユーフラテス川に沿って上流へと遊牧生活を行えば、ウルからハランの間にバビロンがあるので、半遊牧民のアブラハムが一時期にせよバビロンに滞在したとは十分に考えられます。しかも、その数年にわたる滞在時期が、バビロンの新年祭の時期とも重なっていたとしたら、バビロンの新年祭で朗読されていた「天地創造物語」をアブラハムは毎年毎年聞いて、そらんじるまでになっていたかもしれないのです（エヌマ・エリシュで聴衆として言及されている「羊飼い、家畜番」の一人として）³⁴。この推測が正しいとすれば、創世記第1章は、新バビロニアの捕囚期ではなく、

ックのエ・サギラ神殿で行われたという（107ページ）。天地創造物語では、神殿エ・サギラとジグラット竣工およびその祝宴についても記述されている（127ページ）。因みに、以下の私見は、この書物で言及されている断片的な歴史的事実からの大胆な推測である。

³⁰ 古バビロニアは、メソポタミア最古の都市文明シュメール、アッカドの後継者で、アッカド語を帝国の公用語とし、シュメール語を祭司や知識人の言語としたほどである。シュメールの創造神話を改訂し、バビロンの守護神マルドゥクを万物の造物主として描いたが、マルドゥクはまもなく、メソポタミアの最高神となり、バール（主）と呼ばれるようになった。Thomas S. Greer, *A Brief History of Western Man*, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 20. 因みに、バールは、聖書ではカナンの主神として登場する神でもある。

³¹ ハンムラビ法典より数世紀も以前にシュメール法典が存在していたが、ハンムラビ法典だけが原状回復されている。

³² シヤマシュはバビロニアの太陽神で正義の神であるが、ヘブライ語で太陽のことを「シエメシュ」という。

³³ Ibid., pp. 21-22.

³⁴ 『聖書』に登場する「シンアルの王アムラフェル」（創世記14：1）がハンムラビ王と同定されている。「シンアル」は、創世記10：10に、「それら〔バベル、ウルク、アッカド〕はすべてシンアルの地にあった」とあるので、「シンアル」がメソポタミアを指していることがわかる。しかも、財産もろとも連れ去られた甥のロトを救出するためにアブラハムは、アムラフェル王たちと戦い、ロトとその財産を取り返したという記事すらある（創世記14：9-16）。因みに、ここで言及した創世記の箇所はすべてJであってPではない点も注目に値

前 18 世紀のアブラハムの時代においてすでに古バビロニアの創造神話の影響を受けて語り継がれた伝承に基づく物語だということになるでしょう。この創造物語一つを取り上げても、複数の観点からの見方、見解、解釈があるのです。

それぞれの宗教の信者にとっては、自分の奉じる宗教の「聖書」に対しては一定の読み方があるかもしれませんが、私のようにまったくどの信者でもない人間にとっては、それ以外にも多様な読み方、アプローチの仕方があるでしょう。そこで、その一例として、ユダヤ教から破門されたものの、キリスト教のどの宗派にも改宗せず、近代における最初の非宗教者・世俗者 (Konfessionlos, without denomination) となったスピノザ³⁵の読み方と伝統的な読み方を、次の (4) で、比較してみたいと思います。

(4) 聖書の読み方³⁶

1) 伝統的な読み方 (古代の聖書解釈者たち)

1. 聖書は、根本に隠れた (cryptic) 意味をもつテキストであると解釈者たちは想定した。すなわち、聖書が A と語る場合、しばしば、実際には B を意味しているかもしれない。したがって、「これらのことの後で³⁷」と聖書が語るとき、それが馴染みの時の移行を表わす句にみえるかもしれないが、それが実際に意味しているのは、「これらの言葉の後で」であるかもしれない。実際、このテキストはとても秘密めいているので、その言葉が何であったのかさえ語っておらず、「ヨブ記」³⁸を想起して、その残りの箇所の意味を考えることは自分たちに任されているのだと解釈者たちは考えた。同様に、聖書が、「二人は一緒に歩いて行った」を二度、繰り返すとき³⁹、二度目に登場する言葉は隠れた意味をもっている。すなわち、アブラハムとイサクは合意し、今度は心をひとつにして歩むのであると。

2. 聖書は、自分たちの時代の読者に向けられた教訓の書であるとも解釈者たちは想定した。聖書は過去について語っているようにみえるが、根っからの歴史ではない。聖書はわれわれになすべきことを教える教訓である。例えば、アブラハムのように神に従順であれば、アブラハムがそうであったように、あなたも報われるだろう。古代の解釈者たちは、このことはアブラハムの物語のような物語だけにあてはまるのではなく、聖書のあらゆる箇所にもあてはまると想定した。例えば、アッシリアの危機に関するイザヤ

する。J 資料編集は、J、E、D、P のなかで最も古い資料編集である。

³⁵ スピノザは近代聖書批評学の先駆者とみなされているが、『神学政治論』がその嚆矢である。以下の注でも多く引用されている。

³⁶ この箇所は、James L. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, Free Press, New York, 2007 における二つの読み方を概括したものである。

³⁷ 創世記、22:1。

³⁸ ヨブの冒頭の類比から、その言葉が、「アブラハムを試して、かれが自分の息子を犠牲に捧げるほど従順かどうか見てみよう」とサタンが神に言ったと解釈される。

³⁹ 創世記 22:6 と 8 に同じ言葉が登場する。

の予言⁴⁰は、(5、6世紀後の)自分たちの時代に対するメッセージを含んでいると解釈者たちは信じた。同様に、「ナホム書」が、比喩的に「獐猛な獅子⁴¹」に言及するとき、そのテキストは、ナホムの時代の敵について語っているだけではなく、古代の解釈者たちの時代である、その600年後のシリアの王だったデメトリウス III 世について語っているのだ。同様に、聖書の法(戒律)は、何世紀も前に今とはひどく異なった社会において公布されたとはいえ、解釈者たちの時代の人々が従うべきものと理解された。

3. 聖書にはただひとつの矛盾も誤りも含まれていないとも、解釈者たちは想定した。聖書は、編集されたものでありながら、完璧に調和的であり、実際、かれらは、聖書が語るすべてのことは解釈者自身の宗教的信念や実践と合致すべきものだとも信じた(かれらの宗教的信念や実践は神によって定められたものだと信じていたからである)。したがって、神は全知ではないとか、アブラハムは息子に対して冷酷であるとか欺瞞的であるとかということを聖書が意味していると思えるような場合には、解釈者たちは、この物語が神についての信念を反映しているとも、古代以来変化してきた基本的な道徳を反映しているとも主張しなかった。その代わりに、このような含意を除去するための何らかの聖書の言葉を理解する方法がなければならないと頑なに主張した。このような含意は聖書が実際に意図していることであるはずがないのである。聖書はまた当然のことながら、自己矛盾しているはずはないし、無用な繰り返しもあるはずがない。したがって、聖書が、「二人は一緒に歩いて行った」を二度、繰り返すならば、二度目は単なる繰り返しではありえず、最初の言葉とは何か異なる意味をもっていなければならない。要するに、聖書は、まったく整合的で継ぎ目のない完璧な書物なのである。

4. 最後に、解釈者たちは、聖書全体が本質的に神によって与えられたテキスト、直接に、あるいは預言者を通して、神が語った書物であると信じた。「主がモーセに語った・・・」とか、「イスラエルの神、主はこのように仰せになる・・・」というような、語り手が神であると明らかに同定することのできる箇所についてはほとんど疑う余地はない。しかし、解釈者たちは、このことは、「創世記」に登場するアブラハムの物語やその他の物語についてもあてはまると信じた(こうした物語の作者は神であるとはテキスト自身は実際には語っていないとしても)。さらにこのことは、聖書の残りの部分についてもそうであると主張された。「詩編」自身は神に対して向けられた祈りであり歌であって、論理的には神に由来するはずがないにもかかわらず、「詩編」についてもそうである。解釈者たちのほとんどは、「詩編」もある意味で神的である一神の靈感や指示のもと、あるいは伝統的に作者とされるダビデに直接、書き取らせたもの一だと主張した。

これに対して、スピノザは、

2) 新しい読み方(スピノザの提案)

⁴⁰ 前772年、北王国イスラエルは、アッシリアによって滅ぼされた。

⁴¹ ナホム書、2章。

1. 聖書は聖書によってのみ理解すべきである。聖書の意味に関する長い伝統（スピノザはキリスト教の類型的・寓意的解釈とラビのミドラシュ的解釈を念頭に置いている）はしばしば「不合理」に陥る。したがって、聖書自身の言葉だけを考慮すべきである。

「聖書に関するあらゆる知識は聖書のみから探求されなければならない⁴²」。

2. 聖書を理解するためには、聖書の言語⁴³のもつあらゆる特殊性や聖書の観念の世界を理解しなければならず、われわれ自身の後世の考えを聖書に賦与してはならない。聖書が語っていることがわれわれ自身の価値やわれわれが現在もっている知識—論理的思考にさえ—に合致していると想定すべき理由はない。したがって、われわれは「われわれ自身の先入見だけではなくわれわれの理性能力による不当な影響に対し用心しなければならない⁴⁴」。

3. したがって、われわれ自身の考えと合致しないときでさえ、聖書が述べていることを聖書は意味しているのだという想定からわれわれは始めなければならない。例えば、モーセが神を「(焼き尽くすような) 火である」(申命記 4:24) とか「熱情の神」(出エジプト記 20:5) として描いたと言われるとき、モーセの他の言葉と矛盾することが示されない限り、こうした描写を文字通りに受け取らなければならない。矛盾が示された場合には比喩的に解釈されるかもしれない⁴⁵。最初の描写の場合には、モーセが別の箇所では神は形や類似物をもたないと主張しているという事実(出エジプト記 20:4 に関するスピノザの理解による)から、モーセは「火」を比喩的な描写を意味していたことが判明する。しかしながら、「熱情の神」についてはこの解釈はあてはまらない。神に感情があることをモーセが否定している箇所はどこにもなく、かれが神に感情を帰さなかったと信じる理由はない。

4. 聖書の意味を探求したいと思う者は、聖書の諸巻自体がどのようにして一緒に収められたのかとか、その伝達過程についても探究しなければならない。著者と思われる人物がどのような意図をもって理解してもらいたくて語ったのかを理解するためには—例えば、実際の法が意図されていたのかそれとも単に道徳的な教訓が意図されていたのか、とか、それが永遠に妥当するものとして主張されたのかそれとも短期的な措置(「一定の時期にのみ意義のあるものとか少数者の利益にのみ向けられたもの⁴⁶」)として主張されたのかを理解するためには—その人物の個人的性格や彼の置かれた歴史的な脈などその生活を考究しなければならない。

5. 最後に、預言者の言葉を考究する際には、預言者の間でしばしば矛盾していることを認識しなければならない。「神が何であるのかとか、どのような仕方で神が万物を見たり配慮したりするのか」といった本質的な事柄についてでさえ、「預言者たち自身が

⁴² スピノザ、『神学政治論』、岩波文庫、第7章、「聖書の解釈について」、237 ページ。

⁴³ 同上、238 ページ。

⁴⁴ 同上、239 ページ。

⁴⁵ 同上、239 ページ。

⁴⁶ 同上、242 ページ。

一致していなかったことをわれわれは明確に示した」とスピノザは述べている⁴⁷。したがって、すべての預言者の間で一致している「例えば、唯一の全能な神が存在するとか神のみが崇拜されるべきである」といった若干の事柄に関心を集中させなければならない。

上述の対照的な読み方から生じる相違を若干の具体的例で示してみたいと思います。例えば、伝統的な解釈では、「神」と呼ぶに値しないような異教の神々とは根本的に異なる、唯一神としての主なる神（ヤハウエ・エロヒーム）は完全無欠な神概念を一貫して維持しており、その指示対象もまた永遠不変・同一のものだということになりますが、聖書批評学的・文献学的な研究によれば、アブラハムとモーセとでは、神概念が相違している⁴⁸ので、アブラハムの神とモーセの神を同一とみなすのにはかなり無理があるということになるでしょう⁴⁹。しかしながら、他方、モーセ自身は、父祖の神（エロヒーム）、すなわち、アブラハム・イサク・ヤコブの神⁵⁰と自分に顕現した神・主（ヤハウエ）が永遠不変・同一の神だと（主観的には）信じたということは聖書的事実ともいえるでしょう。

聖書批評学的・文献学的な研究によれば、アブラハムに限っても、アブラハムについて記述されているありとあらゆる言動がすべてアブラハムのものであるみなすことはおそらくできないでしょう。例えば、ソドムの滅亡に際してのアブラハムと神との間の論争は、イスラエル建国後の宮廷における知識人の論争・議論の様式が反映されているのだとするならば、紀元前 18 世紀の人間であるアブラハムがこのような議論をするわけがないことになるはずで、そこで、スピノザが 2 や 4 で主張するように、アブラハムを紀元前 18 世紀の歴史的・社会的状況に位置づけてその言動・思想に迫ろうとする歴史学的・社会学的アプローチも有効なアプローチとなるでしょう。

但し、上記のような研究が盛んに行われるようになったのは、19 世紀以降のことに過ぎず、それ以前のひとびとは、聖書の記述を統一体としてみようとしていました。

1 世紀のヤムニアにおける聖典結集以降、いっさいの加筆・修正が禁止された『聖書』は、以来確定した絶対的所与として存在してきました。例えば、「創世記」冒頭の 1 章が祭司資料 (P) なのかどうかという議論の決着如何にかかわらず、「創世記」1 章の最初の言葉が bere' shit の bet で始まり、「創世記」最終章である 50 章 26 節の最後の言葉が bemitsraim の mem で終わっているという記載事実は永遠に変わらないのです。

他方、その客体をどう捉えどう読むかは時代や社会によって変遷するでしょうし、し

⁴⁷ 同上、244 ページ。

⁴⁸ アブラハムの一神教を「一神崇拜 (monolatry)」あるいは「単一神教 (henotheism)」と呼び、モーセの一神教を「唯一神教 (monotheism)」と呼んで区別される。

⁴⁹ 一般的に、概念とその指示対象との関係をどう捉えたらよいかという問題は、神概念の場合には、特に一筋縄ではいかないのだが、ここでは立ち入らない。

⁵⁰ 同じ「エロヒーム」という言葉が使われているとしても、アブラハム、イサク、ヤコブそれぞれにとっての神が、同一の神と言えるかどうかについてさえ、議論の余地がある。

かも、どう捉えどう読むかは実にひとりひとりの読者に委ねられているのであって、読み方、アプローチの仕方はもっと自由闊達であっていいのではないのでしょうか⁵¹。これまで述べてきたことは、そのような自由な読み方のひとつに過ぎないのですが、そのどこかの箇所に興味・関心をもってくださいる読者が現れ、そこから見出された何らかの問題をさらに追究していただけるようなことが生じるとしたら、本稿の執筆がまったく無駄というわけではないことを意味するでしょうから、筆者としてはこんな幸せなことはありません。

2018年9月5日最終更新

⁵¹ スピノザは伝統的解釈に対する反発から、「われわれ自身の後世の考えを聖書に賦与してはならない」とする禁欲的な態度を勧めたが、これは不可能な提案ではなかろうか。むしろ、(いわゆる「聖書」とみなされている)絶対的客体と(時代や社会、観点・立場、個人によっても異なる)自由な主体との相互作用の結果としての多種多様な読み方こそが、言語・思想・文学・芸術の書としての聖書に関する興味深い実り豊かな成果をもたらしてくれるはずである。「宗教・信仰の書」とはあえて記さなかったのだが、そのような書として読むこともまた当然、自由である。