

# 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—

志田 雅宏

ヨブ記はヘブライ語聖書（旧約聖書，タナハ）の諸書（クトゥヴィーム）<sup>①</sup>に含まれ，宗教思想上あるいは文学上の主題としてさまざまな場面で読まれてきた。聖書を聖典（正典）とするユダヤ教においても，ヨブ記の受容は多様な仕方で見られる。本稿では13世紀スペインのユダヤ人思想家ナフマニデス（モーシェ・ベン・ナフマン，1194–1270）の『ヨブ記註解 *Perush le-Sefer Iyov*』を取りあげる。ナフマニデスはその聖書解釈において多様な方法を駆使し，古代から中世にかけて発展してきた技法・諸潮流を総合した人物といわれている。彼は一方で中世のユダヤ教神秘主義（カバラー）の秘匿的なサークルを指揮しつつ，他方ユダヤ人コミュニティの代表者としての活動にも従事していた。ナフマニデスについての研究では，彼の活動の二面的な特徴をどのように結びつけるか，という課題が指摘されている。そこで，彼の聖書註解に見られる解釈の方法を分析することで，「聖典解釈」という視点からその課題に取り組んでみたい。

同時に，ナフマニデスの聖書解釈の方法や，ヨブ記という聖典を考察の対象に据えるのは，聖典研究における視座の確立を目指すためでもある。聖典研究は各宗教内で固有の膨大な蓄積があり，ユダヤ教もその例外ではない。また近代における資料の歴史的研究もすでに多くの実績がある。ただ，これらの研究はいずれも宗教集団内で自己完結しており，宗教学的な聖典研究としては，その閉鎖性を乗り越えていくような視座を提示することが目指される。そこで，ヨブ記の「註解」という様式に着目し，ナフマニデスがヨブ記を聖典として読むときに，その読み方はどのように説明できるか，という問いを立ててみたい。つまりナフマニデスが書いたテキストを「聖典の読み」としてとらえ，そのテキストを吟味することで聖典と読者との関係性や，聖典の受容といった主題を論じてみたいのである。

こうした課題を踏まえ，本稿ではその導入としてナフマニデスが『ヨブ記註解』の中で採用する解釈の方法に着目する。具体的な手順としては，ヨブ記およびその受容史を簡潔に説明し，つづいて考察に必要な理論的準備をする。そして『ヨブ記註解』の一部分から解釈方法を具体的に解説した後，それについての理論的な分析をおこない，仮説を立てる。

ナフマニデスの聖書註解は，彼個人についての研究およびユダヤ教の聖典解釈（史）研究，さらには宗教学的な聖典研究へと開かれていく必要がある。本稿はそうした必要性を踏まえつつ，総合的な『ヨブ記註解』研究の序論として位置づけられるべきものである。

## 1. ヨブ記とその受容の特徴

まず、ヨブ記の内容を手短に紹介しておこう。主人公のヨブは聖書において称えられる義人であり、神を畏れ、悪を避けて、ささげ物を神にささげる一族の長である。一方天界では、彼の正しさを試そうとするサタン（神の使い）が神に対し、ヨブへ災いを下すことを求める。ヨブは何も知らないまま災いを受け、家族や財産を失い、さらに自分の身体も苦痛にさいなまれる。それから、この災いについてヨブと3人の友人たち（エリファズ、ビルダド、ツォファル）が長い議論をおこなう。この災いを神が下した罰であると主張する友人たちに対して、ヨブは納得がいかず、神に対して救いを求めて訴える。その後、ヨブの前にエリフという4人目の相手が登場し、その後さらに神が嵐の中からヨブに語りかける。そして、最終的にヨブは悔い改めをし、友人たちのためにささげ物をおこない、神によって新たな家族・財産を得て、幸せにその生涯を終える。

ナフマニデスの『ヨブ記註解』は、そのヨブ記についてほぼ1節ごとに彼の解説が施された註解書である。ナフマニデスはこの著作において、ヨブ記の各文章の意味内容を解説し、またいくつかの主題を設定して、その主題に即した読解を展開している。その主題設定に関しては、トーラーやナフマニデスによるその註解（『トーラー註解 *Perush 'al ha-Torah*』）、また彼の別の著作とかかわるものも多い。方法としての観点から見ると、この『ヨブ記註解』ではヨブの苦難を原典に即して説明する解釈と、神の摂理や知識など不可知とされることがらについての秘義を探求する解釈がおこなわれている。解釈方法の具体的な解説は第3節でおこなうが、それらの解釈はヨブ記受容のありかたに則っており、ここではその様子を説明しておきたい。

### 〈ラビ文献および中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記の受容〉

ヨブ記の主題を一元化するのは必ずしも適当ではないが、あえて一言で言えば「正しい人がなぜ苦難を受けるのか」というものである。同様の主題は古代オリエントにも見られ、聖書の中でも語られることがある。また、聖書が正典化した後もこの主題は頻りに論じられ、それはしばしばヨブ記の読解と絡んでいる。また最近ではホロコーストに関する小説とヨブ記とのかかわりが見られる<sup>(2)</sup>。

またヨブ記はトーラーの中で展開される応報の教義への批判的言説を含んでいるため、ユダヤ教聖典の正典化においてラビたちが議論をおこなったとされる<sup>(3)</sup>。つまり、3人の友人たちが強調する応報の原則を苦難に陥った義人ヨブが批判する、というヨブ記の内容をトーラーの教義と一貫させることが可能かどうか、という議論が正典化のときのみならず、それ以後も起こったということである。その際ラビたちは、ヨブ記を「義人と災い」として主題化し、たとえば創世記におけるアブラハムのイサク奉獻やノアの洪水などと結びつけて語った。また、ヨブの人物像についてもラビたちの中で諸説があり、聖書のなかのさまざまな時代に位置づけたり、架空の人物であるとみなしたり、イスラエル人か異邦人かで意見が分かれることもあった。それらの中で最も一般的な見方は、ヨブ記の作者をモーセとみなし、ヨブはモーセの時代に生きた「歴史」上の人物とみなす傾向であった。ナフマニデスにおいても、このモーセとヨブ記およびヨブとの関連性は『ヨブ記註解』の序文や終章で強く意識されている。

さらに、ヨブ記は中世のユダヤ教哲学においてもさかんに読まれてきた<sup>(4)</sup>。哲学的な読解の場ではヨブ記にテーマをあてて読む形式がとられる。ヨブ記に対するテーマとしては「義人がなぜ災いを受けるのか」という問いを神についての不可知性と結びつけるものが一般的である。つまり、正しい者が良き報いを受け、罪を犯した者が罰を受けるといった応報の原則が、ヨブ記では崩れている

ように見える。それを説明しなければならないという動機づけをもとに、哲学的な主題すなわち「神の摂理、知識は完全か、それを人間は知りうるか」という問いへと展開されていく、ということである。

ナフマニデスが『ヨブ記註解』で直接言及しているマイモニデスの『迷える者たちへの手引き *Moreh ha-Nevukhim*』でも、人間に対する神の摂理（報いや罰）の議論の中でヨブ記が引用されている（第3部22・23章）。また、マイモニデスは『迷える者たちへの手引き』の第3部17章で摂理に関する5つの考え方を列記している<sup>6)</sup>。また19章では悪人が罰を受けずに繁栄していることを見て、神の摂理や知識の完全性を疑うようなことがあつてはならないという主張が書かれ、詩篇第73編が引用されている。ナフマニデスも註解の序文で同様の引用を行い、註解のテーマとして設定している。この詩篇は序文の後半部で「トーラーの偉大な秘義」のことが語られるときにも再度引用されている。それはヨブ記の「隠された知恵」を語る場合に、この詩篇の解釈がひとつのキーになっていることを意味している。

ヨブの人物像についてナフマニデスとマイモニデスはまったく異なる見解を持つ<sup>6)</sup>が、応報の矛盾を神の摂理や知識と結びつけて問うという構図は同じである。ヨブ記に関してその問いを立てることは一見普遍的に見えるが、たとえば現代的なヨブ記の受容を参照するとかなり違う。ともに苦難・災いを扱ってはいるものの、後者ではそれをどう受け入れるか、あるいは乗り越えていくかという点が強調されるのに対し、前者ではその理由を考察したり、説明しようとする傾向が強い。とにかく、「苦難をどう説明するか」という主題を立ててヨブ記を読むという構図においては、ナフマニデスは中世ユダヤ教哲学の枠組みを受容しているといえるだろう。

## 2. 聖典研究の理論モデルの適用可能性——S・ビダーマン『聖典と知識』

ヨブ記の受容の様式を確認したところで、次に聖典研究の分野から理論的な枠組みを準備したい。その目的は、ナフマニデスの『ヨブ記註解』を「ナフマニデスにおけるヨブ記という聖典の読み」としてとらえることである。より一般化した言い方で述べておきたい。まず、ある宗教家が聖典をどのように読むかという問題を設定する。そしてその問題に対して、宗教学の研究において必要な二つの「距離」をとる、ということである。ひとつの「距離」は研究者自身のヨブ記解釈を慎重に避ける、というものである。聖典研究といった場合に、その原典自体への資料批判や解釈などの仕方があるが、論者の関心はそこにはなく、むしろその原典の「読まれ方」にある。ユダヤ教とトーラーの関係で言えば、第二神殿崩壊後まもなく聖書が正典化され、それは書かれる物から読まれる物になった。そして祭司や預言者からトーラーを学び教えるラビへ重心が移り、ユダヤ教では聖典が読まれることが宗教生活の中心となったのである。もうひとつの「距離」は、「宗教集団内部で蓄積された教典<sup>7)</sup>の研究の自己完結性（閉鎖性）」<sup>8)</sup>に対する距離である。聖典研究の分野で普遍的に適用可能な理論モデルを提示することは容易ではない。ユダヤ教も含めて、聖典を持つ各宗教はその内部で膨大な聖典研究を積み重ねてきたからだ。こうした個別宗教内部での研究に見られる「護教的」性格が、聖典に関する「宗教学的考察を遠ざけてきた」という土屋博の指摘は本稿の視点の基礎をなすものである。

宗教学的な聖典研究の方法論についてはすでにさまざまな試みがなされている。特に欧米の研究では聖典（教典）研究に比較宗教の視座を導入することや、キリスト教的なモデルの色彩が濃い「教典」の概念自体を問い直すという試みがおこなわれてきた<sup>9)</sup>。日本の研究ではさほど比較研究はおこなわれていないが、聖典における解釈行為への視座や近代的な聖典の機能についての考察など示

峻的な先行研究も見られる<sup>(10)</sup>。視点の多様性をひとつに還元することは避けるべきだが、そのなかで明確な特徴をひとつ挙げるとするなら、聖典に関するいとなみを「テキストと読み手のかかわり方」としてとらえる点であろう。

### 〈S・ビダーマンによるアプローチ・モデルの構築〉

こうした聖典研究の課題と展望を踏まえたうえで、具体的なアプローチのモデルとして取り上げたいのはS・ビダーマンのものである<sup>(11)</sup>。ビダーマンのモデルは3つのアプローチ方法から成る。それは「テキスト的アプローチ Textual approach」と「機能的アプローチ Functional approach」、そして「認識論的アプローチ Epistemological approach」である。

テキスト的アプローチは文学理論、なかでもH・G・ガダマーらに代表される解釈学のモデルに基づいている。つまり、あるテキストの意味を決定するのはテキストと読者との対話であり、対話によって隔たった二つの地平が融合するということである。テキストの意味を「作者の意図」に求めるのではなく、それをテキスト上の言語体系に見出し、解釈によってそれを引き出す。ビダーマンは「それ（トラー）に向かえ、それに向かえ、すべてはそこにあるのだから」<sup>(12)</sup>などの言葉を引いて、聖典にはいくつもの意味があり、「秘義」に向かってテキストを切り開いていく営みがあることを指摘している。しばしば聖典はたとえ話や人知及ばぬ知恵を語ることがあり、解釈者は繰り返し解釈を試みるが、常に汲みつくせない何か「秘義」として残る。このテキストと解釈者は相互依存において意味を決定するが、そこには「不断に解決されない緊張」<sup>(13)</sup>が存在するのである。

機能的アプローチでは聖典（教典）が正典化 canonize されることで、個人およびコミュニティの宗教生活においてどのような役割を持つのか、という視点が出てくる。社会における機能への視座、儀礼などの場での朗唱や口承への着眼など、W・C・スミスやW・A・グラハムなどの聖典研究もここに含まれる<sup>(14)</sup>。このアプローチは「読まれるべき書物」という聖典の固定的なイメージを脱し、もっと多様な使われ方、多様な形態があることに気づくべきだと主張する。つまりそれは、聖典研究がテキスト的アプローチに集約されることへの批判なのである。機能への視座で重要となるのは権威である。つまり聖典（正典）がある役割を持ち、それによって信者のさまざまな行為が規定されるプロセスが成立するためには、聖典（正典）における恒常的な権威が必要とされるのである。

これら2つのアプローチは「解釈」や「権威」など、聖典研究における重要な論点を提示している。しかし、ビダーマンはこの2つのアプローチを並列的に論じた後で、これらに共通する問題点を指摘する。

私はこの2つの代表的なアプローチ(テキスト的・機能的)は同じ想定に基づいていると考え、それゆえ一緒に扱ったのである。その想定とは、教典 scripture は非認識論的に理解すべきというものである。大半の伝統の大半の教典には、それが教授するところの真理の重要性と、その真理を獲得するための詳細な道しるべについての明確な強調がある。しかし、この真理の強調は、それなくしてテキストは教典ではありえないのにもかわらず、この2つのアプローチのいずれにおいても中心的役割を担っていない。<sup>(15)</sup>

ビダーマンの指摘を咀嚼すれば、聖典には「真理の強調」という特異な性質がある、ということである。その特性に着目するために、聖典を認識論的にとらえることが必要である。「認識論的ア

アプローチ」でも権威が重視されるが、その権威とは聖典が「宗教において重要なテキスト(=モノ)」であるという意味ではない。そこに書かれているのは神の言葉であり、それは信者にひとつの世界観を与え、宗教生活のすべてにおいて必要な知識をもたらす、という意味での権威である。

ビダーマンの「認識論的アプローチ」の根本にあるのは、聖典を「宗教的カテゴリー」として、ひとつのユニークな現象としてとらえたいという動機である。ビダーマンは3つのアプローチをそれぞれ批判的關係性において展開しているが、この「批判」は総合的なモデルの構築のための生産性を有している。それぞれのアプローチには有効な視点があり、たとえば「機能的アプローチ」が「テキスト的アプローチ」を批判する場合にも、それは前者が後者を排除するというのではない。むしろ、後者に欠けている視点を前者が補うことで、両者を総合的に活用することが求められるべきだろう。「認識論的アプローチ」についても同様である。この第3のアプローチは聖典が「真理およびその獲得」において固有の性質を持っていることを強調するための視点である。そして、このユニークさへの視座は「解釈」や「機能」など前2者のアプローチが提示した論点を排除するものとして形成されるべきではない。なぜなら、実際に聖典は解釈され、唱えられ、さまざまな仕方でも宗教的生活に関わっているからである。それゆえ、理論的な枠組みとしてはこの3つのアプローチを総合的に構築することが不可欠である。

#### 〈ユダヤ教的パースペクティブおよび適用のための修正〉

この理論的アプローチの普遍的な適用可能性についての評価をくさすことは避けたい。ただ、ビダーマン自身が「ユダヤ教的パースペクティブ」を考察しているように、これは本稿の議論にとって有効な着眼点となりうる。ビダーマンは「ユダヤ教的パースペクティブ」の中で、ユダヤ教の聖書釈義の集成であるミドラッシュやカフカの『審判』を取り上げ、聖典としての権威がその聖典の解釈に深く影響を及ぼしていると述べる。ユダヤ教では神の啓示およびその語られた内容が聖典としてみなされており、その権威において聖典を読むことを強いる。そして、その読み方とは聖典をくまなく精査し、その真理性を確かめることであり、同時に解釈者自身の自由な読みを制限つきで認めることである。ビダーマンはこのことをユダヤ教聖典が「(ラビたちの) 議論」という形式を含んでいることと関連づける。

それについては、M・ハルバータルのユダヤ教聖典についての説明を補足しておきたい<sup>(46)</sup>。ユダヤ教では第二神殿が70年に崩壊して以降、聖典がコミュニティの中心に置かれ、まさに「携帯可能な神殿」としての地位を獲得するにいったとされる。エルサレムあるいは神殿という地理的な中心点を喪失したこと、預言が停止し、正典化したことによって「聖書」が画定したことで、ユダヤ教においては聖典を中心とするコミュニティが形成され、聖典は常に読まれ、学習されるべき対象となった。この絶えざる学習の蓄積は、閉じた聖典に対して解釈が開かれていくことを意味した。そしてユダヤ教においてはラビたちのさまざまな議論自体が聖典(ミシュナー、タルムード)となったのである。

聖書に含まれたヨブ記自体にはもちろんラビたちの議論は登場しないが、ヨブ記はヨブと友人たちの論争を含んでいる。ナフマニデスがこのヨブ記内の「論争」を聖典として読むときに、人間の知りえない神の知識や摂理を主題とする論争をどのように意味づけたか、という点に注目する必要がある。タルムードに収められたラビたちの議論は「天の御名のための論争」であり、論争自体に意義がある。すなわち、ある主題について論争に敗れた者、少数の見解も聖典として書き残されているのは、論争自体が真理性を持つというユダヤ教の「真理」概念に基づくものであるからだとビ

ダーマンは説明する<sup>(17)</sup>。こうしたユダヤ教聖典の「真理」観がナフマニデスの『ヨブ記註解』にも反映されているかを検証することが中心的な論点となる。

ただし、留意すべき修正点もある。それは論者自身の関心の所在によるものだ。すでに述べたが、論者の関心は「論者自身の原典の解釈」にはない。また、厳密には原典ではなくその註解を扱う。ユダヤ教では原典のみならず各世代の注釈も含めたものが聖典としての地位を有しているが、その場合でも論者はそれらの注釈を通じて原典を読むことに対して距離を取っている。それゆえ、ビダーマンが提示したモデルのうちで、解釈学を礎とする「テキスト的アプローチ」は修正した形での適用が必要とされる。

本稿ではその実験的な試みとして、解釈方法についての概念分析をおこなってみたい。つまりナフマニデスが『ヨブ記註解』で採用する解釈の方法を、その解釈内容に基づいてテキスト上で議論する仕方を本稿における「テキスト的アプローチ」として位置づけたいのである。それはもちろん解釈学的なモデルからは逸脱するが、他のアプローチとの批判的關係性という全体の枠組みを壊すものではない。つまり、諸アプローチの総合という枠組みのあり方に力点を置くことで、修正された「テキスト的アプローチ」の適用後もビダーマンの提示した理論に基づく考察としての位置づけを保持できると考えるのである。

### 3. 「明かされた知恵」と「隠された知恵」

では、『ヨブ記註解』における解釈方法は具体的にどのようなものなのか。ナフマニデスの聖書註解の特色は、異なるいくつかの解釈方法を選択して使い分けている点にある。それは聖書内のそれぞれの文章にそれぞれの解釈方法を適用することでもあるし、またひとつの文章に複数の解釈を使うことでもある。

#### 〈ヨブ記 28 章についての註解〉

実際『ヨブ記註解』においては、ナフマニデスは神がこの世界に示す事柄には「明かされた知恵」と「隠された知恵」があるということを述べている<sup>(18)</sup>。また、鉱物や動物、自然などを描写し、それらのどこにも神の知恵は見出されないというヨブの言葉が記されたヨブ記 28 章について、ナフマニデスは 2 つの解釈を別々に記している。ひとつは「知恵は被造物のどこにもない」というヨブの訴えを説明した「字義的解釈 *peshat*」であり、もうひとつは神秘的な著作『セーフエル・イエツィラー *Sefer Yetsirah*』<sup>(19)</sup> 内の概念を用いた解釈である。

少し具体的に註解を追っていこう。ヨブ記 28 章の註解の冒頭はこう始まる。

「銀は出てきて」(28:1) : この意味はみな、後述の「知恵 *hokhmah* はどこから見出されるか」(28:20) という句と結びついている。ヨブは友人たちに言った。「あなた方はなぜ、悪人も義人も裁きを受けることのむなしさに理由を与えようと、むなししいものを求めるのか。なぜなら、神はすべてのものの所在を知らせるが、神が人間の創造において見た知恵の所在だけは知らせないからだ。神はそれをすべての被造物から隠したのである。」<sup>(20)</sup>

以下の議論では、28 章に記されている数々の自然（被造物）の描写に対する解説が続く。9-11 節では「(岩に) 手を伸ばし、」や「隠されたものに光を当てる」という表現の解説が記され、これらの地中に隠れた岩や光の照射などの記述も「知恵の所在を知らせるものではない」という。そし

て神が世界の創造を終える際に「世界の礎としての知恵」を神自身が見る、として次のように解説をしめくくる。

「それから」(28:27):つまり彼(神)の世界創造のすべてをつくったときに、その世界の礎となるところの知恵を「(神は)見た」。「主は知恵をもって地の礎をなし、英知をもって天を据えた」(箴言3:19)とあるように。「神は人間に言った」(28:28):神は人間に言った。「神を畏れよ、それが知恵のすべてだ」と。「悪から遠ざかること」(同):それが分別なのである。これは人間のすべてであり、これによって人を作られ、その見事さにおいて人はそれらが何なのかを求め、その覆いにおいてそれが何なのかを探求する。なぜならそれらは隠されていて、どこにも占めるところがないからである。この主題はソロモン王がこう締めくくっているとおりである。「すべてを聞いてこう終える。神を畏れ、神の命令を守れ、と。これが人間のすべてだ」(伝道の書12:13)これは彼<sup>(21)</sup>の知識と考えについて教えており、生ける者への神の知識と摂理についての優れたものである。ただ、現世(「この世界」)で彼<sup>(22)</sup>は正しいように見えない事柄を目のあたりにし、誤るだろう。あるいは、災いを受けて不平を言うだろう。「人は神の役に立つのか」(22:2)という応答で私が解釈したように。<sup>(23)</sup>

この結論でナフマニデスが強調しているのは、「知恵」とは人間のすべてでありながら、隠されていて被造物のどこにも見出せないということである。ナフマニデスはここで知恵の秘義を2つの論点と結びつけている。つまり、その知恵は世界創造において神が見たものであるということ、そして現世ではその秘義性のゆえに誤りや不平が生じうるということである。後者の論点はこの後の28章の解釈ではなく、別の箇所(22:2)で論じられており、本稿では取りあげない。一方、前者の論点は次のような書き出しで論じられていく。上記の結論の直後に、ナフマニデスはこう続ける。

見よ、これが字義的にこれらの句を解釈したものであり、それはこの語りをヨブの訴えとして(解釈する)ものである。ただ、カバラーの主だけが「銀は出てきて」(28:1)の句を、高きお方のマアセ・メルカヴァー<sup>(24)</sup>について語っていると解釈するだろう。<sup>(25)</sup>

ナフマニデスは『セーフエル・イェツィラー』第1章に基づいて、28章を解釈しなおす。この神秘的な著作では10の数字と22の文字から成る32の道によって神が世界を創造したことが述べられている。この解釈は、「猛禽もその道nativを知らない」(9節)について、ナフマニデスが「(これは)32の道netivot(nativの複数形)である。それは天使にも知られることがなく、目や視覚で見ることのない1本の道から始まる」<sup>(26)</sup>と読んだところに端を発していると思われる。その解釈によれば、28章の2・3節の「銀・金・鉄・銅」という4つの金属はエゼキエル書1章に出てくる「4つの顔を持つ生き物」を暗示しており、その生き物は10の数字(セフィロート)を含んだ礎を見出すことであるという。また6節の「サファイア」を22の文字と解釈している。この解釈方法は28章の各句を意図的に読みかえており、字義的な連関を見出すことは困難である。2つの解釈はまったく異なる仕方でおこなわれているのである。

#### 〈ユダヤ教聖典解釈の方法についての考察〉

ユダヤ教では、伝統的な解釈の方法として「字義的解釈」と「説話的解釈 derash」という2つ

の方法がある。前者は単語の聖書的な用法やその文章が置かれている文脈に基づいておこなわれる解釈である。一方後者はラビたちの説話・たとえ話に見られるように、あるものを別のものと比較したり、たとえたり、置き換えたり、「事物は決して見かけ通りではないという原則のなかで」<sup>(27)</sup> 聖書を読むことである。中世のユダヤ教聖書解釈史をこの2つの方法の関連でとらえる視点はすでに提示されている<sup>(28)</sup>。それがさらに発展したかたちで、ナフマニデスおよびそれ以降の時代においては「暗示的解釈 *remez*」, 「秘義的解釈 *sod*」も含めて4つの解釈方法が定着した。ナフマニデスもそれらの用語を用いているが、その用法自体はそれほど明確に区分されているわけではない。また「暗示的解釈」という用法はかなり広く、またその解釈のうちに秘義があるという言い方もする。また、「秘義的解釈」とは神秘思想を用いた解釈とは限らない。「秘義」はカバラーの思想家だけではなく、哲学者もまた語るのである。

ユダヤ教聖典の解釈方法についてはいくつかの論じ方がある。D・W・ハリヴニは「字義的解釈」と「説話的解釈」という2つの変数によって解釈史を体系的に論じた。またG・ショーレムはユダヤ教の神秘主義的解釈と哲学的解釈をシンボルとアレゴリーによって区分することで、ユダヤ教神秘主義のアイデンティティを解釈のレベルに見出そうとした<sup>(29)</sup>。それらの方法論は大きな意義を持つものだが、本稿では「明かされた」／「隠された」の区分にふさわしいものとして別の概念を用いる。それはF・タルマグが提起している「外的な *exoteric*」と「深遠な *esoteric*」である<sup>(30)</sup>。タルマグは中世のユダヤ教における聖典解釈の方法は、箴言 25:11 の「時宜にかなって語られる言葉は、銀細工に付けられた金のリンゴ」という文言の解釈によって成立していると説明する。その箴言解釈の経緯は省くが、「銀細工」にあたる「外的な」意味に空けられた小さな網目から、中の「金のリンゴ」にあたる「深遠な」意味をのぞき見るようなイメージだと理解してよい。

「外的」／「深遠」という分析概念が優れているのは、たとえば思想的には傾向が異なる人々の中に共通の現象を取り出すことに適している点である。その現象とは、聖書の言葉の意味について共有された前提があるということだ。その前提とは「聖書には尊い価値を持った深遠な意味がある」というテーゼを自明視していることである。このテーゼ自体はその真偽が問われることはない。たとえばナフマニデスは供犠の戒律についてマイモニデスに対して批判を述べたが、その場合にも「すべての戒律には理由がある」という前提自体を問うことはなかった。こうした前提の共有は、聖書を読んで思想を展開したり議論をしたりする営みにおいて、聖書がある種の信念に基づいていることを示している。ナフマニデスがヨブ記を2つの異なる解釈方法で読むときには、聖書の句に基づいた伝統的な信念がその根底にあるということである。聖典の解釈方法についての宗教学的な議論をおこなう際には、そもそもの聖典に対する信念や前提があることを念頭に置くべきだろう<sup>(31)</sup>。

ただし留意すべきは、共通の現象があることが、即座に「伝統」として反転するわけではないということだ。それゆえ、現象を説明する上で歴史的なコンテクストに位置づけるという作業は欠かせないものである。この作業のうち、中世ユダヤ教解釈史上の議論は今後の課題としつつ、次の節ではナフマニデスが活動した当時の歴史的状況を「解釈方法」という視点でとらえかえてみたい。

#### 4. 解釈方法とアイデンティティの関係性

ナフマニデスの時代のユダヤ人のコミュニティが存続していくことと、聖典を解釈することとはどのように関わっているのか？ この問いを考察する上で、ビダーマンがおこなった「テキスト的アプローチ」への批判としての「機能的アプローチ」という図式を想定することが重要である。つまり、解釈の方法を註解のテキストの中で分析するだけでは不十分であり、「聖典をどう読むか」

という問題を機能的な側面からもとらえなければならない。すでに述べたとおり、神殿崩壊以後のユダヤ教にとって聖典はコミュニティ形成の中心的な役割を担うことになった。そして離散という状況下においては、周囲の文化圏との間の境界線を引くことが聖典の解釈と結びつくことがある。聖典はその解釈を通じてコミュニティのアイデンティティの保持という役割・機能を果たすのである。

### 〈論争と聖典解釈〉

ナフマニデスが活動していた13世紀のキリスト教圏スペインにおいて、ユダヤ人コミュニティを危機にさらす問題が2つあった。ひとつは哲学の受容の有無をめぐるコミュニティ内の対立、もうひとつはキリスト教徒(特にドミニコ会のユダヤ人改宗者たち)による布教活動の高まりである。前者について、ナフマニデスは1230年代にスペインおよびフランスで広がった対立を調停する役割を担った。この哲学論争は2つの大きな問題をはらんでいた。そのひとつはマイモニデスの哲学的著作に対する反応の過敏さである。特にフランスではその受容の是非をめぐる、対立者を破門に処するなどの厳しい対応が顕著になった。ナフマニデスはその対立が激化することによって、ユダヤ人コミュニティが分裂してしまうことを懸念し、北フランスのラビたちに向けて、マイモニデスの哲学的著作の学習を禁じる処分を再考するよう書簡を送っている。ナフマニデスはその書簡の中でマイモニデスをユダヤ教の伝統のなかに位置づけ、マイモニデスはギリシア哲学から「境界を築く」ために著作を記したのだと強調している<sup>(32)</sup>。もうひとつの問題は哲学を受容する者たちがラビたちの説話(アガダー)の価値を否定し、ユダヤ教聖典の伝統から離反していくことであった。Y・ペールやB・セプティムスは哲学論争をコミュニティ内の自治の問題と関連づけて考察しているが、そこでは合理主義に傾倒する上流階級への批判的言説・運動が哲学論争の一面としてあったことが指摘されている<sup>(33)</sup>。

他方、キリスト教徒による布教活動も聖典の解釈方法が大きな問題となった。布教活動の主な担い手であるドミニコ会はユダヤ教からの改宗者を積極的に登用し、ラビ文献の学習に努めた。彼らはラビ文献に記されたラビたちの言葉をキリスト教の教義を述べたものとして解釈することで、ユダヤ教を聖典解釈によってキリスト教に取り込もうとしたのである。1263年にバルセロナでおこなわれた公開論争もアガダーをどう解釈するかが最大の焦点となった。論争に参加したナフマニデスはドミニコ会のユダヤ教改宗者が提示する解釈に対して、彼らの解釈方法の誤りを指摘することで反論した。キリスト教徒との論争では共通の聖典(ヘブライ語聖書)ゆえにその読み方において相手を批判し、差異化をはかる傾向がナフマニデス以前にもあった<sup>(34)</sup>。ただ、聖典を一部共有しているキリスト教勢力がユダヤ人を改宗させようとする意図が背後にある論争においては、「聖典をどう読むか」という問題が自分たちの宗教の存続と切実に関わってくるのである。

### 〈ユダヤ教神秘思想史と聖典解釈〉

視点をもう少し『ヨブ記註解』に絞ってみると、思想史上の文脈でこの著作を位置づけることができる。ミドラッシュや中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記の受容はすでに第1節で述べた。ナフマニデスはラビ文献や哲学におけるヨブ記読解の枠組みを受けついでいる。

ここではさらにユダヤ教神秘思想史の文脈で議論を進めたい。というのも、中世のユダヤ教神秘主義をさす「カバラ-kabalah」が「伝承」を意味するように、神秘思想はしばしば伝統の保持の問題とかかわってくるからだ。先のフランスのラビたちに送った書簡において、ナフマニデスは以

下のように述べている。

すべての動因の動因であるほむべきお方は物質的な身体や形象で描かれるべきではない。……しかし、いくつかの説話は「岩を切り開いていき」（ヨブ記 28:10）、それらは果実がみのった枝、果実と果実の果実でたわんだ枝を有している。しかし、その秘義は「神の恵みの人々」（伝道の書 9:11）にとって（味を）確かめられたとき、心地よいものとなる。

私はほむべきヴォルムスのラビ・エレアザル・ベン・イエフダの著作にも、その見解を見出す。……そこには、次のように書かれている。

“「主は唯一である」（申命記 6:4）によって意味されるのは何か。それはその中にすべてがあり、その知恵は際限がなく、「その英知は果てしなく、」（イザヤ書 40:28）その力は無限で、その存在は始まりも終わりもない。主はすべての創造主であり、すべてを知る。主には正面も背中も高さもない。なぜなら主は制限も限りもないからだ。すべての世界の創造主には境界も手足もない。”

聖書に見られる（神の）身体的表現は、人間の理解のためだけに書かれたものである。我々は神のトーラーの中で、神のことを身体的な像や形で描写してはならないと警告されている。なぜなら、「あなた方は自分に対してよく注意せよ。あなた方は何の形（テムナー）も見なかったのだから。」（申命記 4:15）神は「テムナー」と書いた。その文字価は「人間の顔（パルツーフ・アダム）」と等しい<sup>(35)</sup>。<sup>(36)</sup>

ナフマニデスはマイモニデスが展開した「神の身体的表現への批判」を神秘思想による知恵や世界創造についての考察へと展開させている。実際、書簡の中では「秘義がある」という言及とともにヨブ記 28 章から一節が引かれており、『ヨブ記註解』のヨブ記 28 章の注釈との関連性が見てとれる。すなわち、ユダヤ教神秘思想史の文脈で『ヨブ記註解』を位置づけると、「神の知識や知恵の知り得なさという」哲学的な主題を創造論と結びつけているという点が明確に出てくる。自然と知恵の所在についてのヨブの言葉（28 章）や、ヨブに対する神の応答のなかで「大地の礎において、あなたはどこにいたのか」（38:4）と語られるように、ヨブ記にはしばしば世界の創造のモチーフが登場する。ナフマニデスはこの創造についての人間の知り得なさを、神の摂理や知識への知り得なさに関連づけて、それらは「カバラーの仕方ではしか知ることができない」と言うのである。

G・ショーレムの説明によると、ナフマニデスを含めた初期のカバラーでは創造の原初や個人の救済への関心が高かった<sup>(37)</sup>。また、ヘローナのカバラーのサークルでは義人の災いと悪人の繁栄という応報の矛盾を「魂の輪廻」という考え方で説明していたという<sup>(38)</sup>。ナフマニデスは『ヨブ記註解』の中で人間の心身についてこう述べている。

人間の身体は動物の身体と同様に、星々と星座の支配のもとで生まれ、（星々や星座が）偶然において支配している。ただ魂だけが、それを与えるところの神からくるのである。<sup>(39)</sup>

「命の光に輝く」（33:30）も（タルグム<sup>(40)</sup>の意見は）適切であり、つまり最後には（義人の）魂は命の連なりにおいて、神に連なる。見よ、これが義人と彼への災いの問題への応答である。<sup>(41)</sup>

ナフマニデスによれば身体は星座のもとで生まれ、神によって作られた魂がそこに宿るということ

になる。また、義人の魂は神の試練を受けて、最後には神のもとに戻る、という主張がエリフの言葉の解釈として語られている。ナフマニデスはこれを「人間一般の知識におけるの難問」のひとつとみなし、ヨブはその言葉を受け入れたのだと説明した<sup>(42)</sup>。ショーレムはこれらの心身論およびヨブ記の註解をナフマニデスが従事したサークルの教義として位置づけている。

世界創造と義人の魂の救済という2つの主題が初期カバラーにおいて結びついていた、という説明はヨブ記28章の秘義的解釈を歴史的な文脈に位置づける点で有効である。ヨブ記は神の言葉やその自然描写において、世界創造すなわち創世記との関連性がしばしば指摘されている。このヨブ記の内容的な特徴を秘義的解釈によって引き出すことで、世界創造や義人の救済を「秘義」という共通の意味領域において括ることが可能になる。中世ユダヤ教哲学におけるヨブ記の受容も含めて、当時のユダヤ教の思想的な状況のなかでヨブ記がどのように読まれていたかを検証することは、思想形成と聖典とのかかわりを論じるための端緒となる。

ただし、歴史的な文脈に基づく聖典解釈の議論において見えてくるのは、聖典に対する信念や前提がどのように形成されてきたかという説明の背後にまだ問うべきことが残されているということだ。むしろ、このアプローチは聖典の内容の真偽や歴史的事実の確証、聖典形成当時の状況説明のためにおこなわれてきた聖典の歴史的研究とは一線を画する。社会史的な説明であれ、思想史的な説明であれ、聖典の受容史として歴史的な考察を用いる点ではその研究者自身もまた「聖典を受容する」という点を自明視しているといえる。それは従来の歴史的研究への批判でありながら、同時に「聖典という場」のユニークさに対して無自覚になりがちになる。つまり、「受容する」ということの自明視の背後で、「どのように受容されたか」を書かれたテキストの内容や形式から探ることが蔑ろにされがちだということだ。より具体的にいえば、社会史的な説明が有効な論点を提示する一方で、ナフマニデスの註解自体には当時のユダヤ人の社会状況はまったく書かれない。また、神秘思想史の観点からナフマニデスのカバラーに見られる特徴を説明できる一方、ナフマニデスは註解の中でその神秘思想を十全に展開することを避ける。言うなれば、ナフマニデスの聖書註解は多くの「書かれないこと」あるいは制限のようなものがあって、おそらくそれは註解というスタイルによるものであろうと思われる。そこで以下では、仮説として「註解」という書式に見られる「聖典の読み方」の特徴を抽出してみたい。

## 5. 「註解」としての読み方

「聖典を読む」という行為を中世スペインのユダヤ教という場で考察するとき、研究者が取りうる手段は限られてくる。それはほとんど「残された書物を読む」に集約される、と言っても過言ではない。「聖典を読む」行為が「書物を書く」行為と結びつくとき、その書物の形態は多様なものとなる。ヨブ記を読むという行為がテキストを書く行為として表現される場合、註解という形態以外にも、自分の著作の一部にヨブ記の引用および考察を組み込むという形態がある。たとえば、現世と来世における報いや罰の主題を論じたナフマニデスの『報いの門 *Sha'ar ha-Gemul*』や、マイモニデスの『迷える者たちへの手引き』がそうである。また、小説にヨブを登場させるというのもヨブ記のひとつの読み方といえる。そうしたスタイルと比べた場合に、「註解」というスタイルはどんな特色を持っているだろうか。本稿では「註解」的な読み方について、論者の仮説を立ててみたい。特色として挙げるのは「網羅性」と「時間性」である。

## 〈網羅性〉

「網羅性」というのは、ナフマニデスが註解を書くときに、ヨブ記を隅々まで読んでほとんど一節ごとに説明を付けていることをさす。書き方について特に注目を要するのは、マクロな考察とミクロな考察を織り交ぜて書いていくという点である。ナフマニデスはトーラーでもヨブ記でも註解の最初に長い序文を書いて、テーマを方向づける。『ヨブ記註解』では「神が高き者も低き者もすべてを知り、個人にも全体にも神の摂理が及ぶ」という信仰がヨブ記の主題であると明記される。また、「義人の苦難と悪人の繁栄」は人間には裁きの不正のように見える難問であること、その難問についてヨブ記の登場人物が議論をかわしているということ、ヨブ記にはトーラーの礎をなす偉大な秘義が隠されていることなどが記されていく。この序文の存在はヨブ記に対する読み手（ナフマニデス）の方向性を決定づける重要な意義を持っている。

註解の本文中では場面が切り替わる箇所などで包括的な説明を導入し、その上で各節の吟味に入るという形式がとられる。聖書・ラビ文献の引用に関しては、文法的説明（同じ名詞や動詞が使われている別の文章を引く）とモチーフの共通性（苦難や預言など共通のモチーフを語っている別の文章を引く）に基づいておこなわれている。議論の視点としては、あるテーマに基づいた考察と、文中の表現に対する文法的な考察が並行しておこなわれているといえよう。

この点でビダーマンの「真理性」という聖典のテクニクさへの着眼は、この『ヨブ記註解』に優れて適用可能である。それは註解というスタイルで網羅的にヨブ記を読むことを動機として、この書物がトーラーと同じ作者（モーセ）によって書かれたことが挙げられるからである。つまり、そこに書かれたものはすべて神の口が語った真理であるとして、トーラーを読むことと同じ読みをヨブ記にも強いる。読み方としては、ヨブ記に書かれたことをすべて意味づけるということになる。たとえば、ヨブと討論をかわした3人の友人たちについての解釈にその読み方が典型的に現れている。ヨブの友人たちは最後に神によって断罪されるため、基本的には彼らの語りは批判的に読まれる。むしろナフマニデスもそうした読み方をしているが、短絡的にすべてを批判するという姿勢はとらない。例をあげれば、先の「明かされた知恵と隠された知恵」を語るのは友人の一人（ツォファル）であるし、友人たちを「誤った信仰の持ち主」としてその言葉をすべて否定的にとらえるということではない。

また、終章で神がヨブに対し友人たちの罪のための「焼き尽くすささげ物」をささげる場面があるが、そこで友人たちの罪が「過失」であったと説明している<sup>(43)</sup>。つまり、エリファズに関するヨブ記の記述を、ささげ物によって赦される罪はどのようなものなのか、という議論へと展開していくポイントとして位置づけているのである。実際、『報いの門』では過失という罪に対する贖罪が神殿の供犠によっておこなわれていたという記述がある<sup>(44)</sup>。つまり、ナフマニデスはヨブ記を網羅的に読むことを通じて、そこにさまざまな論点を読みとろうとしているといえる。

この「網羅性」を認識論的アプローチで説明する場合には、「相互テキスト性」の概念を用いることが有効と思われる。たとえば並木浩一はヨブ記の文学性についての議論の中で「相互テキスト性」の働きに着目し、ヨブ記の中においてすでに作品内の主題に対する批判が書き記されていること、あるいはトーラーを意識したディスクールになっていることなどを指摘している<sup>(45)</sup>。この指摘をナフマニデスの『ヨブ記註解』に照合させると、いくつかの特徴を引き出すことができる。

たとえば、ナフマニデスは序文で詩篇第73編とのつながりを指摘し、両テキストがともにトーラーの秘義を語っていると述べる。つまり、ヨブ記に描かれた主題である「神の知識や摂理」は人

間にとって知ることができないものである。その秘義について知るためには神と一体になる（近づき、くっつく）こと<sup>(46)</sup>が必要であり、それは詩篇第73編において示されているというのである。この詩篇の引用は「トーラーには秘義があり、それを語るテキストがある」という理由によっておこなわれている。また、ヨブがエリフや神との対話において悔い改める場面ではエゼキエル書からの引用がなされており、その引用が預言的なヴィジョンがヨブに生じたことの証左としての役割を持つ。聖書以外のラビ文献との関連性では、先に述べたヨブ記の作者に関する議論<sup>(47)</sup>のほかに、「腰に帯をする」(Job 12:18)という表現からラビたちの活動へ話を広げていく場面もある<sup>(48)</sup>。

「認識論的アプローチ」が問う解釈と認識の関連性についても、「引用」を手がかりに論じる余地がある。E・グットウィルトは14世紀末のユダヤ人コミュニティへの迫害を記した年代記の中で用いられている聖典からの引用を、単なる装飾ではないとみなしている。彼によればその引用を通じて、中世のユダヤ人の歴史に対する思考様式が形成されているという。同様にD・ボヤリンも聖典からの引用を用いて思考する「歴史」は、その史実性よりも「真の意味」というリアリティであると指摘している<sup>(49)</sup>。こうした歴史認識に関する先行研究が『ヨブ記註解』の考察にも適用可能かどうか判断する必要がある。

#### 〈時間性〉

他方、「時間性」という用語で表現したいのは2つある。ひとつはヨブ記の中を流れる時間である。ナフマニデスはヨブ記という書物を、一人の人間が秘義を獲得し、神と一体になるまでのプロセスとして読んでいる。つまりヨブが友人たちとの議論やエリフ、神の言葉を通じて信仰の位階を上っていくというような読み方である。そのため、ナフマニデスは友人たちに続いて登場するエリフを特に重視している。中世ユダヤ教のヨブ記解釈において、エリフが重要視される傾向にあることはすでに並木浩一やR・アイゼンが示しているとおりだが<sup>(50)</sup>、ナフマニデスはエリフをイスラエルの預言者から知恵を受け継いだ者とみなし、自分の解釈は過去のいずれの注釈とも異なることを強調している<sup>(51)</sup>。また、応報の崩れという問題について、ナフマニデスはエリフと神を同等に位置づけて、エリフが「義人への災い」の秘義を語り、神が「悪人の繁栄」の秘義を語るとしている<sup>(52)</sup>。ナフマニデスによればヨブはこの2つの秘義的な語りを通じて預言者の位階に到達し、神をおそれる義人となったのである。

ヨブがしだいに神の知識・摂理に近づいていくというナフマニデスのヨブ記読解は、ビダーマンの提示する「真理の知識を要求する、その知識獲得の手順を権威づける」という聖典の定義づけを想起させる。ナフマニデスは「義人の苦難」という問題をユダヤ教聖典の秘義として位置づけ、それを知る方法はカバラーしかないという立場をとる。この主題と方法の設定の仕方は、『ヨブ記註解』以外の著作から確認できる。『報いの門』では義人ラビ・アキヴァの殉教という説話をヨブ記論の直前に配置し、ラビ文献の伝統的な「義人の苦難」のモチーフを導入的に用いている。また『トーラー註解』の申命記5:26の注釈では、同じ説話をトーラー註解の中で「真理の仕方による」解釈の場面で論じている<sup>(53)</sup>。

つまり、時間性を意識した読解によって、ヨブ記が「秘義」について語っているというだけでなく、それを知るための方法を段階的に獲得していくという主張をも提示することができる。主人公ヨブが次第に信仰の位階を上っていくこと、ヨブ記には秘義があること、という読み方がエリフに対するナフマニデスの位置づけを規定している。ナフマニデスにとってヨブ記は第1章から終章へという流れにおいて読まれるものである。その理由が単にヨブ記が物語であるから、という点に

とどまらないことは強調されるべきである。つまり、ヨブ記はカバラーによって知ることができる秘義を有しており、その秘義を知るためには手順があり、それゆえ時間的な流れの中で読まれなくてはならない。ナフマニデスは註解という形式を通じてそのことを主張している。

「時間性」のもうひとつの意義は『ヨブ記註解』の中の時間である。すでに述べたようにナフマニデスは自分のエリフ解釈を、ヨブ記解釈史の中の新たなポイントとして位置づけている。また、原典の文章に対してさまざまな注釈を紹介しつつ議論するというのも、議論による意味の考察という手順を踏まえている行為であるといえる。こうした行為は性格上「過去の意見を参照しつつ、最終的に自分が決定を下す」というものである。多様な意見を踏まえながら、議論によって聖句の意味を規定していくという営みを、「新たな解釈の提示」という形でおこなうことはひとつのありふれた様式といえよう。

他方、興味深いのはナフマニデスがヨブ記の解釈に関して、決定を別の者あるいは後の世代にゆだねるという立場を示している箇所があることだ。ナフマニデスはヨブ記 28 章の注釈において、『セーフエル・イエツィラー』の引用を含めた秘義的な解釈をこうしめくくる<sup>(54)</sup>。

「神は人間に言った。主を畏れることは知恵である、と」(28:28)、つまりそれ(主への畏れ)は主の良き属性(作法)なのである。これが、これらの句についての(解釈の)仕方であり、その言葉自体は称えられ、賛美されるだろう。しかし、私たちにはこの主題がこの(秘義的)解釈を支えるかはわからない。もしカバラーなら、私たちはそれを受け入れるだろう。<sup>(55)</sup>

このナフマニデスの発言は、自分の秘義的な解釈が「カバラー」であるかどうか、自分では判断ができないというものである。これをユダヤ教の神秘思想史の視点で考察すると、カバリスト自身による「ユダヤ教神秘主義の再構成」の試みとしてとらえることができる。つまり、ショーレムが「ユダヤ教神秘主義」として古代から近現代まで通じる一貫したある枠組みを作ったように、カバリストとしてのナフマニデスもそうした再構成を意識していたのではないか、ということである。自分たちの時代に出現したカバラーを体系化しようとする中で、それ以前の神秘的テキストをそこに含めるかという問題が出てくる。その問題を検証する場として、聖典(の解釈)が選ばれているということの意義は大きい。

もうひとつ、ここで主張したいのは、ナフマニデスがヨブ記を読むときには、ユダヤ教の解釈史を引き継ぐだけでなく、さらに問いを残していくこともあるということだ。これは、聖書解釈の歴史の中で自分自身の立場を相対化する行為とも言えるだろう。つまり註解の中の時間とは、いわば聖典の注釈家自身にとっての聖典解釈史である。それは、その歴史の一部を自分自身が担うという点で、何か固有のリアリティのようなものをもって注釈家(ナフマニデス)自身に関わってきているように思われる。

ナフマニデスは註解の中でさまざまな過去のテキストを引用し、それを書き残している。註解を書くという作業は自分の解釈を決定付けることだけでなく、そのときに過去のテキストを註解に記録することにも重きが置かれているように思われる。ナフマニデスは自分の意見と異なる内容の注釈も自分の註解に書き残す。そこには議論によって意味を決定付けることと、過去の声をそこにとどめることという 2 つの意図が込められているのではないか。ナフマニデスの註解の様式は、「註解を書く」という行為を歴史的な時間の中で理解していることを顕著に表しているように思われる。

## 6. 結論に代えて

以上、ビダーマンのアプローチ・モデルを踏まえつつ、ナフマニデスの『ヨブ記註解』における解釈方法についての考察をおこなった。解釈の方法についての考察を序論として位置づけたのは、このテーマが『ヨブ記註解』の研究においてとりわけ重要であるからに他ならない。「聖典を読む」とはどのようなことなのかを検証するさいには、その読み方の内容や動機、そしてそもそも聖典とは何なのか、という問いを立てることからはじめなければならない。聖典と解釈者自身の思想形成・表明との関係は単純ではない。聖典の註解の内容には社会描写や思想表明を制限する傾向があり、註解を書くという行為自体に何らかの意味づけがある。註解自体に詳細な序文が冠されているように、註解についての考察もまた序論の位置づけが大きな意義を持っていなければならぬ。

論述を終えるにあたり、この序論を結ぶためにはもうひとつ足りないプロセスがあると感じている。というのも、先行研究の整理から仮説の提示にいたる本稿の考察のプロセスの中で、聖典を読むさいの認識のあり方を考えるうちに、ユダヤ教における「歴史」の問題が徐々に輪郭を帯びてきているからだ。この「歴史」とは第5節で示唆したように、聖典を読むことと現実を認識することを結ぶ歴史であり、聖典解釈というひとつの場で受け継がれていく歴史でもある。聖典を読む者の中で構築されていく「歴史」は、とりわけユダヤ教においては「啓示」の問題と結びついている。シナイ山で神がモーセに顕現したというシーンはナフマニデスの聖書註解の中でもたびたび言及されているが、この聖書の中のトピックをひとつの「出来事」として位置づけることからユダヤ教の聖典解釈の伝統が構築されていく。ユダヤ教の注釈家たちにとって、「啓示」を解釈するとはどういうことなのか。それは「法の門の前で」過ぎ去ってしまった痕跡を無限にたどり続ける営みなのか、それとも現実の認識に絶えず影響を及ぼすような想起された出来事なのか。聖典の解釈は、「啓示」を解釈者自身が「歴史」上どのようなものとしてとらえているか、という問題と結びついている。ひいては、それはユダヤ教における「歴史」のあり方へと問いを開いていく契機となる。近代ユダヤ教においては「啓示」や「歴史」の主題はしばしば「救済」と結びつく形で語られてきた。それゆえ、ナフマニデスが聖書を読むときに理解している「歴史」を、その議論に一度乗せてみたいのである。その試みを待たずして、この序論を結ぶことは避けておきたい。

## 註

- (1) 聖書はトーラー、ネヴィイーム（預言書）、クトゥヴィーム（諸書）に分けられる。
- (2) 古代の「義人の苦難」を主題とする神話は、たとえば古代バビロニアの『われは知恵の主を称える』や『バビロニアの神義論』などがある（『筑摩世界文学大系1』（筑摩書房、1978年）参照）。現代のヨブ記受容については、宮本久雄「苦難と他者の物語地平」（宮本久雄・金泰昌編、『シリーズ物語り論1：他者との出会い』、東京大学出版会、2007年、pp.281-312）参照。これらのヨブ記受容は論者の卒業論文「神話・聖典・文学から見たヨブ記」（2003年度）の主題のひとつでもあった。
- (3) 赤司道雄「タルムードと「ヨブ記」および「伝道の書」」（脇本平也編、『宗教と歴史』、山本書店、1977年、pp.7-17）、Irving Jacobs, *The Midrashic Process: Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) ヨブの人物像や年代についての議論は、Talmud Bavli, Bava Batra 14b-16aに見られる。
- (4) 中世ユダヤ哲学におけるヨブ記受容については Robert Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish*

*Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2004) 参照。

- (5) やや大雑把だが、次のようにまとめられる。

「すべては偶然」(エピキュロス派),

「天体には摂理が及ぶが、生物の個体には及ばない。種としての永続性がある」(アリストテレス),

「すべては決定されている(自由意志の否定)」(ムータズィラ派),

「人間・動物すべてに、被造物には知りえない摂理が及ぶ」(アシュアリー派),

「摂理は人間には知りえないが、人間の自由意志と行動と関わっており、人間に対してのみ摂理が及ぶ」(律法)。

実際にヨブ記を論じている 22 章ではサタンや悪に関する議論がおこなわれる。23 章では上記の摂理に関する意見をヨブ記の登場人物たちに当てはめて、ヨブ記を摂理に関する論争としてとらえている。なお『迷える者たちへの手引き』は主に英訳 (Moses Maimonides, Shlomo Pines tr., *The Guide of the Perplexed*, Chicago: Chicago University Press, 1963) を参照した。

- (6) ナフマニデスはヨブをモーセの時代の人物ととらえ、マイモニデスは架空の人物ととらえる。
- (7) この研究の分野では「聖典」「正典」「教典」など、用語についての考察がおこなわれている。本稿はその議論を無視するものではないが、便宜上「聖典」という語で統一しておく。
- (8) 土屋博, 『教典になった宗教』(北海道大学図書刊行会, 2002 年) p.3
- (9) その代表が Miriam Levering edit. *Rethinking Scripture* (Albany: State University of New York Press, 1989) である。そこでは異なる二つの宗教における教典の比較や、教典の「口承性」への関心の重要性などのテーマが論じられている。
- (10) 市川裕・鎌田繁編, 『聖典と人間』(大明堂, 1998 年), 池上良正他編, 『岩波講座宗教 5 言語と身体』(岩波書店, 2004 年) など。
- (11) Shlomo Biderman, *Scripture and Knowledge*, Leiden: B. J. Brill, 1995
- (12) Mishnah Avot 5:22
- (13) Biderman, p.42
- (14) Wilfred C. Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, William A. Graham, *Beyond The Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987
- (15) Biderman, p.73
- (16) Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge: Harvard University Press, 1997
- (17) Biderman, p.129
- (18) Commentary on (以下 Cm. と略記する) Job 11:6 (Moshe ben Nahman (Nahmanides), me'et Ha-Rabi Hayim Dov Sh'ay'el (Chavel), *Kitve Rabenu Moshe ben Nahman (1, 2)*, Yerushalayim (Jerusalem): Mosad Ha-Rav Kuk, 5766 [2006] (Reprint), 5723 [1963], vol. 1, p.53) 『知恵を二重にする』のは、世界に見られるすべてのものは隠されて二重になっており、そこには明かされた知恵 *hokhmah niglet* と、隠された知恵 *hokhmah ne'elemet* がある。」
- 同様の表現は創世記 3 : 22 の注釈にも見られる (Cm Gen. 3:22, Moshe ben Nahman (Nahmanides), me'et Ha-Rabi Hayim Dov Sh'ay'el (Chavel), *Perushe ha-Torah (Perush Ha-Ramban 'al ha-Torah) (1, 2)*, Yerushalayim (Jerusalem): Mosad Ha-Rav Kuk, 5765 [2005] (Reprint), 5719 [1959] vol. 1, p.42)。
- (19) 3-6 世紀ごろバビロニアで書かれたとされるテキスト。ナフマニデスはこのテキストの第 1 章につ

いて註解を記している。

- (20) Cm. Job. 28:1 (*Kitve 1*, p.87)
- (21) 文脈上、この「彼」はヨブをさすものと思われる。28章のヨブの言葉についての評価がここに与えられている。
- (22) この「彼」は「人間」をさす。同時代のユダヤ人を想定していると思われる。もちろんヨブをモデルにした記述である。
- (23) Cm. Job 28:27, 28 (*Kitve 1*, p.88)
- (24) エゼキエル書第1章に出てくる神の神輿のヴィジョンに関する考察。カバラー以前のユダヤ教初期の神秘思想とされる。
- (25) Cm. Job Ch.28 (*Kitve 1*, p.88 )
- (26) Ibid. p.89
- (27) J・ニューズナー、『ミドラッシュとは何か』(長窪専三訳, 教文館, 1994年, 原著1987年) p.85
- (28) David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford: Oxford University Press, 1991
- (29) Gershom Scholem, *Major Trends of Jewish Mysticism*, First Lecture (New York: Schocken Books, 1946, pp.1-39 (1995 ed.))
- (30) Frank Talmage, “Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism”, (Arthur Green edit., *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, New York: Crossroad, 1986, pp.313-355) また、J・スターンは同じ分析概念をマイモニデスとナフマニデスの「戒律の理由」をめぐる論争に適用している (Josef Stern, *Problems and Parables of Law*, Albany: State University of New York Press, 1998)。タルマグは同じ論文の後半で、戒律の実践に関してアレゴリーとシンボルを対立軸に据える考え方を批判的に検討している。
- (31) 下田正弘は次のように述べている。「実際、インド亜大陸で仏教を継承した後代の思想家や理論家たちが、いずれも大乘経典を当然のごとく受け入れ、経典の権威は何の問題もなく保証する態度はそれ (\*論者注: 書写された経典が〈聖なる書物〉であることを疑わなかったこと) を立証する。……経典を受け入れたとき、仏教徒たちの課題は、……〈解釈学〉の問題へと移行する。しかしここでなされる〈解釈〉はあくまでひとつの調整行為であって、伝説であるか否かを選別する仕事ではない。」  
下田正弘「聖なる書物のかなたに」(『岩波講座宗教5 言語と身体』, pp.25-52, 引用箇所は pp.49-50)
- (32) Ramban (Nachmanides), *Writing & Discourses (1, 2)*, (R. Dr. Charles B. Chavel tr. And edit., New York: Shilo Publishing House, 1978), vol.2, p.375
- (33) Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia: JPS, 1961, Bernard Septimus, “Open Rebuke and Concealed Love”: Nahmanides and Andalusian Tradition“, (Isadore Twersky edit., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp.11-34), Bernard Septimus, “Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia” (Isadore Twersky edit., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1979, pp.197-230)
- (34) Talmage (前掲), および Frank Talmage, “R. David Kimhi as Polemicist” (Hebrew Union College Annual 38, 1967, pp.213-235) を参照。タルマグはR・ダヴィッド・キムヒ (1160? - 1235?) の聖書解釈をキリスト教徒との論争という観点から論じている。ナフマニデスは註解(『トーラー註解』, 『ヨブ記註解』) のなかでキムヒの注釈を引用しており、直接的な影響関係が見受けられる。

- (35) 「テムナー-תמונה」と「パルツーフ・アダム-פרצוף אדם」の文字価の合計は、いずれも 501 であることから。
- (36) Ramban, vol.2, pp.398-400 (一部省略)
- (37) Gershom Scholem, “The Messianic Idea in Kabbalism” (Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken Books, 1971, pp.37-48)
- (38) Gershom Scholem, R. J. Zwi Werblowsky edit., Allan Arkush tr., *Origins of the Kabbalah*, Princeton: Princeton University Press, 1990, (原著 1962)
- (39) Cm. Job 22:1-2 (*Kitve 1*, p.86)
- (40) アラム語訳聖書。
- (41) Cm. Job. 33:30 (*Kitve 1*, p.101)
- (42) ヨブ記では、このエリフの言葉に対してヨブの応答は何も記されていない。ナフマニデスはそれを「悔い改めの沈黙」と解釈した。
- (43) ナフマニデスの説明によれば、友人たちは（カバラの仕方では）知りえない神の知識や摂理について語り、ヨブへの災いは「神の罰である」と解釈してしまったことが「過失 shegagah」に相当するという。ヨブへの災いは「義人に対する神の試練」であるというエリフの説明が適切であり、エリフはナフマニデスによって隠された知恵を知る人物として位置づけられている。
- (44) ヨブ記が引用される場面ではない。
- (45) 並木浩一「ヨブ記における相互テキスト性」(並木浩一、『ヨブ記論集成』, 教文館, 2003 年, pp.168-215) 参照。また、ラビ文献の「相互テキスト性」的視点からの分析は、D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), Eleazar Gutwirth, “History and Intertextuality in Late Medieval Spain” (Mark D. Meyerson and Edward D. English edit., *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and early Modern Spain*, Notre Dam: Notre Dam University Press, 1999, pp.161-178) などがある。
- (46) 「ドヴェークト *devekut*」と呼ばれるユダヤ教思想の概念。ショーレムやイーデルはこの概念の用法の神秘主義的な変化について論じている。Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspective*, New Haven: Yale University Press, 1988 参照。
- (47) Talmud Bavli, Bava Batra 15a
- (48) Talmud Bavli, Horayot 13b パレスチナでアヴ・ベート・ディンとなったラビ・ナタンとその父祖たちのエピソードを収録。ラビ・ナタンの父祖たちが帯のついた服をまとって、ペルシアの王たちの前に立ったことと関連付けている。
- (49) Gutwirth, Boyarin (前掲)。ユダヤ人の歴史認識と聖典の関連性は、ヨセフ・ハイム・イエリシャルミ, 『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』(木村光二訳, 晶文社, 1996 年, 原著 1982 年) 参照。
- (50) 並木浩一, 「ヨブ記とユダヤ民族の精神」(並木浩一, 『ヨブ記論集成』, 教文館, 2003 年, pp.240-291), Robert Eisen (前掲)
- (51) Cm. Job Ch.32 (*Kitve 1*, p.97)
- (52) Cm. Job 38:1 (*Kitve 1*, p.115)
- (53) 『報いの門』の該当箇所は Ramban, vol.2, pp.449-454 (英訳), トーラー注解の該当箇所は Cm. Deut. 5:26 (*Perushe 2*, pp.469-470) 「真理の仕方によると」というのは、ナフマニデスの「秘義的解釈」の枕詞のひとつ。ラビ・アキヴァ殉教の説話 (Talmud Bavli, *Menahot* 29b) は伝承と義人の報いの主題として知られる。

(54) Moshe Idel, “We Have No Tradition on This” (Twersky edit., *Rabbi Moses Naḥmanides (Ramban)*, pp.51-74)

を参照。

(55) Cm. Job 28:28 (*Kitve 1*, p.90)

# Introduction of a Study of Nahmanides' *Commentary on Book of Job*: Theoretical Approaches to Medieval Jewish Exegesis

Masahiro SHIDA

Nahmanides (R. Moshe ben Naḥman, 1194-1270) was one of the major Jewish thinkers in Late-Medieval Christian Spain. This paper looks at his Bible commentary, particularly his *Commentary on Book of Job*. The book of Job is a problematic work in Hebrew Bible. Job is a righteous biblical figure who suffers from disasters which God permits Satan to bring upon him. In Judaism, this book has been read variously from ancient to modern times, and particularly in medieval Jewish philosophy, it was received as an unresolved question as can be seen from the remark "We don't understand God's standard of reward and punishment, and are confused with the apparent absurdity of a righteous man's suffering such as Job". Nahmanides shared this concern and used two-level interpretations that are both "exoteric" and "esoteric" to address the question. "Exoteric" interpretation involves a literal reading of the Book of Job, which tells of Job's suffering and lament. The "esoteric" interpretation, however, is completely different in that Nahmanides refers to the mystery of Creation and God's hidden knowledge and providence. Before discussing the contents of the *Commentary*, I focus on Nahmanides' method of interpretation from a theoretical model constructed in S. Biderman's *Scripture and Knowledge* and discuss Nahmanides' mode of reading from the perspective of scriptural studies. Scriptures and its exegeses have a somewhat unique characters different from other texts, as is indicated by approaches from religious studies. As an introduction of this study, I discuss the possibility and significance of this perspective.