

数は「シラの子イエスの知恵」を本書の書名としている。

この点でSはGにない「シモン」を含んでいる点ではHの系統に入るが、著者の名自体は「エシユア」としている^③ので、二つの伝承を折衷した形を示していると言えよう^④。

以上を要約すれば、

著者 著者の父 著者の祖父

G イエス エレアザル

H シモン イエス エレアザル

S イエス シモン

となり、Gは一欄ずらせばHと同じになり、Sは順序を入れ替えればこれまたHと合致する。もちろん、GもSも二つしか名があがっていないのだから、そのところは考慮したうえでのことだが。

これら三つのうちどれが著者の系図として原型、あるいはそれに近いのであろうか。まず、HとSの関係を考察すると、Sが用いたヘブライ語写本と現存のH——カイロ・ゲニザ出土の断片Bで、十二世紀のもものと推定されている——との間に著者自身の名が上のように完全に相違していたということはまず考えにくいので、これは、Sができる身、あるいは後代の者が故意に変更したものと考えられる。したがって、著者とその父の名についてはHの方がSより原型に近いと言えよう。つぎに著者の祖父の名であるが、これは短縮をその翻訳の主たる特徴のひとつとするSの傾向に従って省かれたものと見ることを得よう^⑤。その際、いま述べた仮定に応じて、本来のSには著者名しか出ていなかったのかもしれない。

つぎにHとGとの関係であるが、セガルを別とすれば、Gの伝承に優位を認めるのが従来の大多数の意見であった。その理由としては、(i) Gの方が現存のHより写本にして約八百年、もし現在のGの形が七十人訳の原型を伝えていると仮定すれば約千三百年も古いこと、(ii) 五〇二七のHの現在の形は半節としては長きに過ぎること、(iii) 訳者が序言のなかで祖父をはっきりとイエスと呼んでいてこれには異読もないことが指摘されるのがふつうである。それでは、Hの *sm'wun bu*「……の子シモン」はどう説明するのか、と言うと、これは五〇一、24に出てくる大祭司シモンの名がまぎれ込んだのである、と言われる。しかし、これについては以下のような反論が可能である。

(i) シモンの名が単なる写本筆書者の誤りでないとすれば、なぜここにまぎれこんだか、であるが、だれもその理由をあげないし、またあげられそうにもない。むしろ、シモンの名がヘブライ語系ないしはユダヤ系の伝承のなかには確固たる地位を占めていることは注⑥に言及したサアディアの伝える著者名からも、また彼よりも四百年ほど古い六世紀のものである本書のシリア語訳写本にもはっきりと出ていることからうかがわれよう^⑥。

(ii) 五〇二七のGが七十人訳の原型ではおそらくなく、ましてや著者の孫が翻訳にあたって用いたヘブライ語写本を忠実に伝えるものでないことは、二次的な附加としてだから認められている *Teponoalutys* の存在^⑦、すでに暗示し、またのちに詳述する *uŋos Nafay* という少なくとも訳者のH写本にはなかったと思われる語句の附加から知ることができる。

(iii) 奥付の形をとっているこの散文的な個所で、本書の他の部分で全体として見られる詩的構造に著者がどの程度意を用いたようにしたか疑問である。

(iv) 序言の「イエス」は五〇二七の影響、つまり、Gテキスト伝承の過程における二次的調和の結果として説明することが可能である。

以上のような考察から、われわれとしてはHが本書の著者の系図の正しい形を保存しており、Gの形は本文伝承の過程で「の子シモン」*Simon uios (Tyaos)*、あるいは*Simon o tos (Tyaos)*が脱落した結果であり、またこの脱落はIの成立以前に、かなりふるく起ったもの、と結論したのである。

つきに、三つの伝承のいずれにも問題なく保存されている「シラの子」^⑨という語句の解釈に移ろう。五〇七、五一三〇のいずれの箇所でも *bn syr* を系図の最後に置くHの形の方が五〇七のGの *Tyaos uios Z'pax E'eat'ap*より正しいことはまず疑いない。Sも同様に *br e syr* を最後にもっていく。したがって、五〇七のGを「エレアザルの(子)たるシラの子たるイエス」^⑩と訳して、イエス(著者)——シラ(著者の父)——エレアザル(著者の祖父)とネストレのように解するのは不当である。かといって、スメントのように、^⑪Hに合わせて *Tyaos E'eat'ap uios Z'pax*と訂正し、かつイエスを著者の祖父とするのも正しいとは思えない。本書の著者の系図の伝承の全体において、「シラの子」という句は著者の渾名、異名として意図されているのではないか、と筆者には思われる。^⑫したがって、五〇七で筆者自身が渾名を用いて自己紹介することは考えられないから、これは訳者による挿入か、あるいは後代の二次的附加であって、これが本書の他の部分にもひろがったものと考えられる。そうだとすれば、渾名としては「シラの子」より「ベン・シラ」の方が適切であろう。ベン・シラを著者の渾名とする理由はいくつか挙げられる。

(イ) 五〇七のGの形における *uios Z'pax* が、さきの議論からして、イエスがエレアザルの子であるとすれば、位置がぎこちなくて、これがいかにも二次的性格のものであることを示唆している。

(ロ) Hの五一三〇の *seniqat' ben strat'* 「ベン・シラと呼ばれる」という語句が単に系図をさかのぼっていく形式としては異常であり、その意味では同所の後半および五〇七の *seniqat'* を欠く形の方がふつうの単純な系図としては自然であろう。しかし、「と呼ばれる」という特異な形も存在するまさにそのゆえに、後者も同じ意味に、つまり単

純な系図としてではなく、解すべきであろう。

(イ) 「と呼ばれる」という形式がいつも渾名を示すわけではないが、そうである場合も同時代のヘブライ語文献に見出される。たとえば、シシュナ「シュカーリーム」五一、「ペタヒヤは……このペタヒヤというのはモルデハイのことであるが、なぜ彼の名はペタヒヤと呼ばれた (*nigra*) のか。彼は事柄を聞き、これを解説することができたからである」。また同じくシシュナ「ソーター」九九「エレアザル・ベン・デナイが現われたとき——彼はデヒーナー・ベン・プリーシャーとも呼ばれた (*nigra*)——人々は彼を殺人者の子(ベン・ハーラツハン)と呼ぶ (*liqr'ot*) ようになった」。つまり、はじめは、彼に敬意を表して「奇蹟の人デヒーナー」と渾名していた、というのである。こういった *qara'* の用法がギリシア語の *enikalein* のそれに応ずることはもちろんである。

ベン・シラというのが異名ないしは渾名であるというわれわれの所論が正しいとすると、そこにはなんらかの民間語源的起源があったかもしれない。*snr* が *sir* のアラム語風の形であるとすれば、その意味のひとつとして「いばら」が可能である。もっとも、なぜ全体を *bar strat'* という純粋なアラム語名にしなかったかは不明である。他方、聖書後のヘブライ語には同じ意味で *snr* という女性形もあるが、これをなぜへでなくアレフで綴ったのかは判然としない。いずれにしてもなんらかの問題点は残るが、本書の各所にちらばっているわさびの利いた格言に照らして、毒舌家というほどの意味である人々が彼にこういう渾名を呈したということもあながち考えられないことではない。同じようなニュアンスがこめられていたかどうかはともかくとして、旧約中の人物で、*snr* の同義語である *qos* を冠せられている者も見出されることは事実である(歴代上四八、二四一〇、エズラ二六二、ネヘミヤ三四、二一)。こうみてくると、本書の書名としてベン・シラの知恵というのはきわめて適切であると言えるかもしれない。

(B) 聖書倫理と文法

ヘブライ・キリスト教倫理の二大原則は神に対する愛と隣人に対する愛であるとされるが、後者は、周知のとおり、レビ記一九八「あなた自身のようになたの隣人を愛さなければならぬ」(協会訳)に基づいており、これはイエス自身、パウロ、ヤコブによって引用されている。イエスはこれを第二に重要な掟 (*dytaōs*) と言ひ(マタイ二二39、マルコ二31)、パウロによれば(ガラテヤ五14)全律法がつまるところこの掟ひとつに帰するとまでされ、ヤコブはこれを *dyōs Paōnikos* (二8) の位置にまで高めている。ユダヤ教の側でも、たとえば、ラビ・アキバはこれを律法中の大原則 (*kelal gadol batora*) と呼んだと言われる^⑧。

ところで右に引用した口語訳——文語訳も意味は同じ——はレビ記の個所の七十人訳の *dytaōs tou khrōtou sou os saourōs* と合致し、この七十人訳の解釈の伝統が新約聖書における本文にもそのまま採用されている。以後のキリスト教会におけるこの隣人愛思想の発展は、聖アウグスチヌスや中世のトマス自愛についての教理もすべてこのギリシア語形を出発点にしている^⑨。しかし、レビ記の掟のヘブライ語の形を検討すると、これは二つの可能な解釈のうちの一つにすぎないことが明らかになるのである。

レビ一九八のマソラ本文は *we'ahabū lere'ka kāmōka* となっている。新約時代およびその直後におけるユダヤ教の側においては、この節の解釈に際しての最大の関心事は *re'ka* とはだれを指すか、という点にあったことは、イエスの語られた「善きサマリヤ人の譬」がこの掟における「わたしの隣人とはだれですか」という律法学者の間によって触発されたものであることを想起すれば足りよう^⑩。レビ記一九章の枠内にとどまる限り——もちろん、ヘブライ語本文において——*re'ka* がイスラエルの信仰共同体の成員を指し、したがって民族的・宗教的に限定されていることは同節前半に「あなたの人々 (*bane ammekā*) に恨みをいだいてはならない」とあって *re'ka* が *bane*

'ammekā と並行句をなしていることからだけでも明白である。そのゆえに、当時のユダヤ教においては、改宗者や一時寄留の非ユダヤ人は「隣人」の部類に入ることかどうか、といったことが論ぜられたのであり、イエスがサマリヤ人を導入することによってその譬話の効果をひときわためられたわけである。

ところで、レビ一九八の掟の解釈は、じつはこれに尽きないのであって、最後の一句 *kāmōka* も二様に理解することができる。文法的に言えば、これは、動詞 *'ahabā* を修飾する副詞句とも、*kāmōka* を修飾する形容詞句ともとれるのである。七十人訳に代表される伝統的な解釈は明らかに *re'ka* を副詞句と解しており、この句を一種の省略的表現と見ている。つまり、「きみ(自身)を愛すると同様にきみの *re'a* を愛せよ」というのである。さらに、この「同様に」は二通りに解釈できる——人はだれしも自己に対する愛をもっているものであるが、他者にも愛を向けよという愛の事実の類似性がひとつ、もうひとつは自己を愛すると同じくくらのほげしき、強さをもって他者を愛する、という愛の程度の類似性である。後七〇年頃の著作とされる『バルナバの書簡』の著者はこの後者の立場をさらに発展させて「きみ自身以上に (*meō tpu duzhō sou*) きみの隣人を愛せよ」(一九五)と言う。つまり、自愛と同程度の強度の愛は光の道を志向する者にとっては不徹底のそしりを免れない、というわけである。

筆者の知る限り、この伝統的な解釈にはじめて異を唱えたのはエールリッヒであり、彼はレビ記一九八に注して言う——

「*we'ahabū lere'ka kāmōka*」についての従来の解釈は内容的にも文法的にも誤っている。通例言われているような意味を表現するには *kāmōka* ではなく *'ahabai naps'ka* あるいは *kamaps'ka* とあるべきところである。サムエル上二八3および二〇17を参照せよ。隣人を自分自身と同じように愛するというようなことは、たとえ人間的に可能であったにしても、万人にかかわることではないし、したがって律法によってそういうことが命ぜられるわけではない。けだ

し、律法は万人のためのものであって、単に理想家や夢想家だけのものではない。実際には *kāmōkā* は *re'aka* の説明句であって、きみの同類、この箇所では、きみと同じようにイスラエル人たる者、を意味する。前出の *bene am-nelka* を参照せよ。非イスラエル人がこの掟から除外されていることは三四節の掟が示している。さなくば、後者はまったく余分なものとなる^⑧。

ここで重要なことは、エールリツヒが *kāmōkā* を形容詞句と見ていることであり、この見解によれば *re'aka kāmōkā* は関係節として *re'aka 'aser kāmōkā* あるいは *re'aka 'aser hu' kāmōkā* として書きかえることも可であろう。事実、*kāmō* という前置詞と結合した例だけについてみれば、形容詞句のタイプも、関係節のタイプも旧約に例が見出される。前者の例としては以下のものがあげられよう。申命記一八15 *nabi' nigqirbe ka me'ahheka kāmōni yaqim laka*, 同書一八18 *nabi' 'aqm lahem nigqereb 'ahem kāmōkā*, ヨブ三五8 *le'is kāmōkā riš'ku*, ネクニヤ六11 *'is kāmōni yibrah*, 同書一二26 *lo' haya melak kāmōhū*, 歴代下三五18 *lo' na'sa pesah kāmōhū beyisra'el* 関係節のタイプは創世記四四15 *nahhes' yannahes' 'is 'aser kāmōni*, サムエル下九8 *pāntā' el hak-keleb ham-nēt 'aser kāmōni* の二例である。

両者の構文の間に意味上の差があるかどうかは不明であるが、上に引用した八例のいずれにおいても核になっている名詞が不定形であることが注目される。最後の例においてすら、定冠詞はいわゆる「種の定冠詞」と称せられるもの (generic article) であることは前後関係から明らかである。もちろん、この構文論上の制約は比較あるいは類似の前置詞 *kāmō* になうところの意味によって規定されている。他の前置詞ならば、その名詞核は定形でも不定形でもあり得よう——*el bas-samayim* あるいは *hā'el bas-samayim*。ここではるかに重要なのはレビ記の例と右に引いた八つの例は名詞核の定・不定という点に関して明白に相違することである。*re'aka* は、どう解釈しようとも定形である。

これはエールリツヒの解釈をくつがえすものであろうか。

この間に答えるためには、印欧語の関係節には制限的と非制限的(連続的とも)の二種あることを想起する必要がある。英語に例を求めれば、*He had four sons that became lawyers* は制限的であり、息子が四人以上あったことが言外におわされているが、*He had four sons, who became lawyers* は非制限的である。イエス・ペルセンのあげた以下の用例は両者を含んでいす——*They divide women into two classes: those they want to kiss, and those they want to kick, who are all those they don't want to kiss.* 同じような区別は *white sugar* 対 *white snow* という一見同一の構文をとるふたつの句の間にも存する。前者ではたとえ *brown sugar* と区別するのが *white* の機能であるが、後者における同じ形容詞 *white* は雪に内在する属性のひとつを表わすものである。これと同じ論理に *re'aka kāmōkā* 「きみと類似した隣人」と *re'aka kāmōkā* 「定義上、あるいはきまらざるきみと類似しているところのきみの隣人」とを区別することができよう。かくて、エールリツヒの立場は、レビ記の *re'aka kāmōkā* を *white snow* 型の句に相当すると看做すことによつて維持することができるのである。

しかし、これで問題がすっかり片附いたとは言えないのである。というのは、エールリツヒは、さきに引用した彼の注解において、レビ記の同じ章の三四節をも指摘し、これも一八節についての従来の解釈の誤りを示すものである、と論じたのであった。もし、エールリツヒの主張のこの部分をも受入れるべきであるとすれば——筆者はそうせざるを得ないように思う——右に展開してきたのと同じ解釈が一九34の *kāmōkā* にも適用されるべきは理の当然である。ところが、そうすることは新たな文法上の問題を提起することになるのである。レビ記一九34には *we'ahabia lo kāmōkā* とあって、筆者の知る限り、名詞、動詞または前置詞に直接附加された代名詞のすぐあとにこの代名詞を修飾する形容詞あるいはそれに相当する語句が続き得る、ということとはヘブライ語文法では確認されていないのであ

る。筆者の見るところ、このシレンマを脱するには、いずれの場合にも *kamōka* は、厳密には、形容詞句ではなく、同格の名詞句「きみの同類、きみと類似の人間」であると想定するしかないのではないかと思われる。事実、他の多くの前置詞と同様に、ヘブライ語の *ka, kamō* もアラビア語の *mill/mall* と同じく本来は「類似」を意味する名詞であった、ということはかなりひろく認められており、申命記四三 *kad-dabar hag-gadol haz-zeh* 「この偉大な出来事に似たようなこと」やレビ記一四三 *kamega* 「疾患のようなもの、一種の疾患」などにその痕跡が認められるとされる。*ka/kamō* についてのこのような理解の仕方はエルリツヒの提案から発展させたところの *kamōka* についてのわれわれの解釈と完全に調和させることができる。同格と非制限的關係節との間に存する深層構造における類縁性は Mr. Jimmy Carter, President of the United States, has visited the snow-bound eastern region of Mr. Jimmy Carter, who is President... を比較すれば容易に認められる。

さきに引用した用例のうち、申命記一八15、18の *kamōni* と *kamōka* が核の *nabi* と隔たっているのは、これを単純な形容詞句としてよりは同格句として見た方がより容易に説明できるかもしれない。

ここで、レビ記一九34における外国人寄留者に対する愛の掟がイスラエルの民の過去の歴史にひっかけて正当化されているのは注目に値する——「あなたがたもかつてエジプトで他国人であったからである」。つまり、彼ら自身かつて外人としてのみじめな境遇を味わっているのだから、いま自分の周囲にある外国人に対して理解と同情とを示してしかるべきである、というのである。皮膚の色、人種や宗旨の差を越えて弱さや願望においてすべて生きとし生ける者をつなぐところの強い絆がサマリヤ人の譬を語り、「この三人のうち、だれが強盗に襲われた人の隣り人になったと思うか」(ルカ一〇36) という意想外の問をもって譬え話を閉めくられたイエスの胸中にはあったのではないかと推測される。

レビ記一九18のエルリツヒによる釈義はユニークである、とさきに述べたが、『ベン・シラの知恵』を訳している、実際には彼自身の氣付いていない先駆者のいたことを筆者は見出した。同書二七29—二八7に以下のような教訓が見出される。

- 二七29 敬虔な者の失脚を悦ぶ者は罫に捕えられ、死ぬ前に悲痛が彼らをとらえるであろう。
- 30 立腹と癩癧、これも忌み嫌うべきもの。悪人はこれと縁がきれない。
- 二八1 復讐心に燃える者は主から復讐されよう。(主は)彼の罪をいつまでも記憶にとどめておかれるであろう。
- 2 隣人の過失は許してやれ。そうすれば、きみが祈願するとき、きみの罪を赦してもらえるであろう。
- 3 互いに怨みを抱いていながら主にいやしを求めようというのか。
- 4 自分と同じような人間に憐みをかけないでにおいて、自分の罪について嘆願しようというのか。
- 5 生身の人間である彼が怒りをいつまでも抱きつつけるとしたら、だれが彼の罪を償うことができるというのか。
- 6 最期には死に滅びる身であることを想って、敵意は捨てて掟に忠実であれ。
- 7 掟のことを想い、隣人に怨みをいだくな。至高者の契約(を)想って(過失には)目をつぶれ。

ここで注目すべきは、四節の「自分と同じような人間」(*avdōnos dūnos av' rō*) が二節の「隣人」(*ō riqyōnos*) と七節の「隣人」(*arakholos*) の同義語として平行して用いられていることであり、この部分のヘブライ語断片は現存しないが、おそらくいずれも *re'ka* ないしは *harea'* を想定してよいであろう。

もうひとつ重要なのは、『ベン・シラの知恵』のこの箇所とレビ記一九18の「あなたはあだを返してはならない。

あなたの民の人々に恨みをいだいてはならない」が主題を共通にしているということである。『ベン・シラ』のこの部分はレビ記一九八を念頭においてその敷衍の形で書かれたものと筆者は推測したい。その際、ベン・シラがレビ記の *re'ka kamoka* を形容詞句ないしは同格句として理解していることもほぼ確実である。

さらにまた、訳者たるベン・シラの孫もこの個所とレビ一九八とのつながりを認めて、後者の七十人訳を利用したと思われるふしがある。レビ記一九八前半の七十人訳は *kai oik ebdikarai sou ti yeip, kai ou pnyetis tois viotis tou laos sou* となっているが、これとベン・シラの知恵における二八1 *o ebdikou...euphoes ebdikrou* と二八7の *pnnydous to ephoton* を比較するがよい。レビ記で *pnnyas* は「恨みをいだく、根にもつ」を意味するヘブライ語 *pnnyar* の訳であるが、ベン・シラ二八3の *ourppei doryu*、二八5の *darypei pnyu* はいずれもヘブライ語 *samar* に意味上対応するアラム語語根 *sm* を念頭において *pnnyas* に変化をつけようとしたものであろう。

ここで、正典の、しかもかなり古い層に属するレビ記のヘブライ語を解釈するのに、教世紀後の外典の著者の理解の仕方がそれほどの重要性をもつであろうか、と異議を唱える向きがあるかもしれないが、それに対しては、われわれの聖書正典の解釈はなによりもそれが解釈の伝承に根拠をおいているのであり、その意味において、正典であろうと外典であろうと、ヘブライ語(アラム語)にあたって解釈しようとした努力はいずれも入念に評価、検討される必要がある、という聖書解釈学・文献学の一大原則をもって答えることにしよう。

(C) 孝養のつとめ

三二1 G は *tekarou, durtalabou eu tyioz parpos sou, kai mh karthous aivotu eu tñ lañ aivotu*

とあり、これを筆者は「子よ、老境にある父を扶け、彼の生きてゐる限り苦勞をかけるな」と訳してみた。これをH(断片A)と比較すると、

beni hitazzeg bibhod 'abika we'al ta'azbehu kol yeme hayekū

とあり、後半は、ギリシア語訳者が *t'zbhw* を *t'sbhw* (= *te'assabehū*) と読んだと思われる以外問題はないが、前半はHとGは著しく食いちがっている。Hは「子よ、父に対する孝養(の義務)を固く守れ、それにはげめ」の意味と思われる。もともと、ヘブライ語動詞 *hitazzeg* にことういふ意味のあることは現行の辞典には出ていないが、中世末期(十三世紀)に編まれたと思われる、フランクフルトのシメオーニに帰せられているミドラシュの集大成『ヤルクット・シメオーニ』^②における用法もこのようにしか解せない。このミドラシュは箴言一六31「しらが(*sebu*)は榮えの冠(*'aseret tiperet*)である。正しく(*baderek sadāgū*)生きることによつてそれが得られる」に対する註であるが、そこには「律法と善行の義務にはげむ(*mit'itazzeg*) 人をきみが見たら、その人は永生きできるであろう……エジプトで兄弟に対する世話にはげんだ(*mit'itazzeg bibhod 'eikhū*) ヨセフを見習え。彼は『エフライムの三代の子孫を見た』(創世五〇23)とあるように、長寿を得たではないか」とある。ここからして、ギリシア語訳者も、ベン・シラのわれわれの箇所に箴言一六31とのつながりを見出して *kabod* あることは *kibbūd* 「尊敬、孝行」を *seba* 「しらが、長寿、老齢」で置きかえたものと思われる。他言すれば、このミドラシュは、一見時代こそ新しいが、ベン・シラのギリシア語訳ができた前二世紀末にユダヤ人の間で行われていた箴言一六31の解釈の伝統を受け継いでいるわけで、多くのミドラシュが、その成立年代は比較的新しくとも、相当に古い伝承を保存していることの一例である。

ついでながら、ベン・シラの方で、二節あとの一四節に父に対する孝養がHで *sidat 'ab* (G *zenghaouy parpos*) と表現されていることは、箴言一六31にも同じヘブライ語名詞 *sadagā* が用いられているのを思うとはなはだ示唆に富む。これはベン・シラのギリシア語訳者におけるミドラシュ的釈義法の好例である。

いずれにしても、訳者が *dkbw'd* のかわりに *bsybh* とするヘブライ語テキストを用いたのである、とするコメントの説はあたらぬ^⑤。それでは副詞的前置詞句としてのその位置が不自然であり、またコメントの言うように *h'bzq* のかわりに *h'bzq* (*h'bzq*) 「助けよ」とあったとする *byk* も *b'byk* (= *ba'bakka*) に変えなければならぬ。 *h'bzq* は *of'assan* によつて支持されている。

ベン・シラのギリシア語訳者のシドラシユ的手法のもうひとつの例として四12をあげよう。

H (断片A) *'oh'ebah'ah'bu' hayyim umabagqeshah' yafiqah' ra'on myyy* 「彼女(=知恵)を愛する者は生命を愛し、彼女を求める者はヤハウェの好意を得る」。

G *o'arawu' a'rtu' araq' l'ayy, kai o'ophileutes pros a'rtu' eukhrothountai eiprosouny* 「これを愛する者は生命を愛する者、これを慕い求める者は幸福に充たされる」。

後半が問題であるが、六16、三五14 (H三二18) などに基づいて *mbqsyh* のかわりに *ms'ryh* (= *mesah'etah*) と読むべきだという提案もなされているが(たとえば、スメント)^⑥、GとHがいちばん相違するのは最後の部分である。ベン・シラの孫はヘブライ語動詞の *hepq* の意味を正確に知らなかったのであろうか、三五15でも *dore's tora' yep'emah' se' o' l'rtu' w'ayw' eukhrothountai a'rtou* と訳している。こつゝつた解釈の背景として、申三三23 *naptali' s'ba' ras'on umdile' binkai yhuw'* という有名なモーセの辞世の歌のなかの一節があつて、訳者は *s'ba' ras'on* に平行する *maia' baraka* を援用してわれわれの個所を訳したのではないか、というのが筆者の推定である^⑦。

内容、表現のいずれの面からも四12に近いのは箴八17「わたしは彼女(=知恵)を愛する者を愛し、わたしを慕い求める者 (*mas'ajih'ras*) はわたしを見出す」と同書八35「わたしを見出す者は生命を見出した者に等しく、主の好意を得た (*wayyafiq' ras'on me'yhuw'*) のである」が、この最後のヘブライ語の語句の説明として、さきに引用した

ヤルクット・シメオーニ (p. 980 a) は *ta'an barakot* 「祝福をこつくり荷なっている」としているのも、*ras'on* と *baraka* を関連させる解釈の伝承として注目してよい。

(D) 英雄列伝

ベン・シラ四四1から五〇21までにおいて著者はイスラエルの過去の歴史に神の偉大さがいかに具体的に顕現しているかを展望しようとする。

四四1から15までのかなり長い序言に続いて最初に登場するのはGではエノクである。

「エノクは主に悦ばれて(天に)移され、後世に対する悔改めの範となった」(四四16)。

ところで、本節はSにも、ヤデインの指揮した発掘で出土したマサダのヘブライ語断片(HN)^⑧にも含まれておらず、これら二者では父祖たちの賛歌はノアをもってはじまっている。ただ、H断片Bのみが一六節として「エノクは完璧であることがわかった。彼は主とともに歩み、そして取られた。将来に対する知識のしるしとして」と読んでいるが、従来もこの節の真正性を疑問視する学者はあった^⑨。その理由としては、H(B)が三半節から成るといふ構造上の問題^⑩、Sに欠けていること、エノクのみが四九14に再度言及されていること、などが指摘される。ネヘミヤで終る正典中に活躍する人物の賛歌につづいて、四九14―16にはエノク、ヨセフ、セム、セツ、アダムが、いわば言い落した者をつけたす附録のような形で挙げられているが、一四節には「エノクの右に出るようなものはこの地上に輩出したことがない。彼も地上からひきあげられたからである」とある。

ヤデインは、マサダ断片に基づいて、本来のベン・シラ原文では四四16は欠けていたのを、のちに、四九14のエノクについての一節の一部をノアについての四四17の前に移して歴史的な配列をととのえようとしたのであると強調

し、さらに四九章は本来四九14イ——四四16ロ——四四16ハ——四九14ロの配列を示していたにちがいないと論ずる。ヤデインによるこの再構成の最後の部分は、それに従うと、四九14以下に言及されている他の人物と量のうえでバランスが大きくくずれることからしてやや問題があるが、いずれにしろ、四四16が二次的なものであることは確かであろう。四四16のイは次節のノアについての表現の一部をそのまま援用している——「ノアは完璧な義人であることがわかった」^⑩。一六節が二次的に挿入された理由は、創世記六9にノアもエノクと同様に(同書五22、24)「神とともに歩んだ」とされていることに求められようか。Hの *hithallek* を *eyhpepnoev*, *nilqah* を *pereteth* とするGの訳し方は創世記五22、24の七十人訳に基づいていることは疑問の余地がないが、エノク伝説においてはきわめて重要な一語である *nilqah* が四九14では *eyhpepeth* 「(地から天へ)とりあげられた、運びあげられた」と訳されている。同一の訳者がこのようにはっきりと相違した訳をすることは考えにくいので、ベン・シラの孫とは別の、後代の者が、B型のヘブライ語本文をもっていて、七十人訳を参照しつつこの一節を訳し加えたものと思われる。

注

① 周知のとおり、本書はラテン語訳聖書では *Ecclesiasticus* として知られているが、その正確な意味は明らかでない。洗礼志願者の訓練用に教会がこれをしばしば用いたところから *ekklēsia* 「教会」に関連させて「教会の書」の意とも、箴言・伝道の書・ソロモンの知恵などいずれもソロモンに伝統的に帰せられている知恵文学との関連のゆえに *ecclesiastes* 「伝道者」に由来すると思われる。

② ヘブライ語断片(H)はエルサレムのヘブライ語アカデミー出版の *Sefer Ben Sira, ha-magor, gongordantsiya, ve-nihuli 'otsar ha-milim* (Jerusalem, 1973), S. P. A. de Lagarde, *Libri veteris testamenti apocryphi syriacae* (Leipzig-London,

1861), U. J. Ziegler (ed.), *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Göttingen, 1965), I. B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele (eds.), *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem* (Stuttgart, 1969) を用いた。

③ Sとは、五〇に著者名の部分は落さず、五二に *yšw' br šm'on dmtqr' br 'syr'* 「ヘル・イスマーシラ(=ベン・シラ)と呼ばれシモンの子イスマーシラ」である。一六五七年刊の B. Walton の London Polyglot の巻頭および巻末にも類似の形が見られる。

④ Cf. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin, 1906), p. xv, 492; M. H. Segal, *Sefer Ben-Sira ha šalem?* (Jerusalem, 1958), p. 2. *ru'lv' šd'atqr' yšw' br '.....' šm'on dmtqr'* が後年になつての合致せぬようになり加えられたものだとすれば、本来のSは「ヘル・イスマーシラの子」の脱落を除けば、完全にHの系統に属するものになるわけである。

⑤ *šm'on* (*op. cit.*, p. cxxxvii) の計算によれば、Sは全体の約九分の一が欠除している。
⑥ 後十世紀に活躍したユダヤ人の神学者・聖書学者・ヘブライ語学者として高名なサマデューブその著 *Sefer haggaly* で本書の著者を *šm'on bn yšw' bn 'Izr bn syr'* と呼んでいる。セガル「前掲書」p. 1を見よ。

⑦ シリア教会のこの点に関する伝承については J. Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible* (Edinburgh, 1902), vol. 4, の「ベン・シラの書に関する」Eb. Nestle の項の pp. 541b-542a を参照。

⑧ *šm'on* の句は上の成立当時にはすでに附加されていたものと考えられる。

⑨ Gの *šipar* 「シラク」という形については拙訳の緒論参照。

⑩ *Ezekkap* は三つの小文字写本およびいくつかの写本にのみ見られる (*Ezekkapou*, Eleazar) 四五の *Ezekkap* と同様に属格に解するものが可能であるのみならず、その解釈するべきである。

⑪ *Op. cit.*, p. 542a. ⑫ *Op. cit.*, p. xv.

⑬ カナナも「ベン・シラ」を「渾名」異名とははきり言わないうが、*kinnyu* 「暱称」*šm'on* とし、かつ正しくシモンに帰しており、五〇27のGについては「シモン」という名よりはイエスという名を好んだ者が手を加えて、シモンの名を削り、著者にイエスの名を残したものに相違なく」と述べて、現在のGの形が後代のキリスト教的改変の結果であることを暗示している (A. Kahana, in A. Kahana (ed.), *Ha-sfarim ha-šittonyim* (Tel Aviv, 1937), vol. 2, p. 438.

⑭ *šm'on* 一九八二の *šm'on* *šifra*.

⑮ A. Nygren, (Engl. tr. by P.S. Watson), *Agape and Eros II* (London, 1939), p. 333.
⑯ 詳細については、P. 543 のように H.L. Strack—P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* (München 1926), I, pp. 353 ff. がラビ文献から集めた資料を参照せられたる。

⑰ フォイヒトナーは「ギリシア語訳の伝承が包括的でない一般的、したがって同じ契約に属する成員とならぬ意味でも限定されるべきならぬ訳語を選んだことは偶然ではなかつた」と意味深長な觀察をしてる (R. Kittel [ed.], *Theological Dictionary of the New Testament VI* [Grand Rapids, 1963], p. 315). その「real」を訳すのは *é pignōlou* である訳語が選ばれたのは、このレビ記の誠に体现をされている人間倫理の原則に狭く人種・民族の枠を越えた普遍性を賦与するにあらずかたつて力があつたといふわけである。

⑱ A. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* (Leipzig, 1909), Bd. II, p. 65.

⑲ この二つの箇所ではエールリッヒがあげける形が、ダビデとヨナタンの間の友愛を表現するのにならぬといふ。

⑳ *kamōka* を形容詞句とする見解は近年ウレンツルンも表明して居るが、彼はエールリッヒの提案の存在は知らなういふようであり、また彼の文法上の論拠は説得力を欠く憾みがある (E. Ullendorf, "Thought categories in the Hebrew Bible", in R. Loewe (ed.), *Studies in rationalism, Judaism and universalism in memory of Leon Roth* (London, 1966), pp. 273-288, esp. 276-8). ウレンツルンの所論に対する批判は J.D.M. Derrett, "Love thy neighbour as a man like thyself?", *The Expository Times* 83 (1971-72), 55f. に出た。この論文の表題はウレンツルンの提案を突入れた *New English Bible* のレビ記一九の訳に基づいて居る。ウレンツルンの説得にもかわらぬ、C.H. Dodd に率えられる新約担当者は新約におけるこのレビ記の引用の翻訳にあつては伝統的な解釈を固持して "Love your neighbour as yourself" と訳して居るが、ギリシア語の訳としてこれ以外に訳しようはないであらう。

㉑ ヴェンツはさういふ差のあることを知らなう (Y. Peretz, *Mišpaḥ ha-ziqā* [蘭語訳] (Tel Aviv, 1967), pp. 124-6).

㉒ ヴェン・シラの知恵一三五 *kāu l'ōu āratē tō āpatu ašrē kai rāg āšpuros tōu pāpōlou ašrōu* 「生き物はすべて *phō* の同類と親しみ、人はだれしも隣人と親しむ」を参照。この日断片 *phō* は *kol hab-bāsar yōḥab minō wekol 'adam 'et had-dōme lō* 「すべて肉なるものは同類と親しみ、人はだれしも自分に似た者と親しむ」とある。

㉓ しかし、歴代下三二一四では同語根の動詞が *qal* 形で類似した意味に用いられることを注意したる——*laman yōhezeqā*

batōrat yehuv 「彼らが主の律法(の遂行)に専心、はげむべきであらう」。

㉔ *Yalqūt šim'oni II* (repr., Jerusalem, 1960), p. 989b. ヤガルがわれわれの箇所に関して引用する、シロニア・タルムット Berakhoth 32a の *nithazzeq bitpilla* 「是れはなほんだ。熱心に祈った」と解せらる。

㉕ Smend, *op. cit.*, pp. 25 f.

㉖ Smend, *op. cit.*, p. 39. *ōpōpēren* は、ヘブライ語動詞 *špr* の影響で「朝早く起きる」(だれかに会つたため)から比喩的に「熱心に暮らさる」の意味に発展したものである。かならずしも *H* を変える必要はなからうと思われらる。

㉗ 七十人訳 *Nepōlai pāpōrou dekarōu kai ēpāpōthōw eīkōtōu papā kupōu*. 類似のラテンニクとして、七十人訳の民数記一二二に基くた *Moyses dixit* なる *lit.* 「Literary device in the Septuagint', *Textus* 8 (1973) 20-30, esp. 29-30 参照。また *phō* の *phō* の訳注を参照。

㉘ Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* (Jerusalem, 1965).

㉙ *H* は含まれて居らる。

㉚ *H* 及び G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie* 6 (1882), 326 ff.

㉛ それゆゑ「*H*」を取られた」を削除する *H* を提案する者がある——Smend, *op. cit.*, pp. 421 f.

㉜ Yadin, *op. cit.*, p. 38.

㉝ *H* が四四九を保存して居ることからして、*G* にちかひ *H* の異型はかなり古く流布して居たものと見られるが、他方、*L* の "Enoch placuit Deo et translatus est in paradiso ut det gentibus paenitentiam" 「エノクは神を喜ばせ、異教徒らに悔改め(の機会)を与へて天國に移された」といふ形には *H* の一層の改変を認める *H* が *H* である。

㉞ 「義人」といふのはエノクよりはむしろ *H* に固有な形容である。

㉟ ミリクは「この *B* 型の *H* の異本は、*G* 以前に存在して居た」と主張するが、その根拠は示さなう。 *M* に一六節が欠除しているのは *S* における場合と同様に、エノク文学に関して次第にはげしさを加えつつあつた神学的ためらひの証拠であるかもしれなう。 *phō* の *phō* は *phō* —— J.T. Milik (ed.), *The Books of Enoch—Aramaic fragments of Qumran Cave 4* (Oxford, 1976), p. 10.