

モーセ五書における「肉」の象徴的意味

平塚治樹

はじめに

「肉」は、旧新約聖書を通じて神学的に重要な概念である。新約聖書における「肉(σάρξ)」は特に、罪人の悪しき欲望との強い関連を示しており¹、御霊とは相容れないものとされている²。ただ、新約聖書の記者たちが前提とする「肉」という概念はそもそも、どこに由来するのであるか。この点について、旧約聖書、殊にモーセ五書における同様の概念の研究が肝要であることを、本小論を通して示すことができればと思う³。

ヘブル語で「肉」を意味する語 *bāšār* は、旧約聖書に 270 回登場し、うち 138 回がモーセ五書に出てくる。*bāšār* は、人間の肉、動物の肉、体全体、体の一部、生け贄、食用の肉、人間あるいは動物そのものを指すが、神を指して用いられることは一度もない。*bāšār* の用法を概観すると、価値中立的であると思われる場合を除いて、その用例の多くが負の意味を表しているようにみえる⁴。また、単に人間や動物の物質的側面を指すだけでなく、それを超えた何

¹ ロマ 7:5, 25; 13:14; ガラ 5:19; エペ 2:2-3; I ヨハ 2:16; II ペテ 2:10

² ヨハ 3:6; 6:63; ガラ 5:16-17; 6:8

³ 本小論は、拙論 *The Symbolic Meaning of the Flesh in the Pentateuch* (東京基督教大学大学院修士論文、2015年)の内容を要約し、修正を加えたものである。

⁴ *bāšār* が明らかに肯定的な意味で用いられている唯一の例は、エゼキエル書に登場する「肉の心」(*leb bāšār*)という表現である(エゼ 11:19; 36:26)。ただし、この場合の「肉」は、象徴ではなくメタファーであると思われる(メタファーの定義については、下記を参照のこと)。

らかの「象徴的な」意味を有する場合があると思われる。本小論では、bāsār のこの象徴的意味の考察を目的として、以下の手順に従って論を進めることとする。まず、旧約聖書における「象徴」を定義し、その解釈のための試論を提示する。次に、この試論に従って、モーセ五書において bāsār が象徴的に用いられていると思われる 3 つの箇所（創世記 2-3 章、創世記 6-9 章、レビ記 11-15 章⁵）を取り上げる。最後に、これらの箇所から得られた情報を元に、bāsār の象徴的意味及びその神学的意義を考えることとする。

I. 旧約聖書における象徴

A. 関連する用語の整理

「象徴 (symbol)」という語は多様な意味で用いられているため、その使用には慎重を要する。例えば、Paul A. Kruger は、旧約聖書における象徴を他宗教のそれと区別することなく、“a symbol somehow connects two entities, viz., the object and its effect” と述べているが⁶、この定義には、メタファーや、聖書において「しるし (’ôṭi)」と表現される事象も含まれている。他方、A. Berkeley Mickelsen は、象徴とメタファーとを区別しつつも、しるしを象徴の一種と位置づけている⁷。このように、聖書における「象徴」は、「その見かけ以上の何か」を意味する現象であるという点においては学者たちの間に同意があるものの、その他の側面については一致がみられない。そこで本章では、メタファーやしるしとは区別され得るもので、旧約聖書内に認めることができる事象としての「象徴」について考える。

⁵ これ以外に、五書において bāsār が人について用いられている用例は以下の通りである：割礼における包皮の肉（創 17 章）、肉親（創 29:14; 37:27; レビ 18:6; 25:49）、体の一部としての肉（創 40:19; 出 4:7; レビ 26:29; 申 28:53, 55; 32:42）、体（出 30:32; レビ 6:10; 19:28; 21:5; 22:6; 民 8:7; 12:12; 19:7, 8）、「すべての肉（生きもの？）」（民 18:15; 27:16; 申 5:26）。

⁶ Paul A. Kruger, “Sign and Symbol,” ed. W.A. VanGemeren in *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 1224.

⁷ A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1963), 265.

旧約聖書における象徴を、仮に「字義通りの意味と字義通りでない意味⁸とを併せ持つ現象」と仮定した場合、メタファーやしるしとの区別が問題となる。I. A. Richards は、メタファーにおける字義通りの意味を vehicle、字義通りでない意味を tenor と呼んだ⁹。例えば、詩篇記者が「主」を「岩」と呼ぶ場合、「主」が tenor で、「岩」が vehicle となる。vehicle と tenor は、メタファーの研究において使われる用語ではあるが、本小論では便宜的に、しるしや象徴の解説にも用いることとする。以下に示すように、メタファー、しるし、そして象徴における vehicle と tenor の関係を考察することは、これら三者を区別する上で有益である。

メタファー

メタファーは、vehicle と tenor の比較を通して、後者の理解を深めるための言語表現である¹⁰。ただし、比較される両者の対応づけは部分的であり、すべての要素が互いに対応づけられるわけではない¹¹。例えば、「主は私の羊飼いな」（詩 23:1a）という比喩表現における「主」(tenor) と「羊飼いな」(vehicle) は、すべての要素において互いに対応づけられているわけではない。むしろ、聞き手（読者）は、この両者の間で対応づけられている要素、すなわち、「群れを導く」もしくは「養う」という共通点に注意を向け、「羊飼いな」を通して「主」を理解するよう促される。以上のことから、メタファーは、聞き手の理解を促すための比較表現であるといえる。

メタファーにおける vehicle と tenor の関係はまた、文脈に応じて変化する。

⁸ もちろん、何が「字義通り」で、何が「字義通りでない」かを厳密に区別することは難しいが、本小論ではこれらの用語を相対的な意味で用いることとする。

⁹ Mordechai Z. Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi* (Leiden: Brill, 2003), 19.

¹⁰ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980), 144-145; Anne Moore, *Moving Beyond Symbol and Myth: Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible Through Metaphor* (New York & Washington: Peter Lang Publishing, 2009), 39-42 参照。

¹¹ 坂原茂「認知的アプローチ」『岩波講座 言語の科学 4 意味』、1998 年、105 頁

換言すれば、一つの tenor が複数の vehicle を通して表される、あるいは、複数の tenor を一つの vehicle が表現することがある。つまり、文脈によって、「神」という tenor は「父」、「岩」、「盾」、「光」といった複数の vehicle と結びつき¹²、「羊飼ひ（牧者）」という vehicle は「主」だけでなく、人間の指導者を表す tenor と結びつくことがある¹³。このように、メタファーにおける vehicle と tenor の関係は、比較的柔軟であるといえる。

しるし

メタファーが figure of speech（比喩表現）であるのに対して、「しるし」は本質的には言語表現ではなく、五感によって認識され得る現象である¹⁴。旧約聖書におけるしるしの用例を概観すると、そのほとんどが、特定の出来事、状態、あるいは事実を指し示す根拠として機能し、また、多くの場合、時間的側面を有しているように見える。しるしには、過去の出来事を思い起こさせる記念である場合¹⁵、現在の状態や事実を指し示す証拠である場合¹⁶、また、未来の出来事を予兆する前触れである場合¹⁷がある。

しるしのおもな機能は、「証拠」もしくは「根拠」を提示することであるため、受け手の「理解」に作用するという点においてメタファーと共通している。ただし、メタファーが言語的な比較を通して理解を促すのに対して、しるしは言語外の現実世界に存在する現象であり、五感に訴えることによって、理解を促す。また、メタファーにおける vehicle と tenor の間には部分的な共通点が必要ではないが、しるしの場合、このことが焦点とはされない。例えば、

「虹」(vehicle) は「契約」(tenor) を指し示す証拠となるが、両者の間の意味論的な対応関係はメタファーほど明確ではない。

象徴

旧約聖書には、「字義通りの意味」(vehicle) と「字義通りでない意味」(tenor) の両方を示しつつ、メタファーにもしるしにも分類できない事象を認めることができる。その一例は、儀式規定における（動物の）「血」である。創世記 9 章 4 節には、「ただし、肉はそのたましい (nepes)、すなわち、その血とともに食べてはならない」(創 9:4, 私訳) とある。この箇所では、「血」という vehicle が「たましい」という tenor に結びつけられている。「血」と「たましい」の間には、意味上の共通項があるとも考えることもできる。ただし、「血」を「食べてはならない」という命令は、「血」と「たましい」の関係性が、言葉や概念においてだけでなく、非言語世界にも存在するというを示唆している。このことは、「血」がメタファーとして用いられる場合¹⁸との比較を通して明らかとなる。

主の大いなる恐るべき日が来る前に、
太陽はやみとなり、月は血に変わる。(ヨエ 2:31, 新改訳)

この場合の「血」(vehicle) はメタファーを構成しており、その tenor は（赤く変色した）「月」である。figure of speech であるメタファーでは、「血」と「月」とが、「赤色」という要素において対応づけられていることを聞き手が理解することが焦点となる。この場合、聞き手自身が非言語世界において「血」そのものとどう関わるかは問題とはされていない。メタファーはあくまでも「言語表現」であって、言語に依存しているからである。他方、儀式規定における

¹⁸ 同じ言語記号が、文脈によってメタファー、しるし、象徴のいずれにも用いられる場合がある。ナイルから汲んだ水が「血」に変わる場合、この現象そのものはしるしである(出 4:9; 7:20-21)。また、象徴はおもに儀式規定に頻出するため、文脈に留意する必要がある。

¹² 申 32:6; 詩 18:2; 創 15:1; イザ 60:19 他。

¹³ Iサム 5:2; イザ 44:28; エゼ 34:2ff.

¹⁴ 例えば、割礼(創 17:11)や預言的行為(イザ 20:3-4; エゼ 4:1-3)など。

¹⁵ 出エジ 13:9; 民 16:37-40; ヨシ 4:2-7, 他。

¹⁶ 例えば、「虹」(創 9:16-17)、「割礼」(創 17:11)、「安息日」(出 31:16-17)は「契約」のしるし、すなわち、現存する神との関係を指し示している。もう一つ例は、一日のうちにサウルに起こった数々のしるしである。それらは、神がその時サウルと共におられたという証拠として機能している(Iサム 10:7)。

¹⁷ 申 13:2-3; Iサム 2:33-34; II列王 19:29-31; 20:8-9; イザ 7:14-17

「血」と「たましい」の関係は、非言語の領域でも機能するという点においてメタファーとは異なっている¹⁹。

「血」と「たましい」の関係が、聞き手の五感による現実体験に依存するということは、しるしと共通している。ただし、「食べてはならない」という命令は、「血」そのものに、聞き手の行動を抑制する要素があることを示唆しており、この点において、おもに証拠として機能する「しるし」とは異なっている。つまり、「血」が「たましい」であるという事実は、聞き手にそう理解させることに留まらず、非言語世界の「血」そのものに対する聞き手の行動にまで影響を及ぼす。Gordon J. Wenham は、レビ記 11 章の食物規定における symbolism に関して、次のように述べている。

[S]ome symbols are merely extrinsic, just conveying information which you can accept or reject. Certain road signs are clearly in this category; nothing compels you to slow down when you see a 'School' or 'Road Narrows' sign. But other symbols have an intrinsic authority built into them, so that you are almost compelled to act in a certain way.²⁰

後者の symbols について、Wenham は、結婚指輪、ユニフォーム、カテドラルの建築様式などを挙げ、それらが人々の感情や行動に及ぼす影響に言及している。上述の、「たましい」を表す「血」もまた、「血」という言語記号や概念ではなく、物理的な「血」そのものに、人々の行動を左右するような本質的権

威 (intrinsic authority) を備えているという意味において、この分類に当てはまるといえよう。本小論では、このような事象を「象徴」と呼ぶこととする。

儀式規定における「血」が、それを「食べさせない」という拘束力を持つのは、「血」という言葉そのものではなく、物理的な血それ自体が、「たましい」を象徴しているからに他ならない。

raq h^azaq l^ebilti 'a^kol haddām kī haddām hū' hannāpeš w^elō' -tō' kal hannepeš 'im-habbāsār:

ただ、血は絶対に食べないように。血はたましいだからである。たましいを肉とともに食べてはならない。(申 12:23, 私訳)

ここでは、「血は絶対に食べないように (h^azaq l^ebilti 'a^kol haddām)」という命令が、後半部分では「たましいを食べてはならない (lō' -tō' kal hannepeš)」と言い換えられており、「血を食べること」が「たましいを食べること」として見なされるべきことが示唆されている²¹。また、レビ記によれば、もし「血」を食べてしまった場合には、深刻な刑罰が適用される。

いかなる肉の血も食べてはならない。すべての肉のたましいは、その血であるからだ。それを食べる者は皆、断ち切られなければならない。(レビ 17:14b, 私訳 cf. 7:27)

「血を食べる」ことがこれほど深刻な結果をもたらすのは、「血」それ自体が単なる物質としてではなく、「たましい」としての特別な扱いを要求しているからに他ならない。それ自体が拘束力を発揮するという性質上、象徴はおもに儀式規定において現れると考えられる。

さらに、「血」(vehicle) と「たましい」(tenor) の間の関係は、上述の創世記、レビ記、申命記すべてにおいて一貫している。このことから、象徴における

²¹ ただし、「たましいを食べる」という場合には、「食べる」という行為自体も、「滅ぼす」・「損なう」といったような象徴的意味を帯びている可能性がある。

¹⁹ この点に関しては、Cohen による“symbol”の解説が参考になる(ただし、彼の symbol の定義には本小論が意味するところの「しるし」も含まれている。“A SYMBOL, when discussed in literary studies, is an extra-linguistic entity—a thing or idea—that represents (“symbolizes”) something else... symbolism does not entail figurative language because the language of Scripture that describes the symbol has no deeper meaning or reference” (Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor*, 29-30).

²⁰ Gordon J. Wenham, “Christ’s Healing Ministry and His Attitude to the Law” in *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, ed. Harold H. Rowdon (Leicester: Inter-Varsity Press, 1982), 115–26: 119.

tenor と vehicle との関係は (少なくとも儀式規定においては) 一定であると想定され得る。この点においても、両者の関係が比較的柔軟であるメタファーと区別することができよう。以上のことから、旧約聖書における「象徴」は、「字義通りの意味と字義通りでない意味とを示し、両者の関係が一定であり、それ自体に、人々の姿勢や行動を拘束する力を帯びた事物」と定義できる。以下は、メタファー、しるし、象徴の特徴を簡略化し、表にしたものである (V は “vehicle,” T は “tenor” を表す)²²。

	メタファー	しるし	象徴
存在形態	言語表現	五感で認識可能な事物	五感で認識可能な事物
V と T の結合度合	柔軟	一定	一定
V と T の関係	V と T の間に共通点がある	V が T の根拠である	V が T そのものともみなされる場合がある
人に及ぼすおもな作用	理解	理解	行動

B. 象徴の解釈

象徴の定義がなされたところで、次なる問題は、象徴の見かけ以上の意味、すなわちその tenor がテキストに明示されていない場合、その意味をいかにして知り得るかということである。ここでは、旧約聖書における「幕屋」を例としてこの問題を考えることとする。B.S. Childs は、幕屋の象徴的 (字義通りでない) 解釈について、適切な解釈の制限を設けることが課題であると述べている²³。確かに、幕屋の象徴的解釈の歴史を概観すると、幅広い解釈が存在したが、その多くは主観的であるか、直近の文脈である旧約聖書内の情報に基

²² こうした区別は決して、それぞれの間の連続性を否定するものではない。メタファーなどの言語表現における vehicle と tenor が、存在形態を変えてしるしや象徴に引き継がれる、または、その逆が起こることも十分考えられる。

²³ Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library; Philadelphia: The Westminster Press, 1974), 538.

づくものではない²⁴。

Childs は、幕屋の象徴的役割を明確に説明する個所は旧約聖書には存在しないと述べている²⁵。他方、Wenham, そして Donald W. Parry の研究は²⁶、文芸批評的アプローチを通して幕屋の象徴的意味を明らかにした。彼らは、幕屋とエルサレム神殿の描写がエデンの園と多くの点で共通していることを説得力をもって論じている。それらの共通点は、東向きの入口²⁷、金²⁸、宝石²⁹、ケルビム³⁰、衣服³¹、いのちの木³²への言及、「歩き回る (hithallēk)」という主の動作³³、また、「守る (šāmar)」・「耕す/仕える (ābad)」というアダムとレビ人に共通する動作³⁴である。これらの共通点は、「幕屋」という象徴の tenor が「エデン

²⁴ 例えば、フィロンは幕屋を幾何学や天文学に結びつけて寓喩的に理解し (Philo, “On the Life of Moses, Book II,” in *Philo VI*, trans. F. H. Colson [London and Cambridge: The Loeb Classical Library, 1935], 487, 499)、オリゲネスやルターは、新約聖書の情報に基づいて予型論的に解釈した (Origen, “Homily IX: On the Tabernacle” in *Homilies on Genesis and Exodus*, trans. Ronald E. Heine [Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1982], 338-339; Martin Luther, “The Magnificat,” trans. A. T. W. Steinhäuser, in *Luther's Works*, vol. 21, ed. Jaroslav Pelikan [Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1956], 304).

²⁵ Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library; Philadelphia: The Westminster Press, 1974), 539.

²⁶ Gordon J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” in *“I Studied Inscriptions from before the Flood”: Ancient Near Eastern, Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, ed. Richard S. Hess and David Toshio Tsumura (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994), 399-404; Donald W. Parry, “Garden of Eden: Prototype Sanctuary,” in *Temples of Ancient World*, ed. Donald W. Parry (Salt Lake City: Deseret Book, 1994), 126-151.

²⁷ 創 2:8; 3:24; 民 2:3; 3:38; エゼ 8:16; 43:4

²⁸ 創 2:12; 出 25:11, 17, 24, 29, 他。

²⁹ 出 25:7; 28:9-14, 20

³⁰ 出 25:18-22; 26:31; I 列 6:23-29

³¹ 創 3:21; 出 28:41; 29:8; 40:14; レビ 8:13

³² 創 2:9, 出 25:31-35 (聖所における燭台)

³³ 創 3:8, cf. レビ 26:12; 申 23:15; II サム 7:6-7

³⁴ 創 2:15; 民 3:7-8; 8:26; 18:5-6

の園」であることを強く示唆するものであると筆者は考える³⁵。

Wenham と Parry の研究は、二つの点において画期的である。第一に、彼らは、旧約聖書に登場する象徴の意味は、同じ旧約聖書内部の情報に基づいて知り得る場合があることを立証した³⁶。特に、儀式規定における幕屋の象徴的意味が、同じモーセ五書内部のナラティブの情報に基づいて解明されたということは、ナラティブと律法を切り離して理解するのではなく、五書全体を包括的に見る視点が重要であることを示唆している。第二に、幕屋の象徴的意味が解明されたということは、今後の象徴研究に大いに貢献する可能性を秘めている。いうまでもなく、モーセ五書における儀式規定のほとんどは幕屋をその舞台としている。従って、それらの儀式規定に登場する様々な事物や行為の象徴的意味もまた、モーセ五書内部の情報、殊に創世記のナラティブがヒントとなる可能性が高いのではないだろうか。

以上のことから、本小論において、儀式規定に現れる「肉 (bāsār)」の象徴的意味 (tenor) を考えるにあたっては、創世記から順を追って考察することが望ましいと思われる。そこで、以下に、モーセ五書の中から 3 つの箇所 (創 2-3 章、6-9 章、レビ 11-15 章) を取り上げ、それぞれの箇所における bāsār の意味を考えることとする。

³⁵ この点において筆者は、“the Garden of Eden story is meant to be interpreted symbolically in terms of later cultic legislation” という Wenham の意見 (“Sanctuary Symbolism,” 404) には賛同しない。モーセ五書自体が情報開示の順序を重んじるとする我々の立場では、エデンの園が後に登場する幕屋を象徴しているのではなく、幕屋がエデンの園を回顧的に象徴していると理解する。以下に示すように、レビ記における清浄の規定 (レビ 11-15 章) もまた、創世記の記述を前提としているのであって、その逆ではない。このように、「テキストの順序に従って読むこと」の重要性については、木内伸嘉氏による「安息日規定における qiddaš の意味とその諸相—創世記 1-3 章とのかかわりにおいて—」(『Exegetica』第 24 号、聖書釈義研究会、2013 年) を参照されたい。

³⁶ 筆者は、旧約聖書内の象徴の意味を、例えば新約聖書の情報に基づいて予型論的に解釈することに異を唱えるつもりはないが、それを行う以前に、直近の情報が優先されるべきであると考え。

II. 創造と墮落における「肉」(創世記 2-3 章)

A. エバの創造

「肉 (bāsār)」という語は、創世記 2 章のエバ (女) の創造の記述において初めて登場するが、この箇所における bāsār の意味に負の要素は見受けられない。アダム (人) が「土地からのちり」で形造られた (創 2:7) のに対して、エバはアダムの「あばら骨」から造られ、アダムから、「私の骨からの骨、肉からの肉」と呼ばれている (2:23)。このように、エバの創造の描写は非常に具体的であるとともに³⁷、身体的な表現が多いのが特徴的である。また、その結論部分である 24 節では、男と女は「一つの肉」となると言われている。一連の出来事は何を意味しているのであろうか。

エバの創造のきっかけは、「人が、ひとりであるのは良くない。わたしは彼のために、彼にふさわしい助け手を造ろう」(創 2:18) という主のことばである。アダムがひとりであるのが「良くない (lō'-tōb)」とは、1 章 31 節の「非常に良かった (tōb m'e'ōd)」という、全被造物に対する神の評価と対照的である。

C. John Collins は、創世記 2 章 7-25 節が、1 章でいうところの創造の六日目の出来事をより詳細に描いたものであり、“the ‘not good’ of 2:18 puts us prior to the ‘very good’ of 1:31” と述べているが³⁸、筆者もこの見解に同意する。換言すれば、2 章におけるエバの創造の描写は、1 章において創造された男女の状態 (1:27-29) に至るまでをより詳細に描いたものであるということができる。

エバの創造の記述は、以下の言葉で締めくくられている。

³⁷ Nahum M. Sarna いわく、“[c]uriously, the extant literature of the ancient Near East has preserved no other account of the creation of primordial woman. The present narrative is therefore unique. Moreover, whereas the creation of man is told briefly, in a single verse, the creation of woman is described in six verses. This detail is extraordinary in light of the generally nondescriptive character of the biblical narrative and as such is indicative of the importance accorded this event” (*Genesis* [The JPS Torah Commentary; Philadelphia, New York and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989], 21).

³⁸ C. John Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006), 109-110.

'al-kēn ya 'azāb-'iš 'et-'ābīw w'e't-'immô w'e'dābaq b'e'istô w'hāyû l'ḥāsār 'eḥād:

wayyihyû š'nēhem 'arūmmīm hā'ādām w'e'istô w'lō' yitbōšāšû:

それゆえ、男は父と母を捨て³⁹、妻に結びつき、彼らは一つの肉となるのである。

人とその妻は裸であったが、恥ずかしくはなかった。(創 2:24-25, 私訳)

男とその妻が「一つの肉となる (w'hāyû l'ḥāsār 'eḥād)」という表現は、何を意味しているのだろうか。ここでは、yiqtol 形動詞 (ya 'azāb) の後に接続詞 waw + qatal 形動詞 (w'e'dābaq, w'hāyû) が続いているため、「妻に結びつく」と「一つの肉となる」ことはいずれも「父と母を捨てる」ことの論理的結果であるといえる⁴⁰。「捨てる」、「結びつく」が精神的側面を表す表現である以上⁴¹、「一つの肉となる」を性的な意味に限定する⁴²のは不適切であろう。他方、Wenham は、23 節の「私の骨からの骨、私の肉からの肉」(eṣem mē'asamay ūḥāsār mibb'e'sārī) というエバについてのアダムが発言が血縁関係を表す言い方であるとし⁴³、「一つの肉となる」という表現についても、“it affirms that just as blood relations are one's flesh and bone, so marriage creates a similar kinship relation between man and wife” と述べている⁴⁴。確かに、後のテキストにおいて「～の骨、～の肉」という言い方が血縁関係を表すことは否めないが⁴⁵、23 節のアダムの発言においてすでにその意図があったとは考えにくい。むしろ、エ

³⁹ 口語訳、新改訳、新共同訳などは ya 'azāb を「離れ」と訳しており、ほとんどの英語訳も “leave(s)” としているが、Wenham はイスラエル人の婚姻が父方居住であったことを指摘し、“forsake” と訳すことを提案している (Wenham, *Genesis 1-15* [Word Biblical Commentary; Waco, Texas: Word Books, 1987], 70).

⁴⁰ B. K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 527 参照。

⁴¹ 木内伸嘉「第五戒の意味と五書におけるその位置」(『Exegetica』25号、聖書釈義研究会) 9-12 頁

⁴² Sarna, *Genesis*, 23 参照。

⁴³ Wenham, *Genesis 1-15*, 70.

⁴⁴ Wenham, *Genesis 1-15*, 71.

⁴⁵ 創 29:14; cf. 士 9:2; IIサム 5:1; 19:13-14 [12-13]

バは、実際にアダムの「あばら骨」から造られたわけであるから、「私の骨からの骨、私の肉からの肉」は、字義通りに理解し得るのではないか。その一方で、「一つの肉となる」とは、字義通りの意味ではないであろう。ただ、この表現も、親類関係というよりも、神によって造られた男女の理想的関係を言い表したものと考えられる。

「一つの肉となる」とは、象徴であろうか、あるいは、メタファーであろうか。文脈は儀式規定ではないし、肉そのものが誰かに対して拘束力を発揮しているわけではないため、象徴ではないであろう。また、本来は「二つの肉 (体)」であった男女が「一つの肉」となるということであろうから、これは vehicle と tenor の比較を促すメタファーというよりも、誇張法 (hyperbole) の一種であると考えられる。つまり、二人が「一つの肉」となるほどに、両者の利害がほぼ完全に一致しているという意味ではなからうか。

すでに述べたように、2 章に記されるエバの創造の経緯は、1 章に描かれた人間の状態へと向かう過程を描いたものと想定され得る。1 章における人間が他の動物のように「増え」、「食べる」存在として造られ (1:28-29 cf. 1:22, 30)、2 章においても、他の生きもの (nepeš hayyā) との比較のうちに描かれていること (2:7 cf. 2:19) に鑑みるならば、「一つの肉となる」とは、夫婦が「生殖」と「食」に特徴づけられた一つの存在となるべきことを示唆していると思われる。つまり、男女が一つの「肉 (体)」となることは、「増えること」と「食べること」、すなわち、「地上における生」を共有する存在となることを意味しているのではないか⁴⁶。よって、続く 25 節の「人とその妻は裸であったが、恥ずかしくはなかった」は、「基本的欲求に特徴づけられた地上的生が露であったが、恥を感じなかった」と理解できる。

B. 墮落とその結果

アダムとエバが「裸であったが、恥ずかしくなかった」とは、続く墮落の出来事を予兆する表現でもある。「善悪の知識の木」の実を食べたアダムとエバ

⁴⁶ これが、墮落前の理想状態を描いたものであることは納得がいく。少しでも自己中心的な思いがあったならば、それは決して実現し得ないからである。

は、自分たちが「裸」であることを知り、「腰のおおい」を作るからである(3:6-7)。これは、彼らが自らの性器を覆い隠したことを表していると思われる。禁令を破った彼らが、一体なぜ、自らの裸を恥じ、その性器を隠したのであるうか。以下に、2章までの文脈を踏まえつつ考察を試みる。

「一つの肉」となったと想定されるアダムとエバが禁令を破るに至った背景には、蛇による誘惑があった(3:1-5)。蛇の質問に対するエバの答えには、特有の関心が表れているように思われる。このことは、2章16-17節の主の言葉と比較することによって明らかとなる。主の命令についてのエバの発言はいくつかの点において不正確であるが、ここでは3つの点に注目する。まず、エバは、①元々の命令にはなかった「実」という言葉をつけ加えている(3:2)。また、②「園の中央にある木」(3:3)という表現からは、「善悪の知識の」(2:17)という抽象的かつ本質的な概念が欠落している。さらにエバは、③「触れてはいけない」(3:3)という命令をつけ足している。これら3つの事柄が暗示しているのは、禁断の木の、有形の(tangible)部分に対する強い関心ではないだろうか。このことは、6節のエバの心の動きと合致する。

女は、その木が食べものによく、目に慕わしく(ta'wāh-hū)、賢くするの
に好ましい(nehmād)のを見た。(3:6b, 私訳)

目に「慕わしい」、「好ましい」とあるが、これらの語根 *'wh と *hmd はいずれも情欲を表す語であり⁴⁷、特に後者は、その用例のほとんどが有形のもの⁴⁸に対する情欲を表している。また、「～が良いのを見た(rā'āh + kī + tōb)」という表現は、創世記1章で神を主語として頻繁に用いられていた⁴⁹。このことは、何が「良い」かを神に代わって判断しているという点において、人が

⁴⁷ これらの語根はともに、十戒の第十戒(申5:21)に現れる。

⁴⁸ 隣人の妻・奴隷・家畜・家(出20:17; 申5:21)、土地(出34:24)、銀と金(申7:25; ヨシ7:21)、樅の木(イザ1:29)、偶像(44:9)、人の容姿(53:2)、女性の美しさ(箴6:25)、畑(ミカ2:2)など。

⁴⁹ 創1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31

「神のように善悪を知る」(創3:5, cf. 22)ようになったことを示唆している⁵⁰。こうして人は、善悪(良し悪し)を自ら判断するという意味においては「神のよう」ではあっても、その判断が地上の事物に対する貪りに起因するという点において、神とはかけ離れた存在となったと考えられる。

善悪の知識の木の実を食べた夫婦は、その目が開かれ、自分たちが裸であることを知り、いちじくの葉で「腰のおおい(hagōrōt)」を作る(3:7)。多くの注者は、アダムとエバがそれぞれの性器を「お互いから」隠したと想定する⁵¹。しかし、その場合、直前の文脈とのつながりがうまく説明できない。二人は一体なぜ、禁断の木の実を食べた直後に、自分たちが裸であることを知り、自らの性器を隠そうとしたのか。先述のように、彼らが禁令を破ったことは、善悪の知識の木の実に対するエバの情欲に起因していたため、彼らが隠そうとしたのは、この情欲であると理解するのが自然ではなからうか。つまり、アダムとエバは、神の禁令を破ることを通して、露である自らの地上的情欲に気がつき(「自分たちが裸であることを知った」[7節])、禁令を与えた神の御前からそれを隠そうとしたと思われる。ここに、bāsār という語自体は現れないが、2章25節において彼らが「裸であった」というのは、「一つの肉」としての地上的生が露であったことを示唆していたと考えられる。従って、ここで、彼らが隠した「性器」はbāsārの一部である、もしくはbāsārを代表していると想定することは、2章からのテキストの流れと矛盾しないと思われる⁵²。

二人に対する刑罰もまた、「肉」における営み、すなわち、「増えること」と

⁵⁰ Wenham, *Genesis 1-15*, 75; Sarna, *Genesis*, 25 参照。ただし、この場合の善悪(tōb wārā')とは、倫理的な善悪に限定されるものではなく、「嗜好」をも含んでいると思われる。

⁵¹ Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 251; C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, trans. James Martin (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), 96; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 191-192 など。

⁵² モーセ五書の儀式規定においては、bāsārの指示物が性器である場合が散見される(出28:42; レビ15:2-3, 19)。

「食べること」における苦痛であった。エバには出産の苦しみと夫婦関係における苦しみが罰として与えられ (3:16)、アダムには食を得る苦しみが与えられた (3:18-19)。こうして人は、墮落を経ることにより、健全な生殖と食に特徴づけられた本来の姿 (1:28-29; 2:24) からはかけ離れた状態となった⁵³。つまり、彼らは元々、「一つの肉」なる生を共有する理想的な状態にあったが、蛇の誘惑を経て、何が良いか (好ましいか) を神に代わって判断するようになる⁵⁴とともに、地上を生きるために必要不可欠であった欲求が暴走した結果、神に従うことができなくなってしまったと考えられる。この時点で明記されているわけではないが、こうして、本来悪しきものではなかった「肉」は、「地上的情欲に支配された人間」の象徴となった可能性がある。この見解は、以下に示す通り、五書における他の *bāšār* の用例にも則したものである。

Ⅲ. 洪水物語における「肉」(創世記 6-9 章)

A. 「神の子ら」と「肉」

創世記 6-9 章に描かれる洪水物語とその結末は、*bāšār* の象徴的意味を考える上で重要な個所である。そこでは、*bāšār* の負の側面が特に顕著に表われているからである。6 章 1-3 節には、以下のようにある。

人が土地の面に増え始め (way^hī kī-hēhēl hā'ādām lārōb 'al-pⁿē hā'ādāmāh)、彼らに娘たちが生まれた時、神の子らは人の娘たちが良いのを見て (wayyir'ū bⁿē-hā'ōhīm 'et-bⁿōt hā'ādām kī tōbōt hēnnā)、彼らが選んだ中から自分たちの妻をめとった。そこで、主は仰せられた。「わたしの霊は、人のうちに永久には留まらない。それは彼が肉であるからだ (b^sāggam hū' bāšār)。人の齢は、120 年になるように。」(私訳)

⁵³ “We have here [in 3:16] an ironic contrast: in 1:28 the verb (r-b-h) ‘to multiply’ referred to procreation as a sphere in which humans were to experience God’s blessing; here the causative form of the same verb is used to denote the malfunction of procreation, so that it becomes an arena of pain, danger, and curse” (Collins, *Genesis 1-4*, 153).

⁵⁴ つまり、互いに「一つの肉」とはなれない自己中心的存在となった。

「彼 (人) が肉であるからだ」という主の言葉は、直前の「神の子ら」の振り舞いとどのように関係しているのか。この個所は多くの問題を含んでいるが、ここでは特に、①「神の子ら」とは誰か、また、②「肉 (*bāšār*)」は何を意味しているか、という二つの問題を取り上げる。

「神の子ら」

「神の子ら」については、天使を指しているという意見があるが、それらは往々にして五書外の情報 (ヨブ 1-2; 28:7; 詩 82:1, 6 など) を根拠としている⁵⁵。むしろ、以下に示す通り、直近の文脈を考慮に入れるならば、「神の子ら」は、墮落した人間を指していると考えられる。

まず、「～が良いのを見て……取った (*rā'āh + kī + tōb + lāqah*)」という彼らの動作は、善悪の知識の木の実を取った時のエバの動作 (3:6) と一致している⁵⁶。すでに述べた通り、エバのこの行為は、彼女が「神のように善悪を知る」ようになったことを表していた。

第二に、6 章 1-2 節は「way^hī kī + 独立節」の形をとっており、前述の事柄に言及している可能性が高い⁵⁷。事実、1 節では「娘たち (*bānōt*)」、「生む (*yld*)」、「人 (*'ādām*)」という語が 5 章と共通しており⁵⁸、この節が 5 章からの移行部分 (Transition) であることを示唆している。5 章の内容は、アダムからセツを経てノアに至るまでの系図である。そこでは、「息子、娘たちを生んだ (*wayyōled bānim ūbānōt*)」、「そして死んだ (*wayyāmōt*)」という表現が繰り返して記され、人が増殖してはいるものの、(恐らく 24 節のエノクを除いて) 誰ひとり、罪の結果としての死 (創 2:17; 3:19) を免れなかったことが暗示さ

⁵⁵ Wenham, *Genesis 1-15*, 140; Sama, *Genesis*, 45 など。

⁵⁶ Wenham, *Genesis 1-15*, 141.

⁵⁷ Robert E. Longacre によれば、“[v]ery frequently [way^hī + Temporal + Main Clause] construction functions as a backreference to previous material” (*Joseph: A Story of Divine Providence*, 2nd ed. [Winona Lake, Indiana :Eisenbrauns, 2003], 68).

⁵⁸ *bānōt* (5:4, 7, 10, 13, 16, 19, 22, 26, 30); *yld* (5:3, 4, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 28, 30, 32); *'ādām* (5:3, 4, 5).

れている⁵⁹。6章の冒頭は、これら罪ある人間が増え広がる様子を描いたものと思われる。

最後に、6章2-8節では、五書において頻出する“parallel panels⁶⁰”が用いられ、「神の子ら」の振る舞いが、人の悪の増加と並行して描かれている。

A (6:2) 神の子らは見た、人の娘たちが良いのを (wayyir'û b'ne-hā'elohim 'et-b'not hā'ādām kī tōbōt hēnnā) …

B (6:3) 主は仰せられた (wayyō' mer yhwh) … (人の) 日々は百二十年となるように (w'hāyū yāmāyw mē'āh w'e'srīm šānāh) …

C (6:4) ネフィリムがいた (hann'pīlīm hāyū) …

A' (6:5-6) 主は見た、人の悪が増えるのを (wayyar' yhwh kī rabbā rā'at hā'ādām) …

B' (6:7) 主は仰せられた (wayyō' mer yhwh)。「人を消し去ろう (em'heh 'et-hā'ādām) …

C' (6:8) ノアは見つけた (w'nōaḥ māšā') …

A と A' では、「見た」という動作が共通し、「良い」・「悪い」という語が対になっている。B と B' は共に「主は仰せられた」で始まり、人への刑罰に言及している。C と C' はいずれも、「明記された主語 + qatal 形動詞」で始まり、「ネフィリム」と「ノア」が対比のうちに描かれている。従ってここには、人の娘たちが良いのを見て取ったという「神の子ら」の振る舞い (6:2) が、主の目には人の悪の増加として映った (6:5) という示唆があるように思わ

⁵⁹ 「x の一生は y 年であった」という表現に続いて、「そして死んだ」と繰り返されているのは、やや冗長であるように思われる。この表現の背後には、数百年に及んだ寿命との対照において、墮落の影響を際立たせる意図があるのではないか。

⁶⁰ “Two pericopes can be juxtaposed not only in inverse order (introversion) but also in parallel panels, described by the scheme ABCD... A'B'C'D'...” (Jacob Milgrom, *Numbers* [The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990], xxvi).

れる。

以上のように、直近の文脈から得られる情報は、6章2節の「神の子ら」という呼称が、天使ではなく、墮落した人間を指していることを支持している。彼らは、禁令を破ったアダムとエバと同じく、「神のように」振る舞う罪人であるため、皮肉を込めて「神の子ら」と表現されているのではなかろうか。

人が「肉」であるとは

続く6章3節の「彼(人)は肉である(hū' bāsār)」とは、一体どういう意味であろうか。この場合の「肉」(vehicle)は、「人」(tenor)と対応づけられたメタファーであると思われる。ただし、墮落の出来事を含むこれまでのナラティブの情報を踏まえるならば、ここでの bāsār という語の出現は2章24節を背景とはしていても、それは決して良い意味では用いられていないと考えられる。

この個所における bāsār はしばしば、人間の「弱さ」や「儂さ」を意味していると言われてきたが⁶¹、この見解もやはり、洪水物語の文脈ではなく、五書外の情報⁶²に基づいたものである。前後の文脈を踏まえるならば、ここでの bāsār は、より悪しきものを指していると思われる。まず、人は「肉である」とは、前節とのつながりにおいて、何が「良い」かを自ら判断する「神の子ら」の振る舞いを受けて言われていると考えるのが自然である。このように理解すれば、彼らの振る舞いがエバの動作と共通していることにも納得がいく。ここでは、エバの時と同じく、罪人の地上的情欲が暴走する様が描かれている。さらに、5節では、主が、人の悪が地に増え、「その心の思いのすべて (kol-yēser maḥš'ēbōt libbō)」が、いつも悪であるのをご覧になったとあり、人の心の悪しき状態そのものが問題とされている。この節はまた、上述の構造にあるように、「神の子ら」の振る舞いを描いた2節に対応している。このように、前後の文

⁶¹ Westermann, *Genesis 1-11*, 376; Wenham, *Genesis 1-15*, 142; Sarna, *Genesis*, 2; Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, trans. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 30-31 参照。

⁶² II歴 32:8; 詩 56:5 [4]; 78:39; イザ 40:6 など。

脈を考慮に入れるならば、3 節の *bāšār* は単に弱さや儂さではなく、人間の悪しき心の状態を表しているといえる。6 章 1-8 節は、人が「肉」である、すなわち、悪しき情欲に支配された堕落した存在であるがゆえに、大洪水というさばきを招いたことを説明しているといえよう。

B. 人と動物

bāšār は、洪水物語の主要部分 (6:9-9:17) においても頻出し、人と動物の両方を指して用いられている。例えば、12 節では、「すべての肉 (*kol-bāšār*) が地上でその道を乱していた」とあり、13 節で神は、「すべての肉の終わりがわたしの前に来ている」と仰せになっている。創世記において、これ以前の *bāšār* はすべて人を指していたことから、これらの *kol-bāšār* の指示物もまた人であると考えるのが妥当であろう (6:2-3, 5 参照)⁶³。ただし、以後頻出する *kol-bāšār* は、明らかに「動物」を指している場合 (6:19; 7:16; 8:17; 9:15) と、「人と動物」の両方を指している場合 (7:21; 9:11, 16, 17) とがあり⁶⁴、洪水物語全体を通して、人と動物との間の区別が次第に曖昧となっていくことが観察される。人も動物も、生殖と食に特徴づけられた地上的いのちを持つ存在として造られたが、「神のかたち」として創造された人間は、動物を支配する特別な存在であった (1:26-28)。しかし、エバとアダムが、蛇という動物に操られた堕落の出来事 (3:1-7) は、この創造の秩序の崩壊を意味したと考えられる⁶⁵。従って、堕落を前提とする洪水物語が、人と動物との間の境を曖昧に描いているということも納得がいく。しかもそこには、*bāšār* にすぎない (6:3)、すな

⁶³ *kol-bāšār* が後に動物を指して用いられるからといって、ここでの *kol-bāšār* もすでに動物を含んでいるという解釈は、必然的に、動物にも善悪の責任がある、もしくは、全地の堕落を誇張して表現しているということになるであろう (Robert B. Chisholm, “*bāšār*” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 1, 777)。しかしながら、このような読み方は、テキストの順序に則したものではない。

⁶⁴ 洪水物語では、*bāšār* の他にも、*zākār ûn-qēbāh* (7:3, 9, 6 cf. 1:27; 5:2); *’iš w’-išṭō* (7:2 cf. 2:22-3:2; 3:6, 8); *kol-hāy* (6:19; 8:20 cf. 3:20) など、これまで人に対して用いられてきた表現が動物に対して用いられている。

⁶⁵ Wenham, *Genesis 1-15*, 51.

わち、情欲に支配されているという点において、堕落した人間は動物に近い存在であるという示唆があるように思われる⁶⁶。「神のかたち」として創造された人間は、その「かたち」が完全に損なわれたとまではいえないが、堕落を経たことにより、その特別な地位から転落してしまったといえるのではないか。

洪水の水が引いた後にノアが献げた全焼のいけにえにおいても、人と動物とが重ね合わせて描かれている。この時ノアは、彼とともに箱船の中にいた *kol-bāšār*、すなわち「鳥や家畜や地をはうすべてのもの」を連れ出した後 (8:17)、「すべてのきよい家畜と、すべてのきよい鳥のうちから幾つかを選び取って、祭壇の上で全焼のいけにえをささげた」(8:20)⁶⁷。続く 21 節には、主の反応が記されている。

主は、そのなだめのかおり (*rēah hannihōah*) をかがれ、主は心の中でこう仰せられた。「わたしは、決して再び人のゆえに、この地をのろうことはすまい。(創 8:21a, 新改訳)

「なだめの香り (*rēah hannihōah*)」と、いけにえを献げたノア (*nōah*) の名前との間には、言葉遊びが認められる⁶⁸。また、これまでノアとともに箱船の中で洪水を生き延びた家族と動物たちは、「ともに」箱船に入り (6:18, 19; 7:7, 13, 14)、「ともに」生き残り (7:23; 8:1)、「ともに」箱船を出た (8:16, 17, 18) と繰り返されており⁶⁹、彼らはこの全焼のいけにえにおいても、ノアと「運命共同体」となるべきことが想定されているように思われる。これらのことから、ノアが献げたきよい動物 (の *bāšār*) そのものがノア自身を象徴し、ノアは、箱

⁶⁶ 創世記 4:7 では、カインの内面において彼を恋慕う「罪 (*ḥattā’ūt*)」が、「伏せる (*rābaš*)」という動物的な動詞 (創 29:2; 49:9, 14; 出 23:5; 民 22:27; 申 22:6 参照) を伴っている。

⁶⁷ 「はうもの」が全焼のいけにえから除外されているのは、おそらくそれが「蛇」を想起させる「きよくない」動物であるからであろう (創世記 3:14 及び下記のレビ記 11 章についての議論を参照のこと)。

⁶⁸ Wenham, *Genesis 1-15*, 189.

⁶⁹ いずれも、「前置詞 *’et* + 人称接尾辞」。

船に乗ったすべてのものを代表していると考えられる⁷⁰。

ノアが動物の *bāšār* を焼き尽くしたことが、神のみこころを動かし、さらなる大洪水による滅びを防ぐ結果となったということは示唆に富んでいる。一連の洪水物語そのものが、悪しき情欲にかられた罪人の *bāšār* の問題に始まり (6:1-7)、*kol-bāšār* へのさばきとしての大洪水を描き (6:12-13, 17; 7:21)、ノアが動物の *bāšār* を灰にしたことによって解決を見た (8:20-21) からである。ノアが献げた全焼のいけにえは、彼とともに生き残ったすべてのものを代表して献げられた。それは、墮落の結果、地上的情欲に支配され、動物のように成り果てた人間の「肉」なる内面を神の御前に焼き尽くしたことを象徴的に表しているのではないか⁷¹。

IV. 清浄の規定における「肉」(レビ記 11-15 章)

旧約聖書において *bāšār* が最も頻繁に登場するのはレビ記である。特に、いわゆる「清浄の規定」(11-15 章)における *bāšār* は「汚れ (*tm'*)」との強い関連を示している。清浄の規定では、①汚れた動物 (11 章)、②出産の汚れ (12 章)、③ツアラアトによる汚れ (13-14 章)、④性器からの漏出による汚 (15 章) が扱われている。

レビ記の著者が前提とする「きよさ」と「汚れ」の根拠については、衛生面、異教との関わり、道徳的な教え、いのちと死など、様々な説が提唱されてきた⁷²。しかしながら、後述するように、これらの説はいずれも、上述の①~④

⁷⁰ カインとアベルの献げ物 (創 4:3-5) やアブラハムによる全焼のいけにえ (22:1-13) も示している通り、「五書の中で、とりわけ、創世記の中に、献げ物とそれを献げる人との関係が一体であること、もしくは、一体となるべきことが明示されている」(木内伸嘉「カインとアベルに見られる『信仰』」『Exegetica』第 12 号、旧約釈義研究会、2001 年、4-5 頁)。

⁷¹ 9:1 では、神がノアとその息子たちを祝福する。「生めよ。ふえよ。地を満たせ」で始まり、動物を「あなたがたの手に与えた (*b'yeḏqem nittānū*)」(9:2) という神のことばは、1:26-28 の創造の秩序を想起させる。ただし、動物が人の血を流す可能性が示唆され (5 節)、肉食が導入されていること (3-4 節) などから、墮落前の状態に回復したわけではないということを窺い知ることができる。

⁷² これらの説の概要は、Joe M. Sprinkle が簡潔にまとめている (“The Rationale of

の汚れのすべてを満足に説明し得ない。他方、「きよさ」と「汚れ」の意味を象徴的に解釈する立場の中で、特に、創世記 3 章の墮落の出来事を前提とする立場⁷³は、五書を包括的に捉え、テキストの順序を重んじるという観点から、象徴的解釈の方法論として適切である⁷⁴。本研究は、「きよさ」と「汚れ」そのものの意味の解明を目的としてはいないが、以下に示すように、墮落の出来事をレビ記の背後に見る視点は、*bāšār* の象徴的意味を考える上で重要である。

A. 汚れた動物 (レビ記 11 章)

レビ記 11 章は、食べることが許されたきよい動物と、食べることや触れることが許されない汚れた動物についての教えである。この区別の根拠は何であろうか。汚れた動物には健康上のリスクがあるとする「衛生説」は、豚 (7 節) や猛禽類 (13-18 節) など、いくつかの動物には当てはまるが、例えばらくだ (4 節) には当てはまらない⁷⁵。また、なぜ、これらの規定が動物に限定されており、毒草などの有害な植物が禁じられていないのかを説明し得ない。異教との関わりを汚れの根拠とする「祭儀説」も、エジプトやカナン of 宗教儀式において用いられた雄牛が、きよい動物の特徴 (11:3) に当てはまるという事実と相容れない⁷⁶。実際、雄牛は、イスラエルの祭儀においても重要であった。他方、Mary Douglas は、地の生き物、水の生き物、空の生き物というレ

the Laws of Clean and Unclean in the Old Testament,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, no. 4 [2000], 645-654 参照)。

⁷³ 例えば、J. H. Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, trans. by James Martin (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980) [ドイツ語の初版は 1863 年]。近年では、木内伸嘉氏が、*Leviticus* (Apollos Old Testament Commentary; Nottingham, England: InterVarsity Press, 2007) において、説得力のある解釈を提唱している。

⁷⁴ 上記参照。

⁷⁵ らくだは、アラブ人の中で伝統的に食されており、特に衛生上の危険があるわけではない (Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* [The Anchor Yale Bible; New Haven: Yale University Press, 1974], 719)。

⁷⁶ Milgrom, *LEVITICUS 1-16*, 718; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979), 167.

レビ記 11 章の分類は、創世記 1 章における創造の秩序を前提としており、それぞれの領域に当てはまらない動作の仕方 (“mode of locomotion”) をするものが汚れていると論じる⁷⁷。ただし、この説も、一部の規定 (レビ 11:3-7, 13-19) にはあてはまらず、また、創世記 1 章の内容に基づいてはいても、墮落や洪水物語との関連 (下記参照) を無視しているという点において問題を残している。

より適切と思われるのは、汚れた動物が人間の墮落を反映しているとする説である。例えば、J. H. Kurtz は、汚れた動物を食べてはならないという規定には、人間の罪を思い起こさせる意図があると論じた⁷⁸。Kurtz の見解は興味深い、明確な根拠が提示されているわけではない。他方、木内氏は、レビ記 11 章の汚れた動物と、創世記 3 章との関連を具体的に指摘している⁷⁹。創世記 3 章では、人が「蛇」の誘惑により墮落し (3:1-7)、その結果として「地」がのろわれ (3:17)、「死」がもたらされた (2:17; 3:19)。この出来事を前提としてレビ記 11 章に目を向けると、汚れているとされる動物はすべて、「蛇」、「死」、「地」のいずれかを連想させるものであることが分かる。例えば、ひづめが分かれておらず、反芻しない、つまり、丸呑みする動物 (3-7, 26 節参照)、ひれやうろこのない水生動物 (9-10 節)、腹ではうもの (42 節) は蛇を連想させ、死体 (8, 11, 24-25, 27-28, 35-40 節) や死肉を食らう猛禽類 (13 節以下) は死を連想させるため、汚れている。また、「足の裏のふくらみで歩く」 (27 節)、「地に群生する」 (41-44 節) など、地との接触が顕著な生き物は汚れた動物に分類されるが、群生するものの中でも、はね足で「地上を飛び跳ねる」もの (21-22 節) は、食べてもよいとされている。

さらに、動物の汚れは人間に伝染するということが明示されており (8, 24-25, 27-28, 31, 24, 40, 43 節)、汚れた動物を避け、「自らを聖別し、聖なる者となりなさい」 (44 節) と命令されている。本小論ではすでに、墮落の出来事

における *bāšār* の意義について論じたが、レビ記 11 章で *bāšār* という語そのものは 2 回しか出てこないものの (8, 11 節)、本章全体が、動物を「食べる」とそれに「触れること」に関する規定であることから、動物の「肉」が意図されていることは明らかである。従って、汚れた動物の汚れは、その「肉」を介して人間に伝染すると想定され得る。

最後に、レビ記 11 章には、創世記 3 章だけでなく、6-9 章の洪水物語を想起させる点がいくつか認められる。きよい動物ときよくない動物の区別は、洪水物語において初めて登場し (創 7:2, 8; 8:20)、肉食が許されたのも、洪水の直後が最初であった (創 9:2-3)。また、すでに述べた通り、洪水物語における動物の *bāšār* は墮落した人間を象徴していた。これらの観察を踏まえるならば、レビ記 11 章に列挙される動物もまた、「肉なる人間」を象徴しているという可能性が浮上してくる。

B. 出産の汚れ (レビ記 12 章)

bāšār と汚れとの関連は、12 章にも認めることができる。ここでは、出産という自然な生理現象、それも、新たな命を生み出す現象が、一体なぜ、汚れに至るとされているのであろうか。多くの注解者が考えるように、汚れの原因とされているのは出産そのものではなく、出産に伴う出血 (4, 5, 7 節) なのであろうか。彼らは、「いのちの源」である神に反することは汚れているとの想定に基づき、出血が死を連想させることから、これが汚れの原因であるとみる⁸⁰。ただし、レビ記において出血が汚れと関連づけられているのは出産に関わる出血と月経 (12:2; 15:19-30, 33)、すなわち、女性器からの出血に限られており、怪我等による出血が汚れているとはされていない⁸¹。しかも、きよめの過程を記した 12 章 7 節には、「彼女はその血の源からきよめられる (*tāh*rah mimm*qr dāmēhā*)」とあり、血そのものというよりも、その出所が汚れの原因

⁷⁷ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London & New York, Routledge, 1966), 55-58.

⁷⁸ Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, 24.

⁷⁹ Kiuchi, *Leviticus*, 193-210.

⁸⁰ Wenham, “Christ’s Healing Ministry and His Attitude to the Law,” 124; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 767.

⁸¹ Richard Whitekettle, “Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World,” *Vetus Testamentum* 46, no. 3, 1996: 376-391, 377.

とみなされている。

ここでも、墮落の出来事を念頭に置くならば、出血を伴う出産は、罪の結果として与えられた出産の苦しみ(創 3:16)を想起させるものであるといえる⁸²。出産の苦しみが、エバの「肉」に対する刑罰であったことを踏まえるならば、ここでは出産そのものが汚れているというよりも、象徴的な意味における *bāšār* の汚れが示唆されていると考えられる。先述のように、性器は人の *bāšār* を代表する部分であるが、出産に伴う血も、赤ん坊も、女性器、つまり、創世記 3 章 7 節において、エバがいちじくの葉で隠したところから出てくるために、汚れているとされているのではないか。

C. ツアラアトによる汚れ(レビ記 13-14 章)

レビ記 13-14 章では、「ツアラアト (*šāra'at*)」と呼ばれる皮膚病が扱われるが、そこでは *bāšār* という語が特に頻繁に現れる(13:2-4, 10-11, 13-16, 18, 24, 38-39, 43; 14:9)。ツアラアトに冒された者は隔離され、宿営の外に住まなければならない。ただし、この病気が汚れているとされるのは、公衆衛生上の理由からではないであろう。古代世界では多くの病いとその治療法が知られていたが⁸³、イスラエルの律法においてはツアラアトだけが特別な扱いを受けている。ツアラアトは、人間の体に現れる病気であるが、衣服(13:47-59)や家にも(14:34-48)その患部が生じるとある。これはおそらく、衣服や家が文字通りツアラアトに冒されるということではなく、それらが「ツアラアトの様相を帯びる」という意味であろう⁸⁴。また、ツアラアトが全身を覆っている場合にはきよいとされていること(13:13)も、衛生的観点からは説明がつかない。

レビ記 13-14 章ではむしろ、ツアラアトという病気そのものではなく、その様相が象徴的に示唆するものが問題とされているのではないか。ただ、ツアラアトの様相が死体に似ており、死を連想させるために汚れているとする説⁸⁵

は、13-14 章のテキストそのものに根拠があるわけではない⁸⁶。他方、身体にまばらに現れるというツアラアトの特徴は、神のご性質である完全さ(“wholeness”)を損なうため汚れているとする説があるが⁸⁷、この見解も、ツアラアトの様相に関する他の詳細を説明し得ない。

ツアラアトの主な特徴は、①患部の毛や皮膚(*'ôr*)に白色が現れ(13:3, 10, 19-20, 25, 42)、②その患部が *bāšār* の皮膚よりも深く見えている(3, 20, 25, 30 節)という二点である。つまり、ツアラアトそのものは *bāšār* に直接根ざしているが、それが表面(皮膚)においては白く現れると理解できる。皮膚に現れる症状は、はれもの、かさぶた、光る斑点(2 節)、やけど(24-25 節)、かいせん(30 節)など、様々な様相を伴うことから、ツアラアトの特質は、その本体が皮膚の下に隠れているため発見しにくいことであるといえる。従って、疑わしい場合には、祭司は患者を 7 日の単位で隔離し、経過を見て判断しなければならない(4-6, 21, 26-27, 31-34 節)⁸⁸。

その一方で、特記すべきは、皮膚に「生きた肉(*bāšār ḥay*)」が現れるケースである。この場合には、即、「慢性のツアラアト」と判断され、隔離する必要はない(13:10-11)。従って、この *bāšār ḥay*こそ、ツアラアトの本体、つまり、汚れの温床であると想定され得る。「生きた(*ḥay*)」という形容詞は、*bāšār* の活動力または増殖力を表すと考えられる⁸⁹。そこには、この *bāšār* が「死ぬ」ことがなければ、汚れは無くならないという示唆があるように思われる。

アダムとエバは、墮落を経て、自らの裸を恥じるようになり(創 3:7 cf. 2:25)、神の御前から隠れたが(3:8)、神は彼らに「皮の衣(*koṭnôt 'ôr*)」を着せられた(21 節)。もしこのことが、象徴的な意味における彼らの *bāšār* が、「皮

⁸² Kiuchi, *Leviticus*, 219.

⁸³ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 817-818.

⁸⁴ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 817.

⁸⁵ Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, 416; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 819.

⁸⁶ よく根拠とされるのは、ツアラアトに冒されたミリヤムについての、「どうか死人のようになりませんように(*'al-nā' ṭhī kammēt*)」(民 12:12)というモーセの言葉である。

⁸⁷ Wenham, “Christ’s Healing Ministry and His Attitude to the Law,” 124. Cf. Douglas, *Purity and Danger*, 52-54.

⁸⁸ これは、衣服や家を診断する場合も同様である(13:51, 54; 14:38-39)。

⁸⁹ Terry L. Brensinger, “*hāyā*” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, 108.

('ôr)に覆われるようになったことを表しているとすれば、ツアラアトによる汚れもまた、墮落の出来事を示唆している可能性がある。墮落した人間の情欲に満ちた内面 (bāsār) は、通常、心の奥に隠されており、表面的には判断がつきにくいものである。ツアラアトに関する規定には、このような罪人の有様に気づかせるという目的があるように思われる⁹⁰。

D. 性器からの漏出による汚れ (レビ記 15 章)

清浄の規定における最後の項目は、男性器及び女性器からの漏出による汚れである。この場合の汚れは、伝染性が非常に強く、漏出のある人に接触した人やモノに移るだけでなく、汚染されたモノを介してもまた、人に伝染する (15:4-7, 10, 20-24, 27)。しかしながら、ほとんどの汚れが「夕方まで」しか続かない (5, 6, 7, 19, 21 節他) ことから、公衆衛生を損なうことが汚れの根拠ではないと分かる。他方、Wenham や Milgrom は、射精や月経の出血は “life liquids” または “seed” を失うこと、すなわち「命の喪失」を意味するために汚れていると論じる⁹¹。しかしながら、射精が命の喪失と関連づけられている箇所は他に存在しないため⁹²、この見解は推測の域を出ない。

ここでも、多くの注解者たちが見過ぎてきた bāsār に着目したい。15 章 2-3 節及び 19 節に出てくる bāsār は、指示物としては男性器や女性器を指す婉曲表現であるともいえる。ただし、bāsār が人の「からだ」そのものを指している用例 (7 [?], 13, 16 節) も近接して現れることから、ここ 15 章では、人の性器が、その人自身を表しているように思われる⁹³。事実、実際に汚れているとされているのは、性器そのものというよりも、漏出を病む男または女である。だからこそ、漏出を病む人が、他の人やモノに「触れる」だけで、汚れが

⁹⁰ Kiuchi, *Leviticus*, 242-245 参照。

⁹¹ Gordon J. Wenham, “Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15:18)?,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95, (1983):432-434, 434; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 767.

⁹² Richard Whitekettle, “Leviticus 15:18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body,” *Journal for the Study of the Old Testament* 49 (1991): 31-45, 33.

⁹³ Kiuchi, *Leviticus*, 278, 282.

伝染するのではないか。創世記 2-3 章の内容に鑑みても、アダムとエバが隠した性器が、彼らの bāsār を表していたということは、すでに指摘した通りである。これらのことを踏まえるならば、性器 (bāsār) からの漏出による汚れとは、その象徴的な意味においては、人間の貪りの心から滲み出てくる汚れであると理解することができよう。

以上みてきたように、清浄の規定における bāsār は、墮落した人間の汚れた内面を象徴的に表しており、これらの規定からは、その秘匿性と伝染力の強さを窺い知ることができる。また、bāsār は汚れの温床かつ媒体であるため、罪深い人間を聖なる神から遠ざける要因であると想定できる。

おわりに

モーセ五書における人の「肉 (bāsār)」は元々、食と生殖に特徴づけられた人間を表しており、決して悪しきものではなく、むしろ「良いもの」であったが、墮落を経たことによって「地上的情欲に支配された人間」の象徴となった。善悪を知り、自らを神としながらも、自分の恥ずべき姿、すなわち肉なる内面を無意識的に隠しているということが、墮落した人間の特徴であると思われる。大洪水の出来事は、この肉なる人間が神のさばきの対象となること、また、墮落によって創造の秩序が損なわれた結果、動物の肉が人間を表すようになったことを示唆している。従って、ノアが献げた全焼のいけにえは、彼が自らの「肉」を神の御前で焼き尽くしたことを象徴している。レビ記における清浄の規定の背後にも、墮落や大洪水の出来事が想定されており、動物や人間の肉が、汚れの媒体として象徴的に描かれている。これらの儀式規定における「肉」は、象徴として、それ自体が人の姿勢や行動を左右する拘束力を有している。そこには、実体験を通して人間の霊的現実を教えようとする意図があるように思われる。

以上のことから、モーセ五書には、肉なる人間は、そのままでは神のさばきに価する存在であり、その「肉」が殺される、すなわち、地上世界に対する自己中心的情欲が放棄されなければ、神に受け入れられることはないという示唆があるように思われる。五書におけるこのような要求は峻厳であると言わざ

るを得ないが、同様の原則は、新約聖書にも見いだされるのではないだろうか⁹⁴。

(市川北バプテスト教会牧師)

⁹⁴ 例えば、ロマ 12:1-2; ガラ 5:19-21, 24; Iペテ 4:1-6 など。また、本研究の範疇を超えたことではあるが、「肉」の死とイエス・キリストの十字架との関係については、更なる考察が必要であろう。