

聖書翻訳とヘブライ語原典—東方正教会を考える視点

手島勲矢

1. 定義問題の所在

キリスト教史の中で「東方」という概念は、「西方」＝ローマ・カトリックとの対比においてしばしば用いられ、それゆえに「西方」と「東方」の違いは、それぞれの教会の歴史的な経緯やその典礼の違い、また神学上の認識の違いの対比として論じられるのが一般的である。ある意味、東西キリスト教の比較論は、ローマ・カトリックの正統性（オーソドクシー）を確認するための議論にもなりやすい。なぜなら「東方正教会」概念の内実は、複数の異なる正教会の集合であり、それを一くくりにして定義する努力は、「非ローマ的なもの」を定義するための努力としか思えなくもないからである。とはいえ、キリスト教とは何か？ について宗教史的な整理を行う上では、東方と西方のキリスト教の差別化は、宗教改革以前と以後のキリスト教の変化を理解することに大きく役立つとも思われるゆえに、極めて重要な認識努力であると思う。Fortescue は、大著『東方正教会 (The Orthodox Eastern Church)』(初版 1929 年)の序文で、その名付けの難しさを口にするが、定義問題の理解に極めて示唆的なので引用したい。

もう一つのポイントは、「正統 (オーソドックス)」という言葉の使用である……もちろん、その名前は特別で専門的な意味を持つ。私たちは、その真実な意味では、彼らがそう【オーソドックス】だとは信じていないが、第一に、それ以外の名前を見出すのは不可能に思える。また「東方」も広すぎる。コプト教会やアルメニア教会も東方教会を形成するから。でも「分離派」でも同じような困難に巻き込まれる。【中略】すべての呼称の中で最悪なのは、一般に使われる「ギリシア人」という言い方である。古スラブ語で祈りを唱え、セントペテルスベルグの聖なる監督に従う数百万のロシア人を呼ぶのに、ギリシア人というのは、私たち [カトリック教徒を] 皆イタリア人と呼ぶのと同じぐらい馬鹿げたことである。(Fortescue, *Preface*, vi-vii) ¹

一つ明白なことは、「東方正教会」の定義問題は、カトリックを基準として考えられる時にさらに難しくなるという点である。すなわち著者 Fortescue は、東方正教会の内実は、歴史的に、様々に異なる支配をもつ諸正教会の総合に過ぎないことを知りながらも、東方正教会を一つの信仰の集合体とみなし、そこに通底する共通性を求める。その単一化して「東方正教会」を認識しようとする研究の前提は、ある意味、著者がローマ教会組織の一体性

と比較しようとしているので当然ともいえるが、「東方正教会」を統一的な概念として理解し研究する隠れた益は、「非ローマ的なるキリスト教」に総合的な定義を与えることで、ローマ教会の歴史的な一貫性を、逆に、より明確にできるともいえた。

しかし、そのような神学的護教の必要性から解き放たれて考えるなら、「東方正教会」の定義問題は、別の形式の歴史問題として置き換えることも可能である。すなわち、なぜ西方(ローマ)地域は、教会の統一的な存在形式の確立と維持に成功したのか? なぜ東方(コンスタンティノープル)地域では、教会の統一的統治の確立に失敗し、複数の支配の乱立にいたったのか? これらの社会学・政治学的な視点の疑問は、無論、ローマ帝国の東西分裂によって、それまでの教会の一致が分裂したという前提に立つものであり、主に政治経済学的な歴史学者によってすでに多くが論じられてきたと思う。

だが、筆者の興味は、「東方」の問題を、ローマ教会との一致・不一致の問題としてではなく、東西ローマ分裂以前にも、遥かにさかのぼる一神教の歴史の問題として新たに考えてみることにある。すなわち、東西キリスト教の違いを、ユダヤ、キリスト、イスラムという一神教の一連の伝統の流れの中において考える。そこで浮かび上がるのが聖典の言語と翻訳の問題であり、そこから新しく捉え直すということである。これは、言い換えれば、(かつては)東西の教会の違いが典礼の言語にあるという事実認識から始まるのだが、この言語に注目する視点の重要性は、次の Fortescue の言葉からも明らかである。

ローマンという私たちの名前と比較平行できるものは何もない。私たちはローマの言語でローマの典礼を用いローマの教皇に従うのだが、彼らはビザンツの典礼をあらゆる種類の言葉で行い、その大多数は、全くどの教皇にも従わない。ビザンツのオートドックス(正統教会)はローマのカトリック(普遍教会)に大体において対応しているが、ビザンツの教皇は彼の限られた教皇権の外部では全く裁定の権利を持たない。ローマ教皇の場合とはだいぶ異なる位置を占めている。(Fortescue, *Preface*, vii)²

この整理に従えば、要するに、西方と東方正教会の違いは、1) 言語、2) 典礼、3) 教皇の支配形態、の三点に絞られる。中でも一神教の歴史の観点から注目したいのは、東方正教会群(Orthodox Eastern churches)と西方普遍教会(Catholic Western church)の言語文化的な性格の差異である。すなわち、西方(カトリック)教会は、第二バチカン公会議までは土着の人々の言語とは無関係に、ラテン語で典礼を行うことを統一の規範としてきたのに比べ³、東方の正教会は、それぞれ、その地域の言語でビザンツの典礼をそれぞれに行うゆえに、統一的な礼拝の状況は典礼的にはありえても、言語的には存在していないということになる。

特に聖書の引用など、古代から現在に至るまで、ギリシア正教会ではギリシア語(七十人)訳聖書が用いられ、ロシア正教会では古代教会スラブ語訳聖書が、アルメニア教会ではアルメニア語訳聖書が、シリア正教会ではシリア語訳聖書が、コプト正教会ではコプト

語訳聖書が用いられる等、東方の諸正教会には統一された共通の翻訳聖書は存在しない。その点、第二バチカン公会議までのローマ・カトリック教会は、世界のどこであれ礼拝においてはラテン語訳聖書「ウルガータ」で（かつては）統一されていただけに、翻訳聖書の内容は、歴史的には、重要な東西の教会の差異であったといえる。

ちなみにウルガータ訳の刷新は、宗教改革者たちにとって中核的な問題であったが、ハンチントンをはじめとする文明論者たちは、「西方」と「東方」キリスト教圏の違いについて、宗教改革の影響の有無と認識する。つまり西方キリスト教圏ではルネサンス、宗教改革、啓蒙主義など合理主義精神への覚醒が起きたが、東方正教会の地域は、このような革新にさほど影響されなかったという差異を指摘する。この文明論的な区別は、東方キリスト教圏に対する西方キリスト教圏の知的優位を暗に主張したい西欧の歴史学者の偏見と見えなくもないが、いずれにせよ、ハンチントンによれば、東方正教会の文明圏は次のように定義される

正教会——数名の学者は、ロシアを中心にした、一つの分離した正教会文明を、ビザンツ庇護の結果として、西欧キリスト教圏から離別した、独立した宗教として区別する。それは、200年のモンゴル支配、官僚体制、またルネサンス、宗教改革、啓蒙主義や、その他の西欧の中心的経験に限られた程度でしか晒されなかったことの結果である⁴。

『文明の衝突』の文明区分によれば、四つの主要な文明圏すなわちイスラム文明、西欧文明、正教会文明、ラテン・アメリカ文明が、一神教の信仰にかかわる文明圏として数えられる⁵。だが、地球の空間を、そこに住む人々の思考を一体化させて論じる文明論の問題は、その限定された空間の中に生きる人々の心の多様性を無視しやすいことである。彼のイスラム文明区分においても、昨今のシーアとスンニの衝突の現実を考えるならば、シーアとスンニを一枚岩のイスラム文明と見做すことが妥当なのかどうかについて疑問符が付く。同様に、ロシア中心にとらえる正教会文明についても、重要な他の地域の正教会（シリア、コプト、エチオピアなど）を捨象しているのが、オーソドックスという呼び名が妥当かどうか、宗教史の観点から疑義がないとは言えない。とはいえ「東方」のキリスト教について、「西方」キリスト教圏が経験したルネサンス、宗教改革、啓蒙主義に影響されなかった指摘は、言い換えれば、「聖書」をめぐる改革が東方正教会の歴史にはないということでもある。これは、一神教の観点から「東方正教会」の個性を考えるのに、とても示唆的な指摘と思われる。もし宗教改革の体験の有無が東西キリスト教の区別をつけるものであったら、それはヘブライ語原典と翻訳の関係改革の有無に他ならない。「東方正教会」とは何かを明らかにすることは、翻訳と原典の関係にかかわる宗教改革がなぜ西方圏のキリスト教文化で起きたのか？ という問いに答えることと不可分ではないのである。

2. 原典と翻訳の宗教としての一神教：ユダヤの視点

一神教は、一つの神を信じる宗教伝統という定義は、哲学・神学的には意味のあるものであるとしても、ユダヤ教、キリスト教、イスラムの伝統的な現実を、具体的に説明する定義ではないように思える。むしろ、筆者は、ユダヤ教、キリスト教、イスラムを一つにまとめる概念としての「一神教」とは、それぞれの仕方で、一つの聖典を信じ、読み、解釈し、その言葉の意図する処を行う「聖典宗教」という再定義を主張したい。筆者は、ユダヤ教の聖典と翻訳の伝統と歴史から、キリスト教及びイスラムの状況を分析・分類し、それらを一つの歴史として理解しようとするから、この定義を必要とするというわけではない。むしろ一神教の起源はユダヤ教にあると考え、ユダヤ教はエズラ・ネヘミヤに始まると宗教学や旧約学が主張するとき、エズラのトーラー朗読の故事（ネヘミヤ 8 章 8 節）こそは、ユダヤの解釈伝統の中では、次のように、トーラー原典の朗読と翻訳の始まりとして記憶され、ユダヤ教のエッセンスが聖典宗教の現実であることを証言する。

「彼らは神の律法の巻物を読み、解釈して、理を置いた。そして彼らは読まれることを理解した」（ネヘ 8 : 8）すなわち、「彼らは神の律法の巻物を読み」は、ミクラ（朗読）である。「解釈し」は、タルグム（アラム語の翻訳）である。「そして理を置いた」は、プスキーム（文と文の切断）である。「そして彼らは読まれるところを理解した」は、アクセントによる（語と語の）切断である。（ネダリーム 37b）⁶

現在の伝統的なユダヤ教の習慣では、週三回（月曜、木曜、安息日）トーラーの巻物を広げて読むが、現在はイエメンのユダヤ共同体を除いて、アラム語のトーラー翻訳（オンケロスと呼ばれる）が合わせて読まれることはない。しかし、古くは、ユダヤ教の伝統では、本来、ヘブライ語の原典を朗読する際に、アラム語翻訳聖書も併せて行われるのが決まりであった。12 世紀のマイモニデスは、ユダヤ人の会堂では、次のような仕方で朗読と翻訳がなされるのが決まりであったと教える。以下に、二つのテキストを『ミシュネ・トーラー』から引用する。

エズラの時代より、そこには翻訳者がいて民に対して、彼らが言葉の意味を理解するように、朗読者がトーラーを読むことを翻訳するのが習わしであった。そして朗読者が一節のみを読み、翻訳者がそれを翻訳するまで黙る。そして朗読者は戻り、第二節を読む。そして朗読者は一節以上読むことは許されない。（『ミシュネ・トーラー』「祈りと挙手の法規」12 : 10）⁷

朗読者は、翻訳者【の声】以上よりも声を上げることは許されない。また翻訳者は朗読者【の声】以上に声を上げることはしない。そして、翻訳者は、朗読者の口から出る一節が完全に終わるまで翻訳することは許されない。そして朗読者は、翻訳者の口

からの翻訳が完全に終わるまでもう一つの節を読むことは許されない。翻訳者は、講壇にも、木柱にも寄りかかってはならない。恐れと畏敬をもって立っていなければならない。そして文字から翻訳してはいけない。暗唱しているものから訳さねばならない。朗読者は、翻訳者を助けてはいけない。人々に「トーラーの中にタルグムが書かれている」といわせないためである。小さき者が大きい者の手によって翻訳をする。小さき者の手によって翻訳する大きな者に敬意はない。二人の翻訳者を一人のごとくにしてはならない。一人が朗読し、一人が翻訳するのである。（『ミシュネ・トーラー』「祈りと挙手の法規」12：11）⁸

Jewish Encyclopedia の Targum によれば、オンケロス（アラム語訳トーラー）の軽視は、既にアモライームによっても心配されていて「人は会衆とともにパラシャの原典朗読は週に二回、タルグム（翻訳）は一回を修めるべし」というトーラー学習の時間配分が推奨されている（ベラホット 8a）。にもかかわらず、10 世紀になると、イエフダ・イブン・クライシュは、フェズの共同体への書簡の中で、タルグムを読まなくても良いと主張する人々に対して驚きを表現している。またハイ・ガオンは、スペインのユダヤ共同体が完全にタルグムを読む習慣を失っていることに驚愕してもいる。

それ以降、ユダヤ会堂のヘブライ語原典の朗読とアラム語の翻訳を一緒におこなう習慣は次第に弱まり、16 世紀にはヨーロッパの会堂ではヘブライ語原典のみの朗読が一般的になっていたと思われる。なぜならヨセフ・カロの『シュルハン・アルーフ』「オラフ・ハイム」285：2 で「タルグムは一回」の義務はラッシーの注解を学ぶことで果たされるとする。この判断はオンケロスを理解する力が標準的な（アシュケナジー系・スファラディー系ともに）ユダヤ人の中で無くなっていたことに対する配慮からと推測される。

このようなユダヤ教内に起きた、礼拝で翻訳を割愛するという変化は、キリスト教やイスラムにおける原典と翻訳の関係を考えるうえでも一つの基準になるのでは、と筆者は考える。すなわち現在、キリスト教会の典礼では翻訳聖書のみが用いられ、ヘブライ語で聖書を朗読することはない。一方、イスラムでは、モスクからアラビア語以外のコーランのアザンが流れることはない。この様にキリスト教とイスラムは、極めて対照的な一神教の二つの現在にあるのだが、ここに歴史的な反省を加えるならば、イスラムにおいてもキリスト教においても、最初のころの姿と、現在の姿には違いがあるということがわかる。すなわちユダヤ教、キリスト教、イスラムは、聖典解釈と思想の多様性を展開させながらも、ある意味で、三つはユダヤ教に始まる聖典宗教としてのデフォルトを共有している。そのことが、原典と翻訳の観点から見直すと見えてくる（後で述べる）。今までと違う有機的かつつながりのある一神教の歴史を新たに獲得する、その手掛かりが、こういう比較考察にあると筆者は考えるが、以下に、原典と翻訳の関係から見たイスラム、また西方および東方キリスト教圏についての、初学的であるが、筆者の考察を述べておきたい。

3. イスラムの場合：原典の言語への固執

イスラム教においては、アザンによるコーランの朗読は、そのオリジナル言語であるアラビア語以外のものは認められない。ただ、この認識は、アッラーはアラビア語でムハマッドに啓示をあたえた歴史事実「まことに、われらはそれをアラビア語のクルアーンとなした、きっとおまえたちも悟るであろうと」（『クルアーン』43：3、cf.19：97）の意味はどのように神学化・普遍化・歴史化するのかという思想的難問と隣り合わせともいえる⁹。神学的に言えば、コーランの言葉およびテキストは神の言葉であり、人間の言語テキスト（被造物）のそれではない。天の神に属する言葉（隠された石板）であり、ユダヤ教やキリスト教の聖書のオリジナルは、この天の石板の言葉にある。それゆえに人間がコーランを模倣することは不可能であるとイスラムの教義は教える。

この模倣する不可能性のことを「イジャーズ=i'jaz (اعجاز)」と呼ぶ（『クルアーン』11：13、17：88 他）。この概念に立脚して、保守的なイスラム学者たちは、コーランの文字を「模倣」する試みとして、コーランの翻訳、引用、朗読、印刷の行為すらも問題とみなしたが、そのような過激なコーランの無謬性を主張する見方に対して、ムアタジラの人々は、逆に暴力的に、コーランも被造物であることを反対派に告白させたりした。このような神学的な緊張の故に、今に至るまでコーランの言語および翻訳の問題を論じるのは敬虔なイスラム教徒にとって極めてデリケートな問題で、まさに翻訳はイスラム信仰の正統性とは何か問われるイシューである。現在、アラビア語原典テキストと一緒に掲載されているコーラン翻訳を使って学習するのは許されているが、アラビア語以外のアザン（また信仰告白）は認められない。原典の言葉アラビア語はイスラムにとって大事な守るべき原理である。この翻訳不可能の原典の言語の原理は、それゆえにアラブ人主義に発展する側面もある（特にペルシア人との対抗意識において）点は留意したい。

確かにコーランの翻訳問題の発端は、ペルシア人サルマン（サルマン・アル・ファルシ）がイスラムに帰依しムハマッドの側近になったイスラム初期のころの話に遡る（牧野信也訳『ハディース』IV:83, 80）。ペルシア人サルマンは、キリスト教の聖書にも精通していた博識の学者であった。その彼は、ペルシア人の改宗者たちに頼まれコーランをペルシア語に訳したとされる。そればかりか、彼は、それらの改宗者たちが、祈りの中で、そのペルシア語訳を用いることを、アラビア語に口がなれるまで許したといい、預言者ムハマッドも、そのサルマンの判断を否定はしなかったという伝承が残っている¹⁰。

歴史家はサルマン伝承の真偽を疑うが、この伝承が示すムハマッドの寛容な態度は、その他の伝承に現れるコーランの言語表現の多様性に関する預言者のアプローチともさほど矛盾するものではない。例えば『ハディース』の複数伝承で、ムハマッドの同伴者二人がコーラン朗読の仕方を巡り争ったとある。その時に、ムハマッドは二人にそれぞれ朗読させてテキストを比較し「コーランは七つの読み方で下されたのだから、やり易い仕方で唱えなさい」と答えたという（牧野信也訳『ハディース』IV:550, 564;VI:345-346）。この言語的な多様性を認めるムハマッドの意図は、方言レベルの音の多様性を認めたものだと捉え

られるが、原理的には「翻訳」も、朗読されるなら音の多様性の一部として理解しうるように思える。断定すべきではないが、サルマンの場合も、口に易しい（馴染みやすい）という理由において、ペルシャ語訳のコーランを祈りに認めた点で、先の伝承が描くムハマッドの心と同じであるように見える。

預言者ムハマッドの死後、初代カリフのアブー・バクルは、コーランを暗唱する者たちが戦死することでコーランの全体が損なわれるのを案じて、預言者の秘書をしたザイド・ブン・サービトに命じて他の場所にも散逸しているコーランの言葉を収集させ書き写すことを命じた（同 IV:546-548）¹¹。その結果としてのザイド・ブン・サービトのコーラン原典が生まれ、その原典テキストはアブー・バクルの元で保管され、彼の死後は第2代カリフ・ウマルの元で、その死後は、彼の娘ハフサが保管した。しかし、第3代カリフであるウスマーンは、他の啓典の民のように見解不一致が起きないように、さらなる聖典の統一化が必要と感じ、改めて、ハサフの元にあったコーラン原典を借り受け、それを書き写させて現在のコーラン原典を作成させた。その作成の次第について、こう報告されている。

カリフ・ウスマーンが・・・シリアの軍隊をイラクの人々と一緒に遣わそうとしていた時、ファザイファ・ブン・アル・ヤマーンはやって来てみると、彼らのコーランの誦み方の違いに驚いた。そこでファザイファが「信徒たちの長よ、ムスリム達がユダヤ教徒やキリスト教徒のように啓典について意見が食い違わないように、彼らをしつかり覚えてください」と勧めたので、ウスマーンはハフサに使いをやってコーランの写本を送るように求め、それが到着すると、ザイド・ブン・サービト、アブド・アッラー・ブン・アッ・ズバイル、サイード・ブン・アル・アース、そしてアブド・アッラフマーン・ブン・アル・ハリース・ブン・ヒシャームに命じてそれを書き写させた。その際、ウスマーンは4人の内のクライシュ族の三人に「もしお前たち、コーランの言葉についてザイド・ブン・サービトと意見が合わないときは、クライシュ族の言葉で書きなさい。もともとコーランはクライシュ族の言葉で下されたのだから」と言い、彼らはそれに従ってすべてを書き写した。その後、ウスマーンは借りた写本をハサフに返すとともに、彼らに書かせた写本を方々に送り、それ以外のコーランの断片や写本はすべて焼き捨てるように命じた。IV:547-548¹²。

クライシュ族の名前に言及するこの伝承から、ウスマーンの事業は、アラビア語の発音にかかわる多様性を統一する目的のものでもあったことが推察できるが、同時に、預言者の秘書であったザイド・ブン・サービトが収集したコーランの読みを排除せよというウスマーンの意図について考えるならば、それは表面的な発音や訛りの統一を求めたものではないと考えられる。なぜなら、サービトが収集したものは、発音や訛りの違いだけに止まらない。その収集努力の結果、サービトはコーランの文章の異読や欠落も発見していることはハディースの証言からも明らかである（『ハディース』「コーランの功德」参照）。ウス

マーンによるコーランの音のみならず文言の統一の作業は、これら初期のコーランに存在した音の多様性がもたらすものに危機感を覚えた作業とも考えられるだろう。というのは、音の多様性はアラビア語の方言や訛りの違いだけを意味するのではなく、文言の違いも音の多様性であり、さらには、その延長上に、ペルシア語の翻訳（ばかりかギリシア語翻訳）も音の多様性の視野に入るのである。このことはアラビア語コーランの意義自体が問われる事態とウスマーンの目には見えたのだろう。

しかし、預言者ムハマッドにとっては、言葉の違いを許容してもコーランの意味の統一は損なわれたいと考えていたように見える。例えば、ムハマッド自身が聖典と言葉についてどのように考えていたのかについて、次の『ハディース』の伝承も考慮すべきであろう。すなわち「ユダヤ教徒がトーラーをヘブライ語で読み、それをムスリム達に説明していた時、神の使徒は「ユダヤ教徒の言葉を本当だとも、嘘だともいうな。むしろ、ただ「われらはアッラーを信じ、われらに啓示されたものを、また汝らに啓示されたものを信じる」と言え」（牧野信也訳『ハディース』VI:268,特に343;IV:300）とある。この箇所について、ハディース注解者（Ibn Hajar）によれば、ヘブライ語を理解しないアラブ人にトーラー（ヘブライ語での啓示）をアラビア語に翻訳して説明したということなのであり、これは同時にコーラン（アラビア語での啓示）もヘブライ語に翻訳することでアラビア語を理解しない相手に伝えるのも可能という意味でもあるという（牧野訳『ハディース』VI:342を見よ。A. L. Tiwabi 参照）。

この例話には、確かにユダヤ教、キリスト教、イスラムを、一つのアブラハムの宗教として捉えるハニーフの思想の一端が窺われる（『ハディース』IV:29）。その点で、ムハマッドその人が啓示を受け始めた時に、最初に彼の啓示を聞いた人は、アラビア語を知っているキリスト教徒で、その人は福音書をアラビア語に翻訳する人であったという報告も残っている。それ故に、ムハマッドにはトーラーと福音書の知識が前提としてあるとみても不思議ではない。『ハディース』には「預言者の言葉『旧約の民は旧約を与えられてそれを行い、新約の民は新約を与えられてそれを行い、あなた方はコーランを与えられてこれを行った』』のような言葉（VI:340）もあり、彼はユダヤ教、キリスト教、イスラムの聖典の棲み分けを教えながらも、それらの聖典が異なる言語のバラバラの啓示とは見ていない。なぜなら、その証拠の一つとして、ムハマッドは姦通の罪を犯した二人のユダヤ教徒について、自分の前でトーラーを朗読させ、そのトーラーの文言に従って裁きを行ったという。トーラー解釈者として振る舞うことがムハマッドにできたのは、自分の啓示の世界とトーラーをわけ隔てしていないからであると筆者は考える（『ハディース』IV:354 また同83も参照；VI:343；cf. 『コーラン』5：48－54；6：92）。

しかし、前述のハディースには、啓典の民、ユダヤ教徒の聖典に対する不信感も併せて述べられている（VI:269）。例えば「ムスリム達よ、なぜあなた方は啓典の民に何かを尋ねようとするのか。アッラーが預言者に下されたあなた方の聖典は神からの最も新しく純粹無雑の言葉であり、また神はあなた方に、啓典の民は神の書の一部を変えたり勝手に自分

で書いて、これは神から来たなどと偽り、それを安値で売り飛ばすことを告げられる。あなた方が授かった真の知識は、啓典の民に尋ねることを禁じているではないか」(VI:335-336)とあるが、この警告の言葉は、コーランの啓示はそれ以前の啓示(ユダヤ人のトーラー)に対して関係を持つとしても、それは上下の依存関係ではなく、コーランは独立した啓示のテキストであるという宣言と理解できる。すなわち、聖典コーランはそれ自体で完結しうる解釈の世界であり、それを理解するのに、先行する啓典の民の情報や伝統を必要としない、というイスラムの自覚がこの文言には溢れている、と筆者は思う。

聖典としてのコーランの文字が独立するときに、したがって、その自覚は翻訳への態度にも大きく影響を及ぼすと筆者は推察する。中でもペルシア人改宗者が信仰告白の上でコーランのファティーハ部分の翻訳を必要としていたことはムハマッドの時代から明らかであったが、これはアラビア語を母語とするアラブ人のイスラムから、非アラブ人も包摂する新しいイスラムへの脱皮の要請ともいえる。確かにウスマーンの死後、様々な分派が誕生し、その分派の中にはペルシア人に対抗するアラブ民族主義的な側面もあることは、ハディースの中にも認められる(『ハディース』1:263)。

ペルシア語訳のコーランを祈りで用いることが可能かどうかの問いは、ペルシア語がインド・ヨーロッパ語族に属し、言語文化上、ペルシア人はアラブ人と異なる人々であるからこそ、民族・部族対立に直結するきわめてデリケートな問題であったと思われる。翻訳の使用許可の有無は、したがって、単なる利便性の問題にとどまらない。ムハマッドの啓示がアラビア語世界の外にも向けられているのかどうか、イスラムの本質論を孕んでいた問いであった。8世紀のイスラム法学者たち(特に Abu Hanifah)にコーラン翻訳の判断は、ムハマッドの啓示理解の重要な争点となった(A. L. Tiwabiに詳しい)。

原典朗読と翻訳の観点から、ここまでの議論を纏めるならば、ユダヤ教とイスラムの現在は、トーラーをヘブライ語で、またコーランをアラビア語で読むことを礼拝で義務付けている点で、両者は原典言語の原理を共有していると言える。だが、両宗教の始まりを調べるなら、初期の段階においては、ユダヤ教もイスラムも聖典の翻訳には重大な関心があったといえるのであり、その後の歴史の中で、翻訳の役割が徐々に限定されたり失われたりしていった結果が両者の現在の姿なのである。両宗教は、原典の言葉にこだわるからこそ、近代化において、世俗化において、それぞれの苦しみを経験する(今もなおしている)。ちなみに、原典コーランの確定作業におけるユダヤ人やトーラー原典との関係については、ハディース伝承の歴史としても、聖書解釈の歴史としても、興味深い追求すべき諸問題があり、これは、今後の研究に期待したい未開拓の分野と思われる。

4. キリスト教の場合：翻訳聖書とヘブライ語原典

繰り返しになるが、一神教は聖典宗教の伝統であり、神の言葉のテキスト解釈と翻訳の営みが、その存在形式の本質的な土台を形成している。その意味では、まさにキリスト教も聖典宗教である。ただし聖書翻訳とヘブライ語聖書の関係について、「西方」と「東方」

のキリスト教は、宗教改革の有無によって分けるなら、異なる価値観を有しているとみるべきであろう。すなわち西方において起きた宗教改革という精神の特徴は、「聖典のみ」を掲げ、聖典と翻訳の関係をより深い結びつきとしようとした点にあると思われる。その16世紀プロテスタントの確信を支えたのは、ユダヤ学者から学んだヘブライ語文法の知識にあった。そのことは、S. G. Burnettの指摘にあるように¹³、ヘブライ語原文から旧約聖書の解釈を行うことができたドイツのヘブライストたち、ほぼ20数名のリストに収まる少数の学者サークルだが、彼らの多くを占めるのが、ユダヤ教からの改宗者(Antonius Margaritha, Mattheus Adrianus, David Leonard, など)、またはユダヤ人教師(中でも Elias Levita, Mattheus Adrianus, Obadiah Sforno)からヘブライ語文法を学んだクリスチャン・ヘブライスト(Sebastian Münster, Johannes Reuchlin など)であった。彼らの学識の伝統は、17世紀になると、ヘブライ語聖書本文の回復の努力へと展開し、さらにスピノザの歴史批判を吸収しながら、それまでの聖書理解を一新してしまう高等批評を生み出し、ユダヤ教の近代化にも大きな影響を及ぼすことになる。したがって、現在のヘブライ語聖書の文献学は、「西方」地域の、これらのヘブライストに負うところが大きであるが、「東方正教会」の学者が聖書文献学に果たした役割について、シリア教会の聖書学者の例外を除いては、寡聞にして筆者には思い当たらない。これは筆者の認識不足のゆえかもしれないが、とりあえず、この様な違い(ヘブライストの有無)が、なぜ「西方」と「東方」の間に生まれたのか(と思われるのか)について、少し私見を述べておきたい。

まず第一に注目したいのは、西方と東方の区別を問わずキリスト教が、ヘブライ語原典テキストよりも、翻訳聖書を重んじて信仰の中心にするのは、キリスト教以前に遡るものであり、すでにディアスポラのユダヤ人にみられた傾向という点である。つまり初代キリスト教の中にヘブライ語を話すユダヤ人と、ギリシア語を話すユダヤ人が共存していることは周知の事実(行伝6:1)であるが¹⁴、この多言語的な状況はキリスト教に先立つこと数百年のユダヤ社会の現実であり、ギリシア語を話すアレクサンドリアのユダヤ人が、七十人訳トーラー(セプトゥアギンタ)をととても誇りにしたことは、彼らがギリシア語訳トーラーの記念日を毎年祝っていたことから理解できる。

ギリシア語訳トーラーがここまで神聖視された理由は、意味の多義性の問題72人の翻訳者が奇跡的な訳語の一致で解決したからである。それゆえに七十人訳ギリシア語トーラーは、ヘブライ語トーラーと同様に、羊皮紙に書かれて巻物とされ、その一字一句も改変することが許されないテキストと見なされる(『アリストテアスの手紙』311-314)。このギリシア語訳のトーラーが、ヘブライ語のトーラーと同じように巻物にされたのは、アラム語訳(タルグム)が文字に記されることを禁じられたハラハーの現実と比較するなら、とても破格の扱いであるのは歴然としている。

このアリストテアスの伝統に照らして、教会が翻訳聖書を神聖視するのは理解できるが、一方で、原典であるヘブライ語テキストとの関係も、キリスト教徒の強く意識するところであり、その原典の大切さへの意識は、教父テルトゥリアヌス『護教論』の中の、七十人

訳の由来の説明パラフレーズに窺うことができる。

今はユダヤ人であるが、以前はヘブライ人【と呼ばれていた】のは、ヘブライ文字【の原典】と言語のせいである。しかし、その評判は失せたわけではないから、ユダヤ人からプトレマイオスへ、72名の翻訳者が寛大にも託されたのである。その翻訳者たちを、経綸の監督者、哲学者メネデムスも、彼らに共有された【訳の】判断のゆえに、尊敬したのである。このことはアリストエウスもあなた方に告げている。彼は、ギリシア語で詳らかに記録を残している。今日、セラピス【の神殿】において、プトレマイオスの図書は、ヘブライ文字【の原典】とともに、展示されている。だが、ユダヤ人は、寄付によって自由をえて、公衆の前で【聖典を】読んでいる。それは、安息日ごとに大衆の処に持ってこられる。それを聞くであろう者は神を見出すだろうし、それを理解すべく学ぶであろう者は、それを信じるまで求めさせられるであろう。

(LCL250, 90-92) ¹⁵

テルトゥリアヌスはラテン語で著述をした初期ラテン教父の一人で、2世紀後半から3世紀初頭にかけて北アフリカのカルタゴで活躍した。彼の描写では、ギリシア語翻訳の原典にはヘブライ語の文字テキストがあり、翻訳と原典は一つのもので一緒に保管されているというが、これはアリストエウスの手紙にもヨセフスの記述にもない。ここから分るのは、ユダヤ人が安息日ごとに、ここから持ち出してトーラーの朗読していたということである。テキストの文言「それ」は判然としないが、ヘブライ語文字の原典のみならず、ギリシア語訳のトーラーも持ち出し朗読していたと解することもできなくはない。

他方、キリスト教徒の集まりについても、テルトゥリアヌスは(『護教論』39:3, 18)言及しているが、そこでの聖書の扱いは、ユダヤ人がトーラーの朗読を聞くために集まるのとは対照的に、「聖なる文書を共に覚えるために集う」(cominus ad litterarum divinarum commemorationem)とあり、また会食の中で「各人が、聖書について、または自然に生まれる適切なものについて、神に向かって歌うことができるように真中に呼び出される」(ut quisque de scripturis sanctis...potest..provocatur in medium deo canere)とあるので、きわめて自由度の高い聖書の文言への態度が想像でき、その言葉の意味の理解や掘り下げが重んじられたと想像する。そこに、ヘブライ語文字からくる誦音への傾聴(その点イスラムも同じ)は記述されていないので、必要とされていない印象を受ける。

ただ2世紀から3世紀にかけて、キリスト教会は信仰の正統性をめぐって、ユダヤ教徒との論争だけではなく、教会内部で(例えばマルキオンなど)蔓延する様々な異端の教えとも対峙していたことから、「聖書に基づいて証明する」重要性はテルトゥリアヌスにとって大変に大きかったと思われる(『プラクセアス反論』11:1および18:1-3等)。その点で、ヘブライ語原典とギリシア語訳聖書(セプトゥアギンタ)の間にあるテキストの不一致は、大変、重大な問題であり、3世紀の聖書学者オリゲネスによるヘクサブラ(六欄聖書)の大

業も、ヘブライ語聖書からの引用句との不一致を認識・研究するための護教的ツールとして考案されたと思われる。さらに、キリスト教の土台に関わる翻訳と原典の不一致の問題は、4世紀の聖書学者ヒエロニムスにとっては「ヘブライ的真理」の主張の動機となり、ギリシア語訳聖書からのラテン語訳をあきらめ、ヘブライ語原典から直接にラテン語訳を作る決心をさせた。そして、それまでのラテン語訳とは異なる、ヘブライ語原典にある意味との一致を求めてウルガータを完成させた。

西方キリスト教は、ヒエロニムスのウルガータ翻訳聖書による統一的な典礼を得て教会秩序を保つことができたが、16世紀に起きる宗教改革は、その点で、ウルガータ翻訳聖書の正統性に対するチャレンジという側面もあった。このチャレンジの原因の一つは、ラテン語聖書がドイツ語圏の民衆にとっては理解できない、意味を持たない翻訳聖書になったことがある。もう一つの原因は、ヘブライ語文法の知識が16世紀に普及することで、キリスト教徒もユダヤ教のヘブライ語聖書を読むようになると、ヒエロニムスが意識しながらも完全に解決できなかったギリシア語訳とヘブライ語原典の不一致の問題を理解するようになったことも挙げられる。つまりアポクリファ（外典）には対応するヘブライ語原典が存在しない。この翻訳と原典の問題への対応にいち早く乗り出した（アポクリファを体系的に旧約聖書からは除外した）のがルター聖書である。ウルガータ翻訳聖書への信頼がゆらぎ、真の聖書についての不安が拡大するにつれ、これ以降、17世紀では、ヘブライ語原典への懐疑（ユダヤ人のマソラー聖書への不安）となり問題がより深刻になっていく。

ヘブライ語原典と翻訳聖書の不一致は、アポクリファを除いても色々ある。特に筆者が問題とするのが写本形式（文節・段落・書名などのテキスト単位）の不一致である。ユダヤ教聖書のマソラー写本には、トラー、ネビーム、ケトゥビームと呼ばれる文書群の三分が極めて大事で、これは羊皮紙のページを新たにすることで示される。さらに、それぞれ文書群内における、書物と書物の区別には、四行または三行空ける。さらには各書物のテキスト内では、パラシャーと呼ばれる二種類の空白を利用して段落ユニットの大きさが示される。基本的に、トラーの巻物には、母音記号やアクセント記号が記されないで、パラシャー区分で示された段落中に、語と語の一字スペースはあっても、一文と一文の区切りは判別できない。先に示したようにユダヤ教の伝統は、これらのテキスト整理があくまでも最初から存在して（ネヘミヤ八章八節）、それが「マソラー」として今日まで伝わると考えている。その口伝を記号化した写本では、アレppo写本（10世紀）、レニングラード写本（11世紀）が有名である。

この様にユダヤ教のヘブライ語聖書テキストには、マソラーという、きわめて統一的な形式が整備されているのだが、それと比較したとき、ギリシア語やラテン語の翻訳聖書の写本形式には、マソラーほどの強い統一性はない。その点で、宗教改革期にダニエル・ボンベルグの印刷所が出したラビ聖書（特にヤコブ・ベン・ハイム編集の第2版）がヘブライ語聖書の形式の統一に果たした役割は小さくない。ユダヤ教のマソラーの伝統とキリスト教のウルガータ翻訳聖書の伝統、この二つを合体させることを目指したのは、ラビ聖書

の初版を担当したユダヤ教からキリスト教に改宗した **Felix Pratensis** であったと思われる。その方針をヤコブ・ベン・ハイムは受け継ぎ、ウルガータ翻訳聖書の章の伝統をマソラー聖書のパラシャーに取り入れ（章数をヘブライ文字で示した）、また書名を際立たせて、原典と翻訳の不一致を解消したヘブライ語聖書の体裁を作り出した¹⁶。

東と西のキリスト教圏の違い、宗教改革の有無は、ヒエロニムスのウルガータ翻訳聖書が生み出したといっても過言ではない。特に、ヒエロニムスは、ヘブライ語原典から訳しなおす苦勞を、個々の序文の中で述べている。その彼の序文を通じて、西方の知識人・思想家は、否応なく原典と翻訳の不一致の問題を学んでしまう。西方のキリスト教は、ウルガータを通じて、ヘブライ的真理の影響下に、無意識のうちに置かれていたといえると思う。

5. むすび：東方正教会と翻訳聖書

「東方正教会」は、ローマ教会の支配に直接は組み込まれない、または独立している複数の正教会を一つにまとめた総称であり、歴史的には、東方正教会が点在する地域は、東ローマ帝国の支配圏に対応するものであった。現在の諸教会の地理的分布は、北アフリカからウラル海の北、さらには東インドまでにおよぶ。この広範な地域に散らばる東方正教会の共通性を考える上での新しい視点として、一神教における翻訳と原典の関係から考えることを提案して、ユダヤ教、イスラム、キリスト教の基本的な枠組みを述べてきたが、最後に注目したいのは、現在の聖書学の本文批評の観点から見た東方正教会である。

いわずもがな、東方正教会の翻訳聖書は多種多様である。コプト、シリア、アルメニア、エチオピア、アラビア、スラブ、またウクライナ、スロベニア、クロアチアなど細かく数えるときりがないが、これらの無数の翻訳が、ヘブライ語原典の復元に対してどのくらい貢献が期待できるかで聖書学者はそれらの価値を測る。その場合の貢献の期待度は、まずは歴史的な記憶における「原典」ヘブライ語聖書とのつながりの質に比例する。その点で、西のキリスト教は、ヒエロニムスのラテン語訳に代表される強い原典とのつながりが想起されるが、聖書学者が評価するのは（ヒエロニムス以前の）古ラテン語訳である。なぜなら、マソラーのヘブライ語聖書とギリシア語訳聖書のズレをどのように理解するのが聖書本文批評の問題の大きな部分を占めていて、そのズレの理解にクムラン出土の写本やサマリア五書の異読などが関係してくる。

この観点から見ると、東方正教会の翻訳聖書の多くは、マイナーな言語の、後代の七十人訳からの重訳であり、それらは概ね原典との関係性も希薄な翻訳とみなされている。しかしながら、シリア正教会の翻訳聖書（プシータ）の価値は、東方正教会の翻訳聖書の中で少し特殊である。それは、シリア語がアラム語の仲間で、ヘブライ語にも近い言語であり、ユダヤ人のアラム語訳またサマリアのアラム語訳などとの比較も可能になり、非キリスト教系の翻訳聖書との関係の問いが、プシータ研究の視野には入ってくる。もちろん、プシータの本文の変遷も写本レベルに戻るときわめて複雑な多様性を見せるが、ただプシ

一タのトーラー翻訳の部分について、初期写本の異読の精査も踏まえたイシャヤフー・マオリの研究によれば、プシータの中には、キリスト教の翻訳伝統（ギリシア語聖書）とも、またラビ・ユダヤ教の伝統とも異なる要素があるとする¹⁷。

これが意味するのは、キリスト教以前にも遡る（つまりギリシア語訳ともラビ・ユダヤ教伝統とも異なる）トーラーのアラム語翻訳聖書の伝統がプシータの背後に控えているかもしれない可能性である¹⁸。この可能性は、東方キリスト教の定義問題を、キリスト教史の自己理解を超えて、一神教の自己理解の問題にも結び合わせる可能性でもある。確かに、七十人訳よりも古い、一神教的な聖書翻訳の伝統（エズラ・ネヘミヤ以来のアラム語訳の伝統？）が存在したという可能性は、伝承的に否定するべきではない。西方ローマのキリスト教とは異なる立場を、なぜ東方の諸教会は強く主張できたのかという問題（例えばネストリウス派など）について、ギリシア哲学と衝突するキリスト教信仰という神学的な視点とは違う、より土着的な説明を可能にするかもしれないと、筆者は想像を逞しくする。

他方、なぜ東方正教会の中にヘブライ語原典に対しての興味が薄いのか、またなぜ同一言語の中で聖書翻訳の競争状況がないのか、また翻訳の刷新への渴望が弱いのか、西方キリスト教圏では歴史的にそのような現象がいくつも観察されるがゆえに、とても不可解である。西方では、例えば、古代において七十人訳に加えアキュラ、シュンマコス、テオドシウスなど複数の翻訳聖書がギリシア語の中で競争する状況があったことは有名であるが、中世においても、例えばカロリング朝アルクインによるウルガータ写本の校訂努力があったりもする。しかしながら、シリア語訳の中の例外的な競争を除けば、東方正教会の共通した傾向として、同一言語の中で複数翻訳はみとめられない。19世紀に、プロテスタントの聖書協会がマソラー原典から訳しなおした現代ギリシア語訳の聖書を印刷してギリシアで広めた時に、それは七十人訳を無視したものであったために禁止図書となったほどに、東方正教会における「翻訳」は神聖であり確定的である¹⁹。

こういう翻訳聖書の絶対視について、なぜなのか？の問いは、今後の研究課題であり、色々な方向からの説明が可能だが、その一つとして指摘しておきたいのは、4世紀から5世紀にかけて、キリスト教が帝国公認宗教また国家宗教になる過程で必要となった宗教政策の影響である。つまり、それを反映するビザンツ法令の数々からの説明は、今後追求されるべきものとする²⁰。特に Linder の研究によれば、5世紀以前のローマ法にはあまりみられない宗教コミュニティの秩序に介入する新たな傾向が顕著であったが、コンスタンティヌスの寛容令を境に、まずはユダヤ教徒の数や権利の抑制コントロールを意図した法令（奴隷のユダヤ教への改宗を禁止し、キリスト教への改宗を促進するなど）が登場し、それが5世紀になるとキリスト教徒とユダヤ教徒の交わりを分離する法令へと強調点に変化するなど、ユダヤ教徒にとっては小さくない変化の後が確認できる。こういう法令から想像される東方地域は、2-3世紀にみられたユダヤ教徒とキリスト教との交流の抑制され消滅していく地域である。

それ以上に、翻訳聖書と原典の朗読を考える上で興味深いのは、複数の6世紀ビザンツ

法学者たち（Theodoros Hermopolitanus, Athanasios etc.）が書き残しているユスティニアヌス法令の中にあるユダヤ人が礼拝で用いるべき聖書の翻訳と言語に関する法令（Novel/146：日誌 146 号）である。

ヘブライ人は聖典をギリシア語とヘブライ語で読むべきこと。さらに、ミシュナーの廃絶について、さらに最後の審判を、復活を、また神の被造物としての天使を告白しない輩について：ヘブライ人が当然すべきこと：ヘブライ人は、シナゴグにおいてもその他の場所の会合においても、ヘブライ語だけで音にするのではなく、その場所で使われているもの（言葉）でも文書（聖書）をよく知らねばならない。ただし、もしギリシア語で（それを）知るのであれば、70 人の訳（解釈）に、（その他のものではなく）、またはアキュラのものに問い合わせよ。」「ヘブライ人は丸められてない本で読むこと、そして書かれているものをひどく改変しないこと。」（私訳：ギリシア語原文 Linder 32 を参照せよ）

この法令の意図は、その後のローマ法解説書 *Basilica/ Recension A*（9 世紀後半）ではさらに敷衍されて、次のように（ただし(A1:1:57)のポイントの個所のみを示す）説明されている。そのパラフレーズに含まれる力点の変化に注目してほしい。

一般的にシナゴグにおいて、またヘブライ人がいるようなどんな場所において、集まった人々の前でギリシア語で聖なる書物を読むことを、また私たちの先祖の言葉（私たちはイタリアの言葉のことを言っている）で、また単にその他のすべての言葉で、その場所に従って言語を変えて読むことを望むヘブライ人たちを許可するよう、私たちは命令する。これを通して、読んでいる事柄が、集まっている人々に、明確になるためである。また私たちは、ヘブライ語のみしか使わない人々を解釈者にすることを許可しない。なぜなら彼らは意のままに、（聖書について）虚偽を語り、大勢の無知をもって彼らの悪意を隠す。さらに、ギリシア語を読む人々は、七十人訳を用いるべきである。理由は、それがその他の翻訳よりも正確であり、その翻訳がなされたときに起きたことのゆえに、他の翻訳よりも良いゆえに、好ましいからである・・・すべての人はこの翻訳を用いるべきであるが、私たちはアキュラを用いることも許可する。たとえ、彼が異邦人であり、（彼の訳は）ある個所では七十人訳とはすくなくならず異なっているととしてもである。（要旨のみ：ギリシア語原文 Linder109 を参照）

そして最終的に、13 世紀の写本によるユスティニアヌス日誌の要旨では「私たちはヘブライ人に対して、シナゴグに集まった会衆にはギリシア語の音声で、またはイタリア語で、または異なる場所に適切な言葉で、聖書を読むべきと命令する」（Linder154）とされるまでになる。要するに、6 世紀の法令の段階では、ヘブライ語とギリシア語の併用、つまり

原典の朗読と翻訳の朗読は、一つのセットとして扱われていたが、時代を下るにつれて、ヘブライ語原典の朗読部分への言及は法令の理解から消えていった。つまり初期の段階では、ユダヤ教徒が会堂でしていることについての現実認識が、ビザンツ法令の裁定者の側にあるのだが、後代になると、ビザンツ法令を写して学ぶ者の側に、そのユダヤの現実についての認識（つまりユダヤ人会堂から翻訳朗読は消えていくが、ヘブライ語原典の朗読は続けられている現実認識）が欠如しているからこそ、ヘブライ語原典の朗読への言及が消える法令の理解になるのではないかと思える。

つまり、ここから、東方正教会全体について何を学べるのか？ ユダヤ教伝統への造詣とヘブライ語文法の普及が、西欧では、宗教改革の原動力になったことを考慮するとき、このビザンツの法令の変化から想像できるのは、東方のキリスト教においては、ユダヤ教との接点が、西方のキリスト教の様には親密ではないことである。なぜ東方においては、ヘブライ語原典に対する問題意識が弱いのか、なぜ翻訳聖書が、東方では絶対化されてきたのか、この問いに答えるのに、ビザンツ法令以外にも、カライ派学者の翻訳論も、筆者は参考になると考えるが、ここでは論じない²。いずれにせよ、聖典と翻訳の関係から問いかける視点は、東方正教会の総理解に資するばかりか、一神教という文明とは何であるのかについても総合的にも考えさせる、歴史分析の視点であるように思える。(了)

¹ Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, USA:Gorgias Press, 2001. "The other point is the use of the word Orthodox...Of course the name then has a special and technical meaning. Orthodox in its real sense is just what we believe them not to be. But, in the first place, it seems impossible to find any other name. Eastern is too wide, the Copts and Armenians form Eastern Churches, Schismatic involves the same difficulty.....[delete].....The name commonly used, Greek, is the worst of all...To call the millions of Russians, who say their prayers in Old Slavonic and obey the Holy Synod at Petersburg, Greeks is as absurd as calling us all Italians."

² "There is no parallel with our name Roman. We use the Roman liturgy in the Roman language and obey the Roman Patriarch. They use the Byzantine Liturgy in all sorts of languages, and the enormous majority obey no Patriarch. Byzantine Orthodox would more or less correspond to Roman Catholic, but the Byzantine Patriarch has no jurisdiction outside his reduced Patriarchate and occupies a very different position from that of the Roman Pope."

³ 1962～1965年の第2バチカン公会議以降、ミサの言語は各国語でも可能となる。

⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996:60. "Orthodox. Several scholars distinguish a separate Orthodox civilization, centered in Russia and separate from Western Christendom as a result of its Byzantine parentage, distinct religion, 200 years of Tatar rule, bureaucratic despotism, and limited exposure to the Renaissance, Reformation, Enlightenment, and other central Western experiences."

⁵ Samuel P. Huntington, 45-46.

⁶ ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא? ויקראו בספר תורת האלהים - זה מקרא, מפורש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקים, ויבינו במקרא - זה פיסוק טעמים, ואמרי לה: אלו המסורות (תלמוד בבלי מסכת נדרים דף לז עמוד ב).

⁷ מימות עזרא נהגו שיהא שם תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים, והקורא קורא פסוק אחד בלבד ושותק עד שיתרגם אותו התורגמן וחוזר וקורא פסוק שני, ואין הקורא רשאי לקרות למתורגמן יותר מפסוק אחד [רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב הלכה י']

⁸ אין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם, והמתרגם לא יגביה קולו יותר מן הקורא, ואין המתרגם

רשאי לתרגם עד שיכלה הפסוק מפי הקורא, ואין הקורא רשאי לקרות פסוק אחר עד שיכלה התרגום מפי התורגמן, ואין התורגמן נשען לא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה וביראה, ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, ואין הקורא רשאי לסייע לתורגמן שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה, והקטן מתרגם על ידי גדול ואין כבוד לגדול שיתרגם על ידי קטן, ולא יהיו המתרגמין שנים כאחד אלא אחד קורא ואחד מתרגם. (רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב הלכה יא)

⁹ 中田香織訳・中田考監訳『タフスィール・アル＝ジャラーライン』日本サウディアラビア協会（2006年）第3巻：300–301を見よ。アラビア語とはアラブ人の言語の意味である。

¹⁰ A. L. Tiwabi, "Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinions" ネット上のものを参照。

¹¹ ただし「集める」についてムハマドの啓示的な意味もある (VI:336)。

¹² ハディース引用はすべて牧野信也訳『ハディース』中公文庫（2001年）による。

¹³ Stephan G. Burnett, "Reassessing the Basel-Wittenberg Conflict: Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship" in: Allison P Coudert and Jeffrey S. Shoulson (ed.) *Hebraica Veritas*, Philadelphia:University of Pennsylvania Press, 2004: 185-188.

¹⁴ E. J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden, E.J. Brill, 2007, II:1012-1013.

¹⁵ テキストは、Loeb Classical Library・250より、T. R. Glover, Gerald H. Rendall (trans.), *Tertullian (Apology, De Spectaculis) Minucius Felix (Octavius)*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003: 90-92. Cf. 鈴木一郎訳『テルトゥリアヌス2護教論』教文館、1987年、50頁。Hebraei retro qui nunc Iudaei. Igitur et litterae Hebraeae et eloquium. Sed ne notitia vacaret, hoc quoque a Iudaeis Ptolemaeo subscriptum est septuaginta et duobus interpretibus indultis, quos menedemus quoque philosophus, providentiae vindex, de sententiae communionem suspexit. Adfirmavit haec vobis etiam Aristaeus. Ita in Graecum stilum exaperta monumenta reliquit. Hodie apud Serapeum Ptolemaei bibliothecae cum ipsis Hebraicis litteris exhibentur. Sed et Iudaei palam lectitant. Vectigalis libertas; vulgo aditur sabbatis omnibus. Qui audierit, inveniet deum; qui etiam studuerit intellegere, cogetur et credere.

¹⁶ 手島勲矢「旧約とタナッハ——歴史から考え直すヘブライズム——講義メモ」『ヨーロッパ文化史研究』第15号（2014年3月31日）：13-29を見よ。

¹⁷ Yeshayafu Maori, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem, the Magnes Press, 1995:319-338, cf.285-318, 21-31.

¹⁸ Baster Haar Romeny, "The Syriac Versions of the Old Testament," in: Mauron Atallah et al(eds.) *Sources Syriacques 1. Nos Sources: Arts et Littérature Syriacques*, (2005): 75 – 105.

¹⁹ 西方キリスト教圏で幾つもの聖書翻訳が、同じ言語の中で競合する現在の西欧の状況は、宗教改革以降に始まる状況である。これは原典に忠実な真の翻訳聖書を求めるプロテスタント精神に原因があるのであり、そのヘブライ語原典に忠実であろうとする翻訳精神の淵源は、ヒエロニムスのヘブライ的真理の精神であり、言うならば、ウルガータ翻訳聖書で統一されていた西方キリスト教の精神の結果と考えられる。併せて、その原典に忠実な真の翻訳を求める精神は、プロテスタントとカトリックの間に、真のヘブライ語原典とは何かの論争を呼び起こし、その真の原典回復の要求が、最終的には、近代の聖書学の高等批評となり、原典を構成する様々な資料仮説を生む。いわば、西方キリスト教圏のウルガータ文化抜きには、特殊なヘブライ語原典の復元の関心も説明できないものであると、筆者は考える。

²⁰ ギリシア語資料は、*Amnon Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem:1997 ; ラテン語資料は、A. Lidnder, *Roman Imperial Legislation on the Jews* [Hebrew], Jerusalem:1983

²¹ H.Ben-Shammai, "Hebrew in Arab Script—Qirqisānīsvīw" in: *Studies in Judaica, Karaitica, and Islamica*, (ed. By S. R. Brunswick), Ramat Gan, Israel, Bar-Ilan University, 1982:115-126