

七十人訳翻訳史序説(一)

秦 剛 平

古代キリスト教世界には、聖書の翻訳に関してひとつの「常識」が存在した。

その「常識」とは、現在われわれが「アリストテアスの書簡」(以後、「書簡」として言及)と呼んでいる前二世紀のユダヤ教側の文書が、アレクサンドリアにおける聖書(旧約)のギリシア語への翻訳の経緯を史実として語っているとするものである。

アレクサンドリアのユダヤ人哲学者フィロソフ(前三〇年—後四五年)は、その著作『モーセの生涯』の中で、「書簡」に直接言及しなかったが、アレクサンドリアにおけるモーセ五書の翻訳の起源に関する伝承を語り、ヨセフス(三七年頃—一〇〇年頃)も、その著作『古代誌』の中で、「書簡」の中から歴史書にふさわしいと判断した部分(全体の五分の二)をほぼ忠実に再現したばかりか、『アピオーンへの反論』の中でも聖書の翻訳を要約している。

古代のキリスト教世界では、ユスティノス(二〇〇年頃—一六五年頃)や、エイレーナイオス(一三〇—二〇八年)、アレクサンドリアのクレメンス(一五〇—二二一年頃)からはじまって、ほとんどすべての教会著作家が、「書簡」こ

そは、教会の使用する「七十人訳」聖書の成立を語っているばかりか、その「神聖性」を保証してくれるユダヤ教側の文書と見なした。四世紀以降、フィロロンはキリスト教徒と見なされ、ヨセフスも実質的には教会教父の地位に格上げされたが、早い時期のこの二人ユダヤ人著作家が「書簡」の真正性や信憑性を疑わなかったことや、教会史家エウセビオス(二六〇年頃—三三九年)がその著作『福音の備え』八一―九巻で「書簡」のおよそ四分の一に相当する部分のテキストを再録して見せたことなどは、アウグスティヌス(三五四―四三〇年)がその著作『神の国』の中で彼の時代のギリシア語訳旧約聖書に言及していることなどと相まって、キリスト教世界におけるこの「書簡」の受容に大きな影響を与えた。ルネッサンス期までのキリスト教著作家がこの「書簡」に言及した者の数は膨大である。「書簡」が「七十人訳」聖書の成立の歴史を語るとする理解は、彼らキリスト教徒の間では長い間「常識」であった。

この「常識」に異議申し立てがなされたのは一六世紀になってからである。

スペインの学者L・ビベスが、イギリスの国王ヘンリー七世に捧げたアウグスティヌスの『神の国』の註解書の中で、「書簡」に見られる記述上の不自然さを指摘し、⁽¹²⁾ ついで、古典学者J・スカリゲルが、その著作年代が「書簡」の著者の申し立てるプトレマイオス二世フィラデルフォス王の時代(前二八三―二四七年)でないことを指摘した。⁽¹³⁾ 次の世紀のイギリスの聖書学者H・ホディは、それが偽書であり、その内容は伝説的性格の強いものであると主張した。⁽¹⁴⁾ こうして「五書」のギリシア語訳を包んでいた「常識」の厚い壁に破れ口がつくられたのである。

現代の「書簡」の研究者は、この「書簡」の物語をそのままでは受け入れない。

彼らは一様に、「書簡」がプトレマイオス二世の時代の文書ではなく前二世紀の前半に書かれた「偽書」であることを認める。しかし、だからといって、彼らはそれをトラッシ・ボックスに投げ捨ててしまうようなことはしない。

なぜなら、たとえ「書簡」が後の時代のものであっても、それは、プトレマイオス二世の時代のアレクサンドリアでモーセ五書の全訳が行われた、とする彼らの理解を補強すると考えられるからである。この理解が彼らの間での新しい「常識」である。その結果、ギリシア語訳聖書のアレクサンドリアでの成立史を語るときには、相も変わらず「書簡」が引合いに出されることになる。

この現代の「常識」にたいして異議申し立てを行なったのは、A・F・J・クリジンは一九六四年に発表した小さな論文である。

クリジンは「書簡」の著作目的を問い、著者が「書簡」を著したのは、著者の時代（クリジンはその「書簡」の著作年代を前一四〇年頃とする）に、モーセ五書の改訳版が現われ、そのため既存のモーセ五書の翻訳の權威をこのライヴァル版から守る必要があったからだ、と推定した。

この推論は、閉塞状態にあった「書簡」の著作目的についての議論にコペルニクスの転換を迫るものであった。ところが、わずか四頁半の論文だったためか——論文は短かすぎてもいけないらしい——、クリジン説は大方の研究者の注目を引かなかつた。しかし、それを見落とさなかつた研究者が一人いる。S・ジェリコウである（一九六五年）。

彼は現代の七十人訳研究の先駆者の一人であるP・カールの言葉「誰も一〇〇年あるいはそれ以上昔のものを宣伝（プロパガンダ）したりはしない。宣伝は同時代のもののために行われる」⁽¹⁶⁾を正しくも想起しつつ、クリジン説に注意を払うよう研究者に呼びかけると同時に、自らそれを展開させ、モーセ五書の改訳版を生み出したのは、エジプトのレオンティーン・ポリスの神殿である可能性を具体的に示唆して見せたのである。われわれはクリジン説が提起した「書簡」の同時代性の問題とそれを発展させたジェリコウ説を支持しよう。

われわれ以下で、最初のキリスト教会における「七十人訳」聖書の地位を確認するためにその前史を語りたが、これまでの「常識」的な手続きはふまない。「書簡」を引合いにだすのは、アレクサンドリアでのモーセ五書の翻訳ではなく——それを論じるには「書簡」は一片の価値もない——、前二世紀の後半にレオンティーン・ポリスの「オニアスの神殿」でモーセ五書の別の版が誕生したことを想定する段階においてである。われわれはその際、クリジノスとそれを発展させたジェリコウ説をより詳しく紹介すると同時に、ジェリコウ説を補強し、レオンティーン・ポリスの「オニアスの神殿」には五書のギリシア語訳を誕生させねばならぬ必然があったことを強調しよう。

第一部 ギリシア語聖書の翻訳

一 ディアスポラの地におけるモーセ五書の翻訳

最初に一般論を述べよう。

古代のディアスポラの世界において、聖書の翻訳が企図される場合、モーセ五書の翻訳が他の書の翻訳に先行したと考えられる。なぜならば、モーセ五書は、すでに前五世紀(四四四年)以降、パレスチナで正典の地位を獲得していたからである。もしディアスポラの地がエジプトであれば、モーセ五書の翻訳で最初に取り上げられる文書は出エジプト記であったと考えられる。なぜならば、それはエジプトの地での彼らの遠祖の歴史を語るからであり、またそれは、彼らが自分たちの民族の偉大な指導者と考えるモーセの生涯を語っているからである。

モーセ五書の部分訳の誕生を示唆するのは、前二世紀後半のアレクサンドリアのユダヤ人哲学者アリストブローロス（マカベア第二書一・一〇参照）の著作『聖なる律法の解釈』である。

アリストテレースを学んだというこの人物は、この書物の中で、モーセ五書を比喩的に解釈したばかりか、ホメーロスや、ヘーシオドス、ピュタゴラス、プラトーン、アリストテレースらがユダヤ人の律法の書をギリシア語で読み、そこから多くの知恵を借用した、と主張している。

われわれが取り上げるこの著作の断片は、後のキリスト教世界のアレクサンドリアのクレメンスの著作の中に見られる。短いので全文を引く。

「プラトーンもわたしたちの律法に忠実にしたが、その中で言われている事柄のいちいちを注意深く学んだのは明らかであります。デーメートリオスより前に、いやアレクサンドロスやペルシア人の支配より前に、他の者によって、わたしたちの同胞市民であるヘブル人のエジプトからの脱出（の物語）や、彼らに見舞った小さいことの詳細（カナン）土地の征服、律法全体の解釈（エベクセーゲシス）などが翻訳されました。そういう次第ですから、前述の哲学者が多くものを借用したのは明らかです。彼には学識があったからです。ピュタゴラスもまた、わたしたちの戒めの多くを借用して、それらを彼自身の教えの体系の中に組み入れました。しかし、わたしたちのすべての律法の翻訳全体は、陛下のご先祖であるフィラデルフォスとも呼ばれた王の時代になされました（アリストブローロスは、ここで、プトレマイオス六世・フィロメートル〔前一八二—一四六年〕に語りかけている）。王は、ファレーレウスのデーメートリオスの監督下のその仕事に大変な熱意を示されました。」

右に引いたこのアリストブローロスの言説は、史実を反映するものとして使用できるだろうか。

われわれの答は、できるかもしれないし、できないかもしれない、というはなはだ自信のない曖昧なものである。「できる」としたいのは、ここであげられているモーセ五書の部分訳の中に創世記が入っていないからである。そこで言及されているのは、出エジプト記、ヨシヤ記（と民教記）、そして申命記だからである。すでに述べたように、出エジプト記とヨシヤ記は、彼らユダヤ人の父祖たちの歴史を具体的に教えてくれるばかりか、彼らが自分たちの偉大な指導者であったと考えるモーセの出自と生涯を語ってくれるものであり、申命記は共同体の秩序維持に必要な律法を教えてくれるものである。他方、「できない」としたいのは、著者のアリストブローロスがわれわれと同じ一般論を想定して、三書に言及した可能性があるからであり、またそれがプラトーンやピュタゴラスがユダヤ人の律法の書から学んだと主張する文脈の中で言われているからである。そもそもホメーロスからはじまってプラトーンに至るまでのギリシアの知識人や哲学者がギリシア語訳のモーセ五書からよきものを学び、それを彼らの教えの体系の中に組み入れたとする議論は、アリストブローロスの時代あたりから生まれたもので、その後のユダヤ人知識たちによって繰り返されたものなのである。

われわれは確たる根拠をもたぬが、モーセ五書の部分訳が存在した、と仮定しよう。

もしその翻訳がアレクサンドリアの共同体の発意でなされたものであれば、その時期は、アレクサンドリアの都の創建以降の早い時期を想定したい。もしそれがアレクサンドリア以外の土地で行われたとすれば——例えばディアスポラのユダヤ人が自らのアイデンティティを他民族との接触によって自覚させられるような町が小アジアにあったとして話であるが——、その翻訳の時期は「デーメートリオスより前の、いやアレクサンドロスやペルシア人の支配より前」の時代を想定してかまわないであらう。

二 アレクサンドリアにおける五書の翻訳

われわれは、アレクサンドリアにおけるモーセ五書の全書の翻訳を見る前に、このヘレニズム・ローマ時代の百万都市の前史を覗いておこう。

アレクサンドリアは、アレクサンドロス大王によって、マケドニアの「植民市」(アポイキア)の一つとして創建された町である。したがって、「植民市」創建のつねとして、ギリシア人ばかりでなくさまざまな民族の者がそこに連れて来られた。最初のユダヤ人は、アレクサンドロス大王の遠征に参加した者たちだった。それを証しするのはヨセフスの著作『アピオンへの反論』の中に保存されているアブデラのヘカタイオス(前二〇〇年頃活躍)の言葉である⁽¹⁸⁾。ヘカタイオスは、プトレマイオス一世治下の歴史を扱い、エジプトこそ文明の源泉であるとする理論を一般化した『エジプト史』(アイギュプティアカ)の著作家として知られる⁽¹⁹⁾。ヨセフスの引用がこの『エジプト史』からなのか、それとも「ユダヤ人に関する独立した一書」⁽²⁰⁾からなのかは判然としないが、そこでの引用の前置きは「著者(ヘカタイオス)はさらに、ユダヤ人たちがアレクサンドロス王およびその後継者たちが行なった遠征に参加したことを証言している⁽¹⁸⁾」というものである。

ヨセフスの引くこのヘカタイオスの証言が貴重なのは、彼がアレクサンドロス大王(前二三三年没)とプトレマイオス一世(前三二二―二八五年)の同時代人で、実際に、エジプトの地を訪れているからである。ただし、この証言は、アレクサンドロス大王やその後継者たちの行なった遠征に参加したユダヤ人たちの規模については何も言っていないし、彼らがアレクサンドリアの町づくり(前三三二年に創建)に参加したとも言っていない。しかし、その経緯が何で

あれ、アレクサンドロス大王からプトレマイオス一世までの時代に、相当数のユダヤ人がアレクサンドリアの町に連れて来られるか、そこに移住してきたように思われる。「植民市」づくりは貧しい者たちを経済的に潤すからであり、パレスチナの砂漠の住民にとっては海沿いに建設されるこの町は、最初から大規模なものになることが予想されただけに、魅力ある開発事業だったはずである。

彼らユダヤ人がアレクサンドリアの歴史の最初の四〇年間にすでに一つの勢力になっていたことを間接的に証言するのは、ヨセフスの同じ著作『アピオンへの反論』の中に保存されているマネトン(前二八〇年頃に活躍)の発言である。この人物はエジプトのヘーリオポリスの神官をつとめた著作家であるばかりか——この人物は、この点で、同時期のパピロニアのベルの神殿の祭司で『パピロニア史』(パピュロニアカ)を著わしたベーローソスに似ている——、プトレマイオス家の宗教政策、すなわち、アレクサンドリアの町へのサラピス神の導入に一役買ってもいる。⁽²²⁾

マネトンの発言の貴重な部分は、そのユダヤ人起源論であり、しかもそれが徹底した反ユダヤ人の立場から書かれていることである。反ユダヤ人の立場からのユダヤ人起源論の展開は、アレクサンドリアにおける彼らの勢力が相当なものになっていったことを裏書きする。なぜならば、彼らがマネトンの時代にいまだアレクサンドリアのポリスを構成する弱小民族であれば、彼は彼らの存在を無視することができたはずだからである。⁽²⁴⁾

アレクサンドリアでのモーセ五書の全訳は、出エジプト記の翻訳が最優先された、と想定される。この想定は、前章で述べたモーセ五書の部分訳の優先順にしたがうものである。

われわれが次に想定するアレクサンドリアにおける五書のギリシア語への翻訳の時期は、マネトンの著作の存在が示唆するその地におけるユダヤ人の勢力が増大しはじめた頃である。すなわち、それはプトレマイオス一世の統治

の後半か次のプトレマイオス二世の統治の早い時期である。それがどちらの時期であるにせよ、その頃までにはギリシア語を話す、いやギリシア語しか話せないユダヤ人たちが、彼らの共同体の中のヘブル語しか話せない者たちを圧倒するようになっていたと思われる、

既述のように、われわれの前提は、アレクサンドリアにおけるモーセ五書の翻訳の経緯に関して、「書簡」が何の歴史的な核をもたないというものである。したがって、その翻訳時期に関するわれわれの想定が「書簡」の示唆するプトレマイオス二世の時代と合致するとしても、それは偶然的な一致である。

三二 レオン・トーン・ポリスにおけるモーセ五書の翻訳——一つの仮説

エジプトのヘーリオポリス州⁽²⁵⁾のレオン・トーン・ポリスに、前一五〇年頃から一四五年頃の間のある時期に、エルサレムの神殿のそれを模した祭壇をもつ神殿が造営された。エジプトのエレファンティネー(アラム語でイエブ)に前七世紀か六世紀にユダヤ人の神殿が建てられたことは知られているが、⁽²⁷⁾「オニアスの神殿」の名で知られるこの神殿の創建は、その出発からしてエルサレムの神殿に対抗するものだった。この地を訪れたと思われるヨセフはその著作の中でたびたびこの神殿に言及し、ストラボン(前六四年頃—後二二年頃)や、『ミシュナー』(二世紀)もその存在に言及している。しかし、そこがいまだ本格的な考古学的発掘調査の対象とされていないことも手伝ってであろう、この神殿の存在は「書簡」や「七十人訳」聖書の研究者の関心の対象外におかれてきた。そのため、この神殿の存在自体がディアスポラの歴史、とくにエジプトのユダヤ人の歴史の解明にとって重要であるにもかかわらず、あまり注目されてこなかった。これは遺憾な事態である。われわれはまず、その歴史を振り返っておこう。

ヨセフスによれば、パレスチナの土地でシリアのセレウコス朝とエジプトのプトレマイオス朝が覇権争いをしてい
たとき、後者に軍事的支援を与えたことや、大祭司職の継承に失敗したことなどが原因で、オニアスがエルサレムか
ら追われ(ヨナタンが大祭司になった前一五二年頃か)、プトレマイオス六世フィロメートル(前一八二—一四六年)
のもとに逃亡する。彼はしばらくの間アレクサンドリアに住んでいたが、「ユダヤの土地がマケドニア人と歴代の王
によって破壊されているのを見ると、自分のために永遠の名声と栄誉を手に入れよう」としてプトレマイオス王に請
願し、その結果、レオントーン・ポリスのブーバステイス・アグリアと呼ばれる土地——そこには、かつて土着のエ
ジプト人の神殿が建てられていたが、それはすでに廃墟となつて久しかったようである——を下賜され、そこにエル
サレムの神殿の祭壇を模した祭壇をもつ神殿を造営する。この場所は「オニアスの土地」(ヘー・オニウー・コーラ)
と呼ばれた。⁽³²⁾

「神はひとつ、神殿はひとつ」というユダヤ教の一般的な理解に反するこの神殿の造営は、イザヤの預言を引合い
にだすことよつて正当化された。⁽³³⁾ その預言とはイザヤ書一九・一八—一九の言葉である。

「その日、エジプトの地に……万軍の主に誓いを立てる五つの町があり、その中の一つは大太陽の町となえられる。
その日、主をまつる一つの祭壇がおかれ、その国境に主をまつる一つの柱がたてられる。」⁽³⁴⁾

ヨセフスによれば、「オニアスの神殿」は、自前の祭司やレビ人の一団をもつた。⁽³⁵⁾ このことは、それを創建したオ
ニアスが最初からエルサレムの神殿を意識したばかりか、自分を追い出したエルサレムの神殿の祭司団を敵視してい
たことを意味するであろう。⁽³⁶⁾ もしそうならば、エジプト在住のユダヤ人から送られてくるべきはずの「神殿税」が送
られてこなかったことも手伝つて、エルサレムの神殿の祭司たちは「オニアスの神殿」の存在には手を焼いたであら

う。ところが不思議なことに、そこを訪れたと思われるヨセフス——彼は祭司である——やラビ文獻の中で見られる感情は、エルサレムの神殿のサマリヤの神殿にたいする感情ほどには激しいものではない。それは「オニアスの神殿」がパレスチナの外にあったからだと説明できるだろう。逆に言えば、オニアスがパレスチナの土地のどこかに亡命政権のようなものをつくり、そこに神殿を造営したならば、ヨセフスやラビたちの感情は違ったものになったであろう。⁽³⁷⁾

われわれはここで、この神殿の立つレオン・ポリスの土地の軍事的な性格にも注意を払っておこう。それはヨセフスの『古代誌』に見られるプロトマイオスとクレオパトラに宛てたオニアスの請願書の中に「さて、わたしはブーバステイス・アグリアと名付けられた要塞(オクローマ)の中に、もっとも適した土地を発見しました。」とあり、⁽³⁸⁾『戦記』の記述の中に、「オニアスがそこに要塞(フルーリオン)をつくり」とあるからである。⁽³⁹⁾前者の「要塞」は、オニアスがその地に入らずと以前からそれが存在したこと、しかしそれは廢墟になっていたことを、後者の「要塞」は、オニアスがその要塞の廢墟跡にあらたに「要塞」を再建し、その一帯を要塞ポリスとしたことを物語っている。もちろん、その土地の住民となるユダヤ人には、プロトマイオス家の傭兵になるという条件で土地を下賜されたと思われる——デルタの西側には「ユダヤ人の軍營」と呼ばれる土地があったが、その土地の存在は、ユダヤ人傭兵がエジプトに存在していたことを物語る。⁽⁴⁰⁾

このレオン・ポリスの土地が、その出発からしてこのような特殊な軍事的性格を帯びていたことは、オニアスの二人の息子ケルキアスとアナニアスが、息子のラトゥーロスと内戦状態にあった王妃クレオパトラの軍隊の忠実な指揮官になって王妃の寵愛を受けたことや、後になってこの土地に住むユダヤ人がカエサルを支援するためにパレ

スチナから行軍してきたミトリダテースの軍隊の行く手を阻んだことなどからも言える⁽⁴¹⁾、われわれの推定をさらに間接的に支持してくれるのは、ユダヤ戦後のかなり早い時期に、ウエスパシアヌスの指示により、アレクサンドリアの知事ルポスト、その後任のパウリノスによってその神殿が閉鎖された事実である⁽⁴²⁾。ウエスパシアヌスは、後七〇年にエルサレムを陥落させると、ヘロディオンや、マカイルス、ヤルデスの森(場所は不明)、マサダなどにこもるユダヤ人の残党兵士を掃討したが、⁽⁴³⁾彼がそのとき「オニアスの神殿」の閉鎖を命じたのは、その土地のユダヤ人兵士の存在を恐れ、その神殿が新たな反ローマ勢力の拠点となるのを恐れたからである。この「オニアスの神殿」は、その創建のときから起算したヨセフスの計算によれば三四三年間、われわれの計算によれば、およそ二二〇年間存在し続けた⁽⁴⁴⁾。われわれは次にこの「オニアスの神殿」の存在から、この小論の冒頭で言及したクリジンの論文とジェリコウの論文に移りたいが、その前に、この二つの論文に関わってくる「書簡」の内容をおさらいしておこう。

「書簡」によれば、「王室図書館長」をつとめていた哲学者デーメトリオスは、全世界の図書を集めようと躍起になっていた。それは王に図書の収集という高尚な趣味があったからである、とされる。そして、そのために、いまだ図書館に収められていないユダヤ人の律法の巻物、すなわち「モーセ五書」がギリシア語に翻訳されて王の図書館に収められることになる。そのため、律法に精通し、かつギリシア語に堪能な翻訳者をアレクサンドリアに派遣してくれるよう要請する王の書簡を携えた使節が、エルサレムの大祭司エレアザルのもとに送られる。大祭司は王の敬虔な態度を認め、各部族(全部で一二部族)からそれぞれ六名、計七二名の長老を選び出し、律法の巻物を託して送り出す。アレクサンドリアに到着した彼らは(ファロス)島の「海沿いの風光明媚で閑静このうえない所に建てられた一軒家」(パラグラフ三〇二)を仕事場として与えられる。彼らは毎朝この防波堤を渡り宮廷に伺候して王に挨拶し、そ

れから与えられた仕事場に戻り、「第九時まで」(パラグラフ三〇二)、すなわちティー・タイムのはじまる午後三時まで翻訳の仕事に専念する。彼らは「互いの(翻訳を)比較照合して各(章節の翻訳)を一致させ、完成をはかる」(パラグラフ三〇二)。翻訳の仕事は「あたかもあらかじめくろまれていたかのよう」に「七二日で完了する」(パラグラフ三〇七)。翻訳が完成されると、デーメートリオスは、翻訳の行われた場所にユダヤ人を集めて、この翻訳を読んで聞かせる。朗読が終わると、「祭司たちや、翻訳者や(アレクサンドリアの)共同体の代表、それに民の指導者たち」が起立し、「それは見事に、しかも敬虔な気持ちをもって翻訳され、あらゆる点で正確さが期されたので、現在の形を保持し、いかなる改変も加えぬことが正しい」(パラグラフ三一〇)と宣言し、同時に「もし誰かが書かれてあるものの全体に、何かを付加したり、変えたり、あるいは削除したりして改変するならば、それが永久不変に保たれるために、自分たちの間の慣習にしたがって(その者を)呪うようにと命じた」(パラグラフ三一)。この翻訳は、王の前でも朗読され、王は「律法賦与者の精神」(パラグラフ三一)に感嘆する。そして王は「(翻訳された)これらの書に大きな配慮がなされ、神聖なものとして保管されるよう命じる」(パラグラフ三一七)。初期の目的を果たした翻訳者たちは、王から贈物を受けて帰国する。

以上が「書簡」の伝えるアレクサンドリアにおけるモーセ五書の翻訳の経緯である。⁴⁶⁾

さて、クリジンが問題にするのは、研究者の間で合意が見られなかった点、すなわち「書簡」の著者は、そこで言及している「翻訳」を何から守ろうとしたのかという点である。そのためクリジンは三つの選択肢として、

- (一) 著者は現にある翻訳を著者の時代につくられた改訳版から守ろうとした、
- (二) 著者は著者の時代につくられた改訳版を現にある翻訳(単数形)から守ろうとした、

(三) 著者は著者の時代につくられた改訳版を現にある翻訳(複数形)から守ろうとした、⁽⁴⁷⁾を考へる。

「書簡」の著作目的がモーセ五書の翻訳の権威づけにあり、そのため「書簡」が強調するのはその翻訳の正確さである。この理解はほとんどすべての研究者によつて共有される。そこでクリジンはこの理解に立ち、同時に「書簡」のパラグラフ三一〇の内容から——彼はそこでのギリシア語「ディアスケウエー」を「改変」の意ではなく「改訳」の意に理解し、また次の節の動詞「ディアスケウアセイ」も「改変する」の意ではなく「改訳する」の意にとる——、「書簡」の著者の時代に(クリジンはそれを前一四〇年頃とする)モーセ五書の改訳版が登場したため、「書簡」の著者は自分の属したグループの使用していた翻訳の権威をそれから守ろうとした、と推論する。すなわちクリジンは三つの選択肢の中から最初にあげたものを選ぶのである。クリジン説の出發が正しいのは、「書簡」を同時代の出来事と関係させている点である。

P・カールは、クリジンよりも前に、プロパガンダは「同時代のもの」のためになされる、というプロパンガンダの同時代性を正しく認識していた。そして彼は、「書簡」の著作年代を前一〇〇年頃と想定し、「書簡」のプロパガンダは、「書簡」の著者の時代につくられた改訳版に対抗するためであった、と推定していたが、⁽⁴⁸⁾カールの想定する「書簡」の著作年代とプロパガンダの対象は、クリジンの想定するものとはまったく異なるものである。クリジンは、「書簡」の著作年代を前一四〇年頃とし、「書簡」の著者の時代にモーセ五書の改訳があったことを想定した。しかし彼は、その改訳版についての議論を發展させなかつた。それを行なつたのは、クリジンの論文に注目したジェリコウである。⁽⁴⁹⁾

ジュリコウがクリジンの論文に注目したのは、プロバガンダの同時代性という認識をカーレと共有していたからである（一世紀以上にわたって流布していた版のためのプロバガンダは、その確立された地位や権威にたいする挑戦があつてこそはじめて意味をもつ）。そこで彼は、クリジンの想定する「書簡」の著者の時代に、モーセ五書の改訳が試みられた可能性のある土地を歴史の中にもとめる。考えられる一つの場所は、もちろんアレクサンドリアである。なぜならば、その都市こそヘレニズム・ローマ時代にさまざまな宗教文書を生み出したからである。しかし、聖書の残余の翻訳がまだ完結していない時点で——「書簡」の著作年代を前一四〇年とすると、⁽⁵⁰⁾聖書の残余の翻訳が完結していたとは必ずしも言えない——、アレクサンドリアでモーセ五書の「改訳」が行われたとは考えられない、としてその土地を排除する。そこで彼は次に、新約における旧約の引用や、教父の引用、パピルスの証拠、クムラン文書の証拠などから、ギリシア語訳テキストの多様性に着目し、その事実からアレクサンドリア以外の土地で「改訳」が行われたと想定し、その土地をレオン・トーン・ポリスに求める。そして彼は、それとの関連で翻訳の底本についても発言し、翻訳の底本となったものは、オニアスとその同志たちがエルサレムから携えてきたヘブル語聖書か、ヘーリオポリス州で出回っていたヘブル語聖書であつたと推定し、その結果、エルサレムの神殿から運ばれたヘブル語のモーセ五書を底本とした者たち（アレクサンドリアの翻訳者たち）の目には、その翻訳が「ほとんど確実にライヴァル版として映り、かつ『不注意に翻訳された』（「書簡」パラグラフ三〇）ものとして見なされただろう」と述べると同時に、このような推定を重ねて行くときはじめて、従来の仮説では説明できなかった「書簡」の諸特徴をうまく説明できると指摘する。

われわれはここでその指摘のいちいちに立ち入らないが、ジュリコウの議論を補強するために、レオン・トーン・ポ

リスの「オニアスの神殿」にはモーセ五書のギリシア語訳と少なくともイザヤ書のギリシア語訳をもつ必然があったことを以下に強調しよう。

(一)「オニアスの神殿」がエルサレムの神殿にたいしてその存在の正統性を主張するためには、彼ら自身の聖書をもたねばならなかった。これはちょうどサマリア人がゲリジム山に彼ら自身の神殿をもち、エルサレムの神殿と対抗するために、彼ら自身の五書をもったのと同じである。

(二)「オニアスの神殿」がイザヤの預言の成就であることをギリシア語を解する者たちに向かって主張するには、イザヤ書の翻訳が必要であった。アレクサンドリアでつくられた既存の翻訳が不満足なものであれば、^(註)新しい翻訳が必要とされた。実際、彼らの存在の聖書の根拠となるイザヤ書(一九章)の翻訳は芳しくないものであって、彼らには到底受け入れられるものではなかった(逆に言えば、イザヤ書の既存の翻訳にたいする不満も、モーセ五書の翻訳へと向かわせる要因になったと思われる)。

(三)「オニアスの神殿」の祭司たちやユダヤ人たちは、モーセのヘーリオポリス出身説や、モーセのレプラ患者説、ユダヤ人の遠祖たちのエジプトからの追放説などにたいして、聖書の根拠を提示して反論を加えねばならなかった。そのためにも五書のギリシア語訳が必要とされた。この深刻な事態は『アピオンへの反論』に登場するヘレニズム時代の反ユダヤ人主義者の言説から容易に想定される。すでに見てきたように、一世紀以降、マネートーンをはじめとするギリシア語の著作家がユダヤ人にとっての謬見をその著作の中でちりばめていたのである。

最後に、ジュリコウの論文に関連して贅言を加える。彼は「オニアスの神殿」で生みだされた五書のギリシア語訳を「改訳版」としているが——もちろん、この「改訳版」についての彼の理解はクリジンからのものである——、わ

れわれは、この点に関して、「確かなことは何も分からない」と答えよう。もしそれがアレクサンドリアのギリシア語訳を改訂したものであれば、「改訳版」となるが、まったく新しい訳であれば、それは「新訳」となる。

われわれはここで、「書簡」に關しても次のような理解を示しておこう。

(一)もし「書簡」の著作目的がアレクサンドリアで新たに翻訳されたモーセ五書の權威づけ、あるいは改訳の權威づけにあったとすれば、それより前にモーセ五書の全訳が存在したことが前提とされねばならない。なぜならば、「權威づけ」というのは比較の問題だからである。しかし、「書簡」は、モーセ五書の全訳の存在を前提としていない。もし全訳がすでに存在していたならば、「書簡」に登場するプトレマイオス王はそれを図書館に収めればすむことになる。

(二)「書簡」はモーセ五書の部分訳の存在を前提にして書かれたものである、しかし、それは著者がその部分訳の存在を知っていたからではなく、アレクサンドリアのモーセ五書の權威づけのために、その存在が想定されたものと思われる。部分訳の存在の想定は、すでに見てきたように、一般論からも言えることなのである(実際に存在したとと、一般論から想定 of 合致は別問題である)。

レオン・ポリスの「オニアスの神殿」は、神殿の翻訳者(たち)の手になるモーセ五書のギリシア語訳と、五書以外の書としては少なくともイザヤ書のギリシア語訳を早い時期に生みだした、と想定される。前一五〇年頃にオニアスに土地が下賜され、その「オニアスの土地」の中にエルサレムのそれを模した祭壇をもつ小規模な神殿が前一四五年頃までに完成されていたとすれば、その翻訳の開始の時期は、建設開始と同時に、その完成からそれほど遅くない時期であったと思われる。その五書の翻訳は遅くとも前一四〇年頃までには完成され、「書簡」の著者に知られ

るに至ったのであろう。

「書簡」の著者は、「オニアスの神殿」で完成されたモーセ五書のギリシア語訳をアレクサンドリアでつくられたモーセ五書のギリシア語訳のライヴァル版と見なした。彼らがイザヤ書もライヴァル版として見なしたか否かは分からない。なぜならば、すでに指摘したように、アレクサンドリアで生みだされたイザヤ書の翻訳のクオリティは決してたかいものではなかったからである。もちろん、以上は仮説である。しかし、「オニアスの神殿」の翻訳事業を取り込むこの仮説は、ジェリコウが正しくも着目した事実、すなわち、前一世紀から後一世紀にかけてパレスチナやその他の地方で流布したギリシア語訳聖書の写本の多様性を説明する一助となるのは言うまでもないことである。

六 アレクサンドリアにおける五書以外の書の翻訳の誕生

アレクサンドリアにおける五書以外の書の翻訳について知る手がかりとなるのは、外典の中の知恵文学の一書である『シラクの子イエスの知恵』⁽⁸⁴⁾しかない。

本書の冒頭には、「エウエルゲース王の第三八年」(序文二七)、すなわち前一三二年にパレスチナからエジプト(アレクサンドリア)にやって来てこの書をギリシア語に翻訳した著者の孫の序文が置かれている。彼はそこでヘブル語から他の言語へ翻訳することの難しさにふれた後、「この書物だけではなく、律法の書(ホ・ノモス)と預言者の書(ハイ・プロフェーテイアイ)および諸書の残余のもの(タ・ロイバ・トーン・ビブリオーン)でさえも、いったん他の言語に移し変えられると、それらの中で言われているものと少なからず相違してくる」(二四―二六)と述べている。

ここで述べられている「預言者の書」とは、ヘブル語聖書の中で分類されている「前の預言者」(リシヨニーム)に

属する文書、すなわちヨシユア記、士師記、サムエル記、列王記と「後の預言者」(アハロニム)に属する文書、すなわちイザヤ書、エレミヤ書、エゼキエル書、小預言書などを指し、「諸書の残余のもの」、あるいは序文のパラグラフに見られる「父祖たちの他の書」(トーン・アローン・パトリオン・ビブリオン)とはケトゥビムとして分類されている文書、すなわち(一)詩篇、ヨブ記、箴言、(二)雅歌、ルツ記、哀歌、伝道の書、エステル記、(三)ダニエル書、エズラ・ネヘミヤ記、歴代誌を指すものと考えられる。

われわれは、この序文から、「預言者の書」と「諸書の残余のもの」がイエス(ヨシユア)の時代、すなわち前二世紀の中頃までに翻訳され、彼の出身地のパレスチナで流布していたと考えよう。この事態を裏付けるのは——すべての諸書について言えるわけではないが——、例えば、アダムから自分の時代までの年代記を著わした歴史家エウポレモスである。もしこの人物がマカベア第一書八・一七の「ヨアンネスの子エウポレモス」であれば、彼は後一六一年にローマにユダ・マッカバイオスの使節として派遣された人物であるから、彼の使用したギリシア語訳の歴代誌は二世紀中頃までに翻訳されていたことになる。詩篇の翻訳年代の下限についても云々できる。なぜならば、詩篇七九・二は前一一三五年頃の著作であるマカベア第一書七・一七で引用されているからである⁽⁵⁶⁾。

では、実際、モーセ五書以外のこれらの書の翻訳はいつ頃開始されたのか。

現代においては、一つの翻訳の型がつくられれば、それにつづく翻訳はすみやかに行われる。それは出版社の要請であると同時に、読者の要請でもある。もし一般論としてこのことが古代世界の翻訳についても言えるのであれば、モーセ五書の翻訳が終わった時点から早い時期に、他の書の翻訳もはじまった、と言えるであろう。モーセ五書は共同体の憲法(統治原理)となるものであっただけに、慎重な翻訳が要求されたが、そして事実その翻訳の質は均一なもの

であるが、その他の書はそうではないのだから、その翻訳作業はそれほど神経質になる必要はなかった、と思われる。われわれは、他の研究者と同様に、モーセ五書がアレクサンドリアで翻訳されたと想定した。もしそうならば、その他の書の翻訳もアレクサンドリアで行われた、と想定するのが自然である。実際、ある研究者が言うように、「概して言えば、直接の証拠は断片的であるが、キリスト教期以前のアレクサンドリアはヘブル語聖書のすべての書か、ほとんどすべての書をギリシア語訳でもっていた」と思われる。⁽⁵⁷⁾われわれはまた、ジュリコウとともに、モーセ五書やイザヤ書が「オニアスの神殿」で翻訳されたと想定した。もしこの想定が正しいならば、そこでもその他の書の翻訳が順次行われた、と想定するのが自然である。⁽⁵⁸⁾

七 ギリシア語訳聖書のエジプトからの流出と展開

モーセ五書のギリシア語訳や聖書のギリシア語訳の総体は、アレクサンドリアのシナゴグから、パレスチナの宗教共同体やシナゴグに、そしてまた小アジアなどの他のディアスポラの土地にも伝えられた。⁽⁵⁹⁾

その写しは、個人の富裕なコレクターの手に渡ることもあっただろうし、公共の図書館に収められることもあっただろう。⁽⁶⁰⁾そしてまた、その写本がアゴラの「書籍市場」(タ・ビブリア)を賑わしたこともあったであろう。

この転写・伝達・転写による再生産と拡散の過程では、さまざまなことが不可避免的に起こる。それは伝達された版がヘブル語原典に忠実なよい訳であれば、そしてそれ自体に敬意が払われておれば、可能なかぎり忠実に転写されただろうが、そうでなければ——例えば、通常、ヨブ記や、箴言、イザヤ書、ダニエル書、エステル記の翻訳は「典型的な自由訳」として分類される——さまざまな付加や削除による訂正がなされた。あまりにも固い直訳調であれば——

—例えば、詩篇や、伝道の書、哀歌など——、その訳文は少し正されたりした。また、転写上の誤記や脱文が正されることなくそのまま引き継がれたり、新たな誤記や脱文が加わったり、「転写する者」がごさかしかったりすれば、彼自身の解釈から、訳文が改めることもあった。そしてそれらは次の転写のリレーで旧に戻されることもあったが、拡大再生産されることの方が多かったはずである。異教徒の手に渡ったものであれば、その転写はより不注意なものとなっただろう。なぜならば彼らの間では、聖書を「聖なる文書」と見なす習慣などはなく、それはたんに情報を伝達する文書にすぎなかったからである。そして、これらの結果はと言うと、さまざまなヴァージョンの誕生である。

一つの版にしか目を通さない者であれば、ギリシア語訳とはこんなもので済ませることもできただろう。しかし、いくつかの版を照合する者は、さまざまなヴァージョンの存在に困惑し、その理由を説明するか、新たな権威ある版の登場を期待しただろう。後一世紀のヨセフスがそうである。彼は『古代誌』の中で「書簡」をパラフレーズしたが、その終わりで、流布している諸版の訳文に一致のないことを間接的な仕方ではあるが言及する。すでに見てきたように、「書簡」は、五書の翻訳が完全・完璧なものであるがゆえに、その改変はまかりならぬと強調し、改変する者には「呪い」がかけられると脅迫的言辞を弄しているが、ヨセフスはこの「書簡」の著者の言葉に、彼自身の時代の状況、すなわち後一世紀後半のローマで流布していたギリシア語聖書の諸訳の不完全さを指摘する言葉——それは「書簡」の著者からは絶対に引き出せない言葉である——を書き加えるのである。彼は言う。

「この翻訳がかくも見事になされている以上、この書は、このままで保存して改変は加えないようにと懇請した。全員がこの方針を承認した。ついで律法(の書)に、何らかの重複や脱落を発見した者は、それを検討して発表し、訂正すべき義務があることを宣せられた。ひとたびよしとされたこの翻訳が永遠に残されるように、彼らは賢明にも念

には念を入れたのである。⁽⁶⁾」

この一文から明らかなように、ローマでギリシア語訳の諸版を『古代誌』執筆のための資料として購入したヨセフスは、それらを照合した結果、その中に「重複や脱落を發見し」、それらが「訂正」されねばならない、と正しくも感じとったのである。ただ彼は、「書簡」の文脈の中ではそれを露骨には言えず、そのため「彼らは賢明にも念には念を入れたのである」と結ぶことによって、彼の時代の現実を言ったのである。

こうして「書簡」の言及する五書のギリシア語訳(とそれに加えられたその他の諸書のギリシア語訳は、もはやヨセフスの時代には、オーソライズド・ヴァージョンの名に値するものではなくなっていた、と言えるだろう。ところが、これらの版は、たとえ不完全なものであっても、キリスト教会によって命脈を保っていくのである。もちろん、皮肉な話であるが、それに寄与したのは「書簡」なのである。なぜならば、「書簡」こそは、最初に述べたように、ギリシア語聖書の「神聖性」を保証する文書として読まれたからである(つづく)。

註

- (1) この文書は「アリステアスの手紙」と題されて『聖書外典偽典3』(東京、教文館、一九七五年)に収められており、ここでは故左近淑氏による簡単な解説(二七一―二七頁)や、翻訳(二九―八五頁)、註解(二八三―三〇一頁)などが見られる。
- 『原典新約時代史』(東京、山本書店、一九七六年)六五四―六五七頁にも「書簡」三〇一―三二六の抜粋が見られる。
- (2) 『モーセの生涯』二・二六―四二。フィロロンは翻訳を

計画した者たちを「律法が人類の半数、すなわち異国人たちの間だけで見いだされ、ギリシア人にはまったく知られていないことを残念に思うようになった一部の人たち」とし、その者たちがこうした文化事業に理解のあるプロトレマイオス二世(フィラデルフォス)に翻訳計画を持ち込んだとしている。彼は「書簡」に見られるエルサレムの大祭司エレアザロスの名を直接あげず「ユダヤの大祭司・王」として言及し、七十二人という翻訳者の数や、翻訳が七十二日間で作成されたという

話、翻訳が完成されるとそれが翻訳者らの前で朗読されたという話などにはふれていない。彼は、一見、合理的な仕方では「書簡」を敷えんしているように思われるが、翻訳者が「あたかもつかれたもののように、靈感に導かれて書いたのだが、一人ひとりが別々のことを書いたのではなく、目に見えない口述者がおのおの口述したかのように、皆が一字一句同じことを書いたのである」と述べることによって、奇跡的要素を付け加えている。なお、「書簡」は、七二人の翻訳者がアレクサンドリアに到着したとき、プトレマイオス王は彼らを歓迎して「……年々この日は重んじられよう。……」（プラグラフ一八〇）と述べて、以後毎年その日が記念されたことを暗に述べているが、フィロソフは、「今日にいたっても、毎年、ファロス島では祭と集会が守られ、そこにはユダヤ人のみならず、多くの他国人が海を渡ってあつまり、あの書物の光が最初に輝き出したこの場所を祝し、かくも古く、しかもつねに新たな、このよき賜物のゆえに、神に感謝するのである」と述べて、彼の時代の慣習に言及している。

(3) 『古代誌』一二・一一—一八。ヨセフスは『古代誌』一二・一〇で、この書簡を「アリストアイオスの小冊子」（ト・アリストアイオウ・エプリオン）と呼んでいる。この文書は、ヨセフスの時代一般にそう呼ばれていたのかもしれないし、彼自身がそう呼んだのかもしれない。この文書を全体的

に取り上げるとしたら、この呼称は適当であろう。エウセビオス『福音の論証』八・二一五、八・九、九・三八もこの文書を抜粋しているが、同書九・三八は、この文書を「ユダヤ人の律法の翻訳について」（ペリ・テース・ヘルメーネイアス・トゥー・トーン・ユダイオン・ノム）と呼んでいる。なお、この文書のテクストに「書簡」という表題が冠されたのは、四世紀のバリ写本Qであり、その他の写本の表題は「アリストテラスからフィロクラテースへ」である。Sidney Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1968) 30参照。

(4) 『アピオンへの反論』二四六—四七。ヨセフスは『古代誌』第一巻の冒頭の「はじめに」で、五書をギリシア語に翻訳させたプトレマイオス二世に言及した後、大祭司エレアザロスの高徳と、ユダヤ人の精神的財産を秘匿しなかった彼の寛容な精神を賞賛し（一一—一二）、さらに同書一二・四二—四四でエレアザロスが大祭司職についた経緯を他の資料（出所不明）から調べあげて挿入している。ヨセフスの「書簡」の使用に関しては、シャイエ・J・D・コーエン『ヨセフス—その人と時代』（東京、山本書店、一九九一年）のほか、Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1937-1980) の一頁目以下と Josephus, *Version of the Letter of Aristaeas*, pp.208-218 参照。

(5) 『第一弁証論』三一章。「書簡」が語っているのはモセ五書のギリシア語訳に関してだけであるが、ユステイノスの『トリュフォーンとの対話』(一六〇年頃)六八・六、七では、すでにその翻訳範囲は拡大されて、ギリシア語訳旧約聖書の全体が含まれている。

(6) エウセビオス『教会史』八・一一―一五に保存されている『異端駁論』三・二一・二。エイレーナイオスは七十人訳のイニシアティブを取った人物をラゴスの子プロトレマイオス(プロトレマイオス一世)としたり、翻訳のプロセスにおける奇跡的要素を強調したりしているが、「書簡」の内容を熟知しているはずのエウセビオス自身はその誤りを正そうとはしていない。なお、エウセビオスがエイレーナイオスの文章を挿入するにあたっては、七十人訳を「神の息吹きをうけた」(テオブネウスタイ)文書と呼んでいることに注意したい。

(7) 『ストローマテイス』一・一四八。

(8) ユダヤ人哲学者フィロンを「キリスト教徒」と見なした最初の教会著作家はエウセビオスである。実際、彼はしばしばフィロンやその著作に言及するが(拙訳『教会史3』『東京、山本書店、一九八八年』の人名索引で検索せよ)、エウセビオスの時代には(あるいはより正確には、靈的訓練(「アスケシス」)を緊急のキリスト教的課題としたエウセビオスの周囲のインテリの間では)、フィロンがキリスト教徒で

あって、それゆえに彼が言及する「テラペウタイ」や「テラペウトリデース」はキリスト教徒であった、とする議論が先行していたように思われる(『教会史』二・一七・四、一四、一八、二四での議論を参照)。いずれにしても、エウセビオスの時代以降、フィロンはキリスト教徒と見なされていたことは、例えば、ヒエロニムスがその著作『著名者伝』で「祭司階級のアレクサンドリア人であるユダヤ人フィロンは、わたしたちの間では教会著作家の中に入れられている」と述べて、その著作リストをあげていることから知られる。なお、エウセビオスがフィロンをキリスト教徒と見なしたことについては、平石善司著『フィロン研究』(東京、創文社、一九九一年)三〇七―三〇九頁参照。

(9) とくにエウセビオス以降の古代キリスト教世界でヨセフスとその著作に払われた敬意に関しては、フェルトマン・秦剛平編『ヨセフスとキリスト教』(東京、山本書店、一九八五年)二〇七―二一九頁に収録されているH・シュレッケンベルグの論文「初代キリスト教徒とヨセフスの著作」参照。ヒエロニムス『著名者伝』一三は、ヨセフスに「項目をふりあてているが、彼はそこで、ヨセフスの著作に言及した後、『古代誌』一八巻の「キリスト証言」を引いている。シュレッケンベルグはそれとの関連で、「ヒエロニムスがそのキリスト教著作家史である『著名者伝』の中でヨセフスの著作を取

り上げていることは、キリスト教徒によるヨセフスの受容と
同化にどうして特記すべき事件である」と正しくも指摘してい
る。

(10) 『神の国』一八・四二以下。

(11) この「書簡」の展開の過程では、キリスト教側に都合の
よい粉飾がなまなまになされたが、それについて知るには、
フエルトマン・秦剛平編『ヨセフス・ヘレニズム・ヘンライ
スム2』（東京、山本書店、一九八六年）に収録されてゐるA
・ヘルティエの論文「ヨセフス、アリステアスの書簡」、七十
人訳聖書」一八七―二二頁参照。前掲 Swete, 38-47 は四
世紀までの「書簡」の伝達史を扱っている。

(12) Juan Luis Vives (1492-1540), その指摘は『神の国』一
八・四二の註解でなされた、と言われている。前掲 Swete,
31 参照。この人物については R. Pfeiffer, *History of Clas-
sical Scholarship 1300-1850* (Oxford: Clarendon, 1976)
95-96 参照。

(13) Joseph J. Scaliger (1540-1609), ファイファー、前掲書
一一四―一六頁は「スカリゲルの時代はフランスの宗教戦
争の時代であり、当時のフランス人の民族的精神は、宗教的
なものであれ何であれ、過去との「非連続」を嫌っていたと
指摘し、彼の偉大さは政治的・宗教的論争から超越すること
ができたことにある」と述べている。もちろん、前註の Vives

にしても、スカリゲルにしてもエラスムス的人文主義的精神
を身につけていたの言うまでもない。

(14) その主張がなされたのは Humphry Hody (1659-1707)
が一六八四年に発表した論文 (Contra hisorian LXX. in-
terpretum Aristee nomine inscriptam dissertation) の
中においてである、とやれている。

(15) Paul E. Kahle, *The Cairo Geniza 2* (Oxford; Black-
well, 1959) 211.

(16) 『ストローマティス』一・二二。エウセビオスも『福音
の備え』一三・一二で同じ証言を引いている。同書九・六も
参照。なお、エウセビオスは『教会史』七・一四―一九で、
アナトリウスの著作から「パスカの祭(逾越の祭||復活祭)」
についての議論に関する記述を引いているが、そこには次の
ような文章が見られる。「アリストブローロスはブトレマイオ
ス・フィラデルフォスとその父帝のためにヘブル人の神聖で
聖なる文書を訳した七〇人の一人に数えられ、モーウセース
(モーセ)の律法の註解書をこの王たちにささげている。これ
らの著作家たちは、『脱出』(||出エジプト記)の諸問題を
解決するにあたって、次のように言っている。……「アナト
リウスはここでアリストブローロスをブトレマイオス・フィラ
デルフォスとその父帝のブトレマイオス一世(前二三三―二
八三年)の同時代人としたり、聖書の翻訳者の一人に数える

The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976)

20-25 に詳し。

(20) 『アピオンへの反論』 一・一八三。

(21) 前掲書 一・二〇〇。

(22) この人物については、Menahem, op. cit., 62-65 参照。

(23) 『アピオンへの反論』 一・二二七—二五三。

(24) A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, B. C.

(Oxford, 1923), Nos. 30-31 は、バビロン時代のエジプト(エ

レファンティネ)に在住のユダヤ人と土着のエジプト人の間

には宗教上の緊張関係が存在したことをパピルス資料から指

摘したが、エジプトにつくられたこの「植民市」の場合にも

土着のエジプト人とユダヤ人の関係においてはなくとも、

「ポリスの市民」を構成する他の民族とユダヤ人との間で

宗教上の緊張関係が考慮されねばならない。なぜならば、彼

らユダヤ人は「ポリスの守護神」——これはマネトーンがそ

の導入に一役買ったセラピス神である——への跪拝を拒否し

たからである。

(25) ナイル川の三角州につくられた都市。創世記四一・四五

のオンと同地で、カイロの北東約六マイル、現在のマタリエ

ー近くのテル・フスンと同定されている。ここは第一王国時

代から太陽神礼拝の首座として知られている。ヘーリオポリ

スは「太陽の町」の意。

誤りを犯しているが「アリストテアスの書簡」に見られる翻訳者の名の中に該当する名は見あたらない。そもそもこの名はヘレニズム化されたものである(ここで興味深いのは、「これらの著作家たち」、すなわちアリストテロスと彼の「師」と称された二人のアガトテロス)(七・一六)もギリシア語訳の出エジプト記を読んでいたらしいことである。

(17) ここに見られる定冠詞の用法から判断すれば、出エジプト記は単体で、しかしヨシヤ記と申命記は一つとされて翻訳されていたと推定される。ここで翻訳者が「他の者——テロス」とされているのは、ブトレマイオス・フィラデルフォス王の時代の翻訳者の「ほかに」の意である。エウセビオスはそれを複数形扱い(ヘテロイ)にしている。エウセビオスの読んだクレメンスの写本が複数形としていたのかもしれないが、彼自身がそれを改めたのかもしれない。なお細かいことを言えば、ギリシア文の構造からして、第二のパラグラフの文章は、本来「デーメトリオスより前にも他の者(たち)」にあって、アレクサンドロスやペルシア人の支配より前にも他の者(たち)によって……翻訳されました」とあって、「他の者」が二度繰り返されていたと思われる。

(18) 『アピオンへの反論』 一・二〇〇以下。

(19) この人物についての紹介は、Menahem Sterned, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I (Jerusalem;

(26) この場所はメンフィスの北東、現在のテル・エル・イェ
フディエーと同定されている。なお、レオン・トーン・ポリス
は「ライオンの町」の意。

(27) Cowley, *op. cit.* 参照。

(28) 『古代誌』一・二・三八八参照。

(29) このオニアスはオニアス四世である。

(30) 『古代誌』一三・六三。

(31) 『戦記』七・四二二—四三二、『古代誌』一・二・三八七
—三八八、一三・六二—七三、二〇・二三六。『古代誌』一
二・三八八、二〇・二三六は、オニアスがエルサレムの神殿
を模した神殿を造営したと述べているが、『戦記』七・四二
八、『古代誌』一四・七二は、オニアスがエルサレムの神殿
の祭壇を模した祭壇をつくった、と述べている。オニアスが
模したのは祭壇であって、神殿ではなかったであろう。なぜ
ならば、エルサレムの神殿の規模をもつ神殿をつくることは
不可能なことであるばかりか、イザヤの預言で強調されてい
るのは、祭壇の造営であるからである。

(32) 『古代誌』一四・一三三、『戦記』一・一九〇。『古代
誌』一三・二八七に保存されているストラポーンは、王妃ク
レオパトラに忠実だったユダヤ人を指して「オニアスと呼ば
れる地方出身のユダヤ人」(ホイ・エク・テース・オニウー
レゴモノイ)と呼んでいる。この表現にはコーラは見られな

いが、それは自明のことである。J. B. Frey, *Corpus Inscr-
iptorum Judaicarum*, II (1951) No. 1530 は、「オニアスの
土地」(オニウー・ガ)が刻まれている碑文を採集している。

(33) 『戦記』七・四三二、『古代誌』一四・六四、六八、七
一参照。

(34) 七十訳では、「その日、……エジプトに五つのポリスが
あり、一つのポリスはポリス・アセデクと呼ばれるであろう。
その日、主(キユリオス)のための祭壇がエジプト人の土地に
おかれ、その国境に主のための柱が(たてられる)」。この七
十人訳に見られるギリシア語アセデクはハバックス・レゴメ
ナであるため、その意味は不明であるが、重要なことはヘブ
ル語が「太陽の町」と呼んでいることである。なおこの預言
に関してはシビュラの託宣五・五〇一をも参照。

(35) 『古代誌』一三・七三。

(36) 実際、『戦記』七・四三一に見られるヨセフスの観察に
よれば、「彼(オニアス)はエルサレムから追放された恨みつ
らみを忘れることができず、エルサレムのユダヤ人への対抗
意識のあまりに野心を抱き、神殿を建てることによって、大
勢の巡礼者を奪って見せようとしたからである。」

(37) 実際、エルサレムの神殿から見れば、「オニアスの神殿」
はその存在と活動を容認することのできない神殿であった。
『シシユナー』メナホート一三・一〇は、オニアスの神殿で

捧げられる犠牲が有効かどうかのラビの議論を記録し、またオニアスの神殿で奉仕した者はヒルサレムの神殿で奉仕すべきなど、としてゐる。

- (38) 『古代誌』一三・六六。
- (39) 『戦記』七・四二七。
- (40) 『戦記』一・一九一、『古代誌』一四・一三三参照。
- (41) 『戦記』一・一九〇、『古代誌』一三・二八五と、それに続く二八七で引かれているストラボーンの言葉、および同書一四・一三三参照。
- (42) 『戦記』七・四三三―四三六、シモンの託宣五〇七参照。
- (43) 『戦記』七・一六二―二一四、二五二―四〇六。
- (44) 『戦記』七・四三六。
- (45) われわれはその創建の時期をかりに前一五〇年頃で閉鎖された時期を後七一年にともてる。なお、前三世紀に三世紀のトヘンマンズによつては、Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Vol. 3, 1, revised and edited by G. Vermes and others (Edinburgh: Clark, 1986) 46-49 参照。
- (46) 筆者は、現代の『書簡』の研究者の諸説によくふれてゐる左近氏の二つの論文『神学』一〇(一九五六年)、一一(一九五六年)から多くのことを学んだ。

(47) A.F.J. Klijn, "The Letter of Aristaeus and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt," in *NTS* 11 (1964-65), 154-158. タリシンの仮説は、前掲 Swete, 50 によつて紹介されてゐる。

(48) P. Kahle, op. cit., 211f.

(49) S. Jellioce, "The Occasion and Purpose of the Letter of Aristaeus: A Re-examination," in *NTS* 13 (1965-66), 144-150.

(50) この「書簡」の著作年代は、その内証によつて論じられてはゐるが、前二〇〇年頃から後三三年までと著者は、この *Study* (Oxford, Clarendon, 1968) 48-50 参照。

(51) ヲリビシハロンヤ、V.F. Albright, "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible," *BASOR* 140 (1955), 27-33, esp. 30ff. に依拠してゐる。

(52) 実際、イザヤ書と詩篇の翻訳は、その訳者が力量のなかつたことを明白に示してゐる。Swete, 316 参照。

(53) われわれは、シモシラの仮説の延長線上で、この「書簡」自体が、アレクサンドリアの共同体の承認を受けた公的な性格を帯びたものだったのかどうかを問うことができる。この問いの答は「オニアスの神殿」がアレクサンドリアのユダヤ人共同体にどの程度の影響をもっていたか、そ

してどの程度の影響力をもつにいたるとアレクサンドリアの共同体の中の親エルサレム派の者たちによって予想されたかにかかっていると思われる。われわれにはその神殿が「書簡」の著者の時代までには（神殿創建以来すでに二〇年経過していた）アレクサンドリアのユダヤ人共同体に大きな影響を与えはじめていたと想像される。すなわち、アレクサンドリアの共同体の構成員の中にも「オニアスの神殿」に出かけて行って、そこで犠牲を捧げたり、エルサレムではなくその神殿に貢ぎ物を携える者がいたと想像される。もしそういう状況であれば、アレクサンドリアの共同体が「オニアスの神殿」のモーセ五書の權威を否定する公的性格を帯びた文書を発行することは、共同体のコンセンサスを得るのが困難なだけに難しかったであろう。したがって、それは親エルサレム派のユダヤ人によって書かれた私的な性格のものだった、と思われる。すなわち、われわれには、エルサレム神殿を唯一の正統の神殿と見なすアレクサンドリアのユダヤ人が、いかなれば私憤にかられて、この「書簡」を書いたのではないかと思われる。さらに推理をすすめれば、「書簡」の著者がアレクサンドリアの宮廷事情に通じていることから、また、プトレマイオス六世フィロメートルとその妻のクレオパトラは、ユダヤ人が軍隊や宮廷で高い地位に就くのを認めていたことから（CPJ, I, pp. 66-67）⁵⁴、プトレマイオス六世の宮廷に奉仕す

る者、しかもその文書局あたりで禄をはむ者ではなかったと思われる。もしこの推定が正しければ、プトレマイオス六世が「オニアスの神殿」の存在を承認しているだけに、また、プトレマイオスとクレオパトラがオニアスに好意的だったことから、⁵⁵「書簡」は公的な性格を持ちえなかった、と言えるであろう。さらに贅言を加えるならば、それが公的な性格でないことは、著者がユダヤ人であるにもかかわらずギリシア人を装ったその自信のなさ——これは著者が宮廷と関係していたからかもしれないが——や、その「書簡」の構成の稚拙さからも主張できるのである。

(54) 新共同訳聖書の『シラ書(集会の書)』。

(55) 歴史家エウポレモスとローマに派遣されたエウポレモスが同一人物である否かに関しては、さまざまな議論があるが、われわれはここではそれらの議論を整理した上で、同一人物だと結論した Ben Zion Wacholder, *Eupolemus: A Study of Judeo-Greek Literature* (New York/Jerusalem: Hebrew Union College, 1974) 1-7 にしたがう。本書はエウポレモスに関する最良の学術書である。

(56) その他のエズラ・ネヘミヤ書や、エステル書の翻訳についての傍証は、Swete, p. 2. 参照。

(57) Swete, p. 25.

(58) われわれは聖書がギリシア語に翻訳された土地をエジプ

トの二つの土地に限定したが、われわれはさらにその翻訳者たちをパレスチナのユダヤ人ではなく、エジプトのディアスポラのユダヤ人だった、と想定したい。そのことはギリシア語訳聖書の語彙とエジプトで発見されたパピルスの語彙の比較研究からも主張される。そのことは今から一〇〇年前にマ

ハフィ教授によって指摘され、七十人訳のギリシア語に固有な要素、すなわちそれに固有な語や語形は前三世紀や前二世紀のエジプトのギリシア語の中に見いだされる、ことを論証したダイスマンの研究によって十分に示されたのである(『Peters』トープ七七—七八頁)。ではギリシア語聖書は、エジプト以外の土地、例えばギリシア語にたいする同じ程度の要求があったと思われる小アジアの都市などでは、生み出されなかったのか。生みだされなかった、とは断言できないが、そう思われると言うことはできるだろう。なぜならば、アレクサンドリアの町と小アジアのディアスポラの土地が敵対関係あるいは疎遠な関係にあったとは思われないからであり、彼らにとっては、アレクサンドリア(や「オニアスの神殿」)

でつくられた聖書を転写すればすむことだったからである。(59) もちろんこの中には、クムランの宗教共同体が含まれるが、われわれはまだこの共同体について完全な知識をもちあわせていない。

(60) アテーナイや、エペソ、キリキアの海沿いの町ソリ、ペルガモンの図書館などは有名だった。われわれに身近な例で言えば、エウセビオスの著作から、フィロソフやヨセフスの著作がローマの図書館に収められ、一般の読書人の閲覧に供せられたことを知っている。「アリストテアスの書簡」に翻訳された五書の写しがアレクサンドリアの王立図書館に収められたとあるのは、こうしたヘレニズム・ローマ時代の状況を反映しているものと思われる。

(61) 『古代誌』一二・一〇七—一〇九。岡野昌雄・田中教篇『古典解釈と人間理解』(山本書店、一九八六年)所収の拙論「アリストテアスの書簡、ヨセフス、七十人訳」一五一—一七二、とくに一六三—一六五頁参照。