

2020 年度神学研究科博士学位申請論文

古代キリスト教言説史におけるレプラ

—脱神話化と脱医学化に向けての試論

関西学院大学大学院神学研究科 大学院研究生

堀 忠 (指導：土井健司教授)

凡例

一次文献の多くは、特に記載のない限り、下記のデータベースから参照したものである。データの所在は 2020 年 10 月下旬の時点で確認した。

ギリシア語文献については、

TLG Pantelia, M. C. (ed.), *Thesaurus Linguae Graecae*© Digital Library. University of California, Irvine. (<http://stephanus.tlg.uci.edu>)

ラテン語文献については、

DCO Cooperatorum Veritatis Societas (eds.), *Documenta Catholica Omnia*. (<https://www.documentacatholicaomnia.eu>)

Google Books Google LLC, *Google Books*©. (<https://books.google.com>)

ヘブライ語文献については、

Sefaria Septimus, D. (et al.) (eds.), *Sefaria- A Living Library of Jewish Texts*. (<https://www.sefaria.org>)

それぞれのデータベースで用いられ、権利者が記載を要求している校訂版の書誌事項については、文献表の {} 内に記載している。

旧約聖書正典について、本論文におけるヘブライ語本文とは、Bible Works 10th version© (bibleworks.com) 所収の Leningrad Hebrew Old Testament のテキストをさす。ドゥエ・ランス版聖書(The Douay-Rheims American Edition)、ウルガタ聖書(Latin Vulgate)も同データベースから引用した。

『七十人訳聖書』及び新約聖書の本文については、文献表に示した TLG 所収の校訂版による。

新・旧約聖書の邦語訳としては、特に注記しない限り、『新共同訳聖書 続編つき』を用いる。そのほかの一次文献の訳文としては、可能な限り注として示した既存の定訳を用いるが、適切な翻訳が入手できないものについては、私訳を示している。既存の定訳のあるものであえて私訳を用いた個所については、訳文のあとに（私訳）と表示している。

頻度の差に関する推計学的検討はカイ二乗法により、有意性は 1% の水準で判定する。

略語

- ACO Schwart, E. (ed.) (1922-30), *Acta conciliorum oecumenicorum: Concilium universale Ephesenum*, 5 volumes. Berlin: De Gruyter.
- Brill Cancik, H. and Shneider, H. (eds.), Salazar, F. C. (tr.) (2002-2010), *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World (New Pauly) : Antiquity*, 16 volumes, Leiden: Brill.
- CGOO Kühn, C. G. (ed.) (1821-7) *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig: Knobloch, (repr. Hildesheim: Olms, 1965).
- CS Aitken, K. K. (ed.) (2015) *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, Edinburgh: T&T Clark.
- FOTC *The Father of the church, a new translation*, Washington DC: Catholic University of America Press.
- GNO van Heck, A. (1958-67) (ed.) *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill.
- HOL Holladay, W. L. (1971) *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill.
- Littré Littré, É. (1839-61) (ed.) *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 10 vols. Paris: Baillière, (repr. Amsterdam: Hakkert, 1973-1989).
- LSJ Pantelia, M. (ed.), *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>)
- NETS Pietersma, A. and Wright, B. (eds.) (2007) *A New English Translation of the Septuagint*, NY: Oxford University Press.
- PG Migne, J.-P. (1857-66), *Patrologiae cursus completus series Graeca*, Paris: Migne.
- PL Migne, J.-P. (1844-91), *Patrologiae cursus completus series Latina*, Paris: Migne.
- Sch. *Sources chrétiennes*, Paris: Éditions du Cerf.
- TRE Krause, G. and Muller, G. (eds.) (1978-84) *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols, Berlin: Walter de Gruyter.
- 『全集』 大槻真一郎編 (1997) 『新訂 ヒポクラテス全集』 (全3巻) , エンタプライズ.

目次

序論	-----01
第一節 「このひとつのことば」	
一問題の所在と予備的考察	
第二節 概念の整理と本研究における用語法	
(1) ハンセン病 (Hansen's disease)	
(2) エレファンティアシス (ἐλεφαντίασις, elephantiasis)	
(3) レプラ菌(Mycobacterium leprae)	
(4) ギリシア語のレプラ (λέπρα)	
(5) ラテン語のレプラ(lepra)	
(6) 癩 (らい)	
(7) レパー (leper)、癩者	
(8) ツアラアト (תצראת)	
第三節 本研究の主要な方法	
第四節 本論文の構成	
本論	
第一部 古代ギリシア医学と『七十人訳聖書』一言説史の背景をめぐって	
第一章 医学文献におけるレプラとエレファンティアシス	
一ヒポクラテス (前5世紀) からパウロス (後7世紀まで)	-----18
第一節 研究史的背景と本章の課題	
第二節 対象および方法	
第三節 結果および考察	
(1) 用例の頻度について	
(2) 用いられる文脈からの検討	
(3) 語形論的検討—「形容詞化」について	
(4) 感染に関連する用語について	
第二章 ヘレニズム期ユダヤ社会における医術の祭祀からの独立の過程	
一『七十人訳聖書』におけるתצראתの訳語としてのιάομαιとιατρεύω	----- 31
第一節 概念史ならびに問題の設定	
第二節 古代イスラエルにおける「いやし (癒し)」と医師	
第三節 『七十人訳聖書』とギリシア語における「いやし (癒し)」—ιάομαιとιατρεύω—	
(1) 『七十人訳聖書』に用いられる「癒し (いやし)」の語彙	
(2) ヒポクラテス・プラトン以前のギリシア語諸文献におけるιάομαι	

- (3) ヒポクラテス・プラトン以前のギリシア語諸文献における *ιατρεύω*
- (4) プラトン（および同時代のクセノフォン）における *ιάομαι* と *ιατρεύω*
- (5) ヒポクラテス全集における *ιάομαι* と *ιατρεύω*
- 第四節 『七十人訳聖書』における *ιάομαι*, *ιατρεύω* とその派生語
 - (1) 『七十人訳聖書』における *ιάομαι*
 - (2) 『七十人訳聖書』における *ιατρεύω*
- 第五節 考察—ユダヤ人知識層における医学的・祭祀的語彙の分離過程

第三章 レビ記 13:2-46 の「脱医学化」のための試論

—ヘブライ語 *תַּעֲרַר* と *נָגַע* の訳語としてのギリシア語 *λέπρα* と *ἀφί*

-----56

- 第一節 レビ記 13:2-46 翻訳の現状と問題の所在
- 第二節 本章の方法および構成
- 第三節 レビ記 13:2-3 にみられる翻訳方針
- 第四節 『七十人訳聖書』レビ記の訳者が置かれていた言語環境
 - (1) 前3世紀以前のレプラの用法
 - 1. 医学・薬学的な用法
 - 2. 祭儀的な用法
 - 3. 一般的な形容詞としての用法
 - (2) 古代ギリシア語文献におけるハフェー（およびヘルコス）の用法
 - 1. ギリシア古典文学におけるヘルコス、ハフェー
 - 2. 古代ギリシア医学におけるヘルコス、ハフェー
 - (3) 『七十人訳聖書』と新約聖書におけるヘルコス、ハフェー
 - (4) 旧約聖書・『七十人訳聖書』におけるナガーとハプトマイ、ネガーとハフェー
- 第五節 考察と結論—語彙選択から見たレビ記 13:2-46 の脱医学化に向けての試論

第四章 『七十人訳聖書』、新約聖書に見られるレプラの具体例

-----80

- 第一節 本章の目的および方法
- 第二節 旧約聖書九人の事例
 - (1) モーセの召命にともなう場面
 - (2) ミリアムの反逆の物語
 - (3) シリア人ナアマンの物語
 - (4) 従者ゲハジの物語
 - (5) サマリア包囲戦と城門前の四人の男たち
 - (6) ウジャヤ王（アザルヤ王）の物語
- 第三節 新約聖書十二人の事例
 - (1) 共観福音書の奇跡物語

(2) 十人のレプラの人たち（あるいはひとりのサマリア人）の物語

(3) 「レプラの人」、ベタニアのシモン

第四節 事例についての総括

第五節 補論：『七十人訳聖書』と医学用語

第二部 レプラ理解の形成と分岐—奇跡の神学をめぐって

第五章 キリスト教文献におけるレプラとエレファンティアシス

—使徒教父から後7世紀まで

-----98

第一節 本章の課題—聖書とキリスト教史のあいだ

第二節 対象、方法および本章の構成

第三節 1世紀～7世紀の用例についての網羅的・計量的検討

(1) キリスト教文献の著者数および残存単語数

(2) レプラの用例数について（オルファノスとの比較を含む）

(3) レプラの代表的な用例について

(4) レプラの用例に見られる「形容詞化」の現象—医学文献との対比

(5) エレファンティアシスの用例について

第四節 レプラとエレファンティアシスに関する言説史の概観

第六章 5世紀初頭におけるレプラとエレファンティアシス

—クリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロス

-----119

第一節 転換点としての5世紀（レプラとエレファンティアシスの混同の始まり）

(1) クリュソストモスにおけるレプラとエレファンティアシス

(2) アレキサンドリアのキュリロスにおけるレプラとエレファンティアシス

第二節 5世紀以降の言説の展開およびラテン語圏における言説

第三節 カップドキア教父たちのレプラとエレファンティアシス

—追放の表象としてのレプラ

第七章 クリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロスにおけるレプラと奇跡の神学

-----138

第一節 問題の所在—「社会的事象」と「前時代」

第二節 方法—ふたりの用いた聖書箇所をめぐる「前時代」の言説

第三節 結果（1）「清め」の物語

第四節 結果（2）「ウジャヤ王」の物語

第五節 クリュソストモスとキュリロスの奇跡論

第六節 奇跡論をめぐる「社会的事象」—アレキサンドリアとアンティオケア

考察および結論	-----156
文献	-----166
あとがき	-----187

序論

第一節 「このひとつのことば」

—問題の所在と予備的考察

レプラ、このひとつのことばについてのレビ記の記述や、福音書のイエスによるきよめの奇跡の物語は、長らく多くの読者の想像力を刺激しつづけてきた。1906年、デュフェリン侯爵夫人ハリオットはインド MTL (Mission to Lepers in India¹) の36周年記念誌の求めに応じて次のような一文を寄せている。

レプラ²、英語の中でこのひとつのことばほど、完全な悲惨と孤独を連想させるものは考えられもしないでしょう。わたしたちは子どものころからこの病気の恐ろしさについて、レパー³をその家族や友人たちから引き離す律法について、聞かされてきたのでした。肉体的・精神的な苦難に打ち倒される彼を見て、わたしたちの想像力はあの恐るべき一節に、痛ましくも掻き立てられるのです。「その患処(かんしょ)ある者はその衣服(ころも)を裂きその頭(かしら)を露(あらわ)しその口に蓋(おおい)をあてて居り汚(けがれ)れたる者汚(けがれ)れたる者とみづから称(とな)ふべし」⁴。時代が下るに至って、わたしたちは新約聖書で、同じ苦難、同じ隔離、同じ悲惨に出会うことになります。しかし地上には光が来られた。病気を癒しレパーを清めたこの方こそが、わたしたちが慕うべき足跡を残された方なのでした⁵。

¹ Mission to Lepers (レパーへの宣教団)の歴史は1874年にさかのぼり、イギリス人宣教師ベイリー (Bailey, W. C.) によってインドで設立された。Gussow (1989), pp. 201-28. その活動をわが国に移植しようとしたものが賀川豊彦らの日本 MTL (The Nippon mission to lepers) である。近現代日本ハンセン病問題資料集成 (2009).

² ヘブライ語本文ではツアラアト(音読は『聖書: 新改訳 2017』に従う)。ハリオット夫人は、この原語がギリシア語、ラテン語でレプラと訳され、さらにそれを英語に定着させた、おそらくは『欽定訳聖書 King James Version』(Nelson (1990))に「子どものころから」なじんできたものと思われる。

³ これらの語の意味と本論文における用い方については、次節に述べる。

⁴ レビ記 13:45. 1888年刊行のいわゆる「明治訳」による。1955年以降の「口語訳」の普及まで、最も一般的な邦語訳聖書として普及していたものであり、この文章が書かれた1906年当時のプロテスタント教会一般において用いられていたもの。括弧内は原文に付されたルビを現代表記に直したものである。— (1975).

⁵ Dowager Marchioness of Dufferin and Ava (1910). ハリオット夫人はインド総督ブラックウッド (Hamilton-Temple-Blackwood, F. T., 在任 1884-88) に伴ってインドに在住し、一連の近

この一文の中にはすでに、レプラをめぐるキリスト教の言説史のさまざまな側面が凝縮されている。キリスト教は聖書を根拠に特定の病人を差別し、不当な隔離や排除を支持さえした⁶。一方でキリスト教はイエスの教えと行いに従って、排除された人々に手を差し伸べようとしてきた。ホルマン⁷、土井⁸らによれば、その努力は4世紀のカップドキアにさかのぼり、そのなかであらゆる困窮者を神の似姿、イエス・キリストの臨在と考える思想が形作られたという。それらは「東方から」⁹西へと広がっていったし、またその「文化的コード」はさらに東方のスラブ諸民族の文化にも受け入れられていったとされる¹⁰。

しかし特定の病気に聖なる性格を付与することは、その病人を祭り上げつつ遠ざけることにもつながる¹¹。それはある局面では重い病苦を慰め和らげる役割を担うこととなっただろうし¹²、また荒井のいうように、ある局面では強制隔離を正当化し、差別を固定化する役割を果たしたであろう¹³。ハリオット夫人が創立に関わったインドのデュフェリン病院群¹⁴も、ハンセン病をはじめとする多くの人々の病苦を救ったと同時に、それ自体がイギリスの植民地統治機構の一部でもあった。

あるいは荒井のいうように、キリスト教には本質的にレプラの差別に直結する何らかの構造的な欠陥が備わっているのであろうか。また荒井やブロディ¹⁵のいうように、キリスト教の言説史には一貫したレプラ差別が横たわっているというべきなのであろうか。

聖書の「らい病」が、今日のハンセン病ではないと宣言しても、それで二千年以上にも及ぶ差別と抑圧の歴史が消えるわけではない。キリスト教には、長年「らい病」を罪のメタファーとして福音宣教してきた歴史があり、古代から現代にいたるまで、修道院や「ラザレット」や各種の療養施設で、良きにつけ悪きにつけ行ってきた医療・慈善事業等の歴史がある。病名は如何にあれ、数千年にわたって重い皮膚病を患った一群の人々が、祭儀的に汚れた存在として隔離され、やがて倫理的に汚れた存在として「社会化」されてい

代的病院群の設立に関わった。ランバス (2016), 38 頁 (注 58).

⁶ 荒井英子 (1996); 東丸恭子 (1996), 137 頁; 藤野豊 (2001), 86-8, 112-24 頁; Gussow (1989).

⁷ Holman (2001).

⁸ 土井健司 (2007); 同 (2010).

⁹ Sternberg (1991), pp.167-74.

¹⁰ Костюк (2014), pp.12-28, 54-66.

¹¹ 荒井 (1996), 187-91 頁.

¹² 大嶋得雄ほか編 (1996); 播磨醇 (2007); 中村茂 (2007).

¹³ 荒井 (1996), 154-70 頁; 無らい県運動研究会 (編) (2014), 93-103 頁.

¹⁴ ランバス (2016), 38 頁 (注 59).

¹⁵ Brody (1974). ブロディの言及する文献資料の偏りとそれが後世の研究史に及ぼした影響については、Rawcliffe (2006), pp.39-42.が批判的に総括している。

った事実を忘れ去るわけにはいかない¹⁶。

生きながらにして「死者」の烙印を押される人間が、この世界に存在したという事実を「悲惨」とも「悲劇」とも思わず客観的に考察する感性こそ、悲惨であり悲劇であろう¹⁷。

このような批判に対して、たとえば「ハンセン病に関する日本基督教団の謝罪声明」¹⁸のようにただただ「深い反省」の心情を述べるにとどまることは、有効とは思われない。事物・概念などの一切には、それが形成された時期があり、経緯があるはずである。それは「古代から現代にいたるまで」のいつの時点なのか、なにが「良きにつけ」であり「悪しきにつけ」であったのか、それはどのような経過を経て『『社会化』されていった』のか。成立にいたる歴史的由来・概念史的背景などを明らかにすることで、一見ほかにはありようがなかったように見える過去や現実を相対化し¹⁹、物語を「暴露し、批判し、追及し、使い果たさなければ」²⁰、ただちにおなじ誤りが繰り返されることになるであろう。そこではもちろん、「客観的に考察する」試みがなされなければならない。

近・現代を通じて形成されてきたレプラのイメージの中心をなしているのはあくまで中世社会におけるそれであり²¹、また「中世のレプラについての知識を再構成する上で、これまでの研究はキリスト教世界の西半分に限局される」傾向があった。しかし本来、「西方と東方のレプラの歴史」は「ひとつのストーリーに統合される必要がある」²²。また言説史に東西の、あるいはさらにいくつかの複線的な分岐があったとすれば、その時期と内容が明らかにされる必要があるだろう。

レプラとは不思議なことばである。これほどまでにキリスト教史と強く結び付けて語られることばでありながら²³、キリスト教史の重要局面で常にこのことばが重要視され論じられてきたかといえ、決してそうではない。新約聖書では共観福音書以外に用例がないし、使徒教父文書には全く用例がない。トマスの『神学大全』では旧約聖書の祭儀的記述を説明する文脈の一か所で論じられているに過ぎず²⁴、トマスの関心もあくまでレプラをその比喻

¹⁶ 荒井 (1996), 137 頁.

¹⁷ 同, 157 頁.

¹⁸ — (1998).

¹⁹ デリダ (2008), 230-44, 256 頁; フーコー (2012), 255-65 頁.

²⁰ ソンタグ (1992), 270 頁.

²¹ Rawcliffe (2006), pp.354-7; Edmond (2006), pp.7-8.

²² Miller and Nesbitt (2014), pp.1-9; Miller and Smith-Savage (2006).

²³ 「レプラは、ハンセン病として知られているが、社会的、法的、宗教的、聖者伝的伝統の複合がその歴史を聖書と、そして教会と不可分なものにしてきた、唯一の病気である」。Brown, B. (2003), p.507.

²⁴ 『神学大全』第2部の1, 102問5項「旧法の秘蹟は然るべき適当な根拠を有するか

とする「異端的教え」にある。また宗教改革の指導者たちもこのことばに、なんら彼らの時代において注目されるべきものとしての特別の関心を寄せていない。15世紀の生まれであるルターにとって、ヨーロッパ中央部におけるこの病気の流行は近い記憶、あるいは現在の問題でさえあったと思われる。しかし彼も「聖書のレプラ」について、なんら現実の問題としての関心を示しておらず、申命記についての講解のなかでも、民数記 12:1-16 のミリアムの物語を想起させながら、「レプラが不信仰という霊的汚染を指していることは明白である」という比喩的な解釈を示しているにとどまる²⁵。またカルヴァンはモーセ律法に関する講義の中で、むしろこの意味の定かでない、おそらくは古代の衛生上の規定に過ぎないひとつのことばの背景に複雑な比喩を読み解こうとして、過度の関心を持つ傾向を戒めてさえいる²⁶。

Quod vero ad diversus leprae species attinet, fateor me non esse medicum---et ab exacta inquisition consulto abstineo quia mihi persuasum est, morbum de quo hic agitur peculiari modo qui hodie nobis incognitus est grassatum fuisse apud Israelitas.²⁷

レプラについて主張されているさまざまな観念については、私は医者でもないので・・・ここで正確な検討を進めることはあえて差し控えたい。現代のわれわれの知るところではない、固有の範囲に流行していた病気で、イスラエル近辺で広まっていたものであろう。

「このひとつことば」は古代の主要なローマ法典（438年の『テオドシウス法典』、529-34年の『ユスティニアヌス法典』）にも登場しないし、教会法においても、いくつかの比較的小規模な地方公会議の教令を別とすれば、公会議のカノンに登場するのは1179年の第三ラテラノ公会議が初めてである²⁸（また、1311-12年のヴィエンヌ公会議が二回目で、かつ今日までの最後となる）²⁹。643年のロタリ（Rothari）王の法典は、このことばのヨーロッパ法制史上の初出として、また「中世の『生ける死者』という社会的位置づけ」³⁰の起点としても知られる。

Si quis leprosus effectus fueri, et cognitum est iudici vel populo certa rei veritas, et expulsus fuerit de civitate et casa sua, ita ut solus habitet et non sit ei licentia res suas alienare aut thingare cuilibet personae, quia in eadem die quando a domo expulsus est, tamquam mortuus habetur ; tamen dum

utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa possit」がそれにあたる。Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* XXIX:190; 稲垣良典訳 (1977) 304-5 頁。

²⁵ Caemmerer (tr.) (1960), pp. 239-45.

²⁶ Parker (1986), pp.142-4.

²⁷ Baum (1882), pp.319.

²⁸ Tanner (1990), pp.203-25.

²⁹ Ibid., pp.331-401.

³⁰ 荒井 (1996), 166 頁。

advixerit, de rebus suis, quas reliquerit, pro intuitu nutriatur.³¹

もし誰かが癩（らい）にかかりて、裁判官又は人々にそれが確かなる真実であることが認められ、そのため唯一人で住むべく都市更に彼の家から外へ放逐されたるときは、彼には、彼の財産を何人にてあれ譲渡し又は集會讓渡することは許されざるべし。何故ならば、彼が家から放逐されたその日に於いて彼は恰も死したる者と見做されるを以てなり。されど彼が生存する限り彼は彼が遺せし財産からその利得を考慮して養われるべきものとす。

ロタリ王の法典はランゴバルド族の慣習法をラテン語に落とし込んだものとされる。ここで集會讓渡 (thingare) とは、埜によれば「包括的死因贈与乃至相続契約」を意味する。確かに「恰も死したる者と見做される」とは、現代人の感覚には衝撃的な表現にも感じられる。だとすればやはりミラーら³²のいうように、「癩」に対する過酷な差別はキリスト教圏の外部から、ゲルマン部族によって地中海世界にもたらされたのであろうか。しかしゲルマン部族国家の社会のありかたについてはいまだ不明な点が多く、現在さまざまな旧来の定説が見直されつつある³³。あるいは「死したる者と見做」されることによって、病者は戦士としての義務を免ぜられ、各自固有の資産に応じた扶養を約束されたものとは読めないであろうか。今日たとえば知的能力の衰えた老人が経済上の権利能力を失うことによって、資産の保全と生活の保証を与えられているように。

一方、1179年の第三ラテラノ公会議のカノンとその附則は、レプラの人々に固有の教会や墓地を保証するとともに、レプラの人々の結婚の権利や財産権を回復したとされる。

Valet concessio vivente persona facta, dummodo fuerit lepra percussus. Testes etiam moniti debent, non cogi.³⁴

もし彼がレプラに倒れたとしても、生きている個人の（契約）行為は有効である。それに加えて監督義務のある証人は要求されない。

キリスト教会はここによく、レプラの人の法的権利を回復したのであろうか。それはやはりミラーらのいうようにあまりに遅れた対応であったのか³⁵、長い努力の結実というべきものなのか、500年の隔たりはあまりに大きい。そもそもロタリ法典が「quis leprosus effectus fueri」、第三ラテラノ公会議が「fuerit lepra percussus」といっているのは、おなじ現象、同一のカテゴリーの人々のことを指しているであろうか、このことばは500年間同じ意

³¹ *Liber Legis Regum Langobardorum, Rothari*, 176; 埜浩訳 (1957).

³² Miller and Nesbitt (2014), p.5.

³³ クメール (2019), pp.21-3.

³⁴ *Appendix ad Concilium Lateranense XXXVII, De leprosis* 1, in Mansi (1778), p.265.

³⁵ Miller and Nesbitt (2014), pp.106-10.

味を保ったのであろうか。あらゆることばはなんらかの社会的文脈のなかで用いられ、そして「書かれた記号はコンテクストとの断絶力を含む」³⁶。そして語られること、書かれることによって、その意味は定まり、また変化していく。ではさらに、モーセの時代、エリシャたち預言者の時代、レビ記の書かれた捕囚時代に語られたツアラアト、共観福音書に描かれたイエスの時代、カッパドキアの教父たちの時代、トマスやカルヴァンの時代、ハリオット夫人やベイリーら宣教師たちの時代に語られたレプラということばの意味には、どのような一貫性があり、また変遷があるのだろうか。またそのことばは、どのような時代に注目を集め、あるいは失ったのだろうか。

だから、キリスト教の言説史を通史的に振り返ろうとする際には大きな困難をまず克服する必要がある。どの時代に、どの地域や言説領域で、なにがレプラと称され論じられていたのか。グッソウ³⁷は、19世紀末以降に植民地でハンセン病患者を見出した欧米人がこれを旧・新約聖書のレプラとみなしたが、この同一性は当時の植民地主義的風潮の中で新たに作り出されたものであって、中世以前のいかなる現実の疾患にも言説にもさかのぼらないとする。『狂気の歴史』³⁸についてのフォーコーの議論を念頭に、植民地主義諸国がハンセン病患者の隔離政策を正当化するための「歴史」を要求したがゆえに、中世のレプラがハンセン病であって、さらにはそれがレビ記ツアラアトにつながる「歴史」が創作されたとするのである。一方エドモンド³⁹は、15世紀以降ヨーロッパ中央部では著しく減少した中世のレプラすなわちエレファンティアシス⁴⁰が19世紀の北欧に生き残っていた、それをダニエルソン、ハンセンらが再発見してこれを「ギリシア人のエレファンティアシス」として報告し、レプラ菌を同定したのであって、「ギリシア人のエレファンティアシス」とヨーロッパ中世のレプラと近代のハンセン病には明らかな連続性があるとした⁴¹。またデメートルは11～14世紀の中央ヨーロッパの行政文書を広く検討し、同一の疾患を医師たちはエレファンティアシス、行政官や一般の市民はレプラと称していたことを明らかにした。またこの時期、正統医学の中心地であったサレルノの医師たちは「一般にレプラと呼ばれているエレファンティアシス」について繰り返し論じていた。医師たちはエレファンティアシスという医学用語の使用を一貫して強く要求していたが、ついに行政当局の容れるところとはならなかつ

³⁶ デリダ (2008), 244 頁.

³⁷ Gussow (1989), pp.213-6.

³⁸ フーコー (1975).

³⁹ Edmond (2006), pp.67-77.

⁴⁰ メラー・クリステンセンは16世紀までのレプラの死者が埋葬されたと伝えられる墓地を発掘し、それらの遺骨の多くにハンセン病の特徴が示されていることを見出した。

Møller-Christensen (1967); Richards (1977), pp.112-20.

⁴¹ 「ギリシア人のエレファンティアシス」とは、2世紀のアレタイオス（ヒポクラテス医学の信奉者であり、イオニア方言で著作を残した）の描いた重症・致命的な疾患である(第二節参照)。

たという⁴²。ヌットンはその背景として、レビ記に記載されたレプラはなんらかの重症の、差別されるべき病気であるはずだという疾病観があったことを指摘している⁴³。

さかのぼって、「聖書のレプラ」との関連についていえば、グルメク⁴⁴は後1世紀に大プリニウスの描いたエジプト由来の恐るべき病をエレファンティアシスとし、それこそが中世のレプラ、近代のハンセン病にほかならないとする。しかしそれらが「聖書のレプラ」とどの程度に同一視されていたかについては結論を示さない。ラウクリフ⁴⁵の労作は11～15世紀の煉獄思想流行下での西ヨーロッパの小病院・施設の詳細な研究を通じて、近代以降に形成されたレプラに関する過剰なイメージの再検討を要求しているが、概念史を聖書時代にさかのぼらせることには抑制的であり、イングランドを中心にする歴史記述は概ね11世紀から始まっている。

さらにデメートルの示すように、同じような差別を被った一群の病者たちはまた地域によって、時代によって、*ußsetzikeit*、*Aussats*、*malades*、*misellus*、*ladre* などさまざまな名称で呼ばれた⁴⁶。レプラの歴史についての研究は常に「混乱しつつ変化する用語法によってもたらされる、多くの困難に脅かされる」⁴⁷。

以上のように、レプラをめぐる言説史全体を通史的に再構成することは非常に困難であり、そのためには少なくともまず人々がそれぞれの時代において何を「レプラ」と称していたかが、明らかにされなければならない。本研究はまず、おおむね7世紀ーキリスト論論争が一定の到達点に達して今日にいたる基本的な教義が定まり、ほぼ時期を同じくしてイスラムの勃興によってビザンティン帝国の版図が大きく縮小する時期ーまでのキリスト教的言説において、このことばによってなにごとが語られていたのかを検討する。それは実際に何らかの病気であったのか、病気であったとすれば中世以降のエレファンティアシス、あるいは近・現代のハンセン病とどのようにかかわるのか。ことばの意味するところには変化があったのか、変化が生じたとすればそれはどの時点で、その変化はどのような背景のもとに生じたのか。またこのことばは、ある種ステレオタイプに認識されているように、広く西方のキリスト教会やキリスト教社会において常に(19～20世紀においてそうであったように)重大な関心を持って論じられてきたのか。

キリスト教思想の骨格はこの時代に、この時代の言語によって形作られた。にもかかわらず、この時代、とりわけ5世紀以前のレプラに関する言説史の研究は少なく、またそのことが中世以降に展開された言説を理解し、また「西方と東方のレプラの歴史」をひとつのストーリーに統合しようとするにあたっての、大きな妨げとなってきた。ミラーはこれ

⁴² Demaitre (2001), pp.75-102.

⁴³ Nutton (1995), pp.187-9.

⁴⁴ Grmek (1989), pp.168-171.

⁴⁵ Rawcliffe (2006).

⁴⁶ Demaitre (2007), pp.80-5.

⁴⁷ Rawcliffe (2001), pp.231-2.

らの点を今後の研究の主要な課題として指摘している⁴⁸。今回の研究で中心となるのは、5世紀を中心とする「レプラ」と「エレファンティアシス」の歴史である。もっぱら『七十人訳聖書』が用いられた東地中海世界におけるキリスト教指導者の言説を関心の中心に置いたことから、対象はほぼギリシア語文献に限定されている。ラテン語をはじめとする諸言語を視野に含めた研究は、その方法論を含めて今後の課題として残される。

以上から、聖書時代と中世以降の概念史、言説史の通史的再構成の一助となること、またキリスト教思想の形成期にひとつのことばの意味がどのように定まっていったか、その経緯とメカニズムを再体験すること、そのなかで通説化してきたいくつかの「神話」についての再検討の契機となること、あわせて、医学的言語の過剰な持ち込みによる混乱を避けた、「聖書のらい」⁴⁹についての研究の「脱医学化」の可能性を追求すること、以上を本研究の目的とする。キリスト教文献でレプラがエレファンティアシスと混同されるようになったのは、ミラーらによれば4世紀以降とされるが、さらにそれが聖書のレプラに結び付けて語られるようになった時期や経緯についてはいまだ定かでなく⁵⁰、本研究の主要な焦点もそこに置かれる。また本研究の視野からそれが可能であれば、今日につながるキリスト教神学の画期となった4～5世紀のキリスト論論争のさなかに、このひとつのことばの意味が変わり、定まっていく経緯と、それをめぐる社会的・思想史的の流れとの関連についての検討にも、及ぶことができるかもしれない。

『七十人訳聖書』においてレプラが穢れ、追放の対象とされたことは、特定の病気の患者、ハンセン病罹患者の社会的地位に確実に大きな影響を及ぼしてきた。今後またなにか新たなターゲットが現実社会に探し出されることを確実に防止するためにも、レビ記 13:2-46 のより完全な「脱医学化」が追求されるべきと考えられる。

なお本研究は「このひとつのことば」の実体的な「意味」に—それは「本来」なにであるのか、あったのか—に関心を置くものではなく、ことばに関して言説が展開される、その歴史に主要な関心を置く。いくつかの病気と同じように、ここでも病気そのものにもまして病気をめぐる言説こそが、病む人を苦しめてきたからである⁵¹。このことばの「意味」については、あまりに多くの議論が積み重ねられ、その焦点は「今日なお、『レプラ問題』について19世紀の医学者、政論家、宣教師たちによってあらかじめ教え込まれたてきたゆがんだレンズ」⁵²によって曇らされている。その最大の原因は、レビ記の記述が現代医学の知識を背景に読み解くためにはあまりに不可解であることにある。本研究がその曇りの一部をも払うことに通じるものとなることを願う。

⁴⁸ Miller and Smith-Savage (2006).

⁴⁹ 犀川一夫 (1994); ブラウン(1981).

⁵⁰ Miller and Nesbitt (2014), pp.10-26.

⁵¹ ソンタグ(1992); クラインマン(1996), 22-37, 215-6 頁.

⁵² Rawcliffe (2006), p.5.

第二節 概念の整理と本研究における用語法

検討に先立って、本研究が異同を論じようとしているいくつかの概念について、歴史的な経緯と今日における一般的理解を整理しておきたい。あわせて、本研究で採用する用語法について述べる。

(1) ハンセン病 (Hansen's disease)

現代医学上の疾患概念であって、レプラ菌 (*Mycobacterium leprae*) による慢性感染症である。主として皮膚、鼻咽腔粘膜、末梢神経が侵され、インド亜大陸、ブラジルを中心に⁵³、年間数十万人の新規発生があると見積もられている。感染力は弱く、有効な抗菌療法の開始によって進行は速やかに停止し、感染性は直ちに失われる⁵⁴。19世紀の近代植民地主義の時代に、ヨーロッパ人によってアジア・アフリカ諸国に「発見」されたことから、当時流行の社会進化論に結び付けられ、「先進」諸国民の想像力を刺激してさまざまな物語が創作された⁵⁵。聖書の記述に結び付けられ、また未治療のまま放置された場合、機能的・外見的に著しい障害をきたし、長期的には生命予後をも侵すことから、キリスト教圏を含むいくつかの文化圏では重大な社会的スティグマと見做されてきた。一方、ほかのさまざまな病気や障害と同様な「人生におけるさまざまな不幸」のひとつとして、特別な扱いや社会的排除を強要されなかった文化圏もあり⁵⁶、ハワイのようにヨーロッパからの植民者によって新たに差別がもちこまれ「教育」された文化圏もあった⁵⁷。おなじ「経典の民」にあっても、イスラム世界では特定の病気を聖典の記事に結び付けて罪や穢れとして論じる思想が、かつて一般的であったことはないとされている⁵⁸。

(2) エレファンティアシス (ἐλεφαντίασις, elephantiasis)

1~2世紀のアレタイオス、ガレノスらに注目された慢性・進行性の重症疾患で、アレタイオスによる詳細な記述は、現代医学の枠組みの中でも十分理解可能な内容を多く含んでいる⁵⁹。アレタイオスの原著にちなんで、単にエレファントあるいはエレファントの病などとも書かれる。その主要症状は、皮膚に境界の明らかな隆起 (ὄχθος) を次々に生じて、そ

⁵³ Santos et al. (2016); Nobre et.al (2017).

⁵⁴ Gelber (2012); — (2015); Lockwood (2004).

⁵⁵ Rawcliffe (2006), pp.1-43; Gussow(1989), pp.1-24.

⁵⁶ Gussow (1989), pp.16, 67-84.

⁵⁷ Ibid., pp.85-107; スティーヴンソン (2016).

⁵⁸ Dols (1979), pp.332-33; Dols (1983), pp.912, 915-6.

⁵⁹ 堀 (2017a); Miller and Nesbitt (2014), pp.163-72; Adams (tr.) (1856); Moffat (tr.) (1785).

れらが潰瘍（έλκος）化していくことである。これは最も重度な、いわゆる「らい腫型らい lepromatous leprosy」の特徴をよく把握した記事として注目される。また上気道の狭窄による呼吸困難を直接の死因として注目し、その予防のためのリハビリテーションを提唱していることから、彼が単なる観察者の域を超えた優れた臨床家でもあったことがわかる。

Περὶ ἐλέφαντος. Ἐλέφαντι τῷ πάθει καὶ τῷ θηρίῳ τῷ ἐλέφαντι ξυνὰ μυρία καὶ ἰδέη καὶ χροίη καὶ μεγέθει καὶ βιοτῇ.⁶⁰

エレファントについて。病気としてのエレファントと獣としてのエレファントには、外観、色、大きさ、習性といった多くの共通点がある。

ὄχθοι ἐπανιστάμενοι ἄλλοι παρ' ἄλλους, ξυνεχές μὲν οὐδέκω, παχές δὲ καὶ τρηχές. καὶ τὸ μεσηγὺ τῶν ὄχθων ἔρρηκται, ὅκως τὸν ρινὸν ἐλέφας --- ἦν δὲ ἐπὶ μᾶλλον αὐξή τὸ κακόν, ἐλκώδεες τοὺς ὄχθους⁶¹

隆起がそのかたわらに次々に立ち上がってくるが、それらは決して癒合せず、厚く、粗い。隆起のなかほどは割れていて、エレファントの皮膚のようである…この悪性のものがさらに増殖すると、隆起に潰瘍性病変が（生じる）

χρῶμα πελιδνὸν ἢ μέλαν. ἐπισκύνιον ὃν μέγα ἔλκεται καλύπτειν ὄσσε, ὅκως τοῖσι θυμουμένοισι λέουσι· διὰ τὸδε καὶ λεόντειον κικλήσκειται.⁶²

（皮膚の）色は鉛色か、黒い。両目をおおうまでに大きく引き上げられた額は、怒りを発したライオンのようになって、このことからレオ（の病）とも呼ばれている。

ἤδη κοτὲ καὶ τῶν μελέων προαποθνήσκει τοῦ ἀνθρώπου ἄχρι ἐκπτώσιος, ρίς, δάκτυλοι, πόδες, αἰδοῖα καὶ ὄλαι χεῖρες.⁶³

また人間より先に、諸部分が死んで離れ落ちていく。鼻、指、足、性器や両方の手である。

そして全身症状が進行し、呼吸困難が直接の死因となる。

οὐ τροφή, οὐκ ἀσιτίη· οὐ κινήσει, οὐκ ἡρεμίη. πᾶσι γὰρ ἐφέστηκεν ἡ νοῦσος --- ὕπνος λεπτός, ἀγρυπνίη κακίων ἐν φαντασίῳ, δύσπνοια καρτερή· πνίγες ὡς ἀπ' ἀγχόνης. ὧδε γοῦν τινες κατέστρεψαν τὸν βίον, νήγρετον ὕπνον ἐς θάνατον εὐδοντες⁶⁴

食べようとせず、欲しがりもせず、運動もせず、休もうともしない。ことごとくが病気に支配されてしまっているのである…眠りは浅く、夢の中での不眠はさらに苦しい。呼吸

⁶⁰ Aretaeus, *De causis et signis diuturnorum morborum* 13 :1.

⁶¹ Ibid., 13 :12-17.

⁶² Ibid., 13: 15.

⁶³ Ibid., 13: 17.

⁶⁴ Ibid., 13: 18.

の困難は忍耐を要し、首をつられているかのように息がつまり、生命を終わらせようとするがごとくである。深い眠りは、死に至る眠りである。

ἔστω δὲ καὶ ἀναφώνησις, τοῦ πνεύματος γυμνάσιον τὸ καίριον.⁶⁵

だから大声を出さなければならない。呼吸の訓練に良いからである。

エレファンティアシスについては、ラテン語圏ではすでに大プリニウス⁶⁶、ギリシア語圏ではプルターク⁶⁷にも記載があり、中世の西ヨーロッパでも多くの医師たちが著作を残している⁶⁸。ダニエルセンらは 1847 年にノルウェーで風土病とされてきた一群の患者を調査したが、その諸症状、特に皮膚症状や顔貌の変化は、アレタイオスの記述と一致する点が多かった⁶⁹。1873 年にはハンセンがその原因菌としてレプラ菌を特定した。翌年にはコッホが当時の医学的基準に基づいてその病原性を確認し、レプラ菌は特定の疾患についてその病原性を広く認められた最初の細菌のひとつとなった。その多彩で重篤な症状から、この風土病はヨーロッパ社会に「ギリシア人（語）のエレファンティアシスあるいは真のレプラ Elephantiasis Graecorum, or True Leprosy」として広く認知されるようになる⁷⁰。

(3) レプラ菌 (*Mycobacterium leprae*)

長い退行進化の途上にある細菌であり、すべての遺伝情報がすでに解読されている。およそ半分の遺伝子は機能を失っており、発育のための条件は大きく制約され、増殖の速度も緩やかである。そのことから（インフルエンザウイルスなどと異なり）遺伝子の変異（DNA の転写の誤り）も数十年ないし数百年に一度しか起こらない⁷¹。そのため、古い遺骨などに残されたレプラ菌の遺伝子の読み取りから、ちょうど聖書学者が写字生の転記の誤りから古写本の系統を追跡できるように、菌の伝播の経路や時期を推定することが可能となっている⁷²。2000 年代以降、この菌の（すなわちこの疾患の）伝播についての定説は見直されつつあり、シューネマンらはむしろヨーロッパを起源としてそこから世界各地に広がったとする仮説を提唱するに至っている⁷³。

(4) ギリシア語のレプラ (λέπρα)

⁶⁵ Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum*, 13: 10.

⁶⁶ Plinius, *Naturalis historia*, xxvi.

⁶⁷ Plutarchus, *Quaestiones convivales*, 731A-732A.

⁶⁸ Demaitre (2007), pp.85-91.

⁶⁹ Richards (1977), pp.112-5.

⁷⁰ Rawcliffe (2006), pp.17-29; Edmond (2006), pp.24-60.

⁷¹ Cole (2001).

⁷² Monot (2005).

⁷³ Schuenemann, et al. (2018).

ヘロドトス、ヒポクラテスに用例があり、ギリシア語の語彙としては比較的古いものに属するが、Kittel の辞書もその意味や語源はあまり分明でないとしている⁷⁴。新約聖書中では6つの場面で13回用いられている（奇跡的治癒の場面はふたつに限られる）。そのうちの一か所で、イエス自身が旧約聖書のツアラアトをレプラと「翻訳」している場面があり、福音書記者にとってもそれ以後の読者にとっても、旧約聖書のツアラアトが新約聖書のレプラと同一であることは自明の前提であったものと思われる。本研究でもそのように扱う。

καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Ναϊμὰν ὁ Σύρος.⁷⁵

また、預言者エリシャの時代に、イスラエルには重い皮膚病（ツアラアト・レプラ＝筆者）を患っている人が多くいたが、シリア人ナアマンのほかはだれも清くされなかった。

サンディソンによれば、古代ギリシア医学においてプソラとは潰瘍化する、あるいは化膿性の皮膚病変、レプラとは剥離性、レイケーンとは結節性の皮膚病変の意である（つまり、現代医学の意味では疾患概念というよりは一般的な皮膚所見というに近い）という⁷⁶。現代語としては英語では leprosy、フランス語では lèpre などとして、ハンセン病の同義語として定着しており、医学上の文脈で用いられる場合にはなんら差別的な含意はない。旧約聖書の諸文書が前3世紀以降『七十人訳聖書』⁷⁷としてギリシア語に翻訳された際に、ツアラアトの訳語として用いられた。

聖書中で用例の多い語彙とはいえ、本来必ずしもキリスト教神学上特別に重要な概念とも思われぬ。近年刊行された大部のキリスト教神学辞典にも、この語の項目を欠くものが少なくない⁷⁸。

(5) ラテン語のレプラ (lepra)

上記ギリシア語の音訳であり、5世紀に旧約聖書がラテン語に翻訳（ウルガタ訳）されるにあたって、同じくツアラアトの訳語に充てられた。

(6) 癩 (らい)

⁷⁴ Michaelis (1967).

⁷⁵ ルカ福音書（以下ルカ。他の福音書についても同じ）4:27.

⁷⁶ Sandison (1967), p.450.

⁷⁷ ヘブライ語聖書のユダヤ人学者によるギリシア語訳。レビ記を含むモーセ五書の翻訳は概ね前3世紀に、もっぱらアレキサンドリアで進められたと考えられている。ヘンゲル (2005) 13 頁; 秦(2018), 44-85 頁.

⁷⁸ McGuckin (ed.) (2011); Lacoste (ed.) (2005); Bromiley and Barrett (eds.) (1999-2008).

9世紀の『令義解（りょうのぎげ）』に「悪疾」として記載されており、『日本霊異記』、『今昔物語集』などにも登場するとされるが、ヨーロッパにおけるレプラと同様、それらがすべてハンセン病であるか、常に同一の概念を指しているかは明らかでない⁷⁹。ハンセンによるレプラ菌の発見が明治6年(1873年)にあっており、わが国に近代医学が定着して以降、ハンセン病の訳語としても定着した。1906年には法律「癩予防ニ関スル件」が制定されている⁸⁰。このことばそのものには、本来的に差別的な含意はない⁸¹。

(7) レパー (leper)

ハンセン病患者を指す差別用語であり⁸²、辞書的にも「この語は現在好まれない」⁸³とされるが、今日もなお日常の意識の中から言説の表層へと、繰り返し浮上してくる⁸⁴。ソクタグは、ハンセン病、梅毒、がん、エイズなどにおいて病気がスティグマ化される過程で、病気がそれを担うひとの属性として形容詞化され、それがさらに実詞化する現象を明らかにした⁸⁵。すなわち、ギリシア語では λέπρα (レプラ) が λεπρός (レプラの) となり、冠詞が付されて実詞化し、ὁ λεπρός (レプラのひと) となる。ラテン語 leprosus は形容詞 (レプラの)、名詞 (レプラのひと) と同形である。英語には形容詞 leprous, leprotic のほかに、名詞として leper がある。日本語では癩者がそれにあたる。いわば肺病やみ、てんかん持ち、などと同一の語感、含意である。

(8) ツアラアト (צָרַעַת)

現在一般的な日本語諸訳、『新共同訳』では「重い皮膚病」、『協会共同訳』では「規定の病」、『新改訳・第三版』では音訳で「ツアラアト」と訳されている。旧約聖書中の動詞形、形容詞形を含むすべての用例数は58回であるが、38回は「レビ記」に集中している。旧約聖書続編の諸文書には用例がない。ちなみに『七十人訳聖書』は約917,000語からなり、使用頻度は一万語あたり0.63回、「レビ記」に限定すれば18.7回、「レビ記」を除いたすべての文書では0.22回である。語根の由来についてはいくつかの説があるが、明らかで

⁷⁹ 小林茂文 (1996).

⁸⁰ 藤野豊 (2001), 20-44 頁.

⁸¹ 「単語が差別語なのではなく、癩病患者が差別されたのである」。田川建三 (2008-17), 第一巻 166 頁.

⁸² スタイン(2007), 36-7, 45-6 頁; ロンドン(2016).

⁸³ 小稲義男ほか (編) (1980).

⁸⁴ Riley (2003).

⁸⁵ ソクタグ(1992), 87 頁以下.

はない⁸⁶。

旧約聖書全体としての用例は少なく、意味の特定も困難で、旧約神学上必ずしも重要な位置を占めてしかるべき語彙とは言えない。現代の旧約神学の辞典にはこのことばの項目を欠くものもあり⁸⁷、また項目が残されている場合も、下記に一例を示す通り、概してその記述は簡明である。

この語群は多様な皮膚疾患を表す一般的な用語である。それらの大多数は良性のものであるが、悪性のもも含まれる（今日の医学でハンセン病、あるいはレプラとして知られる）。レビ記 13-14 章のレプラについての衛生上の諸規定は、あいまいな用語法を含んでおり、翻訳困難である…聖書解説者たちはしばしばレプラを人間の罪のひとつのタイプとして理解してきたが、聖典本文はそのような解釈を提起していない⁸⁸。

『新共同訳』、『協会共同訳』の採用した訳語にも「病」の文字があるように、従来古代の何らかの病気を示すことばであったのであろうと考えられてきた。『新改訳・第三版』は 2016 年の改定の機会にこの立場を放棄し、現代では意味の不明になった翻訳不可能なことばとして音訳するにとどめている⁸⁹。

本研究においては、このことばに何らかの現代的な意味での「病気」としての含意があるという前提は取らない。そのギリシア語訳、ラテン語訳としてのレプラについても同様である。したがって、実詞のかたちで用いられている場合も、「ツアラアのひと」「レプラのひと」等と解し、患者、病人などの語は用いない。

翻訳書、一般書等を含めて、過去に書かれた文献上に現れることばは、文脈によらずそのまま表記・訳出し、あえて書き改めない⁹⁰。ハンセン病の語は、近代以降に確立された医学上の概念として語られる場合に限って用いる。

第三節 本研究の主要な方法

データベースの拡充と検索機能の進歩によって、各地の図書館で直接に文献を渉猟する必要なしに、それがかつて校訂され出版されたものである限り、インターネットを通じて多くの文献に直接アクセスすることが可能となった。とりわけカリフォルニア大学の提供するデータベース *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) は過去に校訂・出版された、ホメロス、ヘシオドス以来おおむね 17 世紀までのギリシア語文献を網羅し、充実した検索機能を持ち、

⁸⁶ Seidl (1974).

⁸⁷ Jenni and Westermann (1997).

⁸⁸ Harrison (1997).

⁸⁹ 新日本聖書刊行会(2017)

⁹⁰ 横井清 (1974).

かつ安価な利用が可能である（現在なお、20世紀までの文献の収集が続けられている）。

本研究では主としてこのデータベースを用いて、λέπρα、ἐλεφαντίασιςなどの語について、関連する語彙の全数を検索し、ブラウジングによって個々に内容、文脈を確認しながら検討を進める。「癩病の歴史ほど…時代錯誤に導く主題はあまりない」⁹¹。特定少数の専門研究者以外に通常注目を集めることのない、比較的無名な多くの作家たちの用例を含めることによって、傑出した（と、後世の知見や感覚から評価される）少数の作家を精読することから得られるものとはあるいは異なったかたちで、古代ギリシア語世界の言説環境を、部分的にも再現しつつ、できるかぎり時代錯誤を避けた考察を試みる。ラテン語、ヘブライ語文献、またシリア語やコプト語の文献については、同様の利便性を備えたデータベースがいまのところ存在せず、著者の語学力の限界もあって同様に検討することができなかった。しかし文献そのものについては、ラテン語文献については従来の *Patrologiae cursus completus, Sources chrétiennes, Corpus Christianorum Series Latina* などの紙ベースの叢書に加えて、*Documenta Catholica Omnia, Google Books* のようなデータベースによって多くの原典にアクセスすることが可能になっており、ヘブライ語文献についても *Sefaria- A Living Library of Jewish Texts* のデータベースから相当な範囲の原典に（多くは英語訳付きで）アクセスすることができる（凡例参照）。本研究でも必要に応じてそれらを参照する。

前述の通り、グッソウ⁹²は植民地主義の時代に一般化された中世以前のレプラのイメージについて、それが近代ヨーロッパ諸国のとった強制隔離政策の正当化のためになかば作り上げられた性格の強いものであることを明らかにした。またラウクリフ⁹³は中世を対象とする文献研究から、「レプラ患者のミサ (Leper Mass)」（葬儀を模した社会的追放の儀礼）のような、多くの、なかば創作的な伝承が歴史的事実として通用、定着するにいたった過程を明らかにしてきた。網羅的かつ定量的な研究は、このように過去、ややバイアスのかかった関心が寄せられてきたレプラにまつわるさまざまな観念そのものの重要性を相対化するためにも、試みられる必要があると考えられる。

本研究は以下、主としてキリスト教作家たちのなかで「このひとつのことば」、レプラ (λέπρα) の意味が定められ（あるいは動揺していく）過程、とりわけエレファンテアシスとの混同が生じる経緯とその言説史的背景を明らかにすることを目的とする⁹⁴。

いかなる偉人や権力者といえども、社会に通用することばの意味を単独で決定し、流通させることはできない。そこにはそのことばを用いるさほど有力でも有名でもない人々によって—ことばが残せるのは確かに一部の特権者たちでしかないことはさしおくとしても—その意味付けがあらかじめ展開されてきた言説の数々によって用意され、また広く受け入れられ、つぎに受け継がれることが必要となる。「何かを言おうとしたら、いつでも前時代

⁹¹ リュフィエ (1988), 162 頁.

⁹² Gussow (1989), pp.213-6; Edmond (2006), p.7.

⁹³ Rawcliffe (2006), pp.17-43.

⁹⁴ Demaitre (2007), pp.75-102.

が必要なのだ」⁹⁵。そして「記号体系のなかに存在するものを生み出すのは社会的事象にほかならない」⁹⁶。だからこそ、レプラとエレファンティアシスをめぐる「記号体系」を生み出す「前時代」の言説とそれを取り巻く「社会的事象」を視野に入れた研究を試みたい。

通常、このような長期、ほぼ一千年におよぶ、かつ複数の領域・地域にわたる研究対象を設定することは、歴史研究の場合必ずしも賢明な方法とはいえないとも考えられる。しかしレプラという言葉は常に、医学と宗教のはざま、諸時代・諸地域の差異、文字の世界と現実の社会制度や生活意識との乖離などのなかに巧妙にその姿を隠してきたのであって、いささかおぼろげにであっても一旦はその全体像を把握するために、本研究ではあえてこのような方法を採用する。

第四節 本論文の構成

本論文は大きく「第一部」、「第二部」のふたつの部分から構成され、論旨は以下の順に展開される。

「第一部」、第一章から第四章までは主として、古代のキリスト教作家たちの置かれていた言説環境について、その一端を明らかにしておくための予備的検討に充てられる。第五章以下で検討される古代ギリシア語圏の作家たちの「このひとつのことば」に関する言説の参照枠は、ひとつには医師たちの間での一般的な定説であったであろうし、もうひとつには『七十人訳聖書』と新約聖書そのものの記述であったであろう。

第一章では、まずレプラとエレファンティアシスをめぐってギリシア語で著された古代の医師たちの叙述を検討する。キリスト教作家たちも、門外の知識人として、医学の専門家たちの所説を全く無視して語っていたとは考えにくいからである。7世紀以前の医者たちは、レプラを生命予後に関係しない皮膚の何らかの状態あるいは症状、エレファンティアシスをカルキノス（乳がん、子宮がん）⁹⁷などとならぶ予後の悪い極めて難治な疾患として、一貫して截然と区別していたことが明らかにされるであろう。

第二章と第三章では、ツアラアトが『七十人訳聖書』でレプラと翻訳された経緯について、新たな仮説を提出する。翻訳者たちは（おそらくは第一章に示された医師たちの言説を参照しつつ）ツアラアトを医学上の概念としてではなく、古代の祭儀的禁忌に関するなにごとかと理解したうえで、レプラと翻訳したものと考えられる。第二章はその予備的検討であって、翻訳者たちがすでに医学と祭儀が、またそれぞれに属する語彙が十分に区別される時代に生き、著作していたことを明らかにする。第三章では前6世紀以降前3世紀まで（『七十人訳聖書』のレビ記が訳出された時代まで）のあらゆるレプラの用例を網羅的に検討し、そ

⁹⁵ ソシュール(1991), 178頁.

⁹⁶ 同, 40頁.

⁹⁷ 堀(2017b).

れらが医学用語としての用法と祭儀的禁忌を表す用法に截然と区別できるものであることを示す。そして文脈及び周辺に配される語彙から、翻訳者たちが医学用語としてではなく祭儀的禁忌を表す用語としてこのことばを訳語に採用したものであることを明らかにする。この時期、『七十人訳聖書』の翻訳者（たち）、読者たちの間では、レプラを何らかの重症の身体疾患とする理解は、少なくとも広く一般的には存在していなかった。

第四章では、『七十人訳聖書』でレプラがツアラアトの訳語に充てられ、キリスト教の言説史に入り込んだ経緯に関する第二章と第三章の結論を受けて、レプラと名指された旧・新約聖書の登場人物たちが具体的に、どのように描かれていたかを検討する。古代のキリスト教作家たちは、第一章で示される当時の医学上の通説を参照しつつ、『七十人訳聖書』、新約聖書の物語について解釈する、さまざまな言説を展開しようとしたのである。ここでは一切の中世、近・現代の「神学的」諸言語や先入見は前提とされない。聖書の記述そのものを神学のフィルターを通して読むことは、少なくともこの場合明らかに時代錯誤を犯すことになるからである。身体機能にも、生命予後にも、容姿・外貌にも極めて重大な障害を被った人物が誰一人存在しないことが再確認されるであろう。

「第二部」、第五章から第七章が、レプラとエレファンティアシスの混同の端緒を探り、キリスト論争の時代に生じた言説の分岐とその背景を探る、本研究の中心的部分となる。

第五章と第六章は、『七十人訳聖書』と新約聖書を起点として積み重ねられた7世紀までのキリスト教作家たちの言説史を検討する。第五章ではエレファンティアシスの概念が4～5世紀の交に、ようやくキリスト教作家たちに広く知られるようになったものであることを明らかにする。また一方、「このひとつのことば」レプラがキリスト論争のなかで注目を集めつつも、具体的な意味の定かでないままに漫然と用いられていたこと、すなわちこのことばに明瞭な意味が与えられていくまでの前史が明らかにされるであろう。第六章では、この時期における代表的な作家、アレキサンドリアのキュリロスとクリュソストモスのレプラ理解に注目する。アレキサンドリアのキュリロスは、医師たちが重症・難治として語っていたエレファンティアシスの概念に注目し、これを聖書のレプラと同一視しようとした。一方ヨハネス・クリュソストモスはアクチュアルな社会問題としてのエレファンティアシス患者の被差別と困窮の実態に注目しつつ、レプラは古代の祭儀的禁忌を意味するものとして、両者を判然と区別して語っていた。

第七章は、このふたりの背景にある奇跡論、キリスト論の違いに着目しつつ、ふたつの異なったレプラ理解が形成されるにいたる言説史の再構成を試みる。

結論では以上の論述の流れを再確認するとともに、ラテン語圏の一定の言説をも視野に入れつつ、「このひとつのことば」が社会史、思想史の中でその意味や意義を変化させてきた、そのメカニズムについての若干の考察にも及びたいと考える。

第一部 古代ギリシア医学と『七十人訳聖書』一言説史の背景をめぐって

第一章 古代ギリシア語医学文献におけるレプラとエレファンティアシス —ヒポクラテス（前5世紀）からパウロス（後7世紀まで）

第一節 研究史的背景と本章の課題

本章では本論文の扱うキリスト教著作家たちの時代に、まず医師たちの間で、レプラとエレファンティアシスの異同がどのように考えられていたかを検討する。キリスト教著作家たちの多くが医学の非専門家であったとしても、彼らも医学上の概念を視野に含めた論述を展開しようとする場合には、もちろん同時代の医学上の定説を参照していたであろう。

古代キリスト教会の組織的な救貧・病者看護の活動は、病院の起源のひとつとしても注目されることが多い¹。その実態については、ほとんど文献資料が残されていないが、シュテルンベルグのガリア地方を中心とする研究に見られるように、レプラとされた人々の救護活動については若干の資料が残されている²。東方では4世紀後半のカップドキア地方に、当地の司教バシレイオスらによって建設された「バシレイアス」が、最もよく知られ研究されている³。組織的な救貧活動に関わった彼らキリスト教会指導者たちの関心を集め、援護施設建設の直接的な契機のひとつとなっていたのは、全身の皮膚と四肢に重度の変形をきたし、視力や呼吸機能にも障害を生じて社会的排除をこうむっている一群の病者たちであった⁴。同様の病者たちの姿は、つづく5~6世紀にはガリアをはじめとする西ヨーロッパ各地に広がっていく⁵。

これらの病者たちの病気を、当時の人々がどのようなものとしてとらえていたか、どのように呼称していたかについても、明らかでない点が多い。その重篤な症状と長期に及ぶ経過からは、アレタイオスによって諸症状が詳細に記録されたエレファンティアシスが想定されている（アレタイオスの著作はもっぱらエレファンティアシス、カルキノス、今日の糖尿

¹ Crislip (2005); Miller (1997).

² Sternberg (1991), pp.167-174.

³ Holman(2001), pp.71-5, 144-8; 土井健司 (2008a). Sternberg も、前掲書の表題が示すように、病者や貧者の援助をこととする施設そのものが東方に由来を持つとしている。一方、これらの施設を専門的な医療スタッフを備えた近代以降の病院の萌芽として評価できるかという点には、懐疑的な見方もある。Horden (2006), pp.45-9, 66-70.

⁴ 土井健司(2010). もっとも、それが病者の現実における数の増加であったのか、戦乱など当時の社会状況による「貧困者と外国人」一般の流動化を反映するものであったのか、あるいは困窮者に向けられる視線の変化を反映するものであったのかは、十分明らかではない。Sternberg (1991) pp.147-150; Holman (1999).

⁵ Sternberg (1991) pp.211-5.

病⁶など、難治の重症疾患を扱う。アレタイオスにはレプラの用例はない⁷。また「バシレイアス」の開設に関わったとされる 4 世紀の教会指導者たちの記述にも、アレタイオスの記録に類似する諸症状が記されている⁸。しかしこれらの教会指導者たちの残した言説中にエレファンティアシスの語はひとつもなく、むしろ少数ながらレプラの語が散見される⁹。一方、おなじく 4 世紀後半にアンティオケアで書かれたとされるクリュソストモスの書簡には、「エレファンティアの男」、「カルキノスの女」¹⁰に対する執拗な社会的排除への強い憤りが示されている（第五章で詳述するように、この用例はキリスト教文献におけるエレファンティアシスの最初期の用例に属する）が、そこにレプラへの言及はない。

レプラとエレファンティアシスは、ともに近代（19 世紀）以降のハンセン病、ツァラアトとの異同をめぐって注目される疾患である。このふたつの概念相互の関係についてもこれまでさまざまな研究が重ねられてきたが、主たる議論の対象多くの場合代表的とされる特定の著者の言説に限定される傾向があった¹¹。ミラーらは、キリスト教著作家たちがエレファンティアシスについて語り始めた時期に、医師たちの間にはレプラとエレファンティアシスを混同するような言説は見られなかったとしている¹²。一方デメートルは、レプラとエレファンティアシスの間には、ガレノスの病因論に従えば黒胆汁性という点で共通するものがあり、当時の医学書の上にもいくつかの混同が見られることを指摘している¹³。

エレファンティアシスは、概ね 1 世紀以降に、ラテン語、ギリシア語の諸文献に登場するようになる¹⁴。そして 20 世紀以降の考古学・古病理学的な知見によれば、中世のレプラは近代以降のハンセン病との一致性の高い疾患とされている¹⁵。しかしその症状について残されている記述は、アレタイオス以外にはほぼ断片的なものにとどまる。このことばはしかし、4 世紀後半以前のキリスト教文献にはほとんど登場しない。

レプラは、すでにヒポクラテス文書に用例が見られ、当時の医学書では同じく詳細の明らかでないアルフォス、プソラ、レイケーンなどと並列して論じられることの多い皮膚の疾患（あるいは症状、所見）である。レプラはまた、『七十人訳聖書』、とりわけレビ記 13 章、14 章に頻出する。そこでは「いかなるハフェー（打撃・結節など多くの意味があるが、本来

⁶ Tekiner (2015).

⁷ Grmek, (1989), Demaitre (2007)らはエレファンティアシスを「ほんとうのレプラ true leprosy（あるいは genuine leprosy）」と表現しているが、同一の著作の中でも文脈によってこれらの形容詞が付される場合と略される場合があつて一定しない。

⁸ 土井 (2007), 202-8 頁.

⁹ Holman (1999); 土井 (2010); 同(2008a); 同 (2008b).

¹⁰ Joannes Chrysostomus, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, PG, 47: 490.

¹¹ Grmek (1989) pp.152-176, Demaitre (2007), pp.80-95.

¹² Miller and Nesbitt (2014), pp.10-26.

¹³ Demaitre (2007), pp.102-9.

¹⁴ Adams (1846), 2:1-15.

¹⁵ Møller-Christensen (1967).

重大な皮膚病変に用いられる医学用語ではない¹⁶⁾がレプラであるか」が詳細に論じられる。

以上、『七十人訳聖書』成立の時代から4世紀まで、医学文献にはレプラとエレファンティアシスについての記述が蓄積され、キリスト教文献にはレプラについての記述のみが蓄積され、4世紀末以降に至ってようやくエレファンティアシスの記事が見られるようになるという、ややアンバランスな状況があった。キリスト教指導者たちはそのような言語環境の中で、現実の患者たちへの対応を迫られつつあった。

例えばミラーらの研究による、何人かの代表的とされる医師たちがレプラとエレファンティアシスを明確に区別していたという知見は、それが一般の多くの医師たち、少なくとも何らかの著作を残した医師たちの間で共有されていたという結論につながりうるであろうか。同様に、「感染」という現象を意識した論述が何人かの医師に残されているとして¹⁷⁾、その意見は医師たち、あるいはキリスト教作家をはじめとする社会の指導層一般にどの程度に受容されていたのだろうか。またこれらの語には医師たちの間でどの程度広く関心が共有され、どのような数の用例が残されているのだろうか。キリスト教指導者たちによる病院の建設や患者の援護は、あくまで医学の非専門家たちによる組織的な営みだったのであり、そこで共有されていた言語は、必ずしも特定の代表的な医師のものではなく、むしろ医師一般の間で、ある程度以上に広く共有されていたものであったはずである¹⁸⁾。本章では網羅的、計数的な方法を援用して、7世紀までの医学文献のできる限り多くを対象とし、これらふたつの概念が広く当時の医師たちによってどのように認識され扱われていたか、その一端を明らかにしたい。

もとより、古代の医学は現代の医学とは異なる。古代の医師たちは、血液が循環して代謝を支え、神経と血管が並行して走行し、真皮の上を表皮が覆う、われわれにとっては自明な肉体についての諸概念がない。皮膚に何事かを見てとつても、それが左右対称であるのか、発赤や熱感があるのか、神経・血管の走行との関係はどうか、痛みはあるのか、自発痛なのか圧痛なのか、現代医学の枠組みに載せて考えるために最低限必要なことを語らない。そして彼らが語るに際して自明のものと意識している人体の成り立ちやありかたにかかわる諸概念について、私たちは多くを知らない。だからひとつひとつのことばによって「指し示されるもの」¹⁹⁾が現代人にとっての何であるかは、多くの場合不明というほかはなく、複数の「指し示すもの」、つまりことばそのもの相互の関係から、ことばの意味するところのもの、それも実体的な意味というよりもむしろ社会的な意味（他者にどのような行動やイメージの喚起を要求するものであったか）、その一端をうかがい知ることができるだけである。

¹⁶⁾ Lytton (1994).

¹⁷⁾ Miller and Nesbitt (2014), pp.48-71.

¹⁸⁾ 一方で以下の事実にも留意が必要であろう。日常の会話から政策論争にいたるまで、「(社会一般の) 病気に関する考え方は、医学的知の影響を受けつつも、それとはある程度独立して形成される」。エルズリッシュ、ピエレ (1992), 38-9 頁。

¹⁹⁾ 丸山 (1983), 37-57 頁。

第二節 対象および方法

以下、(1) 7世紀までの時期を対象に、医学文献にレプラ、エレファンティアシスの用例がどの程度残されているかを検討する。比較の対象を得るために、医学文献については、体表に生じる病変として最重症のもので「そのことごとくは不治」²⁰ と考えられていたカルキノス/カルキノーマ²¹を、同様に検索・集計する。(2) 医学文献を対象に、レプラ、エレファンティアシスの語が、当時医師たちが重症疾患と考えていたカルキノス、限定的な皮膚病変と考えていたアルフォス、プソラ、レイケーンのいずれと共通の文脈で語られる頻度が多いかについて検討する。(3) 病気がスティグマ化される過程について、ソクタグはエイズや梅毒など近現代の諸疾患の検討から、「病気そのものが隠喩となる…病気が形容詞化する」²² という現象を指摘している。すなわち、病気を表現するものであった名詞が形容詞の形に代って、さらにその形容詞に冠詞が付されるなど、再び実詞として用いられるようになり、「病気の人」としてスティグマ化されるとするのである。レプラについても同様の現象が存在していたか、ここではまず医学文献について検討し、キリスト教文献との比較についてはのちに第五章に示す。(4) 感染という現象を意識した言説について、明確に表現されている限りでどのような語彙が、どのような頻度で用いられていたかを検討する。

TLG²³の検索機能を用いて、7世紀以前の医学文献として収録されている43人、469万語のギリシア語文献を対象に検討した。対象となった作家および著作群とその著作年代を示す。カリフォン、ヒポクラテス全集、偽ヒポクラテス文書、クテシアス、ディオクレス（以上、前4世紀まで）、エラシストラトス、ディエウケス、ボルス（以上、前3世紀）、エウスデムス、クラテウアス（以上、前2世紀）、アポロニウス、アスクレピアデス（以上、前1世紀）、ロンドンの無名著者、ディオスコリデス、偽ディオスコリデス、エロティアヌス、テッサルス、セヴェルス、ルフス、ソラヌス、アルキゲネス、フィロ（以上、1世紀）、ガレノス、偽ガレノス、マルケリヌス、フィルムヌス、アエリウス、アレタイオス、アンティルス、ネプアリウス、カッシウス（以上、2世紀）、オリバシオス、バシリウス、ハルポクラテオニス（以上、4世紀）、アダマンティウス（5世紀）、アエティオス、パラディオス、アレキサンダー、メトロドラ（以上、6世紀）、ヨアネス、パウロス、アレキサンドリアのステファノス、アテネのステファノス（以上、7世紀）である²⁴。多くの文献の真筆性を個

²⁰ Galenus, *In Hippocratis aphorismos commentarii*, 17b: 688.

²¹ 堀 (2017b).

²² ソクタグ (1992), 87-8 頁.

²³ 本研究で計量的検討の対象として用いたデータベースは2018年10月1日現在のものであり、その時点で収録されていたギリシア語文献の総数は108,197,911語であった。2020年10月31日現在の収録語数は116,416,643語となっている。

²⁴ これら43人について、TLGの採用する表記を示す。Calliphon et Demecedes, Hippocretes

別・独自に判別することは困難なので、TLG が否定的 (*spurius*)、あるいは疑問 (*dubius*)とされているものは一律に検討から除外した。

TLG の検索機能により、レプラについては“λεπρ-”²⁵、エレファンティアシスについては“ελεφαντ-”/“ελεφας-”の文字列を含むすべての個所を検索した²⁶。エレファンティアシスには、エレファンティアシス/エレファス両様の呼称があるが、上記二様の文字列について検索すると、リドル・スコット・ジョーンズの辞書(LSJ)に収録されている関連する形容詞型、動詞型を含むすべての語形を網羅することができる。その検索結果の中から象、象牙、象使いなどを意味している個所を除外し、なんらかの病気に関係すると思われる用例を抽出した。カルキノス/カルキノーマについては“καρκιν-”の文字列について同様に検索し、蟹、蟹座、製図用具などを意味する個所を除外して集計した。

第三節 結果および考察

(1) 用例の頻度について

レプラの用例は 14 人に 285 回、エレファンティアシスの用例およびエレファントの語を病気の意味に用いる用例は 13 人に 183 回認められた。カルキノス/カルキノーマの用例は 15 人に 181 回であった。

以上、語の用いられる頻度を、それに関連する問題についての関心の指標のひとつとして見るならば、この時代を通じて医師たちの間でエレファンティアシスはカルキノス/カルキノーマと、すなわちヒポクラテス以来(また今日に至るまで)最もよく知られた予後不良の重症疾患とほぼ同等の関心を集めていた。またレプラについての関心はその両者を上回

et Corpus Hippocraticum, Pseudo-Hippocrates, Ctesias, Diocles, Erasistratus, Dieuches, Bolus, Euthydemus, Crateuas, Apollonius, Asclepiades, Anonymus Londinensis, Dioscorides Pedanius, Pseudo-Dioscorides, Erotianus, Thessarus, Severus, Rufus, Soranus, Archigenes, Philo, Galenus, Pseudo-Galenus, Marcellinus, Philumenus, Aelius, Aretaeus, Antyllus, Nepualius, Cassius, Oribasius, Basilius, Harpocratonis, Adamantius, Aëtius, Palladius, Alexander, Metrodora, Joannes, Paulus, Stephanus Alexandrinus, Stephanus Atheniensis.

²⁵ “λεπρ-”の文字列を含むすべての個所を要求し、個々の個所について確認した。この文字列によって、さまざまな形容詞形、動詞形を含む用例の抽出が可能である。

²⁶ この語はレプラに比べて格変化がやや複雑であり、また「エレファントの病」、「エレファントと呼ばれる病気」などと書かれる場合も多いため、“ελεφαντ-”と“ελεφας-”の両様の文字列を検索する必要がある(動詞は完了形で畳音化するので、さらに複雑になるが、用例は多くない)。“ελεφας”の語は象そのものを指す場合が多いが、「エレファントの病」を意味する場合も少なくない。ελεφας の変化形にはすべて ελεφαντ- の文字列が含まれる。ελεφας からの変化形を含めて、“ελεφαντ-”の文字列を含む語は象牙、象使いなどを示すものが圧倒的に多い。しかし最大のノイズである象牙とその関連語彙は必ず“ελεφαντιν-”の文字列を含むので、個別に確認することは困難ではない。

るものであったと考えられた(p<0.01)。

(2) 用いられる文脈からの検討

レプラ、エレファンティアシスのそれぞれが、レプラ、エレファンティアシス、カルキノス／カルキノーマ、アルフォス／レイケーン／プソラのそれぞれと、同一の個所、文脈で論じられている回数について集計した。結果を表 1 に示す²⁷。レプラの用例 285 回から見ると、その前後の文脈の中で論じられているほかの疾患ないし症状は、エレファント 18 回、カルキノス／カルキノーマ 7 回、アルフォス／レイケーン／プソラ 159 回となる。一方、エレファント・エレファンティアシスの用例 183 回から見て、その前後の文脈の中で論じられているほかの疾患ないし症状に注目すると、レプラ 18 回、カルキノス 25 回、アルフォス／レイケーン／プソラ 23 回であった。

即ち、エレファンティアシスはカルキノス／カルキノーマと同一の文脈に入れられる頻度が高かったのに対して、レプラはアルフォス／レイケーン／プソラと同一の文脈で語られることが多く、カルキノス／カルキノーマと同一の文脈で語られることはまれであった。

表 1 レプラとエレファンティアシスが他の疾患と同じ文脈に置かれる頻度

	レプラ(285 回)からみて	エレファンティアシス(183 回)からみて
レプラ	—	18 回 (10%)
エレファンティアシス	18 回 (6%)	—
カルキノス	7 回 (2%)*	25 回 (14%)*
プソラ・レイケーンなど	159 回 (56%)**	23 回 (13%)**

*p<0.01 **p<0.01

レプラ、エレファンティアシスが同じ文脈のなかに併置して語られる用例は 18 回（レプラから見て 5%、エレファンティアシスから見て 9%）にとどまる。18 回のうち 8 回がガレノス、7 回が偽ガレノスのもので、その他にはアエティオスに 2 回、パウロスに 1 回の用例がみられるのみである。ガレノスのうちの 6 回は、いずれも体液病理学の説明と敷衍、黒胆汁性という病因論に関係するものであった。したがって中世以降、とりわけ西ヨーロッパの医学校でガレノスの体液病理学が医学の「正統」の地位を獲得して以降²⁸、レプラとエレファンティアシスに混同が生じたとされることは、必ずしも奇異なことではない。しかし下記の一例に見られるように、黒胆汁性疾患のなかでも「カルキノス、エレファント」と「レプ

²⁷ 堀 (2018)に発表した表と基本的に同一のものであるが、いくつかの数値の過誤が修正されている。推計学的評価や関連する考察、結論に影響するものではない。

²⁸ 川喜多愛郎 (1977), 89-119, 141-62 頁; Nutton (2008), p.355.

ラ」以下は、あえて一旦区切られた位置におかれている。

ἄλλως δὲ μελαγχολικὰ λέγομεν εἶναι πάθη τούς τε καρκίνους καὶ τούς ἐλέφαντας, ἔτι τε λέπρας καὶ ψώρας καὶ μέλανας ἀλφούς.²⁹

カルキノス、エレファント、さらにまたレプラやプソラや黒いアルフォスとなる病気を、私たちはとくに黒胆汁性と呼んでいる。

一回は、診断の技法についての記述の中に見られる。「肉体の周囲に生み出される腫瘤³⁰は、どんな医師にも気づかれないということがない ὄγκον περὶ τοῖς σώμασιν ἐργαζόμενος, ὑπ' οὐδενός ἀγνοεῖται τῶν ἰατρῶν」³¹として、以下に例として 11 の病気（ないし所見）が列記され、その中にレプラとエレファンティアシスが挙げられている。

ガレノスにもただ一回、ヒポクラテスの「予後について *Prognosticon*」を解説する文脈で、レプラをカルキノスや四日熱など、当時の代表的な重症疾患と並置して論じた個所がある。

だから老年期まで黒胆汁性体液のただなかにあると、その悪（い体液）によってエレファントやカルキノスやレプラやメランコリアや四日熱などのあらゆる悪い病気が、さらに起こりやすいのである。

ὄθεν ἄχρι τοῦ γήρωσ ἐν τῷ μεταξύ τὰ μελαγχολικὰ πάντα νοσήματα τοῖς μὲν μᾶλλον πλεονάζει, τοῖς δ' ἦττον ἐλέφαντες, καρκίνοι, λέπραι, μελαγχολίαι καὶ τεταρταῖοι πυρετοί.³²

しかしこれ以外の個所では、ガレノスはレプラを黒胆汁性であっても、皮膚表面にとどまるものと理解しているとみられ、黒胆汁性なるがゆえに必ずしもただちに生命にかかわる重病であるとの認識はしていない。下記はレプラとカルキノスが同一の文脈で論じられるまれな例の一つである。

ἔστι δὲ καὶ ἡ ψώρα καὶ ἡ λέπρα μελαγχολικὰ πάθη μόνου τοῦ δέρματος ὡς εἴ γε κὰν ταῖς φλεψὶ καὶ τῇ σαρκὶ γίγνοιτο, καρκίνος ὀνομάζεται.³³

プソラやレプラは皮膚単独の黒胆汁性疾患であって、もし血管や筋肉に生ずれば、カル

²⁹ Galenus, *In Hippocratis aphorismos commentarii*, 18a:143. (本章におけるガレノスなど医学文献の邦語訳はもっぱら私訳による)。

³⁰ ὄγκος には腫瘤という訳語が充てられることが多いが、古代ギリシア医学では肥大や腫脹、肥満にいたるまで、体表、体内を問わず「大きくなるもの」一般をさす。Lytton (1978), pp.536-7.

³¹ Galenus, *De morborum differentiis*, 6: 849.

³² Galenus, *In Hippocratis prognosticum commentaria iii*, 18b: 283.

³³ Galenus, *De tumoribus praeter naturam*, 7: 727.

キノスと呼ばれる

またレブラの治療については、相当に楽観的な記述がある。

γίγνεται γὰρ δραστικὸν οὕτως, ὡς καὶ ψώρας καὶ λέπρας ἀπορρύπτειν³⁴

(芳香性のドングリ(?)の抽出物は…) プソラやレブラをまったく洗い流すほどに劇的な(効果が)ある。

このような治療に対する楽観的な態度は、エレファンティアシスに対しては決して見られないものである。ガレノスは、エレファントをカルキノス同様の困難な病気で、むしろカルキノスが局所的なのに対してエレファントは全身的であるとする。

ἐργάζεται, τῆς μελαίνης δέ, καρκίνους ἢ φαγεδαίνας ἢ ἐλέφαντας ἢ τι τῶν οὕτω δυσιάτων παθῶν,³⁵

また黒胆汁性の、カルキノスやファゲダイナやエレファントや、なにか同様の難治性疾患が引き起こされる。

τῇ μελαίνῃ δὲ καθ' ὅλον μὲν τὸν ὄγκον ἐλέφας, καθ' ἓν δὲ τι μέρος ὁ καρκίνος³⁶

黒色(体液)によって、エレファス(のひと)は全身の腫瘍を、カルキノス(のひと)はひとつの部分(の腫瘍)を、(病む)。

アエティオスの2回、パウロスの1回はいずれも対症療法薬についての記述で、推奨する薬物がレブラにも有効で、エレファンティアシスにも有効とするものである。ある鎮痛剤がカゼの咽頭痛にもがん性疼痛にも有効であるというようなものであろうか。したがって、レブラを「エレファントやカルキノスやレブラやメランコリアや四日熱」として悪性疾患に含める立場が受け継がれたとはいえない。

エレファンティアシスについては、パウロスは pneumatists³⁷の継承者として、アレタイオスを祖述している。

Ὅρθῶς οἶμαι τὸν Καππαδόκην Ἀρεταῖον εἰπεῖν, μείζονα τῶν νόσων χρῆναι τὴν τῶν βοηθημάτων

³⁴ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri xi*, 11: 845.

³⁵ Galenus, *De crisis libri iii*, 9: 693.

³⁶ Galenus, *De symptomatum causis libri iii*, 7: 224.

³⁷ ガレノスの時代までにヒポクラテス医学の後継の地位を争った学派のひとつ。アレタイオスを代表的人物のひとつとする。Porter (1997), pp.66-72.

ὕπαρχειν δύναμιν, καὶ διὰ τοῦτο μὴ δύνασθαι τυγχάνειν ἰάσεως τὸν ἐλέφαντα.³⁸

病気のなかでの最も重いものは、強い薬剤で（治療を）始めることを必要とすると、カッパドキアのアレタイオスが言っていることは正しいと思う。だから、エレファントの早急な治療は期し難いのである。

パウロスから、エレファントに対する「強い薬剤」の推奨とは対照的に、この時代のレプラに対する医薬がむしろ整容を目的にしていたことをうかがわせる一節を示す。このような整容的な処方、ディオスコリデス以来の医・薬学文献でレプラに対する処方の多くを占めるものである。

Ἰχθυοκόλλα ἐμπλαστικῆς ἐστὶ --- καὶ εἰς τὰς λεπρικὰς δυνάμεις καὶ εἰς τετανότητα προσώπου.³⁹
魚の膠は可塑性で…レプラの薬として、また顔の強いこわばりに効能がある。

偽ガレノスとして一括される文書群について、TLG は「前 2 世紀ごろ」すなわちガレノス自身と同年代の著作とするが、個々の文書の正確な執筆年代は特定されていない。しかし偽ガレノスのなかでも『医学入門』や『医学用語集 *Definitiones medicae*』は古くからガレノスの真筆と信じられ、11 世紀以来中世ヨーロッパの医学校ではガレノスの著作として学ばれて長らく強い影響力を保った。19 世紀に校訂された全集 (CGOO) にも真筆として収載されている⁴⁰。パウロス以降中世を通じてアレタイオスが忘れられていたこととは対照的で、今日の感覚からははるかに思弁的で実際性に欠けると思われるこれらの著作のほうが、中世ヨーロッパの医師たちに好まれたのであろう⁴¹。

ἡ δὲ ἐλεφαντίασις τὸ πάθος ἔσχε τὸ ὄνομα ἀπὸ ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸν ἐλέφαντα. τὸ γὰρ δέρμα τῶν ἐν τῷ πάθει τούτῳ κατεσχημένων παχύτερόν τε καὶ σκληρότερόν ἐστιν, ἐμφέρειαν ἔχον πρὸς τὸ τῶν ἐλεφάντων δέρμα --- τινὲς δὲ τῶν παλαιότερων εἰς ἕξ διαιροῦσι τὸ πάθος αὐτὸ, εἰς ἐλεφαντίασιν, λεοντίασιν, ὀφίασιν, λέπραν καὶ ἀλωπεκίαν καὶ λώβην --- λέπραν δὲ τὴν τραχύνουσιν τὸ δέρμα καὶ οἷον ὁρᾶται ἐπὶ τῶν λεπρῶν, ποιουμένην.⁴²

エレファンティアシスは、エレファントとの類似性に基づいた名を持つ病気である。この病気においては、皮膚がとて肥厚し、硬くなって割れており、エレファントの皮膚と似通っている…それらがより慢性的になったものの中から、六つの病気が分かれていく。エレファンティアシス、レオンティアシス、オフィアシス、レプラ、アロペキア、ローベエである…レプラは粗糙化した皮膚などの、レプラ患者に見られる症状である。

³⁸ Paulus, *Epitomae medicae libri septem*, 4: 1: 1.

³⁹ Paulus, *ibid.*, 7: 3: 9.

⁴⁰ Hankinson (2008), p.395.

⁴¹ 堀 (2017a).

⁴² Pseudo-Galenus, *Introductio seu medicus*, 14: 756-7.

エレファンティアシスがエレファンティアシスの六つの病型分類のひとつであり、レプラがレプラによって定義されている。このような循環的な思考は現代人の思考様式にはなじみにくく、理解しがたい。古代においても、偽ガレノスを直接に継承したと思われる叙述は認められない。

以上の結果は、デメートルのというような後世（中世以降）の「混同」⁴³という文脈の中に取り込まれる余地を残しながらも、ミラーらの示した知見⁴⁴の裏付けとなりうるものであると思われる。レプラとエレファンティアシスが重症度において異なる疾患であるという理解は、ギリシア語文献を残した 7 世紀までの一連の医師たちの間で一般的であったものと考えられた。

(3) 語形論的検討—「形容詞化」について

“λεπρ-”でヒットする主要な語形には名詞レプラと形容詞レプロスがあり、レプロスにはアントローポス（人間、ひと）やアネール（男）を修飾するか、あるいは定冠詞を付して実詞的に「レプラのひと」を表現する用法がある。のちに中世・近代社会の関心の中心となり、またしばしば差別語として用いられた英語圏のレパー、日本語のらい者などにつながる用法と見ることができるであろう。

医学文献で用いられている 285 回の用例の語形についてみると、名詞レプラ（またはレプレーなど）からの変化形が 204 回（75%）、形容詞レプロスからの変化形が 33 回（11%）、動詞レプラオー、レプロオマイからの変化形が 9 回、形容詞レプローデース（レプラ様の）あるいはレプリカス（レプラに有効な）からの変化形が 30 回、以上あわせて 39 回（14%）であった。医学文献で形容詞レプロスの男性形が用いられるのは、病変部を特定する文脈で男性名詞である爪（ὄνυξ オヌクス）を修飾して「レプラの爪（あるいはレプラの人の爪）」を指す場合が大半で、この傾向は年代による変化もなく一定している。冠詞を付するなどして実詞的に用いられる用例は例外的、かつむしろ呪術的な文脈に置かれたものに限られる。

Οὐρον λύκου ἐπουρήσασα γυνή ἄτοκος γίνεται. Ὑπὸ ἀνθρώπου λεπροῦ σίτος πατούμενος καρπὸν οὐκ ἀναφύει.⁴⁵

狼の尿をかけられると、女性は不妊になる。レプラの人が踏んだ穀物は、実らない。

⁴³ Demaitre (2007), pp.85-91.

⁴⁴ Miller and Nesbitt (2014), pp.17-8.

⁴⁵ Bolus, *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*, 18-19; Bolus (Brill では Bolos と表記)は 前 200 年前後の作家。生物・非生物間の神秘的な共感関係に注目した著作の、断片のみが残る。Gergemanns, H., “Bolos”, in Brill, 2: 715.

以上から、医学文献においては形容詞化の傾向は認められなかった（キリスト教文献との比較については、第五章であらためて検討する）。

(4) 感染に関連する用語について

「感染」という現象に関連する記述は、エレファンティアシスについて4人の医師たちに6回認められた。それぞれの語を動詞形に直して示すと、アレタイオスに2回（いずれもメタディドミ、分け合う）、ガレノスに1回（コイノネオー、分け合う）、患者との性交を禁止する文脈でオリバシオスに1回（ポレメオー、敵対的に働く）、アレタイオスの所説に言及・敷衍する文脈でパウロスに2回（いずれもメタディドミ）⁴⁶であった。

τοιούσδε ὄν ἐόντας τίς οὐκ ἂν φύγοι ἢ τίς οὐκ ἂν ἐκτραπεύῃ, κῆν υἱὸς ἢ πατὴρ ἔη, κῆν κασίγνητος τύχη; δέος καὶ ἀμφὶ μεταδόσιος τοῦ κακοῦ. πολλοὶ γοῦν ἐπ' ἐρημίας καὶ ἐς ὄρεα τοὺς φιλτάτους ἐξέθεσαν, οἱ μὲν ἐς χρόνον ἐπαρήγοντες τῷ λιμῷ, οἱ δὲ ὡς ἤκιστα σφέας ἐθέλοντες ἐκθανεῖν.⁴⁷

このようなありさまなので、もし息子や父、兄弟であっても、誰が機会を見つけて逃れよう、避けようとしないうちであらうか。そして、この悪性のものを分け合う（メタディドミ）ことについての恐れが（ある）。だから、多くの人々が最も愛する人々を荒野の中や山に置いてきたのだ。彼らはしばらくの間は飢えを助けにやってくるが、それもできるだけ早く彼らが死んでくれることを願いつつなのだ。

ἄνθρωπος νοσῶν τὸ καλούμενον πάθος ἐλέφαντα μέχρι μὲν τινος ὁμοδαίτιος ἦν τοῖς συνήθεσιν, ἐπεὶ δ' ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας τε καὶ ὁμιλίας ἐκοινωνήσαν μὲν ἔνιοι τοῦ πάθους, αὐτὸς δὲ δυσώδης ἦν ἤδη καὶ εἰδεχθῆς⁴⁸

エレファントと呼ばれる疾患を病んでいる男は、あるときまでは同居人たちと一緒に住んでいたが、彼のそばと一緒に住んで交際していた人々の中の何人かが病気まで分け合う（コイノネオー）ことになったので、また彼はすでに悪臭がして醜かったので…

συνουσίας δ' αὐτοῖς παντελῶς ἀφεκτέον, ὡς πολεμιωτάτης πρὸς τὴν διάθεσιν.⁴⁹

健康状態に対して敵対的に働く（ポレメオー）ものであるから、彼らとの同居（あるいは性交）は絶対に避けよ。

ἐπειδὴ δὲ τῶν εὐμεταδότων ἐστὶ τὸ πάθος οὐχ ἧττον ἢ λοιμός, ἀποικιστέον αὐτοὺς ὡς ὅτι πορρωτάτω τῶν πόλεων ἐν μεσογείοις καὶ καταψύχοις καὶ ὀλιγανθρώποις χωρίοις, εἶπερ οἶόν τε,

⁴⁶ Paulus, *Epitomae medicae libri septem*, 4: 1:8.

⁴⁷ Aretaeus, *De causis et signis acutorum morborum libri duo*, 2: 13: 19.

⁴⁸ Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis*, 12: 312.

⁴⁹ Oribasius, *Collectiones medicae*, 45: 29 :79.

κάντεϋθεν δὲ μεταβαίνετωσαν εἰς τὰ παρακείμενα διὰ τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ὡς εἰκὸς ἐντευξομένους
συχνότερον· αὐτοὶ τε γὰρ ἐπιτηδειότερῳ τῷ ἀέρι χρήσονται καὶ οὐκ ἂν μεταδοῖεν ἄλλοις τοῦ
κακοῦ.⁵⁰

この病気は疫病以上に容易に分け持たれる（エウメタドトス）ので、彼らを町から遠く、
内陸部に、人気の少ない寒冷地に送り出す（必要がある）。そうすれば、かれらはこの地
から用意されたところに下っていくことになるが、それは彼らのためであり、またそれ以
上に（彼らに）接触する人たちのためである。彼らはより適した空気を、また悪性のもの
を人々に分け合う（メタディドミ）ことがないようにすることが、必要なのである。

医師の側から積極的に「町から離れたところ」への移送を主張した記述はパウロスだけに
認められた。ガレノスの記述する物語は、アレタイオスのものに比べてかなり牧歌的である。
男は村はずれの川辺で人々の援助をうけながら暮らし、いよいよ苦痛がはなはだしくなっ
たとき、偶然訪れた商人たち（「すでに悪臭がして醜かった」）にもかかわらず、彼らはこの
男を忌避しない）が安楽死のために盛ってくれたマムシの毒が意外の著効を示して全快
する。またガレノスの記述についてはアエティオス⁵¹が自著にほぼそのままの言葉で採録して
いるが、コイノネオーの語の見られる一連の文脈は省かれており、ガレノスの記述が医師た
ち一般にどの程度広く受容されていたかという点には疑問が残る。

しかしエレファンティアシスの用例のある医師 13 人のうちの 31%、またとくに 10 回以
上の用例にある 7 人に限れば 57%になんらかの言及があることとなり、この現象に関する
関心が例外的なものではなかったことが示唆される。しかしこの時期までには、いまだ問題
を特定する共通の語彙は成立していなかったものと考えられる。

レプラについては、医学文献上にはこの問題への論及はまったく認められなかった。

⁵⁰ Paulus, *Epitomae medicae libri septem*, 4: 1:8; Adams (1846).

⁵¹ Aëtius, *Iatricorum liber ii*, 170.

第二章 ヘレニズム期ユダヤ社会における医術の祭祀からの独立の過程

一 『七十人訳聖書』における $\alpha\pi\gamma$ の訳語としての $\acute{\iota}\alpha\omicron\mu\alpha\iota$ と $\acute{\iota}\alpha\tau\rho\epsilon\acute{\upsilon}\omicron$

第一節 概念史ならびに問題の設定

「このひとつのことば」のキリスト教史への登場は、『七十人訳聖書』にはじまる。イエスの言行をギリシア語で記録に残した福音書記者たちが、イエスのかかわった、語ったなにごとかがギリシア語のレプラにあたると考えたとき、その参照枠は『七十人訳聖書』であったはずである。考察はまず、『七十人訳聖書』、とりわけレビ記の翻訳者（たち）が、「このひとつのことば」をどのような言語的環境の中で、なにごととして理解していたか、理解させようとしていたか、ということから始められなければならない。それは祭祀の用語であったのか、医学の用語であったのか。彼（ら）の語彙について理解するためには、彼らの思考様式の中で祭祀と医学とがどこまで独立していたか、それぞれ個別の語彙を形成し得ていたかどうかを、まず検討する必要がある。

動物が人間になる過程で、叫びは言葉に、群れは共同体となり社会となり、自己が意識され、すなわち自己をも含んだ世界が対象となり、「意識があるところ、そこには科学のための能力が存在する」¹にいたった。自己があり、自己を取り巻く世界があり、そして自己も含みつつも自己とは異なる社会が存在する。それらを理解し、それらに働きかけようとするところみははじまる。そのようなところみの最も原初的な段階を、デュルケームは宗教と名指す²。デュルケームの記録したオーストラリア先住諸民族の文化では、人間社会と自然世界の境界は不明瞭であり、人間社会に対しても自然世界に対しても、同一のトーテムを介した理解と働きかけの技法が用いられていた。またホメロスの世界では、神々は（主神ゼウスの禁止にもかかわらず）戦場の中で人間たちと混然一体となって矢を放ち、天候を左右して勝敗に決定的に介入していた。ギリシア軍の多くの英雄たちが多くの戦傷を癒されたのも、医神アスクレピオスの嫡子たる半神パイエオンらの神技による³。

このような原初的な状態からさまざまな分野における理解の枠組みやはたらきかけの技法が分化していくのであって、医術が宗教あるいは呪術⁴から決定的に分離した時点を特定することは、いかなる文化においても、原理的にも不可能であろう⁵。しかしより限定的に、

¹ フォイエルバッハ (1937), 48 頁.

² デュルケーム (2014), 54-105 頁.

³ Homerus, *Ilias*, 16:25ff.; 松平千秋訳 (2004).

⁴ 健康という人間の基本的欲求を実現するための技法として、ケーは医術、魔術（呪術）、奇跡（宗教）の三者を上げ、それぞれの定義を示している。Kee (1986), pp.3-4.

⁵ 政治が宗教から分離した時点を特定できない一事実、その分離は不完全なままに現在も進行中である一あるいは近代においてさえ、政治が宗教に対して再び従属的な地位に戻さ

文献の読解に焦点を絞り、医術にかかわる語彙が宗教的（祭儀的）あるいは呪術的語彙から分離する過程についてであれば、文献学的・言語学的方法による範囲である程度明らかにすることが可能かもしれない。医術、あるいは医術にかかわる行為や人間を表す語彙が登場する歴史的段階は、文化によって大きく異なることが知られており、リヴァースは 20 世紀初頭の太平洋諸島を中心とする民俗学・言語学的調査⁶から、同胞の治療をこととする住民に対して、文化的発展の比較的早い段階から祭司とは異なる身分や名称を与える文化のあったことを明らかにしている⁷。

ある島⁸では治療薬(remedies)の適用に成功して特別な名声を得ている人々は“tinoni salanga”と呼ばれている⁹。

チリの Mapuche には二つのクラスの祭司がおり、そのうちのひとつは医術者(leech)として働いている¹⁰。

ではキリスト教思想史にとっての関心領域であるヘレニズム社会とユダヤ社会では、どのようなであったのだろうか。以下、まず前史としての古代ユダヤ社会における医術、医師の地位について触れ、つづいて医術をめぐる『七十人訳聖書』の語彙について、『七十人訳聖書』と、その翻訳事業以前のギリシア語諸文献と対比しつつ検討する。

第二節 古代イスラエルにおける「いやし（癒し）」と医師

モーセ五書の世界では、癒しאָפּאַרはもっぱら神だけのわざであり、本来人間のかかわりえるところではなかった。

わたしのほかに神はない。わたしは殺し、また生かす。わたしは傷つけ、またいやす(אָפּאַר)。わが手を逃れうる者は、一人もない¹¹。

れることもまれではないことと同様である。医術についても、日本では針灸、ヨーロッパではホメオパシーなど、必ずしも近代科学の技法に完全には属さない技術が、公的（保険）医療の分野にも根強く生き残っている。Singh and Edzard (2008)。

⁶ このような調査は、外部からの情報や概念が流入して以降は、ふたたび行うことができない。「異常な発育を遂げ、神経のたかぶりすぎた一つの文明によって乱された海の静寂は、もう永久に取り戻されることはないであろう」レヴィ・ストロース (2001), 上 50 頁。

⁷ Rivers (1924), pp.43-6.

⁸ Eddystone Island. ソロモン諸島に属する。

⁹ Rivers (1924), pp.42.

¹⁰ Ibid., pp.76.

¹¹ 申命記 32:39.

わたしはあなたをいやす(רפא)主である¹²。

アランによれば、רפאの語根はセム系言語で広く「縫い合わせる」「元の状態に戻す」などの意であって、旧約聖書中 66 回の用例の約三分の一が身体的治癒の記述に用いられているという。モーセ五書で人間が癒し(רפא)の主体、医師として登場するのはヤコブの埋葬についての記事に限られるが、アランはこれをも病人の治療にあたる医師ではなく、ヤコブのミイラの作成にあたったエジプトの技術者たちを指すものとしている¹³。

ヨセフは自分の侍医たち(רפא 分詞形)に、父のなきがらに薬を塗り、防腐処置をするように命じたので、医者(同)はイスラエルにその処置をした¹⁴。

レビ記、申命記などの禁止規定にしばしばみられる通り、古代のイスラエルにあつてエジプト、メソポタミア由来の医術・呪術は異教的祭祀・信仰に通じる、むしろ廃されるべき営みであった¹⁵。前 8 世紀にユダ王国で医書を禁圧したヒゼキヤ王は後世、すでに多くのラビが医術によっても名声を博していたタルムードの時代に至っても、その功績を称賛されている¹⁶。そのような経緯がモーセ五書以後にも、たとえば歴代誌のアサ王の物語に見られるような、旧約聖書全般における医師や医術に対する厳しい視線につながっている。

アサはその治世第三十九年に足の病にかかり、その病は極めて重かった。その病の中にあつても、彼は主を求めず、医者(רפא 分詞形)に頼った¹⁷。

歴代誌の編纂はおおむね前 3 世紀前半、『七十人訳聖書』訳出の開始される時期の直前と推定されている¹⁸。したがってその時代までの古代ユダヤの文化は、医術と祭祀が未分化で、医師・医術に対する社会的評価の極めて低い文化であったと考えられる。

一方、前 4 世紀後半に始まってユダヤ社会を巻き込んでいくヘレニズム文化では、医術と祭祀がそれ以前に大きく分化していた。そしてローマ支配とディアスポラによって、二つの文化は深く浸透しあつていく。後代、オリゲネスはアサ王が譴責されている原因を再解釈しようとする。オリゲネスによれば、アサ王が誤っていたとすれば、その誤りは医師の治療を

¹² 出エジプト記 15:26

¹³ Allan (2001), pp.379-81.

¹⁴ 創世記 50:2.

¹⁵ 申命記 18:9-11; Muntner et al. (2007).

¹⁶ Pesachim (Talmud Bavli), 56a, Sefaria (<https://www.sefaria.org/Pesachim?lang=bi>)

¹⁷ 歴代誌下 15:26.

¹⁸ 秋山憲兄監修 (2001), 519-20 頁.

求めたことにあるのではなく、呪術師 (ἐπωδός) を医師のように誤って頼ったか、あるいは医師の知識 (ιατρική ἐπιστήμη) や術 (τέχνη) や医薬そのものが、神によって与えられたものであるということに十分な信頼を置かなかったということにある¹⁹。

次節ではそのような文化の相互浸透なかで生まれた新しい語彙がユダヤ知識人たちの意識に定着していく過程について、ふたつのギリシア語語彙、*ιάομαι* と *ιατρεύω* に着目しながら考察する。用例は、前章に示した方法に準じて、TLG 所収の文献につき、その検索機能を用いて収集した。

第三節 『七十人訳聖書』とギリシア語における「癒し (いやし)」—*ιάομαι* と *ιατρεύω*—

(1) 『七十人訳聖書』に用いられる「癒し (いやし)」の語彙

ギリシア文化、とりわけヒポクラテスらによって担われたギリシア医学は、おおむね『ヒポクラテス全集』の時代までに超自然的病因論を排して、ギリシア固有の神々への信仰からも独立し²⁰、医師・患者の双方について民族的・宗教的帰属の如何を問わない普遍性を主張するようになっており、それによってヘレニズム時代の地中海世界で広く受容されるに至っていた²¹。

ギリシア語で医師を特定する語彙としては、すでにホメロス以来 *ιατρός* が用いられていた。『七十人訳聖書』も自然にこの語を用いている。しかし *ιατρός* の語源である動詞 *ιάομαι* には、医術による治療に限定されない広範な意味・用法が存在する。したがって呪術や祭祀から独立した、より新しく、より具体的に医術そのものを表現する語彙が、求められることとなる。ここではまず、『新共同訳聖書』に見られる「癒し」「いやし」(すなわち、旧約聖書ヘブライ語正典のなかで、現代の聖書学者がそのようなものとして理解した行為や現象)を『七十人訳聖書』がどのようなギリシア語の語彙で表現しているかを検討する。

『新共同訳聖書』が「癒し (癒さ…、癒そ…、以下五段活用)」、「いやし (いやさ…、いやそ…、以下五段活用)」、「いえ…、いえ…、以下下一段活用)」、あるいは「治」²²の訳語を当てている聖書箇所としては、旧約聖書中五書に 16 か所、歴史書・預言書に 61 か所、諸書に 19 か所、続編に 21 か所、あわせて 117 か所が認められる²³。『七十人訳聖書』において

¹⁹ Origenes, *Adnotationes in Librum III Regum*. PG, 17: 53-8.

²⁰ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbo sacro*.

²¹ Ferngren (2009), pp.13-41.

²² 「政治」、「統治」、「治世」などの語は容易に除外できる。

²³ 日本聖書協会の提供する検索機能 (http://www.bible.or.jp/read/vers_search.html) を用いた。箴言、エレミア書などにおいて、『七十人訳』と『新共同訳』(ひいてはヘブライ語本文)の間には改編の著しい部分があるので、一部訳語の同定に正確を期しがたい箇所が存在する。

は、そのうち 69 か所 (60%) で *ιάομαι*²⁴あるいはその派生語が、また 11 か所 (10%) で *ιατρεύω*²⁵あるいはその派生語が用いられており、これらが『七十人訳聖書』において今日一般的に「癒し」、「いやし」と理解される概念を表現する基本的な語彙であったこと了解される (新約聖書に頻出す *θεραπεύω*²⁶とその派生語の用例は、「いやし」の文脈では続編において 4 か所認められるにとどまる)²⁷。以上から、ここでは *ιάομαι*, *ιατρεύω* の用法・用例を中心に考察を進める。

『七十人訳聖書』に前後する主要なギリシア語文献における、*ιάομαι* と *ιατρεύω*、およびその派生語や関連する語彙の用例数を表 2 に示す。*ιατρεύω* が、おおむねヒポクラテス(前 460 頃- 370 頃)²⁸、プラトン(前 428/7-348/7 年, 一説では前 424/3-348/7 年)以後に用いられるようになった比較的新しい語彙であることがわかる。

表 2 主要な著者・著作における *ιάομαι* と *ιατρεύω* の用例数 (名詞形を含む)

	ホメロス	古典 悲・喜劇*	プラトン	Hippo**	七十人訳 聖書	新約聖書	ガレノス
<i>ιατρός</i>	5	34	196	185	13	7	2228
<i>ιάομαι</i> ***	7	30	44	211	103	32	1455
<i>ιατρεύω</i> ****	0	1	24	128	11	0	213

* 三大悲劇作家 (アイスキュロス、ソフォクレス、エウリピデス) とアリストファネス。断片を含む。

** 『ヒポクラテス全集』(「書簡集」を除く)

*** 主要な名詞形(*ἴασις*, *ἴαμα*)を含む。

**** 主要な名詞形(*ιατρεία*, *ιατρείον*)を含む。

以下、まず前 4 世紀の前半まで、すなわちヒポクラテス・プラトンの時代以前のこれらの

²⁴ LSJ は to heal, to cure, to treat, to repair などの訳語を示す。

²⁵ LSJ は to treat medically, to cure, to practice medicine などの訳語を示す。

²⁶ LSJ は to do service, to take care of, to treat medically などの訳語を示す。

²⁷ 新約聖書では同じく 92 か所中 43 か所(47%)で *θεραπεύω* あるいはその派生語、32 か所 (35%)で *ιάομαι* あるいはその派生語が用いられており、*ιατρεύω* あるいはその派生語の用例はない。

²⁸ ヒポクラテス全集の編纂は前 300 年頃、したがって一部にはヒポクラテスの没年以降に書かれたものも含まれるが、主要な作品の多くは前 4 世紀の初頭までには書かれていたと考えられている。ここではおおむねプラトンと同時代までの著作と考えて論じる。Crailk (2015); 「現在われわれに知られている『ヒポクラテス全集』は、おそらく紀元前 300 年少し後にはすでにアレキサンドリアの大博物館内の図書館に運び込まれていたものとその内容が大体同じだったと思われる」大槻真一郎 (1997), 4-5 頁; 「全集の各篇は、数編を除いてほとんどすべてが…紀元前 440 年から 120 年ほどの間にいろいろな人によって書きためられた」、同 7 頁。

語の用例について検討する（主語の確認が容易な動詞形での用例を中心に検討するが、用例数の少ない *ιατρεύω* については名詞形での用例を含める）。

(2) ヒポクラテス・プラトン以前のギリシア語諸文献における *ιάομαι*

ホメロスに、すでに動詞形で 6 回の用例があり、いずれも傷の治療に関する文脈で用いられている。ホメロスの物語である以上、その主体（主語）はいずれも神あるいは半神である。ホメロスには *ιατρεύω* の用例はない。

Ἦς φάτο, καὶ Παιήων' ἀνώγειν ἴησασθαι. τῷ δ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφρατα φάρμακα πάσσων ἠκέσατ',²⁹

こうって医神パイエオン（パイアン）に治療を命じ、パイエオンが痛みを鎮める薬を傷口に塗ると、

ὡς οὐκ ὀφθαλμόν γ' ἴησεται οὐδ' ἐνοσίχθων.³⁰

大地を揺るがず神といえども、お前の目を癒すことの出来ぬのは、

ヘシオドスにも 2 回の用例がある。いずれも断片で文脈は明らかでないが、少なくとも一例には神話的色彩が濃厚である³¹。ヘシオドスにも *ιατρεύω* の用例はない。

古典期の劇作家たちの用例にも、このような、神（あるいは半神）を主語にとる傾向は引き継がれる。喜劇のアリストファネス（前 446 頃-368 頃）と、三大悲劇作家—アイスキュロス（前 525/4-456/5）、ソフォクレス（前 497/6-406/5）、エウリピデス（前 480 頃-406 頃）—にあわせて 19 回、動詞形での用例がある。断片を除き、全体の残されている戯曲のうち邦文で定訳のあるもののなかから示す。

εἶθ' Ἀπόλλων ἱατρός <γ'> ὦν ἰάσθω.³²

そいでさ、アポロンが医者だてんなら治させる。

καὶ πῶς ὑπαίθων σῶμ' ἄν ἰώμην τὸ σόν;³³

あなたの体を焼いて、一体どうしてその苦しみをなおすことができますようか。

²⁹ Homerus, *Ilias*, 5:899; 松本千秋訳（1992）。具体的に痛みを鎮めるという行為そのものは、ここでは *ἀκέομαι* で表現されている。

³⁰ Homerus, *Odyssea*, 9:520; 松本千秋訳（1994）。

³¹ Hesiodus, *Fragmenta*, 37.

³² Aristophanes, *Aves*, 584; 呉茂一訳（1964）。

³³ Sophocles, *Trachiniae*, 1210; 風間喜代三訳（1960）。

毒に苦しむヘラクレスの肉体を焼くことをためらうヒュロスはヘラクレスの息子で、明らかに神話的人物である。

一方、この時期には一部に人間(的登場人物)を主語にとる用例も認められるようになる。

τελαμῶσιν ἔλκη τὰ μὲν ἐγὼ σ' ἰάσομαι, τλήμων ἰατρός, ὄνομ' ἔχουσα,³⁴

さ、こうしてそなたの傷を結わえてあげよう。たどたどしい医者(的)の真似事、その甲斐もないであろうが。

息子ヘクトルの遺児でギリシア軍に虐殺されたアステュアナクスを悼むヘカベの独白。トロイアの王妃ヘカベは、河の神の娘ともいわれるが、『イリアス』での、あるいはこの『トロイアの女』での役どころはきわめて人間的である。

また傷あるいは病気の治療とは無関係に、なにごとかをとりなす、サポートするという文脈で用いられる例も少なくない。このような場合にはもっぱら人間が主語となる。

ὦή, τίς ἐγγύς ἢ πρόσω φίλων ἐμῶν, δύσγνοιαν ὅστις τὴν ἐμὴν ἰάσεται,³⁵

おおい、誰か近くにおらぬか、一体どうしたことか、教えてくれぬか。

ここでは願っているのが窮地に陥った神ヘラクレスであり、願われているのはテーバイの老人たちからなるコロスである。

アリストファネスは街頭での、もちろん人間たちの日常にこの語を用いている。

οὐκουν τρύγοιπος ταῦτα πάντ' ἰάσεται; ἀλλ' εἴσιθ' εἴσω.³⁶

酒漉しを使えばなんとかなるんじゃないか。まあ、家のなかにはいらたまえ。

以上、その生涯が概ねヒポクラテス・プラトンに先行する作家たちの用例では、傷の治療についてはもっぱら神・半神を主語とし、人間を主語にとる場合はなにごとかをとりなす、サポートするというような文脈で用いられることが多いといえることができる。

(3) ヒポクラテス・プラトン以前のギリシア語諸文献における ἰατρεύω

LSJの訳語からは、ἰάομαιよりも限定的・技術的色彩の強い動詞と理解されていることが

³⁴ Euripides, *Troïades*, 1232; 松平千秋訳 (1960).

³⁵ Euripides, *Hercules*, 1107; 岡道男訳 (1960).

³⁶ Aristophanes, *Plutus*, 1087; 村川堅太郎訳 (1960).

うかがわれる。

ホメロス、ヘシオドスには用例がなく、前述の四人の戯曲作家たちの作品ではエウリピデスの断片に一例があるにとどまる。断片であって確実な意味、文脈は明らかにし難いが、具体的・特定の傷病者に対する治療というよりは、そのポリスで医師として働く、「医業を営む」「医業に従事する」にあたっての心得を述べたものとも読めそうである

ὄσοι δ' ἰατρεύειν καλῶς, πρὸς τὰς διαίτας τῶν ἐνοικούντων πόλιν τὴν γῆν ἰδόντας τὰς νόσους σκοπεῖν χρεῶν.³⁷

およそよく癒そうとする人々（よく医業を行おうとする人々）は、住民の栄養状態からその都市の土地を観察し、病について注意深く調べておくことが必要である。

それ以外にヒポクラテス・プラトン以前の用例としてはイソップ（Aesopus et Aesopica）に1回が知られる。また派生語（名詞形）*ιατρεία* にもイソップとされる一回の用例がある³⁸。ここでは動詞形での用例を示す。イソップは伝説的には前 619-564 頃の人物とされるが、現在に伝わる表現がその時代のものであるかは疑わしいとされる³⁹。

Οἱ παραντίκα τεθυκότες τὴν αἶγα τρίψαντες τὸν πνεύμον' αἵματι ἰδίῳ ἐγγυματοῦντες ἰάτρευσαν τὴν νόσον.⁴⁰

山羊を犠牲にささげた人々はただちにその肺をめいめいの出血に擦り付けて潤し、病を治療した。

また前 6 世紀の伝説的な名医デモセデス⁴¹に 2 回の用例が帰されている。ヘロドトス（Herodotus）⁴²の『歴史 *Historia*』の異本のひとつに、医書からの引用として残されているものであって、前 5 世紀半ば、おおむねヒポクラテス・プラトンと同時代の、あるいはややそれに先行する用例ともいえる。

Δημοκῆδης Καλλιφῶντος ἱερέως ἐν Κνίδῳ γενομένου Ἀσκληπιοῦ, Κροτωνιάτης ἰατρός, ὃς ἐν Αἰγίνῃ ἰάτρευσέ τε καὶ ἐγῆμε, καὶ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον ἰάτρευσεν ἐπὶ χρυσίου

³⁷ Euripides, *Fragmenta*, 917: 1.

³⁸ Aesopus et Aesopica, *Fabulae*, 301 (version 1): 20.

³⁹ 早くとも前 350 頃-280 頃以前にはさかのぼらないと考えられている。Luzzatto, M. J. “Aesop”, in Brill, 1: 256-60.

⁴⁰ Aesopus et Aesopica, *Fabulae*, 16 aliter.

⁴¹ ギリシアの医師。晩年の前 522 年にスサに移ったことが知られている。Meister, K. “Democedes”, in Brill, 4: 164.

⁴² 前 484 頃-425 頃。『歴史』は自身の見聞と多彩な資料から構成されたものとされる。Meister, K. “Herodotus”, in Brill, 6:264-71.

ταλάντοις δύο, καὶ ὑπὸ Δαρείου τοῦ Πέρσου μετεπέμφθη καὶ συνεγένετο αὐτῷ χρόνον ἰκανόν· ἔγραψεν ἰατρικὸν βιβλίον.⁴³

カリフォンの子デモセデスはアスクレピオスにささげられたクニドスの祭司で、クロトナの医師であり、アエギナで医業に従事して結婚した。サモスの僭主ポリュクラテスに2黄金タラントで医術をもって仕え（2黄金タラントを医療費として受けとり）、ペルシャのダレイオス王に遣わされてそこで暫時を過ごした。医書に書かれている（ことである）。

以上から、ヒポクラテス・プラトンの時代以前にはこの語の用例は極めて少なく、おおむね今日いうところの「医業」、医師として従事する、(医療費を)支払う、受け取るといった、業務に関連した語彙（業界用語というべきか）であったものと思われる。

以下、ヒポクラテスと、おおむね時代を同じくする作家たちの用例について述べる。

(4) プラトン（および同時代のクセノフォン）における *ιάομαι* と *ιατρεύω*

動詞形についてみると、プラトンの文献中には、*ιάομαι* に 31 回、*ιατρεύω* には 18 回の用例が認められた。いずれも治療する、医療を施すという意味に用いられる場合が多く、その意味ではすでに同義語であるともいえる。また *ιάομαι* の主語も、すべて人間となっている。

καὶ εἰμί τις γελοῖος ἰατρός· ἰώμενος μείζον τὸ νόσημα ποιῶ.⁴⁴

そして（私は）藪医者としてわらわれなければなりませんね。病気を治そうとしていっそう重くしているのですから。

καὶ οὐδενὶ σχολή διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ.⁴⁵

一生病気の治療をしながら過ごすような暇は誰にもない。

しかし *ιάομαι* には医術、医療を離れた、より多様な意味に用いられる用例も残っている。

ἀλλ' ἰωμένους καὶ πραΰνοντας ἀναμνησκειν αὐτοὺς ὅτι ὧν ἠϋχοντο τὰ μέγιστα αὐτοῖς οἱ θεοὶ ἐπήκοοι γεγόνασιν.⁴⁶

むしろ、彼らの最大の願いであったものを神々はいま聞き届けてくださったのだとい

⁴³ Calliphon et Democedes, *Testimonia*, Fragment 2.

⁴⁴ Plato, *Protagoras*, 340e; 藤沢令夫訳 (1964).

⁴⁵ Plato, *Respublica*, 406c; 藤沢令夫訳 (1979).

⁴⁶ Plato, *Menexenus*, 247d; 加来彰俊訳 (1964).

うことを彼らに思い出させてあげて、彼らの悲しみをやわらげ⁴⁷、鎮めるようにしなければならぬ。

Οὐδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρατες· ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι.⁴⁸

(道中で道草を喰ったために論客ゴルギアスとの対論の機会を逸したソクラテスに)
いや、そんなことは何も気にしないでください、ソクラテス。ぼくがまた、その償いはつけますから。

この『ゴルギアス』の用例が特徴的であるのは、この導入部に続いてさまざまな技術が論じられる本題の部分では、医師の具体的な技術的行為が一貫して *ιατρεύω* として表現されているからである (7回の用例がここに集中している)。

Τίς οὖν τέχνη πενίας ἀπαλλάττει; οὐ χρηματιστική; --- Χρηματιστική μὲν ἄρα πενίας ἀπαλλάττει, ἰατρική δὲ νόσου, δίκη δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας.⁴⁹

さて、それでは、貧乏から解放してくれるのは、どんな技術かね。それは金儲けの術ではないかね…してみると、貧乏から解放するのは、金儲けの術であり、病気から解放するのは、医術であり、そして放埒や不正から解放するのは裁判 (正義・司法) である、ということになる。

そしてそのような技術を行うことが *ιατρεύω* である。ここでは「焼かれたり切られたり」するものであるということ、「愉快的気持ち」とは明らかに反するものであるということなどが含意されている。

Σχεδὸν γὰρ που οὗτο---τὸ αὐτὸ διαπεπραγμένοι εἰσὶν ὡσπερ ἂν εἴ τις τοῖς μεγίστοις νοσήμασιν συνισχόμενος διαπράξαιτο μὴ διδόναι δίκην τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς μηδὲ ἰατρεύεσθαι, φοβούμενος ὡσπερ ἀνὴρ παῖς τὸ κάεσθαι καὶ τὸ τέμνεσθαι, ὅτι ἀλγεινόν.⁵⁰

それはちょうどだれかが…大へん重い病気にかかっているながら、身体ついでに過ちの報いを、医者によって受けることがないようにと、つまり、焼かれたり切られたりすることは苦痛だからというので、まるで子供のように恐れて、治療を受けないようにと、なんのかのとうまくごまかしているのと、ほとんどおなじだといっているからだ。

⁴⁷ ここにあえて「癒し」という訳語を充てることも不可能ではないが、戦死者家族への慰めの言葉という文脈からは、加来訳がふさわしく思われる。

⁴⁸ Plato, *Gorgias*, 447b; 加来彰俊訳 (1967).

⁴⁹ Plato, *Gorgias*, 478b; 加来, 同書.

⁵⁰ Plato, *Gorgias*, 477e-479a; 加来, 同書.

Ἄρ' οὖν τὸ ἰατρεύεσθαι ἡδύ ἐστιν, καὶ χαίρουσιν οἱ ἰατρευόμενοι,⁵¹

それでは果たして、治療を受けるのは快いことかね。そして治療を受ける人たちは、そのときに愉快的な気持ちでいるのかね。

ιατρεύω には ἰάομαι にみられるような多彩な用例はなく、医療、医術に関連する文脈に限定される。『法律』での用例は、ἰάομαι と直接に対置されて、業務としての意味合いが明らかに見て取れるのが特徴的である。立法者と市民の関係について論じる文脈では、奴隷に対する医療と自由人に対する医療が対比される。奴隷の患者に対しては「通常ほとんど奴隷(の医者)が走りまわったり、あるいは施療所で待機したりしながら、その診療 ἰατρεύω にあたって」いる。このような場合、病気についての説明もなく、横柄な態度で指示しては立ち去って行ってしまふ。一方「これに対して自由民である医者は、たいていの場合、自由民たちの病気を看護 θεραπεύω し診察」する。その場合には医師は患者自身ともその身内ともよく話し合い、説得して同意を得ながら治療を進めていこうとする。「よりすぐれた医者なら、このどちらの方法で治療 ἰάομαι を行う」であろうか⁵²。ここでは、一見類似した行為であっても、ιατρεύω は日常的(義務的)な業務に近く、ἰάομαι は市民的な援助や交際に近いものであることが含意されている。

プラトンの同時代人とされるクセノフォンには、ἰάομαι に 5 回、ιατρεύω に 1 回の用例がある。ιατρεύω には日常的な「従事」の意味合いのあることがうかがえる用例がある。

ὥσπερ ὁ κιθαρίζειν μαθὼν, καὶ ἐὰν μὴ κιθαρίζῃ, κιθαριστής ἐστι, καὶ ὁ μαθὼν ἰᾶσθαι, κἂν μὴ ἰατρεύῃ, ὅμως ἰατρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὄδε ἀπὸ τοῦδε τοῦ χρόνου διατελεῖ στρατηγὸς ὢν, κἂν μηδεὶς αὐτὸν ἔλῃται.⁵³

ちょうど豎琴の弾き方を学んだ者は、弾いている最中でなくても、豎琴引きであるように、また医術を学んだ者は医療中(医業に従事中:筆者)でなくとも、なお医師であるように、この男も今このときから終生軍事統率者でありつづけるのだ。たとえ誰一人として彼を選ばなくともね。

以上、プラトン(およびクセノフォン)の用例では、ἰάομαι にはいまだ医療・医術関連以外の広い用法が一部に残されており、一方、あらたに広く用いられるようになった ἰατρεύω は、最初から人間を主語にとる動詞として登場し、医療・医術関連の用法に限定されていると同時に、日常的な業務としての(デモセデス以来の)意味合いを強く残している。ιατρεύω

⁵¹ Plato, *Gorgias*, 478b; 加来, 同書。

⁵² Plato, *Leges*, 720; 森進一ほか訳(1976)。

⁵³ Xenophon, *Memorabilia*, 3:1:4; 内山勝利訳(2011)。

の内容を示すことばとして、この時期に「医術 *ιατρικὴ τέχνη*」⁵⁴、「医学 *ιατρικός λόγος*」⁵⁵という表現も、次に示すヒポクラテス全集（以下、明らかにローマ時代あるいはそれに近い時代のものとされるいくつかの文書を除いて、一括してヒポクラテスとして扱う）に並行して、プラトンら医師以外の作家たちにも用いられるようになっていた。

(5) ヒポクラテス全集における *ιάομαι* と *ιατρεύω*

ヒポクラテス全集には（『書簡集 *Epistulae*』以外で）*ιάομαι* と *ἴασις*, *ἴαμα* であわせて 211 回、*ιατρεύω* と *ιατρεία*, *ιατρεῖον* であわせて 128 回の用例があり、いずれも前 5 世紀半ば以降の医書に一般的に用いられる語彙であったことがわかる。ヒポクラテス全集中には *θεραπεύω* にも（この動詞形単独で）186 回の用例があつて、多くは医術に関連する文脈に用いられており、この語が必ずしも新約聖書の治癒物語に特異的なものではなかったことがうかがえる。

ヒポクラテスにおいては *ιάομαι* と *ιατρεύω* の用法には大きな差異がないように見受けられ、ヒポクラテス文書中でも初期のもの（前 5 世紀後半）のものとされる『空気、水、場所について *De aere aquis et locis*』や『流行病第二巻』にも、すでに人を主語とする用例が見られる。*ιάομαι* が医術に関連する以外の場面に用いられた例はない。

Ἰήθη ἐλλεβόρου πόσει Λυκίη.⁵⁶

リュキエはヘレボロスの処方を受けた（私訳：リュキエはヘレボロスを飲用して治療された）。

邦語訳（『全集』）でも、これらの語彙にはほぼ等しく、「治療する」「治療を受ける」などの訳語が充てられている。同一の文脈で *ιάομαι*、*ιατρεύω*、*θεραπεύω* が交互に、かつほぼ同じ意味に用いられる例もある。

καὶ ἀπὸ τούτων ἔλκεα ἐγγίνεται ἐν τῆσι μήτρησι, καὶ κινδυνεύσει, καὶ χρῆ, ὅπως μὴ τὰ ἔλκεα παλαιὰ γένηται, ἰητρεύειν προσέχοντα· ἄφορος δὲ καὶ αὐτὴ γίνεται, ἦν γε καὶ ἰηθῆ. Ἦν δὲ μὴ οἱ καταράγαῖ τὰ καταμήνια διενεχθέντα ἐς ἕξ μῆνας,--- καὶ ἦν μὲν θεραπευθῆ, ὑγιῆς ἔσται.⁵⁷

⁵⁴ Plato, *Gorgias*, 500b; Plato, *Phaedrus* 270b; Aristototele, *Metaphysica*, 1070a ほか。

⁵⁵ Plato, *Leges*, 857c; *Respublica*, 599c.

⁵⁶ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Epidemiae ii*, 2-22 ; 近藤均訳「流行病第二巻」, 『全集』 I: 589-626.

⁵⁷ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De mulierum affectibus i-iii*, i:3 ; 岸本良彦訳「婦人病第一巻」, 『全集』 II :573-686.

その結果、子宮に潰瘍ができて危険な状態になろう。そこで、潰瘍が慢性化しないように気を付けて治療すべきである。こういう患者も、たとえ治療を受けたとしても、不妊症になる。六カ月たっても月経が出てこないと…だがきちんとした治療を受ければ健康になるだろう。

しかし訳者によっては *ιατρεύω* には「手当をする」、「手当の仕方」などの語を充てる傾向もあり、また同じく一般的な傾向としては、『骨折について *De fracturis*』、『関節について *De articulis*』など外科的処置の方法を具体的に述べる諸文書に *ιατρεύω*、『人体の部位について *De locis in homine*』、『神聖病について *De morbo sacro*』など内科疾患についての総論を含む記述には *ιάομαι* が用いられることが多い。いくつかの用例では、*ιατρεύω* をはっきりと「(日常的に、業として) 医療に従事する」ことを意味して用いている例もみられる

Ἄριστον δὲ, ὅστις ἐν πόλει μεγάλην ἰατρεύει, κεκτῆσθαι ἐσκευασμένον ξύλον.⁵⁸

だが、大きな都市で医療に従事している者にとってもっともよいのは、木製の装置を手に入れておくことである。

以上、ヒポクラテス文書ではすでに *ιάομαι* と *ιατρεύω* はいずれも医師の治療行為を意味していて、その区別はかなりあいまいになってはいるが、*ιατρεύω* にはいくぶん具体的な治療手段、日常的な医療業務というにより近いニュアンスが残されているといえる。

このようなギリシア語文献における用法を参照しつつ、以下では『七十人訳聖書』について検討する。

第四節 『七十人訳聖書』における *ιάομαι*, *ιατρεύω* とその派生語

(1) 『七十人訳聖書』における *ιάομαι*

『七十人訳聖書』における動詞 *ιάομαι* の用例は、律法(モーセ五書)に9回、歴史書・預言書に26回、諸書に15回、続編に9回、あわせて59回認められ、ほかにその名詞形で44回の用例がある。

ここではもっぱら動詞形での用例について検討する。モーセ五書の9回の用例では、2回を除いて意味上の主語はすべて神である。『新共同訳』は7か所中6か所で「いやす」「いや

⁵⁸ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De fracturis* 13; 岸本良彦訳「骨折について」, 『全集』I: 323-77; ほかに *De articulis* 72. など。これらの著作では木枠やベッドを用いた骨折や脱臼のさまざまな治療法が論じられる。

される」、1か所で「回復する」を充てる。秦訳⁵⁹は7か所すべてで「癒す」「癒される」を充てる。もっともよく知られた出エジプト記 15:26 を示す（以下、聖書引用は上から『新共同訳』、『七十人訳』、秦訳の順）。

わたしはあなたをいやす(אפא)主である。

ἐγὼ γὰρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε.

わたしは主、おまえ（たち）を癒す者である。

神を主語としない例外的な2か所はいずれもレビ記 14 章にあって、意味上の主語はいずれも、人あるいは家屋にみられるとされる「傷 ἡ ἀφή」そのものである。『新共同訳』が「回復する」をあてているのは申命記 30:3 の以下の一か所であるが、この時点でも ἰάομαι が医術以外の広い—⁶⁰שובにも充てられるような—意味で用いられていたことが反映されている。

あなたの神、主はあなたの運命を回復し(שוב)、あなたを憐れみ

καὶ ἰάσεται κύριος τὰς ἀμαρτίας σου καὶ ἐλεήσει σε

主はおまえの罪を癒し、おまえを憐れみ

歴史書・預言書（哀歌を含める）には 26 回の用例がある。19 回で神が意味上の主語となり、『新共同訳』では「いやし」「いやされる」、秦訳では「癒し」「癒される」があてられる場合が多い。イザヤ書 30:26 の例を示す。

主が民の傷を包み／重い打ち傷をいやされる(אפא)日

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ὅταν ἰάσῃται κύριος τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ὀδύνην τῆς πληγῆς σου ἰάσεται

主がご自分の民の傷を癒し／おまえの（受けた）一撃の痛みを癒されるその日には。

列王記上 18:32 はソロモンが「祭壇を築」く場面で、エレミア書 19:11 では砕かれた「陶器」の修復という文脈でこの語が人を主語として用いられる。残る 5 回はいずれも人を主語としつつ、「いやす」「いやされる」の意味に用いられるが、概して否定的な文脈で用いられている。用例が少数なので、以下にすべてを示すことができる。いずれの個所においても、

⁵⁹ 『七十人訳聖書』の訳文には以下を用いる。秦剛平(2016); (2017a); (2017b); (2017c); (2019a); (2019b); (2019c). (秦訳未刊でほかに適切と思われる定訳が得られない文書については私訳による)。

⁶⁰ HOL の示す訳語は、go back, bring back, restore, pay back など。

「いやし」を受けるべき客体は「民」や「国」であって個人ではないこと、「いやし」が本来的に神に属するものであって王や（偽）預言者など人間にふさわしい技ではないことが含意されている。エレミア書 28:9（後に次項で示す）は *ιάομαι* と *ιατρεύω* が同じ個所で並列して用いられる唯一の箇所である。

ユダは大王に使者を送った。しかし、彼はお前たちをいやし(κ57)えず⁶¹
καὶ ἀπέστειλεν πρέσβεις πρὸς βασιλέα Ιαριμ καὶ αὐτὸς οὐκ ἠδυνάσθη ἰάσασθαι ὑμᾶς
(エフライムは) …使節を王ヤリムのもとへ遣わした。しかし彼はお前たちをいやすことができず、

彼らは、わが民の破滅を手軽に治療して(κ57)⁶²
καὶ ἰῶντο τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ μου ἐξουθενοῦντες
彼らはわが民の傷を癒したふりをして

その傷に乳香を塗れ。いえる(κ57)かもしれない⁶³。
λάβετε ῥητίνην τῇ διαφθορᾷ αὐτῆς εἰ πως ἰαθήσεται
彼女の致死の痛みのために乳香を取るがよい。もしかして彼女も癒されるかもしれない。

海のように深い痛手を負ったあなたを／誰が癒せ(κ57)よう⁶⁴。
ὅτι ἐμεγαλύνθη ποτήριον συντριβῆς σου τίς ἰάσεται σε
あなたの痛みの器は大きくされたのだから、誰があなたを癒せるでしょう？（私訳）

諸書の用例は 15 回で、11 回で神が主語となって「いやす」「癒し」を意味して用いられる。人が主語となる 4 回の用例には、肯定的あるいは中立的に用いられる例もみられる。

知恵ある人の舌は癒す(κ57)。
γλῶσσαι δὲ σοφῶν ἰῶνται
知者たちの舌は癒す⁶⁵。（私訳）

⁶¹ ホセア書 5:13.

⁶² エレミア書 6:14.

⁶³ エレミア書 28:8（ヘブライ語本文 51:8）.

⁶⁴ 哀歌 2:13.

⁶⁵ 箴言 12:18.この用例でもやはり、文脈から見て「人（の舌）」ではなくあくまで「知恵」が「癒す」主体と想定されているといえるかもしれない。

「続編」には9回の用例があり、1回の例外を除いて主語は神（あるいはトビト書では神的存在であるラファエル）、意味は「いやす」「癒し」である。唯一の例外であるマカバイ記四 3:10 から示す。この文書は「続編」中でも新しく、正確な年代決定は困難としても、少なくとも紀元後のものとされている⁶⁶。

οὐκ ἠδύνατο δι' αὐτῶν ἰάσασθαι τὴν δίψαν

彼ら（泉の所有者たち）によっても、彼（王）の渴きは癒されえなかった（私訳）

以上、『七十人訳聖書』にみられる 59 回（動詞形）の用例について検討した。「いやし」に関連して肯定的に用いられる場合の主語はほとんど神（あるいは神的存在）であって、翻訳者たちの意識には人が *ἰάομαι* の主語となることには一貫して強い抵抗が感じられていたものと思われる。また人が *ἰάομαι* の主語となる少数の用例でも、その結果は概して（単にのどの渴きに泉の水を与えようとする場合においてさえ）否定的である。

名詞形 *ἴασις*, *ἴαμα* の 44 回の用例すべてについての検討は省略するが、きわめて例外的な用例であるシラ書 38:13-14 には触れておく必要がある。シラ書そのものの序文の示すところに従えば、ベン・シラの孫によって、おそらくは前 117 年前後に書かれたものである⁶⁷。よく知られた一節であるが、『新共同訳』の理解が正しいか、*ἐμβίωσις* を「命を永らえる」と訳し得るか⁶⁸、主眼が「医者の手」に置かれているのか「主」や「祈り」に置かれているのかはややわかりにくく、またあくまで医者を *ἰάομαι* の主語には取らないというかたくなさも感じられる。

ἔστιν καιρὸς ὅτε καὶ ἐν χερσὶν αὐτῶν εὐοδία· καὶ γὰρ αὐτοὶ κυρίου δεηθήσονται, ἵνα εὐοδώσῃ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν καὶ ἴασις χάριν ἐμβιώσεως.

医者の手によって病気が治る時もある。医者もまた主に祈り求めているのだ。病人の苦しみを和らげ、命を永らえさせる治療に成功することを。（『新共同訳』による）

(2) 『七十人訳聖書』における *ἰατρεύω*

ἰατρεύω (8 回) と、その主たる名詞形 *ἰατρεία* (2 回)、*ἰατρῆιον* (1 回) にはあわせて 11 回の用例がある。出エジプト記に 1 回、列王記下に 2 回、歴代誌下に 3 回、エレミア書に 5 回である。以下、成立年代に触れつつ、すべての用例を検討する。

⁶⁶ Hiebert, R. "4 Maccabees", in CS, pp. 306-19.

⁶⁷ Wright, B. G. "Sirach (Ecclesiasticus)", in CS, pp. 410-24.

⁶⁸ LSJ は maintenance of life, way of living などの訳語をあげる。

モーセ五書では出エジプト記に唯一の用例がある。

ただし、仕事を休んだ分を補償し、完全に治療(אפא)させねばならない。⁶⁹

πλὴν τῆς ἀργίας αὐτοῦ ἀποτείσει καὶ τὰ ἰατρῆια

ただ彼は、その者の金銭的な損失と治療費を弁済しなければならない。

出エジプト記は創世記と並んで最も早い時期、プトレマイオス2世の在位中(前281-246)、あるいはその前後に訳出されたと考えられている⁷⁰。ιατρῆιον の訳語として、LSJ は surgery (外科、手術)、remedy (治療、治療薬)のほか、複数形で doctor's fee (医師への謝礼)、expense of a cure (治療のための出費)などをあげている。「医療費を支払う」と訳すべきか。アランは、この一節のヘブライ語本文本来の意味は、「彼(加害者)は彼(被害者)をもとの通りに戻さなければならない」(さもなければ、加害者は罰せられる)と解すべきだとしており⁷¹、ヘブライ語原典が書かれた時点での意味はあるいはそのようであった可能性もある。しかし一世紀にはすでにアレキサンドリアのフィロンがこれを「医療費の支払い」と理解しており⁷²(それ以前の解釈は残されていない)、この一文は後世のラビたちにも、医業そのものの存在を正当化する根拠として用いられていた⁷³。タルムードの一節で、医師による瀉血を受けようとする場合、それが神意にそう行為か(祝福されるか)どうかを尋ねる問いに対して、師が答えて言う。

אָמַר אֲבִי: "...וְרִפָּא יְרִפָּא" — מִכָּאן שְׁנִיתִנָּה רְשׁוּת לְרִפּוּא לְרִפּוּאֹת.⁷⁴

アバイ(師)は(答えて)いう…「完全に治療させねばならない」、ここからわれわれ(の学派は)癒しの許しが医師に与えられたとするのである。

世俗的・人間的な業務としての ἰατρέω の派生語が『七十人訳聖書』訳業の最初期、前3世紀の中頃までにはすでに用いられていたこと、しかしいまだ人間の行う「いやし」の行為そのものに対しては用いられていなかったことがわかる。

歴史書・預言書には7回の用例がある。

⁶⁹ 出エジプト記 21:19; ヘブライ語本文は右記。וְנִקְחָהּ הַמֶּלֶךְ רֶגֶל שְׂבָתוֹ יִתֵּן וְרִפָּא יְרִפָּא

⁷⁰ 「前三世紀初頭、おそらく281年の終わり頃に…まずモーセ五書が訳出された」土岐健治(2015), 72頁; 秦剛平(2011) 127-142頁; Salvesen, A. (2015) “Exodus”, in CS, pp.29-42.

⁷¹ Allan (2001), pp.379-80.

⁷² Philo, *De specialibus legibus* (lib. i-iv), iii: 106.

⁷³ Allan (2001). pp.379-80

⁷⁴ Berakhot (Talmud Bavri) 60a, Sefaria (<https://www.sefaria.org/Berakhot?lang=bi>). 訳出にあたっては同サイト所載の英訳を参照した。

2回は列王記下にみられる。

ヨラム王は、アラムの王ハザエルとのラマにおける戦いでアラム兵に負わされた傷をいやす(ㄴㄱㄱ)ため、イズレエルに戻った⁷⁵。

καὶ ἐπέστρεψεν ὁ βασιλεὺς Ἰωραμ τοῦ ἰατρευθῆναι ἐν Ἰεζραὲλ ἀπὸ τῶν πληγῶν ὧν ἐπάταξαν αὐτὸν ἐν Ρεμμωθ ἐν τῷ πολεμῆν αὐτὸν μετὰ Ἀζαήλ βασιλέως Συρίας

王ヨラムは、スリアの王アザエールとのレンモートでの戦闘で彼らが彼を撃ったさいの一撃から癒されるためにイエズラエルに戻った。

(ヨラム王は)アラムの王ハザエルとの戦いでアラム兵に傷を負わされ、それをいやす(ㄴㄱㄱ)ためイズレエルに戻っていた⁷⁶。

καὶ ἀπέστρεψεν Ἰωραμ ὁ βασιλεὺς ἰατρευθῆναι ἐν Ἰεζραὲλ ἀπὸ τῶν πληγῶν ὧν ἔπαισαν αὐτὸν οἱ Σύροι ἐν τῷ πολεμῆν αὐτὸν μετὰ Ἀζαήλ βασιλέως Συρίας

王ヨラムは、スリアの王アザエールと戦ったときにスロイびとたちが彼を撃ったさいに(与えた)傷を癒すために、イエズラエルに戻っていた。

この後間もなく、イスラエル王国のこのヨラム王は、エリシャに「油を注ぎ」王とされた(列王記下 9:3) イエフに打たれて落命する。二回にわたって煩をいとわず繰り返されるほぼ同一の説明的叙述は、人による「治療」が無に帰することを印象付けようとするかのようなものである。しかし *ιατρεύω* の主語は人間であって、その行為そのものはあくまで中立的である(「治療を受けるために引き返した」ことそのものは非難に対象でもなく、敗北の原因でもない)。列王記上・下の翻訳は、出エジプト記を含む「五書」からやや下って、ロー⁷⁷は前2世紀の早い時期、おそらく中ごろ以前とする。

エレミア書には5回の用例がある。

我々はバビロンをいやそう(ㄴㄱㄱ)とした。しかし、いやされ(ㄴㄱㄱ)はしなかった⁷⁸。

ιατρεύσαμεν τὴν Βαβυλῶνα καὶ οὐκ ἰάθη

われわれはバビロンを癒そうとしたが、彼女は癒されなかった。

モアブの荣誉は既がない⁷⁹。

⁷⁵ 列王記下 8:29.

⁷⁶ 列王記下 9:15.

⁷⁷ Law, T. M. "1-2 Kings (3-4 Kingdoms)", in CS, pp. 147-66.

⁷⁸ エレミア書(『七十人訳』)28:9 (ヘブライ語本文では 51:9) .

⁷⁹ エレミア書(『七十人訳』)31:2 (ヘブライ語本文では 48:2) .

οὐκ ἔστιν ἔτι ἰατρεία Μωαβ ἀγαυρίαμα⁸⁰

もはやモアブには回復（の見込み）はない。

お前の訴えは聞かれず／傷口につける(κφγ)薬はなく／いえることもない⁸¹。

οὐκ ἔστιν κρίνων κρίσιν σου εἰς ἀλγηρὸν ἰατρούθης ὠφέλεια οὐκ ἔστιν σοι

おまえの裁きを裁く者はいない。おまえは痛みのために治療を受けるが、その効果はおまえにない。

さあ、わたしがお前の傷を治し／打ち傷をいやそう(κφγ)、と主は言われる⁸²。

ὅτι ἀνάξω τὸ ἴαμα σου ἀπὸ πληγῆς ὀδυνηρᾶς ἰατρούσω σε φησὶν κύριος

わたしはおまえに癒しをもたらし、おまえを痛ましい傷から癒す—と、主は言われる。

しかし、見よ、わたしはこの都に、いやしと治癒(κφγ)と回復(κφγ)とをもたらし、彼らをやしてまことの平和を豊かに示す⁸³。

ἰδοὺ ἐγὼ ἀνάγω αὐτῇ συνούλωσιν καὶ ἴαμα καὶ φανερώσω αὐτοῖς εἰσακούειν καὶ ἰατρούσω αὐτὴν καὶ ποιήσω αὐτοῖς εἰρήνην καὶ πίστιν

見よ、わたしは彼女（エルサレムの都）に治癒と癒しをもたらし、彼ら（イスラエルの民）のためにそれをあきらかにする。わたしは彼女を癒し、彼女のために平安と信実を行う。

『七十人訳聖書』エレミア書はヘブライ語本文との異同が大きく、その訳業は複数の翻訳者の関与する複雑な過程であったと考えられている⁸⁴。個々の部分の正確な年代決定はいまだ困難とされているが、シード⁸⁵はおそらく前2世紀前半に編まれたヘブライ語原典を底本として、前116年までには成立していたものとしている。したがって列王記、歴代誌と同時代か、やや遅れて訳出されたものと考えられる。

⁸⁰ 秦は、この一文は翻訳者による原文の意味の取り違いであろうとしている。ἀγαυρίαμαは新約聖書中には用例がなく、『七十人訳聖書』中にも4回しか用例のない単語である。LSJはinsolenceを訳語としている。イザヤ書（『七十人訳』）62:7には「ἐὰν διορθώση καὶ ποιήση Ἱερουσαλημ ἀγαυρίαμα ἐπὶ τῆς γῆς（主が）エルサレムを回復され、（そこを）地の誇るべきものとされるとき（秦訳）」という一文があるので、「モアブの名誉の回復（の途）はない」と訳せるように思われる。

⁸¹ エレミア書（『七十人訳』）37:13（ヘブライ語本文では30:13）。

⁸² エレミア書（『七十人訳』）37:17（ヘブライ語本文では30:17）。

⁸³ エレミア書（『七十人訳』）40:6（ヘブライ語本文では33:6）。

⁸⁴ Pietersma, A. and Saunders, M. (2007) "Jeremias: To the Readers", in NETS, pp. 876-81.

⁸⁵ Shead, A. G. (2015) "Jeremiah", in CS, pp. 469-86.

エレミア書 28:9 は *ιάομαι* と *ιατρεύω* が同じ個所で用いられる唯一の箇所である。捕囚の民はバビロンを *ιατρεύω* しよう—癒そう（正そう）—と努力するが、それは成功しない（人による *ιατρεύω* も *ιάομαι* も、実現されない）。エレミア書 31:2、エレミア書 37:13 でも、人による *ιατρεύω* は、試みられはしても、成功はしない。癒しの成功的な主体となるのは神だけである。

エレミア書 37:17、同 40:6 では神が *ιατρεύω* の主語となっているが、この *ιατρεύω* は成功する。神が *ιατρεύω* の（ただし成功的な）主語となるという点で、ここでは *ιάομαι* と *ιατρεύω* の区別は失われてしまっている。

諸書の用例は歴代誌下に 3 か所認められる。

その後、主は彼の腹を不治(*נפג*)の病で打たれた⁸⁶。

καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ἐπάταξεν αὐτὸν κύριος εἰς τὴν κοιλίαν μαλακία ἐν ἧ ἔστιν ἰατρεία
そしてそれらすべてのことの後、主は彼を不治の病でその内臓を撃たれた。治療法はなかった。

ユダの王ヨラムの最期を描いた一節である。これも人間の「治療法」の限界を印象付ける叙述であろう。もちろん治療法とは人間のものであることが含意されている。

ヨラム王は、アラムの王ハザエルとのラマにおける戦いで負った傷をいやす(*נפג*)ため、イズレエルに戻った⁸⁷。

καὶ ἐπέστρεψεν Ἰωραμ τοῦ ἰατρευθῆναι εἰς Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν πληγῶν ὧν ἐπάταξαν αὐτὸν οἱ Σύροι ἐν Ραμα ἐν τῷ πολεμεῖν αὐτὸν πρὸς Ἀζαηλ βασιλέα Συρίας

そしてヨラムは、彼がスリアの王アザエルと戦っていたとき、スリアびとたちがラマで彼を撃ったときの傷の治療のためにイエズラエルに戻って来た。

歴代誌下 22:9 は、列王記下 8-9 章と同じ物語の、ほぼ同一の叙述である。

人々はサマリアに潜んでいるアハズヤを捕らえ、イエフのもとに連れて来て、その命を絶った。

καὶ εἶπεν τοῦ ζητῆσαι τὸν Οχοζιαν καὶ κατέλαβον αὐτὸν ἰατρευόμενον ἐν Σαμαρεία καὶ ἤγαγον αὐτὸν πρὸς Ἰου καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν.

そして彼は（配下の者たちに）オコズィアスを探すように命じた。そして彼らはサマレ

⁸⁶ 歴代誌下 21:18.

⁸⁷ 歴代誌下 22:6.

イアで治療を受けている彼を捕まえ、そして彼をイウーのもとへ引っ張ってきた。そしてイウーは彼を殺した。

アハズヤがサマリアで治療を受けていたという記述はヘブライ語本文にはなく、「神意」の不思議（「アハズヤがヨラムを訪れることによって滅ぶに至ったのは神による」歴代誌下 22:7）を世俗的・日常的な語彙で説明しようとしたものと思われる⁸⁸。イスラエル王家（ヨラムの王朝）の滅亡の物語の一部で、「治療」の意味づけやその物語上の効果も列王記下 8-9 章と同一である。グッド⁸⁹は歴代誌の訳出を前 2 世紀の前半（前 150 年頃まで）のこととする。

第五節 考察—ユダヤ人知識層における医学的・祭祀的語彙の分離過程

病気やけが（古代において、両者はあまりはっきりとは区別されていなかった⁹⁰）を「いやす」という行為は、前 5 世紀なかば以前のギリシア世界では明らかに神々の専権事項であって、人は *ιάομαι* の（いやし、という文脈での）主語ではありえなかった。この語を人間による治療行為に用いたのは、おそらくはヒポクラテスらギリシアの医師たちが最初である。

人間が治療行為の主体たり得るものと認めることについては、ギリシア社会においても新約時代のユダヤ社会と同様⁹¹の抵抗があったものと思われる。前 5 世紀は、あらゆる既存の言説や技術が「理性と経験」からの批判に対応することを要求された時代⁹²、ソフィストたちの時代であって、「医術 *ιατρικὴ τέχνη*」の担い手を自負する医師たちにも強い自己主張が必要とされた。彼らの自負は前 5 世紀最後の十年のあいだ⁹³の著作とされる「術について」、前 5 世紀、あるいは前 4 世紀の初頭のもの⁹⁴とされる「法（医の本分）」によく表現されている。

Δοκέει δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ ἐοῦσα· --- ἐπεὶ τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἂν

⁸⁸ 同様にヘブライ語本文にはない「医師」などを介在させて神意や奇跡を説明あるいは強調しようとする試みは、イザヤ書 26:14 にもみられる。「死者たちは命（の再生）を見ることなく、祈禱師たち(ιατροί)が（彼らを）起き上がらせることなどできません」。この *ιατροί* はヘブライ語本文には全く欠けている。秦(2016); 同様に詩編 88:11(『七十人訳』 87:11)。

⁸⁹ Good, R. (2015) “1-2 Chronicles (Paraleipomena)”, in CS, pp.167-77.

⁹⁰ Grmek (1989), pp.119-32.

⁹¹ マタイ 9:1-8 にみられる、イエスの治癒行為に対する学者たちの論難ほか。

⁹² Lloyd (1979) p.14.

⁹³ Craik (2015), pp.35-40.

⁹⁴ Ibid., pp.150-5.

τίς οὐσίην θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡς ἔστιν;⁹⁵

一般に存在しないのに術であるようなものは何一つとしてないと私は思う…存在しなければ、一体、誰が、どういう実体を観察して、それを存在するものとして人に伝えることができようか。

Ἱητρικὴ τεχνέων μὲν πασέων ἐστὶν ἐπιφανεστάτη.⁹⁶

医術はすべての術のなかでもっとも卓越している。

前述のプラトンの「ゴルギアス」が前 380 年頃の著作とされていることから、これらがおそらく *ιατρικὴ τέχνη* の初出であろう。今井は『術について』を、医師を支持する側のソフィストの手によるものとしている。こうして、医師あるいは医師・医術を支持する側に立ったソフィストたちによって人間が *ιάομαι* の主語となりえる道が開かれ、おそらくは一定期間の論争を経て、プラトンら有力な作家たちの支持を得てギリシア社会に定着するにいたったのであろう。もっとも、プラトンら同時代の作家には *ιάομαι* を医術以外の文脈に用いる用法がいまだ残されており、医術を特定する語彙としてはこの時代から *ιατρεύω* が登場するようになる。*ιατρεύω* は当初は「医療費の支払い・受け取り」に始まって、「法律」では奴隷に対する奴隷医師の診療のような日常的な実務、業務に対して用いられたように、より技術的・実務的色彩の強い語彙であったが、ヒポクラテス全集以降には *ιάομαι* と *ιατρεύω* は少なくとも医学書ではしだいにほぼ同様の用いられ方をするようになる（しかし *ιατρεύω* の持つ実際の・実務的な語感、ある程度は残される）。

一方ユダヤ人の語彙の中では、前 3 世紀半ば以前に、やはり「医療費の支払い・受け取り」にはじまる実務的な意味で用いられるようになり、前 2 世紀には人間の行う医療行為全般に用いられるようになる。『七十人訳聖書』の *ιάομαι* と *ιατρεύω* の、それぞれに対応するヘブライ語テキストではいずれも אָפַק であり、翻訳者たちはこの語を文脈によって二通りに訳し分けていた（訳し分けることができた）ものと考えられる。

ギリシア古代社会では、医術は「(戦場で) 医者というものは…他の者幾人にも価する」と高く評価されていた⁹⁷。一方、人間が「いやし」において果たす役割の評価は、ユダヤ社会においては高いとは言えず、アサ王は「その病は極めて重かった」にもかかわらず、「医者に頼った」がゆえに歴代誌家の譴責を蒙った（歴代誌 16:12）。ユダヤ教の伝承によれば、ユダヤ古代の医学書は前述のように、ヒゼキヤ王によって禁圧されたとされている。ヒゼキ

⁹⁵ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De arte*, 2; 今井正浩訳「術について」, 『全集』, I: 939-53.

⁹⁶ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Lex*, 1; 大槻マミ太郎訳「法 (医の本分)」, 『全集』, I: 583-7.

⁹⁷ Homerus, *Ilias*, 11: 514-5; 松平訳 (2004). もっとも、『イリアス』で活躍する医師は半神である。

ヤ王そのひとを救ったイザヤの行為（列王記 20:7）も、ほかの文化においてならばおそらく医術として（医学の語彙を用いて）描かれたであろう。イチジクはヒポクラテス文書にも医薬品として 35 回の用例を数えるが、喉頭蓋の炎症⁹⁸や子宮の凝血塊の排出⁹⁹に、咳嗽剤や挿入剤として用いられて、一般に強い「浄化」作用があるとされている¹⁰⁰。しかし後代の『七十人訳聖書』翻訳者はここでも、*ιάομαι*、*ιατρεύω* などの語彙をことごとく避けて翻訳しており、これを医療行為としては描かないという原作者の意図に忠実に従ったものと考えられる。

וַיֹּאמֶר יִשְׁעָיָהוּ קְחוּ דָבָר לְאֵיכָלְכֶם וַיִּשְׁימוּ עַל־שִׁטְיוֹן גִּיחִי:

イザヤが、「干しいちじくを取って来るように」と言うので、人々がそれを取って来て患部に当てると、ヒゼキヤは回復した。

καὶ εἶπεν λαβέτωσαν παλάθην σύκων καὶ ἐπιθέτωσαν ἐπὶ τὸ ἔλκος καὶ ὑγιαίνει

彼は（付き人たちに）言った。「干しイチジクを持って来て、腫れ物の上に当ててやるのだ。そうすれば彼は癒される」¹⁰¹。

しかし長いヘレニズムの時代を経て、ユダヤ社会にもギリシア的な医学思想が次第に浸透し、受容されるようになった。*ιατρεύω* が人間を主語とする「いやし」の行為に用いられるようになっていったことは、その受容の過程を反映している。その後、（前 2 世紀末のシラ書の時代まで、あるいはそれ以降においても）必ずしも積極的な評価を伴ってではないが、人間が *ιατρεύω* の主語となること、またそのような行為それ自体は否定されないようになる。一方、人間が有効に *ιάομαι* の主語としての役割を果たすことは、シラ書においても、またさらに後代、マカベア記四の時代にいたっても、決して肯定されるようにはならない。

翻訳事業の担い手は、いうまでもなく知識人層である。イエスの生涯をはきんで前 100 年頃から後 100 年頃、トビト記¹⁰²や福音書の諸伝承¹⁰³に代表される非知識人層と、シラ書に代表される知識人社会では、医師・医学に対する評価に大きな違いがみられるようになってい

⁹⁸ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis i-iii*, ii: 28.

⁹⁹ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De natura muliebri*, 42, 91, 109.

¹⁰⁰ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De diaeta i-iv*, 55; *De mulierum affectibus i-iii*, 205.

¹⁰¹ あるいは「彼は（付き人たちに）言った。『干しイチジクの菓子を持って来るのだ』。そこで（付き人たちは）持って来て、腫れ物の上に当てた。すると彼は回復した」（秦がヘブライ語本文の原意を勘案したものとして欄外に示した別訳）。

¹⁰² 「そこで治してもらおうと何人かの医者のところへ出かけて行ったが、医者たちが目薬を塗れば塗るほど、目はその白い膜のために見えなくなり、ついに失明してしまった。καὶ ἐπορευόμην πρὸς τοὺς ἰατροὺς θεραπευθῆναι, καὶ ὄσφ ἐνεχρίσαν με τὰ φάρμακα, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἐξετυφλοῦντο οἱ ὀφθαλμοί μου τοῖς λευκώμασιν μέχρι τοῦ ἀποτυφλωθῆναι。」トビト 2:10.

¹⁰³ マルコ 5:25-26（並行ルカ 8:43）。

た。またアレキサンドリアのフィロンの著作¹⁰⁴からも、この時代のユダヤ人知識人社会で医師・医学に対する評価に分裂が生じていたことがうかがわれる。ヒゼキヤ王の、あるいは列王記著作の時代と比べれば大きな変化といえよう。『七十人訳聖書』訳出の事業はこのような変化のさなかに進行したものであるが、翻訳に当たった知識人層のなかで人間の行う医術に対するヘレニズム的な態度、それを表現する新しい語彙が受容された時期は比較的早く、以上の経緯、とりわけヘブライ語正典中最重要な文書であるモーセ五書の翻訳への登場を勘案して、概ね前3世紀の中ごろまでであったと考えられる。

モーセ五書の翻訳は前3世紀の中頃までに、また列王記やエレミア書など「歴史書・預言書」の翻訳は前2世紀の中頃までに、アレキサンドリアで行われた。前300年頃までには、アレキサンドリアの知識人にとってヒポクラテス文書の全容に接することは十分可能であった（ホメロスやプラトン、アリストファネスや三大悲劇作家らの著作にアクセスすることは、より容易であったであろう）。ギリシアでは人間が *ιατρική τέχνη* を行うことは、前5世紀以来、動詞 *ιατρεύω* とその派生語で表現されるようになり、神々の行う *ιάομαι* とは領域を異にする語彙として確立され、百数十年のラグを置いてユダヤ社会に浸透していった。『七十人訳聖書』のユダヤ人翻訳者にとって、前3世紀にはヘブライ語の *אֵפֶרֶת* を二通りに訳し分けること、すなわち「いやし」における神の領域（祭祀あるいは奇跡の介入）と人間の領域（医術の実践あるいはその経済的負担）を区別して記述することは（人間の行う「いやし」の技法、*ιατρική τέχνη* に対する社会あるいは信仰者個人としての評価の高低は別として）、十分可能なことであったと考えられる。

¹⁰⁴ Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 70.

第三章 レビ記 13:2-46 の「脱医学化」のための試論

—ヘブライ語 צָרַעַת וְנֶגַע の訳語としてのギリシア語 λέπρα と ἀφί

第一節 レビ記 13:2-46 翻訳の現状と問題の所在

レビ記13:2-46においてヘブライ語ツアラアトがギリシア語レプラと訳され、それが実在する何らかの疾患を意味すると理解されたことは、医学史にもキリスト教思想史にも長く大きな影響を及ぼした。新・旧約聖書に登場するレプラは、近・現代においては重症のハンセン病、古代においてはエレファンティアシスに相当するものとみなされてきた¹。近代になってツアラアト=レプラ=ハンセン病という図式に改めて疑問が呈されるようになった後も、レプラをいかなる現実の病気に擬するべきかという議論は長く続き、「インクの海」²にたとえられるほどの状況が続いた。

今日、創世記が天文学や地質学の文献として理解・翻訳されるということは考えられない。しかしレビ記 13:2-46 の翻訳には、現代語諸訳においても皮膚病、患者、症状（『新共同訳聖書』）あるいは disease, diseased (*New Revised Standard Version*)などの訳語が用いられ、なにがしか医学的な意味のある記述であるかのように扱われている。『新改訳聖書(第3版)』はあえて現代語を当てはめようとせず、そのままツアラアトと音訳した。しかし一方で、「皮膚にツアラアトに冒された患部が現われたとき」（レビ記 13:2）、「頭か、ひげに疾患があるとき」（同 13:29）など、何らかの現代的意味での「病気」であることを前提とする訳文が採用されている。この間の経緯については、翻訳担当者たちの率直な談話が雑誌記事として残されている³。すなわち、聖書のレプラと近現代のハンセン病との同一視が否定されるようになった以後も、何らかの実在するほかの⁴、あるいはいくつかの病気の混合したものとする見方⁵、現状では確定不能であっても、文献学・考古学上の将来的な進歩によって確定されるべきものとするような見方はなお広く残されている。はたしてレビ記 13:2-46 は医学のことばで書かれた文献であろうか、『七十人訳聖書』レビ記の翻訳者（たち）は、ツアラアトをなにごとと理解してレプラの訳語をあてたのであろうか。

本章では、レビ記『七十人訳聖書』のギリシア語への翻訳が、13:2-46 のすべての記述を祭儀的記述と理解したうえで、意識的かつ慎重に医学上の語彙を避ける形で行われたものであることを明らかにし、この問題の「脱医学化」に向けた試論を提示する。

第二節 本章の方法および構成

¹ Grmek (1989), pp.152-176.

² Rawcliffe (2006), p.72.

³ — (2004); 大嶋得雄(2015), 第二巻 296-311 頁.

⁴ Hieke (2014), p.470.

⁵ Harrison (1986).

翻訳とは、なんらかの言語で表現された命題を他の言語に移し変えようとする操作であって、対象とする言語に備わった語彙そのものの制約を強く受ける。また世界を分節化してなんらかの記述を行おうとする場合、その対象の切り取り方によっておのずと用いられるべき語彙のセットが定まる。応用化学の語彙で英文学史を論じることは出来ない。そこにたとえ同じ綴り、同じ発音の語彙があったとしても、それは異なる語彙というほかはない。このような事実は、言語生活では極めて日常的であって、現実に齟齬が生じない限り、意識されることさえ少ない。たとえば倫理学と法学における「善意」と「悪意」、あるいは「利害関係」の例などがよく知られている。日常語と実践神学の用語では「説教」の意味するところは大きく異なる。「和」は、文脈によってある種の好ましい人間関係を象徴することばでもあり、加算の解を表すこともある。遺伝学上の「優性」という概念は形質発現のしやすさを示す用語であって、元来いかなる価値判断をも含まない。本研究にも頻出するギリシア語カルキノスは、本来は甲殻類のカニを意味したが、ガレノスの時代にはがん（主に乳がん、子宮頸部がんなど）⁶でもあり、カニの甲殻を原料とする薬剤でもあり、星座のひとつでもあり、コンパスを意味する用例も多い。しかしそれでいて齟齬をきたすことがないのは、あらゆることばがなんらかの文脈の中で、ほかのことばとの関係の中で用いられ、了解されているからにほかならない。

このような事実は、伝達に正確が期されなければならない場合にはとくに強く意識されるであろう。本研究は文脈を重視した言語間の「動的に等価 dynamic equivalence」な命題への書き換えを主張したナイダらの翻訳理論⁷を参照しつつ、『七十人訳聖書』レビ記の翻訳者（たち）（以下、訳者）に当時備えられていたギリシア語の語彙を再現することによって、訳者がどのような分野からの語彙を選択しようとしたのかを検討する。

レビ記の訳者にとっても、なかば途絶えていたさまざまな祭儀的伝承を外国語に、逐語的に翻訳することは相当に困難であったと考えられる⁸。本稿ではまず、そのような困難の中で訳者がどのような翻訳方針を取ろうとしていたのかを考察し、訳者の方針に沿ってヘブライ語の「いかなるネガー (נָגַר) ⁹がツァアラトのネガーであるか」という命題が「いかな

⁶ 堀 (2017b).

⁷ ナイダら (1973), 20-1, 30-8 頁; 山内一郎 (1993).

⁸ ビュフナーは『七十人訳聖書』レビ記に、いくつかの祭儀的用語について、翻訳上の混乱が見られることを指摘している。Büchner, D. L. (2007), "Leuitikon to the Reader", in NETS, pp.82-4. またヴォイティラはそのような翻訳上の混乱の生じた原因のひとつに、訳者がヘレニズム世界の諸宗教で一般に通用していた語彙をユダヤ宗教の祭儀用語にあえて当てはめようとしていたということを挙げている。Voitila, A. "Leviticus", in CS, pp.29-42.

⁹ 動詞ナガーの名詞型。動詞ナガーには、辞書的には qal で触れる(touch)、傷つける(hurt)、達する(reach)、niph'al で害する(afflict)、pual で害される(be afflicted)などの意味が

るハフェー (ἄφή)¹⁰がレプラのハフェーであるか」という「等価」なギリシア語に翻訳された次第を明らかにする。

続いて主としてハフェー、レプラの各々の、前3世紀以前の医学、文学の用法・用例について検討する。またハフェーについては(前3世紀以前の用例が極めて限定的であるため)後2世紀、ガレノスによって古代ギリシア医学が完成期を迎えるまでの用法を追跡し、訳者たちの置かれていた言語的環境の再現を試みる。

用例はデータベース(TLG)によって検索する。前3世紀までの、TLGに収録されている残存するすべてのギリシア語文献を対象とするほか、医学文献としては、TLGが医師(Medicus)と分類する前5世紀のクテシアス¹¹からヒポクラテス全集、エラシストラトス¹²、ディオスコリデスらを経て2世紀のガレノスまでの全著作を対象とする(第一章参照)。文学作品としてはホメロスと三大悲劇作家の現存する諸作品に特に留意する¹³。

以上の諸文書を対象として、まず(1)前3世紀頃までのレプラ、レプロスの用法について、1. 医学用語、2. 祭儀用語、3. 詳細不明な形容詞、の三つに判然と区別できることを示す。次に(2)ハフェーの用法について、医学文献にも文学作品にも皮膚、皮膚病変を示す用例はほとんど見出せず、重大な皮膚病変を表現するギリシア語は一貫してヘルコス(ἔλκος)であったことを明らかにする。(3)『七十人訳聖書』、新約聖書においても、重大な皮膚病変にはつねにヘルコスの語が当てられていることを示す。また(4)ヘブライ語ネガの動詞形であるナガー(נָגַ)とギリシア語ハフェーの動詞形であるハプトー(ἄπτω)、ハプトマイ(ἄπτομαι)の関係について検討し、『七十人訳聖書』の文脈で強く祭儀的な性格を帯びて用いられた動詞であるハプトマイの名詞形ハフェーが、医学用語ヘルコスに代えてレビ記13:2-46の文脈に用いられるにいたった経緯について仮説を示し、訳者がレプラを祭儀的な概念として、医学上の語彙を意識的に避けて論じようとしたものであるとの論証を試みる。

第三節 レビ記13:2-3にみられる翻訳方針

あげられている(HOL)。神も人も、この動詞の主語になりえる。「人はたがいに傷つけあうが、神もまた裁きによって災厄でひとを打つ」。Grisanti (1997).

¹⁰ LSJ は基本的な意味として接触(touch)、触感(sense of touch)などを示す。

¹¹ Ctesias 医師、歴史家あるいは歴史作家。前5～前4世紀にアルタクセルクセスの宮廷に仕えていたことが知られている。Högemann, P. "Ctesias", in Brill, 3: 969-70.

¹² Erasistratus 医師。前4-3世紀、主にエジプトで活動した。Nutton, V. "Erasistratus", in Brill, 5: 13-5.

¹³ 文学の素養は、おそらく現代においてと同様、翻訳者にとって必須のものであったはずである。ヨセフスは、「わたしはまた、(ギリシア語の)文法を習得した後で、ギリシアの散文や詩文の学習にも非常な熱意を傾けた」としている。Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 20: 263-4; 秦剛平訳 (1999-2000).

翻訳が逐語的に行われたかどうかという評価の基準は存在しない。しかし完全に逐語的に翻訳された（両方の言語に置き換え可能な語彙が存在し、かつ文法上可能な範囲で忠実に置き換えられた）とすれば、少なくとも主要な名詞についてはその頻度、用例数はほぼ一致したものとなると考えられる。レビ記13:2-46について主要な名詞の用例数を比較すると、ヘブライ語原典ではオール（עור）¹⁴が35回、ツアラアトが18回、ネガーが29回、シヒーン（שִׁיחִין）¹⁵が4回であるのに対して、『七十人訳聖書』ではデルマ（δέρμα）¹⁶が37回、レプラが34回、ハフェーが29回、ヘルコスが6回であって、これらの語が必ずしも一対一に対応しているわけではないことがわかる。オールとデルマ、ナガーとハフェー、シヒーンとヘルコスの間には回数の上では概ね対応関係が想定できるが、ツアラアトとレプラの回数の隔たりは著しく、ヘブライ語のツアラアトをギリシア語のレプラに置き換えれば原文の意味するところを正しく伝えられるとするような、単純な翻訳方針はとられていなかったものと考えられる。しかしレビ記13-14章の総論に当たる13:2-3について見ると、ヘブライ語原文ではツアラアトが2回、ナガーが5回、『七十人訳聖書』でも同じくレプラが2回、ハフェーが5回、認められる。これらの語彙のセットの間には、一定の対応関係が想定されていたとみることができよう。

まずレビ記13:2について、ヘブライ語本文と逐語訳（ミルトス版による¹⁷）、『七十人訳』とそのミルトス版に倣った、著者による逐語訳を示す。

אֵלֶם כִּי־יִהְיֶה בְּעוֹר־בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אִו־סִפְסַחַת אִו בְּהֶרֶת וְהָיָה בְּעוֹר־בְּשָׂרוֹ לְגִגַּע צָרַעַת
וְהוּבָא אֶל־אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן אִו אֶל־אַתָּד מִבְּנֵי הַכֹּהֲנִים

人間がもし、彼の肉の皮にできものが、またはかさぶたが、または光るところがあるならば、そして彼の肉の皮にツアラアットのネガー¹⁸ができるとすれば、彼は連れてこられる。祭司アロンまたは彼の息子たち祭司たちの一人の前に。

ἄνθρωπος εἰάν τι γένηται ἐν δέρματι χρωτὸς αὐτοῦ οὐλή σημασίας¹⁹ τηλαυγῆς καὶ γένηται ἐν

¹⁴ 辞書的には（人の）皮膚、獣皮、皮革。(HOL)

¹⁵ 辞書的な意味としてはできもの(boil)、炎症性の皮疹(inflamed spot)、あるいは天然痘(smallpox)など。(HOL)

¹⁶ 辞書的には（人の）皮膚、獣皮、皮革。(LSJ)

¹⁷ ミルトス・ヘブライ文化研究所 (2015). ヘブライ語原典の日本語への、文法的な解説を付した逐語的な対訳。ただし原著ではツアラアトには「らい病」、ナガーには「傷」の訳語を付している。ここではミルトス版に準じつつ、最小限日本語らしい語順に修正した。

¹⁸ ミルトス版はナガーと音訳している。本稿では動詞形と区別するため、名詞形はネガーと読む。

¹⁹ この前後数語は翻訳困難で、秦訳は「発疹の光沢のある斑点」と訳する。οὐλήとは本来

δέρματι χρωτὸς αὐτοῦ ἀφή λέπρας καὶ ἀχθήσεται πρὸς Ααρων τὸν ἱερέα ἢ ἓνα τῶν υἱῶν αὐτοῦ τῶν ἱερέων

人においてもし、彼の肉の皮膚に明らかなかさぶたのしるしが生じているならば、そして彼の肉の皮膚にレプラのハフェーが生じているならば、彼は祭司アロンまたは祭司である彼の息子たちのひとりのところに連れて行かれるべきである。

同じくレビ記 13:3 については下記の通り。

וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת־הַגִּגַּע בְּעוֹר־הַבְּשָׂר וְשָׁר בְּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְכוֹן וּמָרְאָה הַגִּגַּע עַמְקֵי מַעוֹר בְּשָׂרָו
גִּגַּע צָרְעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמְא אֹתוֹ:

そして祭司は、肉の皮のうちのナガーを見る。そしてナガーのうちの毛が白く変わって、そして彼の肉の皮から深いネガー、それはツアラアットのネガー、そして祭司はそれを見る。そして彼を汚す。

καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς τὴν ἀφὴν ἐν δέρματι τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ καὶ ἡ θριξὶ ἐν τῇ ἀφῇ μεταβάλλῃ λευκὴ καὶ ἡ ὄψις τῆς ἀφῆς ταπεινὴ ἀπὸ τοῦ δέρματος τοῦ χρωτὸς ἀφῆ λέπρας ἐστὶν καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς καὶ μιανεῖ αὐτόν

そして祭司が彼の肉の皮膚にあるハフェーを見て、ハフェーにある毛が白くなっており、そしてハフェーの外観が肉の皮膚よりも低くなっているならば、レプラのハフェーである。そして祭司は見て、そして彼を汚す。

『七十人訳聖書』の訳者に「動的等価」という概念は存在しなかったであろうが、それでも逐語的な翻訳が不可能であれば、可能な限りの方法が模索されたであろう。そのなかで、出来る限り分節化された命題のなかでも重要とされたものについては、基本的な意味が確実に伝わるように、出来る限り置き換え可能な語彙のセットを用いながらギリシア語の命題に書き換えるという試みも、有力な選択肢でありえたであろう。そのようにして、ヘブライ語の「いかなるネガーがツアラアットのネガーであるか」という命題が「いかなるハフェーがレプラのハフェーであるか」という「等価」なギリシア語に翻訳され、このもっとも重要な位置を占める総論的な命題の提示から、以下の各節での個別的・各論的な展開へと接続されたものと考えられる。

ここで最も意味が不明な語は、ヘブライ語ツアラアトである。比例式(A:B=C:X)の四番目の未知の項 X、ツアラアトの意味するところを明らかにするためには、前3世紀に『七十人

癩痕、古傷の意（ホメロス『オデュッセイア』第19歌で老女が成人したオデュッセウスの足に見出す子ども時代の「傷跡」（Homerus, *Odyssea*, 19:391ff.がそれにあたる）であって、新たに祭司に見せるべきもののような、新鮮ななにごとかの表現としてはなじみにくい。

訳聖書』レビ記の訳者が置かれていた言語環境をできり限り忠実に再現し、ギリシア語レプラ、ハフェー、ヘブライ語ネガーのそれぞれの位置関係を定めなければならない。

まず、レビ記の当該箇所がなんらかの重大な身体的病変についての記述であると、翻訳者が理解していたとすれば、ここにハフェーという語彙が用いられていることの不自然さを指摘しておく必要がある。古代ギリシア医学の語彙で、皮膚の連続性が絶たれるほどの病変あるいは外傷であれば、それはヘルコスでなければならない²⁰。ハフェーの医学書における用例・用法については追って詳細に検討するが、ジョンストンやポッターの症候学の用語集²¹にもハフェーという語は見られない。旧・新約聖書に登場する最も有名なふたりの病人（いずれも後世レプラの人々の守護聖人となる）が苦しむのも、ヘルコスによってであって、ハフェーによってではない。

Ἐξῆλθεν δὲ ὁ διάβολος ἀπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἔπαισεν τὸν Ἰωβ ἕλκει πονηρῷ ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς.²²

サタンは主の前から出て行った。サタンはヨブに手を下し、頭のとっぺんから足の裏までひどい皮膚病に²³かからせた。

πτωχὸς δὲ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλκωμένος---ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ.²⁴

この金持ちの門前に、ラザロというできものだらけの貧しい人が横たわり…犬もやって来ては、そのできものをなめた。

次節ではギリシア語レプラ、ハフェー（あわせてヘルコス）、ヘブライ語ネガーのそれぞれの用例について考察する。

第四節 『七十人訳聖書』レビ記の訳者が置かれていた言語環境

(1) 前3世紀以前のレプラの用法について

『七十人訳』レビ記の翻訳が行われたと考えられる前後の時代まで、即ち概ね前3世紀末以前の用例としては、TLG 所載の全著作家中 16 人について、44 回が検討の対象となる。個々の文書の真筆性について独自に判断することは著しく困難なので、TLG が「偽書

²⁰ Johnston (2006), pp.54.

²¹ Ibid., pp.21-64; Potter (1995).

²² ヨブ記 2:7.

²³ ヘブライ語本文では עָרַבְתִּי בְּשֵׂפָתַי である。

²⁴ ルカ 16:20-21.

(spurius)」、「疑問 (dubius)」とする文書はすべて検討から除外した。

用例はヘロドトスに 1 回、アリストファネスに 1 回、ヒポナクス²⁵に 1 回、ヒポクラテス全集に 16 回、クテシアスに 2 回、アリストテレスに 1 回、テオクリトス²⁶に 1 回、テオフラストス²⁷に 6 回、リュコフロン²⁸に 1 回、リュシマコス²⁹に 4 回、ティマエオス³⁰に 1 回、ヘロダス³¹に 1 回、マネト³²に 4 回、ボロスに 1 回、ポシディッポス³³に 1 回、ニカンダー³⁴に 2 回、認められる。

以下、これら 44 回の用例がことごとく、医学・薬学的な用法、祭儀的な用法、一般的な形容詞としての用法に判然と分類できることを示す。

1) 医学・薬学的な用法

なんらかの病気、あるいは皮膚の状態について医学・薬学上の知識・知見を述べているものが 4 人に 22 回。ヒポクラテスの 16 回がことごとくこれに属するほか、テオフラストスに 4 回、クテシアス、アリストテレスに各 1 回の用例がある。

ヒポクラテスの 16 回は当然として、ほかの 3 人 6 回のいずれの用例も明らかに具体的な症状、治療や当時の医学的な病因論に関連して、なんらかの当時の医学用語を交えて述べられていること、その疾患の予後に重大なものはないことが前提となっており、またなんら隔

²⁵ Hipponax 前 6 世紀頃とされるいくつかの詩文が、その名で残されている。Bowie, E. “Hipponax” in Brill, 6: 373-4.

²⁶ Theocritus 詩人。前 3 世紀にプトレマイオス 2 世 (前 308-246) の庇護を受けた。Hunter, R. “Theocritus”, Brill, 14: 433-7.

²⁷ Theophrastus 哲学者、植物学者。アリストテレスに師事し、学園の後継者となった。前 371/0-287/6。Harmon, R. “Theophrastus”, in Brill, 14: 508-17.

²⁸ Lycophron 文法家、劇作家。前 3 世紀のアレキサンドリアで活動。悲劇 *Alexandra* の真筆性については否定的な意見も多い。Zimmermann, B. “Lycophron”, in Brill, 7: 926-7.

²⁹ Lysimachus 神話作家、文法家。生没年とも不明であるが、前 200 頃に活動したと考えられている。より新しく、フィロンの時代の人ともいわれる。TLG は前 4-3 世紀としており、ここではそれにしたがう。Gregor, D. “Lysimachus (6)”, in Brill, 8: 42.

³⁰ Timaeus 歴史家。前 350 頃-260。Meister, K. “Timaeus (2)”, In Brill, 14: 677-9.

³¹ Hero(n)das 前 3 世紀中頃と考えられる数編の詩が、この詩人に帰されている。Furley, W. D. “Herodas (Herondas)”, in Brill, 6: 251-4.

³² Manetho エジプトの神官、歴史家。ギリシア語で著作、前 280 頃『エジプト年代記 *Αἰγυπτιακῶν*』を著す。Kraus, R. “Manetho (1)”, in Brill, 8: 232-3. (TLG の表記は Maneto)

³³ Posidippus (Poseidippus) エピグラム詩人、前 280-270 頃サモス島、アレキサンドリアほかで活動。Albani, M. G. “Poseidippus (2)”, in Brill, 11: 671-2.

³⁴ Nicander 叙事詩人。前 3 世紀後半に活動したと見られる。前 2 世紀前半から中頃までとする説もある。松原國師 (2010), 871 頁。

離や追放という帰結に関連付けられていないことが共通している。

ヒポクラテス全集では、「益」とはいえないが「害」でもないとした、下記の一節が知られる。

“Έλκος, ἐσχάρη, αἷμα, πῦον, ἰχῶρ, λέπρη, πίτυρον, ἀχῶρ, λειχήν, ἀλφός, ἔρηλις, ὅτε μὲν βλάπτει, ὅτε δὲ ὠφελεῖ, ὅτε δὲ οὔτε βλάπτει οὔτε ὠφελεῖ.”³⁵

潰瘍、火傷、出血、化膿、体液、レプラ、ふけ、アコール、レイケーン、アルフォス、エフェリスは、あるときには害になり、あるときには益になり、またあるときには害にも益にもならない。(私訳)

ヒポクラテス文書にはほかにさらに 15 回の用例があるが、既に多くの現代語訳が知られているので、そのいちいちを省略する³⁶。

クテシアスの一か所は紀行文中のものと思われるが、現地所産の鉱物の薬効について述べている。レプラの具体的な症状については、なにも記述されていない。

γεννᾶται δ' ἐν αὐτῷ (scil. τῷ Τεύθραντι ὄρει τῆς Μυσίας) λίθος ἀντιπαθῆς καλούμενος, ὃς κάλλιστα ποιεῖ πρὸς ἀλφούς καὶ λέπρας δι' οἴνου τριβόμενος καὶ τοῖς πάσχουσιν ἐπιτιθέμενος,³⁷

そこ (ムシアのテウトラント山) に産する石は病気 (苦難) 除けと呼ばれている。挽いてブドウ酒に混ぜて患部に塗ると、アルフォスやレプラにとてもよく効くからである。

アリストテレスの一か所は『問題集』にみられる³⁸。いくつかの皮膚症状の比較について述べているが、すくなくともレプラを最も重いとする含意はないように思われる。

ἡ δὲ ψώρα μᾶλλον τῶν ἄλλων, οἷον λέπρας καὶ τῶν τοιοῦτων, ὅτι ἐπιπολῆς τε καὶ γλίσχρον τὸ ἀπορρέον· τὰ γὰρ κνησμώδη τοιαῦτα.³⁹

³⁵ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De alimento*, 20. 近藤均訳「栄養について」, 『全集』II: 955-67.

³⁶ ヒポクラテス文書中には唯一の例外として、皮膚ではなくおそらく (膀胱) 粘膜の病変についての言及と見られるものがある。「テオポルボスの子供は膀胱に疥癬 (レプラ) が生じた。Θεοφόρβου παῖς ἐλέπρα τὴν κύστιν。」*De morbis popularibus (= Epidemiae)*, 5:1:17; 今井正浩訳「流行病第五巻」, 『全集』I: 655-86.

³⁷ Ctesias, *Fragmenta*, 73.

³⁸ TLG は真筆に含めている。この著作の由来や真筆性については、丸橋裕ほか訳 (2014), 687-715 頁; 坂井建雄 (2014).

³⁹ Aristoteles et Corpus Aristotelicum, *Problemata*, 887a; 丸橋ほか訳 (2014).

プソラは、レプラやそのほかの同様のもの以上のものである。体表に属しているものが流出するからであり、こういったものはかゆみを伴う。

テオフラストスには4回の用例がある。3回は薬物学者としての記述、1回は随筆家としての人物論の中に見られる。

δύναται δὲ λέπραν τε ἐξελαύνειν ἐν ὄξει τριβόμενος καὶ ξυσθεὶς ἐπαλειφόμενος καὶ ἀλφὸν ὡσαύτως· ἀναιρεῖ δὲ καὶ τοὺς κύνας.⁴⁰

酢の中ですりつぶしたり、削って塗りつけたりすると、癩病（レプラ）を駆除することができ、また白癩（アルフォス）にも同様の効果がある。また、イヌの命を奪う。

καὶ γὰρ ἄνθρωποι λουόμενοι λεπροὶ γίνονται καὶ τὰ φυτὰ παραπλησίαν τινὰ λαμβάνει διάθεσιν.⁴¹

（名高い Pyrrha の水について）それで入浴する人たちはレプラ(scaly)になるし、近くの植物のある種のものも同様の性質をもつようになる。

Παραπλήσιον δὲ τρόπον τινὰ τούτῳ καὶ τὸ περὶ τὴν ψώραν καὶ τοὺς λειχήνας καὶ λέπραν καὶ ὄλως ὅσα ἐκφύματα γίγνεται.⁴²

それに類似したメカニズムが、プソラやレイケーンやレプラや、あらゆるできもの（フューマ）を生じさせる。（私訳）

Ἔστι δὲ ἡ δυσχέρεια ἀθεραπευσία σώματος λύπης παρασκευαστική, ὁ δὲ δυσχερῆς τοιοῦτός τις, οἷος λέπραν ἔχων καὶ ἀλφὸν καὶ τοὺς ὄνυχας μεγάλους περιπατεῖν καὶ φῆσαι ταῦτα εἶναι αὐτῷ συγγενικὰ ἀρρωστήματα· ἔχειν γὰρ αὐτὸν καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν πάππον, καὶ οὐκ εἶναι ῥάδιον αὐτῶν εἰς τὸ γένος ὑποβάλλεσθαι.⁴³

肉体が傷んでいることに無頓着で迷惑をかけるひとがいて、その迷惑というのはこのようなことである。レプラやアルフォスや爪の長いひとが歩き回って、それは彼にとって生まれつきの欠点で、父も祖父もそうだったので、彼の意志では生まれを変えられないなどと言うのである。（私訳）

いずれの用例にも、具体的な症状についての記述はない。せいぜい長い爪程度に迷惑には感じられたとしても、レプラを生命にかかわる重病とする、あるいは隔離・排除すべしとい

⁴⁰ Theophrastus, *Historia plantarum*, 9:12; 大槻真一郎, 月川和雄訳 (1988).

⁴¹ Theophrastus, *De causis plantarum*, 2:6; Einerson and Link (trs.) (1976).

⁴² Theophrastus, *Fragmenta*, 9:14.

⁴³ Theophrastus, *Characteres*, 19:2.; 吉田正通訳 (1938). 吉田訳は「他家に入れ子にすることは容易でない」と解する。

うような含意は認められない。

2) 祭儀的な用法

その内容が医学・薬学との関連に乏しく、もっぱら遠い外国あるいは古代の祭儀的慣習として用いているもの。ペルシャに関してはヘロドトスに1回、クテシアスに1回、エジプトにおいてかつてユダヤ人の蒙ったとされる苦難についてはリュシマコスに4回、マネトに3回（ヨセフスによる引用）、またエジプト人の祭儀的慣習についてマネトの記述として引用されている1回が知られる。またボロスに1回の用例がある。

ボロスの（前）医学的な用例については、すでに第一章（注43）に示した。ボロスの断片は事物の間の共感関係(sympathy)に注目した医学あるいは生理学上の記述として書かれた可能性もあるが、具体的な症状について記載がなく、主要な関心はむしろ「穢れ」に置かれているように思われる。以上、都合5人に11回の用例がある。

リュシマコスとマネトの用例についてはグルメクにも詳しいが、症状あるいは所見といえるものの記載に欠けており、すくなくともこれを後代のハンセン病とただちに同一視することに対しては、グルメクも否定的である⁴⁴。いずれも罪や穢れが中心的な問題となっていること、神託や「神々を見る」望みといった、合理主義者ヨセフスにとっては「とても信じられないような話を λόγους ἀπιθάνους」きっかけに展開される物語であること⁴⁵、隔離・追放という主題が強く読者の関心をひきつけるものとなっているということに共通点がある。

もうひとつの共通点は、具体的な症状の記載や、医学用語や医学的概念の援用が見られないことである。リュシマコスには「ほかのなにかの病気を ἄλλα νοσήματά τινα」という語が見られるが、それに関連してなんらかの記述があるわけではなく、「穢れ ἀκαθάρτος」あるいはそれに類似した祭儀的用語の、合理主義者としてのヨセフスによる敷衍あるいは言い換えとも考えられる。この文脈でほかに医学用語らしきものとしては「ローベーターになる λωβόομαι」がある。この語の名詞形ローベーター λώβη は、医学用語としては四肢の極度の変形や脱落を示し、2世紀のガレノス⁴⁶、偽ガレノス⁴⁷以降、エレファンティアシスの極型を意味する語彙としても用いられるようになるが⁴⁸、その意味をリュシマコスに持ち込むことは時代錯誤と思われる。

ローベーターについては、ヒポクラテスに動詞形での用例が2回あるが、1回は鼻の複雑骨折の治療に当っては慎重を要することへの注意の喚起⁴⁹、もう1回は疫病の流行を迎えて「引

⁴⁴ Grmek (1989), pp. 160-4.

⁴⁵ Barclay (tr.) (2007), p.133 (note 798).

⁴⁶ Galenus, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*, 5: 14.

⁴⁷ Pseudo-Galenus, *Introductio seu medicus*, 14:675.

⁴⁸ Romanos Melodos, *Cantica* 20 :5 ; Miller and Nesbitt (2014), p.21. ロmanosについては、あらためて第六章第二節で論じる。

⁴⁹ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De articulis*, 35

き裂かれる心」⁵⁰についての記事であって、いずれもむしろ「ひどい、こなごなの」という一般的な語彙に属する用例である。

ペルシャの風習についてのヘロドトスとクテシアスの記述は各々下記の通りである。

ὅς ἂν δὲ τῶν ἀστῶν λέπρην ἢ λεύκην ἔχη, ἐς πόλιν οὗτος οὐ κατέρχεται οὐδὲ συμμίγεται τοῖσι ἄλλοισι Πέρσησι. φασὶ δὲ μιν ἐς τὸν ἥλιον ἀμαρτόντα τι ταῦτα ἔχειν.⁵¹

市民のうちでレプラやレウケーのあるもの⁵²がいれば、町にも入らずほかのペルシャ人と交際もしない。太陽（神）に対してなにかの罪があるのだという。

ὁ δὲ Μεγάβυζος πέντε διατρίψας <έν> τῇ ἐξορίᾳ ἔτη, ἀποδιδράσκει, ὑποκριθεὶς τὸν πισάγαν· πισάγας δὲ λέγεται παρὰ Πέρσαις ὁ λεπρός, καὶ ἐστὶ πᾶσιν ἀπρόσιτος.⁵³

五年間敵地で過ごしたメガブズスは、ピサガを装って逃亡したのだが、ペルシャではレプラの者はピサガと呼ばれ、誰にも接触できない。

この地のレプラには敵地からの逃亡に障害となる身体症状がないこと、にもかかわらず社会的には「町にも入らず」、「交際もしない」、「だれにも接触できない」という困難な立場に置かれており、それが外国人には不分明な「なにかの（太陽神に対する、祭儀的な）罪」によるものとされていることが読み取れる。

マネトの3回の用例は古代エジプトにおけるユダヤ人の受難物語の中に尽くされている。マネト自身の著作は現存せず、ヨセフスが『アピオン駁論』中に引用している断片が残されている。登場人物からは、物語の時代背景は第18王朝、前15～14世紀に置かれ、出エジプトの物語に重ねあわされている。ユダヤ人の出エジプトが「レプラやその他の病弊（ἀρρωστήμα）のため」であったとするマネトの主張に反駁を加えるべく、ヨセフスはマネトの著作を要約・引用している。

καὶ κτίσαντες Ἱεροσόλυμα τὸν νεῶν κατασκευάσασθαι, μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς, ἔπειτα δὲ δοὺς ἐξουσίαν αὐτῷ, διὰ τοῦ φάναι γράψειν τὰ μυθεύμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, λόγους ἀπιθάνους παρενέβαλεν (*corrupt text), ἀναμιῖξαι βουλόμενος ἡμῖν Αἰγυπτίων πλῆθος λεπρῶν καὶ ἐπὶ ἄλλοις ἀρρωστήμασιν, ὡς φησι, φυγεῖν ἐκ τῆς Αἰγύπτου

⁵⁰ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Epistulae*, 17. 今日では真筆性は否定されており、成立年代を後20-30年代とする説が有力である。今井正浩訳「書簡集」、『全集』II:1045-1106.

⁵¹ Herodotus, *Histriae*, 1: 183

⁵² 松本千秋訳(1971)は「癩病や白癩に罹ったもの」とする。

⁵³ Ctesias, *Fragmenta*, 14

καταγνωσθέντων.

(ユダヤ人の祖先は)エルサレムを建設して、神殿を造営した。さて著者(マネト)は、ここまでは、もろもろの記録にしたがっていた。ところが著者は、ここから先、ユダヤ人たちに関して言われたり語られたりしていることを書き留めておくという口実で、勝手気ままに、とても信じられないような話へと移り、わたしたちの先祖は、多くのエジプト人中のレプラ患者その他の疫病やみで、エジプトの地から追放を宣言された者たちと一緒に生活していたと説明しようとするのである。

(中略)

Τοσοῦτοις οὖν πρότερον ἔτεσιν ἀπελθεῖν ἐξ Αἰγύπτου τοὺς πατέρας ἡμῶν ὠμολογηκῶς, εἶτα τὸν Ἀμενώφιν εἰσποιήσας ἐμβόλιμον βασιλέα, φησὶ τοῦτον ἐπιθυμῆσαι θεῶν γενέσθαι θεατὴν, ὥσπερ ἽΩρος εἶς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασιλευκότων· ἀνενεγκεῖν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν ὁμωνύμῳ μὲν αὐτῷ Ἀμενώφει, πατὴρ δὲ Παάπιος ὄντι, θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατὰ τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων. ἀνενεγκεῖν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν ὁμωνύμῳ μὲν αὐτῷ Ἀμενώφει, πατὴρ δὲ Παάπιος ὄντι, θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατὰ τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων.

さてマネトーンは、わたしたちの父祖たちがエジプトを退去して以来のこのような時の経過をまず認め、次に、アメノーヒスという架空の王を書き込むのである。「ところでこの王は、彼の語るところによれば、先王の一人のオーロスのように、神々を見ることが出来るものになりたいと願い、未来のことに関する知恵と予知に関してこれまた神的な能力をもっていると認められていたバアピオスの息子で、彼と同名のアメノーヒスにその望みを伝えた

Εἰπεῖν οὖν αὐτῷ τοῦτον τὸν ὁμώνυμον ὅτι δυνήσεται θεοὺς ἰδεῖν, εἰ καθαρὰν ἀπὸ τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαρῶν ἀνθρώπων τὴν χώραν ἅπασαν ποιήσειεν. Ἡσθέντα δὲ τὸν βασιλέα πάντας τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους ἐκ τῆς Αἰγύπτου συναγαγεῖν (γενέσθαι δὲ τοῦ πλήθους μυριάδας ὀκτώ), καὶ τούτους εἰς τὰς λιθοτομίας τὰς ἐν τῷ πρὸς ἀνατολὴν μέρει τοῦ Νείλου ἐμβαλεῖν αὐτὸν, ὅπως ἐργάζονται καὶ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων οἱ ἐγκεχωρισμένοι. ⁵⁴

この同名の者は、もし王がその全国内から、レプラ患者その他の汚れた人たちを一掃するならば、神々を見ることが出来るであろう、と王に答えた。これを聞いて喜んだ王は、エジプトにいるすべての廢疾者を集めた。その数は、八万もの多数であった。そして彼は、彼らを他のエジプト人たちからは全く隔離されて働くことのできるナイル川の東の碎石場に送り出した」。

⁵⁴ Maneto, *Fragmenta*, 54.; Josephus, *Contra Apionem*, I: 228-35. 訳文は秦 (2020), 238-40 頁による。秦は括弧内の部分をマネトの原文からの引用と見る。ほかに、Barclay (tr.) (2007)の英語訳がある。

秦はこの採石場を、ヘロドトスのいう「ピラミッド建造用」の石を切り出す場所とする⁵⁵。マネトの物語ではその後、「採石場の人びとは、長い間、悲惨な生活を続け」ることとなる。ここで「肉体を砕かれたものたち τὰ σώματα λελωβημένους」（秦訳では廢疾者）とされている人々は、「神々」との祭儀的な関係で排除・隔離されたとしても、その身体症状は「長い間」の鉾山労働にも相当程度に耐ええるものであったようにみえる。

リュシマコスの物語も同工のものであるが、物語には祭祀的色彩がより濃厚である。

Λέγει γὰρ ἐπὶ Βοκχόρεως τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων λεπρούς ὄντας καὶ ψωρούς, καὶ ἄλλα νοσήματά τινα ἔχοντας, εἰς τὰ ἱερὰ καταφεύγοντας μεταίτειν τροφήν. Παμπόλλων δὲ ἀνθρώπων νοσηλία περιπεσόντων, ἀκαρπίαν ἐν τῇ Αἰγύπτῳ γενέσθαι.

彼は言う。ボコリスがエジプト王であったとき、ユダヤ人たちはレブラ、プソラやほかのなにかの病気になっており、食べ物を求めて神殿に逃げ込んだ。非常に多くの人々が病に陥り、エジプトに飢饉が生じた。

Βόκχοριν δὲ, τὸν τῶν Αἰγυπτίων βασιλέα, εἰς Ἄμμωνος πέμψαι περὶ τῆς ἀκαρπίας τοὺς μαντευσομένους· τὸν θεὸν δὲ εἰπεῖν τὰ ἱερὰ καθᾶραι ἀπ' ἀνθρώπων ἀνάγκων καὶ δυσσεβῶν, ἐκβαλόντα αὐτοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν εἰς τόπους ἐρήμους, τοὺς δὲ ψωρούς καὶ λεπρούς βυθίσει, ὡς τοῦ ἡλίου ἀγανακτοῦντος ἐπὶ τῇ τούτων ζῳῇ, καὶ τὰ ἱερὰ ἀγνίσει, καὶ οὕτω τὴν γῆν καρποφορήσειν.

エジプト王ボコリスは、人を送って飢饉についてアモン神に神託を求め、神は彼に反神的で非敬虔な人びとから神殿を清めるようにと言った。彼（王）は彼らを神殿から荒れ野の地に投げ出さなければならず、プソラやレブラの者たちは溺れさせなければならない。太陽（神）は彼らの生存を怒っているのであり、彼（王）は神殿を清めなければならない。そのように（すれば）大地は実を結ぶであろう。

Τὸν δὲ Βόκχοριν τοὺς χρησμοὺς λαβόντα τοὺς τε ἱερεῖς καὶ ἐπιβωμίτας προσκαλεσάμενον κελεῦσαι ἐπιλογὴν ποιησαμένους τῶν ἀκαθάρτων τοῖς στρατιώταις τούτους παραδοῦναι κατὰ ξεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν ἔρημον, τοὺς δὲ λεπρούς εἰς μολιβδίνους χάρτας ἐνδήσαντας, ἵνα καθῶσιν εἰς τὸ πέλαγος.

ボコリスはこれらの神託を受けて、祭司たちや祭壇の補助者たちを呼び出し、穢れた人びとの選択を行い、彼らを兵士たちに引渡して荒れ野に連れて行かせ、レブラの者たちは鉛の紙に包み込んで大海に沈めるように命じた。

Βυθισθέντων δὲ τῶν λεπρῶν καὶ ψωρῶν, τοὺς ἄλλους συναθροισθέντας εἰς τόπους ἐκτεθῆναι ἐπ' ἀπωλεία· συναχθέντας δὲ βουλευσασθαι περὶ αὐτῶν, νυκτὸς δ' ἐπιγενομένης πῦρ καὶ λύχνους καύσαντας φυλάττειν ἑαυτοὺς, τὴν τ' ἐπιούσαν νύκτα νηστεύσαντας ἰλάσκεσθαι τοὺς θεοὺς, περὶ τοῦ σῶσαι αὐτούς. ⁵⁶

⁵⁵ Herodotus, *Historiae*, 2: 8; 松平訳 (1971).

⁵⁶ Lysimachus, *Fragmenta*, 1a.

レプラの者たちやプソラの者たちが沈められたとき、残った者たちは集まって、死ぬための場所を求めに行こうとした。彼らは集まって自分たちで出来ることを考えていたが、夜になったので火とランプを燃やして見張りをした。次の夜には断食しながら神々に彼らの救いを祈り求めた。

この「病 νοσήλιος」はほかにほとんど用例のない単語で、ここにもそれ以上の具体的な記述はない。しかし少なくとも荒れ野で「ランプを燃やして見張り」をする逃避行は可能であったようである。また「エジプトに飢饉が生じた」原因が身体疾患による労働力の喪失なのか、祭儀的・政治的な混乱なのかは不明である。

マネトにはさらに一か所、断片的な記事を残している。レビ記をはじめ中東地域にひろくみられる豚肉食の禁忌についての由緒譚ともいふべき祭儀的な記事である。

Ἀκούω δὲ καὶ Μανέθωνα τὸν Αἰγύπτιον, σοφίας εἰς ἄκρον ἐληλακότα ἄνδρα, εἰπεῖν, ὅτι γάλακτος ὑείου ὁ γευσάμενος ἀλφῶν ὑποπίμπλαται καὶ λέπρας· μισοῦσι δὲ ἄρα οἱ Ἀσιανοὶ πάντες τάδε τὰ πάθη. Πεπιστεύκασι δὲ Αἰγύπτιοι τὴν ὕν καὶ ἡλίω καὶ σελήνῃ ἐχθίστην εἶναι· ὅταν δὲ Αἰγύπτιοι πανηγυρίζωσι τῇ σελήνῃ, θύουσι αὐτῇ ἅπαξ τοῦ ἔτους ὄς, ἄλλοτε δὲ οὔτε ἐκεῖνη οὔτε ἄλλω τῶν θεῶν τόδε τὸ ζῶον ἐθέλουσι θύειν, ὡς μισαρὸν.⁵⁷

また私の聞くところでは、知恵の頂点に達していた人物、エジプト人のマネトは、ブタのミルクを飲む人はアルフォスやレプラに満たされるだろうと言った。アジアの人たちはみな、これらの病を憎んでいる。エジプト人たちは、ブタは太陽（神）にも月（神）にも最も嫌われていると信じている。だからエジプト人たちは月（神）を祝う祭りで年にいちどブタを犠牲にする以外は、そのほかのどんな場合も、嫌悪すべきものとして、この動物を神々にための犠牲にしようとはしない。

3) 一般的な形容詞としての用法

生物あるいは無生物の、なんらかの表面の性状を表現する語彙として用いられている用例。テオフラストスの2回、アリストファネス、ヒポナクス、テオクリトス、リュコフロン、ティマエオス、ヘロダス、ポシディッポスの各1回、ニカンダーの2回、都合9人の11回がこれに属する。詩文や碑銘の、それも断片が多く、「ギザギザ」「ザラザラ」「デコボコ」とした状態を指すとされていることはおおむね理解できるものの、どのような状態を形容する言葉であったかを十分確定することは困難と思われる。既存の翻訳ではそれぞれの翻訳者がさまざまな訳語を示しているが、ここでは単に「レプロスな」と音訳する。

οἶκει δ' ὀπισθε τῆς πόλιος †έν Σμύρνηι μεταξύ Τρηχέης τε καὶ Λεπρῆς ἀκτῆς.(† irremediable

⁵⁷ Maneto, *Fragmenta*, 79.

corrupt text in codices)⁵⁸

(彼は) スミュルナの街の裏、トレクス (粗い) 岬とレプロス岬の間に住んでいる。

τοῖς δὲ μετὰ γριπεύς τε γέρων πέτρα τε τέτυκται / λεπράς, ἐφ' ᾧ σπεύδων μέγα δίκτυον ἐς βόλον
ἔλκει / ὁ πρέσβυς, κάμνοντι τὸ καρτερόν ἀνδρὶ εὐκίως.⁵⁹

老人はレプロスながけの上で大きな網を投げようとする / 全身の力をこめ漁に熱中する / 力強い姿が見える。

καὶ τοὶ μὲν ἀκτὰς ἐμβατήσονται λεπράς Ἰβηροβοσκοὺς ἄγχι Ταρτησοῦ πύλης,⁶⁰

彼らはタルテッソスの門の近くのイベリアに (続く) レプロスな浜辺に踏み込んでいくだろう。

ティマエオスの用例は、リュコフロンの記述するところとまったく同一である。リュコフロンの悲劇を引用・解釈した断片と考えられる⁶¹。

ᾠλεσεν Ἀρχεάνακτα [β]ί[αι Βορέης ἐπὶ λε]πρὴν Σκυῖρον ἐν Αἰγαίῳι νηρόμενον π[ελάγει].⁶²

北風はエーゲ海のレプロスなシュクロス (島) まで泳いだアルケアナクトスを消耗させた。

φλοιὸν δὲ τραχύτερον τῆς λεύκης καὶ μᾶλλον ὑπόλεπρον, ὥσπερ ὁ τῆς ἀχράδος⁶³

(ケルキスは) 樹皮はウラジロハコヤナギよりざらざらしており、野生のセイヨウナシの樹皮のようである。

καὶ τὸ ἀργύριον δὲ παρὰ τοῦ λαβῶν ἀποδοκιμάζειν, λίαν γὰρ λεπρόν εἶναι, καὶ ἕτερον ἅμα ἀλλάττεσθαι.⁶⁴

ひとから錢をうけると、これはあまりにひしゃげてる (レプロスである) といふて、ほかのと取代えて貰ふ。

ἄλλος δ' αὖ κόχλοισι δομὴν ἰνδάλλεται αἴης, ἄλλω δ' ἐγγλοάουσα λοιπὸς περιμήκεα κύκλον

⁵⁸ Hipponax, *Fragmenta*, 50.

⁵⁹ Theocritus, *Idyllia*. 1: 41 ; 古澤ゆう子訳 (2004) .

⁶⁰ Lycophron, *Alexandra*, 642.

⁶¹ Timaeus, *Fragmenta*, 66.

⁶² Possidippus, *Epigrammata (et elegi)*, 90.

⁶³ Theophrastus, *Historia plantarum*, 3: 14; 大槻, 月川訳 (1988).

⁶⁴ Theophrastus, *Characteres*, 4: 14; 吉田訳 (1938).

ποικίλον αιώλλει· πολέες δ' ἀμάθοισι μιγέντες σπείρη λεπρύνονται ἀλινδόμενοι ψαμάθοισι.⁶⁵

かれらのあるものは、そのからだは蝸牛のようであり、またあるものは、青っぽい色合いの鱗で覆われ、それが巨大なとぐろをまだらにしているのだ。だが、たいていのものは砂埃にまみれているので、砂の中をのたくるうちに、とぐろがレプロスになってしまっている。

χροιῆ δ' ἐν ψαφαρῆ λεπρύνεται, ἐν δ' ἀμάθοισιν ἢ καὶ ἀματροχιῆσι κατὰ στίβον ἐνδυκὲς αὔει.⁶⁶

そのほこりをかぶったような色の皮膚は、レプロスになっていて、砂の中や道の轍で眠る習性がある。

λεπρῶν κεράμιον ὄξηρόν⁶⁷

レプロスな酢の壺を

ὄρη δὲ κοίως τὴν ράκιν λελέπηκε πᾶσαν.⁶⁸

彼がどのように着物をまったくレプロスにしてしまったかを見るがいい。

以上、前3世紀以前のレプラの用例をすべて検討し、医学的記事、祭儀的記事、一般的な形容詞の三通りの用法に截然と分類できることを示した。また同時に、レプラの語が祭儀的な意味に用いられるのはそれがオリエントにおける、また古代の事柄に関連する場合に限られ、医師にせよ非医師にせよ、おなじ言葉が医学的記事に用いられる場合、あるいは一般的な形容詞として用いられる場合は、一般にヨーロッパの、また現在の事柄に関連する場合であるという法則性も、指摘することができるであろう。

(2) 古代ギリシア語文献におけるハフェー（およびヘルコス）の用法

1) ギリシア古典文学におけるヘルコス、ハフェー

ホメロス、ヘシオドスにはハフェーの用例は存在しない。

傷を表現する語彙としては、イリアスにはヘルコスの用例が22回あり、矢傷⁶⁹、刺し傷

⁶⁵ Nicander, *Theriaca*, 156.; 伊藤照夫訳(2007).

⁶⁶ Ibid., 262.; 同上.

⁶⁷ Aristophanes, *Fragmenta*, 723.

⁶⁸ Herodas, *Mimiambi*, 3: 50. この用例のみ動詞形である。校訂者カニンガムもこの部分の文意は不明としている。

⁶⁹ Homer, *Ilias*.4: 217.

70、雷による熱傷⁷¹、毒蛇に咬まれ（て化膿し）た傷⁷²など、さまざまな傷にこの語が用いられている。

ギリシア悲劇では、ヘルコスが深刻な皮膚の傷や病変を表現するために用いられた用例を、少なくとも4箇所指摘することができる⁷³。現存する三大悲劇作家の作品にはハフェーの用例は存在しない。

2) 古代ギリシア医学におけるヘルコス、ハフェー

ヘルコスが一般的に重大な皮膚病変に最も広く用いられる語彙であることは、医学文献においてももちろん同様である。ヒポクラテス文書の用例は非常に多く、単数主格だけで186回の用例があるので、ことごとくを尽くすことは出来ない。前3世紀以前の用例としてはそのほかに、偽ヒポクラテスに2回、ディオクレス⁷⁴に2回、エラエシストラトスに6回の用例がある。ここではこの語の古代ギリシア医学における一般的な用法について、医学史家ポッターによる語彙の解説を引用するにとどめる⁷⁵。

ハフェーの用例は、前3世紀までの医学文献には6回しかなく、そのうちの5回は確実に触覚、触覚器官を示すものである。

Τὸ σῶμα ἔργον ἐς τὴν σκέψιν ἄγειν, ὄψις, ἀκοή, ῥίς, ἀφή, γλῶσσα, λογισμός.⁷⁶

体を働かせて調べること。すなわち、視覚・聴覚・嗅覚・触覚・味覚・思考を働かせること。

エラエシストラトスの1回は、皮膚感覚を示唆するものとも、皮膚表面あるいはその病変を意味するものとも見ることが出来る。ガレノスの引用に残された断片中のものである。

ἐλκώδεις τε καὶ βραδύτεροι καὶ δυσκινήτεροι εἰσι. καὶ ὄλη ἢ ἀφή τείνεται. ὡς κόπου

⁷⁰ Ibid., 5:361.

⁷¹ Ibid., 8:405.

⁷² Ibid., 2:723.

⁷³ Euripides, *Troïades*, 670 ; Sophocles, *Antigone*, 652, 972 ; Sophocles *Philoctetes*, 650.

⁷⁴ Diocles 医師。生没年は不明であるが、アリストテレスの同時代人と考えられている。Nutton, V. “Diocles (6)”, in Brill, 4: 424-6.

⁷⁵ 「この用語の意味するところはいかなる英語のひとつの用語よりも広く、内因的であれ外因的であれ、炎症性であれ虚血性であれ、外傷であれ自発性であれ、(身体)組織のいかなる非連続性をも含むものである。可能な翻訳としては、“ただれ sore”、“潰瘍 ulcer”、“傷 wound”、あるいは単に“病変 lesion”が含まれうる」。Potter (1995).

⁷⁶ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis popularibus*, 6: 8: 17 ; 近藤均訳「流行病第六巻」, 『全集』I:687-728.

φαινομένου.⁷⁷

(プネウマが過剰に供給された四肢の)潰瘍形成(の傾向)は非常に頑固で動かし難い。ハフエー全体が伸張されている。打撲のように見える。(私訳)

この ὅλη ἡ ἀφή の意味は判明とはいえない。「皮膚感覚全体が緊張を強いられている、過敏になっている」と解すれば、皮膚感覚一般を意味するヒポクラテス、偽ヒポクラテスの用例とも、「打撲のように見える」という所見とも矛盾しない(「打ち身のときのように敏感になっている」ということか)。一方、打撲に際して「皮膚」あるいは「皮膚の病変部」が「全体に緊張・伸展させられる」ことももちろんありうる。

皮膚表面あるいはその病変を意味する用法がその後一般的となったものか否か、确实を期するためにさらに後2世紀までの用例を追跡した。ヘルコスの用例は2000回以上認められる⁷⁸。ハフエーの用例は10人に373回認められるが、ガレノスの312回、偽ガレノスの21回、マルケリヌス⁷⁹の17回が突出している。これら三人の用例には特徴があり、脈診法を中心とする触診所見とそのとらえ方に関する用法が大半を占める。ガレノスの著作中では脈拍の生理学と脈診法についての6編の著作で用いられている用例が176回(全用例の56%)を占めており、またマルケリヌスの残存する唯一の著作はやはり脈診法について論じた『脈拍について』である。これらの著作では実体としての「拍動」ではなく、感知する側の「感覚」に重点が置かれている場合が多い。

ὁ μὲν οὖν δις παίων σφυγμὸς ἀνωμάλοις τε ἔπεται δυσκрасίαις αὐτοῦ τοῦ σώματος τῆς καρδίας, ἡσκημένης δ' ἀκριβῶς ἀφῆς δεῖται διαγινώσκειν τὴν συστολὴν⁸⁰

心臓の肉体的不調にともなう異常の際には、拍動は二重に打ち付けてくるが、その収縮を認識するためには訓練された正確な触覚を必要とする。(私訳)

ヒポクラテス文書以来の、解剖・生理学上の触覚・触覚器官について述べる用例がそれに

⁷⁷ Erasistratus, *Testimonia et fragmenta*, 161.

⁷⁸ 動詞 ἐλκόω(傷つける、(肉体を)引き裂く)と動詞 ἐλκέω(引く、引きずる)が、三人称単数で名詞 ἐλκέωの単数与格と同型となるため(現在分詞も複数属格と同型になる)、正確な頻度を知るためにはすべての個所の構文上の位置を確定する必要があり、今回は断念した。

⁷⁹ Marcellinus 医師。現存する『脈拍について *De pulsibus*』の著作年代は1世紀末前後とされている。Nutton, V. "Marcellinus (1)", in Brill, 8: 294-5.

⁸⁰ Galenus, *De praesagitione ex pulsibus libri iv*, 9: 350.

次ぐ。エロティアヌス⁸¹、偽ディオスコリデス⁸²に各 1 回、皮膚あるいは皮膚病変を意味していると思われる用例が認められたが、仮にそれが皮膚病変を意味するものでも、あくまで例外的な用法にとどまるものと思われる。いずれも読解困難である。各々の個所の一応の私訳は注に示す。

(3) 『七十人訳聖書』と新約聖書におけるヘルコス、ハフェー

『七十人訳聖書』において、レビ記以外でのハフェーの用例は 8 回にとどまる。一般的な傷害(事件)、災い(と病苦)、苦難、(心の)痛みなどを表現する語彙であったことが知れ、LSJ の示す何らかの(人と人の、あるいはなにごとかと人との)接触やその帰結に関連する用例とも言えるが、LSJ の示す諸用例や医学書などの用例に見られるほどの具体性、即物性には欠けており、とりわけ神のかかわる災厄を示すなど、『七十人訳聖書』に比較的独自の用語法ともいえる。しかし少なくとも具体的な皮膚、皮膚病変を示す用例は存在しない。

どのような訴訟もどのような傷害事件も彼らの判断によるからである⁸³。

καὶ ἐπὶ τῷ στόματι αὐτῶν ἔσται πᾶσα ἀντιλογία καὶ πᾶσα ἀφή.

言い争いや傷害事件は、すべて彼らの指示に従わねばならない。

この ἀφή の意味も判然とはしないが、ἀντιλογία(対立、議論)と並べられているところから、なんらかの社会的なことから、できごとを含意するものと思われ、あえて傷害事件と解したとしても、皮膚・身体 of 具体的な病変とはやや遠い。あるいは次の例のように、皮膚・身体よりもむしろ人間の精神・感情に生ずる、そして祭儀に通じるなにごとかであるような用例もある。

⁸¹ 「腐食性の熱とは、深部から立ち上がってくるもので、触覚に対して(触診上?あるいは皮膚表面に対して?)刺激的であり、(以下テキストに修復困難な個所がある)それ(熱)によって、深部から立ち上がってくるあらゆる熱を動かす(?)平衡が、体温を定める」。δακνώδεις πυρετοί· οἱ ἐκ βάθους ἀναφερόμενοι καὶ δριμεῖς πρὸς τὴν ἀφήν, ἀφ' ὧν †κινηθεῖς ("irremediable" corrupt text in codices) θέμις καὶ πάντας τοὺς πυρετοὺς ἀπὸ τῆς ἐκ βάθους ἀναφερομένης τέταχε θερμοσίας. Erotianus, *Fragments*, 26.

⁸² 「傷の場所そのものは出血斑ができて輪状に黒化し、その部位の周囲は触診上(触覚に関して?皮膚あるいは皮膚病変に沿って?)無感覚になる。それ(その部位)を拭くと、そこから出る体液は黒く、粘稠で悪臭がすることがわかる」。αὐτὸς δὲ ὁ πληγεὶς τόπος πέλιος γίνεται καὶ μέλας τὰ κύκλω, καὶ τὰ πλησίον αὐτοῦ μέρη καὶ πρὸς τὴν ἀφήν ἀναισθητεῖ· ἐπὶ δὲ τις αὐτὸν ἀποψήση, ἰχὼρ ἐξ αὐτοῦ μέλας, παχὺς, δυσώδης ἐκκρίνεται. Pseudo-Dioscorides, *Theriaca*, 7.

⁸³ 申命記 21:5. 『新共同訳』、『七十人訳』、秦訳の順で示す。以下同じ。

だれでも、心に痛みを覚え、この神殿に向かって手を伸ばして祈るなら⁸⁴、
ἐὰν γένηται παντὶ ἀνθρώπῳ, ὡς ἂν γινῶσιν ἕκαστος ἀφὴν καρδίας αὐτοῦ καὶ διαπετάσῃ τὰς χεῖρας
αὐτοῦ εἰς τὸν οἶκον τοῦτον,
各自が自分の心の痛みを知り、その手をこの神殿に差し伸べるならば、

一方ヘルコスについて見ると、レビ記には用例が6回あり、そのうち5回が13:18-23に集中していてヘブライ語の名詞シヒイーンに対応している。古い病変の痕について論じる文脈で、過去に生じた実際の病変を表現して用いられているものと見られる。過去にできたシヒイーンの後を生じるレプラについて論じるこの段落の冒頭を、ヘブライ語本文、新共同訳、『七十人訳聖書』、秦訳の順に示す。

וּבְשָׂרָהּ כִּי־יִהְיֶה כּוֹבֵעָרוֹ שְׁחִין וְנִרְפָּא:

もし、皮膚に生じた炎症が一度治ってから、

Καὶ σὰρξ ἐὰν γένηται ἐν τῷ δέρματι αὐτοῦ ἔλκος καὶ ὑγιασθῆ,

もし、その者の皮膚に腫れ物が生じ、それが（一度は）治っていても

シヒイーンの訳語は、日本語では炎症、腫れ物、ギリシア語ではヘルコスであることがわかる。前述の通りシヒイーンは、ヨブ記2:7ではサタンがヨブを陥らせた恐るべき病状を指していた⁸⁵。

シヒイーンには、レビ記以外では9回の用例があって、ヨブ記2:7以外では、以下の5箇所ですべてが尽くされる。出エジプト記9:9-11では神がエジプトにもたらした災厄を語るなかで、申命記28:27, 35ではイスラエルの背きに対する神の罰の恐ろしさを強調する文脈で、列王記下20:7ではヒゼキヤ王の死の床からの回復の契機を描いて、いずれも皮膚の活動的で重大な病変を指して用いられており、古代の医学文献の用法にかなった用例といえる。『新共同訳』は炎症、腫れ物、患部などと訳すが、ヘブライ語本文では原語はすべてシヒイーンである。すなわち『七十人訳聖書』翻訳者は具体的に皮膚病変を示すシヒイーンは逐語的かつ忠実にギリシア語の医学的語彙ヘルコスに移し替えているといえる。そのほかでは一か所、箴言25:20では「傷（ヘルコス）に酢を注いで」⁸⁶肉体を痛めることを、不適切なことのたとえとして用いている。

⁸⁴ 列王記上 8:38.

⁸⁵ のちにタルムードでしばしば離婚の正当な条件をなすものとして論じられる重病も、もっぱらシヒイーンであってツアラアトではない。Ketubot (Talmud Bavri) 7:10, 77b: 3ff., Sefaria (<https://www.sefaria.org/Ketubot?lang=bi>).

⁸⁶ 『新共同訳』『新改訳』はともに「ソーダの上に酢を注ぐ」、『協会共同訳』は「傷の上に酢を注ぐ」と訳する。

新約聖書中のハフェーの用例は二つに限られる。エフェソ 4:16 とコロサイ 2:19 で、いずれも身体の各部が「互いに接しあって」身体が構成されるという、パウロによる教会形成の比喻として用いられている。触れる感覚というところから触れ合った実体という意味に移っており、このような用法がどの程度一般的であったかは別として、いずれも身体的苦痛や皮膚症状、病気とはまったく関係しない。

ヘルコススの用例は3回あって、ルカ 16:21 ではよく知られた貧者ラザロの身体的苦痛を表現するために（前出）、また黙示録 16:2, 11 では「獣の像を礼拝する者たち」の陥る恐るべき肉体的苦難の予告として用いられており、いずれも医学用語としての用法にかなうものである。

以上、ギリシア語では皮膚に生じた、またある程度以上に重大な病変について述べる際に用いられる語彙はホメロス以来一貫してヘルコススであってハフェーではなく、医学・文学を通じてハフェーが具体的な皮膚病変の叙述に用いられた例はほとんど認められないことを明らかにした。ギリシア語聖書においても、ヘルコススとハフェーの用法の相違は『七十人訳聖書』から新約聖書まで、一貫したものとなっている。

一方、ヘブライ語で具体的（医学的）かつ重大な皮膚病変を指す語彙はツアラアトでもネガーでもなくシヒーンであって、『七十人訳聖書』ではそれは忠実に医学上の語彙ヘルコススに置き替えられていることを示した。

次項ではヘブライ語のナガー、ギリシア語のハフェーの用法・用例について、その相互の関係に着目して検討する。

（4） 旧約聖書・『七十人訳聖書』におけるナガーとハプトマイ、ネガーとハフェー

ヘブライ語正典中には名詞ネガーの用例が78回あり、うち61回がレビ記13章、14章で用いられ、ギリシア語の名詞ハフェーに置き換えられている。レビ記当該箇所以外の用例は17回しかなく、用いられる文脈も多様であって、一義的には語意を定めがたい。『七十人訳聖書』においても『新共同訳聖書』においても、文脈によって用いられる訳語はさまざまである。訳語として充てられているギリシア語としては、ハフェーが5回（30%）を占める。いくぶん祭儀的なニュアンスをともなってこの訳語が充てられているいくつかの用例については、すでに前項に示した。

ハフェー以外ではプレーゲー(πληγή)、シュナンテマ(συνάντημα)、マスティクス(μάστιξ)など、神意に基づく大きな災厄を意味するものとして翻訳される場合が多い。上欄から順に、『新共同訳』、『七十人訳』、秦訳（一部私訳）の順に示す。

主はモーセに言われた。「わたしは、なおもう一つの災い(שָׁמַיִם)をファラオとエジプト

にくだす⁸⁷。

Εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν Ἔτι μίαν πληγὴν ἐπάξω ἐπὶ Φαραῶ καὶ ἐπ' Αἴγυπτον

主はモーセに向かって言った。「わたしはファラオとエジプトの上にもう一つの災禍を下す。

そのほかどんな災い(נגף)、どんな難病が生じたときにも⁸⁸、

πᾶν συνάντημα, πᾶν πόνον,

(それが) どんな災禍 (であれ、また) どんな難儀 (であれ)、

彼らの背きに対しては杖を／悪に対しては疫病(נגף)を罰として下す⁸⁹。

ἐπισκένομαι ἐν ῥάβδῳ τὰς ἀνομίας αὐτῶν καὶ ἐν μάστιξιν τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν,

わたしは彼らの不法を杖によって、彼らの罪を鞭(災害、疫病)によって糾すだろう。

(私訳)

ネガーは動詞ナガーの名詞形である。この語根は何かに触れるという意味を持ち、旧約聖書中の多くは神が触れる、あるいは神に触れるという、祭儀的、儀式的な文脈でもちいられる⁹⁰。

動詞ナガーにはヘブライ語聖書中に 150 回の用例があり、「五書」での用例は 53 回(創世記に 8 回、出エジプト記に 7 回、レビ記に 27 回、民数記に 10 回、申命記に 1 回)である。53 回中 45 回(85%)がギリシア語の動詞ハプトマイで置き換えられており、とりわけレビ記、民数記では一回の例外を除いてすべてハプトマイが用いられ、かつほとんどの用例が祭儀的場面で、穢れや禁忌に関連して用いられている⁹¹。また一部には、出エジプト記 29 章・30 章とレビ記 6 章には聖化に関連した用例もある。動詞形は活用が多彩となるので、ここではヘブライ語本文、『新共同訳』、『七十人訳』、秦訳の順に示す。

הַשְׁמְרוּ לְכֶם עֲלֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקַצְהוּ כְּלִי־הַנְּגַע בְּהָר מוֹת יוּמָת׃⁹²

山に登らぬよう、また、その境界に触れぬよう注意せよ。山に触れる者は必ず死刑に処せられる

Προσέχετε ἑαυτοῖς τοῦ ἀναβῆναι εἰς τὸ ὄρος καὶ θιγεῖν τι αὐτοῦ· πᾶς ὁ ἀπάμενος τοῦ ὄρους θανάτῳ τελευτήσει.

⁸⁷ 出エジプト記 11:1.

⁸⁸ 列王記上 8:37.

⁸⁹ 詩篇 89:33 (『七十人訳』 88:33) .

⁹⁰ Schwienhorst (1998).

⁹¹ Harris (1980).

⁹² 出エジプト記 19:12.

おまえたちは山の中に登って行かぬよう、またその一部にでも触れぬよう注意するのだ。山に触れる者はみな必ず死ぬ。

⁹³: כָּל־הַגֵּיַע בְּנוֹכְלָחַי אִמְטָי עַד־הָעֶרֶב:

死骸に触れる者はすべて夕方まで汚れる。

πᾶς ὁ ἀπτόμενος τῶν θνησιμαίων αὐτῶν ἀκάθαρτος ἔσται ἕως ἑσπέρας,

それらの死体に触れる者はみな、夕方まで、不浄である。

⁹⁴: כָּל־הַגֵּיַע בְּמִזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ:

祭壇に触れるものはすべて、聖なるものとなる。

πᾶς ὁ ἀπτόμενος τοῦ θυσιαστηρίου ἁγιασθήσεται.

祭壇に触れる者はみな、聖別される。

レビ記では 11 章に 7 回、12 章に 1 回、15 章に 10 回の用例があるのに対して 13 章、14 章には一回の用例もないのは、その二章でのみ集中的に動詞形ナガーではなく名詞型ネガーが用いられており、それがギリシア語の名詞ハフェーに置き換えられているためである。

以上から当該箇所について考察すれば、レビ記 13:2-46 のネガーはナガーの名詞形であり、動詞ナガーは重大な（死刑に処せられる）場合もさほど重大でない（夕方まで汚れる）場合も、また逆に「聖別される」場合にも、触れるということにかかわるなんらか祭儀的な文脈で用いられる。そしてこのことばは『七十人訳聖書』ではほぼ一貫してハプトマイと翻訳されている。その名詞形ネガーには、30%の用例でハプトマイに対応する名詞形ハフェーが充てられているが、神が触れることの結果としてのきわめて重大な災厄を意味してハフェーの語義の範囲に含みこめない場合にはプレーゲー、シュナンテマ、マステイクスなどの多彩な訳語が充てられる。しかし当該箇所、レビ記 13 章、14 章での主題はひとりのひとの皮膚に生じるなにごとかに限定されているのでこのような多彩な訳語を充てる必要がなく、翻訳者としては自然な選択として、祭儀に関する禁忌一般にかかわりうる語彙、ヘブライ語の動詞ナガーに対応するギリシア語の動詞ハプトマイの名詞形としてのハフェーを、そのまま採用したものと考えられる。

第五節 考察と結論—語彙選択から見たレビ記 13: 2-46 の脱医学化に向けての試論

現代の聖書学者によれば『七十人訳聖書』は、アレキサンドリア在住のユダヤ人たちによって、おそらく前 250 年頃にレビ記を含むモーセ五書が最初に翻訳された。ユダヤ教的伝

⁹³ レビ記 11:24.

⁹⁴ 出エジプト記 29:37.

統においてレビ記は、「五書」の中でもさらにその中核をなす文書と考えられており⁹⁵、ギリシア語話者に対してユダヤ的伝統を擁護すべく、翻訳には最高の知識人が当たり、意味内容の伝達には最大の努力と注意が払われたであろう。その意味で、レプラが医学用語として広くあいまいな概念であったがゆえにツアラアトの訳語に（いわば漫然と）充てられたという通説⁹⁶は受け入れ難い。またレビ記 13:2-46 はヘブライ医学の優位性、その診断の確実性を誇示する目的のために書かれたのではなく、古代の祭儀的伝承を出来る限り正確に継承し、また文化を異にする人々に紹介するために書かれたと考えるべきであろう。

レビ記 13:2-46 では一貫して「いかなるネガーがツアラアトのネガーであるか」が論じられている。「五書」の大多数の個所で祭儀的な意味の強い動詞ナガーにハプトマイが当てられている以上、その名詞形ネガーにハフェーを当てることは、訳者にとって自然な選択であったと思われる。当時における医学の最先進地で、ほぼ同時期にヒポクラテス全集が編纂されたアレキサンドリアの知識人にとって、現実の重大な皮膚病変に対応するギリシア語の語彙がハフェーではなくヘルコスであることは、十分よく理解されていたであろう。またたとえ病変とまでもいえない何らかの皮膚症状を想定するとしても、当時の医学文献にハフェーがそのようなものを指す用語として用いられた例もほとんどない。

もっとも、「触れる」という本来の意味はネガーと共通していても、ハフェーは従来、ギリシア語の語彙として祭儀的な意味合いを持ってはいなかった。その意味で当該箇所の文脈にこの語を持ち込み、皮膚に関する祭儀的な、かつ医学上の病変とは遠いなにごとかという意味を持たせることには、翻訳者にとっては造語に近いものがあったと思われる。しかしレイジャックによれば、ディアスポラ *διασπορά*、エクレーシア *ἐκκλησία* など、以前から存在していたギリシア語に『七十人訳聖書』が新たな意味を付け加えた語彙はほかにも少なくないという⁹⁷。

一方、当時までのレプラ・レプロスには三つの独立した用法があった。医学上の用法と祭儀的な用法の差異は明白であって、祭儀上の意味は重大であり、医学上の意味はトリビアルなものである。異国・古代の祭儀的禁忌や忌避を表現するために、ほかのどのような語彙がありえたかについては更に広範な検討が必要となるであろう。しかし『七十人訳聖書』の翻訳者（たち）にとってはすでに、先行するヘロドトス、マネトラ著名な歴史家・地理学者の用例があった。それらがオリエントの古代の祭儀的禁忌を表現する訳語として、ペルシャ、エジプトの諸言語の翻訳に際してある程度の一般性をもって用いられてきた語彙であってみれば、このユダヤの古い祭儀的禁忌についてもレプラという訳語を選択したことは、自然なことであったと思われる。

もちろんそれはネガーの訳語としてのハフェーと一体の選択なのであって、ここで訳者がレビ記を医学的記述と見てその「病気」に関する知見を伝達することが意図されていたの

⁹⁵ Hieke (2014), p.42.

⁹⁶ Rawcliffe (2006), p.73.

⁹⁷ レイジャック (2011), 148-9 頁.

であれば、ネガーの訳語にはヘルコスが択ばれ、「いかなるヘルコスがレプラのヘルコスであるか」という命題に翻訳されていたはずである。そのうえで医学的語彙としてのレプラとの混同を避けるために、ヘルコスの使用はレビ記 13:18-23 の、過去に生じていた現実の病変シヒーンを意味する局面に慎重に限定されたのであろう。結果として、原命題に等価なギリシア語の命題として「いかなるハフェーがレプラのハフェーであるか」が択ばれた。以上で、比例式(A:B=C:X)は解かれた。レプラ、ネガーがいずれも祭儀的な語彙に属するものであって、ハフェーもまたあらたに祭儀的な意味を持たされて用いられたとすれば、四番目の未知の項ツアラアトは祭儀的な概念と了解すべきものとなろう。

皮膚科医カプランは、ハンセン病に代わって何らかの現実の病気をツアラアト＝レプラに当てはめようとする現代の医師たちの試みがことごとく徒労に終わっている現状を総括し、皮膚科医にとっても現実にはレビ記の「診断基準 the criteria for diagnosis」を満足しうる病気は想定しえず（人間の皮膚がレビ記の想定するような変化—それを「病気」と称するか否かに関わらず—を呈することは考え難く）、レビ記の詳細な記述はむしろ祭司が「穢れている」と宣告する機会を最小限にさせるための規定、なんらかの症状が「宿営の外」への追放に結び付けられないようにするための規定であったとする仮説を提唱している⁹⁸。

本論文は『七十人訳聖書』レビ記 13:2-46 が医学的語彙の使用を周到に避けつつ、祭儀的記述として理解、翻訳されたものであることを示した。カプランのような魅力的な読みを可能にするために、「診断基準」の概念を援用しつつ医学的所見として記事を読み込む努力も否定することは出来ない。しかしそのような考察の中にも、現にそれを病むひとの存在するさまざまな現実の病気についての議論は不可避免的に入り込んでくるのであって、現実の病気を「穢れ」の観念に巻き込むことを将来的にも確実に阻止するためには、訳語の選択はあくまで『七十人訳聖書』で訳者のとった翻訳方針に倣い、医学的な語彙の使用を周到に避けて行われるべきものとする。

⁹⁸ Kaplan (1993).

第四章 『七十人訳聖書』、新約聖書に見られるレプラの具体例

第一節 本章の目的および方法

レプラの実体についての多くの考察が歴史的に多くの混乱しか生じなかった理由のひとつは、レビ記の記述があいまいで混乱していることに加えて、レプラとされる具体的な事例があまりにも少ないこと、またその記述に具体性を欠いていることである。しかし古代のキリスト教著作家はあくまでこれらの事例に関する記事から言説を組み立てていたのであるから、彼らの言説を理解するための方法のひとつとして、彼らが接していた、後世生み出された「インクの海」にまみれる以前の、聖書の記事そのもののレプラの具体像について、古代ギリシア医学の語彙を参照しつつ考察しておくことは不可欠と思われる。彼らが聖書を通じて知っていた、語っていたレプラとは、どのようなものであったのだろうか。

レプラと名指される人物は、複数の文書に登場し、同一人物であることが明白な場合をそれぞれひとりとみなせば、旧約聖書全体で9人（『七十人訳聖書』¹では8人）、新約聖書で12人に過ぎない。以下、レビ記13章、14章の判定や清めに要する期間について振り返り、続いてこれら21人の人物の事例、その具体的な姿について検討する。

事例の記述、検討にあたってはできる限り後世の神学的伝統に基づく先入見を排するため、まず事実報道の基本的な原則、「5W1H」（いつ、どこで、だれが、何を、なぜ、どのように）²に可能な限り準拠しつつ記述していく。この報道の基本原則は、医師の行う症例報告の記述方法とも一致している。すなわち、いつどこで観察された症例が、どこの何者（どのような生活史を担った人物）であって、どういう個別・特異な症状が展開されたかを記述し、それがなぜ、いかなる原因であったかを考察し、その後どういう経過（予後）をたどったかを検討するのである³。

もちろん聖書の奇跡物語の多くは2000年前の辺境の一地方での、それ自体の社会・経済的インパクトは必ずしも大きいとはいえない出来事であって、その事実性について今日の新聞記事や症例報告と同一の水準で議論することは不可能であり、無意味でもあろう⁴。しかし古代のキリスト教著作家たちは、聖書の記事の事実性についてはまったく疑わなかったか、あるいはまったく疑わないという前提で語っていた。したがってここでも、あえて出来事の実実性そのものについては論じない。

¹ 今日多くの西方キリスト教会あるいはユダヤ教で正典とされる「旧約聖書」、「旧約聖書続編付き」あるいは「律法・預言者・諸書（タナッハ）」とはいくらか構成が異なるが、ツアラアトの人物が登場する場面は、出エジプト記4:6-7のモーセの召命にともなう場面を除いて、いずれも過不足なく同一である。この場面については次節で論じる。

² 共同通信社（2016）、8頁。

³ 福井次矢・奈良信雄編（2016）、35-9頁。

⁴ Lüdemann（2000）、pp. 1-7.

レビ記 13 章、14 章の中でも、レプラの判定と「清め」に要する時間についての記述だけは数値的かつ明瞭である。判定には最大 14 日⁵、場合によってはそれ以上⁶を要し、「清め」のためには「体の毛を全部」そるなどの 7 日間にわたる儀礼を尽くしたのち、8 日目に「臨在の幕屋の入り口」での祭司による儀式を経なければならない。

では、具体的に 21 人の登場人物たちについては、どのようであったであろうか。

第二節 旧約聖書九人の事例

旧約聖書全体でレプラとされる 9 人（『七十人訳聖書』では 8 人）について順次述べる。

(1) モーセの召命にともなう場面

モーセが「ファラオの手を逃れてミディアン地方」⁷で、「イスラエルの人々をエジプトから連れ出す」⁸指導者としても召命を受けたとき、すなわち出エジプト以前のある時期、律法の授与⁹に先立つ出来事である。神は「柴の間に燃え上がっている炎」¹⁰の間からモーセに、エジプト人たちに示すべきふたつの「しるし」を与える。そのひとつはモーセの手を離れるや蛇になり、尾をつかめば手の中でもとに戻るモーセの杖であり¹¹、もうひとつが「ふところに入れ」と「雪のように白く」なり、「ふところに戻す」とふたたび「元の肌」になる、モーセ自身の手である¹²。この場面で、モーセの「雪のように白くなった」手をヘブライ語正典はツアラアトとするが、『七十人訳聖書』はレプラとはしない。ヘブライ語本文、『新共同訳』、『七十人訳聖書』、秦訳の順で示す。

וַהֲנִיחַ יְהוָה יָדוֹ מִצְרַעַת פְּשִׁלָּג:

驚いたことには、手は重い皮膚病にかかり、雪のように白くなっていた。

καὶ ἐγενήθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὡσεὶ χιόν.

すると、彼の手は雪のように（白く）なっていた。

⁵ レビ記 13:4-5.

⁶ レビ記 13:7-8.

⁷ 出エジプト記 2:15.

⁸ 出エジプト記 3:10.

⁹ 出エジプト記 19:1 以下.

¹⁰ 出エジプト記 3:2-4.

¹¹ 出エジプト記 4:2-4.

¹² 出エジプト記 4:6-7.

ὥσει χιών という表現には、『七十人訳聖書』以前の用例がなく、『七十人訳聖書』以後の医学書でもこのような表現が用いられる例はない。ὥσχιών という表現であればホメロスにも一回の用例¹³があるが、肉体の状態を表現する文脈ではない。そもそも雪を身体症状の描写に用いる用例は、ヒポクラテスにもガレノスにも存在しない。ガレノスには一回、感覚的に冷たいものの代表として用いられた例がある。

οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ τὸ πῦρ εἴη θερμὸν οὐδ' ἢ χιών ψυχρά¹⁴
あたかも炎が熱くなく、雪が冷たくないかのように

前 3 世紀のユダヤ人翻訳者が、出エジプトをめぐってイスラエル人の疫病感染説がエジプト人神官マネトラによって主張されていたこと（第二章参照）¹⁵を知っていて、あえてツアラアトの語を省いて訳したとも考えられるが、ここでは立ち入らない。いずれにしてもギリシア語で著作した古代のキリスト教作家の多くにとって、聖書とは『七十人訳聖書』だったのであるから、この個所が彼らの言説形成に影響する点は少なかったであろう。事実、オリゲネス¹⁶、テオフィロスなどいくつかの例外を除いて、この個所に触れている作家は少ない。

この「しるし」がエジプト人に実際に示される場面はなかった。なんらかの「清め」が行われた形跡はない。モーセには何らの症状も残らず、彼は約 40 年後に「モアブの地」で百二十歳の長寿を全うする¹⁷。

（2） ミリアムの反逆の物語

シナイ山での律法の授与ののち、結果的にシナイ半島の荒れ野での長い苦難を運命づけられることになる「カナン偵察」に先立って、ハツェロトに宿営していた時の出来事である。イスラエルの人々の間では直前のギブロト・ハタアワでの疫病の記憶が生々しかったであろう¹⁸。アロンとミリアムは「モーセはクシュの女を妻にしている」、「主はモーセを通じてのみ語られるというのか」と「彼を非難した」¹⁹。民族的な純血性をめぐる婚姻政策と、指

¹³ Homereus, *Odyssea*, 19: 205.

¹⁴ Galenus, *De temperamentis libri iii*, 1: 670.

¹⁵ この「中傷」が 2 世紀にも依然として護教家にとっての問題になっていたことについては、テオフィロスの証言が残されている。Theophilus, *Ad Autolyicum*, 3: 21.

¹⁶ Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, 32: 21: 267-8.

¹⁷ 申命記 34:7-8

¹⁸ 「主は民に対して憤りを発し、激しい疫病で民を打たれた」。民数記 11:31-4.

¹⁹ 民数記 12:1-2.

導の集団制・独裁制をめぐる以前からの²⁰、そしてその後も長期間に渡って繰り返される論争・抗争の一場面である。神はモーセを全面的に支持し、「主は、彼らに対して憤り και ὀργή θυμοῦ κυρίου ἐπ’ αὐτοῖς」 「そのとき、見よ、ミリアムは重い皮膚病にかかり、雪のように白くなっていた και ἰδοὺ Μαριαμ λεπρῶσα ὡσεὶ χιών・」²¹。そして彼女は、ヘブライ語本文からの『新共同訳』によれば「肉が半ば腐って母の胎から出てきた死者のよう」であった。『七十人訳聖書』（あわせて秦訳）はこれを「ὡσεὶ ἴσον θανάτῳ, ὡσεὶ ἔκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρὸς καὶ κατεσθίει τὸ ἥμισυ τῶν σαρκῶν αὐτῆς. 母親の胎から出てくる早産の子のように、死んだも同然」とする。「早産の子」が「母親の胎から出てくる」ことは当然のことであって、またヒポクラテスの時代には「τὰ μὲν πλείστα τουτέων ἀπώλλοντο かかる胎児の大多数」は死んだ²²のであるから、この一節で意味のある情報は「早産の子 ἔκτρωμα」のようであったということに限られることとなる。ἔκτρωμα の語の先行する用例としては、アリストテレスが一か所、動物の生殖を論じた一節に用いているだけで、医学書には以前も以後も用例がない²³。第二章で検討した翻訳者の語学力を前提にすれば、ここであえて正規の医学用語を避けた可能性もある。パウロが自らを「月足らずで生まれたような私にも ὡσπερὶ τῷ ἔκτρώματι ὄφθη κάμοί」²⁴と謙遜を示した際に用いたのもこの語であった。この語はそれ以降もユダヤ教、キリスト教文献以外では（それももっぱら民数記や第一コリント書を解説する文脈以外では）用いられないので、なにか祭儀的・宗教的に意味するところがあったのか否かは、これ以上検討するすべがない。

物語ではモーセが「神よ、どうか彼女をいやしてください Ὁ θεός, δέομαί σου, ἴασαι²⁵ αὐτήν」²⁶と祈るが、神は七日間の隔離を命じる。隔離が実際に行われたことが記されている、唯一の事例である。ミリアムに「早産の子」のような身体的症状（「早産の子」の大半は死んだ時代である）があったとして、それが七日間のどの時期に回復したのかは不明である。また神が「いやし」たのか、自然の経過で「いえた」のかも、明確には記されていない。「清め」の儀式が行われたかどうかについては、記述がない。

²⁰ 民数記 11:24-30.

²¹ 民数記 12:9-10.

²² Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De septimestri partu* 2. (私訳)

²³ ヒポクラテス、ガレノス、アレタイオスは ἔκρυσις, ἔκτρωσμός あるいは τρωσμός などの語を用いる。フリユニコス（2世紀の文法家。アッティカ方言の純粋性を重んじたとされる。Matthaios, S. “Phrynichus (2)”, in Brill, 11: 200-1）の辞書は、ἔκτρωμα の語を ἀδόκιμος（信頼できない、適切でない）としている。Phrynichus, *Eclogae* (familia q), 179.

²⁴ 第一コリント 15:8.

²⁵ この語に「医学的に治療する」という以外はかなり広範な意味のあったことは、第二章に示した。

²⁶ 民数記 12:13.

ミリアムはその後も荒れ野の旅を続ける。指導権をめぐる抗争は反復されるが、その最大のものとして共同体全体を巻き込んだ「コラ、ダタン、アビラムの反逆」に際して、ミリアムは「二百五十人」の反対派有力者のリストには加わらなかったものと思われる²⁷。その後ミリアムはカデシュでの長い滞在の間に死ぬ。「早産の子」のような状態から回復してからの期間は不明である。

(3) シリア人ナアマンの物語

列王記 5:1-19 に記されている。預言者エリシャの時代、すなわち前 9 世紀の後半の出来事である。この時代、イスラエルとアラムの間には戦乱が絶えなかった。「アラムの王の軍司令官」として重用されていた將軍ナアマンは、「勇者だったが、レブラを患っていた και ὁ ἀνὴρ ἦν δυνατὸς ἰσχύι, λελεπρωμένος」²⁸。アラムという地域は「地理的に限定されず、旧約中にはかなり広義に用いられている」²⁹が、ここでは「ダマスコの川」が言及されていることから、シリア南部、ダマスカス周辺で王家に仕えていた人物の物語と考えられる。

ナアマンは「数頭の馬と共に戦車に乗ってエリシャの家」を訪れ³⁰、その教えによって「ヨルダンに七度身を浸した」。エリシャにはギルガル³¹、シュネム³²、カルメル山³³など複数の生活拠点があり、この「家」の正確な所在地は不明であるが、エリシャの生活圏からは北王国の、ヨルダン川近傍³⁴と考えられる。そして「彼の体は元に戻り、小さい子ども体のようになり、清くなった」。『七十人訳聖書』はこれを「και ἐπέστρεψεν ἡ σὰρξ αὐτοῦ ὡς σὰρξ παιδαρίου μικροῦ, και ἐκαθαρίσθη 彼の肉体は、小さな子供の体のように（もとに）戻り、清められた」³⁵とする。「小さな子供の体」に戻ることと、「清められ」ることの関係は不明である。これ以外に具体的ななにごとかを示唆する記事はない。数頭の馬とともにエリシャの家に戦車を乗り付けた、「勇者」たる將軍の「強力な（身体）能力 δυνατὸς ἰσχύι」をとまなう肉体も、なんらかのかたちで老いを示していたのであろうか。しかしナアマンはエリシャが「ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τόπον その手を患部にかざ

²⁷ 民数記 16:1-34.

²⁸ 列王記下 5:1; 秦訳.

²⁹ 秋山(2001), 30 頁.

³⁰ 列王記下 5:9.

³¹ 列王記下 4:38.

³² 列王記下 4:8-10.

³³ 列王記下 4:25.

³⁴ 列王記下 6:3-4.

³⁵ 列王記下 5:14; 秦訳.

し」³⁶、いやしてくれることを期待していた。מִקְדָּמָה לְאֵץを「患部の上に」(『新共同訳』)、「患部に」と訳するのは「病氣」を前提とした意識であろうが、τόποςあるいは³⁷מִקְדָּמָהはやはり一定の領域を示す語なので、全身一般の老いではなく、どこか体の一部のなにごとかであったのかもしれない。

この異国人の将軍にヤハウエ宗教の清めの儀式は要求されなかった。ナアマンはエルサレム神殿ではなくエリシャに謝礼を支払おうとして謝絶され、このことから物語は次のゲハジの物語に続いていく。ナアマンのその後についての情報は何もない。

(4) 従者ゲハジの物語

ナアマンの物語に続いて、列王記下 5:19-27 はエリシャの従者ゲハジの物語となる。この時代は戦乱と同時に飢饉の続く時代でもあった。エリシャの物語が飢饉と共に始まっている³⁸ように、エリシャの属する預言者集団のメンバーの多くも概して貧しく³⁹、飢饉に苦しんでいた⁴⁰。

ゲハジはエリシャが多額の謝礼を謝絶したナアマンを追って、主人エリシャの名を騙り、ナアマンが用意していた謝礼の(かなりつつましい)一部を自分が代わりに受け取ろうとする。「彼は彼らの手から(それらを)受け取ると、家の中に置き και ἔλαβεν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν και παρέθετο ἐν οἴκῳ」⁴¹、そのことが主人エリシャに知られて譴責をうける。ゲハジの動機は不明であって、あまりにも鷹揚な主人には隠れつつ、飢饉に苦しむ仲間たちの困難を緩和したいと考えていたとすれば、同情すべき点がないとは言えない。『新共同訳』、『新改訳』、『協会共同訳』に共通する「しまい込む」はややバイアスのかかった翻訳とも思われる。ヘブライ語本文にも、ただゲハジが財物を「受け取って」、「(自宅に)立ち寄った」と書かれているだけである。『七十人訳聖書』の παρατίθημι は、「大切にしまっておく、丁寧に置しておく」といったニュアンスでも訳されうるであろう。一方、エリシャにも、敵国の将軍から金品を受領することには、慎重であらねばならない十分な理由もあったと思われる⁴²。

エリシャはゲハジに告げる。「レプラは、おまえとおまえの子孫に、未来永劫まわりつくであろう」⁴³。そしてゲハジは「レプラで雪のように(白くなって)、(エリシャの)前か

³⁶ 列王記下 5:11; 秦訳.

³⁷ place, location, space. (HOL)

³⁸ 列王記下 4:1.

³⁹ 列王記下 6:1-7.

⁴⁰ 列王記下 4:1-7, 38-41, 42-44.

⁴¹ 列王記下 5:24; 秦訳.

⁴² 列王記下 5:7-8.

⁴³ 列王記下 5:24; 秦訳.

ら出て行った *καὶ ἐξῆλθεν ἐκ προσώπου αὐτοῦ λελεπρωμένος ὡσεὶ χιῶν.*」⁴⁴。「出て行った」という以上、「雪のよう」ではあっても運動能力には大きな障碍はなかったものと考えられる。

ゲハジは数年後(物語が進行する正確な時間間隔は明らかでないが、少なくとも七年以上経って、おそらくはエリシャの死後)、王の前でエリシャにとって恩義のある婦人のために、エリシャの生前の業績を称賛する証言をしている⁴⁵。だからこの時点までにゲハジはエリシャからの譴責を解かれており、王宮で王に面会するまでの社会生活に特別な制約を受けていなかったとみられる。この間ゲハジがどのように「清め」を受けたのか、その間の身体的・社会的制約がどのようであったのかは不明である。

(5) サマリア包囲戦と城門前の四人の男たち

飢饉のさなかにアラム軍に包囲された王国の首都サマリアは飢餓に直面するが、エリシャは「明日の今ごろ」までには事態は決定的に好転すると預言する⁴⁶。そして「町の城門の傍らに、レプラを患う四人の男がいた *καὶ τέσσαρες ἄνδρες ἦσαν λεπροὶ παρὰ τὴν θύραν τῆς πόλεως*」⁴⁷、彼らの活躍でサマリアの危機は救われるが、彼らとエリシャの間には直接的な接点はなく、彼らの行動に明らかに神意の介在を示す記事もない。「ここに座っていても、おれたちは死ぬだけなのだ」⁴⁸。彼らの「症状」については何の記載もないが、少なくとも敵陣に偵察に出かけ、「一つの天幕の中に入り込むと飲み食いし、そこから銀と、金と、衣服を奪うと出て行った」⁴⁹。そして「彼らは(町の中へ)入ると、町の城門に向かって大声を上げ」⁵⁰、門衛に呼び掛けた。そのような吉報を伝えるにあたって、身体的・社会的制約を負っていたことを示唆する記事はない。

彼らが「城門」に集っていたという記事に「被差別」を結び付ける解釈もありえるが⁵¹、一方、門は「町の長老たちが裁判を行う場所(創世記 23:10、ルツ記 4:1)」であり、「古代には門の前の広場が市場となっていた」⁵²ともいわれる。

彼らのその後については何も記されていない。

⁴⁴ 列王記下 5:27; 秦訳.

⁴⁵ 列王記下 8:1-6.

⁴⁶ 列王記下 6:24-33, 7:1-2.

⁴⁷ 列王記下 7:3; 秦訳.

⁴⁸ 列王記下 7:4; 秦訳.

⁴⁹ 列王記下 7:8; 秦訳.

⁵⁰ 列王記下 7:10; 秦訳.

⁵¹ 服部嘉明 (1977), 477-8 頁.

⁵² 秋山 (2001) 464-5 頁.

(6) ウ ज्या王 (アザルヤ王) の物語

歴代誌下 26 章は、前 8 世紀半ばに長らくユダ王国の王位にあったウ ज्या王の物語を扱っている。預言者エリシャの時代からほぼ一世代を隔て、次世代の預言者イザヤはウ ज्या王の死の年に預言活動を開始する⁵³。「ウ ज्याは十六歳で王となり、五十二年間エルサレムで王位にあった」⁵⁴。列王記 15 章以下に登場するアザルヤ王とは同一人物である (アザルヤはウ ज्या王の幼名ともいう⁵⁵)。王国の歴史に一時期の隆盛をもたらしたこの王の統治に対する歴代誌家の評価は高かったが、「ところが、彼は勢力を増すとともに思い上がって墮落し、自分の神、主に背いた。彼は主の神殿に入り、香の祭壇の上で香をたこうとした。」⁵⁶。この事件のさなかに「彼の額にレプラが生じた *καὶ ἡ λέπρα ἀνέτειλεν ἐν τῷ μετώπῳ αὐτοῦ*」⁵⁷。「主が彼をとがめられたからである *ὅτι ἤλεγξεν αὐτὸν κύριος*」⁵⁸。その後「そして王オズィアスはなくなるまでレプラ患者だった。彼は (ひとりの) レプラ患者として隔離された家に住んだ *καὶ ἦν Οὐζίας ὁ βασιλεὺς λεπρὸς ἕως ἡμέρας τῆς τελευτῆς αὐτοῦ, καὶ ἐν οἴκῳ ἀφρουσῶθ ἐκάθητο λεπρὸς*」。そして「彼の息子ヨーアタムが彼の王国の上に (立てられ)、国の民を裁いた *Ἰωαθαμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κρίνων τὸν λαὸν τῆς γῆς.*」⁵⁹。『新共同訳』の「(重い皮膚病に) 悩まされた」は『七十人訳聖書』にはないことばであって、ヘブライ語本文からの敷衍であろう。書かれている症状としては、レプラが額に *ἀνατέλλω* したということ、それは死ぬまで続いていたということ、そのゆえに政治活動が制約されたということである。*ἀνατέλλω* はヒポクラテスに 4 回、ガレノスにも 5 回の用例があるが、このことばそのものが一般的な動詞であってホメロスやヘロドトス以来非常に用例が多いので、医学用語を用いているとは言えない。ヒポクラテス、ガレノスの用例にも、直接に病気の症状を述べる文脈で用いられている例はない。

息子を摂政に立てて「隔離された家に住んだ」ウ ज्या王の活力や政治権力はどの程度に保たれたのであろうか (この点の解釈はのちに大きな問題となるが、それについては本論文第五章で論じる)。またここで『新共同訳聖書』、秦訳がともに「隔離された」と訳する *ἀφρουσῶθ* (ヘブライ語本文では⁶⁰*חִשְׁבֹּן*) の語意は明らかでない。ほかにギリシア語としての用例がなく、LSJ にも所載がない。「この語と関連するウガリット語は死者の領域を表している…

⁵³ イザヤ書 6:1.

⁵⁴ 歴代誌下 26:3

⁵⁵ 木田献一, 雨宮慧 (1996), 651 頁.

⁵⁶ 歴代誌下 26:16.

⁵⁷ 歴代誌下 26:19; 秦訳.

⁵⁸ 歴代誌下 26:20; 秦訳. ヘブライ語からの翻訳としては「撃ったからである」。

⁵⁹ 歴代誌下 26:21; 秦訳. 秦は固有名詞をギリシア語から音訳する。

⁶⁰ HOL は *separation, exemption* を訳語とする。この語には列王記下、歴代誌下のこの箇所以外に用例がない。

しかしこの語の根本的な意味は『自由』だと考える学者は、すべての義務から自由になって、の意味だと主張する」⁶¹。

この出来事は神意によってレプラが生じたことが明らかに記されている稀有な一例である。それがウジャ王の長い治世の中のいつ頃生じたのかは明らかには記されていないが、ウジャ王の死後に摂政のヨタムが「二十五歳で」王位を継いでいることから、おおよそ治世のなかば以降のことであったと思われる。その後ウジャ王は67年の、当時としてはおそらくまれな長寿を全うする。

この物語は列王記下ではただ「主が王に触れられたので、彼は亡くなる日までレプラを患い、アフフーソート⁶²の家で王として治めた。王の子ヨーアタムが王宮を（仕切り）、地の民を裁いた και ἤψατο κύριος τοῦ βασιλέως, και ἦν λελεπρωμένος ἕως ἡμέρας θανάτου αὐτοῦ και ἐβασίλευσεν ἐν οἴκῳ ἀφφουσωθ, και Ἰωαθαμ υἱὸς τοῦ βασιλέως ἐπὶ τῷ οἴκῳ κρίνων τὸν λαὸν τῆς γῆς」⁶³とされる。

歴代誌下との違いは、第一に、列王記下においても、この王の治世の前半に対する評価は高いにもかかわらず、「主が彼を打たれた」理由が判然としないことである。歴代誌は列王記をはじめとするいくつかの文書から編集、リライトされたものとされるが、山我⁶⁴は「香の祭壇」をめぐる長い物語は、歴代誌家はその勧善懲悪思想に基づいて創作・挿入したものとす。第二は神を主語とする動詞として ἐλέγχω ではなく祭儀的色彩の強い ἄπτω（「主が触れられた」）が使われていること（本論文第三章参照）、第三にヨタムが民を裁いた（κρίνω）が、ウジャ王がその後も「王として治めた」（βασιλεύω）とされていることである。

第三節 新約聖書十二人の事例

新約聖書でレプラと名指される人物は12人である。

（1）共観福音書の奇跡物語

マタイ 8:14、マルコ 1:40-45、ルカ 5:12-15 にはほぼ同一の奇跡物語が記されている。それぞれに若干のディテールの違いがあるが、マタイ、ルカはそれぞれマルコの伝承に基づいて書いているとされる⁶⁵ので、マルコの物語を中心に検討する。

⁶¹ 木田、雨宮（1996）、651頁。

⁶² 秦は『七十人訳聖書』翻訳者が「意味が分からず、それ（ヘブライ語）を音記」したものとする。

⁶³ 列王記下 15:5; 秦訳。

⁶⁴ 山我哲夫（1996）、759頁。

⁶⁵ 三好迪（1991）、290頁; 橋本滋男（1991）、68頁; 嶺重淑（2019）、207-14頁。

福音書中に置かれた位置から、時代はイエスの宣教の早い時期、場所は不明であるが、ガリラヤの周辺を出ないものと思われる。登場する人物の背景も、具体的な症状も記されていない。ルカ 5:13 では男は「ある町のなかで ἐν μιᾷ τῶν πόλεων」イエスに出会ったのであって、排除や隔離の実態も明らかではない。清めてもらいたいと望んだ男にイエスが触れると、「たちまち重い皮膚病は去り、その人は清くなった καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη」⁶⁶。なんらかの病気であるとすれば、それが ἀπέρχομαι するということはやや奇異にも思われるが、病気が去るという表現はヒポクラテスにも多い。

οἷσι δὲ ἡ μὲν φλεγμονὴ καὶ τὸ ἐρυσίπελας ἀπέλθοι, τοιαύτην δὲ ἀπόστασιν μηδεμίην ποιήσαιτο, τουτέων ἀπόλλυντο πούλλοι. ⁶⁷

炎症や丹毒が消失しても、そのような移行が全くおこらない場合は、死ぬことが多かった。

もっとも、あまりに一般的な動詞なので、この語が用いられることに特別な意味があるのかどうかは不明であるが、必ずしも神秘的・祭儀的な出来事を表現したものではないと思われる⁶⁸。「清められる」必要があったという以外の、身体的な症状はなにも記されていない。男は「そこを立ち去ると、大いにこの出来事を人々に告げ、言い広め始めた」⁶⁹。

イエスは「モーセが定めたものを清めのために捧げ」るよう指示するが、男がそれを忠実に果たしたものは定かではなく、レビ記の定める 8 日間にも及ぶ隔離と儀式が行われたとするには、物語の進行はあまりに速やかである。

(2) 十人のレプラの者たち（あるいはひとりのサマリア人）の物語

ルカ書 17:11-19 に記されている、イエスのエルサレムへの旅の途上の出来事⁷⁰である。

男たちの一人がサマリア人であったことがのちに明らかになるが、それ以外の人物の出自も生活状況も定かではなく、「遠くの方に立ち止まったまま ἔστησαν πόρρωθεν」という語句から若干の想像が喚起されるだけである。「声を張り上げて…言った ἦραν φωνὴν λέγοντες」

⁶⁶ マルコ 1:42.

⁶⁷ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis popularibus*, 3: 3: 4; 大槻マミ太郎訳「流行病第三巻」, 『全集』I: 258-82.

⁶⁸ わが国の『国語辞典』も、「いたみが去る」「よごれを去る」などの用例をあげている。久松潜一、佐藤 謙三編 (1986). 大槻訳は「(病状が) 消失する」としている。

⁶⁹ マルコ 1:45

⁷⁰ 「イエスはエルサレムへ上る途中、サマリアとガリラヤの間を通られた」ルカ 17:11。記事自体に地理的に矛盾があって、それ以上の場所の特定は困難である。

⁷¹ということから、発声・呼吸の機能に（アレタイオスの描いたような）障碍がなかったことがわかるが、彼らが「清められる」必要以外のどのような困難を抱えていたのかは明らかにされない。そもそも十人の間それぞれになにも個別的なケアの必要がない病気とは、なにごとであろうか。イエスがただ「祭司たちのところに行って、体を見せなさい」と言うと、「彼らは、そこへ行く途中で清くされた」。ひとりのサマリア人だけがイエスに感謝するために戻ってきて祝福を受けて去っていく。ほかの九人はそのまま去っていったとされるが、彼らのその後についてはなにも書かれていない。

この物語そのものが、マルコ 1:40-45（マタイ 8:1-4、ルカ 5:12-16）と同一の伝承を、ひとりのサマリア人を中心人物に据えてさらに再編集したものと考えられており⁷²、したがって新たな情報には乏しい。

(3) 「レプラのひと」、ベタニアのシモン

場所と時間については最も正確に同定できる事例である。イエスが「ナルドの香油」を注がれた場所を、ヨハネ 12:1-8 はベタニアのラザロの家とするが、マタイ 26:6-13、マルコ 14:3-9 は同じくベタニアの「重い皮膚病の人シモンの家」とする。ベタニアはエルサレムの近郊、オリーブ山のふもと（マルコ 11:1）にあって、イエスの公生涯と関係が深い⁷³。荒井はこの地が「女や被隔離病人をその救いの…真ん中に据え」たイエスの共同体にとっての特別な場所であったとしている⁷⁴。「さて、過越祭と除酵祭の二日前になった」⁷⁵。

ここでイエスと会食した「レプラのひとシモン」については、それ以上の情報はなにも示されない。ルカ 7:36-50 の「罪深い女」の「香油」の物語に登場するシモンがこのシモンとおなじ人物であるとすれば、彼はファリサイ派に属している。彼はイエスに接吻せず、そのことをイエスにとがめられているが、それが「被差別」の状況を描いているか否かは、明らかにはされていない。ここでも「レプラ」に関するそれ以上の情報はなにも示されていない。

第四節 事例についての総括

以上から、時、場所、人物、事実、背景（理由）、その後について、知りえることを総括する。

時。イスラエルの長い歴史になかの、極めて短い三つの時期に限定されている。すなわち、

⁷¹ ルカ 17:12-13.

⁷² Lüdemann (2000), pp. 371-2.

⁷³ 秋山 (2001), 395 頁.

⁷⁴ 荒井 (1998), 52-3, 67 頁. もっとも、そのような認識が古代のキリスト教著作家たちにとどの程度に共有されていたかについては、別個の検討が必要であろう。

⁷⁵ マルコ 14:1.

第一にモーセの活躍した「出エジプト」の前後、前 13～12 世紀頃の数年間。第二にエリシヤの時代とその直後、イザヤの登場までの、前 9 世紀から前 8 世紀にわたるほぼ一世代の間。第三にイエスの公生涯の、共観福音書に従えばほぼ一年間。これ以外の時代にレブラがみられることはない。

場所。「出エジプト」に關係する古代の二つの事例とダマスカスの將軍ナアマン以外では、北限はサマリア、南限はエルサレムの近郊で、おおむねヨルダン川から大きく離れることはない。

人物。ミリアムの事例以外、物語は男性名詞で書かれているが、「ルカは（ないしこの時代の通俗のギリシア語一般で）、「男」という語を単に「人」の意味で用いることが多い」⁷⁶ ので、性別の分布は明らかでない。年齢も不明であるが、子どもはいないようである。社会的地位は、王から従者までが含まれるが、多くは明らかでない。

事実。言及されない場合が多いが、言及されている限りにおいて、身体的苦痛や障碍の訴えはなく、戦車での長距離の移動や戦場での冒険的偵察行にも支障はなかったし、またそのことについて物語作者たちも登場人物たちも、特別に奇異の念を抱いてはいなかったものと思われる。三つの事例で用いられている ὡσεὶ χιῶν、ミリアムについて用いられた ἔκτρομα、ウジヤ王の物語で用いられている ἀνατέλλω は、いずれも医学用語とは言い難く、『七十人訳聖書』翻訳者がギリシア語での医学的表現をあえて避けた可能性がある。これら多少とも具体的な描写や表現は旧約聖書中の物語にのみ存在し、新約聖書にはまったく認められない。

背景（理由）。発生になんらかの神意が直接働いていることが明らかな事例は、旧約聖書中の四つの事例、モーセ、ミリアム⁷⁷、ゲハジ、ウジヤに限られる。このうちモーセに対する神意は怒りでも譴責でもない。またゲハジに対する譴責はエリシヤを介してのものである。したがって神の「怒り」が「打つ」（とりわけ、祭儀的に ἄπτω⁷⁸する）ものであることが明白に語られる事例は、二回に限られる。いずれの物語でも、「罪 ἁμαρτία」ということばはいちども使われていない。

その後。「宿営の外」への隔離⁷⁹が行われたことが確実なのは、ミリアムの事例だけである。新約聖書の事例ではイエスが「清め」について指示しているが、それが確実に行われたことを明示する叙述はない。記事のある限り、67 歳の長寿を全うしたウジヤ王をはじめ、とりわけ短命であったとされる事例は存在しない。「お前とお前の子孫にいつまでもまといつく」とされたゲハジも、おそらく数年以内に宥免されて元の職務に戻されている。

⁷⁶ 田川(2008-17), 第二卷上 390 頁.

⁷⁷ ὀργή θυμοῦ κυρίου 神意の所在の表現としては、同様の表現が『七十人訳聖書』中のほかの個所にもいくつも見られる。ὀργή κυρίου θεοῦ (歴代誌下 29:9)、ὀργή τοῦ θεοῦ (詩篇 78:31、『七十人訳聖書』では詩篇 77:30) ほか。

⁷⁸ この動詞、特にその中動態の祭儀的性格については第三章で論じた。

⁷⁹ 民数記 12:14-15.

したがって本研究における以後の論旨の展開に必要な結論—古代のキリスト教著作家たちやその読者・聴衆が聖書を通じて接し得ていたレプラ像—としては、以下のようなことが言えるであろう。

1. 福音書所載以外の事例は、イスラエルの歴史上極めて短い、かつイエスの時代のユダヤ社会で最も重要とみなされた預言者たちの時代、すなわちモーセと、エリシャ・イザヤの時代、いわばイスラエルにとっての宗教史上の黄金時代の出来事に限られる。
2. 地理的には（モーセとミリアム、ナウマンの事例を除いて）エリシャやイエスが活動した、ヨルダン川近辺の比較的狭い領域での出来事である。
3. 第二章で検討したレビ記の翻訳者以外の『七十人訳聖書』翻訳者たちも、レプラについて語るにあたって、一貫して医学用語を持ちない（その使用をあえて避けた可能性がある）。
4. 原因としての神意の介入や「罪」の存在は、多くの場合明確には記録されていない。ウジヤ王、ゲハジのように、その後その人物が長期的に置かれた立場についても、必ずしも明確でない事例が多い。
5. 新約聖書中の記事には、レプラについて、登場人物の背景や症状、予後などについての具体的な記事がまったく認められない。

本研究では主な関心を言説史に置いているので、レプラとは実体としてなにごとであったか、あるいは実体としてのなにごとかがそもそも存在していたのか否か、という問題には立ち入らない。ここでの関心はあくまで、このような事例の書かれた聖書を読んだ古代のキリスト教徒が、レプラをなにごとと考えることができたか、ということである。「字義的」に解釈するならば、それは遠い宗教史上の黄金時代の、失われた祭儀の記憶にかかわる不明ななにごとかという以外にない。エリシャ伝承が形成された時代の前後にはおそらく何らかの実体あるいはその記憶があったのであろうが、やがて列王記、歴代誌などのテキストが確定され、『七十人訳聖書』に翻訳された時代にはすでにその記憶もおぼろになっており、さらに後代の福音書記者たちには誰も具体的な記述を残しえなかったなにごとかである。レビ記以外の『七十人訳聖書』の翻訳者たちも、かろうじて、それが医学のことばではなく祭儀のことばで書かれるべきなにごとかであるという記憶はあったのであろう。もし、それが今日いうところの社会的スティグマであったとすれば、実体すなわち合理的な理由づけに乏しければ乏しいほど、その記憶が薄れ去るのも早かったであろう。特定の時代に通用していたスティグマが忘れられるために、エリシャ伝承形成以来の長い時間、あるいは『七十人訳聖書』の翻訳から共観福音書の編纂までの300年以上の時間を、少なくとも短すぎるとする根拠はないと思われる⁸⁰。

⁸⁰ ドイルが『赤髪組合』を書いたのは約130年前のことでしかないが、読者や登場人物たちを困惑させたこの組合の存在の現実感（それこそがこのミステリーを支えているのであ

一方、聖書の文言のすべてにしかるべき神学的なメッセージが含まれているという立場、意味の曖昧あるいは不明な文言については「アレゴリーの」解釈を試みようとする立場からは、あらゆる読み込みが可能となるであろう⁸¹。これら両極の間のさまざまな立場からの解釈が行われつつ、「このひとつのことば」のキリスト教言説史上の意味が鮮明になっていく。その経緯を追跡することが、次章以下の課題となる。

第五節 補論：『七十人訳聖書』と医学用語

本章第三節では、登場人物のレプラの症状を具体的に描くにあたって、医学文献に見られる用語や表現があえて避けられている可能性のあることを示唆した。ここでは補論として、レプラに関連する物語以外で、一般に『七十人訳聖書』が登場人物の病状を記載する際に用いている語彙について、さらにいくつかの例を示して考察する。

(1) ヨブ記 7:5

すでにヨブ記 2:7 について、重い皮膚症状を意味するシヒーンを訳するにあたって、ギリシア語医学文献で一般に用いられる（またアレタイオスがエレファンティアシスの主要な症状として用いている）ヘルコスが用いられていることを示した。

またヨブ記 7:5 には、ヨブの病状をさらに敷衍して述べる個所がしられる。ヘブライ語本文からの翻訳（『新共同訳』）、『七十人訳聖書』、同私訳の順に示す。

肉は蛆虫とかさぶたに覆われ 皮膚は割れ、うみが出ている。

φύρεται δέ μου τὸ σῶμα ἐν σαπρία σκωλήκων, τήκω δὲ βόλακας γῆς ἀπὸ ἰχῶρος ξύων.

わたしの体は蛆虫の体液と混ざり合い、わたしははがれた体液から冷たい大地に溶けていく。

ここで用いられているサブリア σαπρία は、『七十人訳聖書』以前にはヘルミッポスの断片⁸²に用例があるだけで、医学・薬学の分野ではディオスコリデスの一回以外に用例がない。『七十人訳聖書』ではヨブ記に6回のほかにも、ヨエル書などに4回の用例がある。おなじユダヤ文化圏でもフィロン、ヨセフスには用例がなく、比較的狭い文化圏で用いられていた用語であったと考えられる。スコレクス σκώληξ はヒポクラテス以後医学書にも用例が多

るが) は、今日すでに当時における「赤毛」に対する差別意識についての解説なしには理解できない。ドイル (1953).

⁸¹ Lipinski et al. (2007).

⁸² Hermippus, *Fragmenta* 82. 前5世紀の喜劇作家。Nesselrath, H. G. "Hermippus (2)", in Brill, 6: 226-7.

い。しかしここでは文脈から蛆虫と訳されているが、むしろミミズなど「虫」一般を指す語彙でももちろん医学書以外にも用例はきわめて多い。イコール *ixōp* はホメロスの2回以来⁸³、医学書以外にも用例はあるが、病的にも生理的にも、体液一般を指す語彙として医学文献での用例が圧倒的に多く、医学用語と理解してよいと思われる。もっとも、イコールが大地に *τήκω* していくという表現は、医学書には認められない。

長い病苦の後、ヨブは健康を回復し、「長寿を保ち、老いて死んだ」。⁸⁴

以上から全体として、翻訳者は積極的に医学文献からの語彙を用いようとしているわけではないが、あえて避けてもいないように見える。

(2) 列王記下 20:7

預言者イザヤが「死の病にかかった」(列王記下 20:1) ヒゼキア王の治療にあたった物語で、ヘブライ語本文では *וַיִּשְׁמַר עַל-הַחַיִּים* となっている(全文は第二章第五節に示した)。すなわち『新共同訳』が「患部に当てると」と訳する個所も、ヘブライ語本文ではシヒーンであり、『七十人訳聖書』ではヘルコスである。

症状に加えて治療に触れられている、旧約聖書中でも稀有な個所である。古代ギリシア医学においてイチジク *σύκον* に認められていた効能についても、すでに示した。イザヤがどのような伝統的医学の枠組みに基づいて処方したものかは明らかでないが、著者がイザヤの行為を「医療」のことばでは語らないという原著者の意図を尊重しつつも、ギリシア医学にも通じる知識や処方、あるいはそれにつながる表現の使用を少なくとも一概に拒否していないことは明らかである。

ἐπιτίθημι は一般的にも用いられる動詞であるが、ホメロス以来⁸⁵膏薬などを添付する操作には広くこの動詞が用いられる。ヒポクラテス、ガレノスにももちろん用例が多い。ヒポクラテスの用例から一例を示す。

*ἀπολύσας τὰ ὀθόνια, ἐπιθείη τι τῶν καθαρτικῶν φαρμάκων ἐπὶ τὸ ἔλκος*⁸⁶
包帯をほどいて(骨折部位の: 筆者補) 傷に何かの洗浄薬をつける

その後ヒゼキアは少なくとも一旦は政務に復帰し、「先祖と共に眠りに」⁸⁷ついた。

⁸³ 激しい戦闘で女神も傷を負うが、流れ出るのは人間のように血 *αἷμα* ではなくて神の霊液 *ixōp* である。 *Ilias* 5:340, 415. 松平訳 (1992), 154, 158 頁.

⁸⁴ ヨブ記 42:17.

⁸⁵ Homerus, *Ilias*, 4: 190.

⁸⁶ *De fracturis*, 27: 31; 岸本訳, 前掲書.

⁸⁷ 列王記下 20:21.

(3) 出エジプト記 9:10

旧約聖書中で病気が最も劇的な役割を演じるのは、出エジプトをめぐってもたらされる災いの物語のこの場面においてであろう。『新共同訳』、『七十人訳聖書』、同秦訳の順に示す。

二人はかまどのすすを取ってファラオの前に立ち、モーセがそれを天に向かってまき散らした。すると、膿の出るはれ物 (קָחַ 88 תִּשְׂבָּצֵבֶטֶן יִתְּשֵׁוּ יְהִי) が人と家畜に生じた。

καὶ ἔλαβεν τὴν αἰθάλην τῆς καμιναιᾶς ἐναντίον Φαραῶ καὶ ἔπασεν αὐτὴν Μωϋσῆς εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἐγένετο ἔλκη, φλυκτίδες ἀναζέουσαι, ἐν τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν τοῖς τετράποσιν.

そこでファラオの前でかまどの煤を取ると、モーセはそれを天に向かってまき散らした。すると、人間たちや四つ足の動物の上に (ついて) 腫れもの、(すなわち) 膿の出る水疱になった。

ヘルコスはもとより、フリュクティス φλυκτίς も正統的な医学用語であって、ヒポクラテス、テオフラストス以来医学・薬学の文献に用例が多く、それ以外には稀である。そのような例外の中で、ニュッサのグレゴリオスに 6 回の用例があることが、彼の医学的素養という点で注目される。その一回は、病気に苦しむ人々に自らのこととして同情し、救助の手を差し伸べるべきことを呼びかける説教の中に用いられている。この説教については、第六章で再び論じる。

σὺ δὲ οὐχ ὀρᾷς καὶ ἐπὶ τῶν ὑγιαίνοντων σωμάτων, ὅτι τᾶλλα τις εὐπαθῶν φλυκτίδι πολλάκις ἢ ἀνθρακίῳ ἢ τινι τοιοῦτῳ συνηνέχθη πάθει ἐκθερμανθείσης πέρα τοῦ δέοντος --- ;⁸⁹

あなたは、元気な人たちの肉体にも、たくさんの腫れ物 (あるいは水疱) やアンスラクス⁹⁰やあるいは何かそのような、必要以上に熱を持った病変が一斉にできる…のを見たことがないのですか? (私訳)

γίγνομαι はあまりにも一般的な動詞であるが、ἀναζέω はヒポクラテスに 29 回の用例がある (ヒポクラテス以前にはほとんど用例がない) など、医学文献との親和性が比較的高い動詞である。もっとも、『ヒポクラテス全集』では薬草などを熱して成分を煮出す操作に用いられることが多い⁹¹。そのようであってみれば φλυκτίδες ἀναζέουσαι とは、体内の高熱によ

⁸⁸ この語は旧約聖書中これ以外に用例がない。(HOL)

⁸⁹ *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, GNO, 9: 121.

⁹⁰ ἄνθραξ には癰 carbuncle、膿疱 pustule などの訳語が充てられる。Johnston (2006), p. 51.

⁹¹ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis i-iii*, 2 : 28, 2 : 56 ; *De natura muliebri*, 76. ほか。

って水疱が皮膚表面に浸出せしめられるさまをいうのであろうか。グレゴリオスもフリュクティスの成因を、局所に生じた「過剰な熱」と理解していたように見受けられる。

「魔術師もこのはれ物のために…立つことができなかった」⁹²が、この場合はその長期的な予後がどうであったかについては触れられていない。

(4) サムエル記上 5:9

以上の個所において、ヘブライ語のシヒーンは常にギリシア語ではヘルコスと置き換えられている。それは重大な皮膚病変としての原意を当時のギリシア医学の語意に置き換えた適切な翻訳であったと考えられる。しかし一方、体表近くに生じる同様に重大な病変であっても、原文でシヒーンが用いられない場合にはヘルコスは用いられない。サムエル記上 5:1 から 7:1 まで続く「神の箱」の物語である。「神の箱」を奪ったペリシテ人たちの諸都市の人びとはあいついで「腫れ物」に苦しむことになるが、ここではヘルコスは一度も用いられていない。

町の住民は子どもから大人まで打たれ、腫れ物が彼らの間に蔓延した⁹³。

καὶ ἐπάταξεν τοὺς ἄνδρας τῆς πόλεως ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἕδρας αὐτῶν,

それは町の男たちを、小さな者から大きな者まで、撃ち、彼らをその住むところで撃つた。

この一文の意味はいささか不明瞭である。「マソラ・テキストでも、ヤハウエが敵の上を下した災いの描写に関して曖昧であり、それを腫れ物（文字通りには「丘」としたり、あるいは痔としたりする。おそらく後者は前者を解釈しようとするものなのであろう」⁹⁴。

ヘドラ ἕδρα という訳語は、おそらくは שָׁתַר (to break out, burst) や、あるいは עָפַל (to swell, rise)⁹⁵の語意が定かでないために、正統的な医学用語に訳し得なかった（医学用語を用いない翻訳が採用された）ものと考えられる。ユダヤ教の伝統では、この腫れ物のできる部位は臀部と解されており、Sefaria 所載の英語訳では痔 hemorrhoids とされている。ギリシア語医学文献ではヘドラが病変を意味することはなく、今日いうところの痔核を意味する独自の、

⁹² 出エジプト記 5:11.

⁹³ 『新共同訳』、『七十人訳』、秦訳。 וַיִּשְׁתַּרְוּ לָהֶם עֲפָלִים については『新改訳聖書』もほぼ同じ。「彼らに腫物ができた」。秦訳は ἕδρα を住所 (abode, LSJ)、εἰς を ἐν と同義に解して、「その住むところで撃つた」とし、ヘブライ語本文からの別訳として、「そして彼らに腫れ物が発生した」を示す。

⁹⁴ ヘルツベルグ (1996), 81-2 頁. 私訳としては「肛門の腫れ物」が示されている。

⁹⁵ HOL.

かつ一般的な語彙としてはハイモロイス αἰμορροΐς⁹⁶が存在する。ヘドラの語はむしろ部位としての背面、臀部などを意味して用いられるのが通例である。臀部にできる、しかしギリシア医学の語彙には移し替えられない、医学の領域を超えた、ただごとならぬなにごとか、いわば「ご神体」そのものをめぐる神の呪い、祭儀的世界に属する出来事と理解し、訳出しようとしたものと考えられる。

「死を免れた人々」⁹⁷についての記事があることから、実際に多くの人がこの「腫れ物」の犠牲になったものと思われ、これにハイモロイスの語が充てられなかったことは相当であることが理解できる。

レプラに関連する物語以外でも、旧約聖書中、具体的な病気の症状が記載されている箇所は多くないが、以上の検討から『七十人訳聖書』の用語法についていくつかの特徴をまとめることができるであろう。『七十人訳聖書』は、必ずしもヒポクラテス・ガレノス医学の用語法を積極的・忠実に用いてはいないが、一貫して忌避してもいない。とりわけ、ヘブライ語原文がシヒーンを用いる場面では、この語はほぼ忠実にヘルコスに置き換えられ、医学的な記事として翻訳される。一方サムエル記上 5:1 から 7:1 のような、ヘブライ語本文がシヒーンを用いておらず、また全体として祭儀的な性格の強い物語では医学用語の使用は避けられており、この点には前項までに示したレプラについての記事の場合に共通する傾向が表れているように思われる。

またレプラに関連する物語以外では、いったん病を患った人物のその後についても一定の情報が示される場合が多く、この点もレプラの場合とは異なっている。

⁹⁶ Johnston (2006), p. 50.

⁹⁷ サムエル記上 5:12.

第二部 レプラ理解の形成と分岐—奇跡の神学をめぐる

第五章 キリスト教文献におけるレプラとエレファンティアシス —使徒教父から後7世紀まで

第一節 本章の課題—聖書と中世キリスト教史のあいだ

古代人は現代人とはことなつた言語環境の中で生き、思考し、著述したのであって、現代という別個の、特定の知的な枠組みに準拠しつつその言説を理解することは困難である¹。したがって本研究ではこれまで、古代の言説環境そのものを、あくまで一面とはいえ再現するべく務めてきた。すなわち、第一章では古代の医師たちの言説について概観し、第二章・第三章ではそもそも『七十人訳聖書』ではレプラに関する記事が、遠くかつすであいまいな祭儀の記憶について、一般的な古代ギリシア医学の語彙を避けつつ叙述されたものであることを示してきた。そして第四章では古代の著作家たちがまず接したであろう『七十人訳聖書』に描かれた、「レプラ」の事例を通覧した。これらこそが、キリスト教著作家たちの言説の参照枠であったはずである。彼らはもっぱら『七十人訳聖書』を聖典として読みつつ、当時の社会一般の言説—このような医学にも関連する問題については医師たちの言説—を参照しながら、自らの言説を展開してきたことであろう。ちょうど現代の説教者たちが、聴衆に備わっている語彙に留意しつつ、現代の社会学や経済学、あるいはときには地質学、放射線防護学やウィルス学、感染症学の知見、定説を参照しながら説教を練るであろうように。本章以降の三つの章ではそのような前提の上に立って、使徒教父の時代からキリスト論論争を経て7世紀までのギリシア語キリスト教文献におけるレプラに関する言説史を明らかにすることを試みたい。

レプラをめぐる古代のキリスト教の言説史に関する先行研究はいまだ少なく、そのことが聖書の記述と中世、近・現代の言説史を総括的に理解することの大きな妨げとなっている。「聖書のらい」とエレファンティアシスの混同はいつの時代にどのような経緯ではじまり、中世以降の言説史にどのような影響を及ぼしたのであるだろうか。四世紀のカッパドキア²や五～六世紀のガリア³で展開された病・貧者の救援活動の対象、四世紀のカッパドキアでニュッサのグレゴリオス⁴が、またアンティオケアでクリュストモス⁵が描いた病者の群れ（い

¹ イリイチは、ヨーロッパにおいては12世紀ごろ、書物そのものの成り立ちや性格に決定的な変化が起こったため、それ以前の著作を現代人が理解することは非常に困難、あるいは事実上不可能であるとしている。イリイチ (2005), 156-95, 327-63 頁。

² Miller (1997); Holman (1999); 土井(2010); 同(2016), 117-42, 143-71 頁。

³ Sternberg (1991), pp.167-74.

⁴ Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, 土井(2007), 67-112 頁。

⁵ Joannes Chrysostomus, *De eleemosyna*, PG, 51: 261 ; Christo (tr.) (1998).

ずれも第六章で論じる)の悲惨な光景とは何であって、彼らはそれを何と呼んでいたのだろうか。彼らは眼前・現実の情景と聖書の記事との間にどのような結びつきを見出していたのだろうか、また彼らの言説はどのように中世以降のキリスト教社会に受け継がれたのか、あるいは受け継がれなかったのか。

古典古代までのギリシア社会でレプラがなんら生命の危機に直結する、あるいは社会からの追放を求められるような重大な病気や状態と考えられていなかったことは、ヒポクラテス全集の記述から、またテオフラストスら当時の哲学者たちの残した記事からも知ることができる。一方、医師アレタイオスが1世紀に詳細な症状の記載を残しているエレファンティアシスは、前1世紀から1世紀頃に漸くヨーロッパ世界に知られるようになった新奇な、恐るべき疾患であった⁶。本研究ではすでに第二章～第四章によって、『七十人訳聖書』の翻訳者が医学上の用語としてではなく、むしろ翻訳の時点ですでに古代からのかすかな記憶となっていた祭儀的禁忌を表現する用語として、レプラの語をヘブライ語ツアラアトに充てていたものであることを明らかにした。また第一章では、医学文献においてはレプラとエレファンティアシスは一般的には異なった概念(レプラは生命予後に関係せず、一方エレファンティアシスは重症・致死的な疾患)として理解されていたことを明らかにしてきた。ではキリスト教文献におけるその混同というべき現象は、どのような時期に、どのような経緯で生じたのだろうか。

本章においては、古代東地中海世界、1～7世紀のギリシア語キリスト教文献のすべてを対象とする。また可能かつ必要な範囲で、いくつかのラテン語文献にも注目する。それによって(1)古代ギリシア語世界におけるレプラとエレファンティアシスをめぐるキリスト教的言説史の全体像を概観するとともに、(2)エレファンティアシスがキリスト教作家たちに広く知られるようになっていった過程で、どの時期に、どのようにして名辞上の混同が生じていったのかを明らかにし、次章以降の、また今後の言説史的研究に資することを目的とする。

第二節 対象、方法および本章の構成

まずレプラに関する言説の推移の量的側面を明らかにするため、各年代における用例の数と頻度(残存文献10万語毎の用例数)について検討する。ギリシア語文献を網羅的に収録するデータベースであるTLGの検索機能を用い、TLGが新約聖書外典・偽典(Apocryph., Evangel.),行伝(Acta)、護教家(Apol.),神学者(Theol.),教会著作家(Scr. Eccl.),教会文書(Eccl.),聖者伝(Hagiogr.),聖歌(Hym.)として収録する、1世紀から7世紀までの234人の著書及び文書群(約1945万語)を対象とする。著作者の属する年代については、

⁶ Miller (2014), pp10-26.

Brill あるいは Oxford⁷などの古典学辞典、人名事典⁸などを参照しつつ、もっぱら TLG の分類にしたがった。人名の表記、生没年も主として Brill による。個々の文書の真筆性について独自に判断することは著しく困難なので、TLG が「偽書 (spurius)」、「疑問 (dubius)」とする文書は一括して除外する一方、そうでない文書は真筆として扱った。

検索方法の詳細については、すでに第一章に示した。

まず用例数と頻度の年代的な推移を明らかにし、代表的と思われる用例について概観する。また、レプラの語が相対的にどの程度特別に著者たちの関心を集めていたのかを検討するため、比較の対照として孤児(オルファノス ὀρφανός)の語についても同様の検討を行う。

「寄留者、孤児、寡婦の権利をゆがめる者は呪われる」(申命記 27:19)、「寄留の外国人、孤児、寡婦を苦しめ、虐げてはならない」(エレミア 22:3)とされているように、寄留者、孤児、寡婦の三者は、「目の見えない…足の不自由な人…重い皮膚病を患っている人…耳の聞こえない人…貧しい人」(ルカ 7:22 ほか)と並ぶユダヤ・キリスト教的弱者援護の最も伝統的な対象である。「孤児、寡婦」という言葉のセットは、『バルナバの手紙』のような使徒教父文書にも受け継がれていく。

οὐ κολλόμενοι ἀγαθῶ, οὐ κρίσει δικαία, χήρα καὶ ὀρφανῶ οὐ προσέχοντες⁹

よいことと正しいさばきとに組しないもの、やもめと孤児のために配慮をしないもの

ここで孤児を対照に選んだ理由は全く技術的な性格のものである。たとえば寄留者(外国人)、貧しい人などを表現する語彙は相当多岐にわたるので、計量的評価が困難であることなどである。また寡婦については、新約時代¹⁰以降の教会内での地位や扱いが多様となり、個々の用例についてその意味を特定しがたいからである¹¹。

次いでエレファンティアシスについて、全用例の抽出を試みる。エレファンティアシス(エレファントの病、などと表現される場合を含む)の用例は限定的であるため、すべての用例を示すことができる。

訳出に際して参照した現代語訳および研究書は脚注に示した。適切と考えられる邦語訳が参照できない場合には私訳を示した。

以上の検討の結果をもとに、言説史上とくに重要であると考えられる時代と著作家に注目しつつ、レプラとエレファンティアシスを同一視する言説の形成過程へと検討を進める。

第三節 1世紀～7世紀の用例についての網羅的・計量的検討

⁷ Hornblower and Spawforth (eds.) (2012).

⁸ 加藤常昭ほか編 (1985); 松原國師 (2010).

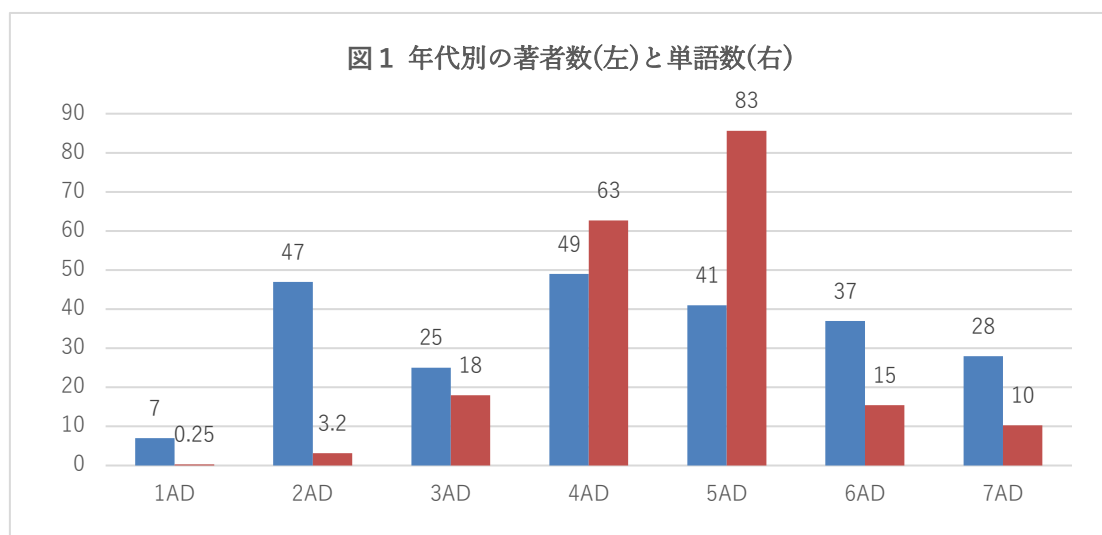
⁹ *Barnabae epistula*, 20:2; 佐竹明訳 (1998).

¹⁰ 一テモテ 5:9, 11, 16.

¹¹ Finn (2006), pp. 25-6, 70-2; Elms (1994), pp.25-59.

(1) キリスト教文献の著者数および残存単語数

TLGには現存するギリシア語文献 108,197,911 語が収録されており¹²、今回検討に含めた文書群の語数はその約 18%に相当する。残存著作の単語数（以下、語数）については著者ごとに大きな隔たり（最小値 52 語、最大値 347 万語、中央値 10,942 語）があり、44 人には 1000 語以下の単語しか残されておらず、一方 10 万語以上の残存著作のある作家は 27 人であった¹³。これら 27 人の語数（1583 万語）が全体の 81%を占める。対象となった著者の人数とその語数を図 1 に示す。



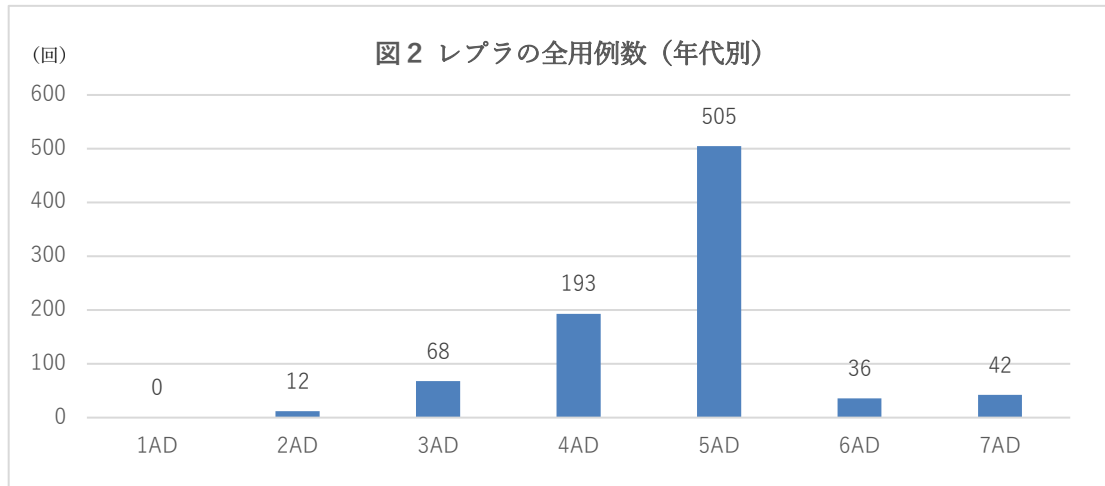
縦軸は著者数（左）については「人」、語数（右）については「10 万語」を示している。2 世紀から 7 世紀まで、キリスト教作家として収録される著者の人数は 25 人から 49 人であって大きな変動はない。一方、語数については 4 世紀（627 万語）、5 世紀（826 万語）の残存著作が群を抜いて多い。

(2) レプラの用例数について（オルファノスとの比較を含む）

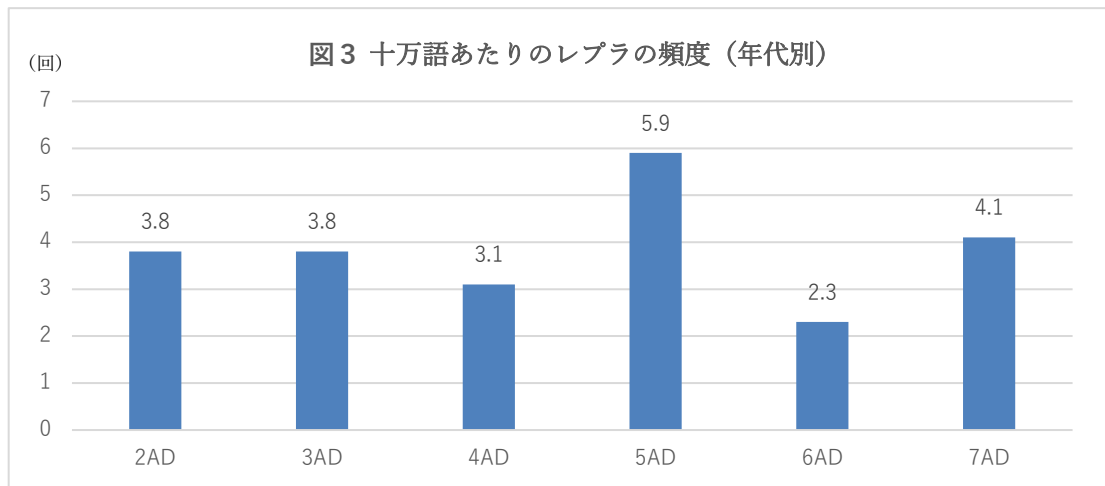
¹² 2018 年 10 月 1 日現在。

¹³ 以下の 27 人がそれにあたる。検索上の便宜のため、人名の表記はここでは TLG にしたがう。Hippolytus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Clementina, Pseudo-Macarius, Gregorius Nezianzenus, Epiphanius, Athanasius, Ephraem Syrus, Bailius Caesariensis, Didymus Caecus, Gregorius Nyssenus, Eusebius Caesariensis, Sozomenus, Hesychius, Basilius Seleuciensis, Nilus Ancyranus, Theodorus Mopsuestenus, Theodoretus Cyrrhensis, Cyrillus Alexandrinus, Joannes Chrysostomus, Barsanuphius et Joannes, Romanus Melodus, Olympiodorus diaconus, Procopius Gazaeus, Flavius Justinianus Imperator, Maximus Confessor.

“λεπρ-“の文字列を含み、意味的にもレプラに関連することが確認できる用例は、234人中68人(29%)に856回(十万語毎4.4回)認められた。各年代の用例数を図2に示す。



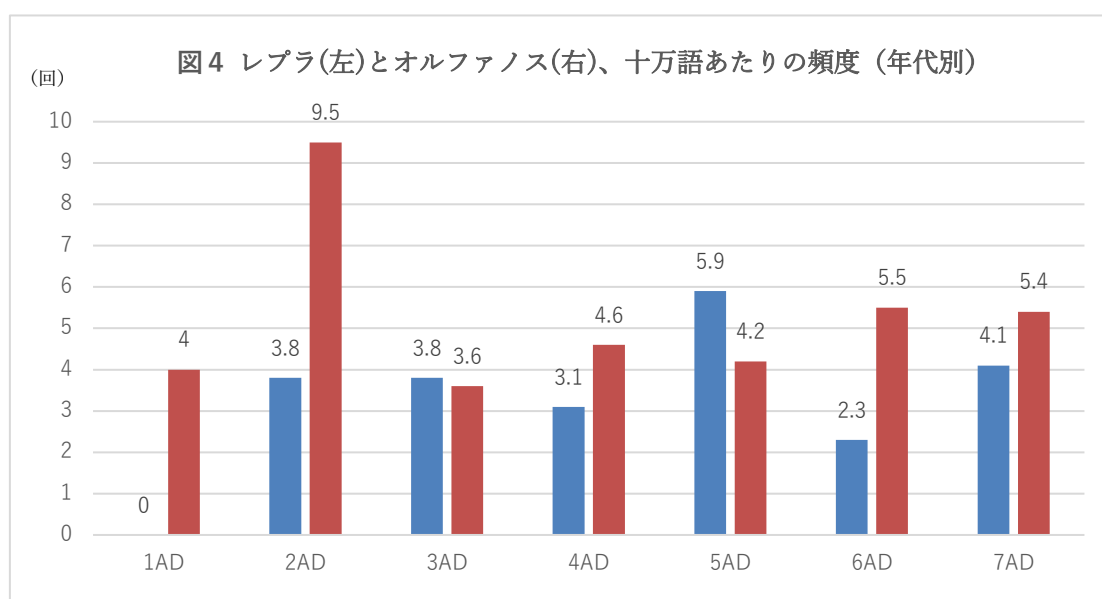
4世紀(193回)、5世紀(505回)に多くの用例があり、この200年間に82%が集中している。各年代の残存語数に大きな相違があるため、これを十万語毎の頻度に改めると図3ようになる。他のどの世紀と比べても、用例・頻度ともに5世紀が突出している($p < 0.01$)。



5世紀のキリスト教作家にはクリュストモス(347万語)、アレキサンドリアのキュリロス(224万語)が含まれ、この二人で5世紀の語数の67%が占められる。なかでもキュリロスは、レプラの用例数(226回)においても残存語数中の頻度(十万語毎10.1回)においても突出している。この二人がこの時代区分に含まれる(もちろんそれも歴史的必

然性があることであるが) ことによるバイアスの有無を検討するため、あえてこの二人を除外して同様の計算を試みると、285万語中138回、十万語毎4.8回となり、やはり5世紀における頻度が最も高いという傾向は保たれる($p < 0.01$)。

オルファノスの用例は90人に880回認められた。すなわち1世紀～7世紀のキリスト教文献におけるレプラとオルファノスの用例の総数には差がなかった。各年代におけるレプラ(左)とオルファノス(右)の十万語毎の頻度を図4に示す。いずれの年代においても両者の頻度はほぼ等しいか、オルファノスが上回っている。しかし5世紀にはレプラの頻度がやや上回っており、その比率において4世紀、6世紀、7世紀との間には有意の差がある($p < 0.01$)。



(3) レプラの代表的な用例について

キリスト教文献では、常に何らかの意味で旧・新約聖書の文言が意識されているので、どの用例が聖書の引用あるいは言及であり、どの用例が独自の内容を持つものかを厳密に区別することは難しい。しかしほぼ80%の用例は前後数行の読解からも、特定の聖書箇所への言及あるいは直接の引用であることが見て取れるもので、著者が現に病者とかかわりを持っている、あるいは具体的な見聞を有していることを示す臨場感のある記述はほとんど認められない。新約についてはアタナシオスの、旧約についてはエイレナイオスの、それぞれ代表的と思われる用例のいくつかを示す¹⁴。

¹⁴ 以下、とくに示して既訳を用いたもの以外は私訳である。堀(2019)で用いた訳文と基本的には同一であるが、一部日本語としてあまりになじみにくい部分は書き改めた。

νεκροὶ γὰρ ἠγείροντο, χωλοὶ περιεπάτουσαν, τυφλοὶ ἀνέβλεπον, λεπροὶ ἐκαθαρίζοντο, καὶ τὸ ὕδωρ οἴνος ἐγίνετο, καὶ ἀπὸ πέντε ἄρτων ἐκορέσθησαν πεντακισχίλιοι.¹⁵

死者たちがよみがえり、足の不自由なものが歩き、目の見えない者たちが再び見えるようになり、レプラの者たちが清められ、水はブドウ酒になり、五千人の者たちが5つのパンで満たされた。

οἱ λεπροὶ ὄντες ἐν ταῖς ἀμαρτίαις διὰ τοῦ ἀγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπικλήσεως καθαρίζομεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων, ὡς παιδιά νεόγονα πνευματικῶς ἀναγεννώμενοι¹⁶

(列王記下ナアマンを例に引いて) 罪のうちにあったレプラの人々が、聖なる水と主のみ名によって、長年の過ちから清められ、まさに靈的に生まれたばかりの乳児のように生まれ変わった。(続いてヨハネ 3:5「だれでも水と霊とによって生まれなければ」が引かれる)

ἦν οἱ καταλαλοῦντες καὶ ἐνδιαβάλλοντες καὶ διαμωκώμενοι οὐκ ἔσονται καθαροί· λεπρήσουσι γὰρ καὶ ἐξαφορισθήσονται τῆς τῶν δικαίων παρεμβολῆς.¹⁷

(モーセの書で示されるどころの教会を)そしたり、中傷したり、あざけったりする人々は清いものではなくなるであろう。彼(彼女)はレプラ(小林訳ではらい病)にかかり、義人たちから引き離されることになる。

これらのように、レプラはなにごとかの象徴としてのみ語られ、著者がレプラとは具体的になにごとであると考えていたかは明らかにされない。

旧・新約聖書への言及の割合は、ほぼ10:6で旧約が多い。旧約ではレビ記・申命記の祭儀的規定のほか、ミリアムの罰と赦し、ナウマンの治癒の奇跡(あるいはむしろゲハジの罪と罰)の物語、ウジヤ王(アザルヤ王)の物語への言及が多くを占める。これらの物語に描かれた事例の詳細については、前章で検討した通りである。ヘブライ語聖書のレビ記にもその『七十人訳』にも、レプラを「罪 ἀμαρτία」の観念に直接的に関連づける記述は存在しない¹⁸。しかし2世紀のエイレナイオスはすでに、レプラを「罪」の象徴、「義 δίκαιος」の反対概念とする解釈を示している。

レプラを人間の罪の象徴とする解釈はすでに3世紀のオリゲネスに見られ、4世紀にはアマセナのアステリオス¹⁹がゲハジの物語に関連して用いるなど、以後次第に一般化していく。

¹⁵ Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, 1:3.

¹⁶ Eirenaeus (Irenaeus), *Fragmenta deperditorum operum*, 33.

¹⁷ Eirenaeus (Irenaeus), *Adversus haereses*, Fragment 11:6; 小林稔訳(2000)81頁。

¹⁸ Miller and Nesbitt (2014), xii.

¹⁹ Asterius Amasenus (350-410頃)は修辞家、法律家、のちにアマシア(ポントス)の司

Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἤδη τις γενόμενος ἀνὴρ καὶ δοκῶν κατηγορηκέναι τὰ τοῦ νηπίου ἀμαρτάνη, μὴ ὡς νηπίος, ἀλλ' ἀμαρτίαν ἀνδρός, τάχα ἔχει λέπραν ἐπὶ τοῦ πώγωνος. Καὶ γυνὴ δέ, ---²⁰

しかし、もし人が成人して子どもらしさを捨て去ることを知って罪を犯すようになると、子どものようではなくなり、男としての罪はすみやかに、顎髭の上にレプラを伴うようになる。また婦人は…

Ἀλλαχοῦ πάλιν τέλος τῆς ἀμαρτίας κατέμαθον λέπραν ἀθρόον τῷ πλεονέκτη περιχεθεῖσαν.²¹

ほかにもまた、罪の結果が、欲にまみれた人に突然全身にまみれたレプラを知るにいたるといふことがある。

以上のように、用例の増加にもかかわらず、これらの記述からもレプラとはなにごとであるかは明らかにならない。「レプラが顎髭の上に」生じるといふオリゲネスの記述も、レビ記のイメージ²²そのものの祖述にとどまっておろ、それ以上の独自の経験や観察のあととは認められない。

言説のパターンには時代を超えて継承される系譜をたどれるものもある。たとえばレプラを「多様なものの混在」、ひいては「分裂」や「ふたごころ」の象徴とする言説は、アレキサンドリアのクレメンスからオリゲネスへと引き継がれ、クリュソストモスによってそれがはっきりと「罪」と名指されるに至り、セヴェリアヌス²³へと続く。

Παρ' ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ νόμῳ περὶ τῆς λέπρας διὰ Μωυσέως τεθεὶς νόμος τὸ ποικίλον καὶ πολύστικτον οὐχ ὡς ὄσιον ἀπωθεῖται ταῖς ποικίλαις τοῦ ὄφεως φολίσιν ἐοικός.²⁴

モーセを通じて定められたレプラについての律法のなかでは、多色や多原料のものが、へびの蛇腹に見られる多色さのように、神を恐れぬものとして退けられています。

Τὸν ἀμπελῶνά σου οὐ κατασπερεῖς διάφορα. Καὶ ἱμάτιον ἐκ δύο ὑφασμένον. Καὶ τὰ κτήνη σου οὐ κατοχετεύσεις ἑτεροζύγω. Πανταχοῦ προτιμῶν τὴν ἀπλότητα, ἣτις ἐν τῷ ὀλολέπρω θεωρεῖται.²⁵

教。－(1986).

²⁰ Origenes, *Homiliae in Leviticum*, 406:32.

²¹ Asterius, *Homilia*, 3:3:6.

²² レビ記 13:29ff.

²³ Severianus (-409 頃) .5 世紀初頭のコンスタンティノーブルで多くの説教を残した。宮廷の支持をめぐるクリュソストモスとの抗争で知られる。Hoffmann, P. “Severianus”, in Brill, 13: 357-8.

²⁴ Cremens Alexandrinus, *Paedagogus*, 3: 11: 54.

²⁵ Origenes, *Scholia in Lucam* 7, PG, 17: 333.

「二種の家畜を交配させたり、一つの畑に二種の種を蒔いてはならない。また二種の糸で織った衣服を身に着けてはならない。」²⁶。(神は) ことごとく単一性を好まれる方なのである。全身のレプラについても、そのようであると思われる。

Τοιοῦτον γὰρ ἡ ἄμαρτία, νεκρὸν καὶ ὀδωδός. Ὁ λεπρός, φησὶν, ἀκάθαρτός ἐστι. Καὶ γὰρ ἡ ἄμαρτία ποικίλον καὶ πολυειδές.²⁷

およそ罪とは、死であり悪臭である。レプラのものは、不浄であると言う。多色性、多形性の罪である。

ὥσπερ γὰρ ἀηδὴς ἡ λέπρα ἐν σώματι μερίζουσα τὴν χροάν, οὕτω ἀηδὴς ἐν ψυχῇ διπλῆ καρδία μερίζομένη πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν· ὅσπην φέρει ἀηδίαν ὅψει ἡ λέπρα ὀφθαλμοῖς ἀνθρώπων, τοσαύτην φέρει ἀηδίαν ὀφθαλμοῖς θεοῦ μεμερισμένη ψυχῇ.²⁸

不快な肉体的レプラが皮膚を引き裂くように、不快な精神的なふたごころは信仰と不信仰に引き裂かれています。人の目には、レプラは不快なすべてのものを担っていると見えるでしょうが、神の目には引き裂かれた精神が、これらすべての不快なものを担っているのです。

一方、レプラを周囲に穢れを伝播するがゆえに忌まれるべきものの比喩とする言説も、すでに4世紀、シリアのエフラエムに認められる。しかしこのような言説が7世紀までに拡大・一般化されるという現象は認められない。

Διέφθειρέ τινας ἐν τοῖς μοναχοῖς --- ἐὰν προσλάβηται τῆς λέπρας, καὶ τῆς δυσωδίας μεταλαμβάνει.²⁹

修道院の中のある人たちをやっつけなければなりません…レプラのものとかかわりを保とうとすれば、悪臭をもとにもすることになる³⁰のです。

このような多色と汚染への恐れ、「病に冒されたところと健全な肉体」の混在が「異端的な教えの汚れを表示するもの」であって「レプラ（稲垣訳ではらい病）と同じく伝染的 contagiosa est, sicut et lepra」であるというイメージは、はるか後世のトマス『神学大全』に

²⁶ レビ記 19:19.

²⁷ Chrysostomus, *In epistulam ad Titum*, PG, 62: 681.

²⁸ Severianus, *In illud: Quando ipsi subiciet omnia*, 163.

²⁹ Ephraem Syrus, *De perfectione monachi*, 387.

³⁰ 病気が μεταλαμβάνω するという言説に対するナジアンゾスのグレゴリオスの否定的な反応については、次章第三節で論じる。

も残響していく³¹。

新約聖書に関連しては、先のアタナシオスの用例にみられるように、共観福音書のレプラ治癒の奇跡物語に関連するものが多くを占め、またほかのさまざまな奇跡物語と並べて語られる場合も多いなど、レプラ固有の問題を具体的に論ずるよりはむしろ、イエスの癒しの力を強調しようとする文脈で象徴的に用いられるのが一般的である。

シリアのエフラエムやナジアンゾスのグレゴリオスの以下のような用例は、したがって例外に属する。いずれも4世紀のものである。

Κτησόμεθα μάρτυρας πολλοὺς πένητας. Ἐξ αὐτῶν ἀγοράσωμεν ἔλαιον, καὶ προπέμψωμεν· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τὸ ἔλαιον τῶν λαμπάδων παλοῦντες· χῆραι, ὀρφανοί, ἀδύνατοι, ἀνάπηροι, χωλοί, τυφλοί, λεπροί, καὶ πάντες οἱ ταῖς θύραις τῶν ἐκκλησιῶν παρακαθεζόμενοι πένητες. Τούτους περιποιησόμεθα· αὐτοὶ γὰρ ἡμῖν τὸν Κριτὴν καταλλάττουσι.³²

たくさんの貧しい証言者のひとたちを獲得しておきましょう。彼らに寄り添って、油を購っておきましょう。彼らは松明の油³³を売ってくれる人々です。寡婦、孤児、病人、けが人、足の不自由な人々、目の見えない人々、レプラの人々、これら、教会の扉のそばに座っているすべての貧しい人々のことです。これらの人々を大事にしましょう。彼らはわれわれを審判者にとりなしてくれる人々なのです。

Βασιλείου δὲ οἱ νοσοῦντες καὶ τὰ τῶν τραυμάτων ἄκη καὶ ἡ Χριστοῦ μίμησις, οὐ λόγῳ μὲν, ἔργῳ δὲ λέπραν καθαίροντος. Πρὸς ταῦτα, τί φήσουσιν ἡμῖν οἱ τὸν τῦφον ἐγκαλοῦντες ἐκείνῳ καὶ τὴν ὀφρὺν --- Ἔστι λεπρὸς μὲν ἀσπάζεσθαι καὶ μέχρι τούτου συνταπεινοῦσθαι, τῶν δὲ ὑγιαίνοντων κατοφρυᾶσθαι; Καὶ τήκειν μὲν τὰς σάρκας δι' ἐγκρατείας, τὴν ψυχὴν δὲ οἰδαίνειν κενῶ φρυάγματι;³⁴

病人たち、傷の手当、キリストの模倣。バシレイオスはことばによってではなくわざによって、レプラを清めていた。それに向かつて、告発者たちはわれわれに対してなぜそれを彼の虚栄だ、自尊だというのか…レプラのものたちを歓迎したこと、そのようなところまで身を低くしたことに、健康なものたちは眉をひそめていたのではなかったか？彼が禁欲によって肉体を消耗させながら、精神をいたずらな虚栄にふくらませていたと？

これらの用例も、イエスによる癒しへのいわば定型的な言及ともいえるが、このような

³¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2: 1: 102:5, 稲垣訳 (1977).

³² Ephraem Syrus, *De amore pauperum*, 7.

³³ マタイ 25:1-13 の、「十人のおとめ」の「油」である。クリュソストモスもこの「油」のイメージを、コンスタンティノーブルの会衆に向かつて慈善奨励のために用いている。Chrysostomus, *In Mattaeum*, 20: 6.

³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii* (orat.43), 63: 7-64: 1.

（「教会の扉のそばに座っている」）情景描写の現実感³⁵、特定の指導者（バシレイオス）の具体的な事績³⁶への言及や独自の神学的考察を伴う言説は、むしろ稀である。またエフラエムの教会やバシレイオスの「手当 ἄκος」を頼ってきた人々の中には病気や障碍のゆえに社会的な排除を被っている人々があり、ナジアンゾスのグレゴリオスが人々のそのような背景にも注目していたことを伝えている。

Ἀπελεύονται πόλεων, ἀπελεύονται οἰκιῶν, ἀγορᾶς, συλλόγων, ὁδῶν, πανηγύρεων, συμποσίων, (ὦ τοῦ πάθους!) αὐτοῦ τοῦ ὕδατος· οὔτε πηγαὶ ῥέουσai, τούτοις κοινὰ πρὸς τοὺς ἄλλους ἄνθρωποις, οὔτε ποταμοὶ πιστεύονται μηδὲν ἐφέλκεσθαι τοῦ μολύσματος.³⁷

（彼らは）街から追い出され、家から、市場から、集会から、道から、お祭りから、宴会から、ああ！痛ましくも水辺からも追い出されている。ほかの人たちとの共通財産でありながら、泉は彼らのためには流れ出ず、川で汚れを落とすことも認められていない。

またナジアンゾスのグレゴリオスにはバシレイオスに宛てた書簡に一か所、旅行中のバシレイオスをダビデになぞらえつつ、その「手当」に頼る人々をレプラの人たち οἱ λεπροὶ と呼んだ事例がある³⁸。

Πότ' οὖν ἤξει, τυχὸν ἐρεῖς, καὶ μέχρι τίνος ἀναδύσῃ; --- Οὐ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἀνθῆξουσιν οἱ λεπροὶ, σαφῶς οἶδα, τῷ Δαυῖδ τὴν Ἱερουσαλήμ ἀποκλείοντες.³⁹

いつまでのご滞在か、いつお戻りか、お知らせください…レプラの人たちが、ダビデがエルサレムを離れていることに長くは我慢できないことが、私にはよくわかるのです。

しかし5世紀以降、6～7世紀にこのような種類の用例が広く引き継がれた事実は認められない。

中世にレプラ患者の守護聖人とされるようになるルカ書の貧者ラザロの病苦をレプラと

³⁵ 4~5世紀当時、多くの困窮した人々が「教会の門」の前に集まって施しを受けた、あるいは待っていたとされる。Libanius, *Orationes*, 7: 1-2; Joannes Chrysostomus, *In epistulam ii ad Corinthios*, 30; Finn (2006), pp.99-102.

³⁶ 土井 (2008a) ; 同 (2016), 117~42頁, 143~71頁.

³⁷ Gregorius Nazianzenus, *De pauperum amore* (orat. 14), 12-13; Daley (tr.) (2006). 同様に Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, 9-1: 117; 土井 (2007).

³⁸ このような言説がなんらかの特定の病気を指そうとしたものか、社会的排除の状況を表現しようとしたものか、これらの「レプラ」が何を意味しているのかは、用例も乏しく特定困難であり、さらに独自の研究が必要と思われる。本論文における私見については、次章以下で述べる。

³⁹ Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, 45: 3-4.

特定する言説も、すでにアマセナのアステリオスに認められる。しかしこのイメージを継承する言説も、7世紀末までには認められなかった。

ἀξιῶν δὲ αὐτῷ βοηθὸν κατὰ τοῦ πυρὸς ἀφικέσθαι τὸν Λάζαρον· εὐχόμενος ἀπομυζῆσαι τοῦ λεπροῦ τὸν δάκτυλον ὀλίγον νενοτισμένον ὕδατι.⁴⁰

火のそばで、ラザロが戻ってきてくれることを願い、水で少しく湿ったこのレプラの者の指を吸いたいと祈ったのも、彼にはふさわしいことだった。

(4) レプラの用例に見られる形容詞化の現象—医学文献との対比

ここで、第一章で検討した医学文献との対比において、キリスト教文献に見られるレプラの形容詞化、実詞化の傾向について検討しておきたい。第一章では医学文献においては形容詞化の傾向は認められず、冠詞や数詞を付するなどして実詞的に用いられる用例は例外的、かつ医学的というよりはむしろ呪術的な文脈に置かれたものに限られることを示した。

以下、医学文献での用例と対比しつつキリスト教文献について検討する。まず『七十人訳聖書』中の用例 58 回について見ると、名詞レプラが 40 回 (69%)、形容詞レプロスが 12 回 (21%)、動詞レプラオーが 6 回 (10%) であった。一方、新約聖書の 13 回について見ると、名詞レプラが 4 回 (30%)、形容詞レプロスが 9 回 (70%) であって、うち 7 回はまったく実詞的に用いられている。

Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ
イエスはベタニアでレプラの人シモンの家にいた⁴¹。

καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου
預言者エリシャの時代にはイスラエルに大勢のレプラの人たちがいた⁴²。

さらに 2 世紀以降のキリスト教文献について見ると、856 回の用例中名詞レプラは 300 回 (35%)、形容詞レプロスは 400 回 (53%)、動詞と形容詞をあわせて 94 回 (12%) となる (複数属格が同一の綴りになるため、少数ながら前後の読解からも同定不能な用例が存在する)。

このような事実から、医学文献では疾患あるいは病変として「レプラ」が、常に関心の中心に保たれていたのに対して、キリスト教文献においては概ね新約聖書を境にして、主たる

⁴⁰ Asterius, *Homilia*, 3: 11: 4.

⁴¹ マタイ 26:6 (私訳) .

⁴² ルカ 4:27 (私訳) .

関心が疾患あるいは病変として「レプラ」よりも、なんらかの状態としての「レプラであること」、社会的存在としての「レプラの人」に移っていったことがうかがわれるであろう。キリスト教文献と医学文献との対比を表3に示す。

表3 医学文献とキリスト教文献における「形容詞化」の頻度

	レプラ (名詞形)	レプロス (形容詞形)	動詞形ほか
医学文献*	204回 (75%)	33回 (11%)	39回 (14%)
七十人訳聖書	40回 (69%)	12回 (21%)	6回 (10%)
新約聖書	4回 (30%)	9回 (70%)	0回 (0%)
キリスト教文献**	300回 (35%)	456回 (53%)	98回 (12%)

* 医学文献では7世紀まで形容詞化の頻度に年代による変化は認められない(第一章参照)。

** キリスト教文献での形容詞化の頻度は医学文献よりも有意に高い($p < 0.01$)。

(5) エレファンティアシスの用例について

エレファンティアシス (病気に関連してエレファントの語が用いられている場合を含む) の用例は8人に21回認められた。以下にすべての用例を示す。

1. オリゲネス

ὁ διάβολος ἀναγέγραπται παρίστασθαι τῷ θεῷ καὶ αἰτεῖν τὴν κατὰ τοῦ Ἰὼβ ἐξουσίαν---πρώτη μὲν τῇ κατὰ πάντων τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ ἀπωλεία, δευτέρα δὲ κατὰ τὸ περιβαλεῖν αὐτὸν ἀγρίῳ ἐλέφαντι, τῷ οὕτω καλουμένῳ νοσήματι, πᾶν τὸ σῶμα τοῦ Ἰὼβ.⁴³

悪魔は神のそばに立って、ヨブに対するちからを持つことを願ったと記されている…最初は彼の全財産と子どもたちを滅ぼし、次にはヨブの全身に獰猛な象をけしかけた。そのように呼ばれている病気のことである。

2.3. ユリウス・アフリカヌス

Περὶ ἐλεφαντιῶντος ἵππου· Ἀφρικανοῦ

Τὸ τοῦ χειρσαίου ἐχίνου ἦπαρ ἐν ἡλίῳ ξηρανθὲν ἰᾶται τοὺς ἐλεφαντιῶντας ἵππους.⁴⁴

エレファンティアシスを病んだ騎手について。アフリカヌス。

太陽の下で乾燥させた乾地のマムシの肝は、エレファンティアシスを病んだ騎手を治した。

⁴³ Origenes, *Contra Celsum*, 6: 43.

⁴⁴ Iulius Africanus, *Cesti*, fragmenta 3: 1. アフリカヌスの生没年は160頃-240以後と推定され、旅行記、年代史などの断片が残る。Rist, J. "Sextus Iulius Africanus", in Brill, 13: 371-2.

4. エウセビオス

τὸν δὲ Ῥαγουήλον διακωλύοντα στρατεύειν τοῖς Ἰσραῆλ προστάξει ληστεύειν τὴν Αἴγυπτον. ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον καὶ τὸν Χενεφρήν πρῶτον ἀπάντων ἀνθρώπων ἐλεφαντιάσαντα μεταλλάξει.⁴⁵

ラグエロスアラブに対する戦闘を止めさせ、エジプトの略奪を命じた。そのときにクセネフレーによって、あらゆるエレファンティアシスの患者の最初（のひとり）が持ち込まれた。

5. クリュソストモス

Πόσους ὄρας ἐν ἡλικίᾳ πάσῃ ἐλέφαντι διάγοντας; πόσους ἀπὸ πρώτης ἡλικίας τυφλώττοντας μέχρι γήρωσ, ἄλλους ἐν πηρώσει μετὰ ταῦτα γενομένους, ἄλλους ἐν πενίᾳ, ἄλλους ἐν δεσμοῖς, ἐτέρους ἐν μέταλλοις, ἄλλους ὁμοῦ καταχωσθέντας, ἄλλους ἐν πολέμοις ἀναλωθέντας;⁴⁶

どれほど多くの人々がエレファントの病のうちに人生を過ごしているか、あなたは見ているのではないか？どれほど多くの人々が人生の最初から年老いるまで眼が見えないでいるか、あるいは生まれながらに足が不自由でいるか、あるいは貧しく、あるいは投獄され、もしくは鉱山にあり、あるいは同じように繋がれていて、戦争で殺されているか？

6. クリュソストモス

Οὐχ ὄρας καὶ νῦν τοὺς λιμῶ τηκομένους; τοὺς ἐλέφαντι καὶ λάβῃ σώματος κατεχομένους; τοὺς πενία διηνεκεῖ συζῶντας; τοὺς μυρία ἀνήκεστα πάσχοντας;⁴⁷

あなたにはいま、飢餓に滅ぼされていく人たちが見えないのか？肉体がエレファントやローベに捕らえられてしまった人たち、絶え間ない貧窮と共に生きている人たち、絶望的な苦難を負った無数の人たちが？

7. クリュソストモス

τοιαύτη ἦν, ὡς πάντας ἀπαγορεύειν---ἔξω τῆς πόλεως ἐκάθητο, τῶν ἐλέφαντι κατεχομένων χείρων ὄν. Οὗτοι μὲν γὰρ καὶ εἰς οἰκίας εἰσίασι, καὶ συναγελάζονται ἀλλήλοις: ἐκεῖνος δὲ αἴθριος διανυκτερεύων ἐπὶ τῆς κοπρίας γυμνός, οὐδὲ ἱμάτιον περιβαλέσθαι ἠδύνατο.⁴⁸

それは、あらゆる人が拒絶するということだ…町の外に置かれ、手はエレファントのために固まってしまっている。彼らは家に居ても、お互いに群れを作っている。寒気の中、ゴミの上で、裸で夜を過ごし、身を護るための服もない。

8. クリュソストモス

⁴⁵ Eusebius, *Praeparatio evangelica*, 9: 27: 19-21.

⁴⁶ Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum*, PG, 60: 183.

⁴⁷ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, PG, 60: 634.

⁴⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philippenses*, PG, 62:243.

«Καὶ ἔπαισε τὸν Ἰὼβ ἔλκει πονηρῶ, ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς.» Ἐπληξε, φησὶν, αὐτὸν χαλεπωτάτη βασάνῳ, λώβῃ καὶ ἐλέφαντι καθ' ὅλου τοῦ σώματος.⁴⁹

「(サタンはヨブに) 手を下し、頭のとっぺんから足の裏までひどい皮膚病(ponhros ἔλκος) にかからせた」⁵⁰。(サタンは) 彼を最も厳しい試練、ローベーターとエレファントによってその全身を打ったのだという。

9. クリュソストモス

Τί γὰρ ἂν τις εἴποι τοὺς ἐλεφαντία κατὰ μικρὸν ἀναλισκομένους ἄνδρας, τὰς καρκίνῳ κατεσθιομένας γυναῖκας; Ταῦτα γὰρ ἀμφοτέρω τὰ νοσήματα μακρὰ τέ ἐστι καὶ ἀνίατα· θάτερον δὲ αὐτῶν καὶ τῆς πόλεως ἀπελαύνει τοὺς ἔχοντας, καὶ οὔτε λουτροῦ, οὔτε ἀγορᾶς, οὔτε ἄλλου τινὸς τῶν ἔνδον αὐτοῖς μετασχεῖν θέμις ἐστίν.⁵¹

エレファンティアによって少しずつ消耗させられていく男、カルキノス⁵²によって食われていく女を、どのように語るべきなのでしょう。これらはいずれも治療困難な大病です。一方で、町はそれらを病んでいる人たちを追放し、浴場にも市場にもそのほかの市内のどこかにも彼らを受け入れないという慣習があるのです。

10. パラディオス

«Ἄκουσόν μου, ἀδελφε Ἰωάννη, ... ἐὰν δέ μου παρακούσης, τοῦ Γιεζῆ ἤξει ἐπὶ σε τὰ τέλη, οὗ καὶ τὸ πάθος νοσεῖς». Συνέβη, δὲ αὐτὸν παρακοῦσαι μετὰ τὴν κοίμησιν τοῦ Μακαρίου μετὰ ἄλλα δεκαπέντε ἔτη ἢ εἴκοσιν, καὶ οὕτως ἠλεφαντίασε νοσφισάμενος τὰ τῶν πτωχῶν, ὡς μὴ εὐρεθῆναι εἰς τὸ σῶμα αὐτοῦ ἀκέραιον τόπον ἐν ᾧ τις δάκτυλον πῆξει.⁵³

「兄弟イオアネスよ、よく聞くがいい…もし、私の言うところをおぎなりに聞くならば、病に罹ったゲハジの最後が、あなたを訪れることだろう」。しかしマカリオスが永眠したのち、あるいは15年から20年が経って、おぎなりに聞くようになり、それゆえエレファンティアシスを患って貧者たち(会衆)から身を引くこととなった。それは全身のあらゆるところに現れたのではなく、指のひとつにとどまったのだった。

⁴⁹ Joannes Chrysostomus, *Fragmenta in Job*.

⁵⁰ 『七十人訳聖書』ヨブ記 2:7 後半。

⁵¹ Joannes Chrysostomus, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, PG, 47: 490.

⁵² この時期、エレファンティアシスだけが特別に忌避されていたわけではないことを伝える、貴重な証言と思われる。カルキノスが当時においても最重症の疾患と考えられていたことについては、第一章で論じた。当時発見されうるカルキノス(がん)は乳がん、子宮頸部がんなど体表近くのものに限られ、したがって悪臭や体形・容貌の崩れなどがエレファンティアシスと同様、容易に認識されえたものと考えられる。堀(2017b)。

⁵³ Palladius, *Historia Lausiaca (recensio G)*, Vita 17: 4.

11. パラディオス

καθίσει γυμνὸν ἐπὶ μῆνας ἕξ, ἔνθα οἱ κώνωπες καὶ συάγων δέρματα τιτρώσκουσιν, ὡς σφήκες ὄντες. Οὕτως οὖν κατετρώθη ὄλος καὶ σπονδύλους ἐξέβαλεν ὡς νομίσει τινὰς ὅτι ἠλεφαντίασεν.⁵⁴

彼はそこ（荒れ野）に六ヶ月間裸で座ったので、蚊や野犬がまるでスズメバチのように、皮膚を傷つけた。そのように全身が食われたので、まるでエレファンティアシスを病んだと名指される人のように、固いカサが盛り上がった。

12. 聖アウクセンティオス伝

Μεθ' ἡμέρας δέ τινας ἀνήλθον πρὸς αὐτὸν δύο ἄνδρες ἐλεφαντιῶντες, ἴασιν ἐξαιτούμενοι δι' αὐτοῦ παρὰ τοῦ Θεοῦ. Ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· Τί ἐστι τὸ ἀμάρτημα ὑμῶν, ὅτι ἐπέπεσεν ὑμῖν ἡ τοιαύτη πληγή;⁵⁵

数日後、エレファンティアシスを病む二人の男たちが来て、彼（聖者）を通じての神による癒しを願った。彼は彼らに言う、「このような打撃を蒙る、あなたたちの罪とは何なのか？」

13. ゲオルギオス

Συνέβη δὲ τοῦ βασιλέως Μαυρικίου ἐν τῶν παιδίων πάθει ἀνιάτῳ περιπεσεῖν· ἦν γὰρ πολλὰ τραύματα ἐκβράσαν, ὡς δοκεῖν αὐτὸ ἐλεφαντιᾶσαι... καὶ πολλὰ τοὺς ἰατροὺς ἐπιμεληθέντας αὐτὸ μηδὲν ὠφελῆσαι. Αποστείλας οὖν ὁ βασιλεὺς ἔλαβε τὸν ὄσιον ἐκ τῆς πόλεως εἰς τὸ παλάτιον τὸ εἰς τὴν Ἰέρειαν.⁵⁶

マルキオス王の子どもたちのひとりが、癒し難い病気に罹るということがあった。たくさん傷が盛り上がり、その子はエレファンティアシスになったように思われた…多くの医者たちが世話をしたが、助けにはならなかった。王は使者を遣わして町から聖者をヒエレイアの王宮に連れてこさせた。

14-21. ソフロニオス

Περὶ Ἰωάννου τοῦ λελωβημένου

Πάθος Ἰωάννης ἔσχεν ἀπάνθρωπον, ὃ πάντων εἰπεῖν τῶν σωματικῶν παθῶν μείζον ἐστὶν καὶ πικρότερον,---καὶ διὰ τοῦτο τάχα πρὸς τῶν ἰατρῶν τὴν τοῦ ἐλέφαντος ὀνόματι

⁵⁴ Palladius, *Historia Lausiaca (recensio G)*, Vita 18: 4.

⁵⁵ Auxentius, *Vita Sancti Auxentii*, 18: 1. アウクセンティウスはカッパドキア出身のアリウス派司教。活動は374年頃まで。宮谷宜史(1986)。TLGはこの聖者伝を6世紀に書かれたものとする。

⁵⁶ Georgius Syceota, *Vita sancti Theodori Syceotae*, 97. 主人公シュケオンのテオドロスは6世紀前半の修道者。残存する唯一の著作であるこの聖者伝は641年以後の作品とされる。塩田睦(1986)。

προσηγγόρευσαν. Μωϋσῆς δὲ καὶ τὸν ἐλεφαντιάσεως νόσῳ κρατούμενον, ἔξω παρεμβολῆς τε καὶ πόλεως μετὰ τοῦ λεπροῦ διωρίσατο.⁵⁷

ローベーターになったイオアンネスについて

イオアンネスの罹った病気は非人間的なもので、誰もが最も残酷な肉体的苦難であるとしていた…おそらくはそのゆえに医者たちはエレファントの名を当てて呼んでいる。モーセもまたエレファンティアシスの病に捕われた人を、宿営と町の外に、レプラの人と一緒に分離させた(以下、ふたりの聖人たちによるイオアンネスの治癒の奇跡が語られる)。

以上、3世紀が2人に3回(用例1~3)、4世紀が1人に1回(用例4)、5世紀が2人に7回(用例5~11)、6世紀が1人に1回(用例12)、7世紀が2人に9回(用例13~21)となる。

オリゲネスの用例(1)は、神義論的議論の中の一節である。ヨブは中世には広く「レプラ患者の守護聖人」とされるようになるが⁵⁸、ヨブの病気をエレファンティアシスとするオリゲネスの解釈には、5世紀のクリュソストモス(8)にいたるまで後継者が存在しなかった。エレファンティアシスという言葉そのものがほかの多くの著作家、あるいは想定される読者・聴衆にとってなじみのないものであったからであろうか。アフリカヌスの用例(2、3)は断片しか残されていないが、異国の病気についての、旅行記あるいは風土誌に属するものといえそうである。エウセビオスの用例(4)は歴史書の長い引用の中にみられるもので、キリスト教著作家としての独自の記述とはいいがたい。

したがってエレファンティアシスの概念がキリスト教文献に広く用いられるようになるのは、クリュソストモス、パラディオス以降、すなわち4世紀末~5世紀初頭以降のこととなる。個々の用例についてみると、(10)、(12)、(13)はいずれも聖者伝の一節で、病気としての具体性・現実感には乏しい。とりわけ(12)、(13)は新約聖書の奇跡物語を模作したもので、イエスを聖人たちに、レプラをエレファンティアシスに置き換えたものともいえる。用例(11)も聖者伝の一節であるが、エレファンティアシスは皮膚のみを冒す病として理解されており、また修道者の失敗談(頑張りすぎて沼地で虫に刺されて全身が腫れてしまった)を語るかなりコミカルな文脈で用いられていることから、(10)の「指のひとつに」とどまるエレファンティアシスの記事とあわせて、著者は必ずしもこの病気に関する正確な理解を持っていなかったのではないかとも考えられる。

そのような中であって、クリュソストモスの用例(5)、(6)、(7)、(9)に見られる具体性と切迫感には注目すべきものがある。そこには「少しずつ消耗させられていく」「手はエレファントのために固まってしまっている」など、アレタイオス以来の医師たちによって描かれた、

⁵⁷ Sophronius (560頃-638), *Narratio miraculorum sanctorum Cyri et Joannis*, Miracle 15. ソフロニオスはパレスティナの修道者、634-8年、エルサレムの司教を務めた。Kyriakos, S. "Sophronius", in Brill, 13: 651-2.

⁵⁸ Brody (1974), pp. 56-7, illustrations 1-3.

エレファンティアシスにはあってレプラにはない具体像がとらえられている。同時に社会的差別、排除の状況についても描かれている。しかしクリュソストモスにとってエレファンティアシスは、カルキノスのようなそれ以外の重病、飢餓や貧困、投獄、鉱山での強制労働、目や足の障害などのさまざまな不幸、労苦のひとつであって、「このひとつのことば」にそれ以上の特別な意味を与えようとする意図はうかがえない。

7世紀のエルサレムで書かれたソフロニオスによる奇跡物語集『聖キュロスと聖イオアネスの奇跡物語 *Narratio miraculorum sanctorum Cyri et Joannis*』には70近くの奇跡的治癒の物語が登場するが、その13番目にレプラ、15番目にエレファンティアシスが扱われている(用例14-21)。物語13⁵⁹ではヘリオスという男がレプラゆえに差別を被るが、運動そのほかの身体機能は損なわれず、物語そのものの色調もややコミカルである。この男は「罪あることのシンボルとしてのしるし τὰ στίγματα, τῆς ἀμαρτίας ὑπάρχοντα σύμβολα」、*「病気による染み κατάστικτον καὶ ταύτη τῇ νόσῳ*」を帯びていた(その詳細は記されない)。男の身体能力に障害があったことは、記事からはうかがえない。男は聖人たちの「らくだが泉に落とした糞を全身に塗り込めるようにせよ」という指導に中途半端にしか従わず、糞を顔に塗るのをためらったために、顔だけには生涯「しるし στίγμα」が残った。物語15のイオアネス(聖人とは別人)の病は、「最も残酷な肉体的苦難」で、「そのゆえに医者たちはエレファントの名を当てて呼んでいる」⁶⁰ほどの、かつてヨブを苦しめた恐るべきものとされる。そしてそれは「病む人に対して悪意を持って、長年にわたって繰り返し厳しい変化をもたらす καὶ πρὸς τοὺς λυποῦντας μνησίκακον, καὶ μετὰ πολλὰς ἐτῶν περιόδους ἀμείβεσθαι πικρῶς」とされている。しかし「聖人たちは夢を通じて聖なる病を持つあらゆる肉体に助け(治療薬?)をもたらすであろう οἱ ἅγιοι δι' ἐνυπνίων τὸ βοήθημα⁶¹ παντὶ προσενέγκαι τῷ σώματι τῷ τὴν ἱερὰν ἔχοντι νόσον προσέταξαν」。

ここでは両者、レプラとエレファンティアシスは明瞭に区別されているが、「聖なる病 ἱερὰ νόσος」の名が与えられているのはレプラではなくエレファンティアシスであることが注意を惹く。またモーセが「分離」を命じたという点では共通あるいは類似していることから、編集者にとって両者を奇跡物語集全編の中の近い位置に置く必要が感じられていたという推測も成り立ち得る。それに続く以下の一節には、現実に存在する病気であるエレファンティアシスと、「罪」の象徴としてのレプラについての理解を、何とか両立させようとする努力と作為とが表されている。

Μωϋσῆς δὲ καὶ τὸν ἐλεφαντιάσεως νόσῳ κρατούμενον, ἔξω παρεμβολῆς τε καὶ πόλεως μετὰ τοῦ λεπροῦ διωρίσατο· διὰ μὲν τοῦ λεπροῦ τὸ τῆς ἀμαρτίας ἐξορίσας παμποίκιον, διὰ δὲ τοῦ

⁵⁹ Sophronius, *Cyri et Joannis*, Miracle 13.

⁶⁰ Sophronius, *Cyri et Joannis*, Miracle 15: 2.

⁶¹ LSJ は resource, assistance, remedy などを訳語にあげている。

ἐλεφαντιῶντος τάχα τὸ τῶν παθῶν ἐκδιώξας τὸ ἄγριον.⁶²

モーセもまたエレファンティアシスの病に捕われた人を、宿営と町の外に、レプラの人と一緒に分離させた。レプラの人（の分離）を通じてはあらゆる種類の罪を追い払い、エレファンティアシスの人（の分離）を通じてはおそらくは病気を荒れ野に追い払ったのだ。

第四節 レプラとエレファンティアシスに関する言説史の概観

以上、7世紀にまでのギリシア語キリスト教文献を主たる対象として、レプラをめぐる言説の流れを概観し、キリスト教文献にエレファンティアシスが姿を現すようになる最初期の用例を通覧した。

まずレプラの用例について共通する特徴は、そのほとんどが旧・新約聖書の記事に関連付けて神学的思弁を展開するにとどまり、具体的な生活や症状についての記述に乏しいことである⁶³。さまざまな思弁はさまざまなイメージを生み出し、そのあるものは一定の系譜を生じ、あるいはのちに想起され再利用されるまでいったん忘れられていった⁶⁴。

レプラをめぐる言説は、量的には5世紀にひとつのピークを形成していた。用例数そのものは、試みに比較したオルファノスと比べて、必ずしも多いとはいえなかった。過去にはこのような先行研究は知られておらず、比較の対象についてはさらに検討が必要と考えられるが、レプラがキリスト教文学史上常にかつ圧倒的に重大な関心事、「比類なき病 a unique malady」⁶⁵であったわけではないと結論することは、今回の検討の範囲でも可能であろう。

計量的な検討からはまた、レプラの用例数も頻度も、5世紀にひとつのピークのあることが明らかとなった。孤児（オルファノス）との比較においても、この時期にはレプラの頻度

⁶² Sophronius, *Cyri et Joannis*, Miracle 15: 2.

⁶³ 新約外典の奇跡物語からは例外として唯一、『フィリピ行伝』の一節をあげることができる。「そのころ、テオクレイアというある女性がいて、有力者のひとりでアルケラオス王の記録係でもあったニコクレスの娘であったが、顔の容貌をレプラに冒され、右眼の耐えがたい痛みのために泣き暮らしていた。Μεθ' ὧν καὶ τις γυνὴ Θεόκλεια ἐπονομαζομένη, θυγ.τηρ γεγονυῖα Νικοκλείδους, ἐνὸς τῶν μεγιστάνων, ὃς καὶ ὑπομνηματογράφος ἐτύγχανεν Ἀρχελάου τοῦ βασιλέως, τὴν τοῦ προσώπου αὐτῆς ὄψιν λεπρωθεῖσα καὶ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ὑπὸ τῆς ἀμέτρου ὀδύνης ἐκκεχυμένον ἔχουσα。」 *Acta Philippi (epitome)* 1-4. 唯一の、かつあまりに顕著な例外であり、また正典性を認められないまま広くリライトが繰り返され当該部分の最終成立年代の特定が困難とされる外典文書のひとつであるため、今回の検討からは除外する。Bovon (2003); 田川 (1997).

⁶⁴ グッソウは、植民地主義時代の隔離政策を正当化するため、直接には脈絡のない中世の諸文書が19世紀の末になって掘り起こされ、利用された経緯について詳細に論じている。Gussow (1989), pp.213-23.

⁶⁵ *Ibid.*, p.220.

が上回っていた。ある語の用いられる頻度が、その語に関連する問題に対する著者の関心を反映しているとすれば、この時期にレプラに関するキリスト教作家たちの問題意識がひとつのピークに達していたとみることができる。一方でその問題意識は医師たちの「病気」そのものに対する関心とは対照的に、形容詞化した「レプラであること」「レプラの人」に集中する傾向を示していた。

個々の用例について内容を概観すると、レプラの意味するところそのものもあいまいなままに、新・旧約聖書の記述から寓意や思弁を展開しようとするものが多かった。新・旧約聖書の記述そのものが第四章に示した通りのものであってみれば、それも無理からぬところであろう。しかし言説の中には、レプラの語を、社会的排除を受ける一群の病者を意識して用いられたとみられる用例も、4世紀には少数ながら存在していたことが注目される。

旧約時代のユダヤ社会の祭儀的習慣の記憶は、ヘレニズム期にはすでに相当希薄化してしまっていたと考えられており⁶⁶、それからさらに数百年後の著者たちが現実感を伴う記述を残しえなかったことはむしろ当然と考えられる。古代の著者たちのレプラ理解についての証言としては、オリゲネスのものが最も率直であろう（レビ記の講解説教の一節であるが、この部分は残念ながらラテン語訳しか残されていない）。この一節は、レプラについて具体的に論じることはすでに「ほとんど不可能 *vix enim---possent*」なことと考えられていたことの証言であり、また「このひとつのことば」について、オリゲネス自身を筆頭にその後さまざまな「アレゴリカル」な解釈が展開されるに至るであろうことを予言するものでもある。

*Cuius rei differentias de praesenti lectione colligere et per singula, secundam Scripturae huius indicium---iste sermo non patitur. Vix enim haec multis possent voluminibus digesta componi ab his, quibus Dominus de lectione Veteris Testamenti velamen abstraxit. Nos ergo pro viribus nostris, quantum proferri in medium convenit, exsequemur.*⁶⁷

この講解では、（レプラの）個別の相違について、聖書の記述に沿って論じるということは…この説教でできることではありません。それ（聖書）に基づいて、それら（レプラ）について、順序立てて書き上げることは、多くの書物をもってしてもほとんど不可能なことでありました。しかし聖書（新約？）によって、神は旧約聖書の講解のためにペールを裂いてくださいました。だから（聖書は）私たち人間にふさわしいかたちで示されているのであり、探求されるべきものなのであります。

またこの時期は、エレファンティアシスが著者たちの関心に上り始めた時期でもあった。この語彙を用いた作家には、奇跡的治癒の対象としてのレプラとの区別があいまいな場合もある一方、クリュソストモスやソフロニオスのように両者を明確に区別していた著作

⁶⁶ Büchner, D. L. "Leuitikonin to the Reader", in NETS, pp.82-4; Voitila, A. "Leviticus", in CS, pp.29-42.

⁶⁷ Origenes, *In Leviticum homilia*, 8: 2. PG, 12: 498.

家もあった。またこの語彙をまったく用いなかった作家も存在する。非常に多くの著作を残し、レプラについての用例も多い一方、この語彙を全く用いなかった代表的な作家としては、アレキサンドリアのキュリロスを上げることができる。エレファンティアシスについて何も語らなかった作家は、ではこの問題についてどのような考えを持っていたのだろうか。

以上のような所見に基づき、次章では4世紀末から5世紀初頭の言説について、クリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロスを中心に検討を進めたい。

第六章 5世紀初頭におけるレプラとエレファンティアシス

ークリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロス

第一節 転換点としての5世紀（レプラとエレファンティアシスの混同の始まり）

5世紀の著作家の中で注目すべきは、クリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロスであろう。このふたりは5世紀のキリスト教文学と教会政治を代表する人物であるとともに、残存著作の量も際立って多い。用例数にも一定の特徴が認められ、クリュソストモスにはレプラについて141回の用例があるが、これは十万語毎4.1回に相当し、ほかの著作家たちとほとんど差がない。エレファンティアシスについては5回の、それぞれに特徴のある用例が残されている。キュリロスのレプラの用例は226回、十万語毎10.1回に及ぶが、エレファンティアシスの用例は存在しない。

(1) クリュソストモスにおけるレプラとエレファンティアシス

レプラについてはクリュソストモスの用例にも、前章に一例を示したように、聖書の記述に言及しつつ神学的思弁を語る範囲にとどまるものが多い。そのなかでは歴代誌下26:16-21を引きつつ、祭司職を侵害しようとしたウジャヤ王を神が「訓導する παιδεύω」次第について語った『ウジャヤ王について』の第五説教のなかで、具体的にレプラという「矯正的な手段 τρόπος διόρθωσις」の軽さについて述べている記述が注目される。以下、その第三節からの引用である。

Ἄν μάθωμεν τίνων ἄξιος ἦν ὁ Ὀζίας. Τίνων οὖν ἄξιος ἦν; Ἄμα τῶν προθύρων ἐπιβὰς τῶν ἱερῶν μετὰ τοσαύτης ἀναισχυντίας, μυρίων σκηπτῶν καὶ τῆς ἐσχάτης κολάσεως καὶ τιμωρίας. Εἰ γὰρ πρῶτοι ταῦτα τολμήσαντες ταύτην ἔδοσαν τὴν δίκην, οἱ περὶ Δαθὰν καὶ Κορὲ καὶ Ἀβειρών, πολλῶ μᾶλλον τοῦτον οὕτω κολάζεσθαι ἔδει, τὸν μὴδὲ ταῖς ἐκείνων σωφρονισθέντα συμφοραῖς. Ἄλλ' οὐκ ἐποίησεν οὕτως ὁ Θεός, ἀλλὰ πρότερον λόγους προσήγαγε πολλῆς ἐπιεικείας γέμοντας διὰ τοῦ ἱερέως--Οὕτω καὶ τὸν βασιλέα τοῦτον ἤλεγξεν ὁ Θεός. Καὶ ὁ μὲν Χριστός φησιν· «Ἐὰν μὴ ἀκούσῃ σου, ἔσται σοι ὡς ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης»· ὁ δὲ Θεὸς φιλανθρωπία τοὺς οἰκείους ὑπερβαίνων νόμους, οὐδὲ οὕτως αὐτὸν ἐξέκοψεν, ἀλλὰ καίτοι παρακούσαντα καὶ ἀγανακτήσαντα οὐκ ἀπέρριψεν, ἀλλὰ πάλιν προσίεται καὶ παιδεύει τρόπον διόρθωσιν ἔχοντι μᾶλλον ἢ τιμωρίαν. Οὐ γὰρ σκηπτὸν ἀφῆκεν ἄνωθεν, οὐδὲ κατέφλεξε τὴν ἀναισχυντον κεφαλὴν, ἀλλὰ τῇ λέπρᾳ μόνον ἐπαίδευσεν-- Καίτοι ποῖος ἂν τοῦτο βασιλεὺς πράως ἤνεγκεν, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐκ βᾶθρων τὴν πόλιν ἀνέτρεψεν,

τὸν εἰς τὴν ὑπερορίαν μετοικισθῆναι κελευσθέντα, ἐνδιατρίβοντα τῇ πόλει ὀρών;¹

わたしたちはウジヤにはどのようなことがふさわしいと考えるべきでしょうか。どのようなことが？このように恥知らずに宮の門に押し入った瞬間に、無数の雷鳴、そして究極的な罰と報いが、このような矯正的な災いによって(ταῖς ἐκείνων σωφρονισθέντα συμφοραῖς)ではなく、かつてダタンやコラやアビラムの無遠慮さに対してくださった罰よりもはるかに強く罰することが、必要なのではないのでしょうか。しかし神はそのようにはなさらず、まず祭司を通じて大きな寛容(ἐπιείκεια)に満ちたことばを用いられました…このように、神は王に問いかけたのです。キリストも言っている通りです。「(言い聞かせても)聞き入れないなら、その人を異邦人か徴税人と同様に見なしなさい。」²神はフィラントロピアによって、律法を犯したのも同然のものをそのように切り捨てるのではなく、つまり不服従な不平家を拒絶するのではなく、ふたたび受け入れ、おおいに援助的で矯正的な手段によって訓導したのです。天上からの落雷もなく、それで(彼の)不名誉な頭部を焼いてしまったのでもなく、ただレプラだけによって訓導したのでした…実際、この王が担ったものはどれほど軽かったことでしょうか。街の境界の外に送り出されるのでもなく、家の外への移住を命じられ、街の境界の内側で時を過ごしたのでした。

『ウジヤ王について』は6つの説教から構成されているが、デュモルティエによれば、そのなかで第2, 3, 5, 6説教がイザヤ書6:1-6、神顕現を描いた諸節を講解した一連のもので、アンティオケアにおけるクリュソストモスの説教者としてのキャリアの初期に属し、386-7年に行われたものという³。第1説教は主題自体を異にし、おそらく395-8年頃のもの、第4説教は第5説教と主題を共にするが、はるかに後世、聖画像論争を背景に9世紀のコンスタンティノープルで書かれたとされている。

クリュソストモスがレプラを「軽い πρᾶος」、神が「訓導する」ための「矯正的な手段」、祭儀的・伝説的な世界の出来事として描いていることは、彼がエレファンティアシスを最も悲惨な病気、直面する主要な社会的悲惨のひとつとして描き出していることと対照的であり、この段階で彼がレプラとエレファンティアシスを明瞭に区別していたことを示している。さらに、それがユダヤ王国古代の物語であるとして、モーセ律法の規定がすでに形骸化していたことを歴史的前提事実として受け入れていることも、特徴的である。

Νόμος ἦν παλαιὸς τὸν λεπρὸν τῆς πόλεως ἐξελαύνεσθαι, ὥστε καὶ τοὺς τῇ πόλει βελτίους γίνεσθαι καὶ αὐτὸν μὴ προκεῖσθαι τοῖς βουλομένοις ὑβρίζειν σκωμμάτων καὶ χλευασίας ἀφορμὴν, ἀλλ' ἔξω τῆς πόλεως μένοντα παραπέτασμα τῆς συμφορᾶς ἔχειν τὴν ἐρημίαν. Τοῦτο καὶ τὸν βασιλέα τοῦτον ὑπομένειν ἐχρῆν μετὰ τὴν λέπραν· ἀλλ' οὐχ ὑπέμεινεν, τῶν ἐν τῇ πόλει διὰ τὴν ἀρχὴν αὐτὸν

¹ Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum*, 5: 3.

² マタイ 18:17.

³ Dumortier (1981), p.13.

αἰδεσθέντων, ἀλλ' ἔμενον ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ κρυφίως.⁴

古い律法はレプラのものを街から追放していました。そのようにして街をより住みよくさせ、彼（レプラのもの）がからかいやあざけりの不法を働く機会を狙う者たちに、取り巻かれないようにするためでした。彼（レプラのもの）は街の外でしるしとしてのカーテンを立てて、荒地に住んだのです。レプラ（になった）後には、この王もそれをしのぶ必要がありました。しかし彼はしのばなかった。街には以前から彼を尊敬する人たちがいたか、あるいは彼が家の中に隠れて残ったからです。

前章に示したエレファンティアシスの用例の（5）、（6）、（7）はいずれも彼の晩年にアンティオケアあるいはコンスタンティノーブルで行われた講解説教の末尾近くにみられる。これらの説教は、多くは不安定な政治状況のもとに、司祭あるいは司教としての激務の中で行われたもので、それぞれの聖書箇所講解に十分な必然性を伴って接続されているとはいいがたく、後年の評価も必ずしも高いとは言えない⁵。しかしそれだけに、この問題にはどうしても触れておきたいという、説教者の強い意志を感じさせる。

それに対してこの『ウジャ王について』第五説教は、「預言者はどのようにして主なる神を見たのかという問い」に答えるかたちでイザヤ書 6:1-6 の諸節を講解した一連の説教のひとつで、彼の主要著作とされる『イザヤ書講解 *In Isaiam*』あるいは『神の不可視性について *De incomprehensibili dei natura*』と緊密な関係を持っており、校訂者デュモルティエも「言語は直接的かつ明快で、文体には明瞭な清澄さと特筆すべき簡素さがある」として高く評価している⁶。

エレファンティアシスについての彼の問題意識は、アンティオケア時代の早い時期にさかのぼる。前章の用例（9）は、病を得て修道生活に困難を訴えるようになった修道者に向けて、彼がなお多くの同僚修道者たちの同情と関心の中にあることを訴えて励まそうとした書簡『スタギリオスにあてて』のなかで用いられているものである。ここでクリュストモスは彼に、ひとり孤独に悩むのではなく、むしろ重病ゆえに公共施設や市民生活に受け入れられずに苦しんでいる男女の病者たちのところに赴くよう強く訴えている⁷。この書簡はクリュストモスの助祭への叙階の前後に書かれたものという⁸。

また説教『慈善について』は司祭時代、387年の冬の時期にアンティオケアで聖職者たちを前に行われたもので、時期的には前章に示した初期の用例（9）と後年の用例（5）（6）（7）

⁴ *In illud: Vidi dominum*, 5: 3.

⁵ Broadus (1956).

⁶ Dumortier (1981), p.17.

⁷ この長い手紙には、クリュストモス自身が、病気や衰えのために孤立した同僚や信徒を長期にわたって気遣っていたありさまも書き残されている。かつて修道生活中に病を得た彼自身の体験が反映されているのかもしれない。Leroux (1988), pp.118-9.

⁸ Ridings (1997), p.508.

を結ぶ位置にある。

Πρεσβείαν τινὰ δικαίαν καὶ λυσιτελεῖν καὶ πρέπουσαν ὑμῖν ἀνέστην ποιησόμενος τήμερον πρὸς ὑμᾶς· ἐτέρου μὲν οὐδενὸς, τῶν δὲ τὴν πόλιν οἰκούντων ἡμῖν πτωχῶν ἐπὶ ταύτην με χειροτονησάντων, οὐ ῥήμασι καὶ ψηφίσμασι καὶ κοινῆς γνώμῃ βουλῆς, ἀλλὰ διὰ τῶν θαμάτων τῶν ἐλεεινῶν καὶ πικροτάτων. Παριῶν γὰρ διὰ τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν στενωπῶν, καὶ πρὸς τὴν ὑμετέραν σύνοδον σπεύδων, εἶτα ὄρων ἐν μέσοις ἀμφόδοις ἐρρίμμενους πολλοὺς, καὶ τοὺς μὲν τὰς χεῖρας ἐκκεκομμένους, τοὺς δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς, τοὺς δὲ ἐλκῶν καὶ τραυμάτων ἀνιάτων γέμοντας, καὶ ταῦτα μάλιστα προβάλλοντας τῶν μερῶν, ἃ συγκαλύπτειν ἀναγκαῖον ἦν διὰ τὴν ἐναποκειμένην αὐτοῖς σηπεδόνα, ἐσχάτης ἐνόμισα ἀπανθρωπίας εἶναι, τὸ μὴ περὶ τούτων διαλεχθῆναι πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην, καὶ μάλιστα μετὰ τῶν εἰρημένων καὶ τοῦ καιροῦ πρὸς τοῦτο συνωθοῦντος ἡμᾶς. Αἰεὶ μὲν γὰρ ἀναγκαῖον τοὺς περὶ τῆς ἐλεημοσύνης ποιεῖσθαι λόγους, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς πολλῆς ταύτης παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς δεόμεθα Δεσπότου· μάλιστα δὲ ἐν τῷ παρόντι καιρῷ, ὅτε πολὺς ὁ κρυμὸς.⁹

公正、有能にして名を知られた代表者、皆さんの前に立って、今日わたしが皆さんにしようとしているお話は、ほかでもありません、わたしたちの街に住む困窮者たちが、会議によってでも投票によってでも共通の意志決定によってでもなく、哀れで残酷な情景によって、わたしをこの場に立たせたことについてであります。市場や小道に沿って皆さんの教会会議に急ぐ途上、わたしは道のただなかに多くの打ち捨てられたものたちを見ました。彼らの両手は、彼らの両目はすでに失われ、癒し難い傷と潰瘍に覆われ、それら多くのものたちの身を覆うために与えられているのは、彼ら自身の上にたまった膿だけです。わたしにはこれは人間としての極限状態に思われます。わたしたちの愛に対抗するかたちで、彼らについて語ることはできません。お話したことに更に加えて、彼らにもわたしたちにも、季節は共通に巡ってきます。だからいま、慈善についての説教を語る必要があります。主はわたしたち多くに、わたしたちがそのようにすることを、求めておられます。悪いことに時は今、真冬なのです。

彼はいま、「多くの打ち捨てられたものたちを ἐρρίμμενους πολλοὺς」見た、しかしその病をどのように名指すか、説教者はそのような命名論への関心をまったく持っていない。この街頭に展開されている極限的な状態に対して、司祭団がいま何をなすべきかが問題なのである。しかしその症状の重篤さと市民生活からの排除の残酷さは、彼が当初から関心を持ち続けていた問題、「エレファンティアによって少しずつ消耗させられていく男、カルキノスによって食われていく女」を連想させずにはおかない。またこのような情景は、やや早い時期、380年代前半までに位置づけられる、前章で概観したニュッサのグレゴリオスやナジア

⁹ Joannes Chrysostomus, *De eleemosyna*, PG, 51:261; Christo (tr.) (1998).

ンゾスのグレゴリオスの諸説教に登場する、カッパドキア地方の病者の集団をも連想させる¹⁰。土井は特にニュッサのグレゴリオスによる具体的な症状の記述に注目し、それを「おそらく『エレファンティアシス』…と推定されるが、断定はできない」¹¹としつつ、8つの項目にまとめている¹²。視力の障害や四肢の喪失など、カッパドキアとアンティオケアの病者たちの症状には重なり合うものが多い。しかしクリュソストモスの表現にはニュッサのグレゴリオスらを模倣したと思われる点はなく、独自の経験をもとに論じていると考えられる。

両者の描こうとした対象の異同を考察するにあたっての困難は、両者の用いる語彙や叙述の方法の差異によるところが大きい。ニュッサの論述の特徴は、病因論のような理論的解説にあたってはオーソドックスな医学用語(「化膿する φλεγμαίνω」、「黒胆汁性の τῆς μελαίνης χολῆς」など)を用いつつも、病気に苦しむ人々を描写するにあたっては独自の文学的な(医学書には見られない)表現を多用することである。「四足の状態になった人 εἰς τετραπόδου σχῆμα μεταπλασσόμενον」¹³、「この奇術師のごとき者たち ὡσπερ τινὲς θαυματοποιοὶ」¹⁴、「引き船のように ὡς τι τῶν ἐξωθεν ἐφορκίων」¹⁵など。一定の医学的素養を持ちながら、症状の観察にあえてこれほど普遍性のない¹⁶(しかし感情に訴える)表現を用いることには、現代人の感覚ではやや理解しにくい点もあり、アレタイオスの記述やクリュソストモスの観察との比較・同定を困難にしている。彼らの考え方、情報を共有しようとするに際しての知の枠組み、観察を通じて訴えようとする対象や内容そのものに、近代人の思考の枠を超えるものがあつたのかもしれない。一方クリュソストモスの用いる語彙は、このような臨場感のある描写においても、κατέχω, ἀναλίσκω のようにあまりに一般的で、医学的ともそうでないとも言いがたいものが多い。しかしかなり一般的な語彙であるとはいえ、「癒し難い傷と潰瘍 τοὺς δὲ ἐλκῶν καὶ τραυμάτων ἀνιάτων」という表現などがみられる。第三章で論じたレビ記の記事などと比較すれば、ここではヘルコスの語が明らかにギリシア医学の常識にかなった用いられ方をしているといえる。

以上、クリュソストモスはレプラを古代の祭儀的世界で神が下した「軽い」「訓導」とする一方、説教者、教会指導者としての早い時期から、重症の病で社会からの排除を受ける病者たちに現実的な関心を持ち、エレファンティアシスをそのような病の代表的なもののひとつとして理解していたことがわかる。

ニュッサのグレゴリオスらの見た人々との異同については、本章第三節以下で再度触れ

¹⁰ Holman (2001), pp.11, 144-8, 199-206; 土井(2007), 74-90 頁.

¹¹ 土井(2007), 202 頁.

¹² 同, 207 頁.

¹³ Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, GNO, 9-1: 114.

¹⁴ GNO, 9-1: 116.

¹⁵ GNO, 9-1: 115.

¹⁶ τετραπόδου σχῆμα この表現は、ニュッサのこの用例以外ギリシア語文献に類例がない。

たい。

(2) アレキサンドリアのキュリロスにおけるレプラとエレファンティアシス

キュリロスにはエレファンティアシスの用例はない。一方、モーセ五書の講解である『精神と生活における礼拝と祭儀について』では「医師たち」の意見に言及しつつ、レプラの病状の重さが繰り返し強調されている。シュリツヒはこの著作を司教叙階の前後シュリツヒはこの著作を司教叙階の前後、412年から418年頃に、アレキサンドリアで書かれたものとしている¹⁷。

Σαρκὸς μὲν ἡ λέπρα πάθος, ἄμεινον δὲ ἢ κατὰ ἰατροὺς, καὶ ταῖς παρ' ἐκείνων ἐμπειρίας οὐχ ἀλώσιμον. Ἄνιερὸς δὲ καὶ ἀκάθαρτος ὁ λεπρὸς, κατὰ γε τὴν πάλαι διὰ Μωσέως ἐντολὴν, ἀπηχθημένος δὲ λίαν καὶ παρὰ τοῖς τὰ Ἑλλήνων τιμῶσιν ἔθῃ. Ἡμιθνής γὰρ ἤδη πως ὁ τοῦτο παθὼν, βδελυρὸς δὲ καὶ ἀκάθαρτος ὁ νεκρὸς. Ἀνῆπται δὴ οὖν ὡς ὑπερφυῆς, καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπέκεινα μέτρων, τὸ θεραπεῦσαι δύνασθαι λεπρὸν, ἢ μόνῃ τῇ θεῖα καὶ ἀφράστῳ φύσει τε καὶ ἐνεργείᾳ. Τοιγάρτοι καὶ ἐθαυμάζετο Χριστὸς τῷ λελεπρωμένῳ μετ' ἐξουσίας ἐπιφωνῶν· «Θέλω, καθαρίσθητι.»¹⁸

レプラは肉体の病苦で、医師たちによれば強力で、彼らのなかで経験あるものたちによっても克服しがたい(οὐχ ἀλώσιμον)ものです。レプラの人は冒瀆的かつ不浄で、モーセの戒命によってもギリシア人たちの重んじる慣習に沿っても、とても嫌われています。この病苦を負った人々はまさに半ば死んでいるのであり、そして死体とは嫌悪すべき不浄であります。それはすさまじいばかりに燃え上り、わたしたちには手におえません。ただ本質を語りつくせない神的な働きによってこそ、レプラのものを癒すことができるのです。だからキリストがレプラに罹ったものに呼びかけて権威によって奇跡をおこされたのでした。「望む、清くなれ」

«Εἰ λέπρα γένοιτο,» φησὶν, «καὶ τούτων ἐνὶ συμβαίνοι τὸ πάθος, καταθρείτω πάλιν ὁ ἱερεὺς, καὶ ἀφοριζέτω τὴν ἀφὴν· καὶ εἰ μὴ τις γένοιτο μεταδρομὴ τῆς σημασίας ἐπὶ τὸ ἄμεινον, δαπανάσθω πυρί.»¹⁹

もしレプラが生じて、そのひとつが病気に相応するものであれば、祭司はふたたびよく調べて、ハフェーを境界付けておけ。もししるし(皮膚病変)の経過がよい方向に向かわなければ、火で破壊せよ(焼灼せよ)、という。

¹⁷ Schurig (2005), pp. 29-37.

¹⁸ Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG, 68: 245.

¹⁹ Ibid., PG, 68: 996.

また『ルカ福音書講解』には、次のような記述がある。

Πλὴν ἐπαίνου παντὸς ἀξία τοῦ προσελθόντος ἢ πίστις·---καίτοι τὸ πάθος οὐκ ἰάσιμον· οὐ γὰρ οἶδεν ἢ λέπρα ταῖς τῶν ἰατρῶν ἐμπειρίας παραχωρεῖν.²⁰

近づいてきたひとの信仰は称賛に値する…とはいえ、不治の病気(τὸ πάθος οὐκ ἰάσιμον)です。レプラが医師たちの技術に勝ちを譲るのを見た人はいません。

「モーセの戒命」にも言及しつつ、レプラを「冒瀆的かつ不浄 ἀνιερός δὲ καὶ ἀκάθαρτος」な病として特徴づけようとしていること、また一方「医師たち」の言説をよりどころにそれを最重症の病気として描こうとしていることに特徴が見られる。では医師たちのいう「克服しがたい οὐχ ἀλώσιμος」病とはどのようなものであろうか。レプラがそれに相当しないことについては、第一章、第三章ですでに明らかにされている。

医師たちの著作では、οὐχ ἀλώσιμος あるいは οὐχ ἄλωσις という表現は用いられない。治療を困難とする場合には一般に ἀνίατος が用いられるが、用例の範囲はやや広く、この表現はヒポクラテスに9回、ガレノスには82回認められる。οὐκ ἰάσιμος は ἀνίατος と同義とみるべきであろう (LSJは ἰάσιμος を ἀνίατος の反対語とする)。しかし οὐκ ἰάσιμος という表現は医学書にはほとんど見られない (ヒポクラテスの「神聖病」²¹に1回みられるのみで、ガレノス、アレタイオスにはない)。おそらくさらに予後の不良を決定的に表現する医学上の語彙は、「ἀνέλπιστος 望みはない、絶望的である」ということになろう。このことばの用例はかなり限定的で、ヒポクラテスに8回、ガレノスに7回、アレタイオスに6回認められるにとどまる。医師たちがどのような状態を ἀνέλπιστος としていたか、ヒポクラテスの用例を示す。いずれも予後についての簡潔な定式であるが、現代の医師たちもそれが、ἀνέλπιστος というべき病状であることに同意するであろう。

Ὑδρωπιῶντα ἦν βήξ ἔχη, ἀνέλπιστός ἐστιν.²²

水腫患者に咳があるようなら絶望的である。

Ἦν δὲ τοῦ εἰλεοῦ ἀφέντος πυρετὸς αὐτὸν ἐπιλάβη, ἀνέλπιστος.²³

腸閉塞が発熱をきたしたならば、望みはない。

²⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam*, PG, 72: 556.

²¹ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbo sacro*, 11.

²² Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Aphorismi*, 7: 47; 石渡隆司訳「箴言」, 『全集』I: 515-78.

²³ Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis i-iii*, 3: 14; 近藤均訳「疾病について第三卷」, 『全集』II: 323-45.

アレタイオスは主に多くの重症疾患について詳細で具体性の高い記述を残している。しかし医術によっても「望みはない ἀνέλπιστος」とまで断じた疾患は多くない。この語の用例は6回に限られるが、そのうち2回はエレファンティアシスについて論じたものである。その他はフチシス（φθίσις、今日の肺結核などに通じる消耗性疾患と考えられ、当時も恐れられた）²⁴など、主としていくつかの肺疾患を論じる文脈でのもので、いずれにせよレプラとの隔たりは大きい。したがってキュリロスがあえて οὐχ ἀλώσιμος、οὐκ ἰάσιμος という、医学用語としてはこなれない表現で医師たちにとっての難病を表現しようとしたのであれば、それは医師たちにとっての ἀνέλπιστος な病、エレファンティアシスを指している可能性が高いと考えられる。

ἀλλὰ γὰρ πάντα χρὴ ξυμφέρειν φάρμακα καὶ διαίτην καὶ κίδηρα καὶ πῦρ· καὶ τάδε κίην μὲν ἔτι νεοτόκῳ τῷ πάθει προσβάλλης, ἐλπὶς ἰήσιος· ἦν δὲ ἐς ἀκμὴν ἤκη γενέσιος καὶ ἐν τοῖσι πλάγγνοισι ἐδραῖον ἴζη, ποτὶ καὶ ἐς τὰ πρόσωπα προσβάλλη, ἀνέλπιστος ὁ νοσέων.²⁵

（エレファンティアシスの治療には）薬物、生活法、（焼灼）鉄、炎をすべて集めることが必要である。そしてもし病気の最も早い時期にあなたがそれを用いることができれば、治療には希望がある。しかしもしそれが頂点に達して内臓に腰を据えているのであれば、そしてそれが顔に現れた時には、病人には希望がない。

キュリロスは「『火で破壊せよ（焼灼せよ）』、という φησὶν」としているが、もちろんこのような文言は聖書のどこにも存在しない。また当時の医学書にもレプラに対して焼灼のような過激な治療法を推奨する記事はない。しかし「医師たち」が難治としたエレファンティアシスに対しては、アレタイオスも言うように、そのような治療手段の適用もやむを得ないものとされていた。

また「ギリシア人たちの定めた慣習」とは、やはりアレタイオスの描いたエレファンティアシス患者から「逃れよう、避けよう」として「最も愛する人々を荒れ野の中や山に置いてきた」人々を指しているのであろうか（第一章第三節参照）。

エレファンティアシスは、2世紀後半にガレノスが暑熱と食習慣によるアレキサンドリアの風土病としていることから²⁶、キュリロスの時代にも当地には多くの現実の患者が存在したであろう²⁷。しかし「苦痛」の具体的な姿は必ずしもそれ以上に鮮明ではなく、ここでもむしろ、ガレノス、アレタイオスらの当時の「医師たち」の残した記事に基づいて、キュリロスの言うレプラが「医師たち」の言うエレファンティアシスを指していると推定するにとどまらざるをえない。キュリロスにとってはアレキサンドリアの風土に遍在するこの「病苦

²⁴ Johnston (2006), pp. 61-2, Grmek (1989), pp.177-97.

²⁵ Aretaeus, *De curatione diuturnorum morborum libri duo*, 13: 2.

²⁶ Galenus, *Ad Glauconem de medendi methodo libri ij*, 11: 142-4.

²⁷ 後述、パラディオスの著作にはその影がみられる。

πάθος」こそがレプラなのである以上、レプラとエレファンティアシスの異同についてあらためて論じる必要は何もなかったであろう。彼の関心はただちに「レプラ」から「レプラの人 ὁ λεπρός」へ、キリストの奇跡へと収斂していく。

De adoratione では、レプラはさまざまな現世的・地上的な欲望、罪の中心的な象徴として示される²⁸。すなわち、ἀκαθαρσία や πάθος といった語彙を媒介項として「罪 ἀμαρτία」一般に結び付けられる。そしてキュリロスにとっては ἀκαθαρσία や πάθος や ἀμαρτία との決別こそが、救済への唯一の道である。

Χρὴ γὰρ ἡμᾶς νεκροῦντας τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, δοκεῖν πως ἤδη καὶ ἐκτεθνᾶναι τῇ ἀμαρτίᾳ, καὶ τοῦτο εἰσάπαν, οὐκέτι ζῶντας ἐν αὐτῇ.²⁹

わたしたちは地上的な特性である欲情や不浄や熱情や悪しき情熱、あるいは傲慢を押し殺し、いかにしてでも罪において死ぬ必要があると考えなければなりません。そしてなにごとにおいても、それ以上罪において生きるものでなくなるのです。

しかし自分たちの生活圏に現実に存在する、かつ時としては自分たち自身が支援にあたるような特定の病者を「罪」の象徴とする言説に対する、批判や反論は生じなかったのであろうか。無名の司祭・修道者や信徒たちの言説は文献に残りにくい。修道士たちの物語を描いたパラディオスの、同じ時代、同じアレキサンドリアのある「プトケイオン πτωχεῖον」の情景についての記述は、ひとつの例外ともいえる。

«Τί θέλεις πρῶτον ἰδεῖν; τοὺς ὑάκινθους, ἢ τοὺς σμαράγδους;» Λέγει αὐτῷ· «Ὁ δοκεῖ σοι». Ἀνάγει αὐτὴν εἰς τὰ ἀνώγεια καὶ δείκνυσιν αὐτῇ ἠκρωτηριασμένας γυναῖκας λελωβημένας ὄψεις ἐχούσας· καὶ λέγει αὐτῇ· «Ἴδου οἱ ὑάκινθοι». Καὶ κατὰγει αὐτὴν πάλιν κάτω καὶ λέγει αὐτῇ, δείξας αὐτῇ τοὺς ἄνδρας· «Ἴδου οἱ σμαράγδοι --- Οὕτω διατραπέῖσα ἐκείνη ἐξῆλθε, καὶ ἀπελθοῦσα ἀπὸ πολλῆς λύπης, ὅτι οὐ κατὰ θεὸν πεποίηκε τὸ πρᾶγμα, ἐνόσησεν».³⁰

(修道士が、修道院に蓄えてあるという宝石を見たいと望んだ若い貴婦人を「プトケイオン」に案内する)「最初に何をご覧になりますか? ヒヤシンスでしょうか、エメラルドでしょうか。「よろしいように」。修道士は彼女を建物の二階に連れていき、四肢が切断され顔が粉々に崩れた婦人たちを示して言った。「ご覧ください、ヒヤシンス(複数)です」。そして今度は階下に連れて行って男たちを示して言う、「ご覧ください、エメラルド(複数)です」…このようにして彼女は帰って行った。そして深い悲しみから家路につき、このようなことが起こっているのは神意に反することだ、と思ひめぐらせた。

²⁸ Schurig (2005), pp.276-89.

²⁹ *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG, 68: 988.

³⁰ Palladius, *Historia Lausiaca* (recensio G), 6: 9.

舞台がアレキサンドリアであることと合わせて、描かれているのはエレファンティアシスであると見たい（もちろん、カルキノスや、外傷、栄養障害などさまざまな患者たちが混在していたであろう）³¹。ここで修道士にも貴婦人にも、眼前の病者たちを「聖書のレブラ」や「罪」に結び付けて論じるようないかなる発言もないことは、注目に値する。パラディオスにはレブラの用例はひとつもない。そしてこのような病苦は、神の意志（罰）というよりもむしろ、神意に反して生じているのだ。

キュリロスの『第15復活祭書簡』は、おそらくそのような批判の残響を残す稀有な文献と考えられる。当時、復活祭の期日を書簡によって告示することはアレキサンドリアの司教の重要な職務のひとつとされており、毎年の公現日の集会で公に朗読される慣習であった。この『第15書簡』は427年の著作とされている³²。その（全4節中の）第2節は全文が、レブラに関する議論を中心に、キュリロスの弁明あるいは再反論にあてられている。

φαίην ἂν ἔγωγε καὶ μάλα εἰκότως· μᾶλλον δέ, οἶμαι, καὶ ἀπαστισοῦν ἐπαπορήσειεν ἂν, καὶ λογιεῖται· που ποιναῖς ἀνθ' ὄτου τὸν ἄρρωστον ὑποφέρεσθαι δεῖν ἐθεσμοθέτει θεός· Λέπρα μὲν γάρ, καὶ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ζημίαι, καὶ ἀβούλητοι καταφοραὶ τοῖς ἀνθρωπίνους ἐπισυμβαίνουσι σώμασιν, ἀλλ' οὐκ ἂν οἶοιντο τῶν πεπονθότων ἐγκλήματα. Νοσεῖ μὲν γάρ, οἶμαι, τὶς ἐκὼν μὲν οὐδεὶς --- Ἡδίκηκε τοὺς λεπρούς ὁ νόμος, ἤγουν τοῖς ἐτέροις σκληρὰν ἐπήρτησε δίκην, τῆς τοῦ πρέποντος θήρας ἠφειδηκώς; --- Ἐἴπερ ἔροιτό τις, ἐκεῖνό φαμεν· τῆς ἀληθείας τὸ κάλλος διὰ τύπου καὶ σκιᾶς ἢ διὰ Μωσέως τοῖς ἀρχαιοτέροις παρέδωκεν ἐντολήν, καὶ τῶν εἰς νοῦν ἔσω κεκρυμμένων ἢ δύναμις ὡς ἐν ἀρρωστίμασι τοῖς σωματικοῖς διετυποῦτο λαμπρῶς --- ἐκεῖνό φαμεν, τῆ τῶν θεωρημάτων ἐπόμενοι φύσει καὶ εἰς νοῦν ὀρῶντες τῶν γεγραμμένων τὸν ἐσωτάτω, ὡς ἀδρανεῖς εἰς μάχην, καὶ πρὸς γε τὸ δεῖν ἀμείνους ὀρᾶσθαι παθῶν οὐδαμῶθεν ἐπιτήδειοι, τὸ πολυειδὲς εἰς φαυλότητα νοσεῖν εἴπερ ἔλαιντό τινες. Τοῦτο γὰρ ἢ λέπρα καὶ τὸ κατ' αὐτήν ἐστι πάθος. Ἀλλ' οὐδ' ἂν ἐγγράφοιντο ταῖς τῶν ἀγίων φάλαγξιν οἱ ἀχάλινοί τε καὶ ἀκρατεῖς εἰς ἐκτόπους ἡδονάς.³³

（民数記5:2を引きつつ）わたしとしても、大いにもっともなこと（問い）だと言いたい。また実にわたしは、誰もが異を唱え、なぜ神が、誰であれ病弱のひとに対して追放を必要とするという法を定めたのが、考え込むことと思います…レブラや精液の自然な喪失や意志によらない（月経）流出は、人間の肉体に（つねに）起こってくることで、患っ

³¹ 前出のクリュソストモスやニュッサのグレゴリオスに比べれば、表現が定型的で物語の場面設定もあまりに作為的である点に疑問が残る。パラディオスがエレファンティアシスについて必ずしも正確な知識を持っていなかった可能性のあることについては、第五章に述べた。

³² Evieux (1991), pp.112-3; O'Keefe (2009), pp.3-32.

³³ Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales sive Homiliae paschales*, 15: 2. ; Amidon(tr.) (2013).

た人を告発するなどということは考えられません。私も、誰も望んで病気になっているのではないと思います…律法はレプラの者たちを不当に扱っていた、つまり他者に対して過酷な指令を課し、犠牲者と見るべき人たちを無視したのでしょうか…（さらにローマ書 7:12 を引用し）誰か問う人があれば、このように答えましょう。戒命は、モーセを通じて古代の人々に真理の美を、かたちと影とによって授けました。その意味は、知性に対してはうちに隠され、肉体の病に鮮やかにかたどられたのでした…書かれていることの最も内的な意味を考えてみます。誰かが、もしさまざま誤った考えを選択しようとするならば、その人たちは戦いに向かつては無力であり、欲望にまさる善を示す力にも欠けていて、どのみち必要とされない人たちです。これがレプラであり、そのそばには欲望があります。無規律でふさわしくない快樂に対して不摂生な人たちが、聖者たちの隊列に書き加えられることはないでしょう。

「私も、誰も望んで病気になっているのではないと思う *Νοσεῖ μὲν γάρ, οἶμαι, τὶς ἐκῶν μὲν οὐδεὶς*」。ここに残響している批判や疑問は、敷衍の必要もなく明らかである。それに比べて、キュリロスの再反論の論旨は不明瞭に感じられる。「望んで病気になっているのではない」「誰であれ病弱のひと」の告発や追放を正当化するためには、「アレゴリーの解釈」に訴える以外にすべがない。病者の具体的な姿も明らかにならないまま、キュリロスは現実にアレキサンドリアの街に存在する病者と聖書の物語の間に、明確な区別を置こうとはしない。もっともキュリロスの書簡に「その年の諸事件の流れ」が具体的な対応関係をもって示されることは稀とされており、「キュリロスは明らかに、声調を高くして宇宙的な視野の言語を保とうとしており、状況からは逃避している」³⁴。「医師たち」の見解、「焼灼」のような治療手技に言及するなど、一定の知識はあったものとして、キュリロスがアレキサンドリアの現実の病者とどのような関係を持っていたのかは不明である。

キュリロスのこの書簡の第3、第4節は、キリスト論論争における「全能な神の受肉」の思想に対する批判への反論に充てられている。また先行する『第14書簡』³⁵の大部分は、各地方における聖所礼拝などの、異教的祭儀との習合傾向に対する彼の批判に占められている。書簡の主題はその時々アレキサンドリア司教に発言の必要を感じせしめた論争の存在を反映していると思われ、したがってこの書簡には、*De adoratione* の時代以降にアレキサンドリアで交わされたであろう、レプラを巡る何らかの論争の反映をこそ読むべきものと考えられる。

第二節 5世紀以降の言説の展開およびラテン語圏における言説

本節ではクリュソストモス、キュリロス以降の言説史の展開について、ラテン語圏のそれ

³⁴ Evieux (1991), pp.115-6.

³⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales sive Homiliae paschales*, 14 ; Amidon (tr.) (2013).

を含めて概観する。

6世紀のコンスタンティノーブルの聖歌作家ロマノスの『第20歌』は、共観福音書のイエスによる奇跡的治癒の物語をうたったものであるが、レプラは「ローベ（四肢の廃用・脱落）を生ぜしめ…医師たちの技はまったく癒しえない Τῆς λώβης [γὰρ] ὑπάρχει... ἦν τέχνη ἰατρείας / ὅλως οὐ θεραπεύει³⁶」恐るべき病として描かれ、キリストの神性を際立たせる。ローベとは、四肢をはじめとする身体の激しい損壊を意味する一般的な語彙であると同時に、偽ガレノス以後エレファンティアシスの極型とされてきた病型でもあった³⁷。典礼聖歌に歌われたということは、レプラをエレファンティアシスの極型に重ね合わせる理解が首都において一般化していたことを示すのであろうか。

しかし9世紀には、クリュソストモスの『ウジャ王について 第5説教』を模した『第4説教』が同じくコンスタンティノーブルで書かれた。そこではクリュソストモスの立場が踏襲されており、ウジャ王のレプラは洗礼者ヨハネ誕生の物語におけるザカリアの失声と並列されて、神による回復可能な「訓導的な罰」として描かれる³⁸。

また7世紀のエルサレムで書かれたソフロニオスの、エレファンティアシスを治療困難な病気、レプラを社会的忌避につながる皮膚のなにごとか、として明確に区別しつつ、モーセ律法にみられる追放の規定を通じて両者を関連付けようとした、独自の解釈のあることについては前章に述べた。

以上、これらの諸文献からは、6世紀以降のギリシア語キリスト教文献のなかでも、さまざまなレプラ理解が長期にわたって併存していたことがうかがわれる。

ラテン語文献は量的にも膨大で、今回試みたような計量的・網羅的な研究は困難である。しかし個別の時代や文献についての研究は多く、すでに2世紀のテルトリアヌスにレプラの者 (leprosus) を罪人の象徴とする言説が知られている³⁹。またシュテルンベルグ⁴⁰によれば、西方でのエレファンティアシスの用例は東方とほぼ同時期、5世紀のアウグスティヌス、ヒエロニムス、ガリアのパウリヌスにさかのぼる。アウグスティヌスの用例からは、この段階ではエレファンティアシスが数ある重病のひとつとみなされ、必ずしもレプラや聖書記事との関連付けを受けてはいなかったことがわかる。

Morbus hic necesse est ut ad mortem perducatur. Certe medici quando aegros inspicunt, hoc dicunt. Verbi gratia, hydrops est iste, moritur : hic morbus non potest curari. Elephantiosus est ; nec morbus iste curari potest, Phthisicus est ; quis hoc curat ? --- et tamen necesse est ut quisquis natus fuerit, inde moriatur.⁴¹

³⁶ Romanos Melodos, *Cantica* 20: 5.

³⁷ Pseudo-Galenus, *Introductio seu medicus* 14: 756-7.

³⁸ Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum*, 4: 5.

³⁹ Tertullianus, *Adversus Marcionem*, 4: 9; *De pudicitia*, 20.

⁴⁰ Sternberg (1991), pp.167-174.

⁴¹ Augustinus, *Sermones ad populum LXXVII*, PL, 38: 489.

この種の病気は必然であって、死へと続くものです。病人を診察した医師たちはこのように言うでしょう。親切なことばで、「君は水腫だ、死ぬ」。「この病気は治せない、エレファンティアシスだ」。「この病気も治せない、フチシスだ、誰が治せる？」…やはり必然というものがあるのであって、誰であれ生まれてきて、そして死んでいくのでしょうか。

ギリシア語文献におけると同様、ラテン語圏においてレプラとエレファンティアシスが同一視されていった時期、経緯についてはやはり判然とはしない。6世紀の大グレゴリオスは両者を同一視しているように思われる。あるいは彼にとって、エレファンティアシスとは具体的な病、レプラの人とは全体としての身体的状態あるいは社会的ステータスを意味していたとも読める。

Pergens itaque, leprosum quemdam, quem densis vulneribus elephantinus morbus per membra foedaverat, ⁴²

そして出発すると、(修道士が) あるレプラの人に出会ったのですが、その男はエレファンティアシスの病に、全身をたくさんの傷で醜くされておりました。

修道士に助けられたこの「レプラの人」は、のちにキリストの姿に変わって天に昇る。ここではすでに、エレファンティアシスという病気が「レプラの人」のイメージに取り込まれて、聖書の物語につながる特別な聖性を与えられていたようである。

おそらくその背景になっているのは、5世紀にラテン語圏で生じたレプラをめぐる言説史上の最大の事件のひとつ、ヒエロニムスによるウルガタ訳聖書の成立である。そのイザヤ書 53:4 では「苦難のしもべ」を「レプラの人のように *quasi leprosum*」とする翻訳が行われた。当該部分の『七十人訳聖書』、秦訳、ウルガタ訳、ウルガタ訳の私訳⁴³の順に示す。

οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει.

この者はわたしどもの罪を負い、わたしどものために苦しめられます、わたしどもは彼が重荷を負い、鞭打たれ、虐げられていると見なしました。

Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit ; et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo, et humiliatum.

まさしく彼はみずからにわれらの弱さを引き受け、われらの悲嘆を担われた。われらは彼がレプラの人のように、神に打たれて苦しめられていると考えた。

⁴² Gregorius Magnus, *Homilia in Evangelia. II*, Homilia 39:10, PL, 76: 1300.

⁴³ 私訳にあたっては Douay-Rheims 訳 (retrieved from Bible Works 10th version) を参照した。Surely he hath borne our infirmities and carried our sorrows: and we have thought him as it were a leper, and as one struck by God and afflicted.

ヒエロニムスにとっては、キリストこそがすでに形容詞化した「レプラのひと leprosus」であって、そしてそのレプラとは、古代ギリシア医学のレプラとも『七十人訳聖書』のレプラともことなる、「苦難のしもべ」にふさわしい、身体的にも重く苦しい病でなければならず、そこには明らかな神意が働いていなければならない。すでにキリスト教会でひろく正典性を認められていた『七十人訳聖書』に並ぶ、複数の正典の存在を許容することにつながるウルガタ訳について、アウグスティヌスら一連の教会指導者たちは強い危惧を抱いていたとされる（彼らはラテン語訳に必要なとしても、それはヘブライ語からではなく、『七十人訳聖書』を底本に進められるべきだと主張、ヒエロニムスと論争を重ねていた）⁴⁴。またデメートルは、この翻訳にあたったヒエロニムスの、レプラ理解におけるラビ文献の影響を指摘している⁴⁵。ギリシア語世界におけるキュリロスからロマノスらへとつづく流れとは独立に、ラビ文献からヒエロニムスを経て大グレゴリオスらへと、複数化した正典に基づく複数の言説の流れが、この時期にはすでに始まっていたものと考えられる。

第三節 カップドキア教父たちのレプラとエレファンティアシス —追放の表象としてのレプラ

以上、5世紀までの言説の流れを総括した段階で、4世紀のカップドキア教父たちの言説に触れておきたい。4世紀のカップドキアにおけるバシレイオスを中心とする司教たちの救貧事業、とりわけカエサレア近郊に建設された施設群「バシレイアス」⁴⁶は、古代におけるキリスト教救貧事業のひとつの典型⁴⁷、東ローマ帝国やヨーロッパ各地の諸病院の先駆⁴⁸として注目されてきた。バシレイアスには困窮者や貧しい旅行者のための宿泊所が備えられ、病人には介護が提供されていたという⁴⁹。そこで介護を受けた人々とはどのような人々であったのだろうか。バシレイオス自身はこの施設について、いくつかの書簡⁵⁰で「プトコトロフェイオン πτωχοτροφείον」⁵¹、字義的には困窮者の給食所という名称を与えて構想を語っているが、それ以外には施設を利用した人々そのものについてはあまり具体的には書き残し

⁴⁴ 加藤(2018), 19頁、157-180頁。

⁴⁵ Demaitre (2007), pp.166-171.

⁴⁶ 土井 (2016) 117-42頁。

⁴⁷ Sternberg (1991) pp.167-74.

⁴⁸ Miller (1997) pp.50-67, pp.68-87.

⁴⁹ Holman (2001) pp.74-6.

⁵⁰ Basilus, *Epistulae*, 143, 150, 176.

⁵¹ 4世紀半ばにバシレイオスら小アジアの司教たちの一部ではじめて使われるようになった造語である。Miller (1997), pp.68-88. この語は6世紀にはユスティニアヌス法典にも登場し、以後ビザンティン世界での一般的な語彙となっていく。Flavius Justinianus, *Codex Justinianus*, 1: 3: 45.

ていない⁵²。

そこにはバシレイオスはその名を通じて性格付けようとした通り、あらゆる「困窮者 πτωχός」が頼ってきていたであろう。

ὁ δὲ βασιλεὺς οὕτως ἠγάσθη τὸν ἄνδρα ὡς καὶ χωρία τὰ κάλλιστα ὧν εἶχεν αὐτόθι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ φροντιζόμενοις δωρήσασθαι πένησιν, οἱ τὸ σῶμα ἅπαν λελωβημένοι πλείονος ὅτι μάλιστα θεραπείας προσδέονται.⁵³

こうして皇帝はこの男(=バシレイオス)に驚嘆し、すぐに自分の所有する最も美しい土地を彼が世話する貧者たちに与えたのであった。この貧者たちは全身が不具(λῶβη)で、できる限りの看護を必要とするものたちであった。

今も昔も、「全身が不具で、できる限りの看護を必要とする」人は多い。その中に今日いうところの特定のどの病気が含まれていたか、あるいはいなかったかという問題は、純粋に医学史上の問題にとどまる性質のもので、本来それほど重要な意味はないように思われる。しかしニュッサのグレゴリオスやナジアンゾスのグレゴリオスが生々しく描いた重病を病む人々がその中に含まれていたとすれば、彼らがそれをエレファンティアシスや「聖書のレプラ」との関係でどのように理解していたかを問うことは、本研究の関心事と重なる。

ニュッサのグレゴリオスが詳細に描いた症状について、用語法は医学文献に見られるものと異なるとはいえ、技巧的・文学的に描かれたその具体的な姿にはアレタイオスらの描いたエレファンティアシスに重なる点が多いことについては、第五章で示した。このような諸症状には、第一章、第三章で示したギリシア医学上のレプラと重なる点はない。ニュッサのグレゴリオスは『人間創造論 *De opificio hominis*』に高度な解剖・生理学の知識に基づく論述を残すなど⁵⁴、医学的素養を高く評価されており⁵⁵、この時代の医学的知見や用語法との接点がなかったとは考えられない。またもう一点注目しておきたいことは、彼らの病苦が「人から人へ移る」可能性について、関心をもって論じていることである。そのような現象について、ニュッサのグレゴリオス⁵⁶はメタバイノー (μεταβαίνω)、ディアバイノー (διαβαίνω)、ナジアンゾスのグレゴリオス⁵⁷はメタランバノー (μεταλαμβάνω) という語彙で表現し、かつ強く否定し、援助者がそのような危惧にとらわれることを戒めている。これ

⁵² 養護された人々の背景や具体的な姿が語られることは、この時代の文献では一般にまれである。多くの場合、「貧しい人々 πένητες」、「必要のある人々 δεόμενοι」、「困窮者たち πτωχοί」などと書かれるにとどまる。Finn (2006), pp.67.

⁵³ Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, GCS, 44: 245. 土井 (2016), 120 頁.

⁵⁴ Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*.

⁵⁵ ウィルケン(2014), 147-54 頁.

⁵⁶ Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, GNO 9-1: 124.

⁵⁷ Gregorius Nazianzenus, *De pauperum amore* (orat. 14) 28, PG, 35: 893.

らの語彙は第一章で示したエレファンティアシスに関する同様の現象についての医師たちの語彙とはまったく重ならないが、この時期には医師たちの間でも一致した語彙は成立していない。ニュッサのグレゴリオスもナジアンゾスのグレゴリオスも、医師たちの間での議論への強い関心を示しているが、このような議論は、これまでの時代の医師たちの間ではエレファンティアシスについてのみあって、レプラについてはなかったものである。

Τούτο πειθέτωσάν σε καὶ οἱ λόγοι, καὶ ἰατρῶν παῖδες, καὶ σύννοικοι τούτων θεραπευταί, ὧν οὐδεὶς πω τοῖς τοιούτοις προσίων ἐκινδύνευσε.⁵⁸

学者たちや、これらの人々と一緒に住んで治療にあたってきた医療の従事者たちに、だれもこれらの人々に近づくことで危険を被ったひとなどいないと、よく納得させてもらいなさい。

バシレイオスにもニュッサのグレゴリオスにも、カイサレアを中心とする彼らの事業に関連してレプラの語を用いた例はないが、ナジアンゾスのグレゴリオスにはいくつかの用例が知られている。ひとつは第五章で示した、バシレイオス宛の私信の中でバシレイオスをダビデ、彼を待つ人々をレプラの人たちと書いたもので、修辭的性格の強い表現であるが、「困窮者 πτωχός」一般を聖書のレプラになぞらえた可能性はある。バシレイオスへの追悼説教の中で、「キリストの模倣。バシレイオスはことばによってではなくわざによって、レプラを清めていた」との賛辭を述べていることについては、同じく第五章で示した。バシレイオスの諸施設建設の事業をその意義においてアレキサンドリアの灯台やピラミッドなどの大建造物（七不思議）に等しいと称える、追悼説教の結びの部分（43節）の導入部と対をなすべき、説教全体の結語部分に置かれており、そこでバシレイオスの事績をキリストのわざと対比する。修辭的色彩の強い用例といえるが、同じく「困窮者」一般、あるいは社会の彼らに対する執拗な排除や差別を、聖書のレプラになぞらえた可能性もある（ここでキリストの癒しを語るならば、それはマヒの癒しでも視力回復の奇跡でもよかったであろう）。あるいはこれらの概念についてソフロニオス同様の混乱をきたしていたのかもしれない。彼の『第14説教』には、生まれたばかりの新生児に病状のしるしを見ることを恐れて「敵のようにさえ」憎む母親が登場する⁵⁹。彼が自らの説教で扱った病気がエレファンティアシスであったとして、彼自身のこの病気についての観察や理解が混乱のない十分なものであ

⁵⁸ Ibid.; Daley (tr.) (2006).

⁵⁹ Ibid. 11, PG, 35:872. 近・現代の知見からすれば、エレファンティアシス（＝ハンセン病）とするならば、それは発症までに年余にもわたる長い潜伏期間を要する。—(2015)。したがって新生児が罹患することはありえない。しかし新生児がエレファンティアシス（＝レプラ）に罹患するという恐れは、古代以降中世を通じて、一般に広く流布していた。Demaitre (2006), pp.168-71. もちろんこのような観念は、アレタイオスやガレノスのようなギリシア医学の主流にはないものである。

たかには疑問が残る。

もうひとつの用例は同じく『第14説教』に見られるもので、ここではむしろレプラを祭儀的な穢れの意味で用いており、クリュストモスのレプラ理解に近い。

Καθαρθῶμεν οὖν ἐλεήσαντες --- Εἰ μὲν οὐδὲν ἔστι σοι σύντριμμα, οὐδὲ μώλωψ, οὐδὲ πληγὴ φλεγμαίνουσα, οὐδὲ λέπρα τις ψυχῆς, ἢ ἀφῆ σημασίας, ἢ τηλαυγῆς⁶⁰, ἃ μικρῶς μὲν ὁ νόμος ἐκάθηρεν, δεῖται δὲ Χριστοῦ θεραπεύσοντος⁶¹

慈善を行って、清められようではありませんか…もしあなたに、傷も傷跡もなく、化膿した打ち身もなく、霊的なレプラ、律法がちょっとした清めを行う光沢や斑点のハフェーもないとしても、キリストによる癒しは必要なのです。

彼の同じ説教にはほかに一か所、「聖なる病 *ιερά νόσος*」⁶²という表現も認められる。ソフロニオスがエレファンティアシスにこの語を用いていることは第五章に示した。しかしこのようにいくつかの用例の存在と後世のいわゆる「らい病=メシアの病=聖なる病」⁶³論とのつながりについては、別個の検討が必要と思われる。

これら困窮者の中に、ホルマンはレプラ⁶⁴、シュテルンベルグはアウスザッツ⁶⁵の人々がいたことを疑わない。しかしこれらの論者の関心は中世以降のレプラ（ドイツ語でのアウスザッツ）、すなわち19世紀にハンセンらの報じた「ギリシア人のエレファンティアシス」との連続性にあり、「聖書のレプラ」との関連性にはない。したがってエレファンティアシスを「真のレプラ *true leprosy*」と理解したうえで、現代語としてのレプラ、アウスザッツとして表記しているにすぎないと思われる。前節に示したアレキサンドリアのプトケイオンについてのパラディオスの記事について、フィンが、そのベッドの多くがもっぱら「レバー」によって占められていたとする⁶⁶のも同様である。

ではニュッサのグレゴリオスがその情景に自ら「しばしば涙した *πολλάκις ἐπεδάκρυσσα*」⁶⁷という人々、それがアレタイオスの描いたような故郷を追われて流浪するエレファンティアシスの患者であり、あるいはクリュストモスの描いたような都市生活から排除される

⁶⁰ この数語は、用例の少なさから確実に、レビ記13:2の引用である。現実の病者への援護を訴える説教の中であえてこのような、およそ一般性のない祭儀的表現を引用したことは、グレゴリオスがこの「レプラ」を医学用語としてではなくモーセ律法固有の祭儀的語彙と理解して用いていることを示していると考えられる。この部分の訳語は秦訳に従う。

⁶¹ *De pauperum amore* (orat. 14) 37, PG, 35: 908. ; Daley (tr.) (2006).

⁶² *Ibid.* 6, PG, 35: 865.

⁶³ 荒井 (1996), 149 頁.

⁶⁴ Holman (2001), pp.144-8.; Holman (1999).

⁶⁵ Sternberg (1991), p.168.

⁶⁶ Finn (2006), pp.84-5.

⁶⁷ *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, GNO, 9-1: 117、土井 (2007), 86 頁.

エレファンティアシスやカルキノスの患者たちであり、そしておそらく彼、ニュッサのグレゴリオスにはそのような医学的概念とのなじみがあったものとして、最後に「それにしてもなぜグレゴリオスは貧しい貧者の病名を語らなかったのか」⁶⁸という疑問が残る（ホルマンは「なぜレプラということばが登場しないのか」というかたちで、同様の疑問を呈している⁶⁹）。レプラはともかく、エレファンティアシスと名指さなかった理由は、単純なものであったかもしれない。この語彙がキリスト教圏の言説に定着するのはグレゴリオスらの時代よりおおむね一世代後のことになるので、聴衆や読者になじみの薄い言葉を避けるのは説教者として当然のことであったであろう。

4~5世紀の人々が事象を描くにあたって持っていた知的枠組みは、われわれのものとはおそらく大きく異なる。彼らには重病を病む困窮者に名前を付けて区別するよりは、差し迫ったもっと多くの用件があったと考えられる。シリアのエフラエムが描いたように、教会の門の前には様々な困窮者が群れを成していたが、食事やシェルターの提供など、教会のとりえる手立ては必ずしも多くはなかったであろう。分類して名付けることによって、治療手段を提供し健康保険を適用し傷害保険を請求するというような手段はなかったし、疾病統計から政策を立てる手段も発想もない以上、その呼称についての関心はわれわれとは異なると考えるのが自然である。グレゴリオスらからやや時代の下がるクリュソストモスも、アンティオケアの路上に「多くの打ち捨てられたものたち」を見て強い衝撃を受け、そしてその直後に臨んだ司祭団の会議においてさえ、人々の来歴や背景については一言も述べていない。

さらに背景のひとつとして、誰を教会の救済・援助事業の対象とすべきかについての当時の論争のなかで、彼らカッパドキアの教父たちが対象の選別に対して概して反対する立場を示していたことが挙げられる⁷⁰。ナジアンゾスのグレゴリオスの言うように、困窮している、ということ自体が援助の理由になるべきであって、なにゆえに困窮しているのかということとは問題ではない。問題は、名付けることではなく救うことである。

εἴτε διὰ χηρείαν χρήζοιεν ταύτης, εἴτε δι' ὀρφανίαν, εἴτε ἀποξένωσιν πατρίδος, εἴτε ὠμότητα δεσποτῶν, εἴτε ἀρχόντων θράσος--- εἴτε κλεπτῶν ἀπληστίαν, εἴτε δήμευσιν, εἴτε ναυάγιον· πάντες γὰρ ὁμοίως ἐλλεινοί,⁷¹

それが寡婦となったことによる困窮であれ、孤児のためであれ、祖国からの亡命のためであれ、主人の粗暴さのためであれ、支配者の野蛮さのためであれ…貪欲な泥棒たちのためであれ、財産没収であれ、難船であれ、みな等しく憐れむべき人たちなのです。

以上から、なお検討の余地の残る私見をまとめれば、ニュッサのグレゴリオスが観察・記

⁶⁸ 土井 (2007), 210 頁.

⁶⁹ Holman (2001), pp.74-6.

⁷⁰ Finn, pp.67-70.

⁷¹ *De pauperum amore* (orat. 14) 6, PG, 35: 865; Daley(tr.) (2006).

録した一群の人々は、その少なくない部分がエレファンティアシスを患って流浪を余儀なくされた人々であって、グレゴリオス自身の医学的素養を考慮すれば、彼自身もエレファンティアシスと考えていたであろう。ナジアンゾスのグレゴリオスの記事には若干の混乱や時代の制約下での知識の不正確さも見られるが、おおむね同様に考えてよいと思われる。したがってバシレイオスの施設を頼った人々になかにも、エレファンティアシスの人々がいたことは想像に難くない。また古代の文書で困窮者についての詳細が語られることはむしろ極めて稀とされており⁷²、ここにいうところの「困窮者」とはエレファンティアシスの患者たちである、との説明がないことは、あえて異とするにあたらない。

ここでは、ナジアンゾスのグレゴリオスの記事にレプラの語が現れることに注目したい⁷³。同じく教育ある作家であった彼が、観察した病気が「聖書のレプラ」であると考えた可能性は低い。なんらかの医学上の疾患概念というよりはむしろ、人々の置かれた、嫌悪され追放された社会的状態を「聖書のレプラ」になぞらえた可能性が高い。そのことは、彼がレプラについて用例の極めて稀なレビ記 13:2 の祭儀的な語彙、「σημασίας, ἡ τηλαυγής」を用いたことに最もよく表れている。あるいは前章で示したエフラエムの、「教会の扉のそばに座っているすべての貧しい人々」に列挙された「寡婦、孤児、病人、けが人、足の不自由な人々、目の見えない人々、レプラの人々」、その「レプラの人々」には、エレファンティアシスであれカルキノスであれ、遺棄され排除された病弱者一般が表象されているのかもしれない。

またあるいは、われわれとは異なる古代の人々の世界観の在り方をより深く探求することを通じて、土井の指摘するような「否定神学」⁷⁴との接点が見いだされる可能性もある。しかしそれは、本研究の範囲を大きく超えることである。

⁷² Finn (2007), p.67. フィンはまた、クリュソストモスの説教、ヒエロニムスのいくつかの書簡などを、むしろ稀かつ貴重な例外としてあげている。pp.150-5, 255-7.

⁷³ フィンによれば、ナジアンゾスのグレゴリオスの記事、とりわけバシレイオスに関する記事については、歴史的叙述としてよりもバシレイオスの抱いていた終末思想（新しいエルサレム）、神学的理想の表明として読むべきものであるという。Finn (2007), pp.222-31.

⁷⁴ 土井 (2007), 210 頁; 同 (2008); 同 (2016), 208-11 頁.

第七章 クリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロスにおけるレプラと奇跡の神学

第一節 問題の所在—「社会的事象」と「前時代」

エレファンティアシスの語は、4~5世紀の交にキリスト教圏の言説に定着する。はるか古代の祭儀的記憶としてツアラアトの訳語に充てられた『七十人訳聖書』以来、レプラの語義は定かにされず、定かにされないままに様々な言説が展開されていた。しかしエレファンティアシスの語が広く知られるにいたるこの時期に、レプラ理解は大きく二つの方向に分岐を示すこととなる。そしてそれは後世に続くキリスト教文献におけるレプラとエレファンティアシスをめぐる名辞上の混同の端緒となったと考えられる。そのひとつはクリュソストモスの理解であって、レプラを古代の祭儀的禁忌、神の下す「軽い訓導」のひとつとするものであり、もうひとつはレプラをエレファンティアシスと重ね合わせて「冒瀆のかつ不浄」な、医師たちによっても「容易に克服しがたい」難病とみなすキュリロスの理解であった。

このふたりは、いずれも4~5世紀のキリスト教文学と教会政治を代表する人物であり、後世への影響も大きく、キリスト教思想史上の評価もそれぞれに高い¹。しかしいかなる天才といえども、先人を通じて習い覚えたことば、慣れ親しんだ思考法、時代や自己の属する社会や組織の伝統を離れて、言説を展開することはできない。ではソシュールの言うように、「記号体系のなかに存在するものを生み出すのは社会的事象」²にほかならず、「何かを言おうとしたら、いつでも前時代が必要なのだ」³とすれば、この二つの異なった理解の背景となった社会的事象とは何であり、前時代から継承されてきたそれぞれの言説の流れとはどのようなものであったのだろうか。本章ではクリュソストモスとアレキサンドリアのキュリロス、ふたりに焦点を当てつつ、このような「ひとつのことば」についての意味づけ、解釈の相違がどのような神学的思考に関連して生じたものであるかを、言説史をたどりながら検討する。まず二人の用いた聖書箇所、共観福音書の「清め」の物語と列王記下・歴代誌下の「ウジャヤ王」の物語についての言説史を概観し、二人の奇跡論の違い、その社会的・歴史的背景へと検討を進める。

第二節 方法—ふたりの用いた聖書箇所をめぐる「前時代」の言説

このふたりの論じた聖書箇所、すなわち共観福音書に共通する清めの物語(マタイ 8:2-3、マルコ 1:40-45、ルカ 5:12-15、以下当該箇所)、旧約聖書のウジャヤ王(アザルヤ王)の物語(列王記下 15:4-7、歴代誌下 26:16-21、以下同じく当該箇所)を扱った7世紀以前のすべて

¹ Leroux (1988) ; Hardy (1981).

² ソシュール (1991), 40 頁.

³ 同, 178 頁.

のギリシア語キリスト教文献のなかで、レプラの語がどのような文脈で論じられているかを検討し、2世紀以降ふたりと同時代までの主要な用例を追いつつ、それぞれの個所をめぐる言説史の再構成を試みる。

用例の検索には TLG の検索機能を用いた。

まず共観福音書の清めの物語についてみると、θέλω と καθάρισθητι がそのままの語形で、かつ 5 語以内に隣接して登場する 7 世紀以前の用例は、3 世紀のオリゲネスから 680-81 年の第三コンスタンティノーブル公会議の記録文書に残されたマカリオスとステファノス連名の発言まで、18 人について 52 回を数える。うち 14 回がクリュソストモス、13 回がキュリロスのものである。これをイエスが命令文を用いたほかの短い言明と比較すると、マタイ 9:22 の「娘よ、元気になりなさい Θάρσει, θύγατερ」の 3 人 4 回、マルコ 5:41 「タリタ、クム Ταλιθα κουμ」の 3 人 4 回よりも明らかに多く、ヨハネ 5:8 「ラザロ、出てきなさい Λάζαρε, δεῦρο ἔξω」の 14 人 60 回にほぼ匹敵する頻度であって、注目度の高い個所であったことがわかる。共観福音書すべてに共通の物語であることに加えて、それが数ある奇跡物語の中でも、イエスが自ら一人称で「望む θέλω」と口に出して意向を明らかにした数少ない個所であること（ほかには、仮定的な文脈でルカ 10:29、ヨハネ 17:24、21:23,24、否定でマタイ 15:32、マルコ 14:36）が、とりわけ「御子」の意志と「御父」の意志の関係をめぐってキリスト論論争がさかんに展開された時代⁴に、この個所が注目を集めた背景のひとつとして挙げられるであろう。(ἐ)θέλω そのものには、福音書だけで 118 回の用例があり、イエスはしばしばなにごとかを θέλειν するが、イエスの θέλειν はまたしばしば裏切られる（マタイ 23:37、ルカ 13:34、マルコ 7:24、同 9:30 ほか）。しかしここでイエスが自らの意志を θέλω という言葉として発した時、それは直ちに実現している。

また旧約聖書ウジヤ王（アザルヤ王）の物語についてみると、固有名詞 Ὀζίας あるいは Ἀζαρίας と文字列 λεπρ-が相接して（50 語以内に）登場する個所、は 2～3 世紀のアレキサンドリアのクレメンスから 7 世紀前半のアンティオコス・モナコスまで、14 人の著作について 57 回認められた。うち 10 回がクリュソストモス、17 回がキュリロスのものである。

以下、これらの中から著者独自の思想や解釈が表明されている用例、代表的と思われる用例について述べる。引用文は太字で示す。

第三節 結果（1）「清め」の物語

イエスの数多い奇跡物語の中でも、歴代の著作家たちに最も好まれ、繰り返し語られてきたもののひとつである。

オリゲネスは、ヨハネ 1:28 「ヨハネが洗礼を受けていたヨルダン川」について説明するなかで、ヨルダンの語源にさかのぼり、「『**彼らの下降《πηγῆ**』」（という意味に）**解釈されます**

⁴ ティリツヒ (1997), 59-162 頁; マルー (1996), 219-88 頁; Meyendorff (1974), pp.19-41.

Ἰορδάνης μὲν ἐρμηνεύεται «κατάβασις αὐτῶν»。」⁵としてイエスの受肉に関連付ける。そこでエリシャがレプラ治癒の奇跡をおこなったことについて、当該箇所を引用しつつ、「らい病を通じて汚れた者らをその汚れから解放し、いやすのは預言者ではなく、わたしたちのヨルダン（即ちキリスト）であることを認識せず、ナアマンはひどく怒ります…しかし、手をらい病の上に置き、浄めるのは、ただわたしの主イエスの（なさる）業でした Ὅτε καὶ θυμοῦται Ναϊμάν, οὐ νοῶν ὅτι ὁ Ἰορδάνης ἡμῶν ἐστὶν ὁ ἀπολύων τοὺς διὰ τὴν λέπραν ἀκαθάρτους τῆς ἀκαθαρσίας καὶ ἰώμενος, οὐχὶ δὲ ὁ προφήτης…Τὸ γὰρ ἐπιθεῖναι τὴν χεῖρα λέπρα καὶ καθαρῖσαι μόνου τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ ἔργον ἦν」として、これを預言者ではなくキリストにのみ可能な奇跡という解釈を示した⁶。ヨルダンの語源についてのオリゲネスの解釈には後を継ぐ言説が認められないが、レプラの「清め」をキリストにのみ可能な奇跡とする意味付けはここに始まり、広く受け継がれていく。

アタナシオスは、詩篇 45（『七十人訳聖書』では詩篇 44）の講解で、詩篇にいう「心に湧き出る美しい言葉 Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν」が「御父が御子について語ること Τοῦτο φησὶν ὁ Πατήρ περὶ τοῦ Υἱοῦ」であり、御子が「原初から神として存在した王が、王国の初めに肉となって来られるといわれている Ὡσπερ βασιλεὺς ὑπάρχων ὡς Θεὸς εἰς βασιλείας ἀρχὴν λέγεται ἐρχεσθαι διὰ τὸ σεσαρκῶσθαι αὐτόν」という意味であるとの解釈を示しつつ、当該箇所とルカ 7:14 を並べて引用し、「言葉を通じて実現する速やかさ διὰ τὸ λέγειν τι καὶ εὐθέως γίνεσθαι」に「神としての本性が見られる ἄπερ οἶδε φυσικῶς ὡς Θεός」ことを強調している⁷。

シリアのエフラエムは、当該箇所をマルコ 2:11、ルカ 7:50、ヨハネ 5:8 と並べて引用し、マルコ 8:2 「イエスに近寄り、ひれ伏して」という、乞うものとイエスの関係に注意を促している。「地上の王に近づこうとする人たちは、門番たちに阻まれ、兵士たちや召使たち押しつけられる Οἱ τῷ ἐπιγείῳ βασιλεῖ προσελθεῖν βουλόμενοι κωλύονται ὑπὸ πυλωρῶν, ὠθοῦνται ὑπὸ στρατιωτῶν καὶ λειτουργῶν…しかしあなたが万物の王に近づこうとしても、あなたには誰を恐れる必要もない。贈り物も求められず、受け取る人もいない。誰も阻まない。王はあなたのことを見分けられ、あらかじめ受け入れておられるからである Σὺ δὲ προσερχόμενος τῷ Βασιλεῖ τῶν ἀπάντων οὐδένα τούτων ὑποψιάσαι. Οὐ δῶρα ἀπαιτεῖ· οὐδεὶς γὰρ ὁ λαμβάνων, οὐδὲ κωλύων, διὰ τὸ εὐθὺ τὸν Βασιλέα εὐρίσκεσθαι καὶ προσδέχεσθαι σε」。だから奇跡そのもの（レプラの清めや死者の復活）については、むしろ「長々と語って賛美しないようにしましょう。主のわざには限りがないからである Καὶ ἵνα μὴ καθ' ἓνα λέγοντες δόξωμεν μηκύνειν τὸν λόγον· τὰ γὰρ ἔργα αὐτοῦ ἀναρίθμητά εἰσι」⁸とする。

カエサレアのバシレイオスは病める修道者たちを念頭に、「かつて主は、ある時には粘土

⁵ Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, 6 :42: 217. 小高毅訳 (1984).

⁶ Ibid., 6: 47: 243.

⁷ Athanasius, *Expositiones in Psalmos*, PG, 27: 208.

⁸ Ephraem, *Sermones paraeneticus ad monachos Aegypti*, 42.

を作り、塗ってシロアムの池で洗う」ように命じられ(ヨハネ 9:6-7)、またある時には「私は望む、清くなれ(マタイ 8:3)」と言われるだけでご意志を満たされたが、ある者たちは、苦痛と闘うままにし、彼を審判の時により報いに値するものとされた τότε ὁ Κύριος, ποτὲ μὲν πηλὸν ποιῶν, ἐπέχριε, καὶ νίψασθαι προσέτασεν εἰς τὸν Σιλωὰμ, ποτὲ δὲ ἤρκειτο τῷ βουλήματι μόνω, λέγων, Θέλω, καθαρῖσθητι· τινὰς δὲ καὶ ἐναθλεῖν τοῖς ἐπιπόνοις ἀφῆκε, δοκιμωτέρους αὐτοὺς διὰ τῆς πείρας παρασκευάζων」とした。すなわちただ言葉だけによる奇跡的治癒も、民間療法(あるいは呪法)の併用も、あるいは時にはうかがいしれない計らいによって病苦をそのままにしておくことさえも、すべてイエスの奇跡のわざなのである⁹。また『道徳の規範』では、「福音の宣教に、とりなしの祈りとともに任職されるべき人たち」のための詞華集として、当該箇所とマタイ 15:32、使徒 6:1-3 をあげるのにつづいて、「より小さい御業の中で示された御言葉から、豊かで寛大な、より大きな御心を見落とすべきではありません Ὅτι οὐ δεῖ τὸν προεστῶτα τοῦ λόγου ἐν τοῖς ἐλάττωσιν αὐτουργεῖν φιλοτιμούμενον τῆς ὀφειλομένης περὶ τὰ μείζω σπουδῆς ἀπολείπεσθαι」として、イエスの宣教全体における当該箇所の重要性を相対化する、自らの言葉を添えて締めくくっている¹⁰。

クリュソストモスは14回のうち、『マタイ書講解』で7回、『ヨハネ書講解』で3回、『非相似派駁論』で3回、当該箇所に触れている。『マタイ書講解』ではまず『主よ、清めてください』とも言わずに、主にすべてを委ね Οὐδὲ εἶπε· Κύριε, καθάρισον· ἀλλ' αὐτῷ τὸ πᾶν ἐπιτρέπει」た男の信仰が模範として称賛される。イエスに神そのものとしての権能があることを信じた「彼の思いが教説となる ἀλλὰ τῆς γνώμης τῆς αὐτοῦ τὸ δόγμα γένηται」ことを、イエスは望まれたのであった¹¹。クリュソストモスにとってむしろこの物語の要点は、「エリシャはナウマンを見なただけでなく、躓いたものとみなし、近寄ることも触れることもせず家にいたまま律法を堅く守り、彼をヨルダン川に行かせて入浴させた Ἐλισσαῖος μὲν οὐδὲ ἐώρα τὸν Νεεμᾶν, ἀλλὰ καὶ σκανδαλισθέντα ἰδὼν, ἐπειδὴ μὴ ἐξῆλθε καὶ ἤψατο, τηρῶν τοῦ νόμου τὴν ἀκρίβειαν, οἴκοι μένει, καὶ πέμπει πρὸς τὸν Ἰορδάνην αὐτὸν λουσόμενο」のだったが、エリシャとは異なり、イエスは「ハフェー¹²に手を置いて τὴν τῆς χειρὸς προσέθηκεν ἀφήν」癒すことで「主が律法の下ではなく上にあること…を示されようとした」、そのことにある。「主はしもべとしてではなく、主人として触れ、癒したのであることを示された Ὁ δὲ Δεσπότης, δεικνὺς ὅτι οὐχ ὡς δοῦλος, ἀλλ' ὡς κύριος θεραπεύει, καὶ ἄπτεται」のである¹³。『非相似派駁論』では当該箇所を含む多くの治癒奇跡に言及しながらも、「火の地獄に投げ込み、王国へ導き、麻痺のもの

⁹ Basilius, *Asceticon magnum sive Quaestiones* (regulae fusius tractatae) 55, PG, 31: 1045; 宮本久雄監訳 (1992).

¹⁰ Basilius, *Regulae morales*, PG, 31: 833.

¹¹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum*, PG, 57: 328.; Schaff and Wace (eds.) (1956b).

¹² 『七十人訳聖書』レビ記において、ハフェーは古代の祭儀的用語としてのナガーの訳語であって、なんら医学上重大な病変を意味する語彙ではなかった(本論文第三章参照)。

¹³ *In Matthaeum*, PG, 57: 329.

を立たせ、死から解き放し、罪を赦し、悪霊を叱りつけ、海を静まらせる καὶ εἰς γέενναν ἐκβάλλοντα, καὶ εἰς βασιλείαν εἰσάγοντα, καὶ παράλυσιν διορθούμενον, καὶ εἰς θάνατον ἀπελεύοντα, καὶ ἀμαρτίας ἀφιέντα, καὶ δαίμοσιν ἐπιτιμῶντα, καὶ τὴν θάλατταν καταστέλλοντα]、

「主権によって法を定める、パンを生み出す καὶ νόμους θεῖναι μετὰ αὐθεντίας, ἢ ἄρτους ποιῆσαι]、そのようなイエスの働きのすべてが等しく「主たるものの主権によって行われた μετὰ αὐθεντίας ποιῶντα δεσποτικῆς] わざとして論じられる。しかしその第一は「ひとびとに原初に人間を創造された方を教え διδάξας αὐτοὺς καὶ τὸν ἐν ἀρχῇ δημιουργήσαντα τὸν ἄνθρωπον]、「法を新たにす(正す) ことによつて διὰ τῆς τοῦ νόμου διορθώσεως] 導くものとしてのそれであるとして、山上の教えが引かれ、それらが「権威ある者としてお教えになった ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων (マタイ 7:28-29)」ものであることが再度確認される¹⁴。イエスの持つ「主権」の真髄は、真に守るべき法を定め(マタイ 5:21-22)、罪を許して樂園を約束し(ルカ 23:43)、人間の運命を激変させる(マタイ 4:19、マルコ 1:17) ことにある¹⁵。『マタイ書講解』に見られるクリュソストモスの奇跡観については、のちに触れる。

キュリロスの同時代人であったペルシウムのイシドロスは、(病にあって?) 助言を求め修道士からの書簡に送った激励の返書の中で、当該箇所を 2 回用いている。主の自立した権威は絶対者、立法者であることにあり、個別の奇跡について「聖書からすべてを長々と数え上げようと πάντα καταλέγων μηκύνω τὸ γράμμα] する必要はない、とする。「病があなただを苦しめるときも、神により頼めば、肉体に触れてくださるのだから Εἰ δὲ τὸ πάθος σε ταράττει, τὸ κατὰ Θεοῦ μὲν τολμηθέν, σαρκὸς δὲ ἀψάμενον] ¹⁶。イシドロスはまた当該箇所と、マタイ 15:28、マルコ 4:39、ヨハネ 5:8 などのさまざまな奇跡物語を引きながら、「わたしたちには、その中の最もつましいことさえ起こせないとしても、自ら多くのことにかかわりを持ち、悪を遠ざけ、徳を追及して行こうではありませんか Καὶ μὴν ἡμεῖς, ὧν οὐδὲν εὐτελέστερον γένοιτο ἄν, πολλὰ οἴκοθεν πράττομεν, καὶ κακίαν φεύγομεν, καὶ ἀρετὴν διώκομεν] と呼びかける¹⁷。

キュリロスについては前章にあげた『精神と生活』、『ルカ福音書講解』のほか、『聖三位についての対話』の神学議論が注目される。若者(仮定された聴衆)との議論は実に創世記 1:1 にさかのぼり、「本性」「本質」「ヒュポスタシス」「プロソポシス」など、当時のキリスト論論争の主要な概念が畳みかけるように展開される。「議論は正確に、かつ非常に繊細に磨き上げられています Πικρὸς δὲ ὁ λόγος καὶ πολὺ πρὸς ἰσχύτητα κατερρινημένος]。そして当該箇所をめぐっては、「御子のちからが御父に等しくなければ εἰ μὴ ἔστιν ὁ Υἱὸς ἰσχύος τοῦ Πατρὸς] ありえないはずの出来事であるとして、「御父」と「御子」の関係が論じられる¹⁸。

キュリロスには以上のほか、エフェソス公会議の記録(*Acta Conciliorum Oecumenicorum*,

¹⁴ Joannes Chrysostomus, *De Christi precibus* (Contra Anomoeos), PG, 48: 787-8.

¹⁵ Joannes Chrysostomus, *In Joannem*, PG, 59: 43, 145, 356.; Schaff and Wace (eds.) (1956a).

¹⁶ Isidorus Perusiota, *Epistulae*, 1227.

¹⁷ Isidorus Perusiota, *Epistulae de interpretatione divinae scripturae*, 3: 335.

¹⁸ Cyrillus Alexandrinus, *De sancta trinitate dialogi i-vi*, Aubert page 619.

以下 ACO)に収められた彼の発言の中に5回の引用がある。まず記録集の冒頭に収載された「修道士たちに宛てた聖キュリロスの手紙 Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς μονάζοντας」で、キュリロスは修道士たちにこう呼びかける。「**肉体をとる以前のキリストが原初から存在した、神からのロゴスは単独に存在すると、言いたがらないひとこそが、この場に招かれるのによりふさわしいのです。おいでなさい、おいでなさい、わたしたちはそこから、聖書信仰における一致を明らかにしたいのです。神は本性上、一致を喜ばれる方だからであります。一致とは、わたしが申しますには固有の肉体ということであります。そこにおいてこそ、テオトコスを語るものがわたしたちにとって正しく、またさらにより聖処女にとってふさわしいということが、明らかとなるであります** Ὅντος δὴ οὖν ἐναργοῦς ὡς οὐκ ἂν λέγοιτο Χριστὸς ἐξω τε σαρκὸς ὑπάρχων καὶ οἷον εἰ κατὰ μόνας ὁ ἐκ θεοῦ λόγος, πρεπούσης δὲ μᾶλλον αὐτῶι τῆς τοιαύδε κλήσεως, ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος, φέρε δὴ φέρε δεικνύωμεν ἐξ αὐτῶν ἐλόντες τὰς πίστει τῶν ἱερῶν γραμμάτων ὅτι θεὸς κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ εἰς ἐνότητα συνεννηγμένος, τὴν πρὸς γε φημι τὴν ἰδίαν σάρκα· οὗ δὴ πεφηνότος ἀληθοῦς, θεοτόκος ἂν λέγοιτο πρὸς ἡμῶν καὶ σφόδρα εἰκότως ἡ ἀγία παρθένος.」¹⁹。この、彼にとっての「冒頭陳述」の主要な根拠として引用されるのが、イザヤの預言（イザヤ 35:3-6、同 40:9-11）、ヨハネ書の告別説教でのイエスの言明（ヨハネ 10:15-16）と並んで、当該個所である。当該個所はまた、皇妃たちへの支持の訴えである『最も敬虔なる皇女方への講義 Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις δεσποίνας』²⁰のなかで2回、「最終陳述」に相当する『ネストリオスによる中傷に対する五部の反論 Κυρίλλου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίρρησις ἦγουν οἱ πέντε τόμοι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου』²¹のなかで3回用いられる。キュリロスが彼のキャリアの土壇場というべき論争の決定的局面で、いかにこの個所を重視し、頼みとしていたかがうかがわれる。

以上、当該個所の奇跡について、それはオリゲネスにとってはヨルダン川によって予型されていた「ただわたしの主イエスの（なさる）業」、アタナシオスにとっては「**原初から存在**」する方の「**神としての本性**」（アタナシオス）が示される特別な契機、イエスが神であることの証明に直結する出来事であった。そして一方、様々な聖書箇所と並列して相対化し、むしろ「**（奇跡を）長々と数え上げ**」る必要はなく（イシドロス）、それらはむしろ「**主のわざには限りがない**」（エフラエム）なかでのひとつのエピソード、そこに「**より大きな御心を見落とすべきではない**」「**より小さい御業**」のひとつとして見る立場、神は病者を「**審判の時により報いに値する**」ものとするためのさまざまな方途を備えており（バシレイオス）、人間にも、「**悪を遠ざけ、徳を追及**」ことを通じて神の業に倣うことが可能であることを強調する（イシドロス）立場があった。

それはキリスト論論争との関連でいえば、キュリロスにとっては「**正確に、かつ非常に繊**

¹⁹ ACO, 1: 1: 1. pp.18-9.

²⁰ ACO, 1: 1: 5. pp.86, 111.

²¹ ACO, 1: 1: 6. pp.40, 43, 48.

細に磨き上げられ]た議論の欠くことのできないひとつのピースである一方、山上の教えをはじめとする新しい立法の制定者としてのイエスの働きのすべてが等しく「主たるにふさわしい主権」に基づく奇跡の業であるとするクリュソストモスにとって、当該個所の物語が必ずしも特別な重要性を持つことはない。

第四節 結果(2)「ウ ज्या王」の物語

ウ ज्या王の物語は、若き日の発症から 67 歳の長寿を全うするまでの長い経過が語られる、新・旧約聖書を通じてほぼ唯一のレプラの症例である。したがって何らかの具体的な病像を説明せざるを得ず、また王がその後荒れ野ではなく「隔離された家に住んだ」(歴代誌下 26:21)ということと、モーセ律法との間の矛盾についても何らかの説明をつけなければならず、論者のレプラ理解をうかがうに適した物語といえる。「隔離された家に住んだ」ウ ज्या王の晩年はどのようなようであったのか、ウ ज्या王は完全に権力を失っていたのだろうか。

クリュソストモス以前にこの物語に論及した著作家は、四人に限られる。そのうちアレキサンドリアのクレメンスのものは、列王記下 14-15 章、歴代誌下 24-26 章の系図の要約記事の中のものであり、ウ ज्याについてはただ「彼はレプラにかかったまま死んだ καὶ λεπρῶν οὗτος ἐτελεύτα」²²とだけ書かれている。

『使徒教令』には、いずれも教会分裂を策することに対する警告として 3 回登場する。「コラの子たちやウ ज्या王のように、神から離れて祭司長を攻撃する人々は、炎の輝きになるか、額にレプラを生じて… ὥσπερ οἱ Κορεῖται καὶ ὁ βασιλεὺς Ὀζίας, παρ' ἀξίαν ἐπιθέμενοι ἄνευ Θεοῦ τῆ ἀρχιερωσύνη καὶ γενόμενοι οἱ μὲν πυρίφλεκτοι, ὁ δὲ κατὰ τοῦ μετώπου λεπρός---」²³。ウ ज्याの「レプラ」はコラの子たちの「炎の輝き」に比せられるほどの重罰であることが前提されているが、その具体像については、なにもうかがい知るところがない。

カエサレアのエウセビオスは、イザヤがウ ज्या王の死の年に「主を見た」ということについて論じている。「ウ ज्या王が犯した冒瀆的な企てのために、古くから(彼の)家のみそなわしてきた主の栄光は、彼の命ある限りその家を去り、そのためにレプラを病むものとなった彼はエルサレムに住みました。レプラの王はそこに住んでいたのです。彼が死んで、息子のヨタムが王国を継ぎました...レプラの病にかかった王は生き方を改め、神のこころにかなう者が王国を継いだので、神の栄光はふたたび彼の家に、またもちろん神の宮に戻ったのでした ἐπειδὴ διὰ τὸ τολμησαὶ Ὀζίαν τὸν βασιλέα τὸ ἀνόσιον τόλμημα ἢ δόξα τοῦ θεοῦ ἢ πάλαι ἐπισκιάζουσα τὸν οἶκον ἀνακεχωρήκει πάντα τὸν χρόνον τῆς αὐτοῦ ζωῆς, καθ' ὃν λελεπρωμένος κατώκει τὴν Ἱερουσαλήμ· λεπροῦ γὰρ βασιλέως οἰκοῦντος τὸν τόπον. ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτα μὲν ἐκεῖνος, Ἰωαθάμ δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν βασιλείαν διεδέδεκτο--- ὁ λελεπρωμένος μετηλλάχει τοῦ βίου, ὁ δὲ εὐάρεστος τῷ θεῷ τὴν βασιλείαν ὑποδέδεκτο, αὐθις ἢ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπανήει ἐπὶ τὸν οἶκον, δηλαδὴ

²² Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 1: 21: 118.

²³ *Constitutiones Apostolorum*, 8: 46: 21.

ἐπὶ τὸν ναόν,」²⁴。王が「荒れ野」ではなくエルサレムに住んだことについては、歴史的事実として記すにとどめ（この時点での律法の無視、形骸化には異議を示さない）、彼が悔い改めたがゆえに神は赦した、という解釈を示している。「王が生き方を改め」、「息子のヨタム」が「神のこころにかなう」統治をおこなったのであれば、ウジヤにも一定の権力が保たれたとみることができるのかもしれない。

アレキサンドリアのディデュモスの解釈はこれとは異なる。ゼカリア書 14:5-6 に記された地震について論じる文脈の中で、ウジヤ王については「そのような彼の軽率と粗暴が宮を汚した μανθέντος τοῦ ἱεροῦ ὅσον ἐπὶ τῇ προπετεία καὶ ὠμότητι αὐτοῦ」²⁵、「自らに（祭司職を）引き寄せる企ての失敗に伴って、王としての働きも不浄なレブラのために隠されることになる。残された生涯の終わりにいたるまで、主権は息子に受け継がれた Πρὸς τῷ ἀποτετευχέναι ὃ εἰς ἑαυτὸν ἐπισπάσασθαι βεβούληται, καὶ τῶν ἔργων τῆς βασιλείας ἐκ τῆς ἀκαθάρτου λέπρας ἐνεποδίσθη, ἐκτελοῦντος αὐτὰ λοιπὸν τοῦ μέλλοντος διαδέξασθαι τὴν ἀρχὴν υἱοῦ αὐτοῦ」²⁶と厳しく論難し、ウジヤが主権を完全に失っていたと解釈している。

クリュソストモスには、先に示した『ウジヤ王について』のほか、『イザヤ書講解』にも同様な立場からの言及がある。イザヤ書 3:1 「支えとなり、頼みとなる者」について解説する文脈の中で、「フィラントロポスなる神 ὁ φιλόανθρωπος Θεός」は「最良の医者のように、時には焼き、時には切り、時には苦い薬を与えて病人の健康を回復させる Καθάπερ ἰατρός ἄριστος νῦν μὲν καίων, νῦν δὲ τέμνων, νῦν δὲ πικρὰ διδοὺς φάρμακα, μεθοδεύει τῶν ἀρρωστοῦντων τὴν ὑγίειαν」が、その戒めは「日々の暮らしに必要なわずかなもの ἔλαττον τῶν ἐπιτηδείων τὴν ἡμετέραν συνεχόντων ζωὴν」は決して脅かさないことを強調する。「恥知らずな考えによるウジヤのレブラのように、傲慢と乱心によるヤロブアムの萎えて戻らない手²⁷のように。またザカリアの舌²⁸は、それが霊的な罪であったために、ほかの方法では訓導されえませんでした ὡς ἡ λέπρα τοῦ Ὁζία διὰ τὴν ἀναισχυντίαν τῆς γνώμης, ὡς ἡ χεὶρ τοῦ βασιλέως Ἰεροβοὰμ τὴν ξηρότητα ὑπομείνασα διὰ τὴν ἀπόνοιαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλαζονείαν. Καὶ τοῦ Ζαχαρίου δὲ ἡ γλῶττα οὐχ ἐτέρωθεν ἐπαιδεύθη, ἀλλ' ἢ διὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἀμαρτίαν」²⁹。

一方キュリロスは、傲慢に陥ったウジヤに対して「神は直ちに彼を打ち、恐るべき不治の病苦であるレブラによって、彼を印付けられた ἀλλ' εὐθὺς αὐτὸν ἤλεγξε Θεός. λέπρα γὰρ κατεστίζετο, δεινῶ τε καὶ ἀνιάτῳ πάθει,」、**「そして彼は律法によって不浄なものとしてエルサレムから送り出された καὶ ὡς ἀκάθαρτος κατὰ νόμον ἐκπέμπεται τῆς Ἱερουσαλήμ, 「無法に祭司職**

²⁴ Eusebius, *Commentarius in Isaiam*, 1: 41.

²⁵ Didymus, *Commentarii in Zacchariam*, 5: 61.

²⁶ Ibid., 5: 62

²⁷ 列王記上 13:4-6. ヤロブアム王の手は、王の悔い改めと「神の人」のとりなしによって回復する。

²⁸ ルカ 1:5-64. ザカリアの舌は、物語の終わりでふたたび自由になる。

²⁹ Joannes Chrysostomus, *In Isaiam*, 3: 1.

を行うことは、神の宮を汚すことだからである *καὶ τῆς παρανόμως ἐπιτετηδευμένης ἱερουργίας αὐτῶ, καὶ τοῦ τὸν θεῖον καταμαίειν ναόν*」³⁰。すなわちレプラは「恐るべき不治の病苦」であって、王はエルサレムからも追放された（律法はこの時点で形骸化していたのではない）という解釈を示している。エルサレムからの追放は、全権力の喪失を意味しているとみてもよいだろう。もっとも、彼の『イザヤ預言書注解』での解釈はやや異なり、ウジヤが引き続きエルサレムに居住したことは事実として認めつつ、その律法違反を非難する立場をとっている。「モーセの定めた律法によれば、汚れたレプラのひとは誰もが宿営の外に送り出される必要があったが、ウジヤは彼の身にレプラの汚れを負いながら、汚れた不浄の者としてエルサレムに住んだ。しかしそれはエルサレムを汚すことにほかならなかった *Ἐπειδὴ δὲ τοῦ διὰ Μωσέως προστάττοντος νόμου χρῆναι δὴ πάντως ἐκπέμπεσθαι τῆς παρεμβολῆς ὡς] ἀκάθαρτον τὸν λεπρὸν, καταμαίειντος δὲ καὶ κοινὸν ἀποφαίνοντος τῆς ἀκαθαρσίας τοῦ λεπροῦ τὸν συνόντα αὐτῶ, κατώκηκεν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις Ὀζίας, μονονουχὶ σύμπασαν διὰ τούτου μαιίνων τὴν Ἱερουσαλήμ*」³¹。

テオドレトスの解釈は、ほぼクリュソストモスを継承している。「フィラントロポスなる主は彼に訓導を与えられた。大地に口を開くことを命じられたのでもなく、天上から台風を来たせられたのでもない。肉体の色に変化を来たせ、彼にレプラの不名誉をもたらされたのであった。彼はこのような訓導を受けて、ただちに宮から出て家に住み、息子のヨタムを通じて王国に関わった *φιλόανθρωπον αὐτῶ παιδεῖαν ὁ δεσπότης ἐπήγαγεν· οὐ γὰρ ἐκέλευσεν αὐτῶ χῆναι τὴν γῆν οὐδὲ πρηστῆρα οὐρανόθεν ἐπήνεγκεν, ἀλλὰ τὴν τοῦ σώματος ἐνήλλαξε χροάν καὶ τῆς λέπρας αὐτῶ τὴν ἀτιμίαν ἐπέθηκεν. Ταύτην δεξάμενος τὴν παιδεῖαν παραντίκα μὲν ἐξελήλυθε τοῦ νεώ, οἴκοι δὲ καθήμενος διὰ Ἰωάθαμ τοῦ παιδὸς διεῖπε τὴν βασιλείαν*」³²。

以上を総括する。4～5世紀の交にあたって、レプラというひとつの語彙が持つ意味内容について、アレキサンドリアのキュリロスは共観福音書の清めの物語からそれを古代医学の重病のひとつエレファンティアシスに結び付け、クリュソストモスは歴代誌のウジヤ王の物語からむしろ神による「軽い」「訓導」に属するものと理解した。キュリロスによる意味づけは、1. モーセ律法が歴史的には形骸化してきていた（王がエルサレム城外への追放を免れていた）という解釈には否定的であり、ウジヤの晩年は権力を全く失った孤独のうちにあった、そしてレプラは極めて重く癒しがたい肉体的な病であり、その癒しの途は神なるキリストの言葉以外にありえない、とする一貫した言説の流れに、またクリュソストモスによる意味づけは、2. モーセ律法の形骸化は歴史の現実においてあり得たことでもあり、ウジヤは晩年にも一定の権力を保持し得ていた、そしてレプラは身体的な重症疾患というよりは古代の祭儀的な穢れであり、いかなる病気も穢れ（排除）も徳と慈善とによって挑むこ

³⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in xii prophetas minores*, 1: 375.

³¹ Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Isaiam prophetam* 70: 172.

³² Theodoretus, *Commentaria in Isaiam*, 3.

とができる人間的な課題であるとする言説の流れに沿ったものであった。前者の流れはアタナシオス、ディデュモスからキュリロスへ、後者の流れはエウセビオス、バシレイオスからクリュソストモス、イシドロス、テオドレトスへとたどることができよう。これらふたつの流れの根本には、まず奇跡論の違いがあるもののように思われる。

第五節 クリュソストモスとキュリロスの奇跡論

ふたりのレプラ観は、ふたつの奇跡論に背景を持つもののように思われる。レプラの物語はすなわちイエスの奇跡の物語なのであって、レプラを定義づけることと奇跡（あるいは奇跡によってしか克服されない「病」あるいは「罪」）を定義づけることである。

キュリロスはキリスト論におけるように奇跡論においても、アタナシオスの所説を忠実に受け継いでいる。

Ἡ μὲν γὰρ προφητεία Θεὸν ἐπιδημεῖν σημαίνει, τὰ δὲ σημεῖα καὶ τὸν χρόνον τῆς παρουσίας γνωρίζει· τό τε γὰρ τυφλοὺς ἀναβλέπειν, καὶ χωλοὺς περιπατεῖν, καὶ κωφοὺς ἀκούειν, καὶ τρανοῦσθαι μογγιλάλων τὴν γλῶσσαν, ἐπὶ τῇ γενομένη θείᾳ παρουσίᾳ λέγουσι. Πότε τοίνυν γέγονε τοιαῦτα σημεῖα ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἢ ποῦ τοιοῦτόν τι γέγονεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, λεγέτωσαν.--- Πότε οὖν γέγονε ταῦτα, εἰ μὴ ὅτε αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐν σώματι παραγέγονε;³³

（イザヤ 65:1-2、同 35:3-6 の引用に続いて）実に、預言は神が来られると表明しており、しるしとその来臨の時を知らせるのである。（そのとき）目の見えなかった人が見えるようになり、歩けなかった人が歩き回り、耳の聞こえなかった人が聞き、口の利けなかった人の舌がほころぶ。これらは皆、神の到来によって生じると言うのである。では、言うがよい。いったいつ、このようなしるしがイスラエルに生じたか。いったいつユダヤのどこで、このようなことが起こったか…さて、そのようなことが起きたのは、神の言（ロゴス）が肉体をもって来られた時のことでないといえればいったいつのことか。

アタナシオスによれば、イザヤは「しるしとその来臨の時を知らせる」と預言していたのであるから、しるし（奇跡）があったということは、来臨があったということにほかならない。かつてイエス以外のだれが、イザヤの預言したような奇跡を行いたただろうか。イエス以外のだれにもできなかったことである以上、イエスこそが「神の言（ロゴス）が肉体をも

³³ Athanasius, *De incarnatione verbi*, 38:4-6. 小高毅訳 (1992). λέπρα および λεπρός 訳語は、本論文のほかの箇所にあわせて改めた。もっとも、このような議論のなかでむしろ、当該物語は微妙な位置にある。レプラの清めはすでにイエス以前にエリシャが行ったと記録されているからである。ナウマンが清められたヨルダン川をイエスの予型とするオリゲネスの解釈は、この問題の一つの解決であったのかもしれない。

って来られた」方、「神の到来」であったのであり、旧約に預言された奇跡の現実化こそがその中心的な根拠である。したがって奇跡物語に登場するレプラは、人間的な医術や呪術の遠く及ばないような、重く癒しがたい病でなければならない。また律法に代わる「新しい契約」はキリストの来臨を待つ必要があったとしても、現実生活の諸矛盾を解消するための律法のご都合主義的解釈や形骸化のような人間のわざ（それはマカバイ記の著者たちやアレキサンドリアのフィロンがたびたび慨嘆したように、ヘレニズム期のユダヤ社会ではむしろ日常的なことであったであろうが）によって解決可能なことであってもならない。したがって、律法が容易に形骸化し、ウジヤ王がそれなりの晩年に恵まれていたというような聖書解釈は受け入れがたい。このような思考過程が、キュリロスがレプラを「医師たちによれば強力で、彼らのなかで経験あるものたちによっても克服できない…苦痛が激しく不浄」な病として描こうとしたことの、神学的な背景となっていたものと考えられる。

アタナシオスにとって奇跡は、教理の基盤であるとともに宣教や教会政治の有力な手段のひとつでもあった。彼はアレキサンドリア派との抗争の中で、アントニオスに乞うてアレキサンドリア市街（おそらくはアレキサンドリアの「最もスペクタクルな」大通り、ヴィア・カノピア Via Canopia）³⁴を行進させた。アントニオスは「アレキサンドリアに入ってアリウス派の者たちに論難を加え Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν τοὺς Ἀρειανοὺς ἀπεκλήρυξεν」、**「そこで主が悪霊どもに心を悩まされている多くの人を浄め、癒された Καὶ γὰρ κάκει δι' αὐτοῦ πολλοὺς ἐκαθάρισεν ὁ Κύριος ἀπὸ δαιμόνων καὶ βλαβέντας τὴν διάνοιαν ἰάσατο**」³⁵ことで支持を拡大した。

キュリロスは、実践的にもアタナシオスの路線を忠実に引き継ぎ、治癒の奇跡の現実化をなおも教線拡大の重要な手段と考えていた。かつての異教の聖地に二人の殉教者、聖キュロスと聖ヨハネの遺骨を移して新たな聖域を設けるに際して、キュリロスは「聖なる殉教者たちの遺骨」のちからをイエスの奇跡のちからに結び付け、この聖域に殉教者たちにちなんだ泉のあることを強調しつつ、医師たちの「治療」に対してもやや挑戦的に、人々を「真実の、裏切られることのない治療」に招いている。

Ὅτι τὰ μέρη ταῦτα ἔχρηζεν ἰατρῶν θεραπευόντων διὰ Θεοῦ. Ἴνα τοίνυν πάντας ὠφελήσωμεν τοὺς τόπους, καὶ μάλιστα τοὺς περικειμένους τῇ τῶν Ἁγίων Εὐαγγελιστῶν ἐκκλησίᾳ, ἀπήεισαν γὰρ οὐκ ἔχοντες μαρτύριον εἰς ἑτέρους τινὰς τόπους, καὶ Χριστιανοὶ ὄντες ἐσφάλλοντο, διὰ τοῦτο ἀναγκαίως ἐζητήσαμεν ἁγίων μαρτύρων λείψανα.--- τοῦ πατήσαι τὸν Σατανᾶν καὶ ἐλαύνειν τὰ πονηρὰ δαιμόνια· ἠκέτωσαν τοίνυν οἱ πάλαι πλανώμενοι· ἐρχέσθωσαν εἰς ἀληθινὸν καὶ ἀκαπήλευτον ἰατροῖον· οὐδεὶς γὰρ ἡμῖν ὄνειρατα πλάττεται---οἷς ὁ πάντα ἰσχύων Θεὸς, τοῦ θεραπεύειν δύνασθαι τὴν ἐξουσίαν ἐχαρίσατο λέγων· «Ἀσθενοῦντας θεραπεύετε· δωρεὰν ἐλάβετε,

³⁴ Haas (1997), pp.18-44, 184-5.

³⁵ Athanasius, *Vita Antonii*, 69-70 ; 小高毅編訳 (1995).

δωρεὰν δότε.»³⁶

医師たちが癒している人々のなかのさまざまな人たちが、神を通じての癒しを必要としています。ですからこの場所、聖福音書記者教会のそばのこの場所を通じて、私たちがすべての人々の役に立つことができるようにいたしましょう。どこか殉教者を持たないほかの場所で、苦難に陥ったキリスト教徒たちが、それゆえに聖なる殉教者たちの遺骨を求めて出かけてくることでしょうか…それは、サタンを踏みつけるということ、悪霊を追い払うということでもあります。だからこれまで騙されてきた人たちは、ここへ来なさい、真実の、裏切られることのない治療に、来てください。ここでは私たちの夢を欺くものは、誰もおりません…全能の神が、癒しの能力と権威を祝福されてこのようにいわれた通りです。「病人をいやし…なさい。ただで受けたのだから、ただで与えなさい」

一方クリュストモスの奇跡論は、『マタイ福音書講解』の第 32 説教に最も鮮明にみられる。

Ἀλλὰ τὰ σημεῖα ἐπιζητεῖτε, ἅπερ εἰσιόντες ἐποίουν ἐκεῖνοι, τοὺς λεπροὺς τοὺς καθαιρομένους, καὶ τοὺς δαίμονας τοὺς ἐλαυνομένους, καὶ τοὺς ἐγειρομένους νεκρούς; Καὶ γὰρ καὶ διὰ τοῦτο καὶ δι' ἕτερον τὰ σημεῖα ἔπαυσεν ὁ Θεός. Εἰ γὰρ, οὐ γινομένων σημείων, οἱ πλεονεκτήμασιν ἑτέροις κομῶντες, οἷον ἢ λόγῳ σοφίας, ἢ εὐλαβείας ἐπιδείξει, κενοδοξοῦσιν, ἐπαίρονται, ἀπ' ἀλλήλων σχίζονται· εἰ καὶ σημεῖα ἐγένοντο, ποῦ οὐκ ἂν ἐγένετο ῥήγματα;--- Μὴ δὴ σημεῖα ζητεῖ, ἀλλὰ ψυχῆς ὑγείαν. Μὴ ζητεῖ νεκρὸν ἕνα ἰδεῖν ἐγειρόμενον· καὶ γὰρ ἔμαθες ὅτι ὀλόκληρος ἢ οἰκουμένη ἀνίσταται---Ταῦτα τοίνυν μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας ἐργασώμεθα. Ἄν γὰρ ἐξ ἀπανθρωπίας εἰς ἐλεημοσύνην μεταβάλης, ξηρὰν τὴν χεῖρα οὐσαν ἐξέτεινας. Ἄν θεάτρων ἀποστάς ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἴης, χωλεύοντα τὸν πόδα διώρθωσας. Ἄν ἀποστήσης τοὺς ὀφθαλμούς σου ἀπὸ πόρνης καὶ κάλλους ἀλλοτρίου, τυφλοὺς ὄντας ἀνέφξας. Ἐὰν ἀντὶ σατανικῶν ῥόδων μάθης ψαλμοὺς πνευματικῶν, κωφὸς ὢν ἐλάλησας, αὐτὰ τὰ σημεῖα παράδοξα. Ἄν ταῦτα τὰ σημεῖα ποιῶντες διατελῶμεν, καὶ αὐτοὶ μεγάλοι τινὲς καὶ θαυμαστοὶ διὰ τούτων ἐσόμεθα, καὶ τοὺς πονηροὺς ἐπισπασόμεθα ἅπαντας εἰς ἀρετὴν, καὶ τῆς μελλούσης ἀπολαυσόμεθα ζωῆς. ³⁷

皆さんは、それらがかつて起こったというままの、奇跡を求めているのではないのでしょうか？清められたレプラのひとたち、追い出された悪霊ども、生き返らされた死者たちを。しかし(教会のためにこそ)神は奇跡を止められたのでした。もし奇跡が起こらなくても、ほかに見栄っ張りな人たちがはびこって、賢い理論や信仰を見せつけ、虚栄を張って舞い上がり、おたがいに分かれて行ってしまいかもしれません。しかしもし奇跡が起こるなら

³⁶ Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta de translatione reliquiarum martyrum Cyri et Joannis* (homilia diversa 18), PG, 77: 1100-5.

³⁷ *In Matthaeum*, PG, 57: 386-8.; Schaff and Wace (eds.) (1956b).

ば、(教会の) 分裂が起こるほかはないのではないのでしょうか?…だから、奇跡ではなく霊の健全さを求めてください。ひとりの死者が生き返らされるのを見ようとするのではなく、欠けるところのない生活を立ち上げることを学んでください…だから、より多くの人々のお世話のために、働こうではありませんか。あなたが非人間的なことから慈善に向かって身をひるがえすならば、萎れた手が伸びるのです。劇場から離れて教会に来るようにすれば³⁸、不自由なひとの足が真直ぐになるのです。あなたの目を娼婦や他人の美女から離せば、目の見えない人の目が開かれる、あなたが悪魔的な歌謡の代わりに霊的な詩編を学べば、口のきけなかったひとが話すのです。これらのことこそが、大いなる驚異、驚くべき奇跡なのです。わたしたちがそのような奇跡を起こし続けていくなれば、わたしたちが関わるそれらの偉大な驚異は、あらゆる貧しい人々を徳へと導き、わたしたちもまた来るべきいのちを喜ぶことができるでしょう。

クリュソストモスも、福音書のイエスの奇跡的治癒の物語を否定はしない。「**それらがかつて起こったという**」ことは確かである。またしばしばほかの奇跡物語(「黙れ。静まれ(マルコ 4:39)」など)と並列するかたちで、キリストの神性の根拠づけにも用いている。もっとも、それはもちろんイエスが神たることの唯一あるいは最大の根拠なのではない。キリストの神たる権威が最大限に示されるのは、モーセ以前からの、原初からの存在者として、あらたな「法(=山上の教えなど)」の制定者として、である。大切なのは愛であって奇跡ではない。クリュソストモスはマタイ 7:22-23 を引いてさらに論じようとする。「かの日には、大勢の者がわたしに、『わたしたちは御名によって預言し、悪霊を追い出し、奇跡をいろいろ行ったではありませんか』と言うであろう。そのとき、わたしはきっぱりとこう言おう。『あなたたちのことは全然知らない』。『奇跡をいろいろ』おこなうことは、あるいは人間にも可能なのかもしれない。おそらく、そう主張する人たちもいたのであろうし、また特定の聖人の遺骨に治癒の奇跡を求めることを促すキュリロスのような立場の人たちもいたのであろう。しかし限られた場面での奇跡によって教会の統一が損なわれる、「**虚栄を張って舞い上がり、おたがいに分かれて行ってしまふ**」ことになるのであれば、奇跡には教会にとって益する点がない。「**だから、奇跡ではなく霊の健全性を求めなさい**」。われわれには愛のわざを継承する途(慈善と福音宣教)はつねに開かれており、またまさに「**これらのことこそが、大いなる驚異、驚くべき奇跡**」なのである。

クリュソストモスに先行する奇跡論の系譜を、キュリロスの場合と同様にさかのぼることは困難である。長く続いた熾烈なアレイオス派論争の影響もあって、小アジアやアンティオケアにはルキアノスをはじめ、まとまった著作が残されていない作家が少なくないか

³⁸ 当時、困窮した人々が教会の前に集まる一方、多くの教会は慈善のための資金や物資を主に礼拝の機会に集めていたと考えられている。Finn (2006), pp.99-108.

らである³⁹。しかし今日残存する著作になかに類似の思想を見出すとすれば、ナジアンゾスのグレゴリオスをあげることができるであろう。彼の『バシレイオス頌 (第 43 説教)』については、すでにしばしば触れた。追悼説教の高揚は、エジプトのピラミッドやテーバイの七大門のような過去の (異教徒たちの) 事績と、バシレイオスの貧者救済のための「新しい町 *καὶνὴ πόλις*」の対比によってもたらされ、キリストの奇跡とバシレイオスの事績の対比によって締めくくられる。

そしてグレゴリオスにとってはそのような今、この場所で、人間の意志と能力によって起こされる救済の働きこそが「私にとって最も驚嘆すべきもの *Ἐμοὶ δὲ θαυμασιώτατον*」、すなわち「奇跡 *θαῦμα*」にほかならない⁴⁰。

ではこのようなそれぞれに一貫した言説の流れは、どのような背景の下で生じたものであろうか。それが今後の新たな検討の課題となるであろう。

第六節 奇跡論をめぐる「社会的事象」—アレキサンドリアとアンティオケア

クリュソストモスとキュリオスの奇跡論、ひいてはレプラという概念に対する意味づけの違いを生み出した背景、それぞれの「記号体系のなかに存在するものを生み出」した「社会的事象」としてはどのようなものが考えられるだろうか。検討に含めるべき事項はあまりに多い。ここではアレキサンドリアとアンティオケアの社会史、教会史を中心に、ハース⁴¹、関川⁴²によるアレキサンドリア、サンドウェル⁴³、リーベシューツ⁴⁴、デ・ジョルジ⁴⁵、スターク⁴⁶によるアンティオケアについての、歴史社会学的研究を参照しながら、いくつかの仮説を提出するにとどまる。

アレキサンドリア教会の特殊性について、ハースはまずその地理的位置と都市景観から議論を起している⁴⁷。アレキサンドリアは砂漠とコプト語世界に隣接して作られた人工的な国際都市であった。4世紀以前にはセラピス信仰をはじめとして、さまざまな宗教の巡礼

³⁹ アレイオスその人もアンティオケアの学統から出ている。「ハルナックは…パウロス、ルキアノス、さらにそれ以降アリウスにいたる異端の『使徒継承』が構成される、としている」。Drewery (1978), p.106.

⁴⁰ Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii* (orat. 43), 63: 3; 土井 (2016), 127-8 頁.

⁴¹ Haas (1997).

⁴² 関川 (2006).

⁴³ Sandwell (2007).

⁴⁴ Liebeschuetz (2003).

⁴⁵ De Giorgi (2016).

⁴⁶ スターク (2014).

⁴⁷ 「風土性もまた社会的存在の構造であり、そうして歴史性と離すことができないものである」。和辻 (1979), 20 頁.

地が栄え、キリスト教化ののちにも聖地へのツーリズムはこの都市の主要な産業であり続けた。殉教者聖メナスの聖域はアレキサンドリアの港からちょうど一日の行程にあり、5~6世紀には巨大なバシリカとホテルを備えた事実上の都市へと発展した⁴⁸。5世紀はじめにアレキサンドリアの司教座を継承したキュリロスは、市中心部により近い場所に新たに聖キュロスと聖ヨハネの聖域を置き、ここでソフロニオスの描いた多くの奇跡譚が展開された（第五章参照）。エルサレムが聖十字架の発見によって巡礼地としての人気を博する一方、エジプトを目指す巡礼者たちは聖人たちの遺骨に奇跡物語を求めてやむところが多かった⁴⁹。ブラウン⁵⁰の指摘したように、3世紀頃の地中海世界には精神風土の変化があり、かつては神的な人間によって起こされてきた奇跡は、教会や神殿、教理や教説のなかに取り込まれることで日常生活の中でのリアリティーを減殺されてきていたであろう。しかし魔術・呪術の古くからの本場であったエジプトでは、折からの修道生活への関心の高まり、アントニオスら砂漠の師父たちにまつわるさまざまな超人的伝承⁵¹と相俟って、なお一定以上のリアリティーを保持しえていたのかもしれない。

アレキサンドリアは建設の当初から東地中海の中心都市として構想され、大きな規模と整然とした構造を持っていた⁵²。この大都市を東西に貫通する大通りヴィア・カノピカは、都市景観の中心をなすとともに、内戦的抗争のたびごとにスペクタクルな流血の現場、「権力の劇場」⁵³となっており、その血なまぐさは時代と共に凄惨の度を増していった。アレキサンドリアが本来的に流血を好む都市であったわけではないが、4世紀に状況は激変する。4世紀初頭までにはここを多くのキリスト教徒が処刑の場へと引き回され、4世紀末にはキュリロスの前任司教テオフィロスの指導下で、首を落とされたセラピスの神像が劇場へと引いて行かれた。この大通りそのものが都市の、教会の主導権を要求する各派の力比べの場となり、教会分裂にあたっては、ここで反対派司教の惨殺さえ行われた⁵⁴。このような空間配置は、ローマやアテネのような古い都市にはありえないものである。アンティオケアも新しい都市ではあったが、本来はセレウキア、ラオデキアなど、シリア北部の一群の諸都市のひとつとして計画され、4世紀になってはじめて、皇帝の居住地として急速に拡大されたものであって、群衆の激情を解放するヴィア・カノピカのようなスペクタクルな空間を持たなかった⁵⁵。コンスタンティノープルも新たに計画された大都市として、広大な市域と大通り

⁴⁸ Haas (1997), pp.38-40.

⁴⁹ Meinardus (2002), pp.2-3.

⁵⁰ ブラウン (2006), 31-67 頁.

⁵¹ Crislip (2013), pp.15-35, 59-80.

⁵² Müller (1978), p.248; Haas (1997), p.24-6.

⁵³ Haas (1997), p.83.

⁵⁴ 「確かにアンティオケでも同様に、折に触れてユダヤ人と異邦人、キリスト教徒の間で騒乱は生じたが、その抗争のレベルは、アレキサンドリアに比べれば取るに足りないものであった」。関川 (2006), 62 頁.

⁵⁵ De Giorgi (2016), pp.34-65, 133-62.; ヴィア・カノピカが 30 メートルの道幅を誇ったのに

を備えていたが、キリスト教徒皇帝の首都であって、教会内部の分派以外には強固な独自性を持った有力な民族的・宗教的コミュニティは存在しなかった⁵⁶。

アレキサンドリアのキリスト教会の歴史は、このような都市環境の中ではぐくまれた。アレキサンドリアはローマ宗教、キリスト教、ユダヤ教の諸勢力が競合する巨大な国際都市であった⁵⁷。キリスト教会はそのなかに、ミラノ勅令以前から市民一般の目に見えるかたちで存在していた。オリゲネスを擁したアレキサンドリアの教理学校は3世紀にはすでに知識人一般に広く知られた存在であったし、4世紀初頭には司教ペトロス（在位 300-311）が新しい司教座、ディオニュシオス教会で多くの聴衆を引き付けていた。このようなことは、おそらくアレキサンドリアでの迫害を最も過酷で大規模なものにしたであろう。ペトロスは迫害期の最後の殉教司教となる⁵⁸。迫害は教会内外の区別を明確にする。アレキサンドリアでは早くから教会組織には強いアイデンティティーが形成されていた。ローマ宗教やユダヤ教コミュニティの側にも、同様の事情があったであろう。4世紀後半にはなお、バシレイオスやヒエロニモスらが各地で、ユダヤ教とキリスト教の両方にコミットしようとする人々の存在に苦慮していた⁵⁹。アンティオケアではキリスト教徒とユダヤ教徒のアイデンティティーそのものがいまだ十分には確立せず⁶⁰、クリュソストモスはシナゴグやユダヤ教の祝祭に出席するキリスト教徒を激しく攻撃する説教を繰り返していた⁶¹。しかしアレキサンドリアでは、アンティオケアにおけるユダヤ化キリスト教徒（Judaizer）のようなものの存在する余地は乏しかったと思われる。迫害時代にはアレキサンドリアのユダヤ教徒は概して積極的にローマ当局に協力したし、4世紀を通じてアレキサンドリアではユダヤ教からキリスト教への改宗は極めてまれであった。アレキサンドリアでのキリスト教徒とユダヤ教徒の対立は、5世紀初頭の内戦的抗争とユダヤ教徒の追放に帰結する⁶²。

アレキサンドリアの教会は強力であったが、ローマ宗教、ユダヤ教、アレキサンドリア派もまた長期にわたって強い政治力、組織力を保ち、「正統」教会の政治的地位は長く不安定であった。「アレキサンドリアには4世紀まで、強力な異教徒の住民集団があり、キリスト教に対する戦闘力を備えていた」⁶³。カエサレアではすでに、360年代末に比定される飢饉に際し

対し、当時のアンティオケアの目抜き通りの道幅は10メートルに及ばなかった。スターク（2014）、191頁。

⁵⁶ Haas (1997), pp.5-18.

⁵⁷ すでに200年ごろ、アレキサンドリアのクレメンスはこの都市を異教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒の「三つの民のもの τῶν τριῶν λαῶν」として描いている。*Stromata* 6: 5; 「ほかの地中海諸都市にもそれぞれにこれらのコミュニティは存在したが、このような明瞭な区分や文化的ヘゲモニーを競い合う状況は稀であった」。Haas (1997) pp.8-9.

⁵⁸ Haas (1997), pp.173-214.

⁵⁹ Finn (2006), pp.16-7.

⁶⁰ Sandwell (2007), pp.3-33, 34-59.

⁶¹ Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos*; Harkins (tr.) (1979); Wilken (1983).

⁶² Haas (1997), pp.121-7.

⁶³ Müller (1978), p.256.

てバシレイオスが全市的な救済活動のなかで指導的地位を占めていた⁶⁴、アンティオケアでは 387 年春の反租税暴動に際しては司教フラウィウスや司祭クリュストモスらが全市民のための嘆願に立つなど、市政における指導的地位を享受していた⁶⁵。一方ほぼ同じ時期、アレキサンドリアではなおアタナシオスの追放と復帰が繰り返されていた。

歴代の皇帝がアンノーナ（穀物等の施与）に関する一部の権益を教会にゆだねたことは、アレキサンドリアがアレイオス派の本来の出生地であったことと合わせて、「正統」性をめぐる抗争を一層激しいものにした。アレキサンドリアは帝国の穀倉として首都コンスタンティノーブルに大量の穀物を送るとともに、多くの貧窮者を抱え、アンノーナへの依存も大きかった。7 世紀初頭には 20 万人と推定される人口のなかで、寡婦や孤児をはじめ 7500 人が教会を通じての定期的な食糧の配給を受けていたという。教会を介した施与によって自ずと形成される「パトロン-クライアント」の関係は、教会分裂の際にたびたび利用された⁶⁶。コンスタンティヌスはアタナシオスを支持していたが、アレイオス派との抗争の中で彼に穀物輸送妨害の嫌疑が掛けられる⁶⁷と、336 年突如彼を追放しアンノーナに関わる権益をアレイオス派に移した。「孤児たちと寡婦たちのパンと住み家 ὀρφανῶν καὶ χηρῶν---οἰκίαι καὶ ἄρτοι」⁶⁸をめぐっては、その後も暴力的な抗争が繰り返される。皇帝から、特に食糧危機に際しての食糧供与は、ローマ、コンスタンティノーブル、アレキサンドリア以外の主要都市にもおこなわれていた。しかしそれが通例、毎年のものであったという事実は、アンティオケアを含めてほかの都市については知られていない⁶⁹。都市と教会のいずれにおいても、アレキサンドリアのアンノーナへの依存には特別なものがあったと考えられる。

そのような政治的現実のなかで、いま目に見える奇跡を起こすこと、少なくともいま目に見える奇跡を起こしえる神を自分たちが独占していると主張することは、指導者にとって極めて魅力的であったと思われる。アントニオスの行進によって得られた成功の体験も大きかったであろう。市政を掌握するならばアンノーナを通じて大規模な穀物の分配に関与することができる一方、市政からの排除はただちに自らにつながる「孤児たちと寡婦たちのパンと住み家」の喪失を意味する。抗争はすでに軍事的衝突に発展しており、人々が「劇場から離れて教会に来るように」なるのを待つための、「訓導」のための時間は、あまり残されていないように感じられていたであろう。キュリロスの『復活祭書簡』には、「隊列」や

⁶⁴ Holman (2000), pp.64-98; 土井 (2016) 93-116 頁。

⁶⁵ Liebeschuetz (2003); Natali (1982); 「アンティオケアでは 4 世紀の早い時期に文化的ヘゲモニーをめぐる競合は解決されており、4 世紀半ばにはキリスト教徒の都市となっていた」。Haas (1997), pp.8-9.

⁶⁶ Haas (1997), pp.69-81.

⁶⁷ アタナシオス派は港湾労働者や船員たち、アリウス派は建設労働者たちの支持を受けるなど、教会内の分裂・抗争は都市の各層にも及び、影を落としていた。Haas (1997) p.59.

⁶⁸ Athanasius, *Apologia de fuga sua*, 6.

⁶⁹ Haas (1997); Liebeschuetz (2003).

「ラッパ」のような軍隊を連想させるイメージが頻出する。そして聖者たちの「隊列」からの排除は、「不浄な」「レプラ」のイメージと重ね合わせて語られる。

誰かが、もしさまざまな誤った考えを選択しようとするならば、その人たちは戦いに向かつては無力であり、欲望にまさる善を示す力にも欠けていて、どのみち必要とされない人たちです。これがレプラであり、そのそばには欲望があります。無規律でふさわしくない快樂に対して不摂生な人たちが、聖者たちの隊列に書き加えられることはないでしょう⁷⁰。

戦場での罰は峻厳でなければならず、そこに「訓導」はふさわしくない。

奇跡論はこのようにして教会論、宣教論に結びついていく。その背景にはそれぞれの言説が、また教会が形成された都市のそれぞれの歴史的、政治的状況の存在を見ることができる。

⁷⁰ Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales* XV; Amidon (tr.) (2013). 再掲。原文は第六章第一節に示した。この前段ではヨエル書 4:9-10、民数記 10:9-10 などから繰り返し戦争のイメージが引かれている。

考察および結論

「このひとつのことば」をめぐるのは中世、近・現代を通じておびただしい言説が展開されてきたし、今日もなお多くの書籍や論文が刊行されつつあり、到底このような小論のなかでそれらを網羅することはできない。ただ、おびただしい、ということができるだけである。しかし過去において、「このひとつのことば」が現実存在する特定の病気と結び付けられたことの結果には、重大なものがあつた。このことばを古代の祭儀的禁忌の記憶の世界にとどまらせておけば、その禁忌もやがて、経血や精液、遺骨や遺体についてのいくつかの禁忌のように、さほど大きな社会的影響を残すことなく、あるいはそれぞれの時代に適切な位置を見出し、あるいは忘れられていったであろう。レプラに関して長い年月に積み上げられた「神話」の多くは、再検討に付されなければならない。とりわけ「医学」、現実存在するあれこれの病気とのあまりに過剰で根拠の乏しい結び付けは、解き放される必要がある。

本研究は概ね 7 世紀までのキリスト教的言説を対象とした。そして「このひとつのことば」の意味が定められ（あるいは動揺していく）過程、とりわけエレファンティアシスとの混同が生じる経緯とその言説史的背景を明らかにすることを主たる目的とし、個人に可能な煩はできる限りいとわず、可能な限りの用例を網羅し、定量的方法を援用することによって、実証性を意識した議論を進めてきた。

「第一部」、第一章から第四章では、古代のキリスト教著作家たちの置かれていた言説環境について、その一端を明らかにしておくための予備的検討を行った。

第一章では、まずレプラとエレファンティアシスをめぐってギリシア語で著された古代の医師たちの言説を検討し、医師たちは一般にレプラとエレファンティアシスをまったく異なる概念として理解していたことを明らかにした。

第二章と第三章では、『七十人訳聖書』においてツアラアトがレプラと翻訳された経緯について、新たな仮説を提出した。

第二章ではその予備的検討として、『七十人訳聖書』における $\alpha\lambda\epsilon\pi\alpha$ の訳語としての ιάομαι と ιατρεύω の用法・用例の検討から、『七十人訳聖書』翻訳者たちは、すでに医学と祭儀が、またそれぞれに属する語彙が、十分に区別され得る時代に生き、著作していたことを明らかにした。

第三章では『七十人訳聖書』における、ヘブライ語 לֵפְרָא と אֵפֶרַח の訳語としてのギリシア語 λέπρα と ἀφή の用例を検討した。文脈及び周辺に配される語彙から、翻訳者たちは医学用語としてではなく、なんらかの祭儀的禁忌を表す用語として、 לֵפְרָא の訳語として λέπρα の語を採用したものであると考えられた。

第四章では、レプラと名指された旧・新約聖書の登場人物たちが具体的に、どのように描かれていたかを検討した。レプラに関して伝えられる具体的な出来事のほとんどはモーセ、エリシャからイザヤの時代、イエスの公生涯という長いユダヤの歴史の中で非常に限定的

な時期に限って生じている。またエリシャ伝承の記事には多少とも残されていた具体性のある形容詞(句)は、福音書の記事ではまったく失われていた。このことは古代の祭儀やスティグマに関する記憶そのものが、教父たちの時代以前、福音書編纂の時期までにすでに薄らいでしまっていた事実を、反映しているもののように思われる。

「第二部」、第五章から第七章は、レプラとエレファンティアシスの混同の端緒を探り、キリスト論論争の時代に生じた言説の分岐とその背景を探る試みである。

第五章では、7世紀までのキリスト教著作家たちの言説史を検討した。概ね4世紀末以前には、レプラの語が、具体的な意味の定かでないままに漫然と用いられていたこと、またエレファンティアシスの概念が4~5世紀の交にようやくキリスト教著作家たちに広く知られるようになったものであることを明らかにした。

第六章ではキリスト教の言説史にエレファンティアシスの概念が登場する時期のふたりの代表的な神学者・教会政治家、クリュソストモスとアレキサンドリアのキュリオスの言説に注目した。キュリロスは、エレファンティアシスを、聖書のレプラと同一視しようとしていた一方、クリュソストモスはレプラを古代の祭儀的禁忌を意味するもの、エレファンティアシスを社会的に広く注目すべき重病として、両者を判然と区別して語っていた。

第七章では、このふたりの背景にある奇跡論、キリスト論の違いを論じた。キュリロスにとっては旧約に預言された奇跡の現実化こそがイエスが神、唯一の救済者であることの中心的な根拠である一方、クリュソストモスにとってはレプラ治癒の奇跡も隣人愛の教説全体の中で相対的な意味を持つにすぎないものであった。レプラと奇跡に関わる言説史の、ひとつの流れはアタナシオス、ディデュモスからキュリロスへ、もうひとつの流れはエウセビオス、バシレイオスからクリュソストモス、イシドロス、テオドレトスへとたどることができると考えられた。その背景には、聖書解釈の技法の相違以上に、それぞれに継承された言説の歴史、社会と教会が置かれた歴史的状況の相違が反映されているものと思われる。

以下、本論で触れることのできなかつたネガティブ・データをも参照し、若干の推論をも交えつつ所論を述べたい。

『七十人訳聖書』以前には、このことばはギリシア語世界でさほどメジャーな地位を持たなかった。第三章で示した通り、前3世紀までには16人に44回の用例が残されているに過ぎない。医学用語としては医師のヒポクラテスと植物・薬物学者としてのテオフラストスの用例が大半を占め、残るところは2人に2回の用例があるだけである。祭儀的と思われる用例も、4人が残しているに過ぎず、そのなかでも相当バイアスのかかった論争文書である、マネトとリュシマコスのものが大半を占める。残るのは、多数派、9人に用例のある、意味不鮮明な形容詞としての用例である。意味不鮮明な、とは、あくまで現代の読者としての感想であって、当時としてはむしろ説明の必要のないほど明確な意味があったのかもしれない。しかしこの9人の名簿には、古典文学の専門家以外にはあまりなじみのない名前が多く、ホメロス、ヘシオドス、ツキディデス、プラトン、三大悲劇作家ら、後世ながく文

学の規範となった、また残存著作の多い人々の名前がみられない¹。この傾向は『七十人訳聖書』の成立後も変わらず、キリスト教教父たちやヨセフス、フィロンのようなユダヤ人著作家が新・旧約聖書について論じる以外の文脈では、用例はほとんど増加しない。キリスト教著作家以外にも、クリュソストモスのほぼ同時代のアンティオケア人といえる異教の弁論家リバニウス²、キュリロスの時代にやや後続するアレキサンドリアの新プラトン主義哲学者アンモニウス³のような著作家にも残存著作は少なくない⁴が、レプラ、レプロスの用例はひとつもない（エレファンティアシスの用例もない）。「このひとつのことば」は後世のキリスト教の言説史の中で初めて、その特別な意味付けをあたえられたのである。もっともキリスト教的言説史においても今回検討範囲とした6~7世紀以前には、おそらくはより差し迫った課題であった「孤児」の問題⁵以上に、レプラが注目を集めていたという事実は確認されなかった。

このことばのユダヤ・キリスト教史への登場は、『七十人訳聖書』にはじまる。『七十人訳聖書』がヘブライ語のツァラアト、ナガーを祭儀的語彙のセットとみなして、ギリシア語のレプラとハフェーを充てたという仮説は、第三章で示して一定の論証を試みた。『前三世紀以降のヘレニズム・ローマ世界には、「古いことほどいいことだ」(antiquior melior)とする思想が…申し立てられ』ており⁶、『七十人訳聖書』はまさにその時代に、諸民族の「メルティング・スポット」、「諸都市の王者」⁷アレキサンドリアで訳出された。ユダヤ人の出自・来歴についての論争の中で、論敵はモーセらの集団が「レプラ」のゆえにエジプトを追放されたとするマネトらの記事に言及することが多かったことだろう。マネトは『七十人訳聖書』レビ記の訳出が行われる、同時代あるいは直前の人物である。このような論難には1世紀のヨセフス⁸、2世紀の護教家テオフィロス⁹も強く反論している。マネトはエジプト人の神官であって、ギリシア語で著述している。おそらくヘブライ語聖書の原典には通じていなかったと思われるので、彼のレプラはツァラアトの訳語ではなく、ギリシア語としての独自の語彙とみるべきであろう。ここで、第一章で示した通り、前3世紀の前にも後にも、レプラを追放や虐殺を要するほどの重い病気として描いた医学書はない。ヘロドトス、クテシアス

¹ アリストテレスの唯一の用例も、真筆性が今日ほぼ否定的とされる『問題集』のものである。

² Libanius. 314-393年。Weißberger, M. “Libanius”, in Brill, 7: 477-80.

³ Ammonius. 6世紀はじめにアレキサンドリアで講じた。Hadot, P. “Ammonius (12)”, in Brill, 1:590-1.

⁴ リバニウスは約95万語、アンモニウスは約17万語の著作がTLGに収録されている。

⁵ 本村凌二(1993) 171-81頁; Miller (2003), pp.22-48, 49-77.

⁶ 秦 (2018b), 18頁.

⁷ Haas (1997), p. 18.

⁸ Flavius Josephus, *Contra Apionem*, 227ff; 秦訳 (2020).

⁹ Theophilus, *Ad Autolyicum*, 3 :21.

のペルシャについてのそれぞれ独自の記事に見られる通り、ヒポクラテス全集やマネトの時代以前にすでに、このことばにはヒポクラテスらのレプラとは異なる、重大な祭儀上のなにごとかを意味する用法が広範囲に流通していたのではないだろうか。だとすれば、『七十人訳聖書』の翻訳者がツァラアトを古代の祭儀上の重大ななにごと、しかしユダヤ的伝統では清めの方途をも備えられているなにごとかとしてレプラの語を充てる選択をしたことは、十分理解できる¹⁰。それは意味あいまいな言葉であるがゆえに充てられたのではなく、熟慮の上に選ばれたのである。前3世紀半ばの翻訳者にとって、ある行為を明確に医学上のものとして区別するだけのギリシア語の語彙はすでに成立しており、『七十人訳聖書』においても祭儀的場面と医療的場面で用いられる語彙は区別され得ていたと考えられる。この点は第二章、第三章で論じた¹¹。

『七十人訳聖書』とともに、「このひとつのことば」はユダヤ・キリスト教文学の中に大きな地位を占めるようになる。しかしだからといって、このことばの意味するところが明瞭になったわけではない。第四章に示した通り、新・旧約聖書でレプラとして描かれた21人の具体像は不明瞭なものであった。それはいくつかの場合に限っては神の罰であるが、多くの場合には自然の出来事である。その自然の出来事が社会的にどのような扱いを受けていたのかも定かではなく、ウジヤ王や従者ゲハジの晩年についても様々な想像が可能である。それが何か病気のようなものだとすれば、その症状はあまりにもあいまいで、むしろ当時通用していた医学用語を避けて描かれていたようにさえ見える。明らかなのは、レプラに関して伝えられる具体的な出来事のほとんどがモーセ、エリシャからイザヤ、イエスの公生涯という長いユダヤの歴史の中で非常に限定的な時期に限って生じていること、かつその場所がヨルダン川からそう離れない範囲に収まっていることということである。そしてエリシャ伝承の記事には多少とも残されていた具体性のある形容詞(句)は、福音書の記事ではまったく消失してしまう。エリシャの生きた時代にはヨルダン川周辺一定地域の現実生活に確かに存在していたなにごとに関する記憶が、エリシャ伝承の形成される時代、列王記が書かれる時代、それがギリシア語に翻訳される時代を経てしだいに薄れ、あいまいになり、

¹⁰ もっとも、「古いことほどいいことだ」をめぐる論争も、忘れられはしないまでも、ユダヤ人社会にとっての中心的関心事の地位は失っていったであろう。アレキサンドリアでは後38年に大規模な反ユダヤ人暴動がおり、クラウディウス帝のもとでユダヤ人の市民権や自治組織をめぐる危機的状況が続き、エルサレムでは66年からの対ローマ戦争への過程が進んでいくなど、おそらくは遠い過去の出自に関わる問題以上に、現実政治上の深刻な事態が次々に生じていたからである。Weiss (1978).

¹¹ 第三章の大まかな論旨は、2018年9月の日本基督教学会(南山大学)で発表した。その席上、旧約学の勝村弘也先生から、前提として前3世紀にこれらの語彙—医学に関わるものと祭祀に関わるもの—が区別されえたかどうかについての、検討が必要であるとのご指摘を頂いた。第二章はその予備的な検討にあたる。先生のご助言に感謝いたします。

福音書の時代には「このひとつのことば」そのものを除いてまったく失われてしまっていたのであろう。社会は常に差別され排除される周縁の存在を要求する。そして差別されるべき周縁は時代、社会構造の変化とともに入れ替わり、更新される¹²。ユダヤ・イスラエルの長い歴史の一時代、おそらくエリシャやイザヤに前後する一定の時期には、なにごとか「ツアラアト」、のちに「レプラ」として想起されるようになるスティグマが存在したのであろう。スティグマをスティグマたらしめる具体的ななにごとかには、一般に明確な合理性を欠くものが多い。次の時代に社会の構造が変わり意識が変われば、そのような合理的根拠の希薄な前時代のスティグマは急速に忘れられる。今日誰も、赤毛であることを社会的スティグマとは見做さないように。またおそらく望むらくは速やかに、Covid-19 感染者や「感染リスクのある仕事に従事する人」¹³に対する社会的忌避・偏見が、憤りと苦笑をもって忘れられていくことであろうように。エリシャから福音書までの 800 年を、短すぎるとする根拠はない。

歴史は常に見直され、書き改められる¹⁴。民族の長い歴史のどこにその最大の栄光を見出すかは、それを振り返る人の立ち位置による。イエス伝承の形成された時代は、ローマ帝国の支配に対して民族主義的、復古主義的な抵抗の意識が高揚し、66 年のユダヤ戦争に進んでいく時代であった¹⁵。アラムやアッシリアとの交戦によってイスラエルの宗教的伝統を保持するために戦った、エリシャ、イザヤら預言者たちの時代（またそれに先立つ出エジプトの時代）が黄金時代と意識されるとすれば、それはイエス伝承が形成された時代の人々、イエスをメシアと信じた、信じようとした人々の間であったであろう。復古主義の時代には、黄金時代の諸慣習のおぼろげな記憶さえもが民族意識の高揚のために動員される。ツアラアト・レプラの記憶もそのような記憶のひとつであったのかもしれない。

聖書記事がこのようであれば、「このひとつのことば」を字義的・歴史的(historico-grammatical)¹⁶に解釈しようとするれば、それは失われた古代の祭儀に関わる、しかも身体的には重大とは言えない（さらに言えば、医学とは無関係な）なにごとかとする以外にない。5 世紀にクリュソストモスの解釈がそれにあたる。あるいは 3 世紀のオリゲネスのように、解釈を「ほとんど不可能」として放棄することである。しかし旧約聖書をみずからの聖典としてとりこもうとしたキリスト教「正統」教会¹⁷にとって、聖典には何らかの解釈を与えることが必要であった。文字はそれが書かれた背景よりも長く存続することがある。レビ記 13～14 章に限らず、多くの旧約聖書の個所や字句はすでにその歴史的・社会的文脈を失って

¹² 赤坂憲雄 (2010), 50-2 頁; アガンベン (2003), 246-55 頁.

¹³ — (2020)

¹⁴ バーガー, ルックマン (1977), 158-76 頁; バーガー (1979), 22-6 頁; カー (1962).

¹⁵ 佐藤研 (2003), 11-35 頁; 弓削達 (1989), 322-8 頁.

¹⁶ Quasten (1986), III: 1-5.

¹⁷ 旧約聖書を聖典としてとりこもうとしなかった人々は、マルキオン派の主要な流れを形成することとなった。

しまっていた¹⁸。ここで、アレゴリー的(allegorical)¹⁹解釈一書かれていることの意味よりも「深い」意味を読み取ろうとすること ἀλλά ἀγορεύω—が必要とされることとなった。アレゴリー的解釈は、ストア派のホメロス読解の努力のひとつとして始められ、紀元前後にはアレキサンドリアのフィロンらによって旧約聖書とギリシア哲学を和解させようとする試みに用いられた。しかしその後、タルムード時代以降のラビたちがあまり積極的に採用しなくなったこと、イスラム教の多数派が異端に通じるものとして排除したことによって、キリスト教「正統」教会に比較的独自の解釈方法となった。「アレゴリーとはテキストを生産する技法であり、アレゴリー的解釈とは読者がテキストに応答する技法である」²⁰。ここでは字句の意味づけはすでに読者の権利の内にあり²¹、字義的・歴史的限界を超えた無限の意味付けが可能となる。「ベールを裂いて」の「探求」、オリゲネスここではレビ記の言うさまざまな形のレプラを、さまざまな形の精神障害の比喩(アレゴリー)として解釈しようとする。たとえば完全に正常な判断力が失われていれば—全身がレプラであれば—その人には「罪」がないとされるべきなのである²²。

「このひとつのことば」は『七十人訳聖書』を通じて、すでにおぼろげとなった古代の祭祀に関することばとして、キリスト教の言説史に導入された。しかしいったん書かれた言葉は、その歴史的経緯、著者や文脈を離れて読まれるならば、さまざまな意味付けが可能になる。意味内容が定かでないままに多くの「アレゴリカル」な解釈が試みられ、さまざまな言説が展開された経緯については、第五章にその一端を示した。それは「中傷したり、あざけったりする人々」であり、罪であり、ふたごころであり、分裂への動きであり悪臭であり、さらには性的逸脱²³であり、無恥な金銭欲²⁴であり、怠惰であり²⁵、人間的な快楽や怒りであり²⁶、およそ道徳家たちの語彙にあることのすべてでありうる。また一方それは救われるべき貧者ラザロの病であり、エフライムやナジアンゾスのグレゴリオスの描いたように、社会的排除を被る人々の表象であった。これらの言説には時代を超えて系譜をたどれる形で継承されていくものもあり、その後長く忘れられて別の時代、別の場所で思い起こされるものもあった。

これらは、「このひとつのことば」そのものに罪や功績があるのではなく、功罪のいずれもがあくまでメタファーを作り出し、思い起こし、用いる側にあることを示しているように思われる。レプラを「罪」を象徴するもの、「清さ」や「義」の対極概念とする表現は、すでにエイレナイオスに見られ、ただちに継承、拡張されていった。しかしあえてこのイメー

¹⁸ Hildegard, “Allegoresis”, in Brill I: 511-6.

¹⁹ Quasten (1986), op. cit..

²⁰ Hildegald, op. cit.

²¹ バルト (1979); 内山加奈枝 (2015).

²² Origen, *In Leviticum homilia*, 8:2. PG, 12: 498-500.

²³ Joannes Moschus, *Pratum spiritual*, 14: 2861.

²⁴ Antiochus Monachus, *Pandecta scripturae sacrae*, 8.

²⁵ Nilus Ancyranus, *Epistulae*, 1: 140.

²⁶ Nilus Ancyranus, *Epistulae*, 2: 244.

ジを用いなかった作家もあったであろう。残存著作にこのイメージを用いなかった作家の数をあげることは、残念なことにもあまり説得力がないかもしれない。残存著作中に存在しないことは、必ずしも用いなかったことを証明しないからである。しかし第五章に示したように、作家の 71%にはこの語自体の用例がないこともまた事実である。医学文献とは対照的に、キリスト教文学においては「レプラ」は形容詞化され、罪としてのレプラのイメージも、「レプラであること」や「レプラの人」に拡大されていった。このような罪のイメージの人格への拡張に対して、クリュソストモスが明示的に異議を申し立てていることは、ここで指摘されてよいと思われる。

マタイ 8:1-4 を講解する中で、イエスがモーセ律法の食事規定などを否定して自ら「律法の下ではなく、上にある οὐχ ὑπόκειται τῷ νόμῳ, ἀλλ' ἐπίκειται」ものであることを示そうとしたことを受けて、このように述べている。

ただ肉体に癒しをもたらされただけでなく、霊を知恵へと導かれたのでした…ここでまた（イエスは）ほかのことをも教えられました。彼のレプラだけを罪として恐れ、外的に拭き清めて回復させつつも、霊にもまた心を寄せなければならないということです。（レプラの人であることは、なんら徳へと向かう妨げではありません）。

Οὐ γὰρ δὴ μόνον σώματα παρεγένετο θεραπεύσων, ἀλλὰ καὶ ψυχὴν εἰς φιλοσοφίαν ἐνάξων--- οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα λοιπὸν παιδεύων, ὅτι τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι χρῆ, καὶ τῶν ἐξῶθεν ἀπαλλαγέντας καθαρῶν ἐκείνην ἀποσμῆχειν, καὶ τὴν αὐτῆς λέπραν δεδοικέναι μόνην, ὅπερ ἐστὶν ἄμαρτία (τὸ γὰρ λεπρὸν εἶναι οὐδὲν κώλυμα εἰς ἀρετήν).²⁷

テキストの読みが歴史的背景や社会的文脈を超えて読者の自由にゆだねられるならば、メタファーが無限に増殖することは、誰にも制御不可能となる。これほど意味内容が明確でないままに、ひとつのことばについて、これほど長期にわたってさまざまな神学的思弁が展開されたという事実に驚きを禁じ得ない。同時に、神学がさまざまな現実の事象を論じようとしている今日、そこにはあらためて省みるべきものが感じられる。われわれの時代も常に未来の言説にとっての「前時代」なのであって、それに「過去」という権威の衣をまとわせて自らの言説の正当化に利用する権利は、見知らぬ後代にまったくゆだねられているからである。

第六章で論じたように、4世紀の後半から5世紀の初頭にかけて、かつてガレノスはその風土病と呼んだアレキサンドリアをはじめとして、東地中海世界全域でエレファンティアシスがキリスト教作家たちの意識にのぼるようになり、ギリシア語圏、ラテン語圏を問わずキリスト教社会にとって既知の語彙に加わった。中世以降のレプラの歴史に関わる主要な問題のひとつ、エレファンティアシスとの混同はこの時期に起源をもつ。ウジャヤ王の物語

²⁷ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum*, PG, 57: 329.

をはじめとする聖書記事を字義的・歴史的に解釈したクリュソストモスに対して、キュリロスは長らく「罪」のメタファーであったレプラを現実存在する重病であるエレファンティアシスと結び付けた。アレゴリー的解釈の伝統に立って、聖書の事例の字義的・歴史的解釈に拘束されなくてよいのであれば、エレファンティアシスは神意に基づく回復不能な重罰、追放されるべき存在としての「レプラの人」のイメージによく適合する。ここで現実存在する病人が「罪」に結び付けられることとなった。この結び付けに対して発せられたであろう声そのものは文字に残されていないが、キュリロスの（再）反論に残響しているし、またクリュソストモスの説教が、ウジヤのレプラに関する教説の核心部分をそのままに残しながら9世紀のコンスタンティノープルでリライトされていることに見られるように、広く一般に受け入れられていたわけではなさそうである。むしろソフロニオスや大グレゴリオスのように、社会からの排除されている現実の病者たちの姿と、レビ記のレプラの追放規定と、さらには医学的知識や聖書の「字義的・歴史的」解釈とを、それぞれどのように調和させるのかに困難を感じ、腐心する時期が続いたと考えるのが相当であろう。

一方ソフロニオスや大グレゴリオスの時代、7世紀にはすでにランゴバルド王国のロタリ法典が「レプラの人」は「恰も死したる者と見做される」と規定している。レプラは両眼の失明、狂気 (*demoniaca*) とならぶ婚約破棄の要件のひとつにも挙げられており²⁸、またランゴバルド王国の法制がユダヤ的、オリエント的伝統とは連続性を持たないことと合わせて、これは祭儀的禁忌としてのレプラではなく、すでにヨーロッパ圏に定着・拡大していた回復不可能な重病、おそらくエレファンティアシスを指していると考えられる（もっとも、近・現代の感覚で法典自体の「残酷さ」を論じることがどこまで適切かは疑問も残る）。これに先立つ時代、すでにクリュソストモスは「エレファンティアシスの男」と「カルキノスの女」²⁹が被っている市民生活からの排除を、強い憤りをもって描いていた。またカッパドキアの教父たちは排除の残酷さに「号泣しながらこの光景を見ました *εἶδον θέαμα δακρύων πλήρες*」³⁰という。現実のさまざまな重病の病者に対する排除の傾向は、（クリュソストモスの見たように、その名前の故でなく治療し扶養することの現実的な困難さのために）ここでは世俗社会の側から生じており、教会は同調するか、反対するか、その対応を迫られていたとみるべきであろう。ここから始まって中世に向けて、どのような対応が主流となっていったかが、今後の主要な検討課題となるべきものと思われる。

5世紀はまた、ウルガタ聖書の成立をもって画される。複数の正典の存在はキリスト教の言説を豊かにしたのか分裂させたのか。それは今日のキリスト教会のありかた全般への評

²⁸ *Liber Leges Regum Langobardorum Rothali*, 180; 埴浩(1957), 548-9頁。

²⁹ ハンセン病の重症例が男性に多いこと、当時のがんの多くが乳がんか子宮がんであったと考えられている現代の知見とも、一致する観察である。

³⁰ Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*, GNO9-1: 117. 土井(2007), 86頁。

価につながることであって、小論をもって私説を示すことはできない。しかし少なくとも『七十人訳聖書』が19世紀のイングランドで唯一の正典としての地位を保っていたならば、ハリオット夫人が「汚（けがれ）れたる者汚（けがれ）れたる者とみづから称（とな）ふべし」という恐ろしげな声に「心を掻き立てられる」ことはなかったであろう。レビ記13:45を『七十人訳聖書』は単に「彼は『穢れている』と呼ばれる *καὶ ἀκάθαρτος κεκλήσεται*」とするからである。

使徒教父文書や、新約聖書外典のうち早期のものには、このことばはほとんど用いられておらず、4~5世紀、キリスト論論争の時代に用例の多くが集中している。レプラをいかに理解するかは、イエスの奇跡を、ひいてはイエスの存在をどう理解するかに直結する。キュリロスのアタナシオスの所説に忠実に、イエスの奇跡を旧約聖書に預言された、受肉した神たることの直接的証明、神と人との隔絶した距離を表象するものとした。レプラを人間にとって極めて難治の重病と理解することは、このような議論に親和性が高い。なお奇跡物語に現実感が漂い、程遠くない砂漠で奇跡的禁欲生活を送る修道士を讃仰するエジプトの風土は、実践的にも聖人や聖遺物の奇跡を宣教手段として重視した彼の神学の支えにもなっていたであろう。レプラはまた神によってのみ赦されうる罪の表象、峻厳な神の罰でなければならず、ウジャ王に、律法の人間的な緩和によって権力を保持させることは許されない。一方クリュソストモスにとって重要なことは、慈善という人間的な手段を通じて、イエスが癒したように、われわれもまた癒そうとすることでなければならない。そのためには人間的努力の届きえないような隔絶した奇跡のイメージには、必ずしも重きを置かれない。律法の緩和によって、悔い改めたウジャ王に一定の権力を保持させるという人間の判断も、時にはあり得ることである。ナジアンゾスのグレゴリオスが「行為によってレプラを清めた」バシレイオスの「キリストの模倣」を称賛した追悼の辞に、その奇跡論、キリスト論の先駆がみられる。

彼らそれぞれの奇跡観、レプラ理解はそれぞれの先駆的言説の流れの上に生じたもので、あらゆる言説と同様、彼ら個人の虚無から(*ex nihilo*)の創造ではありえない。アタナシオスにもナジアンゾスのグレゴリオスにもまた、先駆する言説やその社会的・歴史的背景は必ずやあったのであろう。何ごとをも、「社会的事象」が人をして語らしめるのである。第7章ではとくにアレキサンドリアの社会と教会の歴史的特殊性に注目した。「正統」教会が強力である一方、ローマ宗教、ユダヤ教、アレイオス派教会のそれぞれがコンスタンティノス帝の治世後にも強力な共同体、政治勢力としての地位をたもったこと、とりわけアレイオス派教会との内戦的な抗争がアンノーナに関わる権益をめぐる熾烈にならざるを得なかった経緯に注目した。抗争は内と外との峻別を要求し、内における軍事的な規律を要求する。アレキサンドリア教会の政治的・経済的地位は、キュリロスの神学と共に完成に達する。アタナシオスからキュリロスに至る100年間には、政治史にも神学にも、その時々を選択を通じて、現実に戻結したところとはまた別様の道もありえたであろう。暴力がキリスト教会以前から民族間・宗派間の抗争に動員されていたとしても、自らがどのような姿勢でそれに臨むか、どのような暴力をやむをえないものとするか忌避するかは、「正統」教会の側にゆだ

ねられていたはずだからである。アレキサンドリア教会のキリスト教史上での中心的な地位は、その後約 200 年で一旦の中断を迎える。しかし言説の系譜はその後も、そして現在から将来に向かっても継続していくものであって、われわれの時代にも常に「周縁」に生じ続ける差別や抑圧に対して、また暴力とその危険性に対してどのような言説を紡ぎ続けていくかは、今も問われる課題である。

以下を結論とする。

レプラは『七十人訳聖書』において既にギリシア医学とは無縁の概念だったのであり、エレファンティアシスとの関連は 5 世紀以降に、教会・作家の置かれた歴史的状況を背景に形成されたものであった。『七十人訳聖書』のレビ記は、本来祭儀的な記事としてギリシア語に翻訳されたもので、医学上の含意を読み取るべきものではない。古代ギリシア医学の医師たちの間で、レプラを生命予後に関わる重症・難治の疾患とする見方は、一般には存在しなかった。4 世紀以前のキリスト教作家は誰ひとり、「レプラ」の語意を知らず、また自ら定義づけようとしないうちに、さまざまな「罪」の表象とする言説を残してきた。5 世紀に至ってキュリロスが現実の病であるエレファンティアシスに結び付けたが、一定の抵抗もあって、その理解が直ちに一般化したわけではない。エレファンティアシスやカルキノーマなどの重病者を排除する動きはむしろ世俗社会から生じ、教会はその対応を迫られる立場にあった。その中から、4 世紀後半にはレプラを、排除を被った人々の表象ととらえる言説が生まれた。

肥大した「レプラ神話」の克服のためには、『七十人訳聖書』の翻訳史にさかのぼった「脱医学化」が必要である。「このひとつのことば」について長年にわたって形成されてきたさまざまな「神話」には再検討されるべきものも多い。また後世に一般化したイメージとは異なり、レプラが様々な社会問題の中で常にキリスト教作家にとっての第一の関心事であったか否かには、疑問が残る。

特定の病気に過剰な「神学的」意味付けが強いられることを将来にわたって防止するためにも、「このひとつのことば」を医学の用語で理解しようとする試みは、『七十人訳聖書』翻訳者の翻訳方針に倣って、放棄されるべきである。むしろ、このことばはその出自たる古代の「神話」の世界に戻されてしかるべきであろう。そのうえで、「このひとつのことば」の理解をめぐる言説史が、その折々の社会的、政治的状況の中で紡がれてきた経緯に注目し、そのひとつひとつを解明していくことこそが、今後の課題となるべきである。

文献

アメリカ合衆国内の地名(州)の略称は ISO (International Organization for Standardization) 3166 (<https://www.iso.org/obp/ui/#iso:code:3166:US>)による。

【聖書】

K. Aland, et al. (1968) *The Greek New Testament*, 2nd edn., Stuttgart: Württemberg Bible Society.

Hanhart, R. (2006), *Septuaginta edidit Alfred Rahlfs Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

【聖書(近・現代語訳)】

Nelson, T. (1990), *The Holy Bible: 1611 edition.: King James version*, TN: T. Nelson.

New Revised Standard Version (1989), *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, NY: Oxford University Press.

Pietersma, A and Wright, B. (eds.) (2007) *A New English Translation of the Septuagint*, NY: Oxford University Press.

— (1975, 初版 1888) 『舊新約聖書 引照付』, 日本聖書協会.

— (1979, 初版 1955) 『聖書』, 日本聖書協会.

共同訳聖書実行委員会 (1987) 『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』, 日本聖書協会.

新日本聖書刊行会 (2017) 『聖書 新改訳 2017 引照・注付』, いのちのことば社.

日本聖書協会 (2018) 『聖書 聖書協会共同訳 旧約聖書続編付き 引照・注付き』, 日本聖書協会.

田川建三訳 (2008-17) 『新約聖書: 訳と註』 (全八冊), 作品社.

秦剛平訳 (2016) 『七十人訳ギリシア語聖書 イザヤ書』, 青土社.

秦剛平訳 (2017a) 『七十人訳ギリシア語聖書 モーセ五書』, 岩波文庫.

秦剛平訳 (2017b) 『七十人訳ギリシア語聖書 エレミア書』, 青土社.

秦剛平訳 (2017c) 『七十人訳ギリシア語聖書 十二小預言書』, 青土社.

秦剛平訳 (2019a) 『七十人訳ギリシア語聖書 列王記』, 青土社.

秦剛平訳 (2019b) 『七十人訳ギリシア語聖書 歴代誌』, 青土社.

秦剛平訳 (2019c) 『七十人訳ギリシア語聖書 サムエル記』, 青土社.

ミルトス・ヘブライ文化研究所 (2015) 『ヘブライ語聖書対訳シリーズ 5 レビ記 I』, ミルトス・ヘブライ文化研究所.

【辞書・辞典ほか】

- (特定の著者による特定の記事への参照があるもの。Brillの記事については脚注に示した。)
- Brown, B. (2003) “Leprosy (in the Bible)”, Marthaler, B. L. et al. (eds.) *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Washington DC: The Catholic University of America Press, pp.507-10
- Drewery, B. (1978) “Antiochien II. DieBedeutung Antiokiens in der alten Kirche”, TRE,III: 103-113.
- Grisanti, M. A. (1997) “עָנָה”, “עָנָה”, 3: 22-5.
- Hardy, E. R. (1981) “Cyrillus von Alexandrien (ca. 380-444)”, TRE, VIII :254-60.
- Harrison, R.K. (1986) “Leper, Leprosy”, G. W. Bromiley et al. (eds.) *The International Standard Bible Encyclopedia*, 4 volumes, Cambridge: W. B. Eerdmans Company, 2:104-6.
- Harrison, R. K. (1997) “עָנָה”, Van Gemeren, W. A. (ed.) (1997) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 volumes, MI: Zondervan Publishing House, 3:846-7.
- Leroux, J.-M. (1988) “Johannes Chrysostomus (ca.350-407)”, TRE, XVII:118-27.
- Lipinski, E. et al. (2007) “Allegory in the Bible; Allegory in Talmudic and Medieval Literature; Allegory in Kabbalah”, Skolnik, F. (ed.) *Encyclopaedia Judaica Second Edition* (21 volumes.), MI: Thomson Gale, 1: 665-7.
- Michaelis, M. (1967), “λέπρα, λεπρός”, Kittel, G. (ed.), Bromiley, G. W. (tr.), *Theological Dictionary of the New Testament*, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company. IV: 233-4.
- Muntner, S. Et al. (2007) “Medicine”, Skolnik, F. (ed.) *Encyclopaedia Judaica Second Edition* (21 volumes.), MI: Thomson Gale, 13: 720-9.
- Müller, C. D. G. (1978) “Alexandrien I. Historisch”, TRE, II:248-261.
- Schwienhorst, L. (1998) “עָנָה; עָנָה”, in Botterweck, G. J. et al. (eds.), Green, D. E. (tr.) *Theological dictionary of the Old Testament*, IX, MI: W. B. Eerdmans, pp. 203-9.
- Seidl, T. (1974) “עָנָה”, Botterweck, G. J. et al. (eds.), Scott, D. W. (tr.) *Theological dictionary of the Old Testament*, XII, MI: W. B. Eerdmans, pp. 468-75.
- Weiss, H.-F. (1978) “Alexandrien II: Judentum in Alexandrien”, TRE, III:262-4.
- 塩田睦 (1986) 「テオドロス (シュケオンの)」, 加藤常昭ほか編『キリスト教人名辞典』, 日本基督教団出版局, 925 頁.
- 宮谷宜史 (1986) 「アウクセンティウス」, 同書, 10 頁.
- (1986) 「アステリオス (アマシアの)」, 同書, 27 頁.
- (上記以外のもの)
- Bromiley, G. W. and Barrett, D. B. (eds.) (1999-2008) *Encyclopedia Christianity*, 5 volumes, MI: W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Hornblower, S. and Spawforth, A. (eds.) (2012) *The Oxford Classical Dictionary*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press.
- Lacoste, J.-Y. (ed.) (2005) *Encyclopedia of Christian Theology*, 3 volumes, NY: Routledge.
- McGuckin, J. A. (ed.) (2011) *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, MA: Blackwell Publishing.

Jenni, E. and Westermann, C. (eds.), Biddle, M. E. (tr.) (1997) *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 volumes, MA: Hendrickson Publishers.

秋山憲兄監修(2001) 『新共同訳聖書 聖書辞典』, 新教出版社.

小稲義男ほか編 (1980) 『研究社 新英和大辞典 第5版』, 研究社.

久松潜一, 佐藤 謙三編 (1986) 『角川国語辞典 新版』, 角川書店.

松原國師 (2010) 『西洋古典学事典』, 京都大学学術出版会.

【医学教科書】

福井次矢, 奈良信雄編 (2016) 『内科診断学』 (第三版), 医学書院.

Gelber, R. H. “Leprosy”, D. L. Longo et al. (eds.) (2012) *Harrison’s Principle of Internal Medicine, 18th Edition*, volume 1 (2 volumes), NY: The McGraw-Hill Companies, pp. 1359-66.

Lockwood, D. N. J. “Leprosy”, Burns, T. et al. (eds.) (2004) *Rook’s Textbook of Dermatology, Seventh Edition*, volume 2 (4 volumes), Oxford: Blackwell Publishing, 29: 1-21.

—, “Leprosy”, Kimberlin, D. W. et al. (eds.) (2015) *Red Book: 2015 Report of the Committee on Infectious Diseases, 30th Edition*, IL: American Academy of Pediatrics. pp. 423-6.

【医学論文(現代医学に関するもの)】

Cole, S. T. (2001) “Massive gene decay in the leprosy bacillus”, *Nature*, 409:1007-11.

Kaplan, D. L. (1993) “Biblical leprosy: An anachronism whose time has come”, *J. Am. Acad. Dermatol.*, 28:507-10.

Monot, M. (2005) “On the Origin of Leprosy”, *Science* 308:1040-1042.

Nobre, M. L. et al. (2017) “Multibacillary leprosy by population groups in Brazil: Lessons from an observational study”, *PLOS Neglected Tropical Diseases*, 11:2: e0005364.

Santos, S. D. et al. (2016) “Leprosy in children and adolescents under 15 years in an urban centre in Brazil”, *The Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, 111:359-64.

Schuenemann, V. J. et al. (2018), “Ancient genomes reveal a high diversity of *Mycobacterium leprae* in medieval Europe”, *PLOS Pathogens*. (<https://doi.org/10.1371/journal.ppat.1006997>)

【一次文献 (原典)】

(医学・薬学関係のもの)

Aëtius, *Iatricorum liber ii*. {A. Olivieri, *Aëtii Amideni libri medicinales i-iv [Corpus medicorum Graecorum 8.1*. Leipzig: Teubner, 1935]: 152-255.}

Areteaus, *De causis et signis diuturnorum morborum*. {K. Hude, *Areteaus, 2nd edn.* [Corpus

- medicorum Graecorum* 2. Berlin: Akademie Verlag, 1958]: 36-90.
- Aretaeus, *De curatione diurnorum morborum*. {K. Hude, *Aretaeus, 2nd edn.* [*Corpus medicorum Graecorum* 2. Berlin: Akademie Verlag, 1958]: 144-170.}
- Bolus, *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*. {W. Gemoll, *Nepualii fragmentum Περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν et Democriti Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* [*Städtisches Realprogymnasium zu Striegau*. 1884]: 3-6.}
- Calliphon et Democedes, *Testimonia*, {H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn., Berlin: Weidmann, 1951: 110-112.}
- Ctesias, *Fragmenta*. {F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGH)* #688, Leiden: Brill, 1923-58: 3C:420-517.}
- Erasistratus, *Testimonia et fragmenta*, {I. Garofalo, *Erasistrati fragmenta*, Pisa: Giardini, 1988: 59-102, 104-121, 123-126, 129-146, 148-149, 151-154, 156-158, 160, 162-173.}
- Erotianus, *Fragmenta*. {E. Nachmanson, *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis*, Göteborg: Eranos, 1918: 99-122.}
- Galenus, *Ad Glauconem de medendi methodo libri ii*. {CGOO, 11 : 1-146.}
- Galenus, *Ars medica*. {CGOO, 1:305-412.}
- Galenus, *In Hippocratis aphorismos commentarii*. {CGOO, 17.2:345-887; 18.1:1-195.}
- Galenus, *De morborum differentiis*. {CGOO, 6 :836-880.}
- Galenus, *De praesagitione ex pulsibus*. {CGOO, 9 : 205-430.}
- Galenus, *De tumoribus praeter naturam*. {J. Reedy, *Galen. De tumoribus praeter naturam* [*Diss. University of Michigan*. 1968]: 1-28.}
- Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri xi*. {CGOO, 11:379-892; 12:1-377.}
- Galenus, *In Hippocratis prognosticum commentaria iii*. {J. Heeg, *Galenus in Hippocratis prognosticum commentaria iii* [*Corpus medicorum Graecorum* 5.9.2. Leipzig: Teubner, 1915]: 197-378.}
- Galenus, *De crisi libri iii*. {B. Alexanderson, *Galenos. Περὶ κρίσεων* [*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 23. Göteborg: Elanders, 1967]: 69-212. }
- Galenus, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*. {W. de Boer, *Galenus de propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* [*Corpus medicorum Graecorum* 5.4.1.1. Leipzig: Teubner, 1937]: 3-37.}
- Galenus, *De symptomatum causis libri iii*. {CGOO, 7: 85-272. }
- Galenus, *De temperamentis*. {G. Helmreich, *Galenus de temperamentis libri iii*, Leipzig: Teubner, 1904: 1-115. }
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De alimento*. {Littre, 9 : 98-120.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Aphorismi*. {Littre, 4 : 458-608.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De arte*. {Littre, 6: 2-26.}

- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De articulis*. {Litré, 4: 78-326.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De carnibus*. {Litré, 8: 584-614.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De diaeta*, {Litré, 6: 466-662.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Epistulae*. {Litré, 9: 312-428. }
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De fracturis*, {Litré, 3: 412-562.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis i-iii*, {Litré, 6:140-204; 7:8-114, 118-160.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbis popularibus (= Epidemiae)*. {Litré,: 2:598-716; 3:24-148; 5:72-138, 144-196, 204-258, 266-356, 364-468.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De morbo sacro*. {Litré, 6: 352-396.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De mulierum affectibus i-iii*. {Litré, 8: 10-462.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De natura muliebri*. {Litré, 7: 312-430.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *De septimestri partu*. {Litré, 7: 436-452.}
- Hippocrates et Corpus Hippocraticum, *Lex*. {Litré, 4: 638-642.}
- Oribasius, *Collectiones medicae*. {J. Raeder, *Oribasii collectionum medicarum reliquiae, vols. 1-4* [*Corpus medicorum Graecorum* 6.1.1-6.2.2. Leipzig: Teubner, 6.1.1:1928; 6.1.2:1929; 6.2.1:1931; 6.2.2:1933]: 6.1.1:4-27, 30-65, 67-91, 93-109, 111-153, 155-192, 194-245, 247-300; 6.1.2:4-237, 239-297, 298; 6.2.1:4-291; 6.2.2:4-69.}
- Marcellinus, *De pulsibus*, {H. Schöne, "Marcellinos' Pulslehre. Ein griechisches Anekdoton," in *Festschrift zur 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner* [Basel: Birkhauser, 1907]: 455-471.}
- Paulus, *Epitomae medicae libri septem*. {J.L. Heiberg, *Paulus Aegineta, 2 vols.* [*Corpus medicorum Graecorum* 9.1 & 9.2. Leipzig: Teubner, 9.1:1921; 9.2:1924]: 9.1:3-388; 9.2:5-411.}
- Pseudo-Dioscorides, *Theriaca*. {K. Sprengel, *Pedanii Dioscoridis Anazarbei, vol. 2* [*Medicorum Graecorum opera quae exstant* 26.2. Leipzig: Knobloch, 1830]: 42-91.}
- Pseudo-Galenus, *Introductio seu medicus*. {CGOO, 14: 674-797}
- Theophrastus, *De causis plantarum*. {F. Wimmer, *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*, Paris: Didot, 1866: 192-319.}
- Theophrastus, *Fragmenta*, {F. Wimmer, *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*, Paris: Didot, 1866: 364-410, 417-462.}
- Theophrastus, *Historia plantarum*. {S. Amigues, *Théophraste. Recherches sur les plantes*, vol. 1-5, Paris: Les Belles Lettres, 1-4:2003; 5:2006: 1:2-42, 44-66; 2:2-57, 59-118; 3:2-28, 30-54; 4:2-40, 42-72; 5:2-60.}
- (キリスト教・ユダヤ教関係。ギリシア語でかかれたもの)
- Acta Philippi*. {M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, vol. 2.2, Leipzig: Mendelssohn, 1903 (repr. Hildesheim: Olms, 1972): 91-98.}

Sextus Iulius Africanus, *Cesti*. {J.-R. Vieillefond, Les "Cestes" de Julius Africanus, Florence: Sansoni, 1970: 103-187, 201-213, 225-255, 267-275, 285-291, 297, 303, 309, 317-323.}

Antiochus Monachus, *Pandecta scripturae sacrae*. {PG, 89: 1428-1849.}

Asterius, *Homilia*. {C. Datema, *Asterius of Amasea. Homilies i-xiv*, Leiden: Brill, 1970: 7-15, 17-24, 27-37, 39-43, 45-52, 59-64, 71-78, 85-106, 115, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 135-146, 153-155, 165-173, 183-194, 205-219.}

Athanasius, *Apologia de fuga sua*. {J.-M. Szymusiak, *Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*. Sch. 56 (1958) 133-167.}

Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*. {H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin: De Gruyter, 1940: 1-45.}

Athanasius, *Expositiones in Psalmos*. {PG, 27: 60-545, 548-589.}

Athanasius, *De incarnatione verbi*. {C. Kannengiesser, *Sur l'incarnation du verbe*, Sch. 199 (1973) 258-468.}

Athanasius, *Vita Antonii*. {G.J.M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Sch. 400 (2004) 124-376.}

Barnabae epistula. {R.A. Kraft, *Épître de Barnabé*, Sch. 172 (1971) 72-218.}

Basilii, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)*. {PG, 31: 901-1052.}

Basilii, *De Christi precibus (Contra Anomoeos, homilia 10)*. {PG, 48: 783-796.}

Basilii, *Epistulae*. {Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, 3 vols., Paris: Les Belles Lettres, 1:1957; 2:1961; 3:1966: 1:3-219; 2:1-218; 3:1-229.}

Basilii, *In Matthaem (homiliae 1-90)*. {PG, 57:13-472; 58:471-794.}

Basilii, *Regulae morales*. {PG, 31: 692-869.}

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*. {M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray, and C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, 3 vols.*, Sch. 70 (1960) 108-294, 108 (1965) 10-242, 158 (1970) 12-190.}

Clemens Alexandrinus, *Stromata*. {L. Früchtel, O. Stählin, and U. Treu, *Clemens Alexandrinus, vols. 2, 3rd edn. and 3, 2nd edn.* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17. Berlin: Akademie Verlag, 2:1960; 3:1970]: 2:3-518; 3:3-102.}

Constitutiones Apostolorum, {B.M. Metzger, *Les constitutions apostoliques*, 3 vols. Sch. 320 (1985) 100-338, 329 (1986) 116-394, 336 (1987) 18-310.}

Cyrillus Alaxandrinus, *Commentarius in xii prophetas minors*. {P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1868: 1:1-740; 2:1-626.}

Cyrillus Alaxandrinus, *Commentarius in Isaiam prophetam*. {PG, 70: 9-1449.}

Cyrillus Alaxandrinus, *Commentarii in Lucam*. {PG 72 : 476-949.}

Cyrillus Alaxandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*. {PG, 68 : 132-1125.}

Cyrillus Alaxandrinus, *De sancta trinitate*. {G.-M. de Durand, *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité, 3 vols.*, Sch. 231 (1976) 126-354, 237 (1977) 10-384, 246 (1978) 10-226.}

Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales sive Homiliae paschales* (epist. 12-17). {W.H. Burns, *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales, Tome 3: Lettres 12-17*, Sch. 434 (1998) 24-78, 86-118, 126-164, 170-206, 212-248, 254-294.}

Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta de translatione reliquiarum martyrum Cyri et Joannis*. {PG, 77 : 1100-1105.}

Didymus, *Commentarii in Zacchariam*. {L. Doutreleau, *Didyme l'Aveugle sur Zacharie, 3 vols.*, Sch. 83 (1966) 190-412, 84 (1966) 426-788, 85 (1966) 802-1086.}

Eirenaeus (Irenaeus), *Adversus haereses*, liber 4. {L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, B.C. Mercier, and A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, livre 4, vol. 2.*, Sch. 100 (1965) 418-420, 432-434, 440, 446, 472, 610-612, 628, 634, 640-642, 672, 712-714, 726, 788, 790, 810, 816-818, 830, 910-912, 920-930, 940-956, 968-970, 974, 978-982.}

Eirenaeus (Irenaeus), *Fragmenta deperditorum operum*. {W.W. Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1857: 470-511.}

Ephraem Syrus, *De perfectione monachi*. {K.G. Phrantzoles, *Ὅσιον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 3, Thessalonica: To Perivoli tis Panagias, 1990: 375-403.}

Ephraem Syrus, *De amore pauperum*. {idem, vol. 5, 1994: 137-140.}

Ephraem Syrus, *Sermones paraeneticus ad monachos Aegypti*, {idem, vol. 3, 1990: 36-294.}

Eusebius, *Commentarius in Isaiam*. {J. Ziegler, *Eusebius Werke, Band 9: Der Jesajakommentar [Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Berlin: Akademie Verlag, 1975]: 3-411.}

Eusebius, *Praeparatio evangelica*. {K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica [Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1 & 43.2. Berlin: Akademie Verlag, 43.1:1954; 43.2:1956]: 43.1:3-613; 43.2:3-426.}

Georgius Syceota, *Vita sancti Theodori Syceotae*. {A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykeôn, vol. 1 [Subsidia hagiographica* 48. Brussels: Société des Bollandistes, 1970]: 1-161. }

Gregorius Nazianzenus, *Carmina dogmatica*. {PG, 37: 397-522.}

Gregorius Nazianzenus, *De pauperum amore (orat. 14)*. {PG, 35: 857-909.}

Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, {P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres, 2 vols.*, Paris: Les Belles Lettres, 1:1964; 2:1967: 1:1-118; 2:1-148.}

Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (orat. 43)*. {F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris: Picard, 1908: 58-230.};

Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*. {GNO. 9.1 (1967) 111-127.}

Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*. {PG, 44: 124-256.}

Isidorus Perusiota, *Epistulae*. {P. Évieux, *Isidore de Péluse. Lettres, Tome I: Lettres 1241-1413*. Sch. 422 (1997) 182-502.}

Isidorus Perusiota, *Epistulae de interpretatione divinae scripturae*, {PG, 78: 177-1048.}

Joannes Chrysostomus, *Ad Stagirium a daemone vexatum (lib. 1-3)*. {PG, 47: 423-494.}

Joannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos*. {PG, 48: 843-942.}

Joannes Chrysostomus, *De eleemosyna*. {PG, 51: 261-272.}

Joannes Chrysostomus, *Fragmenta in Job*. {PG, 64: 505-656.}

Joannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum*. {PG, 60: 13-384.}

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ii ad Corinthios*. {PG, 61: 381-610.}

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philippenses*, {PG, 62: 177-298.}

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*. {PG, 60: 391-682.}

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum*. {PG, 62: 663-700.}

Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum*. {J. Dumortier, *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias*. Sch. 277 (1981): 42-228.}

Joannes Chrysostomus, *In Isaiam* {J. Dumortier, *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe*. Sch. 304 (1983): 36-356.}

Joannes Chrysostomus, *In Joannem*. {PG, 59: 23-482.}

Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum*. {PG, 57: 13-472; 58:471-794.}

Joannes Moschus, *Pratum spiritua*. {PG, 87.3: 2852-3112.}

Flavius Justinianus, *Codex Justinianus*. {B. W. Frier, *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text*, 3 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 2016: 14-3048.}

Origenes, *Adnotation in Librum III Regum*. {PG, 17: 53-8.}

Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*. {C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, 5 vols. Sch. 120 (1966) 56-390, 157 (1970) 128-580, 222 (1975) 34-282, 290 (1982) 44-360, 385 (1992) 58-360.}

Origenes, *Contra Celsum*. {M. Borret, *Origène. Contre Celse*, 4 vols. Sch. 132 (1967) 64-476, 136 1968} 14-434, 147 (1969) 14-382, 150 (1969) 14-352.}

Origenes, *Homiliae in Leviticum*, {W.A. Baehrens, *Origenes Werke*, vol. 6 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 29. Leipzig: Teubner, 1920]: 332-334, 395, 402-407, 409-416.}

Origenes, *In Leviticum homilia VIII*. {PG, 12:492-508.}

Origenes, *Scholia in Lucam*. {PG, 17: 312-369.}

Nilus Ancyranus, *Epistulae*. {PG, 79: 82-582.}

Palladius, *Historia Lausiaca*, {G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1974: 4-292.}

Philo, *De sacrificiis Abelis*, {L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin: Reimer, 1896 (repr. Berlin: De Gruyter, 1962): 202-257.}

Romanos Melodos, *Cantica*. {J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes*, vols. 1-5 [Sch.

99, 110, 114, 128, 283. Paris: Éditions du Cerf, 1:1964; 2:1965; 3:1965; 4:1967; 5:1981]: 536-540.}

Severianus, *In illud: Quando ipsi subiciet omnia*. {S. Haidacher, "Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift," *Zeitschrift für katholische Theologie* 31 (1907): 150-167.}

Sophronius, *Narratio miraculorum sanctorum Cyri et Joannis*. {N. Fernández Marcos, *Los thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la "Incubatio" cristiana, Manuales y anejos de "Emérita"* 31, Madrid: Instituto "Antonio de Nebrija", 1975: 243-400.}

Theodoretus, *Historia ecclesiastica*. {L. Parmentier and F. Scheidweiler, *Theodoret. Kirchengeschichte, 2nd edn.* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 44. Berlin: Akademie Verlag, 1954]: 1-349.}

Theodoretus, *Commentaria in Isaiam*. {J.-N. Guinot, *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe, vols. 1-3*. Sch. 276 (1980) 136-330, 295 (1982) 12-478, 315 (1984) 12-350.}

Theophilus, *Ad Autolyicum*. {R.M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, Oxford: Clarendon Press, 1970: 2-146.}

Vita S. Auxentii. {P. Varalda, *Vita sancti Auxentii (BHG 199)* [*Hellenica* 64. Alessandria, Italy: Edizioni dell'Orso, 2017]: 2-88 (even pages).}

(キリスト教関係。ラテン語で書かれたもの)

Augustinus, *Sermones ad populum LXXVII*. PL, 38: 483-90.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. — (1964-1981) *Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries* (61 vols.), NY: McGraw-Hill.

Gregorius Magnus, *Homilia in Evangelia. II*. PL, 76: 1293-1301.

Tertullianus, *Adversus Marcionem*. — (1954) *Opera catholica: Adversus Marcionem, Corpus Christianorum, Series Latina 1*. Turnholti : Typographi Brepols.

Tertullianus, *De pudicitia*, — (1954) *Opera montanistica, Corpus Christianorum, Series Latina 2*. Turnholti: Typographi Brepols.

Mansi, J. D. (1767), *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio Tomus 22*, Venezia. (retrieved from Google Books).

(そのほかの一次文献)

Aesopus et Aesopica, *Fabulae*. {E. Chambry, *Aesopi fabulae*, Paris: Les Belles Lettres, 1:1925; 2:1926: 532-533, 536-538, 545-546, 556-557, 561, 564-565.}

Aesopus et Aesopica, *Fabulae*. {A. Hausrath and H. Hunger, *Corpus fabularum Aesopiarum*, vols. 1.1 & 1.2, 2nd edn., Leipzig: Teubner, 1.1:1970; 1.2:1959: 1.1:1-210; 1.2:1-116.}

Aristophanes, *Aves*. {N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*, Oxford: Oxford University Press, 2007: 347-427.}

Aristophanes, *Fragmenta*. {T. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1, Leipzig: Teubner, 1880:

392-439, 441-474, 477-536, 538-562, 564-599.}

Aristophanes, *Plutus*. {N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*, Tomus II, Oxford: Oxford University Press, 2007: 273-326.}

Aristototele, *Metaphysica*, {W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]): 1:980a21-1028a6; 2:1028a10-1093b29.}

Aristoteles et Corpus Aristotelicum, *Problemata*. {I. Bekker, *Aristotelis opera*, vol. 2, Berlin: Reimer, 1831 (repr. Berlin: De Gruyter, 1960): 859a1-967b27.}

Democedes, *Testimonia*. {H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn., Berlin: Weidmann, 1951: 110-112.}

Euripides, *Fragmenta*. {A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 1889 (repr. Hildesheim: Olms, 1964): 363-378, 380-410, 412-419, 421-427, 429-468, 470-496, 498-513, 515-516, 518-578, 580-599, 601-609, 611-612, 616-623, 625-667, 670-716.}

Euripides, *Hercules*. {J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1981: 117-174.}

Euripides, *Troiades*. {J. Diggle, op. cit.: 181-240.}

Hermippus, *Fragmenta*. {T. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1, Leipzig: Teubner, 1880: 224-243, 245-253.}

Herodas, *Mimiambi*. {I.C. Cunningham, *Herodas. Mimiambi*, Oxford: Clarendon Press, 1971: 27-56.}

Herodotus, *Histriae*. {N.G. Wilson, *Herodoti Historiae (2 vols.)*, Oxford: Oxford University Press, 2015: vol. 1: 3-436; vol. 2: 439-84.}

Hesiodus, *Fragmenta*. {R. Merkelbach and M.L. West, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford: Clarendon Press, 1967: 3-78, 80-117, 119-127, 129-137, 139-141, 144, 147, 149-156, 158, 160-169, 171-172, 176-178, 181-186, 188-190.}

Hipponax, *Fragmenta*. {M.L. West, *Iambi et elegi Graeci*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1971: 110-152, 154, 156-160, 162-171.}

Homerus, *Ilias*. {T.W. Allen, *Homeri Ilias*, vols. 2-3, Oxford: Clarendon Press, 1931: 2:1-356; 3:1-370.}

Homerus, *Odyssea*. {P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962: 1-456.}

Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*. {B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, vols. 1-4, Berlin: Weidmann, 1:1887; 2:1885; 3:1892; 4:1890 (repr. 1955): 1:3-362; 2:3-392; 3:3-409; 4:3-320.}

Flavius Josephus, *Contra Apionem*. {B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, vol. 5, Berlin: Weidmann, 1889 (repr. 1955): 3-99.}

Libanius, *Orationes*. {R. Foerster, *Libanii opera*, vols. 1-4, Leipzig: Teubner, 1.1-1.2:1903; 2:1904; 3:1906; 4:1908 (repr. Hildesheim: Olms, 1997): 1.1:79-320; 1.2:354-535; 2:9-572; 3:4-487; 4:6-498.}

Liber Legis Langobardorum Rothari. G. H. Pertz (ed.) (1868) *Monumenta Germaniae Historia, Legum Tomus III*, Hannover: Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, pp. 235-288.

Lycophron, *Alexandra*. {L. Mascialino, *Lycophronis Alexandra*, Leipzig: Teubner, 1964: 1-65.}

- Lysimachus, *Fragmenta*. {K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG)* 3, Paris: Didot, 1841-1870: 334-342.}
- Maneto, *Fragmenta*. {K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG)* 2, Paris: Didot, 1841-1870: 526-616.}
- Nicander, *Theriaca*. {A.S.F. Gow and A.F. Scholfield, Nicander. The poems and poetical fragments, Cambridge: Cambridge University Press, 1953: 28-92.}
- Phrynichus, *Eclogae*. {E. Fischer, *Die Ekloge des Phrynichos [Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker (SGLG)* 1. Berlin: De Gruyter, 1974]: 60-109.}
- Plato, *Gorgias*. {J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr. 1968): St I.447a-527e.}
- Plato, *Leges*. {J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Oxford: Clarendon Press, 1907 (repr. 1967): St II.624a-969d.}
- Plato, *Menexenus*. {J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr. 1968): St II.234a-249e.}
- Plato, *Phaedrus*, {J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III.227a-279c.}
- Plato, *Protagoras*. {J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr. 1968): St I.309a-362a.}
- Plato, *Respublica*. {S.R. Slings, *Platonis Rempublicam*, Oxford: Oxford University Press, 2003: 1-409.}
- Plinius, *Naturalis historia*, xxvi. {Rackham, W. H. S. and Jones, D. E. E. (trs.) (1938-), *Pliny Natural history*, LCL 330, 352-353, 370-371, 392-393, 418, 394, 419.}
- Plutarchus, *Quaestiones convivales*. 731A-732A. {C. Hubert, *Plutarchi moralia*, vol. 4, Leipzig: Teubner, 1938 (repr. 1971): 1-335.}
- Possidippus, *Epigrammata (et elegi)*. {C. Austin and G. Bastianini, *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia [Bibliotheca Classica*. Milano: LED-Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2002]: 21-191.}
- Sophocres, *Antigone*. {H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford: Clarendon Press, 1990: 182-238.}
- Sophocres, *Philoctetes*. {H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford: Clarendon Press, 1990: 294-354.}
- Sophocres, *Trachiniae*. {H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford: Clarendon Press, 1990: 240-292.}
- Theocritus, *Idyllia*. {A.S.F. Gow, *Theocritus*, vol. 1, 2nd edn., Cambridge: Cambridge University Press, 1952 (repr. 1965): 4-236.}
- Theophrastus, *Characteres*. {P. Steinmetz, Theophrast. *Charaktere*, vol. 1 [Das Wort der Antike 7.

Munich: Hueber, 1960]: 62-106.}

Timaeus, *Fragmenta* 66. {F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH)* #566, Leiden: Brill, 1923-1958 (repr. 1954-1969): 3B:592-658.}

Xenophon, *Memorabilia*. {E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 2nd edn., Oxford: Clarendon Press, 1921 (repr. 1971).}

近現代日本ハンセン病問題資料集成(2009)『日本 MTL = The Nippon mission to lepers 編集復刻版 1 号 (大 15.3.15)-116 号 (昭 15.12)』, 不二出版.

【一次文献の近・現代語訳】

(医学関係)

Adams, F. (1846), “Leprosy”, in *The Seven Books of Paulus Aeginata*, 3 volumes, London: Sydenham Society, 2:1-15 (retrieved from Internet Archive, <https://archive.org>)

Adams, F. (1856) *The Extant Works of Aretaeus, the Cappadokian*, London: Sydenham Society (reprinted in 1972, PA: Milford House).

Einerson, B and Link, G. K. K. (trs.) (1976) *Theophrastus: De Causis Plantarum*, Volume 1. (Loeb Classical Library 471), MA : Harvard University Press.

Moffat, J. (1785) *Aretaeus, Consisting of Eight Books on the Causes, Symptoms and Cure of Acute and Chronic Diseases*, London: Logographic Brefs, (reprinted in USA: CPSIA.)

Potter, R. (1995), *Hippocrates VIII* (Loeb Classical Library 482), MA: Harvard University Press.

大槻真一郎,月川和雄訳 (1988), 『テオフラストス植物誌』八坂書房.

大槻真一郎編 (1997)『新訂 ヒポクラテス全集』(全3巻), エンタプライズ.

(キリスト教・ユダヤ教関係)

Amidon, P. R. (tr.) (2013), *St. Cyril of Alexandria Festal Letters 13-30*, FOTC.

Baum, G. et al. (eds.) (1863-4) *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Braunschweig-Lüneburg: C.A. Schwetschke et filium (in-house reproduction).

Caemmerer, R. R. (tr.) (1960) *Lectures on Deuteronomy*, in Pelikan, J.(ed.) *Luther's Work* 55 vols, MS: Concordia Publishing House.

Christo, G. G. (tr.) (1998) “A Sermon on Almsgiving”, in *St. John Chrysostom on Repentance and Almsgiving*, FOTC, pp. 131-49.

Daley, B. E., (2006) “Oration 14: On Love of the Poor”, in *Gregory of Nazianzus*, Oxford: Routledge, pp. 76-98.

Dumortier, J. (1981) *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias*, Paris: Éditions du Cerf, 1981.

Harkins, P. W. (1979) *Saint John Chrysostom: Discourses against Judaizing Christians*, FOTC.

Burns, W. H. and Évieux, P. (eds.), *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales, Tome 1: Lettres 1-6*, Sch,

372 ; Tome 3 :Lettres 12-17, Sch, 434.

O'Keefe, J. J. (ed.tr.) (2009), *St. Cyril of Alexandria Festal Letters 1-12*, FOTC.

Parker, T. H. L. (1986) *Calvin's Old Testament Commentaries*, Edinburgh: T. & T. Clark.

Schaff,P. and Wace,H. (ed.) (1956a) *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint John and the Epistle of the Hebrews, A Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, second series, Vol.14, MI: Wm. B. Eerdmans.

Schaff,P. and Wace,H. (ed.) (1956b) *Saint Chrysostom : Homilies on the Gospel of Saint Matthew, A Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, second series, Vol.10, MI: Wm. B. Eerdmans.

稲垣良典訳 (1977) 『トマス・アクィナス 神学大全 第十三冊』, 創文社.

アレクサンドリアのアタナシオス, 小高毅訳・解説 (1995) 「アントニオス伝」『中世思想原典集成 1 初期ギリシア教父』平凡社、767-847 頁.

小高毅訳(1984), 『オリゲネス ヨハネによる福音書注解』, 創文社.

小林稔訳 (2000) 『キリスト教教父著作集 3/II エイレナイオス 4 異端駁論 IV』, 教文館.

佐竹明訳 (1998) 『バルナバの手紙』, 荒井献編『使徒教父文書』, 講談社, 41-81 頁.

宮本久雄監訳(1992) 「修道士大規定」, 『中世思想原点集成 2 盛期ギリシア教父』, 平凡社、171-284 頁.

(そのほか)

Barclay, J. M. (tr.) (2007), *Against Apion*, MA: Brill.

アリストテレス, 丸橋裕ほか訳 (2014), 『アリストテレス全集 13 問題集』, 岩波書店.

アリストファネス, 呉茂一訳 (1964) 「鳥」, 高津春繁編『世界古典文学全集 12 アリストパネス』, 筑摩書房, 205-51 頁.

アリストファネス, 村川堅太郎訳 (1960) 『福の神』, 同上 399-428 頁.

エウリピデス, 松平千秋訳 (1960) 「トロイアの女」, 呉茂一ほか編『ギリシア悲劇全集 第三卷』, 人文書院, 327-71 頁.

エウリピデス, 岡道男訳 (1960) 「狂えるヘラクレス」, 同上, 人文書院, 229-68 頁.

クセノフォン, 内山勝利訳 (2011) 『クセノポン ソクラテス言行録 1』, 京都大学学術出版会.

ソフォクレス, 風間喜代三訳 (1960) 『トラキスの女たち』, 呉茂一ほか編『ギリシア悲劇全集 第二卷』, 85-125 頁.

テオクリトス, 古澤ゆう子訳 (2004) 「エイデュリア」, 『テオクリトス 牧歌』, 京都大学学術出版会, 4-16 頁.

テオフラストス, 吉田正通 (1938) 『人さまごま』, 岩波書店.

ニカンドロス, 伊藤照夫訳 (2007) 『ギリシア教訓叙事詩集 アラトス／ニカンドロス／オッピアノス』, 京都大学学術出版会.

プラトン, 加来彰俊訳 (1964)『メネクセス 戦死者のための追悼演説』, 田中美智太郎編『プラトン I 世界古典文学全集 14』, 筑摩書房, 219-34 頁.

プラトン, 加来彰俊訳 (1967)『ゴルギアス』, 岩波文庫.

プラトン, 藤沢令夫訳 (1979)『国家 (全二冊)』, 岩波文庫.

プラトン, 藤沢令夫訳 (1964)「プロタゴラス」, 田中美智太郎編『プラトン I 世界古典文学全集 14』, 筑摩書房, 167-218 頁.

プラトン, 森進一ほか訳 (1976)「法律」, 田中美智太郎ほか編『プラトン全集 13』, 岩波書店, 31-788 頁.

ヘロドトス, 松平千秋訳 (1971)『歴史 上』, 岩波文庫.

ホメロス, 松平千秋訳 (2004)『イリアス 下』, 岩波文庫.

ホメロス, 松本千秋訳 (1994)『オデュッセイア 上』, 岩波文庫.

ヨセフス, 秦剛平訳 (1999-2000)『ユダヤ古代史』全 6 巻, ちくま学芸文庫.

ヨセフス, 秦剛平訳 (2020)『自伝／アピオンへの反論』, 青土社.

埴浩訳 (1957)「ロタリ王法典邦訳 (二)」, 『神戸法学雑誌』7:562-605.

【二次文献】

(欧文のもの。アルファベット順)

- Allan, N. (2001) "The Physician in Ancient Israel-His Status and Function" *Medical History*, 45:377-94.
- Bovon, F. (2003), "Canonical and Apocryphal Acts of Apostles", *Journal of Early Christian Studies*, 11:165-194.
- Broadus, J. A. "St. Chrysostom as a Homilist" in Schaff, P. (ed.) *Saint Chrysostom (Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Volume XIII)*, pp. v-viii.
- Brody, S. N. (1974) *The Disease of the Soul; Leprosy in Medieval Literature*, NY: Cornell University Press.
- Craik, M. (2015) *The 'Hippocratic' Corpus-Content and Context*, NY: Routledge.
- Crislip, A. T. (2005) *From Monastery to Hospital-Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, MI: The University of Michigan Press.
- De Giorgi, A. U. (2016) *Ancient Antioch from the Seleucid Era to the Islamic Conquest*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Demaitre, L. (2007) *Leprosy in Premodern Medicine: A Malady of the Whole Body*, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Dols, M. W. (1979) "Leprosy in Medieval Arabic Medicine", *J. History of Medicine*, 36:314-33.
- Dols, M. W. (1983) "The Leper in Medieval Islamic Society", *Speculum*, 58:891-916.
- Dumortier, J. (1981) "Introduction", in Dumortier, J. (ed.) *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias*.

Sch. 277 (1981), 7-40.

Edmond, R. (2006) *Leprosy and Empire; A Medical and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elm, S. (1994) *'Virgins of God' The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.

Évieux, P. (1991) "Introduction Generale", in Burns, W. H. and Évieux, P. (eds.), *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales, Tome 1: Lettres 1-6*, Sch. 372, pp. 11-133.

Ferngren, G. B. (2009) *Medicine and Health Care in Early Christianity*. MD: Johns Hopkins University Press.

Finn, R. (2006) *Almsgiving in the Later Roman Empire Christian Promotion and Practice (313-450)*, Oxford: Oxford University Press.

Grmek, M. D., Müllner, M. et al. (tr.) (1989) *Diseases in the Ancient Greek World*, MD: Johns Hopkins University Press.

Gussow, Z. (1989) *Leprosy, Racism, and Public Health: Social Policy in Chronic Disease Control*, CO: Westview Press.

Haas, C. (1997) *Alexandria in Late Antiquity; Topography and Social Conflict*, MD: The Johns Hopkins University Press.

Hankinson, R. J. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hieke, T. (2014) *Leviticus Erster Teilband: 1-15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alter Testament), Freiburg: Herder.

Holman, S. R. (1999) "Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianus's 'περὶ φιλοπτωχίας'", *Harvard Theological Review*, 93(3) 283-309.

Holman, S. R. (2001) *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, NY: Oxford University Press.

Horden, P. (2006) "How medicalized were Byzantine hospitals?", *Medicina e Storia* (Florence), 10: 45-74. (included in Horden, P. (2008) *Hospitals and Healing from Antiquity to the Middle Ages*, VT: Ashgate)

Johnston, I. (2006) *Galen; On Diseases and Symptoms*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kee, H. C. (1986) *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge: Cambridge University Press.

Костюк, К. Н. (2014) *История Социально-Этической Мысли В Русской Православной Церкви*, Санкт-Петербург: Алетейя.

Liebeschetz, J. H. W. G. (1972) *Antioch - City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press.

Lloyd, G. E. R. (1979) *Magic, Reason and Experience*, London: Gerald Duckworth & Co.

- Meinardus, O. F. A. (2002) *Coptic Saints and Pilgrimage*, Cairo: The American University of Cairo Press.
- Lüdemann, G., Bowden, J. (tr.) (2000) *Jesus after two thousand years : what he really said and did*, London: SCM.
- Lytton, D. G. and Resuhr, L. M. (1978), "Galen on Abnormal Swellings", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 33:531-549.
- Meyendorff, J. (1974) *Byzantine Theology: historical trends & doctrinal themes*, NY: Fordham University Press.
- Miller, T. S. (1997) *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire with a New Introduction by the Author*, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Miller, T. S. (2003) *The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire*, Washington DC: Catholic University of America Press.
- Miller, T. S. and Nesbitt, J. W. (2014) *Walking Corpus; Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, NY: Cornell University Press.
- Miller, T. and Smith-Savage, R. (2006), "Medieval Leprosy Reconsidered", *International Social Science Review*, 81:16-28.
- Møller-Christensen, V. (1967) "Evidence of Leprosy in Earlier Peoples", D. Brothwel et al. (eds.) *Diseases in Antiquity*, IL: Charles C Thomas, pp. 295-306.
- Natali, A. (1982) Eglise et evergetisme a Antioche a la fin du IVe siècle d'apres Jean Chrysostome. Livingstone, E. A. et al. (eds.) *Studia Patristica XII*, Oxford: Pergamon Press, pp.1176-83
- Nutton, V. (1995) "Medicine in Medieval Western Europe, 1000-1500", in Conrad L. I. et al. (eds.) *Western Medical Tradition-800 BC to 1500 AD*, Cambridge: Cambridge University Press. pp.139-205.
- Nutton, V. (2008) "The future of Galen", in Hankinson, R. J. *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 355-90.
- O'Keefe, J. J. (ed.tr.) (2009), *St. Cyril of Alexandria Festal Letters 1-12*, FOTC.
- Porter, R. (1997) *The Greatest Benefit to Mankind-A Medical History of Humanity*, NY: W. W. Norton & Company.
- Potter, P. (1995) "Note on Technical Terms", in *Hippocrates volume VIII (Loeb Classical Library 482)*, MA: Harvard University Press, pp. 10-11.
- Quasten, J. (1984) *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Charcedon (Patrology vol.3)*, Westminster: Christian Classics.
- Rawcliffe, C. (2001) "Learning to Love the Leper: Aspects of Institutional Charity in Anglo Norman England", *Anglo Norman Studies* (University of East Anglia). 23: 231-50.
- Rawcliffe, C. (2006) *Leprosy in Medieval England*, NJ: Boydell Press.
- Richards, P. (1977) *The Medieval Leper: and his northern heirs*, Cambridge: D. S. Brewer.
- Ridings, D. (1997) "A new edition of John Chrysostom's Ad Stagiriam a daemone vextatum", in

- Livingstone, E. A. et.al. (eds.) op.cit., pp. 508-14.
- Rivers, W. H. R. (1924) *Medicine, Magic, and Religion*, London: Kegan Paul & Co. (reprinted in 1979).
- Sandison, A. T. (1967) "Disease of the Skin", Brothwel et al. (eds.) *Diseases in Antiquity*, IL: Charles C Thomas, pp. 449-456.
- Sandwell, I. (2007), *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christian Antioch*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Singh, S. and Edzard, E. (2008) *Trick or Treatment ?*, London: Conville & Walsh.
- Sternberg, T. (1991) *ORIENTALIUM MORE SECUTUS: Räume und Institutionen der Caritas des 5. Bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Schurig, S. (2005) *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tanner, N. P. (1990) *Decrees of the Ecumenical Councils* (2 vols.), Washington DC: Georgetown University Press.
- Tekiner, H. (2015) "Aretaeus of Cappadokia and His Treatises on Diseases", *Turkish Neurosurgery*, 25 (3):508-512.
- Wilken, R. L. (1983) *Johannes Chrysostomus and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, CA: University of California Press.

(邦文の翻訳書。五十音順)

- ジョルジョ・アガンベン, 高桑和巳訳 (2003, 原著 1995), 『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』, 以文社.
- イバン・イリイチ, 高島和哉訳 (2005, 原著 1992) 『生きる意味 「システム」「責任」「生命」への批判』, 藤原書店.
- R. L. ウィルケン, 土井健司訳 (2014, 原著 2003) 『古代キリスト教思想の精神』, 教文館.
- C. エルズリッシュ, J. ピエレ, 小倉孝誠訳 (1992, 原著 1991) 『〈病人〉の誕生』, 藤原書店.
- E. H. カー, 清水幾太郎訳 (2014, 原著 1962) 『歴史とは何か』, 岩波書店
- A. クラインマン, 江口重幸訳 (1996, 原著 1988) 『病の語り 慢性の病をめぐる臨床人類学』江口重幸訳, 誠信書房.
- ロドニー・スターク, 穂田信子訳 (2014, 原著 1996) 『キリスト教とローマ帝国』, 新教出版社.
- エミール・デュルケーム, 山崎亮訳(2014, 原著 1912) 『宗教生活の基本形態 オーストラリアにおけるトーテム体系 (上)』全二冊, ちくま学芸文庫.
- マガリ・クメール, ブリュノー・デュメジル, 大月康弘・小澤雄太郎訳 (2019, 原著 2010) 『ヨーロッパとゲルマン部族国家』, 白水社.
- フェルディナン・ド・ソシュール, 前田英樹 (訳・注) (1991, 原著 1908-9) 『ソシュール講義

録注解』，法政大学出版局.

スーザン・ソントグ，富山太佳生訳(1992, 原著 1978)『新版 隠喩としての病 エイズとその隠喩』，みすず書房.

ティリッヒ，大木英夫，清水正訳(1997, 原著 1971)『ティリッヒ キリスト教思想史 (1) 古代から宗教改革まで』，白水社.

ジャック・デリダ，藤本一勇訳 (2008)「署名 出来事 コンテクスト」，『哲学の余白(下)』，法政大学出版局，227-68 頁.

E. A. ナイダほか，沢登春仁，升川潔訳 (1973, 原著 1969)『翻訳—理論と実際』，研究社.

ピーター・バーガー，トーマス・ルックマン，山口節郎訳(1977, 原著 1966)『現実の社会的構成 知識社会学論考』，新曜社.

ピーター・バーガー，藺田稔訳 (1979, 原著 1967)『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』，新曜社.

ロラン・バルト，花輪光訳 (1979, 原著 1968)「作者の死」、『物語の構造分析』，みすず書房，79-89 頁.

フォイエルバッハ，船山信一訳 (1937, 原著 1841)『キリスト教の本質』全二冊，岩波文庫.

M. フーコー，慎改康之訳 (2012, 原著 1969)『知の考古学』，河出文庫.

M. フーコー，田村俣訳 (1975, 原著 1972)『狂気の歴史: 古典主義時代における』，新潮社.

P. ブラウン，足立広明 (2006, 原著 1978)，『古代末期の形成』，慶應義塾大学出版会.

スタンレー・G・ブラウン，石館守三訳 (1981, 原著 1979)，『聖書の中の「らい」』，キリスト新聞社.

ハンス・ヴィルヘルム・ヘルツベルグ，山我哲雄訳 (1996, 原著 1973)『サムエル記上 私訳と註解 (ATD 旧約聖書註解 6)』，ATD・NTD 聖書註解刊行会.

M. ヘンゲル，土岐 健治・湯川郁子訳 (2005, 原著 1994)『キリスト教聖書としての七十人訳—その前史と正典としての問題』，教文館.

H. I. マルー，上智大学中世思想研究所編訳 (1996, 原著 1963)『キリスト教史 2 教父時代』，平凡社.

ジャック・リュフィエほか，仲澤紀雄訳(1988, 原著 1984)『ペストからエイズまで 人間史における疫病』，国文社.

テッサ・レイジャック，秦剛平訳 (2011)「ヘレニズム的ユダヤ教と七十人訳聖書」，秦剛平，守屋彰夫編『古代世界におけるモーセ五書の伝承』京都大学学術出版会，143-60 頁.

レヴィ＝ストロース，川田順造訳 (2001, 原著 1955)『悲しき熱帯』，中公クラシックス.

(邦文のもの。五十音順)

赤坂憲雄 (1995)『排除の現象学』，ちくま学芸文庫.

荒井英子 (1996)『ハンセン病とキリスト教』，岩波書店.

- 荒井英子 (1998)「『ベタニアらい病人隔離村』説をめぐって 神殿の巻物 46・16-18 とマルコ福音書 14・3 との関連」、『キリスト教史学』第 52 集 (キリスト教史学会), 52-70 頁.
- 内山加奈枝 (2015)「近代以降の読者と批評家—『この私』の批評の困難をめぐって」、『日本女子大学文学部紀要』, 2-32 頁.
- 大嶋得雄 (2015)『聖書のらいに取り組んで』(全三冊), 岡山県邑久町: 長島曙教会.
- 大槻真一郎 (1997)「『ヒポクラテス全集』成立への経緯」、『全集』I: 1-11 頁.
- 加藤哲平 (2018)『ヒエロニムスの聖書翻訳』, 教文館.
- 川喜多愛郎 (1977)『近代医学の史的基盤 上』, 岩波書店.
- 小林茂文 (1996)「古代・中世の『癩者』と宗教—差別と救済」, 藤野豊 (編)『歴史のなかの『癩者』』, ゆみる出版, 11-84 頁.
- 木田献一, 雨宮慧 (1996)「列王記下」, 高橋虔, B.シュナイダー監修『新共同訳 旧約聖書注解 I』, 日本キリスト教団出版局, 633-64 頁.
- 坂井健雄 (2014)「人体を理解することが問題だ」, 『アリストテレス全集 月報 4』, 岩波書店, 1-4 頁.
- 佐藤研 (2003)『聖書時代史 新約編』, 岩波書店.
- 関川泰寛 (2006)『アタナシオス神学の研究』, 教文館.
- 田川建三 (1997)「ニコデモ福音書 (ピラト行伝) 解説」, 荒井献編『新約聖書外典』, 講談社, 481-4 頁.
- 土井健司 (2007)『司教と貧者 ニュッサのグレゴリオスの説教を読む』, 新教出版社.
- 土井健司 (2008a)「フィランスロピアとキリスト教批判の諸相—最初の四世紀における迫害・受肉・救貧を巡って」, 『宗教研究』(日本宗教学会) 357 号 205-225 頁.
- 土井健司 (2008b)「ニュッサのグレゴリオスにおける λέπρα の用法と意味」, 『神学研究』(関西学院大学神学研究会), 55: 27-34.
- 土井健司 (2010)「ナジアンゾスのグレゴリオスとレプラの病貧者—第十四講話における救貧思想」, 『キリスト教と文化研究』(関西学院大学キリスト教と文化研究センター), 12 号 39-58 頁.
- 土井健司 (2016)『救貧看護とフィランスロピア 古代キリスト教におけるフィランスロピア論の生成』, 創文社.
- 土岐健治 (2015)『七十人訳聖書入門』, 教文館.
- 橋本滋男 (1991)「マタイによる福音書」, 高橋虔, B.シュナイダー監修『新共同訳 新約聖書注解 I』, 日本キリスト教団出版局, 19-165 頁.
- 秦剛平 (2011)「はじめに創世記と出エジプト記のギリシア語訳がつけられた」, 秦剛平ほか編『古代世界におけるモーセ五書の 伝承』, 京都大学学術出版会, 127-142 頁.
- 秦剛平 (2018)『七十人訳ギリシア語聖書入門』, 講談社.
- 服部嘉明 (1977)「列王記」, いのちのことば社出版部編『新聖書注解 旧約 2』, いのちのことば社, 335-539 頁.

- 東丸恭子 (1996) 「中世ヨーロッパにおける『癩』」, 磯見辰典 (編), 『彷徨 西洋中世世界』, 南窓社, 129-138 頁.
- 藤野豊 (2001) 『「いのち」の近代史 「民族浄化」の名のもとに迫害されたハンセン病患者』, かもがわ出版.
- 堀忠 (2017a) 「忘れられた医師・アレタイオスの描いたエレファンティアシス」, 『医譚』 (日本医史学会関西支部), 105:8506-18.
- 堀忠 (2017b) 「古代ギリシャ医学 (AD3 世紀以前) におけるカルキノスの症候論」, 『日本医史学雑誌』, 63:221.
- 堀忠 (2018) 「古代ギリシャ語医学文献・キリスト教文献におけるレプラとエレファンティアシス」, 『科学史研究』 (日本科学史学会), 第 III 期 57:100-8.
- 堀忠 (2019) 「レプラとエレファンティアシス—ギリシャ語キリスト教文献における名辞上の混同の過程を中心に」, 『神学研究』 (関西学院大学神学研究会), 66: 17-42.
- 丸山圭三郎 (1983) 『ソシュールを読む』, 岩波書店.
- 嶺重淑 (2018) 『ルカ福音書 1 章～9 章 50 節』, 日本キリスト教団出版局.
- 三好迪 (1991) 「ルカによる福音書」, 高橋虔, B.シュナイダー監修『新共同訳 新約聖書注解 I』, 日本キリスト教団出版局, 260-391 頁.
- 無らい県運動研究会 (編) (2014) 『ハンセン病絶対隔離政策と日本社会』, 六花出版.
- 本村 凌二(1993) 『薄闇のローマ世界—嬰兒遺棄と奴隷制』, 東京大学出版会.
- 弓削達 (1989) 『ローマ帝国とキリスト教』, 河出書房新社.
- 山内一郎 (1993) 「『聖書 新共同訳』 (新約) について」, 『神学研究』 (関西学院大学神学研究会), 第 40 号 79-102 頁.
- 山我哲雄 (1996) 「歴代誌下」, 高橋虔, B.シュナイダー監修『新共同訳 旧約聖書注解 I』, 日本キリスト教団出版局, 727-88 頁.
- 横井清 (1974) 『最近気がかりな論法と、いわゆる差別用語の取り扱いについて』, 『部落解放研究』 (部落解放・人権研究所), 9:32-43 頁.
- 和辻哲郎 (1979, 初版 1935) 『風土—人間学的考察』, 岩波書店.

【一般書・手記・小説・新聞記事・雑誌記事・ウェブ記事ほか】

- Dowager Marchioness of Dufferin and Ava (1910) “Introductory Note”, in Jackson, J., *Lepers: Thirty-Six Years' Work Among Them*, revised edition, London: Marshall Brothers (reprinted in USA, public domain), pp. v-vii.
- Riley, A. (2003), *The Book of Bunny Suicides*, NY: Penguin Group.
- コナン・ドイル, 延原謙訳 (1953, 原作 1892) 「赤髪組合」, 『シャーロック・ホームズの冒険』, 角川文庫, 48-88 頁.
- スタンレー・スタイン, 勝山京子監訳 (2007, 原著 1963) 『アメリカのハンセン病 カーヴィ

ル発「もはや一人ではない」, 明石書店.

ファニー・ステューヴンソン, 大久保讓訳「ハーフ・ホワイト」, 石坂久郎監訳 (2016, 原作 1891)『病短編小説集』, 平凡社ライブラリー, 87-108 頁.

ウォルター・R・ランバス, 堀忠訳 (2016, 原著 1920)『医療宣教—二重の任務』, 関西学院大学出版会.

ジャック・ロンドン, 土屋陽子訳「コナの保安官」, 石坂久郎監訳 (2016, 原作 1909)『病短編小説集』, 平凡社ライブラリー, 65-86 頁.

大嶋得雄ほか編 (1996)『約束の日を望みて—長島曙教会創立六十五周年記念誌』, 岡山県邑久町: 単立長島曙教会.

中村茂 (2007)『草津「喜びの谷」の物語 コンウォール・リーとハンセン病』, 教文館.

播磨醇 (2007)『極限で見たキリスト—聖書の<らい>をめぐって—』, キリスト教図書出版社.

— (1998)「ハンセン病に関する日本基督教団の謝罪声明」, 『信徒の友』(日本キリスト教団出版局), 616:13.

— (2004)「座談会『新改訳聖書』改訂第三版 訳語変更の主眼」, 新改訳聖書刊行会 (編)『聖書翻訳を考える「新改訳聖書」第三版の出版に際して』, いのちのことば社, 94-156 頁.

— (2010)『記者ハンドブック 新聞用字用語集 第12版』, 共同通信社.

— (2020)「見下される『英雄』、スーパーのレジ係 新型コロナですでに死者も」, AAF BB News, 4月2日付け. <https://www.afpbb.com/articles/-/3276761> (2020.11.19.閲覧)

あとがき

序論第二節のアレタイオスの著作についての翻訳と考察の一部は、「忘れられた医師・アレタイオスの描いたエレファンティアシス」として『医譚』(日本医史学会関西支部), 105 巻(2017)に掲載されている。

第一章の主要な部分は「古代ギリシャ語医学文献・キリスト教文献におけるレプラとエレファンティアシス」として、『科学史研究』3 期 57 号(2018)に掲載されたものである。その要旨は「古代ギリシャ医学におけるレプラとエレファンティアシス」として、2017 年の「日本科学史学会 64 回年会」(高松市)で発表した。

第二章の要旨は「ヘレニズム期のユダヤ社会における医術・医師の地位—『七十人訳聖書』にみられる語彙の形成過程からの検討」として 2019 年 3 月の「日本基督教学会 2018 年度近畿支部会」(西宮市)で発表した。

第三章の要旨は「『七十人訳聖書』レビ記 13:2-46 におけるツアラアトの訳語としてのレプラ—ギリシャ語ハフェーを転換点とする『脱医学化』の試み—」として、2019 年 9 月の「日本基督教学会第 66 回学術大会」(名古屋市)で発表した。

第五章と第六章第一節・第二節の主要部分は「レプラとエレファンティアシス—ギリシャ語キリスト教文献における名辞上の混同の過程を中心に—」として、2019 年 3 月の『神学研究』(関西学院大学神学会)に掲載されたものである。

またカルキノスに関する考察の一部は、「古代ギリシャ医学(3 世紀以前)におけるカルキノスの症候論」として、2017 年に「第 118 回日本医史学会総会」(京都市)で発表した。要旨は同年の『日本医史学雑誌』63 巻に掲載されている。

第七章の要旨は「クリュソストモスとキュリロスにおけるレプラと奇跡」として、2020 年 9 月の日本キリスト教学会近畿支部会(Web 開催)にて発表した。

医学史・科学史とキリスト教思想史のはざまを行き来する研究内容について、忍耐強くご指導くださった、土井健司先生をはじめとする関西学院大学大学院神学研究科の諸先生、諸先輩に感謝します。

単立長島曙教会牧師の大嶋得雄先生のご指導とお励ましに、また静かにその最後の役割を終えつつある療養所と教会を見学する機会をお与えいただいたことに、深く感謝します。

本研究のなかで医学史・科学史に関連する部分には、医学教育を受けた著者としての独自のものが少なからず含まれています。とりわけ古代の医学文献には邦語訳が少なく、今後のご指摘に待つ部分が少なくありません。そのような部分での過誤に関する責任は全く著者ひとりに属するものであることを、末尾ながら申し添えておきたいと思えます。

2020 年 12 月 堀 忠