



Kobe Shoin Women's University Repository

Title	研究ノート：サムソン物語雑考 Socio-cultural Context of the Samson Narrative
Author(s)	勝村弘也 (Hiroya Katsumura)
Citation	キリスト教論藻 (KIRISUTOKYO RONSO) Bulletin of the Institute for Research of Christian Culture, No.25 : 35-57
Issue Date	1993
Resource Type	Bulletin Paper / 紀要論文
Resource Version	
URL	
Right	
Additional Information	八代祥吉先生退任記念号

研究ノート：サムソン物語雑考

勝 村 弘 也

1. はじめに

1.1. サムソン物語の研究史に関しては、かつて Lillian R. Klein の士師記に関する著作⁽¹⁾を月刊誌『聖書と教会』の「海外新刊ニュース」(1989年8月号)において紹介した際に、簡単に触れたことがある。この記事に対しては若干の読者からの反響があったので、サムソン物語全体に関してもっと詳細な論考を発表する義務を感じてきたが、さまざまな事情から今日までそれを果たすことが出来ないでいる。ここでは、きわめて不十分ではあるがサムソン物語に関する海外の研究の現状を報告するとともに、それに若干のコメントを付けてノートの形で提示する。

この物語に関しては、共時論的な考察を主軸とする Klein の研究以外に、非常に興味深い歴史的研究が近年海外で多数発表されている。しかしながら、筆者の知る限りわが国では柴山栄の「士師記14、15章の理解」⁽²⁾以来、旧約のサムソン物語に関する本格的な論文は発表されていない。また海外の研究の現状を的確に紹介した記事も見当たらない。

1. 2. 士師記13～16章に描き出されているサムソンの姿は、読者に独特の奇妙な印象を与える。サムソンは、ここで〈士師〉のひとりに数えられているようではあるが(13・5b、15・20、16・31b)、イスラエルをペリシテ人の抑圧から解放したわけでもなく、何らかの軍勢を指揮したわけでもない。彼はどこまでも単独で行動する〈テロリスト〉的な人物に見える。彼の行動は、あまりにも旧約に登場する〈標準的な〉指導者の行動の仕方から離れすぎているために、きまじめな聖書の読者は当惑するほかない。⁽³⁾

物語の冒頭でヤーウェの使いが現われて、「彼こそがペリシテ人の手からイスラエルを救い始める」(13・5)と約束しているのにもかかわらず、成人したサムソンの行動はこのような期待をおおきく裏切っているようにも思われる。サムソンは、素手でライオンを引き裂くほどの怪力男ではあるが、つぎつぎに女を変える〈女たらし〉ではないのか。彼は敵のペリシテ人に対しては色々な〈報復〉の口実を考え出すなかなか賢い男であるのに、最後には惚れた女のデリラ——彼女は賄賂をもらっていた！——にだまされて破滅する。彼は天性の能力の使い道を誤った男にも見える。最強の男が、女の泣き落としや巧みなことばにはいたって弱い。

1. 3. 旧約に登場する人物たちのなかで、サムソンはなかなかの人気者である。絵画の題材に好んで用いられるところなどから見ても、サムソンには一貫して民衆の人気があったと考えてよいだろう。しかし、聖書を教化的ないし建徳的な目的に使うとする者には、解釈の困難なかなり厄介な物語であったと思われる。そこでキリスト教社会では伝統的に、サムソンがデリラに裏切られる場面に焦点を合わせて、「サムソンのような強い男でも女がもとで破滅する」とか「だから悪い女には注意しろ」と言った教訓を引き出すためにこの物語が使われることになった。マドリン・ミルナー・カーの論文「デリラ——中世から十七世紀に至る図像の変遷——」⁽⁴⁾は、このような事情を明らかにしている。しかしながらこのような〈建徳的〉解釈は、あまりにも男性中心的であって、聖書の読者には女性もいることすら忘れた恣意的なものと言えよう。また、この物語の伝承の担い手であった人々や、現在の姿に物語を整えて記述した人々の主要な意図が、そのような教訓にあったとは考えられない。

筆者は女子大学という言うまでもなく聴衆がすべて若い女性の場合、サムソン物語を教材として用いた経験がある。その際にはもちろん、後述するような歴史的研究や現代のフェミニストの解釈を含むさまざまな解釈を簡単に提示したのであるが、主人公のサムソンに対する彼女たちの態度は、必ずしも否定的なものではない。たしかに「わがままで女たらし」のサムソンを敵視するような意見もあるが、サムソンを英雄として認める意見もかなりある。

次のような感想もある。——自分の周囲のアッシーやメッシーたちと比較してのことであるが、破滅型の強い男性サムソンは非常に魅力的であり、最後には自分の本分を発揮して敵を徹底的に打倒するのであるから英雄に違いない。また、悪女の典型とされるデリラに関しても、本当はサムソンを愛していたのだとする何かのスパイ小説にでもありそうな解釈をする者もいる。これらは、激しい紛争の中で生きた登場人物に対する彼女たちの共感の表明であるとも考えられる。

2. サムソン物語の成立と構成のなぞ

2.1. この物語が、以下の4つの部分から構成されていることはすぐにわかる。⁽⁵⁾

(1) サムソン誕生の由来。ここではサムソンがナジル人であったことが強調されている(13章)。

(2) 成人したサムソンがテムナの女と結婚しようとするが、失敗する。これがもとでペリシテ人とサムソンの〈報復合戦〉になる(14～15章)。

(3) サムソンがガザの遊女を訪れるエピソード(16・1～3)。

(4) デリラを愛したサムソンが、彼女にだまされてペリシテ人に捕らえられるが、最後に怪力を回復して多くのペリシテ人を殺し、自分も死ぬ(16・4以下)。

これらの4つの部分は、ルーズにつながっているだけのようにも見えるが、サムソンの誕生から死にいたるまでの生涯を物語っており、筋としての一貫性はある。

2.2. ともかく、物語の各部分の断片的性格は否定できない。また、ここに描き出された主人公サムソンの人物像にも、われわれは分裂した感じを抱く。物語を詳細に観察すればするほど、この物語のほころびのようなものがはっきりと見えてくる。それにもかかわらずこの物語を文学作品として劣ったものとするのは出来ない。逆に文学としての魅力にあふれている。

この物語の民間伝承的な性格については、すでに古い時代から指摘されて

きた。⁽⁶⁾現在の聖書テキスト成立までには、おおよそ次のような過程があったものと考えられる。

(1) ゴラ出身のダン部族に属するひとりの英雄の物語が、口頭で伝承されながら発展していった。この時に、東地中海世界に流布していたさまざまな伝承材料がサムソン物語にふさわしい姿に変形されて取り入れられた。これが物語の基層を形成している。

(2) このような基層となる伝承を巧みに加工して、士師記の文脈に適合するように物語をまとめあげたのは、おそらく〈申命記史家〉として知られるバビロン捕囚時代のユダヤ人であった。

(1)の段階は、当然かなりの長期にわたったはずである。この基層伝承には、ダン部族の生活領域であったベテシメシ周辺の地域で起った紛争の記憶が残されている。これは14章以降ではっきりとしている。イスラエル側の男性とペリシテ側の女性が結婚しようとしたことには、〈共生〉への可能性が含まれていたはずである。しかし、結局は血で血を洗うような激しい地域紛争に発展して行ったのである。主人公サムソンの人物像が分裂していることのひとつの原因は、物語の伝承者であった民衆の感情や意識が分裂していたためであるとも説明されよう。

(2)の記述編集の過程が、1回だけであったのかどうかも疑問視されている。おそらく〈申命記史家〉による2回の編集があったのだろう。しかし、この点に関しては本研究ノートでは、ほとんど考慮されない。士師記13章と14章以降の間に認められる一種の裂目が、このような編集作業の結果であったとする意見に関しては後述する。

2.3. 最近の数多くの研究論文が示しているように、この物語成立の背景には、東地中海文明がある。ペリシテ人がいわゆる〈海の民〉と関係していたことは確かである。紀元前二千年紀の終わり頃、〈海の民〉の一部はパレスチナの海岸地方に定住し、都市国家を建設しはじめた。彼らは、先住民（士師記1・34以下がアモリ人に言及していることに注意！）やパレスチナの中央丘陵地帯を中心に展開していたイスラエル諸部族と遭遇したが、ペリシテ側が文化的政治的に圧倒的に優位に立った。⁽⁷⁾（皮肉なことに現代のパレスチナの

状況とはある意味で逆である)。サムソンの属していたダン部族は、イスラエルの中で当時もっともペリシテ人の近くで生活していたために2つの文化の接触ないし衝突をもろに体験することになった。サムソンがペリシテの女性に強い魅力を感じたのは、その背景にあったすぐれた文明のためであったとも説明されよう。

聖書の中のダン部族に関する伝承には、あいまいな点が多い。最初、彼らはベテシメシ付近、つまりイエルサレムの西方、地中海とのちょうど中間あたりに定住していたが、ペリシテ人や先住民に圧迫されて北方に移住したのだと一応は考えられる(ヨシュア記19・40～49、士師記18章)。しかし、彼らはヨシュア記19章の語っている地域に、はたして<定住>したと言えるであろうか。彼らは農業に従事したのだろうか。⁽⁸⁾ゾラとエシタオルに住んでいたことは確かである(士師記13・25、16・31、18・11参照)。ただし、成人男子は600人ぐらいしかいなかったようである(18・11)。彼らは、半遊牧民だったのだろうか。デボラの歌では船乗りであったように描かれている(士師記5・17の新共同訳を参照)⁽⁹⁾。彼らがほとんど土地を所有して農民となることが出来ずに、ペリシテ人やフェニキア人に雇われて船乗りや港の労働者になったと考えることは出来ないであろうか。⁽¹⁰⁾ダンの部族の多くの男たちが、海に関係する<底辺の労働者>であったと考えるならば、非常に多くのことが説明されるようにわたしには思われる。本研究においては、このことが十分に論証されたとは言えないが、作業仮説として立てておきたい。

ここでは、物語の基層を形成している伝承が使ったさまざまな民間伝承的モチーフを調査して、物語の成立過程に光を当てるとともに、物語の筋の進行に見られる<論理>を解明しようと試みた。聖書の編集者の意図に関する議論についても若干触れておいたが、今回はこの点に関しては十分に検討することが出来なかった。

3. 聖書全体におけるサムソン物語の位置

3.1. 聖書の中でサムソンに関する伝承は、色々な意味で孤立しているよ

うに見える。まず士師記全体の中でこの物語は、〈付録〉とも見られうるのである。最初の申命記的歴史書には、サムソン物語は含まれていなかったのではないか。そうだとすると、士師記13章1節からサムエル記上1章1節につながっていたことになる。その後の聖書の編集者が、士師記13章2節以降を挿入したと言うのである。⁽¹¹⁾ そうであるとしても、サムソン物語の編集者がやはり〈申命記史家〉である可能性は否定できない。このように考えると、時代の異なる2種類の〈申命記史家〉が存在したことになる。

Geseの議論は、だいたい以下のようなものである。⁽¹²⁾ 士師記は、大士師たちをだいたい年代順に並べて記述しようと試みている。現在の聖書の位置関係では、サムソンはエフタとサムエルの間に置かれている。これからするとサムソンの物語は、紀元前11世紀中頃以後のペリシテの勢力が非常に強かった時代に起った出来事を描いているような印象を読者に与える。しかしこの頃にはダン部族はすでに北方に移住していたはずである。(Geseは、デボラの歌がすでに北方にいるダン部族を前提にしているというが、これは先に述べたように問題がある)。サムソン物語ではダン部族はまだベテシメシ付近に住んでおり、紀元前12世紀中頃よりも以前の状況を反映している。どうしてこのような時間的な逆転が起ったのかというと、サムソン物語が、士師記の〈付録〉の一部として挿入されたからである。士師記12章のエフタの物語と3人の小士師たちの記録で、サムエル以前の士師たちの物語はいったん閉じられたのである。しかし、ペリシテとの闘争が激化したサムエル時代を導入する意味で、同様にペリシテと闘ったサムソンの物語が、後から挿入された。さらにこれにダン部族の北方への移動のエピソード(17～18章)などが加えられて、現在の士師記が完成したのである。

このような推定に関しては、全面的に再検討する必要があるように思われる。後日の課題としたい。

3.2. 旧約には、士師記13～16章以外にサムソンの名が言及されている箇所はない。サムエル記上12章のサムエルの演説の中には、士師時代を回顧する場面があるが、マソラ・テキストは、士師の名前として「エルバアル、ベダン、イフタ、サムエル」(11節、新共同訳参照)を挙げている。ここにベダ

ンと言うなぞの人物が登場するのであるが、七十人訳はバラクと読んでいる（協会訳を参照）。マソラのベダンが何を意味するのかは判然としないが、「ダンのひと」あるいはベン・ダン＝「ダンの息子」の誤記であるとも考えられる。もしもそうだとするとサムソンと解釈してもさしつかえないことになる。タルグムは、ベン・ダン説に基づいてサムソンと解釈する。しかし、近代のほとんどの釈義家は、バラクを採用している。新約では、一度だけヘブル人への手紙11章32節にサムソンの名が挙げられている。しかし伝承史的に興味深いのはルカによる福音書1章15節である（3.4.参照）。マタイによる福音書2章23節には、士師記13章5節の「ナジル人」の影響がみられる。

3.3. サムソン物語がその誕生の次第を物語る〈前史〉をもっているとともに、最期の死の場面をもっていることは特に注目される。このような意味でサムソン物語は、聖書全体の中で独特の位置を占めている。〈誕生前史〉から死にいたる一生の伝承を残している人物としては、他に旧約からイサク、ヤコブ、モーセ、サムエル、ソロモンが、新約からバプテスマのヨハネとイエスが挙げられる。これらの人物が聖書全体の中で重要な意味をもっていることに説明は要しないであろう。なお、女性はひとりもない。⁽¹³⁾

〈誕生前史〉に関連して、サムソンの母が不妊であったとされる点も、他の偉大な人物たちの誕生の物語と共通している。旧約のサラ、ラケル、ハンナ、新約のエリサベツが不妊であったとされている。ただし、サムソンの母の名前は知られていない。ただ「マノアの妻」とされているだけである。

3.4. マノアの妻にヤーウェの使いが現われて、〈受胎告知〉を行なうのも著しい特徴である（13章3節以下）。このような受胎告知の場面では、定型的表現が用いられるのが普通である。創世記16章11～12節をルカによる福音書1章31～32節と比較すると次のような構成要素が取り出せる。（他にイザヤ書7・14～17、創世記17・19、列王紀上13・2、歴代志上22・9～10、マタイによる福音書1・21をも参照⁽¹⁴⁾）。

- (1) 「見よ」に導入されて、妊娠したことおよび息子の誕生が告知される。
- (2) 息子の名前が告げられ、命名の理由が説明される。
- (3) 息子の将来に関する告知。

士師記13章3節以下もほぼこのような定型に従っているが、(1)と(3)の要素があるのに(2)の息子の名前に関するメッセージがない。その代わりに息子がナジル人であること、および母親が妊娠中に守らなければならない食物規定が告げられるのである。ルカによる福音書1章13節以下のバプテスマのヨハネの誕生にまつわる告知は、これと非常に似ている。ザカリヤの妻エリサベツが不妊であったことも類似している。

4. サムソン物語の神話的背景

4. 1. サムソン（シムショーン：šimšôn）が、太陽＝シェメシュと関連することは古くから指摘されていた。Gunkel は、メソポタミアの太陽神シャマシュが人名サムソンには隠されていると考えたが、この他にもサムソン物語の昔話的モチーフには、紀元前三千年紀のメソポタミアの神話との関連が指摘されるものがあるとした。⁽¹⁵⁾

J. Gray はサムソンの出身地のゾラ（ツォルアー）が、「太陽の家」を意味するベテシメシ（ベト・シェメシュ）から5キロ弱しか離れていないことに注目する。⁽¹⁶⁾ その他、テムナ（ティムナ）、エシタオル、ラマト・レヒ（あご骨の丘）、ソレクの谷など物語の舞台となっている場所は、たいていベテシメシの近くに位置している。ベテシメシの太陽を祭っていた神殿の祭儀伝承が、物語の成立に関係していたことも考えられる。

4. 2. Gray はさらに、サムソン物語とギリシャのヘラクレス神話との関連をも指摘する。⁽¹⁷⁾ たしかに、二人の英雄はともに好色であり、しばしば狂暴になる。〈素手でライオンを殺す〉〈女にだまされる〉等のモチーフには共通性がある。また、サムソンとヘラクレスがともに〈暗黒の世界に下る〉こと（前者は盲目になり、後者は陰府に下る）、サムソンは牢屋の中で苦役に服したが、ヘラクレスも彼よりも弱いはずのエウリュステウスに隷属したこと等の並行を指摘することも出来る。ただし、このような類似に基づいてサムソン物語がヘラクレス神話から直接的な影響を受けたと結論することは出来ない。われわれに伝えられているヘラクレスの神話的生涯は、あまりにも多様である。

その上この英雄に関するギリシャの文献は、旧約よりも古いとは言えないのである。しかし、ヘラクレス神話とその基本的形態においては、すでにミューケーネ時代に確立していたと見られることには、十分注意しておく必要がある。

4.3. メソポタミアの「ギルガメシュ叙事詩」が、地中海世界のヘラクレス神話と旧約のサムソン物語に及ぼした影響に関しても論じられている。野獣のようなエンキドゥーが遊女によって懐柔される場面は、デリラによるサムソンの懐柔と類似している。しかしながらこのような比較は、今後の神話学の領域における厳密な研究に期待しなければならない。わが国には、すでにカークのすぐれた著作が紹介されている。⁽¹⁸⁾

4.4. 人名サムソンに関する言語学的な説明は、柴山論文の160頁以下を参照せよ。これによると、シムションは、ウガリットで *špš+yn* として見られる人名に相当する。「エーゲ海からカナンに亘る間の北西セム語から来た人名の形」ではないかと言う。

人名デリラの意味については、解釈が一定しない。ふつう語根としては、*d l l* が考えられているが、その意味は「だらける」「なまめかしい」「垂れ下る」等であるとされる。ここから「浮気女」「愛人」「巻毛の垂れ下る女」「聖娼」等の意味が想定されている。⁽¹⁹⁾ Gray は、デリラはもともと豊饒の女神に仕えたカナン人であってペリシテ人に雇われたのだと考えている。そうであるとすれば、サムソンとデリラの物語はきわめて悲しい男女の愛の物語であることになる。Klein は、デリラは〈夜〉を意味するライラーを連想させることに注目する。太陽を象徴するサムソンは、夜の女デリラによって視力を失い、ペリシテ人に隷属することになるのだと言う。⁽²¹⁾

5. ナジル人に関する規定とサムソン物語

5.1. サムソンが民数記6章の規定するナジル人には当たらないことは、多くの研究者によって指摘されてきた。⁽²²⁾ 民数記6章によれば、ナジル人とは、男であれ女であれヤーウェに誓願をたて、一定期間聖別されることによって

そのように〈なる〉ものである。ナジル人は、ぶどうから製造されるものは一切口にしてはならない。また、髪の毛をのばしておかなければならないが、聖別の期間が過ぎれば髪の毛を切って神に捧げることになっている。ナジル人は、死体に近づいてはならない。万が一、身を汚した時には、最初の誓願は無効となり、清めの儀式をしてからもう一度、誓願期間を設定する。

このような規定に照らしてサムソンを見れば、彼の異常さが浮かび上がってこざるをえない。

5.2. 士師記14章においてナジル人であるはずのサムソンは、ライオンの死体に触れるのみか、そこに生じた蜂の蜜をとって食べている。彼は、この蜂蜜を父母にも与えている⁽²³⁾。しかも、何ら清めの儀式を行っていない。また、サムソンはテムナの女との結婚式に際して、宴会を開いている。テキストには明記されていないが、彼がそこでぶどう酒を飲んだと考えるのが自然である。なぞの内容から推定するとこれはどんちゃん騒ぎなのである。

5.3. 士師記13章のヤーウェの使いのことばによれば、サムソンは誓願によってナジル人となるのではなく、生涯の最初から死ぬ日まで聖別されたナジル人である。しかも、ぶどう酒や不浄とされる食物を採るなどの禁止命令は、生まれてくる息子にではなく、妊娠中の母親に向けられている。これはどう考えても、普通のナジル人の規定からは外れている。

6. サムソン誕生の前史の著作意図

6.1. J. Kegler は、士師記13章を詳細に分析して、ここに申命記史家の著作図を読みとろうとした⁽²⁴⁾。すでに見たように、サムソン誕生の経緯は極めて異常なのであるが、これは申命記史家がサムソンを通常の規格には当てはまらない全く特異な (außergewöhnlich) 人物として描こうとしているからに他ならない。生まれてくる息子にではなく母親の方に厳格な食物規定が命じられる等の〈特異なもののモチーフ〉がくり返し出てくるのはこのためである。サムソンは、ふつうの士師でもナジル人でもないのだ。しかし、まさにこの男からイスラエルの解放は〈開始〉された(13・5)と申命記史家は主張し

ているのである。サムソンによってペリシテ人に対する闘争は始まった。ペリシテからの救出ないし解放はダビデによって完成するが、サムソンはこのサウルからダビデへと続く展開の先駆者と見られていることになる。なお、申命記史家は、13章を執筆するに際して、6章11節以下のギデオンに関する物語を利用したことがKeglerによって論証されている。

6.2. Klein は、士師記13章の受胎告知を創世記21章のサラの妊娠の場面等と比較することによって、ここに父祖物語へのあてこすりを見た。⁽²⁵⁾13章6節のマノアの妻に告げたことは「神の人(=男)がわたしの所に入って来ました」は、かなり際どい表現である(6.3.参照)。不妊の妻が、妊娠したことを夫に報告する文脈に出てくるからである。マノアが妻の話を信じないのももっともである。マノアとその妻を比較すると、明らかに妻が夫をリードする形で物語の筋が進行していることがわかる。夫にはマノアという名前が伝えられているが、妻の方は無名である(13・2)。サムソン物語全体の中で名が知られているのは、マノア、サムソン、デリラの3人だけであるからマノアは重要な役割を担っていてもよさそうである。しかし、実際にはマノアには<男らしい>貫禄がなく、妻について行く。ヤーウェの使いと最初に出会ったのは妻の方であったが、これに対してマノアはヤーウェに「もう一度、わたしたちのところに来て下さい」と祈る。しかし、皮肉なことに2度目も御使いは妻の方に現われる。このようにヤーウェのわざに主として係わるのは、一貫して妻の方なのである。一連の事件に対してマノアは感情的に対応する。名のない妻の方が一貫して冷静に事態に対処しており、論理的に思考するのである。22～23節の夫と妻の間答を観察すると、このことははっきりする。マノアが死ぬのではないかと恐れるのに対して、妻は事態を論理的に解釈して恐れる必要のないことを夫に説得する。Klein は、マノアと彼の妻の行動が家父長的な社会の規範から逸脱しており、ここに物語の語り手の意図が読み取れるとする。

6.3. Margalith は、士師記13章6節の bw' 'l「……の所に入る」は慣用句的表現であって、創世記16章4節、19章31節以下、29章23節、30節以下、30章3節、38章2節以下、8節以下、15～18節等にも同じ表現が出現するこ

とを指摘する⁽²⁶⁾。サムソン物語では16章1節にもこの表現が見出される。

7. サムソンのなぞ

7.1. 士師記14章でサムソンが婚宴の席で出したなぞに関しては、宗教史学派以来、特に多数の研究が発表されている⁽²⁷⁾。そのなぞは次のようなものであった。

食らうものから、食いものが出、

強いものから、甘いものが出た (14章14節)。

なぞが儀礼的な場で提出されることがあることは、よく知られている。旧約にはシェバーの女王がソロモン王になぞを出したという伝承があるが、これもおそらく外交の場で儀礼的な知恵比べが行なわれたものと解釈される。サムソンのなぞもこのような儀礼的な性格のものであったと考えられる(10. 3～4. 参照)。宴席にいたペリシテ人たちはこれに正しく答えなければサムソンに負けたことになるのだが、常識的に考えてその答えと言うのは次のようなものであっただろう。宴もたけなわの席で酔った男たちが考えた答えである。(その1)「嘔吐」：食いすぎ飲みすぎであるから、酒に強いものでも嘔吐することがあろう。(その2)「花婿から出ることになる sperm」：なぞが比喩的に解釈されたことになる⁽²⁸⁾。これ以上の説明は要しないであろう。しかしながら、サムソンの答えは「ライオンと蜂蜜」なのであった。これには答えられそうもない。

7.2. Gunkel は、18節の答えも本来、別の独立したなぞであったと考えた。新共同訳は、このような見解を採用したのであろう。

蜂蜜より甘いものは何か

ライオンより強いものは何か。

これをなぞだと考えると、その答えはおそらく二つあるのではなくて、一つである。これもエロティックなものと関係しているらしい。雅歌2章3節、8章6節から判断すると答えは、男女の「性愛」である(4・16～5・1をも参照)。なお、物語の中で難問が提出されるというのは、よくあるモチーフ

であるが、このようななぞは Halsrätsel（首のかかったなぞ）とよばれてい⁽²⁹⁾る。

8. ライオンの死体に発生した蜜蜂

8.1. サムソンの用意した答えが客人に答えられるようなものでないことはすぐに分かる。しかし、まったく想像を絶する答えであったのかどうかは、検討を要する問題である。地中海文化圏においては、養蜂の神アリストaiosが牛の死体から蜜蜂を発生させた話がよく知られていたと思われる。なお、アリストaiosはアポロンとニンフのキュレネーとの間に生まれた息子である。ウェルギリウスは以下のように歌っている。⁽³⁰⁾

まず最初に、一定の場所を選ぶ。この目的にぴったり合った狭い場所を。それから、その場所を低い瓦葺きの屋根で覆い、壁で狭苦しく囲み、その壁には、四方から風が入り、光が斜めに射すような窓をあける。

つぎに、額の角がようやく曲がりはじめた二歳の牛を探す。

それから、牛が激しくあがくのを抑えつけ、二つの鼻孔と口を塞いで呼吸を止め、なぐり殺して、その肉と骨とを、皮は傷つけずにどろどろになるまで搗き砕く。

このようにした牛を小屋に横たえ、その体の下に、細かく砕いた木の枝と、麝香草（タイム）と新鮮な肉桂（カシア）を敷くこれは、西風が水の面を動かしはじめるころ、

牧場がまだ新しい色彩に輝かぬ前、

かしましい燕が梁に巢をかけぬ前に行なう。

かかるうちに、軟らかくなった骨の中で液体が温まり、発酵し、不思議や、あまたの虫が現われる。

最初は脚も羽もないが、やがて羽音をたてて群がり、

次第に上空へ舞い上がり、ついには、

夏の雲から降り注ぐ夕立のごとく、

あるいはまた、身軽なパルチアの弓兵が戦さを始めるとき、

その弓弦から放たれる矢のごとくに、彼らはどっと外へ飛び出る。

なおヘロドトスは、オネシロスの首から蜜蜂が発生した話を伝えている⁽³¹⁾。ともかくペリシテ人が、死体から蜜蜂が発生するというモチーフを知っていたことは十分考えられるのである。

9. きつね／ジャッカルに松明を結びつける

9.1. 士師記15章4節以下に、サムソンはシューアール300匹を捕らえて来て、2匹の尾と尾の間に松明を結びつけ火をつけて放ったとある。まず、ヘブライ語のシューアール šū'al が、きつね(協会訳が採用。Vulpes 属)をさすのか、ジャッカル(新共同訳が採用。Canis 属つまり犬の仲間)をさすのかの問題になる。きつねとジャッカルの外見は、非常によく似ているが生態は異なっている。きつねは独居性であるが——つまり〈孤立〉して生きる——、ジャッカルの方は群れをなして生活する。サムソンはこの獣を300匹も捕らえたのであるから、この点からすればジャッカル説を採用した方がよさそうである。しかしながら両者は、古代の文献ではしばしば混同されて用いられている。サムソンの所業が史実だというのであれば、両者を厳密に区別することにも意味があるだろうが、ここには民話的なモチーフが用いられているのだとすると、そうしてもあまり意味はない。

9.2. シューアールの関連語については、Margalith が詳細に調べている⁽³²⁾。アラビア語の語根 š'l から派生した語の意味には、「火をつける」「燃える」「炎」「松明」などがある。他方、t'l や t'lb は、「きつね」や「ジャッカル」を意味する。興味深いのは、ダン部族の領地に、シャアレビーム (ša'al°bîm: ヨシュア記19・42、士師記1・35、列王紀上4・9を参照) という地名が見当ることである。この地名の意味は「きつねの棲息地」である。このあたりは、アモリ、ペリシテ、イスラエルの間で争奪戦の行なわれた所

であった（サムエル記上7・14等参照）。

きつねは、炎の形をした赤い尾をもっている所から、〈きつね〉と〈松明〉の連想が生まれる。Margalith は、ギリシャの俗語に *λάμπουρις* = 「松明の尾」= 「きつね」があることを指摘する。わが国には〈狐火〉の俗信があるが、これは中国にもある。キツネノタイマツと呼ばれている暗赤色のきのこがあるが、彼岸花をこのように呼ぶ地方もある。⁽³³⁾ 鳥羽僧正の作と伝えられる国宝の「鳥獣人物戯画」の甲巻には、きつねが尾を松明として、楽しそうに灯している場面が描かれている。このように〈きつね〉と〈松明〉は、世界中で連想関係にあることがわかる。サムソンの活動領域に含まれていたシャアレビームにまつわる話として、このようなエピソードが生まれたのかも知れない。

9.3. しかし、このエピソードをまったくの空想の産物とすることも出来ないであろう。獣に松明を結びつけ戦場で計略に用いたとする記録は、古今東西にかなりの例がある。

わが国においてよく知られているのは、木曾義仲が越中倶利伽羅峠において牛の角に松明をくくりつけ、敵陣めがけて放ったという〈火牛〉の計である（1183年）。これの手本となったと考えられる中国の斉の田单が用いた火牛では、牛の角に兵刃を束ね、尾に葦を結びつけて点火し敵陣に放ったとされている。西洋にもこれと類似する戦法があった。イタリアに侵入したカルタゴの名将ハンニバルは、ファビウス・マークシムスの率いるローマ軍を混乱に陥れるために計略を用いた。闇夜に2000頭の牛の角に松明を結びつけて山の斜面を登らせたのである。やがて角が焼けはじめると、牛は山中を走り回ったのでローマ側は、敵に包囲されていると思ったという（リーウィウス XXII、プルタルコス「ファビウス・マークシムス」⁽³⁴⁾）。14世紀にモンゴル軍を迎え撃ったバフリー・マムルーク王国は、風向きのよい時に野に火を放って敵の侵入を食い止めるために、きつねや犬を利用したとされる。まず捕らえたきつねと犬を飢えさせておき、ちょうど風向きのよい時に尾に松明を結びつけて用意しておいた餌の方に走らせたと言う。⁽³⁵⁾

9.4. オウィディウスはローマ人たちが穀物の女神ケレース（Ceres）の祭日（4月19日）に、きつねの尾に松明を結びつけてキルクスあるいは野に放つ

風習について語っている (Fasti IV, 679 ff.⁽³⁶⁾)。オウィディウスは、カルセオリ (Carseoli) の地でこのような風習が始まった理由を以下のように説明している。――母の農婦が忙しく家事にいそしんでいる間に、12歳位になる元気な息子が、農園から何度も家畜を盗んだことのある雌ぎつねを谷でつかまえた。少年が、この雌ぎつねを干し草やわらで包んで火をつけると、獣は少年の手からのがれて逃走した。きつねは、収穫前の麦畑に走り込んだので、火は風に煽られて穀物をなめつくした。その後<きつね>の種属を罰するために、ケレースの祭の日いきつねに火をつけるのだと言う。しかしながら、神話学者たちはこのようなローマ人たちの風習の起源をもっと異なった所に求めている。きつねは、収穫前に麦が侵される可能性のある銹病 (ラテン語: robigo、英語: rust、ドイツ語: Kornbrand) を象徴しているというのである。⁽³⁷⁾

なお、わが国においてきつねが稻荷明神の使いと考えられていることは、穀物ときつねの関係を示しており興味深い。

10. 抵抗運動の闘士サムソンの登場

10.1. ここでは、柴山栄と Gese の論文を参考にしながら⁽³⁸⁾、14～15章においてサムソンとテムナの女の結婚の失敗がきっかけとなって、サムソンとペリシテ人が全面的に対決するにいたるまでの経過をたどって見る。

10.2. まず、14章においては、サムソンはテムナの女と合法的な手続きを得て正式に結婚しようとしていることが注目される。この結婚は、したがってサムソンの属するダン部族のマノア家とペリシテ人のテムナの女の属する家 (これを以降T家と表記する) の間で成立すべきものであった。両家は地理的にはさほど遠く隔たっていなかったが、文化的に互いに相違する2つの社会に属していた。政治的には、花嫁の属するペリシテ側がイスラエルを支配していたことが重要である。このような事情が、この一種の国際結婚の失敗の背景をなしている。ここでは、マノア家に花嫁を迎えられるのではなく、両家の縁談は、サムソンとその両親がT家を訪問する形で進められ、その後

も〈妻問い婚〉としてこの結婚が正式にペリシテ社会に受け入れられる手はずであったと思われる。しかし、実際にはこの結婚の挫折が地域紛争の原因となったのである。

10.3. 宴会は花婿のサムソン側が設定したのであり、T家の関係者がこの場に30人呼ばれた。一定期間の宴会の後、性交渉へと進んで結婚式は完了となる手順であったが、サムソンは、宴会の席で〈なぞ〉を出した。このようななぞは、少なくともサムソンにしてみると儀礼的なものであって、花婿のすぐれた能力を客人たちに示そうとする意図があったものと判断される。これは、現代社会における婚宴においても花嫁、花婿の〈すぐれた経歴〉がこのハレの日に客人たちに紹介されるのと似たようなものであっただろう。このような事情からすれば客のペリシテ人たちは、サムソンとの〈なぞ合戦〉にいきよきよく負けなければならなかったのである。しかし、ペリシテ人たちは何としても負けたくなかった。賭にまけて着物をサムソンに取られることは、著しい経済的損害であると考えたからである。

10.4. サムソン側からすれば7日もの間、客人たちに酒をふるまったのであるから、これに相当する返礼があつて当然なのであった。なぞ合戦に勝つことはペリシテ人たちに自分の能力を承認させるとともに、ふるまいに対する相当の返礼を受け取るための儀礼的手段であつて、その結果として一種の〈等価交換〉が成立することになるのである。「麻の衣三十着、着替えの衣三十着」(新共同訳による)というのは法外に高価であり、一種の強要であるとも受け取れるが、サムソンにしてみると物質文明において自分たちよりもはるかに優位に立っている富めるペリシテ人たちからこれくらいのモノを要求してもかまわないと考えたのであろう。政治的にも経済的にも抑圧され劣勢に置かれているひとが、何かの機会に一気に相手をやりこめるような手に出るのは何ら不思議ではない。まして、ペリシテ人たちはこの挑戦をいったんは正式に受けようとしたのである。

10.5. しかしながら、ペリシテ人たちはT家と花嫁を脅迫し、花嫁の泣き落とし戦術を利用しながらなぞを解いてしまった。これはサムソンには信じられない程の非礼な行為であつた。ペリシテ人たちは花婿を侮辱して一人前

の男として扱うことを拒否したのである。怒ったサムソンは、他の地域のペリシテ人を攻撃して衣服を奪い取り、非礼な客人たちにくれてやったのである。なお、14章19節はヘブライ語では「彼らのうちから30人を打った」とだけある。殺人とはかぎらない。こうして、正式の手続きを得て結婚を遂行しようとしたサムソンの意図は、途中で挫折した。

10.6. この間T家は、サムソンを立てるよりも、ペリシテ社会の一員として生きのびるための方策を取った。〈家〉の論理で行動したのである。サムソンの行為は、一応破談の宣告とも受け取れたので、サムソンの妻となるべきであった女性は、客の一人と結婚してしまった。ここに行き違いが発生した。サムソンは、結婚の手続きを完了してはいなかったが、決してこの結婚を放棄したのではなかった。〈サムソンの妻〉が別の男と寝たことは、イスラエルの法基準からすれば姦淫であった。姦淫は死刑に相当する重大な犯罪である。しかし、政治的に無権利状態におかれていたサムソン側には、合法的な手段でペリシテ人を罰する方法がなかったので〈テロ〉に訴えて報復することになった。こうして15章4節以下の焼き討ち事件が起こった。ただしこの段階では敵の財産に損害を与えただけで、殺人にまでは到らなかった。サムソンが地域の人々に損害を与えたのであって、T家を攻撃したのでないことは注目に値する。サムソンの解釈では、T家は自分の家だったのである。15章2節で義父は、姉の替わりに妹を差し出している。サムソンがどうしたのかは記されていない。

10.7. 地域のペリシテ人たちは、このような事件が起こったのは、災いを招いたT家のせいであるとして、その家を焼き払って滅ぼした。〈家〉を守るために、ペリシテ側に留まろうとしたT家は結局滅亡した。しかし、サムソンはこれを、自分に加えられた攻撃であるとして、報復をエスカレートさせた。15章8節は協会訳では、「そしてサムソンは彼らを、さんざんに撃って大勢殺した」となっている。マソラから訳すと「彼は、彼らのすねとももに大打撃を加えた」とでもなる。「すねともも」という表現が正確に何を意味するのはわからないが俗語的表現であろう。⁽³⁹⁾ともかく、サムソンとペリシテ人の間に本格的戦闘が始まったのであり、彼は、徹底抗戦する道を選んだので

ある。「エータムの岩の裂目に住んだ」(15・8)とある通り、彼はイスラエル側からも一定の距離を置く〈ゲリラ戦士〉として生きようとしたのである。10.8. ペリシテ側は、ユダ部族に属するレヒを攻撃して〈犯人引渡し〉を要求する手段に出た。軍事的に完全に劣勢のユダの人々は、この要求に従わざるを得ず、サムソンの説得にかかった。この場面でペリシテ側とサムソンが「彼らがわれわれにしたように、彼にすること」(15・10)「彼らがわたしにしたように、わたしは彼らにした」(15・11)と述べたことが強調されている。両者が共に〈報復〉の論理で行動しているのである。ダン部族ではなく、ユダ部族が攻撃されたことも注目される。サムソンの立てこもった「エータムの岩の裂目」がユダの領地内にあったことも一つの理由であろうが、そもそもダン部族が政治的・軍事的に弱体であって、ペリシテの交渉相手としては無意味であったからだとも考えられる。

10.9. サムソンは、事態の推移を了解したのであろう。ユダの男たちの指示に一応従うことにしたが、ペリシテ人に屈服する意志はなかったものと判断される。サムソンが縛られてレヒに来たとき、「ヤーウェの霊が彼の上に強力に働いて」縄をふりほどき、単独でペリシテ人と闘った。彼は「1000人を打った」とある。こうしてサムソンは、英雄となったのである。

この話には、地名レヒ＝「あご骨」にまつわる原因譚のモチーフが含まれている。古代においては獣のあご骨が、実際に武器として使用された可能性もあるから、このエピソードを空想的であるとは言えないであろう⁽⁴⁰⁾。鉄器を使用したペリシテに対してサムソンがあご骨で対決したというモチーフには、このエピソードを伝えた民衆のユーモアがあふれている。

なお、ユダの男の数3000とか、ペリシテ1000人とかの数が、伝説的特徴を示している。

11. ナジル人と頭髪

11.1. サムソンが民数記6章の命じるようなナジル人規定を守っていないのだとすると、この物語の言う「ナジル」には元来、全く別の意味があった

のかも知れない。Margalithによれば、ここではナジルではなくてネーゼル nezer「頭髮」が問題になっているのである。⁽⁴¹⁾旧約のネーゼルの語義は必ずしも明らかではない。大祭司や王がネーゼルを頭にかぶっていたとある（出エジプト記29・6、サムエル記下1・10、列王紀下11・12、詩篇132・18、89・40等）。ネーゼルは〈流れるような巻毛〉ないし〈髪の毛の房〉を意味するのであろうか（なおぶどうの木のシュートをネーゼルと呼んでいる用例がある：レビ記25・5、11）。

ギリシャ神話には、超人的な威力を与える頭髮の話がかなりある。Margalithは、このような旧約にはなじみのないモチーフがサムソン物語に入り込んでいるのだとする。

11.2. ギリシャ神話から一例を挙げておく。⁽⁴²⁾メガラ王ニスは不思議な巻毛をもっていた。「この都王ニスは、その額のまんなかあたりに威厳のある白髪にまじって一本の緋色にかがやく毛髪をもっていたが、これこそかれの強大な統治権を保証するものであった」。ところがニスの娘スキュラは、敵のミノス王を激しく恋するようになる。戦いをやめさせようと考えたスキュラは、父の巻き毛を切り取ってしまおうと考える。「ほかの娘になぜわたし以上の勇気があるのだろうか。わたしにだって、炎や剣をふみこえていくぐらいの勇気はある。しかし、いまは、炎も剣もいらぬわ。わたしに必要なのは、父のあの髪の毛だけだわ。あの緋色の髪の毛こそ、わたしには黄金よりも尊い。それは、きっとわたしを幸福にし、すべての願いをかなえてくれるにちがいない。」。こうして父の寝室にしのびこんだスキュラは、父の力の根源であった巻き毛をぐっすりと眠っていた父の頭から切り取ってしまう。父王の頭髮を手に入れた娘は、ミノス王の前に進み出て言う。「『このような振舞いにいたりしましたのも、恋ゆえでございます。わたしは、ニス王の娘、スキュラと申しまして、いまこそわたしの町とわたしの家とが所有している全財産をあなたにささげます。わたしは、あなたご自身のほかにはなんの報酬ものぞみませぬ。どうか愛の証しとして、この緋色の髪の毛をお納めください。そして、わたしがいまここにさしあげますのは、たんに父の髪の毛一本だけではなく、同時に父の頭をもさしあげているのだとお考えくだ

さい』そういつて、右手で罪ぶかい贈物をさしだした」。このように娘の裏切りによってニスは、ミノス王に捕らえられた。

ニスの話と非常によく似ているのがテレボエアの王プテラーオスの頭髮に関する物語である（アポドーロス II 4・7）。ヘラクレス神話にも頭髮の呪力と関係した話があることが知られている。またヘロドトスはデロス島の少年少女が髪を切って墓に供える風習について語っている。⁽⁴³⁾ わが国にも髪の毛の呪力にまつわる俗信は、古来色々ある。

(未完)

注

- (1) Lillian R. Klein, The Triumph of Irony in the Book of Judges (JSOT Suppl. 68) Almond Press, Sheffield (1988) 109-139.
- (2) 柴山栄「士師記14、15章の理解」『聖書学論集 6』山本書店（1968）157-186頁。
- (3) J. G. フレーザー著、江河徹/古宮照雄/秋山武夫/田島松二/内田鎮人 訳『旧約聖書のフォークロア』「サムソンとデリラ」太陽社（1976）340頁以下で、フレーザーはこの物語を「愛と戦いの冒険物語、いやむしろ略奪の物語」「まったく利己的で破廉恥な冒険者の物語」だと言う。
- (4) 坂上佳子訳『美術とフェミニズム』PARCO出版、59-100頁。
- (5) 章に従って、4段落に区分する者や、もっと細分する者もいるが、ここでは Gese の区分に従う。
- (6) Gunkel などの宗教史学派に属する学者たちが、この点に注目したことは言うまでもないが、Soggin によるとすでに聖ヒエロニムスがこのことに気づいているという。J. Alberto Soggin, Judges, tr. by John Bowden, SCM Press (1981) 229.
- (7) 海の民に関しては、並木浩一著「古代シリアにおける民族と国家——前1200年までの東地中海沿岸諸国——」『古代イスラエルとその周辺』新地書房（1979）21頁以下を参照。Heinrich Margulies, Das Rätsel der Biene im Alten Testament, in: VT XXIV (1974) 56f. には、海の民がクレタ・エーゲ高度文明を携えて前13世紀末に移動を始め、アムル・カナン地方に定住したことが簡潔に述べられている。
- (8) Soggin は、ダンの領地の境界線に不明瞭な点があることを指摘し、ヨシュア記の記述には問題があるとする。=注(6)226f.
- (9) 協会訳の「舟のかたわらにとどまったか」は、変である。

- (10) John Gray, Joshua, Judges, Ruth (The New Century Bible Commentary) (1986) 275f. は、この可能性を示唆している。
- (11) Martin Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien (1943) 61.
- (12) Hartmut Gese, Die ältere Simsonüberlieferung (Richter c.14-15), in: Alttestamentliche Studien(1991) 53.
- (13) Jürgen Kegler, Simson — Widerstandskämpfer und Volksheld, in: Communio viatorum, XVIII (1985) 100.
- (14) Claus Westermann, Genesis 12-36 (1989²): BKI/2, 293.
- (15) H. Gunkel, Simson, in: Reden und Aufsätze, Göttingen (1913) 38-64. Kegler は、さらにメソポタミアの造形芸術との関連をも指摘する。たとえば、15章18節以下のエピソードと水神エアとの関連など。=注(13)110.
- (16) =注(10) 219f.
- (17) =注(10) 220.
- (18) G. S. カーク著、辻村誠三／松田治／吉田敦彦訳『ギリシャ神話の本質』法政大学出版社 (1980) 200 頁以下を参照。
- (19) Klein =注 (1) 226参照。
- (20) =注(10) 335.
- (21) =注(1) 119.
- (22) Othniel Margalith, Samson's Riddle and Samson's Magic Locks, in: VT XXXVI (1986) 229ff. Kegler=注(13) 102f.
- (23) 死体に触れると穢れるのはもちろん、昆虫も旧約では穢れた動物であることに
も注意せよ。Margulies =注(7) 60f. ただし蜂蜜は穢れていないとされるから、
事態は微妙である。
- (24) =注(13) 102ff.
- (25) =注(1) 111ff.
- (26) Othniel Margalith, More Samson Legends, VT XXXVI, 4 (1986) 400f.
- (27) H. Greßmann, H. Gunkel, O. Eißfeldt など。最近では、Philip Nel, The Riddle of Samson (Judg 14, 14.18), in: Biblica 66 (1985)、拙論「ソロモン王の知恵、その歴史の実態に関する一考察」『歴史学と考古学』真陽社 (1988) 26 頁の文献をも参照。
- (28) O. Eißfeldt, Die Rätsel in Jud 14, in: ZAW 30 (1910) 132ff.
- (29) James L. Crenshaw, The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment? , in: ZAW 86 (1974) 489.
- (30) ウェルギリウス著、河津千代訳『牧歌・農耕詩』『農耕詩』未来社 (1981) 351 頁以下。巻 4、295 以下。
- (31) ヘロドトス著、松平千秋訳『歴史 中』岩波書店 (1972) 193 頁。巻 5、114。

- (32) Othniel Margalith, Short Notes: Samson's Foxes, in: VT XXXV (1985) 226 ff.
- (33) 石上堅著『日本民俗語大辞典』「きつ きつね」の項目、桜楓社（1983）455 頁以下。荒俣宏著『世界大博物図鑑 5 哺乳類』「キツネ」の項目、平凡社（1988）148 頁以下参照。
- (34) 河野与一訳『プルターク英雄伝（三）』岩波文庫（1953）65頁を参照した。
- (35) Richard Hartmann, Simsons Füchse, in: ZAW 31 (1911) 71f. による。
- (36) Sir J.G. Frazer, Ovid's Fast (The Loeb Classical Library) (1931) 239-241.
- (37) Hartmann = 注(35) 70.
- (38) = 注(2)、(12)。
- (39) Soggin = 注(6) 246.
- (40) Gese = 注(12) 68ff.
- (41) = 注(2) 231ff.
- (42) オウィディウス著、田中秀史/前田敬作訳『転身物語』人文書院（1966）262頁以下。
- (43) = 注(31) 24-25頁。巻4、34。