

メルキゼデク——その伝承と解釈

野 本 真 也

メルキゼデクは、聖書の中ではただ3箇所にのみ言及されている神秘的な人物である。創世記14, 18—20によれば、彼は「サレムの王」であり、族長アブラハムを祝福し、アブラハムからすべての物の十分の一を贈られる「いと高き神の祭司」である。詩篇110, 4では、メルキゼデクは王の即位の際の神の誓いの言葉の中で「とこしえの祭司」として引き合いに出されている。さらにヘブル人への手紙では、彼は「義の王」「平和の王」であり、また「父がなく、母がなく、系図がなく、生涯の初めもなく、生命の終りもなく、神の子のようであつて、いつまでも祭司」であるとして、イエスの卓絶した大祭司性の論証のために言及されている。このようなメルキゼデクとは、元来いかなる人物であつたのだろうか。またいかなる人物として理解されていたのであろうか。すなわち、旧約時代ないし旧約以後のユダヤ教および新約時代にかけて、メルキゼデクに関して、一体どのような伝承や解釈があつたのであろうか。またとくに、ヘブル人への手紙ではどのようなメルキゼデク伝承が用いられ、どのような仕方で解釈されているのであろうか。

I. 旧約聖書におけるメルキゼデク

われわれが現在到達しうる最古のメルキゼデク資料は、言うまでもなく旧約聖書中メルキゼデクに言及されている創世記14, 18—20と詩篇110, 4である。これら二箇所におけるメルキゼデク像に関しては、従来、それが非常に後の時代のもの、たとえば捕囚後の祭司階級が自己の権威づけのために自己の像をアブラハム時代に投影したものである（創世記14章）とか、あるいはまた、ハスモニア王朝が自己の正当性を根拠づけるために創作した理想像である（詩篇110）とみなす試み

が、W.M.L. de Wette 以来 B. Duhm, J. Wellhausen, J. Meinhold, J. Pedersen, R. H. Pfeiffer, K.-H. Bernhard などによってなされてきている¹⁾。しかし当該個所に伝承史的分析を加えると、むしろ H. Gunkel や G. von Rad などがみるように、旧約におけるメルキゼデク像は、おそらく歴史的に実在したであろうところのメルキゼデクという人物に関するイスラエル以前のエブスーエルサレム伝承を基礎としている蓋然性が強くなる²⁾。

まず創世記 14, 18—20 であるが³⁾、創世記 14 章は「内容的にみても、様式史的にみても、また文献批評的にみても、創世記全体から孤立している」^{3a)}が、その 14 章全体の枠内において、メルキゼデクに関する 14, 18—20 の記事は、さらにそれ自体ひとつのまとまりを示しているのである。このことからすでに、この記事は古い伝承に由来し、アブラハムのソドムの王との出会いの物語の中間、すなわち 14, 17 と 14, 21—24 の間に、後から挿入されたものでであろうとの推測が成り立つ⁴⁾。ではこの古いメルキゼデク伝承自体はどこに由来するのであろうか。L. R. Fisher は C.H. Gordon のアブラハムに関する仮説に基づいて、それは紀元前 14—13 世紀ごろアブラハムが実際にメルキゼデクと出会ったことの記録なのではないかと言う⁵⁾。しかしそのような考古学的推測の可能性はともかくとして、テキスト自体がすでにアブラハムをダビデ系の王朝とその神殿の場としてのエルサレムに関連づける意図を示している以上、それをそのまま族長時代に由来する史的記録とみなすことは妥当でない。メルキゼデクは、創世記 14, 18 で「サレムの王」と呼ばれているが、このサレムがエルサレムの意味であることは、詩篇 76, 3 にみられるように、それがエルサレムの詩的、擬古的表現であること、メルキゼデクに言及している詩篇 110 がシオンにおける王の即位をうたっていること、また後の時代においてもヨセフス (*Antiquitates* 1, 180; *Bellum Judaicum* 6, 438) やクムラン第一洞穴外典創世記 (22, 13) が同様に解していることなどから明らかである^{5a)}。Tel-El-Amarna 書簡 (紀元前 14 世紀) は、古くから都市国家としてのエルサレムに王がいたことを示しているが、メルキゼデクに関しては、何よりもまずヨシュア記 10, 1. 3 にでてくるヨシュアに対して戦った同盟

の指導者でありエルサレムの王であった「アドニ・ツェデク」という人物を想起すべきであろう⁶⁾。「マルキ・ツェデク」(＝メルキゼデク)という名前はこのエルサレムの王の名前と同様に構成されており、ともにカナン的である。またメルキゼデクは同時に「いと高き神の祭司」(創世記 14, 18)であったと記されているが、ウガリット、フェニキヤ、バビロニア等古代オリエントにおいては、王の職能と祭司の職能とは一人の人物が兼ね司どるのがふつうであった⁷⁾。メルキゼデクはアブラハムをパンとぶどう酒をもって出迎え、祝福しているが(創世記 14, 18f)、祝福することは祭司の権能であり、同盟の王やその使者を飲食物をもってもてなすことは王のなすべき習慣であったのである⁸⁾。また「いと高き神」(エル・エルヨン)は、イスラエル以前のエブス人の時代に、神々および世界の創造者また支配者であったウガリットーカナンのパンテオンの最高神として、エルサレム地方においてまつられていたものであろう⁹⁾。メルキゼデクの祝福の言葉(創世記 14, 19f)は、このエル・エリヨンに関連した祭儀的韻文の伝承にはかならない¹⁰⁾。アブラハムがここでカナンすなわち異教の祭司王メルキゼデクから祝福され、彼に十分の一を贈っていることが、旧約信仰からみて奇異の感じを与えるが、まさにそのことこそ、このメルキゼデクに関する記述が、一方では「まだカナンのなものとイスラエ尔的なものとを同一視しうるほどナイーブであった時代」¹¹⁾の伝承を含んでいることを示していると同時に、他方また、このエブスーエルサレム伝承が、エルサレムにおけるダビデ系の王朝とその神殿の権威づけのためにアブラハムに関連づけられねばならなかった時代に、アブラハム・エピソードとしてイスラエル化されたことを示していると言えよう¹²⁾。

同様のことは、詩 110 におけるメルキゼデクの記述についても言える。前述のように、古代オリエントでは一人の人物が王と祭司の職能を兼ねるのはふつうのことであった。しかし M. Noth や G. von Rad によれば、イスラエルにおいては必ずしもそうとは言えないのである¹³⁾。たしかにダビデおよびその後継者たちの場合にも若干その傾向がみられるが¹⁴⁾、しかし王が祭司職を兼ねることは、イスラエルの祭儀のあり方からみると矛盾しており、事実イスラエルの王が祭司職を意

図的計画的に、または究極的な形で自己の身に統合したことはなかったのである。それにもかかわらず詩篇 110 において、メルキゼデクが王であり同時に祭司として、ダビデ王およびその後継者たちの権威づけのために言及されているなら、この事実こそダビデ王朝がイスラエル以前のエルサレムにおけるエブス人の政治や祭儀を採り入れたことを物語っているものであり、メルキゼデク伝承がその際に採り入れられたものであることを示していると言えよう¹⁵⁾。

II. ユダヤ教におけるメルキゼデク

このようにして成立したメルキゼデク伝承は、その後、イスラエルの歴史において、どのように評価され、また解釈されて伝えられていったのであろうか。そのことを明確にあとづけるのは困難である。詩篇 110 は、王の即位や王の即位の記念のための祭儀の際に、またとくに捕囚期以後はダビデ系のメシヤ的の王の終末論的待望をあらわすものとして礼拝の際にもうたわれていったと考えられるが、しかし後述するように (d 項参照)、そこでメルキゼデク自身が終末論的祭司王メシヤとして待望されるようになった形跡は見られない。他方創世記 14, 18—20 は、エルサレムの祭司的歴史伝記的教説伝承として祭司階級に伝えられていき、P の編集以後に他の 14 章の伝説と共に創世記の現在の個所に挿入されるに至ったと推測される。

それはともかく、メルキゼデクがトーラーに記され、詩篇にうたわれている以上、旧約以後のユダヤ教の人々にとっては、それは無視することのできない神秘的な人物として特別な関心をひいたことであろう。ダビデと並び称されているこの祭司王は一体何者なのか。彼はまた、どこからともなく突如として現われ、アブラハムを祝福し、彼から十分の一を捧げられると、また突如としていずともなく去っている。それ以上に聖書は彼について何も語っていない。このように聖書がメルキゼデクに関してほんのわずかし記していないことが、ユダヤ教の人々にさまざまな解釈、憶測、思弁を生む可能性を与えていたと思われる。しかし残念なことには、キリスト教以前のユダヤ教におけるメルキゼデク解釈を示す資料は非常に少ない。

a) ラビ文献におけるメルキゼデク解釈

ラビ達のメルキゼデク解釈を示す文献としては、Traktat Nedarim 32b; Traktat Sanhedrin 108b; Targum Jeruschalmi I u. II, Gen. 14, 18 あるいはまた Epiphanius, Haereses 55,6 などが挙げられよう（さらに後述のc項参照）。これらのラビ文献では、メルキゼデクはノアの息子セムと同一視され、アブラハムの優位性が強調されている。たとえばラビ・イシマエル（紀元135年頃没）の伝承として Nedarim 32b には次のように記されている。「神は祭司職をセムからはじめさせようと思っておられた。なぜなら聖書に『彼（メルキゼデク＝セム）はいと高き神の祭司であつた』と書かれているからである。しかし彼はアブラハムの祝福を神を祝福する前に行なつたので、神は祭司職をアブラハムからはじめさせることにしたのである」。ラビ文献においては、メルキゼデクはこのようにセムと同一視され、「レビ系の祭司制の前段階」あるいはさらに「アダムからノア—セム—アブラハムを通してアロンに至る祭司制の連続的發展のためになくてはならない伝統の一環」とみなされているのである¹⁶⁾。アブラハムがメルキゼデクに十分の一を贈ったということも、メルキゼデクを二義的な人物とみなし、アブラハムの卓越性を強調するために、いろいろな解釈がなされている¹⁷⁾。

しかし問題になるのは、このようなラビ達の解釈の伝承が一体どの程度古い時代にまでさかのぼり得るか、ということである。現在までのラビ文献の伝承史研究からは、確実なことは言えないが、とにかくこれらのメルキゼデク解釈にはすでに原始キリスト教団の詩篇110の解釈やユダヤ教的ヘレニズム教団の大祭司イエス信仰告白などに対するラビ達の弁証的論議が反映しているとみざるを得ないであろう。なぜなら、後にみるようにクムランやアレキサンドリヤのフィロンなどキリスト教以前のユダヤ教においては、メルキゼデクが高い評価をうけており（b項、d項参照）、ラビ達がたとえ彼ら自身の神学的要請からアブラハムの卓越性を強調するとしても、その際とくにメルキゼデクを第二義的なものとみなしたり、除去したりしなければならない要因は見当らないからである。

b) アレキサンドリヤのフィロンのメルキゼデク解釈

フィロンは彼の著作中、3回 (Legum Allegoriae III 79-82; De Abrahamo 235f; De Congressu Eruditionis Gratia 99) メルキゼデクに言及している。Legum Allegoriae では、彼はヘブル人への手紙の著者と同様に、メルキゼデクという名前およびサレムという地名をギリシヤ語に翻訳して語源的説明をしている。これと同じ「義の王」としてのメルキゼデク解釈は、さらにヨセフス (Antiquitates 1, 180f; Bellum Judaicum 6, 438) においてもみられる。このようなメルキゼデクの語源的解釈の共通性は、それが当時のヘレニズム的ユダヤ教のメルキゼデク解釈を反映したものであることを示していると言える。しかしフィロンはそこでさらに、メルキゼデクを主として彼のロゴス論に関連させ、倫理的心理的なアレゴリー解釈を遂行している。すなわちフィロンによれば、メルキゼデクは祭司としてのロゴスの理想像あるいは顕現体にはかならない。そのような神と人間との仲保的存在者として、メルキゼデクは人間の魂を良き生活へと導く「理性の王」なのであり、ちょうどメルキゼデクがアブラハムにパンとぶどう酒を与えたように、人間の魂に義と平和、悦楽と喜びを贈り物として与え、真の存在者としての神を正しく悟らしめるものなのである (Leg. All. III 79-82)。フィロンにとっては、祭司たるロゴスは人間的存在ではなく、形而上学的存在にはかならないが¹⁸⁾、メルキゼデクも祭司ロゴスとして、もはや人間的存在ではなく、まして歴史的に実在した人物ではない。彼は「アブラハムの友」として現われ、アブラハムの行為の中に神の助けを認めたが (Abr. 235f)、彼はそのように神認識の「自動記録装置」とも言うべきものであり、あらゆる人間に分ち与えられている「理性の原理」なのである (Congr. 99)。

c) グノーシスにおけるメルキゼデク

紀元2世紀の終りから3世紀にかけて教理史にあらわれる勢力論的独裁論者の「皮屋のセオドトス」の弟子「両替屋のセオドトス」にはじまり、ヒッポリトスやエピファニウスによつて言及されているところのいわゆる「メルキゼデク主義者たち」において、メルキゼデクの

グノーシス的解釈が展開されていることはよく知られている¹⁹⁾。そしてそのメルキゼデク解釈が、ヘブル人への手紙のメルキゼデク解釈の影響を少なからず受けたものであることも指摘されている²⁰⁾。しかしそれにもかかわらず、キリスト教以前のグノーシスにおいて、メルキゼデクがすでにある種の役割を演じていたのではないかということがしばしば推測されてきた。とくに E. Käsemann は *Das wandernde Gottesvolk*, 1938, 1957²⁾ において、それまでの F. J. Jérôme や B. Marmelstein などのメルキゼデク伝承の研究と、R. Reitzenstein および R. Bultmann のグノーシス神話論を結合して新しい仮説をたて、それによってヘブル人への手紙を解釈しようとした。彼によれば、R. Reitzenstein や R. Bultmann の主張するキリスト教以前のグノーシスの「救われた救い主」原人神話は、すでにキリスト教以前、おそくとも新約時代には、当時のユダヤ教の大祭司たるメシヤの待望と結びついて、「大祭司＝原人」という総合概念が形成されていたという。その際メルキゼデクはメシヤの大祭司であると同時に、モーセ、エリヤ・ピネハス、メタトロン、セムやミカエルなどと同様に、グノーシスの「原人」の一顕現体とみなされていたとする。E. Käsemann はさらに、このユダヤ教とグノーシスの総合概念がはつきり記録にあらわれるのは紀元後2～4世紀においてであるが、それがすでにキリスト教以前、おそくとも新約時代までには成立していたことを、フィロンおよびヘブル人への手紙が証明していると主張する²¹⁾。この仮説は H. Schlier, P. Vielhauer, E. Gräßer や中川秀恭氏などによって受け入れられているが、他方 M. Dibelius, A. Oepke, O. Michel, O. Kuß, C. K. Barrett, L. Goppelt, E. Lohse などとは疑義を呈している²²⁾。というのは、E. Käsemann の仮説の一つの前提となつているキリスト教以前のグノーシスにおける「救われた救い主＝原人」神話の図式が存在が、現在までに知られているキリスト教以前のさまざまなグノーシス思想の宗教史的伝承史的研究によっても確証され得ないからである²³⁾。ここでは E. Käsemann が主として用いている二種類の資料に検討を加えてみよう。

第一の資料はラビ文献である。すでに P. Billerbeck が述べている

ように、ラビ文献の中には、エリヤおよび他のメシヤ像とともに一人の無名のコーヘン・ツェデク (Traktat Sukka 52b; Seder Elijjahu Rabba 18(96)) あるいはその代りに——P. Billerbeck の表現によれば「奇異なことに」——メルキゼデク (Aboth de Rabbi Nathan 34 (9a); Pesikta 51a) に言及されている個所がある²⁴⁾。E. Käsemann はしかし、それは奇異なことではないと主張する。なぜなら、当時のユダヤ教においては、メシヤ的大祭司の称号はグノーシス神話の原人およびその顕現体の尊称と解されていたからであると言う²⁵⁾。たしかに Pesikta 51a では、ラビ・エレアザル (270 A.D. 頃)、そしてそれと対応する個所、雅歌ミドラーシュ・ラバ 2, 13 (100b) および Pesikta Rabbati 15 (75a) では、ラビ・イサク (300A.D. 頃) (Aboth de Rabbi Nathan 34 (9a) では無名) がこの大祭司メシヤとしてのメルキゼデク解釈の創始者とされているので、このような比較的遅い時代、紀元3～4世紀のラビ文献においては、グノーシス神話の影響が考えられないことはない。しかし、これらのラビ文献の個所をより詳細に検討すると、その影響はほとんど認められないことが明らかとなる。

Aboth de Rabbi Nathan 34 (9a) では、ゼカリヤ書4, 14に関連して次のように記されている。「ここで意味されているのはアロンおよびメシヤである。しかし両者のうちどちらがより（神に）愛される者であるのかわからない。しかし詩篇110で『神は誓いを立てて、み心を変えられることはない』とあり、さらに『おまえ（すなわちメシヤ）は永遠に祭司である』と言われているので、私（ラビ・ナタン）はメシヤである王の方がコーヘン・ツェデクより（神に）愛されていることを知るのである」。これはラビ文献の中で詩篇110がメシヤ的に解釈されている非常にめずらしい個所であるが、ここでは、コーヘン・ツェデクたるメルキゼデクが、王たるメシヤと並んで終りの日に現われるアロン系のメシヤ的祭司であることが前提とされていることが文脈から明らかである。とするなら、ここではグノーシス神話の影響より、むしろクムラン文書や12族長の遺言などにみられるユダヤ教黙示思想における王と祭司の二人のメシヤ論の影響があるとみなすべきであろう。また Pesikta 51a では、雅歌2, 12の「もろもろの花は地にあらわ

れ」という句に関連して、「これは（ゼカリヤ 1, 20の）4人の鍛冶のことで、エリヤ、王たるメシヤ、メルキゼデク、それに戦争のために油そそがれた者（ベン・ヨセフかベン・エフライムのメシヤ）のことである」と書かれているが、ここでもまた、グノーシス神話の影響ではなく、単に終末論的な救済者に関するラビ達の典型的なアレゴリーの解釈がみられるだけである。

さらに注目すべきことは、この Pesikta 51a およびそれに対応する雅歌ミドラーシュ・ラバ 2, 13 (100b) と Pesikta Rabbati 15 (75a) は、それより古いとみなされる Traktat Sukka 52a および民数記ミドラーシュ・ラバ 14 (172b) に由来すると考えられるが、これら二つの古い伝承にはメルキゼデクの代りに、前者では「コーヘン・ツェデク」、後者ではメシヤたる「ベン・マナセ」とされているのである。このことは、グノーシス神話の影響として生じたというより、むしろ、ラビ達の解釈上の見解の相違、あるいは伝承伝達の際の誤解によって生じたとみるべきであろう^{25a)}。いずれにせよ、これらの紀元後3世紀ごろのラビ文献をキリスト教以前の「大祭司メルキゼデク＝原人」という神話的総合概念の存在証明のためにそのままもち出すことは、いかにラビ文献が古い伝承を保存していることが事実であるとしても、歴史学的には妥当ではない。

第二に E. Käsemann が典拠としている種々のグノーシス文書にも問題がある。その一つのいわゆるアダム書は、元来はヘブル語で紀元前20年ごろから紀元70年までの間に書かれたとみなされるが、それは現存しておらず、その最古の訳と思われるギリシヤ語の「モーセ黙示録」やラテン語の「アダムとエバの生」が知られているだけである²⁶⁾。しかしこれらの訳にはメルキゼデクに関する言及はみられず、さらに後の時代のもの、すなわちキリスト教的グノーシスの影響をつよくうけ、それによって加筆や削除や改変が行なわれているエチオピア語やアラビア語の「東方キリスト教的アダム書」においてはじめてメルキゼデクが登場するのである。また「スラブ語エノク書」についても、それが紀元70年以前におそらくアレキサンドリヤのユダヤ人によって書かれた原典を基礎にしているとしても、現存のものはすでにグノー

シス・キリスト教的に改変されており、紀元7世紀以前にさかのぼることはむずかしいのである²⁷⁾。さらにまたエジプトの卑賤階級のグノーシス主義者たちの「ピスティス・ソフィア」書も、たしかに古い伝承、たとえばユダヤ教のメルカバ神秘主義の用語などを含んではいるが、全体としてはおそらく紀元3世紀以後に書かれたか、あるいはギリシヤ語からコプト語に翻訳されたところのグノーシス最円熟期の体系を示す文書である²⁸⁾。それゆえに、その中でメルキゼデクが「メシヤ的大祭司＝原人」の顕現体としての役割を演じていることは決して奇異なことではない。しかし、このような、紀元3世紀ごろの文書を、E. Käsemann のように、そのまま新約時代あるいはそれ以前の「大祭司＝原人」神話によるメルキゼデク解釈の例証として挙げることは、たとえグノーシスにおける口伝承の重要性を認めるとしても、伝承史的に無理があると言わざるを得ない²⁹⁾。このように、メルキゼデクのグノーシス神話的解釈の存在はキリスト教以前にさかのぼって確認しえないが、E. Käsemann の仮説のもう一つの前提であるところのキリスト教以前のユダヤ教における大祭司メシヤとしてのメルキゼデク解釈の存在は確認できるのであろうか。

d) ユダヤ教黙示思想におけるメルキゼデク

R. H. Charles, W. Bousset, P. Volz, O. Michel などは、マカベア時代あるいはまたユダヤ教黙示思想において、メルキゼデクを予表とする終末論的な祭司王メシヤ像が待望されていたと主張する³⁰⁾。しかし、マカベア時代の宗教的政治的闘争の中で、メルキゼデク像あるいは詩篇110が、律法や伝統を犯して王と大祭司を兼ねる非ダビデ系のマカベア家の人々を正当化するために、何らかの役割を演じたのではないかとの推測に対して、次のことが指摘されねばならない。すなわち推測の根拠としてまず挙げられるのは、第一マカベア書14, 41の「ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα」という句で、これが詩篇110, 4に由来しているとされるが、しかし「εἰς τὸν αἰῶνα」は旧約やユダヤ教における王賛美の慣用句であり³¹⁾、この場合「ἡγούμενος」にも同時に掛かること、また詩110は元来ダビデ系の王に関連した詩篇であ

り、それゆえにユダヤ教でもダビデ系から出るメシヤたる王を預言する詩篇と解されていたのであるから、ダビデ系でないマカベア家の人々への適用は起り得なかったと考えられること³²⁾、さらにメルキゼデクへの明確な言及はどこにも見出されないことなどである。同様にマカベア家の人々に対して用いられた「いと高き神の祭司」という尊称も、「いと高き神」(θεὸς ὑψίστος)という表現がユダヤ教においてはありふれたものであった³³⁾ので、これもメルキゼデクとの特別な関連で用いられているとは断定できない。むしろマカベア家の祭司王たちは、自分たちはピネハスの真の子孫であるとか(第一マカベア書2, 25, 54)、自分たちによって復権された王制は、申命記17, 14以下の律法に照らして正当化されると主張していたとみられ、またヨセフスの報告(Antiquitates 10, 10, 4)や第一マカベア書14, 41の ἕως 定式からも察知しうるように、彼らの主張においては、いかなるメシヤ論あるいはいかなる終末論的待望も直接的な形で引き合いに出された形跡は見出されないのである³⁴⁾。

では黙示思想におけるメルキゼデクの祭司王メシヤ待望の典拠として挙げられる12族長の遺言の場合はどうであろうか。12族長の遺言の伝承史については諸説があり、まだ満足すべき研究成果がみられないが、しかしそのアラム語断片がクムランで発見されたように、本来クムラン宗団やそれに近い集団と密接な関連をもつ文書であること、またクムラン文書やダマスコ文書などと同様、12族長の遺言でも、元来ユダ族(ダビデ系)からの王たるメシヤとレビ族(アロン系)からの祭司たるメシヤの二者が待望されていたことは、ほぼ一般に承認されている³⁵⁾。ただ問題になる個所は、従来メルキゼデクの祭司王メシヤ待望の論拠とされてきたレビの遺言 8, 14; 18, 2—14 およびユダの遺言24章の三個所であろう。

レビの遺言8, 14は現存するギリシヤ語テキストでは、「彼は王としてユダから立ちあがるであろう。そして新しい祭司職をすべての異邦の民のために異邦の民にならって設けるであろう」となっている。この記述を W. Bousset や R. H. Charles のようにヨハネス・ヒルカヌス一世のようなマカベアの祭司王を指しているとみなすことは、マカベ

ア家がダビデ系ではないがゆえに不可能である。A. S. van der Woude は、J. Wellhausen, A. Bentzen そしてとくに H.H. Rowley の仮説、すなわちザドクはイスラエル以前のエブス人の祭司であったが、ダビデのエルサレム占拠の際にアビヤタルと並んでダビデの祭司として新しく任命され、詩篇 110 において正当化されたという説を背景に、このレビの遺言 8 章の記述はその歴史的出来事を伝えるものであらうと推測する³⁶⁾。しかし、ザドク系祭司の起原や由来に関する歴史的事実がどうであったにせよ、すでにザドク人は祭司資料記者によって「アロンの子たち」とされ、また歴代志上の系図構成においてもアロンの系統に属すると解釈されているので、なぜこの個所でこのような形でザドク系祭司の由来に関する歴史的記述がなされねばならなかったのか、その動機を見出すことは困難である。むしろここでは、ヒッポリトスや第一クレメンス書 (32, 2) などがアロン系の祭司とダビデ系の王の二人のメシヤ説伝承を知っており、それをイエスのメシヤ性の弁証のために用いているということを想起すべきであらう³⁷⁾。すなわち、レビの遺言 8, 14 のように 12 族長の遺言の他の個所における二人のメシヤ説とは異なって一人のメシヤ的祭司王に言及している個所では、ヒッポリトスや第一クレメンス書にみられるようなキリスト教的弁証によるテキストの改変が行なわれている疑いが濃いと言わなければならない。

さらにレビの遺言 18 章とユダの遺言 24 章に関しても問題がある。K. G. Kuhn によれば、前者は終りの時に現われるレビ族からの大祭司メシヤ賛歌であり、後者はそれに対応してユダ族から出る王的メシヤ賛歌であって、この両者を総合すると、ここにも他の個所と同様二人のメシヤ説が存在すると言う³⁸⁾。しかし A.S. van der Woude はユダの遺言 24 章のアルメニヤ伝承テキストの批判的分析によって、それが元来は他の個所と同様に二人のメシヤについて語っていたことを明らかにした³⁹⁾。すなわち、ここには「星」と「つえ」という二つの語が出てくるが、それは民数記 24, 17 のバラムの託宣がこの個所の記述の根底にあることを示している。ところでこの「星」と「つえ」は、ダマスコ文書 7, 18—21 では祭司的メシヤと王的メシヤの二者を表わ

すものと解されている。それに対応して、アルメニヤ伝承のユダの遺言24章では、「星＝祭司メシヤ」に関する記述(3節まで)と、「つえと芽＝王メシヤ」に関する記述(4節以下)とが、「*toré*」という語によって明確に区切られているのである。このことから、元来は二人のメシヤについて語っていた当該箇所が、後からキリスト教徒によって、イエスがユダ族から出たメシヤであることを賛美する章へと改変されたことが推察しうるのである。他方レビの遺言18章では、それが元来二人のメシヤについて語っていたかどうかを判定することは不可能である。しかし、J. Gnika が明らかにしたように、それも少なくとも一度はすでにキリスト教的改変がなされていることは認めざるを得ないのである⁴⁰⁾。

このように、一人のメルキゼデクの祭司王メシヤ待望という従来の仮説を支えていた論拠は非常に薄弱であることがわかる。さらに黙示思想においてメルキゼデクに言及している資料あるいは当然言及されるべきはずの資料、たとえばクムラン第一洞穴外典創世記22, 14—17においても、メルキゼデクに関しては、創世記14, 18—20が内容的に何ら特別な解釈を加えることなくそのまま再録されているし、またヨベル書13, 24—25においては、創世記14, 18—20のメルキゼデクに関する記述が欠如しているが、これは意図的になされたものとは思えない。ユダヤ教黙示思想は、終末論的二元論、超越主義、秘教的要素など、周囲の諸宗教諸思想の影響をつよくうけ、旧約独自の思想、たとえば預言者の歴史理解などに大きな変容をもたらしている中で、そのメシヤ論は旧約的歴史神学、終末論的思惟に比較的沿った形でその延長上に展開されていると言えよう⁴¹⁾。とするなら、メルキゼデクには、ユダヤ教における祭司あるいは祭司的メシヤの資格条件であるところのレビ系に属するということが欠如しているのであるから(ヘブル人への手紙7, 6参照)、ユダヤ教の枠内でメルキゼデクを終末論的メシヤの理想像あるいは予表とする資料が見出されないことは、むしろ当然であろう。

ではユダヤ教黙示思想あるいはその影響をうけたヘレニズム的ユダヤ教の領域で、メルキゼデクは一体どのように解釈されていたのであ

ろうか。われわれはフィロンにおいてメルキゼデクがもはや人間存在としてではなく、神的存在と解されていることをすでに見たが、このことと関連して、さらに次の事実が想起されるべきであろう。すなわちユダヤ教、とくに黙示思想においては、神的存在である天使が、しばしば王と祭司の性格や職能を同時に付与されていることである。とくに大天使ミカエルが王と同時に祭司としての働きを天上においてなすと解されていることはよく知られている⁴²⁾。とするならば、祭司であり同時に王であるメルキゼデクもまた天使的・神的存在として解されたのではなからうか。

事実、少し後の時代の資料、すなわちオリゲネス、ディドモス、ヒエロニムスはメルキゼデクを天使的存在とみているし、アンブロシウスは、このような天使としてのメルキゼデク観がユダヤ教の解釈であることを指摘している⁴³⁾。さらに中世のユダヤ教の伝承では、メルキゼデクは大天使ミカエルと同一視されている⁴⁴⁾。しかし、このような天使としてのメルキゼデク解釈が、すでにキリスト教以前の黙示思想の領域に成立していたことが最近実証された。1965年にA. S. van der Woude が発表したところによれば、アムステルダムのアムステルダム科学アカデミー所蔵のクムラン第11洞穴から発見された多くの終末論的ミドラーシームの中に、13の小断片からなる一文書（クムラン第11洞穴メルキゼデク・ミドラーシュ（略号：11 Q Melch）と仮に呼ばれている）が存在し、そこでメルキゼデクが終りの時に天上において王職と祭司職を司るエローヒーム、すなわち大天使ミカエルのような神的天使的存在と解されているのである⁴⁵⁾。この天使的メルキゼデクが、そこではメシヤと区別されていることも興味ぶかい。なぜなら、このことはキリスト教以前の黙示思想においてはまだ「メシヤ＝天上における祭司王」という総合概念が成立していなかったことを示しているからである。それはともかく、天使的存在に関する思弁は、決してパレスチナのみではなく、新約時代にはヘレニズム的ユダヤ教の世界に広く知られており、さらにコロサイ地方などにみられるようなユダヤ主義的グノーシスの天使崇拜にまで発展するに至っていたのである。このように黙示思想の影響を受け、また部分的にはグノーシス化した

当時のヘレニズム的ユダヤ教の世界において、王であり祭司でありながら、生命のはじめも終りも、また父のことも母のことも糸図のことも聖書に記されておらず、しかも詩篇110においてはメシヤと同格に並び称され(同一視にあらず)ているメルキゼデクが、まさに神的天使的存在として理解され、それに関する思弁の解釈が行なわれていたであろうことは想像にかたくない。牧会書簡が「とめどもない神話や糸図」(テモテへの第1の手紙1, 4; 4, 7; テトスへの手紙1, 14; 3, 9)についてのユダヤ教的グノーシスの思弁に対して警告を発しているが、このことも、当時そのようなメルキゼデク解釈や思弁が行なわれ得たであろう思想状況の一端を示していると言えよう。

III. ヘブル人への手紙におけるメルキゼデク

ヘブル人への手紙の著者は主として第7章においてメルキゼデクに言及しているが、彼のメルキゼデク解釈は一体何をもとにして、どのように展開されているであろうか。

まずヘブル人への手紙7, 1—3をセプチュアギンタの創世記14, 18—20と比較すると、この文の主格となっている7, 1—2a に出てくるほとんどすべての語句がセプチュアギンタに見出される。それゆえに、ヘブル人への手紙7, 1—2a はセプチュアギンタ創世記14, 18—20のメルキゼデクに関する記述内容の要約であり、それはおそらくヘブル人への手紙の著者自身によって行なわれたものであらうと思われる。

しかしヘブル人への手紙7, 2b—3では、7, 1—3の文全体の述語となっている一連のメルキゼデクに対する尊称が、独特なメルキゼデク解釈を示しており、しかもそれはすでに定式化されていたものの引用らしき印象を与える。おそらくそれは元来四行からなる韻律詩で、メルキゼデクを神の子の似像としてたたえる歌の一節であったと思われる⁴⁶⁾。内容的にみれば、このメルキゼデク賛歌には、いわゆる「沈黙による論証」や「ゲセラ・シャワー」⁴⁷⁾などのラビ的釈義法が用いられていること、「糸図もなく」という語が示すように、この賛歌が単にヘレニズム的ないしはグノーシス神話論的ではなく、本来ユダヤ教的事実であることなどが、特徴として指摘されよう。しかしそれが元来ヘブル

語あるいはアラム語でつくられたものであったかどうかは判定しがたい。

ここでとくに注目しに価するのは「(メルキゼデクは)神の子に似て」(7,3)という句であろう。「神の子」とはこの場合、ヘブル人への手紙の著者にしたがえば、もちろんイエス・キリストを指している。しかし伝承の段階、すなわちユダヤ教におけるメルキゼデク賛歌の段階では、まだイエスを意味していなかったはずである。では、それは元来なにを意味していたのであろうか。「神の子のようだ」という句は、なによりもまず黙示思想的発想であり、それはたとえばダニエル書3,25を想起させる。この個所に対応するセプチュアギンタの個所ダニエル書3,92のテオドチオンのテキストでは「ὁμοία υἱῷ θεοῦ」(標準テキスト^{47a)}ではὁμοίωμα)となっている。「ὁμοία」とヘブル人への手紙の「ἁφωμοιωμένος」とは全く同義語であるが、このような種類の語を用いて比較による秘義を示すことは、黙示文学中ほかにも数ヶ所見出される⁴⁸⁾。また「神の子」という概念もすでに旧約において天使的存在を表わす用法がみられるが⁴⁹⁾、黙示思想においても同様であることは、次の事実が最も良く示している。すなわち、前出のダニエル書3,25におけるアラム語の「バル・エラヒーーン」が、それに対応するセプチュアギンタ標準テキストの個所ダニエル書3,92では, ἄγγελος θεοῦ (テオドチオン・テキストでは υἱὸς θεοῦ) と訳されているのである。このように、黙示思想あるいはまたその影響をうけたヘレニズムのユダヤ教において、神の子が天使的存在とみなされることがあったとするなら、ヘブル人への手紙7,2b-3で引用されているメルキゼデク賛歌においても、元来「神の子」概念が「(メルキゼデクは)天使のようである」という意味において用いられていたのではあるまいか。この推測は、それが前述のクムラン第11洞穴メルキゼデク・ミドラーシュにおける天使的存在としてのメルキゼデク理解、あるいはまたフィロンのロゴス論展開の基礎となっている神的仲保的存在としてのメルキゼデク理解と規を一にしていることによって裏づけられよう。ヘブル人への手紙7,2b-3のメルキゼデク賛歌は、おそらくこのような黙示思想に端を発する神的天使的存在としてのメルキゼデク理解をうけついでヘレ

ニズム・シナゴグ的ユダヤ教が、それをさらにラビ的釈義法を用いて展開し、詩の形でまとめ上げた伝承の一部なのであろう。かつてラビ的ヘレニズム的ユダヤ教の教育を受けたヘブル人への手紙の著者は、このメルキゼデク賛歌を知っており、それをここで彼自身のキリスト教的宣教のために用いているのである。

ところでヘブル人への手紙の著者は、このユダヤ教的メルキゼデク解釈の伝承をどのように用い、どのように新しく解釈しているのだろうか。まず彼は神の子という概念がもはやメルキゼデクの存在の秘義をあらわすものでなく、イエスを指すものと解している。すなわち彼によればメルキゼデクと神の子イエスとの間には、ある種の類比性が見出されるのである。それは著者自身が7, 11以下(とくに7, 15—16)において詩110, 4の「類比からの帰結」というラビ的釈義によって明らかにしているように祭司職の永遠性ということにはかならない。そして注目すべきことには、著者はここに彼が引用しているメルキゼデク賛歌から、ただこの祭司職の永遠性という点のみをイエスに関連づけているのである(7, 3)。言いかえれば、著者にとってはキリストとメルキゼデクとの関係は、ただキリストが永遠の祭司であることを示す限りにおいて考察の対象となっているのである⁵⁰⁾。このように詩110, 4の解釈伝承に基づいたメルキゼデク像との関連においてキリストの祭司としての永遠性をみようとする考察の仕方、広く言えば聖書解釈の仕方というものは、L. Goppelt や G. W. H. Lampe と共にアレゴリーと呼ぶべきであろう⁵¹⁾。ヘブル人への手紙の著者は、一貫して、救済史的予型論的考察——すなわち旧約聖書に証された歴史的出来事としての神と人間との関係を予型とし、キリストおよびキリスト者における神と人間の新しい究極的な関係の歴史的生起を対型として、その両者間の相互関係を歴史神学的に考察すること——によって聖書解釈を遂行しているが⁵²⁾、このようなヘブル人への手紙の著者自身の予型論的考察、解釈の仕方に照らしてみると、彼のメルキゼデク解釈は、従来 B. F. Westcott, E. Riggenbach, S. G. Sowers, 渡辺善太氏, 中川秀恭氏などによって主張されてきたように⁵³⁾、予型論とみなすことは妥当ではない。また O. Michel や O. Cullmann は、神学的立場の相

達にもかかわらず、宗教史学派およびブルトマン学派の規定する古代世界一般に共通の回帰思想の終末論化という新約聖書の予型論に関する見解を受け入れ、黙示思想の終末論の構造としての「はじめの時」と「おわりの時」の対応関係の中で、「はじめの時」のメルキゼデク祭司王が、きたるべき「おわりの時」の祭司王メシヤの予型(Typos)として待望されており、原始キリスト教団やヘブル人への手紙の著者はこの待望の成就、すなわち対型(Antitypos)をイエス・キリストにおいて見ているがゆえに、ここに予型論的解釈の典型をみようとする⁵⁴⁾。しかしこのような試みもまた、メルキゼデクの祭司王が黙示思想の中でメシヤとして待望されていたという史的前提そのものがすでに検討したように確証され得ないがゆえに、それとともにくずれ去るほかはない。ヘブル人への手紙におけるメルキゼデク解釈は、ヘブル人への手紙の中で、数ヶ所のみ見出されるアレゴリーのひとつなのである⁵⁵⁾。

しかし、いったいなぜアレゴリーがここに見出されるのであろうか。それは著者のメルキゼデク理解が主として当時のユダヤ教的伝承に依存していることと決して無関係ではなかろう。彼がそのようなユダヤ教的メルキゼデク理解の伝承を引用したのは、旧約聖書のメルキゼデク像にキリストの救済史的予表といったものを見出したからではなく、むしろ当時のユダヤ教的メルキゼデク解釈を熟知していた読者たちに、それを前理解としてイエス・キリストの大祭司としての永遠性をよりわかりやすく、リアルに例示するためであったからであり、それ以上でもなく、それ以下でもない。アレゴリー的メルキゼデク解釈は、著者自身の聖書解釈の方法として決して本来的なものではないのである。このことはさらに、このメルキゼデク・アレゴリーが第7章全体で展開されているレビ系の祭司性に対するイエスの祭司性の優越性論証の論理構造の中でいかなる位置を占めているかに注目することによって明らかとなる。第7章全体の論理構造は、つぎのように三段階になっている。

I. イエスの祭司性＝メルキゼデクの祭司性 (7, 1—3)

II. メルキゼデク＞アブラハム＞レビ (7, 4—10)

それゆえに(この両者からの帰結として)

Ⅲ. イエスの祭司性>レビ系の祭司性 (7, 11—28)

すなわち第Ⅲ部において著者本来の救済史的予型論が展開されているのであり、第Ⅰ部と第Ⅱ部はいわばそこに至るまでの補助的論議であり、読者の理解を助けるためのものなのである。したがって、著者のメルキゼデク解釈は、彼の本来意図する予型論的解釈を展開するための補助的解釈なのであり、それは「予型論に枠づけられたアレゴリー」と呼ばれるべきであろう⁵⁶⁾。

注

- 1) W. M. L. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, (1811), zSt.; B. Duhm, *Die Psalmen*, (KHC XVI), (1899), 254—256; J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT*, (1899³), 313; J. Meinhold, 1 Mose 14, (BZAW 22), (1911); J. Pedersen, *Israel*, III—IV, (1940, 1953), 430f.; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT*, (1941), 161. 624—630; K.-H. Bernhard, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT*, (VT Suppl. VIII), (1961), 92ff.
- 2) H. Gunkel, *Genesis*, (HK I/1), (1964⁶), 284f.; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, (ATD 2.3.4), (1964³⁻⁷), 150; さらに H.-W. Hertzberg, *Die Melkisedek-Tradition*, in: *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des AT*, (1962), 36—44 参照。
- 3) この個所については、山崎亨「旧約に現れたエルとエルヨーンについて」, *宗教研究*, 32/1 (1958), 31—44 参照。
- 3a) G. von Rad, a.a.O. (=Anm.2), 147; H. Gunkel, a.a.O. (=Anm.2), 288—290; M. Noth, *Geschichte Israels*, (1963⁵), 117; J. Skinner, *Genesis*, (ICC), (1910), 271—276; I. Benzinger, *Zur Quellenscheidung in Gen. 14*, (BZAW 41), (1925), 21—27; weitere Lit. bei O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, (1964³), § 32.
- 4) さらに詳しい根拠づけについては、H. Gunkel, a.a.O. (=Anm.2), 284f. 参照。
- 5) L. R. Fisher, *Abraham and His Priestking*, JBL 81, (1962), 264—270. さらに R. H. Smith, *Abram and Melchizedek*, ZAW 77 (1965), 129—153 参照。
- 5a) さらに伝承史的にさかのぼった考察については、J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, (1966), 154 参照。
- 6) アドニゼデクに関しては、M. Noth, *Das Buch Josua*, (1953²), 60ff. 参照。
- 7) H. Greßmann, *Der Messias*, (1929), 23f.; E. O. James, *The Nature and Function of Priesthood*, (1955), 78. 105ff. 140. 149; H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat*, (1953), 1ff. 30ff. 160ff.; さらに J. Gray,

- The Legacy of Cannan, The Ras Shamra Texts and their Relevance to the OT, (VT Suppl. V), 152ff. 参照。
- 8) H. Gunkel, a.a.O. (=Anm.2), 286.
 - 9) O. Eißfeldt, El im ugaritischen Pantheon, (1951); H. Bauer, Die Gottheit von Ras Schamra, ZAW 51 (1933), 81–101; 53 (1935), 54–59; J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis, Bundeslade, Gottesthron und Märkabah, (1964), 46f.; F. M. Cross, Yahweh and the God of the Patriarchs, HThR 55 (1962), 225–259. bes. 241ff.; J. A. Fitzmyer, a. a. O. (=Anm. 5a), 90f.; dagegen G. Levi Della Vida, El Elyon in Genesis XIV 18–20, JBL 63 (1944), 9; さらにエル・エルヨンのイスラエル化については, H. Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, ZAW 67 (1955), 168–197; H.–J. Kraus, Gottesdienst in Israel, (1962²), 238f. 参照。
 - 10) J. Maier, a.a.O. (=Anm.9), 38f.; W. F. Albright, The Archaeology of Palestine, (1960³), 237; Fr. Cornelius, Genesis XIV, ZAW 72 (1960), 1–7. bes. 6; H. H. Rowley, Melchizedek and Zadok, in: Festschrift für A. Bertholet zum 80. Geburtstag, (1950), 461–472. bes. 467 参照。
 - 11) H. Gunkel, a.a.O. (=Anm.2), 286.
 - 12) G. von Rad, a. a. O. (=Anm.2), 152; J. Schreiner, Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz, (1963), 69f.; さらに G. von Rad, Theologie des AT, I (1965⁴), 70ff. に描かれている歴史的・神学的状況参照。
 - 13) G. von Rad, Theologie des AT, I (1965⁴), 55. 335; M. Noth, Gott, König, Volk im AT, in: Ges. Studien zum AT, (1957), 188–229; A. J. B. Higgins, Priest and Messiah, VT 3 (1953), 321–336.
 - 14) 旧約では王の祭司的行為は, ダビデ (サムエル記下6, 14. 18; 24, 17), およびソロモン (列王紀上 8, 14f. 54f.; 9, 25) に見出される。さらにヤラベアム (列王紀上12, 33) やアハズ (列王紀下 16, 12ff.) あるいはまたウジヤ (歴代志下26, 16ff.) の場合を参照。
 - 15) H.-J. Kraus, Psalmen, (BK XV/1.2), II (1960), 761. なお H. H. Rowley, a.a.O. (=Anm.10) は, 詩篇110を, ダビデがエルサレムの王として容認された状況をうたったものとして, 1–3節はザドクがダビデに, 4節はダビデがザドクに語りかけた言葉であると主張する。しかし, そうすることはむずかしい。なぜなら, その場合, メルキゼデクの特徴がまさにその祭司王性にあるということがみすごされており, ダビデが, そのメルキゼデクを引き合いに出して王のみならず祭司としての権能をも要請しているというこの詩のポイントがなくなってしまうからである。この点については, さらに J. Schreiner, a.a.O. (=Anm.12), 117f. 参照。
 - 16) O. Michel, Der Brief an die Hebräer (MeyerK XIII), (1957¹⁰), 165;

- ders., ThW. IV, 573; G. Wuttke, Melchisedech der Priesterkönig von Salem, (BZNW 5), (1927), 24. さらに J. A. Fitzmyer, a.a.O. (=Anm. 5a), 157 参照。
- 17) G. Wuttke, a.a.O. (=Anm.16), 20f.; Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, III, (1961³), 695 参照。
- 18) De Fuga et Inventione 108. 117; De Somniis II 189. 231; De Specialibus Legibus III 134f; I 230 参照。なおフィロンのロゴス論については平石善司「フィロンのロゴス論」, 基督教研究, 第30巻第1・2号 73 以下参照。さらに高橋虔「フィローンとヨセフス」, 基督教研究, 第26巻第4号 223以下 (Lit.) 参照。
- 19) H. Stork, Die sogenannten Melchisedekianer (1928); A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, (1931f⁵), 713ff; G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, (1956), 123f. 163. 185f. 参照。
- 20) H. Windisch, Der Hebräerbrief, (HNT 4/3), (1913), 59f.; A. von Harnack, RE³, 13, 315-317; B.F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, (1892², 1955), 202f.; H. Stork, a.a.O. (=Anm. 19), 12. 26f. 68. 76ff.
- 21) E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, (1938, 1957²), 40. 51f. 124-156 ua.
- 22) H. Schlier, Das Denken der frühchristlichen Gnosis, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann zum 70. Geburtstag, (1954, 1957²), 67-82; P. Vielhauer, RGG³, II, 582f; E. Gräßer, Der Hebräerbrief 1938-1963, ThR 30 (1964), 138-236. bes. 167ff.; 中川秀恭, ヘブル書研究, (昭32), 100f. 105ff. 125ff. 163f. 282f.; M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: Ges. Aufsätze, II, 160ff. bes. 164 Anm. 5; A. Oepke, Das neue Gottesvolk, (1950), 57ff.; O. Michel, a.a.O. (=Anm. 16), 20. 68f. 86. 90 uö.; O. Kuß, Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe, (1953), 16f.; C.K. Barrett, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in: The Background of the NT and Its Eschatology, In Honour of C. H. Dodd, (1956), 363-393, bes. 378ff.; L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, (1954), 236f.; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, (1963²), 168f.
- 23) C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, (1961); ders., RGG³, II, 1648-1652; R. McL. Wilson, The Gnostic Problem, (1958); L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. I, Lieferung A (1962), §13 (=Lit.) 参照
- 24) Strack-Billerbeck, a.a.O. (=Anm.17), IV, (1961³), 464. 786.
- 25) E. Käsemann, a.a.O. (=Anm.21), 129f.

- 25a) G. Wuttke, a.a.O. (=Anm.16), 23f. 参照。メルキゼデクをメシヤ、とくにアロン系のメシヤ的大祭司とする解釈は、決して一般的であったとはいえないし、まして新約時代以前にさかのぼることはできない。もしそうであったとするなら、ヘブル人への手紙7章の論証は全く意味をなさない。
- 26) O. Eißfeldt, a.a.O. (=Anm.3), §103 (Lit.) 参照。
- 27) O. Eißfeldt, a.a.O. (=Anm. 3), §97 (Lit.) 参照。
- 28) G. Quispel, RGG³, V, 386-388 (Lit.) 参照。
- 29) 他方ヘブル人への手紙のメルキゼデク像も、グノーシスの「大祭司=原人」表象の特徴を示しているとはいいいがたいし、著者がそのような表象をイエスに関連させて非神話化を遂行しているとも見ることもできない。
- 30) R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English*, (1913), II, 294; ders., *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, (1908, 1960²), xlvii-xlviii. 62-64; W. Bousset, *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, ZNW 1 (1900), 141ff. bes. 166; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, (1934), 190-193; O. Michel, ThW. IV, 573; さらに R. Meyer, ThW. V, 825f.; ders., RGG³, II, 664f., IV, 904; J.J. Petuchowski, *The Controversial Figure of Melchisedek*, HUCA 28 (1957), 127-136; E. O. James, a.a.O. (=Anm.7), 141 参照。
- 31) 列王紀上 1, 31; 下 11, 12; ネヘミヤ記 2, 3; ダニエル書 2, 4; サムエル記上 10, 24 など参照。
- 32) T. W. Manson, *Miscellanea Apokalyptica*, III: Test. XII Patr.: Levi viii, JThS 48 (1947), 59-61.
- 33) シメオンの遺言 2, 5; レビの遺言 3, 10; クムラン第1洞穴外典創世記 passim; クムラン第1洞穴感謝の詩篇 4, 31; 6, 33; マタイ 5, 7; 使徒行伝 16, 17 など。
- 34) F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, (1963), 141f.; L. Goppelt, a.a.O. (=Anm. 22), 21f.; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, (1955), 250 参照; gegen P. Volz, a.a.O (=Anm. 30), 183f.; R. Meyer, RGG³, IV, 904.
- 35) シメオンの遺言 7, 1f.; ルベンの遺言 6, 7ff.; レビの遺言 2, 10f.; さらに イッサカルの遺言 5, 7; ダンの遺言 5, 4, 10; ナフタリの遺言 6, 6; 8, 2; ヨセフの遺言 19, 10f.; ガドの遺言 8, 1; ユダの遺言 21, 2 など参照。もちろんこれらすべての個所がメシヤ的終末論的意味をもつものとはいえず、祭司制と王制の由来に言及しているにすぎない個所もあるが、しかし、最初にあげた3個所などは明確に「二人のメシヤ」待望を示している。K.G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels*, NTS 1 (1954/55),

- 168-179; A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, (1957), 190-216. また, 高橋 虔「最近のメシヤ研究」聖書の世界, 1960年12月号(168号), 8-12参照。なお最近の反論としては, M. de Jonge, Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs, NovTest. 4(1960), 209-212; A.J.B. Higgins, The Priestly Messiah, NTS 13(1966/7), 211-239 などがある。
- 36) A.S. van der Woude, a.a.O.(=Anm.35), 212f. なお H.H. Rowley の説については上記注15参照。また祭司制度については, 山崎 亨「エゼキエル書に現れた祭司制度」, 基督教研究, 第30巻第1・2号16以下参照。
- 37) Hippolytus, Commentary on the Benedictions, 136a-b §12; 141b-143a §15; Mariès, Le messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome, RechSR, 1951/2, 381-396; H. Strathmann, ThW. IV, 245 参照。
- 38) K. G. Kuhn, a.a.O.(=Anm.35), 172f.
- 39) A. S. van der Woude, a.a.O. (=Anm.35), 206ff.
- 40) J. Gnilka, Die Erwartung des messianischen Hohepriesters in den Schriften von Qumran und im NT, RQ 2(1959/60), 395-426. bes. 406f.
- 41) F. Hahn, a.a.O. (=Anm.34), 133-158. bes. 158; G. von Rad, Theologie des AT, II (1962³), 314-321 参照。
- 42) W. Lueken, Michael, (1898), 7-61; Kittel, ThW. I, 79-81; W. Eichrodt, Theologie des AT, II-III (1961⁴), 133-135 の典拠参照。
- 43) H. Stork, a.a.O. (=Anm. 19), 35ff.; E. Riegenbach, Der Brief an die Hebräer, (KNT XIV), (1913), 177 参照。同時代のキリスト教的グノーシスでは, メルキゼデクがときには聖霊と解されているが, このことは, 「メルキゼデク=天使」理解と密接に関連していることはいうまでもない。
- 44) Jalqut chadasch f.115 col. 3 num. 19; Sohar chadasch f.41, 3 ad Ps 133, 2; Midrasch Hanneelam zu Gen 14 im Sohar; vgl. W. Lueken, a.a.O. (=Anm. 42), 31.
- 45) A. S. van der Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran-Höhle XI, OTS, XIV (1965), 354-373.
- 46) G. Wuttke, a.a.O. (=Anm.16), 11; O. Michel, a.a.O. (=Anm. 16), 161. しかしこの個所のメルキゼデク賛歌はO. Michel や H. Windisch のように, ヘブル人への手紙 7, 26の賛歌と関連しているとみなすことはできない。くわしくは S. Nomoto, Herkunft und Struktur der Hohenpriester-vorstellung im Hebräerbrief, NovTest, IX(1967), No. 4 (掲載予定)参照。
- 47) 聖書中, 異なった個所に同じ語や同じ概念などがある場合, それらの個所は相互に補足比較しつつ解釈されるべきであるという ラビ・ヒレルのミ

ドートの第2法。

- 47a) バチカン写本, シナイ写本, アレキサンドリヤ写本。
- 48) たとえばダニエル書10, 16(LXX): エゼキエル書8, 2f. (LXX); ヨハネ黙示録 1, 13; 14, 14。
- 49) (多くの場合複数形で) 創世記6, 2ff.; ヨブ記1, 6; 2, 1; 38, 7; 詩篇29, 1; 89, 7; (ダニエル書3, 25, 28)。
- 50) G. G. Lloyd, The Melchisedeck Order of Priesthood in the Epistle to the Hebrews, 基督教研究 XXX (1958), No. 4 (英文号), 44 参照。
- 51) L. Goppelt, RGG³, I, 240; ders., Typos, (1939, 1966²), 197f.; G. W. H. Lampe-K. J. Woollcombe, Essays on Typology, (1957), 34; U. Luz, Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, EvTh, 27 (1967), 318-336. bes. 332f. なおアレゴリーについてはさらに ThW. I, 260ff.; V. 742 参照。
- 52) S. Nomoto, Die Hohepriester-Typologie im Hebräerbrief: Ihre traditionsgeschichtliche Herkunft und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, (1965), (Dissertation Hamburg, Maschinenschrift) 参照。
- 53) B.F. Westcott, a.a.O. (=Anm.20), 200; E. Riggenbach, a.a.O. (=Anm. 43), 181ff.; S. G. Sowers, The Hermeneutics of Philo and Hebrews, (1965), 89-97. 123; G. Wuttke, a.a.O. (=Anm. 16), 16f.; 渡辺善太, 聖書神学論, 全集 6, 1066f.; 中川秀恭, 前掲書 (=Anm. 22), 218。
- 54) O. Michel, ThW. IV, 573-575; ders., a.a.O. (=Anm. 16), 89f. 374ff.; O. Cullmann, Die Christologie des NT, (1958²), 82ff., bes. 84. 89; H. Greßmann, a.a.O. (=Anm.7), 264. 279 ua.; R. Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, ThLZ 75 (1950), 205-212。
- 55) ヘブル人への手紙3, 6; 10, 20; 12, 22. しかしこれらはすべて純粋なアレゴリーではなく (gegen G. Wuttke, a. a. O. (=Anm.16), 7), L. Goppelt, RGG³, I, 239f. が指摘しているように「予型論的解釈の枠内におけるアレゴリカルな個々の解釈」にはかならない。
- 56) したがって L. Goppelt, RGG³, I, 239f. がヘブル人への手紙7, 2b. 3は「ヘブル人への手紙の中の唯一の本来的アレゴリー」であると述べているのは、訂正されるべきであろう。