

# 知恵キリスト論とマタイ福音書

橋 本 滋 男

- I 福音書研究における「知恵」からのアプローチ
- II 知恵思想の諸モチーフ
- III Qとマタイにおける「知恵」なるキリスト
- IV 結 び

## I 福音書研究における「知恵」からのアプローチ

初期キリスト教会は、イエスの人格と彼のもたらした救済の意義を表現するため、様々な称号を彼に付した。「神の子」「ダビデの子」「キリスト」などは、その例である。これらはイエスにまつわる伝承の形成段階で、ごく初期から用いられ、また逆にこれらの称号を用いることによって、これが当時の概念世界においてもともと持っていた意味内容に合うように伝承自体が解釈し直され、変形されるということもあった。これらの称号は、そのほとんどが共観福音書記者にも採用されているので、初期教会の神学思想はもちろん、福音書記者のそれを研究する場合も、称号が重要な手掛りとなってきた。ところで近年こうしたキリスト論的称号の一つとして「知恵」概念が注目されるようになってきた。しかし問題は簡単ではない。他の称号の場合、イエスは一般に明白な言葉でそれと同定されているが（たとえば「神の子」であれば、マルコ 1.11 の洗礼記事において、神が「あなたはわたしの愛する子」と宣言する。さらに 3.11 など）、「知恵」については福音書においてこのようなはっきりした同定の箇所が見出され<sup>1)</sup>ない。そのため、これまでイエスの人格や救済を「知恵」と関連づけて理解する初期教会の流れには十分な関心が払われていなかった。<sup>2)</sup>

たしかに「知恵」的存在としてのイエスを示唆する箇所は少なく、その示し

方も間接的である。共観福音書においては、本小論のⅢで取り上げる5つのペリコーペのほか、せいぜい次のようなものを挙げ得るのみである。(i) ルカ 2.40-52, エルサレム神殿における少年イエスの物語の前後をかこむ40節と52節(ともに記者ルカによる編集記事)において、イエスは成長して「知恵」に満ちたことを強調する。さらに少年イエスの「賢かさ」(σύνεσις)にはユダヤ教の学者も驚嘆したという(47節)。(ii) マタイ 2. 1-12, イエスの誕生に際して東方の博士たち(賢者)が礼拝しにくる。<sup>3)</sup>(iii) マルコ 6, 1-6(並行句)イエスが故郷のナザレで説教をしたところ、これを聞いた村人は、「この人の授かった知恵(σοφία)はどうだろう」と驚く。(iv) マタイ 12.42(並行句)イエスは知恵で有名なソロモンにまさると自らを語る。

これら4箇所のうち、初期教会のキリスト論的思想を知る上で重要なのは、最後のケースのみである。(i)は、成長するとともにイエスは賢くなり知恵が加わったというのであるから、少くとも編集者はイエスの知恵の乏しかった時期を認めているわけで、最初から「知恵的存在」であったのではない。同様のことは(iii)についてもいえる。このペリコーペは、イエスがナザレを出る以前もその知恵を示していたのに村人は気づかなかった、というのではない。(ii)は博士の礼拝を述べるのであって、イエス自身については何も語っていない。残るのは(iv)である。この節には4者が登場するが、これを文意の示す価値的段階に従って並べると、今の時代の人々——南の女王——ソロモン——ソロモンにまさる者、となる。この4者のうち、「今の時代の人々」は、終末の審判によって有罪判決を下されることがすでに決定的となっている。なぜなら、彼らは今与えられている知恵に耳を傾けようとしないからである。かの南の女王はソロモンから知恵を学ぶために遠路はるばるエルサレムまで足を運んだのであるが、<sup>4)</sup>知恵に対する彼女の熱意のゆえに終末の法廷においては異邦人である彼女が今の時代の人々を告発する証人となる。ソロモンの知恵を聞くというだけで、それほどの特権(救い)を付与されるのである。しかも今ここにソロモンにまさる者がいるのに、これに聞こうともしない、という論法である。ソロモンは知恵に秀でた王であったという考えが捕囚以後のイスラエルに強く受け継がれていたことは、列王紀などが記すエピソードのほか、知恵文学に属す

る後代の作品が多く彼に帰せられていることから知られる。<sup>5)</sup> マタイ 12.42 によればイエスはこのような賢者ソロモンにまさる者であり、まさに終末論的な知恵の保有者、その教師なのである。であるから、イエスの知恵の言葉に対する態度が終末において救いか滅びかを定めることになるという。この文はイエスが知恵の担い手であるばかりでなく、知恵そのもの(知恵の人格化)であることを暗示していると解し得る。しかしこのペリコーペにもイエスが知恵的な存在であることはソロモンを中間項において読者に示すという間接的方法をとっている。ともあれ、知恵・イエスが終末論的文脈で現われていること、そしてとくにこれがQという「イエスの言葉集」を經由してマタイとルカに至っていることに注意しておきたい。

さてイエスを知恵として理解する初期教会の流れに近年関心が寄せられるようになった原因は、大まかにあげると3つあると思われる。第1は、旧約学の領域および後期ユダヤ教の分野における知恵研究の進歩が与えた影響である。<sup>6)</sup> 知恵研究は長らく旧約学においていわば傍流の位置におかれていたといえよう。それは、研究対象となる知恵文学が旧約聖書の伝統的な分類では律法・預言・諸書の三部門のうちの最後に属し、しかもその一部であるにすぎないということや、これが正典化されたのも律法・預言におくられて最後であったという事情によると思われる。思想内容から見ても、律法の場合は、神の与える当為として人間に絶対的服従を要求する規範性を持ち、預言は神の審判の警告に裏付けされてほとぼしり出る預言者の強烈な個性と相まって明確な倫理的語りかけとなっている。これに対し、知恵文学の場合、しばしば非宗教的領域での日常生活の知恵を論じていることが多い。そのため知恵に対する神学的評価が律法や預言に比べて低いままにおかれていたことは否めない。世俗的領域での知恵であれば、神からの特別な語りかけによって教えられる真理とは異なる次元で認識されるのであり、実際イスラエルの知恵には古代近東の諸宗教とのかなり高度な共通点が指摘されている。<sup>7)</sup> こうした宗教史的研究の成果がかえってイスラエル宗教の中で知恵がもつ固有性を見出すことを妨げ、それへの本格的な取り組みが遅れる因となったと思われる。しかし1970年代に入ると、知恵に対する学問的関心はいちじるしく高められた。そのきっかけをなしたという点でフォン・ラー

トの著作の与えた刺戟は大きい、古くからイスラエルの宮廷には知者がいて、行政や学芸の分野に指導的役割を果たしていたことは旧約の歴史書に見られるとおりであるが（サムエル記下8.17など）、時代が下るにつれて彼らの学問的系統と民間の宗教活動の中から、単に日常生活の知恵をこえて、神の創造の原秩序というべき知恵への畏敬が生じ、これが思弁的に発達していった。現実の秩序と混乱、あるべき規範とそれへの幾多の具体的な矛盾の実態という大きな問題の中で、知者は全被造物の背後にひそむ隠された神の知恵への憧憬を深めていった。こうして知者の思想的系譜において、世界内での人間存在の謎が考えられ、知恵についての思弁は創造論的（たとえば箴言8.22）、あるいは救済論的視点から律法と同定されるという方向へ展開していった（ベン・シラの知恵24章、ソロモンの知恵10.1—16）。

第2にあげられるのは、共観福音書の様式史研究の結果、イエスの言葉伝承のうち知恵文学の類型に属するものが多く見出されたこと、したがって少なくともその範囲では、イエスは十字架へ向って歩むメシアというより終末論的枠組の中でではあれ、何よりも「知恵の教師」として現われること、である。知恵文学の得意とする形式は格言とたとえ話であるが、この2つは本来同質的なものであって、形の上でも峻別できない。通常、格言は反覆され得る日常的経験から抽出された一般的真理を語り、他方たとえ話は物語的性格をもつゆえに一回的具体性をより多く含むと考えられる。しかし実はたとえを凝縮させると格言となり、後者にイマジネーションを加えてふくらませるとたとえ話となるのである。イエスが多くのたとえを語ったことは更めて指摘するまでもないが、注目すべきことに、そのたとえには旧約の知恵文学の格言の敷衍化、物語化と思われるものがあることである。その例を2・3あげると、ルカ 14, 7—11「上座につく者のたとえ」(11節には格言化された要約が結びついている)は、箴言 25, 6—7「王の前で自ら高ぶってはならない……尊い人の前で下にさげられるよりは、『ここに上がれ』といわれるほうがましだ」に並行している。またルカ 11, 5—8「真夜中に訪れる友人」は、箴言 3.28「あなたが物を持っている時、その隣りに向かい、『去って、また来なさい。あす、それをあげよう』と言ってはならない」と全く同じ主旨であるし、マタイ 7.24—27（ルカ 6.47—49）

「2つの土台のたとえ」は、箴言10.25「あらしが通りすぎる時、悪しき者は、もはや、いなくなり、正しい者は永久に堅く立てられる」ときわめて近いと言<sup>9)</sup>ってよい。さらにたとえば、故郷ナザレでの伝道の失敗を語るマルコ6.1-6のペリコーペにおいて、イエスは「預言者は、自分の郷里、親族、家以外ではどこでも敬われないことはない」という言葉を残して村を去るが、この物語とイエスの言葉は、オクシリンコス・パピルス1.6「イエスは言う、『預言者は自分の故郷では受入れられない。医者らは自分を知っている人たちを治さない』」という二重構成になった格言に並行している。そしてこれと同じ主旨の格言は、当時のユダヤ社会とヘレニズム世界にいくつもあったことが指摘されている。ブルトマンはマルコ6.4よりオクシリンコス・パピルスの保存する格言の方がよりオリジナルに近いと判断し、当時一般に流布していた格言からナザレの村での物語が作られたと推定している。<sup>10)</sup>これが正しければ、箴言の言葉や日常生活の経験から生れた「知恵」的な格言が、イエスの語ったたとえ話のみでなく、イエスについての物語の形成因となり、イエスは格言に即応して行動していたのだと叙述されたことになる。<sup>11)</sup>

いずれにせよ、イエスの言葉には「知恵」文学の伝統に適合する人生の原則を表わした格言ないし諺が多い。「だれでも、真新しい布ぎれを古い着物に縫いつけはしない……」(マルコ2.21)、「なんでも隠されているもので現われないものはなく、秘密にされているもので明るみに出ないものはない」(4.22)。これらの言葉は、人生を冷静な目で見つめるならば、だれしものが認めざるを得ない類のもので、その意味で普遍的な知恵である。したがってこうした伝承の範疇ではイエスは「知恵の教師」として行動していることになる。<sup>12)</sup>これまでの福音書研究において、知恵の言葉のもつこうした一般性、普遍性が、これらの言葉の価値を低く見つもらせる原因となっていた。それは必ずしもイエスでなければ発言し得ない言葉でなく、また福音書のもつケリュグマ的性格を一般の道徳や生活知に変質させるものと解されたからである。<sup>13)</sup>しかしわれわれは救済論的ケリュグマの枠内にイエスをあてはめるのではなく、伝承に即して彼を見なければならぬのは、もちろんのことである。<sup>14)</sup>

たとえ話であれば、その物語性のゆえにこれを適用できる範囲は自ずと限定

されるが、格言の場合にはこれを様々な文脈に移し変えることが容易である。したがって、特別な状況なしで理解できる知恵の言葉が終末論的枠組みにおいて警告の言葉として用いられることもあり得た。それは逆説的な論理展開をもつ言葉の場合ほど都合がよかったであろうと思われる。「自分の命を救おうとする者は、それを失い、それを失う者は保つ」(ルカ 17. 33, Q) はその一例であるが、終末論的文脈を得ることで知恵の言葉は威嚇、勧告、黙示的預言(約束)<sup>15)</sup>などの機能を担うことになる。<sup>16)</sup>

共観福音書伝承を知恵文学との関連で考察する機運をもたらした第3の契機は、Qの文学形態とその神学についてより精緻な研究が進められたことである。周知のようにQは主にイエスの言葉からなる初期教会の作品で、これは受難物語をはじめイエスに関する物語をほぼ完全に欠いている。Qがこのようないわば偏った形態であり、しかもその内容の点では洗礼者ヨハネの説教から始まって終末時におけるイスラエルのさばきを述べる言葉で終わっているという、イエスの説教活動のほぼ全体に亘っていることは、Qが、すでに教会の正統的なケリュグマによって信仰を教えられた教会員に対して倫理的勧告や教育を与えるという目的のために——教会内の補完的作品として——形成された産物であるというより、むしろそれ自体で特別な神学思想をもつ独立の作品として扱われるべきものであることを強く示唆する。すなわちQを生み出したグループは、イエスの十字架に救済上の決定的意義を認めずにすんだ人たちであった。彼らはイエスの生と十字架死よりも彼の言葉により積極的な価値をおき、その言葉の発語者よりも言葉そのものにより深い関心をもったのである。このような関心の下で、イエスの語った個々の言葉はもとの状況(発語者と聴者との精神的社会的関係)を離れて普遍的に通用する真理を担う言葉——宗教的格言——と解されたのである。彼らはそのような言葉集としてQを編んだのである。言葉に対するこのような考えは、すでに知恵文学のそれに近いといえよう。

Qがユダヤ教知恵文学からグノーシス主義に至る流れの中に位置することをきわめて説得的に論述したのは、J. M. ロビンソンである。<sup>17)</sup> 彼によれば、ヘブル語原典で箴言集(箴言 22. 17—24. 22)は「賢者の言葉」(22. 17, 70人訳では「ロゴイ・ソフオン」λόγοι σοφῶν)と訳されている。さらに 30. 1, 31. 1で

はある賢者の「言葉」という見出しが用いられている)と称されているが、これは単にそのブロックの表題というのではなく、このような知恵の言葉集の類型に対する呼称となって伝達されていたという。この推定を支える事例として、彼はエノク書 37—71 章(これは元来独立した書物であった)が「知恵の言葉」と称されていることや(37. 1—2)、ピルケ・アボートに記録されている父祖たちが「賢者」と呼ばれ、またその作品が「言葉」と称されていることなどを、ユダヤ教文学史の中から豊富に列挙する。そして初期教会に目を転ずれば、イエスの言葉集は至るところで「言葉」ロゴイと称されており(ルカ 9.28, マルコ 8. 38, 13. 31など)、このロゴイへ引照する場合の表現(たとえばルカ 24.44 「わたしが以前あなたがたと一緒にいた時に話して聞かせた言葉(ロゴイ)」)はトマス福音書の冒頭(「これは生けるイエスが語った秘密の言葉」)に近いことや、共観福音書がイエスの言葉を引用するときの導入文がトマス福音書のそれに近いことが指摘される。こうした事例を丹念に積み重ねることによって、ロビンソンはQの文学類型を明確に知恵伝承に結びつける。そしてQを形成し担ったグループがある時点から知恵による救済を主張するグノーシス主義へ傾斜していったのであると推定し、彼はその思想的軌跡をたどったのである。

Qグループが自らの信仰の根拠とするイエスの言葉集を「知恵の言葉」と呼んでいたであろうことは、第1コリント書の背後にある論敵に対するパウロの弁証から知られる。パウロが最初にコリントに福音を伝えた時、彼の宣教の中心点はイエスの死と復活によってもたらされた救済の出来事であり、彼はそれを教会の信仰告白伝承に基づいて語った(第1コリント 15.3 以下)。ところが数年たたずしてイエスの十字架よりも知恵による救済を主張するグループがコリント教会に侵入し、教会の信仰理解に大きな動揺を与えた。この状況を聞いたパウロは、教会を正道に戻して論敵を論破するため、第1コリント書を執筆したのである。この書のとくに1～3章において彼が「知恵」σοφία、「知者」σοφόςの語を多く用い、しかもこれをはっきりと批判していることが注目される<sup>18)</sup>。彼らは「知恵の言葉」に依拠し、その「知恵」あるいは「知識」(8. 1, 7, 10, 13. 2 など)「知識の言葉」(12. 8)を誇り、十字架という神の愚かさを否定する輩であった。しかもこの論敵が何らかの形でQグループと接触していたで

あろうことは、パウロが論争を挑む文脈においてかなりの瀬度で「主の言葉」を引用していることから推察される。<sup>19)</sup>「主の言葉」に対して彼は必ずしも批判的ではないが、彼の宣教の基調は十字架と復活であり、他方論敵は、Qに由来する知恵の言葉を自らの知恵として保有することによって、救済が現代的に得られると主張するグノーシス主義的傾向に立つ者であった（第1コリント 4. 8）。つまり彼らは知恵キリスト論を奉じ、その思想的背景は、創造の働きにも参与した知恵（先在者）が啓示者・救済者として天界から下ったが、人々に拒否されて再び天に昇ったというユダヤ教の知恵神話であると思われる。<sup>20)</sup>

## II 知恵思想の諸モチーフ

さてユダヤ教の知恵思想はどのような特色と発展経路をもっているのでしょうか。以下、主要な作品を順次取り上げてみることにする。

### (1) ヨブ記 28.12-28

これは一種の知恵讃歌であって、神的存在としての知恵の素晴らしさを歌い上げている。ここにはのちの知恵思弁に共通する4つのモチーフが見られる。第1に知恵は隠されていて、人間や自然物の能力では発見できない、「これはすべての生き物の目に隠され、空の鳥にも隠されている。滅びも死も言う、『われわれはそのうわさを耳に聞いたただだ』」（12-14, 21-22節）。第2は、知恵は地上に存在するすべての尊いものにまさる価値をもつことが強調される（15-19節）。そして第3に、この知恵を見出すのは神のみである（23節）。それは知恵が神の傍らにあることを意味する。第4に神は天地の創造に先立って知恵を立て、これによって創造を完成した、という（25-27節）。<sup>21)</sup>ブルトマンはこの知恵讃歌の背後には、エノク書42章に典型的に見られるような、人の世に降下しさらに天へ昇る知恵神話があると考えるが、このテキスト自体からは確定し難い。なお注意しておくべきは、28節「見よ、主を恐れることは知恵である」には知恵を律法と関連づける解釈への傾きが見られることである。神を恐れることは律法への服従に他ならないからである（詩篇 119. 97-104）。

### (2) 箴言 1. 20-33

これは擬人化された知恵が公けに人々に呼びかけ、悔い改めを求める声であ



る。指摘すべきモチーフとしては次の点があろう。第1に知恵が擬人化(人格化)されている(20節)<sup>24)</sup>。第2に、ヨブ記28章とちがって隠された存在でなく、逆に公けに現われる。第3に、知恵は思慮なく悟りない巷の人々に対し日常性の中で「語りかけ」、自分に呼び寄せようとする(21節)。それは今与えられた機会であるのに、人々は知恵を受入れない(24—25節)。そこで第4に、人々に拒まれた知恵は、彼らこそさばきの時に拒否され滅びねばならないであろうと警告する(26—32節)。そして最後に、知恵に従順な者には安らぎを約束する。

この知恵の語りかけには種々の宗教史的背景からの観念借用や概念連想が働いていると思われるが、細かな論証はさておき、以下をあげるにとどめたい。悔い改めを呼びかけるにも拘らずこれに応じない人々にさばきの威嚇を発するというのは、おそらく預言者の説教に遡るパターンであろう<sup>25)</sup>。しかし後代の知恵文学では、知恵は預言者の声を通して人々に語りかけるという考えがあるのであって(ベン・シラの知恵 24.33, マタイ 23.34 参照)、箴言における知恵の説教はそういう方向へ至る一つの契機となったと思われる。なお知恵を受入れない愚か者を知恵が「笑い、あざける」という26節の表現について、これを詩篇 2.4, 59.8 と関連づけて解釈することが可能であれば、ここですでに知恵は神の声ないし神そのものと同一視される道を開いている。

### (3) 箴言 8. 1—36

この箇所では上記の箴言 1.20—33 との並行性が目立つ。これに注意して両者を配置すると、次のようになる。

	箴言 1 章	8 章
導入、知恵は町で呼びかける	20—21	1— 3
呼びかけの言葉	22	4
見よ、聞け、の叫び	23	5— 6
知恵の自己推奨	—	7—31
さばきの威嚇	24—31	(35—36)
祝福の呼びかけ	33	32—36

しかしもちろん 8 章には独自の知恵理解が多く織り込まれており、それは次

の4点にまとめられよう。(i) 知恵は世界創造に先行して初子として創られた(22—26節)。これは知恵の原初性とそれが世界成立の原理であり世界秩序の原理であることを示すもので(15—16節)、このモチーフはベン・シラの知恵1.1, 4.9, 29.3—9に受け継がれている。(ii) 知恵は創造に立合う(22節以下、しかし創造の働きに参加するのではない)。これは知恵が単にイスラエルのみを与えられたのではなく、世界全体に普遍的に妥当するものであることを示唆する。(iii) 神の創造した初子として知恵は全被造物と人間を相手に喜びを分かち合う(30—31節)。したがって知恵は天にあると同時に地上にある。(iv) ここでも知恵の呼びかけに耳を傾けて従う者は少数でしかなく、人々はこれを拒否すること、それによって自らに滅びを招くことが述べられる。

#### (4) ベン・シラの知恵 1.1—20<sup>26)</sup>

本書は聖書に精通した知恵の教師が前2世紀初め(前190年ころ)に著述したもので、旧約の知恵文学、とりわけ箴言から思想的影響を強く受けている。日常生活における具体的な処世訓を与えることを主目的にしてはいるが、その叙述の至るところで神の知恵を尊重すべきことを強調している。知恵は、本書において旧約正典におけるよりも一層はっきりと人格化されており、母親や花嫁のイメージで(4.11以下)また恋人として(51.20以下)描かれる。本書の冒頭において著者は知恵の本質を讃歌の形で開陳するが、それによると、まず(i) 知恵は神に由来し、(ii) これは万物に先立って神自らによって創造された(4, 9節)。(iii) したがって知恵は本来天的存在であるから人からは隠されており、神のみがこれを知っているのであるが(8節6.22)、(vi) しかし神はこれをすべての人に、とくに信仰者に豊かに注ぎ与える(9—10節)。(v) 知恵は信仰者の中に宿る(15節)。(vi) 著者は知恵の本質は主を恐れることと定義するが(14節、箴言1.7)、それは律法と結びつく方向を示している(26節)。

#### (5) ベン・シラの知恵 24.1—34

ここで著者は1章の讃歌におけるよりも一層明確に知恵の働きと行動を歌い上げる。導入(1—2節)—知恵の自己推奨(3—18節)—祝福の呼びかけ(19—22節)、と展開する構造は箴言1章、8章のそれと共通しているが、知恵の人間に対する働きかけはこれらの箇所よりも進んでおり、24章の背後に知恵神

話の存在を想定することも不可能ではない。この章においても知恵はまず神によって万物に先立って創造されたと述べられるが(3, 9節), 注目すべきは「わたし(知恵)は…霧のように大地を覆った」(3節)という創世記1.2にからめた句で、これによって知恵が創造における神の霊と同一視されていることがわかる。<sup>27)</sup>この霊は、後期ユダヤ教のラビたちの解釈によれば、神のシェキナと関係づけられており、しかもシェキナは神の幕屋あるいは神殿に宿ると信じられていたのであるが、<sup>28)</sup>同じ思想が24.10「わたしは聖なる幕屋の中で彼(神)に侍り、かくしてシオンにしかと居を定めた」に確認されるのである。

さて知恵はまず天の高みに住むが(4節), 人間の中に宿るべき場所を探し、(7節), ついにイスラエルにその所を得る(8, 11節)。こうして人の中に下った知恵は人々を自らに招く(19節)。24節の知恵思想の背後に、先在の知恵が神から派遣されて人の中に宿るという知恵神話を想定する説が現出されている。問題はここに知恵が人々に拒否されて天に帰るというモチーフがないことであるが、しかしそれは著者が知恵を律法と同一視しているため(23節)と考えれば説明がつくであろう。<sup>29)</sup>ヴィルケンスはこれに関して「讃歌は明らかに知恵神話のユダヤ教化されたものである……むしろ讃歌は神話への抗議のようである。つまり知恵は探し求めた宿をイスラエルに見出したので、天に帰る必要はないのだ。かくて神話の知恵は……啓示となる」という。<sup>30)</sup>

#### (6) 11QP.ªXVIII

クムランの第11洞穴において1956年に発見された巻物の一つで、その解読と研究は1961年に着手された。この作品は、これまでシリア語外典詩篇第154として知られていたものであるが、クムランでの発見によってヘブル語原本が入手されたわけである。用語にはクムラン的なものもあるので、成立の場所を同宗団内に求める説もあるが、J. A. サンダースはクムラン以前のハーシディームにおいて前2世紀の中ごろに近い前半期に書かれたと考える。<sup>31)</sup>テキストの最後の4行に欠損があるので確かな読みはできないが、サンダースの復元を手掛りにして読むと、上記の知恵文学に共通するモチーフをいくつか取り入れており、<sup>32)</sup>人格化された知恵(女性)が門から義人に呼びかけるという内容である。5節に「主の栄光を知らしめるため知恵は与えられ、主の多くの業を数えるため彼女

(知恵)は人に啓示された」とあり、これは知恵がもと天的なもので神から賜物として授けられることを意味している(ベン・シラの知恵1.10参照)。そしてこのことは、最初知恵が隠されていたことを前提している。知恵はすべての人に呼びかけるが(5—6節)、「単純な者、思慮なき者」(7節)はこれに耳をかさず、義人・信仰者のみが知恵の声と歌を聞く、という。ここには知恵が拒否され、選ばれた者のみがこれを受入れるというモチーフが働いていると見なし得る。人が知恵の言葉を食い飽きたとき「彼らの思いは至高者の律法に至る」(14節)とあって、知恵とは結局律法に他ならず(ベン・シラの知恵24.8参照)、シェキナとしてイスラエルに宿るのである。

### (7) エノク書

本書の完全なテキストはエチオピア語でしか現存していない。クムランの第1洞穴からヘブル語の断片が、さらに第4洞穴からはアラム語の断片が発見されているが、原典はおそらくすべてアラム語であったと想定される<sup>33)</sup>。本書はもともと一貫した著作でなく、年代も著者も異なるいくつかの作品を組み合わせ、長い時間の中で構成されたものである。しかし最後の編集者はこれをモーセ五書などにならって5部に区分した。このうち知恵思想に関して重要なのは、いわゆる「たとえの書」(37—71章)と「エノク書簡」(91—108章)であるが、とくに前者はクムランに全く知られていず、エノク書の中でも明らかに独立した性質のものである。この部分の成立年代についてはなお学説は一致していない<sup>34)</sup>。しかし一般には前1世紀とされているので、ここでは通説に従うこととし、キリスト教以前の知恵思想の様相を知る資料とする。まず問題となるのは42章であるが、これは「たとえの書」への挿入部分で<sup>35)</sup>、その前後の文脈を離れて知恵の運命について述べる。短いので、全文を掲げる。<sup>36)</sup>

「(1) 知恵はその住むべき場所を見出せなかったが、(のちに) 天にその住居ができた。(2) 知恵は、人の子らの間に住もうとやって来たが、住居を見出せず、自分の場所へもどって、み使いたちの間に居を定めた。(3) 暴虐がその倉から出てき(てはびこって)いた。それ(知恵)は、自分が求めなかったものを見出した。それ(暴虐)は彼ら(人間)の間に砂漠の雨のように、乾いた土地におく露のように住みついた」

この章における重要なモチーフを列挙すると、(i) 知恵はまず天上界に住む。<sup>37)</sup> (ii) 知恵は天上から降りて人間の間に宿ろうと探す。ここには知恵の「呼びかけ」が含意されていると考えてよい。<sup>38)</sup> (iii) 人々はこれを拒否する。<sup>39)</sup> (iv) 知恵は地上から姿を消し、天界へ帰る。<sup>40)</sup> 以上のモチーフから神話論的な知恵(=救済者)の降下と上昇の図式が明瞭に浮び上がるのであって、42章は知恵神話の物語であるといえよう。同じモチーフは別々にであるが、黙示思想に織り込んだ形で91~98章にも散見される。

#### (8) ソロモンの知恵<sup>41)</sup>

本書は前1世紀中ごろ、70人訳聖書の影響の下にエジプトで書かれた。エジプトのイシス宗教の讃歌(イシスを神の知恵とたてる)から借用している部分もあると考えられており(とくに7.22以下)、その前後の6~9章に発達した神話論的知恵思想が展開されている。それによると、知恵は人格化された天的存在であり、神とともに住む(8.3, 9.4, 9)。したがってそれはすべての人に明らかなのでなく、隠されている(9.13-18)。知恵は神の創造の働きに立合ったゆえに(7.21, 8.4, 9.2, 9)、全被造物を支配しその秘密を知っている(7.18-21)。しかし知恵は天に留らず、これを求める人を探して地上に下る。「知恵は……祈求する者に先んじて自分を知らせる。……知恵はおのれに値いする者を探しに行き、道で彼らにやさしく出会い、思いをつくして彼らを迎える」(6.13, 16)。知恵を愛し学ぶ者の中に宿り、悟りを与えるが、知恵は同時に神と合一を保っているので、こうして知恵は啓示媒介者となり(9.10)、人々に救いと悟りと不死をもたらす。このとき神の知恵を受けた人々は「神の友」「預言者」となる。本書においては知恵の救済論的役割が目立つが、他方エノク書に見られるような知恵の上昇過程は言及されていない。しかし知恵神話がユダヤ教化されて採用されていることは否定できない。

以上ユダヤ教諸文書の知恵思想の特色とそのモチーフを簡単に論じてきたが、<sup>42)</sup> ヨブ記など比較的古い時代の作品からヘレニズム・ユダヤ教におけるものまで知恵思想の流れを見るとき、そこに共通する要素があることはもちろんであるが、時代が下り新約期に近づくにつれ知恵神話の影響が強く推定されるようになる。<sup>43)</sup> これは、天上に住いをもっていた知恵が人間の中に宿ることを求め

て下界に下るが、人は知恵を受入れない。そのため宿るべき場所を得ずして再び天上に戻る、という筋である。しかし他方知恵は少数の選ばれた者に迎えられる、彼らに啓示者、救済者としての役割を果たす。ユダヤ教においては知恵は律法と同一視される傾向が強かったため、知恵（律法）はイスラエルに宿ると解され、上昇のモチーフは稀薄となったのであろう。

### Ⅲ Qとマタイにおける「知恵」なるキリスト

それでは知恵概念によるイエス理解は、共観福音書伝承ではどのように表われているであろうか。すでに述べたように、直接的にイエスを知恵と同定する箇所数は僅かであるが、イエスを知恵の言葉を語る教師とする見方はたしかに初期教会にあり、これはQを経てマタイ福音書へ受け継がれている。そこで以下、5つのペリコーペを検討してみよう。

#### (1) マタイ 11.19b / ルカ 7.35

マタイは「しかし知恵の正しいことは、その働き *ἔργων* が証明する」であり、ルカの文は「しかし知恵の正しいことは、そのすべての子ら *τέκτων* が証明する」となっている。いずれも「今の時代の人々」を広場で結婚式や葬式のまねをして遊ぶ子供たちになぞらえる一種のたとえ話のあと、洗礼者ヨハネとイエスの生活態度について人々があげつらう批判を述べ、その結びとなっている。2つの文を比較すると、ルカのいう「子ら」がQの語形を残しており、マタイの「働き」は記者の改変であると判断される<sup>44)</sup>。この句は元来、神的知恵の尊さを語る独立した格言であったが、Qの段階で、洗礼者とイエスに対する世間の批評に対する反論として付加されたと思われる。その場合、格言の中の「知恵の子」らは先行のたとえにおける「広場の子ら」 *παιδίους* と連想的に結びつきやすかったであろうし、これらの「子ら」はアラム語では同じ語であった可能性もある。そこで問題は「知恵の子ら」がQにおいて何を意味したかである。ルカの文脈では、35節は29—30節と関連して解釈されるようになっていたため——両者を結びつける共通語として *δικαίωω*（証明する）、*πᾶς*（すべての）があげられる——「知恵の子ら」はごく自然に29節の「すべての民衆、取税人」となる。しかし29—30節は明らかにルカの編集文であるので、Qに

おいてはこの解釈は受入れられない。むしろ 35 節の「知恵の子ら」は 31—34 節のたとえの中から見出されねばならない。ところでこの部分に登場するのは「今の時代の人々」と「ヨハネとイエス」という 2 つの人物群であるが、前者はヨハネの悔い改めを求める声にもイエスの喜びを告げる声にも冷たく反応するのみであるから、これが知恵の子らであるはずはなく、したがって後者（ヨハネとイエス）が Q のいう「知恵の子ら」ということになる。<sup>46)</sup>すなわち Q によれば神的知恵はいろいろなタイプの使者（子ら）を送って人々を自分に呼び寄せようと試みるが、人々は冷たく拒否するのみである（マタイ 23.34—36 参照）。

知恵の使者とその運命についてのこのような思弁は、上述の II で少しく見たところであるが、さらに次の箇所を示しておく。ソロモンの知恵 7.27 「(知恵は) 代々聖き魂の中に入って神の友と預言者を作る」、6.1,4—5,9 「さあ、王たちよ、聞いて悟れ。地の果なる審き人たちよ、学べ……君たちは正しく裁かず、法を守らず、神の計画に従って歩まなかった……だからわが言葉は、暴君たちよ、君たちにこそ向けられる。君たちが知恵を学び離脱せぬために」。ここではソロモンが知恵の送り出す使者ないし「預言者」となって神の正しい悟りを伝えようとするのであるが、その使命はうまく果せるとは限らない。9.6 で彼は「たとえ誰かが人の子らの間で全くとも、あなたの知恵から離れれば無と見なされよう」と言う。箴言 1.24 は「わたし(知恵)は呼んだが、あなたがたは聞くことを拒んだ」と述べ、エノク書 93.8 は「そののち、第 6 週に、その時代に生きる者は皆盲人になり、すべての者の心は知恵を忘れる」と叫ぶ。Q においてヨハネもイエスも「今の時代の人々」に拒否されるが、しかしなお彼らは「知恵の子」として神的知恵の正しさを証しているのである。

Q の知恵思想においてもう一つ注意しておくべき点は、イエスに「人の子」称号が付与されていることである（「人の子が来て食べたり飲んだりしていると……」）。「人の子」概念は終末論的黙示思想を地盤とし、他方「知恵」は創造論へ遡る神話論的存在であるので、一見したところこの両者はかなり異質のイメージをもつと思われるが、しかしユダヤ教黙示文学において両者は緊密な関係にある。<sup>47)</sup>「知恵は水のように注ぎ出され、彼(人の子)の前に讚美は永久

に絶えることがない……彼には知恵の霊……が宿っている」(エノク書 49.1—3), 「ありとあらゆる知恵の奥義をその口は注ぎ出す」(51.3)。おそらく知恵は天地創造に先立って神に創られたという考え方が、宇宙論的な「原人」思想やユダヤ教内に発達したアダム伝説への橋渡しとなり、様々な救済者像へ結びついたのであろう。いずれにせよQがイエスを「人の子」と呼ぶのは、少くともこの文脈では知恵伝承との関連を思わせる。

さてQがイエスを「知恵の子」と解したのに対し、マタイはこれを一步進め、知恵そのものと同一視する。彼はQのもっていた「知恵の子」を「知恵の働き」と改めるが、これによってイエスは「子」ではなく「知恵」となる。そしてこの改変は、11.3「<sup>48)</sup>キリストの働き」と対応するのであって、この2つの句によって読者は容易に「イエス=知恵」という判断に導かれる。11.2でいう「キリストの働き」とは8~9章の様々の奇跡行為と10章の、権威を与えて弟子たちを送り出す説教を含意しているのであるから、イエスのメシアとしての働きは、彼が神的知恵であるという身分証明でもあり、今や彼は使者を送り出す立場にあるのである(23.34)。イエスは罪人や取税人の仲間だと人々から非難されているが、しかし彼の正しさは彼自身の行為が証明する。つまりマタイによれば、イエスは神的知恵の人格化・歴史化された姿であって、他者の証明を必要とせず、しかもその証明が彼の地上の生によってすでになされたのである。

## (2) マタイ 11.25—27//ルカ 10.21—22

マタイの文では、(i) 25—26節、神が啓示を知恵ある者らに隠し幼な子に顕わしたことについての父への感謝の祈り、(ii) 27節、父を知る者と子を知る者についての説明の言葉、となっており、さらに続けて、(iii) 28—30節、イエスのくびきを負え、という招きの言葉が続く。これら3部分はマタイ以前のQにおいてすでに一貫した構成になっていたという説が出されているが、<sup>49)</sup>しかしテキストを詳細に検討するとき、(iii)はマタイによる付加文——ただしマタイによる文でなく、初期教会から入手したもの——であって、別個に考察すべきであると結論される。その根拠は、第1に(i)と(ii)がルカにも収録されているのに対し、(iii)はルカにないことである。もしノルデンが主張するように、これが(i)(ii)に



続いてQに伝承されていたのであれば、ルカがQから (iii) のみをあえて削除した理由がうまく説明できない。そしてルカにおいては、父と子の相互認識を述べる 10.22 のあと、「あなたがたが見ていることを見る目はさいわいだ」という弟子たちへ祝福の言葉（これもQ）へ内容的にうまく接続している。したがって (iii) はマタイによる挿入文と考えられる。第2に、(iii) はトマス福音書90に独立のロギオンとして採用されている。トマス福音書がここでマタイを利用した可能性は乏しく、むしろ両者が共通の伝承を別箇に用いたと見られる<sup>50)</sup>。第3に上記の3部分はそれぞれ発言者の視点が異っている。(i)は父なる神を2人称にした直接的な祈りであるが、(ii)では父・子関係についての解説であって、神は第三者的に語られている。また(ii)の「すべてのこと」は(i)の啓示と適切な結びつきをもたない。(i)と(ii)に共通する語は「父」と「あらわす」であるが、これらの語の関連に助けられて(ii)は(i)の解説としてのちに——但しQ以前——付加されたのであろう。そして(iii)では神への言及はなく、イエスが信仰者に呼びかける。したがって3部分は伝承史的に異なる由来をもつと思われる。しかしQにおいては(i)と(ii)は結びついていたと考えてよい。

さて(i)の25—26節はアラム語の語調を強く残しているので、伝承のかなり初期段階にまで遡り得るものであるが、イエスに由来するかどうかは確言できない。問題は、神が秘すべき知恵を知者や賢者には示さずむしろ軽んじられるような者に与えたというこの文の主旨が、ユダヤ教の知恵思想を背景としていることである。このような逆説的な主張はすでにイザヤ書29.14や詩篇19.8に見られ、クムラン宗団においても、エルサレム神殿に居座わるいわゆる正統的祭司グループに対抗する彼らの正当性と独自性を支える言葉として表わされている。「わたしの眼は見た。(それは)人には隠された知恵、人の子らには(隠された)知識と慎重な計画」(1QS.11.6—7)、「ほむべきかな、主よ、感謝します。あなたは孤児を見捨てず、貧しい者を卑しめたまわないから……彼らの罪責のゆえに、あなたの知恵の泉と真理の基を隠したもうた」(1QH.5.19, 26)。啓示についてのこのような考えは、知恵思想との関連ではっきりと理解されるのであって、<sup>51)</sup>「自分の目に自らを知恵ある者とする人を、あなたは見るか。彼よりもかえって愚かな人に望みがある」(箴言26.12, さらに8.1—5を参照)、「そ

のとき、選ばれた者たちは知恵を授かり……知恵ある者は謙遜に歩み、重ねて過誤をおかすことはない」(エノク書 5.8) などが思い起される。<sup>52)</sup>

(ii) の 27 節(父と子の相互認識)も同様に知恵思想との関係が推定される。子は父から権威を委ねられたという主張は、28.18 の復活者の言葉に共通するところがあるので、27節はおそらくイエスに由来する言葉でないと思われるが、ここではイエスは死と復活を通してでなくすでに生前に父から力を委託された神的存在であったと信じられているわけで、このようなキリスト論は受難物語を排除したQにふさわしく、ユダヤ教知恵思想を媒介にすることによって理解できるのである。(一方マタイは 28.18 を彼の作品全体の結びにおいて 11.27 とのバランスをとり、イエスの権威ある地位の取得に死と復活を経たことを記す。これはマタイによるQ批判と見得るであろう)。父のほかだれも「子」を知らないという主張は、隠された知恵というモチーフに共通し(ヨブ記 18.1—22, ベン・シラの知恵 1.6 など)、「父のほか」は、神のみが知恵を知るというモチーフに当る(ヨブ記 28.23—27, エノク書 63.2 など)。この推定が正しければ、Qは27節において、(1)に論じたマタイ 11.19b の場合より、イエスを知恵と同一視する方向へ歩みを一歩進めているわけである。

25節の「これらのこと」が神の啓示行為であるとしても、その内容が果して何であるかは、Qの文からは不明である。しかしマタイは、このペリコーペをガリラヤの町々に対する厳しい叱責の言葉(11.20—24)のあとに配置することによって「これらのこと」に終末論的意味をもたせた。この文脈構成から、知恵は人々に拒否されるという知恵伝承のモチーフが明確にイエスに適用されることになる。また「これらのこと」が預言されているガリラヤの町々の滅びを含めての「キリストの働き」(11.2)であるなら<sup>54)</sup>、(1)で論じたことと合わせて、マタイは「イエス=知恵」の主張を貫いているのである。<sup>55)</sup>

### (3) マタイ 11.28—30

これは、すべて重荷を負うて疲れしている人々へのイエスの招きの言葉と魂に休みを与えるという約束、さらに「わたしのくびき」を負えという勧め、である。これがQに由来するものでないことは、すでに述べた。しかしマタイによる作でなく伝承に依存していることは、この短い文にマタイにとっての hapax

語が5つもあることから知られる。<sup>56)</sup> もちろんマタイは伝承をそのまま採用したのでなく、編集的な手を加えているであろうが、彼の *Vorlage* を確定することが困難であるので、それに対するマタイの改変について確かなことは言えない。<sup>57)</sup> ともあれこの伝承の形成に大きな影響を与えたのは、知恵思想、とりわけベン・シラの知恵の表現であって、<sup>58)</sup> 殆んどの注解者が指摘しているとおりである。その 51.23—27 に「無学な者たちよ、わたしのところに来なさい。そして（わたしの）学舎に宿りなさい。……代価なしにこれ（知恵）を受入れよ。君たちの首を知恵のくびきの下に置き、鍛錬を受けよ。これ（知恵）は近くに見出し得る。君たちが見たとおり、わたしは労すること少なくして大きな休息を見出した」<sup>59)</sup> とある。これとマタイの文とで共通する語は僅かであるが (*εὐρίακειν ἀνάπαυσις* 休息を見出す, *ζυγός* くびき)、構成モチーフは共通しており、全体の実質的並行性は否定できない。したがってマタイの伝承はベン・シラの知恵を直接に利用して引用しているのでなく、伝統的知恵思想によってイエスを表現しているといえる。同様の箇所として、このほかベン・シラの知恵 6.24, 29「あなたの足をこれ（知恵）の足枷に、あなたの首をこれの首輪に差入れよ…その足枷はあなたにとって安全な休み場、その首輪は立派な衣裳となろう」や、24.19「わたしを慕う者たちよ、わたしのところに来なさい。わたしの実を飽き足りるまで食べよ」がある。これらの表現を借りて伝承（そしてマタイ）はイエスを知恵と同定し、知恵の招きはイエスにおいて具体化歴史化されたことになる。イエスはここで自ら知恵の1人称として発言するのであって、すでに知恵の教師ではない。知恵の教師（知者）であれば「知恵のくびきを負え」としか言えないが、イエスは「わたしのくびきを負え」と要求し得る。教師は知恵のところ「休息を見出す」ことを教えるが、イエスは「休みを与える」と約束する。<sup>60)</sup>

伝承のもつ知恵キリスト論はマタイにとって全く同調できるものであった。彼がここで知恵キリスト論をさらに強める方向で伝承を用いたことは十分推測できる。しかし彼の *Vorlage* が確認困難であるので、これにまつわる彼の神学的特色はペリコーペの内部からでなく、別の側面から求めねばならない。まず彼が 28—30 節を 25—27 節に接続させたことが注意される。この長い文脈に

において、重荷を負っている者、苦勞している者とは、特別な啓示を受ける「幼な子」(25節)となる(さらに遡って、イエスが仲間としている取税人、罪人〔19節a〕を指すという解釈も可能である)。28節ではっきりと知恵と同定されるイエスは、啓示者なのであり、その啓示は無価値と思えるような者にこそ与えられる。それは11QP<sup>a</sup>・XVIII.18「主はほむべきかな、へりくだる者を(他人の)手から救い出したもう」の知恵讃歌に通じるモチーフである。こうして「みこころにかなうこと」(26節)とは、休息を約束する知恵の招きであることが明らかになる。次に、「幼な子たち」が祝福される一方、正しい知恵から排除される「知恵のある者、賢い者」とは、マタイの思想において律法の字句的知識を誇るパリサイ派に他ならない。そこで25節の「重荷を負う者、苦勞している者」も、通俗的に理解されるように生活に疲れた者とか罪の重荷に悩む者でなく、パリサイ派の課する煩瑣で厳格な律法解釈に疲れた人々のことであって、マタイは知恵キリスト論を支点にして激しいパリサイ派批判をこめているのである。パリサイ派は人々の肩に重荷をのせるばかりであるが(23.4)、知恵なるイエスはその重荷を取り除き、休みを与える。このことはマタイが知恵概念によってパリサイ的律法解釈を克服しようとしたことを意味する。

しかし第3に、マタイは律法自体の廃棄を意図したのではない。ここでイエスは「わたしのくびきを負え」と命じるのであって、くびきを否定するのではない。この用語はラビ文学に見られる「律法のくびき」とか「天のくびき」に対応するものであり、<sup>61)</sup>知恵思想の流れにおいて知恵が律法と同一視されてきたことを重ね合わせて考えると、知恵・イエスの命じる言葉はパリサイ的律法解釈への厳しい批判ではあっても、律法そのものの否定を旨しているのではないことが知られる。むしろイエスの律法はパリサイ派よりも厳しいのであり(マタイ5.17—20、ベン・シラの知恵6.20「教養のない者には知恵は何とつらいことか」)、しかもこのくびきこそが真の休息を与えるのであって、イエスは「わたしに学べ」と呼びかける。

最後に28.18—20との関連について触れておく。語句的対応を見ると、11.25の「すべてのことはわたしに任せられ」*παρεδόθη*は、復活後の「いっさいの權威を授けられ」*ἐδόθη*に、「わたしのところへ来なさい」の招きは、今や弟

子たちを宣教に送り出す「行け」となる。派遣される彼らの使命はすべての人を「弟子とする」ことであるが、これは「わたしに学べ」の反覆である。このように見ると、マタイは知恵の伝承の言葉を復活から解釈し直しているのであって、その点で受難と復活を無視する知恵キリスト論への批判を保有している。

(4) マタイ 23.34—36//ルカ 11.49—51

それだから、わたしは、預言者、知者、律法学者たちをあなたがたにつかわすが、そのうちのある者を殺し、また十字架につけ、そのある者を会堂で打ち打ち、また町から町へと迫害して行くであろう。こうして義人アベルの血から、聖所と祭壇との間であなたがたが殺したバラキヤの子ザカリヤの血に至るまで、地上に流された義人の血の報いが、ことごとくあなたがたに及ぶであろう。よく言うておく。これらのことの報いは、みな今の時代に及ぶであろう。

それゆえに、『神の知恵』も言っている、『わたしは預言者と使徒とを彼らにつかわすが、彼らはそのうちのある者を殺したり、迫害したりするであろう』。それで、アベルの血から祭壇と神殿との間で殺されたザカリヤの血に至るまで、世の初めから流されてきたすべての預言者の血について、この時代がその責任を問われる。そうだ、あなたがたに言うておく、この時代がその責任を問われるであろう。

上記の2つの文を比較して重要な点は、マタイにはルカの導入句「それゆえに、神の知恵も言っている」がなく、これを「わたし」に置き換え、イエスの発言としていることである。他方ルカでは「神の知恵」からの引用である。これが引用であることは、時制と人称が突然に変わる（48節までは2人称、49節で同じ人物を3人称の「彼ら」とし、動詞も未来形になる）から知られるが、ルカは導入句を殆ど使わないことや、マタイは他の称号を「わたし」に変更する傾向があることも、この判断を支持する。したがってルカがQの文形を留めていることになる。

さてQの引用する「神の知恵」——現存しないユダヤ教知恵文学の一つと思われる<sup>68)</sup>——によれば、知恵は各種の使者を送り出して人々に呼びかけるが、人々はこれを拒否するのみでなく虐待するという。ここにはIIで瞥見した知恵思想に基本的なモチーフが組合わされて強化されていることがわかる。引用文中の3つの動詞がいずれも未来形であることは、知恵が創造以前の時点から発言していることを示唆するのであって、<sup>64)</sup> そう考えるとき、天地創造に立合う知恵

というモチーフも内包されていることがわかる。知恵が各世代に語りかけるといのは「(知恵は) 代々、聖き魂の中に入って神の友と預言者を作る」(ソロモンの知恵7.27), 「知恵は聖なる預言者を通して彼らの業を導いた」(同11.1)にあり、知恵の使者が迫害されるのはエノク書93章に見られる。Qはこれをイエスの発言中の引用としているが、預言者を殺害したのち碑を建てるというユダヤ教徒の偽善ぶりを暴露する文脈(ルカ11.47f)に置くことによって、おそらく「神の知恵」のもっていたもとの脈絡をうまく生かせたのであろう。というのは、知恵による禍いの宣告も知恵思想の1モチーフであるからである(箴言1.20-31)。

Qにおいては、イエスは知恵の送り出す使者ではあっても、まだ知恵とは同定されていない。ルカの理解では49節 ἀποστόλους は教会の福音を伝える「使徒」であって、これを「預言者」と並べることでキリストの前と後における救済史的地平での宣教活動を表わしているのであろうが、しかしQ(とそのVorlageである知恵文書)においては、この語は端的に「使者」を意味したと思われる。そしてイエスはこうした使徒の1人である。その限りで他の知恵の使者と同じようにイエスも苦難を受けることが含意されているが、しかしその苦難に贖罪的意義はない。

マタイにおいて、Qのいう「神の知恵」はイエス自身となる。<sup>65)</sup> 今や知恵としてのイエスが預言者たちを送り出すのであり、したがって「つかわす」ἀποστέλλω は現在化される。知恵=イエスというマタイの主張とともに、彼の編集的変更のうちで注意すべき点を2・3あげると、まず「知者 σοφός, 学者」に言及している。これらはマタイ教会に特有な職務であったと思われる。<sup>66)</sup> 彼らを登場させることでイエスの言葉をマタイの時代に適合させているが、彼らはパリサイ派から暴行を加えられるのであって、<sup>67)</sup> ここでもパリサイ派への批判を展開している。さらにマタイは知恵イエスの送り出す使者が「十字架につけ」られるというが、これはイエスを信じる者がイエスと同じ運命を甘受せねばならないことを教えるのであって、この点でマタイは間接的にQのイエス像に欠けるところを補っている。

## (5) マタイ 23. 37—39//ルカ 13. 34—35

預言者たちやつかわされた者を何度も殺したエルサレムに対する深い歎きの言葉である。マタイもルカも字句的にはほぼ合致するので、Qから入手したと考えてよい。しかしイエスに遡る可能性はない。発語者は自らを親鳥になぞらえ、エルサレムの子らを幾度も呼び集めようとしたというが、イエスがエルサレムへ幾度も旅行したという推定は困難である。また翼をひろげて子を保護する鳥のイメージは、旧約ではしばしば神に用いられている。<sup>68)</sup> 幾度も預言者を殺したのに幾度も子らを呼ぶ主体は、世代をこえた存在でなければならない。<sup>69)</sup> その一つの可能性は神であるが、*ἀπίεσαι* の受動を神名を避けるため（見捨てられる）の受動用法を考えるなら、神自身が受動で語ることはないの<sup>70)</sup>で、発語者としては神でなくしかも神的存在であるもの——知恵——が想定される。

知恵が人々を呼び集めるというのは、箴言8章など多く見出されるが、すでに言及したソロモンの知恵6.16「知恵はおのれに値いする者を探しに行き、道で彼らに……出会い」や、エノク書42章にもあり、またベン・シラの知恵24章の知恵は宿るべき所をエルサレムに探すという。この関連で取り上げておくべきもう1つの箇所は、バルク書4.12<sup>71)</sup>で、知恵は歎きの声の中で「誰もわたし（エルサレム）のゆえに喜んだりしないでおくれ、多くの者に見捨てられたやもめのゆえに。わたしはわが子の罪のゆえに廃虚と化しました」という。

さてマタイはQにおける知恵の言葉をイエスの言葉として採用する。しかもそれを34—36節のあとに直続させることによって、イエスは知恵であることを読者に訴える。イエスはエルサレムの滅亡を悲しむが、そのイエスは知恵であるゆえにこれまで各世代を通して預言者を派遣してきたのである。またローマ軍による後70年の神殿崩壊（お前たちの家は見捨てられる）までも見通しているのである。

## IV 結 び

以上Qにおける知恵理解をマタイ福音書との関連で論じ、またそれが後者にどのように受け継がれたかを見た。要約すれば、Qにおいてイエスはまず格言に表わされるような生活知を含めた「知恵」の言葉を語る教師であるが、しか

しそれ以上に、神の権威を分有する知恵の使者でもある。そしてQはイエスを神的知恵そのものと見なす方向へかなり傾いている。であるから、知恵が人々に拒否されたという知恵伝承のモチーフが思い起こされる範囲ではあるが、Qにおいても知恵イエスの苦難が間接的に語られている。一方これらのロギアを入手したマタイは、明らかに知恵キリスト論をQよりも進め、イエスを人格化された知恵と同定する。これによってユダヤ教知恵思弁のかかなりのモチーフがイエスに投入されることになる。しかしマタイがこのキリスト論を持ち出す箇所はごく少なく、しかも控え目にしか語らない。それは彼が知恵キリスト論が本来的にもつ問題性に気づいていたからであろう。<sup>72)</sup> イエスを「知恵」と解するならば、たとえばキリストの先在性は主張しやすくなるであろうし(ヨハネ1.1) イエスは超歴史的な存在となるが、それだけイエスの人間性は稀薄化されるおそれがある。それにまして、知恵キリスト論ではイエスの苦難と死の意義を十分に表現することができない。彼はQをマルコ福音書の枠組みに入れることによって、イエス叙述のケリュグマ的構造を保持したのであった。

## 注

- 1) 福音書以外ではパウロがイエスを「神の知恵」と呼んでいる(第1コリント1.24)。ヘブル1.3の「御子は神の栄光の輝き」であるという表現は、知恵は永遠の光の輝きであるというソロモンの知恵7.26を背景にしていると思われる。すなわち知恵は神のシェキナであって、イエスはこれと同定されていることになる。なお新約文書以外では、トマス福音書13において、「私は何のようか」と尋ねるイエスに対し、マタイが「あなたは知恵ある哲人のようです」と答える。Justinus, Dial., 100.4には「イエスは預言者の言葉(ロゴイ)において……知恵(ソフィア)といわれた」とある。
- 2) 称号を手掛りにして初期教会のキリスト論を研究した代表的作品として、O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 1963, が挙げられるが、前者は知恵概念について全く言及していない。後者はマタイ11.28-30の釈義を展開する中で、このペリコーへの背景にユダヤ教の知恵伝承を認めているが(S. 322), しかし知恵キリスト論を抽出するに至っていない。なお上記のペリコーべにユダヤ教的知恵概念の反映を見るのは、新しいことではない。E. Norden, *Agnostos Theos*, 1912.
- 3) 東方からの博士は *μάγος* であるが、これは使徒行伝13.9,8では「魔術師」



の意である。そして旧約でこれに相当するのは「知者」と同列に置かれている（出エジプト記 7. 11, 70人訳では σοφιστὰς）。

- 4) 列王紀上 10. 1—24, 歴代志下 9. 1—9。
- 5) 箴言, 雅歌, 伝道の書, ソロモンの詩篇, ソロモンの知恵, ソロモンの頌歌, がソロモンを著者に想定している。ヨセフスによればソロモンは 1005 の書物と歌を著し, 3000 のたとえ話と格言を作ったという (Ant. 8. 42ff.; 143ff. Ap. 1. 111 ff.)。
- 6) G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970; J. Marböck, *Weisheit im Wandel: Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, 1971; B. L. Mack, *Logos und Sophia; Untersuchungen zur Weisheitstheologie in hellenistischen Judentum*, 1973; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1973, など。関根正雄「イスラエルの知恵」『聖書の世界・別巻1, 知恵と黙示』1974は, 上記の von Rad の著に対する批判的検討をすすめたものである。
- 7) この関連ではとくにエジプトの知恵文学における「マアト」概念が重要である。これは世界秩序や正義を含意する知恵で, イスラエルの知恵思想に影響を与えたことが推定される。von Rad, *op.cit.*, S. 199f.
- 8) 箴言が種々の異なる成立状況を背景にもつ格言集であることは, 言うまでもない。また士師記 9. 7—15 のヨタムのたとえは, イスラエルの知恵の文学伝統の最も古い例の一つである。
- 9) W. A. Beardslee, "Uses of the Proverb in the Synoptic Gospels," *Interpretation*, 24, 1970, pp. 61—73.
- 10) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1958<sup>4</sup>, S. 30—31.
- 11) これは少なくとも可能性としては否定できない。同様に, マタイ 9. 10 ff. の物語は 9. 13 b の格言的な「知恵の言葉」から, またマルコ 2. 23 ff. の物語は同 28 節の言葉——本来は物語的枠組をもたない遊離したロギオン——から構成された「理想的場面」であると思われる。R. Bultmann, *op. cit.*, S. 14.
- 12) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 73—113; 荒井献『イエス・キリスト』1979, 59頁以下。
- 13) R. Bultmann が「主の言葉」のうち "Logien (Jesus als Weisheitslehrer)" の項目に分類している言葉で, 「神」や「神の国」に言及しているものはきわめて少ないことが注目される。
- 14) W. A. Beardslee, "The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels," *Journal of the American Academy of Religion*, 25, 1967, pp. 238f.
- 15) 逆説的論理は格言の表現法の一つである。箴言 25. 21 など。
- 16) D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, 1977, は, イエスの終末論的勧告の言葉について文体論的分析 (単数か複数か, 平叙文か命令文か, など) とモチーフ分析を試み, 知恵文学との関連の発見に成功している。
- 17) J. M. Robinson, "Logoi Sophon,' On the Gattung of Q." *Trajectories through*

- Early Christianity, 1971, 加山久夫訳「ロゴイ・ソフオーン・ーQ類型によせて」『初期キリスト教の思想的軌跡』, 1975, pp. 104—173.
- 18) 第1コリント 1. 17, 19—27, 2. 4, 13, 3. 18—20。パウロは彼の手紙全体において「知恵」を19回用いているが、このうち16回は第1コリント 1～3章に集中的に使用している。また「知者」は、15回のうち10回がこの部分に用いられている。
- 19) パウロがイエスの言葉を引用するのは第1コリント書以外では第1テサロニケ4. 15のみである。ところが第1コリント書ではそうではない。7. 10=Q (ルカ16. 18), 9. 14=Q (ルカ10. 7), 13. 2=Q (ルカ17. 6)。さらに1. 21—22→ルカ 11. 29—32, 1. 10—2. 16→ルカ10. 21。荒井献「『十字架の言葉』と『知恵の言葉』」『理想』490, 1974/3, pp. 49—59は、第1コリント書の論敵の思想はQ教団とトマス福音書の間位置すると考える。
- 20) U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 1959, S. 205—213. R. A. Horsley, "Gnosis in Corinth ; I Corinthians 8.1-6," *New Testament Studies*, 27, 1980, 32—51.
- 21) F. Christ, *Jesus Sophia, Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, 1970, S. 13—14. 但し Christ はここでいう第二のモチーフを無視している。
- 22) 箴言 3. 19, 詩篇104. 24, 136. 5, エレミヤ書 10. 12 f. 参照。
- 23) R. Bultmann, "Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium," *Exegetica*, 1967, S. 16 ; U. Wilckens, op. cit., S. 181. も同様の可能性を想定する。
- 24) 箴言 7. 4, 8, 9. 1—6。
- 25) エレミヤ書 14. 14—18, 21. 14, イザヤ書 65. 12, 66. 4。
- 26) 最近の邦訳には、村岡崇光訳「ベン・シラの知恵」『聖書外典偽典・2』1977；新見宏訳「ベン・シラ」『聖書の世界』第4巻, 1970, がある。後者は部分訳である。
- 27) H. Conzelmann, "The Mother of Wisdom," *The Future of Our Religious Past. Essays in Honour of R. Bultmann*, 1971 (Eng. tr. from : *Zeit und Geschichte*, 1964), pp. 234—236. は、ベン・シラの知恵 24. 3—7 がエジプトの創造神インス（これは「知恵」と同一視された）の讃歌からの借用であると論じる。この推定も正しいであろうが、なお創世記 1. 2 への関係も否定できないと考える。
- 28) G. F. Moore. *Judaism*, 1962<sup>9</sup>, I, pp. 435—437.
- 29) U. Wilckens, "σοφία κτλ" *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, S. 509.
- 30) U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, S. 166f.
- 31) J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, 1967, pp. 103—109 ; ders, "Variorum in the Psalms Scroll (11QP<sup>a</sup>)," *Harvard Theological Review*, 59, 1966, pp. 83ff.

- 32) 知恵が門で語りかけるという観念は、箴言 8. 34, 9. 1 ff., 1. 14 ベン・シラの知恵 1. 15, 14. 23, 24. 8 ff., に共通する。cf., F. Christ, op. cit., S. 42.
- 33) 村岡崇光「エチオピア語エノク書」『聖書外典偽典, 4』, 1975, p. 163.
- 34) J. T. Milik によれば、後 270 年ごろである。村岡崇光「エチオピア語エノク書」, p. 165.
- 35) F. Christ, op. cit., S. 48.
- 36) 村岡崇光訳による。
- 37) ベン・シラの知恵 24. 4 では知恵は雲の上に住む。エノク書 63. 2 では王たちは神を「知恵の主」と讚美する。
- 38) U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, S. 161, は、ここに知恵の救済論的働きを見ようとする。
- 39) 箴言 1. 24—30, 8. 36, 11Q P<sup>s</sup>\*XVIII 8. 15.
- 40) 箴言 1. 28 「その時、彼らはわたしを呼ぶであろう。しかしわたしは答えない…」に共通するモチーフである。他にエノク書 93. 8, 94. 5 など。cf., F. Christ, op. cit., S. 51.
- 41) 邦訳には関根正雄訳「ソロモンの知恵」『聖書外典偽典, 2』1977; フランシスコ会聖書研究所『知恵の書』, 1960, がある。原典と比較の上で、前者に依拠する。
- 42) この他なお参照すべき作品には、第 4 エズラ書、バルク書などがあるが、それらの成立年代が後 1 世紀後半と思われるので取り上げなかった。
- 43) U. Wilckens. *Weisheit und Torheit*, S. 191.; B. L. Mack, "Wisdom Myth and Mythology," *Interpretation*, 24, 1970, pp. 46—60 は、エジプトのマアトヤシスの神話からモチーフを借用してユダヤ教内で成長した知恵神話は、単に外因的影響を受けているというに留らず、捕囚以後のユダヤ教の神学的問題——とくに神義論的問題——の解決とヤハウェ信仰の維持のために、不可欠のものとなっていたことを強調する。
- 44) その根拠は後述。多くの研究者はこの説をとる。たとえば、G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 1966, S. 102; F. Christ, op. cit., S. 64. なおルカの「すべての」 πάντων は 7. 24 「すべての πᾶς 民衆」(29—30節は編集句) に合わせた編集者の挿入と思われる。
- 45) M. J. Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*, 1970, p. 33.
- 46) M. J. Suggs, op. cit., p. 35. これに対し、F. Christ, op. cit., S. 71 はルカの編集句を正しく認識していないため、ルカを Q 以前の段階にまで遡らせるといふ誤りをおかしている。なお Suggs に対するまともな批判として M. D. Johnson, "Reflection on a Wisdom Approach to Matthew's Christology," *Catholic Biblical Quarterly*, 36, 1974, pp. 44—64 がある。彼は Q の一部(ルカ 7. 35, 11. 49) にのみ知恵伝承の影響を認め、これがマタイに継承されていないと考えるが、編集史方法を正しく適用していないため、また後期ユダヤ教の知恵伝承を狭く解

積するため、マタイの思想の幅を正しく把えていないと思われる。

- 47) J. Muilenburg, "The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch," *Journal of Biblical Literature*, 79, 1960, pp. 197-209 は、従来の「人の子」研究に見落とされていた知恵との宗教史的關係についてきわめて示唆に富む考察を披露している。
- 48) これはマタイによる改変である。Qはイエスを「キリスト」とは呼ばない。
- 49) 代表的なのは E. Norden, *op. cit.*, S. 277ff.
- 50) H. D. Betz, "The Logion of the Easy York and Rest," *Journal of Biblical Literature*, 86, 1967, p. 19.
- 51) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 172; F. Hahn, *op. cit.*, S. 322.
- 52) 知恵が一般の人から隠されているという思想は、ヨブ記 28.13f., 箴言 1, 24 f., 28. 29f., ベン・シラの知恵 1. 2, 11QP<sup>a</sup>XVIII 8, エノク書 42. 1 f., 93. 8, ソロモンの知恵 9. 13-18, などに見られる。ヨハネ 1. 5b, 10c, 11b, 第1コリント 2. 7-9 参照。
- 53) P. Hoffmann, "Die Offenbarung des Sohnes; Die Apokalyptischen Voraussetzungen und ihre Verarbeitung im Q-Logion Mt. 11. 27 par LK. 10. 22," *Kairos*, 12. 1970, S. 270-288.
- 54) M. J. Suggs, *op. cit.*, p. 95.
- 55) ルカはガリラヤの町々の滅びを預言する言葉 (10. 12-16) のあと、弟子たちの帰還記事をおき、マタイのような文脈構成になっていない。
- 56) φορτίω (苦勞する), ζυγός (くびき), ταπεινός (へりくだった), χρηστός (負いやすい), ἐλαφρόν (軽い)。
- 57) トマス福音書「イエスは言った『わたしに来なさい。わたしのくびきは負いやすくわたしの支配は軽いからである。そしてあなたがたはあなたがたのために安息を見出すであろう。』」(荒井献訳『聖書の世界』第5巻。1970) は、マタイに依存していないが、これからマタイの Vorlage を回復することは無理である。
- 58) エレミヤ書 6. 16 との關係も指摘されるが、直接的引用ではない。マタイの教会ではキリスト解釈のために知恵研究がすすめられており、エレミヤ書もこの視点から読まれたのであろう。
- 59) 村岡訳 (注 26) を参照しつつ私訳。
- 60) Cf., M. J. Suggs, *op. cit.*, pp. 99-100.
- 61) Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922, Bd. 1, S. 608-609; Rengstorf, "ζυγός" *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, S. 900.
- 62) マタイ 10. 32 (←ルカ 12. 8), 5. 11 (←ルカ 6. 22), 16. 21 (←マルコ 8. 31)。
- 63) 第4エズラ書 12. 35-38, 14. 44-47 によれば、見者エズラは神の黙示によって

教えられた秘密を94冊の書物に記すが、そのうち24冊のみ公けにすることを許される。これがいわゆるユダヤ教正典であって、残る70冊は「知恵ある者」以外には隠されているという。こうした文やクムラン宗団の著作活動から見て、当時黙示思想に立つ知恵文学が多く書かれたことは十分に想像できる。

- 64) M. J. Suggs, *op. cit.*, p. 21.
- 65) われわれは、ルカによってQの文形を知っているので、それとの比較を通して、マタイによる変更を確定し得る。しかしマタイの読者は、おそらくマタイの修正した文しか読まず、したがってマタイの主張する「知恵=イエス」を正しく把握し得たか、疑問である。つまりマタイはその資料修正において読者の理解範囲まで計算に入れていなかったことになる。しかし、そうであっても彼が、知恵キリスト論をもっていたことは否定し難い。
- 66) マタイにおいて「知者」は 11.25 で批判的に用いられている。しかし預言者 (5.12, 7.15!), 学者 (13.52) が活動していたことは疑いない。
- 67) 「むち打ち」はマタイの付加である。しかもそれは「お前らの会堂」でなされる。なお 10.23 参照。
- 68) M. J. Suggs, *op. cit.*, p. 66, は申命記 32.11, ルツ記 2.12, 詩篇 17.8, 36.7, 57.1, 61.4, 63.7, 91.4, をあげる。
- 69) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 120.
- 70) F. Christ, *op. cit.*, S. 138.
- 71) M. J. Suggs, *op. cit.*, p. 68. なおバルク書はその成立が後70年以後と考えられているので、本論Ⅱでは取り上げなかった。しかしこの書にも知恵思弁が展開されており、その用いた伝承やモチーフは紀元前に遡るであろう。訳は森田光博訳「バルク書」『聖書外典偽典, 2』, 1977, を使用。
- 72) マタイの執筆時に第1コリント書の論敵の思想について知っていたとは思えないが、マタイ 11.25 は第1コリント 1.20 (論敵へのパウロの批判) に類似している。