

聖霊への冒瀆はなぜ赦されないのか

橋 本 滋 男

マタイ12.31 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.

32 καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

マルコ 3.28 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν.

29 ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

30 ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

ルカ12.10 καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

私訳

マタイによる福音書 12:31 だから、わたしは君たちに言う。人々にはすべての罪や冒瀆は赦されるが、霊に対する冒瀆は赦されない。32 人の子に反対する言葉を言う者は赦される。しかし、聖霊に反対する言葉を言う者は赦されない。この世でも来るべき世でも。

マルコによる福音書 3:28 アーメン、わたしは君たちに言う。人の子ら

には彼らが犯す罪やどんな冒瀆も、すべて赦される。29 しかし、聖霊に対して冒瀆する者は永遠に赦されず、永遠に罪の責めを負う。30 というのは、人々が「彼は汚れた霊に取りつかれている」と言っていたからである。ルカによる福音書12:10 人の子に反対する言葉を言う者はすべて赦される。しかし、聖霊に反対して冒瀆する者は赦されない。

I

上記のイエスの発言は、どのように解釈されるべきであろうか。これは多くの注解者を悩ませてきた難解な個所である。私訳でも新共同訳でも、原文のもつ細部の問題点は必ずしも明らかではないが、これを見ただけでも以下のような点が指摘されよう。

1. マタイにおいて、31節と32節とはほぼ同じ主旨の繰返しであり、ダブルレットとして成立したと考え得る。但し、31節bで「人々にはすべての罪や冒瀆は」とあるが、これは誰に対する罪や冒瀆なのか、明示されていない。他方、32節aでは「人の子」に対するものであることを述べる。また31節cで、「赦されない」冒瀆とは「霊」に対するものであるが、これは32節bでその意味を限定し、「聖霊」であることを明示している。従ってマタイの2つの文は単なる反復でなく、32節は2回にわたって罪（ないし冒瀆）の対象を明確化している。32節は31節を詳しく述べ直しているのであるから、このダブルレットのうち、32節があとから成立したという推定が許されるであろう。
2. マルコの28節において、赦される罪や冒瀆は「人の子らが犯す」それであり、誰に対する冒瀆か明らかでない。従ってイエスの発言ではまず「どんな冒瀆も、すべて赦される」と言って、無条件の赦しが宣言されるのである。ところが続く29節では急にそれに制限をつける。しかも「永遠」が2回繰返され、もはや受けるべき罰を撤回する方法がないことを厳しく述べる。このような赦しの制限は、イエスの真正の発言に由来するのであろうか。
3. マルコでは罪の赦しを受けるのは「人の子ら」であり、マタイでは「人々」である（12.31 b）。これら2つの語句にはどのような関連があるのだろうか。

またマタイの32節aでは「反対する言葉を言う」の対象として「人の子」が挙げられているが、この句はマルコの「人の子ら」と関係があるのか。

4. マルコでは「アーメン、わたしは君たちに言う」が導入句となっている(28節)。これはその特異な文体のゆえにイエスの真正の言葉として受け取られることが多いが、この個所においてもそのように判断できるであろうか。一方、マタイとルカではこの導入句は採用されていない。

5. アーメン句は一般に独立した文を導入する定型句であるが、マルコ3.28では、イエスの悪霊追放について、その力の根拠をめぐる論争物語の中に組み入れられている点にも注意が必要である。この文脈を少し子細に見ると、28-29節での論点は「赦し」についてである。しかしこのテーマは先行のベルゼブル論争(22-27節)では扱われておらず、27節と28節の間で明らかに論点が変わっている。また23節でイエスは「たとえを用いて語」と言い、たしかに24-27節でたとえ的表現で語っている。しかし28-29節はたとえではない。さらに28-29節での「聖霊」はこの文中では不可欠であるが、24-27節では話題になっていない。28節はアーメン句で導入されているのであるから、28-29節はマルコの文脈にあとから挿入されたと判断できよう。マルコはこの文(28-29節)を論争物語の文脈にうまく適合させるため、30節を編集文として付加したのではないか。30節をおくことによって、22節でのイエスへの非難(イエスは「ベルゼブルに取りつかれている」…「悪霊の…力で悪霊を追い出している」と関連させ、ここでイエスが聖霊に対する冒瀆を語った動機を説明していることになる。

6. ルカの文は3書のうちで最も簡潔である。そしてルカの文中の主要な語はほぼマタイに含まれている。従ってルカの文はQの原形に近いと一般に考えられるが、問題はそれほど単純ではない。またルカではマタイ、マルコとはまったく異なる文脈に配置されていることに注意したい。すなわちルカでは元来は主旨の異なるロギアの中に組み込まれている。しかも10節は先行する9節(イエスを知らないと言う者は赦されない)に明らかに矛盾する。ルカは文意の流れを無視してロギオンを並べ、こうして12.8「人の子が言います」→10節「人の子に反対する言葉を言う者」、「聖霊に反対して冒瀆する者」

→12節「聖霊が教える」という語句の連鎖を作ったのである。このような技巧的な組み合わせはイエスの状況に由来するとは考え難い。

7. 「聖霊」は上記3個所のすべてにおいて言及されている。しかし共観福音書でイエスが自らとの関連において聖霊について述べる個所はごく少ない(マルコ13.11とその並行句、ルカ11.13、この他マタイ12.28において悪霊との対比で「神の霊」に言及するが、この句はマルコにはない)。そして一旦すべての罪も冒瀆も赦されると宣言しながら(マルコ3.28)、その直後に聖霊に関してこれを翻すマルコ3.29は、イエス以後の状況——しかしQ以前(ルカ12.10)——を反映していると言える。

8. マタイの文はマルコとQを融合させているように見える。しかし事はそれほど単純ではない。マタイ12.32 (ὁς δ' ἄν κτλ) がマルコ3.29 (ὁς δ' ἄν κτλ) に依拠するのであれば、マタイは31節でマルコを、続いて32節aでQから、さらに32節bβでマルコのὁς δ' ἄν κτλを取り入れ、そのあと32節bβでQから οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ を、32節bγでマルコの εἰς τὸν αἰῶνα κτλを採用している、というきわめて混乱した文書関係があったことになる。¹⁾

II

このような問題意識に導かれながら、原文の検討に入る。これら3つのテキストは、いずれも編集的操作を受けて現在の文脈に組み込まれているのであるが、それらの比較から、より古い文体とその特色を求めてみよう。

1. まずルカ12.10は、マタイ12.32に対応している。これら2つを比較してみると、構文と文意において共通しているので、両者にはQが利用されていると考えてよい。相違点は第1に、マタイの2つの文において主文がὁς ἐάν (ὁς δ' ἄν) で始まり、これを接続法の動詞 εἴπηで受ける。これに対しルカでは、前半はπᾶς ὁςで始まり、動詞は直説法 ἐρεῖとなる。後半はτῷ δὲに分詞のβλασφημήσαντιである。この差異について、マタイとルカのいずれがもとのQの文をより忠実に受け継いでいるかを判定するため、

マタイとルカがマルコの文体をどのように変更しているかを考察してみる。M. E. Boring の研究は次のような検討結果を提示する。²⁾すなわちマタイに並行のあるマルコ文には $\delta\varsigma \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ (あるいは $\delta\varsigma \delta' \acute{\alpha}\nu$) は11回あり、マタイはそのうちの9回をそのまま受け入れている。他方、ルカは同様の13回のケースのうち、7回を書き改めており、しかもそのうちの5回はルカ12.10のような分詞形への変更である。マタイとルカのこうした傾向から見ると、この個所ではマタイがQの原形を保存している可能性が高い。

さらに、マタイは「反対する」の意味で〈κατά + 属格〉を記し、ルカは〈εἰς + 対格〉であることを指摘しておきたい。ルカは「反対する」の意味での εἰς を10回 (うち5回は使徒言行録) 用いている。他方、マタイが εἰς を用いる216回のうち、「反対する」という意味では18.21のみであり、そこでも写本上の疑問がある。なおマルコでこの意味での〈εἰς + 対格〉は3.29のみで、マタイはこれを属格に変更している。こうした考察から、〈εἰς + 対格〉はルカの文体であることが分かる。とくにルカ22.64、使徒6.11では εἰς が冒瀆 βλασφημία と結びついて用いられていることに注目すべきであろう。一方でたしかにQでは εἰς であったのを、マタイが κατά に変更した可能性は残るが、ここではルカよりマタイがQに近いと考えることができるであろう。それが正しければ、Qはマタイにより多く保存されており、その原形は次のようである (マタイ12.32)。³⁾

A $\delta\varsigma \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu \epsilon\acute{\iota}\pi\eta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\upsilon \nu\acute{\iota}\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon,$

B $\acute{\alpha}\phi\epsilon\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\alpha}\upsilon\tau\hat{\omega}$

A' $\delta\varsigma \delta' \acute{\alpha}\nu \epsilon\acute{\iota}\pi\eta \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\upsilon \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon,$

B' $\omicron\acute{\upsilon}\kappa \acute{\alpha}\phi\epsilon\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\alpha}\upsilon\tau\hat{\omega}$

(私訳) A 人の子に反対する言葉を言う者は

B 赦される。

A' しかし聖霊に反対する言葉を言う者は

B' 赦されない。

これは一見して非常に整った文形であり、対置並行法 (antithetic parallelism)⁴⁾ と称される A-B-A'-B' の形式で論旨が展開している。そして「人

の子」と「聖霊」とが赦しをめぐって対比的に位置づけられていることが分かる。ここでQ文の真正性について一応の判断を下すなら、これが均整のとれた構文であること、「人の子」としてのイエスに対する罪と聖霊に対する罪が、その重みにおいて決定的に異なると主張していること、によって、全体としては生前のイエスの状況よりも初期教会の状況を強く反映していると思われる。マタイは31節でより簡略な文形を記し、続いて32節にQの整った文を並べたのである。

2. マルコの文についてはどうであろうか。Qと酷似しているので、マルコとQの間に文書的依存関係を想定することも可能なように見えるが、Qが対置並行法であるのに対して、マルコではA-B-B'-A'のキアスムス形式を踏んでいることが注目される。⁵⁾

- A πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων
τὰ ἀμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι
- B ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν
- B' ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
- B' οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν
αἰωνίου ἀμαρτήματος.

(私訳) A 人の子らには、罪や冒瀆はすべて赦される

B 彼らがどんな冒瀆をしても。

B' しかし聖霊に対して冒瀆する者は

A' 永遠に赦されず、永遠に罪の責めを負う。

さらにマルコの特色として、次の2点があげられる。第1に、導入句としてἀμὴν λέγω ὑμῖνが用いられている。これはたしかに独自の表現であり、「アッバ」と同様、イエスの真正な発言であったことを思わせるが、しかしこの句自体が常に正確に伝達されたわけではない。⁶⁾マルコに見出される13回の用例のうち(3.28、8.12、9.1、41、10.15、29、11.23、12.43、13.30、14.9、18、25、30)、マタイは8回しか受け継いでいないし、ルカでは3回のみである(他に2回、9.27、2.13ではἀμὴνをἀληθῶςに言い換えている)。さらにQにおける用例を調べると、マタイで9回あるものの、そのルカでの

並行個所ではいずれも ἀμήν を欠いている。このことは、ルカがQのアーメン句を削除した可能性を示唆すると同時に、逆に言えば、むしろもとは ἀμήν λέγω ὑμῖν でなかった個所にマタイがこの成句を挿入して莊重な宣言としたことを強く示唆する(マタイの特有個所で、18.18にあるアーメン句は、同じ内容を語る16.19には付せられていないことに注意)。マルコの場合、これと比較し得る先行の資料がないため、判断は難しいが、マタイに推定される可能性(すなわち資料にはアーメンによる導入がないところに記者がこれを書き入れた可能性)は、マルコにもある程度妥当するであろう。さらに J. Jeremias が言うように、「ἀμήν λέγω ὑμῖν に対して内容上類比される唯一のものとしては、預言者たちが用いた告知の定式⁷⁾」であることは、むしろアーメン句に導かれるイエスの言葉とは、実は初期教会で活動を展開していた預言者たちに由来する可能性を示唆するのである。

3. 推定されるQと比較して、マルコの文は「人の子」 τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων の犯す罪や冒瀆はすべて赦されると告げる。すでに指摘したように、これをめぐって2点を挙げることができる。第1に、Qにおいて「人の子」は単数であり、はっきりとイエスを特定する句としての機能をもっている。これに対してマルコでは「人」も「子」も複数であるため(「人々の子ら」、特定人物を指すのではなく、すべての人のすべての罪が赦されることになる。第2に、Qにおいて「人の子」は冒瀆の言葉の対象であるが、マルコでは一先ず冒瀆の対象は特定のものに限定されず、どのようなものへの冒瀆も「すべて」赦されるのであり、「人々の子ら」は赦しを受ける者のことである。このようなずれは、多くの注解者が推測するように、もとのアラム語では同じ語 bar nasha であったが、これがギリシア語へ翻訳される過程で混乱が起こったと考えられる。⁸⁾ すなわち bar nasha (人の子) は人間一般を指す総称的な語であったが、そのあいまいさのゆえに(この句は人間を指すと同時に、1人称「わたし」のもってまわった表現でもあり得た。また黙示的超越的人物を指すこともあり得た)、ここで問題とするロギオンにおいては誤解に基づく別訳が生じたと考えられる。⁹⁾ その場合、たとえば次のような伝承過程を想定し得るであろう。第1に、イエスはすべての人 (bar nasha) にと

ってあらゆる罪（と冒瀆、この場合、罪の対象は限定されていない）は赦されるという宣言を与えた。そこでは罪の赦しを得るための法的・宗教的手続きや償いのための行為は何ら要求されていない。彼は端的に、無条件に赦しを告げるのである。このきわめて大胆な主張は、「神は悪人にも善人にも同じ報いを与える」という言葉（マタイ5.45）にひそむ思想と共通する。¹⁰⁾ この包括的な宣言においては bar nasha は複数の「人の子ら」と訳され、もとのニュアンスを伝えることができた。¹¹⁾ 一方、マタイの文では複数で τοῖς ἀνθρώποις 「人々に」を保持している。しかし第2に、これはあまりに過激な発言であり、旧約聖書の根本的な教えにもとるので、イエスの死後、教会において罪の赦しに制限をつける必要が感じられた。とはいえ、救い主と信じられ、従って罪を赦す権能をもつイエスに対しては、なお「冒瀆を赦す」が削除はされなかった。ここで「人の子」としてのイエスに対しては罪が赦されると述べる。¹²⁾

「人の子」句によって無制限の宣言に限定を加えるという試みは、マルコ2.27-28にも見出される。これは安息日論争における結びの部分である。27節におけるイエスの発言では、安息日は「人のために定められた」として、出エジプト20.8以下に基づく規定は一挙に相対化されるが、これに28節を加え、「人の子」（イエス）のみが「安息日の主」であるので、イエスに限りて安息日規定に拘束されない、とする。こうして第3に、イエスによるすべての罪の赦しを説きつつ、「(聖)霊」に対する冒瀆は赦されないと主張することにより、現在のロギオンの基本型が成り立ったのであろう。¹³⁾ これによりレビ24.16、出エジプト20.7の厳粛な教えは保持される。このように考え得るなら、ロギオンの前半（上掲のQとマルコでのA、B）の主旨は基本的にイエスに遡り得、後半（A'、B'）は教会の付加ということになる。

なおマルコにおいて聖霊を汚す者への罰は、二重の「永遠に」によって強化されていることにも注意する必要がある。マタイはマルコの述べる時間的な強調を「この世」「来るべき世」と言い換えながら、二重の厳しい罰を書き加えている。

Ⅲ

初期教会において罪の赦しを告げる言葉をこのように加工し得たのは、誰であろうか。またどのような状況において、伝承の変更が必要とされたのだろうか。

マルコ文にせよQ文にせよ、これらを全体としてイエスに遡らせ得ると考えるなら、この問題は生じない。その場合、イエスの発言の状況として、彼の悪霊追放の活動が想定される。¹⁴⁾すなわちイエスは、自らが神的な權威に立つ「人の子」であるという自覚のもとに、悪霊追放によって救いをもたらした。それは論敵の側も認めざるを得ない事態であり、彼らはそれを悪霊の頭の力に頼って行なっているのだと非難した（マルコ3.22）。一方イエスは、彼の活動は「神の霊」によって可能となったと認識し（マタイ12.28）、彼の救済活動に対する非難は実質的に神の霊を冒瀆することであって、到底赦されざることだと断じたのである。¹⁵⁾当時、ラビにとって「聖霊に言い逆らう」ことは「トーラーに言い逆らう」に等しいと考えられていたので、¹⁶⁾イエスが自らの活動の根拠を「聖霊」だと主張し、それに逆らう冒瀆を赦されないことだと言ったのは、ラビたちにも分かりやすい主張であった。聖霊を拒むことは神を拒み、赦しを拒むことであった。

しかしこの論理には問題がある。上記のマルコの分析において、3.28-29はアーメン句によってベルゼブル論争の文脈にあとから挿入されたと論じたように、3.28-29は現在の論争物語の文脈から解釈されるべきではないであろう。さらに、イエスに対する冒瀆は赦されるとしながらも聖霊への冒瀆については絶対的な拒否を告げるこの言葉は、地上のイエスの活動を反映するというより、むしろ初期教会における預言者たちの活動を想定する方が適正な分析を提供し得ると思われる。¹⁷⁾預言者が初期教会の宣教活動の主要な部分を担っていたことは、新約文書の随所に見出されるのであって（マタイ23.34、1コリント14.1、31、エフェソ2.20など）、その1例として、使徒11.27-29、21.10-11に登場するアガボは次のような特色を見せている。すなわち、彼は個人で働いたのでなく、教会の預言者集団に属しており、教会内で権威あ

る啓示の伝達者として認められている。さらに彼の働きは一地方教会内にとどまらず、他の主要教会でも受け入れられている。また彼が象徴的行為でメッセージを表現するのは（使徒21.11）、エレミヤやエゼキエルの故事を想起させるのであって、このような特別な振る舞いや「聖霊がこうお告げになっている」（21.11）という彼の切り出しの口上は、彼が旧約の預言者に連なる存在であったことを示している。彼が「霊を通して」（使徒11.28）語ったと規定されていることは、こうした霊能者たちの特性を見る上で重要である。預言者たちは教会に対して励ましや戒告を語り、対外的な論争に加わったと思われる。しかも彼らは叱責や約束の言葉を「キリストの名により1人称で行なっていた」¹⁸⁾のであった。

本論文で問題としているロギオンの背景と由来について、これを預言者の活動に求める説は、M.E.Boringによって説得的に提唱されている。¹⁹⁾彼の論拠の主要な点をコメントを加えて概観すると、以下のようである。

1. 預言者の本来の役割は、過去のイエスの言葉を伝承として語るのではなく、むしろ現在の天上の高挙者イエスの言葉を取り次ぐことであった。我々の問題とするロギオンが *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* で始まることは、これが預言者の語る託宣であったことを示唆する。

2. この文がキアスムス構文になっていること、また厳しい罰を科する「聖法文」の文体にそっていることも、預言者との結びつきを強く示す。これにより預言者は終末での裁きを先取りして告げたのであった。²⁰⁾この文で繰返されている「赦される」*ἀφεθήσεται* が、未来の受動態であることに注意したい。受動態の隠れた主語はもちろん神であり（*passivum divinum*）、未来時制は終末時の最終的な事態を語る。

3. 聖霊への冒瀆が赦されない理由は、それが道徳的な過ちであるからではなく、教会活動の根本である神的力に対する拒否であり反逆であるからである。そこではもはや赦しの可能性は閉ざされている。この点で問題のロギオンは黙示録22.11「不正を行なう者には、なお不正を行なわせ、汚れた者はなお汚れるままにしておけ」を思わせる。ヨハネ黙示録は神から預言の言葉を与えられたヨハネ（1.2-3）が迫害の最中であって著した作品であるが、

マルコ 3.28-29の背後にも同様のユダヤ教との厳しい軋轢を読み取るのは、不当ではない。N. Perrin が指摘したように、この言葉にはユダヤ教徒への伝道の行き詰まりが反映していると見るべきであろう。²¹⁾

地上に生きたイエスは宗教的軋轢と政治的対立の中で、現実には十字架に追いやられたのであるから、イエスの死後にも彼を中傷し非難する勢力がなお存続したことは、驚くに当たらない。しかしユダヤ教徒への伝道が大した成果をあげ得ない状況に陥り、天上のイエスの声ともいうべき聖霊への非難が高まることは、預言者たちにとって到底看過し得ることではなかった。それは教会の存在の根源に関わることである。彼らはこの状況にあってきっぱりと裁きの予告を語らねばならなかったのである。

IV

初期教会は、すべての罪や冒瀆は赦されるというイエスの大胆な言葉をそのまま語り継ぐことはできなかった。それは何と言っても神の前での正義や神からの正当な報いという旧約以来の宗教の根本的価値基準を揺るがす思想であったからである。教会はイエスの言葉に新たに終末の裁きを付加し、ロギオンを対置並行法ないしキアスムスの文体に組み立てたのであるが、その理由としては、上述のように、これを担った者が預言者であったこと、彼らが緊迫した外的情勢の中で語ったという事情がある。一方、そのような状況でこの特別な文体で語る言葉は、聴く者にきわめて強い印象を与えたはずである。

しかし類似の状況が教会の内にもあったことは、新約文書の中に散見される。たとえば、ヘブライ 6.4-6 には、一旦イエスの赦しを受けて入信し、「聖霊にあずかる」経験を得た者が、その後背信に陥った場合、もはや再度の救いはあり得ず、裁きを免れることはできない、と忠告されている。この文脈で、聖霊が言及されていることに注意したい。さらに 10.26-29 でも、罪を赦されて救いに入った者がその後罪を犯した場合、とりわけ「恵みの霊を侮辱する」(10.29) 場合、神自身の下す重い罰を受けねばならないこと

を警告している。教会の中にいてさえ、救いから脱落する危険性があるのであれば、まして教会の外にいて聖霊を冒瀆する者には、赦しは当然あり得ない。

さて我々のロギオンを理解する上で、1世紀末に記されたデイダケー11.7は重要なヒントを提供する。そこでは「あなたがたは、霊において語りつつあるすべての預言者を試みたり吟味してはならない。すべての罪は赦されるが、この罪は赦されないからである」とある。²²⁾この文は、Qよりもマルコに近いと判断されるが、いずれにしろ、ここには預言者が霊において権威をもって語ったこと、正当な預言者を批判することは預言者の背後にあって働く霊を批判することであり、それは赦されない罪であることを注意している。このころの教会には偽預言者が巡回して訪れ、教会は彼らを識別せねばならなかったが、その区別が行きすぎることはないよう、誠めているのである。

トマス福音書44には、三一論的に組み直して解釈した言葉が収録されている。「イエスが言った。父を汚すであろう者は赦される。そして、子を汚すであろう者は赦される。しかし、聖霊を汚すであろう者は、地においても天においても赦されない」。²³⁾ここで「父を汚す」は、マタイとマルコにある「冒瀆」から導き出した解釈であろう。そして「子を汚す」は、マタイ(Q)にある「人の子に反対する」に相当し、これら2つを踏まえて「聖霊を汚す」の句を重ねている。マタイ(Q)での「この世でも、来るべき世でも」という時間的永続性は、トマス福音書において空間的に「地においても天においても」と言い換えられ、宇宙のどこにあってても罰を逃れ得ないことが宣言される。マタイ福音書からトマス福音書への伝承の流れを推定し得るなら、語録44の三一論的構造にはマタイ28.18-19からの影響があると考えてよいであろう。

注

- 1) この問題は、Holst, R., "Reexamining Mk.3.28f and Its Parallels," ZNW, 63, 1972, 121-124, が指摘している。彼はマタイ12.32とルカ12.10は元来のQの並行文であったとし、そこにキアスムスと同害報復(talionis)を見出す。またルカ12.10の πᾶς はルカによる付加であると見る(πᾶς はルカの好む語)。

- 2) cf., Boring, M.E., "The Unforgivable Sin Logion Mark 3.28-29/Matt.12.31-32/Luke 12.10: Formal Analysis and History of the Tradition," *NovTest*, 18, 1976, pp.265f.
- 3) Boring, op.cit., p.267.
- 4) Jeremias, J., 角田信三郎訳、『イエスの宣教、新約聖書神学Ⅰ』、1978、(Neutestamentliche Theologie, Die Verkündigung Jesu, 1973)、は、福音書中の対置並行法を重視し、Qに34を数え、マタイ6.22b-23などをあげる (p.27)。これは旧約にも多く見られる表現で、前半と後半で反対の言表を述べて、前半の意味を強める(例、箴10.1)。しかしJeremiasによれば、イエスの言葉ではこの手法で後半に力点が置かれることが多い。
- 5) Boring, op. cit., p.268.
- 6) ヨハネ福音書では二重のアーメン句(ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν)である(1.51、5.19など、20回、ἀμήν ἀμήν λέγω σοιは4回)。イエスの宣言を伴うこの荘重な文は記者ヨハネの好む表現である。このようにアーメン句自体を変形させ得たことは、軽視できない現象である。
- 7) Jeremias, 上掲書、p.67.
- 8) この説は多くの研究者に支持されている。Davies, W.D., /Allison, D.C., *The Gospel according to Saint Matthew*, vol.2, 1994, p.345; Lindars, B., *Jesus Son of Man*, 1983, p.34; Evans, O.E., "The Unforgivable Sin," *Exp.Times*, 68,1956-57, 240-44; Schippers, R., "The Son of Man in Matt.12.32 = Lk.12.10, compared with Mk.3.28," *Studia Evangelica* 4, *Texte und Untersuchungen zum Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd.102, 1968, p.232.
- 9) Evans, O.E., "The Unforgivable Sin," *Exp.Times*, 68,1956-57, 240; Collins, A. Y., "The Origin of the Designation of Jesus as 'Son of Man'", *Harvard Theological Review*, 80, 1987, p.398; Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1958, S.138f.
- 10) 拙論、「善悪を超える神——マタイ福音書5章45節からの考察——」『基督教研究』56/2、1995; また拙論、「マタイ福音書における罪の赦し」、同59/2、1998、ではイエスが無条件に罪の赦しを度々宣言したことを論証している。イエスのこのような思想は奇跡物語にも論争物語にも織り込まれている。
- 11) 旧約聖書にしばしば見られる「人の子ら」は、新約文書ではエフェソ3.5以外では用いられていない。マルコが「人の子ら」と改めた可能性については、Colpe, C., "Der Spruch von der Lasterung des Geistes," *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, *Festschrift für J. Jeremias*, 1970, S.66.
- 12) マタイやルカが「人の子」を含まない文を書き写す際に「人の子」を書き入れた箇所として、次をあげ得る。マタイ16.13 (←マルコ8.27)、16.28 (←マルコ9.1)、ルカ19.10 (←マルコ2.17b)、12.8 (←マタイ10.32)、6.22 (←マタイ5.11)。
- 13) 一旦全面的許可を与えながら、続く文でそれに制限を加えるというのは、セムの叙

述形式であって、前後を二分する必要はない、と考える説もある。例、創世記 2.16-17; 出エジプト12.10. cf., Colpe, C., op. cit., 1970, 63-79.

- 14) Dunn, J.D.G., *Jesus and the Spirit*, 1978, p.52, は、これらのロギオンが預言者の活動と関係があることを認めながら、イエス自身が終末論的な預言者として活動したことを理由に、悪霊追放をもとの状況として描くマルコの設定は史的に正しいと主張する。
- 15) Dunn, op. cit., p.53.
- 16) Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, S.637f.; Dunn, op. cit., p.53.
- 17) Boring, M.E., *Sayings of the Risen Jesus, Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, NTS MonogrSer. 46, 1982, pp.159f.; Käsemann, E., "The Beginnings of Christian Theology", *New Testament Questions of Today*, 1969, pp.99, 102. なお Aune, D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 1983, p.240, は、初期教会内の預言者の存在を広範囲に認め、Boringの説に対しては肯定的に評価しながらも、批判を展開している。
- 18) Jeremias, 上掲書, p.6. 「このような預言者たちの言葉は、イエスに関する伝承に取り込まれ、イエスが在世中に語った言葉と融合してしまった」。初期教会の預言者活動が多様であったことについては、Boring, M.E., "How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition; Mark 3.28-29 as a Test Case", *JBL*, 19, 1972, 501-521.
- 19) Boring, *Sayings*, pp.161f.
- 20) Käsemann, E., "Sentences of Holy Law in the New Testament", *New Testament Questions of Today*, 1969, pp.66ff.; Schulz, S., *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972, S.247ff.
- 21) Perrin, N., *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974, p.44.
- 22) 佐竹 明、「十二使徒の教訓」、『使徒教父文書』、1974、p.25.
- 23) 荒井 献、『隠されたイエス』、1984、p.157.