

博士論文

初期ユダヤ教と原始キリスト教団における解釈と受容

—「霊」と「天使」の概念の変遷を辿る—

同志社大学大学院  
神学研究科博士後期課程

大澤 香

(41111104)

## 目次

凡例	V
序	1
1章 方法論、テキスト、解釈	18
1-1 聖書学における方法論にまつわる諸問題	18
1-1-1 Bartonによる聖書批評成立の経緯の再構築	18
1-1-2 問題の核	21
1-2 テキスト研究の様々なアプローチ - 創1章 -	24
1-3 解釈という行為	29
2章 初期ユダヤ教	32
2-1 時代状況	32
2-1-1 ヘレニズム化とセクトの誕生	32
2-1-2 トーラーの重要性	33
2-1-3 ディアスポラ状況と異邦人との関係	35
2-1-4 異邦人との関係 - 「神を畏れる者」 -	36
2-2 「聖霊」概念の発達	37
2-2-1 初期ユダヤ教時代における発展	38
2-2-2 「聖なる霊」	38
2-2-3 洗礼儀礼と霊	45
(1) セクトへの入会儀礼としての洗礼 - 沐浴から「聖化」儀礼への変化 -	47
(2) 神殿犠牲に代わる「真の」神殿礼拝の実践 - 礼拝概念の霊化 -	47
(3) 原始キリスト教団による採用 - 改宗者洗礼の誕生 -	49
2-3 「天使」概念の発達	51
2-3-1 エノク書	52
2-3-2 クムラン共同体における「天使」の意義	56
(1) 天地創造と天使 - ヨベル書 -	56
(2) 天使との共同体 (ヤハド)	
- 天上の聖所における「天使」と地上の聖所における「祭司」 -	57
(3) セクト祭司の視点からの聖書解釈	57

(4)初期ユダヤ教における「祭司制」が辿った一つの道筋	58
(5)太陽暦 - 「ヘレニズム化」以上の理由 -	59
2-4 初期ユダヤ教における文学技法	60
2-4-1 死海文書における文学手法としての「allusion」	60
2-4-2 著者から読者へ	63
2-4-3 実例 - トビト記における読みの層 -	65
(1)トビト記への関心と近代以降の研究成果	65
(2)トビト物語を読む	67
(3)物語世界の力	74
(4)「読み」の構造 - 歴史における「物語」の価値 -	76
2-4-4 第二神殿時代における「光」	77
(1)祭司的テキストにおける「光」の二重の意味	78
(2)トーラーは光である	79
3 章 原始キリスト教団	82
3-1 パウロ	82
3-1-1 約束・信仰と律法に関するパウロの記述の問題	82
3-1-2 パウロにおける霊肉二元論の問題	84
(1)ガラテヤ書5章	84
(2)ロマ書8章	85
3-1-3 パウロにおける律法	86
(1)二つの罪 - 律法違反と律法主義 -	86
(2)トーラーの本質としての「キリストの律法」	87
(3)天使と律法	88
(4)パウロの言語における「霊化」 = 「普遍化」	89
(5)パウロにおける再創造と霊	91
3-1-4 天使 - 神の子 - イエス	92
3-2 ルカ	95
3-2-1 ルカ文書のユダヤ的特徴	95
(1)近年の研究の動向	95
(2)トーラーという前提 - シャブオット (七週祭) とペンテコステ (五旬祭) -	96
3-2-2 ルカの「透かし絵」 - allusion の技法 -	98
(1)モーセとイエス - トーラーの授与と聖霊の授与 -	98
(2)天地創造の祝福とノア契約における祝福 - 全ての被造物への祝福 -	99
(3)バベルの塔の物語の「語り直し」	100

3-2-3 ルカ文書における「聖霊」 .....	101
3-2-4 ルカが受容した世界 .....	103
(1) 「人の子」 - 人間の姿をした天的存在 - .....	105
(2) ルカ文書の「人の子」の用法 - 高挙のキリスト - .....	106
(3) 「天使形態」 - 人の子・天使・イエス - .....	109
(4) 神の言葉を理解すること - 民族の区別を超えて - .....	112
まとめと展望 「継承」と「転換」 - 解釈し続けること - .....	115
参考文献 .....	121

## 凡例

- ① テキストの日本語訳を記す場合、必要がある場合には私訳を行いその旨を記した。特に注記しない場合は、旧新約および外典テキストは『聖書 新共同訳』から引用し、偽典テキストは『聖書外典偽典』（日本聖書学研究所編）から引用した。
- ② 章や節と共に聖書箇所を記す際の聖書の書名は『聖書 新共同訳』に記載されている略号を用いた。偽典；第一エノク書、第二エノク書、第四エズラ記、第二バルク書、ヨベル書の略号はそれぞれ 1 エノ、2 エノ、4 エズ、2 バル、ヨベ、とする。
- ③ 引用文献による表記の不統一（例；「神を畏れる者」「神畏れ人」、「聖霊」「きよい霊」等）は、引用元の表記に従った。
- ④ 「」：引用した語句や文に施した。また特に注意を促したい語句（例；「聖霊」「洗礼」等）を示すためにも用いた。なお、引用文中（「」での引用、フォント下げによる引用の両方）の語句について注意を促したい場合には傍点を用いた。
- ⑤ 本文中の章番号や年の表記にはアラビア数字を用い、引用元が漢数字を用いている場合にもアラビア数字に直して統一した。
- ⑥ 死海文書の底本、写本・断片・欄・行の表記は *Discoveries in the Judaean Desert* のものを原則として用いる。ただし 1QS、1QSb 写本については James H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol.1* (1994)、1QH<sub>a</sub> 写本については Donald W. Parry and Emanuel Tov (ed), *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 5* (2005)、CD 写本については Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls, vol.2* (1995)を参照する。

Q の前の数字が洞穴の番号、Q の直後の数字が写本の番号、f の後の数字が断片の番号、その後の小文字のローマ数字が欄の番号、コロンの後の数字が行番号である。

(例；4Q416 f2ii:6 「第 4 洞穴 第 416 写本 断片 2 第 2 欄 6 行目」、4Q418 f8:6 「第 4 洞穴 第 418 写本 断片 8 6 行目」)。

ただし 1QS や 1QH のようなより完全な写本の場合は、断片番号の表記はないため 1QS や 1QH の直後のアラビア数字が欄の番号、コロンの後が行の番号である。

(例；1QS4:21 「第 1 洞穴 S 写本第 4 欄 21 行目」、1QH17:32 「第 1 洞穴 H 写本第 17 欄 32 行目」)。

(他；4Q521 f2ii+4:6 「第 4 洞穴 第 521 写本 断片 2 第 2 欄 +断片 4 6 行目」、4Q504 f1\_2 Rvii:4-6 「第 4 洞穴第 504 写本 断片 1~2 (紙の表面 recto)第 7 欄 4-6 行目」)。
- ⑦ 原則として「旧約聖書」ではなく「ヘブライ語聖書」との表現を採用するが、それが明らかにギリシャ語訳聖書 (LXX) を指す場合等に限って「旧約聖書」との表現を用いた。
- ⑧ 人名の表記は原則として元来の綴りを用いたが、翻訳文献の場合には片仮名表記を用いた。

## 序

### 本研究の目的

本研究「初期ユダヤ教と原始キリスト教団<sup>1</sup>における解釈と受容—『霊』と『天使』の概念の変遷を辿る—」は、ヘブライ語聖書の解釈史の一端を取扱う。初期ユダヤ教の時代（第二神殿時代）には、モーセ五書（トーラー）の聖典としての権威が確立したことによってかえってトーラーの解釈が活発になった。本研究は特にこの時代の解釈において発展したことが考えられる「霊」と「天使」の概念に焦点を当てる。この「霊」と「天使」の概念が、原始キリスト教団の解釈（「霊 [聖霊]」の概念、イエスのイメージ）に重大な影響を及ぼしている可能性を、初期ユダヤ教、原始キリスト教団それぞれの「解釈」の側面から明らかにすることを本研究は試みる。

そもそも「解釈」とは何であろうか？その歴史は、テキストの「受容」の歴史とも言うことができるだろう。解釈および受容理論の原初的な誕生は、原初テキストとの時代的隔たりが拡大し、テキストの言葉を直接には理解することができなくなったために、過去と現在、すなわち「テキストのカノンの意味と現代の〈われわれにとって〉の意味との間の橋渡しをする」<sup>2</sup>必要性が生じた時点に求めることができる。ヘレニズム時代の文献学に遡る、文字通りの意味 (*sensus litteralis*) を見出す文法的解釈と、寓意 (*sensus allegoricus*) を見出す寓意的解釈の両者ともが、「現在の理解」を可能にするためのものであり、正典の「受容」の過程の二つの側面であると見ることができる<sup>3</sup>。

---

<sup>1</sup> 「初期ユダヤ教」の時代区分は学者によって異なり、第二神殿時代のユダヤ教とほぼ同義で用いられることも少なくない。より厳密な意味での用語の初出は、英語では C. Grant によって (1934 年)、ドイツ語では O. Plöger によって (1954 年) 用いられた。日本での最初の用例は長窪専三 (1992) による。長窪によると、この用語は「イスラエル宗教から古典ユダヤ教に変容する再編成の渦中にあった初期段階のユダヤ教を指すのに最適な用語」であり、「聖書以後のユダヤ教」、「中間時代のユダヤ教」、「イエス時代のユダヤ教」などの用語よりも正確であり、「後期ユダヤ教」よりもはるかに客観的で中立的な用語である (長窪専三『古典ユダヤ教事典』、教文館、2008 年、247-8 頁参照)。

最初期のキリスト教については、従来「原始キリスト教」(*Primitive Christianity*) や「初期キリスト教」(*Early Christianity*) 「原始教会」「初代教会」などの用語が用いられてきたが、学者間でのコンセンサスはなく、用語の混在が見られる (『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、2008 年、107、175 頁)。本研究は、初期ユダヤ教の時代にあつて、キリスト教独自のアイデンティティと神学が生まれつつあつても、未だユダヤ教との明確な分離がなされていなかったであろう時期を対象とするため、「ユダヤ教イエス=キリスト派」などの表現の方がより正確であると考えるが、表記上の煩雑さと混乱を避けるため、しかし一宗教としてのキリスト教確立以前であることへの注意を促すために、比較的手垢のついていない「原始キリスト教団」なる表現を採用した。

<sup>2</sup> H. R. ヤウス『挑発としての文学史』、嚮田収訳、岩波書店、2001 年、144 頁。

<sup>3</sup> 同書、145 頁。

ただし、これは未だ初期の段階の解釈・受容であり、先に解釈と受容理論の「原初的」誕生と述べたのは、この理由による。と言うのも、この段階での解釈・受容は、テキストの既に与えられている客観的な意味を見出し、主観的な恣意を退けるものと認識された解釈であって、「受動的な受容」<sup>4</sup>と言えるものである。文学史においては、そのような受動的な解釈・受容から、「解釈の可能性の差異と多様性が、もはや文書の意味の客観的な内容に基づくのではなく、理解の主観的な諸条件…に基づく」<sup>5</sup>能動的・生産的な解釈・受容へと変わったのが、「近代解釈学への転換」のはじまりとして指摘される<sup>6</sup>。

読者論においても、作者と比較的近いところにいる読み手（第一次的読者）に対して、「作者の予期もしない読み手、作者を全く知らない読み手」<sup>7</sup>、すなわち「作者と決別した読者」（第二次的読者）が「近代読者」であると言われる<sup>8</sup>。文学における近代読者の誕生は、活字印刷の普及発達によって、作者と読み手の親密な関係が崩れた時点に位置づけられるのであるが<sup>9</sup>、本研究の関心から見ると、「作者の予期もしない読み手、作者を全く知らない読み手の出現」とはまさに、ユダヤ人の書物として書かれたヘブライ語聖書が、キリスト教徒にとっても聖典となっている事態と符合するだろう。

よって、文学史の分野では、作者がほとんど意識されない口承文学時代、多少意識的な読み手が現われるがまだ作者に極めて近い読み手であるところの写本時代、そして作者と読者の決別が起こり近代読者が生まれた活字本時代と分類されるのであるが、聖書の解釈史の分野では、この「近代解釈学への転換」「近代読者の誕生」は、「近代」ではないにしてもその意味するところから「ヘブライ語聖書が、キリスト教徒にとっても聖典となった」時点、とすることができるかもしれない。なぜなら、第二神殿時代にテキストの聖典化によって「解釈」の必要性が生じた時代（そこには初期ユダヤ教セクトによる多様な解釈が含まれるのであるが）、しかしそこでの「読み手」はユダヤ人、すなわち「作者が予期している読み手」であって、ユダヤ人でない読者（異邦人でありつつ聖書を聖典として読む読者）の誕生の時点（すなわち原始キリスト教団が異邦人をも対象とする宗教として自らを自覚した時点）こそが、「作者の予期もしない読み手、作者を全く知らない読み手の出現」の時点ということになるからである。

本研究が「解釈」の視点から、初期ユダヤ教における聖書の解釈・受容と、初期ユダヤ教のセクトの一つとして誕生し、やがて一つの宗教としてユダヤ教から分岐するに至った原始キリスト教団における聖書解釈・受容を扱う時、そこでは、初期ユダヤ教にお

---

<sup>4</sup> 同書、147頁。

<sup>5</sup> 同書、146頁。

<sup>6</sup> 同書、146-7頁。

<sup>7</sup> 外山滋比古『近代読者論』、みすず書房、1969年、19頁。

<sup>8</sup> 同上、7-25頁。

<sup>9</sup> 同上、19頁。

ける解釈を「継承」しつつ生じた原始キリスト教団における解釈が示されると共に、そこにはある「転換点」があることも同時に示されるであろう。その「転換」とは、「解釈・受容」の側面から見た際の、一次的（受動的）解釈・受容から二次的（能動的・生産的・創造的）解釈・受容への転換、一次的読者（作者に緊密な読者）から二次的読者（作者が予期もしない読者）への転換に他ならないのである。

本研究は、特に「霊」と「天使」についての、初期ユダヤ教の理解と原始キリスト教団の理解を扱うが、単なる影響関係として概念の変化を追うのではなく、それぞれの「解釈」を介した事柄として扱う。と言うのもそれぞれの「解釈」の視点から見た時に初めて、初期ユダヤ教の土壌から誕生した原始キリスト教団の側面のみでなく、更にそこからの転換をも経験したキリスト教の特質をも、より立体的・動的に捉えることができるからである。よって本研究の目的は、初期ユダヤ教と原始キリスト教団それぞれの聖書の解釈・受容の形態・特性を記述することによって、ユダヤ教の「継承」としてのキリスト教の側面と、ユダヤ教からの「転換」を遂げたキリスト教の側面とを「解釈」の視点から提示することにある。またそのことを通して、聖書学の分野で現在に至るまで混迷を極めてきた方法論と解釈の問題を新しい角度から照らす視点をも提示することができると思う。

### 解決すべき問題点

まず根本的な問題点として、聖書学における方法論の問題がある。これは従来、啓蒙主義の影響を受けた「西洋近代プロテスタントキリスト教」による合理主義的な方法論として、その視点および作業過程がもつ問題点が指摘されてきた。問題提起の中から提唱された新たな方法論と従来の方法論の二項対立的構造は現在においても完全には解消されていない。この方法論の問題は、その他の諸々の問題点にもつながっているため、その一つ一つを具体的に挙げておきたい。

まずこの方法論の問題は、本研究の関心であるところの、「解釈」および「読者」に関する事柄と深く関わっている。と言うのも、方法論に関して提起されてきた問題点の主眼は、従来それがあまりにも過去のテキストの再現と歴史の再構築に比重が置かれていたことにあり、そこでは「解釈」の視点は十分に深められてこなかったからである。このことは1950年以降、法学・神学・哲学の分野に方法論の概念として登場した「受容（Rezeption）」という概念が「歴史研究の基準が転換したこと」を示していた<sup>10</sup>ことが如実に示している。文学の分野では、この「受容と作用の美学」の構想によって、「文学および芸術の歴史を、いまこそ、作家、作品、そして受けとり手（読者、聴衆あるいは

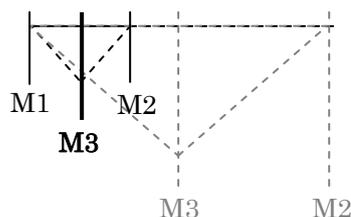
---

<sup>10</sup> ヤウス、141頁。

観察者、批評家ないし読者公衆) という三つの審級(審判段階)が同等に関与している美的コミュニケーション過程として捉えること<sup>11</sup>が要求され、それは「すべての美的文化の受けとり手、仲介者、すなわち担い手としての受容者に、ようやくその歴史形成の権利を認めること」を意味していたのであった<sup>12</sup>。すなわち「受容」の視点からは、著者とテキストのみでなく、読者もまた、歴史形成に関与していることが明確に認識されるのである。本研究では、この「歴史形成に関与している読者」に照明を当てることになる。

次に「受容」の視点から「解釈」が見直される時、そこには「意味」の発生について新たなより相応しい構図が提示されなければならない。受容の観点からは、「意味」とは、「発話者、作者がことばに託している有意性(M1)」と、「聴者、読者がそのことばに与える習慣になっている有意性(M2)」の「両者の兼ね合いのとれた点で浮び上ってくる一回きりの虚像M3」のことであり<sup>13</sup>、「ことばの解釈という作業は、結局、この『第三の意味』を求めることに尽きる」<sup>14</sup>のである。M1は「言葉に内在する意味」、M2は「聴き手・読者が了解している意味」と言うこともできる。そして「意味をことばの側にだけ認めようとするのも正しくないが、それかと言って、言葉に固有の意味を全く否定して、聴き手、読者が主観的な解釈を下して、それがことばの意味であると強弁するのも誤りである」<sup>15</sup>のであり、「このM1 M2のどちらかの一つに、いちじるしく比重をかけたことばの理解は、ことばの機能を歪めることになる」<sup>16</sup>と指摘される。この指摘は、聖書学の方法論における通時的視点か共時的視点かの二項対立的な議論の問題点を照らし出すものでもあるだろう。このように「意味」が第三の意味として捉えられる構図からは、M1の解明に全力を注ぐ古典の研究でさえも、M1そのものに到達することは不可能であり、「M1の究明は、それとM2との間に、伝達の意味M3を成立させることのできる程度にM2を近づけることにほかならない」<sup>17</sup>と言われる。

<図1>



<sup>11</sup> 同上、142頁。

<sup>12</sup> 同上。

<sup>13</sup> 外山、120頁

<sup>14</sup> 同上、127頁。

<sup>15</sup> 同上、120頁。

<sup>16</sup> 同上。

<sup>17</sup> 同上、121頁。

そしてその結果理解される「意味」とは、テキストの意味（M1）と読者の意味（M2）の合力によって生まれる「新しい意味の世界」<sup>18</sup>であると言われる。この「新しい意味の世界」であるM3は、同じテキスト（M1）を前にしても、読者がいる場所（M2）によって、その像が成立する場所、すなわちその「意味の世界」は異なってくる。このM1→M3←M2の関係から「意味（＝解釈）」の成立を捉える時、初期ユダヤ教における解釈と原始キリスト教団における解釈とが、同じテキストの解釈でありながら、それぞれの「読者の位置」によっていかに異なる解釈の世界を成立させているのかを示すことができるであろう。

最後に、方法論について提起される問題点として、その近代合理主義的方法論の根底に、キリスト教によるユダヤ教への偏見があるとの問題提起がある。この偏見の根を明らかにするには、キリスト教の歴史を近代より更に遡らなければならないだろう。本研究は、キリスト教によるユダヤ教への偏見を支えている可能性のある、キリスト教の「律法（トーラー）理解」を今一度その成立過程から再検討する必要があると考える。今なおキリスト教には「ユダヤ教の律法主義批判として成立した宗教」との自己理解が根強くあると言わざるを得ないが、「律法主義批判」の根拠とされるパウロの言葉を実際に読むならば、事態はそれほど単純ではないことは明らかである。これは解決と認識の是正が強く求められる事柄であると考え。本研究では、初期ユダヤ教でトーラーの聖典としての権威が確立したことに伴って、トーラーの権威を前提として展開された様々な解釈を扱う。原始キリスト教団の解釈もその一つであった可能性が考えられるのである。この照明のもとで見ると、原始キリスト教団の解釈（＝新約聖書）の成立は「ユダヤ教の律法主義への批判」を前提としているのではなく、「律法（トーラー）の権威」を前提としている可能性が浮かび上がってくる。よって、今一度「律法」というものを、キリスト教によるバイアスを取り除いて見る必要がある。本研究では、初期ユダヤ教における解釈で、「善き聖なるもの」である「律法（トーラー）」が様々なイメージの源となっていることを確認する。そして新約聖書の諸々のイメージ（それにはイエスのイメージも含まれるのである）の源にも同じ前提があること、そして同時に原始キリスト教団における解釈がそのイメージに基づきつつ、いかにしてそれを「転換（変容）」させたのかを本研究は示すことになる。

---

<sup>18</sup> 同上。

## 本編の構成

### 1章 方法論、テキスト、解釈

上記の問題提起に基づき、本研究ではまず 1-1 において方法論の問題を取り扱う。聖書学の方法論について提起されてきた問題点の根源を明らかにするために、1-1-1 で Barton の報告<sup>19</sup>に基づいて、聖書批評が成立した経緯を確認する。そこでは、従来指摘されるどころの「啓蒙思想」にではなく「宗教改革」に歴史批評の起源があることが指摘される。すなわち、教会の権威が主張する聖書の意味を実際に聖書が意味しているのかどうかを問う権利をキリスト教信者に与えた宗教改革に「聖書批評」の萌芽がある、との指摘である。この最初期の段階において聖書批評が目指したものは、教会の権威を越えての「自由な読み（解釈）」であったこと、そこで採用された合理的な批評理念によって、教会権威によって提唱されている「意味」がテキストの書かれた時代に可能だったのかどうか問われていった、との経緯が指摘される。このことは読者論の観点から見ると、前述の<図 1>において、従来教会権威によって M2 の視点のみをもって聖書の「意味」が主張されていたのに対して、テキストの視点 (M1) に注目することが始まったことを意味している。そしてテキストを縛る解釈の意味付けを超えて「テキスト自身に語らせること」、そのために「テキストを解き放つこと」が、聖書批評が本来目指したことであったことが確認された後、歴史批評は自らの方法論を絶対視することによって、この本来の目的において失敗したのだと述べられる。これはすなわち、M2 に対して導入された M1 の視点を踏まえて、第三の意味 (M3) が求められることなく、M1 の視点のみをもって聖書の「意味」であると主張することによって陥った過ちであると言えるであろう。

このような聖書批評成立の経緯を確認することによって、通時的アプローチと共時的アプローチを二項対立的に捉えることの誤りを確認した後、1-1-2 で「問題の核」を見据えつつ、本研究が目指すべき方向性を確認する。その方向性とは、①宗教改革で導入されたテキストの視点 (M1) と読者の視点 (M2) の双方を踏まえつつ、そこに生じる「第三の意味 (M3)」を探求すること、②歴史批評の研究結果が明らかにした「実際の歴史と聖書の言葉は完全なイコールの関係ではない（異なる次元の事柄である）との事実」を積極的に捉えること、すなわち実際の歴史と異なる聖書の言葉を「偽り」とするのではなく、それが読者のいる現在の視点 (M2) との間に成立する「第三の新しい世界 (M3)」であるとの認識から、聖書の言葉の世界を捉えること、③ユダヤ教の立場から指摘されるどころのキリスト教の中にある「トーラー否定」の偏見の根源を解明し、より相応しい認識を提示することである。

---

<sup>19</sup> John Barton, “Historical-critical approaches,” *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, John Barton(eds), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.9-20.

次に **1-2** では「テキスト研究の様々なアプローチ」として、創 1 章のテキストへのこれまでの具体的なアプローチを紹介する。創世記はモーセ五書（トーラー）の冒頭に置かれているがゆえに最重要の書であると考えられると同時に、モーセよりも以前の内容が記されていることから、テキストの由来が（恐らくその方向性は甚だしく異なるにしてもユダヤ教においても）キリスト教においても探求された書物である。キリスト教におけるこの探求の一つの帰結が、問題視されるところの資料批判（高等批評）であったことを考えても、テキストの研究史として創世記を取り上げることは意味のあることであると考えられる。歴史批評と一括りに言っても、そこには更に多種多様なアプローチが含まれているのであり、これまでのそれらの研究成果が全て否定されるわけでは勿論ない。前述の問題点を意識しつつ、これまでの聖書学におけるテキスト研究の各分野での成果を調和的視点から再述し、方法論の再構築を目指している具体例として Smith による報告<sup>20</sup>を取り上げる。彼の報告からは、①文献批評(Text Criticism)、②資料批評(Source Criticism)、③文法研究(Grammatical Study)、④編集批評(Redaction Criticism) と正典的アプローチ(the Canonical Approach)、⑤比較研究(Comparative Study)、⑥様式批評(Form Criticism)と文学的研究(Literary Study)のそれぞれのアプローチが探求するところのテキストの視点 (M1) が、聖書の「意味」(M3) の解明に資する「意義」が改めて提示される。更に Smith の④編集批評(Redaction Criticism) と正典的アプローチ(the Canonical Approach)の報告では、読者論の視点とも重なる「歴史的な著者 (M1) や聴衆 (M2) に限定されないテキストのより完全な意味 (M3) への注目」について言及され、この M3 への視点こそが「キリスト教徒にとってのテキストの主要な意味である、旧・新約聖書全体の観点から創 1 章を見ることから生み出される『二次的な読み』と関連するものである」と指摘される。Smith の指摘からは、「第二次的読者」であるキリスト教徒による聖書解釈の「二次的な読み」の特質が示されるのみでなく、彼がそれを後代のものであるだけでなく聖書の中に既にその起源があると指摘する時に、聖書解釈の伝統の中で生じた原始キリスト教団の解釈の側面も跡付けられるであろう。

**1-3** では、Smith の報告に基づきつつ、テキスト研究の視点から見た「解釈という行為」について検討する。ここで聖書の「解釈」が誕生した経緯に関して、古代イスラエル（前 8, 7 世紀）で聖書テキストの聖典化に伴ってそれらのテキストが「解釈」の対象となったこと、その「解釈」とはネヘ 8:8 等から窺えるように、「伝統的なテキストにおいて解釈者及び彼らの聴衆のコンテキストに適用できる理解を見抜くこと」とであると指摘される。このテキスト研究からの解釈誕生の説明は、明らかに伝統的テキスト (M1) と聴衆のコンテキスト (M2) との間に成立する解釈 (M3) との、「受容」の観点からの言説と一致する。そしてこのような解釈が、後期の聖書テキストや死海文書など第二

---

<sup>20</sup> Mark S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, Fortress Press, 2010, pp.169-192.

神殿時代の文学において大いに拡大したのであり、それがユダヤ教・キリスト教における後のテキスト間的読みの土台となったことが指摘される。

## 2章 初期ユダヤ教

上記の指摘を受けて、2章において、原始キリスト教団の聖書解釈が生み出される土壌となった、捕囚後の初期ユダヤ教において展開された解釈を分析する。まず 2-1 において、マカバイ記とヨセフスの記述に基づいて初期ユダヤ教の時代状況を確認する。この時代の記述すべき特徴として、ヘレニズム化の影響を受けた神殿体制の宗教的墮落が挙げられる。これに反対して起こったマカバイ戦争の結果ハスモン王朝が成立するが、ハスモン家が伝統的な大祭司の家系であるツァドク系でなかったために反対する者たちが現われ、神殿体制に異議を唱えるセクトの活動が起こっていった。

2-1-2 では、神殿体制・セクト運動両者でその大前提としてあった「トーラーの重要性」について確認する。①トーラーの起源と先在、②神による啓示としての「天からのトーラー」、③人格化されるトーラー、④トーラーの普遍性、⑤トーラーの永遠性、が目される性質として挙げられる。これらのユダヤ教における伝承は、原始キリスト教団の発生以前からのものであるのか、あるいはキリスト教からの影響も関係しているのかについて判断を下すことは容易ではないが、天地創造の前からの先在、天からの授与、イスラエルを弁護する義務、70の言語での啓示等の特徴が、新約聖書のキリストおよび聖霊の描写と重なっていることは興味深い。このこともあるいはまた新約聖書の背景としてトーラーのイメージとの関連の可能性を示唆しているのかもしれない。

初期ユダヤ教で前述のように神殿体制の宗教的墮落が問題視され、イスラエルの民の中での「聖性」の内実が問われたコンテクストと共に、異邦人でありながらもユダヤ人の信仰をよく理解した人々との関係が問われる。特にこのことは、他民族の地で生活しなければならないディアスポラのユダヤ人にとって切実な問題であったと考えられ、この異邦人との関係および異邦人を宗教的にどう理解するかという点が、キリスト教の聖書解釈のユダヤ教からの「転換」を導いた重要な要因であったと考えられる。まず 2-1-4 では、異邦人でありながらユダヤ教に理解を示した人々として、ルカ文書にのみ登場する「神を畏れる者」を巡る議論を取り上げる。この半改宗者である異邦人が実際に存在したのか、あるいはルカによる完全な創作なのかについては研究者によって意見が分かれるが、多数派は前者の見解を支持する。しかし実際に半改宗者の異邦人が存在したとしても、彼らを「神を畏れる者」として記述したところに、ルカの「文学的」意図も考えられるのである。なぜなら「神を畏れる者」は本来ヘブライ語聖書においては異邦人に関してではなく、イスラエルに関して使われた用語であり、捕囚後には「律法（トーラー）を守る者」の意味に変わっていったとの指摘があるからである。この語は死海文書の用例においても「敬虔なユダヤ人」への言及として使われている。よってルカが著作した時代の「神を畏れる者」という語の読者が了解した意味 (M2) は、「律法（トーラー）を忠実に守る敬虔な（ユダヤ）人」であったことが考えられ、読者がそのような

意味において理解する語を、自らのテキストにおいて、「(トーラーを忠実に守る) 敬虔な異邦人」に用いることで、「新たな意味 (M3)」を創り出そうとしたルカの意図が考えられるのである。

初期ユダヤ教の聖書解釈の特徴として、本研究は「聖霊」と「天使」概念に着目するのであるが、その理由はヘブライ語聖書においては3度しか用例のない「聖なる霊<sup>21</sup>」が死海文書においては48回確認され、新約聖書における91回の「聖霊」の用例の重要な前段階であると考えられるからである。「天使」概念は、第二神殿時代の文学において大いに発展したことが従来指摘されているが、特にクムラン共同体における「天使」の解釈を見ることによって、原始キリスト教団における解釈との重要な関連が見えてくる。

まず**2-2**では初期ユダヤ教における「聖霊」概念の発達を取り扱う。これは、「聖霊」の発明・発展をキリスト教に帰す従来のキリスト教側の言説を是正するものであり、初期ユダヤ教内で重要な表象となっていた「聖霊」を、原始キリスト教団も自らの文脈において用い、その結果その意味を発展させた可能性として提示する。

**2-2-2**では、クムラン文書における「聖なる霊」の用例を、①「宗規要覧」②「祝福の言葉」③「感謝の詩編 (Hodayot)」④「教訓 (Instruction)」⑤「天の光の言葉」⑥「ダマスコ文書」⑦「安息日の犠牲の歌 (天使の典礼)」⑧ その他、の各文書毎に検討する。これらの用例から窺うことのできる点として、モーセの律法(トーラー)の研究・共同体の掟の遵守が、共同体の成員に求められる絶対条件であること、そのように掟を忠実に守る共同体の成員は、共同体に与えられた聖なる霊によって罪から清められるとの認識、またそこから派生して、掟を退ける者はいくら儀礼としての「清め」を行ったとしても意味がないとの認識、共同体の全員が律法・掟に従うことは、燔祭の肉や犠牲の脂に勝る霊的な形態における献げ物であるとの認識をも窺うことができる。ここからは初期ユダヤ教において信仰の内実が問われたコンテキストで、神殿犠牲や儀礼の霊化(内面の重視)が起こり、クムラン共同体での儀礼の内実とは律法・掟の遵守と結びついており、この儀礼の霊化に「聖霊」が関係していることが窺われる。また、「聖なる霊」と対照的な表現として「肉なる霊」という表現が登場し、③の用例からは、「塵から作られた肉に過ぎない人間」の意味で用いられ、その人間が神の「聖なる霊」によって清められるとの認識、④の用例からは、「聖なる霊」が与えられている共同体メンバーと対照的な「邪悪な者たち」を指して「肉なる霊」と言っていることが窺える。ここには、「肉」について、(共同体メンバーをも含む)神の前で完全にはなり得ない人間一般と、信仰共同体外の人間を指す二つの用法が見られ、この用法は、パウロの「肉」の概念と重なる。また、用例からは神の「聖なる霊」によって神の秘儀を理解すること

---

<sup>21</sup> ヘブライ語聖書での「聖 (שֶׁקֶט)」は全て名詞である。それに対して新約聖書ではロマ 1:4 以外「聖」は形容詞 (ἅγιος) である。死海文書では名詞と形容詞両方の用例が見られる。死海文書における両者の区別の検討は本研究の考察の範囲を超えるため、本研究においてはヘブライ語聖書と死海文書の用例は「聖なる霊」、新約聖書の用例は「聖霊」と訳す。

ができるようになるとの認識と、天使的変容への希望が重ねて語られていることが窺われ、共同体メンバーの天使的変容による天的秘儀の享受と、聖なる霊の授与とが、概念的に重なっていると考えられる（このことは3.2.4のルカの解釈に影響を与えていると考えられる）。また⑥の用例からは、レビ 20:25 では動物の浄・不浄と重ねながらイスラエルの民が神によって区別された「聖なる者」であるとの文脈が、クムラン共同体では宗教的内実を問う視点から、墮落した人々との区別として解釈されている。これらの用例から、少なくとも前2世紀以降の自分たちを「敬虔なユダヤ人」と理解するセクトメンバーの間で、「聖霊」は神によってその真の民に与えられる「指標」のように認識され重視されていたことが考えられる。

2-2-3 では洗礼儀礼と霊の関係を扱う。理由は、新約聖書のすべての福音書でイエスの洗礼において聖霊（霊）がイエスに降ったとの記述があり、使徒言行録では「イエスの名」による洗礼と聖霊の授与とが関連付けて描写されており、原始キリスト教団における洗礼と聖霊の関係を明らかにするためには、初期ユダヤ教におけるその関係を確認する必要があると考えるからである。死海文書と新約聖書とは「神の霊が特に回心の際に与えられるとの信仰」およびクムラン共同体において神の僕たちを清めるために注がれる聖霊が、原始キリスト教団においては洗礼において授けられる点において類似しているとのベルガーによる指摘<sup>22</sup>から、両者の関連が強く想定されるのである。死海文書等の資料には、(1)「セクトへの入会儀礼としての洗礼」実践において、回心の内実こそが重視される趣旨が述べられており、行為としての沐浴から「聖化」儀礼としての洗礼への変化が生じていることが考えられる。(2)聖性遵守の重要性はディアスポラにおいて発達したとの Freyne<sup>23</sup>の指摘などから、パレスティナにありながらも「神殿から離れた地での信仰共同体」であったクムラン共同体において、神殿犠牲に代わる「真の」神殿礼拝の実践として洗礼儀礼が発達し、回心の内実を重視する「聖化」儀礼としての発達と共に「礼拝概念の霊化」をもたらしたことが考えられる。この霊化に「聖なる霊」が関係していることが強く想定される。(3)クムラン共同体で発達したこのような洗礼実践を原始キリスト教団が採用した可能性が考えられる。原始キリスト教団では、洗礼実践が繰り返し行われる「清め（贖罪）」の側面は（少なくとも表面的には）抑えられ、一回きりの入会儀礼＝「改宗者洗礼」の役割が前面に押し出されたことを確認する。そしてユダヤ教で改宗者洗礼が確立し始めた時期が後1世紀後半であることから、初期ユダヤ教セクトで神殿犠牲に対応する形で発達した洗礼儀礼が、原始キリスト教団で入信儀礼として採用され、更にそれに対抗する反応として、ユダヤ教の本流での改宗者洗礼が確立した、との一連の経過の可能性を提示する。

---

<sup>22</sup> K・ベルガー『死海写本とイエス』、土岐健治監訳、教文館、2000年、154-6頁。

<sup>23</sup> Sean Freyne, "Jewish Immersion and Christian Baptism: Continuity on the Margins?", in *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I*, Göttingen: De Gruyter, 2011, pp.221-53.

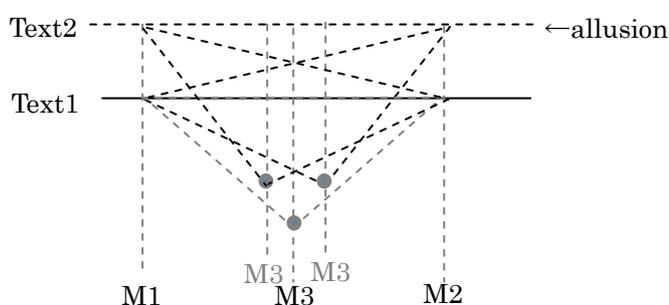
2-3 では「天使」概念の考察を行う。従来、第二神殿時代での発達が指摘される「天使」であるが、クムラン共同体では共同体が置かれていた状況の中での独特の天使理解が発達していたことが窺われる。2-3-1 ではまず、クムランから多くの写本が発見されたエノク文書を取り上げる。エノクは「義人」であり、(天使のように) 天に上げられ、天での秘儀としての「太陽暦の証人」となり、「書記」としてそれを記録し、「祭司」としてその息子たち(メトセラ、レメク、ノア)に天の知識を伝える。クムラン共同体でこの義人・天使・太陽暦・書記・祭司のモチーフは重要な意味を持っていたことが考えられる。2-3-2 ではクムラン共同体における「天使」の意義を、Elior の報告<sup>24</sup>に基づいて検討する。(1) ヨベル書では天使は神による天地創造の初めに造られ、その後の6日の創造の経緯と安息日の設置を知る存在と考えられており、それゆえ天使たちは安息日の天における守護者であり、神の民イスラエルは天使たちと共に安息日を守ると考えられている。(2)クムラン共同体は、この「天使との共同」について、特別の意識を持った共同体であったと考えられる。彼らのイメージにおいては、天上の聖所に仕える「天使」と地上の聖所に仕える「(クムラン共同体の)祭司」とが同一視されている。共同体の自称である「ヤハド(共同体)」とは、「天使との共同体(ヤハド)」の意味であったと考えられる。(3)死海文書には、聖書の記述そのものとは異なる共同体の「解釈」を反映した再話が見られる。最も特徴的なものとして、シメオンとレビによるシケムでの大虐殺の記事(創34章)についての創49:5-7での解釈が挙げられる。クムランの解釈では、聖書の記述よりもレビが高められ、その特権が拡大されており、そこには正当な大祭司の家系(ツアドクの子ら)であることを主張するセクト祭司の視点があると考えられる。(4)クムラン共同体のこのような解釈が成立した背後には、初期ユダヤ教にセクトが誕生する原因となった時代状況が関係していると考えられる。すなわち、当時の神殿体制から排除された祭司たちが、神殿での犠牲奉獻や種々の聖なる奉仕を禁じられ、それを埋め合わせるかのように天使たちとの礼拝の概念を発達させたことが指摘される。天上で神に仕える天使たちとの共同は、セクトの祭司たちの正当性を天の存在によって保証するものであったと考えられるのである。(5)クムラン共同体は太陽暦を採用していた。これは恐らく太陰暦を採用していた神殿に対抗し、その墮落を批判するための採用であったことが考えられる。この点に関して「セクトのヘレニズム化」との従来の説明は、より適切な言説によって補われなければならないだろう。クムラン共同体はこの太陽暦の正当性の根拠付けに天地創造の記述を用いた。すなわち彼らは安息日を遵守する7日のサイクルにとって太陽暦の方が相応しいこと、この太陽暦は天地創造の初めから神によって決められていた天的な秘儀であることを、エノク文学や天使たちの礼拝を描くことによって主張したのである。

---

<sup>24</sup> Rachel Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, (tr) David Louvish, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005, pp.165-200.

2-4 では初期ユダヤ教に特徴的な文学技法を確認することで、この時代の聖書解釈の方法を検討する。2-4-1 で、死海文書にもよく見られる用法として Hughes<sup>25</sup>が指摘する allusion の機能を確認する。allusion は allude するテキストが、そのテキスト内での独自の意味と、下地となる allude されるテキスト（聖書）との間に成立する allusive な意味の二重の意味を持ち、更に allusion によってテキストの内的・テキスト間的なより大きなパターンを作動させることが可能になる「洗練された文学的仕掛け」である。トーラーの権威を前提として多様な解釈が生み出されていった第二神殿時代の文学が、トーラーを allude しつつ、そこに新たな意味を生み出す解釈を展開していった文学技法であると言える。

<図 2-①>



また、allusion の機能（読者への影響）として、「一致の創造」が指摘され、allusion の認識が特定の共同体への所属意識を強め、言葉の二重の響きに注意深くなるように共同体の成員をトレーニングする機能を担っていたことが想定される。ここには「読み」という行為の一つの方向性が示されていると言えることができるだろう。すなわちクムラン共同体では、何らかの「規範」に頼る読みではなく、訓練された読者自身が自分自身でテキストを探求し、その「意味の世界」と出会うことが志向されていたということである。2-4-2 では、「読む」という行為がテキストへと意味を伝えること、すなわち allusive な言及がどのように働くのかは、「読者」の技術と背景にかかっていることが確認される。また著者の意図と読者の認識の関係が排他的な関係としてではなく、より妥当な言説によって提示される。すなわち読者によって allusion と認識されるほとんどの言及は著者によって意図されたものであるが、意図された allusion が気付かれないままに行われる場合や、allusion として意図されていないフレーズが読者によって allusion として解釈されることも可能である、との見解である。

2-4-3 では、初期ユダヤ教文書がトーラーを下地としつつそれを allude させながら新しい「解釈」の世界を成立させている実例として、外典トビト記の分析を行う。(1)まず

<sup>25</sup> Julie A. Hughes, *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot: Studies on the Texts of the Desert of Judah vol.LIX*, Leiden: Brill, 2006, pp.41-55.

テキスト研究の成果を踏まえて、トビト記について「イスラエルの民が最初に故郷から引き離されたアッシリア捕囚を舞台設定としつつ、後の時代状況の中で、ユダヤの民によって語られ読まれた物語」であることを確認する。よってこのテキストが想定している読者は、第二神殿時代のディアスポラのユダヤ人ということになる。この「読者」は、目の前のテキストにアッシリア捕囚の状況を、さらにその向こうにモーセ五書（トーラー）に記されたイスラエルの民の荒野放浪を、**allusion**として自分のいる位置から見ているのである。(2)「物語の要素」に光を当てる物語批評の方法論に基づきつつ、テキストの内的世界を探求することにより、この物語が「光の喪失と回復」のテーマを「民族の隔絶と交わりの回復」と重ねつつ物語っていることを示す。この分析の中で、物語に登場する「犬」の役割の考察を通して、読者がトビト記の物語を通してモーセ五書の物語の **allusion** を読み取る「読み」の構造を提示する。(3)読者は物語世界を自分自身で体験することを通して、「虚構」である物語から「リアルな」力を現実の世界へと持ち帰る。この「読み」の体験の中で、読者は「天使」という存在ともリアルに出会い、その生き生きとしたイメージが、新約聖書のイエスのイメージにも影響を与えている可能性を示す。(4)読者の視点を踏まえた「読み」の構造を提示することで、読者の視点が「歴史形成」に関わっていることをトビト記の実例に基づいて示す。

**2-4-4** ではトビト記が民族の隔絶と交わりの回復を描くために用いている「光の喪失と回復」のテーマが、初期ユダヤ教における解釈の中で特別な意味を持っていた可能性を扱う。と言うのも、新約聖書の中にも福音書に記されたイエスによる盲人の癒し、使徒言行録に記されたパウロの失明と視力の回復の記述に見られるように、このテーマが重要な物語のモチーフとして用いられているからである。(1)Smith<sup>26</sup>は 祭司の伝統において、創1章の冒頭の「光」には、「祭司の導き＝神の教え（トーラー）＝神の言葉」との明確な意味と、神殿の灯と重ねつつ言及されるより深い祭司的黙想の二重の意味を持っていたことを指摘する。(2)Vermes<sup>27</sup>は、ヘブライ語聖書の伝統の中で深められていった理解としての「トーラーは光である」との解釈が、ヘレニズム化によるものではなくヘブライ語聖書の伝統の延長であり、初期ユダヤ教での「照らしがトーラーの知識と実践を表す」との解釈へとつながっていることを指摘する。この理解のもとで「光の喪失と回復」のモチーフを改めて見る時、トビト記では、捕囚の地にありながらも慈善の業（トーラーの実践）と神への賛美を忘れなかったトビトが絶望の状態に陥り、もはや慈善を行うことができなくなった状態が、トビトの失明の状態と重ねられつつ「天の光を見ることができない状態」と言い表わされていた。新約聖書でのイエスによる盲人の癒しやパウロの失明と視力の回復の描写も、律法（トーラー）との関連において捉えなおすことができる可能性を提示する。

---

<sup>26</sup> Smith, op.cit., pp.82-5.

<sup>27</sup> Geza Vermes, "The Torah is a Light," *Vetus Testamentum* 8, 1958, pp.436-8.

### 3章 原始キリスト教団

3章からは原始キリスト教団の解釈を検討し、原始キリスト教団が初期ユダヤ教における解釈を継承しつつどのような転換を行ったのかを提示する。まず**3-1-1**では律法に関するパウロの言説を取り扱う。パウロは律法と信仰とを対置させ、これがキリスト教によるユダヤ教の律法主義批判の根拠とされてきたのであるが、事態はそれほど単純ではない。アガンベン<sup>28</sup>はパウロにおける律法と信仰の対立ではなく両者のより親密な関係を指摘する。パウロの「律法」の用語の中にある混在を整理するために、**3-1-2**では「霊」と「肉」に関するパウロの言説を扱う。(1) ガラ 5:15-26 では擬人化された肉が神に敵対する。この事態をパウロは黙示的終末論における宇宙的善悪の戦闘として理解しているとの報告に基づき、天使と墮天使のモチーフが霊と肉に対応している可能性を指摘する。(2) ロマ 8:1-7 では「キリスト・イエスによって命をもたらす霊の法則（ノモス）」と「罪と死の法則（ノモス）」の拮抗が描かれ、このことからパウロが単純に律法（ノモス）を否定しているのではないことが指摘できる。**3-1-3**でパウロにおける律法概念を更に検討する。私市<sup>29</sup>の報告に基づき、(1)パウロは律法と罪とを区別しており、罪には人間の不完全さによって完全には律法を遵守することのできない「律法違反」の罪と、人間が神のようになろうとする「律法主義」の罪との二種類の罪が存在すること、(2)「律法」を人間の宗教制度と人間世界の営みとして総合的にとらえるパウロの律法観は「流動性」と「変容性」の特徴において指摘され、パウロは律法の全体像を「キリスト」として捉えなおしていることを確認する。パウロにおいても律法の聖性と善性が前提としてあり、そのイメージのもとにイエスの存在が考えられていることを確認することができる。またヤハウエの霊のもとにあるイスラエル共同体を形作る指標であるモーセ律法という前提のもと、パウロがキリストにある神の霊の働き（聖霊）を「(キリストの) 律法」として指標化していることが指摘され、「神の霊 - キリストの霊（聖霊） - 律法」の対応からは、パウロにおいて律法が信仰に対立させられているとの言説は誤りであることが明らかにされる。(3)「律法は天使によってモーセに与えられた」との伝承を検討しつつ、パウロにおける霊と罪と律法との関連が、①霊の律法（本質的な律法、神の律法）＝天使、②文字の律法（律法主義の罪）＝創造神に反逆する墮落天使という霊界のイメージと重なる構図を提示する。(4)パウロは「霊・肉」の用語を用いつつも、「肉＝肉体」「霊＝靈魂」と理解するヘレニズムとは異なる概念において思考している。パウロの言う「肉」は、「創造者に逆らう被造物」のことであるとの私市の指摘は、死海文書の検討の際に確認された初期ユダヤ教における解釈と一致する。またパウロの言語における「霊化」について、彼が「ユダヤ人」を内面化したことが、真の意味で神の律法を守る「隠れたユダヤ人」への普遍化、すなわち律法を授与された「ユダヤ人」の概念の

<sup>28</sup> ジョルジョ・アガンベン『残りの時 パウロ講義』、上村忠男訳、岩波書店、2005年、149-54頁。

<sup>29</sup> 私市元宏『ガラテヤ書簡とローマ書簡から見た使徒パウロの継承思想』、コイノニア刊行会、2006年。

全ての人間への拡大へとつながったことが私市によって報告される。この指摘は本研究が提示する、ユダヤ教の聖書解釈を継承しつつもキリスト教が行った解釈の「転換点」と重なる<sup>30</sup>。(5)クムラン共同体にとってもパウロにとっても、「罪」とは「創造者に対する被造物の反逆」に他ならず、私市が指摘するところの神の霊による「変容」、霊によって形成される「新しい人間」についてのパウロの言葉は、聖霊による「神の子（天使）」への変容に関する初期ユダヤ教における解釈の言語と一致し、更にそれは回心・洗礼の概念とも重なる。初期ユダヤ教の解釈・パウロの解釈両者において、「創造者に反逆する人間」から「神の子」への「再創造（新しい創造）」に、「神の霊（聖霊）」が関係している。

**3-1-4**で、「神の子に変容する信仰者」について頻繁に語るパウロが、「神の子（天使）」との自覚を持つ初期ユダヤ教セクトメンバーの解釈を継承している可能性を指摘する。「神の子」のイメージについてこのような想定をした場合、「神の子（神の独り子）であるイエス」によって「神の子性」が、イエスをキリストと信じる信者たちにも与えられるという新約聖書が語る構図<sup>31</sup>は、概念の形成過程としては、初期ユダヤ教神秘主義の「神の子（天使）」の自覚を持つ共同体の成員たちの間で、「メシア＝神の（独り）子」との概念が生まれ、それが神の子としてのイエスへとつながっている可能性が考えられるのではないだろうか。またパウロはイエスを出 23 章に根拠づけられる「神の名を共有する天使」のイメージのもとで捉えられている（フィリ 2:5-11）とのセーガルの指摘<sup>32</sup>からは、イエスのイメージ自体が初期ユダヤ教における解釈の継承であることを見る事ができるが、同時に原始キリスト教団においては「神の名＝イエスの名」への重大な転換が行われ、その結果「イエスの名」による洗礼が、異邦人をも含む全ての人間を対象とする信仰共同体への入会儀礼の新たな枠組みの指標として採用されたことが考えられるのである。

**3-2**ではルカ文書を取り扱う。伝統的見解では、ルカが異邦人キリスト者のために著作した異邦人の著者であることは議論の余地のないこととされてきたが、近年の見解ではルカ文書のユダヤ人性を指摘する研究が多く提出されている。それらの研究では「ルカがトーラーについて非常にポジティブな見解を持っていること」も指摘されており、これらの報告に基づきつつ、ルカが初期ユダヤ教におけるトーラーという前提の上で自らの解釈を「文学」の形態において展開していることを示す。ルカ文書で「聖霊」と「天使」が非常に重要な概念であることをも、ルカによる「解釈」の視点から取り扱う。ルカの「文学者」としての側面は従来指摘されてきたが、本研究はルカの文学技法が 2.4 で確認したところの初期ユダヤ教で発達した **allusion** の技法であり、トーラーの物語を

<sup>30</sup> この転換をパウロとは異なる「物語」という手法で行ったのがルカである。

<sup>31</sup> ガラ 3:26 等。

<sup>32</sup> アラン・F・セーガル「クムランに照らした復活のキリストと天神的仲介者像」『イエスと死海文書』、ジェームズ・H・チャールズワース編著、三交社、1996年、427-62頁。

「透かし絵」のように浮かび上がらせながら新たな物語世界を描き出していることを示す。まず技法においてルカは初期ユダヤ教の解釈様式を継承しているのである。更に**3-2-2**ではルカの「透かし絵」(allusion)を分析することによって、ルカが初期ユダヤ教における解釈と同様にトーラーを前提としつつ、同時にいかにユニークな解釈を展開しているのかを明らかにする。(1)他の新約著者たち同様、ルカもまた「モーセのような預言者＝イエス」を意図している。ルカはモーセとイエスを重ねる描写を行いつつ、「モーセ(の手)を通して与えられた律法(トーラー)」の授与と聖霊の授与を重ね、対応させながら描いていることが考えられる。ルカが聖霊降臨の舞台として示すペンテコステ(五旬祭)が、ユダヤ教のシャブオット(七週祭)であり、初期ユダヤ教のヨベル書や死海文書等では7に関連する祭日として非常に重視され、また恐らく「トーラー授与の記念日」の意味が意識されていた可能性がある。更にヨベル書の解釈を継承して、ルカはシャブオットにノア契約をも想起させていることも考えられる。(2)ルカにおける聖霊授与の場面には、天地創造の祝福とノア契約における祝福を想起させる言葉が使われている。すなわちそれは「全ての被造物への祝福」である。ルカは異邦人への聖霊の授与を描く自らの物語の場面において、モーセ五書(トーラー)におけるこの祝福を浮かび上がらせる。神の聖なる民と異教徒との区別を述べるレビ20章の食物規定を「聖霊を注がれた共同体メンバーと墮落した民との区別」と解釈したクムラン共同体による解釈を、ルカは全ての命への祝福の物語をalludeさせつつ、同じく「聖霊」の指標を用いながら転換させ、「異邦人も神の聖なる民とされた」との自らの解釈を描き出していることが考えられる。(3)更にバベルの塔の物語をも浮かび上がらせながら、かつて神への反逆のために全世界に散らされた人間が、聖霊の授与によって再び一つとされる物語への「語り直し」が行われる。以上の分析からは、ルカが「透かし絵」(allusion)の手法を用いてモーセ五書の物語を想起させつつ、自らの物語において、初期ユダヤ教セクトメンバーの間で神の民であることの「指標」としての役割を担っていたと考えられる「聖霊」が、神を信じる異邦人にも注がれたと記し、異邦人宣教を正当化する根拠としている可能性が考えられる。

**3-2-4**ではルカの黙示論的世界観を想定しつつ、「受容」の観点からルカが描き出す解釈の世界を分析する。(1)「人の子」についての錯綜した議論を概観しつつ、新約聖書でイエスのメシア性を表現する「人の子」がダニ7章、第一エノク書・第四エズラ記の解釈伝統のもとにあることを確認する。(2)難解なテーマであるルカの「人の子」理解について、Tuckettの報告<sup>33</sup>に基づきつつ、人の子の「到来」から「高举」の人の子へとルカが重点を移行させている可能性を確認する。ルカが重視する「高举のイエス」の姿には天使のイメージの反映が強く窺われる。(3)黙示文学が第一に天的な秘儀の啓示に関係しているとの視点からは、神と義人との間の境界が流動的になることが指摘される。天使

---

<sup>33</sup> Christopher Tuckett, "The Lukan Son of Man," *Luke's Literary Achievement Collected Essays, JSNT Supplement Series 116*, C. M. Tuckett(eds), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp.198-217.

的存在として描かれる義人のモチーフは、新約聖書のキリスト論の形式的背景を提供していると考えられ、「天使形態」の概念によって「完全な神でありつつ完全な人間であるイエス＝キリスト」の像が結ばれる構図を確認する。(4)黙示論的世界との関連が確認されたルカの解釈世界について、具体的にルカがそれぞれの継承をどのように受容し、その解釈を経ることによってどのような新たな世界を創りだしているのかを示し、初期ユダヤ教と原始キリスト教団の間の解釈の継承と転換を考察する本研究の締めくくりとする。黙示的形象である「稲妻 (ἀστραπή)」がルカにおいては神の真理を明らかにする「天からの光 (φῶς)」と結びつき、真理に対して「目を開かれる」ことが「神の言葉を理解すること」であるとの認識を指摘する。恐らくその背後には、創1章の光＝神の教え(トーラー)との解釈伝統や、出19章での「稲妻」のモチーフと共に記されたシナイ山の律法(トーラー)の授与の記述があり、それらを一連のイメージとして「柔軟に受容」したルカは、それらのイメージを用いつつ自らの解釈を通した新しい物語を描き出す。ゆえに、ルカが描き出す「聖霊の授与」の物語は、聖霊が与えられることを通して(異邦人であっても)神の言葉が理解できるようになることを描く物語なのである。「異邦人宣教」を目的とすると言われてきたルカに関してより厳密には、ルカにとっての重点が「神の言葉が与えられた民」から「神の言葉を理解する民」へと移行しており、「神の言葉を理解する」という基準においては民族的な区別が第一ではなくなっている、と指摘することができるのではないだろうか。本研究は「受容」という視点から見ると、一対一の対応によっては論証することができないが確かに存在している「解釈」のより大きな関連の世界を捉えることができることを示すことを目指すものである。

## 1 章 方法論、テキスト、解釈

本研究が聖書の解釈・受容というテーマに取り組む際、その事柄は根本的な所で聖書学における方法論の課題と関連していると考え。序で述べたように、「受容」の視点は受容者（読者）にも「歴史形成の権利」を認めるものである。ゆえに「受容」は聖書の成立史に対立する別の事象ではなくて、聖書の歴史形成にとって役割を担っている重要な一要素であり、この視点を正しく位置付けることが従来対立的に語られてきた方法論の課題を再検討する上で不可欠であると考え。まずは問題の所在を明らかにするために従来指摘されてきた聖書学の方法論の課題を再検討し、その問題点が「解釈」の視点とどのように関連しているのか、そして「受容」の視点から見る時にその関係を新たな観点で捉え直すことができることを見てゆく。

### 1-1 聖書学における方法論にまつわる諸問題

聖書学における方法論への問題提起は新しい事柄ではない。既に半世紀近くに渡って指摘されてきておりここで改めて再述することは避けたいと思うが<sup>34</sup>、長く指摘されてきた問題であるにもかかわらず、それらを包括する視点は未だ十分には共有されていないように思われる。従来の問題提起を振り返りつつ、Barton<sup>35</sup>の報告をもとに問題の所在を確認する。

#### 1-1-1 Barton による聖書批評成立の経緯の再構築

Barton はいわゆる「歴史批評」について提唱されてきた批判として4つの観点からの指摘を挙げる。その内容を要約しつつ以下にまとめる<sup>36</sup>。

##### 「起源」への問い

歴史批評は、テキストがいつ誰によって書かれたのか・それらが意図した読者・書物の成立までの諸段階等を問い、五書研究や共観福音書研究では専ら資料単位に還元する分析が行われ、それらを全体として統合する試みはなされなかった。

---

<sup>34</sup> 筆者の修士学位論文「創世記 22 章のテキスト・解釈・脱構築 - ヒンネニーの意味を中心に -」は、方法論への問題意識を研究の動機として、通時的・共時的双方の視点をもってテキストを「読む」ことを試みたものである。

<sup>35</sup> Barton, op.cit., pp.9-20.

<sup>36</sup> ibid., pp.9-12.

### オリジナルの意味の重視

歴史批評は、テキストが最初の読者に意図した意味を確立することを目指すのであって、現代の読者への意味を問うことはしない。著者が最初の読者に意図しなかった意味を受け取ることは、テキストを誤解することであると主張し、オリジナルの意味こそが正しい意味であり、聖書学者の主要な任務はこの意味に帰ることであるとする。

### 歴史的再構築

歴史批評は、言葉や意味の歴史的な脈やテキストの歴史的発展のみでなく、過去に起こったこととしての「歴史」そのものにも関心を持つ。19世紀のW. M. L. de WetteやJulius WellhausenやD. F. Straussのような聖書批評家は、ドイツ語圏で萌芽した歴史著述の教養の影響を受けており、歴史家が一次資料に戻ることによって古代世界の正しい批判的歴史を書こうとしたのと同様、聖書歴史家たちは聖書（ヘブライ語聖書の歴史的な文書、福音書、使徒言行録）を実際に起こった歴史の吟味に従属させた。

### 第三者的学問

歴史批評は価値的中立、第三者的視点を旨とし、テキストが「わたし」に意味することではなく、単にそれが意味することを目指した。「敬虔な」読みに対抗し事実の発見を目指し、それはイエスや初代教会や古代イスラエルについて、聖書著者たちの記述とは著しく矛盾する報告をもたらした。

これらの特徴を啓蒙主義の遺産の一部として見るのが現代では一般的である。そして歴史批評が陥った落とし穴を避けることを目指して、多くの代替的アプローチが提唱されてきている。特にポストモダニズムの立場は、真に第三者的である者は誰一人いないがゆえに、学問的中立性の仮面を破棄することを奨励する。

Barton は、指摘されてきたこれらの事柄の重要性を認めつつも、歴史批評へのこれらの批判をより大きな視点のもとで検証し直すことを試みる。Barton は上記のような「歴史批評」の定義がポストモダニズムの反応を誘うためになされたものである可能性があり、その定義が実際の歴史批評に必ずしも対応していないことを指摘しつつ、歴史批評の意義を修正的視点から改めて定義しようとしている。

Barton の指摘は、我々が聖書学の目的を今一度確認する上で有益な視点を提供するものであるだろう。以下に Barton によって再分析された歴史批評の誕生と進展の経緯の論点をまとめる<sup>37</sup>。

#### ① 文献分析としての歴史批評

今日、文芸批評と対照的に歴史批評は「非文学的 (unliterary)」と特徴付けられるが、これはそもそも今日の文芸批評が「共時性」を強く主張し、著しく非歴史的であるがゆえのことである。しかし数世

---

<sup>37</sup> *ibid.*, pp.14-7.

代前には、多くの「文学的（文献学的；literary）」批評は、ほとんどの聖書解釈者たちの仕事同様に通時的なものであった。当時の聖書批評が通時的あるいは共時的立場の選択肢を持っていたわけではなく、当時「文学的（文献学的）」研究に従事する誰もが従事したであろう精密な分析を、聖書文書に適用したのである。

## ② テキストを解き放つこと - 聖書批評誕生の背景と動機 -

歴史批評は啓蒙主義に由来し、その実践は「近代性」に属するというのが今日の通常理解である。しかし歴史批評の起源を啓蒙主義にではなく、宗教改革に跡付けるドイツの伝統がある。

批判的に聖書を読むという「聖書批評」の概念は、歴史への関心から出たのではなく、教会の権威が主張する聖書の意味を、実際に聖書が意味しているのかどうかを問う権利をキリスト教信者に与えた宗教改革と関連している。

聖書批評は教会の権威が主張するテキストの意味を自動的に受け入れず、合理的な批評理念を適用する権利を残しておくのである。これらの中の主要なものが、提唱されている意味がテキストが書かれた時代において可能だったのかどうかを問うことであるだろう。このような歴史批評の前提にある動機は、テキストに語らせるために、テキストを解き放つことである。

以上のように Barton は歴史批評の起源と本来の動機とを再検討した上で、「共時的」アプローチと「通時的」アプローチの間に亀裂が生じなければならない理由はほとんどないように思われる、と言う<sup>38</sup>。Barton は聖書批評の決定的特徴は、「歴史的（通時的）」要素ではなく「批判的」性質であるとし、それはすなわち「キリスト教あるいはユダヤ教の伝統の権威であろうとも、現在の教会的構造の権威であろうとも、あるいは学問的見解の権威であろうとも、申し立てられている権威による拘束を受けていないテキストの意味について自由な問いを問うことへの強調」であると述べる<sup>39</sup>。そこには、読者の問いを規定する権威も、その問いに優劣をつける権威も存在しない。この自由の感覚は、宗教改革と啓蒙主義の洞察を受け継いでいる。事態の救済策は、いずれかの方法論をイデオロギー的に純粹であるとして保護することではなく、「批判の真の精神を回復すること」であると述べられる<sup>40</sup>。

---

<sup>38</sup> *ibid.*, p.18.

<sup>39</sup> *ibid.*, pp.18-9.

<sup>40</sup> *ibid.*, p.19.

## 1-1-2 問題の核

Barton による指摘は非常に示唆的なものであるが、そこには未だ十分に扱われていない課題があるように思われる。Barton の指摘を受け止めつつ、本研究で焦点を当てて検討すべき問題として以下の事柄を挙げる。

### ① 第三の意味の探求

Barton によって指摘されている歴史批評が落ちた陥穽とは、歴史的視点のみを絶対視することによって、テキストにとって自分自身が新たな「縛り」となってしまった点であった。このことは序の<図 1>に示したようにテキストの意味とは著者が言葉に託している意味 (M1) と読者の視点からの意味 (M2) との間に成立する虚像 (M3) であるとの「解釈・受容」の視点から提示される構図において、M3 の意味を求めることなく、M1 のみをもってテキストの意味であると断定してしまうことから生じた誤りであると言っていることができるだろう。すなわちその問題点は、読者の視点 (M2) の欠如であると言っていることができる。読者の視点とは解釈の視点である。この視点を正しく補い、テキストの (元来の) 歴史的意味 (M1) と (各時代の) 読者 (M2) との間に成立する意味 (M3) が、それぞれにどのようなものであるのかを見ていくことによって、一つの (元来の) 意味 (M1) を持つテキストであっても、それぞれの読者 (M2) によって、その間に成立する意味が異なっている現実を、より正確により動的・立体的に捉えることができるだろう。

Barton は、聖書批評の本来の目的がいかなる権威の拘束も受けずテキストの意味を自由に問うことであると指摘しつつもなお、テキスト成立時の言葉の意味が現在においても「正しい意味」であると受け取れるような発言をしている<sup>41</sup>。しかし既に指摘したように、「受容」の視点では受容者 (読者) も、テキストの成立史に関与しているのである<sup>42</sup>。歴史批評に限らず聖書解釈に関する課題の多くは、読者の視点の欠如の故にテキストはただ一つの意味を持つはずであると想定することから生じていると言えるだろう<sup>43</sup>。

本研究が「解釈・受容」の視点から初期ユダヤ教と原始キリスト教団それぞれによる解釈とその影響関係を考察することを通して、一つのテキストが異なる読者によって受容された結果、様々な解釈 (新たなテキスト) が生じる経緯を立体的に見ることができるとであろう。

---

<sup>41</sup> *ibid.*, pp.17-8.

<sup>42</sup> その具体例を 2-4-3 で扱う。

<sup>43</sup> 歴史批評の課題に向き合おうとした結果のブルトマンによる「実存的読み」もまた、「意味」をテキストに強制するという点では同様の問題点を指摘できるだろう。

## ② 歴史的研究が明らかにした事実を積極的に踏まえる

聖書批評が誕生した当初、教会の権威による意味付けを問い、聖書の真の意味の探求のためにテキストが書かれた時代の意味が問われていったことを考えると、そこには「歴史的事実＝聖書の真の意味」であるとの素朴な認識があったことが考えられる。しかし歴史批評による研究が進められてゆく過程で明らかになったことは、聖書に書かれている言葉と実際の歴史とはイコールの関係ではない、ということであった。もしも「歴史の解明」を最終目的に置かならば、歴史的事実とは異なるテキストは、「偽り」の書ということになり、もはや「読む」価値のないものということになるだろう。しかし「目の前にあるテキストを読むこと」を最終目標とする場合には、この事実はむしろ積極的に捉える事が可能であるだろう。上述のように聖書の成立史は、テキストの元来の意味と各時代の読者との間に成立する第三の意味を、時には時間と空間の隔たりを超えて成立させながら発展してきた歴史であるのだから、「実際の歴史」と「聖書の言葉」はそもそも別次元に属することを認識しておくことが不可欠である。しかも同時に、各時代の具体的な読者が聖書の成立史に関わっているという点では、聖書の言葉は独自の次元を持ちつつも実際の歴史とも時間と空間を共有している。本研究は通時的視点（歴史）か共時的視点（現在）かの二者択一的視点ではなく、両視点を有機的に融合させることによる「解釈のスパイラル」<sup>44</sup>的効果を提示する。

## ③ 「合理的」視点の問題性とユダヤ教との対話

Barton は、権威による「意味」の縛りに対する抵抗手段として宗教改革で聖書批評が採用した「合理的な批評理念」について、基本的には評価をしているようである<sup>45</sup>。しかし「歴史」の解明へその最終目的を移してしまった点のみでなく、そもそも西洋近代の合理主義的視点の中にある問題性への指摘がユダヤ学の分野からなされている。手島勲矢は「科学 (Wissenschaft)」としての古典学の草分けとして Friedrich A. Wolf のホメロス研究を指摘し、その核心的理由は「伝統的なテキストの統一を否定した近代的合理精神の表明において『科学的』と見なされるようになった」ことにあると述べる<sup>46</sup>。そして旧約学におけるこの意味での「近代的な精神の発露」を代表する人物として、自らの旧約研究を「高等批評 (höher Kritik)」と定義した Johann G. Eichhorn を挙げつつ、ユダヤ学も「科学」と「高等批評」の影響のもとに発展した分野であって「革新的な 19 世紀の時代精神をぬきにユダヤ学の存在は考えられない」と述べる<sup>47</sup>。

---

<sup>44</sup> Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, Downers Grove: IVP Academic, 2006.

<sup>45</sup> Barton, op.cit., p.16.

<sup>46</sup> 手島勲矢『ユダヤの聖書解釈 - スピノザと歴史批判の転回』、岩波書店、2009年、225頁。

<sup>47</sup> 同上、225-6頁。

しかしその一方で「19世紀末から20世紀にかけて、ユダヤ学における旧約の高等批評への態度は大きく変化」したことを指摘し、その原因は「グラフ＝ヴェルハウゼンの資料説の登場」にあり「ユダヤ人学者にとってヴェルハウゼンの議論は単なる旧約の歴史研究にとどまらず、当時のユダヤ人学者が向き合っていたユダヤに対する偏見と深いつながりのある世界観の表出でもあった」と指摘をする<sup>48</sup>。手島はこの「偏見」の内容を、「ヴェルハウゼン資料説を支える近代主義の精神 - その中に隠れたトーラー否定」と分析している<sup>49</sup>。手島が指摘する『科学』の中に混入する西欧キリスト教神学の恣意性<sup>50</sup>へのユダヤ人学者たちによる反発において真に問題にされている事柄が、ヨーロッパ近代精神がその一方的な偏見をヘブライ語聖書の読みに要求する点であることを考えると、問題の本質はこの近代精神が自らの理論を聖書読解に適用するに当たって、古代からこの聖書を「読んで」伝承してきた読者の視点を視野に入れていなかったことにあると言っているのではないだろうか。解釈史の研究において読者の視点に着目することは、聖書を実際に読み伝えてきた過去の読者の視点ともつながることを意味するのである。

## 1-2 テキスト研究の様々なアプローチ - 創1章 -

前項では Barton の指摘をもとに聖書批評の目的と課題を再検討した。Barton の指摘は聖書批評の本来の目的が「意味」の縛りからテキストを解き放つことであったこと、ポストモダニズム以降の歴史批評・文芸批評、通時的視点・共時的視点の二項対立的構造からは批判的に捉えられる歴史批評は、本来は純粋に「文学的（文献学的）」なテキスト研究であったことに注目させるものであった。Barton がポストモダニズム以降の構図

---

<sup>48</sup> 同上、226-7頁。ユダヤ学側の反応を示す具体例として、*Jewish Encyclopedia* (1901-5)の「J・ヴェルハウゼン」の項目にある「彼の仕事は卓越した学識の金字塔ではあるけれども、それについては、間違いのない反ユダヤの偏見と、ユダヤ人学者たちの仕事を黙殺するゆえに結果的には傷ついた学識と見なされるものかもしれない」との一文と、Solomon Schechter による「高等批評は高等な反ユダヤ主義 (Higher Criticism, Higher Antisemitism)」のスピーチ(1903)が紹介されている (同頁)。

<sup>49</sup> 同上、228頁。「トーラー否定」とは、ヴェルハウゼン資料説による記述預言者の文書テキストが「トーラー＝律法」に先立つとの認識を指す (同頁)。しかしこの帰結そのものよりもその「精神」が問題とされていることが、この資料説への反発を示したユダヤ人学者たちに共通する心情として「ヘブライ語テキストのディテールを無視して、近代合理主義的な諸偏見を、歴史事実として無批判に旧約読解に要求してくるキリスト教神学的な理不尽さへの反発」を指摘していることから窺うことができるだろう (同上、229頁)。

<sup>50</sup> 同上、229頁。そこではヨーロッパ近代精神が「トーラー」解釈に際して一方的に抱いている3つの前提・偏見(「奇跡の否定」「進化(または進歩)論的な思考」「ギリシア文明の優位性)」についての M. H. Segal (1967) による指摘が挙げられている (同上、229-31)。

そのものの再検討を促すように、「歴史批評」と一括りに言ってもその中には実に様々なアプローチが存在している。

それらのアプローチの中の高等批評に対してなされてきた問題提起は上述の通りである。この高等批評が誕生した経緯について手島が興味深い指摘をしている。資料説の起源となった Jean Astruc による創世記研究(*Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, 1753*)の研究の動機を手島は以下のように分析する。

創世記自体はモーセ以前の出来事について書かれている内容である以上、モーセ自らが自分の体験することを書いたとされる残りの四書(出エジプト記、レビ記、民数記、申命記)に比して、解釈上、特別な性格の一冊にならざるをえないという感慨であり、これは多くの人が抱く自然な印象でもあろう。つまり、どのようにしてモーセは彼自身が生まれる以前の出来事を知りえたのかについて考える際には、何らかの記録・資料を利用せざるをえないのではないかという合理的な推測が成り立つのである。したがって、創世記における二つの神名(エロヒームとヤハウエ)の用語法を見て、創世記の中心的な物語がほぼ二種類の系統に分けられるという分析は、むしろその伝統的なモーセ観 - モーセがトーラーの著者である - を受け入れてこそその推論である。そして、この神名の用法の特徴から、アストリュックは、モーセは創世記を書くにあたって、彼の前にすでに存在していた二種類の歴史資料を用いて書いたのではないかという仮説にたどり着く<sup>51</sup>。

この Astruc の研究を高く評価した Eichhorn によって「高等批評」が唱えられ、それが後の資料説に至ったことは先述の通りである。手島の指摘が述べていることは、「トーラー一否定」の精神の表われと指摘される資料説の起源が「伝統的なモーセ観」を前提として生み出された分析から始まっているという、ある意味皮肉とも言える点である<sup>52</sup>。ここに資料説が創世記のテキストを対象として始まった原点を見ることができるのである。

それでは次に創世記に関する現代の様々な研究的アプローチの一端を見てみたい。その問題点が提起されながらも、近代以降の研究の意義を否定することはできない。問題点を明らかにしつつ、研究の成果を積極的に評価しながら次なる道筋を見出してゆく必要がある。ここでは Smith<sup>53</sup>によって報告された創1章に関する各アプローチの評価を紹介する。Smith の報告は特に祭司の解釈伝統への関心から、聖書学の諸々の研究成果

---

<sup>51</sup> 手島、239頁。

<sup>52</sup> モーセ以前の出来事を記す「創世記」がいかにしてモーセに伝えられたのかということについての探求という意味では、本研究で扱うヨベル書の形式(天地創造から十戒の授与までの出来事を、シナイ山で天使がモーセに告げるとい形式)も、あるいは同様の視点の全く異なる帰結と見ることができるかもしれない。

<sup>53</sup> Smith, op.cit. 各方法論についての創1章に限定されないより一般的な説明については、Carl R. Holladay, "Contemporary Methods of Reading the Bible," in *The New Interpreter's Bible vol.1*, Nashville: Abingdon Press, 1994, pp.125-149等を参照。

と「解釈」との関連に焦点を当てつつまとめている。また聖書学の方法論の問題に関して各方法論を包括的に見る視点が従来不十分であったのであるが、Smith の視点は様々なアプローチを対立的にではなく、各分野の研究成果が相互に貢献し合っていることを調和的視点から示すものであり、方法論を建設的視点から体系的に再構築する一つの例と言えるだろう。以下に Smith の報告<sup>54</sup>を基にしつつ適宜必要な情報を補いながらその要点をまとめる<sup>55</sup>。

#### ①文献批評(Text Criticism)

聖書の異なる写本の言葉を調査する分野であり、ユダヤ人の伝統の中で受け継がれてきたマソラテキスト (MT)、死海文書、サマリア五書、セプチュアギンタ (LXX)、アクィラ・シュンマコス・テオデイドンらのギリシャ語訳、アラム語訳、シリア語訳、ラテン語訳などが重要な資料である。

重要な研究成果として、①LXX と MT との間の違いは、LXX が使用したヘブライ語のテキストが MT に先行する物であるとする、従来の仮定 (MT に見られるテキストの矛盾を LXX が調和させたのだとする) を逆転させる認識の提示、②LXX のテキスト上の違いは、当時の創作伝統によって影響を受けた物でもあるとの視点<sup>56</sup>の提示 (Brown, 1993)、一貫性を求める傾向の LXX に対し、MT はその「故意の多様性」において祭司的な傾向を残しているとの指摘 (Hendel, 1998)、創 1 章での神の力についての LXX と MT の比較研究 (Dines, 2008) がある。

「下層批評 (lower criticism)」に比べて「高等批評 (higher criticism)」はそのアプローチにおいてより解釈的であり<sup>57</sup>、Brown と Hendel の研究で、文献批評は祭司的形式のような「高等批評」の事柄によって影響を与えられていると見られた。Dines と Brown の論文からは翻訳を解釈として理解する視点が窺え、創 1 章の研究において「高等批評」が「下層批評」の領域に侵入してきたと言える。この新しい文献批評が創 1 章の理解に寄与する点は、各テキストにおいて文化的・文学的影響の役割が大きいという感覚をもたらしたことである。

---

<sup>54</sup> Smith, op.cit., pp.169-192.

<sup>55</sup> 本文は Smith の報告を筆者が要約したものであり、そこで言及される文献資料については、特にコメントを加えるべきものについてのみ注で取り扱う。何らかの情報を補足する場合も注に記す。

<sup>56</sup> ヘレニズム文化における創造物語 (cosmogonies) に見られるような、古代中東の創造の記述とは対照的な LXX 創 1:9 の水に関するポジティブな扱いが例として挙げられている (Smith, op.cit., pp.170)。

<sup>57</sup> 『下層 (lower)』はそれがより基礎的であることを意味した。それは読者の第一の段階、すなわちそのテキストが元来何を言っていたのかを確立しようとすることに関連しており、現在一般に文献批評と呼ばれるものである。この基礎的な問いが解決されると次に、著者や聞き手が誰であるのかを明らかにしたり、テキストの他の局面について問うたりする『高等な (higher)』領域の問いに移ることができる (Holladay, op.cit., p.131)。「下層批評」(本文批評)においても「高等批評」(著者や読者についての視点)が考慮されるようになったことを Smith は指摘している。

## ②資料批評(Source Criticism)

創1章に対して長く主要なアプローチであった分野である。その観点からはモーセ五書は4つの資料(J,E,P,D)が段階的に織りあわされたものとの理解される(「資料仮説」)。またレビ17-26章はいくつかの異なる語彙や概念が見られるために祭司的な作品から来ていると考えられ「神聖法集(the Holiness Code)」と呼ばれた。J資料とE資料が一つにされ(RJE)、後の祭司的編集者がこれを祭司資料と一つにし、申命記の付加が加えられて最終的な創世記-出エジプト記-レビ記-民数記ができ、申命記がその後最後の書として加えられたとされた。

J資料とE資料に関しては未だに大きな論争が続いている一方、祭司資料あるいは少なくとも祭司的素材についてはほとんどの学者が受け入れている<sup>58</sup>。創1章の場合、資料批評によって明らかになったことは、まさに創造の構造の中に安息日と祭りについての祭司的理解が組み込まれているということである。

創1章のみでなくより広くモーセ五書において、Pとは何であるのかとの問いが1990年代に爆発した。最も注目される発展はモーセ五書の分離した「神聖編集(H, HP)」に関するもので、Knohl(1995)とMilgrom(1991)は長くPだと言われてきた多数の箇所が、レビ17-26章(神聖法集)に見られるフレーズや語彙を使っていることから神聖編集のものであるとした。また神聖法集はPよりも古いと見られていたが、彼らはモーセ五書の神聖編集がそうであるように、神聖法集はPよりも後のものであると論じた。HとPの議論に関してH、P共祭司によるものであり、祭司的な素材とその編集が異なる時期に遡り、複雑な祭司の伝統を反映している点が重要な点である。一世代前の研究ではPを個別の資料あるいは一連の付加として扱ったが、最近ではPについて素材と作品の伝統すなわち一つの社会的部門あるいは伝統のものとする意見もある。

Kaufmannに遡るイスラエルの多くの研究者がPを捕囚前に位置づける一方、ヨーロッパ・アメリカの研究者はそれを捕囚後のものと見なす。この20年、捕囚前とする研究が言語学的な証拠において根拠を与えられてきた。

## ③文法研究(Grammatical Study)

聖書ヘブライ語の類型論的アプローチを発展させたHurvitz(1973)は、捕囚後のヘブライ語(後期聖書ヘブライ語[Late Biblical Hebrew; LBH])から捕囚前のヘブライ語(標準聖書ヘブライ語[Standard Biblical Hebrew; SBH])を区別することが可能であるとした。HurvitzはPとエゼキエル両文書の類義語の研究に基づいて、Pがエゼキエルよりも早い時期に位置づけられ標準聖書ヘブライ語に属すると結論付けた点で創1章の研究にとって重要なものである。ヘブライ語研究者たちの中で彼の類型論は大きな支持を得たが、近年では反対意見も提唱されている。Hurvitzの指摘のように、君主時代からの伝統的な散文文書に続いて書かれた可能性もあり、また同時に現在のテキストの編集は他の研究が論じるように前6世紀のより遅い時期に帰され、素材・編集を経たテキストは各時代にまたがっている。創1章

---

<sup>58</sup> ヨーロッパと北アメリカでは、創2:4b以降のJ資料と対比して創1:1-2:3は祭司資料あるいは素材(P)に属することで同意を得ており、イスラエルではCassutoによって表明された懸念にも拘らず、この基本的な資料の分類が勝利を得た、と指摘されている(Smith, op.cit., pp.171-2)。

の一般的なコンテキストとして前 6 世紀を想定するが、この想定が正しかろうと誤っていようと、資料批評と言語学的分析の意義は一つの祭司資料ではなく祭司伝統を指し示す点にあり、この見解は編集批評の発見と一致している。

#### ④編集批評(Redaction Criticism) と正典的アプローチ(the Canonical Approach)

編集批評は聖書の各文書を編集的付加と変更の痕跡として調べる分野である。正典批評／正典的アプローチは聖書文書が全体としてどのように一つとされたのかを理解するために各文書の編集史を取り扱う。この方法において各文書の最終形態や最終形態における作用がよりよく認識される。正典批評は聖書をより広いコンテキストにおいて読むことによって、テキストの神学的な局面を正しく認識することを目指す。言い換えればそれは文書の最終形態によって表現されている神学的証言を問うのである。

研究者たちは現在の創 1 章の背後により早い段階のテキストを想定した。Gunkel (1997)は概して創 1 章をより古い前 P 資料テキストからの完全な編集物であるとみなし、Noth は「創 1:1-2:4 の P の創造物語はその背後に文学的前史を持っており、ここで P が前もって形成された物語要素をその不調和をすべて均してしまうことなく、彼の表現の中に編入したことが考えられる」と述べる。資料批評と編集的アプローチを退けた Cassuto さえもが、創 1 章におけるいくつかの言い回しがより新しい編集とは対照的なより古い叙事詩的段階を反映していると論じた。

創 1 章内の多様性はテキストの背後にある複雑な歴史を示唆しており、より古い王的な創造の版があって創 1 章の祭司的著者が祭司的思考と用語と共にそれを鋳直したと考えられる。この王的な版は詩のようなものであり、恐らくは詩 8 や 104 との類似点を持つ創造詩篇であったものが 7 日間の構図において構成され、他の多くの祭司的特徴によってしるしづけられて典礼 (の散) 文において配列された。王的な組織であったエルサレム神殿で仕えていた祭司 (あるいは少なくともその伝統にある祭司) が、王的なテーマを引用してその祭司的作品を草稿したことは極めて考えられることである。

ほとんどの注解者は創 1:1-2:3 を 2:4b 以降よりも後の時代のものとし、2:4a を二つの箇所をつなぐための編集的な祭司的付加とし、創 2:4a における編集的接続は最初の創造物語を 2 番目の創造物語のプロローグあるいは序文として働かせているとみなしてきたが、この点に関して Childs (1979)はテキストの最終形態においてヤハウィストの物語は祭司的な記述の下位に置かれたのであると述べ、その「形態」におけるテキストをそれ自身の正しさにおいて歴史研究の対象と見なした。「正典的アプローチ」の神学的関心にとってテキストは人々に現在も語り続ける能力を持つのであり、Childs のアプローチは聖書全体における創 1 章の創造の意味のより広い探求を誘引した。この種の広い正典的アプローチは、創 1 章のより完全な意味を、それが歴史的な著者や聴衆によって理解されたものとしてのテキストの意味に限定されないと想定することによって見出すのである。この種の読みにおいて、創 1 章を全体としてのキリスト教徒の聖書の観点においてみることから生み出される二次的な読みが、キリスト教徒にとってのテキストの主要な意味となる。このより広い聖書的コンテキストにおいて創 1 章を見るという直観力は聖書そのものに起源をもっており<sup>59</sup>、この関係は聖書の主要部分に渡る広い読みが既に、聖書時代の宗

<sup>59</sup> その根拠として Jacob (1934)、Buber (1936)と Rosenzweig (1936)による出 39-40 章における幕屋建設の記述が創 1:31-2:3 における世界の創造を繰り返しているとの報告に言及し、編集批評にとってこの関連は、

教的テキストの意図された局面であるということを示唆しており、それは聖典となったテキストに関する更なる読みを期待する。

#### ⑤比較研究(Comparative Study)

創1章の研究に最も寄与した研究として、古代中東の創造テキストとの比較研究が挙げられる。創1章の場合、エヌマ・エリシュが聖書研究において最も引用されるメソポタミアの創造物語となった。1942年の Alexander Hedel による出版や、1944年の Cassuto の創 1:1-6:8 への注解、Speiser の訳 (1950年) と注解 (1964年)、1984年の Clofford の研究がある。

エヌマ・エリシュと創1章はそれぞれの文化においてそれほど標準的であったわけではない。多くの研究者が気付いていない詩 74:12-17 や詩 104、148、箴 8:22-31、エレ 10:12-16=51:15-19、ヨブ 26:7-13、38:1-11 のような創造の初めにおける神の闘争に言及している他のテキスト<sup>60</sup>の創造の概念が、恐らく原始の出来事についてイスラエルが知っていたものにより近いであろう。創1章はイスラエルの他の創造物語の代わりに、聖所に類似する聖なる場所として理解される世界の上で王位に就いたすべての力を超越する唯一の王=祭司的力を描くのである<sup>61</sup>。

#### ⑥様式批評(Form Criticism)と文学的研究(Literary Study)

様式批評は20世紀の初めから著名になったが、文芸批評は1970年代以降の聖書学研究において有力となった。様式批評は文書のジャンルに注意を払い、あるジャンルが用いられた元来の状況に関心を持ってきた。様式研究は比較研究の恩恵を大いに受けてきた分野である。様式批評は創造のテキストを(詩的あるいは散文の)物語とした。一方文学的研究はしばしば聖書の歴史的背景にはそれほど関心を示さず、テキストの背後にあるものではなくテキストそのものにおいて進行中の事態に注意を向ける。すなわちテキストの言語とイメージ、筋と登場人物の力学に集中するのである。

近年、創1章の文学スタイルと構成の問題は、6日間の非常に並行的な文学的パターンが祭司的著者によって擁護された秩序の感覚を表現しているとの意見の一致に達した。

---

Pあるいはもっと後の祭司的編集者(RP)がP資料をそれに先立つJEの素材あるいは編集されたJE(RJE)につなげたことによると考えられる、と述べる。そしてこの洞察は、聖書および古代中東において創造と神殿建設がしばしば互いに置き代えて記述されたとの Levenson (1994)の報告ともうまく適合すると指摘する。「創1章は神殿建設の点から宇宙的創造を描写している」と指摘している注解者として、Blenkinsopp, Brown, Fishbane, Fisher, Janowski, Kearney, Levenson, Liss, Mcbride, Leeuwen, Weinfeld が挙げられている (Smith, op.cit., pp.178-9)。

<sup>60</sup> エレ 27:5, 31:35、アモ 4:13、5:8、9:6、ゼカ 12:1、詩 89:11-13、ヨブ 9:8-9 のような他の箇所は創造についてのほのめかしを含んでいる(エレ 4:23-26 は興味深い創造の逆の記述である)と指摘されている (ibid., p.183)。

<sup>61</sup> エヌマ・エリシュと詩 74 のようなテキストにおいて表現された創造の王的な政治学は、創1章において安息日と祭り (*mo'adim*) と恐らく食物規則をも含める適切な宗教的生活を吹き込まれた祭司的秩序によって部分的に置き換えられた、と Smith は指摘する (ibid., p.185)。

以上のように Smith は創 1 章のテキストにおける祭司的伝統を理解する上で、それぞれの分野でなされた研究を再評価する。Smith の記述は、それぞれのアプローチが自身のみで成立することは不可能であり互いの研究成果に支えられ合っていることを示し、一つの方法論が絶対視されることを牽制している意味で、かつての歴史批評の過ちを踏まえながら、聖書学の研究成果の意義を提示している点で評価できるだろう<sup>62</sup>。また②③での記述等から窺えるように、Smith は「下層批評」「高等批評」等の用語を用いながら、当初そこにあった「偏見」を取り除き「トラー否定」ではない結論をその方法論に従って導き出している点でも、近代聖書学の誤りを修正する視点を持っていると思われる。

### 1-3 解釈という行為

1-2 の Smith の報告では、正典的アプローチにおいて、歴史的な著者や聴衆によって限定されないテキストの「より完全な意味」が注目されるようになったことが指摘されていた。この「より完全な意味」を本研究の視点から言いかえると、歴史的著者の意図 (M1) と時代と状況によって異なる聴衆・読者の視点 (M2) の間に成立する第三の意味 (M3) と行うことができるだろう。そして Smith の報告は、この視点において旧新約聖書全体から創 1 章を見ることによって成立する「二次的な読み」がキリスト教徒にとってのテキストの主要な意味となることを指摘しており、この指摘は序の研究の目的で述べたところの、キリスト教徒を聖書解釈における「第二次的読者」と考える本研究の想定と重なるものである。そして Smith はその視点が後代のものであるだけでなく聖書の中に既に存在している視点であることを指摘していた<sup>63</sup>。

Smith はまた、聖書の編集者によって聖典内でのテキスト間的な連関がつくられたことは、「恐らく古代イスラエルの中でそれらが宗教的あるいは聖なる文書と見なされるようになったことと結びついている」と指摘し<sup>64</sup>、この認識の一つのしるしが「前 8、7 世

---

<sup>62</sup> Smith は「正典的アプローチが……歴史的発展におけるテキストの読みの多様な段階とそれらの意味を一樣にしようとする限りにおいて、そして編集批評が歴史的な読みを旧新約聖書の完全な聖書神学を表すのだと主張しない限りにおいて、正典的アプローチと編集批評はいくつかの連結においてうまく働くだろう」とも述べている (ibid., p.181)。

<sup>63</sup> 1-2 の④を参照。

<sup>64</sup> Smith, op.cit., p.179.

紀からそれらのテキストが解釈の対象となったこと」<sup>65</sup>であり、これが「聖書テキストの古代の歴史における最も重要な移り変わりの一つ」と考えられると指摘している<sup>66</sup>。

Smith は「解釈」が誕生した経緯を以下のように述べる。

解釈の物語的記述として、我々はレビ人の読みそして恐らくはトーラーの読みの解釈を記述しているネヘ 8:8 の古典的な捕囚後のテキストを持っている。この節は「読み」と「解釈」について異なる用語を用いている。この種の解釈は伝統的なテキストにおいて解釈者及び彼らの聴衆のコンテキストに適用できる理解を見抜くことを求める。我々が後期の聖書文書や死海文書に見るような、聖書テキストに関する活動のこの複雑さは「聖書主義化」として記述されるだろう。このことによって、聖なるあるいは靈感を受けたとみなされたテキストが共に読まれ解釈されるようになっていった。すなわち異なる宗教的テキストによって共有された単語や用語の複合体は、並べて読まれ得るだけでなくその元来のコンテキストの境界を超えて共に読まれるべきだということである。宗教的テキストの執筆と集成は、一般的にそれらの解釈とテキストへの相互的言及を強化したのであり、編集批評はこの活動を捕囚後のイスラエルの「相互テキスト性」の一部として見るだろうが、正典批評にとってこれは十分にこのテキストの作用によって表現されているより大きな動きを表していない。…（中略）…この発展（より古いテキストの解釈についての関心の発展）は前 7-6 世紀の古代ユダ王国での預言と掟の筆写の創出と関連付けられるだろう。この文脈において、解釈は書かれたテキストの創出と並んで発展したのである。筆写の創出が、より古い定式の書かれたテキストとより新しい定式の書かれたテキストとを共に同じ実践へと引き入れたのである。そしてそれが次にテキストの解釈を生んだのである。聖典の出現とテキストを相互的に読むという聖典化のプロセスの出現の始まりを示しているのは、イスラエルの文書文化におけるこの交差点においてであると言えるだろう。

聖なる文書の解釈は第二神殿時代の文学のコンテキストにおいて拡大し移行し続けた。テキストは宗教的な事柄を述べる多くの新しい機会を提供した。書かれた聖典がそのような疑問を提唱し、またそれらをテキストを伝える人々の宗教的世界観と調和する仕方とで解決する口実となるということが言える。聖典テキストの使用が異なる焦点にとってまた更なる解釈にとっての根拠となり、それらは土台となる神話的時間である聖書の過去との連続の感覚を提供する。第二神殿時代には聖典的テキストはまた、第二神殿を組織する人々と彼らの聴衆の生活および彼らが自分自身を理解したところの伝統を反映するドラマティックでスケールの大きな再話のキャンバスともなったのである。「聖典的に読むこと」におけるこの道筋は捕囚後の時期に増大し、ユダヤ教・キリスト教の資料においてなされた後のテキスト間的読みに先行する<sup>67</sup>。

---

<sup>65</sup> *ibid.*

<sup>66</sup> *ibid.*

<sup>67</sup> *ibid.*, pp.179-81.

Smith の指摘は、解釈が伝統的なテキスト (M1) と解釈者・聴衆 (M2) の間に成立する妥当な意味 (M3) を求める行為であり、この行為において、異なるコンテキストにおいて成立した諸々のテキストが「共に」読まれるようになったことを指摘するものであるだろう。また解釈が文書テキストの創出と並んで発展したとの指摘は、解釈史がテキストの成立史の一部であることを明確に述べている。「解釈」という営みはテキストの聖典化と共に生じ、テキストの文書化と共に発展したのである。また解釈によって伝統的テキストと解釈者の間で様々な意味 (M3) が生み出されつつ、そこには聖書的過去 (M1) との連続の感覚も意識されている<sup>68</sup>。テキストを聖典として読むことによるこの解釈の営みは捕囚後の時代に発達し、それがユダヤ教・キリスト教における読みの土台となったと Smith は指摘している。

このことを受けて次章では、聖書の「読み」が大いに発達した捕囚後の初期ユダヤ教における解釈を分析する。言うまでもなくこの時期の「読み」が、原始キリスト教団による聖書解釈が生み出された土壌なのである。

---

<sup>68</sup> この点については 2・4 で詳しく扱う。

## 2章 初期ユダヤ教

「初期ユダヤ教」という時代区分は、狭くは前2～後2世紀、広くは前6～後1、2世紀など研究者によって様々に定義されるが<sup>69</sup>、ここでは捕囚後の第二神殿時代に再建した神殿とモーセ五書（トーラー）を柱とする改革が行われ、トーラーの絶対的な重要性のもとに特徴的でしかし多様な聖書解釈がなされていった時期を指してこの用語を用いたい<sup>70</sup>。Tov<sup>71</sup>は「逆説的だがモーセ五書への関心の高まりが紀元前最後の数世紀間に多種多様な本文形式の創出に寄与した」と指摘する<sup>72</sup>。本章では聖典としての聖書テキストの解釈が著しく発達した初期ユダヤ教の時代状況の中での具体的な読者・解釈者の視点に焦点を当てつつ、テキストと彼らとの間に成立した特徴的で多様な解釈を分析する。解釈者の視点を想定することによって、特にこの時期に発達した「霊（聖霊）」「天使」の概念がいかに重要かつ特徴的な形象であったのかを示すことができるだろう。

### 2-1 時代状況

まず初期ユダヤ教において「霊（聖霊）」や「天使」の概念が発達する背景となった時代状況として、この時代の特徴として指摘されるヘレニズム化の時代状況と、その状況下におけるユダヤ教のセクト運動成立の動きを確認する。

#### 2-1-1 ヘレニズム化とセクトの誕生

バビロン捕囚によって大規模なディアスポラがおきるが、捕囚後にパレスチナに帰還した人々によって、再建した神殿とモーセ五書（トーラー）を柱とする改革が行われた。この時期、大祭司の力は第一神殿時代よりも強化され、神殿は初期ユダヤ教時代の宗教活動の中心であり続けた。しかし同時に前4世紀以降のヘレニズム化の影響を受けた神

---

<sup>69</sup> 長窪、前掲書、247頁参照。

<sup>70</sup> John J. Collins, “Introduction to Early Jewish Religion,” in *The New Interpreter’s Bible vol.1*, Nashville: Abingdon Press, 1994, pp.284-91.

<sup>71</sup> Emanuel Tov, “The Scribal and Textual Transmission of the Torah Analyzed in Light of Its Sanctity,” in *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period, Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28-31, 2007* (ed. Akio Moriya, Gohei Hata), Leiden: Brill, 2012, pp.57-72. (エマニュエル・トーヴ「聖性という観点から分析したモーセ五書の筆写・本文伝達」、『古代世界におけるモーセ五書の伝承』、京都大学学術出版会、2011年、107-24頁。)

<sup>72</sup> *ibid.*, p.58. (同上、108頁。)

殿体制や大祭司の「聖性」が問題とされた<sup>73</sup>。聖くない大祭司によって聖所（神殿）の「聖性」が汚されることへの異議から、様々なセクト運動が起こっていったのである<sup>74</sup>。

## 2-1-2 トーラーの重要性

初期ユダヤ教の時代はまたトーラーの権威が確立した時代であった。神殿体制側は言うまでもなく、当時の神殿体制に異議を唱えたセクト運動も全て、トーラーの重要性・トーラーへの忠誠が前提となっていた<sup>75</sup>。

トーラー (תורה) の語の意味は「教え」「教義」「導き」である<sup>76</sup>。「主のトーラー」(出 13:9 等)、「モーセのトーラー」(ヨシュ 8:31 等)として、ヤコブの会衆に相続として与えられたと言われる(申 33:4)。トーラーは「完全」と呼ばれ(詩 19:8)、それに従うことは「蜜よりも、蜂の巣の滴りよりも甘い」と言われる(詩 19:11。詩 119:103、箴 16:24 をも参照)<sup>77</sup>。しかし LXX が תורה を νόμος と表現し、それがラテン語の lex に

---

<sup>73</sup> 前 175 年にヘレニズム愛好のアンティオコス・エピファネスがシリア王に即位し、ヤソンが金で大祭司職を手に入れ、ユダヤ人の生活をギリシア風に変えさせた(2 マカ 4:7-10) 結果、祭司たちの墮落が起こり(2 マカ 4:14)、民の中にも聖なる契約を離れる者たちが現われた(1 マカ 1:13-15)。前 172 年にはツァドク家ではない家系のメネラオスが金によって大祭司職を奪い取り(2 マカ 4:23-24)、神殿の祭具を横領し(2 マカ 4:32)、それを非難した元大祭司オニアを殺害させた(2 マカ 4:33-34)。その後内乱になると、アンティオコスはメネラオスを手先として神殿を略奪した(2 マカ 5:15-16)。

ヘレニズム化に反対するマカバイのユダの反乱(前 167 年)後成立したハスモン王朝の大祭司の聖性もまた、ハスモン家が伝統的に正統な大祭司の家系(ツァドク系)でもダビデの家系でもなかったため、疑問視された。前 63 年のローマによるエルサレム征服後に台頭したイドゥマヤ人の血を引くヘロデは、大祭司の終身制を無視して大祭司の任命と罷免を意のままに行ったため、大祭司は政治権力の傀儡となった。(フラウィウス・ヨセフ『ユダヤ古代誌 5』、秦剛平訳、筑摩書房、2000 年。上村静『宗教の倒錯 - ユダヤ教・イエス・キリスト教』、岩波書店、2008 年、112-43 頁参照)。

<sup>74</sup> クムラン共同体の文書において「聖霊」が度々言及されることについては 2-2 で扱う。神殿体制への批判については、新約聖書の著者たちも共通している(マコ 11:15-9 及び並行箇所等)。これらヘレニズム化による宗教的墮落を批判した人々もまた、太陽暦の採用などからヘレニズムの影響を受けていたと従来指摘されてきた。この言説は補足される必要があると考えられる。2-3-2 の(5)で扱う。

<sup>75</sup> Collins は「エルサレム以外での犠牲の儀式はシナゴグによって置き換えられ、そこでは律法を読むことが強調された」と述べ「これは権威的な地位を得た正典の最初の部分であった」と述べる(Collins, op.cit., p.285)。

<sup>76</sup> *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. vol.20, p.39. この語は語根 ירה ('教える'の意のヒフィル形[レビ 10:11 参照])から来ている(ibid)。HALOT はこの語が「投げる」を意味する ירה に由来するのか、あるいは「教える」を意味する ירה に由来するのか定かでないとしながらも、最も可能性があるものとして「道を指し示すために指あるいは手を伸ばす」という意味での「教える」との関連を指摘している(p.1710)。

<sup>77</sup> *Encyclopedia Judaica*, op.cit., p.41.

よって受け継がれたことが「トーラーが律法主義を意味する」という悲しい誤解を歴史的に引き起こしてきたと指摘される<sup>78</sup>。

ユダヤ教で「トーラー」と言われる時、特定の主題に言及する法の全体を指す場合<sup>79</sup>、(聖書の他の書物と区別して)特に「モーセ五書」を指す場合<sup>80</sup>、複数形 תורות (創 26:5 等)の形で「書かれたトーラー」と「口伝トーラー」<sup>81</sup>を指す場合、聖書時代から最も新しいハラハーの発展に至るまでのユダヤ人の法全体を指す場合があると言われる<sup>82</sup>。後1世紀後半および2世紀前半の対ローマ戦争での壊滅的打撃にも拘わらず、「諸書の掟とミドラシュの伝承を体系化したラビたちの仕事」によってユダヤ教は生き残ったが、その一方で「第二神殿時代のユダヤ教の豊富な多様性の多くは失われ、あるいは隠れたものとなった」とCollinsが指摘するように<sup>83</sup>、初期ユダヤ教とラビ・ユダヤ教を同一視することはできないし、ラビ・ユダヤ教が伝える伝承の内のどれが初期ユダヤ教時代からのものでどれが後代のものであるのかを判断することは容易ではない<sup>84</sup>。そのことを確認した上で、しかしなお、トーラーは世界の創造の前から既に天において存在していたとの伝承(トーラーの先在性)<sup>85</sup>、トーラーは天から与えられたとのラビ神学の教理<sup>86</sup>、

---

<sup>78</sup> *ibid.* LXX が תורה を νόμος と表現したのは、恐らく「人々の伝統と慣習の生きたネットワークの感覚において」であったと指摘されている (*ibid.*)。原始キリスト教団の律法理解に関しては3章で詳しく扱う。現在、福音書に記されたファリサイ派の描写などを客観的記述として受け取ることはできないことは広く了解されている (Collins, *op.cit.*, p.285)。

<sup>79</sup> 「穀物の献げ物についての指示 (תורה)」(レビ 6:7)、「賠償の献げ物についての指示」(レビ 7:1)、「ナジル人の規定 (תורה)」(民 6:21)、そして特に全ての個々の תורות の集約として(レビ 7:37-8、14:54-6 参照)等 (*Encyclopedia Judaica*, *op.cit.*, p.39)。

<sup>80</sup> 申 4:44「これから述べることは、モーセがイスラエルの人々に示した律法 (תורה) である」、33:4「モーセは我らに教え (תורה) を授け、ヤコブの会衆の受け継ぐべきものとした」、また聖書中の「モーセの律法」への言及(ヨシュ 1:7、エズ 3:2、7:6、マラ 3:22)等 (*ibid.*)。

<sup>81</sup> ユダヤ教では伝統的にこの2つのトーラーがシナイ山でモーセに与えられたと見なされてきたのであり、出 34:27 がその根拠とされた (*ibid.*)。

<sup>82</sup> *ibid.*

<sup>83</sup> Collins, *op.cit.*, p.291.

<sup>84</sup> Collins はラビ・ユダヤ教と共にキリスト教もまた第二神殿時代のユダヤ教の後継者であると述べた上で、後者が伝統のいくつかの側面(特に法に関する側面)を甚だしく軽視しヘレニズム世界での独自の新しい形式を發展させたと指摘する (*ibid.*)。

<sup>85</sup> 原本は前2世紀頃に遡ると考えられるシラ書(1:1-5、24:1-2)はトーラーを先在の人格化された知恵として見ている。箴 8:22-31 やヨハネ福音書冒頭の先在のキリストの概念との関連が考えられる。Collins はシラが最初に知恵文書においてイスラエルの歴史と法とを統合した人物であると指摘する (Collins, *op.cit.*, p.286)。

<sup>86</sup> “משנה מסכת סנהדרין פרק י משנה א” תורה מן השמים”等。「わたしが天からあなたたちと語る」(出 20:22)。「天から御声を聞かせ」(申 4:36; ここでは主の言葉と「火」とが関連付けられている)。

人格化されるトーラー<sup>87</sup>、トーラーの普遍性<sup>88</sup>、トーラーの永遠性<sup>89</sup>等のトーラーの起源や性質についてのラビ・ユダヤ教の言説<sup>90</sup>は初期ユダヤ教、原始キリスト教団、ラビ・ユダヤ教それぞれにおけるトーラー理解の関連性を示唆しているようで興味深い。Collins による指摘<sup>91</sup>のように、原始キリスト教団はラビ・ユダヤ教とは異なる解釈を展開してゆくが両者は「同じ根 (root)」<sup>92</sup>から生じている。この「根」は広義には第二神殿時代のユダヤ教全体を指すだろうが、本研究の関心はそれが狭義には「初期ユダヤ教の聖書解釈におけるトーラーという前提」を指していると捉える。

### 2-1-3 ディアスポラの状況

セクトの誕生の時期はユダヤ人と異邦人との明確な区別と境界が構築されていった時代とも重なる<sup>93</sup>。しかし同時にこの時期は 2-1-1 で確認したように、ヘレニズム化の動きの中で同じ民族内でも「聖性」の内実が問われた時期であり、捕囚からの帰還直後の民族的区別とはコンテクストを異にするものであったと考えられる<sup>94</sup>。このような民族と聖性に関する一義的ではない理解が生まれてゆく中、特に他民族の地で生活しなければならぬディアスポラのユダヤ人たちにとって、異邦人を宗教的にどう理解し、どのように関係を持っていくのかということは、生活に密着した関心事であったと考えられる。特に古代からネガティブな意味で認識された「神を知らない者、唯一の主を理解しない者」ではなく、ユダヤ人の信仰をよく理解した異邦人の存在が問題となるだろう。

---

<sup>87</sup> 神は世界を創造する前にトーラーと共に会議を開いた (Tanh. B. 2 等; しかし Tanhuma. Buber [ed.]には見出せない。א פּרשׂת בראשׁית סימן א [ורשא] 参考)。「我々は人を造ろう」(創 1:26)の「我々」は神とトーラーを指している (Tanh. Pekudei, 3)。トーラーは神の娘、イスラエルの花嫁として現われる (פּסיקתא רבתי 20; 95a 等)。時にトーラーは神の前でイスラエルの立場を弁護する義務を負う (Ex. R. 29:4) (*Encyclopedia Judaica*, op.cit., p.41)。

<sup>88</sup> 神がトーラーをイスラエルに与えた時、神はそれを領土の外の砂漠で同時に 70 の言語で啓示した。ゆえに全ての国の人々がそれへの権利を持つ (*Mekhilta de-R. Ischmael*, Yitro, (מוסכתא רבחרש) 5; 7 ברים 343 (שמג); תלמוד בבלי, Shab. 88b; Ex. R. 5:9; 27:9;) (ibid)。

<sup>89</sup> レビ 3:17、シラ 24:9、バル 4:1、ヨベ 33:16、ソロモンの詩篇 10:5 等。

<sup>90</sup> *Encyclopedia Judaica*, op.cit., p.39-44.

<sup>91</sup> Collins, op.cit., p.291. 注 85 参照。

<sup>92</sup> ibid.

<sup>93</sup> *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. vol.7, p.485.

<sup>94</sup> ディアスポラを中心地の一つアレクサンドリアで翻訳された LXX からは、イスラエルの民と異邦人の用語的区別と普遍主義の双方が見られる (*TDNT vol.2*, pp. 364-9)。

## 2-1-4 異邦人との関係－「神を畏れる者」－

新約聖書ではルカ文書にのみ「神を畏れる者 (φοβούμενοι τὸν θεόν)」と呼ばれる人々が登場する。この「神を畏れる者」とは、従来「ユダヤ人の信仰を理解しその掟や慣習の一部を守っているが完全には改宗していない(割礼を受けていない)異邦人」であるとされ、ディアスポラのユダヤ人シナゴグには「改宗者」と「神を畏れる者」が多く存在し、彼らへの宣教が初期のキリスト教宣教の足場となったと言われてきた<sup>95</sup>。この「神を畏れる者」に関してはこれまでに多くの議論が重ねられてきた。これらの議論の中で焦点となるのは以下の点である。

- ①ユダヤ教シンパサイザーとしての半改宗者である異邦人は実際に存在したのか。
- ②「神を畏れる者」は、半改宗者を指すテクニカルタームなのか。

①については研究者によって大きく意見が分かれる<sup>96</sup>。②についてはルカのみがテクニカルタームとして用いたのか、実際に使われていた用語であったのかという点で更に意見が分かれる<sup>97</sup>。①②両方を肯定する意見が多数派である<sup>98</sup>。

---

<sup>95</sup> 『総説新約聖書』、日本基督教団出版局、1981年、34頁等。

<sup>96</sup> MacLennan と Kraabel は、「神を畏れる異邦人」は完全にルカによる創作であるとして、ユダヤ教による異邦人宣教も、ユダヤ教シンパサイザーの異邦人の歴史的存在も否定する (Robert S. MacLennan, A Thomas. Kraabel, "The God-Fearers – A Literary and Theological Invention," *Biblical Archaeology Review*, vol.12, no.5 S-O, 1986, pp.46-53)。一方 Feldman は MacLennan と Kraabel も言及しているアフロデシアス出土の碑文を根拠の一つとして、ユダヤ教シンパサイザーとしての「神を畏れる者」の存在を肯定する (Louis H. Feldman, "The Omnipresence of the God-Fearers," *Biblical Archaeology Review*, vol.12, no.5 S-O, 1986, pp.58-69)。荒井献はルカ時代のディアスポラ・ユダヤ教の周縁に「神を畏れる者」「神を敬う者」が実在したことは、当時のユダヤ教内外の数多くの文献資料や碑文によって確実視されている、としている (『荒井献著作集第4巻』、岩波書店、2001年、191-2頁)。保坂高殿は、「少なくともルカが活動した時代および地域において神畏れ人は社会的に認知された集団を形成していたと考えられる」と述べる (『ローマ帝政初期のユダヤ・キリスト教迫害』、教文館、2003年、202頁)。

<sup>97</sup> Martinus C. de Boer, "God-fearers in Luke-Acts", *Luke's Literary Achievement, Collected Essays*, C. M. Tuckett(eds), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp.51-71 参照。ヘブライ語聖書においては「神を畏れる者」は異邦人ではなく、イスラエルに関して使われる用語である。またこの語は、捕囚後には「律法(トーラー)を守る者」の意味に変わっていったとの指摘がある (*TDNT vol.9*, p.203)。死海文書においても用例が見られ、「敬虔なユダヤ人」への言及として使われている (1QSb1:1 には「(神)をおそれる人々」が御心を行う人々、(神の)戒めを守る人々、(神の)聖なる契約を堅持する人々、(真理の全ての道)を完全に歩む人々と共に記されている。CD10:2 も参照)。これらの語を異邦人に関して用いたルカの意図、また使 13 章以前で「神を畏れる者」、以後で「神を賛美する者 (σεβούμενοι τὸν θεόν)」の 2 つの表現をルカが用いていることについては今後更に検討する。

<sup>98</sup> 注 96 参照。

後述するようにルカがモーセ五書との重なりを示しながら説得しようとしている相手として考えられるのは、モーセ五書をよく知りその重要性を認識しているところのユダヤ人、改宗者、そして（存在したのであれば）ユダヤ教シンパサイザーの異邦人である。ユダヤ教シンパサイザーの異邦人が歴史的には存在しなかった場合には、異邦人宣教をも視野に入れるルカがその正当性を説得する相手はユダヤ人（改宗者を含む）ということになる。ユダヤ教シンパサイザーの異邦人が実際に存在していた場合には、説得する相手の中に彼らも含まれることになる<sup>99</sup>。ここでは「神を畏れる異邦人」が読者に含まれていた場合も、あるいはまたそれがルカによる異邦人宣教正当化のための物語内的表象であった場合にも、ルカが「説得」しようとしている読者にはモーセ五書に自らの基盤を置くユダヤ人が含まれている可能性が高いことを確認して以下の議論を進めてゆく<sup>100</sup>。

## 2-2 「聖霊」概念の発達

2-1 では初期ユダヤ教の時代状況とセクト成立の背景を確認した。ヘブライ語聖書と新約聖書の用例とを合わせて見る時に、この時代の著しい特徴として「聖霊」の概念の発達を挙げることができる。ヘブライ語聖書においては3度しか用例のない「聖なる霊<sup>101</sup>」が死海文書においては48回確認され、新約聖書の91回<sup>102</sup>登場する「聖霊」の重要な前段階と考えられる。死海文書や新約聖書内の複数文書での頻繁な言及から、遅くとも前2世紀以降の（一部の）ユダヤ人の中には「聖なる霊（聖霊）」への認識が比較的広く存在していたと考えられるのである。

### 2-2-1 初期ユダヤ教時代における発展

死海文書の発見以前になされた「霊」の概念の発展経緯についての考察に Schoemaker<sup>103</sup>のものがあるが、新約聖書において「聖霊」の用例が頻出するに至った

<sup>99</sup> この問題は、著者ルカ自身が「神を畏れる異邦人」であったのかどうかという問題にも関わってくる（『総説新約聖書』、212頁）。この点に関しては3-2で改めて詳細に扱う。

<sup>100</sup> ルカ文書が「神を畏れる者」に向けて書かれていると想定する場合でも、「神を畏れる者」のすぐ近くには、ディアスポラのユダヤ人共同体の存在があったことを確認しておきたい。

<sup>101</sup> イザ 63:10、11、詩 51:13。3回の用例において「聖(שׁוֹרֵט)」は全て名詞。イザ 63:11ではモーセに言及され、彼のうちに「聖なる霊」が置かれたと言われている。

<sup>102</sup> パウロ書簡13回（内ロマ1:4のみ πνεῦμα ἁγιοσύνης）、マコ4回、マタ5回、ルカ13回、ヨハ3回、使41回、エフェ2回、2テモ1回、テト1回、ヘブ5回、1ペト1回、2ペト1回、ユダ1回。

<sup>103</sup> William Ross Schoemaker, “The Use of שׁוֹרֵט in the Old Testament, and of πνεῦμα in the New Testament”, *JBL*23-1, 1904, pp.13-67. ヘブライ語聖書において、より初期の段階で「神の霊」は人間に恍

理由について正しい考察がなされているとは言えない。原始キリスト教団の揺籃期としての初期ユダヤ教時代を考慮に入れていない彼の説明によると、新約聖書での「聖霊」の頻出は、ギリシャ語話者の間で物理的意味であった πνεῦμα のキリスト教徒の間での宗教的・心理学的用語への発展としてのみ捉えられ、その理由は「キリスト教が当時の祭司制度に反対する預言者的概念と理想の復興であったため、古い預言者的用語が新しい命と意味を手にしたのだ」と述べられる。この説明は、原始キリスト教団が初期ユダヤ教において生じた当時のエルサレム神殿体制に異議を唱えるユダヤ人セクト運動の一つであったことを踏まえてのものであればある意味そうであると言えるかもしれないが、Schoemaker の報告からは原始キリスト教団の揺籃期としての初期ユダヤ教への認識が皆無であることが明らかであるので、彼の発言は大いに訂正されるべき認識に基づいてなされたものであると考えられる。

「聖霊」の意味の発明・発展が原始キリスト教団にのみ帰されるのではなく、むしろ初期ユダヤ教内で重要な表象となっていた「聖霊」を原始キリスト教団も自らの文脈において用い、その結果その意味を発展させた可能性を、以下初期ユダヤ教時代の重要な資料である死海文書の「聖霊」の用例を検討しつつ示してゆく。

## 2-2-2 「聖なる霊」

クムラン共同体<sup>104</sup>によって残された文書群には「聖なる霊」への言及が多数見られる。コンコルダンスによると רוח קודש の用例は 442 回あり、その中で רוח קודש は 48 回である<sup>105</sup>。以下、特に共同体と聖なる霊との関係がよく分かる例を中心に用例の検討を行う。

### ① 「宗規要覧」(6 回; 1QS 3:7, 1QS 4:21, 1QS 8:16, 1QS 9:3, 4Q255 f2:1, 4Q258 7:4)

「共同体の規則」の名で呼ばれてきたが、クムラン共同体のみに帰されるものではなく広くパレスティナに散らばっていたセクトの文書であるため、Wise、Abegg、Cook は「ユダヤ人セクト連合契約 (Charter of a Jewish Sectarian Association)」と呼ぶ。それらのセクトは祭司、レビ人、イスラエル、異邦人改宗者から成っており、ここで言

---

惚状態をもたらす神の働きであったが、預言者の言葉においてイスラエルを導く超越的概念として発達し、「預言の終わり」の提唱と共に後退していると報告される。

<sup>104</sup> クムラン共同体の詳細については未だに諸説があるが、当時のエルサレム神殿体制を批判し、自分たちが理想的な神殿を体現する真の神殿であるとの自己理解を持って諸活動を行ったセクトグループであった。なお、問題とされたのは神殿での適切な実践であって、神殿そのものの重要性が問われたわけでは勿論ない (Collins, op.cit., p.285 参照)。

<sup>105</sup> そのうち רוח הקודש は 1 回、רוחי קודש は 7 回 (複数形。この場合 7 回中確認可能なもの 4 回が קודש קודש רוחי の形)。Martin G. Abegg, Jr., James E. Bowley, Edward M. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden: Brill, 2003.

われる「イスラエル」とは民族的なユダヤ人をそのまま指すのではなく、セクトの教えを受け入れたものたちのみを指し、他のユダヤ人たちは「邪悪な人々」と考えられている<sup>106</sup>。第一の部分でセクトの契約に入る儀式と意義について、第二の部分では2つの霊についての秘儀的な教えについて、第三の部分では共同体の規律について、第四の部分においては種々の罰則について、第五の部分では暦と結びの詩が記されている。

第一の部分に属する、共同体の成員であることと「聖なる霊」の関係が明らかであると思われる 1QS 3:7(4Q255 f2:1)の前後(5-9行目)を訳出する。

…彼が神の掟を退け、彼(神)の集会の共同体において自分を訓練することの無い間は、その人は不浄に不浄。なぜなら、神の真実の集会の霊<sup>107</sup>によって、人の諸々の道はその全ての不正から贖われ、生命の光をもって見るに至り、彼(神)の真実の中にある共同体に与えられた聖霊によって、その全ての不正から清くされ、正しく謙虚な霊によってその人の罪は贖われ、神の全ての規則に対する彼の魂の謙虚さによって、彼の肉は清められ、(そうしてのみ)清めの水<sup>108</sup>を振り掛け、浄化の水で聖化するということになるのだから。…

1QS 4:21は第二の部分の一部であり、定められた時(終末?)におけるに聖なる霊による清めについて言われているようである。1QS 8:16は第四の部分に属し、不義の者たちの集会から離れて荒野に行き、律法の研究を行うことについて、「モーセ(の手)によって」命じられたことであると言われている。ここでの聖なる霊は預言者たちの啓示に関連して言及されている。1QS 9:3も第四の部分であり、共同体の全員が律法を守り、規律に従うことは、燔祭の肉や犠牲の脂に勝る霊的な形態における献げ物であることと関連して聖なる霊が言及されている。

これらの箇所からは、モーセの律法(トーラー)の研究・共同体の掟の遵守が共同体の成員に求められる絶対条件であること、共同体の成員は共同体に与えられた「聖なる霊」によって罪から清められるとの認識を明確に窺うことができる。

---

<sup>106</sup> *The Dead Sea Scrolls: A New English Translation*, Michael O. Wise, Martin G. Abegg, Jr. and Edward M. Cook(eds), New York: Harper Collins Publishers, (revised) 2005, pp.112-6.

<sup>107</sup> クムラン共同体の天使の会議との共同性の自覚については、2-3-2で扱う。

<sup>108</sup> 清めの水(מי נקי)は民19:9、13、20、31:23に言及がある。Freyneはヨセフスのエッセネ派への入会に関する記述(『ユダヤ戦記』II,138。フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ戦記1』、秦剛平訳、筑摩書房、2002(2008)年、参照)と1QS第3欄に言及し、共同体への入会儀礼としての水の儀式が、共同体の存在基盤である儀礼的・倫理的な聖の意識の維持のために続けられる浸礼実践の強調と結び付けられていたと述べ(Sean Freyne, op.cit., pp.221-53.)。1QS第3欄の記述からは、共同体への入会、神の掟・共同体の規則の遵守、共同体に神から与えられた聖霊、清めの水による聖化が密接に関連していることが窺える。

② 「祝福の言葉」 (1回 ; 1QSb 2:24)

メシア時代の到来を待望する儀式の中で読まれるために作られたものと考えられる。共同体が、いつの日か自分たちが天使たちの交わりに加えられるとの信仰を持っていたことが窺える。特にここに記されている「アロンのメシア」と呼ばれる祭司が「御前の天使」と共に将来の神殿で仕えることを思い描いている。

1QSb 2:24 は共同体の頭であり「アロンのメシア」と呼ばれる祭司に向けられた祝福の言葉において、「聖なる霊」による主の祝福を祈っている。

③ 「感謝の詩篇 (Hodayot)」 (12回 ; 1QHa 4:26, 1QHa 6:13, 1QHa 8:11, 1QHa 8:12, 1QHa 8:16, 1QHa 8:21, 1QHa 15:6-7, 1QHa 16:12, 1QHa 17:32, 1QHa 20:12, 1QHa f2i:9-10, 4Q427 f8ii:18)

「主よ、感謝します」との定型句によって語られていることから「感謝の詩編」と呼ばれてきた。「義の教師」との強い結びつきが指摘されてきたテキストであるが、特定の一人の作とは考えられず、詩の中の「わたし」はある場合には共同体の最高指導者とも考えられるが、共同体の成員一般に通じる者であり、教訓的目的を持つ礼拝式文として集成されたものと考えられる<sup>109</sup>。

1QHa 4:26(1QHa 15:6-7)では、「あなたの僕は肉なる霊であるので、彼の内側の彼らの支配を崩してください」との言葉の後、「あなたはあなたの聖なる霊をあなたの僕の上にふりかけて、彼の心を清めてくださいました」と言われている。この詩編には「肉なる霊」という表現が2回見られる(1QHa 4:25, 1QHa 5:19)。ここでは塵からつくられた肉なる霊に過ぎない人間が、神によってのみ良いものとされるとの意味合いで語られているようである。1QHa 6:13, 1QHa 8:11, 1QHa 8:12, 1QHa 8:16, 1QHa 8:21, 1QHa 17:32の「聖なる霊」の用例からも、肉に過ぎない人間が神の聖なる霊によって清められることによって、神の素晴らしさを理解することができるようになったとの認識が窺える。

1QHa 20:12では自分のことを(משכיל)と呼ぶ者(11行目)が、神によって自分に与えられた聖なる霊によって神の素晴らしい計画を聞いたと言っている。שכל(洞察、理解)の語が使われていることから、Loreinはダニ9:25、11:33、35、12:3との関連を

---

<sup>109</sup> 『死海写本一テキストの翻訳と解説一』日本聖書学研究所編、山本書店、1963(1975)年、155頁。

も考えるべきであると言い、この人物が 11:33、35 と 12:3 で意図されている人々に自分が属しているということを示唆しており、それがクムラン共同体の自己認識でもあったらと述べる<sup>110</sup>。セーガルもまた、クムランに現存している第一エノク書の諸章が、英雄たちの天使的な姿がダニ 12:3 の成就として見られていたことを示しており、共同体の成員の天使的変容への待望が表わされていると指摘する<sup>111</sup>。

この詩篇は上述のように礼拝で用いられ、特定の指導者のみでなく共同体の成員一般に通じるものであると考えられることから、ここには共同体による神の聖なる霊によって神の秘儀を理解することができるようになるとの認識と、天使的変容への希望が語られていると見ることができるだろう。

#### ④ 「教訓 (Instruction)」 (3 回 ; 4Q416 f2ii:6, 4Q418 f8:6, 4Q418 f76:3)

クムラン共同体にとって重要な文書であったことが考えられる知恵文書である。

4Q416 f2ii:6, 4Q418 f8:6 は金銭貸借に関する忠告の中で「あなたの聖なる霊を全財産と取り替えてはならない」と述べられており、他と比べて異色の感もあるが、この箇所も「共同体の成員に与えられている聖なる霊」と取ることができるかもしれない。

この文書には「肉の霊」の用例が 3 回見られる (4Q416 f1:12, 4Q417 f1i:17, 4Q418 f81+81a:2)。4Q418 f81+81a:2 では「彼 (神) はあなたを全ての肉なる霊から分けられた。ゆえにあなたは、彼が憎む全ての者から離れ、魂の全ての忌まわしいことを絶ちなさい」と述べられており、続く 4 行目には「あなたが彼のためにあなた自身を聖別する時、このことによって彼に栄光を帰しなさい。ちょうど彼があなたを全世界に対して聖なる者たちの聖なる者としたように」とあることから、ここでの「肉なる霊」は、聖なる者とされた共同体の成員が離れるべき墮落した者たちを指していることが考えられる<sup>112</sup>。

---

<sup>110</sup> Greet W. Lorein, "The Holy Spirit at Qumran", *Presence Power and Promise*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2011, pp.379-80.

<sup>111</sup> セーガル、427-62 頁。このテキストが属している詩篇は、後述の「安息日の犠牲の歌 (天使典礼)」においても頻繁に見られる定式で始まっている (Wise, Abegg, Cook, op.cit., p.198.) ことから何らかの関連も考えられる。

<sup>112</sup> 勝村弘也は研究発表資料 (『知恵文書 A』 (死海文書) における富と貧困)、日本基督教学会近畿支部会、2014 年 3 月) の中で、この文書における「肉なる霊」が霊的な民である選民と対照的な邪悪な者たちを指すことを指摘している。

⑤ 「天の光の言葉」 (2回 ; 4Q504 f1\_2Rv:15, 4Q504 f4:5)

古くからこの名で呼ばれるが、天的存在が登場するわけではない。最も妥当と思われるのは Baillet による「彼らを通して『神の光』が明らかにされるところの(霊的)光明としての祭司たちの比喻である」との説明であると言われる<sup>113</sup>。

4Q504 f1\_2Rv:15では「あなたはわたしたち(イスラエル)の上にあなたの聖なる霊を注がれた」と言い、4Q504 f4:5では「あなたが私たちに聖なる霊を与えてくださったので、私たちはこれらのこと(あなたが知恵の神であることと私たちの心の全ての思いはあなたの前に開かれていること)を知っている」と述べる。

⑥ 「ダマスコ文書」 (5回 ; CD2:12, CD5:11, CD7:4, 4Q270 f2ii:11, 4Q270 f2ii:14)

CD写本は、1897年にソロモン・シェヒターによってカイロ・ゲニザから発見され、最初『ツァドク派断片』として刊行された。死海文書の発見によって、死海文書との密接な関連が明らかとなった。

CD2:12での「聖なる霊を注がれた人々と真理を見る人々」は預言者たちと考えられるが、共同体の成員の可能性もあるだろうか。CD5:11は直前の6-10行目で、「彼らはトラーに基づいて区別することなく、聖を汚している」と述べられる。また彼らは神の契約の掟に対する冒瀆の舌で「彼らの聖なる霊を汚した」と告発されている。

CD7:4は「勧め」と「掟」に二分される文書の「勧め」に属する箇所であり<sup>114</sup>、著者は共同体の成員となる者たちに期待される生活を要約して述べている<sup>115</sup>。彼らは邪悪の時代にあつて、掟の詳細に従って行動することに注意深くあらねばならず、墮落した者たちから離れ、神に対して捧げられ清められたものから取られたあるいは神殿基金から得られた、不浄で邪な利益を避けなければならない。彼らは聖と俗の違いを教えることで、汚れたものと清いものとを区別しなければならない。また各自、自分自身のようにその

---

<sup>113</sup> Wise, Abegg, Cook, *op.cit.*, p.522.

<sup>114</sup> 「勧め」の部分構成する2つの要素として「説教」と「聖書注解」があり、説教は聖書の主題に基づきつつ時に聖書から引用するのに対し、聖書注解は特定のフレーズに共同体の生活に関係する象徴的あるいは比喩的意味の拡張を施しており、後者は元々の「勧告」が形成された後の付加と考えられる。断定できないが、文書は最初は前3世紀に全イスラエルに向けて語られた勧告と都市に住む者の規則によって形成されていたものが、後に共同体の文書として修正・拡張されたものと考えられる (*ibid.*, p.50)。

<sup>115</sup> それ故一連の「勧告」の中での結論部分の様でもあり、より早い時期のテキストの結びの部分であった可能性も指摘されている (*ibid.*, p.57)。

兄弟を愛し<sup>116</sup>、貧しい者、虐げられている者、寄留者 (גר) を支援すべきである (CD6:11-21)との箇所が続く部分であり、「彼らは自分たちの規定に従って、あらゆる祭儀的不浄から区別されなければならない。彼の聖なる霊を汚してはならない。神が彼らに対して区別を教えたように」と述べる。Lorein はこの箇所のいくつかの語がレビ 20:25 と共通であることを指摘し、レビ記における「あなたたちの魂」をこのテキストが「彼の聖なる霊」と置き換えていることに注目している<sup>117</sup>。「神聖法集<sup>118</sup>」と呼ばれるレビ 17-26 章では、イスラエルの民に対して「聖なる者」となるようにとの言葉が繰り返し述べられる (19:2、20:7、8、26 等)。その中でレビ 20:25 は、イスラエルの民が約束の地に住むにあたり、土地の風習に従わず、主の掟を忠実に守るべきことを命じる言葉の一部である。そこでは、イスラエルの民と諸国民との間の神による区別が、清い動物・鳥と汚れた動物・鳥の間の区別と重ねられている (20:24-26)。レビ記のコンテキストでは、捕囚の地において民族のアイデンティティの保持のために、他民族と区別された「聖なる者」であることが強調されたことが考えられる。他方クムラン共同体の解釈においては、清いものと汚れたものの区別が、前述のような時代状況にあって、神の掟に忠実に従う者たちと宗教的に墮落した人々 (特に神殿祭儀における墮落) という、より宗教的内実を問う区別に変わっている。レビ記には記されていない「聖なる霊」をこのテキストが記していることから、クムラン共同体が、墮落した者たちから離れ神の掟に従う共同体には「聖なる霊」が与えられているとの認識を持っていたと考えられる。4Q270 f2ii:11/4Q270 f2ii:14 では、聖なる霊を注がれている者たちとは、恐らく共同体のリーダーを指すと考えられる<sup>119</sup>。

<sup>116</sup> この隣人愛の戒めもレビ 19:18 と対応していることから、後述のようにこのテキストはレビ記を前提しているだろう。

<sup>117</sup> Lorein, op.cit., p.384.

CD7:3-4

וְלֹהֲבָרָל מִכֹּל הַטְּמֵאוֹת כְּמִשְׁפָּטָם . וְלֹא יִשְׁקֶץ אִישׁ אֶת רוּחַ קִרְשֵׁי כְּאִשֶׁר הִבְרִיל אֶל לְהֵם .

レビ 20:25

וְלֹא תִשְׁקֶצוּ אֶת־נַפְשֵׁיכֶם בְּבַהֲמָה וּבַעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאָדָמָה אֲשֶׁר־הִבְרַלְתִּי לָכֶם לְטֵמָא׃

「あなたたちの魂を、動物、鳥、あらゆる地を這うものによって汚してはならない。それらはわたしが不浄なものとして、あなたたちに対して区別を教えたものである。」

<sup>118</sup> レビ記は、出 19 章から民 10 章まで続くシナイ山での主の啓示の一部であり、祭司系の伝承とされる前半部分(1-16 章)の祭儀規定と、「聖なる者となれ」との語句が特徴的な「神聖法集」の二つの資料的区分が指摘されている。後者は捕囚後のバビロニアにおいて編集されたと考えられる (『聖書学用語辞典』、186 頁)。

<sup>119</sup> Lorein, op.cit., p.382.

⑦ 「安息日の犠牲の歌 (天使の典礼)」 (13 回 ; 4Q403 f1i44(\*2), 4Q403 f1ii:1, 4Q403 f1ii:7, 4Q404 f5:1, 4Q405 f6:5(\*2), 4Q405 f14\_15i:2, 4Q405 f19:2, 4Q405 f20ii\_22:10, 4Q405 f23ii:6, 4Q405 f23ii:8, 11Q17 9:5)

セクトの文書であるが、クムランのみでなくマサダからも写本断片が見つかったことから、他のユダヤ人セクトグループもこの文書に関係していたことが窺える。1年=52週の内13回の安息日のための賛歌であり、52週のうち4分の1にあたるこの賛歌を1年に4回繰り返して使っていたことが考えられる。この賛歌は、礼拝者たちを、天上で礼拝している天使たちと一体とすることを意図している<sup>120</sup>。セーガルは天使の典礼の舞台装置は、恐らくセクトメンバーが安息日の奉仕のためにそこに昇った天であると述べ、クムランの誓約者たちは確実に、自分たちが天使たちとの密接な交わりを保持していると信じていたと指摘する<sup>121</sup>。

⑧ その他 (6 回 ; 1Q39 f1:6, 4Q171 f3\_10iv:25, 4Q287 f2:5, 4Q287 f10:13, 4Q422 f1:7, 4Q444 f1\_4i+5:1)

これらの用例の検討の結果、クムラン共同体が、モーセの律法を重んじ共同体の掟を遵守する共同体の成員には神から聖なる霊が与えられ、それによって罪から清められているとの認識を持っていたことが窺える。

また、クムラン共同体が好んで読んでいたとされるヨベル書<sup>122</sup>にも「きよい霊」への言及 (注 320 参照) があり、そこでも、主がイスラエルの民に「きよい霊」を与えて彼らをきよめること (=心の包皮を取り除かれて主に立ち帰ること)、すなわち信仰の内実が重視されていることから、少なくとも前 2 世紀以降の、自分たちを「敬虔なユダヤ人」と理解するセクトメンバーの間で、「聖霊」は神によってその真の民に与えられる「指標」のように認識され、重視されていたことが考えられる。

---

<sup>120</sup> Wise, Abegg, Cook, op.cit., pp.462-464.

<sup>121</sup> セーガル、434 頁。

<sup>122</sup> 前 2 世紀の成立。ダマスコ文書 (16:3-4) で言及されていること、クムランから 12 の写本断片が見つかることから、クムラン共同体の間に広く流布していたことが窺われる。太陽暦、祭儀、神学の面でクムラン共同体の思想との類似点が指摘される。

### 2-2-3 洗礼儀礼と霊

ベルガー<sup>123</sup>は、旧約聖書にとってよりも新約聖書にとって神の霊がはるかに重要となる変化のきざしが死海文書の中に認められると述べ、新約聖書との類似は「神の霊は特に回心の際に与えられるという信仰に基づいていること」と指摘し、原始キリスト教団がクムラン共同体の多くの証言と同様に回心を強く勧めていることに着目している<sup>124</sup>。ベルガーは、パウロとの共通点に言及しつつ聖霊に関して以下の点を挙げている<sup>125</sup>。

#### 終末時の霊の注ぎかけへの待望 (1QS4:21, 4Q521 f2ii+4:6)

メシアへの言及後、貧しい（へりくだった）者たちの上に彼の霊が漂う。創 1:2 と対応しつつ「新しい創造」が問題とされている。パウロにおいて神の霊が新しい創造をもたらすのと同様である。

#### 神の聖霊は人間を喜ばせる (1QHa17:32)

パウロにおいても喜びは霊の賜物の中心的なものの一つである。

#### 聖霊が人間をきよめる (1QS4:21)

聖霊が神の僕たちに（液体のように）注がれる。

原始キリスト教団においては、神の霊がきよめるのは、それが洗礼において授けられる場合である。

#### 神の聖霊はメシアの上にとどまる (4Q287 f10:13)

#### 人は自分の聖霊をけがしてはならない (4Q416 f2ii:6-7, CD7:3-4)

エフェ 4:30 と対応。マコ 8:37 と類似。『ヘルマスの牧者』をも参照。

ベルガーが指摘するように、クムラン共同体では神の僕たちを清めるために注がれる「聖霊」が原始キリスト教団では「洗礼」において授けられるとの認識からは、聖霊が「回心」の際に与えられるとの死海文書と新約聖書との類似点を見ることができる。このことから原始キリスト教団における洗礼と霊との関係を明らかにするために、初期ユダヤ教における洗礼と霊との関係を検討する必要がある。

---

<sup>123</sup> ベルガー、前掲書。

<sup>124</sup> 同上、154-6 頁。

<sup>125</sup> 同上。

以下に *Encyclopedia Judaica* の「洗い ; ablution (טְבִילָה ; 『浸礼』)」についての言及<sup>126</sup>をまとめる。

ユダヤ人の歴史においては、不浄の種類によって全浸礼、手足の浸水<sup>127</sup>、手の浸水<sup>128</sup>の3種類の洗いがある。

全浸礼において、清められるべき人や物は「生ける水 (מַיִם חַיִּים)」<sup>129</sup>すなわち泉、川、海あるいはミクヴェ (מִקְוֵה) で、人工的に引かれたのではなく自然の手段で集められた少なくとも 40 セア (恐らく 120 ガロン) の水で完全な浸水を行う。その人や物は何も付けずに (hazizah) 清められなければならない。その際、水が体の表面の全ての場所に触れるようなやり方で水の中に入らなければならない。全浸礼は、トーラーの中で命じられている儀礼的な不浄のほとんどの場合に要求される。浸礼は特に祭司が神殿での礼拝に参加するため、あるいは「聖なる」物を食べるために、清い状態でおらなければならないために求められた。大贖罪日の礼拝の中で大祭司は5回、自身に浸水を行った。その他の個人は神殿に入るためさえも儀礼的に清められなければならなかった。しかしファリサイ派の間では、清い状態を全ての時に維持することが慣習となった。… (中略) …全浸礼はユダヤ教への改宗の儀礼の一部からも来ている。しかし、男性たちに、割礼に加えてそれが要求されたのか、あるいは割礼の代わりに行われたのか (Yev. 46a) 意見が分かれる。

アリストテアスの手紙 105<sup>130</sup>には、聖化儀礼に関わるエルサレムのユダヤ人たちが神殿に行こうとするときには、禁じられたものとの接触を恐れて大通りを通ることを避けたことが記されている。ユディ 16:18 は、エルサレムに入った一行が犠牲を捧げる前に自分たちを清めたことを記す<sup>131</sup>。

---

<sup>126</sup> *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. vol.1, pp.261-2.

<sup>127</sup> 祭司たちに神殿の儀式に参加する前に要求される (出 30:17 以降) (ibid., p.262)。

<sup>128</sup> 最も普及している清めの形態で、手首までに (3回) 水をかける。Netilat yadayim として知られるが、語源ははっきりしない。「手に対して水を取る」と考えられるが、ラビの解釈では「手を上げる」であり、これは詩 134:2 と関連している (ibid)。

<sup>129</sup> クムラン共同体においても「流水」(1QS3:9、詩 93:3 より)が明らかに好まれたが、他のいかなる可能な水源も使われ得た(1QS 3:4ff)。ヨセフスによると儀式の参加者は麻の腰巻をつけた (『ユダヤ戦記』II:8, 129)。

<sup>130</sup> 左近淑訳 (『聖書外典偽典 3』、日本聖書学研究所編、教文館、1975年) では 106 節となっている。左近訳は A.Pelletier の校訂版 (1962年) によっている。

<sup>131</sup> Freyne, op.cit., p.227.

## (1) セクトへの入会儀礼としての洗礼 - 沐浴から「聖化」儀礼への変化 -

Freyne は、ヨセフス (『ユダヤ戦記』 II:119-58) によると、エッセネ派では初心者への最初の聖化儀礼と、通常の食事の前の新入会者への日々の儀礼とが区別されていることに着目する<sup>132</sup>。ヨセフスの記述は死海文書の内容とも一致しているようである<sup>133</sup>。

「共同体の規則」(1QS3:4-9<sup>134</sup>、13-5) からは、浸水のみでは人を清くするには不十分で、正真正銘の心の悔い改めが最重要と考えられていることが分かる。クムラン共同体においてそれは具体的には「トーラーと共同体の掟の遵守」である (注 135 下線部参照)。その一方で、「契約に入ることは啓示された神秘に従事することを意味し、このことは『心すべてと捧げられた魂の両方 (1QS5:9)』を要求する。この背景に対して、外面的な聖の実践は神の現在の中にいることの具体的な認識であり、その神秘を体験し、啓示されたものの倫理的要求を受け入れることである」<sup>135</sup>との Freyne の指摘からは、信仰の内実が重視された初期ユダヤ教のコンテクストにあって、クムラン共同体でも内面の敬虔さが最重要とされながらも、そこでは「外面的な聖の実践」もまた「神の現在の中にいることの具体的な認識」として重要視されていたことが窺える<sup>136</sup>。

## (2) 神殿犠牲に代わる「真の」神殿礼拝の実践 - 礼拝概念の霊化 -

Freyne は、捕囚前のものとは異なり第二神殿時代の文献は、パレスティナとディアスポラの地両方における敬虔なユダヤ人による儀礼実践を明確に示していることを指摘する。そして「そのような慣例についての最初期の記録証言は恐らくディアスポラから

---

<sup>132</sup> Freyne, op.cit., p.227-8. 入会志願者が共同体の生活の方法に自立して従うことが求められる1年間の見習い期間の後、その者は規則により近づき「清さに関してより強力な水の中に入ることを許される。しかしまだ共同の食事には受け入れられない (II:138)」。それには更に2年の期間が必要である (II:122、139-42)。「聖」の異なる程度があり、その結果共同体内で異なる4つのランクがある (II:150) (ibid.)。

<sup>133</sup> 1QS6:13-23 には、候補者の入会の手順が①入会の申し込み②最初の見習いの年③第二の見習いの年④完全な成員への受け入れ、の4段階に渡って詳述されている。体を覆うのに十分な水への浸水 (CD10:10-13) に加え、共同体の成員は彼らの衣服を洗濯し、白いローブを身に着け、聖化の儀式に従事する (4Q512 f10-11 Col.X; cf. 4Q277) (ibid., pp.229-30)。

<sup>134</sup> 「規約を退ける者は完全な者の中に数えられるべきではない。彼はまた贖い (כפורים) によって聖化されるべきでもなく、清めの水 (מי נדה) によって清められるべきでもなく、海と川によって聖別されるべきでもなく、どのような入浴の水によっても清く洗われるべきではない。(5-9行目は2-2-2に既に訳出。)」

<sup>135</sup> Freyne, op.cit., p.237.

<sup>136</sup> この点に関して、パウロによる解釈は「外面的な実践」の重要性を軽減する方向に進んでいったであろうことを3-1で分析する。

来ている」と述べる<sup>137</sup>。またユディ 9:1、12:7-9 の記述から、恐らく神殿の「永遠の灯」(Tamid) あるいは日毎の献げ物に刺激されて「ディアスポラのユダヤ人にとって、祈りが神殿での犠牲に置き換えられた」可能性を指摘している<sup>138</sup>。

クムラン共同体はディアスポラとは状況を異にするが、「神殿から離れた地での信仰生活」という点では似た状況にあったことが考えられる。クムラン共同体は、実際のエルサレム神殿からは離れ、自分たちを荒野野における神殿共同体とみなしていたと思われる<sup>139</sup>。「忠実なユダヤ人は出 30:18-21 で規定されているように、神殿での礼拝に要求された状態を模写することを願ったことだろう」との指摘<sup>140</sup>は、ディアスポラのユダヤ人のみでなくクムラン共同体にも十分に当てはまるものであるだろう。

エッセネ派については以下のような報告もなされている。

彼らの「洗い」の儀礼において基本的な役割を担っているのは、「清浄」と「聖化」の急進的な概念である。沐浴と浸水（「יבוא במים」；水に入ること (1QS5:13)）は聖なる儀式であり、その規則のメンバーたち・入会希望者たちの特権であり、神の前での贖罪と浄化として作用した (1QS3:4)。どの程度この浄化の儀式的強調が、犠牲の儀式とエルサレム神殿の礼拝の当時における放棄と関係していたのかについて不確かな部分が残るが、その傾向は明らかにより早い時期の礼拝としての犠牲の形態を、より優れた儀式的効力を有する聖化の表現としての聖化的沐浴によって置き換えることに向いていた。この程度まで礼拝の概念の霊化への強い動きがエッセネ派の中に見られるのである<sup>141</sup>。

この記述は、エッセネ派の浸水儀礼が「聖化」儀礼として、エルサレム神殿での犠牲の儀式に置き換わっていったことをはっきりと指摘しており、エッセネ派によるこの動きが礼拝概念の「霊化」の動きとして捉えられている。

このエッセネ派の浸水儀礼についての指摘が、以下の箇所では洗礼者ヨハネの洗礼に関して指摘されている。

洗礼者ヨハネについては、ヨセフスの『ユダヤ古代誌』 XVIII:116-9 と新約聖書からは、彼の明確ないかなる像をも手に入れることができない。しかし確かなことは、彼が彼の時代のユダヤ人たちに（恐

---

<sup>137</sup> Freyne, op.cit., p.227. その理由として、ディアスポラにおいては分離されたユダヤ人のアイデンティティの懸念がパレスティナより大きかったと思われることが指摘されている。

<sup>138</sup> ibid.

<sup>139</sup> ibid., p.232.

<sup>140</sup> ibid., p.227.

<sup>141</sup> *The Cambridge History of Judaism, vol.3, The Early Roman Period*, W.D. Davies, Louis Finkelstein(eds), New York: Cambridge University Press, 1984, pp.474-5.

らくエゼ 36:24f、28fによって鼓舞されたのだろうか?) 一つの形式の洗礼を「回心」あるいは「悔い改め」のデモンストレーション (すなわち彼らに来る神の裁きから救う行為として) 提供したということである。彼が提供した「水の中での」洗礼 (マコ 1:8、3:11) はヨルダン川の下流で、つまり流水の中で行われたのである。元々のアラム語の用語を我々は知らないので、この洗礼の形式は不確かなままである。ヨセフスは、ヨハネはユダヤ人たちに「洗礼の場所に集まるように」勧告したと簡略に述べている。その元来の意味がここに保存されているように思われる。すなわち清めの沐浴は自己沐浴の形を取っていたのであり、洗礼者は証言者としてのみそこに存在していたということである。そういうわけでヨハネは、神との仲介者の役割も引き受けるのであり、洗礼の行為は、救いあるいは罪の贖いに寄与しなかった神殿における犠牲的な礼拝の通常の状態に取って代わるものなのである。これ程までにヨハネの洗礼は既に一種の聖礼典の特徴を持っている。それは選ばれた人々を共に集め (マコ 3:7、ルカ 3:7)、そして同時に個人々に救いを提供するのである。それは実際にはそのような「清め」の浸礼ではなく、それに伴わなければならない精神の変更された態度であったのであり、それこそが救いをもたらすのである<sup>142</sup>。

ここでは洗礼者ヨハネの洗礼に関して、それが「流水」の中で行われたことや悔い改めを重視したことから、エッセネ派等ユダヤ教の洗礼派セクトと類似していることが指摘されている<sup>143</sup>。そして神と洗礼者との間での仲介者の役割も担ったヨハネの洗礼が、クムラン共同体の浸水儀礼について指摘されていたのと同様に、救いや罪の贖いに寄与しなかった神殿での犠牲の儀式に取って代わるものであったと言われている。そして我々が 2-2-2 で死海文書の記述から既に確認したように、この内面的な悔い改めは「聖なる霊」によってもたらされるのである。

### (3) 原始キリスト教団による採用 - 改宗者洗礼の誕生 -

特定のどのセクトに言及しているのかが明確ではないが、その他多数のユダヤ教の洗礼派の存在も指摘される<sup>144</sup>。一方で「異端に反対する文書のキリスト教著作家たちは、はっきりとは彼らの明確な肖像を持っていない」と指摘され、テルトゥリアヌスがマコ

---

<sup>142</sup> *ibid.*, pp.477-9.

<sup>143</sup> ヨハネをエッセネ派から区別するものは、彼の洗礼がただ一度だけ執行されたという点とそれが終末論的な関連性を持っていたという点であると指摘される (*ibid.*)。

<sup>144</sup> *ibid.*, pp.475, 481-95. その名から洗礼実践の重視が示唆されているセクトとして「洗礼派 (Baptistai)」「ヘメロ洗礼派 (Hēmerobaptistai)」「Masbōtheoi /Masbōthaioi」「Sebuaeans (Sebouaioi) (アラム語の *šebu'aiya*)」「Dositheans」「バヌス」「エルカサイ派」「マンダ教徒」等が挙げられている。アラム語の *mašbū'tā* は *šb'* から「浸礼、洗礼」を意味し、今日でもマンダ教徒の流水の中での「洗礼」を表す *mašbūtā* という専門用語が残っている。洗礼派のセクトとの関連で、多くの *šb'* の派生語が起こっていることが目立ち、これは明らかにこの(セクト)世界における儀礼的な確立された術語に属する、と指摘されている (*ibid.*, p.475)。

7:2 以降を受けて「恐らく純粋にセクタリアンの実践であった毎日の沐浴の実践をユダヤ教全体に帰している」こと (Tertullian, *De baptismo*, 15)、クレメンズ偽書において洗礼者ヨハネ (と彼の弟子たち) が「ヘメロ洗礼派」と呼ばれていること

(Pseudo-Clementine, *Homily II*, 23)、などがキリスト教作家たちの「無知」として挙げられている<sup>145</sup>。あるいはテルトゥリアヌスの頃には、既に洗礼実践がセクトだけのものではなく、原始キリスト教団による採用とも関連してユダヤ教にも取り入れられつつあった可能性も考えられるかもしれない。と言うのも、死海文書等の記述からは、浸水儀礼がセクトへの入会儀礼・日々の「聖化」儀礼として内的な回心・悔い改めが重視されたことから礼拝の精神化・霊化が進み、神殿から離れた彼らの共同体で神殿の犠牲の儀式に代わる儀礼実践となっていた過程を確認した。そしてこの内的な回心・悔い改めを重視する特徴は、洗礼者ヨハネの洗礼および原始キリスト教団の洗礼実践につながっている可能性が強く考えられる。

しかしここで、セクトの浸水儀礼の実践と原始キリスト教団の洗礼実践の間には、更にもう一つの「変化」のステップが指摘されなければならないだろう。すなわち、ユダヤ教セクトでは浸水儀礼は入会時の聖化儀礼でもあったが、それは一方で日々繰り返される清め・聖化の儀礼でもあった。しかしそれが原始キリスト教団では、イエス＝キリストの信仰に入る「入会」儀礼としての側面が前面に出てくるという変化である<sup>146</sup>。

ここで一つ興味深い報告が存在する。アッリアノス (Arrian ; 後 95-175 年) が記録したエピクテトゥス (後 50-130 年) の『講話』 (*The Discourses of Epictetus*, book II, Ch.19-21) には、恐らく同時代のユダヤ教における洗礼実践へのほめかしがある。彼はここで「公的な」ユダヤ人を外見だけのユダヤ人から区別している。前者は「洗礼を受けたもの」という性質を有しており、後者は「洗礼の特別なカテゴリー」あるいは「半分洗礼を受けた」の意味で、「恐らくセクタリアンの諸傾向を指すものとして理解されるかもしれない」との報告である。また併せて「この特別な時期辺りに、入会儀礼の行為としての改宗者洗礼が、ユダヤ教の中で確立し始めたことは注目に値する (後 80 年あたり以降から証明可能である)」と指摘されているのである<sup>147</sup>。

---

<sup>145</sup> *ibid.*, p.477.

<sup>146</sup> ルカ (使 19:1-7) には、ヨハネの洗礼は、不完全な (水による) 洗礼であり、イエスの名による洗礼を受け、「聖霊」を吹き込まなければならないということが言われている。ここで「二つの異なる洗礼概念が衝突している」。すなわちキリストの洗礼の重要性は明らかに「贖罪」から「入会」へと変わったことが指摘されている (*ibid.*, pp.480-1)。しかし一方でその実践が「恐らくは繰り返される行為でさえもあつただろう。少なくともクレメンズ偽書 II.23.1 で言及されているような種類の聖化の沐浴が仮定されるかもしれない」と言われている (*ibid.*, p.481)。「イエスの名による洗礼」については後に原始キリスト教団による解釈との関係において改めて取り扱う。

<sup>147</sup> *ibid.*, p.482. この時期はルカ文書成立の時期でもある。このユダヤ教における入会儀礼としての改宗者洗礼の確立の理由として「一つには、キリスト教徒の洗礼に対抗する反応としてであり、もう一方では神の前での浄化と聖化に資する浸礼により大きな価値を置くことの表明としてである」と述べられている (*ibid.*)。

この報告は、共同体における「聖化」儀礼としての洗礼が、神殿での犠牲の儀式に対応する形でユダヤ教セクトにおいて発達し、その精神化・霊化の影響を受け継ぎつつ原始キリスト教団においてはイエス＝キリスト信仰への「入信」儀礼として採用され<sup>148</sup>、更にこの原始キリスト教団における入信儀礼としての洗礼に対抗する反応としてユダヤ教の本流において入会儀礼としての改宗者洗礼が確立した、という一連の経過を示唆する大変興味深い報告であると思われる。

しかしイエス＝キリスト信仰への入信儀礼として洗礼儀式を採用した原始キリスト教団において、その洗礼は明らかに流水の中で行われ<sup>149</sup>、繰り返し行われる「清め」の側面も決して完全には失われず、原始キリスト教団は「祈り」のような聖なる行為に先行して、あるいは宗教コードの違反後に行われる一連の儀礼的沐浴全体を維持したことも指摘されており、表面に現れないところでは初期ユダヤ教セクトから継承した特徴を維持していた原始キリスト教団の姿が想定される<sup>150</sup>。

## 2-3 「天使」概念の発達

2-2 では初期ユダヤ教のコンテクストを確認しながら、当時のエルサレム神殿体制から離れたセクトグループの実践において、神殿での犠牲礼拝に置き換わる内面の回心・悔い改めを重視する「聖化」儀礼としての洗礼が発達したこと、この聖化のしるしとしてセクトメンバーには「聖霊」が与えられているとの認識があったと考えられることを確認した。次にここでは共同体と天使概念との関係の考察へと進む。従来第二神殿時代における発達が指摘される「天使」概念について、セクトメンバーがいかに独特の認識を持っていたのかを見ることで、先のセクトにおける「聖化」概念の発達をより十分に理解することができるであろう。

---

<sup>148</sup> 明らかにキリスト教会の入会儀礼としての洗礼はただ一度行われるのみで、洗礼派セクトの繰り返し行われた洗礼とは異なる点において洗礼者ヨハネの洗礼実践と結びつけられている。しかしその形態と実践においては洗礼派セクトの起源も明らかである、と述べられる (ibid., p.495)。

<sup>149</sup> 使 8:36、ヘブ 10:22、*The Didache* 7:1、*The Epistle of Barnabas* 11:11、ユスティノス『第一弁明』61:2-3。しかしこのことは最初の時期において洗礼実践に不適切であると示され (*Didache* 7:2-3、Tertullian, *De bapt.* 4、Gregory of Nyssa, *de bapt* [PG46, col. 421])、洗礼は段々と (少なくとも西方においては) 洗礼執行者によって行われる「振り掛ける過程」(Gregory of Nyssa) となった (ibid., p.496)。

<sup>150</sup> ibid., pp.496-7. キリスト教の異端的洗礼派としてエビオン派(「貧者」)が挙げられる (ibid., pp.497-9)。

## 2-3-1. エノク書

ここではまずクムランから多くの写本が発見されたエノク書を取り扱う。この書物は、人（義人）の昇天と暦と祭司制の秘儀に深く関連している。以下に Elior の報告を基に現存する 4 つのエノク書についてまとめる<sup>151</sup>。

### 第一エノク書（エチオピア語エノク書）

前 2 世紀。もとはヘブライ語かアラム語。まずギリシャ語に訳され、後にエチオピア語に訳された。いくつかの部分は前 3 世紀、残りを前 1 世紀に位置づける学者もいる。108 章からなり、完全版はエチオピア語で保存。5 つの文書から成る。

- ①「見張り（天使たち）の書」1-36 章；アラム語で書かれたこの書の一部がクムランで発見された。
- ②「類似の書」37-71 章；前 1 世紀頃成立か？ Milik は後 3 世紀に位置づける。クムランからは発見されていない。
- ③「天の発光体の運行の書（天体の書）」72-82 章；前 3 世紀とも言われる。アラム語で書かれたこの書のかなり大きな部分がクムランの第 4 洞穴から 4 つの写本として発見された。アラム語の原本とエチオピア語版では、前者がより長く詳細で、364 日の太陽暦と 354 日の太陰暦に関する天体の情報を多く含んでいるという重大な違いがある。
- ④「夢の書（歴史的出来事の書）」83-90 章；アラム語でクムラン第 4 洞穴から発見された。ハスモニア朝初期（前 160 年代）。
- ⑤「エノクの手紙／週の黙示（エノクが息子に語った将来の出来事の説明）」91-107 章；この書は祭司の家の後継者である「ノア」の奇跡的な誕生によって締めくくられる。エノクの手紙の一部もアラム語でクムランから発見された。前 170 年（108 章は明らかに後代の付加）。

### 第二エノク書（スラブ語エノク書）

恐らく後 1 世紀にヘブライ語で書かれた（原本消失）。その後ギリシャ語に訳され、教会スラブ語に訳された。ロシア人の学者 M. Sokolov によって発見された 5 つの写本に基づく 1880 年代の長編の校訂本と、1910 年に彼の弟子の一人によって出版された短編の 2 つの校訂本がある。多くの学者が、短編校訂本の方がより原本に近く、後 1 世紀辺りに位置づける。一方長編校訂本は後 5 世紀のギリシャ語訳に関連するとする。

（長編校訂本をベオグラード写本からヘブライ語に訳した）Kahana はそれが第二神殿がまだあるころにエルサレムでヘブライ語で書かれたとし、エジプトでのみギリシャ語に訳されたとする。Charles は、その編集を後 30-70 年のアレクサンドリアとする。Andersen は他の学者がキリスト教徒の足跡を

<sup>151</sup> Elior, op.cit., pp.89-92. エノク伝承はヨベル書、外典創世記、12 族長の遺訓および様々なクムラン断片にも見られる。それらは祭司性の起源とノアの誕生について言及している。5Q13；benei elim、エノク、アブラハム、ヤコブ、レビ、と彼の息子たちの契約と時の番人としての神の選びをほのめかず箇所においてエノクが意識されている。4Q534；書記エノクへのほのめかしとして暗に言及されている。1Q19；いわゆる『ノアの書』ヘブライ語断片。1エノ 8:4 に言及（ibid., pp.91-2）。

主張するのに対して、基本的にはユダヤ人の環境での作品であることを主張した。Scholem も、それを後 1 世紀のユダヤ人著者に帰し、グノーシスと Heikhalot 文学に近接する概念を擁護した。Pines と VanderKam と Charlesworth もまた著者はユダヤ人で、後 1 世紀にヘブライ語で書いたこと、著者が神殿での儀式に熟練していたがヘレニズム的傾向を持っていたと考えた。

### 第三エノク書 (Sefer heikhalot)

ミシュナ・タルムード時代にヘブライ語で書かれた。Heikhalot 文学の写本で元来の言語で保存されている。初期のエノク伝承に基づいている。

### 第四エノク書

アラム語で書かれた 11 の写本として、クムランで発見され、Milik によって「エノクの書」の中に入れて発行された。これは現存するエノクの書の中で最も時代が古いもので、②を除く第一エノク書の全ての箇所からの部分を含む。「巨人の書 (①の続編)」を含む (Milik は②に置き換えられる前の、エノク・アンソロジーの第二の部分であったと推測する) クムラン (アラム語) 版③は、エチオピア語版には見られない重大な付加を含んでいる。

エノク書の主人公エノクについて、Elior の報告<sup>152</sup>に基づきつつ以下の点を指摘する。

#### A. 義人エノク

エノク文学はその主人公エノクを「義しい人、義の書記」と呼び、繰り返し時と場所の境界を超えさせる。エノクは誓いと契約を守り、義人の道を追求する。

#### B. 太陽暦の証人エノク

エノク文学が描く 7 毎の暦のパターンは祭司と天使たちによって物語られる神話の中で組織化される。儀礼的循環にある宇宙とのつながり、しるしと誓い (シャバット、太陽、7、義の太陽) によって反映されているような天の時間の 7 に関連する関係、儀礼の暦に反映されている暦の解明と地上でのその証言をエノクは託される。エノク文学でエノクは神的な時間の経過と歴史の進行を証言し、天的な知識と証し - 天地創造と時間の秩序への永遠の目撃証言 - を担う、すなわち天地創造の天的な秘儀の解明と証しを託された人物である。

エノクは、アダムからノアまでの世代のリストの 7 番目の人物であり<sup>153</sup>、彼の地上での寿命 365 年 (創 5:23) は明らかに太陽暦と並行している。太陽暦にとって極めて重要

---

<sup>152</sup> *ibid.*, pp.88-110.

<sup>153</sup> 創 5:1-33. 4Q369 f1i:9-10 はエノクが 7 番目ということに言及 (ヨベ 7:39、1 エノ 37:1-2、60:8、ユダ 14 も参照。

な数字「7 (天地創造の日数。シャバットを表す数字)」「365」がエノクと関連付けられている<sup>154</sup>。

エノク書が述べる暦の知識はセクト祭司の儀礼暦の基礎である。

- ① te'udot (תעודות); 神的な定められた時と天の証言によるその確定。日の出と日没のような、天地創造の天の掟においておかれたもの。
- ② mo'adim (מועדים); 「神の栄光の定められた時、神の義の証言」(天に由来する礼拝儀礼の時。Edah[共同体 yahad]の語が生まれたところの edut[証言]と関連付けられている)。天と地においてセットとなっている祭儀など。循環的な神の時と自然の掟の証言である。
- ③ otot (אותות); 「しるし」(天の時とシャバットとエノクのような「7 番目」の存在)
- ④ tekufot (תקופות); 太陽と天体の循環と一年の季節へのそれらの関係。儀式と礼拝と相互関係にある 13 週×4 の期間に分けられている。
- ⑤ sabbaths (שבתות); 7 の循環を形成する。天地創造の 7 日間以来の太陽暦の基本パターン。休息、労働やその他の世俗的な所有の休止、それは言い換えれば、7 重の循環における聖性のための人間の主権の放棄、である。<sup>155</sup>

364 という数字はクムランで見つかったセクト的祭司の全ての書物において中心的なものであり、慣習的な聖書の伝統(太陰暦)との違いの軸である。

### C. 書記エノク

書記エノクの特徴として、天的起源の知識の証言、天使的な聴き取りの筆記と数え上げ、神の命令による時間の記憶と計算が挙げられる。彼は天の諸々の掟と地球と時間の歴史を知っており、過去と未来を見、思い起こし、証言し、書物の中に天と地の諸々の掟と掟の上に見られる規則と命令と正義とを記録する。

### D. 祭司エノク

エノクは天と地の時間と場所の界、過去と未来の界、人間の知識と無限大の神の知識の界との間を行ったり来たりすることが許された祭司伝統に記録された人類史上最初の人物である。エノクは書記であり、預言者であり、地上では祭司である<sup>156</sup>。エノクはそれらの証言を彼の祭司的な息子たち、メトセラ、レメク、ノアに伝える<sup>157</sup>。

---

<sup>154</sup> 彼の名前のゲマトリアが  $84=7 \times 12$  であることも重要であるかもしれない、と述べられる (ibid., p.93)。

<sup>155</sup> ibid., pp.94-5.

<sup>156</sup> 2 エノ 40:1-6 は、前 2 世紀にサドカイ派の時代の神殿と儀礼を記述した祭司によって書かれたシラ書 (44:16) と類似の用語を用いて記述している (ibid., p.97)。

<sup>157</sup> 1 エノ 79:1、81:6、82:1-20、83、92、93、2 エノ 39-55、ヨベ 7:38-9、クムランからのエノク断片 (ibid., p.99)。

## E. 天使エノク

エノクは時と場所の境界を超越して地上から天へと神の意志によって上げられた神秘的な祭司的ヒーローの原型である。エノクは時間と場所の神的秘儀を学ぶために人と天使を区別する制限よりも上に上がる。神のところに取られたエノクに、天使が見えるものと見えないもの、しるしと数字の間の相互関係を教え、地上に戻ったエノクは、自然の掟・数に関する神的秩序と儀礼の規則の間の同時性（天体＝天上の神的秩序と地上での礼拝の同時性）を証言する<sup>158</sup>。

## F. 暦と天地創造

このように義人エノクが書記・祭司・天使の性質によって描かれながら、天から遣わされた地上における太陽暦の証人とされる意義は、以下のように分析される<sup>159</sup>。

ヨベル書は7から成る歴史的宗教的時間の構成に文書のすべてを捧げ、天使的視点からエノク物語を語っている(4:17-9)。すなわち天使になった一人の人間(エノク)に天使によって伝えられた太陽暦の厳守は、*imitatio angelorum* (天の空間における秘められた天使の礼拝の模倣)であると、ヨベル書は解釈しているのである。このように太陽暦を天使礼拝と重ねる意味は、この暦が天によって根拠づけられたものであることを述べることにある。

「安息日の犠牲の歌」は、時間の秩序が神の秩序・天上の永遠の教えから来ており、自然の中に刻印され、天使たちによって守られていることを示す。

天によって根拠づけられていると主張されるところの太陽暦は、太陰暦を採用するエルサレム神殿体制とは対照的にクムラン共同体で採用されている暦であった。この太陽暦は共同体の祭司体制によって主張され維持された。クムランで発見されたエノク書とヨベル書に説明されている天の知識は、24の祭司的巡業の週毎の礼拝サイクルを証しするものであり、7を基準とした52週の循環で4×13週に分けられている。クムラン文書は時間の7つの分割(しるし、月、季節、週、日、安息日、ヨベルの年)の分割の起源が天使的なものであると主張する(4Q227 f2、11Q12 f4)。7年ごとのサバティカルとヨベルの年(7×7+1)はシャバットとシャヴオット(50日目)の関係と同じである。クムラン版のヨベル書においてシャバットは天使たちと共に7日毎に天上と地上において守られる(4Q216 7: 5-13)。

宗教暦は自然と超歴史の秩序とを折り合わせる神の契約への証言として守られる。この時間のパターンは、天使と祭司の礼拝において天と地をつなぐ。自らを義人と自覚していたクムラン共同体における祭司制度で維持されていた太陽暦のパターンが、天において根拠づけられているものであることを主張するために、これらの文書は創1章の天地創造の記述との一致を主張しつつ、この暦のパターンが天地創造のその最初から予め定められていたものであることを主張するのである<sup>160</sup>。

<sup>158</sup> ヨベ 7:39、10:17、1 エノ 33:3-4(番人の書)、1 エノ 75:2-3(天の光の書)、1 エノ 82:6-7、2 エノ 22:10-23:2。

<sup>159</sup> *ibid.*, pp.99-103 から要点を記す。

<sup>160</sup> 天地創造の時から存在したとされる天使も、この主張を支持するだろう。

クムラン共同体が天地創造との一致を主張しつつ太陽暦の正当性を主張した理由を、共同体において「天使」が何を意味したのかを明らかにしつつ更に検討する。

## 2-3-2 クムラン共同体における「天使」の意義

Elior はクムラン共同体におけるセクト的祭司と天使との関係を報告している<sup>161</sup>。

外典文書、ヘイハロット文学（天の神殿）、死海文書においては、天においてイスラエルの神の傍に住む天的存在への信仰が見られる。それらは「聖なる者たちの中の聖なる者（4Q400 f1i:3-4）」「elim<sup>162</sup>（神のような存在）の集まり（集会）」「elim の子ら」「天の子ら」「聖なる天使たち」「君主長たち（chief princes）」「内なる聖所の祭司たち」「御前の従者たち／天使たち（ヨベ 31:14）」「知識の霊たち」「首長たち（lords）」「天使たちの案内者」と呼ばれる<sup>163</sup>。

以下に Elior の分析を要約しつつ、クムラン共同体の天使概念についての重要事項を5つにまとめながら報告する。

### (1) 天地創造と天使 - ヨベル書 -

天地創造の物語は、ヨベル書で御前の天使によって物語られているように、天使たちを神の最初の創造行為の産物、7つの行為で具体化される宇宙的秩序の基礎として描いている（4Q216 Col.V ; cf. ヨベ 2:1-3）。神は7日目を聖別し、それを神の全ての業のしるしとして置いた。御前の天使は続けて、神のしるしは安息日の天における守護者すなわち天使たちに与えられた、と説明する。この天における安息日遵守の天使的パターンの物語は、その終わりに神の民イスラエルの選びを置く。彼らは天使たちと共に安息日を守るのである。

---

<sup>161</sup> Ibid., pp.165-200.

<sup>162</sup> 4Q400 f2:1 “אלי דעת”、4Q400 f2:3 “אלוהימים”、4Q286 f2a-c “אלים”

<sup>163</sup> ibid., p.165.

## (2)天使との共同体 (ヤハド)

### - 天上の聖所における「天使」と地上の聖所における「祭司」 -

セクト祭司文学、ヘイハロット文学において、天使は理想的な祭司の天的な対応物である<sup>164</sup>。天使たちと祭司たちは、十戒の守護者、安息日の遵守者、セクトの知識の保持者として言及され、両者は自分たちに浸礼を施して清め、犠牲を捧げ、歌い、音楽を奏し、Kedushahを朗読し、神の名前と祝福の伝統を保存し、十戒を更新し、太陽暦に基づいて天と地で守られている秘儀の時間を証明する<sup>165</sup>。

死海文書の著者たちにとって「天使たちは単に天上世界での礼拝の神秘的反響や彼らの聖なる義務に特別の重要性を与える共有された詩的典礼的現実であるのではなく、外面的な表象と太古から保存されてきた根源的な存在との間の関係としての神の表現でもある」とのEliorの指摘<sup>166</sup>は、セクトメンバーの天使との共同の自覚は「神との共同」の自覚であったことを指摘するものであるだろう。Eliorは、クムラン共同体が自分たちのことを指して呼んだ「ヤハド (共同体)」とは、「祭司たちと天使たちの共同」を反映した名前であると考えられると指摘する<sup>167</sup>。

## (3)セクト祭司の視点からの聖書解釈

クムラン共同体のセクト祭司文学には聖書の記述とは対照的な解釈が見られる。その最も顕著な例は、クムラン共同体の解釈では祭司の家系の族長であるレビへの惜しみない称賛が述べられているという点である。

創 34 章には、シメオンとレビによるシケムでの大虐殺の出来事の記述がある。聖書 (創 49:5-7) ではその出来事は「ハマス (無法)」、「怒り」、「憤り」と言われているが、ヨベル書 (30:18-20、31 章) ではこの出来事はイサクによるレビの祝福と共に描かれている。そこでは呪いの代わりに天使たちがレビに特別の祝福を与える<sup>168</sup>。「レビの遺訓」

---

<sup>164</sup> マラ 2:7 には「彼 (祭司)こそ万軍の主の使者 (天使)である」とある。ヨベル書 30:18 では聖なる場所で仕える祭司と天使が同一視されている。「安息日の犠牲の歌」(4Q400 f1i:3-4) では祭司たちと天使たちが一緒に考えられている。

<sup>165</sup> 「安息日の犠牲の歌」と「祝福の巻物」では、天の聖所で奉仕する天使の記述が頻繁に見られる (ibid., p.167)。「天の光の言葉」での天の聖所の記述の背後には、地上の聖所すなわち神殿がある。「マスキールの歌」では祭司と天使の間の境界があやふやである (ibid., p.170)。

<sup>166</sup> ibid., p.171.

<sup>167</sup> ibid. 「感謝の詩編」1QHa 10:22-3、14:10-4、11:22-3 では「霊において天使と共にある者たち」について述べられており、ここからは「霊」を通して天使と同じ世界を共有するという関係が窺われる。4Q285 f8 3-10 等には、秘儀の礼拝に参加している共同体の中の天使たちの存在が述べられている (ibid., p.172)。

<sup>168</sup> レビの遺訓 3 章やヨベ 31:12-5。ヨベル書で天からの祝福を受けた後に、レビはベテルで祖父イサクからの祝福を、第 7 の月に受ける。シャブオットの日になされたアブラハムへの天使的な約束の成就としてイサ

もシケムでの行動を祭司としての約束を受けた後の「義の実行」として描いている(5:1-3)。ベテルでの祝福の後レビもまた夢を見、その中で彼は天使たちによって祭司に高められる幻を見る<sup>169</sup>。

このセクト祭司による解釈では「永遠の祭司職の契約にあずかる(民 25:13)」レビの子孫の祭司としての神話的起源が高められ、擁護されている。そこには「祭司制が先天的で世襲のものであり、その民族に生まれたものによってのみ得られるものであり、買われたり捨てられたりされるものではなく、天使たちが宇宙の秩序を保護するために永遠に専従であるように、聖なる相続を保護するための専従である」<sup>170</sup>とのセクト祭司の主張が窺われる。この主張は言うまでもなく、当時のエルサレム神殿体制とその大祭司の聖性に異議を唱えたセクトの主張以外の何物でもない。

#### (4)初期ユダヤ教における「祭司制」が辿った一つの道筋

セクト祭司が上記のように聖書解釈によってレビから続く祭司制の先天性と世襲制を主張した背後には、我々が 2-1-1 で確認した、初期ユダヤ教でセクトが誕生する原因となった当時の神殿体制に関連する状況が想定される。

Elior は「安息日の犠牲の歌」からは、祭司的な責務を果たすことを禁じられた、すなわち犠牲を捧げることやその他の実際の聖なる奉仕を行うことを禁じられた「神殿を失った祭司たち」が、「この状況を埋め合わせるかのように、天使たちと共に歌い詠唱し」、「天使たちによって啓示され祭司たちによって保存された暦を通して、天と地の間の隔たりに橋をかけることに熱心であった」様子を窺うことができると述べる<sup>171</sup>。

---

クはシャブオットに生まれた(ヨベ 15:1、21、16:13)。こうしてヨベル書はイサクの祝福を描くことで聖書におけるレビへのヤコブの呪いを退けていると指摘される( *ibid.*, p.175)。セクト祭司の文書の中の多様性はあるが聖書よりもレビの特権を拡大している点では一致している( *ibid.*, p.176)。

<sup>169</sup> ヨベ 32:1、1 エノ 81-2、106-7、2 エノ 68-73。4Q213 f2:14-5 (f1ii\_2:17-8)には祭司であり天使であるレビについて記されている( *ibid.*, p.173)。

<sup>170</sup> *ibid.*, p.176.

<sup>171</sup> *ibid.*, p.169.これらの詩の伝統は、第一神殿時代の神殿礼拝に伴っていたのかもしれない。言い換えると、それらの歌と内容は、理想的で神話的な過去についての神秘的な典礼の伝統に起源が遡り、祭司的な著者たちと彼らのサークルがエルサレムの神殿礼拝から分離した後に、ア・ポステリオリに目に見える形になったのかもしれないとも指摘される( *ibid.*, p.170)。

## (5)太陽暦 - 「ヘレニズム化」以上の理由 -

クムラン共同体における天使との共同の認識と太陽暦の正当性の主張を検討したが、その内容を受けて、共同体における太陽暦の採用についての従来の「ヘレニズム化の影響」との説明は、より適切な言説によって捕捉されなければならないだろう。すなわち、セクト祭司体制が太陽暦の正当性の根拠を創1章との一致に基づいて主張していることが、より検討されなければならないだろう。

創1章のテキストは1-2で確認したように、祭司伝統の中で形成されたテキストである。正当な祭司の家系を主張するクムランのセクト祭司たちがこのテキストを重視したことは、ある意味当然のことであると言えるだろう。エノク伝承とノア伝承も祭司制と深く関わっていた。7日目の安息日の遵守と7日を基準とする太陽暦を、創1章の天的秘儀の天使による開示として述べることによって根拠づけるセクト祭司たちは、自分たちの暦と礼拝の方が当時の神殿体制（太陰暦）よりも聖書的に、そして天地創造の前から決定されている天によって根拠づけられるものとして「正統」であると主張したのだと考えられる<sup>172</sup>。単に、セクト側もヘレニズムの影響を受けた結果としての太陽暦の採用との説明に終わらず、共同体から見て当時の墮落した神殿体制を否定するための「意図的な」太陽暦の採用であった可能性も考えられるのではないだろうか<sup>173</sup>。

Eliorは「この文書の著者たち - 天使と祭司を暦の秩序の共同（ヤハド）の管理人として描いたヤハド共同体のメンバーたち - にとって、この暦の規則性のいかなる侵害も罪深いものであった。宇宙の秩序と神の掟への違反であり、宗教の神聖を汚すものであった」<sup>174</sup>と述べ、（太陽暦/太陰暦の）論争の太古の起源は、①自然の法則の設立と、その対照性と区別における天地創造の循環の設置を記述する「天地創造物語」と②それらの対象物を認識し区別することの失敗によって自然の適切な秩序の侵害についての関心を語る「洪水物語」の二つの神話にある、と述べる<sup>175</sup>。そしてこれらの神話は、「天使

---

<sup>172</sup> マソラテキストは1年の日や週の数についての明確な言及はしていない。ヨベル書で言われているように、1年の構造の計算の基礎である洪水物語は、聖書の記述とは特定の数の観点で異なっている。すなわち創世記においては洪水物語は364日を超えて広がる（第2の月の17日から翌年の第2の月の27日まで）。太陰暦の1年に10日加えた構成である（ $364=354+10$ ）。ヨベル書（ヨベ6:23-301、エノク82:14-20,75）は対照的に、第2の月の17日を最初の日と終わりの日両方に当てはめて364日を数えて1年としており、クムランの伝承における再分配と同様である（*ibid.*, p.105）。

<sup>173</sup> Eliorはまた「問題は暦そのものではなく、聖なる時・場所・礼拝の認識の基礎である。セクト祭司は、変動する人間の認識に基づく『人間的』太陰暦を退け、『光』の宇宙的秩序における神秘的な啓示である『神秘主義の』太陽暦を擁護した」と述べて、太陽暦の採用と神秘主義との関連も示唆している（*ibid.*, p.107）。

<sup>174</sup> *ibid.*, pp.105-6.

<sup>175</sup> *ibid.*, p.110. 「それらは、聖性と純粋性の基本的なパターンの設立を一方で、もう一方で罪と不浄を説明することを目的としている。それらは神の秩序の形成と侵害を記述し、神の秩序の存在と維持を表す太陽暦の聖なる起源と、その秩序の侵害と崩壊を表す太陰暦の罪深い起源を論じる」（*ibid.*）。

と人間（同一ではなく、比較不可能な存在物）との間の霊的な共同作用」を語っていると指摘する<sup>176</sup>。

初期ユダヤ教セクト共同体において、天地創造物語と洪水物語における「神の創造と人間の罪による墮落」および「神による人間の再創造」のテーマが特別の重要性を持っていたことは、「墮落」した世にあつて回心（共同体への入会と掟の遵守）による「聖化（義人化）と再創造」を重視したセクト共同体の実践の背後にある動機を裏付けるものであるだろう<sup>177</sup>。

## 2-4 初期ユダヤ教における文学技法

ここでは初期ユダヤ教の時代に特徴的な文学技法を確認することで、この時代の聖書解釈の特徴を検討する。

### 2-4-1 死海文書における文学手法としての「allusion」

Hughes<sup>178</sup>は感謝の詩編の研究において「allusion（ほのめかし・暗示）」の定義・基準・機能について分析している<sup>179</sup>。まず Carmela Perri (1978)に基づきつつ allusion の定義として以下の2点が挙げられている<sup>180</sup>。

- ①「少なくとも二重の指示対象を持っていること」＝他のテキストへの allusion 的言及のみでなく、そのテキスト内での allusion でない意味をも持っている。

---

<sup>176</sup> *ibid.*

<sup>177</sup> 創1章の天地創造の記事の中には、**מִקּוּהָ** の語も登場している。セクトのこの実践が原始キリスト教団へと継承された際、そこでも洗礼に関して洪水物語による罪の浄めと再創造のイメージがあったことが窺われる。

<sup>178</sup> Hughes, *op.cit.*, pp.41-55.

<sup>179</sup> allusion と関連して、次の二つについても定義がなされる。

・「引用(quotation)」（＝明らかな引用；citation）は死海文書の文学に多くの例がある（死海写本の聖書テキストにもペシエルの形式で見られる）。その定義の方法は、「明示的にあるいは暗示的にしづけられたフレーズとしての引用＝その作品で語っているところの設定された語り手とは別の人物の言葉に言及していること（＝語り手が違うこと）。（逐語的な引用かどうかは問題ではない。逐語的な引用は古代世界には適用できない）」（*ibid.*, pp.42-4）。

・「イディオム(idiom)」：例として「水を混ぜてこねられた被造物」。聖書の特定の箇所を思い起こさせて解釈に影響を与えるのではなく、「神的な性質と対照的な人間の罪性」を表す死海文書における術語（*ibid.*, pp.46-8）。

<sup>180</sup> *ibid.*, pp.44-6.

②allude する (ほのめかす) テキストは読者の意識を、allusion の意味を理解する必要のある元来のテキストの一つあるいはそれ以上の側面に向ける。「…呼び覚まされるところの領域は、allude するテキストを修飾し、更にテキストの内的、テキスト間的なより大きなパターンを作動させることが可能である」

Hughes によると Perri は allusion が、「ただの echo (反響)や influence (反映)とは区別が可能な、洗練された文学的仕掛け」であると指摘している<sup>181</sup>。

次に、allusion と判断する際の基準として 2 点挙げられ、2 つの基準を満たしている場合は「確実な allusion」、A の基準のみを満たす場合は、「聖書的言語の使用」あるいは「弱い allusion」と考えられるとする<sup>182</sup>。

A. 「しるし」の同定。

「しるし」として認められるのは以下のもの。

- (a) ヘブライ語聖書で一度しか用いられていない語との一致。
- (b) 両方のテキストにおいて類似の統語的關係にあり、ただ一つ同定が可能な聖書箇所においてこのつながりの中で成立するもの。
- (c) より一般的に見られるフレーズがそれにも拘わらず意味や文脈の類似をただ一つの同定可能な聖書箇所との間に持っている場合。
- (d) b と c において「ただ一つの同定可能な聖書箇所」の要求は、それが統一体と見られる解釈的あるいはその他の関係のためになされるのであれば、例外的に箇所のグループに拡大され得る。

B. 借用側のテキストが、借用されるテキストの特定の解釈へと読者を向ける。

- (a) 借用される箇所の文脈への気づきが採用側の箇所の意味や重要性に貢献する＝すなわち何らかの方法でそれらの文脈が比較され対照される。
- (b) 言葉遊びやアイロニーや言葉の多様性や他のテキストや文脈との並置などの詩的な仕掛けの使用。
- (c) クムランに存在するほかのテキストに見られ、それゆえに概念上の読者によって認識が可能と考えられるところの借用される箇所の基礎となる証拠。
- (d) 他のクムランテキストで使われている解釈方法の使用の証拠。
- (e) 借用されたテキストの知識が借用側のテキストに意味を加えるということの根拠を示し得る他のいかなる示唆するもの。

---

<sup>181</sup> *ibid.*, p.45. 言葉の並行が見られる場合が多いが、理論的には類似の構造や物語的連続や概念のつながりなどを使うことによっても allusion を行うことが可能である (*ibid.*)。

<sup>182</sup> *ibid.*, pp.50-4. これらの基準は、厳格なルールというよりも基礎的なものであり、芸術的な判断の余地があると述べられている (*ibid.*, p.54)。

最後に allusion の機能（読者への影響）が考察される<sup>183</sup>。

(a) 聖書的な allusion の使用は作品に権威を与える。

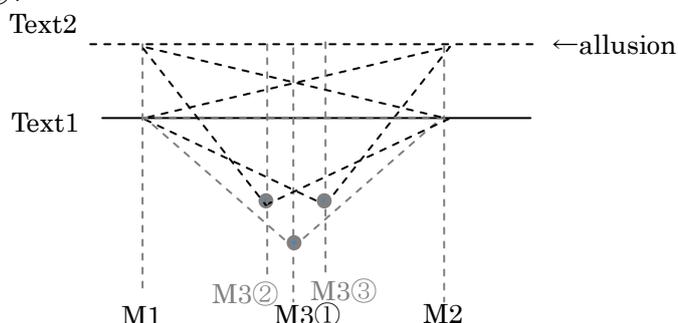
(b) 「一致の創造」。allusion の認識が、暗黙の内に特定の共同体への所属意識を強める (Stanley, 1997)。クムランと関連するセクト共同体において、この種のテキスト間の allusion が言葉の二重の響きに注意深くなるように (Newson, 2004) 共同体の成員を訓練し、熟達した読者にはますます彼が実際に知っている者であるという証拠を与えた可能性が考えられる<sup>184</sup>。

(c) 借用されるテキストの選択と使用の方法に特有の他の機能 (Wheeler, 1979) :

- ・「格言的ほのめかし (gnomic allusion)」; 概念やテーマの要約を適合させる。
- ・「略式の表記 (shorthand notation)」; 借用されたテキストに見られる典型的なシナリオや、特徴や概念のセットなどに正確に言及する方法であり、ほのめかしの最大の用法で、そこでは典拠であるテキストの知識がしるしの理解に決定的である。筋やテーマへの「指示するもの (pointer)」は、読者に、借用するテキストにおける特定の開示よりも、借用されたテキストの文脈に基づく何らかの発展を予期することに注意を喚起させる。
- ・「構造的ほのめかし」; 読者に、借用されたテキストの全体の構造やテーマと借用するテキストのそれとの間の主要な並行を描き出させる。
- ・「対話的ほのめかし (Greene, 1982)」; それぞれが互いの解釈に影響を与える解釈的対話において読者が借用されたテキストと借用するテキストを体験する。

allude するテキストが、そのテキスト内での独自の意味と下地となる allude されるテキスト (モーセ五書) との間に成立する allusive な意味の二重のパターンを作動させるこの allusion の技法は、モーセ五書 (トーラー) の権威を前提としてその多様な解釈が生み出されていった第二神殿時代の文学の解釈の営みの一端を、すなわちトーラーを allude しつつそこに新たな意味を生み出す解釈を展開していった文学的技法を示していると言えるであろう。allusion の構造を図で表した<図 2-①>を改訂したものを再提示する。

<図 2-②>



<sup>183</sup> ibid., pp.54-5.

<sup>184</sup> 読者に「読み」の訓練をさせたということである。

また *allusion* の機能（読者への影響）として、共同体における「一致の創造」が指摘されていることも大変重要であると考えられる。この指摘は、言葉の二重の響きの認識が共同体への所属意識の形成につながっていたということであり、*allusion* という「洗練された文学的仕掛け」が、共同体の熟練された「読者」の養成という役割を持っていたことを示している。ここには、訓練された読者自身が自分自身でテキストの「意味」に出会うという「読み（解釈）」の重要な方向性を窺うことができるであろう。

## 2-4-2 著者から読者へ

次に「著者の意図」の問題を考察する。Hughes は、多くの研究者が *allusion* を著者の意図の観点で定義する<sup>185</sup>一方で、「意図的な誤謬」の立場という古典的発言となった記事において、著者の意図は文芸批評の合法の関心であることを否定した Wimsatt と Beardsley (1954) に注目し、彼らは詩に対して「内的なものであるデータ」と「外的なものであるデータ」を区別し、「前者すなわちテキストそのもののみが詩の意味への証拠として用いられるべきである」と述べたことを指摘する<sup>186</sup>。Hughes は、二人が *allusion* は「読者がその (*allusion* の) 出所を認識していない時でさえも作用する」と示唆し、「*allusion* が詩の相 (*voice*) と *allusion* の相 (*voice*) の間の認識可能な違いによって作用していると意味しているようである」と指摘し、彼らが「*allusion* が引用されていないコンテキストを供給することのできる読者に依存しているということを十分に考えていない」ながらも、「必要とされる訂正を外的なデータへの過度の強調に与え」ており<sup>187</sup>、「テキストの意味がテキストそのものにおいて第一に見られるべきであるということ」を強調した点において正しい」と評価している<sup>188</sup>。

しかしその一方で、「言葉のまさに意味そのものは外的な要因に依存し、時間と共に変化するのであるから、テキストの解釈において完全に外的な要因を除外することは不可能であるように思われる」と Hughes は述べ、読者の考察への移行は「読むという行為がテキストへと意味を伝える」ことを認識することであり、「*allusive* な言及がどのように働くのかは、読者の技術と背景にかかっている」として、Perri (1978) によって報告

---

<sup>185</sup> 著者の意図の観点から *allusion* をテキスト間における偶発的な類似性から区別し、「*influence*」と「*echo*」の用語を「著者の仕事の意識的あるいは無意識的な模倣（しかし意図的な詩的仕掛けとしては意図されていない）による類似性」を記述するために導入した Furniss と Bath、著者は *allusion* を意図したに違いないが、一方 *echo* は意図されたかもしれないあるいは意図されなかったかもしれないとする John Hollander が挙げられている (ibid., p.48)。

<sup>186</sup> ibid.

<sup>187</sup> 外的データへの過度の強調は訂正されるべきであるということ。

<sup>188</sup> ibid., pp.48-9.

された「読者が allusion を処理する 5 段階のステップ」の概略を紹介する<sup>189</sup>。このステップを先の〈図 2-②〉による説明を加えながらまとめると以下になるだろう。

- ①初めに読者は allusion のしるしの un-allusive な通常の意味（図 2-②の M3①）を理解する。
- ②次に読者は、特別な元となるテキストに言及するものとしての allusion のしるしを認識し、
- ③これが解釈を必要としていることを悟る。
- ④こうして読者はそのもととなるテキストの諸側面を思い起こし、
- ⑤その方法によってその allusion の意味を解釈しつつ、それらを allude するテキストに結び付けてゆく（図 2-②の M3②③）。

Hughes は、「読者によって allusion と認識されるところのほとんどの言及は著者によって意図されたものであるようであるが、意図された allusion が気が付かれないままに行われる場合や、allusion として意図されていないフレーズが読者によってそのように解釈されることも可能」であり、「実践的な目的のためには、意図という概念を括弧でくくり、読者に対してそのように作用するいかなる言及をも allusion であるとみなすことが好ましく思われる」と述べる<sup>190</sup>。この Hughes の分析は、著者の意図と読者の読みとを二項対立的に捉える構図よりも実際に即した妥当なものであると言えるだろう。

allusion の場合、内包された読者、すなわち「テキストの戦略によって記号化された読者」<sup>191</sup>の概念が役に立つ概念であると指摘され、その例として、「Hodayot はその読者について、聖書ヘブライ語を理解し、聖典テキストに親しんでおり、これ (Hodayot) や他のセクタリアン文書に表現された信念の知識を持ちそれに同意している」ことを挙げている<sup>192</sup>。

では次に、実際に初期ユダヤ教時代の文書においてトラーを下地として allude させながら、新しい「解釈」の世界を成立させている具体的な例を見てみよう。

---

<sup>189</sup> *ibid.*, p.49.

<sup>190</sup> *ibid.*

<sup>191</sup> この定義は Davies (1985)による (*ibid.*)。

<sup>192</sup> *ibid.*, pp.49-50. 同時に、テキストを意識の中に内包された読者によって解釈することは合法的な実践となるが、批評家とこの概念的読者との間の「距離」が大きくなればなるほど、そのような解釈のどれもがより暫定的なものとならざるを得ないことが認識される必要があるとも指摘される (*ibid.*, p.50)。

### 2-4-3 実例 - トビト記における読みの層 -

ここでは実際に、クムランからもその写本断片が見つまっているこの時代の外典文学の一つであるトビト記の分析を通して、トビト記に想定される内包された読者がトビト記の物語を通して、その向こうにどのような *allusion* を読み取っていたと想定することができるのか考察をする。ここでの方法論は、従来のような歴史批評か文芸批評かという二分法的 (*dichotomic*) な議論を避けるため、歴史批評と文芸批評とをそれぞれが対象とする事項に正しく適用する「折衷主義 (*eclecticism*)」を取ることを試みる。具体的には、テキストの書かれた時代背景および内包された読者を想定するために歴史的研究を適用し、その次の段階としてテキストの内的世界を分析するために「物語批評」を用いる。「読者」に焦点を当てた「読みの層」を想定することによって、初期ユダヤ教時代の聖書解釈をより立体的に捉えることができるだろう。トビト記の物語は「天使」が物語の重要な登場人物として生き生きと描かれた第二神殿時代の文学である。

#### (1) トビト記への関心と近代以降の研究成果

ユダヤ人によって書かれたこの書物は、現在、キリスト教側では第二正典 (ローマ・カトリック教会)<sup>193</sup>、アポクリファ (旧約聖書外典)、ユダヤ教側ではセファリーム・ヒツォニーム<sup>194</sup>と呼ばれる文書群に属する。プロテスタント教会が外典を正典から除外して以降も、それらの文書はしばしば旧約聖書と新約聖書の間に印刷されていたし、ルターはトビト書について大変好意的に語っている<sup>195</sup>。しかしプロテスタントの研究者は徐々にトビト記への関心を無くし、その研究はカトリックの研究者に任せられ、その天使論や悪魔論が注目されたり、しばしば寓意的解釈がなされたりした<sup>196</sup>。

---

<sup>193</sup> プロテスタント教会が旧約正典をヘブライ語聖書内の文書に限定することによってトビト記の正典性を否定したのに対し、ローマ・カトリック教会はトリエント公会議 (1546 年) において、他の中間時代の文書と共に「第二正典」としてトビト記の正典性を再確認した。

<sup>194</sup> この用語には単に正典外文書との意味だけではなく、異端文書との含意もある。そこには、七十人訳が初期キリスト教によって重用されたことに対する、ラビ・ユダヤ教の護教的な動機が背後にあることが考えられ (長窪、前掲書、280 頁)、初期ユダヤ教から原始キリスト教団とラビ・ユダヤ教に至る決して一枚岩ではない影響関係が窺われる。クムランからトビト記のアラム語とヘブライ語の断片 (4Q196-200) が見つかったことから、当時ユダヤ人の間でこの文書が相当に知られていたことがわかる。

<sup>195</sup> Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke Die Deutsche Bibel 12. Bd (Weimarer Ausgabe)*, Weimar: H. Böhlau, 1972, p.108.

<sup>196</sup> Carey A. Moore, *Tobit : a new translation with introduction and commentary, The Anchor Bible*, New York: Doubleday, 1996, p.15.

近代以降のトビト記研究には3度の波<sup>197</sup>があったことが窺える。第一の波は、1844年のTischendorffによるシナイ写本の発見により、トビト記の歴史的な成立への関心が高まり、その後約1世紀の間、世俗的な民話要素の影響についての研究が続いた<sup>198</sup>。第二の波は、クムラン洞穴からのトビト記の4つのアラム語テキスト断片と1つのヘブライ語テキスト断片の発見を受けて、1950年代後半に再び関心が高まったことが挙げられる。そして第三の波は1980年代以降のDeselaersらによる有益な通時的研究である。Deselaersの資料分析は、紀元前3世紀半ばあるいは後半のオリジナルの物語に、3回の拡張・編集作業が加えられた4段階のテキストを想定した<sup>199</sup>。他方Rabenuの研究によって、オリジナルの言語はギリシャ語ではなくセム語（恐らくアラム語）であることや、シナイ写本のオリジナルテキストへの近さ、オリジナルへの3回の拡張は紀元前2世紀の間に行われたことが指摘された<sup>200</sup>。1980年代以降、他にも多数の研究者によって、トビト記の形態、書かれた目的、時代背景などについての多彩な研究がなされた。これらの研究の結果、トビト記の書かれた背景については諸説があるが、「トビト記は、第二神殿時代の紀元前3～2世紀に<sup>201</sup>、ディアスポラの地の何処かで<sup>202</sup>、ユダヤ人によって、元々はアラム語かヘブライ語で書かれた物語であった」というのが、現在の研究者の多数意見である。

トビト記の著者が、パレスティナのユダヤ人であったのかディアスポラのユダヤ人であったのかについては意見が分かれているが、物語がディアスポラの起源とされるアッシリアでの捕囚を舞台としていることから、この書物がディアスポラへの多大な関心のもとに書かれていることは否定しようがない。そしてこの書はその後の歴史において奇しくも、ヘレニズム時代におけるディアスポラ最大のユダヤ人共同体を形成したアレクサンドリアで成立した七十人訳によって保存・伝承されて今日に至っているのである<sup>203</sup>。

トビト記は、「イスラエルの民が最初に故郷から引き離されたアッシリア捕囚を舞台設定としつつ、後の時代状況の中で、ユダヤの民によって語られ読まれた物語」である。

---

<sup>197</sup> Moore, op.cit., pp.15-7.

<sup>198</sup> トビト記に影響を与えているとされる民話としては「感謝する死者の物語」「モンスターの花嫁」「アヒカル物語」「コンスの書」などが挙げられる。

<sup>199</sup> Paul Deselaers, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie, OBO43*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

<sup>200</sup> Merten Rabenu, *Studien zum Buch Tobit. BZAW220*, Berlin: W. de Gruyter, 1994. 今日では、Rabenuの主張の方が受け入れられている。本稿では現在より広く受け入れられている見地に従い、G IIに属するシナイ写本を基本的な底本としつつ、必要に応じて他のテキストも参照する。

<sup>201</sup> マカバイ戦争の影響が認められないこと、およびトビ 14:5 の記述による。

<sup>202</sup> パレスティナ説の主張もある。

<sup>203</sup> キリスト教による七十人訳の重用とそれに対するラビ・ユダヤ教の反応については注 194 を参照。

## (2)トビト物語を読む<sup>204</sup>

物語の歴史的状況に思いを馳せつつ、物語そのものを味わい読むことへと進みたい。というのも、この物語を語り継いできた人々の思いは、「物語の中」にこそ息づいているはずだからである。トビト記のあらすじは、ナフタリ族アシエルの家系に属するトビトという人物が、アッシリアの支配の下で捕囚となり、同族の人々に慈善の業を続ける中で失明する。死を願って祈られたトビトの祈りによって神から天使ラファエルが遣わされ、ラファエルに導かれて、トビトの息子トビアは旅をし、旅において同族のサラとの結婚が成立する。そして旅から帰還したトビアによって、トビトの視力も回復される物語である。トビアは死の前にニネベの滅亡を知らされ、神を賛美しながら物語は終わる。

### ①光の喪失 - 民族の「隔絶」の中で

[(5:10)わたしにまだ何か喜ぶことがありますか？わたしは自分の目で(見ることが)できない者なのです。天の光を見ることができないのです。だから、もはや光を見ることができない死人たちのように、わたしは暗闇の中に横たわっているのです。わたしは生きていても死人たちの中にいるのです。・・・]

これは、天使ラファエルに出会った時のトビトの言葉である。視力を失った状態をトビトは「天の光を見ることができない状態」と言い表す。捕囚となった後もトビトは、日常的に同族の者たちへの慈善の業を続け(1:17)、理不尽に殺された同胞の遺体を埋葬していた。その遺体は明日のトビト自身かもしれないような状況下においてである。ニネベの城壁<sup>205</sup>はトビトたちの捕囚の状況を象徴するものとしてもそこに存在していただろう。城壁の向こう側は殺された死体が投げ捨てられる場所(死の世界)であったが、一方城壁の内側も、生の世界とは言えないものであった。「捕囚の状況は生きていても死んでいるような状態だ」との思いが、先ほどのトビトの言葉(5:10)によって述べられている。

---

<sup>204</sup> (1)で歴史批評を含めたこれまでの研究成果から、トビト記が読み継がれたであろう第二神殿時代におけるディアスポラの状況を想定することが可能となった。それらの人々の視点を想定しつつ、(2)では更に「物語を物語として読む」ことへと進む。これは、テキストが由来するところの資料のみではなく、物語のレトリック(Rhetoric)、状況設定(Setting)、登場人物(Character)、視点(Point of View)、筋(Plot)などの「物語の要素」に光を当てることで、新しい視点が与えられる「物語批評」の方法論に依っている。物語批評の分野は、聖書学においてまだ十分に開拓されているとは言えない状況であるが、テキストの歴史性を踏まえつつ、より十分にテキストを理解するために、重要な分野であると考えられる。

<sup>205</sup> 文化を超えて「門」には「生の世界と死の世界の境界」の意味があったと言われる(井本英一『境界・祭祀空間』、平河出版社、1985年、94-134頁)。城壁の向こう側に投げ捨てられた遺体を埋葬しに行くトビトはこの境界をこっそり越え出ているということか。

そのような日々の中でトビトは失明する（＝光を失う）。場所は「中庭」であった。塀で囲まれた「中庭（αὐλή）<sup>206</sup>」という場所は、物語において、城壁で囲まれたニネベの町の姿と重なる。人に憐れみを施すことも、人からの憐れみを受けることもできない状態（2:14）、すなわち親しい者との交わりが絶たれた状態（＝捕囚で散らされた状態）が、まさに失明したトビトの状態であった。この絶望と悲しみの中で、トビトは涙を流しつつ、うめきながら神に祈り始める（3:1）。祈りの中でトビトは、まず何よりも「あなた（主）とあなた（主）の業が正しいこと」「あなた（主）の道が憐れみと真実であること」（3:2）、「主によって見られること」（3:3）を祈った<sup>207</sup>。トビトの祈りは、捕囚で散らされたイスラエルの民の祈りでもあった（3:4）。このトビトの祈りは、別の捕囚の地で祈られたサラの祈り<sup>208</sup>と共に「一つの祈り」<sup>209</sup>として神に聞かれる。トビトとサラの「二人」を表す ἀμφότεροι<sup>210</sup>には民族の隔絶の象徴としての「北イスラエル」と「南ユダ」が重ねられていることが考えられる。この「二者」を癒すために、神から天使ラファエル<sup>211</sup>が送られるのである。

## ②神の力の介入と「外に出る」こと

〔(5:4)そこでトビアは外に出た。メディアへ彼と一緒にしてくれる、道をよく知る人を探しに。外に出ると、天使ラファエルが彼の目の前に立っていた。彼はそれが神の天使であると知らなかった。〕

トビアは天使ラファエルに「外に出た」ところで出会う（5:10）。そしてラファエルは、「道をよく知る者」としてトビアに伴い、二人は旅へと「出て行」く。絶望の中でうめ

---

<sup>206</sup> 場所は異なるが、中庭の「戸口」のところに座るサラの父ラゲルの姿（7:1）も、捕囚・離散の民の姿を表しているようである。それに対して「家」は「中庭」の中にありながらも、安らぎの場として描かれているようである。

<sup>207</sup> 2:14 の妻の言葉「あなたの憐れみ」「あなたの正義」に対応している。トビトの神への正しい回帰であったらう。

<sup>208</sup> 3:11 でサラが両手を広げて「窓の方に」向かって祈ったのは、「エルサレムの方角に向かって」祈ったことを表していると考えられる（Moore, op.cit., p.150）。このサラの姿にも捕囚・離散の民の姿が窺えるだろう。なお神殿から離れたディアスポラにおいて神殿犠牲に代わって「祈り」が重要視された可能性については、2-2-3(2)を参照。

<sup>209</sup> 「二人の祈り」（3:16）は単数形である。

<sup>210</sup> トビアとサラの結婚において言及されるアダムとエバの「二人」（8:6）も同語が使われている。

<sup>211</sup> 「御使い」 מַלְאָךְ, ἄγγελος。Zimmermannによると、「ラファエルの名は רפאֵל（癒す）に関連するだけでなく、明らかに רפאים（陰府の世界の亡霊）と関連している」（Frank Zimmermann, *The Book of Tobit*, New York: Harper, 1958, p.150）。רפאיםの語源である רפה に「日が沈む」の意味があることも興味深い（士 19:9 など）。トビトが同族を埋葬したのは、律法に従い日没後（2:4、2:7）であった。

きながら神に向かって祈った「祈り」は、トビトの「内」を「外」に、「外」を「内」にするものであったのだろうか。祈りを境に物語の世界はトビトの視点から、第三者の視点<sup>212</sup>へと変わり、第三者の視点の開始と同時に神の計画が開始する。

この物語は「出て行く」ことを奨励している。一見むやみに今あるものをも危険に晒すことに思えるような「旅（道へと出て行くこと<sup>213</sup>）」を通して、神の計画の中へと導き入れられることを物語は描き出す。この旅を通して、トビトとガバエルの間で「二つに分け」られた証文（5:3）が一つにされ、トビアとサラの結婚によって二つの「家」が一つとなる。トビアとサラの結婚は、散らされ分けられた者たちが、自分の欲望によってではなく神の真実（3:2）によって「一つとされる」姿<sup>214</sup>として描かれている。ここには、離散・捕囚を経験した民（3:4）が、人間の欲望によってではなく、神の真実によって一つとされることの希望が描き出されているのではないだろうか。

### ③トビアの旅に同伴する犬の役割について

トビアの旅には犬が同伴しているのであるが、この犬に関して、素材となった民話の痕跡と見なす、あるいは物語を和ませるほほえましい脇役であるとするなど、研究者によって様々な説明がなされているが<sup>215</sup>、定着している解釈はない。犬は、トビアがラファエルに伴われて旅に出る時および旅から帰ってくる時に二度（6:2、11:4）登場するのみで、物語の中で何らかの役割を担っているのかどうかということにおいてさえ、研究者を困惑させてきた。しかし、トビト記を最終形態で完成した一つの物語として見る時には、物語の中で意味のないものは一つもなく、犬も重要な役割を担っていると考えられる。2つの可能性を提示する。どちらの解釈もトビアの旅に犬が随伴していることが重要な点である。

#### A.「約束の地」へ導き入れられた時の想起

一つ目の可能性は、もともとのテキストとされるアラム語またはヘブライ語によって語られた物語の中で、言葉の関連において示唆されていたと考える可能性である。

---

<sup>212</sup> 祈りを境として、物語の記述はトビトの一人称の世界から三人称の世界に変わる。

<sup>213</sup> トビト記において「旅」と訳される単語は「道」（*δδδς*）である（5:17、5:22、10:14、11:15 など）。

<sup>214</sup> トビアはサラとの結婚を「情欲によって取るのではなく、真実によってこのわたしの姉妹をめとります」と言っている（8:6-7）。このことはまさに「サラをめとる（受ける・引き継ぐ）資格は、彼女を（欲望によって）取ろうとしたどの男たちにもなく、トビアにこそあった」と 3:16 で既に述べられていたように、トビアとサラの結婚が成立する重要なポイントであることが窺える。

<sup>215</sup> Moore はそれを素材となった民話の痕跡とする (Moore, op.cit., pp.197-8)。Portier-Young は物語を中断させるユーモラスな要素として言及する (Anathea Portier-Young, "Alleviation of suffering in the Book of Tobit: comedy, community, and happy endings", *CBQ* 63-1, 2001, p.53)。

トビト記は、複数の研究者によって、申命記の影響が指摘されているが、特に Weitzman は、12:17-20 で天使ラファエルがトビトとトビアに神をほめたたえることおよび起こったすべての事を書き記すことを指示した場面と、申 31:14-30 で主が臨在の幕屋に立つモーセとヨシュアに現れ、歌を書き記すことを指示した場面の文脈、言語、統語的な対応を指摘しつつ、13章のトビトの賛歌は、申 32章のモーセの歌を想起させるものであると主張する<sup>216</sup>。そこには、主の指示、モーセ、モーセの後継者ヨシュアと、天使ラファエルの指示、トビト、息子トビアの対応関係が示唆されている。

ところで、ヘブライ語で犬 **כלב** (アラム語 **כלבא**) は旧約聖書に登場する人物名カレブ **כלב** (**כלבא**) と同語根の単語である。カレブは、モーセが主から命じられて約束の地カナンを偵察するために12部族から1人ずつ12人を派遣した際の1人であり、40日間の偵察の後、他の10人がカナン侵入を恐れて反対し、民が泣きごとと不平を言う中、ヌンの子ヨシュアとエフネの子カレブのみが、カナンの土地の素晴らしさと主が共におられるがゆえに恐れてはならないことを民に訴える。それゆえ、不平を言った民はカナンに入ることが許されず、荒野で死ぬことを主から命ぜられるが、ヨシュアとカレブだけが、40年の荒野放浪の後に約束の地カナンに入ることを許されたのである<sup>217</sup>。

前述の Weitzman の主張で確認したように、トビ 12-13章が申 31-32章を想起させるものであるならば、そこには申命記で描かれているところの、荒野での放浪がもうすぐ終わり、約束の地カナンに入るのを目前にした希望がそこに想起されると言うことができるだろう。そのことと前述の人物関係の対応を併せて考えると、この場面に先立つ、トビトが息子トビアを旅へと送り出し、犬 (**כלב**) が伴う旅は、モーセによって約束の地カナンの偵察へと送り出されたヨシュアとカレブを強く連想させるものであったのではないだろうか<sup>218</sup>。そうであれば、荒れ野での放浪が終わり、主に伴われ約束の地へ最初に入った時のことを想起しつつ、民が一つとなってその地に再び住むことへの願いが語りだされた物語において、犬もまたその重要な役割を担っていることになる。

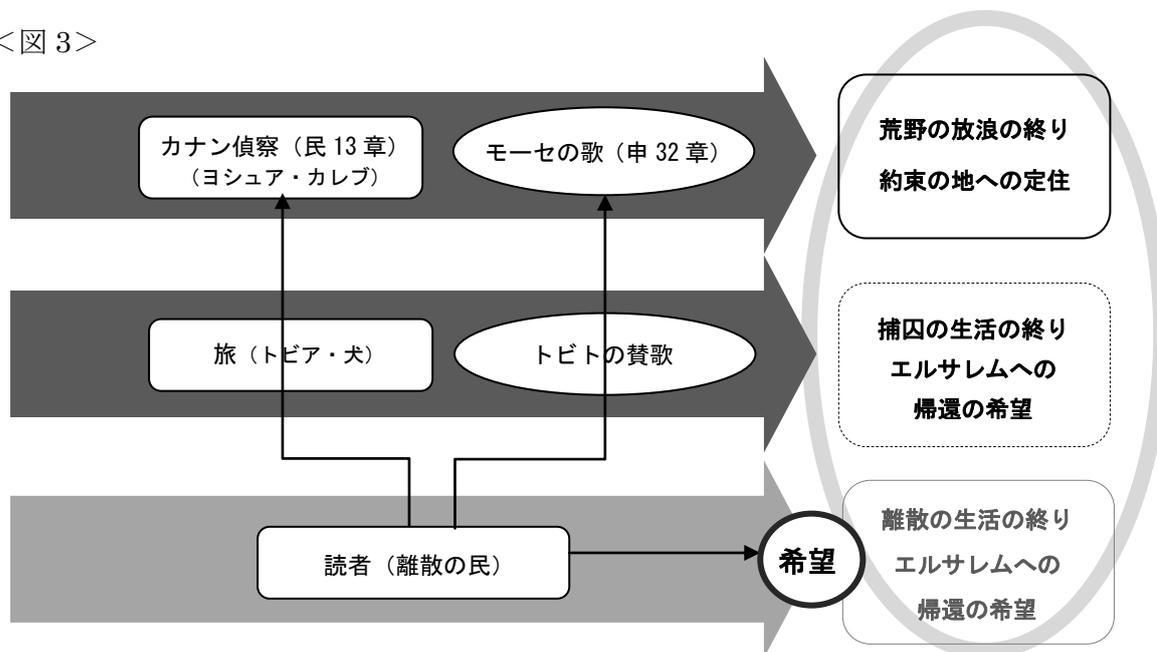
(申 31-32 章)	主	モーセ	ヨシュア	カレブ
	⋮	⋮	⋮	⋮
(トビ 12-13 章)	天使ラファエル	トビト	トビア	犬

<sup>216</sup> Steven Weitzman, "Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit", *JBL* 115-1, 1996, pp.49-61.

<sup>217</sup> 民 13:1-14:38、申 1:34-40。シラ 46章は、民を約束の地へと導き入れたモーセの後継者ヨシュアとカレブへの賛歌を謳っている。

<sup>218</sup> カナン侵入には天使は登場しないが、土地配分にあたってモーセが信頼して託したのが祭司エルアザルとヌンの子ヨシュアであることは興味深い (民 34:17)。

<図 3>



図で示したような構造が、ディアスポラの民がこの物語を読む時にあったと考える。すなわち、読者はトビアの旅の物語を通して、イスラエルの民の「約束の地」への旅路を想起し、荒野での放浪が終わり、約束の地に入ることができたことを想起する。そして、アッシリアによる捕囚の終わりを記しつつ、いつの日かエルサレムに帰還する希望をうたう物語に、離散の民である読者自身の、離散の生活の終わりと、バラバラであった民族が一つとされてエルサレムに帰還することの希望を託し、それが実現するとの希望を支えられ、新たにされるのである。

## B. すべての人々が帰還するエルサレムのヴィジョン

第一の想起は、しかし残念ながら物語がアラム語、ヘブライ語から他の言語へと翻訳された時点で失われてしまう運命にある。ギリシャ語その他の言語に訳された物語において「犬」はもはや「כלב」の音による連想を失い、「意味」による連想のみが残される。それではトビアの旅に随伴する「犬」から人々はどのような連想を抱き得たのだろうか。西洋において犬は、忠実さのシンボル、また人間の最良の友と見なされてきた<sup>219</sup>のに対して、旧約聖書においては、犬は汚れた動物としてネガティブなイメージで言及されている<sup>220</sup>。しかし Schwartz は、第二神殿時代のユダヤ人社会において、ギリシャ・ローマ世界やペルシア文化において犬への好意的な態度が強まるにつれ、彼らのレベルに達

<sup>219</sup> Moore, op.cit., p.197.

<sup>220</sup> 「犬」は旧約聖書において、死体の回りをうろつく動物、あるいは象徴的に侮蔑的な意味で、概してマイナスイメージで言及される。

することは決してなかったにしろ、牧羊犬、牧畜犬、番犬などの犬の社会貢献的役割への評価が高まり、伴侶やペットになる場合もあったと報告する<sup>221</sup>。

トビト記に登場する犬からは、ネガティブなイメージを読み取ることはできない。犬はトビトたちの生活のとても身近なところにおいて、トビアが旅に出る際も、飼い主を慕い寄り添うような姿で自然に後を追い、そして旅の最後に至るまでそこに伴っているのである。ディアスポラの民にとって、このような「自分たちと決して同類ではないけれども、非常に身近にいる存在」とは誰であっただろうか。それは「異邦人」ではなかったであろうか<sup>222</sup>。

ネガティブな意味合いで異邦人を「犬」と言う場合もあったことが文献資料から窺える<sup>223</sup>。すべてのユダヤ人の共通認識であったとは思えないが、そのような言説は人々の知るところであっただろう。ユダヤ人にとって、犬はネガティブなイメージを拭い去りきれない動物であった。しかし、現実には生活のとても身近なところにいる存在でもあった。「異邦人」もまた、そのような存在であっただのではないだろうか<sup>224</sup>。そしてトビ

---

<sup>221</sup> Joshua Schwartz, “Dogs in Jewish Society in the Second Temple Period and in the Time of the Mishnah and Talmud”, *JJewSt* 55-2, 2004, pp.246-77.

<sup>222</sup> Gowan は、ヘレニズム世界の影響が聖典のギリシャ語への翻訳や新しい概念・実存理解の導入など、ディアスポラにパレスティナ・ユダヤ教とは異なる特徴をもたらしたことが、ギリシャ語で書かれた外典・偽典文書などに窺えると指摘している。そしてディアスポラのユダヤ人のシナゴークにおいてギリシャ語で行われた礼拝は、時にはかなりの数いたに違いない異邦人の訪問者にも理解可能であったこと、そのことがパウロのキリスト教の宣教の成功の下地となったと述べる (Donald E. Gowan, *Bridge between the Testaments: a reappraisal of Judaism from the Exile to the birth of Christianity [3d ed]*, Allison Park, Pa.: Pickwick Pub, 1986 [rev.1995] pp.121-2)。土岐もまた、ユダヤ教シナゴーク (ないし共同体) が初期キリスト教の伝播の重要な拠点となったこと(47)、ヘレニズム時代にエルサレム神殿を離れたディアスポラにおいてシナゴークの重要性が高まり、制度として整えられ、シナゴークがキリスト教の会堂 (礼拝堂) と礼拝の原型を提供したことを指摘する (土岐健治『初期ユダヤ教研究』、新教出版社、2006年、36頁)。

<sup>223</sup> Targum Neofiti の出 22:30 「野外で野獣によって裂かれ、殺された肉を食べてはならない。それは犬に投げるべきだ。あるいはそれを異邦人に投げるべきだ。異邦人は犬と同等であるからだ」 ([tr.] M. McNamara, *The Aramaic Bible, v2, Targum Neofiti 1: Exodus*, T&T Clark, 1994, p.98)。Fragment Targum (*The Fragment-Targums of the Pentateuch vol.1*, Michael L. Klein(eds/trs), Rome: Biblical Institute Press, 1980) においても「それを犬に投げるべきだ。異邦人にそれを与えるべきだ。異邦人は犬に例えられる」(P, 86)、「…それを食べてはならない。それを異邦人に与えるべきだ。異邦人は犬に例えられる」(V, 177)とある。しかし、バビロニア・タルムードにおいては、食物の禁止事項に関して、「(ユダヤ人がそれを) 食べることは禁じられるが、「(それによって) 利益を得る」ことは禁じられないことに関する議論の中で、食べてはならないが、(他のものは犬にやることも禁ぜられるが、その肉を犬にやることで) 利益を得ることは許されるとの主旨で、出 22:30 が引用されている (מִסְכַּת פְּסָחִים, תְּלִמּוּד בְּבֵלִי, v1 [Daf Yomi Ed], Abba Zvi Naiman and Eliezer Herzka, Moshe Zev Einhorn, Brooklyn [eds], N.Y.: Mesorah, 2005, Pesachim 22b-22a)。

<sup>224</sup> 土岐は、トビト記の中に存在している、異民族の中で民族の宗教的伝統を守ろうとする姿勢と、周囲の異邦人との平和な関係を模索していたように思われる記述を指摘し、各地に広がっていったディアスポラの歴史的状況とも合わせて考えると、民族の伝統を忠実に守ろうとする一方で、彼らが常に他民族の敵意に囲まれていては存続しえず、そこには基本的な友好関係があったことを示唆する (土岐、前掲書、29、31、69-70頁)。

ト記は、物語の中で、神に導かれる救いへと出て行く旅に、そっと「犬」も随伴させるのである<sup>225</sup>。

物語の結末部分で、トビトはエルサレムについて「大いなる光が、地の隅々にまで、輝き渡る。諸国の人々が遠くから、お前のもとにやって来る。地の果てのすべての人々が、聖なるお前の名を慕い、天の王のために、もろもろの献げ物を携えてやって来る」(13:11)と歌い、「世界のあらゆる国とその人々は主に立ち帰り、心から神を畏れ、偽りをもって彼らを欺き惑わす偶像をすべて捨て去る」(14:6)と述べ、イスラエルの民ばかりでなく「すべての人々」が大いなる光に導かれ、主に立ち帰ることを語っている。

#### ④光の回復 (一つの民へ)

[(11:10-14)トビアは父のもとへ行き、魚の胆汁を手に取り、トビトの両目に息を吹きかけ、父を抱いて言った。「もう大丈夫です、お父さん。」そして父に薬(胆汁)を手で塗った。トビアは両手でトビトの両方の目の縁からそれぞれ(膜を)剥がした<sup>226</sup>。トビトはトビアの首に抱きついて泣いた。「お前が見える。わたしの両の目の光である子どもが。】

トビアの帰還を聞いたトビトは、中庭の戸口からおぼつかない足取りで「外へと出て」行き(11:10)、そこでトビトの癒し・視力の回復が起こる。それぞれから「見ることを遮っていたもの」が取り除かれたトビトの「両方の目」にもまた、北イスラエルと南ユダの姿を重ねて見ることもできるかもしれない。覆いを取り除かれた二つの目が、再び共に神からの光を見るのである。光を回復したトビトは、ニネベの町の門まで「出て行き」、サラを家の中に迎える。トビトの視力の回復と共に回復された「家」は、かつてトビトの光を喪失させた「隔絶」が解消された状態の象徴として描かれる。そこでは、親しい交わりが回復されるのである。

神の計画と力を知ったトビトによって、神への賛歌が高らかに歌われる<sup>227</sup>。その賛歌の中でトビトは、再建されるエルサレムと散らされた人々の帰還、「神の家」である神殿の再建の希望を歌う(13:9-18、14:5-7)。トビトによるトビアへの最後の勧めの言葉は、

---

<sup>225</sup> ギリシャ世界における「犬」についての補足であるが、ソクラテスが愛用した誓言法に「犬に誓って (ἐπὶ τὸν κύνα)」という表現があり、神の名を挙げることを憚る場合に、神の代わりに「犬」と言っている。犬は神の隠喩である。最も高貴である「神」の名を口にする代わりに、最も卑しい「犬」と言っているのであるが、ここに最も遠いがゆえに近いという逆説が生じている。

<sup>226</sup> この箇所「剥がした ἀπελέπισεν (ἀπολεπίζω)」は、使 9:18 のパウロの目から落ちた「うるこのようなもの λεπιδες (λεπίς)」と同語源である。

<sup>227</sup> 文学や演劇の常套手段である「アイロニー」を通して神の力の超越性を強く知らされ続けてきた読者の視点も、ここにおいて一つとされる。

「ニネベから出て行く」ことであった(14:9)。物語は最後にトビトの「幸福な死<sup>228</sup>」を描く。苦しみから逃れるために死を願ったトビトに対して、神の計画は、「生きること」を通して成立する「良き死」であることをこの物語は描く。

続いて息子トビアもまた天寿を全うすることが記され、死の前にニネベの滅亡を知らされ(14:15)、神を賛美しながら幸福な死を迎える。物語は、物語の中において神によって導かれる先に救い(アッシリアによる捕囚の終り)が実現することを描きつつ、更に先の将来の救い(離散の終り、エルサレムへの帰還＝「読者」の将来の救い)も同様に実現するであろうことを示唆しながら終わる。

### (3)物語世界の力

#### ①完全な物語の世界－「物語を体験する」意義

トビト記の歴史的背景、およびそこでこの物語を読んだ人々の視点や思いを想定しつつトビト記を読んできた。ここで、もう一つの重要な側面を確認したいと思う。それは、トビト記において、前章までに考察されたような事柄が、「説明的に」述べられているのではなく、あくまでも「物語」という形で語られているということである。

そして、物語とは、始まりと終わりを持つ「一つのまとまった世界」なのであり、それゆえに、読む者はその世界の中に「入って」<sup>229</sup>読む、そしてその世界の中で語られる言葉や出会うものや風、その世界そのものをリアルに体験するのである。それは決して難しい読み方ではなく、物語そのものが持っている力であり、読者はその世界の中を、五感を存分に働かせながら、「冒険する」のである。

自身が離散の状況下にある読者がトビト物語を読んだ時、彼らは、光を失ったトビトの悲しみに自分の思いを重ね、そこから天使ラファエルに伴われてトビアと共に旅に出、遠く離れた地にいる同じ悲しみを持つ同族に出会い、「シャローム、シャローム」と言葉を交わし合い<sup>230</sup>、そして一つの家族になって帰っていく、その温かさを感じ、経験したのではないかと思うのである。そしてきっとその「温かさ」を自分たち自身の未来のヴィジョンとして受け取ったのではないだろうか。これは、テキストを「物語として読む」(＝味わって読む)時に、初めて可能となるような「読み」であると言えるだろう<sup>231</sup>。

---

<sup>228</sup> 「トビト記ほど死について述べている聖書の書は、他にはほとんどない」(Moore, op.cit., p.32)。

<sup>229</sup> これは逆の言い方をすると、自分の場所から聖書の世界に「出て行く」ことになる。トールキンは「物語作者は、人々の精神が入っていくことのできる第二の世界を作る。その世界の内部では、彼の物語ることは『本当』であり、物語られることはその世界を支配する法則に従っている」と述べる(J.R.R.トールキン『妖精物語について』、猪熊葉子訳、評論社、2003年、79頁)。

<sup>230</sup> トビト記に頻出する ὑγιαίνω(新共同訳では「元気で」)はヘブライ語聖書の用例との照合から שָׁלוֹם に相当するようである。

<sup>231</sup> 聖書を「物語として読む(＝味わって読む)」ことにおいて、過去の人々の「読み」と現代の我々自身の「読み」への関心が結びつくことになる。

## ②生き生きと描かれた神の働きー天使ラファエル

そのように物語を読む者たちは、物語の中において、神から遣わされた天使ラファエルに出会う。「御使い」は、旧約聖書において、神の力のもたらし手<sup>232</sup>、謎を秘めた存在<sup>233</sup>、使命与えられた存在<sup>234</sup>である。トビト記において、この御使いは、「天使ラファエル」というとても生き生きとした具体的な存在である<sup>235</sup>。助けを求めて外に出れば出会うことのできる存在（5:4）、悲しみに暮れている時に「元気を出すのです」と励ましてくれる存在（5:10）、旅路を共に歩み（6:2）、危険から救い（6:4）、よいアドバイスと導きを与え（6:8-9、6:11-13）、病を癒してくれる存在（11:4-8）に、読者は天使ラファエルを通して出会い、共に旅をする。

そして読者は、たとえ物語の登場人物たちに見えていなくても、物語の中には神から遣わされた天使が事実そこにおり、物語を導いてくれているのだということを知るのである<sup>236</sup>。読者は物語の中で手に入れたその「真実」を、自分自身の現実（自分自身の物語）に持ち帰ることができるのである<sup>237</sup>。

歴史的な人物として記述することはできないが確かに働いている神の力を、トビト記は物語の中で、「神がもしも地上に人間の姿でやって来られたら、このようなことをしてくださるだろう」との思いが形になった存在である「天使ラファエル」として描く。そのような存在を描き出すことは、「物語」によらなければ出来ないことである<sup>238</sup>。

---

<sup>232</sup> 創 16:7-11、21:17、士 13 章など。

<sup>233</sup> 創 18:2、19:1,15、32:25、士 6:11、13:9、13:18、王上 19:5 など。

<sup>234</sup> 詩 103:20、ヨブ 33:23 など。

<sup>235</sup> ラファエルの役割と活躍は、ユダヤ教の黙示文学において大いに発展させられる（Moore, op.cit., pp.160-1）。

<sup>236</sup> Schellenberg は、物語の「対」構造を指摘しつつ、現実における苦難に対応する神の摂理としての解決が用意されていることを、読者が「物語」を通して知ることを指摘している（Ryan S. Schellenberg, “Suspense, simultaneity, and divine providence in the book of Tobit,” *JBL* 130-2, 2011, pp.313-27）。

<sup>237</sup> Soll は、トールキンの『『幸せな大詰め』を持つ物語こそ、妖精物語の真の姿であり、その最高の機能を具現するものである』（トールキン、前掲書、138 頁。トールキンは物語のこの「幸せな大詰め」を神の「福音」と言っている。）との言葉を引用しながら、おとぎ話（fairy tale）がトビト記の著者に、著者の同時代の人々の間で喜びが回復されるための（悲しみが喜びに変わる）「幸せな大詰め」の物語を提供したと述べる（William Michael Soll, “Misfortune and exile in Tobit : the juncture of a fairy tale source and Deuteronomistic theology,” *CBQ* 51-2, 1989, p.231）。また Portier-Young は Soll の主張を受け、読者がトビトの物語の中に入り、苦しみからの解放と回復を自分自身のものとして経験することを指摘している（Portier-Young, op.cit., pp.51-2）。

<sup>238</sup> Alter は「聖書の物語を物語としてより十分に楽しむことによって、それらが神や人間や歴史の極めて重要な領域について我々に意味していることが、よりはっきりと見えるようになるだろう」と述べる（Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981, p.189）。

### ③読むことによって現れるイメージネットワーク

物語の中で生き生きと人格的に描かれた天使ラファエルの姿の記述には、復活後にエマオ途上で弟子たちに現れたイエス(ルカ 24:13-35)や天に昇るイエス(ルカ 24:51-2、使 1:9)など、新約聖書のイエス像へのインスピレーションともなったのだろうかと思われる箇所が複数ある<sup>239</sup>。このことは、言葉としての引用や借用という観点にとどまらず、聖書を読んだ人々の現実をも含めた空間の中で考察するべきことではないだろうか。すなわち、この物語が「物語として読まれた」からこそ、そしてその中で生き生きと描かれた天使ラファエルの姿に、物語を通して、人々が力づけられ、慰められ、希望を与えられたからこそ、その姿は「イエス」へのインスピレーションと成り得たのではないだろうかという視点である。

### (4)「読み」の構造—歴史における「物語」の価値

以上、「自分で聖書を読む」ことを奨励する言説の探求という関心から出発をして<sup>240</sup>、物語を語った人々の歴史的背景、物語の中に息づいている彼らの思い、そして「物語として」読むことによって読者が受け取ることのできるメッセージについて、段階的に考察した。

テクストの書かれた言語や成立年代など歴史的背景に関する研究成果から、トビト記が語られ、読み継がれたであろう第二神殿時代におけるディアスポラのユダヤ人の視点を想定することが可能となった。更に次の段階として、物語批評のアプローチにより、物語におけるアッシリア捕囚という状況設定、登場人物(トビトたち離散のユダヤ人と犬)、<捕囚における光の喪失→神の力の介入(天使の派遣)と旅に出ること→一つの「家」となることと光の回復>という物語の筋などの「物語の要素」に着目することにより、物語の中で描かれるかつての捕囚の状況と物語を読んだであろう離散の民の状況との共通性、そして彼らが過去の捕囚生活とその苦難の終わりを、ユダヤ民族のアイデンティティの原点と言える荒野放浪伝承に重ねながら、そこに自分たち自身の救いの希望を汲み出していたとの、「読み」の構造を提示するに至った。そしてこの「読み」の構造の姿は、離散という特定の歴史的状況の中で、「物語」の中に自分たち自身の明日を切り拓く希望と力とを見出していった人々の姿、すなわち歴史の中で「物語(虚構)」が持ち得る力<sup>241</sup>を示していると考ええる。

---

<sup>239</sup> Mooreによると、Simpson(1913)は、トビト記(12:16-22)とキリストの変貌・復活・昇天の証言との言語学的親近性が著しいことを指摘している(Moore, op.cit., p.46)。

<sup>240</sup> 「自分で聖書を読む」とは「自分自身が物語を体験する」との意味であることは、これまでの過程において常に言外に確認されてきたところであるが、ここで改めて確認しておきたい。

<sup>241</sup> 前述のトビト記への序文の中で、ルターは、もしこれが虚構(geticht)であったとしてもそれは本当に美しいためになる有益な詩(geticht)や劇(spiel)であり、このような美しい詩や劇はユダヤ人の多くの地域にあり、彼らは祭りや安息日に向けてその練習をし、若者たちも喜びをもって、神の言葉や働きを手に入れたいと願ったであろうと推測されると述べている。ルターは七十人訳の3:6までの一人称で語られてい

聖書は、多くの時代に渡って重ねられてきた「編集」の層であると共に、多くの時代を経ながら重ねられてきた「読み」の層でもあるのだということ<sup>242</sup>、すなわち聖書の言葉の世界は、その言葉を「味わって読む」こと、「物語の中に入って読む」ことを通して、そこから希望と力とを受け取った人々によって、新たな物語が紡ぎ出されてきた、そのような世界なのではないだろうか。かつての人々が、自分で聖書を読み、その言葉の世界を冒険し、神と出会ったその姿に、わたしたち自身が聖書の言葉と出会うためのヒントもまたあるのではないだろうか。

#### 2-4-4 第二神殿時代における「光」

前項のトビト記の考察は我々を更なるいくつかの興味深いテーマへと導く。その内の一つはトビト記の物語全体のテーマである「光の喪失と回復」である。このテーマをトビト記はトビトの失明と視力の回復として、荒野放浪・捕囚・離散の生活の終わりとしてエルサレムへの定住・帰還というイスラエルの民の歴史を貫く希望と重ねながら描いていた。

この「光の喪失と回復」というテーマは、ヘブライ語聖書の中に既に存在しているだけでなく<sup>243</sup>、新約聖書でも福音書におけるイエスによる盲人の癒し、使徒言行録におけるパウロの失明と視力の回復に見られるように、重要な物語のモチーフとして用いられている。このことから第二神殿時代にこのテーマが重要な（あるいは特別な）意味を持っていたことが考えられる。この考察にあたり重要な示唆を与えてくれる報告が次のものである。

---

る部分（注 212 参照）を劇のようだと指摘し、後から来た職人（meister）がそのような劇を秩序立った語りにしてしまったのだらうと述べる。

<sup>242</sup> そのような読みの層における言葉として、例えば以下のような言葉が考えられる。

「あなたの死者が命を得、わたしのしかばねが立ち上がりますように。塵の中に住まう者よ、目を覚ませ、喜び歌え。あなたの送られる露は光の露（七十人訳；あなたの癒しである光の露）。あなたは死霊（רפאים）の地にそれを降らせられます」（イザ 26:19）。

「主よ、わたしの神よ、あなたの深い神秘のあの内奥はなんと深いことでしょう。・・・わたしの目を癒してください。あなたの光をわたしも一緒に喜ぶことができるように。」（アウグスティヌス『告白』 11:31）  
前者はトビト記を語りだした人々が「読んでいた」であろうと思われる言葉、後者はトビト記を「読んだ」人によって語りだされたと思われる言葉、である。

<sup>243</sup> 詩 13:4、38:11、118:27、イザ 2:5、9:1、26:19、ミカ 7:8 等。

## (1) 祭司的テキストにおける「光」の二重の意味

Smith<sup>244</sup>は創 1:3 の「光」の背後に「二重の読者」を想定し、祭司の伝統において「光」が持っていたであろう意味を考察している。その考察の中で Smith は、創 1:3 で祭司的著者は詩 104:1-2 等とはかなり異なる「わざと沈黙した」表現スタイルを取っていることを指摘しその理由を問う<sup>245</sup>。Smith は、祭司的文書にはレビ 1-16 章のように元来は一般民衆を聴衆として意図してはいなかったが後に広く受け入れられた文書もあれば、レビ 17-26 章のように最初から一般民衆に向けて書かれた文書もあるという点を指摘しつつ「これらの資料を一つにまとめたモーセ五書の最終編集の目的が、祭司的視点を一般にまで広めることにあるとすれば、創 1 章は、創造についての祭司的視点の理解を促すために書かれたと考えられる」と述べる<sup>246</sup>。

Smith によると、その場合にまず考えられる第一の聴衆は「一般民衆」である<sup>247</sup>。そして詩 119:130 「御言葉が開かれると光が射し出で、無知な者にも理解を与えます」とあるように、光のイメージが「教える」という目的において役割を果たしており、「神の言葉（御言葉）が光（理解）を可能とする」ことを指摘する<sup>248</sup>。そしてこの光はイザ 9:1 の神的な救いの光につながり、イザ 51:4 では「神の教えが照らしの源泉である」ことを指摘する<sup>249</sup>。

また創 1 章は「創造において光を与える神の言葉の概念」を示していると言われ、祭司的編集者が神の「光あれ」との発話にすぐに続く形で創造の構造の中に光を置いたことに注目し、この箇所が「神の教えと光との深い関係を表している」と述べる<sup>250</sup>。「創 1 章は導きあるいは倫理と宗教的照らしに関心を持っている」のであり、「創 1:3 における神の言葉から発する光は、イスラエル共同体が従うところの祭司的教えを権威付ける」<sup>251</sup>。「一般的な聴衆にとって光とは、神の言葉を反映する手段として理解されていた可能性がある」<sup>252</sup>のである。「祭司の教えの道に従って歩むことによりイスラエルの民は、

---

<sup>244</sup> Smith, op.cit., pp.82-5.

<sup>245</sup> ibid., p.82. それはエゼ 1-3 章のような神の顕現の表現とも違う (ibid)。

<sup>246</sup> ibid.

<sup>247</sup> ibid.

<sup>248</sup> ibid., pp82-3.

<sup>249</sup> ibid., p.83. イザ 2:3、ミカ 4:2 の「主の教えはシオンから御言葉はエルサレムから出る」からは「主の教え（トラー）＝御言葉」の関係が窺えるように思われる。

<sup>250</sup> ibid. Smith はそれがアレクサンドリアのフィロンとヨハネ福音書において認識されているものであると指摘する (ibid)。

<sup>251</sup> ibid.

<sup>252</sup> ibid.

創 1:3 の神の発言によって最初に告知された神の光の中に入るよういざなわれる」<sup>253</sup>。このことはすなわち、安息日を守る等の祭司の教えに従うよう人々が教え導かれる時、この教えを遵守することが神的な時間と空間すなわち神の創造物語に参加することであることを、創 1:3 の「光」は読者に告げたであろうことが想定されるのである。

次に Smith が指摘する第二の聴衆は、テキストの表面にははっきりと現われてこない、創 1 章の編集を支えた祭司たちである。Smith は、この第二の聴衆の存在がこのテキストが光の性質について断言することをしていない理由であると指摘し、そこには「秘儀の側面」があった可能性を指摘する<sup>254</sup>。すなわち創 1 章に表されている神の光の概念は「伝統的な祭司的教え、議論の主題、思索、神秘的側面を伴う概念が積み上げられた、より隠されたしかし高度な意味深い一側面」<sup>255</sup>であったことが考えられるのである。そして更に祭司たちにとってその光とは、より具体的には「神と共にある神殿のともしび」のことであっただろう、と述べられる<sup>256</sup>。

Smith は、創 1 章には「神からの光と言葉への祭司の傾倒」が窺われると述べ、このことがユダヤ教とキリスト教の初期の歴史にとって重要であると指摘する<sup>257</sup>。

## (2) トーラーは光である

神の教え、神の言葉と「光」の関係を更に深く考察するために、Smith も言及している Vermes の報告<sup>258</sup>を検討したいと思う。Vermes は Gaster (1958)への言及から出発する。Vermes によると Gaster は、4Q Testimonia 17-8 行目<sup>259</sup>に見られるような申 33:10 の様々な読みの考察は、MT の(וּתּוֹרַתְךָ וּתּוֹרַתְךָ מִשְׁפָּטֶיךָ וּתּוֹרַתְךָ)の方が、クムラン版の(וּתּוֹרַתְךָ וּתּוֹרַתְךָ מִשְׁפָּטֶיךָ וּתּוֹרַתְךָ)よりも優先権が与えられるべきであり、クムラン版の方は「純粹に解釈的なものとしてみなされなければならない」と述べ、トーラーの教えを「照らし(enlightenment)」として記述する同様の解釈的な象徴化が LXX のいくつかの箇所において見いだされ得ることから、申 33:10 のクムランの変形は「ヘレニズム的な解釈の

---

<sup>253</sup> *ibid.* Smith はこの箇所は、バビロニア・タルムード (Meg. 16b) 「光はトーラー (神の教え) である」において表されているところの視点の祭司的な先駆であるように思われる、と述べている (*ibid.*)。

<sup>254</sup> *ibid.* 神の光は祭司的思考の一部であり、それゆえ聖書で顕著に表現されることがほとんどなかったことが指摘される (*ibid.*, p.84)。

<sup>255</sup> *ibid.*, p.83.

<sup>256</sup> 王上 7:49。出 25:31-2, 27:20, 31:8, 39:37 の幕屋の燭台も参照。 *ibid.*, p.84。詩 119:105 「あなたの御言葉は、わたしの道の光／わたしの歩みを照らす灯」では主の言葉、光、灯が並行して言及されている。ゼカ 4 章では 7 つのともしびが「地上をくまなく見回る主の御目」(4:10) と言われている。

<sup>257</sup> *ibid.*, p.85.

<sup>258</sup> Vermes, *op.cit.*, pp.436-8.

<sup>259</sup> 4Q175 17-8.

一端」であり、ヘブライ語の単語の外面上の類似に基づくのみでなく、φωτίζειν が神秘的礼拝の *terminus technicus* であったとの事実にも基づいていると結論した<sup>260</sup>。

Vermes は Gaster のノートに基づきつつ、光とトーラーの解釈上の関連の起源はヘレニズムではなく、聖書に基づく解釈伝統から生まれたものであることを述べる。

Vermes はこの点を明らかにするために、タルグム文学における「光 - トーラー」の象徴化を概観しその起源を発見することを試みる。そこでまず指摘されるのは、初期ユダヤ教の解釈的文獻において「照らし (enlightenment) がトーラーの知識と実践を表す」<sup>261</sup>ところの伝統の存在である<sup>262</sup>。

Vermes はこの象徴化の起源は単語同士の類似性<sup>263</sup>のみでなく、「光と真実・神の啓示・トーラーとの間の意味の関連」に置かれるべきであると述べ、この関連はイザ 51:4、ホセ 6:5、ゼファ 3:5、詩 43:3、119:105、そして特に箴 6:23 (戒めは灯、教えは光) において見られるように聖書においてよく確立されているものであることから、4QTestimonia の解釈が、同様の LXX の解釈と共に「ミドラシュ的過程の結果であってヘレニズムの影響からは独立したものである」ことを指摘する<sup>264</sup>。Vermes は方法論的な視点から「この種のアプローチを死海文書を含む全ての古代ユダヤ人の文書における聖書解釈の研究に適用する」意義を示唆しつつ、彼の研究ノートを結んでいる<sup>265</sup>。

クムラン文書に見られる「光＝トーラー」との解釈が聖書の伝統によるものであって、ヘレニズムの影響によるものではないことを示唆する Vermes の報告は、創 1 章の「光」の背後にある祭司的伝統と意味についての Smith の指摘とも一致する。「神の教え・神の言葉」と深く関連する創 1 章の光の祭司的伝統とクムラン共同体における「光＝トーラー」の解釈がつながっていることは、蓋然性の高いことと思われる。そして Vermes の挙げているタルグムでの例に見られるように、この解釈はクムラン共同体に限らず初期ユダヤ教において広く共有されていた解釈である可能性が考えられる。

---

<sup>260</sup> *ibid.*, p.436.

<sup>261</sup> *ibid.*

<sup>262</sup> イザ 2:5 (さあ、我々は主の光の中を歩もう) がタルグムでは「さあ、我々は主のトーラーの学びの中を歩もう」に、イザ 42:7 (見ることのできない目を開くために) が「トーラー無しでは盲目であるイスラエルの家の目を開くために」に、ヨブ 24:13 (彼らは光に対する反逆の中にある; 原文では 29:13 となっている) が「彼らはトーラーに対する反逆の中にある」に、詩 89:16 (祝福がありますように、…主よ、あなたの御前の光の中を歩く人々に) が「祝福がありますように、…主よ、あなたの御前の輝きの光の中を歩く、裁きにおいて清いとされる人々に」になっていること、そしてこの解釈が אורה זו תורה 「光はトーラーである」と Meg.16b にはっきりと述べられていることが指摘されている (*ibid.*, p.437)。

<sup>263</sup> その類似性はアラム語においてはヘブライ語におけるよりもより大きいことが指摘される。すなわち אורה—אורה (ibid.)。

<sup>264</sup> *ibid.*

<sup>265</sup> *ibid.*, p.438.

「光＝神の教え（トーラー）・神の言葉」との理解のもとでトビト記や新約聖書が描く「光の喪失と回復」のモチーフ<sup>266</sup>を改めて見る時、それらが新たな意味と示唆を帯びてくる。すなわちトビト記においては、捕囚の地にありながらも慈善の業（トーラーの実践）と神への賛美を忘れなかったトビトが、絶望の状態に陥りもはや慈善を行うことができなくなった状態を、トビトの失明と重ねつつ「天の光を見ることができない状態」と言い表していた。新約聖書でのイエスによる盲人の癒しやパウロの失明と視力の回復の描写も、律法（トーラー）との関係と理解のもとで捉えなおすことができるかもしれない。

それでは次章からは、原始キリスト教団（新約聖書）における解釈の検討に入る。

---

<sup>266</sup> ルカが描くところのパウロの「失明と視力の回復」、イエスによる盲人の癒し、パウロ書簡における「光の子として歩みなさい」との言葉、ヨハネ福音書冒頭の「初めに言葉があった」。これらの光の中に「トーラー」という第二神殿時代の前提があるのであれば、トーラーの真の価値に目を開かれたパウロ、人々を教える神の言葉（トーラー）と対比されている（重ねられている）イエスの存在、という意味が浮かび上がってくるかもしれない。著者たちは、第二神殿時代の「トーラー」という前提を意識しつつ「光」の描写を行っている可能性もあり、その意味では新約聖書各文書もまた、初期ユダヤ教時代に生み出されたモーセ五書（トーラー）の一つの解釈であり、再話文学の一つであると言うこともできるかもしれない。

### 3章 原始キリスト教団

2章では初期ユダヤ教において当時の神殿体制に異議を唱えるセクトが誕生したこと、神殿から離れたそれらセクトの中で、神殿での犠牲儀礼に代わって内面の悔い改めを重視する「聖化」儀礼としての洗礼が発達したこと、それに伴ってセクトメンバーには「聖霊」が与えられ、天使たちと共にあるとの認識があったことを、彼らがトーラーの重要性を前提としつつ多様な解釈を展開したことを示す資料を通して確認した。原始キリスト教団もまた、これらの初期ユダヤ教のセクト運動の中から生まれたことが想定される。本章では、原始キリスト教団が初期ユダヤ教の中の一セクトとしてユダヤ教の解釈を「継承」しつつ、同時にいかにユニークな解釈を行ってユダヤ教から独自の宗教への「転換」を行っていったのかを考察する。

#### 3-1 パウロ

##### 3-1-1 約束・信仰と律法に関するパウロの記述の問題

まず「律法」に関するパウロの言説の「難解さ」を指摘する文章から考察に入りたいと思う。イタリアの哲学者アガンベンはパウロのロマ書を扱ったその著作<sup>267</sup>において、パウロにおける福音・信仰・約束と律法批判の対位法について、すなわち「律法の問題に関するパウロの論述のアポリア的な性格」<sup>268</sup>について論じている。アガンベンがパウロのロマ書での律法に関する論述の晦渋さについてのオリゲネスの絶妙な比喻に言及しつつ「わたしたちはテキストがなにを言おうとしているのかを理解することができず、律法についてパウロが矛盾に陥っているような印象を受ける」<sup>269</sup>と指摘するように、一般に「律法批判」の根拠と思われがちなパウロの文章は、我々が実際にそれを読む時、それほど単純な様相を示してはいない。

---

<sup>267</sup> アガンベン、前掲書。彼によると、パウロの律法に関する記述のアポリア的性格を最初に指摘したのはロマ書に最初の体系的注釈を施したオリゲネスであり、オリゲネス以降はギリシャ語ではヨハネス・クリュソストモス、盲目のディオドゥモス、キュロスのテオドレトス、モプスエスティアのテオドロス、アレクサンドリアのキュリロス等、ラテン語ではマリオ・ヴィットリーノ等が挙げられる。オリゲネスの1世紀後にティコニウスは「まさにパウロの論述のアポリアとそこに含まれている約束と律法との矛盾対立とみえるものにかれの『規律集』のもっとも長い頁を捧げた」（同上、149-50頁）。

<sup>268</sup> 同上、149頁。

<sup>269</sup> 同上、150頁。

パウロはガラテヤ書やロマ書で、約束・信仰と律法を対置している<sup>270</sup>。しかしこの対置は単純ではなく、律法の聖性と善性もまた常に強調されている<sup>271</sup>。アガンベンはロマ 3:31<sup>272</sup>などのパウロの言葉から、パウロが「その対立自体を多くの点で相殺し、約束・信仰と律法とのいっそう込み入った関係を表現しようとしているように見える」<sup>273</sup>と指摘し、ガラ 3:11-2<sup>274</sup>ではハバ 2:4<sup>275</sup>とレビ 18:5<sup>276</sup>から交錯した引用を行うことで、律法と信仰の間の「かえってより親密な関係」を形成していると指摘する<sup>277</sup>。

アガンベンは、パウロが約束や信仰に対置させるところの「ノモス」は、「規定的かつ規範的な観点から見られた律法のこと」<sup>278</sup>であると指摘し、パウロにおける対立は「一方における約束および信仰と、他方におけるたんなるトーラー（律法）」ではなくトーラーの「規範的な側面」のことであり、そこから「行ないの律法」（νόμος τῶν ἔργων）と「信仰の律法」（νόμος πίστεως）の対置（ロマ 3:27）が生じていると指摘する<sup>279</sup>。1 コリ 9:21 でパウロが自分は律法を持たない人（すなわち異邦人）に対しては「律法を持たない人のように」（ὡς ἄνομος）なったと言った後ですぐに「神の律法を持っていない（ἄνομος θεοῦ）」わけではなく、「キリストの律法の内に（ἐν νόμῳ Χριστοῦ）」あるのだと述べていることから、「メシア的な律法とは信仰の律法であって、単純に律法を否定したものではない」<sup>280</sup>と指摘されている<sup>281</sup>。

---

<sup>270</sup> ロマ 3:20 「…律法を実行することによっては、だれ一人神の前で義とされないからです。律法によっては、罪の自覚しか生じないのです」。3:28 「なぜなら、わたしたちは、人が義とされるのは律法の行いによるのではなく、信仰によると考えるからです」。4:13 「神はアブラハムやその子孫に世界を受け継がせることを約束されたが、その約束は、律法に基づいてではなく、信仰による義に基づいてなされたのです」。

<sup>271</sup> ロマ 7:12 「こういうわけで、律法は聖なるものであり、掟も聖であり、正しく、そして善いものなのです」。

<sup>272</sup> 「それでは、わたしたちは信仰によって、律法を無にするのか。決してそうではない。むしろ、律法を確立するのです」。

<sup>273</sup> アガンベン、152 頁。

<sup>274</sup> 「律法によってはだれも神の前で義とされないことは、明らかです。なぜなら、『正しい者は信仰によって生きる』からです。律法は、信仰をよりどころとしていません。『律法の定めを果たす者は、その定めによって生きる』のです」。

<sup>275</sup> 「…神に従う人は信仰によって生きる」。

<sup>276</sup> 「わたしの掟と法とを守りなさい。これらを行う人はそれによって命を得ることができる…」。

<sup>277</sup> アガンベン、152-3 頁。

<sup>278</sup> 同上、153 頁。

<sup>279</sup> 同上、153-4 頁。

<sup>280</sup> 同上、154 頁。

<sup>281</sup> パウロの律法に関する記述を、アガンベンは律法に内在する「規範としての要素」と「約束としての要素」の対立であると分析するのに対し、「祭儀的律法」（割礼、安息日、食物規定など）（ロマ 2:28-29、ガラ 5:6、6:15、ロマ 14:5-6、14）と「倫理的律法」（隣人愛、貞操など）（ロマ 13:8-10、1 コリ 6:9-10、ガ

このように律法を肯定しつつ、行いではなく信仰を重視するパウロの律法についての「単純ではない」言及は、2章において、トーラーの権威を前提としつつ同時に信仰の内面化が進められていった状況を確認した、初期ユダヤ教セクトの聖書解釈とのつながりを考える時に、より納得のいくものとして理解することができるだろう。しかしパウロによる解釈はそれら初期ユダヤ教における解釈とは異なる独自のユニークな面を持っていた。この点を更に考察するためには、「霊」と「肉」に関するパウロの言説を見る必要があるだろう。

### 3-1-2 パウロにおける霊肉二元論の問題

パウロが霊肉二元論について述べている重要なテキストとして、ガラテヤ書5章とロマ書8章を挙げることができる。

#### (1) ガラテヤ書5章

5:17には肉(σάρξ)と霊(πνεῦμα)との対立が述べられている。ガラテヤ書では罪(ἁμαρτία)ではなく肉(σάρξ)が擬人化されている。擬人化された肉(σάρξ)と罪(ἁμαρτία)は共に神に敵対し、「神の子である信仰者」<sup>282</sup>を窮地に追いやる悪のエージェントである<sup>283</sup>。この事態をパウロは、人間の心理的葛藤だけではとらえきれない、黙示的終末論における宇宙的善悪の戦闘として理解しており<sup>284</sup>、ここには天使と墮落天使のモチーフが霊と肉に対応している可能性がある<sup>285</sup>。

---

ラ5:19-21、1テサ4:3-6、9)の区別として分析し、パウロは「祭儀的律法」の一部(割礼、食物規定、清浄規定)を相対化もしくは無効にすることで、救いの門戸を非ユダヤ人(異邦人)にも開くことになったとの視点も提示されている(Vollenweider, “Christ and the Torah: Searching for the Origins of Paul’s Criticism of the Law,” 『新約学研究』第17号、日本新約学会、1989年、31-44頁(特に36頁); 村山盛章「ロマ書7章7節~25節の『わたし』についての一考察 - 終末論的霊肉二元論の観点から -」『基督教研究』第75巻第2号、基督教研究会、2013年、3頁)。

<sup>282</sup> 「神の子である信仰者」というモチーフは、クムラン共同体では「天使」との共同の自覚を持つセクトメンバーによる認識であった。パウロに見られるイエス=キリスト信仰者が神の子であるとの概念との関連が考えられる。3-1-4で扱う。

<sup>283</sup> 村山、7頁。

<sup>284</sup> 同上、8頁。

<sup>285</sup> ロマ3:21やガラ3:15-9と同様ロマ7:6でも、律法と霊との関係が古い時代(アイオーン)から新しい時代(アイオーン)への転位として語られ、「アイオーン」は目に見える世界だけでなく、天使・悪霊などの「霊的な存在」も含まれ、物質世界と精神世界の有り様全体を指している、と私市は指摘する(私市、196頁)。

霊と肉の対比における天使(神の子)と墮天使(墮落した者たち)との対応は、クムラン共同体の理解と重なる。肉なる人間が聖霊を注がれて神の子(天使=イスラエル; 申32:8)となるとの理解に基づいて、ル

## (2) ロマ書 8 章<sup>286</sup>

8:1-13 では「霊」と「肉」との対比が更にはっきりと述べられている。ガラテヤ書での霊と肉の対立が、ロマ書 7:14-25 では「神の律法 (νόμος τοῦ θεοῦ)」と「罪の法則 (νόμος τῆς ἁμαρτίας)」の対立となっている<sup>287</sup>。更にそれが 8 章では「キリスト・イエスによって命をもたらす霊の法則 (νόμος)」と「罪と死の法則 (νόμος)」と言われる。

<表 1>

ガラ 5 章	霊 (πνεῦμα)	肉 (σάρξ)
ロマ 7 章	神の律法 (νόμος τοῦ θεοῦ)	罪の法則 (νόμος τῆς ἁμαρτίας)
ロマ 8 章	キリスト・イエスによって命をもたらす霊の法則 (νόμος)	罪と死の法則 (νόμος)

上記のような対応関係から、パウロの「霊」と「肉」の概念にとって「律法」が重要な関係にあることは明らかであるだろう。

村山は、一般に、肉 (σάρξ) は入信前の状況を表すのに対し、霊 (πνεῦμα) は入信後のキリストへの帰属性と神の子性を保障すると指摘される一方で、霊 (πνεῦμα) を受けて新しい命を生きているにも拘わらず、今なお肉 (σάρξ) を持っている信仰者の現実、すなわちより大きく言えば、肉 (σάρξ) は死すべき (塵に帰るべき) 人間、霊 (πνεῦμα) は神に属する永遠の命を指していることを指摘している<sup>288</sup>。この指摘は、2 章で確認した死海文書における「肉の霊」が、共同体メンバーから見て墮落した敵対者たちを指す場合(「教訓」と、塵に帰るべき人間存在を指す場合(「感謝の詩編」とがあったこととよく一致している。

---

カはトーラーに忠実な異邦人にも聖霊が注がれ、「イスラエル」とされる姿を描いた可能性がある(ルカによる解釈については 3-2 で扱う)。

<sup>286</sup> ロマ書①8:1-13 (聖霊による命) ②8:14-7 (聖霊による神の子性) ③8:18-30 (黙示的苦しみと栄光) ④8:31-9 (神の愛への賛美) の分類が指摘される(村山、前掲論文注 11 参照)。①と②の関係を考察する。

<sup>287</sup> ロマ書では肉 (σάρξ) そのものは擬人化されず、肉 (σάρξ) は「罪 (ἁμαρτία)」が活動する舞台として描かれている(ロマ 7:14、18、25)。更にロマ書では罪 (ἁμαρτία) が肉 (σάρξ) を支配する悪のエージェントとして擬人化されている、と指摘される(同上、7 頁)。

<sup>288</sup> 同上、1-16 頁。

### 3-1-3 パウロにおける律法

#### (1)二つの罪 - 律法違反と律法主義 -

私市<sup>289</sup>はパウロにおける律法・霊・肉の詳細な考察を行い、パウロの律法観の「複雑で分かりにくい要素」<sup>290</sup>として、律法に関連して明らかになる人間の二種類の罪があることを指摘する。それは、罪が人間に欲望を起こさせた結果としての「律法違反」の罪<sup>291</sup>と、律法が指し示す内実を神から切り離して自己の神格化を志向する「律法主義」の罪<sup>292</sup>である<sup>293</sup>。この二種類の罪は、先に死海文書および3-1-2で確認したパウロの理解における「肉」の二つの側面 - 塵から作られたに過ぎない人間と神に敵対する人間 - に対応している。

<表 2>

	(人間一般)	(信仰共同体の外)	(信仰共同体)
クムラン 共同体	肉の霊① (「感謝の詩編」) : 塵に帰るべき人間一般	肉の霊② (「教訓」) : 墮落した邪悪な者たち	聖なる霊 : 霊的な民
パウロ	肉① : 塵に帰るべき人間	肉② : 入信前の状況	霊 : 神に属する永遠の命
パウロ	律法違反 : 人間の力では神の律法を 完全に行うことは不可能	律法主義 : 自分が神になろうとする、 神に敵対するあり方	神の律法 キリスト・イエスによって 命をもたらす霊の法則
		⋮ 「墮落天使」	⋮ 「天使 (神の子)」

<sup>289</sup> 私市、前掲書。

<sup>290</sup> 同上、116頁。

<sup>291</sup> アダムとエバが神が禁じた知識の木の実を食べた罪に対応する。ロマ7:9-11での「わたし」のほぼ一致した見方として、詩編の「わたし」同様代表的な人格であり、しかもここではまだ「律法なしに生きていた」原初の人「アダム」(人類)に自分を置いているとの解釈が可能である(ヴィルケンス; 1998[1980])。樂園の命の木は律法を指すとのユダヤ教の伝承から、アダムは「最初の律法受領者」と見なされたと考えられる(ケーゼマン; 1980[1973])と指摘される(私市、204-5頁)。

<sup>292</sup> 知識を自分のものとして、自分が神のようになろうとする欲望(アダムとエバが「神のように」なろうとした罪、バベルの塔の物語で「天まで届く塔」のある町を建て「有名になろう」とした人間の姿と重なる)。

<sup>293</sup> 同上、114-6頁。ガラテヤ書では律法は人を束縛するものであり「律法違反」の罪が問題とされるのに対し(3:19)、ロマ書では律法は神からの「聖なる正しいものであること」が繰り返され(3:1、3:31、7:7、7:12、7:22)、人間の自己義認としての「律法主義」の罪が問題とされる(7:8)(同上、181-2頁)。

<表 2>に示したような対応関係から、クムラン共同体およびパウロの理解する原始キリスト教団の信仰共同体メンバーは、人間としての限界・弱さ（肉の霊①・肉①）の自覚を持ちつつ、神に敵対する罪（肉の霊②・肉②）に自覚的な者たちとすることができるだろう。

私市はまた、パウロ当時のユダヤ教においてユダヤ人の信仰は「遵法スタイル」ではあっても、律法を遵守することによって神に近づくことを目指す「律法主義」ではなかったと述べ<sup>294</sup>、パウロの洞察が当時の外部世界としてのユダヤ教批判ではなく、パウロ自身の内的洞察によるものであることを示唆している。

## (2) トーラーの本質としての「キリストの律法」

私市は「そもそも『律法』とはなんであろうか？」と問い、それが単にモーセの十戒あるいは祭儀的な律法制度を指すのではなく、パウロは「律法」という概念において「人間の宗教制度とこの制度に支配されている人間世界のいっさいの営みを総合的にとらえている」と述べる<sup>295</sup>。私市は Betz (1979)の分析を参考にしつつ、律法の追加性、一時性、相対性、媒介性の特徴を挙げた後、これらの特徴を通して見えてくるパウロの律法観として「流動性」と「変容性」を指摘する<sup>296</sup>。またパウロは律法を全体像として捉えており、「キリストは律法の目標であります」（ロマ 10:4）から窺えるように「律法の全体像を『キリスト』として捉えなおしている」と指摘する<sup>297</sup>。

パウロにおいて「霊的な律法」の聖性は見失われておらず、「神の律法」への「真の意味での成就」が見失われているのでもなく、ロマ 7 章後半でかつてのユダヤ教のトーラーがキリストの霊において「神の律法としての霊性」へと統合されていると私市は指摘する<sup>298</sup>。すなわち「キリストの律法」（ガラ 6:2）、「霊的な律法」（ロマ 7:14）、「神の律法」（ロマ 7:22）は、互いにつながりながらより広い律法へと「変容」しつつ「キリスト・イエスによって命をもたらす霊の法則」（ロマ 8:2）へと達する<sup>299</sup>のである。

私市は、「そもそもモーセ律法とは、ほんらいヤハウエの御霊にあるイスラエルの民の交わりを形作るための指標であって、決して律法それ自体の遵守が目的であったわけで

---

<sup>294</sup> 同上、69-70 頁。

<sup>295</sup> 同上、82 頁。

<sup>296</sup> 同上、126 頁。「流動性」「変容性」とは、本研究の関心から言いかえるならば、「儀礼（形式）性」と対照的な性質としての「霊性」と言えるかもしれない。

<sup>297</sup> 同上、148 頁。この指摘はトーラーの人格化の観点からも興味深い（2-1-2 参照）。

<sup>298</sup> 同上、219 頁。

<sup>299</sup> 同上、254 頁。

はない。パウロが、キリストにある神の霊の働きを『律法』として指標化したとしても何ら不思議ではない」<sup>300</sup>と述べる。

### (3)天使と律法

本研究のこれまでの内容においても、天使と律法の様々な関連が確認されるのであるが<sup>301</sup>、天使と律法との関連は新約聖書においても確認することができる。そこには「律法が天使たちの手を通して与えられた」との伝承の存在が窺われる<sup>302</sup>。しばしばガラ 3:19 の「天使たちを通して」イスラエルに律法が与えられたとの記述は「神から直接に」アブラハムに授与された約束と比べて律法が劣ることを表現しており、「天使たちが律法の価値を減じる効果となっている」と指摘されるが<sup>303</sup>、私市はここで律法は「『聖なる

---

<sup>300</sup> 同上、254 頁。ここにはイスラエル共同体の「指標」としてのモーセ律法の性質が指摘されており、パウロはこの律法の役割を「神の霊」の性質として理解しているからこそ、「キリストにある神の霊の働き」をも「律法」という言葉で表現しているということであるだろう。パウロが律法をイスラエル共同体の「指標」として捉えた理解をルカもまた持っており、この「指標」に「キリストにある神の霊＝聖霊」のイメージを重ねた可能性を 3-2 で考察する。

<sup>301</sup> ヨベル書では、シナイ山でのモーセへの律法授与の場面において、天使が天地創造以来の経緯をモーセに告げる。クムラン共同体の成員の認識では、セクト祭司と対応する天使は天上における十戒の守護者であった。

<sup>302</sup> ガラ 3:19 「律法は…天使たちを通し、仲介者の手を経て制定されたものです」。使 7:35 「…このモーセを、神は芝の中に現れた天使の手を通して、指導者また解放者としてお遣わしになったのです」。ヘブ 2:2 「もし、天使たちを通して語られた言葉が効力を発し、すべての違反や不従順が当然な罰を受けたとするならば」。

これらの伝承の背後には、モーセがイスラエルの人々に与えた祝福の言葉（申 33:1-4）でシナイより主が「千よろずの聖なる者を従えて来られ」（「その右の手には燃える炎がある」の箇所が LXX では「彼[主]の右からは天使たちが彼と共に[来た]」となっている）、モーセがイスラエルに「教え（トーラー）を授けた」との箇所や、詩 68:18 「神の戦車（天使たちの軍勢を乗せた馬車）は幾千、幾万、主はそのただ中にいます。シナイの神は聖所にいます」の箇所があると考えられる（同上、121 頁参照）。

<sup>303</sup> ガラ 3:19 の天使が「悪霊的な天使たち」（Hübner, 1984）なのかそうでないのか（ダン；Betz）については意見が分かれるが、ここでパウロが、律法は「神が直接もたらしたものではない」ことを言おうとしているという点では諸説が一致している（同上、122 頁）。

ただしガラ 3:19 には「天使たちを通して、仲介者の手を経て」とある。ユダヤ教にも「モーセは天に昇り天使たちからトーラーを受け取った（*תְּלַמְּוֹד מִמַּלְאָכִים*, Shab. 89a 等）」との伝承があること（*Encyclopedia Judaica, 2nd ed. vol.20, p.41*）、またヘブライ語聖書でも死海文書でも「モーセ（の手）を通して」与えられた神の律法、掟、戒め、の表現が頻出する（注 351 参照）ことを考慮に入れると、ここでの「仲介者」は「モーセ」を指している可能性が高い。律法が「天使たちを通して」「モーセの手を通して」与えられたとのよく知られた表現（その表現自体にはマイナスイメージはない）を、パウロはここで「約束」と「律法」を対比させる文脈で解釈しているということだろう。

しかしここでは更に、「天使（ἄγγελος）」と「約束（ἐπαγγελία）」が言葉遊びのように用いられていることが考えられる。その場合の効果としては、単に「律法」と「約束」の対照性のみが述べられているのではなく、「天使（ἄγγελος）を通して与えられた律法」との関連性において約束（ἐπαγγελία）が語られていることが考えられる。

もの』『正しいもの』としての本質を失ってはいない」とし、パウロがここで「律法を『劣ったもの』と見ているとすれば、それは彼が『キリストの律法』(ガラ 6:2) あるいは『神の律法』(ロマ 7:22) に比較してモーセ律法を見ているからであろう (Betz)」と述べる<sup>304</sup>。

私市は、パウロにおける神の「ノモス」は、「キリスト→キリストの御霊→聖なる律法→これを喜ぶ英知」という「命の系列」と、「サタン→悪霊→罪を誘う墮落した律法→罪の肉にある自我」という「死の系列」の二つの相が「同時存在的に」働いていると指摘する<sup>305</sup>。この後者の「罪を誘う墮落した律法」については、パウロは「律法」自体を「霊」と対立させているのではなく、律法の本来の性質が人間の罪のために歪められて「ちょうど墮落天使のように」逆に人間を罪に陥れる道具に化していると指摘される<sup>306</sup>。これらの指摘から、パウロにおいては先に<表 2>で示したように、律法概念に霊界のイメージが重ねられていることが考えられる。

#### (4)パウロの言語における「霊化」＝「普遍化」

ここでパウロの独特な言葉遣いをまとめてみる。

##### ①「霊」と「肉」

パウロは一見「霊」と「肉」をヘレニズムの用法に基づいて二元論的に語っているようだが、そこに意図されている内実はパウロ独自のものが窺われる。パウロの「霊」「肉」は「霊＝靈魂」「肉＝肉体」のようなヘレニズムの理解ではなく、「肉」は(1)で見たように、完全である神の前で限界を持つ被造物としての人間の弱さと、自分を正当化して神になろうとする創造者に反逆する人間の罪性とを意味していると考えられる。

##### ②「律法」

キリストの霊と対置されてモーセ律法が語られているが (ガラ 5:18 等)、パウロがそれらの箇所と言う「律法」とは、「もはやパウロが他のユダヤ人たちやユダヤ人キリスト教徒たちと共有できるモーセ律法のことではなく、「パウロの心の中で、いわば内面化された『律法』」であると私市は指摘する<sup>307</sup>。またロマ 7:23 の「罪の法則」についても、「第一義的に敬虔なユダヤ人について考えられているのではない」とのケーゼマン (1980)の指摘に言及しつつ、「わたしたちはこの部分にユダヤ人、あるいはユダヤ教徒の

---

<sup>304</sup> 同上。

<sup>305</sup> 同上、242 頁。

<sup>306</sup> 同上、197 頁。

<sup>307</sup> 同上、201-2 頁。

モーセ律法主義を性急に読み込むべきではない」と述べ、「総じてここでは…キリスト者のことを述べているのであって、問題はむしろ『わたしたちキリスト者』のほうなのである」と述べている<sup>308</sup>。

### ③ 「ユダヤ人」

「ユダヤ人」についてもパウロの独特な語法が窺える。それはロマ 2:29「内面がユダヤ人である者こそユダヤ人（である）」に見られるような「内面化」<sup>309</sup>である。初期ユダヤ教における時代状況と解釈を確認してきた我々は、この「内面化」「精神化」「霊化」が初期ユダヤ教セクトにおいて神殿での犠牲儀礼に代わりつつ発達したものであったことを見た。パウロにおいても、この初期ユダヤ教における「精神化」「霊化」と同様の傾向を指摘することができるだろう。しかし同時にパウロの「内面化」は、彼の置かれたコンテクストにおいて、結果として独特の解釈に到達したことを指摘せねばならないだろう。その独特の帰結である解釈とは、「ユダヤ人」を内面化することによって達成された「異邦人をも包含する」「普遍化」<sup>310</sup>である。私市はロマ 2:14<sup>311</sup>でパウロが「真の意味で神の律法を守る『隠れたユダヤ人』」への「普遍化」を行っており、私市は「この普遍化は、同時に律法を授与された『ユダヤ人』の概念それ自体をも全世界の人たちへと拡大する結果となることを見抜かなければならない」<sup>312</sup>と指摘する。このことから私市は「ユダヤ人」という表象を扱う場合、「人種的あるいは民族的な意図を込めた積義であってはならない。これらの表象は、人間存在それ自体の正体を暴くための記号に過ぎない」と述べる。私市のこの指摘は、パウロによって「内面化（＝普遍化）」が行われる解釈において、そこでは異邦人をも含む全人類が対象とされているにも拘わらず、律法主義の罪のみは内面化しないユダヤ人に帰すことの不条理さ、理不尽さ、欺瞞を鋭く突く言葉であると言えるであろう。

①～③からは「流動性」と言えるような独特のパウロの言葉の使い方を見ることができよう。パウロはこのような言葉遣いをすることによって、まるで自らの言葉においてすら言葉と意味との外的な束縛を避け、言葉の「霊性」を保とうとしているかのようである<sup>313</sup>。

---

<sup>308</sup> 同上、239 頁。

<sup>309</sup> 同上、240 頁。

<sup>310</sup> 同上。

<sup>311</sup> 「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも、自分自身が律法なのです」。

<sup>312</sup> 同上、241 頁。この普遍化をパウロとは異なる手法（物語という手法）で行ったのがルカである（3-2 参照）。

<sup>313</sup> このようなパウロの言葉使いは、ルターへと受け継がれている。

## (5) パウロにおける再創造と霊

私市はクムラン共同体にとってもパウロにとっても『罪』とは『創造者に対する被造物の反逆』にほかならない」と述べる<sup>314</sup>。パウロが問題にした「律法主義」に表される人間の罪とは人間の自己達成の罪性であり、それは神によって創造されることとは真逆の状態なのである。2・2 で確認したように、クムラン共同体には「回心」をした共同体の成員に聖霊が与えられて天使（神の子）との共同の存在とするとの認識が見られた。そしてパウロにおいても、私市がパウロの「内なる人」（ロマ 7:22、2 コリ 4:16）はギリシャの二元論的観点によるものではなく、霊によって形成される「新しい人間」として理解されていると指摘するように<sup>315</sup>、神に反逆する罪なる状態から霊によって「神の子」へと新しく創造されることが言われている<sup>316</sup>。

ここまで、パウロにおける「霊」と「肉」、「律法」に関する概念を確認してきた。パウロはロマ 2:17-29 において、「肉の割礼」と「心の割礼」を対比しながら述べている。ロマ 2:29<sup>317</sup>では「心の割礼」は「霊」によるものであると言われている<sup>318</sup>。「心の割礼」に関しては、申 10:16、30:6 やエレ 4:4、9:25、ヨベ 1:23<sup>319</sup>に既に言及があり、そこでは割礼が「心の包皮を取り去ること」すなわち神に対する頑なさを捨てて主のものとなることとして語られている。ここにも既に確認した初期ユダヤ教のコンテキストにおいて敬虔さの内実を問題としたセクトメンバーにおける「精神化」「霊化」の傾向を指摘することができるだろう。パウロは明らかにこの初期ユダヤ教における解釈の傾向を継承している。しかし、同時にその「内面化」「霊化」を極限にまで徹底させ、結果としてその適用範囲を異邦人をも含める全ての人間とし、「肉の割礼（＝儀礼性）」を必ず

---

<sup>314</sup> 同上、219 頁。

<sup>315</sup> 同上、233 頁。

<sup>316</sup> ロマ 12:2「…むしろ、心を新たにしておいて自分を変えていただき、何が神の御心であるか、何が善いことで、神に喜ばれ、また完全なことであるかをわきまえるようになりなさい」をも参照。

<sup>317</sup> 「内面がユダヤ人である者こそユダヤ人であり、文字ではなく“霊”によって心に施された割礼こそ割礼なのです」。

<sup>318</sup> ロマ 7:25「心では神の律法に仕え、肉では罪の律法に仕える」にも「心」と「神の律法」との対応が窺われる。

<sup>319</sup> 「こののち、彼らは誠意をこめ、心と魂をこめてわたしに立ちかえり、わたしは彼らの心の包皮と彼らの子孫の心の包皮をきってやるであろう。また、その日から永遠にわたしに背を向けることのないように彼らにきよい霊をつくってやり、彼らをきよめてやろう」（村岡訳。『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典Ⅱ』、日本聖書学研究所編、教文館、1975 年）。心の割礼への言及があり、更にそれが「きよい霊」と関連づけられていることが注目される。

しも重視しないとの態度をもたらした点が、パウロの解釈を経て原始キリスト教団が経験した解釈の「転換」点であると言うことができるであろう<sup>320</sup>。

しかしパウロが述べるところの「霊」の意味と機能にはかなりの多様性が窺われ、またパウロの「内面性」「精神性」重視の特徴は、キリストの霊によって信仰者が「神の子」とされる、という言葉によって間接的には語られているとしても、「異邦人に聖霊が注がれる」場面を直接的に描くルカとは表現方法をかなり異にしていると言えるだろう<sup>321</sup>。

### 3-1-4 天使 - 神の子 - イエス

ここで、初期ユダヤ教文献における「神の子」とパウロおよび新約聖書の「神の子」概念の関係を考察する。

1 コリ 15:42-51 は「黙示文学的また神秘主義的伝承の最も体系的な用例の一つ」<sup>322</sup>と言われ、15:21<sup>323</sup>では「復活」が「アダムの墮落以前の人間の栄光の原初の状態への復帰」をもたらすものとして描かれている<sup>324</sup>。「復活のキリストは、命を与える霊として体験させられる。そして霊は、ちょうど最後のアダムとして体験させられているように、黙示文学的な終局における神秘的な過程の頂点である変容が、どのように始まるのかを説明するのである (Dunn, 1975)」<sup>325</sup>。

セーガルは、「この箇所はまた洗礼の状況をも暗示しているのかもしれない」と指摘しており<sup>326</sup>、このことは終末における復活が、パウロにとっては「回心」と「洗礼」によって体験される「変容」の過程の頂点として考えられていることが示唆されているようである。すなわちセーガルはここで、パウロの復活の記述の前提には「回心」と「洗礼」による「(神の子=天使への) 変容」の体験・イメージがあると述べているようでもある

---

<sup>320</sup> しかしここでのパウロの議論は、割礼が必要ではないと言っているのではなく、心の割礼=律法を守ることが必要であると言っている。つまりここでパウロは、律法が重要だと言っている。

<sup>321</sup> 1テサ 4:8、1コリ 6:19、ロマ 5:5。ロマ 15:16においても「(わたしは) 異邦人のためにキリスト・イエスに仕える者とされました。そして異邦人の献げものが、聖霊において聖なるものとされた、神に喜ばれるものとなるために、神の福音を伝える祭司の役を務めています」と言うのみである。

<sup>322</sup> セーガル、447頁。

<sup>323</sup> 「死が一人の人によって来たのだから、死者の復活も一人の人によって来るのです」。

<sup>324</sup> セーガル、447頁。

<sup>325</sup> 同上、448頁。

<sup>326</sup> 同上、449頁。「その交替が魂の転生としてではなく、身体的用語で考えられていること」が指摘される(同上)。

327. パウロは「神の子に変容する信仰者たち」について頻繁に語っていることをセーガルは指摘する<sup>328</sup>。セーガルが初期ユダヤ教黙示文学の神秘主義からの影響を指摘しているように、「回心と洗礼による神の子への変容」とは、死海文書から確認されたクムラン共同体が有していた概念と一致している。

クムラン共同体同様パウロにおいても「神の子である信仰者」の概念が見られる<sup>329</sup>ことは、非常に重要な示唆を含んでいると考えられる。すなわち、一般には新約聖書の証言からは、イエス＝神の子（神の独り子）によって「神の子性」が、イエスをキリストと信じる信者たちにも与えられるという構図が語られる<sup>330</sup>のであるが、この概念の形成過程としては、初期ユダヤ教神秘主義における「神の子（天使）」の自覚があり、その自覚を持つ神秘主義のメンバーたちの間で、メシア＝神の（独り）子との概念が生まれた、との可能性もまた考えられるのではないだろうか。

---

327 パウロ学派の書簡（コロ 3:10、エフェ 4:24）からは、クムランのユダヤ教神秘主義と同様の重要な洗礼の慣習が発展していたことが窺え、この変容の表現はユダヤ教黙示文学的神秘主義からきているとセーガルは述べ、「それは特にキリスト教神学と洗礼の状況を包含している」と指摘する（同上、451頁）。

328 ロマ 8:29、2 コリ書 3:18-4:6（出 23:21 と 34:29-35 に言及し、キリスト教信仰者たちもまたモーセのような昇天をしている）、フィリ 3:21、1 コリ 15:49（同上、442頁）。フィリ 3:10、ロマ 12:2、ガラ 4:19 など、神的なキリストに対するパウロの礼拝には「変容」が付随している（同上、447頁）。

329 ロマ 1:4「聖なる霊によれば、死者の中からの復活によって力ある神の子と定められたのです。この方が、わたしたちの主イエス・キリストです」。ロマ 8:14「神の霊によって導かれる者は皆、神の子なのです」ロマ 8:15「あなたがたは、人を奴隷として再び恐れに陥れる霊ではなく、神の子とする霊を受けたのです。この霊によってわたしたちは、『アッパ、父よ』と呼ぶのです」。ロマ 8:16「この霊こそは、わたしたちが神の子供であることを、わたしたちの霊と一緒に証ししてくださいます」。これらの用例には明らかに「神の霊」によって信仰者が「神の子」とされるとの理解が見られる。

ロマ 8:23「被造物だけでなく、“霊”の初穂をいただいているわたしたちも、神の子とされること、つまり、体の贖われることを、心の中でうめきながら待ち望んでいます」からは完全に「神の子」となるのは復活後であるとの認識も窺われる。

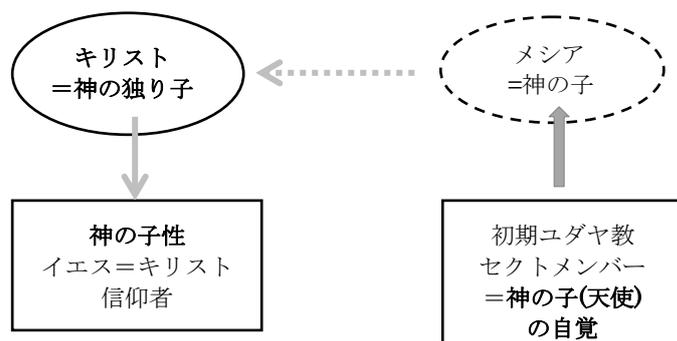
ロマ 9:14「彼らはイスラエルの民です。神の子としての身分、栄光、契約、律法、礼拝、約束は彼らのものです。」からは、本来「イスラエルの民」が「神の子」であったとの認識が窺われる。

フィリ 2:15「そうすれば、とがめられるところのない清い者となり、よこしまな曲がった時代の中で、非のうちどころのない神の子として、世にあって星のように輝き、」からは「清い者」としての神の子、および星（天使）との関連が窺われる。

ルカ 20:36 では、「復活するのにふさわしいとされた人々」が「天使に等しい者」であり、「神の子」であると言われる。

330 ガラ 3:26「あなたがたは皆、信仰により、キリスト・イエスに結ばれて神の子なのです」。

<図 4>



フィリ 2:5-11<sup>331</sup>は「イエスを神の像に同定することが教会の中で、典礼的な様式で再制定されていたことをほのめかすもの」で、「新約聖書における最初のキリスト論」かつ「パウロ文書における最初の文書」である可能性をセーガルは指摘する<sup>332</sup>。そしてこの箇所では神がイエスを高く上げて与えた「あらゆる名にまさる名」とは「YHWH という神の名」を意味すると述べられ、その背景には出 23:21 に記されているように主の天使が「その (=主の) 名を帯びている (=神の名を共有する)」という「初期ユダヤ教黙示文学運動の常習的モチーフ」があると指摘される<sup>333</sup>。しかし、イエスにおいては、この「ヤハウエの名を共有する」ことから更に一步進んで、「イエスの名」が語られていったことが窺われる。パウロによって「律法」の本質的議論 (=「内面化」と「霊化」) が徹底され、結果的に異邦人をも「キリストの律法」のもとに置くという「普遍化」が行われた際、そこでは「イエスの名による洗礼」が新しい入会儀礼となった。それらは全く新しい概念の導入であったのではなく、初期ユダヤ教において既に重視されていた「天使」「聖霊」の概念や「洗礼」の実践が、そこで新たな意味を与えられながら用いられたことが窺われるのである。

<sup>331</sup> 「互いにこのことを心がけなさい。それはキリスト・イエスにもみられるものです。キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になりました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。このため、神はキリストを高く上げ、あらゆる名にまさる名をお与えになりました。こうして、天上のもの、地上のもの、地下のものがすべて、イエスの御名にひざまずき、すべての舌が、『イエス・キリストは主である』と公に宣べて、父である神をたたえるのです」。

<sup>332</sup> 同上、445 頁。「パウロは、初期キリスト教共同体が、その祈りを神と並んでこの人間的人物 (イエス・キリスト) に向けていたことを証言している (1 コリ書 12:3、16:22、ロマ 10:9-12)」(同上、446 頁)。

ラビたちは「第二の力を礼拝している」キリスト者たちに言及して「天には二つの力」があると信じることを異端そのものと呼んだ (*תלמוד בבלי*, Sanh. 38b) (同上、446-7 頁)。このテーマについてのセーガルの著作 (Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill, 1977) については、3-2-4 でも言及する。

<sup>333</sup> 同上、446 頁。

## 3-2 ルカ

原始キリスト教団の文書として次にルカ文書(ルカ福音書・使徒言行録)を検討する。伝統的な理解では、ルカは異邦人キリスト者のために著作した異邦人の著者であることは議論のないこととされてきたのであるが、近年の見解ではルカ文書のユダヤ人性を指摘する研究が多く提出されており、事実、ルカ文書には多くの「ユダヤ的」特徴を見ることができるのである。本研究の関心において最も関係のあるその特徴とは、ルカ文書が「聖霊」と「天使」を非常に重視している文書であるという点である。また、従来「文学者」としての側面が指摘されてきたルカであるが、その文学的技法を見る時に、それがトーラーを下地として浮かび上がらせながら自らの解釈の「新しい世界」を出現させるという、2-4で確認した初期ユダヤ教における *allusion* の技法であるのを見ることができるだろう。ルカがこの技法によって描き出す新しい解釈の世界がどのようなものであるのかを、特に彼が「聖霊」をどのような意味で用いているのかに焦点を当てつつ、初期ユダヤ教の聖書解釈からのルカの「継承」と「転換」点について考察する。

### 3-2-1 ルカ文書のユダヤ的特徴

#### (1) 近年の研究の動向

Fletcher-Louis<sup>334</sup>は「伝統的見解はルカを異邦人キリスト者のために著作した異邦人の著者であるとみなしてきたのであり、事実最近までこのことは議論の余地のないことと考えられてきた」<sup>335</sup>と指摘しつつ、「しかし近年では Jacob Jervell の研究をはじめとする、ユダヤ的関心とユダヤ人読者層との本質的な相互作用を認める発展中の合意がある」<sup>336</sup>と述べる。「今日においては(ルカ文書の)ユダヤ人性についていかなる深刻な疑問も存在しない」と言う Jervell (1991)が報告するところの重要事項として、「彼(ルカ)はトーラーについて、キリスト教においてそれが廃棄されるのではなくむしろ成就されるのだという、非常にポジティブな見解を持っていること」、「ユダヤ人の言葉、概念、習慣が、説明のないままに残されていること」、「パウロが、ユダヤ人の視点からの使命を持った(異邦人へのではなく)ディアスポラの使徒であること」、「(ルカは) LXX

---

<sup>334</sup> Crispin H. T. Fletcher-Louis, *Luke- Acts: Angels, Christology and Soteriology*, WUNT II/94, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

<sup>335</sup> *ibid.*, p.18.

<sup>336</sup> *ibid.*, p.19.

を徹底的に用いており、彼自身のシナゴグへの親密性を示していること」等が指摘されている<sup>337</sup>。

更に Fletcher-Louis は、ルカは頻繁に特別にユダヤ的関心である存在「天使たち (ἄγγελοι)」への言及を行っているところに、ユダヤ人でありながら、彼らの神学と著作形態を異教徒の聴衆に適応させることに非常な努力を行っているヨセフスとフィロンとの鋭い対照があると指摘する<sup>338</sup>。

## (2) トーラーという前提 - シャブオット (七週祭) とペンテコステ (五旬祭) -

ルカ文書のユダヤ的特徴の一つとして本研究の視点から指摘したいことは、初期ユダヤ教における解釈において確認した「モーセ五書 (トーラー) の絶対性」という前提をルカ文書も共有しているのではないかという点である。この後、ルカが描く「聖霊」授与の描写を詳しく見てゆくことになるが、その準備段階として、ユダヤ教におけるシャブオット (七週祭) とペンテコステ (五旬祭) との関係を考察したい。と言うのも、ルカがイエスの昇天後に弟子たちに「聖霊」が与えられた記念日として記すペンテコステは、ユダヤ教のシャブオットにあたり、ユダヤ教においては「トーラー授与」の記念日とされているからである。

シャブオットとペンテコステの関係は非常に重要な点であるのだが、容易に結論に至ることのできないテーマでもある。問題となるのは、シャブオットが収穫感謝の記念日から、トーラー授与の記念日の意味をも持つようになった時期が、ルカによるペンテコステの日の聖霊の授与の記述よりも先であったのか、後なのかという点である。

ユダヤ教におけるシャブオット<sup>339</sup>は、従来は収穫感謝の日であったが、神殿崩壊後にはその意味が大きく変わった。出 19:1 の記述「イスラエルの人々は、エジプトの国を出て三月目のその日に、シナイの荒れ野に到着した」に基づき、この日はシナイ山でトーラーが授与されたことを記念する日となった。伝統としてはより古くからあったことが考えられるが、ラビ文献での最初の明確な言及は後 3 世紀のものである<sup>340</sup>。それではルカの記述の方が先であるのかというと、それほど簡単に結論を出すことはできない。

---

<sup>337</sup> *ibid.*

<sup>338</sup> ヨセフスもフィロンも、天的な存在の言語と概念化を、彼らのギリシャ・ローマの読者層に適応させている。天使に対して、フィロンはしばしば、代わりに *λόγοι* を使い、ヨセフスはこれらを *νεανίαὶ νεανίσκοι φαντάσματα* として記述している (*ibid.*, pp.19-20)。

<sup>339</sup> 申 16:16 によれば、カナン定住初期の三大祝祭の一つ。「週の祭り (七週祭) (出 34:22, 申 16:10)、「初物の日」(民 28:26)、「刈り入れの祭り」(出 23:16) と呼ばれる。

<sup>340</sup> *Encyclopedia Judaica, 2nd ed. vol.18, p.422.*

シャブオットがトラー授与の記念日となった時期について、ラビたちによる意見の一致の時期は上記のようであるが、ヨベル書 (1:1, 6:19, 21, 22:1) にはその認識が窺えるとの見解もある<sup>341</sup>。確かにヨベ 1:1 は、主がシナイ山でモーセに語られたのが出エジプトの第1年の第3月であったことを確認し、6:11 ではノア契約も同じ月に結ばれたことが示唆され、6:17 では、契約の更新のために、毎年この月に七週祭を行なうよう天の板に書かれていると言われる。6:18 以降では、ノアはこの記念日を守ったが、彼の子らは墮落して血を食べ、アブラハム、イサク、ヤコブとその子らはこの記念日を守ったが、モーセの時代に、イスラエルの子らはこれを忘れたと言われ、イスラエルの子らに、彼らへの掟としてこの祭りを代々守ることを命ずるようモーセが指示を受ける。6:21 では、これが七週祭、初物の祭りであることが確認され、「この祭りは二重であり、二重の性格のものである」と言われている。ここから、ヨベル書の書かれた時期、完全な意見の一致はまだ行われていなかったとしても、一部の人々の間には既にシャブオットにトラー授与の記念日の意味も意識されていた可能性が考えられる。しかし、6:11 以降の文脈を素直に読めば、そこに直接重ねられているのは、ノア契約であると読める<sup>342</sup>。

よって可能性としては、ルカがペンテコステの日の聖霊の授与を記した時に、ペンテコステには収穫感謝の記念日の意味しかなかったか<sup>343</sup>、あるいはシナイ契約（及びノア契約）の記念日であるとの認識が存在していたのかのどちらかである。ヨベル書の記述からは後者である蓋然性は高く、その場合、以下で行う考察と共に、ルカの記述の目的はかなり明らかであると考えられる<sup>344</sup>。

---

<sup>341</sup> M・D・ヘル (土戸清訳)『総説・ユダヤ人の歴史下 - キリスト教成立時代のユダヤ的生活の諸相 - 』、S・サフライ、M・シュテルン編、新地書房、1992年、63頁。

<sup>342</sup> 6:11 ではノア契約がトラー授与と同じ月に結ばれたとの認識も記されているので、間接的にはシナイ契約も言及されている。

<sup>343</sup> この場合は、キリスト教による異邦人宣教の成果を収穫の意味と重ねる解釈がされてきたようである。Conzelmann はヨベル書 6 章に言及しつつも、ルカはペンテコステとシナイ契約の間にはいかなる関連付けも行っていないとする (Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles, Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible*, James Limburg, A. Thomas Kraabel, and Donald H. Juel [trs], Philadelphia: Fortress Press, 1987, p.16)。

<sup>344</sup> Pervo は、シャブオットとシナイ契約の関連の時期を確定することは困難としながらも、シャブオットが啓示の出来事と関連づけられていた場合には、シャブオットとペンテコステの物語の関連をより容易に理解できると述べ、Barrett, Jervell, Haenchen, Schneider の論を典拠としながら、70 年以前には非公式ではあってもいくつかのグループでそれが慣習であった可能性があるとしている (Richard I. Pervo, *Acts: A Commentary, Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p.60)。

### 3-2-2 ルカの「透かし絵」 - allusion の技法 -

ルカは使徒言行録において、エルサレムにおける使徒たちへの聖霊の授与 (2:1-4)、サマリア宣教 (8:14-17)、異邦人コルネリウスへの宣教 (10:1-48)、バルナバとパウロによる宣教旅行 (13:1-14:28)、エルサレム使徒会議 (15:1-29)、パウロによる異邦人宣教 (19:1-10) とイエス＝キリスト宣教が拡大していく様子 (1:8) を段階的に記す中で、ユダヤ人キリスト者だけにではなく「異邦人にも聖霊が注がれた」ことに注目させる描写を行っている<sup>345</sup>。このルカの描写に、2章で確認したところの初期ユダヤ教において「聖なる霊 (聖霊)」が担っていた意味と役割が大いに関係していることが考えられる。ルカの関心と意図は、パウロに見られたような人間に対する「霊」の働きの内的洞察ではなく、「異邦人にも聖霊が注がれた」ことを、「物語」という伝達手段を用いて、リアルな出来事 (事実) として描き出すことにあるように思われる。また同時にルカは、モーセ五書の物語を「透かし絵」のように想起させながら、律法 (トーラー) と聖霊を重ねることで、異邦人をも含む全ての者をイエス＝キリスト宣教の対象とする新しい構図を「説得的に」提示しようとしていることが考えられる。

このようなルカの描写は、初期ユダヤ教文学の allusion の用法と重なる。ルカにおいてはトーラーの再話・再解釈よりも更に一歩進んで独自の新しい解釈・新しい物語を形成していると言うことができる。その新しい物語は、完全に独自の一つの物語としても形成されており、allusion の性質をより徹底させたものと言うことができるだろう。このことから、ルカが用いる allusion の技法を本研究では「透かし絵」と呼びたいと思う。下地にある物語を想起させ、その連続性や意味に読者の意識を向けさせつつ、自分自身でも一枚の絵のような完全な物語世界を持つルカの描写のよりの確な表現であると考えられるからである。それでは以下、ルカの「透かし絵」の描写を見てゆく。

#### (1) モーセとイエス - トーラーの授与と聖霊の授与 -

ここでは「手」がキーワードである。旧約聖書においては「神が御手を伸ばす」という行為は、出エジプトの出来事に代表される神の救いの行為であり (出 3:20、7:5、6:1、6、13:3、申 4:34)、この神の行為は、モーセの動作において頻繁に描き出されている (出 14:16、21、26、27、17:11-2)。聖霊を受けた使徒たちは、主に「御手を伸ばしてください」と祈った後、聖霊に満たされて大胆に神の言葉を語りだしたと言われる (使 4:30)。また、新約著者たちの間には、モーセとイエスを重ねる理解が見られるが<sup>346</sup>、使徒 3:22、

<sup>345</sup> 段階的な描写方法自体が、異邦人への聖霊授与へと方向付けられているし、ユダヤ人信徒たちが、異邦人への聖霊授与の出来事を聞いて、神が異邦人をも受け入れられたことを納得する姿が描かれる (11:15-18、15:8-9)。

<sup>346</sup> イエスの名は、モーセの後継者ヨシュアと同一である。Davis は新約聖書におけるモーセの予型論として、マタ 2:13、16、使徒 7:19、37 と出 1:22、マタ 5:1-7:29 と出 19:1-31:18、ルカ 9:31 (山の上でモーセとエリヤがイエスの成し遂げようとしている「出エジプト [τὴν ἔξοδον αὐτοῦ]」について語っていたとの記述)、マタ 26:28 と出 24:8、1 コリ 10:3-4 と出 17:6、ヘブ 3:3 を挙げている (Jud Davis, "Acts 2 and the Old

7:37 で申 18:15 (「神は、あなたがたの兄弟の中から、わたし (モーセ) のような預言者を立てられる」) が直接言及されていることから、ルカもまた「モーセのような預言者＝イエス」を意図していることは明らかであるだろう。ルカは福音書において、モーセの物語 (出エジプト) とイエスの物語が重なる描写<sup>347</sup>を行っている。共観福音書におけるイエスの「手」も、モーセの手同様、神の救いの手の具現として読むことができるだろう。この神の手の働きは、使徒言行録では使徒たちの「手」に受け継がれ、聖霊が使徒たちの手を介して様々な者たちへと与えられてゆく描写が続く<sup>348</sup>。この描写にはルカの「救済史<sup>349</sup>」観が表わされていると考えられるが、ここでは更に、前述のシャブオットとペンテコステとの関連も考慮に入れながら、「モーセ(の手)を通して与えられた律法、掟、戒め」<sup>350</sup>と「聖霊」との関連の可能性を指摘しておきたい<sup>351</sup>。

## (2) 天地創造の祝福とノア契約における祝福 - 全ての被造物への祝福 -

次の「透かし絵」は原初史の物語である。聖霊を受けた使徒たちの祈りは、「天と地と海と、そこにあるすべてのものを造られた主」への祈りとして祈られている (使 4:24。14:15 にも同様の表現がある)。異邦人への宣教へと展開する物語に、ルカは、神による全ての被造物の創造<sup>352</sup>と彼らへの祝福 (天地創造とノア契約) を「透かし絵」として浮

---

Testament: the Pentecost Event in Light of Sinai, Babel and the Table of Nations”, *Criswell Theological Review*, 7 no.1, 2009, p.43)

<sup>347</sup> 「12 人の派遣」(ルカ 9:1、民 13:1-14 参照)、山上での変貌 (ルカ 9:31、注 347 参照)、「72 人の任命と派遣」(ルカ 10:1、民 11:25-26 参照) 等。

<sup>348</sup> ステファノたちの選出における使徒たちによる按手(6:6)、サマリア人たちが聖霊を受ける際のペトロとヨハネによる按手 (8:17)、サウロの回心の際のアナニアによる按手 (9:12、17)、パルナバとパウロの宣教旅行出発の際の按手 (13:3)、エフェソの弟子たちへのイエスの名による洗礼と按手と聖霊の授与 (19:6) 等。

<sup>349</sup> H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1954.

<sup>350</sup> レビ 10:11、26:46、ネへ 8:14、9:14、代下 33:8、34:14 等。死海文書においても、モーセ (の手) を通して与えられた神の律法、掟、戒め、の表現が頻出する。בִּיד מֹשֶׁה という表現は「モーセを通して、モーセによって」の意味として「手」が訳出されない場合も多いが、特定の人物の手についての表現は「モーセの手」がヘブライ語聖書中 29 回と格段に多い。

<sup>351</sup> Witherington はルカがイエスの物語を語る時に、モーセの予型論を用いていることは、ルカが聖霊の授与と律法の授与とをパラレルに描いていることを支持していると述べる (Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-rhetorical Commentary*, Carlisle, U.K: Paternoster Press, 1998, p.131)。

<sup>352</sup> 天地創造の初めには、深淵の面を神の霊が羽ばたいていた (מְרוּחַפֶּת) と記されている (創 1:1)。アダムの創造において神が吹き入れられた命の息 (נְשֻׁמַת חַיִּים) (2:7) は、ノアの物語における「その鼻に命の霊である息 (があるもの) (נְשֻׁמַת־רוּחַ חַיִּים בְּאַפִּיו)」との描写(7:22)において רוּחַ と同一のものと解釈されている。上述のイエスが十字架上で絶命する場面(ルカ 23:46)をルカは「息を吐き出す ἐξέπνευσεν (ἐκπνέω)」と表現している。イエスの聖霊による誕生とこの最期の姿は、あるいは神の創造の出来事へと立ち帰らせる描写ともなっているのだろうか。

かび上がらせていることが考えられる<sup>353</sup>。使 10 章の「神を恐れる異邦人」コルネリウスの物語は、初めて異邦人に聖霊が与えられた場面であるが、ここでもペトロが見た幻の描写で、「天が開き<sup>354</sup>」、そこから下りて来た布に入っていた「あらゆる獣、地を這うもの、空の鳥（創 1 章および 6-9 章）」は、天地創造の物語とノアの物語を想起させるものであるだろう。これらの動物を屠って食べよとの天からの声に、「主よ、とんでもないことです」と答えるペトロの姿を描くことで、モーセの掟である食物規定を忠実に守るユダヤ人の姿を描き出している。この幻は、直後のコルネリウスへの宣教の場面と対になっていることから、先に確認したレビ 20 章が、清い動物と汚れた動物の区別と、神の聖なる民と異教徒との区別とを重ねていた手法を利用しつつ、創世記のノア契約を想起させることによって、その清浄規定に先立つ、全ての命への祝福の物語へと読者を誘導しようとしていると考えられる<sup>355</sup>。また、前述のヨベル書のようにペンテコステ（シヤブオット）にノア契約の想起が重ねられている場合、ルカはノア契約の「全ての被造物への祝福」の側面に焦点を当てていることが考えられる<sup>356</sup>。

### (3) バベルの塔の物語の「語り直し」

3つ目の「透かし絵」は、バベルの塔の物語である。実際、古くからこの物語は使徒言行録の聖霊授与の場面と重ねられながら読まれてきた歴史がある<sup>357</sup>。Davis も指摘するように、2つのテキストの間には、言葉（γλώσσαν）を混乱させられ、仲間の話しが理解できなく（μὴ ἀκούσωσιν）され、全世界に人々が散らされた（ディアスポラされた<sup>358</sup>）

---

<sup>353</sup> 創 1:28 の祝福は 9:1 の祝福によって確認・更新されている。ノアの物語の中には、動物の清浄規定を反映した箇所（7:2 等）も含まれているが、清い動物も清くない動物も箱舟に入れられ、ノアとその子孫に与えられた契約は、「すべての生き物」との間に神が立てられる契約とされている（9:10）。

<sup>354</sup> 創 7:11、8:6。פָּתַח はノアの物語で多く登場する語。

<sup>355</sup> 洪水物語は初期ユダヤ教時代に重要な意味を持っており、ヨベル書、第一エノク書、外典創世記などに記されたノア伝承から、ノアは洪水による最後の審判の使信を受領した終末の預言者で、破滅を免れる義人の原型と考えられた（長窪、365 頁）。

<sup>356</sup> Hughes による allusion の判断基準 A の両テキスト間に「言葉の一致と類似（天と海と地にある全ての被造物）」が見られ、更に基準 B の「借用側のテキスト（使徒言行録）が、借用されるテキストの特定の解釈へと読者を向ける」をも満たしており、確実な allusion であると言える。この場合の「特定の解釈」とは、ノア契約には、血を食べることの禁止という側面もある（ヨベル書などでは、この点が重要視されている）中で、「全ての被造物への神の祝福」に焦点が当てられている、ということである。

<sup>357</sup> Bede, “Commentary on the Acts of the Apostles 2.4”, in *Acts, Ancient Christian commentary on Scripture, vol.5*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2006, p.23.; Cyril of Jerusalem, *The Works of Saint Cyril of Jerusalem; The Fathers of the Church, vol.64*, Leo P. McCauley, Anthony A. Stephenson (trs), Washington: Catholic University of America Press, 1970, pp.106-7.; Johannes Brenz, “Commentary on Genesis 2:3-4”, in *Genesis 1-11; Reformation Commentary on Scripture: Old Testament, vol.1*, John L. Thompson (eds), Downers Grove: IVP Academic, 2012, p.334.

<sup>358</sup> διασπείρω という動詞が LXX で最初に登場するのはノアの物語（創 9:19、10:32）、次がバベルの物語（創 11:4、8、9）である。

物語と、ディアスポラの地から集まってきた人々が自分たちの言葉（γλώσσαις）で語られている神の偉大な業を聞く（ἀκούομεν）物語という、言語とモチーフの関連が見られる。ルカが、バベルの塔の物語を、人間の神に対する反逆への罰の物語として「下絵」としつつ、言葉・モチーフを対応させながら、聖霊降臨の場面を、肯定的な物語への語り直しとして描いているとの従来の議論は、恐らく支持されるものであるだろう<sup>359</sup>。

### 3-2-3 ルカ文書における「聖霊」

ルカ文書は、新約聖書における「聖霊」の91回の用例の内の54回を占め、他の文書と比較して圧倒的な使用頻度を示している。これは逆に言うと、新約聖書において「聖霊」の用例が急激に増加していると指摘される際、その要因はルカ文書におけるこの使用頻度に起因していると言うことができるだろう。

本研究では既に、死海文書における「聖霊」の用例を検討し、初期ユダヤ教セクトにおいて「聖霊」は、神から「神の民のしるし」としてセクトメンバーに与えられる重要な表象となっていたことを確認した。

このことから、「聖霊」の意味の発明・発展はキリスト教にのみ帰されるのではなく、初期ユダヤ教におけるこの重要な表象を原始キリスト教団も自らの文脈において用い、その結果その意味を発展させた可能性が考えられるのである。そして上述のように「聖霊」を自らの描写の中に頻繁に登場させるルカは、「ある意図」を持って「聖霊」を自らの記述に取り入れていることが考えられる。

そのルカの意図とは、ここまでルカの「透かし絵」として確認してきたように、ルカはトーラーの天地創造とノアの物語における全人類への祝福を下絵として浮かび上がらせながら、異邦人にも神から「聖霊」が与えられたことを記し、その聖霊の授与をシナイ山におけるトーラーの授与の出来事と重ねながら、聖霊にトーラーの権威までも与えようとしている可能性も考えられる。イスラエルの民への神からの律法（トーラー）授与、モーセ律法と掟を遵守する初期ユダヤ教セクトの「神の民」への聖霊の授与、これらの出来事と重ねながら、「異邦人をも含む民への聖霊の授与」を描くルカの意図は、ユダヤ人たちが前提とするのと「同じ」権威と信仰のもとで、その対象を異邦人をも含む全ての人間とする「新しい構図」を描くことにある、と言えるのではないだろうか。

---

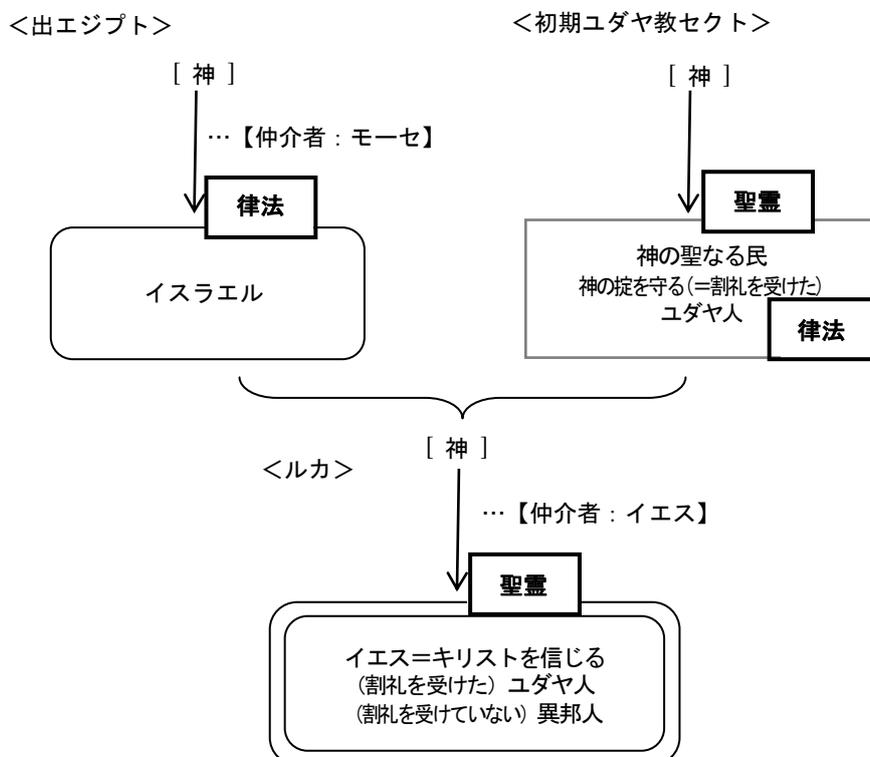
<sup>359</sup> Davis, *op.cit.*, p.45. この場合も Hughes の基準 A（言葉の一致）と B（バベルの物語の「神から人間への罰」との解釈に読者の意識を向けさせている）を満たすことから、確実な allusion であると言える。しかしここで注意しておきたいのは、バベルの物語を「罰」として読むのは、allusion を設定しているルカのテキストからの視点であるということである。Hughes の基準 B を逆から考えると、allusion が借用されるテキストの特定の解釈に意識を集中させるのであり、このことはバベルの物語自体には別の解釈の可能性もあることを意味するだろう（「全地に散る」ことは、創 1:28、9:1、7 の祝福・契約の実現のために必要なことであるとの解釈も可能）。

ルカの描こうとしている「新しい構図」は<図 5>のようなものとなるだろう。ルカは「透かし絵 (allusion)」の手法を用いて、モーセ五書の物語を想起させつつ描く自らの物語において、初期ユダヤ教セクトメンバーの間で、神の民であることの「指標」のような役割を担っていたと考えられる「聖霊」が、神を信じる異邦人にも注がれたと記し、異邦人宣教を正当化する根拠としている可能性が考えられる。

従来、ルカの著作目的については、「異邦人宣教の正当化」の側面が非常に強調されてきたのであるが、これらの考察からは、ルカがその記述を初期ユダヤ教のコンテキストの中で行ったことが確認され、「異邦人を含む全ての者への宣教」を説くルカが想定している読者（すなわちルカがこのような描写を用いつつ「説得」を試みている読者）の中には、異邦人のみでなく、ユダヤ人も含まれていると考えられるのではなかろうか<sup>360</sup>。

パウロによる律法やユダヤ人概念の「内面化・精神化」とは非常に異なる切り口でありながら、その方向性としてはパウロと同じくルカもまた、「異邦人をも含む全ての民への神の働き」を語る、という結果に行き着いていることを指摘することができるであろう。パウロ、ルカ、双方において、「ユダヤ教の律法主義批判として成立したキリスト教」との認識とは異なる最初期のキリスト教の姿、トラーという大前提のもとで自らの解釈を展開していった初期ユダヤ教の一分派としての初期のキリスト教の姿と、またそのユダヤ教から袂を分かつに至った「転換点」を窺うことができるだろう。

<図 5>



<sup>360</sup> Pervo はディアスポラのユダヤ人がルカの宣教のターゲットであり、そのために異邦人宣教の正当化に関する資料を用いたのだとの説を述べる (Pervo, op.cit., p.71)。

### 3-2-4 ルカが受容した世界

ルカ文書のユダヤ的特徴を指摘する近年の研究については先述の通りであるが、ルカ文書の「黙示的性格」についてもまた、Conzelmann の編集批評の研究以来多くの議論が行われてきた。黙示論を「天上の王国の啓示と相互作用のより広い感覚」で理解するとき、ルカ文書は高度に「黙示的」とは言い得ることが指摘されている<sup>361</sup>。そこで最も重要なこととして、ルカ文書が「天使」に生き生きとした関心を示していることが指摘される<sup>362</sup>。

ルカ福音書がイエスの人間性を強調しており<sup>363</sup>、ルカがイエスを拒絶という宿命を受けるところの預言者として描くことに特別な関心を持っていることが従来指摘されてきた。このことがルカが「低いキリスト論的視点」を持っている根拠として強調されて

---

<sup>361</sup> Fletcher-Louis, op.cit., p.27.

共観福音書伝統に共通の黙示的素材である「イエスの洗礼と変容」の記事において、ルカに特徴的な点として以下の点が指摘される (ibid., pp.28-9)。

①ルカはイエスとモーセとエリヤとの間の会話で、イエスの「エルサレムにおいて成し遂げようとされている出エジプト」に関心を持っている (9:31)。天的な王国への移動は、ある場合には天使に媒介されて終末論的なそして他の天的な秘儀の啓示に終わる。この場合イエスの未来の出エジプトは天的な秘儀の一つとして見られている。

②ルカが眠りと神秘的体験との間の関係に気付いていることが窺われる。ルカにおいては、ペトロと弟子たちが起きていようと戦っていた時にイエスの栄光を見る。先見者・預言者にとっては寝ている間に啓示を経験することが一般的であるのに対し、ルカは弟子たちの目覚めを記している。これは天使の顕現が一時的な眠りの状態をもたらし、ダニエルが啓示を受けるために天使に起こされるダニ 8:18、10:9 における現象との関連の可能性がある。天的な現実に出会うための眠りからの目覚めは、2 エノの経験と並行している (2 エノ 1:3-6)。

ルカのみが記録している、啓示的・神秘的体験のユダヤ的世界を証明する出来事として、ルカのみでイエスは幻体験を持っている (10:18) こと、ルカの「上昇 (昇天)」はユダヤ的であること、使徒言行録で物語の主人公たちは「開いた天」からの幻を与えられること、多くのテキストで黙示録との近似点が指摘され、第一エノク書との文学的つながりを見る研究の伝統があること、が挙げられる (ibid., p.29)。

<sup>362</sup> マタイの 22 回に対して、ルカは 23 回の何らかの天使への言及を行っている。使徒言行録においては更に 21 回言及される。ルカ 1:21-2; 聖所でのザカリアの天使との出会い。ルカ 22:43-4; イエスへの天使の訪問。使 23:6-10; 天使的な生活についての新約聖書論争についてのルカの記録。使 6:15; 殉教者ステファノの顔における臨終の者の天使への類似性。使 12:13-5; ペトロの守護天使がペトロの声を共有している (ibid., pp.29-30)。

<sup>363</sup> イエスはアダムへとさかのぼる系図と共にユダヤの家庭へと生まれ (ルカ 3:23-38)、彼の宣教の初めから終わりまで、イスラエルの義なる者としての人間的試練を経験する。ルカのイエスは、社会的正義と周辺に追いやられた人々「貧しい人、体の不自由な人、足の不自由な人、目の見えない人 (ルカ 14:13)」、サマリヤ人、女性たちを重視する (ibid., p.20)。

きた<sup>364</sup>。つまり他の新約文書と比較してルカにはイエスの「神性」への示唆が欠如しており、ルカは「下からの」従属的なキリスト論を持っていると考えられてきたのである<sup>365</sup>。

しかし従来のこの構図に関して Fletcher-Louis は「多くの観点において厳密に価値判断されなければならない」と述べ<sup>366</sup>、イエスが地上での期間どのように見られようとも、イエスの復活後にルカは著しく「高い」キリスト論を使用していることは疑いないと指摘する<sup>367</sup>。更に、復活の瞬間以降ルカの描くイエスが「礼拝と祈り」を受け取っていることが決定的に重要なこととして指摘され<sup>368</sup>、「高举のイエス」についてのこの高い視点は地上のイエスの理解にとっても直接関係があると指摘される<sup>369</sup>。福音書の期間に既にイエスの「単なる」人間以上のアイデンティティを示唆するものとして、「人の子」の表象、洗礼と変容におけるイエスの（神の）息子性の天的な啓示（3:22 と 9:35）が挙げ

---

<sup>364</sup> *ibid.*, p.21. Fletcher-Louis はルカ文書がこれまで「天使形態」のテーマの考察対象とされることが少なかった理由について以下の点を挙げ、これらの三つの批判は全て基準を満たさないものであると述べる (*ibid.*, p.18)。

①ルカ文書はその言語と思考パターンとヘレニズム的ユダヤ教の神学的根拠から、伝統的に異邦人のための福音と見なされてきた。

②全福音書の中でルカ福音書はしばしば特に低級のキリスト論と考えられてきたのであり、イエスの人間性へのルカの強調から、ルカ文書は天使形態的キリスト論に関心を持っているとは思われない。

③ルカ文書が終末論的と理解されるに値するのかがどうかが問われてきた。

<sup>365</sup> *ibid.*, p.21.

<sup>366</sup> *ibid.*

<sup>367</sup> このことはイエスへの κύριος の称号の使用において著しく顕著である。旧約では神聖四文字と解釈される称号がイエスに適用されており（ヨエ 2:32 を引用する使 2:21）、使徒言行録全体を通じて、イエスについて使われている κύριος と神について使われている κύριος との間には明らかな重なりが存在することが指摘され、「この称号の使用において、そして彼の名前への関心において、イエスとヤハウェとの同一性を見る定着した研究の伝統がある」（*ibid.*）。

「旧約・ユダヤ教の他のどの箇所においても、神以外のいかなるものもこの役割を行使することはない」として、使 2:33 で霊を分配するイエスの描写が強く神的キリスト論を示唆していると述べる Max Turner (1982, 1994)の報告を紹介しつつ、Turner はギリシャ語版スザ 44-5 章で「主の天使」がダニエルに「理解する霊」を与える箇所を見逃していると指摘する (*ibid.*, p.22)。「霊」と「理解」との関係については、(4)で考察する。

<sup>368</sup> *ibid.*, p.22. 「マルコが行き当たりばつりに προσκυνειν の語を用いているのに対し、ルカは首尾一貫して…ルカ 4:8における神の礼拝と 24:52におけるイエスへの弟子たちの礼拝に関してのみこの語を保持して」（Plevnik, 1991）おり、この礼拝が使徒言行録で教会の活動と首尾一貫していることが指摘される (*ibid.*)。

「イエスの名」は洗礼において（使 2:38, 10:48, 19:4, 22:16）、またその他の時に（使 2:21, 7:59, 9:14, 21, 特にロマ 10:13 参照）引き合いに出され（祈られ）た。使 19:17 ではイエスの名があがめられた（εμεγαλύετο）。Fletcher-Louis は、ルカ 4:8, 10:27, 18:19 の shema（申 6:4-9 参照）への頻繁な allusion から明らかなように、ルカは他の箇所でユダヤ人の宗教の基本的な唯一神教的表現の厳守を想定しており、これは明らかにヘレニズム的な神礼拝ではないことを指摘し、今までのところユダヤ的ルカ文書の範疇でのイエス礼拝の厳密な説明は提示されていないと述べる (*ibid.*, p.23)。

<sup>369</sup> ルカは、福音書全体を通して κύριος の称号を神に対してのみでなくイエスに対しても用い、福音書-使徒言行録の 2 巻の間でイエスのアイデンティティにおいて一本の連続性を描くことに特に関心を払っている (*ibid.*, p.23)。

られる<sup>370</sup>。ここでは、ルカ文書において、地上のイエスの神性への示唆としての「人の子」、黙示的世界観、天使のイメージがルカの受容を通して、どのような意味世界を創り出しているのかを考察する。

### (1) 「人の子」 - 人間の姿をした天的存在 -

聖書における「人の子」についての議論は錯綜している。ヘブライ語聖書では、この語は 109 回登場し、内 93 回がエゼキエル書での預言者エゼキエルに対する神からの呼び掛け、他 16 回は一般に「人間」の意味<sup>371</sup>であり、死海文書でも同様であるため<sup>372</sup>、この語の元来の意味は一般に「人間」を意味して使われていたことが考えられる。

このような「人の子」の用法を超える意味を持つ唯一のヘブライ語聖書の用例としてダニ 7:13-4 が挙げられる<sup>373</sup>。ここでは幻視者が、天の雲と共にやってきて神から永遠の支配が手渡されるところの「人の子のような」存在を見る。この「人の子」はそこで先立って述べられている獣の幻と対照的な存在として記されている。ここでの「人の子」という言葉自体は「人間」を意味するが、「のような者」をつけることで、「人間の姿をした天的存在」が表現されている<sup>374</sup>。このことからこの箇所「人の子」はメシア的表象として受容される可能性を持つ<sup>375</sup>。このダニエル書の「人の子のような者」が 1 エノ 37-71 章の『たとえの書』で、集合的なものでなく「個人的なメシア」と解釈され、4

---

<sup>370</sup> *ibid.*, p.24. イエスの神の息子性は、旧約聖書の王制文書において既に存在している神的な息子性(詩 2、サム下 7 章など)を背景していると指摘される (*ibid.*)。

他に、10:22 における子としてのイエスと父(なる神)との関係、人の子のように義なる者のような 5:17-26 における罪をゆるすイエスの役割、8:22-25 において嵐を静める神的あるいは神蹟現的な主張を強く示唆するエピソード、18:18-23 における金持ちの男とのイエスの議論において「善いお方」としての神性へのほめかけが言及される。

<sup>371</sup> 上村静「イエスと人の子 - メシア称号としての『人の子』の起源 -」『宗教研究』第 68 巻第 3 輯、日本宗教学会、1994 年、109-35 頁、参照。

内 14 回 **בן־אדם** (民 23:19、ヨブ 16:21、25:6、35:8、詩 8:5、80:18 (一般の人間ではなく「イスラエルの民」)、146:3、イザ 51:12、56:2、エレ 49:18、33、50:40、51:43、ダニ 8:17) 内 1 回 **בן־אנוש** (詩 144:3) 内 1 回 **בר־אנוש** (ダニ 7:13)。この 16 か所の内 13 か所がパラレリズムで、全て二番目が「人の子」と表現される (同上)。

<sup>372</sup> 1QS11:20、1QH4:30、10:28。意味はやはり、「女から生まれた者」「土くれで造られた者」「人間」(同上)。

<sup>373</sup> *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG), Dritte, Vierter Band (Kop-O)*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, p.874.

<sup>374</sup> 上村、前掲論文、111-2 頁。

<sup>375</sup> 上村は、ここでの「人の子」はメシア称号ではないが、メシア的表象として受容されてゆく傾向をもっていると指摘する (同上、112 頁)。一方 7:15 以下で「人の子のような者」は「至高者の聖者たち」と集合名詞の表現で解釈されており、それは「終末時に支配が手渡される天使たち (二次的にイスラエル民族)」である (RGG, *op.cit.*, pp.874-5)。

エズ 13 章もこの解釈を受け継ぎ、ダニ 7:13 からユダヤ教黙示文学において継承されたこの「人の子」解釈が、新約聖書でのイエスのメシア的称号としての「人の子」につながっていることに関しては、研究者間での一定の了解が見られる<sup>376</sup>。

つまり、ダニ 7 章、1 エノ、4 エズの「人の子」には、ヘブライ語聖書の「人間」の意味での「人の子」とは異なる、「天的存在（としてのメシア）」につながる意味が窺えるということである<sup>377</sup>。

## (2)ルカ文書の「人の子」の用法 - 高挙のキリスト -

上述のように、ルカ文書のユダヤ的特徴や黙示的性格が強く窺われる時、この文書が「人の子」をどのようなイメージにおいて用いているのか、ということが検討されなければならないだろう。これはかなり難解なテーマである。というのも、ルカの「人の子」の用法については従来、「ルカは彼の資料に忠実である。彼の福音書の中に何らかの特別なルカの人の子キリスト論を見出すことはできない」<sup>378</sup>と言われてきており、ルカの特徴を述べることは容易ではないからである。この Colpe のコメントは Conzelmann<sup>379</sup>に

---

<sup>376</sup> RGG, op.cit.; Chrys C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation*, WUNT38, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; 上村、前掲論文。Caragounis は、イエスの思考における「人の子」概念の発展は疑いなくダニエル書から来していると述べ、ダビデの子孫という地上の生まれを持つ地上的メシアという伝統的なユダヤ人のメシア期待に対して、ダニエル書は神的介入による救いとして天的起源を持つメシアを描き、ダニエル書以降、異なるメシア論がユダヤ人の宗教的サークルにおいて競合していたと指摘する (Caragounis, op.cit., p.249)。RGG もまた、第二イザヤの主の僕からの影響をも指摘しつつ、預言者のメシア期待との著しい違いとして第一エノク書の「人の子」が先在の天的な存在であることを指摘する。この「人の子」は終末において義人にのみ明らかにされる秘儀的形象である (RGG, op.cit., p.875) (1 エノ 48:6-7; 霊魂の主、人の子の名について言及されている)。上村は、新約聖書のメシア的「人の子」の起源として、ダニ 7:13→1 エノ、4 エズの流れを確認しつつ、言語学的考察から、「メシア称号」としての人の子の起源は、「来臨の人の子」言葉を原始教会において説教者がイエスを指しつつ (アラム語の本来の意味である)「あの方」の意味で語ったものが、アラム語を理解しないキリスト教徒によって「メシア称号」と理解されたことであると分析する (上村、前掲論文)。なお上村はその後の論文においてメシア称号としての「人の子」へのダニエル書からの影響を否定するに至っている (上村静「ユダヤ教における『人の子』 - 言語学的考察 -」『新約学研究』31号、日本新約学会、2003年、5-26頁)。史的イエスに関する詳細な考察は本研究の範囲ではないため、これ以上は言及しない。

<sup>377</sup> ヘブライ語聖書 109 回中 93 回の用例がある預言者エゼキエルを指す「人の子」は、預言者の「人間的低さ」の強調と言われる (RGG, op.cit., p.874.; 上村[1994]、111 頁; [2003]、8 頁) が、同時に預言者エゼキエルは天使を通して神的秘儀の啓示を受ける人物であり (ダニ 8:17 でのダニエルも同様)、ヘブライ語聖書の他の用例での単なる「人間」の意味に、更に別の要素が加わってきている可能性があるのではないだろうか?少なくともそのイメージは、第一エノク書によって、天に上げられ神の秘儀の啓示を受けるエノク (更にメシア的「人の子」と同定される) という人物において、「人間」と「天的存在」との境界が接合されていることが指摘できるだろう。

<sup>378</sup> Carsten Colpe, *TDNT vol.8*, p.459.

<sup>379</sup> Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*.

基づいており、Tuckett も Conzelmann<sup>380</sup>の「ルカは自身のキリスト論を発展させているが『人の子』などの称号の元来の特性にはもはや気づいていない。彼はそれらを伝統から借用し、自身の概念によってそれらを解釈している・・・福音書と使徒言行録の主要部分において最も頻繁に見られる称号は『主』と『キリスト』である」とのコメントに言及しつつ、ルカが「人の子」の元来の意味に気付いていなかったという部分の誤りを指摘する<sup>381</sup>。

ルカ文書における 26 回の「人の子」の用例<sup>382</sup>について、Q 資料またはマルコ(M)資料に基づくものに関しては、ルカがそれにどのような変更を加えているのかを見ることによって、またルカの編集(LkR)によるものに関しては、それ自体がルカ概念を表すものとして、ルカ自身の「人の子」についての概念を明らかにすることができるはずである。Tuckett の報告によると、まず Q 資料に関しては、一般にルカは Q 資料の「人の子」の用例のすべてを保存していると思われ<sup>383</sup>、マタイよりも忠実に Q 資料の順序を保存していると想定されており、Q 資料に関して「ルカは忠実で信頼できる人の子言葉の伝達者のようである」と言われる<sup>384</sup>。

マルコ資料に関しては、ほとんどの基本構造は保持しながらも、時々いくつかの重大な書き換えが行われていることが指摘される<sup>385</sup>。重要な例として、ルカ 22:69 でルカはマコ 14:62 の人の子の「到来」に言及するフレーズ全体を削除し、マルコでは恐らくパルーシアに言及している言葉がルカでは栄光において神の右手にいる人の子としてのイエスの現在の「高举」の立場についての叙述になっていること<sup>386</sup>、ルカ 21:27 では、マコ 13:26 の雲（複数）が単数形の雲 (ἐν νεφέλῃ) に変えられ、使 1:9 で昇天するイエスを運ぶ雲に関連付けられ、それと「同じ有り様で」彼が戻ってくる (使 1:11) というルカ自身の終末論的視点と物語に関連させられていることが挙げられる<sup>387</sup>。

---

<sup>380</sup> Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, (tr. Geoffrey Buswell), New York: Harper & Row Publishers, 1961(1960), pp.170-1. (*Die Mitte der Zeit* の英訳)。

<sup>381</sup> Tuckett, op.cit., pp.198-217.

<sup>382</sup> ルカ 5:24(M); 6:5(M), 6:22 (Q); 7:34 (Q); 9:22(M), 9:26(M); 9:44(M), 9:58 (Q), 11:30 (Q); 12:8 (Q), 12:10 (Q), 12:40 (Q); 17:22(LkR), 17:24 (Q), 17:26 (Q), 17:30 (Q); 18:8(LkR), 18:31(M); 19:10(LkR); 21:27(M), 21:36(LkR); 22:22(M), 22:48(LkR), 22:69(M); 24:7(LkR)、使 7:56(LkR)。M はマルコ資料、Q は Q 資料に基づくもの、LkR はルカの編集によると考えられる箇所である(ibid)。

<sup>383</sup> 22:30 においてのみ、ルカが人の子としてのイエスへの言及を削除したと考えられる(並行マタ 19:28) (ibid., p.201)。

<sup>384</sup> ibid., p.206.

<sup>385</sup> ibid., pp.206-8.

<sup>386</sup> パルーシアの遅延に関するルカの視点が背後にあると指摘される。

<sup>387</sup> ibid.

ルカの編集による箇所については、その用例から、ルカが資料からの人の子言葉を保持しただけでなく、編集的な創作によってそれらに彼自身のものを付け加えたということが分かる。ルカ 17:22 はパルーシアの遅延の必然性を強調するルカの傾向に沿って編集されていること、18:8 と 21:36 は最後の審判における裁判官としての人の子としてのイエスを強調していること、使 7:56 では「神の右に立っている」人の子が、神の法廷における代弁者として描かれている可能性が指摘される<sup>388</sup>。

Tuckett は、ルカが「人の子」を彼の伝承から取り上げてその用語を彼自身の概念との関係において解釈していると主張することにおいては Conzelmann はまさに正しいとし<sup>389</sup>、ルカが資料を尊重しつつ、それを発展させることにおいて極端に走ることはない点において先の Colpe の要約的結論の正当性をも認めつつ<sup>390</sup>、ルカを「保守的な編集者」と表現し<sup>391</sup>、ルカが単に保守的で彼の資料を考えなしに繰り返しているのではないと述べる<sup>392</sup>。

Tuckett の報告からは、ルカ 21:26 と使 1 章の間で昇天するイエスに「人の子」のイメージが単数形の雲を介して重ねられていることに注目しつつ、ルカの編集の特徴として彼が、マコ 14:62 でのパルーシアの形象としての終末論的人の子を、ルカが天に昇天させられた栄光の形象（ルカ 22:69）に変更し、使 7 章で神の法廷での代弁者としてその役割を実行する姿となっている、という一つの道筋を見出していることが窺える。

Tuckett は（使 7:56 を除いて）ルカが人の子への言及を使徒言行録に「書いていない」という事実が重要であり、このことからルカがイエスの復活前と復活後の違いに気づいており、彼の資料に注意を払っているということが分かると述べる<sup>393</sup>。また彼は結論部分での「問い」として、もしルカが異邦人読者に書いているのであれば、「ユダヤ的な」要素である「人の子」の用語が、読者に対して全く説明されていないことの奇妙さを指摘し、ルカの「意図された読者（及び元来の読者）」についての考察を促している<sup>394</sup>。

おぼろげにしか窺えないながらも、Tuckett が示唆するルカの「人の子」用法の特徴として、人の子の「到来」から「高举」の人の子へのルカによる重点の移行という点は重要な指摘であると考えられる。と言うのも、福音書においてイエスの昇天（高举）を記すのはルカのみであるからである<sup>395</sup>。そしてルカによるイエスの昇天の描写には、初期ユ

---

<sup>388</sup> *ibid.*, pp.208-10.

<sup>389</sup> *ibid.*, p.213.

<sup>390</sup> *ibid.*, p.215.

<sup>391</sup> *ibid.*, p.211, p.215.

<sup>392</sup> *ibid.*, p.215.

<sup>393</sup> *ibid.*, pp.215-6.

<sup>394</sup> *ibid.*, p.216. ルカ福音書のユダヤ人的特徴を示唆しているようにも思われる。

<sup>395</sup> マコ 16:19 は付加と考えられる。

ダヤ教文学の天使のモチーフが重ねられているとの指摘が従来なされてきている。ルカにとってイエスの「昇天・高挙」は大変重要なモチーフであると考えられ、ルカは福音書の最後と使徒言行録の初めで、イエスの昇天を記すことで両文書をつないでいる。またルカ 21:26 の「人の子」のイメージを単数形の雲によって使 1 章での昇天するイエスに重ねている。使 7 章のステファノが見た幻からも、福音書において人の子イエスのいる場所は地上であったのに対し、使徒言行録ではイエス（人の子）のいる場所は高挙の天であることがはっきりと示されている。そのことを記す使 7 章を除いて、使徒言行録で「人の子」への言及は一切ない。使徒言行録において地上の弟子たちを導くのは、「聖霊」である。ルカは福音書においても使徒言行録においても、地上と天上の空間的区別を意識しつつも、両者が並行して存在していることを意識している<sup>396</sup>。このことから確かにルカは黙示的視点を持っているとすることができるだろう。この並行して存在する天と地のルカのイメージ世界において、天使は天に属しつつも天と地を行き来する形象として、非常に重要であることが窺われるのである。このことを次に考察しよう。

### (3) 「天使形態」 - 人の子・天使・イエス -

Fletcher-Louis は「高挙」のキリストが天使的言語において記述されることは、復活させられた者が天使たちに緊密に関連付けられる<sup>397</sup>ユダヤ的・キリスト教的思考から驚くべきことではないと述べ、その起源は旧約聖書のダニ 12:3 のような箇所にあると指摘する<sup>398</sup>。

また Fletcher-Louis は神と人間の間の分割を特徴とする古い観点の黙示論の再検討の必要性を指摘する<sup>399</sup>。その指摘によると、古い「終末論的」黙示論はかなりの重点を二元論に置き、「神（あるいは彼の天使たち）と人間との間の鋭い分割」を強調するが<sup>400</sup>、Michael E. Stone (1976) と Christoph Rowland (1982) の研究以来、黙示文学は第一に「天的な秘儀の啓示」<sup>401</sup>に関係している、との代替的視点が認識されるようになった。

---

<sup>396</sup> (4)において詳しく扱う。

<sup>397</sup> マコ 12:25 と並行記事参照。

<sup>398</sup> Fletcher-Louis, *op.cit.*, p.8. この視点から、新約聖書全体を通してイエスの復活と昇天の状態が、彼が礼拝を受けユダヤの唯一神に溶け込まされていることに見られるように、天使以上のものとして価値づけられているということは更に驚くべきことである、と述べられる (*ibid.*)。

<sup>399</sup> *ibid.*, pp.11-2.

<sup>400</sup> その観点からは、唯一神の位置を脅かす人間をテーマとするダニ 1-6 章（特に 4 章）、アダムとその子孫が聖なる神の前に墮落した状態を描く第四エズラ記 (3:20-1, 4:30-1, 7:46-56) と第二バルク書 (48:40-7, 54:15, 19, 56:6) はこの二元論的分割の根拠とされ、人間の邪悪な状態を嘆くセクタリアンたちの死海文書もこの視点を強化するものと考えられる (*ibid.*)。

<sup>401</sup> 天使たちの住居や生活様式、自然要素の運行、神の王座と存在、救済の歴史の道のり、終末論的な大詰め、などが挙げられる (*ibid.*, p.11)。

この認識からは、黙示文学は神と人間との断絶を描くことに特徴があるというよりもむしろ、ダニ 12:3 が義人たちへの星のような不死性の幻を語り、ダニ 7-12 章では神的 (天的) な存在と地上的な存在 (人間) との間の分割が「流動的」である点が確認される<sup>402</sup>。死海文書の場合も、神の贖いの範囲の外にある人間についてのネガティブな見解においては神との隔たりが明らかであるが、神の贖いの範囲の中にある、とてつもなく高い (神的でさえある) 義なる者たちについての見解では、神との境界は曖昧になる<sup>403</sup>。ユダヤ的黙示論と神秘主義研究の近年の傾向は「天使の生活へと到達する人間の現象に真剣な注意を払う」<sup>404</sup>と述べられており、このことからより近年の黙示文学理解は、神と人間との間の断絶ではなく、「神と (義なる) 人間との近さ」に注目していると言えるだろう。

(2)で確認したような、ルカ文書での天上世界と地上世界とを行き来する天使のイメージとイエスとの関係を考察する際に有益であると考えられるのが「天使形態 (angelmorphic)」という概念 (Jean Daniélou, 1964) である<sup>405</sup>。なぜなら天使形態論は「神的・人間的両方の視座から接近されることが可能であり」、前者の場合、旧約聖書での神の出現は (ヤハウェは天使である<sup>406</sup>ということは無分別であるにしても) しばしば天使形態と言うことができ<sup>407</sup>、後者では人間は「天使」というよりも、天使形態であり得る<sup>408</sup>と Fletcher-Louis は指摘し<sup>409</sup>、この「天使形態的」というカテゴリーがキリスト論の考察に上手く適用できることを示唆している。「新約聖書を通して、キリストは一人の天使として予期されるよりもより完全な人間である (例えば彼の誕生と死) 一方で、彼は礼拝を受けるのでより完全な神でもある。それにもかかわらず、彼は天使的な属性を持っているという意味において、天使形態的であるだろう」<sup>410</sup>。つまり、神と人間と

---

<sup>402</sup> *ibid.*, p.12. 第四エズラ記と第二バルク書は、後 70 年におけるローマによる神殿破壊直後に書かれたものであり、その破壊への意識的な応答であるので、人間についての低い視点は、イスラエルの宿命における彼らの絶望を反映している可能性があり、広く黙示論的現象を代表するものであるのかどうか疑問に付される点も指摘されている (*ibid.*)。

<sup>403</sup> *ibid.*

<sup>404</sup> *ibid.*

<sup>405</sup> Daniélou がこの言葉にいかなる明確な定義も与えず、ただ「多様な天使的存在のイメージによる」キリストの表現への一般的な関心を示しただけであったのに対し、Fletcher-Louis は個人あるいは共同体が明確に天使的特徴あるいは地位を持っているしるしがあるところではどこでも、彼らのアイデンティティが天使に変えられることはできないとしても、この用語を使うことを提案する (*ibid.*, pp.14-5)。

<sup>406</sup> 原文斜体。

<sup>407</sup> 創 16:7-14、21:17-18、18-19、22:15-16、出 3:2-4:17、士 6:11-27 (*ibid.*, p.15)。

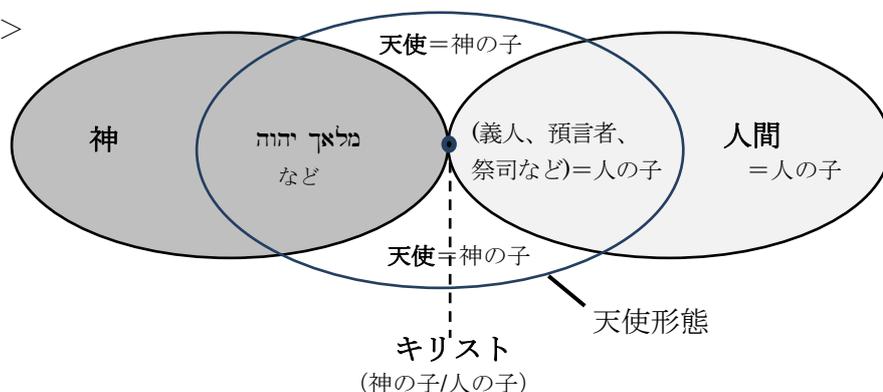
<sup>408</sup> 人間が完全な (天的、不死、神的などの) 天使的存在よりは劣る者であること、人間を天使として記述することは彼らの神性の程度を限定することになること等が理由として挙げられている (*ibid.*)。

<sup>409</sup> *ibid.*

<sup>410</sup> *ibid.*

いう本来交わることのない二つの存在が「天使形態」という概念においてその境界を接しており、これは「完全な神でありつつ、完全に人間であるイエス＝キリスト」の位置と重なるのである。

<図 6>



また Fletcher-Louis が指摘するように<sup>411</sup>、ルカは高举（昇天後）のイエスが礼拝の対象となったことを記している（ルカ 24:52）。この事実を(2)で確認したルカの「人の子」の用法、すなわちルカがイエスの「高举（昇天）」に重点を置いていること、昇天前と昇天後のイエスのいる場所に明確な区別を意識していること、「人の子」は（使 7:56 以外）地上でのイエスの口を通して語られていること、を共に見ると、礼拝の対象となる高举のイエスの時間的・空間的特殊性をルカが意識していることが考えられるだろう<sup>412</sup>。

また Fletcher-Louis は、神の行為と使命の特別な範囲へと入る義人たちの移行を描く天使形態伝承が、回心と新しい（天的な）生活様式に呼びかけることを強調した原始キリスト教団の救済論と関係しているとの可能性を指摘しており<sup>413</sup>、このことは本研究で確認してきた初期ユダヤ教セクトの自己理解を原始キリスト教団が継承していることと重なる。

それではこれらのルカの解釈・受容を通して成立する新しい世界とはどのようなものなのかを、実際のルカの描写と共に見てみよう。

<sup>411</sup> *ibid.*, p.22.

<sup>412</sup> Fletcher-Louis は Segal (1977) の「天における二つの力」の現象の研究から、少なくとも後 2 世紀以降、神学の二神論 (binitarian) 的パターンへの承認に関してラビたちは、神と並んで礼拝する価値のある第二の神的存在があると信じる者たちとの論争に従事し、「当然キリスト教徒の共同体は、この異端的立場の第一の容疑者であった」と指摘する。第二神殿時代にそれが「二つの力」神学の形を取っていたのかどうかについて多くの学者は消極的に考えるが、Fletcher-Louis はこれら「二つの力」伝承が、「第二神殿時代の主流に起源を持つ可能性」を想定している (*ibid.*, pp.15-7)。

<sup>413</sup> *ibid.*, p.18.

#### (4) 神の言葉を理解すること - 民族の区別を超えて -

ここまで「霊（聖霊）」、「天使」といった初期ユダヤ教文学のモチーフが、ルカの記述にも色濃く反映していることを確認してきた。それぞれの初期ユダヤ教でのコンテキストと役割および、ルカがそこから何を継承し、またどの点で転換を行っているのかを見た。しかし、「解釈・受容」の観点からその影響関係をより広い視点から捉えることを目指す本研究は、これらの継承・転換を、単語レベルの一对一の対応において捉えるのではなく、より柔軟な「イメージの連鎖」の受容という視点から考えたい。聖書に記されていることを、「逐語的に」引用したり対応させるという仕方ではなく、ルカはその事柄を「イメージ」として受容し、そのイメージにおいて自らの解釈・新しい物語世界を描き出していることが考えられる<sup>414</sup>。

ルカの解釈が窺われる語として「稲妻（ἀστραπή）」に注目したい。この語（及びその派生語）を使っているのは、新約聖書中マタイ（2回）、ルカ/使徒（5/2回）、ヨハネ黙示録（4回）とルカ文書の用例が最も多い。「光（φῶς）」との意味の違いは、ヨハネ黙示録の用例を見る時、φῶςが「太陽の光」「ともしびの光」「都の光」を指すのに対し、ἀστραπήは「稲妻」を意味しており、後者が極めて黙示的な形象であることが窺われる<sup>415</sup>。「稲妻（ἀστραπή）」が天上世界と結び付いた形象であるとの理解は、ルカの用例からも強く窺うことができる<sup>416</sup>。そしてこの極めて黙示的な形象を、ルカは天上世界（神）の秘儀が啓示される際の表現として用いている<sup>417</sup>。

またルカの場合の「光（φῶς）」には、実際の明かりの意味での「ともしび」の用例<sup>418</sup>も見られるが、その意味が黙示的な「光」と重なってきていることが窺われる<sup>419</sup>。黙示的世界との関連が強く窺われるのは、パウロの回心に関する使徒言行録の記述である。ここでは「天からの光（φῶς）」と先述の「稲妻（ἀστραπή）」と語源を同じくする動詞

---

<sup>414</sup> ここでは厳密な一对一の対応ではなく、緩やかな対応が見られる。3-2-2 で確認したルカの「透かし絵」もこのような視点によるものである。厳密な証明という視点からではなく、このような「柔軟な受容」の視点から見た時に見えてくるより大きなイメージの世界である。

<sup>415</sup> ἀστραπή；黙 4:5 「玉座から稲妻、さまざまな音、雷」；8:5 「天使が香炉を取り、それに祭壇の火を満たして地上へ投げつけると、雷、様々な音、稲妻、地震が起こった」；11:19 「天にある神の神殿、その中の契約の箱、稲妻、さまざまな音、雷、地震、大粒の雹」；16:18 「(第七の天使が鉢の中身を空中に注ぐと) 稲妻、さまざまな音、雷、大きな地震が起こった」。

φῶς；黙 18:23 「ともしびの明かり」；21:24 「都の光」；22:5 「ともしびの光、太陽の光」。

<sup>416</sup> ルカ 17:24 (並行マタ 24:27) で「人の子の到来」、ルカ 24:4 (並行マタ 28:3) でイエスの復活時の輝く衣を着た天使、ルカ 9:29 でのイエスの変容、ルカ 10:18 でのサタンが稲妻のように天から落ちる描写等。

<sup>417</sup> 使 9:3、22:6 で天からの光がサウロを照らす際の動詞に περιαστρέπτω が使われている。

<sup>418</sup> ルカ 8:16 (ともしびの光)、12:3 (明るみ)、16:29 (明かり・灯)、22:56 (たき火)。

<sup>419</sup> ルカ 11:33 ランプの光 (φῶς)、11:35 あなたの中にある光 (φῶς)、11:36 ランプの輝き (ἀστραπή)、ここでの光は物質的な意味よりも比喩的な意味で言われているだろう。ルカ 16:8 (光の子ら)、使 12:7 (天使と光) にも、光と黙示的世界との関係があるかもしれない。

περιαστράπτω (周りを照らす) が関連して用いられている。使 9:3 の物語的描写では、「天からの光 (φῶς)」が彼 (パウロ) の周りを「照らした (περιήστραμην)」と言われ、そこでパウロは地に倒れイエスの声を聞き (4 節)、目が見えなくなるが (8 節)、アナニアが手を置くことによって目からうろこのようなものが落ち、元通り見えるようになる (18 節)。サウロに手を置いたアナニアは、サウロの「目が見えるようになること」と、「聖霊で満たされる」こととを並列して述べている (17 節)。そして目が見えるようになったサウロはまず「洗礼を受け」<sup>420</sup>る (18 節)。

使 22:6 以下でも、エルサレムの民衆を前にパウロが自分の回心の出来事を語る場面で「天からの光 (φῶς)」<sup>421</sup>がわたし (パウロ) の周りを「照らした (περιαστράψαι)」と述べられる。また 26:13 でヘロデ・アグリッパの前でパウロが語る時には、περιαστράπτω は使われないが<sup>422</sup>、その「天からの光 (φῶς)」が黙示的世界と関連していることは、その後の 18 節で「彼ら (この民と異邦人) の目を開いて、闇から光に、サタンの支配から神に立ち帰らせ」と闇と光がサタンの支配と神の支配に対応させて言及されているところから明らかである。ルカにおいて「光」が神の啓示と関連して考えられていることは、我々が既に確認してきたところの、創 1:3 の光の背後にあったと考えられる「神の言葉 (トーラー)、照らし、神殿のともしび」のイメージ・黙想とも重なってくることも考えられる。すなわち祭司の伝統とつながっていた初期ユダヤ教の「光」の解釈に、ルカもまた基づいているという可能性がある。と言うのも、ルカが黙示的世界との深いつながりを意識している「稲妻 (ἀστραπή)」は出 19:16 でのシナイ山でのモーセへの律法 (トーラー) 授与の際の重要なモチーフであるのである。

ルカが初期ユダヤ教の「光=神の言葉 (教え)、照らし」との理解を継承しつつ自らの記述をしていると想定すると、使 26:23 で「メシア (キリスト) が苦しみを受け、また、死者の中から最初に復活して、民にも異邦人にも光を語り告げる」<sup>423</sup>とされているように、ルカはその光 (=神の教え) が「民にも異邦人にも」告げられるものであると解釈していることが指摘できるであろう。

ルカはこの光のモチーフに重ねて、「目が開かれる」ことに度々言及している。それは、聖書の言葉が開かれること (使 17:3)、天が開くこと (ルカ 3:21、使 7:56、10:11) と意味深く重ねられながら、それまで知らされていなかった真理に対して「目を開かせられること」(ルカ 24:31、使 26:18)、「心を開かれること」(ルカ 24:45、使 16:14) が、「神の言葉を理解すること」であるとのルカの認識を窺うことができる。ルカにとっては恐らく「聖霊が与えられる」とは、「(異邦人であっても) 神の言葉が理解できるよう

---

<sup>420</sup> これが「イエスの名」による洗礼であったことが、22:16 の記述から分かる。

<sup>421</sup> 使 22:9、11 も同様。

<sup>422</sup> περιλάμπω が使われている。

<sup>423</sup> 2:32 (異邦人を照らす啓示の光)、13:47 (異邦人の光)。

になること」なのである。イスラエルの民への神の言葉の授与であるシナイ山でのトーラーの授与に重ねて、ルカが聖霊の授与を描く理由は恐らくここにある。ルカの解釈を通して、「神の言葉が与えられた民族」から「神の言葉を理解する民」へと事柄の重点が移されている。そしてこの「神の言葉を理解する民」という基準において、従来のユダヤ人と異邦人の区別がもはや問題視されなくなっているのである<sup>424</sup>。

先述の「稲妻」が描かれる出 19 章の律法授与の場面の後、23 章では「主の名を帯びた」天使が登場し、契約の締結の場面（24 章）ではモーセはアロン、ナダブ、アビフ、およびイスラエルの 70 人の長老と主のもとに登ることを命じられる。民 11 章ではシナイ山を出発した後、70 人の長老にモーセに授けられている霊の一部が授けられ「わたしは、主が霊を授けて、主の民すべてが預言者になればよいと切望しているのだ」とのモーセの言葉が記されている。ルカはこれらを「一連のイメージ」として受け取り、その受容・解釈を通して、自らの物語（すべての民への聖霊の授与）を成立させていると考えられる。ルカの解釈を経ることで、霊、天使、光、照らし等の要素はより密接かつ新たな関係で結び合されているのである。「柔軟な受容」という視点から見る時、一対一の対応によって論証することはできないが確かに存在している「解釈」のより大きな関連の世界を捉えることができるのである。

---

<sup>424</sup> 使徒言行録の結びが「ユダヤ人たち」に対するパウロのイザヤ書の引用「あなたたちは聞くには聞くが、決して理解せず、見るには見るが、決して認めない。この民の心は鈍り、耳は遠くなり、目は閉じてしまった。こうして、彼らは目で見ることなく、耳で聞くことなく、心で理解せず、立ち帰らない。わたしは彼らをいやさない」であることも、ルカの視点の重点が「神の言葉を理解すること」にあることを示しているだろう。

なお、「開く」という動詞はルカ 11:9 で「(求めれば) 門が開かれる」ことについても使われ、それは使 14:27 では「異邦人に信仰の門を開く」こととなっている。

## まとめと展望 「継承」と「転換」 - 解釈し続けること -

以上の考察から、初期ユダヤ教における聖書の解釈・受容を原始キリスト教団における解釈がどのように「継承」しつつ、その解釈においていかなる「転換」を行ったのかを示すことができたであろう。

従来指摘をされてきた聖書学の方法論における問題点（歴史批評への問題提起、通時的視点か共時的視点かの二項対立的捉え方）は、「テキストの意味」が著者の意図（M1）と読者（M2）との間に生じる第三の意味（M3）であるという「解釈・受容」の視点から提示される構図を踏まえていないがゆえのものとして分析することができた。すなわち通時的視点への偏りはM1のみを、共時的視点への偏りはM2のみをもって「テキストの意味」と主張しようとすることによって生じる歪みなのであった。この視点を踏まえると、「テキストの意味（テキストの読みによって生じる意味）」とは、歴史上の著者（M1）と歴史上の読者（M2）の間に成立する、歴史的事実とは次元を異にする「新しい意味の世界（M3）」であることを捉えることができ、「解釈」が対象としているところの意味世界を正しく捉えることができた。ユダヤ学からの問題提起も、近代プロテスタントキリスト教の視点がテキストを継承してきた読者の存在を見落とし（あるいは軽視してきた）ことによるものであると見ることができた。これらの想定と一致して Smith は聖書テキストが聖典となっていった過程において、テキストの「より完全な意味」が探し求められるようになり、異なるコンテキストにおいて成立した諸々のテキストが共に読まれるようになったとの「解釈」の成立の歴史的経緯を分析し、そのような「解釈」の延長線上にキリスト教徒による「二次的な読み」もあることを分析していた。この「解釈・受容」の視点からの構図の適用が、従来の諸問題を解決する糸口であるとの射程をもって、2章、3章における具体的な初期ユダヤ教、原始キリスト教団による解釈の検討へと入って行った。

テキストを聖典として読むことによる「解釈」の営みは、捕囚後の初期ユダヤ教において発達し、それが後のユダヤ教とキリスト教による「読み」の土台となったことを Smith は報告していた。この時代は捕囚後に再建された神殿とモーセ五書（トーラー）を柱とする改革が行われ、モーセ五書（トーラー）の絶対的な重要性のもと、モーセ五書（トーラー）への関心の高まりから「逆説的」に多種多様な解釈が生み出された時代であった。初期ユダヤ教の時代状況として、第二神殿時代にヘレニズム化の影響を受けた神殿体制への批判が高まり、「聖性」が問題とされる中から多くのセクト運動が起こっていったことが指摘された。この時期は、ユダヤ人と異邦人との明確な区別が構築されつつも、ユダヤ人の中でも「聖性」や「信仰」の内実が問われた時代であった。異邦人との関係はディアスポラのユダヤ人との間で切実な問題であり、また神殿から離れたディアスポラとセクトグループの間で、神殿での犠牲儀礼に代わる儀礼と信仰の形態が発達したことも指摘された。

このような時代状況のもとでのセクトグループにおける信仰形態の発達として、「聖霊」と「天使」の概念の発達があったことが報告された。死海文書の「聖なる霊」の用例からは、モーセの律法（トーラー）の研究と共同体の掟の遵守が共同体の成員に求められる絶対条件であったこと、その共同体の成員には共同体に与えられた「聖なる霊」によって罪から清められているとの認識があったことが見られた。またそこには神の「聖なる霊」によって神の秘儀を理解することができるようになるとの認識があったことも確認することができた。これらの用例からは、少なくとも前2世紀以降の、自分たちを「敬虔なユダヤ人」と理解するセクトメンバーの間で、「聖霊」は神によってその神の民に与えられる「指標」のように認識され、重視されていたと想定するに至った。

またクムラン共同体において入会及び日毎に繰り返される「聖化」儀礼としての「浸水儀礼（洗礼）」が発達したコンテクストと原始キリスト教団の洗礼への影響関係を考察した。そこではディアスポラとは状況を異にしつつも同様に神殿から離れた状況にあって、エルサレム神殿での犠牲の儀式に置き換わる形で聖化儀礼としての洗礼が発達したことが、礼拝概念の「霊化」の動きとして報告された。更にこの礼拝概念の「霊化」の動きと内面的な悔い改めの重視が、原始キリスト教団によって受け継がれたことが報告された。ただしユダヤ教セクトでは入会における聖化儀礼であると同時に、共同体の中で日々繰り返される清めの儀礼でもあった洗礼が、原始キリスト教団では、イエス＝キリストの信仰に入る際の「入会」儀礼の側面が前面に出てきていることを確認した。そしてユダヤ教の中での入会儀礼としての改宗者洗礼の確立が指摘されるのが後1世紀の時期であることから、「聖化」儀礼としての洗礼が、神殿での犠牲の儀式に対応する形でユダヤ教セクトにおいて発達し、その精神化・霊化の影響を受け継ぎつつ、原始キリスト教団においてはイエス＝キリスト信仰への「入信」儀礼として採用され、更にこれに対抗する反応としてユダヤ教の本流において入会儀礼としての改宗者洗礼が確立した、との一連の経緯を考察した。

死海文書の用例からは、セクトメンバーの間に天使たちとの密接な交わりの意識があったことが観察された。Eliorの報告は、クムラン共同体が自分たちのことを指して呼んだ「ヤハド（共同体）」は「祭司たちと天使たちとの共同」の意識に基づいていることを指摘しており、そこには初期ユダヤ教の状況下で当時の神殿体制から遠ざけられた（あるいは自ら遠ざかった）セクト祭司たちが自分たちの正統性を主張し、神殿での祭司としての責務を行うことができない状況を埋め合わせかのように、天使たちと共にある礼拝に熱心であったことが考察された。クムラン共同体が主張した太陽暦は、従来はヘレニズム化の影響として説明されたが、祭司の伝統の中で形成され伝承された創1章の7日のサイクルに基づきつつ、太陰暦を採用していた神殿体制よりも自分たちの太陽暦の方が「正しい」ことを、天地創造の前から決定されている天的な「秘儀」として主張する意図があったことが考えられたのであった。

以上のように天地創造物語と洪水物語における「神の創造と人間の罪による墮落」および「神による人間の再創造」のテーマが特別の重要性を持っていたことは、「墮落」し

た世にあつて回心による「聖化と再創造」を重視したセクト共同体の状況、すなわち初期ユダヤ教における「読者」の状況を想定することによって、その動機を裏付けることが可能となったのである。そしてこの「聖化と再創造」は「聖霊」によつてもたらされるとの認識があつたことが明らかとなり、原始キリスト教団における解釈の考察の手掛かりを得るに至つた。また初期ユダヤ教に特徴的な文学技法として *allusion* の技法が分析され、それが読者に下地となるテキストを想起させつつ、その間に成立する「多様な意味」を探求させる高度に「洗練された文学的仕掛け」であり、この仕掛けが十分に機能することについては、テキストを読むことに関して「訓練された読者」の技量が求められることが確認された。トビト記における「読み」の具体的な考察からは、第二神殿時代のディアスポラのユダヤ人が、アッシリア捕囚を舞台設定とするトビト記の物語を通して、その向こうにモーセ五書に記されたイスラエルの民の「約束の地」への旅路と荒野での放浪が終わり約束の地へと入ることができた物語を *allude* しつつ、離散の民である読者自身の離散の生活の終わりと、民族が一つとされてエルサレムに帰還することの希望を新たにされながら物語を読んだ構造が考察された。

トビト記の物語ではトビトの失明と光の回復が物語の重要なモチーフとなつていたが、「光の喪失と回復」のモチーフが新約聖書においても重要なモチーフであることから、初期ユダヤ教の聖書解釈において特別の重要性を持つていた可能性が考察された。

Smith の報告からは創 1 章の「光」が祭司の伝統の中で、神殿の灯のイメージと結びつきつつ、神の言葉についての祭司的な教え、導きの意味があることが指摘された。そしてこの認識・解釈伝統は、Vermes によつて報告されたように「トーラーは光である」との第二神殿時代の解釈へとつながつていくことが考察された。この理解のもとでトビト記や新約聖書の「光の喪失と回復」のモチーフが改めて検討される時に、新約聖書の記述もまたこの初期ユダヤ教の解釈伝統の上にあることが強く想定され、原始キリスト教団における解釈と律法(トーラー)との関係の再検討が強く促されることを確認した。

3 章では、2 章で確認した初期ユダヤ教の解釈を継承しつつ、しかし同時に独自の解釈を展開したことが想定される原始キリスト教団の聖書解釈をパウロとルカに焦点を当てて考察した。パウロについては、律法に関する言説がキリスト教によるユダヤ教の律法主義批判の根拠ともされてきたのであるが、その言説の難解さが従来指摘をされてきており、彼の「霊」と「肉」の概念と共に、パウロが「律法」をどのように捉えていたのかを考察した。その考察からは、パウロにおいて「肉」と「霊」について語られる時、「肉」は塵に帰るべき人間の存在が意味されている場合と、神に敵対する罪の状況が意味されている場合とがあることが明らかになった。そして前者には私市が指摘するところのパウロの言及している二つの罪の内の「律法違反」の罪が、後者には自己義認によつて神になろうとする「律法主義」の罪が対応しており、この対応関係は、クムラン共同体に確認された「肉の霊」の二つの意味が重なつていくことが確認された。またその一方で、パウロの「霊」は「肉」と対照的な神に属する永遠の命を表しており、それが「神の律法」、「キリスト・イエスによつて命をもたらす霊の法則(ノモス)」と表現され

ているところに、パウロが「律法（ノモス）」を単なる罪の存在としてではなく、その本来的な性質、「神の霊にあるイスラエルの民の交わりを形作るための指標」として認識していたことが確認された。パウロの「霊 - 神の律法 - キリスト・イエスによって命をもたらす霊の法則」はクムラン共同体の「聖なる霊」が与えられた霊的な民の認識につながるものであるだろう。パウロにおいては「神の子に変容する信仰者たち」が頻繁に言及されており、これは初期ユダヤ教神秘主義の認識と重なっていることが確認された。更にパウロの「霊」と「肉」の概念には、「天使（神の子）」と「墮落天使」という霊界のイメージが重ねられていることが指摘され、これらの点でパウロは初期ユダヤ教における解釈伝統を継承していることが確認された。パウロの独特な言葉遣いを検討した結果、そこには「律法」や「ユダヤ人」の概念の「内面化・霊化」が指摘され、これも初期ユダヤ教における信仰の内実の重視と儀礼の「霊化」の動きを受け継ぐものであることが指摘される一方で、パウロにおいてはこの「内面化・霊化」が徹底された結果、律法を授与されたユダヤ人の概念自体を全世界の人間へと拡大する「普遍化」が起こった点が確認された。この点が、パウロにおける初期ユダヤ教の聖書解釈の「継承」の中に起こった「転換点」であったことが確認されたのである。そこでは同時に、異邦人をも含む全人類が神の言葉の対象とされるというパウロの内面化を受け入れながら、「律法主義」と「ユダヤ人」の罪のみは内面化せずにユダヤ人に帰すというキリスト教の在り方の問題性が論理的に確認されたのであった。

次に原始キリスト教団の聖書解釈としてルカ文書の分析を行った。伝統的には異邦人キリスト者のために著作した異邦人の著者と言われてきたルカであるが、近年の研究ではそのユダヤ的・黙示的特徴が確認されてきた。ルカ文書のユダヤ的特徴、すなわち初期ユダヤ教を「継承」している点として本研究は、ルカが聖霊が授与されたペンテコステをユダヤ教のトーラーが授与されたシャブオットと重ねていること、また初期ユダヤ教の文学技法である *allusion* の技法を用いてルカが物語を記述していることに焦点を当てて分析した。その結果、ルカが「透かし絵 (*allusion*)」の手法を用いて、モーセ五書における天地創造とノアの物語での全ての人間への祝福を *allude* させながら、異邦人にも神から「聖霊」が与えられたことを、シャブオットの日にイスラエルにトーラーが与えられたことと重ねながら記している可能性が提示された。ルカはこの描写によって、イスラエルの民への神からの律法（トーラー）の授与、モーセ律法と掟とを遵守する初期ユダヤ教セクトメンバーへの「聖なる霊」の授与と重ねながら、「異邦人をも含む民への聖霊の授与」を描き、ユダヤ人が前提とするのと同じ権威と信仰のもとで、その対象を異邦人をも含む全ての人間とする「新しい構図」を描こうとしたことが示された。初期ユダヤ教の「聖霊」や「天使」の形象および *allusion* の技法を継承しつつ、またそれらの形象を用いながら、ルカは自らの新しい解釈の世界を提示していることが明らかになった。

このルカの描き出す新しい世界を、その下地となるテキストとの一対一の対応関係として「証明」することは困難であるが、「柔軟な受容」の観点から見ることによって、ル

ルカが解釈・受容した世界が下地となるテキストに基づきつついかに新しい世界として成立しているのかを示すことが可能となった。ルカの「人の子」の用法からは、ルカが「高挙」のキリストに重点を置いていることが指摘され、「完全な神でありつつ、完全に人間であるイエス＝キリスト」の位置の理解のために「天使形態」の概念が有益であることが示された。ルカの描写からは、ルカが「聖霊」「天使」「光」「稲妻」などのモチーフを「イメージの連鎖」として受け取っていることが考えられ、それらのイメージはモーセ五書（出 19 章）のシナイ山でのモーセへの律法（トーラー）授与にまつわるイメージであることが指摘された。ルカが重要なモチーフとして描くパウロの回心の場面における光の喪失と回復などの記述からは、ルカが Smith によって指摘されたようなユダヤ教の「光＝神の言葉（教え）、照らし」との理解を継承しつつ、「メシア（キリスト）が苦しみを受け、また、死者の中から最初に復活して、民にも異邦人にも光を語り告げる」（使 26:23）とあるように、ルカはその光（＝神の教え、神の言葉）が「民にも異邦人にも」告げられるものであると解釈している可能性が指摘された。ルカによる「光の回復＝目が開かれること」のモチーフには「真理に対して目/心を開かれること＝神の言葉を理解すること」とのルカの認識が窺われ、ルカにとって「聖霊が与えられる」ことは「神の言葉が理解できるようになること」であり、異邦人にも神から聖霊が与えられたことを描くルカは、「異邦人であっても神の言葉が理解できるようになること」を描こうとした可能性が提示された。ルカは初期ユダヤ教のモチーフを継承しつつ、それらのイメージを柔軟に受容しつつ、自らの解釈を通して、「神の言葉が与えられた民族」から「神の言葉を理解する民」へと事柄の重点を移して自らの新しい物語世界を描き出していることが考察された。

これらの考察からは、原始キリスト教団の聖書解釈として、パウロによる解釈とルカによる解釈とが、それぞれにその概念や手法は互いに異なるユニークなものでありながら、結果としては双方とも「異邦人も神の言葉、教え（トーラー）を受ける対象として含まれる」との解釈に至っていることが明らかとなり、現時点ではこの点が初期ユダヤ教の中から誕生した原始キリスト教団の聖書解釈の独自の点、ユダヤ教から独自の宗教への「転換点」であったとすることができるのではないだろうか。これらの考察は、初期ユダヤ教のコンテキストにある読者の視点、および異邦人をも宣教の対象と考える原始キリスト教団の読者の視点を想定し、元来のテキストとそれらの読者との間に成立する「意味の世界」、「解釈の世界」、「読みの世界」に視線を向ける時に見えてくるものである。原始キリスト教団の聖書の「読み」は、そのような中で成立したものであったと考えられる。それは初期ユダヤ教の中で発達したテキストと読者との間に成立する「意味」を探求する「解釈」の行為であった。そしてその行為は同時に「土台となる神話的時間である聖書的過去との連続の感覚」をも読者に提供するものであった。過去の読者によって読み継がれ伝承されてきた解釈とのつながりの中で、原始キリスト教団の聖書解釈もまた成立したのであった。このような「解釈（＝読み）」の視点からは「イエス」とは、継承されてきた「テキスト」から放たれる光が「読者」というレンズを通して集

められる焦点、あるいはそこで成立する像とすることができるのかもしれない。もしそうであるならば、我々もまた一人の「読者」としてこの読み継がれてきたテキストの前に立ち、テキストから放たれる光を「私」というレンズを持って受けること以外には、この「像」と出会う方法はないのであろう。

## 参考文献一覧

(テキスト)

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5. Aufl.), K. Elliger, W. Rudolph (eds), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

*Novum Testamentum Graece* (27. Re. Aufl), B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (eds), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006(1993).

*Discoveries in the Judaean Desert*, 39 vols, Oxford: Clarendon Press, 1955-.

*The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, vol.1 Rule of the Community and Related Documents*, James H. Charlesworth (eds), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.

*The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations vol.2 Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, James H. Charlesworth (eds), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

*The Dead Sea Scrolls Reader, Part5: Poetic and Liturgical Texts*, Donald W. Parry and Emanuel Tov (eds), Leiden: Brill, 2005.

*The Dead Sea Scrolls: A New English Translation*, Michael O. Wise, Martin G. Abegg, Jr. and Edward M. Cook (eds), New York: Harper Collins Publishers, (revised) 2005.

*The Aramaic Bible, vol.2, Targum Neofiti 1: Exodus*, M. McNamara (trs), Edinburgh: T&T Clark, 1994.

*The Fragment-Targums of the Pentateuch vol.1*, Michael L. Klein (eds/trs), Rome: Biblical Institute Press, 1980.

*תלמוד בבלי, מסכת פסחים, vol.1 (Daf Yomi Ed)*, Abba Zvi Naiman and Eliezer Herzka, Moshe Zev Einhorn (eds), Brooklyn, N.Y.: Mesorah, 2005.

『聖書 新共同訳 - 旧約聖書続編つき』、日本聖書協会、1993年。

『聖書』、フランシスコ会聖書研究所訳注、サンパウロ、2013年。

『旧約聖書 I』、旧約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2004年。

『新約聖書』、新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2006(2004)年。

『死海写本—テキストの翻訳と解説—』日本聖書学研究所編、山本書店、1963(1975)年。

『聖書外典偽典第三巻 旧約偽典 I』、日本聖書学研究所編、教文館、1975年。

『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典 II』、日本聖書学研究所編、教文館、1975年。

『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典 III』、日本聖書学研究所編、教文館、1976年。

フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ戦記 1』、秦剛平訳、筑摩書房、2002(2008)年。

同 『ユダヤ古代誌 5』、秦剛平訳、筑摩書房、2000年。

同 『ユダヤ古代誌 6』、秦剛平訳、筑摩書房、2000年。

(コンコルダンス)

- Abraham Even-Shoshan (eds), *A New concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible: Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names Phrases and Synonyms*, Jerusalem: Kiryat Sefer, 1983.
- Martin G. Abegg, Jr., James E. Bowley, Edward M. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden: Brill, 2003.
- K. Aland, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament: unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus*, (neu zusammengestellt), New York: De Gruyter, 1983.

(辞典類)

- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, L. Koehler and W. Baumgartner, M. E. J. Richardson(trs/eds), Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Liddell and Scott's Greek-English Lexicon Abridged*, H. G. Liddell and R. Scott, (abridged ed.), London: Simon Wallenberg Press, 2007.
- Theological Dictionary of the New Testament (TDNT) vol.2*, G. Kittel (eds), G. W. Bromiley (trs/eds), Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983(1964).
- Theological Dictionary of the New Testament (TDNT) vol.8*, G. Friedrich (eds), G. W. Bromiley (trs/eds), Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983(1972).
- Theological Dictionary of the New Testament (TDNT) vol.9*, G. Friedrich (eds), G. W. Bromiley (trs/eds), Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1984(1974).
- 樋口進ほか編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、2008年。

(事典類)

- Encyclopedia Judaica, 2nd ed.* 22 vols, Fred Skolnik (eds), New York: Thomson Gale, 2007.
- The Cambridge History of Judaism, vol. 3, The Early Roman Period*, W.D. Davies, Louis Finkelstein (eds), New York: Cambridge University Press, 1984.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG)*, Dritte, Viertes Band (Kop-O), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- 長窪専三『古典ユダヤ教事典』、教文館、2008年。

(注解書・著書・論文)

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
- Barton, J., "Historical-critical approaches," *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, John Barton (eds), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.9-20.
- Bede, "Commentary on the Acts of the Apostles 2.4", in *Acts, Ancient Christian commentary on Scripture, vol.5*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

- Boer, M. C. de., "God-fearers in Luke-Acts", *Luke's Literary Achievement, Collected Essays*, C. M. Tuckett (eds), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp.51-71.
- Brenz, J., "Commentary on Genesis 2:3-4", in *Genesis 1-11; Reformation Commentary on Scripture: Old Testament, vol.1*, John L. Thompson (eds), Downers Grove: IVP Academic, 2012.
- Caragounis, C. C., *The Son of Man: Vision and Interpretation, WUNT38*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- Collins, J. J., "Introduction to Early Jewish Religion," in *The New Interpreter's Bible vol.1*, Nashville: Abingdon Press, 1994, pp.284-91.
- Carsten Colpe, *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT) vol.8*, G. Friedrich (eds), G. W. Bromiley (trs/eds), Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983(1972).
- Conzelmann, H., *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles, Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible*, James Limburg, A. Thomas Kraabel, and Donald H. Juel(trs), Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- , *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1954.
- , *The Theology of St. Luke*, Geoffrey Buswell(trs), New York: Harper & Row Publishers, 1961(1960).
- Cyril of Jerusalem, *The Works of Saint Cyril of Jerusalem: The Fathers of the Church, vol.64*, Leo P. McCauley, Anthony A. Stephenson(trs), Washington: Catholic University of America Press, 1970.
- Davis, J., "Acts 2 and the Old Testament: the Pentecost Event in Light of Sinai, Babel and the Table of Nations", *Criswell Theological Review*, 7 no.1, 2009.
- Deselaers, P., *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie, OBO43*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Elior, R., *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, David Louvish(trs), Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005.
- Feldman, L. H., "The Omnipresence of the God-Fearers," *Biblical Archaeology Review*, vol.12, no.5 S-O, 1986.
- Fletcher-Louis, C. H. T., *Luke- Acts: Angels, Christology and Soteriology, WUNT II/94*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Freyne, S., "Jewish Immersion and Christian Baptism: Continuity on the Margins?," in *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I*, Göttingen: De Gruyter, 2011.
- Gowan, D. E., *Bridge between the Testaments: a reappraisal of Judaism from the Exile to the birth of Christianity (3d eds)*, Allison Park, Pa.: Pickwick Pub, 1986(rev.1995).
- Holladay, C. R., "Contemporary Methods of Reading the Bible," in *The New Interpreter's Bible vol.1*, Nashville: Abingdon Press, 1994, pp.125-149.
- Hughes, J. A., *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot: Studies on the Texts of the Desert of Judah vol.LIX*, Leiden: Brill, 2006.
- Lorein, G. W., "The Holy Spirit at Qumran", *Presence Power and Promise*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2011.
- Luther, M., *D. Martin Luthers Werke Die Deutsche Bibel 12.Bd (Weimarer Ausgabe)*, Weimar: H. Böhlau, 1972

- MacLennan, R. S., and Kraabel, A. T., "The God-Fearers – A Literary and Theological Invention," *Biblical Archaeology Review*, vol.12, no.5 S-O, 1986.
- Moore, C. A., *Tobit : a new translation with introduction and commentary*, *The Anchor Bible*, New York: Doubleday, 1996.
- Osborne, G. R., *The Hermeneutical Spiral*, Downers Grove: IVP Academic, 2006.
- Pervo, R. I., *Acts: A Commentary, Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Portier-Young, A., "Alleviation of suffering in the Book of Tobit: comedy, community, and happy endings", *CBQ* 63-1, 2001.
- Rabenau, M., *Studien zum Buch Tobit*. BZAW220, Berlin: W. de Gruyter, 1994.
- Schellenberg, R. S., "Suspense, simultaneity, and divine providence in the book of Tobit," *JBL* 130-2, 2011.
- Schoemaker, W. R., "The Use of אָרָא in the Old Testament, and of πνεῦμα in the New Testament", *JBL*23-1, 1904, pp.13-67.
- Schwartz, J., "Dogs in Jewish Society in the Second Temple Period and in the Time of the Mishnah and Talmud", *JJewSt* 55-2, 2004.
- Segal, A. F., *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Smith, M. S., *The Priestly Vision of Genesis1*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Soll, W. M., "Misfortune and exile in Tobit : the juncture of a fairy tale source and Deuteronomic theology," *CBQ* 51-2, 1989.
- Tov, E., "The Scribal and Textual Transmission of the Torah Analyzed in Light of Its Sanctity," in *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period, Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28-31, 2007*, Akio Moriya and Gohei Hata (eds), Leiden: Brill, 2012, pp.57-72.
- Tuckett, C., "The Lukan Son of Man," *Luke's Literary Achievement Collected Essays, JSNT Supplement Series 116*, C. M. Tuckett (eds), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp.198-217.
- Vermes, G., "The Torah is a Light," *Vetus Testamentum* 8, 1958.
- Vollenweider, S., "Christ and the Torah; Searching for the Origins of Paul's Criticism of the Law," *New Testament Studies (Shinyakugaku-kenkyu)* 17, Japan Society of New Testament Studies, 1989.
- Weitzman, S., "Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit", *JBL* 115-1, 1996.
- Witherington, B., *The Acts of the Apostles: A Socio-rhetorical Commentary*, Carlisle, U.K: Paternoster Press, 1998.
- Zimmermann, F., *The Book of Tobit*, New York: Harper, 1958.
- ジョルジョ・アガンベン『残りの時 パウロ講義』、上村忠男訳、岩波書店、2005年。
- アラン・F・セーガル「クムランに照らした復活のキリストと天使的仲介者像」『イエスと死海文書』、ジェームズ・H・チャールズウァース編著、三交社、1996年、427-62頁。
- エマニュエル・トーヴ「聖性という観点から分析したモーセ五書の筆写・本文伝達」、『古代世界におけるモーセ五書の伝承』、京都大学学術出版会、2011年、107-24頁。
- J.R.R.トールキン『妖精物語について』、猪熊葉子訳、評論社、2003年。
- M・D・ヘル（土戸清訳）『総説・ユダヤ人の歴史下 - キリスト教成立時代のユダヤ的生活の諸相 - 』、S・サフライ、M・シュテルン編、新地書房、1992年。

- K・ベルガー『死海写本とイエス』、土岐健治監訳、教文館、2000年。
- H. R.ヤウス『挑発としての文学史』、轡田収訳、岩波書店、2001年。
- 荒井献『荒井献著作集第4巻』、岩波書店、2001年。
- 荒井献ほか『総説新約聖書』、日本基督教団出版局、1981年。
- 井本英一『境界・祭祀空間』、平河出版社、1985年。
- 上村静『宗教の倒錯 - ユダヤ教・イエス・キリスト教』、岩波書店、2008年。
- 同 「イエスと人の子 - メシア称号としての『人の子』の起源 - 」『宗教研究』第68巻第3輯、日本宗教学会、1994年。
- 同 「ユダヤ教における『人の子』 - 言語学的考察 - 」『新約学研究』31号、日本新約学会、2003年。
- 勝村弘也『『知恵文書A』(死海文書)における富と貧困』(研究発表資料)、日本基督教学会近畿支部会、2014年3月。
- 私市元宏『ガラテヤ書簡とローマ書簡から見た使徒パウロの継承思想』、コイノニア刊行会、2006年。
- 手島勲矢『ユダヤの聖書解釈 - スピノザと歴史批判の転回』、岩波書店、2009年。
- 土岐健治『初期ユダヤ教研究』、新教出版社、2006年。
- 外山滋比古『近代読者論』、みすず書房、1969年。
- 保坂高殿『ローマ帝政初期のユダヤ・キリスト教迫害』、教文館、2003年。
- 村山盛葦「ロマ書7章7節~25節の『わたし』についての一考察 - 終末論的霊肉二元論の観点から - 」『基督教研究』第75巻第2号、基督教研究会、2013年。