

# ユダヤ主義キリスト教の終末論 —原始エルサレム教会から後二世紀まで—<sup>1</sup>

大貫 隆

(東京大学名誉教授・元自由学園最高学部長)

原稿受付 2020年10月5日；原稿受理 2021年2月12日

## Eschatology of the Judaistic Christianity from the early Jerusalem Community to the second century CE

Takashi ONUKI

*Professor Emeritus at Tokyo University; Former President of Jiyu Gakuen College*

生前のイエスによるエルサレム神殿倒壊の予言（マルコ14, 58）は、復活信仰成立後間もない原始エルサレム教会の中で再び活性化された。それは使徒言行録と全書6-7章に記されたステファノ殉教事件から読み取られるように、復活のイエスが天上から再び到来するという待望と結びついていた（第I節）。その待望は満たされずに終わり、ステファノを含むギリシア語を話すユダヤ人キリスト教徒はエルサレムから離散した。しかし、アラム語を話すユダヤ人キリスト教徒は残留した。やがてペトロに代わって「義人」（主の兄弟）ヤコブが指導権を掌握した。以後その系譜に連なりながら後二世紀までさまざまな分派として存続したパレスチナのユダヤ人キリスト教のことを「ユダヤ主義キリスト教」と呼ぶ。

第II節で取り上げる『ヘブル人福音書』の断片は、ユダヤ主義キリスト教のキリスト論が初期の「人の子」キリスト論であったことを推測させる。それは義人ヤコブに顕現する復活のイエスを「人の子」と明示している。第III節では、義人ヤコブの最期に関するヘゲシッポスの報告から、ヤコブとその仲間が「人の子」イエスの再臨を待望していたことが論証される。そこでは、生前のイエスが織り上げていた「神の国」についてのイメージ・ネットワークが、原始エルサレム教会の復活信仰によって補正された上で、継承されていることが証明される。同時に、ヤコブが時の大祭司によって「律法を犯したかどで」処刑されたというユダヤ人歴史家ヨセフスの証言から、ヤコブがモーセ律法の中の「供儀」条項を拒否していたと推定される（仮説1）。第IV節では、AD 70年のローマ軍によるエルサレム神殿の陥落直前に、原始エルサレム教会がヨルダン川東岸のペラ（Pella）へ脱出したこと、その根拠となったのがキリストによる「天啓」あるいは「命令」であったという証言が取り上げられる。その証言はヘゲシッポス、エウセビオス、エピファニオスという教父たちの他、後二世紀のユダヤ主義キリスト教に属する外典文書『ペテロの宣教集』の中に見出される。そこでも、イエスは「人の子」とされ、二回にわたる到来が語られる。一回目は生前のイエスのことで、彼は「真の預言者」として「供儀の廃止」を予言したと言う。二回目は差し迫った再臨のことで、その時初めて「供儀の廃止」が実現されると言われる。おそらく、ローマ軍によるエルサレム陥落の直前には、生前のイエスによる神殿陥落予言（マルコ14, 58）がまたもや活性化され、それがキリストによる「天啓」あるいは「命令」と解釈されたものと推定される（仮説2）。第V節では、皇帝ドミティアヌスがイエスの親族（ひ孫）を直接尋問して、その終末待望について問い質したという、またもやヘゲシッポスの報告が分析される。イエスの親族が語る「神の国」は、「人の子」イエスの再臨によって実現されるという点で、原始教会の復活信仰による補正を経て、生前のイエスの「神の国」のイメージ・ネットワークをよく留めている。

**KeyWords** : 原始エルサレム教会, 熱狂的な再臨待望, 「人の子」, ユダヤ主義キリスト教, ステファ

ノ殉教事件、イエスの神殿倒壊予言の再活性化、『ヘブル人福音書』、義人ヤコブ、「人の子」イエスの復活・顕現、ヘゲシッポス、「イエスの門」、Iテサ1, 10, ヨセフス、ヤコブの供儀拒否、『ペテロの宣教集』、使徒教令、原始エルサレム教会のペラへの脱出、『講話集』、『再会』、「天啓」、「キリストの命令」、二度目の活性化、「二つの到来」、神殿での供儀と火の廃止、律法の「誤謬の段落」、イエスの親族の終末待望、ドミティアヌスによる尋問、ヨハネ黙示録、Iコリ15, 3b-7の信仰告白定式、ロマ3, 25、贖罪死の救済論、善行の救済論、ペトロとヤコブ

## 内 容 目 次

はじめに	25
I ステファノの幻視：使徒言行録6章14節、7章56節	26
II 義人ヤコブに顕現する復活の「人の子」：『ヘブル人福音書』断片	27
III 義人ヤコブの最期	29
IV 原始エルサレム教会のペラへの脱出	32
V イエスの親族の終末待望：ヘゲシッポスの報告	36
VI むすび	37
注	38
参考文献表	42-43

### はじめに

拙著『終末論の系譜』（筑摩書房2019年）の第二部第VI章（『神の国は近づいた』—イエス）とVII章（『人の子』イエスの再臨—パレスチナの原始教会）で明らかにしたとおり、かたや生前のイエスは「人の子の来臨」について語ったとき、その「人の子」を自分とは区別していた（165-167頁参照）。こなた復活信仰成立後の原始キリスト教では、「人の子」はやがて受難と復活のイエス、さらには生前の地上のイエスにも遡及的にあてはめられて行った。同時に、高挙の天から到来する再臨のイエスも指すようになった。というよりも、原始エルサレム教団がそもそも結集する根拠となった復活信仰とは、何よりもその熱狂的な再臨待望そのものに他ならなかった。その証拠の一つがテサロニケの信徒への第一の手紙（以下、Iテサ）1, 9-10に残っている。事実そこでは、イエスの復活が再臨待望へ直結している。コリントの信徒への第一の手紙（以下、Iコリ）16章22節にアラム語のまま保存されている「マラナ・タ」（主よ、来てください）の祈りも、同じパレスチナの原始教会に発するものである。たしかに、そこには「人の子」のタイトルは現れない。しかし、それは「人の子」がすでにそれ以前の伝承史の中で、イエスの発言に、しかも三人称の用法に固定されてしまっていたため、対面状況での呼びかけには適さなかったからなのではないか。そう考えると、ここで呼びかけられている「主」が実は同時に「人の子」イエスに他ならないことも、論理的かつ歴史的にあり得ることだと私は思う。

さらに共観福音書に含まれるイエスの受難予告（マルコ8, 31; 9, 31; 10, 33-34並）の伝承史も考え合わせなければならない。ここでは繰り返し「人の子」イエスの逮捕、侮蔑、尋問、処刑に続けて、復活について語られる。この伝承も元来の受難・復活物語伝承全体とともに、原始エルサレム教団へさかのぼると見るのが現在の定説である（307頁参照）<sup>2</sup>。そうだとすれば、原始エルサレム教団が来臨を待望している「主」（マラナ）も「人の子」であるのが当然である。つまり、切迫した「人の子」の再臨への待望は、早くからすでに原始エルサレム教会によっても共有されていたと見るべきである。

原始エルサレム教会の切迫した「人の子」の再臨待望は、その後少なくとも二世紀のユダヤ主義キリスト教まで保持された蓋然性が大きい。そのことを、主として二世紀の史料に基づいて示すことが本論考の目的である。ただし、該当する史料が少ないため、初めから焦点を狭く「人の子」の再臨待望だけに限定せず、一旦「人の子」キリスト論の枠まで広げ、最後に「人の子の再臨」待望に焦点を絞ることにする。以下で取り上げる史料は、最初の段落I

(使6, 14; 7, 56) を別とすれば、他はすべて後二世紀のものである。したがって、取り上げる順番は、原則として史料の時系列ではなく、内容の時系列に従うことにする。

### I ステファノの幻視：使徒言行録6章14節, 7章56節

最初に取り上げるのは使徒言行録(以下、使)6-7章に報告のあるステファノ殉教事件である。この事件は原始エルサレム教会の歴史のきわめて早い段階で起きたもので、代表的な事典類でもイエスの処刑から数えてもわずか二～三年後(32年頃)のことであったとされる<sup>3</sup>。ステファノは原始エルサレム教会の中で、日々の分配(食事)の世話のために「十二人」とは別に選ばれた「七人」の一人で、教団のメンバーの中でも、もともとギリシア語を話すユダヤ教徒であった。

使6章の報告によれば、そのステファノが一定のユダヤ教徒たちの偽証によって、エルサレム神殿とモーセ律法を侮辱していると訴えられる。「わたしたちは彼がこう言っているのを聞いています。『あのナゾラ人<sup>4</sup>イエス(Iêsous ho Nazôraios houtos)は、この場所を破壊し(katalysci)、モーセが我々に伝えていた慣習を変えるだろう(allaxci).』」(使6, 14)。

続く使7章はステファノの長い演説である。それは族長アブラハムから始まるイスラエルの一連の救済史をソロモンによる神殿建設までたどった後、痛烈な神殿批判の言葉で結ばれる。「けれども、いと高き方は人の手で造ったようなものにはお住みになりません。これは預言者(イザヤ)も言っているとおりです。「主は言われる。『天はわたしの王座/地はわたしの足台。／お前たちはわたしにどんな家を建ててくれると言うのか。』」(7, 48-49)。この後、ステファノは天をみつめ、神の栄光と神の右に立っているイエスを見ながら、「天が開いて、人の子が神の右に立って(hestôta)おられるのが見える」(7, 56)と言って最期(石打ち刑)を遂げる。

私は拙著『終末論の系譜』でステファノ殉教事件に関連して、「エルサレム原始教団の中にイエスの神殿倒壊予言が影響を及ぼし続けていたことは確実だと思われる」(185頁)と述べた。「イエスの神殿倒壊予言」とは、マルコ14章58節に保存されている生前のイエスの言葉のことである。ルカ福音書はこれに平行する場面(22, 66-71)では、イエスのこの予言を削除している。その代わりに、前掲の使6章14節で同じ神殿倒壊予言を、ユダヤ人による偽証によるものとした上で、ステファノの口に入れ直しているのである<sup>5</sup>。

次に使7章49節に出る「天はわたしの王座、地はわたしの足台」という文言に注目したい。これはマタイでは5章34節に出てくる。違いは、使7章49節では、これがイザヤ(66, 1)からの引用であることが明言されるのに対して、マタイでは間接的な暗示にとどまっていることだけで、文言はほぼ完全に一致している。私がこれまでに提示してきた解釈では、この引用も生前のイエスにまでさかのぼるものである。イエスはそれによって、間もなくエルサレム神殿に取って代わるはずの「神の国」が、宇宙大のものであること、それゆえ地上的にはどこにもないもの、つまり「ユートピア」であることを告知したのである<sup>6</sup>。

もちろん、史的ステファノ自身が殉教の最期に瀕して、実際にイザヤ66章1節を引用したか否かは分からない。使7章49節でイザヤからの引用であることを明言したのは、おそらくルカの編集であろう。しかし、それがステファノの演説の中で神殿倒壊予言と結びつけられた背後には、両者がすでに生前のイエスの「神の国」のイメージ・ネットワークにおいて同じように結びついていたことが働いていると見るべきである。これも、ステファノを含む原始エルサレム教会において、イエスの神殿倒壊予言が影響を及ぼし続けていた証拠の一つなのである。

使7章56節で「人の子が神の右に立っている」と言われるのも、その影響の延長線上で読むべきである。私のテーゼから先に言おう。「神の右に立っている人の子」とは、もちろん復活・高挙のイエスのことであるが、重要なのは、その「人の子」が神の右に「立っている」理由である。地上のエルサレム神殿を破壊(=6, 14「この場所を破壊」)しに到来するため、すでに立ち上がっているという意味に解すべきである!<sup>7</sup>

ここでは明らかに、生前のイエスの神殿倒壊予言が、原始エルサレム教会の有力なメンバーの一人であったステファノの殉教事件に寄せて、再び活性化されているのである。その際、原始エルサレム教会は復活信仰成立後に生きているから、再び待望されることとなった神殿倒壊は、当然ながら、復活・高挙のイエスが「人の子」として「再臨」する時に実現すると考えられるわけである。

ステファノは、原始エルサレム教会の内部では、前述のとおり、もともとギリシア語を話すユダヤ教徒（いわゆる「ヘレニスト」）の一人であった。ということは、生前のイエスの神殿倒壊予言は、もともとアラム語を話すユダヤ教徒であったメンバー（いわゆる「ユダイスト」）の枠を超えて、原始エルサレム教会の中で鮮明に記憶されていたことになる。

すでに述べたとおり、現在の形でのステファノの演説にルカの筆が多分に働いていることは間違いないだろう。しかし、言うまでもないことであるが、ルカにとっては、AD 70年のエルサレム陥落はすでに遠い歴史的な過去である。したがって、使6章14節に含まれる二つの未来形「この場所を破壊し（*katalysei*）」と「モーセが我々に伝えていた慣習を変えるだろう（*allaxei*）」は、ルカ自身の終末待望を表現するものではなく、物語の目下の主人公ステファノから見た未来である。ルカ自身にとっては、切迫した「人の子」の再臨待望はもはやリアリティーがないのである。ルカの立場から見れば、エルサレム神殿はたしかにローマの軍隊と「神の怒り」によって倒壊したが（ルカ21, 20-24参照）、そこで「人の子」の再臨が実現したわけではないのである。だからこそ、ステファノの最後の幻でも、「人の子」は「立っている」（使7, 56）と言われるだけで、雲に乗って到来する様は語られずに終わるのである。ルカはマルコ14章62節にその文言を読んで知っていたはずであるにも拘らずそうなのである。

したがって、原始エルサレム教会の「人の子」の再臨待望、およびそれと結びついて進んだ神殿倒壊予言の再活性化を、ルカの創作とみなすことはできない。むしろ原始エルサレム教会発の古伝承をルカの背後に想定しなければならない。その観点からすると、使6章14節のステファノの台詞に含まれる「あの（*houtos*）ナザレ人イエス」という文言には、歴史的な回顧の視点を読み取ってよいかも知れない。他方、使7章56節はルカが彼の福音書も含む二部作で「人の子」イエスについて語る最後の箇所である<sup>8</sup>。ルカはこの最後の用例をステファノ殉教の場面の中で6章14節と関連づけることによって、この事件で頂点を迎えたイエスの神殿倒壊予言の再活性化に関する古伝承に言わば「片を付けた」のである。「人の子」を「立ち上が」らせただけで終わってしまうルカの筆使い(7, 56)は、現代の読者から見れば、何とも中途半端であるが、ルカから見れば、神殿倒壊予言の再活性化そのものが、事実、すでに中途半端で終わったことなのである。

すでに「はじめに」でも触れたように、原始エルサレム教団はパレスチナの原始教会の中央教団だったのだから、彼らも「マラナ・タ」（1コリ16, 22）の祈りを共有し、その主語を「人の子」と考えていたと見るのが、論理的にも歴史的にも最も自然である。ステファノ殉教事件に関する使徒言行録の報告の背後に想定されるべき古伝承は、そのことを強力に示す証拠である。

以上を要するに、語録資料に代表される切迫した「人の子」の来臨待望は、すでに原始エルサレム教会によっても早い段階から、「人の子」イエスの再臨待望の形で共有されていたと考えることができる。この切迫した「人の子」の再臨待望は、その後少なくとも二世紀まで、パレスチナのユダヤ主義キリスト教の中で保持されて行った。そのことを、主として二世紀の資料に基づいて示すことが次節以下の課題である。

## II 義人ヤコブに顕現する復活の「人の子」：『ヘブル人福音書』断片

後二世紀の史料の中で最初に取り上げてみたいのは、『ヘブル人福音書』という表題の新約外典である。ただし、現在残っているのは、後代の教父たちが断片的に行っている引用を集成したものすぎない<sup>9</sup>。その大半を占めるのは、ラテン教父ヒエロニムス（347頃～419/20年）による引用である。その中でも、目下のわれわれにとって重要なのは、本論考もこの後すぐに掲出する予定の論考『優れた人々について』での引用である。ただしその前に、ヒエロニムスの言う『ヘブル人福音書』に関する重要なポイントを、現在の新約外典研究における最も有力な学説にしたがって確認しておくことが望ましいであろう<sup>10</sup>。

周知のように、ヒエロニムスはきわめて多作な著述家だった。そのため、『ヘブル人福音書』にも多くの箇所を繰り返し言及している<sup>11</sup>。ただし、彼はこの文書をおそらく直接見ていたわけではなく、伝聞と先行する著述家からの引用に頼っている。その上、他の外典福音書との混同も犯していると思われる。そのよい例が、ヒエロニムスがシリアの町ベレアで自分の目で見えて筆写・翻訳したことがあり<sup>12</sup>、今現にカイザリアの図書館に写本が保存されているとも言う「ヘブル語（＝アラム語）文字で書かれた福音書」<sup>13</sup>である。確かに歴史的には、カイザリアの図書館に

はそのような福音書が実在し、それがヘゲシッポスとエウセビオスも言及する「アラム語の福音書」<sup>14</sup>と同一であった可能性、さらにはエピファニオスが「ナゾラ派」で使われていると証言する「ヘブル語（アラム語）文字で書かれたマタイ福音書の全体」<sup>15</sup>とも同一であった可能性が大きい。ただし、ヘゲシッポスとエウセビオスは当の言及箇所、そのアラム語の福音書を『ヘブル人たちによる福音書』とは別物として区別している。それに対して、ヒエロニムスは彼の言う『ヘブル人福音書』と同一視して、同時にそれが「原マタイ福音書」であり、いわゆる『ナザレ人福音書』<sup>16</sup>であると見なしている。しかし、これは明らかにヒエロニムスによる誤認と見なければならぬ。なぜなら、『ヘブル人福音書』は、最も重要な証言者であるアレクサンドリアのクレメンスとオリゲネスに照らす限りは<sup>17</sup>、おそらく後二世紀にギリシア語で著されたものだからである。

以上のような複雑きわまる事情のため、ヒエロニムスが『ヘブル人福音書』からだとする引用の一つ一つについて、その出典表示の信憑性を判定することがきわめて困難である。ただし、次に掲出する『優れた人々について』2に含まれる引用は、ほぼ確実に『ヘブル人福音書』に溯源すると考えられる。

さて、ヒエロニムス『優れた人々について』2の該当する段落は次のとおりである。

ヘブル人よと呼ばれ、最近わたしがギリシア語およびラテン語に翻訳し、オリゲネスもしばしば用いている福音書もまた<sup>18</sup>、救い主の復活のあとにつぎのように述べている。「しかし主は、布地を祭司の奴隷に与えてしまったあとに、ヤコブのところに行って彼に姿を現した」。なぜならヤコブは、主の盃を飲んでしまったあの時から、主が眠っている者たちの間から復活するのを見るまでは、パンを食べないと誓っていたからである。そしてしばらくたってまた「食事とパンを持って来なさい」と主は言った。そしてすぐにつぎのようにつけ加えられる。「彼はパンをとり祝福してさき、義人ヤコブに与えていった。『わが兄弟よ、きみのパンを食べなさい。なぜなら、人の子は眠っている者たちの間から復活したのだから』<sup>19</sup>。

この記事のヤコブとは、「主の兄弟、義人ヤコブ」のことである。彼は「主の盃」と「パン」、すなわち最後の晩餐に参列していたことになっている。そして主は「祭司の奴隷」の眼前で復活し、その直後に、おそらく他の弟子たちに先立って義人ヤコブに「人の子」として顕現して、再びパンを割いて食べさせている。これは共観福音書の並行記事とは明瞭に異なっている。おそらく、歴史的には後45年頃、原始エルサレム教会の指導権がペトロからヤコブに移動した後に、その移動の正当性を論証するために、共観福音書（マタイか？）の並行記事を二次的に改変したものと推測される<sup>20</sup>。

しかし、特に注目に値するのは、最後の部分で、復活顕現のイエスが自分を「人の子」と表示していることである。その背後に古い「人の子」伝承が前提されていないかどうか検討してみなければならない。

すでに確かめたとおり、生前のイエスが自分自身とは区別して三人称で表現していた来るべき「人の子」は、エルサレムの中央教会も含むパレスチナの原始キリスト教によって、まず最初に①十字架の処刑の後、復活を経て父のもとへ高められたイエスと、次に②処刑への途上のイエス（受難を予告する人の子）と、最後に③その途に就く前に地上で活動するイエス（宣教活動の人の子）へと時間軸をさかのぼって同定されて行った<sup>21</sup>。

純粋に論理的には、この伝承史のそもそも最初の段階①で、それもさらに厳密に言えば、復活したイエスが高挙前に弟子たちに顕現する段階で、「人の子」と表現されても何の不思議もない。われわれが目下問題にしている『ヘブル人福音書』の記事は、その事例に他ならないと解すべきであろうか。そう見る場合には、目下の記事は「人の子」の伝承史の最古の段階、その発端を示すものとなる。

ただし、もう一つ別の可能性がある。それは該当記事の「人の子」は②の段階、すなわち「受難を予告する人の子」を、今度は福音書という物語の時間軸に沿って延長したものと見る可能性である。この関連で、想起したいのは、すでに「はじめに」でも触れたとおり、共観福音書中のいわゆる「受難予告」（マコ8, 31; 9, 31; 10, 33-34並）の背後にある原始エルサレム教団発の伝承が、「人の子」イエスの受難を予告するのは当然として、それに続く「復活」も予告していたことである。もし『ヘブル人福音書』も共観福音書の「受難予告」に並行するような記事を、たとえ改変した形であっても、含んでいたとすれば、それを物語の時間軸に沿って延長し、該当記事で義人ヤコブに顕現する復活のイエスを「人の子」と表現した可能性が大きいであろう。さらには、その復活して顕現した「人の子」イエ

スを、父なる神のもとへの高挙を経て、やがて再び到来する再臨の「人の子」と見なしていた可能性も否定できないだろう。しかし、残念ながら、『ヘブル人福音書』に「人の子」の受難予告と呼べる文言が含まれていたか否かは、遺された断片があまりに断片的で、かつその帰属性も不確かであるために、確かな判断はまったく不可能である<sup>22</sup>。

その点はいずれにせよ、『ヘブル人福音書』の記事で復活・顕現のイエスが自分を「人の子」と表示していることの例外性と特異性を見逃さないことが必要である。すでにそもそも四つの正典福音書の復活顕現の場面でさえ、そのような表示は一度もないのである<sup>23</sup>。『ヘブル人福音書』と同じ後二世紀に書かれた文書を、「正統的」と「異端的」の別を問わず、私の観察力が及ぶ限り幅広く見渡してみても、そもそも「人の子」が聖句引用の形以外で、著者自身の筆でキリスト論的尊称として使われる事例にはほとんど出会った覚えがない<sup>24</sup>。特にイエスの復活顕現を主題とする文書に限ってみても、同じことが言える<sup>25</sup>。この例外性と特異性の背後には、『ヘブル人福音書』を生み出して伝承したグループがそれ以前のユダヤ主義キリスト教から継承してきた独特な「人の子」キリスト論が古伝承として存在したことを想定すべきであろう<sup>26</sup>。

ただしその場合、それではなぜ、Iコリ15章3b-7節では、かつてユダヤ主義キリスト教の中央教会であったエルサレム原始教会に発する古伝承でありながら、復活・顕現の主語が「人の子」ではなく、「キリスト」になっているのか、という別の問題が浮上してくる。この問題については、本論考の結び（VI節）で再び立ち戻って来ることにしたい。

### III 義人ヤコブの最期

義人ヤコブの最期については、ユダヤ人史家ヨセフスの『ユダヤ古代誌』（後94年頃刊）と後二世紀のユダヤ人キリスト教史家ヘゲシッポス<sup>27</sup>の『覚え書き』（後180年頃刊）に、かなり詳細な報告がある。前者は著作そのものが、後者はエウセビオス（後260-340年）の『教会史』II 23, 4-18に長い抜書きが残っている。その抜書きから先にとりあげると、次のとおりである。ただし、途中不要と思われる部分は適宜省略するとともに、後続の分析にとって重要な文言には下線と①, ②, ③以下の番号を付しておく。

<sup>4</sup>主の兄弟ヤコブは、使徒たちとともに教会を継承した。彼は、主の時からわたしたち〔の時代〕までのすべての人びとから義人と呼ばれ〔区別され〕た。ヤコブという名の人物が大ぜいたからである。彼は母の胎内にいるときから聖別され、<sup>5</sup>ぶどう酒や濃い酒を飲まず、①命あるもの（*empsychon*）も食べず、かみそりを頭に当てることもなかった。彼はオリブ油を塗りもしなければ風呂にも入らなかった。<sup>6</sup>〔そして〕彼だけに聖所に入ることが許された。彼が②毛ではなく、〔つねに〕極上の垂麻布をまとっていたからである。彼はただ一人で神殿に入って跪き、民の〔罪の〕赦しを祈るのだった。そして、絶えず跪いて神に祈り、民のために赦しを乞うために、彼の膝頭はらくだのように硬くなった。（7節省略）

<sup>8</sup>さて、民の中の七つの派—わたしはそれについてすでに（『覚え書』の中で）書き記した—のいくつか〔に属する者たち〕が、③イエスの門とは何か、と尋ねると、彼は、イエスは救い主である、と答えた。<sup>9</sup>そのために、イエスがキリストであると信じた者たちがいた。前述の〔七つの〕派は、④復活や、その業に応じて各自に〔褒賞を〕与えるためにやって来る方信じなかったが、信じた者はいずれも、ヤコブのために信じたのである。（10-11節省略）

<sup>12</sup>そこで前述の学者やファリサイ人は神殿の壁の上にヤコブを立たせ、彼に向かってはやし立てて言った。「民衆は、十字架につけられたイエスの後を惑わされてついて行く。だから、われわれすべての者がしたがうことを余儀なくされている義人よ、⑤イエスの門とは何かを、われわれに告げてくれ。」<sup>13</sup>すると、彼は大声で答えた。「なぜ、おまえたちは私に⑥人の子について尋ねるのだ。⑦その方は天で大いなる力〔ある者〕の右に座し、天の雲に乗ってこられようとしている。」

<sup>14</sup>多くの者がヤコブの証しに確信し、〔神の〕栄光をたたえて言った。「ダビデの子にホサナ。」すると、先の学者やファリサイ人がまたもや互いに言った。「われわれはイエスのためにあんな証しをさせてしまい、とんでもないことをした。さあ、上に行つて奴を投げ落とすのだ。そうすれば、みなも恐れて奴を信じないだろう。」<sup>15</sup>そこで、（中略）彼らは上が行くと義人を投げ落とした。<sup>16</sup>そして彼らは互いに言った。「さあ、義人ヤコブを石打ちにするのだ。」彼が落とされても死ななかつたので、彼らは石を投げはじめた。しかし彼は振り向き、跪いて言った。「主よ、神よ、父よ。彼らをお赦しください。彼らは、自分たちが何をしているのかわからないのです。」（中略）<sup>18</sup>ところが〔そのとき、〕彼らの中にいた縮絨工の一人が、布を打つ棒で義人の頭を打った。義人はこうして殉教した。彼らは彼を神殿近くに埋葬したが、その記念碑は今もそこに残っている。彼は、イエスがキリストであることを、ユダヤ人とギリシア人の双方に真に証した。そして、時をおかずウェスパシアヌス

が彼らを包囲した。(秦剛平訳)

まず6節であるが、ヤコブがただ一人入ることを許された聖所で行ったのは、「民」全体のために—すなわちエルサレム教会のみならず、ユダヤ教徒全体のために—「罪の赦し」を祈る祈りであったと読むことができる。逆に言えば、ヤコブは神殿で行われる贖罪のための動物の供儀には参加していなかったということを示唆している。なぜなら、彼が聖所に入ることを許された理由が、②「毛ではなく、〔つねに〕極上の亜麻布<sup>28</sup>をまとっていたから」だと言われているからである。この文言を直前の5節の①「命あるもの (empsychon) を食べず」と合わせると、ヤコブは肉食を拒否する菜食主義者であったという解釈が可能だと私は思う<sup>29</sup>。4-5節でヘゲシッポスがヤコブを民数記6章1-20節の「ナジル人の請願」規定に準じて描いていることは明白である。しかし、民数記のその規定には、当然のように「贖罪の献げ物」としての鳥獣の供儀が含まれている(民6, 12-15)。つまり、ヘゲシッポスのヤコブ像は民数記6章のナジル人規定を超えているのである！6節でヘゲシッポスがヤコブの不断かつ懸命な祈りを繰り返し強調することもそれと軌を一にしている。すなわち、真の贖罪とは、義人の祈りによるのであって、命ある動物の血を流す供儀(レビ17, 11)によるのではないということである。

次に注目すべきは、8節③と12節⑤にいささか唐突に現れる「イエスの門」という文言である。「門」に当たるギリシア語は「テュラー」(thyra)である。エウゼビオス『教会史』の邦訳者は訳注<sup>30</sup>で、ヨハネ10章1-2.5.7節を参照するように指示している。しかし、私の見るところでは、それ以上に目下の文脈に適合するのは、ルカ13章24節の「狭い戸口(thyra)から入るように努めなさい。言っておくが、入ろうとしても入れない人が多いのだ」というイエスの言葉である。マタイの並行箇所7章13-14節では、「狭い戸口」の代わりに「狭い門(pylo)となっている。それは「命」、すなわち「天の国」(神の国)に通じる門を指している。ルカの「狭い戸口」もその点は変わらない。なぜなら、後続のルカ13章28節で、アブラハム、イサク、ヤコブがすでに着席している「神の国」の祝宴について明言されるからである。ルカでは、生前のイエスの「神の国」のイメージ・ネットワークとのつながりが、マタイ以上に鮮明である。

この意味連関を見抜いて初めて、なぜ目下のヘゲシッポスの文脈で「イエスの門」という文言が唐突に現れるのか、その理由が了解される。すなわち、学者やファリサイ人が「イエスの門とは何か」(8節と12節)とヤコブに問うのは、来るべき「神の国」、つまりヤコブとその仲間たちが説く終末論とは何かを問うものに他ならないのである。

だからこそヤコブはその問いに対して、13節で「なぜ、おまえたちは私に⑥人の子について尋ねるのだ。⑦その方は天で大いなる力〔ある者〕の右に座し、天の雲に乗ってこられようとしている」と、「人の子」の再臨待望をもって答えるのである。すでに原始エルサレム教会が切迫した「人の子」の再臨待望を早い段階からパレスチナの原始教会全体と共有していたことは、前出の第II節で使6-7章(ステファノ殉教)の分析に基づいて確認したとおりである。したがって、目下のヘゲシッポスの報告でのヤコブの回答にも、伝承史的には、きわめて古いものが保存されていると見なければならぬ。

まさにこの点に関連して重要なのは、ヘゲシッポス自身が9節で、「前述の〔七つの〕派は④復活や、その業に応じて各自に〔褒賞を〕与えるためにやって来る方を信じなかったが、信じた者はいずれも、ヤコブのために信じたのである」と記していることである。とりわけ下線部では、視点がイエスの復活から最後の審判(「人の子」の再臨)へ直結している。これはパウロがIテサ1章10節で次のように書いているのと、思考回路の点で酷似しているのである。

更にまた、(マケドニア州とアカイア州のすべての信徒たちは、あなたがたテサロニケの信徒たちが)、どのように御子が天から来られるのを待ち望むようになったかを(言い広めているからです)。この御子こそ、神が死者の中から復活させた方で、来るべき怒りからわたしたちを救ってくださるイエスです。(新共同訳)

周知のとおり、研究上の定説では、Iテサはパウロの真筆の中でも最古の書簡である。そのIテサの中でも、この文章(特に下線部)には、パウロ以前にさかのぼるさらに古い信仰告白の定式文が反映しているとされる<sup>31</sup>。パレスチナの最古の教会の復活信仰とは、第一義的には、熱狂的な再臨待望に他ならなかったという、E・ケーゼマンの有名

なテーゼが改めて想起される<sup>32</sup>。したがって、目下の記事でのヤコブの回答の背後にも、きわめて古い伝承が存在していると見なければならぬ。しかも、パウロでは、再臨するのは「御子」となっているのに対して、ヤコブの回答(13節)では、⑥「人の子」となっている。この点では、ヤコブの回答の方がパウロが依拠する信仰告白文以上に原型をとどめているかも知れない。

さて、エウセビオスは前掲のヘゲシッポスからの抜書きの直後に、義人ヤコブの最期に関するもう一つの史料、すなわち、ヨセフス『ユダヤ古代誌』XX 9, 1 (§197-203)からの抜書きを行っている<sup>33</sup>。その中でも重要な段落をエウセビオスの抜書きからではなく、ヨセフスの著作自体から引けば、次のとおりである。

さて、大祭司職に任ぜられた前述の若い方のアナノス(在位は後62年の三ヶ月のみ)は性急な性格で、かつ驚くほど大胆であった。彼はサドカイ派の宗派に属していたが、すでに述べたように、この人たちは裁きという点では、他のいかなるユダヤ人よりも冷酷無情なのが通例であった。加えて、アナノスの性格が性格であった。彼は(ローマ総督)フェストスが死に後任のアルビノスがまだ赴任の途中にあるこのときこそ絶好の機会と考えた。そこで彼は最高法院の裁判官たちを召集した。そして彼はキリストと呼ばれたイエスの兄弟ヤコブとその他の人々をそこへ引き出し、彼らを律法を犯したかどで訴え、石打ちの刑にされるべきであるとして引き渡した<sup>34</sup>。

ヨセフスがさらに続ける報告によれば、アナノスはこの独断専行によってユダヤ教徒の中の良識派の反発を買い、彼らからの告発を受理したユダヤ王アグリッパII世(在位、後41-92年)と着任直後のローマ総督アルビノスによって大祭司職を罷免された。

ヘゲシッポスと比べての違いは一目瞭然である。ヨセフスは、ヘゲシッポスのようにヤコブとその集団の「人の子」の再臨待望には全く言及せず、ヤコブ処刑の理由として「彼らが律法を犯したかどで」と記すのみである。この違いはどう見るべきであろうか。特に同時代のユダヤ教徒の間でさえ、厳格な律法遵守をもって知られ、「義人」とも呼ばれたヤコブが「律法を犯したかど」で処刑されることには、にわかには腑に落ちないものがある。ヨセフスに対する一般的な評価では、彼の論述は、思想史に関連する場合は別としても、事件史に関わる場合には信頼性が高いとされている。そうであれば、この問題は真剣に検討してみなければならない。それはアナノスによるまったく根拠のない言いがかりだったのだろうか。仮にそうであったとして、その言いがかりに足場を与えた事由は何だったのか。

私はまさにこの点で、敢えて一つの仮説を提起してみたい。仮説を命題的に先に言えば、ヤコブとその集団はモーセ律法を全体としては遵守したものの、供儀条項に限ってはこれを拒否したと考えられる。このことは、すでに前掲のヘゲシッポスの報告で、ヤコブが①「命あるものを食わず」(5節)、②「毛ではなく、[つねに]極上の亜麻布をまとっていた」(6節)とあることに基づいて推論したところである。ヨセフスがヤコブの処刑を「律法を犯したかど」に帰しているのは、その供儀拒否を指すと見れば、アナノスの言い分もそれなりに筋が通り、ヘゲシッポスの報告とも矛盾しないと言えるだろう。

さらにまた、具体例は次節で掲出する予定であるが、二世紀のユダヤ主義キリスト教に属するさらに別の文書史料(『ペテロの宣教集』)では、生前のイエスは神殿での動物の供儀を中心とする「律法の誤謬の段落」を廃止するために到来した「真の預言者」であることが、繰り返し強調されるのである。明らかに、二世紀のユダヤ主義キリスト教は反供儀の立場だったのである。この事実も、義人ヤコブを核とする原始エルサレム教会がすでに同じ立場であったとすれば、ごく自然に説明がつくのである。

さらに推論を重ねれば、ヤコブ指導下の原始エルサレム教会は「使徒教令」(使15, 20.29; 21, 25参照)<sup>35</sup>に含まれる「血を避ける」の条項に、供儀拒否の意味を込めていたのではないか。この条項のベースになっているレビ記17章では、「血を食べないように」の禁令の根拠が「血は祭壇の上での命の贖いの儀式をするため」(11節)だからとされている。それに対して、「使徒教令」の血の条項には、少なくとも原始エルサレム教会側にとっては、レビ記のこの禁令を先鋭化して、血を流す供儀そのものへの拒絶が含意されていたのではないだろうか<sup>36</sup>。

当然のことながら、以上の仮説と推論は、前掲のヘゲシッポスの報告、その中でもとりわけ①「命あるものを食わず」(5節)に史的信憑性を認める場合の話である。事実、ヘゲシッポスの報告の背後に独自の古伝承を想定するのが

研究上有力である<sup>37</sup>。もちろん逆に、ヘゲシッポスのこの文言には、イエスやペトロも菜食主義者として描く二世紀のユダヤ主義キリスト教の見方<sup>38</sup>が影響している可能性もまったく排除することはできない。今述べたような「使徒教令」の血の禁令の先鋭化も、むしろそこで始まったものかも知れない<sup>39</sup>。もしそう想定する場合には、「使徒教令」の発信を主導したヤコブは、レビ記17章の供儀条項を基本的には遵守したと考えるべきことになるであろう。ところがそうなると、ヤコブの処刑を「律法を犯したかど」に帰しているヨセフスの報告が宙に浮いてしまう。われわれの仮説はヨセフスとヘゲシッポスによる二つの報告を統合して提起されるものである。

さて、本論考の主題との関連で重要なのはヤコブの終末論の方である。ヨセフスとヘゲシッポスの報告をくらべると、後者は前者より一世紀近く遅れている。したがって、ヤコブの処刑の理由が彼の「人の子」の再臨待望にあったとする後者の報告も、史的信憑性の点でヨセフスに劣るのかも知れない。しかし、ヤコブが口にして「人の子」の再臨待望そのものは、本当にヤコブの処刑の理由であったか否かとは別に、原始エルサレム教会までさかのぼるきわめて古い伝承に基づくものであり、ヘゲシッポスの創作ではあり得ない<sup>40</sup>。

#### IV 原始エルサレム教会のペラへの脱出

原始エルサレム教会は、ユダヤ戦争末期におけるローマ軍のエルサレム攻撃の開始直前に、ヨルダン東岸の街ペラ(Pella)へ脱出した。このことを伝えるのは、エウセビオス、エピファニオス、および『偽クレメンス文書』である。まず、それぞれの該当箇所を掲出する。なお、後続の分析での便宜のために通し番号を付す。

##### (1)エウセビオス『教会史』III 5, 2-3

<sup>2</sup>ユダヤ人はさらに、わたしたちの救い主が天に上げられた後にエルサレムの初代監督の座に着いたヤコブが、前述の方法で殺され<sup>41</sup>、他の使徒たちも、死に至るほどの無数の陰謀を仕かけられてユダヤの地を追われた。彼らは、「行ってすべての民族をわたしの名によって弟子にせよ」(マタ 28, 19)と言われた主の権能を帯び、すべての民族のところへ行って使信を教えた。<sup>3</sup>そればかりではなく、エルサレムの教会の人々は、[ローマとの]戦争前に、啓示を介してその地の敬虔な人々にあたえられたある託宣によって、都を離れペレアのペラという町に住むように命じられた。そこで、キリストを信じる人々はエルサレムからそこへ移り住んだが<sup>42</sup>、そのために、ユダヤ人の第一の首都とユダヤの全地は、聖なる人々から完全に見捨てられる形になった。[そして]遂に、キリストや使徒たちへのこの悪質な犯罪のために、神の審判が臨み、不敬虔な者の世代を人びとの間から完全に断ったのである。(秦剛平訳)

##### (2)エピファニオス『葉籠』XXIX 卷(ナゾラ派反駁) 7, 7

今日では、ナゾラ派はコイレ・シリア地方の近くのペロア(Beroa)と、デカポリス地方のペラ(Pella)付近、バサニタス地方のコカベ(Khokhabe)と呼ばれる場所に見られる。というのは、この派のすべての者たちがエルサレムから退去してペラに移住して以来、ここがこの派の発祥の地だったからである。すなわち、まもなくエルサレムが包囲されるので、そこから退去するようにと、キリストが命じたのである。そのために彼らは、前述したとおり、ペレア地方に移住し、そこに暮らすようになった。これがナゾラ派の始まった場所である。(大貫私訳)<sup>43</sup>

最後に、『偽クレメンス文書』であるが、該当箇所を分析する前に、この文書全般について、研究上の定説に準じて緒論的な説明を加えておかねばならない<sup>44</sup>。

文書の正式名称は「ペテロの宣教のクレメンスによる旅程報告」である。文書全体の本文がギリシア語とラテン語で現存し、それぞれ『講話集』(homiliai)および『再会』(Recognitiones)と通称される<sup>45</sup>。両者は共通の基礎文書に基づいている。それはギリシア語で後三世紀半ば(AD 220-300年、中央値を取れば260年)にコイレ・シリアで成立したと推定される。『講話集』の基礎文書の場合、アリウス派の人物による事後的な改変を含めて、おそらくニケア信条前のAD 320頃までには現在の本文が成立したと思われる。他方、『再会』のギリシア語原本は、AD 350頃までに、カトリック教会の立場から、反パウロ的な文言の削除などの改訂を受けた基礎文書に基づいて成立したと推定される。その改訂版の基礎文書は現存の『講話集』には関知していない。現存するラテン語訳はルフィヌス(Rufinus)の

手による。

元来の基礎文書はさらに古い資料を用いている。その最も主要なものは『ペテロの宣教集』(Kérygmata Petrou)と呼ばれ、おそらくAD 200年頃に成立したと推定される。その本文への前置きには、「ヤコブへのペテロの手紙」(Epistula Petri)、「宣教集の受取人の誓約」(Diamartyria / Contestatio)の二つが付されていた。当然ながら、『ペテロの宣教集』は、現在は『講話集』と『再会』の長大な物語の中に分散している。そこから元来『ペテロの宣教集』に属していた部分を取り出すとすれば、現在も『講話集』の冒頭に筆写されて残っている「ヤコブへのペテロの手紙」と「宣教集の受取人の誓約」に照らして、この両者と内容的に調和する部分を抽出する以外に方法がない。

注意しなければならないのは、その抽出を行っても、抽出された記事が元来の『ペテロの宣教集』の中でどういう順番でつながっていたかは、もはや再構成できないことである。そのため、既存のドイツ語訳と日本語訳<sup>46</sup>のどちらにおいても、該当記事を「真の預言者について」、「女性的預言者について」、「律法と律法における誤謬の段落について」、「反パウロ的論争」、「洗礼についての教え」のように、内容を基準にグループ化して提示するにとどまっている。しかも、これらの翻訳に収録されている記事は大まかな抜粋(サンプル)にすぎない。その結果、前述の抽出の基準に照らしても、間違いなく元来の『ペテロの宣教集』に算入されてしかるべき記事が、未収録のまま取り残されている場合があることに注意が必要である。

現存の『講話集』と『再会』はいわゆる「クレメンス物語」によって大きく枠づけられている。ローマの貴族であったクレメンスは、ある事件をきっかけに離散して消息不明となった両親と双子の兄を探して旅に出る。その途中で、パレスチナでのペトロの宣教活動のことを耳にする。やがてペトロのもとへ直参して随行者の一人となったクレメンスは、最終的にローマを目指すペトロに従って、海の(ストラトンの)カイサリア→ツロ→トリポリ→オルトシア→アンタラドス→ラオデキアと、パレスチナからフェニキアの海岸沿いのルートを通りシリアのアンチオキアに向かって北上して行く。その途中、滞在する街ごとに、魔術師シモン<sup>47</sup>その他を相手に、唯一神信仰とヘレニズムのもろもろの哲学説について、長大な演説を繰り返す。『講話集』という通称はそこに由来する。また、その途中でクレメンスは離散した家族とも順次再会を果たす。『再会』の呼称はそこに由来する。ただし、ペトロの宣教ルートは、『講話集』と『再会』に共通していて大差がないから、すでに元来の基礎文書はもちろんのこと、その資料となっている『ペテロの宣教集』の枠組みでもあった可能性が小さくない。しかし、本論考のわれわれにとって重要なのは、ペトロの講話の内容である。それは既存の翻訳における内容的なグループ化の見出しが端的に示しているとおり、明瞭にユダヤ主義的なのである。それでは、ペトロの講話の中で注目に値する箇所を、順に一瞥してみよう<sup>48</sup>。

### (3)『再会』I 39, 1-3

<sup>1</sup>さて、われわれが述べたところではモーセの説に未決のまま残されていたことが成就し始め、予言されていた預言者(イエス)が現れた。彼はまずはじめに、神の憐れみに従って動物の供儀を止めるように人々に警告した。<sup>2</sup>そして、もし供儀を止めたら自分たちの罪の赦しの手立てがなくなってしまうという恐れを人々に抱かせないように、水の洗礼を制定した。その洗礼では、人々は彼の名前を唱えることで、あらゆる罪から解放され、それ以後も完全なる不死の生活を続けるのである。供儀の動物の血ではなく、神の知恵(sapientia dei)の清めによって洗われるからである。<sup>3</sup>そして遂にその知恵の大いなる神秘を示す明らかな徴(hoc...evidens magni mysterii huius indicium)が与えられた。その徴とは、すなわち、モーセによって予言されていたこの預言者を信じて、その名による洗礼を受けた者はすべて、不信仰な民に差し迫っていた戦争による破壊とこの場所から無傷のまま救われたが、信じなかった者たちはこの場所と王国から追い出されることになり、嫌々ながらも納得して神の意志に従ったことである。(大貫私訳)

### (4)『再会』I 39, 3(シリア語訳)<sup>49</sup>

その結果、神に喜ばれる者たちは、言葉では表せない神の知恵によって戦争から救われた。差し迫ったその戦争は、信じない者たちに滅びをもたらそうとしていたのである。彼らは、自ら進んでではなく(自分たちの)土地から追い出され、他所へ移されてはじめて、嫌々ながら神の御心を思い知らされることになった。

(5) 『再会』 I 37 (シリア語訳)<sup>50</sup>

彼らにこのことを宣べ伝えるために、その預言者が遣わされた。そして彼のことを神の知恵だと信じた者たちは、その地方の安全な場所へと導かれ、戦争の間中そこで守られて救われた。しかし信じなかった者たちにとっては、切迫していたその戦争が滅びとなった。しかしこの戦争は予測もなしに差し迫っていたわけではなかった。そうではなくて、その預言者が供儀を廃止するために到来するよりも前から、神の熱心を通して、何度も彼らを襲っていたのである。

以上のうち、(1)と(2)は後代の教会史家による歴史的報告であるが、(3)～(5)は『ペテロの宣教集』に体现される後二世紀のユダヤ主義キリスト教の内側からの報告である。興味深いのは、内側と外側の違いを超えて、どちら側も、ペラへの脱出に先立って原始エルサレム教団に前もって神的な命令が与えられたとしている点である。それは(1)のエウセビオスでは「啓示」あるいは「託宣」(3節)、(2)のエピファニオスでは「キリストの命令」、(3)～(5)では「神の知恵」と表現されている。これは歴史的に何を指すのか。これがわれわれの問いである。

この問いに関して、H・J・シェップス (Schoeps) は(5)と(3)を分析した後、次のように解答している。

興味深いのは、ペラ (Pella) が選ばれたのは、そこが安全な場所だったからだと強調されていることである。さらにシリア語版でのその先も興味深い。すなわち、この戦争は突然勃発するというのではなくて、当の預言者が再臨する前に起きるとされている。したがって明らかに、この戦争とその悲劇的な結末はすでにイエスによって予見されていたのであり、その再臨はAD 70年の出来事(エルサレム陥落)の直後に起きると考えられていたのである。つまり、エビオン派<sup>51</sup>のイエスが繰り返し強調していた神殿に関する災いの予言と、供儀の廃止という予言が成就した出来事の直後ということである。よく知られているとおり、神殿の倒壊は人々の不安を猛烈に掻き立てた。ユダヤ教徒の間では、メシアへの待望が湧き上がり、キリストを信じるユダヤ人の中では、主の再臨が間近に迫っていると期待された。彼らに導きの徴となったという「神の知恵」(sophia theou)とは、エウセビオスが言う「託宣」、あるいはエピファニオスが言う「天使の予言」<sup>52</sup>と同じものであるに違いない<sup>53</sup>。

私はこの見方に概ね賛同する。ただし、この解答は、厳密に言えば、必ずしも歴史的な解答になっていない。なぜなら、「エビオン派のイエスが繰り返し強調していた神殿に関する災いの予言と、供儀の廃止という予言」が、ペラへの脱出の歴史的な当事者たちにその根拠を与えたかのように読めるからである。シェップスがこの予言に当たると見なす箇所<sup>54</sup>は、言うまでもなく後二世紀のユダヤ主義キリスト教に属するから、ペラへの脱出の実際の当事者たちがそれを読めたはずはない<sup>55</sup>。彼らに脱出を根拠づけた「啓示」あるいは「託宣」は、その脱出に先立って早くから知られていたイエスの言葉であったに違いない。生前のイエスが事実口にしたと思われる神殿倒壊予言(マコ14, 58)こそそれであったに違いない。これが本論考で私が試みたい二つ目の仮説である。

われわれはすでに前出第III節の終わりで、イエスの神殿倒壊予言がすでに一度、ステファノの殉教事件(AD 32年頃)に先立って、再活性化された事実を確かめた。その時点では、まだペトロが原始エルサレム教会の指導権を掌握していた。彼が再活性化された神殿倒壊予言にどう関わったかは分からない。いずれにしても、ペトロを中心とする主流派はユダヤ教からの迫害を免れて、エルサレムに残留したのである。その後、イエスの弟ヤコブに実権が移動したのは、後45年頃のことと推定される。そのヤコブと彼の仲間は神殿供儀を拒んで参加していなかった。これがわれわれの仮説1であった。

今回の仮説2は、同じイエスの神殿倒壊予言が二度目の活性化を経験し、原始エルサレム教会のペラへの脱出を動機づけたと言うに等しい。ただし、その論証は、一方では仮説1からの延長、他方では後の二世紀のユダヤ主義キリスト教史料からの逆向きの推論にもとづく他はない。この仮説性を断った上で、今回の二度目の活性化には、最初の活性化とくらべて、連続性と差異の両方が認められる。

すなわち、神殿倒壊は、最初の再活性化の場合と同じように、「人の子」の再臨で実現すると考えられた。この点はほぼ確実である。この見方は二世紀のユダヤ主義キリスト教にも伝わっている。ただしそこでは、神殿倒壊は「供儀の廃止」、「犠牲の火を消す」と表現し直されることに注意が必要である。二つは同義なのである。さらに、それを間もなく実現する「再臨の人の子」イエス(未来)は、同時に、それを「予言」するためにすでに来臨した「真の預

言者」(過去)<sup>56</sup>だともみなされる。その「真の預言者」イエスも「人の子」と表記される。ただし、その際、独特な文言上のズレも認められる。二世紀のユダヤ主義キリスト教の史料の側でその論拠となる箇所は、次のとおりである。

(6) エピファニオス『葉籠』XXX 16, 4-5<sup>57</sup>

彼ら(=エビオン派)の間では、「ヘブル人による」と呼ばれる福音書が伝えているごとく、(イエスが)やって来て次のように宣言したとする。「わたしは犠牲を廃棄させるために来たのだ<sup>58</sup>。もし、あなたがたが犠牲をやめようとしなければ、(神の)怒りもあなたがたに対してやむことがないだろう。」

(7)『講話集』III 26, 1-6(『ペテロの宣教集』<sup>59</sup>)

<sup>1</sup>しかし人の子らのうちにある方(ho en hyiois anthrôpôn)は、彼自身の魂のうちに本来的に存在している預言を持ち、男性的で明らかな形で、来るべき世の希望を啓き示し、(中略)<sup>3</sup>彼は犠牲や血や神酒の注ぎを憎みます。彼は聖なる清らかな人たちを愛し、犠牲のための火を消します。(中略)<sup>6</sup>永遠の懲罰の火のことをしばしば思い起こさせ、常に神の国を宣べ伝えます。また天にある富を指し示し、朽ちることのない栄光を約束し、行為による罪のゆるしをあきらかに示すのです。

(8)『再会』I 69, 3-4<sup>60</sup>

彼(=ヤコブ)は律法をもっとも多く典拠としながら、キリストについて個々の点を論じた。そしてイエスがキリストであること、彼がまず卑しい姿で到来するという予言のすべての点が成就したことに、明解かつ十分な光を当ててみせた。というのも、彼の到来は二つ起きることが予言されていたと言うのである。曰く、その一つは卑しい(humilitatis)姿での到来で、それを彼はすでに成就している。もう一つは栄光(gloriae)に満ちた到来であるが、これはまだこれから成就すべきものである。その到来が起きる時には、彼は自分を信じる者たちに、また彼が命じたことをすべて守っている者たちに王国を与えるであろう(大貫私訳)<sup>61</sup>。

(6)と(7)では、一方で生前のイエスの到来は供儀を廃止し、そのための「火」を消すためであったこと、他方でそのイエスはやがて再びやってきて最後の審判で神の怒りを表すこと、つまり、過去と未来の二つの到来が語られる。(8)はその「二つの到来」を明言している。たしかに、いずれの箇所にも「人の子」の称号は明瞭な形では現れない。しかし実質的に「人の子」イエスを指している。それは特に(8)が二回目の到来を「栄光(gloriae)に満ちた到来」と表現する場合に当てはまる。ここでは明らかに、一世紀のパレスチナの原始教会以来の「再臨の人の子」が考えられている。他の箇所でも、やがて審判のために到来するとされるのは「人の子」を指していると見て間違いない。

事実、『講話集』はIII 22, 3<sup>62</sup>で「人の子」(hyios anthrôpou)という表現を使っている。たしかに、ここでは他の「人の子」の使用例で普通の定冠詞つきの形(ho hyios tou anthrôpou)とは異なり、無冠詞である。しかし、同じ無冠詞の使用例は新約聖書中のヨハネ黙示録1, 13と14, 14にもあるから<sup>63</sup>、特段異とするに足りない。また、『再会』も、I 60, 3とIII 61, 2で、「人の子」のラテン語の等価語filius hominisを使っている。

ただし、(7)の「人の子らのうちにある方」(ho en hyiois anthrôpôn)には要注意である。まったく同じ文言は同じ『講話集』II 17, 2<sup>64</sup>にも現れる。この表現にも、一世紀のパレスチナの原始教会以来のキリスト論上の称号「人の子」をそのまま読み込んでよいだろうか。そうすることがいささかためらわれるわけは、「人の子らのうちにある方」という文言は、むしろ「地上の人間たち(=人の子ら)の一人」という意味にとる方が自然のように思われるからである。

ところが、この文言上の曖昧さには、実は立派な理由があることを見逃してはならない。なぜなら、『ペテロの宣教集』も含めて、後二世紀のユダヤ主義キリスト教では、生前のイエスは確かに「真の預言者」ではあったが、超越的な救済者ではなく、端的に人間にすぎなかったからである<sup>65</sup>。(8)が第一の到来を「卑しい姿での到来」と表現するのは、その意味に他ならない。もちろん、「卑しい」(humilitatis)は「受難の人の子」伝承を承知した上での表現かも知れない。しかし、それは「人の子」の受難に特別な救済論的意味を込めたものではない。受難も含めて生前のイエスは端的に人間にとどまりながら、「真の預言者」—『ペテロの宣教集』の言葉を借りれば「男性的預言者」とし

て働いたのである<sup>66</sup>。そしてその預言の中心にあったのが、供儀が廃止され、そのための「火」が消される、すなわち、神殿が破壊されるということであったことになる。

われわれの仮説2によれば、ユダヤ戦争が迫る中で、ペラへの脱出の当事者たちは、ここに挙げた後二世紀の史料が「供儀とその火の廃止」の予言と呼んだものと実質的に同じ予言を、かつてのイエスの神殿倒壊予言（その後マルコ14, 58に伝存）の中に認めたわけである。それはイエスのその発言が経験した二度目の活性化であった。彼らにとって、差し迫っている神殿陥落はそのまま「人の子」の再臨が実現する時であったに違いない<sup>67</sup>。

もちろん、後二世紀のユダヤ主義キリスト教の史料の時点から見れば、すでにエルサレム神殿の倒壊によって供儀は廃止されていたのであるから、生前のイエスによって繰り返されたという供儀廃止の予言は、すでに成就していたわけである<sup>68</sup>。しかし、それらの史料を生み出した者たちにとっては、それでもって「人の子」イエスの再臨への待望は完結しなかった。むしろ、供儀条項という「誤謬の段落」を取り除かれた後の「真の」モーセ律法を規準にした最後の審判が、その再臨の時に待望されたのである。この点については、VI「むすび」でもう一度戻って来ることにしたい。

## V イエスの親族の終末待望：ヘゲシッポスの報告

エウセビオス『教会史』III 19, 1は、「ある古い伝承」に依拠して、皇帝ドミティアヌス（在位AD 81-96年）が当時生き残っていたイエスの親族を召喚して尋問したと記している。その「古い伝承」とは、またもやヘゲシッポスの『覚え書』のことであり、そこから長い抜書き（III 20, 1-6）を行っている。

<sup>1</sup>そのころ、主イエスの血肉の兄弟と伝えられるユダという人物〔マルコ6, 3参照〕の孫が何人か生きていた。彼らはダビデの子孫という廉で法律によって搜索されていた。一人の密告者が彼らをドミティアヌスの前に引き出した。というのも、このローマ皇帝もヘロデ王と同じように、キリストの再臨を恐れていたからである。

<sup>2</sup>そこでドミティアヌスは彼らに、ダビデの血統かどうかを尋問した。彼らはそうだと答えた。それからドミティアヌスは彼らの財産はどれほどかと質した。彼らは、二人合わせて九千デナリの財産で、それぞれの持ち分はその半分だと答えた。彼らはさらに付け加えて、その財産も現金ではなく、三九モルゲン〔1モルゲン=約30アール〕の田畑であり、それを二人は自分の手で耕作し、それで税金を納めるとともに日々の糧も賄っていると言った。

<sup>3</sup>その後で、彼らはドミティアヌスに自分たちの手を差し出して見せた。その固いこと、また過酷な労働のためにできたタコを証拠に、自分たちが農夫であることを証明して見せたのである。<sup>4</sup>さらに彼らはキリストについて、また、その王国はどのようなもので、どこに何時現れるのかと尋問された。すると、彼らはそれはこの世とこの地上のものではなく、むしろ天上のもの、天使たちのものであって、世界が終る時に初めてやって来るものであること、その時その方は栄光の内に現れて、生者と死者をそれぞれの生き様に従って裁くだらうと答えた。

<sup>5</sup>これを聞いてドミティアヌスは彼らを有罪とはしなかった。むしろ蒙昧な者たちとして軽蔑した。そして彼らを釈放するように命じるとともに、教会に対する迫害を中止させた。<sup>6</sup>釈放された彼らの方は、主イエスを告白するとともに主の親族だということで、教会の内部で指導的な立場を与えられた。迫害が止んで平和が訪れた後、彼らはトラヤヌス帝の時代〔後97-117年在位〕まで生きた（大貫私訳）<sup>69</sup>。

おそらくパレスチナ在住と推定される一介の農民家族を、ローマ皇帝が直々に呼び出してこのように尋問することがありえたものだろうか。その史的信憑性は問題外としよう。本論考にとって重要なのは、下線部が史的イエスが織り上げていた「神の国」のイメージ・ネットワークと著しく重なっていることである。そのイメージ・ネットワークの内容については、私はすでに多くの場所で繰り返し論じてきたので、ここでは繰り返さない。要するに、それはまさしくすでに復活して天使となった過去の族長たち（マルコ12, 25-27並）の祝宴として始まっており（ルカ13, 28並）、今や栄光に輝く「人の子」として地上に下降しつつある。地上にそれが現前化する時には、四方から多くの人々が参集してくると同時に、死者と生者に対する裁きも行われる（マコ8, 38-9, 1, ルカ12, 8）<sup>70</sup>。もちろん、復活信仰に到達後のパレスチナの原始教会では、その「人の子」は死から復活して今現に天上にいるイエスが間もなく「再臨」することに他ならない、と解釈され直された。このことは本論考でも繰り返し前述したとおりである。生前のイ

エスの「神の国」のイメージ・ネットワークが、復活後の原始教会の熱狂的な「人の子」の再臨待望に当てはめ直されたと言い換えてもよい。目下のヘゲシッポスの報告の下線部は、まさにその典型的な事例である。たしかに、そこには「人の子」の文言は出て来ない。しかし、実質が「人の子」の再臨待望であることは明白である<sup>71</sup>。

さて、ヘゲシッポスの報告の主人公である農民家族は、後一世紀末に生きている。実に興味深いことに、同じ皇帝ドミティアヌスの治世下書かれたヨハネ黙示録にも、きわめてよく似た再臨待望が現れるのである。それは文書の結び当たる22章12節以下の典礼的部分、とりわけ22章17節の「主よ来てください」という呼びかけに顕著である。しかも1章13節と14章14節には、「人の子」のタイトルも現れる。「主」と呼びかけられるのが「人の子」である点は、原始エルサレム教会を含むパレスチナの原始教会の「マラナ・タ」(Iコリ16, 22)と共通している。ヨハネ黙示録全体としても、生前のイエスの「神の国」のイメージ・ネットワークとの重なりが顕著であることは、すでに拙著『終末論の系譜』でも確認したとおりである<sup>72</sup>。

したがって、もし推測を逞しくすることがゆるされるならば、現在のヨハネ黙示録の背後には、少なくとも伝承史的にもともとパレスチナのユダヤ主義キリスト教につながる集団が隠れているのではないであろうか。ユダヤ戦争の前後には、ペラに向かって脱出した原始エルサレム教会の他にも、難民となった者が多数いて、その中にはトルコ半島経由で、ヨハネ黙示録の舞台であるフリュギア地方に向かった集団もあったのではないか。これは今後、真剣な吟味に値する問題だと私は思う。

ただし、ヘゲシッポスの報告に現れている「人の子」の再臨待望は、一世紀末のユダヤ主義キリスト教だけに限定するべきではないであろう。二世紀に生きているヘゲシッポス自身も、農民家族の再臨待望を少なくとも有意義な古伝承として受け取ったからこそ、目下の記事に書き留めたと考えるべきである。事実、同じ二世紀に属する『ペテロの宣教集』XVII 17, 5にも、死者は「復活において(…)からだが光へと変えられて天使のようになる時、(神を)見ることができ」<sup>73</sup>という文章が見えているのである。これは目下のヘゲシッポスの記事の4節「(神の王国は)むしろ天上のもの、天使たちのもの」に並行している。つまり、生前のイエスの「神の国」のイメージ・ネットワークは間接的な引用の形で、後二世紀の文書を横断して保存されているわけである。

## VI むすび

「はじめに」でも述べたように、本論考の目的は、原始エルサレム教会が切迫した「人の子」イエスの再臨待望を抱いていたこと、そしてそれがその後少なくとも後二世紀のユダヤ主義キリスト教まで保持されたか否かを、史料に基づいて検証することであった。史料が少ないため、途中では、視点を再臨待望から「人の子」キリスト論まで広げるとともに、義人ヤコブの指導下にあったエルサレム原始教会とその後のペラへの脱出に関しては、あえて歴史的な仮説(二つ)も提起した。もちろん、その仮説の妥当性は今後の吟味に委ねる他はない。

しかし、後二世紀のユダヤ主義キリスト教の終末論が、同時代に他ではほとんど完全に失われてしまった「人の子」キリスト論であったこと、とりわけ切迫した「人の子」の再臨待望を少なくとも古伝承として保持するものであったことは、以上をもって論証されたと言えよう。もちろん、その再臨待望はパレスチナの原始教会の復活信仰を経た形のものである。しかし、興味深いのは、そこに生前のイエスの「神の国」のイメージ・ネットワークの重要な要素がいくつか生き続けている事実である。

ただしわれわれは第II節の末尾で、関連する一つの問いを未決のまま先送りしてきた。すなわち、ここで改めて言い直せば、もしすでに原始エルサレム教会が「人の子」キリスト論を、さらには切迫した「人の子」イエスの再臨待望を共有していたのであれば、なぜ同じ原始エルサレム教会に発するIコリ15章3b-7節の信仰告白定式では、復活・顕現の主語が「人の子」ではなく、「キリスト」になっているのか。周知のように、共観福音書のイエス伝承では、「人の子」は例外なくイエス自身の発言の中に現れ、イエス以外の第三者の口からは発せられない。その用語法がIコリ15章3b-7節に保存された信仰告白定式をも縛っているのだろうか。

それ以上に、なぜこの告白定式では、そもそも再臨待望そのものが言及されないのか。逆に、なぜ後二世紀のユダヤ主義キリスト教には、この信仰告白定式のようなイエスの救済死(Iコリ15, 3b「わたしたちの罪のために死んだこと」)についての言及がほとんどないのか。あるいは、同じように原始エルサレム教会にさかのぼる古伝承である口

マ3, 25のようなイエスの贖罪死（「その血による贖いの供え物」）について、ほとんどまったく語らないのか。

この問題は、もはや本論考の枠内では扱うことができず、今後の課題としたい。ここでは、二番目に挙げた問題について、ごく大まかな見通しを述べるにとどめたい。

私が見るところでは、1コリ15章の信仰告白文とロマ3, 25のように、イエスの死を救済死あるいは贖罪死とする見方は、「人の子」の再臨に対する熱狂的な待望よりも時間的に遅れて成立したのだと推定される。その証拠の一つが、前者に含まれる旧約聖書からの間接引用である。それは神学的な反省が進んだことを示すものに他ならない。他方で、この見方は義人ヤコブがペトロに代わってエルサレム教会の実権を掌握するよりも前に成立したと考えられる。なぜなら、1コリ15章の信仰告白文では、イエスの復活顕現を経験した証人たちとして、筆頭にペトロ（5節）、「その後十二人、次いで五百人以上もの兄弟たち」（6節）が挙げられ、ヤコブはやっとその後（7節）に挙げられているからである。

ヤコブが実権を握った後は、われわれの仮説1によれば、ヤコブ自身に端を発するかたちで、神殿での動物の供儀に代わる律法遵守の救済論が有力になったと想定される。もちろん、「律法遵守」と言っても、供儀条項を筆頭とするいわゆる「誤謬の段落」<sup>74</sup>を除外した上でのことである。信じる者が救われるかどうかは、誤謬から清められた律法に適った善行をどこまで蓄積できるかによるのである<sup>75</sup>。「人の子」の再臨が実現するときに個人に下される審判も、それぞれの善行を規準に遂行される<sup>76</sup>。後二世紀のユダヤ主義キリスト教でイエスの救済死あるいは贖罪死についての発言がほとんど完全に欠落するのは、その当然の帰結だと言える<sup>77</sup>。

## 注

- <sup>1</sup> 本論考は拙著『終末論の系譜』（筑摩書房、2019年）の第三部「二世紀の終末論」への補論である。なお、第II節と第IV節を省略した形で、日本新約学会第60回学術大会（2020年9月11-12日、オンライン方式）で口頭で発表済みである。
- <sup>2</sup> ただし、「予告」の形式はマルコ福音書の物語の枠組みに二次的に合わせられたものかも知れない。
- <sup>3</sup> 例えば『旧約新約聖書大事典』（教文館、1989年）の巻末年表ではAD 32頃。本論考では厳密な年代決定は不要である。
- <sup>4</sup> 岩波版（荒井献訳）による。新共同訳は「ナザレ人」。この訳語の違いとその背後に潜む複雑な宗教史的事情については、大貫隆「原典と翻訳」、『言語と身体 聖なるものの場と媒体』（岩波講座宗教5）、2004年、53-78頁、特に54-68頁の段落「固有名詞と翻訳—『ナザレ人』と『ナゾラ人』」を参照。なお、以下では後二世紀のユダヤ主義キリスト教の一グループとしての「ナゾラ派」と彼らが使っていたアラム語の福音書について繰り返し言及することになる。やっかいなのは、古代の教父たちがそれに言及する際、「ナゾラ派」ではなく「ナザレ派」とも表記していることである。「ナゾラ」（ヘブル語の「浄める」に由来）と「ナザレ」（地名に由来）のこの同一視は、すでに共観福音書で始まっているものである。現代の研究でも、「ナゾラ派」が使っていたアラム語の福音書を指す用語としては、「ナザレ人福音書」が定着してしまっている。したがって、以下の本論考でも、福音書名としてはこの表記を踏襲するので、混乱しないように注意が必要である。
- <sup>5</sup> この置き換えに込められたルカの意図については、荒井献「イエスの『神殿の言葉』—使徒行伝六章14節を中心に」、『荒井献著作集4』、岩波書店2001年、169-185頁の詳細な分析を参照。
- <sup>6</sup> 大貫隆『終末論の系譜』、174頁、同「イエスと初期ユダヤ教神秘主義」、『イエスから初期キリスト教へ—新約思想とその展開』（青野太潮先生献呈論文集）、日本新約学会編、リトン社、2019年、25-43頁、ここでは特に38頁参照。
- <sup>7</sup> 岩波版『新約聖書』の該当箇所での荒井献の訳注は、ルカ22章69節では「人の子は全能の神の右に座る」と言われるのに対して、使7章56節では「立っている」となっている意味を説明して、「殉教のステファノを迎えるためか？」と注解している。これでは、問題がイエスのお行儀レベルに矮小化されてしまう。私はこれに賛成しない。荒井の訳注には、すでに研究史上先例がある。C. Colpe, *ho hyios tou anthrōpou*, ThWNT VIII, 465, Anm. 419, 420参照。
- <sup>8</sup> 使徒言行録では最初で最後の唯一の使用例である。
- <sup>9</sup> 邦訳は『聖書外典偽典6 新約外典I』（教文館、1976年、55-69, 367-372頁、川村輝典訳）。ただし、この邦訳は、同じように新約外典で研究上『ナザレ人福音書』と通称される別文書と合体させている点に要注意である。これは翻訳の底本とされた校訂本でそうになっていたことによるものである。その後1982年に刊行された『聖書外典偽典・別巻・補遺II』では、『ナザレ人福音書』に属する断片は、それだけが抜き出された形（荒井献訳、17-29, 391-394頁）で読めるようになっている。
- <sup>10</sup> 以下で準拠するのは、W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5. Aufl., Tübingen 1987の第IV部 *Judenchristliche Evangelien* に収められたPh. VielhauerとG. Streckerによる論述（114-147頁、『ヘブル人福音書』については特に142-147頁）である。以下のヒエロニムスに関する報告については、特に124-125頁を参照。

- <sup>11</sup> 該当箇所については、前掲の『聖書外典偽典6 新約外典I』所収の川村輝典訳の訳注367-372頁を参照。
- <sup>12</sup> ヒエロニムス『優れた人々について』3 (=荒井献訳『ナザレ人福音書』断片1) 参照。
- <sup>13</sup> ヒエロニムス『ペラギウス派反論』III 2 (=荒井献訳『ナザレ人福音書』断片2) 参照。
- <sup>14</sup> エウセビオス『教会史』IV 22, 8:「彼 (=ヘゲシッポス) はこれ以外にも多くのことを書いているが、わたしたちはすでに所どころでそれに触れ、年代順にその物語を引用した。彼は『ヘブル人たちによる福音書』や、シリア語の〔福音書〕、そしてとくにアラム語で〔書かれたもの〕を引用しており、彼がヘブル人の信徒であることを示している」(秦剛平訳)。川村輝典訳『ヘブル人福音書』断片10も参照。
- <sup>15</sup> エピファニオス『葉籠』XXIX 9, 4参照。
- <sup>16</sup> 前出注9参照。正式に『ナザレ人福音書』という福音書が実在したわけではなく、「ナゾラ派」と呼ばれたユダヤ主義キリスト教の一派が常用していた福音書を指す研究上の造語であることに要注意。
- <sup>17</sup> アレクサンドリアのクレメンス『絨毯』II 9, 45, V 14, 96, オリゲネス『ヨハネ福音書注解』II 6, II 12, 『エレミヤ書注解』15, 4参照。
- <sup>18</sup> 以上の文章は、前述のとおり、ヒエロニムスが『ヘブル人福音書』をいわゆる『ナザレ人福音書』と誤って同一視している事例である。
- <sup>19</sup> 訳文は川村輝典訳断片17による。Ph. Vielhauer / G. Strecker S.147では断片7。
- <sup>20</sup> 念のために注記すれば、エピファニオス『葉籠』も「エピオン派」に関する報告の中で、彼らが使っている福音書が「ヘブル人による(福音書)」と呼ばれており、その中身は正典マタイ福音書を改竄したものだとして記している(XXX 13, 2)。しかし、研究上の定説では、これはエピファニオスによる誤解で、目下われわれが問題にしている『ヘブル人福音書』とは別物であるので、要注意である(ただし、後出の注22に注意)。エピオン派が常用していると言う改竄版のマタイ福音書は、研究上は『エピオン人福音書』と表記される。これも『ナザレ人福音書』(前注16参照)と同様、純粋に研究上の造語であることに要注意。前掲の『聖書外典偽典6』に邦訳(松永希久夫)がある。邦訳の断片Bがエピファニオス『葉籠』XXX 13, 2に該当する。
- <sup>21</sup> もちろん、以上は共観福音書の伝承史の枠内での話である。ヨハネ福音書も含めれば、さらに時間軸をさかのぼって、④先在の神の子イエスさえも「人の子」と表現される(5, 27; 6, 62他)。さらに詳しくは、拙著『終末論の系譜』382-385頁を参照。
- <sup>22</sup> ただし、H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 28-29のように、『ヘブル人福音書』を『エピオン人福音書』と同一と見れば、話は別である。エピファニオス『葉籠』XXX 13, 2によれば、『エピオン人福音書』はマタイ福音書の改竄版であったからである。ただし、その後の研究は、すでに前注20で報告したとおり、これはエピファニオスによる誤認だと判定している。
- <sup>23</sup> マルコ9, 9/マタイ17, 9とマタイ12, 40は、どちらも福音書記者による編集句であるが、生前の「人の子」イエスが自分の復活を予告する点で、前述の「受難予告」の伝承の延長線上にあり、やはり顕現については語らない。
- <sup>24</sup> 唯一思い当たるのはイグナティオス『エペソのキリスト者へ』20, 2「イエス・キリストは肉によればダビデの裔、人の子にして神の子なのです」のみである。ただし、そこでの「人の子」は端的に人間(肉)であることを指し、終末論的な意味は失われている(後出注64も参照)。この点は、エイレナイオスでも同じである。アレクサンドリアのクレメンスには、そもそも「人の子」の用例が見当たらない。グノーシス神話の中に「人の子」が出る場合、「人」は超越的な光の世界の頂点に位置する至高神(別名「人間」)を指すので、目下の文脈では問題外である。事例としては、例えば『ヨハネのアポクリュフォン』§45(『ナグ・ハマディ文書I 救済神話』, 岩波書店, 1997年, 大貫隆訳), 『フィリピによる福音書』§120(『同II 福音書』, 岩波書店, 1998年, 大貫隆訳), 『イエスの知恵』(『同III 説教・書簡』, 岩波書店, 1998年, 小林稔訳) §28, 31, 『大いなるセツの第二の教え』§24; 42; 46; 50; 61(『同IV 黙示録』, 岩波書店, 1998年, 筒井賢治訳)を参照。ただし、『ヤコブのアポクリュフォン』(『同III 説教・書簡』, 岩波書店, 1998年, 筒井賢治訳) §6は例外である。そこでは死後550日目に復活した「救い主」が十二弟子に出現する(§3)。そしてペトロとヤコブの二人だけを別の場所へ連れ出して、「これからは、起きていても寝ていても、自分たちは人の子を見たのだ、そして彼と話し彼の言葉を聞いたのだ、ということ思い出せ。人〔の〕子を見た者たちは禍いだ。幸いなのは、その人〔の子〕を見なかった者たち(中略)である」と語る。ここに登場しているヤコブはおそらく義人ヤコブのことである。そのヤコブがペトロと二人だけで隔離されて復活のイエスから特別な啓示を与えられることは、目下問題になっている『ヘブル人福音書』の断片の場合と同じように、明らかに義人ヤコブの権威をペトロのそれに匹敵するものに高めようという二次的な作為を示している。この点は確かに注目に値する。しかし、復活のイエスは「人の子」ではなく、「救い主」と表示されている。しかも、その「人の子」は受難および復活以前に地上で活動したイエスを指し、明瞭に否定的な価値判断を下されている。そこから推すと、『ヤコブのアポクリュフォン』の§6は、古い「人の子」キリスト論の伝承を素材として用いながら、それをグノーシス主義の視点から否定的に解釈し直したものだと思われる。
- <sup>25</sup> その好例は後二世紀のシリアで成立したとされる『使徒たちの手紙』(『聖書外典偽典・別巻・補遺II』所収の村岡崇光訳参照)である。『ヘブル人福音書』の目下の記事の「人の子」の例外性と特異性については、研究史の上ではすでに早くから指摘され

- てきた。E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936, 68ff, N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941, 188, H.J. Schoeps, 前掲書 79, 注1 参照。
- 26 『ヘブル人福音書』の表題に含まれる「ヘブル人 (による)」は、定説によれば、この文書の使用言語ではなく、担い手グループのユダヤ教的生活習慣あるいは民族的帰属性を指す。Ph. Vielhauer/G. Strecker, 117 参照。
- 27 おそらくもともとはパレスチナ出身のユダヤ教徒。この点については、前出注 14 に引用したエウセビオス『教会史』IV 22, 8 の一節「彼 (ヘゲシッポス) がヘブル人の信徒であること」を参照。
- 28 これはエゼキエル 44, 17 で、祭司が神殿の内庭で仕える際の義務とされている。ヨセフス『ユダヤ戦記』II § 131 とヒッポリュトス『全異端反駁』IX 21, 4 のエッセネ派に関する報告も参照。
- 29 同時代では、フィロン『観想的生活』73 に「テラペウタイ」の類例の報告がある。土岐健治訳『観想的生活・自由論』, 教文館, 2004 年, 24 頁参照。
- 30 秦剛平訳, 山本書店版 1, 121 頁, 注 f.
- 31 岩波版『新約聖書』の該当箇所訳注 (青野太潮) を参照。
- 32 E・ケーゼマン「イエスと、復活後のユダヤ人キリスト教の黙示思想」, 『新約神学の起源』, 渡辺英俊訳, 日本基督教団出版局, 1973 年, 203-223 頁, 大貫隆『終末論の系譜』197 頁を参照。
- 33 エウセビオス『教会史』II 23, 21-24.
- 34 ヨセフス『ユダヤ古代誌 6』, 秦剛平訳, 筑摩学芸文庫, 2000 年に準ずる。ただし, 文脈上の必要に応じて, 文言を多少変更している。括弧内の説明も大貫による。
- 35 おそらくいわゆるアンチオキアの衝突事件後, AD 49 年頃に制定, 発信されたもの。
- 36 ちなみにこの点では, 生前のイエスの「神の国」のイメージにおいて重要な役割を果たしていた『レビの遺訓』3, 6 でも, 天上の神殿では「血のない供え物を献げる」と明言される (『聖書外典偽典 5』, 245 頁参照)。さらに, フィロン『すべての善人は自由である』§ 75 によれば, 「テラペウタイ派」でも供儀が拒否されている。さらにヨセフス『ユダヤ古代誌』XVIII, 19 によれば, エッセネ派も神殿での供儀を拒んで, 独自の仕方での供儀を行ったと言う。なお, フィロン自身は地上の「手で造られた神殿」での供儀に一定の理解を示している (『十戒各論』I, § 67 参照)。
- 37 Schoeps 前掲書 195 頁参照。
- 38 例えば, エピファニオス『菓籠』XXX 22, 4 (=松永希久夫訳『エビオン人福音書』断片 G), 『偽クレメンس文書』の『講話集』XII 6, 4, 同『再会』VII 6, 4 参照。
- 39 Schoeps 前掲書 192 頁参照。
- 40 ナグ・ハマディ文書の一つ『ヤコブの黙示録二』§ 16 (『ナグ・ハマディ文書 IV 黙示録』, 岩波書店, 1998 年, 荒井献訳) にも該当記事がある。ヨセフスおよびヘゲシッポスの報告との伝承史的関係については, 荒井献「義人ヤコブの殉教に関する新資料について」(同『原始キリスト教とグノーシス主義』, 岩波書店, 1971 年所収), 70-75 頁を参照。
- 41 前出 III 節のエウセビオス『教会史』II 23, 4-18 参照。
- 42 前出 III 節の冒頭に掲出した義人ヤコブの最期に関するヘゲシッポスの報告の結び (エウセビオス『教会史』II 23, 18) とそれに続くエウセビオスの地の文 (II 23, 19) のどちらにおいても, ヤコブの殉教の直後にウェスパシアヌスのエルサレム攻めが始まったことになっている。しかし, 歴史的には, ヤコブの殉教は AD 62 年 (ヨセフス『ユダヤ古代誌』XX § 197-203 による), エルサレム攻めの開始は AD 66 年であるから, ペラへの脱出はその間の出来事である。
- 43 エピファニオスは XXX 卷 (エビオン派反駁) 2, 7-8 でも, ほぼ同じことを記しているが, ここでは省略する。
- 44 以下では, 原則として W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, 5. Aufl., Tübingen 1989, 439-488 に収録された J. Irmscher und G. Strecker, *Die Pseudoklementinen*, および『ペテロの宣教集』(青野太潮訳), 『聖書外典偽典・別巻・補遺 II』, 教文館, 1982 年, 115-165 頁に付された訳者解説に準じる。なお以下では, 『ペテロの宣教集』の表記は, 『ペトロの〜』とはせずに, 邦訳の表記をそのまま尊重する。
- 45 『講話集』の校訂本文は B. Rehm (Hg.), *Die Pseudoklementinen I: Homilien*, Berlin 1953, 『再会』のそれは B. Rehm, *Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin 1965. 前者には全訳はない。後者にはフランス語の全訳がある。A. Schneider/L. Cirillo, *Les Reconnaissances du pseudo Clément*, Turnhout 1999.
- 46 前注 44 参照。
- 47 使 8, 9 のシモンのこと。しかし, 終始パウロとマルキオンも仮託されている。
- 48 以下に挙げる三箇所は『ペテロの宣教集』の翻訳 (前掲) には収録されていない。しかし, (3) と (5) は供儀批判という内容において, 『ペテロの宣教集』の青野太潮訳 140 頁 (『講話集』III 26, 3), 142 頁 (同 III 24, 1), 149 頁 (同 II 44, 2), 157 頁以下の「洗礼についての教え」と全く変わらないから, 『ペテロの宣教集』と同等に扱われてしかるべきである。(4) は (5) と同等に扱う。
- 49 この箇所については, シリア語訳が残っている。Schoeps 前掲書 47 頁注 1 に W. Frankenberg によるギリシア語への逆訳が掲出さ

れている。以下はそれに基づく私訳である。

- 50 前注と同じ事情。Schoeps前掲書47頁、注2参照。
- 51 Schoepsは「エビオン派」という概念を「ナゾラ派」も含む後二世紀のユダヤ主義キリスト教全体を包括する意味で使っている。
- 52 Schoepsが考えているエビファニオスの出典箇所は不詳である。前掲の(2)では「キリストが命じた」。
- 53 Schoeps前掲書267頁。
- 54 『講話集』II 44, 2 (青野訳『ペテロの宣教集』149頁), III 26, 3 (同140頁), 24, 1 (同142頁)など。
- 55 前出注42で述べたとおり、ペラへの脱出はAD 62から66年の間に起きている。その時のエルサレム教会の指導者は第二代監督シメオンであった。
- 56 イエスをすでに来臨した「真の預言者」と表現することは、すでに引照した(3)『再会』I 39, 1-3と(5)『再会』I 37 (シリア語訳)でも起きている。
- 57 『エビオン人福音書』断片Fと同じ。
- 58 マタイ5, 17を逆転させたもの。
- 59 前掲青野訳139-140頁による。ここでの中略は大貫による。
- 60 義人ヤコブがガマリエルと、イエスがキリストか否かをめぐって、旧約聖書に基づいて討論する場面。Schoeps前掲書79は『ペテロの宣教集』第7巻へ帰属させている。しかし、Streckerは前掲のSchneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, 443で基礎文書の一部と見なすが、『ペテロの宣教集』とは別の「ユダヤ人キリスト教に由来する第二の資料」へ帰している。その資料は『再会』I 33-44, 2および53, 4b-71で用いられていると言う。
- 61 ラテン語本文: *duos enim eius praedictos esse docuit adventus, unum humilitatis quem et implevit, alium gloriae qui speratur implendus, cum veniet dare regnum credentibus in se et servantibus omnia quae praecipit.*
- 62 前掲青野訳『ペテロの宣教集』141頁は、残念ながらこの直前のII 22, 2で中断。
- 63 とともにギリシア語訳旧約聖書のダニエル7, 13に準じている。
- 64 前掲青野訳『ペテロの宣教集』では151頁。
- 65 この点については、エイレナイオス『異端反駁』I 26, 1-2とヒッポリュトス『全異端反駁』VII 34, 1-2にあるエビオン派についての報告を参照のこと。どちらにおいても、エビオン派にとって「イエスはその他のすべての人間たちと何ら異なるところはない」と言われている。これは、明らかにロマ1, 3-4で「御子は、肉によればダビデの子孫から生まれ、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」と言われることと並行している。この文章もパレスチナの原始教会へさかのぼる古伝承と見るのが有力である。後二世紀のユダヤ主義キリスト教はこの点でもパレスチナの原始教会につながっているのであろうか。この関連で興味深いのは、前出注24で引照したイグナティオス『エペソのキリスト者へ』20, 2「イエス・キリストは肉によればダビデの裔、人の子にして神の子なのです」である。ここではロマ1, 3-4を引きながら、「肉によればダビデの裔」と「神の子」の間に、「人の子」が割って入っている。文脈からすると、「人の子」はイエス・キリストが端的に人間(肉)であることを意味している。C. Colpe, *ho hyios tou anthrôpou*, ThWNT VIII, 480参照。この重要な問題には本論者はこれ以上立ち入ることができない。他日を期したい。
- 66 C. Colpe, *ho hyios tou anthrôpou*, ThWNT VIII, 478も、『講話集』における *ho en hyiois anthrôpôn, hyios anthrôpou*, および『再会』における *filius hominis* の用例と意味について、同じことを指摘している。
- 67 ちなみに、エルサレム陥落の直前に神殿倒壊予言が民衆の間でどれほどのアクチュアリティを持っていたかについては、「(アナニヤスの子) イエス」の神殿倒壊予言という類例がある(ヨセフス『ユダヤ戦記』VI §300-309)。
- 68 そのため、該当する史料のいくつかの箇所は、すでに生前のイエスの到来が供儀を「廃止した」と過去形で語ることがある。例えば、『ペテロの宣教集』III 52, 1 (青野訳147頁)には、「犠牲は・・・過ぎ去ってしまったのです」とある。注意が必要なのは、これが『ペテロの宣教集』の物語の主人公ペテロの講話の一部であることである。史料の著者自身の「今」が物語の「今」と重なっているのである。
- 69 訳文は大貫隆『終末論の系譜』41-42頁と同じ。
- 70 詳しくは大貫隆『イエスという経験』(岩波現代文庫, 2014年)第IV章、『終末論の系譜』134-179頁を参照。
- 71 Schoeps前掲書80頁はN. A. Dahlとともに、この再臨待望を“*apokalyptischer Ebionitismus*”と呼んでいる。
- 72 大貫隆『終末論の系譜』448-450頁参照。
- 73 『ペテロの宣教集』青野訳153頁。
- 74 『ペテロの宣教集』青野訳144-149頁参照。
- 75 すでに前出の第IV節に掲出した本文(7)の末尾には、「行為による罪のゆるし」が供儀に取って代わることが明言されていた(『講話集』III 26, 6=青野訳『ペテロの宣教集』140頁)。さらに『講話集』XI 26, 3 (青野訳158頁), XI 32, 3 (青野訳163頁)も参照。また、ヒッポリュトス『全異端反駁』(大貫訳)330頁には次のような論述がある。「彼ら(=エビオン派)は(あらゆる

点で)ユダヤ人の慣例に従って生活しており、律法に準じて義とされるのだと主張し、イエスもまた律法を実行したから義とされたのだと言っている。(中略)もし誰か他の者が律法で定められたことを実行していたとすれば、その者もまた『キリスト』であることになるだろう。彼ら自身も同じように<律法>を実行すれば、『キリスト』になることができる、と言うのである。なぜなら、イエスも〔他の〕すべての者と同じように人間にすぎないのであるから。」ここで言われる「律法の実行」には、当然ながら割礼が含まれる。エイレナイオス『異端反駁』I 26, 2, 「宣教集の受取人の誓約」I 1 (青野訳『ペテロの宣教集』133頁)参照。

- <sup>76</sup> この立場が、たとえ「誤謬の段落」を除外するにせよ、律法主義であることはまったく明瞭である。律法主義というその原理そのものは、原始エルサレム教会の中で先に成立した前述のイエスの救済死あるいは贖罪死の神学から受け継がれたものと見なすことができる。後者の神学に律法主義への論理が胎動していたことについては、大貫隆『イエスの時』、岩波書店、2008年、149-151頁を参照。
- <sup>77</sup> さらに、二世紀のユダヤ主義キリスト教では、しばしば聖餐式がパンと水で行われ、ぶどう酒が使われなかったことも、この関連で注目される。例えば、エイレナイオス『異端反駁』V 1, 3とエピファニオス『葉籠』XXX 16, 1はエビオン派についてそう報告している(ちなみに青野訳『ペテロの宣教集』433頁、注13では、この報告内容が逆転してしまっているので要注意)。ただし、ぶどう酒が使われなかったことは、イエスの死(血)の持つ救済上の意義が強調されなかったことと関連しているかもしれない。ただし、無造作にそう結論づけることもできない。なぜなら、パンと水による聖餐式は二世紀のユダヤ主義キリスト教以外でも、たとえば『トマス行伝』でも前提されており(121章)、しかも明瞭にイエスの「血」による贖罪の観念と結合している(158章)からである。そこでは、ぶどう酒の排除は純粋に禁欲主義の倫理によるものである。

## 参照文献表

### I 一次史料・辞典

『聖書』新共同訳・旧約聖書続編つき、日本聖書協会、1989年。

『新約聖書』、岩波書店、2004年。

『聖書』聖書協会共同訳・旧約聖書続編付き、日本聖書協会、2018年。

『旧約新約聖書大事典』、教文館、1989年。

『イエスの知恵』(小林稔訳)、『ナグ・ハマディ文書III 説教・書簡』、岩波書店、1998年、59-101頁。

イグナティオス『イグナティオスの手紙 エペソのキリスト者へ』(八木誠一訳)、『使徒教父文書』、荒井献編、講談社学術文庫、1998年、157-168頁。

エイレナイオス『異端反駁 I-V』(小林稔・大貫隆訳)、教文館、1999-2017年。

エウセビオス『教会史』(秦剛平訳)、講談社学術文庫(全2巻)、2010年。

『エビオン人福音書』(松永希久夫訳)、『聖書外典偽典6 新約外典I』、教文館、1976年、47-54, 363-366頁。

『大いなるセツの第二の教え』(筒井賢治訳)、『ナグ・ハマディ文書IV 黙示録』、岩波書店、1998年、175-200頁。

オリゲネス『ヨハネによる福音書注解』(小高毅訳)、創文社<キリスト教古典叢書>、1984年。

クレメンチス(アレクサンドリアの)『ストロマテイス(絨毯)I-II』(秋山学訳)、教文館、2018年。

『使徒たちの手紙』(村岡崇光訳)、『聖書外典偽典・別巻・補遺II』、教文館、1982年、41-82, 397-423頁。

『使徒ユダ・トマスの行伝』(荒井献訳)、『新約聖書外典』、荒井献編、講談社学術文庫、1997年、275-408頁。

『ナザレ人福音書』(荒井献訳)、『聖書外典偽典・別巻・補遺II』、教文館、1982年、17-29, 391-394頁。

ヒッポリュトス『全異端反駁』(大貫隆訳)、教文館、2018年。

『フィリポによる福音書』(大貫隆訳)、『ナグ・ハマディ文書II 福音書』、岩波書店、1998年、53-115頁。

フィロン(アレクサンドリアの)『観想的生活・自由論』(土岐健治訳)、教文館、2004年。

『ペテロの宣教集』(青野太潮訳)、『聖書外典偽典・別巻・補遺II』、教文館、1982年、115-165, 431-445頁。

『ヘブル人福音書』(川村輝典訳)、『聖書外典偽典6 新約外典I』、教文館、1976年、55-69, 367-372頁。

『ヤコブのアポクリュフォン』(筒井賢治訳)、『ナグ・ハマディ文書III 説教・書簡』、岩波書店、1998年、275-293頁。

『ヤコブの黙示録二』(荒井献訳)、『ナグ・ハマディ文書IV 黙示録』、岩波書店、1998年、61-85頁。

- ヨセフス『ユダヤ戦記』(全3巻、新見宏・秦剛平訳)、山本書店、1975–1982年。  
——『ユダヤ古代誌』(秦剛平訳)、筑摩学芸文庫(全6巻)、1999–2000年。  
『ヨハネのアポクリュフォン』(大貫隆訳)、『ナグ・ハマディ文書I 救済神話』、岩波書店、1997年、11–125頁。  
『レビの遺訓』、『十二族長の遺訓』(笈川博一・土岐健治訳)、『聖書外典偽典5』、教文館、242–261頁に収録。

- 
- Clemens von Alexandria, *Teppiche I-VII*, übers. von O. Stählin, München 1936–1938.  
*Die Pseudoklementinen I: Homilien* (講話集), hrsg. von B. Rehm, Berlin 1953.  
*Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (再会), hrsg. von B. Rehm, Berlin 1965.  
*Epiphanius of Salamis, Panarion*, transl. F. Williams, 2 Vols., Leiden 1994–1997 (NHMS 35–36).  
J. Irmscher und G. Strecker, *Die Pseudoklementinen*, W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, 5. Aufl., Tübingen 1989, 439–488.  
Philo, *The Special Laws I*, in: Loeb Classical Libraries Vol. VII, Cambridge/Massachusetts and London 1974, 97–303.  
A. Schneider/L. Cirillo, *Les Reconnaissances du pseudo Clément*, Turnhout 1999.  
Ph. Vielhauer/G. Strecker, *Judenchristliche Evangelien*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien*, 5. Aufl., Tübingen 1987 114–147.

## II 研究書

- 荒井献「イエスの『神殿の言葉』—使徒行伝六章14節を中心に」、『荒井献著作集4』、岩波書店、2001年、169–185頁。  
——「義人ヤコブの殉教に関する新資料について」、『原始キリスト教とグノーシス主義』、岩波書店、1971年、70–75頁。  
大貫隆『イエスという経験』、岩波書店、2003年。  
——「原典と翻訳」、『言語と身体 聖なるものの場と媒体』(岩波講座宗教5)、岩波書店、2004年、53–78頁。  
——『イエスの時』、岩波書店、2008年。  
——『終末論の系譜』、筑摩書房、2019年。  
——「イエスと初期ユダヤ教神秘主義」、『イエスから初期キリスト教へ 新約思想とその展開』(青野太潮先生献呈論文集)、日本新約学会編、リトン社、2019年、25–43頁。  
E・ケーゼマン「イエスと、復活後のユダヤ人キリスト教の黙示思想」、『新約神学の起源』、渡辺英俊訳、日本基督教団出版局、1973年。

- 
- C. Colpe, *ho hyios tou anthrôpou*, ThWNT VIII, 403–481.  
N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941.  
E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936.  
H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.  
G. Strecker, *Zum Problem des Judenchristentums*, in: W. Bauer, *Rechtsgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1. Aufl., Tübingen 1934, 2. Aufl. 1964, 245–287.