

# ヴァレンティノス派教師プトレマイオスの フローラ宛書簡の再評価

新 免 貢

## 1. 暴力的な現代に通じるメッセージを古代キリスト教「異端」に見出す試み

「ブッシュのゴッド・トーク」という小論が、リベラルなキリスト教関係者たちを読者層とする雑誌『クリスチャン・センチュリ』(*The Christian Century*)<sup>1</sup>に掲載された。寄稿者は、シカゴ大学宗教史教授ブルース・リンカーン (Bruce Lincoln) である。彼の小論は、アメリカ合衆国第43代大統領ジョージ・ブッシュ (2001-2009年在任) の考え方に影響を及ぼしたキリスト教右翼の人物たちの働きかけや、ブッシュ自身が用いた聖書の言葉のレトリックなどに焦点を当てることにより、ブッシュと福音派的キリスト教との深い関わりのような局面を紹介し、その霊的遍歴を辿っている。これは、複雑な物事を単純化する傾向のある福音派的キリスト教の危険性を認識させてくれる点で十分に読む価値があろう。例の9.11後に行われた演説の一つにおいて、ブッシュが「これらの卑怯な行いをした者たちを追跡して捕らえ、処罰する」という報復発言をしたことはよく知られている。また、ブルース・リンカーンが正しく指摘するように、先制攻撃的な戦争、市民の自由の制限、社会福祉事業費削減などの政策を正当化するために「あわれみ」「歴史」「自由」という用語を連発したブッシュの論理には、必ずしも首尾一

貫性があるわけではなく、独断的という印象が強い。その独断性は、「あらゆる地域のあらゆる国家には今や、行うべき決定がある。われわれの側につくか、それとも、テロリストたちの側につくか、のどちらかしかない」という発言において典型的に現われている。

一方、一般大衆を巻き込むことを意図する単純なレトリックを駆使したブッシュの一連の演説以来、「やられたらやり返す」という復讐法 (lex talionis) の論理の問題性が、学界の各方面のみならず、市民たちの間でも活発に論じられるようになった。神の名の故の暴力を原理的に内包するユダヤ教、キリスト教、イスラームの考え方の枠組みを問う研究<sup>2</sup>も種々発表されている。しかし、復讐法を問い直す論理の構築は、9.11以降になって始まったものではない。われわれの時代からおよそ1800年以上も遠く隔たった時代に報復の論理自体の不合理を論証している人物がすでに存在した。その人物とは、正統派側から「グノーシス派の異端」という烙印を押されたヴァレンティノス派教師プトレマイオス (Πτολεμαῖος) である。哲学諸派を遍歴した二世紀の護教教父ユスティノス (紀元後100頃-165年頃) は、『第二弁明』2章9節以下において、150年頃に殉教の死を遂げた同名の人物に言及している<sup>3</sup>。ユスティノスが「彼の意見には、策略や偽りはない」(ὄκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γινώμεν ὄντα)<sup>4</sup> と評するプトレマイオスなる人物は、後述するように、キリストの教えによって放縦な生活から立ち直って謹厳実直に生きる「ある女性」(γυνή τις)——「フローラ」とは名指しされていない——の師であるとされている。そのプトレマイオスが2世紀半ば——136-180年とも126-152年ともされる<sup>5</sup>——ローマで活躍したヴァレンティノス派教師「プトレマイオス」と同名であっても、同一人物であることを確実に実証できるわけではない。ヴァレンティノス派教師プトレマイオス自身の生涯についても、必ずしも詳らかではない。もっとも、最近提起されている仮説によれば、その可能性は簡単には否定しきれないのであるが。

フローラなる女性に宛てた彼の哲学的書簡を本稿においてあえて取り上げるのは、同書簡が現代に通用する明晰な復讐法解釈を展開し、復讐法自体の論拠の不合理を指摘しているからである。それと共に、支配宗教としての今日のキリスト教は、自らの論理を問い直すヒントを同書簡に見出すことが期待されるからでもある。前置き (*προοίμιον*/exordium)、陳述 (*διήγησις*/narratio)、提示 (*πρόθεσις*/divisio)、論証 (*πίστις*/argumentatio)、結び (*ἐπίλογος*/conclusio) というギリシア-ローマの古典的な弁論形式<sup>6</sup>に従う同書簡は、現代世界に適合する平和の論理の構築方法を示唆しているだけではなく、宗教信仰の本質的なあり方をも明確に提示している。それはまた、教勢低下傾向にある中、礼拝の刷新などといった小手先の形式的改革に着手して、「福音信仰」の名の下に失地回復を求めて苦戦する最近の反動的なキリスト教界の有様に対して、一石を投じるだけの今日的なメッセージを含んでいると言えよう。近年、このフローラ宛書簡の思想的水準の高さと重要性は、北欧圏の学者たちによって明らかにされつつあり<sup>7</sup>、本稿もその潮流の中にある。

## 2. ヴァレンティノス派

ここで、プトレマイオスが属していたヴァレンティノスと彼の信奉者たちについて一言しておく。「正統派」教理の擁護者として知られるサラミス(キプロス)の主教エピファニオス(紀元前約315-403年)が紀元後375年頃執筆した『全異端反駁書』(*ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΠΙΚΛΗΘΕΝ ΠΑΝΑΡΙΟΝ ΕΙΤΟΥΝ ΚΙΒΩΤΙΟΝ*)は、ヴァレンティノス派を「グノーシス派」(*γνωστικοί*)の名を冠せられた「異端」(*αἵρεσις*)の範疇に入れ、また、プトレマイオスに関しては、同じ「グノーシス派」に属し、ヴァレンティノスに従う者たちの一員として、しかも「彼自身の師たちよりも物事によく通じている」(*ἐμπειρπτερος τῶν ἐαυτοῦ διδασκαλῶν*)と紹介

している<sup>8</sup>。ヴァレンティノス自身は、2世紀半ば頃、ローマ教会に留まった。雄弁なヴァレンティノスは、司教職を希望していたとも伝えられており<sup>9</sup>、かなりの支持者を得ていたと思われる。彼は自らのセクトを形成せずに、彼に従う者たちは既成のキリスト教徒たちの集会に参加した。そのため、ヴァレンティノス派と他のキリスト教徒集団との違いは、必ずしも明々白白ではなかった。それゆえに、ヴァレンティノス派の存在は正統派側には好ましくない危険分子と映ったであろうことは想像に難くない<sup>10</sup>。

しかし、実際は、ヴァレンティノス派の復活理解——この地上における肉体の諸特徴を持ち続けた霊的な復活の強調——に関する解釈自体は、単純に「異端」の範疇に入れるわけにはいかないほど、パウロの復活理解に近い要素を含んでいることは否定できない。北欧圏の聖書学をリードしてきたヘイキ・レイセナンは、肉体と復活の体との文字通りの一致を支持する多くの「正統派」教会教父たちの復活観よりもむしろ、「肉のからだでまかれ、霊のからだによみがえる」（『コリントの信徒への手紙1』15章44節）とするパウロの復活理解をより忠実に継承しているのはヴァレンティノス派のほうかもしれないと指摘している。その例証として、彼は、『真理の福音』47.2-8（＝「わが息子レギノスよ、復活について疑うな。たとえ肉体で存在していなかったとしても、お前がこの世に入った時に、お前は肉体を受けたからである。お前は、アイオーンの中へと上昇したというのに、なぜ、肉を受けようとししないのか」。ただし、私訳<sup>11</sup>）を挙げる。J. M. ロビンソンも、同様の見解を採用し、広範囲にわたる新約聖書内外の諸文書のいろいろな箇所ヴァレンティノス派の思想傾向を綿密に跡づけることを試みている<sup>12</sup>。

### 3. フローラ宛書簡

まず第一に了解しておかなければならないのは、グノーシス派教師が知識の浅い正統派女性キリスト教徒をだまして「異端」へ引き入れる企てとして

同書簡を解釈すべきではないということである。というのは、そういう解釈は、「異端」とされている集団に対する否定的評価を前提としており、公平を欠くからである。また、同書簡の内容を吟味すれば、「異端」どころか、むしろ「正統」の範囲内にある考え方に多々出くわすからである。いずれにせよ、同書簡を「グノーシス派的異端文書」と決めつけるのはかなり無理があると云わなければならない。それが本稿の基本的立場である。

同書簡では、『マタイによる福音書』、『ヘブライ人への手紙』、『コリントの信徒への手紙1』などに関する知識が随所に援用されており、形式主義に墮する祭儀を批判する預言者的なメッセージも引き出されている。入門者向けとはいえ、フローラ宛書簡は、殺人の禁止や祭儀律法などのユダヤ律法の肝心要の部分を明晰に分析できており、自らの論を論証する力量と神学的素養を十分にうかがわせる水準にある。

#### (1) フローラの身元確認

フローラが何者であるかという問題は、上述のユスティノス証言の中で言及されている、プトレマイオスから教えを受けた「ある女性」がフローラ宛書簡の「フローラ」であると確認できるかどうかという問題である。これについては、ユスティノス証言とフローラ宛書簡との間における内容上の対応関係を積極的に評価する仮説が北欧圏の研究者（Ismo Dunderberg）から最近提起されている<sup>13</sup>。

確かに、上述のように、ユスティノス証言では「フローラ」の名は言及されていない。しかし、「ある女性」が直面した状況に関するユスティノス証言の描写の内容は、フローラ宛書簡において取り上げられている話題と深く関わっていると推測しても、牽強付会に当たるとは言えないほど、フローラ宛書簡との結びつきを推測させるに足る部分が見られる。ユスティノス証言によれば、「ある女性」がみだらな夫と暮らしていた。彼女もまたかつては

みだらな生活を送っていた。彼女はキリストの教えを学んで自制心のある人となり、キリストの教えによって夫にも同様の变化を体験させようとした。しかし、恥ずべき振る舞いがやまない夫に愛想が尽き、彼女は離婚を望んだ。いつかは夫の行状は改まるかもしれないと友人たちから説得されて、彼女は夫の元に留まることにした。しかし、夫の行状はますますひどくなるばかりで、彼女は離縁状を渡し、夫から離れた。納得のいかない夫は、彼女がキリスト教徒であると申し立てて彼女を告訴した。それに対して、彼女は、事態の解決を求める請願書を皇帝ピウス（在位138-161年）に提出した。

ところが、当局にコネが効く夫は、ローマ市の警視総監ウブリコスに働きかけて百卒長に「プトレマイオスという人」(Πτολεμαῖός τις)を召喚させ、復讐を企てた。夫が、自分の妻をキリスト教に改宗させたプトレマイオスを捕えて、キリスト教徒であるかと尋問するように頼んだのは、キリスト教徒であるという理由だけでプトレマイオスを処罰できたからである。それにもめげず、プトレマイオスは断固として、自分がキリスト教徒であるという告白を撤回せず、勇敢にも殉教の死を遂げることになる。

このユスティノス証言において言及されている離婚問題や復讐問題は、フローラ宛書簡の重要な論点でもある。本来離婚すべきではないが、人間の弱さゆえの離婚への道も用意されていること、また、復讐法自体に不正義で自己矛盾の要素が織り込まれていることなどがフローラ宛書簡では明晰に論じられており、ユスティノス証言が記述するフローラの状況が反映されていると言えなくもない。しかしながら、同じユスティノスの作品『ユダヤ人トリュフォンとの対話』35章では、ヴァレンティノス派(οἱ Οὐαλεντινιανοί)がマルキオン派と並んで、「異端」であると批判されているので<sup>14</sup>、『第二弁明』2章9節以下において言及されている「プトレマイオスという人」がヴァレンティノス派教師「プトレマイオス」と同一人物であると断定はできないが。

同書簡の中で、フローラは、「わが高貴なる姉妹よ」(ἀδελφῆ μου καλῆ), 「わが姉妹よ」(ὡ ἀδελφῆ μου) と呼びかけられている。“καλῆ” という形容詞は、「気高い」とか「高潔な」という倫理的な意味を含む<sup>15</sup>。また、「姉妹」とか「兄弟」といった言い回しは、キリスト教会がそうであるように、「わが親愛なる同信の友」を意味する集団構成員間の呼び名として用いられることはよくある。しかし、ここで「姉妹よ」と呼びかけられている「フローラ」なる女性の立場は、「正規のキリスト教の女性信者」<sup>16</sup> という言い方だけでは意を尽くしていないと考えられる。プトレマイオスとフローラとの関係は、ユスティノス証言においては、師弟関係と明言されている。一方、フローラ宛書簡における「わが高貴なる姉妹よ」「わが姉妹よ」という呼びかけは、プトレマイオスが彼女を教える立場にあるということだけではなく、教えを伝授されるキリスト教徒仲間として見ていることをも示唆しているように思われる。現代と同様、古代においても、テキストを作成するためには経済的支援が不可欠である。そのことを考慮に入れるならば、手ほどきを受けているフローラがこの入門的文書の作成を依頼したこともありうるであろう。上述のユスティノス証言においても言及されているように、夫とのトラブルに関して皇帝に請願書を提出したことも考え合わせると、彼女の社会的身分は低くなかったと言える。

## (2) フローラ宛書簡の構成

次に、小アジア東部黒海沿岸ポントゥス出身で、ユダヤ教的な神の否定者として急先鋒の役割を聖書の正典化の歴史において果たした異端者マルキオン——教会史家アドルフ・フォン・ハルナックは、紀元後85年頃に生まれたと推定している<sup>17</sup>——と、プトレマイオスとの立場の違いを明らかにしておく。

パウロ書簡 (『ガラテヤの信徒への手紙』『コリントの信徒への手紙1』

『コリントの信徒への手紙2』『ローマの信徒への手紙』『テサロニケの信徒への手紙1』『テサロニケの信徒への手紙2』『エフェソの信徒への手紙』『コロサイの信徒への手紙』『フィリピの信徒への手紙』『フィレモンへの手紙』)と、『ルカによる福音書』の中からユダヤ教的要素を取り除いた部分がキリスト教信仰の真の土台となる文書であるとみなす極端な立場をマルキオンが取ったのは、報復と血を求める旧約の神が、暴力を禁止して憐みと平和を説くイエスの父なる神と対照的であると考えたからである。マルキオンは、復讐を命じる神を深く嫌悪していた。たとえば、モーセは、戦いで多くの人たちを殺害するために彼の腕を神のほうへと伸ばした(『出エジプト記』17章11-13節)。ヨシュアは、暴力と残虐行為によって聖地を征服し、復讐を果たし終えるまで、太陽が没しないようにした。そういう邪悪な仕方とは対照的に、イエスは、人々を救うために十字架上で自分の手を広げた<sup>18</sup>。マルキオンは、旧約の神を裁きの神として否定して、独自の正典を編集することにより、ユダヤ教の遺産と袂を分かち新方式のキリスト教の定義と独自性を打ち立てることを試みたことになる<sup>19</sup>。マルキオン派は、ローマ、エジプト、シリアなど広範囲に広まり、その後数世紀にわたって存続したが、この試みは失敗に終わった。

一方、プトレマイオスは、マルキオンとは違って、ユダヤ律法のすべてを即座に拒否したわけではない。プトレマイオスの場合、旧約の律法と新約のイエスの言葉との間にある矛盾を説明する際、ユダヤ律法を批評的に穏健に批判する方法が採用されており、煩雑な回りくどい再解釈を無理に展開しているわけでもない。ユダヤ教の伝統に固執せずに、冷静な律法解釈が開陳されている。そのことは、フローラ宛書簡の下記の構成をみればより明らかとなる。

ただし、下記構成は、注6において言及した研究(Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism*)と、注5において参照した研究(Bentley Layton, *Gnos-*



*tic Scriptures*) に基づいて敷衍したものであることを断っておく。

表題 (「プトレマイオスからフローラへ」)

I. 前置き (33.3.1)

論題：モーセ律法の制定者および諸規定に対する誤解

II. 陳述 (33.3.2-7)

- i) 律法に関する対立意見：律法の制定は父なる神によるか、それとも、腐敗をもたらす悪魔によるか。
- ii) 対立意見の論駁：律法の制定は完全なる神によるものでもなければ、悪魔によるものでもない。

III. 提示 (33.3.8)

- i) 律法の性質と律法の付与者
- ii) 論証方法：「われわれの救済者の諸々の言葉による証明」

IV. 論証 (33.4.1-33.7.7)

i) 律法の性質

立言 A 「律法は神の掟のみならず、人間側による付加も含む」 (33.4.1-2)

論証 (33.4.3-13)

結び (33.4.14)

立言 B 「神の律法は三区分別される」 (33.5.1-2)

論証 (33.5.3-15)

- a) 純粹であるが、不完全な律法 (33.5.3)
- b) 不正義が織り込まれた律法 (33.5.4-7)
- c) 象徴的・寓喩的律法 (33.5.8-15)

要約 (33.6.1-6) :

- a) 救済者による純粹かつ不完全な律法の成就

(33.6.1)

b) 不正義が織り込まれた律法の救済者による撤廃

(33.6.2-3)

c) 象徴的に理解されるべき祭儀律法 (33.6.4-5)

d) パウロの教え (33.3.6)

ii) 律法の付与者

要約 (33.7.1)

立言 C「律法の神的部分は劣等な創造神によって付与された」(33.7.2-7)

V. 結び (33.7.8-10)

i) 次回の課題：第一原理としての善なる神，義なる神，悪魔に関する吟味

ii) 今回の講義の実りの約束

この書簡には、「あなたに挨拶を送る」などといった文句は見られない。書簡形式の表題 (*Πτολεμαίου πρὸς Φλώραν*) でありながら、この文書の内容自体は、設定された主題を論証する小論であり、弟子の質問に答えるという仕方で論が展開されている『復活に関する教え』と同様の講義形式の書簡<sup>20</sup>である。

#### 4. フローラ宛書簡の内容

##### (1) イエスの言葉における報復禁止

フローラ宛書簡における復讐法批判は、報復禁止を突きつけたイエスの急進的な言葉を手がかりとしているので、まずこれについて言及しておく必要がある。

イエスが殺人の禁止(『マタイによる福音書』5章21節以下)、報復の禁止、

並びに、敵に対する愛（『マタイによる福音書』5章38-42節、43-48節/『ルカによる福音書』6章27-35節参照）を教えたことはよく知られており、また、そういうイメージが人々の心の中に深く刻印されている。ただし、それだけがイエスの教えのすべてを構成しているわけではない。人間の複雑な現実における様々な局面にかかわるイエスの思想全体を再構成するには、それだけでは不十分である。しかし、それでも、殺人の禁止、復讐の禁止や敵に対する愛という考え方が後世の文学や思想に与えた影響は計り知れないものがある。それらの実践は長年、人類の課題であり続けてきた。そして、今もそのことに変わらないのである。その殺人の禁止に抵触するのが旧約聖書の「復讐法」であるとフローラ宛書簡の著者プトレマイオスは論じているのである。

報復の禁止や敵に対する愛を説いている箇所（『マタイによる福音書』5章38-42節、43-48節/『ルカによる福音書』6章27-35節）は、いわゆる「言葉資料」（Spruchquelle）<sup>21</sup>に由来する。ただし、『マタイによる福音書』5章38-39節 a や43節における旧約聖書からの引用部分は、著者マタイによって付加された部分であろう。『マタイによる福音書』5章38-42節、43-48節は、「目には目を、歯には歯を」や「隣人を愛し、敵を憎め」というユダヤ律法の復讐法に対する反対命題として、「悪人に手向かうな」などの一連の非暴力的姿勢を宣言している。つまり、『マタイによる福音書』5章の文脈においては、『出エジプト記』21章24節、『レビ記』24章20節、『申命記』19章21節などにおいて言い表されている復讐法の論理が批判されている。それと共に、『レビ記』19章18節（「復讐してはならず…君の隣人を自分のように愛さなければならない」<sup>22</sup>）において説かれている復讐の禁止と同胞に対する隣人愛——ただし、「敵を憎むべし」の文言は見当たらない——がさらに徹底されている<sup>23</sup>。これは、「真のイスラエル」という自覚の下に「律法学者やファリサイ派の義にまさる義」（5章20節）を掲げて『マタイによる福音

書』というものを生み出したマタイ共同体が展開した解釈原理である。

言葉資料の研究で重大な貢献をしたS. シュルツによれば<sup>24</sup>、両福音書の上記箇所に見られる「私はあなたたちに言う」(*λέγω ὑμῖν*)という預言者的定式文は、言葉資料に由来する。したがって、「あなたたち」は元来、その背景にある教団——便宜上、「Q教団」と呼ばれる——の構成員に向けられている。しかしそれでも、その反対命題が、先祖伝来の律法規定に無効を突きつけるイエス自身の思想にさかのぼらないとは言い切れない。

一方、『ルカによる福音書』6章27-35節は、言葉資料の最古層の段階に属していると考えられる<sup>25</sup>。それはまた、イエスの思想の核心部分を反映しているであろう。挫折を味わい、屈辱な目に合わせられる場所を後にし、故郷や家族や財産を捨て、自分の身を守る手立てを持たずに、放浪者として無防備の無謀な道を行くイエスの行動の特徴がそこに現われているに違いない。このことに関連して、治癒や預言などのカリスマを持つ放浪者的な最初期キリスト者たちがイエスの宣教活動と生き方を継続したとする有名な説をゲルト・タイセンは唱えた<sup>26</sup>。無防備と放棄の生き方は、何ごとにも依存しないという点では、最も自由な生き方であるが、その代償は最低限度に甘んじるぎりぎりの生活という形にならざるを得ないであろう<sup>27</sup>。また、現実的に見れば、報復しないという振る舞いは、万人に対する愛の実践というよりもむしろ、種々様々な危険にさらされている人々にとっては、そういう選択をする以外に生きようがない当時のパレスチナの凄まじい状況下での「賢明な手」とも解される<sup>28</sup>。

しかしながら、われわれのフローラ宛書簡は、イエスの言葉資料に言い表されている形での万人に対する愛の実践を説いているわけではない。そこでは、復讐法自体がモーセの十戒における殺人禁止に反するものであるという論理が平易な言葉遣いで明確に示されている。このことは、同書簡が上述の「賢明な手」としての万人に対する愛の実践と比較して非現実的であること

を意味しない。同書簡は、後述するように、安息日や断食などに関連する祭儀律法を象徴的・霊的に解釈することにより (33.5.12-13)、悪事に関わらないことを説いており、十分に実践的なのである。つまり、同書簡は、一方で律法としての復讐法の自己矛盾を指摘する論を展開し、他方で実践的課題を提示している点において、神学的かつ実践的文書であると言うことができよう。形而上学的な机上の空論ではなく、現実に適用可能な思想がそこに表明されていることは、同書簡の思想的水準と価値の高さの証明でもある。

## (2) フローラ宛書簡における報復禁止

フローラ宛書簡は、形式上、論争の形を取っているので、単なる私信ではない。これは、いわゆる「山上の説教」(『マタイによる福音書』5-7章)の観点から復讐法の論理的整合性を疑問視している優れた律法分析である。しかも、注目すべきことに、その分析は、イエスの言葉に基づく批評学的テキスト分析の水準に達していると言える。

ここで、報復禁止に関する分析が展開されている箇所私訳を節ごとに掲げ、検討を加えることにする。各節私訳は、最近の学者たちが用いるG. クイスペル校訂本のギリシア語テキスト<sup>29</sup>に依拠している。G. クイスペル校訂本における当該箇所のギリシア語テキストは、より古いカール・ホル校訂本のギリシア語テキスト<sup>30</sup>とほとんど一致している。このギリシア語本文における単語のつづりなどをめぐって、様々な読みが両批評校訂本の欄外に示されているが、この書簡の分析内容を左右するほどのものではないと思われる。

(35.5.4) 他方は、不義が織り込まれており、これは最初に不義な行いをした者たちに対する復讐と報いに基づくのであり、目には目を、歯には歯をえぐり出し、殺人に対しては殺人をもって報復することをわれわ

れに命じている。というのは、不義な行いをする者たちの次の者も同様、不義な行いを働き、順序が違うだけで、同じ行為を行っているからである。

(33.5.4) *Ὁ δὲ ἐστὶν συμπεπλεγμένος τῇ ἀδικίᾳ, οὗτος ὁ κατὰ τὴν ἄμυναν καὶ ἀναπαύοσιν τῶν προαδικησάντων κείμενος, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος ἐκκόπτεσθαι κελεύων καὶ φόνον ἀντὶ φόνου ἀμύνασθαι· οὐδὲν γὰρ ἦττον καὶ ὁ δεύτερος ἀδικῶν ἀδικεῖ, τῇ τάξει μόνον διαλλάσσω, τὸ αὐτὸ ἐργαζόμενος ἔργον.*

冒頭の「他方」は、このギリシア語本文の前で展開されている「一方」に関連している。その「一方」とは、2枚の板に刻まれたモーセの十戒である。当為命令と禁止命令とから構成される十戒は混じり気のないもので、有害な要素は織り込まれていない。しかし、それらの「十の命令」(οἱ δέκα λόγοι)は、完全性を具備しているのではないが、救済者(σωτήρ)——「イエス」とは名指されていない——によって成就されることが必要であったとされている(33.5.3)。そして、その「一方」に対して、「他方」には「不義が織り込まれている」というわけである。

この33.5.4において注目すべき表現は、「不義が織り込まれている」という言い方である。「織り込まれる」に相当するギリシア語の単語(συμπλέκειν)、「織り込む」「結び合わせる」「編み合わせる」「纏れ合う」などを意味する語である。同語は、プラトン、アリストテレス、ヘロドトスなどの諸作品に見出され、その使用例も広範囲に確認される<sup>31</sup>。七十人訳(ギリシア語訳旧約聖書)においても、「縫い合わせる」(『出エジプト記』28章22節)、「関わり合いになる」(『箴言』20章3節)など、同様の意味で用いられている<sup>32</sup>。しかし、ここでは、この動詞は、復讐法が不正義と単に結びついている状態を指しているのではない。むしろ、それ以上の強固な結びつきの中

で、縦糸と横糸とが編み合わせられるようにして、復讐法には不正義がきっちり織り込まれていることを指し示していると解せられる。ひとつの織物にも等しい古代テキストを読み解く作業は、その中に織り込まれている古代人の物の考え方を解きほぐしながら明らかにすることに他ならない。プトレマイオスは、早くもテキストをそういうものとして認識していたのである。特に、「命には命を」という発想の復讐法自体が「あなたは殺してはならない」というモーセの十戒の掟に違反し、復讐法自体に不正義の要素が解き難く織り込まれ、内在しているという観点はどこまでも正しい。殺人に対して殺人をもって報いる手法は、殺人の順序が違うだけであって、現代的に言えば、殺人の連鎖であると指摘されている点において、この観点は十分に今日に妥当するメッセージを含んでいる。

さらに、35.5.4の「目には目を」「歯には歯を」に相当するギリシア語は、『マタイによる福音書』5章38節のそれとまったく同じであるが、「えぐりだす」(ἐκκόπτεισθαι)という具体的な復讐方法にまで言及されている。「目には目を」「歯には歯を」が規定されている『出エジプト記』21章24節、『レビ記』24章20節、『申命記』19章21節においては、この語は見当たらない。これらの同害報復法の背景にあるとされる紀元前20世紀のハムラビ法典には、「目をえぐりとる」という表現がある<sup>33</sup>。「えぐりだす」という語は、紀元前1世紀後半の成立とされる『ソロモンの詩篇』4章20節(「偽善者たちの目をカラスが突っつき出す…」<sup>34</sup>)とか、1世紀のユダヤ人歴史家ヨセフスの『ユダヤ古代誌』10・140(「両目をえぐりだす」<sup>35</sup>)には用例がある。この語は「根絶する」「断ち切る」などの意を含んでおり、危険な要素の息の根を止めることを言い表すために(『コリントの信徒への手紙2』11章12節)、また、非妥協的な厳しい裁きを宣言するために(『マタイによる福音書』3章10節/『ルカによる福音書』3章9節など)使用されている。35.5.4においては、この語のそのようなニュアンスを上手く引き出して、復讐の根底に

ある抹殺願望が強く言い表されているように思われる。こういう抹殺願望が殺人の連鎖を強固なものにする。この抹殺願望が神の本質の範囲外にあること、すなわち、神の支配領域内にはないことが次節において述べられている。

(33.5.5) しかし、そのほかの点では、この掟は、それが命じられた者たちの弱さのゆえに純粋な律法からの逸脱として制定され、以前は正しいものであったし、かつ、今も正しい。それでもやはり、それは万物の父の本質と善とは異質なものである。

(33.5.5) *Τούτο δὲ τὸ πρόσταγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἔστι, διὰ τὴν ἀσθένειαν τῶν νομοθετηθέντων ἐν παρεκβάσει τοῦ καθαρῶ νόμου τεθέν, ἀνοίκειον δὲ τῆ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων φύσει τε καὶ ἀγαθότητι.*

殺人に対して殺人をもって報いるという論理は、純粋な律法からの「逸脱」(παρέκβασις) とみなされ、万物の神と相容れないものであるとされている。これは、殺人のいかなる形をも全面的に否定する立場の表明でもある。難解で形而上学的な言説よりも、こういう簡潔な言葉ほど、説得力を持つものである。命の代償としての死を強制することは、「殺すな」という神の戒めからの「逸脱」を構成している。復讐法を正当化する論理を構築しようとしても、この「逸脱」を「逸脱」として認めない限り、結局のところ、その構築物は論理の矛盾を引き起こすだけであり、神の本質の範囲外にある。復讐法が神の領域外にあることを言い表すために、ここでは、「異質」と訳される“ἀνοίκειον”という語が用いられている。その元来の意は、“ἀ”（否定辞）と“οἰκεῖος”（「自分の家の」「本来の」「妥当な」「ふさわしい」「固有の」<sup>36</sup>）との組み合わせを考慮に入れるならば、「家族に属していない」「非本来の」ということになろう。要するに、復讐法は、神にとって非本来的なものである。



なお、アリストテレスの『政治学』(1307a)においては、国制に関連して、それが「正しさからの逸脱」(τοῦ δικαίου παρέκβασις)<sup>37</sup>を持っていると指摘されている。

(33.5.6) しかし、こういうことは適切であったのかもしれない。それどころか必然であったかもしれない。というのは、1回たりとも殺人が起きることを願わない者が、「あなたは殺してはならない」と言っておきながら、第2の律法を定めた上で二件の殺人について裁決を行い、殺人に対して血の報復をするようにと命じるなら、その1回の殺人を禁止したその者は、気づかずに自分自身を欺くことは避けられないからである。

(33.5.6) Ἰσως δὲ τοῦτο κατάλληλον, ἐπάναγκες δὲ μᾶλλον ὁ γὰρ καὶ τὸν ἕνα φόνον οὐ βουλόμενος ἔσεσθαι ἐν τῷ λέγειν >οὐ φονεύσεις<, προστάζας τὸν φονεὴ ἀντιφονεύεσθαι, δεῦτερον νόμον νομοθετῶν καὶ δυσὶ φόνοις βραβεύων ὁ τὸν ἕνα ἀπαγορεύσας ἔλαθεν ἑαυτὸν ὑπ' ἀνάγκης κλαπεῖς.

ここでは、前節に対する補足説明が続いている。『マタイによる福音書』5章21節にも引用されている「あなたは殺してはならない」という十戒の文言(『出エジプト記』20章13節/『申命記』5章17節)を引き合いに出して、殺人に対する報復としての殺人命令自体が、殺人禁止に抵触していることになる。したがって、『出エジプト記』21章24節、『レビ記』24章20節、『申命記』19章21節などにおいて言い表されている復讐法の論理は、殺人禁止に対する違反となる。それに加えて、その違反は、それと知らずに犯されてしまうだけに、殺人に対して死の裁きを宣告する者は、自分自身を欺いていることになるわけである。それが必然的結果とされている点

に、本節の主張の強さがよく現れている。「裁決を行う」に相当するギリシア語 (*βραβεύειν*) は、第二パウロ書簡の『コロサイの信徒への手紙』3章15節においても用いられており、そこでは、「キリストの平和があなたたちの心において裁決を行うようにしなさい」(ただし、私訳) という印象深い言葉が記されている。その語は元来、競技の審判員の働きに関連して使用されるので、判定を下して統制することが含意されている<sup>38</sup>。殺人に対して殺人で仕返すという論法は、『コロサイの信徒への手紙』3章15節との関連で言えば、必然的に、その「キリストの平和」、すなわち、「キリストが与える平和」、あるいは、キリストが及ぼす支配から遠く隔たっていることになる。こういう論は、正面からの殺人否定であるがゆえに、十分に今日に通用するだけの説得力があると言わなければならない。

(33.5.7) まさにこういう理由のために、御子が律法のこの部分を廃止したのである。もっとも、それもまた、神に属していたことを彼は認めているのであるが。この部分は、その他の箇所でも、「神は『父または母をあしざまに言う者は必ず死ぬべし』と言ったからである」と述べられている箇所でも、古い思想学派に属していると見なされる。

(33.5.7) *Διὸ δὴ ὁ ἀπ' ἐκείνου παραγενόμενος υἱὸς τοῦτο τὸ μέρος τοῦ νόμου ἀνήρηκεν, ὁμολογήσας καὶ αὐτὸ εἶναι τοῦ θεοῦ ἔν τε τοῖς ἄλλοις καταρυσθεῖται τῇ παλαιᾷ αἵρέσει καὶ ἐν οἷς ἔφη ὁ θεὸς εἶπεν ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω*◀.

ここで、復讐法の論理の矛盾した部分は、「御子」イエスが廃止したとされている。「廃止する」に相当するギリシア語 (*ἀναρρεῖν*) は、『ヘブライ人への手紙』10章9節における用法——旧約聖書時代の祭儀を「廃止する」

の意<sup>39</sup>——と類似している。周知のように、『ヘブライ人への手紙』は、迫害と棄教の危機に直面しながらも、主の来臨を待望しつつ愛をもって堅忍不拔に真摯に生きることを説くために執筆されている<sup>40</sup>。また、この手紙では、七十人訳聖書——紀元前3世紀から同1世紀にかけてアレクサンドリアのユダヤ人共同体で成立したギリシア語訳旧約聖書——のいろいろな箇所を引用しながら、キリストを通して直接神に近づくことが、ラビ的解釈方法<sup>41</sup>などを駆使して勧告されている。本節は、『ヘブライ人への手紙』の冒頭——「多くの部分に分けて、多様な方法で、神は昔、預言者たちにおいて、父祖たちに語り、これらの日々の終わりの時には、御子を通してわれわれに語った…」(ただし、私訳)——とも類似している。たとえば、「昔」に相当するギリシア語(παλαι)は、本節における「古い学派」の「古い」という語(παλαιός)の副詞形である。また、「御子」(υἱός)に定冠詞が付せられていない点も、本節と共通している。定冠詞が付せられていない「御子」という語は、神の属性を表す者であることが強調されている<sup>42</sup>。その「御子」が、古い律法を無効にしたという考え方を両文書は共有しているわけである。

本節において、復讐法の論理の矛盾を克服しようとせずに温存させる手法が、旧約以来の伝統を守る立場、すなわち、「御子」の登場以前の古い学派のものであると指摘されている点は重要である。このことは、義、公平、憐みなどといった旧約聖書の崇高な理念を無に帰すものではない。問題となっているのは、復讐法自体の不合理なのである。

さらに、本箇所の後半部では、「父または母をあしざまに言う者は必ず死ぬべし」という掟が長老たちの伝承によって無効にされてしまっていることが論証されている。これは、『マタイによる福音書』15章4-8節と同じ解釈の再現である。

### (3) ユダヤ人思想家アレクサンドリアのフィロン（紀元前25-紀元後45/50） の律法解釈方法との比較

フローラ宛書簡においてプトレマイオスは、純粋な律法、象徴的律法、並びに、邪悪と結びついた律法という区分により、律法の理解の仕方を提示した。このような律法区分は、実は、プトレマイオス以前のディアスポラのヘレニズム・ユダヤ教においてすでに知られていたらしい。このことを取り上げたのが、フランシス・T・ファロン（Francis T. Fallon）の「フィロンとプトレマイオスにおける律法：フローラ宛書簡に関する小論」（“The Law in Philo and Ptolemy: A Note on the Letter to Flora”）<sup>43</sup>と題する論文である。同論文が指摘するように、フィロンは、『モーセの生涯』（*De vita Mosis*）、『十戒について』（*De decalogo*）、『特別な律法について』（*De specialibus legibus*）においてモーセを律法定者者として描き、モーセ律法を二部に分類している。一つは、歴史的な部分、及び、創造と特定の人物たちを扱っている部分である。他は、当為命令（*πρόσταξις*）と禁止命令（*ἀπαγόρευσις*）とからなる部分である（*De vita Mosis* 2.45-48）<sup>44</sup>。そして、十戒は神が発布した掟であること（*De decalogo* 175-176）<sup>45</sup>、並びに、神が世界の創造者であること（*De vita Mosis* 2.48）をフィロンは述べている。確かに、フィロンのこの律法理解は、用語法に至るまで、フローラ宛書簡におけるプトレマイオスのそれと類似していることは否定し得ない。たとえば、当為命令（*πρόσταξις*）と禁止命令（*ἀπαγόρευσις*）という分類は、フローラ宛書簡でも提示されており（33.5.3）、上述のクイスペルの校訂批評テキストに従えば、用語も一致している<sup>46</sup>。この二つの用語とも、前出の七十人訳聖書やユダヤ人歴史家ヨセフスの諸作品、新約聖書の諸文書と比較すれば、独特のものであるとフランシス・T・ファロンは主張している。また、フランシス・T・ファロンが言及していない重要な表現（“*προστάτη ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορεύῃ ἃ μὴ δεῖ πράττειν*”）：「なすべきことを命じ、また、なすべか

らざることを禁止するように)」が『モーセの生涯』の他の箇所 (*De vita Mosis* 2.187)<sup>47</sup> にも見られる。これはまさに、フローラ宛書簡の「控えるべきことの禁止となすべきことの命令」(33.5.3: “ἀπαγόρευσις τῶν ἀφεκτέων καὶ πρόσταξις τῶν ποιητέων”) という言い回しと基本的には同じことを言い表している。確かに、両者の律法観の枠組みは共通していると言わざるをえない。

さて、先に触れたように、フローラ宛書簡では「十の命令」(*οἱ δέκα λόγοι*) という言い方が用いられているのに対して、フィロンは、直訳すれば、「十の託宣」に相当する “*οἱ δέκα λόγοι*” という言い回しを用いている。「十の命令」と「十の託宣」は、文字通りの意味が同じとは決して言えないものの、それぞれが「十戒」を言い表していることに変わりはない。その十戒は「聖者にふさわしく神自身が宣言した」(*ἅπερ ἱεροπρεπῶς ἔχρησεν αὐτὸς ὁ θεός*) ものであり、それと共に、十戒以外の細かい諸規定は、「告げられた諸々の託宣の通訳者」(*ἐρμηνεὺς τῶν χρησιμωδουμένων*) であるモーセを通して示されたものであるとフィロンは力説している<sup>48</sup>。

それに対して、フローラ宛書簡では、そのような回りくどい言い方ではなく、「モーセを通して制定された律法」(*τὸν διὰ Μωσέως τέθεντα*) とか「神の律法」(*ὁ τοῦ θεοῦ νόμος*) といった簡潔な表現が採用されている。しかも、この書簡では、離婚禁止の規定を引き合いに出して、モーセは、神が命じていることに反することを命じているとされている。その論拠として、『マタイによる福音書』19章6節と8節におけるイエスの言葉が引用されている。離婚は「あなたがたの心のかたくなさのゆえに許容されるが、始めからそうであったのではない」、「神がこの結婚を結び合わせ、主が結び合わせたものを人は引き離してはならないからである」と言われている。神の律法とモーセの律法とは異なる。というのは、前者は、妻が夫から引き離されることを禁止しており、それに対して、後者は、夫婦が心のかたくなさのゆえに離れ

離れになることを許容しているからである (33.4.4-6)。

フィロンにとって「神」は唯一の完全なる「神」、世界の創造者、律法の制定者であるが、プトレマイオスが論じる神観念は、善悪の二元論ではなく、すなわち、善なる完全な神、イスラエルと旧約聖書の義なる神、邪悪な敵対者なる神という三部分から成る。そのことに対応し、プトレマイオスにとって律法は、せいぜいのところ正しい規定にすぎない。フィロンは、律法を区分してそのいろいろな側面を考察しているが、彼にとって律法は完全なものである。したがって、両者の考え方の表面的な枠組みは類似しているが、解釈原理に関わる根幹の部分で異なっている。フィロンの律法区分と一部類似した枠組みの中にありながら、ユダヤ教を弁証する必要のないプトレマイオスは、ユダヤ律法の諸規定間に見られる諸矛盾と、実践的な解釈を提示している。

ところで、著者プトレマイオスによれば、今日われわれが「ユダヤ教聖書」とか「旧約聖書」などと呼んでいるものの中には人間の手によって付加された部分が含まれている。つまり、「律法には長老たちの伝承の部分が含まれている」(33.4.11: “*τῶν πρεσβυτέρων εἰσὶν τινες συμπελεγμέναι παραδόσεις ἐν τῷ νόμῳ*”)と明言されているように、父祖たちの伝承と神の掟との区別が認識されねばならないのである。プトレマイオスは、書簡において、『マタイによる福音書』15章4-7節におけるイエスとファリサイ派とのやり取りをほとんどそのまま反映させている。近代聖書学が唱える「著者複数説」という便利な学説の根がすでにここに形を取って見られるのである。

(33.4.1) モーセ五書に書いてあるあの律法全体が制定されたのは、一人の単独著者に関係しているのではない。実際、私が言わんとしているのは、神だけによってではなく、ある部分は人間によっても定められた

ものであるということである。

(33.4.1) ὁ σύμπαξ ἐκεῖνος νόμος ὁ ἐμπεριεχόμενος τῆ Μωσέως πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἐνός τινος νενομοθέτηται, λέγω δὴ οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ, ἀλλ' εἰσὶ τινες αὐτοῦ προστάξεις καὶ ὑπ' ἀνθρώπων τεθείσαι.

#### (4) 祭儀律法に関する靈的解釈の展開

ユダヤ律法には、種々様々の祭儀律法が規定されている。フローラ宛書簡では、祭儀律法は、象徴的なもの（*τυπικόν*）とされ、その結果、倫理的な意味を付与されることになる。祭儀律法に関して、プトレマイオスは、実践面で適用可能な解釈を展開している。これは看過できないほど現代的感覚に通じるものがある。実際、フローラ宛書簡では、ささげもの、割礼、安息日、断食、過越しの祭り、種入れぬパンの祭りなどといったイスラエル民族の存在証明とでも言うべき儀礼に関する諸規定は撤廃されたとまで言われ、一方、それらの靈的な意味が強調されて、それぞれなりに象徴的に解釈されている（33.5.8–33.5.15）。

たとえば、第一に、持って来るべき（*προσφέρειν*）ささげものとは、靈的な賛美（*αἴνεσις*）と神に栄光を帰すこと、感謝の祈り、分かち合いと善行（*κοινωνία καὶ εὐποιία*）という形のささげものであるとされている（33.5.10）。ささげものに関するこういう象徴的解釈は、一時的なものに過ぎないこの地上を旅するキリスト教徒としてのあり方<sup>49</sup>を説く『ヘブライ人への手紙』13章15–16節の勧告——「イエスを通して、われわれは、たえず賛美の供え物（*θυσία ἀνέσεως*）、すなわち、彼の名を讃えるくちびるの実を神に携え上ろう。そして、あなたたちは、善行と分かち合い（*εὐποιία καὶ κοινωνία*）を忘れてはならない。というのは、これらの供え物を神は喜ぶからである」（ただし、私訳）——にきわめて近い内容と用語法を含んでいる（『ヘブライ人への手紙』11章28節も参照）。この象徴的解釈はまた、礼拝祭

儀の形式主義を批判してやまなかった旧約聖書の預言者たち——『ホセア』6章6節、『ミカ』6章6-8節、『アモス』5章21-24節などを参照——の精神と矛盾するものではない。ここには、「異端」的要素は確認できないであろう。むしろ、ここで展開されている象徴的解釈は、実践に結びつく観点を提供していると同時に、単なる儀礼の繰り返しに腐心するタイプのキリスト教に対する問題提起ともなりうる考え方を含んでいる。

第二に、割礼に関しては、肉体の包皮の割礼 (*περιτομή τῆς ἀκροβυστίας τῆς σωματικῆς*) ではなく、霊的な心の割礼 (*περιτομή καρδιάς τῆς πνευματικῆς*) が強調されている (33.5.11)。これなどは、パウロの「文字においてではなく霊における心の割礼 (*περιτομή καρδιάς ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*)」(『ローマの信徒への手紙』2章29節) という表現の意味するところと基本的に変わらないように思われる。これもまた、時代状況を異にするとはいえ、『エレミヤ書』において強調されていること——「自分の心の前の皮を取り去れ」(4章4節)、「心に割礼を受けていないすべての人を私は罰する」(9章25節)——と一脈通じる割礼理解に立っている。ここにも、「ささげもの」に関する象徴的理解と同様、「異端」的要素は確認できないであろう。現代の多くのキリスト教徒たちは、この割礼理解に同意できるに違いない。

第三に、安息日に関しては、安息日に禁止されている労働内容を列挙するのではなく、「悪事を怠ること」(*ἀργεῖν ἀπὸ τῶν ἐργῶν τῶν πονηρῶν*) と結びつけられている点が興味深い (33.5.12)。この安息日解釈自体はきわめて実践的であり、「異端」的考え方とするにはかなり無理があると言わねばならない。すべての束縛から解放されて神の下に憩う喜びの時とされる安息日を忠実に守るならば、確かに悪事から遠ざかるに違いない。これはまた、『トマス福音書』語録27後半部 (= 「あなたがたが安息日を安息日としないならば、あなたがたは父を見いださないであろう」<sup>50</sup>) におけるような精神



的水準の安息日理解をより実践的水準に移していると考えられる。

第四に、断食に関しては、「身体的な断食」(ἡ σωματικὴ νηστεία)ではなく、悪事を断つという具体的な「霊的断食」(ἡ πνευματικὴ νηστεία)が強調されている(33.5.13)。この場合における「断食」は、悪事を断つ具体的な行為と結びつけられている点で、「この世から遠ざかる」という精神的意味ではなく、具体的な生き方に関わる意味に解される。それはまた、『トマス福音書』語録27前半部(=「あなたがたはこの世に対して断食しないならば、あなたがたは御国を見いださないであろう」<sup>51</sup>)におけるような精神的な意味での断食理解よりも実践的性格を持たせているとも言えよう。また、本節では、真似事とか規則、習慣として行わずに、理性をもって行えば魂に益をもたらすという理由で、ヴァレンティノス派(「われわれの仲間」)の間では、目に見える仕方では断食が実践されていたと報告されている。こういう水準の断食実践は、現代においても奇異な行動とは思われない。

第五に、過越しの祭りと種入れぬパンの祭りに関する霊的解釈は、パウロの『コリントの信徒への手紙1』5章7節以下における「私たちの過越しの小羊であるキリストはほふられた」(τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός)、「古いパン種」(παλαιὰ ζύμη)、「新しい粉のかたまり」(νέον φύραμα)などといった言い回しと同じ言い方が用いられている。実際、こういう解釈がパウロの教えとパウロの弟子たちの教えを踏襲していることは、「これらのことは彼の弟子たちと使徒パウロが示した」(Ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐδειξε)とこの書簡自体が言及している通りである(33.6.6)。これに加えて、不義が織り込まれている部分の律法の無効性に関しても、「諸々の規定という形での戒めの律法を無効にする」(『エフェソの信徒への手紙』2章15節。ただし、私訳)という第二パウロ書簡の言い方で説明され、また一方、劣等な部分が織り込まれていない律法の本質の説明として、「律法は聖なるもの、また、戒めは聖なるもの、義なるもの、善なる

ものである」(『ローマの信徒への手紙』7章12節, 同上) というパウロ自身の言葉が引用されている。

以上述べてきたように、プトレマイオスの霊的な祭儀律法解釈には、これを「異端」とする顕著な要素は認められないように思われる。

もっとも、ユダヤ学の大家ムーアが金字塔の著作の中で明確に指摘しているように<sup>52</sup>、ユダヤ教が求める生き方は全体として、儀礼を守るという外面の生き方だけではなく、敬虔と呼ばれる内面の生き方にまでおよんでおり、啓示された神の意思である律法を儀式律法と道德律法とに分離する正当な根拠がユダヤ教自体にはないと言われている。

#### (5) 初期キリスト教における二つの異なる姿勢

古代教会史家ハルナックが例の名著(注17参照)において明確に指摘しているように、対立する諸概念を初期キリスト教思想はジレンマとして抱えていた。ハルナックは、そういう複雑な実態を「対立者たちの複合体」(complexio oppositorum) といみじくも評した(*Maricon*, s. 5-10)。

たとえば、旧約聖書の意味や価値をどうとらえるかは、二世紀のキリスト教が直面していた争点の一つであった。地中海世界にキリスト教が広まる中で、当然、ユダヤ教の背景を元々持っていない社会層がキリスト教の観念世界に流入したのであろう。その結果、モーセ五書における宇宙生成論や歴史が大幅に修正され、旧約聖書の預言もまた見直されても不思議ではない。少なくとも、キリスト教諸派は、正統であれ異端であれ、その過程で、自らの思想的位置を確認するために、通俗的なヘレニズム的哲学との思想的な折衝を避けられなくなったに違いない。

キリスト教は、古代地中海世界の多様な思想的状況の中で、真空パックの状態では、外部から何の影響も受けずに独自に展開したのではない。むしろ、事態は逆であり、キリスト教のほうが古代地中海世界の様々な思想的潮流の

中でもまれながら、その思想をむしろ豊かにされていったと考えるべきである。実際、この書簡は、そういう状況下における論争の所産でもある。そのことは、書簡の前置きに当たる部分(33.3.1)においてモーセ律法に関する論争を既知のこととして前提としていること、及び、陳述の冒頭部分(33.3.2-3)においてモーセ律法に関する対立意見の存在が言及されていることから見て、疑う余地がない。( )内は、筆者が意味を補った部分を示す。〈 〉は、カール・ホルの校訂本ギリシア語テキストでは、本文中に含まれている箇所を示す。

(33.3.1) 私の美しい姉妹フローラよ、多くの者たちがモーセを通して制定された律法を前もって理解していなかったことも、それ(律法)を制定した方も知らなかったことも、それ(律法)の諸命令も厳密に(知らなかったことも)、それ(律法)について種々異なる意見を学んで、あなたにもただちにわかるであろうと私は思う。

(33.3.1) *Τὸν διὰ Μωσέως τεθέντα νόμον, ἀδελφή μου καλὴ Φλώρα, ὅτι μὴ πολλοὶ προκατελάβοντο, μήτε τὸν θέμενον αὐτὸν ἐγνωκότες μήτε τὰς προστάξεις αὐτοῦ ἀκριβῶς, ἡγοῦμαι καὶ σοὶ εὐσύνοπτον ἔσεσθαι μαθούσης τὰς διαφωνούσας γνώμας περὶ αὐτοῦ.*

(33.3.2-3) というのは、一方で、この律法が父なる神によって制定されたものであると言う人たちもいれば、他方で、彼らと逆の方法を採用して、それが敵対者、腐敗をもたらす悪魔によって制定されたものであるとしつこく言い続け、また、世界の製作をも彼に帰しているのだから、この者がこの万物の父であり製作者であると言っている人たちもいるからである。〈しかし、まったく〉これらの人たちは誤りを犯しており…

(33.3.2-3) *Οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς νενομοθετήσθαι τοῦτον*

λέγουσιν, ἕτεροι δὲ τούτοις τὴν ἐναντίαν ὁδὸν τραπέντες ὑπὸ τοῦ ἀντικει-  
μένου φθοροποιοῦ διαβόλου τεθεῖσθαι τούτον ἰσχυρίζονται, ὡς καὶ τὴν  
τοῦ κόσμου προσάπτουσιν αὐτῷ δημιουργίαν, πατέρα καὶ ποιητὴν τούτον  
λέγοντες εἶναι τοῦδε τοῦ παντός. <Πάντως δὲ> διέπταισαν οὗτοι,...

これは、どう見ても、キリスト教思想世界においても種々様々な意見が対立していたことを明瞭に示すものである。上記の「この律法が父なる神によって制定されたものである」という部分は、通常のキリスト教徒たちや多くのユダヤ教徒たちの言い分そのものであろう。それに続く「それ（律法）が敵対者、腐敗をもたらす悪魔によって制定されたものである」「世界の製作をも彼に帰し…この者がこの万物の父であり製作者である」という部分は、プラトンの宇宙論が展開されている『ティマイオス』（28e）を想起させるものがあり、いわゆる「グノーシス派」の思想的特徴を言い表している<sup>53</sup>。しかし、対立し合う両者の主張とも間違っているとするのが、プトレマイオスの見解である。したがって、プトレマイオスを十把一絡げに「グノーシス派」とか「異端」と単純にみなすわけには行かない側面がある。「正統」と「異端」との対立の図式では、本書簡に孕んでいる重要な観点は見えてこない。また、律法や創造神をめぐる議論は、ユダヤ律法とその克服を自覚するキリスト教との根幹に関わる以上、簡単に決着をつけることのできるものではない。確かに、歴史は、勝者によって書き記される。しかし、正統派が勝ち組となったからと言って、負け組としての異端の考え方が必ずしも論破されたわけではない。異端が誤りであるという立場は、正統派側の立場にすぎないのである。

しかし、われわれは、キリスト教が信仰の基準として定めた正典の中にすでに、異なる立場を排除する思想的な根はすでにあつたことも歴史的に認識しておかなければならない<sup>54</sup>。実は、キリスト教を永遠不滅の道へと方向づ

け、その思想的根拠を提供したのは、ミラノ勅令（紀元後313年）によりキリスト教を公認宗教に加えたローマ皇帝コンスタンティヌス1世（306-37年在位）でもなければ、「西欧の父」と称せられるアウグスティヌス（354-430年）でもなく、『ルカによる福音書』と『使徒言行録』という決定版的2巻を1世紀末に著わしたヘレニズム期の作家ルカである。ルカは、ギリシア-ローマの宿命論・運命論を、イエスの生涯と理想化された原始キリスト教の歴史に適用したのである。その結果、彼は、キリスト教を神の摂理として「根絶できない」(unzerstörbar)<sup>55</sup>ものとする正統派イデオロギーを構築することに成功した。その目的のために、彼は、『ルカによる福音書』を通して、ローマ帝国の枠組みと歴史の中にイエスの生涯を設定する必要があった。実際、周知のように、2章1節では、イエスの誕生を皇帝アウグストゥス（紀元前27-紀元後14年在位）の人口調査勅令と結びつけ、また、3章1節では、イエスの公けの場での登場を皇帝ティベリウス（紀元後14-37年在位）と結びつけている。さらに、第一巻の福音書に続くルカの第二巻『使徒言行録』は、エルサレムからローマへとキリスト教が進展したという非常に限定された主題を扱い、対ローマとの関係では親和的姿勢を随所に反映させている。一方、東シリアなど他の地域に伝わったキリスト教のさらなる複雑な実態は、『使徒言行録』においては十分には報告されていない。そういう執筆姿勢は、著者ルカの資料の使い方と関心にも現われている。つまり、長年にわたってキリスト教界において親しまれてきたルカのこれらの二巻本は、イエスにまつわる美しい物語やイエスの印象深い言葉を多々記録しながらも、また、パウロの波乱万丈の生涯のいろいろな局面を描きながらも、そこにはローマ帝国の支配的権力体制のにおいが漂っていることも合わせて認めなければならない。その意味で、ルカが「キリスト教界初の政治家」<sup>56</sup>と評されるのは、決して不当ではないであろう。もっとも、そのようにローマ社会に迎合する姿勢は、ルカに限ったことではなく、階層制的な教会組織の

維持体制を強固なものにしようとする意図が前面に出ている牧会書簡の『テトスへの手紙』3章1節（「支配者たち、権威者たちに従うように…」）やパウロ書簡の一部の箇所——たとえば、『ローマの信徒への手紙』12章の冒頭では、「上に立つ権威には従うべし」、厳密には、「上に立つ権威には服従させられよ」と強調されている——にも認められる。両箇所において、「従う」に対して、「服従させる」「屈服させる」などを意味する同じギリシア語の動詞（*ὑποτάσσειν*）の受動態の命令形が使用されている。同様の思想傾向は、秩序の重要性を説く説教文書『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ（I）』——1世紀末に成立したと推定される。新約聖書に次いで権威あるものとされた「使徒教父文書」の一つ——60章（「…あなたの万能なる、栄ある御名に、また地上における私たちの支配者や治政者たちに、私たちが従順でありますように」、小河陽訳）など、他の初期キリスト教文書にも確認できる。

それに対して、古代の教会教父たちによって「異端」とされたヴァレンティノス派に属するとはいえ、プトレマイオスは、階層的な教会組織や上に立つ権威に従うという考え方をそもそも持っていない。彼は、キリスト教を世俗的権力と関連づけて、これを「絶対的宗教」と言うのではなく、キリスト教の発展途上の段階において、少なくとも思想的な面で、キリスト教の土台を再考させるに足る生産的な論理を展開した人物なのである。彼のフローラ宛書簡は、上述のように、当時のキリスト教が土台として継承したユダヤ教の教えの内容をイエスのそれと突き合わせながら明晰な分析を試みている。「律法がどういう種類のものであるか」を「われわれの救済者の諸々の言葉による証明」によって示すという方法論的自覚（33.3.8）からもわかるように、この書簡はユダヤ律法の本質を問う批判であり、ユダヤ教の思想を継承するキリスト教の根本を問う原理批判でもある。こういう試み自体が、神学的作業の範疇に入ることとして十分に再評価されねばならない。い

ったん古代において「異端」とされていることを理由に、彼を今なお「異端」として処理するのは、非生産的で時代錯誤の誇りを免れまい。

## 5. 結びに代えて——ますます非人間化される時代に抗して——

「殺すな」の掟は、十戒（『出エジプト記』20章1-17節/『申命記』5章6-21節）の後半部における人間同士の関係に関する戒めにおいて明記されている。人間同士の関係に適用される第一の戒めは、社会の基本単位としての家族共同体の中心に位置する父母への尊重に向けられている。それに次ぐのが、この殺人禁止の規定である。この規定は、厳密には「あなたは殺さない」と直訳される。神との関係においては、人は人を殺すことをしないという意が込められていると言われている<sup>57</sup>。この掟は、人間が身の安全を確保する必要性に対応するために制定した単なる規定ではなく、神と人間との関係を規定した神の「言葉」として表明されている（『出エジプト記』20章1節/『申命記』5章5節）。この「言葉」（ダーバール）という語の元来の意味は必ずしも定かではないが、その意味範囲において、「あとに続く」「導く」「背後にいる」「駆り立てる」などの意が含まれている<sup>58</sup>。その意を汲むならば、人は、この戒めによっては背後から前へと押し出され、導かれて生かされるのである。

しかし今や、ロボット兵士が戦場に派遣されて生身の人間の兵士と戦うこと、及び、遠隔操作による無人爆撃機が地上の人々を爆撃することが技術的に可能になりつつある時代にわれわれは生きている。「人を殺してはならない」という論理は、人間がどこにおいても自由に生きていくための基本的条件であるが、そういう論理の重要性に対する認識があいまいになりつつある非人間化の時代にわれわれは生きている。こういう時代に求められているのは、高尚な哲学的思索でもなければ、生きがいや慰めを説く心の宗教や感じる宗教でもない。求められているのは、近代的な批評学的成果を先取りする

仕方、しかも、伝統的なキリスト教用語の範囲内において、これほどまでに非形而上学的に復讐法の矛盾を完膚なきまで論破したプトレマイオスのフローラ宛書簡の直截な論理である。別の言い方をすれば、旧約聖書の律法を絶対不可侵のものであることを前提とする無味乾燥な言説ではなく、復讐法自体が「殺すな」という掟と本質的にそぐわないという単純明快な観点が求められているのである。また、そういう観点に立って初めて、キリスト教の側からユダヤ教-キリスト教の思想的脈略を問い直す取り組みに貢献することが期待される。その点で、ヘイキ・レイセナンなどの北欧圏内の研究者たちによる試みは注目されるべきである。特に、北米圏やヨーロッパ圏の学者たちの諸研究を踏まえ、さらに、地球規模の視点に基づく聖書の読み方の構築<sup>59</sup>などに意欲的に取り組んできたヘイキ・レイセナンは、フローラ宛書簡においてプトレマイオスが展開している合理的な律法解釈を近代聖書学の考え方の原型の一例と見る<sup>60</sup>。彼のこの斬新な主張は、キリスト教の信仰の基準とされる正典としての聖書の範囲を超えて、外典諸文書、ユダヤ教側資料、ギリシア-ローマの著作家たちの諸作品、教会教父の諸著作などを含む膨大な資料群を駆使して、初期キリスト教徒たちの多様な思想世界を再構築しようとする方法論的自覚から生み出されたものである。今後も、こういう方向へと研究が進んでいけば、その中から時代の要請に答えるような言説が構築されていくであろう。

#### 〈付記〉

本稿は、“Jewish Lex Talionis and the Valentinian Ethos of Non-Violence in the Context of Ptolemy’s Letter to Flora”と題するローマ開催のセミナーでの研究発表の準備として執筆された。この研究セミナーは、ヘルシンキ大学、アイスランド大学など北欧圏学者たちの企画した比較宗教学的アプローチ（Seminar on Comparative Approaches to Ancient Religions: Judaism, Christianity and Islam）であり、企画団体の名称は、“The Nordic Network for the Religious Roots of Europe: Dynam-



ics in the Formation and Transformation of Judaism, Christianity, and Islam”である。ただし、筆者は、学内における諸業務と家庭の事情など、諸般の理由により、当初予定されていた10月のローマ行きはかなわなかった。

なお、本稿の執筆を可能にした文献資料の収集、他大学図書館（立教大学池袋キャンパスの図書館、東京大学総合図書館）における関連資料調査、並びに、財団法人国際高等研究所（京都府木津川市）のプロジェクト「近代精神と古典解釈：伝統の崩壊と再創造」チームの一員としての研究活動は、いずれも、2010年度特別研究助成を受けて行われたものであることを感謝をもって記す。

- 1 Bruce Lincoln, “Bush’s God Talk,” in *The Christian Century*, October 5, 2004, pp. 22–29. 1884年創刊の『クリスチャン・センチュリ』は、長い歴史と伝統を誇り、比較的中庸を得た多様な企画で定評がある。
- 2 一例として、次の研究が挙げられる。Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us: Violence in the Bible and the Quran*, Harrisburg, PA: Trinity International Press, 2003.
- 3 ユスティノス『第二弁明』2章9節以下（柴田有訳『キリスト教教父著作集1—ユスティノス：第1弁明、第2弁明、ユダヤ人トリュフォンとの対話』、教文館、1992年、142–143頁）。この証言によれば、「キリスト教徒である」と言わせられるだけで処罰の理由となった。この件については、弓削達著『ローマ皇帝礼拝とキリスト教徒迫害』（日本基督教団出版局、1984年、186–196頁）を参照。
- 4 *Patrologiae Graecae Tomus 6*, Turnhout, p. 445.
- 5 Bentley Layton, *Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Doubleday, 1987, p. 307.
- 6 Ismo Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, Columbia University Press, 2008, p. 80.
- 7 前注の文献が代表例。さらに、下記の研究も重要である。Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- 8 Von Karl Holl, *Epiphanius. Erster Band*, Leipzig, 1915, s. 382–438, 448–464.
- 9 Jean Claude Fredouille, *Tertullian: Contre Les Valentiniens Tome 1, Introduc-*

- tion, *Texte Critique, Traduction*, 4.1-2, Le Cerf: Paris, 1980, pp. 86-87. なお、ヴァレンティノス派については、次注の研究を参照。
- 10 Ismo Dunderberg, "School of Valentinus," in *A Companion to Second Century Christian 'Heretics'*, ed. by Antti Marjanen and Petri Luomanen, Leiden: Brill, 2005, p. 64.
  - 11 コプト語テキストは、下記を参照。 *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices Volume 1*, Leiden: Brill, 2000, p. 152. ヘイキ・レイセナンは、4世紀にさかのぼる1945年発見の「ナグ・ハマディ文書」に収められている『真理の福音』『復活に関する教え』『三部の教え』『グノーシスの解釈』『ヤコブの第一の黙示録』『ヤコブの第二の黙示録』『ピリポ福音書』などをヴァレンティノス派起源と看做している。Heikki Räisänen, *op. cit.*, pp. 74-75, 130-131. なお、ベントレイ・レイトンには、ヴァレンティノス派の復活理解に関して、ヘイキ・レイセナンとは異なる解釈を展開している。ベントレイ・レイトンによれば、信者は、幻想領域であるこの世に留まりつつ、復活はすでに起ったこととして経験できるというのがヴァレンティノス派の復活理解である。この物質世界が幻想領域であるということの論理的必然として、イエスの十字架の死は人間としての肉体的な死ではなく、幻想領域における魂または霊の苦難の逗留を指し示していることになる。「復活はすでに起った」という考え方をめぐる論争の跡は、ローマ社会の価値観に迎合しようとする制度的キリスト教の姿勢をよく反映している2世紀成立の牧会書簡『テモテへの手紙2』2章18節においても確認できる (Bentley Layton, *op. cit.*, p. 317)。
  - 12 J. M. Robinson, "Jesus From Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)," in *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), pp. 5-37.
  - 13 Ismo Dunderberg, *op. cit.*, pp. 90-92.
  - 14 *Patrologiae Graecae Tomus 6*, p. 552. Thomas B. Falls, *Saint Justin Martyr: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy or The Rule of God*, The Catholic University of America Press, 1948, p. 201.
  - 15 *An Intermediate Greek-English Lexicon Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, p. 397.

- 16 Bentley Layton, *op. cit.*, p. 308
- 17 Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche; Neu Studien zu Marcion*, 1921, s. 20–21. ハルナックは、マルキオンが黒海南岸に位置するポントス州の重要な商業都市シノペに生まれたユダヤ教改宗者であったと推定する。それが事実なら、彼はキュニコス派のディオゲネスと同郷ということになる。ポントス州は、帝政初期からユダヤ人共同体が存在した。パウロの同労者アキラも同州出身とされている（『使徒言行録』18章2節）。そして、同名の聖書翻訳者もポントス州出身である。反ユダヤ教の旗頭と厳密な聖書翻訳者とが同時代の同郷人であることは注目し値するとハルナックは述べている。エピファニウスは、例の『全異端反駁書』（1.42.1以下）において、女性を誘惑したとか、いろいろな悪口を言い連ねて、その人となりも含めて「マルキオン」の全体像を非常に否定的に描写している（*The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book 1*, trans. by Frank Williams, Leiden: Brill, 1997, pp. 272ff.）。
- 18 正典化の歴史におけるマルキオンの試みの位置づけについては、下記の文献を参照。蛭沼寿雄『新約正典のプロセス』、山本書店、1972年、55頁以下。田川建三『書物としての新約聖書』、劉草書房、1997年、52–76頁。荒井献他編『新約正典の歴史』、日本キリスト教団出版局、1987年、123–164頁。
- 19 Heikki Räisänen, *op. cit.*, p. 302.
- 20 Malcolm L. Peel, “Treatise on Resurrection,” in *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Volume 1*, Leiden: Brill, 2000, pp. 128–129.
- 21 『マタイによる福音書』（70～80年頃シリアで成立）と『ルカによる福音書』（80～90年頃パレスチナ以外で成立）の各著者はそれぞれの福音書を編集する際に、『マルコによる福音書』（60～70年頃成立）と共に、イエスの言葉資料文書—「資料」を意味するドイツ語の“Quelle”の頭文字“Q”を取って、「Q資料」と学問上呼び習わされる。50～70年、ガリラヤ付近で成立—を使用したと想定される。これは、「二資料仮説」と呼ばれる聖書学上の比較的信頼度の高い重要な仮説である（J. S. クロップンボルグ他著、新免貢訳『Q資料・トマス福音書』、日本基督教団出版局、1994年、15頁以下）。

- 22 関根正雄訳『旧約聖書』, 教文館, 1997年, 231頁。
- 23 『マタイによる福音書』5章21節以下における一連の反対命題については, 荒井献著『イエス・キリスト』(講談社, 1979年, 85-95頁)における詳細な分析を参照。
- 24 Siegfried Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Theologischer Verlag Zürich, 1972, s. 120-139.
- 25 J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q*, Philadelphia, 1987. 特に, G. タイセンは, 『ルカによる福音書』6章29-30節において敵に対する愛の具体例として引き合いに出されている報復の禁止の実質的な部分がすでにQ資料の中にあつたと想定している (Gerd Theissen and Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, ET., Minneapolis: Fortress, 1998, p. 391)。
- 26 Gerd Theissen, “Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum,” in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1979, s. 79-105.
- 27 言葉資料 (Q) に基づくイエスの思想の復元例については, J. M. ロビンソンの一連の論考を参照 (J. M. Robinson, “The Real Jesus of the Sayings Gospel Q”, “Jesus’ Theology in the Sayings Gospel Q”, “What Jesus had to say”, and “Jesus of Q as Liberation Theologian,” in *Jesus According to the Earliest Witness*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, pp. 65-80, pp. 119-139, pp. 141-143, pp. 145-159, pp. 161-178)。さらに, J. M. ロビンソンが支持するタイセンの下記の論文 (G. Theissen, “Gewalt-verzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38-48; Lc 6, 27-36) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund,” in *op. cit.*, s. 191) も参照。
- 28 Leif E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus’ First Followers According to Q*, Trinity International Press, 1994, pp. 40ff.
- 29 G. Quispel, *Ptolémée, Lettre à Flora: Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec.*, 2<sup>nd</sup> ed., Sources chrétiennes, Paris: Le Cerf, 1966, p. 58. なお, 本稿では, フローラ宛書簡の他の箇所を引き合いに出す場合に, このクイスペルの校訂批評本のギリシア語テキストから引用している。
- 30 Von Karl Holl, *op. cit.*, 448-464.
- 31 *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, New edition,

- rev. and aug. by S. Jones with the assistance of R. Mackenzie, Oxford Clarendon Press, p. 1684.
- 32 *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part 2: K-Ω*, comp. by J. Lust, E. Ey-nikel, K. Hauspie, Deutsche Bibelgesellschaft, 1996, p. 450における用例を参照。
- 33 中田一郎訳『ハンムラビ「法典」』, リトン, 1999年, 56頁。
- 34 *Septuaginta*, ed. by Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, p. 476.
- 35 *The Loeb Classical Library: Aristotle. Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 412.
- 36 古川晴風編著『ギリシャ語辞典』, 大学書林, 1997年, 768頁。
- 37 *The Loeb Classical Library: Josephus IV: Jewish Antiquities Book IX-XI*, by H. St. J. Thackeray and Ralph Marcus, Cambridge: Harvard University Press, 1958, p. 234.
- 38 古川晴風, 上掲書, 213頁。
- 39 フランシスコ会聖書研究所訳注『原文校訂による口語訳: パウロ書簡第4巻—テモテへの第一の手紙, テモテへの第二の手紙, テトスへの手紙/ヘブライ人への手紙』, サンパウロ, 1986年, 10頁注5。
- 40 新免貢「待つ姿勢としての来臨信仰」『聖書と教会』(1988年1月号), 日本キリスト教団出版局, 2-7頁。
- 41 『ヘブライ人への手紙』における聖書解釈方法とフィロンのそれとの類似点などについては, 下記の研究を参照。James W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews, The Catholic Biblical Monograph Series 13*, Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1982.
- 42 Max Zerwick and Mary Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rome: Biblical Institute Press, 1981, p. 654; Frits Rienecker, *A Linguistic Key to the Greek New Testament*, ET., Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980, p. 663.
- 43 Francis T. Fallon, “The Law in Philo and Ptolemy: A Note on the Letter to Flora,” in *Vigiliae Christianae* 30 (1976), pp. 45-51.
- 44 *The Works of Philo Completed and Unabridged: New Updated Edition*, trans. by

- C. D. Yonge, 2006, Hendrickson Publishers, pp. 494-495. 『モーセの生涯』のギリシア語テキストは下記を参照。 *The Loeb Classical Library: Philo VI*, Text and Translation by F. H. Colson, Cambridge: Harvard University Press, 1959, pp. 470-471.
- 45 *The Works of Philo*, pp. 532-533.
- 46 K. ホルの校訂批評テキストでは、「禁止命令」に対して“ἀπαγόρευσις”ではなく、“ἀνοίξεις”の読みを採用しているが、その根拠については欄外において一切言及がなされていない。K. Holl, *op. cit.*, s. 454.
- 47 注44, 540頁。 *The Loeb Classical Library: Philo VI*, Text and Translation by F. H. Colson, Cambridge : Harvard University Press, 1959, pp. 540.
- 48 『十戒について』のギリシア語テキストは下記を参照。 *The Loeb Classical Library: Philo VI*, Text and Translation by F. H. Colson, Cambridge : Harvard University Press, 1959, pp. 92-93.
- 49 こういう自覚に基づく生き方と世界観に対して、多くのキリスト教徒は違和感を覚えないであろう。しかし、これは、好むと好まざるとにかかわらず、十分にグノーシス派的思考でもある。正典とされている文書の中にこのようなグノーシスの観点が取り入れられていることは、見逃すべきではない。Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 276.
- 50 『荒井献著作集第7巻：トマス福音書』, 岩波書店, 2001年, 127頁。
- 51 同上, 126頁。
- 52 J. F. G. Moor, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. II & III*, Hendrickson Publishers, 1997, pp. 79ff.
- 53 Bentley Layton, *op. cit.*, p. 308.
- 54 こういう問題意識の下における『使徒言行録』の真摯な読み直し作業の成果として、『「キリスト者」が良き名前となる為に～“使徒行伝”に歴史の中の教会を問う～』(関西神学塾発行, 2010年)を挙げる事ができる。その共著本においては、「キリスト教再構築への新しいし視座—『使徒行伝』を手がかりとして—」と題する筆者の講演記録(同書, 115-264頁)が大幅な加筆と修正を加えて掲載されている。
- 55 Siegfried Schulz, “Gottes Vorsehung bei Lukas,” in *ZNTW* 54, 1963, s. 104f.

- 56 J. M. Robinson, “Acts,” in *The Literary Guide to the Bible*, ed. by Robert Alter and Frank Kermode, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University, 1987, pp. 467–478.
- 57 八木誠一『パウロ』, 清水書院, 1980年, 108–109頁。
- 58 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. by Francis Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Clarendon Press, 1977, p. 180; Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden: Brill, 1991, s. 201.
- 59 Heikki Räisänen, “Biblical Critics in the Global Village,” in *Reading the Bible in the Global Village*: Helsinki, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 9–28.
- 60 Heikki Räisänen, *op. cit.*, pp. 279.