

# 使徒信条成立に至るまでの復活理解の 軌跡の諸相

新 免 貢

正統とは、要するに、まったく思考しないということ——思考しなくてもいいということ——である。正統とは、意識をまったくもたないことである。

(George Orwell, *Nineteen eighty-four*, London: Secker & Warburg, 1996, p. 56)

## はじめに——現代キリスト教批判に結びつく初期キリスト教の復活理解の再検証——

「イースターからヴァレンティノス（または使徒信条）までのイエス」(J. M. Robinson, “Jesus From Easter to Valentinus (to the Apostles’ Creed)”<sup>1</sup>)と題する米国聖書学界の重鎮 J. M. ロビンソンの啓発的な論文は、イエスの復活の出来事からヴァレンティノス派の思想や使徒信条へと展開していく初期キリスト教の復活理解の軌跡と動態を新約聖書内外の種々様々なテキストから分析した。ロビンソン論文の貢献は、ユダヤ教内の刷新運動として始まったキリスト教の多様な側面が信条という枠組みによって統合されていくまでの2つの道筋——復活の肉体性を主張する「正統派の道筋」と霊的復活を掲げる「異端の道筋」——を解明した点にある。しかも、キリスト教信仰の基準を示す「正典」として27文書<sup>2</sup>に限定された「新約聖書」自体の中において、両者の道筋は、互いに関連し合い、せめぎ合っている。そのことを

同論文が詳細に論証したことは、今後の研究に新たな方向づけを提供した。それは、史的イエスにまでさかのぼるキリスト教という宗教の諸起源を問い直し、そこから硬直化しているように見える現代キリスト教の思想構造を批判的に観察し、キリスト教自体を再構築する道へと向かわせる方向づけである。ロビンソンはまた、4世紀にさかのぼる1945年発見のナグ・ハマディ文書研究に自らも精力的に関わり、その諸成果を積極的に取り入れ、新約聖書の各関連箇所と相互に照らし合わせる手法を用いることにより、論の展開に厚みをもたせている。氏の論文は、その随所でこれまでの欧米の諸研究の成果や論点を踏まえており、現代聖書学の到達点を示していると言えよう。

本稿は、初期キリスト教の思想世界に関する優れた分析として他の研究者たちの諸論文や専門書においてしばしば引用されるこのロビンソン論文を再吟味することにより、また、ロビンソンが直接言及していない諸文献にも当たりつつ、キリスト教の根幹とされている「復活」理解に関わる証言内容が決して一枚岩ではないことを明らかにしていきたい。

現在、世界中の多くの既成教会の礼拝において、終末時における肉体の復活を掲げる「使徒信条」が毎日曜日の礼拝において唱えられているが、その成立に至るまでに上記2通りの復活理解——「肉体的復活」と「霊的復活」——は、すでに新約聖書の各福音書やパウロ書簡の中に混在している。それにもかかわらず、「肉体的復活」は正統派教義に取り入れられ、「霊的復活」は異端として退けられてしまった。これはいかなる事態であるのか。正統派から退けられ、周辺へと追いやられた側の復活理解を浮かび上がらせ、その動態を知ることは、初期キリスト教の思想的多様性を捉え直し、キリスト教理解を豊かにする上で非常に有益な作業となろう。本稿は、そのような方法的自覚のもとに、困難な課題が山積する21世紀の近代の終焉にふさわしいキリスト教を再構築する試みである。

## 1. ヴァレンティノスおよびヴァレンティノス派

最初に、ヴァレンティノスに関して若干の紹介をしておく。「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（紀元約315-403年）は、紀元後375年頃執筆した『全異端反駁書』（*ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟ ΕΠΙΚΛΗΘΕΝ ΠΑΝΑΡΙΟΝ ΕΙΤΟΥΝ ΚΙΒΩΤΙΟΝ*）において、ヴァレンティノス派を「グノーシス派」（gnōstikoi）の名が冠せられた「異端」（hairesis）の範疇に入れている<sup>3</sup>。「異端」という語（ハイレシス）の複数形（ハイレセイス）は元来、価値中立的に哲学「諸学派」を指すが、エピファニオスは、ヴァレンティノス派をキリスト教の「諸宗派」の一つとして扱うことにより、同派を「キリスト教」の枠から外したのである<sup>4</sup>。雄弁な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。彼は司教職を希望していたとも伝えられており<sup>5</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々ではなかったであろう。それだけに、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とも考えられる<sup>6</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もち続けた霊的な復活の強調——に関する解釈自体は、後述するように、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。北欧圏の聖書学をリードしてきたヘイキ・レイセナンによれば<sup>7</sup>、「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、肉体の復活に固執する「正統派」教父たちよりも霊的復活を強調するヴァレンティノス派のほうであると指摘している。その例

証として、彼は『復活に関する教え』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」)を挙げる<sup>8</sup>。『復活に関する教え』は、『プトレマイオスのフローラ宛書簡』と同様、「レギノス」という名前の正規のキリスト者に向けて書かれた哲学的書簡であるが、「レギノス」の素性は不明である。彼は、ヴァレンティノス派型のキリスト教に関心を抱き、信条定式化された復活の教義に関する同派の解釈について探求していたようである。

## 2. 「使徒信条」という規則

キリスト教の信仰内容をまとめた現行の「使徒信条」の日本語訳は、下記の通りである。

我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず、我はその独り子、我らの主、イエス・キリストを信ず。主は聖霊によりて宿り、処女マリアより生れ、ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け、十字架につけられ、死にて葬られ、陰府にくだり、三日目に死人のうちよりよみがへり、天に昇り、全能の父なる神の右に座したまえり、かしこより来たりて、生ける者と死ねる者とを審きたまわん。我は聖霊を信ず、聖なる公同の教会、聖徒の交はり、罪の赦し、身体のみみがへり、永遠の生命を信ず。アーメン<sup>9</sup>。

肉体的復活を強調するこの「使徒信条」と上記の『復活に関する教え』47.2-8において表明されているヴァレンティノス派の霊的復活のどちらが正しいキリスト教信仰かという問題ではなく、使徒信条型の復活理解もあればヴァレンティノス派型の復活理解もあるという前提に立たなければ、初期キ

リスト教の議論のせめぎ合いの実態は見えてこない。

キリスト教の歴史の最初の100年は、時代的には、イースターからヴェレンティノス（または使徒信条）までの期間とほぼ対応し、それは、30年から130年までの100年間に相当する。新約聖書の大部分は1世紀後半に成立しており、その100年間のキリスト教形成期の産物である。パウロ以前にかのぼる信仰箇条文（『コリントの信徒への手紙1』15章3-5節「私が最も大事なこととしてあなたがたに伝えた…」）から、2世紀のローマの洗礼式文から生まれた上記の「使徒信条」に至るまでの軌跡だけではなく、「イースターの熱狂主義」——輝かしい復活顕現の体験——から2世紀のグノーシス主義に至るまでの軌跡もまたそこに含まれている。

2世紀以降のキリスト教は、限定された言葉を用いて、信条を形成し、それを守らない異なる考え方を排除する方向へ進み、次第に制度化されていく。他方、これに抗う潮流もまた、初期キリスト教の歴史に確認できる。たとえば、ベルリン写本8502に収められている『マリア福音書』<sup>10</sup>は、「わたしがあなたがたのために定めたもの以外にいかなる規則も定めることをするな」<sup>11</sup>という一文からも明らかなように、規則制定には反対の立場を採用している。こういう言葉が異端文書に伝存されていること自体が、カレン・キングが指摘するように、『マリア福音書』が初期キリスト教における論争の所産でもあることを示している。さらに、注目すべきは、「規則」に対して「ホロス」というギリシア語が借用されていることである。「ホロス」の動詞形は“horizein”——ラテン語では“definire”に相当する——である。「ホロス」は、要求されている信仰、教え、告白の内容を教会が制定する処置を言い表す術語である<sup>12</sup>。“ho horos tēs pisteōs”は、文字通りには「信仰の規則」であるが、標準的なビザンチンのギリシア語辞典では、「信仰の告白」「信条」の意である。そのような「ホロス」を定めることをしないという立場は、『マリア福音書』の成立段階——2世紀または3世紀——で、信条をめぐる

論争があったことを想定させてくれる。

もちろん、それより以前から信条形成への動きはあったに違いない。というのは、トラヤヌス帝（在位98-117年）の迫害下で殉教したアンティオキアの第2代監督イグナティウスがしたためたいくつかの書簡<sup>13</sup>の中にすでに、その萌芽を見ることができるからである。

信条形成は、単なる自己定義ではない。信条形成は、生身の人間の多様な声の文字化・テキスト化である以上、他の異なる諸要素を同化吸収する帝国主義的な働きをする<sup>14</sup>。初期キリスト教の歴史では、それが「異端を排除するための定式化」<sup>15</sup>として機能した。

しかしながら、キリスト教の多様な実態をかなり限定された用語で簡潔に言い表したものを「信仰告白」「信条」とし、これを守らない者をキリスト教の範囲外に置くのは暴挙と言わなければならない。現代キリスト教が「信条」とか「信仰告白」という歴史的産物を永遠不滅のものとして真空パック状態の中に置き、いかようにも物事を意識する主体である人間に対して、それを救済の条件として提示するのは、どう見ても時代錯誤であろう。

原発事故の甚大な影響に対する対応策が不十分なままである現代においては、人文学を含むありとあらゆる学問の知的技法や科学技術が未完成であるとの認識が求められるであろう。キリスト教の伝統的な信仰体系もまた、信仰告白文や信条といった定式的な表現形式を含めて、人間のすべての現実を網羅しているわけではない。それらもまた、古代後期を含むいろいろな時代の制約のもとに構築されたという点では、やはり未完成と言わなければならない。信仰告白や信条は実際、キリスト教信仰の意味内容の範囲を総体的に限定した「規則」に等しい。しかし、いったん信仰内容が規則化されると、今度は規則の範疇に入らない考え方や事柄が排除されていくことになる。そのことは、日本最大のプロテスタント教団の日本基督教団信仰告白（1954年10月26日第8回教団総会制定）<sup>16</sup>や『日本基督教団・教憲教規および諸規

則』の運用をめぐる最近の議論にもあてはまる。日本基督教団信仰告白においては、「我らは信じかつ告白す。旧新約聖書は、神の靈感によりて成り…信仰と生活との誤りなき規範なり…我らはかく信じ、世々の聖徒と共に、使徒信条を告白す…」と定式化されているように、告白する行為と信じる行為が互いに分かちがたく結びつけられている。確かに、両者は教会の実践においては互いに分離できないが、本来、意味は互いに異なるはずである。それにもかかわらず、両者を結び合わせて信仰の絶対の基準とする論理は、そもそも普遍性をもたない。物事を基準化する作業は、政治的作業でもあり、国家の論理とつながる恐れは十分にある。実際、日本基督教団のみならず、20世紀のアジア・アフリカの諸教会は、国家意識や政治意識の高まりと一体化し、そこに帰属意識があったことは、信条研究の第一人者ヤロスラフ・ペリカンも的確に指摘しているとおりである<sup>17</sup>。国家意識や政治意識は、普遍性の名に値しない。普遍性をもたない「規則」としての信仰告白や信条が「爆発」して、独り歩きし出すと、人間の側がこれを抑制できなくなる。今日のキリスト教に求められるのは、時代の複雑な状況に対応していく柔軟な姿勢をもつことであろう。また、「エキュメニカル」という名の覇権主義、キリスト教復古主義、キリスト教原理主義、信仰告白至上主義の暴走をコントロールするだけの勇気と判断力も求められる。

### 3. パウロの復活理解

復活のキリストの顕現の形態が肉体的復活と霊的復活とに分岐する跡をたどっていくための出発点となる最古の証拠資料は、パウロ書簡である。パウロは、復活を肉体的なものとして思い描きながら、輝かしさへの転換を強調する（『コリントの信徒への手紙 1』15章40節「天に属する体もあり、地に属する体もある。しかし、天に属するものの栄光は、地上に属するものの栄光<sup>18</sup>とは別種のものである」/同43節「不名誉な仕方であらうが、輝かしい仕

方でよみがえらされる」/同48節「土でできた人々は土でできた人のような種類と同じであり、天に属する人々は天に属する人のような種類と同じである」/同54-55節「そして、この滅ぶべきものが不滅を着せられ、この死すべきものが不死を着せられる時、『死は勝利に飲み込まれた。死よ、おまえの勝利はどこにあるか。死よ、お前のとげはどこにあるか』と書かれている言葉が成就するであろう」/『フィリピの信徒への手紙』3章21節「彼は、万物を自分自身に従わせることをさえなさしめ得る働きに基づいて、われわれの卑しい体を彼の栄光の体と同じ形に変容させるであろう」。

さらに、『使徒言行録』に繰り返し描かれるダマスコ途上の幻視体験（9章1-19節，22章4-16節，22章9-18節）——目をくらますようなまばゆい光の体験——は、パウロ書簡においては言及されていないが、パウロ自身の体験を反映している可能性がある。しかし、著者ルカは、パウロの幻視体験を再三語りながらも、復活のキリストに関するパウロ自身の立場——天的な輝かしい復活のキリスト——を反映していない。ルカは、ダマスコ途上の幻視体験をパウロの回心体験として描いている。キリスト教会は、パウロ自身の自画像よりも、ルカが描いたパウロ像に従い、パウロが『フィリピの信徒への手紙』の読者に伝えようとした上述の光体験——栄光の体に変わること——を回心体験と混同している。そういう意味でも、後世に対するルカの影響は大きいと言わねばならない。

ルカは、復活のキリストの正規の顕現期間を「40日間」に限定している（『使徒言行録』1章3節「40日間にわたってずっと彼らに現れ、神の国に関する種々の事柄を語った」）。ダマスコ途上のパウロの体験は、期間限定の顕現体験者の枠外におかれている。また、ルカは、パウロが行伝後半部の主役であるにもかかわらず、彼を「使徒」としては扱っていないようである。というのは、「使徒」という呼称は、ルカ文書では、イエスによって選任された「12人」（『ルカによる福音書』6章13節以下）、あるいは、生前のイエス



と行動を共にし、復活のイエスと出会った体験をもつ者に対してのみ適用されているからである（『使徒言行録』1章21-22節「そこで、主イエスがわれわれのところに入りした全期間、洗礼者ヨハネから始まってわれわれから離れて天へと挙げられたその日まで、われわれに随行した者たちの中から一人の者がわれわれと共に復活の証人にならねばならない」。ルドルフ・ペッシュによれば、ルカは「使徒団」を「12人」に限定しているように努めているが、13章1節の「預言者、教師」は元来「使徒—預言者—教師」の組み合わせであり、ルカが「使徒」を消し去った可能性がある。ルドルフ・ペッシュは、パウロ書簡と『使徒言行録』との間における「使徒」像の食い違いを考慮せず、14章3節（「主は、彼らの手によって、しるしと奇蹟とを行わせ…」）を根拠に、「使徒であることの徴」——「しるし、奇蹟、力ある業」（『コリントの信徒への手紙2』12章12節）——がパウロには欠けていないとまで指摘する。要するに、ルドルフ・ペッシュは、13章1-2節を「歴史的にも職制神学的にもきわめて意義深い証拠記録」と見なす<sup>19</sup>。これは「使徒」の権威を過度に強調する解釈であり、教会の制度的根拠を『使徒言行録』に見出そうとする強烈的な護教論的意図が働いている。ロビンソンによれば、アンティオキアにある教会はバルナバとパウロをキプロス伝道に派遣した時、「一同は断食と祈りを捧げてから、彼らの上に手を置いて送り出した」と記されているが（13章3節）、彼らは、「使徒」職にある者として派遣されたのではない。14章14節では、バルナバとパウロの二人は「使徒」と呼ばれているが、この場合の「使徒」は、広義の「使徒」、すなわち、「遣わされた者」の意であるとロビンソンは主張する。これは、ルカの「使徒」理解に従った解釈である<sup>20</sup>。一方、荒井猷氏は、14章に採用されている物語伝承の段階で二人はすでに「使徒」と呼ばれていたと推定する<sup>21</sup>。

パウロは、この第一回伝道旅行の際、安息日にピシデヤのアンティオキアの会堂で説教を行った（13章16-41節）。この説教の内容は、ルカが構成し

たものと考えられる。パウロはその説教の中で「神はイエスを死人の中からよみがえらせた。彼は、ガリラヤからエルサレムへと自分と一緒に上った人たちに何日間も現われた。彼らが民に対する彼の証人なのである」と語っているように（13章30-31節）、復活の証人の中に自分自身を入れていない。ルカがそのようにパウロを描いているのである。ルカは、パウロの大々的な伝道活動を描きながら、パウロの使徒資格に関しては関心がない。しかし、パウロ自身は、『ガラテヤの信徒への手紙』1章1節において、「人々からでもなく、人を介してでもなく、イエス・キリストと彼を死人の中からよみがえらせた父なる神とを介した使徒パウロ」という言い方により、自分が使徒であるという主張の有効性をイエスと神に根拠づけて表明している。パウロはまた、自らを「使徒たちの中で一番小さい者、使徒と呼ばれる値打ちのない者」（『コリントの信徒への手紙1』15章9節）と称していることから明らかなように、正規の使徒団と彼自身とを区別している。それゆえ、「月足らずで生まれたような私」（同8節）も復活顕現体験者であるとするパウロの主張も、天的な輝かしい復活のキリストという自分の復活理解が他とは異なる正規外のものであることを示唆しているように思われる。

#### 4. キリストの復活・顕現に関する正典内の証言

弟子集団の筆頭者「ペトロ」は、『コリントの信徒への手紙1』15章5-6節に「ケバに現われ、次に、12人に現れ、…その後500人以上の兄弟たちに同時に現れ…」と記されているように、復活顕現者リストの筆頭者でもある。『ルカによる福音書』24章34節は、「確かに主はよみがえらされて、シモンに現われた」と明言しているが——「シモン」は「ペトロ」の本名——、このリストにおいては、復活の証人としての女性グループに関する言及すらない。ペトロを復活顕現の最初の体験者とするこのリストは、イエスの墓に行き、丁重な葬りをしようとしたマグダラのマリアを筆頭者とする女性グ

ループに対して最初にイエス復活のメッセージが伝えられたことを証言する『マルコによる福音書』16章 1-8 節の内容と明らかに食い違っている。

安息日が終わると、マグダラのマリア、ヤコブの母マリア、サロメは、イエスに油を塗りに行くために香料を買った。そして、週の初めの日の朝ごく早く、日が出るとすぐ墓に行った。彼女たちは、「だれが墓の入り口からあの石を転がしてくれるでしょうか」と話し合っていた。ところが、目を上げて見ると、石は既にわきへ転がしてあった。石は非常に大きかったのである。墓の中に入ると、白い長い衣を着た若者が右手に座しているのが見えたので、婦人たちはひどく驚いた。若者は言った。「驚くことはない。あなたがたは十字架につけられたナザレのイエスを捜しているが、あの方は復活なさって、ここにはおられない。御覧なさい。お納めした場所である。さあ、行って、弟子たちとペトロに告げなさい。『あの方は、あなたがたより先にガリラヤへ行かれる。かねて言われたとおりに、そこでお目にかかれる』と。」婦人たちは墓を出て逃げ去った。震え上がり、正気を失っていた。そして、だれにも何も言わなかった。恐ろしかったからである（『マルコによる福音書』16章 1-8 節、ただし新共同訳。他に『マタイによる福音書』28章 1-8 節、『ルカによる福音書』24章 1-8 節も参照）。

マグダラのマリアを筆頭者とする女性グループは、ガリラヤからつき従い、身に及ぶ危険を覚悟の上でイエスの十字架の死を見届けた忠実な女たちであった（『マルコによる福音書』15章40-41節「また、女たちも遠巻きながら注意深く見ていた。その中に、マグダラのマリア、小ヤコブとヨセの母マリア、そしてサロメがいた。この女たちは、イエスがガリラヤにいたとき、イエスに従い、世話をしていた人々である。そのほかに、イエスと共にエルサレムへ上って来た女たちが大勢いた」）。

これに対応する『ルカによる福音書』23章49節では、これらの女たちの名前が削除されている。マグダラのマリアを筆頭者とする女弟子集団の命を賭した勇気ある振る舞いと行動は、「全員イエスを捨てて逃げた」（『マルコによる福音書』14章50節）と明確に証言されているペトロを筆頭とする男弟子集団の弱腰の姿勢と比べて、極めて対照的であり、公平に扱われていない。これらの証言の食い違いは、原始キリスト教内部の指導権をめぐる対立的状況と異なる考え方の衝突を想定させる。同じ「空の墓」の出来事を伝える『ヨハネによる福音書』20章1-18節においては、マグダラのマリアが復活の最初の証人として登場し、「わたしは主を見ました」と告げ知らせる働きを担っている。ペトロは第二証人、イエスの愛していた弟子は第三証人として、微妙な競合関係の中で描かれている。

## 5. 正典内外の証言に見出される顕現の輝かしさの痕跡

次に、顕現の輝かしさに関する正典内外の証拠資料を検討していく。新約諸文書の中では比較の後期に成立した『ペトロの手紙2』1章16-17節において、顕現の輝かしさは次のように記されている。

というのは、われわれは、われわれの主イエス・キリストの力と来臨をあなたたちに知らせた際、巧妙に案出された話に従わずに、あの神威の目撃証人となったからである。彼は、父なる神から誉れと栄光を受けた時、偉大な者にふさわしい栄光によって声が彼に発せられた、「これは私の愛する私の息子である。私が彼を喜ぶ」と。

ここでは、復活顕現体験が「使徒」としての基準とされているような仕方で語られている。これは、光体験としての復活顕現を語っている可能性があり、『マルコによる福音書』9章3節（＝「そして彼の衣は、この地上の布

さらしがこのように白くできないほど非常に白く光り輝いていた)に描かれている「主変容」と呼ばれる出来事——イエスの公生涯中の処刑前!——をも思い起こさせる(『ルカによる福音書』9章29節も参照)。これに対応する『マタイによる福音書』17章2節(=「彼の顔は太陽のように輝き…」)では、この輝かしさが太陽にたとえられている。「太陽」(ヘーリオス)という語は、他の箇所では、復活のキリストに関連して用いられている(『ヨハネの黙示録』1章16節、『使徒言行録』26章13節)。この「主変容」は元来、復活顕現体験であった可能性がある。その場合、著者マルコは、元来ペトロに対する光り輝く復活顕現であったものを「歴史化」し、これをイエスの処刑前に設定したことも考えられる。そのことは、この出来事の描写の後に続く9章9節(=「そして彼らが山から下りてくると、彼は、人の子がよみがえる時でない限り、彼らが見たことをだれにも語らないように命じた)からもうかがえる。しかし、この出来事においては、ペトロだけではなく、ヤコブとヨハネも顕現を体験している。これも著者マルコの「歴史化」の作業の表れかもしれない。というのは、この3名はイエスの弟子集団の側近グループとして登場しているからである(5章37節、14章33節。ただし、1章29節、13章3節では、アンデレも加わる)。「主変容」の出来事では、ユダヤ教の伝承では天に昇って行ったとされるエリヤとモーセの二人が登場するが、この二人の組み合わせは、復活の場面を描いている2世紀の外典文書『ペトロ福音書』にも継承されている。そこでは、「エリヤ」「モーセ」のそれぞれの名前は言及されていない。

日が暮れて安息日になったが、そのあけがたに、エルサレムと近郊から群衆が見に来て、墓が封印されているのを確認した。さらにその日も暮れて主の日ははじまった。夜中に、兵隊が二人ずつ当番で夜警をしていると、天で大きな声がした。そして天が開いて、二人の人がそこから降りて

くるのが見えた。彼らは強く輝いていた。そして墓に近づいて来た。すると墓の入り口においてあった石がおのずと転がりはじめて、何ほどか脇に退いた。こうして墓が開き、二人の若者は中に入っていった。(見張り番の)兵隊はこれを見て、百卒長と長老達を起こした。彼らもまた見張のためにそこに一緒にいたのである。兵隊達が見たことを彼らに話しているうちに、また墓から、今度は三人の人が出て来るのが見えた。そのうちの二人が一人を支え、そのあとから十字架がついて来た。二人の頭は天までとどき、二人が手をひいている三人目の人の頭は天をつきぬけていた。そして天から声が聞こえた、「あなたは(冥府で)眠っている人々にも宣教しましたか」。すると十字架が答えて、「はい」と言うのが聞こえた(『ペトロ福音書』9章34-37節, 10章38-42節, 田川訳)<sup>22</sup>。

一方、ヴェレンティノス派のマルコ解釈では、「エリヤ」と「モーセ」の二人が登場する「主変容」の場面が「復活」(アナスタシス)とより明確に関係づけられ、よみがえった者たちの「啓示」(cōlep)であるとさえ言われている。

そうすると、復活はどういうものであるのか。それは常に、よみがえった者たちの啓示である。というのは、エリヤが現れ、モーセが彼と一緒に(現れた)ことを福音書で読んだことを覚えているなら、復活が幻想であるなどと考えるはいけない(『復活に関する教え』NH I, 48: 5-11)<sup>23</sup>。

上述のように、ルカは、正規の復活顕現を40日間に限定し、パウロに対する輝かしい顕現を正規期間の範囲外に移した。それにより、正規の肉の復活と正規外の霊的復活という区分が設けられている。『マルコによる福音書』は、輝かしい顕現の出来事を十字架刑後から十字架刑前のイエスの公生涯に

設定し、歴史化した。輝かしい復活顕現を強調する傾向がパウロに認められるのに対して、先に言及した共観福音書の「空の墓」の物語においては、以前と変わらない同じ肉体を継続した復活を印象づける傾向がある。それは、復活顕現の輝かしさが幽霊とか単なる宗教体験であると思われることのないようにという動機が働いていたからかもしれない。一方、異端とされた側は、復活顕現の輝かしさを強調するパウロの復活理解を継承する軌跡を辿っていったのである。ロビンソンが指摘するように、元来、復活の出来事は、霊的な光り輝く顕現体験であったとするならば、それを継承したのは正統派側ではなく異端側であったことになる。

ところで、新約聖書の中には、パウロ書簡以外にも、霊的な光り輝く顕現体験が言及されているテキストがある。たとえば、『ヨハネの黙示録』1章12-16節には、輝かしい復活顕現が印象深く描写されている。

そして、私は、私と語る声を見るため、振り返った。そして、振り返ると、7つの金の燭台と、これらの燭台の真ん中に、人の子のようなものが足まで届く衣を身にまとい、胸に金の帯を締めているのを私は見た。そして彼の頭と毛髪は雪のような白い羊毛のように白く、彼の両目は火の炎のようであった。そして彼の両足は炉で精錬された磨かれた真鍮に似ていて、彼の声は大量の水の轟音のようであった。そして、彼の右手には7つの星があり、彼の口からはもろ刃の剣が出て、彼の外観は、太陽がその力を持って輝いているようであった。

ロビンソンは、こういう輝かしい復活顕現が、『ヨハネ黙示録』が執筆されたローマ帝国支配下の90年代にしばしば広範囲にわたって体験されたと推測する。この推測は決して荒唐無稽ではなく、むしろ妥当とも言える。また、90年代どころか、それ以降も、抑圧的状況下では、輝かしい復活顕現

の体験という現象が各地で起こっても何ら不思議ではない。むしろそう考える方が自然であろう。ロビンソンは直接挙げていないが、その有名な一例として、2世紀半ばに小アジアの農村で起こり、3世紀末にはアフリカを含む地中海世界に大きく広がったモンタノス運動を挙げることができる。エピファニオスの証言（『パナリオン』49.1）によると、正統派から恐れられていたモンタノス運動の中心人物の一人であるクウィンティラは、次のように述べたとされている<sup>24</sup>。

キリストが女のアイデアの姿で、光り輝く衣で着飾り、私のところにやってきて、私の中に知恵を投げ込んだ。そして、この場所が聖なるものであること、および、ここにエルサレムが天から下ることを私に啓示した。

こういう霊的体験は、いつ、どこにおいても起こり得る。それは、場所や時間に制約されないという特質をもつ以上、復活のイエスが顕現する期間を40日間に制限する『使徒言行録』の著者ルカの立場にまったく左右されることはない。パウロの輝かしい復活顕現体験は、30年代にさかのぼるが、その体験自体は、ルカが定めた正規の顕現期間の範囲外のことであり、何の妨げも受けていない。霊的体験を妨げること自体、無理なのである。バトモス島に流された『ヨハネの黙示録』の著者ヨハネ、モンタノス運動の中心人物の一人クウィンティラ、パウロに共通するのは、三者とも一人称で、ヨハネとパウロの場合は自分の名前自分で自分自身の復活顕現の体験を語り、しかも、それぞれが体験した顕現が光り輝くものであったということである。復活顕現体験は元来、このようなまばゆいばかりの光体験であったと思われる。この二人にステパノを加えてもいいかもしれない。ステパノは、『使徒言行録』7章55-56節によると、神殿批判を展開し、迫害されて殉教した。ステパノもまた、一人称で顕現体験を語っている（＝彼は聖霊に満たされ



て、天のほうへと目を注いでいると、神の栄光と神の右に立っているイエスを見た。そして彼は言った、「見よ、私は天が開かれるのを見、人の子が神の右に立っているのが見える」と)。

ロビンソンが説得力をもって論じているように、ステパノ、パウロ、パトモス島のヨハネらの輝かしい顕現体験が正典内のテキストの中に確認できるということは、輝かしい顕現体験が1世紀の間、各地で続いていたことの証拠でもあろう。しかも、このような霊的な輝かしい顕現体験は時空を超えていかにようにも広がりゆく可能性があり、正統派側から見ると、怪しいと感じられる要素がだんだんと増してくる。そうすると、正統派が定めた範囲を超えるような復活解釈が各地で広がっていくだけではなく、キリスト教の定義が困難となってくる。その結果、正しい教えはイエスから12使徒、司教たちへと受け継がれるという限定された系譜——「使徒的伝承」——を重視する正統側は、霊的な輝かしい顕現を強調する復活理解の台頭を、「使徒的伝承」を脅かすものとして危険視するようになったと思われる。しかし、それによって異端とされた側の思想が容易にかき消されたわけではない。種々様々なグノーシス文献資料が、その典型的証拠である。たとえば、ナグ・ハマディ文書に収められている『フィリポに送ったペトロの手紙』<sup>25</sup>には、次のような輝かしい復活顕現が描かれ、上述の「主変容」の場面を想起させる。

時にペトロは、ほかの者（使徒）たちをも集めた。彼らは「オリブ」という山に登った。そこは彼らが、祝されたキリストが身体にあった時、彼と共に集まっていた場所である。使徒たちが一緒に集まり、跪いた時、彼は祈って言った、「父よ、父よ、不滅性を有する光の父よ、[あなたが]聖なる僕イエス・キリストを[嘉した]時のように、私たちにも聴いてください。彼は私たちのために、暗闇の中に光り輝くものとなったのです。そうです、私たちに聴いてください」。そして、彼らは他の時に再び祈っ

て言った、「命の子よ、光にある不死の子よ、子よ、不死のキリストよ、われらの救い主よ、私たちに救いを与えて下さい。彼らが私たちを探して殺そうとしているのです」。その時、大いなる光が現れ、現れた者の顕現によって山が輝いた。そして、一つの声が彼らに呼びかけて言った。「私があなたたちに語る言葉を聴きなさい。どうしてあなたたちは私に求めるのか。私はイエス・キリストであり、いつもあなたたちと共にいるのに」(NH VIII, 133: 13-134: 19. ただし、荒井訳。下線部は筆者による)。

この文書では、下線部の「キリストが身体にあった時」という表現から明らかなように、復活の輝けるキリストは肉体性を帯びていない。肉体的存在は、復活前のイエスに限定されている。ここで、肉体性と輝かしさの両方を保持するパウロの復活論が二つに分岐している。つまり、復活顕現が輝かしいものであるなら、肉体性をもたないというわけである。グノーシスの見解では、この非物質性が善きことのすべてである。というのは、肉体的存在は、不完全であり、労苦、激情、酩酊、不活発によって認識を失って麻痺状態にあり、一種の牢獄だからである。霊が肉体的存在から解放されるのは、回心時の忘我体験を通して、浮世の煩わしさから脱却することによってである。ここで注目されるのは、ベルリン写本8502に収められている『マリア福音書』<sup>26</sup>である。この福音書は、グノーシス的な観点に基づいて、顕現は肉体的なものではなく、それが「幻」であると述べている。

彼女は言った、「わたしは主を幻 (horama) の中に見たのです。そしてわたしはあの方に言いました、『主よ、わたしは今日あなたを幻 (horama) の中に見ました』。あの方はわたしに答えました、『わたしを見て動揺しないとは、あなたは何とすばらしい！ 心のあるところには、宝があるので』。わたしはあの方に言いました、『それでは主よ、幻 (horama) を見

る者は魂くによって>見るのでしょうか。<それとも>霊によって見るのでしょうか』。救済者が答えた、『人が幻 (horama) を見るのは魂によってでもなく霊によってでもない。むしろ、その二つの間にある知性によって見るので […]』 (新免訳)。

このような輝かしい復活顕現の視覚化は、当時、一種の幻としてみなされていたような体験であるのかもしれない。それがキリストの復活の事柄でなければ、このような光り輝く顕現は新約正典文書——キリスト教信仰の基準という意味での正典——の範囲内に容易に入れることができる。実際、ルカも「幻」(optasia) について述べている。『ルカによる福音書』では、「まばゆい衣服を身にまとった二人の男性」(24章4節)が「天使の幻」(optasia aggelōn) と言われている。『マリア福音書』の「幻」(horama) も『ルカによる福音書』24章23節の「幻」(optasia) も、「見る」という動詞 (horān) に由来する。前者 (horama) は、『マタイによる福音書』における主変容の場面 (17章9節)、ステパノの演説に言及されるモーセに対する神顕現 (『使徒言行録』7章31節)、パウロをエルサレム教団に紹介する役割を果たすようにアナニアを導く神顕現 (同9章10節)、コリント滞在中のパウロを励ます神顕現 (同18章9節) に関して用いられている語である。一方、後者 (optasia) は、ザカリヤが神殿で見たヨハネ誕生を知らせる幻、パウロの宣教活動の動機としての幻 (同26章19節) に関して用いられている。パウロ自身も「主の幻 (optasia) と啓示 (apokalupsis)」(『コリントの信徒への手紙2』12章1節) という言い方をしている。

しかし、輝かしい復活顕現をこのような幻として解釈するという構想は、次第に受け入れがたいものとなり、肉体的復活という構想が採用されていったと思われる。それが、復活から使徒信条形成に至るまでの軌跡である。一方、幻体験を肉体からの分離としてグノーシス的な宗教体験へと修正し、こ

れを強調する潮流もあった。それが、復活からヴェレンティスに至る軌跡である。まさにこのことと対照をなしているのが、『マタイによる福音書』『ルカによる福音書』『ヨハネによる福音書』の各福音書の結びにおける復活顕現の場面の構成である。そこには光り輝く要素は顕著ではない。

そして、これらのことを語っていると、彼が彼らの真ん中に立ち、言うのである、「あなたたちに平安あれ」と。そして、彼らはおびえ、怖くなり、霊を見ているのだと思った。そして、彼が彼らに言った、「なぜあなたたちは狼狽し、なにゆえに種々の議論があなたたちの心のうちに起ってくるのか。私の両手と私の両足を見よ。まさに私自身だから。私に触れて見よ。霊は肉や骨を持っていないのだから。この私が持っているのはあなたたちが見ての通りだ。彼はこう言って、彼らに両手と両足を見せた。しかし、喜びのあまり彼らがまだ信じられず、不思議に思っていると、彼は彼らに言った、「ここに何か食べ物があるか」と。そして、彼らは焼いた魚の一切れを彼に手渡した。そして、彼は彼らの前で取って食べた（『ルカによる福音書』24章36-43節）。

著者ルカはここで、イエスの復活が「肉と骨」を伴っていることを語ることにより、この顕現が弟子たちの何か幽霊体験のようなものではないことを読者に印象づけている。しかし、パウロ自身は、「血肉は神の国を受け継ぐことはできない。朽ちるものは朽ちないものを受け継ぐことはない」（『コリントの信徒への手紙1』15章50節）と明言している。それゆえ、復活を霊的に解釈して片づける異端側の処理——正統派はそのように感知していた——を脇へ押しやるという点では、ルカは、パウロ以上に正統派に一步近づいているとも言えるわけである。霊的復活論に反論する弁証の姿勢は、『使徒言行録』1章3-4節（＝「彼は苦難を受けた後、自分が生きていることを多く

のしるしで見せ、40日間にわたってずっと彼らに現れ、神の国に関する種々の事柄を語った。そして、一緒に食事をして、彼は、彼らに命じた、『エルサレムから離れずに、あなたたちが私から聞いた父の約束を待っているように』と)にもよく表れている。ここで使用されている「しるし」は、医学用語としては「決定的証拠」(demonstrative evidence)を指しているという指摘もある<sup>27</sup>。「一緒に食事をする」という動詞(sunalizesthai)は、“sunaulizesthai”(=「滞在する」)という異読もあるが、これもイエスの復活顕現の肉体性を否定するどころか、強調していることになる。

ついでながら、コルネリウス回心物語におけるペトロの演説においても、「…神は、すべての民にではなく、証人としてあらかじめ神によって選ばれた私たちに彼が見えるようにし、私たちは彼が死人から復活した後、共に飲み食いしたのである」(10章41節)と述べられているように、復活顕現が肉体的であることが強調されている。

興味深いことに、復活顕現の肉体性は、「霊的福音書」とされる『ヨハネによる福音書』においてさえ否定されることなく保持されている(20章20節「彼はこう言ってから、両手と脇を彼らに見せた」/同25節「私は彼の両手にくぎ跡を見て、私の指をくぎ跡に入れ、私の手を彼の脇に入れない限り、信じることは決してしない」/同27-28節「お前の指をここに持って来て、私の両手を見、あなたの手を持って来て私の脇に入れろ。信じないのではなく信じるようになれ」)。これらの言葉は、「霊的福音書」にしては、多少物質主義的である。そこで、ヨハネは、これを修正するために、グノーシス的な処置を行うことも怠っていない。「見たから私を信じたのか。見ずして信じる者たちこそ祝福されている」(20章29節)という復活のイエスの言葉がそのことを示している。『ヨハネによる福音書』の魅力は、肉的部分と霊的部分との境い目においてキリストが語り続け、キリストの言葉が肉的にも響き、霊的にも響いている点にある。

『マタイによる福音書』は、「疑う者もいた」（28章17節）と明言しながらも、「彼らは近づき、彼の両足をつかみ、彼にぬかづいた」とも報告している（同9節）。これは結局、イエスと弟子たちとの師弟関係を理想的に描く著者マタイの文学的意図の現れであろう。しかし、同福音書は、イエスの復活は実際なかったとする非難に対しては違った弁証を用意した。すなわち、「われわれが寝ている時、彼の弟子たちが夜、彼を盗んだと言え」（同13節）というユダヤ教当局の言葉が導入され、イエスの復活の肉体性が強調される。この弁証は説得力のある水準に達しているとは言い難いが、著者マタイの教団と、競合するユダヤ教指導体制との軋轢が反映されているかもしれない。

『マルコによる福音書』の「空の墓」（16章1-8節）においても、死からよみがえったイエスの体は葬られたイエスの体と同じ体であることを示唆しようとする動機が働いているかもしれない。「イエスはよみがえって、ここにはいない」（16章6節）という言い方が、それを示唆しているように思われる。その同じ場面が、『ルカによる福音書』24章12節（＝「ペトロが墓に向かって走り、かがんでのぞくと、亜麻布だけが合った」）や、『ヨハネによる福音書』20章5-7節（＝「かがんで見ると、亜麻布が置いてあった…、シモン・ペトロは身をかがめて亜麻布を見たが、彼の頭の上の布は亜麻布とは一緒にはなく、離れた所にくるめてあった」）においては、直接関連性のない要素が加えられている。

これらは、復活顕現に関する伝承の段階においては、明らかに二次的であり、元の輝かしい復活顕現に関する（正統派側から見た）「誤った」解釈に対する弁明を反映していると言える。しかし、パウロ自身は、復活の体を「霊的」（pneumatikon）なものとなみなしている（『コリントの信徒へ手紙1』15章44節「生命の体もあるとすれば、霊的な体もある」）。パウロにとっては、復活の体は、「霊的」であり、「最後のアダム」「命を与える霊」である

（『コリントの信徒へ手紙 1』 15章45節）。キリストの輝かしさについて語る場合、パウロは、生身の人間の体が「生命の体」でありながらも、「霊」（pneuma）としてのキリストと同じ輝かしい姿へと変えられていくと述べている（『コリントの信徒へ手紙 2』 3章17-18節「そして、主は霊（to pneuma kurios）である。そして、主の霊（to pneuma kuriou）があるところには、自由がある。そして、私たちは皆、顔覆いを取って、主の栄光を鏡で見えるように見ているが、栄光から栄光へと同じ姿に変容されていく。ちょうど、それが霊なる主から（apo kuriou pneumatōs）であるかのよう」）。パトモス島のヨハネも、霊なる復活のキリストを見ている。「初めであり、終わりである」と語る復活のキリストが7教会宛書簡を書き取らせている（『ヨハネの黙示録』 2章7節、11節、29節、3章6節、13節、22節「耳のある者は霊（to pneuma）が諸教会に言うことを聴くべし」/同2章8節「私は初めであり、終わりであり、死んだが、生きた者である」）。それに対して、輝ける復活のキリストが自らを「霊」とする自己確認、また、弟子たちが幽霊を見たという誤った思い込みをルカは拒否した。また、ルカ文書は、昇天でもって終わる40日間にわたる復活のキリストの顕現と、10日後のペンテコステ（五旬節）における聖霊付与とを区別している。ルカ文書においては、復活のキリストは幽霊などではないのである。だが、グノーシス派の間では、輝かしい復活のキリスト像が記述され続けていった。たとえば、『イエス・キリストの知恵』<sup>28</sup>では、復活のキリストは、「予言」（mantē）とか「喜び」（rashe）と呼ばれるガリラヤの山に登場する。

（そのとき）救い主が現れた。彼の以前の姿ではなく不可視の霊（pneuma nahoraton）において。で、彼の似像は光の大いなる天使のようであった。その型を話すことはできない（NH III, 91: 10-16；小林稔訳）。

『ペトロの黙示録』<sup>29</sup>では、イエスの死と復活が若干異なる仕方で表現され、苦難を受けなかった「生けるイエス」(tonh is)と十字架につけられた「肉体的部分」(pisarkinon)とに別れる(NH VII 81: 18-20)。この「生けるイエス」は、復活のキリストのように現れている(NH VII 72: 23-26)。「彼の光の体」(NH VII 71: 32-33)、「非身体(atsōma)」(NH VII 83: 7-8)とは、「霊」である。

だから、苦しみを受ける者が存在する一方、身体は無なのである。解放されたのは、私の非身体的な体(pasōma natsōma)である。しかし、私は、輝く光で満たされている叡智的な霊(mpneuma)である。私のもとに来るのをあなたが見たのは、われわれの叡智的な完成(plērōma)であり、完全な光と私の聖なる霊(mpneuma)との結合である(NH II, 83: 4-15; 筒井賢治訳。ただし、一部修正)。

以上述べてきたように、パウロ書簡や『ヨハネの黙示録』においては、復活のキリストが霊と同一視されているが、それは、2世紀のグノーシス主義のたどった軌跡からも確認できるのである。

## 6. 人間か天使か

各福音書の結びにおいては、復活のキリストの輝かしい栄光は後退しているが、その痕跡が天使に関する描写の中に残っている。「…右側には白い衣を着た若者が座っていた」(『マルコによる福音書』16章5節)、「…その姿が稲妻のように輝き、その衣装が雪のように白い主の使い…」(『マタイによる福音書』28章2-3節)、「…輝いた衣を着た二人の者…」(『ルカによる福音書』24章4節、『使徒言行録』1章10節の「白い衣を着た二人の人」も参照)、「白い衣を着た二人の使い」(『ヨハネによる福音書』20章12節)を見



ると、天使のことが突然出現した亡霊であるかのように奇怪な現象として描かれている。この登場者が天使か人間かというところでイメージが揺れ動いていること自体が示唆的である。登場人物は、『マルコによる福音書』16章5節では「ある若者」(neaniskos)、『マタイによる福音書』28章2-3節では「主のある使い」、『ルカによる福音書』24章4節では「二人の者」、『ヨハネによる福音書』20章12節では「二人の使い」と描写されている。ただ、『マルコによる福音書』の場合、「ある若者」は神からのメッセージを伝え、他の福音書と同様、白い衣を着て輝かしく登場している限り、人間ではない。『マタイによる福音書』と『ヨハネによる福音書』では「使い」(アンゲロス)という語が使用されている点では、この「若者」が天使であるとする教会的解釈の根がすでに見られる。他方、『ルカによる福音書』は、「使いたちの現われ」(24章4節)という言い方で、出来事を輝かしいものとして再現している。このように、復活のキリストの輝かしさを一定の形と体積を持つ固形または固体としての肉体へと次第に変えて行った正統派の護教論でさえ、登場者たちの輝かしさに影響を与えることはなかったことになる。

上述の箇所以外にも、本来は人間の姿でありながらも、非人間的な輝きを印象づけている箇所がある。たとえば、復活の日にエマオ途上で展開された旧約聖書のキリスト教的解釈でさえ、「栄光」へのこだわりを保持している(『ルカによる福音書』24章26節「キリストはこれらの苦難を受けて、その栄光に入ることが必然ではなかったのか」)。仮現論と言ってもいいほどの文体で、イエスが締められた戸を通して入って来る場面も描かれている(『ヨハネによる福音書』20章19節「さて、週の初めのその日の夕方、弟子たちはユダヤ人たちを恐れていたので、自分たちのいる所の戸はしめられていたが、イエスがはいってきて、彼らの中に立ち、『あなたたちに平安あれ!』と言うのである」。/同26節「戸はしめられていたが、イエスがはいってきて、中に立って『あなたたちに平安あれ!』と言った」)。このような仮現論

的な響きは、イエスが突然姿を現すことを描いているルカにも認められる（『ルカによる福音書』24章36節「これらのことを語って、彼自身が彼らの中に立ち、『あなたたちに平安あれ！』と言う」。/同31節「すると、彼自身は彼らから見えなくなった」。/51節「彼らを祝福している間に、彼らから離れて天へと引き上げられていった」。/『使徒言行録』1章9節「そして、彼はこれらのことを語り、彼らが見ていると、彼らの面前から上げられ、雲が彼を迎えた」）。

復活のキリストの顕現を認識できなかったという描写の場合もやはり、顕現の輝かしさが関係しているかもしれない。確かに、復活顕現に直面して「主よ、あなたは誰ですか？」(tis ei, kurie)と言葉を発しているが、目もくらむような光を見て復活顕現を認識できないのは、十分に理解できる（『使徒言行録』9章5節、22章8節、26章15節）。

すでに紹介したように、マグダラのマリアは、顕現した復活のイエスを庭の番人と見間違えている（『ヨハネによる福音書』20章14-15節）。復活のイエスを認識できなかったという主題は、『ヨハネによる福音書』に付加された編集部分（21章4節）——「そして、すでに早朝になると、イエスは岸辺に立ったが、それにもかかわらず、弟子たちはそれがイエスであるとは知らなかった」——にも認められる。21章1節に「これらの後、イエスは再び、ティベリア湖畔で、弟子たちに自分自身を以下のように現した」と記されているように、これは、人間として認識できる相手に関する通常の日撃ではなく、むしろイエスが自分自身を現したという伝承を保持している。しかし、その現れ方はもはや、目をくらすような光といったまったく特異な姿ではなく、きわめて人間的な姿であった。つまり、復活のイエスは、エマオ途上では旅行者、ガリラヤ湖畔では漁師、あるいは庭の番人の姿をとって現われたのである。しかし、イエスを認識できなかった。突然それがイエスだとわかるという状況は、あまりにも人間くさい姿の日撃という観点では、理

解しにくい。したがって、イエスを認識できなかったというモチーフは、天使たちの光り輝く突然の出現、イエスの突然の登場と退去と同様、元来、復活のキリストの光り輝く顕現と結びついて展開された可能性がある。

正典福音書の結びに見られるような種々の復活体験がキリスト教会の始まりであるという広く行き渡った考えは、修正される必要があろう。つまり、正典福音書の結びに見られるような種々の復活体験は二次的なものであり、キリストの輝かしい顕現のほうが本来的なものである。後者のタイプは、イースターからヴァレンティノスに至る軌跡の中に見られる。それに対して、イースターから「使徒信条」に至る途上にある新興正統派キリスト教は、超自然的な痕跡が顕現場面に見られるにもかかわらず、復活のキリストの人間としての顕現、すなわち、肉体の復活が真実であると強調した。

ちょうど新興正統派が輝かしい顕現の痕跡を保持したのと同じように、グノーシス派は、正統派間で知られていた人間の姿をした復活者イエスというイメージを用いることもできた。たとえば、『ヨハネのアポクリュフォン』<sup>30</sup>は、一種の三位一体的な表現形式で輝かしい顕現を提示している。

さて、[私が] 心 [にこう思いめぐらしていたとき]、突 [然諸々の天が開けて、全被造物が] 天の下 […] 照り輝 [いた]。そして、[世界全体が] 揺れ動いた。私 [は恐ろしくなって、倒れ伏した。すると] 光の中に [一人の子供を] 見た。[その子供は私の前に立っ] ていた。[しかし] 私は [一人の老人の像を見た] 時——それ（像）は大きな姿のようであった。そして、それはそ [の] 形 [を変え] て、私の前 [で]、[同時に] 僕 のようであった。そして、その光の中に多くの形をした [像] があった。[そ] して、それらの [形は] 互い違いに現れていた。（——その時、私は不思議に思った、）それ（像）は [一つなのに] どうし [て] 三重の姿をしているのかと。（すると）彼が私に言った、「ヨハネよ、ヨハネよ、なぜ

君は疑うのか。また、なぜ恐れるのか。この像に不慣れな者と「なるな。すな」わち、怖じ「ける」な。私はいつでも「君たちと共にい」る。私は「父であり、私は」母であり、私は子「である。私は」汚し「得ざる者」であり、穢れに染まぬ者である（大貫隆訳、NH II, 1: 30-2: 15。ただし、下線部は筆者による。一部の訳語を変えている）。

幻影の三重性は、3つの人間の形（morphē）——「子供」（alou）「老人」（noč）「僕」（hal）——のように描写されているが、全体にわたる輝かしさは排除されていない。また、ヴァレンティノス派の『フィリポ福音書』<sup>31</sup>は、パウロ（『コリントの信徒への手紙1』15章50節）と同様、復活の体が別物であることを強調し、正統派と共にパウロ以上に肉体の復活について語っている（NH II, 68: 31-37「主は死者から復活した。彼は以前の姿のようになった。しかし、今や、彼の体は完全となった。彼は実際肉体を所有したが、この肉は真の肉体である。我々の肉体は無であるが、我々は真の肉体の像を所有しているに過ぎない」）。

## 7. 信者の復活——現在か将来か——

正統と異端に分かれるさらなる分岐点として、信者の復活という問題の理解の違いがあげられる。すなわち、復活はすでに（already）洗礼を受けた時点で起こっているのか、それとも、洗礼の時点では復活はまだ起こっていないので、終わりの時まで待たれるものであるのかという問題をめぐって、正統と異端との間で見解が分かれた。『コリントの信徒への手紙1』を見ると、こういう問題が早くも50年代には論議されていたことがうかがえる。

あなたたちはすでに満腹させられているのだ。あなたたちはすでに豊かにされているのだ。私たちの範囲を越えて、あなたたちはすでに王位につ

いたのだ。そして、私たちもあなたたちと一緒に王位につくように、あなたたちが一緒に王位についていてくれたならよいのだが。というのは、私はこう考えるからである。神は、私たち使徒を、死を宣告された者のように最後のものとして公にさらした。なぜなら、私たちはこの世に対しても天使たちに対しても人々に対しても見世物となったからである（4章8-9節）。

洗礼がコリントの信者たちにとって非常に重要なものであったことは、『コリントの信徒への手紙1』1章12-17節からも明らかである。そこでは、パウロは、洗礼執行者の名前の権威づけを戒めているが、実際は、コリントの一部の信者の間では、洗礼による霊的復活が救いの達成とみなされていた可能性がある。その場合、個人の救済は、終末の時にまで留保される必要はなく、入会の儀式（洗礼式）において達成され、終末の妥当性と現実性が消えていく。「死者の復活などないと言う者があなたたちの中にいる」（『コリントの信徒への手紙1』15章12節）とパウロが批判する場合、それは、復活を信じない合理主義者たちの見解であるよりもむしろ、すでに霊的復活を達成していると理解する熱狂主義者たちの見解であると学者たちは想定する。パウロ自身は、次のように主張した。

彼（キリスト）のゆえに私はすべてのことを損じた。それは、私がキリストを得て、彼のうちに見出され、律法による私自身の義ではなくキリストの信による義、信に基づく神からの義を持つように、彼（キリスト）と彼の復活の力と彼の種々の苦難の連帯を知り、彼の死と同じ形を取り、何とかして死者たちの甦りへと到達するためである。それは、私がすでに手に入れたとか、すでに完全になっているからというのではなく、私もしっかりつかむならばと追い求めているのである。それは、私がキリストによ

ってしっかりつかまえているからである。兄弟たちよ、この私は、自分自身がしっかりつかんでいるとは考えていない。ただし、一つのことである。すなわち、後ろにある種々の事柄を忘れ、前にある種々の事柄に向かって体を前に伸ばしながら、私は、キリスト・イエスにある上なる神の召しという賞のために目標を目指して走っているのである（『フィリピの信徒への手紙』3章9-14節）。/…というのは、私たちの市民権は天に存在し、そこから私たちはまた救済者なる主イエス・キリストを待ち望んでいるのである。彼は、万物を自分自身に従わせることをさえなさしめ得る働きに基づいて、われわれの卑しい体を彼の栄光の体と同じ形に変容させるであろう（『フィリピの信徒への手紙』3章20-21節）。

2世紀初めのヴァレンティノスより一世代前、復活がすでに成就したとする見解が強硬な反発を受けることはまだほとんどなかった。しかし、2世紀後半の牧会書簡の時代になると、状況は異なる。

しかし、種々の冒瀆的な無駄話を避けなさい。というのは、彼らは不敬虔に一層精進し、彼らの言葉は壞疽のように蔓延するだろうからである。彼らの中にヒュメナイオスとフィレートスがあり、復活はすでに起こったと言って真理から外れ、ある人々の信仰を破壊した（『テモテへの手紙2』2章16-18節）。

新共同訳聖書では、この言葉を含む箇所に対して「適格者と認められた働き手」という見出しが付けられている。ドイツ語の統一訳聖書では「誤った教えを説く教師たちに対する正しいふるまい方」（“Das rechte Verhalten gegenüber den Irrlehrern”）<sup>32</sup>、その他に、ルター訳では「無駄な争いに対する警戒」（“Warnung vor unnützem Streit”）<sup>33</sup>、「偽教師からの差し迫った危険

に対する戦い」(“The Struggle against the immediate danger from false teachers”)<sup>34</sup>、「神から認められた働き人」(“A Worker Approved by God”)<sup>35</sup>、「棄教者と忠実な信徒」<sup>36</sup>などの見出しが付けられている。これらの見出しでは、ヒュメナイオスとフィレートスは、「正統派」と自認する側から見ると、正しい教えから外れた「不適格者」となる。しかも、彼らのことが体中に蔓延する害毒のように記述され、教会をダメにしまうと酷評されている。しかし、これは一方的な言い方であることが指摘されねばならない。というのは、われわれは、この二人の言い分を十分には知らされておらず、このままでは上記の箇所を額面通りに受け取ることは公平を欠くからである。「復活はすでに起こった」と主張するだけで、教会が彼らを排除する姿勢は過去の歴史上のことであって、現代と関係がないとするわけにもいかない。そういう排他的姿勢は、今なお現代キリスト教の体質として残存し、幅を利かせていることを想起するとよい。「復活が終末時まで留保されているか、それとも、すでに生起しているか」という問題は、決着をつけることのできる問題ではない。決着しているとすれば、それは勝ち組である正統派側の論理に過ぎない。歴史は勝ち組によって記述されるが、そのことは初期キリスト教の論争の歴史にも当てはまる。それでは、負け組の主張をいかにして掘り起こすか。ヒュメナイオスとフィレートスが展開したとされる「復活はすでに起こった」という主張の内容はどのようなものであるか。その手掛かりを提供しているのが、ナグ・ハマディ文書に収められているヴァレンティノス派の作品『復活に関する教え』<sup>37</sup>である。その一部は、すでに紹介した。

そうすると、復活はどういうものであるのか。それは常に、よみがえった者たちの啓示である。というのは、エリヤが現れ、モーセが彼と一緒に(現れた)ことを福音書で読んだことを覚えているなら、復活が幻想であ

るなどと考えるはいけない。それは幻影ではなく、真実なものである。だから、次のように言う方がずっと適切である。この世界こそが復活よりもはるかに勝って幻影に過ぎないと。その復活は私たちの救い主、至善なる方イエスによって生じたのである。ところで私は今あなたに何を教えているのか。生きている者たちは死ぬであろう。どうして彼らは幻影(の世界)の中に生きられようか。富める者たちは貧しくなり、王たちは投げ捨てられてしまった。万物は流転するものなのだ。この世界は幻影である。こう言っても、私は(この世の)事物を不当にけなすことにはならないだろう。しかし、復活にはこのような(今述べたような)特徴が無縁である。なぜならそれは真理だからである。それは確固として立つもの、(真に)存在するものの啓示、事物の変容、新しさへの変貌である。すなわち、不滅性が可〔滅〕的なものの上に〔下った〕からである。また、光が暗黒の上に流れ降って、それを呑み込み、プレーローマは欠乏を(再び)満たしたからである。これらは復活の象徴であり、摸像である。それが善きものを生み出すのである。こういうわけだから、レギノスよ、部分的なことを考えるのは止めなさい。また、この肉に即した生活を送ることで、(肉との)一体性を求めることも止めなさい。むしろ、散漫と鎖から抜け出しなさい。そうすれば、あなたはすでに復活を手にするのである。死に定められたものでさえ、自分自身を知り、自分が死ぬであろうこと、また、たとえ多くの年をこの生活の中で過ごしても、死へと導かれることを知っているとするれば、なぜ他でもないあなたはあなた自身について、自分がすでに甦っていることを見ないのか。あなたはそれを見るに至るだろう、もしあなたが甦りを手にしているならば。しかし、あなたは相変わらず、あたかもこれから死ぬかのように考えている。あの(死に定められた)ものは、自分がすでに死んでしまっていることを知っているというのに。(『復活に関する教え』NH I, 48: 5-49: 30, 若干修正)。



ベントレイ・レイトンによれば<sup>38</sup>、復活と上昇は、高次の超俗の水準で神的なものを観想することから生じる。復活は、死から再生へと至るプロセスではなく、異次元の超俗的・形而上学的な意味での上昇である。魂は物質的存在から逃れ、上昇して別の存在へと変わる。それゆえに、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。これがヴァレンティノス派の復活理解であり、2世紀における多くの正規のキリスト教徒たちのそれとは根本的に異なる。後者は、イエスが実際に死んで三日目によみがえったのと同じように、自分たちもまた死んで、最終的には生前と同じ体でよみがえるという復活理解に立っていた。このように肉体性にこだわる復活理解は、2-3世紀において活躍した正統派の教父たちの著作<sup>39</sup>や使徒教父文書<sup>40</sup>に確認できる。たとえば、テルトゥリアヌスは、文字通り血液にみなぎり、神経組織が織り込まれ、血管が絡みつき、骨組みに至るまで生前の体と変わらないとする完全復活理解を提示している（『死者の復活について』5章）。テルトゥリアヌスはまた、肉体を伴わない精神だけでは苦しみを受けることにはならない以上、人間は人間として戻って来ることになっており、生前の行いに応じて裁きを受けると力説する（『護教論』48章）。

これらは、苦難や迫害に耐えていくことを勧める論理ともなる一方、犠牲のシステムを補強するイデオロギーともなりうる点において、全ての人のいのちを支えるという意味での普遍性をもち得ていないように思われる。しかし、これは、正統派側の肉の復活論だけの欠点ではない。死をも恐れずに迫害に耐えることを勧める考え方は、グノーシス派側の文書——たとえば、『ヤコブのアポクリュフォン』——にも確認できる。救済の根拠を肉体性におこうが、あるいは、霊的資質におこうが、殉教や犠牲を肯定する考え方と結びつくことは避けられない。

一方、将来における肉体的な復活が霊的復活に取って代わられているとす

るテキストも存在する。

救い主は死を呑み込んでしまった。あなたは（この点で）無知であってはいけない。彼は滅びに定められたこの世界を退け、それを不朽のアイコンと取り替えたからである。彼は見えるものを見えざるものによって呑み込んでしまった後、起き上がった。そして彼は私たちのために不滅性への道を備えてくれたのである。それから私たちは、あの使徒も言ったように、彼とともに苦しみを負い、彼とともに甦り、彼とともに天に昇ったのである。とは言え、もし私たちが（現に）この世界の中に現れており、彼を私たちの身に負っているのだとすれば、それは私たちが彼から発せられる光線となっているということであり、私たちの終末、すなわち、この世の生活において死を迎えるときまで、彼によって捕えられているということである。私たちは彼によって天へ引き上げられてゆく。ちょうど光線が太陽によってそうされるように。そのとき私たちを妨げるものは何もない。これが霊的な復活である。それは心魂の復活も肉の復活も同様に呑み込んでしまう。（同 NH I, 45: 14-46: 2, 荒井訳を若干修正）

洗礼の時点においてすでに復活は起こったとするならば、将来における死人の肉体の復活はないということになる。そのようにパウロを解釈してもおかしくはない。このような霊的復活はまた、ヴァレンティノス派の別の作品『フィリポ福音書』<sup>41</sup>にも証拠例がある。

最初に死んで、それからよみがえると言う人たちは間違っている。生きている間に最初に復活を受けないならば、死んだときに何も受けないことになろう。彼らは洗礼について語る時も同様に、それを受ければ生きることになるという理由から、「洗礼は素晴らしいことである」と言う（NH

II, 73: 1-8)。

『コリントの信徒への手紙』(1, 2) や『フィリピの信徒への手紙』などの書簡において、パウロはそのようなグノーシス的見解に反対していた。しかるに、グノーシス的見解は、50年代の歴史上のパウロではなく、むしろ、パウロから10年くらい経過したパウロ学派急進派の「パウロ」に訴えることにより、展開されたのである。

今やあなたたちはキリストと共に甦らされたのであれば、上なる諸々の事柄を求めよ。そこでキリストは神の右に座しているのだから。あなたたちは、地上の諸々の事柄ではなく、上なる諸々の事柄を心にかけよ。というのは、あなたたちは死んだのであり、また、あなたたちのいのちはキリストと共に神のうちに隠されているからである。私たちのいのちなるキリストが現されるときには、あなたたちもまた彼と共に栄光のうちに現されるであろう(『コロサイの信徒への手紙』3章1-4節)。/彼(神)は諸々の罪過によって死んでいる者たちであるわれわれをキリスト共に生かし——恵みによってあなたたちは救われたのである——、キリスト・イエスにあって共に甦らせ、そして、天界で座につかせてくれた(『エフェソの信徒への手紙』2章5-6節)。

さらに、洗礼時に生起する人間存在の根本的転換を再生として強調する方法が、将来における肉体の復活を主張する正統派的方向へと進んでいく途上で考案された。復活を将来的なこととして留保し、再生の構想が導入されることにより、洗礼時の転換が説明された。

ほむべきかな、われわれの主イエス・キリストの父なる神。彼の大いな

る憐みによって、イエスの死人からの復活を通して、われわれを再生させ、生ける望みに、われわれのために蓄えられている、朽ちない、汚されていない、凋まない財産にあずからせた。われわれは、神の力において信仰を通して警備されて、終わりの時に啓示されるべき備えられた救いへと至るのである（『ペトロの手紙1』1章3-5節）。

これは実質的には、上述の『コロサイの信徒への手紙』3章1-4節において言い表されている立場とほとんど同じことを述べている。ロビンソンが鋭く想定しているように、すでに復活したという構想が注意深く回避され、一つの用語（復活）が他の用語（再生）へ転換した。その道筋は、別のナグ・ハマディ文書『魂の解明』<sup>42</sup>を見れば、わかる。

さて、魂が自らを再生させ、再び以前のようになることは適切なことである。それから魂は自分から進んでいく。そして、彼女が神性を受けて復活するのは、最初にいた場所に復帰させられるためである。これこそが、死人から起こる復活である。これこそが、囚われからの解放である。これこそが、上に向かう昇天の道行きである。これこそが、父のもとへの上昇の道である（NHII, 134: 6-15）。

実際のところ、この二つの構想——再生と復活——がすでに『ヨハネによる福音書』において共存している。そこでは、信者の復活はこの世において霊的に達成される（11章23-26節「イエスは彼女に言う、『あなたの兄弟は甦るであろう』。マルタは彼に言う、『終わりの日における甦りの際、彼が甦ることを私は知っています』。イエスは彼女に言う、『私が甦りであり、また、命である。私を信じる者は、たとえ死んでも、生きることになる。そして、生きて私を信じる者は誰でも、決して永遠に死ぬことはないであろ

う。あなたはこれを信じるか』。他に5章24-25節も参照)。再生という構想は、『ヨハネによる福音書』において、別の構想としてすでに導入されている(3章3節「人は上から生まれなければ神の国を見ることはできない」。3章7節も参照)。この福音書の編集者は明らかに、現在の永遠の命という考え方が及ぼす危険な影響を避けるために、「終わりの日によみがえらせるであろう」(anastēsō auton en tē eschatē hēmera)という語句(6章39節, 40節, 44節, 54節)を導入している(6章51節では、「人は永遠に生きるであろう」)。

### 結びにかえて——キリスト教の元の立場は何だったのか——

以上述べてきたように、復活のキリストを輝かしい神々しい体として描く構想、輝かしい形で肉体から分離した霊という構想、死すべき人間の地上の肉体の復活に至るまで、われわれは、復活理解の多様性の跡を新約聖書内外の文献諸資料において確認してきた。

洗礼時においてすでに達成された霊的復活を肉体から離れた忘我状態の幻視として体験する——将来における体の復活を有害な余分なものとする——潮流に対して、正統派は、死すべき人間の地上の肉体の最終的復活を強調した。しかし、地上を生きたイエスを「主」としてあがめ、肉体の復活にこだわる正統派側がキリスト教信仰の枠組みとして2世紀に定めた「使徒信条」では、イエスの公生涯が全面的に省略されてしまっている。正統派側の立場によれば、「使徒信条」の元となった2世紀初期のローマの洗礼式文の信仰告白文が使徒たちの信仰であり、正統な信条全体はイエスから使徒たちに教えられたとされている。公の礼拝の場では、地、天、地下という3階層の古代人の世界観に基づく「使徒信条」が今日においても大半のプロテスタント教会において唱和され続けている。過酷な状況の中へと向かっていくよりも、そうするほうが楽なのだろうか。

正統派は、復活のキリストの肉体性、将来における復活の肉体性、イースター前に設定されるイエスの種々の言葉に一貫としてこだわった。それに対して、肉体性を離れたイエスの輝かしい復活、そういう復活のキリストと彼の弟子たちとの対話に基づくイエスの種々の言葉の神秘化がグノーシス文献では顕著である。いずれの立場も、キリスト教の元の姿ではない。両者が生み出したテキストは、キリスト教が何であるかを解釈しようとはじめに努力したことの所産である。したがって、「キリスト教の元の立場は何だったのか」を真剣かつ批判的に考える者たちは、このいずれの立場が正しいかを決めるわけにはいかない。「キリスト教の元の立場は何だったのか」に関する古代の解釈の遺産の一部として、両者の立場に耳を傾けるしかない。

#### 〈付記〉

本稿は、2012年度宮城学院女子大学研究助成 D を受けて行われた資料調査に基づいて執筆されたものである。

#### 〈注〉

- 1 *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), pp. 5-37. なお、この論文は、1981年12月21日、聖書文学学会会長就任に際して行われた講演に基づいている。
- 2 キリストに父なる神と同一の神性を認めない立場をとるアリウス派に反対したアレクサンドリアの監督アタナシウス (295-373年) の第39復活祭書簡 (367年) は、新約聖書の27文書のみを「正典」とした最初の言及を含む。蛭沼寿雄『新約正典のプロセス』、山本書店、1972年、89-90頁。
- 3 Von Karl Holl, *Epiphanius. Erster Band*, Leipzig, 1915, s. 382-438, 448-464.
- 4 思想潮流としての諸学派を論じる仕方をキリスト教異端排斥に役立てた最初の例は、2世紀の弁証家ユスティノスと言われている。また、新約聖書諸文書中、最も後期に成立した『ペトロの手紙2』2章1-2節では「異端」(ハイレセイス) は危険な教えの意であり、同じく後期に成立した『テトスへの手紙』3章10節では「異端者」(ハイレティコス) は軽蔑的な響きがある。他に、『ガラテヤの信徒への手紙』5章20節、『コリントの信徒への手紙1』11章19節、

- 『使徒言行録』24章14節、イグナティオス書簡などを参照。「正統」と「異端」という枠組みがキリスト教の自己規定と自己組織化にからむ排除の基準であることについては、下記の文献を参照。アラン・ル・ブリューエク「異端と正統」（アラン・コルバン編『キリスト教の歴史—現代をよりよく理解するために—』（藤原書店、2010年、99頁以下）。
- 5 Jean Claude Fredouille, *Tertullian: Contre Les Valentiniens Tome 1, Introduction, Texte Critique, Traduction*, 4.1-2, Le Cerf: Paris, 1980, pp. 86-87.
  - 6 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.
  - 7 Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 130.
  - 8 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、「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』『フィリポ福音書』などをヴァレンティノス派起源とみなしている。Heikki Räisänen, *op. cit.*, pp. 74-75, 130-131.
  - 9 日本基督教団讃美歌編集委員会編『讃美歌21：交読詩編付き』、日本基督教団出版局、2001年、146頁。
  - 10 日本語訳は、『ナグ・ハマディ文書Ⅱ：福音書』（小林稔訳、岩波書店、1998年、117-125頁）とカレン・キングの研究（山形孝夫・新免貢共訳『マグダラのマリアによる福音書—イエスと最高の女性使徒—』、河出書房新社、2004年）に収められている。
  - 11 ウィルソンとマクレイの校訂したコプト語テキストによる（*The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Vol. 3*, Leiden: Brill, 2000, pp. 456-471）。そこでは禁止命令形（mp̄r）が使用されている。他方、ティル版のコプト語テキストでは、命令形ではなく、否定形（mpi）の平叙文となっており、「いかなる規則も制定しなかった」と訳される（Walter Walter Till und Hans-Martin Schenke, *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Akademie-Verlag, Berlin, 1972, s. 62-78）。

- 12 Jaroslav Pelikan, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, 2003, pp. 1ff.
- 13 たとえば、「トラレスのキリスト者へ」9章（「…イエスは…マリアから真実に生まれ、食べ飲み、ポンティウス・ピラトゥスのもとに真実に迫害され、十字架につけられて死んだのです…彼はまた真実に死者の中から甦ったのです…真の生命…」）は、現行の使徒信条を思い起こさせてくれる。また、その他に、「ローマのキリスト者へ」1章1節の「…独り子イエス・キリスト…」、「マグネシアのキリスト者へ」11章1節の「…主の誕生と、ポンティオ・ピラトの治世に…復活…」、「スミルナのキリスト者へ」1章の「…まことに処女より生まれ…ポンティウス・ピラトゥスと…の時に…十字架につけられ…復活により…聖徒…その教会というひとつからだにおいて…」、同8章2節の「…正統なる教会…」(『ボリュカルボスの殉教』の宛先, 8章1節, 16章2節, 19章2節も参照)、「エペソのキリスト者へ」18章2節の「…イエス・キリストは…マリアによりは生まれ…聖霊に由来するもの…」なども挙げるができる。日本語訳は、荒井献編『使徒教父文書』(講談社, 1998年)に収められている八木誠一訳を採用)。これについては、渡辺信夫『古代教会の信仰告白』(新教出版社, 2002年)を参照。
- 14 音声言語が文字化されることにより人間の思考過程に変化が生じることにについては、古典学者ウォルター・オングの有名な研究を参照。W. J. オング著、桜井直文・林正寛・糟谷啓介共訳『声の文化と文字の文化』, 藤原書店, 2011年。
- 15 前掲書, 53頁。
- 16 『日本基督教団・教憲教規および諸規則』, 日本基督教団出版局, 2003年, 3-4頁。
- 17 Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, pp. 37-43, 220 n. 20.
- 18 統語論的には、訳文にあるように、「栄光」(doxa) という語を補うべきである。これに関して、ハンス・リーツマンは、本来的に言えば、「肉の体」(sarx) を補うべきであると指摘する。その際、ハンス・リーツマンは、『フィリピの信徒への手紙』3章21節を引き合いに出して、「地上に属するものの体」は、「栄光」ではなく「肉の体」を帯びていると論理的に説明している。しかし、そこでは、「体」に対して“sōma”が使用されている点から見て、リーツマン



- の注釈は支持できない。Hans Lietzmann, *An die Korinther I/II*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 84.
- 19 Rudlph Pesch, *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, V/2: Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*, Benziger/Neukirchener, 1986, s. 18–19, 57.
- 20 田川建三氏は、この種の解釈を退け、「使徒」の時代はキリスト教会の最初期に限定されているとルカが思っていたとする。田川建三訳著『新約聖書：訳と註—使徒行伝』, 作品社, 2011年, 372–374頁。
- 21 荒井献訳『使徒行伝』(『ルカ文書』, 岩波書店, 1995年), 214–215頁, 注3。ブルースやフィッツミアーム同様の立場をとる。Joseph A. Fitzmyer, *The Anchor Bible: The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1998, p. 526; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing House, 1990, pp. 318, 323.
- 22 荒井献編『新約聖書外典』, 講談社, 1997年, 58–59頁。
- 23 コプト語テキストは下記を参照。“The Treatise on the Resurrection,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 1*, Leiden: Brill, 2000, p. 154.
- 24 農村部の貧困層を背景とするモンタノス運動は、運動参加者たちに給金を支払ったとする「教会史の父」エウセビオスの記述(5.18.2–11)から見ると、土地所有者などの富裕層を基盤とする教会制度を揺るがす危険性があったがゆえに、教会指導層に警戒された可能性があろう(新免貢「モンタノス運動の再評価」『研究年報第42号』, 宮城学院女子大学附属キリスト教文化研究所, 2009年, 1–23頁)。
- 25 コプト語テキストは下記を参照。“The Letter of Peter to Philip” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 4*, Leiden: Brill, 2000, pp. 236–238.
- 26 コプト語テキストは下記を参照。Walter Walter Till und Hans-Martin Schenke, *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Akademie-Verlag, Berlin, 1972, s. 62–78.
- 27 William K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, Grand Rapids: Baker, 1954
- 28 “The Sophia of Jesus Christ,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 3*, Leiden: Brill, 2000, pp. 39.

使徒信条成立に至るまでの復活理解の軌跡の諸相

- 29 コプト語テキストは下記を参照。“Apocalypsis of Peter,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 4*, Leiden: Brill, 2000.
- 30 コプト語テキストは下記を参照。“The Apocryphon of John,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 2*, Leiden: Brill, 2000, pp. 15–19.
- 31 “The Gospel According to Philip,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 2*, p. 178.
- 32 *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Die Bibel. Gesamtausgabe*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, s. 1331.
- 33 *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers: Mit Apokryphen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985, s. 253.
- 34 *The New Jerusalem Bible*, Darton, Longman & Todd, 1985, p. 1966.
- 35 *The New Revised Standard Version in The Harper Collins Study Bible*, Harper-San Francisco, 2006, p. 2025.
- 36 岩波版『新約聖書』, 2004年, 26頁。
- 37 コプト語テキストは下記を参照。“The Treatise on the Resurrection,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 1*.
- 38 Bentley Layton, *Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Doubleday, 1987, p. 317.
- 39 たとえば, ユスティノス『弁明』(80章5節), テルトゥリアヌス『死者の復活について』(5章)や『護教論』(48章), エイレナイオス『異端反駁』(5・14)などを参照。
- 40 『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ (I)』26章3節, 『ヘルマスの牧者』の「第五のたとえ」(6-7), 『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ (II)』9章1-2節, 14章5節など。
- 41 コプト語テキストは下記を参照。“The Gospel According to Philip,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 2*.
- 42 コプト語テキストは下記を参照。“The Expository treatise on the Soul,” in *The Coptic Gnostic Library. Volume 2*.