

ローマ書におけるピステイスとノモス (2) B

太田修司

1. 初期ユダヤ教における「メシア」と「キリスト」

パウロはローマ書冒頭の挨拶（1：1—7）に彼以前の詩歌的伝承句を用いながら（3—4 節）「神の福音」について説明した。この伝承句に含まれる内容を彼が手紙本体の論述にどのように活用したか、その点を考察することが「論考（2）」全体の課題であり、そのためには1章1節に現れる「キリスト」という語の由来と意味の確認がまず必要になる。今日の新約学者の間では、パウロはこの用語を固有名詞として用いており彼の使信はその意義（フレーゲのいう Sinn）をいっさい考慮することなく把握できる、という見方が支配的である。これは解決済みの問題と見られており、改めて問おうとする空気もほとんどない⁽¹⁾。しかし、本当にそれでよいのだろうか。何はともあれ、旧約聖書と初期ユダヤ教文書における「メシア」／「キリスト」という語の意味と用法を確認することから始めよう。パウロにおけるこの用語の意味を知る手がかりがそこから得られるに違いない。

(1) ヘブライ語聖書における「油注がれた者」

新約聖書における *χριστός*（キリスト）という語は、ヘブライ語 מָשִׁיחַ とアラム語 מְשִׁיחָא の両方に由来する。ヘブライ語聖書正典に 39 回現れる מָשִׁיחַ は、原始キリスト教が使用した七十人訳聖書の中で一貫して *χριστός* と訳されている。アラム語 מְשִׁיחָא はタルグム（ヘブライ語聖書

の敷衍的アラム語訳)をはじめとするラビ文献に用いられ、ヨハネ福音書(1:41, 4:25)の *Μεσσίας* はこのアラム語から来ている⁽²⁾。ここではまず、ヘブライ語聖書正典に現れる מָשַׁח とその関連語の用例を、七十人訳聖書の訳文と対比しながら通覧することにしよう(同根の מִשְׁחָה 「(油)注ぎ」出25:6等)と מִשְׁחָה 「(油)注がれること」出29:29等]は考察対象から外す)。

ヘブライ語 (語根 מִשַּׁח)

動詞 מָשַׁח 油を注ぐ(油注ぎの対象は人と物)

形容詞(動詞的語根から派生) מִשְׁחָה 油が注がれた

名詞(形容詞の名詞的使用) מִשְׁחָה 油注がれた者, メシア

ギリシア語

動詞 *χρίω* [油などを]塗る, 油を注ぐ(元来医療用語)

形容詞 *χριστός* 油を塗られた/油が注がれた

名詞 *χριστός* 油を塗られた者, 油注がれた者, メシア

A. 動詞の用例

מָשַׁח という動詞は単に油を注ぐことをいうのではなく、それによる聖別/任命/任用をも含意すると見てよい(以下、人間への油注ぎのみを取り上げ、章節番号は新共同訳に従う。訳文はヘブライ語本文の訳。旧約外典[ギリシア語]のわずかな用例も併せて示す)。

《祭司》

出30:30「アロンと彼の息子たちに油を注ぎ、彼らを聖別してわたしに祭司として仕えさせなさい」(וְאַתָּה־אַהֲרֹן וְאַתָּה־בְּנָיו תִּמְשָׁח וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם) לְכֹהֵן / *καὶ Ααρων καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ χρίσεις καὶ ἀγιασεις αὐτοὺς ἱερατεῦν μοι*).

同様の用例——出28:41, 29:7, 40:13, 15, レビ6:13, 7:36, 8:12, 16:32, 民3:3, 35:25, ダニ9:24.

油注ぎはすべての祭司を対象としたようだが、大祭司の油注ぎは特別な意味を付与されていた（民35：25、レビ16：32）。ダニ9：24の **קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים** は神殿の最も聖なる場所、すなわち至聖所（レビ16：2 **הַקֹּדֶשׁ**）を指すという解釈もあるが、新共同訳に従って「最も聖なる者」という意味にとる。

《王》

サム上16：13「サムエルは油の角を取って、彼の兄弟たちの中で彼に油を注いだ。その日以来、主の霊がダビデを強くとらえた」（**וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת-קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ-יְהוָה אֶל-דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא**／*kai ḗlaben Samouhēl tò kéras tou élaíou kai ḗxrisēn autòn én méssō tōn ádelphōn autou, kai éphēlato pneûma kyriou épì Dauid ápo tēs hēmeras ékeinēs*)⁽³⁾。

同様の用例——士9：8, 15, サム上10：1, 15：1, 17, 16：3, 12, サム下2：4, 7, 3：39, 5：3, 17, 9：16, 12：7, 19：11, 王上1：34, 39, 45, 5：15, 19：15, 16, 王下9：3, 6, 12, 11：12, 23：30, 代上11：3, 14：8, 29：22, 代下22：7, 23：11, 詩45：8, 89：21, シラ46：13, 48：8（シラ書は元来ヘブライ語文書）。

サム上9：16, 10：1, 代上29：22はイスラエルの君（**מֶלֶךְ**）の任職の油注ぎに言及しているが、王国の指導者という意味では「君」と「王」の機能上の違いはなかったと考えられる（サム上13：14, 15：1, 17, サム下7：8, 王上1：35, 14：7—8, 16：2参照）。油注ぎは民や長老によって行われることもあった（サム下2：4, 7, 5：3, 19：11）。サム上16：13によると、ダビデは**主位に着くはるか前**に油を注がれた。

《預言者》

王上19：16「また……シャファトの子エリシャに油を注いで、あなたに代わる預言者とせよ」（**וְאֶת-אֵלִישָׁע בֶּן-שָׁפָט ... תִּמְשָׁח לְנָבִיא תַחֲתַיָּךְ**／*kai tòn Elisaiē uíōn Saphat ... chríseis eís prophētēn antì sou*）。

イザ 61:1 「主ヤハウエの靈がわたしの上に、貧しい人々に良い知らせを伝えるために、主がわたしに油を注いだからである」 (רוח אֲדֹנָי / Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, וְנָתַן מֶשֶׁחַ יְהוָה אֵתִי לְבָשֵׁר עֲנוּיִם / οὐ εἴνεκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς).

イザ 61:1 ではサム上 16:13 と同じく、油注ぎと主の靈の降臨が結びつけられている。

B. 形容詞の用例

レビ 4:3 「油注がれた祭司」 (הַכֹּהֵן הַמְשִׁיחַ / ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμέ-
νος).

同様の用例——レビ 4:5, 16, 6:15 (これらのヘブライ語は 4:3 と同じだが、七十人訳は ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός と訳している), 2 マカ 1:10 (ギリシア語文書)。

C. 名詞の用例

サム上 2:10 「主は彼〔主〕の王に力を与え、彼〔主〕の油注がれた者の角を高く上げるでしょう」 (וַיִּתֵּן-עֹז לְמַלְכוֹ וַיְרַם קַרְן מְשִׁיחוֹ / καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ).

同様の用例——サム上 2:35, 12:3, 5, 16:6, 24:7, 11, 26:9, 11, 16, 23, サム下 1:14, 16, 19:22, 22:51, 23:1, 代上 16:22 (複数形), 代下 6:42 (מְשִׁיחֶךָ を単数形 מְשִׁיחֶךָ に訂正), 詩 2:2 (使 4:26 に引用), 18:51, 20:7, 28:8, 84:10, 89:39, 52, 105:15 (複数形), 132:10, 17, イザ 45:1 (キュロス), 哀 4:20, ダニ 9:25, 26, ハバ 3:13, シラ 46:19。

これらの油注がれた者はイザヤ 45:1 とダニエル 9:25, 26 を除きすべてイスラエルの王的人物を指し、「主の」あるいは主なる神を指す「わたしの／彼の／あなたの」という規定語を伴っている。やや特異

なダニエル 9：25, 26 については下記参照。

D. 注目すべき用例

イザ 45：1「主は、彼〔主〕の油注がれた者について、キュロスについてこう言われる」(כֹּה־אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ לְכוּרֶשׁ / Οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρῳ)。

イザ 44：28 (「キュロスについてわたしの牧者と言う」), エレ 25：9, 27：6, 43：10 (「わたしの僕バビロンの王ネブカドレツアル」) と比較。これらがすべて「わたしの」という規定語を伴っている点に注目 (ただし二人の役割は正反対である)。キュロスはペルシアの王であるにもかかわらず主によって立てられた特別な人物であることが明示されている。元来の文脈においてキュロスは終末論的救済者を指すわけではない。

代上 16：22「わたしの油注がれた者たちに触れるな、わたしの預言者たちに害を加えるな」(אַל־תִּחַנְנוּ בְּמַשִּׁיחֵי וּבְנָבִיאֵי אֱלֹהֵינוּ / Μη ἄψησθε τῶν χριστῶν μου καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ πονηρεύεσθε)。

代上 16：22 と詩 105：15 の複数形の「油注がれた者たち」は預言者として理解された古代イスラエルの族長たちを指すと考えられている (創 20：7, 17 参照)⁽⁴⁾。そうであるなら、ここにも油注ぎと主の霊 (預言の霊) との結びつきが暗示されているのかもしれない。下記のクムランの用例も参照。

ダニ 9：25「知り、かつ悟りなさい。エルサレムを復興させ再建せよとの御言葉が出てから、油注がれた者一君〔が来る〕まで七週」(וְתֵחַל מִן־מָצָא דָּבָר לְהָשִׁיב לְיִרְשָׁלַם עַד־מַשִּׁיחַ נָגִיד שְׁבַעִים וְתֵחַל מִן־מָצָא דָּבָר לְהָשִׁיב לְיִרְשָׁלַם עַד־מַשִּׁיחַ נָגִיד שְׁבַעִים (ヘブライ語本文との相違が大きい七十人訳は省略)。

ここでは「油注がれた者」が規定語を伴わずに「君」と並置されている (ヘブライ語の語順からすると、新共同訳「油注がれた君」や NRSV “an anointed prince” は意識が過ぎるように思われる。ロバ

ーツ訳 “an anointed one, a prince” を参考にこのように訳す)。この注目すべき絶対的語法は捕囚期以前のヘブライ語テキストには現れない。ただし、この訳は直ちに「メシア的」解釈を要求するものではない。旧約研究者によると、これは過去に現れた歴史上の人物を指す。その候補としては、ハガイ書とゼカリヤ書に登場する大祭司ヨシュアかユダの総督ゼルバベルが考えられる（ハガ 1: 1—14, ゼカ 6: 9—14 等。Cf. ゼカ 4: 14 「二人の油の子ら」 שְׁנֵי בְנֵי הַיָּצֵהָר）。
 ダニ 9: 26 「六十二週のあと油注がれた者は断たれ、彼には〔何も〕ないであろう」 (וְאַחֲרֵי הַשָּׁבָעִים שָׁשִׁים וּשְׁנַיִם יִפְרֹת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ) (全体にヘブライ語本文と異なる七十人訳の対応部分は ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται [油注ぎは遠ざけられ、存在しないであろう] となっている)。
 本節の翻訳と解釈には異論があるが、フランシスコ会訳 (2011 年) を参考にこう訳しておく。「油注がれた者」はここでも終末論的救済者ではなく、オニアス 3 世を指すと一般に考えられている。
 以上の通覧から明らかなように、旧約聖書の正典と外典には、終末に待望される救済者メシアへの言及は一つも出てこない。

(2) 旧約聖書偽典における「メシア」と「キリスト」

50 点をこえる旧約聖書偽典 (ユダヤ教文書) の中で「メシア」, 「油注がれた者」, 「キリスト」についての記述を含む文書はわずか 5 つしかない⁽⁵⁾。すなわち, 「ソロモンの詩編」 (ヘブライ語原典は紀元前後の成立), 「シリア語バルク黙示録」 (後 1 世紀第四四半期), 「第四エズラ書」 (後 100 年頃), 「第一エノク書」の「たとえの書」 (前 1 世紀後半～後 1 世紀前半), および「第三エノク書」 (後 5～6 世紀) である (成立年代は, 主として土岐健治『旧約聖書外典偽典概説』[教文館, 2010 年] による)。これらはすべて, 終末論的救済者としてのメシアないし油注がれた者に言及している。ここでは, われわれの問題との関連で特に重要な「ソロモン

の詩編」と「第四エズラ書」を取り上げ、そこに含まれる用例を検討することにする。なお、本稿の目的は「キリスト」という語の由来と意味の確認にあるので、「十二族長の遺訓」は対象外とする。「第一エノク書」の「たとえの書」も年代的・内容的に重要だが、長くなるので今回は省く。

A. 「ソロモンの詩編」

本書のヘブライ語原典は現存せず、ギリシア語訳とシリア語訳のみが伝えられている。メシア（油注がれた者）への言及は次の4箇所に見れる（終末に待望される救済者であることが文脈から明らかなので、「メシア」と訳す）。

17：32「そして彼は神から教えられて彼らの上に立つ義しい王であり、彼の治世に彼らの中に不義はない。なぜなら皆が聖なる者であり、彼らの王は主のメシアだからだ」(*καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδασκτὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ' αὐτούς, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν, ὅτι πάντες ἅγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου*).⁽⁶⁾

18 編表題「ソロモンの詩、再び主のメシアの」(*Ψαλμὸς τῷ Σαλωμων· ἔτι τοῦ χριστοῦ κυρίου*)。 (シリア語訳にこの表題はない)

18：5「神がイスラエルを清めてくださるように。祝福された憐れみの日のために、彼〔神つまり主〕のメシアを〔神が〕連れ戻す選びの日のために (*καθαρίσαι ὁ θεὸς Ἰσραὴλ εἰς ἡμέραν ἐλέους ἐν εὐλογίᾳ, εἰς ἡμέραν ἐκλογῆς ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ*)」。

18：7「自らの神を畏れる主のメシアの懲らしめの鞭の下に、霊と義と力との知恵により」(*ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ ἐν σοφίᾳ πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος*)。

17：32の「彼」、すなわち「義しい王」、「主のメシア」は、その前の箇

所では次のように説明されている。

17 : 21 「ご覧ください、主よ、そして彼らのために彼らの王を、ダビデの子を起こしてください。あなたの僕イスラエルを王として治めるために、神よ、あなたが選んだ時期に」 (*Ἰδέ, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυιδ εἰς τὸν καιρὸν, ὃν εἶλον σύ, ὁ θεός, τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου*) .

ダビデの子孫から待望されるこのメシア (17 : 4 も参照) は、不義の君主たちを打ち破り (*θραύσαι ἄρχοντας ἀδίκους*) エルサレムを踏みつけて破壊する異邦人 (諸国民) から (*ἀπὸ ἐθνῶν*) 都を清めることが期待されているが (17 : 22), それは決して軍勢力 (「馬や騎兵や弓」) や財力 (「金銀」) によるのではない (17 : 33) ⁽⁷⁾. 彼の「力」は言葉 (17 : 24, 35, 36, 43) と知恵 (17 : 29, 18 : 7) と聖なる霊 (17 : 37 *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) にある。彼が「法に背く異邦人を滅ぼす」 (*ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα*) のは「彼の口の言葉による」 (*ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ*) のである (17 : 24). 「ソロモンの詩編」のメシアはこのように平和的な君主であり、また、神との関係においては従属的 (神の代行者) である。「ソロモンの詩編」17 編は次の言葉で締めくくられる (17 : 1 も参照) .

17 : 45—46 「神がイスラエルに彼〔神〕の憐れみを急ぎ送り、わたしたちを不敬虔な敵たちの汚れから救い出してくださるように。主こそとこしえにわたしたちの王」 (*ταχύнай ὁ θεός ἐπὶ Ἰσραὴλ τὸ ἔλεος αὐτοῦ, ῥύσαιτο ἡμᾶς ἀπὸ ἀκαθαρσίας ἐχθρῶν βεβήλων. κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι*) .

18 編 5 節の「連れ戻す」には、統一王国を築いたダビデの子孫から神が理想的な王を再びユダヤ民族に与えてほしいという念願が込められてい

る（17：4をサム下7：12—16と比較）。彼は「主のメシア」として「わたしたちの救い主なる神」（*τὸν θεὸν σωτῆρα ἡμῶν* 17：3）の働きを代行し、「わたしたちの神の王国」を立て直す。ここでは詳論できないが、「ソロモンの詩編」とりわけその17編にはイザヤ書（11, 49, 60章）と王の詩編（特に2, 72, 89編）の思想が明瞭な影を落としており、これらは新約聖書の著者たちにも強い影響を与えた。「ソロモンの詩編」のメシア像を、新約聖書とりわけパウロ以前の原始教会のキリスト像と比較検討することには大きな意味があると思われる（「論考（2）C」）。

B. 「第四エズラ書」

「第四エズラ書」（新共同訳エズラ記〔ラテン語〕3—14章）はユダヤ教の黙示文学であり、後100年頃にまとめられたと考えられている。元の言語はヘブライ語らしいが原本は残っておらず、テキストはラテン語訳等で伝えられてきた。名詞 *Christus*（メシア）および動詞 *ungo*（油を注ぐ）の用例は次のとおり（ラテン語本文には Stuttgart 版ウルガータのテキストを使用し、新共同訳と八木訳〔『聖書外典偽典5』（教文館、1988年4版）〕を参照した）。

7：28「わたしの子イエス」（*Filius meus Iesus*）

Filius meus Christus のキリスト教的改変

7：29「わたしの子メシア」（*Filius meus Christus*）

12：32「これは油注がれた者である」（*hic est unctus*）

7章（第三の幻をめぐる問いと答え）の「わたしの子メシア」は世の終わりの時期（7：26）に現れ、「生き残った人々は四百年の間喜ぶ」とされるが（7：28）、驚くべきことに「そしてこれらの年々の後、わたしの子メシアは死ぬであろう、そして人間の息をもつすべての者が〔死ぬであろう〕」（*et erit post annos hos, et morietur Filius meus Christus et omnes*

qui spiramentum habent hominis) と断言されている (7:29). メシアの死に続くのは、「世」が太古の沈黙 (6:39 参照) に戻る「七日間」である (7:30). その後、「7 年」 (7:43) にわたってすべての死者に対する至高者の厳格な裁きが行われる (7:33 以下). だが、「わたしの子」つまり神の子と呼ばれていたにもかかわらず、7 章のこれ以後の部分にメシアへの言及 (役割や栄光) は出てこない.

しかし「わたしの子」 (Filius meus) という呼び名は 13 章 (第六の幻の説明とその説明) と 14 章 (第七の幻の序文) に再び現れる (13:32, 37, 52, 14:9). 「わたしの子」は、エズラが夢の中で見た「海から上って来た人」 (hominem qui ascenderat de mari 13:5, 25, 32, 51) を指す. 天使は彼について、「至高者が長い間とって置いた人」 (quem conservat Altissimus multis temporibus), 「彼〔至高者〕は彼〔その人〕によって自らの被造物を解放するであろう, そして彼〔その人〕は自ら残された人々の運命を定めるであろう」 (qui per semet ipsum liberabit creaturam suam, et ipse disponet qui derelicti sunt) と説明する (13:26. 29 節も参照)⁽⁸⁾. ここに「メシア」や「油注がれた者」という語は出てこないが、称号と働きの両面からこの人物がメシアであることは明らかである. この人物と 7 章の「わたしの子メシア」は同一と見なしてよいであろう. 13 章では「わたしの子」と彼の敵対者たちとの戦いは「終わりの日」 (novissimis diebus 13:18) の地上を舞台とする. これは「この世の終わり」 (finis temporis huius) また「来るべき不死の時代の始まり」 (initium futuri immortalis temporis) としての「裁きの日」 (dies iudicii) (7:113) と同じではなく、その前に位置すると考えられる⁽⁹⁾. 言い換えると、この戦いは 7 章 28 節で「わたしの子メシアが、彼と共にいる人々と共に現れる」 (7:28) と言われていた時期に起こり、その勝利によって「生き残った人々」に四百年の喜びがもたらされるのである.

12 章 (第五の幻の説明) には「油注がれた者」 (unctus) という語が出てくる. 天使はエズラに次のように語る (12:32—34).

これ〔獅子〕は、至高者が、彼ら〔王たち〕とその不敬虔のために、
終わりまでとって置いた油注がれた者である。彼は彼らの不義を明らかにし、
彼らの侮辱に満ちた行いを眼前に突きつけるであろう。すなわち、
彼はまず彼らを生きたまま裁きの座に立たせ、そして彼らの非を明らかにしてから
彼らを滅ぼすであろう。他方で彼は、わたしの領土で救われた、残っているわたしの民を憐れみをもって解放するであろう。
そして彼は、終末すなわち裁きの日が来るまで彼らを喜ばせるであろう
(hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem ad eos et impietates ipsorum. arguet illos de iniustitiis ipsorum et infulciet coram ipsis spretones eorum. statuet enim eos primum in iudicium vivos, et erit cum arguerit eos, tunc corrumpet eos. nam residuum populum meum liberabit cum misericordia, qui salvati sunt super fines meos, et iucundabit eos, quoadusque veniat finis, dies iudicii).

このテキストにおいて注目すべきは、油注がれた者の出自とその働きおよび活動時期である。われわれのラテン語本文は「(油注がれた者が) ダビデの子孫から現れる」という語句を含んではいない。しかし「獅子」のイメージ(11:37, 12:1, 31)がこの者のダビデ的出自を暗示すると見てよいであろう(創49:9「ユダは獅子の子」。Cf. 黙5:5「ユダ族から出た獅子、ダビデのひこばえ」)。

この油注がれた者は、不敬虔な者たちを「裁きの座」に立たせ神の民を解放する役割を担っている。問題はそれが神自身による最終的な裁き(7:33以下)と同じか否か、という点である。結論を先に言えば、これらは異なると見るべきである。彼は「至高者が終わりまでとって置いた」人物とされているが(12:32)、同様の表現は13章26節にも出てくる(「至高者が長い間とって置いた人」)。とするなら、この「終わり」は13章18節の「終わりの日」に対応し、今の世の終わりに現れるメシアの時

代を指すことになる。その時メシアは彼の任務の一環として裁きと解放を行うであろう。彼の働きは13章の「わたしの子」のそれと共通する。これにたいし「終末すなわち裁きの日」(12:34)は、神自身による「裁きの日」(7:113)と同じと考えられる。メシアは神の民の残りの者たちを解放し、それが彼らの最終的な運命となる。13章26節で「そして彼は残された人々の運命を定めるであろう」と言われるとおりである。

以上の読み方が正しいとすれば、本書におけるメシアの性格がかなりはつきり見えてくる。彼はこの世の終わりの時期にダビデの子孫から現れる。彼は戦士と審判者と解放者の顔をもつ(12:32—34, 13:3—13, 25—39)。しかし彼は、群衆の襲撃に手を上げず、投げ槍を取らず、武器も持たず、ただ口から出る「火の流れと炎の息と大嵐」によって襲ってくる群衆を撃破し焼き尽くす(13:9—11, 27—28)。天使の説明によれば、嵐と炎と火はそれぞれ彼らの「不敬虔の明示」, 「受けるべき責め苦」, 「律法による減び」を表わしている(13:37—38)。そうであるなら、本書のメシア像を軍事的と決めつけることはできない⁽¹⁰⁾。むしろ「ソロモンの詩編」17編のメシア像との類似に注目すべきであろう。

(3) クムラン文書における「油注がれた者」と「メシア」

クムラン文書にはいくつもの重要なメシア的称号が使用されているが、ここではמשיחの用例のみを検討することで満足したい。それでも、われわれの問題との関連で意義ぶかい発見があるはずである。ヘブライ語本文にはガルシア・マルティネスのスタディ版を使用し、アベッグ／エヴァンスのリストを参考にしながら、注目すべき用例を拾い上げる⁽¹¹⁾。写本の行の変わり目を|で示す。

CD (ダマスコ文書) 2.12—13 ויודיעם ביד משיחו (משיחי) רוח קדשו וחוזי
אמת | そして彼〔主〕は彼の聖なる霊の油注ぎを受けた者たちと真理
の先見者たちの手によって彼らに教え

CD (同) 5.21—6.1 (במשיחו | במשיחו) סרה על מצות אל ביד משה וגם |
 הקודש מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ
 מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ מוֹשֶׁה־הַיְדוּשׁ

CD (同) 12.23—13.1 אהרן | וישראל עד עמוד משוח (משיח) אהרןと
イスラエルとのメシア（油注がれた者）が立つまで

CD (同) 14.19 [עד מעמוד משי]ח אהרן וישראל ויכפר עונם アロンとイスラエルとのメシア（油注がれた者）が立つまで、そして彼は彼らの咎のために贖いをするであろう（מעמוד はローゼに従って עמוד と読む）

CD (同) 19.10—11 אהרון וישראל | ימסרו לחרב בבוא משיח
 だが残りの者たちは、アロンとイスラエルとのメシア（油注がれた者）が来る時、剣に渡されるであろう

CD (同) 20.1 עד עמוד משיח מאהרן ומישראל アロンからまたイスラエルからメシア（油注がれた者）が立つまで

1QS (共同体の規則) 9.11 vocat וְמִשִּׁיחֵי אֶהְרֹן וְיִשְׂרָאֵל 預
言者が来るまで、そしてアロンおよびイスラエルのメシアたち（油注
がれた者たち）は〔空白〕

1QSa (会衆規定) 2.11—12 א[ל] א[ת] המשיח אתם אם יוליד 神が彼
らのもとでメシア（油注がれた者）を生む時に

ואחר י[בוא מש]יח ישראל וישבו לפני ראשי א[לפי] 1QSa (同) 2.14—15
 ʾישראל ʾそしてその後、イスラエルのメシア（油注がれた者）が入り、
 ʾそして彼の前にイスラエルの千人の長たちが坐る

1QSa (同) 2.20—21 ואח[ר יש]לח משיח ישראל ידיו | בלחם そしてその後、イスラエルのメシア（油注がれた者）はパンに彼の両手を伸ばす

1QM (戦いの巻物) 11.7—8 וְבִיד מְשִׁיחָהּ | חֹזֵי תְּעוּדוֹת הַגְּדָתָהּ לָנוּ そ
してあなたの油注がれた者たち、証しを見る者たちの手で、あなたは
わたしたちに告げ知らせた

4Q252 (創世記注解 A) col. 5, 3—4 עד בוא משיח הצדק צמח | דויד 義
のメシア (油注がれた者), ダビデの若枝が来るまで

4Q270 (4Q ダマスコ文書) frag. 2 col. II, 13—14 סרה על משיחי | [ידבר]
רוח הקדש 聖なる霊の油注ぎを受けた者たちに対する反抗を語るで
あろう

4Q375 (モーセのアポクリュフォン^a) col. I, 9 [ה] כוהן המשיח אשר
יוצק על ר[ו] אשו שמן המשוחה その頭に注ぎの油が注がれた, 油注が
れた祭司

4Q377 (五書アポクリュフォン B) frag. 1 recto II, 4-5 ארור האיש אשר
לוא יעמוד וישמור ויע[שה] | לכול מצ[ות י] הוה בפי מושה משיחו 彼 [主]
の油注がれた者モーセの口による主のすべての戒命に留まり, 遵守し,
実行しない者は呪われる

4Q458 (物語 A) frag. 2 col. II, 6 [...] משיח בשמן מלכות ה[...]
ה[...]
の油によって油注がれた者

4Q521 (メシアの黙示) frag. 2 col. II, 1 [כי הש]מים והארץ ישמעו
למשיחו というのは, 天と地が彼 [主] のメシア (油注がれた者)
に聞くであろうから

11Q13 (メルキゼデク) 2.18 והמבשר הו[א]ה [משיח הרו]ה [ה] כאשר אמר
דנ[יאל] עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה そして良い知らせを伝える者
は, ダニエルが彼について「油注がれた者—君 [が来る] まで七週」
[ダニ 9: 25] と言ったように, 霊の油注ぎを受けた者 (メシア) で
ある

以上の用例を見てすぐに気づく点をまとめておこう。

(1) CD 2.12—13, 5.21—6.1, 4Q270 frag.2 col. II, 13—14 における「聖
なる霊の油注ぎを受けた者たち」および 1QM 11.7—8 の「油注がれた者
たち」は古代イスラエルの預言者を指すと考えられている (1QS 8.16 参
照. この複数形は代上 16: 22 および詩 105: 15 に溯るものであろう). 注

目すべきは、油注ぎと聖なる靈の授与が同じ出来事の二つの側面と考えられていることである（11Q13 2.18でも同じ）。この考えは先述したようにサムエル記上 16：13 とイザヤ書 61：1 にも見られた。4Q377 がモーセを「主の油注がれた者」と呼ぶのもこれと同じ考えによるのであろう。ヘブライ語聖書の中でモーセは一度も「油注がれた者」と呼ばれていないが（レビ 8：5—13 から分かるように注ぐ側である）、彼は彼に授けられた神の靈によって民を指導したとされている（民 11：17）。さらに民数記 11：25—29 では、靈の降臨と預言が明示的に結びつけられている。モーセは豊かに授けられた主の靈に従って任務を全うしたという意味で「主の油注がれた者」なのである。油注ぎの概念が新約時代以前に拡大されていた事実注目すべきである。

(2) 4Q375 は終末論的文書ではない。この用例は上記のヘブライ語聖書の用法と完全に一致する（Cf. レビ 4：3 等）。

(3) CD 12.23—13.1, 14.19, 19.10—11, 20.1 の「アロンとイスラエルとのメシア（油注がれた者）」（単数形）はクムラン宗団が終末に待望した救済者を指す。1QSa 2.14—15, 20—21 の「イスラエルのメシア（油注がれた者）」（単数形）も同様の終末論的救済者を意味するが、これらの関係はどう考えるかは専門的な問題である（次項参照）。

(4) 1QS 9.11 の「預言者」（単数形）と「アロンおよびイスラエルのメシアたち（油注がれた者たち）」は、一般に、クムラン宗団が終末に待望した 3 人の救済者を指すと考えられている。終末の預言者への期待は申命記 18：15, 18 に基づいており、第一マカベア書 4：46, 14：41 にも見られる（ヨハ 6：14, 7：40, 使 3：22—23, 7：37 も参照）。終末論的救済者としてのメシアが複数形で現れるのはこの箇所以外にないのだが、ゼカリヤ 4：14 などに訴えて、「ダマスコ文書」の単数形の用例 (3) までもこちらに引き寄せて読むのが定説となってきた⁽¹²⁾。これには疑問の余地があるが⁽¹³⁾、ごく専門的な問題に属するので、クムラン文書の専門家の中にも異論があることを指摘するに留めたい⁽¹⁴⁾。

(5) 1QSa (会衆規定) 2.11—12 の「神がメシア (油注がれた者) を生む」という読み方 (古くから異論がある) が正しいとすれば、ここに詩編 2:2, 7 への明らかなアリュージョンを認めることができる (使 4:25—26, 13:33, ヘブ 1:5 等参照, 「論考 (2) A」も参照). そうであるなら, これは当然王的メシアであることになる. しかしその場合でも, クムラン宗団の人々がメシアの奇跡的な誕生を信じていた, と考える必要はない.

(6) 4Q252 col. 5, 3—4 の「義のメシア (油注がれた者)」は, 別のメシア的称号である「ダビデの若枝」(エレ 23:5, 33:15, ゼカ 3:8, 6:12 参照) と並置されているので, ダビデの子孫から終末に現れる王的メシアを指すことは明らかである. 「義のメシア」は「義しいメシア」の意味であろうか (エレ 33:15 צִמְח צְדִיקָה と比較). むしろ「主のメシア」と同義かもしれない (イザ 4:2 צִמְח יְהוָה と比較). 4Q458 frag.2 col. II, 6 「王国の油によって油注がれた者」も終末論的な王的メシアを指すと見てよい (サム上 10:1, 16:13, 詩 89:21 を参照). 4Q521 frag. 2 col. II, 1 の「彼のメシア (油注がれた者)」も同じかもしれないが, 断定はできない (イザ 1:2 参照. このメシアについてはさまざまな解釈 [数と機能] があり, 学者のコンセンサスはまだ得られていない). いずれにせよ, クムラン宗団もダビデの子孫から終末に現れる主的メシアを待望していたことは確かである (サム下 7 章を「ダビデの若枝」と結びつけて解釈している 4Q174 [詞華集] や, イザヤ 11 章への注解の中で「ダビデの若枝」に言及している 4Q161 [イザヤ書注解] も参照).

(7) 11Q13 も新約聖書との関連できわめて興味ぶかい文書である (終末の救済者メルキゼデクへの謎めいた言及を含む). 2.18 の直前部分 (15—17 行) にはイザヤ書 52:7 が引用され, その解釈 (פִּשְׁרוֹ) として, 「山々」は預言者たち, 「良い知らせを伝える者」は「霊の油注ぎを受けた者 (メシア)」である, と言われる. イザヤ書の「良い知らせを伝える者」は「あなたの神が王となった」と告げる人物であって, 彼自身は油注がれた者ではないのだが, この文書は彼を預言者たちの上に立つメシア (モー

セやエリヤの再来であろうか?)と見ている(パウロの解釈とは全く異なる。ロマ10:15参照)。その解釈の根拠として用いられるのがダニエル9:25だが、後者はここで解釈されるわけではない。残念ながら、ダニエル9章の解釈や引用を明瞭に含む写本は発見されていない⁽¹⁵⁾。

2. 使徒言行録に収録されたペトロの演説

パウロの手紙における「キリスト」という語の意味を理解するには、彼以前のユダヤ教イエス派(イエス自身の理解はこのさい問わない)においてこの用語がどのように使われていたかを知ることが不可欠であり、そのための主要な資料となるのが使徒言行録である(もちろん四つの福音書も重要だが扱いには注意を要する)。使徒言行録の最初の15章にはペトロに帰される演説(説教・弁明・報告)が9つ含まれている。——①1:16—22(使徒の欠員補充に際して)、②2:14—36, 38—39, 40(五旬祭にある家で)、③3:12—26(神殿で民衆に)、④4:8—12(議会で議員や長老たちに)、⑤4:19—20(議員たちに)、⑥5:29—32(最高法院で大祭司に)、⑦10:34—43, 47—48(コルネリウスの家で異邦人に)、⑧11:5—17(教会への報告)、⑨15:7—11(使徒会議で)。

これらの中、教会外の人々にイエスを宣べ伝える告知・宣教の性格を明瞭にもつのは②, ③, ④, ⑥, ⑦である。ただし⑥はアラム語法の形跡を留めていないので(後述)他の記事の複製かもしれない。これらはペトロに帰されているが、ペトロ本人が語ったものとは断定できない。そこで「初期におけるエルサレム教会のケーリュグマ」⁽¹⁶⁾という見方を最低限のコンセンサスとして受け入れたうえで、それ以上のことが言えないかを考察することにしよう⁽¹⁷⁾。使徒言行録の叙述のすべてが著者ルカの物語的枠組みの中に彼の方針に従って配置され、しかもこれらの演説にルカの手が加わっているとしても、そのすべてを彼の創作と見なすことは行き過ぎである。原始エルサレム教会の伝承をルカが注意ぶかく用いた蓋然性が高

いことを示す要素は少なくないからである（以下、ペトロの演説にしばって論じる）。

（1）重要な判断材料

A. トウキュディデス（トゥーキューディデース）『戦史』1.22

使徒言行録に収録された演説は古くから、トウキュディデス『戦史』1.22.1.1—1.22.3.1に掲げられたこの歴史家の叙述方針ないし歴史意識に照らして考察されてきた⁽¹⁸⁾。しかしトウキュディデスのテキストの翻訳と解釈は決して簡単ではない⁽¹⁹⁾。問題は多岐にわたっており、ギリシア史の専門家の間でもその解釈は分かれている。こうした状況の中で専門外の者が発言することはほとんど無意味かもしれないが、使徒言行録の演説の歴史性を考察しようとするならここから始める以外にないので、筆者なりの読み方を試みることにした。問題が明確になるように、あえてごちない直訳調で訳す。

Καὶ ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἢ μέλλοντες πολεμήσειν ἢ ἐν αὐτῷ ἤδη ὄντες, χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτῇ τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι ἦν ἐμοί τε ὧν αὐτὸς ἤκουσα καὶ τοῖς ἄλλοθεν ποθεν ἐμοὶ ἀπαγγέλλουσιν· ὥς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστ' εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται. τὰ δ' ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἡξίωσα γράφειν, οὐδ' ὥς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ' οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατὸν ἀκριβεῖα περὶ ἐκάστου ἐπεξελθών.

そして一方では、それぞれの者たちが、戦いをしようとするときに、あるいはすでにそれ〔戦い〕の中にあるときに、演説によって言った限りの事柄については、言われたことの正確な言葉遣いを思い出すこ

とは、それらを自ら聞いた私にとっても、またどこか別のところから私に告げてくれる人たちにとっても、困難であった。だが、それぞれの者たちがその都度直面することどもについて、〔もし聞かれ得たならば〕必要なことを特に言ったであろう、と私に思われたように、そのように——実際に言われたことの全体的な考えにそれら〔必要なこと〕が最も近くなることを固守しながら——それら〔必要なこと〕は言われてある。しかし他方、戦いの中でなされたことの結果については、たまたま居合わせて聞き知った者から〔情報を得て〕書くことも、私によいと思われたように〔書くことも〕価値ありとは考えなかった。そうではなく、私自身が居合わせた事柄においても、他の人たちから〔聞いた事柄〕においても、可能な限り、各々につき仔細に検討して正確に〔書くことを価値ありと考えた〕。

以上の訳について簡単な説明を加えておきたい。

これら2つの文は *μέν ... δέ* という構文から明らかなように、演説で言われた事柄と戦いでなされたことの結果に対して著者が異なった叙述方針で臨むことを言明している。第二の文の訳と解釈は、細かい点は別として、訳者によって大きく異なることはない。問題は最初の文である。ここに含まれる翻訳上・釈義上の問題点としてポーターは次の7つを数えている。

① *χαλεπόν*, ② *τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων*, ③ *ὥς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ... εἰπεῖν*, ④ *τὰ δέοντα*, ⑤ *ὅτι ἐγγύτατα*, ⑥ *τῆς ξυμπάσης γνώμης*, ⑦ *τῶν ἀληθῶς λεχθέντων*。

①の *χαλεπόν* の意味については、ポーターの言うように、叙述の困難さの程度をどう見るかによって解釈に差が生じるが、全体として、トゥキディデスは演説の逐語的な再現が事実上不可能であることを認めつつも、それで万事休すとなるわけではないことを言おうとしたように見える。②についてポーターは、これらの語句が「言われたことの全体的な正確さ」を意味しうることを指摘するが、正確な言葉遣いという意味にとる多数説

で何ら不都合はない。むしろこうとすると、正確な言葉遣いではないまでもその「全体的な考え」は把握できることをトゥキュディデスは確信していた、という具合に読める（⑤⑥⑦の問題と関連する）。

③の問題については特に注意が必要である。ポーターは、未完了過去形の動詞と不定法が *ἄν* を伴っている部分（*ὥς ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ... εἰπεῖν*）とそうでない部分（*γράφειν οὐδ' ὥς ἐμοὶ ἐδόκει*）のニュアンスの違いに注意を促している。前者は一般に事実に反する仮定を言い表わす語法であるから、前文が省略されているという見方が成り立つ。*ἂν* は *εἰπεῖν* と結びつくと見るのが一般的である⁽²⁰⁾。ここで著者は明らかに自分の主観的判断に言及しているのだから、「もし聞かれ得たならば」つまり「もし私が聞いたならば」といった条件節を補うことができよう。だがこうとすると、叙述の主観性の度合いが強まり、演説の正確性がいっそう怪しくなるのだろうか。——必ずしもそうではあるまい。というのもトゥキュディデスは、再現された演説の中で言われる「必要なこと」が「実際に言われたことの全体的な考えに最も近くなること」を譲れない方針としているからである。

④の *τὰ δέοντα* の解釈は非常に難しい。「必要なこと」とは何を指すのだろうか。またそれは誰にとって、またどういう意味で必要なのだろうか。ここでこの問いと取り組むことはできない。「『必要なこと』は少なくとも部分的にはトゥキュディデスにとって必要な何かを指すに違いない」というポーターの解釈をそのまま受け入れておきたい。

⑤ *ὅτι ἐγγύτατα* に関するポーターの考察は *ἐγγύς* の意味を中心にしている。その点は積義的に重要であろうが、言葉の意味自体ははっきりしている。それよりもむしろこの *ὅτι* の用法を問うべきであろう。これを関係代名詞 *ὅτι* と見なすことは可能であり、実際既存のどの訳もそうとっているように見える。たとえばウィルソンは、*ἐχομένῳ* という中動相が “hold onto,” “hang onto,” “cling to,” “keep to” の意味で用いられることを正しく指摘しながら、これを “keeping as closely as possible to all the points made in what was actually said” と訳している。この動詞の中動

相は属格の語を従えることが多いので、*ὅ τι*の前にたとえば *τούτου* を補えばよいであろう（われわれの訳文をベースに直訳すると、「実際に言われたことの全体的な考えに最も近い事柄である限りのものを固守しながら」となる）。しかし、これを接続詞 *ὅ τι* と見ることも十分に可能である（*τούτου* を補う点は同じ）。だがその場合、*ὅ τι* 節の中に主語が見当たらないのでそれを補う必要がある⁽²¹⁾。その暗黙の主語としては、何よりも先行部分の *τὰ δέοντα* が考えられ、そうとれば *ἐγγύτατα* と数も一致する。またこうとった場合には、何の近さが問題になっているかがはっきりする。つまりトゥキュディデスの問題は、実際に言われたことの全体的な主旨を堅持することではなく（彼はそれを可能なこと、当然のことと考えている）、再構成された「必要なこと」が全体的な主旨とどれほど合致するか、ということなのである。

⑥と⑦についてもポーターはさまざまな解釈の可能性を指摘しているが、⑥については多数説である “general sense” の線で解釈しておきたい。また⑦については *ἀληθῶς* は「出来事や行為の事実性を指すのであろう」というポーターの提案を受け入れたい。

最後に、ポーターは問題にしていないが、*οὕτως εἴρηται* の主語は何かということも問われるべきであろう。「言われてある」とはもちろん「私は言わしめた」／「私は書いた」という意味である（非人称的用法ではない）。ここに主語は明示されていないので、大多数の訳はそれを曖昧にしたまま意識するか（たとえばウィルソン訳 “as it seemed likely to me ... so I have written” Cf. 藤縄訳）、「演説」を主語に訳している（ポーター訳 “the speeches are given”）。*εἴρηται* は 3 人称単数形だから、後者は文法的には無理であろう。一意的に決めることは困難かもしれないが、*οὕτως* は *ὥς* と相関的と考えられるから、*τὰ δέοντα μάλιστ' εἰπεῖν* から *τὰ δέοντα* を *εἴρηται* の暗黙の主語として補うのが自然であり、そうとれば *ὥς* 以下の部分でトゥキュディデスが何を言おうとしたかがはっきりする。ここで彼は演説の再現の仕方全般について述べているのではなく、演

説の再現にさいして「必要なこと」がその全体的な主旨に最も近くなることを大原則とした、と言っているのである。このように解するならば ὥς δ' ἂν ἐδόκουν ... εἰπεῖν と ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα ... λεχθέντων との間に、よく言われる矛盾⁽²²⁾は存在しないことが分かるであろう。

さて、トゥキュディデスの叙述方針は、使徒言行録の演説の性格を考えうえでどういう意味をもつてであろうか。ルカの時代のはるか以前からギリシア・ローマの多くの歴史家や文筆家がトゥキュディデスの作品を受容しており、ローマ帝政初期にはハリカルナッソスのディオニュシオス（ローマで活動し、イエスが誕生した頃に死去した歴史家・修辞学教師）がトゥキュディデスの『戦史』を逐語的に引用しながら論評を加えている。こうした中で、歴史家としての自覚を強くもっていたルカ（ルカ 1:1—3, 使 1:1—2）が使徒言行録の演説の再構成をトゥキュディデスの方法に従って行った可能性は十分に考えられてよい。しかし、ルカがトゥキュディデスの著作を知っていたとは断定できず、また、彼が「トゥキュディデスによって確立された歴史叙述の様式に従うことを目指した」（ブルース）とまで言い切れるかどうかも疑問である。しかし、両者の単なる比較ということであれば、一定の結論を引き出すことは可能である。

もしもルカが「演説で言われた事柄について、言われたことの正確な言葉遣いを思い出すことは困難であった」というトゥキュディデスの言葉と直接間接に出遭ったとすれば、彼は「全くそのとおり」と頷いたことであろう。ルカは最初期の弟子たちの演説を自分で聞いたわけではないから、いっそうの困難を感じたかもしれない（高齢の同時代人に尋ねることができたとしても）。だが、彼の手許には初代教会から伝えられた文書資料があり、そこに記されていることの多くは、60年後の彼の時代にもキリスト教徒の生き方を決定した指導者たちの事績として受けとめられていたであろうから、時代的な隔たりは感じなかったであろう。しかし、彼の資料の形態と内容はわれわれには知られていない。それはエルサレムの初代教会の主要人物の活動を言葉と共に記録した一種の物語であったと推測して

よいだろうか（シナリオA）。それとも、誰それがこう言ったということ
をその言葉と共に記しただけの語録風資料であったのだろうか（B）。そ
れとも単に最初期の教会のケーリュグマや信条のみを記したものであろう
か（C）。さらに、どの言語で書かれていたのだろうか。こうした疑問に
答えることは容易ではない。われわれとしては差し当たり、第三の最も悲
観的なシナリオに基づいて考察を進めることにしよう。

たとえルカの資料が初代教会のケーリュグマや信条のみを書き記したも
のであったとしても、教会は最初期の指導者たちの名前と働きを記憶して
いたはずだから、ルカはケーリュグマや信条と指導者たちの記憶とを結び
つけながら、それらをできる限り年代順に配列する（つまり物語る）こと
ができたであろう（ルカ1:3参照）。その場合、演説はルカの「創作」で
あることになるが、好き勝手にこしらえたという意味の創作ではない。ケ
ーリュグマや信条はトゥキュディデスの「実際に言われたことの全体的な
考え」に相当すると見てよい。トゥキュディデスはそれを知ることができ
ると考え、それに照らして「必要なこと」の取捨選択と配列を決めるやり
方をとった。ルカの場合は、ケーリュグマや信条に合わせて物語を構成し、
その枠組みの中でペトロに語らせたわけだから、「その都度直面すること
ども」も含め、彼はより大きな「創作」の自由度を得ていたようにも見え
る。しかしそのさい、かつての指導者たちの事績の記憶が、ケーリュグマ
や信条という「実際に言われたことの全体的な考え」と並んで、一定の限
定作用を彼の物語構成に及ぼしたであろう。最も悲観的なシナリオに従っ
た場合でも、これだけのことが言える。他のシナリオが成り立つとすれば、
はるかに多くのことが言えるはずである。

B. 使徒言行録のアラム語法

使徒言行録の最初の15章のギリシア語テキストがセム語風の色合いを
もつこと、他方16章以後のギリシア語は翻訳ギリシア語には見えないこ
と、これらの点は、20世紀初頭のトーリーの先駆的研究以来よく知られ

ている⁽²³⁾。彼は最初の 15 章のテキストの背後に統一的なアラム語の資料が存在したというテーゼを打ち出した。今日これをそのまま受け入れる学者はいないが、示唆的であることに変わりはない。トーリーは多くの語句を取り上げて具体的に説明したが、彼の分析で注目されるのは、使徒言行録のセム語風表現の大多数をヘブライ語法ではなくアラム語法に分類した点である。1つだけ例を挙げよう。トーリーは使徒言行録 1:1 ἡρξάτο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν を「アラム語法」として説明している。ところが ἄρχω の中動相を不定法と共に「～し始める」の意味で用いる語法は七十人訳聖書と新約聖書（特に共観福音書と使徒言行録）の中に数多く出てくる。ἄρχομαι と訳されるヘブライ語動詞は 1 つではないが、その中で比較的多いのはヒフィル話態で「始める」ことを言う חָלַל である。その用例の 1 つ創世記 10:8 「そしてクシュはニムロドをもうけ、彼〔ニムロド〕は地上で勇士であることを始めた」（ヘブライ語直訳）をヘブライ語本文、タルグム（「偽ヨナタン」）、七十人訳の順で掲げると次のようになる。

וְכֹשׁ יָלַד אֶת־נִמְרֹד הוּא הָחֵל לְהִיּוֹת גִּבּוֹר בְּאַרְצָא

וכוש אוליד ית נמרוד הוא שרי למיהוי גיבר בחיטאה ולמרדא קדם ייי בארעא

Χους δὲ ἐγέννησεν τὸν Νεβρωδ. οὗτος ἡρξάτο εἶναι γίγας ἐπὶ τῆς γῆς

ヘブライ語本文では חָלַל לְהִיּוֹת（前置詞 לְ+הִיּוֹת の不定詞連語形）を続ける、ごく普通の構文になっている。その部分をタルグムのアラム語は שרי למיהוי と訳したが、ヘブライ語とは別の動詞（שרי）を用いただけで、意味も構文も同じである。七十人訳の ἡρξάτο εἶναι はもちろんヘブライ語の訳であり、ギリシア語文法の規則には合っていてもヘブライ語の直訳の色彩が強いという意味では「ヘブライ語法」と言えるであろう。しかし以上の例を見れば明らかなように、これを「アラム語法」と呼んでも差し支えない。これらを区別せずに「セム語法」という一つのカテゴリーにまとめる考え方は、この場合には功を奏しない。なぜなら、ここでの問

題はギリシア語テキストの解釈ではなく、背後にあったと推測される資料の言語であり、それは、その作者や編集者の問題に直結するからである。

トーリーは統一的なアラム語資料の存在を証明するために、ヘブライ語とアラム語に共通するセム語法をアラム語法に分類した。ルカの資料の原作者がペトロあるいはイエスの直弟子たちであったとすれば、彼らはそれを一番身近なアラム語で記したであろう。そうであるなら、この類の現象はトーリーの言うようにアラム語法なのである。

しかし以上のことは、上述のシナリオ A か B が成り立つ場合にしか当てはまらない。シナリオ C の場合、ルカが七十人訳聖書のヘブライ語法の影響の下に物語と演説を創作した可能性を否定しきれないからである。この点で決め手となるのは、使徒言行録の最初の 15 章に——とりわけペトロの演説に——ヘブライ語法とは区別されるアラム語法がどれほど見られるか、という点である。これについてブルースは、1:1—5:16, 9:31—11:18, および 12 章と 15 章のいくつかの部分に明瞭なアラム語法が認められることを指摘している⁽²⁴⁾。ここから自然に推測されるのは、ルカの資料は少なくともその最初の段階ではアラム語で記されていたであろう、ということである。ペトロの演説 (②, ③, ④, ⑦) についても、アラム語的背景がどのように見られるかを具体的に確認する必要がある。ここでは②を取り上げるだけで精一杯だが、そこにアラム語との明瞭な関連が見られるならば、ドッドのいう「初期におけるエルサレム教会のケーリュゲマ」以上の資料の存在を考えてよいであろう。

C. ペトロの演説における贖罪論の不在

使徒言行録はペトロたち使徒を神殿親和的に描いており、ペトロの演説にイエスの死を贖罪の犠牲として見る解釈の痕跡はない（「僕」については後述）。贖罪論は、神殿が贖罪の場所としての機能を失ったという認識と共に成立した。これを創出したのは、イエスの直弟子たちを中心とするエルサレムのヘブライオイ（使 6:1）ではなく、神殿に批判的な（使 7

章) ヘレニスタイ (ステファノ・グループ) であったと考えられる。これについては以前に詳しく論じたので、ここで繰り返す必要はあるまい⁽²⁵⁾。今回の問題との関連で重要なのは、ペトロは彼の演説の中でイエスの死に何[・]度[・]も[・]言[・]及[・]し[・]て[・]い[・]る[・]の[・]に、弁明上も宣教上も有利であったはずの贖罪論を一度ももち出していないことである。これを見ても、使徒言行録に収録されたペトロの演説はヘブライオイの歴史のごく初期に遡る資料に基づく、と判断されるのである。

これをルカの神学的立場として説明することはできない。ルカ福音書におけるマルコの「編集」と同様のことを試みることは、ルカの演説の「資料」が不明なのだから方法として正しくない。ただしシナリオCでは、そうしたことを疑ってみる必要があるかもしれない。すなわち、「初期におけるエルサレム教会のケーリュグマ」の中に、キリストは「聖書に書いてあるとおりにわたしたちの罪のために死んだ」(1 コリ 15:3) というような文言があったのに、ルカは自分の「神学」に合わせてそれを削除した、といったことが全く考えられないわけではない。しかし最初期のヘブライオイのケーリュグマの中にそうした部分があり、それをルカが伝えられて知っていたとすれば、ペトロの演説を構成するさいに彼が自分の神学的立場をあくまで貫いてそれを故意に削除した、というようなことが考えられるだろうか。考えられるのは、ヘブライオイのケーリュグマの中にそうした文言はなかったか、それともルカが知らなかったかのどちらかであろう。しかし、後者の可能性は限りなく低い。その点を次に示そう。

使徒言行録の後の部分に贖罪論的に読める章句が出てくる(20:28)。もしルカがイエスの死の贖罪論的理解に反対(少なくとも消極的)であったとすれば、そういうことをわざわざ書いた理由について説明しなければならない。ルカの思想がそういうものだと仮定した場合に考えられる答えは、ルカは自分の思想と調和しないにもかかわらず彼の理解するパウロの教えに迫真性をもたせるためにこの言葉を語らせた、というものであろう。——「あなたがたは、自分自身と群れ全体に気をつけてください。その

〔群れの〕中で、聖霊はあなたがたを、神がご自分の〔御子の〕血によって獲得した神の教会を牧するために、監督者としてのです」(προσέχετε ἐαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου). (使 20 : 28)

ここでルカは贖罪論的言表がパウロにふさわしいと考えている。「神がご自分の〔御子の〕血によって獲得した」という表現は同時代の教会の慣用となっていた可能性があるが、その点はわれわれの問題にとってどちらでもよい。われわれにとって重要なのは、同時代の教会の理解がここに反映しているにせよ、ルカが贖罪論をエルサレムのペトロたちではなく、明白にパウロと結びつけたことである。この事実はどう理解すべきだろうか。

ここに表明された思想が1コリント 15 : 3—5 でパウロが述べたケーリュグマに近いことはルカも知っていたであろうから、ルカが加わっていた教会のカテキズムないしケーリュグマには「キリストはわたしたちの罪のために死んだ」というような文言が含まれていたと考えねばならない。他方、使徒言行録の中でルカは贖罪論の起源について主題的に語ってはいないが、彼は歴史家として、自分たちの教えに含まれる贖罪論の起源を問う必要に迫られたであろう。というのは、本書において最初期のエルサレム教会の活動を物語る責任を引き受けた以上、この重要問題とペトロら最初期のヘブライオイとの関係を問わずに済ませることはできないからである。もしもこの神学がヘブライオイに溯ることが確認されたならば、そのことに触れずに使徒たちの活動や演説を物語ることは許されない。ルカは結局この問題への明確な答えを見つけれなかったようだが、彼の探究の成果は本書の中に確かに示されている。それは次の4点である。——①イエスの死の贖罪論的理解はペトロらヘブライオイから始まったのではない(1～10章のペトロの演説)、②贖罪論を考案したのはヘレニスタイ(ステファノ・グループ)らしい(8章のフィリポの宣教)、③贖罪論の明確な思想は特にパウロに見られる(20 : 18—35のパウロの演説)、④パウロが彼

の贖罪論的使信をどこから受けたかははっきりしない（9：17—20 はせいぜい暗示でしかない）。ルカは①と③については明確に書いているが、それらをつなぐ②と④については曖昧なままにしている。それは彼がこの問題に無関心であったからではなく、歴史家として明確に語れるほどの確証を得ていなかったためであろう。

このように、ペトロの演説にイエスの死についての贖罪論的言表は含まれていない。彼の演説は、ヘレニスタイが神殿に批判的な立場をとり、それと関連して贖罪論を展開する以前の、エルサレム教会の最初期の状況を反映していると考えられるのである。しかし、以上の考察に対して次のような反論があるかもしれない。——ペトロは演説③の中でイエスを「僕」（*παῖς*）と呼んでおり（3：13, 26）、これはイザヤ書 52 章 13 節～53 章の苦難の僕への明らかなアリュージョンである。そうであるからには、贖罪論はヘブライオイが始めたと考えべきではないか。ペトロの演説ではないが 4：27, 30 の「聖なる僕イエス」も同じではないか。

確かに使徒言行録 3：13 のルカの本文 *ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν*（わたしたちの父祖たちの神は彼の *παῖς* イエスに栄光を与えました）を、七十人訳イザヤ書 52：13 の本文 *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα*（わたしの僕 [עֶבֶד の訳] は悟るであろう、そして高められ、大いに栄光を与えられるであろう）と比べると、神の *παῖς* に栄光が与えられる点が共通している。しかもこの *παῖς* は、イザヤ書でもペトロの演説でも苦難を受ける点が特徴的である（マタ 12：18—21 に引用されたイザ 42：1—7 も「わたしの僕」で始まる）。ギリシア語の *παῖς* は「子供」という意味にもなるので（ルカ 2：43, 8：51, 54, 9：42, 使 20：12 参照）、聖書を知らない異邦人信徒がこれを読めば「神の子イエス」と理解したかもしれない。しかしそうとられることは、ルカの本意ではなかったであろう。福音書の中でも使徒言行録の中でも、ルカが「神の子」としてのイエスに言及するときには例外なく *υἱός* を用いており（ルカ 1：32, 35, 3：22 [マコ 1：

11], 4:3, 9, 41, 8:28, 9:35, 10:22, 使9:20, 13:33), *παῖς* の使用は一度もないのである(他の新約文書でも同じ。これらに共通する聖書的背景として特に詩2:7とサム下7:14に注目すべきであろう)⁽²⁶⁾。

使徒言行録3:13, 26の「僕」はイザヤ書52章13節～53章の苦難の僕を暗示すると見てよい。そのうえこの演説の背後にヘブライオイに溯る何らかの伝承があるとすれば、その蓋然性はいっそう高まる。それならば、贖罪論もヘブライオイに始まると考えるべきなのか。——そうではない。ここでのペトロの関心事はイエスの死の贖罪の意味にはない。13節を原文に忠実に訳すと次のようになる。——「アブラハムの神またイサクの神またヤコブの神、〔つまり〕わたしたちの父祖たちの神は、あなたがたが引き渡してピラトの面前で——彼〔ピラト〕は釈放すると決めていたのに——拒絶した彼〔神〕の僕イエスに栄光を与えました」(*ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰσαὰκ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἡρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν*)。

日本語訳では *Ἰησοῦν* の前後で区切って訳されることが多く、それでも間違いではないが、そう訳すと「栄光を与えた」がルカの本文において何を意味するかが不明瞭になってしまう。だが、ルカのペトロは彼らによって引き渡されたイエスに神が栄光を与えたと言っているのだから、「栄光を与えた」の主要な意味は「よみがえらせた」(15節) ことにある、と見るのが自然である。そして実際15節では、「〔あなたがたは〕命の導き手を殺し、その方を神は死者たちの中からよみがえらせました」(*τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*) と言われるのである。つまりこの文脈の眼目は栄光=復活にあり、イエスの死の意義や意味は問われていないのである。もちろんここでペトロはイエスの死に明白に言及し、イエスを死に追いやった彼らの責任を問うている。しかし、彼の主要な関心はイエスの死の理由ないし必然性にあるのであって、その意義や意味にはない。3:18「彼〔神〕のメシアが受難すること」もイザ

ヤ書の苦難の僕へのアリュージョンと見てよいかもしれない（この僕とイザ 61:1 の「油注がれた者」が同一視されたとしても不思議はない）⁽²⁷⁾。だがそうであればなおさら、ペトロはイザヤ書 52 章 13 節～53 章の僕とイエスとの類似性を意識していたにもかかわらず、イエスの死の意味を苦難の僕の死に照らして理解しようとはしなかったことになるのである。

このようにヘブライオイは、イザヤ書の苦難の僕の姿に最初から注目していたが、その着眼点は、イエスの死の意味を苦難の僕と重ね合わせて贖罪論的に理解したヘレニスタイとは異なっていた。しかし、前稿でも触れたように、ヘレニスタイの解釈はすぐにヘブライオイに受容されたであろう。ヘレニスタイがイエス伝承をヘブライオイから受けると共に、自分たちの神学をヘブライオイに伝え返し、両者の間でそれらが共有されていった、と考えられるのである。両者が最初からそれぞれこのイザヤ書のテキストに注目していなければ、そうした共有化はすぐには起こらなかったであろう。

(2) 使徒言行録 2 章 22—36 節のペトロの説教

以上の考察から、使徒言行録に収録されたペトロの演説はヘブライオイの最初期の伝承と資料に基づくという見方が有力になった。とすればここから、パウロ以前の教会において「メシア」／「キリスト」という語がどのように理解・使用されたかを知る手がかりが得られると期待してよい。そのことを念頭に、ペトロの一連の演説の最初に位置する演説②（2:14—36）の後半部分（22—36）を取り上げて、さまざまな角度から検討することにしよう。他の演説の検討は別の機会にゆずりたい。

A. 私訳

まず私訳をギリシア語原文と共に掲げる（異読はあまり問題にならないので無視する）。

(22) イスラエルの人たち、これらの言葉を聞きなさい。ナザレの人イエスを、〔すなわち〕あなたがた自身が知っているように、あなたがたのただ中で、神が彼を通して行った奇跡と不思議な業とするしとによって、あなたがたのために神から任命された人を、(23) この、神の一定の計画と予知とによって引き渡された方を、あなたがたは法をもたぬ者たちの手により釘付けにして殺しました。(24) この方を神は復活させて、死の苦しみを解消しました。彼がそれ〔死〕に捕らえられることはあり得なかったからです。(25) というのは、ダビデが彼のこととしてこう言っているからです。「わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた。わたしが動揺しないように、彼がわたしの右にいてくださるからだ。(26) それだから、わたしの心は喜び、わたしの舌は歓喜した。さらにわたしの肉体も希望の上に住まうであろう。(27) なぜなら、あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろうから。(28) あなたはわたしに命の道を知らせてくださった。あなたはあなたの顔の前でわたしを喜びで満たしてくくださるであろう」〔詩 16：8—11〕。(29) 兄弟たち、族長ダビデについては、彼は死んで葬られ、そして彼の墓は今日に至るまでわたしたちの間にあると、わたしはあなたがたに率直に言うことができます。(30) そういうわけで、彼は預言者であり、また、神が彼に、彼の腰の実から〔の者を〕彼の王座に坐らせると、固く誓った〔詩 132：11〕ことを知っていたので、(31) メシアの復活について、「彼はハデスに棄ておかれず、彼の肉体が腐朽を見ることもなかった」〔詩 16：10 参照〕と、先見的に語ったのです。(32) このイエスを神は復活させたのであり、わたしたちはみな彼の〔or そのことの〕証人です。(33) それで、彼は神の右に〔詩 110：1 参照〕挙げられ、聖霊という約束のものを御父から受けて、あなたがたが見聞きしているこれ〔聖霊〕を注いだのです。(34) というのは、ダビデが天に上ったのではないからです。彼自身が言っています。「主はわたしの主〔メシア〕に言われた。わたしの右に坐していなさい、(35) わたしがあなたの敵たちをあなたの足台とするまで」〔詩

110 : 1]. (36) だからイスラエルの全家は、次のことをはっきりと知りなさい。彼を神は主ともメシアともなされたのです、あなたがたが十字架につけたこのイエスを。

(22) Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν καθὼς αὐτοὶ οἶδατε, (23) τοῦτον τῇ ὠρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, (24) ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. (25) Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν· προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστὶν ἵνα μὴ σαλευθῶ. (26) διὰ τοῦτο ἠψφράνθη ἡ καρδιά μου καὶ ἡγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, (27) ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾗδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. (28) ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. (29) Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυὶδ ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνήμα αὐτοῦ ἐστὶν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης. (30) προφήτης οὖν ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὄρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, (31) προῖδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾗδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν. (32) τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες· (33) τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε. (34) οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, (35) ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. (36) ἀσφαλῶς οὖν γνωσκέτω πᾶς οἶκος

Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

B. 訳の説明と注釈

翻訳上釈義上の重要項目について、簡単に説明しておく。

《22 節》

「任命された」(*ἀποδεδειγμένον*) 荒井献訳(『使徒行伝』[岩波書店, 1995 年])は「認証された」, フランシスコ会訳は「証明された」と訳しており, これらはどちらも可能である(新共同訳と口語訳の「遣わされた」は無理)。辞書には *ἀποδείκνυμι* の最も普通の意味として「示す」, 「提示する」, 「知らせる」, 「明らかにする」等が挙げられているが, これだけを見て判断することは危険である。プルートアルコス『対比列伝』では, 文脈によってこの動詞の意味が多少変わってくる(「マリウス」14 では「示された」, 「アルタクセルクセース」23 では「示された」か「認められた」, 「ガルバ」22 では「指名された」と訳せる)。またフィロン『神の不動性』112 では「指定された(場所)」という意味で用いられている。ここではブルースに従って “appointed” “designated” の意味にとっておく。

《23 節》

「法をもたぬ者たちの手により」(*διὰ χειρὸς ἀνόμων*) 「～の手により」は明らかにアラム語法(ヘブライ語法)である(*בְּיָד*)。

《24 節》

「死の苦しみを解消しました」(*λύσας τὰς ὥδινās τοῦ θανάτου*) 「死の苦しみから彼を解き放った」という訳は十分正確とは言えない。この *λύω* は争いや恐れを意味する名詞と共に用いて「無に帰せしめる／終わらせる」ことを言い表わす。そのためギリシア語レベルでは, “λύσας ... suits only the ‘bands,’ not the ‘pains’” という批判⁽²⁸⁾は当たらない。七十人訳聖書では, ヨブ記 39:2 の構文 *ὥδινās δὲ αὐτῶν ἔλυσας* (あなたは彼らの

〔産みの〕苦しみを解消した〔だろうか〕がこれにきわめて近い。「死の
 痛み」(τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου) という表現は詩編 18 : 5 と 116 : 3 の
 「死の縄」(חֶבֶל־מָוֶת) に由来する(詩 18 : 6 「陰府の縄……死の綱」, サ
 ム下 22 : 6 「陰府の縄」も参照)。これについては七十人訳が חֶבֶל (縄)
 を חֶבֶל (苦痛／陣痛) と混同したという見方があるが⁽²⁹⁾, 必ずしもそう
 は言えぬであろう。タルグムは詩編 18 : 5 の最初の部分を次のようにパラ
 フレーズしている。「苦しみがわたしを取り囲みました, 分娩椅子に坐っ
 ても産む力のない女のように」(אֶקֶפְתִּי עֶקֶא כְּאִתָּא דִּיתְבָּא עַל מִתְבְּרָא)
 (וחיל לית לה למילד)。七十人訳と同様, タルグムも問題のヘブライ語を
 「苦痛／陣痛」の意味にとっている。誤訳というよりはむしろヘブライ語
 本文の一つの読み方として, 初期ユダヤ教の中に定着していた可能性を考
 えるべきであろう。

《25 節 b—28 節》

この箇所の詩編 16 : 8—11 の引用は基本的に七十人訳聖書によっているが
 (Cf. 使 13 : 35—37), 七十人訳は重要な点でヘブライ語(マソラ)本文
 と異なる。16 : 10 (使 2 : 27 に引用)に注目。ヘブライ語本文を直訳する
 と「なぜなら, あなたはわたしの魂を陰府に遺棄せず, あなたの信実な者
 に穴を見させないであろうから」(כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשְׂאוֹל לֹא־תַתֵּן)
 (חֲסִידְךָ לְרֵאוֹת שְׁחַת) となる。ここに「陰府」(שְׂאוֹל) は「地下にある死
 者たちの領域」を意味すると説明されることが多いが⁽³⁰⁾, 「穴」つまり墓
 穴と並行関係にあるので, 理念的なものというよりはむしろ具体的な
 「墓」のイメージに近いように思われる(詩 30 : 4, 141 : 7 を参照)。従っ
 てこの文は「主はわたしを死に至らせない」と言っているにすぎない。だ
 が七十人訳は「穴」(שְׁחַת 語根 שׁוּח「沈む」)を「腐朽」(διαφθορά)と
 訳したため, ヘブライ語本文の意味(神への信頼, 神の守りへの確信)が,
 死後墓の中で朽ち果てることはないという(復活の)希望へと変わってい
 る。七十人訳の訳者は שְׁחַת を שָׁחַת (ニファルで「腐敗する」の意)と結
 びつけて理解した可能性がある。だがこれも一概に誤訳とは言い切れぬで

あろう。タルグムの写本の一つは詩編 16 : 10 を次のように訳している。
 「なぜなら、あなたはわたしの魂を陰府に遺棄せず、あなたの潔白な者を
 腐朽の家を見るように引き渡さないであろうから」(מטול דלא תשבוק נפשי
 לאשיוול לא תמסור זכאך למחמי בית שחוותא)⁽³¹⁾。これは七十人訳「なぜなら、
 あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見
 させないであろうから」により近い。従ってこの場合も、ヘブライ語本文
 のこういう読み方が初期ユダヤ教の中に定着していた可能性を考えるべき
 である。

《29 節》

「族長ダビデ」(του πατριάρχου Δαβίδ) πατριάρχης は七十人訳聖書翻訳
 用の造語と言われており、ראש האבות 等 4 種類のヘブライ語の語句の訳
 語として現れる(代上 24 : 31, 27 : 22, 代下 19 : 8, 23 : 20, 26 : 12, 四
 マカ 7 : 19, 16 : 25)。用例は少ないが、①同時代の部族や氏族の長を指
 す場合(歴代誌上下)と②イスラエルの族長たち(アブラハム、イサク、
 ヤコブ)を指す場合(四マカ)の二種類に分けられる。新約聖書におけ
 る用例はこの章句と使徒言行録 7 : 8, 9 およびヘブライ 7 : 4 だけであり、
 後三者はどれも用法②に属するが、本節の場合はやや異なるように見える。
 もしペトロがその本名シメオン(使 15 : 14, 2 ペト 1 : 1)から推測され
 るようにシメオン族の出身であったとすれば、彼らの嗣業の地はユダ族の
 土地に組み込まれ(ヨシュ 19 : 1)、さらに捕囚と帰還の時代を経てユダ
 族との融合はますます進んでいったので、ペトロは敬意と親近感を込めて
 ダビデを「族長」と呼んだ、ということが考えられるであろう。

《30 節》

本節には詩編 132 : 11 の後半部がやや形を変えて引用されている(Cf. サ
 ム下 7 : 12—13)。その七十人訳本文(131 : 11)は次のとおり。「主はダ
 ビデに真実を誓われた。そして彼は決してそれを無効にしない、『あなた
 の胎の実から〔の者を〕、わたしはあなたの王座に据えよう』」(ὤμοσεν
 κύριος τῷ Δαβιδ ἀλήθειαν καὶ οὐ μὴ ἀθετήσῃ αὐτὴν Ἐκ καρποῦ τῆς

κοιλίας σου θήσομαι ἐπὶ τὸν θρόνον σου). ペトロは直接話法を間接話法に変え、「胎」(κοιλίας)を「腰」(ὀσφύς)に、「据える」(θήσομαι)を「坐らせる」(καθίσαι)に変えたように見える。θήσομαιを καθίσαιに変えたのは、34節(詩110:1の引用)と調和させるためかもしれない(荒井『使徒行伝 上』)。

《31節》

「メシアの復活について」(περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ) ペトロによれば、ダビデは①自分の子孫からメシア(王として油注がれる者)が現れること、そして②その人物は死んで復活すること、を知っていた。しかしペトロは、イエスがそのメシアであることまでダビデは知っていた、と考えただろうか。この問題については後で考察する。

《33節》

「神の右に」(τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ) 34—35節で詩110:1を引用するに先立って、その一部(ἐκ δεξιῶν μου)を利用したと考えられる。

「聖霊という約束のものを」(τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου) 演説の前半部分(使2:16—21)に引用されたヨエルの預言と関連する。つまり、「終わりの時にわたしはわたしの霊〔の一部〕をすべての肉に注ぐであろう」(ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα 17節)と神が約束していた神の霊(の注ぎ)を指す。

《34節》

「主はわたしの主に」(ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου) 詩110:1の引用。ヘブライ語のיהוהとיְיָが七十人訳ではどちらも κύριοςと訳されている。ペトロの解釈では「わたしの主」は「メシア」(31節)を指す。これは、マルコ12:36—37におけるイエスのメシア論的解釈と一致する。タルグムは本節をサウルと結びつけて歴史的に解釈しているので、こうした読み方がイエスの時代から一般化していたとは考えにくい(ブルースに反対)。ペトロの解釈の背後には、ヘブライ語テキスト(七十人訳ではない)に対するイエス独自の解釈があったと見るべきであろう。

《36 節》

「主ともメシアともなされた」(καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν)「だから」(οὖν)によって、一連の演説(22—35 節)がここで締めくくられることが合図される。これをルカによる要約として説明する立場があるが⁽³²⁾、もしそうだとすればもう少し分かりやすい語り方をしたのではないだろうか。これはペトロ自身による演説の締めくくりの言葉として理解すべきであり、またそれで十分に説明がつく。本節にアラム語法が明瞭に見られないことは確かだが、翻訳結果がいつも必ず元の言語の痕跡を留めるなら学者は苦勞しない。いささか唐突に導入される本節の「主」がアラム語の訳ということは十分に考えられる。その最有力候補は מרה／מראである。よく知られているように、第一コリント書 16：22 に現れる Μαράνα θαはこのアラム語と関連する⁽³³⁾。クムランのアラム語文書との比較が有用であろう。「外典創世記」(1QapGen) 20.13 でアブラムは神に向かって「あなたは主、そしてあらゆるものの支配者」(אנתה מרה ושלִיט)と呼びかける。20.15—16 にも「あなたは地のすべての王たちの主」(אנתה מרה לכול מלכי ארעא)という言い回しが出てくる(他の用例 24「偉大なる主」、10：9「あなたがたの主に」、20.12, 14, 15, 25「わたしの主」、21：2「永遠の主」、22：21「天と地の主」[ダニ 5：23 参照]、32「わが主、神」)⁽³⁴⁾。また 4Q529 (ミカエルの言葉)では「永遠の主」(מרא עלמא)という固定した言い回しが、「わたしの偉大なる方」(רבי)と組み合わせられて繰り返される(6, 7, 10, 11, 12 行)。4Q529 の用例は神の称号として使用されているように見える。1QapGen の「永遠の主」、「天と地の主」、そして「わが主」も神の呼び名ないし称号と見なせるかもしれない。しかしここで重要なのは、これらの מרה／מרא はすべて何らかの規定語と一緒に用いられている、ということである。1QapGen 20.13 の「主」にしても単独では一般的な意味しかもちえない(11QtgJob 24.6-7 の用語法についても同じことが言える)。このことは、このアラム語が七十人訳聖書の κύριος のように完全に単独の絶対的用法

で機能する、定まった神の呼び名ないし称号には成り得ていなかったことを示している（その限りでシュルツの結論は正しい）。だがそうだとすれば、ペトロはかえって余計な心配をせずに、この語をイエスに適用することができたであろう。本節の「主」が七十人訳の *κύριος* の訳ではなく、高位者や権威者に対する尊敬の呼びかけに用いられた一般的なアラム語 *מָרָא*／*מָרָא* の訳語であったとすれば、ペトロの言おうとしたことが今やはっきりする。彼はアラム語を話す同胞のユダヤ人に向かってアラム語で語った。彼はイエスを神と区別したうえで、イエスが得るに至った特別な任務と身分を聴衆に示そうとし、聴衆もそのように聞いた。すなわち、イエスが復活して神の右に挙げられ、しかも聖霊を御父から受けて注ぐという、誰一人なし得なかった特別な任務とそれに応じた地位を受けたことに、聞き手の注意を促したのである。文脈から見てこの「主」が、今や神の右という力と誉れ（権威・権力・支配）の座に着いたイエスを指すことは明らかである。「主」は「ダビデの主」（34 節）であり、同時に「イスラエルの全家」（36 節）の主である。ペトロがまだ異邦人を相手にしていない点に注意。この演説の「主」の意味と用法の起源がヘレニズム教団にある（W・ブセツ）とは考えられない。だがコルネリウスの家での演説（10：34—43, 47—48）では事情がやや異なってくる（ルカの叙述によれば時期的にやや後の出来事である）。ここでは「この方はすべての人の主です」（*οὗτός ἐστιν πάντων κύριος* 非セム語的語順）と言われるように、イエスがすべてのユダヤ人と異邦人の主であると宣言され（36 節）、さらに「神によって生者たちと死者たちとの審判者に定められた方」（*ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*）と呼ばれている（41 節）。ヘレニズム的な主の観念がつけ加わるのはこの段階においてである。また、「歓呼の主」（2：36）がアラム語を話すヘブライオイの使信に最初から含まれていた以上、「マラナタの主」をそれよりも古いと決めつけることはできない。むしろ前者が後者の基礎ないし起源となった可能性を考えるべきであろう。

「彼を神は主ともメシアともなされたのです、あなたがたが十字架につけたこのイエスを」 この語順はほぼ原文どおり。新共同訳「あなたがたが十字架につけて殺したイエスを、神は主とし、またメシアとなされたのです」（口語訳、田川訳、フランシスコ会訳も同様）は、「イエスは生前はメシアではなく、死んで復活した後にはじめてメシアとなった」というような謬見（ペトロにもルカにもない）を生じさせるうえに、原文の豊かな文学性を台無しにしている（適切なのは荒井献訳）。「彼」と言っただけではまだイエスを漠然と指すだけである。どういうイエスだろうか。復活して神の右に挙げられたイエスだろうか。文脈からはそうとるのが自然であろう。しかしペトロは、「あなたがたが十字架につけたこのイエスを」と、意表をつく言葉を続けるのである。

C. 二段階の油注ぎ（霊の注ぎ）、二種類のメシア性

先に指摘したように、サムエル記上 16：13 とイザヤ書 61：1 では油注ぎと主の霊の降臨とが明白に結びつけられていた。詩編 105：15 および歴代誌上 16：22 でも油注ぎと預言の霊との結びつきが暗示されていた。さらにクムラン文書でも、油注ぎと聖なる霊の授与が同じ出来事の二つの側面と考えられていた。これをトリビアルな考えと見なすことはできない。メシアが油注がれた者であるなら、メシアは神の霊を注がれた者である。使徒言行録のペトロの演説は、イエスがどういう意味で油注がれた者であるかを語っている。その点を次に見ていこう。

2 章 22 節でペトロは「ナザレの人イエス」を「神が彼を通して行った奇跡と不思議な業としるしによって、あなたがたのために神から任命された人」と説明している。このことは、ペトロがイエスを神の代行者として理解したこと、また（14 節以後の文脈から見て）そうした業を神の霊の働きに帰したことを示している。つまりここには、4：27 および 10：38 と同じ理解——イエスは神が聖霊と力とをもって油を注いだ聖なる僕である——が見られるのである（すべて生前のイエスに対する見方である点に

注意).

使 4 : 27—28 「というのは、本当に、あなたが油を注いだあなたの聖なる僕イエスに逆らって、ヘロデとポンティオ・ピラトは、異邦人やイスラエルの民と一緒にこの都に集まったからです。起こるようにとあなたの手とあなたの意志があらかじめ定めていたことを、すべて行うために」 (συνήχθησαν γὰρ ἐπ’ ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή [σου] προώρισεν γενέσθαι).

使 10 : 38 「ナザレト出身のイエスに、彼に神が聖霊と力とをもって油を注いだということを [あなたがたはご存じです]. この方は、方々を巡り歩いて善行を行い、悪魔に抑圧されている人たちをすべていやしたのですが、それは神が彼と共におられたからです」 (Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ).

4 : 27 は詩編 2 : 1—2 の引用 (25—26 節) を受けての発言である。詩編の「彼〔主〕の油注がれた者」(τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ) が「あなたが油を注いだあなたの聖なる僕」と言い換えられている。これは明らかに生前のイエスを指す。

10 : 38 の背後にはイザヤ書 61 : 1 がある (ルカ 4 : 18 も参照)。七十人訳の本文はこう訳せる。——「主の霊がわたしの上に [ある]. 彼がわたしに油を注いだからだ。貧しい人たちに良い知らせを伝えるため、心を打ち砕かれた人たちを癒すため、捕らわれ人たちには赦免を、また目の見えない人たちには視力の回復を告げ知らせるために、彼はわたしを遣わした」 (Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτω-

χοῖς ἀπέσταλκέν με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν). 使徒言行録 10 : 38 もイザヤ 61 : 1 も共に油注ぎを主の霊と明白に結びつけている。イエスへの油注ぎは神の「聖霊と力」を下される形でなされ、それに基づいて彼は地上で善行と癒しを行ったのである。

使徒言行録 2 : 33 は、イエスが神から「聖霊と力」の油注ぎを受けて「奇跡と不思議な業としるし」を行い (22 節)、その後「神の右に挙げられ」てから弟子となるべき人々に聖霊を注いだという、言わば二段階の油注ぎを語っている。ここで「二段階」というのは、もちろんイエスに二回油が注がれたということではない (その点でダビデとは異なる)。しかしヨエル書を引用してのペトロの説明は、イエスへの油注ぎと人々への聖霊の注ぎを密接に結びつけている。聖霊を注がれた人たちは預言をする (17—18 節)。彼らは神の預言者である。ペトロはメシア・イエスと預言者たちを「油注ぎ」という一つのカテゴリーで括っているのである。だがこれには順序がある。まずイエス、それから弟子たちである。

二段階の油注ぎに対応して、イエスのメシア性も二つが区別されているように見える。すなわち、死を含む生前のメシア性 (A) と復活・高挙後のメシア性 (B) である。メシア性 B は、「神の右」という力と誉れの座に着いて弟子たちに聖霊を注ぐ任務によって特徴づけられる。36 節の「メシア」の意味 (メシア性 B) は、22 節で暗示されたメシアの意味 (メシア性 A) と連続しながらもそれとは異なると考えねばならない。この意味での「メシア」は伝統的ユダヤ教とは異なるので、むしろ「キリスト」と呼ばれるべきであろう。そしてパウロにおける「キリスト」の用法はこうした展開を前提にしているのであろう。しかしパウロにおいても、たとえば 2 コリント 1 : 21 の言葉「しかし、あなたがたと共にわたしたちをキリストへと堅固ならしめ、わたしたちに油を注いだのは、神です」 (*ὁ δεῖ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός*) は、油注ぎの観念を保持している。これは以上に述べた「二段階の油注ぎ」という視点

から理解すべきではないだろうか（「論考（3）」で考察したい）。

（3）使徒言行録 2 章 22—36 節における詩編引用

A. 3つの詩編引用

すでに見たように、2 章 22—36 節のペトロの演説には 3 つの詩編が引用されている（以下の考察は引用された七十人訳テキストに即して進める）。① 25—28 節、31 節（詩 16：8—11）、② 30 節（詩 132：11. Cf. サム下 7：12—13）、③ 34—35 節（詩 110：1）。これらの詩編の、元来の文脈における発話状況は相互に異なっている。詩編の作者＝発話者とは言えないのだが（後述）、まずは素朴に同一と見なして考察を進めよう。

①ダビデの題銘⁽³⁵⁾。主に相対して「わたし」＝ダビデが語っている。

②ダビデの証言者の詩編。主がダビデに語った言葉を間接話法で引用している。

③ダビデの詩編。主が「わたしの主」に語った言葉をダビデが直接話法で引用している。

①は複雑なので後回しにし、まず他の 2 つについて見ておこう。主が語った言葉は主（神）の言語行為としてとらえられる⁽³⁶⁾。

②詩編 132：11「主はダビデに真実を誓われた。そして彼は決してそれを無効にしない。『あなたの胎の実から〔の者を〕、わたしはあなたの王座に据えよう』」。最初の 2 つの文は証言者の言葉である。「……をあなたの王座に据えよう」は主の発話であり、ここに明白な遂行動詞（performative verb）は含まれていない。しかし詩編の作者はその非明示的な発語内の力（illocutionary force）を「誓い」として理解し（その根拠は後半部がダビデに対する主の約束であることにある）、読者にもそのように理解させようとした。この発語内行為に含まれる命題行為は、「あなたの胎の実からの者」を指示しながら、「わたしが王座に据える者」という表現

によって述定を行う、というものである。だがこの場合、その指示対象が誰であるかは不明である。

③詩編 110：1「主はわたしの主に言われた」。これは作者＝ダビデの言葉である。「わたし」は指標詞（indexical）であり、文脈からダビデ自身を指示することが知られる。これに続いて主の発話（言葉）が引用される。「わたしの右に坐していなさい、わたしがあなたの敵たちをあなたの足台とするまで」。その発語内の力は、前半部については命令、後半部については約束（行為拘束）および宣言と見ることができる。一方、ダビデの発話「主はわたしの主に言われた」の発語内の力は、単なる報告や主張ではなく、神の約束についての証言と見てよいであろう。

B. 詩編 16：8—11（使 2：25—28, 31 に引用）とペトロの解釈

25—28 節に引用された詩編 16：8—11 の言葉（「わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた……」）は、元来の文脈では作者＝ダビデ自身の発話であり、発話者ダビデは指標詞「わたし」によって自分自身を指示した、と考えることができる（素朴な解釈）。

しかしペトロは、「わたし」によってダビデは自分ではなく別の人物（31 節で「メシア」と呼ばれる）を指示したと解釈する（25 節）。この解釈では、ダビデの詩編の発話者「わたし」はダビデではなくメシアである。歴史批評を旨とする現代聖書学の立場からすると、これは何の根拠ももたない非論理的なこじつけのように見える。だが、そこに何らかの論理を見いだせないだろうか。差し当たり単純な考察から始めよう。

まずこれは指標詞の問題ではない。指標詞には「わたし」、「あなた」、「いま」、「ここ」、「きのう」、「今日」などがある（直指行為を必要としない点で「そこ」、「それ」などの指示詞と異なる）。こうした指標詞の特性は、その指示対象が発話状況に応じて変わることである。だがこの詩編の場合、発話状況が変化したわけではない（会堂でこの詩編が朗読されるときには、朗読者においてダビデ自身が最初と同じように今も語っている）。

ペトロの解釈によれば、事柄の本質は状況の変化ではなく「真の発話者は誰か」ということであるように見える（後述）。

詩人は詩の中で自分以外の者の思想を「わたし」に仮託して語ることができる（後述）。ペトロがそういう理論を意識していたのではないにしても、とにかく彼は「わたし」を詩人以外の者と考えた。ペトロから見てその人物は、「あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろう」という言葉（希望・確信・告白）がその者において完了的となり（31 節で人称と時称と話態が変わっている点に注目）、かつダビデへの神の約束（30 節、詩 132：11）がその者において実現した人物でなければならない。これらの条件を満たすのは、死んで復活して神の右に挙げられたイエス以外にあり得ない。31 節でペトロが「メシアの復活について」と言うとき、彼はイエスを念頭に置いている。要するにペトロの解釈によれば、詩編 16：8—11（①）においてダビデは「あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させなかった」と完了的に語りうる人物（条件 A）を指示し、詩編 132：11（②）において証言者は、ダビデの子孫から現れて彼の王座に実際に着く者（油注がれた者としての王、メシア）（条件 B）を指示した。ペトロの解釈において、ダビデは「わたし」によって直接イエスを指示したのではなく（25 節にもかかわらず）、証言者も「王座に据えられる者」によってイエスを指示したのではない。彼らが指示したメシアは、これらの条件を満たす未知の未来的人物にすぎない。

言い換えると、ダビデと証言者が言及したメシアはイエスを指す、という理解はペトロの演説（解釈）の段階で成立する。ペトロがダビデらの言葉を確定記述として用いてメシアをイエスと同定したのである。ペトロがイエスを明白に「メシア」（使 2：36）と呼ぶのは、彼がダビデの子孫から出て彼の王座に着いた者、つまり油を注がれてダビデの王国を治める者だからである（使 2：30、33）。原始キリスト教の理解では、イエスはダビデの子孫であり（マタイ福音書とルカ福音書におけるイエスの系図、ル

カ 1 : 32, 2 : 4, 使 13 : 23, ロマ 1 : 3, 2 テモ 2 : 8, 黙 5 : 5, 22 : 16 を参照), 彼は復活以前に神から聖霊と力とをもって油を注がれ (使 4 : 27, 10 : 38), さらに今や復活して「神の右」という, ダビデ以上の力と誉れの座に着いたのである。

C. 「あなたの僕ダビデの口の聖霊を通して」 (4 : 25)

上述したように, ペトロにとってダビデの詩編の「真の発話者」はダビデではなかった。この問題の手がかりとなるのは, 4 : 25 におけるペトロを含む弟子たちの言葉である。「わたしたちの父, あなたの僕ダビデの口の聖霊によって, こう言われた方」 (*ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδὸς σου εἰπῶν*) (これに詩 2 : 1—2 の引用が続く)⁽³⁷⁾。この章句は古くから翻訳不可能とまで言われてきたが, 詩編 33 : 6 との構文上の類似がヒントになる (cf. 2 テサ 2 : 8)。

בְּדִבְרֵי יְהוָה שָׁמַיִם נִעָשׂוּ וּבְרוּחַ פִּי כָל־צֶבָאָם

主の言葉によって天は造られ, 彼〔主〕の口の息によって万軍は〔造られた〕

τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πάντα ἡ δύναμις αὐτῶν

במילא דיהוה שמיא איתעבידו וברוחא דפומיה כל חיליהון

この פִּי／πνεῦμα は「霊」ではなく「息」を意味するとして類似性を否定する向きがあるかもしれないが, ヘブライ語でもギリシア語でも 1 つの同じ語が多義的に (ときには区別不可能に) 用いられる事実注意到すべきである。また, ヘブライ語の属格構成が七十人訳のギリシア語訳でも保たれている点が重要である (タルグムのアラム語訳も同じ)。そのさい, 原文に暗黙に含まれている分離の観念は, ギリシア語訳では「主の口からの息」という奪格的用法として理解されうる。弟子たちの言葉もこの意味

にとることができる。ここにアラム語伝承の存在を認めてよいとすれば、その翻訳者（ルカ自身？）は七十人訳以上に直訳を心がけたように見える。すなわち、ברוּחַ (ברוח) を τῷ πνεύματι と与格に訳すのではなく、几帳面に前置詞を訳出した (διά) と考えられるのである。

そのためこの訳文はかえって分かりにくくなり、翻訳者や注解者を悩ますことになった。しかし言われている事柄は単純である。パラフレーズするとうなる。——「わたしたちの父でありあなたの僕であるダビデの口から出る聖霊によってこう言われた方」。これと内容的に同じ表現は使徒言行録の数箇所に出てくる。1:16 (「聖霊がダビデの口を通してあらかじめ言った」), 3:18, 3:21。これらに照らすと、ペトロの考えでは詩編 16:8—11 の眞の発話者は聖霊 (神) である、と結論づけてよいであろう。

D. 詩と預言

ペトロが引用したダビデの詩編は、初期ユダヤ教と原始キリスト教において、詩としてだけでなく預言としても受けとめられていた（すでにサム下 23:1—2 が、ダビデに与えられた主の霊を主の言葉を語る行為と結びつけているので、これはごく自然な展開である）。この演説の中でペトロはダビデが「預言者であった」と言っているが（30 節）、この理解はもちろんこの箇所に限ったことではない。使徒言行録の 2 箇所（1:16, 4:25）のほか、マルコ 12:36—37 と並行箇所（マタ 22:43）も、ダビデが「(聖) 霊によって」語ったと記している（興味ぶかいことにルカは福音書の中ではマルコの「聖霊によって」を「詩編の中で」と言い換えている。バルナバ 12:10 も参照）。これと同じ理解は新約聖書とはほぼ同時代のクムラン文書にも見られる⁽³⁸⁾。特に注目されるのは 11Q5 (11QPs^a) 27.11 の要約的記述である。——「これらすべて〔詩編と歌を合わせて 4050 点〕を、彼〔ダビデ〕は至高者の前から彼に与えられた預言〔の霊〕によって語った」(כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון)。

だが、聖書の詩編が詩と預言の性格を併せもつとすれば、聖書の預言書

も預言と詩の性格を併せもつことにはならないだろうか。詩編が詩のまま
 で預言たりうるのは、詩編が本来もつ詩的機能によるのだろうか、それと
 も詩編に含まれる預言的要素によるのだろうか。また、預言書が預言とし
 て機能するのはその本来的な預言的性格によっても、預言書に含まれる
 詩的要素は関係しないのだろうか。そもそも詩と預言の違いはどこにあ
 るのだろうか。——こうした考察をここで本格的に進めることはできない
 が、特に終末論的コンテキストに限定して、聖書の中で（終末に待望され
 るモーセのような）預言者に求められる最も基本的な任務は何かと問うな
 らば、その答えは容易に得られる。預言者の任務は「主の言葉」を語るこ
 とである（申 18：15—22）。だがそれは、共同体が主の教えとして認めた
 ものを誤りなく伝える、ということではない。預言者の語る言葉が主の言
 葉か否かはただ一つの基準によって判断される。——「あなたは心のうち
 に『われわれは、その言葉が主の言われたものでないと、どうして知り得
 ようか』と言うであろう。もし預言者があって、主の名によって語っても、
 その言葉が成就せず、またその事が起らない時は、それは主が語られた言
 葉ではなく、その預言者がほしいまに語ったのである」（申 18：21—22
 口語訳）。つまり、預言は終末論的真理値をもつのであり、この点が詩と
 しての詩編とは異なるのである。これを預言書および預言としての詩編の
 「預言的本質」と呼ぶことにしよう。すると、これと区別される「詩的本
 質」とは何であろうか。一言で言うと、それは「指示的不透明性」（後述）
 である。預言的本質と詩的本質は一つになって終末論的聖書解釈を導く。
 その典型的な現象がクムランのパーシェルである。

E. パーシェルとの比較

パーシェル (פֶּשֶׁר 「解釈」の意。複数形 פִּשְׁרִים) はクムラン宗団独自の
 様式によるヘブライ語聖書本文の注解であり、典型的には①聖書本文の引
 用 (lemma), ②「パーシェル」という語を用いた導入定式 (... פֶּשֶׁר עַל
 「その解釈は～に関わる」等), ③元のコンテキストから離れた歴史的現実

や終末論的意義をもつ現実へのその本文の適用、の3つの要素から成る⁽³⁹⁾。「パーシェル」という用語は、こうした解釈の具体的事例という意味と、特定の文書に対するパーシェ尔的解釈の系統だった適用から成る作品（連続型パーシェルおよびテーマ型パーシェル）という意味の両方で使われる。連続型パーシェルは、特定の文書の本文を1節または複数節まとめて引用してから注解を記して次に進む、という連続注解の形をとっており、その対象としては預言書（イザヤ、ホセア、ミカ、ナホム、ハバクク、ゼファニヤ）と詩編が確認される。詩編が預言書と同様に扱われている点に注目すべきである。テーマ型パーシェルは、複数の文書から引いた章句にパーシェ尔的解釈を施したもので、4Q174（詞華集）や11Q13（メルキゼデク）などが知られている。

元のコンテクストからの乖離という、クムランのパーシェ尔的解釈の特徴が新約聖書の聖書解釈とよく似ていることは、すでに以前から指摘されてきた⁽⁴⁰⁾。特に著しい例としてしばしば引き合いに出されるのは、ルカ福音書に見られるイエスのイザヤ書解釈である（4：16—22）。ナザレの会堂でイエスはイザヤ書 61 章 1—2 節を朗読してから「今日この聖書は、あなたがたが耳にしているところで成就された」（*Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν*）と言い始める。これはイエスの聖書解釈と見なしうるが、イザヤ書の「わたし」は、元の文脈に照らせば主の僕がイザヤ自身を指すと考えられるはずである。ところがイエスは、それを自分のこととして解釈した。すなわち、「現在起こっている事柄に照らして、イザヤ書の言葉に新しい意味が、つまり元の文脈——主の僕ないし預言者自身の言葉がそのうちで理解される文脈——とはほとんど関係のない意味が、与えられている」のである（フィッツマイヤー）。だがこの解釈は、イザヤ書 61 章 1—2 節の意味内容とイエスの活動内容との確かな一致に支えられていた（マタ 11：2—6 とルカ 7：18—23 を参照）。ちなみに、イザヤ書 61 章 1—2 節はクムランでも終末論的にメシアと結びつけて解釈されていた（4Q521, 11Q13）。

使徒言行録 2：25—28 節の演説でペトロが詩編 16：8—11 を引用して行った終末論的解釈も、本質的にはこれと同じである（どちらも指標詞「わたし」が解釈のポイントとなる点に注目）。解釈が引用に先行する点（クムランのパーシェルとの形式的な違い）を過大視すべきではない。そもそもこれは演説であって書き物ではない。解釈の結論を先に示す方が修辭的に大きな効果が得られる。イエスの解釈は聖書朗読に続いてなされたが、ペトロもそのつもりになれば同様に進めることができたであろう。「現在起こっている事柄に照らして聖書の言葉に、元の文脈とはほとんど関係のない意味を与える」という点では、パーシェルもペトロの演説も大差はないのである。

(4) 若干の言語哲学的考察

詩編 16：8—11 の言葉（「わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた……」）を解釈するさい（使 2：25—28）、ペトロは、そこに含まれる「わたし」はダビデではなく別の人物、メシアを指示すると断定した。この一見非論理的な解釈にはどういう論理的根拠があるのだろうか。ここではこの問題を言語哲学的視点を交えて考察することにしよう。

A. 詩の理論

入沢康夫は『詩の構造についての覚え書』の中で、「一篇の詩作品の構造を考えるにあたっては、詩人（作者）と、発話者と、発話内容の中心人物（主人公）との三者は、まず第一に区別する方向で意識されねばならない」と述べ、この区別の必要性を繰り返し強調した⁽⁴¹⁾。興味ぶかいことに、入沢の指摘はフランスやアメリカにおける小説等を対象とする「物語論」(narratology)の草創期と重なっている（W・ブース『フィクションの修辭学』[1961 年]、G・ジュネット「物語のディスコース」『フィギュールⅢ』[1972 年] など）⁽⁴²⁾。もちろん詩の構造には詩としての独自性があるのだが、作者と発話者（語り手）の区別は詩と小説の両方に共通する

と言ってよい。たとえば、詩の中に「私」や「ぼく」として現れる一人称の発話者は、ジュネットのいう「等質物語世界的」(homodiégétique)あるいは「自己物語世界的」(autodiégétique)な語り手に対応する。

詩編 16 編のような古代の詩についてはどう考えるべきだろうか。この区別は現代になって現れた理論だから適用できない、と頭から否定すべきであろうか。そうではあるまい。入沢の言うように「どんな作品においても《詩人》と《発話者》は別」なのである。しかし、特に古代においては作者と発話者との間に区別のない詩ばかりが書かれ、読者もそれらを区別せずに読んでいた、ということは言えるかもしれない。詩編 16 編は古くからダビデの詩として伝承されていたので、発話者「わたし」は作者ダビデのことである、と素朴に考えられたであろう。しかしたとえ気づかれなくても、詩の構造そのものが、詩人と発話者との同一視を許さない事態を生じさせる。この詩編の本当の作者は知られていない点に注意しよう。「ダビデ」はブースのいう「含意された作者」(implied author)に相当するのであり、作者が不明である以上、それはテキストのみから知りうる作者像でしかない。だが「あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろう」という七十人訳の本文（復活の希望）から得られる作者像に、ダビデが特にふさわしいとは言えない（マカベア時代の殉教者たちと比較）。先に指摘したように、七十人訳のテキストはヘブライ語本文の勝手な訳ではなく、初期ユダヤ教の中に定着した一つの伝統的理解を反映していた。従って、論理的に筋の通った読み方をするならば、「わたし」をダビデと同定することはできないはずなのである。ダビデの言っている「わたし」はダビデ本人ではあり得ない、というのがペトロの解釈の前半部である。彼が詩人と発話者の区別を知っていたと考える必要はない。彼は詩の潜在的な構造を意識せぬまま、ただそれに助けられて解釈したのである。ペトロの解釈の後半部——「わたし」はメシアを指す——はこれとは別である。こちらは詩の預言的機能と関係する。

B. 指示的不透明性

ペトロが引用したダビデの詩編に含まれる「わたし」には私秘性がつきまわっている。すなわち、「それだから、わたしの心は喜び、わたしの舌は歓喜した。さらにわたしの肉体も希望の上に住まうであろう」（使2：25—26）という部分などは、当人しか知り得ない内面を表現している。「わたし」がダビデであれば、これは彼自身の内面の吐露として読むことができよう。しかしペトロは「わたし」の指示対象（そう呼べるとして）をメシアと同定した。だがもしそうなら、われわれはどのようにしてメシアの内面を知ることができるのだろうか。これらは外から客観的に観察できる事柄ではないのである。ペトロのやり方は論理的に破綻しているようにさえ見える。この点を見極めてペトロの論理を論理的に解明することがわれわれの課題となる。

そのためには、指示と述定の問題をより大局的な見地から全体的にとらえることを可能にする道具立てが必要である。その1つとして、W・クワインが発案した「指示的不透明性」の概念を導入することにしよう⁽⁴³⁾。クワインは、引用の文脈、命題態度的文脈（「……ことを知っている」、「……と信じている」、「……かどうか疑う」、「……と言う」、「……ことに驚く」等）、様相的文脈（「必然的に……」、「可能的に……」等）では、単称名辞に同一性の代入可能性を適用できないことを指摘し、そうした文脈を「指示的に不透明」（referentially opaque）と呼んだ。たとえば、「言明Sの中で指示的に現われる名前が、『……ことを知らない』や『……と信じている』といった文脈にSを埋め込んで作られる、より長い文の中では、指示的に現われない」現象（222頁）、つまり「同一の対象を名指している名前が交換可能とならない」現象が、その最も分かりやすい例である（236頁）。

クワインは、指標詞も詩も考察対象にしてはいないが、日常的言明S（たとえば「わたしは見ていた」）の中で指示的に現れる指標詞「わたし」が、Sを埋め込んで作られる詩の中では純粹に指示的でない、という点で

は、詩のテキストにも「指示的不透明性」を認めてよいであろう。詩人と発話者「わたし」との区別を認めたときには、詩のテキスト全体が言わば必然的に指示的不透明性を帯びてくる。そこではもはや「純粋に指示的でない」という特徴づけさえ使えない。指示対象を同定することが原理的に不可能となる、あるいはそうした同定自体が無意味になるからである。たとえば、任意の読者が「わたし」を自分自身と重ね合わせて読むことがあるに違いない。そのときには「わたし」は機能的に任意の読者を指示することになるので、それはもはや純粋な一人称ではない。そうした読解において、「わたし」の指示機能は三人称になっている（その後で再び一人称に戻るとしても）。含意された詩人が読者（詩人から見た「あなた」の位置にいる）に呼びかけながら「わたし」と言うように求めている、と読者が感じるならば、そのとき「わたし」は機能的に二人称になっている。

詩のテキストのこうした「人称転換」をも含めて、私は「指示的不透明性」という用語を使うことにしたい。「指示的に不透明」という概念はクワイン自身が認めるとおり「指示的に透明」の正反対である（250頁）。今ペトロの解釈を真面目に受けとるならば、ダビデの詩編の「わたし」は誰を指すか分からない文字どおり「不透明」の位相にありながら、「透明」な、つまり一意的にメシアを指す位相に移行しうることになる。これがどういう論理によっているかを検討するには、「指示的不透明性」という用語をクワインのいう意味に限定されない包括的概念として用いるのが便利なのである。

C. 世界創造動詞

詩の言語的構造について上記とはまた別の角度から考察しよう。S・レヴィンは詩の構造をオースティンの言語行為論と関係づけて考察し、あらゆる詩がある高次の文を暗黙に含むという結論を引き出した⁽⁴⁴⁾。その高次の文は作品の最終形態において消去されているが、詩に関わる諸事実を適切に説明するにはその存在を想定してかかる必要がある。そしてすべて

の詩に対する暗黙の高次の文として、彼は以下の形の文（A）を提案し、詩がもつと考えられる発語内の力がそれによって表現される、と主張する（括弧内の語句は、理論的に必ずしも高次の文に含まれるとは断定できないが、その可能性が考えられてよい）。要するにレヴィンは、あらゆる詩の深層構造にその最上位の文として（A）が含まれること、そしてその文が詩の深層構造から表層構造に移動するうちに消去されることを、詩の構造分析の条件として想定すべきだと言うのである。

I imagine myself in and invite you to conceive a world in which (I say to you) ... (A)

次にレヴィンは、この文を二つの部分に分けて解説する。まず“imagine”は“dream”などと共に世界創造動詞（world-creating verbs）である。世界創造動詞についてレヴィンは、G・レイコフの先行研究から例を引いて説明している。レイコフは“I dreamed that I was playing the piano”という文が二通りに読まれうることを指摘した。一つは「参加的」な読み方（‘participant’ reading）であり、その場合夢を見ている「わたし」はピアノを弾いている「わたし」と本質的に同じである。一方、第二の「観察的」な読み方（‘observer’ reading）では、夢を見ている「わたし」は少し離れたところから、自分がピアノの前に坐って弾いているのを見ている。これは“I imagined playing the piano”と“I imagined myself playing the piano”との違いに相当する。レイコフは世界創造動詞が1つ以上の議論領域（universe of discourse）あるいは可能世界（possible world）——わたしが夢を見ている世界とわたしの夢の世界——を含意することに注意を促した。そこで、詩について想定される高次の文（A）では「わたし」（I）はこの世界にいる詩人を指示するが、詩人の想像する「わたし自身」（myself）は別の世界、詩人の想像力によって創造された世界に属することになる。その世界では、活動しているのはもはや詩人では

なく、彼自身の投影 (projection), 彼のペルソナである。高次の文 (A) における第二の「わたし」(say の主語) はペルソナのわたしなのである。

次に (A) の “I invite you to conceive a world” について、レヴィンは “invite” がオースティンのいう遂行動詞であることを指摘する (その前に “imagine” も遂行動詞であることが説明されるが、この点には後で戻る)。「ある世界を思い描く」ようにとの招きが、この動詞の暗黙の発語によって遂行されている。読者がその招きを受け入れるならば、彼／彼女のうちに、現実世界とは異なる世界、詩人が創造した世界を鑑賞する (contemplate) ことへの無言の合意が形成される。それは、現実とは異なる奇妙な指示と真理条件の一時的停止 (suspension of truth conditions) が許されるような世界である。

このようにレヴィンの理論は、言語行為論と可能世界論を、遂行動詞としての世界創造動詞によって統合した点に大きな特色がある。この理論は聖書解釈に携わる者にも多くの示唆を与えてくれるが、そのままの形で応用することはできない。以下、レヴィンの洞察を聖書の詩編と預言の解釈に活かす方策を私なりに考えながら、ペトロの解釈の根底をなす論理の解明をさらに進めることにしよう。次の2点が特に問題になる。①暗黙の高次の文として (A) 以外のものは考えられないか、②「世界」をどう考えるべきか。言うまでもなくこれらは相互に関連し合っている (②は「論考 (2) C」に回す)。

D. 信仰告白／証言／預言としての詩編の高次の文

レヴィンの理論から見えてくるのは、聖書の詩編も詩である以上、詩人が現実とは区別される世界 (差し当たりこう呼んでおく) を呈示しながらそこに読者を招き入れる発語内行為を遂行する言語行為としてとらえられる、ということである。しかし、聖書の詩編が詩人の想像力の所産であることに異論の余地は無いものの、詩編は詩人の信仰や希望の告白、神の恵みの証言、さらには預言としての性格も併せもっているのだから、暗黙の

高次の文において発語内の力を表現する遂行動詞としては“imagine”以外のものも考えられるはずである。またそれに呼応して、読者を招き入れる行為の強度と「世界」の種類・ありようも変わってくるはずである。これらを勘案して別の候補を提案してみたい。

I imagine myself in and invite you to conceive a world in which ...
(A)

I commit myself to testifying to and invite you to believe in a world in which ... (B)

I find myself living in and invite you to join a world in which ... (C)

I wish myself found in and invite you to join a world in which ...
(D)

(A) では発語内の力の表現として想像のみが問題になるが、(B) では詩人の知っている（あるいは確信を得ている）世界についての証言の意志表示（告白や預言にもなりうる）、(C) では詩人が現に生きている（と信じる）世界についての告白、そして (D) では別の世界に帰属したいという強い希望が、発語内の力を表現する。問題はこれらが世界創造動詞（句）か否かという点だが、レヴィンのいう「世界」は差し当たり日常の現実世界とは区別される議論領域を意味しており、それが遂行動詞によって呈示されるのである。従って、詩人の夢想のような創造でなくとも一向に構わない。(B) (C) (D) のいずれにおいても、“a world in which ...” は必ずしも聞き手の日常世界ではない。また、告白や証言や預言では、想像や鑑賞以上の聞き手の積極的姿勢が期待されるので、「信じる」ことや「加わる」ことが暗黙に呼びかけられていると考えてよい。

レヴィンは詩を、現実の作者＝詩人の言語行為としてとらえている。そこには現実の作者と含意された作者を区別する視点はない。また、入沢流の詩人（作者）と発話者との区別もない。これらの点は、しかし、彼の理

論の致命的欠点ではない。もう一度詩編 16 編に戻って考えてみよう。この詩編は「ダビデの題銘。わたしをお守りください、主よ。あなたにわたしは望みをかけたからです」(*Στηλογραφία τῷ Δαυιδ. Φύλαξόν με, κύριε, ὅτι ἐπὶ σοὶ ἠλπισα*) という語句で始まる。主への祈願が最初に来ているが、祈願の言葉はこれだけなので、全体としては主への信頼と希望を告白する詩編と見ることができる。さらにこの詩編は独白ではなく、読者の存在を想定している。とすればこれに暗黙に対応する高次の文としては、(B) か (C) が考えられるであろう。そこで――

I commit myself to testifying to and invite you to believe in a world in which (I say) “Keep me, O Lord; for I have hoped in thee...” (B’)
(引用部分は Brenton 訳)

これは詩編の本文の前に、その発語内の力（証言・告白）を表現する暗黙の高次の文を置いたものである。これには「わたし」という語が3つ含まれている。冒頭の「わたし」は素朴な理解では歴史上の人物としてのダビデだが、プースの理論によれば含意された作者としてのダビデである。しかしこの場合、その違いはたいして問題にならない。第二の「わたし」（括弧内）は、レヴィンに従えば、作者＝詩人である最初の「わたし」が呈示しつつ自己投影した世界に属する詩人のペルソナである。この「わたし」は詩のテキストの発話者であり、素朴な理解では第三の「わたし」とも重なる。その場合には、第三の「わたし」も詩人のペルソナとして受けとめられる。しかし再三指摘しているように、詩人と発話者が同じであるとは限らない。そのような場合には詩人のペルソナとは異なる発話者のペルソナが考えられることになるだろう。さらにここで再び、先述した「指示的不透明性」の問題が立ち現れる。「わたしをお守りください、主よ」における「わたし」は、発話者を指示するとは限らない。この「わたし」は発話者とも詩人とも異なっているといえるのである。

E. 命題行為と指示

サールのいう命題行為は、「ある特定の対象を指示（refer）し、一定の表現によって、指示された対象について述定（predication）を行う」というものである。彼の理論によれば、命題行為は発語内行為から離れて独立になされるのではない（44 頁）。主張や問いかけなどの発語内行為を遂行することなしに、指示と述定だけを行うことはあり得ない。しかし、他者に何かを指示するという日常的コミュニケーションをモデルとするにもかかわらず、サールの考察は「単称確定指示」に限定され、指標詞「わたし」（その使用には私秘性という厄介な現象が伴う）はそこに含まれていない。そうすると、「わたし」の指示の問題についてサールの言語行為論を手引きに考察する手立ては失われてしまうのだろうか。——そうではあるまい。サールの理論の重要部分をなす「指示の公理」（139 頁以下）を一旦棚上げにしたうえで、彼のいう命題行為を拡大解釈する道が残されているように思う。

指示的に不透明な、あるいは指示が無意味に見えるテキストについても、命題行為を考えることは可能なはずである。詩を例にとると、「秋草のなかをかけてきたから ポチのからだにも ぼくのからだにも 草の実が いっぱいついた」という詩（羽曾部忠「草の実」）において、発話者「ぼく」を一義的に同定することはできない。言い換えると、詩人は発話者に「ぼく」と語らせているが、「ぼく」によって特定の人物を明確に指示する意図をもってはいない。しかし「ぼくのからだにも 草の実が いっぱいついた」は命題と見てよいから、詩人ないし発話者（テキストではない）はその発話行為によって、それゆえまた発語内行為の遂行によって、この命題を表現していることになる。つまり、命題を（差し当たり指示は括弧に入れて）統一体として表現している、と考えることができる。ただし、命題は真理値を与えることのできる主張であるから、指示が成り立たない命題の真偽をどう考えるかがこのさい問題になる。

詩編 16：8—11 を引用した使徒言行録 2：25—28 の訳文の一部を再度掲

げる。

(25)「わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた。わたしが動揺しないように、彼がわたしの右にいてくださるからだ。(26)それから、わたしの心は喜び、わたしの舌は歓喜した。さらにわたしの肉体も希望の上に住まうであろう。(27)なぜなら、あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろうから」。

まず、25節「わたしはいつもわたしの目の前に主を見ていた」を取り出して考察しよう。これは「わたし」を主語とする命題（主語・述語命題）の形をとっているが、ラッセルの記述理論の手法により「わたし」を述語化して存在命題に書き換えることができる⁽⁴⁵⁾。

$\exists x (I x \wedge S x)$ (命題1)

$I x$: x は〈わたし〉である

$S x$: x はいつも目の前に主を見ていた

ある x が存在し、その x は〈わたし〉であり、かつ、いつも目の前に主を見ていた。

〈わたし〉は述語であり、存在の含意を含んでいない。 x は束縛変項なので真偽は確定している。これはアポステリオリな命題であるから、たとえばある会堂の中に現存する人たちを議論領域としてみよう。自分の胸に手を当てながら自分に〈わたし〉という属性（「わたし性」と呼んでおこう）を帰属させることができ、かつ、自分がいつも目の前に主を見ていたことを誠実に主張できる者が一人でもいるなら、この命題は真である。

次に、「あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろう」(27節)について考えよう。これは死の危

険に直面している者の言葉として読めるが、それが単なる願望にすぎず、死んだ者は二度と帰ってこないのであれば、この文によって表現される命題は明らかに「偽」である。これが真になるためには、「あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させなかった」という完了形がこの世を含むある議論領域（場所）において成立しなければならない。ここで決定的な意味をもつのが、遂行動詞としての世界創造動詞である。だがその説明へ進む前に、単純化のための方策をいくつか講じておきたい。まず、この文に含まれる「あなた」だが、聖書のテキストは「主」（神）の存在と遍在を大前提にしており、その「主」に向かって「あなた」と呼びかけるのだから、これは固有名のように機能している（《あなた》と表記する）。また、「わたしの魂」はヘブライ思想において「わたし」と同義であり、この文は前後2つの対句表現が同じことを言っていると考えてよい。さらに、「聖なる者」は一般名詞だがここでは称号的に用いられていると見て、一人の人物を指すと考えことにしよう（「あなたの聖なる者」を確定記述句と見なす）。以上を総合すると、元の文を「《あなた》は《あなた》の〈わたし〉である聖なる者をハデスに棄ておかないであろう」と単純化できる。

$\exists x (I x \wedge H x \wedge \forall y (I y \wedge H \rightarrow y = x) \wedge N x)$ （命題2）

$I x$: x は〈わたし〉である

$H x$: x は《あなた》の聖なる者である

$N x$: 《あなた》は x をハデスに棄ておかないであろう

ある x が存在し、その x は〈わたし〉であり、かつ《あなた》の聖なる者であり、何ものもそれが〈わたし〉でありかつ《あなた》の聖なる者であるならば、それは当の x と同一であり、そしてそのような x を《あなた》はハデスに棄ておかないであろう。

命題2の真偽を決定する方法は1つしかない。それは、死の状態を脱し

て二度と再びハデスに戻らないことをこの世で示した者がただ一人いるかどうかを見ることである。しかし単なる蘇生では再び滅びるであろうから、死の状態を完全に脱して二度と死を味わわないこと——つまり復活したことを示した者を見つけなければならない。ペトロはイエスが復活して自分に現れたこと（顕現）を証言できるはずである（使1：3等）。イエスのほかに復活して現れた者がいないことも証言できる（使2：29参照）。それゆえ、ペトロはこの命題を真と判断するのである。しかし、復活顕現についてペトロは「民全体ではなく、神によって前もって選ばれた証人たちに対して」（οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ）（使10：41）とも言っている。ここに「証人たち」は、イエスの復活後に彼と食事を共にしたペトロら直弟子たちを指す。この主張は宗教にありがちな秘教主義、偏狭な特権主義にすぎないのだろうか。復活顕現は誰もが「客観的」に検証できるわけではないのだから、こうした考察は結局無意味なのだろうか。——結論を急ぐべきではない。ペトロは聖書独特の可能世界、いやむしろ論理的な「場所」（χώρα）を問題にしているのである。それは神の創造の場所なのだが、これについては「論考（2）C」で考察する。

さてレヴィンは、さきほど紹介した詩の暗黙の高次の文（A）において発語内の力を表現する“imagine”と“invite”が遂行動詞である点を強調していた。詩人（ペルソナ）の言うことが真か偽かを問うことは無意味である。問えるのは、その言語行為が適切（felicitous）か否かということだけである。世界創造動詞「想像する」によって創られた世界は現実世界とは異なる想像の世界であるから、通常の真理条件は停止され、ただ適切性だけが問われるのである。このようにレヴィンの理論では、遂行動詞が“imagine”と“invite”である点が決定的であり、世界創造動詞“imagine”によって創られる世界は可能世界というよりはむしろ虚構世界である。これにたいし、詩編の言葉は次のような潜在的構造をもつと考えられる。

I commit myself to testifying to and invite you to believe in a world
in which (I say) “You will not leave me, your Holy One, in Hades.”
(B’)

ペトロはこれを詩としてだけでなく預言の言葉としても受けとめた。そして預言としての真理値を問い、その命題がイエスにおいて真となった（預言が実現された）ことを主張した（2：25）。ペトロの考えでは詩編16：8—11の真の発話者は聖霊（神）である。詩編を預言と見なすこととその真の発話者を聖霊（神）と考えることは表裏一体的である。そこで、ペトロの解釈に沿って暗黙の高次の文をより強い主張を含むものと置き換えると、こうなる。

I commit myself to creating and invite you to join a *chora* in which
(I say) “You will not leave me, your Holy One, in Hades.” (E)

冒頭の「わたし」は神を指示する実質的固有名としての《わたし》である。第二の「わたし」(“I say”)は最初の「わたし」が創造する世界に属する《わたし》のペルソナである。第三の「わたし」(“me”)は《あなた》、つまり冒頭の《わたし》への信頼を告白する別のペルソナである。これは《わたし》の言語行為であり、“commit myself to”という発語内の力表示表現から分かるように、この文を発話することにおいて《わたし》は約束・誓約とその表明という発語内行為を遂行している。そして《わたし》の約束が誠実に行われるならば（もちろん誠実に行われるであろう）、この発話はサールのいう「誠実性条件 6a」(sincerity condition 112 頁)を満たしている。すなわち、神はEを発話することによって“in which”以下のような場所を創造する意図をもつ責任が自らに生じることを意図した。だが、聖書の神は創造主であるから（創1：1）、「～する意図をもつ責任」(responsible for intending to do)は神自身にとって「～

する責任」(responsible for doing) でなければならない。神はより厳しい誠実性条件を自らに課するのである。また「“in which” 以下のような場所」は先の命題2が真となる場所ではない。それは、「あなたはわたしの魂をハデスに棄ておかず、あなたの聖なる者に腐朽を見させないであろう」という安心を人間に与えるだけの——そしてその後は復活も何も起こらない——単なる慰めの場所であってはならない(1 コリ 15:12—19 参照)。神は命題2が真となる場所を創造することを約束し、それを果たす責任を自らに課したのである(ロマ 4:21 参照)。

詩のテキストは「指示的に不透明」であり、ダビデの詩編も例外ではない。指示的不透明性という詩的本質が、詩編の柔軟な読み方を可能にしている。だがそれを神の言語行為として受けとめ、その構造を分析するならば、そこに含まれる指標詞「わたし」は、誰を指すか分からない「不透明」の位相から「透明」な——つまり一意的にメシアを指す——位相に移行しうることが判明する。解釈におけるそうした移行を方向づけ可能にするのは、詩編の「詩的本質」そのものではなく、「詩的本質」と連動して働く詩編の「預言的本質」である。詩編が預言として読まれ得、終末論的真理値を問われうるのは、何よりもこの性格によるのである。ペトロはイエスの復活顕現において詩編の言葉が成就されたと考えた。詩編の言葉が成就されるか否かを問うこと自体、詩編をすでに預言として見ていたことを示している。そのためには、詩編を預言書と同列に見る理解がすでに働いていなければならない。そうした理解も復活顕現体験によって形成されたと言ってしまうばそれまでだが、同時代のクムラン宗団のダビデ観とペーシェル型詩編注解の存在に照らすと、すべてを復活顕現体験で説明し尽くすることはできない。現代人の目にはいかに奇妙に見えようとも、ペトロの解釈は決して非論理的ではないのである。

注

- (1) 最近では M. V. Novenson, “Can the Messiahship of Jesus Be Read off Paul’s Grammar? Nils Dahl’s Criteria 50 Years Later” (*NTS* 56 [2010] 396-412) が目立つ程度。
- (2) E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, Vol. 2 (New York: Scribner, 1891) 9. ラビ文献における מְשִׁיחָא の用例については M. Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (Brooklyn; New York: P. Shalom, 1967) を参照。たとえば創世記 49: 11 のタルグム (「偽ヨナタン」と「ネオフィティ」) に מלכא משיחא (王—メシア) という表現が出てくる。なお、タルグムのアラム語本文には Comprehensive Aramaic Lexicon Project のウェブ版を用いた。
- (3) וְהַצִּלָּח のウァウ継続法を規則どおりにとれば完了形の意味になるはずである。新共同訳は七十人訳ギリシア語本文の訳に近い。適切なのはフランシスコ会訳 (2011 年)。
- (4) J. J. M. Roberts, “The Old Testament’s Contribution to Messianic Expectations,” in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ed. J. H. Charlesworth; Minneapolis: Fortress, 1992) 39-51.
- (5) J. H. Charlesworth, “The Messiah in the Pseudepigrapha” (*ANRW* 19/1 [1979]) 188-218.
- (6) R. B. Wright は χριστὸς κύριος と読むが⁸、一般的ではない。The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2 (ed. J. H. Charlesworth; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985) 所収のライト訳と注記を参照。
- (7) Charlesworth, “The Messiah in the Pseudepigrapha,” 197ff. 土岐健治『はじめの死海写本』(講談社, 2003 年) 233 頁以下も参照。
- (8) 本節の意味のとり方は翻訳者によって異なる。この訳の前半部は八木訳およびストーン訳 (M. E. Stone, *Fourth Ezra: a Commentary on the Book of Fourth Ezra* [Minneapolis: Fortress, 1990]) と、後半部は新共同訳とほぼ一致する。
- (9) Stone, *Fourth Ezra*, 103f. 参照。
- (10) Charlesworth, “The Messiah in the Pseudepigrapha,” 206.
- (11) F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. (Leiden: Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997-98). M. G. Abegg and C. A. Evans, “Messianic Passages in the Dead Sea

Scrolls,” in *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (ed. J. H. Charlesworth, et al.; Tübingen: Mohr, 1998). アベッグ／エヴァンスのリストに含まれる他の7箇所 (1Q30 frag. 1, 2; 4Q287 frag. 10, 13; 4Q376 frag. 1, col. I, 1; 4Q381 frag. 15, 7; 4Q382 frag. 16, 2; 4Q521 frag. 7, 3; 4Q521 frag. 8, 9) は、断片的すぎる等の理由から省略した。なお、以下の文献も参照した。E. Lohse, *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch* (Darmstadt: Wissenschaftliche, 1971); G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London; New York: Penguin Books, revised ed., 2004); 日本聖書学研究所編『死海文書』(山本書店, 1988年6版); E. M. クック (土岐健治監訳, 太田・湯川訳)『死海写本の謎を解く』(教文館, 1995年3版); 土岐健治『はじめての死海写本』; 和田幹男「クムラン教団におけるメシア待望観」(『世紀』1992年5月号, 84—91頁); 同「クムラン教団におけるメシア待望観」(続)(『世紀』1993年1月号, 89—96頁)。

- (12) 『死海文書』44頁以下参照。他方で、宗団の歴史の中で待望されるメシアの数が二人から一人に変化したという見方もある(和田, 前掲論文)。
- (13) CD 14.19 は「アロンとイスラエルとのメシア(油注がれた者)」による咎のための贖いに言及しているが(イザ27:9および詩78:38と比較), その詳細は不明である。この単数形を配分的用法(創14:10, 士7:25参照)あるいは語尾の^וの欠落形と見て, 二人のメシアが待望されており, 一方の「アロンのメシア」が「会衆」(CD14.10, 1QSa1.1)の咎のために贖いを行う, と考えるべきだろうか。それとも, 「アロンとイスラエルとのメシア」は一人の人物であり, 彼は大祭司としての資格において贖いを行うのだろうか。
- (14) M. G. Abegg, Jr., “The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?” (*Dead Sea Discoveries*, Vol. 2, No. 2 [1995]) 125-144. L. D. Hurst, “Did Qumran Expect Two Messiahs?” (*Bulletin for Biblical Research* 9 [1999]) 157-180.
- (15) 「君」(נִינִי) これは מָשִׁיחַ とは異なりクムランのメシア的称号ではない) は、ヘブライ語聖書では上述のように「王」と同様の政治的指導者を意味することが多いが、ダニエル書には大祭司を意味するとされる「契約の君」(נִינִי בְרִית) (ダニ11:22) という言い回しが出てくる(代上9:11, 代下31:13も参照)。これを見てクムランの人々も「油注がれた者—君」

を大祭司のメシアととった可能性は十分に考えられる。そしてその場合には、直前のダニ 9:24「咎のための贖いをするために」(וְלִכְפֹּר עָוֹן)とも調和する。

- (16) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (New York: Harper and Row, 1964) Chapter 1.
- (17) S. E. Porter, "Thucydides 1.22.1 and Speeches in Acts: Is There a Thucydidean View?" (*NovT*, Vol. 32, Fasc. 2 [1990]) 121-142. ポーターによれば、使徒言行録に含まれる演説の捉え方には大きく分けて次の3つがある。——①実際の話者が行った演説の凝縮された報告と信じるに足りる、とする見解 (T. E. Page, F. F. Bruce, H. N. Ridderbos, W. W. Gasque, I. H. Marshall, S. J. Kistemaker ら), ②ルカの創作であるとする見解 (H. J. Cadbury, M. Dibelius, E. Schweizer, H. Conzelmann, U. Wilckens, E. Haenchen, G. Schneider ら), ③使徒言行録は本来歴史書ではなく古代の小説,あるいはFachprosa (専門的職業的散文)として意図されている、とする見解 (R. I. Pervo, L. Alexander ら)。③によれば、演説の歴史性を問うこと自体が不適切であることになる。
- (18) F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: the Greek Text with an Introduction and Commentary*, 3rd rev. and enl. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) の緒論を参照。
- (19) 近年における『戦史』関連の文献の増加は、新約研究者といえども古い訳と解釈で満足してられないことを示している。とはいえ、それらを通覧することは不可能なので、ここでは先行研究を詳細に検討して問題点を洗い出したポーターの論文(上掲)とウィルソンの論文 (J. Wilson, "What Does Thucydides Claim for His Speeches?" [*Phoenix*, Vol. 36, No. 2 (1982)] 95-103), およびホーンブローワーの注解書 (S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides: Books I-III* [Oxford, 1991]) を主要な情報源とした。また、日本語訳として特に藤縄謙三訳『トゥキュディデス 歴史 1』(京都大学学術出版会, 2000 年)を参考にした。
- (20) C. D. Morris, *Thucydides Book 1* (Boston: Ginn and Company, 1887)。ただし、*ἀν* を位置的に近い *ἐδόκουν* と結びつける読み方も可能かもしれない。
- (21) *ἐγγύτατα* を主語、*εἰρηται* を動詞と見ることも一応可能である。その場合は「実際に言われたことの全体的な考えに最も近い事柄が、そのように

〔つまり最も近いように〕言われていることを固守しながら」となるであろう。この解釈の難点は、① οὐτως と ὡς の自然な相関関係が断たれてしまうこと、② ὡς 以下の部分が文ではなく2つの副詞節となるため、その前にたとえば「私は書いた」等の、先行部分にはない動詞を補わねばならなくなることである。

- (22) Hornblower, *A Commentary on Thucydides: Books I-III*, 59f.
- (23) C. C. Torrey, *The Composition and Date of Acts*. Cambridge: Harvard University Press, 1916.
- (24) Bruce, *The Acts of the Apostles*, 69.
- (25) 太田修司「復活のケーリユグマとイエスの無実」『福音と世界』2005年12月号、「贖罪論の起源とヘレニストの神学」『一橋論叢』135巻3号(2006年3月)。
- (26) 4:27, 30の「聖なる僕イエス」については、直前の25—26節に詩編2:1—2(王の即位の詩編)が明白に引用されるのだから、この παῖς は詩編2:7の υἱός と同じ「子」を意味するに違いない、という反論があるかもしれない。しかしここでペトロらは、「神の子」(詩2:7)とは概念的に区別される「メシア」(26節)を話題にしている。フレーグ的に言うと、彼らは意味と意義をはっきり区別しているのである。田川建三の注記「王を『僕』と呼ぶことなぞ、絶対にありえない」(『使徒行伝』作品社, 2011年)は全くの誤り。
- (27) 「タルグム・ヨナタン」はイザヤ書52:13の訳の中で עַבְדִּי (わたしの僕)の後に מְשִׁיחָא (油注がれた者／メシア)の一語を挟んでいる。
- (28) Torrey, *The Composition and Date of Acts*, 28.
- (29) Pervo, *Acts: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 2009) 81. Torrey, ibid. 荒井献『使徒行伝 上』(新教, 1977年)153頁注37も参照。
- (30) たとえば、月本昭男『詩篇の思想と信仰 I』(新教, 2003年)78, 211頁。
- (31) Jastrowの辞書は שְׁחֻוּתָא の訳語として「穴」「墓穴」しか挙げていないが、LJLAではdesolationやcorruptionの意味にもなるらしい。E. M. Cook, *The Psalms Targum: An English Translation* (ウェブ版, 2001年)を参照。
- (32) 真山光弥「行伝2:36における ΚΥΡΙΟΣ と ΧΡΙΣΤΟΥ」『金城学院大学論集』35(1968)1—46頁。
- (33) この問題についてはS. Schulz, “Maranatha und Kyrios Jesus” (ZNW 53

- [1962]) 125-44 と W. R. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (trans. B. Hardy; London: S.C.M., 1966) を参照.
- (34) 「外典創世記」の最新の翻訳・解説として、守屋彰夫「死海文書アラム語『外典創世記』翻訳と註解」(『聖書学論集』42 [2010 年], 61—120 頁)がある。それによると第 0 欄 18 行にも「永遠の主」(מֶלֶךְ עֵלְמָא)という言葉の繰り返し(4Q529 参照)が出てくる。ただし、「単独使用で神を指している」という説明は正確ではない。
- (35) Στηλογραφία τῷ Δαυιδ. ヘブライ語本文では「ダビデのミクタム」(מִכְתָּם דָּוִד). どちらも意味は不明だが、様式的には詩編と同じと思われる。また、このギリシア語の与格を「ダビデのために(の)」ととる解釈はペトロの解釈ではない。
- (36) 言語行為論(speech act theory)は、「言語を使うことによって人は複数のことをなす」というオースティンの洞察から始まった。ここではオースティンの後継者ジョン・サールの理論に基づいて考察を進める。彼の理論において発語内行為と命題行為の相違と相互関係は特に重要である。「発語内行為(illocutionary act)を遂行する際には命題行為(propositional act)と発話行為(utterance act)とを遂行している」(『言語行為』41 頁)。「命題行為」とは指示と述定(述語による叙述)とから成る一まとまりの行為を指す。ただしサールの場合、対象について述定されるのは「表現であり、普遍者ではない」(45 頁)。J・オースティン(坂本百大訳)『言語と行為』(大修館書店, 1978 年), J・サール(坂本百大・土屋俊訳)『言語行為』(勁草書房, 1986 年), 同(山田友幸監訳)『表現と意味』(誠信書房, 2006 年)。
- (37) 詩編 2 編はヘブライ語本文にも七十人訳にも作者名がない。その理由については、松田伊作訳『詩篇』(岩波書店, 1998 年)の訳注と解説を参照。弟子たちがこれをダビデの作として理解したのは十分な理由がある。「論考(2)A」102 頁およびヘブライ 4:7 も参照。
- (38) この点については特に以下の文献を参照。J. L. Kugel, “David the Prophet,” in *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition* (ed. J. L. Kugel; Ithaca: Cornell Univ. Press, 1990); P. W. Flint, “The Prophet David at Qumran” (注 39 の *Biblical Interpretation At Qumran* に所収)。
- (39) ペーシェルについては, *Biblical Interpretation At Qumran* (ed. M.

- Henze; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005) に所収の S. Berri, “Qumran Pesharim” と G. J. Brooke, “Thematic Commentaries on Prophetic Scriptures” を参照.
- (40) J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, Mont: Scholars, 1974) 30ff.
- (41) 『詩の構造についての覚え書』(増補改訂新版, 思潮社 2002 年, 初版 1968 年) 48—56, 58—62 頁.
- (42) 太田修司「文学批評——物語批評と読者反応批評を中心に」(『現代聖書講座第 2 巻』木田献一・荒井献監修, 日本基督教団出版局, 1996 年) を参照.
- (43) W・V・O・クワイン(飯田隆訳)『論理的観点から』(勁草書房, 1992 年) 第 8 章.
- (44) S. Levin, “Concerning What Kind of Speech Act a Poem Is,” in *Pragmatics of Language and Literature* (ed. T. A. van Dijk; Amsterdam: North-Holland, 1976) 141-160.
- (45) B・ラッセル「指示について」(坂本百大編『現代哲学基本論文集 I』勁草書房, 1986 年).

BWHEBB, BWHEBL [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek] Postscript® Type 1 and TrueType™ fonts Copyright © 1994-2002 BibleWorks, LLC. All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks.