

古代の二人の歴史記述家…

ヨセフスとエウセビオス

——古さをめぐる歴史記述について——

秦 剛平

はじめに

この小論は聖心女子大学で開催された教父研究会（一九九八年四月十八日）で口頭発表した「古代の二人の歴史記述家…ヨセフスとエウセビオス——古さをめぐる歴史記述について」を文章化したものである。発表後に一時間半におよぶ質疑応答の時間がもうけられたが、その際、「古さ」の対極にある「新しさ」をめぐるエウセビオスの記述についての質問が研究会のメンバーからあった。筆者はそれに答え、エウセビオスの『教会史』から離れて『福音の

論証』を取り上げ、そこでの「新しいモーセ」（IIイエス・キリスト）についてのエウセビオスの理解に言及したが、この小論ではそこでのわたしの言及や「新しい民族」などについてのエウセビオスの理解を組み込むことはしなかった。

一 ヨセフスの時代の議論

紀元後一世紀の著述家フラウィウス・ヨセフスはその生涯において四つの重要な作品、『ユダヤ戦記』七巻、『ユダヤ古代誌』二〇巻、『アピオンへの反論』二巻、そし

て『自伝』一巻を残した。いずれの作品も七〇年以降のローマで、フラウィウス朝のウエスパシアヌスやティトスの庇護のもとにあって、ローマ人やギリシア人、あるいはディアスポラのユダヤ人たちを讀者と想定してギリシア語で著されたものである。われわれがここで「古さ」をめぐるヨセフスの歴史記述を知るために取り上げるのは、『ユダヤ古代誌』である。ヨセフスはこの作品の完成に少なく見積もっても十五年以上の歳月を投入したが、なぜ彼はそのような熱心と忍耐をもってこれを著したのか？ それはその書名『ユダヤ古代誌』（ユーダイケー・アルカイオロギア）が示唆するように、そしてまたこの大作の後に著された『アピオンへの反論』の原題と思われる『ユダヤ人たちの古さについて』（ペリ・アルカイオテトス・ユーダイオン）が示唆するように、ローマをはじめとする地中海世界の都市に住むディアスポラのユダヤ人たちは、民族の「古さ」をめぐる異教の歴史家や知識人たちの議論に困惑したり、浮かぬ顔をしていたからである。その議論では、「古い歴史をもたぬ民族は卑しい民族だ」とか、「古い歴史をもたぬ民族は一文の価値もない民族だ」と一方的に決めつけられていたからある。しかし、この「古さ」をめぐる

議論は、ヨセフスの時代に、突如として起こったものではなくて、その起源はもっと古いものである。

—— 古さをめぐる議論のはじまりについて⁽²⁾

「古いことはいいことだ」「古いことは高貴なことだ」という「古さ」の意識は、多分、歴史意識のはじまりを示すものであろうが、ある王朝のために、その王朝の所属する民族の古さを賛美する旗振りを最初にしたのは、ピテュニア（小アジアの北西部）出身のバビロンのベル・マルドウク神の神殿祭司ベローソス（前三三〇—二五〇年）である。彼はバビロニアやアッシリアの図書館や神殿で渉獵した資料をもとに、天地創造からアレクサンドロス大王の時代までの『バビロニアカ』（『バビロニア史』三巻をギリシア語で著し、それをシリアのセレウコス王朝の開祖ニカトル一世の子アンティオコス一世ソーテール（前一八五—二六一年）に献呈する。その時期は前二八〇年頃とされる。彼はその第一巻で、天地の創造から洪水前に支配した一人の王の統治だけに四三万二〇〇〇年という途方もない年代を与え、そうすることによって、バビロニアの歴史の古さを賛美する。もちろん、セレウコス王朝のアンティオコ

ス一世はこの書物を歓迎する。⁽⁴⁾

アレクサンドロスの帝国の崩壊後に誕生したセレウコス王朝に対抗するのはエジプトのプトレマイオス王朝である。セレウコス王朝の出發がバビロニアの悠久の歴史の中に置かれるのであれば、プトレマイオスの王朝の出發も、それとの対抗上、エジプトの古い歴史の中に置かれねばならない。アプデラ出身のヘカタイオス⁽⁵⁾は、エジプトこそ文明の源泉であると宣言する『アイギュプティアカ』(「エジプト史」)をギリシア語で著すと、それをラゴスの子プトレマイオ一世(前三三二—二八五年)に獻呈するが(その時期は前三〇〇年頃か)、ペーローソスの著作に対抗できたのはそれではなくて、プトレマイオス一世の宮廷に神学者として奉仕し、アレクサンドリアにイッシスとオシリス神の導入に大きな役割を果たしたと言われるセペンニトス⁽⁷⁾出身のマネトーンがギリシア語で著した同名の『アイギュプティアカ』三巻だった。マネトーンがペーローソスと同じくギリシア語で、しかも同じ三巻本で『エジプト史』を著した事実は、彼がペーローソスの著作『バビロニア史』の存在を意識していたことを物語る。事実、彼は、冶金を司る火の神ヘーファイストスとその息子ヘーリオス(太陽)らの

「神々」(セオイ)が順次支配した神話時代から説き起こし、「半神たち」(ヘミセオイ)の支配した時代、「死霊たち」(ネクオーン)の支配した時代(彼はそれに二万四九〇〇年を与える)、そしてダリウス王の時代までの人間の王たちの支配した時代(彼はそれに三五五年を与える)に歴史の流れを分け、エジプトの歴史がオリエントの古い歴史に負けない古いものである、したがってそれは高貴なものである、誇り高いものであると主張し、その歴史の継承者、プトレマイオス王朝を祝福する。

この「古さ」賛美の思想は、セレウコス王朝とそれに対抗したプトレマイオス王朝の御用歴史家たちの間だけで一時的にもはやされたのではない。それは、たとえば、フェニキアの古代の歴史がエジプト人のヒエロニューモスによって書かれたり、モーコスやヘステイアイオスらによって編纂されたり、またツロ人の古記録がメナンドロスによって翻訳されたことなどから分かるように、⁽⁸⁾「古さ」をめぐる意識を育み、古記録や年代記などへの並々ならぬ関心を生み、以後、「古さ」賛美の思想はヨセフスの時代の一世紀ばかりか、エウセビオスの時代の四世紀までつづく。

一―二 アレクサンドリアのユダヤ人たち

ヨセフスの保存する古代の資料によれば、アレクサンドリアに住み着くようになった最初のユダヤ人たちは、プロマイオス一世が前三二二年にアンティゴノス一世の子デーメトリオスを相手にパレスチナのガザの近くで行なった戦争で捕虜となった者たちである。この者たちは遅くともプロマイオス二世フィラデルフォスの時代（前二八五―二四七年）までには自由を得て、アレクサンドリアの発展に自由人として貢献するようになったと思われる。またその頃までにはこの新興都市のビジネス・チャンスや文化の香りに引かれて多くのユダヤ人たちがパレスチナからやって来たと思われる。パレスチナの荒涼たる砂漠の中につくられた町や村よりも活気ある新興都市アレクサンドリアの方がはるかに魅力的であったにちがいない。やがて、時を経て、アレクサンドリアに居住したユダヤ人たちの中からはその都の支配階層の中に入り込もうとする野心家たちも出てくる。出てきて当然、出てこなければ不思議である。この者たちが支配階層の者たちと交わったり、彼らとのビジネス・チャンスを広げるのに必要とされた「資格証明書」（クレデンシャル）は何だったのか？ それは文化的には、

ユダヤ民族の歴史が古いものであること、したがってそのような古い歴史をもつ自分たちは決して賤民ではなく、信頼するに値する者たちであることを示すことだった。もちろん、ユダヤ民族の歴史が天地創造のときに遡る「古い」歴史であるとはいえ、それは神話時代からはじめたペーローソスやマネトーンらの提示した歴史に対抗できるわけがなかった。何しろ彼らユダヤ民族の歴史は、当時のユダヤ人たちの聖書にもとづく年数計算では、たかだか五〇〇〇年位しかなかったからである。⁽¹²⁾しかし、それはそれで構わなかった。なぜならユダヤ人たちは、歴史時代に神話時代を含めて自分たちの歴史の「古さ」を嵩上げするペーローソスやマネトーンのやり方⁽¹³⁾にたいしては眉をひそめるだけでよかったからである。彼らがその「古さ」を争うために視界に入れなければならなかったのは、アレクサンドリアの支配階層を構成するギリシア人たちだったからである。ユダヤ人たちはギリシア人たちに向かって、自分たちの遠祖にはアブラハムやモーセのような立派な人物がいるばかりか、彼らがギリシア人たちの誇るホメーロスやヘーシオドス、トロイア戦争よりも古い時代の人物であることを言っ

てやればよかった。この中でホメーロスやヘーシオドスら

は最古のギリシアの詩人だと言われても、その年代を確定することはできず、実際、「歴史の父」と言われる前五世紀のヘーロドトスは「……ヘーシオドスやホメーロスにしても、わたしよりもせいぜい四〇〇年前の者たちで、それよりも古くはないと思われるが……」⁽¹⁴⁾と自信なげにその活躍年を前九世紀の半ばに置いているが、前四世紀のテオポンポスはホメーロスをトロイア戦争の五〇〇年後の人物にしている始末であるから、ギリシア人たちの「古さ」争いでは、年代の確定できるトロイア戦争を規準にして、モーセがその戦争よりも古い時代の人物であることを言えばよかつた。越えなければならぬハードルはそれほど高くはなかつたのである。問題は、どのようにしてそのハードルを越えてみせるかだつた。彼らはモーセ五書を、なかでも「創世記」と「出エジプト記」をギリシア語に翻訳し、必要ならばそれをギリシア人たちの前に投げ出してみせようとした。アレクサンドリアでのモーセ五書のギリシア語訳成立の経緯に関しては、アレクサンドリアのユダヤ人たちの二代目、三代目はヘブル語を解さず、そのため彼らはモーセ五書のギリシア語訳を必要としたと説明されたりするが、実は、そうではなかつた。その証拠をひとつあげる。ヘブ

ル語「創世記」五章に見られる「アダムの系図」や一章に見られる「セムの系図」をギリシア語訳に見られるそれと比較してみてほしい。ギリシア語訳では太祖たちが次の世代の太祖たちを儲けた年代がいずれも一〇〇年多く嵩上げされており、その結果、ギリシア語訳「創世記」に見られユダヤ民族の歴史はヘブル語テクストのそれよりも一三七一年も古いものとされている。一三七一年なんかたいした数じゃないと思われるかもしれないが、この年数を先ほど引いた天地創造以来のユダヤ民族の歴史の期間五〇〇〇年の背景の中に入れてみたらどうなるか。一三七一年は、それとの相対的な関係により、実に大きな数字にはねあがるではないか。嵩上げされたこの数字はギリシア語訳が、アレクサンドリアにおける古さについての議論を背景にして成立したことを物語る。しかし、モーセ五書（とそれに つづく諸書）のギリシア語訳は、「古さ」をめぐる議論ではそれほど有効なものとはならなかつた。その理由はいろいろ考えられるが、そのひとつの理由は、多分、モーセ五書それ自体が浩瀚なもので、そう簡単には読み通せる代物ではなかつたことと、そしてもうひとつの理は、それが年代記的な分かりやすい記述とはなっていなかつたことであ

る。それは異教徒たちの誰にでも分かる読み物に編纂されねばならなかった。それを行なったのがヨセフスなのである。

二 ヨセフスの『ユダヤ古代誌』について

古さと連続性とヨセフスの『ユダヤ古代誌』（ユダヤケー・アルカイオロギア）は、天地創造にはじまり、ユダヤ戦争の勃発した紀元後六六年までのユダヤ民族の歴史を「二〇巻六万行」（二〇・二六七）で書き記したものである。「二〇巻」という構成は、前三〇年頃にローマで活躍したハリカルナッソスのディオニュシオスの『ローマ古代誌』（ローマイケー・アルカイオロギア）二〇巻をモデルにしたと言われている。前七年頃にローマで公刊されたこの著作は神話時代をも扱ってローマの「古さ」を強調しているだけに、これは『ユダヤ古代誌』を著したときのヨセフスの念頭に置かれていた具体的な書物のひとつであると言える。現在、最初の一〇巻が残されている。

二一 『ユダヤ古代誌』の年代記的な記述について（一）
ヨセフスはユダヤ民族の歴史を『古代誌』二〇巻で年代

記的に語る。これは民族の歴史が正しくも古いものであり、しかも年代的に根拠のあるものであることを立証するための手続きである。そのため彼は時代区分の節目となる大きな出来事、たとえば洪水や、出エジプト、神殿建設、神殿焼失などに言及するときには、「アダムの誕生」年を歴史年代の基軸と見なして、そこから何年目に起こった出来事であるかを述べる。たとえば彼は、洪水は「ノアの生涯の六〇〇年目の第二の月の出来事だった」（一・八〇）と述べ、次にそこから少しばかり先に進んだところで、「モーセによれば、洪水は第二の月の二十七日にはじまったが、それはアダムが誕生してから二二六二年（経ってから）のことである。（この間の）時は聖なる文書に記されている」（一・八二）と説明する。ここでヨセフスがその拠り所とする文書を「創世記」とか「モーセ五書」とは呼ばずに、複数形で「聖なる文書／聖なる記録」（タ・ヒエラ・ピブリア）と呼んでいること、しかも他の所でも聖書の文書を典拠として記述するかぎり、同じようにしてその典拠を「聖なる文書／記録」（タ・ヒエラ・グランマタ）とか「神殿の中に置かれている文書／記録」などと呼んでいることに注意したい。そこには神殿などに保管されている古

記録を引き合いに出して「古さ」を主張する異教徒たちへの対抗意識が認められるからである。ヨセフスは恐らく、いや間違いない、自分たちの側にも「聖なる文書／記録」があり、自分はそれにもとづいてユダヤ民族の歴史を語っているのだと異教徒たちに訴えている。脱線したが、ヨセフスによれば、神殿建設はアダム(18)の誕生から起算して三二〇二年目の出来事とされ（八・六一）、その焼失は四五一年三三三年目の出来事とされている（一〇・一四七）。出エジプトはアブラハムのカナン到着から起算して四三〇年目の、またヤコブのエジプト移住から起算して二一五年目の出来事とされているが（二・三二八）、唯一(18)これだけがアダムの誕生から起算されていない例である。

聖書時代から離れてヘレニズム時代のユダヤ史に入る(19)と、ヨセフスは歴史上の出来事をマケドニア暦で言及するばかりか、もしそれが重要な出来事と判断されるときには、まず最初にマケドニア暦の何年であるかを提示し、次にそれが第何オリンピック紀のものであるかに言及する。これはヨセフスがここで第一オリンピック紀（前七七六―七七四年）を歴史年代のはじまりとする年代記者エラトステネース（前三世紀）の確立したルールにしたがっていることを示

すものである。具体的な例をあげる。ヨセフスは『ユダヤ古代誌』の一二巻でシリアのアンティオコス四世が「セルウコス歴の第一四三年」（前一七一―一七〇年）にエルサレムに入城したと述べるが（二・二四六）、ユダヤ教を禁止した第二回目のエルサレム占領に言及するときには——ユダヤ民族にとってはこちらの方がはるかに重要な出来事である——「それから二年後、すなわち第一四五年の、わたしたち流に言えば、カスレウスの月の二五日、またマケドニア風に言えば、第一五三回オリュムピアドの年のアペライオスの月の二五日に、王は、大軍を率いてエルサレムにやって来て……全市を占領した」（二・二四八）と説明する(21)。しかし彼は、マケドニア人の支配から解放された前一四四―一四三年以降の記述では、もはやマケドニア暦には言及しない。たとえば、彼は「……アンティオコス（シデテース）は、彼の支配の第四年、ヒュルカノスの統治の第一年、（すなわち）第一六二回のオリュムピアドの年にユダヤへ侵入してきた」（一三・二三六）と述べるだけである(22)。

ローマ時代の出来事になると、オリュムピアド年の前にローマの執政官の名前が言及される。たとえばヨセフス

は、「ガイオス・アントーニオスとマルコス・テュリオス・キケロン執政官下の、第一七九回オリュムピアドの年の第三の月の断食日に、市中は(ボムペーイオスによって)占領されて……」(一四・六六)と述べる⁽²³⁾。ただの一度だけであるが、ヨセフスはセレウコス・ニカトールのシリア支配から起算するシリア暦で言及する。それは、マケドニア人の支配から解放されマケドニア人に貢納の義務のなくなった前一四四年の出来事に触れるときである(二三・二一二)。

二一二 『ユダヤ古代誌』の年代記的な記述について(二) 民族の歴史をその創始に遡って年代記的に語るもうひとつの目的は、それが途切れることなく連続とつづいてローマ時代に至っていることを証明して見せることであつたと思われる。ユダヤ民族の歴史の連続性を証明するひとつの方法は、モーセの兄弟アロンにはじまる大祭司の制度が途切れることなくつづいてきたことを訴えてみせることだつた。彼はモーセの出エジプトからソロモンが神殿を建てるまでの六一二年(二〇・二三〇)『反論』二・一九⁽²⁴⁾の間

連続性を強調しながら、物語の進行過程で何人かまとめてあげるか(五・三六一二、八・一二)、単独で言及するかし(六・二四二、七・一一〇)、第一(ソロモン)神殿の最初の大祭司ザドクから神殿焼失後にバビロンへ引かれて行った大祭司ヨザダクまでの四六六年(二〇・二三三)の間の一七人の大祭司の名前のリストを『ユダヤ古代誌』一〇・一五二―一五三⁽²⁵⁾であげ、そのリストを「いずれの場合も、息子が父親の大祭司職を継承した」(二〇・一五三)と、その継承の連続性を強調する言葉で結ぶ。ヨセフスは、『ユダヤ古代誌』二〇巻の最後部でも、紀元後六四年頃に完成したエルサレムの神殿工事に言及した後、かなりの紙幅を割いて「大祭司制」についての説明を行い、そこでは捕囚後に神殿の再建が許されたのがヨザダクの子イエシュア(イエホシュア)であつたことや、前一六四(三)年のアンテيوخコス・エウパトール王までの四一四年(二〇・二三四)の間にイエシュアの子孫一五人が大祭司になつたこと、アンテيوخコス・エウパトールとその將軍リュシアスが大祭司のオニアスを解任してヤキモスが大祭司にされたこと、ヤキモスの死後、後継者がいなかったために大祭司不在の時代が七年間つづいたこと、そして

マカベア戦争の後にはハスモン一族の者たちがローマ時代
がはじまるまで大祭司の地位にあったこと、ローマ時代に
はヘロデヤ総督たちによって大祭司の首のすげ替えが頻繁
に行われ、前三七年のヘロデの時代から神殿が焼失した後
七〇年までの一〇七一年間に在位した大祭司の数は二七人
であることが明らかにされる。大祭司不在の期間が七年
つづいたことが言及されているが、『ユダヤ古代誌』一二・
四三四によれば、ヤキモスの死後、ユダ・マッカバイオス
が大祭司として三年間奉仕しているのであり、現実につづ
いている歴史がそこで語られているのであるから、七年間の
大祭司の不在は、歴史の連続性の証明にとって決定的なダ
メージとなるものではない。ヨセフスは紀元後九六年頃に
著した『アピオンへの反論』の中で、エルサレムの記録
保管所が大祭司の名前の記録を備えていることを誇らしげ
に述べているが（一・三二以下）、これもこれまで見てき
た『ユダヤ古代誌』の延長上におけるものである。

ユダヤ民族の歴史の連続性は入手可能な資料で天地創造
のときから彼の時代までの五〇〇〇年を埋めてみせること
によってもなされる。「聖なる文書／記録」を資料として
使用すれば、バビロンの捕囚から帰還して第二神殿を建設

した頃までの歴史を連続性のあるものとして語ることは可
能であるが、⁽²⁶⁾そこから先では容易ではない。穴埋めに使用
できる資料が絶対的に少ないからである。そこで、たとえ
ば、ヨセフスはアレクサンドロスのエルサレム訪問を伝え
る「アレクサンドロス伝説」と呼ばれるものを使ってアレ
クサンドロス時代を埋めたり、また「マカベア第一書」を
使用して紀元前二世紀のマカベア時代の前半部分を埋めた
りするが、それ以後の紀元前一世紀のヘロデ時代までの歴
史は、ローマ帝国が離散のユダヤ人たちの利益を保護する
目的で発行した勅令を何本も引いたり、ヘロデの宮廷に奉
仕したダマスコのニコラオスの著した『歴史』の該当部分
の記事で埋め、そしてさらにヘロデ以降の紀元後六六年ま
での歴史、つまり彼の同時代史はローマ側の資料やユダヤ
側の資料、『戦記』の執筆のときに使用した資料などで埋
める。もちろん、ヨセフスによる各時代の穴埋め作業はき
わめて恣意的なもので、そのため現代のわれわれの批判的
な視点をそこに持ち込めば、彼の主張しようとしたユダヤ
民族の歴史の連続性の証明はたちまちにして否定されてし
まうが、そしてまた彼のあげるモーセの兄弟アロン以降の
大祭司の総数八三人は、『バビロニア・タルムード』や

『パレスチナ・タルムード』のあげる数と一致するものではないが、いやそもそもエルサレムの記録保管所はユダヤ戦争の勃発したときに焼き討ちされたのであるから、いったいどこからヨセフスは大祭司のリストを手に入れたのかと疑ってかかりたくなるが、そのような疑念はともかくとして、ヨセフスは他のユダヤ人知識人たちがそれまでなし得なかったこと、すなわち自己の所属する民族の歴史が天地の創造のときに遡り得る古いものであり、またそれは天地の創造以来、彼の時代に至るまで五〇〇〇年にわたり途切れることなくつづく由緒正しいものであることを、ギリシア語を解する人びとに向かつてギリシア語で主張してみせたのである。彼は『ユダヤ古代誌』の完成させることによって、彼よりも三〇〇年前のペーローソスやマネトーンに並ぶ。ただし、ヨセフスと彼らの間には大きな違いがあった。ペーローソスやマネトーンが時の王朝に御用歴史家として奉仕したのにたいし、ヨセフスは自己の所属する民族の同胞たちのために奉仕し、彼らが周囲のギリシア人やローマ人たちと肩を並べて存在し得る、由緒正しい民族の者たちであることを言ってみせたからである。では、ヨセフスをそのような同胞への奉仕に駆り立てたのは何だったのか。

それは彼が直視した敗戦の結果招来した同胞ユダヤ人たちの環境の激変とそれからくる悲惨であったと思われる。ディアスポラの地における彼らの存在の正当性を主張する歴史を書く行為は、知識人としてヨセフスにできる最大の奉仕であったはずである。そしてこの奉仕を可能にさせたのは、ヨセフスがローマで身につけたと思われる「終末」を視野に入れないヘレニスティックな「時間の感覚」であったように思われる。七〇年の九月に神の住処とされる神殿が炎上し、エルサレムが崩壊する大破局がユダヤ人たちに見舞っても、そこには「出エジプト」のときの神の奇跡は起こらず、歴史への神の直接的な介入はまったくなかったからであり、神殿に火を放ったローマ人にたいして神の罰がくだることもなかった。歴史や時間について新しい解釈や新しい理解がヨセフスには要求されたはずである。彼は歴史の進行の過程にそれまでの歴史を一扫するような「終末」(エスカトン)を想定したりはせず、ユダヤ民族は、これまでそうであったように、これからも正当な理由から、すなわち由緒正しい古い歴史をもつ民族として存続し得るという確信をもち、その確信の中で『ユダヤ古代誌』を書き綴ったのである。歴史や時間についてのヘレニスティック

な理解がなければ、『ユダヤ古代誌』の完成に一五年以上の歳月を投入することなどなかったはずである。

しかし、ヨセフスの著作活動はこの『ユダヤ古代誌』の大作をもって終わったのではない。彼はさらに『アピオンへの反論』を著す。それは『ユダヤ古代誌』が好意的に受け入れられなかったからである。彼は『アピオンへの反論』の冒頭で次のように記す。

「わたしは、わたしたちの古代史を取り扱った著作によって、それを精読してくださる読者諸氏にたいし、わたしたちユダヤ民族の歴史が非常に古いものであること、またその最初の先祖たちが純潔であったこと、さらにまたそのその先祖たちが現在わたしたちが住んでいる土地にどのようなに移住してきたかということを、必要以上に明白になし得たと考えております。それは、五〇〇〇年と言う長い年月におよぶ歴史であります。わたしは、わたしたちの聖なる書物にもとづいて、ギリシア語で書き上げました。

しかしながら、わたしの見るところによりますと、一、二三人の人びとの悪質な中傷に惑わされたためでしょうが、少なからざる人びとがわたしの書いたユダヤ人の民族として

の古さにたいする主張を信じてくれません。いや、それどころか、それは記憶する価値もないものとして、最も著名なギリシアの歴史家たちによって無視されてきた事実を理由に、わたしたちを、起源の比較的新しい民族にすぎないとさえ言い出す始末であります。そこでわたしは、これらの悪質な中傷者たちの罪を明らかにし、その愚昧のほどをただし、同時にわたしたちの民族としての古さについての真実を知りたいと願っている人びとに一切のことを教えようと、簡単ではありますが、問題の諸点はすべて取り扱ったこの論文を書くことがわたしに課せられた義務である、と考えました。……」(一・一一三)

ここではこの『アピオンへの反論』には立ち入らないが、この一文はわれわれに、ローマ人や異教徒たちにユダヤ民族の歴史の古さを理解させることがいかに難しい作業だったかを教えてくれる。

三一 エウセビオスまでの時代の変化

ローマで後半生を送ったヨセフスの没年に関しては諸説あるが、ここではそれを一〇〇年頃としておく。エウセビオスの没年三四〇年であるから、ヨセフスの死からエウセ

ピオスの死までの間には二四〇年の時間が経過している。この間、ユダヤ人たちは一三二年にローマに対して叛乱を起こしてそれに失敗する。三世紀のギリシア人歴史家ディオーン・カッシオスは、この叛乱の結果に言及して「ハドリアヌス（一一七―一三八年）は、エルサレムで灰燼に帰した都に代わるものを創建し、それをアエリア・カピトリーナと命名し、神殿のあった所にユピテルに捧げる新しい神殿を興した」（六九・一二）と述べている。紀元前二世紀にシリアのアンティオコス四世がエルサレムをヘレニズム化しようと画策しその祭壇の上にゼウスの祭壇を築き、ユダの町々に異教の祭壇を築くが（マカベア第一書一・五四以下）、今やローマが正規軍レギオンの力を背景にしてエルサレムを異教のポリスにしようとする。ローマは都エルサレムの昔日の栄光のしるしを徹底的に消し去ろうとする。ユダヤ人たちは都エルサレムから追放される。都の諸処にはユダヤ人たちにたいして「立入禁止」の立て看が立てられ——われわれはここで有刺鉄線でも張り巡らされ、警邏のローマ兵が隊伍を組んで巡回している光景でも想像すればよい——、そこに立ち入るユダヤ人は死をもって罰せられると脅される。これはかつてユダヤ人たちが神殿の

内庭の一画に刻んだ、異邦人たちの入場を禁じ、入場した者は死を持って罰せられるとした禁令を思い起こさせるもので、皮肉といえれば皮肉である。ユダヤ人たちは叛乱を起こす氣力を完全にそがれてしまう。ところで彼らの宗教であるが、興味深いことにユリウス・カエサル以来の伝統は尊重されつづけ、ユダヤ教がローマの「公認宗教」(religio licita)の地位を失うことはなかった。都エルサレムの記憶を抹消しようとする躍起になるなら、ついでにユダヤ教から「公認宗教」の地位を剥奪すればよさそうなものにと思われるが、ローマはそうはしなかった。ここで観察するに面白いのは、彼らユダヤ人たちは神殿と都エルサレムを喪失したにもかかわらず、あたかもそれがまだ存続しているかのように神殿やサンヘドリンの規定をつくりつづけ、最後にその規定を編纂して『ミシュナー』を誕生させることである。他方、この間のキリスト教であるが、ローマの公認宗教の地位を有さないものの、二世紀に入れば帝国の各地に拡散していく。しかし、その過程で、キリスト教はさまざまなトラブルを帝国の各地で引き起こしたばかりか、さまざまな攻撃を受ける。攻撃を受けた理由のひとつはキリスト教が「新興の宗教」(カイナー・エウセベニア)であ

ることに由来する。もちろん、この攻撃の背後にあるのは「古さ」をめぐる紀元前三世紀以来の議論である。その証拠として二つの文書をあげる。ひとつはヨセフスと同時代のものである。

三一― ヨハネ福音書とテオフィロスの

「アウトリユコスに送る」

新約聖書の福音書の中にマタイやマルコ、ルカの福音書とは非常に異なる「ヨハネ福音書」が含まれている。それは多くの研究者によって九〇年代に書かれたとされている。この九〇年代というのは、すでに指摘したように、ヨセフスがローマにおいて「古さ賛美」の思想を意識して「ユダヤ古代誌」を完成させ、それだけでなくユダヤ人の出自を云々するヘレニズム時代の異教側の論客を具体的に反論する『アピオンへの反論』を著した時代である。まずこの事実を想起したい。

さて、この福音書の冒頭の一一八節には誰でもが知っているロゴス讃歌が置かれている。「はじめに言葉があった」ではじまるこの讃歌は、筆者にはいかにも接ぎ木細工したように見えるものであり、そのため筆者は、本来は、

一九節にすんなりと接続する別の一文があったのではないかと考えることがある。つまり本来は別の一文のついた「ヨハネ福音書」が著され、全体を書き終わった著者が最初に戻り、当時の歴史記述の伝統にしたがい、これに序文なるものを書いたが、それが本来の冒頭の一章にうまく接続されるものでなく、そのためそれが切り捨てられたのではないかと疑ってみる。これはとんでもない理解かもしれない、筆者はいつか新約聖書学者、とくに「ヨハネ福音書」を専門としている研究者にお伺いを立ててみたいが、同時に同調してくれることを期待してヘレニズム・ローマ時代のヒストリオグラフィを幅広く研究している専門家たちにも判断を仰ぎたいと思っている。さてそれはおくとして、このロゴス讃歌の一文は「古さ」をめぐる同時代の議論を背景にして読むことができないうか？ このロゴス讃歌は当時のローマ世界に徘徊しつづける「古さ」賛美の思想を背景にして、それへの答えとして書かれたものではないのか？ このロゴス讃歌は、キリスト教は新興宗教で何の価値もない教えだとして、その新しさをめぐる議論に巻き込まれた共同体でつくられたのではないのか？ 筆者はかつてアメリカの新約学者であるH・W・アトリッジと

エウセビオス研究の論集を編纂しましたが、その第一巻の『キリスト教の起源と発展』の「まえがき」の中で、この「古さ」賛美の思想に言及して、次のように記した。

初代のキリスト教徒たちは、この「古さ」賛美の思想にさんざん悩まされ、天を仰いで慨嘆したり、頭を抱え込んだりした。キリスト教は「新興の宗教」（カイナー・エウセベシア）である、ギリシア哲学の亜流である、したがって、それは無価値なものである、と四方八方から攻撃の矢を放たれたからである。ヨハネ福音書の冒頭に「元初に、ロゴスがあった。ロゴスは神とともにあった。……」とあるが、そもそも、この「元初に」（エン・アルケー）からして、わたしたちは、この思想への福音書記者の自覚的意識と対決姿勢を読みとることができる。そして、この一節や、後になって展開されるこの一節を援用した「キリスト・ロゴス」論は、こうした思想的背景を念頭に置けばよく理解できる。キリストをロゴスと等値とすれば、ロゴス、すなわちキリストは「元初に……神とともにあった」のだから、キリスト教の始源を神の創造のときに、いやそれ以前の、わたしたち普通人の時間の観念を超越する「とき」（アイオーン）にまで遡らせることが可能にならう。そし

て、その結果はどうかと言うと、「キリスト教は新しい宗教である」とか「キリスト教はギリシア哲学から派生したものである」という類の批判をかかわすことができたばかりか、逆に、キリスト教こそは最古の、いやスーパー・オリジナルの宗教である、キリスト教こそ啓示宗教である、と主張することができ、キリスト教の護教家は、その論敵にたいして、一躍逆転優位の立場に、しかも絶対優位の立場に立つことができたのである。もしわたしたちに多少の想像力が備わっていれば、わたしたちは、護教家たちがヨハネ福音書の冒頭の文章を護教の目的に活用できることを発見したときの欣喜雀躍ぶりを、容易に思い浮かべることができらるだろう。……

このような筆者の読み方には異が唱えられるかもしれないが、ヨセフスが直面した八〇年代や九〇年代の「古さ」賛美の思想や議論を背景にしてこのロゴス讃歌を読むとき、筆者はどうしてもこうコメントせざるを得なくなる。

「古さ」賛美を意識して書かれたと思われるもうひとつの文書は、アンテリオキア教会の第六代の司教テオフィロス（一八一—一八八年没）の著した『アウトリュコスに送る』⁽²⁷⁾である。この文書は三巻から成るが、主として第三

巻に見られる「聖書の古さと真理」をめぐる議論では、キリスト教徒の聖書は新しいものである、したがってそこに含まれている教えは最近のおとぎ話にすぎないという異教徒たちの非難や難癖に答え、モーセによって与えられた律法の書がいかに古いものであるかを主張するために、モーセがいかに古い時代の人物であるかが論証されている。そこで興味深いのは、テオフィロスがマネトーンを根拠にして「モーセと彼と行動を共にした人びとはトロイア戦争よりも九〇〇年あるいは一〇〇〇年前の時代であることが証明される」(二・二二)とか、「モーセによって与えられた神の律法の書はクレタ人の王であるゼウスのみならず、トロイア戦争よりも前のものであった」(二・二三)とか、「モーセはどの著述家よりも古い時代の人物であり(モーセのみならず、彼につづく預言者たちもまた同様であるが)、クロノスやベロスやトロイア戦争よりも古い時代の人物である」ということは明白に証明された」(二・二八)と語っていることである。既述のように、前三世紀にエラトステネスがトロイア戦争や前七七六―七七四年の第一オリンピア紀を、歴史の年代決定にとって最古の確実な年代としたが、古さをめぐる議論ではそれよりも前のものであるこ

とが論証されれば、それは確実に古いものになり得るのであり、テオフィロスはこの議論の定式にしたがっている。そこで、彼は次のように言うことができる。

「以上から、われわれの聖なる書物がギリシア人やエジプト人と比べて、あるいは他の歴史家の書物と比べたとしても、どれほど古くかつ真実なものであるかを見ることが出来る。ヘーロドトスやトゥキウディデースも、クセノフオンも他の歴史家も、多くの人がキュロスやダレイオスから書きはじめている。それは、彼らが先行する古い時代について正確に語ることがまったくできないからである」(二・二二八)

「この(キリスト教の)教えは近年のものではなく、またわれわれの書物は、ある人びとが考えているように、作り話でも虚偽でもなく、古い時代に書かれた真実なるものである」(二・二二八)。

この文書の著作年代であるが、訳者の今井は、第三巻の終わりの二七章と二八章が皇帝アレリウスの死に言及していることから、この文書は一八〇年かそれ以降に著作されたとする。もしそうなら、これは「ヨハネ福音書」が著されてからさらに一〇〇年経ってからの文書となる。もし

この文書を「古さ」賛美の議論の中に置くことができるとすれば、この文書はわれわれにその議論が、ヨセフスやヨハネの時代から一〇〇年経った後でもまだまだつづいていたことを教えてくれる。なお、脱線するが、この文書の一文「他方ヨセフスはローマ人たちによって彼らにもたらされたユダヤ戦争について書いているが、われわれにとつては今まで語られたことで充分だでしょう」(二・二三)から分かるように、この文書の著者は明らかにヨセフスの著作を知っており、知っているばかりか、ヨセフスの『アピオンへの反論』から古さをめぐる議論の組み立て方を学んだように思われる。テオフィロスばかりでなく、彼以後に輩出するキリスト教側の護教家たちも、ヨセフスの『アピオンへの反論』から駁論文学についてさまざまなことを学んだと推測されるが、その点を指摘する人はいない。ここでエウセビオスに飛ぶ。

四 エウセビオスの「教会史」における古さの議論

「古さ」をめぐる議論は四世紀になってもつづき、エウセビオスもその議論に悩まされる。彼の司教管区であるカ

エサリアは、ヘロデ大王(前三七―四年)によって創建されて以来、異教的な色彩の濃厚な町であっただけに、エウセビオスの周囲にいるカエサリアの異教徒たちの間からは「キリストと称する者なんて最近の人ではないか、そんな人の教えはありがたいものではない」「あんた方がキリストさんと信じている者の教えは新しい珍奇なものである」といった声がよくあがったと思われる(『教会史』一・四・一参照)。エウセビオスは司教としてそのような疑念に答えたり、反論しなければならぬ。反論のための小道具は「ヨハネ福音書」のロゴス讃歌である。彼は神のロゴスであるキリストが先在のロゴスであったこと、つまり神のロゴスは永遠の昔、アイオーンのはじめから神の傍らにあって神とともに存在するものだったことを云々することで、神のロゴスの古さを直接的に言い、併せてその教えが決して新奇なものでないことを間接的に言おうとする。

四一 神のロゴスの先在性について

エウセビオスはその主張の冒頭で、「いかなる言葉も、キリストの起源や、その威厳、その本質・本性などを記述するには十分ではない」(一・二・二)と断って自らの非

力と記述の不可能性に言及し、それをマタイ一・二七の言葉「父を知る者は子しかいなく、子を知る者はそれを儲けた父しかいない」で結ぶ。自らの非力を口にするのであれば、以後は沈黙でも守ればよさそうなのであるが、エウセビオスはそうはせず、饒舌のかぎりを尽くしてキリストをキリストたらしめるその属性を述べる。

「一体、父を除きだれが（その方の誕生を）明白に考え得ただろうか。（その方とは）世界が創造される前の光、アイオンがつくられる前の靈的で本質を有するソフィア、元初に父の傍らで神であった生けるロゴス、可視的なものと不可視的なものの創造と形成前の、神の唯一の最初の子孫、天の靈的で不死の軍勢の最高指揮官、（父の）大いなる意志の使者、万物の父とともにいる形成者、万物の父につぐ第二の形成因、神が儲けたただひとりの真正なる子、父から主権と力とを神性や権能、誉れなどとともに受けたすべての被造物の主・神・王である。」（一・二・三）

ここでエウセビオスの饒舌によれば、キリストは世界の創造以前の光、ソフィア、生けるロゴス、神の最初の子孫、天の軍勢の最高指揮官、神の使者、万物の形成者……だったそうである。キリストの属性がこのような多岐に

わたるのはその先在性にあり、それを保証するのは「ヨハネ福音書」のロゴス讃歌である。そのため、次にその一章一・二三が引かれる。

「元初にロゴスが存在した。

ロゴスは神とともにあった。

そしてロゴスは神であった。

すべてはロゴスを介して生じた。

ロゴスなくしては、何ひとつ生じなかった。」

よく知られているように、ここでの「元初に」を表すギリシア語エン・アルケーは「創世記」の冒頭の神の創造についての描写でも使用されているものである。エウセビオスをはじめとする当時のキリスト教徒はヨハネのロゴス讃歌のエン・アルケーから、ロゴスが天地の創造のときに、もしかしたらそれ以前に存在したと想像する。神のキリスト、すなわちロゴスの先在性はロゴス讃歌によって証しされていると考えられている。²⁹⁾

エウセビオスによれば、このロゴス讃歌の教えは「すべての預言者の中の最古の人である偉大なモーセの教え」（一・二）でもある。ここで神のキリストについて証しするモーセが「預言者」とされているばかりか、「最古の人

である」と言われていることに注意したい。それは「古さ」をめぐるわれわれの考察では見逃せない。われわれはすでに「古さ」をめぐる議論でモーセが「トロイア戦争前の人物」であることをテオフィロスが盛んに強調している事実を見ている。

エウセビオスによれば、神はロゴスに被造物の形成に与らせ、人類形成にあたってはこのロゴスと言葉を交わしたそうで、彼はその証拠として「創世記」一・二六の、人類創造の行為者が複数形の「われわれ」で書かれているあの有名な一文を引いて見せる。「なぜならば」と神は言った。「われわれは、われわれのイメージにしたがって（われわれに）かたどって人間をつくらう」と。

現代のわれわれであれば、ここに見られる複数形「われわれ」の使用にオリエント世界の多神教の影響を認め、多分そこから面白い（そして有益な）議論を展開させるであろうが、自分の議論に都合のいい仕方で作る聖句を探し出すことしか頭がないエウセビオスであるから、かつてのオリエントやパレスチナの多神教の世界を垣間見るゆとりなどあるはずがない。彼はさらに「詩篇」三三・九（LXXIIIでは三二・九）の言葉「その方は言った。すると彼らは儲

けられた。その方は命じた。すると彼らは創造された」を引く。モーセ以外の預言者もロゴスが人類の形成に与ったことを述べているからだというわけである。

「詩篇」によれば、そこでの「その方」とは神を指しているのであってロゴスを指しているのではない。論証におけるエウセビオスによる聖句の引用はしばしば強引で、そのためそれはわれわれを唾然とさせる。エウセビオスにそのような強引で、恣意的で、不当な引用を可能とさせたのは、多分、その引用の仕方を検討する者たちが異教徒たちの中にいなかったからであろう。エウセビオスの時代までにはキリスト教徒とユダヤ人たちの、聖書の解釈をめぐっての接触も希薄なものになっていたはずである。これもまたエウセビオスには幸いしたはずである。

さて、エウセビオスによれば、このロゴスの存在は「人類の誕生以来、正義と敬神の念の徳において（他の者を）凌駕したと言われる人」たちの「穢れなき精神の目」で認められていたそうで、それを認めた人はモーセとその同志たち、彼以前のアブラハムとその子たちだった（一・二・六）そうである。マムレの柏の木の傍らに座しているときにアブラハムに現れた「人間の姿」をした者は実はロゴス

であったそうである。アブラハムはこのとき、そのロゴスを神として拝し、主（キュリオス）として嘆願し、そして「全地を裁かれる主よ、あなたは裁きをされないのですか」と言つて、そのロゴスの正体を知つてゐることを告白したそうである。ここでこのロゴスが「主」（キュリオス）と等値なものとされていることに注意したい。このロゴスはヤコブにも、モーセの後継者であるヨシユアにも「人間の姿で」現れ、「人間の言葉で」語りかけたさうである。

エウセビオスはまた、ロゴスの先在性の議論を締めくくりにあたつては、知恵（ソフィア）の先在性に言及してゐる「箴言」を引く。彼は、その議論の冒頭で、ロゴスを「アイオンがつくられる前の靈的で本質を有するソフィア」と言つてゐる以上、彼にソフィアの先在性に言及してゐるように見える文節は引かねばならない。

「主はその仕事のために

道のはじめとして、わたしを創造した。

主はアイオン（をつくる）前に、わたしを立てた。

大地をつくる前に、

泉の水がわき出る前に、

山々やすべての丘が作られる前の元初に、

（主は）わたしを儲けた。

（主が）天を用意したとき、

わたしは主とともにあつた。

主が天の下の泉をしつかりと定めたとき、

わたしは主とともにあつて、

（泉をそれに）ふさわしい（場所に置いた？）

主はわたしとともにあつて日々喜び、

わたしは主の前につねに楽しんだ。

主は人の住む世界を完成させ、大いに喜んだ。」（一・

二・一五）

この引用が終わると、エウセビオスは「聖なるロゴスが先在し、すべての人びとにではないにしても、一部の人びとに現れたことの説明は、簡単だが、以上で十分であろう」（一・二一・一六）と述べて、ロゴスの先在性についての論証を終える。エウセビオスはそこから先で、なぜこのロゴスが往昔には今のように全人類や全民族に述べ伝えられていなかったのかを論じ、イエスの名称とキリストの称号の由来について説明し、最後にキリストの教えは何も新しいものではなく、「もともと古く、独自で、真実である」ことを強調するが、ここではその議論の細部には立ち入らな

い。

結 び

われわれは「古さ」をめぐる歴史記述について論じるにあたり、ヘレニズム時代の「古さ」をめぐる議論からはじめ、ヨセフス（一世紀のユダヤ教徒）とエウセビオス（四世紀のキリスト教徒）の著作を取り上げた。われわれは古代ヘレニズム・ローマ世界において、「古さ」をめぐる議論がいかに深刻なものであったかを見た。われわれはまたヨセフスの「古さ」をめぐる議論の裏に「連続性」の問題があることを見たが、エウセビオス自身もその問題を意識していたことを先在のロゴス論の中に見た。ただしヨセフスの場合の「連続性」はユダヤ教徒の存続のための「歴史の連続性」であったのにたいして、エウセビオスの場合の「連続性」は、太古に出現したロゴスがなぜローマ時代になるまで宣べ伝えられなかったのかという、異教徒の側から当然その提出が予想される「宣教の連続性の断絶」の問題に答えるものであった。

注

- (1) ヨセフスの生涯については、多摩美術大学紀要第九号（一九九四年）所収の拙論「ヨセフスの生涯について（一）」、同第一〇号（一九九五年）所収の拙論「ヨセフスの生涯について（二）」を参照してほしい。
- (2) 以下の議論は『現代思想』（一九九八年、四月号九）の特集「聖書は知られているか」に収録された拙論「七十人訳聖書から垣間見るユダヤ人社会」と重複する。
- (3) 『古代誌』一〇・二〇では、『パピュロニアカ』は、『カルダイカ』（『カルデア史』と呼ばれている。なお、本書は『ヒストリアイ・カルダイカイ』（『カルデアの歴史』と呼ばれることもある）。
- (4) このペーローソスの著作断片は、ヨセフス、エウセビオス、シュンケロスの著作の中に残されている。またアンティオキアのテオフィロス『アウトリュコスに送る』三・二九は、ペーローソスがモーセや後の時代の預言者たちと一致したことを述べているとして、それに言及している。
- (5) この人物はヨセフスの『アピオンへの反論』一・二二の他、ディオドーロス、ディオゲネス・ラエルティオス、エウセビオス他の著作の中に登場する。
- (6) デイオドーロス一・四七。
- (7) プルタルコス『イシスとオシリス』二八。

(8) 『古代誌』一・九四。

(9) 前掲書一・一〇八。

(10) 前掲書八・一四四、九・二八三。

(11) この戦争については、アピオーンヌ『シリア戦争』五三参照。なお、ヨセフスは『アピオーンへの反論』一・一八三—二〇四で、ヘカタイオスがユダヤ人に関する一冊の書物を著したとして、そこからガザでの戦闘やその他の記事を引用している。

(12) ヨセフスは『古代誌』一・一三で聖書が「五〇〇〇年の民族の歴史を包括し……」と述べ、さらに「アピオーンへの反論」一・一で、ユダヤ民族の歴史が「実に、五〇〇〇年という長い年月におよぶ歴史」であると言っている。彼はまた『古代誌』一〇・一四七—八で、紀元前六世紀のエルサレム神殿炎上までの期間をアダムの誕生から起算して四五—三三年としている。ユリウス・アフリカヌス（一六〇年頃—二四〇年頃）は、キリストの誕生がアダムから起算して五五〇〇年目だったことを論証しようとしたが、これについては秦剛平／H・W・アトリッジ共編『キリスト教の正統と異端』（一九九二年、リトン）所収のW・アドラーの論文「エウセビオスの『年代記』とその遺産」（三〇—二頁）を参照。

(13) ヨセフスは『古代誌』八・一五五以下で「ファラオの呼称について」議論するが、その冒頭で彼は、メンフィスの創建者ミナイアスを「わたしたちの遠祖アブラハムよりもはるかに以前の人物」と述べている。そこでの彼は、明らかに、

エジプト人の歴史の古さに神経質にはなっていない。

(14) 『歴史』二・五三。

(15) アレクサンドリアのクレメンヌスの『雑録』一・一一七に保存されているテオポンポスの言葉を参照。

(16) Josephus, vol.4 (9 vols: H. St. J. Thackeray, ed. London / Cambridge [Massachusetts]: William Heinemann / Harvard University Press, 1930), ix-x.

(17) 『古代誌』一・一三、三・三八、四・三〇三、五・六一、一〇・一一〇。

(18) 出エジプトまでの年数は、洪水の時から起算する神殿建設までの期間一四四〇年（八・六一）から、出エジプトから起算する神殿建設までの期間五九二年（八・六一）を差し引いた八四八年にアダムの誕生から起算する洪水までの期間二二六二年（一・八一）を加えれば三二一〇年となる。ただし、これはアダムの誕生から神殿建設までを三二〇二年とする年数（八・六一）を越えてしまい、おかしなことになるが、年代上の不整合は他のいくつかの箇所でも認められる。

(19) 「ダニエル書」はヘレニズム時代の著作であるが、ヨセフスは同時代人の理解にしたがい、それをペルシア時代のものとしている。

(20) 『古代誌』一一・二四六、二八五、三一九、三六三、一三・八六。

(21) 他の例としては『古代誌』一一・三三—一をも参照。

(22) 他の例としては『古代誌』一四・四、一六、一三六をも参

照。

(23) 他の例としては『古代誌』一四・四八七をも参照。

(24) ただし『古代誌』八・六一では、出エジプトから神殿建設までの期間は五九二年とされている。それはヘブル語「列王記」六・一では四八〇年、その七十人訳では四四〇年である。

(25) ただし『古代誌』二〇・二三一は、大祭司の数を一八人とする。『バビロニア・タルムード』ヨーマ九aも第一神殿時代の祭司の総数を一八人としている。

(26) ヨセフスはイスラエル王国の終焉との関連で「こうしてイスラエルの十部族は、彼らの父祖たちがエジプトを出立し、ヨシヤの指揮下にこの地を占領してから九四七年後にユダヤの地を出ていったことになる。そしてダビデの孫レハベアムに背き、既述のように、その王国をヤラベアムに引き渡してから（そのときまでの期間）は、二四〇年七月七日である。」（九・二八〇）と述べている。彼はまたダビデの一族に連なる王たちの歴史を語り終えるにあたり、「その数はこの最後の王たちを含めて（全部で）二人であり、その全統治期間は五一四年と六か月一〇日である。そのうちの二〇年は、同じ部族の出身者でなかったが、彼らの初代の王サウルが王権を手にした期間である」（十・一四三）と述べる。ヨセフスは統治形態の変遷に言及するにあたって、「こうして彼らは、数々の恩恵に感謝して潤沢に犠牲を捧げて心から神を拝すると、（その後は）エルサレムに住んだ。その統治形態は少数貴族制であったが、それはハスモンの子孫が王として

支配するまで、大祭司が国家の長だったからである。彼らは捕囚期には、初代のサウルとダビデにはじまって、五三二年六月一〇日にわたって王をいただいた。王制の前には、士師およびモナルコスと呼ばれる者が統治者であった。モーセと指揮官ヨシヤが亡くなった後は、五〇〇年以上にわたってこのような統治の仕方がつづいた」（二一・一一一―一二）と述べることによって、歴史の連続性を意識している。なお、ヨセフスは『古代誌』一〇・一五一で「わたしはこれまで（の叙述で）王の血統の者に順次言及し、その者が何者であり、その（統治）期間（がどれほどのものだったか）を語ってきた」と述べているが、ヨセフスにとって王制の連続性についての記述は最初から明らかなものである。

(27) この文書は『中世思想原典集成一』（平凡社）に収録され、今やだれでも読めるようになった。

(28) この町については、拙訳『教会史』第一分冊の「エビレゴメナ」二四一―四二頁参照。

(29) このロゴス讃歌を「ヨハネ福音書」のそれと比較してみると、エウセビオスでは「そしてロゴスは神であった」の次に来ると思われる言葉「このロゴス（フィートス）は神とともにあった」が欠落している。

(30) 「箴言」八・二一、一五一六、二二一五、二七一八、三〇一。

II 討 論 II

熊田陽一郎

古さというものに価値を置く考え方についてのお話であったが、それとは逆の「新しさこそよいものだ」という考え方は、古代には全く存在しなかったのだろうか。

秦 剛平

「新しいこと／ものほどよい」というような思想が古代世界においてあったのかどうか、私は全く知らない。ご存知の方があれば、教えていただきたい。

加藤 信朗

それに関連することであるが、これはプラトンに、非常にはっきりした形でたびたび現れる。後期の作品（『ティマイオス』）に出てくるのだが、エジプト人がギリシア人（ソロン）に対して言った言葉として「ソロンよ、あなた

方ギリシア人は若い」（92b5）と語られる。それに対してエジプトには古くからの記録があるのだと言って、エジプトの物語がさまざま語られる。

このような形で、プラトンの中にいわば両方向性をもつ問題意識があったということは言えるだろう。つまり、やはりエジプトの話をしばしばするわけで、プラトンは実はそこに関心がある。他方でしかし、我々ギリシア人は新しいからこそ何かを創り出していくのだという主張も見える。このような、新しいからこそ何か新しいものを創り出していくのだという、新しい者としてのギリシア的な意識というものは、五世紀の古典時代と言われる時代にあつたと言えらると思う。

ヘロドトスもそうであつた。ペルシア戦争以前、ギリシア人は共同体の意識を持っていなかったとされている。けれどもヘロドトスは『歴史』を執筆するにあたり、昔の人々ではなく我々こそが人間を代表するという意識を持っていた。それがほぼ五世紀から四世紀にかけての頃である。そういう意味で、ギリシア的な意識の中では、「古さ」ということを価値の基準に置くという考えは、古典ギリシア哲学およびヘロドトスの歴史記述の場合には存在せず、歴史

を昔から説き起こすにせよ、歴史とは別のものが主眼に置かれた。

これはアリストテレスの『詩学』のなかにも出てくることで、歴史よりも詩の方がより「哲学的」であると言われる(1451b6)。この箇所は、実は哲学ではなく教養を説くものだと大体解釈されているが、それでも「歴史」はあまり重要なものではないという考え方が一般に強かったということを表している。こう考えると、ギリシアではどうも古さを、古さのゆえに大切にするという考え方はあるにはあったのかも知れないが、いわゆる「古典ギリシア」ができた頃には非常に弱くなっていったと思う。ただそれがヘレニズムの時代にはどうであったかということになると、非常に異なった面が出てくる。

今日お話になったように、バビロン(やエジプト)の人々はそういうギリシア人に対して「いや、我々の歴史はずっと古い」と言って、たとえば歴史家と呼ばれる人々が現れてきたということは正しいのではないかと考える。もっとも古さを価値基準とするというあり方は、古典ギリシア的な意識ではなかっただろうと思う。

加藤 武

非常に新鮮な問題を提起されたご発表で、様々なことを考えさせられた。熊田さんも先に話されたのだが「新しいものがよい」という発想はどこから出てきて、いつごろから始まった主義なのだろうか。大学時代、森有正先生のパスカル演習の試験があつて「進歩という考えはいつから始まったか」という問題が出た。どうも正解は、森さんの考えによるとパスカルだということらしい(笑)。近代人は確かに、進歩することで昔より今の方がよいという考えを持っていると思うので、今日のお話をうかがい、大変面白く感じた。

それからもう一つ浮かんできた言葉として、アウグスティヌス『告白』の一番最初に出てくる「古くして新しき神」(Deus)といった言い方がある。またブルデンティウスなどにも同じようなリフレインが見られる。その場合には、時間を越えた永遠といった意識よりも、再創造あるいは reformatio といった感覚が背後にあつてそういう定式化をしているような気がする。これは、少なくともおそらく四世紀には彼ら神父たちの間で共有されていた考えではないかと思う。他にノラのパウリヌスなどにも見られる。

もう一つ、たとえばウェルギリウスの初期の作品『牧歌』の第一歌の中に二人の詩人が出てきて、一人の牧人（メリボエウス）は「昔はよかった」と歌い、もう一人の牧人（ティテュルス）は「いや今の新しい世界がよい」と言つて、二人の論争が行われる。最後に何か、予感として、将来に向かつて希望を持って終わるような、あるいは再統合が行われるだろうというような一種の歴史説がほの見える。

またもちろん『牧歌』第四巻はキリスト誕生を予言する歌であり、キリスト教徒たちが喜んで読んだ歌である。そうするとエウセビオスなどには、古いものと新しいものとの闘争というか、そのようなものがあるいはあるかも知れない、と思つたのだが。そういう意味では、今日のお話はその一つの対極を示されたようにも映つた。

久山 道彦

まず、古さという点が問題にされている。たとえばユスティノスは、キリスト教がギリシア哲学の亜流であるということをはねのけるために「ギリシヤの思想家たちも、実は後世の思想であるキリスト教や、ユダヤ教の伝統を使つたのだ」という仕方の主張を行った。一方ヨセフスは、ユ

ダヤ民族を古くて由緒正しい民族だとしてその「古さ」を主張した。それをキリスト教が取り込み、その集大成がある意味でエウセビオスだと言えるとすると、彼は、古さをもってキリスト教の由緒の正しさを示しつつ、ギリシア哲学・ヘレニズムの流れを吸収しようとする大きな動きの中にあつたといえるのだろうか。そのあたり、弁証家たちの「剽窃説」と言われる問題について、お考えをお聞かせ頂きたい。

秦 剛平

まず提起された問題に答えるには、ヨセフスの『アピオンへの反論』、これが非常に重要な著作だと思ふ。彼はこの著作の中で、今言われたように、ギリシアの思想家たち・哲学者たちはすべてモーセの哲学から学んだのだということとを主張している。このあたりの議論が、後に広まったと思ふ。我々は『アピオンへの反論』が小著なのであまり注意を向けないが、実は非常に大きな意味を持ち、影響を与えた著作だと思ふ。

キリスト教の駁論（ユダヤ人を反駁するもの、ギリシア人を反駁するもの）が様々生まれたが、その原型というも

のは、この『アピオンへの反論』に遡れるのではないかと
思う。いつか論じたいと思いつながら、キリスト教側の文章
の勉強が不十分なのでまだ書けていない。先のユステイノ
スの理論についても、おそらくそのあたりから引き出され
たものの上に成り立っているのではないかと考える。

柴田 有

ギリシア哲学の「モーセ借用説」というのはフィロンに
もあり、ユステイノスにとってはフィロンを利用する可能
性もあった。

秦 剛平

私にとって興味深いのは、フィロンにしてもヨセフスに
しても、やはりすべてはモーセから始まったというような
議論をしている点である。「ギリシア人よ、おまえたちこ
そ我々の哲学の亜流なのだ」ということを盛んに訴えてい
ると思う。

熊田陽一郎

それはギリシアの哲学者、たとえばイアンプリコスなど

にも広がっているだろう。

久山 道彦

次に、今日秦先生が非常に大きなテーゼとして提起され
たのは、ヨハネのプロロゴス（序言）そのものが「古さ」
をめぐる議論に対する答えであり、一つの応答というべき
ものであるとされた点だと思ふ。この点はロゴス先在説と
ともに非常に興味深いのだが、最近、ヨハネ研究の中で
「福音書の中で」ヨハネがやはり最も古いのではないかと
いう、昔からある議論があまり相手にされてこなかった
論を、クラウス・ベルガー（Berger, Klaus [1940-]）
あたりが再びかなりの資料的な緻密さとユダヤ研究をもっ
て提起している。今日の先生の論はこの点に関連して、そ
れをアレクサンドレイアの伝統の中でもう一度検討すべき
ものだと言われたいと捉えられる。この意味で非常に示唆に富
む。

うかがいたいのは、もしヨハネのプロロゴスが、今の古
さをめぐる議論に対する一つの反駁の意図があつて出てき
たとすると、それを生み出した「ヨハネ共同体」とも言う
べきもの、ヨハネ福音書の成立の場というものはどうなる

のだろうか。ユダヤ教がギリシア哲学を反駁している中で、やはり「ヨハネ伝」は一つの議論に対する答えを示す文書として、かなり早い時期からあったと、そういうような見解で考えておられるのだろうか。

秦 剛平

私は新約聖書に関しては、そう幾つも読んでいるわけではなく、このロゴス讃歌についての理解も余りアカデミックではないのだが、直観も時には許されることがあるのではないかと思う。

柴田 有

ロゴス讃歌がより古い文書を反映しているということはよく言われる。だからそれを編集した記者の意図がどうであったかというのは、編集史的な問題であろう。

秦 剛平

柴田先生にうかがいたいのだが、例えばヨハネが福音書を全部書いたとする。そしてまた一章に戻って、やはり一章の議論はつまらなかつたということになり、その部分を

書き直したということはあり得るのだろうか。

柴田 有

編集しているということであれば考えられる。つまりロゴス讃歌の部分も、何か直接引用ではないにしても、既存の文書——一時言われたのは、マンド教とかマニ教の文書や讃歌——から編集したという仮説である。マニ教自体はそれほど古くはないが、それがまたさらに古い伝承性を持っているということはありうる。今おっしゃたような資料の切り張りなどは、新約学の方では一応許容して考えられている。

秦 剛平

私の荒い論だが、ヘレニズム・ローマ時代のほとんどすべての文章は、ノリとハサミで資料を切っていくつたのではないか(笑)。それはしばしば起こり得るものだと考えて、そう説明してしまうことがある。

柴田 有

共観福音書の間でも、同じ奇跡物語が全く違う文章になっ

ている場合がある。これなどは、そういったあり方を保証しているのだと思う。

秦 剛平

私は二年前にパートン・L・マックの書物を訳したが（『失われた福音書』、青土社、一九四四年）、その中で最もおもしろかった議論は、当時のヘレニズム世界において資料がどのようにして扱われたかという点についてである。現代の私たちだと、ある資料を引用する場合には必ず引用だと断らなければ、著作権の問題で訴えられる。しかしながら古代の世界においては、資料というものはすべて天下の法規であって、誰が引用しようと自由であった。断る必要もなかった。もちろん断る人もあった。例えばヨセフスの場合だと『ユダヤ古代誌』ではほとんどの場合資料を挙げている。だが『ユダヤ戦記』では挙げない。あるいはプリニウスも、時には使用する著者を挙げる。だが実際にはそれ以上の量を無断で使っている。こうして無断で使うことが許され、また都合よく改変するということも許された。今よりも幅広い許容範囲があったということを私は教えられた。

なるほど福音書の成立に關しても、例えばQ（文書）というものが仮にあったとすれば、現代的な感覚ならばQを使用するときに一々断らなければならない。だがそれはせず、全部組み込む。そのあたりは許されていたような気がする。だからロゴス讃歌にしても、仮にすでにそういうものがあったとすれば、それを引いてきてくっつけてしまう。それは許される行為で、別に非難されることではなかったと理解している。もちろん福音書記者自身が考えたのかも知れない。私にはそのあたりのことはわからない。マックは古代世界における資料の扱い方についていろいろ教えてくれた気がする。

加藤 信朗

いま終わりに触れられた Antisemitism（反セム系主義）の起源にかかわる問題で、秦先生の御本を少し読んでみた。ところで、この復活祭の前の受難週の聖金曜日の典礼というのに与った。そして改めて驚いたのは、カトリック教会では聖金曜日に『ヨハネ福音書』が読まれるのだが、かつては司祭と教会の役職者が一種のオラトリオのような形で、祭壇の前ところで役割分担して読んでいた。最近は、日

本語で会衆の信者も加わって役割分担し、受難の部分を読むという習慣になっている。さらに近頃は、司祭がイエスの言葉を読み、福音史家の記事は誰か別の人が読み、ピラトはまた誰かが読み、そして一般大衆のところを一般信者が読むということになっている。すると、福音書の「ユダヤ人はそこで叫んだ。〔殺せ、殺せ、十字架につけろ〕」（ヨハ一・九・15）という所ばかり我々は読まれるもので、身につまされ、「あれあれ」と思っているのだが（笑い）。この箇所「ユダヤ人」は、原典ではおそらく「*Judaei*」となっているのではないか（ヨハ一・八・31）。「バラバではなくてイエスを（釈放せよ）」と叫ぶのは、ユダヤ人の声だということになっている（ヨハ一・八・40）。これも一般名詞として「*Judaei*」だろうと思う。福音史家／使徒ヨハネはユダヤ人だったと思うし、ペトロもユダヤ人だったろうし、イエスもユダヤ人だと思うのだが、「ユダヤ人たちは」とされているのはどうしてだろうか。ここがたとえば「ファリサイ人たちは」などであればよいのだが、そういう形容詞ではなくて「ユダヤ人たちは」となっている。あの典礼がいつごろからあるのかは知らないのだが、ヨーロッパのキリスト教が成立した中世のある時期から、正式

なあり方として長い間定式化して今日に至っている。

さらに、教会は聖週間の典礼のなかで、いろいろな人々のために祈る。分裂したプロテスタント教会のためにも祈るのだが、ユダヤ人たちのために祈ろうという箇所がある。典礼の途中で座ったり立ったりするなかで、ひざまずくという部分もあるのだが、第二バチカン公会議（一九六二—五）までは、この「ユダヤ人のための祈り」の時には、福音書の中に「ユダヤ人はイエスに向かって跪き、ユダヤ人の王」と言ってからかった（マコ一五・19）という記事があることから、そこだけは跪かないという習慣があった。最近それはなくなったのだが、この習慣がヨーロッパ・キリスト教の伝統で、どれくらい長い期間続いていたのだろうか。このような形で、先ほど言われたような「反セム主義」の土壌が醸成される非常に大きな力があったのだと思う。また「ヨハネ福音書」で「*Judaei*」となっているのは一体どういう理由からだろうかと改めて思い起こしている。

秦 剛平

紀元後から二世紀以降にかけて、キリスト教が次第に力を得てきたころの状況は、例えば復活祭の時期、過ぎ越し

の祭りの頃、ある町のユダヤ人シナコグでは過越の祭を祝っている。一方その前にはキリスト教の教会があり復活祭を祝っていて、こちらの教会ではユダヤ人たちを罵っている。そういった光景を、私はつい想像してしまう。現実にはそういう光景が、ヨーロッパのキリスト教世界ではおそらく長い間続いてきたのではないかと思われる。

先ほどのユダヤ人の問題に関してだが、私はエウセビオスにおいて、ユダヤ人とヘブライ人というのがどのようにして使われているかということに関心を持っている。エウセビオスは『福音の論証』あるいは『教会史』の中で、その二つを見事に使い分けている。ヘブライ人というのはモーセ以前、律法の祭儀に関与していなかった人々を指して使われる言葉である。したがって、彼によれば、それは非常に無垢な人々だということになる。一方モーセが律法を授かって以降、非常に複雑な律法の祭儀が生まれる。それにのめり込んでいった者たちは墮落した者たちであり、それをエウセビオスは「ユーダイオス」と呼んでいる。

エウセビオスがなぜ、ヨセフスをあれほど利用するのか、ヨセフスはユダヤ民族の人ではないか、もしそうならば、彼の文章など使わなくてもよいではないかと思ってしまう。

しかしエウセビオスはヨセフスを使う。興味深いことに彼は、一カ所だけでヨセフスを 'Iudaios' と呼ぶが、その他ではすべて 'Hebraios' で通している。

もう一つ指摘しておく、エウセビオスはフィロンの著作をすべて挙げ、フィロンの記事を何カ所引用している。そこでフィロンを紹介するに際しても、彼は決して 'Iudaios' とは呼ばず、'Hebraios' と言っ。あるいは「ヘブライオイの中の最も著名な哲学者」といった言い方をする。それゆえエウセビオスは、自分にとって都合のよい、あるいは使用しなければならぬ資料の著者がユダヤ人であるときには「ユダヤ人」と言わずに「ヘブライオス」ないし「ヘブライオイの一人」と言っているわけである。

また『教会史』での理論によれば「Hebraioi はヘキリスト教徒」と言っても差し支えない」とされている。それゆえ彼の意識の中では、ヨセフスは「自分たちの陣営の者」である。フィロンも「自分たちの陣営の者」であるということになる。特にフィロンは「テラペウタイ」（癒し人）について書き、またアスケーシス（禁欲／陶冶）についていろいろ触れている。エウセビオスの時代のキリスト教というのは、哲学とはアスケーシスであったから、それにっ

いて触れているフィロンは明らかにキリスト教徒であるという理解が一方であったように思われる。

逆に言えば、エウセビオスの時代の「*Iudaei*」という言葉が侮辱的な意味を持っていた可能性は私は否定できないと思う。ただしそれに対して反論するユダヤ側と、キリスト教との間の距離というのはほとんど広がっていった、反論するユダヤ人というのは出なかつたし、またユダヤ人の側には、第二のヨセフが出てくるということもなかつた。

柴田 一有

ユダヤ人であるヨセフスの場合、自分たちの歴史が限りなく古いものだという主張をしたときに、それは民族としての歴史を考えていると思う。それに対してエウセビオスまでの範囲でギリシア教父を考えると、その範囲の著作家たち・教父たちは、先ほど言われたようにロゴス・キリスト論を持っており、それは多かれ少なかれ「ヨハネ福音書」に遡るところがある。この場合には、それはロゴスの古さであるから、民族とか血のつながりとかそういうものの古さではなく、「真理」の古さを主張するわけである。この「真理の古さ」という論理に向かって、歴史記述の観点が

動いてはいったけれども、それと同時に「ギリシア哲学もモーセを借用したに過ぎないではないか」という言い方もあって、他方では何か盲目的な古さというものを保持はしていたと思う。けれどもおそらく、ギリシア教父の段階に踏み込んで考えると、ロゴスの古さ、ロゴスが永遠の昔から存在するということが、少なくとも思想的には前面に出てくるだろうと想像する。

そうなると、ロゴスは非常に古くからあるわけだが、その古いということはただ単によい面なのだろうか。例えばヘシオドスの『農と暦』(*Opera et Dies*)を見ると、黄金の時代に始まり鉄の時代まで墮落していくという一種の歴史観が披瀝されていて (*lost*)、この場合には、古い黄金がよく、それが錬金術の逆を辿って悪い方へと行ってしまふということになる。

それに対してギリシア教父、特にエウセビオスに絞って考えれば、彼にとってはおそらく、ギリシア・ローマ史はすべて、「福音の準備」のために神の配剤によって備えられたものであっただろう。彼はギリシアの哲学や古典を非常に重視したと思うが、『福音の準備』の中に古典の抜粋を多数残していて、プラトン研究者などは今日でもやはり、

エウセビオスがプラトンをどう読んでいたのか、テキスト校訂に役立てているほどである。

こう考えてくると、キリスト教というものは大きく見て、ギリシア・ローマの歴史を超えるだけでなく、包摂すると言うか「ギリシア・ローマのすべてもキリスト教の中に包み込まれていくのだ」といったような気宇壮大なものを含んでいる。その気宇壮大さに発して今度は、永遠に古いロゴスが新しい時代にまた新しい意味を持って語りかけてくる、そしてそれが「ロゴスの受肉」という形で歴史の中に実現してくるといふふうにつえられてゆく。単に古いものがよいということではなく、古いだけではなく永遠のものであり、したがって、今の時代にも新しい意味を持って輝くのだ、というふうな歴史が構想されてゆくのではないか。このように今日のお話をまとめてみたのだが、何か御感想をうかがえればありがたい。

秦 剛平

先の発表でもう少し明確にすればよかったのだが、「古さをめぐる歴史記述について」と題したなかで、ヨセフスの古さをめぐる歴史記述と、エウセビオスのそれとは正反

対のものだったと思う。ヨセフスの場合はあくまでも歴史であり、民族が関わってくる歴史である。それに対してエウセビオスの場合はロゴスであり、そこには民族というもの、特定の民族というものは介在していないと思う。

柴田 有

さきほどの質問に関連して補足的に教えて頂きたいのだが、例えばローマ史の記述と言うと、リウウィウスとかポリュビオスというのが本流だが、この人たちもやはりローマの起源を限りなく古いものとして、全世界を超える優越感とでもいべきものを抱きながら歴史を記述した人たちなのだろうか。

秦 剛平

私はリウウィウスを全部読んだことはないが、ポリュビオスについては若い頃にかなり勉強したので言えると思うのだが、そのような今言われたような意識で歴史を捉えるということとはなかったと思う。ただポリュビオスの偉大なところは、地中海世界に広がっていくローマを見るに際して、周辺の民族の歴史をも包括し、非常に普遍的な目で歴史を

見たという点だと考える。ユダヤ人のヨセフスにとっては、ユダヤ人自身がもうディアスポラで世界じゅうに散っているため、ユダヤ人の歴史を書くに当たっては、小アジアのユダヤ民族にも、アレクサンドリアのユダヤ人にも触れなければならぬ、そういう意識が絶えずあったと思う。けれどもポリュビオスの場合には、ディアスポラのローマ人とかギリシア人は「存在しなかったとは言わないが」それほど強烈な意識は残っていなかったと考える。それにもかかわらずポリュビオスは、普遍史といったものを書いた。その最初の人物であったと私は考えている。

森村 信子

「古さをめぐる歴史記述」ということで、皆様とは少し異なった意見かも知れないのだが、「古さ」に価値を置くという姿勢は、国家というものを人間が持つようになるということと関係があつて、そこに幾らか普遍性があるような気がする。お話にあつたように、プトレマイオス朝としてセレウコス朝になったときに、バビロニアだエジプトだという考えが出てくる。これは古代ギリシアとは違う点であろうが、規模の拡大した国家ができた時に、より古い

帝国ということを意識し、自分たちもそれに続くものだとする考えが出てきたのではないか。

なぜそういうふうな古いものがよいのかと考えてみると、おそらくその国家を征服するといったことと関係があると思う。日本の『古事記』にも見られる「神代にまで遡る歴史」といった発想は、やはり国家形成と関係がある。中国という古い国を意識し、自分たちも古さを強調して天皇の系図までつくる。他の国、先ほどの祭司の系図などに関しても、どうもまゆつばな歴史性・古さを実証してみせて誇るといふ意識のように映る。

そうするとヨセフスは、自分たちの民族は歴史的民族でありながら、それが崩壊してしまつたというトラウマをもち、その歴史性を主張したいという意識を持っていたのではないか。エウセビオスに関して言うと、これはちょうどビザンツの産まれる頃であり、ビザンツはローマに代わるキリスト教という一つのアイデンティティーを打ち立てるわけである。このように、国家というものが密接に関連しているという気がする。

加藤 信朗

私もシスター森村の視見に全く賛成したい。恐らくそうだろうという感じがする。

秦先生はヨーロッパ・キリスト教の成立ということに興味を持っておられるが、私どもも同感である。ヨーロッパ・キリスト教の成立の基盤に、西ヨーロッパ圏成立の後、何らか東地中海圏から連続的に受け継がれているものが見られる。他方ラテン圏・西地中海圏から始まっているものもある。中世以後の西ヨーロッパのキリスト教は、それらの複合体として見るのがふさわしいと思う。

東との連続性ということでは、シスター森村が言われたビザンツの成立ということに関して、エウセビオスはコンスタンティヌス大帝と非常に近い人であり、言わば「コンスタンティヌスの司教」だったと言ってもよい。そのエウセビオスはコンスタンティヌスをモーセになぞらえている。為政者ということなら、ダビデ王にたとえるのが普通であろうが、エウセビオスは「選ばれた民を救い出した人」としてモーセを引く。エウセビオスはそういう形で、コンスタンティヌスの権威の下に「ローマ・キリスト教帝国」を構想した人だという印象がある。

さらにその発想は、西ヨーロッパ世界にまったく伝わっていないわけではなく、神聖ローマ皇帝という形でカール大帝が帝権を得たときも、結局ローマ皇帝という形でそれを受け継いだ。そこからさらにオットーからオーストリアまで、ずっと神聖ローマ皇帝という権威が受け継がれてゆく。その範囲では、完全に西ヨーロッパ・キリスト教というものがローマの権威、国家の権威という形で捉えられていたと思われる。

それに関して、アウグスティヌスにはどうも国家意識というものが、生まれながらにして少ないように感じられる。彼はアフリカ出身であり、ともかくポエニ的な風土というのをずっと背負っている。もうカルタゴは滅びてしまっていて、滅びたカルタゴにおいて一応ローマ人として育つ。終始彼はカルタゴの辺境の生まれという出自を担っていて、ローマの執政官など生粋のローマ人に対してコンプレックスを抱きつづける。ローマに行ったときでも（先のマクリンさんのお話は大変面白かったのだが（本誌第五号所収）、結局彼は、要するに頭はいいかもしれないが田舎出身の秀才に過ぎない。それに対してアンブロシウスなどはもう全然偉い人で、生粋のローマ人であり、比較にもならない。

ともかくアンブロシウスから何か言ってもらいたくても全然何も言ってもらえず (cf. Conf. IX. v. 13)、またアフリカに帰ってゆく。アウグスティヌスを読んでいて、国家意識というものが非常に希薄であるという感じがある。

もう一つ、全体的な視野で言うと、アウグスティヌスはギリシア語が得意でなかったということが、歴史の偶然として作用しようと思う。アンブロシウスまではギリシア語が大変得意であり、ギリシア哲学あるいはギリシア教父の影響をまともに受ける。それに対してアウグスティヌスは、引用程度にしか知らない。それで彼は全く独自のやり方で、自分の生き方でもって何もかも新しく考えてしまう。マクリンさんの表現を借りると 'idiosyncratic' ということになる。それが一般的な形で国家論をめぐるって、『神の国』という著作を書いたときの構想を成し、「神の国」と「地の国」という二つの国の構想となって現れると思う。「地の国」の方が国家であるが、同時に「神の国」は絶対に国家とは一致しないという考え方が貫かれている。西方教会が成立した段階でも、皇帝と教皇という形で一応二つの権力構成を持った構造になっていて、教皇も多少は権力構想を持ったにしても、なお二重構造を成しており、東圏とは

少し違う構造があった。それはアウグスティヌスの中にも見られるという感じがする。

そこで、歴史意識とか歴史記述といったことを振り返ってみたい。アウグスティヌスの『神の国』におけるローマの歴史の捉え方を見ると、彼が用いた資料にしても、まったくいい加減という印象がある。ウエルギリウスを使ってローマの歴史を綴り、リウィウスももちろん読んでいたとは思うが、いわゆる批判的な歴史的意識などというものはあまり見られず、彼なりの仕方ですべて貫く。その点、旧約聖書の歴史書を使って「国家の由緒の古さ」を主張する、といった仕方ではなく、適当に彼なりの形でアレンジしているような印象がある。このように、国家の生まれの古さあるいは由緒の正しさといったことを強調してゆくという方向は、少なくともアウグスティヌスには見られないように思う。

話は元に戻るのだが、ギリシア的なヘレニスティックな意識にあつては、ギリシア人は若いために、誇るべき歴史の古さを持ち合わせておらず、せいぜい理性の古さ、ないし理性の輝きを誇る以外に方法がない。アウグスティヌスも全く同じで、彼の場合にはモーセが、*neutralization*

と言うべきか、まったく中立化されてしまう。モーセの権威などというものは、モーセがいて彼がヘブライ語で語っても全然わからない。ラテン語で語ったところで、それが本当かどうかということは考えても仕方がなく、真理が自分のうちに知らせてくれるより他に仕方がないのでないか、といった考えである。こうしてモーセの権威がすべて中立化されてしまい、そこで出てくるのがヨハネの言う「真理」である。これをアウグスチヌスは「内なる真理」とする。真理というものは常に不変である。

こうして、おそらくエウセビオスあたりにきつと見られると思うのだが、アウグスティヌスの場合にはロゴスの永遠性の論に非常に近づく。そしてヨハネ八章の「真理 (ἀληθεια) の現在」(ヨハ八 58「アブラハムが産まれるより前に私はある」—未完了形, en, ではなく, 'ego sum' という現在形でイエスが語る) を非常に強調する。論争との関連では、アリウス主義論争の展開の中で彼は使っている。キリスト教がヘレニズムの影響を受けているということに関しては、これは本当のことであり、そういう仕方以外にはキリスト教は成立しないと思う。そしてアウグスティヌスがヘレニズムを大切にしたのは当然だと思う。またヘ

ロドトスにしてもトゥキユデイスにしても、今の人間の状況を説明することに興味があるのであって、どんな昔があったかなどということにはあまり興味がない。トゥキユデイスにとってペロポネソス戦争は、言わば人間のあり方を照らす一つの縮図であった。ポリス社会には、王の記録がないために王の歴史が存在せず、それを問題にする意味がない。そういう意味でのヘレニズムと、今日のお話のコンスタンティヌスのキリスト教ローマ帝国とは少し異なった面を持つ。そのようなキリスト教ローマ帝国と、ラテン的な起源を持つものとの混合が、西ヨーロッパ世界を作っているように思える。

秦 剛平

先ほどの古さと新しいものをめぐる議論について、少し補足したい。エウセビオスには、キリストを新しいモーセとして理解する視点がある。これは非常に重要な視点であり、『福音の論証』第三巻(平凡社刊『中世思想原典集成』所収)に認められる。ここで彼はモーセとイエス・キリストを対比させ「モーセは古い一つの理想であったが、キリストは新しいモーセである。モーセよりもはるかに素晴ら

しい仕方です。新しいモーセである」という趣旨が繰り返され、語られる。ただし、この議論は『教会史』の中には見られない。

『教会史』が書かれた時期については諸説があり、例えばバーンズ (N. H. Baynes) などは紀元後二九〇年代あるいはそれ以前にするかも知れないが、私はやはり(ガレリウスによる)「キリスト教寛容令」が出された三一一年以降の早い時期だいたい。すなわち、エウセビオスはコンスタンティヌスの中に、「新しいモーセ」を見るところ、新しいモーセ理解を得たと考える。ここが複雑だと思うのだが、一方ではキリストに新しいモーセを見ながら、他方ではコンスタンティヌスの中に新しいモーセを見る。それは、コンスタンティヌスがキリスト教会に信仰の自由をもたらし、という理解があるためである。つまり彼は「解放」をもたらし、モーセと同じように出エジプトならぬ「出〇〇」を敢行して、それを成功させた人物である。こうなると、エウセビオスの中でコンスタンティヌスにキリストとなるような非常に危険な面があったと思われる。逆に言えばそういう危険な面があるからこそ彼は、コンスタンティヌスに近づくことができた。非常に多くの聖職者がコ

ンスタンティヌスのもとに詣でたが、あれほど時の権力に接近したというのは驚きであり、それができたのもやはりコンスタンティヌスに対する彼なりの新しいモーセ理解があり、さらにそれを正当化しようとするものを感じ取ったためだと思われる。

熊田陽一郎

その点に関しては私は理解が違うのだが、エウセビオスがキリストの新しいモーセの古さと対比し、そのまま主張し続けるならば、そこに一つの対照が顕著になる。コンスタンティヌスを新しいモーセとするときには、コンスタンティヌスがキリストと同化されるのではなく、むしろキリストと対照・反対のものとされるという視点も出て来てよいのではないか。つまりそこには、キリストの新しいさということとあわせて、キリストがそれまでのユダヤ人の理想とは全く違うものとして、人間となって苦しみ、死んで復活したという非常に特殊な教えがある。それに対してコンスタンティヌスは、キリスト教を国教化して、いわば権力を与えるということによって逆にキリストの新しいさをつぶしてしまい、古いモーセに戻るといふ形なのではないだろうか。

つまり国教化すると、キリストを権力化してしまうことになり、まさに権力によって殺されたキリストの新しさというものを、むしろもう一度視野から除いてしまおうということになるのではないか。

秦 剛平

コンスタンティヌスは最後に十字架にかかって死ねばよかつたと思うのだが（笑い）。実際はそうではなくて、ニコメディアのエウセビオスの洗礼を受けて亡くなる（三三七年）。彼はある時期「第二三番目の使徒」と称したように、非常にキリスト教徒的に振舞った。どの時期に彼がキリスト教に改宗したかという問題は非常に難しく、あまり関心はないが、ともかく彼はある時期、非常にキリスト教徒的な振る舞いをしたと思われる。

一つの例として持ち出すのが適当であるかどうかかわからないが、戦後日本にすぐやって来たのはマッカーサーであった。彼は非常にキリスト教的な振る舞いをした。彼ができなかったことは何かと言えば、お堀の水の上を歩くことだけだとよく言われた（笑い）。彼は年初にあたりメッセージを発表するのが常であり、これは非常にキリスト教的なニュー

アンスの濃いものであった。恐らくコンスタンティヌスはマッカーサー以上に（？）、非常にキリスト的な振る舞いをしたと思う。

森村 信子

「新しいモーセとしてのキリスト」というのは、特にマタイ福音書の中に頻繁に出てくるテーマである。「山の上の宣教」（マタ五・七章）などはまさしくそれであり、「モーセはこう言ったがキリストはこう言った」とはつきり語られる。「新しい革袋と古い革袋」の話（マタ九・17）も出てくる。だからこの種の発想は、マタイから推して、やはり一世紀頃、初期キリスト教の頃の主張にルーツがあったように思う。

「ヨハネ福音書」の中で、先ほど加藤先生が言われた受難のくだりに関してであるが、「ユダヤ人が叫んだ」と言われているその主体は、他の共観福音書では「大祭司、長老」（マタ二七・20）となっていて「ユダヤ人」ではない。「ユダヤ人」と呼ぶのは『ヨハネ福音書』に強く見られる。そしてその場合「ユダヤ人の王」というときの「ユダヤ人」というのは、侮蔑的な意味で使われている。さらに、その

王であるということを経蔑して、王が着るような紫の衣を着せてみたりといったことも行われる(ヨハ一・九・2)。

イエスを殺したのはユダヤ人だという主張も、どうも「ヨハネ福音書」に淵源があるように思える。ヨハネ九章に「生まれながらの盲人の癒し」という記事が出てくる。かなり長い章であるが、そこで様々な論争があり、最後に癒されたユダヤ人がシナゴークから追放されるという記事がある(ヨハ九・34)。ここには、イエス運動に加わった人とユダヤ人の対立を見てよかるう。

木寺 廉太

大変興味深く拝聴した。テルトゥリアヌスは一九七七年に『護教論』を書いており、これは護教家による以上の護教文学となっている。その中に「自分たちはきのう来たばかりの人間である。しかし、ローマのあらゆるものを全部捨てた」(cf. cap. 21 etc.)、「『』だけ残したのはあなたたちの神殿である」と語られている。それはやはり新しさを逆手にとったやり方で、非常に印象的な表現となっている。テルトゥリアヌスは作品の中で、あまりユダヤ民族との連続性などといったことは強調していない。だから、護教的

作品、護教家の時代からは一步やはり越えていて、二世紀から三世紀にかけての時代には、そういうふうに変わっていくのだろうかという感想を抱いた。

もう一つテルトゥリアヌスの言葉で「私たちに国家ほど無縁なものはない」というものがある。これも印象的な言葉で、あと百年経てばコンスタンティヌスが現れるわけである。そのテルトゥリアヌスは「皇帝は本当はキリスト教徒になりたいのだが、キリスト教徒になることはできない」と語り、また「皇帝は神に継ぐ地位にある」といった議論をする。そういう議論をしながら、その奥では結局「キリスト教は国家や皇帝とつながることはできない」と言っているのだ、非常に矛盾した形で、ローマ人的な意識と、キリスト教徒的な意識とがない混ぜになったような気もする。ともかく、国家というものとはどこかで非常に遠く、「キリスト教ローマ帝国」はユートピアとしてしか捉えられていなかった。だが今日のエウセビオスに関するお話を聞いて、キリスト教徒が一旦国家から離れた時代があり、またもう一度「ユダヤ人の後継者」さらには「自分たちこそ真のユダヤ人だ」という意識に戻ったのではないかと思う。そう戻らないとキリスト教ローマ帝国は成立しないように

思われるので。

私自身は、エウセビオスの政治神学やコンスタンティヌスとの関係といった点を知りたいと思っっている。エウセビオスとコンスタンティヌスとの出会いはいつ頃だろうか。

秦 剛平

それは、非常に早い時期だと思う。コンスタンティヌスがパレスチナに遠征に来たとき、既にその姿を見たと言っている。エウセビオスが生まれたのが二六二年とすると、二〇代から三〇代の初めにはコンスタンティヌスを見ていることになる。しかし実際に言葉を交わし、親しい交わりを結んだのは別のときだと思う。

木寺 廉太

直接的な交わりを持ち、コンタクトをとったのはニカイア公会議（三二五年）に行ったときであろう。そして『教会史』の末尾の八、九、十巻は現代史に非常に近く、何度も書き直されたであろうから、コンスタンティヌスとのコンタクトも想定できる。今日のお話では『教会史』の一、二、三巻あたりがミラノの勅令（三一三年）頃のものとい

うことになり、コンスタンティヌスは直接影響を与えていないということになるのか。

秦 剛平

そうかも知れない。おそらくエウセビオスは非常に速筆の人であって、資料を前に並べておけば、『教会史』などは数カ月で書けたとも考えられる。

それからもう一つ、キリスト教というのは「神の国」について語る。聖書では「神の国」と訳されるのだが、私が訳すときはいつも「神の王国」と訳す。私が言いたいのは、この「王国」という場合のギリシア語 (*basileia*) は、当時の人々にとっては「帝国」の意味に理解されたということである。また「王」(*basileos*) という言葉は、例えばエウセビオスの用法では「皇帝」でもある。皇帝を指して (アウトクラトルという言葉もあるが) 「バシレイオス」というギリシア語が使われる。

キリスト教徒が「神の国」を語り「その王はキリストである」と言った場合、非常に大きな危険が伴う。すなわち「帝国の王・皇帝は今の皇帝ではなく、キリストである」ということで、そこに誤解される可能性がある。キリスト

教というのは、常に「帝国」というものを何か後ろに抱いて宣教されていたようなところがあったのではないかと考へる。

ある皇帝（トラヤヌスだったか）が、キリスト教徒を審問して、「おまえの王国はどこに誕生するのか」と問うたことがある。この世であれば大変である。審問されたキリスト教徒は「天につくられる」と答へ、皇帝は「アホなやつだ」と言つて釈放したという話がある（笑い）。やはり為政者にとっては「神の王国」「神の帝国」と訳されるもの、あるいはそのメッセージは大変危険なものに映ると思われる。

柴田 有

今テルトゥリアヌスの例が引かれたが、古代キリスト教の歴史を考えた場合、ギリシア教父の側からすると、現実世界の皇帝であるローマ皇帝がキリストに継ぐものとして、あるいはキリストに代わるものとしてこの地上を支配するというのは、キリスト教公認以前の世界であれば夢のようなことだという面がある。ところが、自分たちが迫害を受けている時代、その最中ですらも「ローマ皇帝はキリス

ト教徒になるべきであり、自分たちと一緒にあって、地上に平和を実現する」といった、何かユートピア思想にも思へる発想が確かにあると思う。これはまさに壮大な考え方というか、悪く受け取られると自分の身を危険にさらしてしまう考え方だと思ふのだが、これが一体どこから来るのか不思議に思っている。その点、何かお考えをお持ちであるうか。

秦 剛平

私もそれをうかがいたく思う。迫害の時代にそういう思想が生まれてきたというのは非常に興味深い。

森村 信子

政治的な主権と神の主権の確執と言う問題は、旧約聖書の中に強く出てくる。正しく民を治めない王に対する預言者たちの怒りが、例えば『エゼキエル書』の第三章、有名な「よき牧者」のくだりに語られる。王様、あるいは王様と上流社会の金持ちが民の面倒をよく見ずに、むしろ民を搾取してしまう。民が羊になぞらえられ、彼らは自分の羊の肉を食べてしまう。そこで神は、それを見ていられず

に自分が王様に代わって王になる、といった話が出てくる。「主は我らの牧者」という有名な詩篇第二三篇においても、結局「牧者」というのは王と同等にあるものである。

このような意味で、神の主権ということと、本来はそれを預かる王、神の主権を預かって代理者として民を治める王というモチーフは、旧約聖書には随分強く出てきている。これはすなわち、中近東の世界で強かったということ、「ハムラビ法典」にも書かれている。「自分は神から統治権を預かり、正しい法を敷いて、それに基づいて治める」というあり方である。つまり国家は、当然モーセの律法のような法規も生かしており、それが正しい国のあり方であるとする考え方が非常に強い。そこからの連続性で、このあたりがキリスト教の中にも幾らか入っていったというふうに感じられる。

加藤 信朗

確かにキリスト教の成立ということを考えてみると、西ヨーロッパのキリスト教国がキリスト教国・神聖ローマ帝国として成立した段階でも、ほぼそういう形は成り立つと思われるので、中世もそうだと思う。

もう一度アウグスティヌスに戻ると、彼の教会論が基本的に中世に受け継がれたという面があるのだが、彼はどうも生まれから言っても国家とは縁のない人間であった。中途から少し執政官とも関係が出てくるようだが、なかなか近づけなかったようである。考えてみれば、やはりアフリカという土地が結局、王国というものとは非常に遠い、だいぶ前に遠くなってしまっていた土壌であった。エジプトには王権があり、中近東にもあったわけだが、アフリカにはなかった。先ほどのテルトゥリアヌスの場合も、アフリカの生まれという点がどの程度影響しているのか興味深く思った。

「王国」(basileia) は、ラテン語なら 'regnum' になる。アウグスティヌスの「神の国」は、日本語でそう訳されてしまうわけだが、外国語訳は 'City of God' 系が普通であり、原語は 'Civitas Dei' である。ここには、Civitas という語彙を使って、その国の *civis* (市民) となることを、私たちが聖霊によって勧められているという形の主張がある。だからアウグスティヌスの場合には、ギリシアのポリテイアの考えというものがキケロの『国家論』(De re publica) などを通じて残っていて、その市民共同体と教

会共同体というものを合致させていこうという考え方があり、「エクレシヤ」(eklesia) (Kaleo (キ：「呼ぶ」という発想の淵源はそういうところにある。その点は「バシレイア」の方向とは少し異なると思う。Civitas の発想は、現代西ヨーロッパの教会の中にもある形で残されていると言えよう。私はやはりそちらの方が好きである。ともかく、アウグスティヌスの Civitas Dei を「神の国」と訳すのはどうもよくないのではないかと思う。

第八四回教父研究会

(一九九八年四月一八日 於聖心女子大学)

司会者 加藤 信朗 (東京都立大学名誉教授)

発表者 秦 剛平 (多摩美術大学)

発言 熊田陽一郎 (中央大学名誉教授)

加藤 武 (立教大学名誉教授)

久山 道彦 (明治学院大学)

柴田 有 (明治学院大学)

森村 信子 (聖心女子大学)

木寺 廉太 (立教大学)

◎討論の記録については、論旨を明確にするために、多少表現を改めた箇所があります。