

『ユダ福音書』論

新 免 貢

水俣病事件もイタイイタイ病も、谷中村滅亡後の七十年を深い潜在期間として現われるのである。新潟水俣病も含めて、これら産業公害が辺境の村落を頂点として発生したことは、わが資本主義近代産業が、体質的に下層階級侮蔑と共同体破壊を深化させてきたことを示す——石牟礼道子（『苦海浄土』、河出書房新社、2011年、176頁）。

はじめに——示唆に富む『ユダ福音書』研究に触発されて——

冒頭に掲げた石牟礼道子氏の言葉は、「技術報国」の名のもとに進められてきた日本の近代化路線の本質を適確に言い当てている。果たして、キリスト教側は、近代化がもたらした数々の不都合な真実に直面する現代世界において、そういう水準の説得力ある言葉と脈略ある思想を構築できているのか。そういうことができていないとすれば、わが国のキリスト教はその歴史的責任を世に対して果たしていると言えるのか。特に、3・11以降、犠牲システム批判の言説が各方面で展開されている今日の日本において、キリスト教が犠牲システムを問うことはいかにして可能か。その問いは必然的に、人間や世界はいかにあるべきかという世界観を問う原理的問いと結びついているので、世界各地の状況とも関連してくるはずである。二千年存続してきたキリスト教は今、この行き詰まりの時代状況の中、その普遍的問いを避けて通ることができないであろう。

『ユダ福音書』論

わが国とは遠く太平洋を隔てた隣国のアメリカ合衆国の政治的・社会的文脈の中で、その不可避の問いに対する答えを『ユダ福音書』の神学思想に真摯に求めたのが、プリンストン大学教授エレース・ペイゲルス (Elaine Pagels) とハーヴァード大学教授カレン・L・キング (Karen. L. King) の共著本 (*Reading Judas: the Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, Viking, 2007) である。このたび、その日本語訳『『ユダ福音書』の謎を解く』(河出書房新社, 2013年10月。以下、『ユダの謎を解く』と略記) が出版された。ペイゲルスは、教会組織や制度の枠内では把握し難い初期キリスト教の思想的多様性を直截な語り口で現代人にわかりやすく読み解く世界的学者であり、『ナグ・ハマディ写本——初期キリスト教の正統と異端』(白水社, 1982年; *The Gnostic Gospels*, New York: Random House Inc., 1979) などで日本語の読者にもよく知られている。一方、キングは、『マグダラのマリアによる福音書——イエスと最高の女性使徒』(山形孝夫・新免貢共訳, 河出書房新社, 2006年; *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa: Polebridge Press, 2003) を通して、失われたマグダラのマリアの名誉を現代に復権させることにより、初期キリスト教の靈性を浮かび上がらせた気鋭の研究者として知られる。この二人の女性学者が先行研究の知見を駆使しながら生み出した『ユダの謎を解く』は、負のユダ像を修正し、裏切り者に貶められたユダの名誉を現代に回復させているだけでなく、キリスト教の伝統的な枠組みと歴史理解を転換させている。また、『ユダの謎を解く』は、犠牲のシステム批判という観点からキリスト教の贖罪の支配原理を根本的に問い直しつつキリスト教の再構築に大胆に挑んだ批判的好著でもある。そこには硬直化する現代の既成のキリスト教に対する批判が言外に鳴り響いている。さらに、『ユダの謎を解く』は、やがては朽ちていく肉体に基づかない靈的な救済の秘義と殉教批判を『ユダ福音書』から引き出し、肉体の復活を約束して殉教——自らの命を犠牲にしてイエス

『ユダ福音書』論

の死に倣うこと——を奨励する正統派キリスト教のリヨンの司教エイレナイオスやカルタゴの神学者テルトゥリアヌスなどの教会教父たちの立場と対置することを試みている。特に、イエスの肉体の犠牲の死を再現するキリスト教の聖餐儀礼が帝国内の犠牲の儀式と構造的に類似しているとする『ユダの謎を解く』の主張は一考に値すると言えよう¹。

『ユダ福音書』の著者の思想と憎悪に満ちた怒りは、従来のグノーシス主義的観点だけでは把握し難いものがある。そこで本稿は、『ユダの謎を解く』から触発を受け、初期キリスト教文献資料のテキストに基づいて「ユダ」像を再検証することに加えて、グノーシス的解釈の限界を指摘し、他方、『ユダ福音書』における犠牲批判、それと結びついた殉教批判を著者が生きた時代の文脈の中で捉えなおすことを試みたものである。最近の諸研究の成果を取り入れて、必要に応じて、拙訳『ユダの謎を解く』では指摘されていない点も随所で展開されている。

1. 『ユダ福音書』のコプト語写本

2006年4月、考古学上の大発見があったことが全米地理学協会（The National Geographic Society）によって公表され、『ユダ福音書』の写本が明るみに出された。1970年代、エジプト中部ミニヤの墓地で写本が発見されたとされるが、詳細は不明である。古美術商の手を渡り歩き、また、銀行の貸金庫に保存されるなどして、写本の劣化が進んだ。最終的には、2001年、写本はマエケナス古美術財団の所有になる。2002年、スイスのジュネーヴにおいて、ジュネーヴ大学コプト語学者ロドルフ・カッセルらを中心とするグループによって、粉々になりそうなほど脆い状態にある諸断片をつなぎ合わせるという途方もない復元作業が開始された。それは、古文書修復専門家フロランス・ダルブル氏の協力を得て、高性能を誇るファイバースコープを駆使し、諸断片の形のみならず、肉眼では確認し難い細かい繊維の

『ユダ福音書』論

一本一本を接合し、断片の一文字一文字を組み合わせていく作業であった。そのようにして復元されたコプト語テキストをロドルフ・カッセル氏が転写し、翻訳し、ついに2007年、批評校訂本²が全米地理学協会との独占契約で出版されるに至った。それ以来、いろいろな研究が発表され³、その内のいくつかはわが国にも紹介されている⁴。日本人学者の研究⁵もコプト語テキストに基づく日本語訳⁶もすでに発表されている。全体で66頁から構成されるチャコス写本（以下、TCと略記）には、この『ユダ福音書』（33-58頁）以外に、『フィリポに送ったペトロの手紙』（1-9頁）——1945年発見のナグ・ハマディ文書中の『フィリポに送ったペトロの手紙』（NHC VIII/2）とほぼ同じ内容——、『ヤコブ』（10-30頁）——同文書中の『ヤコブの黙示録 1』（NHC V/3）とほぼ同じ内容——、『アロゲネースの書』（59-66頁）——同文書中の『アロゲネース』（NHC XI/3）とは異なる内容——が含まれており、『ユダ福音書』は三番目に位置する。『ユダ福音書』は、リヨンの司教エイレナイオスの180年頃の証言（『異端反駁』I・31・1⁷）により二世紀半ばに成立したと推定される。正統派キリスト教から切り捨てられたものの、その貴重な写本が、千五百年以上の時間の空白を超えて現代によみがえったことになる。ただし、欠損部分が多いため、『ユダ福音書』のコプト語テキストに関する分析は、絶対的な確実性の水準に達することは困難であるという制約もある。

1945年に発見されたナグ・ハマディ文書の発見⁸がその後の初期キリスト教研究を大きく転換させ、初期キリスト教の多様な思想状況を明らかにしたように、『ユダ福音書』のコプト語写本の再発見は、初期キリスト教の思想的多様性と動態を浮かび上がらせる研究において今後大きな貢献をもたらすことが期待される。今や、初期キリスト教史に関する記述は、キリスト教護教論の枠内にとどまることをしない限り、種々様々な見解の対立や激しい論争を抜きにして論じることはできないであろう⁹。

2. 『ユダ福音書』は馴染めない奇異な福音書か？

最初に、『ユダ福音書』に対する不要な違和感が除去されねばならない。確かに、伝統的枠組みでは、地上のイエスは、家畜小屋で誕生し、各地を巡回し、上下関係を超えていろいろな人びとと濃密に交流し、貧しい人びとを顧み、いろいろな教えを説き、たとえ話を語り、十字架の死を遂げると描かれている。しかしながら、『ユダ福音書』は、全体として見れば、地上のイエスの足跡をそのように具体的に描写しているわけではない。この福音書は実際、物語形式の福音書ではなく、弟子ユダとイエスとの啓示講話である。この啓示講話は、グノーシス文献に広範囲に見られる文学形式である。それゆえ、イエスの生涯を論じる際、土の匂いがする地上のイエスを印象深く描く新約聖書の各福音書を第一次資料とし、その物語形式に馴染んでいるわれわれは、これに共感を覚えるににくいかもしれない。また、『ユダ福音書』のイエスは、意のままに姿を現しては消えていく。このように時空の制限を超えて変幻自在に現れる復活のイエスの姿に関する描写はグノーシス的作品に多いとされる。実際、「イエスは、しばしば弟子たちの前に自分自身をあらわにしようとはせず、一人の子供のように弟子たちの中にいた」(TC33:20)¹⁰という一文は、キリストが少年として姿を現す場面を描いている外典文書『ヨハネ行伝』(88)や、人間の「子供」(alou)「老人」(noč)「しもべ」(hal)としての姿で現れる復活のイエスの輝かしい登場を描いた『ヨハネのアポクリュフォン』(NH II, 1:30-2:15)を思い起こさせるものがある。しかしながら、復活のイエスがいろいろな姿で登場する場面は、新約聖書の中にも確認できる¹¹。復活のイエスは、『ルカによる福音書』24章13-43節においては同行者として、『ヨハネによる福音書』20章11-18節においては庭師、21章4-14節においては湖畔に佇む人として登場し、『使徒言行録』9章1-9節においては迫害するパウロに光の中で語りかける。また、復活のイエスの

『ユダ福音書』論

最も輝かしい顕現は、『ヨハネの黙示録』1章12-16節¹²においても鮮明に描かれている。このように新約聖書においてもグノーシス文献資料に確認できる文学形式が採用されているという事実は、『ユダ福音書』が馴染みにくい異質なものであるとする主張の正当性をくつがえしていると言っても差し支えない。

さらに、『ユダ福音書』が地上のイエスを描いている新約聖書の福音書物語の知識を前提としていることもまた、確かなのである。実際、『ユダ福音書』を読めば、むしろ正典福音書や『使徒言行録』との関連を想起させられるのである。そのことを立証する研究として、J. M. ロビンソン論文¹³を挙げることができる。同論文は、『ユダ福音書』のテキストは二世紀に流布していたルカ文書——『ルカによる福音書』と『使徒言行録』——のみを含んでいる写本テキストに依拠していると主張し、他の写本の歴史とその中に含まれている新約聖書の諸文書が並べられている順序を分析した。この論文の重要性は、世の多くの人びとのキリスト教理解やイエス理解に深い影響を及ぼしてきたルカ文書が『ユダ福音書』のテキストに反映されていると明確に指摘した点にある。『ユダ福音書』が後世のキリスト教徒のイエス像や教会像に永続的な影響を及ぼし続けたルカ文書のテキストを前提としていることが確かであれば、『ユダ福音書』が馴染めない福音書であるという印象は、現代人の思い込みにすぎないことがわかる。こういう思い込みは、イエスの教えが「十二人」、司教などの聖職者たちに連綿と受け継がれているとする長年の刷り込みの結果の現れなのである。『ユダ福音書』において批判されているのは、そういう正統派側の論理なのである。

まず、J. M. ロビンソン論文は、『ユダ福音書』のテキストの背景にルカ文書を想定する根拠として、律法学者たちが群衆を恐れてイエス逮捕に躊躇し、群衆のいないところでユダを巻き込んでイエス引渡しを機を狙っていたこと（『ルカによる福音書』20章19節、22章6節/TC58:10-18）、イエスが

『ユダ福音書』論

「一人の預言者のように」尊されていたこと（『ルカによる福音書』9章8節は、『マタイによる福音書』14章2節とは違って、「洗礼者ヨハネ」に関する言及はなく、『マルコによる福音書』6章15節に倣って、「一人の預言者」（prophētēs）という読みを採用している/TC58:18-19）、捕縛前にイエスと弟子たちがいたとされる客間（kataluma）に関する言及があること（『ルカによる福音書』22章11節/TC58:11）、受け取った金の金額の言及がないこと（『ルカによる福音書』22章5節/TC58:25）、種まきのたとえにおける「岩」（petra）という単語（『ルカによる福音書』8章6節、13節/44:1）が使用されていること、ユダに代わる人物の補充が前提とされていること（『使徒言行録』1章23-26節/TC36:1-3）などを挙げている。

さらに、J. M. ロビンソン論文は、『ユダ福音書』が成立した二世紀とは違って、ギリシア語写本に含まれている新約聖書の四福音書と『使徒言行録』の順序が変わってきた三世紀のテキスト事情を種々のパピルス写本にもとづいて跡づけた。それによると、P⁷⁵は、『ルカによる福音書』の諸部分を含むパピルス写本であり、『ルカによる福音書』に続く文書は、その続編にあたる『使徒言行録』ではなく、『ヨハネによる福音書』である。四福音書と『使徒言行録』の各諸部分を含むP⁴⁵写本においても、この順序は変わらず、『使徒言行録』は四福音書の後に続いている。P⁴⁸に含まれているのは、『使徒言行録』23章11-17節と23-29節のみである¹⁴。また、J. M. ロビンソン論文が言及していないP⁵⁰は、『使徒言行録』8章26-32節と10章26-31節だけを含む写本である。さらに、P⁵³は、『マタイによる福音書』26章29-40節と『使徒言行録』9章33節-10章1節のみを含む。

一方、170年頃にさかのぼり、二世紀末のローマにおける公式見解が示されているとされる『ムラトリー断片』の新約聖書の諸文書目録によると、『使徒言行録』は、『ルカによる福音書』の次にはなく、四福音書の次に置かれている¹⁵。しかしながら、『ユダ福音書』が成立した二世紀半ばの段階

『ユダ福音書』論

では、現行の正典文書の順序を証左する写本の証拠はない。それゆえ、『ルカによる福音書』と『使徒言行録』を前提としている『ユダ福音書』は、写本の歴史から見れば、二世紀半ばまでは両文書が一まとめにして書き写されていたことの証拠でもある。もっとも、J. M. ロビンソン氏自身も認めているように、『ユダ福音書』の著者自身は、各地のキリスト教共同体の間に知られていた種々の伝承を用いている可能性も否定できないのであるが。イエス伝承自体がまだいかにようにも広がる余地はあったかもしれない。たとえば、原始キリスト教の教団規則や典礼規則を記した『十二使徒の教訓』——使徒教父文書の一つで、一世紀末から二世紀初頭にかけて成立したと推定される一種の信仰手引き書——の1章3節-2章1節は、『マタイによる福音書』や『ルカによる福音書』に記されているイエスの種々の言葉と類似した言葉を若干異なる表現形式で伝存している。その一例を見るだけでも¹⁶、キリスト教が成立してからの最初の百年間ほどは、あるいは、それ以降も、イエスの言葉伝承もまだ完全には固定化されていなかったことが窺える。いずれにせよ、J. M. ロビンソン論文が提示したこれらのテキスト間の関係は、『ユダ福音書』が馴染めない奇異な福音書であるという思い込みには根拠がなく、その修正をわれれに促す結果となっている。

次に、『ユダ福音書』全体の分量の四十%以上を占める後半部の神話的宇宙創成論 (TC47:1-56:10) は、現代人の読者を眩惑させ、取り留めのない思弁を弄しているとみなされやすいかもしれない。この宇宙創成論の解説はイエスとユダとの対話として展開され、正典福音書にしばしば見られる有名な弟子たちの名前は、ユダ以外は一切言及されていない。むしろ、名前を挙げられているのは、バルペーロー (TC35:18)、ソフィア (TC44:4)、アウトゲネース (TC47:19, 25, 48:1, 50:17)、アダマス (TC48:2, 21)、セツ (TC49:6, 52:5)、エル (TC51:1)、ネプロ (TC51:13, 18)、ヤルダバオート (TC51:15)、サクラス (TC51:16, 19, 52:14, 56:13)、サクラ (TC52:25)、

『ユダ福音書』論

ハルマトート (TC52:7), ガリラ (TC52:9), ヨーペール (TC52:10), アドーナイオス (TC52:11), アダム (TC52:18, 53:12, 54:9), エヴァ (TC52:19), ミカエル (TC53:20), ガブリエル (TC53:23) など, 神話的世界における登場者たちばかりである¹⁷。最初に雲の中から「光り輝く神なる」アウトゲネースが現れ, 別の雲の中から四人の天使が現れ, アウトゲネースに仕える。さらに無数の天使が創造されていく。このアウトゲネースが, 人間アダムの天界のひな型アダマスを生み出し, 不滅の民が存在するようになる。その後, 三百六十の天体, 十二人の天使, さらに, 五人の天使——「キリスト」とも呼ばれるセツ, ハルマトート, ガリラ, ヨーペール, アドーナイオス——が生み出されていく。さらに, 「背信」と訳されるネプロ——「ヤルダバオート」とも呼ばれる——, サクラスが雲の中から登場し, 冥界と混沌とを支配する。そこで展開されているのは, 天文学的思考や数の論理であり, それがまた古代後期の世界認識の方法である¹⁸。『ユダ福音書』の著者もまた, 「数学的法則に天空の動きが対応している」と主張するプラトンの著作『法律』(889b-c) や『ティマイオス』(90c-d), 数を「あらゆる良いことの原因」とする後期プラトン主義の著作『エピノミス』(978A) と同種の哲学的・天文学的観点に立って, 被造物の存在様式を理解した。『ユダ福音書』の著者は, 宇宙の規則性にもとづいて, 「十二」「五」「三百六十」といった数的関係を用いて, 十二月, 黄道帯を十二分した十二宮, 五の惑星——木星, 土星, 火星, 水星, 金星——, 三百六十日からなる一年が設定されていることの中に, 宇宙を創造した究極の原理としての真の神の意志を看取している。確かに, 現代人の感覚ではこれは空理空論であると感じられてしまうかもしれないが, 古代人の感覚では必ずしもそうではなかったと思われる。というのは, 古来, 天体の動きを記録するために, 数学の公式が用いられてきたからである。実際, 古代ギリシアの数学者ピュタゴラスから現代の物理学者アインシュタインに至るまで, 数字は, 科学的原理を説明

する上で重要な役割を果たしてきた。それゆえ、『ユダ福音書』の宇宙創成論に対してわれわれ現代人が違和感を抱いたとしても、それがそのまま古代人の感覚にも当てはまるとは言えないであろう。

また、この神話的宇宙創成論に含まれる人間創造神話は、「神は自分のかたちに人を創造し…」と述べている『創世記』1章27節における人間の創造神話を翻案したものである。それによると、人間は劣った天使たちにより創造されたが、完全な人間という神的姿を帯びている。この原初の人間が「アダマス」と呼ばれている。人間が神の似姿として創造されているのであれば、なぜ、この神の似姿は認識が困難であるのか。ここで『ユダ福音書』のイエスは続けて説明する。「神の似姿」としての創造は、普通の男と女としてあるように見える現在の姿の内側に深く隠された人間の原初の霊的本性にかかわる。創造された「アダマス」と呼ばれる霊的存在は、真の神が宿る光の中に宿る。エヴァもまた、天の種族の似姿に従って創造された。ギリシア語の彼女の名前（「ゾーエー」）は「生命」を意味するように、人間の霊的本性を最も深く反映しているのがエヴァである。『ユダ福音書』におけるこのエヴァ像もまた、「アダムは女をエヴァと名付けた。彼女がすべて命あるものの母となったからである」と述べている『創世記』3章20節を翻案したものと見えよう。自らの本性をそのように認識する者は、こうした霊的な親の子である。すべての者が神に似せて神の似姿として創造されたアダムとエヴァの子である。つまり、人間は、創造時におけるその本来の真の天的本質を取り戻すことができる潜在的資質があり、『ユダ福音書』における救済は、こういう知識（グノーシス）に由来する。しかし、現代人にも比較的良好に知られている『創世記』の人間創造神話のテキスト自体は、いろいろな解釈の余地を残しており、そこに人間の原初の霊的本性を意味として読み取ることは牽強付会とは言えないであろう。したがって、こういうテキストを下敷きにして翻案している『ユダ福音書』の記述は、荒唐無稽なものとして処理す

『ユダ福音書』論

るわけにはいかないのである。

それに加えて、そこには倫理に関わる事柄も含まれていることを見落としはならない。『ユダ福音書』のイエスは、何百にも及ぶ天体を数え上げながら、不死の領域（アイオーン）——「バルペーローの王国」——の秘義をユダに説き明かしているが、「隣人を愛する必要はない」と説いているわけではないのである。地上におけるイエスの働きが人類救済であったことは、『ユダ福音書』もこれを認めている。それは、第一場面の始まりにおける一文「ある者が義の道を〔歩んで〕いるのに、ある者は罪の道を歩んでいた」（TC33:10-13）にも示唆されている。また、『ユダ福音書』においては、特定の具体的な行為——殺人、同性愛行為、誤った儀礼の遵守など——が不道徳なものとして槍玉に挙げられている（TC38:14-40:26）。このように倫理的な事柄をも視野に入れている『ユダ福音書』を単に「グノーシス主義的」とか神秘主義的作品と評するのは、同福音書全体の特徴を言い表していることにはならないと思われる。

さらに、『ユダ福音書』では、救済に与るために天の種族の構成員——「聖なる民」と繰り返し言い表されている——となることが望ましいと考えられている。それは決して「グノーシス」的種族とは呼ばれていない。『ユダ福音書』におけるこの「聖なる民」という構想は、天にふるさとを持ち、地上を居留地¹⁹として生きるとする『フィリピの信徒への手紙』3章20節のキリスト者理解や、この地上をさすらう「神の民」として「震われない国」に与ることを説く『ヘブライ人への手紙』12章28節のキリスト者理解とは全く相容れない別物とは考えにくい。むしろ、非正典文書『ユダ福音書』、正典文書『フィリピの信徒への手紙』、同『ヘブライ人への手紙』は、揺るぎない救済の確かさを地上にではなく天に置いている点で共通していると考えて差し支えないと思われる。

しかし、『ユダ福音書』においては、受難の物語は含まれていない。その

『ユダ福音書』論

ことは、『ユダ福音書』が非キリスト教文書であることを意味しない。そこにはイエスの十字架の死を原理とする救済論に立たないタイプのキリスト教理解の存在が示されていると考えるべきであろう。イエスの苦難と死を掲げないキリスト教理解の存在は、奇異な現象ではない。というのは、『マタイによる福音書』と『ルカ福音書』の各著者がそれぞれの福音書を執筆する際、『マルコによる福音書』以外に、イエス語録資料文書を用いたと想定されるが、イエス語録資料文書そのものには、イエスの肉体的受難と復活に救済的効果を帰する言葉は含まれていないからである²⁰。イエス語録集『トマス福音書』にも、受難・復活という構想は見られない。これらの証拠資料は、イエスの受難の死と肉体的復活を強調するキリスト教理解と、それに依拠しないタイプの霊的キリスト教理解という異なるキリスト教理解の存在を示唆する。

3. 悪名高い人物がなぜ？

ユダにまつわる諸伝承を分析する際、より重要なことは、伝承間の依存関係だけでなく、ユダ伝承の広範囲にわたる拡散、ユダ像の陰湿化、並びに、それぞれの伝承の独自の展開の仕方を正確に観察することである。実際、忌まわしい裏切り行為ゆえにユダは、悪名高く、時代を経るにつれて悪の権化としてのイメージが固定化されていく。そのことは、初期キリスト教文書資料をたどっていけば、はっきりと確認できることである。

たとえば、正典福音書中、最古の『マルコによる福音書』は、イエスの死後から三十年ないし四十年の期間が経過してから成立しているが、そこではユダの死は描かれていない。したがって、イエスの死後もユダが生存し続けた可能性もないとは言えない。『マルコによる福音書』を手本として執筆された『マタイによる福音書』(27章 3-5 節)では、ユダは後悔の念にさいなまれて縊死したとされている。『マルコによる福音書』を手本とし、そして、

『ユダ福音書』論

『マタイによる福音書』よりも後代に成立した『ルカによる福音書』の著者は、その続編『使徒言行録』(1章18節)において、ユダが転落死し、腹が破裂して内臓が出てきたとしている。一世紀末に成立したと推定される『ヨハネによる福音書』(12章1-6節, 13章29節)では、ユダは金銭欲の塊のように描かれている。二世紀に成立した使徒教父文書の中に含まれている『パピアスの断片』(3)²¹においては、イエスを裏切ったユダの人生は「不信仰の重大な典型例」(mega asebeias hupodeigma)とされている。『パピアスの断片』(3)は、ユダは縊死したのではなく、首を吊ったあと、降ろされて生き延び、その後、肉体が異様に大きく腫れ上がり、うじ虫がわき、原形をとどめないほど見るも無残な状態で自分の地所で死に、彼の悪臭が消えないまま残ったと描写している。これは、上述の『マタイによる福音書』27章3-5節と『使徒言行録』1章18節を敷衍したものである。これらの証拠資料からも明らかなように、時代の経過と共に、ユダに対する陰湿なイメージがますます強化されていくのである。

さらに、これらの正典福音書や『パピアスの断片』よりも早く成立した『コリントの信徒への手紙一』11章23-25節では、「渡される夜」に関する言及はあるものの、イエスを引き渡したとされる「ユダ」への言及はない。手紙の著者パウロは、「ユダ」のことは伝え聞いていなかったのであろうか。その箇所において、パウロは、イエスの死を記念する追憶の聖餐の食事においてコリント教会の構成員が他の者を恥じ入らせている状況を批判するために、聖餐の制定を「主から受けた」こととして述べている。パウロが書いた他の真正書簡からも窺えるように(『ガラテヤの信徒への手紙』1章12節, 『テサロニケの信徒への手紙一』2章13節, 4章1節)、彼は「～から」(para)という前置詞を意図的に強調して用いている。ここにおける「主から」(apo kuriou)²²という文言には、彼が回心前後にイエスについて聞き知った種々のことが込められているとハンス・リーツマンは分析する²³。しか

『ユダ福音書』論

し、それは、テキストには書かれていない要素を過度に読み込んだ推測ではない。むしろ、パウロ自身は、受け継いだ諸伝承を取捨選択している可能性も否定できないと考えるべきであろう²⁴。「ユダ」への言及がないのは、そのこととも関連しているかもしれない。しかし、それだけでは、この疑問は解けない。というのは、パウロがエルサレムに上り、ペトロからいろいろなことを尋ねるために彼のもとに一五日間も滞在していながら（『ガラテヤの信徒への手紙』1章18節）、「ユダ」のことは話題に上らなかったのであるかと更なる疑問が思い浮かんでくるからである。

興味深いことに、『マルコによる福音書』よりも後代に成立した『マタイによる福音書』28章16節や『使徒言行録』1章26節では、十二弟子からユダが脱落したことを受けて、「十一」（hendeka）という数字を提示し、つじつまを合わせている。『コリントの信徒への手紙1』15章5節の西方型写本の異読やウルガタ訳²⁵においても、「十二」ではなく「十一」が採用されている。しかし、なぜつじつまを合わせる必要があったのか。伝承史的に言えば、元来ユダが裏切りの伝承に含まれていなかったという可能性も捨てきれない。さらに、ユダがイエスを裏切ったとしても、裏切り行為はユダだけではない。実際、「弟子たちは皆イエスを見捨てて逃げた」（『マルコによる福音書』14章50節）と証言されている。また、『コリントの信徒への手紙一』15章5節によれば、後の教団の指導者ペトロは、法廷に引き出されたイエスとの関わりを人前で問われて、それを否認したにもかかわらず、彼は復活者イエスの目撃証人リストの筆頭者の地位を占めている。そして、「十二人」が復活者イエスを目撃したことになっている。この手紙でパウロは、原始教団の伝承を採用し、「十二人」という言い方を用いただけのことであったのか²⁶。

一方、共観福音書における「十二弟子名簿」においては、イエスをユダヤ教当局に引渡した役割がユダに帰せられている。しかし、各名簿には、微妙

な違いがある。たとえば、『マルコによる福音書』3章16-19節における十二弟子名簿の中で、ユダは「イエスを引き渡した」と紹介されているのに対して、それを手本としたはずの『マタイによる福音書』10章4節では、ユダは「彼（イエス）を引き渡した者でもある」(ho kai paradous auton) という固定化されたイメージで描かれ始める。『ルカによる福音書』6章16節では、ユダは、その固定観念化がさらに進んで、端的に「裏切り者」(prodotes) と類型化され、切り捨てられている。一旦、このように類型化されると、裏切り者であるという烙印は変更不可能になっていく。

なぜユダが切り捨てられねばならないのか。ユダの裏切りは、ひょっとして「十二人」がもはや存在しなくなった後に属する知られざる伝承にさかのぼるかもしれない。あるいは、『イザヤ書』53章に描かれる「苦難のしもべ」を神学的に解釈しながら、また、ダビデの顧問官アヒトベルがアブサロムのクーデター計画に加担して縊死した故事（『サムエル記・下』17章23節）を念頭に置きながら、ユダの人物像が作り上げられていったこともありうる。『イザヤ書』53章6節の後半部のヘブライ語テキストは「そして、主はわれわれのすべての罪を彼に見舞わせた」と直訳される。それに対応するギリシア語訳旧約聖書（七十人訳）のギリシア語テキストは、「そして、主はわれわれの諸々の罪に彼を引き渡した」(kai kurios paredōken auton tais hamartiais hēmōn)²⁷と訳せる。「引き渡す」に相当するギリシア語の動詞は、イエスを「引き渡す」ユダの行為を表すために使用されているのと同じ動詞 (paradidonai) である。それゆえ、イエスの引渡し、あるいは、裏切りのモチーフは、この七十人訳のギリシア語テキストが関係している可能性もある²⁸。つまり、イエスに対する裏切りがユダのみに帰せられ、ユダの裏切りがこの七十人訳のギリシア語テキストに基づいて捏造された可能性も排除できない。そして、捏造されたユダの裏切りを語るためには、ユダの死を語る必要があったのかもしれない。

『ユダ福音書』論

しかしそれにしても、そもそも弟子集団の一構成員がなぜ師を裏切るという痛ましい行為に走ったのか、また、それがなぜユダでなければならないのかについては、正典福音書の記述だけではわからない。ゲルト・リュエデマンは、このように詳細にユダ伝承の跡を辿る作業を試み、ある程度成功していると言えよう²⁹。しかしながら、確実性はないとしながらも、結局、「イスカリオテのユダ」が「ユダヤ南部のケリオト出身のユダ」であり、ユダがイエスの一弟子であったと想定する。ジョン・ドミニク・クロッサンは、ユダの裏切りが捏造であるという立場をさらに展開し、ユダ＝ユダヤ人という反ユダヤ主義的図式が現れていると想定する³⁰。

それではなぜ、善にして全能なる神が、悪しきことが起こる世の中をそのままにしておくか。悪しきこともまた神の計画の一部であるならば、どうして人間にその責任を問うことができようか。例の受難予告（『マルコによる福音書』14章21節「人の子は、自分について聖書に書かれてあるとおり、去って行く。だが、人の子が引き渡される（橋渡しをした）その者に災いあれ。その者は生まれなければ、彼にとってよかった。」 / 『マタイによる福音書』26章24節、『ルカによる福音書』22章22節）は、その問題を取り上げているものの、実際は未解決のまま残している。『ルカによる福音書』の著者は、ユダの裏切り行為を、悪魔がユダに憑依したことに帰し（22章3節「十二人の中の、イスカリオテと呼ばれるユダの中にサタンが入った。」）、『ヨハネによる福音書』は、イエス自身に誘発されて悪魔がユダに取りついたとする（13章26-27節「私がパン切れを浸して与えるのがその者だ」…。パン切れを浸して〔取り、それから〕、イスカリオテのシモンの子ユダに与えた。そのパン切れの後、その時サタンが彼の中に入った。そこでイエスは、『しようとしていることを直ちに行え』と彼に言った。ただし、〔 〕内の文言は、元来本文になかった可能性がある）。

一方、『ユダ福音書』は、イエスが来るべき自らの死を予知していたとす

『ユダ福音書』論

これらの福音書の理解を共有しているが、さらに異なる観点もそこに加えている。それは、イエスが自らの運命を察知し、これを秘密の任務として身に引き受け、死に赴いただけではなく、ユダもまた秘密の任務に参加したという観点である。

確かに、『ユダ福音書』は、正典福音書よりも後代に、すなわち、紀元後二世紀半ばに成立しているので、史的ユダ像を復元する根拠を何ら提供していない。しかし、この福音書は、二世紀のキリスト教がイエスの大敵ユダを復権させることに関心があったのはなぜかという問題を提起しているのである。この忌まわしい裏切り者をイエスの最も忠実な弟子の役に選び、ユダを陰湿な裏切り者とするキリスト教の伝統的な物語を他ならぬユダの名によって書き換え、この裏切りという謎に対する独特の答えを考案するように著者を触発させたものは何であったのか。ペトロやヨハネなどのような著名な使徒たちの名前、あるいは、マグダラのマリアのように生前のイエスと親しかった人物たちの名前に訴えて、秘密の啓示を記しているという触れ込みの二世紀のキリスト教文書——『ペトロの黙示録』『ヨハネのアポクリュフォン』『マリア福音書』——は存在する。しかし、それらとは対照的に、『ユダ福音書』の著者は明らかに、彼の福音書を古代キリスト教徒たちの間ですでに汚名を着せられた人物ユダと結びつけた。これは、伝統的キリスト教を転覆させる行為とみなされてもおかしくはないが、十分に考えた上での戦略的選択であったと思われる。先に引用したリヨンの司教エイレナイオスは、神の意思に反逆したと正統派からみなされているユダ、カイン、エサウ、ソドム人たちに共感を覚え、彼らこそ知恵（ソフィア）に代表される絶対的な力なる真の神に仕える者たちであると主張する集団を『ユダ福音書』の背後に想定している³¹。その点を考慮に入れるならば、『ユダ福音書』の著者が当時の教会指導層から攻撃され、追放され、捨てられたキリスト教徒集団に関係していた可能性も考えられる。この著者は、殉教に異議を唱える者たちを排除

『ユダ福音書』論

し、彼らに「異端」という新しい烙印を押そうとする司教団の試みがますます盛んとなり、その犠牲となった者たちの関係者であるとの推測も可能であろう。背教者かつ裏切り者として非難されたキリスト教徒たちにとっては、修正版ユダ物語は、彼ら自身の体験を再解釈するだけでなく、自分たちはキリスト教信仰から逸脱した除け者ではなく、最も忠実で、誤解されたキリスト教信仰の弁護者であるという自己理解を提示する方法を提供したであろう。『ユダ福音書』の著者が置かれていた状況をこのように想定すれば、『ユダ福音書』の著者がユダを選択しなければならなかったという事態が鮮明に見えてくる。徹底的に貶められてきたユダを全面に押し出すことは、自分たちを追い詰めようとする正統派教会側の圧力を押し返す力ともなったと言える。自分たちの守護神としてユダを選択するという奇妙奇天烈な取り組みは、贖罪論に依拠する残酷な犠牲システムを批判し、制度的キリスト教の根本原理を問う論争的取り組みでもあった。この論争的取り組みの成果が『ユダ福音書』であり、初期キリスト教史は今後これなしには記述し得ないであろう。

なお、ナグ・ハマディ文書に収められている『われらの大いなる力の概念』(VI 4, 41:20-42:3)において、「ユダ」を暗に指す若干の言及がある。それによると、イエスを裏切ったユダはアルコーン(支配者)たちに憑依されたが、アルコーンたちはキリストを捕まえることができず、ユダは冥界に追放されている³²。ただし、このテキストにおいては、「ユダ」という固有名詞が直接使用されているわけではなく、テキストの内容から「ユダ」に関連していると推測されるだけのことである。この作品自体は、洪水で滅ぼされる「肉のアイオン」、救済者が登場する「本性的アイオン」、将来における「不滅のアイオン」という図式で歴史を三区分した黙示文学的な救済史を取り扱っている。

4. 「グノーシス的」と名づける手法の再検討

学者たちは、ナグ・ハマディ文書のような非正典文書には「グノーシス主義」と呼び習わされる独特の世界観が前提されていると想定してきた。マルビン・マイヤーやバート・アーマンなどは、こういう想定に立って、『ユダ福音書』を解釈する³³。アーマンによれば、「グノーシス主義」の基本的教義の一つは、「この世界は、痛みや悲惨や苦しみのたまり場であり、われわれの唯一の希望はそれを見捨てることである」というものである。こういう観点に立てば、宇宙は、悪い影響を及ぼす低次の神的存在による邪悪な創造物である。その低次の神的存在は、人間を創造する際、神性の輝きを物質的肉体に閉じ込めたのである。しかし、誰もがこの「神的輝き」を有するのではない。救いに与るのは、それを有する少数の者だけである。救いは、信仰や倫理に関わる事柄ではなく、霊的知識——グノーシス——を獲得することに関わる事柄である。こういう「グノーシス的」解釈によれば、イエスの死は、人類救済に何の役割も果たさない。それは、真の自己を肉体から解き放つ救済ドラマの一例とみなされる。しかし、『ユダ福音書』の場合、ユダは、その救済ドラマにおいて、イエスから嘲笑される他の弟子たちにはあてがわれることのなかった輝かしい役割を与えられている。ハンス・ヨセフ・クラウクは、こういうユダを「グノーシス者の原型」³⁴であるとする。世の諸勢力からの救済の出来事が始まるためには、ユダの裏切りが必然であり、ユダこそがこの役割を担うことができたというわけである。しかし、ユダの裏切りが「グノーシス的」救済ドラマを開始させるものであったとしても、それだけでは、なぜユダが選ばれた弟子であるのかということを説明できない。弟子たちの他の誰かであってもよさそうなものである。前項でも指摘したように、ユダが中心的弟子として選ばれた戦略は、『ユダ福音書』の著者が生きていた時代の文脈を考慮に入れて考察されるべきである。『ユダ福音書』

『ユダ福音書』論

は、いわゆる受難物語の伝承を正統派とは異なる観点で読む潮流の存在を示唆しており、初期キリスト教が一枚岩の実体ではなかったことを証明している。

現代の学者たちは、こういう潮流を「グノーシス主義」と名付ける。しかし、「グノーシス主義」の教義を説明する際、現代の学者たちは、リヨンの司教エイレナイオスなどのような異端反駁者の議論を手掛かりとし、種々様々なナグ・ハマディ文書などに見出される諸観念を統合している。エイレナイオス以前は、ユスティノスが、哲学諸派を類型化して論じると同じ仕方
でキリスト教諸派を論じた。この方法は、いろいろな異なるキリスト教集団を排除するモデルとなっていくとされている³⁵。一定の人々を類型化し、名称を付けると、結果として、それが排除の論理として機能していく。初期キリスト教史における論争にはこういう側面があることをわれわれは意識しておかなくてはならない。名称を付けられた集団の実態は、その名称だけでは不明のままである。こういう唯名論的観点から、『ユダの謎を解く』の共著者の一人であるカレン・キングは、『グノーシス主義とはどういうものであるのか』という自らの問題提起型の著書において、「グノーシス主義」という用語を定義することの困難を明確に指摘し、「グノーシス主義」を問い直している³⁶。

一群の「グノーシス的」福音書の著者たちは、近代の学者たちから「グノーシス主義者」とみなされても、彼らもまた、自らをキリスト者とみなしていたかもしれないのである。また、リヨンの司教エイレナイオスなどの正統派キリスト教の側から「異端」のレッテルを貼られても、彼ら自身は自らを「異端」と認識していたのであろうか。確かに、学者たちがグノーシス主義をこのように類別するのは、無益ではない。実際、『ユダ福音書』自体にもナグ・ハマディ文書の一部にも上述の「グノーシス主義」の教義がある程度見られることも確かである。しかしながら、グノーシス主義的世界観を前提

『ユダ福音書』論

としてこれらの非正典文書に取り組む際、正典文書の優位が強調され³⁷、個々の異なるテキスト間に反映されている思想的多様性がかえって不明瞭になる。より生産的な読み方は、正典であれ非正典であれ、これらの初期キリスト教文書群を、同じ議論における種々異なる立場や、同じ対話における不協和音の現れとみなすことであろう。特に、『ユダ福音書』の場合、伝統的な福音書物語の枠組みが逆手に取られている以上、伝統的な福音書物語とは異なる見解の産物として、その内容を事柄に即して吟味しなければならない。

初期キリスト教文献では、『ユダ福音書』のみならず、キリスト教の定義をめぐる種々の論争の跡が明瞭に確認される。「グノーシス主義」と名付けられる異端的キリスト教と正統派キリスト教との論争はその代表例である。カトリックの優れた新約聖書学者ルドルフ・シュナッケンブルクは、その論争を、「人間の手で作成された救済の一教説と、人間を越えて立ち、信仰と従順を要請する神の救済を、人間に与えんとする宗教的な一使信との間の闘争」「一つの擬似宗教と、人間を一人格神に結びつける信仰との間の闘争」と規定した³⁸。しかし、その正統派意識に立つ規定には、宗教上の教義や制度を否定する「グノーシス主義」に対する警戒心が横たわっているだけではなく、キリスト教以外の種々様々な宗教的潮流の台頭を危惧する念が働いているようにも思われる。1966年にメッシーナで開催された「グノーシスの起源に関する学会」においては、「グノーシス」と「グノーシス主義」との用語上の区別が試みられた。前者は、「選ばれた者にだけ与えられる（したがって秘教的性格を有する）、神的な秘密についての知識」、他方、後者は、二～三世紀のキリスト教グノーシス体系をそれぞれ指す用語とされた³⁹。しかし、その区別においては、前者が後者を包摂することになり、それぞれの用語を使い分けることが困難となるであろう。「グノーシス」文書研究の第一人者である荒井献氏は、「グノーシス主義」を、「人間の本来の自己と宇宙を否定的に超えた究極的存在（至高者）とが本質的に同一であるという認識

(グノーシス)を救済とみなす宗教思想⁴⁰として定義しているが、この定義のほうが分析概念としてより有効である。しかしながら、近代の学者たちが「グノーシス的」と評する種々様々な文書テキストを分析する場合、ルドルフ・シュナッケンブルクの提示したように、人間が作った「擬似宗教」と人間を超えた人格神への「信仰」を説く宗教との対立という枠組みは生産的ではないように思われる。むしろ、「グノーシス主義」と名付けられる異端的キリスト教と正統派キリスト教との論争を初期キリスト教文書の中に跡づけていく作業を行う場合、人間を超えた人格神への「信仰」だけが救済に至る唯一の道であるかどうかのように議論されているかを検証すべきであり、しかも、こういう議論は、事柄の本質から見て論争で決着のつく性質のものではありえないであろう。

いかなる宗教信仰であれ、その信の動態と構造には、自己を超えた存在への気づきと「究極的なものへの関心」——「信仰」に関するパウロ・ティリッヒの定義⁴¹——が含まれている。それは人間世界という不確かな暗闇の中でこそ生き生きと働く。「グノーシス」はこの人間世界を超えた天界における神的本質を認識対象とするが、救済の起源が人間存在を超えたものにあるとする点において、それは結局、キリスト教信仰と接合するのではないだろうか。実際、キリスト教信仰と「グノーシス的」思想との接触の跡が、新約聖書の各文書にも広範囲にわたって認められる⁴²。それゆえ、キリスト教信仰と知識との対立、言い換えれば、教会と「グノーシス主義」的異端との対決という二項対立の図式は、初期キリスト教世界における思想的多様性を分析する上では有効に機能しないように思われる。

しかし、ローマ帝国支配下の初期キリスト教の論争では、教会教父たちの著作など、正統派を自称する文書が勝ち組の文書となった。一方、負け組の文書の多くは、リヨンの司教エイレナイオスなどの「教会教父」の必死の努力により、正統派のキリスト教とは異なる「異端」の著作として排除されて

『ユダ福音書』論

いった。しかし、このことは、負け組の主張が無価値であったことを意味しない。ベルリン写本8502所収の『マリア福音書』やナグ・ハマディ文書などに関する研究は、現代に通じる思想がそれらの文書に豊かに含まれていることを明らかにしつつある。それらの文書は、初期キリスト教の思想的多様性の証明でもある。それにもかかわらず、「グノーシス主義」という蔑称的響きを持つ名称で名づけられる「異端」文書に対する評価は、相変わらず消極的なままに、無視される状況が続いている。これは今に始まったのではなく、正統派を自認する側が展開した初期キリスト教の劣悪な異端狩りにまでさかのぼり、それが今なお現代のキリスト教研究者たちの理論的枠組みに影を落としているのかもしれない。そこに、今日のキリスト教を内側から蝕む問題が隠されていると見受けられる。

5. 正統派キリスト教批判の展開としての『ユダ福音書』の各場面

『ユダ福音書』は、内容上、主として三場面に分けることができる。これがどういう性質の文書であるかは、これが収められているチャコス写本三十三頁の冒頭（「これは、秘められた啓示の言葉である」）に示されている。「啓示」と訳されている語は、本来「告知」（apophasis）を意味する⁴³。しかし、本福音書全体が、神の奥義に関する解き明かしを含むイエスの啓示を内容としているので、『ユダの謎を解く』はこれをあえて「啓示」と訳出している。

この冒頭の言葉自体が、『トマス福音書』の序（＝「これは、生けるイエスが語った秘密の言葉である」）と同様、表題の機能も有している。それに続く描写の中で、「イエスが地上に現れたとき、イエスは人びとの救いのために奇跡と大いなる不思議とを行なった」という一文は、イエスの地上の生涯における種々様々な働きに関する極めて簡潔な要約的報告⁴⁴である。

『ユダ福音書』の序曲をなす部分は、カレン・キング訳⁴⁵では、次の通り

である (TC33:1-21)。

1¹これは、秘められた啓示の言葉であり、²過越の祭りの三日前、八日のあいだ、[イエ]スが、[イ]スカリ [オテ]のユダと交わした言葉である。

³イエスが地上に現れたとき、イエスは人びとの救いのために奇跡と大いなる不思議とを行った。⁴それは、ある者が義の道を「歩んで」いるのに、⁵ある者は罪の道を歩んでいたからである。⁶それで十二人の弟子たちが呼び寄せられ、⁷(そして)この世を超えた秘義について、終わりの日に起こることについてイエスは弟子たちに語りはじめた。⁸しかしイエスは、しばしば弟子たちの前に自分自身をあらわにしようとはせず、一人の子供のように弟子たちの中にいた。⁹イエスは弟子たちとともにユダヤに住んでいた。

1) 第一場面 (TC33:22-36:10)

イエスは、十二弟子たちが共に座して、聖餐のパンに感謝の祈禱を捧げているところに出くわし、笑う。「正しいことを行っている」のになぜ笑うのかと彼らはイエスに問うと、イエスは、彼らのことを笑っているのではなく、彼らが自分たちの神をほめたたえるために聖餐を宗教儀礼として執行していると答える。イエスの答に当惑して、彼らは、イエスこそ自分たちの神の子だと答える。しかし、イエスはそれに対して、「まことに、私はあなたたちに言います。あなたたちのなかには私をわかる者はひとりとしていないでしょう」と答える。これを聞いて彼らは、「いらいらして怒りだし、心のなかでイエスにたいして呪いの言葉を投げはじめた」。

自分自身と彼らの神とは関係ないと明言するイエスの真意は何か。ここではイエスは、弟子たちが思い違いをして至高の神ではなく劣等の神を礼拝し

『ユダ福音書』論

ていると告発する。この告発が弟子たちを動転させる。彼らの憤りを見て、イエスは、「あなたたち人間の内にいる〔勇気ある〕者を、完全な人間として引き出して、私を正視して立たせるがよい」と問題提起する。TC35:6-20によると、弟子たちは皆、「私たちには勇気があります」と答えたものの、ユダを除いて、弟子たちの霊はイエスに顔を向けて立つ勇気を失っていた。ユダは、イエスの前に立つことができたが、イエスの目を見ることができず、その顔を背けた。ユダはイエスを認識して、イエスに言った。「私は、あなたがどなたであるか、そして、あなたがどこから来られたかを知っています——あなたは、不死の王国バルベローから来られました——。しかし、私には、あなたを遣わされた方の名前を口にするだけの値うちさえありません」。

「バルベロー」は、ナグ・ハマディ文書では、神的処女であり、真の神のパートナーである。ユダは、イエスの出自を「バルベローの王国」としているのだから、イエスが何者であるかということ、及び、至高の神から遣わされたことを認識しているわけである。イエスは、このユダの霊的洞察を高く評価し、特別な啓示を語り聴かせるために彼をそばに引き寄せ、弟子集団からの離脱を勧めて言う、「ほかの者から離れなさい。そうすれば、あなたに王国がどこにあるか、その秘密を話そう。あなたはその場所にたどりつくことができるでしょう。だが、あなたは悲しみにくれる者になるでしょう」と。いつ王国の秘義について語ってくれるのかとユダが問うと、イエスはその場を離れ、ユダには不安が残されたままになる。

ところで、この場面でイエスの笑いが描かれているが、イエスの笑いについて言及しているのは『ユダ福音書』だけではない。ナグ・ハマディ文書に収められている『ペトロの黙示録』では、十字架のそばで生けるイエスが喜んで笑う有名な場面が描かれている（NHC VII 3, 81:3-82:14）。また、二世紀の仮現論者バシリデスに関するリヨンの司教エイレナイオスの報告におい

『ユダ福音書』論

ては、十字架につけられたはずのイエスがキュレネのシモンになり代って、そばで笑っている（『異端反駁』I・24・4）。その笑いは、アルコーンたちやユダヤ人たちに向けられている。同様に、『大いなるセツの第二の教え』（NHC VII 2, 55:9-56:19）においても、イエスが笑う場面がある。そこでは、キュレネのシモンが十字架に架かり、彼の上に茨の冠がかぶせられるが、イエスはアルコーンたちの無知を笑った。これらの笑いは明らかに嘲笑である。一方、正典福音書においては、「イエスが笑った」という記述はない。しかし、それはテキストに直接記されていないだけのことであって、イエスが笑わなかったということはあるまいであろう。われわれは、イエスが人びとと自由に交流している共同の食事の場でイエスが笑ったと想定して何ら差し支えない。しかし、肉体的なものを蔑視するという独特の観点が含まれている『ユダ福音書』、『ペトロの黙示録』、バシリデスに関するエイレナイオスの報告、『大いなるセツの第二の教え』における笑いは、笑う動機が異なるのである。より具体的に言えば、『ユダ福音書』では、イエスの笑いに関する場面は四例ある。まず、TC34:2-5においては、イエスの笑いは、弟子たちが神妙に執り行う聖餐儀礼に対して向けられている。次に、TC36:18-23においては、イエスは、自分たちよりも優れた「聖なる民」に関する愚かな弟子たちの質問を笑っている。また、TC44:17-19においては、イエスは、ユダが「大いなる幻を見た」と打ち明けるのを聞いて笑っている。さらに、TC55:12-20においては、イエスは、人間を誤り導く星辰について笑っている。これら四例のうち、前二者の笑いは、嘲笑である。『ユダ福音書』が成立した時代における迫害や殉教という文脈を考慮に入れるならば、そこには、肉体を蔑視するグノーシス的な仮現論のキリスト論⁴⁶が認められるだけでなく、教会指導層に対する『ユダ福音書』の著者の強い怒りと激しい批判と鋭い挑発が濃密に重なり合っているように思われる。他方、後二者は、ユダとの対話における笑いであり、そこにはユダに対する親

『ユダ福音書』論

しみが感じられる。したがって、『ユダ福音書』において言及されている笑いのすべてを同一水準で扱うわけには行かない。また、『ユダ福音書』における笑いは、上記の『ペトロの黙示録』、バシリデスに関するエイレナイオスの報告、『大いなるセツの第二の教え』の場合における笑いと同じ趣旨であるとは簡単に言い切れない。いずれにせよ、『ユダ福音書』におけるイエスの笑いを嘲笑というよりも哀れみの感情を含んだ悲しい笑いとするのは、『ユダ福音書』の著者の意図や犠牲批判という文脈から大きく逸脱することになろう。また、弟子たちが全く間違っているというわけではなく、彼ら以上に邪悪な者たちが存在することをイエスは認識していたとするのも、『ユダ福音書』のテキストから大きくかけ離れた解釈と言わねばならない。G. W. モストのように⁴⁷、弟子に対する批判ではなく弟子に対する同情をイエスの笑いに読み取るのは、正典福音書から描出されうる「心優しいイエス」というイメージの延長線上にあり、どう見てもこれを支持することはできない。

2) 第二場面 (TC36:11-44:14)

①否定的な弟子描写の意味

イエスは再度登場する。どこに行っていたのかと弟子たちが問うと、イエスは、「私は別の大いなる、聖なる民のところに行っていたのです」と答える。弟子たちはまたもや混乱し、「主よ、わたしたちよりも優り、神聖であって、この国にはない大いなる民とはどのような人びとですか」とイエスに尋ねる。それに対して、イエスは笑い、「あなたたちは心のなかで強い聖なる民についてどういうことを考えているのですか」「こ[の]世[に]生まれた者は、その[民を]見ないでしょう」と答える。「民」に相当する語(genos)は、「世代」とも訳せるが、この場合は「民」のほうが無理のない訳語であり、自らを「民」と称するユダヤ教徒や初期キリスト教徒の自称と

も適合する。

弟子たちは、イエスの見下すような発言に動転する。自分たちは聖なる民の一部になることはないのかという不安がそこには漂っている。しかし、より一層不愉快な弟子批判が展開されることになる。

弟子たちは、十二人の邪悪な祭司集団がある祭壇で犠牲を捧げている下記の幻を見た。

4⁵…大きな家を見 [ました]。そこには、大きな祭壇 [と] 祭司と呼ばれている十二人の男たち——と一つの名前 [がありました]。6しかし、そこには大勢の民衆がいて、祭司たちがその捧げもの [を受け取り終えるまで]、その祭壇に離れずにとどまっていた。7わたしたち [も] 離れずにとどまって [いました]。

8[イエスは言った]。「[彼らは] どのような [種類] の [祭司たち] なのですか」。

9[彼らは] 言った。「[ある] ものは二週間 [すべての快楽を断つ者たちもあれば]、¹⁰自分自身のふたりの子供を犠牲として捧げる [者]、あるいは、[自分の] 妻を捧げる者もあり、¹¹その間ずっとたがいに賞賛し合い、謙遜し合い、なかには¹² [男] たちと床をとともにする者もいます。¹³ある者は屠殺にかかわり、¹⁴またある者はさまざまな不法行為にかかわり、罪と不義を犯しています。¹⁵そして、その祭壇 [を] 取り仕切る男たちは、あなたの [名] を口に唱えています (TC38:1-26)。

彼らはこの幻の意味を解釈するようにイエスに求めるが、イエスの説明は彼らを嬉しがらせる内容のものでは決してなかった。

5¹イエスは言った。「あなたたちが見たその人たちこそ、その祭壇で捧

げものを受け取っていた張本人なのです。²それこそが、あなたたちの仕える『神』なのです。³そして、あなたたちこそ、あなたたちの見た十二人の男たちなのです。⁴また、あなたたちが見た犠牲のために連れて行かれた家畜は、あなたたちがあの〔祭壇〕上に誤り導いた人びとなのです (TC39:18-40:1)。

十二弟子の振る舞いを称えるのではなく、それを批判するこの否定的描写は、必ずしも奇異な印象を読者に与えない。というのは、正典福音書における弟子描写もまた、間抜けで狭量、そして移り気であるという否定的印象を読者に与えているからである。実際、彼らは、イエスのたとえ話を理解できず、ゲッセマネの園では眠りこけ、イエスの逮捕時にはイエスを見捨てて逃げ去り、イエスとの縁を切っている。しかし、たとえそうであっても、復活のイエスは最後には、彼らに権威を授け、結局、彼らは、イエスのメッセージを伝える忠実な宣教師となっていく。正典福音書におけるこのような弟子描写自体、両義性を残しており、上記の箇所は、正典福音書とは異なる新しい方向で、これを展開させていると考えることもできる。

使徒継承——教会の聖職の持つ権威が、使徒たちから司教職の担い手たちに連綿と受け継がれ、そのことが教会の宣教の真理性と sacrament の有効性の根拠であるという原則——は、『ユダ福音書』が成立していた頃には十分に確立されていた。司教団は、自分たちの権威を、イスカリオテのユダを除く弟子集団から直接受け継いだと主張していた。しかしながら、上記の箇所では、権威を授けたとされる弟子たちは極端なまでに否定的に描写されている。しかも、『ユダ福音書』全体においては、ユダの地位は他の弟子たちのそれよりもはるかに高められており、ユダの優位は揺るぎない。このようなユダ像は、ユダを自分たちの元祖としなかった教会当局の見解と真っ向から対立している。つまり、『ユダ福音書』は、邪悪な神を崇拜していたため

イエスの秘密の教えを何ら身につけなかった集団から司教団の権威が継承されたことを批判しているのである。その批判の論理的帰結は、司教団の権威は確かに不合理であるということになる。

②聖餐解釈

パウロは、「キリストが、わたしたちの罪のために死んだ」（『コリントの信徒への手紙一』15章3節）という初期キリスト教の信仰告白を採用し、イエスの死を犠牲とする観念を展開した。そこで連想されているのは、祭司集団がエルサレム神殿の大祭壇で犠牲獣ののどを切ってその肉体を犠牲として神に捧げる小羊の屠殺である。パウロは実際、そのイエスを「屠られた（ところの）わたしたちの過越の小羊であるキリスト」（『コリントの信徒への手紙一』15章7節）として描いている。また、イエスの犠牲の死を想起させるための聖餐式の制定語の中で、パウロは、イエスの言葉として、「これはあなたたちのための私の体である。私の記念のため、これを行いなさい」「この杯は、私の血による契約である。飲むたびに、私の記念のために、これを行いなさい」（『コリントの信徒への手紙一』11章24-25節）と書いている。パウロが書き記したこのテキストにおいて見逃してはならないのは、「私の記念のために」（*eis tēn emēn anamnēsin*）という文言が繰り返されていることである⁴⁸。聖餐は、パウロの理解では、イエスの死の記念であった。この「記念」という要素は、正典福音書よりも後代の資料——「殉教者」と呼ばれた二世紀の哲学者ユスティノスの『第一弁明』（66）の読み（“*eis tēn anamnēsin mou*”）、三世紀に殉教したヒッポリュトスの典礼テキスト（“*meam commemorationem*”）⁴⁹、五世紀に由来するシリア語のペシッタ本文（“*ldūkrāni*”）⁵⁰、ウルガタ訳（“*in meam commemorationem*”）⁵¹、コプト語訳（“*empameui*”）⁵²など——においても取り入れられている。

同じこの場面を描いている『マルコによる福音書』14章22-25節と『マタ

イによる福音書』26章26-29節もまた、イエス自身の死を犠牲として思い描いているが、「私の記念のために」という文言は含まれていない⁵³。『マタイによる福音書』26章28節では、イエス自身の血が「罪の赦しに至るように多くの人のために流される」と述べられているように、すでに贖罪の観念が入り込んでいる。『マルコによる福音書』は、イエスがこの世に到来したのは「多くの人の身代金として自分の命を献げるため」(『マルコによる福音書』10章45節)であることを弟子集団に告げている場面で原始教団の贖罪の教義を反映させている。

また、原始キリスト教の原郷へとわれわれを誘う古風さを意図的に印象づけている上述の『ディダケー』9-10章は、上記の聖餐テキストとは異なる様相を呈している。そこには、制定語もイエスの死も一切言及されていない。感謝と祈りの言葉が項目的に記され、祝祭的な共同の食事の雰囲気漂っている⁵⁴。聖餐は、史的イエスが守った食事がイエスの死後、イエスの死の再現として再解釈されたものと考えられるが、どこにおいても、どの段階においても、同じ仕方で聖餐が守られたわけではないことを『ディダケー』は明らかにしている貴重な証拠資料でもある。

『ヨハネによる福音書』は、これらの資料とはまったく違って、イエスが最初に顕現した時点からイエスを「世の罪を取り除く神の小羊」(『ヨハネによる福音書』1章29節)と見なし、過越の小羊が屠られようとしている時にイエスが死に逝くことを明示している。『ヨハネによる福音書』によれば、イエスが十字架刑で処刑されたのは過越祭の後ではなく、過越祭の準備の日であった(『ヨハネによる福音書』19章14節)。つまり、イエスは、小羊が過越の食事として調理されるように⁵⁵、犠牲の小羊となったというわけである。さらに、『ヨハネによる福音書』6章53-55節において、イエスは、「アーメン、アーメン、私はあなたたちに言う、人の子の肉を食べ、その血を飲まない限り、あなたたちは自分自身の中に命を持たない。私の肉を食べ、

『ユダ福音書』論

私の血を飲む者は、永遠の命を持ち、私はその者を終わりの日に復活させるであろう。私の肉はまことの食べ物、私の血はまことの飲み物だからである」と明確に宣言している。多くの弟子たちにとっては、これは聞くに耐えない言葉であった。イエスに見切りをつける者たちに対するイエスの答えは、『ユダ福音書』におけるイエスの教えに似通っている。

あなたたちはこのことにつまずくのか。それでは、人の子がもといた所に上るのを見るならばどうなるか。命を与えるのは霊である。肉は何の役にも立たない。わたしがあなたたちに話した言葉は霊であり、命である（『ヨハネによる福音書』6章61-63節）。

こういう聖餐論争が、イエスの死の記念という要素を含まないどころか、聖餐儀礼自体を正面から鋭く批判する『ユダ福音書』の著者の背景にあるかもしれない。確かに、人肉嗜食を想起させる上述の『ヨハネによる福音書』6章53-55節におけるイエスの発言は、イエス信奉者たちの離脱を引き起こしたことも考えられる。そこに、ユダがイエスを引き渡した動機を『ユダの謎を解く』は読み取った⁵⁶。その推測が正しければ、『ユダ福音書』の著者は、『ヨハネによる福音書』のこの部分を読み、ユダだけがイエスの真意を理解していたがゆえに、イエスを引き渡して、最後の晩餐におけるイエスの命令に従ったと解釈したのかもしれない（『ヨハネによる福音書』13章27節）。

『ヨハネによる福音書』の場合と同様、『ユダ福音書』において、イエスは、「霊は命を与えるが、肉は無益である」と教えている。しかし、イエス信奉者たちの多くは、救われるためには苦難が絶対必要であると信じ、イエスの犠牲の死を記念し、それに倣った自分たち自身の苦難を神に対する犠牲の捧げものとして理解した。それとは逆に、『ユダ福音書』の著者は、イエスの犠牲の死を記念して、それに倣う苦難を神に対する犠牲の捧げものとする犠

牲観を誤りと考えた。彼は、『ヨハネによる福音書』における聖餐観念を独自に解釈し、新しい意味を付与して、犠牲批判の方向でこれを展開したと言えよう。

③贖罪の観念

イエスの十字架の死を贖罪の死とする解釈は、新約聖書の随所に見出されることから明らかなように、贖罪の観念は、イエスの死の意味を解釈する初期キリスト教の神学的作業において重要な位置を占めている。たとえば、パウロは、イエスの死が、イスラエルと結ばれた救いの約束をすべての者が受け継ぐことを可能にしたとする壮大な神学思想を構築しただけではなく（『ローマの信徒への手紙』9-11章）⁵⁷、イエスの死に贖罪の意味を見出した。その一例は、洗礼の儀礼の意味を解釈したテキスト（『ローマの信徒への手紙』6章）にも反映されている。そこでは、教会に入会するための洗礼が、イエスの苦難と死に与る儀礼として解釈されている。洗礼は、古い命に死ぬこととして水の中に沈み、御霊の新しい命によみがえるという儀礼でもあり、また、イエスの死と復活を再現する出来事でもある。パウロがこのようにイエスの十字架の死に対して絶大な関心を寄せていたことは間違いない。そのことをはっきりと述べている箇所の一つが、『コリントの信徒への手紙1』2章2節である。そこでは、自分が持っていると言える知識は、十字架刑に処せられたイエスに関する知識であり、それ以外の何物でもないパウロは力説している。パウロにとっては、イエスの十字架が生きとし生けるものの中心を占めている。

われわれはまた、旧約聖書における動物犠牲との関連で、イエスの死をかけたえのない贖罪の死として展開している点で、『ヘブライ人への手紙』を新約聖書の中では際立っている文書として挙げないわけにはいかない。そこでは、いかにしてキリストが山羊や小牛の血によってではなく自分自身の血

をもって救いを確保したかが犠牲祭儀の細目にわたって記述されている。動物の血と灰が人びとの汚れた肉体を清めるのであれば、キリスト自身の血の捧げものが「生ける神」を礼拝する者たちをなおさら清めると著者は力説する（『ヘブライ人への手紙』9章12-14節）。さらに、『ヘブライ人への手紙』4章14-16節は、イエスを、自らの命を捨てる大祭司として、われわれ人間の痛みや弱さに共感する存在として描いている。そして、「営所の外」で捨てられたイエスを仰ぎ見て、その恥ずかしめを身に負いつつ生きることが神のもとへと至る道筋であることが説かれている（13章9-14節）⁵⁸。このキリスト論は、一方では犠牲行為の機械的な繰返しではなく世俗の中で真剣に生きる道を提示し、他方ではイエスの犠牲の死に倣うように示唆する分水嶺として機能している。

十字架の死の意味に関するこの命題は、それ以降、二一世紀の今日に至るまで解釈され、さらに、再解釈され、意見が多岐に分かれている。たとえば、「神の子」イエスの十字架の死により人間の罪が贖われ、神との和解がもたらされたとするニュッッサのグレゴリウス（330頃-394年）やアウグスティヌス（354-430年）は、罪と悪魔に囚われている状態から人間の罪人を解放する身代金としてイエスの死を解釈する。また、アンセルムス（1033-1109年）の充足説によれば、人間の罪に対する神の怒りがあまりにも大きいので、神は、犠牲にされるべき御子の姿の自身とは異なるいかなる償いをも受け取ることができない。それゆえ、キリストが死に至るまでの徹頭徹尾の従順さをもって神に対して負う無限の負債を完済した⁵⁹。さらに、トマス・アキナス（1225頃-1274年）は、キリストの贖罪は全世界の罪の対価に十分に相当すると見なした。アベラルドゥス（1079-1142年）は、キリストの生と死は、神に対する愛と従順の感動的な原型として計画されたものであるので、人びとの心を動かして、自らの罪を悔い改めさせ、さらに、自らの生き方を革新させることを意図したものであると主張した。さらに、イエス

の苦難の意味を過酷な現実におけるせめぎ合いの文脈の中で捉えなおす解放の神学によれば、イエスの苦難により神が貧困で抑圧された者たちの側にあると認識されている。これらのことは、キリスト教の歴史においては、イエスの死の意味について画一的な解釈で意見がすべて一致していたわけではないことを示している。贖罪の神学(「イエスがわれわれの罪のために死んだ」)は、あくまでも一つの見解であり⁶⁰、それ自体、上述のように、多様性に富んだ解釈の幅がある。

いずれにせよ、贖罪論では、罪によって背負い込まれた負債は何としてみても支払われなければならない。この贖罪の問題に対する答えとして、われわれが比較的受け入れやすい言葉は、『ヨハネによる福音書』3章16節であろう(「神は、その独り子を与えたほどにこの世を愛した。それは、独り子を信じる者が皆、滅びることなく、永遠の命を得るためである」)。また、『ヨハネによる福音書』10章11節は、自分の羊のために命を捨てて、人間に対する神の愛を明示する良き羊飼いとしてみえ、イエスを思い描いている。これほど神の愛の絶大さを論証するものがあるかと何となく納得させられ、キリストの「一度限り」(ephapax)の犠牲の死により他の全犠牲が不要となったと今日のキリスト教徒たちの多くは教えられてきた(『ヘブライ人への手紙』9章12節も参照)。しかし、これは、二重の意味を有する建前論である。というのは、それは、他の犠牲をもはや必要としないことを強調する一方で、他宗教に対するキリスト教の優位を正当化する論理ともなるからである。また、この血による犠牲の撤廃を宗教史的展開における「根本的断絶」とか「大転換」⁶¹とする見解も、正統派側のキリスト教護教論の表現形式でしかない。というのは、キリスト教がもたらした血による犠牲の撤廃に宗教史的切れ目を見出す試みも、結局、血による犠牲の撤廃という仕方でもキリスト教が諸宗教の中で高度に進化し、洗練された段階にあると見てしまっているからである。また、「古代人にとって敬神と犠牲との組み合わせはわかりやすい

『ユダ福音書』論

ものであったので、その根拠が何であるかはほとんど探られなかったのである」⁶²とするドイツの聖書学者 R. ハイリゲンタールの主張は、血による犠牲の撤廃を求めて戦い、血なまぐさい贖罪に基礎づけられた殉教の是非を問うた初期キリスト教の論争の文脈を度外視している。

そのような従来と変わらない護教論的枠組みから脱して、われわれはここで、イエスの犠牲の死と、それに続く復活により死が克服されたことを根拠とする贖罪理解とそれに立脚した殉教理解とを『ユダ福音書』——ナグ・ハマディ文書における一部の文書も含めて——が問い直していることに注目すべきであろう。実際、神は慈悲深く、愛情深い、人間の側の罪を贖う犠牲を要求する正しい方でもあるという贖罪の教義においては、いかにこれを解釈しようが、神が償いと贖いを迫っている点において、無慈悲な神というイメージが強い。「贖罪」と訳される“at-one-ment”は「一つへと向かって進むこと」を含意するが、命の犠牲が果たして神と人間とが和解し、一つとなる唯一の道筋であるのか。他に採りうる道はないのか。贖罪論に立てば、「人間の経験のいろいろな諸相が、十字架の十字路全体を貫通している」⁶³というレトリックを引き出し、種々様々な表現形式の「十字架の神学」をいかようにも展開させることができるであろう。しかし、「すべての道がローマに通ず」と言われているような仕方では、救済へと至る道がすべて、十字架に通じていると言えるのか。そういう問題を正面から提起している『ユダ福音書』は、贖罪論に関する別の新たな解釈ではなく、贖罪を救済の原理とすることの問題性を問うているとも言える。

こういう問題提起は、キリスト教界の論理の範囲を超えて、心理学者からも行われている。フライブルクの心理学者フランツ・ブググレは、贖罪の観念の有害性を次のように指摘している。

無邪気な教化によって(言い換えると、贖罪の犠牲という観念によって)

神のイメージが内面化されている。その神は、周知のごとく残忍な処刑方法の一つである十字架刑による御子の死を受け入れて、人間というものの罪を自ら贖うだけでなく、それどころか繰り返し出てくる聖書の証言によれば、それを明確に望んでいるのである。…

贖罪の犠牲となったイエスの十字架の死に関する教義は、真正なる聖書的理解では救いと罪の赦しに対する神の側の前提と動機をなすものであるが、このようにキリスト教教義の核心的命題の一つとして、上述の神の愛と隣人に対する愛の戒めの両者をも、転倒とまではいかなくとも、大幅に中和していると言って差し支えないであろう。これらの戒めは、一種の古めかしい、残酷で無慈悲な神観が介在する中に、極めて分ち難く包含されているので、愛の戒めから生じ得る好影響は、厳しい裁きの脅しや心理的理由による不安のからくりと連関して相当弱められているかもしれない（R. ハイリゲンタール、上掲書、注59, 34頁）。

贖罪の教義自体、この心理学者によれば、暴力を内包し、抑圧的でもあり、能力主義的価値体系を支えるイデオロギー的機能を果たす恐れもあろう。

ところで、原始教団の贖罪の教義を反映させている上述の「多くの人の身代金として自分の命を献げるため」（『マルコによる福音書』10章45節）という言葉は、代償的苦難とイスラエル預言者の非業の運命を言い表している『イザヤ書』53章「苦難のしもべ」の叙事詩を思い起こさせる。

この代償的苦難が、初期ユダヤ教では、人びとの代わりに苦難を受け、その死が贖罪の機能を有するという殉教の論理として展開されていったことは十分に考えられることである。代償的苦難のための殉教の典型例は、食べることを禁じられている豚肉を断固として拒否して殉教したエレアザルの熱き祈禱にも見られる（『第二マカベア書』6章27節以下）⁶⁴。エレアザルは、勇敢に老齢の生を捨てることを切に祈るが、それは若者たちに聖なる律法のた

めに死ぬことをも厭わないための高貴な見本となるためであった。「多くの人の身代金として自分の命を献げるため」という上述のイエスの言葉がその延長線上にあると解釈されるならば、それはイエス自身の言葉にさかのぼるというよりもむしろ、救済信仰の意味づけを試みた原始教団の贖罪論に由来するであろう⁶⁵。

イエスが果たして、贖罪の生涯を自分の天命としたであろうか。さらに、「献げるため」という発想自体が、行為をなす能力を前提としており、能力主義的でさえある。原始教団が贖罪の論理に立つ限り、信仰という大義名分の下に、構成員は犠牲を強いられることになる。その結果、「贖罪によって救われたのだから、あなたたちもそれに倣うべし」という論理に行き着く。贖罪の教義では、神との関係性がこういう犠牲に基づく限り、そこには抑圧の響きを払拭できない。非神話化を唱えたブルトマンでさえ、「一人の人間として生まれた神的存在が自らの血を通して人間の諸々の罪を贖うということは、原始的な神話であり、それは実存的に解釈され得るものではなく、排除されねばならないものである⁶⁶と述べているように、贖罪の観念は現代人の理解の範囲を超えている。

④殉教を奨励する教会指導層

『ユダ福音書』における教会指導層批判は、聖餐式執行の様子をイエスが笑ったことを描いている上述の第一場面と同様、十二弟子が見た幻にも明瞭に認められるので、それについて言及しなければならない。その幻では、大勢の人びとが犠牲獣さながら祭壇に誤り導かれている。これは、いかなる事態を指しているのか。この幻に関して見落としてはならないのは、大勢の人びとは、祭壇の「前」にではなく、祭壇の「上」に導かれているという点である。実際、コプト語テキスト（TC40:1）では、「前」⁶⁷ではなく「上」を指す前置詞（ejen）が使用されている。イエスによる幻の解き明かしによる

『ユダ福音書』論

と、大勢の人びとを犠牲獣さながら祭壇の上に誤り導き、死に至らしめている祭司集団は、十二弟子自身の、そして、彼らの使徒的権威を受け継いでいるとされる教会指導層の自画像である。『ユダ福音書』の著者と同時代の司教団が、イエスの教えを直接受けたとされるこの十二弟子から使徒的権威が継承されていると主張したと想定すれば、この幻の中における十二弟子は、殉教を奨励する司教団を象徴的に言い表していることになろう。それゆえ、この幻には、彼らに対する『ユダ福音書』の著者からの強烈な批判が込められていると考えて差し支えない。

ここでさらに付け加えておかななくてはならないことは、教会教父たちは殉教を推奨しただけではなく、殉教を否定する者たちを厳しく弾劾したということである。たとえば、リヨンの司教エイレナイオスによれば、殉教者たちは栄光を受け、その時には、殉教を侮辱した者たちは「キリストによって狼狽させられる」ことになる⁶⁸。また、カルタゴの神学者テルトゥリアヌス（約160-220年以降）が関係していた北アフリカ教団は、三世紀初期に迫害（203-204年）の標的とされた。その最中に執筆された彼の『蠍（*Scorpiace*）』(1)では、殉教を否定するヴァレンティノス派などのグノーシス主義者たちの試みが信仰を破壊するものとされ、さそりのひと噛みにたとえられている⁶⁹。『蠍』は、全身に毒が回り、死に至らしめるさそりの猛毒に対する解毒剤の処方箋として書かれたが、『ユダ福音書』の著者は、その殉教批判ゆえに正統派側から告発される側であった。彼は、その告発に対して、自己の立場の正当化を試みたものと思われる。というのは、彼の目には、教会指導層は、物を言わぬ羊を屠り場に連れて行くように、会衆を死に引き渡しているように見えたからである。

『ユダ福音書』が成立した背景に想定される迫害の実態については、『ユダの謎を解く』が詳細に紹介しており（特に、75-80頁を参照）、その一部を紹介する。当時、逮捕され、殺される危険は、キリスト教徒たちにとって現

実問題であった。たとえば、197年夏、カルタゴで執筆されたとされているテルトゥリアヌスの『護教論』7章3-4節によると、キリスト教徒たちは暴力の脅威にさらされていた。兵士たちや治安当局が集会に押し入り、指導者たちを捜索し、怯える礼拝参加者たちは追い散らされた⁷⁰。また、信者たちは人肉や血に浸したパンを食し、近親相姦にふけているなどといった噂⁷¹を広められていた。

キリスト教という宗教は、当時のローマ世界において、有害な「迷信」⁷²とか、「珍奇な宗教」(kainē thrēskeia)⁷³と見られていたようである。神々を崇拜せず、先祖伝来の伝統を拒絶するキリスト教徒たちの姿勢が社会全体を危険に陥れるものと見えたことも、キリスト教有害論の一因になったと思われる。ローマの神々を崇拜する者たちは、帝国民としての忠誠、家族を大事にする義務、平和、繁栄といった基本的な社会的美德と犠牲を関連づけた。犠牲は、行列、祈禱、予言、祝いの食事に加えて、生贄の屠殺と奉納をも含む盛大な公的行事であった。それゆえ、ローマ当局は、個人宅に集まって秘密の集会を行い、帝国の公の重要な行事である祭りや儀礼に参加しないように奨めるような宗教に疑念を抱いていた。キリスト教徒たちのそういう姿勢は、社会に敵対する不可解な振る舞いであるように見えた可能性は大いにある。キリスト教徒たちは当局に気づかれた時、無神論者またはローマに対する謀反人として拷問を受け、あるいは、無残な仕方で殺されやすい危険性に直面させられた。しかしながら、キリスト教徒に対する摘発は散発的であった。しかも、摘発の主な目的は、反社会的実践とみられることを改めさせることにあったのである。もしキリスト教徒がキリスト教徒であるがゆえに有罪になることを避けるためには、自らの信仰を否認し、ローマの神々を礼拝する姿勢を示さなければならなかった。ローマの裁判官はしばしば、最終的に死刑の判決を下す前に、キリスト教徒たちに改宗の機会を与えたが、教会指導層は、殉教の回避ではなく、殉教の選択を奨励した。頑強に不服従

を貫くキリスト教徒が、他のキリスト教徒も見習うべき輝かしい模範とされた。殉教者はイエスの苦難に自らも与っていると考えられていたので、苦難は、耐えられるべきものであるにとどまらず、栄光を受けるために望まれるべきものとされた。

たとえば、アンティオキアの司教イグナティオスは、処刑されるためにローマへ護送される途上、ローマの教会宛に手紙を書き、助命のための尽力をしないようにわざわざ嘆願している⁷⁴。

この私はすべての諸教会に書き、命じます。もしあなたがたが邪魔をすることさえしなければ、この私は自らの意志で神のために死にます。私はあなたがたに懇願します。私に対する時宜にかなわない好意はないように。私が野獣たちの餌食となるにまかせてください。それを通して、私は神に達することができるからです。この私は神の穀物であり、野獣たちの歯で碾かれ、粉になるのです。それは、私が神の清いパンとなるためであります。むしろ、野獣たちを優しく扱ってください。それは、野獣たちが私の墓場となり、野獣たちが私の肉体の何も残さないために、また、眠りについたのに誰かの重荷となることのないためであります。この世が私の肉体を見なくなる時、その時こそ、私は真にイエス・キリストの弟子となることでしょう。これらの道具によって私が神への犠牲となるように、私のためキリストに願って下さい」（『イグナティウスの手紙——ローマのキリスト者へ——』4章1-2節）。

ごめんなさい。何が益になるかをこの私は承知しております。今や私は弟子になりかけています。見えるものであれ見えざるものであれ何も、私を嫉妬しないように。それは、私がイエス・キリストに到達するためです。火でも十字架でも獣の群れでも骨の散乱でも肢体のめった切りでも体全体の粉碎でも悪魔の邪悪な懲らしめでも、私の上に降りかからせよ、た

だ私がイエス・キリストに到達するために（同5章3節）。

この暑い殉教熱がキリスト教徒たちの間でどの程度共有されていたかは定かではない。ただ、この引用が示唆するように、殉教を犠牲とする比喩的描写は、キリスト教徒が自分自身をキリストと一体化させるための効果的な方法となったかもしれない。このように殉教を犠牲とみなせば、殉教者たちは自らの死を通して、全人類のための犠牲と信じられているイエスの死を再現していることになる。

しかしまた、迫害にどう対応すべきかをめぐって激論が信者間で引き起こされたことも確かである。このことについても、『ユダの謎を解く』は詳細に紹介している。「キリストがわれわれのために死んだのは、われわれが生きるためである」⁷⁵と主張して、生き残るために必要なことは何でもすべきではと提唱する者も一部いた。しかし、告発されたならば、「誰でも人びとの前で私（を信じていること）を告白するならば、私も天の父の前で、その者を（自分に属すると）告白しよう」（『マタイによる福音書』10章32-33節）とイエスが警告した以上、ローマの神々に犠牲を捧げるよりも、キリスト教徒であることを自白しなければならないという点で多方は意見が一致した。後に異端の烙印を押された二世紀の有名な教師ヘラクレオンを含む一部の教師たちは、信者たちはキリスト教徒であると自発的に話すのではなく、尋ねられたなら、「キリストを告白し」、その結果——恥辱や拷問、その後続く苦痛や見世物的な公開処刑をさえ——を引き受けるがよいと助言した⁷⁶。イエスが彼の弟子たちに「あなたたちがこの町で迫害された時は、他の町へ逃げなさい。アーメン、私はあなたたちに言う。人の子が到来するまでにあなたたちがイスラエルの町を回り終わることは決してあるまい」（『マタイによる福音書』10章23節）と告げたように、逃げるべきであるのか。あるいは、それは、徹底的に糾弾されるべき臆病な行為であったのか。キリスト教

徒であることを否定することや、拷問や死を回避するための賄賂を贈ることは許容されたのか。こういう場合、「不正にまみれた富で友達を作りなさい」（『ルカによる福音書』16章9節）というイエスの教えを引き合いに出す者も一部いた。すでに告白した者たちのために身代金を支払うことにより、殉教から逃れる手助けもあったが、そのような行為はキリスト教信仰による慈善であったのか、それとも、そういう人たちは神の意思を妨げていたのか。これらの争点について、カルタゴの神学者テルトゥリアヌスは『迫害下の逃亡について』（約212年）の中で、迫害から逃げることは神の意思ではないと述べている⁷⁷。殉教は、神の栄光をたたえ、信者共同体を強めた。ポリュカルポス殉教1周年前に、ポリュカルポスが司教をしていたスミルナ教会からフィロメリウムの教会に送られた書簡『ポリュカルポスの殉教』は、殉教を有利な取引と見なすように奨励さしている。つまり、一時間の苦しみで自分のために永遠の命を購入できるというわけである⁷⁸。

177年、フランスの田舎で起きた殉教の出来事に関する報告によると⁷⁹、シリア出身の当時の使節エイレナイオスは、リヨンとビエンヌの町で、信者たちが暴徒たちから攻撃されるのを見た。その後、多数の者が、ローマの神々に犠牲を捧げることをしなかった廉で無神論者として告発された。その多くは、拷問と死の宣告を受けて転向した。しかし、断固たる態度を貫き、悪臭が漂う暗がりの獄中で鎖につながれ、公開処刑を待つ者たちもいた。獄死者や扼殺者もいた。獄からの生還者たちは、人びとが見世物を観て楽しむために取っておかれた日、競技場内で時間をかけた激しい苦痛を伴う拷問によって殺された。拷問を受けて獄死した九十歳のフォティヌスに代わって司教に任じられてから、エイレナイオスは、「主の御跡を踏む」殉教者たちの群れを賞賛し、彼らをお手本としていない「異端」を非難した⁸⁰。

⑤ 殉教批判

エウセビオスの『教会史』第八巻も、殉教を美化し、初期キリスト教徒たちが当局の手にかかって自ら喜んで死に赴いた数々の例を画一的に描写している。しかし、殉教は、当時のキリスト教界においては重要な争点であった。注目すべきことに、殉教を命の無駄な犠牲と見なし、殉教に異議を唱える者たちもいた。彼らは、公に信仰告白することは重要でないと感じたのである。そういう立場を表明している別の文書が、ナグ・ハマディ文書のコーデックスⅩに収められている『真理の証言』である⁸¹。この著者によれば、「愚かな人びとは、自らの身を人間の死に引き渡しながら、『われわれはクリスチャンである』と言葉で告白しさえすれば」永遠の命を得ると「彼らの心の中で考えている…」。「これらの「空しい殉教者たちの群れは…自分自身のことだけを証明しているに過ぎない」。「彼らは…キリストが何者であるかを知らない」。それゆえ、彼らの行動が彼らの無知ぶりを証明している。彼らはキリストの名のゆえに自分自身を死に引き渡せば救われると愚かにも信じている。『真理の証言』の著者によれば、そのような人びとは真の神を知らない。人間の犠牲が神の意にかなうと思ひ込む者たちは、父なる神の心をまったく理解していない。それどころか、彼らは、自分たちを迷わせる星辰のめぐりの影響下に方向を見失っている。そのような指導者は、信者たちを救いに導くよりも、権力当局の支配に引き渡しているにすぎない。そして権力当局は信者たちを殺害する。このような暴力の連鎖の成れの果てが彼ら自身の身の破滅である。殉教志願者たちは自ら「病んでおり、自分自身をさえ立ち上がらせる力がない」（『真理の証言』Ⅹ 3, 31:22-34:11）。『真理の証言』における「真理の証言」とは、「自己と、真実を支配する神を知ること」である。この救いのメッセージを証言する者だけが、殉教者たちが死ぬことによってだけ与えられるとする「王冠」を勝ち得るのである（『真理の証言』Ⅹ 3, 44:23-45:6）。このように、『真理の証言』は、殉教者たちを公然と非

『ユダ福音書』論

難する。

別のナグ・ハマディ文書テキスト『ペトロの黙示録』は、敬虔な信者たちを殉教へと駆り立てるキリスト教指導層に対する批判者の声を含んでいる。この著者は、「自分たちの権威をあたかも神から受けたかのように自称する司教や助祭」を槍玉に挙げ、そのような者たちは「水の枯れた水路である！」と評する（『ペトロの黙示録』Ⅶ 3, 79:22-31）。『ペトロの黙示録』によれば、「これらの者たちは、『このような（苦難）を通してわれわれの神は慈悲をかける。救いがわれわれのところに到来するのは、このようなことを通してである』と自分たちの兄弟たちに対して言うことによって、信者を脅迫し、あれだけ多くの「小さい者たち」を死へと追いやることに関与した役割にふさわしい裁きを自分の身に招くことを知らずにいる（『ペトロの黙示録』Ⅶ 3, 79:11-21）。

『ユダ福音書』の著者も、すでに指摘したように、殉教を奨励する指導者たちに対しては同様の厳しい批判を向けている。ただし、著者は、殉教者たち自身を責めているわけではない。彼はむしろ、司教団が、イエスの名を呼び求めて信者たちをさながら物言わぬ犠牲獣のように偽りの神の祭壇へと導いている邪悪な祭司集団であることを暗に責めている。第一場面と同様、著者は、使徒集団を批判し、また、その後継者を自任する司教団が真実の神が求めているものを誤解しているという批判が下記の一文には含蓄として込められているであろう。

人間である民については、「見よ、神は、祭司、すなわち、惑わしの手から——、すなわち、惑わしの聖職者の手からあなたたちの犠牲を受け取った」と言われてきたからです。しかし、世の終わりの日に彼らが恥におとしめられるように命じられるのは、主——全宇宙の主なのです（TC40:18-26）。

「人間」(ἐνρῶμη)とは、人間の属性を備えた者たちの意味である。ここでは、「聖職者」(ουἰῶβ)が、「執事」とか「奉仕者」を意味する「ディアコノス」とまで言い換えられた上で、その務めが「惑わし」(planē)であると強調されている。「ディアコノス」の地位は、上述の『ディダケー』15章1-2節においては、「監督」「預言者」「教師」などと明確な職務上の区別が制度的に十分には出来上がっていない段階にあったと思われる⁸²。一方、『ユダ福音書』は、『ディダケー』の成立年代の上限が二世紀の第二四半世紀とすると、エイレナイオスの証言から見てそれよりも後期に成立していると思われるので、『ユダ福音書』における「聖職者たち」の役職者としての地位は制度化の途上にあつたと想定される。また、この「惑わし」は、『ユダ福音書』の宇宙創成論とも関連するが、ここで表明されているのは聖職者批判以外の何物でもないであろう。イエスの死を再現した聖餐を参与者に犠牲を促す儀式として執行する聖職者の奉仕者としての働きが、惑星——木星、土星、火星、水星、金星——のように、人びとを惑わすと評されている点に、『ユダ福音書』の著者の挑発的な怒りも読み取れる。

⑥教会指導層の見当違い

『ユダ福音書』の著者の上述の使徒批判、それと結びついた司教批判や殉教批判を支えているのは、「あなたは、真の私を包んでいる人間の肉体を犠牲にする」(TC56:19-20)という言葉であるように思われる。これは、ユダに向けて語られたイエスの言葉として、『ユダ福音書』の神学思想の根幹の部分を書き表している。

この言葉は、人間の真の霊的本性は、肉的なものではなく、死によっても抑制されるものではないことを示している。人間は肉体をもって実在するが、それと同時に、その本性は霊に満たされた魂であり、上なる神と共に永遠に生きながらえる道が備えられている。そういう観点から、『ユダ福音書』

『ユダ福音書』論

は、すさまじい殉教の死を通して神の報いが保証されているとするアンティオキアの司教イグナティオス⁸³やリヨンの司教エイレナイオス⁸⁴のような指導者たちの教えを問題にしている。肉体的にこだわる正統派側の復活理解——イエスが実際に死んで三日目によみがえったのと同じように、自分たちもまた死んで、最終的には生前と同じ体でよみがえる——は、二～三世紀において活躍した正統派教会教父の著作⁸⁵や使徒教父文書⁸⁶に確認できる。たとえば、カルタゴの神学者テルトゥリアヌスは、文字通り血液にみなぎり、神経組織が織り込まれ、血管が絡みつき、骨組みに至るまで生前の体と変わりないとする完全復活を主張する（『死者の復活について』5章）。テルトゥリアヌスはまた、肉体を伴わない精神だけでは苦しみを受けることにはならない以上、人間は人間として戻り、生前の行いに応じて裁きを受けると力説する（『護教論』48章）。しかし、その絶対的有効性が果たして、永久に不変であり続けるのか。『ユダ福音書』は、そういう原理的問いを発していたのである。『ユダ福音書』の著者の神学思想の枠組みにおいては、彼らは、「神」というものについても、また、肉体が永遠の命によみがえるという考え方についても、見当違いをしている。これらの誤りが生じるのは、この死すべき可視的世界を超越する何かが存在することを認識できず、また、天の配剤における自分の位置を理解できていないからである。この無知のゆえに、真の父なる神は、イエスを遣わし、教えを説き、癒しを行わせた。イエスは、可視的世界を超越する無限の天の領域について次のように述べている。

〔来なさい。〕私はあなたに誰も見たことがない〔…事柄〕について〔教え〕ます。それは、天使でさえ測ることのなかったほど広大無限な領域で…（TC47:2-8）。

人びとが知覚する有限の世界を超えたもっと広い霊の天界があり、それを

認識するようにならなければ、神を知ることも自分自身の靈的本性を成就することも決してあるまいとイエスはユダに教示する。物質界を超えた別の輝かしい神的領域があり、不死の聖なる種族が減ぶべき人間の種族よりも上位にあるとされている。『ユダ福音書』では、これらのことが「王国の秘義」(TC45:25-26)を構成する概念である。しかし、ユダも思い違いをしていた。すなわち、死すべき人間の種族は天の神殿に入ることができるとユダは考えていた。それが聖なる者たちにとっておかれているものであるとイエスは述べ、ユダの思い違いを正す。ユダもまた、イエスから「王国の秘義」を啓示される前まで、死を経てから自分の肉体が復活するであろうと考えていた。しかし、イエスの教えは、死は恐れるに足らないことをユダに知らしめる。そのことについて無知のままに限り、偽りの神々に誤り導かれる。イエスがこの世に現れたのは、『ユダ福音書』の理解では、天界の本質と終わりの時を示し、これらのことを理解する者たちが、犠牲的暴力と不道徳を伴う偽りの神々崇拜をはね返し、自分自身の靈的本性を発見するためであった。それにもかかわらず、他の弟子たちが礼拝する仮想の「神」は、彼らを迷わせて、血みどろの犠牲を捧げるように駆り立てている。イエスを殺させた原因は、この偽りの「神」である。しかも、彼の弟子集団は、イエスを冒し、ユダを投石処刑する時、偽りの神のように振舞っている。

イエスの人間的肉体の部分を死に引き渡すことが、イエスからユダに対して与えられた特別な任務である。邪悪な祭司集団と彼らの偽りの犠牲という比喩的表現を通して、『ユダ福音書』は、キリストの犠牲の完全性を暗に指し示しているとも言えよう。さらに、弟子たちの見た幻の中に登場した祭司集団を使徒集団と一体化させ、含蓄としては使徒的権威を継承する教会の指導層と同一視することにより、『ユダ福音書』の著者は、正統派を自任する司教団自身によって使用されている反ユダヤ主義的レトリックの常套表現を使徒集団批判のために転用している。初期キリスト教徒たちは、伝統的なユ

ダヤ教祭儀の効力を、永続的な靈性に欠ける肉的なものとして否定し、イエスの死がそれにとって代わったと主張した。上述の『ヘブライ人の手紙』9章13-14節は、その典型例である。

しかし、『ユダ福音書』の著者によれば、司教団は、殉教者として死んだキリスト教徒は神に喜ばれる犠牲であったと主張することにより、キリスト教の教義の水準では無効となったはずの生贄の儀式をキリスト教の礼拝式を中心に戻している⁸⁷。これは、『ユダ福音書』の著者にとって、指摘しておかなければならない正統派側の矛盾点であったと思われる。教会指導層は、イエスが決定的で完全な唯一の犠牲そのものであると教えながら、信者たち、その妻たち、子供たちには人身御供として殉教の死を遂げるように激励してしまっている。『ユダ福音書』の著者から見ると、教会組織を支配する司教団は、自分たちが批判するユダヤ教祭司集団と同様、劣等な神を誤って礼拝してばかりいることになる。つまり、彼らは、いかなる犠牲をも要求しない超越者を礼拝していないというわけである。

3) 第三場面 (TC44:15-58:8)

①ユダの見た幻 (TC44:24-45:12)

この場面は、『ユダ福音書』のクライマックスである。そこでは、イエスがユダに対して、救済と宇宙の秘義について啓示を与えるが、他の弟子たちはもはや登場しない。ここでは、神話的描写の中で複雑で難解な宇宙創成論が展開されている。

まず、「聖なる民」という構想が繰り返し現れることが指摘されねばならない。ユダは、自分が見た幻についてイエスに打ち明ける。

9…⁶ユダはイエスに言った。「私は幻のなかであの⁷十二人の弟子が私に石を投げつけ、⁸ [私を激しく] 虐げているのをみたのです。⁹私はまた、

あなたの後に […] の場所に [来ました]。¹⁰私は […ある家] を見ましたが、私の目はその大きさを [測ることが] できませんでした。¹¹しかし、大いなる人びとが家を取り囲んでいて、¹²その家の屋根は緑の草の葉で覆われていました。¹³家の真んなかでは、[群衆が…以下、二行欠落…]。¹⁴先生、私を連れて行って、これらの人びと [のなかに加えてください]。

ユダは、二つの夢を見た。一つは、「十二」弟子たちから石を投げつけられ、迫害されている夢である。もう一つは、はるか頭上で緑濃き葉に覆われ、無限の光で輝く大きな家の夢である。ユダが目にしたのは、血みどろの生贄にあふれた地上のエルサレム神殿ではなく、神の宿る天の神殿である。それは、この世を超えた霊的現実であり、イスラエルの預言者たちがしばしば「光」、すなわち、神の臨在の栄光として言い表した神的現実である（たとえば、『イザヤ書』6章を参照）。そこは、聖なる者たちのために取って置かれた場所である。これに対するイエスの返事は、落胆させるような内容であった。

9…¹⁵ [イエス] は答えて言った。「ユダよ、あなたの星があなたを惑わせているのです。¹⁶死すべき人間として生まれついた者は、いかなる者でも、あなたの見たあの家に入るにふさわしくないのです。¹⁷なぜなら、あれは、聖なる者たちのために用意された場所であり、¹⁸太陽も月も、そして、昼も支配することのない場所なのだからです。¹⁹しかし、聖なる者は聖なる天使の群れとともに、つねにそこにしっかりととどまるでしょう (TC45:13-24)。

ユダはこの答えを聞いて不安を覚え、「先生、まさかその支配者たちが私の種子に従属しているというわけではないでしょうね」とイエスに問いかけ

『ユダ福音書』論

ラスなどの墮天使たちの単なる細工物であると想定するわけにはいかない。というのは、『ユダ福音書』においては、われわれの世界が位置している「混沌と冥界の領域」は、あたかもはじめからそこにあるかのように描かれているからである。つまり、ネブロやサクラスなどの墮天使たちが「混沌と冥界の領域」を創造したわけではない。彼らはそこを支配するように定められているのである。それは、秩序を宇宙全体に行き渡らせる神の行為の結果と考えることもできよう。これは、悪の存在や起源を神の摂理として説明する『ユダ福音書』の神学思想を反映しているものと思われる。冥界の上に君臨し、混沌を支配する天使の一人ネブロ(ヤルダバオート)の顔は炎で輝き、その姿は血で汚れていると描写されている。

悪の起源に関するこういう説明は、新約聖書の中にも見られる。たとえば、『ヨハネによる福音書』12章31節、14章30節、並び、16章11節では、悪魔は「この世の君」(ho archōn tou kosmou) と評される。『エフェソの信徒への手紙』6章11-12節においては、「悪魔の戦略に立つ向かうことができるように、神の甲冑を身に着けなさい。なぜなら、この戦いは、われわれにとって、血肉が相手ではない。それよりも、諸々の支配に対して、諸々の権威に対して、この暗闇の世界の支配者たちに対して、天にいる邪悪の諸霊たちに対しての戦いだ」と記されている。『ルカによる福音書』10章18節は、「稲妻のように天から落ちる」サタンをイエスが見たと伝えているのと同じように、『ユダ福音書』の著者は、この世における悪を説明する方法として、ネブロやサクラスなどの造物神たちの表象を用いている。ネブロは、血の色で赤々と輝く汚れた光を放ち、サタンの思いへ人びとを誘惑する。サクラスは、人間の創造に関わり、人間の寿命を限りあるものとし、教会指導者たちは誤ってこのサクラスに人間の犠牲を捧げているとされている。

④イエスの処刑に関する説明 (TC56:11-58:2)

宇宙の秘義をユダに伝授し終えて、イエスは、犠牲の話題に戻る。イエスはここで、混沌と冥界を支配するサクラスに犠牲を捧げている者たちを弾劾する。そして、イエスはユダに特別の任務を与え、その任務の意味を解き明かして、「あなたは、彼らのすべてにまさるでしょう。なぜなら、あなたは、真の私を包んでいる人間の肉体を犠牲にするからです」と述べる。新約聖書の各文書は、イエスの犠牲の死の意味をめぐる議論を展開しているが、そのことは、十字架刑に関する言及を含まない『ユダ福音書』にもあてはまる。『ユダ福音書』全体が、イエスの犠牲の死の意味をめぐる解釈を中心に展開されているとも言える。ただし、新約聖書と『ユダ福音書』は、イエスの死に関する論じ方を異にしているのである。前者は、そこに贖罪的な救済を見出し、後者は肉体性の限界を超えた霊的な真の救済を見出した。『ユダ福音書』の中に十字架刑に関する描写が欠落しているのは、著者がそれに関心がないからではなく、むしろ、それを十分に承知して、それを前提として論を展開していることを示すものであろう。著者は、イエスの十字架刑にまつわる種々の出来事に疑義を挟む考えはないように思われる。むしろ彼は、十字架刑の意味を正統派とは違った仕方の説明し、それを読者に伝えようとした。イエスはユダに次のように語る。

15…滅ぼされる〔支配〕者。¹²そして、その時アダムの大いなる民の〔場所〕は高められるでしょう。¹³なぜなら、天と地と天使たちの存在するより以前に、その民は永遠の王国からやってきてそれらの領域にくまなく存在するからです。

¹⁴いいかい、すべてはあなたに告げられたのです。¹⁵あなたの目を挙げ、あの雲と、そのなかにある光と、それを囲む星辰とを見るがよい。¹⁶そして、先導するあの星、あれこそがあなたの星なのです。

¹⁷ユダは目を挙げた。¹⁸ユダは光り輝く雲を見つめ、¹⁹そのなかに入っていった。²⁰地上に立っていた人びとに、その雲の中から声が聞こえた。声は言った。「[…] 大いなる [民] … [像] …」と (TC57:9-58:2)。

「ユダは光り輝く雲を見つめ、その中に入っていった」という一文に関して、光り輝く雲の中に入っていったのは、ユダではなく、イエスであるとする解釈もある。使用されている二つの動詞「見つめた」(afnau)、「いった」(affok)はいずれも三人称単数の過去形であり、しかも、主語は明示されていない。上記の日本語訳は「ユダ」を主語としているが、「イエス」が主語である可能性も捨てきれない。マービン・マイヤー氏や荒井猷氏らは、「イエス」を主語とする。「イエス」を主語とする解釈に立てば、イエスこそが光の中に入っていく者に他ならず、一方、ユダは、そのイエスの死すべき肉の体を引渡し、真のイエスはそういう仕方であつて天のふるさとに回帰するということになる⁸⁸。しかしながら、統語論上は、「ユダ」が主語である可能性が高い。というのは、マービン・マイヤー氏自身が認めているように、等位接続詞 (auō) で結ばれた等位節であるその一文に最も近接した名詞が「ユダ」と明示されているからである。さらに、その一文は、カレン・キング氏が指摘するように、ユダの星が先導するという事態の中身を説明し、肉体のままでも神を認識することができることを示唆しているように思われる⁸⁹。『ユダ福音書』全体が、真の自己を肉体から解放する救済ドラマであり、そのドラマにおいてイエスを引き渡し、際立った役割を演じているのがユダであると考えることができよう。

ついでながら、『ユダ福音書』と奥付に記された表題 (peuaggelion enioudas) は、厳密に言えば、『ユダの福音書』であり、「の」に相当する前置詞 (en)⁹⁰は、起源や関係などの概念を含んでいるとすると、「ユダ」が、イエスと並んで、この『ユダ福音書』の主役と考えて差し支えないと思われる。

4) 結末 (TC58:9-26)

深遠な王国の秘義の思想が解説され終えると、語調が急に変わり、以下のように締めくくられる。

16¹ [それから] 大祭司たちがつぶやいた。[彼 (イエス)] が客間 [のなかに] 入って、祈りをささげていたからである。2一部の律法学者は、そこで彼を逮捕すべく注意深く待ちかまえていた。3イエスはすべての民から預言者であると思われていたので、民を恐れていたからである。4そして、彼らはユダに近づいた。5彼らはユダに言った。「お前はこの場所でなにをしているのか。6お前はイエスの弟子だ」。7しかし、ユダは、彼らの望むままに答えた。8そして、ユダはいくらかの銅貨を受け取り、9イエスを彼らに引き渡した。

『ユダ福音書』はここで、突然、われわれ読者を新約聖書の正典福音書物語の有名な場面に連れ戻す。いろいろな幻とそれらについての詳しい深遠な解説が展開された後だけに、有名なこの引渡しの劇的場面が、イエスが十字架の死へと追い詰められるという緊迫感を漂わせている正典福音書の場面とは違って見えてくる。『ユダ福音書』のその場面では、劇的緊迫感だけではなく、その無残な肉体的死を克服する「いのち」の不思議な輝きが放たれている。ここに『ユダ福音書』の文学的効果が顕著に現れているだけではなく、この場面を創作した著者の文学的手腕の高さを感じさせてくれるものがある。

さらに重要なことに、この『ユダ福音書』の結末が劇的効果を持ち得ているのは、イエスの死の責任をユダヤ人に帰するユダヤ罪責論にもローマ人に帰するローマ罪責論にも与することなく、イエスの死の問題を肉体性の論理の限界として認識し、真の救済モデルを提示しているからである。このイエス引渡しは、その後に続く十字架の肉体的な死という結末にではなく、肉体

『ユダ福音書』論

の限界を突き破る霊的救済にわれわれを導くのである。歴史学的に言えば、イエスは、当時のユダヤ教当局とローマ帝国当局との利害が一致する中で、いわば信仰と政治の狭間で十字架の死を遂げたということになる⁹¹。そのような歴史学的解釈とは違って、『ユダ福音書』は、イエスの死の意味を論じる際、贖罪の論理によって犠牲のシステムを取り込むことによって殉教を奨励した正統派キリスト教批判を正面から展開し、権力と接合する宗教体制の内側に潜む矛盾と限界をえぐり出していると言えよう。

結びに代えて～『ユダ福音書』の今日的意義～

再発見された『ユダ福音書』は、貴重な古代キリスト教文書であるにとどまらず、現代世界に対して新たな視座を提供しているように思われる。『ユダ福音書』は、肉体の復活の約束によって、迫害下の信者に殉教——自らの命を犠牲にしたイエスの死に倣うこと——を奨励する正統派キリスト教側の指導者の考え方の基礎をなす贖罪観を疑問視した。それは、やがては朽ちていく肉体によらない霊的な救済に向かうという意味での「福音」の問題提起でもある。また、上述のように、イエスの残酷な十字架の死を犠牲の死として再現するキリスト教の聖餐式とローマ帝国内の他のギリシア・ローマの血なまぐさい動物供儀との類比には、『ユダ福音書』の怒りも込められている。正統派キリスト教は、信者に対してイエスの犠牲の死に倣うように求め、それを信条の制定によって画一的に強制し、支配体制を確立していった。具体的に目に見える形での軍備拡張と経済発展が強烈な磁石のように容易に人間集団を引きつけるのと同様、目に見える形で具体化する犠牲の論理は、人間集団を動かす支配原理と容易に結びつく。そのような正統派キリスト教の体制が、いかにローマ帝国の支配原理に巧妙に接合する道であったか。このような歴史的過程が隠蔽され、見えにくくなっている背景には、親ローマ姿勢を保持し、衝突や対立を調停しようとする傾向のある上述のルカ文書（『ル

『ユダ福音書』論

カによる福音書』『使徒言行録』)の文学的意図と政治的意図の影響が深く関係しているように思われる。

それとは対照的に、『ユダ福音書』は、キリスト教の基本教義である贖罪の論理に立って殉教を奨励して犠牲を強いる正統派キリスト教の抗いがたい潮流に敢然と犠牲批判を流し込む作業に取り組んでいる。本稿においても繰り返し強調したように、そこには『ユダ福音書』の著者の怒りも流し込まれている。今後、『ユダ福音書』研究が進むにつれて、二世紀の支配的な潮流に流し込まれた著者の怒りと批判が、今や汚染水としてではなく、新鮮な生ける「いのち」の水として流れ来て、様々な局面で犠牲を強いる乾ききった現代を潤すことが期待される。

『ユダ福音書』においては、十二弟子批判は、大胆にもイエスの笑いとして展開されている。それと結びついた殉教批判は、論理的必然として、キリスト教に対する原理的批判とならざるをえない。すでに指摘したように、贖罪論からは血による犠牲という残虐な神のイメージは払拭できない。確かに、犠牲を要求するのは真の神かという問いは、すでに、キリスト教側が「旧約聖書」と称するユダヤ教聖書の預言者たちの言葉にもローマの批評家の言葉にも見られる。それにもかかわらず、キリスト教が制度化されていく過程において、殉教が奨励され、贖罪の教義が支配的となっていく現実はいかなる事態であったか。

「神のために死ぬ＝殉教」という論理は、民衆が国家のために華々しく散っていくという論理に通じるものがあり、危険きわまりない。そのところで、キリスト教の犠牲の観念が政治的権力と結び付くと、恐ろしいことになる。「世の中の矛盾はいろいろあるけれど、それはそれとして甘んじて服せよ、多少は犠牲になってもやむをえない。イエスのように苦難に耐え、あとは神様が助けてくれる」という仕方で、イエスの犠牲の死が戦争や暴力や抑圧を合理化する犠牲の論理として機能し、都合よく利用される恐れもある

『ユダ福音書』論

う。イエスの犠牲の死を強調するキリスト教と、国家の名のために民衆に犠牲を強いる政治的権力は、本来似て非なるものであるはずだが、この両者は、磁石が鉄を引きつけるような磁気を互いに帯びる恐れも否定できない。ここに、『ユダ福音書』が現代社会の犠牲システムを問う言説との間に共有しうる接点がある。しかし、今日のキリスト教諸派は、種々の形で見られる現代社会の犠牲システムを問う思想的力と実践力を持ち合わせているであろうか。『ユダ福音書』は、世界各地で戦火の犠牲者が多く出ている今日の状況の文脈の中で、また、圧倒的多数の細民を犠牲にして格差が階級化する近代システムが支配する過酷な現代社会において、その神学思想が再評価されるだけの十分な説得力があると言わなければならない。

〈付記〉

本稿は、「『ユダ福音書』における犠牲システム批判」と題する日本宗教学会第七十二回学術大会研究発表（國學院大學，2013年9月7日）の内容をもとにして、これを大幅に拡充させたものであることを断っておく。本稿の執筆は、2013年度宮城学院研究助成Dを受けて行われた資料収集と実地調査に支えられている。感謝の意をここに表す。

〈注〉

- 1 『ユダの謎を解く』の価値と現代的意義については、同書の巻末に掲載された「訳者ノート・その2—現代にふさわしいキリスト教を再構築する試み」（新免頁）を参照（245-251頁）。
- 2 *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition.* Coptic Text ed. by Rodolphe Kasser and Gregor Wurst, Introductions, Translations and Notes by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst and François Gaudard, National Geographic, 2007. その他に、ナーゲル氏の校訂テキスト（P. Nagel, “Das Evangelium des Judas”, *ZNW* 98, 2007, s. 213-276）がある。
- 3 Ed. by Madeleine Scopello, *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the*

『ユダ福音書』論

- First International Conference on the Gospel of Judas*, Leiden: Brill, 2008. Gerd Lüdemann, *Das Judas-Evangelium und das Evangelium nach Maria: Zwei gnostische Schriften aus der Frühzeit des Christentums*, Radius, 2006.
- 4 ロドルフ・カッセル, マービン・マイヤー, グレゴール・ウルスト, バート・D・アーマン著『原典 ユダの福音書』, 日経ナショナルジオグラフィック社, 2006年。ハーバート・クロスニー著『ユダの福音書を追え』, 日経ナショナルジオグラフィック社, 2006年。ジェイムズ・M. ロビンソン著, 戸田聡訳『ユダの秘密—「裏切り者」とその「福音書」をめぐる真実』, 教文館, 2007年。J. ファン・デル・フリート著, 戸田聡訳『解読 ユダの福音書』, 教文館, 2007年。ウィリアム・クラッセン著, 森夏樹訳『ユダの謎解き』, 青土社, 2007年。
 - 5 荒井献『ユダとは誰か—原始キリスト教と「ユダの福音書」』, 岩波書店, 2007年, 同『ユダのいる風景』, 岩波書店, 2007年。大貫隆編著『イスカリオテのユダ』, 日本基督教団出版局, 2007年など。
 - 6 注3の『解読 ユダの福音書』(J. ファン・デル・フリート著, 87-100頁)における戸田聡訳, 『ナグ・ハマディ文書・チャコス文書—グノーシスの変容』(岩波書店, 2010年, 35-54頁)における荒井献訳。
 - 7 「彼は宣言する, 裏切り者ユダがこれらのことに精通し, しかも, 彼だけが他の誰も知らない真実を知り, 裏切りという秘義を成し遂げ, その結果, 彼によって地上のものも天上のものもことごとく大混乱に投げこまれたのだ, と。彼らは, この種の話を捏造して, それを『ユダ福音書』と呼んでいる」(『ユダの謎を解く』8頁より転載)。
 - 8 ナグ・ハマディ文書の発見話については, J. M. ロビンソン氏が, 関係した具体的な人物や場所にまで言及し, 詳細に紹介している。J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Codices: A General Introduction to the Nature and Significance of the Coptic Gnostic Library from Nag Hammadi*, Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, 1977.
 - 9 ナグ・ハマディ文書研究がもたらした知見を評価しつつ, こういう方法論的自覚に立って記述された初期キリスト教史の一例は, アラン・コルバン編, 浜名優美監訳『キリスト教の歴史—現代をよりよく理解するために』(藤原書店, 2010年)に認めることができる(特に, 99-103頁における「異端と正

『ユダ福音書』論

- 統」の項目を参照)。
- 10 この訳文は、「子供」という読みを採用している。他に、「幻影」という読みの可能性もある。*The Gospel of Judas, Critical Edition, op. cit.*, p. 185, n. 20. なお, “TC33:20”は、『ユダ福音書』が収められているチャコス写本の頁番号と行番号, すなわち, チャコス写本33頁20行という表示である。以下, 引用箇所は, この表示法に従う。
 - 11 正典内外の諸文献に見出される復活顕現の輝かしさに関しては, 下記の拙稿を参照。新免貢「使徒信条成立に至るまでの復活理解の諸相の軌跡」『キリスト教文化研究所研究年報—民族と宗教: 第46号』, 宮城学院キリスト教文化研究所発行, 2013年3月, 12-18頁。
 - 12 「そして, 私は, 私と語る声を見るため, 振り返った。そして, 振り返ると, 7つの金の燭台と, これらの燭台の真ん中に, 人の子のようなものが足まで届く衣を身にまとい, 胸に金の帯を締めているのを私は見た。そして彼の頭と毛髪は雪のような白い羊毛のように白く, 彼の両目は火の炎のようであった。そして彼の両足は炉で精錬された磨かれた真鍮に似ていて, 彼の声は大量の水の轟音のようであった。そして, 彼の右手には7つの星があり, 彼の口からはもろ刃の剣が出て, 彼の外観は, 太陽がその力を持って輝いているようであった」。本稿における新約聖書からの引用は, ネストレーアラーント編『ギリシア語新約聖書』(Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27 Aufl.) にもとづく私訳である。
 - 13 J. M. Robinson, “The Sources of the Gospel of Judas,” in *The Gospel of Judas in Context, op. cit.*, pp. 59-67.
 - 14 J. M. ロビンソンは, これを P⁴⁷ としているが, 恐らく, ネストレーアラーント編『ギリシア語新約聖書』(前出, 注12) 巻末の写本一覧表 (p. 687) から判断して, これは, P⁴⁸ の誤植と思われる。P⁴⁷ は, 『ヨハネの黙示録』9章10-11章3節, 11章5節-16章15節, 16章17節-17章2節のみを含む。
 - 15 蛭沼寿雄『新約正典のプロセス』, 山本書店, 1972年, 26頁, 66-7頁, 168頁。
 - 16 1章3節-2章1節に関する伝承史的分析については, 下記の論文を参照。Bentley Layton, “The Sources, Date and Transmission,” in *Harvard Theological Review* 61 (1968), pp. 343-383. 新約聖書の四福音書やその他の初期キリスト教文書資料に伝存されているイエスの言葉や物語がそのままイエス自身に

『ユダ福音書』論

帰せられるわけではなく、宣教や振る舞いに適用するために特色のある言葉が記憶され、伝承されていったとみなすべきであろう。正典の枠組みが確立されていない一～二世紀においては、イエス伝承がまだ確定せず、ゆらいでいることについては、カレン・キング氏の包括的な考察が優れている(『マグダラのマリアによる福音書—イエスと最高の女性使徒』, 144頁以下を参照)。

- 17 これらの登場者たちに関する分析は、『ユダの謎を解く』におけるテキスト分析(203-222頁)を参照。
- 18 古代人の思考法については、『ユダの謎を解く』の209-211頁を参照。
- 19 Rev. and ed. by F. W. Danker, *A Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature: Third Edition Based on Walter Bauer's*, the University of Chicago Press, 2000, p. 845.
- 20 J. S. クロップペンボルグ他著, 新免貢訳『Q資料・トマス福音書—本文と解説』, 日本基督教団出版局, 1994年, 32-33頁。
- 21 ギリシア語テキストは, Karl Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter: Erster Teil*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924, s. 136-137を参照。
- 22 ネストレ二十七版も最新の同二十八版の各ギリシア語テキストにおいて採用されている読み。ただし, ベザ写本などの異読では, “para kuripou” が採用されている。
- 23 Hans Lietzmann, *An die Korinther I/II*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 57.
- 24 たとえば, 『コリントの信徒への手紙一』11章23-25節も含めて, 2章9節, 7章10節, 9章4節『テサロニケの信徒への手紙一』4章15節などにおいてイエスの言葉伝承を反映させ, パウロは, 批判的にこれらを引用している。その背景には, イエスの言葉をめぐる論争があったことが想定できるが, この問題は未解明のままである。J. M. ロビンソン「新約聖書におけるケーリュグマの歴史」『初期キリスト教の思想的軌跡』(加山久夫訳, 新教出版社, 1975年, 48-49頁, 及び, ヘルムート・ケスター「初期キリスト教信仰の構造と基準」同, 338-339頁, 注47を参照)。
- 25 “undecim”. *Biblical Sacra Vulgata*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 1786.
- 26 Hans Lietzmann, *op. cit.*, s. 77.
- 27 テキストは, Ed. by Alfred Rahlfs, *Septuaginta. Volume 2* (Deutsche Bibel-

- stiftung Stuttgart, 1935, p. 639) に拠る。
- 28 『ユダの謎を解く』, 56頁, 61頁 (注19)。
- 29 Gerd Lüdemann, *op. cit.*, s. 86-88.
- 30 John Dominic Crossan, *Who Killed Jesus?: Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper San Francisco, 1996, pp. 66-81.
- 31 『異端反駁』 I・31・1, 前出, 注7。Gregor Wurst, “Irenaeus of Lyon and the Gospel of Judas,” in *The Gospel of Judas: From Codex Tchacos*, ed. by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, and Gregor Wurst, Washington, D. C.: National Geographic, 2006, pp. 122-123. なお, 四世紀の正統派教義の擁護者エピファニオスは, エイレナイオスの報告 (『異端反駁』 I・31・1-2。注7を参照) にもとづいて『ユダ福音書』に言及している (『葉籠』 XXXVIII 1,5)。
- 32 コプト語テキストは下記を参照。 *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Volume 3*, Leiden: Brill, 2000, pp. 306-308.
- 33 上掲書 (『原典 ユダの福音書』) 所収の各論考 (マルビン・マイヤー 「『ユダの福音書』とグノーシス主義」, 157-190頁。バート・アーマン 「よみがえった異端の書『ユダの福音書』の驚くべき教え」, 101-141頁) を参照。
- 34 Hans-Josef Klauck, *Apokryphe Evangelien: Eine Einführung*, Katholisches Bibelwerk, 2008, s. 258.
- 35 上掲書 (『キリスト教の歴史—現代をよりよく理解するために』), 101-2頁。
- 36 詳細な議論は, 下記の文献を参照。Karen L. King, *What is Gnosticism?*, Harvard University Press, 2003.
- 37 ミカエル・フィーガー (Michael Fieger) の『トマス福音書研究』 (*Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Aschendorff Verlag, 1998) は, その典型例である。
- 38 ルドルフ・シュナッケンブルク 「初期グノーシス主義」 『イエスの時代』 (H. ブラウン, H. コンツェルマン他著, 佐藤研訳), 教文館, 1979年, 252頁。
- 39 クルト・ルドルフ著, 大貫隆・入江良平・筒井賢治共訳 『グノーシス—古代末期の一宗教の本質と歴史—』, 岩波書店, 2001年, 58頁。
- 40 荒井献 『トマスによる福音書』, 講談社, 1997年, 102-3頁。
- 41 Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (Harper One, 2009) を参照。
- 42 クルト・ルドルフ著, 上掲書, 328-339頁。

『ユダ福音書』論

- 43 荒井献氏は、「告知」を採用している（上掲書，注5）。
- 44 要約的報告という文学的手法は，編集作業として，『マタイによる福音書』4章23-25節，同9章35節，『マルコによる福音書』3章7-12節などにも見られる。
- 45 カレン・キング訳は，非専門家の一般読者の便宜を図るために，写本の頁番号の代わりに独自の章節番号を付している。
- 46 仮現論をグノーシス的キリスト論の特徴とする典型例は，クルト・ルドルフの上掲書，170頁以下を参照。
- 47 Glenn W. Most, “The Judas of the Gospel and the Gospel of Judas,” in *The Gospel of Judas in Context, op. cit.*, pp. 69-71.
- 48 H. Lietzmann, *op. cit.*, s. 57-59. リーツマンは，パウロの聖餐テキストが『マルコによる福音書』や『マタイによる福音書』のそれと一致していないことを理由に，後二者がパレスチナ起源と推定する。
- 49 B・ポット著，土屋吉正訳『聖ヒッポリュトスの使徒伝承—B・ポットの批判版による初訳—』，燦葉出版社，1983年，16-17頁。
- 50 *The New Testament in Syriac*, London: The British and Foreign Bible Society, 1962, p. 94.
- 51 *Vulgata, op. cit.*, p. 161.
- 52 G. Horner, *The Coptic Version of the New Testament. Volume 3, 1898-1905*, p.184（ただし，デジタル版）。
- 53 ここでは，『ルカによる福音書』22章17b-20節を除くという但し書きが付く。ルカ版の聖餐テキストは，パウロのテキストを反映させており，西方型の写本では欠落している。これを含めるかどうかについては，議論がある。Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, 1971, pp. 173-177.
- 54 Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press, 1990, p. 159.
- 55 『出エジプト記』12章3-11節を参照。
- 56 『ユダの謎を解く』，83-84頁。
- 57 『ローマの信徒への手紙』9-11章をパウロ神学の中心に据える見解は，これまでも K. ステンダールなどの学者たちによって指摘されてきた（Krister

- Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West,” in *Harvard Theological Review*, Vol. LVI, No. 3, 1963, pp. 199–215)。ユダヤ教側の陣営では、ヤーコブ・タウベスが知られている（ヤーコブ・タウベス著、高橋哲哉・清水一浩共訳『パウロの政治神学』、岩波書店、2010年）。
- 58 『ヘブライ人への手紙』13章9–14節の分析に関しては、Helmut Koester, “‘Outside the Camp’: Hebrews 13:9–14,” in *Harvard Theological Review* 55 (1962), pp. 299–315. さらに、新免貢「待つ姿勢としての来臨信仰」『聖書と教会』（1988年1月号、日本基督教団出版局、2–7頁）も参照。
- 59 R. ハイリゲンタール著、新免貢訳『イエスの実像を求めて——現代のイエス探求』、教文館、1997年、37頁。
- 60 これについては、ヤロスラフ・ペリカン著『イエス像の二千年』（講談社学術文庫、小田垣雅也訳、1998年）を参照。
- 61 R. ハイリゲンタール、上掲書、36頁。
- 62 同上。
- 63 Paul S. Fiddes, *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press), 1989, p. 3.
- 64 ギリシア語テキストは、Ed. by Alfred Rahlfs, *Septuaginta. Volume 1* (Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1935, p. 1114) に拠る。
- 65 「多くの人の身代金として自分の命を献げるため」（『マルコによる福音書』10章45節）という言い回しに関する田川建三氏の解説を参照。田川建三訳著『新約聖書 訳と註 第一巻——マルコ福音書/マタイ福音書』、作品社、2009年、348–349頁。
- 66 R. ハイリゲンタール著、上掲書、37頁。
- 67 カッセルは、この「前」という訳語を採用している（*The Gospel of Judas, Critical Edition, op. cit.*, p.199）。荒井献訳（上掲書、42頁）も同様である。ナーゲル氏のドイツ語訳においても、「～の前に」を意味する“vor”という訳語が採用されている（P. Nagel, *op. cit.*, s. 244）。
- 68 「…主への信仰告白のゆえに殺され、主が予め告げたことをすべて忍び、これによって主の受難の足跡を辿ろうとする人々…〔殉教者たちが〕栄光を受けるその時、彼らの殉教を侮辱した輩は皆キリストによって狼狽させられるであろう…」（『異端反駁』Ⅲ・18・5。『キリスト教教父著作集第三巻1——エイ

『ユダ福音書』論

- レナイオス3：異端反駁』、小林稔訳、教文館、2003年、96頁）。
- 69 この英語訳は、他の教父たちの作品とともに、ウェブ上で閲覧できるようになっている (<http://www.tertullian.org/anf/anf03/anf03-45.htm>)。
- 70 「すでにのべたように、このキリスト教の教えがはじまったのはティベリウス帝の治世以来のことである。真理はそれに対する憎しみとともに世に出た。この真理は世に明らかにされるや否や、憎悪の対象となる。他にも真理に敵対する者はたくさんいる。たとえばユダヤ人は嫉妬心から、兵士達は金銭強要のために、われわれの召使ですらも、その生まれつきの根性から、真理に背を向けている。毎日われわれは敵に包囲されており、毎日のように裏切られている。中でも、われわれの会食や集会は、よく搜索の対象となっている」(『キリスト教教父著作集第十四——テルトゥリアヌス2：護教論 (アプロゲティクス)』、鈴木一郎訳、教文館、1987年、21-22頁)。
- 71 テルトゥリアヌスは、197年夏の作とされる『諸民族へ』(*Ad Nationes*, 7)において、その噂の真偽を問うている。
- 72 タキトゥス著、国原吉之助訳『年代記』15巻44。
- 73 Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford at the Clarendon Press, 1972, p. 82.
- 74 ギリシア語テキストは、Karl Bihlmeyer, *op. cit.*, s. 98-99を参照。
- 75 *Scorpiace* 1.
- 76 『ナグ・ハマディ写本——初期キリスト教の正統と異端』(エレヌ・ペイゲルス著、荒井献・湯本和子共訳、白水社、1982年、133-179頁)を参照。
- 77 英語訳テキストを参照 (<http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian34.html>)。
- 78 『ポリュカルボスの殉教』2章3節：殉教者がたは、キリスト様の御恵みに身をゆだねておられますので、此の世の苦痛などかまわないのです。あの方々は、一時間(苦しむこと)によって、永遠の生命をお買いになったのですから。非人間的な拷問の火も、あの方々にとってははずしいものでありました。何となれば、自分達が永遠の、消えることのない(地獄の)火を避けることができた、ということを目の前に見ておられたからです。そして心の眼では、耐え忍ぶ者のためにとっておかれてある良きことをあおぎ見ておりました。この良きこととは、いまだいかなる耳も聞かず、いかなる眼も見ず、人

『ユダ福音書』論

の心では思いつくこともできなかったものでありますが、あの方々はもはや人間ではなく天使になっておられましたので、主キリスト様があの方々にお示しになられたことなのです（田川建三訳「ポリュカルポスの殉教」『使徒教父文書』、荒井猷編、1998年、229頁）。

- 79 “The Letter of the Churches of Lyons and Vienne,” in Musurill, *op. cit.*, pp. 62–85を参照。
- 80 前出、『異端反駁』Ⅲ・18・5。注68参照。
- 81 この作品の参照箇所の日本語訳は、Birger Pearson and Søren Giversen, *The Testimony of Truth*, in *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden: E. J. Brill, 1981 (pp. 101–203) のコプト語テキストによる。
- 82 W・レヴェル著、筒井賢治訳『新約外典・使徒教父 文書概説』、教文館、2001年、362頁以下。
- 83 「…もし私が苦難を受ければ、私はイエス・キリストの解放自由人となり、彼にあって自由の身として甦るでしょう」（『イグナティウスの手紙——ローマのキリスト者へ——』4章3節。ただし、私訳）。ギリシア語テキストは、Karl Bihlmeyer, *op. cit.*, s. 99を参照。
- 84 前出、注68（『異端反駁』Ⅲ・18・5）。
- 85 たとえば、ユスティノス『弁明』（80章5節）、テルトゥリアヌス『死者の復活について』（5章）や『護教論』（48章）などを参照。
- 86 『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ（Ⅰ）』26章3節、『ヘルマスの牧者』の「第五のたとえ」（6–7）、『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ（Ⅱ）』9章1–2節、14章5節など。
- 87 『ユダの謎を解く』、95頁。
- 88 Marvin Meyer, “Interpreting Judas: The Passages in *the Gospel of Judas*,” in *The Gospel of Judas in Context*, p. 53.
- 89 『ユダの謎を解く』、224頁。
- 90 ただし、ベントレイ・レイトンによれば、この前置詞は単に帰属を表しているに過ぎない。Bentley Layton, *A Coptic Grammar*, Harrassowitz Verlag, 2004, p. 164.
- 91 半田元夫『イエスの死——信仰と政治のはざままで——』（潮新書、1973年）は、この問題をめぐる学者たちの議論を丁寧に整理し、イエスの死を政治と宗教

『ユダ福音書』論

との狭間に位置づける。