

使徒言行録の二つの要約記事に見られる 神学的動機についての一考察

大宮 有博

はじめに

使徒言行録の最初の部分（使 1：1-8：3）には、エルサレムに住む信仰者の群れ——以下「エルサレム共同体」——の生活が描写されている。とりわけ、二つの要約記事（使 2：42-47；4：32-37）は、エルサレム共同体の日常を報告している。ルカは、この要約記事をどのような道徳的な枠組のなかで書いたのかを検討するのが本稿の課題である。本稿では、上記の課題に取り組むため、この二つのテキストを概観した後、二つの要約記事に書かれている所有に関する実践をギリシャ・ローマ世界の「友愛」(friendship) や、エッセネ派の生活、旧約の法に描かれている社会の理想像と比較検討する。

1. 使 2：42-47；4：32-37 についての研究史

数多くある要約記事についての研究のうち、本論のテーマに関連したもののみを紹介する。まず、H. コンツェルマンが、その註解書で提起した見解は、それ以降の要約記事研究の出発点となっている⁽¹⁾。彼によれば、ルカは、バルナバの財産放棄（4：36-37）やアナニアとサッピラの行為（5：1-11）について伝える資料にこの要約記事を加え、エルサレムのキリスト者共同体で財産の共有が日常的に行われていたような印象を作り出した。この要約記事はピュタゴラス派やエッセネ派についての知識に基づいてルカが書いたもので、そこに描かれているものは理想像・フィクションにすぎないとコンツェルマンは主張する。

このコンツェルマンの見解に対して、S. バルチャーは次のように批判を試みる⁽²⁾。まず、ルカが初期キリスト教を理想の時代として描いたとするコンツェルマン説を支

※本論文は、2004年9月16日-17日に明治学院大学において開催された日本新約学会第44回大会での研究発表に手を加えたものである。

(1) H. Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1987), 24.

(2) S. Scott Bartchy, "Community of Goods in Acts: Idealization or Social Reality?" in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* (ed. B. A. Pearson; Minneapolis: Fortress, 1991), 309-18.

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

持する根拠は、使2・4章には見られない。また、ルカがヘレニズムのユートピア像に基づいて要約記事を書いたからといって、それをフィクションと断定することはできない。例えば、ヨセフスは、ピュタゴラス派の生活について描写する際に用いられるギリシャ語の言い回しを用いながらエッセネ派の生活について報告しているが、だからといって彼のこの報告が単なるフィクションでないことは考古学的な発見が立証している。そこでこの要約記事は共同体の理想像ではなく、エルサレム共同体で本当に起こったと考えられたことが述べられているとバルチャーは主張する。

確かに、この記事をフィクションと断定することは拙速すぎるが、ルカが、ヘレニズムの友愛思想というギリシャ・ローマ世界の「理想的な人間関係のあり方」に使われる言い回しを要約報告で多用していることは明らかであり、何らかの社会の理想的な姿に擬してエルサレム共同体を描いたのは確かである。

バルチャーは、要約報告に描かれているエルサレム共同体は「擬制的親族集団」(a fictive kin group)——血縁関係に基づかない互惠 (reciprocity) を実践する集団——であると主張する⁽³⁾。このグループは親族であるかのように、互いに信頼し合い、常に真実を語り、メンバーに対して家を開放し、メンバーの必要が満たされているように努め、運命を共有した。さらに、エルサレム共同体の特徴は、ペンテコステの日の後、次々と新しいメンバーを加えていくという「徹底的な包括性」にある、とバルチャーは主張する⁽⁴⁾。

同様に、A. ミッチェルも、ヘレニズムの友愛思想が同じ社会階層においてしか成立しないものであるのに対して、ルカの描くエルサレム共同体には社会階層を越えた結びつきが見られることを指摘する⁽⁵⁾。

荒井は、二つの要約記事をルカの筆に帰し、ここに描かれている財産の共有制度はルカの理想像であって、史実を再現するものではないとする⁽⁶⁾。ヘレニズム的「共有」とヘブライ的「援助」の理念が、個々人の財産の放棄によって実現したことを読者に示そうとしている、と荒井は主張する。ここでは、クムランの財産共有制をルカがある程度念頭においていることが想定されている。

以上、研究史を概観してみると、この要約記事がルカの手によるものであることと⁽⁷⁾、いくつかの言い回しはギリシャ・ローマ世界の友愛思想を暗示するものである

(3) Bartchy, "Community of Goods," 313.

(4) Bartchy, "Community of Goods," 317.

(5) A. C. Mitchell, "The Social Function of Friendship in Acts 2 : 44-47 and 4 : 32-37," *JBL* 111/2 (1992) : 255-272.

(6) 荒井献「エルサレム原始教団においていわゆる財産の共有制について」『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、1971年、43-56頁。

(7) ここにあげたバルチャーとミッチェルは、二つの要約報告をルカの作文であることを前提としている。他にも、多くの研究者がこの要約報告をルカの作文としている。例えば、Conzelmann, *Acts*, xliii, 36; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles : A Commentary* (trans. R. McL Wilson; Philadelphia : ↗

ことは概ね定説となっていることがわかる。

2. 二つの要約記事

使1: 1-8: 3はエルサレム共同体の物語である。この言行録の最初の部分には焦点の異なる二つの要約記事(2: 42-47; 4: 32-37)が置かれている。

第一の要約記事(2: 42-47)では、「共同体の一致」に焦点が当てられている。このことは、この要約記事に、*ἐπὶ τὸ αὐτό*、*ἅπαντα κοινά*、*ὁμοθυμαδόν* といった「一致」を強調する言葉が含まれていることから明らかである。

まず、*ἐπὶ τὸ αὐτό* 「ひとつに」・「一緒に」があげられる。この言い回しはこの第一の要約記事では、44節と47節に出てくる。新約聖書中10回の用法のうちルカ文書に6回も出てくる(ルカ17: 35; 使1: 15; 2: 1, 44, 47; 4: 26)。言行録の4回の用法はいずれも共同体が一つになっていることを示している。このことから、この言葉は一致を示すルカ的な術語と言える。パウロも、この言い回しを教会のあるべき姿を表わすのに用いている(1コリ11: 20; 14: 23)。

次に、*ἅπαντα κοινά* は、新約聖書をとおして使2: 44と4: 32のみに出てくる。2: 44では、「信じた者たちは一つ(*ἐπὶ τὸ αὐτό*)になり、すべてのものを共有した(*ἅπαντα κοινά*)」とあるように、「一つ」になったことを実体化する言葉として出てくる。

そして、同様に *ὁμοθυμαδόν* 「ひとつに」も新約聖書中11回の用法のうち10回がルカによるという、ルカが好んで用いる語である。言行録には4回、信仰者の共同体の一致を示す言葉として出てくる(1: 14; 2: 46; 4: 24; 5: 12)。

第一の「要約記事」(使2: 42-47)は、直前にある41節の「彼の言葉を受け入れた人々は洗礼を受け、三千人ほどの人々がその日に加えられた」という言葉によって、ペンテコステの情景全体の結論に位置づけられている。2章の構成は次のとおりである。

- (a) 共同体に聖霊が降下した時の共同体の姿 (vv. 1-4)
- (b) 聖霊が降下したことの結果 (vv. 5-14 a)
- (c) ペテロのペンテコステ説教 (vv. 14 b-36)
- (b') ペテロのペンテコステ説教の結果 (vv. 37-41)
- (a') 聖霊が降下した後の共同体の姿 (vv. 42-47)

↘ Westminster, 1971), 195, 232; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York: Doubleday, 1998), 268, 312; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5; Collegeville: Liturgical, 1992), 61.

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

こうして見ると、先にあげた一致を示す言い回し *ἐπὶ τὸ αὐτό* が 2: 1 の聖霊降下前の共同体の姿と聖霊降下した後の共同体のそれとを結び付けていることと、この第一の要約記事に描かれている信仰者共同体は、聖霊降下の出来事の後、使徒によるキリストへの回心の呼びかけに呼応した者たちを加え、一致の輪を拡大させたという筋が作られていることがわかる。

さて、信者が持ち物を共有したことについて、第一の要約記事では 2: 44 b に「彼らは全てのを共有した」とある。また、第二の要約記事では、「持ち物を自分のものと主張するものは誰もいなかった」(4: 32) と報告している。しかし、これらは、私有財産の完全放棄を意味しているのではない。なぜなら、まず、5: 4 のペトロのアナニアに対する言葉は、私有財産の完全放棄が全ての信者に要求されたものではないことを示している。また、2: 45 の「彼らは売り、そして分けた」(*ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον*) は未完了過去形であることから、行為の繰り返しを意味していると考えられる。ここでは、信者のうち財産を持つ者は、必要に応じて、繰り返し所有物を売り、共同体で分けたということを行わんとしている。

第二の要約記事 (4: 32-37) では、使徒の権威に焦点が当てられている⁽⁸⁾。使徒には大いなる力があつたと 33 節では述べられている。そして、その力は「イエスの復活」を証しするためのものであつた。また、35 と 37 節には、信者は財産を売った代金を使徒の「足もと」に置いたとある。「足もと」とは、屈服と忠誠を示すときの位置である⁽⁹⁾。必要にあえぐ貧しい信者のために売られた富める信者の財産は使徒のもとに集められ、そして、使徒によって分配されたのである。

使徒の力については、使徒言行録 1-8 章で繰り返し強調されている。彼らの力は、イエスから委譲されたものである。まず、第一の要約記事にも見られる使徒の「業とするし」(*τέρατα καὶ σημεῖα*) は、特に使徒言行録に頻繁に用いられている⁽¹⁰⁾。七十人訳聖書 (LXX) では、この言い回しはエジプト脱出における神の闘う行為を指して用いられる⁽¹¹⁾。神は、民を解放するために指導者を派遣する。その神に派遣された者は、「業とするし」を用いて闘い、敵の手から民を救出する者というイメージで描かれている。このイメージは、使 2: 22 のイエスと使 7: 36 のモーセのイメージにも重なっている。すなわち、使徒たちの「業とするし」は、モーセから

(8) Johnson, *Acts*, 83.

(9) ヨシユ 10: 24; サム上 25: 23, 41; サム下 22: 39; 詩 8: 7; 17: 10; 46: 4; 98: 5; 131: 7; 109: 1; ルカ 7: 38, 44-46; 8: 35, 41; 10: 39; 17: 16; 使 10: 25; 22: 3。

(10) *σημεῖον* と *τέρας* の組み合わせ、または *σημεῖα* のみ、使 2: 19, 22, 43; 4: 16, 22, 30; 5: 12; 6: 8; 8: 6, 13; 14: 3。

(11) cf. Exod 7: 3, 9; 11: 9, 10; Deut 4: 34; 6: 22; 7: 19; 13: 2, 3; 26: 8; 28: 46; 29: 2; 34: 11; Ps 135: 9; Isa 8: 18 LXX. S. V. McCasland, "Signs and Wonders," *JBL* 76 (1957): 150; L. O'Reilly, *Word and Sign in the Acts of the Apostles: A Study in Lucan Theology* (Analecta Gregoriana 243; Rome: Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1987), 173-74 を参照せよ。

イエス、イエスから使徒へと連綿と続く神に派遣された者の行為を指して用いられた決まり文句と言える。このように、使徒の権威は使4:32-37では前面に出されている。

ところで、これらの二つの要約記事とは別に、言行録におけるエルサレム共同体像を知る手がかりとして5:12-16があげられる。この記事は、二つの要約記事同様に、未完了過去によって繰り返し行われた行為についての記事であるが、場面が「ソロモンの回廊」に限定されていることと、後に続く祭司たちのねたみの原因を述べているというモチーフがあることから、ここでは要約記事としない。使徒たちによる「癒し」がここでは前景化されている。神殿に入ることが許されていない病人や汚れた霊に悩まされている者たちがエルサレムを目指して集まってきている様子が、この記事には描かれている。これは、ルカ4:40などのイエスの宣教に共鳴している。

このように、二つの要約記事には、共同体が一致していたことと、イエスの宣教を継承した使徒たちが力を強化したことが述べられている。そこに述べられている財産共有制度は、私有財産の完全放棄を前提とせず、貧しい成員のために富める成員の財産が用いられるものである。そして、この財産共有のシステムの要に使徒が立っている。

3. ギリシャ・ローマ世界の友愛思想との比較検討

さて、この使徒言行録の二つの要約記事に描かれるキリスト者共同体のイメージと、ギリシャ・ローマ的友愛関係 (friendship) との比較検討を行う。ローマ世界では、贈物とそれに対する返礼が釣り合いの取れていることを求める互惠倫理 (reciprocal ethics) が交換の規範とされていた。これは、恩恵を受けた者は必ず感謝をもって恩を報ずることが義務である、というものである⁽¹²⁾。互惠倫理に基づいた交換は、主に保護者・被護民の関係 (patron-client) と友愛の関係 (friendship) によって説明することができる。

保護者・被護民関係は、異なった社会的地位の互惠的交換関係であり、血族関係による社会集団がある程度解体した都市部において広まった⁽¹³⁾。資力のある保護者 (patrons) は、その資力を使って、商売を始めるための資金提供や、不作・不況の時の食料提供、官職の斡旋など様々な形で、民衆を庇護する。保護者は表向き返礼をあてにしないものの、庇護された者 (以下、被護民 clients) は、奉仕や賛辞をもって自発的

(12) セネカ『恩恵について』1.10.4；キケロ『義務について』1.48を参照せよ。

(13) 保護・被保護の関係 (patronage) の定義については、長谷川博隆「パトロネジ研究の現状と問題点」長谷川博隆編『古典古代とパトロネジ』名古屋大学出版会、1992年、1-17頁を参照せよ。

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

に応えなければならない。この関係はローマ社会において網の目のようにはりめぐらされた人間関係のネットワークであり、いわば社会システムであった。また、帝政ローマとは、皇帝を究極的保護者とし、地中海世界周辺の属州を被護民として結びつけた社会システムと理解することもできる⁽¹⁴⁾。

他方、友愛関係とは、等しい社会的地位の者同士の間での互酬関係による人間関係を言う。したがって、違う社会的地位の者の間では結ばれない。この関係は、保護者・被護民の関係同様、法律によって制度化されたものではなく、互惠倫理に基づいた自発的なものである。なお、ガンズィーとサラは、この人間関係のネットワークが保護者・被護民のネットワークよりも散発的であることを指摘する⁽¹⁵⁾。

二つの要約記事には、ギリシャの友愛を示す言い回しが含まれている。例えば、*ἅπαντα κοινά* (2: 44; 4: 32) や *ψυχὴ μία* (4: 32) があげられる。これらの言い回しは、ギリシャ・ローマの哲学者が友愛について言及する際にしばしば引用する言い回しである⁽¹⁶⁾。『ニコマコス倫理学』のなかでアリストテレスは、これらの言い回しを引用し、友は「魂を一つ」(*ψυχὴ μία*)にし、「友のものを共にする」(*κοινὰ τὰ φίλων*)、そして、友は「もう一人の自分」(1168 b-69 b)であると述べている。イアンブリコスの『ピュタゴラス伝』168を、二つの要約記事と比較しながら読むと、ギリシャ・ローマ世界の友愛関係についてのよくある描写とこの箇所類似がより明確になる。

これをかの人々が衆に優れて確立したのは、私有物のことごとくを閉め出し、共有物を増やして、内紛と無秩序の原因たる所有物を最小限にまで限る習慣によった。一切が皆と共有で、同じくするものであり、誰もなにをも私しなかったのだ。共同生活に満足した者は、公正きわまりない態度で共有物を使い、満足せぬ者は、皆の蓄えへの寄贈分よりあまつさえ増分された額を受け取って去るのを常とした。かようにかの人は、そもそもの原理からして正義を最善に据えたのだった。⁽¹⁷⁾

しかし、いくつかの点において、ギリシャ・ローマの友愛関係とルカの描くエルサ

(14) このような見方については P. Gansey and R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1987), 151-152 を参照せよ。

(15) Gansey and Saller, *The Roman Empire*, 154.

(16) 例えば、*ἅπαντα κοινά*: プラトン『クリティアス』110 C; *ψυχὴ μία*: アリストテレス『ニコマコス倫理学』9.8.2 (1168 b); 『エウデモス倫理学』7. 6. 6. (1240 b); プルタルコス「多くの友をもつことについて」『モラリア』96 F; イアンブリコス『ピュタゴラス伝』168。ギリシャ・ローマ世界の友愛思想については、David Konstan, *Friendship in the Classical World* (Key Themes in Ancient History; Cambridge: Cambridge University Press, 1997) を参照せよ。

(17) 訳は、イアンブリコス著、佐藤義尚訳『ピュタゴラス伝』国文社、2000年、149頁による。

エルサレム共同体の間には相違がある。第一の相違点は、共同体の包含性である。ギリシャ・ローマ的友愛関係が、ほとんどの場合、同じ社会経済的・社会政治的地位において成立するのに対して、ルカは、キリスト者共同体が初期の段階から多様な社会層の人々によって構成されているように描いている⁽¹⁸⁾。例えば、共同体には、バルナバやアナニアとサツピラのように売るだけの土地を持つものもいれば、日々の食を誰かに頼らねばならない「やもめ」(χήρα)もいた。ちなみに、やもめの援助は、正義の行いとして旧約において繰り返し言及されている⁽¹⁹⁾。また、共同体の成員は、社会経済的な背景のみならず、文化的背景も多様であった。使2:7-11に述べられているペトロのペンテコステ説教の聴衆は、多様な言語と文化の背景を持つ者で、ユダヤ人のみならず「改宗者」(προσήλυτος)すなわち外国人も含まれていた。このように、多様な社会経済的・文化的背景を持つ者を信仰によって結びつけるつながりは、ギリシャ・ローマ的友愛関係では説明がつかない。

第二の相違点としては、共同体の組織があげられる。ギリシャ・ローマ的友愛関係が平等を前提とする社会的ネットワークであったのに対して、キリスト者共同体では使徒たちが強力な指導権を持っていた集団であった。さらに、その指導者である使徒には資力・地位はなく、資力のある信者がそれを共同体に提供している。財産を提供した信者は、ギリシャ・ローマの保護者・被護民関係の考え方からすると、保護者の立場に立つべきである。しかし、要約報告によると、提供された金銭は使徒の足もとにおかれ(使4:35; 5:2)、分配すべき人々に分配された。

4. エッセネ派の財産共有制度との比較検討

エルサレム共同体とエッセネ派との間にも、財産共有制度についていくつか類似点がみられる⁽²⁰⁾。エッセネ派は、クムランの荒野で共同生活を営んでいたクムラン共同体と都市の共同体の二重性を持ち⁽²¹⁾、死海写本の担い手となったのはクムランで

(18) この点については、既に多くの研究者が指摘している。例えば、バルチャーは、この初期キリスト者共同体の性格を「徹底的な包括性」(radical inclusiveness)と呼んでいる。Bartchy, "Community of Goods," 317. 他にも、ミッチェルは、ルカはローマの友愛の考え方に他者を援助するという長所と社会層を超えた結びつきを作らないという短所の両方があることに気づき、それを修正しようとしていたと指摘する。Cf. "The Social Function of Friendship," 266.

(19) 出エ22:21-24; 申10:17-19; 14:29; 16:11, 14; 24:17, 19-21; 26:12-13; 27:19; 詩93:6 LXX; イザ1:17, 23; 10:1-2; エレ5:28 LXX; 7:5-6; 23:3; エゼ22:7; マラ3:5。

(20) これらの類似点から、初期キリスト教の財産共有をエッセネ派からの直接的な影響と見る研究者も少なくない。たとえば、B. Capper, "The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods," in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (vol. 4 of *The Book of Acts in Its First Century Setting*; ed. R. Bauckham; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 327-35. また、研究者のなかには、エッセネ派の共同体がエルサレムの東部にあったとする考古学的発見をもとに、エルサレムのキリスト者共同体との直接的関係をほのめかすものもある。しかし、それは想像の領域を超えるものではない。

(21) この点についても、多くの研究者の間で一致している。プリニウス『自然史』5. 15. 73が死海の

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

共同生活を営んだグループである⁽²²⁾。

徹底した財産共有を実践していたのは、クムランの砂漠で共同体生活を営む人たちであった⁽²³⁾。このクムランの共同体で実践されていた財産共有制度については、『宗規要覧』(1 QS) が手がかりを示す。まず、共同体入会の過程で、入会候補者は私有財産を共同体の財産に没入しなければならない⁽²⁴⁾。また、この財産共有制度に違反した者に対する厳しい制裁規定があった⁽²⁵⁾。したがって、クムラン共同体の正規の成員となるためには、私有財産の放棄が要求されていたと自然に想定される。

しかし、『宗規要覧』にも、ある程度の私有財産が認められていなければ成立しないような規則もふくまれている。例えば、「…またもし共同体の持ち物を欺いて失ったら、完全に償わねばならない。しかし彼がそれを償うことができなければ〈六〇日間〉罰せられる。」(1 QS 7. 6-8) という規則は、私有物を前提としている⁽²⁶⁾。こういったことから、「新入りのメンバーが自分の所有物を『共同の財布』に差し出しても、その者は使用に関してある程度の自由をもった、ということだろう」とヴァンダーカムは想定する⁽²⁷⁾。

彼らは共同の食卓とその食卓の清めを非常に重視し、食卓では共同体内のヒエラルキーが明確に現れるような規定を設けた⁽²⁸⁾。こうして見ると、クムラン共同体の財産共有制度では、キリスト者共同体と同様に、リーダーシップを執る者が管理・分配の要の位置にいた。

ところで、都市部に住むエッセネ派には、クムランの財産共有制はないが、施しの制度があった。この点については、『ダマスコ文書』(CD) が有力な情報を提供する。『ダマスコ文書』には、『宗規要覧』では禁止されているメンバーの奴隷所有や結

西岸にエッセネ派の共同体の存在について証言している。また、クムラン以外の都市に住むエッセネ派については、ヨセフス『ユダヤ戦記』2: 124 に「エッセネびとは（ある特定の）ひとつの町に住んでいるのではない。どの町にも大ぜいの者がやって来て住んでいる。」とある。なお、エッセネ派全体の規模は、ヨセフスとフィロンの証言から、4000 人前後と推測される（参照、フィロン『すべての善人は自由である』75、ヨセフス『古代史』17. 20）。また、砂漠の共同体の規模は、考古学的考察から、150 人から最大 300 人と思われる。エッセネ派全体からみてもクムランの共同体は小さなグループにすぎないと考えられる。

(22) ここでは検討しないが、研究者の間には、死海写本の担い手をサドカイ派と同定する説 (Lowrence Shiffman) や、死海文書の起源をエルサレムに帰する説 (Norman Golb) など、様々な少数意見が確かに存在する。詳しくは、ジェームス・C・ヴァンダーカム著、秦剛平訳『死海文書のすべて』、青土社、1995 年、177-185 頁、E. M. クック著、土岐健治監訳・太田修司・湯川郁子訳『死海写本の謎を解く』教文館、1995 年、139-180 頁を参照せよ。とはいうものの、現時点において、エッセネ派を死海写本の担い手とする点において、研究者の間の議論は一致している。

(23) Capper, "The Palestine Cultural Context," 350-355.

(24) 1 QS 6.13-23. ヨセフス『戦記』2. 137-138 も、これをほぼ裏づける報告をしている。

(25) 1 QS 6. 25 を参照せよ。

(26) ヴァンダーカム、前掲書、162 頁。1 QS 7. 24-26 も参照せよ。本稿で引用した死海写本の訳はすべて日本聖書学研究所『死海写本-テキストの翻訳と解説』山本書店、1963 年を用いた。

(27) ヴァンダーカム、前掲書、162 頁。

(28) 食卓についての規定はいたるところでみかける (ex. 1 QS 6. 2-3; 1 QS 6: 8)。

婚が認められている⁽²⁹⁾。また、この文書では貧しい者への施しの命令が際立っている⁽³⁰⁾。施しについては、次のような規則がある。

「[これは] 自分たちすべての入用に備えるための、多数者の規律である。毎月少なくとも2日分の賃銀を、彼らは監督の手もとに納めなければならない。そして裁判人はその中から [みなしご] たちのために与えなければならない。またそのなかから貧しい者と乏しい者との手を強くしなければならない。身寄りの [ない] 処女や、求める者のない未婚の女のために [その中から与えなければならない]。…」 (CD 14. 13-15)

また、ヨセフスもフィロンも、エッセネ派のメンバーは、外で働き、賃金を貧しい者に分けるために集めたと思われる報告を残している⁽³¹⁾。したがって、彼らの施しの行為は財産放棄を前提としていない。

確かに、クムラン・エッセネ派の財産共有と施しの制度とエルサレム共同体の間には重要な類似点が存在している。特に、『ダマスコ文書』の描く都市在住のエッセネ派との類似は顕著である。まず、エッセネ派には、エルサレム共同体と類似した財産共有と施しの制度があった。次に、キリスト者で使徒がリーダーシップを発揮して財産の分配の要にいたのと同様に、クムランでも祭司を頂点にした明確なヒエラルキーができていた。加えて、クムラン・エッセネ派の生活について死海写本に頻出する יָהָד (yahad) という語は⁽³²⁾、ギリシャ語 *ἐπὶ τὸ αὐτό* に対応している言葉で、「共同体」という意味も持つ。このように両者の間に財産共有制度に関してある程度一致が見られるようにも見える。

しかし、両者の間には二つの点において決定的な違いがある。まず、クムラン・エッセネ派の共同体がユダヤ社会の清浄の境界線に固執する集団であるのに対して、エルサレム共同体はその境界線を越える挑戦をしている。クムラン・エッセネ派は「完全に清い者」という自己理解をしており、『会衆規定』(1 QSa) にはユダヤ教の規定に沿った排除されるべき人のリストがでてい

「しかし、だれでも人間のすべての汚れの中の一つで打たれている人は神の集會に来てはならない。また、だれでもこれらの (汚れ) に打たれている人は、会衆

(29) 結婚について=CD 4. 20-21

(30) 『宗規要覧』はクムランに住むグループのための文書であり、『ダマスコ文書』は都市に住むグループのための文書という E. M. クックやカパーの推論は妥当である。クック、前掲書、143 頁。Casper, "The Palestine Cultural Context," 355.

(31) Cf. ヨセフス『戦記』2. 122; 2. 129; フィロン『すべての善人は自由である』79, 85-86.

(32) 1 QS 1. 1, 16; 5. 1, 2, 16; 6. 21; 7. 20 et. al.; 1 QSa 1. 26.

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

の中で地位についてはならない。また、その肉体を打たれている者はだれでも、すなわち、足に傷のある者、あるいは手のなえた者、あるいは足なえの者、あるいは盲目の者、あるいは耳しいの者、あるいは唾の者、あるいはその肉体に目に見える傷を受けている者、あるいは年老いて弱った者は、会衆の中で（地位に）ついてはならず、…」(1 QSa 2. 4-5, cf. CD 12. 19-20)

このような穢れた者の排除の構造を乗り越えることにキリスト者共同体が挑んでいたことは、イエスの盛大な晩餐の譬えのなかに出てくる「宴会に招かれるものの一覧」(ルカ 14: 12) と上記の引用を比較すれば明らかである⁽³³⁾。

次に、財産共有の神学的根拠がエルサレムのキリスト者共同体とエッセネ派との間では相違がある。クムラン・エッセネ派の財産の共有によって維持されていた共同の食卓の目的は、自分たちを他と切り離し、自分たちの清さを維持するためであることは明らかである。この点でも、後述するキリスト者共同体の徹底した包括性とは異なる。

5. 旧約の共鳴

これまで、使徒言行録の二つの要約記事から再構成されるエルサレム共同体の財産共有制を、ギリシャ・ローマの友愛関係やエッセネ派の財産制と比較検討してきた。その検討のなかで、エルサレム共同体の財産共有制は、徹底してあらゆる人々を包括するという点において、他の二つと決定的に異なることが明らかになった。では、こういった初期キリスト者共同体の徹底した包括性は何に由来しているのだろうか。次に、私たちは、このキリスト者共同体の財産共有を、使 4: 34 に見られる申 15: 4 のインターテクスチャルな共鳴を手がかりに検討してみる。

使 4: 34 の「彼らのなかに貧しい者はいなかった」(*οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς*) には、申 15: 4 の七十人訳聖書のフレーズ「貧しい者はあなたがたのなかにいなくなるであろう」(*ὅτι οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής*) が共鳴している⁽³⁴⁾。以

(33) James A. Sanders, "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable," in *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (ed. C. A. Evans and J. A. Sanders. Minneapolis: Fortress, 1993), 106-20 を参照せよ。

(34) 使 4: 34 が申 15: 4 と何らかの依拠関係にあることは、ほぼ定説となっている。また、多くの研究者がこの点に注目している。例えば、Dupont, "Community of Goods," 92; Mitchell, "Social Function of Friendship," 268 を参照せよ。私はこの依拠関係を「共鳴」と読んでいる。Hays と Green は新約聖書の著者による旧約聖書の利用を 4 つのパターンにわけて整理する。それらは (1) 直接的引用 (citation)、(2) 旧約の歴史と教えの要約 (summary)、(3) 旧約の典型的シーン (type-scenes) の利用、(4) ほのめかし (allusion) と「共鳴」(echo) である。「共鳴」の例として、Hays と Green は、1 コリ 11: 7-10 における創 1-2 章の「共鳴」をあげている。R. B. Hays and J. B. Green, "The Use of the Old Testament by New Testament Writers," in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (ed. J. B. Green; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 226-9.

下、この「共鳴」について三つの点を指摘する。

まず、使4:34には、申15:4との言い回しの類似に加えて、申15:4に出てくる「貧しい者」を意味する *ένδεής* が用いられている。同様の意味領域のギリシャ語には、*πτωχός*, *πενιχρός*, *ένδεής* があるが、*ένδεής* は、新約聖書中ここにしかでてこない。ルカは *πτωχός* を好んで福音書で用いる⁽³⁵⁾。これらの単語のなかで、*ένδεής* は、貧困な状態よりも、むしろ必要とするものに事欠いているということに焦点が当てられている⁽³⁶⁾。とはいうものの、使4:34で、*ένδεής* は、*πτωχός* の同意語として用いられており、異なるニュアンスは見られない。すなわち、ここであえてルカが *ένδεής* を用いなければならない理由はない。したがって、ルカがこの言葉をここで用いているのは、使4:34が申15:4 LXX のフレーズの引用であることを示している⁽³⁷⁾。

次に、使4:34を含む4:32-37には、他にも申命記の影響が見られる。すなわち、先述したように、使4:32の「魂を一つ」(*ψυχή μία*)という言い回しはギリシャ・ローマの友愛を示すものであるが、ここでは「心」(*καρδία*)と結び合わされて「心と魂を一つに」(*καρδία καὶ ψυχή μία*)となっている。この「心」と「魂」という語の組み合わせは、特に申命記(LXX)によく出てくる⁽³⁸⁾。このように、ここには、ギリシャ・ローマ的な理念が、七十人訳からとった用語法で言い換えられている⁽³⁹⁾。

さらに、ルカ福音書には、旧約の律法の「ヨベルの年・安息年法」が共鳴しているテキストが見られる⁽⁴⁰⁾。使4:34に共鳴しているとされる申15:4は、「ヨベルの年

(35) 例外的に、ルカ21:2において *πενιχρός* が「やもめ」(*χήρα*)を修飾して用いている。

(36) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (2nd ed.; New York: United Bible Society, 1989), § 57. 51.

(37) 他の七十人訳中の *ένδεής* 用例を見てみると、*πτωχός* とさして違うニュアンスをこめて用いられているわけではない。申15:4の文脈である申15:1-11の「七年目ごとの負債免除の法」の文脈では、*ένδεής* は、共同体の物質的支援の必要な人を指して繰り返し用いられている(vv. 4, 7, 11)。また、申24:14で、*ένδεής* は 73 の訳である *προσήλυτος* とともに用いられ、搾取されてはならないと命じられている。また、イザヤ41:17では、*πτωχοί* とともに、神が決して忘れない人たちとして言及されている。エゼキエル14:17; トビト2:2などでも、この言葉は物質的な貧しさを指している。しかし、知恵文学において、この *ένδεής* は霊的な貧しさを意味しているが、この点では *πτωχός* についても同じである。箴言の七十人訳は *ένδεής* 15回と最も頻繁に用いている。その中で、物質的貧しさを指してもちいているのは2回のみである(3:27; 21:17)。多くは、*ένδεής φρενῶν* 「理解に乏しいもの」という用法が多い(7:7; 9:4; 11:12; 12:11; 15:21; 18:2; 24:30)。また、ヨブ30:4; ソロ知16:3=in spiritual sense も参照せよ。

(38) 申6:5; 10:12; 11:13; 13:4; 26:16; 30:2, 6, 10 *et. al.*

(39) この点については、荒井「エルサレム原始教団におけるいわゆる財産の共有制」、45頁・註3); Dupont, "Community of Goods," 96-97を参照せよ。

(40) まず、イザヤ61:1-2と58:6が混合して引用されているルカ4:18-19で、イエスは自らを「主の恵みの年を告げる者」と規定している。ここで引用されているイザヤ61:1-2では終末論的な神の支配を告知している。また、ルカ4:18-19で繰り返される *ἀφεσις* という語は「解放する」「解放放つ」といったヨベルの年のテーマを前面に押し出す。この語は七十人訳聖書に50回でてくるがそのうち22回はレビ記25章に出てくる。ルカ7:22のイエスの自己開示もイザヤ61:1と共鳴している。ルカ6:27-35もヨベルの年について述べる申15:7-11とも関連している。ルカ6:35 ↗

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

・安息法」の文脈のなかにある言葉である（申 15：1-18）。エルサレムのキリスト者共同体の像を、申命記の律法に示される理想の共同体像に則して描いたとしても不自然ではない。

しかし、使 4：34 のフレーズは申 15：4 をただ引用しているのではない。ヘブライ語聖書の申 15：4 の「貧しい者はいなくなる」は未完了時制で、続く 5-6 節と結びつくと、〈他の国々を支配できるだけ国を強くするために神の法に忠実であるようにという勧告〉と取れる。それに対して、七十人訳聖書のフレーズは、未来時制を用いている。この未来形を予言的な未来（predictive future）と捉えたと、〈もし預言の声と神の法に忠実であるならば、貧しい人のない社会が神の祝福として実現するという約束〉と取れる。それに対して、使 4：34 では、未完了時制はより現在に近い意味で用いられているので、〈共同体の人びとが使徒のリーダーシップに従っている時、そこには「貧しい者」がいなかった〉という意味に取れる。したがって、申 15：4 を念頭において理解すれば、エルサレム共同体の生活はこの約束の成就として受け取ることができる⁽⁴¹⁾。

申 15：4 は、「ヨベルの年・安息法」の一部である「7年目ごとの負債の免除」（申 15：1-18）の文脈のなかのフレーズである。この「ヨベルの年・安息法」は出 21：2-6；23：10-11；レビ 25：8-10 に見られる。イザヤ 61 章には、この法が預言的に表現されている。また、ネヘ 10：32 および I マカ 6：49, 53 にも言及されていることから、第二神殿時代にもこの法は忘れられていなかったことがうかがえる。この法は、7年ごとの（1）休耕年、（2）負債の免除、（3）イスラエル人奴隷の解放、（3）嗣業の地への帰還からなるが、ここに示されているのは、社会的に貧しい者——例えば、貧しい者、寄留者、やもめ、孤児——の支援を義務とする共同体である。旧約には他にも、社会的に弱い立場の者の保護の義務が共同体にあることを示す法として、「寄留者の法」がある⁽⁴²⁾。これらの旧約の律法に見られる社会的弱者にたいする配慮は、〈以前は奴隷（寄留者）であったが、神によって解放され、約束の地に導かれた〉というアイデンティティーに結び付けられている⁽⁴³⁾。確かに、古代中近東世界

ㄨ の「何も当てにしないで貸しなさい」*δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες* は、申 15：8 LXX の「十分に貸しなさい」*δάνειον δανιέις αὐτῶ* と 9 節の「うんと貸し与えなさい」*διδόνς δώσεις αὐτῶ καὶ δάνειον δανιέις αὐτῶ* に共鳴している。また、使 4：35-35 とルカ 12：33 と 18：22 には類似した言葉遣いが見られる。とりわけ、ルカ 18：22 は、ヨベルの法も含めて貧しい者に対する援助についての旧約の法を背景にしている（出 23：11；レビ 19：9-16；申 15：1-18 など）。ルカ文書と「ヨベルの年・安息年」との関連については、R. B. Sloan, Jr., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola, 1977)；S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1985) を参照せよ。

(41) この段落については、Dupont, "Community of Goods," 92 にかなり依拠している。

(42) 例えば、出 22：20；23：9；レビ 19：9-10, 33-34；申 14：21。

(43) 神は奴隷の民をエジプトから解放し、土地を与えた。したがって、土地は究極的に神の所有であり、その土地を完全に売り渡してしまうことは誰にもできない。また、「寄留者の法」にも同様の ↗

にも古代ギリシャ・ローマ世界にも社会的弱者への配慮という道德観はあった⁽⁴⁴⁾。しかし、自分の民族的アイデンティティーを配慮の対象者と同定する点は、旧約の律法の独創的な点である。この旧約の律法に見られるのは、約束の地で形成される「神の民」の共同体のあるべき姿である。

使徒言行録の二つの要約記事に見られるエルサレム共同体の徹底した包括性の神学的動機は、この旧約の影響に求められる。「神の民」は、そもそも貧しい者であったというモチーフがあったからこそ、自分のなかにいる貧しい者を配慮するだけではなく、共同体に平等に包括していくことをも可能としたのである。この使4:34における申15:4の共鳴は、エルサレム共同体を「神の民」として描く意図によるものである。イエスの約束（ルカ24:49；使1:8 cf. 2:33）の成就であるペンテコステの出来事の後、水によるバプテスマを受け回心した者たちは（使2:41）、聖霊を受け（4:31）、財産の共有を始めた。彼らの財産の共有は、新しい「神の民」としてのしるしであった⁽⁴⁵⁾。しかし、4:32-37の文体だけを見ただけでは、読者は旧約聖書の律法よりも、むしろギリシャ・ローマの友愛関係と結びつけてこの箇所を理解したであろう。ルカは、読者が理解し易いように旧約の律法の理念をギリシャ・ローマの思考の枠組のなかで表現したのである。

6. イエスの教えとの関係

最後に、ルカ福音書のイエスの言葉とこの使徒言行録の要約記事との間の連続性について簡約に検討する。両者の連続性として、使徒言行録の二つの要約記事とルカ12:33及び18:22の間に言葉のつながりが見られる⁽⁴⁶⁾。ルカ12:33で、イエスは弟子たちに、財産を売り（*πωλήσατε*）、慈善に施せ（*δώτε*）と勧める。そして、ルカ18:22では、金持ちの指導者に、自分の持っているものを全て売り（*πώλησον*）、そのお金を貧しい者たちに分けなさい（*διάδος*）、と勧めている。このイエスの勧告は、使4:34-35の「売る」（*πωλοῦντες*）・「分けられた」（*διεδίδετο*）に並行している。また、使2:45では同様の言い回しが、別の同意語で

↘ 傾向が見られる。Sung-Jae Kim, "The 'Ger' and the Identity of Ancient Israel: Socio-Literary Analysis and Deconstructive Interpretation" (Th.D. diss., Graduate Theological Union, 1996) を参照せよ。

(44) 古代中近東の社会的弱者に対する保護の法と旧約の律法のそれとの比較は、N. F. Lohfink, *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Second Edition; Berkeley: BIBAL, 1995), 1-21 を参照せよ。

(45) 使徒言行録において、初期キリスト者共同体が「神の民」と同定されていることについては、拙論「ルカ文書の描く『越境する宣教』」『神学研究』51号（2004年）：43-46頁で既に論じた。

(46) このつながりは、R. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* (vols 2; Minneapolis: Fortress, 1986), 2:45 及び J. B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 656 などに指摘されている。

使徒言行録の二つの要約記事に見られる神学的動機についての一考察（大宮）

述べられている⁽⁴⁷⁾。確かに、使徒言行録にはルカ福音書に見られるような所有放棄について特に言及されてない⁽⁴⁸⁾。しかし、イエスの伝えた所有放棄は、使徒言行録のなかに見られるように、信仰者共同体内部——しばしば、共同体の外も含める——にいる社会的弱者を援助するために（惜しみなく）財産を売り分け与えるという共同体の生活に受け継がれている。

結び

以上の検討の結果を次のようにまとめる。

- (1) 二つの要約報告は、ギリシャ・ローマの友愛関係についての知識を前提として編まれており、直接的な関係は立証できないものの、エッセネ派——とりわけ都市部の共同体——との類似も看取される。
- (2) ルカの描くエルサレム共同体には、社会経済的な貧者や富者、ユダヤ世界における穢れた者や清い者といった社会的境界を横断して共同体が形成されるという徹底した包括性が見られる。
- (3) その徹底した包括性は旧約の律法の持つ社会の理想像であり、ルカは、使 4：34 に申 15：4 を共鳴させることによって、エルサレム共同体を旧約の〈理想像〉を實踐する共同体として描いている。ルカがギリシャ・ローマの友愛関係の術語を用いて二つの要約記事を描いているのは、読者の理解を助けるためである。

(47) 「売る」には *ἐπίπρασκον*、「分ける」には *διεμέριζον* が用いられている。

(48) 嶺重淑「ルカ文書における所有放棄と施し」『神学研究』51号（2004年）、26頁。