

ササン朝ペルシアにおけるキリスト教徒迫害と

『エデッサ殉教者伝集』

竹 田 文 彦

序

古代キリスト教における殉教といえ、一般にローマ帝国によるキリスト教徒迫害が有名である。しかし古代世界においてキリスト教徒に加えられた迫害は何もローマ帝国内に限られたものではなかった。¹⁾キリスト教は、その誕生以来、帝国の境界線を越えて広い地域の多様な民族の間に広まっていったが、中でも帝国の東、チグリス・ユーフラテス川上流のアディアベネ (Adiabene) とオスロエネ (Osroene、今日のイラク) 地域のアラム語を話す人々の間には、ディアスポラのユダヤ人共同体を基礎として非常に早い時期から宣教が行われた。この地域は、ギリシア・ラテン語世界とは異なる独自のシリア語文化圏を形成し、²⁾古代キリスト教世界において大変重要な役割を果たしたが、その中心地エデッサ (Edessa、今日のトルコ東南部の都市ウルファ) において三〇六年から三一〇年の間に三人のキリスト教徒が、その信仰のゆえに捕らえられ、相次いで処刑された。この二人の一般信徒シュモーナ (Simona) とグリ

ア (Gua)、それに助祭ハビブ (Habib) の殉教は、数こそ少ないものの、キリスト教徒に対する見せしめの意味を込めたものであり、以後、長く続くことになるシリアにおけるキリスト教徒迫害の最初の出来事となった。³⁾

本論考は、ローマ帝国における迫害に比べてこれまであまり本格的に研究されることのなかったこのシリア地域におけるキリスト教徒迫害に焦点を当て、その特質を明らかにすることにより古代キリスト教の迫害・殉教のより一層の史的解明に資することを目的としている。この目的のためにまず最初にシリアにおける迫害の基本的性格をローマの迫害との比較において考察する。次にその性格の違いが、後代の「殉教」理解に及ぼした影響を考慮しながら『エデッサ殉教者伝集』(*The Literary Cycle of the Edessan Martyrs*) を中心とするいくつかのシリア殉教文学を検討し、シリアにおいて「殉教」はいかなるものと理解され、その理解がいかなるキリスト教靈性を形作っていったかを探ってみたい。

第一章 ササン朝ペルシアにおけるキリスト教徒迫害の特質

——ローマ帝国による迫害との比較において

シリアにおけるキリスト教徒迫害は、ローマ帝国のそれと比較した場合、いくつかの点で大きな違いが見られる。¹⁾ 先ず第一に、迫害の動機が極めて政治的であったことが指摘できる。もちろんローマによる迫害も、政治と決して無縁であったわけではない。迫害の主たる動機は、ローマが多民族支配の行政上の要として帝国内のすべての民族に強要した皇帝礼拝をキリスト教徒が拒絶したことにあつた。しかしながらシリアにおける迫害の場合、われわれはその

背景に隣接する二つの大國の対立というより複雑な政治状況を考える必要がある。當時、シリアは、シャプール二世(Shapur II, 在位三〇九—三七九)が支配するササン朝ペルシアに属していたが、この帝國は、政治的にも、また文化的にもローマとは非常に異なっていた。三一三年、ミラノ寛容令によりキリスト教がローマにおいて公認されるとペルシアではキリスト教を敵性宗教と見なす傾向が強まった。そしてキリスト教がローマ帝國の正式の宗教としての地位を確立した三四〇年代には、「キリスト教徒であること」は、すなわち「ローマ皇帝と心を同じくする者」であることを意味し、ペルシア帝國內のキリスト教徒たちは、「ローマの回し者・スパイ」として厳しい弾圧に曝されることになったのである。しかも迫害は、単に為政者や権力者の側から加えられたものに留まらなかつた。むしろキリスト教徒は、一般民衆からの「売國奴」としての汚名や誹謗中傷に耐えねばならなかつたのである。

第二に、シリアにおける迫害は、ローマのそれと比べて大変苛烈なものであつたが、それには主としてペルシア帝國の國教としてのゾロアスター教とそれを取り巻く他の諸宗教との対立が大きく影響してゐたと思われ。ゾロアスター教は、紀元前一二〇〇年頃、イラン高原東北部で活動したゾロアスター(アヴェスタ語名「ザラトゥシュトゥラ」という人物に由來する。彼は、この世界を善と惡の二つの原理が互いに対立し相争う場であると考え、善の力が惡の力に最終的に勝利することによる救いを説いた。彼の教えは、イラン人の伝統や世界観に深く根差したものであり、イラン民族の間にかなり広く受け入れられていた。アレクサンダー大王の東方遠征がもたらしたヘレニズムにより、一時、その影響力は弱まったものの、二二四年頃、アルケサス王朝を倒してササン朝を立てたイスタル出身のアルデシール一世(在位二二四—二四〇年)は、新王朝がイラン民族古來の宗教的伝統を繼承する正統なものであることを示すために積極的にゾロアスター教を擁護し、その教義の整備に努めた。そして、次のシャプール一世(Shapur I, 在

位二四〇—二七二年)の時代までにゾロアスター教は、帝国治世の礎として絶対的な位置を占めるようになっていた。しかし、同時にこの頃からゾロアスター教以外の宗教も帝国内において徐々にその勢力を伸ばしていく。中でもマニ教とキリスト教は、特に宣教熱心であった。そしてこのことが、すでに一種の民俗宗教となり、もはや積極的には宣教活動を行っていなかったゾロアスター教にとって脅威であると感じられるようになっていった。ゾロアスター教の祭司たち(マギたち)は、これらの宗教はゾロアスター教徒に改宗を迫ることによって帝国支配の基盤を危うくするものだと思われた。

まず最初に迫害の矛先が向けられたのはマニ教であった。もともとマニ教は、折衷主義的色彩の強い宗教であり、様々な宗教や思想からそれらに固有の概念や神話を自らの中に取り込み、融合させることに長けていた。当然、ゾロアスター教からも多くの要素を取り入れており、そのことがマニ教をゾロアスター教徒にとっても親しみやすいものとし、改宗を容易にしたことは想像するに難くない。実際、シャプール一世は、改宗こそしなかったものの、マニ教の教祖マーニーを非常に高く評価し、彼の思想を何ら危険なものとは考えていなかったようである。¹³⁾このような王のマーニーに対する寵愛に危機感を募らせたゾロアスター教の祭司長モーバドのキルデルは、シャプール一世の息子ワフラーム一世(Vahram I)が即位すると直ちに新王に進言してマニ教の弾圧に乗り出した。弾圧は、ワフラーム二世(Vahram II, 在位二七六—二九三年)の時代を経て次のホルミズド二世(Hormizd II, 在位三〇一—三〇九年)の時代に至るまで続き、教祖マーニー自身、この一連の弾圧によって殉教している。(二七六/七七年頃)¹⁴⁾そして、確固たる世俗権力の後ろ盾をもっていなかったマニ教は、これ以後、急速に帝国内における影響力を失っていったのである。

しかし、ゾロアスター教にとって真に脅威であったのは、マニ教よりもむしろキリスト教の方であった。すでに述べたようにキリスト教は、ペルシア帝国にとって敵国ローマの宗教であり、それはローマ皇帝という絶大な権力の後ろ盾をもっていたし、また教義の面でも唯一絶対の神を礼拝し、ゾロアスター教と真つ向から対立する点が多かったからである。ペルシア帝国におけるキリスト教徒迫害は、すでに二七〇年代、ワフラーム二世の治世に局所的、単発的なかたちで行われたことが知られている。しかし、その際の迫害は、あくまでもマニ教徒に対する迫害がキリスト教徒に飛び火したものにすぎなかった。つまり王は、当初、キリスト教徒に対しては比較的好意的であったにもかかわらず、マニ教徒たちが厳しい弾圧を逃れるためにキリスト教徒になりすますようになると、キリスト教徒もマニ教徒と区別せずに弾圧したのであった。⁶⁵したがって本格的な意味におけるペルシア帝国によるキリスト教徒迫害は、やはりシャプール二世の時代に始まったといわなければならない。シャプール二世は、シリア沿岸地域におけるローマとの戦いに勝利し、捕虜とした大量のキリスト教徒をメソポタミヤやイラン各地の都市に強制的に移住させた。このことにより帝国内のキリスト教徒が激増したが、彼らは、伝道の熱意に燃えて、身の危険も顧みずに既存の権威に挑戦したためにゾロアスター教徒との間にしばしばトラブルを引き起こすようになった。シャプール二世は、このようなキリスト教徒に対して二倍の税を課すなどして圧迫を加えたが、ゾロアスター教の祭司たちは、単なる重税よりもっと厳罰をもって臨むことを王に求め、多くの殉教者を出すキリスト教徒迫害が始まったのであった。この迫害において注目すべきことは、ゾロアスター教の祭司団だけではなく、ペルシア帝国内に住んでいたユダヤ人たちもキリスト教徒の迫害を強く王に要求している点にある。⁶⁶キリスト教徒と同じくペルシア帝国における宗教的少数者にすぎなかったユダヤ人がそのような要求をすることが可能であった理由としては、ローマ帝国においてと同様、ユダヤ人

はキリスト教徒と違って宣教を行うわけでもなく、政治的に無害であると支配者の側から考えられていたことと、一定の財力を有し、多くの税金を帝国に納めていたことなどがあげられる。またいくつかの資料によれば、シャプール二世の母、イブラ・ホルミス (Ibra Hormiz) はユダヤ人であったといわれ、もしそうであれば、ユダヤ人の要望を王に聞き入れさせるのはなおさら容易であったであろう。しかし、ではいったいなぜユダヤ人は、ゾロアスター教司祭団とともにキリスト教徒の弾圧を求めたのであろうか。ペルシア帝国のユダヤ人は、その起源を紀元前六世紀のバビロン捕囚にまでさかのぼる。彼らは、隣国ローマにおいて瞬く間にキリスト教が広まり、多くの信者を獲得しつつあることに非常なる恐怖を覚えていた。キリスト教徒は、自分たちこそ、神に選ばれた民、真のイスラエルであると主張してはばからず、今や、かつて彼らを厳しく迫害していたローマ帝国によって公認されるまでに至っている。このまま放置すれば、ササン朝ペルシア帝国もローマのようにいずれキリスト教徒によって席卷されてしまうかもしれない。そうなれば自分たちの存在そのものが危うくなる。こうした思いが、ユダヤ人たちをしてゾロアスター教の司祭たちとともにキリスト教徒の弾圧へと駆り立てたのであった。以上見てきたようにササン朝ペルシア帝国におけるキリスト教徒迫害には、ゾロアスター教徒、マニ教徒、そしてユダヤ教徒、それぞれの思惑が相互に複雑に関与している。そして、それらには、隣国ローマの政治と宗教の状況が深い影を落としていた。

シリアにおけるキリスト教徒迫害とローマにおける迫害とのもう一つの大きな違いは、迫害の時期の相違である。周知のようにローマにおいてキリスト教は、その成立の時から厳しい迫害を堪え忍ばねばならなかった。キリスト教が社会的に認められた存在となったのは、三一三年にミラノの寛容令が出された時である。これに対してすでに述べたように、シリアにおいてキリスト教徒の迫害が最も厳しさを増したのは、三四〇年代以降のことである。その時ま

でのおよそ二世紀以上もの間、教会は、さしたる迫害も受けずに自由に布教活動を行い、シリア独自の文化的背景をもつキリスト教を發展させることができた。⁽¹⁹⁾ いわば迫害は、長い春の後に襲来した嵐のようなものであった。この迫害の時期の違いは、それぞれの地域のキリスト教靈性の形成において興味深い対照をなしている。ローマの場合、迫害は、当初からキリスト信者の生き方を規定していた。キリスト教徒になることは、ただ単に社会的出世が望めないばかりか、時に身の危険すら感じざるを得ない、まさに命がけの行為であった。そうした状況の中で信仰のゆえに苦しみを受け、命を奪われた殉教者たちは、信者のあり方の理想を示すものとして人々の尊敬を集めた。そして彼ら殉教者の理想は、迫害が終結した後も別の形で受け継がれていくことになる。もはや迫害による死はないが、自ら進んで世俗を離れ、砂漠に隱遁して厳しい禁欲生活を送った修道士たちは、殉教者の理想を受け継いだものと一般に言われている。⁽²⁰⁾ これに対してシリアでは、迫害とそれに伴う殉教の理想が、キリスト教靈性の形成に最初から影響を与えることはなかった。シリアのキリスト教は、その成立の段階から正統的なものも異端的なものも含め、きわめて禁欲的なものであったことがよく知られているが、それは、ギリシア・ローマ世界の修道生活のように殉教の理想の継承などでは決してなかった。シリアの禁欲生活の伝統は、迫害の始まる以前にすでに存在していた。⁽²¹⁾ むしろ迫害の嵐は、すでに独自の發展を遂げていたこの伝統を突然襲ったのである。

以上の三点に要約されるようにシリアにおけるキリスト教徒迫害は、その動機、厳しさの要因、時期などの点においてローマ帝国の迫害と大きく異なっていた。そして、これらの違いは、単に迫害そのものの在り方の違いに留まらず、後の時代のシリアにおける「殉教」理解にもギリシア・ローマ世界には見られない特徴的な要素を付け加えることになった。次章では、シリア語の代表的殉教者伝・殉教文学を取り上げ、そこに見られる特徴的な「殉教」理解に

ついて考えてみたい。

第二章 『エデッサ殉教者伝集』における「殉教」理解

エデッサにおいて殉教したシュモーナ、グリア、ハビブ、三人の殉教伝は、彼らが殉教した後すぐに書かれ、多少の編纂過程を経て、四世紀の終わり頃までには私たちに今日伝わっている形になったと推定されている。⁽¹²⁾ この殉教伝に五世紀になって他の様々な伝承や別の殉教者の行伝が加えられ、いわゆる『エデッサ殉教者伝集』(The Literary Cycle of the Edessan Martyrs)⁽¹³⁾なるものが成立した。この『殉教者伝集』には、エデッサへのキリスト教伝来の様子を描いた『アッダイの教え』(Doctrina Addai)⁽¹⁴⁾から取られたいくつかの伝承の他、一世紀末の殉教者といわれるアッガイの殉教伝、それに一〇五年にエデッサで殉教したとされるシャルビル、ババイ、バルサムヤの殉教伝などが含まれている。しかし、それらの伝承や殉教伝の多くは、おそらくいずれも歴史的には根拠の薄い後代の作り話にすぎないと思われる。特に『シャルビル、ババイ、バルサムヤの殉教伝』(the Acts of Sharbil, Babai, and Barsamya)⁽¹⁵⁾は、エデッサの貴族たちによって意図的に創作されたものであることが明らかである。彼らは、シュモーナ、グリア、ハビブらの殉教者がいずれも農村出身者であったことから二世紀初期の架空の貴族殉教者を創出し、そうすることによってエデッサにおけるキリスト教殉教者の伝統が、より長い高貴な歴史を持つものであることにしようとしたのである。

したがって『エデッサ殉教者伝集』の歴史資料としての価値は決して高いものではない。しかしながらこの『殉教

者伝集』は、それが成立した時代のシリアにおいて「殉教」という信者の英雄的行為がいかに理解されていたかを知るための重要な手がかりを私たちに提供してくれる。すでに第一章でふれたようにシリアでは、迫害の嵐が吹き荒れる以前に独自の禁欲生活の伝統が発展していた。『エデッサ殉教者伝』の中核をなす『シュモーナとグリアの行伝』(the Acts of Simona and Guria) や『助祭ハビブの行伝』(the Acts of Habib the Deacon) など比較的初期の殉教伝は、新たに起こった迫害・殉教という事態をこの禁欲の伝統と結びつけて解釈しようとする傾向が強い。一般に殉教文学は、殉教者の事績に取材しながら、むしろそれを理想化して描くことにより彼らの殉教の宗教的意味とそこから信者が学ぶべき教訓を提示するという目的をもっている。この点においては『シュモーナとグリアの行伝』や『助祭ハビブの行伝』も同様である。『シュモーナとグリアの行伝』の中で尋問の場に立たされたシュモーナは、「キリスト教徒にとって信仰は命です。私たちは、私たちが信じていることによって生きています。」と述べ、キリスト教徒にとって信仰を守るための死²⁸殉教は生を意味し、信仰を捨てて生きること²⁹棄教は死を意味することを端的な形で示している。また『助祭ハビブの行伝』においては同じことがより劇的な仕方³⁰で語られる。ひどい拷問を受けたにもかかわらずゾロアスター教の神々への捧げものをかたくなに拒み続けるハビブに業を煮やした政府の役人は、大声で尋ねた。「お前たち、キリスト教徒の教えは、肉体を憎むべきだ³¹でも教えているのか。」役人は、ハビブが自らの肉体やこの世での生を軽視する厭世主義者であるか、あるいは、霊的なものより大きな栄光のために物質的な存在である肉体が滅ぶ³²ことを喜びとする者のいずれかであると考えたためである。しかし、ハビブは、この問いに平然と答える。「私たちは肉体を憎んではいません。(聖書には)誰でも自らの命を失う者はそれを見いだすと書かれています。」問題なのは、霊と肉の区別ではなく、真に生きることであり、殉教は、まさにそのための道であるというわけである。

このような福音書の聖句(sb)に基づいた殉教理解それ自体は、殉教文学一般によく見られるもので、何ら特別なものではない。しかしながら我々がここで注目すべきなのは、これらの『行伝』の叙述において *ἦθος* (*qwm*) を語根とする用語が繰り返し用いられていることである。 *qwm* というシリア語の語根の最も基本的な意味は「立つこと」 (*to stand*) である。キリスト教は、殉教者たちがまさにその上に「立脚している」 (*ἦθος* (*qwm*, stand) 信仰であると述べられているし、殉教者たちの生はこの信仰によって「成り立たしめられる」 (*ἦθος* (*qwm*, stand) *to be established*) とも言われている。そしてこのような殉教者の生の在り方そのものを指し示す言葉として用いられているのが *ἦθος* (*qymā*, stance) である。この言葉は、「契約」という意味をも表し、迫害以前にすでに存在していたシリア独自の禁欲生活である原始修道制 (*proto-monasticism*) の構成員、「契約の息子たち」 (*ἦθος* (*qymā*, the Sons of the Covenant)、「契約の娘たち」 (*ἦθος* (*qymā*, the Daughters of the Covenant) の呼び名に使われていたものであった。ここではあまり詳しく論じることができないが、これらの「契約の息子たち、娘たち」は、エジプトや西方のキリスト教修道士のように世俗を離れて特別な生活をするのではなく、むしろ世俗に留まりながら一定の誓約 (*qymā*) を立てて、より厳しい信仰実践に励んだ者たちであった。おそらく『行伝』の作者は、信仰のために命すらも惜しまなかった殉教者の生の在り方はその熱心さにおいてこの「契約の息子たち、娘たち」の禁欲生活と何ら変わらないものであると考え、それを表現するのに敢えて *qymā* という言葉を用いたのであろう。つまり殉教は、自分たちの古来からの禁欲生活の伝統の継続であると解釈したのである。この殉教者の生の在り方としての *qymā* に加えて、さらに『行伝』では彼らの死の在り方もまた *qymā* という言葉をもって表現されている。殉教者は、権力者の圧力に抗して立つ (*qam*, stand) 者であり、殉教は、迫害に対して信者が取る一つの態度 (*qymā*, stance) である。そして

この死の在り方としての *qyāna* は、*qym* を語根にもつて一つの言葉、*qyānta* (*qyāntā*) (復活=キリストが死者の中から立ち上がること) と結びつけて理解される。すなわち殉教者は、キリストのようにその死を通して神の前における真の生の在り方である復活 (*qyāntā, resurrection*) の命を生きる者となるというのである。その意味で殉教の死は、キリストの死にならうものであった。

『シュモーナとグリアの行伝』や『助祭ハビブの行伝』など初期の殉教伝において殉教は、生においても死においても信者の取る一つの在り方 (*qyāntā, stance*) であると理解されていることが明らかになった。これに対して後から『エデッサ殉教者伝集』に加えられた『アッダイの教え』からの伝承や『シャルビル、ババイ、バルサムヤの殉教伝』などの五世紀以後の殉教伝においては、その描き方に微妙な違いが見られる。確かに『アッダイの教え』においてもキリスト教は、まず何よりもキリスト者の生き方、在り方として描かれている。しかし、その際、キリストの弟子アッダイは、聴衆に向かっての説教の中できわめて強い調子でキリスト者にとつての肉体の重要性を強調する。「靈魂は肉体なしには (神からの) 報いも罰も受けることはできない。労苦は靈魂だけのものではなく、それが宿っている肉体のものでもあるからだ。」¹¹⁾ 同様に『シャルビル、ババイ、バルサムヤの殉教伝』においても迫害のより生々しい描写とともに殉教者の肉体に焦点が当てられている。司教バルサムヤの導きによってキリスト教に回心した異教徒の祭司シャルビルは、ゾロアスター教の裁判官の前に引き出され、彼が異教徒であった時、彼はまさに死人であったが、キリスト教徒となった今、真に生きる者になったと述べる。これに怒った裁判官は、シャルビルに情け容赦ない拷問を長時間に渡って繰り返し加える。あまりの苦痛に耐えかねたシャルビルは何度も意識を失うが、意識を取り戻す度

に力強く福音への信仰を宣言する。ついに裁判官は、半ばあきれてシャルビルに尋ねる。「この男は死んでいるのか生きていますか。こんなにも肉体を痛めつけられたというのになぜ平然としていられるのか。お前の足は焼けただけ、顔は火ぶくれになっている。なにお前は一言も声を上げようとしな。額には釘が打ち込まれているのにお前は何も感じていない。傷口からあばら骨が透けて見えているのにまだ王に悪態をつくのをやめない。鞭で体中傷だらけになっているのに(ゾロアスター教の)神々を冒瀆している。やはりお前はすでに死んでいるのだ。お前が何を言おうともお前は自分の肉体を憎んでいるのだ。」シャルビルは落ち着いて答える。「確かに私はかつて死人でありました。しかし、あなたたちが私の肉体に課した拷問のおかげで私は、生き返ることができたのです。」これらの殉教者の肉体を強調する叙述の背景には明らかにキリスト教徒に加えられた厳しい拷問・弾圧の体験がある。それまでの理想化され、理念化された殉教ではなく、もっと現実の、肉体的苦痛をとまなう殉教を描くことが求められるようになったのである。そして、そこに共通して見られるのが、救いにとって肉体は必要不可欠のものであるという認識である。殉教者は、まず何よりも肉体において苦しまなければならない。それは、キリストが十字架上で肉において苦しまれたようにである。彼らの殉教は、キリストの受難を追体験することであり、肉体がなければそれは不可能だからである。

同様の認識は、『シャルビル、ハバイ、バルサムヤの殉教伝』と同時代にサレグのヤコブス(Jacob of Serug)によってやはり殉教を主題として書かれた一連の講話の中にも見出される。この東シリア教会きっての大神学者は、シリアの豊かな象徴表現を用いながら殉教の神学的意味を美しい韻文によって描いてみせる。彼が好んでよく使う二つのイメージは、キリスト教の逆説性、すなわち、労苦が至福となり、苦痛が甘美となり、悲しみが喜びとなり、死が命と

なることと、天の花婿たるキリストとキリスト者が結ばれる「婚姻の宴としての殉教」というものである。これらのイメージを巧みに用いながらヤコブスは、肉体における苦しみのモチーフを彼自身の天才的洞察によって「変容」(transformation)の主題と結びつけて解釈する。『シャルビルについての講話』(Homily on Sharbil)⁴⁵⁾においてシャルビルの肉体に加えられた拷問の炎、シャルビル自身の言葉によれば「外なる炎」は、彼の「内なる炎」、シャルビルの神への愛の炎と混じり合うことにより消えることのない神的炎へと変容する。「そして(シャルビルの)内なる炎が、外の炎によって熱せられると、私たちの主がこの世界に投げられた炎が彼の内に灯されることになる。……(中略)……そして(内なる)炎は、(外なる)炎によって肢体から解き放たれ、決して消えることのない主への愛の炎となって輝き燃える。」⁴⁶⁾『シユモーナとグリアについての講話』(Homily on Simona and Guria)⁴⁷⁾では、拷問のため苦痛で声も出さず、ただ首を横に振ることによってゾロアスター教の神々への礼拝を拒み続けた殉教者の姿にヤコブスは、沈黙と多言の逆転を見る。「迫害者の言葉は無力で、彼ら(シユモーナとグリア)の沈黙は勝利をもたらす。それは、声はなくとも信仰の讃歌であるのだから。」そしてヤコブスは、シユモーナとグリアが声を失った時、彼らの肉体はそれ自体、一つの言葉に変容したのだと考える。「ちょうど御言葉が肉となられたように、⁴⁸⁾今や彼らの肉体が言葉になった。」『ハビブについての講話』(Homily on Habib)⁴⁹⁾の場合、ヤコブスが用いるのは、燔祭の生贄のイメージである。ハビブは、長い拷問の末、最後に火やぶりにされた。ヤコブスは、ハビブは自らを眞の神への捧げ物として差し出し、彼の肉体は燔祭の生贄の香りとなったのだと説明する。ハビブの体が迫害者の放った炎に包まれた時、「それ(ハビブの肉体)は、燔祭の香りとなって立ち昇り、悪しき神々への犠牲の煙によって汚されていた大気を清めた。……(中略)……そして殉教者の体から立ち昇る甘美な香りは、大気をも甘美なものに変えた。」⁵⁰⁾殉教者の肉体の変容が、

犠牲の祭儀そのものの変化をもたらし、同時に大気の変容をもたらしたというのである。

後代の殉教者伝に見られ、ヤコブスが変容という仕方では積極的に評価したこのような肉体における苦しみのモチーフは、それまで何の弾圧も受けずに順調に発展してきたシリア教会が、厳しい迫害・殉教の体験を経ることによって新たに獲得したものであり、その後のシリア・キリスト教の靈性の発展に多大な影響を与えることになった。その最も顕著な現れは、しばしばその極端な禁欲主義と奇行において批判の対象とされてきた後期シリアの修道制である。墮落以前のアダムとエバの生活にならうことを目的として荒野を裸で徘徊した異端的放浪修道士 (brazers) の群や、シメオンに代表される、高い柱を建ててその頂点に座して暮らす柱上行者たち (stylites) は、自ら厳しい環境に身を置くことによって身体的苦悩を享受し、それによって救いに至ることを目指した者たちであった。シメオンの弟子たちによって四七〇年代頃に書かれたとされるシリア語版『柱上行者シメオンの生涯』⁽⁴⁾によれば、シメオンが修道生活に入ったのも、また柱に登り、柱上生活を始めたのも主を喜ばすため、神への愛のゆえであったとされる。彼が登った柱は、旧約の預言者たちが神の言葉を語った高みであるとか、新しい律法が布告される新しいシナイ山であるとか、様々なイメージをもって語られるが、この柱の上でシメオンは、限られた食べ物だけで我慢し、風雨や日照り、襲ってくる病虫などを堪え忍ばなければならなかった。伝記は、シメオンの肉体はまさにこのような身体的な苦悩によって清められ、祭壇から立ち昇る香のごとく天へと芳しい香りを放つようになったと語っている。⁽⁵⁾ サレグのヤコブスが書いた『柱上行者シメオンについての講話』(Homily on Simeon the Stylite) もほぼ同様の理解を示している。死期が迫ったシメオンは、壊疽にかかった自分の足を見つめながら神のみ旨を行うために歩んできた厳しい禁欲生活を思い返し、その苦しみを耐え抜いた自分の肉体を心から慈しむ。そして復活の日には彼の肉体は魂とともに大いなる

る報いを受けることを確信する。迫害・殉教の体験がもたらした「肉体における苦しみ」のモチーフは、こうして形を変えてシリアのキリスト教徒の信仰生活を導いていくことになったのである。

結 び

以上見てきたように、もし四世紀以降激しさを増したペルシア帝国によるキリスト教徒迫害がシリア・キリスト教の靈性に及ぼした影響があるとすれば、恐らくそれは、「痛み」の感覚であったと思われる。シリアのキリスト教徒たちは、これを肉体における苦しみのモチーフとして受け止め、それに積極的な意味を見出そうとした。そして成立したのが、キリストの肉における受難の模倣としての殉教理解であった。しかしながら彼らが真に独創的であったのは、殉教を迫害・弾圧という絶体絶命の状況下にあつて、「今、この世界で、この肉体をもつていかに信仰を生きるか」というキリスト者の生き方、在り方 (yama, stance) の問題として捉えたところにある。それはシリアで迫害以前から発展していた禁欲生活 (原始修道制) においてすでに問われていた問いであり、迫害の結果もたらされた後代の修道生活においても問われ続けていくものである。それゆえシリアでは、殉教と修道は一直線で結ばれ得るものと理解されたのであつた。

本論考は、京都産業大学名誉教授佐藤吉昭先生の長年の御研究の功績を讃えるべく、執筆したものである。先生は、「キリスト教における殉教」というキリスト教の本質理解にとってきわめて重要な主題について、古代ローマにおける殉教だけではなく、我が国のキリシタン時代の殉教も幅広く視野に入れながら研究してこられた。筆者は、先生の御研究に多くを学びながら、筆者自身の専門研究領域であるシリア・キリスト教の視点から「殉教」の問題について考察を加えることにより先生の学恩に報いようとしたものである。ただし、シリアにおけるキリスト教徒迫害の本格的解明に当たっては、シリア語の年代記や殉教録といった多くの歴史資料を一つ一つ丹念に検討することが必要であり、筆者は、現時点においてまだ十分な意味でその作業を遂行しきれていない。したがって本稿は、あくまでも序論的研究の域を出ないものであることを始めにお断りしておきたい。

註

(1) 古代キリスト教の歴史を半ばローマ帝国内に限定された出来事のように描く、偏った歴史叙述は、すでにエウセビオスの『教会史』の中にその端緒が見出される。そこでエウセビオスは、ほんのわずかな言及を除いてはローマ帝国外のキリスト教についてほとんど触れていない。そして以

後の教会史叙述が、エウセビオスの模範に習い、ユダヤ教から独立した後のキリスト教をギリシア・ラテン文化圏のみの現象であるかのような取り扱いをしてきたことは、たとえ他に有力な史料となりうるようなものがなかったにせよ、非常に残念であり、このことが人々に初期のキリスト教について誤った印象を与えてしまった一因であることは否めなす。cf. S. P. Brock, "Eusebius and Syriac Christianity," in H. Altridge and G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism* (Detroit, 1992), pp. 212-234. (repr. in S. P. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Variorum Collected Studies 664 (Aldershot/Brookfield, VT, 1999), ch. II. 邦訳「S・P・ロック「エウセビオスとシリア語圏のキリスト教」秦剛平訳 秦剛平、H・W・アトリッジ編『キリスト教の起源と発展 エウセビオス研究1』リットン 一九九二年、pp. 329-364所収。)

(2) シリア語は、エデッサを中心とする地域で用いられていたアラム語の一方言であり、パレスティナで用いられたパレスティナ・アラム語が筆記においてはヘブル文字を用いるのに対して、フェニキア文字から派生した独自の文字を用いる点が異なっている。しかしながら発音されれば、シリア語とパレスティナ・アラム語は、相互にほぼ完全に理解が可能であった。cf. K. Beyer, *The Aramaic Language*

(Göttingen, 1986); T. Nöldeke, *Kurzgefasstes syrische Grammatick*, 2nd edn. (Leipzig, 1898; repr. Darmstadt, 1977); P. Auvray, P. Poulain, A. Blaise, *Sacred Languages* (New York, 1960), pp. 56-71.

(5) 以下の三人の殉教に先立ち、サビイリ十〇年代、コンラード三世 (Yahran II, 276-293) の在位に属する『神聖な形に殉教する』という有名な短小説がある。この小説の終の句は、『後述の如く、その中にサビイリとキリストと殉教を懸念する』との記述がある。

(4) ミリト帝国に在るキリストと殉教の歴史をローマ帝国に在る現地の人の筆で記述させた。W. Schwaigert, "Aspects of the Persecution of Christians in the Sasanian Empire during the Reign of Shapur II (309-379)," *Harv J Kottayan* (India), 1988), pp. 73-82. 参考書あり。

(3) Cf. S. N. C. Lieu, "Capitves, Refugees and Exiles: A Study of Cross-Frontier Civilian Movements and Contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian," in P. Freeman and D. Kennedy (eds.), *The Defence of the Roman and Byzantine East*, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 8, International Series 297 (ii) (Oxford, 1986), pp. 475-505; W. G. Young, *Partarch, Shah and Caliph: A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D.* (Rawalpindi (Pakistan), 1974).

(6) 大王と呼ばれる、七〇年の長期に渡って王として在位したササン朝の絶頂期を体現した。在位が異説と異ころの『父の死を免れ』と『ホルムズ二世 (Hormizd II, 在位三〇一―三〇九) の死後』宮廷の貴族たちが、王の御子たちが暗殺された後、投獄された結果、彼がまた母の胎にあって生まれつゝなかにたどり着くまで捕縛に遭わされたのである。

(7) ササン朝とマントの間の戦いは、R. N. Frye, "The Political History of Iran under the Sasanians" in E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran* 3 (1): *The Selenicid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge, 1983), ch. 4, pp. 116-180. 参考書あり。またササン朝とマント帝国に在るキリストと殉教の歴史は、J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide* (224-632), Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique (Paris, 1904); J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310, Subs. 36 (Louvain, 1970); F. Decret, "Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des empires romain et sassanide," *De Shapur I^{er} à Yazdgerd I^{er}*," *Recherches Augustiniennes* 14 (Paris, 1979), pp. 91-152; J. P. Asmussen, "Christians in Iran," in E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran* 3 (2) (Cambridge, 1983), ch. 25, pp. 924-948; W. Hage, "Die ostroemische Staatskirche und die Christenheit des

Perserreiches," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84 (Stuttgart, 1973), pp. 174-187; Idem, "The Roman Church of Constantine the Great and Christianity in the Persian Empire," in his *Syriac Christianity in the East, Morān 'Ehō 1* (Kotahyam (India), 1988), pp. 1-13; T. D. Barnes, "Constantine and the Christians of Persia," *Journal of Roman Studies* 75 (London, 1985), pp. 126-136; S. P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties," in S. Mews (ed.), *Religion and National Identity, Studies in Church History* 18 (Oxford, 1982), pp. 1-19 (repr. in his *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Collected Studies 199 (London, 1984), ch. VI); M. G. Morony, "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq," *Journal of the Economic and Historical Society of the Orient* 17 (Leiden, 1974), pp. 113-135; W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 A. D.* (London, 1910) などを見よ。

- (8) キリスト教徒は「ローマ皇帝と社を等しくするものである」という非難は「すでにシャプール二世のキリスト教徒迫害に関する最初の勅令の中に見られる」。 Cf. P. Bedjan (ed.), *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. 2 (Paris/Leipzig, 1891; repr. Hildersheim, 1968), p. 136.

(9) シリヤにおけるキリスト教徒の迫害が最も激しくなった

のはおもに三四〇年以後のことであり、それは「ローマにおいてキリスト教が公認されたことと無関係ではない」。

- (10) ソロアスター教については以下の文献を参照のこと。伊藤義教『ソロアスター研究』岩波書店 一九七九年、岡田明憲『ソロアスター教 神々への讃歌』平川出版社 一九八二年、M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London, 1979) (邦訳「メーリー・ケイス『ソロアスター教 二五〇〇年の歴史』山本由美子訳 筑摩書房 一九八三年)、「Idem, *A History of Zoroastrianism*, 2 vols. (Leiden, 1975, 1982); J. Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion," in E. Yarshater (ed.), *op. cit.*, ch. 23, pp. 866-908.

(11) 紀元前七、六世紀頃とある説もあり。ソロアスターについては依然、謎の部分が多く、その年代決定についても學者によってかなり大きな開きがある。

- (12) ササン朝の支配者たちは「しばしば自らの支配の正当性を主張するために、先のアルケサス朝はイランの宗教的伝統からはずれた正当でない王朝であると主張した。その結果、ソロアスター教はいったんアレクサンドロス大王の東方遠征の際に滅びてしまったが、ササン朝時代になって復興されたのだと信じられるようになった。しかし、これは決して正しい認識とは言えない。アレクサンドロスの征服下においてもソロアスター教の信仰は生き続け、紀元前三世紀から二世紀にかけて東北部の遊牧民出身のバルティア

人によって興されたアルケサス朝においてもゾロアスター教の伝承や『アヴェスタ』を始めとする聖典の結集が積極的に試みられている。ただしアレクサンドロスの東方遠征によるヘレニズム化の影響が全くなかったわけではない。その最たるものは、ズルワーン主義(Zurvanism)と呼ばれるゾロアスター教内部の異端的思想である。その神話によれば、そもそも世界の初めには「ズルワーン (Zurvan, 無限の時)」と呼ばれる神がいた。彼は、ある時、宇宙の創造を思い立ち、その仕事を託するために創造主を生み出すとした。しかしその間にズルワーンは、創造がよいことなのかどうかに疑念を抱き、その疑念から醜悪な悪の神アフリマンが生まれた。これに対して、彼が思い直して完全な創造主として改めて生み出したのが善の神オフルミズドである。ズルワーンは、彼に創造の仕事を託して隠居してしまいが、これを不満としたアフリマンは、ことあることにオフルミズドの邪魔をし、こうしてゾロアスター教が説く善悪二つの相対立する世界原理が生じたといわれるのである。この宇宙創成の神話的説明は、確かに善悪の原理の上に「ズルワーン」という神を立てることによってそれらの二つの原理の存在の起源を説明してはくれるが、反面、善悪の対立を世界の根本原理に据えることによって悪の存在の理由とそれからの解放という他の宗教が解決できなかった問題を第一義的に取り組んだゾロアスター教本来の宗教的

独自性を失わせる結果となった。

(13) しかしシャープール一世がマーニーを寵愛したのは、あくまでも彼の医者としての能力の高さのゆえであり、決して彼の教えに心酔したわけでも、それを受け入れたわけでもなかった。

(14) キルデールは、ユダヤ教、ヒンドゥ教、シャーマニズム、キリスト教など、ゾロアスター教以外のすべての宗教は、アフリマン(ゾロアスター教が教える暗黒と悪の神)の教えであり、したがってペルシア帝国から一掃されなければならないと述べたと言われている。

(15) ワフラーム一世(またはその子、二世)によってゲンデ・シャプールに召還されたマーニーは、迫害の中止を訴えようとしたが、王は、ただ「お前は歓迎されていない。」という冷たい言葉を発したのみで彼の訴えを取り上げなかった。逆にマーニーは、投獄され、それから二六日後の二十七年一月一日に獄死したと伝えられている。

(16) Cf. A. Scher (ed.), *Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Seert)*, Patrologia Orientalis 4 (Turnhout, 1981), p. 238. (このアラビア語で伝わる東シリアの歴史資料『ヤルト年代記』は、その著者に関して著者の間で議論がある。 Cf. P. Nauhin, "L'auteur de la «Chronique de Seert»: Iso' denah de Basra," *Revue de l'histoire des Religions* 186 (Paris, 1974), pp. 113-126; J.-M. Fley, "Iso' nah et la chronique de Seert," *Parole de*

l'Orient 6/7 (Kaslik, 1975/76), pp. 449-459; P. Devos in *Analecta Bollandiana* 93 (Bruxelles, 1975), p. 166, n. 1.) フンラム二世は、彼のローマ出身の王妃クンデヤル (Gandyr II カンデヤダ (Candida)) からキリスト教徒とつう理由で容赦なく処刑している。この王妃の殉教伝は、残念ながらその最後の部分が欠落しているものゝ、六世紀の写本 (British Library Add. 12142, ff. 104a-107b) に残つて残つてゐる。(Cf. S. P. Brock, "A Martyr at the Sasanid Court under Vahran II: Candida," *Analecta Bollandiana* 96 (Bruxelles, 1978), pp. 167-181 (repr. in his *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Collected Studies 199 (London, 1984), ch. IX); F. Nau, "Résumé de monographies syriaques, X, Martyre de Candida," *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1915/17), pp. 23-24; J.-M. Fiey, *op. cit.*, pp. 85-99.)

(17) たとえば『バルスラ年代記』(*The Chronicle of Arbela*)によれば、シャプール二世がキリスト教徒弾圧の命令の撤回を考慮した際、ゾロアスター教の神官(マギ)たちは、ユダヤ人やマニ教徒たちの強い求めに応じて王に弾圧を続けるよう進言したという。「彼ら(ユダヤ人やマニ教徒たち)は、彼ら(マギたち)に訴えた。『キリスト教徒は、すべてローマのスパイであり、彼らは、ヘルシア帝国で起こつてゐることは何でもローマの仲間たちに密告してゐる』(A. Mingana (ed.), *Sources syriaques I* (Leiden, 1907), p.

50. など)『バルスラ年代記』とつう作品は、謎が多く作品の真正性をめぐつて學者たちの間で議論がある。テキストの校訂者ミンガーナは、それを六世紀の作品であると主張するが、何人かの學者は、『バルスラ年代記』はミンガーナ自身が過去の年代記を模して創作した作品に過ぎず、歴史資料とては何ら価値をもつものではないと主張してゐる。Cf. J.-M. Fiey, *op. cit.*, pp. 10 and 47; Idem, "Auteur et date de la Chronique d'Arbéles," *L'Orient Syrien* 12 (Paris, 1967), pp. 265-302; W. Hage, "Early Christianity in Mesopotamia: Some Remarks concerning the Authenticity of the Chronicle of Arbela," *Harp* 1:2-3 (Korayam (India), 1988), pp. 39-46; P. Kawerau, *Die Chronik von Arbela*, CSCO 467, Syr. 199 (Louvain, 1985), pp. 1-12; G. Widengren, "Sources of Parthian and Sasanian History," in E. Yarshater (ed.), *op. cit.*, ch. 37, pp. 1261-1283, etc.)

(18) 一般に迫害は、権力の座にある者が政治的、宗教的な弱者に対してなすものと理解されている。しかし、ヘルシア帝国におけるユダヤ人のキリスト教徒迫害の場合、精神的に追いつめられていたのは、むしろ迫害者であったゾロアスター教徒やユダヤ人の方であった。彼らがキリスト教徒に対して抱いていた底知れない恐怖が彼らの迫害の主たる動機であつた点は注目し値する。

(19) 初期シリアのキリスト教の基本的性格については、R.

Murray, "The Characteristics of the Earliest Syrian Christianity," in N. Garsoian, et al. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington: Dumbarton Oaks, 1982), pp. 3-16.

(20) 西ノキリトノ聖徒 E. E. Malone, *The Monk and the Martyr* (Washington, 1950); L. Bouyer, *History of Christian Spirituality*, vol. 1: *The Spirituality of the New Testament and the Father* (New York, 1963), pp. 190-210, 303-306.

(21) 西ノキリトノ聖徒の終焉と初期の苦行の歴史 後シモンと初期の苦行の歴史の区別と一環して「原始苦行史」(proto-monasticism) の歴史を参照。cf. S. P. Brock, "Early Syrian Asceticism," *Numen* 20 (Leiden, 1973), pp. 1-19 (repr. in his *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Collected Studies Seres 199 (London, 1984), ch. 1; J. Gribomont, "Le monachisme au sein de l'église en Syrie et en Cappadoce," *Studia Monastica* 7 (Barcelona, 1965), pp. 7-24; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien, pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité orientale, Collection Spiritualité orientale et vie monastique 30 (Bérgrolles en Manges, 1967); A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, CSCO 184, 197, 500, Subsida 14, 17, 81 (Louvain, 1958, 1960, 1988).

(22) 聖徒の苦行の歴史の区別と一環して「原始苦行史」を参照。cf. J. B. Segal, *Edessa: the Blessed City* (Oxford, 1970), p. 83;

R. Duval *La Littérature syriaque*, 3rd edn. (Paris, 1907; repr. Amsterdam, 1970), pp. 113-118.

(23) P. Peeters (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles, 1910), pp. 363-368; F. Halpin (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3rd edn. (Bruxelles, 1957), pp. 731-740; F. C. Burkitt (ed.), *Euphemia and the Goh with the Acts of the Martyrdom of the Confessors of Edessa* (London/Oxford, 1913; repr. Amsterdam, 1981). 44頁以下は「殉教史のシモンと聖徒の歴史」以下は「西ノキリトノ聖徒の歴史」を参照。W. Cureton (ed.), *Ancient Syriac Documents* (London, 1864; repr. Amsterdam, 1967), pp. 73-86; P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 1, pp. 144-160.

(24) W. Cureton (ed. and trans.), *op. cit.*; G. Philips (ed. and trans.), *The Doctrine of Addai* (London, 1876); G. Howard (trans.), *The Teaching of Addai*, Text and Translations 16, Early Christian Literature Series 4 (Chico, CA, 1981) (「シモンと聖徒の歴史」の「初期の苦行史」の「シモンと聖徒の歴史」の「初期の苦行史」の「初期の苦行史」の「初期の苦行史」); B. P. Pratten (trans.), *The Teaching of Addaens the Apostle*, in A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 8 (New York, 1926); A. Desreumaux (trans.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Apocryphes: Collection de poche de Traelac Series (Turnhout: Brepols), 1993.

- (95) シヤヌル' シン' : P. Peeters (ed.), *op. cit.*, pp. 1049-1051; シナチヤヤ : Ibid., pp. 150-151. 『殉教』 のトキトキ
 ーゼ' P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 1, pp. 95-130.
- (96) 『シホーナウケリヤ』 のトキトキ 入稿。
- (97) 『シユン』 三〇稿。
- (98) 『シユン』 一九稿。
- (99) Cf. Mt. 10:39; Mk. 8:35; Lk. 9:24.
- (100) Cf. G. Nedungatt, "The Covenanters of the Early Syriac-speaking Church," *Orientalia Christiana Periodica* 39 (Roma, 1973), pp. 191-215, 419-444.
- (101) G. Howard, *op. cit.* text, p. 47 = trans., p. 95.
- (102) P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 111.
- (103) Ibid., p. 114.
- (104) G. Mössinger and P. P. Zingerle (eds.), *Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta* (Innsbruck, 1878), vol. II, pp. 52-63.
 ヤロトス の 聖書に ことばを 用いた の 聖文を 参照 せよ。 S. P. Brock, "The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai: Index of Incipits," *Journal of Semitic Studies* 32 (1987), pp. 279-313; Khalil Alwan, "Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug," *Parole de l'Orient* 13 (Kaslik, 1986), pp. 313-384.
- (105) Ibid., p. 58.
- (106) P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 1, pp. 131-143.
- (107) Cf. Jn. 1:14.
- (108) P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 1, pp. 160-172.
- (109) Ibid., p. 172.
- (110) シリヤ 聖トキトキ' S. E. Assemani, *Acta sanctorum martyrum et occidentalium*, vol. II, pp. 268-398; P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 4, pp. 507-644. 聖文' R. Doran (trans.), *The Lives of Simeon Stylites*, Cistercian Studies 112 (Kalamazoo, MI, 1992). シーモン 聖徒 の 『生涯』 を 読めよ。 H. Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, Texte und Untersuchungen 32.4 (Leipzig, 1908) を 見よ。 聖徒 の 生活 について の 研究 せよ。
 シリヤ 聖トキトキ' の 聖文を 参照 せよ。
 シリヤ 聖トキトキ' の 聖文を 参照 せよ。
- (111) P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 4, p. 623.
- (112) P. Bedjan (ed.), *op. cit.*, vol. 4, pp. 650-665.