

四世紀イラクにおける地域文化としてのキリスト教

—そのマイノリティーとしての自己意識—

武藤 慎一

序論

近代では、キリスト教が個々の地域の人々と初めて接触する際、世界宗教（普遍）と地域文化（特殊）の出会いという構図が、一般に考えられている。しかし、これはキリスト教自体に必然的なことなのだろうか。その反対の構図の場合それは、どのように異なった様相を呈するのだろうか。この興味深い問いに答えてくれ得るのが、四世紀のイラクである。古代の人々にとって「世界」とも言える広大な版図を有した、強力なササン朝治下の諸地域の一つメソポタミアでは、ユダヤ教と共にキリスト教がペルシア帝国内の少数派としてのアラム語圏の住民と土着のセム文化の共通の基盤であった。当時の「世界宗教」たるゾロアスター教が体制側の力を伴って彼らの地域に入ってきた時代に、彼らはどのように反応したのだろうか。そのキリスト教徒たちは当時、自らをどのように認識していたのだろうか。本研究は、四世紀前半にペルシアの賢者アフラハトが著した『論証』に映し出された、彼らの自己意識を扱う。

(一) 四世紀イラクのキリスト教の背景

本研究で言う「イラク」は、大体現在のイラク地域を表す地理的概念である。ティグリス、ユーフラテス川の間には挟まれた地域を指し、これは古代のメソポタミアとバビロニア地域にあたる。四世紀イラクの背景は現在と大きく異なっていた。古代メソポタミア文化を継承するアラム人は、支配者側のペルシア人とは異なる民族だった。宗教的にも、古来のメソポタミアの宗教はキリスト教に取って代わられていたが、ササン朝ペルシアはゾロアスター教を国教としていた。そこで、キリスト教徒は同様にアラム語を使用するユダヤ教徒とは違って、ササン朝から迫害を受けた。言語的には、アラム語はセム語族に属し、その方言の一つであるシリア語が、アラム語を話すキリスト教徒たちの共通語になっていた。

(二) 研究史

従来のペルシア・キリスト教研究における中心的な問題の一つは、その思想上の特殊性を巡るものだった、と言える。その地域的独自性をことさらにあげつらったり¹⁾、逆に教義上の普遍性を過度に強調したりするきらいがあった²⁾。ここでは紙幅の制約があるが、少なくとも卓越した学者による三つの研究を取り上げる必要があるだろう。

初めに、現在の初期シリア・キリスト教研究全体の方向性を決定付けたのは、一九七五年に著されたマリー(Muray)の『教会と王国の象徴』³⁾である。彼は研究対象を無理に外からの枠組みにはめ込むのではなく、それ自体に即した研究方法を採った。シリア語圏のキリスト教徒を特徴付けるのは象徴による表現だが、とかく曖昧だとして、従来の研究はこれを敬遠していた。この象徴をシリアの教会論研究の中心として積極的に採用することで、シリア人

自身が語っていることを忠実に聞き取ることに成功したのである。この名著の主要な研究対象は、ペルシアの賢者アフラハトとニシビスのエフライムだ⁴った。

更に、この方法論をアフラハトのキリスト論に対象を絞って適用したのがブルンス (P. Bruns) の『ペルシアの賢者アフラハトのキリスト像』⁵である。この一九九〇年に出版された研究は、現在に至るまでのアフラハト研究の白眉、とも言えるものである。初期シリア教会の研究者は、ギリシア語圏との関係を重視するものとユダヤ教との関係を重視するものの二つのタイプに大別できる⁶が、ブルンスは古代オリエントとの関係を重視する、という第三の道を探っている。即ち彼は、シリア・キリスト教の背景として土着の文化を強調することで、その独自性を際立たせているのである。ただ勿論、ブルンスもその自己意識を直接扱っているわけではない。

最後に、その肝心の直接我々の主題を扱った研究だが、残念ながら現在に至るまで殆ど存在しない。その稀少な例外としては、ブロック (S. P. Brock) の論文「ササン朝帝国におけるキリスト教徒」⁷ (一九八二年) が挙げられるだろう。この研究は、シリア人自身が自らをどのように考えていたのかを理解しよう⁸と試みている点で、瞠目に値する。しかしながら、長期間を研究対象に据えているこの短い論文では、最初期の証人であるアフラハトだけに十分な紙幅を割くことはできなかった⁸。結局、現時点では、リュウ (J. M. Lieu) が最近のモノグラフでローマ帝国を対象に行った詳細な研究⁹のペルシア帝国版は、存在しないのである。そこで本研究は、その最初期の部分を扱うことで、研究史上の欠けを補うことを意図するものである。

(三) 著者と著作

古来「ペルシアの賢者」と贈り名されたアフラハトは、ペルシアのキリスト教を代表する人物である。しかし、彼の教会の所在地、教会内の位階を含む、彼の生涯についての子細は知られていない。彼は恐らく、二六〇年から二七五年の間に生まれ、三四五年の後、間もなくして死去した。彼の著作『論証』は、ペルシア教会及び正統派シリア・キリスト教の思想を直接表す現存する最古の資料で、四世紀前半までの思想内容を窺い知り得る貴重なものである。『論証』は二十三章からなり、最初の十章が三三七年、次の十二章が三四四年に書かれ、最終章が翌三四五年に付加された。この最後の一章は元来、意図されていなかったものである。

その内容は、当時の政治的状況を反映していて、特に後半ではユダヤ教の反駁に関連するものが多い。キリスト教徒の場合とは異なり、ユダヤ教徒はペルシアの国家から迫害されていなかったのである。そればかりか、彼らはペルシアの側に立ってキリスト教徒と対峙していた、とも言われる。⁽¹⁰⁾ このような背景の下で行われたにもかかわらず、アフラハトのユダヤ教に対する論争は極めて理性的で、教父の中で最も良識的と言われる。⁽¹¹⁾

(四) 研究方法

本研究も、基本的にはブルンスらの立場を継承して、ペルシア・キリスト教独自の言語文化的背景を重視する。しかし、従来の研究では多くの課題が残されたままである。一方で、ペルシア・キリスト教が独自性を有することは確実だとしても、他方ではいくつかの点で非常に普遍的でもある。それでは、この普遍性と独自性とはいかなる関係にあるのだろうか。この肝要な問題は、是非とも解決しておかなければなるまい。そのためには、方法的により一層

周到な用意が要請される。具体的には、本研究は次に挙げるような二つの切り口を採る。

第一に、人称代名詞に注目することで、当事者側の自己意識を分析する。まず、彼らが「私たち」や「あなたがた」と言う場合、その総体の及ぶ範囲を明確にする必要がある。そうすることで初めて、彼らが自らをどのように理解していたか、を観察し得るようになるからである。具体的には、アフラハトによる一人称単数の代名詞の使用から始めて、その複数、ついで二人称といった具合に、必要に応じて順次研究を進めていく。¹³⁾

第二に、彼ら自身の土地に対する言及を考察することで、その地域観を明らかにする。しかし一瞥するに、アフラハトは地域性についてはあまり語っていないように思われる。そこで、このイラク地域の固有名詞のみならず、そこに縁が深い人物のそれも逐一、手掛かりとして辿って、地域に対する彼らの意識に光を当てることにする。

一 理念としての普遍

(一) 普遍性の主張

当然のことながら、アフラハトは『論証』の著者として、一人称単数の「私」でもって語り始める。しかし次に、語感の相違を微塵も感じさせずに、複数の「私たち」を急に使い出す。その後また、自らを指すに「私」でもってし、更に再度「私たち」という具合に延々と続いていく。つまり『論証』では、著者を表す一人称単数と複数とが相互換的に使用されている。アフラハトが「私たち」と言う時、それが意味するのは「教会全体」である。

従って、彼自身が次のように明言しているように、「私」が用いられている時でさえも、個人の背後にこの集団的自

己意識が具わっていることを常に弁えておかなければならない。

「これらを私は、自分が捉えたことに従つて書いた。たとい、誰かがこれらの講話を読んで、自分の考えに合致しない言葉を見出すとしても、彼は嘲笑してはならない。なぜなら、これらの章に書かれていることは、一人の人の考えによつて書かれたものでも、一人の〔聖書の〕読者の確信によつて書かれたものでもなく、教会全体の考えと信仰全体の確信とによつたからである」。

しかもこれは、本来『論証』の筆を置く予定だった第二章の末尾付近に位置し、全体の記述を振り返つた重要なくだりがある。それによると、この著作の読者はその内容を受容しなければならない。その根拠として、著者の教会全体との自己同一性が挙げられている。つまり、このアフラハトの主張はこの著作の共同体的性、即ち普遍性に基づいたもの、と言える。

この個人と集団との相互交換性は、読者を表す二人称の場合も同様に妥当する。『論証』は元々、ある個人のために執筆された性格上、その読者は頻繁に「我が愛する者」と呼ばれる。しかしまた、複数の「我が兄弟たち」や「我らの兄弟たち」、「教会の子ら」等という呼称も用いられている。アフラハトからその仲間宛の私的な手紙がいつの間にか、一種の「公同書簡」に変わっている。つまり、個人間の私信が共同体間の公共の教えになつてゐる。また、その逆も言える。

この『論証』の公同性は、一体どこまで及ぶのだろうか。アフラハトの用語「教会全体」とは、具体的に何を指し

ているのだろうか。彼は、その共同体が「あらゆる言語」と「あらゆる民族」から構成され、彼の民が世界の「あらゆる地域」にいる、と断言する。¹⁶しかし、これらの表現は彼ないし彼らが創作したのではなく、ダニエル書七章を始めたとして、聖書の至る所に見られる定式をそのまま使ったものである。

(二) 普遍性を主張する背景

一体なぜ、ペルシアのキリスト教徒は自らの普遍性を主張するのだろうか。これには、いかなる言語文化的背景があるのだろうか。一方で、ここでの重要語である「民」、「民族」(amma)はシリア語では特有の用法があり、注目値する。その単数形が単独で用いられる時は、「ユダヤ民族」、即ち「神の選民」を指す。その複数形(amme)はユダヤ人以外の「あらゆる民族」、即ち「諸民族」、「異邦人」や「異教徒」を指す。これは英語で言えば、それぞれ「the people」、「the peoples」に当たる。当然、アラム人キリスト教徒も、このいずれかの民族的分類の中に組み入れられることになる。

他方で、アフラハト自身が「私たちは偶像から離れ、我らの父たちが私たちに残したものを偽物と呼んだ¹⁷」と述べている。『論証』の中では稀有な用例ではあるが、ここでの「我らの父たち」(abbayan)は本来の語義である血族としての先祖たちを意味している。つまりアフラハトによると、彼らはユダヤ教徒ではなく、異教徒出身という自己意識を持っていたのである。このことは、シリア語では固有名詞の「アラム人」(arāmayā)が、同一の綴りのまま「armaya」と短めに発音するだけで「異教徒」の意味になったことから窺い知れる。¹⁸ということは、いきおいシリア人キリスト教徒も、ユダヤ人以外の世界の「あらゆる民族」の側に属することになる。¹⁹このような状況によって、

彼らの自己意識の普遍化、非アラム化 (Ent-aramisierung) が促されたとするならば、十分に合点が行く。

(三) 普遍性のための方策

とは言つても、彼らキリスト教徒は自らそうであると主張するような存在には、到底見えない。実際には、ペルシア帝国では所詮、とある地方のマイノリティーの一つで、しかもユダヤ人の後塵を拝する、ただのアラム人に過ぎなかったからである。自らを「非アラム化」して、その普遍性を首肯してもらうためには、何らかの方策が必要だった。

そのための第一歩は、アブラハムを彼らの「父」(父祖)として措定することだった。既に見たように、彼らの現実の父たちはメソポタミアの異教徒だったので、宗教上の「父祖」が要請された。そこで、ユダヤ人の父祖ヤコブから更に遡つて、彼の祖父アブラハムをその「父祖」に担いだのである。実際、創世記ではアブラハムは神に選ばれて、アラム人を含むあらゆる民族の父と呼ばれた人物なので、正にそれには適任である。アラム人キリスト教徒は、ユダヤ人と共通の父祖を持つことで、彼らと並んで神の民の一つと見なされる基盤を首尾よく手中に収めることができた。²¹⁾

しかし彼らは、神の民としての地歩を占めただけでは、満足しなかった。彼らが講じた次なる手立ては、その特権的地位の独占化である。キリスト教徒によると、ユダヤ人は神に従わなかったので、神によつて斥けられた。そして、神の民としてユダヤ人なき今、彼らのものを引き継いだのがキリスト教徒だった、という。²²⁾ 彼らに取つて代わり得るのは、異邦人の中でキリスト教徒をおいて他になかったからである。かくして、旧約の族長たちや他の聖徒たちはみな、キリスト教徒の「父たち」となった。²³⁾ これには勿論、ユダヤ人の直接の先祖たちも含まれる。実際、『論証』においてこの「父たち」という語は、大抵この転義の意味で用いられている。果ては、かのヤコブでさえ「我らの父」と

呼ぶことができるようになったのである。²⁴⁾

ここに、自己の過去の「脱構築」、及び再構築という彼らの企図が、ついに完成を見た。これは歴史的意義を持つたけではなく、同時に教会という、地理的にも世界に広がる共同体との自己同一化が行われたことを意味する。²⁵⁾ 言わば、民族集団（アラム人）から宗教集団（普遍教会）への自己意識の転換である。ただ、この方策そのものは彼らの独創では全くなく、ガラテヤ書を始めたとする新約で、パウロが考案したものを忠実に繰り返したものである。

二 現実としての特殊

(一) 地域への執着

『論証』全編にわたって最も多く登場する人名の一つは、預言者ダニエルである。その回数は、パリゾーの校訂版で六〇〇コラム中、実に八十五回にも上る。²⁶⁾ また、容易に推察できるように、原典が大部分アラム語のダニエル書も頻繁に引用されている。しかも、それが延々と続くこともしばしばで、『論証』中の聖書からの引用で最長の箇所も、ダニエル書からである。²⁷⁾ そのダニエルが中心的に活躍した地域こそが、バビロニアなのである。とりわけ第五章では、バビロニアとペルシアに関連する聖書記事が多用されており、耳目を引く。それでも、ダニエル書の記事がエステル記の記事と並んで、全体のテーマとなつてゐる。

同様のことは、エステル記についても言える。主要な登場人物である「エステル」や「モルデカイ」、その敵「ハマン」といった人名が、「バビロニア」や「ペルシア」といった地名を伴つて度々、見受けられる。²⁸⁾ アフラハトにしてみ

れば、地元が舞台となった物語に特別な思い入れがあつても、何ら不思議ではない。実際、殆どの神父たちがローマ帝国内に居住していた中で、現地在住のアフラハトによるダニエル書とエステル記の多用は、傑出している。

メソポタミア北部に関しても、古代帝国の名「アッシリア」やその王「センナケリブ」、その首都「ニネヴェ」²⁹の名が散見される。ここには、自らが属する集団の居住地域に対する、アフラハトの特別な意識が現れている、と言える。

(二) 特殊な「普遍性」

このアフラハトの地域への執着は、先に見た普遍性の主張の中でさえも見て取れる。彼はアブラハムを父祖に仰いだのだが、そもそもアブラハムが神の召命を授かったのは、創世記一二・一四の言う「ハラン」ではなく、「カルデアのウル」³⁰だった、と指摘している。つまり彼は、アブラハムが諸民族の父とされたのが、まだ「カルデア」(バビロニア)にいた時期だったことを強調したかったのである。アブラハムよりも更に一目瞭然なのが、もう一人の父祖、つまり「あらゆる民族」の大洪水後の始祖とされた、ノアの場合である。「論証」では、ノアもまた「カルデアのウル」で暮らして、死去したと描写されているが、創世記にはそんな記述はない。このように、アフラハトは時に過剰なまでに、自らの地域との何らかの繋がりを発見する構えで、その可能性のある聖書箇所を読んでいた、と思われる。

これとは対照的なのが、彼の政治的支配者であるササン朝ペルシアの扱いである。地域に対して見られた親近性が、ペルシア帝国に対しては全く感じられない。アフラハトは、確かに「ペルシア」とそれに関連する人名に比較的良好に言及するが、それは意外なことに当時のササン朝ではなく、旧約の舞台となった古代のアケメネス朝ペルシアに、ほ

ば限定されている。⁽³²⁾

しかし、その稀有な例外の一つが、一四・一にある。そこで彼は、次のように『論証』の宛て先を記す中で、ササン朝の首都である二重都市セレウキア＝クテシフォンの名を挙げている。

「……主教たち、司祭たち、輔祭たち、それにあなたがたの所にいるあらゆる教会の子らへ。また、セレウキアとクテシフォン、及び様々な場所にいる神の民全体へ」⁽³³⁾。

ここでは、アフラハトは「神の民全体」という全体的な表現を好むものの、読者として実際に彼の念頭にあったのは、ある特定の集団だったことが分かる。今回の場合は、首都の教会が関心の的だったように、彼の関心はある特定の場所の特定の教会に向けられていたのである。それ故、自分たちの普遍性を理念として盛んに主張してはいても、現実には諸民族の扱い方に明白な偏向が見られたとしても、ことさらに驚く必要はない。この点でのアフラハトの特殊性は、同時代のギリシア・ラテン教父と比較すれば、一層明白になる。

(三) 噴出する特殊性

その偏向が頂点に達するのが、アフラハトのダニエル書七章の解釈である。⁽³⁴⁾ ササン朝ペルシアの場合とは違って、そこでのエドム人へのいれこみようは尋常でない。エドム人とは、ヤコブの兄エサウの子孫とされる民族である。ところが、他にはよく知られていないこの民族が、アフラハトの歴史思想において極めて大きな役割を果たしているの

である。というのもアフラハトは、このエドム人こそが、かのローマ人の先祖だ、と考えていたからだ。彼は、ダニエルが見た預言的幻の中の四頭の獣をバビロニア、ペルシア、ギリシア、そしてローマと解する。その歴史神学によると、世界の最終的な支配国はローマでなければならぬ。これは、後代のシリア教父たちと同時代のギリシア教父たちの見解に鑑みて、オリジナルかつ画期的な解釈である。

それではなぜ、アフラハトは全ての国々に対するローマ人の優越を主張するのだろうか。その答えは単純明快で、彼らがキリスト教に改宗したからである。彼らは「聖なる民」とさえ呼ばれているのである。アフラハトが『論証』という半ば公共の書の中で、「あらゆる民族の王なるキリスト」と語る時、同じく彼が語る「西方の我らの兄弟たち」と関連付けて、その王権の意味深長さを想起せざるを得ない。『論証』執筆当時、ペルシア帝国内のキリスト教徒が置かれていた危うい政治的状况を考慮に入れれば、その重大さはいやまず。

三一三年からのローマ帝国のキリスト教化は、なにも教会にとって好都合なことばかりではなく、不都合をもたらした。ローマの宿敵が、その敵意の矛先を突如としてキリスト教徒に向けてきたのである。その宿敵とは勿論、三世紀から間断なく対ローマ戦争を仕掛けてきたペルシア帝国である。『論証』は前述のように、三三七年から三四五年という、正にこの図式が形成された時期に、三回に分かれて書かれた。確かに『論証』自体には、キリスト教徒の迫害と彼らの国家に対する姿勢との直接の関連性を示す証拠はないが、それが激化していく様子は十分に読み取ることができる。しかし、本来ペルシア帝国は、異民族、他宗教に寛容な伝統に立つ国だった筈である。そのペルシアを熾烈な迫害へと駆り立てたからには、それ相応の原因があったと考えられる。キリスト教徒の親ローマ的態度が、ローマと正に交戦状態にあつたペルシア側を刺激したとしても、おかしくはない。それならば、偉大な王シャープール二

世（三〇九—三七九年在位）ほどの人物がこの後、終生キリスト教徒に疑念を抱き、迫害を継続したのも、至極当然である。

結び

アフラハトは旧約の先人たちとの一体性を強調しつつも、同時に一般のユダヤ人との差異化を図っている。他方、当時の支配者たるササン朝との距離を保っている。換言すれば、空間的には所屬する国家に対する無関心を装う一方で、時間的には血統上の祖先を超えて、理念上の父祖たちとの連続性を強く意識する。つまり、ペルシア帝国のキリスト教徒の自己意識としては、普通の立場に立っていたことになる。驚くべきことにこの点では、帝国内での立場が正反対だったにもかかわらず、同時代のローマ帝国のキリスト教徒と基本的に一致していた。

しかし、この彼らの主張と現実との間には大きな隔たりがあるので、これを正当化するためには何らかの方策が必要だった。しかし、彼らの選んだ方策の立て方からも既に明らかのように、この方策自体が地域に密着したものだ。理念上の「あらゆる民族」を超えて、現実の居住地域に対して特別な関心を抱き、その政治的・軍事的解放者としてのローマの「兄弟たち」に強く期待している。現実には、そのあらゆる普遍性の主張にもかかわらず、地域的特殊性がにじみでている。この点で、他の民族宗教と同様に、特定の地域文化を代表する宗教としてのペルシア・キリスト教の独自性を確認することができる。

ペルシア・キリスト教思想においては、この理念と現実の両面を明確に区別する必要があるのだが、従来の研究は

このうち、いずれか一方を扱ったものが多かった。それでは、彼らの独自性という長年の問争われてきた問題に対して、バランスを欠いた判断を下す弊害を招くことになりかねない。本研究が明らかにしたように、ペルシアのキリスト教の特徴は、普遍性の理念と特殊性の現実とが共存している点にこそある。

註

- (1) こういった研究の代表者としては、ハーキットが挙げられる。彼は二つの著作の中で、シリアの思想家の中でも特にアフラハントを絶賛し、彼の思想の独自性を強調した (F. Crawford Burkitt, *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1899; Id., *Early Eastern Christianity*, London: John Murray, 1904)。
- (2) こちらの代表は、フォルシエだろう。彼は歴史的な部分についてはアフラハントの生涯と著作に関する詳細な研究を行ったが、神学的な部分ではカトリックの教義を基準として彼の思想の中に正統教義を確認し、若干の点に関しつた『詩經』を註釋しつつある (Jacobus Forget, *De vita et scriptis Aphrahatis, Sapientis Persae, dissertatio historico-theologica*, Lovanii: Vanlinthout fratres, 1882)。
- (3) Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Piscataway: Gorgias Press, 2004² (London: Cambridge University Press, 1975)。
- (4) アフラハントによる象徴そのものの理解については、拙論「アフラハントにおける神の下降と人間の上昇——解釈学的観点から——」『基督教学研究』第一九号(一九九九年)「三九—五七頁参照。
- (5) Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn: Borengässer, 1990。
- (6) より詳細だが、拙著『聖書解釈と詩經と修辭——シリア教父エフシムとギリシヤ教父ソリュンストモス——』東京(教文館)二〇〇四年、二九—三二頁参照。
- (7) Sebastian P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", in: Stuart Mews (ed.), *Religion and National Identity*, Oxford, 1982, 1-19 (in: Sebastian P. Brock, *Syriac Perspective on Late Antiquity*, Hampshire: Variorum, 1984)。
- (8) これはまだアフラハントの著作を彼らの自己理解を研究するための材料として扱う場合の、方法論上の困難を提起しているのかもしれない。
- (9) Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and*

- Graeco-Roman World, Oxford/New York: Oxford University Press, 2004.
- (10) Brock, "Christians in the Sasanian Empire", 8 参照。
- (11) Jacob Neusner, *Abravahai and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden: E. J. Brill, 1971, 244 参照。
- (12) 【論証】では通常、一人称は著者、二人称は読者に相当するところになる。ただし、シリア語では動詞の変化形で人称が分かるので、普段は代名詞が省略されることに注意しなければならない。代名詞が使用される場合、それは強意表現になる。
- (13) *Demonstrations* 22, 26 (PS 1, 1044sq.). 本研究で使用したシリア語テキストは Ioannes Parisot (ed./tr.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrations*, Patrologia Syriaca (=PS), I, 1-2, Parisii: Firmin-Didot et socii, 1894-1907 による。
- (14) このへたり全体については、拙論「ペルシヤの賢者」アフラハットの解釈学』『基督教学研究』第一七号（一九九七年）七〇一-八七頁参照。
- (15) その端書きに書かれてあるように、『論証』は「あなたが聖書から捉えたことか何か、私に説明してよからう」(*Demonstrations*, Epistola interrogatoris, 1 (PS 1, 1)) と書く、あるキリスト教徒の求めに応じて執筆されたもの

四世紀イラクにおける地域文化としてのキリスト教（武藤）

- だんだん (*Demonstrations* 1, 1 (PS 1, 5)).
- (16) *Demonstrations* 16, 1 (PS 1, 760); 16, 2 (PS 1, 765).
- (17) *Demonstrations* 16, 7 (PS 1, 781).
- (18) ただし、『論証』の中には後者の用例は見当たらない。シリア語話者のキリスト教徒の間では「シリア人」(širyāyā) とする別の用語の方が好まれるようになった。
- (19) アフラハットは、他の「諸民族」「異邦人」と自己同一化した「見よ、諸民族に属する、私の民は……」(hā'ennā men 'ammē ...) と語ったこと (*Demonstrations* 17, 10 (PS 1, 805)) 。
- (20) *Demonstrations* 11, 3 (PS 1, 476).
- (21) 今般「(トキヤ) 民族の集団と諸民族の集団」(*Demonstrations* 21, 13 (PS 1, 965)) とする、この二つの神の圏が存在するようになる。
- (22) 特にならぬ *Demonstrations* 16 (PS 1, 760-784) 参照。
- (23) この用例については *Demonstrations* 4, 9 (PS 1, 157); 4, 12 (PS 1, 161); 10, 5 (PS 1, 453) 参照。
- (24) *Demonstrations* 4, 5 (PS 1, 144).
- (25) アフラハット自身も「そして私たちは彼(神)によって、礼拝者たち、民族、教会、そして聖なる集団になった」(*Demonstrations* 23, 61 (PS 2, 127)) と表現している。
- (26) この校訂版は二〇〇〇年であるが、うち半分がラテン語訳になっている。ペニエルの三人の仲間、ハンナンヤ、

- シヤエル、アザルヤ等、関係者の名も含めると、その回数
は更に膨らむ。なかでも頻出しているのは、ダニエルが仕
えたバビロニアの王ネブカドネツアルである。
- (27) これは、ダニエル書九・一二七でも(*Demonstrations*
19, 8-10 (PS 1, 872-881))。
- (28) 興味深いことだ、ノマンが主人公に勝るとも劣らず頻出
である。
- (29) ニネヴェに赴いた預言者としては、ヨナの名も挙げられ
る。
- (30) *Demonstrations* 11, 4 (PS 1, 477).
- (31) *Demonstrations* 23, 14-15 (PS 2, 41).
- (32) この奇妙な沈黙は、アフラハトがササン朝を意図的に無
視すること、それに対する無関心の姿勢を誇示しようと
したことを指示しているのかもしれない。
- (33) *Demonstrations* 14, 1 (PS 1, 573).
- (34) *Demonstrations* 5, 15-25 (PS 1, 212-237).
- (35) *Demonstrations* 5, 22 (PS 1, 229).
- (36) *Ibid.* (PS 1, 229-232).
- (37) これは記念すべき、オリエント・キリスト教が生み出し
た最初の歴史神学であり、教会全体でも教会史の父カイサ
リアのエウセビオスのそれと同程度に古いものである。
Hervé Inglebert, *Interpretatio Christiana. Les mutations*
de savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, his-
toire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.),
Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001, 352-358 参
照。
- (38) *Demonstrations* 5, 23 (PS 1, 232).
- (39) *Demonstrations* 21, 16 (PS 1, 969).
- (40) *Demonstrations* 21, 23 (PS 1, 986).
- (41) 当時のペルシヤ教会を取り巻く政治状況について詳しく
は、Georg G. Blum, "Zur religionspolitischen Situation
der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert", *Zeitschrift für die Kirchengeschichte* 91 (1980) 11-32 参照。
- (42) 前述したように、『論証』は特徴的な、ササン朝への
言及が僅少なことである。その稀少な例外が、王名の
「シャープール(二世)」である。しかし、アフラハトはこ
れを彼の著作年をヘルシアの年号で表示するための一種の
記号として、ギリシアのそれと一緒に使用しているに過ぎ
ない。『論証』全体の最末尾でも、彼は通常通り「シャープー
ール」と記した。しかし、今回はそれだけに留まらず、一言
「彼は迫害を行った」(*Demonstrations* 23, 69 (PS 2, 149))
と書き加えざるを得なかった。彼は筆を置くにあたって、
迫害の張本人の名を記した時、キリスト教徒が正にその最
中にある、過酷な苦難の記憶が脳裏に去来し、もはや沈黙
を守り切れなくなったのであろう。