

ローマにおける自由人と奴隷の実態

——コリント人への第一の手紙七章二十一節と
ピレモン書の歴史的背景として——

湊 晶子

序

第一章 帝政初期における自由人の実態

1 ローマ市民権所有者と自由人

2 自由人の身分とその特質

第二章 帝政初期における奴隷の実態

1 共和制時代の奴隷と帝政時代の奴隷

2 奴隷から被解放奴隷（自由人）への転化

第三章 被解放奴隷とパウロ書簡

1 コリント人への第一の手紙七章二十一節の解釈をめぐって

2 ピレモンへの手紙と被解放奴隷の可能性

結び

序

新約聖書の中には「奴隷と自由人」の対比を用いつつ、キリストにある一致に言及した箇所が幾つかある。ガラテヤ人への手紙三章二十八節「ユダヤ人もギリシヤ人もなく、奴隷も自由人もなく、男子も女子もありません。なぜなら、あなたがたはみな、キリスト・イエスにあって、一つだからです」はその一つである。コリント人への第一の手紙十二章十三節、エペソ人への手紙六章八節、コロサイ人への手紙三章十一節も同様に奴隷と自由人の身分を越えてキリストにある一致を求めた聖句である。

イエス・キリストにある靈の一致については、多くの聖書学者および神学者により、専門的立場から研究がなされている。しかし、新約聖書時代の「奴隷と自由人」の身分、社会的実態、また両者の関係について言及している註解書は殆どない。しかし両者の実態が正確に把握されなければ、「奴隷の状態で召されたのなら、それを気にしてはいけません。しかし、もし自由の身になれるなら、むしろ自由になりなさい。」（コリント人への第一の手紙七章二十一節）と勧めるパウロの真意は理解しにくくなる。また逃亡奴隷オネシモが囚人パウロからの一通の私信を手紙に、地中海を旅行して主人ピレモンのもとに帰り着けた事情も、奴隷制度の一般的理解からは不明瞭となる。この小論において、奴隷および自由人の法制的、社会的面に光を当てつつ、パウロの取り扱う奴隷と自由人の関係を明確にしたいと思う。

当時すべてのローマ領に存在する住民は、ローマ人（市民権所有者）か、あるいは非ローマ人（ローマの主権に服しながら市民権を持たない者）かである。後者のようにローマの支配のもとにありながら、市民権を所有していない者を総称して外人（Peregrinus）と呼んだ^①。帝政ローマ初期、すなわちパウロの活躍した頃のローマでは、純粹に

市民権を保有していた者は、全住民の十パーセント弱に過ぎなかった。したがって帝国の人口の大部分は自由人と奴隷によって占められていたといえる。ということは初代教会の構成メンバーの大半も、自由人と奴隷であったということである。そこでこの小論において、次の三点に焦点を絞って「奴隷と自由人」に関する諸問題を取り扱ってみたいと思う。まず初期帝政ローマにおける自由人の実態を探り、第二に同時代における奴隷の実態を把握し、さらに奴隷から自由人への転化の可能性とその手段について言及し、第三に両者の歴史的事情に基づいて、コリント人への第一の手紙七章二十一節に示されたパウロの真意と、オネシモの自由人への転化の可能性について検討してみたい。

第一章 帝政初期における自由人の実態

1 ローマ市民権所有者と自由人

ローマ市民権所有者と自由人を同義語的に用いることは、法的に誤りであって、両者の間には、法的、社会的差異がはっきり定められていた。

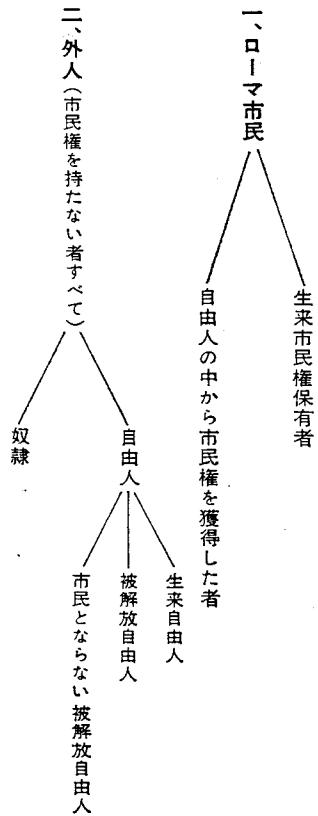
ローマ政府が市民権を附与しはじめたのは、紀元前四世紀ごろと推定される。それは前三三八年のラテン同盟市戦争の終結とともに、ローマがイタリアの大舞台へ躍り出た時以来である。この時、都市のあるものに自治市としての市民権、あるものにはラテン植民市としての市民権を与えた。すなわち市民権所有都市でも格差をつけたのである。アリキヤ、ラヴィニウムなどのようなラテン語を話す自治市は、他の都市の上位に置き、ローマでの投票権をも与えた。またプラエネステ、ティブルのようにラテン語を話さないラテン植民市には、市民権は与えられたが投票権は認めなかった。しかし前九〇年頃には、この区別を廃止し同質の市民権が与えられるようになった。後に市民権は功績

のあった自由人に、また多額のお金で買い取った自由人に附与されるようその枠が広げられ、ついに、紀元二一二年カラカラ帝により、アントニヌス勅法が發布され、帝国の全自由人に市民権が与えられるに至った。

市民権所有者は、ローマ市民および外人に等しく適用される万民法の保護のもとに置かれたと同時に、ローマ市民だけに適用される市民法の保護のもとにも置かれていたのである。初期帝政のころ市民権所有者が、帝国の全人口の十パーセント弱であったということは、パウロの市民権所有の重要性を物語る。この市民権所有者パウロが、一世紀のクリスチャンに対して「市民権所有者も奴隷もなく、キリストにあって一つである」と述べずに、「自由人もなく……」と勧めているのは大変興味深い。

帝国内の住民は、ローマ市民権所有者、自由人、奴隷のいずれかであるが、これらの関係を資料を総合して図式化すると次のようになると思う。

ローマ帝国の全住民



この表からもわかるように、当時自由人には市民権獲得の道が認められていたが、奴隷はまず自由人(被解放奴隷)とならなければその道は開かれなかった。使徒の働き二十二章二十七節から二十九節の記録は、実に明確に市民権所有者と自由民の関係を表していると思う。多分パウロの先祖は前述のラテン植民市としての市民権を持っていたのだろう。市民権は世襲制であるためパウロは生来市民権所有者であった。二十八節に登場する千人隊長は「たかさんの金を出して、この市民権を買った」ことを誇らしげに語る。多分生来自由人であったか、被解放奴隷であったのだから。パウロが生来市民権所有者であることを知った千人隊長の驚きが如実にうかがえる。

市民権の法的、聖書的重要性については、この小論の主題ではないので、ここでは外人と呼ばれた自由人が政治的・社会的身分において、市民権所有者とどのような差別を受けたか、また奴隷の身分と比較してどのような特権が与えられていたかについて論述したい。

2 自由人の身分とその特質

ローマ国内に居住し、ローマの主権に服する自由人であっても、ローマ市民以外の者は、法律上の人格をもたず、したがって自由人が法律上人格を確保するためには、まず「市民たる身分」を獲得しなければならなかった。したがって、自由人とは制限的自由の保持者といつてよい。

それでは自由人が課せられていた制限とは、どのような内容のものであっただろうか。まず第一に、紀元四年に出されたレックス・アエリア・センチア法が示すごとく、自由人の自由とは、解放以前の主人と保護従属関係にあるという限界に立ったものである。第二に、政治的に民会において投票する権も、政務官に選出される権も、ローマの神々に仕える祭司としての権も認められない自由である。第三に自由人の自由とは、ローマ市民権所有者と一目瞭然

區別出来る外面的制約のあるものであった。自由人の大半は奴隷から転化した者であったが、名前を見れば奴隷出身者であることが判明するように仕組まれていたのである。まず主人の氏(*praenomen*)を、次に主人の姓(*nomen*)を、そして最後に奴隷自身の名前(*cognomen*)を名乗らねばならなかった。しかし被解放奴隷の子供は、生来自由人となり、古きよきローマ名だけが与えられたのは興味深い。第四に自由人には、ローマ市民特有のトーガ(一枚の布の衣裳)を着用することが許されていた。しかしこれは自由人用帽子(*pilleus*)をかぶるといふ制限のもとに許されたものである。しかも夕食会では、市民権所有者より食事の品質がおちたと言われる。

このように、自由人の政治的権利の不完全性は認めなければならないが、その反面、彼らは社会的に重要な階級を構成しつづつあったことも見逃してはならない。これは、奴隷が経験し得ない多くの特権を与えられていたからである。土地税・人頭税からの免除、ギルド組織への参加の自由、他階級との結婚の自由(奴隷の主人は、解放後の女奴隷としばしば結婚した)などは自由人に与えられた主な特権であった。

彼らは許された特権を活用して、急速に社会に進出して行った。自由人の中には、彼らの保護者(パトロン)より高い教育を受けた知的な者も少なくなかった。商業界・産業界で成功する者、秘書として活躍する者も少なくなかった。中には皇帝の個人的秘書となるほど出世した者も出た。元来公務には、市民権所有者が従事するのが常であった。この通例に反してアウグストゥス皇帝(イエスの誕生時の皇帝)のもとで、自由人リシヌスがゴール州の総督に任命されたのである。官僚体制を敷き、よくローマの統制を果たしたクラウデウス皇帝(パウロの宣教活動時の皇帝)は、多くの自由人を政治的分野に起用したことで有名である。ナルシウス(*Narcissus*)は皇帝の秘書として仕え、パラス(*Pallas*)は皇帝補査官として、その兄フィレックス(*Felix*)は、属州および軍隊の指揮官として用いられた。初期帝政期におけるこのような自由人の活躍について、ヨロウツは「ローマにおけるプロレタリアート階級

の原動力となった」として、その存在を高く評価している。
 このような自由人の状況を認識する時、パウロが、奴隷から自由人へ解放される手段があるならば自由人に転化して、より効果的に福音の伝播に貢献するよう勧めない筈はなかったと思うのである。

第二章 帝政初期における奴隷の実態

1 共和制時代の奴隷と帝政時代の奴隷

ガイウスは「法学提要」の第三項の「人の身分について」において、「人の法に関する第一の分類は、凡ゆる人が自由人たるか或は奴隷たるかなりとす。」と述べ、奴隷身分を主人の存在のために自由であり得ない人の身分と定義している。すなわち古代世界において、奴隷は主人の所有権に服する故に「物」として扱われたのである。事実、奴隷はアリストテレスにより「有生の道具」とされ、ウアルロにより「言葉ある道具」と定義されたのである。このように、奴隷は一種の動産と見なされていた。

それでも共和制初期の頃は、奴隷の待遇もよく、家族の一員として受け入れられていた。プルタークのコリオラス伝は、「その頃は一般に奴隷に対する取り扱いが寛大であって、主人たちも自分で働くし、食事も共にするし、今よりは温和な親しい態度を取っていた。」と述べている。しかしローマの四方征服につれて征服地からの奴隷の数は急増し、主従間の人種、教養の相違がはなはだしくなり、集団的強制労働に服せられる場合が増し、その地位は急速に悪化した。紀元前二世紀の後半期からローマの奴隷制はその頂点に達し、人口の約三分の一が奴隷で占められたほどである。彼らのほとんどは家内奴隷か大農場に配置されていた。大農場における奴隷たちは、なかば監禁状態

で、地下置場に寝とまりし悪条件のもとに苦しみ続けたと述べられている。カトーは、まさに奴隷を家畜か家具のように扱い、老衰して労働に堪え得ない奴隷や、病気にかかっている奴隷は、価にかかわりなく売却すべきことを勧告している。また自家の奴隷が、食後の休息時間に悪事をはたらいた場合、革紐をもって鞭打つことが常習であった。刑罰の一種としてではなく、日常の用心のために、奴隷に鎖をつけ、農園の監督者の看守のもとに労働させ、夜間臭気鼻をつく檻に投ずる時も、そのままにしたと記録されている。当時彼等がイタリアから逃亡することはほとんど出来ず、もしその目的を達したとしても、盗賊や追はぎの犠牲となり、もし不成功に終わった場合は、決闘場や十字架上の露と消えるか、あるいは一層残酷の私刑を受けなければならなかった。このような中であっても、ストア派の人道主義者セネカが、彼の奴隷チロを比較的人道的に取り扱っている記録は貴重である。しかしそれはごく稀なことであって、共和制時代の奴隷は一般に残酷苛酷な取り扱いに甘んじなければならなかった。

しかしこの状態は長続きせず、やがて主人の虐殺事件や、主人の一家に対する復讐事件が相次いで起こるようになった。共和制末期のことである。ローマの諺に「生れつきなさげに富んだ主人でも、その奴隷の数ほどの敵がある」と言われた程である。紀元前二三三年エウヌスの企てた奴隷謀叛、一〇三から三年にわたったトリイホン・アテニオスの率いた奴隷の大戦争、七三年のスパルタクスの反乱は、代表的なものである。法的根拠に訴えることにおいて得意なローマ人は、冷酷な法規による鎮圧をつぎつぎに考案した。「主人が自分で所有している奴隷の一人の手によって殺害された場合は、その一家に属するすべての奴隷を死刑に処する」ことを前提とした誠に非常識なものも含まれていた。実際に四百名にのぼる奴隷が殺害された記録もある。

しかし帝政ローマに入って、ローマの侵略的膨張が中止されると、奴隷の供給は次第に減少していった。したがって帝政初期には、主としてそれまでに集積した人間の資源に依頼する必要があった関係から、奴隷所有者が奴隷を取

り引きする様子が著しく穩健になって来たことが特徴としてあげられる。これは、「奴隷虐待に関する種々の処罰法」が帝政期に入ってから、つぎつぎに設けられたことから窺い知ることが出来る。

そのいくつかを取り上げると、紀元一九年（イエスの時代）のペトロニア法により、判決によらないで自分の奴隷を獣と闘わせることを禁止した。クラウデウス帝（四一―五四四年、パウロの伝道旅行時代）の勅法は病弱の奴隷を棄てることを禁じた。ネロ帝（五四―六八年、第三章の主題コリント第一の七・二十一、ピレモン書の執筆）の勅法は奴隷が主人の虐待を訴えたとき、それを調査すべきことを命じた。ドミティアヌス帝（八一―九六年、ヨハネの殉教）の元老院議決は、主人が奴隷を去勢することを禁じ、違反者にはその財産の半分を没収するものとした。ハドリアヌス帝の勅法は女奴隷を売春斡旋業者へ売り、或は男の奴隷を格闘士養成所へ売ることを主人に禁じた。同帝はまた、奴隷に罪ある場合でもこれを警察へ引き渡さないで主人が殺害することを禁じた。二世紀前半のピウス帝が奴隷を殺した主人を殺人罪に問うことを定めた。ピウスはさらに奴隷がその主人から苛酷な取り扱いを受けた場合は、神殿、または皇帝の立像のある境内に避難し、進んで保安官の尋問を受けることのできる法律を作った。^⑤

新約聖書の背景となっている帝政初期における奴隷の取り扱いに関する律法を、いくつか挙げるだけでも、共和制時代のそれと著しく様相が異なっていることに気付くのである。帝政期には単に取り扱いが穩便になったばかりでなく、奴隷から解放されて被解放奴隷自由人となる道も広く備えられてきたのである。そして、解放奴隷（自由人）として、銀行業に、手工業に、属州地方における公務に、秘書に、巾広く活躍していたことは前述の自由人の特質において指摘した通りである。帝政期には、奴隷は最も近代町人に近い階級^⑥に変質しつつあったのではなからうか。したがって、新約聖書時代の奴隷の状態を、共和制時代の奴隷制の尺度で理解してしまわないように注意しなければならぬと思ふのである。

2 奴隷から被解放奴隷（自由人）への転化

実際的で、計算高いローマ人は奴隷制に依存しながら、しかもその反面共和制末から初期帝政にかけて、奴隷依存から離れようとする傾向を示しはじめた。奴隷を買って使うことは得なのか、損なのか。カトーによれば、農場の奴隷は兵士並みの小麦、ぶどう酒、オリヴ油、オリヴか酢に漬けた魚、塩を食糧として与えられる。靴、衣服、毛布なども支給される。ユルメルラのいうように作業道具も必要である。管理人をおくことも条件となる。ローマ人の計算から、奴隷として使うよりも被解放自由人として使う方が合理的であると見て取った。主人は奴隷を商人に、あるいは手工業の職人に仕立てたりもした。鎖につながれた「もの言う動物」としてよりも、自由人ではあるが保護者^⑦権によって拘束された被解放者の身分として使う方が、明らかに主人の利益になるといふのである。いかにもローマ人らしい発想である。

また単なる虚栄心から解放が行われた例も多い。葬儀における最後の行列が長いことが主人の偉大さを示すバロメーターとされたようである。^⑧無制限に奴隷を解放することを防止するために、フイアリカニア法が制定され、遺言による奴隷解放の數に制限を加えた。

「奴隷一〇一名から五〇〇名までを所有するものは、一〇〇名（五分の一）まで解放することができる。しかしこれ以上の奴隷を所有していても、一〇〇名を越えて解放することはできない。三一名から一〇〇名までの奴隷所有者は四分の一、一一名から三〇名までは三分の一、二名から一〇名までは二分の一をそれぞれ解放することが出来る。」^⑨ 奴隷解放制限令から、当時の解放の規模が非常に大きいものであったことを窺い知るのである。

このように初期帝政期は、経済的事情から、人間的立場から、ストア的人道主義の立場から、キリスト教の教えから、奴隷解放の風潮が高められた時代であると言える。この傾向に対してキリスト教の影響のみを高く評価すること

は、公平な歴史解釈上避けたいと思う。この問題に関しては、「奴隷の解放を促進させた要因とキリスト教」として、すでに東京キリスト教短大『論集』第十一号で取り扱ったので、ここでは具体的にどのような方法と手順を踏んで、奴隷の身分から解放されたかを、できるだけ多くの資料を総合して検討したい。

解放には国家行為による解放と、奴隷所有者による解放がある。共和制時代にタルクイニウスの陰謀を密告した奴隷がいて、国がこれに自由と市民権を与えて報いたという。また主人を殺した犯人を密告した奴隷に自由を附与した例もある。聖書の背景として知りたいのは、国家による解放ではなく、奴隷所有者による解放の方式である。現在調査できるだけでも、数種類の方法があげられる。

(1) 戸口調査による解放 (Manumissio Censu)

五年毎に開かれる戸口調査に際して、主人の同意命令でローマ市民として記入する方法である。この方法は主として共和国時代の憲法や儀式に関係したもので、極めて古い形式であったといわれている。帝政時代にはそうした検閲官がなかった関係上、実際は一つの死文に過ぎなかった。検閲官が奴隷所有者の同意を得て、公民名簿にローマ風の奴隷の姓名を記入し、この手続きを経れば奴隷は自由を獲得し、ローマの公民となれたというのである。^④

(2) 棍棒による解放 (Manumissio Vindicta)

奴隷のための自由の主張者 (Adsertor Libertatis) が保安官の前で、奴隷を自由民であると主張した擬制的訴訟であったが、後には Adsertor Libertatis の任務が、普通保安官に附属した捕手の手に移り、この捕手が奴隷に棍棒(権棒)を触着させる儀式と変化した。この儀式において重要な点は、自由民として与えられた自由は絶対的であることを公式に宣言したことである。そしてその自由は、公式的にも、暗黙的にも停止されたり、条件付きのものとされたりする種類のものではない。^⑤

(3) 遺言による解放 (Manumissio testamento)

テストメントはこれらの諸形式中最も重要視されたもので、古いことでも十二銅板法をはるかに凌ぐものと見なされている。テストメントは確実な遺言の作用によって有効となるもので、遺言そのものの効果の影響で、その効無効が決定されたのである。解放者の生存中に証人を集めて相続人を指定して、死後の財産処分を定める遺言行為(のちに遺言状)をなすが、その場合「私の奴隷誰れを自由にせよ」と命じておく。実際に条件が充たされた場合、彼の解放は何の変更もなく実現されたのである。このように遺言によって解放された奴隷は (Orcinus Libertus) といわれ、その後見者の権利は、自然に主人の子供に伝わったことはいままでもない。^⑥

(4) 友人(II証人)間の解放 (Manumissio inter Amicos)

今まで述べて来た解放の方式のほかに、非公式のものであった。友人または証人のような人の任意宣言によっても解放されたのである。すなわち証人の前で解放の意思表示をした場合、あるいは書面をもって解放の意志を通知した場合は、法務官の保護のもとにおかれた。法律上有効とはならなかったまでも、事実上これによって自由を得ることが可能であった。この種の解放について、二二一年パピルスは次のように記している。「マルクスIIアウレリウスは…自分の家で生まれたほぼ三六才の女奴隷ヘレネを友人の前で解放した。そして同人が自由であることを命じた。^⑦」

(5) 信託遺贈による解放

初期帝政では、遺言によって「直接」解放する方法と並んで、遺贈をうけた者に対して自己の(或いは他人の)奴隷を解放するよう委任する信託遺贈による「間接解放」の方法も考案された。^⑧

(6) 教会における解放 (Manumissio in Ecclesia)

三一三年ミラノ勅令によって帝国内に、キリスト教の信教の自由を認めたコンスタンチヌス大帝は、三一六年コンスタンチヌス憲法を制定して、教会において主人が、僧侶と会衆の面前で、解放の意志を表示する方法を生み出した。^⑧

以上考察した六つのどの方法によっても、奴隷の身分から解放され、被解放奴隷すなわち自由人となり得たのである。帝政初期の奴隷解放に関する碑銘が今日に至るまで残されているのは興味深い。その碑銘によると「一人の奴隷がひざまずき解放の儀式を待ち、すでに解放されたもう一人が前の主人、あるいはローマの役人と握手している。そして自由の象徴であるピレウス Pileus を着用している」^⑨。このようにして生み出された自由人の公務上の地位は、市民権所有者に比べて劣っていたが、それでも彼らの社会への進出は帝政初期においてめざましい。一般に奴隷と言え、苛酷な扱いのもとにある悲惨な姿を思い浮かべるが、帝政時代における奴隷の水準は、意外に高かったことを心に留めるべきであろう。

第三章 被解放奴隷の特権とパウロ書簡

初期帝政時代における帝国内人口の大半が、奴隷と自由人であったことから、初代異邦人教会の構成メンバーも、主として奴隷と自由人であったことは容易に想像できる。一般社会で被解放奴隷となる道を提供していれば、教会内でもその風潮に当然影響された。パウロは被解放奴隷の特権をどのように教会内で受けとめ、宣教活動に利用したのだろうか。パウロ書簡中、奴隷に関する個所で特に歴史的背景から理解しなければならぬ点を二つ挙げ検討したい。その一つはコリント人への第一の手紙七章二十一節「奴隷の状態で召されたのなら、それを気にしてはいけません。

しかし、もし自由の身になれるなら、むしろ自由になりなさい」とのパウロの言葉は、どのように解釈されるべきかという問題である。第二は、なぜ囚人からの一通の私信を手にした逃亡奴隷オネシモが、地中海を旅してクリスチャン奴隷所有者ピレモンのもとまで帰ることが出来たかという問題である。オネシモは、キリストにあって罪の奴隷から解放されたが、現実社会においても、解放奴隷として自由人になり得ただろうか。

1 コリント人への第一の手紙七章二十一節の解釈をめぐって

コリント人への第一の手紙七章十七節から二十四節は、この世に対するキリスト者の生き方に関する一般原則を述べた個所である。宗教的区別の典型である「割礼・無割礼」と社会的身分階級の区別の象徴である「奴隷・自由人」の実例から、「おのおの自分の召されたときの状態にとどまっていなさい」という一般原則を言及している。「割礼・無割礼」についての宗教的、社会的論述は多い。しかし「奴隷と自由人」については、靈的解釈はあっても、当時の社会的身分である奴隷と自由人の間をどう生きるかについて詳しい説明を加えている註解書は殆どない。

十八節でパウロが「召されたとき割礼を受けていなかったのなら、割礼を受けてはいけません」と語った時、パウロは割礼、無割礼の相違が信仰の決定的な要素ではなく、「愛によって働く信仰だけが大事である」(ガラテヤ書五章六節)という信仰の根本原則を強調したのである。二十一節でパウロが「奴隷の状態で召されたのなら、それを気にしてはいけません。しかし、もし自由の身になれるなら、むしろ自由になりなさい」と述べた時、信仰の原則にかかわる問題としてではなく、社会的身分階級の問題として語ったのではなからうか。もし「おのおの自分が召されたときの状態にとどまっていなさい」(二十節)という勧めを前者と後者に対して、同じレベルで適応させようとする問題が残ると思うのである。この個所について解説している数少ない註解書も、二つの見解を示しつつその結論を避けて

「むしろ、自由になりなさい」のギリシア語 *πάσαν ἑξουσίαν* は、本来「むしろ、利用しなさい」という意味である。何を利用するのかその目的語が明記されていないため、文脈からそれを見出さなければならぬ。J・S・クレメンズ^⑩、また新聖書注解は、「奴隷の状態を利用する」立場をとり「たとえ自由の身になれたとしても、奴隷の状態にとどまって(その状態を善用しなさい)」と訳している。これに対してカルヴィンの註解書、A・ロバートソンII・A・プラマー^⑪、C・F・キング^⑫は「自由になれる機会を利用する」立場をとり、「もしあなたが簡単に自由にされる事が出来るなら、クリスチャン生活の完全を目ざして、それを利用しなさい」と訳している。

この小論の主題である初期帝政時代の「自由人と奴隷」の実態の分析から明らかのように、当時の奴隷には被解放奴隷となる道がいくつも与えられていたし、被解放奴隷は自由人として奴隷に優る特権を与えられていた歴史的事情に照らし合わせてみる時、A・ロバートソンなどの取る「自由になる機会があったらそれを利用しなさい」という見解が正しいと思うのである。そしてまた文脈からも割礼・無割礼のような信仰の原則についてパウロが述べる時、「受けてはいけません」という強い禁止で迫っているのに対して、奴隷と自由人の関係においては、「気にしてはいけません」とむしろやさしく思いやりで満ちた雰囲気を感じさせる表現で勧めていることに気づくのである。

当時、自由人か奴隷で占められていた初代教会において、パウロは社会的に伝道しやすい自由人の立場を勧めない筈がないと思う。まして被解放奴隷の子供は、生来自由人となるのであるから、ますますパウロの意図するところが理解出来るような気がする。市民権所有者パウロは厳しい伝道旅行中、どれほどローマ市民であることの特権を味わいつづけたであろうか。このパウロが「物いう道具」としての奴隷から、もし自由の身になれるなら、むしろ自由になりなさいと好機をとらえるよう勧めたのは当然であったのではなからうか。

2 ピレモンへの手紙と被解放奴隷の可能性

ピレモンへの手紙は囚人パウロが逃亡奴隷オネシモに、一通の短い私信を持たせて、クリスチャン奴隷所有者ピレモンのもとに送り返す愛の物語であると言つてよい。前述のコリント人への第一の手紙の執筆年代を五十五年ごろとすると、それから五、六年後に著されたピレモンへの手紙は、まさに七章二十一節の現実社会におけるあかしであると思う。ピレモンと奴隷オネシモの関係などについては、『論集』第十一号において、「ピレモンへの手紙と解放奴隷オネシモ」と題して取り扱ったので、ここでは、パウロの愛の導きにより無益なものから有益なものに変えられたオネシモ(ギリシア語の *Onesimos* は有益なものという意味)に獄中にあるパウロが最後に配慮し得たことは、どのようなことであつたか、またその社会的影響はどのようであつたかについて検討したい。

このオネシモにも、前に述べた解放方式によって、被解放奴隷となる機会は与えられていた。古代ローマの奴隷売買の習慣の中で、特に神経を使ったのは出身地に関してであつたという^⑬。どのような理由からか明確ではないが、フリギアの奴隷は軽蔑されていた。オネシモという名はフリギアの名前であつた。パウロは社会的に受け入れられないような奴隷に、解放奴隷としての自由を与え、社会に認められた状態で福音の兵士となつてほしかったのではないかと思う。

ピレモンへの手紙の中にも、それを裏付けることが出来るような箇所を見出すことができる。まず、十二節でパウロが用いている動詞 *avartwō* の意味を調べてみると、パウロの意図がはっきりして来る。この動詞は一般には「送りかえず」あるいは「ふたたび送る」と訳されるが、他には法律用語で「事件を差しもどす」という意味がある。後者の意味に解すると、「私はこの事件の判断をピレモン一人だけでなく、彼の家の教会にもまかせる」となり、法的解

釈を要請していることにもなる。すなわち、ピレモン及びその家の教会に対して、解放奴隷となり得る法的方策を検討してほしい旨要請しているように思われる。第二に十八節で、もしオネシモに負債があったら、パウロ自身が返済することを書き送っている。これは「解放の要件」の中に「負債者」の解放を禁止した項目が記載されていることから、パウロは自らがそれを負担しても、オネシモを解放奴隷として自由な身にさせたかたではないかと思う。第三に、十九節に「この手紙は私の自筆です」とわざわざことわって記している点からも明らかであろう。自筆であることは、公文書としての効力があることである。自筆文書であることは負債を支払うことの公の証書となるばかりでなく、前述の解放方式第四に取り上げた友人（Ⅱ証人）間の解放の条件を充たすのにも必要であったのではなからうか。「書面をもって解放の意志を通知した場合」であるから、パウロは「自筆」と但し書きをする必要があったのではなからうか。

事実オネシモが解放奴隷とされたであろう足取りを示す文書を手にする事が出来るのである。ピレモンへの手紙が記されてから五十年程経った二世紀ごろ、アンテオケ教会の司教イグナチウスがローマに殉教の死をとげるべく連行される途中、スミルナからエペソ教会に書簡を送り「すぐれた監督オネシモ」のことを高く評価して次のように述べている。「……私はエペソの目に見える司教、慈悲深いオネシモにお目にかかりましたが、それはすなわち神の御名において教会全体にお目にかかったことになるのです。皆さんがイエス・キリストによって、オネシモを愛し、すべて彼に倣うようにお祈り致します。皆さんにふさわしい司教を賜った御方は祝すべきかな。」この点に関して、W・パークレーが「逃亡奴隷であったオネシモが後年エペソの高名な監督オネシモになったにちがいないだろう」と結論づけていることは大変興味深い。

オネシモは、エペソ教会の監督としてパウロ書簡の収集整理に当たったのではないか。大切な教理もなく、重大な異端への反駁も含まれていないパウロの唯一の私信ピレモン書が、なぜパウロ書簡集に加えられたかを考える時、オネシモの存在を考えざるを得ない。彼が書簡集にこの短い私信を加えたいと主張したのだろう。大監督は自分の恥をさらしても、彼に注がれた神の恵みをすべての人に明らかにし、神の栄光を現そうとしたと思われる。このように考えて来ると逃亡奴隷オネシモは、パウロのもとからピレモンのもとに返された後、解放奴隷として自由を与えられ、「有益」な兵士として神の御栄光のために生涯を捧げたのであろう。

結 び

一般に奴隷と言えば、アメリカの黒人奴隷の悲惨な状態や、共和制時代の苛酷な状態をもって、どの時代にも適応させようとする傾向がある。今まで述べて来たごとく、初期帝政においては、社会的にも、政治的にも奴隷には自由人として活躍する道が開かれていたのである。このような中において新約聖書は、奴隷制を攻撃しなければ弁護もせず、奴隷、主人という外的差別を越えて、キリスト・イエスにあって一つとなることを勧めている。

しかしパウロは、現実社会から遊離した伝道者ではなかった。原則がおかされない限り、伝道に役立つならば出来る限り社会的条件を整えようと常に配慮しているのである。パウロは、伝道の効果的結果を生み出す一つの手段として、生来市民権を利用した。その教訓に従って、当時の社会により効果的に受け入れられるように、奴隷から被解放奴隷への道を勧めていると思うのである。

初期帝政時代に勝ち取った被解放奴隷すなわち自由人の自由には、先に述べた如く制限があった。たとえローマ市民権を勝ち取ったとしても、なおそれはローマ帝国においてのみ通用する自由である。「罪の奴隷から解放されて、

義の奴隷(義の被解放奴隷)とされたキリスト者」は、全き自由人であると同時に、神の国の市民権取得者である。「私たちを解放してください」だったキリストの自由は、制限的自由ではない。^⑩社会機構の中では、想像も実現も不可能な、キリストにある無限なる自由である。これこそパウロの真の意味の奴隷解放である。私達は、霊的にキリストにおいて解放された自由をもち、また社会機構の中においても、自由な身分であることを感謝しつつ、固く信仰に立って福音の伝達に真剣に取り組まなければならないと思うのである。

注

- ① 船田亨二『ローマ法入門』(有斐閣・昭和二八年)八一頁。
- ② Edward T. Salmon, *A History of the Roman World from 30 B.C. to A.D. 138* (London: Methuen and Co. LTD, 1959), p. 69.
高橋 秀「補助軍兵士に交付されたディプロマの考察—元首政期におけるローマ市民権の普及と兵役」『古典古代の社会と思想』秀村欣次他編(岩波書店・昭和四四年)三〇七頁。
- ③ 吉野 悟『ローマ法とその社会』(近藤出版社)十三〜十五頁。
- ④ 湊 晶子『キリスト者と国家』(聖書図書刊行会・一九六二年)三〇頁。
- ⑤ 吉野 悟『前掲書』三九頁。
- ⑥ 『前掲書』二二頁。
- ⑦ E.T. Salmon, *op. cit.*, p. 64.
- ⑧ 船田亨二『前掲書』七四頁。
- ⑨ E.T. Salmon, *op. cit.*, p. 65.
- ⑩ E.T. Salmon, *op. cit.*, p. 68.

- ⑪ W.J. Woodhous, "Slavery" *Encyclopedia of Religion and Ethics* Vol. XI ed. by James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1961), p. 629.
- ⑫ H.S. Hadley, *Rome and the World Today* (New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1922), p. 165.
- ⑬ H.F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge: The University press, 1967), p. 81.
- ⑭ ガイウス『法学提要』船田亨二訳(日本評論社・昭和一八年)六一頁。
- ⑮ 村川堅太郎「奴隷制度の古典的形態」『思想』(岩波書店・一九四七年七月)四三三頁。
- ⑯ J. Declareuil, *Rome the Law-Giver* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. LTD, 1927), p. 126.
- ⑰ 吉野 悟『前掲書』四四〜四五頁。
- ⑱ J.D. Douglas (ed.) *The New Bible Dictionary* (London: Inter-Varsity Press, 1962), p. 1198.
- ⑲ 柳沢泰爾「ローマの社会と奴隷制度」『法律及政治』六卷一号、四号六号—三頁。
- ⑳ Theodor Mommsen, *The History of Rome Vol. III* (Illinois: The Free Press, 1901), p. 118.
Ibid., p. 70.
- ㉑ 柳沢泰爾『前掲書』二七頁。
- ㉒ 弓削 達『ローマ帝国とキリスト教』(河出書房・昭和四三年)一一八頁。
- ㉓ Tacitus, *The Annals*. trans. by John Jackson (5 vols: Boston: Harvard University Press, 1970), XIV, 42.
- ㉔ 柳沢泰爾『前掲書』二四頁。
- ㉕ 『前掲書』三五頁。
- ㉖ 村川堅太郎『前掲書』二五頁。
- ㉗ 吉野 悟『前掲書』四八〜四九頁。
- ㉘ H.F. Jolowicz, *op. cit.*, p. 80.
- ㉙ 吉野 悟『前掲書』四六頁。
- ㉚ 『前掲書』三二頁。
- ㉛ 原田慶吉『ローマ法』上巻(有斐閣・昭和二五年)五二頁。

- ③ 柳沢泰爾『前掲書』二三頁。
- ④ 吉野 悟『前掲書』三二頁。
- ⑤ 『前掲書』。
- ⑥ 佐伯好郎『ローマ帝国キリスト教保護規定の研究—ローマ法とキリスト教』(春秋社・昭和三二年)二七九頁。
- ⑦ M. Rosovizeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon press, 1926), p. 71.
- ⑧ W.F. Arndt and F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon* (Chicago: The Univ. press, 1957), p. 892.
- ⑨ S.J. Clemens, "Slave, Slavery," *Dictionary of the Apostolic Church* ed. by J. Hastings (Edinburgh: T. and T. Clark, 1918), p. 511.
- ⑩ 増田善雄他編『新聖書注解』新約(2)コリント書(昭和五二年)三二六頁。
- ⑪ Calvin's Commentaries, *The First Epistle of Paul The Apostle to the Corinthians*, Trans. by J.W. Fraser (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Comp, 1960), pp. 153~154.
- ⑫ A. Robertson and A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), p. 147.
- ⑬ J.P. Lange, *Commentary on the Holy Scripture: Corinthians* by C.F. King (Michigan: Zondervan Pub. House, no date), p. 153.
- ⑭ M・I・フインレイ編『西洋古代の奴隷制—学説と論争』古代奴隷制研究会訳(東京大学出版会・一九七四年)二三五頁。
- ⑮ W.J. Woodhouse, *op. cit.*, p. 602.
- ⑯ G・ネラン『アンテオケのイグナチオ書簡』川添利秋訳(みすず書房・一九七五年)四一頁。
- ⑰ W・バークレー「テモテ・テトス・ピレモン」『聖書註解シリーズ』12(ヨルダン社・一九七一年)三三三頁。
- ⑱ 斎藤栄三郎『キリスト教の社会思想』(同文館・昭和四四年)一五六頁。
- ⑲ ローマ人への手紙 六章十八節。
- ⑳ ガラテヤ人への手紙 五章一節。