

共同研究

新約聖書学と現代の宣教

学問と実践の協働を目指して

中野 実 浅野淳博 伊東寿泰
須藤伊知郎 辻 学 廣石 望

まえがき

聖書は信仰共同体の書物、つまり「正典」として連綿と受け継がれてきた書物であると共に、「古典中の古典」として広く文化、歴史に影響を及ぼしてきた書物でもあります。私たちが生きる現代において、聖書をどう読み、解釈し、活用するのか？ この重要な問いに取り組むことは容易ではありません。しかし、聖書を真剣に学ぼうと志す者ならば、必ず遭遇する共通の問いでもあります。

そのような問題意識を大事にしながら、新約聖書学にすでにたずさわってきた中堅の研究者6名が、学問としての聖書学と信仰共同体（教会など）の現場との乖離という問題について共に考え、聖書学と信仰共同体の現場とが連帯できるあり方を模索するプロジェクトを始めました。

近代以降、欧米を中心に、歴史的批判的研究をはじめ、聖書を学問的に研究する方法論が編み出され、それに基づく多くの学問的成果が生み出されてきました。日本においても、20世紀後半に入ると、欧米の研究成果を十分消化しつつも、独特な展開を加えた高度な聖書学の成果が生み出されるようになりました。しかし同時に、高度な学問と信仰共同体の現場との間に乖離が起こっている事実を認めざるをえなくなっています。このような乖離現象は欧米においても見られるものですが、日本においてはなお一層深刻な課題かもしれませぬ。キリスト教会をはじめとする、信仰共同体の基礎はなお形成途上にあり、学問的成果を吟味、受容する力を十分持っているとは言いがたい現実があります。また聖書学者たちもそのような信仰共同体の現場に寄り添ってきたとは言えない現実があります。共に協力する態勢を整える事こそが緊急の課題であると思われまます。

このプロジェクトに参加している6名の新約聖書学者は、信仰的にはいろいろ

ろと異なる教派や立場から出て来ており、また学問的な訓練を受けた（国内外の）教育機関も異なっています。しかし、聖書をめぐる大切な課題のために共に集まり、共同研究を始めました。そのきっかけは、注解書の執筆ということでした。現在、日本キリスト教団出版局のもとで進められているNTJ新約聖書注解（Novum Testamentum Japonicum）の執筆に関わるようになり、共に研究する必要性を痛感したのです。注解書を執筆するからには、現代の聖書学の成果を十分織り込みつつも、説教、聖書研究、教育といった信仰共同体の諸活動において用いられる注解書のあり方を模索したい。そのような願いのもと、日本基督教団信濃町教会の「神学教育研究助成制度」のお助けを得て、2013年の春より共同研究を開始しました。年2回ほどの会合を開きつつ、具体的には聖書解釈の方法論を中心に学びをしてきました。

その成果発表の場として、まず信徒向け講座を2015年1月11日（日）14:30～16:00に信濃町教会で開きました。共同研究者の一人である廣石望（立教大学教授）が「**聖書の学び——教会と大学の間で**」と題する講演を行ない、約60名が集まりました。次に、本プロジェクトのメイン・イベントとして、「**新約聖書学と現代の宣教**」と題するシンポジウムを2015年3月13日（金）18:00～20:30に信濃町教会で開催しました。ここでは、教会の現場で働く牧師たちにも参加してもらい、聖書学と教会との対話を試みました。プログラムは以下のとおりです（敬称略）。

①「歴史的批判的研究の宣教的な展開」

発題者：辻 学（共同研究者、広島大学教授）

応答者：李明生（日本福音ルーテル三鷹教会牧師）

②「物語批評と宣教：説教におけるキャラクタースタディを中心に」

発題者：伊東寿泰（共同研究者、立命館大学教授）

応答者：平野克己（日本基督教団代田教会牧師）

③「正典は教会にとって今どんな意味を持っているのか：正典批評から」

発題者：中野 実（共同研究者、東京神学大学教授）

応答者：高市和久（日本バプテスト連盟市川八幡キリスト教会牧師）

全体司会：須藤伊知郎（共同研究者、西南学院大学教授）

当日は、100名を超える出席者があり、発題者と応答者との間の有意義なやりとりにとどまらず、フロアーの出席者からも活発な反応があり、貴重な対話の時をもつことができました。

この報告書は、以上の「信徒向け講座」およびシンポジウム「新約聖書学と現代の宣教」の記録です。そこで行なわれた、講演、発題、応答はもちろん、フロアーからの質問やそれに対する応答も、できる限りにおいて、紹介することにしました。

最後に、このようなプロジェクトを経済的にも、また会場提供という形においても支えてくださった日本基督教団信濃町教会の皆様、共同研究者一同、心から篤くお礼を申しあげたいと思います。

共同研究者代表 中野 実

共同研究者名：

中野 実（代表、東京神学大学）、浅野淳博（関西学院大学）、伊東寿泰（立命館大学）、須藤伊知郎（西南学院大学）、辻 学（広島大学）、廣石 望（立教大学）

目次

第 1 部

講演 聖書の学び——教会と大学の間で 廣石 望 7

第 2 部

シンポジウム 新約聖書学と現代の宣教

1. 歴史的批判的研究の宣教的な展開

発題……辻 学 30

応答……李 明生 37

再応答……辻 学 41

2. 物語批評と宣教——説教におけるキャラクタースタディを中心に

発題……伊東寿泰 44

応答……平野克己 56

再応答……伊東寿泰 60

3. 正典は教会にとって今どんな意味を持っているか——正典批評から

発題……中野 実 66

応答……高市和久 82

再応答……中野 実 86

第 1 部

講演

聖書の学び——教会と大学の間で

廣石 望（立教大学教授）

2015 年 1 月 11 日（日） 14:30 ～ 16:00

信濃町教会

キリスト教は『聖書』を読み、それを解釈し続けることで「生ける神」への信頼を保ち続けてきた宗教です。そのことは、16世紀に聖書を民衆語に翻訳したプロテスタントの伝統にひときわ明らかです。聖書が読まれる主たる場所はもちろん教会です。しかしもう一方でキリスト教は学問研究を生み出しました。現在の総合大学の出発点が神学部である事例は少なくありません。その結果、聖書は大学でも学問的な研究対象になっています。「信仰と学問」はどう関係するのかという緊張をはらんだ問いの背景には、キリスト教が聖書の学問的研究を生み出したことが含まれます。

ここでは「新約聖書学と現代の宣教」を問うという視点から、一般のキリスト教信徒の方々を念頭に、「信仰と学問」という問題設定を「教会と大学」という場所の関係に置き換えて、私の現状認識と展望についてお話しします。

1. 教会と大学の間における『聖書』

1.1. かつての理想的な結合？

ルター研究者また組織神学者として高名なゲルハルト・エーベリンク（1912-2001年）は、1985年（73歳！）に発表した論文で、次のように言います。

牧師は誰しも最上位の聖職者として学問的訓練を受けた神学者であり、大学の神学講師は誰しもキリスト教会での務めについて少なくとも何がしかを経験しているのが規則である。……もし牧師が大学での学びを継続せずに忘れてしまうなら、教会の務めは害され、墮落する。そして学問研究は、教会を教会たらしめているものについて釈明する共同責任から免れるとき、もはや神学であることを止める¹。

牧師と神学者、教会と大学神学部の緊密な協働関係を要請するこの言葉は、私たちの現状との落差を意識させずにいません。現場の牧師からは「もはや勉強している時間などない」という悲鳴とも開き直りともとれる声はすぐ聞こえてきそうですし、大学の教員にはそもそもキリスト教信仰をもたない者もいて、キリスト者であっても「教会の宣教活動とはひとまず関係なし」という立場で研究することは大いにありえます。

エーベリンクがこのような主張を行う重要な背景として、彼の時代的な経験があると思います。すなわち彼は1939-1945年、ベルリンの告白教会の牧師でした（年齢的に20代後半から30代前半にかけて）。緊急教会である告白教会で働く若い牧師として、ナチス・ドイツによる過酷な支配とその崩壊を目の当たりにしたエーベリンクにとって、大学における神学研究と教会における宣教活動の緊密な結びつきが、決して譲歩することのできない真剣な要請であることはよく理解できます。

私たちの時代状況に、ナチス・ドイツの時代のような、あるいは第二次世界大戦期の日本における軍部支配のような厳しさは、ありがたいことにはや（／まだ？）ありません。それなのに、教会と大学神学部の結びつきはさらに弱まっているという印象があります。では、エーベリンクの主張は、30年前の過去の理想論にすぎないのでしょうか。

もともと30年前も今も、ドイツと日本では、教会をとりまく社会環境が基本的に異なります。ドイツのプロテスタント、とりわけ「福音主義ルター派教会 Evangelisch-lutherische Kirchen」は、日本の諸教会とは比べものにならないほど大きな公の性格をもつ団体で、社会の中で大きな責任と発言力の両方をもっています。そして、そこで働く人々を養成するのが各州の州立大学——日本では言えば国立大学——の神学部です。つまり教会と大学は〈持ちつ持たれつ〉の関係にあります。しかし教会のキリスト教と大学のキリスト教がいつも同じことを言うわけではありません。そこには、緊張を孕んだ協働および対話の関係があります。他方で、日本の国立大学に神学部はありません。ミッション系の私立大学の一部に神学部があり、それと並んで教派神学大学ないし聖職者養成の専門機関があるという状況です。またクリスチャン人口の点でも、教会は、社会の中でウルトラ・マイノリティーです。少数派が別々の教派形成と大

1 ゲルハルト・エーベリンク「生の諸対立における神学」より（Ebeling, Gerhard 1985: "Theologie in den Gegensätzen des Lebens", in: idem 1995: *Theologie in den Gegensätzen des Lebens* (Wort und Glaube Bd. IV), Tübingen: Mohr Siebeck, 3-23, 5)。

学（聖職者養成）運営を行うとき、牧師と神学者たち、教会と大学が広く連携することは困難でしょう。

しかし彼我の状況に違いはあっても、キリスト教信仰と聖書を理解することの結びつきが重要であることに変わりはありません。同じエーベリンクの1990年（78歳！）の論文には、次のような言葉があります。

一見すると一般的に自明であることを、聖書の中で神がその声を聞きとらせる、そのまったく自明でない仕方と対決せしめることは、じっさい神学的に避けて通ることができない²。

これはキリストの贖罪死を扱う論文に出る発言です。「犠牲の死」という救済観念は今日さまざまに批判されていますが、新約聖書を丹念に読むと、私たちが一般的にそうだと思っているのはかなり違った仕方、新約聖書が「犠牲としてのイエス」について語っていることが判明します³。エーベリンクの思考スタイルの特徴は、神と人の中で起こるすべてのことが——まったく別様でもありえたはずなのに——なぜ現に存在している信仰というかたちで実現しているのかを驚きをもって認識し、そのことを介して一般的な自明性に疑問を投げかける点にあります。この姿勢は、教会と大学の双方にとってたいへん有益です。

1.2. 現在の変化した状況——危機と多元性の時代

さて、ドイツ語圏と日本の両方で、教会と大学の両方について時代的な変化が見られます。それは、ひとまずは等しく「危機」と呼ばざるをえないような変化です。もっとも私は宗教社会学者でもなければ、他地域の教会や大学につ

2 エーベリンク「信仰の発言としてのキリストの贖罪死——解釈学的釈明」より（Ebeling, Gerhard 1990: “Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage. Eine hermeneutische Rechenschaft”, in: *ZThK* Beiheft 8: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung des Christen, 3-28, 10）。

3 廣石望 2012:「〈贖罪の犠牲〉というメタファー——イエスの死の救済論的解釈によせて」、無教会研究所（編）『無教会研究』15、1-25を参照。

いてはよく知らず、極めて限定的かつ予断的な現状認識しかもちあわせていません。それでも私に理解できる限りにおいて、現代社会の要請に対応するための可能性にふれたいと思います。

1.2.1. 教会と大学の危機

日本とドイツ語圏のどちらの文化圏においても、教会は会員数の減少と高齢化に苦しんでいます。ドイツ語圏の場合、教会と国家の関係は州によってさまざまですが、教会と国家の公的な結びつきの弱い地域の教会では、例えば歴史的な建造物である教会建物を維持するための財源を確保することすら困難であったりします。日本のとくに地方の教会では、会員数の減少が理由で、無牧となる事例が多くあります。教会が〈内向き〉になるのに比例して、社会的なアピール力は以前より低下しているように感じます。さらに日本の場合、圧倒的な少数派の悲哀と言うべきか、ときに内部で分裂が生じます。また非伝統的な教会形成を行うグループも出てきました。例えば都心の広いホールを借りて、ミラーボールに反射する光の下、バンドの生演奏に乗せて自作の賛美歌を踊りながら歌い、ラップミュージシャンのような〈乗り〉のよい英語の説教を行う「チャーチ」もあります。こうしたフェロシップ型の教会には、おそらく月定献金も役員会（長老会）も教会総会もありません。従来型の教会のあり方が「危機」に瀕していると言ってよいでしょう。

他方で、大学とりわけ大学神学部もまた「危機」に瀕しています。日本の大学は、その発祥の最初期には近代国家を担うための高級エリート官僚の養成を主たる目的とし、後の高度経済成長の時代にあっては一般企業で働くための人材育成を主目的とし、やがて社会が構造的に変化した現在では社会のどの水準で、またどの領域で働く人々を養成するかに応じて機能的に分化してゆく傾向にあります。学生文化も変化しました。私が大学生だった1980年代、大学は若者の「遊園地」と揶揄されましたが、少子化が進み、不景気が続いて、大学入試よりも就職活動を勝ち抜くことの方がはるかに難しくなった現在では、大学はまるで「コンビニ」のようになりました。何が〈お得〉であるかをはっきりアピールしないと「お客さん」——学生のことです！——が集まらないのです。

さらに日本でもドイツ語圏でも、神学部ないし神学科の入学志願者数は、全体として減少していると思います。一般文学部の宗教学関連の科目との並行履修を認めたり、聖職者養成とは別に一般コースを付設したり、ついには学部や学科としての「神学」という枠組みを解消して一般学部へ吸収されたりするケースは、日本ばかりかドイツ語圏でも生じています。大学で働く研究者たちも、「研究」と「教育」の狭間で苦しんでいます。学問研究はたいへんなスピードで学際化と専門化が同時に進んでいる一方で、学生たちの中でヘブライ語やギリシア語、ラテン語などの基礎的な古典語を履修するのは一部の奇人たちに過ぎず、しばしば英語以外の現代西欧語による論文を読みこなすことも容易ではありません。じつはこれに加えて、教員たちが「雑用」と呼ぶ大学運営上の業務が山のようにあります。

こうして教会のみならず、大学および大学神学部もまた「危機」を抱えており、相互の乖離はますます進んでいます。

1.2.2. 多元性の時代が要請するもの

現代社会の大きな特徴のひとつに「多元化」があります。ある現象が、政治、経済、教育、宗教、メディアなどの多様な領域において、多様な仕方で結合と再結合を繰り返すという状況がそれです。例えば、あるテロ事件をとりあげるとして、まずそのできごとをどの領域の現象と見なすのか——それは宗教的な事件か、それとも政治的なものか——、またそのできごとをどの別の領域に結びつけて理解するのか——貧富の格差の拡大という経済問題にか、それとも情報操作の視点からメディアにか——、分類と結合ないし再結合のあり方は非常に多様であるのが通常です。また経済の領域で国際化と自由化が進んでいる一方で、政治の領域では保守化ないし国粹化が進行するなど、一見すると逆方向と思われる二つの動きが別々の領域で同時に生じていたりします。

このことは、とりあえず以下の二つのことを意味するでしょう。すなわち第一に、ある現象を一般的なものの特殊事例として分類する思考法、つまり大きな網の目の中に個別事例を分類かつ分析し、それを総合することで全体を把握できるという伝統的な思考法は、行き詰まりを見せています。そして第二に、私たちが生の方向定位を手に入れるには、どのような遠近法を使い、どの位置

に我が身を置いて、またどのような地平を視野に収めつつ対象を理解しようとしているのかを実践的に自覚し、必要に応じて説明できることが求められます。

社会の多元化が、大学と教会のあり方に対して示唆することは何でしょうか。まず「大学」の神学研究機関にとって、それは第一に「学際性」を重視すべきことを意味します。具体的には、さまざまな近隣諸学（哲学、言語学、歴史学、考古学、文学、心理学その他）と並んで、伝統的に神学部の内側にある諸学との対話を重視することです。私が現在所属している大学院である立教大学キリスト教学研究科では、組織神学と倫理学、旧約聖書学と新約聖書学、そしてキリスト教思想史という伝統的な神学の諸分野の研究者と並んで、宗教学、教会音楽、西洋中世美術、アジア・キリスト教史、そして国際開発支援の各分野の研究者がともに働いています。神学はすでに学際化しているのです。

第二に、社会の多元化は「神学教育における多様性」を考慮すべきことを示唆します。つまり神学の内外における諸学の学際性に呼応して、「神学」という教育プログラムをどう構想するかも多様でありうるのです。例えば、いろいろな対象を研究する諸学の間において「神」を対象とするのが神「学」だという理解もありえますし、「教会」教派の聖職者養成を主目的に据えること、あるいは「宗教」研究という枠内で他宗教と横並びにキリスト教をとりあげること、あるいは「文化」現象のひとつとして文化科学的な科目配置を行うことも考えうると思います。私に有望と思われるのは、広義の「キリスト教的な生の実践」への省察という視点から神学教育を構想するというアイデアです。

では、教会にとって、社会の多元化は何を意味するのでしょうか。それは何よりも、福音の魅力の再発見とその実践を目指すことの中で理解されなければなりません。そのさい大切と思われるのは、第一に、人間のアイデンティティー形成には試行錯誤が含まれること、つまり挫折と再スタートがあることを承認する姿勢です。人のアイデンティティーは物質的あるいは命題的というより、むしろストーリー的です。紆余曲折の「変化」を含む自分史が、私のアイデンティティーです。多元化した社会にあって、生き方の選択肢は多様化しましたが、いざ方向転換を余儀なくされたときに、自分を保護してくれるものが見えにくくなりました。教会はそのための緩やかな支援のネットワークの場を提供すべきですし、同時に自らも「生きている信仰は変わる」という認識を積極的

に承認すべきであると思います。

そして第二に教会の強みは、そもそもの始めから、自分たちの外側にいるイエス・キリストに共通の存立基盤をもっていることにあります。キリスト教信仰には、立場や見解の相違にもかかわらず「共生」を可能にするものへの問いが初めから含まれます。

2. 福音/信仰/キリスト教的生

では、教会と大学神学部のそれぞれの危機、そして両者の乖離という困難な状況にあって、「聖書の学び」を介して教会と大学、牧師と神学者が共同責任を果たすことは、どのように実現可能でしょうか。両者をつなぐものとして、先ほど言及した「キリスト教的な生の実践」への省察という視点をとりあげます。

2.1. イエス・キリストの福音——方向定位の規準

プロテスタンティズムの基本は、「神/キリスト」は「聖書」よりも偉大であり、「聖書」は特定教派や教会の拠って立つ「信条」よりも規範的であるというものです。もっとも、世界は先ずは自分の立ち位置からしか見えませんので、私たちは自分が生まれ育った教会教派の伝統、あるいは私自身の信仰理解を規準にして周囲の世界を——そして、しばしば神自身をも——判断します。それは自然な態度ではありますが、そうした判断を絶対視しないことがプロテスタントの基本的態度に含まれます。

「キリスト教的な生の実践」への省察という視点から神学を構想するさい、「福音」が規準論的な身分をもちます。つい先ごろチューリヒ大学神学部を引退した組織神学者で宗教哲学者のインゴルフ・U・ダルフェルト（1948年生まれ）は、次のように言います。

神の働きの現臨への気づきの中で人の生が変えられ、新しくされ、解放され、救われ、新しく定位されるというプロセスに、福音的神学は集中する。

「キリスト教的な生」は「信仰」に基づいて存在し、そして信仰は「福音」に基づいて存在する。だから福音的神学は、過去と現在におけるキリスト教的な生を、それが信仰と福音によって規定されているという視点から省察し、この生が方向定位の規準としている当のもの、すなわち「福音」に自らをも批判的に定位する⁴。

ダルフェルトが「福音的」というとき、それは「福音に即した」という意味であり、カトリックに対するプロテスタントという教派的な意味ではまったくありません。福音に即して構想される福音的神学は、神の現臨の前で生じる人間の生の諸相を「キリスト教的な生」と呼び、これを省察の対象にします。そのさいキリスト教的な生が「福音」および「信仰」によって生み出されていることを考慮し、なおかつ自らの営みをも、「信仰」が基礎とする「福音」に即して自己検証するというのが、そのプログラムです。

これを消極的に言えば、「ただ学問的な」だけの神学も——つまり観察者の視点に立って、実践的な生の方向定位を自ら問うことをしない記述的な神学も——、また他方で「ただ信仰的な」だけの神学も——つまり当事者の信仰告白に留まり、信仰の自己理解を異なる理解に照らしつつ明確化したり、対話したりしない党派的な神学も——、どちらも通用しないということです。

2.2. 信仰とキリスト教的な生——福音のコミュニケーション

エーベリンクは〈信仰〉と〈神〉の関係について、「信仰は救いを与えるための神の業そのものになり、信仰の相手は——信仰は常にそれに基づく——信仰の根拠になる」と言います⁵。

このような意味での信仰を可能にするのが「福音」であり、この福音に規定されたあらゆるキリスト教的な生の実践の総体を——そこには教会の福音宣教だけでなく、例えば学際的に営まれる神学研究が対象としうるすべてのことが

4 インゴルフ・U・ダルフェルト『解釈実践としての福音的神学——組織神学的な方向定位』より（Dalferth, Ingolf U. 2004: *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung* (ThL.Z.F 11/12), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 20)。

5 エーベリンク「生の諸対立における神学」より（注1参照、Ebeling 1995:15）。

含まれます——、信仰を媒介とした「福音のコミュニケーション」と呼ぶことができるでしょう⁶。このキリスト教的なコミュニケーションの目標が「信仰」を見出すことにあると言うことは可能です。じっさい、これなしに信仰は伝達されませんし、したがって存在することはありません。しかし聖書が神を作りだすのでないと同様、このコミュニケーションが自らの産物として信仰を生み出すわけではありません。信仰は——エーベリンクが「神の業」と呼ぶように——神がその人に自由に現臨することからしか生まれません。つまり神なしに福音は存在せず、福音なしに信仰は存在しえないことを、キリスト教的な福音のコミュニケーションはいつも暗示的ないし明示的に伝達しており、同時にその伝達を通して、そこに神の現臨が伴うならば不信仰から信仰への転換を——つまり「信仰の相手が信仰の根拠である」という認識を——引き起こします。

他方で、福音的神学の目標は信仰ではありません。それはむしろ、それなしには明瞭にキリスト教的な信仰に至ることが不可能であるような経験理解が何であるかを、もう一度「理解」することです。この営みは対象化する知識を積み重ねるといふより、キリスト教的な信仰の確信およびその証言に自己批判性と他者に対する理解可能性を賦与すること、つまりある種の自己啓蒙を目指します。その福音的神学を二つのステップから成る往還的なプロセスと捉えることが可能です。

第一ステップ「福音へ」という運動は、上記のような意味に把握されたキリスト教的な生の実践を、信仰と福音の視点から省察することを目指します。それは、キリスト教的なコミュニケーションから出発して、その中で「福音」として伝達されたもの、ないしそのようなコミュニケーションを規定しているものとして福音を取り出すこと、つまりキリスト教的生を信仰による福音「証言」として理解しようとするステップです。そのさい私たちは、福音に規定された神理解（「父」なる愛の神）、人による福音証言と証言対象（私の信仰と神自身）の区別、また罪の断罪と無償の救い（律法と福音）の区別、さらにはイ

エスへの記憶（過去）と信仰を呼び起こす神の現臨（現在）の結合などについて、注意深く思いをめぐらせることになるでしょう。

続いて第二ステップ「福音から」は、第一ステップで取り出された福音の「光の下で」人と世界を神の被造物として解釈し、そこで生じるすべてのことを判断することから成ります。

さらに第三のステップとして、ダルフェルトが「福音的神学は〈福音〉に自らをも批判的に定位する」と言うことが続きます。それは「福音」に照らした神学の自己検証です。

3. 『聖書』を読む

およそ以上のように設定された枠組みの中で「聖書を読む」とき、どのようなことが大切になるでしょうか。じっさいにそのサンプルを試してみるのに先立って、「正典中の正典」、聖書と経験、そしてプロテスタントの「聖書原理」についてコメントします。

3.1. 「正典中の正典」は『聖書』の外に

現代聖書神学に「正典中の正典 Kanon im Kanon」という問いがあります。史的イエスと教会の宣教対象であるキリストが区別されるようになって以降、また正典である新約聖書に収められた諸文書が神学的に多様であり、容易な調和的解釈を許さないという認識が共有されて以降に生まれた問題設定です。そのさい新約聖書の中心としての「正典中の正典」は、果たしてイエスの「神の国」宣教なのか、パウロの信仰義認論なのか、それともマルコの受難のキリスト論なのか、はたまたヨハネの受肉と高举のキリスト論なのかというふうに、この問題は新約聖書の多様なキリスト証言の中からどれかを規範的なものとして選ぶというモードで論じられることが多かったと思います。

しかし少し考えてみればすぐに判明するように、新約聖書の中心つまり「正典中の正典」はイエス・キリストという人格以外にありえません。新約聖書の諸証言はすべてその解釈です。そして、イエス・キリストという人格は、これ

6 以下、ダルフェルト『解釈実践としての福音的神学』（注4参照、Dalferth 2004:90頁以下）を参照。

また少し考えれば分かるように正典の「外」にいる存在です。

復活信仰の基本は、死せるイエスと生けるイエスの人格の同一性にあります⁷。「彼は死んだ、そして立ち上がった」(1テサ 4:14)と言われるとき、二つの動詞「死んだ」と「立ち上がった」の主語が同一人格であることが決定的に重要です。つまり〈死んでいる者が生きている〉というのが復活信仰です。

その復活者イエスは、福音書という書物の中に閉じ込められた存在ではありません。「彼は起こされた、ここにはいない」(マコ 16:6)という天使の言葉は、福音書の文脈ではイエスが墓の中にいないという意味ですが、「ガリラヤでイエスと再会できる」という約束と併せ読むなら(マコ 16:8、14:28 参照)、復活者は福音書という物語世界の中に納まりきる存在でないという意味合いを、そこに読みとることが許されると思います。

では、福音書のイエスという物語の登場人物はいったい何者でしょうか。私見では、「かつて生き、やがて死んだイエス」と「神によって死者たちの中から起こされたイエス」という二人のイエス——両者はともに福音書という物語の外側にいる存在です——の人格的な同一性を理解させるための、いわば解釈学的な存在者です。本物のイエスは、例えばパウロが「最後のアダムは命を創造する霊になった」(1コリ 15:45)と言うように、霊的な存在です。

3.2. 聖書と経験

エーベリンクは「聖書はそれ自体が生に溢れているのみならず、むしろ永遠の生の証言である。聖書がこの生への関わりによって力を発揮するとき、生に属するもので触れられないまま残るものは何もない」と言います⁸。

そうであるなら、先にその輪郭を素描した福音的神学に、合計三つの解釈学的な地平が開けます。第一は「世界の前で coram mundo」すなわち現代の多元化した社会、およびそれに呼応して学際化した神学研究という地平です。第二は「神の前で(その1) coram Deo」、すなわち先に素描した「福音へ」および

「福音から」という福音的神学の往還プロセスの地平です。そして最後に、これに続いて「神の前で(その2) coram Deo²」ともいうべき第三の地平があります。これは「福音によって克服された不信仰」という視点から自らを批判的に検証する、福音的神学に独自の営みです。

3.3. 人の「創造的な受動性」と sola scriptura

ルターの信仰義認論を神学的人間論に向けて展開するダルフェルトの発言につなげて、プロテスタント・キリスト教の「聖書原理」について、「受動性」という視点から一言コメントします。それは次のような言葉です。

可能性存在としての人間の創造性の核心は、人に敵対的な世界における生存競争のための補償的な能動性ではなく、まったく逆に受動性に存する。それは人のあらゆる能動性や受動性よりも根源的であり、……それなくして人の生におけるあらゆる能動のおよび受動的なプロセスがそもそも存在しないような受動性である⁹。

この発言は、人間の本質と創造性を、その「能動的」な能力および行動から把握することに代えて、むしろ逆に人間存在の根源的に「受動的」なあり方から捉えなおすという文脈にあります。

哲学的な「理性的な生き物 animal rationale」という人間定義に始まり、生物学的な欠落を技術や文化などによって「補償」することで生存競争に勝ったとする生物論的な人間理解をへて、あげくの果ては遺伝子操作によって人類は自己改造できるとする理解に至るまで、私たちは非常にしばしば「私に何ができるか」という視点から自己を理解する傾向をもっています。「私は努力によって今の自分になった」というわけです。背後にあるのは、今の不足を自らの行動によって補うことで未来の理想的な自分に到達できるとする人間理解、つま

7 以下、廣石望 2011:『信仰と経験——イエスと〈神の王国〉の福音』新教出版社、39-43頁を参照。

8 エーベリンク「生の諸対立における神学」より(注1参照、Ebeling 1995:18)。

9 ダルフェルト『無償で——人間の創造的な受動性への想起』より(Dalferth, Ingolf U. 2011: *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 6)。

り根本的には人間を「欠落をもつ存在」と捉える姿勢です。

これに対してダルフェルトは、そもそも人間が生を「受けて」初めて存在するという事実、そして何よりも、「同時に義人にして罪人 simul justus et peccator」というルターの間人理解の根底にある「無償で義とされる」（ロマ 3:24）というパウロの発言に見られるように、人間が（神を含む）他者から可能性を賦与され、これを受けとることで——神の義認を「受けとる」ことが「信仰」です！——初めて大きな創造力を発揮することに注目し、この「根源的な受動性 radikale Passivität」こそが人間の創造性の核心であると言います。これは、宗教改革的な「恵みのみ sola gratia」の再解釈と見る事が可能です。ならばこの人間理解は、プロテスタントの「聖書原理」にも含意するものがあるはずで

す。現代にあって、「聖書のみ sola scriptura」というプロテスタントの聖書原理が、もし自己（制度）の絶対化のための道具として、あるいは暴力の宗教的な正当化の論拠として用いられるなら、それはまったくの誤用です。ダルフェルトに即して言えば、それは人間の「能動性」による自己実現という妄想にとり憑かれた、かつまったく非福音的な聖書の使用法です。

そもそも『聖書』の「聖なる」という性格づけは、この書物それ自体が例えば聖遺物のような意味で「聖なる物」であることにはありません。そうではなく、「聖なる者」つまり神とキリストを指し示す機能において必要十分である点に、『聖書』の聖性はあります。そこには、例えば「いま扉の脇でシャンパンを飲んでいるあの人」という指示表現が、じっさいにはサイダーを飲んでいる場合にも指示行為としては成功しているように、記述における可謬性が含まれます。さらに『聖書』の特徴は思想的な画一性でなく、系譜的な発展や内的な対話性にあります。

ならば、「聖書のみ sola scriptura」という宗教改革的な定式は、「根源的な受動性」という意味における神からの賜物としての「キリストのみ solus Christus」の別表現と理解してよいでしょう。ここから開けるのは、聖書原理の開放的な再解釈です。すなわち「キリスト教的に神を信じることで神により、また神の前で義認されるのではなく、[ただ]信じることによって——すなわち自らの生を神に基づく賜物として、イエス・キリストにおいて明らかになっ

たような神の現臨にまったく規定されたものとして生きることで」¹⁰。この理解には、福音的神学の立場から他宗教と対話するという可能性が秘められています。

4. 「聖書の学び」のサンプル——新しいエルサレムの幻（黙 21:9-22:5）

最後に、以上に素描した福音的神学の立場から「聖書の学び」を行うサンプルとして、ヨハネ黙示録の「新しいエルサレムの幻」と呼ばれるテキストをとりあげます。

^{21:9}そして七つの最後の禍いで満たされた七つの鉢を運ぶ七人の天使たちの一人が来た。そして彼は私と語り、そして言った、「来い、子羊の妻である花嫁を君に見せよう」。¹⁰そして彼は霊によって私をある大きく高い山に導き、私に聖なる都市エルサレムを見せた。それは神によって〔送り出されて〕天から降下した、¹¹神の栄光とともに。その輝きは貴重な宝石に似て、水晶のように透明な碧玉のよう。¹²都市は大きく高い城壁をもち、十二の門がある。門の上には十二人の天使たち。そしてその上に名前が書いてある、イスラエルの息子たちの十二部族の名が。¹³東に三つの門、北に三つの門、南に三つの門、そして西に三つの門。¹⁴そして都市城壁は十二の土台石をもち、それらの上に子羊の十二人の使徒たちの名前がある。

¹⁵そして私と語った者はある物差し、黄金の葦を、都市とその門および城壁を測るためにもっていた。¹⁶そして都市は四角形に設置されており、その長さは幅と等しい。そして彼が葦で都市を測ると 12,000 スタディオンあった。その長さ、幅と高さは等しい。¹⁷そして彼は都市の城壁を測った。すなわち人間の尺度にいう 144〔12の二乗〕エレ、これは天使の（尺度）でもある。¹⁸そして城壁は碧玉で築かれ、都市は純粋ガラスのような純金である。¹⁹そ

10 ダルフェルト『解釈実践としての福音的神学』より（注4参照、Dalferth 2004:80 ——強調は原著、〔 〕は引用者による補足）。

して城壁の土台石はあらゆる宝石で飾られている。最初の土台石は碧玉、第二はサファイア、第三は玉髄、第四はエメラルド、²⁰ 第五は紅縞めのう、第六は紅玉髄、第七はかんらん石、第八は緑柱石、第九はトパーズ、第十は緑玉髄、第十一はヒヤシンス石、第十二は紫水晶。²¹ そして十二の門は十二の真珠（である）。門のそれぞれが唯一つの真珠であった。都市の道路網は透明なガラスのような純金であった。

²² そして神殿を私は都市の中に見なかった。なぜなら主にして万物の支配者なる神がその神殿であるから、そして子羊が。²³ そして都市は、それを照らすために太陽も月も必要としない。なぜなら神の栄光がそれを照らすからである。そしてその灯火は子羊である。²⁴ そして諸民族はその光のうちを進み、地の王たちは自らの豪奢を都市へともたらず。²⁵ そしてその門は、昼間は閉じられない。夜はもはやないであろう。²⁶ そして人々は諸民族の豪奢と高価な物々を都市にもたらずだろう。²⁷ しかし不純なもの、忌まわしきことと虚偽を行う者は何者も入らないであろう。子羊の命の書に〔その名が〕書き込まれている者たちだけが〔入る〕。

^{22:1} そして彼は、命の水の流れを私に示した。水晶のように透明で、神と子羊の玉座から流れ出る〔流れを〕。² 〔その流れは〕通りの中央〔を走り〕、また流れの両側には命の木があり、〔年に〕十二回、実を結ぶ。毎月、実りをもたらずのである。その木の葉は諸民族の治癒に〔使われる〕。³ そして呪われたものは、もはや一切ない。そして神と子羊の玉座が都市の中にあるだろう。そして彼の奴隷たちが彼に仕えるだろう。⁴ そして彼らは彼の顔を見て、彼の名が彼らの額にあるだろう。⁵ そしてもはや夜はないだろう。そして彼らはランプの光も太陽の光も必要としないだろう。なぜなら主なる神が彼らの上に輝き、彼らは世々永遠に支配するであろうから。

「新しいエルサレム」は天空から降臨する都市です。楽園や自然でなく、「都市」が終末に待望される救済の最終形態として幻の中に描かれます。以下では、先に素描した三つの解釈地平を辿るかたちで、このテキストを読んでみましょう。

4.1. 世界の前で coram mundo

「キリスト教は都市で大きくなった」——ボン大学カトリック神学部の新約学者マルティン・エブナーは、2012年に公刊された『最初期キリスト教徒の生活空間としての都市——周辺世界における原始キリスト教1』という教科書的な叙述の冒頭で、そう指摘します¹¹。本書は有名なプロテスタント系注解書シリーズである Neues Testament Deutsch（頭文字をとって通称「NTD エヌ・テー・デー」）の「補遺」叢書の新版で¹²、過去30年間に大いに進展したカルチュラル・スタディーズ系の古代都市研究の成果を豊かにとりいれています。学際化の進展という意味で象徴的な研究スタイルと思われるので、適宜その成果を参照しつつ¹³、まず「世界の前で coram mundo」このテキストの特徴を素描してみましょう。

文化史的に重要ポイントがいくつかあります。

(1) 正方形の都市

ローマ式の古代「都市」は、城壁に囲まれた正方形を理想としていました。そのさい四つの辺の中央にそれぞれ城門があり、そこから縦方向と横方向に伸びた二つのメインストリートが中央で直角交差します。この設計は軍隊宿営地の建設プランに由来すると言われ、とりわけ退役軍人のための植民都市として新設された都市（例えば北アフリカのタムガディ／ティムガド）に典型的です。

他方で、ヨハネ黙示録が描く「新しいエルサレム」も、ローマ式都市の理想型と一致して完全な正方形です（16節「都市は四角形に設置されており、その長さは幅と等しい」参照）。ただし、縦横を貫くのは2本でなく、縦と横に

11 マルティン・エブナー『最初期キリスト教徒の生活空間としての都市——周辺世界における原始キリスト教1』より（Ebner, Martin 2012: *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD-Ergänzungsreihe Bd. I,1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 15)。

12 先行版は、Lohse, Eduard 1971: *Umwelt des Neuen Testaments* (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD-Ergänzungsreihe Bd. I), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (邦訳は、E. ローゼ 1975: 『新約聖書の周辺世界』(NTD 補遺 4) 加山宏路/加山久夫訳、日本基督教団出版局)

13 エブナー、前掲書（注11）のとくに44-65頁を参照。

3本ずつ計6本のメインストリートです。それゆえ正方形の一辺につき3つずつ、合計12の門があり(21:12-14「高い城壁と十二の門」「十二部族」「十二使徒」への言及を参照)、そこから合計16の正方形の都市区画が生まれます。

この正方形都市の第一の特徴はその巨大さです。一辺が「12,000スタディオン」(21:16)とあるのは約2,200kmに当たります。これは地中海全体をすっぽりカバーしてさらに余りある広さです。天から降臨する都市エルサレムは、ローマ帝国全体の版図よりはるかに広大なのです。さらに「その長さと同幅と高さは等しい」とあります(21:16)。つまりこの都市は広大なだけでなく、現代の超高層ビルを遥かに超えて天空に聳え立つ、巨大なルービックキューブのような立方体です。

(2) 建設資材

ローマ時代の古代都市にあっては、都市の中央建造物が大理石であるだけで大いに称賛に値することでした。皇帝アウグストゥスは、自分が首都ローマの中心部をそのように飾ったことを誇っています(スエトニウス「アウグストゥス」28参照)。

これに対して「新しいエルサレム」の大きな特徴は、大理石よりはるかに貴重な大量の黄金やさまざまな貴石が、建築資材としてふんだんに使用されることです。例えば「城壁」は碧玉、その「土台石」はそれぞれ異なる貴石(碧玉、サファイア、玉髄、エメラルドetc.)、12の「城門本体」はそれぞれが巨大なひとつの真珠、都市の「道路網」はすべて純金といった具合に(21:18-21)。都市の巨大さと合わせて、これはじつに空想的な贅沢さです。

こうした貴金属類は、ヨハネ黙示録で「娼婦バビロン」と呼ばれる帝都ローマ、そこに入り出る「大商人たち」が独占的に取引する商品です(黙17-18章参照)。他方で城壁とその土台、城門、道路網は都市市民が「共有」する公共施設に属します。現実世界では富裕者に独占されている富が、幻視の中で、都市市民によって共有されるのです(21:26「人々は諸民族の豪華と高価な物々を都市にもたらすだろう」も参照)。

都市のメインストリートの中央を流れる「命の水の流れ」と、その両側に生える「命の木」の実りも市民の共有財産です(22:1-2参照)。現実には当時、

水を引いた果樹園は都市富裕層の私的な独占物でした。

(3) ヘレニズムの古代ユートピア論

黙示録が描く「新しいエルサレム」の描写には、ローマ時代の都市建築の伝統だけでなく、ヘレニズムのユートピア的な理想都市という文化伝統の影響も見られます。代表例として、紀元2世紀の風刺作家サモサタのルキアノスの発言を引きます。

都市はまったく黄金でできていて、それを取り囲む城壁はエメラルドである。7つある門はすべて、それぞれ一枚板の肉桂でこしらえてある。都市の基礎と城壁内の地面は象牙でできている。あらゆる神々の神殿は緑柱石で建立されており、それぞれの神殿の中に、ひとつ岩の紫水晶から作られた祭壇がある。その祭壇の上で、人々は雄牛百頭の生贄(ヘカトンベン)を献じる。都市の周囲をこの上なく美しいバルサムの川が流れており、川幅は王のエレで100尺あり、深さも苦もなく泳げるほどであった。浴場として大きなガラスの家屋が使われ、燃料は肉桂である。湯船には水の代わりに露がある。(ルキアノス『本当の話』II,11)¹⁴

ここでも、「都市」が理想的なユートピアが夢想される場です。現実の都市にもある公共設備として、「門」「城壁」「基礎」そして「城壁内の地面」、「神殿」と「祭壇」、そして都市外側の「川」と内側の「浴場」などに言及があり、その建築資材の極端な贅沢さ(黄金、エメラルド、肉桂、象牙、緑柱石、紫水晶、バルサム、ガラス)が、黙示録の場合とまったく同様に、この都市が理想郷であることを表現するために強調されています。

(4) エゼキエルの神殿都市

ユダヤ文化の伝統において、新しいエルサレムを未来に待望される理想郷と

14 邦訳として、ルキアノス1989:『本当の話——ルキアノス短編集』呉茂一(他)訳、ちくま文庫、44-45頁を参照。

して描いたのは、ヨハネ黙示録の著者が最初ではありません。ソロモンが建設した第一神殿が崩壊した後のいわゆる「バビロン捕囚」の時代（前597年ないし587年以降）、捕囚民の間であって、新しい神殿および祭儀の再建を詳細に描いた預言者エゼキエルという偉大な先駆があります。

エゼキエルの描く「新しいエルサレム」の著しい特徴は、それがやはり「正方形」であることはさておき（エゼ48:16参照）、何よりも祭司団を中心とした「神殿」都市であることです。都市内部の敷地面積の割り振りが、一般市民には全体の1/5であるのに対して、祭司団の居住地が全体の4/5を占めている点に、また神殿が他の都市区画から空間的に分離されている点に、そのことが端的に示されています（エゼ45:1-8、48:15-19.30-35参照）。

ルキアノスが描くユートピア都市にも「神殿」と祭儀がありました。エゼキエルほど前面に押し出されていなくても、神殿は古代都市の標準装備に属していたからです。どのような神話伝承や地勢上の特徴、および歴史的な記憶に結びつけて、どのような神格をどのような組み合わせで、かつまた都市のどの場所で崇拝するかという点に、それぞれの都市に固有なアイデンティティーが表現されました。

他方で、黙示録が描く「新しい都市エルサレム」のおそらく最大の特徴は、そこに「神殿」が欠けていることです（21:22「神殿を私は都市の中に見なかった」）。むしろ神殿は「万物の支配者なる神、そして子羊」そのものであると言われます（21:22）。「神と子羊の玉座が都市の中にある」（22:3）とありますが、16区画から成る都市にその場所は特定されていません。むしろ玉座から流れ出る「命の水の流れ」のほとりに生える樹木が「毎月、実りをもたらず」（22:2）、「神の栄光が都市を照らす」ので「夜はもはやない」（21:23f.）、あるいは「彼ら（市民）は彼（神）の顔を見て、彼の名が彼らの額にある」（22:4）という描写からは、神（とキリスト）が都市全体に現臨していると理解されていることが分かります。

全市民の上に「主なる神が輝く」（22:5）以上、もはや供犠祭儀は不要です。「彼の奴隷たちが彼に仕える」（22:3）という表現は、おそらく礼拝行為を示唆します。つまり一般市民による祭儀なき神礼拝が、この都市の特徴です。正立方体という都市の形状は、もしかするとヤハウェ神殿の至聖所の代替物という

連想があるのかもしれませんが。そうであるならば、かつて祭儀的に遮断されていた空間が共有空間に、全市民が祭司団になるというイメージがあることになります。

(5) 君主制／民主制／外国人

最後に市民の身分に関わる表象について述べます。第一に、このテキストでは、君主制を示唆する表象（「玉座」「奴隷たちが神に仕える」）と民主制を示唆するそれ（市民が「世々永遠に支配する」）が並存しています（22:3-5参照）。これはイメージが未調整なまま並置されていると見ることもできますが、二つの表象系列が同一事態を描写するために使用されていると見れば、「神の奴隷たちである全市民が、神礼拝を通して都市全体を支配する」という意味関連を表現するものです。

第二に、古代都市にあっては「市民権」が決定的に重要でした。例えば都市アテネの最高議決機関である「民会」に出席し、票決に参加する権利は、男性自由人の市民権保有者に限定されていました。他方で、新しい都市エルサレムの市民名簿は「子羊の命の書」と呼ばれ（21:27）、その資格は社会的な出自や身分、性別や財産の有無に関係なく、とりわけ皇帝崇拝に対する拒絶を通して示されるキリストへの忠誠です（黙3:5、13:8、17:8参照）。

第三に「外国人」について、「諸民族」ないし「地の王たち」が「自らの豪華を都市へともたらず」（21:24.26）とあり、これは〈諸国民の巡礼〉という表象系列にいう外国人寄進者のイメージです。彼らのための門は24時間開かれています（21:25）。さらに、「命の水の流れ」のほとりに生える「命の木」の葉は「諸民族の治癒」に使用されます（22:2）。彼らは都市への入城を拒否される「忌まわしきことと虚偽を行方者」（21:27）では明らかにありませんが、「子羊の命の書」に記載されたフルメンバーの市民なのかと問われると、違うような気がします。そうだとすれば、この都市は「外国人」をただ排除するのではなく、一定の条件の下で彼らに保護と恩恵を約束します。

4.2. 神の前で（その1）と（その2）（coram Deo^{1,2}）

天空から降下する巨大な正立方体の都市エルサレムの幻視を語るという「キ

「リスト教的な生の実践」は、おそらく現実世界における自らの被抑圧的な状況を想像力の水準で克服するためです。このコミュニケーションを「福音へ」と読むとき、小さき者たちもまた富と幸福を共有する権利を享受するよう神に招かれていることが見えてきます。この都市では、従来の意味での祭儀と支配と市民権が廃棄され、むしろ万人が祭司・支配者・市民になります。これらすべてを神（とキリスト）がその現臨を通して与え、人間の根源的受動性の表明に他ならない神礼拝を通して、万人がこれを受けとります。

次に、このように伝達された「福音から」この世界を見るとき、被造世界は万人がその豊かさを分かち合うためにこそ与えられているのに、ローマ帝国の時代と変わらず、現代でも富裕者や富裕国による富と決定権の独占という現実のあることがすぐに分かります。

そして最後に「福音に照らして」教会と大学を自己検証するとき、キリスト教会が「救済」を独占的に主張するなら、また大学神学部が「知」を自らの権力強化のために使用するなら、それは「(克服されたがゆえに) 克服されるべき不信仰」として現れてくるのかもしれない。

第2部

シンポジウム

新約聖書学と現代の宣教

2015年3月13日(金) 18:00～20:30

信濃町教会

第1章 歴史的批判的研究の宣教的な展開

発題 辻学 (つじ まなぶ・広島大学教授)

私が担当するテーマは、「歴史的・批判的研究の宣教的な展開」です。聖書の「歴史的・批判的研究」という名称は、専門家の間では日常的に用いられるものですが、教会の中でそう頻繁に耳にするわけではありません。ともすると、「批判的」という言葉の響きのせいで、あたかも聖書学者は聖書を信じないで批判ばかりする人種であるというような誤解さえ受けることもあります。(聖書やキリスト教に批判的な聖書学者も確かにいますが、それは歴史的・批判的研究のせいではなく、その人個人の考え方によるものです。批判的な学者であれ、穏健な信仰の持ち主の学者であれ——こちらの方が数としては圧倒的に多いです——歴史的・批判的研究の方法は使っています。逆にまた、一般信者の方々が聖書に対する批判を一切持っていないというわけでもないでしょう。)

そこで、まず歴史的・批判的研究とは何かをごく簡単に述べた後、それがキリスト教の宣教にとってどのような意味を持っているか、また持ち得るかを少しばかり考えてみたいと思います。

1. 「歴史的・批判的」の意味

歴史的・批判的研究は、近代に入ってから発達した聖書解釈の方法で、古代や中世の聖書解釈に対するもっとも著しい違いは、聖書の言葉を、人間の営みである歴史の一部として捉える点です。もちろん古代や中世にも、聖書の言葉をその歴史的背景を考慮しつつ読み解く解釈は存在しますが、歴史を超越した

「神の言葉」という観点を(いったん)括弧に括ってしまい、歴史の中で人間が生み出した言葉として捉えるという点で「歴史的・批判的研究」は徹底しています。(だから歴史的・批判的研究は聖書を「神の言葉」と見なさない、というわけではありません。ただ、聖書の言葉を直接自分ない自分たちに向けられた「神の言葉」と受け止めないというだけです。過去の人間としての著者が生み出した言葉でありながら、それが「神の言葉」でもあるとはどういう意味かを聖書学者も一人の信仰者として——キリスト教徒であればの話ですが——考えます。しかし、それはもはや歴史的・批判的研究の守備範囲を超えた問いでもあります。) すなわち「歴史的」とは、聖書のテキストをその成立の歴史の中で捉えるということです。新約の場合は聖書を、初期キリスト教の歴史の中で、当時の読者を意識しつつ書かれた「古典」文書として理解し、現代の読者である我々との間にある時間的・空間的距離を意識するわけです。

「批判的」とは、聖書を「批判する」という意味ではありません。批判の対象は、古代・中世における聖書解釈と言っても良いでしょう。すなわち、教義的また教會的な伝統の中での聖書解釈を批判的に検証するわけですが、これは、この方法が啓蒙思想を背景にして生まれたものであることと結びついています。17～18世紀のヨーロッパで興った啓蒙思想は、教會の伝統的権威に対する批判となりましたが、歴史的・批判的研究はそれを聖書解釈の領域で展開したわけですね。

その批判的観点を支えているのは、理性によって聖書を捉えようとする態度です。啓蒙主義の根底にあるのは、普遍的真理の認識は正しい理性によって可能とする考え方ですが、学問一般に妥当するこの考え方を聖書解釈にも当てはめようとしたのが「歴史的・批判的研究」だということになるでしょう。

まとめて言えば、歴史的・批判的研究とは、(Michael Wolter というドイツの新約学者の表現を借りますが)「テキストの『歴史的』な元来の意味ないし独自の意味を問い、それによって後代の様々な受容を批判的に検証する」営み¹

1 M. Wolter, Die Autonomie des Textes gegenüber den Lesern als Anliegen der historisch-kritischen Exegese des Neuen Testaments, in: K. Finsterbusch/ M. Tilly (Hg.), *Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre*, Göttingen: V&R, 2010, 88-99: 92. 「教義から自由で、理性に従って判断する」方法 (木幡藤子「歴史的・批判的研究」、『聖書学用語辞典』)

ということになるかと思えます。その際に重要とされるのは、可能な限り理性によって聖書テキストを捉えようとする姿勢です。(ただしそれは、聖書の描く出来事が「実際にあったかどうか」、すなわち史実かどうかにかかわるといふとは違います。それは、むしろファンダメンタリストがかかわる点でしょう。)

2. 「証言の書」としての新約聖書

上で述べたとおり、歴史的・批判的研究は近代の精神から生まれたものですが、しかし聖書の記述を、それが生み出された歴史の中に置いて理解するという態度そのものは古代からすでにありまして、またキリスト教信仰にとって本質的なものでもあります。

キリスト教信仰は、聖書自体を信仰対象としているわけではなく、聖書が証言している「テキスト外」の出来事、すなわち歴史的出来事としてのイエス・キリストの生と死、復活を対象としています。新約聖書は、その出来事を解釈しつつ提示する役割を担っているわけです。

したがって、新約聖書本文から遡って、歴史的出来事を捉えようとする作業が不可避になります。聖書に書かれていることが全てそのまま史実だという楽観的な姿勢でいられるのなら、話は簡単ですが、たとえば4つの福音書を並べて読んだだけでも、それらを合わせればイエスの生涯が再構成できるわけではないことはすぐにわかります(古代においてはそう考えていた時期もありましたが)。例えば、マルコ16章によれば、イエスの甦りを知らされた女性たちは「だれにも何も言わなかった」(16:8)わけですが、マタイ28章によれば彼女たちは「弟子たちに知らせるために走って行った」(28:8)ことになっています。どちらも史実だというわけにはいかないでしょう。この種の矛盾は他にもたくさんあります。

問題は、どちらが本当、すなわち史実なのかということよりも、なぜこのよ

日本キリスト教団出版局、2008年、395頁)。なお、「批判的」の意味については、歴史的テキストの学問的研究には普遍的に理解可能な基準というものがあり、その基準に則って相互批判が可能(他者の論拠を批判的に検証できる)だという前提がこの方法にはある、という説明もなされる。

うな、相容れない「証言」が生まれるに至ったのかということにあります。結論を端折りますと、福音書研究者の大多数(例外もいますが)の考えによれば、イエスの出来事すなわち史実が語り伝えられ、記録され、そういった伝承を下敷きにして福音書が書かれ(最初に書かれたのはマルコだというのが大方の一致した意見です)、さらにその増補改訂版(マタイとルカ、さらにヨハネ)が作られていくという過程が、今ある福音書の背後には存在します。

つまり福音書は、イエスの発した言葉や振舞いをそのまま描写したものではなく、イエスの出来事を語り伝えた人たちの受け止め方(=解釈)、さらに福音書を書いた著者たちの解釈を反映して描かれているというわけです。だとすれば、聖書の記述から史的イエスの出来事へと遡り、歴史的な「出来事」を見定めようとする努力、言い換えれば、歴史的事実と、その解釈としてのテキストとの間にある距離を見定めようとする作業が不可避になるでしょう。ここに歴史的・批判的研究の必要性があるのではないのでしょうか。

パウロ書簡の場合も事情は似ています。書簡の本文自体だけでなく、その背後にある歴史的な(パウロと教会ないし個人との)やり取りを再構成し、その中でパウロの発言の意図を理解しようとするのが、歴史的・批判的研究のパウロ書簡に対する姿勢です。

このように、聖書が描く出来事の元来の歴史的状況を想定することで、「出来事」と「証言」(の間には大きな時間的・空間的距離があります)が区別されます。「出来事」の方に注目すれば、キリスト教信仰の基盤となっている「救いの出来事」=イエスの出来事により近づいていこうとする試みとなりますし、「証言」の方に注目すれば、証言=イエスの出来事に対する解釈が、その初めからいかに多様であったかを見ていくことになるでしょう。

3. 解釈の多様性とテキスト固有の意味

イエスの出来事に対する解釈が多様であったという認識は、歴史的・批判的研究が最初から目指したものではありませんが、しかしこの方法で聖書を読む人間にとっては大事な事柄です。

歴史的・批判的方法による新約聖書注解書のシリーズとして一番古く、また高い評価を得てきたのは、ドイツの「マイヤー注解叢書」ですが、創設者であ

るハインリヒ・マイヤーは、歴史的・批判的聖書解釈の前提をこう述べています——「著者がその言葉で考えていたのと同じ意味を全く偏見なしに史的・文法的に探求すること」²。この立場に忠実に考えれば、歴史的・批判的解釈の目的は、各文書の著者がどう考えていたかを歴史的に再現することであり、さらには、イエス自身がどう考えていたか、何をしたか、何を言ったかを、「全く偏見なしに」再現することです。歴史的・批判的解釈は、テキストの発信者の意図に注目しますから、福音書の場合は、4福音書の著者の意図、さらには元々の発信者であるイエスの意図を言い当てるのが目的になります。

しかし、テキストの「意味」とは何かという問いについては、これも古くから議論があり、大別すると2つの見解があります。(1) テキストは、読書行為以前に固有の意味を持っている。それは作者がテキストに込めたもの。(2) テキストの意味は作者の意図に縛られない。テキストは、作者の手を離れた瞬間から、「作者の意図」を離れる。テキストの意味は、読書行為によって読者がテキストに持ち込む。(1) は歴史的・批判的研究が前提としている考え方です。(2) はいわゆる文芸論的聖書解釈の立場であり³、(1) の言う「作者の意図」や「元来の意味」を再構成するのは不可能だという反省・批判の産物です。

細かい議論は省略しますが、テキストの意味を決めるのは読者であって作者ではないという(2)の考え方に従えば、原則的にどのような解釈も可能になります。つまり、100人の人が聖書を読めば100通りの解釈が可能であって、そのいずれも「正当」で「有効」だということになるわけです⁴。しかし、どのような解釈でも良いとはさすがに言い切れないでしょう。ならばその場合、意味づけの多様性を制御する原理は何になるのでしょうか。作者の意図を考慮し

ない場合、読書行為そのものの中に、「正しい」解釈と「誤った」解釈（あるいは「適切な」解釈と「不適切な」解釈）を区別する基準が存在するのでしょうか。

テキストを、作者と読者のコミュニケーションとして捉えた場合、作品としてのテキストが読者に対して持つ自律性はやはり無視できないと思います。テキストが予め持つ意味を読み取ろうとする行為は、たとえ「元来の意味」に到達することが実際には不可能であったとしても、解釈の「正しさ」（あるいは「適切さ」）を測る基準となり得るものです。新約諸文書の場合、とくに作者の意図（福音書の場合ならさらに、発話者・行為者としてのイエスの意図）を想定することは可能だし、それが恣意的な解釈に対する「批判」の基準となるでしょう。

しかしそれは、解釈の多様性を否定することにはなりません。イエスの出来事に対する解釈が初めから多様だったということは、歴史的・批判的研究が明らかにした事実の1つだからです。キリスト教とは、イエスの出来事を解釈する宗教として始まり、今日に至るのであり、新約聖書というテキストは、初期キリスト教におけるイエス解釈の「展覧会」のようなものです。キリスト教はその初期から多様な解釈が並存する運動体だったのであり、そのことを新約聖書が証言し、かつ正当化しているというわけです。

ただし、イエスの意図や著者の意図への接近を重要視する以上、どのような解釈でもいいわけではない、という批判の基準は、新約聖書が提示するイエス解釈そのものにも当てはまります。新約聖書として、適切な解釈と不適切な解釈を含んでいるのです。（では聖書を正典として読むとはどういうことになるのか、その点の中野実先生のご発表に譲ります。）

4. 宣教という視野で考える

それでは、聖書の歴史的・批判的研究をキリスト教の宣教という視野で捉えた場合、どのようなことが言えるのでしょうか。その点を最後に考えてみたいと思います。

一番重要な点は、聖書の歴史的・批判的研究を通して、自分たちのイエス理解、キリスト教理解が吟味されることだだと思います。聖書もキリスト教も常に、

2 H. A. W. Meyer, *Das Neue Testament Griechisch nach den Hilfsmitteln kritisch revidiert mit einer neuen deutschen Übersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar*, 1. Teil, 1. Abth., Göttingen 1829, XXXI. (原典が入手できなかったので、W. G. キュンメル『20世紀における新約聖書』高橋敬基訳、日本基督教団出版局、1973年、16頁から引用。)

3 この立場は、古くは1930年代の「新批評」(New Criticism)に遡るが、フランスの記号学者ロラン・バルトによる「作者の死」という表現に典型的な形で凝縮されているように思われる。

4 水野隆一ほか『創世記』、『新共同訳旧約聖書注解』I、日本基督教団出版局、1996年、113頁。

新しい時間と場所、すなわち新しい文脈の中で新しく解釈されることは、その歴史が示してきた通りですが、その解釈を批判的に吟味する働きがなければ、解釈は恣意性と、自己絶対化を免れません。もとの姿に遡ってキリスト教を考えようとする歴史的・批判的研究はその意味で、解釈の妥当性を測る自己反省の働きであり続けるでしょう。

教会外への「宣教」という視野で考えてみると、キリスト教を「理解」するための材料は歴史的・批判的研究によって生み出されてきたと言えます。歴史的・批判的研究の成果は、理性によって検証可能ですから、キリスト教信仰を共有していない人たちと聖書やイエスについて語る共通の基盤を提供してくれます。歴史的・批判的研究に基づいた宣教は、「信じる」ことによって理性的判断を中止することを要求しません。(キリスト教主義の学校で営まれている「聖書」や「キリスト教入門」の授業は、歴史的・批判的研究の成果を広く取り入れることにより、理解可能な言葉で受講者に語ることが可能になっています。)

他方、教会内での「宣教」という視野も考えられます。その場合、歴史的・批判的研究の視点と成果は、自らのキリスト教理解・信仰理解を反省する姿勢につながります。歴史的・批判的研究は、すでに述べた通り、教會的伝統の中にある解釈を批判的に吟味することで、特定の教會的解釈を絶対化する危険への警鐘を鳴らすこととなります。もちろん、その批判は、歴史的・批判的研究の成果自体にも向けられねばなりません。

新約聖書は、2000年前にナザレのイエスが起こした出来事の中に、神の啓示、すなわち意思の現れ、そして人間とこの世界に対する神の決定的に重要な働きかけを見て取った人たちが、自分の受け止めたその内容を自分の言葉で言い表した文書の集合体です。自分の解釈を自分の言葉で語っていますから、その内容には相互に隔たりや矛盾があり、また今日の私たちにはわかりにくい、あるいは受け入れにくい表現をしていることもあります。聖書の中にある様々な「イエスの出来事理解」と、私たちのそれとの違いは何か、そして時代の違いを超えて共通するものは何かを明らかにしようとするのが、歴史的・批判的研究だと言えるでしょう。

応答 李明生 (り あきお・日本福音ルーテル三鷹教会牧師)

0. はじめに(発題のキーワードから)

辻先生の「歴史的・批判的研究の宣教的な展開」を伺い、私は以下の7つの要素が、キーワードとして重要であると考えました。すなわち、①「歴史」と「批判」の共通要素としての「距離」、②「距離」を測り記述する手段としての「理性」、③最初の発信者としての「作者」と、書かれたものとしての「テキスト」、④「テキスト」の「元来の意味」と、読者の「解釈」、⑤「解釈」の「多様性」における「適切さ」と「不適切さ」、⑥「教会外への宣教」にあたっての「共通の基盤」、⑦「教会内での宣教」にあたっての、キリスト教理解・信仰理解を「反省」する姿勢、です。やや強引にこれらの論点を要約するならば、テキストの読者としての現代の釈義者・解釈者は、テキストを自分とは異なる「他者」として認識し、テキストと自らの間の様々な意味における「距離」に意識的でなければならないということ、そしてこの「距離」に対して意識的であるゆえに、宣教という視野で捉えるならば、教会の外との距離を自覚し、また教会内においても、テキストと自らの距離を再吟味する契機を得ているということになるでしょう。そしてこれらは、(例えば福音書であれば)最初の発信者とその受取人達、さらにこれらの受取人達が発信者となったものを受け取り、最終的に文書としてまとめた作者、そのまとめられた文書を読んだ最初の読者達、といった様々な段階において、それらの相互の距離を、理性を用いて明らかにしていくという歴史的・批判的研究の基礎的な方法論に根ざしたものであると言えるでしょう。

1. テキストとコンテキスト

まず始めに確認したいことは、私自身も聖書学における「歴史的・批判的研究」を必要な研究方法であると捉えており、したがって私は辻先生の「歴史的・批判的研究の宣教的な展開」についての主張に全面的に同意している、ということです。しかしそうであるからこそなおさら、この「全面的な同意」は、何らかの補足を否定するとか、別の視点でのとらえ方を許さない、ということ

を意味しませんし、従って「批判的応答」を制限出来ません。むしろ全面的な同意であるからこそ、必然的に多様な批判的応答を生み出さざるを得ないと言えるのです。このような矛盾が生じるのはなぜでしょうか。結論から申し上げるならば、それはテキストの読者としての釈義者・解釈者（つまり「わたし」）が生きている社会的文脈、すなわち「コンテキスト」そのものが問われることとなるからです。とりわけ「宣教的な展開」について語る時、聖書という歴史的な文書の内部での距離、そしてまた、テキストと自らの距離について意識的であると同時に、現代の読者相互の距離（それは、釈義者相互でもあり、釈義者とその釈義的成果の受け取り手との関係でもあります）について意識的であることがどうしても必要となります。そしてそのためには、読者であり解釈者でありさらなる発信者となる「わたし」がどのようなコンテキスト（社会的文脈）からそれを語るのかという問いかけを抜きにしては成り立たないのです。

いささか乱暴な言い方になりますが、20世紀の中頃までは啓蒙主義的な影響の中で、理性的な手段を用いることで、釈義者は無時間的で中立的・客観的な立場からテキストを扱うことが可能であるという前提に立つことが出来ました。したがって、そこで得られた釈義的成果は、歴史を超越して、普遍的に誰とでも共有しうると見なされるのが可能でした。しかしながら、20世紀の後半から文化人類学と文学研究の発展と共に、「他者をどのように記述するか」ということが問われ始めることとなります。異なる文化について記述する時、それは既に記述者自身の価値観によって再構成された他者像になってしまうことを避けられないのです¹。このことによって明らかになったことは、どれだけ理性的な方法をもってしても、釈義者であれ解釈者であれ、自らが置かれたコンテキストを無視して、他者を記述することは出来ないという限界でした。したがってもし、「わたし」はどのような民族的・性的・社会的・経済的コンテキストから（他者としての）聖書のテキストを釈義し、そしてどのようなコンテキストにある人々を受け取り手としてその解釈を語るのかという問い

を無視するならば、それは、自らとテキスト、また自らと解釈の受け取り手との「距離」を度外視することになってしまい、それはもう歴史的でも批判的でもなくなってしまうのです。したがって、釈義者・解釈者が歴史的・批判的であろうとすればするほど、自らのコンテキストを明らかにしなければならなくなるのです。そして釈義者・解釈者のコンテキストの多様性が、必然的に多様な批判的応答を生じさせることとなるのです。

2. 「宣教」のコンテキスト

とりわけ聖書の「宣教的な展開」について語る際には、「わたし」はどのようなコンテキストから聖書のテキストを釈義し、そしてどのようなコンテキストにある人々を受け取り手としてその解釈を語るのかという問いは、欠かすことが出来ないものであると言えるでしょう。それは同時に「宣教」のコンテキストを明らかにすることでもあります。単純に考えるだけでも、①釈義者の解釈の受け取り手（たとえばこのシンポジウムの聴衆）にとっての宣教、②釈義者（たとえばわたし）にとっての宣教、③聖書諸文書の最初の読者（たとえばまとめられた形での福音書を最初に読んだ人々）にとっての宣教、④聖書諸文書の著者（たとえば福音書の著者）にとっての宣教、⑤出来事の最初の受け取り手（たとえば原始教会の人々）における宣教、⑥出来事の最初の発信者（たとえばイエス）における宣教、の6つのコンテキストが存在しています（細かく分類すれば、当然もっと増えることになります）。そしてそれらは通時的（歴史的）に変化しているというだけではありません。同時代においても「宣教」の概念は決して単一ではないのです。

しかし、こうした多様な宣教の概念は教会にとって決して不都合・不利益なものではありません。むしろこうした多様性を包摂する試みとして20世紀後半から「Missio Dei」という宣教理解が形成されたと言えるのではないのでしょうか。1952年のIMC（国際宣教協議会）ヴィリンゲン大会でのルター派の神学者G.F.Vicedomによる発題は、後に同名の文書として公にされ²、その後の宣教理解の基盤を形成してゆくこととなります。そこで確認されていることは、

1 NEUMANN, Klaus – STEGEMANN, Wolfgang, *Moderner und antiker Kulturbegriff*; in: *Neues Testament und Antike Kultur Bd.1: Prolegomena-Quellen-Geschichte*, Neukirchener Verlag, Neukircher-Vluyn 2004, 6-13

2 VICEDOM, George F., *Missio dei : Einführung in eine Theologie der Mission*, München 1958

宣教の主体は教会では無く、(三位一体としての)神であること、そして個々の教会が実施する「宣教」は、そもそもコンテクストに則した多様なものであり、そのいずれもが「神の宣教」の一部であるに過ぎない、というものでした。つまり、宣教の多様性はまさに宣教の広がりそのものでもあるのです。しかしそれは単に普遍的・抽象的な概念に過ぎないものではなく、人間が生きている具体的なコンテクストに関わるものでもあります。LWF(ルーテル世界連盟)のDMD(宣教開発局)は2004年に「Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment」(「コンテクストにおける宣教: 変化、和解、エンパワメント」)という文書を公刊しましたが、そこでは宣教のコンテクストについて次のように述べています。「人々がその中で生きているところのコンテクストは、人々の世界・福音・そして自分自身についての理解を形成し、影響を与えている。したがって教会は、世界、他者、地球そして神についての自分達の見方を普遍的なものとして当然視することはできない」³。また、「教会が注意深くまた殊更に耳を傾けなければならない、コンテクストを明らかにする重要な声がこの世界には多く存在している。貧しい者、抑圧された者、排除された者、また忘れられ沈黙させられた者の叫びは、強者の破壊的な傲慢さと、正義と包括性の内に生命を与える共同体が存在するところの、キリストにおける神の支配が押し入ってくる必要性とを指し示している」⁴とも述べています。

世界の中で教会がおかれたコンテクストを問うことを通してはじめて、宣教は具体的な形を取りうるということ、そしてそのためには、世界の中にある「声」に注意深く耳を傾けなければならないことを、この文書は明確にしています。

そしてこのことは、新約聖書学と現代の宣教について考える際にも同様なのではないかと、私は思うのです。歴史的・批判的に聖書を釈義し解釈する際に、この世界の中で釈義者・解釈者自身が置かれたコンテクストが歴史的・批判的に問われることを通してはじめて、その釈義と解釈が宣教的な展開へと向かう、ということの意味しているのではないのでしょうか。

3 LWF, Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment, Geneve 2004, 10.

4 ebd., 11.

再応答と質問への回答 辻 学

まず、李先生からいただいたコメントには当日応答しなかったもので、ここで短く記したいと思います。

当日も少し言いましたように、李先生のコメントには基本的に同意しています。読者は客観的・中立的ではなく自身の社会的文脈を持ってテキストを読むという李先生の指摘は当を得たものであり、私の発題では論じなかった事柄を適切に補って下さっています。歴史的・批判的研究が大きく前進した19世紀後半から20世紀前半にかけては、H. A. W. マイヤーが言った(発題原稿参照)「全く偏見なしに」著者の意図や史的イエスの意図を再現できると考えていたわけですが、20世紀後半以降、その前提は崩れつつあります。テキストの作者が中立ではあり得ないのと同様に、解釈者もまた中立ではあり得ないということが強く意識されるようになりました。フェミニストの聖書学やポスト・コロニアルの聖書学は、それまでの聖書釈義が、男性の視点から、また欧米の白人中心的な視点からなされてきたことを露わにしています。李先生が指摘される「『わたし』がどのようなコンテクスト(社会的文脈)からそれを語るのか」ということを自省することで、従来の釈義的研究では見過ごされてきた事柄や、歪めて理解されてきた事柄がわかるようになるという実例が、とくに山口里子氏や絹川久子氏に代表される日本のフェミニスト聖書学によって示されており、私自身もそこから大いに学んでいるところです。

このことに関連して私が以前から考えているのは、社会の中の少数派である日本のキリスト教会は、多数派となってしまった欧米のキリスト教会よりも、新約聖書の中に出て来る教会のことをよく理解できる、あるいは共感を持って捉えることができるはずだということです。新約聖書の中の教会も我々同様少数派であり、社会の多数を占める伝統的な価値観や宗教との葛藤に直面しています。そして、少数派でありながらもその教会内部で、あるいは教会相互の間で衝突や対立が起こっているという点でも私たちと共通しています。私達のような教会であるからこそ、新約聖書の中に現れる教会をよりよく描き出せるのではないのでしょうか。私が、パウロなき後のキリスト教会の有り様に関心を

持つのも、そのような動機からです。

フロアーからの質問と応答

Q：辻先生は聖書の言葉を直接自分に向けられたものと受け止めないと述べ、李先生は私がどのようなコンテキストに立つのかを抜きに聖書を読むことはありえないと言った。その相違をどう考えればよいか。

A：歴史的・批判的研究が大前提としているのは、聖書のテキストは直接私に向けてではなく、第三者に向けて書かれているということです。私たちは、テキストの作者が想定していた読者ではない。私たちはそのテキストを、いわば横から聞くようにして読むわけです。しかしその時も、私がどういうコンテキストに立つかは問題になる。それは、上で述べた通り、テキストを読んで解釈する作業には必ずついて回る問題です。

聖書のいかなるテキストも、私に直接に向けて語られたものではないということは、聖書のメッセージを受け止める際に重要なことではないかと思えます。聖書は神の言葉だと言いますが、しかし現実には、すべての言葉を自分に向けられた神の言葉として受け入れることは——ファンダメンタリストでさえ実際には——していません。これはある意味では当たり前の話で、そんなことをしたら、聖書の中にある相互に矛盾した言葉を受け止めきれないからです。たいていの場合、私たちは自分に都合の良いテキストだけを自分に向けられた言葉として受け取っています。そして、都合の悪いテキストは「過去の歴史的産物」として読み流している。だったら、初めから正直にすべてのテキストを「過去の歴史的産物」（と言ったら聞こえが悪いですが）としてまずは理解する方が良いでしょう。

しかし、たとえそのようにして、自分に直接向けられた言葉ではないという前提で読んだとしても、それを自分の心に訴えかけてくる言葉として読む（あるいは聴く）ことはできるでしょう。それは聖書に限らず、種々の古典や、あるいは現代の「説教集」のような出版物を読む際にも生じることではないかと思えます。特定の歴史的な制約を受けた人間としての作者が（後述するとおり、

それはイエス自身にも当てはまります）発した言葉が神の働きを言い表し、その言葉を、時間的にも空間的にも遠く離れたところにいる、やはり歴史的制約を受けた自分が受け止める。その、作者と読者の間にある歴史的な距離を意識することが歴史的・批判的研究の方法ですが、その制約にもかかわらず伝わってくるものがあることを否定するものではありません。

Q：歴史的批判的研究の有効性は明らかだが、しかし聖書は復活・奇跡を扱う以上、歴史的批判的研究への批判が不可欠と思われる。理性自体が客観的中立的批判はないという反省が必要ではないか。

A：それはご指摘の通りだと思います。ただし歴史的・批判的研究も、理性の判断を絶対化しているわけではなく（そういう解釈者がいることも事実でしょうが）、私たちの理性で可能なかぎり追及していくことを目指しているわけです。復活や奇跡も、歴史的・批判的に読むことはできます。復活や奇跡は、古代人が古代人の世界観をもって証言していることであり、それを、現代人の理性によって明らかにすることができるはずです。ですから、現代人の理性を犠牲にして、聖書の描写をそのまま史実と認めるような仕方には問題があります。しかしそれは、聖書の描く全ての出来事を合理的に説明してしまうというのも違うと思います。我々とは違う世界観の中で生きていた古代人の体験には、現代人の理性では捉えきれない質の事柄があったという可能性をも認めるのが、真に理性的な解釈なのではないでしょうか。また、理性的判断に中立ではなく、解釈者の置かれた歴史的・社会的文脈が影響していることは、李先生への応答のところで述べた通りです。

歴史的に読むとは、聖書が描くすべての事柄がこの歴史の中で生じていると認めることです。それはイエスとて例外ではありません。キリスト教信仰という枠の中で言えば、神の子であるイエスが、人間としてこの歴史の中で限界や弱さを引き受けて生きて働いたことを私たちは信じているわけです。だとすれば、イエスの言動にも歴史的な存在たる人間としての限界は当てはまるはずで、それゆえ私たちは、理性の限界を知りつつ、イエスの歩みを歴史の中で捉えていくことができるのではないのでしょうか。

第2章 物語批評と宣教

——説教におけるキャラクタースタディを中心に

発題 伊東寿泰 (いとう ひさやす・立命館大学教授)

1. 序

あらゆる時代のキリスト教会やその信徒にとって、聖書を読むことはすべての宗教的実践の源泉でした。彼らは絶えず聖書を読み、解釈することを通して生きてきました。その手引きとなる聖書釈義ないし注解は、古代教会以来、キリスト教信仰の基盤となる、不可欠の取り組みでした。現代の宣教においても、聖書を読み、理解し、御言葉を語る事は不可欠です。そこで今回の大きなテーマとして、レジュメ（本書54-55頁）にあるように、「大昔に書かれた聖書が我々21世紀の読者にどのような影響を与え、どのような意味を持つのか」、そのようなことを、宣教の重要な担い手・方法である説教との関連で、今日は少しばかり考えてみたいと思います。

とは言え、どのように聖書を読むのか、現代ではそのこと自体も多様化・複雑化しています。先ほどの辻先生の発題のテーマはまさにそのようなものでした。辻先生の言われた「歴史批判的研究」は、日本の神学校や神学部で聖書解釈の基本として教えられ、多くの牧師先生や神学生がこれを学び、教会での説教などに活かされています。皆さんは、無意識のうちにその恩恵を受けているわけです。

ところが最近、専門家の間では、歴史批判的あるいは歴史批評的研究に加えて、それとは性質を異にする文学批評的研究も盛んになってきました。ただし、日本の聖書学研究の分野では、この文学批評的研究に関しては、残念ながら紹

介だけでなく、研究そのものが欧米からかなり遅れていると言わざるを得ません。というのも、主要英語圏では今や文学批評的研究は歴史批評的研究を凌駕するくらいの勢いがあり、毎年かなりの研究書や論文が出版されています。しかし、驚くことに、聖書学者の絶対数が少ないことを考慮しても、日本でのこの手の研究は多くありません。

振り返れば、文学批評は、おおよそ1970年代後半から学者の注意を引くようになり、1980年代が来ると、主に新約聖書では福音書研究における物語批評という研究方法が大きなうねりを起こし始め、年を経て現在のような多種多様な文学批評的研究が開花するようになってきました。しかし英語圏での隆盛とは裏腹に、あれからすでに30年以上経過しているにも拘らず、文学批評の日本での認知度はそれほど高くありません。その詳しい理由は別の機会に譲るとしても、単に文学批評的研究（やその情報）が教会、神学教育の場やキリスト教メディアであまり取り上げられていない傾向があります。別の見方をすれば、日本の聖書学がドイツ語圏由来の歴史批評方法を重視し、英語圏の聖書学研究にあまり目を向けてこなかった影響とも言えます。むしろ文学的方法は説教の分野で、より用いられているのかもしれませんが。（このあたりは、この発題の応答者である平野先生に、もし時間があれば、あとでお伺いしたいと思います。）

ところで、現代の日本社会に目を向けると、ますますグローバル化が進み、多種多様な意見や価値観に溢れ、昔のように共通の価値観で社会全体が動くことがなくなりつつあります。また昨今の地震・津波・異常気象などによる災害や事故なども人々の生活を脅かしています。政治的・経済的状況も変わってきています。このような現代に生きるキリスト教会や信徒も、そのような影響を全く受けずに生きることはできません。むしろそのような社会にも通用する宣教が求められています。好むか好まざるに拘らず、変化や変革というものは確実に訪れ、私たちはそれに対処していかなければならない状況です。

同様に日本の聖書学もまた変化や変革の波にさらされようとしています。そこで今日はその例の一つとして、日本ではまだ新しい文学批評的研究、その中でも特に「物語批評」の例を取り上げます。ただし本日のシンポジウムのテーマに沿うように、レジュメの具体的なテーマの所にあるように、「物語批評を

用いた説教がどのようなものか、あるいはそれを用いたらどのような説教が可能なのか、そのあたりを考えていきたいと思います。新約聖書学分野で物語批評を含めた文学批評の発展経緯については、すでに『福音と世界』2012年7月号で私の記事が掲載されているので、その内容に触れながらも、時間の関係で今日は特に物語批評がどんなものかをまずおおまかに紹介しましょう。

2. 物語批評とは？

私の専門はヨハネ福音書研究ですが、ヨハネ福音書の分野で物語批評の先駆けとなったのは、カルペッパーの『ヨハネ福音書 文学的解剖』という本であり、その後これに触発されて多くの文学批評的研究書・論文が出版されました。この本はこの研究分野における幾つもの重要課題に関して意義深い足跡を残し、多くの点でヨハネ研究者に驚きを与えました。(今の皆さんと同じかもしれませんが、) 出版当時「物語、ナレーター、内的著者、内的読者」等の物語批評的用語は馴染みのない目新しいものでした。しかし、今や英語版研究文献の至る所で見られるようになりました。この点の貢献も大きいですが、しかしこの本の最大の貢献は、当時独占的でもあった歴史批評的研究と明らかに一線を画す点、つまりヨハネの物語はその資料や編集の歴史、あるいはその歴史的価値に拘らず、その物語自体で意味あるものと考えた点であると言われていきます。換言すれば、テキストを細かく分断し、裂け目やギャップからテキストの背後にある歴史的事実を推測する資料仮説・ヨハネ共同体・テキスト最終形態へ至る道のり等の通時的研究に多くの研究者が心を奪われていた時に、ヨハネ福音書を一つの統合された物語として綿密に、また共時的に読めば新しい発見や洞察があると、彼が主張したことです。ゆえにこの本は出版されてからすでに30年以上にもなりますが、いまだにその重要性を失っておらず、ヨハネ福音書を研究する者にとっては避けて通れない1冊となっています。彼の本を一言でまとめれば、ヨハネ福音書(というテキスト)がどんな物語であり、かつ文学的にどのように機能するのかということを分析し解釈したものと言えます(カルペッパー 2005:22)。カルペッパーはヨハネ福音書の記述内容を、「ナレーターとその視点・物語時間・プロット・登場人物・内的解説・内的読者」等の物語要素(批評項目)に従って解剖(分析)し、この福音書を一つの文学

作品として捉え直そうとしたわけで、これがまさに物語批評なのです。

勿論大抵どの研究方法にでも言えることですが、研究者によって適用する際ある程度差異が生じるものですが、すべての物語批評には方法論的に共通点となるものがあります。それは、チャットマン(1978:19)が述べるように、物語を話(story)と言説(discourse)という2点から分析し解釈するという点です。話は物語の内容であり、言説はその話がどのように語られたかということを示します。難しいと思われがちなヨハネ福音書をこの2点から見ると、「話」は先在の栄光から最後の栄化まで、特に地上での活動に焦点を当てて神の子イエスの生涯を描いたもので、「言説」は彼の生涯の話がどのように語られ表現され伝えられたかというふうにとまどめることができます。

では、物語批評を簡単に紹介したところで、次の項でこの物語批評がどのように私達の聖書の読みを深くするのか、あるいはどのように説教に応用できるのか、早速見てみましょう。ただし、前述した通り、物語批評には幾つかの批評項目がありますが、今日はキャラクタースタディー、つまり登場人物の研究に焦点を当てます。しかも、時間の関係でその一部分だけしかご紹介できないのが残念ですが、その点はご了承下さい。

3. キャラクタースタディー(登場人物の研究)のねらい

さてここからは、ヨハネ福音書で登場人物がどのように描かれているか、ということ全体をざっと見ていくわけですが、ここで重要な事は、ヨハネ福音書という「物語世界」の中での話だと皆さんの頭を切り替えてもらうことです。この物語世界の時間と場所は、1世紀のパレスチナ地方で、その登場人物達もその中で活動しているわけですが、登場人物達も含めてそれら「すべて」が歴史的なもの、あるいは歴史的事実と直接的につながっている、という考えを、一旦横に置いておく必要があります。物語批評が初めての人には、ここが難しいところ、あるいは理解できないところかもしれません。しかし、アウトラインの3にもあるように、今私たちの関心事は、歴史的人物ではなく、物語世界の中で描写されている登場人物達と向き合うということです。そしてどんな登場人物達にもそれぞれの役割が物語の中で与えられていて、それがどのような役割なのかを解き明かしていくことが、目下の課題で、キャラクター

スタディーの醍醐味の一つです。

実は、ヨハネ福音書の中で、多くの登場人物は少しの間しか登場せず、通常ある1つの特徴を擬人化したものとして描かれているので、彼らを生身の人間のように十分自律した存在・人物として見るのが難しいわけです。しかしそれがゆえ、逆に特徴的な印象を読者に残すのです。例えば、トマスは疑い深く、ペトロは衝動的・場当たりの、ピラトゥスは信念が弱く政治的妥協をする者、愛弟子は洞察に満ちている。これとは反対に、実際イエスだけが、全体を通して登場し、彼の多面的な側面や特徴が描かれています。

このような役割と関連して、登場人物達は実際の人々とは違う側面を持っています。それは、実際の人々の場合では難しく通常許されないことですが、読者は登場人物の心の中に入り、心の動きや感情を知ることができます。あるいは物語のナレーターから登場人物の「本当の」考えを教えてもらうこともできます。つまり、実際の人々とは違い、登場人物達は読者に完全にさらされることが可能です。この事は重要な意味を持ちます。例えばイエスについて言えば、ヨハネ福音書が書かれる以前の、史実のイエスを知らない1世紀の人達（キリスト教徒達、あるいは特に信じなかった人達）よりも、この福音書を読む読者は、物語に描かれたイエスを「人物」としてより深く知ることができるでしょう。彼が父なる神より派遣され、自分の民には拒否されたにも拘らず、実はロゴスとして創造者でありまた世の救い主であるということが、物語の中で明確に示されるからです。福音書を読み、このメッセージを受け入れる人達は、彼らの主をもっと完全に知る可能性を享受できるのです。

4. ヨハネ福音書における登場人物達の役割

カルペッパーによれば、物語の主人公であるイエスを除けば、他の登場人物達には主に2つの役割があります。アウトラインの4にあるように、A) 多種多様な登場人物達を登場させることによりイエスの様々な特徴的な面を連続して引き出す。B) イエスに対する様々な応答を描き、その応答に付随する誤解と結果を見ることができる。すなわち、個々の登場人物とイエスのやり取りをエピソードごとに吟味し、物語全体でそれらを総合すると、これもアウトラインの4にある通り、6つの特徴的な応答類型を物語が提示していることに気づ

きます（カルペッパーは7つに分類）。

① 最初の応答類型は、イエスに対して最も敵対的な応答です。これは、ユダヤ当局（指導者層）やユダヤ人達によって主に特徴付けられます。彼らは光よりも闇を愛し、神の栄光よりも人の栄誉を好むがゆえに、イエスと論争するだけでなく、イエスを殺そうとし、不信仰の代表として描かれます。

② 第二に、アリマタヤのヨセフとニコデモという隠れた弟子達が示す応答は、公の告白なしにイエスを受け入れる応答です。内側ではイエスに従いたいと思いつつも、そのための犠牲を払うことに躊躇し、自分の地位保全を優先させる人たちです。9章の盲人の両親も同様であり、微妙ではあるが、ピラトゥスも同類とみなすことができるでしょう。

③ 第3の応答類型は、イエスの奇跡を喜ぶだけの応答です。例えば、最初の過越祭の時、エルサレムの人々がイエスのしるしを見て御名を信じます(2:23)。おそらく奇跡（しるし）をおこなったイエスは、驚きをもって称賛されたことでしょう。彼らはイエスの奇跡を見て喜び、弟子になるわけです。ところが、イエスの言葉を理解し、それに従うように求められると、多くの弟子達がイエスの元から離れていきます(6:66)。彼らの信仰は深くありません。あるいは、足の不自由な男性は癒されるが、最終的には自分を癒した者はイエスだとユダヤ人に報告してしまいます(5:15)。ヨハネ福音書に特徴的な、光と闇という二元論からすると、彼らはしるしを見ただけでは真の信仰には繋がらず、結局イエスに敵対的な者たちとして残ります。

④ 第4の応答類型は、イエスとその言葉を信じる信仰です。4章のサマリアの女性と王の役人、それに9章の盲人のような応答です。その応答の結果には、役人の全家が信じたり、サマリアの女性が自分の村に信仰をもたらす等良い面もあれば、盲人のように会堂から追放されることもあります。いずれにしても、彼らの信仰はイエスに全幅の信頼をおくがゆえに、本物です。

⑤ 次の第5の応答類型は、決してすっきりしたものではありませんが、誤解を抱えつつも、イエスを信じようとする信仰です。ペトロはイエスの死を、トマスはイエスの復活と栄化をなかなか理解できず(20章)、フィリッポスは命を支えるイエスの力や父に関する啓示がわからない(12章, 14:8-9)。復活の希望と永遠の命に関するマリヤとマルタの理解は十分ではなく(11章)、マ

グダラのマリヤは復活の主をなかなか認められない(20章)。しかし物語の中では、完全に理解できなくとも、前向きに啓示者に従う限り、信仰の応答は可能だということです。

⑥ 第6の応答は、最終的に模範的な弟子となることです。第5類型でも指摘したペトロは、最終的に牧会の役目と殉教を受けることとなります(21章)。特筆すべきことは、ペトロも弟子であることを一度否定するが、後で離脱者の回復の可能性を見事に例証することになる点です。トマス(20:28)とマルタ(11:27)は最高の告白をします。マグダラのマリヤは、彼女が誤解した復活を報告することを許されます(20:18)。イエスの母は、物語の終わり近くに登場してくるが、愛弟子を(に)与えられます(19:25-27)。言わば、理想的な弟子家族になるわけです。この愛弟子は弟子の模範であり、それは、イエスの愛にとどまり、信じ、まことの証言をするからです。読者が同じように応答するには、少なくとも彼の証言の真実さを受け入れる必要があります。

5. まとめ

このように、ヨハネ福音書の物語世界では、イエス以外の全ての登場人物達の個性は、イエスとの出会いによって決定されています。そして、イエスへの応答について様々な応答を例証する登場人物達は、模範としてあるいは反面教師として、読者へ十分な情報と選択肢を提供してくれます。キャラクタースタディーが、自分の信仰を考える上でとても有益であることがわかり戴けたら幸いです。

さらに、キャラクタースタディーに、物語批評の他の批評項目である内的著者、プロットやナレーターの研究などを加味すると、実は物語を書いた内的著者が、登場人物を通して信仰を奨励する方向に内的読者を導いていることがよく分かります。言い換えれば、内的読者が、応答6の模範的な弟子達に引きつけられ、応答2、4、5のように、応答が前向きであるが十分ではない人々に同情し、応答1、3のように、拒絶し離脱する者達から心理的に自然と離れていくように、語られているわけです。

今日この会場にお越しの皆さんは、今どのような応答するのでしょうか。勿論他の人にどんな応答かを言う必要はありませんが、このようなことに思いを

馳せることができるような物語批評は如何でしょうか。また、すでに実践されている説教者もいると思いますが、説教においても、ヨハネ福音書に限らず、物語の登場人物達を一人ひとり取り上げてさらに掘り下げたり、連続して説教することによって、説教を聞く人達の想像力をかき立て、登場人物達の中に自らの姿を投影したり、共感を抱く等、説教を聞く人達を聖書や信仰の世界へさらに導くことが可能となるような物語批評は如何でしょうか。今回「物語批評と宣教：説教におけるキャラクタースタディーを中心に」と題して発題させていただきましたが、ぜひ物語批評も含めた文学批評的研究を、神学教育の場や、あるいは教会の説教や聖書研究会で、そして可能ならば、皆さん一人ひとりの信仰生活の場で用いてもらえたら嬉しい限りです。

参考文献

- ビーズリー, WA 『新約聖書と文学批評』(土屋博訳、ヨルダン社、1983年)
- Beirne, M 2003. *Women and men in the Fourth Gospel*. London: Sheffield Academic Press.
- Bennema, C 2009. *Encountering Jesus: Character studies in the Gospel of John*. Colorado Springs: Paternoster.
- Chatman, S 1978. *Story and discourse: Narrative structure in fiction and film*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Conway, C M 1999. *Men and women in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization*. Atlanta: SBL.
- Culpepper, R A 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A study in literary design*. Philadelphia: Fortress Press. (伊東寿泰訳『ヨハネ福音書 文学的解剖』日本キリスト教団出版局、2005年)
- Du Rand, J A 1985. *The characterization of Jesus as depicted in the narrative of the Fourth Gospel*. *Neotestamentica* 19, 18-36.
- Frey, J, van der Watt, J G & Zimmermann, R (eds) 2006. *Imagery in the Gospel of John: Terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language*. Tubingen: Mohr Siebeck.

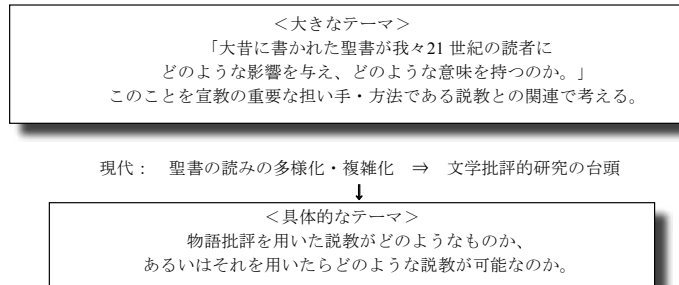
- 挽地茂男『マルコ福音書の詩学——マルコの物語技法と神学——』（キリスト教図書出版社、2007年）
- 樋口進・中野実編『聖書学用語辞典』（日本キリスト教団出版局、2008年）
- Howard, J M 2006. *The significance of minor characters in the Gospel of John*. *Bibliotheca Sacra* 163, 63-78.
- Hysten, S E 2009. *Imperfect believers: Ambiguous characters in the Gospel of John*. Louisville: John Knox Press.
- 飯謙「文芸学的方法」『現代聖書講座第2巻』（日本キリスト教団出版局、1996年）
- 池田裕・大島力・樋口進・山我哲雄（監修）『新版 総説旧約聖書』（日本キリスト教団出版局、2007年）
- 伊東寿泰「文学的方法によるヨハネ福音書のアイロニーの分析」（『新約学研究』第37号、2009年、43-62頁）
- 伊東寿泰「挽地茂男著：マルコ福音書の詩学——マルコの物語技法と神学——を読む」（『ペディアラヴィウム』第64号、2009年、57-70頁）
- 伊東寿泰「英語圏における文学批評の動向：ヨハネ福音書研究を中心として」（『福音と世界』第67巻7号、新教出版社、2012年、31-37頁）
- 伊東寿泰「ヨハネ福音書における贖罪信仰：文学的方法による分析」（『聖書学論集』第45号、2013年、149-184頁）
- 伊東寿泰 (Ito, H) 2000b. *Jesus and the blind man: A speech act reading of John 9*. PhD Thesis. Bloemfontein: University of the Orange Free State.
- Kingsbury, J D 1986. *Matthew as story*. Philadelphia: Fortress.
- 越川弘英・平野克己・大島力・並木浩一『旧約聖書と説教』（日本キリスト教団出版局、2013年）
- 前川裕「ヨハネ福音書9章で語られる救済思想：その提示方法を中心に」（『新約学研究』第41号、2013年、27-45頁）
- 太田修司「文学批評——物語批評と読者反応批評を中心に」『現代聖書講座第2巻』（1996年）
- 大貫隆・山内眞（監修）『新版 総説新約聖書』（日本キリスト教団出版局、2003年）
- ピーターセン, N『新約学と文学批評』（宇都宮秀和訳、教文館、1986年）

- Powell, M A 1990. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress.
- Reinhartz, A 2001. *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish reading of the Gospel of John*. New York: Continuum.
- Resseguie, J L 2005. *Narrative criticism of the New Testament: An introduction*. Grand Rapids: Baker.
- Rhodes, D & Michie, D 1982. *Mark as Story: An introduction to the narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Stibbe, M W G 1992. *John as storyteller: Narrative criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- スカ, J L『聖書の物語論的読み方：新たな解釈へのアプローチ』（佐久間勤・石原良明訳、日本キリスト教団出版局、2013年）
- Thatcher, T 2008. Anatomies of the Fourth Gospel: Past, present, and future probes, in Thatcher & Moore (eds), 1-35.
- Thatcher, T & Moore, S D (eds) 2008. *Anatomies of Narrative Criticism: The past, present and future of the Fourth Gospel as Literature*. Atlanta: SBL.
- Tolmie, D F 1995. 2005. The Ἰουδαίου in the Fourth Gospel: A narratological perspective, in Van Belle et al (eds), *Theology and Christology in the Fourth Gospel*. Leuven: Leuven University Press, 77-397.

レジュメ (当日配布資料)

2、物語批評と宣教：説教におけるキャラクタースタディを中心に

伊東 寿泰 (立命館大学教授、新約聖書学)



＜アウトライン＞

- 1) 序
- 2) 物語批評とは？
 - ✧ 批評項目 ⇒ 内的著者、内的読者、ナレーター、物語時間、プロット、登場人物、内的解説 (誤解・アイロニー・象徴的表現) 等
 - ✧ 物語を話 (story) と言説 (discourse) という2点から分析し解釈する。
- 3) キャラクタースタディ (登場人物の研究) のねらい
歴史的人物ではなく、物語世界の中で描写されている登場人物達の人物像とその役割がどのようなものかを解き明かしていくこと
- 4) ヨハネ福音書における登場人物達の役割
 - A) 多種多様な登場人物達によってイエスの様々な特徴的な面を引き出す。
 - B) イエスに対する様々な応答を描き、その応答に付随する誤解と結果を見せる。
 - ① イエスに対して最も敵対的な応答
 - ② 公の告白なしにイエスを受け入れる応答
 - ③ イエスの奇跡を喜ぶだけの応答
 - ④ イエスとその言葉を信じる信仰を示す応答
 - ⑤ 誤解を抱えつつも、イエスを信じようとする応答
 - ⑥ 最終的に模範的な弟子となる応答
- 5) まとめ

＜用語解説 (ヨハネ福音書を例として)＞

歴史批評 テキストを細かく分断し、裂け目やギャップからテキストの背後にある歴史的事実を推測する資料仮説・ヨハネ共同体・テキスト最終形態へ至る道のり等の**通時的**研究

文学批評 ヨハネ福音書の一つの統合された物語として文学的に読む**共時的**研究

人物描写 文学批評では、「人物描写」と題する項目で、文書全体に描かれている言葉や行動を総合して分析対象の登場人物の特徴を描き出す。これに対し、歴史批評は総合化せず、歴史的人物として真正でない要素とされるものを剥ぎ取りつつ分析対象を描き出す。

内的著者 内的著者とは、現実の著者ではなく、ヨハネ福音書という物語の中で、あらゆる文学的技巧を駆使して内的読者を教え、楽しませ、納得させようとする、テキストから推測される理論上の著者である。

内的読者 内的読者とは、現実の読者ではなく、テキストの意図を常に理想的に理解する、つまり完全な読書行為のできる理論上の読者である。

参考文献

- 飯 謙「文芸学的方法」『現代聖書講座第2巻』（1996年）
- 池田 裕・大島 力・樋口 進・山我哲雄（監修）『新版 総説旧約聖書』（日本基督教団出版局、2007年）
- 伊東 寿泰「文学的方法によるヨハネ福音書のアイロニーの分析」『新約学研究』第37号、2009年、43～62頁）
- 伊東 寿泰「挽地茂男著：マルコ福音書の詩学—マルコの物語技法と神学—を読む」『ペディア ヴィウム』第64号、2009年、57-70頁）
- 伊東 寿泰「英語圏における文学批評の動向：ヨハネ福音書研究を中心として」『福音と世界』第67巻7号、新教出版社、2012年、31～37頁）
- 伊東 寿泰「ヨハネ福音書における贖罪信仰：文学的方法による分析」『聖書学論集』第45号、2013年、149～184頁）
- 太田 修司「文学批評—物語批評と読者反応批評を中心に」『現代聖書講座第2巻』（1996年）
- 大貫 隆・山内 真（監修）『新版 総説新約聖書』（日本基督教団出版局、2003年）
- カルベッパ、R A『ヨハネ福音書 文学的解剖』（伊東寿泰訳、日本基督教団出版局、2005年）
- 越川 弘英・平野 克己・大島 力・並木 浩一『旧約聖書と説教』（日本基督教団出版局、2013年）
- スカ、J L『聖書の物語論的読み方：新たな解釈へのアプローチ』（佐久間 勤・石原 良明訳、日本基督教団出版局、2013年）
- ビーズリー、W A『新約聖書と文学批評』（土屋博訳、ヨルダン社、1983年）
- ピーターセン、N『新約学と文学批評』（宇都宮 秀和訳、教文館、1986年）
- 挽地 茂男『マルコ福音書の詩学—マルコの物語技法と神学—』（キリスト教図書出版社、2007年）
- 樋口 進・中野 実（編）『聖書学用語辞典』（日本基督教団出版局、2008年）
- 前川 裕「ヨハネ福音書9章で語られる救済思想：その提示方法を中心に」『新約学研究』第41号、2013年、27～45頁）

応答 平野克己 (ひらの かつき・日本基督教団 代田教会牧師)

日本の教会の中で、しかも、私と同世代の方々の手による新しい聖書注解書シリーズ「NTJ 新約聖書注解」が産声をあげようとしていることにワクワクしています。また、そこに、伊東寿泰先生による、物語批評・文学批評の視点からヨハネによる福音書を読み解く手ほどきを与えてくれる書物が加わること、心から楽しみにしています。

いま、日本の説教は大きな壁にぶち当たっています。素朴かつ乱暴に総括するなら、説教が〈退屈〉なのです。アメリカを代表する説教者・説教学者W・ウィリモンは〈退屈な説教こそ聖書に対する最大の冒瀆である〉と語ります。伊東先生の言われる通り、「あらゆる時代のキリスト教会やその信徒にとって、聖書を読むことはすべての宗教的実践の源泉」です。それなのに、説教が、礼拝に集う人々の魂を潤すことも、教会共同体を勇気づけることもなく、ただ退屈な時間になっているなら、それこそ三位一体の神に対する冒瀆です。特にそれが〈光からの光〉(ニケア信条)である御子を宣べ伝える福音書について行われるとき、まことに致命的なことだと思います。

私たち説教者は、キリスト教会の礼拝で、注解書から多くの恩恵を受けながら説教します。それだけに、新約聖書学者の皆さまに大きな期待を寄せています。どうぞ私たち説教者を助けてください！

長く私たちは、神学の特定領域に関心をもつ者同士が、それぞれの個室に集まっていたように思います。本日のように、説教者と新約聖書学者が同じテーブルに着き、「現代の宣教」のために語り合う場が設けられたことをうれしく思います。

伊東先生が語っておられるように、私もまた、1970年代以降の英語圏での神学が日本であまり話題にならないことを痛感しています。たとえば、組織神学に大きな影響を与えたH・フライの〈物語の神学〉をめぐる書物は邦訳がありません。説教では、F・クラドックの『権威なき者のごとく』が現代の古

典と呼ばれていますが、説教者の間で邦訳書がよく読まれているとは言えません。伊東先生が訳された重要な書物、カルペッパーの『ヨハネ福音書』もまたそうかもしれません。いずれにせよ、これら3冊に共通するのは、テキストそれ自体——特に「物語」という聖書の語り口の特徴——への注目と関心であろうと思います。

伊東先生の講演に触発され、応答として、2つの点を申し上げたいと思います。

第1に、先生の次の言葉です。「……例えばイエスについて言えば、ヨハネ福音書が書かれる以前の、史実のイエスを知らない1世紀のキリスト教徒達よりも、この福音書を読む読者は、物語に描かれたイエスを『人物』としてより深く知ることができるでしょう。……彼らの主をもっと完全に知る可能性を享受できるのです」。

これは、歴史批評学的研究ととても異なる考えですね。イエスと同時代に生きた人々よりも福音書を読む私たちの方が、「主をもっと完全に知る可能性を享受できる」というのですから。それでもその時、「史実のイエス」はいったいどのようになるのでしょうか。つまり、歴史批評学的研究によるならば「史実のイエス」と「ヨハネ福音書のイエス」との間には〈距離〉があるとされます。しかし、その距離をヨハネ福音書自体がいったいどのように渡っているのでしょうか。

説教者の視野からすると、説教とは——基本的には——神の物語をすでに自分たちの共同体の物語として承認している教会共同体の礼拝で行われる営みであることが、決定的な役割を果たしていると思っています。「物語」には、いつでもその背景に、その物語が語り継がれる共同体があります。その意味では、私たち教会の物語である聖書は、礼拝にとって、そして説教にとって、すでに古代文献ではなく生きた書物なのです。もしもそのように考える筋道が正しいなら、ヨハネ福音書という「物語」の中で、教会共同体はどのような役割を担っているのでしょうか。そのことを教えていただきたいと思いました。

第2のことです。「キャラクタースタディー」によるヨハネ福音書研究の一端を興味深く聴きました。先生はこう語られました。「キャラクタースタディーに、物語批評の他の……研究などを加味すると、……信仰を奨励する方向に

内的読者を導いていることがよく分かります」。そして物語批評によるならば、「説教を聞く人達の想像力をかき立て、登場人物達の中に自らの姿を投影したり、共感を抱く等、彼らを聖書や信仰の世界へさらに導くことが可能となる」と括られました。

おそらくその時に、説教自体の文体そのものも、解説や論証という一般的に流布している文学形式から、物語形式へ変えられなければならないことになるでしょう。つまり、説教の任務は〈教えること〉ではなく、神の物語を〈ものがたること〉にあり、説教の目的は教理や抽象的な命題を〈論証すること〉にではなく、神の物語を〈生きられるようにすること〉であり、その際、物語の特徴であるイメージやメタファー、そして想像力は、説教にとって〈味付け〉ではなく〈本質的〉なものとなっていくからです。だからこそ、これまで以上にますます、聖書学者と説教学者の共同の歩みが必要なものとなりますね。

聖書の物語批評・文学批評的研究には、私たちの教会説教を揺り動かし、変革していく力があると思っています。だからこそ、伊東先生の手による『ヨハネによる福音書』の刊行を心待ちにしています。そして、ご一緒に、現代——人を呑み込み、いのちを奪う〈タイクツな物語〉が社会を動かそうしている時代——にあって、古くからあり、しかも最も新しい神の物語に耳を傾け、新しい言葉で語る道をご一緒に模索していきたいと願っています。

なお、今後の対話の便宜になることを願い、参考文献として関係図書をあげておきます。

イーヴァント, H・J 『説教講義』(加藤常昭訳、新教出版社、2009年)

ウィリモン, W・H 『異質な言葉の世界』(上田好春訳、日本キリスト教団出版局、2014年)

ウィリモン, W・H 『介入する神の言葉』(上田好春訳、日本キリスト教団出版局、2014年)

加藤常昭 『文学としての説教』(日本キリスト教団出版局、2008年)

クラドック, F・B 『権威なき者のごとく』(平野克己訳、教文館、2002年)

越川弘英・平野克己・大島力・並木浩一 『旧約聖書と説教』(日本キリスト教団出版局、2013年)

テイラー, B・B 『天の国の種』(平野克己・古本みさ訳、キリスト新聞社、2014年)

トロウガー, T・H 『豊かな説教へ想像力の働き』(越川弘英訳、日本キリスト教団出版局、2001年)

並木浩一 『聖書の想像力と説教』(キリスト新聞社、2009年)

平野克己 『いま、アメリカの説教は』(キリスト新聞社、2006年)

リシャー, R 『説教の神学』(平野克己訳、教文館、2004年)

リシャー, R 編 『説教をめぐる知恵の言葉』(加藤常昭他訳、キリスト新聞社、上巻2010年、下巻2011年)

リシャー, R & ウィリモン, W・H 編 『世界説教・説教事典』(加藤常昭監訳、日本キリスト教団出版局、1999年)

再応答と質問への回答 伊東寿泰

平野先生、肯定的な言葉、励ましの言葉を大変ありがとうございます。時間も限られているので、早速ご質問にお答えしたいと思います。

①「史実のイエス」と「ヨハネ福音書のイエス」との間の距離をヨハネ福音書自体がいったいどのように渡っているのでしょうか、つまり、その距離（違い）をどのように埋めたり、調和させているのでしょうか。

私見では、ヨハネ福音書自体がその距離を埋める、どうこうする、という事はありません。実はこの「距離」の正体は、歴史批評の研究や解釈による「イエス像」と、物語批評の研究や解釈による「イエス像」の間に生まれる距離です。レジュメの「用語解説＞人物描写」で解説した箇所を皆さんご覧ください。「文学批評では、「人物描写」と題する項目で、文書全体に描かれている言葉や行動を総合して分析対象の登場人物の特徴を描き出す。これに対し、歴史批評は総合化せず、歴史的人物として真正でない要素とされるものを剥ぎ取りつつ分析対象を描き出す。」よって、当然そこには、大きなギャップ、あるいは距離が生じます。

私の今回の発題の趣旨は、歴史批評が優勢な日本のキリスト教会で、物語批評から説教をする、あるいは物語批評から聖書を読むということを勧めるということで、それは、とりもなおさず、歴史批評とは異なる別の視点から聖書を「読む」ということに他なりません。ただし、1つお断りしておきますが、私の立場は歴史批評の成果や有用性を否定するものでは全くないことをご理解ください。歴史批評と文学批評の関係性については、時間があれば、後でお話したいと思います。

話を元に戻すと、物語批評から聖書を読むということは、別の視点から読むということで、それは一度歴史批評という土俵から降りてもらい、物語批評という土俵に上がってもらう。そしてその土俵の中で相撲を取ってもらう必要があります。そこでは、歴史批評ではありませんから、「史的イエス」という見

方をしません。あるのは、「物語に描かれたイエス」をどう読み解くか、ということ。先ほど発題の中でも述べたように、この物語世界の登場人物が歴史的な人物や何かの事実と直接的につながっている、という考えを、一旦横に置いてもらう必要があります。特に今まで歴史批評にどっぷりとつかってきた人には、ここが1番難しいところ、あるいは極端に言えば、理解できないところかもしれません。今私たちの関心事は、歴史的人物ではなく、物語世界の中で描写されている登場人物・イエスと向き合うということです。この「距離」を埋めようとするのは、もう歴史批評の発想で、物語批評の発想・範疇ではありません。

② 私たち教会の物語である聖書は、礼拝にとって、そして説教にとって、すでに古代文献ではなく生きた書物なのです。もしもそのように考える筋道が正しいなら、ヨハネ福音書という「物語」の中で、教会共同体はどのような役割を担っているのでしょうか。

私も、聖書が現代でも意味のある生きた書物だという平野先生のご意見に同感です。おそらくこの難しいけれども重要な質問に対しては、平野先生もすでにご自分のお考えを持っていらっしゃると思いますが、まず私の考えを述べます。

ヨハネ福音書という「物語」の中で、あるいはこの「物語」に対して、現代の教会はどのような役割を持つか、という質問ですが、私の考えは、この物語をどう読むか、またどう適用していくかということに尽きると思います。最終的には、聖書のメッセージにどのように応答していくか、ということだろうと思います。

当然そこには、教会の営みである、説教においては勿論のこと、祈り会やバイブルクラス、また信徒一人ひとりのデポジションにおいて、ヨハネ福音書に込められたメッセージに対して、自分達、あるいは自分のものとして主体的に応答していくことが求められると思います。それにはまず、「どのように読むか」という大変な作業があり、歴史批評や文学批評などの方法論的な読み方がある一方で、聖書にアプローチする態度も様々です。

失礼になればご容赦戴きたいのですが、この読むという事が「自分で行く大変な作業」である、ということに気づいてない、あるいは実践していない人もいないのではないのでしょうか。教会や牧師先生から教えられるままではなくて、どうしてそのように読むのか、別の読み方はないのか、自分にとってどういう意味があるのか、こんな疑問を持って良いのか等、自分で苦闘しつつ読むことが、実は信仰の成長に直結していることを再認識する事が重要ではないでしょうか。奇しくも、ある学者は「素養ある読者」と「解釈共同体」という用語を使って、同様の意見を述べているようです。彼によると、聖書にアプローチする一人ひとりが素養ある読者になっていく必要がある。そのような素養ある読者が集まって教会という解釈共同体が形成される。そのような解釈共同体においては、聖書を読む過程で解釈者たちの間に自由な対話が生まれ、そこから皆が教え合い、学び合い、分かち合うという役割が教会に備わってくると言うのです。そして私は、最終的に、学んだことを実際に活かしていくように導くということが教会の役割ではないかと思えます。

③ ……説教自体の文体そのものも、解説や論証という一般的に流布している文学形式から、物語形式へ変えられなければならないことになるでしょう…だからこそ、これまで以上にますます、聖書学者と説教学者の共同の歩みが必要なものとなりますね。(シンポジウムでは、この点については時間切れで、言及なし。)

この説教の分野では、平野先生の一層のご活躍を期待しています。そして聖書学者と説教学者の協働については、私も素晴らしいことだと思います。

以下では、紙幅の関係で、フロアから出た質問の中から関心の高そうなものを選んでお答えします。

Q：既存の歴史批評学的研究の成果と、文学批評的研究とを、どのように関係づけておられるのでしょうか、あるいは歴史批評と文学批評の対話はどのような形で可能となるのでしょうか、といった両者の関係性を問う質問について。

A：幾つかの関係性があります。

① 私は、以前から「聖書の十分な解釈には歴史的方法と文学的方法の両方が必要である」と述べてきました。それはアイロニー・交差配列法・象徴的表現・隠喩」等特別な文学的表現が聖書テキストに用いられている場合は特にそうでしょう。その際も当然ながら、2つの方法を用いる上で方法論的混同（瑕疵）を起こさないように気を付けていれば、歴史批評と文学批評のどちらにより重点を置くかはそれぞれの研究者の立場によることになります。

② 一部の文学批評家では、文学批評で解釈する際のテキストの文脈情報として、歴史批評の成果を用いています。例：地理や文化・民族性等。

③ 通常の文学批評家の仕事の範疇は、文学・物語批評を一旦完遂する所までです。これで終了です。しかし、一部の文学批評家は、その後、文学批評の土俵を降りてから、文学批評と歴史批評という2つの土俵の両方を眺める人もいれば、あるいは

④ その後、文学批評で得た成果・結果を指標（インデックス）として歴史的な面を検討する批評家もいます。それは可能です。

⑤ このような中、現在では Narrative-historical method という方法もできています。

Q：文学批評的研究において、研究者の間の相互批判は、どのような基準によってなされるのでしょうか。

A：文学批評的研究は、歴史批評的研究のように、聖書テキストを通して得られる新しい歴史的発見に価値を基本的においているわけではありません。主にテキストそれ自体やテキストを読む行為に焦点を当てることによって、テキストが持つ美しさ、豊かさ、力強さ、奥深さ等の文学的側面や、テキスト内のコミュニケーションを研究することが主眼となります。従って、研究者が用いた方法に従って忠実に分析をしているかどうか、また分析内容や結果が当初の研究目的に達しているどうか基準になると思います。

Q：福音書以外、例えば手紙（書簡）のような物語性の少ないように一見思われる書にも、文学批評的研究は成り立つのでしょうか。

A：書簡については基本的に物語批評の対象となるようなジャンルではないので、文学批評で書簡を分析する場合、現在修辞学批評がよく用いられています。しかし、それでも最近では物語批評的研究も散見されるようになってきているようです（例：Constantineanu, C 2010. *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*. Joseph, A P 2012. *A Narratological Reading of 1 Peter*. 等）。ただ私見では、聖書にはいろいろなテキストがあり、どういう方法論が必要かはそのテキストがある程度規定するという面があると同時に、文学批評でもどの方法論を用いるかは、テキストのジャンルや性質、また研究者の研究目的によると思います。

Q：物語批評は、結局 Fundamentalism（原理主義）になるのではないのでしょうか。

A：それは誤解だと思います。と言うのも、原理主義になるかどうかは、批評方法によるものではなく、各人が持つ前提思考に左右されるからです。おそらく、物語批評では物語を書かれてあるそのままを丸ごと分析するので、聖書に書かれてあることをそのまま信じるのではないかと、質問されているのではないかと思います。しかし、そのまま分析することと、そのまま信じることは同じではありません。嘘か本当かというような価値基準で評価するのではなく、またその物語や出来事が実際に起こったか起こらなかったかを分析するのではなく、その出来事がどのような表現方法で、どのように効果的に伝えられているか、読者にどんなインパクトを与えるのか、ということを読み解くのが物語批評です。何度も述べているように、その出来事の真偽や、あるいは歴史的吗かどうかということを、一旦横に置いておく必要があります。そのことをライケンという学者は、奇跡物語に関連して次のように述べます。

聖書文学における超自然的要素を何か捨て去るべきものとして考えること

は、文学批評家にとっては誤った考えである。人が超自然的なことや奇跡的なことを信じるか信じないかは宗教的な問題であるが、文学批評家が超自然的なことをどのように扱うかは文学的な問題である。文学作品の「世界」における独特な特徴を読者のために生き活きと解説することこそが、批評家の仕事である……もし作品の文学的世界の中で超自然的活動が現実的かつ誠実に表現されているなら、批評家の仕事は奇跡的なことに対する読者の素直な反応を擁護し、高めていくことである（Ryken, L 1974. *Literary criticism of the Bible: Some fallacies*, in Gros Louis, K R R, Ackerman, J S & Washaw, T S (eds) 1974. *Literary interpretations of biblical narratives*. Nashville: Abingdon Press, 38-39. からの私訳）。

ライケンのこの見解が認められる時、奇跡や物語が嘘か本当かという問いからある意味解放されて、聖書に書かれてあることをそのまま楽しみ、文学として豊かに読むことができるわけです。ただし、「そのまま」と言っても、神の言葉だからと何も疑問も持たずに無批判的に信じる読み方ではありません。あくまでも批判的に、つまり自分自身で聖書のテキストと格闘しながら、聖書のメッセージを汲み取り、最終的には自分の実生活に適用していく読み方なのです。それゆえ、自分の好きなように気ままに読み込んでいくのではなく、しっかりした合理的な方法の枠組みに沿って聖書を読む読み方なのです。ですから、実際に、物語批評を用いている研究者には、様々なバックグラウンドを持つ人たちがいて、それこそカトリックからプロテスタント、原理主義者から合理主義者までいることがわかると思います。批評方法は研究上の批評方法に過ぎず、それをどういう立場で用いるかは、研究者自身によります。

第3章 正典は教会にとって今どんな意味を持っているか？

——正典批評から

発題 中野 実 (なかの みのる・東京神学大学教授)

Ⅰ 序論：問題の所在と課題

正典批評の必要性

キリスト教会は代々にわたって、旧約と新約から成る聖書を教会の「正典」と見なしてきた。しかし、教会にとって聖書「正典」とは何であり、それが一体どんな意味、機能を持っているかに関する一貫した理解が存在したわけではない。それ故、正典をめぐる多くの議論がなされてきた。むしろ、その議論の歴史を学びつつ、現代の教会もその議論に参加することが大切である。しかし現実において、現代の教会（とくに日本の教会）が正典に関する議論を十分に学んできたとは言いがたい。それ故、自らの正典理解も漠然としている、というのが現状ではないか。

教会の「正典」離れとも言う、この奇妙な現象の背景には、聖書の歴史的読み方（歴史批評的解釈）と聖書の教会的正典的読み方¹との乖離の現実があるのかもしれない。大学における研究対象としての聖書と、教会（キリスト

1 聖書の教会的正典的読み方とは、キリスト教会の歴史の中で聖書が正典として解釈されてきた営み全体を指す。

者）がそれによって生きる場所の聖書との間に大きな溝が口を開けている現実、聖書学者と組織神学者（教義学者）との間の対話の難しさなどを指摘できるかもしれない²。

そのような現状の中で、「正典批評」(canonical criticism)の必要性を提言したい。「正典批評」とは、「聖書の教会的正典的読み方」そのものではない。正典批評とは、近代以降の批評学的聖書学を前提とし、また批判的に継承しながら、歴史批評的読み方と教会的正典的読み方とを橋渡ししようとする研究領域である。確かにまだ広く認知された研究領域ではないが故に、用語³、研究課題の曖昧さをめぐって多くの議論にさらされ、「正典批評」と一口に言っても、様々な立場がありうる。しかし、ここで私が「正典批評」と言う時、それは、聖書正典をめぐるより高次の真理探究のために（教派、立場の違いにもかかわらず）共に議論のテーブルにつく共通基盤を確認したり、議論の材料を提供する役割を意味する。また、他の聖書学の方法論（本文批評、文献批評、伝承史〔批評〕、編集史〔批評〕など）との関係および相違についてふれると、正典批評は（一定の解釈の方法、手順があるわけではないので）一つの独自な方法論(method)とは言い難いかもしれない。むしろ、教会の書物としての聖書という視点を大切にしつつ、聖書解釈のあり方を問い直す役割である。その点で言えば、女性の視点から聖書解釈のあり方を問い直すフェミニスト批評などに似ていると言えるかもしれない。

聖書の「解釈共同体」としての教会という視点

聖書は古典中の古典と言える。しかし、同時に教会の正典である。教会の書

2 たとえば、C・E・ブラーテン、R・W・ジェンソン『聖書を取り戻す：教会における聖書の権威と解釈の危機』（芳賀力訳、教文館、1998年）を参照。

3 正典批評という用語はJames A. Sandersによる造語である。ジェームス・A・サンダース『正典としての旧約聖書』（佐藤陽二訳、教文館、1984年）、および*Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984) 参照。しかし、「正典批評」という用語自体も、議論にさらされている。例えば、Brevard Childsは自らの立場を「正典批評」ではなく、「正典的アプローチ」(canonical approach)と呼ぶ。さらに「正典批評」がいかなる研究領域であるのかについても、意見の一致はない。

物としての聖書という側面に再注目する必要がある。もちろん、この事は、古典中の古典として、(キリスト教会の壁を越えて、さらに西洋文化の壁を越えて) 広く文化、歴史に影響を及ぼしてきた(いる)文書であるという事実を軽視することではない。しかし、聖書を連綿と伝え、それによって生きていた信仰共同体がある。この事実は、他の多くの古典と聖書とを明確に区別する重要な点である。われわれは聖書の「解釈共同体」としての教会の大切さを再評価したい。

もちろん、教会の正典としての聖書という視点も一枚岩ではない。現在でも、教派間での正典理解、正典の枠の違いが存在している。核(core)となる部分は同じでも、周辺部分においてなお多くの議論が残されている(例えば、いわゆる「旧約外典」に関する評価について)。そこからも分かるように、聖書正典は、教会に多くの議論、チャレンジ、対話を求めてくる書物なのである。

「正典批評」の扱う課題は多岐にわたる。ここでは正典批評が扱う諸問題、諸課題のほんのわずかに触れるにすぎない。例えば、「聖書(正典)とは何であるか」という存在論的問いは、神学的にきわめて重要な問いである。例えば、聖書は神の言葉である(と信じられている)と同時に(現実には)人間の言葉でもある。一体、この聖書の神言性と人言性の関係をどのように考えるか?このような問いは重要な神学的問いであるけれども、ここで扱うことをせず、組織神学者(教義学者)らによる聖書論にまかせたい。むしろ、ここで試みたいのは歴史的機能的問いであり、歴史において一体何がどのように機能して聖書正典を生み出していったのか、ということに関する観察および分析である⁴。本論で注目したいのは、古代教会における新約聖書の正典化プロセスである。しかし時間が限られているので、扱う事柄をかなり限定せざるをえない。具体的には、紀元2世紀末までの正典化プロセスに注目し、そこにおける、いわゆる「信仰の規範」の役割と機能について観察してみたい。

4 正典の存在論的定義と機能的定義に関する議論は、Michael J. Kruger, *The Question of Canon* (Downers Grove: IVP Academic, 2013) pp.27-46 を参照。

II 本論：聖書正典成立史における「信仰の規範」というカノンの役割

新約聖書のほとんどの書物は、紀元1世紀に生まれた文書である(例外は、ユダ、第二ペトロ、牧会書簡など)。例えば、正典四福音書の場合、ヨハネについては議論が残るものの、紀元70年頃～100年頃の間には執筆されたと多くの学者が考えている。(歴史批評学に基づく)新約聖書学者の多くは、紀元1世紀末までの生成史にだけ関心を向け、それらの書物の2世紀(あるいはそれ以降)における受容史にはあまり関心を払ってこなかった。しかし、たとえば福音書の場合、イエスの言葉と業に関する(口頭および記述)伝承が受容、伝達、解釈されていき、その営みから福音書が誕生するにいたる、紀元1世紀の福音書の生成史(=イエス伝承の受容史)と、1世紀に誕生した福音書が広く受容され、その結果「四福音書」(εὐαγγέλιον τετραμόρφον)という一つの(正典的)権威ある固まりが形成される、紀元2世紀の受容史とは、両者の間に変化はあるものの、「イエスから福音書へ」、そして「福音書から四福音書へ」という一つの受容史的連続性の中で結びつけられて評価されるべきではないか。そんな問題意識をもって、2世紀の聖書正典成立史に注目したい。

なぜ紀元2世紀末までが大切なのか?それは、2世紀末までに、新約聖書の核となる部分(とくに四福音書、パウロ書簡集[Corpus Paulinum])はすでに(旧約聖書と並ぶ)権威ある書物の固まりとして確立されていた、と思われるからである。これに関連して、ツァーン(Theodor Zahn)とハルナック(Adolf von Harnack)の有名な議論に少しだけ触れたい⁵。一方で、ツァーンは、新約正典をなお継続してなされていく、聖なる書物の「増加」「成長」の産物として理解した。それ故、紀元1世紀末にはその核となるものは確立していたと見る⁶。それに対して、ハルナックは、新約正典を聖なる書物の「限界づけ」「選択」の産物と見なした。それ故、ツァーンより1世紀ほど後の、紀元2世紀末

5 John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997) pp. 2-6 および Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987) pp. 23-24 を参照。

6 Theodor Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons: Eine Ergänzung zu der Einleitung in das neue Testament* (Leipzig: Deichert'sche Verlag, 1904) S. 40-41.

に新約成立の核が成立したと見る⁷。確かにここに二つの異なる正典の捉え方が見られるけれども、それらを二者択一で考える必要はない。聖なる書物の「成長」と「選択」とは簡単に分離できることではなく、むしろダイナミックに結び付きつつ展開されていったと考えるべきである。いずれにせよ、興味深い点は両者とも2世紀末までに正典化プロセスの重要な段階が終了している、と見ている点である。

すでに本論では、「正典」(カノン、κανών)という語を繰り返し用いている。その語を一体どのように定義すべきか?これは非常に難しい問いであるけれども、通り過ぎるわけにはいかない。20世紀後半以来、ユダヤ教およびキリスト教正典の成立史をめぐる、数多くの研究がなされてきた。その中で、多くの学者たちによって共有された認識の一つは、聖典 (scripture) と正典 (canon) を区別することの重要性である。「聖典」とは、ある信仰共同体の中で聖なるものとして権威を与えられた書物のことを意味する。これは、なお開かれた概念で、数としてますます増えていく余地を残している。それに対して、「正典」とは、すでに聖なるものとして見なされた書物の、権威づけられた(固定化され、閉じられた)集成 (collection)、およびそのリスト (list) を意味する。

しかし、権威づけられ、閉じられた集成、およびそのリストという「正典(カノン)」の定義は狭すぎる。「カノン」という語がキリスト教会においてこの狭い意味で最初に用いられた例として、紀元363年に開催されたと言われるラオデキア会議第59条の「旧約、新約の正典 (τὰ κανονικά)」という表現、および367年にアタナシオスが送った『第39復活祭書簡』(「正典化されたもの [τὰ κανονιζόμενα]」という表現)を挙げることができよう⁸。しかし、紀元4世紀になってある形の閉じられた正典が突然ポンとBig Bangのように生まれて来た訳ではない。それに先立つ数世紀間にわたる正典化プロセスの結果として、ある特定の形へと収斂されていったのである。正典の成立は、ある時期のある特定の教会ないし人々(指導者)による決定ではなく、また、ある特定の危機

7 Adolf von Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200: Theodor Zahn's Geschichte des Neutestamentlicher Kanons* (1.Bd., 1.Hälfte), (Freiburg: J.C.B. Mohr, 1889).

8 Metzger, pp. 289-93, esp. 292 を参照。

に対する対応(例えば、マルキオンに対するリアクション)からのみ生まれてきたのでもない。むしろ、長い漸進的な正典化プロセスを通して生まれてきたのである。それゆえ、そのプロセス全体を視野に入れることが、正典理解には不可欠である。

そこで正典化プロセスをさかのぼってみると、「カノン」(κανών)という語の興味深い用い方を発見する⁹。すなわち、「カノン」(κανών)という語を「正典」と訳し、しかも狭い定義づけによって理解してしまう前に、注目したい大事なことを見出すのである。初期キリスト教会において「カノン」の語は、4世紀に「聖なる書物の閉じられた集成およびそのリスト」としての「正典」に適用されるよりずっと以前から、つまり紀元2世紀以来、別の重要な意味で用いられてきた。それは、「規範」「基準」としての意味合いで(第一クレメンス7:2, 41:1)、その用法は、2世紀末以来、とくにエイレナイオスやテルトゥリアヌスらによって用いられた「信仰の規範」(κανών τῆς πίστεως, regula fidei)、「真理の規範」(κανών τῆς ἀληθείας, regula veritatis)、「教会の規範」(κανών τῆς ἐκκλησίας)において展開されている(以下、それらをまとめて「信仰の規範」と呼ぶ)。

エイレナイオス¹⁰やテルトゥリアヌス¹¹らに見られる「信仰の規範」とは一体何か¹²? 「信仰の規範」とは、のちに生まれてくる諸信条の先駆的なもので、キリスト教会が語ってきた(新約聖書の諸文書も前提にしているような)信仰(創造と救済の物語)の枠組みを簡潔に表現しているものである。「新約聖書」正典がまだ存在していない時代に、教会が福音の中身を吟味するガイドライン

9 よく知られているとおり、カノン(κανών)は、葦を意味するセム語表現に基づく外来語 *káneh kánna* に由来する。カノンは本来まっすぐな棒を意味し、そこから転じてまっすぐなこと、物差しの意味が生まれ、さらにそこから多くの意味合い(正確さ、範囲、基準など)が派生した。

10 紀元2世紀の神学者。140～150年頃、小アジアで生まれ、のちにリヨンの司教となる。著作として現存するのは、『異端反駁』と『使徒たちの使信の説明』の二つのみ。

11 ラテン語で著作をした教会教父の最初の一人。155年頃、カルタゴで生まれる。キリスト教への改宗は、190～195年頃と思われる。晩年(204年頃からは)モンタノス主義へ走ることになる。

12 F・ヤング『ニカイア信条、使徒信条入門』(木寺廉太訳、教文館、2009年)参照。

として伝え、用いてきたものの一つが、「信仰の規範」である。それは、使徒たちおよびその後継者たちから口頭で伝えられ、聖霊によってキリスト者たちの心に書き留められたものと信じられ、「聖書」の内容と一致しつつも、単なる書かれた「聖書」の内容の要約ではない。キリスト教会が信じてきた確信の枠組みとして、決して一定の言葉遣い、形式に固定化されることもなかった。それゆえ、創造主である父と救済主である子という二部構成のものもあれば、父、子、聖霊という三部構成のものもある。内容的にもばらつきがあるけれども、万物の創造主である唯一の神への信仰、預言者たちによって予告され、処女マリアより生まれた（受肉された）神の子イエス・キリストとその受難、復活、昇天についての信仰、および聖霊への信仰といった点で大まかな一致が見られることも事実である。そのような「信仰の規範」は書かれた「聖書」の外にすでにあったものであるけれども、旧、新約から成る「聖書」と一つの規範を形成していったのである。教会史家バイシュラークは言う。「したがって、『真理の規準』および二つの部分をもつ『聖書』は、二つの異なる規範なのではなく、究極的にはひとつの規範、すなわち伝承されたキリスト教真理それ自体の二つの側面にすぎない」¹³。

補遺：「信仰の規範」(regula fidei) の例

エイレナイオス『異端反駁』1:10:1

「地の果てまで、全世界の至る所に植え付けられた教会は、使徒たちと彼らの弟子たちから、同じ信仰を受けている。即ち、唯一の、全能の父なる神、天と地と海とそこにあるすべてのものを造られた〔神〕へ〔の信仰〕、また、唯一のキリスト・イエス、神の子、我らの救いのために受肉された方へ〔の信仰〕、更に、聖霊へ〔の信仰である。聖霊は〕預言者たちを通して予め語られた、神の救いの営みを。即ち、愛された〔御子〕、我らの主イエス・キリストの到来、マリアからの誕生、受難、死者の中からの復活、肉体をもつての昇天、そして万物を収斂（再統合）し、全人類の肉体をすべて復活させるための、父の栄光のうちなる再臨を。……」

『使信の説明』6

「これが我々の信仰の規範、我々の日常生活の土台、基盤、基礎である。父なる神、造られず、把握し難く、見えざる、唯一の神、万物の造り主。これが我々の信仰の第一項目である。第二はこれである。神の言（ロゴス）、神の子、イエス・キリスト、我らの主。この方は、御父の救いの営みに即して、預言者たちの託宣の形をとって、預言者たちに現れた。この方を通して万物は造られた。終りの時に、万物を収斂し、包含するために、人となり、人々のうちに生まれ、見えるもの触れうるものとなられた。〔それは〕死を滅ぼし、生命を明らかにし、神と人との間の一致を回復させる〔ためである〕。第三の項目はこれである。聖霊。この方を通して預言者たちは預言し、父祖たちは神に関することを学び、義人らは義の道へと導かれた。この方は、終りの時に、全地の新たにされた人を神に導くために、新たな方法で人類に注がれた」¹⁴。

『異端反駁』3:4:1-2

「したがって、これほどの証しがあるのだから、教会から容易に受けることのできる真理を以後、他の人々のところに求めるべきではない。使徒たちは人が誰でもその意思さえあればその〔教会〕から生命の飲み物を受けることができるよう、ちょうど豊かな倉に〔集める〕ようにして真理に関することをすべてその〔教会〕に集めたからである。……その〔伝承が伝える〕命令を、キリストを信じている多くの無教養な異邦諸民族は受け入れる。彼らは紙と墨ではなく、霊によって自分たちの心に書かれた救いを持っており、古い伝承を注意深く守っており、〔次のような方を〕信じている。〔すなわち〕天と地とそこにあるものすべての創造主なるひとりの神〔と〕神の子キリスト・イエス、すなわち自分が形成したものへの溢れる程の愛の故に処女からの誕生に身を服し、自らを通して人を神と一致させ〔た方〕、

13 K・バイシュラーク『キリスト教教義史概説 上』掛川富康訳、教文館、1996年、224頁。

14 以上、エイレナイオスの引用は、小高毅編『原典 古代キリスト教思想史1』（教文館、1999年）、108-110頁から。

救われる人々の救い主・裁かれる人々の裁き主として栄光のうちに來ることとなっており、真理を変える人々や、その父〔を軽んじ、〕また彼の再臨を軽んじる人々を永久の火に送る方〔を〕〔ギリシア語を解さないガリアのキリスト者は信じている〕¹⁵。

テルトゥリアヌス『異端者への抗弁』13

「唯一の神のみがおられ、この方こそ世の造り主以外の何者でもないこと。この方が、万物に先立って発せられた、この言を通して、宇宙万物は無から生ぜしめられた。この言が〔神の〕子と呼ばれ、神の名において、様々な〔形〕で族長たちによって見られ、預言者たちの内で常に聞かれ、最後に父なる神の霊と力によって処女マリアの内に降り、その胎内で肉体となり、〔処女マリア〕から生まれ、イエス・キリストとして過ごされたこと。こうして、〔この方は〕新しい律法と、天の国の新しい契約を宣べ伝えたこと。力ある御業を行なわれたこと。十字架につけられ、三日目に復活されたこと。天に昇り、父の右の座に着かれたこと。ご自分に代わるものとして、信徒を導く、聖霊の力を送られたこと。肉体の回復をもって、〔聖なる者らと不敬な輩〕の両者の復活がなされた後、聖なる者らを永遠の生命と約束の実にあずからせるために、また不敬の輩を永遠の火に服させるために、栄光のうちに來られるであろうこと。以上は、……キリストによって定められた規範（regula）であり、……われわれの間には何の疑問もない」。

『処女の被りものについて』1

「〔教会は〕知っている。唯一の神、宇宙万物の創造主を、またイエス・キリスト、処女マリアから〔生まれた〕、創造主なる神の御子を、また肉体の復活を。

〔信ずるべきである〕唯一の全能の神、世界の造り主を、また、その子、イエス・キリスト、処女マリアから生まれ、ポンティオ・ピラトのもとで十

字架につけられ、三日目に死者の中から復活され、天に迎えられ、今や、父の右の座に着いておられ、生ける者と死せる者とを裁くために來られる方を、肉体の復活を通して」。

『ブラクセアス』2:1

「私たちが常に単一の神を信じており、さらに全き真理へと導く方である慰め主によって今やさらに進んだ教を受けた者として、今までにもまして単一の神を信じている。だがそれは単一の神にも御子がいるという〔神の〕配剤——私たちは経綸のことをこのように言う——のもとにおいてである。この御子は神から出た神の言であって、それを通してあらゆる物が造られ、それなしには何も造られなかったのである。この言なる御子こそ父によって処女の中へと遣わされ、人にして神なる方として、また人の子にして神の子なる方として処女より生まれ、イエス・キリストという名で呼ばれたのである。また、この方こそ聖書に従って受難し、死んで葬られ、父によってよみがえらされ、再び天に受け入れられて父の右に座し、やがて生ける者と死ねる者を裁くために來たり給うのである。ついで、御子はその約束に従って、父と御子と聖霊を信ずる者の信仰を聖化する慰め主なる聖霊を、父のもとから送ってくださった」¹⁶。

ここで、新約聖書正典が「信仰の規範」との相互作用において整えられていった点に注目したい。エイレナイオスは、口頭伝承としての「信仰の規範」と書物である「聖書」との同質性を次のように述べる。「私たちは、私たちの救いの〔ための神の〕営みを、他の人々によってではなく、彼ら〔使徒たち〕を通して知った。そして、福音は彼らによって私たちのもとにまで届いたのである。彼らは、〔福音〕をまず〔口頭で〕宣べ伝え、その後、私たちの信仰の基礎、柱となるはずのものとして、神の意思により、書物で私たちに伝えたの

15 引用は、『エイレナイオス3 異端反駁Ⅲ』（キリスト教教父著作集3/1、小林稔訳、教文館、1999年）12-13頁より。

16 以上のテルトゥリアヌスの引用は、小高毅編『原典 古代キリスト教思想史1』（教文館、1999年）、164-66頁から。

である」エイレナイオス『異端反駁』3:1:1¹⁷。このように「信仰の規範」と聖書（聖典）とは一つのハーモニーを醸し出しながら、キリスト教の一つの規範を形成していった。しかし、両者の関係は単純ではない。複雑な相互作用の中で一つの規範として機能したのである。一方で、「信仰の規範」は、聖書に先立って、教会で信じられてきた唯一の神の創造と救済の物語の枠組みを提供するものであるけれども、それだけではキリスト教の真理を的確に伝える機能を果たせない。聖書の詳しい（複雑で多様な）物語があつてこそ、「信仰の規範」は枠組みとして相応しい機能を果たせるのである¹⁸。他方、「信仰の規範」は、聖書（聖典）にとって、その正統性を吟味する役割を果たしていた。その点について、少し詳しく見ていこう。

紀元2世紀において、一方で、すでに（多くは1世紀に）執筆されていた初期キリスト教文書のいくつか、広く教会で受け入れられるようになり、とくに礼拝において使用されることを通して、（旧約聖書と並ぶ）聖なる権威をもった書物（scriptures）としての位置を得、さらに権威ある固まりを形成するようになる（例えば、四福音書、パウロの書簡集）¹⁹。ある書物の場合、かなり広く認知され、高い評価を比較的早期に与えられたけれども、ある別の文書の場合は、かなり限定された受容のされ方（ある地域に限定された使用、あるいは礼拝における公の使用ではなく、プライベートな学びでの限定使用）にとどまっていることもあった。

他方、2世紀において、どの書物が教会において公に用いるに値する聖なる書物（聖典）なのか、という議論がおこり、その取捨選択の作業も始められていく。その取捨選択作業において機能した基準はいくつもあり、極めて複雑に

17 エイレナイオス『異端反駁Ⅲ』小林稔訳（キリスト教教父著作集3/1、教文館、1999年）、6頁。

18 Robert W. Jenson, *Canon and Creed* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), pp. 33-41.

19 初期キリスト教は、初めから旧約聖書を（まだ完全に閉じられていないままの仕方）聖典として受け入れた。それはすでに新約聖書諸文書から確認できることである。その旧約聖書と並ぶ聖典として新約聖書諸文書（とくに福音書）が認知され始めた最初期の例の一つとして、ユスティノス『第一弁明』67:3を参照。「太陽の日と呼ぶ曜日には、町ごと村ごとの住民すべてが一つ所に集い、使徒達の回想録 [= 福音書] が予言者の書が時間のゆるす限り朗読されます」。柴田有訳『キリスト教教父著作集1 ユスティノス』教文館、1992年、85頁参照。

絡み合っている。例えば、古さ²⁰、長い期間にわたる広範な使用、使徒性²¹、神の靈感²²などを挙げるができる。これらの基準に加え、内容の正統性が重要な基準と見なされ、それを量るための重要な役割を、すでに言及した「信仰の規範」のようなものが果たしていたと思われる。それは、いわゆる「異端的な」思想との戦いの武器としても機能した。例えば、エイレナイオスによれば、キリスト者は洗礼の際に真理の規範を受け、それを心の中に変わらずに保っている者であり、それによって聖書の内容を認識でき、異端的冒瀆的な聖書理解を決して承認することはない、というのである（『異端反駁』1:9:4）。ここから明らかのように、「信仰の規範」は、どの書物が権威ある聖なる書物であるかを選定する機能のみならず、すでに受け入れられている「聖書」の正統的な解釈の鍵を提供するものとしても機能したようである。

紀元2世紀末にさかのぼるとされる「ムラトリ正典表」からも、「信仰の規範」が聖典内容の正統性について判断する機能を果たしていたことを読み取ることができる。

20 『ムラトリ正典表』73～80行によれば、『ヘルマスの牧者』は、「それは確かに読まれるべきものではあるが」、「まったく最近、我々の時代に」書き著された書物として、教会の礼拝で公に読まれるべきものではないと判断されている。しかし、「古さ」だけでは十分な基準になりえていない。例えば、1世紀末に執筆されたと考えられる使徒教父文書『第一クレメンス』は正典に入らず、むしろそれより後に書かれたと思われる第二ペトロや牧会書簡は新約正典に含まれることになる。

21 例えば、正典四福音書に関して言えば、マタイ福音書およびヨハネ福音書は十二使徒（徴税人マタイとゼベダイの子ヨハネ）と直接結びついているものと考えられ、マルコ福音書およびルカ福音書に関してはペトロとパウロという使徒たちとの結びつきが信じられたが故に、正典的地位を得たと考えられる。しかし、ただ使徒たちと結びつけられれば正典の権威を受けられた、というわけではないことは、『ペトロ福音書』『トマス福音書』の例からも明らかにである。「使徒たち」とのなんらかの連続性が非常に重要なものとして強調されたことは事実であるが、「使徒性」という基準だけでは十分な基準とは言えない。

22 これに関しては、第二テモテ3:16を参照。しかし、神の霊に由来すると信じられた書物がみな、正典の権威を受けたかという点、現実はそのほど単純ではない。「神の靈感」ということだけでは、十分な基準には成り得なかった事が分かる。

「ムラトリ正典表」²³

(17～26行)「というわけで、福音書のそれぞれが異なったはじまり方をしているように見えるけれども、信じる者の信仰にとっては何も異なっていない。同一で根源的な(聖)霊によって、すべてのことがすべてにおいて示されているのである。すなわち、誕生について、受難について、復活について、(復活後に)弟子たちと語りあったことについて、二重の来臨について、つまり第一(の来臨)はすでに起こったことだが、へり下り(=神の子が人間の姿をとったこと)において蔑まれ、第二は王の権力の栄光に輝く来臨で、未来において起こるもの」(田川訳、190頁)。

(63～68行)「更にまたラオディケイア人あての手紙に、またもう一つアレクサンドリア人あての手紙がパウロの名前で出まわっているが、これはマルキオンの異端のために制作されたものである。ほかにも多く(パウロの名前で知られた?)手紙があるが、公同の教会では受け入れられない。にがりと蜜を混ぜても、うまく調和しないからである」(田川訳、191頁)。

以上のテキストは、教会が「信仰の規範」に表現されているような基準をもって教えの正統性を判断し、礼拝で用いられるべき聖なる書物(聖典)の選択を行っていたことを示す例である。

さらに、エウセビオス『教会史』6:12:4～6が記録している、セラピオンの著作についても注目したい。これは、ロッセスの教会での『ペトロ福音書』²⁴の使用をめぐるエピソード(紀元200年頃)を紹介しているものである²⁵。

23 1740年にミラノのアンブロシウス図書館で、ムラトリという歴史家によって発見された新約聖書正典に関する文書の断片。8世紀頃のラテン語の写本であるが、そのギリシア語原典は、2世紀末にさかのぼるものとする学者が多い。しかし、4世紀のものであるとの議論もある。宮谷宣史「西方の教会」『新約聖書正典の成立』荒井猷編、日本基督教団出版局、1988年、260-66頁、および田川建三『書物としての新約聖書』勁草書房、1997年、189-95頁を参照。

24 『ペトロ福音書』については、日本聖書学研究所編『聖書外典偽典6:新約外典I』(教文館、1976年、141-157頁)における小林稔による翻訳および概説を参照。

25 エウセビオス『教会史 下』秦剛平訳、講談社学術文庫、2010年、38-40頁を参照。

「兄弟たちよ、わたしたちは、ペトロや他の使徒たちをキリストのように受け入れています、彼らの名を騙った文書を経験から斥けています。そのような〔文書〕がわたしたちに伝えられなかったのを知っているからです。わたしは、あなたがたの所へ行った時、あなたがたのすべて正しい信仰を固く守っていると想像したので、彼らが持ち出したペトロの名を冠した福音書を読まないで次のように言いました。もしそれだけが原因であなたがたの間につまらぬ争いが起こるならば、それを読ませるようにしなさい、と。しかし、わたしは今や、わたしに語られたことから〔判断して〕、彼らの理性が異端の〔教えの〕穴に身を潜めていたのを知りました。そこでわたしは、何としてでももう一度あなたがたのもとに行きたいと思いません。だから兄弟たちよ、ほんの一時だけわたしを待って下さい。兄弟たちよ、わたしたちにはマルキアヌスがどの異端に属するかは明らかです。彼は自分がしゃべっていることが分からず、矛盾したことをよく言っていました。あなたがたはそのことをあなたがたに書かれたものから知るでしょう。わたしたちは他ならぬこの福音書を学んだ者たちから、すなわちドケータイとわたしたちが呼んでいる〔異端〕を興した者たちの継承者から——その思想の大部分はその者たちの教えに由来します——〔その福音書を〕借りて一読することができました。そして、〔その教えの〕大部分は救い主の正しい御言に〔一致していましたが〕、一部は付け足されたものであることを知りました。あなたがたのためにそれを次に書きしるします。以上は、セラピオン〔の文書である〕」(エウセビオス『教会史』6:12:4～6)。

III まとめと展開

以上の観察から、おぼろげながらも見えてきたことは、紀元1世紀以来生まれてきた初期キリスト教文書の中のいくつかは、(2世紀末までに)礼拝で公に読まれるべき聖なる書物(聖典、scripture)としての権威を獲得していくプロセスにおいて、「信仰の規範」というカノンが機能していたという事実である。聖書(聖典)と「信仰の規範」の相互作用の中で、正典化プロセス、す

なわち聖書（聖典）の「成長」と「選択」の作業が進められていったのである。「信仰の規範」なしに正典化プロセスは進むことがなかったし、また反対に、豊かで多様な聖書テキストなしには「信仰の規範」は単なる信仰内容の要約、断片にとどまり、キリスト教の真理を正しく伝える物差しとしての機能を果たし得なかったであろう。

聖書と「信仰の規範」との相互作用の関係を、よりイメージ豊かに示すため、一つのたとえを用いたい。ここで用いるのは、Kevin Vanhoozer という組織神学者の用いるたとえで、それを私なりの仕方で展開させてもらおう。Vanhoozerによれば、教会（信仰共同体）の使命は、神の創造と救済のドラマに参加し、自らの言葉と行為において常に新しく演じ続けることだ、と言う²⁶。そして、そのドラマの台本（scripts）の役割を果たすのが、聖書正典なのである。では「信仰の規範」とは何か？ここからが私なりの展開となるが、それはドラマを演じる舞台設定（setting）の役割である。現実において、ドラマの台本は複数存在し（例えば、四福音書）、内容的にはかなりバラエティーに富んでいる。矛盾、緊張すら存すると言ってよい（例えば、パウロ書簡とヤコブ書）。その内容豊かな台本を用いて、創造的なドラマを演じるのが教会の使命であるが、その際、ある限定も付与される。どこまでもドラマを演じるのは舞台設定の上であり、かなりの広がりを持ちつつも、そこには限界がある。それを越えて演じてしまっただけでは、教会の使命であるドラマが成り立たなくなってしまう。もちろん「信仰の規範」は、教会が自由に創造的にドラマを演じるための舞台設定（それ故、ある程度の融通性がある！）なのであって、囲い込むための壁ではない。

しかし、聖書および「信仰の規範」の関係と意義について論じ始めるとすぐに、大きな問題が残されていることに気づかせられる。エキュメニカルな広がりにおける教派、神学の多様性のゆえに、「信仰の規範」とは具体的に何を意味しているのか、それと聖書との関係はいかなるものかに関して、コンセン

26 Kevin J. Vanhoozer, "Imprisoned or Free? Text, Status, and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon" in A. K. M. Adam et al., *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), pp. 51-93, esp., 73 参照。

サスを見出すことが難しいからである²⁷。紀元2～3世紀の教会教父たちにとって、「信仰の規範」とはまだ定型化された信条のことではなく、三位一体の神、イエス・キリストの受肉から再臨へと至る営みを内容として含む生きた信仰の要約であった。しかし、東方正教会、ローマ・カトリック、プロテスタントを含む、今日のキリスト教会にとっては、ニカイア信条、カルケドン信条、使徒信条あたりのことを意味するのであろうか。さらに、「聖書のみ（sola scriptura）」という立場を取る（私自身のような）プロテスタントの釈義家にとって、「信仰の規範」と聖書の関係は簡単に乗り越えられない課題を含んでいる。それにもかかわらず、私たちは教会が培ってきた聖書と伝統との相互関係に関する基本的な理解を確認する事によって、エキュメニカルな文脈で正典に関するより深い議論に入るために不可欠な基礎を築くことができる。

結局、本論は「正典が教会にとって今どんな意味を持っているか」という問いに対する即答を提供することなく、ただ議論のテーブルと材料を提供したにすぎない。しかしいずれにせよ、このように私たちの教会に対して常に議論と対話を要求し、それに参加することを要請し続ける書物こそが、聖書正典なのである。

27 このような課題に関する興味深い論考として、ウルリヒ・ルツ「影響史的解釈学と聖書の教会的解釈」『マタイのイエス：山上の説教から受難物語へ』（関西学院大学神学部編、日本基督教団出版局、2005年）70-90頁を参照。

応答 高市和久 (たかいち かずひさ・日本バプテスト連盟市川八幡キリスト教会牧師)

1. 歴史批評と正典批評

中野氏が正典を教会の書物としての聖書と規定されたことに賛意を表したい。正典としての聖書の使信を受け取り、会衆と分かち合うことは私の職務でもある。しかし、中野氏も認めるとおり、正典批評という概念にはなおあいまいさが残る。「近代以降の……歴史批評的読み方と教会的正典的読み方とを橋渡ししようとする研究領域」という中野氏の定義はJ・A・サンダース『正典としての旧約聖書』(原書1972年)の序論の線に沿っているが、同書の本論は実質的に歴史批評の概説で、正典批評の具体的な姿は見えにくい。

Canon and Community (1984)によると、正典化プロセスとは、元来の伝承が繰り返される中で共同体の状況の変化により意味づけ直されていく過程を指すようだ(p. 22)。この過程は伝承の最初期から始まり、伝承を複線化しながら文書化を挟んで今日に至るまで続いている。本文が固定されたかに見えるや否や、共同体は解釈学的手段でそれを解体し、再び自分たちの用途と必要に適合させる。だからサンダースは本文の最終形をひたすら強調するB・チャイルズの立場と一線を画する一方、歴史批評は「元来の」本文のみを追い求めてその後の展開に価値を認めないと批判し、伝承の各段階を対等に見ていこうとする。

サンダースの所論は基本的には納得できるが、疑問もある。第1に、歴史批評がすべて元来のもののみを尊重して二次的なものを無視してきたわけではない。例えばマルクスセンはマタイ8-9章の奇跡物語集がバプテスマのヨハネの問いをきっかけとする聖書証明(11:2以下)に役立っていることを指摘して

たとえばマタイ9:18-26 [指導者の娘とイエスの服に触れる女]を釈義しようとするれば、わたしはマタイによる改変をもとの姿に戻す(そして、その場合はまさしくマルコ5:21-43を釈義する)か、あるいは、このペリコペー自体をはるかに超えたところまで手を広げるしかない。切り取られたペ

リコペーとしてはマタイ9:18-26は釈義できないのである¹。

と述べ、選択を説教者にゆだねている。「福音書記者たちが提出しているのは付加的に結びつけられた個々の断片の総計ではなく、それぞれ一つの全体的著作である」という指摘など、チャイルズのことばかと錯覚するほどである。そうだとすると、あらためて「正典批評」という看板を掲げる必要があるのか。

第2に、共同体による意味づけが皆同じように正しいとは言えない。例えば福音書記者ヨハネと教会的編集者を対等に見ることは適切ではないと思うが、意味づけの妥当性を判断する一般的基準は定めにくい。かといって各段階に対する評価を放棄すれば、そもそも正典をよりどころとする必要性がわからなくなる。

2. 「信仰の規範」と聖書

中野氏は新約諸文書が正典となる過程で「信仰の規範」(*regula fidei*)が果たした役割をていねいに例証してくださった。その中には後の諸信条につながる表現が多く見られる。私自身もほとんど無意識にその種の枠の中で聖書を読んでいるのだろう。そういう意味でも聖書は信仰共同体の産物なのだを再確認する。

一方、教義・教理の側からの枠づけにはおのずと限度もあるはずだ。一つには、教派間の神学の違いにもかかわらず、解釈の客観性を担保する努力が重ねられてきたからであり、今一つには、聖書自体が枠を破っていく契機を含んでいるからである。宗教改革はそういうでき事だったし、今日の聖書学者の努力も(枠を整え維持することと並んで)それを目ざしているだろう。

前者について言えば、第一コリント11:27のアナクシオースがコリント教会の主の晩さんが「ふさわしくないしかたで」なされていることを指していることは、文脈からも社会的な知見からも十分論証されているが、日本では口語訳以来「ふさわしくないままで」と個々の教会員の問題であるかのように訳されている。英独の諸訳に見当たらないこの訳は、ウェストミンスター信仰告

1 W・マルクスセン『新約聖書緒論』渡辺康磨(訳)、教文館、1984(原書1978⁴)、p. 289.

白²に由来するようだが、度を越しているように見える。では信条による聖書解釈の枠づけはどこまでなら許されるか（1の第2の疑問にも通ずる）。

後者について言えば、正典自体にある「複数」性や「矛盾・緊張」（中野氏）³は、イエスや新約聖書記者の旧約解釈と今日の学問的解釈の調停（例えばマルコ 12:35-37、ヘブライ 2:6-9）その他さまざまな悩ましい問題をもたらすものでもあるが、新しい地平に導く契機ともなる。サンダースが言うようにイサク奉獻やイザヤの頑迷預言は第一戒の理解を厳しく問うてくる⁴、教会形成にかかわる議論は決まって何かしら福音と律法の関係に触れてくる。そしてどちらを向いてもできあいのものさしのない問題にぶつかる。

3. 釈義と信仰

なだいなだの小説『クワルテット』（1970）に、性適合手術の是非を問う刑事裁判（当時の実際の裁判がモデルになっている）に呼ばれた鑑定人が「医学の倫理というものは、ありません。医師の倫理というものはあるでしょう。医師もひとりの人間ですから。でも、それは、あなたがたの持っているものと、変りのないものです」と語る場面がある。医学は一つの科学であるにすぎず、「可能性をどこまでもひろげようとする意志を持つだけで、自らに、何をすべきか、何をすべきでないかを要求する意志を持ちません」。これは一面の真理である。これに倣って「釈義に信仰はない。釈義家の信仰があるだけだ」と言うこともある程度まではできる。ひとりのエジプト学者がオシリス賛歌を読むとき、オシリスに帰依しようとする必要はない。それでも作業そのものは聖

書の釈義とほとんど区別できないだろう（教会の連続性と共に、宗教改革が原典を「発掘」したことも見ておかねばならない）。オシリス賛歌を詩編と比較することもできる。パウロ書簡の研究者とニーチェ主義者が互いの相違点を客観的に確認できる意義は小さくない。

しかし、その水準で聖書が「わかった」と言えるか。否であろう。サンダースらの議論の根底にもそういう問題意識があるように思われる⁵。釈義家は釈義に徹してあとは説教者に任せるという立場もあろうが、あまり淡々とされても困る。一流の釈義には一種の喚起力が備わっているものだ。結局、釈義家の信仰は釈義ににじみ出ざるをえない。一つの語義を説明すること自体、何か信仰に触れるものがあつたことを示している。ペリコペーの主題となればなおさらである。ただ、その信仰は歴史を通して働かれる神への信仰でなければならない。少なくともキリスト教神学はそれ以外に成り立ちようがない。ユダヤ教、イスラム教も同様であろう。歴史批評には釈義の中軸を占める必然性があるのだろう。

2 七 この聖礼典における見ゆる要素への外面的な参与にふさわしい信仰者たちは……十字架につけられたキリストと彼の死のあらゆる恩典とを受け、摂取する……。八 無知にして邪悪な人々もこの礼典において外的要素を受けるのであるが……彼らは主の食卓にふさわしくなく……これらの聖なる秘儀にあずかること、あるいはそれらに参加せしめられることはできない。（福田正俊・岸千年編『信條集 後篇』新教出版社、1957, pp. 208f.）

3 サンダースも1984年の本でこれらを強調している。逆に「権威」という語は少なくなつたように見える。

4 *Canon and Community*, p. 57.

5 「正典の排他的に史的ないし人間主義的ないかなる読みも、その物語、ないしそれが言おうとすることを完全にとらえることはできない」（*Canon and Community*, p. 28, 私訳）

再応答と質問への回答 中野 実

高市氏への再応答

Q：歴史批評と正典批評のかかわりは？

A：対立的にも連続的にもとらえうる。例えば後者に立つジェイムス・A・サンダースは、聖なる物語、伝承の伝承史的発展と正典化プロセスとを連続性の中で見ようとしている。彼にとって正典の本質は（聖なる物語、文書が信仰共同体によって伝えられ、新しい状況の中へと解釈されていく）現在化にある。

Q：信仰の規範と聖書の関係は？

A：教会の生きた信仰の要約が「信仰の規範」(regula fidei)である。プロテスタントは「聖書のみ」と言うが、それは聖書だけあればよい、という意味ではない。信条もあればその他の伝統もある。それらの上に聖書を位置づけるとは言っても、聖書はそれらとの関わりの中で読まれていく、という側面も重要。「信仰の規範」はその一例である。

フロアからの質問への回答

Q：古典信条を優先すると、聖書のくわしい多様な物語を削ぎ落とすことにならないか？

A：いかに聖書の物語の豊かさを殺すことなく、生かしていくか？それが確かに重要な課題である。古代教父たちの「信仰の規範」(regula fidei) というものは、いかに聖書の豊かな物語を語り継いでいく（演じていく）か、それを実現するための枠組み（舞台）なのではないか。

共同研究

新約聖書学と現代の宣教

——学問と実践の協働を目指して

2015年11月1日 発行

問い合わせ先

日本キリスト教団出版局 出版第一課

〒169-0051 東京都新宿区西早稲田2の3の18

電話 03-3204-0424

<http://bp-uccj.jp/>