



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第4号 全1冊
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 4
Issue Date	2016-06-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95231
Type	conference proceedings
File Information	jscsh_004_all.pdf



21 世紀のキリスト教と聖書

日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録
第4号

2014 年 6 月 7 日 (土) 14:00 - 16:30

2015 年 6 月 6 日 (土) 14:00 - 16:30

日本基督教学会北海道支部

目 次

1. 日本聖書協会の新しい聖書翻訳事業—『新共同訳』を超えて—
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 阿部 包 1
2. 新しい聖書注解シリーズ VTJ と NTJ—日本語版 ATD・NTD
を目指して—・・・・・・・・・・・・・・・・ 山我 哲雄 17
3. 葛藤する規範——「教典」としての新約聖書
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 辻 学 43
4. 福音書（正典・外典）におけるイエス像——古典としての聖書
——・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 戸田 聡 63
5. 日本のキリスト教と聖書——北海道支部シンポジウムから見え
てきたもの——・・・・・・・・・・・・・・・・ 土屋 博 87
- おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 安酸 敏眞 102

日本聖書協会の新しい聖書翻訳事業¹ —『新共同訳』を超えて—

阿 部 包

0. はじめに一約 30 年周期の新しい聖書翻訳

わが国における聖書翻訳の歴史は、キリスト教が伝来した 16 世紀に始まる²。近代に入ると、ギュツラフ K. Gützlaff³、ベッテルハイム Bernard J. Bettelheim⁴による訳業が登場するが、聖書の日本語訳史上名高いのは、うしろへボン J. C. Hepburn によるもの⁵であろう。

しかし、旧新約聖書翻訳という点で画期をなすのは、明治元訳聖書⁶である。次いで、この改訳版である大正改訳聖書⁷が出版されたが、これは新約聖書のみであった。現在でも、特にプロテスタント

¹ シンポジウム当日（2014 年 6 月 7 日）は、「新翻訳プロジェクト」という用語を用いたが、その後、「新翻訳事業」という用語が定着したので、本稿では後者を用いることとする。なお、この新翻訳事業については、日本聖書協会のホームページ情報、参照。http://www.bible.or.jp/know/know31.html

² J. Fernandes, S.J.による四福音書、Luis Frois, S.J.による福音書の一部、イエズス会による新約聖書全巻。しかし、これら通称「キリシタン版日本語訳新約聖書」は現存しない。

³ 「約翰福音之伝」1837 年。

⁴ 「約翰伝福音書」、「路加伝福音書」、「聖差言行伝」、「保羅寄羅馬人書」1847～51 年、1858 年、1873 年。

⁵ 「新約聖書馬可伝」、「新約聖書訳翰伝」、「新約聖書馬太伝」1872 年。岡野昌綱が翻訳協力者。通常、ヘボンと表記され、ヘボン式ローマ字で有名であるが、スペルで分かるとおり、著名な女優の苗字と同じである（ヘップバーン）。

⁶ 新約聖書は翻訳委員社中による。旧約聖書は東京聖書翻訳委員会による。1874～1887 年。底本は欽定訳である。

⁷ 改訳委員会による。1910～1917 年。旧約聖書は 1942 年以降改訳が進められたが、戦後口語訳への方針転換によって完成を見なかった。

の信者の間で根強い支持がある日本聖書協会⁸の文語訳聖書は、明治元訳聖書の旧約の部と大正改訳聖書を合本化したものである。

1950年代になると、現代仮名遣い、当用漢字の制定等、日本語自体の変化や聖書学の進展を受けて、口語による聖書翻訳の作業が始まった。その成果がいわゆる口語訳⁹である。

キリスト教の歴史を瞥見すると、分裂の歴史と言っても過言ではない。東方教会と西方教会、西方教会とプロテスタント教会、英国国教会、欧米における多くの教派の発生などを、キリスト教は経験してきた。そのような長い抗争と分裂の歴史を背景に、20世紀になって、特にカトリックとプロテスタントの間でエキュメニズムという一致を目指す運動が始まった。この運動の具体的成果は第二ヴァチカン公会議¹⁰を契機に生み出された。カトリックとプロテスタント両陣営は、聖書の中に互いの一致¹¹と全人類の一致の基盤を見出し、共同訳への取り組みが始まったのである。

わが国においても、「共同訳聖書実行委員会」が1970年に組織され、両陣営の100名を超える聖書学者の参加を得て、新しい聖書翻訳作業が開始された。作業の途中で翻訳方針の劇的な転換¹²もあり、

⁸ 聖書翻訳事業を引き継いで、1937年設立された。

⁹ 新約聖書は1954年、旧約聖書は1955年に完成した。協会訳とも呼ばれる。

¹⁰ 1962年から1965年にかけて開催された。それまでラテン語でささげられていたミサが、この会議を機に各地の言語で捧げられるようになった点で画期的であると同時に、一般信徒が自分で聖書を読むことができるようになったという点でも画期的であった。

¹¹ 聖書協会世界連盟（UBS=United Bible Societies）とローマ・カトリックの教皇庁キリスト教一致推進事務局とが連名で「聖書翻訳におけるプロテスタントとカトリックの共同作業のための標準原則」（通称「標準原則」）を公表した。1968年。

¹² 一般読者対象から教会における使用へと方針が転換された。当初指針とされたのは、Today's English Version (TEV) = Good News Bible (GNB) や Common English Bible (CEB) の理論的支えとなつた動的等価翻訳理論 Dynamic and formal equivalence であり、その提唱者として知られるナイダ E. Nida も招かれて講演をした。しかし、これに依拠して訳されたパイロット版聖書である「共

多くの紆余曲折を経て完成まで 18 年という長い時を要したが、1987 年に『聖書 新共同訳』が発行された。今日、日本社会で最もよく用いられているのはし、この新共同訳であろう。

以上のように、わが国における聖書翻訳の歴史を簡単にたどってみて分かることは、明治元訳聖書（1887 年）、大正改訳聖書（1917 年）、口語訳聖書（1955 年）、新共同訳聖書（1987 年）と、新しい聖書翻訳には約 30 年という周期があるということである。1987 年の新共同訳聖書発行から 30 年の節目は、奇しくも、宗教改革 500 年という記念すべき年である。新共同訳の発行元である日本聖書協会が新たに立ち上げた新翻訳プロジェクトは、当初の発行目標を 2016 年に設定していた。すなわち、新しい翻訳聖書を手に宗教改革 500 年を迎えようという計画だったわけである。敢えて過去形で記したのは、残念ながら、2015 年末現在、発行予定が 2018 年に繰り下げられているからである。

1. 新翻訳聖書事業に係る準備作業

ここで、今回の日本聖書協会による新翻訳事業を準備の段階から、実際にプロジェクトが開始されるまで、簡単に箇条書き形式で振り返っておく。

2003 年 09 月	職員研修開始、UBS ¹³ 翻訳ソフト研修会
2004 年 01 月	インドネシア聖書翻訳プロジェクト、訪問
2005 年 02 月	韓国トランスレーション・ワークショップ

同訳聖書」の評判は頗る悪く、委員会はこの翻訳理論を指針から外し、教会における礼拝・典礼における使用という方向へと舵を切り直したのである。

¹³ United Bible Societies（聖書協会世界連盟）の頭文字による略称。2013 年末現在、146 の聖書協会が加盟している。次の情報、参照。

<http://www.bible.or.jp/soc/soc09.html>

	プ、参加
2005 年 11 月 01 日	日本聖書協会翻訳部、設立
2006 年 05 月 03～04	国際聖書フォーラム 2006 ¹⁴ 、開催
2006 年 11 月	欧州翻訳プロジェクト研修、参加。翻訳事業の準備、開始
2007 年 06 月 27～28	国際聖書フォーラム 2007 ¹⁵ 、開催
2008 年～	理事評議員翻訳懇談会、開催（3 回）
2008 年 03 月 13～13	聖書翻訳ワークショップ（ウィクリフ聖書翻訳協会との共催） ¹⁶ 、開催。ローレンス・デ・フリスによる講演
2008 年～2009 年	各教派に新聖書翻訳への協力と諮問会議委員派遣を要請。諮問会議、開催（4 回）
2009 年 10 月	「翻訳方針前文」 ¹⁷ 採択（第 4 回諮問会

¹⁴ 講師陣は国内外の研究者など 23 人。ローレンス・デ・フリス Lourens De Vries（翻訳理論、アムステルダム自由大学教授・聖書協会世界連盟翻訳指導員）、クラウス・ヴァハテル Klaus Wachtel（新約本文校訂、新約聖書本文研究所主任研究員）、アドリアン・シェンカー Adrian Schenker（旧約本文校訂、ヘブライ語旧約聖書第 5 版 Biblia Hebraica Quinta 刊行チーム総責任者）、エマニュエル・トーブ Emanuel Tov（死海文書、死海文書刊行国際チーム総責任者）、J. M. ロビンソン J. M. Robinson（新約聖書）、J. ドミニック・クロッサン J. Dominic Crossan（新約聖書）など著名な研究者が名を連ねた。

¹⁵ 講師陣はリチャード・ボウカム Richard Bauckham（新約聖書）、フランソワ・ボヴァン Francois Bovin（宗教史）、キャロル・L・マイヤーズ Caroll L. Meyers（聖書世界の女性）、マーヴィン・マイヤー Marvin Meyer（初期キリスト教）、ウィリアム・L・ホラデイ William L. Holladay（宗教史）などである。

¹⁶ 講師はローレンス・デ・フリス Lourens De Vries（翻訳理論）である。日本聖書協会のホームページ情報「特集 聖書の翻訳とは—『聖書翻訳ワークショップ』をすりかえって」、参照。
http://www.bible.or.jp/transl_website/doc/new_project/sower_32.pdf

¹⁷ 「翻訳方針前文」は、注 1 に上げた日本聖書協会のサイト「新翻訳事業について」からアクセスすることができる。

議)

- 2009 年 12 月 04 日 日本聖書協会理事会において、新翻訳事業の開始が承認される。新翻訳事業開始決定の記者発表。各教派に対して新翻訳事業における翻訳者等の推薦を依頼
- 2010 年春～夏 翻訳者の人選
- 2010 年 08 月 第 1 回翻訳者オリエンテーション、開催
- 2010 年 09 月 第 1 回新翻訳事業検討委員会、開催
- ※なお、2006 年、2007 年からかなりの間において、国際聖書フォーラムが開催されている。
- 2012 年 07 月 05～06 国際聖書フォーラム 2012¹⁸、開催

2. 新翻訳事業の方向性

2009 年 10 月に開催された第 4 回諮問会議において採択された「翻訳方針前文」によれば、新しい聖書翻訳の主要な目的は「礼拝で用いること」であり、今回の新翻訳事業が目指しているのは「日本の教会の標準訳聖書となること」である。また、翻訳に当たって、可能な限り最新の校訂本¹⁹を底本として用い、聖書学・翻訳学等の

¹⁸ 講師陣は W・H・シュミット Werner H. Schmidt (旧約聖書)、レスター・L・グレイビー Lester L. Grabbe (ユダヤ教)、ペトラ・フォン・ゲミュンデン Petra Von Gemünden (新約聖書)、田川建三 (新約聖書) などである。

¹⁹ 底本はそれぞれ、旧約聖書が *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ)、新約聖書が United Bible Societies (UBS) 第 4 版、旧約聖書続編がいわゆるゲッティンゲン版 *SEPTUAGINTA Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* である。ただし、新約聖書については新翻訳事業が開始された後で、ネストレ・アーランド 28 版 Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, 28th Revised Edition, 2012, Deutsche Bibelgesellschaft が出版されたことを受けて、UBS も改定第 5 版を発行したので、適宜それらが参照されることになった。

成果を踏まえて原典に忠実な翻訳を心がける。さらに、固有名詞や重要な神学用語については、広く諸訳を参考にして最も適切な訳語を見出す努力をすることとしている。なお、今回の新翻訳事業において導入されるものとして、異読、直訳、別訳など本文訳を読む上で重要かつ便利な参照情報に関する注記がある。

翻訳方針の大きな転換という新共同訳における経験を活かして、今回の新翻訳事業ではその準備段階において二度にわたりローレンス・デ・フリス氏を招き、最新の翻訳理論であるスコポス理論²⁰について学ぶ機会を持った。この翻訳理論に従えば、その翻訳がそもそも誰のために（聴衆・読者）、また何のために用いられるか（使用目的・機能）によって、翻訳方針も自ずと異なるのである。日本聖書協会は、「デ・フリス氏の講演によって、今後の聖書翻訳事業の基盤となる重要な枠組みが提供された」²¹と評価している。

われわれ今回の新翻訳事業に参加している翻訳者に配布されている「新翻訳事業 翻訳実務のためのガイドライン」にも、「本事業の特徴」としてスコポス理論が謳われ、「本翻訳事業のスコポスは礼拝での使用です」と明記されている。

また、新共同訳聖書と異なる今回の新翻訳事業の大きな特徴の一つとして上げられるのは、「原語の意味の範囲を示す」原語担当者と「訳文を日本語としてより自然で美しいものにする」日本語担当者が、翻訳作業の初期段階からチームとして関わるという点がある。

²⁰ ギリシア語 σκοπός に由来する。「標的、目標、目的」を意味する。翻訳に際しては何よりも目標・目的が重視されるべきであり、目標・目的こそが翻訳の方法を決定づけ、そうして初めて適切な翻訳がなされ得る、とする。「スコポス理論」はもともと、1984年にハンス・フェアメーア Hans Vermeer が提唱したものである。アンソニー・ピム／武田珂代子訳『翻訳理論の探求』、みすず書房、2010年、参照。

²¹ 日本聖書協会『ソア Sower』No.35、2010、5頁、参照。

http://www.bible.or.jp/contents/soc/pdf/sower_no35.pdf 注1に上げたサイト情報からのアクセス可能である。

ここにも新共同訳における経験が活かされていると言ってよい。

3. 翻訳者

次に、新翻訳事業に携わっている翻訳者の氏名一覧を示す²²。

・原語担当

旧約：雨宮慧、飯謙、池田潤、石川立、浦野洋司、大串肇、大島力、大住雄一、岡崎才蔵、小友聡、楠原博行、小林進、小林祥人、佐久間謹、左近豊、谷川正美、樋口進、柊暁生（旧約統編兼任）、本間敏雄、山森みか、山吉智久

旧約統編：岩本潤一²³、菅原祐治、高橋英海、田内千里、戸田聡、中村秀樹、山下敦

新約：浅野淳博、阿部包（旧約統編兼任）、江川憲²⁴（旧約統編兼任）、川中仁、須藤伊知郎、住谷眞、武田なほみ、辻学、津村春英、中野実、廣石望、布川悦子、三浦望、嶺重淑、吉田新

・日本語担当

石黒圭、石原真、岡野絵里子、春日いずみ、木鎌謙一郎、酒井一郎、佐藤裕子、柴崎聰、饒平名尚子、杉内峰彦、高梨信乃、高橋由美子、長濱拓磨、西脇純、芳賀繁浩、畠山寛、原岡文子、廣瀬正宜、前川斎子、松永美穂

翻訳者の中には、江川憲氏のように翻訳作業半ばで病に倒れた方もおられるし、校務の多忙さ等を理由に途中で辞退する者も出て、

²² ここに掲げる翻訳者一覧は、2012年04月01日現在のものに、2014年夏の時点で新たに加わった担当者名を追加のものである。2012年以降約4年が経過して、作業半ばで帰天した者、途中で退いた者、追加委嘱されて加わった者等、異動があった。

²³ 翻訳作業の途中で、カトリック中央協議会から日本聖書協会翻訳部に転職したため、現在は翻訳者から外れている。

²⁴ 2012年06月05日、帰天（神言会司祭、南山大学教授在職中）。

日本聖書協会翻訳部は追加委嘱に向けた情報収集に追われることもしばしばであった。上掲一覧を見て分かるとおり、日本語担当が原語担当に比べて顕著に少なく、日本語担当者はかなりの数の文書を担当せざるを得ない状況が続いているのも事実である。

4. 翻訳作業の具体的プロセス

今回の新翻訳事業において実際に進められている翻訳作業の具体的なプロセスについては、2 頁後に掲げる図²⁵を参照願いたい。

各翻訳担当者の翻訳作業は、原則として UBS の技術者が開発した翻訳作業用ソフト **Paratext** を使って行なわれる。現在われわれが使っているのは、**Paratext Version7.5**²⁶である。原語担当者も日本語担当者も、このソフトを立ち上げてコンピュータ上でそれぞれの翻訳作業を進めたり、相互に意見を出し合いながら共同で翻訳作業を進めてきた。**Paratext** について、簡単な説明をしておこう。このソフトは聖書翻訳者の翻訳作業に特化したものである。旧約聖書、旧約聖書続編、新約聖書の各原典の他に、それらの各言語訳、さらに翻訳上の問題点やそれらの解説が記された **UBS ハンドブック**などを参照することができる。各翻訳担当者は、それら膨大な情報源の中から自分に必要な情報を選択し、それらを画面上に適宜レイア

²⁵ 日本聖書協会『ソア Sower』No.41、2014、6 頁。

http://www.bible.or.jp/transl_website/doc/new_project/sower_41.pdf

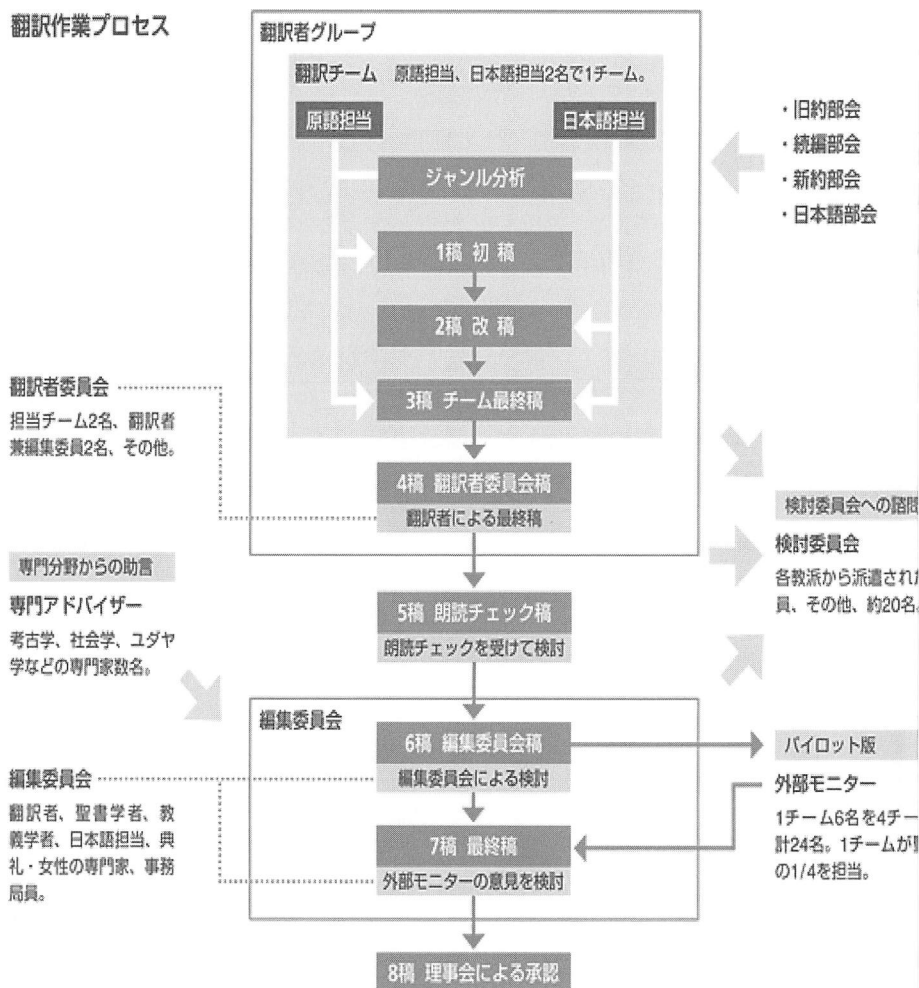
²⁶ **Version7.3** 以降、従来の機能に加えて、**Skype** と連動させることにより、原語担当者の場合を例にすると、石狩市にある自宅の書斎のコンピュータと東京の日本語担当者の自宅のコンピュータとの間でシンクロさせて、翻訳の改定作業をクラウドコンピューティングで進めることが可能になった。わたしと日本語担当者はこの作業を、一定期間、毎週金曜夜 9 時~10 時半に行なった。後に、翻訳者委員会による検討に際しても、わたし自身の個人的な事情で上京できないときには、自宅の PC と銀座にある日本聖書協会翻訳部の会議室のホスト・コンピュータとの間でシンクロさせて、作業を進めることができた。新共同訳の際の翻訳作業と比べて、今回の新翻訳事業の最大の特徴は **Paratext** 上で翻訳作業を進めているという事実であろう。翻訳作業は飛躍的に効率化されたと言ってよい。

ウトして使っている。例えば、新約の原語担当者であれば、UBS 第 4 版²⁷、LXX、先に上げたハンドブック、文語訳、口語訳、新共同訳、新改訳、英語訳、ドイツ語訳、フランス語訳などを常に参照できるように選択しておくのが便利である。ただし、実際には、画面のサイズの制約を受けるので、わたしの場合は、LXX、口語訳、NRSV 以外の英語訳、ドイツ語訳、フランス語訳、フランシスコ会聖書研究所訳、田川建三訳、岩波訳、塚本訳などを常に身近に置いて作業を進めてきた²⁸。なお、Paratext では原文の任意の単語にカーソルを合わせると、欄外にその単語の文法上の説明が略語で、また中心的な語意が表示されるようになっている。なお、各翻訳担当者は、翻訳作業の開始時および終了時に Send/Receive ボタンをクリックして、常に最新の翻訳作業結果を保存することになっている。

²⁷ 現在は、2012 年の Nestle-Aland 第 28 版発行に伴って、UBS も第 5 版となっている。

²⁸ この他、岩隈直『増補改訂 新約ギリシヤ語辞典』、Liddell & Scott, Jones and McKenzie, *Greek-English Lexicon*、『ギリシア語 新約聖書釈義辞典』、Konputer Konkordanz zum Novum Testamentum Graece、また、訳語の絞り込みに際してしばしば参照したのは、大野晋、浜西正人『角川 類語新辞典』である。

翻訳作業プロセス



翻訳作業のプロセスは、概略次のとおりである（上図「翻訳作業プロセス」参照）が、今回の新翻訳事業の大きな特徴は、原語担当者と日本語担当者が最初からペアで作業を進めるという点にある。原語担当者と当該地域の言語担当者とは最初からペアで作業を進め

るという新しい方法は、2004年に刊行されて成功したオランダ語訳聖書の方法に倣ったものである。新共同訳を含め従来の聖書翻訳において、日本語の専門家によるチェックは最終段階で初めて導入されるものであった。

ジャンル分析→1稿 初稿（原語担当）→2稿 改稿（日本語担当）→3稿 チーム最終稿²⁹（原語担当・日本語担当）→4稿 翻訳者委員会³⁰稿（翻訳者委員会）→朗読チェック³¹→5稿 翻訳者委員会最終稿（朗読チェックによる意見を考慮して検討）→6稿 編集委員会³²稿（編集委員の意見を考慮して検討）→外部モニター³³による意見→7稿 編集委員会最終稿（外部モニターの意見を考慮した編集委員会による調整）→8稿 最終稿 理事会による承認→印刷・発行

このプロセスのうち、特に1稿～4稿作成作業に対して、適宜、旧約聖書部会、旧約聖書統編部会、新約聖書部会、日本語部会による課題検討のための会議が開催され、その検討結果が翻訳作業にフ

²⁹ この3稿までが翻訳チーム（原語担当・日本語担当各1名）による作業である。

³⁰ 担当翻訳チーム（原語担当・日本語担当各1名）、翻訳者兼編集委員2名、その他。これは、聖書の一言一句を4人以上の目で確認し検討する場であり、誤訳を避けると同時により良い日本語表現にするための極めて重要な役割を担っている。

³¹ 「翻訳方針前文」にある「礼拝で朗読することを主要な目的とする」および「義務教育を終了した日本語能力を持つ人を対象とする」という方針を満たすべく、ごく普通の日本語能力を備えていると見なされる人に依頼して、朗読する文章として自然かどうか、朗読を聴いたときに自然に理解できるかどうかをチェックしてもらう。ただし、敢えて率直に言わせてもらえれば、読み手・聴き手としてのコメントを読む限り、現代日本人の平均的な日本語能力はやはりかなり低下していると言わざるを得ない。

³² 翻訳者による原稿を新たな視点から検討する場であり、翻訳者、聖書学者、教義学者、日本語担当、典礼の専門家、女性の専門家、事務局員から構成されている。新翻訳事業の最終決定機関とも言うべき組織である。

³³ 1チーム6名として4チーム（計24名）。各チームが聖書全体の1/4を担当する。

ードバックされてきた³⁴。

なお、翻訳者（原語担当、日本語担当）は、大学教員にせよ牧師・司祭にせよ、かなりの割合の者が現役であるため、チームによる作業や翻訳者委員会による検討作業の日程調整は思いのほか手間取ることになる。勢い、翻訳作業や検討作業が予定より遅延する結果となり、ここ数年間、われわれ翻訳担当者は、日本聖書協会翻訳部が準備した春の合宿と夏の合宿³⁵に参加して集中的に作業を進めている。

翻訳作業プロセスも、当然ながら、実際には固定的ではない。先に示した「翻訳作業プロセス」図は、第一次改定後のものであり、当初、朗読チェックは3稿と4稿の間に行なわれていたが、作業プロセスとして決して生産的ではないとの意見³⁶が翻訳者委員から少

34 例えば、新約聖書部会では、かなり早い段階に ἐν Χριστῷ, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ など重要な句の訳語の検討がなされた。しかし、前者の ἐν については「に結ばれて」（新共同訳）ではなく「において、にあって」の方向で訳すという合意がなされたが、後者の πίστις については、方向性は確認されたものの、いまだに訳語の確定には至っていない。確認されたのは、新共同訳をはじめとする従来訳のように体格的用法としては訳さないという方向性である。わたしは神の場合以外は、一貫して「信仰」と訳しようと考えているが、新約学者の大多数は、「信実」を推している。

35 会場は主として、カトリックの修道会が運営する「黙想の家」である。栃木県那須（ベタニア修道女会聖ヨゼフ山の家）、神奈川県鎌倉（イエズス会日本殉教者修道院黙想の家）、静岡県裾野（聖心会裾野マリア修道院黙想の家）などで行なってきた。

36 意見を言った委員の中にわたしも入っている。朗読チェック担当者は、翻訳者チームによる翻訳案について読み手の立場、聴き手の立場からの率直な意見を示してくれるのであるが、それらを章・節ごとに記入したエクセル・ファイルを読んで、愕然とすることがしばしばであった。「ぎにん」と聞いて普通の日本人は「義認」を思い浮かべることはない、「偽認」かと疑った、とある担当者は記していた。わたしはむしろその担当者の日本語感覚あるいは日本語の常識を疑わざるを得なかったのである。ちなみに、ばかばかしいけれども、広辞苑に当たってみた。「ぎにん」と読む熟語は、少なくとも広辞苑では「義認」だけである。「偽認」なる熟語は日本語表記にはないのである。発音を聞いて、該当する熟語を思い浮かべずに、そのように発音可能な漢字を当てはめて平然とし

なからず上がったため、検討の結果現在の位置に移動することになったものである。

現在の進捗状況³⁷について簡単に記しておく、翻訳者委員会による原稿完成率は2015年で60%を超え、2016年には100%に達するという予測がなされている。これまで編集委員会が検討した書は、ハバクク、ゼファニヤ、ナホム、オバデヤ、ヨエル、エゼキエル（以上、2014年11月）、エフェソ、ローマ（以上、2015年2月）、コヘレト、哀歌、エゼキエル（以上、2015年6月）、ガラテヤ、フィリピ、一テモテ、二テモテ、一ペトロ（以上、2015年7月）、レビ記、ルツ記、列王記下1-17（以上、2015年10月）、詩編73-106編、エゼキエル27-41章（以上、2015年10月）である。こうした進捗状況を受けて、2015年12月から、一般読者の声を聴くために、新翻訳聖書パイロット版の販売が開始された。

5. 原語担当者と「翻訳実務のためのガイドライン」

ここで、原語担当者としての経験を踏まえて、1稿作成の実際を簡単に紹介しよう。われわれ翻訳担当者は、実際の翻訳作業に進める上で準拠すべきガイドラインを配布された。それが「翻訳実務のためのガイドライン」であり、その第2章が「第一稿（原語担当者）のためのガイド」である。新約を例にして若干の説明をしたい。

ている現代日本人の寒々しい姿を思い浮かべてしまうのはわたしだけではあるまい。ちなみに、義務教育終了程度の日本語能力を身に着けずに、義務教育課程を終えて、高等学校の教育課程をも潜り抜け、その能力のままで大学に入学してしまう例が増えている事実を、長年大学教育に携わっている者は実感しているのである。

³⁷ ここに記す情報は、わたしも講師を務めたシンポジウムが開催された時点ではなく、2016年2月現在のものである。なお、2016年3月15日現在、購入可能なパイロット版は次の書である。レビ記、ルツ記、哀歌、ナホム、ハバクク、ゼファニヤ、エフェソ、フィリピ、テサロニケー、テサロニケ二、ヤコブ、ヨハネの黙示録。いずれも100円、200円という廉価である。『2015年度 日本聖書協会年報』（Vol.116、2016年2月）、8～9頁。

わたしが原語担当を引き受けた 2011 年の時点で、底本は UBS 改定第 4 版であった。参考書については、ある程度共通したもの³⁸を用いたいとしている。また、過去の邦訳聖書を参照するよう指示されている。中でも必ず参照すべきものとして挙げられているのは、口語訳、フランシスコ会聖書研究所訳、岩波版である。

原語担当者は、1 稿作成の段階から自然な日本語を目指すよう求められており、その際、口語訳、新共同訳の日本語表現を参照しつつ、新共同訳の訳文を基に、それを原語から見直し、実質的には改定に近い作業をしていく、としている。しかし、付帯的説明として「ただし、正式な改定ではないので、改定のような制限がなく、自由な変更ができます。『自由な改定』と言えるかもしれません」とあるために、原語担当者の翻訳に当たってのスタンスは、これらの説明の受け止め方次第で異ならざるを得なくなる。容易に推測されるように、原語担当者が原文を読む過程で、どうしても口語訳や新共同訳とは異なった訳文にせざるを得ない個所が皆無とは言えない。ましてやパウロの手紙の場合、必ず参照すべき翻訳とされている岩波版は決して読みやすい翻訳とは言えないし、解釈に首を傾げたくなる個所もないとは言えない。結果的に、私訳を仕上げた後で、新共同訳、口語訳、岩波版、フランシスコ会聖書研究所訳の訳文と比較して、新共同訳と同等のレベルの読みやすさに達するまで私訳に改定を施すという手順をとった。経験的に言えば、おそらく、こうした作業過程が比較的自然的ではなかろうか。

ところで、今回の新翻訳事業が採用した新しい方針で、原語担当者として最も歓迎すべきなのは本文注である。本文の翻訳に際して、

³⁸ 辞書は Bauer 第 3 版、Liddell-Scott 等、注解書は Anchor Bible, Word Biblical Commentary, Hermeneia, ICC, Black, IGTC, EKK 等、文法書は Blass-Debrunner-Funk, Danna-Mantey, Brooks-Winberry, Daniel Wallace 等、本文批評は B. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, 2nd.ed. が掲載されている。

底本の読みから離れて異本に従う場合、読みは底本どおりだが幾つか重要な訳が可能な場合、原語の意味の説明があるとよいと考えられる場合、あるいは、原語の表現の慣習と日本語のそれとの違いによって意識もしくは若干説明的な訳が必要と考えられる場合などに、可能な限り簡潔にそれらを本文注に記すことができるようになった³⁹のである。本文注の数や内容は NRSV を目安にするが、NRSV ほど詳細な解説も議論も、また多くの写本の支持もしないという枠組みは与えられているものの、特に新共同訳の訳語から離れざるを得ない場合など、本文注のお陰で、読者に「これは誤訳ではないか」という不要な疑いを抱かせずに済むという利点がある。

6. おわりに—『新共同訳』を超えて

最後に、原語担当者として関わっている経験から、今回の新翻訳事業が『新共同訳』聖書を超える可能性について、具体例を一つ挙げて説明しよう。それは、ローマ 3 章 22 節、ガラテヤ 2 章 16 節、3 章 22 節に出る πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ という句の訳語についてである。これはパウロ理解にとって極めて重要なキーワードの一つであり、研究者の間でもその解釈をめぐって議論が続いている句である。新共同訳では、前者が「イエス・キリストを信じること」、後者が「イエス・キリストへの信仰」と訳されており、Ἰησοῦ Χριστοῦ という属格を目的格的用法と解した訳語である。従来はこのように解するのが通例であった。しかし、今日では、当該の属格を主格的用法と解する研究者がかなりの割合に上ることは周知のとおりである。この間の解釈の推移を反映しているのが、いわゆる欽定訳と呼ばれた KJV 系列の訳語である。KJV は Faith of Jesus Christ、NKJV は Faith in Jesus Christ、そして最新の KJV21 は KJV と同じ Faith of Jesus Christ に戻ったのである。わたしは、個人的には「イエス・キ

³⁹ 柊暁生「新しい翻訳聖書の特徴—本文注—」日本聖書協会『ソア Sower』No.43、2016、8～9 頁。

リストの信仰」という訳語を提案している。ただし、新翻訳事業は、現時点で「イエス・キリストの信実」という訳語を採用する可能性が高い。その場合、極めて大きな困難をわれわれ翻訳担当者、翻訳者委員会、編集委員会が抱え込むことになるのは明らかである。なぜなら、パウロの同じ手紙の中に、πίστιςの訳語として「信実」と「信仰」が必然的に混在し、しかも、イエス・キリストのπίστιςとパウロがそれを論証するためのモデルとして提示したアブラハムのπίστιςとに「信実」と「信仰」という相異なる訳語を用いざるを得なくなるからである。

パウロにとって、イエス・キリストの信仰は正に十字架において愛をとおして現実化したのであり、同様にわれわれにとっても信仰は愛をとおしてのみ現実化しうるものなのであるということ⁴⁰を、最後に指摘して稿を閉じたい。

⁴⁰ ガラテヤ5章6節に出る句 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη というもう一つのキーワードを参照。

新しい聖書注解シリーズ VTJ と NTJ —日本語版 ATD・NTD を目指して—

山我 哲雄

1. 聖書注解とは何か—レヴィラート婚の制度を例として

新約聖書中の諸文書はいずれも今から 2000 年ほど前、旧約聖書中の諸文書に至ってはそれからさらに 200 年から 1000 年も遡るはるか昔の時代に、現代日本とはまったく異なる風土、文化、生活習慣、社会的価値観、宗教的な神観や世界観や人間観のもとにある人々によって書かれたものである。それゆえ、たとえ優れた本文の訳があったとしても、一般読者が何の予備知識もなしに、それだけを読んでも内容がよく理解できない場合が少なくない。また、それらの文書は歴史的に形成されたものであるので、その成立事情や歴史的背景について知ることは、それらの文書をより深く理解するうえでほとんど不可欠である。そこで、聖書中の特定の文書の成立事情や歴史的背景について解説するとともに、対象となる文書の文章に現れる個々の重要な用語や観念について文脈に沿って逐語的に解説し、そのより適切な理解を促すための情報を与えるのが、聖書注解書である。

一つの例として、聖書に何度も出てくる事柄で、現代の日本に生きる我々にとってまったく理解し難いようにも思える一つの社会的制度の場合を挙げよう。古代イスラエルには、人類学的に「レヴィラート婚」（もちろん、この用語自体は聖書には出てこない）と呼ばれる特異な婚姻の習慣があった。夫が子を残さずに死んだ場合、亡夫に親等の近い男性親族が未亡人を妻に娶り、子を産ませて、亡夫の家系を存続させるという習慣である。このことが、申命記 25:5-10 に詳しく規定されている。

レヴィラート婚という用語の語源は、ラテン語で「夫の兄弟」を

意味する「レヴィル (levir)」で、これに類する制度は部族制度の強い遊牧系の血族集団によく見られ、ユダヤ人のほか、モンゴル系やチベット系の諸集団にも散見されるという。最初の結婚で形成された両親族間の紐帯を維持しようとするものとする説もある。なお、他方で旧約聖書では、(姻戚をも含む) 近親婚が厳しく禁止されており (レビ 18:6-18, 20:10-21)、そこには兄弟の妻との性的な関係もはっきりと禁じられている (レビ 18:16, 20:21)。したがって、レヴィラート婚の場合は例外的な扱いを受けていることになる。家系の存続の方が、家族内部での性的関係の秩序よりも優先されるということなのであろう。

旧約聖書の『ルツ記』という文書は、全編がこの「レヴィラート婚」の制度を背景としており、それについての予備知識なしには物語を理解できない。飢饉を避けてモアブの地に逃れていたユダ出身のエリメレクとナオミの夫婦には、二人の息子たちマフロンとキリヨンいたが、それぞれに嫁いだモアブ出身の妻オルパとルツは、やがていずれも夫に死なれて未亡人となってしまふ。同じく夫を失ったナオミはユダに戻ることにするが、オルパとルツはナオミについていこうとする。しかし、ナオミは次のように言って、それを断念させようとする。「わたしの娘たちよ、帰りなさい。どうしてついて来るのですか。あなたたちの夫になるような子供たちがわたしの胎内にまだいるとでも思っているのですか。わたしの娘たちよ、帰りなさい。わたしはもう年をとって、再婚などできはしません。たとえば、まだ望みがあると考えて、今夜にもだれかのもとに嫁ぎ、子供を産んだとしても、その子供たちが大きくなるまであなたたちは待つつもりですか。それまで嫁がずに過ごすつもりですか。わたしの娘たちよ、それはいけません」(ルツ 1:11-13)。このナオミの言葉は、申命記 25:5-10 にも記されたレヴィラート婚に制度についての予備知識なしには、現代の日本人にとってほとんど理解不能であらう。

当然ながら、ルツ記の注解書であれば、まず初めに、この習慣的制度について詳しく説明しなければならない。

同じルツ記4章では、このレヴィラート婚の制度が土地の「贖い」、ないし「買戻し」(ゴーエール)の制度と組み合わせられている。後者は、ある者が貧窮の故に土地を売ることを余儀なくされた場合、その人物の近親者がその土地を買い戻して、「嗣業の地」が一族の外に流出することを妨げるためのものである(レビ25:25)。ルツを娶ろうとしている彼女の親族のボアズは、自分より親等が上位にある人物に対し、まずエリメレクの土地の「買い取り」を持ち出すが、同時に、土地を買い取ろうとする者はレヴィラート婚の義務をも果たさねばならないことを強調する。「あなたがナオミの手から畑を買い取るときには、亡くなった息子の妻であるモアブの婦人ルツも引き取らなくてはなりません。故人の名をその嗣業の土地に再興するためです」

(ルツ4:5)。相手がそれを聞いて畑の買い取りを辞退したので、ルツはまんまとボアズに嫁げることになる。実は、それがルツとボアズ自身の望みでもあったのである(ルツ3:9-13)。ちなみに、レヴィラート婚の制度と「買戻し」(ゴーエール)の制度が相互に結び付けられているのは、旧約聖書でもここだけで、両者の関係については不明な点が多く、歴史的にもそういう慣習があったのか、それともそれはルツを得るためのボアズの「策略」として解釈すべきなのか、研究者の間でも論争の的になっている。はっきりと分かっていることをそのようなものとして率直に明記することも、よい注解の条件の一つであろう。

レヴィラート婚についての予備知識なしには内容が理解できないということは、創世記38章のユダとタマルの物語についても言える。ユダはタマルを息子エルメの嫁に迎えるが、エルメが急死したので、次男オナンに「レヴィラート婚の制度に従い」「兄弟の義務を果たし、兄のために子孫を残しなさい」と命じる。しかし、オナンは「子

種を地に流した」(ここから「オナニー」の名が派生)ため、天罰で死んでしまう。度重なる息子たちの死に不吉さを感じたユダは、もう一人いた息子のシェラをタマルに与えることを拒み、タマルを実家に帰してしまう。タマルはいわば、レヴィラート婚の権利を侵害されたことになる。そこでタマルは娼婦に扮して路傍に立ち、ユダと関係して身籠る。それを聞いたユダは、タマルが姦淫をしたと思い、「引きずり出して、焼き殺してしまえ」と命じるが、タマルの胎内の子の父が自分であるという動かぬ証拠を突き付けられると、自分の非を認め、「わたしよりも彼女のほうが正しい。わたしが彼女を息子のシェラに与えなかったからだ」と言明する。この物語の意味、特になぜユダが自分よりもタマルの方が「正しい」と認めたのかを理解するためには、やはりレヴィラート婚という制度についての予備知識が必要である。

レヴィラート婚を背景とした場面は、新約聖書にも見られる。あるとき「復活はないと言っているサドカイ派の人々」がイエスに論争を挑み、復活の不合理性を示すために、この婚姻制度により七人兄弟と次々に結婚した女の譬えを引き、「復活すると、その女は誰の妻になるのでしょうか。七人ともその女を妻としたのです」と問い詰める(マルコ 12:18-23 とその並行箇所)。ここでは注解者は、レヴィラート婚の制度について説明すると同時に、サドカイ派とはどんな集団か、それがイエスの通常の論敵であるファリサイ派とはどう違うのか、サドカイ派が「復活はない」と言っていたとされるが、当時のユダヤにおける「復活」思想がどのようなものであったか、等についても詳しく明らかにする必要がある。

このように、聖書中の特定の文書やそのうちのある箇所を理解するために必要な情報を提供し、特に現代の聖書読者にとって馴染みの薄い用語や習俗や観念などについて適切に解説することが、聖書注解の中心的な使命なのである。しかし、そのためには、聖書とそ

の背景をなす古代イスラエルおよびユダヤ世界のさまざまな分野についての膨大な知識が必要であり、聖書注解書の執筆には、いわば聖書学の諸分野の成果の集大成的な意味がある。

2. これまでの聖書注解シリーズ

「注解の歴史は教会史とともに古い」(左近淑)と言われる。古代においてはすでに、死海文書を残したクムランの宗団で、旧約聖書の一部の文書の注解が書かれていた。古代キリスト教でも、オリゲネスのようなギリシア教父やアウグスティヌスのようなラテン教父が神学的な注解書を著しており、ルターやカルヴァンなどの宗教改革者たちの手による注解書も数多く残されている。しかし、本稿ではあくまで、いわゆる「批判的」な現代聖書学的立場からの聖書注解に限定して考えることにする(したがって、バルトの『ローマ書注解』や有賀鉄太郎の『ヘブル書註解』のような神学的な注解は考慮の枠外に置く)。

19世紀後半以降の欧米における「歴史的・批判的」聖書学の隆盛に伴い、専門的な聖書学者たちの手により数多くの注解書が書かれるようになった。ドイツ語圏では、旧約のシリーズとして、グンケルの名高い『創世記注解』を含む“Göttinger Handkommentar zum Alten Testament”(HK)やゼリンの編集による“Kommentar zum Alten Testament”(KAT)、アイスフェルト編集の“Handbuch zum Alten Testament”(HAT)、ノート、フォン・ラート、アイヒロットといった20世紀後半のドイツ語圏を代表する旧約学者を結集させたワイザー編の“das Alte Testament Deutsch”(ATD)、ヴェスターマンの三巻本の浩瀚な『創世記注解』やヴィルトベルガーのやはり三巻本の『(第一)イザヤ注解』を含む“Biblischer Kommentar”(BK)、比較的最近始まった大冊ぞろいの“Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament”(HThK AT)と、ドイツ語版

と英語版が並行的に出版されている “Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament/International Exegetical Commentary on the Old Testament” (IEKAT/IECOT) など、新約のシリーズとして、ブルトマンの『ヨハネ福音書注解』や佐竹明の『ヨハネ黙示録注解』を含むマイアー編の “Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament” (KEK) やシュナッケンブルクの『ヨハネ福音書注解』を含む “Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament”、E・シュヴァイツァーが共観福音書の三冊全部を担当した “das Neue Testament Deutsch” (NTD)、エキュメニカルなシリーズであることを自覚化した “Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament” (EKK) などが代表的な存在で、広く用いられてきた。他に旧・新約双方を含むものとして、ドイツ語圏スイス中心の “Zürcher Bibel” や、カトリック中心の “Die Neue Echter Bibel” がある。

英語圏では旧・新約双方を含むシリーズが多く、イギリスの “International Critical Commentary” (ICC)、The New Century Bible Commentary (NCBC)、New English Bible (NEB) を用いたケンブリッジ聖書注解 (The Cambridge Bible Commentary, CBC)、アメリカのものでは、旧約にユダヤ系の執筆者によるものを含む “the Anchor Bible” (AB)、節ごとの逐語的注解ではなく、文脈の意味づけを重視した “INTERPRETATION A Bible Commentary for Teaching and Preaching”、ドイツ語の注解書の翻訳と英語のオリジナルの混在する “Old Testament Library” (OTL) と “Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible” が代表的なものである。

このうち、ATD と NTD、ケンブリッジ聖書注解 (旧約の部のみ)、INTERPRETATION (『現代聖書注解』)、The New Century Bible

Commentary (『ニューセンチュリー聖書注解』)、それに EKK (『EKK 新約聖書注解』)は日本語版が出されており(一部は未完)、日本における聖書研究の発展に多大な影響を与えてきた。

これに対し、日本人の手による従来の聖書の「注解」、あるいは「講解」や「講義」と呼ばれるものは、聖書文書についての学術的な解説というよりも、どちらかといえば牧会経験を積んだ牧師や宣教師、無教会集会の指導者などが信徒向けに聖書のメッセージについて講解した、「書かれた説教」という性格のものが多く、聖書学的というよりも宣教的、実践神学的な傾向のものが多かったように思われる(実際に、それらの中には「説教」のテープ起こしをしたものも含まれる)。もちろん、旧約の分野においても新約の分野においても、特定の聖書文書の研究に精通した聖書学者による学問的な性格の注解書が個別的にはいくつも書かれてきた(敬称略)。例えば旧約では、浅野順一『ヨブ記注解』(4巻, 創文社, 1965-74年)、関根正雄によるヨブ記、詩編、エレミヤ記の注解(新地書房刊『関根正雄著作集』第9巻, 第10-13巻, 第14-15巻, 1980-82年)、部分的なものだが左近淑(『詩篇注解』新教出版社, 1971年)と勝村弘也(『詩篇注解』日本基督教団出版局〔以下「教団」〕, 1992年)による詩編の注解、西村俊昭の『ヨナ記注解』(教団, 1975年)と『「コーヘレトの言葉」注解』(教団, 2012年)、新約では、田川健三『マルコ福音書 上巻』(新教出版社〔以下「新教」〕, 1972年。中巻以降は未完であるが、同じ著者による独自の訳と詳しい訳注〔その大部分は他の日本語訳への悪口〕を伴う『新約聖書 訳と注』が作品社から進行中。2008年~)、佐竹明の『ピリピ人への手紙』(新教, 1969年)、『ガラテア人への手紙』(新教, 1974年)、『ヨハネ黙示録』(3巻, 新教, 2007-09年)、山内眞の『ピリピ人への手紙』(教団, 1987年)、『ガラテア人への手紙』(教団, 2002年)、土屋博『牧会書簡』(教団, 1990年)、伊吹雄『ヨハネ福音書注解』(3巻, 知泉書館, 2004-09年)、原口尚

彰『ガラテヤ人への手紙』（新教、2004 年）、辻学『ヤコブの手紙』（新教、2002 年）、川村輝典『ヘブライ人への手紙』（一麦出版、2004 年）などを挙げるができる。進行中のものとしては、旧約では月本昭男による詩編注解『詩篇の思想と信仰』新教、既刊 4 巻、2003 年～）と荒井献『使徒行伝』（新教、既刊 2 巻、1977～）がある。

これらはいずれも優れたものであるが、旧約・新約いずれも、まだ一部をカバーするにしか至っていない。合本形式で聖書全体を扱ったものとしては、『新聖書注解』（旧約 4 巻＋新約 3 巻、いのちのことば社、1970-77 年）と『新共同訳 旧約聖書注解』（3 巻、1993-96 年）、『新共同訳 新約聖書注解（2 巻、教団、1991 年）』があるが、前者は新改訳を底本としたいわゆる福音派系のもので、保守的傾向が強く、「第二イザヤ」や「第二パウロ書簡」の観念を認めないなど、聖書学の主流の考え方とはかなり隔たっている。後者（筆者は「サムエル記」と「歴代誌」を担当）は書名の通りに新共同訳を底本とするもので、「旧約聖書続編」（いわゆる「外典」）を含み、注解者たちのアプローチの仕方には総じてかなり学問的な性格があるが、注解者が新共同訳の訳文を批判する場面が多いなど、注解書としてはかなり風変わりな傾向を示す。何よりも、いずれも聖書全巻の注解を数巻に収めようとしたため、紙幅がかなり限られており、舌足らずの感は免れないといわねばならない（筆者も執筆者の一人としてこのことを痛感している）。

この間、岩波書店から『旧約聖書』（15 巻、1997-2004 年）と『新約聖書』（6 巻、1995-96 年）のシリーズが出たが（筆者は旧約中の出エジプト記の一部とレビ記、民数記を担当）、いずれも各文書についてのかかなり詳しい解説を伴い、聖書本文の訳は本文批評を踏まえた学術的性格の強いものであるとはいえ、注はあくまで脚注にとどまっており、「注解」の役割を代替し得るものではない。したがって、旧・新約聖書全体をカバーする、学術的性格の強い注解シリーズの

登場が、日本の聖書研究における喫緊の課題として待望されていた。

3. 「VTJ 旧約聖書注解」、「NTJ 新約聖書注解」の企画と陣容

周知のように、来る 2017 年は、1517 年 10 月 31 日、ドイツの修道士マルチン・ルターが「95 箇条の提題」を発表し、宗教改革の口火を切って以来 500 年目に当たり、世界中のキリスト教界で宗教改革 500 周年を記念するさまざまなイベントが企画されている。わが国における代表的なプロテスタント系のキリスト教図書出版機関の一つである日本キリスト教団出版局でも、これを記念して、わが国初といえる学術的な聖書注解シリーズの刊行を企画した。それが、「VTJ 旧約聖書注解」、「NTJ 新約聖書注解」の両シリーズである。それぞれ見慣れないアルファベット略字が冠されているが、これはラテン語で「旧約聖書」を意味する “*vetus testamentum*” と「新約聖書」を意味する “*novum testamentum*” の語に「日本語の」に当たる “*japonicum*” を付加した “*Vetus Testamentum Japonicum*” と “*Novum Testamentum Japonicum*” を略したものである。異論もあろうが、今のところこれがそれぞれ、シリーズとしての正式名称になる模様である。これは、前述のように欧米の注解書シリーズの多くがアルファベット 3 文字の略号を持つことに倣ったものであり、同時にそれらに匹敵するものになろうとする意気込みをも表している。それぞれ 10 巻から 20 巻、あるいはそれ以上からなるかなり大規模なシリーズになる予定である。

この企画では、まず出版局の方から複数の旧約学者、新約学者にそれぞれのシリーズの全体を「監修」する「監修者」（実質的には編集委員）になるように依頼がなされ（この「依頼」がどのような基準によったのかは監修者たち自身にも知らされていない）、それを応じた「監修者」たちがそれぞれ数度にわたって会合し、編集方針と各文書の注解担当者を決めた。その際には、最先端の聖書学の成

果を十分に取り入れるためと、2017年の刊行開始を目指すものの、全体の完結まではかなりの時の流れを要する可能性をも考えに入れ、できるだけ若い世代の研究者に執筆を依頼することに努めた。また、すでに特定文書の注解書を発表している研究者については、できるだけそれとは別の文書の担当を依頼するようにした。

すでに日本キリスト教団出版局のホームページにはこのシリーズの広報のための特設ページが開設されており、そこにも陣容が紹介されているが、以下に旧約と新約それぞれの監修者と執筆者を記しておく。当然のことであるが、これは現時点での「予定」であり、事情によって変更もあり得る。

◎『VTJ 旧約聖書注解』

〔監修者〕

月本昭男（上智大）、山我哲雄（北星学園大）、大島力（青山学院大）、小友聡（東京神学大）

〔執筆者〕

五書

創世記：月本昭男、 出エジプト記：鈴木佳秀、 レビ記：山森みか、 民数記：山我哲雄、 申命記：大住雄一

歴史書

ヨシュア記：魯恩碩、 士師記：山吉智久、 サムエル記（上下）：勝村弘也、 列王記（上下）：山我哲雄、 歴代誌（上下）：杉本智俊、 エズラ・ネヘミヤ記：守屋彰夫

預言書

イザヤ書：大島力、 エレミヤ書：大串肇、 エゼキエル書：北博、

ホセア書：大島力、　　ヨエル書：金井美彦、　アモス書：小林進、
オバデヤ書：左近豊、　ヨナ書：水野隆一、　　ミカ書：金井美彦
ナホム書：左近豊　　ハバクク書：左近豊　　ゼファニア書：左近
豊、　　ハガイ書：樋口進、　ゼカリヤ書：樋口進、　マラキ書：樋
口進

諸書

詩編：飯謙（1～72 編）・石川立（73～150 編）、　ヨブ記：月本昭
男、　　箴言：加藤久美子、　コヘレト書：小友聡、　　雅歌：小友
聡、　　哀歌：左近豊、　ルツ記：加藤久美子、　　エステル記：
高橋優子、　　ダニエル書：守屋彰夫

◎『NTJ 新約聖書注解』

〔監修者〕

須藤伊知郎（西南学院大）、伊東寿泰（立命館大）、浅野淳博（関西
学院大）、廣石望（立教大）、辻学（広島大）、中野実（東京神学大）

〔執筆者〕

歴史

マタイ福音書：須藤伊知郎、　マルコ福音書：引地茂男、　ルカ福
音書：嶺重淑、　ヨハネ福音書：伊藤寿泰、　使徒行伝：今井誠二

パウロ書簡

ローマ書簡：浅野淳博、　第1コリント書簡：村山盛葦、　第2コ
リント書簡：廣石望、ガラテヤ書簡：浅野淳博、　フィリピ・フィ
レモン書簡：小林高德、　第1、第2テサロニケ書簡：焼山満里子

第二パウロ書簡・公同書簡

エフェソ書簡：山田耕太、コロサイ書簡：保坂高殿、第1、第2テモテ書簡・テトス書簡：福島裕子、ヘブライ書簡：中野実、ヤコブ書簡：東よしみ、第1、第2ペトロ書簡：辻学、第1、第2、第3ヨハネ書簡：三浦望

黙示

ヨハネ黙示録 遠藤勝信

さきに、できるだけ若い世代の研究者に執筆を依頼する方針であることを記したが、このことは特に NTJ の布陣に顕著に示されている。すなわち、NTJ の方は、監修者にも執筆者にも、前述の『新共同訳 新約聖書注解』や岩波版『新約聖書』に参加した世代が（岩波版新約で「パウロの名による書簡」を担当した保坂高殿を唯一の例外として）入っていないのである。すなわち、前者でいえば川島貞夫や高橋敬基、後者でいえば青野太潮、大貫隆、佐藤研といった名前で代表される世代がいないのである。しかも監修者たちは、いずれも 50 代の働き盛りである。このことには、ここ 20 年ほどの間に新約学会の「世代交代」がほぼ完了したことが示唆されている。NTJ には、この「新世代」の気鋭の新約学者たちによる、覇気に富んだ斬新で刺激的な釈義が大いに期待できよう。

これに対し、ATJ の方は筆写（山我哲雄）をはじめ月本昭男、鈴木佳秀、勝村弘也といった 60 代の「旧世代」が多少生き残っており、平均年齢をやや引き上げている。これは、この「業界」における深刻な「後継者不足」を反映している。全体として見て、旧約学を専攻する若い研究者が減っていることは否めない事実である。旧約を専攻しても、なかなか「食べていけない」こととも関連しようか。いずれにせよ、若い世代の方々も多数加わってくださっていることでもあり、ATJ の方も老骨に鞭打ちながら、NTJ に負けないよ

うな新鮮な、最新の研究を踏まえたものにしたいと願っている。

4. ATJ、NTJ の特色

前述した日本キリスト教団出版局のホームページの VTJ、NTJ 広報用の特設サイトには、各監修者の抱負と、本注解書シリーズの特色が紹介されているが、ここではその一部を引きながら、このシリーズの性格と特徴について説明しておきたい。

まず本シリーズの意義と基本的なスタンスについてであるが、VTJ の監修者の一人、月本昭男は次のように記す。「旧約聖書には小説の原石がごろごろ転がっている。カトリック教会と縁の深かった作家の井上ひさしがそう言ったのを聞いたことがある。たしかに、旧約聖書は社会に生きる人間模様を様々に映し出しながら、それらをこえる世界を指し示そうとする。新約聖書もキリスト教もそこから紡ぎ出された。本企画が、この列島で聖書を学ぶ方々それぞれに原石を磨く機会を提供できる、と願っている」。また、山我哲雄は、このシリーズがわが国で最初の学術的聖書注解シリーズであることを指摘したうえで、「これまでもっぱら欧米の研究を受容、消化することが中心であった日本の聖書学も、ようやく『一人立ち』するに十分な蓄積と熟成を達成したということであろう。現代の日本人、アジア人の目を見た聖書理解という特色を保ちながら、国際的にも通用するものにしたい」と記す。

さきに紹介した欧米の注解シリーズのなかでも、特に高名の研究者によるものが多く、翻訳があることもあって、わが国でも広く参照されてきたのが、ATD、NTD のシリーズである。両シリーズでは、高度な学術性と独創性は保ちながらも、テクニカルな本文批判やヘブライ語やギリシア語本文の詳細な検討は最小限にとどめ、一般読者にも平易に理解できるように配慮されていることも、人気の秘密の一つであろう。とはいえ、両シリーズとも中心的な部分の出

版は 1950 年代から 60 年代で、古いものではすでに半世紀以上を優に経過している。この間に聖書学のありかたは旧約新約ともに著しく変化した。そこで VTJ、NTJ の監修者の多くは、できればこのシリーズを、最新の聖書学的認識と方法を踏まえた ATD、NTD の日本版のようなものにしたいと願っている。すなわち、学問性を保ちながら、一般の読者にも開かれた聖書注解シリーズである。VTJ の監修者の一人小友聡も、本シリーズの企画が「ドイツの ATD/NTD 聖書注解に匹敵」する「エポックメイキングな出来事」であることを指摘したうえで、「ATD/NTD はドイツで 50 年以上経ってもなお、教会の説教者や神学生に使用される最も基本的な聖書注解書だ。われわれの注解ものそのように、日本の教会において最も標準的な注解として長く用いられるものになるに違いない」と記している。もちろん、最後の「違いない」はぜひともそうあってほしいという祈念を籠めたものであろう。

VTJ と NTJ は、ルター宗教改革 500 周年を記念する学問的な聖書注解シリーズという共同企画であるが、同時にあくまで旧約(学)、新約(学)の固有性を踏まえつつ、相互に独立したシリーズとして位置づけられている。したがって、前述した編集方針や執筆者を決める監修者会議は、VTJ、NTJ それぞれ独自に行われ、合同会議は一度も行われていない。

したがって、VTJ では原語がカタカナ書きされる(「トーラー」、「エロヒーム」など)のに対し、NTJ ではギリシア文字やアラム文字が用いられるなど、形式的な違いも出てきそうである。しかし、監修者会議にはすべて、教団出版の編集者が陪席し、そこでの議論を踏まえたうえで、両シリーズの特徴を次の五点にまとめてくれた。これは、前述の特設ページに掲載されている(下線部は赤字)。多少、前宣伝めくが、それを紹介しておこう。

「(1) 日本語で書き下ろされており、読みやすい。

宗教改革は、聖書を民衆に「分かる」言葉に翻訳しました。その精神に倣って本シリーズは、はじめから日本語で考える研究者たちが書き下ろし、読者にわかりやすい注解を目指します。執筆陣も、教派上の立場にとらわれずに構成されています。

(2) 原典の文書、文体、文法・語彙の特徴がわかる。

聖書は、もともと私たちとは言語と文化を異にする環境で生まれました。この聖書との間に、意味理解をめぐる豊かな対話の場を感じることが、聖書を読む醍醐味の始まりです。本シリーズは、原典本文がもっている「異質さ」の手触りを伝えます。

(3) 聖書各書の歴史的・文化的・社会的背景がわかる。

歴史的な文書である聖書の成立背景や、当時の読者たちについて知ることは、適切な聖書理解に不可欠です。本シリーズは、最新の研究成果をコンパクトに伝えます。

(4) 先入観に支配されず聖書が提起している問題を理解できる。

キリスト教徒でも一般読者でも、それぞれの先入観をもって聖書を読みます。それは理解の出発点ですがゴールではありません。本シリーズは、現代人の予想を超える聖書の豊かな問いかけに注目します。

(5) 聖書の理解を通して、現代社会への深い洞察を得ることができる。

聖書が新しい時代を拓くのは、その使信によって、読者が新

しい光のもとで自らを理解できるようになるからです。本シリーズは、たんなる歴史的な解説の域を超えて、現代社会に生きる私たちの根本問題に切り込むことを目指します。」

(1) については、一見当然のことのようにも見えるが、前述のように、従来は学問的注解書としてはもっぱら欧米の翻訳ものに頼らざるを得ない状況があったということが想起されるべきである。しかし、一自戒を込めて言うが一訳書の中には、訳者が問題にされている事柄を十分理解していなために、誤訳が多かったり、直訳調で非常に理解しにくいものを読まされることが少なくなかった。NTJの監修者の一人須藤伊知郎も、「新約聖書の注解書は従来、欧米の圧倒的な聖書解釈の蓄積を前提とするため、いくつかの優れた例外はあるものの、どうしても翻訳に頼ることが多かったです。しかし今回のNTJでは、最初から日本語で書き下ろし、聖書学の最新成果を反映しつつ、しかも一般読者にも読み通せる、現代日本の状況に向かって語られる神の言葉の解き明かしを進めます」と記す。ただし、日本語の研究者の一部には、難解＝高尚というへんな価値観があって、翻訳以上に晦渋な表現を用いることを好む者がいるが、本シリーズの趣旨に沿って、そのような傾向はぜひとも回避しなければならない。

(2) に関連して言えば、聖書各文書の性格やそこで用いられている個々の用語や表現について解説することが注解書の主たる任務であることは前述した通りである。その際には、言語構造や時代、文化の相違を超えて聖書の使信が伝えられるような努力がなされねばならないことは言うまでもない。それは、聖書のテキストと現代の読者の「対話」を仲立ちすることにも繋がる。NTJの監修者の一人である浅野淳博は、「今回の注解書執筆者と読者が、時間、文化、地理、言語を超えた遙かなる他者と新約聖書テキストを通して遭遇する過

程において、注意深く謙虚な聴き手として成熟することを期待しつつ」、監修と執筆に当たるといふ抱負を述べている。

(3) に関連しては、まさに冒頭に挙げたレヴィラート婚の例が図解してくれよう。異文化世界であり、異質なものである聖書の世界へと道案内するのが、注解書のもう一つの主要な任務である。新約の監修者の一人である廣石望は、キリスト教と新約聖書自体、ユダヤ的なものとヘレニズム的なものの衝突と融合から生まれたという事情を指摘する。「キリスト教は、古代の東地中海世界で独自の一神教を生み出したユダヤ教から出発し、周辺のヘレニズム・ローマ世界を巻き込みながら生成しました。そこには異質なもの同士のじつにダイナミックな出会いと対決そして変容のプロセスがあり、新約聖書はその証言です」。

(4) と (5) に関連しては、聖書注解書の目的は、聖書本文が何千年も前に書かれた際にどんな意味で書かれたかを明らかにするだけでなく、そのような古代のテキストを現代という時代に一しかも日本で一読むことの意味を示唆することでもあることを強調しておきたい。NTJ の監修者の一人辻学はこう記す。「NTJ の「J」は、日本語で、日本の読者のために、日本の状況を踏まえて書き下ろす注解という意気込みの表現です。紀元 1~2 世紀の地中海世界に発信された新約聖書のメッセージと、私たちの生きている 21 世紀の状況とが響き合ってくる、そのような読みを可能にする注解叢書にしたいと思います」。他方で、現代に聖書を読むという営みには、当然ながら、聖書自体に含まれた前時代的なものや非人道的なもの、他民族や女性や障害者や病者や、さらには性的少数者などへの差別的な思考に対する批判的な対決ということも含まれるであろう。

5. VTJ、NTJ の構成

注解の内容は、もちろんそれぞれの著者に委ねられるが、シリー

ズとしての統一性を担保するために、各注解は形式的には、次のような構成に従って書かれることになる。

テキストは（必ずしも聖書の既成の章や節にとらわれず）適当な意味上の単元に分けられ、それぞれの単元について、以下の4つの部分で記述される。

(1) 翻訳

原文の批判的校訂テキストに従い、原文の日本語訳が示されるが、その際には（新共同訳等の場合とは異なり）日本語としての流麗さや読みやすさは必ずしも重視されず、原文でどういう概念が用いられているかを顧慮して逐語訳に近いものにする。したがって、原文が複雑で難解であったり、もってまわった文章であったり、ギクシャクしたり舌足らずのようなテキストである場合には、そのような特徴が出るような翻訳を目指す。また、原文の問題点や異読などについての最小限の訳注を付す。

(2) 形態／構造／背景

様式史的観点から、その単元全体の形態やテキストとしての性格を明らかにし、さらにその構造を分析する。また、場合によってはそこにどのような「資料」が用いられているかや、どのような編集が加わっているかなどについて、単元の成立の背景が解説され、さらには描かれる出来事の歴史的背景などについても説明がなされる。

(3) 注解

中心的な部分で、テキスト中に現れる語句、概念、人名や地名、動植物、祭儀行為、生活習慣、宗教的思想などについて逐語的な解説され、また訳文がなぜそのようになっているかにつ

いても説明がなされる。また、著者が記述を通じてどのようなメッセージを伝えようとしているかについても示唆がなされる。

(4) 解説

当該する単元全体を改めて見直し、その意味を確認するとともに、その単元をよりよく理解するための補足的な説明がなされたり、その単元が現代のわれわれにとってもちうる意義、今日的な問題との対話の可能性についても示唆がなされる。

執筆作業は全体として見て新約の方がはかどっており、前述の特設ページからすでに多くの見本原稿が見られるようになっている。旧約の方はまた見本原稿を提示するところまでいっていない（2016年になって見本原稿の一部が公開された）が、どんなものになるのか具体的にイメージできるように、筆者（山我）が担当した列王記中比較的短い、イスラエルの王オムリについての単元（列王記上16:23-28）を見本として示しておく。もちろん、これは翻訳、注解とも暫定的なものであり、最終稿ではない。

なお、この列王記注解では旧約学上の定説に従い、列王記は年代記的な記述など王国時代自体から伝わる伝承を、王国時代末（ないしは王国滅亡後の捕囚時代）の申命記主義的編集者（申命記史家）が編集・加筆して現在の形になったという前提に立つ。翻訳のテキスト中、下線がない部分は申命記史家以前から伝わる伝承であること、下線のついた部分は編集者自身の手による編集句であることを示している。

列王記上 16 : 23－28 イスラエルの王オムリ

オムリについての治世導入定式

23a ユダの王アサの治世第三十一年に、オムリがイスラエルの上に立つ王となり、十二年間にわたって〔王として治めた〕。

サマリアの建設

23b 彼が六年間、ティルツァで治めた〔後〕、24 彼はシェメルからサマリアの山を銀二キカルで買い取り、その山に〔町を〕建設した。彼は、彼が建設したその町に、山の所有者であったシェメルの名にちなんで、サマリア⁽¹⁾と名付けた。

オムリの罪

25 オムリはヤハウェの目に悪と映ることを行い、彼以前の誰にもまして悪いことを行った。26 すなわち、彼はネバトの息子ヤロブアムのすべての道を歩み、彼がイスラエルに犯させた罪の中を歩んで、彼らの空しいものによってイスラエルの神ヤハウェの怒りを引き起こした。

オムリについての治世結尾定式

27 オムリについての残りのこと、すなわち彼の事績、彼の成し遂げた武勲については、『イスラエルの王たちの年代記』に記されていないだろうか。28 オムリは彼の父祖たちと共に眠りについた。彼はサマリアに葬られた。彼の息子アハブが彼に代わって王となった。

注

(1) ヘブライ語では、「ショムローン」

形態／構造／背景

分裂後のイスラエル王国第6代の王で、イスラエル王国における最初の本格的な王朝の創立者であり、後に北王国の永続的な首都と

なるサマリアの創健者であるオムリについての、この王の歴史的
重要性を考えれば意外なほど短く内容に乏しい単元。

ここでは、通常の治世導入定式が即位記事 (A¹) と神学的評価 (A²)
に分断され、その間にオムリによるサマリアの買い取りと町の建設
についての (おそらくは年代記的資料に由来する) 記事が挟まると
いう、異例な構成になっている。通常であれば、このような歴史的
情報は、治世導入定式と治世結尾定式の間に挟まるはずである。

A¹ 23 節 a 治世導入定式 (1) —即位記事

B 23 節 b-24 節 オムリによるサマリアの取得と
建設

A² 25-26 節 治世導入定式 (2) —神学的評価

A' 27-28 節 治世結尾定式

このような特異な構成は、この王の治世の途中で王居がティルツ
ァからサマリアに変わるという特殊事情と関連している。すなわち、
通常のイスラエルの王の治世導入定式は、(1) 即位時のユダの王の
治世との対観 (シンクロニズム)、(2) 統治の総年数、(3) 居城の
場所、(4) 王の神学的評価の四要素からなるまずである。ところが
ここでは、居城の場所についてより詳しい説明が必要になっている
というわけである。

注解

23 節 a 治世導入定式 (1) —即位記事

オムリの即位は「**ユダの王アサの治世第三十一**」年であった。前任
者ジムリの「七日天下」がアサの「二十七年」(15 節参照) であっ
たので、四年間ほどのタイムラグが生じていることになる。この期

間が、オムリとティブニの分派抗争(21-22 節と同所への注解参照)の時期に当たる。「**十二年間**」というオムリの統治年数には、この経過期的な四年間が含まれる。したがって、オムリの単独統治はほぼ八年間だったことになる(23 節と 29 節を比較のこと)。歴史学的研究では、オムリが単独統治したのは前 878-871 年頃と考えられている。なお、オムリが非イスラエル人であった可能性については、本章 15 節 b-18 節への注解参照。

23 節 b-24 節 オムリによるサマリアの取得と建設

オムリはまず、「**ティルツァ**」で「**六年間**」(23 節 b) 統治する。すなわち、彼は差し当たっては、ジムリがティルツァで失脚、自死した後も、そのまま同地を首都としたのである(17-18 節参照)。なお、この数字にはおそらくティブニとの権力闘争の四年間が含まれる。その間、ライバルのティブニがどこを拠点としていたのかは不明である。

しかし、その後、オムリは「**シェメル**」なる人物から「**サマリアの山**(ハル・ショムローン)」を買い取り、そこに町を建てる。買値とされる「**銀二キカル**」とはおよそ 70 キログラムに相当し、歴史的というよりも伝説的な量である。サマリアはエルサレムの北方約 56 キロメートル、シケムの北西約 10 キロメートルに位置する現在のセバステイエと同定され、南北と東西を結ぶ交易上も軍事的にも重要な道路が Y の字形に交差する場所に近く、海岸平野やフェニキアとの連絡もよい交通上の要衝の地にあり、防衛上も条件のよい土地である。なお、「山」と呼ばれているが、海拔約 430 メートルで、むしろ「丘」である(ヘブライ語の「ハル」には、「丘」も含まれる)。なお、「シェメル」がカナン人なのかイスラエル人なのか不明であるが、土地を金銭で売っていることからカナン人である可能性も少なくない(王上 21:3 参照)。いずれにせよ、カナン系の住民

の多い地方である。なお、オムリがその町に、「**山の所有者であるシェメルの名にちなんで、サマリアと名付けた**」というのは、およそ信じがたい。サマリアは原語では「シヨムローン」であるが、「～オン」という語尾は山や丘の呼称に多いので（シオン、ヘルモン、レバノン）、もともと山の名だったものが町の名になったものであり、「シェメル」という人物との結び付きの方が原因譚的で二次的なものだと考えるべきであろう。明記されていないが、ここではオムリがティルツァからサマリアに遷都したことが前提にされている。これ以降、サマリアは、後の前 722 年の北王国滅亡にいたるまで、イスラエルの不動の首都であり続ける（王下 17:5-6）。

25-26 節 治世導入定式 (2) 一神学的評価

他のすべての北王国の王同様、オムリも申命記史家により否定的に評価されている。すなわち、彼は「**ヤロブアムの道**」（26 節）を歩んで罪を犯した（具体的にはここでもまた、エルサレム以外の聖所と金の子牛の容認が考えられている）だけでなく、「**彼以前の誰にもまして悪いことを行った**」とされる（33 節参照）。ただし、オムリの「悪」についての申命記史家の記述は、紋切り型で定型的なもので、具体性に乏しい。「ヤロブアムの道」については、列王記上（15:26;）15:34; 16:19 を参照。人の手によって造られた偶像を意味する「**空しいもの**（ハベリーム）」については、本章 13 節と同所への注解参照。

27-28 節 治世結尾定式

通常の治世結尾定式に加えて、オムリの「**成し遂げた武勲**（ゲブラー）」について触れられているのは、この王の歴史的影響力を反映したものか。ただし、この表現が用いられている他の王の場合には、ほとんどの場合、何らかの軍事的な分野での活動が問題になっている（王上 15:23 への注解参照）。歴史的には、モアブ人を征服して

支配下に置いたことと関連するということも考えられる（本単元末の「解説」を参照）。

「**父祖たちと共に眠りについた**」とは、物理的な意味ではあり得ない。新設の町サマリアにオムリの父祖の墓があったはずはないからである。これは、天寿を全うした平穏な死を描く定型的表現に他ならない。オムリは、当然ながら、「**サマリアに葬られた**」最初のイスラエル王である。

解説

オムリが、王国分裂後のイスラエルで歴史的な重要性を持った最初の王であったことは疑問の余地がない。本節の最初でも述べたように、オムリは北王国で最初の本格的な王朝の創始者であり、オムリ王朝は息子のアハブを超えて、孫に当たるアハズヤ、ヨラムまで、三世代、四代、約三十五年間存続する。

オムリは、議論的になっているダン碑文における「ダビデ」への言及を度外視すれば、今のところ聖書外史料によって歴史的事実の裏付けられる最初のイスラエルの王でもある。モアブ王メシャの碑文（前 860 年頃、王下 3:4-5 への注解を参照）によれば、「イスラエル王オムリは長い間モアブを圧迫し」、「メデバを征服した」。これは、王国分裂以後もモアブが北王国の支配下に置かれていたことを示す。あるいは、歴史的には、モアブはオムリのもとで初めてイスラエルの支配下に入ったのかもしれない。アッシリアの碑文では、複数の文書でイスラエル王国自体が「オムリの家（ビト・フマリ）」と呼ばれ、歴史的にはオムリ王朝断絶後も同じ呼称が用いられ続けた。オムリは、オリエント世界ではそれほどまでの「有名人」だったのである。

発掘調査によれば、オムリ以前のサマリアは処女地ではなく、村落規模の居住地は後期青銅器時代から存在した。しかし、前 9 世紀

頃から急速に都市化し、周囲の居住地も飛躍的に拡大した。丘の高台（アクロポリス）からは、見事な城壁と石造建築群を持つ大規模な王宮複合体（約 90 メートル×約 180 メートル）が発見されたが、これがオムリ（および彼の後継者たち）の手によるものであることを疑うべき理由はない。北王国は、オムリ王朝のもとで明らかに経済的、政治的繁栄を享受し始めたのである。

外政という点でも、オムリは有能な統治者であり、息子のアハブとティルス王女イゼベルとの結婚に象徴されるフェニキア人との同盟政策（31 節と同所への注解をも参照）や、場合によっては孫娘アタルヤのユダ王家への嫁入り（王下 8:26 と同所への注解を参照）に示されたユダ王国との同盟も、オムリの主導で行われたものかもしれない。

しかし申命記史家は、統治者としてのオムリの手腕など一顧だにしない。オムリは、北王国の王ということだけで、「ヤロブアムの罪を歩む」邪悪な王であるだけでなく、アハブの父として、「彼以前の誰にもまして悪いこと」を行ったと非難されるべき存在なのである。

葛藤する規範——「教典」としての新約聖書

辻 学

1. 新約聖書：古典か教典か

今回筆者に与えられているテーマは、「教典としての聖書」だが、最初に確認しておきたいのは、聖書を「古典」として読むか「教典」として読むかということは、基本的に読者の側の態度決定によるということである。世界の聖書学ではすっかり市民権を得ており、日本でも徐々にではあるが受け入れられつつある文芸論的な聖書解釈の立場に従えば、聖書というテキストにどのような意味づけをするかは、テキストと読者の間で決まる事柄であって、テキストが最初から普遍的に有しているものではない。

この主題を論じるにあたっては、「古典」と「教典」との間にどのような違いを見るかということ、最初にある程度決めておく必要があるので、以下の考察では、「規範性」ないし「規範としての拘束性」ということを物差しにしたい。とはいえ、フリードリヒ・マックス・ミュラーの言う、「宗教問題についての最高の権威を有するものとして、教団から公式に認められており、一種の正典的拘束力を備えているもの」¹という条件ほど狭くは考えないことにする。この条件に当てはまるのは、キリスト教では新約正典ということになるが、正典については最後に考えるとして、さしあたってはもう少し広く、読者が自分に対する宗教的あるいは倫理的規範性をそのテキストに認めている場合、それは「教典」として読まれている、と考

¹ Friedrich Max Müller, *Natural Religion: Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888* (London: Longmans, 1889; repr. New York: AMS Press, 1975), 539. (土屋博『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年、17頁参照)。

えて良いであろう。

1.1 歴史的・批判的研究と「教典」としての聖書

近代の聖書研究を支配してきた、いわゆる「歴史的・批判的研究」は、少なくともその結果として、聖書を「古典」として読むこと、すなわち聖書のテキストを釈義家自身に対する直接の規範としては受け止めない読み方を確立した。しかしこれは、歴史的・批判的研究がそもそも意図していたことではなかったようである。新約聖書の歴史的研究に先鞭をつけた一人であるヨハン・ダーフィット・ミハエリス（1717-1791）が試みたのは、新約文書の使徒性を歴史的に証明することで、その文書が靈感によるものであり正典に値すると示すことであった²。しかし、その結果生じたのは、「使徒性」の基準に合わない文書があるゆえ³、歴史的研究によって「正典性」を裏打ちすることは出来ないという、当初の意図とは逆の事態だった⁴。新約聖書の歴史的研究は、「聖なる文書」を特定の歴史的文脈において成立した「古典」として扱うことにより、その正典性を批判することになったわけである。

1.2 新約聖書神学をめぐる問題

ただし、歴史的・批判的研究における「古典」と「教典」の境界設定には、微妙な点も依然として残っている。

歴史的・批判的研究は、分析方法そのものとしては、聖書を古典として、すなわち他の古典文学に対するのと同じ姿勢で扱っている

² Johann David Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Göttingen: Verlag der Bohnschen Buchhandlung, 1750, 41788.

³ ミハエリスは最初から、マルコやルカ文書、さらにはマタイのギリシャ語テキストについては、これを正典に数える気はなかった。Cf. Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, München: Karl Alber, 1970, 82.

⁴ ヴィリ・マルクスセン『新約聖書緒論』教文館、1984年、22-26頁参照。

が、釈義家がテキストの内容に、自分にとっての規範性を（意識的にせよ無意識にせよ）認めている場合は、教典としての理解がそこに入り込んでくる。逆に、規範として受け入れることに困難を覚えるようなテキストは、これは過去の時代に有効だったが今はそうでない、という仕方で「歴史的」に処理される。言い換えれば、「古典」として扱われることになる。

この、古典と教典との境界という問題が表面化するのが、「新約聖書神学」というジャンルである。「新約聖書神学」とは、新約聖書の中に現れる個々の思想を、キリスト教徒に対する規範性を持つ「聖書神学」として纏め上げる作業であり⁵、今回の主題に即して言えば、「古典としての聖書から教典としての聖書へと架橋する試み」ということになるであろう。

「新約聖書神学」の代表とされる、ルドルフ・ブルトマンの著作⁶は、この点でも典型的である。良く知られているように、ブルトマンが新約聖書「神学」として詳しく叙述しているのは、パウロとヨハネ文書の思想であり、他方、「古教会への発展」を述べる部分に入ると（第51章以下）、パウロとヨハネの示している思想がどう変化したかを、きわめて「歴史的」に叙述するスタイルに変わる。そこには、ブルトマン自身がどこに新約思想の規範性を見て取っているか（そして、どこは規範たり得ないと考えているか）が非常に良く表れている。パウロ・ヨハネ以降の部分では、歴史的な描写が中心になるから、扱う文書も必ずしも新約正典には限られず、使徒教父文書も取り上げられる。もしブルトマンが、最後まで「新約聖書思

⁵ 「新約聖書の神学は、キリスト教信仰がその対象、根拠、帰結をたしかめていくその思想の中に存する」（ルドルフ・ブルトマン『新約聖書神学』Ⅰ〔ブルトマン著作集3〕、新教出版社、1980年、3頁）。

⁶ Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1948-53. 邦訳『新約聖書神学』Ⅰ-Ⅲ（ブルトマン著作集3-5）、新教出版社、1963-80年。

想」ということに拘っていたなら、正典以外の文書を考察に組み込むことはおそらくなかったであろう⁷。

ブルトマンは、規範性を持つ「新約思想」をパウロとヨハネの中に認めたわけだが⁸、しかし、そこで放棄された、新約聖書全体の規範性という問題は残る。それゆえ一方では、ブルトマン以降の「新約聖書神学」にしばしば見られるように、パウロとヨハネ以外の新約文書にも何とかして「規範性」を見出そうとする努力がなされることになる。この方向性がよく現れているのは、フェルディナント・ハーンの『新約聖書神学』Ⅰ、とりわけ邦訳書ではⅠ下にあたる第Ⅴ部～第Ⅷ部であろう⁹。ハーンは第Ⅴ部で、「パウロに依存しないヘレニズム・ユダヤ人キリスト教諸文書の神学的構想」という標題の下に、ヤコブ書、第一ペトロ書、ヘブライ書、そしてヨハネ黙示

⁷ ブルトマンは、自分の方法を、統一体としての新約思想を叙述するのではなく、「個々の文書あるいは文書群ごとにその差異性において——この場合には、個々の形態は一つの歴史的連関の一部分として理解されることになる——叙述する方法」と述べている（『新約聖書神学』Ⅲ、191頁）。

⁸ 「新約聖書の神学的諸思想を『生の活動』との連関において、つまり信仰的自己理解の解明として解釈することが必要とされる。〔中略〕この信仰的自己理解を、そのケリュグマへの関係において明らかにするのが新約聖書神学の叙述の課題である。それは直接にはパウロとヨハネの神学の分析において、間接には古教会への発展の批判的叙述において行なわれる」（ブルトマン、『新約聖書神学』Ⅲ、207-208頁）。

⁹ Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Tübingen: Mohr Siebeck, ³2011. 邦訳日本キリスト教教団出版局、Ⅰ上 2006 年、Ⅰ下 2007 年、Ⅱ上 2013 年。なお、ハーンが他の著者たちによる「新約聖書神学」を批判的に論評しつつ、「統一性」ある新約聖書神学のあり方を構想している、邦訳Ⅰ上 33-65 頁およびⅡ上 43-89 頁「課題の設定」をも参照。ハーンの立場は、まず「原始キリスト教の神学史」を問いつつ、同時に「全体としての新約聖書が行っている証言をも問わなければならない」（Ⅰ上、33 頁）というものであり、ハーンによれば、「原始キリスト教の中に存在したさまざまな相異なる神学的構想を相互に関連づけ、全体の統一性を問題にする努力がなされるときに初めて、厳密かつ本来の意味での『新約聖書神学』について語ることができる」のである（Ⅱ上、44 頁）。

録を取り上げ、それぞれの文書の中に、今日のキリスト教徒および教会にとって意味がある神学思想を見出す努力をしている。同じことは、共観福音書と使徒行伝の神学的意図を規定しようと試みている第Ⅵ部についても言える。

この方向性を、「神学」という視点からさらに推し進めたのが、ペーター・シュトゥールマッハーのような、新約聖書の中に見られるすべての証言には基本的な「一致点」があるという立場である。シュトゥールマッハーはさらに、旧約と新約との間にも思想的連続性を見出そうとする¹⁰。しかし、シュトゥールマッハーの著作などを見てみると、やはり「統一性＝正典的規範性」という神学的主張が先に立ち、そこに新約諸文書を無理矢理当てはめようとしているという印象は拭えないように思う。

ブルトマン以降に見られるもう一方の方向性は、神学的なまとまりよりも歴史的観点から新約（および初期キリスト教）文献を取り扱うことで、「古典としての新約聖書」という視点を前面に打ち出すやり方である。クラウス・ベルガー¹¹やヘイッキ・ライサネン¹²の著

¹⁰ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Göttingen: V&R, 1992/1999. Cf. idem, *Wie treibt man Biblische Theologie?*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995. (邦訳『聖書神学をどう行うのか？ 聖書神学の構想と実行』教文館、1999年。) シュトゥールマッハーによれば、新約のキリスト論が証しするのは、「世界を創造し、イスラエルを選んで神の宝の民とした唯一の神は、その御子イエスを世界に遣わした。それは、御子が神によって聖書の中に予め定められた、イスラエルのための贖いの犠牲を捧げ、その復活によって、御子を主、メシアと告白する者すべてに対して最後の審判において義を付与するためである」ということだという（『聖書神学をどう行うのか？』45頁。同85頁も参照）。シュトゥールマッハーは、文書間の内容的差異を、「主要文書」と「副次的文書」という区別によって解決しようとする（同85頁）。

¹¹ Klaus Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums* (UTB), Tübingen/Basel: Francke, ²1995.

¹² Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, London: SCM Press, 1990, ²2000; idem, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative*, Stuttgart: Verlag

作はこれにあたる。これは、歴史的・批判的研究の方向性を推し進めた結果たどり着くことになる帰結としては自然だが、ただし、歴史的観点から新約を「古典」として扱う場合には、当然ながら新約正典以外の初期キリスト教文書も含めて論じることになるから、なぜ「正典」という枠が保持されるのかという問いは残る。

つまり、ブルトマンの新約聖書神学以降残された課題は、新約聖書に教典すなわち規範的文書としての統一性を見出せるのかどうかという問題、言い換えれば、正典としての一体性の問題ということになるであろう。それを（半ば無理矢理に）打ち立てようとするれば、シュトゥールマッハーのような方向に進むことになり、最初からそのような思想的統一性を断念して、歴史的・批判的な観点から思想的な叙述に終始しようとするれば、ベルガーやライサネンのような方向に進むことになる¹³。

しかし、新約正典を構成する諸文書に神学的な核や一体性がないことを認めつつ、それでいながら「新約正典」を教典として、すなわち規範性を持つ文書として読むということも出来るのではないだろうか。そのためには、パウロやヨハネといった特定の文書だけに規範性を見る（ブルトマン）のでもなく、予め設定された神学的な

Katholisches Bibelwerk, 2000.

¹³ 他方、統一的な「新約聖書神学」の提示を断念し、新約諸文書の神学的多様性に焦点を当てるという立場もあり（例、Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995, vgl. S. 2–3）、「叢書 新約聖書神学」（新教出版社）が、新約の文書ごとに神学的テーマを論じているのは、その方向の延長線上にある手法と見なすことができる。しかしそれは、「新約諸文書」の神学であって、「新約聖書神学」ではない。

なお、シンポジウムの席上で、もう一人の講演者であった戸田聡氏から、このような新約神学の纏め方がプロテスタント的なものに偏っているのではないかというコメントがあったが、カトリックの学者による新約聖書神学については、ハーン、I 上、45–46 頁参照。ハーン（45 頁）も同様のことを言っているが、新約聖書の記述から神学を導きだそうとする営みは、基本的にドイツ語圏プロテスタントの新約聖書学に特徴的なものだと思う。

核に合わせる形で全体の統一性を打ち立てる（シュトゥールマッハー）のでもなく、様々な主題をめぐって正典内の文書同士が相互に譲ることなく対立した見解を提示する、いわば「葛藤する規範」として新約聖書を捉えることが必要になると思う。

2. 葛藤する規範：新約諸文書間の相違と対立

新約聖書は、初期キリスト教文書の中から、古代教会が規範性を認めたものを選んで集めた文書群だが、その思想が多様であることは言を俟たない。新約聖書は、イエスの出来事をユダヤ教の宗教的伝統との関連でどう解釈するかを主題とする展覧会のようなものであるが、キリスト教というのは本質的に、イエスの出来事を解釈する宗教なのだから、解釈が多様になるのは必然とも言える。

ただし、新約諸文書と単なる展覧会との相違は、展示されている解釈がそれぞれ、イエス解釈としての規範性を主張していると共に、他の「展示品」を批判ないし否定、あるいは修正している場合がしばしば見られるという点にある。つまり、「規範的イエス解釈」としての位置をめぐって葛藤する諸文書の集成、それが新約聖書ということになるであろう。

「葛藤する規範」として新約聖書の諸文書を見た場合、その中心となるのはやはりパウロだと思う。パウロ書簡は、パウロが手紙の受信人に対して、自らの信仰理解を規範として提示する意図を持って書いた文書であり、その影響が、後述するように、他の新約文書に広く及んでいるからである。それゆえ以下では、パウロを中心に置いて、パウロ書簡とそこに見られる主張をめぐる葛藤を観察することにしたい。後から二次的付加によってパウロと結びつけられることになったヘブライ書（13:22-25 参照）¹⁴や、ヨハネ文書（ここ

¹⁴ ヘブライ 13:22-25 が二次的付加であることについては、笠原義久「ヘブラ

ではヨハネ黙示録も含む) については、機会を改めて考察する。

2.1 パウロ書簡：規範としての普遍性？

パウロの初期書簡であるⅠテサロニケ書¹⁵にもすでに規範としての自己理解が見られる。この書簡が書かれたのは、テサロニケ教会の人々が、苦難(2:14-18)ゆえに動揺して、「私たちの福音」(1:5)から離れることのないようにするためであった(4:2「私たちが主イエスによってどのように命令したか、あなたがたはよく知っているはずです」)。パウロは、教会の人々に口頭で伝えた「規範的」福音を手紙の中で再提示しようとしているのであり、ローマ書を除くパウロ書簡は基本的にこの性格を持っている¹⁶。

またパウロは、自分の手紙が最初の受取人を超えて回覧されることを想定していたらしい。最初期の手紙であるⅠテサロニケ書、極めて個人的色彩の強いフィレモン書にはその痕跡は見られないが¹⁷、Ⅰコリント書とⅡコリント書、またローマ書は、手紙が宛先＝第1の読者を超えて回覧され、読まれる可能性をパウロが考えていたことを示している。たとえば、Ⅰコリント 1:1 は受取人として 3

イ人への手紙」、大貫・山内監修『新版総説新約聖書』日本キリスト教団出版局、2003年、342-360頁、とくに345-346頁を参照。

¹⁵ Ⅰテサロニケ書が、現存するパウロ書簡の中で最古のものであり、パウロの初期書簡であることは、ほとんどの研究者が認めている。例、ゲルト・タイセン『新約聖書』教文館、2003年、90-91頁、田川建三『書物としての新約聖書』勁草書房、1997年、176頁。

¹⁶ 他にも、Ⅰコリ 3:6「私は植え、アポロは水を注いだ」、11:1「私がキリストに倣う者であるように、あなたがたもこの私に倣う者となりなさい」、Ⅱコリ 12:20; ガラ 1:6-9; フィリ 1:27-30; 3:17「皆一緒に私に倣う者となりなさい」、フィレ 21「あなたが聞き入れてくれると信じて、この手紙を書いています」などのように、自分のキリスト教理解が教会の規範であることを主張する文言がパウロ書簡にはしばしば見られる。未踏の地であるローマに宛てた手紙にさえも、同様の意図が窺われる(ローマ 1:11-17 参照)。

¹⁷ ガラテヤ書も、回状ではあるが、「ガラテヤの諸教会」(1:2)は、手紙の文脈を共有している「第一の読者」であると考えられる。

つのグループを挙げている——「①コリントにある神の教会、②キリスト・イエスにあって聖化された人々、招かれた聖者たち、③およびあらゆる場所で私たちの——彼らの、また私たちの——主イエス・キリストの名を呼ぶ全ての人々へ」。このうち②は①と同格かもしれないが、③はコリント教会の成員を超えているように思われる。もう少しはっきりしているのはⅡコリント書で、「コリントにある神の教会へ、またアカヤ全土にいる全ての聖者たちへ」（Ⅱコリ 1:1）という宛先は、コリント教会を超えて手紙が回覧されることを明らかに想定している¹⁸。また、ローマ 1:7 の「ローマにいる、神に愛されている全ての者、[すなわち] 招かれた聖者たちへ」という、やや曖昧な宛先は、16 章で言及されている人々以外の、パウロの視野にまだ入っていない他の信者たちにも読まれることを想定しているのかもしれない¹⁹。このようにパウロは、自分のキリスト教理解が、手紙の直接の宛先教会を超えて広く共有され、規範性を持つことを望んでいたのである。「私の福音」（ローマ 2:16）²⁰が、諸教会に対するキリスト教信仰の規範であるべきだとパウロは考えていたに違いない。

実際にパウロ書簡が回覧されていたことは、コロサイ 4:16 が示す通りである——「この手紙があなたがたのところで読まれたら、ラオディキアの教会でも読まれるように、取り計らってください。また、ラオディキアから回ってくる手紙を、あなたがたも読んでください」。コロサイ書自体はパウロの真筆でなく、擬似パウロ書簡と見

¹⁸ ただし両コリント書簡の宛先は、手紙の回覧のために後から（パウロの生前に？）拡張されたものかもしれない。後述参照。

¹⁹ 詳細は拙稿「元の文脈を超えて——紀元 1 世紀におけるパウロ書簡の受容史」、『ペディラヴィウム』65（2010 年）38–56 頁、うち 40–42 頁を参照。なお、ローマ 16 章を二次的な付加とする見解には従わない。

²⁰ ローマ 16:25 とⅡテモ 2:8 にも見られるが、前者は後代の付加、後者は擬似パウロ書簡。しかし両者は、この表現がパウロ的な言葉づかいとして意識されていた証拠である。

て間違いないが²¹、パウロ書簡が教会間で回し読みされていたという事実がなければ、このような文言で「パウロらしさ」を演出することはなかったであろう。

Ⅱコリント書に見られるような、複数の手紙を編集して一つにまとめるという作業はおそらく、この回覧という事態に伴ってなされたものと思われる。このような作業をある程度の蓋然性をもって想定できるのは、Ⅱコリント書の場合だけだが²²、複数のオリジナルの手紙を一つに合成することで、複製や回覧が容易になっただろうし、それぞれの手紙が元来書かれた前後関係を知らない二次的読者にとっては、自分に直接関係ない事情はあまり必要でなかった（ゆえに編集作業で削られた）はずである。ダーフィド・トロビシュは、この編集作業にパウロ自身が関わっていたと想定しているが²³、これについては確実なことは言えない。パウロの死後に第三者²⁴の手

²¹ 拙著『偽名書簡の謎を解く』新教出版社、2013年、92–103頁参照。

²² Iコリント書、ローマ書、およびフィリピ書の分割仮説については、たとえば Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen: V&R, 42002), 80–83; 138–141; 158–160 を参照。「分割仮説が方法的に正当化され得るのは、テキストの一貫性の原則から始めて、さらに構文上の一貫性、意味論上の一貫性、語用論上の一貫性といった種々の次元での原則に照らして、パウロのレベルでは説明がつかない時だけである」(ibid., 93)。フィリピ書については、分割仮説を支持する研究者も少なくない (J. Gnilka, *Der Philipperbrief* [HThK 10/3; Freiburg u.a.: Herder, 41987], 6–11; 佐竹明『ピリピン人への手紙』[現代新約注解全書] 新教出版社、1969年、7–8頁)。

²³ トロビシュは、パウロ自身がローマ書、I・IIコリント書の(宛先をも含む)編集を行なったと考えている。Cf. David Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung* (NTOA 10; Göttingen: V&R, 1989), 119–132. また idem, *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik* (KT 135; Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994) 106–124 も参照。

²⁴ Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer* (Collegeville, MN: Liturgical, 1995), 130 は、テモテおよび(さらに高い蓋然性のある人物として) オネシモを考える。しかし、オネシモがパウロの伝道協力者として長く活動したというのは推測に過ぎない。また E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT II.42; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 164–165,

で書簡の収集および編集作業がなされた可能性も十分にある。ただし、パウロの死後はじめて編集作業がなされたとしても、それはかなり早い時期のことだったと考えられる。編集されていない「オリジナル」のコリント書簡を保存した写本が残っていないからである。

2.2 パウロ書簡集 (Corpus Paulinum) : 規範性の強化

パウロ自身が上述のように「私の福音」の規範性を自認していたとすれば、パウロ書簡集 (Corpus Paulinum) の成立は、彼自身の意図に適ったものであったと言える。また、パウロ書簡が回覧されていたとすれば、回覧された書簡の写しが作られ、保管され、収集されていくという過程は自然に（つまり種々の過程を経て）生じたのではないだろうか。

パウロ書簡集が具体的にどのような段階を踏んで成立していったにせよ²⁵、その目的ははっきりしている。この書簡集は、パウロが書簡の中で提示した神学や倫理の規範性を、当初の受信人（教会共同体）を超えて広く妥当させようとする意図によるもので、書簡の内容は、パウロの権威を認める全ての信者に対する規範性を持つ「パウロの声明」(*the statement of Paul*)として理解されることになる。

2.3 第二パウロ書簡：パウロ的キリスト教内部での葛藤

187-188 は、ルカ（パウロの秘書）が書簡収集を行なったと想像するが、ルカがパウロの「秘書」だというのも、根拠を欠いた想像以上のものではない。もしパウロの「弟子」がこの作業に関わったとしたら（それ自体は十分あり得る）、可能性のあるのはテモテおよびテトスということになるであろう。

²⁵ パウロ書簡集の成立過程は複雑で、再構成が難しい。拙稿「元の文脈を超えて」44 頁および 53-54 頁注 29-32 に挙げた文献を参照。Stanley E. Porter, *When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories*, in: idem (ed.), *The Pauline Canon* (Pauline Studies 1; Leiden: Brill, 2004), 95-127 は、パウロ書簡集の起源について完全に納得のいく説明は存在しないと一方、その起源は、パウロの生涯の後半ないし死後まもなく行われた書簡収集に遡ると考えている。

パウロの名前を騙って創作された擬似パウロ、いわゆる「第二パウロ書簡」はいずれも、パウロ思想の規範性という問題をめぐって登場してきた。すなわち、パウロの教説を、(少なくともパウロの権威を受け入れている)キリスト教にとっての規範として広く通用させるために、その「正しい」理解を提示しようとするのが、これら第二パウロ書簡の執筆目的だと言える。逆に言えば、真正パウロ書簡の中に書かれた文言に対する理解が多様であったがゆえに、「正しい」理解をパウロ自身の口から言わせる必要があったわけである。ただし、興味深いことに、第二パウロ書簡相互の間でさえもパウロ理解の相違や対立があり、何が「規範的パウロ理解」であるかをめぐっての葛藤が見られる²⁶。

2.3.1 コロサイ書とエフェソ書

コロサイ書とエフェソ書には、ユダヤ教的要素がキリスト教に対して持つ意味をめぐる葛藤が見られる。

コロサイ書は、ギリシャ・ヘレニズム的思想の枠でパウロ神学を理解できるよう再解釈(「贖い」「和解」「復活」など)²⁷する一方で、パウロ自身が有していたユダヤ教的要素を排除しようとしている。旧約の引用や言及が全く見られないばかりでなく、ユダヤ教に遡る慣習や規定に対して否定的な態度をパウロ自身にとらせることで、コロサイ書の著者は、ユダヤ教的色彩をパウロ的キリスト教の中から一掃しようとする(2:11, 16, 21)。そうすることで、異邦人キリスト教徒にも規範として受容可能で理解されやすい形にパウロ思想

²⁶ 第二パウロ書簡全体については、拙著『偽名書簡の謎を解く』新教出版社、2013年を参照されたい。

²⁷ コロサイ書によれば、「贖い」とは罪の赦しのことであり(コロ 1:14)、「和解」とは、神と人間が和解して終末時の救済をもたらすという意味(Ⅱコリ 5:18-20)ではなく、宇宙の万物が神と平和な状態に置かれることである(コロ 1:20)。「復活」とは、キリストが最初に生命ある者として出現したことを意味する(コロ 1:18)。拙著『偽名書簡の謎を解く』107-114頁。

を整えようとしているのであろう²⁸。

コロサイ書が示した、そのような「脱ユダヤ教」的パウロ理解に反論しているのがエフェソ書である。エフェソ書の著者は、コロサイ書（の描くパウロ像）を、より旧約・ユダヤ教的伝統に沿った形で修正しようとしている。コロサイ書と違ってエフェソ書には、旧約・ユダヤ教的な色彩が色濃く出ている²⁹。自身がユダヤ人キリスト教徒であったエフェソ書の著者にとって（エフェ 2:12 参照）、あまりにユダヤ教的要素を排除し過ぎるコロサイ書のパウロ像は受け入れがたかったはずである。したがって、コロサイ書の描く「非ユダヤ教的」パウロ思想が規範となることを防ぐ意図から、このような書簡を作成することにしたのであろう。

著者は、コロサイ書のあちらこちらから単語や表現を借用することで、パウロがこの手紙を、コロサイ書と同じような時期に同じような（獄中という）状況から書いた設定にしている。しかも、コロサイ書（発信人はパウロとテモテ）と違って、パウロが個人で発信した、より純粋にパウロ的な内容の手紙だという体裁をつけている。そうすることで、コロサイ書の「偏り」を修正しようとしているのではないだろうか。

コロサイ書とエフェソ書の葛藤は、パウロ思想をどう規範として受け入れるかをめぐる多様性の反映だが、そもそもの原因は、パウロ自身がこの問題についてはっきりとした態度をとっていなかったことにある。パウロは一方で、律法の実践による義認を否定しながら（ローマ 3:27-31 ほか）、しかし他方では、律法は「義しく、

²⁸ コロサイ書の著者は、ほとんどの真正パウロ書簡を知っていたと見られる。拙著『偽名書簡の謎を解く』103-106 頁。

²⁹ 七十人訳からの引用は、エフェ 4:8=詩 67[68]:19; エフェ 5:31=創 2:24; エフェ 6:2-3=出 20:12; 申 5:16 などに見られる。その他、旧約の言葉づかいを反映している箇所については、G. Sellin, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8; Göttingen: V&R, ⁹⁼¹2008), 56 参照。

良いものである」(ローマ 7:12。同 16 も参照)と述べ、イスラエルの救いについても語っている(ローマ 11:25 以下)。パウロはまた、自らの言説を旧約聖書によって根拠づけようとしている(例、ローマ 3:10-18。この点では、エフェソ書の方がコロサイ書よりも「パウロ的」だと言える)。つまり両者の間にある葛藤は、パウロ自身が有していた「揺れ」ないし矛盾に由来しているわけである。

2.3.2 牧会書簡 (I・II テモテ書、テトス書)

牧会書簡は、3 通からなる個人宛書簡集という設定になっているが³⁰、これは、著者が知っていたパウロ書簡集に範を取ったものと考えられる³¹。著者はおそらく、牧会書簡集 (Corpus Pastorale) を、既に存在したパウロ書簡集 (Corpus Paulinum) の一部として位置づける意図を持っていたのであろう。個人宛書簡集という設定には、新たに教会宛書簡を偽作するのが難しかったという事情 (I テモテ書とテトス書は、実際には教会宛書簡として読まれるべき内容になっている) に加え、親しい弟子であるテモテとテトスに宛ててパウロが個人的に書いた内容こそが、パウロの「真意」=正しい解釈を表しているという意味合いもあると思われる。すなわち、パウロ書簡の正しい解釈は、これらの個人宛書簡集が示しているというわけである。

牧会書簡は、その設定のみならず内容からしても、パウロ書簡集を補完し、その「解釈装置」の役割を果たしている。すなわち、教

³⁰ いずれかの書簡をパウロの真正書簡と見なす説 (Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, Oxford: Clarendon Press, 1996 など) や、別の著者に帰する説 (最近では Jens Herzer, „Juden – Christen – Gnostiker“, *BThZ* 25 [2008] 143–168) は正しくない。拙著『偽名書簡の謎を解く』158–164 頁参照。

³¹ 著者が I コリント、II コリント、ローマ書を知っていたことは確実で、さらにフィリピ、フィレモン、おそらくはコロサイ書をも知っていたと見られる。拙稿「獄中書簡としての II テモテ書」、『新約学研究』31 号、2003 年、42–55 頁参照。

会宛書簡の中にあるパウロの発言で、その解釈をめぐってパウロ後の教会内で分裂や対立を招いていた事柄について、パウロ後の教会にとって規範となる「正しい解釈」を牧会書簡は提示しているのである（律法〔Ⅰテモ 1:6-11〕、権威者や上位者への従順〔Ⅰテモ 2:1-3; テト 3:1-2〕、女性の振舞い〔Ⅰテモ 2:8-15; 5:3-16〕、清浄規定〔Ⅰテモ 4:1-5; テト 1:15〕、奴隷と主人〔Ⅰテモ 6:1-2〕、復活理解〔Ⅱテモ 2:8-13, 18〕など³²。Ⅱテモテ書がパウロの最後の「獄中書簡」という設定になっているのは（Ⅱテモ 1:8, 16-17; 4:6-8 参照）、これがパウロの「最終回答」だということを暗示していると考えられる。

そのような「最終回答」の提示は、「正しいパウロ解釈」が必要となるほどにパウロ理解をめぐる多様性と葛藤がパウロ後の教会内に存在したことを間接的に証言しているとも言える。牧会書簡が語る「異端者」は、元来パウロの仲間には属していながら、そこから離反していった人間として描かれているが（Ⅰテモ 1:19-20; Ⅱテモ 1:15; 2:17-18）、それは、パウロの教えを「正しく」理解できなかったために、「誤った」解釈へと逸れてしまった人々がいたことを反映しているに違いない。とくに復活理解については、コロサイ書・エフェソ書が提示する理解との相違が注目されるが（コロ 2:12; エフェ 2:6 とⅡテモ 2:18 を比較参照）、もしこの相違が意識的なものだとなれば（著者がコロサイ書を知っていた可能性はある。注 31 参照）、「正典」内で教義的な対立が起こっていることになる³³。

このように牧会書簡は、規範となるべき正しいパウロ解釈をめぐ

³² 拙著『偽名書簡の謎を解く』162-177 頁参照。

³³ さらに、女性に対する牧会書簡の抑圧的な発言（Ⅰテモ 2:12; Ⅱテモ 3:6-7 など）も、パウロ理解をめぐる葛藤として理解できる。外典「パウロ行伝」では、性的禁欲に基づいて結婚を拒み、自立的に活動する女性テクラを生み出す伝道者としてパウロが描かれている。そのようなパウロ像を否定するために牧会書簡の著者は、パウロ自身の発言（Ⅰコリ 14:33b 以下）を引き合いに出す形で（Ⅰテモ 2:12）「パウロ自身の意図」を説明している。

る葛藤が、「パウロ的キリスト教」の内部で2世紀に入っても³⁴続いていたことを示している。そして、その葛藤の内部で牧会書簡は、より「保守的」なパウロ理解を規範として提示しようとしているのである。

2.4 公同書簡：パウロをめぐる「外部」の声

パウロ書簡をめぐる葛藤は、パウロ的キリスト教の流れの外側にも存在した。ヤコブ書のパウロ批判（2:14-26）は、主としてローマ書で展開されたパウロの義認論が、パウロ以後の時代にも広く流布していたという前提の下でのみ理解できる。主の兄弟ヤコブが「離散の中にある 12 部族」すなわち全キリスト教徒に宛てて書いた手紙という設定（1:1）は、パウロに対して批判的態度をとっていた（使徒 21:17 以下、ガラ 2:11 以下）主の兄弟ヤコブの権威によって、パウロ的信仰理解の規範性を相対化、ないし否定しようとするものであろう³⁵。パウロ書簡に対する批判的な意見が多かったことは、Ⅱペトロ 3:16 も証言している³⁶。もっとも、Ⅰペトロ書のように、パウロ的な要素を含みながらも（1:1-2 の書き出しや、2:13-3:7 に見

³⁴ 牧会書簡の執筆年代についても意見は一致していないが、多数の解釈者が想定する紀元 100 年頃というのが妥当だと思われる。拙著『偽名書簡の謎を解く』189-191 頁参照。

³⁵ 田川建三『新約聖書 訳と註』6、作品社、2015 年、80-83 頁は、1:1 の「ヤコブ」が主の兄弟を指していることを否定している。しかし、擬似パウロ書簡のような「本物らしさ」を装う工夫がないこと自体は、偽名性を否定する根拠にはならないし（Ⅰペトロ書の場合もほぼ同様。また、ヤコブ書とⅠペトロ書の中でイエス伝承が引用定型なしに用いられているのは、イエスに近い存在として著者を印象づける手法と見なしうる。拙稿「ヤコブ書におけるイエス伝承」、『聖書学論集』46 [2014 年] 531-549 頁、とくに 542 頁）、「離散の 12 部族へ」という宛名を二次的付加と見なすのでない限り（写本証拠はない）、この宛名と結びついた「ヤコブ」はやはり主の兄弟を暗示していると思えて良いと思う。

³⁶ この箇所がパウロに批判的であることについては、田川『新約聖書』6、386 頁以下参照。

られる家庭訓は極めてパウロ的³⁷⁾、パウロ的キリスト教の外にある文書も存在するので（あるいは、I ペトロ書の著者もパウロ的キリスト教の流れに属していた？）³⁸⁾、パウロに対する評価は一樣でなかったと思われる。

2.5 マルコ福音書とパウロ

福音書の中にも、パウロをめぐる葛藤の跡を見て取ることはできる。マルコ福音書の著者は自分の著作を「イエス・キリストの福音のはじめ」(1:1) という表現で始めているが、この「福音」(εὐαγγέλιον) という単語の使い方は、極めてパウロ的な色彩が濃い。εὐαγγέλιον という語を「福音」の意味で多用したのはおそらくパウロが最初で、とりわけこれを定冠詞つきの絶対用法(修飾語なし)で用いるのは、パウロの特徴的な用語法に属するからである (I テサ 2:4; I コリ 4:15; 9:14; II コリ 8:18; ローマ 1:16; 10:16 ほか)³⁹⁾。マルコもこの語を絶対用法で用いるが (1:15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9)、これが他の福音書著者たちにとって違和感を感じる特殊な語であったことは、マタイがほぼ常に「御国の福音」という言い方しかしないことや (4:23; 9:35; 24:14。26:13 では「この福音」。つまり、「告げ知らせること」の内容を明示している)、ルカがそもそも εὐαγγέλιον という語を使おうとしない (動詞 εὐαγγελίζω は用いる) ことからわかる。

³⁷⁾ 家庭訓は、パウロ系統の文書にしか見られない。コロ 3:18-4:1; エフェ 5:22-6:9; I テモ 6:1-2; テト 2:9-10 参照。

³⁸⁾ I ペトロ書がパウロの神学的影響下にあることを否定する研究者も少なくないが (例、Jens Herzer, *Petrus oder Paulus?* [WUNT 103; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998]; Paul J. Achtemeier, *1 Peter* [Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress, 1996])、田川『新約聖書』6、828 頁は、内容的にも語彙の点でも「はっきりとパウロ派文書」だと言う。

³⁹⁾ この語をパウロは真正 7 書簡で合計 48 回用いている。ヘブライ書からヨハネ黙示録にかけてはわずか 2 回 (I ペト 4:17; 黙 14:6)。詳しくは、田川建三『新約聖書 訳と註』1、作品社、2008 年、131-133 頁を参照。

る（ヨハネ福音書にもこの語は出て来ない）。つまり、マルコはこれがパウロの特徴的用語法だということをわかった上で使っていると見られるのである。

そうだとすれば、あえて同じ「福音」という語を用いながら、パウロがキリストを「肉に従って知ろうとはしない」（Ⅱコリ 5:16）ことに対抗してマルコは、「福音」をイエスの生涯において提示されたものとして描こうとしていると見ることができよう。つまりマルコ福音書という伝記的文学自体が、パウロ的キリスト教理解＝「福音」の規範性に対するアンチテーゼになっているわけである⁴⁰。

マルコが提示しようとしたのは、別の規範というよりも、規範に対するアンチテーゼだったと思われる。しかし、いったんマルコ福音書が現れると、今度は福音書という文学類型それ自体が、イエス・キリスト理解のための規範性を読み取る対象となっていく。福音書が、特定の共同体のため（だけ）ではなく、広くキリスト教全体の中で読まれることを意図していたとすれば⁴¹、それは必然の成り行きだったはずである。

マタイやルカがマルコ福音書の増補改訂版を作ったのは、「規範としての福音書」を整えるためだったのではないだろうか。マルコ福音書には、イエスの教えも少ないし、何より誕生物語と復活物語という、最初と最後の大事な部分が足りない。それゆえ、「教典」としての福音書であるためにはマルコでは不十分だった⁴²。そこでマタ

⁴⁰ 大石健一「マルコにおける『福音』はパウロからの影響によるものか」（日本聖書学研究所 2014 年 5 月例会口頭発表）参照。Joel Marcus, "Mark – Interpreter of Paul," *NTS* 46 (2000) 473–478 も、マルコがパウロを意識しているということを、両者の十字架の神学を比較することで論証しようとしている。ただしマーカスは、マルコにパウロ批判の意図があったとは見ていない。

⁴¹ Richard Bauckham, "For Whom Were the Gospels Written?" in: idem (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998) 9–48.

⁴² D. Moody Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?" *JBL* 119 (2000) 3–20: 10.

イとルカはそれぞれに、より規範性のある福音書を求めて、増補改訂を行なったのだと考えられる。同じくマルコを知っていたはずの、ヨハネ福音書にもおそらく同様のことが当てはまる。つまり 4 福音書の共存は、単なる多様性の提示ということを超えて、教典としての「規範的イエス物語」をめぐる葛藤を証言しているのである。

3. まとめ

ここまで見てきたように、新約聖書は種々の神学的また倫理的主題について、内部で葛藤を見せる文書群の集成である。規範としての一貫性や統一性を持っているわけではなく、また単に多様な声が共存しているというだけでもない。相互に批判をし、対立して揺れる規範、それが教典としての新約聖書だと言えよう。それは、パウロ自身の中にある葛藤や矛盾に始まり、パウロ思想の「正しい」解釈をめぐる葛藤（第二パウロ書簡、公同書簡）、さらにパウロ的福音理解への批判（マルコ）、またマルコの理解への批判（他の福音書）へと展開されている。

したがって、冒頭で引用した F. マックス・ミュラーの「宗教問題についての最高の権威を有するものとして、教団から公式に認められており、一種の正典的拘束力を備えているもの」という定義⁴³は、極めて限定的にしか妥当しないことになる。「最高の権威を有するものとして、教団から公式に認められて」いるとは言えるであろう。しかし、「正典的拘束力」は、その文言内容に信者が絶対に従うという意味には理解できない。新約正典自体が葛藤して揺れているからである。「正典的拘束力」とは、あらゆる問題について原則として、教会の伝統に従いこの 27 文書から議論をスタートするということ

⁴³ 前掲注 1 参照。

だと考えるべきではないだろうか。それは、教典としての新約聖書が見せている葛藤とその議論に、読み手である自分（たち）も参加し、共に答を見出そうとすることであり、その過程では、自分（たち）も新約聖書の文言を批判するということが当然起こり得る。その葛藤を自分も共有しようとする態度によってのみ、新約聖書は「教典」として適切に読まれるのだと思う。すなわち、真正パウロ書簡やヨハネ福音書といった特定の文書だけを規範とするのでもなく、またあらゆる文書に無理矢理規範性を見出そうとするのでもなく、現代に至るまで揺れて葛藤する議論の導き手、すなわち「葛藤する規範」として新約聖書を受け止め、その葛藤を共有しつつ、もちろん自分たちの判断の不完全さや限界をも認めつつ、現代に生きるキリスト教徒としての態度を決めていく、そのような読み方をこの「教典」は求めているのではないだろうか。

（本稿は、2015年6月6日に行われた、日本基督教学会北海道支部会のシンポジウム「古典としての聖書と教典としての聖書」における発題原稿に、当日の議論を踏まえて加筆したものである。）

福音書（正典・外典）におけるイエス像 ——古典としての聖書——

戸田 聡

1. はじめに

1.1 「古典としての聖書」

「古典としての聖書と教典としての聖書」というシンポジウム題の枠内で「古典としての聖書」、つまり「教典」と異なる「古典」としての聖書というテーマをどう理解するべきか。筆者は次のように考えてみた。

教典には、それを教典とする人間にとって規範性・拘束性があり、これに対して古典には、あえて言い方をたがえるなら、範型性がある。つまり古典は、それを古典とする人間にとって何らか模倣したい、手本としたいものだと言えるのではないか。

ここで、模倣したい、手本としたいと思う側は手本のすべてを模倣したいわけでは必ずしもないかもしれない。例えば「明日のことを思いわずらうな」は良くても「人の子には枕するところがない」は願い下げだとする人がいても全く不思議でない。或るものを古典（手本）とすることに自ら選び取るという面がある以上、取捨選択が加わることは、当のものを古典（手本）とすることと矛盾しない。実際、本稿のテーマに即するなら、当の古典（既に明白のようにここでは「古典（手本）」として、書物としての聖書自体よりむしろ、聖書の中で描かれたイエス像が念頭に置かれている）が複数の書物（福音書）の中で各々別様に描かれていること（この点は後述）は、イエス像が福音書記者たちによってここで言う意味での「古典」として受け止められたことを示唆するのではないか。

かくて、教典でない「古典」としての聖書を論じるために「福音

書（正典・外典）におけるイエス像」をテーマとすることは可能だろう。

ここで付け加えると、イエス像が福音書記者たちによって「古典（手本）」として受け止められたとの理解が妥当である場合、そのことは、当の「古典（手本）」が決して当人たちすなわち福音書記者たちの 100%の創作でなどないことを含意している、と言ってよいだろう。自分が一から十まで創作した画像（その場合その画像は、実際のイエスのありようとは全然異なったものだったことになる）を当の本人が「古典（手本）」として扱うことは、或る種の自己欺瞞を含んでおり、常識的に見ておよそ考えがたいからである。

1.2 先行研究について

ところで「福音書におけるイエス像」とは、無論幾度となく語られてきた事柄であり、それをめぐる新約聖書学的研究（学者によるイエス伝論述もこれに含められるべきだろう）は、筆者自身数えたことはないが、たぶん少なくとも数万のオーダーで存在するはずである¹。それら先行研究を逐一踏まえることは、筆者だけでなくいかなる学者にとっても全く不可能だろう。

加えてさらに、本稿があえて新約聖書学の先行研究を踏まえない理由をもう 2 つ述べたい。理由の 1 つ目は、遅くとも 18 世紀以来

¹ ここで挙げた数の根拠たりうるとは言わないが、我が国における学者によるイエス伝論述として（内容の評価は別にして）最も影響力のあったものの一つと思われる荒井献『イエスとその時代』、岩波新書、1974 年のあとがきには次のようにある（207 頁）。「イエスに関する著書は万卷を下らない。私ごときものがそれにもう一冊を加えることにどれほどの意味があるのか、——読者の判定にまたざるをえない。他方、イエスに関する研究文献は、ここ二、三年の間だけでも数千に上る。これらのすべてを私が一人で読みこなすことは、とうてい不可能なことである」。荒井氏が正確に数を数えたとは考えにくい、筆者よりも遙かに新約聖書学に通暁しているはずの氏が今から 40 年以上前にこのように書いているところからすると、何万（或いはそれ以上）という単位の膨大な数の研究があるであろうことは想像にかたくない。

数百年の歴史を有する福音書研究は今日、福音書の正確な翻訳（基本的に大方の学者が評価する決定版であることが望ましい）と、それに付属する学術的かつ解説的な註とを疾うに提供できているべきであり、つまり、それ以外のもの（つまり膨大な先行研究）の参照なしでも、学問的成果を踏まえつつ福音書を正しく（無論学問的に正しくとの意味である）読み解くことが、広範な読者にとって（例えば、新約聖書学の隣接分野たる古代キリスト教史研究を営んでいると自称する筆者にとって）可能であるべきだ、という筆者自身の考えである。福音書研究は、いかに資料状況が複雑とはいえ、主たる資料の範囲が限られた研究分野だからである。そのような成果提示（正確な翻訳＋註）が未だにできないのなら²、福音書研究では知的資源が甚だしく浪費されてきたと言わざるをえまい。

2 つ目の理由を記すと、既述のように筆者の専門は新約聖書学それ自体ではないが、それにもかかわらず筆者は、今日の福音書研究の大前提たる「マルコ伝最古説」（いわゆる Markan Priority）という通説と異なる説（具体的にはマタイ伝最古説、つまり Matthean Priority）を奉じるに至っている³。ここでその理由を詳述する余裕はないが、特にマタイ伝とマルコ伝の間に共通する複数のエピソード

² ありうべきこのような成果提示の例としては、2013 年に合冊で刊行されたフランシスコ会聖書研究所訳注『聖書』（サンパウロ、2013 年）が注目に値するが、学者の評価の如何を筆者は寡聞にして知らない。新約聖書翻訳委員会訳『新約聖書』（合冊の刊行は岩波書店、2004 年）も同様の形式をとるが、こちらは、筆者が期待するような決定版の翻訳とは言いがたいようである。訳文の論評として例えば土岐健治「荒井 献訳『使徒行伝』について」『言語文化』（一橋大学語学研究室）45（2008）79-83 頁を参照。

³ 筆者は以前、主要な聖書註解を踏まえてこの点を論じたことがある。TODA S., “The Reasons why the Synoptic Problem should be Reconsidered Once Again”, *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences* 53 (2012) pp. 47-78（一橋大学の機関リポジトリ <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/ir/index.html> で参照可能）。同論文の論述は、新約聖書学の主要な先行研究を網羅的に踏まえたものではないが、筆者が異説を採る論拠は無論聖書の記述の中にある。

ド（ペリコーペ）を比較すると⁴、マタイ伝が先に書かれたと考えるほうが合理的だと思われる、ということが直接の根拠であり、付随的には、マタイ伝が最古だと考えると、新約聖書学の仮説として最も有名な Q 資料を想定する必要がなくなるなど、マタイ伝最古説には学説として（いわゆるオッカムのかみそりに照らして）経済性という魅力もある⁵。ということで、筆者はマタイ伝最古説の正しさの

⁴ ここで、筆者がルカ伝を度外視してマタイ伝とマルコ伝だけを比較するのは共観福音書問題の取り扱いに関する初歩的な誤りだと批判があるかもしれない。これについては拙稿『エウセビオスのカノン』に見る福音書理解、『聖書学論集』43（2011）、97-117 頁で「エウセビオスのカノン」を論じる過程で指摘したが、こと受難物語に関してはマタイ伝とマルコ伝のエピソードの並び順は、福音書の他の組み合わせ（マルコ伝とルカ伝、マタイ伝とヨハネ伝、等）の場合と異なり、極めて高い度合いで（完全にとまて言ってもよい）一致している（同 109 頁）。これほどの一致は、マタイ伝とマルコ伝のどちらか一方が他方を参照したものでなければありえない。そしてそうであれば、他に福音書がいくら存在しようともそれらをいったん度外視して、マタイ伝とマルコ伝を直接比較し両者の関係を検討することは可能である。という考えに基づいて、ここでマタイ伝とマルコ伝を比較しているのだ、と述べておきたい（TODA, “Reasons”, pp. 68-72 を参照）。さらにルカ伝は、冒頭の言葉（1:1-4）から明らかなように複数の福音書の存在を（正確に言えば、物語としての福音書を複数、であり、例えばマルコ伝＋イエス語録を、ではない。周知のように、イエス語録は物語と称しえない）前提とした著作であり、そしてその成立年代（紀元 70 年のエルサレム陥落以後ほどない時期だと思われる）を勘案すれば、前提される福音書とは他でもなくマルコ伝とマタイ伝だと推定するのが最も妥当である。TODA, “Reasons”, pp. 67-68 を参照。

⁵ さらに、マタイ伝より遙かに短いマルコ伝がマタイ伝以後に成立したと考えるのは不合理ではないかの疑問に対しては、イエスの言行の記録という福音書自体の性格に鑑みれば、むしろ長いものを基に短いものが編集された可能性が充分ある、との答えが可能である。というのも、イエスの言行として伝わるものを再編集する場合、イエス像を全く虚構化してしまわないために重要なのは、イエスに由来しないものを付け足さないことであり、そのような編集方針に従えば、具体的な編集作業は、イエスの言行とされる伝承のうち意に沿わないものを削除する、となるはずだからである。マタイ伝を基にしたマルコ伝の編集とはまさにこのような作業だった、との推測が可能である。そしてこれは決して無根拠な推測でなく、歴史上このような編集の例として 2 世紀の異端者マルキオンによる福音書の編集が知られている。

論証自体には遠からず取り組んでみたいと思っているが、本稿のテーマであるイエス像について言えば、これに関する先行研究の大部分はマルコ伝最古説を前提とした研究であろうことが想像にかたくない⁶。したがって、筆者の立場と全く前提を異にするそれら諸研究を以下の議論で参照することは、例えば筆者の立場から見てそれら諸研究のどの部分が使えるかに関する煩瑣な予備的考察を必要とするであろうなど、およそ実際のでない。これが、新約聖書学の先行研究を参照しない2つ目の理由である。

以上、正典福音書に関して述べたが、その他本稿では論題から明らかなように外典福音書をも扱い、それらには後ほど言及する。

2 福音書（正典・外典）におけるイエス像

2.1 新約聖書学における「キリスト論」

以上、本稿で新約聖書学の研究を参照しない理由を述べたが、本論の始めに当たり、キリスト論に関する新約聖書学的研究⁷にはどう

⁶ 福音書に関する個別研究の場合だけでなく、本文の確定を使命とする新約聖書本文批評でも Markan Priority が前提とされることがある。少なくとも、本文批評学者として有名なメッツガーはそう考えていた。B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th Revised Edition)*, 2. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 14*を参照。

⁷ このような研究としては例えば次の諸著作がある（論文集を含む）。P.M. HEAD, *Christology and the Synoptic Problem. An Argument for Markan Priority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; C.H. TALBERT, *The Development of Christology during the First Hundred Years and Other Essays on Early Christian Christology* (Supplements to Novum Testamentum, 140), Leiden/Boston: Brill, 2011; S.E. MYERS (ed.), *Portraits of Jesus. Studies in Christology* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), 2. Reihe, 321), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012。これらは、参照してその内容について議論を行なう紙幅は本稿にはなく、もし筆者が参照するとすればこれら文献の参照から始めるであろうという例示のために挙げたにすぎない。なお、この「キリスト論」

しても言及せざるをえない。なぜなら言うところの「キリスト論」は、本稿が問題とするイエス像と密接に関連するからである。

すなわち新約聖書学者によるとキリスト論は、「キリスト論的関心」が読み取れる聖書の記述を指摘して初代教会の創作とみなすための基準として用いられているらしい。具体的に大貫隆『イエスという経験』には次のような記述がある⁸。

（前略）私たちがそれ以上に知りたいのは、これらの言葉がすべて生前のイエスにまで遡るものかどうかである。（中略）その際に判断の最も重要な手がかりになる規準は、当の言葉に、前章の終わりで触れた意味でのキリスト論的な視点や関心が読み取られるかどうかである。もう一度言えば、イエスの死後の原始教会の信徒たちが、自分たちがすでに到達している復活信仰とあの「標準文法」（本書「はじめに」参照）への歩みから振り返って、生前のイエスがすでに単なる人間ではなく、「神の子」その他の尊称で呼ばれるべき存在であったことを言い表そうとする関心のことである。

引用文中の「前章の終わり」とは次の箇所を指す⁹。

言うまでもないことではあるが、「神の子」「キリスト」「ダビデの子」「イスラエルの王」「主」など、現在福音書の中に繰り返し現れる称号は、イエスの死後の原始キリスト教会が、前述のキリスト教信仰の「標準文法」に向かって思考（専

という語は、本来は古代キリスト教史の4世紀から5世紀にかけての教義論争の中でキリストの神性と人性の関係をめぐって行なわれた議論を総称して使われた用語であり、古代キリスト教史の文脈ではもちろん今日でもその意味で使われている。そしてたぶん、この語が新約聖書学の研究者によって転用され、福音書を始めとする新約聖書におけるイエス像を論じる際のキーワードとして使われるようになったのだろうと推測される。

⁸ 大貫隆『イエスという経験』、岩波書店、2003年、40頁；同、岩波現代文庫、2014年、47頁。

⁹ 同上、2003年、37頁；2014年、41-42頁。

門用語で「キリスト論」)を発展させる中で生み出したものであるから、生前のイエスの自己理解とは関係がない。

つまり、キリスト論的称号¹⁰付きで語られるイエス像は初代教会の創作であり史的イエスとは何ら関係がない、というのが大貫氏の主張のようである。

しかし、各福音書で描かれるイエス像(無論様々な「キリスト論的」称号・描写付きの画像である)が冒頭で述べた意味での「古典(手本)」であるなら、当然各著者は自分の描いたイエス像(こそ)が真実だと考えていたに相違なく、その際著者の念頭に「自分はイエス像を創作しているのだ」などといった意識は基本的になかっただろう¹¹。大貫氏の上記の議論は、各福音書記者の自らの叙述内容

¹⁰ キリスト論的称号の一覧としては、新約聖書学におけるキリスト論研究の古典的著作と評しうるのであろう O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) の目次がわかりやすいので以下に掲げておく。

第1部 イエスの地上での行ないにかかわるキリスト論的称号

第1章 預言者イエス／第2章 神の受難するしもペイエス／第3章 大祭司イエス

第2部 イエスの将来の行ないにかかわるキリスト論的称号

第1章 メシアなるイエス／第2章 人の子イエス

第3部 イエスの現在の行ないにかかわるキリスト論的称号

第1章 主イエス／第2章 救い主イエス

第4部 イエスの先在にかかわる称号

第1章 ログスなるイエス／第2章 神の子イエス

¹¹ 当然ながら4福音書は各書各様にイエスをメシアと描いている。まずマタイ伝は冒頭の系図と、メシア告白をしたペトロへのイエスの讃辞を描くことによって(16:13-20、特に17節)。次にマルコ伝は、カイアファの前でイエスが自分をメシアと認めたと描くことによって(14:62)。ここで強調したいが、新約聖書学者はもしマルコ伝最古説に立脚するのなら、マルコ伝のこの箇所ではイエスが自分をメシアと認めていることを正当に評価して、イエスは自らをメシアと認めたと解するべきである(周知のように、カイアファの前での場面を描いたマタイ伝の記述ではイエスは自分をメシアだとはっきり認める言葉を語っていないが、しかしマルコ伝最古説に立つのなら、マタイ伝とマルコ伝を比較した場合にイエスの真正な言葉として採るべきは当然マルコ伝の言葉、すなわちイエス自身によるメシア告白、となるはずである)。

に関する自己理解とまず著しく矛盾する。

さらにそもそも、キリスト論的称号付きで語られるイエス像を初代教会の創作と決めつける大貫氏の見方は、イエスをキリスト（メシア）だと信じることこそが初代教会の、創作などでなく信仰の中核であり、まさにこの点でこそキリスト教はその母体たるユダヤ教と区別されたのだという史的事実¹²を根底的に踏みにじるものである。史的イエスや初代教会に関する議論がこのような決めつけに基づくことは、当の学者を専門家として尊重しその議論に接する読者（その多くはキリスト教徒だろう）にとって実に不幸である¹³。

本稿では以下受難物語に即して各正典福音書のイエス像を確認し、その際もつばら聖書自体を典拠として述べていくことにする。

2.2 各正典福音書のイエス像——受難物語に即して——

まずマタイ伝の傾向性として、①**イエスの生涯は旧約聖書の預言の実現である**ということ（例えば 26:52-54）が、次に②**イエスの死に対しておもな責任を有するのはユダヤ人である**という描き方が、それぞれ指摘できる。②について言えば、マタイ伝はイスカリオテのユダについて、彼の口から後悔の言葉を言わせ（27:4）、ピラトに

次にルカ伝は、全体を読めばそれがイエスをメシアと描いていることは明白だが、さらに同著者の別の著作である使徒言行録によれば、イエスの弟子たちはイエスを「神は主とし、またメシアとなさった」（2:36）と明言している。そしてヨハネ伝は例えば 4 章で、シカルの女と話すイエスに「あなたと話をしているこのわたし」（26 節）が「それ」すなわちメシアだと言わせ、さらにイエスを神と描いてすらいる（1 章、8:58）。但しヨハネ伝は、イエスとユダの関係についてはあえて事実を歪めて書いた可能性がある。この点については本論後述を参照。

¹² この事実は、例えばユスティノスの著作『トリュフォンとの対話』でのユダヤ人（トリュフォン）とキリスト教徒（ユスティノス）の間の論争の描き方から明白である。

¹³ なお、キリスト論的称号が「生前のイエスの自己理解」に関係なかったとする大貫氏の主張に反し、イエス自身にメシア（キリスト）に対する強い関心が見られたと考えられることについては本稿末尾の補論を参照。

については、自分はイエスの血に対して責任がないと言わせ (27:24)、かくてユダヤ人群众以外でイエスの死のおもな責任者たりうる両者いづれについても言わば罪一等減じていると解釈することができ、そしてその上でユダヤ人に「その血の責任は、我々と子孫にある」 (27:25) と言わせている。このマタイ 27:25 が西洋における反ユダヤ主義のために重要な根拠を提供してきたことは周知である。

次にマルコ伝の受難物語では**捨てられた救い主としてのイエス・キリスト**が描かれていると言える。まず 14:43 以下で登場してイエスに接吻したユダは、マルコ伝によれば単にイエスを裏切っただけであり、マルコ伝だけを読む読者には、その後ユダが後悔して自殺したか或いは逃げたかは不明である。次に、ユダ以外の弟子は「皆イエスを見捨てて逃亡した」 (14:50) とあり、これ以後登場する弟子はペトロしかいない。つまりマルコ伝の読者にとってペトロ以外の弟子は 14:50 の段階で全滅している。そして周知のようにペトロは鶏が鳴く前に 3 度イエスを否んでおり (14:66-72)、マルコ伝でペトロ本人の登場箇所はここが最後である (これ以後ではペトロの名への言及があるだけ)。かくて**マルコ伝によればイエスは弟子たち全員、すなわちいわゆる使徒たち、から裏切られ見捨てられた**と言える (イエスを最後まで見届けたのは女たちだけだった)¹⁴。

次にルカ伝では**赦すキリスト**が描かれていると言ってよい。

無論ここで直ちに 23:34a「[そのとき、イエスは言われた。「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです。]」」が想起されるが、今日の新約聖書本文批評の通説ではこの箇所はルカ伝の真正な本文に属しないとされており、そこで例えば新共同訳はこの箇所に、真正でないことを示す記号 [] を付している。新約

¹⁴ なおマルコ伝には、著者がピラトについて言わば罪一等減じていると解釈できるような表現は見られない。ピラトについては単に「群众を満足させようと思って、バラバを釈放した。そして、イエスを鞭打ってから、十字架につけるために引き渡した」 (15:15) とのみ記されている。

聖書の校訂本であるいわゆる Nestle-Aland の表記では、この箇所
の真正性に関する問題は既に決着済みであるかのようである。

しかし私見によればこの箇所は元来ルカ伝の真正な本文の一部だ
った可能性が高い。理由の第 1 として、写本伝承上この箇所の伝わ
り方は必ずしも決定的に悪いわけではない。しかも、聖書の写本伝
承の担い手でありかつ基本的にユダヤ人を「キリスト殺しの民族」
と理解していた古代・中世のキリスト教徒たちにとって、ユダヤ人
を赦す言葉だと解釈できる 23:34a は決して面白くなかっただろう。
だとすれば、この箇所は元来ルカ伝の本文にあり、しかし今述べた
ような理由で写本の書写者たちが大勢この言葉を書写しなかった、
と考えるほうが写本伝承の状況の説明として優れている。

第 2 の理由を述べると、**ルカ伝の著者はイエス・キリストによる
赦しを強調している**。例えばイエスと共に十字架刑に処せられた強
盗をめぐる 23:39-43、のちにイエスを否んだペトロをイエスが予め
赦した 22:31-34、さらに使徒 7:60 のステファノの言葉が挙げられ
る。特にステファノの言葉はルカ 23:34a のイエスの言葉と全く同
趣旨である。現在の新約聖書本文批評によればステファノの言葉は
真正な本文に属し、イエスの言葉は属さないとなるが、果たしてス
テファノはイエスも言わないような赦しを言ったのか。むしろまず
イエスが罪人の赦しの手本を示しステファノがそれに倣ったとする
ほうが、ルカ伝・使徒言行録の著者による描き方の理解として妥当
なのではないか。ステファノの言葉が真正な本文に属するのなら、
イエスの言葉も真正な本文に属すると考えるほうが妥当である。

最後に**ヨハネ伝**の受難物語が描くイエス像について。ヨハネ伝の
受難物語は共観福音書が描く受難物語と大きく異なる。例えばイエ
スの逮捕について、共観福音書によればユダの接吻によって誰がイ
エスかが同定されたが、これに対してヨハネ伝 18 章の描写ではイ
エス自身が名乗り出て人定がなされたとあり、共観福音書との間の

矛盾は明白である。そしてふつうこの場合共観福音書の描写のほうが史的に真実だと理解されており、筆者もそれが正しいと考える。なぜなら、そもそもユダが裏切り者（の言うなれば代名詞）として歴史に名を残している所以は、彼がまさにイエスの逮捕の際の人定に（接吻という行為によって）関与したことにあり、と理解できるからである。そしてヨハネ伝がなぜイエスの人定に関して異なった描き方をしたかについては、ヨハネ伝の著者はユダに対して完全に批判的・否定的な立場に立っていたので、そのユダをイエスの受難に関与させたくなかったのではないかと、という印象がある¹⁵。

それだけでなくヨハネ伝は、まさにイエスの逮捕の場面をも含めて、イエスの受難の全体を晴朗さのうちに描きたかったのではないかと、という印象がある（例えば 18:11）。もちろん、ヨハネ伝の描き方でも弟子たちはイエスを見捨てて逃げたとされており、この点でヨハネ伝の記述は共観福音書と合致するが、ヨハネ伝によればイエス自身はなお晴朗さを保っていた。なぜかと言えば、弟子の離反の預言が既に聖書の中で語られていたからではないか（詩編 41:10 を預言として引用している 13:18 の記述）。預言を引き合いに出すのはヨハネ伝では比較的珍しく、確かに今述べたような機能を 13:18 という箇所は有すると思われる。つまり、ヨハネ伝はイエスをつねに晴朗さを保った人物、換言すれば**従容として死に赴く哲学者**

¹⁵ このように、ことユダに関して（或いはイエスとユダの関係に関して）はヨハネ伝の受難物語は真実を歪めている可能性があると思えるが、共観福音書とのその他の違いについては、ヨハネ伝にそのような「創作」意図ばかりが作用しているわけでは必ずしもないと思われる。例えば共観福音書と異なりヨハネ伝だけが、イエスの逮捕以後の情報がいかんにして得られたかについて、「主が愛しておられた弟子」が神殿の中に（しかもどうもフリーパスで）入れたと描くことによって情報源を明示している、と解釈することが可能であり、例えばこのような描き方は、受難物語の信憑性に関するヨハネ伝の著者による配慮、すなわち著者が自分の描く受難物語こそが真実なのだという自負を持っていたことを、示唆しているように思われる。

イエスと描きたかったのではないか（他に 19:25-27、19:28-30。ヨハネ伝がイエスを「哲学者」と描いているとする理解の根拠としては、「真理」をめぐるピラトとの問答を描いた 18:33-38）。

2.3 ユダヤ的キリスト教の伝承に属する外典福音書におけるイエス像

次に外典福音書¹⁶中、ユダヤ的キリスト教の伝承に属する「ヘブル人による福音書」「ナザレ派の福音書」「エビオン派の福音書」という3つの外典福音書をまず見ることにする。

「エビオン派の福音書」に関しては4世紀後半のキリスト教作家エピファニオスだけが証言しており、彼によると同福音書はエビオン派によって歪められた言わば変形マタイ伝であり、エビオン派はこれを「ヘブル人の福音書」と呼ぶ、そしてマタイは実際ヘブル語でのみ福音書を書いたのだ、と¹⁷。つまりあたかも「エビオン派の福音書」が、ヘブル語で書かれたとされる原マタイ伝であるかのごとく言うわけだが、この「福音書」はマタイ伝以外（例えばルカ伝）の要素をも含んでおり、エピファニオスの理解は正しくない¹⁸。

イエス像については以下の列举で尽きている。

¹⁶ 本稿で以下行なうのは外典福音書の史料概観に限られる。最近の研究状況について一言のみすると、新約外典の翻訳集として従来最も参照されてきたいわゆる Hennecke-Schneemelcher (*Neutestamentliche Apokryphen*, in 2 vols.) にとって代わるべくドイツ語圏の学者を結集して刊行された Ch. MARKSCHIES & J. SCHRÖTER (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. Band: *Evangelien und Verwandtes*, in 2 Teilbände, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012 を旗頭として、外典福音書を始めとする新約外典に関する新たな研究は近年陸続と公刊されつつある。

¹⁷ J.K. ELLIOTT, *Apocryphal New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 14.

¹⁸ 「エビオン派の福音書」がマタイ伝以外の要素をも含むことについては、D.A. BERTRAND “L’Évangile des Ebionites: une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron”, *New Testament Studies* 26 (1980), pp. 548-563 という研究がある。

- ・「あなたがたは私の意図によって、イスラエルへの証として十二使徒となる」との言葉¹⁹
- ・イエスが洗礼者ヨハネから洗礼を受け、その際ヨハネから逆に「私に洗礼を授けてください」と懇願されたが、これに対してイエスは「すべてのことが成し遂げられるのが適切だ」と言った（マタイ伝の叙述とほぼ同様）²⁰
- ・イエスが自分の肉親を兄弟・母と呼ばず、父の御心を行なう人々が自分の兄弟・母・姉妹だと言った（マタイ伝の叙述と同様）²¹
- ・エビオン派によれば、イエスは父なる神が生んだ者ではなく、大天使の一人のように創造された者である（但し、大天使たちよりも偉大）²²
- ・「私は犠牲を廃止するために世に来た」とのイエスの言葉²³
- ・「私はあなたがたと共に過越の小羊の肉を食べるつもりはない」とのイエスの言葉²⁴

以上列举した箇所について、イエス像との関連では、神殿での（血を流す）犠牲の儀式に対する反対、生得的な血縁関係の否定、そして（肉食忌避の意味で）或る種の禁欲主義が読み取れよう。

次に「ヘブル人による福音書」と「ナザレ派の福音書」について。周知のように両者の関係は不分明であり、なぜなら両者に関して最も多くを語るヒエロニムスの記述が混乱しているからである。外典福音書に関する英語圏の標準的概説書の著者 Elliott は、マタイ伝関係の内容を「ナザレ派の福音書」（ヒエロニムスはこれを自分がヘブル語からギリシア語・ラテン語に訳したと再三主張している）

¹⁹ ELLIOTT, p. 15 及び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、52頁（松永希久夫訳）。

²⁰ Ibid., 及び松永訳、53 頁。

²¹ Ibid., 及び松永訳、54 頁。

²² Ibid., 及び松永訳、53 頁。

²³ Ibid., 及び松永訳、53 頁。

²⁴ ELLIOTT, pp. 15-16, 及び松永訳、54 頁。

へとまとめ、それ以外を「ヘブル人による福音書」へとまとめるという区分を行なっているが²⁵、かくて「ナザレ派の福音書」へと分類された言葉の中に当の言葉が「ヘブル人による福音書」に見られるという記述があるなど、Elliott のこの区分は明らかに不成功である。そこで本稿では「ヘブル人による福音書」と「ナザレ派の福音書」を区別せずに扱うが²⁶、両者から析出可能なイエス像は混乱しており、焦点を結ぶ画像を描き出すことは困難である。

²⁵ ELLIOTT, p. 4.

²⁶ 但し筆者は「ヘブル人による福音書」と「ナザレ派の福音書」が歴史上同一だったか否かについてここで判断を下しているわけではない。両者を別物と考える議論としては例えば J. FREY, “Zur Vielgestaltigkeit judenchristlicher Evangelienüberlieferungen”, in: J. FREY & J. SCHRÖTER (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen* (WUNT, 254), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 93-137 (at pp. 108ff.) がある。

なお「ヘブル人による福音書」については、遅くとも A. ハルナックの時代から、これが「エジプト人による福音書」と関係している、すなわち「ヘブル人による福音書」も「エジプト人による福音書」もエジプトで成立し、前者は同地のユダヤ的キリスト教徒の福音書、後者は同地の異邦人キリスト教徒の福音書だったとする理解があり、W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (2. ed., 1964) で復唱されるなどした結果今日に至るまで人口に膾炙しているが、私見によればこの理解には全く根拠がない。つまりこの理解は、これら 2 つの福音書の書名が民族名と「福音書」という言葉を結びつけているということだけに由来しているが、そもそも「エジプト人による福音書」は題名自体がおかしく（福音＝イエス・キリストが伝えた教え、と理解するなら、エジプトに行ってもいないイエスがエジプト人に何か特別な「福音」を教えたなどということはありえない）、全く奇妙な書物である。他方「ヘブル人による福音書」は本来パレスティナとの関連で考えられるべきであり、その限りで全くありうる書名だと言える。「エジプト人による福音書」と「ヘブル人による福音書」を同列に並べることは本来全くナンセンスなのである。（なお「ヘブル人による福音書」の成立は、新約正典の「ヘブル人への手紙」との関連からも考えられてよいはずだが、瞥見した限りではむしろヘブル人への手紙の成立年代・成立地などに関する議論が、「ヘブル人による福音書」がエジプトで成立したとする上記の無根拠な理解との関連で論じられる場合もあるらしい。このあたりの研究状況を正していくことは今後の課題だろう。）

まず、『トマスによる福音書』との関連が指摘される次の言葉。

「求める者は見出すまで休まないであろう。だが見出した者は驚くであろう。だが驚いた者は支配し、支配した者は休むであろう」²⁷。

この言葉が叢書オクシリニコス・パピルスの中で 20 世紀初頭に公刊され、のちに『トマス』の一部だと判明したことは旧聞に属するが、20 世紀初頭時点ではこの言葉はむしろ「ヘブル人による福音書」の言葉として知られ、ゆえにくだんのパピルスは同福音書との関係という点で議論の的となっていた。つまり、「ヘブル人による福音書」と『トマス』の関係をどう理解すべきかという問いは依然未解決なままなのである。

この問いに関しては、後記 2.4 で述べるように『トマス』の成立年代は 2 世紀と考えるのが妥当である。他方「ヘブル人による福音書」については、後 1 世紀に成立したと考える学者もいる。よって、『トマス』より「ヘブル人による福音書」が早く成立したと理解するのが通常である。現状で言えるのはさしあたりこの程度だろう。

次に、イエスが一人称で語っているとされる言葉。

「今わたしの母なる聖霊がわたしの一本の髪の毛を把え、わたしを大いなるタボルの山に連れて行った」²⁸。

聖霊を女性と理解している点でユダヤ的（或いはセム語的）と評されることもある言葉だが、さしあたりそれ以上のことは言えない。

このほか、イエス像にかかわると見られるもののみ列挙すると、「イエス」ではなく「主」がヤコブに「わが兄弟よ、きみのパンを食べなさい」と言った、という言葉²⁹や、「イエス」ではなく「主」

²⁷ 『聖書外典偽典 6 新約外典 I 』、教文館、1976 年、61 頁（川村輝典訳）及び ELLIOTT, p. 9.

²⁸ 川村訳、62 頁及び ELLIOTT, p. 9.

²⁹ 川村訳、64 頁及び ELLIOTT, pp. 9-10.

が水から上がった時のことを描いた言葉³⁰がある。「主が水から上がった時」のこの言葉が、果たして「イエス」が洗礼を受けた時の言葉かどうか判然としないが、「主」イコール「イエス」と言ってよければ、ここではイエスに関する描き方が正典福音書におけるよりも一層神秘的・神格化的になっていると言うことは可能だろう。

これまで引用してきた言葉は Elliott の英訳では「ヘブル人による福音書」に分類されている。次に Elliott の英訳で「ナザレ派の福音書」に分類されている言葉のうちイエス像にかかわると見られるもののみを列挙すると、有名な「富める青年」の話とほぼ同様なエピソードがあり³¹、主ないしイエスが自分のために最良のものを、弟子にするべく選ぶであろうという、カイサリアのエウセビオスの著作 *Theophania*（シリア語でのみ完全に伝存）で伝えられている言葉がある³²。これらは、正典福音書とどこが異なるかがはっきりしないほどに文言及び内容が正典福音書に似ていると言ってよい。

次に、タラントを使う（或いは埋める）しもべという有名な話の変形版を同じく *Theophania* が伝えており³³、3 人のしもべの中で誰が最も叱られたかという点で、正典福音書で伝わる話との違いが若干ある。すなわちこの外典「福音書」では 3 人のしもべが、多く稼いだ者と少なく稼いだ者と隠した者となく、稼いだ者と隠した者とそのカネで放蕩三昧をした者となっており、その中で最も厳しく叱られた（正確には牢獄に閉じ込められた）のは「放蕩三昧をした者」だった、という話になっている。正典福音書の話の場合よりも禁欲主義的色彩が強まっていると言うことは一応可能だろう。

次に、この「福音書」には「彼はナザレ人と呼ばれるであろう」

³⁰ 川村訳、66 頁及び ELLIOTT, p. 10.

³¹ 川村訳、67 頁及び ELLIOTT, pp. 10-11.

³² ELLIOTT, p. 11. この言葉の日本語訳はない。

³³ 川村訳、62-63 頁及び ELLIOTT, p. 11.

という言葉が載っている、との伝承がある³⁴。この伝承を記すヒエロニムスは、同福音書はギリシア語旧約聖書からでなくヘブル語旧約聖書から訳出を行なっていると述べるが、肝心の「ナザレ人」に関する旧約聖書の箇所がどこかについては何も述べていない。

また、イエスに治癒を求める石工の言葉がこの福音書には含まれている、という伝承もあるが³⁵、イエスが奇跡的な治癒者として描かれていること自体は正典福音書と特段変わりがないと言えよう。

次に、洗礼者ヨハネからの受洗について、イエス或いは主がそれを忌避するかのように「どんな罪をわたしは犯しただろうか」と言ったという話がこの福音書に記されている、と伝えられている³⁶。正典福音書と比較してこの話は、イエスがヨハネから洗礼を受けたという、正典福音書が伝える話の不都合さを隠蔽するべく作られた話だと考えることが可能だが、そう断言できるわけではない。

さらに、兄弟を七の七十倍まで赦せという、マタイ伝が伝える話とほぼ同様の話がこの福音書にはある³⁷。

以上見てきた「ヘブル人による福音書」と「ナザレ人の福音書」の、イエス像を明確に規定することなどもとより全く不可能だが、「エビオン派の福音書」に関する上述の指摘を踏まえるなら、同福音書と同様「ヘブル人による福音書」と「ナザレ人の福音書」にも禁欲主義的傾向が見られると言うことは一応不可能でない。

そして話がややそれるが付け加えると、禁欲主義的なイエス像を正典福音書から読み取ることは実は全く可能である³⁸。なぜなら、「大酒飲み」と批判されたこともあるイエスの、行動はさて置き言

³⁴ 川村訳、64 頁及び ELLIOTT, pp. 11-12.

³⁵ 川村訳、65 頁及び ELLIOTT, p. 12.

³⁶ 川村訳、66 頁及び ELLIOTT, p. 13.

³⁷ 川村訳、67 頁及び ELLIOTT, p. 13.

³⁸ 以下、拙稿「禁欲主義という生き方」、『創文』511 (2008 年 8 月)、6-10 頁の特に 8-9 頁の論述を基本的に復唱していることをお断わりしておく。

動には、禁欲主義的と解釈できる言葉が少なくないからである。

禁欲を財産放棄、食餌上の節制、性的禁欲という 3 つを含むものと理解するとして、まず財産放棄について、イエスはルカ 14:33 で「だから、同じように、自分の持ち物を一切捨てないならば、あなたがたのだれ一人としてわたしの弟子ではありえない」と言っている。接続辞「だから」が示すようにこの 33 節は直前の 31-32 節との関連で理解すべきだが、そこでは戦争の際には誰も事前に勝利の見込みを合理的に計算するということが言われている。「だから」財産放棄をせよというわけで、ここで求められているのは衝動的な家出どころでない、考え抜いた末の行動としての財産放棄である。

次に食餌上の節制について、イエスは断食との関連でよくファリサイ派を批判する。曰く、断食の苦しみを通じて自分の精進をアピールするな（マタイ 6:16-18）、断食によって自分の義を誇るな（ルカ 18:9-14）、と。だがイエスは断食自体を批判しているのではなく、見せびらかし・自慢が良くないと言っているのである。さらに悪霊の駆逐との関連で語られる「この種のものは、祈りと断食によらなければ出て行かない」（マタイ 17:21、マルコ 9:29）という言葉は、特に「断食」という語が二次的だとして現代の本文批評では貶められがちだが、写本伝承上では極めて良く伝えられている。

最後に性的禁欲については、思いにおける欲情を批判した山上の説教の有名な言葉だけでなく、いわゆる「小黙示録」の中の「それらの日には、身重の女と乳飲み子を持つ女は不幸だ」（マタイ 24:19）というイエスの言葉も、終末時には結婚や出産が災厄となるとする点で禁欲主義的解釈が可能かもしれない。生殖の停止によって世界を終わらせるという、E・ペーテルソンが外典使徒行伝に読み取った（読み込んだ？）主張³⁹の根拠までもイエスの言葉に求めてよ

³⁹ E. PETERSON, "Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese", in: ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg: Herder, 1959, p. 219.

いかどうかは問題だが。

さらにユダヤ教が反禁欲主義的宗教だとはよく言われるが、それが妥当するのは紀元 2 世紀以降のいわゆるラビ的ユダヤ教である。確かにラビ的ユダヤ教と禁欲主義は相容れない。しかしユダヤ戦争（66-70 年）以前のユダヤ教には禁欲主義的な分派が存在した。アレクサンドリアのフィロンが語るテラペウタイの共同体然り、様々な著者が伝えるエッセネ派然りである。さらにイエスに洗礼を施した洗礼者ヨハネ（これが弟子入りの洗礼なら少なくとも一時期イエスはヨハネの弟子だったことになる）が、エッセネ派に属したかどうかはともかく、禁欲者と呼べる存在だったことは疑いない。かくて、イエス・キリスト自身をも禁欲主義的背景のもとで理解するのは猛烈に的外れとまでは言えないのではあるまいか。

以上、禁欲主義的なイエス像にはそれなりの史料の根拠があるということを記して、この部分のまとめに代えることとしたい。

2.4 『トマスによる福音書』におけるイエス像

次に『トマスによる福音書』におけるイエス像について。まず例えば、第 72 ロギオン（ルカ 12:13 を参照）

或る人が彼〔イエス〕に「私の兄弟たちが私の父のものを私とともに分けるよう、彼らに言ってください」と言った。彼は彼に「おお人よ、誰が私を分ける者にしたのですか」と言った。彼は自分の弟子たちのほうを向いて、彼らに「私は分ける者ではないだろう？」と言った。

或いは第 100 ロギオン（マタイ 22:15-22 並行を参照）

彼らはイエスに金貨一枚を示した。そして彼らは彼に「カイサルに属する者たちが私たちに貢納〔の支払い〕を求めています」と言った。彼は彼らに「カイサルのものはカイサルに与えなさい。神のものは神に与えなさい。そして私のものは

私に与えなさい」と言った。

『トマス』のこれらの言葉でイエスが何らかおどけているように見えると思うのは筆者だけではあるまい。冒頭で述べた「古典」との対比で言えば、『トマス』のイエスにはパロディーの気味が相当入っているように筆者には思われる。

しかしこの点を除けば、『トマス』におけるイエス像は焦点を結んでいるとはいいがたく、それはこの福音書の構成が明確でないことに由来するのだろう。この点について筆者は以前ベルギーの学者スヴランの解釈を紹介したことがあり⁴⁰、ここでも短く紹介すると、「知る」という語の特徴的使用のゆえに『トマス』はグノーシス主義的文書だと理解することが可能である。そして（ここからは筆者自身の議論だが）グノーシス主義が2世紀に隆盛を極めたことに鑑みれば、『トマス』も2世紀に成立したと考えるのが妥当である。

さらに言えば、成立年代等から見て『トマス』は共観福音書を前提とし言わばそれを編集・改変する形で成立したと理解できるが⁴¹、そうだとすると『トマス』では共観福音書におけるより以上に、イエスの弟子たちがユダヤ人（正確には、イエスから非難されるべき存在としてのユダヤ人）と描かれていると理解できる⁴²。直接イエス像自体にかかわるわけではないが、イエスに密接にかかわる人々の画像についてここで指摘しておくのは無意味でないだろう。

⁴⁰ 戸田 聡「トマスによる福音書をめぐる諸問題」、『聖書学論集』46 (2014)（「聖書の宗教とその周辺 佐藤研教授・月本昭男教授・守屋彰夫教授献呈論文集」）、697-715 頁、特に 706-709 頁を参照。

⁴¹ ルカ伝と『トマス』の密接な関係については前掲拙稿、702-704 頁を参照。

⁴² これについては TODA S., “Les disciples dans l’*Evangile selon Thomas*: un essai d’analyse littéraire”, *Mediterranean World* (Hitotsubashi University, scholars’ group for Mediterranean studies) 15 (1998), pp. 67-74 を参照。本論文は長らく誰にも参照不可能だったが、今では一橋大学の機関リポジトリ (<https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/handle/10086/14846>) で参照可能。

3. 結びに代えて

以上、正典・外典の福音書における様々なイエス像を見てきた。本稿の趣旨から見て、語られるイエス像が種々雑多であるほうがむしろ望ましいと言えるかもしれないので、あえて全体をまとめる必要はないだろう。ともあれ様々な人々によって様々なイエス像が手本ないし模範として提示されたと言いうことができる。そして冒頭の議論に鑑み、それら画像が規範性を帯びるかどうかはむしろ教典としての聖書の問題であると述べて、本稿を閉じることとしたい。

【補論】メシア観念に対するイエス自身の関心について

上記 2.1 で筆者は、新約聖書学者の大貫隆氏のイエス理解、つまり「イエスが自分をメシア（キリスト）とみなしたわけがない」という解釈を批判したが、私見によれば氏のこの主張に対する批判には聖書的根拠を付することが可能である。つまり、イエスの真正な言葉である可能性が極めて高いものをつなぎ合わせることによって、大貫氏の主張を批判することが可能である。

具体的にはまずマタイ 22:41-46（並行箇所：マルコ 12:35-37、ルカ 20:41-44）が挙げられる。「メシアはダビデの子でない」とイエスが論証した箇所である。筆者の採る立場であるマタイ伝最古説に基づけば、イエスのこの論証はマタイ伝冒頭の系図（周知のようにメシアをダビデの子として提示した系図である）に窺われる同福音書の著者の著作意図に明確に反しているので、イエスの真正の言葉である可能性がなおさら高いことになるが、仮にマタイ伝最古説によらなくても、メシアがダビデの子であるとの理解はイエスの時代には一般に流布していたと見て大過なく、イエスの論証は、そのような一般的なメシア理解にあえて抗う内容であることから見て、イエスの真正な言葉である可能性が高いと思われる。そしてこの言葉からは、当時の一般的なメシア観と全く異なるメシア観をイエスが

持っていたことが窺える。少なくともまず、イエスはメシアがどういう存在かについて関心を持っていないどころではなかった。

次にマタイ 16:21-28 (並行箇所: マルコ 8:31-9:1、ルカ 9:22-27)。イエスが最初に自分の死と復活を予告した箇所である。これを伝える3つの共観福音書とも、ペトロによるメシア告白の直後にこの言葉を掲げており、イエスの言葉の文脈がこれ以外である可能性は極めて低い。とすると、メシア告白との関連でこの言葉を理解するのが自然な解釈であり、したがってイエスの言葉は、それを聞いたペトロが、マタイ伝とマルコ伝によればイエスを差し止めようとしたことから見て、イエスをメシアだと告白したペトロの有したイエス理解 (すなわちメシアとしてのイエス像) から著しく逸れた内容だった、と解釈することが可能である。少なくともペトロのメシア理解には大いに抵触する内容だったのだろう。そして、キリスト教の伝統の中で非常に尊重されローマ教会の創建者とみなされるに至ったペトロがこの箇所で、マタイ伝とマルコ伝によれば「サタン、引き下がれ」と痛罵されていることを思えば、ペトロを侮辱したイエスのこの言葉は事実でなければ決して伝承されなかっただろう。つまりこの言葉は使徒ペトロの存在にもかかわらず伝承されたのであり、それだけ真正性が高いと言える。

ここで問題は、イエスがこの言葉をメシアと関連づける形で理解していたかどうかだが、まずマタイ伝最古説に立てば、マタイ伝のイエスは直前のペトロによるメシア告白を是認しているので、当然イエスは 16:21-28 の言葉をメシア観念と関連づけて語っていたことになる。これに対してマルコ伝最古説に立てば、マルコ伝のイエスは、ペトロのメシア告白に対しては自らの態度をはっきりさせていないが、しかし他の箇所で、すなわち他ならぬ大祭司カイアファの面前で「お前はメシアか」と問われて、これに肯定の答えを返している (マルコ 14:62)。したがってマルコ伝の場合でも、イエスは

自らの死と復活の予告（マルコ 8:31-9:1）をメシア観念と関連づけて語っていたと解釈するのが自然である。

とすればこの箇所解釈としては、イエスは、ペトロのメシア理解——すなわち当時の人々の一般的なメシア理解——と異なるメシア理解を持ち、しかもそれを自分に当てはめていた、という理解が自然である。もちろん、この箇所に対して新約聖書学者は自然でない恣意的な解釈を行なっているのだろうが、説得力のある解釈を提示できるとは考えにくい。

次にマタイ 26:6-13（並行箇所：マルコ 14:3-9）。並行箇所としてさらにルカ 7:36-50、ヨハネ 12:1-8 を挙げることも可能かもしれないが、そうだとした場合最も古い伝承はマタイ伝とマルコ伝に見てとれると考えてよい。なぜならマタイ伝とマルコ伝の場合にのみ、なぜ女がわざわざ高価な香油をイエスに注いだかが理解可能だからである。つまり、この場面で女は自らの言葉でなく行為によってイエスをメシアだと宣言しようとしたと理解することができるのであり（その場合、マタイ伝とマルコ伝が伝えるようにイエスの頭に対して油注ぎをする必要があるのであって、ルカ伝やヨハネ伝が伝えるように足に油を塗ったのでは意味がわからなくなる）、そしてそのような言わば一世一代の行為をするのであれば、わざわざ高価な香油を使うことも理解可能だと言えるのである。

これに対してイエスの弟子たちは女の行為の意味を理解せずに、油を売って貧しい者に施しをするべきだと、或る意味でとんちんかんな主張をした。但し彼らの主張は、イエスが別の文脈で語っていた教えに即するものではあった。

そしてイエス自身は、女の行為を否定せず、女は「良いことをした」と言った。イエスのこの言葉の中には、女の「行為によるメシア宣言」に対する或る種の是認が含まれていると理解するのが妥当である。というのも、もし自分がメシア扱いされるのが全くの誤り

なら、イエスは当然それを退けるべきだったし、実際そうできたからである⁴³。そうしなかった以上、イエスは女のメシア宣言を或る程度是認したと考えるのが妥当である。但しもちろん「或る程度」であって全面的にはなかった。つまり女は、当時の一般的なメシア理解に従う形で、「メシア」のことをたぶん「イスラエルのために国を建て直す」（使徒 1:6）人物とでも考えていたのだろうと想像されるが、既述のとおりそれはイエスの考えるメシアでなく、イエスのメシア観念によればメシアは死んで葬られる存在だった。

ところで、マタイ 26:6-13 並行のこの箇所がなぜイエスの真正な言葉である可能性が高いと言えるか。これについては、イエスが答えたこれらの言葉（マタイ 26:10-13、特に 12 節）は居合わせたどの人の考えとも異なり、もちろん女の考えとも異なり、たぶん一同を啞然とさせただろう。この点、すなわちどの人の考えとも異なり一同を啞然とさせたことこそが、この箇所が伝承されるに至った理由ではないかと考えられる。これが当たっているなら、この箇所は居合わせたすべての人の考えにもかかわらず伝承されたことになり、それだけ真正性が高いと言えることができる。

以上に鑑みるなら、イエスは自分のことをメシアだと言っていないなどと主張することは全然妥当でなく、むしろイエスは自分の運命に重ねる形で、メシアは受難するのだというメシア観を語ったのであり、それはすなわち自分はメシアだと言ったということだ、と理解するのが妥当である。

⁴³ なお、「イエスは人々の誤解を身に帯びて死に就いた」などとする理解は、イエスを極めて不誠実な者と扱う不誠実な解釈だと言わざるをえず、全く支持できない。

日本のキリスト教と聖書

——北海道支部シンポジウムから見えてきたもの——

土屋 博

キリスト教は、自らに「宗教」という術語をあてはめられることに、絶えずそれとなく抵抗を示す宗教であった。「神学」という概念は、欧米文化の中で、キリスト教が自らを他の宗教から区別するために生み出したものである。ところがこれはやがて、それぞれの個別宗教集団が意識的に自らの優位性を主張しようとする際に用いるイデオロギイ的用語のモデルとして、「教学」・「宗学」等表現は異なっても、同様のねらいをもって応用され、キリスト教を越えて宗教集団一般にも適用されるものとなった。このように暗黙のうちに自らの普遍化を志向する特殊化が、現実には個々の宗教集団を支えているのであり、それに伴うさまざまな宗教現象もその動機につながっている。こうした動向をにらみながら、宗教研究（宗教学）は長年にわたって、「宗教」の定義を確定することに腐心してきた。しかし現実には先立って理念が設定された場合（理念は通常こうしたものである）、理念の定義は極めて困難になる。宗教の定義も結局確定せず、せいぜい「作業仮説」にとどまることになった。その結果実際にはむしろ、その作業仮説を成り立たせる現実的・具体的諸要因の分析が、宗教学の中心的課題として浮かび上がってきたのである。

「教典論」は、そうした試みの一環として設定された課題の一つである。初期の宗教学では、「教典宗教」と「非教典宗教」を区別し、教典宗教を一段と高等なものと考えた。この背後には、キリスト教的価値観が働いていたことは言うまでもない。確かに教典は、書き

記された「もの」として、それを受容する地域文化に持続的な影響を及ぼす。しかも時を経ると、その教典の内容は個々の宗教集団の内外で広範にわたって用いられるようになり、宗教文化の厚みを形成していく。そうなると、教典宗教と非教典宗教との区別は、意味を失わざるをえない。文化の実態に見られる教典の多様な受容は、宗教集団同士の区別を越えるからである。さらに教典をも一つの構成要素とする宗教文化それ自体の展開は、宗教集団同士の境界のみならず、宗教集団と非宗教集団の間の境界をも見えにくくする。今後の宗教研究は、このような状況の中で、「宗教的なもの」の特性と成立根拠をあらためて問わなければならない。

キリスト教の「聖書学」に欠けていたのは、聖書を宗教集団の中の教典として、他の宗教文化現象との関連および連続性の中でとらえかえすことである。キリスト教における聖書の位置づけと用法の特殊性は、他の宗教集団の教典の場合と照らし合わせることによって、はじめて明らかになるのである。それは決して聖書の質の評価の問題ではなく、また、聖書に含まれた教義・思想だけの問題でもない。キリスト教の中でも聖書の用い方には、カトリック教会とプロテスタント教会の間に、かなり考え方の違いがある。それが、教団儀礼（ミサや礼拝）における聖書の用い方の微妙な差異として現れるのである。また、聖書周辺の諸文書の中で何を教典とするかは、いずれの教会においても重要な問題であるが、特にプロテスタント諸派の中には、この区別を重視するものが多く、中にはきわめて厳しい区別を主張するものもある。ここから、教典の中に「正典」（Canon）を制定しようとする動きが生じる。宗教史的に見れば、これは教典の用い方の一つの変化であり、仏教の場合と比較するとその特徴が明らかになる。ここには聖書学の学問的性格をめぐる重要な問いがひそんでおり、あとであらためてそれを取りあげることになる。

近代日本のプロテスタントキリスト教は、ことのほか聖書を重視する傾向をもち、それはしばしば聖書主義と呼ばれてきた。その理由はいろいろと考えられるが、無教会主義をも含めて日本のプロテスタント系諸教会が、知識階級を中心に発展していったことと無関係ではないであろう。読書を好む当時の知識階級にとっては、欧米先進文化によってもたらされた聖書という書物は魅力的であった。しかもその聖書は欧米文化の歴史を飛び越えて、キリスト教の根源につながるものであるから、それに立ち返ることによって、本来のキリスト教に至ろうとする一種の根源主義は、日本の知識階級のプライドをくすぐった。

さらに、20 世紀半ば以降の欧米におけるキリスト教研究（神学研究）は、旧・新約聖書学興隆の時代であり、日本でもそれに追随する形で、この分野の研究が盛んになっていったという面も否定できない。そこには日本なりの独自の展開も見られないわけではなかったが、最後に依拠するのはやはり欧米の研究であり、日本における研究の特徴は、むしろその研究方法に潜む「問題点」を拡大して示したところにあるのかもしれない。前述のように、20 世紀における旧・新約聖書学の発展の背景には、歴史的・批判的方法の確立があった。これは歴史学における資料批判の延長線上に、当然の結果として現れたものであり、聖書研究へ適用された場合、はからずも、キリスト教を相対化する近現代社会の批判的動向と結果的に呼応し合うことになった。キリスト教の場合、20 世紀半ばに世界的広がりの中で起こった若い世代を中心とする文化批判の運動が、歴史的・批判的方法の成果として現れた聖書学の諸説、特にイエス論と重なり合う。この傾向は日本においては顕著であり、ある意味ではこれ

が、その後の日本のキリスト教の問題点を浮かび上がらせることにつながっていったように見える。

いろいろな見方があると思われるので断定はできないが、20 世紀末から 21 世紀にかけて、いつのまにか聖書学をめぐる熱気は少しずつ去りつつあるように見える。この現象が起こるべくして起こったものであり、そこにはある程度の共通認識があったとすれば、あらためてそのよって来たる所を事態にそくして分析し、その積み重ねの中から今後の展望を導き出すことが必要であろう。それは単にキリスト教研究のみならず、現代文化論にとっても意義あることであるに違いない。そのさいにあえて問うてみなければならないことは、歴史的・批判的方法の精密さとその学問的意義を十分に認めるとしても、聖書学の行き詰まりの原因もまた、そこに由来するのではないかということである。その根底にあるのは、欧米文化におけるキリスト教の相対化という流れであったとしても、これを日本社会では、一段と広い視野から検討することが可能であり、今後はますますそれが必要になってくるのではないだろうか。ここにあるのは単に学問的要請であるにとどまらず、今や文化的・実践的要請にもつながっていくと思われる。

旧・新約聖書を宗教集団で用いられる教典の一つと見なしつつも、同時に学問的にも取り扱おうとするならば、古典研究の場合と同様、その本文の確定とそこに含まれている意味の分析を出発点とせざるを得ない。日本のキリスト教が一種の聖書主義に基づいていたということは、この種の考察がとりわけ重視されてきたことを意味する。それは時には、教会の歴史を飛び越えて、キリスト教が発生した時点にまで戻ろうとする衝動とも結びつく。無教会主義はその表れであろう。しかし聖書の背景となっている言語文化の世界は、日本語の世界とは異なるので、ここではまず、そのギャップを埋めることから始めざるをえない。その中にあって聖書本文そのものの翻訳が

繰り返し試みられてきたのはそのためである。歴史的・批判的方法の再考にあたって、現時点でもまた、聖書の日本語訳が新たに企画されたのは当然のことであろう。それとともに旧・新約聖書全体の注解が、新しい観点に基づいて執筆・編集されなければならない。原語の意味と日本語訳の意味の調停、翻訳の目的をめぐる合意の形成など、いまだ解決されていない問題が残されているし、何よりも、日本において、歴史的・批判的方法を乗り越えるような方法の創出が果たして可能なのかという根本的懸念が依然として残っている。しかし今や、翻訳と注解という二つの方向で、とりあえず新しい試みが出発したのである。

聖書の日本語訳は、部分訳を含めれば、1837年のギュツラフ訳に始まるとされており、キリシタン時代のバレット写本をも数に入れば、さらに16世紀にまでさかのぼることになる。そこから現在の新共同訳および新たに進められているプロジェクトにいたる歴史を通して、聖書は日本文化のうちにそれなりに受容されてきた。21世紀に歩み入った今日、そこからどのような展望が開けてくるであろうか。それは単にキリスト教の宣教の問題であるにとどまらず、テーマを学問的に扱う以上、そこから日本の「宗教」の問題、さらに「文化」の問題が見えてこなければならない。そのために確認していかなければならない問いは、聖書の日本語訳はどのような動機でなされてきたのか、さらに、その成果は日本社会にどのように受け入れられ、日本の地域文化にどのような影響を与えたのかということであろう。日本社会においては、聖書は古典であると同時に教典であり、書き記された文書という形をとった外来の文化遺産である。それはその都度の受容の仕方に応じて、さまざまな形で日本文化に働き掛けてきた。翻訳にあたってそうした可能性の幅がどこまで意識されているかによって、結果としての文化的影響力は微妙に変化してくるのではないかと思われる。

聖書をプラトンの著作等と同じように、すでに古典となった文書として読もうとする場合には、翻訳にあたって、元来の記述にできる限り近づくために、綿密な文献学的手法が用いられることになる。歴史的・批判的方法はそのために極めて有効であり、そもそもこれはそのために、聖書研究に導入されたのである。しかし聖書が教典として用いられることが期待される場合には、その翻訳は、ミサや礼拝などの宗教的儀礼にふさわしい言い回しや形式が選ばれることになる。欧米の聖書研究では、公同の翻訳が必要とされるときには、教典としての翻訳が自明のことであり、キリスト教の相対化が進む近現代にいたるまでは、その状況が続いていた。しかし近現代以降は、次第に古典としての聖書翻訳が、特に個人訳を中心として盛んになり、「旧・新約聖書学」という自立した学問分野を発達させた。さらにそこで用いられた方法と知見は、通常の聖書正典を越えて、外典や偽典、さらに周辺諸文書にも及んでいった。古典としての性格を重視する日本の聖書翻訳には、初めからそのような傾向が含まれていた。特に無教会主義においては、原則として宗教儀礼が存在しないこともあって、個人訳が中心となり、言い回しよりも、言葉の意味が重視された。その中にあって、教典的性格が比較的強かった文語訳聖書も、日本の思想や文学に注目すべき影響を与えることによって、キリスト教の相対化や聖書学の停滞の波を受けつつ、次第に一種の古典としての性格を持つにいたった。

聖書注解をめぐる事情も、実はこれと密接に重なっている。聖書に対する古典としての見方と教典としての見方の区別は、聖書注解にあたっても無関係ではない。注解は当然本文の翻訳を含むわけであるが、まずその翻訳を私訳にするか、何らかの公同的翻訳を採用するかによって、すでに初めから事情が異なってくる。公同的翻訳が本文として採用される場合には、当然教典が意識されている。しかしそうでない場合には、通常注解者自身が、伝承されてきた最初

の本文を決定し、その翻訳にあたることになる。その本文の意味を正確に理解しようとする限り、注解は本文を一つの古典として扱うことになる。ところがその訳文と注解に注解者によって相違が現れてくるとき、その注解には、注解者の価値観が微妙に反映されていることがわかる。それが信念であったり、宗教的心情であったりすれば、聖書はすでに個人的レベルで教典的に扱われたことになる。プロテスタント教会の牧師が礼拝説教にあたって、「私は今み言葉の語るままに耳を傾けている」と言っても、その内容は必ずしもその場で公同的な合意になるわけではない。しかしそこで聖書が教典的に扱われていることは明らかであろう。それは古典としての「聖書注解」というよりも、むしろ「聖書講解説教」である。学問的注解の形をとりつつ、自らの宗教観や人生観を過剰に盛り込んで語る説教は、教会の聖書理解に混乱をもたらすことになる。カトリック教会が聖書を自立した古典のように扱わず、初めから教会のミサと結びつけ、そのような形でのみ教典として扱ってきたことは、長い伝統から生み出された重要な知恵であろう。

二

現在進められつつある新しい聖書翻訳では、現行の「新共同訳」を越える訳文が目標となっている。このような試みは一般に教会の終わることのない課題であるとは言え、今回のプロジェクトが今日の教会の現実的な問題状況からの要請によって動機づけられていることは否定できないであろう。すなわちこのプロジェクトの出発点には、聖書の翻訳がそもそも誰のために、何のためになされるのかという問題意識があり、それが今回「スコポス」(目的)という概念で表現された。端的に言えば、教会における公的な聖書翻訳は、ミ

サや礼拝その他具体的な教会活動の中での使用を目的となされてきたのであり、それ以外ではありえないのではないかという自覚なのである。しかし同時に、それでは、翻訳でない原語の聖書のおかれた状況は、元来どうであったのかという問いが生じざるをえないであろう。教会の宗教活動から離れたところで、個人として自由に静かにテキストを読む可能性もあったのではないかという疑問は、特に非キリスト教文化の中では、ごく自然に提起される。古典としての聖書という見方が、やがてここから浮かび上がってこざるをえないのである。ところが旧・新約聖書の場合、伝承の複雑な過程を考えると、「原テキスト」の確定それ自体が、実はさほど簡単でないことが分かる。

20 世紀の聖書翻訳および注解を支配した歴史的・批判的方法は、古典研究でも用い得る方法であり、原テキスト確定の作業すなわち本文批評を出発点としていた。それは具体的には、ヨーロッパを中心として、資料批判、様式史的方法、編集史的方法という流れに沿って展開されてきた。その手法は、現存する旧・新約聖書の背後にある伝承の過程を遡り、口頭伝承の段階にまで至るとともに、今度はそこから時の流れに沿って下り、伝承の最終的編集者となった人物（イエス伝承の場合で言えば福音書記者）の「思想」（＝「神学」）をも問おうとする。そこから浮かび上がってきたのは、聖書と総称する文書の本質的多様性であった。そうすると、こうした性格を持った文書、むしろ正確に言えば「諸」文書は、そもそもキリスト教にとって何らかの統一的な意味を持ちうるのかということが、ますます深刻に問われざるを得ないことになる。かつて 50 年近く前に、拙稿「編集史における多様性と統一性」日本基督教学会『日本の神学』10、1971 年が予告したのはそのことであった。こうした問題意識は、実はすでに古くから潜在的にあったのであり、教会特に近代のプロテスタント諸教会は、古代以来用いられていた「正典」と

いう概念を強調することにより、この問題の解決を図ろうとしてきた。しかしそれは当然最終的解決にはつながらず、結局現実の具体的教会生活の中で、あいまいな形で調停されてきたのである。教会活動（儀礼）の中で実際に用いられる教典としての聖書という見方の出る幕はここにあるのである。

こうした問題状況は、歴史的・批判的方法の展開とともに、ますます明瞭に浮かび上がってきた。今回の新しい聖書翻訳の試みも、当然歴史的・批判的方法を意識しつつ進められることになるであろう。聖書翻訳は誰のため、何のためになされるのかという問いは、元来この方法の成果に対して立てられたものであり、こうした問題意識は、プロテスタント教会よりもカトリック教会において、一段と自覚的になっているように思われる。これは、教会活動における儀礼的要素を重視するカトリック教会の宗教集団としての性格を示すものであろう。プロテスタントの研究者たちによる新しい聖書注解シリーズも、基本的には相変わらず同じ方法を用いたものにならざるをえないであろう。しかし、注解は翻訳と本質的に関わっている。この両者が同時に新しいプロジェクトとして出発するとすれば、その動機は十分に意識されてしかるべきであろう。そのためにはあらためて、「古典」と「教典」という仮説的概念を切り口として、問題の幅をとらえかえしておく試みが必要なのではないかと思われる。

まず「古典」という概念であるが、これは従来比較的抵抗なく旧・新約聖書と結びつけられてきたように見える。「西洋古典としての聖書」という言い方は、特に日本社会においては受け入れられやすかった。しかしもとをただせば、「古典」は元来東洋の古い典籍に現れた言葉で、日本でもほぼそのままとりいれられていた。それが明治の初めに、ラテン語の *classicus* から派生した西洋の言葉の訳語としてあてはめられ、日本語として定着するにいたった。その意味するところは、規範となすべきもの、またはその種の要請を含む古代

の書籍であり、具体的にはギリシア・ローマの典籍や中国古代の聖賢の書をさしていた。池田亀鑑によれば、この概念はさらに転じて、近代人に何らかの意味で規範的なものを提供する重要典籍にも広くあてはめられている（池田亀鑑『古典学入門』岩波文庫、1991年）。そうした流れに従う限り、「西洋古典」の一つとして、聖書を「古典」と呼ぶことは、特に日本社会にとっては何ら差し支えないように見える。しかしその結果、聖書は数多の古典の中の一つとなり、その規範性は一種の道徳性である限り相対化を免れず、原理的にはあくまで個人的「選択」の問題とならざるを得ないであろう。これは聖書を教典(正典)とするキリスト教徒の感覚と一致するであろうか。また通常「古典」は、特定の作家の特定の作品として、それぞれ統一的世界を構成している。それに対して聖書では、ならうべき規範としての何らかの統一モデルが確認されうるのであろうか。

この問いをあらためて大きく浮かび上がらせたのが歴史的・批判的方法の推移であった。この方法は、旧・新約聖書を形成してきた長い伝承過程のダイナミクスとその間に働いたさまざまな動機を明らかにしていったが、そこに登場する「作者」と「作品」は統一的形象を結びにくい。ユダヤ教は別としてキリスト教は、新約聖書の形成以来、イエスという人物像とその教説を焦点として、旧・新約聖書全体をまとめようとしてきたが、歴史的・批判的方法は、その統一的形象の不可能性を示唆するにいたる。周知のように、19世紀のイエス伝の挫折がA・シュヴァイツァーによって宣告され、それを受けて1926年にR・ブルトマンが、イエスの人となりはわからず、わかるのは教説を通してうかがわれるイエスの意志だけだと述べる。それによって「史的イエスの問題」が、しばらくの間教会での流行の話題になった。これはすでに19世紀末にM・ケーラーによって提起されていた問題であったが、20世紀の歴史的・批判的方法によって、あらためて確認されたのである（Martin

Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München, 1892. 森田雄三郎訳、白水社、1974年）。ケーラーは「近代の著述家を書く史的イエスは、生けるキリストをわれわれから隠してしまう」（森田訳 164 ページ）と言ったが、これはまさに、「史的イエスの問題」の収斂していく方向であった。それは結局、資料の多様性を越えた「聖書教義学」の世界を再構築する試みにつながっていかざるをえないが（森田訳 177 ページ）、期待されるような広い説得力をもつ体系的な教義学は、その後現れてこなかった。しかしそもそも「教義学」は、体系的な思想になる必要があるのであろうか。

歴史的・批判的方法の展開を踏まえて、なおも聖書の世界の統一性を求めようとする立場には、二種類のよりどころがあった。第一の立場は、前述の流れの延長線上で、ブルトマンの主張をもう一度問い直しながら、福音書伝承に何らかの形でイエスの原像を求め、そこに聖書の基点を見出そうとする方向である。20 世紀のアメリカ合衆国では、それがアメリカ文化の性格の影響を受けながら、理論よりも運動の形態をとり、「イエス運動」を生み出していった。日本でも、ヨーロッパの新約聖書学をイエス論につなぐ形で、キリスト教を越えてイエスへ回帰する運動が生み出された。しかしイエスの原像は、結局、仮説以上の統一的なイメージを結ぶことはなく、せいぜい最古の福音書記者マルコの記述がそれに近いという程度の推測にとどまった。さらにそれとは別の問題意識から、福音書が生成していった最終段階に、イエスの原像を探る手がかりを求めようとする試みも現れた。歴史的・批判的方法の最後に来る編集史的方法には、それが期待されていた。しかし、そのきっかけを作った H・コンツェルマンは、福音書記者ルカの神学にその手がかりを求めようとした。その結果見出されたのは、直線的救済史の神学とでも言うべき一種の教義学であった。それに対して、あくまでイエスの原

像を重視する論者は、自らの関心を福音書記者マルコの神学と結びつけた。コンツェルマンの結論は、正統的神学の立場からは比較的受け入れやすいものであったが、福音書記者の神学が複数になるにつれて、相対化されていった。聖書の世界の統一性を求める第二の立場は、パウロとヨハネの神学で聖書全体を代表させようとしたブルトマン流の考え方にそったものであった。しかしこれはつまるところ、聖書の中に一つの統一的思想を想定しようとする試みではなく、初めからそこに、思想的発展の「軌跡」を見出そうとするものであった。要するに 20 世紀を通して、旧・新約聖書の多様性が繰り返し確認されていったのであり、その行きつくところは、伝統的正典理念の稀薄化に他ならなかった。

正典の理念が稀薄化するとき、そこには多様な伝承の雑多な集積が残されることになる。それらに関しては、個々の「作者」や「作品」のイメージが実のところはっきりしないので、その中に規範的契機を見出すとしても、その選択は、もっぱら受容者の個人的主観に委ねられる。そうであるとすれば、規範的なものを提供する重要「典籍」という通常の意味での「古典」概念を旧・新約聖書にあてはめるのはかなり難しくなる。それに対して、文書そのものの性格とは別に、教会によって規範的なものと定められた「正典」は、諸文書全体に対して二次的に与えられた枠組みをさす概念であり、はじめから優れて教理的な色彩が込められていた。したがって、個々の文書を見る限り、正典イメージがなじまないことは何ら不思議ではない。このような正典概念とは別に、宗教学的概念である「教典」（「聖典」）は、他の宗教集団の場合と同様に、旧・新約聖書にも当てはまる。しかしこの概念はさしあたり一般的なレベルのものであり、それぞれの宗教集団の「活動形態」を通して、それぞれの教典本来の意味を発揮するのである。そのさいに教理的枠づけがこれに加われば、教典が正典的になっていき、全体的イメージは古典に近

づく。

ここで再度確認しておくべきことは、「教典」は文書それ自体の性格を一般的に表現する概念であるよりも、むしろ宗教集団の実践と結びついて形成されていく概念に他ならないということであろう。その宗教的実践の形態は教団ごとに多様であるが、一般的には、宗教学で「儀礼」と呼んできた諸活動がそれにあたる。キリスト教で言えばミサや礼拝が、聖書を教典たらしめる儀礼である。したがって、伝承されてきた諸文書の中から、何らかの価値観や信念に基づいて、関連する一群の伝承を選び出して教典とするにせよ（イエス主義の方向）、あるいは、文書群の中の特定の文書に注目し、そこから宗教思想を構築するにせよ（ブルトマンの方向）、ここでは終始教団の実践的動機が働く。ケーラーが語った「聖書教義学」の方向は、それと重なるであろう。新しい聖書翻訳のプロジェクトでは、このことが何となく自覚されているようであるし、旧・新約聖書注解のプロジェクトでも、実行の過程では、その動機を無視できなくなると思われる。そうであるとすれば、初めからそのことを意識しておいた方がよいかもしれない。現時点であえて実行に移される翻訳と注解の「新しい」プロジェクトには、それなりの理由がなければならない。

旧・新約聖書をめぐるこうした動向は、今日日本だけの問題にとどまらず、また、キリスト教界内部だけの問題にとどまらず、そのすそ野は、実は世界的広がりをもった現代文化の地平につながっている。学術的研究の場と生きる現場とを往還するこの問題意識は、現実の諸問題に対処しきれなくなった社会・文化体制に対する問いかけとして、前述のように、20世紀後半にヨーロッパを中心に展開された一種の文化批判運動を背景としていた。それは問題設定の理論的枠組みとしては、フランスを中心に巻き起こった「新評論」をめぐる論争と重なり合う。そこでは、現代人の文学活動をめぐって、

「作品」・「作者」から「読者」へという視点の移動が問題となっている。これをさらに、教典の問題をも含む多少一般的な形で言いなおせば、「伝承そのもの」・「伝承者」から「伝承の受容者」への視点の移動ということになるであろう。キリスト教の場合、旧・新約伝承は、教会・信徒に受容されて初めて、本来の「聖書」になるのである。

その論争過程を適切に総括した A・コンパニョンの著作 (*Le Démon de la Théorie*, Paris, 1998) の日本語訳 (中地義和・吉川一義訳、岩波書店、2007 年) は、表題を「文学をめぐる理論と実践」と訳したが、二宮正之は原題にある「理論の魔」という表現にこだわる (『文学の弁明』岩波書店、2015 年)。その理由は「私が魔が必ずしもきらいではない」からでもあるが (61 ページ)、「歴史的実証研究か、脱・歴史の新解釈か、という不毛の二者択一」(227 ページ) を避けるのが本来の狙いであろう。聖書を「古典」とするか「教典」とするかも、実は二者択一の問題ではないのである。こうした文学理論の動向は、日本でも数多く紹介され、論じられてきたが、旧・新約聖書研究とそれとの接点はほとんど見られない。聖俗二分法が動揺し始めてから久しいにもかかわらず、旧・新約聖書学は相変わらず「聖」書にこだわるのである。宗教と非宗教の境界線が見えにくくなり、「キリスト教」の輪郭も繰り返し仮説的に問い直されなければならない現代の状況の中では、聖書もまた有形となった種々の宗教文化の一環として、他の文化的所産と合わせて視野に収められる必要がある。

おわりに

2009年3月25日に第1号を刊行した本冊子も、今回で第4号を数えるに至りました。この間、全国の会員の皆様からはご理解とご協力を賜り厚く御礼申し上げます。

第4号には、2014年度と2015年度に当支部が主催した学術シンポジウムの発題講演と、それらについての総括的なコメントが収録されています。それぞれのシンポジウムは、つぎのような内容となっています。

2014年度

日時 2014年6月7日(土) 14:00～16:30
会場 北星学園大学
主題 「21世紀の聖書研究」
発題者 阿部 包(藤女子大学教授)
「日本聖書協会の新しい聖書翻訳事業—『新共同訳』を超えて—」
山我哲雄(北星学園大学教授)
「新しい聖書注解シリーズVTJとNTJ—日本語版ATD・NTDを目指して—」
司会 土屋 博(北海道大学名誉教授)

2015年度

日時 2015年6月6日(土) 14:00～16:30
会場 北海学園大学
主題 「古典としての聖書と教典としての聖書」
発題者 辻 学(広島大学教授)
「葛藤する規範—教典としての聖書—」

戸田 聡（北海道大学准教授）

「福音書（正典・外典）におけるイエス像—古典としての聖書—」

司会 土屋 博（北海道大学名誉教授）

北海道支部は全国でも最も会員数の少ない支部ですが、本冊子に収録されている講演内容と総括的コメントをご覧になればわかりいただけるように、かなり根本的かつ先鋭的な問題意識をもって支部活動に励んでいます。

本誌に収録されている五篇の論稿が、日本基督教学会の学会活動そのものの活性化につながれば、これにまさる喜びはありません。今後とも皆様方のご支援とご鞭撻をよろしくお願い申し上げます。

2016年5月24日

日本基督教学会・北海道支部

理事 安酸敏眞

21 世紀のキリスト教と聖書

日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第 4 号

2016 年 6 月 25 日発行 非売品

編集・発行

日本基督教学会 北海道支部

〒004-8631

北海道札幌市厚別区大谷地西 2 丁目 3 番 1 号

北星学園大学 山我哲雄研究室 気付

011-891-2731 (代) 内線 1305

印刷

株式会社アイワード

〒060-0033

北海道札幌市中央区北 3 条東 5 丁目 5 番地 91

011-241-9341 (代)