HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	葛藤する規範 ： 「教典」としての新約聖書
Author(s)	辻, 学
Description	日本基督教学会北海道支部2015年度公開シンポジウム「古典としての聖書と教典としての聖書」. 2015年6月6日. 北星学園大学, 北海道.
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 4, 43-62
Issue Date	2016-06-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95236
Type	conference paper
File Information	jscsh_004_43.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

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、聖書というテクストにどのような意味づけをするかは、テクストと読者の間で決まる事柄であって、テク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を、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ク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、すなわち聖書のテク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、その文書が霊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, [4]1788.

[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クストについては、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, [2]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、釈義家がテクストの内容に、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クストは、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いると、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, *Theologiegeschichte 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史的な叙述に終始しようとすれば、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テサロニケ書や、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、テク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する一方、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ていながら（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=1}$2008), 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もしている（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」解釈へと逸れていっ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すれば（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見て良いと思う。

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様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）ことからもわか

---

[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）、またマルコ的理解への批判（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。）