

新約正典の倫理

持 田 行 雄

Die Ethik der neutestamentlichen Kanons

YUKIO MOCHIDA

はじめに

「宗教倫理」というのは一個の矛盾概念である。①宗教は絶対者・超越者と人間という縦の関係で問われるが、倫理は他者・隣人と自己という横の関係で問われるからであり、②宗教の関わる死者の復活や神性の存在などは日常性を突き破るところで初めて問題になるが、倫理の関わる徳や愛などは常に日常生活の中で問題になるからであり、③宗教的人間は彼自身の外にある神的権威によって宗教的になるが、倫理的人間は彼自身の内にある意志力によって倫理的になるからである。要するに、宗教と倫理との矛盾は超越的なものと内在的なものとの間の相違による。従って、この両概念を結合した「宗教倫理」は形容矛盾であるという外はない。

しかし、宗教倫理が問われるのは、単にこうした両概念間の相違という地平においてばかりではない。哲学的概念分析がどうであろうと、宗教倫理は事実としてある。またそれを研究対象にする宗教倫理学も学問としてある。それ故、宗教倫理を問うには、この両概念の相違の認識から始まって、更にはその根本的に矛盾し合う両概念が結合した「宗教倫理」の意味の内容分析にまで至らなければならない。それは宗教倫理学が学として成立する根拠を問うことにもなろう。

ところで、宗教と倫理を結び付ける中心概念は「規範」であろう。例えば「宗教倫理学は宗教的規範に従う倫理を問う学問である」というように、両者はこの概念を媒介として結び付く。従って、もし倫理学が一面において「規範の学」であるならば⁽¹⁾、宗教が信徒に課せた規範に従う人間の特異な生き方や死に方も当然倫理学の研究対象にならなければならない。宗教倫理学の成立する所以である。

しかし、規範という視点から見ると、宗教も倫理も共に1個の矛盾を示す。理念的には、宗教は精神の自由（罪からの救い、苦からの解脱など）を求め、倫理は行為の自由（束縛からの解放、人格形成の主体性など）を求めるが、しかし、現実的には、両者とも何かの規範を定めて自らの自由をかえて制約する歴史を展開してきたからである。理念と現実との間の矛盾の問題であるといつてよい⁽²⁾。

教義的理念と歴史的現実との矛盾という事態に直面して宗教倫理学が考えなければならない問題は次のようになる。①宗教が理念的に倫理規範を持つことは何を意味するか。②その規範はどのように人間の行為を決定するか。また③その行為はどのような歴史や文化を形成するか。前者は理念的な問いであり、倫理的探究の基礎を成す。後二者は優れて倫理的な問いであり、宗教倫理学の中心課題になる。無論これを分けて別々に論じることはできない。三者は相互補完的關係にあるからである。

本小論は「宗教倫理」の中の「宗教」を「キリスト教」に置き換え、キリスト教倫理について上記の問題を考えてみようとするものである。理解は常によく具体的なものへの思考によって助けられる。それ故ここでも聖書すなわちキリスト信徒の倫理規範という最も具体的なものを手掛かりに、キリスト信徒の生活と行動及びそれが形成したキリスト教文化について考えていくことにしよう。

聖書の正典性を問う問題

W.Huberによると、キリスト教倫理学は「生に対する自由」を取り扱うという。このテーマは自由の賜物が人間の生の根拠であるという点にある。倫理学は、自由について語る時、これを信仰に付加される何かあるものとして扱いはしない。キリスト教的に言えば、自由は本質的に信仰に属しているから、というのである。そして次のパウロの言葉を引用する⁽³⁾。「主は霊である。しかし、主の霊があるところには自由がある」(Ⅱコリ3:17)。

しかし、キリスト教倫理学が理念的には生に対する自由を問うとしても、この宗教自体は、現実的には極めて強く服従を求める規範すなわち聖書をもって存在する。今日、聖書は信仰と生活の唯一の基準であり、絶対の尺度である。それはすでに一定の内容を持ち、増減を許さない「閉ざされた書物」である。キリスト教が「一冊の書物の宗教」と言われるのもこれによる⁽⁴⁾。

P.Schaffも信條の權威について論じながら次のような聖書観を語る⁽⁵⁾。——聖書はキリスト教の信仰と実践の絶対と誤りのない唯一の規則であり、信仰の価値はそれが「聖書に一致する度合」に依存する。聖書は完全なままに、絶対に誤りのないままにある。聖書は規範中の規範(norma normans)であり、人間に対する神の言葉であって、生活と事実というpopularな形で真理を啓示する。故にそれは信じられ従われるべきものである。

無論こうした聖書観に対しては様々な批判が展開されてきた。事実、18世紀の啓蒙主義以来、聖書は今も厳しい批判の波の中にある。しかし、キリスト教倫理の中心は今もお原則的には正典(Kanon)としての聖書に従う倫理である。聖書はキリスト教の信仰と生活の基準として現在も正典性をもつ。今後もそうだろう。従って、聖書の正典性に関する理解はキリスト教倫理の認識の基礎である。

キリスト教倫理の研究に聖書正典への考察が大切であるのは聖書研究史の面からも言えることである。M.DibeliusやR.Bultmannなどが始めた様式史研究は、現在の形の聖書からそれが文書形態をとる以前の伝承様式にまで遡る方向をとったが、その後この方向は逆転して、各書の記者または編集者の思想を研究する編集史的研究へと進んだ。この研究は各書の個性的なものに注目する。しかし、各書の個性の把握は当然それらがどのようにして相互に関連づけられるかという問題をひき起こす。それ故、各書が神学的統一的意味にまでもたらされるためには、どうしても正典的な場が考えられなければならない。「各書の特徴はこの正典的な場においてのみ相互緊張関係に立たしめられ得るからである⁽⁶⁾。

編集史研究は確かに各書の特徴を明らかにしたが、そのためにかえて聖書を統一体として捉える全体的な視点を見失ってきた。従って、聖書正典性という視点から聖書の全体的統一的意味を捉えていこうというのが聖書研究史の今日的課題の1つである。こうして、キリスト教倫理学が聖書の正典性を問題にすることの正当さは、聖書研究史の現代的状況からも支持され得るのである。

ところで、ある特定の規範に従うことは外的權威に服従することを意味するから、キリスト教倫理学が聖書の正典性について問う場合には、この服従の倫理について考えることにもなる。し

かし、キリスト教倫理学のテーマは生に対する自由であって、権威に対する服従ではない。事実、哲学的にみれば「自由」の反対概念は「必然」であって「服従」ではない。しかし、倫理的にみると「服従」が「自由」の反対概念でないとしても、少なくともそれは「自由」に対立する。あるいは、むしろその対立し合う点に問題がある⁽⁷⁾。それ故、この両者の関係をどのように理解するか。そこに「規範の学」としての倫理学が追求すべき基本課題の1つがあろう。こうして、聖書の正典性を問う問題はキリスト教倫理学のテーマの1つになり得るし、また、ならなければならないのである。

正典成立史素描

聖書はキリスト教のKanonである。正典と訳されるこの語はギリシア語のkanōnに由来し、本来の意味は「葦の茎」である。そして、葦（寸法を測る棒）という意味から大工の使う物差しや定規などを指し、やがて基準や規範なども意味するようになった。

聖書に関して用いられるカノンには2つの意味がある。1つは「表、目録」という意味である。福音書対観のcanonesやパウロ書簡のcanonesなどの用例がある。他は「基準、規範」という意味である。信仰のcanonや真理のcanonなどの用例がある。教会のカノンは最初は個々の教会の礼拝などで読まれるべき諸文書の目録表であったが、やがてそれらが宗教会議などの権威によって決定されて全教会の規範になり、同時に、カノンからは目録という意味が失われ、信仰と生活の基準という意味が決定的となる。聖書が最高・最後の権威という意味のカノン（正典）になり、それ迄になかった「閉鎖性、完全性、従って、絶対性」を帯びるようになったのである⁽⁸⁾。

無論こうしたカノン概念の歴史性には現実の正典成立史が対応する。1、2世紀の教会にとって聖書とは旧約書のことであった。原始教会の聖書はユダヤ教のそれから区別されていない⁽⁹⁾。但し彼等のそれは七十人訳ギリシア語聖書（Septuaginta, LXX）である。パウロの聖書もそうであった⁽¹⁰⁾。しかし、これはユダヤ教が外典とみなす文書を多く含んでいたために、ユダヤ教当局は今日のヘブル語聖書の各書を90年頃のJamnia会議ですべて正典と定めている。当時のキリスト者達がLXXによって正典以外の文書にも権威を認めていたことへの対抗措置であった。キリスト信徒も宗教改革後はこのヘブル語の旧約文書を正典として用いるようになる⁽¹¹⁾。

無論、教会は原初からキリスト・イエスを旧約書以上に権威をもつ者とみなしていた（マタ5:21、他）。キリストにおける神の行為によって「新しい契約」が立てられ、もはやイスラエルとの契約やその文書は、ただ「古い契約」であることができるのみであった（Ⅱコリ3:14）。今も旧約書は「神の約束の書」のままに留まっている⁽¹²⁾。キリスト・イエスはこの約束の成就であった。

従って、カノンとして特に問題になるのは50年頃（Ⅰテサロニケ）より150年頃（Ⅱペテロ）までの約1世紀間に成立した新約文書の27書である⁽¹³⁾。無論、原始教団には文字で書かれた文書を持たない時代があった。イエスの言葉とわざについてメモまたはノートに類するものがあったという推定もあるが、確認されてはいない。少なくとも彼等には書く必要がなかった。それは、彼等が①旧約書をもっていたので、キリストの出来事という現在の事実に関する証拠としてはそれで充分であり、②終末論の希望に支配されていたので、後世にまで書いたものを残そうとする考えもなく、また③大体の人々が文字を知らなかったので、口頭で福音を伝えざるを得なかったことによる。無論、「人間の口から発せられるなまの言葉によらなければ完全な知識は得られない」と考えるラビのユダヤ教の言語観も⁽¹⁴⁾、原始教団の人々に受け継がれていたことであろう。

しかし、彼等が文書をもつ必要を認めなかったのは何よりもまずキリスト・イエスが言葉（logos）として現れたことによる。キリストは言葉によって①病人を癒し（マタ8:5～13、9:20

～22), ②悪霊を追い出し(マタ8:16), ③死人を復活させ(マコ5:41, ヨハ11:43), ④福音を宣べ伝えた(マコ1:15, マタ4:23)。彼の言葉を聞いて悔い改めるとき、神の国の民になるという終末論的新生の出来事が起こる。従って、何よりも彼の言葉をまず聞かなければならない。これが弟子達の信仰であった。だからこそ使徒達は主キリストからこれらすべて(①～④)の言葉の権能に関して特別な委任を受けて使徒になったのである(マタ10:7, 10:1, 11:5)。言葉の語りかけによってキリストの救いの出来事をひき起こすことが彼等の受け取った任務であった。無論こうした新生の出来事が生じるのは、語りかける言葉自体がキリスト・イエスであることによる。彼自身が神の語る言葉であることによる。だから彼等にはこの言葉を文書にする必要はなかった。むしろ文書化して単に読まれるべき記録にしてはならなかったのである。

我々は新約文書中最初に成立した文書がパウロの手紙であったことを思わなければならない。手紙は本来私信であり、個人の他者への語りかけである。記録文書のように不特定多数が相手ではない。手紙はこれを読む人々の範囲が常に限定されている。古代では一層そうであったろう。それは、手紙が物理的に肉声の届かない所に声を届ける役目を担っていたことによる。だからこそパウロ自身が自分の手紙を集会で朗読するように命じているのである(1テサ5:27, コロ4:16)。

パウロの手紙に限らず、現行新約文書の多くは個々の単一教会や小教団などに宛てて書かれている。各地の教会がそれぞれ異なった使徒の手紙や福音書などによって成っていた。各教会が初めはそれぞれ自分達に伝えられた独自の文書を持ち、それらを権威あるものとして信仰の基準にし、言葉の出来事を体験すべく、事ある毎に朗読していたのである。その限り、言葉による宣教と文書によるそれとの間に何ら本質的な相違はない。(もし相違があるならば、もはや使徒の肉声を聞くことができず専ら文書による外はない我々の信仰が、使徒時代の人々の信仰と本質的に異なるという矛盾に陥ることになる)。

事実、新約文書はどれも正典として書かれてはいない。記者の誰もが自分は聖書となるべき文書を書いているなどとは思っていなかったろう。パウロも新約聖書の一部を書いているなどとは思っていない。それは、彼の手紙が歴史的個人的な事情の濃い内容をもつことから明らかである。

福音書もまた正典になることを要求してはいない。それらが書かれたのは「神の子イエス・キリストの福音」が始まったことを伝え合うためであった(マコ1:1)。

以上のことから考えると、各地の教会が所有していたカノンは、未だ正典というよりもむしろ目録であったといえよう。

しかし、①使徒達の死後長い時が経過し、②終末論的情熱が次第に後退し、③教会の伝承に様々な解釈が生まれ、④帝国側からの迫害が強化されるようになると、終末を未来に待望するのではなく、今ある教会を神の国として一個の統一ある普遍的世界に変えようとする動きが生まれてくる。そこから神の言葉のある程度永続的に効力をもつ文書として確定したいという要求も高まってきた。これは教会がこの世の教会になる方向を選んだことを意味する。教会は外からの迫害を切り抜け、内からの分裂を抑えるために、1つにまとまった全体的教会として地上に存続する方向を取らざるを得なかったのである。

こうして、各教会を統一する規範として信仰の基準が求められてくる。それは、多くの文書群の中から信仰基準にふさわしい内容をもつ文書を選出し、それらを統一的にまとめ上げるという試みから始まった。MarcionやTatianosなどによる試みがそうである。

マルキオンは、140年頃ローマで、極端にパウロ主義的な考えから、旧約の神と新約の神を厳格に区別し、パウロの手紙や福音書などを自由に訂正・削除して、初めて新約聖書的な正典の編集を行っている。

タティアノスは、160年頃ローマで、四福音書間の記事の相違や重複を克服するために、これらを材料にして一貫した福音書を作り上げた。「ディアテッサロン」(4つによるもの)と呼ばれたこの作品は、多分、四福音書記事を1つの福音書にまとめ上げようとした最初の試みであった。

タティアノスの弁証家としての評価は決して低くはないが、マルキオンなどの思想は今では異端とされている。しかし、正統か異端かを判別する客観的根拠(新約正典)は当時未だ確立していなかった。これを異端とするのは正典基準を定めた後の教会の判断による。当時は未だ彼等のそれぞれの試みは、信仰の統一基準を作ろうとした多くの動きの中の1つの試みにすぎなかったろう。歴史の評価は常に後から遡っていく。さながら当時もそうであったかのように。

しかし、彼等を異端として退けることができるような動きが、やがて現行新約文書を正典と定めて、カトリック教会を形成していく。現行新約各書がカノンとしてほぼ出そろうのは200年頃(またはその直前)ローマで作られたと推定されるムラトリ断片においてである。これはイタリアの古典学者L.A.Muratoriによって18世紀初めにミラノのアンブロシウス図書館で、8世紀の写本の中から発見された。現存する新約書の最古の目録表であり、これには、ヘブル書、ヤコブ書、I, IIペテロ書、IIIヨハネ書以外のすべてが記載されている⁽¹⁵⁾。従って、2世紀後半には現行新約のほとんどの文書が1つのまとまりをもって用いられていたことが推定される。

こうした様々な試みの中で初めてカノンという観念が現れた。クルマンによると、この重要な時期は140年から150年あたりとされる⁽¹⁶⁾。しかし、ムラトリ断片の場合ですらむしろ「目録表」に近い。正典という観念が大きな作用をもってくるのはもっと遅く、公的権威による新約文書の決定からであろう。

公的権威による正典の決定は4世紀に入る。東方教会では、Athanasiusによる367年の第39復活祭書簡が、現行新約27書のみを正典とした最初である⁽¹⁷⁾。西方教会では、北アフリカの町ヒッポで393年に開かれた宗教会議で、すでに確立していた正典(アタナシウスが挙げたのと同じもの)を法令によって確認した。4年後のカルタゴ宗教会議でも同じ正典を法令をもって追認している。

これまでの経過とその後の歴史から明らかなように⁽¹⁸⁾、新約27書はもはや何の問題もなく一致した確かな不変の規範として正典であるわけではない。それは今も生成の過程にある。しかし、実際問題として今日正典の改変を考える者は誰もいない。正典は信仰と生活の基準として閉鎖すべきものであり、これへの付加や削除は許されないと考えられている⁽¹⁹⁾。

教会は4世紀に正典の原理を導入して、使徒の時代と教会の時代すなわち土台の時と建築の時との間に明確な境界線を引いた。以後、教会の伝承はこの基準によって監視され、正典として確立した使徒の伝承を通してのみ(聖霊に助けられて)教会の伝承となる。使徒による他の本来の伝承も存続し得ようが、この文章に記載された伝承だけが使徒の規範とされたのである⁽²⁰⁾。こうして、教会は、聖書正典をあらゆる未来にとって拘束力のある基準と定め、この収集文書に規範的批判的機能を与えることになった。まず何よりも個々の文書や文書集に行きわたっていた最古の使徒的伝承の規範性が、今では聖書という正典によって与えられることになったのである⁽²¹⁾。

正典原理の導入は、かつて働いていた原理とは異なった原理が採用されたことを意味する。最初個々の教会は自らの信仰の基準書に対して選択の自由をもっていた。しかし、4世紀に一地方の全教会またはすべての教会に通用すべき正典を定めることによって、教会はこの選択の自由という原理を自らの手で放棄していくのである。以後、キリストの救いの出来事は客観的に存在する正典の中に閉じ込められ、過去の出来事として歴史の記録になる。教会の信仰にとってこの変化は決定的であった。ここに至ってカトリック主義が確立したのである。

原始キリスト教時代と初期カトリック主義時代との境界線を100年頃におく考え方がある。この頃にアンティオキアの司教であったIgnatiosが教会概念を司教、長老、助祭という三段階のヒエラルキーに結びつけ、それ以後、人間の救済の基礎づけがイエスの事実を離れて、教職とか人間の倫理行為とかに移行したからであるというのである⁽²²⁾。

しかし、このカトリック主義は、公的権威に基づいて制定された正典が実際に信仰と生活の絶対的基準として全教会に効力をもつようになった4世紀後半に初めて確固不動のものになったと言うべきであろう。

神の言葉はただ出来事であるときにのみ、生起するものとして現実に働く。もしそれが過去のうちに存在した認識できる事実でしかないならば、もはやそれは出来事ではあり得ない。聖書の中であって歴史家が知覚できる神の啓示などというものは、決して真の啓示ではないだろう⁽²³⁾。

現代の正典論は、現行正典を最初から正典として前提するような正典論であってはならない。すでに見たように、新約各書は本来異なる時と所で異なる目的のために、異なる人々によって書かれたものである。多分、各書が宛てられたそれぞれの教会にとっては、それだけが正典的意味をもち、それだけで充分であったろう。従って、一部分でも正典であることに変わりはなく、まして聖書としての価値を失うものでは決してない⁽²⁴⁾。聖書正典化の過程は、閉鎖や完結などの観念とはおよそ無縁な道を歩んでいる。

使徒的伝承ということ

正典結集は各書が徐々に付加されて成ったのではなくて、むしろ多くの文書の中から他を除去して成った。付加でなく除去が大切であった。教会活動の拡大は絶えず多くの新しい文書を生んだが、それらの中には後に異端とされた活動から生まれたものなどもあり、常に排除し縮少する努力がなされている。すでに見たような諸福音書を1つにまとめようとする努力やパウロの手紙を制限しようとする努力などもその現れの1つと見ることができる。次第に増していくキリスト・イエスに関する様々な解釈の中から、どのような解釈を残すかが常に問われていた問題であった。

そして、この選別の判定基準は当該文書の使徒性という点にあった。これは当該文書が、イエスの12使徒の作であるか、あるいは、使徒の弟子ないし同伴者の作であることを意味する⁽²⁵⁾。

一般には、この使徒性の重視は彼等がイエスの言行の直接の目撃者であったからとされる⁽²⁶⁾。しかし、もし目撃者である点が信仰の決め手であるならば、イエスの言行を直接見聞できない人々の信仰と使徒のそれとは全く別の信仰になるだろう。それでは多くの異なった信仰があることになる。しかも、パウロですら直接の目撃者ではなかった。従って、使徒性の重視は彼等が目撃者であったからではなく、むしろ彼等が最初の証言者であったこと、つまりキリストをイエスとする解釈を最初に行った人々であったことによる。彼等の証言によって初めて「キリスト・イエス」という解釈がこの世にもたらされたのである。

しかし、「最初」というのは直接にそこから歴史が始まったということである。事実、使徒の証言によって地上に初めてキリスト教の歴史が開始されている。

使徒はキリスト・イエスの最初の解釈者である。それは彼等がキリストの復活の証人であることを意味する(行伝1:22, Iコリ15:1以下)。復活は、使徒には神のロゴスがこの世に打ち勝った勝利の事実であり、我々にはキリスト・イエスというロゴスが実現する新生の事実でもある。従って、使徒は「キリストの言葉とわざ」ではなくて、「キリストという言葉によるわざ」の証人、つまり「言葉の出来事」の証人であった。しかし、言葉の出来事とはキリスト・イエスのことであり、その証言とはキリストをイエスとする解釈のことである。この解釈が歴史の中に初めて開

始された。従って、教会を基礎づける使徒の伝承は、それ以前やそれ以後のすべての伝承と根本的に異なっている。イエス自らの言葉と彼の選んだ最初の人々の証言によって次々と伝えられていく言葉の出来事が問題だからである。

このことは使徒の証言が文書にされた場合でも同じである。すでに見たように、新約文書記者のすべてがキリストの言葉の出来事を証言するためだけで書いている。我々は使徒的文書でありながらほとんどの著者名が不明である事実に注意すべきであろう⁽²⁷⁾。実際に著者名など明示する必要はなかった。誰もが著者は神であり聖霊であって、自分は単に神から靈感を受けて書いているにすぎないと考えていたからである(Ⅱテモ3:16)⁽²⁸⁾。

彼等が書いたのは使徒の証言を伝えて言葉の出来事をひき起こすためであった。決して道徳の基準を与えようとしていたわけではない。それ故、その後の人々はただ使徒だけに許された解釈の「言葉を聞いて信じる」のである(ヨハ17:20)。しかし、言葉による信仰と文字による信仰との間には何の相違もない。それは、記者達が名作を残した人々のような英雄崇拜の対象にならなかったことや、信仰をになった人々の生涯がほとんど伝承されなかったことなどからも明らかであろう⁽²⁹⁾。

ただ使徒だけが人間を通してではなく、キリストを通して直接に神の国の福音の啓示を受け、キリストはイエスと解釈することができた(ガラ1:12)。この証言が決定的であるのは、それがユダヤ教・キリスト教の伝承という連鎖の外にあるからである。歴史を超えているのである⁽³⁰⁾。従って、この証言にはもはや添加も削除も許されない。これ以外の解釈は許されない。教会ですらこれに添削を許す権能をもった法廷にはなり得ないのである⁽³¹⁾。

使徒は単に古代の作家ではなく、むしろ神に選ばれて、まず口頭により次には文書によって神の救済計画を証言し実現するものである⁽³²⁾。この使徒的証言の超歴史的性格にこそキリスト教の絶対性がある。(もしそうでなければ預言者やプラトンの著作でも信仰生活の規範になり得たはずである)。

いつの世も人はただ使徒の証言を通してのみ神の救済計画に入ることができる。20世紀の人間もまたその例外ではない。使徒と我々との間の二千年の歴史もこの救いには全く関与できない。あらゆる歴史的伝達は「知識」の伝達であるが、キリストはパラドックスであって、ただ信仰にとってのみ実在するからである。従って、人は歴史から彼については何事も知り得ないのである⁽³³⁾。

同様に、「キリストの肉」としての教会もまた決して歴史をもたない。それは、教会が終末論的現象であることによる。従って、教会の内にあることと歴史的社会的内にあることは別のことである⁽³⁴⁾。

このように、歴史はキリスト教信仰にとって何ものでもない。ここに歴史から解放されてあるキリスト者の生の自由がある。「あなたがたが召されたのは自由を得るため」なのである(ガラ5:13, Iコリ7:22)。

しかし、特定の文書を全教会のカノンとして公式に定めたとき、使徒的伝承と我々との間には歴史が介入し、単純に規範に従う倫理が危険な落とし穴をあけた。これは次のことを意味する。

① 正典が全教会員に等しく服従を求めるとき、使徒の証言は言葉の出来事の誘因ではなく、絶対的義務の命令として普遍的客観的な規範となる。特にイエスの言行が律法化され、それへの服従は宗教的レベルの回心から道徳的レベルの善行へと落ち込んでいく。使徒の証言は今や律法的なイエスの言行の証言として、ユダヤ教以来の長い律法の伝承系列の中に、つまり歴史の中に閉じ込められたのである。無時間的に妥当すべき倫理規範となることによって、かえって歴史的系列の中に組み込まれてしまった。そして、回心の誘因であるべき使徒的伝承が、世界史に対し

て普遍的規範であることを要求することで暴力的に他の倫理規範を圧倒しつつ、やがて世界史に勝利した発展を遂げていく。キリスト教は「歴史の地獄」に落ちたのである。

② 一度公的に規範が定められると、次には、どこまでそれに近づけたか、どこまでそれを修得できたかという到達度、習熟度によって信仰の濃度が評価されるようになる。それと共に公的機関が評価の権能を持つようになった。教会勢力の拡大につれて、正統と異端の選別及びそれによる破門という半ば暴力的な行為が増大している事実注目すべきであろう。キリストによる新生への回心ではなくて、イエスの生の諸結果に従う信徒のその服従の度合を問うという神への「冒瀆」が始まったのである。イエスを「その生の結果によって判断するのは神を瀆すこと」だからである⁽³⁵⁾。しかし、ここでは現在において生起するキリストの出来事ではなくて、過去において生起したイエスの言葉とわざという歴史の出来事が常に問題である。道徳的レベルに落ち込んだイエスの言行は、人間が時の中で努力して近づいていくべき倫理規範となり、もはや終末論的出来事であることを止め、これに代わって公的機関による信仰濃度の評価という業績中心主義の規範倫理が成立した。

③ 人為的意図的に定められた規範に完全ということではなく、常に他の規範との比較を許すことになり、絶えず新しい規範も要求されてくる。古代教父の教説、宗教会議の決定、法王の教令などが聖書と同様のカノンになってくるのはこれによる。各時代が解決を要求する問題に対処するために教会のカノンは絶えず増え続けていく。すでに見たように、公認規範原理の導入によって、カトリック主義が確立し、同時にそれは歴史という地獄に落ちたのである。——この伝承の規範主義について言えば現代のプロテスタンティズムの場合も同様である。彼等は、16世紀の神学者達の著作や初期の宗教会議の決議などに重要な地位を認めており、自らの「聖書主義」(sola scriptura)の原則を裏切っている⁽³⁶⁾。

従って、教会が聖書の正典性を強調するほど、かえって使徒的伝承を伝える各書が教会の意図を裏切って倫理規範となり、道徳的レベルにまで落ち込んでいく。そして、この業績中心の正典的規範倫理は、やがて正典内部での優劣比較を行うまでになる⁽³⁷⁾。事実、「山上の垂訓」が最も大切な倫理規範とされ、特に黄金律(マタ7:12、ルカ6:31)が重視されたのもこの理由による。固よりキリスト教的に言えば、大切なのはキリストを信じることであって、黄金律を守ることであるわけではない。

ところで、客観的規範への絶対的服従は、自らの意志によって自己の本能や衝動を禁じた生活を自らに強要することである。これはやがて禁欲主義であろう。固より本来の「禁欲」は人間の自然的欲望を克服することで精神の浄化を図り、神的なものの認識を目指すことを意味する。従って、そこに一切の現世的目的は含まれない。禁欲それ自体が目的である。もし何かの現世的目的をもつと、それに到達したいという欲望をひき起こして、自らの禁欲を裏切ることになる。現世的目的のために行われる禁欲などというものは自己矛盾である。禁欲は現世的には何ものをも目指さない行為であり、完全な自己否定による人間の新しい生まれ変わりである。

しかし、業績主義の正典的規範倫理は実現すべき現世的目的(イエスの生の諸結果の模倣)に向かう手段として禁欲を考える。それは到達度、習熟度による評価を求める禁欲主義である。自己否定の禁欲ではなく、自己の努力の結果を誇る禁欲主義である。自己の表層上に何かの努力を積み重ねて、その層の厚さによって人間の価値を測る禁欲主義である。従って、本来の禁欲とはおのずからその性格を異にする。本来の禁欲は、禁欲を「主義」としない。そこでは個人のnatureが変わることで、その生も新生へと転ずることが何よりも決定的なことである。しかし、正典的禁欲主義はその禁欲者のnatureを何ら変えることなく、むしろ禁欲できることを何よりも誇りにする。キリスト教的生を現世的生にまで落として道徳的レベルで理解した規範倫理の実践

を図るからである。

禁欲者宗教としてのキリスト教

固より正典確立後に使徒的伝承に触れて生まれ変わりキリスト者として独自の生を示した人々がいなかったわけではない。歴史にはむしろそうした人々の実例が豊かである。彼等は正典的禁欲主義者 (Asketiker) ではなく、使徒的禁欲者 (Asket) であった。禁欲できることを誇った人々ではなく、禁欲自体をキリストから得る新生のあり方とみてそれを生きた人々であった。たとえその生の結果が最も倫理的であったとしても、彼等は宗教的生を生きようとした人々であって、決して道徳的生の模範であろうとした人々ではない。

従って、その業績主義の故にますます規範的、建徳的になっていくカトリック主義の歴史からみると、彼等はその本流から外れて周辺の流れの中に生きた人々である。しかし、そう生きたからこそかえって真に使徒的な信仰を実現し、これを伝承し得たともいえよう。彼等の真実を知るには、周辺であることをむしろ本質的とみなす思考の自由さが必要である。次に少しくこうした人々を歴史の中を探ってみよう。彼等の新生もまた使徒的伝承の言葉との出会いから始まる。例えば――

「聖アントニウスの誘惑」と題される多くの絵画で有名なAnthoniusは250年頃エジプトの富裕な家庭に生まれたが、両親を失った20才の頃、教会でマタイ福音書19章21節の言葉を聞いて感銘し⁽³⁸⁾、家に戻って全財産を棄て、故郷の近くで禁欲生活に入ったという。その後、隠修士になるために独居生活を始め、やがてキリスト教修道制の創始者になった⁽³⁹⁾。

12世紀末にはリヨンの豪商であったPeter Waldoもアントニウスと同じ聖句に感動し、これを文字どおりに実行したという。財産を貧民に分け与え使徒的生活を送った彼の許に多くの弟子達が集い、「リヨンの貧者」と呼ばれたワルドー派を創始している⁽⁴⁰⁾。

ワルドーからはぼ40年遅れてアッシシの富裕な商家に生まれたFrancescoは、1208年にミサの中でマタイ福音書の一節 (10:9～10) の朗読を聴いて卒然として生きるべき道を決定したという⁽⁴¹⁾。それは「貧困無所有の生活によってキリストを模倣すること」であった。以後、フランシスの生活と行動はすべてこれによって規定されている⁽⁴²⁾。

従来、こうした言葉との出会いは、偉人伝記中の1つの小さなepisodeとして扱われてきた。しかし、彼等にとってこの出会いは決定的である⁽⁴³⁾。決して単に挿話としてのみ考えられてよい出来事ではない。これにおいて初めて彼等のキリスト者として生きる道とその後の生涯のあり方が決定されているからである。これは彼等の「聖人」としての誕生であった。従って、挿話がむしろ彼等の真実を明らかにする。周辺の挿話がかえって彼等の生の中核をよく説明する。我々は、常に1つの小さな挿話として偉人伝記中のいわば周辺に置かれてきたこの言葉との出会いという出来事を、もっと彼等の聖人としての真実を理解する最も重要な手掛かりとしてその伝記中の中心に据えた考察を行う必要がある。しかし、これを理解するためには「周辺のであるが故にかえって本質的である」と考えるような、逆理性に眼を向ける自由な思考がなければならない。

無論、彼等の聖句への服従は正典的規範主義とは本質的に異なっている。規範主義は善行や功德などを積み重ねるが、しかし、どれほど多く積んでみても、それを積む本人の本性は変化しない。そこでは人間は登った階段 (hierarchy) の高さによって評価されるが、しかし、登る本人は地上にあっても高所にあっても同じ人間である。到達度や習熟度による客観的評価が個人の本性を根本から変えることはないのである。

一見、聖句への徹底的服従は正典的規範主義の現れであるかのように見える。しかし、彼等の

生は倫理規範への服従ではなく、キリストへの献身であり、復活による新生である。それはキリスト・イエスが律法的な規範でなく、彼等の新生の原理になっていることによる。彼等にとってキリスト・イエスは、絶えずそこへと近づいて行くところの者ではなく、そこから一切の信仰と生活が開始されるところの者である。このキリストを正典的規範主義は知らない。だからこそ彼等は教会にとって「異端」であった。または「異端的」となった。例えば――

無論、アントニウスは異端ではない。彼の時代には未だ正統と異端を峻別する基準も公権力も確立されていない。しかし、彼の本分はどこまでもエジプト砂漠の隠修士である。教会の外にあって世の主流からは外れていた⁽⁴⁴⁾。

ワルドーはローマ教会に結社の許可を願い出て許されず、ついに彼とその弟子団とは異端として破門されている。ワルドー派の歴史は19世紀まで迫害の歴史であった。

アッシシのフランシスですら教会への絶対的な忠順服従を誓うことで、法王から制限付きの暫定的な認可を得ることができた。

要するに、彼等は中央の教会の周辺で活躍した人々であり、その異端性はむしろ彼等のこの周辺性にあった。しかし、周辺にいた故にかえって使徒的信仰を正当に伝承し得たともいえよう。事実、こうした人々の周辺的精神によって使徒のキリスト教信仰は今日まで存続できたのである。いつの時代も精神の高い理想が世の主流になることはない。しかし、それはいつの世も周辺にありながら、むしろそうあることによって歴史の玉座で眠り込もうとする時代の精神を揺り起こす役割をになってきた。それ故にいつの時代からも異端的であった。しかし、かつての殉教者宗教であったキリスト教は、いま歴史の周辺に禁欲者宗教のそれとしてその命脈を保っている⁽⁴⁵⁾。

アッシシのフランシスはキリストの貧困と受苦の模倣を実践し、全生涯をこれによって貫くことを念願して、その生涯の最後にはキリストの模倣を完成するために自ら両手と両足と脇腹にキリストと同じ傷を負い、自分を十字架にかけたという。この傷はフランシスのスティグマ（聖痕）の奇蹟として有名であるが、むしろそれは彼自身におけるキリストの模倣の究極に外ならなかった⁽⁴⁶⁾。

この模倣は正典的規範倫理のそれとは根本的に異なっている。彼のキリストの模倣は乞食に与えることではなく、自ら乞食になることにある。彼の乞食教団は説教のために書物の知識や聖書の類すら必要としなかったという⁽⁴⁷⁾。彼は常に教会の中心から距離を置いて生きた。その距離は乞食の卑しさでなく、精神の高さを意味する。孤高というべきか。彼の徹底した模倣はむしろ神聖ですらある。

周辺の禁欲者にとっては使徒の証言がそこにあること（Dass）だけが常に重要であって、その言葉が何を意味するか（Was）は問題ではなかった。言葉の解釈が必要であったわけではない。解釈はすでにキリストはイエスという使徒のそれだけで充分であった。従って、彼等にとってキリストの招きは一切の解釈や反省を許さない端的な命令である（マコ1:17）。それは哲学的反省や倫理的解釈によって理解されるような道徳的義務の命法ではなく、直ちにキリストの十字架に従う宗教的命法である（マタ10:38）。従って、もし彼等が「空の鳥を見よ」（マタ6:26）と聴くならば、この言葉の意味は何か、何を我々に教えているかなどとは決して考えないことだろう。かえってこれに触れるや否や直ちに戸外に出て空の鳥を見るにちがいない。神学的解釈や哲学的反省でなく、どこまでも宗教的生の実践――これが彼等の新生のありようであった。

使徒的伝承の本質がWasにでなくDassにあるというのは、これに対して人間に要求されることが立ち止まる反省にではなくて直ちに行う実践にあることを意味する。しかもこの実践は評価を拒否する。結果を見込むことも予想することもしないからである。結果はすべて神に委ねられる。救いは神にあるからである。人はただ神の言葉であるキリスト・イエスに従って新生を歩む

ばかりである。その生のありようは決して正典的規範主義のそれではない。結果の業績評価を問題にする欲求をもつ限り、それは真の禁欲ではあり得ない。少なくとも徹底した禁欲ではないだろう。

従って、禁欲者宗教であるキリスト教の本質を日常倫理との関係で考えるならば次のことが決定的である。すなわち、禁欲的キリスト者の行う倫理が「山上の垂訓」や黄金律の倫理に適用のたて、決してそれらを実践した者がキリスト者になれるわけではないということである。この先後関係を見誤ると、キリスト教信仰は普遍的道德律の倫理に変質して律法主義に陥ることになる。

こうして、周辺の禁欲のその周辺性とは、まさに周辺にあるが故にかえって中心部では失われていく本質的なものを伝承し実現し得るという点にある。これは同時に中心に対する周辺の厳しい批判をも意味する⁽⁴⁸⁾。事実、すべての周辺の禁欲者が自ら意図していたわけではないとしても、彼等の生のありようは、正典規範を定めて置きながら自らそれを破って道德的退廃を深めていく中央の教会に対して、いつの時代にも厳しい批判になっていた⁽⁴⁹⁾。禁欲者宗教としてのキリスト教は、常に教会の歴史の周辺にあって使徒的信仰を伝承し実現しつつ、同時に中央の教会に対しては絶えず厳しい批判的機能を保持しながら、神の救済の出来事として働き続けてきたのである。

「キリスト」と「イエス」

使徒的宣教の中心的使信はキリスト・イエスである。待望していたメシアがイエスとして出現し、救いのわざを成就してくれたという。すなわち、時が満ちて神は独り子を律法の下に生まれさせ、遣わしてくれたが、それは律法の下にある者を贖い出して子としての身分を授けるためであった(ガラ4:4~5)。だから律法と預言者とはヨハネの時までのものであり、神と人との律法による契約の時代は終わって、以来神の国が宣べ伝えられ、人々は皆これに突入している(ルカ16:16)。この天国ではブドウ園の労働者のように、業績を挙げなかった者も業績を挙げた者と同様に受け入れられる(マタ20:1~16)というのである。この厳しい業績主義批判は次の律法観による。安息日は人のためにあるもので、人が安息日のためにあるのではない(マコ2:27)——明らかにここではキリストに従う宗教倫理が律法に従う規範倫理以上のものになっている。

新約記者はイエスに律法に従う倫理を批判する言葉を語らせ、その行動をもとらせている。新約文書は律法主義の規範倫理に対する批判精神に満ちているのである。この批判精神は無論キリスト・イエスという信仰に由来する。この信仰に生きる者のみがこの批判を行うことができる。「人の子は安息日にもまた主」だからである(マコ2:28)。このように原初の信徒にとってキリストとイエスと自分とはいわば同一体であった。それは、イエスがキリストになったのではなく、神の子がイエスとして現れて救いのわざを成就してくれたから、これを信じる者はその信仰によって古い罪の体に死に新しい生を得ることができるという確信による。従って、「キリスト・イエス」という告白定式は神の救いと恵みを意味する、分離し得ない一個の概念であった。

新約書はキリスト・イエスによる復活を証言する。そしてそのようなものとして絶えず今の人々に信仰による新しいよみがえりを呼びかけている。もし新約27書のすべてに共通した統一性を求めるならば、これがその統一性であり、これをおいて外にないだろう。

しかし、新約書を正典として公認したとき、信徒の生がこの正典中のイエスの個々の教えやその生の諸結果にどこまで一致するかということが、彼の信仰生活の真否を判別する基準になった。キリストを自己の新生原理として生き抜く使徒的信仰が、客観的規範への到達度や習熟度によって生の価値を測る業績中心の規範倫理に変わったのである。「キリスト・イエス」でなくて、端

的に歴史の中の「イエス」が問題になった。従って、この規範倫理は何よりもまず「キリスト・イエス」を二分して、一方、新生原理であるキリストを高く祭り上げ、他方、イエスの言行を禁欲的に模倣する方向を目指していく。いまイエスは律法になった⁶⁰。しかし、イエスの規範化は同時に「キリスト・イエス」からキリストを消し去ることを意味する。キリストという神による救いと恵みの事実が忘れ去られて、イエスは人間（たとえ最も理想的な人間とされようとも）に変わり、道德の模範として「人生の教師」になる。キリスト・イエスとの出会いによって出会った人間が生まれ変わるのではなく、キリスト・イエスの方が理想的な人間に変えられるのである。人間の方はせいぜい謙譲や清貧などといった禁欲的衣装をその身にまとうにすぎず、本人は自己自身を変えはしない。そして、どれほど厚くこの衣装を身に付けたかによってその信徒の信仰的生の価値が測られていく。

新約書が全教会の信仰と生活の規範にされたとき、この業績中心の規範倫理という、信仰にとってはまことに危険な落とし穴が口を開けた。無論その後のすべてのキリスト者がこれに陥り、キリストという神の救いと恵みを見失ったわけではない。しかし、「キリスト・イエス」から引き出されたイエスが、地上の人間として、キリストという救済論的性格を稀薄化され、たとえ最も理想的な人間としてであれ、道德上の教師にまで人間化されて、倫理的生活規範にまで変えられてきたのは、否定し難い歴史の事実であろう。

キリストからイエスを分離してこれを人間化し規範化するという点に関する限り、プロテスタント自由主義神学の場合も事情は同じである。この神学の聖書批判の歴史的批評的方法も、結局は「人生の教師」というイエス像を打ち破ることなく、かえってこれを一層鮮明にしている。事実、例えば、宗教学派などは、聖書をも一個の古代の書物とみなして他の古代の諸文献と同等に取り扱い、聖書から「神言性」を剥奪して、これに「人言性」を与えたが、しかし、こうして聖書の正典性を否定して正典的規範倫理の成立根拠を無化しておきながら、なおイエスを最高の道德的模範とする方向を棄てることはなかった。そして、それ故に自由主義神学はそれ以来、なぜソクラテスや旧約の預言者よりもイエスの方が偉大であるのかという問題、つまり異文化の宗教や思想に対してキリスト教の独自性・絶対性を語るという解決不能な問題に苦しみ続けなければならなかったのである。

歴史的批評的研究から出た様式史研究もキリストとイエスを分離する。この研究は終末時に先立って我々の実存に自己理解を呼びかけるケリュグマのキリストを史的イエスから峻別し、このキリストとの実存的な対話を個人の決断の問題とみなすからである。確かに客観的規範に従う倫理的行為の方向決定には個人の選択的決断が重要であろう。しかし、キリスト教信仰が問題にするのは倫理的行為ではなくて信仰による随従である（マタ8:22）。無論この随従はキリスト・イエスの選出による。個人の選択ではない（マタ4:19）。召命が倫理的行為でなく宗教的出来事であるのはこの理由による。キリスト教信仰の中心をケリュグマのキリストからの呼びかけに対する個人の決断にみる様式史研究の実存論的神学はこの理解を欠いているといえよう。

様式史研究によると、史学的資料の不足のために史的イエスの生涯を再構成するのは不可能に近いという。そこから彼等の描くイエス像はもはやキリストでなく人生の教師ですらない。僅かに乏しい史料から帰納されるイエス像、すなわち弟子達からキリストとみなされたイエス、「宣教される者」とみなされた「宣教する者」であるにすぎない。イエスは正真正銘の「ただの人」になった。無論こうした結論は決して多くの神学者達を満足させなかった。その後も「史的イエスの新探究」が続けられ、研究者それぞれの思想や信仰に応じた様々なイエス像が描かれている。

最近の文学社会学的研究もまた「キリスト・イエス」からキリストを追放する。そして、専ら千数百年前に地上に生存したあのイエスとその弟子団とは誰であったかという問題にその関心を

集中する。その1つの研究によると、イエスはシリア・パレスチナのユダヤ教内部に革新運動をひき起こした人物であり、ガリラヤ地方の村々を巡回した霊能者集団がそのイエス運動の担い手であったという⁵¹⁾。

そして、今、イエスは、ある者には「治癒神」の衣装を着せられた「病気の治癒者」であり⁵²⁾、ある者には「歴史の先駆者」になった「逆説的反抗者」であり⁵³⁾、またある者には「脱呪術化」した「ことばの霊能者」であり⁵⁴⁾、その他様々である。彼等のイエス像には百年も前の宗教史学派の研究が装い新たに再び研究の舞台に登場してきたかの感すらある。「キリスト・イエス」から再びキリストが消えて、キリストのいないキリスト教研究が盛んである。事実、これらの研究には「キリスト」という用語すらほとんど現れていない。

近代のプロテスタント神学は聖書を一個の古代の史学的文献とみなすことで聖書にまといついていた神聖性を奪い去った。それは聖書から正典性が消えたことを意味する。今、正典的規範倫理はその成立根拠を失っている。イエスもまた倫理的行為の規範ですらなく、治癒者、反逆者、霊能者、その他になった。もはやこうしたイエス像に我々の倫理的行為を誘発する力はない。その生の諸結果ですらすでに模倣の対象ではなくなっている。正典的規範倫理はかつての宗教的意味を失い、勤労・営利を事とする経済的禁欲倫理を生み出してからはすっかり死滅して、今では亡霊になった。プロテスタント神学の展開は「聖書主義」という自らの存立根拠を裏切ったのである。聖書の「キリスト・イエス」は長い歴史の中で不断に人々の心を動かしてきた。しかし、学問研究の描くイエス像が人間を生まれ変わらせたことはない。多分これからもないだろう。

プロテスタント神学の展開はかえって自らのうちにあった最も大切なもの、すなわち使徒的宣教の中心的使信であったキリスト・イエスを見失ってきた。それはこの神学の史学的思惟が専ら福音書の記述批判に頼りながら、宣教する者（史的イエス）が宣教される者（信仰のキリスト）にされたという前提に基づいて、史的イエスの像を描こうとしてきたことによる⁵⁵⁾。そこにはイエスからキリストへという思考の方向性がすべての研究に共通して全く無反省に前提されていたといえよう。

しかし、人間のイエスがキリストとみなされたという彼等の臆断的前提を正当化できる何の証拠も存在していない。反対に我々が持っているのは宣教されるべき者を宣教するために宣教者として描いている資料だけである。従って、「宣教する者」は、原始教団が宣教するために描いた「宣教される者」についての一箇の像であるにすぎない。当時、ユダヤ教内部で待望されていたのは終末時のメシアであって人間のイエスではなかった。待望のキリストが地上にイエスとして現れ、救いのわざを成就してくれたというのが原初の宣教の中心的使信だったのである。この両者の先後関係を見誤ると、我々の思考はあの「歴史の地獄」に落ち込むことになる。

従って、キリスト教的に言えば、探し求められるべき者は「福音書に描かれたイエス」ではなくて「福音書を描かせたキリスト」である（マコ1:37）。原初の宣教の原動力となったキリスト・イエス、西欧二千年間のキリスト教信仰を不断に生起せしめてきたキリスト・イエス⁵⁶⁾、——ただこのキリスト・イエスだけがキリスト教倫理の成立根拠でなければならない。キリストとイエスを二分して扱う思惟は、キリスト教倫理の理解を正しい方向に導くことができないだろう。

自由と服従

新約書中に規範倫理的訓戒が見出せるとしても、それは決して新約書を公式にカノンと定めて全教会に強要してよい理由にはならないだろう。問題はむしろそれらの訓戒をどのように解釈するかにある。例えば、「山上の垂訓」と呼ばれる部分の倫理的訓戒はその実行の可能性について

いつも問題にされてきた。①これらをキリスト教の中心的教義と考へて、その徹底的実践を志向するもの、②イエスは愛の福音の中心に余りにも苛酷すぎる倫理を要求していると非難するもの、③人間に自己の有限性を自覚させて、罪の意識を起こさせる目的のみをもって語っているとすもの、そして④間近な終末時を目前にして「中間倫理」を求めていると解釈するものなど、様々な解釈や議論が展開されている⁵⁷⁾。

しかし、それらはほとんどが倫理的規範レベルでの解釈であり、新約中の訓戒が宗教的規範である点を忘れている。ここには人間一般の倫理でなくてキリスト者の生のありようが語られているのである(マタ5:19)。福音書のイエスが教へているのは一般倫理でなくて新しい神の民の倫理なのである。従って、ここでも宗教的レベルでの解釈が求められなければならない。無論その場合でも使徒的伝承の中心的使信、すなわち「キリスト・イエス」から解釈することが決定的なことになる。

福音書の訓戒は約半分が命令法でなくて直接法をとるが、これにこそ神の国の人間観が最もよく現れる。神の民からみると「怒る者」が「殺す者」よりも優れているわけではなく(マタ5:21)、「情欲を抱く者」が「姦淫した者」よりも優れているわけでもない(マタ5:27)。すべてのキリスト者が同じ人間共同性(Mitmenschlichkeit)に属する者であって、誰にも姦淫の女に最初の石を投げつける資格などはないのである(ヨハ8:1~11)。律法は外面的な品行の方正さのみを問題にするが、神の民の義は行為の背後にある心中の非行さえも個々の行為の非行と同様にみる。福音書の訓戒が一般の道徳的レベルで解釈できないのはこれによる。そして、この直接法の人間観が特定の規範に違反しているか否かの基準で人間を判断する業績中心の規範倫理を不可能にするのは、それが人間一般の道徳律でなくてキリスト・イエスにある者の生のありようを教へるものだからである(マタ5:13~14)。

命令法の訓戒もこれと同様に解釈できよう。右の頬を打たれて怒る者も迫害者を憎む者も、神の民としてはこの人間共同性を欠くことになる(マタ5:39~45)。相手を敵として自己に対立させ、彼我の間に差別を作るからであり、それはやがて人間間の対立・抗争になる。それ故、律法は五体の一部(目や手など)の行為を問題にするが、神の民の義は人間全体のありようを問うのである(マタ5:29, 30)。

従って、キリスト教的にいえば、キリストにあって復活した神の民は今では人間間の一切の差別や対立を超えて他のすべての信徒と共にこの人間共同性のうちにある。キリスト・イエスという復活・新生の原理にあってすべての信徒が同じ人間だからである。もはやユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく「皆、キリスト・イエスにあって1つ」なのである(ガラ3:28, 他)。ここでキリスト者はキリスト・イエスにあって一切の人間間的差別や対立から解放された自由を得る。これがキリスト者の復活・新生の自由である。

山上の垂訓のような倫理規定は神の国にあるキリスト者の人間共同性の教へであるから、それらはすべて宗教的規定として、すなわちキリスト教的自由の規定として理解されなければならない。キリスト者の自由が単に道徳原理のレベルで解釈できないのは、それがキリスト教という宗教の自由だからである。キリスト・イエスという信仰において成立する人間共同性の自由だからである。

この自由の認識は「キリストにおいて自己自身を限定する神」を理解することによって可能となる。自由であって人間を愛する神は人間に対して「子」となり、この人間との交わりの行為において実現する「神と人との同一性」へと人間を解放する⁵⁸⁾。この神の人間への同一化によって実現する神人同一性がキリスト者の自由、すなわち人間間の人間共同性の自由の成立根拠である。このようにキリスト教は自由を同一性・共同性のカテゴリーで理解する。キリスト者にとって自

由とは、身勝手に処分や所有のできることではなく、神の到来による神人同一性とそれに基づく人間共同性のうちにあることなのである⁵⁹。このようにキリスト教の神は子となって人間との同一性のうちに働く神である。これは、天地万物の創造神が今も人間共同性において働いていること、従って、その子もまた神と共にそこにおいて働いていることを意味する。

キリスト教はこの「働く神」という観念をユダヤ教から受け入れた。旧約書はその冒頭から神自身が労働したと語っている。神がまず天地と人間を造るために6日間も働いたというのである。無論それで神の労働が終わったわけではない。それはその後も不断に続けられる。だからこそ神の子は自分の父が今に至るまで働いているので自分も働くのだと語ることができたのである(ヨハ5:17)。事実、キリスト・イエスは一人でも多くの者を人間共同性のうちによみがえらせるために、安息日にすら労を惜まず働いている(マタ12:1~13)。聖書は、哲学者が理想とした観照的生活や労働からは最も身を遠ざけた不動の動者としての神々などというギリシア世界とは根本的に異なった世界のうちにある。特に神が宇宙原理のような非人格的存在者として抽象化されていない点にユダヤ教・キリスト教信仰の特質をみてとることができよう⁶⁰。

このように神が働くのに応じてその子も人間共同性の形成原理として働く。キリスト・イエスは使徒の証言の中で今も言葉となって人々に呼びかけ、不断に新しく人間共同性を生み出している。だからこそキリスト自身がロゴスであり、その出来事は言葉の出来事なのである。従って、キリストが働くというのは言葉で人間に新生をうながすことであるが、それは彼自身が神の働き、すなわち神の語る言葉であることによる。ここではその語りかける言葉によって生まれ変わることが求められている。こうして、単に「キリストの言葉」でなく専ら「キリストである言葉」だけに従うこと、それがキリスト教的にみた服従の意味である。無論それは、それに先立つ価値的優劣判断に基づいて行われる選択的な服従ではない。一切の個人的選択なしに端的に行われる服従である。

すでに見たように、キリストへの服従は彼からの召命の結果であり、ここでは個人の選択的決断は問題にならない。倫理的行為の方向決定ではないからである。古い自己に死に新しい自己によみがえって生きることが、すなわち信仰による端的な服従(マタ8:22)が求められているのである。人間にはキリスト・イエスと運命を共有し、彼の苦難を分かち合う人間共同性へと生まれ変わることが求められている。しかし、ここで人間共同性というのは、キリスト教的に言えば、神の支配(国)のことであるから、これへと生まれ変わるといふのは、神の支配の下に入ることを意味する。ここではその神の国の民になること以外に選択してよい途はないのである。従って、決して単にイエスの教えた隣人愛などの掟や彼の示した個々の生き方を模倣することが求められているわけではない。人間理性が価値的に優劣を決定できるような、理想の人間の生の諸結果の中からどれか1つを選び出してそれを模倣するといったような生き方は、キリストへの服従という観念からは最も遠いものなのである。

ところで、キリストにあって人間共同性の新生を生き、またそうすることで一切の人間的な差別や対立を超えることがキリスト者の自由であった。従って、「キリストである言葉」への服従はこの自由への服従であるともいえよう。言葉に従うことで彼は自由になるからである。それ故、キリスト者の自由は彼の服従の妥当性の根拠である。彼は自由に対して端的に服従する(1コリ7:22)。服従を求める者は神の子のキリストだからである。

無論、この服従は倫理的な実質価値(謙譲や勤労など)や形式的な道德律などに対するそれではない。そうした服従を考えることはキリスト教という宗教の服従概念を倫理や道德のレベルで理解することになる。むしろキリスト教的意味での服従は、その具体的な規定という点に関し、全く無内容なままに留まっている。つまり一切の具体的な内容を越えている。キリスト

がイエスとして地上に来たことの意味は、人間に守るべき倫理規範を与えてこれに従うよう強要することにあるのではなくて、人間に罪人であることを自覚させて福音の信仰からキリストにある新生を生きるよう招くことにあるからである。すなわち守るべき内容を与えることではなくて、罪からの救いをもたらすことにあるからである⁽⁶¹⁾。古ローマ定式の信仰告白や使徒信條の第二項目（キリスト告白）に、地上のイエスの生涯が全く言及されていない事に注意しなければならない⁽⁶²⁾。キリスト・イエスの福音が目指すのは、人間を罪の束縛から贖い出して自由にするのであって、倫理規範の具体的内容を与えて人間を束縛することではないのである。だから「もし子があなたがたに自由を得させるならば、あなたがたは、本当に自由な者となる」のである（ヨハ8:36）。

このように、具体的な倫理規範にでなくてキリストの自由に従うということ、そしてまた、キリストにある自由がその服従の妥当性の根拠であるということ、これが「キリスト教倫理」という一つの矛盾概念のもつ具体的な意味内容であり、またその成立根拠でもある。しかし、正典的規範倫理の業績中心主義はこれへの基本的理解を欠いている。

おわりに

今日、正典を変更しようとする者は誰もいない。聖書は今では信仰と生活との基準書であり信徒の倫理規範である。行為義認といい信仰義認というも、すべてこの正典的規範をどのように解釈するかにかかっている。しかし、すでに見たように、聖書は人間の手による歴史的所産であり、その正典性も人為的に決定されてきたものである。そして、それは今も形成の途上にある。従って、使徒的伝承から聖書諸書の内容を吟味するという原理は今も生きている。また生きていなければならない⁽⁶³⁾。無論この原理の正当性は、これを用いて行った正典文書選別の結果の成否と必ずしも等しいわけではないが、それにしてもやはり「キリスト・イエス」という使徒的証言は、古代に限らず、すべての時代のキリスト教的文献の内容を吟味する唯一の基準の原理であろう。ただこの証言だけが歴史の中でそれを超えて働き続けている。従って、聖書諸書も常に繰り返してこの原理からその正典性を吟味されていなければならないだろう。

使徒の証言したキリスト・イエスの出来事が史実であったか否かを判定するのは、現在の我々には不可能なことである。しかし、この判定不可能性は、たとえ史学的には史実としての信頼性の欠如を意味するとしても、キリスト教的にみれば、むしろこの出来事の超歴史性を意味するといえよう。ただこの出来事だけがキリスト者の自由を、そしてそれへの服従をひき起こす出来事として、絶えず歴史の中にそれを超えて作用しているからである。「キリスト・イエス」という出来事はすでに歴史を超えている。しかし、それはその後の歴史を造り、文化を造ってきた。今後ともそうあり続けるだろう。

このように、宗教的なものは歴史の中にそれを超えて繰り返えし働き続けることによって、やがて自らが形成した歴史に対しては、人間的なもの・歴史的なものを吟味し更新する原理として、一般的なもの、恒常的なもの、典型的なものとなる。しかし、精神史や文化史からみれば、総じて一般的なものの方が個別的なものよりも重要であり、反復されるものの方が一回限りのものよりも重要であろう⁽⁶⁴⁾。「キリスト・イエス」の出来事も、歴史的にみれば、ただ一回限り歴史の中に生じた個別的な出来事である。しかし、それは使徒のそれに関する最初の証言を通して歴史的なもの・人間的なものを吟味し更新する原理として繰り返えして働く一般的なもの、恒常的なもの、典型的なものとなった。歴史性を超えたのである。それはこの出来事の内容自体が歴史を超えていたことによる、すなわちキリストがイエスとして地上に現れて救いのわざを成就してく

れた（「キリストはイエス」）という証言内容が、使徒的宣教の中心的使信として超歴史的であったことによる。

使徒の証言が存在する限り、キリスト・イエスの出来事は今日も生起する。明日もまたそうだろう。そして、使徒の証言によって我々が目を開かれるとき、キリスト・イエスは十字架から復活するだろう。丁度アントニウスやアッシシのフランシスによみがえったように。しかし、もし我々が目を開かなければ、キリスト・イエスは十字架上に死んだままだろう。我々はそこに世界史という時間の中に現れるキリスト教信仰の永遠性をみることができよう。この永遠性は、聖書の正典的規範性が永遠であることではなくて「キリスト・イエス」が永遠であることによる。だから、聖書の中のキリスト・イエスは次のように語るのである。——「あなたがたは、聖書の中に永遠の生命があると思って調べているが、この聖書は、わたしについて証しするものである。」（ヨハ5：39）。

(1985. 8. 20.)

注

- (1) 固より倫理学には人と人との間柄を問うといったような課題もある。故に「規範の学」という規定は「一面的」である。
- (2) 「むしろ矛盾が本来宗教乃至倫理の本態であり、つまりそれらを生み、育て、護ってきた人間そのものもとの本姿であるのではないか……」（大島康正『実存倫理の歴史的境位』、創文社、昭31、P.696～697）。
- (3) Wolfgang Huber; Freiheit und Institution, (Evangelische Theologie, 1980, 4, 40. Jahrgang, München.), S.302.
- (4) この聖書観とその批判については竹森満佐一「正典史」（『聖書講座』第三巻、日本基督教団出版局、1970）、P.71～86を参照。
- (5) Philip Schaff; The Creeds of Christendom, Michigan, 1977, Vol.I, P. 7, Vol. II, P. 3.
- (6) 大木英夫『歴史神学と社会倫理』、ヨルダン社、1979、P.138～139。クルマン『新約聖書』（倉田清訳、白水社、1967、P.174）は、新約各書間の神学的統一をそれらに共通の「終末の待望」にみている。
- (7) W.Huberの前掲論文は「自由」と「制度」との関係にこの問題をみている。
- (8) 蛭沼寿雄『新約正典のプロセス』、山本書店、1972、P.21～27に詳細な研究がある。
- (9) Ferdinand Hahn; Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon, (Evangelische Theologie, September/Oktober, 1980, 5), S.458.なお彼もPh.Schaffと同様、聖書をnorma normansと規定している（S.457）。
- (10) キリスト教信仰が西洋文化の形成原理であったという視点からキリスト教を研究する場合には、ヘブル語聖書ばかりでなく、むしろこのLXXの研究の方が大切であろう。
なおⅡペテ3：16はパウロの手紙を聖書とみなして、新約書中、唯一の例外である。
- (11), (12) F.Hahn; Op.cit., S.459(12), 459. なおHahnによると旧約書という表現に対応する新約書という概念は3世紀の初めに(AlexandriaのClemenceやTertullianusに)現れているという(Op.cit., S.463)。
- (13) 個々の文書についてその正典の前史や成立をここで論究する必要はない。以下の簡略な記述は次の各書を参照した。①蛭沼寿雄、前掲書、②竹森満佐一、前掲書、③小島潤『新約聖書正典の編成と伝承』、聖文社、1972、④O.クルマン、前掲者、⑤O.クルマン『原始教会の伝承』、荒井献訳、新教出版社、昭33、⑥F.V.フィルソン『新約正典の研究』、茂泉昭男訳、日本基督教団出版局、1969。
- (14) 蛭沼寿雄、前掲書、P.38。
- (15) 始めと終わりの部分を欠いた写本であるために「断片」と呼ばれる。Some Early Lists of the

Books of the New Testament, edited by F.W. Grosheide, Leiden, E. J. Brill, 1948, P.5~6.
 これにはH.LietzmannによるこのテキストのReconstructionがある (P.7~11)。蛭沼寿雄, 前掲書, P.167~170には邦訳もある。

- (16) クルマン『新約聖書』, P.167.
- (17) Nicene and Post-Nicene Fathers; Vol. IV, Michigan, 1891, P.551~552.
- (18) M.Lutherは信仰義認の教義に基づき, 福音とはイエス・キリストを証しするものでなければならぬから, ヘブル, ヤコブ, ユダの各手紙や黙示録のような文書は新約聖書の中心的文書であるとはいえないとして, 正典各書間の優劣を公然と評価した。
 ローマ・カトリック教会は宗教改革運動に対処するために召集したトレント宗教会議 (1545~1563) の第四会合で正典に関する法令を制定し, ①聖書と聖伝は共に等しく宗教的真理の根源として有効であること, ②教会のみが聖書を解釈する権利を有すること, ③ラテン語訳Vulgata聖書の本文が権威を有することなどを決議して, 新約27書を神聖な正典とした (蛭沼寿雄, 前掲書, P.105~106)。
- (19) このような考えは黙示録22:18, 19に初めて現れる。竹森満佐一, 前掲書, P.83, 75を参照。
- (20) クルマン『原始教会の伝承』, P.62~64.
- (21) F.Hahn; Op.cit., S.463.
- (22) H.Conzelmann; Grundrisse zum Neuen Testament, NTD, Ergänzungsreihe 5, Göttingen, 1978, S.8~9.青野太潮「新約聖書学と正典」(『聖書学方法論』, 日本基督教団出版局, 1979所収), P.224~225.
- (23) Rudolf Bultmann; The Bible To-day und die Eschatologie, in "The Background of the New Testament and Its Eschatology" edited by W.D.Davies and D. Daube, Cambridge, 1964, P.407.
- (24) 蛭沼寿雄, 前掲書, P.142, 148~149.
- (25) 蛭沼寿雄, 前掲書, P.143.
- (26) クルマン『新約聖書』, P.168, 同『原始教会の伝承』, P.45, 蛭沼寿雄, 前掲書, P.146.
- (27) H.Conzelmann; Op.cit., S.6.
- (28) 蛭沼寿雄, 前掲書, P.145.
- (29) H.Conzelmann; Op.cit., S.4.なお, 殉教者崇拜のような個人崇拜が始まるのは, もっと後のことである。
- (30), (31), (32) クルマン『原始教会の伝承』, P.46, 53, 50.
- (33) Sören Kierkegaard; Training in Christianity, translated by Walter Lowrie, Princeton, 1957, P.28.
- (34) R.Bultmann; Op.cit., S.408.
- (35) S.Kierkegaard; Op.cit., P.26.
- (36) クルマン『原始教会の伝承』, P.54.
- (37) 上の(18)に見たように, ルターですらこの落とし穴から脱れることはできなかった。
- (38) 「もしあなたが完全になりたいと思うなら, 帰ってあなたの持ち物を売り払い, 貧しい人々に施しなさい。そうすれば, 天に宝を持つようになろう。そして, わたしに従ってきなさい」(マタ19:21)。
- (39) Williston Walker; A History of the Christian Church, New York, 1970, P.125. 今野国雄『修道院』, 近藤出版社, 1971, P.13~14.
- (40) 『キリスト教大事典』, 教文館, 昭38の当該項目参照。しかし, ワルドー派と「リヨンの貧者」との関係については「再考を要する部分が少なくない」という (今野国雄『修道院』, 岩波新書, 1981, P.159)。
- (41) 「財布の中に金, 銀または銭を入れて行くな。旅行のための袋も, 二枚の下着も, くつも, つえも持って行くな。……」(マタ10:9~10)。
- (42) 下村寅太郎『アッシシの聖フランシス』, 南窓社, 昭40, P.54. 同『精神史の森の中で』, 河出書房

- 新社, 1972, P.40~41。
- (43) こうした実例の1つとして更に我々は, Augustinusの回心の出来事を加えてもよいだろう (Aug.: Confessiones VIII:12)。
- (44) アタナシウスが『聖アントニウス伝』を書いたのは, 彼がアリウス派論争に巻き込まれてアレクサンドリアを追放され, エジプトの砂漠の修道士たちにかくまわれていた時であったことを思うべきであろう。
- (45) 拙稿「殉教者宗教としてのキリスト教」(秋田大学教育学部研究紀要, 第33集, 昭58)。
- (46), (47) 下村寅太郎『アッシシの聖フランシス』, P.47, 54。同『精神史の森の中で』, P.43。
- (48) この「周辺性」の考え方については次の書に多く教えられた。並木浩一『古代イスラエルとその周辺』, 新地書房, 1979。特に「まえがき」を参照。
- (49) 今野国雄, 前掲書(岩波新書)には, 中世の法王庁の退廃ぶりが詳細に報告されている。特にP.174などを参照。
- (50) 「キリスト」の方はますます高く神秘の世界へと祭り上げられ, 最後はそのrealityを失って神と全く同等になり, 結局, キリストと人間との間に更に別の仲介者が必要とされ, 人は聖母マリアにキリストへの執り成しを求めて祈るようになる。マリア崇拜の成立である。
- (51) G.タイセン『イエス運動の社会学』, 荒井献・渡辺康麿訳, ヨルダン社, 1981, P.17以下。本書は彼の一連の原始キリスト教に関する社会学的研究を終結させたもの(P.7)であるが, ここには「キリスト」という用語がほとんど見当たらない。「メシア」も僅かである。
- (52) 山形孝夫『聖書の起源』, 講談社, 昭51。
- (53) 田川建三『イエスという男』, 三一書房, 1980。
- (54) 久米明「ことばの霊能者イエス」(『現代思想』, 1984, vol.12-7, 社会思想社)。
- (55) エーベルハルト・ユンケル『死』, 蓮見和男訳, 新教出版社, 1972, P.174, 182。
- (56) 大島康正, 前掲書, P.802。
- (57) 『キリスト教大事典』における当該項目の解説(山谷省吾)や『増訂新版 新約聖書略解』(日本基督教団出版局, 1980), P.28~41などを参照にした。
- (58) Emmanouëlの語義が「神我等と共にいます」である点に注意したい(マタ1:23)。
- (59) W.Huber; Op.cit., S.307~308。
- (60) 並木浩一「イスラエルにおける神・人間・社会」(『ヘブライズムとヘレニズム』, 新地書房, 1985所収), P.49, 60。
- (61) Vgl.Erich Schmalenberg; Christliche Glaube und neuzeitliche Vernunft, (Kerygma und Dogma, 26. Jahrgang. 1/1980, Januar/März, Göttingen.), S.66。
- (62) パウロの手紙にすらイエスの事蹟は1つも語られていない。彼にとっては, キリストが十字架につけられて死に, 3日目によみがえったということだけで充分であったのである(1コリ2:2, 15:3~4)。
- (63) F.Hahn; Op.cit., S.465。
- (64) タイセン『イエス運動の社会学』, P.22。