

## 使徒的ということ

—キリスト教倫理の一前提—

持 田 行 雄

Was ist "Apostolisch" ?

—Eine Voraussetzung der Christlichen Ethik—

YUKIO MOCHIDA

## 宗教的文献の理解

旧・新約の諸書卷や古代の教父達の著作などのように宗教的信仰を伝える書物（宗教的文献）は古代の一般の文献とは異なった性格を持つ。独自の信仰を語る文献として一つの「個性」を持つといてよい。従って、それらを過去の一般の文献と同等に扱うことは決して我々を正しい理解には導かないだろう。

このような宗教的文献の学問研究が19世紀頃から特にドイツで盛んになり、「宗教史学派」と呼ばれる一つの大きな流れを形成した。この学派の文献理解の思想や方法は、ドイツから西洋やがて世界の全体に大きな影響を与えていく。彼らは古代のキリスト教の文献が持つ「信仰を伝える文書」という特殊な性格を無視して、それらを同じ頃に成立した他の古代の文献と全く同等に取り扱い、また、比較宗教史的方法を用いて、キリスト教の独自性を明らかにしようとしたのである。

しかし、彼らの研究は聖書を他の古代の文献と同様にみなすことで、聖書研究の方法などに大きな進展を見せたが、かえって聖書を過去を知る手掛かりになる資料として取り扱ったために、それが我々に伝えようとしている本質的な内容すなわち信仰の何であるかを取り逃がし、信仰内容そのものを捉えることは出来なかった。そして、結局、聖書などの文献は信仰の目を通して書かれた作品であるから、歴史上の出来事を正確に知るための客観的な記録としては信頼し難いものであるという事実を追認したにすぎなかったのである。

次に、宗教的文献の理解について少し考えてみよう。

1). 宗教的文献の書かれた目的は全く特殊なものである。決して過去に起きた出来事の正確な記録ではない。従って、過去を知る資料としての価値には非常に乏しいといえる。しかし、この自明の認識が宗教的文献の理解には極めて重要である。それでは一体、宗教的文献は何のために書かれたのだろうか。

第一に、同じ信仰を持つ人々の集団内部の生活を維持し、団結を強化する目的をもって書かれている。例えば、教団の戒律などを書き留めた文書がこれに当たる。記者や編者の所属集団の内部的団結を図り、集団の存続を維持することがその書かれた目的である。

第二に、対外的に自己の立場を正当化する目的をもって書かれている。例えば、今の自分達の信仰は過去の歴史の中にその正当な理由を持つという創設神話などを書き留めた文書がこれに当たる。現在の立場を正当化する物語を過去に遡って語り、対外的に自らの立場の正当性を主張することがその書かれた目的である。無論、学術研究の場合にも自己の信仰の正当性を主張するた

めに書かれる場合があるから、宗教的文献に関する研究書などにもこうした傾向を見いだすことができる。

第三に、自分達の信仰を宣教する目的をもって書かれている。多分、信仰上の文献が書かれる一番の中心目的はこれだろう。大抵の場合、宗教的文献の中心作品は、開祖・教祖の教説を伝える文書として最初に成立する。

このように、宗教的文献は様々な目的をもって書かれるが、しかし、一般に過去の出来事の正確な記録を目指さない以上、ここから、過去を知るための資料的価値には極めて乏しいという一つの結論が得られることになる。

2). それでは、それらを書いた人自身を知る手掛かりにはなるのだろうか。宗教的文献は「いま・ここ」に現実に存在するから、それらを通して著者の人となりを知ることは出来るのだろうか。一般の文献などの場合には、その著者の人となりを探り当てることも比較的困難ではないだろう。しかし、宗教的文献などの場合、記者や編者は決して自分自身を語ることを目的にはしていない。また、自己の意見や思想を語ることが彼らの目的であったのでもない。彼らには信仰がすべてであった。信仰のためには自己の立場や考えなどは無にすることが求められていた。だから、彼らは自己を語らない。信仰を語る。従って、一般に古代の宗教的文献には、当然のことながら筆者の署名がない。誰が書いたかなどは書く必要がなかったからである。自分の所属する教団の信仰を語ることが出来ればそれで十分であった。無論、実際に書いているのは特定の個人またはグループであったが、しかし、誰もが自己の所属する教団の信仰を伝えようと、自己を無にして書いている。

キリスト教徒も自分ではなくて、自分の中に宿った神の霊が書いていると信じていた。実際に書いているのは人間であっても本当に書いているのは神の霊であるというのである。作者は神であって人間ではなかった。こうして、宗教的文献を通して筆者の人となりを知ることも困難であるという結論になる。

しかし、単に宗教的文献ばかりでなく、一般の文書にも多かれ少なかれこうした困難は付きまといっている。例えば、我々はゲーテが『ファウスト』を書いたという事実をよく知っている。しかし、この確信を本当に実証できるだろうか。多分、実証など出来ないだろう<sup>(1)</sup>。我々が現実に確認できるのは『ファウスト』という作品の方だけであって、むしろ我々はこの作品を通してゲーテという人間の誰であるかを知るのであり、決してその逆ではない。事実、我々はゲーテの作品を通してしか彼の偉大さを知ることは出来ない。彼の作品を通して初めて彼の人物像を描くことが出来る。我々から見ると、決してゲーテが『ファウスト』を書いたのではなく、かえって『ファウスト』がゲーテ像を描くのである<sup>(2)</sup>。

古代の文献からその作者の人となりを知ろうとすると、必ずこれに類した問題に付きまといられることになる。そして、それが最も典型的に現れるのは宗教的文献の場合であろう。我々が所有しているのは文献そのものだけであるから、結局それらを通して筆者の人となりを知るのは極めて困難なのである。

3). さて、宗教的文献を通して史実を知ることも、更に、筆者の人となりを知ることも同様に困難であるならば、一体宗教的文献を読むことにどのような意味があるのだろうか。この意味への問いは、宗教的文献を歴史的な視点からではなくて、倫理的な視点から理解する方向を示唆する。次に、この問題について少し考えてみよう。

3-A). たとえ記者や編者の人となりは分からなくても、その彼が属していた教団の信仰の特質すなわち信仰の何であるかを理解することは出来るのだろうか。宗教的文献は信仰の書であるから、それらを通して信仰の何であるかを理解することは比較的簡単であるかのように見える。

このやはり歴史学的な視点から来る問いは正しいのだろうか。果たして本当に信仰の本質は理解されるのだろうか。ここでは「信仰を語る」ということが何を意味しているかを考えてみる必要がある。

信仰は一般的に語られ得る。この場合、不特定多数の人々が対象になる。何時か誰かが読んで理解してくれることを期待して語るのである。しかし、古代の宗教的文献の場合、そのような語り方は殆ど採られていない。信仰を後世に語り伝えることではなくて、特定の相手の心を動かし、相手を改宗させることが目指されているからである。語る目的は、語りかけられた人が、それによってその信仰に同意するという点にある。単なる語りかけではない。だから、こうした場合、信仰を出来るだけ正確に語るよりも、むしろ相手の心を揺り動かして、自分達の信仰に改宗させる方が目的になる。相手を自分達の信仰の中に組み入れることがむしろ問題なのである。しかし、そうすると、その時の語り方は、相手の誰であるかに応じて、神話的になったり奇跡物語的になったりすることだろう。すなわち、常に特定の人々に対して語るのだから、相手が誰であるかによってその語り方も規定されてこよう。例えば、相手が幼稚園児である場合、彼らにカントの倫理思想を講義するなどということは、およそ無意味なことである<sup>(3)</sup>。たとえそれがどれほど大切な真理であっても、相手に理解できる内容を理解できる方法で語らなければならない。聞き手の誰であるかが語り方を規定するのである。

しかし、そうすると、表現された内容が必ずしも表現した人の信仰のすべてを正確に伝えているとは限らないだろう。語る者が優れた思想の持ち主でも、聞く者がそれを理解する能力を欠く場合には、当然、相手にふさわしい内容だけを語ることになる。従って、文献として残された内容がほんの一部分だけにすぎないというのも十分にあり得ることである。こうして、宗教的文献は信仰の書であるから、それを通して筆者の信仰が理解できるということには必ずしもならないのであって、そこに語られた信仰の内容から真の信仰を理解することもまた極めて困難なのである。

3—B). それでは、宗教的文献から一体何が理解できるのだろうか。無論、著者の信仰の全貌ではない。むしろその信仰を広めるためにそこに注ぎ込んだ人々の努力の跡が理解されるのである。すなわち、相手の誰であるかに応じて自分達の信仰を伝えようとした、その彼らの努力の何であったかが知られるのである。このような努力の行為の痕跡が宗教的文献の伝えるものである。我々は宗教的文献の中に、信仰の宣教に注ぎ込まれた人間的努力の痕跡を見いだすことが出来る。

しかし、聞き手の誰であるかによって宗教的文献の語り方が規定されるならば、時代や場所などによっても当然その語り方は変わってこよう。我々のテキストにはそういう努力の痕跡もまた現れている。

従って、聖書のような宗教的文献は、ある特定の時期にすべてが一挙に完成して、それ以来手を加えられていないといったような文書ではない。むしろそれぞれの時代の必要に応じて、様々な解釈が加えられたり、不要な箇所が削除されたり、神話的あるいは物語的な説明などが付加されたりして、絶えず形態的にも内容的にも新しく形成されてきた。(現在、聖書の場合、各部分の様式史が明らかにされつつある。また、多様な諸「信条」の現存についても思うべきだろう)。

3—C). しかし、我々の問題は文献の多様性という点ではなく、むしろ次の点にある。

語る者と聞く者との間の相互関連の中で絶えず新しく生まれた諸文献はその都度保存されて、時間的には縦並べに成立している。しかし、我々はそれらの文献のすべてを実際には一度に横並べで見ることになる。例えば、聖書の場合、ある部分の成立は非常に古く、他の部分の成立はもっと新しい。しかし、それを研究する場合には、各構成部分が一挙にすべて横並べに我々の目の前に置かれる。そうすると、当然、本来縦並べで成立したテキストの全体を横並べで研究するため

に、各部分間の記述上の矛盾や対立が目につくことになる。そこで、こうした問題を解決するために、横並べを縦並べに直して、時代的古さや使用場所や伝承を担った人々などによって全体を区分けしていこうという研究が成立した。この努力は、聖書研究の場合、様式史研究や編集史研究として展開している。

確かに、このような研究を行えば矛盾や対立を解決した納得のいく説明をすることが出来る。しかし、それはどこまでも歴史学的な研究であって、信仰の書を取り扱う場合の問題はまだ残っている。事実、我々の問題は、むしろ絶えず歴史に新しく自己を表現してきた信仰のそれ自体を理解することにある。それはまた、我々の手元にある宗教的文献を、まさにそのような文献へと生み出してきた根底の信仰が何であるかを探り当てることでもある。我々は、横並べで見ると結果的には矛盾・対立する表現を様々に生んできた根底の信仰、その信仰の何であるかを探らなければならない。この信仰こそがまさに人間的行為を引き起こし、その努力の痕跡を歴史に造形する原動力になった信仰だからである。

3—D). 無論、この研究は、例えば、新約各書の様々な矛盾や対立を解決しながら、そこに描かれたイエス・キリストという人間の生涯や人となりを知ろうとするような研究ではない。出来るだけ古い過去に遡ったり、伝承編集者の思想や信仰を調べたりして、イエスに関する記述の様々な矛盾・対立を解消し、そこに描かれたイエスという歴史上の人物の本来の姿を探り出そうとする。因よりそうした研究の方向も一つあってよい。また、なければならない。しかし、我々が倫理的な視点から問題にするのは、むしろそういう矛盾・対立する諸表現を生み出させたキリスト信仰の何であるかを知ろうとすることである。新約文書に描かれたイエス・キリストという人間の誰であるかではなくて、新約文書を描かせたイエス・キリストという信仰の何であるかを探る。そのことが我々には求められている。聖書のようなテキストの理解は、この方向から行わない限り、決してそのテキストの事態に即した正しい理解にはならないだろう。

3—E). 無論、我々は、新約各書を描かせたキリスト・イエスという信仰それ自体は歴史の流れの中にあっても決して変化することがなかったと考えなければならない。確かに、この信仰は歴史に自己を現す時、様々な表現を取ることだろう。そして、それらを横並べで見ると、そこには様々な矛盾や対立が目立つことにもなるだろう。しかし、その根底にあって働き続けているキリスト教信仰それ自体が変化しているわけではない。たとえ歴史にその発端を持つとしても、以来ずっと歴史そのものを形成する原理として歴史の中に働いてきた。その働きによって生み出された歴史的形成物が時には矛盾・対立する結果を引き起こし、その表現のまま現代にまで至ったかも知れない。しかし、その根底に働く信仰自体は変わることなく歴史に働き続けている<sup>(4)</sup>。すなわち、それぞれの時代や場所に自己を実現して「働く」信仰それ自体は、世界史に登場して以来、変わることなく人間の精神に働きかけているのである。従って、我々はこの歴史に働き続ける信仰の何であるかを理解し、そして、次に、その働きが我々自身にも及ぶか否かという問題と対決しなければならないだろう。ここに至って初めて真の意味の「信仰の理解」が成立するのではなからうか。

4). 前世紀から所謂「歴史主義」の考え方が盛んになり、すべては歴史的に変化するから、その変化の過程を出来るだけ正確に捉えることが古代の文献などを研究する学問の最も大切な仕事であるとされてきた。しかし、我々に大切なことは、むしろ変わるものの中にあっても変わらないもの、絶えず変化するものを生み出しながら、それ自体は変化しないもの・恒常的なもの・典型的なものを見いだすことだろう<sup>(5)</sup>。そして、宗教的信仰はまさにそういうものとして考えられてよい。その信仰の何であるかを考えなければならない。

4—A). 宗教的文献を読む場合、我々は何よりも先ず次の点に注意する必要がある。すなわち、

そこに語られているのは決して史実の記録や個人の信念などではなくて、どこまでも信仰そのものであるという点である。だから、信仰の理解がすべての出発点になる。

例えば、宗教的文獻の中にしばしば見られる常識的判断では理解できない神話的説明や奇跡的物語などは、その文獻を理解する場合、大きな障害になると考えられてきた。その結果、単に古代の迷信にすぎないとか、精神異常的な妄想であるなどとしてその文獻全体を片付けてしまう場合が多かったといえる。

無論、こうした方向は我々を正しい理解に導かないだろう。著者は自分達の信仰を広めようと書いている。つまり、彼らは決して奇跡的な、または神話的な出来事を体験したから、だから我々は信じたなどと語っているのではない。丁度その反対に、彼らは我々の信仰をあなたがたも持つならば、このような奇跡が起こるだろうと説いているのである。従って、先ず信仰があり、そして、そこから生じた結果が信仰の無い人々から見ると奇跡としか見えなような出来事なのである。

宗教的文獻を書き残した人々はすべて何らかの意味で信仰者である。彼らは決して何か奇跡的な体験によって救われたから信じたなどと書いているのではない。丁度その反対に、信じたから救われた自己の救いを先例として、その福音を他に伝えようとしているのである。奇跡を見て信じるのではない。信じて行った行為の結果が奇跡になる。そして、その結果の表現が神話や奇跡物語などになる。すなわち、彼らのテキストは、信じれば救われると語っているのであって、救われたから信じたなどと言っているのではない。この先後関係を明確に把握しない限り、宗教的文獻の正しい理解は困難になるだろう。

4—B). 信仰は「口で告白」されなければならない(ロマ10:10)。それは聞き入れられることを目指す。信仰を語ることは同意を、そして改宗を求めることである。従って、信仰を語る言葉はその内容の分析や解釈を期待しない、かえって応答を期待する。宗教的文獻は読者の応答を最初から前提して書かれた書物である。だから、これの理解には何よりも先ずそのテキストへの応答が不可欠になる。読者は必ず自分のテキストに対して応答責任的な存在でなければならない。そこにこの研究の持つ他に見られない倫理性がある<sup>(6)</sup>。

上に見たように、古代の宗教的文獻の中には不特定多数の者に一般的に語っている文書などは殆どない。いつも目の前の相手に語りかけている。イエスもまた目の前の人々に向かって語りかけた。そして、聞く者にはそれへの応答が求められていた<sup>(7)</sup>。

従って、本小論の以下では次のことが目指されよう。すなわち、世界史の中に一度出現して以後は一貫して変わらず、時に強く時に弱く歴史の形成力として働きながら、しかし、結果的には矛盾したり対立したりする様々な表現を歴史の中に残してきた信仰、この信仰の何であるかを考え、そして、この信仰に人間はどのように応答してきたかを歴史の痕跡の中に探り出していく。そのことを目指して本小論は進められることになる。

### 信仰告白における「使徒性」

キリスト教が世界史の中に登場して以来、その倫理の「何であるか」は今日まで絶えず追及され、多分、今後も追及されていけよう永遠のテーマの一つである。以下ではそのキリスト教倫理の一つの前提と思われる「使徒的ということ」について考えていこう。

キリスト教がその自己形成の過程に創造した多くの独自のものの中で、次の三つは特に代表的である。すなわち、一に、信仰告白の形成、二に、新約正典の編成、三に、教会理念の確立である。キリスト教はこの三本の支柱の上に中世のキリスト教を構築するが、これらの創造には常に

「使徒的」か否かという選択の原理が働いていた。しかし、この「使徒性の原理」とは何であったのだろうか。

本来、信仰を告白するというのは、イエス・キリストに対して自己の信仰を言葉に表現することであったから、従って、それは全く個人的なものであった。しかし、教会は後に教会全体に共通した信仰内容を成文化して、それを「信仰告白」と呼んだ。従って、この言葉は二重の意味を持つ。一つは、信仰者がそれぞれ独自に行う告白であり、他の一つは、信徒の所属集団に共通な成文化された告白である。無論、我々に問題なのは、教会が独自に定式化した信仰告白の方である。

信仰告白は、普通「私は信じます」を意味するラテン語の Credo から始まるので「クレド」と呼ばれ、「信条」と訳される。また、キリスト教信仰を要約的にシンボライズしているから Symbolum とも言い、無論、「告白する」から Confessio とも言う。

現在、キリスト教世界には様々な教派が存在するが、信条は自分達に共通な信仰を成文化したものであるから、どのような教派も独自の信条を持つ。しかし、それらの中にも幾つかの基本的な信条があり、そして、特に最も基本的な信条とされている信条、従って、諸信条を集大成した「信条集」では必ず最初に置かれる信条がある。それは、歴史的にも最も早くに成立したと考えられ、その後の諸信条の制定の基礎にされた信条であり、「使徒信条」と呼ばれている。

無論、これ以前にも実際にはこれに近い告白文が存在した。洗礼式の際の告白文であったが、凡そ2世紀頃(150年以後)にローマで使用されていたと思われる。使徒信条はこの古ローマ定式の告白文に多くの語句が付加されて作られた。例えば、第一項目(「神」項目)の中の「天地の造り主」の句は古ローマ定式の告白文にはなかったものである<sup>(8)</sup>。

使徒信条は、既に4世紀頃、西方の諸教会に普及していた。洗礼式にというよりも、むしろミサ典礼に使用されていたようである。中世以降には更に広く用いられて、これに基礎を置いた多くの信条が制定された。

因より使徒信条がこれほど大きな権威を持ち得たのは、単にこの信条が歴史的に古いからだけではない。むしろ特別な権威が付与されていたからである。この信条は、「使徒信条」と呼ばれるように、イエスの弟子達の中でも特別な地位にあった使徒達が造った信条であり、従って、信仰の最も本質的な内容を伝える信条であるという。こうした理解が使徒信条にその後の諸信条に対する特別な権威を与えていたのである。

そのことを最もよく伝える伝承が残されている。数多い使徒的起源説の中で「12節区分説」と呼ばれる伝承がそれである。今では単なる伝説にすぎないが、しかし、多分17世紀中頃まで長く史実とされていた。単にカトリックばかりでなく、プロテスタントの人々まで、これを信じていたという。広く行き渡っていた伝承であったといえる<sup>(9)</sup>。

次に12節区分説の大体を見よう。

使徒信条は、使徒達がペンテコステの日にエルサレムで聖霊を受けて造った。あるいは、福音の世界伝道に別れて出発する前に造ったという。しかもその際、自分達が伝道する信仰内容の統一性を確保するために、各人がそれぞれの条項を一つ一つバラバラに提出して全体を構成したというのである。

時代が下ると、全文を12節に区分して、その一つ一つを12使徒の一人一人に割り当てた伝承も現れた<sup>(10)</sup>。例えば、12弟子がペンテコステの日に集まり(または、別れる前に)、聖霊が彼らの中に宿ると、靈感を受けたペテロが初めに、使徒信条の冒頭の言葉すなわち「私は全能の父である神を信じます」を言った。次にアンデレ(または、ヨハネ)が「神の唯一の子である私達の主イエス・キリストを信じます」と続けた。このように続けて、最後に12人目のマッテヤが「永遠の

生命を信じます。アーメン」と結んだという。

しかし、古ローマ定式の告白文は11節にしか区分できず、後の公認本文も区分すると結局は16節になる。どちらも12節には区分できない。最初は多分、12人に配分しない形で伝えられていたのだろう<sup>(11)</sup>。しかし、この伝承は長く続き、これを真実の伝承と信じる人々が19世紀頃まで存在していたという。

使徒信条の使徒的起源を初めて問題にしたのは15世紀の Laurentius Valla である。続いて16世紀には Erasmus, Calvin がこの問題を取り上げた。今では使徒に起源しないことがはっきりしている。その理由を上げておこう<sup>(12)</sup>。

1). 最も中心的な信条を全く機械的に構成するなどということは殆ど考えられない。また、他の信条の歴史にこれの類例はない。

2). 聖書の中に何の記述もない。ペンテコステの日及びその後の伝道への旅立ちの様子は使徒行伝などの記述によって推測されるが、そのどこにもこれに関する言及はない。

3). 使徒信条に高い権威を与えている使徒教父、ニカイア会議前後の教父、当時の宗教会議がこれについて何も語っていない。

4). 使徒信条に類似した多くの他の信仰告白や信仰規則が同様の権威をもって併存し、8世紀頃まで多様な形で残存する。この信条だけが唯一の権威ある信条ではなかった。

5). 東方教会はこの信条に西方教会が認めるような高い地位を与えていない。東方ではニカイア信条が使徒信条と殆ど等しい地位にあった。使徒信条が真に使徒に起源するならば、最優先的に重要視されたはずである。

これらの理由から、現在この信条の使徒的起源は（信仰の立場は別として）学問的には否定されている。ある特定の時に一挙に今の形になったのではなくて、長い歴史を経て様々な変更後に形成されたものと思われる。

しかし、今、問題なのはこの伝承の史実性ではない。むしろ我々はこのような伝承が生まれた背景を問題にしなければならない。使徒がいかに高い権威をもっていたかを考えなければならない。教会は使徒達を合作の著者にすることで、この信条に最高の権威を与えた。すなわち、「使徒的」伝承を最高の規範として固定し、すべての伝承をこれに従わせただけである。従って、我々はこの区分説が虚構か否かの問題よりも、この伝承の存在を通して、使徒がいかに重視されてきたか、また、「使徒的である」ことがいかにキリスト教信仰に本質的なことであったかを考えなければならないだろう。

無論、この伝承には「使徒的である」ことの偉大さの限界も現れている。使徒の中の誰一人としてキリスト教伝承全体の使徒であることは出来なかった。各々の使徒が伝承の一部分だけの使徒であった。だから、使徒は最高の権威を与えられながら、なおイエスと異なって信仰の対象にされることはなかった。また、使徒から宗派や学派が成立することもなかったのである。

### 新約正典における「使徒性」

新約各書が正典に定められた時、正典とそれ以外の文書（外典）とを分けた原理も、やはり当該文書が「使徒的である」か否かということであった<sup>(13)</sup>。

キリスト教がローマ世界に進出した頃から盛んに多くの文書が書かれたが、それらの中からやがて四つの福音書と一つの歴史書とパウロなどの手紙と一つの黙示録の都合27の文書が正しい信仰の基準として選出された。（この基準を意味する語が kanon である。通常「正典」と訳す）。多くの文書の中から特に27の文書が信徒の信仰と生活の kanon として選ばれたのであり、その時の

選出の原理がやはり「使徒的」伝承の原理だったのである。

新約27文書中、最も早く成立した文書はパウロの手紙の第一テサロニケ書（多分50年頃）であり、また、最も遅く成立した文書は第二ペテロ書（多分150年頃）である。従って、新約書は約一世紀間に成立した文書の集まりであることになる。当然、一人の間ではなくて、様々な人々の手を経ている<sup>(14)</sup>。

イエスの弟子達が100年以上長く生きたとは考えられない。しかし、新約各書のすべてが何らかの形で使徒に関係付けられた。従って、この場合の「使徒」はかなり広い意味を持つ。先ず、12人(?)を中心にしたイエスの直弟子達すなわち生前のイエスに直接出会って彼に従った人々、次に、パウロやバルナバのような異邦人伝道者達すなわち生前のイエスと直接の面識はないが、復活したキリストに福音の伝道を委託された召命体験を持ち、異邦人世界に福音を伝えた人々、また、そういう人々の弟子達である。(使徒の弟子は明確に区別される場合もある。その場合、彼らは「使徒の人」(ho apostolikos aner)と呼ばれる<sup>(15)</sup>。無論、使徒の弟子といっても、使徒と殆ど同世代の人々であり、例えばパウロの伝道旅行の同行者のように、本来の使徒と一緒に活躍した人々であった。

一般に、古代の文献では著者名が明示されていない「無名文書」か、あるいは、著者名が真実でない「偽名文書」である場合が多い。新約27文書もその殆どがこの無名か偽名の文書である。無論、パウロの手紙のように差出人の名が明記されている文書もある。しかし、それらの中には後になってパウロの手紙でもあるかのように彼の名が書き加えられた文書もあり、また、手紙の形を取りながら、実際には手紙でない文書も含まれている<sup>(16)</sup>。

新約書の最初に置かれたマタイ、マルコ、ルカ、ヨハネの四福音書も、それらの人達を書いたとされて、各文書がその名によって呼ばれるが、一つとして著者名が明記されているものはない。本来は福音を伝える文書という意味から単に「福音書」と呼ばれていた。

新約各書は、一体誰が書いたのだろうか。この問題が文献に初めて現れるのは「パピラス文書」からである。これに新約文書の著者名問題が初めて取り上げられている。この文献は2世紀のものであるから、著者名問題は原始教団時代からかなり後になって生じた問題であったといえよう<sup>(17)</sup>。

何故新約書は匿名で書かれたのだろうか。

1). 新約各書には後代に何かを残すために書かれた文書は一つもない。自分達の所属する教団の信仰を伝えるために書かれたものばかりである。従って、誰が書いたなどと特別に言う必要はなく、信仰が正しく伝えられるならば誰が書いてもよかったのである。

2). 新約各書の殆どの著者が本当に書いているのは自分ではなくて神または神の霊であると考えていた。古代の信仰によれば、言葉は人間ではなくて神が語るものだったからである。事実、一般にも、古代の文献などには、自分でなくて、神の霊が語り、神の霊が教えているという考えが豊かに現れている。

3). 真の著者を神または聖霊とみるこの考え方は歴史の中に長く続いていく。例えば、200年頃ローマで作られた新約文書目録表の「ムラトリ断片」の中にも、また、7世紀のイシドルスの作品の中にさえ、このような考え方を見いだすことが出来る<sup>(18)</sup>。

結局、著者を神の霊と信じていた者には著者名を明記する必要がなく、個人の誰であるかも問題にはならなかった。従って、マタイとかマルコとかの個人名が考えられてくるのはその著作期を過ぎてからのことである。

しかし、我々の問題はむしろ次の点にある。すなわち、後から付けられた著者名が必ず上に見た「使徒」グループの中の誰かであったことにある。著者名にはすべて使徒の名が採用された。使徒以外の者はいない。「使徒」であることがどれほど大きな権威をもっていたかが理解されよう。

文書の使徒性は信仰の権威そのものを意味していたのである。

このように、著名者に使徒の名を持つことが当該文書の真正性の証拠であった。多分、最初は作品の内容に権威を与えて信頼度を高める印の一つとして使徒の名を用いたのだろう。しかし、やがて使徒名の有無によってその文書の真偽性を判定するようになり、遂には偽名さえも援用するようになったものと思われる。事実、使徒の名は新約文書以外にも多く利用された。例えば、2世紀の初めか中頃に教会の規程や教訓を書いた「ディダケー（教訓）」という作品は、現在、正確に言うと「十二使徒による異邦人への主イエス・キリストの教え」という長い名称を持ち、通常「十二使徒の教訓」と呼ばれている。ここでも使徒の権威が利用されているのである。

使徒の名を用いた書簡体の文書も多く書かれた。当時は「パウロからコリントの教会へ」といった形式の書き出しが普通だったから、手紙形式の場合が最も使徒の名を利用し易かったのだろう。例えば、140年か170年頃の作品である *Epistula Apostolorum*（使徒達の手紙）は、11人の使徒団から全教会に宛てた書簡の形式を採っている。

結局、新約各書はすべて使徒または使徒の弟子の作とされているが、そうした文書の使徒性は（パウロの手紙を除けば）、その殆どが後から付加された作為的な特性であることが今日では明らかにされている。現代の学問は各文書の著者の使徒性を必ずしも承認してはいない。むしろ否定する方向にある。

しかし、我々の当面の問題は新約各書からその使徒性を剥奪することにあるのではなく、むしろ教会が多く文書の中から27文書だけを信徒の正典に定めた際に採用した「信徒的」という規範が、いかに絶対的な権威をもっていたかを確認することにある。すべての古代の文書が「使徒的」という規範に従って正典か外典かの取捨的な選別を受けたのである。この規範の強力を思うべきだろう。

### 教会理念における「使徒性」

教会制度の確立にも、やはりこの「使徒的」という原理が重要な係わりを持っていた。単に制度的確立の場合だけでなく、「教会」という理念すなわち教会制度の確立の根拠になった教会理念そのものの形成においても「使徒的」であることが更に決定的な役割を果たしている。例えば――

1). 四福音書中、マタイによる福音書だけに「教会」の語が現れる。16:18と18:17の2ヶ所に3回である。ここでは使徒ペテロと教会理念とが結び付けられている。例えば、16:18には「あなたはペテロです。あなたの岩の上に私の教会を建てましょう。」という言葉がイエスの言葉として現れるが、これによって教会理念の形成に「使徒」が重要な役割を担っていたことがよく理解されよう。

2). 3世紀前半、ローマで長老職にあった Hippolytos (c. 170–235/36) が215年頃に書いた『使徒伝承』(Traditio Apostolica)は、使徒から伝えられた様々な慣習を教会の礼拝を中心にまとめた作品であり、この作品に基づいて東方・西方の両教会が様々な礼拝の儀式を決めてきた重要な文献である。これに次のような告白がある。

「今もあなた(神)から出る力、統治の霊の力を注いでください。あなたはこの霊を最愛の子イエス・キリストにお与えになりました。キリストはあなたのみ名の絶えることのない賛美と栄光のために、聖なる使徒にこの霊をお与えになり、使徒は至る所にあなたの聖所である教会を建てました<sup>(19)</sup>」。

ここには地上のすべての教会が使徒によって建てられた神の聖所であるという信仰が語られている。現実には使徒によらずに建てられた教会もあったことだろう。しかし、理念的にはすべて

の教会が使徒によって建てられたことが確信されていた。初期の教会にはそうした確信が確実に存在していたのである。

3). このヒッポリュトスよりも少し前に、あるいは殆ど同じ頃に活躍した Tertullianus (c. 150/60—200) に『異端者に処する規定』という作品があり、ここにも同様の考えが語られている。例えば、「信仰の始まりであり源でもある使徒的教会と一致するすべての教理が真理とみなされるべき」であって、これ以外の教えは決して真理とみなされてはならず、結局、ただ使徒の教会だけが信仰の真理の起源であり源泉であるという。ここには更に、各教会の信徒が使徒の教会から生まれた場合には、それらの教会はすべて使徒的であるという表現すら見いだすことが出来る<sup>(20)</sup>。

4). 上に見た「使徒信条」に続いて「ニカイア信条」や「ニカイヤ・コンスタンティノポリス信条」が成立するが、これらの信条にも教会は「使徒的」であるという告白が盛り込まれている<sup>(21)</sup>。前者では、有名なアリウス派の異端に対する Anathema (呪い) の中で、「(彼らを) 公同の、使徒的な教会は呪うものである」と述べる。使徒的でないことが「異端」の意味であった。後者では、「我々は、唯一で、神聖な、公同の、また使徒的な教会を信じる」と告白する。後にこの告白に基づいて「唯一性、神聖性、公同性、使徒性」の4つが「教会の標識」(Notae ecclesiae) とされた。宗教改革以後、様々な教派が現れて自分達の教会の正統性を主張した時、この四標識をローマ教会が真の教会を決める規準として最初に採用して以来のことである。

このように、「使徒的」であることが「教会」を支えた最も基本的な理念であった。

以上の考察から「使徒的」であることがいかに重要な意味を持っていたかがよく理解できよう。キリスト教の形成と展開に決定的なことは、信条定式を作り、新約正典を定め、教会制度を整えた点にある。しかもそれらのすべてが「使徒的」伝承の規範に従っていた。「使徒」概念がキリスト教信仰の最も本質的な中核を形成したとあってよい。今、「使徒的」とは何かを考えることがキリスト教倫理学の中心課題であることは明白である。

### 「使徒」の意味

「使徒」はギリシア語の *apostolos* の訳語である。本来の古典ギリシア語は単に「派遣された者」または「使者」を意味し、特に海軍などが海外遠征をする場合に使われていた。従って、宗教上の真理や信仰を広める使命を持つ伝導者という「使徒」の意味がこのギリシア語から派生したとは考えにくい。

「使徒」の起源は、通常ユダヤ教の *šālīah* (遣わされた者・一定の使命を持つ全権委任者) 制度にあるとされる。しかし、*šālīah* の地位は一時的であるが、使徒の地位は永続的であり、また、前者の任命は随意的のものであるが、後者の任命は特定のものであり、両者の意味を直接に繋げるのは困難である<sup>(22)</sup>。

「アポストロス」はキリスト教世界に入ってから特殊な意味を持った。この語は新約文書中に79回、特に、パウロのものと同確認できる手紙に24回、ルカ文書(ルカによる福音書と使徒行伝)に34回現れる。「使徒」の意味ではパウロとルカに多用されたのである。

使徒と言えばイエスの12人の直弟子達が代表的であるが、この12人が使徒と呼ばれるようになった事情ははっきりしない。12人を使徒と呼ぶ新約文書の章句(マルコ6:30、マタイ10:2、ルカ6:13)は、後から付加された編集句らしく、実際に最初からこう呼ばれていたとみるのには疑問がある。また、イエス時代に本当に12人が一つのまとまったグループを造り、総括的に「使徒」と呼ばれるような役割を果たしていたと考えることも疑問視されている<sup>(23)</sup>。

使徒であることの条件は何であったろうか。これについても様々に語られてきたが、特に彼らがイエスの説いた神の国の宣教とイエスの死からの復活との証人であった点が使徒であることの最も重要な条件であるとされてきた。使徒は文字通りイエス・キリストの使徒であって、彼らの語る良い知らせだけが真の福音であり、それ以外はすべて偽の福音であるという考えがパウロの手紙などに、はっきりと述べられている（ガラ1：6、IIコリ11：13）。また、真の使徒は「しるしと奇跡と力あるわざを行う」ことによって自分が真の使徒であることを証明するともいう（IIコリ12：12）。

この「しるしと奇跡と力あるわざ」という言葉は何を意味するのだろうか。具体的な説明はないが、多分、キリストの霊を受けて福音を伝道する際に、何か奇跡的なことをいろいろ行っていたのだろう。しかし、それが使徒であることの証拠だったのだろうか。

確かに、キリスト教の「使徒」は、古典ギリシア語やヘブル語などと同様、「派遣された者」という意味を持つ。しかし、彼を派遣した者は単に軍隊の司令官や政治の支配者（つまり人間）などではなく、神でありキリストである。使徒は神及びキリストによって福音を伝道するために派遣された者であった。それは歴史的にも確認できよう。使徒が実際に何を行ってきたかは、古代教会の発展の後を辿ってみれば容易に理解できることである。事実、原始教団の使徒達すなわちペテロを中心としたイエスの直弟子達は、キリストの霊を受けてユダヤ教徒にキリストの福音を広める伝道者の役割を果たした。更にこれにヘレニズム世界の異邦人伝道という使徒職が加わって、異邦人使徒パウロ達の活躍が始まる。一般に、使徒が福音の伝道者として理解されていたのは確かなことである。

しかし、ここでは次のことが注意されなければならない。すなわち、使徒は決して教団や教会の職務を委託された「団体の役員」などではなく、因より教会の仕事を引き受ける役員の中の最高の責任者でもなかった。むしろ彼はその教会自体を設立するために神及びキリストによって派遣された「キリストの職員」であった。これが「アポストロス」にキリスト教の与えた新しい意味である。使徒の職務は他の職務とは根本的に異なっていた<sup>(24)</sup>。

しかし、無論これだけで使徒的権威の根拠を理解することは出来ない。使徒時代以後も未知の世界に生死を賭けて伝道し、各地に新しい教会を創設した人々は数多く現れている。しかし、彼らを我々は決して使徒とは呼ばないだろう。キリストの職務を代行する職員、キリストによって派遣された伝道者、キリストの教会の新設者という点だけで使徒の特別な権威の由来を説明することは出来ない。使徒とは何を行った者かは理解できても、何故その使徒が上に見たほどの権威をもって尊敬されたのかを説明することは出来ないのである。従って、次にはその使徒的権威の根拠が問われなければならないだろう。

## 間奏曲

イエスの同時代の弟子達と我々との間には既に千数百年の歳月が過ぎた。この間の歴史はキリスト教信仰とどのように係わるのだろうか。Kierkegaardは、本質的な意味においては最初の弟子も最後の弟子も同じであって、間接の弟子などは存在しないという。歴史的なものは同時代者にとって彼が弟子になるための機縁になったが、同様に同時代者の報告もすべて後代の者にとっては単に彼が弟子になるための機縁になるにすぎないからというのである。もし同時代者が後代の者に信仰の条件を与えるなどということが行われるならば、後代の者が同時代の者を信仰するという事態が起こることになる。その場合後代の者は条件を神からではなくて同時代者から受け取ることになり、丁度その故に同時代者は後代の者にとって信仰の対象になってしまう。各人に

条件を与えた者は、そのことだけでその者の信仰の対象としての役割を持ち、その者の神としての役割を演じることになるからである。しかし、一人の人間は彼が信仰者である限り、他のいかなる人間にも何ものをも負ってはいない、一切を神に負っている。従って、間接の弟子などというものは存在しないし、そのようなものは問題にならない。これがキルケゴールの言い分であった<sup>(25)</sup>。

だから、彼は「人はキリストについて歴史から何事かを知り得るか」と問い、次のように答える。——否である。人は「キリスト」については全く何も「知る」ことが出来ない。彼はパラドックスであり、信仰の対象であって、ただ信仰にとってのみ実在している。しかし、あらゆる歴史的伝達は「知識」の伝達である。従って、人は歴史からキリストについて何事をも知ることは出来ないのである。もし人が彼について何事かを知るならば、そのようにして知られる彼は真にある彼ではない。歴史はキリストを彼が真にあるものとは違ったものに作り上げる。人はキリストについては何事をも知ることは出来ない。彼については何事も知られ得ないからである。彼はただ信じられることが出来るだけである<sup>(26)</sup>。

### 「目撃者」としての使徒

使徒的権威の由来する根拠は何だったのだろうか。使徒が使徒である所以は彼らがイエス・キリストの「目撃者」であったから、とよく言われてきた。使徒とはイエスに従って師の言行を直接に見聞できた目撃者であり、同時にその証言者でもあったという点に使徒的権威の決定的な条件を見るのである。これは、長い間多くの人々の賛成を得てきた見方であり、今でもそうであると言ってよい<sup>(27)</sup>。

しかし、本当にそうなのだろうか。

(1). 確かに、使徒と言えば先ずイエスの直弟子達が考えられる。しかし、パウロやバルナバも使徒とされてきた。特にパウロは教会の創設や正典の確定に対して大きな権威を持っていた。教会は彼のものでもない手紙に彼の名を与えるというお追従までも行っている。誰もパウロの使徒的権威を否定できない。しかも彼は決して生前のイエスの目撃者ではない。同時代頃エルサレムにいたことは考えられるから、イエスの後ろ姿ぐらいは見たかもしれない。しかし、それによって彼が影響されたなどとは全く考えられない。使徒行伝によれば、パウロが真のキリスト教徒になったのは、復活したキリストの声に接した後である（9：3—9；22：6—11；26：12—18）。従って、使徒とはイエスの直弟子であり目撃者であり証言者であるということだけで使徒的権威の根拠を説明することは出来ないだろう。

(2). イエスの言行を直接目撃した者は多かったことだろう。何故彼らの中から数名の者だけが使徒とされたのだろうか。単に目撃者・証言者というだけで、この問題に答えることは出来ない。弟子達の中で彼らだけが特別に優れていたわけではない。イエスが「ユダヤ人の王」を僭称して治安を乱した科でローマの官憲に逮捕された時、連座を恐れて真っ先に逃げ去ったのがこの人達である。師を見捨てて姿を消し、イエスが処刑されてからようやくエルサレムに戻っている。従って、彼らだけが特別に優れていたから特別に使徒にされたという主張には根拠がない。この直弟子達によるイエスの否認という出来事は目撃者という資格が決して使徒的権威の根拠にはなり得ないことを端的に物語っている。

(3). もし目撃者であることが使徒であることの決定的な条件であるならば、もはや決してイエスの言行を目撃できない現代人の信仰は、使徒の信仰とは本質的に異なった信仰であるということになる。目撃できないことは今ではどうにもならないことだからである。しかし、同じキリス

ト教信仰に、一方には使徒の信仰があり、他方にはそれ以外の信仰があるなどと言うことが出来るようか。従って、目撃者という点に使徒的權威の根拠を見て取ることは出来ないのである。

さて、次に使徒はキリストの復活体の体験者であったという点について考えてみよう。無論、使徒的權威の根拠を復活の体験に見ることも出来る。事実、パウロは復活したキリストの声を聞いて回心した。他の使徒達もすべて復活のキリストから派遣命令を受けて伝道者になった。従って、復活の目撃が実際に何を意味していたかは別にしても、確かに使徒的權威の由来する根拠をキリストの復活体の目撃体験という点に見ることも出来る。しかし、――

(1). キリスト教の歴史を辿ってみると、使徒後も復活のキリストに出会ったという証言は現代まで決して後を断っていない。どのように出会ったのかは不明だが、少なくとも復活したキリストの Vision を見たという人の証言は多く残されている。しかし、その彼らが後に使徒と呼ばれた例はどこにもない。使徒は全く一代限りの者であった<sup>(28)</sup>。

(2). もし復活の体験が使徒であることの決定的な条件であるならば、その体験を欠く者の信仰と使徒の信仰とは異なっていることになる。キリスト教的に見れば、そのような意味の權威付けも決して承認できないだろう。従って、復活体の体験という条件も決して使徒的權威の根拠とはみなし得ないのである。

### 使徒的權威の根拠

使徒的權威が由来する根拠はどこにあるのだろうか。この問題に何か明確な回答を考えるのは難しいが、しかし、ただ一つだけはっきりしていることがある。「使徒」が継承の觀念を欠いていたことである。「使徒」には「受け継ぐ」という考えが全くなかった。

現在、教会には様々な職務があり、しかも、それらは殆どすべて次の世代へと継承される。しかし、この使徒職だけは二代目も三代目もなく完全に一代限りであった。使徒の世代以降、使徒と呼ばれた人は誰もいない。無論、比喩的にこの称号が用いられたことはあったろう。しかし、厳密に言えば、使徒職は全く一回限りのものであった<sup>(29)</sup>。これは、後に教会の役職の中心になった三聖職(司教・長老・助祭)がすべて後代へと継承されたことを考えると、極めて特徴的なことである。

後代の教会の伝承によると、使徒の職務内容は使徒後の聖職に受け継がれているという(使徒伝承)<sup>(30)</sup>。しかし、これを継承した人々は使徒とは異なった名称、すなわち司教(監督)、長老などの名称によって呼ばれてきた。主として司教が使徒の職務を引き継いだとされ、以来今日まで、カトリック教会では司教が中心的な役職である。

無論、これらの役職が使徒の職務内容をそのまま継承してきたか否かは歴史的に見て議論のあるところである。しかし、少なくとも使徒という名称は決して継承されず、一代限り・一回限りで終わっている。この事実は、歴史的に見ると、「使徒」が原始教会の最初であり同時に最後まであったことを示す。

しかし、「最初」とは何を意味するのだろうか。それは「キリスト・イエス」という信仰が「初めて」この世にもたらされたことを意味する。待望していたメシア(キリスト)がイエスという人間の姿を採って地上に現れ救いのわざを実現してくれた(イエスはキリスト)という解釈を最初に示した人々が使徒であった。これが「最初」の意味である。

次に、「最後」とは何を意味するのだろうか。それは「イエスはキリスト」というこの使徒の解釈にもはや何も付け加えてはならないことを意味する。事実、使徒の信仰内容に新しい解釈を付加する試みが使徒後にも多く現れたが、しかし、それらはすべてこの信仰の基準に照らして退け

られている。

例えば、グノーシス派の仮現説は次のように説いた。キリストは人間として地上に現れ、奇跡を成就したが、受難したのは彼ではなく、キュレネのシモンという人物であったという。イエス自身はシモンの姿をとって傍らに立ち、何も知らずに間違った人物を十字架に架けた人々を嘲笑っていたが、やがて彼を捉えることのできなかった人々を笑いながら、彼を送りだした者のもとに再び昇って行って見えなくなったというのである<sup>(31)</sup>。仮現説は使徒の信仰とは異なった解釈を提起して「異端」になった。その後もこれに類した解釈が数多く現れたが、すべて異端として排除されている。ただ使徒の行った最初で最後の解釈、すなわち「イエス・キリスト」という解釈だけが真に正統な福音解釈であった。

「ニカイア信条」の有名なアナテマは、この使徒的信仰に反した新しい解釈に対する教会の呪いを表している。テルトゥリアヌスもまた、ただ信仰の起源である使徒の教会に一致した教えだけが真理であると強調した<sup>(32)</sup>。

「イエス・キリスト」という信仰は、後に使徒と呼ばれた人々が初めてそのような解釈を行ったことで、初めて歴史の中に現れ、その時点からキリスト教の歴史が新しく開始されたのだから、その意味で使徒が「最初」であった。しかし同時に、この解釈にはいかなる他の解釈も付加されてはならず、その意味で使徒はまた「最後」でもあった。使徒のキリスト解釈は地上に初めて現れたと同時に完成された解釈だったのである。

そして、まさにここに使徒的権威の由来する根拠がある。キリスト教の歴史を始める最初のもの、そして、以後はもはやそれに何も付加できない完成した最後のもの——それをこの世にもたらしたことが使徒の権威の依って立つ根拠であった。事実、あるものがそれ自体として完全なものであり、それに対しては何も付加したり変更したりすることが許されないというのは、まさにそのものの「権威」の本質的な意味だからである<sup>(33)</sup>。

「イエス・キリスト」という信仰の最初で最後の解釈を行ったことが「使徒」的権威の基づく根拠であった。それだからこそ「使徒」は継承されなかった。継承することが全く不可能なことだったのである。

使徒はまた、イエスをキリストとみる信仰を初めて行うことによって、キリスト教の歴史を始めると同時に、キリスト教の他の宗教とは根本的に異なる性格をも決定した。

(1) 土俗信仰は別として、一般に体系的な教義を持つ宗教は、大抵の場合「開祖」を持つ。しかし、どれほど高い信頼を受けようと、開祖その者が信仰の対象になることはない。彼の言行が信頼されて、その教えの中の超自然的な内容が信仰されるにすぎない。

しかし、キリスト教は丁度その反対に、イエスの教えではなくて、イエスその者を神の子キリストの受肉した救い主として信仰の対象にする。今日、確かに信徒は新約書中のイエスの言行を信じている。もし信じていなければ彼は信徒ではない。しかし、彼がそうするのはその言行を神の子キリストのそれとみなすからである。イエスはキリストであるという使徒的信仰が先在しているのである。

この信仰の特質もまた使徒から始まっている。使徒は地上のイエスが何か特別に優れた倫理的な言葉を語ったから、あるいは奇跡的な行為を示したから、それ故に彼をキリストと信じたのではない。かえってイエス自身を長く待望してきたメシアの受肉者とみなしたからこそ彼の言行を信じたのである。

(2) 確かに仏教でも、大悟して煩惱を解脱した開祖の仏陀を信仰する。しかし、それは「煩惱を断てば仏陀のように成仏できる」という先例として彼を信じているにすぎない<sup>(34)</sup>。

それに対して、イエス・キリストの出来事は決して先例にはなり得ない。キリストの前にも後

にもキリストは存在しない。キリストの出来事は、世界の歴史がそこから始まり、そこへと終わる歴史の中心である。この出来事を決定的な出来事と信じることが「イエス・キリスト」と信じることなのである。

ここにキリスト教信仰の他の信仰とは根本的に異なる特質がある。そして、このような信仰を地上の世界史に初めてもたらしたことが使徒の行った決定的なことであった。しかも使徒はそれを神の霊を受けて、復活したキリストの導きによって行ったと信じられた。これが「使徒」という語に含められてきた意味である。それだからこそ「使徒的」ということが決定的な権威を持ったのである。

### イエスのメシア意識

歴史のイエスはメシア意識を持っていたかという問題は、最近の神学研究の最も中心的な課題の一つである。19世紀頃から盛んに論じられてきたが、この問題に対して、今世紀前半に、R. Bultmann がイエスはメシア意識を持っていなかったという否定的な結論を提出した。イエスのメシア意識は教会が後から書き加えたものであり、このような問題は史的イエスの理解には「副次的なもの」にすぎないという<sup>(35)</sup>。以来、ブルトマンのこの見解は神学研究の一つの主流になり、今日でも多くの研究者がこれに基本的には賛成している。

しかし、反論もある。一例を挙げてみよう。イエスの死後、弟子達が彼をメシアとみなしたのは確かなことであるから、もし生前のイエスがメシア意識を持ち、それを何らかの機会に語っていなかったならば、一体イエス以外に誰がそのような大それたイエス解釈を行う権限を彼らに許したのだろうか。イエス解釈は単に人間の中の偉人という解釈ではなく、受肉した神の子という解釈である。「イエス・キリスト」という信仰がイースターに初めて起こったと考えると、復活のイエスの顕現がどうして弟子達にイエスがメシアであったことを示し得たのかは理解できなくなるだろう。死者は復活しただけではメシアにまで高められることはない。事実、ラザロはメシアにはならなかった(ヨハネ11: 1-44)<sup>(36)</sup>。

我々はどのように考えるべきだろうか。強いて言えば後者に賛成してよいだろう。もしイエスがメシア意識を持っていなかったならば(少なくともイエスが何かこれに近い示唆を弟子達に与えていなかったならば)、彼の死後彼をキリストとみなす解釈が弟子達だけで出来たとは考えられないからである。彼らだけが特別に優れていたわけではない。師を見殺しにして逃げ去った人達が自分達の見捨てた人は神から到来した救い主であったという解釈を自分達だけで独自に行ったなどとは到底考えられないだろう。従って、基本的にはブルトマン説に賛成しかねるのである。

無論、これはどちらの説を採るかという場合であって、むしろ我々の問題は別にある。

メシア意識の問題を論じる人々はすべて共通した一つ的前提を持つ。イエスという人間が先ず地上に生存し、その彼が後にメシアとみなされたとする前提である。これはどちらの説にも常に無反省に前提されてきた。そして、専ら何故イエスはキリストとして理解されたのかを問題にしてきたのである。

しかし、そのような前提に立つ限り、キリスト教信仰を西洋文化の形成者として正しく理解することは出来ないだろう。上に見たように、「イエス・キリスト」の解釈者達(使徒達)の方向は、現代の研究のそれとは丁度正反対の方向にあった。彼らのイエス理解は、待望していたメシアが救いのわざを実現するために、イエスという人間として地上に受肉したという信仰から出発していた。しかし、現代の神学研究は、この使徒の理解に逆らって、何故イエスという人間がキリストとみなされるようになったかという方向からのみ考えようとしている。従って、そのような研

究の結果は、キリスト教的に見れば、最初であり最後でもあった使徒のキリスト理解に新しく余計な解釈を付け加えるものであり、使徒的権威に叛いてキリスト教信仰の何であるかを見失っていくものである<sup>(37)</sup>。

キリスト教文化という大河の源流になった使徒の信仰は、決して歴史のイエスを超自然的なキリストとみなすことから始まっているのではない。丁度その反対に、神が働いて、その子のキリストが地上にイエスの姿で現れ、救いのわざを実現してくれたと信じることから始まっている。この使徒的信仰の呼びかけに、人々は、信条を作り、正典を定め、教会を建てて応答してきた。そして、その応答から西洋の巨大なキリスト教文化が形成されたのである。従って、キリスト教倫理の理解には、この信仰の認識が何よりも大切である。我々はこの認識に立って、使徒的信仰からの呼びかけに応答して生きた時、そこにどのような宗教的実存の倫理が示され、そして、それによってどのような新しい文化が形成されるかを考えなければならない。そうでなければ、上に見たように、キリスト教倫理の研究は正しい理解を欠く結果になるだろう。

何故イエスはキリストとされたのかという方向でしかキリスト教の成立を考えないような今日の研究は、その方向に立つ限り、使徒的信仰に新しい余計な解釈を付け加える「異端」的な研究にならざるを得ない。それは、原始キリスト教の成立事情、その後のキリスト教の展開及び西洋文化形成の精神的基盤としてのキリスト教倫理などの問題を理解することは決して出来ないだろう。

因より歴史的事実の確認という問題の方向から新約各書に迫っていくのも研究の一つの方向ではあるだろう。しかし、キリスト教信仰がどのような生き方を人間に応答させてきたかという方向からこの信仰の理解に迫っていくこともまた、全く同様に、あるいは、より以上に大切な研究なのではなかろうか。むしろ前者の研究は後者のそれによって補完されなければならないだろう。

### 結語に代えて

この世の「もの」はすべて変化する。その変化の中に変化しない「何か」がある。変化しない「何か」がこの世を変化させる。「何か」は人間に働いて歴史に文化を生む。だから、「何か」は「働き」であり、Ortegaの言う「大理念」であり<sup>(38)</sup>、キリスト教的に言えば、使徒の伝承に自己を実現した「イエス・キリスト」という信仰である。

因より「何か」は「もの」ではない。しかし、文化を形成する働きとしてあるから、たとえ精神的存在であっても、その倫理的実在性を疑うことは出来ない。倫理的実在性は決して歴史の実在性ではない。我々には「モモタロウ」や「舌切りスズメ」などの史実性を問うことは出来ない。しかし、これらの童話が我々の人間形成に与えた影響の大きさには測り知れないものがある。史実性を重視する余り、人間と文化を形成する「働き」の倫理的実在性を無視することは許されない。

無論、存在する「もの」が働くのではない。「働きが存在に従う」のでもない。「働き」それ自体が実在である。我々は「ドン・キホーテとサンチョの生涯」を論じた Unamuno と共に次のように言ってよいだろう。

働くものだけが存在する。存在することは働くことである。もしドン・キホーテが、彼を知るすべての人達の中で、生の働きを果たすならば、我々が真実のものとみなす年代記の中に登場する単に名辞にすぎない多くの人達よりも、ドン・キホーテの方が、はるかに歴史的かつ実在的なのである。

かつて存在し、今はもはや存在しないものも、現在は存在しないが、いつかは存在するだろう

もの以上のものではない。過去は未来以上に存在するものではないし、現在に対して未来以上に働くものでもない。

あなたがその存在を否定する人物はこれからも存在するはずがないなどと言うことができようか。もしいつか存在するとするなら、それはすでに永遠のうちに存在しており、更には、我々の想像するものはすべて、永遠のうちに存在し、かつ実在するのである。永遠においては、歴史よりも伝説や虚構の方がより真実のものである。

ドン・キホーテとサンチョは現実にして本当に存在した。そして、物語られているのとそっくり同じ形で、そこに語られているすべてのことが起こったのである。この物語から得られる喜び、慰め、そして利益を別にしても（これだけでも、この物語の真実性を保証してなお余りあるが）更にその上に、もし我々がその真実性を否定するならば、他の多くの事をも否定しなければならぬし、そうなれば我々は、今日我々の社会が基礎を置いているところの秩序、すなわち、衆知のごとく今日あらゆる教説の真理性を判定する最高の基準である秩序、を骨抜きにし、弱体化するまでになるだろう<sup>(99)</sup>。

事実、歴史的に見れば、ハムレットもファウスト博士も決して実在した人物ではない。しかし、倫理的に見れば、歴史の中に実在したどのような人物よりも今では我々にとってはるかに実在的かつ歴史的である。ここに新しい実在論が予想される。この倫理的実在論を構想する方向が探られてよい。また探られなければならない。本小論には、その一つの小さな試みになることが期待されている。

(1986. 7.31.)

#### 註

- (1) 物事の証明が出来ないことについては次の書を参照。鈴木秀夫『森林の思考・砂漠の思考』、NHKブックス、312、昭60、p. 30~32。
- (2) 「ハムレットやマクベス、リヤ王やオセロの方が、シェイクスピアが彼らを形成した以上に、シェイクスピアその人を形成した。」(ミゲル・デ・ウナムーノ『キリスト教の苦悶』、神吉敬三・佐々木孝訳、法政大学出版局、1970、p. 54.)。
- (3) 「誰も、ボーイスカウトの幼年組の子供に、『チャタレー夫人の恋人』を贈る人はいないだろう。」(マイケルソン『実存と歴史』、野呂芳男・小田垣雅也訳、新教出版社、1968、p. 272.)。
- (4) キルケゴールにとって、時間の中に現れた「瞬間は時間のアトムではなくて、永遠のアトム」であり、「永遠は真の反復」であった。(S. A. Kierkegaard ; Der Begriff Angst, Übersetzt von Emmanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1958, S. 90, 16.)。
- (5) 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. 22。
- (6) 例えば、「敵を愛しなさい」と呼びかける言葉(ルカ6:35)を聞いて、これは永遠・普遍の人類愛を教えた『新約聖書』の中のキリストの言葉であるなどという「知識」をどれほど多く記憶してみても、その当人がこれを自分への問いかけと見て真剣に受け留めない限り、決して彼自身が真に理解したことにはならないだろう。敵を愛するように呼びかけられたならば、自分は本当に敵を愛することが出来るのかと自己に問いかけて、自己自身を見つめ直し、新しい自己を見いだしていくことが、この語りかけへの真の応答になるのである。
- (7) 例えば、「山上の垂訓」の「イエスは口を開き、彼らに教えて言われた」(マタイ5:2)。そして、「平地の説教」の「イエスは目をあげ、弟子たちを見て言われた」(ルカ6:20)。
- (8) 使徒信条の全文を次に掲げる(カッコ内の語句は「古ローマ定式」にないもの)。「私は(天地の造

- り主), 全能の父である神を信じます。私はその独り子, 私達の主, イエス・キリストを信じます。主は聖霊と (によって宿り), 処女マリアから生まれ, ポンテオ・ピラトの下で (苦しみを受け), 十字架に付けられ, (死んで), 葬られ, (陰府に下り), 三日目に死人の中からよみがえり, 天に昇り, (全能の) 父 (である神) の右に座られています。そこから生きている者と死んでいる者とを裁くために来られます。私は聖霊を信じます。神聖な (共同の) 教会, (聖徒の交わり), 罪の赦し, 身体の復活, (永遠の生命) を信じます。(アーメン。)] (The Creed of Christendom ; by Philip Schaff, vol. 2. Baker Book House Grand Rapids, Michigan, Paperback Edition, April, 1977, p. 45.)
- (9) 12節区分説については Ph. Schaff ; Op. cit., p. 22以下の記述を参照。
- (10), (11) この伝承の最初は配分なしに言及されている。その痕跡は 4 世紀終わり頃の Aquileja の Rufinus の *Expositio Symboli* (信条注解) 見いだすことが出来るという (Ph. Schaff ; Op. cit., p. 22.)。使徒の名の下に 12 の条項に配分するのはもっと後の時代のことである。
- (12) Ph. Schaff ; Op. cit., p. 23.
- (13) 「正典」の「基準」になったものは……形式的にも内容的にも「使徒的であること」の一点にあった。(荒井献「新約聖書外典」, 『聖書の世界』別巻 3. 新約 1, 講談社, 1975, p. 9.)
- (14) 以下の叙述は概ね次の書に従った。蛭沼寿雄『新約正典のプロセス』, 山本書店, 1972。なお, 拙稿「新約正典の倫理」(秋田大学教育学部研究紀要第 36 集, 1986) を参照。
- (15) Eusebios ; *Historia Ecclesiastica*, III, 17, 2.
- (16) 現在, パウロの口述として論争の余地のないものは, 「ローマ, I コリント, II コリント, ガラテヤ, ピリピ, I テサロニケ, ピレモン」であり, 著者が論争中のものは, 「エペソ, コロサイ, II テサロニケ」であり, パウロの作品でないものは, 「I テモテ, II テモテ, テトス」である。また, 様式上は手紙の形を採っているが, 内容的には他の類型に属するものは, 「牧会書簡, ヘブル, ヤコブ, II ペテロ, ユダ」である。(ギンター・ボルンカム『新約聖書』, 佐竹明訳, 新教出版社, 1974 (3), p. 125, 134.)
- (17) Papias は 60~120 年頃の人。彼の書いたものは, 実際には他の文献の中に断片の形でしか出て来ないので「パピアス断片」と呼ばれている。一般には「使徒教父文書」の最後に置かれるが, これに加えられない人もいる。
- (18) Muratorisches Fragment は, ミラノのアンプロシウム図書館で古文書係員の L. A. Muratori (1672—1750) によって発見された新約諸書と註を書いた 8 世紀のラテン語写本。現存する最古の新約目録であり, これには, 降誕, 受難, 復活, 彼の弟子との会話及び彼の二回の到来, あらゆることが「一つの導く霊によって宣べられている」とある。また, Isidorus (c. 560—636) の *Etymologiae ; Liber VI : De Libris et Officiis Ecclesiasticis* (『語源百科』第 6 巻「教会と文書と職務について」) には「彼ら (聖なる文書の著者達) は聖霊によって語り, 我々に教えるために, 生活と信仰との基準を書いたのである。これら以外の他の書は外典 (apocrypha) と呼ばれる。」と記されている。(蛭沼寿雄, 前掲書, p. 167—189.)
- (19) 土屋吉正訳『聖ヒッポリュトスの使徒伝承』, 燦葉出版社, 1983, p. V—VII, 9。
- (20) Tertullianus ; *De praescriptione haereticorum*, 20, 21. (ヘンリー・ベッテンソン編『キリスト教文書資料集』, 聖書図書刊行会訳, 1983 (4), p. 116—117.)
- (21) 「ニカイア信条」は 325 年に Nicaea で作られた。Arius 派に対するアナテマが付加されている信条として有名。「ニカイヤ・コンスタンティノポリス信条」は 380 年代に, パレスティナで用いられていた洗礼定式を変形し, 聖霊についての語句を付加し, アナテマを省略して作られた。451 年のカルケドン会議で承認された信条。これが通常「ニカイア信条」と呼ばれるものである。なお, この信条の教会に関する告白の部分を, 日本聖公会の祈禱書は, 端的に「使徒達よりの唯一の聖公会」と訳してい

- る。原文については Ph. Schaff ; Op. cit., p. 57—61を参照。
- (22) コンツェルマン『新約聖書神学概論』, 田川建三・小河陽訳, 新教出版社, 1974, p. 56。
- (23) 「12人が特別な意義をもつのは、過去の追憶に際して、すなわち伝承という理念の形成に際してのことである。第三世代になって、使徒という称号が彼らに与えられ、同時に彼らに限定された。」(コンツェルマン『新約聖書神学概論』, 前掲書, p. 55—56.)。
- (24) Theological Dictionary of the New Testament, Abridged in One Volume, by Geoffrey W. Bromiley ; William B. Eerdmans Publishing Company. The Paternoster Press, 1985, p. 70.
- (25) Sören Kierkegaard ; Philosophische Brocken, Übersetzt von Emmanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1952, S. 96—107.
- (26) S. Kierkegaard ; Training in Christianity, translated by Walter Lowrie, Princeton, 1957, p. 28.
- (27) 「使徒は、……実に目撃者として伝承を伝える。」(クルマン『原始教会の伝承』, 荒井献訳, 新教出版社, 昭33, p. 35.)。「使徒は……個人的な「キリストの復活の証人」であり、しかも目撃者でなければならぬ。……目撃者のみが使徒でありえた。」(クルマン『ペテロ』, 荒井献訳, 新教出版社, 1965, p. 268.)。「使徒はイエスに従った直弟子であり、イエスの言葉を直接聞きその行いを直接見た目撃者であり、証人である。」(蛭沼寿雄『新約正典のプロセス』, 山本書店, 1972, p. 146.)。なお、拙稿「新約正典の倫理」(前掲書)を参照。
- (28) 新約文書中にもこのような証言を見いだすことが出来る。例えば、ダマスコのアナニヤに「主が幻の中に現れて」親しく呼びかけている。しかし、アナニヤは「使徒」とはみなされていない(行伝9:10—16)。
- (29) 確かに第三世代にも「使徒」はいた(黙示2:2; ディダケー11:4, 6)。しかし、彼らは「教会の土台としての使徒」(エペソ2:20)ではない。
- (30) Apostolic Succesion は「使徒継承」(カトリック), 「使徒継紹」(聖公会)とも訳す。厳密に言えば、聖職の持つ「権威」は使徒から継承されたという教義であって、聖職の職務内容が継承されたという教義ではない。
- (31) 拙稿「キリスト仮現説」(東京教育大学倫理学会編『倫理学研究』第14号, 1966所収, p. 66)を参照。
- (32) Tertullianus ; Op. cit., 21.
- (33) キルケゴールは、神から与えられた使徒の「権能」を「どこまでも変わることはないもの」、「教を完璧に理解したからといって手に入れることの出来ないもの」、「特殊な質」と定義している。(キルケゴール「天才と使徒との相違について」, 榊田啓三郎訳『現代の批判』, 岩波文庫, 1985(4)所収, p. 136.)。
- (34) 仏(如来)には、釈迦の他に薬師, 阿弥陀, 大日が考えられている。
- (35) Rudolf Bultmann ; Jesus, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg, 1965 (2), S. 10. R. Bultmann ; Theologie des Neuen Testaments, J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), Tübingen, 1968 (6), S. 26—31.
- (36) O. ベッツ『イエスとクムラン教団』, 山内真訳, 日本基督教団出版局, 1976, p. 111—123.
- (37) 拙稿「新約正典の倫理」, (前掲書)を参照。
- (38) オルテガ『ヴィルヘルム・ディルタイと生の理念』, 佐々木孝訳, 未来社, 1984, p. 4—10.
- (39) ウナムーノ『ドン・キホーテとサンチョの生涯』(『ウナムーノ著作集』2), アンセルモ=マタイス・佐々木孝訳, 法政大学出版局, 1985(3), p. 142—144.

(1986. 8. 1.)