日本福音主義神学会西部部会
２０１２年度秋期研究会議

現代のパウロ解釈を考える
～“新しい視点（New Perspective）”をめぐって～

２０１２年１１月１９日(月)　　神戸神学館（神戸カベナンタービル２階）

＜プログラム＞

１０：００　受付開始

１０：３０～１１：００　開会礼拝

司会・奨励　岸本大樹（コーディネーター）

１１：００～１２：３０　研究発表

①「アメリカ福音派研究の実際～日本での福音派研究との対比から～」
青木保憲氏（京都中央チャペル牧師）

②「キリシタン大名、高山右近の信仰と政治
～現代日本キリスト教会への問いかけ～」
観寺正和氏（西神福音ルーテル教会伝道師）

１２：３０～１４：００　昼食；各自で近所に出かけ、お召し上がりください。

＊この間、理事会を開催致します。理事の方々は３階へ移動してください。

１４：００～１５：３０　発題講演

司会　金井由嗣（コーディネーター）

①「パウロ研究の新しい視点：肯定的な見地から」
鎌野直人氏（関西聖書神学校学監）

②「＜信仰義認＞再訪－教会が立つか倒れるかの信仰条項－」
遠藤克則氏（改革長老教会北鈴蘭台伝道教会牧師，神戸神学館教師）

１５：３０～１６：００　質疑応答

１６：００～１６：３０　総括・献金・閉会の祈り

進行　坂井純人（コーディネーター長）

１６：３０　散会

＜コーディネーター＞

坂井純人（改革長老教会東須磨教会牧師，神戸神学館教師，神戸改革派神学校講師）

金井由嗣（日本イエス・キリスト教団千里聖三一教会牧師，関西聖書神学校講師）

岸本大樹（キリストの教会・旭基督教会牧師，大阪聖書学院学院長，キリスト者学生会非常勤主事）

アメリカ福音派研究の実際

ーアメリカと日本との対比からー

京都中央チャペル
青木保憲

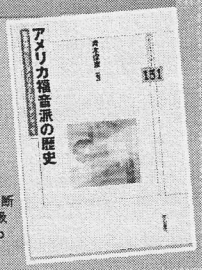
本研究の目的と方向性

アメリカ

福音派研究があまりにも多すぎて、分類の仕方を提示するだけでも一つの研究分野となる。

日本

まとまった歴史研究がなされていない。断片的であったり、政治問題に付随する扱いであったり、福音派擁護の論調であったりする。



二つのEvangelials

Evangelicals
プロテスタント教会全般
1870年代

Evangelicals
保守的聖書理解＋社会的関心
1960年代

二つのFundamentalist

Fundamentalist
神学的論争を展開
1920年代

Fundamentalist
中絶・個性愛などに政治的解決を図る
1980年代

Liberalism (モダニスト・リベラル神学)

1870年代
1920年代
1980年代

Evangelicals (プロテスタント教会)

Fundamentalist (神学的論争)

New Evangelicals

Fundamentalist (政治的解決)

Evangelicals (保守的信仰＋社会的関心)

福音派

1947年～
1960年代

1960-70年代

社会学の一部としての「福音派研究」

リチャード・ホッフスタッター (Richard Hofstadter)

教会や教派のスタイルは、かなりの程度その属する社会階級によって決まってしまう。多くの場合、**豊かな階級**（The possessing classes）は宗教を合理化し、高度に発達した礼拝形式を守ることに多大な関心を示す。これに対して**搾取された階級**（The disinherited classes）—特に**無学の人々**—は、情緒に訴える宗教に心動かされてきた。

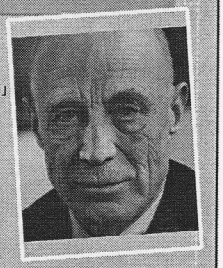
『アメリカの反知性主義』
(Anti-intellectualism in American Life)より

リチャード・ニーバー (Richard H Niebuhr)

「知的な訓練を受け、典礼を重視する**牧師**」

「情緒的な信仰の必要性を求める**信徒**」

→ここから**利害の対立**が生じる。



『教派主義の社会的諸要素』
(The Social of Denominationalism)

1960-70年代

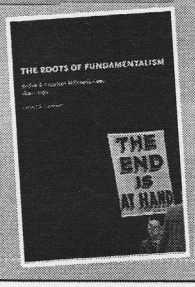
神学運動としての「福音派研究」

アーネスト・サンディーン (Ernest Sandeen)

根本主義研究の前提となっていた「無知な南部の田舎者たち」という考え方を払拭。

19世紀末から受け継がれた**神学運動**のひとつ、と位置づけた。

「**ディスペンセーショナリズム**」と「**プリンストン神学**」の融合



『根本主義者の源流』
(The Roots of Fundamentalism)

ジェームズ・バーの主張

根本主義の核となるものは、伝統的な神学的教理でもなければ聖書を慎重に釈義した結果でもない。むしろ様々な聖書箇所から、救い、励まし、霊的体験といった**深い個人的な体験**を得るために、**聖書の本質とは全く関係なし**に聖書を中心に据えて利用しているだけである。

1977年

カール・ヘンリー (Carl Henry)

1978年6月2日から3回に渡って、『クリスチャニティ・トゥディ（*Christianity Today*）』誌上で、バーに反論

「もはや福音派となっている自分たちにこの定義は当たらない」

「厄介しがたいイギリスの根本主義者たち」
Those Incomprehensible British Fundamentalists.

アリスター・マクグラス (Alister McGrath)

「『根本主義(Fundamentalism)』と『福音主義(Evangelicalism)』との区別さえ付けていない侮蔑的で論争的な書物である。」

『キリスト教の将来と福音主義』1993年
(Evangelicalism and the Future of Christianity)

70年代

バーが主張するような「根本主義者」が存在することは認めるが、自分たちとは異質であることを強調。
「福音主義」と「根本主義」との連関には否定的。

歴史的考察の深まり

90年代

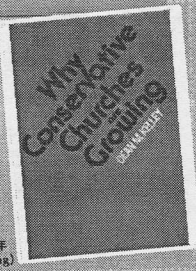
「根本主義者」に対するバーの主張を「神学的な誹謗中傷」として批判。「根本主義」から「福音主義」への神学的移行を認める。

1970年代

プロテスタント教会の動向から

ディーン・ケリー (Dean Kelly)

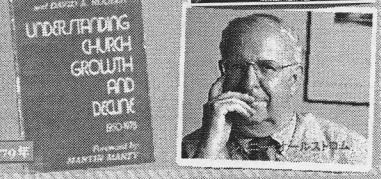
1960年代後半から、メインライン諸教会が急激に信徒を減らしている一方、南部バプテスト教会に代表される福音派教会がその数を増やしている。それはなぜか？

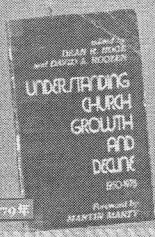


『なぜ保守派教会は成長しているか？』1972年
(Why Conservative Churches Are Growing)

福音派の歴史的ルーツを探れ！

マーティン・マーティー


ニーニャールストロム

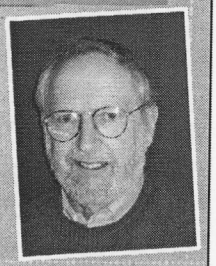


1980年～

「アメリカ福音派研究所」発足

ジョージ・マースデン (George Marsden)

福音的プロテスタント教会(evangelical Protestantism)に属する根本主義者は、**アメリカの文化体験**によって生み出されてきた。根本主義者はアメリカの文化に非常に近い関係性を保っている。根本主義は取り巻く**文化との大きな葛藤**を経験しながら生み出されてきたということである。」



社会学的視点(60年代)と
神学的視点(70年代)の融合
⇒アメリカ文化との連関で

『修正的根本主義』
1987年

『根本主義とアメリカ文化』
1980年

アメリカ福音派研究所 (Institute for the Study of American Evangelicals)

ナタン・ハッチ (Nathan Hatch)

ジョエル・カーペンター (Joel Carpenter)

マーク・ノール (Mark Noll)

『現代アメリカと福音主義 (Evangelicalism and Modern America)

20世紀半ばから、福音派の『**正規会員**(card-carrying)』とでも言うべき人々が存在している。彼らは**19世紀の福音主義者**のように、超教派的な福音主義の組織—伝道団体、海外宣教団体、社会改善団体、出版社、学校など—の基盤を形成し、そしてそれらと深く関わっている。

最も典型的な『福音派』とは、**根本主義と直接的な関わり**を持ちながら、同様に**他の要素**—ペンテコステ諸派、ホーリネス派、改革派、再洗礼派—にも深く関わっている人々である。

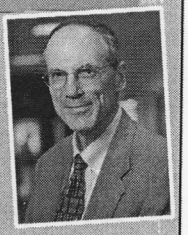
1984年

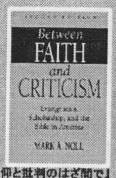
1980年代 前半の問い

福音派とはだれか？

マーク・ノール (Mark Noll)

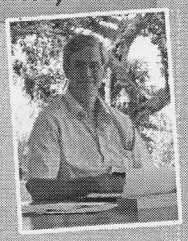
19世紀後半に、アメリカ・プロテスタント教会が**聖書批評学**をめぐって葛藤し、最終的にこれを**受け入れていく**過程を描いている。





『信仰と批判のはざまで』1986年
(Between Faith and Criticism)

ジョエル・カーペンター (Joel Carpenter)



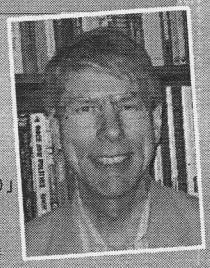
1920年代後半から40年代までの根本主義者たちの動向をリサーチ。特に彼らの運営する聖書学校や神学校の活発な活動を描き出している。メインライン諸教会が勢いを失っていた「宗教的大恐慌」の時代、根本主義者がこのような状況の中をいかに生き抜いたか、また、1940年代後半の新福音主義の時代をどのように切り拓いたか、を詳細に物語る。

『もう一度立ち上がらせよ』
(Revive Us Again) 1997年

1980年代 後半の問い

福音派の特徴は何か？

デビッド・ベビングトン (David Bebbington)



「回心主義(conversionism)」

「熱心な宣教活動(activism)」

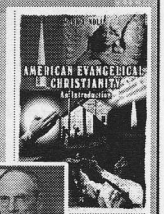
「聖書主義(biblicism)」

「十字架中心主義(crucicentrism)」

『現代イギリスにおける福音主義』1988年
(Evangelicalism in Modern Britain)

『アメリカの福音的キリスト教』 (American Evangelical History)

「聖書に基づいた世界観」を前提とする根本主義者、福音派の特徴をいくつか挙げ、その各々の観点に**適合するアメリカの歴史**を具体的に叙述。
(2001年)



「本書の目的は、アメリカ福音派が、『**聖書に基づいた世界観をいかに文化的な事柄に適合**させていったか』を描くことであり、福音的な宗教がアメリカの歴史においてなぜ今のような立場を獲得していったのかを示すことである。」

福音派(Evangelicals) 定義の多様性

1990年代から2000年にかけて

一致なき「福音派」の定義

「まるでモザイク画か万華鏡を見ているようだ」ティモシー・スミス(1986年)

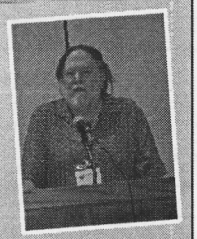
「まるでパッチワークキルトのように、統一というよりも豊富な多様性に満ち、影響力を持つ」ランドール・バルマー(1989年)

「どの教派も福音派にとって、家族のようなものだ。」ロバート・ジョンストン(1991年)

ドナルド・デイトン (Donald Dayton)

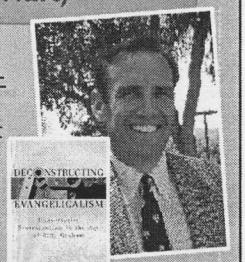
私はこの用語（福音派）を用いることをしばらく中断すべきでないかと考えている。できることならより適切で有用な新しいカテゴリーを分析して創り出してはどうだろうか。

→マースデンから始まる「福音派の歴史」を、白人エリートたちの偏った描写であるとして、退ける。



D. G. ハート (D. G. Hart)

福音派のアイデンティティを求めることは、止めるべきだ。なぜならそんなものは存在しないのだから。



『福音主義の解体』
(Deconstructing Evangelicalism) 2004年

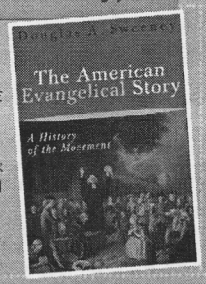
「福音派」再構築の試み

2005年から現在にかけて

ダグラス・スウィーニー (Douglas A. Sweeney)

ハートやデイトンの批判を踏まえて、福音派の歴史を再構築しようとする。

Ex) アフリカ系アメリカ教会の形成、ペンテコステ諸派の生成にもページを割く。



『アメリカ福音派の物語』
(American Evangelical Story) 2005年

日本の福音派研究

1960年代ー70年代

古屋安雄

『キリスト教国アメリカーその現実と問題』(1967年)

ビリー・グラハムに対して「ネオ・ファンダメンタリスト」「ネオ・エヴァンジェリズム」というカタカナ表記を用いている。

『激動するアメリカ社会』(1978年)

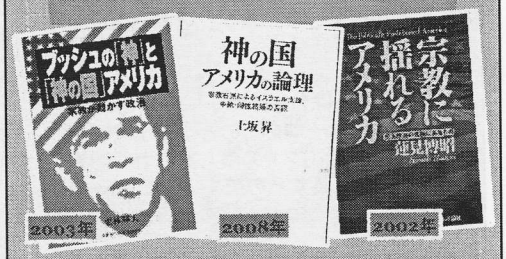
「エヴァンジェリカルの台頭」という節を設ける。

→1976年のカーター大統領選出以後、本格的な研究が始まった。

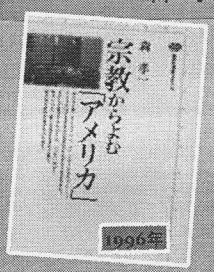
日本の福音派研究

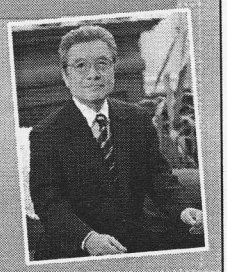
1980年代

宗教と政治の関わりから



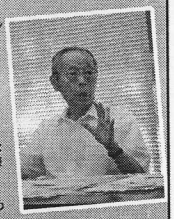
歴史神学的立場から
森 孝一





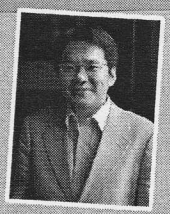
福音派的立場から
宇田 進

『福音主義キリスト教とは何か』(1984年)
1983年に翻訳されたジェームズ・バーの『ファンダメンタリズム―その聖書解釈と教理』に刺激され、福音派としてこれに反論しなければならないということで出版を決意。

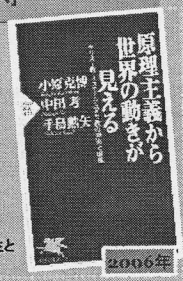


「現代福音派教会の神学」(1995年)
『総説現代神学』に所収。「ポスト・リベラル時代の到来と神学上のパラダイムの多元性の承認の時代を迎えた」と表現し、福音主義は以前のようにリベラル派から「反知性的」というレッテルを貼られることなく、むしろ「有効な知的選択肢の一つ(an intellectually viable option)」と見なされつつあることを提示 。

一神教研究の立場から
小原 克博



原理主義(根本主義)の欠点や問題性と共に、肯定的な側面をも描き出す。



まとめ

- 私たちは「歴史的過去」を持つ存在であることを認識すべきである。

＊たとえ完全無欠な真理が存在したとしても、歴史的な存在である私たちに、そのすべてを把握することはできないと認める勇気を持つべき。

エペソ書4:13

わたしたちは皆、神の子に対する**信仰と知識**において一つのものとなり、**成熟**した人間になり、キリストの満ちあふれる豊かさになるまで**成長する**のです。

アメリカ福音派研究の実際
ーアメリカと日本との対比からー

京都中央チャペル 青木保憲

●本研究の目的と方向性

・「アメリカ福音派の歴史（北部を中心に）」の現状

＊アメリカではあまりにも多すぎて、分類の仕方を提示するだけでも一つの研究分野となり得る。

＊日本では、まとまった福音派研究が歴史的になされたことはほとんどない。

Cf)福音派に関する研究はどれも断片的であったり、政治問題に付随する形で扱われる宗教史研究となってしまっている。または福音派擁護の論調。

・明石書店より『アメリカ福音派の歴史 聖書信仰にみるアメリカ人のアイデンティティ』(2012.6)を上梓。

＊19世紀後半から1980年代の福音派に至る歴史的変遷を、神学的な視点でひもとき、彼らに共通する特質を見出す試み。

「福音派とはどんな人々で、なぜ彼らはアメリカに多数存在するのか？」

・研究の特質

＊日本の福音派研究は断片的→資料が少なすぎるため。

・第一次資料になるべくあたる。

Ex)『クリスチャニティ・トゥディ（*CT: Christianity Today*）』…福音派の代表雑誌

『クリスチャン・センチュリー（*CC: Christian Century*）』…リベラリズムの代表雑誌

→これら二つを対比させながら、歴史的事象の解釈の相違をつまびらかにする。

1980年代以降に関しては、歴史的諦観が未確定であるため、扱わない。

●本研究における用語解説

・EvangelicalsとFundamentalistに関する用語の混乱

①二つのEvangelicals

・1870年代までのアメリカにおけるプロテスタント教会は、自らをEvangelicalsと称していた。（この時代、聖書の記述を字義通り捉えなかったり、進化論を許容するようなリベラリズムは生まれてきていない。）

＊Evangelicalsは、「宗教改革によって生じたプロテスタント教会」という意味

Cf)ドイツ語のEvangelischからきている。

・1960年代以降、保守的な聖書理解（聖書字義通り・進化論反対）を持ちながら社会問題へ関心を示す人々が台頭。→彼らも、自らをEvangelicalsと称した。

●Evangelicals…1870年代までの「プロテスタント教会」と、1960年代以降に「保守的信仰を持っていた集団」、の二つを指す言葉となってしまった。

②二つのFundamentalist

・1870年代以降、聖書批評学と進化論を受け入れる人々が生まれてきた。彼らはモダニスト（modernist）と呼ばれた。彼らの考え方をリベラリズム（liberalism）と言う。
→そんなモダニストに対抗する人々が1920年代に台頭してきた。

・1920年代、聖書批評学や進化論に対抗する保守的な集団が生まれた。
彼らは神学的な論争を展開した神学者、牧師たち。⇔政治や社会問題には無関心
Fundamentalist「根本主義者」と呼ばれた。

・1980年代以降、同性愛・中絶問題を政治に解決しようとする集団が登場。
彼らの過激な行動の背景に、保守的な聖書理解があったことから、Fundamentalistと呼ばれた。前者と区別する場合は「原理主義者」と表記する必要あり。
Cf)1979年、イスラーム原理主義者（Islamic Fundamentalist）という用語がアメリカで姦しく用いられたため、Fundamentalistの部分だけキリスト教にも援用された。

●Fundamentalist…1920年代に神学的論争を展開した集団と、1980年以降に同性愛や中絶問題を政治的に解決しようとした集団の、二つを指す言葉となってしまった。

・さらなる混乱

＊1979年、イスラーム革命が勃発したことにより、「イスラーム原理主義者（Islamic Fundamentalist）」という用語が使われるようになる。
→Fundamentalistと呼ばれることを嫌った人々が、自らを勝手にEvangelicalsと称するようになった。

・誤解された点

①1980年代以降のFundamentalist（原理主義者）が政治的に躍進したため、1920年代のFundamentalist（根本主義者）も中絶反対、同性愛反対を訴える過激な集団であるというイメージを（アメリカの研究者にすら）与えてしまった。
→「原理主義者」「根本主義者」＝狂信的な人々、というイメージ[1]

②さらに、原理主義者の一部が、Fundamentalistと呼ばれることを嫌い、Evangelicalsと自称したため、Evangelicals全体にも狂信的なイメージが拡大してしまった。
→「アメリカの福音派」＝「過激な聖書理解を持つ、偏狭な集団」[2]

「このような二重のねじれ現象が、英語圏においてすら起こっていたことを日本人の研究者は正確に理解すべきである。どの時代におけるEvangelicalsとfundamentalistであるか

を歴史的に精査しないまま、単純にfundamentalistを「原理主義」、evangelicalsを「福音主義」「福音派」と訳していては、結果的にアメリカ福音派の歴史を大きくゆがめてしまうことになる。この典型的な一例は、「福音主義」を「キリスト教原理主義」と表現することで、アメリカには前近代主義的な感覚を持った人々が現在も存続している、とする論調である。」[3]

●福音派研究の歴史（アメリカ）

①1960-1970年代　社会学の一部として

・厳密に言えば、1960年代まで「福音派」研究は存在しなかった。

→学者たちは、根本主義者の動向を研究した。

彼らは、根本主義者たちを地方に根差した無学で低所得な社会層と捉え、社会学的な視点で根本主義者たちを捉えようとした。

Ex) 1963年ーリチャード・ホッフスタッター（Richard Hofstadter）『アメリカの反知性主義（*Anti-intellectualism in American Life*）』

「教会や教派のスタイルは、かなりの程度その属する社会階級によって決まってしまう。そのために、ある社会集団に適した礼拝形式や説教が、別の集団には適合しないこともありうる。多くの場合、豊かな階級（The possessing classes）は宗教を合理化し、高度に発達した礼拝形式を守ることに多大な関心を示す。これに対して搾取された階級（The disinherited classes）ー特に無学の人々ーは、情緒に訴える宗教に心動かされてきた。そしてこの情緒的な宗教は、上流階級が通う教会の宗教的スタイル、典礼、聖職者などに反抗することで力を得る場合もあり、この反抗は同時に、貴族的な形態や道徳に対する反抗であった。」[4]

②1960-1970年代　神学運動として

・アーネスト・サンディーン（Ernest Sandeen）が1970年に『根本主義者の源流（*The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*）』を出版。

→従来の根本主義研究の前提となっていた無知な南部の田舎者たちの考え方を払拭し、19世紀末から受け継がれた神学運動の一つ、と位置付けた。

＊「ディスペンセーショナリズム」と「プリンストン神学」に源流を見た。

Cf)サンディーンの主張を一部認めつつも、同時に現代的な科学や理性的判断を受け入れない頑なさを非難する声は絶えなかった。

Ex)ジェームズ・バーの『ファンダメンタリズム』（1977年）

⇔カール・ヘンリー…バーの主張を一部認めつつ「自分たちはその範疇にない」と主張。

アリスター・マクグラスは、バーの著作を「侮蔑的で論争的な書物」と非難。

③1970年代　プロテスタント教会との関連から

・社会学者ディーン・ケリー（Dean Kelly）が『なぜ保守派教会は成長しているか（*Why Conservative Churches Are Growing*）』を発表した。

＊1960年代後半から、南部バプテスト教会に代表される福音派教会が、数を増やしていることを報告している。

④1980年代以降　ジョージ・マースデンの登場

・ジョージ・マースデン（George Marsden）は、根本主義や福音派の起源を単一要因には求めなかった。「神学もまた文化的社会的現象から生まれたもの」と捉え、根本主義（者）のルーツを多様に捉えることを提唱。
→これは現在でも福音派・根本主義研究の柱である。

Ex)「ディスペンセーショナリズム」と「プリンストン神学」に加え、「スコットランド常識哲学（Scottish Common Sense Realism）」と「ホーリネス運動」を列挙。
→『根本主義とアメリカ文化（*Fundamentalism and American Culture*）』(1980)
「福音的プロテスタント教会（evangelical Protestantism）に属する根本主義者は、アメリカの文化体験によって生み出されてきたということに私は同意する。根本主義者はアメリカの文化に非常に近い関係性を保っている。」[5]

・1982年、マースデンの著作が評価される中で、彼を中心にして「アメリカ福音派研究所（Institute for the Study of American Evangelicals）」が創設される。
→1984年『現代アメリカにおける福音主義（*Evangelicalism and Modern America*）』が刊行される。
「最も典型的な『福音派』とは、根本主義と直接的な関わりを持ちながら、同様に他の要素ーペンテコステ諸派、ホーリネス派、改革派、再洗礼派ーにも深く関わっている人々である。」[6]

●80年代前半の最も重要な問い…「福音派とはだれか？（Who is Evangelicals？）」

・1987年、マースデンは根本主義から福音派への過渡期を担った「新福音主義者（new Evangelicals）」に焦点を当てた著作『修正的根本主義（*Reforming Fundamentalism*）』を発表。この本は、フラー神学校の動向を中心にして、1940年代から80年代までの葛藤を描いている。

＊『根本主義とアメリカ文化』(1980)、『修正的根本主義』(19871)の二冊が、南北戦争後から現代までの福音派の歴史概観した教科書的著作と言える。

⑤1990年代以降　ジョージ・マースデン以後（弟子たちの時代）

・マーク・ノール（Mark Noll）→福音派の特徴を挙げ、それに該当する歴史的事象をピックアップする方法を採った。
Ex)『アメリカの福音的キリスト教（*American Evangelical Christianity*）』(2001)
→ノールは歴史学者デヴィッド・ベビングトン（David Bebbington）が1988年に提唱した定義を援用。
①「回心主義（conversionism）」②「熱心な宣教活動（activism）」

③「聖書主義（biblicism）」④「十字架中心主義（crucicentrism）」
→1988年以降は、これがスタンダード化

・ドナルド・デイトン（Donald Dayton）
＊マースデンの研究方法は、北部白人でブルジョア的な長老派を中心とした歴史に偏っていると指摘。「もっと庶民的で草の根的な神学運動にこそ、福音派の本質がある」と捉え、南部を中心とした「ペンテコステ派研究」に着手する。

・D.G.ハート(D.G. Heart)
＊福音派のアイデンティティを求めることは、止めるべきだ。なぜならそんなものは存在しないのだから。『福音主義の解体(Deconstructing Evangelicalism)』(2004年)

⑥2000年代以降　「福音派」再構築の試み
・ダグラス・スウィーニー(Douglas A. Sweeney)
＊デイトンやハートの批判を踏まえて、福音派の歴史を再構築しようとする。
アフリカ系アメリカ教会の形成、ペンテコステ諸派の生成にもページを割く。
『アメリカ福音派の物語(The American Evangelical Story)』(2005年)

●福音派研究の歴史（日本）

・福音派研究の黎明期 古屋安雄
・1976年、カーター大統領誕生→「福音派」へ人々の注目が集まる。
＊表記は「エヴァンジェリカル」「ネオ・ファンダメンタリスト」であった。
→1980年以降、政治分野における福音派の動向に注目が集まる。
Ex)上坂昇、蓮見博昭、栗林輝夫ら
＊彼らに共通して言えるのは、「福音派」「宗教右派」「キリスト教原理主義」という用語を学問的に区別することなく、ジャーナリスティックに用いていること。

・1980年代以降ー歴史神学の視点から
＊森孝一（同志社大学名誉教授　現神戸女学院学長）→青木の指導教官である。
・1970年代のサンディーンから80年代のマースデンまでをいち早く日本に紹介。
・1996年、『宗教からよむ「アメリカ」』（講談社メチエ）を刊行。

・福音派内部から…宇田進
＊1983年にジェームズ・バーの『ファンダメンタリズムーその聖書理解と教理』が翻訳出版された。これに危惧を感じた宇田は、1984年に『福音主義キリスト教とは何か』を出版。→しかし福音派の良い点を強調することに終始してしまっている。
＊1995年発刊の『総説現代神学』（リベラル派神学者たちによる論文集）に福音主義神学について宇田が執筆。リベラル派からも一目置かれる存在に。
→リベラリズムと並び立つ、「有効な知的選択肢」の一つとして、福音主義神学を挙げている。

・一神教研究の立場から…小原克博(同志社大学神学部教授 一神教研究センター長)

＊一神教(キリスト教、イスラーム、ユダヤ教)の共通概念として「原理主義」を取り上げ、多角的に比較対照する。

＊『原理主義から世界の動きが見える―キリスト教・イスラーム・ユダヤ教の真実と虚像―』PHP新書、2006年。

→原理主義の欠点や問題性とともに、肯定的な側面も描き出す。

●まとめ

・私たちは「歴史的過去」を持つ存在であることを認識すべきである。

＊たとえ完全無欠な真理が存在したとしても、歴史的な存在である私たちに、そのすべてを把握することはできないと認める勇気を持つべき。

[1] このような論調で書かれた著書は日米において枚挙いとまがない。ここではその代表例を2冊挙げておく。スーザン・ジョージ『アメリカは、キリスト教原理主義・新保守主義に、いかに乗っ取られたのか?』、作品社、2008年。坪内隆彦『キリスト教原理主義のアメリカ』、亜紀書房、1997年。

[2] 『ジーザス・キャンプ』(2006)というドキュメンタリー映画が全米で公開された。

[3] 青木保憲『アメリカ福音派の歴史』、明石書店、p.12.

[4] Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life,* Alfred A. Knopf, 1963, p. 56.

[5] George Marsden, *Fundamentalism and American Culture,* New Edition, Oxford Express, 2006[1980], p. x.

[6] Marsden, "The Evangelical Denomination," in: George Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America,* Eerdmans, 1984, p. xiv.

2012年11月19日

日本福音主義神学会　西部部会　2012年度　秋季神学研究会議　研究発表

キリシタン大名、高山右近の信仰と政治　～現代日本キリスト教会への問いかけ～
（神戸ルーテル神学校　2012年卒業論文より）右近の父、飛騨守は日本のパウロ

西神福音ルーテル教会
観寺正和

●今、なぜ高山右近か（以下、右近と記す）

いのちのことば社から出ている子ども向け月刊誌「月刊らみい」には、歴史マンガ「戦国時代のキリシタン大名物語　高山右近」が連載中である。11月号が第5話、次は来年の1月号が6話の予定。教会に集う子ども達が、普段、教会では耳にしない右近について興味を持っている。子ども達に説明をできるように、少しの助力になれば幸いである。

右近は現代、列福申請中である。異国の地に流され病死した右近を「福者」として認めるかどうかが鍵と思われるが、カトリック教会ではすでに大規模な署名活動を行っている。プロテスタント教会がこの運動に対して、どのように対応していけばいいのか、今後の日本のキリスト教界の進展に関わる問題でもある。

右近を研究するに際して困ることは、資料が非常に少ないということである。高槻を訪問した際に研究グループの方も「資料が少なく困っています」と言われていたのが印象的であった。また年号もはっきりとせず、資料によっては1～2年の誤差が発生しているので、年月日の記述や場所に関する記述には、あいまいな要素があることをお断り申し上げる。（右近1552年～1615年説を採用する）

～論文構成～（全26ページ）

序文、　Ⅰ　キリスト者としての右近とその背景、Ⅱ　高槻、明石城主としての右近とその背景
Ⅲ　国外追放、　まとめ

以下論文抜粋

序文

戦国時代と言われる乱世にあって、大量改宗とも呼ぶべき霊的な出来事が実際に起こった。海外からの宣教師と共に多くの日本人信徒が活躍をしたが、特にその中でも多大な影響を与えた高山右近をとりあげる。

Ⅰ　キリスト者としての右近とその背景

1　日本における初期キリスト教受容の背景。(1549年ザビエル来日以降)

社会的混乱期の中でそれまでの既成宗教が衰退、人々は強い信仰を求めていた。
また、大名は宣教師と共に入ってくる兵器類に目を向けた。
初期10年間で約6千名が改宗した。（1614年当時は約37万名）

2　入信への過程

まず熱心な仏教徒であった父親（飛騨守）が信仰を持つが、その際にはまさにサウロの改宗時のような劇的な入信であった。その後、すぐに家族、家臣に入信を勧めた。右近は11歳で洗礼を受ける。

3　入信後の働き

3－1　信徒としての働き

父親は城内（大和沢城）に教会堂を建て、家臣や知人にも伝道した。高山父子は、領内の貧しいキリシタン農民にもキリシタンとして平等に接したことで知られている。

3－2　神学教育との関わり

家臣、領民の多くがキリシタンとなり、宣教師だけでは手が足りなくなり、専任の教職者が必要となってきた。そこで、神学校を建てることに協力をするようになる。
右近は畿内だけでなく、全国に布教するために神学校の必要性、重要性をいち早く感じ取っていたのである。

4　キリスト者としての右近の問題点を探る

４－１　家臣や領民が改宗したが内実はどうであったか

武士や農民ばかりでなく、これまで反対し続けてきた仏寺の僧侶たちも続々と改宗し、不要になった寺社は取り壊され、あるものは教会に改築された。右近父子は僧侶たちに対して、改宗を勧め、キリシタンとなって無収入になっても、生活の保障を約束したのである。このようなわけで、多くの寺社、仏像が薪と化したのであった。しかしここで問題となったのが、右近の急進性である。この世の楽園を夢見て、それを実現させるためには自分の周りのすべての人間が入信しないことには果たせないと考えていたのであった。改宗はしたものも、寺社が取り壊される様子を僧侶たちはどのような思いで見ていたことか、一見、右近に服従したように見えても、内実はそうではなく、時の封建制の持つ特異性による不本意な入信、改宗であったのではないか。後には寺社を追い出された？僧侶たちが反撃を行うことになる。

４－２　神の召し

日本キリスト教史上に名を残した右近は神の召しをどのように考えていたのか。イエズス会の日本宣教方針は日本を二教区に分けて、各教区には修院を置き、日本人修道者の霊的、教育的統治のための学院（コレジオ）、青少年のための神学校（セミナリオ）、修道者と司祭養成のための修練院（ノビシアド）、宣教師のための日本語語学学校の設置を決め、即刻実施されたのであるが、右近は入学はせず、むしろ経営、建築面で多大な働きを残している。

宣教師カブラルは本国の方針である宣教師が日本語で説教をすることに対し、無理であると決め込み、この命令を握りつぶした。そればかりでなく、日本人にもラテン語やポルトガル語を教えようとしなかった。日本人の中から司祭が現れないようにするためであった。しかしこのカブラルの方針はやがて暗礁乗り上げることになるが、右近は彼の方策のため入学の道を閉ざされたのではないか、右近ほどの者が当初からしっかりと神学を学びとっていれば、日本にけるキリスト教は大きく違ったものになっていたかもしれないのである。

Ⅱ　高槻、明石城主としての右近とその背景

１　政治的背景＜高槻時代＞

当初２万石であったが、後に信長に認められ４万石に加増された。また数々の合戦に参加した功績でさらに４千石に加増された。高槻城は右近父子が乗っ取ったとされている。当時、領民約２万５千人の内約１万８千人がキリシタンであった。現代では高槻市は右近を積極的に紹介し、寺社を取り壊したことの真意を承知している。（高槻市のホームページ参照）

＜明石時代＞

秀吉は自分の立場を守るため、大名の配置転換を行った。右近もこの時に高槻から明石へと移封された。秀吉は右近の功績を認めていたが、右近を要衝から外さないと何を起こされるかわからないという不安から決定されたのである。しかし秀吉は右近に６万石（５割増）を与え、今まで通り宣教師の世話をしてもよいという許可を与えた。明石ではわずかの期間で２千人がキリシタンとなり、さらに増加していく勢いであった。しかし秀吉は九州征伐の準備を右近に命じ、止む無く中断せざるを得なくる。

明石市は右近をあまり紹介していない。しかも右近が居住していた船下城跡は出ンぼの中に、盛り土をしてあるだけで、地元の人たちも知らない。寺社との関係がいまだに修復されていないのか、高槻市との対応の差が顕著に現れている。

２　武将、築城家、茶人としての歩み

武人であった父の影響で、幼少より徹底した文武教育を受けていた右近は、荒木村重に属し、信長、小西行長、黒田孝高ら多くの大名を洗礼まで導いた。もし秀吉が右近を効果的に用いていたならば、大阪城は落城していなかったという見方もある。右近はこのように飛びぬけた武将としての働きが、信仰者としての右近の働きを阻害していたことは否めない。

築城家としてはセミナリオ建築、教会堂の設計、また城郭建築にも代一級の才能を発揮、富山城の設計、金沢城の改築、高岡城の建築に関わる。特に南蛮寺などは宣教師から学んだ欧州仕込みの建築物として有名である。茶人としては、千利休との７人の高弟の一人として数えられている。彼らはキリシタンの良き理解者であった。利休は彼らの信仰を見てキリスト教を知るに及んで、「捨ててこその詫び茶」の思想に影響を与えた。

３　改易の内容とその背景

秀吉の命による九州征伐に備え、右近は7百名を引連れて出陣し、前衛部隊長として仕えた。ここで秀吉は交易船にまつわるトラブルのために突如「伴天連追放令」を出した。右近は、これを悪魔は妨害の手を伸ばしてくることを、あらかじめ予測していたと言われている。秀吉は右近に信仰を捨てるように迫るが、断った。さらに千利休を使いに送って迫ったがそれでも首を縦に振らなかった。宣教師たちは、秀吉の心変わりに理解できず、大変おどろいたようである。

4　宣教師と政治

宣教師たちは当初から政治の中枢に接触し、働きを進めてきた。このことによって、宗教が政治に干渉するということが起こった。干渉された方が今度は宗教を干渉し出すのである。その結果が迫害をなって、やがて鎖国へと発展することになる。宣教師たちは教えの言葉だけで日本人の文化を変えることができると考えた。しかし強制と征服によらずして、古い文化を捨てて、新しい文化を採用した民衆の例は今までに存在しない。南北アメリカの征服がそうである。日本が武力征服されない限り、日本における土着宗教をキリスト教に改宗することはできないのであろうか。しかし、敗戦国日本はキリスト教化を迫られなかった。たとえ征服されても、キリスト教国となり得ない特殊な国なのである。

5　大名としての右近の問題点を探る

5－1　主君との関係性<織田信長と右近>

右近が26歳の時、主君である村重が信長に叛いた。この時に右近は悩んだ。信長に降伏するなら切腹をするといいだす父。右近はついに刀を捨てる覚悟を決め生涯を神、教会に仕える覚悟であった。しかし信長はそれを許さず、さらに右近と信頼関係を深めたのであった。苦悩に満ちた右近の胸中を察することが出来る一こまである。

<豊臣秀吉と右近>

秀吉と右近の関係は、信長との関係に類似している。秀吉は最初はキリシタンに好意的であったが、これは宣教師の貿易上の利益を重要視していたのが理由である。キリシタンを信頼し、重要な地位に配置し登用していた。しかし右近はいつまでも武力と信仰が両立し続けることは出来ないことを感じ取っていたのである。結果的にキリシタン大名が短期間の存在に終わったのである。

5－2　封建的絶対服従性との関連

右近は家臣や領民に改宗を勧めたのであったが、右近自身は主君との関係において当初はバランスを保っていたが、どこまでもこの主従関係を維持することは不可能であることを当初から抱いていたのである。右近は最終的に信仰を選び取ることになるのだが、時の封建制、絶対君主制から見れば、反逆児、反体制分子ということになろう。右近がもう少し、融和的な考えを持って主君と向き合っておれば、歴史は大きく変わっていたかも知れないのである。ひいては後の鎖国政策も、形が変わっていたのかもしれない。

5－3　キリシタン大名が残した課題

宣教師や右近のの働きにより、1553年から1620年までに87名のキリシタン大名が生まれた。特に九州地区に多い。秀吉は彼らが団結して反旗を翻すことを一番恐れていたのである。逆に言えば、キリシタン大名たちが、秀吉に対してキリスト教が危険であり、政権を奪われかねないというようなイメージを抱かせたのである。

現代にお通ずる二階建て構造がキリシタン大名を疲弊させ、やがて短期間で消えゆくことになったのではないかと考えることができる。右近たちは先を急ぎすぎたのである。もう少し、安定性を考慮した常識的な判断をして物事を決定づけることにかけていたのではないかと考察する。したがって、キリシタン大名の存在は、短期的な繁栄にすぎず、長期的に見れば歴史に課題を残したといわざるを得ない。

Ⅲ　国外追放

1　徳川家康の追放令

家康は当初はキリシタンや宣教師に寛大であった。それは貿易、造船技術を手中に収めたいために、またキリシタン大名たちの働きが優秀であったから、その動向を静観するためでもあった。逆に言えば、キリシタンの手を通さなくてもそれらを入手できれば、キリシタンには何の価値もなくなるのである。そしてそれはオランダ船の渡来により現実となった。このため情勢は大きく変化する。さらに南蛮貿易は民間の商業力の増大につながり、封建体制を揺るがすものと警戒された。キリシタン禁制は時間の問題となった。右近は秀吉により明石から金沢に追放された。各地で迫害が強まり、多くの殉教者を出す。

しかし迫害により信仰を奮い起こすというキリシタンの姿勢を見た家康は「罪人を拝む邪法である」と非常に怒り、ついに 1614 年に伴天連追放を命じたのである。右近もその筆頭者に名が記された。右近は宣教師と同等の扱いを受けるべきキリシタンの頭目とみなされていたことが分かる。

2　神の計画の中に置かれた右近

国外追放令を受けた右近の反応は極めて明瞭であった。秀吉の命令を受けた時と、何等変わるところはない。多くの盟友の助けによりまもられてきた右近であったが、今回は海外追放であった。命までは奪わないということであったが、金沢から京都まで厳冬の街道を家族、親族と共に籠の使用を断り歩行にて行脚。京都にて指示を待つ。まさにイエスが歩まれたドロローサであった。次の命令は長崎へ。大坂から瀬戸内海を航海。途中、高槻、明石を格別の思いで通過。多くの試練を乗り越えて、ともかく生かされていることを様々な角度から思い巡らし、神の加護をいのらずにはおれなかったことであろう。長崎から老朽船に乗船、フィリピンのマニラに向けて出航したが、浸水、海賊の難、暴風等に悩まされ、過酷な航海であった。しかし右近は船内でも祈り、霊的談話、読書等で過ごした。

3　右近は将来をどう見据えていたか

追放先のマニラでは大歓迎を受け、まさに凱旋将軍のような扱いを受けた。スペイン国王の名において手厚くもてなす申し出を右近は断り、主のために生命を捧げようとした切なる望みをも、主はお許しにならなかった程の拙い自分は、そのような名誉には値しないと、丁重に辞退したのであった。到着後数ヶ月の後、ひどい熱病のため、1615 年 63 歳で病歿。マニラ市にて 10 日間葬儀が執行された。

まとめ

1　右近は現代キリスト教の模範となるか

これまで見てきたように右近は、日本におけるキリスト教史に名を残したが、キリシタン大名の存在は短期間であった。さらに結果的には日本キリスト教史に重い課題を残して終息したのである。しかし右近の前半生における働きは一時的であったにせよ、現代に生きる我々にとっても、希望の光を与えてくれる。乱世、戦国時代において、二つの町において、領民のほとんどが右近の影響でキリシタンとなったのである。これは取り消すことのできない歴史上の事実なのである。今後もこれらを研究することにより、福音が前進し、地域全体をキリスト教化するという可能性に寄与するのではないか。

2　鍵は日本独自の教会形成にある

日本におけるキリスト教会は西欧の様式を取り入れてきた。集う人々は知識層、インテリ、教会が一種のステータスシンボルのようなイメージであった。このような土壌が存在する限り、日本のキリスト教会は西欧の借り物から脱却出来ない。地域全体にキリスト教を進展させるには、教会の敷居を低くすることである。同時に西欧風からの脱却も必要。神社仏閣がどこの町にも必ず存在し、心の中にはその景色が焼きついている。原風景とでもいうべき心の故郷のようなものである。右近が行ったように町村全体をキリスト教化するためには、当然神社仏閣も含める必要がある。そして寺社を教会として再利用することも考える必要がある。

また地域全体をキリスト教化するには、政治の介入について考えなければならない。右近が夢に描いた地上の楽園、全国民のキリシタン改宗。それは政治的力を持ち合わせていた右近であったから実現したということが言える。すなわち強力なリーダーの出現が欠かせないのではないか。右近の時代にはそれは長続きするものではないことは歴史が証明した。しかし現代においては秀吉、家康のような威圧的なリーダーは存在せず、信教の自由が保障されているから、当時のように短期間で終息とするとは限らない。

イスラエルから遠く離れた日本で、4 百年前に紛れもなく、ひとりの政治的リーダーが現れ、キリスト教を地域全体にまで広めたことは事実なのである。右近のような強力なリーダーの存在が現れることにより、マイノリティー体質を脱出し右近が描いていた日本全体の改宗が実現することも夢物語ではない。その上でイエスキリストを神の子、救い主と信じる群れ同士、全部の教理は無理としても、垣根を取り払って協力し合うところに、日本の福音化が前進するのではないかと考える。

（追記）今後の研究課題

（1）史実を実践神学において展開することの可能性。（2）　教団、教派間におけるレベル調整。

（3）寺社取り壊し、焼き討ち説に関する真実の探査。

2012年11月19日

高山右近に関する参考文献一覧（論文作成時）

ラウレス・ヨハネス『高山右近の生涯』エンデルレ書店　1948年
海老沢有道『高山右近』吉川弘文館　1973年
五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館　1990年
セルメニオ・アントニオ『高山右近』サンパウロ社　1987年
池田敏男『人物中心の日本カトリック史』サンパウロ 1998年
オブスタット・ニフィル『高山右近』聖霊病院（金沢）1972年
浜崎伝神父『キリシタン遺跡と巡礼の旅』愛心館　1981年
高橋敏夫『高山右近を追え』いのちのことば社　2011年
谷真介『キリシタン大名　高山右近』女子パウロ会　2011年
結城了悟『キリシタンになった大名』聖母の騎士社　2005年
岩生成一『日本の歴史１４　鎖国』中央公論社　1981年
杉山博『日本の歴史11　戦国大名』中央文庫　1984年
片岡千鶴子『八良尾のセミナリヨ』キリシタン文化研究会　1970年
松田毅一『南蛮太閤記』朝日新聞社　1991年
葛井義憲『キリスト教土着論』朝日出版社　1980年
加賀乙彦『高山右近』講談社　1999年
フロイス『日本史1,3,5』（松田毅一、川崎桃太訳）　中央公論社　1978

その他の参考文献・資料（追加）

高槻市立しろあと歴史館『北摂の戦国時代　高山右近』高槻市　2012年
高槻市立しろあと歴史館『城下町高槻のはじまり　信長・秀吉・家康の戦略』高槻市　2011年
H・チースリク『高山右近史話』聖母の騎士社　1995年
まどかまこ『マンガ日本キリスト教史　上巻』雲の間にある虹出版　2000年
クリスチャン新聞『月刊らみい』いのちのことば社　2012年11月現在連載中

西部部会研究発表　観寺正和

パウロ研究の新しい視点：積極的に評価する見地から

関西聖書神学校
鎌野直人

I.　NPPの概略[1]

パウロが生きていた時代のユダヤ教は「第二神殿期ユダヤ教」と呼ばれる。ちなみに「第二神殿期」とは、捕囚が終わり、エルサレムの神殿が再建されてから（紀元前6世紀後半）からヘロデの神殿がローマ軍によって破壊された紀元70年までの時期をあらわしている。一般的に、旧約聖書の時代と新約聖書の時代の間、つまり「中間時代」とも呼ばれている。そして、この第二神殿期における、ユダヤ人たちの信仰と祭儀をあわせて、「第二神殿期ユダヤ教」と呼んでいる。

19世紀から20世紀前半にかけて、第二神殿期ユダヤ教は、「律法主義」という名前で呼ばれていた。そして、この律法主義に対抗して、パウロは「恵みにより、信仰による救い」を提示している、と理解されていた。その典型例として、ルドルフ・ブルトマンのことばを引用しておこう。ブルトマンはもちろん、ドイツのリベラルな新約聖書学者であるが、彼の第二神殿期ユダヤ教理解は決して特異なものではなく、保守派からリベラル派まで共有していたものである。

> しかしユダヤ教に対するパウロの対立は、・・・無罪放免という神の判決をもたらす、その条件についての主張にかかっている。この条件は、ユダヤ人にとっては、当然、律法の成就であり、律法の規定する「わざ」の実行であった。それに対してパウロの主張がぶつけられる。まず否定的にこう言われる。<u>律法のわざなしに</u>、と。・・・この否定的な主張に対して、<u>信仰によって</u>という積極的な主張があらわれる[2]。

ユダヤ人は律法が規定するわざを完全に実行することによって、神から無罪判決、つまり義と認められると理解している、と一般的に理解されていた。21世紀の多くのクリスチャンの第二神殿期ユダヤ教理解もこれとは変わらない。そして、この「律法主義」に対抗して、恵みにより信仰による救いを提示したのがパウロである、と考えられてきた。

しかし、このような第二神殿期ユダヤ教理解が適切であるのか、そしてそれと対抗していると考えられているパウロ理解が適切であるのか、これらの疑問に答える形で、新しいパウロ理解の地平線が新約聖書学の分野で広がっていった。

1.　本稿は、Kent L. Yinger, *The New Perspective on Paul: An Introduction* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011)に拠っている。さらに、河野克也『パウロ研究入門』未発表原稿も参考にしている。特に、河野氏は、初稿を読んで下さり、適切なアドバイスや問題点の指摘をして下さり、感謝している。

2.　ルドルフ・ブルトマン『新約神学II』ブルトマン著作集第四巻、川端純四郎訳、新教出版社、1966年、135–136頁。

E. P. Sanders

パウロ研究の大きな転換点は、1977年、E. P. SandersによるPaul and Palestinian Judaismの出版である[3]。本書において、Sandersは、第二神殿期のユダヤ人たちが救いに入り、救いにとどまることについてどのように考えているかを注意深く検証している。そして、ユダヤ人たちは律法に従うという彼ら自身のわざによって神に受け入れられるとは考えておられず、むしろ神によるイスラエルの選びを強調していると指摘した。つまり、ユダヤ人たちは、ただ恵みによって神の民とされた。救いは賜物であり、獲得するものではない。もちろん、律法は重要な役割を果たしている。しかし、それは救いに入るための条件ではない。イスラエルは神が結んで下さった契約によって既に神の民であり、律法は神の民を導くガイドである。そして、先だつ神の恵みによる救いのわざに対して、神が期待しておられる応答が律法の遵守である。つまり、イスラエルもそこに属する個人も、神の民として選ばれているから律法を遵守するのである。

さて、サンダースは、第二神殿期のユダヤ教に見られる宗教のパターンを「契約遵法主義」（covenantal nomism）と呼んだ。このパターンを次のように定義している。

> 契約遵法主義の特徴は、（1）神の計画におけるその人の位置は契約に基づいて確立され、（2）適切な応答として、この契約はその命令に従うことを求め、（3）違反に対する贖いの手段をこの契約は定めている点である[4]。

神の民に入れられることについては恵みに基づく神の選びである契約に基づき、この契約にとどまり続けるために律法への従順が求められている。つまり、「従順は契約におけるその人の位置を保つものであって、神の恵みを獲得するものではない」[5]。さらに、以下のようにして契約遵法主義を八つのポイントにまとめている。

（1） 神はイスラエルを選ばれた。
（2） 神は律法を与えられた。
（3） 律法は、民の選びを保つよう神が約束されたことをあらわし、
（4） さらに、民に従うことが要求されていることをあらわしている。
（5） 神は従う者に報いを与え、背く者を罰する。
（6） 律法は贖いの手段を備えている。

---

3. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis, Fortress Press, 1977)。それ以前に、1963年に発表されたK・ステンダールの研究がパウロ研究が新しい視点をもって見直すことを呼びかけるきっかけとはなっている。
4. Sanders, 75. "Covenantal nomism is the view that one's place in God's plan is established on the basis of the covenant and that the covenant requires as the proper response of man his obedience to its commandments, while providing means of atonement for transgressions."
5. *Ibid.*, 420. "[O]bedience maintains one's position in the covenant, but it does not earn God's grace as such."

（7） この贖いの結果、契約は保持、もしくは回復される。

（8） 従順、贖い、そして神のあわれみによって契約の中に保持されている者はすべて、将来において救われるグループに属している[6]。

なお、サンダースによれば、ここで言う契約とはシナイ契約であり、守るべき律法とはモーセ律法である。もちろん、第二神殿期のユダヤ教が生み出した文書のすべてに、これらすべての要素が含まれているわけではない。しかし、一般的な傾向としてそうであるとサンダースは理解し、これを「共通のユダヤ教」（common Judaism）の特徴と理解した[7]。契約遵法主義というユダヤ教の姿は、大きな重荷を負い、偽善的で、律法主義的なユダヤ教という一般的なイメージ、とくに「パリサイ主義」と呼ばれるもののイメージとは大きく異なる。神のあわれみによりたのみ、人間の弱さを告白するところへと人を導く信仰である[8]。

サンダースの描く第二神殿期ユダヤ教の姿が歴史的に見て適切であるかは議論はあるが、新約聖書学の研究者の間では、かつての漫画化されたような律法主義の宗教ではなかったという点と、契約遵法主義は紀元一世紀のユダヤ教の姿を適切にあらわしている点では一般的な合意を得ている。

もし、当時のユダヤ教がサンダースが描いている契約遵法主義であるとしたら、私たちの従来のパウロ理解を大きく変える必要に迫られる。たとえば、「人は律法の行いによっては義と認められず、ただキリスト・イエスを信じる信仰によって義と認められる」（ガラテヤ2:16）を読む時、「律法の行い」を律法主義と私たちは理解してきた。しかし、当時のユダヤ教がもし律法主義ではなかったなら、パウロはここで一体何に対して論陣を張っているのだろうか。信仰とは対照的な律法の行いとはなんだろうか。

このような疑問に対して、新しい見解を出してきたのが、次に述べるJames D. G. Dunnである。

James D. G. Dunn

*Paul and Palestinian Judaism*においては、サンダースはパウロと第二神殿期ユダヤ教の間に断絶を見ていた。つまり、サンダースはパウロは契約遵法主義ではない、と断じていたのである。もちろん、新しい第二神殿期ユダヤ教という背景の中でパウロを理解する必要があるが、サンダースほど断絶を強調すべきか、で意見が分かれた。その中で、1982年にジェイムス・D・G・ダンが行った講演にお

---

6. *Ibid.*, 422.
7. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief,* 63 *BCE* - 66 *CE* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1992).
8. なお、スペースの関係でサンダースのパウロ理解については割愛する。河野は以下のようにまとめている。「サンダース自身は、パウロ宗教の特徴は、一世紀ユダヤ教を特徴付ける契約的法主義（注：『契約遵法主義』のこと）によって説明できないとし、A・シュヴァイツァーの神秘的理解を彷彿させる『参与論的終末論』（participationist eschatoloty）を提案した。この理解によれば、「義とされる」（動詞ディカイオオーの受動態）とは、終末論的出来事であるイエスの到来によって、信仰者が罪と死の支配する領域から神と霊の支配する領域へと移されたことを指す移行の用語（transfer terminology）である」（河野『パウロ研究入門』）。

いて、彼はパウロを契約遵法主義だと主張した[9]。

ダンはガラテヤ2:16を取り上げた。

> しかし、人は律法の行いによっては義と認められず、ただキリスト・イエスを信じる信仰によって義と認められる、ということを知ったからこそ、私たちもキリスト・イエスを信じたのです。これは、律法の行いによってではなく、キリストを信じる信仰によって義と認められるためです。なぜなら、律法の行いによって義と認められる者は、ひとりもいないからです。（新改訳）

ここでの「私たち」とは「異邦人を含むすべての人」を指しているのではない。パウロ自身のみならず、ヤコブのもとから来たユダヤ人キリスト教徒をも指している。そして、「私たち」が知っている「義と認められる」（διχαιόωの受動態）とは、契約に関してユダヤ人が持っている分類のこと、つまり、「ユダヤ人は人種として神の契約の民であるという、ユダヤ人キリスト教徒も抱いている、ユダヤ人の標準的な信仰」を指している、というのがダンの見解である[10]。つまり、「義と認められる」とは、生まれつきのユダヤ人と罪びとである異邦人を区別するために神が用いている分類であり、この分類については、パウロもユダヤ人キリスト教徒も合意しているとダンはガラテヤ2:16から理解したのだ。さらに、「イエス・キリストを信じる信仰」によって神の契約の民に入れられる、ということも、実はパウロもユダヤ人キリスト教徒も同意しているとダンは追加する。

それでは、「律法の行い」とはなんだろうか。サンダース以前、「律法の行い」はユダヤ人のもつ律法主義、つまり功徳を積んで、神の免罪を得る行いと理解されてきた。しかし、ダンは、「律法の行い」とは「義と認められるためのわざ」ではなく、ユダヤ人であるというアイデンティティをあらわす、古代世界における一種のバッジの働きをする、ある特定の儀礼であると提案した[11]。ガラテヤ2:16直前の議論を見ると、この儀式として割礼ならびに食物規定（ガラテヤ2:11–15）があげられよう。それに安息日を加えたものがこの三大要素である。これらの儀礼を行っていること、つまり「律法の行い」を守ることが、「ユダヤ的なものの特徴であり、ユダヤ人を他と区別する基準と広くみなされていた」[12]。つまり、

> 紀元一世紀のユダヤ人、とりわけパレスチナのユダヤ人にとって、これらの律法（訳注：割礼、食事規定、きよめの儀式、安息日をさす）を遵守することを離れては、すなわち、これらの律法の行いを離れては、神の契約に関係し神の契約における義に参与することは、実質的に不可能

---

9. James. D. G. Dunn, "The New Perspective on Paul" in *The New Perspective on Paul*, Rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 99-120 (originally delivered at the Manson Memorial Lecture in the University of Manchester on 4 Nov. 1982). 日本語訳はジェイムズ・D・G・ダン「パウロ研究の新しい視点」『新約学の新しい視点』山田耕太訳、すぐ書房、1986年、47–88頁。サンダース自身、自らは「パウロ研究の新しい視点」のグループではない、と主張している（河野克也とのメール）。従って、"The New Perspective on Paul" (NPP)はダンから始まるものである（もちろん、同時期にN. T. Wrightも似た表現を用いている）という理解のほうが適切であろう。
10. 「パウロ研究の新しい視点」62頁。
11. 同上、66頁。
12. 同上、65頁。

であった[13]

のだ。ある人がユダヤ人であるか、異邦人であるか、見分ける特徴がこれらの「律法の行い」である。

このような「律法の行い」理解は、死海文書（たとえば、4QMMT）に見出される[14]。そこでは、ギリシア語のἔργων νόμουに相当するヘブル語の表現が用いられており、「律法の行い」はその宗派独自の儀礼（とくにきよさに関する儀礼）をあらわしている。つまり、ある特定の「律法の行い」をする者はこの宗派に属し、それを行わない者はその宗派に属さないと区別するのである。「律法の行い」とは救いを獲得するためのわざではなく、ユダヤ人のある特定の宗派に属しているか否かを見分けるしるし、バッジである。

以上の事から、ガラテヤ2:16における「律法の行いによって」は「ユダヤ人という特定の民族に認められることによって」を意味するとダンは考えた。そして、パウロとユダヤ人キリスト教徒との違いとは、神の契約に関係し、神の契約の民となることがユダヤ人という民族の特徴と結びついているか否かであったのだ。

それでは、パウロにとって義と認められる、つまり神の契約の民であることのしるしはなんであろうか。ダンはそれを「キリストを信じる信仰」であると理解している。つまり、パウロは儀式を行うことによって神の民になる「行動主義」を批判しているのではなく、ある民族の特徴と密接に結びついているバッジと神の民との結びつきを主張する「民族主義」を批判しているのだ。異邦人への使徒であるパウロは、神の恵みがある特定の民族に限定される枠組みから、異邦人へも広げられた枠組みへと変化したことを主張しているとダンは理解した[15]。

N. T. Wright

ダンに並んで、パウロ研究の新しい視点を提供し続けている学者にN・T・ライトがいる。Tyndale New Testament Commentary Seriesの注解書を書いていることからも[16]、彼を福音主義に立つ学者であると理解して間違いないだろう。

さて、ライトはサンダースやダンと共に第二神殿期ユダヤ教という文脈の中にパウロを置いている。特に、ライトがパウロ研究に寄与しているのは、パウロの神学を神がイスラエルと共に働かれているという聖書の大きな物語の中に置いている点である[17]。

---

13. 同上、69頁。
14. このあたりについては、James D. G. Dunn, "4QMMT and Galatians" in *The New Perspective of Paul*, 339-345およびN. T. Wright, "4QMMT and Paul: Justification, 'Works,' and Eschatology" in *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for His 80th Birthday*, ed. Aang-Won (Aaron) Son (New York and London: T & T Clark 2006), 104-132などに詳しい。
15. なお、ダンのサンダース理解が適切ではない。先述のように、サンダースの契約遵法主義は、シナイ山の契約に基づくモーセ五書の律法を遵法するものを指している。割礼、安息日、食物規定に反対しているパウロは、その時点でモーセ五書の律法を遵法することは不可能である。
16. N. T. Wright, *Colossians and Philemon*, TNTC, vol. 12 (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).日本語訳は、N・T・ライト『コロサイ人への手紙、ピレモンへの手紙』岩上真歩子訳、ティンデル聖書注解、いのちのことば社、2008年。
17. この点では、ライト自身も語っているが（N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* [Minneapolis:

ここでいう大きな物語は次のようにまとめることができる[18]。

> 人間と被造物に対する神の意図は、アダムの罪によって狂わされた。その解決のために神はアブラハムの家族、すなわちイスラエルを選び、この家族を通して神の祝福がすべての人類に届くようにご計画された。しかし、イスラエルは神の世界に対する祝福の器としての使命を果たすことができなかった。諸国民の光となるはずが、主の契約が求めることからイスラエルはさまよい出で、ついには捕囚へと至った。もはや、神のもとでアダムに与えられたもともとの役割をイスラエルの代表が果たすことによってこの状況を転換させるしかない。そこで、メシアであるイエスがイスラエル、アブラハムの子、神の子として、自らの従順と死と復活を通して、イスラエルの従順と死と復活を実現した。つまり、神が契約に基づいてイスラエルと人を取り扱う出来事のクライマックスがイエスの働きである。

つまり、ライトが理解しているパウロの語る聖書の物語とは、神はご自身が抱いている全被造物に対する計画をイスラエルを通して成就した、というものである。罪深い人が罪責の裁きから救い出されるに限定された物語ではない。

この物語と密接に結びついているのが、イスラエルが直面していた問題に関するパウロの理解が、イエスという解決を通して深化したとライトが考えている点である[19]。イスラエルを選ばれた神が契約に対して真実でなく、それゆえにイスラエル自身がみじめな状況に陥っている、と第二神殿期のユダヤ教の人々は考えていた。本物のメシアではないヘロデや異邦人であるピラトがイスラエルを支配している限り、イスラエルは捕囚という呪いの下にある。契約は破られたままであり、約束は果たされていない。ところが、本来はイスラエルになされるべき事をイエスに対して創造主が行うことによって解決が与えられた時、それはイスラエルが期待していたものとは大きく異なっていた。そのために、イエスの死と復活によってなされた神の解決に従って、パウロはイスラエルの直面している問題・窮状を再定義した。窮状とは、神の契約に対する不忠実ではなく、むしろ契約に基づいて神が設立された目的に対してイスラエルが反抗していることである。イスラエルはアダムの罪を民族としてに行っていた。彼らは諸国への光とはならず、むしろ神の祝福を肉におけるイスラエルが独占できると考えていた。つまり、ダンが述べている「律法の行い」という民族主義こそがイスラエルの直面している問題であるとライトも考えている。捕囚である事自体は問題であるが、諸国への光としての召命に生きていないイスラエルに見られるアダムの罪こそが、根源的な問題であるとパウロは考え

Fortress Press, 2009 [2005 for the original ed.]], 6-13)、Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians* 3:1-4:11, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002 [1983 for 1st ed.])との関わりも大きい。

18. Yinger, 28でのまとめを参照している。なお、詳細は、たとえば、N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God, vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 403–409を見よ。

19. N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 260–62。なお、この考え方は、サンダースによって提唱された、解決が提示されてもイスラエルの窮状が明らかになったという考え方に対する批判である。Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 442-47参照。

た[20]。このような形で、ライトは第二神殿期ユダヤ教とパウロの連続性と非連続性をあらわそうとしている[21]。

まとめ

サンダース、ダン、ライトと三人の提案を見てきたが、いわゆる「パウロ研究の新しい視点」という立場に立つ学者がみながすべての点において同意しているわけではない。しかし、彼らの共通理解をYingerは以下の四つの点にまとめている[22]。

(1) 一世紀のユダヤ教は律法主義ではない。むしろ、「神の恵みによって神の民となるのであって、律法の遵守とは神の民であることのしるしである」という契約遵法主義という特徴を持つ。

(2) 当時のユダヤ人たちは、業によって神の民となるという考えを支持をしていない。つまり、パウルがその手紙において反論を繰り返しているのは、いわゆる律法主義ではない。

(3) パウロが問題にしていたのは「誰が神の民に属しているのか、そして人々はどのようにしてある人が神の民に属しているかを知ることができるのか」という点である。割礼を受け、食物の律法を守り、安息日を祝うユダヤ人となって初めて、異邦人はアブラハムの約束を受けつぐ者になるのか、それともこれらの民族のしるしは必要でないのか。

(4) 救いにおいて恵み、信仰、わざが占める位置と働きについて、パウロは当時の多くのユダヤ人たちとは異なっていなかった。しかし、彼は、イエスこそがイスラエルのメシアであり、すべての被造物の主であると考えた点で当時のユダヤ人と大きくことなっていた。神が神の民を取り扱うとき、律法はもはや神の民の取り扱いの中心ではない。キリストに属しているか否かが大切である。

II. 義認

ここまで見てきたことからわかるように、パウロを第二神殿期ユダヤ教、特に紀元一世紀のユダヤ教の文脈におき、その文脈の中で歴史的にその書簡を読み直し、その神学を考えるという視点がこの40年近くパウロ研究において一般化してきた。筆者自身、聖書学者としてサンダース、ダン、ライトらの方法論やその共通した理解を積極的に評価する者である。

---

20. ちなみに、民族主義というイスラエルの問題点を、パウロのみならず、バプテスマのヨハネも指摘している（「われわれの父はアブラハムだ』と心の中で言うような考えではいけない。あなたがたに言っておくが、神は、この石ころからでも、アブラハムの子孫を起こすことがおできになるのです。斧もすでに木の根元に置かれています。だから、良い実を結ばない木は、みな切り倒されて、火に投げ込まれます。」［マタイ3:9–10］）点をYinger, 29-30は指摘している。

21. このことは、Wright, *Paul*のいくつかの章のタイトルが、"Rethinking God," "Reworking God's People," "Reimaging God's Future"とつけられていることからも想像できよう。

22. Yinger, 30-31.

一方で、パウロ書簡は同時にキリスト教の正典であり、その神学と実践の基準である。それゆえに、マルティン・ルターによるパウロ書簡の新しい読みが宗教改革への原動力となり、プロテスタント神学の土台となったように、「パウロ研究の新しい視点」はプロテスタント教会の伝統的な神学理解に対してある種の「改定要求」を突きつけているようにも思える。事実、「パウロ研究の新しい視点」に立つ学者、特にライトがこの新しい視点を一般的な人々に紹介したのをきっかけに、特に北米で議論が過熱している[23]。そこで、ライトの「義・義認」理解について簡単にまとめておこう。

ライトの理解する「義」と「義認」[24]

さきほども述べたように、ライトはあくまでも紀元一世紀のユダヤ教の文脈の中でパウロとその手紙を理解しようとしている。そして、ライトが義認を考える場合、基本的には「神の民、すなわち、アブラハムの家族、またイスラエルはだれによって構成されているか」という神の民メンバーシップに関する問題[25]、つまり、「神の民の選び」に関する問題ととらえている[26]。

ライトは、「義」（διχαιοσυνη）が人に当てはめられた場合、「契約が結んだメンバーに入っていること」をあらわすと理解している[27]。そのために、義認が単なる「教会論」になってしまい、「救済論」と分離されているという批判が生まれている。しかし、これはプロテスタントが不幸にも持ち込んでしまった誤った二分論であるとライトは主張している[28]。契約そのものの目的が、人を偶像崇拝と罪からまことの神の礼拝へと救い出すと共に、この救済を通して生み出される神の民を通して全被造物を救うという神の目的を進めるためである[29]。

それでは、「義」が神に当てはめられた場合、すなわち「神の義」はどうだろうか。ライトは、それを「神の契約に対する真実（faithfulness）」を表現していると主張している[30]。この神の契約に対する真実（faithfulness）、つまり神の義は、ローマ3:21–22にあるように「メシアであるイエス」を通してあらわされている。このイエスは唯一の忠実なイスラエルであり、神の契約に対する真実（faithfulness）を体現し、神の恵みのわざとしてのご自身の死を通して、応答としての信仰を呼び起

---

23. 一般的なレベルでは、John Piper, *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2007)が有名であろう。より学的なレベルの議論に関する文献は、Yinger, 114-17を見よ。なお、特にPiperの批判と誤解に対してのライトの応答としては、N. T. Wright, *Justification: God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009)がある。
24. 義認論に関しては、Wright, *Justification*に詳しい。さらに本書の出版後の反応を含めて、2010年に開かれたアメリカの福音主義神学会で義認論について述べたものが、N. T. Wright, "Justification: Yesterday, Today, and Forever," *JETS* 54 (2011) 49-63である。彼の義認論が後者の論文で簡潔にまとめられている。
25. Wright, "Justification," 54.
26. だから、ライトは、義認に関する議論を「神の民の選び」に関する項の中で行っている（Wright, *Paul*, 108-29).
27. Wright, "Justification," 56。なお、英語の"faithfulness"はイエスに当てはめる時には「信実」、神に当てはめるときは「真実」とする。
28. *Ibid.*, 55.
29. Wright, *Paul*, 121-22.
30. Wright, "Justification," 56.

こす。そして、この信仰こそが、刷新された契約の民、神の民であることのしるしである[31]。

ライトも、他の人々同様に「義」を法廷という設定の中で考えるべきことばであると理解している。「ある人が義である」とは「法廷がその人を支持した」という意味である。したがって、なんらかの義が「義である」とされた人にもたらされることはない。いわゆる「認与された義」（imputed righteousness）は中世的な概念であり、紀元一世紀的ではないとライトは退けている[32]。

最後に、「義認」には現在の「義認」と将来の「義認」がある。これまで述べてきたように、ライトは「現在の」義認について、信仰によってのみ義と認められる一方で、最後の、つまり終わりの日における法廷における判断は、それまでに生きた生涯によって、つまりその人の生涯全体として見た「わざ」にふさわしい者が与えられる。「栄光と譽れと不滅のものを求める」（ローマ2:7）者に対しての判決となる[33]。なお、たとえばローマ14:10–12、

> それなのに、なぜ、あなたは自分の兄弟をさばくのですか。また、自分の兄弟を侮るのですか。私たちはみな、神のさばきの座に立つようになるのです。次のように書かれているからです。
>
> 「主は言われる。わたしは生きている。
> すべてのひざは、わたしの前にひざまずき、
> すべての舌は、神をほめたたえる。」
>
> こういうわけですから、私たちは、おのおの自分のことを神の御前に申し開きすることになります。

ではあきらかにこのことが語られている[34]。

ライトによる「パウロ研究の新しい視点」に基づく読み

以上の理解に立つライトのパウロ理解を具体的にテキストから挙げておこう。ここでは、ガラテヤ人への手紙2:11–21を取り上げることとする[35]。

アンテオケにおけるペテロとパウロの間での根本的な問題は「神の民の一員であるということはどういうことか」である。それは、異邦人クリスチャンと同じ食卓につくか否かの問題を通して「ユダヤ人であるということはどういう意味か」（2:14–15）という疑問が背景にあることがわかる。ペテロは割礼を受けていない異邦人クリスチャンと食事を共にすることを否定することによって、神の民に含まれるためには、民族的にユダヤ人であるというしるしとなる割礼を受けるように求めた。それに対してのパウロの主張が2:15–21である。

---

31. *Ibid.*, 57.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, 60.
34. *Ibid.*, 61.
35. Wright, *Paul*, 111-13. この箇所を選んだの理由のひとつは、筆者が属している教団がガラテヤ2:20を重んじており、「パウロ研究の新しい視点」に立つ時、従来、筆者の属する教団が語っていることに対して変更、もしくは解釈学的な新しい視点の導入が必要であると考えているからである。筆者は、解釈学的な方向でこの問題を乗り越えようとは考えている。

ライトは、ガラテヤ2:16を次のように訳している。

> 私たちは生まれつきユダヤ人であって、「異邦人という罪人」ではない。しかし、律法のわざによってではなく、イエスの信実（faithfulness）を通して（διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）義とされると私たちは知った。それゆえ、我々も、メシアであるイエスを信じたのだ。それは、我々が律法のわざによってではなく、メシアの信実（faithfulness）によって（ἐκ πίστεως Χριστοῦ）義とされるためである。なぜならば、律法のわざを通しては、いかなる肉も義とされないからである[36]。

ここで言われている「私たち」とはパウロやペテロを含む「ユダヤ人クリスチャン」である。さらに、直前の文脈からわかるように、「義とされる」はどうすればクリスチャンとなることができるかに関する表現としてではなく、「誰が神の民に属しているのか、そして神の民に属していることを今、どのようにして知ることができるのか」を意味する。そして、「律法のわざ」は、神の民となるためになすべき行動ではなく、神の民の一員であることのしるしとしての他の人から見分けることができる行動を指している。しかし、パウロは割礼という「律法のわざ」が神の民のしるしではないと宣言している。むしろ、「イエスの信実（faithfulness）」、つまり十字架にあらわされている、メシアの神のイスラエルに対して持っておられる計画に対するイエスの忠実さによって（ピリピ2章参照）[37]、「神の民」が再定義されたと考えている。つまり、パウロは「神の民のメンバーとなるにはイエスだけで十分である」と主張している。

そして、2:16–20は「わたしたち」そして「わたし」、すなわちイエスを信じるユダヤ人に対して起こった出来事が描かれている。イエスを信じることによって、ユダヤ人は律法によって律法に対して死んだ。神に対して生きるためである（2:19）。そして次のようにパウロは続けている。

> 私はメシヤと共に十字架につけられた。それでも、私は生きている。それは私ではなくメシヤがわたしのうちに生きている。そして、私が今肉にあって生きている命は、私を愛し、私のためにご自身を与えた神の御子への信仰[38]によって生きている（2:20）[39]。

---

36. *Ibid.*, 111. "We are by birth Jews, not 'gentile sinners'; yet we know that one is not justified by works of Torah, but through the faithfulness of Jesus the Messiah; thus we too have believed in the Messiah, Jesus, so that we might be justified by the faithfulness of the Messiah and not by works of Torah, because through works of Torah no flesh will be justified."
37. ダンとライトはπίστις Χριστοῦについては、正反対の解釈を行っている。ダンはΧριστοῦを対格をあらわす属格と理解している一方で、ライトはΧριστοῦを主格をあらわす属格と理解している。
38. ここでのἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦをWrightは「神の御子への信仰によって生きている」と訳しているが、「神の御子の信実（faithfulness）によって生きている」とも訳しうると考える。つまり、本稿ではあまり触れなかったが、πίστις Χριστοῦの属格を主格とも対格とも取り得ると考え、かつ文脈によって区別していることがわかろう。
39. Wright, *Paul*, 113. "I have been crucified with the Messiah; nevertheless I live; yet not I, but the Messiah lives in me; and the life I now live in the flesh, I live by faith in the Son of God who loved me and gave himself for me."

メシヤはイスラエルの計画を行ったのだから、その民を代表している。だから、メシヤに起こったことはその民に起こったことと理解すべきである。つまり、ユダヤ人クリスチャンは十字架で共に死に、イエスの命を今、共有している。今、生きている命は、もはや肉、すなわちユダヤ人という民族のアイデンティティによって定義される命ではなく、メシヤの復活の命によって定義される命である[40]。

この理解に立って、「もし義が律法によって来るとすれば、メシアは無駄に死んだことになる」（2:21）を理解するとき、「義」がここでは「神の民のメンバーであるという状態」を指していることがわかる。つまり、神の民であることが律法によって決まるとすれば、メシアの忠実さによって神の民が再定義されたことは無駄になる。そして、パウロは、イエスを信じる割礼の者と無割礼の者が別々の食卓につくことによって「神の民」を定義するとしたら、イエスを通して再定義された神の民とその一致は無意味となる、と喝破しているのである。

以上の読みから分かるように、パウロにとっての信仰による義認とは、神の民は異邦人とユダヤ人という二つの家族ではなく、一つの家族であること、そして、この一つの家族、メシアによって再定義された一つの民であるしるしは信仰であることと理解すべきである。

III. まとめ

「パウロ研究の新しい視点」が論争を起こしていることは理解している。さらに、この視点が、これまでの私たちのパウロ書簡とその神学理解に大きな修正を求めていることも事実である。この視点がもつ問題点の可能性については、次の講演に譲るとして、最後に、Yinger（彼も「パウロ研究の新しい視点を肯定的に受けとめている）による新しい視点のもたらす有益な点を述べることとする[41]。

まず、「パウロ研究の新しい視点」をもってパウロ書簡を読むと、パウロがその時代の文脈の中で何を語ろうとしているかをより適切に理解できる。たとえば、パウロにおけるよいわざの位置付けと「律法のわざ」との関係など、新しい視点はより適切な理解を与えてくれる。

次に、新しい視点は、西欧的な個人主義的な視点から聖書を読むことから私たちを解放し（「私の救い」）、神の新しい創造がもたらす新しい民の創造という視点からパウロを読むことを助けてくれる。

三つめに、新しい視点は、キリスト者にありがちな反ユダヤ主義、反ユダヤ教主義をできる限り減らす方向に働く。もちろん、イエスという本質的な不連続性はある。しかし、多くの連続性を認めつつ、安易なsupersessionism（置換主義）からは自由となることができる。ただし、Yingerは指摘していないが、第二神殿ユダヤ教の民族主義とパウロの普遍主義を対比している点では、反ユダヤ主義を克服していないという批判もある。

四つめは、旧約聖書学者の立場から歓迎することであるが、新しい視点は旧約聖書から新約聖書への動きがより容易となる。なぜならば、パウロのメッセージは、旧約の律法そのものにたいするアン

---

40. なお、この後に、パウロはこの命は、単にイエスを信じるユダヤ人だけのものではなく、同じようにイエスを信じる異邦人と共有するものとなっていると主張する。

41. Yinger, *op cit.*, 87-93.

チテーゼではなく、イエスのわざによる旧約聖書の再解釈であるからだ。

五つめに、パウロとイエスの関わりにおいても、より連続性を見出すことができよう。イエスもパウロも共に、神の恵みの優先性と弟子としての従順の重要性を語っており、「よいわざ」が決して否定的でない。さらに、イスラエルという民族と諸国民との関係についても、イエスとパウロの間での連続性を見出すことができるだろう。

最後に、義認についての新しい視点は、西方教会内の分裂（ローマ・カトリックとプロテスタント）を和解の方向へ導く可能性をもっている。そして、「義認」を適切に解釈すれば、お互いが語っていることが実はそれほど大きく隔たってはいないことに気がつくのではないだろうか。

ローマ・カトリック教会とプロテスタント教会の和解、ということで最後が締めくくっているが、今回の講演が、福音主義に立つ人々の間でのさらなる対立の火種となるのではなく、むしろ適切な理解の必要性とそれに基づく一致への道を進むきっかけとなれば、と願う。

日本福音主義神学会・西部部会（２０１２．１１．１９）　　遠藤克則（神戸神学館・教師[実践神学]）
発表レジュメ（刊行された論文に非ず、敬称略）

＜信仰義認＞再訪　―　教会が立つか倒れるかの信仰条項[1]　―

I. 歴史的プロテスタントの教会信条と福音主義キリスト教の義認論

(1) 歴史的プロテスタント諸信条

①ルーテル教会：　『アウグスブルグ信条　（１５３０年）』

第四条　義とせられることについて
また、われらの諸教会はかく教える。人は自分の力、功績、或は、業によって神の前に義とせられることはできず、キリストのゆえに、信仰によって、代償なく、神の恩恵により義とせられる。その時、人々は恩恵の中に受け入れられ、その死によってわれらの罪のために贖いとなられたキリストのゆえに、その罪が赦されることを信ずる。この信仰を神はみ前に義と認められるのである（ローマ３章、４章）。[2]

②イングランド教会（聖公会）：　『三十九箇条（１５６３年）』

第十一条　人の義とされることについて　私達が神の前で義とされるのは、ただ、私達の主であり、救い主であるイエス・キリストの功績ゆえに、信仰によって義とされるのであって、私達自身の業や価値によるのではない。したがって、私達が信仰によってのみ義とされるということは最も健全な教理であって、義認に関する説教の中で更に広く述べられているように慰めに満ちているものである。[3]

③改革派（イングランド教会内のピューリタン と スコットランド教会）：
『ウェストミンスター信仰告白（１６４６年）』

第十一章　義認について
第一項　神は、有効に召命した人々を、また価なしに義とされる。それは、彼らに義を注入することによってではなく、彼らの罪をゆるし・またその人格を義なるものとして認め受け入れることによってであり、彼らの中で・または彼らによってなされる何事のゆえでもなくて、ただキリストのゆえだけによる。信仰そのもの・信ずる行為・あるいはその他どんな福音的服従を彼ら自身の義として彼らに転嫁することによるのでもなくて、かえってキリストの服従と償いを彼らに転嫁し・彼らが信仰によって彼とその義とを受け・それに寄り頼むことによる。この信仰も、彼ら自身から出るものではなく、これも神の賜物である。[4]

(2) 福音主義キリスト教の特色の一つとしての信仰義認

宇田進は＜**聖書のみ**＞・＜**信仰義認**＞・＜**聖徒の交わりとしての教会（万人祭司）**＞を　宗教改革の三大原理とみとめたうえで、福音主義キリスト教はこの三大原理を忠実に継承するがゆえに宗教改革の末裔であるという理解を、他者の本を引用するかたちで披歴している。[5]

---

[1] ＊**出典** URL　http://thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2011/08/31/luthers-saying/
"*quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*"（「なぜならば、この教説が立てば教会は立ち、この教説が崩壊すれば教会も崩壊するのだ。」）という宗教改革者ルターの言葉が、よく知られている。

[2] ＊**出典** URL　http://www.wjelc.or.jp/office/credo/augsburg/index.htm　（西日本福音ルーテル教会）
『和協信条・根本宣言』の第３条にその解説あり。　Cf.『一致信条書』（聖文舎、１９８２年）
２０世紀のノルウェーのルター派神学者 ヴィスロフも、義認が神の判決による＜宣義＞であると捉え、それが＜**グラティア・インプタ** [*gratia imputat*；邦訳では"帰与される恵み"]＞であると論じている。（カール・ヴィスロフ著 鍋谷・勝原訳編『ルターとカルヴァン』（いのちのことば社、１９７６年、１３８－１４０頁）

[3] ＊**出典** URL　http://fellows.freespace.jp/faec/thema/article03jun02.html#11jou　（聖公会の信仰と職制を擁護する会）
聖公会の福音主義神学者パッカーも、義認とは神の司法行為(a judicial act)であり、神から賜物であることを述べている。Cf. James I. Packer, ***Concise Theology: A Historical Christian Beliefs***. (Wheaton: Tyndale, 2001) p. 164
今秋、その邦訳である『聖書教理がわかる 94 章』（いのちのことば社）が刊行された。なお、上記ＵＲＬの解説によると、日本聖公会は１８８７年の第一回総会の際に『三十九カ条』を採択しなかったとの由。

[4] ＊**出典** URL　http://www.ogaki-ch.com/WCF/text/index.htm　（日本キリスト改革派・大垣教会）
尚、発表者（遠藤）の属する改革長老教会も『ウェストミンスター信仰告白』を正式な教会の信条としている。従って、私の本発表も、学問的であることと同時に、教会人としては信条に誠実であることが求められている。

[5] 宇田進著『福音主義キリスト教とは何か』（いのちのことば社、１９８４年）　６８－８７頁参照

II. N. T. ライト（１９４８－）[6] による宗教改革以来の伝統的な義認論に対する異論

１．Ｎ．Ｔ．ライトに影響を与えたと考えられる新約学者たち [7]

i.) **クリスター・ステンダール**　（１９２１－２００８）[8]

➢ パウロは＜神によって義としてもらう必要がある＞とは考えていなかった。

ii.) **Ｅ．Ｐ．サンダース**（１９３７－）[9]

➢ 第二神殿期のユダヤ教の特徴とは律法主義ではなく、それは恵みの宗教であった。

iii.) **ジェームズ　Ｄ．Ｇ．ダン**（１９３９－）[10]

➢ パウロが対峙していたのは ユダヤ教徒の律法主義ではなく、ユダヤ教徒の多民族排除であった。

２．Ｎ．Ｔ．ライトによる福音理解

❶ **福音**の定義

➢「パウロが“**福音**”と言うとき、彼は“信仰による義認”を言っているのではない。彼が意図しているのは、主(the Lord) としてのイエス・キリストのメッセージ、つまり、王の宣言 (the royal announcement) である。」[11]（拙訳）

➢「・・・“**福音**”とは、人がどのように救われるかの説明ではない。　・・・それは イエス・キリストが主であること(the lordship of Jesus Christ) の布告 (proclamation) である。」[12]（拙訳）

❷ **義認**の定義

➢「**義認**とは“**貴方が如何にキリスト者になるか**”というよりも“**誰が契約の家族に属しているか を 如何に貴方が見分けることができるか**”についてである。」[13]（拙訳）

➢「一世紀における“**義認**”は、人がどのようにして神との関係を築くかについてではない。それは、神による終末論的定義 ―未来と現在の双方において― である。」[14]（拙訳）

❸ “**δικαιοσυνη ... θεου**”（ローマ　１：１７　新改訳「**神の義**」）

➢ 注解書で、“**神の[契約的]忠実と公正**”と解説。[15]

❹ “**... πιστεως ιησου χριστου**”（ローマ　３：２２　新改訳「**イエス・キリストを信じる信仰**」）

➢ 注解書で、“イエス・キリストを信じる**信仰** (**faith** in Jesus Christ)”ではなく、“イエス・キリストの**忠実** (**faithfulness** of Jesus Christ)”と訳出し解説。[16]

❺ “**λογιζομεθα ... δικαιουσθαι ...**”（ローマ　３：２８　新改訳「**義と認められる**」）

➢ 注解書で、契約の民のメンバーであることの宣言であると解説。[17]

❻ “**χωρις εργων νομου**”（ローマ　３：２８　新改訳「**律法の行いによるのではなく**」）

➢ 注解書で、“律法の行い”の意味を、律法主義ではなく、イスラエルの民に課された食事規定や割礼などの形式的遵守と解説。[18]

---

6 イングランド出身。イングランド教会（聖公会）の主教。現在はセントアンドリューズ大学教授。

7 Cf. Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul*. (Philipsburg: P&R, 2004), Cornelis P. Venema, *Getting the Gospel Right*. (Edinburgh: Banner of Truth, 2006)

8 故人。スウェーデン出身。ハーバード大学教授を務めた。　*Paul Among Jews and Gentiles* (1976)

9 米国出身。デューク大学教授を務めた後、引退。　*Paul and Palestinian Judaism* (1977)

10 イングランド出身。ダラム大学名誉教授。　"Mason Memorial Lecture" (1982)

11 N. T. Wright, *What St Paul Really Said*. (Oxford: Lion, 1997)　125-6.　ローマ書への言及のなかで。

12 *Ibid.* 133.

13 *Ibid.* 122. ガラテヤ書への言及のなかでの記述。ライトは同書の論敵は律法主義者ではないと考えている。なお、伊藤明生もその著『ガラテヤ人への手紙講解』（いのちのことば社、２０１０年）の脚注１５１で“論敵は律法主義者であった、とするのは、近年の研究からは問題外であろう。”と言う。（同書３５６頁）

14 *Ibid.* 119.

15 N.T. Wright, *The Letter to the Romans*, Vol. X of *The New Interpreter's Bible*. (Nashville: Abingdon, 2002) 403.

16 *Ibid.* 470.　なお、前掲書の Wright, *What St Paul Really Said.* で、ライトは信仰と服従を同類視する。
"[Faith and obedience] belong exactly together. Indeed, very often the word 'faith' itself could properly translated as 'faithfulness", which makes the point just as well." (p.160)　伊藤、前掲書　３２２－３２３頁も参照

17 *Ibid.* 480.　伊藤、前掲書　３２３頁（とりわけ脚注４４の最後の段落）参照

18 *Ibid.* 480-2.　伊藤、前掲書　３２２頁（とりわけ脚注４４の最初の段落）参照

III. 評価

1. 真理契機が認められる部分

❶ **福音**の定義

たしかに、イエス・キリストは主であり、人はイエスを主(Lord)であると告白して救われる。[19]
また、イエス・キリストは個人的な主であるだけではなく、教会の頭であり、[20] 全世界の王でもある。[21]　（☞ Cf. **キリストの仲保者的［メシア的］王権**[22]**：アブラハム・カイパー**[23]）

❷ **義認**の定義

義と認められることで、***たしかに***、晴れて契約共同体の一員とされる。[24]
（☞ Cf.　**子とされること**[25]　）

❸ "**δικαιοσυνη ... θεου**"　（ローマ　１：１７　新改訳「**神の義**」）
（当該個所の釈義はいったんさておき、そして、他の聖書個所から言えるように）
たしかに、神様は契約を守られる神様である。[26]　（☞ Cf. **贖いの契約、恵みの契約**[27]）

❹ "**... πιστεως ιησου χριστου**"（ローマ　３：２２　新改訳「**イエス・キリストを信じる信仰**」）
（当該個所の釈義はいったんさておき、そして、他の聖書個所から言えるように）
たしかに、イエス・キリストは契約を守られ全うされた。[28]
（☞ Cf. **キリストの 能動的［積極的］服従 と 受動的［消極的］服従**[29]）

❺ "**λογιζομεθα ... δικαιουσθαι ...**"　（ローマ　３：２８　新改訳「**義と認められる**」）
（当該個所の釈義はいったんさておき、そして、他の聖書個所から言えるように）
義と認められた者は、***たしかに***、晴れて契約共同体の一員とされる。[30]
（☞ Cf. **子とされること ； 救済論から教会論へ**　）

❻ "**χωρις εργων νομου**"　（ローマ　３：２８　新改訳「**律法の行いによるのではなく**」）
（当該個所の釈義はいったんさておき、そして、他の聖書個所から言えるように）
たしかに、使徒１５章の所謂"エルサレム会議"で確認されたことは、異邦人キリスト者には割礼などは強要されないということである。[31]

19　ローマ　１０：９－１０
20　『ウェストミンスター信仰告白』２５章：≪教会について≫
21　詩篇には"御子に口づけ"（２：１２）や"**主**は私の主に・・・"（１１０：１）などにメシア王権への言及があるし、マタイ２８：１８－２０の所謂＜大宣教命令＞でも"天においても地においてもいっさいの権威"が復活されたイエス・キリストに与えられたことが宣言されている。
22　とりわけスコットランドのカベナンター伝統で発展した神学で、キリストの仲保者王権が教会だけではなく為政者にも及ぶと論じた。Cf. William Symington, *Messiah the Prince: or, the mediatorial domain of Jesus Christ.* (London: Thomas Nelson, 1881)
23　Cf. Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism.* (Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1943)　１８９８年に米国のプリンストン神学校でなされたストーン講義で、オランダの神学者・政治家カイパーは世界観としてのキリスト教を提起。
24　ヨハネ　１：１２、エペソ　１：４－７
25　『ウェストミンスター信仰告白』１２章：≪子とすることについて "Of Adoption" ≫
この教理に一つの章が与えられているのが同告白の特色の一つであり、その前の１１章は≪義認≫、続く１３章は≪聖化≫を扱っている。　いずれにせよ、今後、神学的な深化が求められる教理である。
26　哀歌　３：２３　　Cf. 讃美歌第二篇１９１番　「♫ 主のまことは くしきかな ("Great is Thy Faithfulness")」
27　『ウェストミンスター信仰告白』７章：≪人間との神の契約について ≫
同信仰告白を貫くのが契約神学ではあるが、改革派陣営においても近代に一部から敬遠された歴史がある。
28　マタイ　５：１７、ピリピ　２：６－８
29　『ウェストミンスター信仰告白』８章：≪仲保者キリストについて ≫
なお、ライトは"キリストの能動的服従"という契約神学（改革派神学）の理解をきっぱりと退けているが、その理由は不詳。　Cf. Wright, *The Letter to the Romans.* 467-470.
30　ヨハネ　１：１２、エペソ　１：４－７
31　使徒　１５：１－２９

2. 問題点

❶ **福音**の定義

ライトは“**福音**”の定義から“**信仰による義認**”を除外するが、“両者（注：イスラエルと異邦人）を一つのからだ　として、十字架によって神と和解させるためなのです。”（エペソ２：１６）とあるように、イスラエルと異邦人との間の“隔ての壁”という水平面だけではなく、人と神様との“和解”という垂直面も解決するのが“**福音**”である。[32]　そして、そのような　神様との“和解”が成立するためには　“あなたがたも聖でなければならない”（レビ１９：２）という契約の民への勅命が満たされなければならず、そこにおいては信仰とともに**悔い改め**も求められる。[33]　けれども、ライトの“**福音**”理解において、**悔い改め**の意義については少なくとも表舞台からは隠れてしまっている。[34]

❷ **義認**の定義

➢ライトの定義する“**義認**”では、**救拯論**（“soteriology”）が影をひそめ、**教会論**（“ecclesiology”）がその主なテーマになってしまっており、それはライト本人も認めている。[35]

➢しかも、“終末論的な義認”　という視点からは、人の地上での**行い**（パフォーマンス）が、神様による**終わりの日の裁き**に影響を与えるような余地を示唆する傾向も読み取れる。[36]

❸ “**δικαιοσυνη ... θεου**”　（ローマ　１：１７　新改訳「**神の義**」）

➢ライトは、“神の義”とは“**神の**[契約的]**忠実と公正**”の意であって、しかも、同じ節の“**εκ πιστεως εις πιστιν**”も“神の[契約的]忠実から　人の[契約的]忠実へ”と理解されるべきと説く。[37]　つまり、従来のように、“神の義”を“われわれに義認をもたらす神の義、[パウロ]が後で「義の賜物」（5:17）、「一人の正しい行為」（5:18）、「一人の従順」（5:19）と呼んでいる義である”[38]（ジョン・マーレー）とは見なさない。その上、“神の義”なるものは、信仰を介して罪人に転嫁(“impute”)されることもない、と説く。[39]　もっとも、ライトは“神の義”には法廷的側面があることは否定せず、神様は裁判官であるとも言う。[40]“**神の**[契約的]**忠実と公正**”とライトによって解釈される“神の義”に基づき、神様は罪人に無罪宣告をするものの、それは神様との関係正常化を直接は意味せず、契約共同体の中に既に属している言質（げんち）に過ぎないということになる。　その場合、そこに属する者は本当に“王である祭司、聖なる国民”（第一ペテロ　２：９）たりえるのか。

❹ “**... πιστεως ιησου χριστου**”（ローマ　３：２２　新改訳「**イエス・キリストを信じる信仰**」）

➢マーレーは新約で“**πιστις**”を　“[神の]忠実”と確実に読めるのは唯一　ローマ３：３と言う。[41]

❺ “**λογιζομεθα ... δικαιουσθαι ...**”（ローマ　３：２８　新改訳「**義と認められる**」）

➢上記❷、❸と下記❻を参照されたい。

❻ “**χωρις εργων νομου**”　（ローマ　３：２８　新改訳「**律法の行いによるのではなく**」）

➢ライトがこの個所と律法主義との関係を否定したことは既にみた。[42]　けれども、主イエスの**＜パリサイ人と取税人のたとえ＞**（ルカ１８章）の登場人物は二人ともユダヤ人でありながら、“義と認められ（た）”のは“自分を義人だと自任する”パリサイ人のほうではなかったのである。

---

32 Cf. Peter T O'Brien, *The Letter to the Ephesians* of *Pillar New Testament Commentary*. (Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1999) 201-5.　Douglas J. Moo, *The NIV Application Commentary: Romans.* (Grand Rapids: Zondervan, 2000) 55-7.

33 キリストご自身の宣教の宣言は、“悔い改めなさい。天の御国が近づいたから。”（マタイ４：１７）であった。

34 Wright, *What St Paul Really Said.* (Oxford: Lion, 1997)　125-6.

35 *Ibid.*　118-125.　ライト曰く：“[‘Justification’] wasn't so much about soteriology as about ecclesiology...” (p.119)

36 *Ibid.*　118-9. 126-7.　つまり、義認と聖化との区別や信仰と善き行いとの区別が不明瞭となっている。

37 Wright, *The Letter to the Romans.*　403. 424-6.

38 ジョン・マーレー著　松田一男訳　『ローマの信徒への手紙（上）』（聖恵授産所、１９９７年[原書の初版は１９５９年]）６４頁。　なお、興味深いことに、マーレーは同書の付録Ｂにおいて、ローマ１：１７をライトのように解釈している　Gabriel Hebert, “Faithfulness and Faith” (1955)　という論文をとりあげて反証している。

39 Wright, *What St Paul Really Said.*　98-9.

40 *Ibid.*　96-9.

41 マーレー、前掲書　４８９頁参照。ライトに“**πιστις**”を“忠実”と訳す傾向があることは本稿脚注１６を参照。

42 Wright, *The Letter to the Romans.*　480-2.