

# 新約聖書正典について

——とくに正典成立の史的研究の意味——

松 木 治 三 郎

- 一 問 題
- 二 新約聖書結集史
- 三 新約聖書正典の問題性
- 四 新約聖書正典成立の史的研究の意味  
——イエス・キリストと新約聖書——

## 一

新約聖書の「正典」理解には、種々の立場がある。古くプロテスタント正統主義から、いわゆるファンダメンタリストや敬虔主義さら(1)にいわゆる聖書主義など、共通点もあるがまたそれぞれに違っている。K・バルトとその学派の人たちの見方もある。それだけではない。実は自由な批判的歴史家たち、そしてR・ブルトマンとその学派の人たち

も、正典を認めないわけではない。<sup>(2)</sup>

だから聖書を正典と認めるか否かでもって、一刀両断に、その神学的立場を決めるわけにはいかない。それは余りにも早計であり、学的には間違いである。少くとも慎重さを欠いている。

しかし私にとって問題となるのは、正統主義のみでなく、その後の神学においても聖書の權威を何かメカニカルな靈感説によつて確かめようとする正典理解である。いわゆる逐次靈感説を批判しこれに反対する、自由ないわゆる福音的神学者にも、さらにまた逆にこれに反対して純粋な客観的史学を主張する人たちにも、「正典」と言う時、しばしばその意味をつきとめようとしてないで、ひそかにこのような一つの正典理解を觀念し、前提している場合が多いようである。すなわち新約聖書が史的文献であることを否定するにせよひとまず認めるにせよ、結局、その対立または否定によつて現存の事物としての聖書全体が、したがつてその部分が（したがつて結局一言一句が靈感的な）絶対な客観的の神の言葉である、ひとはみなこれに全く服従すべきである、とする正典觀である。

と言うのも、そこに多くの正典觀の、古典的ないわば魂の故郷があるからである。それだけではなく、實際、キリスト教と教会が、なお今日また今後生存しつづけ何事かをなすことができるか、むしろただこのような徹底した立場だけである、と思われるかも知れない。が、そこにはそのままに追従できない問題がある。

しかし、この重要な決定的な問題に、どこから手をつけるべきであろうか。わが国の渡辺善太博士の「聖書正典論」は、その史的研究からはじめ、しかもそれは「聖書は何うして出来たか」という問に答える、そして正典論は「聖書とは何であるか」の問に答える、と言う。そしてはじめ十五年間全く史的研究の世界に住んでいたが、今では

これを「大いなる誤謬と断定し、この二つの間は全く別々に答えられるべきものであり」、「聖書とは何であるか」を主とし「聖書は何うして出来たか」を従とすべきである、と主張される。それは、ながい研究の労苦の結晶のような主張である。

私にも方法の上では、新約聖書正典の史的問と本質的問とは、別々に立てられ、答えられるべきである。そこで、私もまず史的に、原始キリスト教の諸文書の中から、とくに選び出されて教会の正典とせられた、そのところの追求から始めることになる。しかもそこで、はたして史的問が本質的問にとって何らの意味をもたないであろうか、あるいはこのような問題提起は「大いなる誤謬と断定」せられねばならないであろうか、と問わざるを得なくなる。そして私にはついに、新約聖書の史的研究の成果は、現在の新約聖書理解とさらにまたその解釈と密接に結合し、むしろ決定的な、積極的な、神学的意味をもつてくるのである。

(1) K・バルトは、正統主義や聖霊解釈また聖書主義の人々と違っている。この点は、バルトにおいて大切な点である。しかもその「ローマ人への手紙」初版(一九一八年)の序文に「この(史的批判的)方法と古い靈感説(Inspirationslehre)とのうちいずれかを選ばねばならないなら、私はきつぱりと後者をとるであろう」と言っている。このことばは彼にとって決して軽いことばではなかった。バルトをいきなり靈感説とすることは当たっていない。しかも彼の神のことばの神学的解釈には、しばしば一つの靈感説が前提されているように見えるのも全く無理解のせいではな

いように思われる。

(2) ブルトマンは、正典を認めない、と言われるが、これは誤解である。彼には疑いもなく宗教改革者の「聖書のみ(Sola Scriptura)」が確立している。だからブルトマンの神学的アルバイトは厳密に新約聖書テキストの解釈以外であろうとしていないのである。彼がとくにこれを、論じないのはおそらく今日までの大きな、正典史研究の成果に、自ら修正し附加する必要を感じなかったからであろう。もっとも、(1)今日までひとり正統主義と限らず多くの神学が、聖書の権威を、多少ともメカニカルな靈感説によつ

て、確保しようとしているが、ブルトマンはこのような霊感説を支持しない。しかし彼は、(四)正典そのもの、テキストとしての聖書の拘束性を疑わない。それはブルトマンにとって新約聖書はことばの性格(Wortcharakter)を持つこと、それはケリュグマ・神のことばであることを意味しているからである。ことばは、その担い手から原理的に分離し得るような内容を運ぶ道具などではない。聖書のことばは、よそで起った救いの出来事をいれる器などではない。むしろことばと救いの出来事は一つになっている。救いは、それ自体救いの出来事であることばにおいて、起る。だからフックスの Sprachereignis に対して Sprecherereignis を言う。ことばはまた普遍的真理を媒介するものではなく、決定的な人間への呼びかけである。人間はこれを聞くととき「真理の内に」あるのである。

そして、ブルトマンはうまず、くり返して、詳細に、この「神のことば」について全著作の中で論述しているが、とくに Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung (Z ThK. 54, (1957). GV, III, S. 166ff.) 参照。そして彼には正典は、歴史の所産であるが、それは、生ける神のことばが人間の普遍的な知恵のことばではなく、折々の歴史的状况の中で出会うものであることを、意味している。神のことばの根源は、そのことばに関する折々の話をそれ

新約聖書正典について

によって権威化し正当化する、歴史的出来事であることを主張するのである。Kerygma und Mythos II, S. 204f. かくてことばと正典との関係が、伝統的・正統主義的なそれと違い、正典は、それがことばであるが故にその限り権威である。「キリストに追いやる」(ルター)が故に、その限り権威である。まさにことばは正典に先き立っている」と。なお W. Schmithals: Die Theologie Rudolf Bultmanns, 1966, S. 267ff. 参照。もっとも私はブルドマンの正典論になお疑問を残しているが、彼が正典を否定していると言うのはあたらぬ。

(3) 渡辺善太「聖書正典論」昭和二十四年、序。

ところで同書七八頁以下に、プロテスタント諸聖書正典観として一、正統主義神学のそれと、二、自由主義神学のそれと、三、中庸主義神学のそれと、四、弁証法神学のそれとの四つをあげて、それぞれに批判し、『聖書は神言にして人言であり、それが神言であるのは、それが聖霊によって神言となることに於てである』という聖書本質観を基底とする正典観は、必然的に、聖書は正典にして文献であり、それが正典であるのは、それが聖霊によって正典となることに於てであるという正典観となるべきであった：」と書いていられる。この限り、私は根本的に、賛成であるところがあるとしてもひっかかるのは、結局、史的研究を

「誤謬と断定し」と、とにかく言い切られる所、その一点にある。後述する四の注(1)。

(4) 新約聖書の成立は、いわゆる入門学の一章としてとり扱

われるが実は、この論文は、数年前に脱稿した未発表の、

「新約聖書とその解釈」——とくにその主体的実存の問題——の一部分「Ⅱ新約聖書の成立とその問題性」である。したがって解釈学的モチーフがその根底にある。

## 二

新約聖書は、時と所とを異にし、種々の人々によって、当時の一般の文書とあまり変らない様式で書かれた文集である。それは、初めからまとまった一書ではない。実際、そのほとんどすべてが、各地に散在するキリスト者とその教会にあてて書かれたもので、それらは最初それぞれの教会で別々に読まれたのである。が、二、三世紀の教会は、さまざまな影響とたび重なる信仰の決断の、かなりながい発展の結果として、ついに二十七巻を結集したのである。ほかに書かれた文書も多くあったのであるなら、文献的には新約聖書は、原始キリスト教諸文書の一選集である。そして旧約聖書(三十九巻、ただし問題がある。後述)と合わせて、一巻の正典として承認されたのは、この他のものではなかった。

この事は、いわゆる新約聖書の成立その結集史または正典化の大きい研究課題である。その詳論はここでは私に不可能である。ただそのプロセスとそこに含む問題性だけをとり出してみよう。

さて、(一)原始キリスト教は、ユダヤ人の「律法と預言者」を聖書としていた。しかしそれが、イエスやパレスティナ教団において公けに認められた正典としてであつたかどうか、は問題になる。いわゆるパレスティナ正典(小正典、

へブル語原典のみ後述は、一世紀の終わり、ヤムニヤ宗教会議において決定されているのだから。

しかしイエスには「律法と預言者」によって神が語ることは自明であったので、これに基づいてユダヤ教の律法、実はその解釈と実践とに対して鋭い批判が可能であった。かくて原始教会の(旧約)聖書に対する態度には、初めからいわばイエスによつてイエスと共にもたらされた批判的要素が内在していたのである。

そしてパウロはヘレニストユダヤ人キリスト者として、セプチュアギンタ(ギリシャ語聖書)を前提している。しかしそれもヘレニストユダヤ教の内で公けに定められていたわけではない。パウロはアポクリュファを聖書として引用している(第一コリント二・九、なお後のヤコブ四・五、ヨハネ七・三八、ユダ・一四以下など参照)。そしてパウロは、ユダヤ人の聖書が主キリストを指示し、ただ主の霊をもつキリスト者だけが、これを正しく理解する(第二コリント三・七以下)と主張し、聖書と並んで「主の口伝のことば」が新しい規準として、現われている(第一テサロニケ四・一五、第一コリント七・一〇、九・一四)。さらに「使徒の権威」が主の霊をもつ(第一コリント七・二五、四〇)キリストの委託者の権威としてあらわれる。かくて「主」と「使徒」とが生ける規準として、「律法と預言者」と並び、むしろしばしばこれを越える規準として、権威をもつことになってくる。なおパウロの手紙が、かなり早くから教会内で廻読され(第二コリント一・一、コロサイ四・一六)、大切にされていたが、パウロはこれを聖なる書としようとした気配は認められない。

その後も、原始教会ではこの事情にあまり大きな変化はみられない。たとえば聖書について(使徒行伝一七・二以下。ヨハネ五・三九以下、第二テモテ三・一五以下)。また主の権威について(使徒行伝二〇・三五、ヨハネ黙示二・一、九)。最初の使徒の権威について(エペソ四・一、第一テモテ六・一三以下、第一ペテロ五・一以下)。ここでもなお「主」と最初の「使徒」の権威は、生きた口伝の伝統として、の権威であつて何か彼らに発する文書が、そのものとして「律法と預言者」

聖書と並ぶ、規準となっていたわけではない。ヨハネ黙示録二二・一八以下も例外ではないのである。

続使徒時代も、初めは「主のことば」が聖書と並び(第一クレメンス二三・一以下、四六・二以下、七以下)、また「使徒」は主の誠めの媒介者と認められている(第二ペテロ三・二、イグナチオスのアグネシヤ人への手紙七・一)。しかしこのような生きた口伝の「主のことば」と「使徒」の伝統が、しだいに遠くなつていくと共に、新しい規準が文書の中に求められていったのは自然であつた。そして文献上では、二世紀半ば、初めて新しい「聖書」の徴候が現われてくる。イエスのことばが、ユダヤ人の聖書と同じように、文書として引用されている(バルナバ四・一四、第二クレメンス二・四、一三・四)、そしてパウロの手紙が「他の聖書」とともに言及されている(第二ペテロ三・一五以下)。

㊦ この頃、すでに集めようとする傾向が認められる。もと信仰は、イエス自身に帰える伝承を尊とび、早くからできる限りその諸伝承を集めて保存し、さらに後にはこれらを編集して福音(書)をなしたのである。

そしてすでに一世紀の終わり二世紀の始め頃までには、ローマあたりで「パウロ集(Corpus Paulinum)」がなされていた。そこにいくつかのモチーフが働いていたが、とにかくパウロが教会の文書における代表的使徒であるとなされていたことを示しているであろう。さらに「福音集(Corpus Evangelicum)」も形成された。そしてパウロ集も、福音集も礼拝において朗読され、ときには個人的にも愛読されていたことが認められる。そして二世紀半ば頃ユステイノスは、福音(書)が文書として、(旧約)聖書と同じ権威をもつものとしている。

ところが、マルキオンはユダヤ人の聖書とその義の神を拒み、ローマで自分の教会を創立するために(二四四年頃)、自分の聖書、正典をつくつた。それは、「福音書」はルカ、「使徒書」はパウロの手紙十通(牧会の手紙は含まない)、

から成っている。この意義は大きい。まず、(1)ここに福音書と使徒書との二部よりなる正典形成の最初の試みが見られる。(2)そして教会がこれを異端とした時、そこにはすでに福音書と使徒書とがあり、いずれも(旧約)聖書と同じ価値が認められていたことがわかり、そしてさらに、(3)また教会のまことの正典結集をうながすことになったのである。

さらに同じ頃、ローマでユステイノスの弟子タティヤヌスが、イエスを伝えた福音書の多くある中から、とくにマタイ、マルコ、ルカ、ヨハネの四書を正しい正典(カノネス)として、これを調和して一福音書に統一しようとし、これをデイヤ テッサロン (*Dea tessalon* 四福音書より)とよんだ。これは、シリア教会の福音書として、後まで残ったのであるが、広くは認められないで、やはり四つがそのままイエス・キリストの福音書として大切にされた。

そしてアンテオケのテオフィルス(Theophilus)は、預言書、福音書、神の言(パウロ)というふうに同列に並べ、またヨハネ福音書を「聖書」として引用している。

そして、「新しい契約」は、エレミヤの、いな(旧約)聖書の一つの頂点であり、とくにこのテキストは原始教会において重要な意味をもっていた(ヘブル八・八一―二二、一〇・一六、一七)。またそれは、最後の晩餐の「この杯は私の皿における新しい契約である」(第一コリント一一・二五、ルカ二二・二〇)という言葉の背後に存したのである。かくて新約聖書が、契約について、言う時、古い契約と新しい契約との区別を暗示し、とくにパウロのコリントの第二の手紙三・五―一四には、この区別が決定的な終末論的意味をもつて、言い表わされている。そして二世紀の終わるまでには、教会は「新」正典を持っていると自覚し、さらにサルデスのメリトールは「古い契約の書」(旧約聖書)のリストを作ることによって「新しい契約」という表象が、すでに存したことを証明している。

かくてこの頃、二世紀から三世紀にいたる時代が、新約聖書形成の初期であり、すでにムラトリ断片(一九〇―二〇



○年)によれば、ローマ教会の用いていたのは、四福音書、使徒行伝、パウロの手紙十三通そしてユダの手紙、ヨハネの手紙二通とヨハネ黙示録からなっている。そこにはヘブル人への手紙、ヤコブの手紙、ペテロ第一、第二の手紙、ヨハネの手紙一通が欠け、他方ソロモンの知恵書とペテロ黙示録をかぞえている。そしてオリゲネス(没二五四年)は、公認書と疑わしい書とを区別し、前者は四福音書と十三のパウロの手紙、ペテロ第一の手紙、ヨハネ第一の手紙、ヨハネ黙示録とし、後者はペテロ第二の手紙、ヨハネ第二、第三の手紙、ヘブル人への手紙とした。

ではそこで、(三) 新約聖書の、福音書や使徒書を選ぶに当って、規準となつたものは何であろうか。(イ)ムラトリ正典では、より古いということが重視されている。たとえば「ヘルマスの牧者」は、今より少しばかり前にローマで書かれたものであるから、と退けられ、自分たちと同時代のものは正典的でないと言う。そしてとくに、(ロ)いわゆる使徒起源ということが、主張されたのである。が、それは今日の意味での史的起源をさすものではない。もしそうであれば、確かなのは、パウロの真正な手紙くらいである。が、当時福音書記者マタイとヨハネは、イエスの十二弟子に属し、マルコは使徒ペテロの教えをとりつぐ者、ルカは使徒パウロの愛する弟子と見られていた。また手紙の、ペテロはもちろん第一の使徒、ヤコブとユダはイエスの兄弟。ヘブル人への手紙は当時パウロのものとみられていた。しかしもちろん当時そのすべてが自明なことであつたのでなく、たとえばオリゲネスは、ヤコブの手紙が主の兄弟のものかどうかを問題にし、エウゼビオスは、黙示録は使徒ヨハネでなく長老ヨハネによつて作られたはずである、と言っている。

ところが、すでに当時、使徒の名によるいくつかの福音書があらわれていた。しかし、たとえばペテロの福音書な

どもドケト的である、として排せられた。そしてヨハネ福音書などグノーシス派のケリントスの書であるときえ言われたのに、イエスの証を正しく伝えていっているものとして選ばれている。すると、そこで使徒起源ということは、今日の意味での、作者の史的起源ではなく、むしろいわば事柄の起源であり、実際は形式的であるよりも内容的であった。だからまた使徒概念が曖昧である、というべきではなく、むしろ内容的に最初の弟子たちが見て信じ伝えたイエスの事柄、口伝的であつたイエスの使徒的証、教会を基づけたケリユグマ信仰の福音が、伝統的権威として決定的規準となつたのである。

なおその規準は、(i)その目的と密接に結合している。すなわちそれは、自分流儀のさまざまな福音の靈感的誤謬とくにグノーシスの、イエスとその教え、諸異説から、使徒の福音を正しく守り、伝えるためであつた。だからそこで、イエスとその証が決定的であつたことはみのがせない。グノーシスとキリスト教とをわかつ、決定的なものは、ナザレの、十字架のイエスにあつたのであるから。<sup>(1)</sup>

そして四世紀のエウゼビオスは、現存の新約聖書を認め、先述のようにただヨハネ黙示録をのみ問題視している。かくてついに、今日の新約聖書結集は、いわゆるニカヤ会議におけるアリウス派に対決した「正統信仰の父」アタナシオス(二九三―三七三年)によつて完成されたものである。そして東方教会においては、ヨハネ黙示録が数えられなかつたと言われるが、西方においては、アウグステイヌスが三九七年のカルタゴ会議において、聖書が正典として公認されるのを見た、と伝えられている。

そこでまたここに注意すべき重要なことがある。すでに一四〇年頃、ローマ教会の採用したローマ信条(Symbolum Romanum)あたりから発展し、マルキオンやモンタヌス運動、種々のグノーシス的異端の嵐の中で、イエスの

証、使徒的福音を守るべく信仰の基準を要求し、激しい神学論争をくり返えて、ついにニカヤ信条を制定し、正統信仰の確立によって公同教会の基礎づけを見たのであるが、この事と聖書の結集その正典化とは密接な関係があったのである。<sup>(2)</sup> 言い換えると正典は、ながい教会のたび重なる信仰の決断と神学的戦いの結晶であった。

(1) 最近、たとえばE・シユタウファーがナザレの、史的イエスがすべてのものの基準であるとして、これによってパウロなどを批判し、パウロは無謬であるとは思わないからと言っている。Jesus, Gestalt und Geschichte 1957. Die Botschaft Jesu, damals und heute. 1959. Jesus, Paulus und Wir. 1960. はじめの二著の邦訳がある。とくに「イエス」の巻末、荒井氏の「シユタウファー教授—その人と神学」参照。しかしそのイエス(またイエス・キリスト)の基準というも、そのきわめて保守的な文献批判の結果の故にすつきりせず、複雑である。そして少くとも古代教会の「使徒的・正典的」基準との関係は、問題である。では、今日の新しい史的イエス復興とこの新約聖書の使徒的・正典的基準との関係は、どう見られるのであろうか。詳説はできないが、たとえば W. Marxsen: Das NT. als Buch der Kirche 1965. が一つの有力な解釈を示している。少しく紹介しておく。

マルクセンは、ケーゼマンの「史的イエス」問題提起以

来、ブルトマンのそれよりもさらに史的にさかのぼって古代伝承の層の背後にイエスとそのわざとを見究めてこれを信仰の基準としようとする多くの研究者の中で、注目すべき一つの方向を示している。すなわち彼は、イエスにはじまり原始教会の宣教、そして新約聖書(五〇—一三〇年)を通じて古代教会に至るキリスト論の歴史にわたって「イエスと信仰者との関係」に注目する。そして単なる新約聖書への整頓は、結局ケリユグマに帰するようなドケティスムに導く可能性がある。そして、どうして私たちはケリユグマ・神学的ドケティスムを避けるか、という問題には、厳密にもう一つの、どうして私たちは正典・神学的ドケティスムを避けるかという問題が対応する、と。Anfangsprobe der Christologie 1960. として「イエスの事柄」が、最初の弟子たちの復活節信仰によって、そしてケリユグマにおいて、さらに後にも起ることになり、また今日まで経験される現実となったとするものである。Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem

lem. in Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft 1966.

S.9ff.

かくてマルクセンは、「その教会の書としての新約聖書」において言うのである。古代教会の規準は、偶然的なとりきめではなく、神学的に適正な事柄であった。……つまり「新約聖書は教会の書として、またイエスの最初の証の書である。それは、教会によって、教会においてなされたのである。しかしまたキリストの教会のためまたその宣教のための規範は、つねにイエスでありつづけねばならない……」。S. 66ff.

しかしそこでやはり「イエスの事柄」の内容とその新約聖書の基準との関係が問題として残るであろう。私の見方は次に四で少し言及する。が、古代教会の使徒的・正典的基準における史的イエス（決定的にはいわゆる史的事実 *daß* しかし決して *wie* や *was* を排除しない）の位置は、とにかくグノーシスとの戦いによって、決定的に要求され

### 三

(1) カノーンとは、もとセム語系の「あし」（葦類）であり、そこから「定規」を意味し、さらにギリシヤ語では古く、厳密さへの努力の合言葉ともなり、さらに「はかりなわ」「境界線」そして「法、規定、規準」を意味するよう

新約聖書正典について

た、と見られねばならぬ。

(2) 新約聖書の成立史(結集史・正典化)については、*W. A. Julicher-E. Fascher: Einleitung in das NT*, 1931, S. 450-558. そこにそれまでの重要な文献が多くあげられている。中でもその生涯をかけた研究、*T. Zahn: Geschichte des ntlischen Kanons I, 1, 2, 1888-89. II, 1, 2. 1890-92. Derselbe: Grundriss der Geschichte des ntlischen Kanons, 1901, 1904.*

そしてこのツァーンの主著と対決しはげしく論争したハルナックの研究、*A. Harnack: Das NT um das Jahr 200, 1889. Derselbe: Die Entstehung des NTs. und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, 1914.*

なお渡辺善太「聖書正典論」第二章「聖書正典の発生的歴史的理解(九二―一三五頁参照)」、ツァーンとハルナックの論争について紹介がある。この点で *E. Schott-A. Barion: Kanon. RGG. III<sup>3</sup> S. 1116ff.* 参照。

になった。

教会用語としては、二重の意味で用いられた。一つはローマ教会信条を「真理のカノン」(regula veritatis. ó κανών τῆς ἀληθείας)」とよび、それはバプテスマの信仰告白の意味であった。そしてもう一つが、神の啓示の、最初の原告知として認められた文集の意味で用いられた。かくてアタナシオス以来、これが信仰と生活との規準を意味するようになったのである。

しかし様式の上ではカノンは、一般の国の法律文集と区別されるだけではなく、さらに教会の内で大切にされていたアポクリュファ (Ἀπόκρυφα) かくされた、知られないもの、すなわち私的にまたは地方的に読まれていても広く「公けでなく、正当でなく、排除された」正典以外の文書「外典」、と区別されたもので、一定の文書にのみ特別な権威を公認する文書集成のことである。しかし、内容の上では、原始キリスト教の諸文書の中から、ナザレの、十字架のイエスと同時代の(へくり返し得ない一回的な)最初の弟子たちの、直接に示されて見て信じた福音を、もつとも正しく伝えていと認められた選集であり、そのモチーフとしては公同教会において権威ある神の言葉、誤まりのない使徒的信仰と生活の基準として、今も後も教会で読まれるために結集された文書集である。

かくて、(2) それは史的には、もはや何の問題も残さないほど一致した確かな不変の規範として、「正典」であるとは言えないのである。そのうちには、種々の曖昧さや不確かさが内在している。まず、(1)すでに写本の際の補正や改訂が新約聖書テキストの不確かさを示しているであろう。(2)とくに事実肝心の結集された文書の境界その範囲に問題があった。新約聖書二十七巻は全く一致していたが、旧約聖書には二種の正典がある。一つはパレスティナまたは小正典とよばれるもので、ヘブル語原典をのみ含み、ヒエロニムスの翻訳がこれにより、後にはプロテスタントの正典と

なった。他はアレキサンドリヤまたは大正典で、前のヘブル語正典にアポクリュファ（知恵、シラク、バルク、トビト、ユデト、第一、第二マカベヤなど）を含むもので、アウグステイヌスによつて支持され、ウルガータ、ローマ・カトリック教会の正典となり、次第にギリシヤ教会もこれを受容していった。

さいごに、(ハ)ローマカトリック教会は、トレント会議の第四会（一五四六年）において「旧・新約聖書全文書……と伝統とを、おなじ敬虔な愛とうやうやしきをもつて受け取り尊とぶ」と決定した。が、ここで旧約聖書の大正典と新約聖書二十七巻が正典と認められると同時に伝統が、これと同じ価値をもつて並べられている。他方ルターは、旧約聖書のアポクリュファを敬虔な、ためになる文書として認めたが、正典からこれらを除外し、さらに伝統が聖書と並ぶ同じ価値をもつことを認めない。そのみでなく新約聖書の中でも、彼の認める根本的真理内容・事柄（ザッへ）によつて批判し、正典は教会の伝統や使徒著作の史的証明によらず、「キリストを宣べるものこそ、使徒的である」として、ヨハネ福音書、ローマ人への手紙とガラテヤ人への手紙をあげている。いわゆる彼の「九月聖書（一五二二年）」の序言において、「キリストにおいやること(Christum treiben)」のない文書（ヘブル、ヤコブ、ユダの手紙とヨハネ黙示録）を新約聖書の「正しい、確実な主要文書(rechten gewissen Hauptbüchern)」に属さないものとして、その数に加えず、いわば準正典のように、新約聖書の終わりにおいている。エラスムスなど人本主義者たちも同じような批判をしているが、他の宗教改革者たちはこのルターの正典批判に必ずしも追従していたわけではなかった。カルヴァンは、聖霊が聖書のことばを使徒的にし、また真とすることを強調した。彼も正典の中に全然区別を認めていないわけではないが、ルターよりもはるかに控え目であり、全聖書を霊的な神のことばとみる傾向が強い。そして十七世紀の始めに発行された聖書からは、ルターのさきの序文がとり去られている。とにかくなかなか事情は複雑であった。

要するに、(a) 二世紀頃から、その主要なものが認められ、四世紀に公認せられた聖書正典も、実ははるか後の宗教改革時代を通して、なお根本的な問題を残していたわけである。大きくはローマ・カトリック教会とプロテスタント教会とでは、正典の境その範囲が違い、さらにその教会における位置も違っている。そこに含まれた問題が、つづく時代には、さらに尖鋭な形で現われてきた。ローマカトリックのトレント会議に対して、プロテスタント神学者たちは、聖霊の他いかなる法廷も、正典の権威を証明するものではないことを確認したが、伝えられた正典のインスピレーション(靈感)が、何らの問題もなく前提とされる所では事情は、きわめてはげしい展開を示してきたのである。ケミニッツ(M. Chemnitz 1522-86; ルターとメランヒトンとの統一をめざしたルター派神学者)は、そのトレント会議の批判において、とくにプロテスタントのいわゆる「聖書原理」を明らかにした。すなわち彼は聖書の権威を以下の三点、(i)まず聖書が聖霊によつてインスパイヤされているという事実、(ii)聖書記者のペルソーン(人格)、(iii)これを受け容れた最初の教会の証明との三点に基づいたのである。

このような見方においては、あの批判的な見方とくにルターの「事柄批判」を全く排除してしまうものではないにしても、この靈感のドグマが力を得ていくにつれて、ますます聖書の全文書が根本的には同じ平面におかれるようになり、正典の含む問題性がおおわれて全文書が、そしてついにはその一言一句が、誤まりのない靈感的神の言葉であるという信仰が、前提されるようになってくるのである。

しかし他方、やがてゼムラー(J.S. Semler 1725-1791)が現われて、「正典の自由な研究」(Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 1771-1775.)は許され得ないものではない、として神の言葉と聖書とを区別し、正典は人間

の意見の一致によって成っているので新約聖書の文書が正典に属しているということも、文献批判を通して、検討すべきである、と主張しここに彼は、いわゆる文献批判学最初の人となったのである。同時代になお新約聖書の使徒著作を証明して、聖書の神性をできるだけ守護しようとし、著るしく神学的であったJ・D・ミカエリス（一七二七—一七九一年）があり、彼は新約聖書入門学の父とよばれている。しかしその後の史的批判的研究とくに新約聖書入門学は、正典の徹底的な相対化という結果を導き出したことは、今さら改めて言うまでもないことである。

#### 四

では、以上のような新約聖書成立の史的研究によって、新約聖書正典が軽視せられ、ついには否定せられるのであろうか。いな、決してそうではない。そこで否定せられるのは、最初に一言した多少ともメカニカルな靈感説的正典論ドグマであっても、決して今日、私たちの手にしている、この新約聖書正典ではない。

むしろ、(一) 新約聖書成立の史的研究は、新約聖書正典理解とその解釈とにきわめて重要な、むしろ不可欠の決定的意味をもっている。

すなわちまずそれは、(1) ゼムラーが暗示してくれたように、疑いもなく原始教会から今日まで、実に多くの人々の血と涙と祈りと研究、そして宣教と殉教と論争とのすべての結晶であり、二千年にわたる教会の信仰の歴史的伝統を負うて、今ここに、私たちの手中にあるのである。史的研究は、ただ破るためばかりでなく、また建てるためでもある。



次にまた、(2)ここにもっと重要なことがある。すなわち新約聖書成立の史的研究は、たしかにその成果の相対性から、消極的にその方法の限界や否定、少くともその不十分さを示しているようにみえる。しかしそれだけに終わるものではない。むしろ積極的にそれは、新約聖書正典の歴史性を改めて認識させてくれるはずである。そしてこの認識は新約聖書理解と解釈に不可欠な意味をもつと考える。すなわちそれは、(1)新約聖書正典のすべてのことばとテキスト(本文批判、辞書的文法的諸問題)やすべての文書(入門学の問題)におけると同じく、新約聖書形成の全プロセスと正典公認における人間の限界や不確かさ、あらゆる誤謬をさえ、ありのままに認めさせてくれる。しかも、(2)そのような新約聖書に他でもないただその中にだけ、最初から少しも変わらないものがある。それがなければ新約聖書の一言一句も、どの文書も書かれなかったもの、またキリスト教と教会もつくられずまた教会も決してこれを正典とは認めなかったものまさに新約聖書を「統べたもの」がある。それは他でもない。私たちがすでに新約聖書の事柄として、とり出したイエスの証、一度かぎりの神の啓示の使徒的福音である。イエス・キリストにおける神と人との新しい契約である。これが、新約聖書中の新約聖書、正典中の正典である。しかもそれは、いわゆる眼前において眺められる史的客観的事物ではなく、ただ最初の弟子たちの見て信じた復活節信仰と、さらにつづく歴史的教会の聞いて信じる主体的信仰にのみ現在するイエス・キリスト・神の救いの出来事であり、それは伝統的には内的な聖霊の証によると告白讃美せられたものである。

かくてついに決定的な事に気づくであろう。W・キュンメル教授の示すように、(1)新約聖書正典のあらゆる不確かさや矛盾や人間的誤謬は、ナザレの、史的イエスとその死(の様子や内容、いわゆる *wie & was*)にまつわる史的な不確かさや矛盾や人間的誤謬とつながるのである。しかもそれこそ、そのかつての一史実における、ただ一度かぎりの決定的な、

神の終末論的啓示の歴史性、いわゆる DaB の徴となるのである。<sup>(1)(2)</sup>

そしてなお、決して忘れてならない事がある。(3) 新約聖書はたしかに、それによって教会が生きてきた「教会の書物である」。しかし最初からそうではなく、一定の時点から新約聖書が教会の正典となったのである。するとなお正典新約聖書のなかつた時代の教会があつたことを認めないわけにはいかない。そしてそこには、預言者と使徒の証があつてこれによつて教会が基づけられ、育てられ、生きてきたのである。そして預言者と使徒の証は、すべてナザレの、十字架のイエスをめぐっていた。その限り、ここでは新約聖書でなくイエスの事柄が教会の生きた正典であつたと認められるが、もちろんすぐ、これに加えてイエスの事柄とは、新約聖書の証している彼、キリスト・イエスの他ではない。やがて新約聖書を結集しこれを教会の正典とした、当のものであると言わねばならない。

すると新約聖書は、イエスの事柄と同一ではない。この意味では、私たち教会は新約聖書を信じるのではなく新約聖書において現在するナザレの、十字架のイエス・キリストを信じるのである。その限りにおいて、新約聖書が私たちの正典なのである。

そこでさいごに、この事を、次のように言い換えてよいのである。

⊖ イエスはもと弟子たちが生きつつ出会つた方、ブーバーのことばを借りるとそれではなく汝であつた。他の多くの人々、ユダヤの民衆や権力者には、イエスは多くそれにすぎなかつた。弟子たちにもしばしば、むしろ常に、そうであつた。しかしイエスは弟子たちに、瞬間、私と汝における汝となつたのである。そこにすでにイエスと弟子たちとの信仰関係がうかがえるであらう。

しかしイエスは死んだ。史的に過去の人、すぎ去つた一事件となつた。しかし

イエスは生きている

彼は死にとじこめられていない

彼は甦えらされた

という信仰において、イエスは私と汝における汝となった。そしてそのような方として、イエスがキリストとして、一度かぎりの決定的な、インマヌエル・神と人との和解の新しい契約として弟子たちによって宣べられ、証しされた。そこですなわち弟子たちの宣教において、イエス・キリストが現在したのである。

すなわち卒直に言うると、イエス・キリストはどうしても人間の**ことば**(と動作・サクラメント)と結合するより他はないのである。

実はそれは、この世にあるすべての避けることのできない運命である。ナザレのイエスは死んだ、そして彼は今も生きて働いているが、そのことはただ弟子たちの証その宣教においてであった。そこでことばは、他の人間の**ことば**と少しも違わないことばであるが、イエス・キリストの証、福音として救いの出来事に属している。そしてそれが、信仰告白や讃歌や福音伝統となり、さらに書かれたことば、文字によって使徒の手紙や福音書や黙示書と成つていたのである。そして先述のようなながいプロセスを通じて、新約聖書という一文書に結集され、正典という教会の書物となったのである。ブーバーは言う。「汝が(私―汝の)直接的関係において、いかにも**つばら**現存していても、やがて……諸対象物の中の一つ(それ)にされてしまう<sup>(3)</sup>」。とするといかに重要な神聖な対象物(それ)となっても、この世の法則の下におかれる。そしてさまざまの不確かさや矛盾、人間的誤謬のまつわる事物となってしまうのである。しかもまた、この「それ」なくて、あの「汝」に出会うことができないし、また「汝」に出会うことがなければ、それ

は本来の「それ」ではないのである。この所の認識すなわちイエス・キリストと新約聖書のことばとテキスト、各文書との区別と結合、むしろその正しい関係の認識が私たちの聖書理解に、そしてまたその解釈にとって、根本的に重要なむしろ決定的なところである、と考える。

そしてこの事はまず新約聖書成立の史的研究が、私たちに明らかにしてくることである。したがって、ここでも私には史的研究の断念や放棄ではなく、むしろ史的研究の批判的徹底として「それ」における「私と汝」との出会いを媒介として正典の新しい神学的認識に至ることになる。<sup>(4)</sup>

(1) 渡辺善太「聖書正典論」において、その史的研究むしろ

「発生的歴史的理解」(九二頁以下)、とくに一三四頁は、

(1) 正典の「過去」に対する答を与えるのみで、「現在」に対する答を全く与え得ない。さらに(2) ツァーンとハルナツクの論争は、史的研究の結論には「不確実性」の附着が免れ得ないことを示している。かくてそれは、正典理解に「致命的不十分性と欠陥とを示している」が、それは「研究方法として謬まれりというのではない」……「却ってこの方法を現在への問——巻の書物として現在・此処に在る聖書を、一つの客観的現存物として、純粹に客観的の答を予想する(一三八頁)——に対して誤まり用いた研究者の方法論的理解がもつていたと言わなければならない」と。そしてこのような史的研究の答が聖書正典の「何か」の答と「なり得ざる時、更めて」何か、が問われねばならぬ

新約聖書正典について

い、と。これが第一の問、何かを主とし、第二の問、どうして出来たかを従とするという(同書、序、本論文一参照) 関係を示すのであろうか。

かくて次に、現存の一卷の書物としての「形態」とその「組成」とを「聖書正典の場所的論理的理解」として論じている。しかもなおここでも、一卷の書としての聖書の十分な理解にいたらない。「甚だ不十分である」として第三に聖書は何によって統べられているか」と問い、「聖書正典の統体的神学的理解」を論じている(一八六頁以下)。そして聖書の史的発生と組成と二つの問は自然的理性的立場で答えられたが、これは信仰的神学的立場に移されねばならない、と言う。そしてここでまずキリスト証言としての聖書を論じる。「……抑も読まれない書物は書物ではない。われわれの前には読まれた聖書が立ち、そのいう所によっ

て吾人の見解変更を求める聖書が立っている。この意味においてこの聖書は、われわれの理解に於て生きてゐる聖書である。否、われわれの理解に於て聖書と『なる』活きた聖書である。……キリストは聖書の一字、一語、一句、一節、一書が、徐々に読者の理解に於て、その意味するものとなる事に於て、即ち聖書がそこで聖書となる事に於てのみ、見出される。……而してこれこそ客観的存在たる聖書全体が、われわれの主観を媒介として自己に還るのであって、ここに聖書が『ある』という事の意味であり、聖書のキリストという事の意味でありここより他には聖書も無く、キリストも無いのである」(二〇七、八頁)。さらに「所謂証言の『人言』か『神言』とせられる瞬間」を論じ(二四七頁)、「最初の頁から最後の頁迄、人の言語と人の文字と人の表現とを以て録された。聖書なる一巻の書物は」その瞬間において「而してこの出来事からその一切が見直され且つ展望される時、そこにその一切が『神の言』となつて現前する事となる」(一四八、九頁)。そして聖書が、教会に對して何故正典であり權威であり規準であるか、という問に答へ……「正典認識は信仰告白である」と(二五六頁)。

そこに述べられていることは、たしかにメカニカルな靈感説正典論ではない。むしろ、私も根本的にすなわち「なる」ことにおいて「ある」という点で、全く賛成できる事

はうれしいことである。(いずれ本論文がその一部をなしている全文を、他の論文と共に発表できると思う)。

しかしその「なる」「われわれの主観を媒介として自己に還る」「人言が神言とされる瞬間」また「それ自身がそれ自身として教会に迫つた」「正典認識は信仰告白である」とは、その言われる史的研究所の「否定的媒介」によって成立するのであると見られる。ところが私には、そこではそれは結局不十分として捨て去られ、——ここに前提されている十分という概念も問われねばならないが——、さらに誤謬として否定され——「断念され」——ることによって媒介されるだけのように見える。その限りK・バルトやまたE・ブルンナー(たとえば *Der Mittler* 1927. Erstes Buch, *Voraussetzung*, 6. *Der Christusglaube und die historische Forschung*, S. 128-171) などの史的研究所の取扱い方と同傾向であるように見える。この点お尋ねしてみたい所である。

しかし私には、(1) 現在 聖書が何によって統べられているか」という「聖書正典の統体的神学的理解」というのも、史的研究を捨て去りこれを否定する信仰的神学的立場に移つてではなく、その前になお、まず厳密に史的に(史的客観性において)新約聖書がかつて、何によって統べられたか、また統べられてきたかという問いを要求し、さ

らに聖書正典の——史的研究の批判的徹底として(注4)——いわば歴史神学的理解を要求してくるのである。言い換えると一方、史的研究は私には過去を再建すると共に、また深く現在にかかわるものである。また他方、その「信仰的、神学的立場」というものがはたして純粹に客観的の答の予想に应じうるものであろうか。やはりそれは本来主体的信仰告白の立場である事は忘れ得ない。

さらに(2) 人言としての正典、歴史的所産として正典の不確実性という史的研究の成果は信仰的、神学的に、消極的否定的のみでなく、むしろ今ここにある正典にインヘレントな歴史性の徴として、積極的に認識されねばならないであろう。そうでなくただ「客観的存在たる聖書全体」が正典の絶対性として強調されると、少くとも私には、正典なところ聖書の神学的ドクティズムに陥ることがないか、という不安が生まれてくる。

(直接にお教えを受ける機会もなく、そのうえに、ぶく不勉強で、書物の上ではなかなか理解しにくい所も多い。しかしようやく、ここに「正典論」一冊に限り、しかもその一端について私の疑義を、思い切って卒直に一言してみました。ご生涯の労作に対する感謝と敬愛の小さく貧しい一つの徴として。)

新約聖書正典について

(2) なお私の手許にある新しい文献「三たびの聖書」。

W.G. Kümmel: Notwendigkeit und Grenze der ntlischen Kanons. Z.Th.K. 49 (1950), S. 277ff.; Bibel. IIB. Sammlung und Kanonisierung des NTs. RGG, J3, S. 1131ff. Feine-Behm-Kümmel: Einleitung in das NT. 1964<sup>3</sup> S. 349ff.

E. Käsemann: Begründet der ntlische Kanon die Einheit der Kirche? Ev. Th. (11) 1951-52. Exegetische Versuch, I.S. 214ff.

H. Braun: Hebt die heutige ntlische-exegetische Forschung den Kanon auf? Gesammelt Studien zum NT., 1961, S. 310ff.

E. Fuchs: Kanon und Kerygma ZThK, 63, (1966), S. 410ff. W. Marxsen: Das NT. als Back per Kirche 1966.

F. V. Filson: Which Books Belong in the Bible? 1957. 茂泉訳「聖書正典の研究」

(3) M. Buber: Ich und Du, 1923 in Das Dialogische Prinzip 1965, S. 20f.

(4) 私の「ローマ人への手紙」四三頁以下、その他。(一九七〇・二・五)