

キリスト教倫理の源泉についての一考察 —マルコによる福音書の脇役を通して—

菅原裕治

現代のキリスト教倫理

キリスト教倫理は、教義学とともに組織神学を構成する学問分野である⁽¹⁾。また同時に現存する教会とそれに属するキリスト者の思考・行動に作用する概念でもある⁽²⁾。19世紀以降、伝統的なキリスト教倫理が社会の変化に対応不可能になってから、キリスト教倫理は、キリスト者個人の行動の指針としての倫理に加えて、社会に起こる諸現象について指針を与える社会倫理をもその考察範囲を含めることとなった。もちろん、キリスト教倫理が取り扱うべき課題をキリスト者一個人の倫理か、教会が存在する社会全体の社会倫理かの二者択一的に捉えることはできない⁽³⁾。そのようにキリスト教倫理が社会変化への適応を検討しているにもかかわらず、20世紀においてすでに、キリスト教倫理に固有なものは何かという、根本的な危機が叫ばれていたのである。過去及び現在の倫理の諸課題に対して、従来のキリスト教的・教会的エートスが相対化され、科学技術の発達により従来キリスト教倫理の範疇にはなかった新しい課題が派生しているからである⁽⁴⁾。21世紀を迎えた現代も、多様化・複雑化した課題は、引き継がれており、キリスト教倫理もそれらの問題を課題とすることを求められているのである。

人間の生と死の問題は、従来からキリスト教倫理の重要な課題であったが、先端医療技術の発達は、生命倫理・バイオエシックスという新しい倫理の必要性を求めることとなった。生と死、そして老いという事柄も含めて、現代のキリスト教倫理が対象とすべき課題の数は、現代社会に派生する新しい現象と同数とも言えるのである⁽⁵⁾。男あるいは女という性の概念、結婚あるいは家庭という概念においても、新たな答えを求められているのである⁽⁶⁾。また、教会あるいはキリスト者が物理的に属する地域の諸々の差別等も、キリスト教

倫理の範囲に含まれる。無論、これらは、すでに既存の各地域の教会・個人が取り組んできた事柄とも言えるが、そこにキリスト教としての神学的・倫理的裏付けが求められているのである⁽⁷⁾。国際政治および世界経済が与える影響は、従来のキリスト教倫理の課題としては含まれていなかったが、それらが全ての被造物に与える影響は、キリスト教倫理の現存する課題として突きつけられているのである⁽⁸⁾。またこの影響は、キリスト教という一つの枠組み自体に対しても他宗教との関わりの問題として課題を突きつけており、そこにもキリスト教倫理が対象とすべき課題が派生するのである⁽⁹⁾。

本論文において我々は、そのような状況の中にあるキリスト教倫理という概念について、それが今後何を思想的・理論的源泉として歩むべきかについて一つの考察を試みるのである。

源泉としての聖書

キリスト教倫理が、何を源泉とするかについての候補として、我々には、キリスト教各教派の教義あるいは神学、正典として継承してきた聖書の二つがあげられる。各教派の教義・神学を源泉として改めて問い直すこと、あるいは組織神学として包括的に神学体系を改めて問い直すことも、キリスト教倫理の源泉の探求には必要な事柄である。しかし、我々は、そこには大きな困難を感じざるを得ない。何故ならば、既存の神学的・思想的枠組は、多様でありまた相互の差異が大きく、一つの教義・神学を考察の対象として選択することは、すでに答えを見出していることと同じと言えるからである⁽¹⁰⁾。それ故、我々が源泉について考察するために探求する対象は、聖書とならざるを得ないであろう。もちろん、他の神学と同じように既存のキリスト教倫理研究においても聖書は、研究範囲であり論理的根拠であった。また聖

書学が持つ方法論も結論も多様である。その意味では、神学に源泉を探すことと同じ問題性を含んでいるともいるのであるが、我々は、以下の点について留意することによって、新たな探求を試みるのである。

第一に、大前提として、聖書から直接的な倫理的根拠を引き出すことは、避けなくてはならないということである⁽¹¹⁾。第二に、聖書の何を対象とするかという問題があり、第三に、どのような方法で探求を行うかという問題である。

個々の倫理的問題について旧約聖書及び新約聖書の各所から一つの指針を得られることは、既存の研究においてすでに明らかである⁽¹²⁾。しかし、現代社会の諸問題は、すべてが同様に、聖書を直接の源泉として探求できるわけではない。それ故に、我々は、旧約聖書あるいは新約聖書の倫理、あるいは聖書の倫理として何か包括的な源泉を探求することを求められるのである。しかしながら、旧約聖書も新約聖書も、その多様な文書の集成であるという文書性格と思想的背景から、包括的な倫理を直接引き出すことは困難である。そもそも旧約聖書も、新約聖書も、現代的な意味での倫理という包括的概念は知らないからである⁽¹³⁾。それ故に、我々が探求する対象は、包括的でありながら、現代の我々の思想的枠組みによって恣意的に操作されないものでなければならないのである。

源泉としてのイエス・キリストの物語

我々が、そのような対象として最初に注目することが出来るのは、イエス・キリストに他ならないであろう。勿論、イエス・キリストを探求することの妥当性は、自明なことではないし、またイエス・キリストの何をどの様に探求するのかが次に問題となる⁽¹⁴⁾。またイエス・キリストは、特に「キリストに従う」という概念によって、教会の歴史の中でも倫理的根拠として常に用いられてきた事柄であった⁽¹⁵⁾。もっともそれは教義学あるいは組織神学において一つの結論を与えられたキリスト論から派生する倫理的探求であり、新約聖書それ自体の独自性を反映しているとは言えないのである。

現代新約聖書学においてイエス・キリストにつ

いて一つの重要な探求課題ととされているのは、「史的イエス」である。我々は、「史的イエス」を対象とすることは可能であろうか。現代新約聖書学は、かなり具体的に史的イエスの再構成を達成している。しかしながら、その「史的イエス」像は多様であり、我々はどれかを選択する必要に迫られるのである⁽¹⁶⁾。それでは歴史的信憑性が高いとされるイエスの言葉のみを対象とすることはどうであろうか。確かに、再構成された「Q資料」は、直接倫理的源泉とするに相応しいように思える。しかしながら、その歴史的再構成には、我々は疑問を持たざるを得ないのである⁽¹⁷⁾。それは、新約聖書あるいはイエスの倫理を探求するときに、常に範囲とされるイエス・キリストの言葉、マタイによる福音書5章1節以下の「山上の説教」及びそのルカによる福音書の平行箇所を含めて、福音書にあるイエスの言葉を対象とするのも同様の問題を含んでいるのである⁽¹⁸⁾。それではイエス・キリストも探求する対象としては不適切なのであるか。最後の可能性として我々に与えられている事柄は、「イエスの物語」という概念である。この世に生きたイエスの物語と、現在この世に生きている我々の物語との響き合いによって、一つの源泉を探ると言うことである。我々は、その響き合いによって我々の物語における倫理的問題について解決の糸口を見出すことが可能だと考えるのである⁽¹⁹⁾。

それでは、イエスの物語のどの部分に注目することが重要であろうか。本来であるならば、その物語全体が指し示すものである。しかし、本論文において我々は、イエスの物語においても倫理的核心に最も近いと思われる部分に注目することが必要であろう。

源泉としての「愛の二重命令」

イエスは、包括的な倫理的綱領を展開していない。またイエスの倫理的告知は、終末論的告知と一致していると考えられる。つまりイエスは、近づきつつある神の国によって現在の行為の一つ一つを決定するように呼びかけているのである⁽²⁰⁾。そしてその決定へのイエスの呼びかけの根拠となるのが「愛」に関する戒律であり、またその核心は、神と人とを同時に愛すると言う、い

いわゆる「愛の二重命令」の告知である⁽²¹⁾。そこから神が求める義・正しさの実践、すなわち人間の倫理的行動が実現されるからである。もちろん、モーセの律法から613に及ぶ命令や禁止命令を包括するようなこの告知は、イエスが初めて創り上げた戒律ではない。確かに、ラビ文献には、イエスと全く同じような告知は存在しないが、律法の中の最も重要な掟としてすでに考えられていたのである。そのことは、決してその告知自体の価値を低めることを意味せず、イエスの物語全体の中で、それがどのような機能を持っているかを探求することこそが重要なのである⁽²²⁾。

ここにおいて、我々が探求すべきイエスの物語が明確となった。この愛の二重命令が含まれる物語である。それは、マルコによる福音書第12章28節から34節とマタイによる福音書とルカによる福音書の平行個所に存在する。それらの中で、我々が考察の対象とするのは、マルコに存在する物語である。その理由は、マルコが最初の福音書として歴史的に重要だからではない。福音書と言う新しいジャンル、フィクションとしてのイエスの物語を最初に創作し、物語っているのはマルコだからである⁽²³⁾。

物語の位置

我々は、マルコによる福音書第12章28節から34節の物語を探求するのであるが、その物語の全体における位置は、以下のようなものである。この物語は、マルコ全体の物語の中で、そのほとんどがイエスと敵対者(祭司長、律法学者、長老たち)との論争で占められている、11章27節から12章40節までのエルサレムでのイエスの活動の中であり、その論争における最後に位置しているのである⁽²⁴⁾。11章1節からの物語の流れを簡単に振り返ると、イエスは群集の一部も含めた数多くの弟子たちとエルサレムへ入場し、エルサレムの群集から大歓迎を受けるのであるが、すぐにイエスは、神殿から商人を追い出し、神殿の状態を痛烈に批判するのである。この行為によって、敵対者たち、すなわち祭司長たちや律法学者たちは、「イエスをどのようにして殺そうかと謀った」(11章18節)のである⁽²⁵⁾。そのため、敵対者たちは、イエスに次々と様々な質問を浴びせ、何とか陥れよ

うとするのであり、この物語は、その流れの最後に位置するのである。

またこの物語の舞台設定も深い意味を持つ。イエスと敵対者との最初の論争群は、それまでの主な活動の舞台であったガリラヤであった。しかし、ここでの舞台は、敵対者の本拠地であるエルサレムであり、11章27節から連続していると考えられるとのつながりを考えると、場面は、神殿の境内である。いわゆるエルサレムとガリラヤとの関係についての議論は、ここでは触れない⁽²⁶⁾。しかし、舞台が敵対者たちの本拠地であることは、また先に触れた語り手による敵対者たちの動機から、一触即発の雰囲気の中で繰り広げられた連続する物語としての緊張感を更に増幅しているのである。また更に、イエスの群集と弟子たちへの教えはこの後も続くのであるが、この物語は、マルコの物語に存在するイエスと敵対者と論争全体の最後に位置しているのである。その位置関係と場面設定を見ても、この物語が、マルコの物語全体の中で、深い意味を持つことが予想されるのである。

登場人物

この物語自体の登場人物は、イエスと一人の律法学者だけのように見える。しかし、11章27節から場面が変わっていないとするならば、この物語には、その他に、イエスと一行(弟子たちとイエスに従ってきた群集)、ファリサイ派やヘロデ派の人々、サドカイ派の人々、そして恐らくはエルサレムの群集が前提とされていると考えられる⁽²⁷⁾。

マルコの物語は、一貫して、祭司長、律法学者、ファリサイ派、長老たち、及びヘロデ派を、イエスの敵対者として描いている。すなわち役割が単一な、「平らな登場人物」である⁽²⁸⁾。彼らはイエスを理解せず、最終的にその殺害を計画し実行するのである。しかしながら、ここでの律法学者は、そのような敵対者に属する登場人物ではあっても、彼の人物造形が、敵対者のそれと全く同じであるとは、即断できないのである⁽²⁹⁾。また彼がファリサイ派の律法学者であるかどうかも自明ではなく、サドカイ派の律法学者の可能性も否定できないのである⁽³⁰⁾。それ故に、我々は、彼を敵対者の中でも例外と認め、物語の中で敵対者の中

から脇役として現れる登場人物と考えることが出来るのである⁽³¹⁾。

彼が脇役の一人であるとする、彼はバルティマイの物語の後に登場する脇役、そしてエルサレムで登場する脇役の最初となる。それは彼が今までの脇役以上に、マルコの物語にとって重要な役割を、特に読者にとって重要な機能を持っていることを意味する。何故ならば、脇役の役割は、バルティマイ以降、内容的に変化しているからである⁽³²⁾。

物 語

我々は、これから物語自体の探求へと進む。「彼ら」すなわちサドカイ派とイエスとの復活について論争の後、それを聞いていた一人の律法学者がイエスの前に進み出るのであるが、語り手は、彼が、繰り広げられた議論を聞き、そしてイエスが「立派にお答えになったのを見て」(新共同訳)いたと読者に説明している。彼は、物語の連続を考えれば、イエスの敵対者、群集、弟子たち、それら物語の主要な登場人物が存在する舞台の中で、突然イエスの前に現れ、「あらゆる掟のうちで、どれが第一でしょうか」(新共同訳)とイエスに質問するのである。律法学者であること、また敵対者の中からやって来てイエスに質問するという彼の登場の仕方は、確かに彼がその他の敵対者たちと同じような行動をとるかもしれないという印象を読者に与えるものである。「一人の」律法学者という語り手の説明は、直訳すれば、「律法学者たちの一人」(εἷς τῶν γραμματέων)となり、それまで与えられて来た情報からすれば、読者が彼と敵対者たちとの類似を想起するのは自然かもしれない。また語り手が、彼がイエスのサドカイ派への答えに見出した「立派さ」(新共同訳)も、この時点では彼への否定的評価をすぐに肯定的な評価と変えるほど決定的ではない。すなわちファリサイ派の議論における不甲斐なさから、悪意を持って新たな切り口でイエスに質問を浴びせようとしているとも考えられるからである⁽³³⁾。しかし同時に、語り手のこの説明自体には、他の脇役たちとの類似点への鍵も含まれているのである。

脇役の中で、ヤイロは会堂長の「一人」(εἷς

τῶν ἀρχισυναγώγων) であり(5章22節)、群集の中の「ある者」(新共同訳)と訳されている「汚れた霊に取りつかれた子どもの父親」は、直訳すれば、群集の中の「一人」(εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου)だからである(9章17節)。そして「ある人」と訳されている(新共同訳)金持ちの青年も、直訳すれば「一人の人」(εἷς)である(10章17節)。語り手の説明、すなわち「律法学者の一人」という表現は、この「一人の」(εἷς)という言葉によって、敵対者との結びつきと同時に、他の脇役たちとの結びつきをも連想させるのである。つまり、脇役たちの物語を記憶している読者にとっては、彼は他の敵対者とは少し異なる存在である可能性が暗示されるのである⁽³⁴⁾。語り手は、この物語の冒頭で、一方で物語の最初から終始イエスの敵対者であった登場人物との結びつきを連想させつつ、また他方で他の脇役たちとの結びつきを連想させるような混乱を読者に引き起こしていると言えるのである。それは、単なる混乱ではなく、次に起こることへの読者の期待を高める効果があると言えるのである。

「あらゆる掟のうちで、どれが第一でしょうか」(新共同訳)と彼は質問する。この質問は、特別に意地の悪い質問とは言えない。少なくとも権威についての質問(11章27節以下)や、ましてや皇帝への税金の可否に関する質問(12章13節以下)、あるいは復活時の結婚関係についての質問(12章18節以下)に比べれば、律法に関する議論において極一般的な質問と言える。すべての律法の中でどれが大きいか小さいかという議論は良く行われていたからである⁽³⁵⁾。律法に関するという彼の質問に対して、イエスは「第一の掟は、これである。『イスラエルよ、聞け、わたしたちの神である主は、唯一の主である。心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』」(新共同訳)と答える。これは明らかに申命記6章4節と5節の言葉を語っており、ギリシャ語本文は、「思いを尽くし」が加わり、「力を尽くして」という言葉が変わっている以外、ほぼ『七〇人訳』と同じである⁽³⁶⁾。これはいわゆる「シェマー」の祈りとしてユダヤ人なら誰でも知っているものである⁽³⁷⁾。次にイエスは「第二の掟は、これである。『隣人を

自分のように愛しなさい。』この二つにまさる掟はほかにない。」と答える。これは、レビ記19章18節の言葉である⁽³⁸⁾。この二つの戒めは、律法の中でも非常に有名であり律法学者によっても第一番目、第二番目と決められてはいないものの、数多くの律法の中でも重要な戒めと認識されていた⁽³⁹⁾。その意味では、イエスは、ユダヤ人であるならば、まして律法学者であるならば、必ず知っているはずの極めて基本的な戒めを答えとして語っていると言えるのである。

イスラエルの神がほかならぬ唯一の主であると前置きをした上で、有名な戒めについて述べるこのイエスの答え方は、金持ちの男への答え方(10章17節～22節)と類似している。「善い先生、永遠の命を受け継ぐには、何をすればよいでしょうか。」と質問する彼に対して、イエスは、「なぜ、わたしを『善い』と言うのか。神おひとりのほかに、善い者はだれもない」と前置きしてから、十戒から抜き出したような、ユダヤ人なら誰でも知っている有名な戒めを答えているからである⁽⁴⁰⁾。そして、この類似点と「悲しみながら立ち去った」という金持ちの男の結末を思い起こす時、この律法学者の場合はどうかという期待が読者には今まで以上に膨らむと言えるのである。

彼は、イエスの答えに対して「先生、おっしゃるとおりです」(Καλῶς, διδάσκαλε)と答える。これは、イエスの答えが真理であると認めたと同時に、イエスとそれが示す神の命令に賛同したことを意味する⁽⁴¹⁾。もっとも、イエスの答えは、ユダヤ人であるならば、否定できない基本的な答えであり、律法学者として賛同するのは当然と言えるかもしれない。しかし、この物語の重要性は、その後続く彼の反復の言葉に存在するのである。つまり彼は、単に同意したのではなく、イエスの答えを更に発展させて答えているからである。彼は、「神は唯一である。ほかに神はない」と繰り返す。彼は、イエスの答えから、「イスラエルよ、聞け」、「私たちの主(神の名)」を省略し、「ほかに神はない」を加えている。これは、イエスの答え以上に、イエスが語ろうとしていたことを明確に伝えているのである⁽⁴²⁾。その言葉が意味するところは、彼が、神以外に神がないこと、他の神は勿論のこと、人間の思い、知恵、力、社会的・

宗教的制度など様々なものも神ではないし、神としてはならないことを彼が大前提として受け入れていたということである。しかし、彼がイエスの答えを特に発展させて語っているのは、次の言葉である。彼は、「『心を尽くし、知恵を尽くし、力を尽くして神を愛し、また隣人を自分のように愛する』ということは、どんな焼き尽くす献げ物やいけにえよりも優れています。」と語るのである。彼は、「神を愛すること」と「隣人を愛すること」とを一つの命令として告知し、しかもいかなる神殿祭儀よりも重要であると告知したのである。これは、明らかに、彼がイエスの神殿批判(11章15節以下)を前提としているか、またそのようなイエスの意見に以前から賛同していたことに他ならない。

この物語において重要な事柄は、イエスの意思を読者に伝えたのは、イエス自身ではなく、質問をした律法学者自身であるということである。彼は、敵対者の一部であるかのように登場しつつ、そのような読者の期待を裏切り、イエスの以上の事柄を告知することによって、イエスが律法について何を考えているのかを明確に示したのである。そしてその告知は、物語世界において決定的な役割を持っているのである⁽⁴³⁾。

イエスは、そのような答えをする彼に対して「あなたは、神の国から遠くない」と語る。これはマルコ福音書という物語の登場人物に対する、最大の評価の一つである⁽⁴⁴⁾。イエスは、彼が神の国に「いる」あるいは「入った」とは述べていないので、この言葉は、否定的な評価であるようにも思える。しかし、マルコと言う物語の冒頭にあるイエスの宣教の言葉、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」を思い起こす時、「神の国は近づいた」のであり、そして彼は「神の国に遠くない」、すなわちイエスが目前だと語った神の国のすぐ近くにいるのだと宣言されたのである。それは、彼が物語世界の中で、イエスの求めた事柄を最大限に満たしていることを意味しているのである⁽⁴⁵⁾。

イエスが彼にこのような最大の評価を与えたのは、彼の言葉が、イエスの答え以上に、イエスの意思を答えていたである。イエスと律法学者が示したことを要約するならば、それは、神を神とす

ることを大前提とした上で、「神を愛すること」と「隣人を愛すること」とを、第一第二という順番ではなく、不可分でのものとして、つまりそれら二つを一つの戒めとして守ることを求めているのである。更に、それは、イエスが「強盗の巣」と批判した、神殿で行われるあらゆる祭儀よりも重要であると示しているのである。その主張を敷衍して語るならば、神を愛することと隣人を愛することは一つであり、そこからすべての行動を考えるということである。

物語が指し示すもの

一貫して敵対者であった律法学者の一人が、このような役割を担うことは、読者にとって衝撃であると考えられる。しかし、それはマルコの物語が読者に衝撃を与えつつ重大な事柄を印象付けようとするアイロニーに他ならないのである⁽⁴⁶⁾。弟子たちに期待を持って物語を読み進んできた読者にとって、終始イエスに敵対してきた律法学者の中から決定的な登場人物が現れることは、思いもよらない出来事だからである⁽⁴⁷⁾。

衝撃を持ってこの物語が第一に指し示す事柄は、律法についての核心である。しかし、一人の律法学者が脇役であること、そして彼と同じような手法で描かれている他の脇役の物語を思い起こすとき、この主張は、短に律法の解釈の問題に止まらないのである。この物語は、二つのことを指し示していると考えられるのである。

一つは、これまで語られてきたイエスの物語を思い起こす時、イエスの行動の一つ一つが、彼が告知した「愛」の実践に他ならないことである⁽⁴⁸⁾。会堂に存在しつづけていた、汚れた霊に取りつかれた男に対する癒しの行為を始めとして、重い皮膚病を患っている人に対する断腸の思い、中風の同胞を懸命に助けようとする四人の男たちの信仰に対する評価、安息日が人のためにあると言う断言、このようなイエスの言動の一つ一つが、神と人とを同時に愛することの実践であったことが、ここでの物語によって初めて理解されるのである。つまり彼が告知した「愛」は、マルコという物語で語られた、イエスの物語一つ一つの根底にある意義を解説する意味を持っているのである。

もう一つは、そのように「愛」を実践していた

イエスと呼応して、物語の中で活動したのイエス以外の登場人物を明らかにしているのである。それは、イエスと彼との対話の場面にはいない人々、すなわちイエスの敵対者、弟子、群集以外の人々である。それは、物語の中に点在する脇役に他ならないのである。彼の物語は、イエスの言動がなんであったかを明確にし、同時にイエスと同じ働きをした登場人物が誰であるかをも明確にしているのであり、その意味で、この物語はマルコと言う物語の核心部分と言えるのである⁽⁴⁹⁾。「もはや、あえて質問する者はなかった」という語り手の説明は、まさにこの点に関連すると言えるだろう。すなわち、核心が示されたということは、あとは議論ではなく実践をどうするかだけが問題となるからである。そして具体例は、イエスと脇役を見よと物語は語っているのである。

この物語以後に登場する脇役は、僅かであるが、ここでの彼の答えを直接援護している。神殿に献金する数多くの群集と金持ちとは対照的に、わずかにレプトン銅貨二枚を入れた「一人のやもめ」は、イエスによって高く評価されるのである。これは彼の言葉にある、豪勢な「焼き尽くす献げ物やいけにえ」よりも、神と人にとって重要な事柄の具体例を示しているのである。その後にく、⁽⁵⁰⁾、「香油を注ぐ女性」の姿も、神を愛することと人間を愛することをイエスに集中して行動した具体例に他ならないのである。もちろん、この物語以前の脇役たちの物語一つ一つを思い起こすことへとマルコの物語は促しているのである⁽⁵⁰⁾。

キリスト教倫理の源泉

我々は、現代のキリスト教倫理の状況を踏まえつつ、聖書の物語、特にマルコの物語におけるイエスと脇役たちの姿に触れた。我々の問いは、「キリスト教倫理の源泉」とは何かということであった。聖書の物語は、そのような問いを持つ我々に対して、この物語を持って応答していると言えるのである。しかし、その応答の仕方は、これが源泉であるというものではない。我々自身の物語とこの物語とをどのように結びつけるかを我々に問うという形で応答しているのである。すなわち、キリスト教倫理の源泉をイエスの物語に問い掛ける我々の姿を、「あらゆる掟のうちで、どれが第

一でしょうか」とイエスに問う「一人の律法学者」の姿と重ね合わせ、我々自身が、イエスの物語から問い掛けられることが重要であるという仕方
で答えを与えているのである。つまり我々は、物語に問い掛けると同時に、物語から問い掛けられているのである。律法学者へのイエスの答えは、「愛の二重命令」であり、これは「黄金律」として存在しつづけるものである。しかし、これ自体が、源泉ではないのである。問いを發した彼自身の答えが、イエスの言動そしてイエスと同じ歩みをする脇役の言動の核心を明らかにしたからである。それは、我々の問いに対して、イエスの答えがもし今も同じであるとするならば、我々は、どのように答えるのであろうかと我々に問うているのである。我々は、この律法学者のように答えて、我々が生きている物語の中の何かを明確にすることが出来るのであろうか。我々が我々の物語の中の脇役を思い起こして、答える時、この物語は、我々にとっての源泉として力強い流れを湧き出させるのである。しかし、この律法学者と類似する物語に登場するもう一人の脇役は、別の道を示している。「そういうことは、子どもの時から守ってきました」と答え、イエスの前から悲しみながら立ち去る彼の物語である。それは、源泉の前まで生きつつも、そこから何も汲み出すことのない歩みを我々に示しているのである。現代においてイエスの物語に問い掛ける我々自身が、そのような道を歩む可能性もマルコの物語は脇役を通して我々に示しているのである。

もちろん、イエスの物語にしても、脇役たちの物語にしても、現代社会におけるすべての倫理的課題を解決するモデルになるとは言えないであろう。しかし、この物語は、もしキリスト教固有の倫理が存在するとするならば、それは、問う者が問われていること、すなわちイエスの物語の脇役たちから私たちの物語の脇役たちに注目すること、そこに何かを見出すことが出来る場合のみ存在すると我々に示しているのである。

注

(1) キリスト教倫理が、組織神学を構成する学問分野であるとは、教義・教理を基にして倫理が構成されることを意味する。バルト, K. の

『キリスト教倫理 I』(鈴木正久訳、1964年、新教出版社)では、教義学の中に倫理学が含まれている。そのようなキリスト教倫理のあり方に対して、新たなあり方が提唱されている(金子啓一編、『講座 現代キリスト教倫理 3 日本に生きる』、1999年、日本基督教団出版局、17頁以下)。

- (2) これは、本来倫理が単にキリスト者の個人的道徳に止まらないこと、存在論的にキリスト者及び教会が、存在する様々な問題に対してある具体的な行動へと促されることを示す。D. ボンヘッファーが示す「形成としての倫理学」、イエス・キリストの形の具体性とは、そのことを示唆していると思われる(ボンヘッファー, D. 著、『現代キリスト教倫理』、森野善右衛門訳、1962年、新教出版社、43頁以下)。
- (3) テート, H. E. 著、『キリスト教倫理』、河島幸夫訳、1984年、ヨルダン社、9頁以下。
- (4) ミュラー, G. 著、『現代キリスト教倫理』、宮田光雄・河島幸夫訳、1978年、YMCA出版、17頁以下。マシア, J. 著、『倫理の解剖』、1984年、南窓社、8頁以下。
- (5) 神田健次編、『講座 現代キリスト教倫理 1 生と死』、1999年、日本基督教団出版局、目次参照。本書の目次にある項目だけでも、キリスト教倫理が科学技術の発達と共に極めて複雑かつ多様な課題に直面しているかが理解できる。
- (6) 関根清三編、『講座 現代キリスト教倫理 2 性と生と死』、1999年、日本基督教団出版局。本書で考察されている事柄は、既存の性や結婚の概念に関わる倫理を超えた現象を取り扱っている。
- (7) 金子啓一編、『講座 現代キリスト教倫理 3 日本に生きる』。本書で取り扱われている倫理的課題は、キリスト教と共に存在していた問題であるにもかかわらず、キリスト教倫理を含めて、既存のキリスト教の学問体系では取り扱われてこなかった事柄である。本書は、それが本来キリスト教倫理の課題であることを明確にしている。
- (8) 栗林輝夫編、『講座 現代キリスト教倫理 4

- 世界に生きる』、1999年、日本基督教団出版局、14頁以下。
- (9) ヒック, J. 著、『宗教多元主義 宗教理解のパラダイム変換』、間瀬啓允訳、法藏館、60頁以下。
- (10) ゼレ, D. 著、『神を考える 現代神学入門』、三鼓秋子訳、1996年、新教出版社、20頁以下。
- (11) マシア, J. 著、『倫理の解剖』、73頁以下。
- (12) 関根清三編、『講座 現代キリスト教倫理 2 性と生と死』、13頁以下、「性と結婚を聖書に問う」。
- (13) ローゼ, E. 著、『新約聖書の倫理』、山内一郎、辻 学、近藤直美訳、1995年、教文館、7頁、14頁。倫理の語源である ἡ ἠθική は、新約聖書には登場しなし、そもそもこれはギリシャ哲学の概念である。新約聖書に登場する類語は、「習慣」などを示す ἡ ἥθος あるいは τό ἥθος である。
- (14) 「イエスの告知は新約聖書神学の諸前提に属する」というブルトマンのテーゼは、ここでも重要な意味を持つ。すなわちキリスト教倫理は、「キリスト教」の倫理であるが故に、イエス以後のケリュグマにのみ源泉を持ち得るということは、簡単に無視できる問題ではない。聖書それ自体が、ケリュグマによって成立しているからである(ブルトマン, R. 著、『新約聖書神学 I』、川端純四郎訳、1963年、新教出版社、24頁以下)。確かに、史的イエスのゲシュタルトの多様さを考慮すると、ブルトマンの主張は当てはまるかもしれない。
- (15) ミュラー, G. 著、『現代キリスト教倫理』、23頁以下。
- (16) 再構成された史的イエスの混乱と根拠的不十分性については、以下の文献参照。ハイリゲンタール, R. 著、『イエスの実像を求めて』、新免 貢訳、1998年、教分館、マイヤー, J. P. 著、「今日のイエス研究に引かれたいくつかの境界線—弁証法的否定を経て建設的な素描へ」『日本語版 インタープリテーション 42号』、拙訳、1997年、ATD・NTD 聖書註解刊行会。
- (17) 「Q 資料」の研究はかなり目覚ましい発展をしているが、やはり留保せざるを得ない点が多い。マイヤー, J. P. 著、「今日のイエス研究に引かれたいくつかの境界線—弁証法的否定を経て建設的な素描へ」、37頁以下。
- (18) The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*, 1993, New York: Scribner, には、福音書の中のどれがイエスの真性の言葉かが明記されている。しかし、それは非終末論的イエスを前提とした結論であって、同様の前提に賛成しておく必要がある。
- (19) イエスの物語を探求する意義と方法については、拙論文、「聖書を物語として再読する訓練」『福音と世界』(1999年10月号)、22頁以下、「聖書の解釈と物語批評」『神学の声』(第36巻)、2000年、聖公会神学院、55頁以下参照。
- (20) ブルトマン、『新約聖書神学 I』、24頁以下。
- (21) ローゼ, E. 著、『新約聖書神学概説』、小河陽訳、1982年、日本基督教団出版局、51頁以下。
- (22) テイラーは、この二重命令は、イエスが初めて提唱したと考える (Taylor, V., *The Gospel According to St. Mark*, 1963, New York: St. Martin's., p.488)。しかし、同時期のフルッサーなどユダヤ教の側からの研究は、すでにそのような主張が存在していたことが言われている。フルッサー, D. 著、『ユダヤ人イエス キリスト教とユダヤ教の対話』、武田武長、武田新訳、2000年、新教出版社、91頁(原書は、1968年)。フルッサーが主張するこのラビとイエスとの類似性は、キリスト教とユダヤ教との無意味な対立に対しても大きな示唆を与えるものと思われる。それは更にはイスラム教に対しても適応している可能性を持っていると言える。すなわち、イエスの倫理的使信の核心として考えるには、相応しいと思われる。
- (23) Collins, A. Y., *The Beginning of the Gospel, Probing of Mark in Context*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, pp.36-38.
- (24) マルコの物語には二つの論争物語群がある。2章1節から3章6節(舞台はガリラヤ)と

この11章27節から12章40節（舞台はエルサレム）である（Gundry, R. H., *Mark, A Commentary on His Apology for the Cross*, Michigan: Eerdmans Publishing co., 1993, p.1047）。この物語がマルコの物語における、イエスと敵対者との論争物語の最後に位置することも、イエスの物語を探求する上で、重要な根拠となる（Smith S. H., *The Role of Jesus' Opponents in the Markan Drama*, NTS Vol. 35 No. 2 1989, p.178.）。

(25) これは、時間と場所を超越した語り手による登場人物たちの行動の動機を読者への伝達である（Smith, S. H., *A Lion with Wings, A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*, Sheffield Academic Press, 1996, p.123）。敵対者たちによるイエスの殺害は、すでに語り手によってガリラヤの物語で読者に明らかにされており（3章6節）、そしてここでまた明らかにされ、最後は、実行直前の14章1節で明らかにされるのである。つまり読者は、語り手によって、登場人物の一部しか知らないイエス殺意の計画を、すでに知らされているのであり、この物語は、そのような緊迫した情報を前提とした読者に提示されるのである。

(26) マルコによる福音書におけるエルサレムとガリラヤとの関係について、それを対立概念と置くか否かについては、ここでは議論しない。この問題についての議論は、田川建三著、『原始キリスト教史の一断面、福音書文学の成立』、勁草書房、1968年と小河陽著、『イエスの言葉—その編集史的考察—』、教文館、1978年を参照。但し、マルコの物語に見られる地理的表象にはユダヤ人の土地と異邦人の土地、ユダヤとガリラヤという意味で、対の構造があることは否定できない（Malbon, E. S. *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, 1991, San Francisco: Harper & Row, 38-40）。また確認しておくべきことは、ガリラヤの敵対者たちもエルサレムと結び付けられ、そこが本拠地であることが読者に示されていることである（川島貞雄、『十字架への道イエス<福音書のイエス・キリス

ト2、マルコによる福音書>』、講談社、1985年、201頁）。

(27) 「一行」についての捉え方については、拙論文、「マルコによる福音書の民衆像の一考察—三人称複数の「人々」を通して—」、1993年度立教大学文学研究科組織神学専攻博士課程前期課程論文を参照。

(28) Rhods, D., Michie, D., *Mark as story, An introduction to the narrative of a Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1982. pp. 117-122とKingsbury, J. D., *Conflict in Mark Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp.12-21の登場人物についての説明を参照。また特に敵対者の全体像については、Malbon, E. S., *In the Company of Jesus, Characters in Mark's Gospel*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1989, pp.138を参照。

(29) 確かにほかの律法学者がすべてイエスの敵対者として物語で描かれていることを考えれば、この一人の律法学者が、イエスの敵対者に他ならないと言う理解は自然のように思える。また11章7節から続く、イエスと敵対者との連続する論争物語の最後に位置し、34節の「もはや、あえて質問する者はなかった」という語り手の言葉で論争物語の流れが終わっていることから考えれば、彼も他の敵対者と同様に、イエスを陥れようとしたが、かえってイエスの論争における完全勝利を導いたに過ぎないとも考えられる（Gundry, R. H., *Mark*, pp.711-712）。しかし、それでは、同じ34節イエスの律法学者への評価「あなたは、神の国から遠くない」の解釈が困難になる。また11章13節以下の敵対者が質問するとき、イエスに「先生」と呼びかけており、この律法学者も「先生」と語ること人物造形の一致を暗示する（ウイリアムソン L. 『マルコによる福音書—現代聖書注解—』、山口雅弘訳、1987、日本基督教団出版局、361頁）。しかし、彼の場合は、最初ではなく、イエスに賛同する際の言葉である。それ故に、彼を例外と考えるほうが自然である（Kingsbury, *Conflict in Mark*

- Jesus*, p.15, Smith, *A Lion with Wings*, p.69.)。
- (30) Lane, W. L., *The Gospel of Mark*, NICNT vol 2, 1974, Michigan, Eerdmans, pp.431.
- (31) Williams, J. F., *Other Followers of Jesus, Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, JSNTSup.102, Sheffield: JSOT Press, 1994. p.173。ウィリアムスは、この律法学者を脇役の一人と考えており、我々もその見解に賛成である。他の脇役の一覧等については、拙論文、「マルコによる福音書の脇役—その役割と機能—」『キリスト教学』第40号、立教大学キリスト教学会、1997年を参照。
- (32) Williams, J. F., *Other Followers of Jesus*, p.89.
- (33) マタイによる福音書の平行箇所 (22章34節以下)では、一人の律法の専門家が、イエスを試そうとして質問すると描かれている。確かに、マルコの編集を除いた史的に再構成される元来の伝承は、そのようなものであったかもしれない (Gundry, *Mark*, p.710, von Iesl, B.M.F., *Mark, A Reader-Response Commentary*, JSNTSup. 164, Sheffield, 1998. p.377-378., Black, A., *Mark, The College Press NIV Commentary*, 1995, Joplin: College Press Publishing Co., p.215)。しかし、我々が探求するのはマルコの物語が背後にもつ事実ではなく、前方に示す意味である。
- (34) Williams, *Other Followers of Jesus*, p.173-174。ガンドリーは、登場の仕方の動詞から、他のファリサイ派との質的一致を見る (Gundry, *Mark*, p.710)。この中で金持ちの男は、脇役でもイエスに対して否定的な役割を持つ登場人物である。しかし、彼の読者への機能はかならずしも否定的ではない (拙論文、「マルコによる福音書の脇役—その役割と機能—」を参照)。
- (35) Lane, *The Gospel of Mark*, pp.431。フルッサー著、『ユダヤ人イエス キリスト教とユダヤ教の対話』、85頁以下。特に例題として挙げられる物語は、ラビのヒレルとシャンマイに関するバビロニア・タルムードにある問答である (Black, *Mark*, p.216、ヒルトン、M., /マーシャル、G., 著、『福音書とユダヤ教—比較研究の手引き』、有馬七郎訳、1991年、ミルトス、31頁以下)。
- (36) καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. (マルコ 12章 30節)
καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου
(申命記 6章 4節 5節・七〇人訳)
マルコでは、『七〇人訳』にない「思い」(ὁ διάνοια) が加わり、「力」が『七〇人訳』の(ὁ δύναμις) から「力」(ὁ ἰσχύς) に変わっている。これらの違いを明確にするのは困難である。但し、律法学者の反復の言葉(33節)も異なっていることは、その原典的起源が重要ではなく、二人のコミュニケーションにこそ、重要性があると物語は語っているのであろう。
- (37) Lane, *The Gospel of Mark* p.432、ヒルトン/マーシャル、『福音書とユダヤ教—比較研究の手引き』、59頁以下。
- (38) この愛の対象が、イエス時代にも同胞であるユダヤ人に限定されていたとは思えない。(シュヴァイツァー、E. 著、『マルコによる福音書—NTD新約聖書注解』、高橋三郎訳、1986年、NTD新約聖書注解刊行会、346頁以下)。
- (39) フルッサー著、『ユダヤ人イエス キリスト教とユダヤ教の対話』、86頁。
- (40) 滝沢武人著、『福音書作家マルコの思想』、新教出版社、1995年、92頁。類似すると言っても、登場人物の心理描写としてこの律法学者が「嫌味」を持って語りかけたかどうかは、この時点では明らかではない。同じことは、イエスの答え方に、皮肉の意味が含まれていた可能性も否定することは出来ない。しかし、もしイエスの答え方にある種の皮肉があったとするならば、逆に34節にあるイエスの彼に対する評価は、イエス自身が彼の意外

性に驚き、肯定的評価を下したことになり、またそのイエスの驚きが同時に読者の驚きに結びつくという機能をこの律法学者が持っていたことになるだろう。

- (41) 「Καλῶς, διδάσκαλε」。この彼の短い二つのギリシャ語で、彼が敵対者に含まれるかどうかの疑いが晴れると言ってよいだろう。彼は、それまでの議論で見ていたイエスの「立派さ」(28節)を、今度は自分自身で体験したからである(Gundry, *Mark*, p.711)。それはイエスに賛同した言葉に他ならないからである(Williams, *Other Followers of Jesus*, p.174, Cranfield, C.E.B., *The Gospel according to Saint Mark*, CGCT. 4th edn., 1972, p.380)。
- (42) Gundry, R. H., *Mark*, p.711.
- (43) その意味で、この物語と彼の存在は、マルコと言う物語にとって「範例的」であり「アナレプシス」の物語と言えるであろう(Myers, C., *Binding the Strong Man, A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, 1997, New York, Orbis Books, p.317)。
- (44) イエスが他の登場人物を評価するのは、物語の中で極めて重要な意味を持つ。何故ならば、イエスはマルコと言う物語における最大の注釈者だからである(Tannehill, R. C., "The Disciples in Mark: The function of Narrative Role", in: *Interpretation of Mark*, Edinburgh: T&T Clark, 1985, pp.138)。その他にもイエスによって高い評価を受けている登場人物がいる「四人の男」(2章3節以下)、「盲人バルティマイ」(10章52節)、「一人のやもめ」(12章43節)、「香油の女性」(14章8節以下)。間接的な評価を入れれば、もっと増えるが、それらはすべて脇役たちである。
- (45) Williams, *Other Followers of Jesus*, p.174, シュヴァイツァー、『マルコによる福音書—NTD新約聖書注解』、348頁。
- (46) Fowler, R. M., *Let the Reader Understand Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, 1996, Harrisburg: Trinity Press International, pp.220.
- (47) その意外性は、ほとんど、「平らな登場人物」として描きなら、唯一の例外「一人の律法学者」を存在させることに起因するのである(Malbon, *In the Company of Jesus* p164)。マタイ福音書は、類似する物語を語りながら、一人の律法学者を、イエスを試そうとする敵対者に変え意外性を消滅させている。またルカ福音書は、同類の物語を、有名な「サマリア人の譬」の冒頭に採用し、イエスの譬を最後まで受け入れようとしない律法の専門家の物語に変えている。
- (48) フレッチャー、J. 著、『状況倫理 新しい道徳』、小原信訳、1971年、新教出版社、93頁。
- (49) 我々は、脇役をトルバートの主張する物語の人物造形の中にある、イエスの譬えを通して目標とされている、「よき地に落ちた種」に他ならないと考える(M. A. 「マルコ福音書は人物をどのように作り上げているか」『インタープリテーション』、1994年3月、No. 26. ATD・NTD聖書注解刊行会、33頁)。但し、イエスに問いかけた律法学者も実を結んだ存在になるかどうかは、読者の想像に任されていると言える。
- (50) 脇役の意義については、拙論「マルコによる福音書の脇役—その役割と機能—」を参照。また個々の脇役の物語については、「脇役たちの福音書、マルコ福音書を読む」(「福音と世界」2000年1月から2001年1月掲載、新教出版社)を参照。

An Essay on Resource of Christian Ethics — Through the Minor Characters in the Gospel of Mark —

Yuji SUGAWARA*

現代社会には、数多くの倫理的課題が存在する。それらの中には、以前の歴史には見られなかった新しい問題が存在し、従来省みられなかったが存続しつづけていて、現代になって初めて明らかにされた問題も存在する。また、個人の価値判断に関わる問題があり、また地球規模で解決を求められる問題も存在する。そのような諸問題に関して、キリスト教は、また教会は、何らかの答えを提供することは出来るのであろうか。その問いは、一つの善悪を判断するキリスト教独自の倫理というものが存在し得るのかどうかという問いにもつながるのである。そのような大きな問いと課題に対して、短い論文で何かを明確にすることは困難である。しかし、キリスト教倫理が何をその知的作業の源泉とするかを問うことは不可能ではないし、また必要な作業であろう。本論文では、聖書の特に「マルコによる福音書」の12章28節から34節の物語と、そこから広がるマルコという物語の中で活躍する脇役たちを考察し、一つの答えを見出した。それは、聖書に問う我々そのものが、聖書から問われている存在であるということである。キリスト教倫理の源泉の有無と意義は、その問いに我々がどのように答えるのかにかかっているのである。

キーワード：キリスト教倫理、新約聖書学、マルコによる福音書、脇役、愛の二重命令