

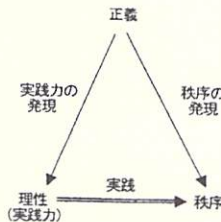
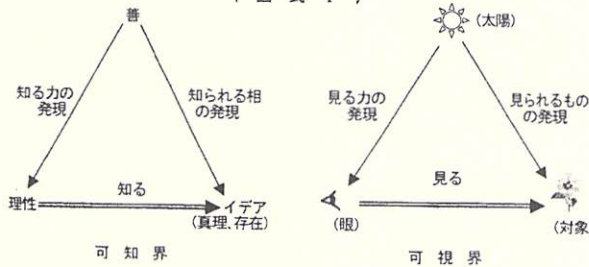
を認めて、そこから故意による殺人の場合を推定している。西洋史学会ではほとんど認められていないようだが（西洋史学会では故意の殺人の場合には不明に付しているようだ）、ここは敢えて森村の読みに従う。

(19) 桜井万里子『ソクラテスの隣人たち』（山川出版社一九九七年）における市民の視点を考慮したソクラテス解釈は、この点で大いに参考になった。

(20) 『ゼウスの正義』（真方忠道陽子訳岩波書店一九八〇年）の結論部および二二三頁には鮮やかな指摘がある。

原著は、H.Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, California, 1971。

〈 図 式 I 〉



〈 図 式 II 〉

元の文脈を超えて——紀元一世紀におけるパウロ書簡の受容史

辻 学

序 パウロ書簡の一次的文脈と二次的文脈

パウロ書簡は今日、二つの観点から読まれている。すなわち一方では歴史的な、過去の文書として読まれるが、もう一方では、元の文脈を超えてあらゆるキリスト教徒に——多少の修正を加えつつ——妥当する宗教的メッセージとしても読まれているのである。

パウロ書簡のこのような読み方は、近代の史的研究と伝統的キリスト教信仰との妥協によって初めて生まれたものではない。紀元一世紀のキリスト教徒たちは、パウロ書簡の写しを作り、元々の宛先ではなかった他の諸教会に送ったのである。パウロの生前ないし死（紀元六〇年頃）の直後に遡るパピルス断片は残っていない

いが^①、紀元一世紀の段階ですでに、パウロ書簡が複写され、繰り返し読まれたり、回覧の用に供されていたことは間違いない。パウロ書簡は、元々の受取人でもなく、手紙の中で扱われている問題に必ずしも直面しているわけでもないような教会のメンバーも読むべき文書として扱われたのである。もしそうでなければ、例えば紀元九〇年代にローマのクレメンスが^②、イコリント書を手にしていたこと（イクレメンス四七・一——三参照）の説明が極めて難しくなってしまう。

パウロ書簡^③がそれぞれ持つている元来の文脈は、パウロから宛先教会^④への通信であるが、書簡はさらに新たな文脈においても読まれ始めた。そこでは、書簡の内容は元来の状況にのみ当てはまるのでなく、他のキ

リスト教徒にも妥当するものとされ、パウロ的キリスト教の神学的・倫理的基準として受け止められるのである。

この「複数文脈」という性格こそ、パウロ書簡が初期キリスト教文学に与えた最も重要な特徴の一つである。私見では、初期キリスト教史の中に、パウロ書簡が「複数文脈」の文書として読まれるようになる過程を見ることができるが、この過程の中で強調点は次第に、二次的文脈の方へと移っていく。

本稿で扱うのは、紀元一世紀におけるパウロ書簡の受容過程である。とくに、パウロ書簡がどのようにして二次的文脈と共に読まれるようになっていったかに焦点を合わせていく。ただし、その全体像を網羅することは、本稿の枠内では到底不可能なので、その過程における最も重要ないくつかの点を取り上げるとどこめざるを得ない。

1 パウロ書簡の読者

古代の書簡を分類するやり方はいくつもある。たとえば、いわゆる偽デメトリオス『書簡タイプ論』前二世紀〜後三世紀)は二一のタイプを挙げているが、偽リバニオス『書簡形式論』一、後四〜六世紀)は四一もの種類に分類している。

だが、手紙の一次的読者と二次的読者を考えるという我々の目的には、D・トロビシュ(David Trobisch)に從って次の三カテゴリーに分けるだけで十分であろう――(1) 個人の手紙、(2) 公開の手紙、(3) 擬似の手紙(Kunstbrief)。

これらの分類は、差出人と受取人との間のコミュニケーションの方法に基づいている。個人の手紙は、互いに離れたところにいる個人同士が、直接会話することの代用として用いる手段である。名宛人が読めば、それで手紙の役割は終わる。対照的に、公開の手紙は、名宛人以外の人々もその手紙を読むことが可能であり、またそれが期待されている。他方、擬似の手紙の場合は事情が全く異なっている。受取人として挙げられている人(々)は、実際にはその手紙を読まない。差出人と受信人はフィクションであることも多い。

トロビシュによるこの区分は、基本的にはアドルフ・ダイスマン(Adolf Deissmann)が示した、コミユニケーションのタイプの分析、すなわち「手紙」(Brief)と「書簡」(Epistola)との区別に基づいたものだが、ダイスマンの考え方は、今日ではそのまま受け入れられない。ダイスマンによれば、前者は非文学的で、「手紙の宛てられた人物が読むようにだけ意図されており、公表を意図してはいない」一方、後者は対話や演説、ド

ラマと同様の「文学的な芸術様式」であり、その内容は公表を考えていて、「公衆」の関心を得ようとしているという⁹⁸。問題は、ダイスマンがパウロ書簡の重要な要素、すなわち個人宛ではなく、教会共同体宛だという点を見落としており、その結果、パウロ書簡を、より短く内容も単純な古代の私信と比較してしまっているということである。だがこの不適切な比較は結果としてよく知られているように――その後何十年にもわたってパウロ研究に大きな影響を与えることとなった⁹⁹。ダイスマンの分析が持つこの問題はさらに別の欠点に結びついている。すなわちダイスマンは、上記の二つ目のカテゴリー（「書簡」）について考察していないのである。しかしこの、ダイスマンが考慮に入れていない両カテゴリーの境界線こそ我々がここで取り扱おうとしているものである¹⁰⁰。

前述した三カテゴリーのどれにパウロ書簡は属するだろうか。二人の人物がやり取りする個人の手紙ではないものの、パウロと教会共同体（ないし同じ文脈を共有する複数の教会共同体）との間で直接交わされる会話の代用として書かれていることは疑いない。したがってパウロ書簡は個人の手紙の一種として書かれたのであり、基本的に、元来意図された読者以外のところまで回覧されることを想定してはいない。

しかし同時に我々は、その点でパウロ書簡の中に区

別を設けねばならない。中には、本当に一つの教会共同体へ向けられており、さらなる回覧を考えていないものがある。Iテサロニケ書とフィイレモン書はこのタイプに入る。

ガラテヤ書もこの最初のカテゴリーに属するかもしれない。ただしガラテヤ書は回状として執筆されている――「ガラテヤの諸教会へ」（ガラテヤ一・二）。この諸教会は、パウロがここで語りかけている文脈を共有していると考えられている。この意味でガラテヤの諸教会は、パウロが意図した第一の読者なのである。

難しいのはフィリピ書の場合である。「フィリピにいる、キリスト・イエスにあるすべての聖者たち、また監督たちと執事たちへ」（フィリピ一・一）という宛名は、受取人を単一の教会共同体に限定していないとも読める¹⁰¹。確かにパウロはここで、フィリピの教会に語りかけてはいるが（四・一五―一六）、しかし手紙の末尾では「キリスト・イエスにあるすべての聖者に」挨拶を送っている（四・二二）¹⁰²。「すべての聖者」は、礼拝の中で手紙が朗読されるのを聞く（Iテサロニケ五・二七参照）フィリピ教会のメンバー以外も含み得るだろうか。もしかするとパウロは、手紙が複製され、他の諸教会に送られることを知っているのかもしれない。もしそうであればフィリピ書は、パウロが第二カテゴリーの手紙をも書いたことの証左となる。

両コリント書簡は、この第二カテゴリーに属する蓋然性が高い。Iコリント書の宛名（Iコリント一・二）でパウロは、受取人として三つのグループを挙げていゝる。「コリントにある神の教会」、「キリスト・イエスにあつて聖化された人々、招かれた聖者たち」、「およびあらゆる場所で私たちの—彼らの、また私たちの—主イエス・キリストの名を呼ぶすべての人々」。

第二のグループはもしかすると、第一のグループと切り離さず、同格と解する方が正しいのかもしれない（「コリントにある……教会、すなわち聖化された……」⁽⁴⁾）。その場合「聖者たち」はコリント教会に属していることになる。しかしながら、第三のグループは、コリント教会の成員ではあり得ない。

ここでの前置詞 *ou*（共に）は、*kei*（そして）と同義に用いられている。⁽⁵⁾ *ou* 以下を直前の *kanōs*（「招かれた」）に結びつけることはできない。*kanōs* は分詞ではなく形容詞で、続く「聖者」(*hagios*) だけにかかるから、「すべての人々（が招かれているの）と共に招かれた聖者たち」と訳すのは無理である。⁽⁶⁾ しかし他方、この *ou* は、第三のグループが手紙の一次的な宛先ではなく、むしろ二次的読者として補足的に言及された存在であることを示唆してもいる。

この部分が、手紙を「公同化」するための後代の加筆だという、不可能ではないが不要な仮定⁽⁷⁾を退けるならば、この句は二次的な読者を想定したものと見なすのが妥当であろう。この句はコリントのキリスト教徒に対し、自分たちが他のあらゆるキリスト教徒たちとつながって生きているということを想起させるためのものというような説明は説得力に欠ける。⁽⁸⁾ なぜパウロがそのようなことを、手紙の冒頭で述べねばならないのだろうか。そうではなく、パウロはここで、自分の手紙がコリント教会を超えて他のキリスト教徒たちによつて読まれることになる可能性を考えているのである。

読者の拡張をもつとはつきり見て取れるのは、コリント書である。「コリントにある神の教会へ、またアカヤ全土にいるすべての聖者たちへ」（IIコリント一・一）。ガラテヤ書では、複数の教会が第一次の受取人とされていたが（前述参照）、ここでは手紙の第一次読者はコリント教会の人々である。だが同時に、アカヤにいる他のキリスト教徒たちに手紙が回される可能性も考えている、ということであろう。⁽⁹⁾ 前置詞 *ou*（共に）による結合は、このことを示唆している（Iコリント書に関する前述も参照）。

ローマ書は、パウロがまだ訪れたことのない場所へ向けられた手紙という点が特殊である（一・一三参照）。

パウロは、この手紙をまずローマにある諸教会の中で読んでもらいたかったであろう。それは、ローマ帝国の支配者に対する従順の勧め（二三・一―七）や、「信仰に関して弱い者」に関する勧告（一四・一一―一五・一三）が示す通りである。だがパウロは、この手紙が一六章⁹¹で言及されている人々だけでなく、自分がまだ見知らぬ他のキリスト教徒たちにも読まれることをも期待していたに違いない。「ローマにいる、神に愛されているすべての者、〔すなわち〕招かれた聖者たちへ」（一・七）という、やや曖昧な宛先はそのことを示唆している。この手紙の中でパウロは、自分の福音理解を展開しているが（一・一五「あなたたちローマにいる人々にも福音宣教することが、私の切なる願いである」）、自分の視野に入っていない人々にこれを読んでもらうことも期待している。間違いなくパウロは、自分の福音をできる限り多くの読者に届けたいたのである。

以上のことから、パウロ書簡が意図している読者を次のようにまとめることができるであろう。Iテサロニケ書とフィモン書は、単一の教会共同体に宛てられており、さらなる回覧を前提していない（カテゴリーII個人の手紙）。ガラテヤ書もこのカテゴリーに属するが、しかしガラテヤにある諸教会のグループに宛てた回状である。グループ内の諸教会をパウロは、手紙の第一次読者と見なしている。

他方、I・IIコリント書およびフィリピ書はおそらく、複製されて、必ずしも手紙が描く文脈を共有していない他の諸教会にも回送されることを予期している。したがってカテゴリー2（公開の手紙）にこれらの手紙は属することになる。ローマ書の場合は、私見によればパウロは、元来意図した読者よりも広い層に読まれることをさらに強く意識している。一三章から一五章の叙述は、第一次の読者としてローマ教会の人々を念頭に置いてはいるが、パウロはこのメッセージが、多かれ少なかれ他の教会共同体にも当てはまると考えていたようである。

ここに、パウロ書簡の性格が個人宛の手紙（カテゴリー1）から公開の手紙（カテゴリー2）へと発展している過程を見て取れるだろうか。パウロ書簡の執筆された順番について、学者間で完全に一致した見解はないが、ほぼ全ての学者は、Iテサロニケ書が最初のもので、ローマ書が最後に書かれた書簡の一つであることを認めている。とすれば、パウロは、宣教活動の初期には、自分の手紙が二次的な読者を得るということはまだ考えていなかったが、次第にそのことを強く意識するようになっていったと仮定してもよいであろう。

2 パウロ書簡の編集

前述の想定が正しければ、同じ宛先を持つ複数の手紙がパウロの死後に編集され、「教会への手紙」としてまとめられたことは、パウロの意図に適ったものだということになる。複数の手紙を編集したもの、という事情は、IIコリント書に最も良く当てはまる。一方、フィリピ書の場合はまだ議論が分かれているし、Iコリント書とローマ書については、編集や二次的拡張の蓋然性は低いと思われる⁶³⁾。したがって、ここではIIコリント書に議論を絞りたい。ただしそれは、他のパウロ書簡にも編集の手が加わっている可能性を排除するものではない。

ここでは、パウロ書簡の名宛人が、編集前の各手紙（の少なくとも一通）に元来属していた部分であるという前提で話を進めている。現在の手紙に付されている名宛人は編集時に付された二次的部分であるという仮説には従わない（後述するIコリント書についての議論を参照）。

書簡編集の目的ははっきりしている。人々は、パウロと自分たちとの間で交わされた通信の本質的な部分を保存し、自分たちのためだけでなく、パウロ的影響

の下にある他のキリスト教会のためにも用立てようと思ったのである。その前提には、パウロ書簡を回覧するという慣習があった。そのことは、疑似パウロ書簡であるコロサイ四・一六が示す通りである——「この手紙があなたたちのところで読まれたら、ラオディキアの教会でも読まれるようにしなさい」。この目的のために、複数のオリジナルの手紙が編集され、一通に纏め上げられた。その方が、複製と回覧に便利だけでなく、元々の事情に通じていない二次的読者にとって理解しやすかつたはずである。この編集版を通して、二次的読者は元々の文脈を把握できると同時に、パウロのメッセージを自分たち自身の文脈に当てはめることができたのである。

このような編集作業はおそらく、パウロの死後間もなく行われた⁶⁴⁾。オリジナルのパウロ書簡から編集の過程で削除され失われた部分についての言及が、後の初期キリスト教文献に全く見られないという事実は、この仮定を支持する⁶⁵⁾。パウロの死後人々は、元の文脈を超えて読むことのできる「パウロ書簡」を編集し始めたのだと考えられる。

3 パウロ書簡集 (Corpus Paulinum)

パウロ書簡の集成、いわゆる「パウロ書簡集」(Corpus

Paulinum) は、より広い読者層にパウロ書簡を供するた
めの発展形である。「パウロ書簡集」は、パウロの権威
を認めるすべてのキリスト教徒に向けられた「パウロ
の声明」(The statement of Paul) として読まれ、解釈され
るよう意図されている。したがって各書簡はいまや明
瞭に、元の状況を超えて通用するパウロのメッセージ
という性格を帯びているのである。

しかしながら、各書簡から「パウロ書簡集」への発
展過程は極めて複雑で、再構成が難しい⁸⁶⁾。何通かの手
紙が単一の核となる部分をまず形成し、そこから直線
的に発展していったと想像するよりも、種々の小さな、
地域によって異なった集積があり、それらが複雑で多
様な仕方でも発展していったと考える方が事実在即して
いるようである⁸⁷⁾。

紀元九〇年代に草されたIクレメンツ書が、Iコリ
ント書(Iクレメンツ三七・五、三八・一、四七・一、
四九・一参照)とおそらくローマ書(およびIIコリン
ト書? Iクレメンツ三〇・六/ローマ二・二九b、
Iクレメンツ六一・一二/ローマ一三・一一七、そ
してIクレメンツ三六・二/IIコリント三・一人を比
較参照)にしか言及していない一方⁸⁸⁾、牧会書簡(紀元
一〇〇年頃⁸⁹⁾の著者は間違いなく、ローマ書とIコリン
ト書以外に、フィリピ書やイレモン書(およびコロ
サイ書?)も手にしている⁹⁰⁾。また、アンティオキアの

イグナテイオス(キ一〇一―二〇年頃)は一連の教
会宛書簡に教会役職者(ポリュカルポス)宛書簡を加
えているが、これは「パウロ書簡集」をモデルにした
ものと考えられる⁹¹⁾。イグナテイオスとほぼ同時代のポ
リュカルポスは、Iコリント書と牧会書簡、さらに他
のパウロ書簡もおそらく知っていた⁹²⁾。

ここからわかるのは、ローマ書やIコリント書(お
よびIIコリント書?)のようなパウロ書簡は比較的早
くから回覧されていたが、他のものが広く知られるよ
うになったのは後になってから、推測するに一世紀の
終わり頃だということである。いずれにせよ、パウロ
書簡はもはや単なる特定の文脈に規定された手紙とし
てではなく、「異邦人への使徒の言葉」、すなわちパウロ
の権威に従うどの教会にも当てはまるものとして読ま
れるようになっていった。

4 第二パウロ書簡

コロサイ書、エフェソ書、IIテサロニケ書、牧会書
簡といったいわゆる第二パウロ書簡はすべて、前述I
で述べた第三のカテゴリー、すなわち擬似的手紙
(Kunstbrief)に含まれる。いずれの手紙も特定の受取人
宛にパウロが書いたという体裁をとっているが⁹³⁾、実際
には、その受取人に読ませる意図はない。パウロと受

取人との（架空の）やり取りは偽造手段の一つであり、重要なのは、手紙が述べる「パウロの」メッセージが、元来の架空の文脈を超えて読まれることなのである。この技法は、真正パウロ書簡がすでに同様の仕方であつて、第二パウロ書簡にとつては「二次的」読者こそが事実上の第一次読者なわけである。

注目すべきことに、第二パウロ書簡はいずれも、パウロ的キリスト教の中で見解が分かれ、対立の原因ともなつていた問題と関わっている。コロサイ書の著者は、禁欲的实践を伴つた偽の教えに異議を唱えている。³⁴「だから誰もあなたたちを、食べ物や飲み物において、あるいは祭や新月や安息日のことで批判してはならない」（コロサイ二・一六）。この禁欲主義（二・一二、同二三参照）は、割礼（二・一一、同二三）や祭、新月、安息日（二・一六）というユダヤ教的要素と結びついていることからして、ユダヤ教経由でキリスト教会の中に入つてきたと見られる。

キリスト教におけるユダヤ教的要素をめぐる論争がパウロ自身に遡ることは明らかである。だが、パウロ自身はこの問題について割に曖昧な態度をとつていゝ。一方でパウロは、救いの手段としてのユダヤ教律法に対して極めて批判的である。「というのも私たちが考へるに、人間は律法の行いなしで、信によつて義とさ

れるのである」（ローマ三・二八。同二二、またガラテヤ三・一一も参照）。ユダヤ教の伝統にしがみつく特別な意味はもはやない。なぜなら「ユダヤ人もギリシア人もない」（ガラテヤ三・二八。Iコリント一二・一三も参照）からである。しかし他方でパウロは、律法やイスラエル全体の救いを支持するかのような発言をする。「律法は聖く、戒めもまた聖く、義しく、善い」（ローマ七・一二。一一・一、同二六も参照）。パウロのこの曖昧な態度が、律法とユダヤ教的伝統に関して相対立する立場を生み出したことは想像に難くない。

同じことは禁欲主義についても言える。たとえば結婚についてパウロは、曖昧な勧告をしている。「人は女に触れないのが良い。だが淫行の（回避の）故に男は各々自分の妻を持ち、女は各々自分の夫を持ちなさい」（Iコリント七・一―二）。だが「このことを私は譲歩して言つていゝのであり、命令してゐるわけではない」（七・六）。パウロ自身は明瞭に禁欲的だが、コリントの人々が違う生き方をすることを容認してもゐる（七・七。「私が望むのは、すべての人が私自身のものであることだが、各人は神からの独自の賜物を持つていゝのであり、ある人はこのよう、またある人はこのようなのである」。かくして、禁欲的キリスト教徒も、また非禁欲的キリスト教徒も、どちらも自分たちの生き方をパウロによつて根拠づけることができたはずである。

このパウロ後の状況においてコロサイ書の著者は、こういった問題に関する「決定的発言」をパウロの口に入れようとした。したがってこの手紙は、パウロによる、自分がかつて未決のままにした問題に対する「自己言及」(self-reference)として読まれるよう意図されているのである。⁶⁵⁾ その機能は、パウロが以前に手紙の中心でなした発言をどう理解すべきかを読者に告げることにある。

エフェソ書はその教会論的関心、とりわけ異邦人キリスト教徒とユダヤ人キリスト教徒との一致(エフェソ二・一一―一二)に関する論述で知られている―「彼(キリスト)は来て、あなたがた遠くに在る者たちにも平和を、また近くに在る者たちにも平和を福音宣教された。というのも、私たち両者は彼を通して、一つの霊において、御父のもとへ到達するからである」(二・一七―一八)。

両者の共存は疑いもなく、パウロの影響下にある教会における重大問題であった。この問題はすでに、ガラテヤ二・一一―一四が示す通り、パウロの生前に始まっており、異邦人キリスト教徒の増加と共に段々深刻さを増していったに違いない。だからこそパウロはローマ九―一一章において、自分の語る福音がいかにして、イスラエルに対する神の約束と両立し得るかを一生懸命に説いたのである―「だからお互いを受け入

れなさい。キリストがあなたたちを神の栄光へと受け入れて下さったように」(ローマ一五・七)。エフェソ書の著者は、ユダヤ人キリスト教徒の一人としてこの問題を解決すべく、パウロにもう一度、キリスト教会におけるユダヤ人と異邦人の一致を説かせた。エフェソ書は、この問題がいかにパウロ後の教会で広がっていたかの証人である。

Ⅱ、テサロニケ書の著者は、手紙の内容を極めて密接に「テサロニケ書と関連づけている」⁶⁶⁾。「私たちからだという手紙」(二・一二)が「テサロニケ書」を指すかどうかは別にしても、「主の日はすでに来ている」という趣旨の(二・一二)発言が、「テサロニケ四・一三―一五・二」におけるパウロの終末論に遡ることは間違いない―「あなたたち自身、主の日は盗人のように夜来るといふことをよく知っている」(「テサロニケ五・二」)。この問題に関する論争が、キリスト来臨の遅延の故に広範かつ切実になっていったことを背景として、Ⅱテサロニケ書は、「テサロニケ書の発言を修正(それとも否定?)」するべく書かれたのである。

牧会書簡は典型的な第二パウロ書簡で、パウロ以後の状況における対立点について、パウロの「正しい解釈」を提示しようとしている。手紙の集成という形式は、すでに存在していた「パウロ書簡集」(Copus Paulinum)を前提として、それとのつながりを意識したものであ

る。

しかしこの集成、いわゆる「牧会書簡集」(Copius Pastoralis)は決してもう一つの「パウロ書簡集」を提供しようと思図したものではない。むしろこれは、「長い生成過程にある『パウロ書簡集』を完成させる」補遺ないし締め括りなのである。

この拡張版パウロ書簡集の内部で、牧会書簡は「解釈装置」としての役割を担っている。すなわち、他の第二パウロ書簡と同様、パウロ後の教会内で分裂を引き起こす要因となったパウロの発言について、その「正しい解釈」を提示しているのである。

この捉え方を支持するのは、牧会書簡の著者が扱っている問題のほとんどがパウロ自身に遡るものだという事実である—例えば律法(Ⅰテモテ一・六一—一二)、支配者や権威者への従順(Ⅰテモテ二・一一三、テトス三・一一二)⁽⁴⁰⁾、女性の振舞い(Ⅰテモテ二・八—一五、五・三一—一六)⁽⁴¹⁾、清浄規定(Ⅰテモテ四・一一五、テトス一・一五)、奴隷と主人との関係(Ⅰテモテ六・一一二)、そして復活解釈(Ⅱテモテ二・八—一三、一八)⁽⁴²⁾がそれに当たるといえる。おそらくパウロ死後の諸教会において見解が分れていたこれらの問題について、牧会書簡の著者は「決定的発言」をもたらすべく、パウロが自分の以前の発言に触れて、その内容を明確化、あるいは修正さえもするという形のフィクションを仕掛けた

のである⁽⁴³⁾。

だがこの戦略は、牧会書簡の発言が、元の(パウロからテモテないしテトスへという)文脈⁽⁴⁴⁾を超えて普遍的に妥当するものとして受け入れてもらえなければ成功しない。著者が、「パウロ書簡集」を手本として、三通から成る手紙の集成を作ったのはまさにこのためであった。「書簡集」となることで、「パウロ書簡集」がそうであったように、元の文脈を超えて読まれるべき存在であることをアピールしようとしたのである。

以上の観察を要約しよう。第二パウロ書簡は、真正パウロ書簡が広く回覧され、元の文脈を超えて読まれていたところに登場した。真正パウロ書簡が広く読まれれば読まれるほど、様々なパウロ解釈も生まれたはずである。そこで第二パウロ書簡の著者たちは、「正しいパウロ解釈」を、パウロ自身の声として提示し、読者を(自分たちの考える)「正しい道」に留めようとしたのであった。

5 公同書簡

パウロ書簡の影響は、パウロの教説と権威を受容した書簡(Ⅱ第二パウロ書簡)だけでなく、初期キリスト教の別の流れの中にも見出される。いわゆる公同書簡(Ⅲハネ書簡を除く)⁽⁴⁵⁾がそうである。

ヤコブ書は、主の兄弟ヤコブの名を借りた偽名文書だが、二・一四—二六で批判している義認論は、パウロに遡るものである。「人は行いによつて義とされるのであつて、信仰だけによるのではない」（ヤコブ二・二四）。ヤコブ書の著者は間違ひなくローマ書（および、もしかするとガラテヤ書⁽⁴⁵⁾）からこの義認論を得ているのだから、二・一四—二六をパウロの影響抜きで理解することは不可能である⁽⁴⁷⁾。この箇所は、ローマ書で展開されたパウロの教説がパウロ後の時代に広く流布していたという前提の下でのみ理解し得る⁽⁴⁸⁾。だからこそヤコブ書の著者はこの教説を、「離散の中にある十二部族」（Ⅱ全キリスト教徒）へ宛てた（一・一）手紙の中で批判する必要を感じたのである。

ヤコブ書は、最初期のキリスト教における最高指導者から不特定多数のキリスト教徒読者へ宛てられた手紙という体裁をとっている。「離散の中にある十二部族へ」という宛名は明らかに、初期ユダヤ教における「ディアスポラ書簡」の伝統を継承したものであり、⁽⁴⁹⁾可能な限り多くの読者を得ようと意図している。これは、広く知られたパウロ主義への対抗手段の一つと見て間違ひないであろう。

Ⅰペトロ書がパウロの神学的影響下にあるかどうかは依然として議論されているが、⁽⁵⁰⁾Ⅱペトロ書の著者がパウロ書簡の集成を知っていることは間違ひない。著

者によれば、その解釈が教会内に分裂をもたらしているという（Ⅱペトロ三・一五—一六）。これらの点は、公同書簡の登場の背景に、パウロ書簡の文学的・神学的影響があつたこと、またパウロ書簡が集められ、パウロ後の時代に広く読まれていたことを明瞭に示している。

結論

以上論じてきた点を要約すると次のようになる。

（Ⅰ）手紙を三つのカテゴリーに分けた場合（個人の手紙、公開の手紙、擬似的手紙）、真正パウロ書簡は第一（Ⅰテサロニケ書、フィレモン書、またガラテヤ書）あるいは第二カテゴリー（Ⅰ・Ⅱコリント書、フィリピ書、ローマ書）に属する。パウロは、その宣教活動の初期においてはおそらく、自分の手紙が回覧され、手紙の元来の文脈を共有していない二次的な読者によつて読まれる可能性を考えていなかったようである。だが、次第にそのことを意識するようになったのである。

（Ⅱ）同一の教会に向けてパウロが書いた複数の手紙は編集され、一つの手紙へとまとめられるようになった。パウロの死後間もなく、あるいはもしかすると、パウロの生前からその作業はなされたと推測できる。

編集された手紙は、前述の二次的読者が、手紙の元来の文脈を手早く把握すると共にパウロの発言を自分たち自身の文脈に適応することを可能にした。

(3) 「パウロ書簡集」(Corpus Paulinum)は、パウロ書簡が、パウロの影響下にあるキリスト教徒全てにとつて意味を持つ「パウロの言葉」として読まれるようになっていった状況を反映している。ローマ書やIコリント書、またおそらくIIコリント書といった手紙は比較的早くから流布していた一方、その他の手紙が広く知られるようになったのはその後、おそらく一世紀末になってからと推測される。

(4) 第二パウロ書簡は、パウロの発言のうちで、パウロの死後に解釈が分れて対立の元ともなった主題について、パウロ自身の口から「正しい解釈」を語らせようとする試みであった。より多くの読者がパウロ書簡を読むようになった結果、種々異なった「パウロ主義」も生まれていたのである。

(5) パウロ書簡が、初期キリスト教の中の、パウロ系統とは別の流れにも影響を及ぼしていたことは、ヤコブ書とIIペトロ書から見て取れる。エルサレム教会の権威者からキリスト教徒全体に宛てて書かれた体裁をとっている公同書簡は、パウロの手紙と神学が広く流布していたことを意識しつつ作られたのである。

(本稿は、二〇〇九年九月一〇—一二日に東北学院大学土樋キャンパスで開催された、アジア環太平洋初期キリスト教学会「Asia-Pacific Early Christian Studies Society」第5回国際研究大会における主題講演「Beyond the Original Context: Reception of the Pauline Letters in the First Century」に基づき、注の文献等を補うと共に若干の改訂を加えたものである。なお同講演は *Serinin: Revue de Patrologie, d'Hagiographie Critique et d'Histoire Ecclésiastique* 6 (2010) に掲載予定である。)

(1) 紀元一世紀に遡るパピルス断片は今日残っていない。パウロ書簡の最古のパピルス写本は⁵⁹⁾ (チェスター・ビーティ・II)だが、後二百年頃のものと考えられている。

(2) Iクレメンツ書の執筆年代については、A. Lindemann, *Die Clemensbriefe* (HNT 17; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 12; H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV 2; Göttingen: V&R, 1998) 76 参照。

(3) 真正の「パウロ書簡」と見なされるのは(研究者の大多数に従って)ローマ書、I・IIコリント書、ガラテヤ書、フィリピ書、Iテサロニケ書およびフィレモン書である。エフェソ書、コロサイ書、IIテサロニケ書および牧会書簡は疑似パウロ書簡であり、「第二パウロ」と称される。(1)では著者問題の詳細には立ち入らない。

(4) フィレモン書も実際には「教会宛書簡」の一つである。というのも、名宛人はフィレモンだけでなく、「私たちの姉妹アフィアと私たちの戦友アルキッポス、そしてあなたの家にある教会」(フィレモン2)だからである。だが、その受容史が示すように(牧会書簡、イグナティオス書簡、そして古代の写字生がこの手紙に付したタイトル参照)、フィレモン書は個人宛書簡と見なされることになった。

(5) A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*

(SBL SBS 19; Atlanta, GA: Scholars, 1988) 31, 67, また原口尚彰『ガラテヤ人への手紙』(現代新約注解全書別巻、新教出版社、二〇〇四年) 一一一―一三三頁参照。

(6) D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung* (NTOA 10; Freiburg [CH]: Universitätsverlag, Göttingen: V&R, 1989) 85-86.

(7) Trobisch, *Entstehung* 86.

(8) A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1923) 194-196. ダイスマンは両者の中間形態(手紙の形をとってはいるが公表を計算に入れた「書簡的手紙」ないし「手紙的書簡」もあるとしているが、それは「真の手紙」ではないとして否定的な評価を加えている(前掲書一九六頁)。

(9) もちろんダイスマンのテーゼは無批判に継承されてきたわけではない。W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1983) 212-214; Ph. Vielhauer, *Geschichte der christlichen Literatur* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975) 59 など参照。

(10) S. E. Porter, *When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories*, in: idem (ed.), *The Pauline Canon* (Pauline Studies 1; Leiden / Boston: Brill, 2004) 118-119 は「個人の手紙と公開

の手紙というダイスマンの区分をトロビシユが無批判に継承していると批判する。ポーターによれば両者の区分は無意味であり（個人の手紙が複写されることさえ日常的であった）、英語圏の学者によるダイスマン批判をトロビシユは知らないようだとするのである（一一八頁注九一）。しかし、手紙の筆者が二次的な読者への回覧を予期しているかどうかで区別すること自体は無意味ではないと思ふ。

- (11) J. Gnlika, *Der Philippbrief* (HTHK 10/3; Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 1987) 31 は次のように述べているが、賛成できない——「(11)で彼(IIパウロ)は、*ἐκκατηχία* の概念を用いることを断念しているが(Ⅰコリント一・二、Ⅰテサロニケ一・一、Ⅱテサロニケ一・一参照)、*πάρτεσ οἱ ἄγιοι* が実質的に同一のものを意味していることを見逃してはならない」。
- (12) Gnlika, *Phil* 181 Anm. 5 は、並行例としてローマ一六・二、Ⅱコリント一三・一二、Ⅰテサロニケ五・二六を挙げている。しかしこれらの箇所で考えられているのは、明らかにそれぞれの教会のメンバーだけである。ローマ一六章については後述参照。
- (13) 原文では文末に来る *αὐτῶν καὶ ἡμῶν* は、「主」に

かかると考えられる（田川建三『新約聖書 訳と註』Ⅲ「作品社、二〇〇七年」一三〇頁参照）。

- (14) そう解するのは例えび W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK 7/1; Zürich/ Braunschweig: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991) 103。また A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 26 も同様。
- (15) F. Blass/ A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. Rehkopf (Göttingen: V&R, 1990) §221 「*οὐ* は *καὶ* 等と同じ場合もある。ルカ二〇・一 *οἱ γραμματεῖς οὐ τολοῦσιν ἀποκριθῆναι*」。
- (16) 田川『新約聖書』Ⅲ、二二八—二二九頁。
- (17) Schrage, *I Kor* 104-105 参照。「それを排除はできない。だがそれでは、まさに暴力的なやり方で厄介払いをするだけの話である」（一〇五頁）。
- (18) Schrage, *I Kor* 105; Lindemann, *I Kor* 27 に反対。
- (19) M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1 (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1994) 88-89。「パウロが包括的な宛先の形を採っているのは、これら他の人々も、パウロの働きの性格に向けられたコリント人の——実際の批判ではないにせよ——明らかな誤解に対するパウロの応答を聞く機会を確実に持てるようにという意図があるのかもしれない」

ない」(八九頁)。

- (20) ただしこれらの勧告が、ローマ教会で実際に問題となっていた事柄への応答(例えば青野太潮「ローマの信徒への手紙」、大貫隆・山内眞監修『新版総説新約聖書』日本キリスト教団出版局、二〇〇三年、二六〇—二七八頁、うち二六八—二七〇頁は、一三章および一四章の勧告を、異邦人キリスト教徒の中の靈的熱狂主義的傾向を持った人々に向けられたものとする)であるかどうかははっきりしない。ローマ教会の人々にまず読ませたいパウロが考えていたことは確かだと思うが、教会の事情をよく知らないままに書いていることも充分考えられるからである。田川『新約聖書』IV、三二六頁は一四章について、「パウロはコリントス教会でも問題となっていたことをそのままローマ書でも書いてしまった」とし、ローマ教会でも同じ問題が生じていたという見方を否定する。なお、「強い者」と「弱い者」についての諸解釈は、C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. II (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1979) 690-699 を参照。

(21) 二二では、ローマ一六章は書簡の元来の結部であると見なし、エフェソに宛てられた別の手紙の一部だったとは考えない。議論の詳細には立ち入れないが、例えば P. Lampe, *Die stadtrömischen*

Christen in den ersten Jahrhundert (WUNT 2.18; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989) 124-135; U. Schnelle, *Einführung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen: V&R, 2002) 138-141 を参照。

- (22) R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (The Anchor Bible Reference Library; New York et al.: Doubleday, 1997) 497-498; Schnelle, *Einführung* 158-160 および田川『新約聖書』IV、四〇五—四〇八頁参照。いずれの著者も、フィリピ書は最初から今の形だったと考える。他方 Gnlika, *Phil* 6-11 (手紙A「獄中書簡」) 一一・一一三・一a+四・二一七、一〇—一二三。手紙B「論争書簡」 三・一一四・一、八一九) や佐竹明『ピリピ人への手紙』(現代新約注解全書、新教出版社、一九六九年) 七一—八頁(①一・一一三・一a+四・四一七、②三・一b—四・三十四・八一九、③四・一〇以下)などは分割仮説を支持する。

(23) コリント書の分割仮説については例えば Schnelle, *Einführung* 80-83。ローマ書については ebd. 138-141 参照。シュネレが次のように述べているのは正しい。「分割仮説が方法的に正当化され得るのは、テキストの一貫性の原則から始めて、さらに構文上の一貫性、意味論上の一貫性、語用論上の一貫性といった種々の次元での原則に照らして、パウロのレベルでは説明がつかない時だけである」

(九三頁)。

(24) あるいは、すでにパウロの生前に彼自身によって(またはパウロに認められた権限の下、他の誰かの手で)行われたのであろうか。Trobisch, *Entstehung* 123-128 は、II コリント書についてそう

考えている (ちよこ) idem, *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publi - zistik* [KT 135; Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994] 106-124 参照)。

(25) K. Aland, *Die Entstehung des Corpus Paulinum, in: idem, Neutestamentliche Entwürfe* (TB 63; München: Chr. Kaiser, 1979) 302-350 参照。「パウロ書簡集 [Corpus Paulinum] が、それが出て来るところでは常に同一のテクストを示している」という事実は

「……」、分割仮説に対するさらなる決定的な反論をもたらす(三四九頁)。だがこの事実は必ずしもパウロの死の直後に編集がなされた可能性を排除しない。

(26) パウロ書簡集成立の過程をめぐる諸説については、Porter, *Pauline Canon* 95-127 を参照。ポーターは従来の議論を整理した後、「パウロ書簡集の起源について完全に満足できる理論はない」と結論する(一一一頁)。

(27) Aland, *Entstehung* 348-349; H. -J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (UTB 2022; Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh, 1998)

250 参照。田川建三『書物としての新約聖書』(勁草書房、一九九七年)一〇八—一六頁は、(W・バウアーに従って)パウロ書簡を「積極的、組織的に収集して正典として確立しようとしたのは、マルキオンが最初」(一一六頁)としている。しかし、パウロ書簡をいくつか集めて用いるという発想自体がマルキオン以前から存在したことは充分あり得よう(後述参照)。Porter, *Pauline Canon* 122 は、収集から正典としての確立までのどのかの段階に特定の個人による関与を考えるべきとするが、それがあつたとすれば、最終段階であろう(マルキオン?)。

(28) A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum* (BHT 58; Tübingen: Mohr Siebeck, 1979) 193 によれば、ローマ書とIクレメンس書との間の文献依存関係の有無は、はっきりと結論できない。また、IクレメンスがIIコリント書を知っていたかどうかは決められないという。ローマ書との依存関係が「非常にありそう」(very probably)と言つるのは、A. F. Gregory, *I Clement and the Writings That Later Formed New Testament, in: idem/Chr. Tuckett (eds.), The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005) 129-157, esp. 142-151 である(引用一五〇頁)。

(29) Schnelle, *Einleitung* 380. 拙稿「牧会書簡 テモテ

への手紙一、二、テトスへの手紙」、大貫隆・山内眞監修『新版総説新約聖書』（日本キリスト教団出版局、二〇〇三年、三一五―三四〇頁）三二七頁では、一〇〇―一三〇年頃としている。

(30) 拙稿「獄中書簡としてのⅡテモテ書」『新約学研究』三二号（二〇〇三年）四二―五五頁、またidem, Die Intertextualität von 1Tim 2,1-3/Tit 3,1-2, in: P. Lampe et al. (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im Dialog: FS U. Luz* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008) 99-110, bes. 100 参照。

(31) イグナテイオスの書簡集が早くから存在したことは、ポリュカルポス書簡一三・一に証言がある。イグナテイオスが個々のパウロ書簡をどの程度知っていたかについては議論があるが、P. Foster, *The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings That Later Formed New Testament*, in: Gregory/Tuckett (eds.), *Reception 159-186: 172* によれば、「イグナテイオスが利用したという主張を強く裏づけ得る四つの書簡は、蓋然性の高さの順番に並べれば、Ⅰコリント書、エフェソ書、Ⅰテモテ書、Ⅱテモテ書である」。

(32) Lindemann, *Paulus 229* によれば、ポリュカルポスはⅠ・Ⅱコリント書にガラテヤ書、エフェソ書、牧会書簡（少なくともⅠテモテ書）を用いており、フィリピ書の存在も知っていた（が利用していない）。

ら）。M. W. Holmes, Polycarp's Letter to the Philippians and the Writings That Later Formed the New Testament, in: Gregory/Tuckett (eds.), *Reception 187-227: 226-227* は、ポリュカルポス書簡の中でⅠコリント書、エフェソ書、Ⅰ・Ⅱテモテ書に加えておそらくローマ書とガラテヤ書、フィリピ書も用いられていると認めるが、これらの書簡が偶然積み重なったものなのか、それとも意図的な集成ないし定まった書簡集だったのかについては判断を保留している。私見では、前者の可能性はほぼ全くあり得ない。

(33) これはエフェソ書にも該当する。エフェソ書は一・一に宛先の地名が抜けているが、三・三や六・二―一二では、「パウロ」と受取人との直接のつながりが示唆されている。この「不完全な」宛先という戦略については拙稿 *Persönliche Korrespondenz des Paulus: Zur Strategie der Pastoralbriefe als Pseudepi - grapha*, NTS 56 (2010) 253-272: 259-263 を参照。

(34) コロサイ書の論敵については例えば R. E. Marris, *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae* (JSNT.S 96; Sheffield: JSOT, 1996) 18-40 参照。

(35) 偽名文書が持つこの本質的な機能について、A. Metz, *Die fiktive Substanz - Legung des Paulus* (NTOA

52; Fribourg: Academic Press; Göttingen: V&R, 2004) bes. 232-242 を参照。

(36) Schnelle, *Einleitung* 368-370 の対照表を参照。

(37) H. Roose, 'A Letter by Us': Intentional Ambiguity in 2 Thessalonians 2.2, *JSNr* 29 (2006) 107-124 は、II テサロニケ書の著者が I テサロニケ書との関係を意図的に曖昧にしているとするが、これは正しい観察だと思ふ。

(38) M. Rist, Pseudepigraphy and the Early Christians, in: D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (FS A. P. Wikgren; Leiden: Brill, 1972) 75-92; 82; A. Lindemann, Zum Abfassungszweck des Zweiten Thessalonicherbriefes, in: *idem, Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 228-240 また田川『新約聖書』IV、六二七—六二八頁はそう述べている。

(39) P. Trummer, Corpus Paulinum - Corpus Pastorale: Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen, in: K. Kertelge (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89; Freiburg et al.: Herder, 1981) 122-145: 133.

(40) 拙稿 *Intertextualität* 99-110 参照。

(41) 二・八—一五については拙稿「子を産むことによつて救われる—I テモテ 2:15 の文脈と背景—」『経験としての聖書 大貫隆教授献呈論文集』(『聖書学

論集』四一号、二〇〇九年) 四六三—四七九頁、また五・三一—一六については拙稿「やもめの登録をめぐる」『新約学研究』二二六号 (一九九八年) 一七—一九頁を参照。

(42) 復活は、コロサイ書とエフェソ書でも議論の対象となっている (コロサイ二・一二、エフェソ二・四—六参照)。

(43) A. Merz, *Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes, ThQ* 187 (2007) 274-294: 283 参照。

(44) 牧会書簡の著者が教会宛書簡ではなく個人宛書簡を創作した理由は、私見では、一世紀末において、パウロの教会宛書簡を新たに創作すると、その真筆性を疑われることが不可避だったことにある。拙稿 *Persönliche Korrespondenz* 256-266 参照。

(45) 三通のヨハネ書簡は、今日では公同書簡の一部としてではなく、むしろヨハネ福音書と併せて「ヨハネ文書」として扱われる傾向にある。例えば

Schnelle, Einleitung 479-555 参照。

(46) 次の点からこのことは明らかである—(1) 言葉づかいの一致、(2) アブラハムの例 (ヤコブ二・二—二三をローマ四・一—一二およびガラテヤ三・一—一四と比較)、(3) 「神は一人」という

宣言(ヤコブ二・一九をローマ三・三〇と比較。またイコリント八・六も参照)。詳しくは拙著『ヤコブの手紙』(現代新約注解全書、新教出版社、二〇〇二年)一三三―一四八頁参照。

- (47) T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology* (JSNT.S 121; Sheffield: Sheffield Academic, 1996) 63-65; D. J. Versput, *Reworking the Puzzle of Faith and Deeds in James 2.14-26*, *NTS* 43 (1997) 97-115; D. H. Edger, *Has God Not Chosen the Poor?* (JSNT.S 206; Sheffield: Sheffield Academic, 2001) 175 n. 58 などに反対。

(48) 私見では、ヤコブ書は紀元七〇年代ないし八〇年代に書かれた。ここでは、ヤコブ書の著者がパウロの教説そのものを批判しているのか、それともその「誤解」を正そうとしているだけなのかという、頻繁に論じられる問題には踏み込まないが、前注 46 で挙げた点を考慮するならば、私見では前者の結論しかり得ない。詳しくは拙著『ヤコブ』一四〇―一四八頁参照。ヤコブ書の著者がパウロと違って、「律法の行い」ではなく「行い」と言っている(ヤコブ二・一四、二四。ローマ三・二八、ガラテヤ二・一六参照)ことは、著者がパウロ自身を攻撃していることの反証にはならない。

(49) 拙著『ヤコブ』一九―二七頁参照。

(50) 否定的なのは例えば Brown, *Introduction* 716-718; J.

Herzer, *Petrus oder Paulus?* (WUNT 103; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998); P. J. Achtemeier, *I Peter* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress, 1996) 15-19. 影響を認めるのは Schnelle, *Einführung* 456. シュネレ (*Einführung* 267 mit Anm. 177 に挙がっている積義家) は、ユダ書の論敵にも「パウロ神学の遺産」を見て取っている。