

# 宗教多元主義と新約聖書<sup>(1)</sup>

## 新約学者の視点より

伊 藤 明 生

先ず、本稿では、「宗教多元主義」を、キリストを信じる以外に救われる方法がある、あるいはキリスト教以外でも救いに与れるとする考え方と理解する。その本来の専門分野（宣教学または哲学）では、たぶん「宗教多元主義」の定義についてさえ議論があることと思うが、ここのところは大目に見て頂きたい。また、私の理解するところでは、宗教多元主義の問題は、権威の問題であるので、本来、新約学という学問では、非常に扱い難い種類の問題である<sup>(2)</sup>。問題の性質上、福音派の人間だけが満足しても余り意味がないので、立場の異なる人々が多少なりとも耳を傾けてくれそうな議論を展開したいと思う。

以下、三つに分けて論じていきたい。最初に新約学で本来論じられている事で、宗教多元主義に関連しそうな事を紹介しておきたい。それから、宗教多元主義との関連で伝統的に論じられる聖書箇所解釈を垣間見たいと思う。そして、最後に多少なりとも、新約学から宗教多元主義について言えることを結論的に述べておきたい。

### 1) 新約学から得られる宗教多元主義への示唆

近年になってから見られる解釈であるが、パウロ神学には、ユダヤ人と異邦人の救いについて二契約神学と呼ばれるものがある、と主張する学者がいる<sup>(3)</sup>。この「二契約神学」によれば、異邦人の救いの道は、キリストのみ、キリストを信じることであるが、ユダヤ人の場合は、旧約聖書時代同様に律法（あるいはトーラー）を遵守することで救いに与れるとする。つまり、パウロの言う信仰義認とは、異邦人の救いに関してだけであって、ユダヤ人には昔の契約が今だに有効である、と言う。ユダヤ人との契約と異邦人との契約と、神の契約に

は二つあると言う、救いに関する二元論と言える。二契約神学については、最後の部分でもう一度詳しく触れたいと思うが、パウロの議論そのものから導き出した考えというよりも、ホロコースト(ユダヤ人虐殺)、イスラエル建国など第二次世界大戦後の現代的な問題を新約聖書本文に持ち込んでしまっているように思われる。実際、二契約神学を支持している新約学者たちは、ユダヤ教徒とキリスト教徒との対話に積極的に参加している人々である。

次の問題は、この後のとも関連があるが、「一般啓示」または「自然啓示」<sup>60</sup>と呼ばれるものである。例えば、ローマ人への手紙1章18節以下そして使徒の働き17章のパウロによるアレオパゴスの説教などに、一般啓示の考えが認められる。ローマ人への手紙1章20節以下には、「神の目に見えない本性、すなわち神の永遠の力と神性は、世界の創造された時からこのかた、被造物によって知られ、はっきりと認められるのであって、彼らに弁解の余地はないのです。というのは、彼らは、神を知っているながら、…… (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπό κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοῖς ἀναπολογήτους, διότι γινόντες τὸν θεὸν...)」とある。通常の解釈に従い、パウロがここで異邦人の未信者(つまり異教徒)に向かって語っていると、彼らが神を信じないので断罪しているとする。少なくとも、ここだけを読み、解釈すると、パウロは、可能か不可能かは別にして一般啓示によって、つまり被造物・被造世界を見て十分に神を知ることができると前提しているように見える。本来ならば一般啓示によって神を知りえるのに、実際は知らない／知ろうとはしないので彼らには責任があり、神の怒りが下る、となる。

もう一つ関連しているのは、「自然法」の考えである。ストア派の自然法概念では、人には誰でも生まれながらにして善悪についての法が心にある、と言う。ローマ人への手紙1章32節、2章14節、15節などにこの自然法概念を認める学者がいる<sup>61</sup>。前者には、「彼らは、そのようなことを行なえば、死罪に当たるという神の定めを知っているながら、……」、そして後者には「律法を持たない異邦人が、生まれつきのままで律法の命じる行ないをするばあいは、律法を持たなくても、自分自身が自分に対する律法なのです。彼らはこのようにして、律法の命じる行ないが彼らの心に書かれていることを示しています。……」と。

先の二契約神学ほどではないが、この「一般啓示」と「自然法」の場合も解

釈および議論の余地がある。ここで詳細に立ち入ることはできないが、宗教多元主義との拘わりで言えば、要はパウロが「一般啓示」なり「自然法」によって神を知り、しかも救いに与り得るに十分な神知識を人は得ることができると前提、あるいは主張をしているか否かである。筆者の考えでは、この問いに対する答えは否定的なものとならざるをえない。「一般（自然）啓示」について言えば、異教徒たちは、被造世界によって創造者なる神を多少なりとも知り得るのに、知らない、否知ろうとしない。だから、「神の怒りが天から啓示されている。」（1章18節）と言っているだけである。彼らの無知そして偶像崇拜には「弁解の余地がない」と言うのがパウロの論点と思われる<sup>6)</sup>。テキストに即して言えば、19節に「神について知りうることは、……」とあるのを見落としてはならない<sup>7)</sup>。また、「自然法」についても、ストア派の概念自体でも、十分な善悪判断の基準を人は生まれながら知っている筈だとは主張しない。同時に、「自然法」的にローマ人への手紙の該当箇所を解釈する学者たちも、自然法の知識で救いに与れるとは論じていない<sup>8)</sup>。以上、新約学で論じられる事柄中、一見宗教多元主義に拘わりがあると思われるものを概観してみたが、「二契約神学」以外は、直接関係がないと結論できよう。

## 2) 新約聖書中、宗教多元主義との拘わりで取り上げられてきた箇所

ここでは、三箇所を見てみたいと思う。使徒の働き4章12節、ヨハネ福音書14章6節、ペテロの手紙第一3章19節、4章6節である。ここでは、先ず新約聖書記者がどのような意図を抱いていたか、また当時の人々がどのような意味に理解したかを中心に見る。往々にして新約学では、そのレベルで終わるのが普通であるが、本稿の焦点は宗教多元主義という、実に現代的な問題に新約聖書から光を当てることであるので、これでは不十分である。当時の意味から進んで更に時代を越えた現代に生きる私たちにとってはどうなのか、まで問いかけたいと思う<sup>9)</sup>。従って、複雑な解釈学上の問題も完全に避けて通ることはできない。議論の途中で必要と思われる時に、その都度最小限、触れることにする。

使徒の働き4章12節は余りにも有名な箇所である。新改訳聖書では次のようになっている。『この方以外には、だれによっても救いはありません。世界中で

この御名のほかには、私たちが救われるべき名としては、どのような名も、人間に与えられていないからです。』(καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδεὶς ἢ σωτηρία, οὐδέ γὰρ ὄνομα ἔστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς.) と。ペテロは、生まれながらに足萎えであった人を「美しの門」で癒したことがきっかけとなって、人々に福音を語っていた(3章)が、ちょっとした騒ぎになり、「当局」に捕えられてしまった。翌日、祭司長・律法学者・長老などの前で大胆に語ったのが、先に引用した4章12節である。

この聖書箇所は、往々にして宗教多元主義を容易に否定する聖句として取り上げられるが、正式に新約学的にこういう箇所を扱おうとするとなかなか厄介である。まず、使徒の働きの書き手であるルカ<sup>(10)</sup>の意味を問題にする。そして、このペテロの言葉の歴史性が次に問題となろう。一体ペテロがこのような言葉を口にしたのかどうか、それともルカの創作なのか<sup>(11)</sup>。もし、ルカの創作とすると、何か資料か伝承を参考にしたのか。もし、そうなら、どのような伝承であったのか。そして、その資料なり伝承にルカがどのような編集作業を加えたのか<sup>(12)</sup>。そして、この編集作業からルカの神学について何がわかるか。と門外漢には想像を絶する作業が延々と続くことになる。しかし、本稿は新約学の論文ではないので、特に必要<sup>(13)</sup>な作業とは思われないので省略する。

要は、大雑把に言って、当時の意味(つまり「ルカ」のであれ、ペテロのであれ、読者ののであれ区別しないで)は何か、を問うてみたい。そこで、指摘しておきたいのは、新改訳では「世界中で」と訳されている表現は、実は直訳では「天の下には」である。新改訳の訳の背後にどのような意図があるのか筆者には想像もつかないが、本質的には大きな違いはないと言ってもいいであろう。勿論、現代的感覚で言えば、「世界中で」よりも「天の下には」により普遍的ニュアンスが読み取れるように見える。とは言い、ペテロなりルカなり最初の読者なりが「天の下」または「世界中」との表現で意図した所はかなり限定的と言っていいであろう。せいぜい、地中海世界のことであって、遠く視野から離れているインドとか、中国とか、日本とかが考慮されていたとは考えにくい。当時の世界は狭かった。従って、その狭い世界中または天の下ではキリストのみが救われるための名として与えられていた、ということになる。そして、同じことが「私たち」「人間」という表現についても言えるであろう。無制限な、包括的な意味で「私たち」「人間」と言っているとは思えない。現代世界で言

う、全人類を意味しないであろう。せいぜい自分たち、イスラエルを指す程度での「私たち」であろう。あるいは、「人間」は少々広い意味があるかもしれないが、それでもせいぜい地中海世界の住人程度と思われる<sup>149</sup>。

とすると、このペテロの言葉は宗教多元主義について何も語っていないことになるのか。少なくとも、宗教多元主義に反する言葉と読む必然性はないのか。即ち、もしペテロが現代世界に来たとしたら、前言を撤回したであろうか。自分自身の知識が限られていたために思わず言ってしまっただけで、現代の世界の広さ、文化や宗教の多様性を目の当たりにする時には口にはできない言葉であったのか。この問いへの答えは容易に得られない。とりわけ、(ルカの描く)ペテロが語った状況は、まだエルサレム内に福音が留まっていた頃の出来事である。まだまだいわゆるユダヤ教内での出来事であり、福音と異邦人との接触はまだない時点である。従って、確かなことは何も言えない。しかし、敢えて言ってしまうと、ペテロが唯一神信仰を持っていたことから、多様な文化、多様な宗教を目にしても尚、福音の絶対性を主張する可能性は十分あるように思える。しかも、「ルカ」の視点に立って考えれば、パウロたちの異邦人伝道を目の当たりにし、パウロが帝国の首都ローマに到着してから振り返ればかなり反宗教多元主義的の傾向があると言えるかもしれない。

次に、ヨハネ福音書14章6節であるが、新改訳聖書では『わたしが道であり、真理であり、いのちなのです。わたしを通してでなければ、だれひとり父のもとに来ることはありません。』(ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ。)となっている。この箇所も、容易に宗教多元主義を否定するものと読まれてしまうが、しろうとが思うほど簡単ではない。正式に新約学的にアプローチすると、やはり、先ずイエスが本当に言った言葉か<sup>150</sup>。ヨハネの創作であるなら、このような「イエスの言葉」を創作する神学的社会的背景は一体何か。等と大変、詳細な作業がなされることになる。しかし、本稿では一切そのような作業を省くことは許されるであろう。

先ず、ここでは比喩的な表現が用いられている。そして、比喩的な表現というものは、科学的表現とは異なり、通常は厳密な表現を使わないものである。従って、「だれひとり」と言われていても、文字通り「だれひとり」例外なしで

という意味に読む必然性はない。この「だれひとり……ありません」を文字通りに読むべきである、と主張するのは、正に余りにも非常識な解釈に他ならない<sup>(16)</sup>。従って、ヨハネ福音書14章6節も宗教多元主義を一刀両断に斥ける根拠にはなりにくい。「だれひとり」という表現に全人類を含めて読んでしまうのは、時代錯誤に他ならない。日本人、中国人、インド人の「だれひとり」と理解しなくて良い。否、理解するべきでない。しかも、「だれひとり」というからと言って本当に一人の例外なしに、との意味に取らなくても良いであろう。

最後に、ペテロの手紙第一3章19節と4章6節を見たい。この箇所は、先の二つの箇所と異なり、宗教多元主義に有利な聖書箇所とも、解釈によってはなりうる。新改訳聖書では、次のようになっている。「その霊において、キリストは<sup>(17)</sup>捕われの霊たちのところに行ってみことばを<sup>(18)</sup>宣べられたのです。昔、ノアの時代に、箱船が造られていた間、神が忍耐して待っておられたときに、従わなかった霊たちのことです。わずか八人の人々が、この箱船の中で、水を通って救われたのです。」(19節, 20節。またギリシャ語本文では ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὄλγιοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.) 非常に解釈の困難な箇所である。解釈上問題となる事柄を、先ず列举してみると、以下のようになる<sup>(19)</sup>。

(1) 新改訳では、「その霊において」と訳されているが、実は、この部分の原文は関係代名詞であって、この関係代名詞の先行語が何であるかが問題である。選択肢としては、新改訳にあるように、原文で直前にある「霊」とするか<sup>(20)</sup>。あるいは、前の句全体を受けて「この過程で」と訳すか<sup>(21)</sup>。あるいは原因に取って、「こういう訳で」、または「その時」<sup>(22)</sup>と解釈するか。

(2) 「霊たち」とは、一体誰のことか。20節では明白に「ノアの時代」、つまり洪水直前に位置付けられているが、洪水で滅んだ人々の靈魂のことか<sup>(23)</sup>。あるいは、普通、御使いと理解されてきた、創世記6章の「神の子ら」のことか<sup>(24)</sup>。ユダヤ教や初期キリスト教の伝統では彼らの「人の娘」との不品行の結果、洪水という裁きが下ったとされている。それとも両方のグループを含むのか<sup>(25)</sup>。それとも、マイケルズが第一(エチオピア語)エノク書15章8節～10節<sup>(26)</sup>

を根拠にして論じているように、墮落した御使いの末裔である悪霊のことか<sup>(27)</sup>。

(3) 新改訳聖書で「捕われの」と訳されているが、この語句の意味するところは一体何か<sup>(28)</sup>。マイケルズは、自らの「霊たち」の解釈に沿って「避難所」、 「安全地帯」の意味に取っている。それとも、ハデスのことか。

(4) 新改訳聖書では「みことばを」と、補って訳されているが、キリストは一体、何を宣べたのか。赦しまたは贖罪を提供する宣告なのか、それとも裁きあるいはキリストの勝利の宣告なのか<sup>(29)</sup>。そして、前者の意味であるならば、その結果、赦しが「捕われの霊たち」に、もたらされたのか。

(5) キリストの宣教は、一体どこでなされたのか。キリストは、死と復活の間にハデスに下って、宣教したのか。

幸い、今私たちは、以上のような釈義上の問題すべてに答えなくてもよい。本稿で取り組んでいる事柄は、新約聖書が宗教多元主義に対して何らかの解答を提示しているか、そしてその解答は肯定的なものか、否定的なものか、に他ならない。従って、直接的には上の(4)に答えるのが中心的課題となる。(勿論、関連して他の問いにも答える必要はあるが)しかし、その前に見ておきたい事が一つある。

それは、文(化)脈的考察である。まず、所謂緒論的な事柄であるが、厳密な執筆年代はともかく、ペテロの手紙第一が書かれた当時、キリスト教会が迫害や苦難の最中であったことは間違いないであろう<sup>(30)</sup>。更に、執筆状況よりも重要と思われることに、3章19節(と4章6節)の置かれている文脈がある。18節以降にはキリストの模範が記されているが、そのきっかけとなったのは、苦難と恐怖の最中での証詞である(3章13節～15節)。とすれば、3章19節(そして4章6節)の個々の表現は別にしても、宗教多元主義を支持する内容である蓋然性は低いと言っていいだろう。

それでは、キリストは「捕われの霊たち」に何を宣べたのか。ペテロの手紙第一では、他に同じ動詞(κηρύσσω)は全く使われていない。ペテロの手紙第一で「福音宣教」の意味では別の動詞(εὐαγγελίζομαι, εὐαγγελίζω)が用いられている(1章12節, 25節, 4章6節)。しかし、通常「宣べる」という動詞が使用される場合には目的語は「御国」または「福音」である用例が多いことは否定できない<sup>(31)</sup>。従って、ペテロの手紙第一3章19節の場合にも「福音」あ

るいは「御国」のような単語を目的語として補って理解する可能性は否定できない<sup>(32)</sup>。しかし、目的語が明記されていない以上、曖昧さが残り、裁きを宣告したとも十分考えられる。

それでは、「捕われの霊たち」<sup>(33)</sup>とは、一体誰（または何）のことか。新約聖書で「霊たち」(πνεῦμα の複数)は一回だけ人間を指すのに用いられている(ヘブル人への手紙12章23節)が、この場合にも単独ではなく、「義人たちの霊」と、誰の(または何の)霊であるのかが明記されている<sup>(34)</sup>。他方、新約聖書で「霊」は超自然的存在、特に悪霊を指すのに頻繁に使われている<sup>(35)</sup>。とすれば、「霊たち」が人間の霊魂であるよりも、何らかの超自然的存在である蓋然性は高い。

ところで、もしキリストの宣教の内容が救い、福音であって、仮に「霊たち」が人間の霊魂を指すとすると、どうであろうか。人が死後に再び福音を聞き、悔い改めて信じて救われる機会がある、と解釈する余地がペテロの手紙第一3章19節にはあるのか。勿論、そのように読み込むことはできるが、そのような意味を示唆する手掛かりは見当たらない、と言っていいであろう。まず、「捕われの霊たち」が悔い改めた、とか信じたとはペテロの手紙第一3章19節～20節には全く示唆されていない。更に、たとい、キリストが十字架と復活の間にハデスに下り、ノアの大洪水で滅んだ人々の霊魂に福音を語り、彼等が信じて救われたとしても、それ以上のこと、つまり現代に生きる人々またはキリストの十字架・復活以後に地上に生を受けた人間にも同様の機会が与えられるという意味を導き出すことはできない。従って、ペテロの手紙第一3章19節より、キリストを生前信じなかった人が、死んでからもう一度福音を聞き救いに与ることができると論じることはできないであろう。

勿論、ペテロの手紙第一3章19節のように解釈の困難な箇所について何か確かなことを言うのは不可能である。しかし、逆に言えば、そのように解釈の困難な箇所からしか言えないことを聖書の確固たる教えとして論じたり、扱ったりするのは如何がなものであろうか。むしろ、より明白に記されている箇所を根拠にしてより曖昧な箇所を解釈の方が理に適っているであろう<sup>(36)</sup>。

とすると、ペテロの手紙第一4章6節はどうであろうか。新改訳聖書では、「というのは、死んだ人々にも福音が宣べ伝えられていたのですが、それは……(eis touto gar kai nekrois euyγγελισθη, hina...)」となっている。この箇所も、



(とりわけ3章19節と結び付けて)あるいは生前福音を聞かなかった人または生前キリストを信じなかった人々に福音宣教がなされ、死後ハデスで信じて救われる機会が与えられるとも理解できるかもしれない<sup>(37)</sup>。しかし、文脈や他の聖書箇所などとの拘わりから考えれば、むしろ既に死んだ人々も生前に福音が宣べ伝えられていた、との意味に取る方が適切と思われる<sup>(38)</sup>。

### 3) 宗教多元主義への新約学的アプローチ

以上、宗教多元主義との拘わりでしばしば取り上げられる新約聖書の箇所を二三見てきたが、余り明確な視点が出てきたとは言えない。やはり、新約学とは、(少なくとも福音派にとって)無用の長物に過ぎないのか。以下、宗教多元主義について、新約学から筆者の考えでは、明らかな示唆がある(示唆でしかないが)と思われるものに触れたいと思う。新約聖書的に言えば異邦人への宣教、異邦人の救いの問題である。逆に現代的に言えば、ユダヤ人の救いの問題とも言える。即ち、パウロが異邦人(異教徒)もキリストを信じれば、割礼を受けずに救われると論じ、ユダヤ人もキリストを信じないと救われないと論じていることである。とすれば、宗教多元主義をパウロは否定していることになる<sup>(39)</sup>。

ここで、先ず先に紹介した「二契約神学」にもう一度触れる必要がある。「二契約神学」によれば、ユダヤ人は異邦人とは違いキリストを信じないでも、ただ神とイスラエルとの約束と契約に基づいて救われる、と主張する。明らかに、この視点から宗教多元主義的発想を導き出すことができる。「二契約神学」で有名な新約学者<sup>(40)</sup>は、シュテンダール<sup>(41)</sup>、ガストン<sup>(42)</sup>、ムスナー<sup>(43)</sup>などである。

「二契約神学」との関連では、主にパウロ神学、その中でもとりわけ、ローマ人への手紙11章25節26節に白熱した議論が集中している。ここは、新改訳聖書では次のようになっている。「兄弟たち。私はあなたがたに、ぜひこの奥義を知っていただきたい。それは、あなたがたが自分で自分を賢いと思わないようにするためです。その奥義とは、イスラエル人の一部がかたくなになったのは異邦人の完成のなる時までであり、こうして、イスラエルはみな救われる、ということです。こう書かれているとおりです。『救う者がシオンから出て、ヤコブから不敬虔を取り払う。……』(Ὁὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν,

ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ᾔτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πάρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἦξει ἐκ Σιῶν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.)」

「二契約神学」との拘わりで大きな問題は、(1)「イスラエルはみな」とは誰のことか<sup>(44)</sup>。(2)一体どのように「イスラエルはみな」救われるのか<sup>(45)</sup>。そして、釈義上問題となることは、枚挙に暇がない。(1)「イスラエル」とは誰を指すのか。(2)「みな」とは何を意味するのか。(3)「こうして」とはどのような意味なのか。(4)「奥義」とは一体、どのような意味で使われているのか。(5)「一部」という句は、どの部分を修飾するのか。

ムスナーの釈義によれば、以下のようになる<sup>(46)</sup>。先ず、ここでの「イスラエル」とは、ユダヤ民族を指し、神の民としてのイスラエルを意味する。そして、「イスラエルはみな」とはイスラエルの「完成(別訳:成就)」を意味し、通時的な意味で、つまりパウロと同時代のユダヤ人だけではなく、時代を越えたすべてのユダヤ人という意味での「イスラエルはみな」と解釈している。「一部」という句は、「かたくなさ」を修飾するとし、「部分的かたくなさがイスラエルに起こった。」と訳している<sup>(47)</sup>。

ムスナーらによれば、イスラエルの回心または改宗には言及がなく、イスラエルがかたくなになると救われることのみが述べられている。そして、イスラエルがかたくなになったのは、自分たちによるのではなく、神の測り知れない知恵によることである。そして、かたくなさが取り去られるのもイスラエルの力ではなく、「異邦人の完成」というイスラエルが直接どうすることもできないことに依存している。そして、この「異邦人の完成」というのも神が定めた数に他ならない。そして、「こうして」とは、次のイザヤ書からの引用を指す<sup>(48)</sup>ので、引用文にはイスラエルが救われる方法が書かれている、とする。引用文によれば、再臨のキリストは、イスラエルみなを勿論恵みのみによって、律法の行ない無しで<sup>(49)</sup>、しかし福音を信じないままで救う。「救う者」がキリストであるという意味では福音と無関係ではない<sup>(50)</sup>が、選びと先祖への約束に基づくという意味では「特別な道」による救いである。「彼ら(イスラエル)は、……選びによれば、先祖たちのゆえに、愛されている者」であるから、と論じている。

以上のような解釈は一体どの程度妥当なものであろうか<sup>(61)</sup>。筆者の考えで、このような解釈で一番問題となるのはパウロ神学全体、否ローマ人への手紙の他の箇所との整合性の問題に他ならない<sup>(62)</sup>。もし、イスラエルがみなキリストを信じないで救われるのであれば、なぜパウロは、そのことを11章の後半になるまで語らなかつたのであろうか。実に不思議である。それならば、11章24節までの議論がなくても、良かったと言うのは言い過ぎであらうか。それだけではない。パウロのローマ人への手紙での議論、特に信仰義認に関する議論を辿ると、異邦人にも信仰義認が適用されるようにはなかなか読めない。

「患難と苦悩とは、ユダヤ人をはじめギリシヤ人にも、悪を行なうすべての者の上に下り、栄光と誉れと平和は、ユダヤ人をはじめギリシヤ人にも、善を行なうすべての者の上にあります。神にはえこひいきなどはないからです。」(2章9節～11節)「……私たちは前に、ユダヤ人もギリシヤ人も、すべての人が罪の下にあると責めたのです。」(3章9節)「人が義と認められるのは、律法の行ないによるのではなく、信仰によるというのが、私たちの考えです。それとも、神はユダヤ人だけの神でしょうか。異邦人にとっても神ではないのでしょうか。確かに神は、異邦人にとっても、神です。神が唯一ならばそうです。この神は、割礼のある者を信仰によって義と認めてくださるとともに、割礼のない者をも、信仰によって義と認めてくださるのです。」(3章28節～30節)「なぜなら、もしあなたの口でイエスは主と告白し、あなたの心で神はイエスを死者の中からよみがえらせてくださったと信じるなら、あなたは救われるからです。人は心に信じて義と認められ、口で告白して救われるのです。聖書はこう言っています。『彼に信頼する者は、失望させられることがない。』ユダヤ人とギリシヤ人との区別はありません。同じ主が、すべての人の主であり、主を呼び求めるすべての人に対して恵み深くあられるからです。」(10章9節～12節)

更に、ガラテヤ人への手紙3章20節は、解釈の難しい箇所であるが、「しかし、彼(モーセ)は一つの(民の)仲介者ではない。しかし、神は唯一です。」と訳すことができる<sup>(63)</sup>。また、ペテロはコルネリオを前にして『これで私は、はっきりわかりました。神はかたよったことをなさらず、どの国の人であっても、神を恐れかしこみ、正義を行なう人なら、神に受け入れられるのです。神はイエス・キリストによって、平和を宣べ伝え、イスラエルの子孫にみことばをお送りになりました。このイエス・キリストはすべての人の主です。……』

(使徒の働き10章34節～35節)と。

個々の箇所の釈義の詳細は省くが、パウロの議論の流れはかなり明白なものである。神は唯一である。従って、神が罪人を義とする方法も公平なものではない<sup>64)</sup>。勿論ユダヤ人は神の民として選ばれているが、彼らも異邦人同様の罪人である以上、御前に義と認められるのもユダヤ人も異邦人も信仰以外でありえない。逆説的に言えば、だからこそ、ローマ人への手紙9章以降をパウロは書かなければならなかった、とも言える。

「では、ユダヤ人のすぐれたところは、いったい何ですか。……」(3章1節)「もしできることなら、私の同胞、肉による同国人のために、この私がキリストから引き離されて、のろわれた者となることさえ願いたいのです。彼らはイスラエル人です。子とされることも、栄光も、契約も、律法を与えられることも、礼拝も、約束も彼らのものです。先祖たちも彼らのものです。またキリストも、人としては彼らから出られたのです。……」(9章3節～5節)信仰義認にパウロが到達した経路はともかくとして、終わりの時代には信仰が神の民の一員になる方法である、とパウロは理解している。しかし、既に神の民と選ばれたイスラエルは、パウロらの福音宣教に信仰を以て応答しない。だからこそ、パウロには「大きな悲しみがあり、」「絶えず痛みが」(9章2節)あった、と言える。とすれば、単純に二者択一として考えれば、ムスナーらの解釈に問題があるか、彼らの解釈が正しいならば元々のローマ人への手紙の一部ではなかった、または後代の挿入であるかということになる。

ところで、ローマ人への手紙全体の議論を踏まえるならば、たといムスナーの釈義の大部分が正しいとしても<sup>65)</sup>「イスラエルはみな救われる」(11章26節)とパウロが書いた時に前提としたことは、彼らの救いもキリストを信じることによった、と考えるのが自然と思われる<sup>66)</sup>。突然、11章26節でパウロがそれまで延々と論じてきたことを覆したと考えるのは、いくらキリストへの直接的言及が9章から11章にかけてほとんどないからと言って非常に苦しい解釈と思う。

以上、「二契約神学」とその反論とを概観してきた。詳細な釈義などは省略したので、決して十分な議論ではなかったが、一つの明白な線は出てきたと言える。もし筆者が考えるように「二契約神学」が斥けられるなら、宗教多元主義も斥けられなければならないであろう。「二契約神学」とは、ユダヤ人(教徒<sup>67)</sup>)と異教徒(異邦人)とは別々の道を辿って「救い」(あるいは神と言っ

ても良いか。)に到達する、と言うものである。宗教多元主義とは、初めに述べたように筆者の理解するところでは、どの宗教によっても究極的には同じ「神」、同じ「救い」に到達できる、と言うものである。従って、「二契約神学」とは、現代の宗教多元主義の新約聖書(時代)版に他ならない。当時の世界(勿論、新約聖書の世界であるから、せいぜい地中海世界の東半分)で考えられた宗教上の選択肢は、ユダヤ教と異教(ギリシャ・ローマの宗教<sup>(58)</sup>)とキリスト教<sup>(59)</sup>ぐらいである。唯一神信仰という意味でユダヤ教とキリスト教とは類似・共通点があるが、異教は多神教という意味で本質的に異なる。従って、ユダヤ教とキリスト教との共通点があるにも拘わらず、キリスト信仰(つまりキリスト教)の絶対性、キリストを信じる以外に救いに至る方法がない、と新約聖書で主張されているならば、当然のこととして現代の宗教多元主義は否定されてしまうことになる。

先に「二契約神学」の反論として取り上げたのは、主に唯一神信仰と信仰義認との関連性であった。確かにパウロの信仰義認の議論の前面には出て来ないかもしれないが、それは、むしろパウロの議論がユダヤ教的または旧約聖書の背景を前提にしているから、と理解するべきであろう。とすれば、意外と唯一神信仰が信仰義認との関連で強調されていることが、既に見たように明らかではないだろうか。非ユダヤ的な異教の世界が前提となっているコリント人への手紙などでは、唯一神信仰がかなり前面に出ている<sup>(60)</sup>ことは否めない(例えばコリント人への手紙第一八章<sup>(61)</sup>)。そして、この唯一神信仰とは、旧約聖書的、ユダヤ教的唯一神信仰に他ならない。つまり、唯一の神が天地万物を創造し、歴史を支配し<sup>(62)</sup>、イスラエル民族を選び、契約を結んだ、と言う信仰である<sup>(63)</sup>。パウロは、キリスト論と終末論に基づいて、この唯一神信仰を再定義しているが、あくまでも旧約聖書およびユダヤ教の、唯一神信仰を基本的に踏襲し、その枠組みの中で、例えばキリスト論や終末論を位置付けたと言える。

## 結論

以上、見てきた通りに、筆者の考えでは、宗教多元主義は新約学の視点からも否定されるべきであると思う。しかし、ここで結論的に二つのことを付記する必要を感じる。一つは、この「新約学の視点から」の結論が、一体現代の世

界でも有効と言えるのか、と言う問題に関してである。もう一つは、以上見てきたことから出てくる方法論・アプローチの問題である。

後者から見ていきたい。もう随分言い古されてきたにも拘わらず、いまだに福音派の世界では根強い発想らしいが、本稿で扱った宗教多元主義なり、何かについて聖書がどのような見解を提示しているか、という時には、やはりプルーフ・テキスト的、聖句主義的な方法は放棄しなければならない、と思う。限られた数の聖書の箇所を引いてきて、ここにこう書いてある、と言うのは比較的容易な方法であるが、読み込み・時代錯誤を招く危険をはらんでいる。当時の時代背景や前後の文脈を無視してしまう危険がある。勿論、このような方法の背後には、聖書が神のみことばである、という信仰があり、その信仰そのものを筆者は批判するつもりは全くない。しかし、聖句主義的なアプローチは解釈学でいう、記号論・構造主義などの危険な方法を無意識に用いていることになる。つまり、読者が、好き勝手に読むのを助長している<sup>64</sup>。聖書全体あるいは新約聖書全体というのは少し大き過ぎるかもしれないが、せめて一人の聖書記者または一つの書全体で何と言われているかを見極める必要がある。上でも実際に見てきたように新約聖書の個々の箇所からは大して決定的な事は言えなかったが、パウロの書いていることの全体から宗教多元主義について多少なりとも結論的な事を導き出すことはできた。

もう一つの問題は、筆者の手に余る大きな問題である。ただ、結論的に言ってしまうえば、次のように言える。キリスト信仰の絶対性を否定したら、それでもキリスト教である、と言い切れるであろうか。少なくとも唯一神信仰を是認すれば、パウロの議論は現代でも有効であろう。勿論、批評的立場の聖書学者や宗教多元主義論者は、キリスト信仰の絶対性も唯一神信仰も否定することは百も承知している。しかし、この二つを否定し去って残っているものは一体何であろうか。もはや、聖書の宗教とは呼べないし、キリスト教とも呼べないのではないか。聖書の宗教と言う以上は、聖書に書かれていることに何らかの規範を認めなければならないであろう。また、キリスト教と言う以上、キリストに決定的な意義を認めなければならないのではないか。いずれにせよ、時代を越えることのできない、いわば文化の問題として唯一神信仰を扱うことはできない。筆者の見る限り、唯一神信仰は相対化できない、聖書の真髄・根幹をなしていると思う。唯一の神が天地万物を創造し、歴史を支配し、イスラエル民

族を選び、契約を結んだが、イスラエル民族は契約を破棄してしまい、キリストが契約更新のために十字架にかかり、……ということは聖書全体の根底を流れている信仰（思想と呼んでもいいと筆者は思う）に他ならない。そして、この点を認めれば、パウロの信仰義認の議論も受け入れざるをえない、と言うのが本稿での筆者の結論である。

## 注

- (1) 「宗教多元主義と新約聖書」と言うような題で研究発表するように、と1994年の秋に共立研究所の宣教学研究会にお招き頂いた。そして、その発表を更に文章として提示するように課されてしまった。少々お門違いの感じもするが、門外漢のすることとして御容赦願いたい。
- (2) 宗教多元主義は、元々新約学では問題とはならない。善かれ悪しかれ、新約学は少なくとも伝統的に歴史的色彩が強い学問領域であるので、現代の私たちがどうすべきかはほとんど論じられない。むしろ、現在の新約学の世界は、解釈上の多元主義に陥っており、極端な例としては、脱構築という立場があるが、この立場を取れば、本来解釈というものは必然的に多元的にならなければならないことになる。
- (3) K. Stendahl, L. Gaston, F. Mussner などが有名。中には、パウロ自身は二契約神学を取らなかったが、パウロが現代世界を見たら、または現代世界を予期できたならば、二契約神学を取ったであろうと言う学者までもいる。Cf. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (London: SCM Press, 1983) P. 197.
- (4) 勿論、ここでも組織神学・教義学の領域で厳密に「一般（自然）啓示」とは何か、が定義付けされるので、あるいは、筆者の「一般（自然）啓示」理解は見当れ外かもしれないが、基本的には上述のパウロの論理と了解して頂きたい。
- (5) ローマ2：15については、例えば J. W. Martens, 'Romans 2.14–16: A Stoic Reading', *New Testament Studies* 40 (1994) pp. 55–67. この箇所に限れば、筆者は、自然法の視点からの解釈を批判し、別の解釈を拙論で論じている。'Romans 2: A Deuteronomistic Reading', *Journal for the Study of the New Testament* 59 (1995), pp. 21–37.
- (6) M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery* WUNT (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990) pp. 141–2.
- (7) D. J. Moo, *Romans 1–8*, The Wycliffe Exegetical Commentary (Chicago: Moody Bible Institute, 1991) pp. 121–24.
- (8) 前述の Martens の論文は、特に、その点を明確にしている。
- (9) 聖書学では、前者の、当時の意味を把握する作業を釈義と呼び、後者の、当時の意味を現代にまで適用することを含めて解釈と呼ぶ。この「適用」の重要さ、難しさを鋭く指摘したのが、有名な K. Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary": G. A.

Buttrick (ed) *Interpreter's Dictionary of Bible* vol 1 (Nashville: Abingdon, 1962) pp. 418-32 である。勿論、福音派の立場からは、聖書が単なる人の言葉ではなく、神のことばであるからこそ、時代や文化を越えて現代の20世紀末に生きる私たちにも語りかけてくることになる。

- (10) 大体、今新約学では使徒の働きの書き手、伝統的に「ルカ」という人物がどういう人物かから始めなければならない。「ルカ」と仮に呼ぶこと自体は問題でなくても、パウロの伝道旅行に同行した人物「ルカ」とする意見は明らかに少数意見（つまり一部の保守的な人間のみの見解に過ぎない）である。筆者自身はパウロの同行者「ルカ」が書いたことに何の抵抗も感じないが、特にここでの議論は使徒の働きの記者がだれであるかは直接には関係がないと思う。
- (11) 批評的立場の学者は、前者の問いには否定的で、後者については肯定的である。
- (12) 明らかに、このような資料批判が循環論法であることは一目瞭然であろう。
- (13) 「必要性」を云々する前に妥当性、有効性を問うべきかもしれない。
- (14) 修辞学的誇張とも十分に考えられる。
- (15) 批評的学者の答えは必ずと言っていいほど、否定的なものである。
- (16) 以上のような表現は必ずしも筆者の立場、見解を反映しているものではない。むしろ、批評的な立場の、リベラルな学者の考えを代弁しているものと読んで頂ければ幸いである。念のために！
- (17) 以下の議論に特に関連があるとは思われないが、ギリシャ語の原文には、「キリストは」と主語は明記されていない。
- (18) この「みことばを」に当たる単語はギリシャ語の原文にはない。
- (19) 以下は、特に J. R. Michaels, *1 Peter* Word Biblical Commentary 49 (Waco, Texas: Word, 1988) pp. 205-12 を参照した。
- (20) 新改訳以外には、新共同訳、W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989) pp. 144-45 など。
- (21) 口語訳の「こうして」は、この選択肢か。Michaels 自身の「その状態で」もこれか。P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* The New International Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990) p. 138.
- (22) Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Kobenhaven: Munksgaard, 1946) pp. 103-115; L. Goppelt, *Der Erster Petrusbrief* Kritisch-Exegetischer Kommentar (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) pp. 246-47.
- (23) Goppelt, *Der Erster Petrusbrief* pp. 249-50.
- (24) Dalton, *Proclamation* pp. 151-54.
- (25) Reicke, *Spirits* pp. 52-92.
- (26) 「ところで、霊と肉とから生まれた巨人たちは、地上では悪霊と呼ばれ、彼らの住居は地上にある。悪霊が彼らの体から出た。彼らは人間から創造され、彼らの最初の起源と土台とは聖なる寝ずの番人であるから、地上では悪霊であり、悪霊と呼ばれるのである。天の霊は天にその住居があり、地上で生まれたところの地の霊は地



- 上に住居がある。」(『聖書外典偽典4』旧約偽典Ⅱ〔東京：教文館、1975〕村岡崇光訳、186頁)
- (27) Michaels, *1 Peter* pp. 209–10.
- (28) ギリシア語原文では、ἐν φυλακῇで、通常ならば「牢の中で」「獄の中で」と訳される。
- (29) Davids, *The First Epistle of Peter* pp. 140–41; R. T. France, 'Exegesis in Practice: Two Samples' in: I. H. Marshall (ed), *New Testament Interpretation* (Exeter: The Paternoster, 1979) p. 271.
- (30) Michaels は、ネロの迫害以降(つまり68年以降)に位置付けている(*1 Peter* pp. Iv–I xvii)。他方、Davids は64から68年頃としている(*The First Epistle of Peter* pp. 9–11)。執筆年代と密接に絡んでいるのは、第一ペテロの著者問題に他ならない。詳細は新約聖書緒論を参照せよ。
- (31) 例えば、マタイ4:23; 9:35; 24:14; 26:13; マルコ1:14; 13:10; 14:9; ルカ9:2等。
- (32) ただ、新改訳の「みことば」は、一体何を指すのか、実に曖昧な表現である。あるいは、意図的に曖昧な表現を選んだのか。
- (33) ギリシア語では τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν で、黙示録18:2の「あらゆる汚れた霊どもの巣くつ(別訳「牢」)(φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου)と興味深い類似があるが、多分偶然的類似でしかないであろう。
- (34) ただ、ψυχή という名詞は人の靈魂を指すのに使われている。第一ペテロでは、1:9; 3:20で使用され、新改訳聖書では、1:9が「たましい」、3:20が「人々」と訳されている。
- (35) 例えば、マタイ8:16; 10:1; マルコ1:27; 3:11; 5:13; 6:7; ルカ4:36; 6:18; 10:20など。
- (36) これを神学用語で、「聖書の類比」と呼ぶ。『ウェストミンスター信仰告白』第一章9節:「聖書解釈の無謬の規準は、聖書自身である。従って、どの聖句の真の完全な意味について疑問のある場合も、もっと明らかに語る他の箇所によって探究し、知らなければならぬ。」(日本基督教改革派教会/信条翻訳委員会訳:新教出版社)参照のこと。
- (37) Reicke, *Spirits* pp. 204–10; Goppelt, *Der Erster Petrusbrief* pp. 275–78.
- (38) Michales, *1 Peter* pp. 235–38; Davids, *The First Epistle of Peter* pp. 153–55。「生きている」、「死んだ」を霊的または道徳的に解釈するのは不適切であると思う。
- (39) ただ、この考えが現代にも有効か否かは別問題との主張もできるが。
- (40) 新約学者以外では、例えば Y. Kaufmann, *Christianity and Judaism* (Jerusalem: The Magnes, 1988) などがある。また、新約学者の M. Barth は、それほど明確には表明していないが、基本的には「二契約神学」の路線を選択している。(The People of God [Sheffield; JSOT, 1983])。
- (41) K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976) p. 2.

- (42) L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1987) *Passim*.
- (43) F. Mussner, “Ganz Israel wird gerettet werden” (Rom 11, 26) *Kairos* 18 (1976) pp. 241–55; *Tractate on the Jews* (London: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1984); *Die Kraft der Wurzel* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989); *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991) ただムスナーは以下に見るように比較的穩健な立場を提唱している。
- (44) C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* vol 2 (Edinburgh: T & T Clark, 1979) p. 576 によれば, (1)ユダヤ人も異邦人も, すべての選ばれた者 (例えば N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* [Edinburgh: T & T Clark, 1991/Minneapolis: Fortress, 1992] p. 250) ; (2)イスラエル民族の選ばれた者すべて ; (3)すべての個人を含む, イスラエル民族全体 (例えば, R. H. Bell, *Provoked to Jealousy* [Tübingen: Mohr, 1994] pp. 136–40) ; (4)必ずしも個人を含まないイスラエル民族全体という選択肢が考えられる。そして, 最近の多くの注解書同様に(4)の意味が最善であるとしている (p. 577)。
- (45) 二つに大別すれば, (1)「イスラエルはみな」キリストを信じて, つまり異邦人と同じように救われる。(2)イスラエルは, 異邦人とは異なる「特別な道」によって終末的な救いを獲得する。「二契約神学」によれば, 後者が正しい。
- (46) F. Mussner, “Ganz Israel wird gerettet werden” による。
- (47) Cranfield は, 副詞的に「かたくなになる」を修飾するとしているが, 訳では新改訳のように「かたくなさがイスラエルの一部に影響した。」としている。
- (48) Cranfield は, 逆に前を指すとする (p. 576)。
- (49) しかし, キリストの初臨後の, ユダヤ教としての律法の有効性を認める。ムスナーは, ローマ書10:4を, キリストを信じるキリスト者にとっては, キリストが律法を終わらせたが, ユダヤ教徒にとっては, そうでない, と理解している (Mussner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* pp. 77–86)。
- (50) この点については, 他の「二契約神学」論者は同意しない。
- (51) 様々な反論は, 勿論ある。例えば, R. Hvalvik, ‘A “Sonderweg” for Israel’ *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990) pp. 87–107.
- (52) という訳で, ローマ11:25–27は元来, 別のパウロ書簡にあったものが持ち込まれたとする学者 (C. Plag, *Israels Wege zum Heil* [Stuttgart: Calwer, 1969]) もいる。
- (53) 新改訳聖書では「仲介者は一方だけに属するものではありません。しかし約束を賜わる神は唯一者です。」となっている。「約束を賜わる」は原文にない。ὁ δὲ μεσίτης ἐνδὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν。この聖句の詳細については N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* pp. 157–74 を参照のこと。
- (54) このあたりの, 唯一神信仰, 神の公平さ, 信仰義認との関係については, J. M. Bassler, *Divine Impartiality* (Chico: Scholars, 1982) が詳しい。
- (55) 筆者は個々の釈義についてはムスナーと意見が異なるが, ここでは詳細な釈義上の議論は一切省略することにする。

- (56) 例えば, H. Räisänen, 'Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens' in: Temporini et al. (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 25, 4 (Berlin/New York: de Gruyter, 1988) pp. 2891–2939, esp. pp. 2916–20; J. D. G. Dunn, *Romans 9–16* WBC 38b (Dallas: Word, 1988) pp. 681–83; O. Hofius, 'Das Evangelium und Israel' in: idem. *Paulusstudien* (Tübingen: Mohr, 1989) pp. 175–202; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* p. 248; D. A. Hagner, 'Paul's Quarrel with Judaism' in: C. A. Evans and D. A. Hagner (eds), *Anti-Semitism and Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1993) pp. 128–50 esp. pp. 145–49; R. H. Bell, *Provoked to Jealousy* pp. 141–45. その他「二契約神学」に対する, 釈義に基づく反論は枚挙に暇がない。
- (57) 当時は, 明らかにユダヤ人という民族性とユダヤ教という宗教の問題とは区別できなかった時代であった。
- (58) この中には, 東方から入って来たゾロアスター教や神秘主義的宗教なども含めることができよう。
- (59) 勿論, キリスト教という明確に意識的に定義付けられた宗教としては一世紀に存在していなかった。せいぜいユダヤ教内の「キリスト派」であっただろう。
- (60) ギリシャ・ローマの異教世界内での, パウロ神学中での唯一神信仰の意義については, W. A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven/London: Yale Univ. Press, 1983) pp. 164–92, esp. pp. 164–70 参照のこと。
- (61) N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* pp. 120–36 などを参照のこと。
- (62) 勿論, これを摂理と呼ぶ。
- (63) このあたりについては, N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress/London; SPCK, 1992) pp. 244–79 などを参照のこと。
- (64) 読者が好き勝手に読むのを正当化するだけでなく, 著者とは独立に好き勝手に作品を読むのが正しい(?) 読み方である, と主張するのが, 記号論以降の流れである。著者が, 何でも知っていて情報を読者に伝達するという, いわば特権的な立場から引きずり降ろして, 読者も著者と対等になるべきであるというイデオロギーが背後に隠されている。こういう解釈学の背後にある哲学的前提などについては A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) が詳しい。

[Abstract in English]

## Religions Pluralism and the New Testament

A. Ito

This article attempts to tackle the question of religious pluralism from the perspective of the New Testament studies. First, we examine most of classical proof texts in the New Testament which are usually thought to speak against religious pluralism (e. g. Acts 4: 12 and John 14:6) with the hope that they can be effectively used against it. However, all we can conclude by examining these passages is that we are far from being certain that they definitively deny the phenomenon of the so-called religious pluralism. Then we must turn to other places for our case against religious pluralism. What I have proposed in the end is that first of all we should avoid arguments based on the biblical proof texts, which might easily lead us into the pitfall of anachronism. Instead we should probably pay more attention to the underlying flow of arguments in the Bible. Specifically we turn to the Pauline teaching on the relationship between Jews and Gentiles with special reference to their salvation, which is more noted as justification by faith. Paul insists on the equal footing for both Jews and Gentiles to become a member of the people of God. In other words, he objects to the view that Gentiles must get circumcised in order to be full members of the people of God. His arguments are based on the monotheistic idea which was an axiomatic doctrine at least for Jews of his day. It is questionable whether Paul's arguments are still tenable in the postmodern world. However, this can be a good starting-point.

〔日本語要約〕

宗教多元主義と新約聖書  
新約学者の視点より

伊藤 明 生

本稿は、宗教多元主義の問題に新約学の視点からアプローチしている。最初のセクションでは、新約学本来の関心から宗教多元主義に関連があると思われる事柄に言及している。二番目のセクションでは、伝統的に宗教多元主義の発想を否定していると理解されている新約聖書の箇所（例えば、使徒の働き4章12節、ヨハネ福音書14章6節など）の釈義を試み、宗教多元主義に関してどのような示唆があるかを探っている。しかし、必ずしもそのような読み方が絶対的なものではない、と結論している。最後に、パウロの信仰義認の議論の背後にある唯一神信仰に宗教多元主義に対する示唆があるのではないかと論じている。勿論、パウロの唯一神信仰が今のポスト・モダンの時代に有効か否かは問題であるが、筆者の考えでは、唯一神信仰を取り除くならば、もはやキリスト教とは呼べないと思う。以上、プルーフ・テキスト的聖書の読み方に反省を迫りつつ、聖書の根底に流れている思想に着目して宗教多元主義に対する反論を試みている。