

長老職検討委員会作成

日本長老教会大会会議資料

(1998年11月23日)

女性長老に関する答申の根拠

内容

1. 長老職の基本理解
2. 歴史的検証
3. 解釈原理
4. 教会論的考察
5. 創世記の男女論
6. 旧約から新約へ
7. 関連事象の検討
8. 関連聖句の解釈
9. 結論

1. 長老職の基本理解

(長老職は一つ)

長老職の検討は教職長老と信徒長老の双方に当てはまる原則を確認するための作業である。「『長老』という階級の中から、ある人達は『牧師』また『教師』として選ばれ、他の人たちは行状の監視と矯正とを任務とした。『執事』というのは、貧しい人たちの世話と、施し物の管理とを託された人のことである。」**1と言われるように、新約の教会における恒常的な職務**2は長老職と執事職である。長老職については、一つの長老職に二つ

1 カルヴァン、基督教綱要 4.4.1。(この Windows 版では、ギリシャ語、ヘブル語はカタカナ表記に変更してある。Word Processor = MicrosoftWord)

2 カルヴァンは、4重の教職制—牧師、教師、長老、執事—を新約のものと認め、預言者を教師の務めを含め、使徒は牧師と同じ権能を持つとする。これは「使徒が全世界にあまねく遂行したそのことを、牧

のおもな務めがあるのであって女性長老論は、二重の長老職に関わる議論として考察されるべきものであり、教職長老の場合と信徒長老の場合を別個の原則を適用するものと理解すべきではない。

(宣教と統治)

長老による教会政治は、教会の王であり、かしらである主イエス・キリストによって定められたものであり、天国のかぎの権能に関わるものである**3。

長老の職務に関して、カルヴァンは、基督教綱要において**4、「靈的司法権」つまり「靈的政治の維持のために整えられた秩序」について語るなかで、聖書における「治める者」（1コリント 12:28）、「指導する人は熱心に指導し」（ロマ 12:6-8）、「よく指導の人に当たっている長老」と「みことばと教えのためにほねおっている長老」（1テモテ 5:17-18）との二種類の働きがあることを指摘している。また、マタイ 16 章と 18 章の「つなぐ、解くとの鍵の権能」に関して、「第一に、両者とも、常に、『つなぎかつ解く』という同一の権能、同一の命令、同一の約束としての、一般的命題である点で類似している。しかし、初めの個所が、御言葉の仕え人によってなされる『説教』に特に関するものであり、第二の個所が教会に認められている『聖餐停止の戒規』に関するものである、という点に違いがある。」**5と語る。つまり、新約の教会における靈的統治は、信仰告白の表現によれば、「み言葉の教役者」と「教会における譴責の務めを担う教会役員」によってなされることが原則となる。

(旧約と新約の連続性)

新約の教会における長老による政治は、その起源を旧約の神の民の統治形態である旧約の長老制に持つものである。カルヴァンは、マタイ 18:17 において「教会に告げなさい」とある『教会』に関しては、まずこの節が「教えの権能」を取り扱っているのではないことを述べ、「読者は、ここに、・・・中略・・・そのときまで（ユダヤ人の）会堂にあった権限が、以後キリスト者の群に移されたことが論じられているのに注意されたい。すなわち、ユダヤの民は、その時まで彼らの統治方式を持っていたのであるが、キリストはこれを純粹な制度である限りにおいて、ご自身の教会のうちに確立し、これを、莊重に確定したもうた。」**6とし、「しかし、キリストはここで、何ら新しい制度を課したもうのではない。彼はむしろ、旧約の民の教会において、常に守られてきた慣習に従っておられるのである。これは、初めの時以来あった『靈的司法権』を、教会が欠くことはできない、との意味で

師は、それぞれ自らに定められているその群に対して遂行するのである。」と、対象の違いによるとしている。ただし、預言者職と使徒職は一時的な職務とし、永久的な制度として定められたものについては、1コリント 12:28、ローマ 12:7 に関して、「二つの務めは永久に残る。すなわち、『治めること』と『貧しい人々への配慮』とである。」と語る。綱要 4.3.4-5

3 ウェストミンスター信仰告白、30:1,2。

4 綱要 4.4.1、4.11.1,6

5 綱要 4.11.2

6 綱要 4.11.1

ある。」**7と語る。このように、長老による教会の統治形態は新約時代に新設されたものではなく、旧約よりの連続性を持つものとする理解は、カルヴァンに続く、改革・長老派の神学者の見解として確かめられるものである。

ウェストミンスター信仰基準に先立ち作成された“The Form of Presbyterial Church-Government”では、牧師、教師に続く「他の教会統治者」とのタイトルの下で、ユダヤ人の教会に祭司やレビ人と共に教会政治にあたった民の長老たちがいたように、教会に教会の政治と統治者を制定されたキリストが、御言葉の教役者の他に、長老と呼ばれる人々に統治の賜物を備えられたとし、旧約の長老制が新約の統治形態の型であるとの理解を示している。**8

サムエル・ミラー**9は、長老主義の歴史を同様な視点で扱っている。初期のキリスト教への改宗者はすべてユダヤ人であり、彼らは長老達による統治になじんできた者たちであった。それゆえ、この長老たちの法廷による統治の形態を、使徒達が新約の教会を組織する際に採用していったと論じている**10。

同様に、時代を少し下って、R. ダブニー**11は、旧約の教会にとっての神の定めである長老制の組織は、新しいディスペンセーションにおいても、変更されず残ったとの見解について、「この見解は次の事実より力強い確証を得る。つまり、使徒職と執事職の制度については明らかに記述されているが、キリスト教の長老制に関しては、その最初の制定について何も記されていない。この職は、使徒の働き 11 章の末部において、あたかも説明を必要としないかのように、また当然のように存在しているものとして、最初に言及されている。この後、しばしば言及されるが、何処にもその導入に関する言及はない。これを説明するには、教会が長老政治を躊躇なく説明も必要としない事柄として直ちに採用したほどに教会と国家の双方において長老政治にヘブル人が慣れ親しんでいたためであると

7 綱要 4. 11. 4

8 1645 年 2 月に承認されている。脚注には、2 歴代 19:8-10、およびローマ 12:7,8、1 コリント 12:28 が指摘されている。

9 Samuel Miller (1769-1850) was a distinct link to the American colonial church and the Princeton School. Miller served as a pastor of Presbyterian Churches in New York for twenty years prior to being called to serve as the second professor at Princeton Seminary in 1813. After teaching for nearly a generation as Professor of Ecclesiastical History and Church Government, Miller authored the classic text on the ruling elder entitled *An Essay on the Warrant, Nature and Duties of the Office of the Ruling Elder, in the Presbyterian Church*, in 1832.

10 Samuel Miller, "Presbyterianism: The Apostolical Constitution," *Paradigms in Polity* ed. D.W. Hall and J. H. Hall (Laiden, Brill; Grand Rapids, Eerdmans, 1998): 77-78.

11 Robert L. Dabney. Born in 1820 from French Huguenot stock, Robert L. Dabney received his college and theological training in Verginia. A graduate of Union Seminary (Va.), he was ordained in the Presbyterian ministry in 1847. He served as a pastor in Verginia and then in 1853 was called to teach ecclesiastical history and polity at Union Seminary.

するのがもっとも自然でありえよう。」^{**12}と説明している。つまり、新約聖書において、長老職が言及される際に、全く新奇なものとしてでなく、慣れ親しんだ身近な制度ゆえに、これに対する特別の説明を必要としなかったとの見解を示している。

これらの歴史的経過から、新約の長老政治の起源を旧約の民の統治形態である長老による統治にあるとみるのが妥当であると言える。この長老制の旧約から新約への移行において、「純粋な制度である限りにおいて」とカルヴァンが限定するように、従来の形態に関して何らかの改革がなされた上で新約における制度としての採用がなされたと考えることはできる。ただし、この場合でも、明瞭な改革あるいは変革の跡が認められないならば、従来の統治形態が踏襲されていると見るべきであろう。この点で、新約聖書において新たな要素として長老の資質に関する明確な言及がなされていることは指摘されるが、それまでの長老による統治形態に対して、特に性差に関する新たな変革の形跡は見あたらない。むしろ、長老・監督の性別に関しては、「一人の妻の夫であり」と男性であることを明示している。このように新約の教会政治の形態を旧約の長老制との連続性において見るとき、長老の資格問題については、旧約の民における「長老」の原則は主イエスの権能において、新約の教会にとり有効なものとしてされていると論じることができる。

2. 歴史的検証

a) 長老政治の継承

「教会ごとに長老たちを選び、断食をして祈って後、彼らをその信じていた主にゆだねた。」^{**13}このようにして形成された新約の教会統治の形態は、使徒時代以後の教会においても継続して確認される。

サムエル・ミラーは、イグナチウス、ローマのクレメンズ、殉教者ユスティヌス、アレキサンドリアのクレメンズを長老制の証言者として取り上げた上で、「事実、キリストの後二百年の間、監督政治(Prelacy)も独立教会主義(Independency)も、キリストの教会においては知られていなかった。」と結論している。^{**14}

例えば、イグナチウスは、フィラデルフィア人に宛てた手紙の挨拶の中で、監督、長老たちそして執事たちに言及し、これらがイエス・キリストのみ旨によって任命されたこと、また主の聖霊によって堅く立てられたとしている。スミルナ人へ手紙では、聖餐について語る中で、「悪の原初である分派を避けなさい。イエス・キリストが御父に従われたようにあなた方はみな監督に従いなさい。また、使徒たちに従うごとくに長老会に従いなさい。神の命令を尊ぶように執事たちを敬いなさい。」と、監督、長老、執事に言及している。^{**15}なお、これらの教父たちが監督・長老に言及する中では、女性の教役者に関する議論は見受けられない。

^{**12}* Robert L. Dabney, "Theories of the Eldership," *Paradigms in Polity* :546, 547.

^{**13}* 使徒 14:23

^{**14}* 前掲書, 80

^{**15}* The Letters of Ignatius, *The Apostolic Fathers*, ed. Michael W. Holmes: 106, 112.

この時期における女性の働きに関しては、「異端的で分派的なグループを除いて、初期の教父時代の教会は、女性が集会において語ることを、監督や長老の指導的立場にあって仕えたり礼典の司式をすることを禁じていることを証言している。他方、奉仕の働きにおいては、女性が指導的責任を多方面において積極的に担い、遂行していた。」ことが指摘されている。^{**16}

b) 教会会議等の経過^{**17}

『使徒憲章』（4世紀後半）は、女性が公的・私的ともに教えることを禁止しているが、なお女性執事の按手は行われていた^{**18}。

ニケイヤ会議（325年）からカルケドン会議（451年）までの期間に、女性は執事の職に任職されていた。ラオデキヤ会議（367年）では、女性が祭司として仕えること、教会を治めること、女性長老を立てること、教会の監督とすること、祭壇に近づくことを禁じた。カルタゴ第4会議（年）は、女性が男性を教え、洗礼を授けることを禁じた。オランニエ会議（441年）に続いて、ニメス、エパオン会議（517年）、オルレアン会議（533年）にて、女性執事職が禁止された。しかし、東方教会では、12世紀まで継続されていた^{**19}。ヴェゼル規約（1568年）は、再び女性の執事職への任職を導入した。しかし、ミドルバーグの大会（1581年）で、女性の執事職への門戸は再び閉ざされた。

これらの規定は、教会の初期における女性祭司や長老の存在^{**20}を裏付けるものとして引用されることがあるが、既成事実の指摘では問題の解決とはならず、むしろ根拠の是非に議論は向かうべきものである。他方、このように公会議が女性の働きについて議論をしてこなかったこと自体を問題とすることもできるが、同時に、問題となってこなかったとの歴史的経過も無視することはできない。

c) カルヴァンの基督教綱要

『基督教綱要』での、カルヴァンの長老論の扱いにおいては性差に関する言及はない。「どのような人が監督に選ばれるべきか」を論じる綱要4.3.12においても、テトス1:7、1テモテ3:1への言及があるが、1テモテ2章には触れていない。しかし、このカルヴァ

16 Everett Ferguson, “Women in the Post-Apostolic Church,” *Essays on Women in Earliest Christianity*: 513. (Everett Ferguson: Ph.D., Harvard University; Professor Emeritus of Church History, Abilene Christian University.)

17 個人的な女性観の表明に関しては、女性が神の形であることを認めぬかどでアウグスチヌスは告発され、女性を悪魔の門(gateway)と言ったとテルトリアヌスが訴えられ、女性を男性より劣るものとし、欠陥あるものと教えたかどでトマス・アキナスが訴えられる。*Woman, Authority and the Bible*, ed. A. Mickelsen: 21

18 *Woman in the Church*, ed. A. Kostenberger et al, 223

19 “Woman in the Church”, *Evangelical Dictionary of Theology*: 1183. 参照：富井悠夫・鈴木英昭共訳・編『女性の長老と教職について』, 6；古口嗣郎「教会における婦人役員に関する資料」『北四国神学研究会資料』, 1-29。

20 カタコンベに残る監督のように威厳ある姿で祝祷をする女性の絵や聖餐を司式する女性のフレスコ画の存在が女性の教役者が活躍していたことを物語るとされる。同上。

ンのいわゆる沈黙がそのまま彼の女性教職の容認論となるものではなく、むしろ、ことさらに議論する必要を覚えなかった故と考えられる。

女性による幼児洗礼の問題に関して、綱要 4. 15. 21 において、テルトゥリアヌスを引用し「婦人達は教会において、語ることも、教えることも、バプテスマを授けることも、捧げること、許されなかった。それは、婦人たちが男子の務めを侵害しないためであり、ましていわんや、祭司的な務めを自らの物としないためである。」と語り、婦人による緊急時の幼児洗礼を戒めている。この引用がカルヴァンの女性教職論に対する立場を示すかどうかには議論が見られる。つまり、カルヴァンはこの引用をもってテルトゥリアヌスの立場を全面的に承認しているのではなく、女性による洗礼は容認できないとの立場にあるが、「教え」や「語ること」までを否定してはいないとする。

しかし、綱要 4. 15. 4 では、「すなわち、キリストの御言葉は明らかである。『あなた方は行って、すべての国人を教え、バプテスマを授けよ』と言われる（マタイ 28:19）。キリストは、福音の説教者と同一人物しかバプテスマの仕え人としたまわなかったのであり、・・・」と語り、「教え」と「バプテスマ」とが同一の人物に委ねられるものであり、これらは切り離せないとし、「神が合わせたもうものを人が引き離すことは不正であると我々は弁え知っているからである。」と語る。この場合、カルヴァンは、もしも洗礼が女性により執行されることを認めるなら、依然として御言葉の宣教の務めは男子の務めとして残る故、そのようにしてこの二つの務めを「引き離すことは不正である」と論じている。まして、「教え」と礼典との双方の務めに女性が正当に召されて携わることは全く想定されていない。

なお、カルヴァンは、1 テモテ 2 章 12 節の注解**21)において、「パウロは、女性より彼女らの家族を教える義務を取り上げてはおらず、ただ、神が排他的に男性に委任した教える職務から (*a munere docendi*) 除外しているのである。」とし、読者が想起するであろうデボラの例については、「神の特別な行動が通常の規定を無効にするものではない。この通常の規定によって我々が拘束されることは神の望んでおられることである。」と説明している。綱要に 1 テモテ 2:12 の言及・引用がないことは事実であるが、もし、当時、女性教職・長老の是非が議論となっていたならば、このような議論を綱要において展開することを余儀なくされていたことであろう。それとも、この注解における自らの立場を、十年ほどの間に、カルヴァンは密かに変更していたのであろうか。

d) ウェストミンスター信仰基準

ウェストミンスター信仰告白には、女性の教職・長老への言及がない。それゆえ、この基準から是非を論じることが出来ないとされている問題については、同時期にウェストミンスター会議の議論を踏まえて出版された『教会政治の神的権威』のなかで、女性は教会での統治者、あるいは説教者の職務を担ってはならないとしていたことが「書かれた時の歴史的状況を説明するもの」であり、決して肯定的な立場ではないことを示すものである

21 “注解は 1548 年。綱要の最終版は 1559 年。

と言われている**22。時代を少し下ってのグラスゴー版の教会政治の規則には、女性の教職者・長老の存在を暗示する規定は何も見いだされない。 **23

e) 今日の改革派諸教会の立場**24

本来、長老主義の原理に立っていない教会における女性教職の任職の事例は、原理を異にする本教会の立場の参考とはならないものである。以下に、長老主義を統治の原理として立つ教会における実情を提示するが、基本的に長老主義に立つ教会がこの問題をどのように理解しているかを知ることができよう。

1. 女性長老・教職の任職を認めない教会

日本キリスト改革長老教会：北米キリスト改革長老教会日本中会

米国長老教会（PCA）

正統長老教会（OPC）

大韓イエス教長老教会・高神派（PCK）

南ア・改革派教会（GKSA）

オランダ改革派教会・自由派（GKNV）

オランダキリスト改革派教会（CGKN）

オランダ改革派教会（NGK）

2. 女性の任職を承認している教会

アメリカ合衆国長老教会（PCUSA—1964年：南長老）

南ア・オランダ改革派教会（NGKSA—1990年）

3. 係争中の教会

北米キリスト改革派教会（CRC）は、1995年に、教会規則を長老と教職を男子に限定するとしたままで、女性の容認を決定。5年間のモラトリアムとなっている。

日本基督改革派教会

3. 教会統治の解釈原理

a) 「聖書的原則と諸事情」

ウェストミンスター信仰告白は、第1章6項前半において、「神ご自身の栄光、人間の救いと信仰と生活のために必要なすべての事柄に関する神のご計画全体は、聖書の中に明白に示されているか、正当で必然的な結論として聖書から引き出される。」と告白し啓示

22 参照：富井悠夫・鈴木英昭共訳・編『女性の長老と教職について』、7。

23 “The Westminster Assembly Directory for Church Government”, *Paradigms in Polity*: 260-277. グラスゴー版は1771年。

24 参照：富井悠夫・鈴木英昭共訳・編『女性の長老と教職について』、1, 87。なお、同書には、「CRCは、この女性役員容認のため、現在、一年の猶予をもって除名の決議を、北米長老・改革派教会協議会（NAPARC）から、受けている。」との経過が記されている。

(聖書)の十分性を述べ、次いで、啓示の十分性を理由とする「加筆」の禁止を語る。

第6項の後半においては、「それにもかかわらず」と繋ぎ、第一に「内的証明」の必要性を語り、次いで、「神礼拝と教会統治に関しては、常に守られなければならないみ言葉の通則に従い、自然の光とキリスト教的分別とによって規制されなければならない、人間の行動と社会に共通のいくつかの事情があること、を認める。」とある。^{**25}つまり、「み言葉の通則(general rules)」に従うとの条件のもとで、「自然の光とキリスト教的分別」による「規制」が必要な「人間の行動と人間社会」に特有の事情が、神礼拝と教会統治に関して存在することを教えている。基本的に「神礼拝と教会統治」に関わりを持つものとなる女性長老論および女性教職論が、この「人間の行動と人間社会」に特有の事情に属する問題であるならば、それはみ言葉の通則に従い、自然の光とキリスト教的分別とによって「規制」されるものとなる。

しかし、この問題に関して、J. ソーンウェルは、礼拝には不変の要素と時代的・地域的な可変的要素があると見るカルヴァンと『信仰告白』の見解について、「不変の要素は事柄の本質(the essence)を含み、教会の自由裁量を越えたものであり、可変的要素は行動の諸事情(the circumstances)のみを、その分離できる偶有性(accidents)を含み、事の緊急性に応じて、改変し、修正しあるいは変更することができるものである。」とする。^{**26}教会の政治形態である長老制は、後者の諸事情に属することがらではなく、前者の教会の自由裁量を越えたところにある事柄の本質に属すると見るのが改革派の伝統的理解である。政治基準総則の解説は、「リフォームド正統主義においては、一般に教会統治をより厳密に聖書に基づくものとしようとする努力が見られた。また、統治を本質的(essential)部分と派生的(accidental)部分とに分類した。とりわけ、本質的部分は『聖書に明示された不可侵的なもの』とみなされ、具体的例をあげれば、教会訓練(戒規を含む)をみ言葉と聖礼典に次ぐ教会の第三のしるしとみなすこと、四重の教職制(牧師、教師、長老、執事)、教職者の選挙と按手などで、これらはいずれも聖書的原則に忠実であることが要求された。」^{**27}と、この点を指摘している。

教会統治に関して、具体的に女性の教師・長老への任職の可否を考える時、聖書に明示されているか否かがまず問われることになるが、その際、次のカニングムの見解を原則として確認すべきである。

「宗教改革者のなかで、ルター派と英国国教会派とは、これらの主題(神礼拝と教会政治)について、カルヴァンが認めているよりも、幾分ゆるい見解をもっていた。彼らは、

25 "and that there are some circumstances concerning the worship of God, and government of the Church, common to human actions and societies, which are to be ordered by the light of nature and Christian prudence, according to the general rules of the word, which are always to be observed."

26 James H. Thornwell, "Church-Boards and Presbyterianism," *Paradigms in Polity*:562. James H. Thornwell (1812-1862) was the second great pillar of Southern Presbyterianism, along with R. L. Dabney, just prior to the Civil War.

27 旧日本基督長老教会における『政治基準第一部解説』、第5条、(2)、(c)。

一般に、教会は有用と思われるものは、もし聖書において明らかに禁じられておらず、あるいは反対されていなければ、新しく正当に導入することができるとの立場と採った。こうして、*onus probandi*（立証責任）は、聖書に関する限り、新しいことを導入することに反対する者にあるとする。宗教改革者のなかのカルヴァン派は、彼らの偉大な改革者に従い、より厳密な基準を採用し、次のような見解を持っていた。すなわち、積極的な根拠が聖書に見いだされない限り、何事も教会の統治と礼拝に導入すべきでないということは、キリストのみ旨でありみ心であるとの聖書自体における十分に明白な指示があることである。この原則は、英国の清教徒とスコットランドの長老教会によって採用され、遵守された。我々は、それがこの事柄に適用できる唯一真実かつ完全な原則であると確信している。」**28

この原則を女性教役者論に適用すると、新しい教師・長老の資格を導入する者が、立証責任を担うことになる。その場合でも、より厳格な規定として、教会の統治と礼拝に関しては、「明らかに命じられていないことは禁じられている。」とするのが伝統的な改革主義の立場である。**29つまり、積極的な承認が聖書に見いだされない限り、何事も教会の統治と礼拝に加えないことが原則となる。

諸事情、つまり神礼拝と教会統治に関する派生的(*accidental*)部分に関しては、教会の自由裁量の領域であるとはいえ、これらは「自然の光とキリスト教的分別」により規制されるものであり、さらに「み言葉の通則」に常に従うべきものとなる。『信仰告白』は諸事情に関して、1コリント 11:13, 14, 14:26, 40 を証拠聖句としている。最初の聖句では、ベール(かぶりもの)がこの事例とされている。二つ目の聖句に関連して、「教会の外的な治安に必要な規定や、ただ平和と、公正と、よき秩序とをキリスト者の集いのうちに保つために関係のあるだけの規定を、私たちは人間の伝承とは見ない。これらのことは、聖パウロのあの普遍的な戒めのもとに含められているからである。すなわち彼は、そこで私たちのうちで、すべてのことがらが、適宜にかつ秩序正しく行われることを欲しているのである。けれども、良心を束縛し、神の戒めならぬものに信仰者を強い、神が命じたもうたのと別な礼拝を定めるため、そうしてキリスト者の自由を破壊する傾きをもってつくられた一切の律法や制度を、私たちはサタンのよこしまな教理である、と宣言する。」**30とカルヴァンは語り、霊地巡礼、修道士、食用肉の区別、結婚の禁止、告解を同様のケースとして扱っている。

長老・教師の性差に関する問題を、この類のサタンの教理とすることは問題外であるが、「すべてのことを適切に、秩序を持って行いなさい。」と勧めるパウロに従っての時代的な派生的部分に属すると見る立場を退け、これを本質的部分に属するものとする見解を当委員会は採るものである。

28 Quoted by Thornwell, 563.

29 ソーンウェルは、前掲書で、「み言葉において明らかに禁じられていないことは許されている。」との見解に基づいて Church-Boards の導入を主張する立場との議論を展開している。

30 カルヴァン、『信仰の手引き』渡辺訳、新教出版、114。

b) 新・再解釈の妥当性

近年、長老・改革主義の教会において女性教職・長老の任職を認めるケースが報告されているが、この傾向を阻止する聖書の原理は働いていないとし、女性教職・長老の容認こそが聖書主義の立場であるとする声が聞かれる。それでは、リフォーメドの教会における従来の聖書解釈は不適切かつ過誤に満ちたものであったということになるのであろうか。

当委員会に作業指針の一つには、「この世の時代的風潮に影響されて、この問題を考へたり聖書を解釈したりしないこと」がある。^{**31} この点、新・再解釈の妥当性は如何にして主張できるのか。この時期の議論が、時代の風潮に影響されていないとの「身の潔白」は、その流れの中に身を置くものには実証不可能であろう。川の流れの中にありながら、自分は流されておらず、自らの意志と判断に基づき流れと同じ行動をとっているとの主張がどれほどの意味を持つだろうか。そもそも、新・再解釈そのものがこの流れを加速していると見受けられる。

ところで、女性教職・長老論に関わる聖書箇所およびその背景となる男女論に関する聖書箇所そのものの解釈において、もし、伝統的な解釈の原理とされる歴史的、文法的解釈が、歴史そのものの理解（背景、執筆事情など）が多様性を提示し、かつ文法的な作業が結論への決定的要素を提示し得ていないとするならば、人のあり方を規定している創造の秩序に基づく神学的解釈が重要な機能を担うものとなる。

4. 教会論的考察

a) 家庭と教会

(問題提起)

女性教職・長老論の議論は、教会統治における男女相互の関係・秩序の問題であるが、この問題を男女の基本単位となる家庭における男女のあり方と切り離して別個に論じる傾向がある。特に、その場合、家庭における男性の主導性と女性の従属性とを認めつつも、この原則は教会には適用されないとし、教会においてはいわゆる平等論の主張となっている^{**32}。聖書の男女論を検討するに際して、家庭と教会での男女の秩序論の使い分けの是非は吟味すべき重要な視点となるものである。

B. B. ウォーフィールドは、パウロとフェミニスト運動家の立場の相違は人類の本質につ

31 第一回委員会、1993年11月12日にて確認。他に、合同に先立つ交流推進委員会より受け継いだ「教会の歴史を踏まえること」と「根拠となる聖句の解釈を明らかにすること」が指針として定められた。

32 プリスキラとアクラの順序についても、これを家長制が秩序となる家庭の場面ではアクラが先で、家庭外の場面では、プリスキラが先となり、女性の家庭外での主導性を認める視点がルカ・パウロに認められるとする解釈が見受けられるが、そのような使い分けは必ずしも明白ではない。家の教会に言及する際、アクラが先なのは、これが彼の家を用いてのこと故家庭の事柄を扱う中でのこととするが、家の教会は家庭の枠を越えてのプリスキラの活動の舞台となる故、プリスキラを先におくことが理にかなうことにもなる。家庭における家長制、家庭外の平等論との説明には無理がある。（1コリント 16:19。参照：使徒 18:2, 18, 26、ローマ 16:3、2テモテ 4:19）

いての観点の根本的な相違に根ざすものであると指摘し、「パウロにとって、人類は家族より成るものであり、教会を含む個々の機関は、各種の絆により結ばれ家族より成り立っている。男女の家庭における関係はこれにならうものとなり、それ故、教会においても同様である。フェミニスト運動にとっては、人類は個人より成り立っており、女性は男性と同様に一個人であり、両者の扱いにおいて如何なる相違をも認めるべき理由は存在しない。事実、もし個人主義のために根本的・自然的な性差を無視し、家族という基本的な社会的ユニットを破壊するなら、パウロによって確立された、教会における男女間の相違を拭い捨てるべきでないとの如何なる理由も無くなる。」^{**33}と語る。つまり、男女論に関して、家庭と教会とにおける共通の原則を認めている。これは、教会と家庭の連続性によって確認されることである。

(神の民と神の家)

旧約聖書においては、確かに、「神の家」は神殿や礼拝の場所となる「神の宮」を指すものであり、神の家族あるいは神の民を指す用例が見あたらない。それゆえ、新約において、神の民である教会を神の家・家族と呼ぶことは、新しい事柄である。ただし、旧約聖書において神を父と呼ぶことは認められる。例えば、詩篇 68:5 では神を「孤児の父」と呼び、89:26 には「彼は私を呼ぼう。『あなたはわが父、わが神、わが救いの岩。』と。」ある。^{**34}このように、神を父と呼ぶことは神の民と神との関係を父と子の関係、つまり神の家族と見る新約の教会理解の背景となるものである。イエスの時代にも、ユダヤ人達の中に「私たちにはひとりの父、神があります。」(ヨハネ 8:41)との理解があったことが分かる^{**35}。神の教会を神の家族と見ることは新約独自の事柄ではなく、旧約よりの連続性を持つものである。

新約においては、教会は「信仰の家族」、「神の家族」と呼ばれている^{**36}。キリストは「神の家」を治めておられ、「神の家をつかさどる」偉大な祭司であると言われている^{**37}。しかも、「モーセは、僕として神の家全体のために忠実でした。」と「キリストは御子として神の家を忠実に治められるのです。」との旧約と新約での「神の家」の共通性とその統治における類似性は、新約・旧約ともに教会を神の家と見る視点を持つことを示すものである。^{**38}

33 B.B. Warfield, "Women Speaking in Church," *The Presbyterian*. なお、今日のフェミニズム神学の問題性は、創造と墮落の記事を通して示された男性主導型の家庭のあり方を排除し、単なる平等論との非聖書的な家族概念をもって、家庭を造り主の意図からかけ離れた所に導いていることがあげられよう。

34 参照：イザヤ 9:6、イザヤ 63:16、64:8、エレミヤ 31:9、マラキ 2:10

35 ヨハネ 8:41。このような意識を持つパリサイ人、律法学者に対して、放蕩息子の譬が語られていることになる。

36 ガラテヤ 6:10、エペソ 2:19.

37 ヘブル 3:6、10:21.

38 教会の完成もまた、「家」としての完成となる。それは、アダムに始まった神の民である古い「家」に対比して、新しい「家」の始まりとされる子羊と教会の婚宴をもって描かれている。実に、神の民は、新たな夫婦たるものの姿をもって完成されるものがある。(黙示 19:7、21:9)

(神の民は家が基礎)

さらに、確認すべきは、旧約における神の民は家として形成されていることである。アブラハム契約は「アブラハムとその子孫」に対するものであり、アブラハムの家、つまり彼の家族と彼の家に属する人々を対象としており、神の契約の民が実際にはアブラハムの家として形成されている。このように、神の民は「家」との形態をもって存在していることが明らかである。同じように、新しい契約はイスラエルの家、ユダの家と結ばれている**39。人類最初のアダムとエバの夫婦も同様に、一つの家庭として神の前にあり、神との契約のもとにある家として最初の神の民すなわち「教会」を形成していた見ることができる。大洪水を経ての人類の再出発を担ったのも、家族としてのノアの一家であった。家としての形態で神の民が存在しており、神の民は「家」、「家族」として恵みの中に位置づけられている。

(家の秩序と教会の秩序)

家の形態がそのまま神の民を形づくっていることは、家における秩序あるいは家族の役割関係が神の民における秩序あるいは役割関係の基本を成していることを示している。換言すれば、家庭論と教会論とは共通基盤の上にあると言える。殊に、神のみ前にある家庭の秩序を考える際に、神の契約のあり方がその基本的形態を反映しているとみられる。最初の人における業の契約は、女の創造に先立って、人（アダム）**40)に対して提示されている。このことは、エバをこの契約から除外するものではないが、契約の主体が人（アダム）であることを示している。「食べた」との違反行為の指摘も、「必ず死ぬ」との定めが適用されるのもアダムに対してであり、「ついに、あなたは土に帰る」との言葉はエバに向けられてはいない。これらは家における男女の役割関係に基づく相違として理解する必要がある。ノアの契約においても、「神はノアと、彼と一緒にいる息子たちに告げて仰せられた。」との扱いにおいて、男性に対する契約との形を確認できる。さらに、アブラハムの契約におけるしるしが割礼であることも、この問題と無関係ではないと考える**41。

旧約聖書に見いだされる家長制的男性指導型の家の形態を当時の地域的、民族的あるいは文化的事情を反映したものであり、聖書的原理に基づくものではないとの議論があるが、上述のように、この形態は墮落後に特有のものでもなく、いわゆる民族的・文化的特性を反映したものでもない。むしろ、人間の創造の原初から認められるものであり、民族形成あるいは文化形成に先だって確認できるものであり、神による人類創造の秩序に属するものとみることが必要である。この家庭における男女の基本的形態がイスラエルとして

39 ヘブル8:8.

40 創世記1－3章における、「アダム（ヘブル語）」は総称的に「人」を表し、一個人としてのアダムという名の人物をも表す。冠詞の有無はこの総称的用法と固有名詞的用法の使い分けの決め手とはならない。むしろ、使い分けていないことが意図的であるとみることができる。これは、最初の人アダムが持つ人類の代表としての特異性ゆえであろう。実在したのは男性としての人（アダム）であり、エバの創造以前には、中性的あるいは両性的存在であったとすることはできない。

41 なお、女性には契約のしるしを与えられていないことは、契約からの除外を意味するものではなく、男性の代表制の下に、契約に加えられているものと考えられる。

の神の民の統治形態の原理的な基盤となり、具体的には長老たちによる統治が神の民の統治形態として実践されていたことになる。

(旧約から新約に)

家庭における基本的形態の時代を超えての有効性と旧約と新約の神の民の統一性・連続性から、旧約においてと同様に新約においても、家庭における役割関係が神の民・家族である教会に適応されることは極めて適切なことである。確かに、旧約と新約では、恵みの契約の施行形態は違っていたが、神の民の統治の形態は旧約・新約とも同じ原理に基づくものである。新約に見る家庭における女性の従属性を説く聖句の存在は否定できないものであり、エペソ5章において、キリストと教会の関係が、夫婦の関係に重ねられているのは、夫婦における男女のあり方が、つまり家庭における役割関係が教会のあり方に適用することができるのと理由からだけではなく、もともと、教会が家の形態と共通の原理を持つゆえに、この重ね合わせが可能なのである。家を治めることと長老の資質との関係も同様である。^{**42}

新約の神の民の統治形態を理解するために、旧約の家庭と神の民の関連に基づき家庭における基本的形態、役割関係が神の民の統治形態としての長老制に基盤を提供していることを確認した。ついで、旧約における家庭の秩序は原理的に創造の秩序に基づくものであり、新約の教会における家庭の秩序となるべきものであることを確かめた。同時に、旧約と新約の神の家の統一性・連続性からは、旧約の神の家の統治形態が新約の教会の統治形態となることの妥当性をみることができる。

この点に関して、旧約と新約の神の民の統治原則に違いがあるとするならば、それは、旧約から新約の教会への移行時に、イエスと聖書の著者たちにより旧約の家のあり方の批判もしくは否定論あるいは旧約の統治形態の批判として明らかにされることが期待されて当然である。しかるに、これらの旧約の形態への原理的な批判が見いだされない以上、両者の連続性が前提とされていると考えて良いことになる。この論点に立てば、旧約の家庭と神の民における男性主導型の原則は、新約の時代にも家庭と教会とに適用されるべき原則になっているとされよう。また、新約聖書において認められる家族のあり方（あるいは家庭訓）についての教えにおける男女の関係は、神の家族である教会にも適用される原則となる。

(男女論への適用)

この視点に立つと、創世記2章を最初の一組の夫婦の出来事とし、あるいは夫婦論としてのみ解釈し、教会における男女の秩序への適用を認めない立場は、聖書神学的視点を失っているものとされよう。具体的には、1テモテ2章を「男と女」とせず、「夫と妻」の間の秩序であるとして、家庭の場以外での男女のあり方への言及ではないとする解釈に対しては、たとえこれを夫婦の教えであるとしても、この家庭における秩序は、神の家族・家である教会への適用を促されるものである。また、教会における男女の関係・秩序を家庭とは異なるとする場合、はたして教会における慣行が家庭における夫婦のあるべき姿を

42 1テモテ3:3,5。

崩すことなく二種類の秩序が存続することができるだろうか。

蛇足であるが、聖書に基づく家族論の崩壊は聖書の男女の秩序論否定と表裏一体の関係にあり、さらに教会統治の理解にも関わるものである。聖書的家庭論が確立されないところには、健全な長老政治は成立し得ないことを肝に銘じるべきである。日本的、因習的「家」制度の感覚・風習と聖書的家長制が混同されることを恐れる。フェミニズムの問題提起には真摯に応えゆくべきであり、かつ健全な聖書的家庭像を提示すべきである。家庭の崩壊は、一方で進んでいるが、他方崩壊せずにいる「家」自体は、み言葉に基づく改革の必要に迫られていると危惧される。

5. 創世記の男女論

女性教職・長老論に関して、主として1コリント書11章、1テモテ書2章が解釈における論争点となっているが、その中心的課題は、これらの教えの規範性、つまり時代を超えて今日の教会に適用すべき教えであるかどうかの検討にある。特に、教えとその根拠としての創世記2章及び3章との関わりが重要な要素となっている。1テモテ2章の場合には、女性の「教えること」と「支配すること」を禁じているが、その根拠が創世記2章の男女の創造の順序および3章の墮落の経緯に関係づけて提示されている。それ故、まず、背景にある創世記2-3章の提示する基本的な男女の秩序の検討が必要とされる。

a) 創世記1-3章の解釈

1. 同等性（第1章）：「神の形である男と女」

人間を男と女とに創造された神は「知識と義と聖とにおいてご自身の形にかたどり」彼らを造られたのであり**43、人間はすべて神のかたちを持つゆえに、神のみ前に、同等の存在であることに異議を唱えるものはいないであろう。ただし、神のかたちとしての同等性は、「男と女とに造られた。」との本性的な性的区別を伴うものである。人間のうちにある基本的な男と女との区別の存在ゆえに「生めよ、ふえよ。地を満たせ。」との祝福が現実となりうるのである。男女論において基本的原理を提供しているとされるガラテヤ3章28節は「男子も女子もありません。」と宣言し、キリストにある一つ性をその根拠とするものである。しかし、このキリストにあって「一つ」であるとの男女の平等性は両者の区別を廃するものでないことは、男女の結婚が一つとなることにおいて成就することと同様である。***44

「生めよ、ふえよ。地を満たせ。地を従えよ。海の魚、空の鳥、地をはうすべての生き物を支配せよ。」との使命は、男と女とに造られた人間にとっての共通の使命、共に担うべき使命であることは明白である。

しかしながら、神のかたちとしての同等性は男女間における唯一の原則となるべきもの

43 大教理問答、問17の答。

44 1コリント11章において、パウロが女子を「神のかたち」と言わないことは女子の神のかたちの否定ではなく、男子と女子の秩序論での区別を問題としているのである。

ではなく、男女の本性的区別に基づく原則との調和において理解すべきものである。

2. 秩序論（第2章）：「男から、助け手、命名」

創世記2章は、人間の創造を、第1章とは異なる視点で扱っている。つまり、「神のかたちに男と女を」との観点が繰り返されるのではなく、助け手の創造の経緯を通して男女の創造の相違が明らかにされている。

人間の創造における順序つまりアダムの創造の先行性が持つ意義を旧約における長子性（初子性）の権利と関連づける見解^{**45}がある。しかし、長子性は女子に対する関係に限られたものではなく、当面の議論とは直接には関わらないものと理解する。創世記2章の中心的課題は女性の創造の経過との関連で明らかにされており、男子の創造の時間的先行性は、エバがアダムから造られること的前提あるいは背景を提供するものである。

i) 「男から」

エバは、アダムに次いで同様の方法で、土地のちりで形造り、いのちの息を吹き込まれて創造されたのではなく、アダムのあばら骨の一つから造られている。動物界にはふさわしい助け手が見出されなかったとの経緯を背景として「こうして神である主は、人から取ったあばら骨を、ひとりの女に造り上げ、」と記される女子の創造は「これこそ、今や、私の骨からの骨、私の肉からの肉。」^{**46}とのアダムの応答と結びついている。このエバに対する「私の骨からの骨、私の肉からの肉。」との表現には、動物界に見出し得なかった、同じ種類の骨肉からなる「ふさわしい助け手」としての同等性が表明されている。同時に、「私の、私の」との語が示すように、アダムがエバの起源を自分自身に見出していることも含まれている。続く「これは男から取られたのだから。」は、このようなアダム自身の理解を示すものである。このように、女の起源は男にあるとし、これに基づいての「私の骨からの骨、私の肉からの肉。」が意味する一つの骨肉の共有性は両者の同等性を表明すると同時に、起源を一つとする故の「二人は一体（一つの肉）となる」ことが可能となる基盤を形成している^{**47}。「男から」との女の創造に関する起源の問題は、パウロによって、1コリント11章において「神—キリスト—男—女」のかしら性を論じる原理となっている。

ii) 「助け手」

男と女としての人の創造の経緯は人間性における男女の同等性を示すものであるが、男女の相互の関係は「ふさわしい助け手」の理解に関わってくる。まず、「ふさわしい」の

45 J. B. Hurley は、長子が2倍の相続権を持ち家庭・礼拝の指導者となること（申命記21:15-17）、およびコロサイ1:15-18に基づきキリストの長子性とすべての上に立つ權威との関連から、長子性と支配の權威との関係を論じている。Hurley, “Women and Men in Church Office”, *Man and Woman in Biblical Perspective*.

46 「私の骨、私の肉」との表現は、ラバンがヤコブに対して用いているように、最も親密な人間関係である親類関係を現すものである。参照：創世記29:14、師士記9:2。丁度、私たちになじみの「血縁関係」に対して、「骨肉の関係」とでも言えよう。ただし、いわゆる血縁関係にはない者の結婚の関係をあらわすために用いられており、「父母を離れ」とあるように血縁関係以上のつながりをあらわしている点は重要である。

47 結婚における一体性に関して、レビ記18章と20章では、結婚によって両者が兄弟、姉妹との親類関係に置かれていることを前提に離婚・死別のケースを扱っている。

語は、同一性よりもむしろ相補性の概念を現すものとされている**48。基本的に男であるアダムに対して、この相補性の概念が「助け手」としてのエバの立場を特徴づけるものとなる。

「助け手」・「助け」と訳される語(ヘブル語:エゼル)は、神の助けを指す通常の用例の他には、人間の助けとしての軍事的援助、加勢**49におもに用いられている。誰かを助けることは助け手が助けられる者よりも強いことを意味するものではなく、助けを受ける者の力がそれ自体では不十分あるいは不適當であることを意味するものである**50。最初の人にとって「ひとりであるのは良くない。」との状態が意味していたことは、「一体」となりうる人間性における同等性を基盤としつつ、両者の区別性が生かされる相補的な関係において「十分」となりうる「助け手」の存在を欠いていたことである。

この「ふさわしい助け手を造ろう。」との女子の創造についての神の意志が示されるのが人(アダム)をエデンの園に置き、さらに人に対して「業の契約」を提示した(15、16節)後であることは、「生めよ。ふえよ。地を満たせ。地を従えよ。海の魚、空の鳥、地をばうすべての生き物を支配せよ。」との使命を除外するものではないが、「ふさわしい助け手」の創造は、神の造られた世界との関係よりもむしろ神の御前における人間のあり方と直接に関係づけて語られていると理解される。つまり、人が園を耕し、これを守り、地を治めるための助け手、「生めよ、ふえよ」とのための伴侶ではあるが、神の御前に歩むための「ふさわしい助け手」としての同等性・相補性を持つ者として女は創造されている。二人が一つとなる「一体性」の重要性もまた、この視点で理解されよう。

この創世記2章が示す「アダムが初め、次にエバは造られた」とのアダム創造の時間的先行性の意義は、その事実の中に見出される。業の契約はエバ不在の中でアダムと結ばれている。エバは、助け手として、このアダムにすでに啓示されていた業の契約に関わるのであり、神の御前に男女が初めから同じように揃って立っていたのではない。このように業の契約との関連で「ふさわしい助け手」が必要とされていることを考慮に入れば、「男一助けて(=女)」との男女の関係には「女一助けて(=男)」との逆の方向性が同時に意図されていたとは言えない。

神の形として人間性における男女の同等性は創世記1章において既に確認済みであり、この2章ではアダムの「骨の骨、肉の肉」発言において再度、確かめられている。この男女の本質的同等性は、しかしながら、アダム創造の時間的先行性が示す神との関係におけるアダムの優先性と共に理解されるべきものである。換言すれば、創世記2章は、神との関係における「神一男一女」との男女の秩序を示していると言えよう。ふさわしい助け手に関して言及した「相補性」は、この秩序のもとで解釈することが必要となる**51。

48 G. J. Wenham, Genesis 1-15, 18. ウェナムは、「もし、同一性が意図されるなら、より自然な表現は wdgk (ヘブル語の子音に該当) “like him” であろう。」とのデデリッチの見解を採用している。

49 イザヤ 30:5、エゼキエル 12:14、ホセア 13:9。1歴代 12:1、17、21、22。他に、計画の支持(1歴代 22:17、2歴代 32:3、エズラ 10:15)、貧しい者の助け(ヨブ:26:2、29:12)の使用例が見られる。

50 ヨシュア 1:14、10:4、6、1列王 12:17、19、21、22。

51 後に触れるが、同等性、相補性と「主導・服従」という関係は対立するものではない。三位一体

この男女の秩序は神との関係におけるものであり、それ故、男女の関係の最小単位の家庭における男女論、さらに神の教会における男女論に適用されるべきものである。単なる男女の平等論（パートナーシップ論）は、この創造の秩序を正しく反映しているものではない。ただし、この秩序は神との関係いわゆる信仰的領域において主たる意義を持つものであり、一般的な社会的領域における男女論はいわゆる文化命令との関連を考慮に入れて明らかにされるべきものであろう。

iii) 命名

創世記1章における神による命名の記事が示すように、神が被造物に名を付けることは被造物に対する主権を現すものであり、同時にそれらの役割・使命を定めるものでもある。神によるアブラハムとの命名、サラとの命名、イスラエルとの命名は、彼らの担うべき新たな使命・役割・祝福に関わる主の定めを現すものである。旧約においては、同様に、命名はその対象に対する主権を宣言することであり、パロ・ネコによるエホヤキムとの命名、ゼデキヤとの命名**52にその一例を確認できる。

「男から取られたのだから。」とのアダムの理由付けから明らかなように、アダムは女に名を付ける立場にあることを創造の時間的先行性との関連で理解していると見える。つまり、女が「男から取られたこと」と「助け手として造られたこと」との二重の根拠をもって、アダムは「女」と名づける行動にでていと理解する。

「アダム」との名は神によって命名されたものであり（創世記5:2）、アダムは、「女と名づけよう。」と同様の権限を行使している。これは、「その妻の名をエバと呼んだ。」（創世記3:20）とあるように、墮落後においても変わっていないことが確かめられる。この命名における「神一男一女」との秩序（あるいは序列）は、それぞれに対する主権性（あるいは主権と服従との関係）を反映しているものと理解される。

3. 墮落とその結果（第3章）：「男性の主導性と墮落」

創世記3章における墮落は、第2章における「神一男一女」の秩序の逆転を伴うものである。業の契約に見る「男一女」の秩序が、女が「実を取って食べ、夫にも与える。」との経過が示すように女が主導性を持ち、「女一男」との形に入れ替わる中で、墮落は起きている。両者が神に聞き従うことを放棄したことは、この入れ替わった関係の中で、「女一男一（神）」との逆の序列が形成されていたことになる。しかも、この逆転は、原初の秩序として動物界を加えると「神一男一女一（動物）」であったものが、女が蛇に聞き従うことによって、「（動物）一女一男一神」との形に変容したことになる**53。この歪曲した秩序にある男と女に関して、墮落直後の神の側の行動は、「人に呼びかけ、彼に仰せられた」と最初に男に対して呼びかけ、次いで女に語りかけという具合に、神との関係における本来の秩序に沿う形になっている。本来あるべき男性の指導性が求められ、追求され

における各位の同等性と、経綸的に見た父に対するキリストの従属性および第三位格の聖霊の父と御子への従属性とは、調和的に理解されるものである。

52 2列王記23:34、24:17

53 G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, 50-51.

るべき責任をも含めて、アダムは神の前にエバより先に立つ者とされている。

この男女の立場の違いは、次のような事情からも明らかとなる。まず、二人の違反行動の結果がアダムの違反行為の直後に記されていることは、アダムの行動が違反の事実を構成する決定的な要因となっていることを示すものである。「目が開かれ」との結果は、エバそしてアダムにと個別に現れずにアダムの違反行為によって決定的になったかに、アダムの違反の直後に記述されている。第二に、女の行動に対する咎めはなく、「食べた」との違反行為が断罪されているのはアダムに対してである。男女が業の契約に関して同等の責任性を担うものでないことが明らかである**54。第三に、アダムを断罪する際に、神は、アダムが「食べた」との事実に加えて、「妻の声に聞き従い」と指摘している。問題にされている「声に聞き従う」との表現は「服従する」を意味するものであり**55、アダムに告げられる言葉の最初に置かれているのは、その重要性を強調する故と思われる。アダムは神の声に聞き従うとの自らの義務を放棄していたことになる。特に、「いっしょにいた夫にも」とある通り、違反の場面でのアダムの存在は、エバの違反行為にアダムは干渉できる位置にあったと推測させるものであり、その責任の大きさを物語っている。

4. 「支配する」の解釈

女は「あなたは夫を恋い慕うが、彼は、あなたを支配することになる。」と宣告されている。この「彼は、あなたを支配する」という男女の関係は墮落が招いたのろいの状態であって墮落前には存在せず、それゆえ救いの秩序には属さず、救いを受けたキリスト者はこの関係から完全に解放されるべきであるとの主張が見受けられる**56。しかしながら、神のみ前における男女の秩序としての男性の指導性と女性の従属性とは本来的秩序として墮落以前から存在しており、支配・従属との関係を墮落の結果、「のろい」として与えられた新しい状態と解釈することは不適當である。

支配・従属が男女の新たな関係ではないとすると、ここで「男性による支配」を宣告することの意義を問う必要がある。女に対する生みの苦しみの宣告に関しては、従来の出産に対して墮落の結果として苦しみが「増している」ことから、継続的要素と付加的要素とが認められる**57。「男性による支配」は継続的要素とみなされるが、これは新たに「恋い慕う」との関連で言及されている。「支配する」と「恋い慕う」の関連については、これらの二つの言葉が創世記 4:7 において全く同じ構文で用いられていることが参考となる。罪の「恋い慕う」のに対して、カインがこれを「治めるべきである」とされる両者の関係は対立的な様相を示している。同様の関係が示唆されているものと見ると、この16節は、男女の関係の継続的側面とともに、罪の結果としての男女の関係の歪曲を強調するものと見られる。この支配の継続は墮落以前の秩序の維持となるものであるが、次章の

54 女の違反行為に対する咎めが無いとの事実に関して、ひとりの人アダムの違反（原罪）の最初の適用をエバに見るとの解釈がある。

55 創世記 16:2、出エジプト 18:24、2列王 10:6。

56 R. C. Kroeger and C. C. Kroeger, “Biblical Feminism”, *Evangelical Dictionary of Theology*.

57 アダムに関しても、土地が呪われた故に、顔に汗を流して糧を得るとの「苦しんで」の要素が加わるが、依然として、耕し糧を得る事ができるとの創造の秩序は継続的に維持されている。

レメクのケースに見るように、墮落により腐敗した人間性がこの支配を過酷で利己的なものと変質させてきたと言えよう。「恋い慕う」との姿も同様に罪による腐敗を含むものであり、両者ともに罪の支配のもとにゆがめられた関係に立つことは避けられない現実となっている。

救いの恵みはこの関係における罪によってゆがめられた要素を取り除くものではあるが、男女の本来の秩序としての支配・従属との関係を解消するものではない。この点に関して、新約の「夫に従う妻」と「妻を愛する夫」との関係に回復を得てのあるべき男女の姿を見ることができる。原理的に、支配・従属と愛の原則とは相反するものではなく、我々はキリストの支配の下に置かれており、それは愛に基づくからなる教会の支配・統治であることから明らかである**58。

5. 夫婦論から男女論に

創世記2-3章における男と女への言及が「一体となる」、「夫を恋い慕う」、「妻の声に」という形から判断されるように、一般的に男女論を扱ったものではなく、「夫-妻」の関係における一組の男女に言及したものである。しかしながら、創世記2-3章をアダムとエバの最初の夫婦間の事柄としてのみ理解することは、両者へののろいが歴史上の全女性および全男性の運命と関わる事からして、不相当である。創世記2-3章の出来事は個人的な一つの家庭の問題に終わるものではない。顔の汗しての労働も、産みの苦しきも、土に帰ることも、すべてが最初の一組の夫妻としての家庭の設定を超えて人類共通の男と女とに対する裁きとなっている。エバの対する「あなたのみごもりの苦しきを大いに増す。」との宣言は、エバ個人のみでなく、全女性の担うべき裁きとなっていることは、エバが単に一個人として神の御前に立っているのではなく、代表的性格をもつてのことと見なされよう。

創世記2-3章において確認される「神-男-女」との創造の秩序は、最初の「夫と妻」の間の家庭的な事柄に終わらず、家庭を基盤として形成されていく神の民の、神の御前での秩序としての男女の関係を示すものとなる。旧約における神の民の形態は、男性主導型の長老制であり家庭においては家長制的であるが、これは神の御前での秩序として提示されているアダム・エバの関係において現された「神-男-女」の秩序に基づくものである。原罪による腐敗性はこの秩序に御心ではない要素を混入させるものとはなるが、原理的な神の御前における男女のあり方は一つである。

6. 旧約から新約へ

1. イエスにおける女性と家庭

旧約から新約への同一原則の移行を確認する上で、イエスご自身による旧約における家長制および長老による統治形態への評価は重要な要素である。パウロのユダヤ的家長制(Patriarchism)支持に関して非難がなされるが、イエスご自身が当時のユダヤ社会のこの問題に対して如何に対応しておられるかを確認することは新約の男女論の検討におい

58 エペソ 1:21,22、ローマ 8:35。

て欠くことのできない過程である。

ウィザリントン⁵⁹は、『イエスの職務における女性』⁵⁹において、イエスの示した女性への態度は当時のユダヤ人達と大きく異なっていたことを示す一方、「コルバン、両親を敬うこと、離婚、そして子どもについてのイエスの教えは、彼が伝統的な家庭の構造を拒否することを主張していないことを示すものである」との結論を下している。さらに、「もし、イエスが彼自身の文化に属する家長制的構造を否定しようとしたのではなく、改革しようとしたと見ることが正しいなら、なぜパウロと他の新約の著者達が、キリスト教の光あるいは聖書の思想の光のもとで男性のかしら性と主導性の概念を退けるのではなく、改革しようとしたかが理解できよう。」と、イエスとパウロとの間における連続性を主張している⁶⁰。

確かに、イエスは男性の結婚・家庭における権威とか指導性について語っていない。また、創世記への言及については、離婚の問題を扱う際に、人を初めから男と女に造ったことと、二人のものが一心同体になることを根拠付けとして語っているだけである⁶¹。しかしながら、イエスの教えの中に、神の国、教会、家庭における男性の指導性についての否定的な要素を見出すことはできない。むしろ、十二弟子に対して世が改まるときに特別の権威を与えると約束しておられる⁶²。また、主が十二弟子の選出に際して、これを全員男子とされたことは、神の民の秩序における男子の指導性に基づくものと考えられる⁶³。それとも、イエスご自身が、その時代の文化的、民族的な制約のもとで、やむを得ず弟子を男子に限られたと見なすべきであろうか。

このように、男性の指導性・権威に関するイエスの言動はわずかであり、女性の立場の改革に関わるラディカルな言動に比べると、益々その事が明らかとなる。しかも、男性の家庭や会堂におけるあり方への改革すべき点の指摘や批判等が全く見出されないことは、いわゆる旧約の家長制的な家庭のあり方の継続、会堂における長老制の踏襲が是認されていると見ることができよう。イエスの弟子達また初代教会がこれらの形態を廃止あるいは根本的に変革せずに受け継いできていることは、弟子達のこのような理解に基づいたものと見ることができよう。

パウロに関しては、「パウロの思想のうちに見られる、男性のかしら性の概念とキリス

59 Ben Witherington III, *Woman in the Ministry of Jesus, A Study of Jesus' Attitudes to Woman and their Roles as Reflected in His Earthly Life* (Cambridge Univ. Press:1984), 128, 9.

60 例としては、エペソ 5:21-33、1コリント 11:3-12、1ペテロ 3:6 があげられている。

61 マタイ 19:4-6。これを創世記 1章、2章への言及とすると、4章への言及はルカ 11:50 のアベルの血に見られる。ヨハネ 16:21 で産みの苦しみに言及するが、これは、3章への言及ではなく、一般的事情への言及と見られる。

62 マタイ 19:28、ルカ 22:30。

63 十二弟子の選出をもって男子の指導性を論じることに對して、十二弟子はユダヤ人のみである故、この議論は異邦人の使徒性を否定することになるとの反論がある。しかし、異邦人はこの時点ではまだ弟子に備えられておらず、イエスに付き従っていた女性たちが弟子とされる可能性とは比較にならない状況にあったことは考慮すべきである。

ト教共同体において女性が新しい役割を担うことを認めようとする意志の間にある緊張は、キリストの教えと態度のうちにある緊張そのものである。ある人々が想定しているような、パウロが非キリスト者ラビとしての過去から引きずってきた考えとキリスト者となつてから学んできた神学的概念との間の緊張を反映しているものではない。」との見解をウィザリントン⁶⁴は示している。イエスの高い女性観に対して、パウロの女性観は非キリスト者ラビとしての過去から引きずってきたものとする見解があるが、パウロが男女観に関してユダヤ教的伝統を脱して、イエスの影響のもとにあることは、結婚、離婚、独身に関する両者の教えの調和において確かめられることである⁶⁴。

2. パウロの創世記解釈の問題

パウロの1テモテ2章13、14節の表現は創世記への言及ではなく、ユダヤ教伝説(創世記解釈)への言及であるとして、パウロがユダヤ教のラビ的創世記の解釈を維持しており、ユダヤ教からの脱皮の途上にあるとする見解が見受けられる。まず、

a) 創世記2章での表現は集合名詞「人」(generic *mankind*)であり、固有名詞「アダム」ではないとし、先に造られたのは「人間」であつて、女性に対する男性のアダムではないとする。いわゆる契約の代表としてのアダムとは「人間」という概念であつて、女に対する男の意味ではないと言われる⁶⁵。それゆえ、パウロの1テモテ2:13における「アダムが先に造られ」は創造の先行性に基つて男性の優先性を説こうとのユダヤ教的解釈によるものとされる。しかし、「人とその妻はふたりとも裸であつたが、」、「人は、その妻エバを知つた。」における「人」は「人間」であり同時に男性であり夫であるアダム自身である。契約の違反が問われるのは「女/妻」の声に従つた「男/夫」であるアダム(3:17)である。その契約の代表である「ひとりの人」をパウロは「アダムの違反」(ローマ5:14)と呼び、「最初の人アダム」(1コリント15:45)と呼ぶ。業の契約における人類の代表としての「人」は、全男性と全女性の代表となるものであるが、この代表性は男であるアダムに課せられた務めであり、中性的な男女の区別性を排除した「ヒト」によつて担われるものではない⁶⁶。人であることを代表性の要件とし、男との意味を必要としないのであるならば、先に造られたアダムを代表とする必然性はなくなる。エバも同様に代表となり得るばかりか、アダムの代表性は先に造られた男性であることと無関係とされ、偶然性の産物となる。創造の秩序である「神一男一女」の関係は、契約における関係として重要な意味を持つものと考えられ、契約の代表としてのアダムを「人間」との概念においてのみ理解するのは不適當であらう。パウロの「アダムが先に造られた。」との表現には創造の出来事との不整合はないと考える。なお、パウロの創世記引用(LXX)を示すものとして、創世記70人訳2:7、8、15にて使用されている「造る」との語があげられる。

64 David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 250.

65 この「アダム(ヘブル語)」をどこからアダムと訳すかは一様ではなく、新共同訳では、3:8からアダムとの訳語を充てているが、NIVは2:20でAdamを初めて使用している。

66 『信仰告白』は業の契約(7:2)について、「アダムに、また彼においてその子孫たちに命が約束された。」とあり、アダム個人の代表性が表明されている。

この語は、ローマ 9:20 においても、人の創造に関して用いられており、LXX での用法に習ってパウロが使用している可能性が指摘されている。

b) 1 テモテ 2:14 について、ユダヤ教の伝説からの引用の可能性が指摘されているが、ユダヤ教の解釈とは、エバが蛇の誘惑により「姦淫」したとするものであり、エバの墮落を「性的」なものとしている**67。しかし、パウロの 14 節は、「惑わされ」とだけ語るのであり、この一語をもってユダヤ教の一部に伝わる伝説への言及を示唆とするのは無理であろう。また、この「惑わされ」との語は 70 人訳聖書創世記 3:13 のエバの言葉の中に出てくる故、むしろ創世記 70 人訳聖書との関連が想定される。

さらに「アダムはだまされなかった」ということは墮落におけるアダムの違反行動や関与を否定するものではない**68。アダムの墮落はだまされた結果ではなく、「あなたが、妻の声に聞き従い」から明らかのように、意識的な故意の罪であったと解釈される。エバの違反行為に関する指摘が見られない点にも墮落の過程における両者の違いを反映していると考えられる。契約の代表としてのアダム自身と彼に代表されるエバとの間には、責任・立場の違いがあり、それが神の二人に対する対応の違いによって明らかにされている考える。

7. 関連事象の検討

1. 復活の第一証人の意義

復活の第一証人は女性です。この事実を「女性による宣教の務め」の主よりの承認と解釈するのは、以下の理由により不適切である。まず、女性たちは復活の第一通報者となるが、これは、弟子達に伝えるとの明確に相手を指定されてのものであり、教職の担うべき一般的宣教の務めが女性に委ねられたと解することは出来ない。また、事実、宣教の業は、ペテロの説教に見るごとくペンテコステを待って始められるのであり、この時点での女性による復活に関わる「伝言」を、それ以降の宣教の働きと同等に考えることは出来ない。また、復活証人としての十二使徒の欠員補充選挙も、男子を候補として立てており、これは復活の第一証人としての女性の役割を使徒職に対抗するものと理解することが適当でないことを示すものである。なお、使徒職を永久的職務とは理解しない新教においては、復活証人の務めは、証言の正典化とともに教会の業として受け継がれていったものと理解している。この点で、マタイ終章の宣教命令の直接の受け手は男子からなる十一人の弟子たちであるが、これが教会の使命として受け継がれ、制度的

67 ヤコブ原福音書 13:1 には、「彼（アダム）が讚美の祈りをしている間に蛇が来て、エバがひとりであるのを見つけ、彼女をだましたのだ。」とある。第一エノク（エチオピア語）69:6 には、「三番目の名をガデルエルと言い、・・・彼はまたエバを誘惑し、人の子らに・・・」とある。ミドラシュ「ベレーシート・ラッパ」18 では、創世記 2:25 について、“because he (the serpent) saw them engaged in their natural functions, he conceived a passion for her.” と説明している。バビロニヤ・タルムード「シャツパト」146a には、“When the serpent came upon Eve, he injected a lust into her.” とあり、「イエバーモート」には、“When the serpent copulated with Eve, he infused her with lust.” とある。

68 ローマ 5:12 以下、1 コリント 15:21,22 参照

に牧師職、長老職において遂行されるものと理解する。

さらに、この第一証人の出来事を、宣教の務めの承認と見るなら、むしろその働きは優先的かつ独占的に女性に委ねられたことになろう。あるいは、少なくとも宣教における女性の活動に優先性を認めるものと解される。「弟子達に知らせなさい。」との主の指示にはこれを暗示するものはない。むしろ、限定的な使命として、復活の証人となった女性達である。これらの理由により、女性達が第一証人となり十二弟子への通知を担ったのは、「強いものを辱めるために」との原理を当てはめることができる特異な事情における措置と理解できる。

復活の第一証人である女性たちは、1 コリント 15 章における復活の主にお会いした人々のリストに上らない。フェミニスト神学**69は、このような現象を男性中心的な基督教史の編集の結果であり、教会史からの女性の締め出しであると非難する。この3-5節の「キリストは」に始まる信仰箇条はケパと十二弟子に言及するが、これに続けてパウロは、500人以上の人々、ヤコブ、それから使徒たち全部に現れたことを語り、最後に自分をこのリストに「使徒」として加えている。これは、パウロ自身の使徒性の弁証の意図があつたことと思われる**70。つまり、このリストは復活の証人としての女性の排除を意味しているのではなく、使徒的権威性との関連で構成されていると考えられる。換言すれば、女性は「使徒」との立場にはないと、初代の教会が理解していたことを示すものと見ることができる。

2. 聖書に見る女性の活躍（賜物と秩序）

「ただ、すべてのことを適切に、秩序をもって行いなさい。」（1 コリ 14:40）

この問題は、原理的に、教会における賜物と秩序の問題として整理すべきものである。各人における賜物の存在がその活用・使用をいかなる状況に置いても義務づけ、あるいは権利として要求するものとなるのであろうか。賜物論に立てば、賜物の活用を認め、権利を主張するものとなる。実際に牧師の不足が課題となる昨今、この立場に立てば、有能な女性が教職への道を目指すことを拒否するのは、賜物の埋没であり、教会にとっての損失であつて、この賜物をお与えになった神のみ旨を否定するものとされる。しかしながら、賜物論のみでは、教会のなかに混乱を引き起こすことになろう。本来、教会の統治は聖書に明示された原則に基づく秩序論であり、賜物にはこの秩序の下での活用が求められている。各人の持つ賜物としての教える能力や治める能力が担うべき職務を決定するのではなく、神の定めた秩序に基づく主の召命がその活用場としての働きを定めるのである。加えて、賜物の有効活用は教会の中に於ける働きを定める原理となるものではない。例えば、説教の賜物や能力を持っていることがその人の働きを定めるものではない。この点、プラグマティックな視点は異なる判断基準を持ち込むものである。

69 フェミニスト神学について、絹川久子は「聖書を記録して残した男性の視点は、歴史という形を取って男性の物語(his story)を書き残したのであつて、her story を語っていない！だから、女性の視点をもって、歴史を、救いの歴史を描くのが目的・動機である。」と言う。『聖書のフェミニズム』、18, 19.

70 コリント教会における、パウロの使徒性の問題は、1-4, 9章において扱われている。

女性の師士や女預言者を根拠として新約の教役者女性論が成り立つとの見解があるが、これらは賜物の特殊な活用として理解することができる。特殊と判断されるのは、歴史的に見て、彼女たちの活躍が用いられているのは、イスラエルの背教、契約的に不従順、宗教的な妥協に特徴づけられる時代であり、この前後の事情に見るように通常の場合には、このような形の女性の活用が見られない故である。偶像崇拜の中で神の祝福をナイーブにも期待する人々ばかりか、ヤペテのような師士でさえも娘を犠牲に捧げるとの異教的慣習の中におり、ベニヤミン族は不品行故に滅びかけ、祭司であるレビ人の墮落、腐敗が甚だしいといった、イスラエルのおかれた特殊状況ゆえの特例措置とみなされる。また、民の通常の統治形態としての長老による統治が機能していない状況との関連も考慮する必要がある。ラピドテの妻であったデボラのケースでも、女預言者としてバラクに神が命じたことを伝え励ますのであり、預言者としての務めに徹している。確かに、40年にわたる平穏な日々は、彼女が預言者としてイスラエルをさばいたことによるものであるが、イスラエルの歴史において、師士そのものが一時期に限られた特殊な働きであり、恒久的な秩序に位置づけられるものではない。それゆえ、規範的性格をこれらの事例より主張することも、特殊性を超えての普遍的教職性への示唆を読みとるのも難しいと思われる。

プリスキラの特筆すべき功績は、アポロ教導にみる教理上の指導ではなく、福音宣教における協力者としての功績であることをローマ 15:4 は示している。同労者との称号は、内容において、幅広く用いられており、この語をもって、プリスキラと使徒パウロの職務上の共通性を言うことはできないと考える。プリスキラの場合、彼女の知名度あるいは活躍度を反映しての記述順位との解釈がなされるが、彼女の活動を公的な使徒職あるいは教師職の遂行と解釈することは根拠のないことである。また、これを私的な教導と見れば、キリスト者が担うべき一般的「証人性」の遂行であり、男女を問わず担うべきである使命をプリスキラが遂行したことになる。もし、この事例をもって、女性教職論あるいは長老論の根拠とするには、プリスキラがこれらの特殊職にあったことを裏付けなければならぬ。『使徒の働き』において、初代教会の長老、執事の職務が明確に位置づけられる中で、仮にプリスキラの立場が公職に基づくものであれば、ここでルカは、そのことに言及したのではなかろうか。使徒プリスキラ、あるいは長老プリスキラという具合に。他方、未だ教会における教職や政治の形態が確立以前の出来事であるゆえに、教職とか長老とかの肩書きを持たずに彼女が活動していたとするならば、これより女性教職の根拠を論じることはできない。制度以前の混沌とした状況の中で起こっているに過ぎず、教会の秩序に反映する規範性も持たない**71

3. 同労者性

プリスキラは使徒パウロの同労者と呼ばれている。それ故、彼女は使徒職または使徒職に類する働きを担っていたとされる。けれども、パウロは、同労者（ギリ語：スネルゴン）の語を、挨拶の中で、ピレモン自身に対しても用いており、ピリピ 4:3 では、同労者の働

71 ローマ 16:7 のユニアスに関して、その性別と「使徒たちの中で良く知られている」の解釈を中心に議論がなされている。しかし、ユニアスが女性であるとしても、これは一時的な働きとして用いられた「使徒」職との関わりであり、「長老」職に関する議論ではなく、長老職の論議に直接に関わるものではない。

きが「福音を広めることでわたしに協力して戦った」こととされている。この広義の意味でピレモンを同労者と呼んでいると理解できる**72。また、パウロは「私たちは、あなたがたの信仰を支配しようとする者ではなく、あなた方の喜びのために働く協力者(ギリ語：スネルゴイ)です」(2 コリント 1:24)と語り、コリントの教会員との共通の立場に立つことを示している。この用例は、「同労者」の語が、必ずしも常に、福音宣教の従事者を内容とするものでないことを示している。ヨハネにおいても同様に、3 ヨハネ 1:8 では、もてなしをすることで「同労者」となることが勧められている。同労とされるには、このように、同業ではなく、協力との形でも成り立つのである**73。

なお、1 コリント 3:9 では、パウロは自分を「神の協力者」(ギリ語：スネルゴイ)と呼び、パウロ達の担う働きが「たいせつな神の業」に仕えるものであることを示している。ここには、「同労」でありつつも、重要性において両者には区別があることになる。パウロは、テモテを「神の同労者」と1 テサロニケ 3:2 において呼んでいるが、異本には「しもべ」への変更が見られ、これは「同労者」が「同等性」を暗示する故であろう。しかしながら、神の「同労者」であることは同等性を意味するものではない。同様に、人の間での同労者であることも同等性を必ずしも意味するものではないとされよう。

以上のごとく、同労とは同業を必ずしも意味せず、また同等性を前提とするものでもないのであるから、同労者との語より、プリスキラに対して、使徒パウロとの同等の使徒性、あるいはそれに類する働きに携わっていたと断定することはできない。また、同労者とみなされる要因が多様であることにより、プリスキラの同労者性をアポロに対する「教え」の働きのみを根拠として特徴付ける必要性はない。

4. 「一つ」性と女性の従属性

男女の平等論の要となるガラテヤ 3 章 28 節は、恵みの契約の原理を語るものであり、これは、基本的に旧約と新約との両約の下に共通のものであって、新約の教会に特異な原理ではない。文脈は恵みの契約の下での、キリストにあっての「一つ」性を扱っている。29 節では、「キリストのものであれば、アブラハムの子孫であり、約束による相続人なのです。」と、新約と旧約の民のキリストにある「一つ」性が語られている。この 28 節は、「ユダヤ人もギリシャ人もなく、奴隷も自由人もなく、男子も女子もありません。」と宣言し、男女の平等論の大憲章とされるものである。しかし、問題となるのは、救済論の観点で、換言すれば、恵みの契約の下での性による区別が存在しないことから、教会統治における男女の性差否定が論じられていることである。

「一つ」性の豊かさは、多様性との関連でこそ生まれるものである。ユダヤ人とギリシャ人の区別が消滅した場合は、「一つ」性は当然の事実であり、殊更なる言及は不要であ

72 ピレモン 24 節の四人、マルコ、アリストアルコ、デマス、ルカとは区別されよう。

73 動詞型のスネルゲオーにおいても、異種間の協調が特徴的である。信仰と行いがともに働き(ヤコブ 2:22)、神とともに(「人が」)働く(2 コリ 6:1)、服従する相手がともに働く者といわれている(1 コリ 16:16)、神が全てのものを働かせる(ローマ 8:28)、主は彼らとともに働き(マルコ 16:20)との例に見るように、異種間の協調が特徴的である。

ろう**74。むしろ、キリストにある「一つ」性は、丁度結婚における夫婦の「一体性」と同様に、区別性を前提にしての一体性の豊かさを語るものであろう。本来、男女の結婚における「一つ」性は、お互いの明らかな相違を前提にしての、「一つ」となることであり、相違を解消することではない。教会のかしらなるキリストとからだとの関係における「一心同体」は、相互の区別性を前提としての「一つ」性であり、それ故の「奥義」なのである。三位一体の神の豊かさと類似的な豊かさとして理解されるものである。

「わたしたちと同様に、彼らが一つとなるためです。」との本教会の合同の主旨をあらわすヨハネ 17:11 は、三位にいます神の「一つ」性と教会の「一つ」性の類似性を示している。この「一つ」性は、三位にいます神の区別性を解消するものではなく、むしろ、この区別性を前提として意味を持つ「一つ」性である。キリストのからだとしての教会の「一つ」性は、同様に「男」と「女」の区別性を解消するものではない。さらに、この区別性のなかに従属性を考えることは、三位一体の神の救済の業において、子が父に従うとの関係においても認められることである。人としての本質的同等性を男女において認めつつ、さらに両者の区別と従属的關係において成り立つものとして「キリストにある一つ性」を理解することが必要である。

5. 業の契約とエバ

「すなわち、アダムにあってすべての人が死んでいるように、キリストによってすべての人が生かされるからです。」（1コリント 15:22）と語るパウロは、同様にローマ 5 章において、先に罪を犯したのが「女」であり、結局は二人が罪を犯したにも拘わらず、墮落を「ひとりの人」の違反の行為に基づくものとして論じている**75。アダムは業の契約において、「アダムに、また彼においてその子孫たちに命が約束された。」（信仰告白 7:2）とあるように、全人類を代表している。神の特別摂理である業の契約の代表者としてのアダムの地位は明白であるが、エバはどうなのであろうか。命の約束はアダムとその子孫に対するものであり、文字どおりに読めばエバは含まれないことになる。このアダムの代表性故に、墮落した状態を語るにも「公人としてのアダムと結ばれた契約は、彼自身だけでなく、彼の子孫のためにも結ばれていて、普通の出生によって彼から出る全人類は、その最初の違反において、彼にあって罪を犯し、彼と共に墮落した。」（大教理問答 22）と、アダムと子孫との関係が扱われるだけで、エバの姿は現れてこない。

しかしながら、業の契約に立つアダムは「一個人でなく、既に夫婦一体の基本的人間の契約関係にあり」**76と言われるように、エバとの夫婦の関係にあり、それは「契約関係」であると同時に「アダムから取られた」との意味では「血肉関係」と呼べるより親密なものである。総合すれば、アダムはその子孫の代表として業の契約の下にあるが、エバは同

74 勿論、この議論は第二のカテゴリーの奴隷と自由人の区別を是とするものではない。しかしながら、キリストにある一つ性の豊かさは、この区別を凌駕する原理としての福音のすばらしさを示すものである。

75 “「ひとりの人」の違反」に死の支配と「ひとりの従順」によるキリストの救いに見られる一対一の対称性は、アダムとエバとを対等と見て全人類の死を二人の違反行為に基づくとした場合には、成り立たなくなる。

76 夫婦関係は契約であり、親子関係は自然であると見る。参照：岡田稔『改革派教理学教本』、153。

じ業の契約の下に、如何なる代表性をも伴わず、アダムの妻として立つものとなる**77。つまり、夫婦としての秩序とアダムの全人類に対する代表者性とは並立する形において、この最初の男女の関係が意図されていることになる。エバへの言及がないのは、業の契約においてエバがアダムと同等の立場にはなく、かつアダムの助けてとしての妻の立場における従属性を反映してのことであろう。例えば、命の約束はアダムとその子孫に対するものであるが、アダムがこの命を獲得するために、助けてとしてのエバを必要とし、それは「妻が夫に従い」また「一つとなる」との夫婦の歩みにおいて達成される目当てであったと言えよう**78。後に、「アブラハムとその子孫」とに対する契約がアブラハムと結ばれている。男性が契約の主体に選ばれていることを家父長制社会の反映と見なすべきではなく、むしろ特別な摂理として墮落以前に神が人と結ばれた業の契約の形態が継続されていると理解することが適当である。

8. 関連聖句の理解

長老職に関する性別の課題は、基本的に、1. 家庭における秩序（夫婦）、2. 教会における秩序（男女）を扱うことによって十分に明らかにされるものとする。その際に、聖書の統一的な視点を得るためには、創世記1-3章が示す男女に関する教えとの調和が求められるものである。

1. 家庭における秩序（夫婦）

「妻たちよ。主にある者にふさわしく、夫に従いなさい。」（コロサイ 3:18）、「妻たちよ。あなた方は、主に従うように、自分の夫に従いなさい。」（エペソ 5:22）、「教会がキリストに従うように、妻も、すべてのことにおいて、夫に従うべきです。」（エペソ 5:24）、「同じように、妻たちよ。自分の夫に服従しなさい。たとい、みことばに従わない夫であっても、」と、聖書は主にある妻たちに対して夫に従うことを命じている。この「従う」と訳されている語（ギリ語：ヒュポタツソー）に関しては、これ以外の意味を考えることは新約における用例から適当ではないと思われる**79。また、エペソ 5:21には「キリストを恐れ尊んで、互いに従いなさい。」とあることから、夫が妻に従うことも同時に意図されているとし、妻だけに対する教えではないと言う者がいる。しかし、続く具体的な指示は、妻が夫にであり、子どもが両親にであり、奴隷が主人にであって、これと逆向きの従う関係が同時に勧められてはいない。まして「教会がキリストに従うように」

77 業の契約において、アダムはエバに対して、夫婦関係・契約における夫であるだけでなく代表でもあると考える。墮落に関わる違反行為の指摘、死の宣告はアダムに対してであるが、これらは決してエバと無関係ではなく、アダムの代表性故に、エバに対してはこれらが語られていないとの解釈ができよう。

78 「妻が女性であって、自分よりも弱い器だということを弁えて妻と共に生活し、いのちの恵みを共に受け継ぐものとして尊敬しなさい。」とのペテロの夫に対する勧めは、アダムとエバが目指すべき道であったと言えないだろうか。

79 参照：ルカ 2:51, 10:17, ローマ 13:1, 5; テトス 2:1, 3:1; 1ペテロ 2:13, 18, 3:, 5, 22, 5:5; 1コリント 15:27-28, 16:15-16, エペソ 1:22, 5:22, 24; コロサイ 3:18; ヘブル 12:9; ヤコブ 4:7.

との関係が同時に逆もあり得ると論じる者はいないであろう**80。

パウロは、エペソ 5:23 で、妻が夫に従うことの原因を「夫は妻のかしらであるからです。」と述べている。しかも、その夫のかしら性を、「キリストは教会のかしらであって」と、キリストのかしら性と類比的に理解すべきことを示している。それ故、妻の服従に対して夫には愛が求められている。それは「養い育てる」愛であり、「きよめて聖なるものするため」の愛であり、妻を自分の体のように愛する愛である。この「妻が夫に従い、夫は妻を愛する」との姿は、創世記 3:16 が告げる男女の秩序の歪みが、キリストの贖いによって回復されている状態である。特に、罪によって過酷な暴君的支配に変質した男性の支配が、妻に対する「愛」との形を取り戻す中に、回復以上の主の救いにあるいのちの新しさが認められよう。妻の従いゆく歩みも「教会がキリストに従うように」とある主にあるいのちの新しさの中で、喜び、希望、信頼を伴い敬い従う歩みと特徴づけられるものである。

2. 教会における秩序（男女）

妻が夫に従うべきとの夫婦における秩序を夫のかしら性を根拠に提示しているパウロは、1 コリント 11 章では、一般的に男女**81)における関係として「男性のかしら性」を説いている。3 節には「しかし、あなたがたに次のことを知っていただきたいのです。すべての男のかしらはキリストであり、女のかしらは男であり、キリストのかしらは神です。」とあり、「神—キリスト—男—女」との関係が「かしら」との概念で階層的に結びつけられている。

パウロは、この 11 章における男女の関係を教会の問題、特に礼拝の秩序に関する文脈の中で扱っている。既に述べたように、ベール着用の義務は礼拝に関する可変的要素でありいわゆる諸事情に属する物であり、「自然の光とキリスト教的分別」により規制される教会の自由裁量の領域に属するものである。しかし、このベール着用は「神—キリスト—男—女」という原則の一つの表現として提示されているのであり、原則自体は変わるものではない。パウロは、特に、男の女に対するかしら性を、創世記 2 章に言及し「なぜなら、男は女からのものではなくて、女が男からのものだからです。また、男は女のために造られたのではなくて、女が男のために造られたのだからです。」(8:直訳,9 節)と根拠を明らかにしている。かしら性の根拠をエバ創造の起源(男から)と目的(男のために)において見出されるものとする。1 テモテ 2 章において、女が男を支配することを許さないとする理由に「アダムが初めに造られ、次にエバが造られ」とアダム創造の先行性を語るのは、時間的な先行性を根拠としてではなく、そこに含まれるエバ創造の起源と目的に根拠を見てのことと考えられる。

80 「互いに」は、必ずしも「同じもの同士相互に」を意味しない。黙示録 6:4 の「互いに殺しあう」は、全てが同士打ちの形を意味してはいない。同様に、ガラテヤ 6:2 の「互いに重荷を負いあう」は重荷の相互交換を意味せず、1 コリント 11:33 の「互いに待ち合わせなさい」は、同時に双方が待つとの体制に在るわけではなからう。

81 11 章の内容を男女の関係ではなく夫婦関係を語っているとすると、12 節では、夫が妻によって生まれることになってしまい、夫婦関係と見るのが不相当であることは明白である。

「男は女のケファレー（ギ語：「かしら」）です。」に関して、かしら性は「権威」ではなく「源泉」を意味するもので、男女の関係は権威と従属ではないとする見解がある**82。キリストはからだなる教会のかしらであり、「このかしらがもとになり、からだ全体は、間接と筋によって養われ、結び合わされて、神によって成長させられるのです。」（コロサイ 2:19）とあるように、教会の成長の力の源であり、ケファレーを源泉と理解することはできる。他方、同書 2:10 では、「キリストはすべての支配と権威のかしらです。」と、権威の意味でかしらの語が使用されている。この「かしら」を源泉と解釈することは、キリスト・イエスを、その武装を解除してさらしものとし、捕虜とすべき（2:15）敵対する者の源泉とするものであり、不適切である**83。パウロは、ケファレーの語を、権威性との関連で導入しており**84、権威との意味がむしろ全面に出ていると考えられる。19 節では、この権威を伴うキリストのかしら性が否定されている現実が問題として指摘されている。

とにかくも、「かしら」が源泉と権威との二つの意味において使用されていることは明らかであるが、問題は 1 コリント 11 章での用法である。ケファレーの語は、かしらとからだなる教会の関係ではなく、男と女との関係を論じるために用いられている。この点に関して、夫の妻に対するかしら性を語るエペソ 5 章で、「養い育てます」（29）との面も見られるが、むしろ「教会がキリストに従うように」（24）との権威・服従を中心にかしら性**85が扱われていることが参考となろう。

82 参照 : G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT; Leon Morris, *1 Corinthians*, TNTC. モリスは理由として、現代的な神経系統によるコントロールのシステムは当時知られていないことをあげている。「かしら」には支配の要素はなく、その意味を別に探さなければならないとし、「源泉」の解釈を提示している。他方、「かしら性」の理解に関しては、C. E. Arnold が、当時の医学関連の文書資料をもとに、当時の生理学的な見知として、「医術の著者たちは、頭が体を支配する器官としてだけでなく、体にとっての供給源としても記述している。」と結論している。「かしら性」をリーダーシップと供給の源との両面をもって理解する必要を説いている。参照: Clinton E. Arnold, "Jesus Christ: 'Head' of the Church (Colossians and Ephesians)," *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. by Joel B. Green and Max Turner, 346-366.

83 かしらとからだの関係は、有機的な生命的な統一を伴う関係であり、ここでの「支配と権威のかしら」という場合には、そのような結合は意図されていないと見られる。

84 1:18 において、キリストは「教会のかしら」と最初に表現されているが、これは前節のキリストの万物に対する優越性に基づき、かつその優越性は 13 節での「愛する御子のご支配」に繋がる流れの中で扱われている。

この節に関して「からだに対するかしらの権威と指導の側面が焦点となっている。」との R. R. Melick の解釈を参照されたい。R. R. Melick, *Phillipians Colossians Philemon*, NAC, vol. 32, 220-1.

85 エペソ 5:30,31 は、「私たちはキリストのからだの部分だからです。」と語った直後に、創世記 2:24 を引用している。キリストと教会を指すと 32 節にあるように、からだの部分とされているのは教会である。この 30 節の「からだの部分」と創世記 2:22,23 の「あばら骨」との関連を想定することは行き過ぎであろうか。キリストのからだの部分である教会がキリストに従うべきとの原則が、創世記の 2 章のアダムから造られたエバがアダムに従うべきであるとの教えときれいに重なるのであるが、1 コリント 11 章の「女が男から

1 コリント 11 章での男女間でのかしら性の概念は「男から」との女の起源と「男のために」との目的を根拠として論じられており、これらを根拠として成り立つ関係に関わるものである。創世記 2 章の解釈において示したごとく、この 2 点からなる根拠は、男子の権威性の根拠となるものである。それゆえ、ケファレーの意味の二重性（源泉と権威）を考慮に入れ、かつ権威性の根拠として源泉性を理解することにより、かしらの意味を「源泉ゆえの権威性」を現すものと見ることができる。さらに、かぶり物との関係で 10 節には「権威のしるし」とあり、この「男は女のかしら」との関係は、階層的な「神—キリスト—男—女」との関係の中で、権威の関係として提示されていると結論できよう。

この男性の権威性は直前の 7 節では「神の似姿」に関して示されている。「男は神の似姿であり、神の栄光の現れだからです。女は男の栄光の現れです。」これは女性が神の似姿であることを否定するものではなく、最初に男が「神のかたち」に造られ、神の栄光を現すものとされ、次いで、女は男から（「をもとにして」）^{**86}「神のかたち」を受けて造られ、これを現すことにおいて「女は男の栄光の現れです。」とされていると理解される。この相違の中に、神の栄光を現すべく神より支配の権を与えられた男性の姿があり、これに従順をもって助けるべく備えられた女性の姿が認められよう。

1 テモテ 2 章の解釈に関しては、既に提示し得たと考える聖書の男女論の神学的・聖書学的な理解との調和の見出される解釈が是とされる解釈とされよう。なお、その解釈の結果如何に関わらず、積極的な承認が聖書に見出されない限り何事も教会の統治と礼拝に加ええないとするのがより厳格な改革主義における原則であることを忘れてはならない。

9. 結論

長老職を担うべき性に関して、本委員会は、男性によるものとの結論に至った。原理的には、新約の教会における長老による統治は旧約の民の統治形態との連続性を持つものであり、マタイ 16、18 章が示すようにキリストが教会に与えられた権能に基づくものであると理解する。摂理の業としての人の創造の経緯において、神は、ご自分の民の統治のために、男性の指導性と女性の従属性の原則を明らかにされ、それは家庭と旧約の民の統治形態として存在していたことが確かめられる。この原則は主イエスと弟子達により新約の民の秩序として継承され、旧約と同様に家庭と教会の双方における男性の指導性と女性の従属性を男女の秩序として定めるものである。改革派教会における長老政治はこの統治形態を歴史的に継承するものであり、教会の自由裁量を越えた聖書的原則に基づくものと確信する。

以下に、これまでに述べた論点をまとめ、併せて今後検討が必要と思われる課題を提示させていただく。

のもの」との理由で男のかしら性を説くこととの共通性も見られよう。

86 12 節はこの関係を否定するものではない。パウロは「女が男をもとにして（エク）」と「男は女によって（ディア）」を前置詞により明らかに区別しており、起源を現すには、「すべては神から（エク）」とあるように、「エク」を用いている。

1. 宣教と統治の務めよりなる新約の長老職は、旧約のもとの神の民の統治形態との連続性を持つものであり、使徒時代の教会より受け継がれ、宗教改革後の改革派の教会において確認され、今日に至るものであり、霊的司法権つまり鍵の権能に関わる務めである。

2. 神礼拝と教会統治に関しては、より厳密な改革主義の原則である「明らかに命じられていないことは禁じられている。」に立ち、みことばに従うことを本教会の立場とすべきと考える。女性長老認可が聖書において明確でない限り、この原則に基づく慎重な教会統治が期待されるものである。

3. 神の民においては、夫婦という家庭における基本的な男女の秩序は教会における秩序となるものであり、家庭と教会における男女の秩序を異なる原理に基づくものとするとは両者の間に原理的な断絶を持ち込むものとなり、健全なキリストの体なる教会の成長の障害となることを恐れるものである。

4. 創世記1-3章は神の形に作られた男と女の本質的同等性を教えるとともに、神のみ前における両者の間には男性の主導と女性の従属との関係があることを明らかにしている。この女性の従属性は本質的な男女の同等性と調和する形で理解することが必要とされる。女性の従属性を本質的な劣性と見なすことは重大な誤りであり、これは、経綸におけるキリストの父に対する従属性が本質的な永遠の同質性とともに認められるべきことと同様である。

5. この男女の支配と服従の関係は、旧約における長老による神の民の統治の背景となり、新約の教会に受け継がれたことは、新約における関連聖句の解釈と関連する諸事象の検討により、確認されたと理解する。

6. 神が定められた創造の秩序としての支配の関係は、墮落以後の世界では罪のゆえに、支配と従属の愛と尊敬に満ちた関係ではなく、横暴な専制ともなるものである。それゆえ、キリストにある贖われた新しい関係をもって、これを回復し御心に従わせる戦いを家庭においても教会においても求められている。

7. 教会は聖書の教えと異質的な男女観を峻別する洞察を必要としている。この国の家制度あるいは儒教思想^{**87}等によって生み出されたとされる男女観に替えて、聖書における男女論を教会は提示し実践する責任を、神の形に造られた人として、神への栄光を表すために担うものであることを覚える必要がある。特に、キリストにある家庭の姿をもって、本来のあるべき神の創造の秩序としての夫婦また家庭の祝福を現しゆくことが必要であり、期待されることである。

8. 他方、教会は、今日の女性論の攻勢を前に、本来の創造の秩序を超えて男女同等論を受容していると見受けられる。保守的な教会は女性蔑視の元凶との批判に曝されており^{**88}、男女論の根拠となるべき聖書解釈、神学が問題とされている。もし、みことばの誤解によ

87 湊晶子、『東京基督教短期大学論集』、23号、31。絹川久子、『聖書のフェミニズム』、22-34。両者ともに、イエ制度と儒教の影響をあげている。

88 これに関して、ユダヤ教は女性蔑視の権化との印象を与える「女性蔑視」の傾向のみを指摘しする形のユダヤ教文献の使用は不当な提示として指摘されなければならないだろう。

り女性が教会においてあるべき姿にないとするなら、これを赦した教会の怠慢とみことばの主への不忠実は責めを負い、悔い改めを必要とするものである。もとより、地上の教会は誤謬をまぬがれ得ず、それゆえ、教会は、まず、謙虚に自らをみことばの光のもとに置き、女性がキリストのからだの一部としてのふさわしい役割、働きにあずかるものとされているかを問う必要がある。また、みことばに基づく女性論あるいは男女論を構築するための努力を惜しむことなく、神学的により確かな基盤のもとにキリストのからだを建て上げる務めを担わなければならない。

9. 最後に、復活の第一証人とされた女性たちの姿は、キリストの証人として担うべき務めの栄光を女性に与えたもうた神の摂理的なみ業として記念されるものであり、今日の教会における様々な働きをさらに奨励するものと見なければならぬ。

「すると、イエスが彼女たちに出会って、『おはよう。』と言われた。彼女たちは近寄って御足を抱いてイエスを拝んだ。すると、イエスは言われた。『恐れてはいけません。行って、わたしの兄弟たちに、ガリラヤに行くように言いなさい。そこでわたしに会えるのです。』」 (マタイ 27:55)