

読んでくださる方へ：10月5日のアップから、少し短くなりました。これで本文25頁、注9頁です。安黒先生にお願いして、18日にさらに削ったバージョンをアップしていただきます。何度か申し訳ありません。

## はじめに

英国福音主義の教会史家ベントンは、「エヴァンジェリカルイズム」(福音主義)の特色を、①回心・新生主義、②行動主義(伝道と慈善)、③聖書主義、④十字架と信仰と考えている<sup>\*1</sup>。米国のマーズデンや英国のマクグラスも同様なカテゴリーで福音主義を特色づけている<sup>\*2</sup>。

これらの特色は、密接に関連しているものであるが、本稿ではあえて聖書観に絞ってみたい。それは、中村敏が指摘しているように、日本においていわゆる「聖書信仰」は教派や団体をまたいで存在する福音主義・福音派の中心軸のような役割を果たしてきたと歴史的に言えるからである<sup>\*3</sup>。「聖書信仰」という表現には、あたかも聖書を神やキリストと同じく信仰の対象であるかのような印象を与えるので、違和感を覚えるかもしれない。ただ、この表現は20世紀はじめのリベラリズムとの論戦、またその後の高倉徳太郎の名著『福音主義キリスト教』と区別するために、戦前から岡田稔等がいわゆる聖書の逐語霊感説・十全霊感説に立つという信仰姿勢のために好んで用いられてきた。

「聖書を神の言葉と信じる」との考えは、キリスト教の歴史にあって首尾一貫して堅持されてきた教理である。だが、これから論じる「聖書信仰」には歴史的な生成過程があり、その時代の状況によって異なって強調され、理解されてきた多様性がある。聖書観は常に *Sitz im Leben* (生活の座)<sup>\*4</sup>を持ち、その時代のプレッシャーやものの考え方を反映してきた。

16世紀の宗教改革においては、「聖書のみ」はカトリックの教会法規と権力に対抗して語られ、20世紀前半のプリンストン神学やファンダメンタリズムにおいて「聖書の無誤性」は押し迫る高等批評学と進化論的ヒューマンイズムに対抗して語られてきた。その際、16世紀に信仰義認の教理がキリスト教が立つか倒れるかの中心教理に押し上げられたように、神の言葉として聖書の無誤論は教派を越えた中心教理へと押し上げられた。「聖書信仰」には、哲学的時代的背景や歴史おける変遷もある。また同じ時代であっても、英国と米国とではアプローチが異なる。また近代(モダン)とポスト近代では思想的・神学的雰囲気が大きく変化していて、以前の概念は必ずしも現代の期待や要求に込んでいるとは思えない。ひと言で「聖書信仰」と片付けられない幅も奥行きも生まれ、それが故に混乱も生じてきた。

私のアプローチは歴史神学的な考察である。歴史神学の貢献は、ある神学的確証の歴史的発展をたどることによって、それを客観視することにある。仮にある見解が不当な誤解を受けてきたとすれば、それを歴史的な文脈から検証することで、その見解を再評価することもでき、またそれが絶対的なものと考えられているなら、それが絶対化されるまでの過程を検証し、それに限定を加えることで、次なる可能性を生み出そうとすることが赦されていると考えている。

その時、一面的に論じて「聖書信仰」の背後に、実ははまだ紹介されていない多様な側面が出てくるかもしれない。だが、異なる考え方が出てくると、とたんに一致を乱しているように思えても、実は逆に、今

\*1 David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1989), 1-17.

\*2 Marsden, George. "Introduction: The Evangelical Denomination," (ed. George Marsden. *Evangelicalism and Modern America*, Eerdmans Publishing Co., 1984) では、①聖書を最的権威とする宗教改革の聖書観、②聖書に記録されている神の贖いの御業を史的出来事と受け止める歴史観、③キリストのみを信じる信仰による救い、④伝道への情熱、霊的に変貌していくキリスト者の生活。また、Alister McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* では、①キリスト中心主義、②聖書の最終権威、③回心と新生の強調、④伝道への情熱。

\*3 中村敏『福音派キリスト教の歴史』(いのちのことば社、2000年)、10頁。

\*4 ドイツのグンケルが作って、ブルトマンが用いて一世を風靡した神学用語。聖書の各書が編集される以前に、そのもととなった口伝伝承や文学様式を規定していた社会的な場のことを言う。

まで見ていなかった要素が、混乱ではなく豊かさを表現していることもある。不一致なのか豊かさなのか、どちらを実感するかは、その場その時のプレッシャーの度合いにかかっているように思う。

本稿の後半で、今後の聖書信仰の可能性に触れるが、それはすでにここ 30 年以上継続的に論じられていることで、決して新しいことではない。だが、そうした取り組みが日本の福音派聖書観をめぐって論じられてきたという実感はあまりない。守りの聖書信仰か開かれた聖書信仰か、という課題を論じる。かつてロンドンのセント・ポール大聖堂の司祭であったイングの言葉——「時代と結ばれて花嫁となった者は、次の時代には未亡人となる\*1」——を心に留めつつも、今ひとつ開かれていく方向に立つ試みを許していただきたい。

## I. その歴史

### 1 宗教改革

福音主義神学の中心に聖書があることは、プロテスタント宗教改革のテーマの一つである「*sola scriptura*」に明白である。「聖書のみ」とルターが言うとき、まずそれは権威の問題であった。宗教改革が聖書に戻ることで、聖書のみを権威の基準を置くことを主張したことは、当然、ローマ法王と教会会議を最高権威とするカトリック教会に対抗してのことであった。教会は豊かな伝統にはぐくまれつつも、なおも過ちを犯しうる存在であり、聖書と聖霊の前に遜って初めて、教会は教会たり得るという聖書原理がここで確立される。

だが、ルターがこのように聖書の権威を主張することができたのは、彼が聖書から直接に福音体験をしたからに他ならない。したがって、聖書のみ原則は、権威の問題であるばかりか、聖霊の働きによって聖書の中でキリストと出会い、キリストの十字架によって義とされるという福音の体験と密接に結びついていた。J. ペリカンが、「ルターの神学は神の言葉の神学である」と断言しながらも、ルターが聖書論を展開しなかった理由として、ルターの関心が聖書そのものよりも福音であったと説明しているのは、ルター神学的関心の中身が、聖書論ではなく、信仰義認を軸にした福音理解にあったからである\*2。

カルヴァンが『キリスト教綱要』という神学の体系を著したとき、彼は神を知ることから始め、その知識は究極的には聖書によってのみ得られること、それ以外によっては得られないこと、そしてその聖書は神の唇によると記している\*3。ルターが聖書の真理を教会の上に置き、またカルヴァンが聖書こそ神の啓示を知る唯一の源泉であるという前提を立ててキリスト教神学の体系を作ったことで、聖書を真理についての永遠の基準・神の言葉とするプロテスタントの聖書主義が立ち上がっていった。しかも、カルヴァンが、聖書をそのように神の言葉そのものとみなす根拠を、論的証拠を待たない「聖霊の内的証し」と説いたとき、聖書は他の権威を必要とせず、論を待たず、アプリオリに（自明に）神の言葉とみなせるような道筋を備えたとウィリアム・エイブラハムは分析している\*4。エイブラハムの分析は、カルヴァン自身の「聖霊の内的証し」の教理を論じるとき、極論とも思えるが、その後の改革派神学の発展の道筋を検証しようとするとき、助けになる判断でもある。

---

\*1 William Inge, *Diary of a Dean* (London: Hutchingson, 1949), p.12.

\*2 Jaroslav Pelican, *Luther the Expositor*, companion volume to *Luther's Works*, St. Louis: Concordia, 1959, 67.

\*3 John Calvin, 『キリスト教綱要』 I, vi, 1.

\*4 William Abraham, *Criterion in Christian Theology*, 133. エイブラハムはメソジストの神学者で、聖書・正典論を専門としている。笠井恵二も『二十世紀の聖書理解』（新教出版、1997年、118頁）において、そこにカルヴァンの聖書理解の重さがあることを確認している。「聖書は教会から承認された限りにおいてのみ重要性をもつなどという人々がいる。しかしこのようなたわごとは、教会は預言者と使徒を土台としているという聖書の証しによって退けられる。……教会が預言者の書と使徒の宣教の上にその基礎をおいたのなら、この教会のあるところではどこでも、その承認は教会に先行するのである。……教会は、聖書が神の真理だということを知っているのをこれを尊重する。すなわち、聖書は自ら自己の真理を明らかにするのである。」

## 2 敬虔主義と信仰復興運動（リバイバリズム）

16世紀の宗教改革に始まった宗教改革はやがて、ルター派とカルヴァン派に別れて、それぞれの教えを組織化・体系化していく時代を迎える。それが17世紀のプロテスタント正統主義であり、その過程で聖書の無誤論が形成されていく。そして18世紀には教条主義化していったプロテスタント信仰を反省するかのようになり、敬虔主義運動、あるいは信仰復興運動が始まっていく。本論ではプロテスタント正統主義から19世紀のプリンストン神学への流れを明らかにするために、時代的な順番を入れ替えて、先に18世紀の信仰復興運動を扱う。

敬虔主義の研究者シュテフラーはシュペーナーやフランケに代表される敬虔主義者による聖書理解を次のようにまとめている。「聖書を読み、説教を聞くとき、信仰者は神の霊による啓示の働きに直面することになる。なぜなら御言葉は神御自身の律法と福音を、それを受け取ろうと心開く者に伝達する御自身の手段（instrument）だからである\*1。」敬虔主義においては、聖書の機能的・救済論的性質が強調されていた。

ウェスレーの「私をして、一書の人（homo unis libri）であれ」という言葉は彼の神学の集大成と言われる説教集の序文に記されている。この言葉は、救済論的集中の文脈で発せられている。「私は、一つのことを知りたい。天への満ち、あの幸福の岸辺に無事に上陸することです。その道を教えるために、神御自身が天から身を低くして降りてこられました。神は、その道を一つの書に記されました。……ここに、私のために十分な知識があります。私をして一書の人に……\*2。」聖書は神を知る知識を客観的に伝達するというよりは、それを通して聖霊が救いの奇蹟を起こす神の力である。そこに命じられていれば、それは実現への約束である。ピューリタンのバックスターも、次世代のウェスレーも、キリスト教を *experimental religion* と呼んだ。それは聖書が約束している救いの真理が、経験し得る、自分のものとして体験し得るという意味だけではなく、教会歴史の中で繰り返し検証されてきた真理であるという意味あいも含まれている。聖書の真理は、その真理を生きる人びとの中で実証されてきた。その経験的事実の中に、彼らはキリスト教の真理の拠り所を求めた\*3。そうして信仰復興運動は、聖書を礼拝、小グループ、礼典、祈り、説教、賛美、霊想書、とあらゆる信仰者と教会の営みの中に織り込んでいった。それが彼らの聖書信仰であった。

## 3 プロテスタント正統主義——逐語靈感説

宗教改革を越え、16世紀の終わりには、神学の組織体系化の過程で聖書の靈感は論じられていく。それが、逐語靈感説と呼ばれる考え方である。聖霊は、それぞれの著者の個性を配慮しつつも、書くべき内容を一言一句伝え、著者は一字一字それを書き留める。ルター派のヨハン・クウェンシュテット（1617-1688）は、中世のユダヤ人学者が本来母音を欠くに聖書本文に母音を付記したことにも神の靈感が働いたと\*4、逐語靈感説による無誤性はあらゆる範囲に及んで論じた。カルヴァン派のフランソワ・トゥレティーニ（1623-1687）もまた、聖書の無誤性を説き、仮に「どんな小さな部分に誤りがあったとしたら、聖書全体が怪しげなものになる」\*5と論じ、写字生による誤りさえ、それを許したら、御自身の言葉を間違えなく伝えようと

\*1 Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*, 22. またドイツ敬虔主義の聖書観について、Dale W. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 64-82 を参照。

\*2 『ジョン・ウェスレー説教53』序文、§5。

\*3 「キリスト教が約束していることが、私の魂のうちに成就された。そして、キリスト教とは、内なる原理として考えたとき、これらの約束すべてが成し遂げられることを意味する。それは聖潔と幸福、すなわち被造物の我々の魂のうちに神の像が再び刻み込まれることであり、これこそがキリスト教の真理の最強の拠り所であると私は考える。」(John Wesley, *A Plain Account of Genuine Christianity*, § ii, 12- § iii, 1.)

\*4 Gonzalez, *History of Christian Thought*, 3:240. 17世紀正統主義の聖書論についてのスタンダードな研究は、R. Prues, *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmatics* (Concordia Publishing House, 1955) であろう。この時代の口述筆記的靈感説について、詳しくは、J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture*, (Metchuen, 1957), 56-102 に詳しい。

\*5 Granis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (1679; reprint, Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1992), 1:16.

する神の摂理を否定することになると主張した\*1。このようにして、「聖書の教理は、信仰箇条の一つから、組織神学全体の土台をなす」までに至った\*2。スコットランドのロバート・ホールデン (Robert Haldane, 1764-1842)、またその影響を受けたジュネーブのグラウセン (Louis Gaussen, 1790-1863) は、当時のロマン主義的聖書観——書によって、あるいは聖書の箇所によって、啓示の形態・度合いが異なるとの見解——に対して、聖書全体の十全 (plenary) 靈感を主張した。さらに聖書の思想が靈感されているのではなく、「言葉そのもの」 (verbal) が靈感を受けていると論じ、こうして「plenary, verbal, inerrant」な聖書観ができあがった。

#### 4 プリンストン神学——命題的真理とアプリアリな無誤論

さて、プロテスタント正統主義に始まる、無誤な聖書から神学の真理を構築するという流れは、1800年に入ると、ドイツにおいては道を絶たれてしまう。プロテスタント正統主義に端を発する聖書の無誤論は、ヨーロッパではなく米国プリンストン神学で開花していく。トゥレティーニによる3巻の神学書は、長らくプリンストン神学校の教科書であった。プリンストン神学と保守的福音主義の聖書観との関わりについて多くが論じられてきたが、ここでは二つのこと、すなわち理性主義とアプリアリな聖書の無誤論に絞って論じてみたい。

第一に、チャールズ・ホッジは科学と理性を求める時代の要請に応じてサイエンスとしての組織神学体系を構築していった。「真理は感情の中には与えられず、知性によって発見され解明される。真理は、御言葉の中に客観的に (objectively presented in the word) 提示される\*3。」そのような啓示の真理は、科学の世界同様に検証され、確実に認識できるという。こうして聖書の預言や歴史的データを検証し、その真理性を証明し、その上に神学を構築しようとする試みを積み上げた。

第二に、聖書のアプリアリな (自明な) 無誤性が大きいなトピックとなる。ウォーフィールドはⅡテモテ 3:16 の「セオプニュートス」 (聖書は「神の靈感による」) は「神の息が吹き込まれた」ではなく、「神の息によって「吹き出された」、つまり、聖書は「神の創造的息の所産\*4」であると解釈した。聖書は、「神の働きの直接の産物であれば、その主張すべてにおいて徹頭徹尾信頼すべきもの、その宣言すべてにわたって権威あり、あらゆる個々に至るまで神の言葉そのもの、神の『託宣』 (oracles) である\*5。

プリンストン神学は、テューレティーニなどの逐語靈感説よりも、はるかに綿密な無誤論を展開していく。それはまさにこの問題に時代の危機感が集中していたからである。「今日論争となっているのは、単に聖書の写本あるいは原本に誤りがあるかないかという単純な問題ではない。これは聖書の信頼性に関わる大問題である。……一言で、啓示宗教の性質にかかわる聖書の権威の問題である……\*6。」チャールズ・ホッジよりも息子の A. A. ホッジの時代では、写本上の食い違いや誤りを受け入れざるを得なかった。すると A. A. ホッジは写本ではなく、見たことも検証することもできない原典において誤りがないと主張した\*7。次にウォーフィールドは、はじめチャールズ・ホッジが聖書の中の様々な矛盾や誤った記述を意識しつつ、

\*1 Ibid., I:107.

\*2 Gary Dorrien, *The Remaking of Evangelical Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 21-22.

\*3 Charles Hodge, "The Theology of the Intellect and That of Feelings, Article II," *Essays and Reviews* (NY: Robert Carter and Bros., 1857), 672; 棚村重行『二つの福音は波濤を越えて』(教文館、2009)、201からの引用。またホッジの理性に対する信頼、また科学としての神学など、詳しくはJ. バー『ファンダメンタリズム』315-22頁。

\*4 B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948), 150. (邦訳 B.B. ウォーフィールド『聖書の靈感と権威』日本カルヴィニスト協会、1959年、114頁)。

\*5 ウォーフィールド、上掲書、143頁。

\*6 Warfield, "Inerrancy of the Original Autographs," Mark Noll, ed., *The Princeton Theology: 1812-1921* (Grand Rapids: Baker, 1983), 270. プリンストン神学とファンダメンタリズムとの成立時期にほぼ自らの活動を重ねていた聖書学者メイチェンの言葉に、この時代の危機感を実感する。「現代キリスト教の最大の敵は『リベラリズム』である。リベラリズムの主張をキリスト教の教えと比較検討してみれば、この二つの運動が相反していることが明確となる (J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism*, NY: Macmillan, 1923), 7)。

\*7 A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, rewritten and enlarged ed., London: The Banner of Truth Trust, 1879, 75. スタンレー・グレンツ、上掲書 76頁からの引用。

たとえ、大理石でできたギリシャ神殿のそこかしこに砂の小石が見つかったとしても、それが大理石の建造物であることを否定する人はいないと論じたが<sup>\*1</sup>、それに対してウォーフィールドは矛盾を認めるのではなく、あくまでそれらは将来的に「真実な聖書の研究」によって解決されることを信じ、矛盾はそのままにして、その上ですべてが真理であると見なされるべき、と主張する。つまりアプリオリな真理は百パーセント、アプリオリなままにして、無誤性を守ろうとした。こうしてプリンストン神学と次の時代のファンダメンタリズムは、リベラリズムを「最大の敵」として「聖書信仰」を形成し、そしてリベラリズムの温床とみなされた批評学を拒絶することになった。

## 5 理性の時代——聖書信仰のもう一つの背景

ここ数十年、プリンストン神学の聖書観の背後にある、哲学的前提、あるいは思想的潮流が批判されてきたことを指摘しておきたい。

### A) 基礎付け主義

第一に、18-19世紀認識論に特有な「foundationalism」（基礎付け主義）である。啓蒙主義の理性主義的認識論は、中世以来の哲学論争・神学的伝統を精査していく過程で、人間の真理観・価値観が誤った土台の上に構築されている限り、そこにどんなに真理の柱を組み込んでも、必ず建物はゆがみ崩れると考えた。この問題を解決するとしたら、まず疑い得ない絶対的な土台を見だし、その上に真理の建物を構築する以外にない<sup>\*2</sup>。そうしてルネ・デカルトは、「我思う故に我あり」との疑い得ない「我」という存在にたどり着く。また、ジョン・ロックは誤った土台となり得る生得観念を否定して、すべての知は人の五感を通して得られる経験と検証から得られるべきと主張した。このような土台は、文化とは無関係に普遍的で、理性を働かせることができる人間であるなら、少なくとも理論的には認識できると彼らは考えた。これが、哲学でいう「基礎付け主義」（foundationalism）である。

19世紀を振り返ると、リベラル神学も保守主義も同じようにこうした「基礎付け」的認識論の上に成り立っていたことがわかる。リベラル神学は、当初、教会が作り上げた神学という建物を一旦脇にどけて、近代聖書学を土台としたキリスト教真理を再構築しようとする。その過程で、聖書をさらに分解して、デカルト的土台、すなわちキリスト教教理を越えた宗教の普遍真理にたどり着こうとする。保守主義は、デカルト的・普遍的真理の土台を無誤であると信じず聖書に求めた。ウィリアム・エイブラハムは<sup>\*3</sup>、こうした保守主義にも、絶対的に裏切らない確信に至るまで満足できないという「デカルト的な不安」があったのではないかと指摘している。

### B) スコットランド常識哲学による理性至上主義

第二に、プリンストン神学に直接的な影響を与えていたリード（Thomas Reid）やハッチェンソン（Francis Hutcheson）によるスコットランド常識哲学という啓蒙主義の一形態も注目されてきた<sup>\*4</sup>。リードによる科学的啓蒙主義の自信をエイブラハムは以下のように要約している。「この時空には物質からなる客観的世界が存在する。その現実には人間の知性によって認識できる。……リードはこうして見いだされる真理は自明であり、普遍的に承認され、拒絶しがたく、証明できなくても、確認はできると考えた」<sup>\*5</sup>。リードの考え方

\*1 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1:170. ホッジの意味するところを詳しく解説しているのが、John D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*, Grand Rapids: Zondervan, 1982, 130-31.

\*2 W. Jay Wood, *Epistemology: Becoming Intellectual Virtuous* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 78-79.

\*3 Abraham, *Canon and Criterion*, 323.

\*4 コモンセンス哲学とプリンストン神学との関わりについては多岐にわたる研究がなされている。George Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (NY: Oxford University Press, 1980), 111-112. Michael Gauvreau, "The Empire of Evangelicalism: Varieties of Common Sense in Scotland, Canada, and the United States," in M. A. Noll, D. W. Bebbington and G. A. Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond*, NY: Oxford University Press, 1994, 219-252. McGrath, *Passion for Truth*, 166-73. 丸山忠孝「プリンストン神学におけるスコットランド常識哲学の影響——チャールズ・ホッジの人間論をめぐって」『途上』14号（1993年）、71-92頁。

\*5 William J. Abraham, *Canon and Criterion*, 281. エイブラハムは、*Canon and Criterion* の中で、A. アレキサンダー、C.

は、プリンストン(1768)の初代校長、スコットランド長老教会牧師のウィザーズプーン (John Witherspoon) によって導入され、チャールズ・ホッジの神学に明確に現れた\*1。

良識人の理性に対する全き信頼は、ホッジの神学においては、「言葉」に対する信頼となる。理性を働かせる読み手なら、聖書の言葉によって「神ご自身の言葉、思い、意図そのものと出会ったと確信することができる」と彼は考えた\*2。言語に対する信頼とは、言い換えれば、言葉が客観的事実と一致している（科学におけるように証明・検証できる）という考え方である。理性を込められた言葉は、客観的外側の事実と一致していて、それを理性によって検証し把握することができるから真理である、という。こうして、本来カルヴァンによる、「聖書は神の言葉であることは、聖霊が信仰者の心の中に与える証しによる」という神秘的・心的・主観的側面は影を潜め、聖書の無誤性が客観的事実であることを論調するという理性的側面の強調へと聖書信仰は方向を転じたことになる\*3。

## 6 ファンダメンタリズム

大覚醒を体験したアメリカのキリスト教は概して福音的であった。そこに 1870 年代～1920 年代にかけて、ドイツのリベラルな神学やダーウインの進化論が神学校と教会に押し寄せ、福音的な一体感はずいぶん下がっていった。争点となったのは、原罪や贖罪論、進化論と幅はあるが、その中心に聖書の信頼性、特にその無誤論があった。「ファンダメンタリズム」を聖書観の視点から理解しようとするとき、二つの大きなテーマに留意する必要がある。第一に、アメリカとイギリスとは、ファンダメンタリズムに始まりその福音主義的な聖書観は異なっていること。第二の点はアメリカのファンダメンタリズムは、プリンストン神学による聖書の無誤論に加えて、ディスペンセーションナリズムと創造科学の影響が流れ込んだことである。

### A) 英米——明らかに異なる二つの流れ

イギリスにおいては、高等批評学の侵入に対して、スポルジョンや F. B. メイヤーが強い懸念を示し、1892 年に The Bible League が結成されたが、その 1902 年の総会の時でさえ、ロンドンのキングスカレッジの学長であったウェイス (Henry Wace) は保守派が反動で無誤性の奴隷になる危険性を指摘し、必要なのは誤った批評学ではなく、より良い批評学であると主張している\*4。それは「信仰的な批評学」(believing criticism) と呼ばれ、ケンブリッジトリオのホルト (Hort)、ライトフット (Lighthoot)、ウェストコット (Westcott) などに顕著に現れてくる。

アメリカでトラクトシリーズ『ファンダメンタルズ』が出版された時、その第一号でウォーフィールド (キリストの神性を担当) と肩を並べて執筆したスコットランド長老派の神学者ジェームズ・オア (「処女降誕」を担当) は批評学の動向に警戒心を抱きつつも、次のように記している。神の啓示の書物としての聖書を守ろうとして「微細なデータに至るまで聖書には『誤りがない』と実証しなければ、啓示宗教への信頼

---

ホッジ、B. B. ウォーフィールドに一章ずつを割いて、トーマス・リードの哲学がプリンストン神学に与えた影響を詳細に論じている。

\*1 この経緯について、詳しくは Mark Noll, *Princeton and the Republic, 1768-1822* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), 28-58.

\*2 Trembath, *Evangelical Theories of Biblical Inspiration*, 19; Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, 291. このような言語理解に対する批判として、Kevin J. Vanhoozer, "The Semantics of Biblical Literature," in D. A. Carson and J. D. Woodbridge, eds., *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 67-75.

\*3 バー、上掲書、306 頁。宇田も同様に、本来の改革派が説く、聖書の無謬性を信仰者は聖霊の内的証しによって悟るという考え方が、スコットランド常識哲学の影響により、聖霊の内的証明は「あらゆる外的な証拠をとおして」人々のうちに確信を与える、という証拠の積み上げによる確信へと変化したことを述べている (「福音派聖書論の文献と動向」『福音主義神学』10 号、1979 年、168 頁)。さらにブローシュ (Donald G. Bloesch) もこうした主知主義的なプリンストン神学が米国福音主義神学の流れ (ヘンリーやシェイファーやガイスラー) に流れていることを批判している (Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vols., San Francisco: Harper & Row, 1979, vol.2, 267-268)。またマクグラスも米国福音主義神学の根底にある理性主義を批判している (McGrath, *Passion for Truth*, 172)。

\*4 Criticism Criticised: addresses on Old Testament criticism at a Conference held by the Bible League at Oxford, February, 1902.

全体が崩れてしまうとまで主張することは、きわめて自殺的な行為である\*1。」「最終的に、聖書は——あらゆる微細箇所ではなく、その本質的メッセージにおいて——神の啓示によるとの証明は、そのメッセージがいのちをあたえる力をもっている事実にある\*2。」

19世紀終わりから20世紀における英国福音主義の聖書信仰については、David F. ライトが詳しく論じているが\*3、彼によれば、ウィクリフ・ホールの学長(1905-1910)であった福音主義者グリフィス・トーマス(W. H. Griffith Thomas)、また1920年代に英国福音派を牽引したマンレー(G. T. Manley)やハモンド(T. C. Hammond)も無誤論の方向性には行かなかった。1930年代にIVFからマンレーやハモンドの書物は数多く出版される。1938年にはIVFは聖書研究委員会を設置し、1942年からIVFの総会ごとに学究的なTyndale Lectures(David F. ライトの論文もここで公開された)を開催し、さらには1945年に聖書学研究所のセンターとしてケンブリッジにTyndale Houseを開設、また同年Tyndale Fellowship of Biblical Researchを開いて、旧約にはリバプール大学のW. J. マーティン、新約にはマンチェスター大学のF. F. ブルースを組み込んで、英国福音主義の聖書学の高めていった。

米と英にあるこの二つの流れの違いを、筆者は歴史的にプロテスタント正統主義の流れ(米)と敬虔主義の流れ(英)にわけて考えている。前者は、教理体系構築の過程における演繹の大前提として聖書を位置づける。後者は、聖書を神の救いの働き(創造・贖い・悔い改め・導き・回復・完成)における御言葉の力と機能に力点が置かれる\*4。あるいは二者の違いは、アメリカではウォーフィールドやカール・ヘンリーのように聖書信仰を論じた人物が組織神学者であり、イギリスでは聖書学者であったという違いもあろう\*5。

また英国福音主義で解釈学を専門とするシセルトンによる説明も興味深い。シセルトンは、ウォーフィールドもオアも聖書は神が人に語りかけた言葉であるとの理解に立っていることを指摘した上で、ウォーフィールドの流れは命題の「中身(内容)」を強調し、オアの流れは命題の「力」を強調するという。さらにシセルトンは、ウォーフィールドのように「神は仰せられた」「主のみつけ」というように、聖書は神が人間に与えた「託宣(oracle)」であることを強調すると、神から人へという一方向の伝達として聖書を考えるようになる、という。すると、ウォーフィールドとオアのコントラストは、単に命題的内容と命題的力の違いにあるだけでなく、「言葉の働き」をどのように理解するかが違ってくる。前者の流れでは、聖書の言葉は真理を叙述し事柄や状況を報告するという意味で理解され、後者の流れでは、聖書の言葉はもっと多面的に記された状況を記憶し、読み手自身を言葉の中に取り込む働きをするという。前者は言葉の真理性に重きを置き、後者は言葉の力を重要視する。そして、英国の流れは後者である、という。

リベラリズムとの論争の激しかった1920年代にあっても、オアは批評学に対する積極的態度を示してきた。その姿勢は近年の聖書学にも引き継がれている。N. T. ライトは、かつての高等批評学が次々に新論を展開し、しばらくするとそれらが当時の哲学的前提や歴史観を強制的に聖書に押しつけていた事実が近年の研究によって明らかにされた事実を考慮に入れたとしても、だからと言って、批評学を放棄して前近代的な聖書の読み方に戻るべきではないと強調する。「現在、一世紀前よりもはるかに優れた批評学的リソースを手にした私たちは、それらをもって昔の高等批評学が指摘していた矛盾や問題を次々に覆し、さらに

\*1 James Orr, *Revelation and Inspiration* (London: Duckworth, 1910), 197-98.

\*2 Ibid., 217-18.

\*3 D. F. Wright, "Soundings in the doctrine of scripture in British Evangelicalism in the first half of the twentieth century," *Tyndale Bulletin*, vol. 31 (1980), 87-106. *Tyndale Bulletin* のウェブサイトで見覧可能。

\*4 ウォーフィールドとオアの違いは、1979年の宇田進「福音主義聖書論の文献と動向」の中で既に指摘されている。

\*5 先のD. ライトは、1958年のJ. I. パッカーによる(1963年に邦訳)"Fundamentalism" and the Word of Godは、「演繹論法によって無誤論を主張する」という点で英国福音主義の流れとは異なっていることを指摘している。D. ライトはパッカーによる聖書信仰の取り扱いが19世紀のプロテスタント正統主義へと逆行(backward)、あるいはプリンストン神学への転向(westward)となると。もちろん、実質的な点では、パッカーの論は聖書は神の記された言葉として全的に信頼できると考えたオアやハモンドと大差はない。「しかしながら、(パッカーにおいては)重要な変化が起こったと言えよう。すなわち聖書批評学との対話の中で聖書観を構築するのではなく、演繹的、アプリオリに、教理的に聖書信仰を捉えたという結果において」(Wright, 102-03)。

聖書が記された時代に歴史的に肉薄することができる。」その際、真理を証明した、よってこれまで考えてきたのと全く同じように考えていくのではなく、批評学的成果を「真剣に受け止めることによって私たちがこれまで聞いたことがない事柄、あるきは特に聞きたくないと耳をふさいできた事柄に対して、開かれた姿勢を取るか」\*1が問われるという。彼もまた、**better criticism** を考えている。

## B) 米ダンダメンタリズムの聖書信仰の支流——前千年記王国論と創造科学

アメリカにあって聖書の無誤論は、広くファンダメンタリスト連合のようなものを取りまとめることになり、その勢力は拡大していく。リバイバリストのムーディー、ホーリネス諸教派、オランダ系の改革派教会、ルター派のミズリーシノッド、“Bible-Believer”と呼ばれる黒人教会などが含まれる。その中で、特に聖書信仰の観点から二点注目すべき新しい要素が生まれる。一つは前千年期王国説とディスペンセーションリズム、いまひとつは創造科学である。

### 1) 無誤論と前千年期王国論

ベビントン<sup>2</sup>は、英国福音主義の一つの転換点を 19 世紀のアーヴィング (Edward Irving) に見ており、特に彼の前千年紀王国説に注目している (Bebbington, 78-82)。アーヴィングは独特な風貌で雄弁にキリストの再臨に近いことを解くようになり、彼に染まった福音主義キリスト教においては、字義通り「栄光の体において再臨するキリスト」が詩的想像力豊かに具体的に描かれた。かつてのプロテスタント教会では象徴的に論じられていた千年王国・キリストの再臨の時期・黙示録やエゼキエルのゴク・マゴク、ダニエル書の預言・イスラエルの復興などが、字義通りの解釈を施されるようになっていく。またこの頃英国でユダヤ人だけを対象に絞った宣教団体 (The London Society for Promoting Christianity among the Jews) が 1842 年に設立され、クリスチャン・シオニズムの運動もここから始まっていく。

さらにダービー (J. N. Darby) によるディスペンセーション主義では、人類の歴史は 7 つのセクションに区分され、今は第六の恵みの時代であり、この区分の最後に真の信仰者が地上から挙げられるという「携挙 (rapture)」(I テサロニケ 4:16-18) と、それに続く第 7 の区分、千年王国が強調された。墮落した教会は地上に残され、患難時代を迎え、その後、イスラエルの国が回復して千年の間祭司の王国として立てられる。前千年紀王国説を信奉する人々は、ユダヤ人のイスラエルの帰還から再臨のあり方に至るまで、徹底的に聖書のフラットな字義的解釈 (“literal where possible”) を前提としていた。そこで聖書の無誤論はさらに強く押し出されることになる<sup>2</sup>。

ダービーは 1862 年から 7 回米国で伝道するが、青木保憲も指摘しているように、ディスペンセーション主義と米国ファンダメンタリズムとの結合に決定的な役割を果たしたのはムーディーであった。経緯はこうである。当時、大西洋をまたいで英米でリバイバリズムとホーリネス運動が拡大していた。1875 年から、アメリカのホーリネス運動を掲げて、クエーカー出身のスミス夫妻が英国ケジックで集会を毎年開くようになり、それが教派を越えて英国で大きな広がりを見せるようになる。孤児院の働きを担ったジョージ・ミューラーや中国奥地伝道のハドソン・テイラーに至るまで、19 世紀後半～20 世紀初頭の英国全体の霊性の高揚と宣教の推進の原動力となる。このケジック運動は、英国の前千年期王国説とすぐに結びつくようになった。キリストが空中で再臨される時、聖く整えられた者だけを空中に携挙する。キリストの再臨が間近であり、きよめられて再臨に備えるべきとの切迫感をもって、1880 年代にはしきりと再臨と聖化が結びつ

\*1 N. T. Wright, *Scripture and the Authority of God—How to Read the Bible Today*. (SPCK, 2005), 95.

\*2 Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, 107ff; Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 88-89; Ernest R. Sandeen, "Toward a Historical Interpretation of the Origins of Fundamentalism," *Church History* 36 (1967), 70. 前千年期王国説への積義的批判に関しては、岡山英雄「患難期と教会」『福音主義神学』31 号 (日本福音主義神学会、2001 年) を参照。またグレンツは、初期のディスペンセーション主義が新たに作り出したのは、救済史の時代区分ではなく、ダニエル書や黙示録を字義通り・具体的・預言的に (黙示的ではなく) 解釈する手法と、それによって預言の主たる対象を教会ではなく、イスラエルの再建を想定したことにあるという (Stanley J. Grenz, *Millennial Maze: Sorting out Evangelical Options*, InterVarsity, 1992, 60)。



いて語られていた\*1。

そこにアメリカのリバイバリズムを担っていた世紀の伝道者の一人であるムーディー（1873-1899）がやってくる。後に日本の宣教を担う B. F. バックストンは 1882 年にケンブリッジ大学で開催されたムーディーの伝道集会において献身を決意している。ムーディーはケジック運動が強調する「higher life」、すなわちキリストに献身し、聖霊の満たしを受けることは、内的霊的経験である以上に、ペンテコステのような伝道への「力」となると実感し、さらにダービーによる独特な前千年期王国説の強調は、福音伝道に有用であると納得するようになった\*2。こうして、携挙を前にした宣教観・フラットな字義的解釈を前提とした聖書信仰は、伝道勢力を協力して拡大していく当時の福音派に定着することとなる。

さて、改革派信仰の真髄を行くウォーフールドは、ディスペンセーション主義にもケジック運動にも必ずしも賛同していたわけではない。それでも、プリンストン神学は聖書信仰にそれなりの神学的根拠を提供していくことになる。それはリバイバリズムやディスペンセーション主義は、聖書の字義的解釈に立つ聖書信仰を掲げつつも、神学的省察に乏しく、プリンストン神学を援用せざるを得なかったからである\*3。結果として、ファンダメンタリズムも一様に、ウォーフールドタイプの無誤論の理解を「聖書信仰」として捉えることになる。

## 2) 無誤論と創造科学

マーズデンはディスペンセーション主義に加えて創造科学（進化論に対抗する）が聖書の文字通りの解釈にこだわり、米国独特な無誤論の広がりに至ったことを説明している\*4。プリンストン神学もファンダメンタリズムも、進化論に対して強硬姿勢を打ち出してわけではない。ウォーフールドは、創造と進化が真逆のこととは考えておらず、進化論は神の摂理的な創造の御業の一つの説明を提供していると考えていた\*5。「ファンダメンタルズ」の執筆者の一人であるライト（George F. Wright）も後に言うところの「神による進化」（theistic evolution）を想定していた。いや、さかのぼるところ 18 世紀の中盤にあつては、ほとんどの米国福音主義の学者は、創世記 1 章の「日」の解釈を一つの大きな時代区分と理解し、「その結果、進化それ自体はキリスト教神学のいかなる教義にも、また聖書の忠実な解釈にも反するとは考えられていなかった\*6。」

しかし、Henry Morris によって 1964 年に創設された創造科学研究所の主張によく出ているように、反進化論を鮮明にする人々は、創世記 1 章の「日」が一日 24 時間を徹底的に主張し、それが聖書の無誤論と見事に重なって論じられることとなった。その象徴として、当時、無誤論を打ち出していたルター教会ミズリー派は、創造科学研究所創設委員の 1 / 3 を占めていた\*7。こうして形をなしていくファンダメンタリズムの精神を要約するには、日本プロテスタント聖書信仰同盟（JPC）に来日公演を果たした、米国福音主義神学会の会長を努めたこともあるクラレンス・バスを引用するのが最善であろう。

「1920 年から 30 年にかけて……それまで問題とされなかった三つの事項について、より狭い立場を取ることが根本主義であると考えられるようになります。第一は、進化論論争に関してで、創世記の初めを文字通り理解する者のみが根本主義者であるということです。第二は終末論に関してで、ディスペンセーション的な解釈こそ唯一の聖書解釈の原理であり、根本主義者は前千年王国論を主張すべきだということです。第

---

\*1 Bebbington, op.cit., 152.

\*2 青木、上掲書、93 頁を参照。

\*3 Mark Ellingseen, *The Evangelical Movement: Growth, Impact, Controversy, Dialog* (Minneapolis: Augsburg, 1988), 113.

\*4 Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 156-164.

\*5 B. B. Warfield, "On the Antiquity and the Unity of the Human Race," *Studies in Theology* (NY: Oxford University Press, 1932), 235. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 156.

\*6 Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 155.

\*7 ミズリーシノドの代表的神学者は Francis Pieper であり、その *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934) は、プリンストン神学のウォーフールド的に強力な無誤論を展開している。

三は分離の精神と呼ばれるもので、真理を保持する根本主義者は、その純粋性を守るために意見を異にする者たちと協働することはできず、分離する以外にない\*1。」

そして、これら三つの要素の底流に「根本主義」の無誤性を強調する聖書信仰があった。

## 7 戦前日本における聖書信仰

米国福音主義の聖書信仰を担った二つの大きな流れ（プリンストンの神学的聖書信仰とムーディーなど伝道的聖書信仰）があることを検証したが、この二つの流れはそのまま日本に来て、戦前日本の聖書信仰を形成することになる。二つの流れを代表する存在として、二人の人物、改革派の岡田稔（1902-1992年）ときよめ派の中田重治（1870-1939年）の聖書観を見てみよう。

### A) 岡田稔

岡田稔は1921年に神戸神学校に入学し、校長のサムエル・フルトン\*2からウォーフィールドを学ぶように勧められ、選集10巻を必死で読んだという。教師陣の多くはプリンストン神学校の出身であった\*3。岡田は1930年にはウォーフィールドの『基督教の本質』を、翌年には『基督なき基督教』を翻訳し、1934年から約一年、フィラデルフィアのウェストミンスター神学校でメイチェンの講義を受けた。1932年には同派の松尾武（1908-1967）、1935年には常葉隆興もウェストミンスター神学校に留学した。岡田らは、こうして改革派神学を日本で確立することに努めただけでなく、プリンストン神学から来る「聖書信仰」を神学的内実をもって日本に紹介し浸透させていった。岡田は当時を振り返って、高倉徳太郎の『福音主義的基督教』が広く行き渡っていたので、「福音主義」という用語よりも、「聖書信仰」の方が、聖書に対する自分たちの立場を明確することができたと述懐している\*4。

1940年、日本基督教団としての合同することを強いられていく中、設立を前にした大会において、信仰告白が「使徒信条とプロテスタントの立場を明確にする」という漠然としたものであったのに対して、岡田稔と田中剛二は、「福音主義プロテスタンティズムの真髄たる聖書の規範性、救いの恩寵性、教会の自立性を骨子とする」を明確にするよう修正案を出すほど、「彼らにとって、聖書の規範性はゆずることのできない信仰の真髄であった」と中村は述べている\*5。

戦後1959年に、岡田・榊原共訳によって出版されたウォーフィールドの『聖書の靈感と権威』（カルヴィニスト協会）は、戦後の福音派の聖書信仰に強力なバックボーンを与えたこととなった\*6。

### B) 中田重治

青森出身、本田庸一のもと青山学院で教育を受けた中田は、メソジスト伝道者として秋田県大館で伝道していたときにムーディーの伝記を読み、1897年（明治39）から98年にかけてシカゴのムーディー聖書学院で学んだ。後に、日本の再臨運動を中田・内村とともに担った木村清松も同校で学んでいる。中田は在学中、そこで深い霊的体験をめぐり、伝道者を輩出する聖書学院の理念と実践を学び、再臨信仰に自分のも

\*1 クラレンス・バス「福音主義とは何か」（中沢啓介訳）、『新しい時代を開く信仰——現代の代表的福音的神学者が語る』JCP双書2、1978、98-99頁。バスが述べているように、それ以前英国のオアは有神論的進化論者、ウォーフィールドは無千年王国論者、E. Y. ムリンスは後千年王国論者であった。

\*2 Samuel Peter Fulton（1865年 - 1938年）は、当時の保守的碩学な神学校であるコロンビア神学校、バージニア州のユニオン神学校（博士号）で学び、南長老ミッションの宣教師となった。

\*3 中村敏『日本プロテスタント神学校史』（いのちのことば社、2013）、63-69頁。

\*4 『岡田稔著作集』（いのちのことば社、1993年）5巻・神学論文、322頁。

\*5 戦後彼らは（8名）は、日本基督教団から離脱し日本キリスト改革派を設立（1946年）。離脱の理由は聖書信仰だけではない。改革派のグループは日本基督教団の結団式に行われた宮城遙拝に反対していた。岡田稔、田中剛二、春名寿草、松田輝一は、国の方針に従わない牧師たちとして、日本基督教団の指導部によって三井三池炭鉱に強制労働のために送り出されたこともあった。

\*6 戦後の改革派教会は、改革派神学や聖書観をプリンストン神学からくみ上げるのではなく、オランダ改革派の神学者カイパーやヴァーベックやベルカウワー、あるいはオランダ生まれの北米キリスト改革派教会のベルコフにリソースを求めていく。

のとして帰国する。また在学中に宣教師となるべく学んでいたカウマン夫妻と出会い、帰国後に共に中央福音伝道館（神田）で働きを始め、（1905、明治38年）、帰国前には英国のバックストンの生家を、帰国後にはバックストンに会うために松枝を訪れている。こうして中田を中心として日本のホーリネス運動拡大し、さらに1918年（大正7）には内村鑑三、木村清松らとともに熱気あふれる再臨運動を全国で繰り広げ、リバイバルと共に日本のきよめ派は果敢な伝道を展開していった\*1。

明治34年に中田の働きによって救われ、牧師となり、やがて米独に留学して日本の聖書学を牽引した渡辺善太は次のように記している。

「カウマン・中田ミッションの最大とも思われる貢献は、その『聖書信仰』の力説であった。勿論その『逐語霊感説』を受け入れ得なかつた人々もあったが、しかしこの一団の人々の聖書に対する驚くべき信仰は、その周囲の諸教会の信者の心を打たないではおかなかつた。何せよ高等批評なるものが日本に入りたてで——恰度戦前にバルト神学が入ってきた時のように——若い人々はみなこれにとびついた。それに対して叫ばれたこの聖書信仰の声は、異常なまでに東京の信徒たちの心をうったのである。」

この聖書信仰はプリンストン神学的なものではない。むしろそれは、18世紀の信仰復興運動を彷彿とさせるような敬虔主義的な、野の草のような人間の知恵や言葉を論外とし、無から有を創造し、罪人に救いを与え、新創造をもたらす神の言葉に、すなわち聖書に絶対的信頼を傾ける聖書信仰であった\*2。そして彼はそれをムーディーを取り巻くリバイバリズムと米国ホーリネス運動から受け継ぎ、さらにはディスペンセ

---

\*1 中田をめぐるこうした経緯は、以前は米田豊『中田重治伝』が有名であるが、2010年に発行された『日本ホーリネス教団史第一巻——ホーリネス信仰の形成』は中田重治をより客観的に、また彼を取り巻く人物・状況を詳しく解説・検証している。

\*2 参考までに、●植村は逐語霊感説を「一種の妄説に過ぎざるなり……一点一面にても誤り無しとは、一派の論者がもって聖書を賛美線と欲すの言なり」（『神学上の波瀾』植村正久著作集 4、262頁）と述べ、聖書の無謬性は救済論的次元に限られると考えた。●内村は神の靈感によって記された聖書だけが、人を救う、「霊化する」能力があると主張するが（『聖書は如何なる意味に於いて神の言辞なる耶』『聖書之研究』明治35年4月20日、『内村鑑三選集』7、69頁）、それは「神に関する事、人に関する事、罪に関する事、救いに関する事に就いて」（同上90頁）であり、「聖書は矢張り人の手を以てかかれた書であります。故に人に誤謬のある限りは」（『聖書は如何なる意味に於いて神の言辞なる耶』、上掲書、63頁）救いに関する事以外に誤りや避けることができないとする。後に再臨運動展開したときの内村の聖書観は中田やムーディーなどの聖書信仰理解に近づいていることは無視できない。「再臨信者は聖書全部神言説を執り再臨反対信者は聖書部分神言説を主張する、再臨の信仰と聖書無謬説、是れ同一の信仰の両面に過ぎない」（『再臨と聖書』『聖書之研究』大正7年10月、『内村鑑三全集』第24巻、334-335頁）。詳しくは、橋本昭夫「内村鑑三の聖書観——福音的聖書論への序論的一考察」である（『福音主義神学』15号、1984年、所収）。●高倉徳太郎は1921年スコットランドに留学、フォーサイスを読み、ブルナーやバルトに影響され、『福音的基督教』を記す（戦前3版、戦後6版を重ねるキリスト教の大ベストセラー）。高倉はブルナーを引用して次のように述べる。「啓示、過ぎ去れる言葉、十字架のキリスト、これが初めにあり、これによって聖霊が与えられて、過ぎ去れる事実が永遠の現在として経験される……言葉の宗教としての福音的キリスト教は、『言』と聖霊との間に必然関係を認めることを重大視する。聖霊は必ず『言』によって与えられるもの、また聖霊によれる解釈無くしては『言』は『言』たり得ないのである」（『福音的キリスト教』（新教出版、1963年、169-70頁）。高倉は聖書の逐語霊感説を退けている。高倉によれば、神の言葉は福音そのものであり、聖書を通して与えられる神の語りかけ、あるいはキリストの恵みそのものであるという。彼は「我らは聖書の故にキリストを信ぜず、聖書においてキリストを見いだせし故に聖書を信じる」（同、38頁）と主張したマルチン・ケーラーへの同意を記している。●戦後の日本基督教団の信仰告白（1954年に採択）は、以下のように聖書を理解している。「旧新約聖書は、神の靈感によりて成り、キリストを証しし、教会の拠るべき唯一の正典なり。されば聖書は聖霊によりて、神につき、救いにつきて、全き知識を我らに与ふる神の言にして、信仰と生活との誤りなき規範なり。」制定委員の一人であり、その解説書を執筆した北森嘉蔵はルターの立場を基本として、次のように記している。「私たちは、馬槽に臥していたもうキリストの故に馬槽そのものをキリストと同一視してはならないように、聖書の中に含まれている福音の真理の故に聖書の文字そのものをキリストと等しいかのように偶像化してはなりません。と同時に、馬槽のみを見て、キリストを忘れてはならないように、聖書の中に人間の言葉のみを見て、その中に示されている神の言を見失ってはなりません」（『日本基督教団信仰告白解説』日本基督教団出版局、1955年、17頁）。こうして北森は一方で、聖書の文書としての歴史的制約性を認めようとしないタイプの靈感説を退け、他方で、批評学によって聖書を解体していくことの危険性を説き、あくまで聖書の教会的読み方を強調する。その点においては、北森はルターがヤコブの手紙を「わらの書簡」と呼んだことにも抵抗を示す。聖書は、『福音のみ』『信仰のみ』という一に徹すると同時に、『聖書全体』という全に耐え抜く」という課題を信仰者に課す。それは、『一』と『全』とに同時にアーメンを告白する」という課題であるという（同、19-20頁）

ーション主義の再臨信仰を伴った聖書信仰であった。

## 8 アメリカの新福音主義 (Neo-Evangelicalism) の幅——第一世代のヘンリーとラム

1940年代に入ると、ファンダメンタリスト陣営から新たにオッケンガ (Harold Ockenga) やヘンリー (Carl Henry) を中心とする「ニューエバンジェリカリズム」が台頭する\*1。これがいわゆる今日の福音派に直接関わる「福音主義」である\*2。ファンダメンタリズムの偏狭な考え方に行き詰まりを感じ、世界と距離を置くよりは世界と関わるように、①現代社会に通用する神学を提供するよう、そして②本来福音主義のルーツにある宣教への情熱を前面に出し、③学的・霊的な神学校を設立し、またそこに④教派を越えた協力と一致が求められることを説いた。こうして、アメリカの福音同盟が1942年に誕生する。

### A) カール・ヘンリー

1940年代に台頭していく福音主義神学の指導者はカール・ヘンリーである。ヘンリーはフラー神学校で教鞭を執り、かねてからビリー・グラハムやハロルド・オッケンガが希望していた福音派の雑誌 *Christianity Today* の初代編集長を務めた (メインラインによる *The Christian Century* に対抗して) \*3。

ヘンリーは、ウォーフィールドらによる啓示=無誤論の流れで聖書信仰を論じた。ロゴスなる神が、その御心と意志を知性を与えた人間に話し・伝達されるとしたら、それは言葉となる。「聖書は、言葉の媒体 (verbal form) をもって神が啓示される真理を刻んでいる (inscripturate) \*4。」神こそが聖書の究極的著者であり、だとしたら聖書に誤りはない。だがヘンリーは無誤論を福音派の試金石とするようなことには反対であった\*5。無誤論の論争に用いるエネルギーは、いま福音主義に課せられた最大の課題、すなわちキリスト教国家・文明にとっての危機の時代にあつて説得力のある包括的な神学を提示することにつぎ込まれるべきだという\*6。

ミスター・エヴァンジェリカル・セオロジーの「聖書信仰」を理解するために重要なことは、無誤論ではなく、彼の根っからの *rationalist* としての神学姿勢であろう。彼は、もし神が人に何かを啓示されるとしたら、それは客観的で命題的な情報となると考えた。「神の啓示は *rational* な *communication* であつて、それは理解できる概念と意味ある言葉によって、すなわち *conceptual-verbal form* で伝達される\*7。」そう理解したヘンリーは、カール・バルトを一貫して退け\*8、70年代の解放の神学、そこから派生するフェミニズム神学、さらに80年代の「物語神学」(聖書を客観的命題としては必ずしもみなさない) に対しても懐疑的であった\*9。

### B) バナード・ラム

ラムはヘンリーの聖書を「真理の命題」として捉える手法に異を唱えた。最初の著作である1950年の *Protestant Biblical Interpretation* において、ラムはすでに聖書表現の擬人的性格を強調している\*10。1954年の *The Christian View of Science and Scripture* では、神による進化 (ラムのこの表現では「段階的創造」とい

\*1 Geroge Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 3, 147.

\*2 Harold J. Ockenga, "From Fundamentalism, through New Evangelicalism, to Evangelicalism," in *Evangelical Roots*, ed. Kenneth Kantzer (NY: Thomas Nelson, 1978).

\*3 Carl F.H. Henry, *Confessions of a Theologian* (Waco: Word, 1986).

\*4 Carl F.H. Henry, *God, Revelation and Authority*, 6 vols. (Waco: Word, 1976-1983), IV, 129.

\*5 この論争について詳しいのは、Gary Dorreïn, *The Remaking of Evangelical Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 118-23.

\*6 Carl F. H. Henry, "Reaction and Realigning," *Christianity Today* 20, no. 20 (July 2, 1976): 30.

\*7 Henry, *God, Revelation, and Authority*, III, 248.

\*8 Henry, "Between Barth and Bultmann," *Christianity Today* 5, no.6 (May 8, 1961): "The Pale Gohst of Barth, Ibid., (February 12, 1971). 詳しい分析は、R. Albert Mohler, "Evangelical Theology and Karl Barth: Representative Models of Response" (Ph.D. dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, 1989), 107-34.

\*9 Henry, "Narrative Theology: An Evangelical Appraisal," *Trinity Journal* 8 (1987): 3-19.

\*10 Bernard L. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 3d ed. (Grand Rapids: Baker, 1972), 95.

う概念を提示し<sup>\*1</sup>、1985年には創世記1～3章の創造の出来事を神学的物語と理解すべきであり、物語による神学（theology by naration）であって、歴史的解釈以上に、創造・自然・罪の起源についての神学的解釈が求められているという<sup>\*2</sup>。

ラムは、文化的コンテクストの中で言語によって記された聖書の中に、完全な真理を見いだすことを追求した近代の言語論に違和感を覚えた。「命題的啓示を強調する昨今の福音主義の強調が、実のところヘーゲルの純粹概念言語の一つの表れに過ぎないとは驚くべきことである<sup>\*3</sup>。」想像するのに難しくないが、ラムはバルトに親近感を覚えた。それは the Word と聖書の the words との間に存在する距離（distatis）である。ラムの福音主義神学がバルトによって影響されて変化したというのではなく、バルトに触れることによって、ラムはファンダメンタリズム以来引きずってきた、現代の知的潮流に対して常に防御的・懐疑的姿勢を取るというメンタリティーから解放され、同時に歴史神学の重要性、すなわち、16世紀宗教改革の味わいに触れたと告白している<sup>\*4</sup>。ラムは、キリスト教がまず守らなければいけないのは、特定の啓示論・聖書観ではなく、聖書の内容そのものであるイエス・キリストであると<sup>\*5</sup>。

## 9 米国福音主義神学第二世代——エリクソンとピノック

米国でヘンリーやラムの後に続いて、第二世代の福音主義神学の活動を担ったエリクソンとピノックとの対照も興味深い。エリクソンは福音主義神学において最も安定的な評価を得、それに対して、ピノックは広範囲な影響を及ぼしながら、多くの批判を受けた。

### A) エリクソン

エリクソンは、1968年の初著 *The New Evangelical Theology* の中で、現代の学問の洞察を生かす神学を考えている。「ファンダメンタリズムが文化を拒絶する傾向にあったのに対して、福音主義神学は文化を肯定する。真理とその表現は罪の結果としてゆがんでいることは事実であっても、そこかしこに真理は見いだされる<sup>\*6</sup>。」そうして展開されるエリクソンの神学は保守的考え方に捕らわれず、開かれた姿勢を取る。彼はラムが提唱した段階的創造論（progressive creationism）に賛同し<sup>\*7</sup>、罪の社会構造に対する影響に基づいた倫理学に言及し<sup>\*8</sup>、教会の働きの中で男女平等論を説く<sup>\*9</sup>。

だが、エリクソンの啓示論・聖書観は、基本的にウォーフィールドやヘンリーの延長線上にあった。その聖書観は、「ご自身を啓示される神、特に聖書において啓示される神」<sup>\*10</sup>を出発点としている。神が聖書の記者の思いを的確に導き、ご自身が伝えようとした真理を確実に伝えているのであれば、聖書はきわめて命題的真理を伝えていることになる<sup>\*11</sup>。「聖書は、それが記され、当時用いられたコミュニケーションの手段という光に当てられ、その言葉が与えられた目的に照らして正しく解釈されるとき、その言葉が主張するすべての点において全く真理である（fully truthful）<sup>\*12</sup>。」彼もまた無誤論に対するこだわりを見せている<sup>\*13</sup>。

\*1 Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 76-78.

\*2 Ramm, *Offense to Reason* (San Francisco: Harper and Row, 1985), 69-69.

\*3 Ramm, *After Fundamentalism* (San Francisco: Harper and Row, 1983), 90.

\*4 *Ibid.*, 121-23.

\*5 Ram, *An Evangelical Christology: Ecumenic and Historic* (Nashville: Thomas Nelson, 1985), 202.

\*6 *Ibid.*,

\*7 *Ibid.*, I:380-82.

\*8 *Ibid.*, II. 641-58.

\*9 *Ibid.*, II., II:548-49.

\*10 Erickson, *New Evangelical Theology*, 131.

\*11 *Ibid.*, I: 196.

\*12 *Ibid.*, I: 233-34.

\*13 エリクソンは、聖書が実際に主張していることと、単に報告していることとを区別する。たとえばステパノの証言に時代的な錯誤がある場合（使徒7:6）、それはステパノが「聖霊に満たされていても、啓示を受けて語っているのではない」（*Ibid.*, I: 234）。つまり、聖書の記者であるルカは、誤ったステパノの証言（報告）を、「誤りなく」伝えている（啓

ヘンリーに比べれば、さらに対話的な神学を展開しているが、1997に *Evangelical Left* を記したエリクソンは、ラムのバルトに対する親近感を批判し、福音派内におけるポスト保守派の動きを警戒することに苦心している<sup>\*1</sup>。左派を批判することによって、彼自身が「右派」になっていくことは事実であるが、それには次に論じるピノックの存在が大きく影響していた。

## B) ピノック

トロント生まれのピノックは青年時代に明確な救いの体験をし、*The Hour of Decision*、*Youth For Christ*、カナダのケジック、*InterVarsity* など福音派の伝道と霊性にはぐくまれた。マンチェスター大学で F. F. ブルース (IVF) のもとで新約学で博士号を取得した後、カール・ヘンリーの推薦でニューオリンズのバプテスト神学校で教鞭を執る。その後、トリニティー神学校で教えていたとき、彼は *Biblical Revelation* を著し、「無誤性は、聖書が啓示の書である限り本質的に含まれる考え方であり、聖書が神の言葉であるという事実から必然的に引き出される結論である」と述べ、一躍、福音主義陣営で高い評価を得ることになる。

しかしながら、カール・ヘンリーの後継者と見なされていたピノックは、しばらくすると大きく変化していく。ヘブル人への手紙を学ぶ中、また I. H. マーシャルの *Kept by the Power of God* などの影響を受け、カルヴァン主義の堅忍の教理に疑問を抱くようになり、アルミニウス主義・ウェスレー主義に接近する<sup>\*2</sup>。かつての堅固な無誤論に対しては、「*rationalist* のパラダイムにこだわるあまり、啓示に関する聖書自体の主張を膨らませすぎた」<sup>\*3</sup>とトーンダウンする。聖書は神の啓示が人の言葉となり、文学や歴史を前提としていて、そこには知恵文学のスタイル、神話的スタイル、ヒーロー物語のスタイルもあると、バナード・ラムが提示した方向を重要視するようになる。皮肉にも、導かれた道は、かつてのピノックが激しく否定した路線であった<sup>\*4</sup>。

ピノックの変貌に驚きや怒りをぶつける人々も多くいるが、彼が福音主義神学に「パラダイムの転換」を提示したことは評価されてきた<sup>\*5</sup>。これまで聖書信仰を論じるとき、プロテスタント正統主義・プリンストン神学のパラダイムが中心であった中で、ピノックは敬虔主義のパラダイム、あるいは *Tracking the Maze* の中でポストモダン的なパラダイムで聖書観を提示している<sup>\*6</sup>。コロンビア大学のドーリエンはこの時期のピノックをこう要約している。「新しい動きを担ったのは若手神学者たちであったが、その中で福音主義神学の重鎮として、ピノックは〈ポストモダン〉の時代にあって福音主義神学に新たな力を与えた。福音主義神学は、そろそろモダン vs ファンダメンタリストというパラダイム、それを守るだけの姿勢を後にして、前進すべき時が来た<sup>\*7</sup>。」

では、ピノックに限らずこの時期に出てきた聖書信仰の新しいムードとは、なんであったのだろうか。ここでは、グレンツを参考に<sup>\*8</sup>、箇条書きにとどめる。それは、①経験の重要性：プリンストン神学に代表さ

---

示) ことになる。「innerancy」という用語をそこまで再解釈してでも、エリクソンはこの概念こそが、福音主義神学の砦であると感じていたと言っても過言ではない。

\*1 Erickson, *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1997), 33.

\*2 Pinnock, ed., *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany, 1975); "From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology," in *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*, ed. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

\*3 Pinnock, "Foreword," in Ray C. W. Roennfeldt, *Clark H. Pinnock on Biblical Authority: An Evolving Position* (Berreïn Springs, Mich.: Andrews University Press, 1993), xix.

\*4 ピノックの変化は聖書観のエリアに留まらず、現代の神学的課題に深く入り込むようになる。福音に触れたことがない人々の救いについて、いわゆる宗教多元主義の *inclusivist* の立場をとり (Pinnock, "An Inclusivist View," in *More Than One Way?* ed. Dennis Olholm and Timothy Phillips, Grand Rapids: Zondervan, 1995, 93-148)、さらには、神はこの世界をすべて決定してはいないとする *open theism* を展開して、米国福音主義神学に一大旋風を巻き起こすことになる (Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Gowners Grove, Ill.: InterVarsity, 1994)。

\*5 Robert Rakestraw, "Clark H. Pinnock," in *Baptist Theologians*, ed., Timothy George and David S. Dockery (Nashville: Broadman, 1990), 672-73.

\*6 Pinnock, *Tracking the Maze: Finding Our Way through Modern Theology from Evangelical Perspective* (San Francisco: Harper and Row, 1990).

\*7 Gary Dorrien, *Remaking of Evangelical Theology*, 145.

\*8 Stanley Grenz, *Renewing the Center*, 147-150.

れるような主知主義的な方法論ではなく、敬虔主義の流れにあるキリスト体験という意味での「経験」。②聖書の無誤論をカルヴァン派的な決定論で論ぜず、ウェスレアン的な神の主導と人の応答の結果として理解すること、つまり主権者なる神の一方的な意思伝達ではなく、聖書は神の主導・人の応答というコミュニケーションであること。③物語の重視：保守的福音主義が往々にしてテキストに一つの解釈を与えることに神経を集中することに対して、物語を重んじる神学は、物語がダイナミックで、読者を巻き込み、多くの角度からの解釈を招いていることを強調した。④聖霊の重視：ピノックの博士論文はパウロ書簡における「霊」の概念であった。1970年代、まだまだ福音主義とペンテコスタリズムの間に距離感のあったころから、ピノックは後者を退けることはなかった<sup>\*1</sup>。そして1996年の *Flame of Love* でピノックは、聖霊の人格と働き、聖霊による刷新、聖霊体験を詳細に解き明かすようになる<sup>\*2</sup>。つまり、ピノックの聖書観のシフトは保守的福音主義からバルト主義ではなかった。⑤敬虔主義の重視：ピノックは個人的にいつも深い霊的な体験を求めていることは事実であるが、明らかにポストモダンの個別・経験を重視する考え方が、神学者として改めて福音主義のルーツにある敬虔主義を見つめ直すことになった<sup>\*3</sup>。

## 10 一気に強まった保守——リンゼル、そしてシカゴ宣言

これまで、ネオ・エヴァンジェリカルにおける聖書信仰の考え方をヘンリーとラム、さらにエリクソンとピノックという保守と革新という幅をもって検証してきた。だが、その中で強烈に保守的オーラを放った書物の存在に触れておく必要がある。それが、1976年に当時、クリスチャニティー・トゥデイ誌の編集長の職をカール・ヘンリーから引き継いだハロルド・リンゼル (Harold Lindsel) による *The Battle for the Bible* である。彼は徹底した無誤論 (歴史や科学の分野においても聖書に誤りは無い) を固守し、米国福音派における無誤論の立ち位置を、脅迫的に表現した。「無誤性を堅持しない多くの福音派の神学者は、それでも相対的に福音派とみなされ得る。しかし、厳密に言えば、無誤性を放棄した時点で、福音派のバッジは返上すべきであると、私は疑いなく信じている<sup>\*4</sup>。」

これほどまでに時代を後退させ、過去の論争を蒸し返した本はなかった。ジェームズ・バー『ファンダメンタリズム』(1977) が批判した、いわゆる無誤論を防波堤として内側に閉じこもるというファンダメンタリスト的姿勢が、最も顕著に現れたのが本書である<sup>\*5</sup>。だが、リンゼルの書物は、ビリー・グラハムからは「われわれの世代になって最も重要な書物の一つ」と高く評価され、フランシス・シェファードも無誤論こそが「福音主義世界の分水嶺である」と評価した。他方、フラーの学長ハバードは公の会見を開いてリンゼルの無誤論は非聖書的と弾劾し、米国福音同盟 (National Association of Evangelicals) の創設者ポール・リースもワールド・ビジョン誌において、本書の先鋭的・戦闘的な姿勢を批判し、さらにカール・ヘンリーは、聖書の無誤性は基本的な路線であっても、これは福音主義の信憑性を判断する排他的条項にすべきではな

\*1 Clark H. Pinnock and Grant R. Osborne, "A True Proposal for the Tongues Controversy," *Christianity Today* (October 8, 1971): Pinnock, "Opening the Church to the Charismatic Dimension," (June 12, 1981).

\*2 Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996).

\*3 Pinnock, "Evangelical Theologians Facing the Future: Ancient and Future Paradigms," *Wesleyan Theological Journal* (Fall, 1998): 11.

\*4 Harold Lindsel, *The Battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 210. この考え方が、保守的な福音主義の中に息づいていく。たとえば、R. C. Sproul, "Sola Scriptura: Crucial to Evangelicalism," in *The Foundation of Biblical Authority*, ed. by James Montgomery Boice (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 116.

\*5 リンゼルにとって、事は1962年、フラー神学校における教師陣の無誤論に関する揺れに始まっていた。教師陣の第二世代 (創設者チャールズ・フラーの息子であるダニエル・フラー、三代目の学長に指名されたデビッド・ハバードらは、初代の神学校の「原典において無誤」という信条に違和感を覚えた。1967年の米国福音主義神学会で、ダニエル・フラーは無誤論を聖書の救済論、信仰と信仰生活に関わる領域に限定する方向へと転換すべきとの発題をし、さらに同年、新約神学のG. ラッドも *The Testament and Criticism* において歴史記述の細部に至るまでの無誤論を否定した。こうした中で、リンゼルを含め保守的な神学校教師はフラーを去ることになる。フラー神学校のこうした経緯は青木『アメリカ福音派の歴史』の264-273頁に、さらに詳しくはG. マーズデンによる *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (1987) に記されている。

いと反論し、さらにリンゼルが全的に批評学を受け入れないことに批判を加えた<sup>\*1</sup>。

しかし、この本によって保守派の流れは定まった。1978年に聖書無誤論に関する国際協議会（International Conference for Biblical Inerrancy）の大会がシカゴで開催され、「聖書の無誤性に関するシカゴ声明」を採択した<sup>\*2</sup>。書かれた御言葉が神によって与えられた啓示であること、人間の言語が啓示に十分な伝達力を持っていること、記者の人間性という限界によって誤った記述が生まれる可能性はないこと、その全記述が無誤であること、さらには無誤論がプロテスタント正統主義の産物・高等批評学に対抗した産物ではないことなど、その主張するところは、保守勢力の結集となった<sup>\*3</sup>。そして後に考察するように、1970～80年代の日本の福音派（JPC）の聖書信仰のステイトメントも、シカゴ声明に影響されることになる。マーズデンは、こうした論争において、結局のところ、保守的福音派はファンダメンタリズムの聖書観と向き合うことはせず、基本的にそれを継承していたことが明らかになったと論じている<sup>\*4</sup>。

## 1 1 いまひとつの問題——聖書信仰をどう「生きるか」？

1970年代には、聖書の無誤性とは別に、もう一つの聖書信仰の課題が挙がっていた——聖書の教えを社会的課題にあつてどのように実践していくか。ドナルド・デイトンは無誤性よりもこの問題が、本来聖書信仰が真剣に取り組むべき課題であると意識した。それは、ストットが1974年のローザンヌ宣言やアングリカン福音主義協議会（1977年）で共有した意識と同じである。

『クリスチャニティー・トゥデイ』（当時カール・ヘンリー編集長）誌はキング牧師が率いる公民権運動を否定的にしか評価していない。公民権運動は共産主義的であり、彼らが批判する人種差別を「自分たちで結集することによって差別を起こしている」（voluntary segregation）に過ぎないと看過し、1963年、ワシントンモニュメントに大群衆を集めて「I Have a Dream」の演説を行った出来事は、「mob spectacle」（暴徒の大光景）としか考えていなかった<sup>\*5</sup>。こうした社会正義に対して、福音派が聖書をもってどのようなメッセージを発するか、デイトン、ピノック、またジョン・アレキサンダーらによって、*The Other Side* という雑誌が発行され、果敢に論じられるようになる。1960年代はベトナム戦争問題、1970年に解放の神学が台頭し、南米・アジア諸国において、教会は植民地時代を依然として引きずり、弱者の側ではなく強者の側に立ってきたのではないかと訴えられるようになる。解放の神学は、出エジプト記の奴隷イスラエルの解放、イエスの女性や子どもを尊重する姿勢など、聖書の教えを社会の構造悪と結びつけて、聖書の教えの「実践」に積極的であった。もちろん、解放の神学の活動に過激な戦略的政治的要素が入っていたことは否めない。だが

---

\*1 こうした様々な評価は、Donald Dayton の書評に詳しく記されている。*Christian Century*, November 10, 1976, 976-980. デイトンは米国ホーリネス運動、ファンダメンタリズム、福音主義の歴史を専門としている。なお、この書評はインターネットで検索し、読むことができる。

\*2 「真理であり真理のみを語る神は、ご自身を失われた人間に明らかにするために聖書を啓示された……聖書は、神ご自身の言葉であり、聖霊によって整えられ監督された人間によって記され、すべてのことがらにおいて無謬の神の権威を帯びている……全的に神によって与えられた言葉である聖書は、そのすべての教えにおいて誤りも欠陥もない。それは、個々人の生涯における神の救いの恵みを証している点と同じく、神の創造の働きについての記述においても、この世界の歴史的出来事の記述においても、また各書の著者性（literally origins）においても無誤である……仮にこの全的な神の無誤性がいかなる方法で限定されたり、無視されたりするならば、聖書の権威は傷つくことは不可避である。」（シカゴ声明の A Short Statement の一部である。聖書の無誤性の国際協議会とシカゴ声明についての最も詳細な文献は、*Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation*, Norman L. Geisler and William C. Roach ed., Baker Books, 2001）。

\*3 シカゴ声明の解説は、R. C. Sproul and Norman Geisler, *Explaining Biblical Inerrancy*, ICBN, 1978. また声明の賛同者の中心には、ジェームズ・ボイス、カール・ヘンリー、ハロルド・リンゼル、チャールズ・コルソン、また J.I. パッカーやフランシス・シェイファーがいる。Norman L. Geisler and William C. Roach による *Defending Inerrancy* (Baker Books, 2011) は、シカゴ声明とその経緯の説明とともに、保守的無誤論に賛同しない福音派の主要な神学者を否定的に批評することに重点が置かれている。

\*4 George Masden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Eerdmans, 1987, 227. 青木、上掲書、271頁。

\*5 Dorrien, *Remaking of Evangelical Theology*, 154.



それに対して、保守的福音主義は数的成長を遂げはするが、社会問題との関わりを避けて通る傾向はあった。本来、すべての次元と課題において聖書の真理を重んじる聖書信仰が、社会正義を前に、腰が引けて伝統的な救済論に閉じこもろうとする。ドイツにすれば、結局のところ、聖書信仰は、それを実践する信仰が問われる、というのである。

かつてナチスドイツが立ち上がる過程で、ルター神学の専門家アルトハウスも、自由主義の旗頭ハルナックもナチスの流れに飲まれていった。私たちが当時のドイツの教会に「聖書信仰」を見るとしたら、それはバルト（1886-1968）、あるいは彼を中心に起草されたバルメン宣言（1934年）である。それ以前の1914年、第一次世界大戦を招いたプロイセン王室最後のドイツの皇帝ヴィルヘルム二世の前に、93名のドイツの神学者が並んだ日があった。その時のことを、若きバルトは次のように記している。

「私個人にとって、その年の8月初頭のある日は、衝撃的に暗黒な日であった。その日、93名のドイツの知識人たちが、ヴィルヘルム二世とその取り巻きたちによる戦争政策を指示する声明が出された。その名前の中には、恐ろしいことに私が尊敬していた神学教師たちの全員が入っていた。彼らの姿勢に驚いた私は、もはや彼らの倫理にも教義学にも、その聖書理解・歴史理解にも従うことはできないことを悟った。19世紀の神学はもはや私にとって何の将来も約束していないことがわかった\*1。」

この意味において、バルトは純粋に聖書の権威を貫く福音主義者である。

アメリカの保守的福音主義は、イラク戦争が始まった当時、総じてそれに賛同していた。日本福音同盟の神学委員会（当時の委員長・岡山英雄）が、米国保守福音派の動きを意識し（それだけではないが）『原理主義』という論集を出したとき、全論文が JEMA によって翻訳されという珍しい事態を生んだ。当時の米国の宣教師が米国の政治・帝国主義を批判するという態度はほとんど見られなかったことは残念に思う\*2。しかし、過去において日本の教会も高倉徳太郎の福音主義も総じて国粋主義に流されていた。1940年、日本基督教団として諸教団が合同される総会において、教団憲法を作成する際、改革派の岡田稔と田中剛二が、「福音主義プロテスタンティズムの真髄たる聖書の規範性、救いの恩寵性、教会の自立性を骨子とする」を明確にするよう修正案を出したということは意義深い（修正案は通らなかったが）。「教会の自立性」とは、聖書信仰を説いていた彼らにとっては、聖書の権威の絶対性を意味した。国家権力は聖書の権威の上に立つことはない。あるいは、聖書に証しされるキリストの絶対的権威を掲げたことで、国家権力から弾圧された人々は同じように聖書信仰に「生きた」と言うことができよう。戦後、教会が戦時中国国粋主義に取り込まれたことを反省して、しきりに社会問題に声を上げようとする中、それに対して社会派というレッテルを貼り、「問題そのもの」に目を背けた時期があるとしたら、「聖書信仰」を生きていたのか、その信憑性は問われることになる。福音主義神学の中でも、靖国問題、国歌国旗問題、慰安婦問題、憲法改正問題、昨今の集団的自衛権の解釈にあって、常に国家権力や社会正義の問題を聖書の下に置こうとする努力は、聖書信仰を生きる者にふさわしいように思う。

## 1.2 戦後日本の聖書信仰

戦後、聖書信仰において結束力を作り出したのは、1959年の日本にプロテスタント宣教が開始されて満

---

\*1 Alister McGrath, *A Passion for Truth: the Intellectual Coherence of Evangelicalism* (InterVarsity Press, 1996), p.62 からの引用。原文は、Karl Zbarth, *Evangelische Theologie im 19 Jahrhundert* (Zurich: Zollikon, 1957), p.6.

\*2 もっとも、2001年の9.11のあと、ブッシュ政権がテロとの戦いを鮮明に打ち出し、アメリカの保守派が原理主義化していく中、2004年にフラー神学校から、聖書の言葉を安易に政治利用する危険性を指摘する貴重な共同の声明が出されている（デューク大学の神学者リチャード・ヘイズ、プリンストン神学校の組織神学者ジョージ・ハンシンジャー、ゴードン・カレッジのリチャード・ピエラード、フラー神学校のキリスト教倫理学の教授グレン・スタッセン、『ソージャー』の編集長ジム・ウオーリスによる）。それには、聖書に証しされたキリストには国境がないこと、キリスト教が帝国主義に妥協したとき、福音は信用を失うこと、戦争を選択する前に、あらゆる外交手段と国際協力の努力を惜しまないこと、敵を悪魔のように呼ばないこと、アメリカの政策を根本的に問い直そうとする人々を悪魔の手先と呼ばないこと、平和を作り出すことに、キリストを主とする世界は招かれていること、など。  
[http://www.eklesia.co.uk/content/news\\_syndication/article\\_041012bsh.shtml](http://www.eklesia.co.uk/content/news_syndication/article_041012bsh.shtml)

百年を記念して全国で展開された「宣教百年記念聖書信仰運動」を継続させるために1960年に設立された日本プロテスタント聖書信仰同盟（JPC）であった。実行委員長には日本改革派基督教会の常葉隆興、副委員長にはインマヌエルの蔦田次雄が選ばれたことは、戦前の聖書信仰を改革派ときよめ派が担っていたことと無関係ではない。1960年には、機関誌『聖書信仰』が発行され、日本長老教会の村瀬俊夫が編集実務を担いながら、『現代と聖書信仰』『なぜ聖書信仰が必要か』『聖書信仰と日本の精神風土』『対話の中の聖書信仰』『聖書とともに』『聖書と宣教』『新しい時代をひらく信仰』などが出版される。福音派内での聖書翻訳による新改訳聖書が1970年に出版され、福音主義神学会は1969年に設立された<sup>\*1</sup>。

泉田はさらに『日本の福音派——日本福音同盟15周年記念』の中で、1980年代に起こった福音派の中での聖書論の論争に触れている。「日本における福音派においても、特に新聖書注解の中のモーセの五書問題、『はばたく日本の福音派』の中の神学論文、ヨルダン社から出されたジェームズ・バーの『ファンダメンタリズム』の翻訳を巡って、アメリカにおけると同じように、聖書の無謬性と無誤性の問題が鋭く論じられてきた。」それはある意味、『聖書信仰』の内実が問題となってきた契機となったという。

その「内実」というときに、日本の福音主義における聖書観の見解の差異が含まれている。それはどのように主張され、受け止められてきたのだろうか。J.I. パッカー、クラレンス・バス、村瀬俊夫の事例を挙げてみたいと思うが、注に1960～80年代の日本基督教団にあって聖書観を自由主義と逐語靈感の対極を意識して、聖書信仰の問題を福音派とは違う視点から追求していった渡辺善太の聖書観を挟むことにする。

A) J.I. パッカー<sup>\*2</sup>の『福音的キリスト教と聖書』（原題は、*Fundamentalism and Word of God*、翻訳・岡田稔、序文・常葉隆興、発行・いのちのことば社）——渡辺善太と比較して

聖書観を論じるにあたってパッカーが最も引用している神学者は、アングリカンとしては珍しく（もっとも大学生時代からピューリタニズムのルネッサンスに心を燃やしプリンストン神学を学んでいた）、米国のウォーフィールドである。聖書は「神によって吹き出された」書、つまり聖書を記すこと自体が神の行為であったと解釈する（99頁）。パッカーは、啓示が言葉であることの重要性を語る。靈感が逐語的であるということは、「言葉に対する信頼」が成立していることを主張している（199）。そして、言葉は、出来事に対して「相互補完的」（123）である。「神の力あるわざはそれを解説する神の言葉を伴わないかぎり、人に対する啓示ではない、というのが聖書の立場である」（同）。つまり、言葉としての啓示がない限り、出来事の意味は人の想像にまかされることになる。十字架にしても、その意味するところは、神によって教えてもらわなければならない。言語が意味を表し、かつ「保全する」（119）。

またパッカーは「命題的啓示」という小見出しを立てて（122）、言葉の真理性・客観性を強調する。パッカーが直接に言葉の客観的真理性を強調するのは、新正統主義を意識してのことである。新正統主義にあっては、啓示は言葉ではなく、出来事である。聖書が出来事への証言であるとする、パッカーによれば、聖書は出来事の直接の当事者の話としての相対的権威はあるが、真理の絶対的権威はない、と言わざるを得ないという。出来事の証言は人間的記録になり、神話でも物語でも、そうした範疇は「なんらかの意味で聖書の表明が事実をさしていることを削り取るのに用いられる」（222）ことになり、結局は聖書のすべてが命題的啓示であると言い切ることになる。

---

\*1 発足のきっかけを作った一人、泉田は以下のように記している。「JPCは、聖書信仰を交わりの礎として成立しているのだから、指導者たちにはカルヴァン主義に立つ者もいればアルミニウス主義に立つ者もいた。聖書信仰において交わりが成立していることは恵みであるが、具体的な信仰的・神学の話合いにはためられる雰囲気が強かった。そのことは、神学的な対話をも求める若い指導者たちには不満で、JPC 実行委員会の帰路、今野、村瀬、泉田、斎藤の4名が話し合ったことが契機になって、1969年、日本福音主義神学会が設立することになる。」（泉田、上掲書、33-34頁）発足時の呼びかけ人は先の4名に、宇田、榊原を加える（42頁）。

\*2 パッカーは、アングリカンの司祭であり、ブリストルの Tyndale Hall の学長を務め、ストットと共に英国国教会内の福音派の交流と向上に力を注ぐ。後にカナダに移住して Regent College で教える、大西洋を挟んで、福音主義神学の信仰・霊性・神学に貢献。詳しくは、Alister McGrath, *J. I. Packer: A Biography* (Baker Books, 1998)。

さて、パッカーの主張は、彼の書物が福音派で読まれていた時期に、バルト的聖書論を説いていた渡辺善太<sup>\*1</sup>の考えと対比して考えると、よくわかる。渡辺は、聖書を神の啓示的に行い・出来事に対する証言であると考え、「証言」とは旧約聖書の法廷用語であって、法廷に立った証人は状況の種々様々なことを語り、時には自分のことを語るかもしれない中、語るいっさいのことはその法廷で問題になっている一点のためにあり、その一点がキリストであるという<sup>\*2</sup>。証言者は、あくまで客観的な真理を伝えようとしていても、証言者が物事の見方や考え方が違い、さらに同じ出来事であっても、それを違った角度から見ると、それぞれの証言の食い違いが生まれることも自然である<sup>\*3</sup>。渡辺は聖書の食い違いや多様性の事実を証拠に、聖書が神の出来事（啓示）についての人間の証言であるとの結論に至るが、パッカーはそうになると、最終的に聖書の権威を失うことになるという。

だが、渡辺が批判するのは、そのようなパッカー的態度である。66巻の各書にはそれぞれに歴史的成立過程があり、著者が生きた時代背景や宗教的影響と独自性、さらにはじっくり読んでいけば誰もが気がつく「記事の重複・顛倒・矛盾」があるにもかかわらず<sup>\*4</sup>、あたかもすべてが一気呵成に永遠なる神という一人の著者によって書き上げられたような印象を与えること<sup>\*5</sup>、さらに矛盾や誤りにも目をつぶるか、逆にそもそも矛盾は存在せず、矛盾があるかのように見えるのは人間の無知の故であると、どこまでも〈調和的・平面的な解釈〉を無理に貫こうとする解釈の態度（逐語靈感説<sup>\*6</sup>）こそが、問題であるという<sup>\*7</sup>。それは敬虔な努力であっても、語られていないことを語られているかのように解釈することになる<sup>\*8</sup>。

「一言にいえば、この立場においては、聖書の神言性と正典性との一面的主張によって、その神言性と人言性、正典性と文献性、両性格間の両極の把握はまったく失われ、その緊張的理解はまったく解体されてしまった。」<sup>\*9</sup>

---

\*1 渡辺は中田重治の福音伝道館で救われ、その聖書信仰に10年浸り、やがてアメリカとドイツに留学し、批評学的研究を学び、さらに新正統主義に大きく影響されながら、聖書を神言とするプロテスタント正統主義が切り開いた逐語靈感説と、聖書を人言とするリベラリズムが切り開いた文献研究の狭間にあつて、両者の対立・緊張関係を意識しながら、聖書観を展開している。この緊張関係を意識することが、バルト神学の基本であり、重要性である。

\*2 『渡辺善太著作選』2（ヨベル出版、2012）、220頁。

\*3 『渡辺善太著作選』2（ヨベル出版、2012）、222頁。

\*4 渡辺、「聖書の示す『文献』としての自己の姿」『渡辺善太著作選』3、87-91頁。

\*5 渡辺善太、(2, 218; 3, 87-90)

\*6 渡辺は「逐語靈感説」という用語をプロテスタント・スコラ主義から来る聖書観（聖書を全的に神言としてだけ観る）全般を指す総合的な用語として用いている。これは後に見る、ジェームズ・バーによるファンダメンタリズム批判と同じである。バーが『ファンダメンタリズム』批判をするとき、それは必ずしもアメリカのカルチャーを含めた1920～30年代のファンダメンタリズムではなく、渡辺の言う、聖書を全的に神言としてだけ観る聖書観の総称である。

\*7 『渡辺善太著作選』2、226-27頁

\*8 筆者は、こうした症状は、たとえば先に取り上げた保守的無識論のハロルド・リンゼールによる *The Battle for the Bible* によく出ていると思う。彼はここで、ペテロによるイエスの否認は、4つの福音書の記事を総合すると6回あったという衝撃的な説を提唱する (p.174-76)。それは聖書の異なった記事を調和させようとする試みから生まれた結論であるが、結果として、どの福音書にも教えられていない、新説を自ら作り上げたということに、彼は気がついていない。

\*9 「聖書正典論」『渡辺善太著作選集』3、145-146頁。渡辺によれば、自由主義神学は、逆の意味で緊張関係を解体しているという。聖書は人為的歴史的に生み出された文献であると考え、「その背後になんら神的なるものの直接指導のあったことを認めない」。そうして、聖書は宗教的批評的に解体されていった。渡辺は、当時の文献研究が、聖書を資料として解体して、当時一世を風靡した「Sitz im Leben」（生活の座）にさかのぼることに夢中で、聖書の正典性、一貫性を解体していった。旧約聖書にはキリストは語られていないと前提し、新約聖書の中のみキリストを見ようとし、福音書のキリストと書簡におけるキリストを区別し、さらには「歴史のキリスト」と「信仰のキリスト」とを区別しながら解体しつつ、聖書の文献性だけが強調され、「聖書の神言人言」の緊張関係が解体されていった（『渡辺善太著作選』3、147頁）。

●渡辺の正典論：渡辺は、聖書が人言にして神言であるとの緊張関係を保ちながら、それを突き抜けてを聖書の神言性を明確にする道を新正統主義（バルト）に見いだしている。「聖書の神言人言の緊張関係に立ち、聖書は神言であり人言であるといい、しかもこの神言で《ある》のは、それが聖霊によって神言に《なる》。」しかし、ここで渡辺は、バルトが聖書の人言が聖霊によって神言と「なる」と主張しながら、同じ論を突き詰めて、「聖書の文献が聖霊によって正典に《なる》といわなかったことに、弁証法神学の一大誤謬があるという（『渡辺善太著作選集』3、155頁）。そこで渡辺は、「聖書は神の霊が働きたもう時のみ神の言葉となる」というバルトの論に加えて、聖書の神的性格には、「神の

## B) クラレンス・バス——JPCにおける講演

ここで1970年代にJPCが迎えて行ったクラレンス・バスの講演を見てみよう。彼は当時、敬虔主義の流れをくむペテル神学校の組織神学の教授（エリクソンの同僚）であり、米国福音主義神学会の会長も務めた経験があった。バスは講演の中で、自らがエミール・ブルナーのもとで学んだことを引用し、仮に福音主義者が「書かれた客観的啓示（聖書）の文字に拘泥して、そこにおいて生きた神様との交わりを経験していないとしたなら、それこそ、聖書を啓示の書と告白していながら、それを内実のないものにしてしまったのです」\*1とも述べ、聖霊の働きが御言葉を読む者・聞く者の心に働いてはじめて、神の言葉としての力を発揮することを強調している。客観的真理を強調する20世紀の聖書信仰に立っている自分が、自分のルーツにある18世紀の敬虔主義が意味する聖書信仰を、新正統主義に触れていることによって新鮮な思いで実感したとの告白である。その上でクラレンス・バスは以下のように記している。「福音主義とは、聖書の示す基本的教義を単に知的・概念的な正統的神学用語によって理解することとどまらず、人間あるいは人類の歴史におけるダイナミックな関係の中で把握されなければならない」、つまり「聖書の文字に拘泥し、仔細な点にまで神学論争を試みるよりは、聖霊のいきいきとした働きの中で、その教義を信じ、告白することあります」と。バスは、私たちが福音主義を規定するとき、往々にして聖書論、「聖書の権威と無謬性」から論じられることを懸念し、「福音主義は（聖書論を）救済論から理解されなければならない、ということはきわめて重要なこと」\*2と主張している。

## C) 村瀬俊夫「新しい時代に向かう福音派の神学」\*3

ここで村瀬は何をもってして「新しい」と言っているのであろうか。彼は、来日したクラレンス・バスの講演をもとにファンダメンタリズムの展開を歴史的に批判し、その後、新しい神学的関心がカール・ヘンリーなどから生まれ、フラー神学校の設立、さらにはG.C. ベルカウワーの教義学シリーズやキッテルの『新約神学事典』の英訳など、福音派は新しく神学的活力に目覚めていった経緯を語る。さらに自由主義陣営から生まれ、それと対抗する新正統主義（バルト・ブルナー）の流れが「根本主義陣営内の新しい福音主義運動との対話を可能にしたのであると言える」と。つまり、新しい時代の聖書信仰は、もはや対リベラリズムをことさら意識する必要もなく、またファンダメンタリズムの中にあるディスペンセーション主義の文字拘泥主義と組みする必要もない。

### ●村瀬の主張

村瀬はバルトの弁証神学的方法論によって励まされたと記している。それは「神の子の受肉」「死者の復活」「神と人間との和解」などの聖書の中心主題に迫ろうとするとき、どうしても必要な論法であり、「福音の中心主題であるの諸事実は、それ自体がすぐれて弁証法的である。」さらに、村瀬は「それから、私たちの「聖書は誤りなき神のことばである」という主張も、聖書が歴史的には人間のことで書かれている事実を考えると、まさに弁証法的な逆説（パラドックス）であるということになる」\*4。村瀬は別の論文で解説している。

---

霊は聖書を通してしか語りたまわない」という宗教改革以来の「聖書のみ」の意義を前面に打ち出してくる。教会は、聖書によらなければ神の言葉を宣べ伝えることはできず、神の言葉を宣べ伝えることができなければ、教会はもはや教会ではない。そう述べることによって、渡辺は、正典を編纂したのが教会であっても、教会が主で、聖書が従という考えは主客転倒を起し、聖書が主で、教会が従となるという。この考え方こそが、二千年の教会の歴史にあって、教会の使徒的本質を保たせてきた力である。こうして「教会によって編集せられた聖書が、いつか教会の上に、教会を越えて、これをさばきかつ導く「基準」（the Canon）、「教会の信仰と生活の基準」となり、聖書が神の言葉であるのは、まさにその故である、と述べている。

\*1 上掲書、56-57頁

\*2 バス「福音主義とは何か」『新しい時代を開く聖書信仰』JPC2、102-03頁

\*3 『はばたく日本の福音派』（日本福音同盟、1978年）所収。村瀬が、自身が設立に関わった福音主義神学会の40周年に記した「聖書論争をめぐる視点からの個人的所見」『福音主義神学』（2010、103-122頁）は村瀬のJPCとその機関誌『聖書信仰』、さらには聖書翻訳と、戦後福音派における自身の関わりについても詳しく述べられている。

\*4 村瀬「聖書信仰と聖書神学」『なぜ聖書信仰が必要か——神学／教会／倫理』（JPC、1970）、50頁。

「十全に靈感された言語とは、どういう言語なのか。考えられるのは『絶対的な意味をもつ、不可謬である言語』という概念である。しかし、そんな概念の言語を歴史的次元における文化的現象の中に求めるのは、〔すべて歴史的なものは相対的であることを免れないのであるから〕不可能である。そこで私が注目したのは、歴史の中で『終末論的出来事』として生起する神の歴史的啓示についてである。この神の歴史的啓示のクライマックスに、イエス・キリストの〔受肉、生と死と復活によって実現した〕救済の出来事がある。そして、この終末論的出来事を伝達する手段となる聖書の言語も、靈感という聖霊の働きを介して「終末論的言語」とされ、神の啓示の目的に合致しての絶対性と不可謬性が保障される〔と私は考えたし、今もそのように考えている〕\*1。」

では、村瀬は不可謬が保証されている終末論的言語を聖書のどこに見いだしているのだろうか。村瀬は、聖書の中には、神の大きなみわざを見て信じた人々の証言に基づくケリュグマ（宣言・宣教）とともに、マルチュリア（証言）、ディダケー（教理）が記されているという。証言と教理において、聖書は多様性を呈するが、この多様性を貫いてケリュグマが存在する。「福音書の多様性と統一性、イエスとパウロとの多様性と統一性、パウロとヤコブとの多様性と統一性等、みなしかりである」（134）。そして、聖書は「この救済史についての、権威あるケリュグマ、マルチュリア（証言）、ディダケー（教理）であることにおいて、聖書はまさに『誤りなき（不可謬な）神のことば』なのである」（131）。

そのように考えると、村瀬は聖書信仰を「聖書が救済史についての権威ある証言、ケリュグマであることを信じる。また、救済史における『神の大きなみわざ』の歴史性を信じる」（133）信仰だという。聖書信仰はまた、私たちに啓示された救済史における「神の大きなみわざ」（使徒 2:11）に参加させ、「イエスが神の子キリストであることを……信じて、イエスの御名によっていのちを得る」（ヨハネ 20:31）祝福にあずからせる生きた信仰である。聖書の靈感と権威の問題が扱われるのは、この聖書の性格と目的に即応してのことである」（131）。

また、聖書信仰は救いの出来事の「歴史性」を信じる。「使徒的証言ならびに宣教は、究極的な事実に真理として理解されるのでなければ、その本来の意味を失うことになる」（132）からである。救済「史」というとき、「啓示の場」は歴史に他ならない。ただし、それは「神のみわざの歴史であって、必ずしも科学的事実主義に立つ歴史研究の対象となり得るものではない」（130）。この歴史は、「聖書的啓示を受けた人々によって信仰的に解釈された歴史、すなわち御霊によって解釈された歴史である」（132）。

そして歴史性・事実性を重視するとき、聖書信仰は批評学を自らに益するように用いるべきだという。「聖書を成立させた背景にあるイスラエルおよび初代教会の信仰の内容と特色を啓示の歴史的進展の流れに沿って理解していく」救済史の重要性を村瀬は強調する\*2。

### ●村瀬批判をめぐって

村瀬による「救済史」と聖書は、この論文だけでなく、当時発行された『新聖書注解』の同氏による「新約聖書の正典と本文」「パウロの生涯と思想」の中にも反映されていて、さらには榊原康夫による「創造と墮落」の中でも、救済史の概念が導入されている。これは当時の福音主義神学会の聖書観に新鮮な風を吹き

\*1 村瀬俊夫「聖書信仰の意味と反省——『靈感された言語』の絶対性」『聖書信仰』68号（1966年8月）、引用は「聖書論争をめぐる視点からの個人的所見」『福音主義神学』（2010、103-122）107-8から。[ ]内は、2010年の時点で、1966年に記された文書を引用した村瀬が自身で付加したもの。

\*2 村瀬、上掲書、128頁。さらに『なぜ聖書信仰が必要か』（JPC、1970）所収の村瀬俊夫「聖書信仰と聖書神学」、さらに村瀬俊夫『聖書の中心的な流れ』（1971年、いのちのことば社）。村瀬は、「救済史」という概念を早い時期にオスカークルマンの『キリストと時』（原書は1946年、邦訳で村瀬が読んだのは1954年。本書にはクルマンが自身が影響を受けた、ヴェルナー、ブルトマン、バルトのことも記されている。村瀬はクルマンのブルトマンとバルトへの評価には「少々大袈裟な表現かもしれないが」驚天動地の思いであった。それほどクルマンの『キリストと時』の教説が私の心と知性を魅了したということでもある」としている（「聖書論争をめぐる視点からの個人的所見」、110頁）。村瀬は、その後、ヘルマン・N・リダボス（オランダ改革派カンペン神学校教授）、F・F・ブルース（英国マンチェスター大学神学部教授）、G・W・ブロムリー（米国フラー神学校教授）という福音主義の神学者・聖書学者の影響を受けたことを告白している（上掲書、122頁）。特にブルースからは、歴史批評学への開放的な態度を学んだという。

入れることになり、論争を巻き込んだことに言及しておく。1980年の『福音主義神学』11号に、上沼昌雄「救済史的理解をめぐる」が掲載され、クルマンの救済史論が実論主義的な歴史理解に立っていることを解説し、的確な批判を加えている。一言で、キリスト、あるいは出エジプトの出来事を歴史の中心に置いて、歴史全体を見つめようとする、「結局、救済史が一般史から離れて、一人歩きを始めていることを示している。事実としての創造のわざは後退し、その意味だけが救済史から導き出されることになってしまう」(18頁)。つまり、ここで当然出てきた危惧は、救済史という聖書神学の見方が、「一人歩きを始め、それが逆に聖書を規定することになる」というのである。

翌1981年の『福音主義神学』12号には、「救済史」をめぐるシンポジウムが開かれた報告として、服部嘉明、安田吉三郎の二者の意見が掲載された。服部は、「救済史」という考え方が、クルマンやバルトに見られる実存論的な歴史理解に限られたことではなく、そもそも「聖書の記述そのものは一般歴史との接点を選択的に(その目的啓示の性格上)もち、その記述の研究により救いの啓示にあずかり得るという意味において『救済史』と言い得る」(81頁)と述べ、「聖書信仰に立脚した福音主義的な救済史理解が可能である」(同)と結ぶ。つまり、「『救済史』という概念が聖書の理解を規定するのではなく、聖書の記述そのものが救済史を本質的に内蔵しているという事実を確認することが必要である」(80頁)と。安田もまた、当時の「救済史」理解は、実存的・非歴史的な意味での救済史ではなく、むしろH. リダボスのような「聖書のメッセージは、それ自身の性質と目的にしたがって評価しなければならないとする救済史的な主張」ではなかったかと述べている(83頁)。安田は、日本の福音主義的聖書学における新しい動きに対して、否定的な態度をとるべきではないとした上で、福音主義の歴史学方法論の基本には、実在についての聖書的前提を受け入れている(出来事の真実性)歴史家のみが聖書を歴史的に取り扱うにふさわしいと結んでいる(84頁)。

D) ジョン・ストット『ローザンヌ誓約——解説と注釈』(1975年、邦訳1976年)

ストット(1921-2011)はロイドジョーンズ(Free Church)とともに、1967年キール(keele)大学で開かれた英国教会における福音派の協議会で指導的役割を果たした。ストットを世界的に(また日本で)有名にしたのは、このノッティンガムでのアングリカン福音主義会議をさかのぼる2年前、スイスのローザンヌで開かれた「世界伝道会議」と「ローザンヌ誓約」であった。そこに結集された世界大の福音主義・福音派の教会の存在は、日本の「福音派の教会」を大いに力づけ、またローザンヌ誓約に記されている内容は、決定的な影響力を持つに至った<sup>1)</sup>。

ストットは誓約の第一の項目で神の存在と働き、神が人間に、そして教会に与えられた御旨と使命について解説し、その後、第二の項目で、以下のように記している。「私たちは、旧・新両約聖書全体が、神の靈感による、真実で、権威ある唯一の書き記された神のことばであり、それが確証する(affirm)すべてにおいて誤りがない……。」誓約は「神のことばはご自身の救いのみ旨を成就する上において力あるもの」、「神が語られるとき、神は同時に働かれるのである」と宣言することで、教会は現代世界を担い、正し、導き、救うことのできる御言葉を託されているという。御言葉は神の普遍的真理であるだけでなく、聖書の記者たちの個性と当時の文化を自由に用いられた聖霊は、今日においても「ご自身の真理を……あらゆる文化の中にある神の民たちの心を照明する」。世界中の教会は聖霊によって、「神の啓示全体を、そのすべての美しさと豊かさとともに受け取ることを求められる」(ストットの解説)と記している。誓約に表現されているのは、御言葉の普遍性以上に、現代の多様な局面において(あらゆる世界・あらゆる文化・あらゆる課題)において福音の力を新鮮に力強く引き出し、こうとする福音主義の決意である。

●F・F・ブルースのコメント

\*1 項目は、神のみ旨、聖書の権威と力、キリストの独自性と世界性、伝道の本質、キリスト者の社会的責任、伝道と教会、福音宣教における相互協力、文化とリーダーシップ、闘争と迫害、聖霊の力とキリストの再臨。ジョン・ストット『ローザンヌ誓約——解説と注釈』宇田進訳(いのちのことば社、1982)

ローザンヌ誓約が出た後、第二項「聖書の権威と力」についてブルースが解説を出しているので\*1、これもまた興味深いので紹介したい。ブルースは短く、誓約の中にある「聖書の確証する (affirm) すべてにおいて」誤りがないという表現に、様々な論争に対する配慮を見たという。

そしてブルースは、歴史・啓示・聖書の関わりを重点的に説明する。聖書の啓示は歴史の流れの中に与えられ、多くの場合、当時の状況における啓示の意味を明らかにするためにふんだんに歴史的記述が入れ込まれている (320)。さらにそうした聖書の歴史的記述の中には民の反応 (信仰か不信仰か、服従か不服従か) も記されており、それもまた後の読者のためである。こうした人間側の応答の典型が詩篇の多くの箇所に見いだされるという。そこでは神が人に語りかけるのではなく、人が神に語りかけている。「しかし、ご自分の民の日常的な経験の中でご自身を現されたわけであるから、そうした体験の中で人々がどのように神を知るに至ったかの説明は神の啓示の重要な手段である」と。ブルースはこうして、ローザンヌ誓約にコメントを加えながら、「神の言葉である聖書」と言うとき、単純に客観的に一方的に神の側から伝えられた御旨という啓示理解から、啓示は出来事の中に、そして人間の応答の中にも出現している事実を強調する。

ストットの解説と比較して、ブルースのコメントで最も特徴的なのは聖霊論のさらなる強調であろう。ブルースは *illumination* という言葉は、御言葉の記者と読者の両方にいのちの御霊が働いていることの霊的な現実を表現しているという。書き手と読み手とは、区別されなければならない。しかし神の言葉が語られ聞かれる時、そこにおける聖霊の働きは両者の依存的関係 (*interdependence*) にあることは強調すべきであると。ユダヤ的背景にあった福音が、見事にその殻を破って異邦的土壤に根付いたのと同じように、いのちの御霊は、現代の世界中の異文化にも福音を根付かせるという。それは聖書の読者に生きて働く聖霊の照明の故であり、それがあからこそ、世界宣教が可能であるという。

ストットの解説がローザンヌ世界伝道会議の公式のものであり、ブルースのそれは私的なものであるという趣旨の違いを考えると、ここで二者の相違を云々することは適切ではない。ただ感想として、ストットは「この時代における教会の存在意義と伝道の力」に力点を置き、聖書を歴史的・文法的に正しく解釈し、現代のあらゆる課題に答える御言葉の権威に基づく古典的な聖書観を再確認しているように思う。他方ブルースは、書き手と読み手、啓示される神とそれを受ける人間、そしてその両方を抱え込む啓示の普遍性と受け手の多様性・主体性を聖書そのものに見だし、それと同じ神の「ことば」の働きが、聖霊によって昔も今も同じようになされることを強調している。

#### E) 80年代日本の聖書信仰論争とJPCの1987年「聖書の権威に関する宣言」

福音主義神学は、「聖書が神の言葉であること」との命題をどう理解すべきか、一定の幅を持っていたことを明らかにしてきた。その幅は宗教改革、プロテスタント正統主義、敬虔主義という時代において、米国と英国という方向性の違いにおいて、また改革派やメソジスト派という幅において、多様性を許容してきたと筆者は考えている。しかし、1978年シカゴに集まった保守的福音派による「聖書の無誤性に関するシカゴ声明」にはそのような幅も流れも許されなかった。聖書の無誤性・事実性・真理性は、村瀬が言う「ケリュグマ」に限定されず、歴史や科学に関わる全記述においても一様に真理であることが宣言された。

シカゴ声明は、必ずしも米国福音主義神学をまとめるものではない。だが、1980年になって、シカゴ声明の波は日本の聖書信仰と福音派を飲み込んでいった。村瀬は、1981年からJPCの機関誌『聖書信仰』の編集委員長に復帰し、見解を同じくする若手の牧師 (神学者) の協力を得て連載するようになったものの、再び編集委員長を降ろされることになる。村瀬は当時を振り返り、仮にオランダのG.C.ベルカウワーの『聖書 (*De Heilige Schrift*)』 (英訳版 *Holy Scripture*, 1975年) や、その訳者ジャック・ロジャース (Jack Rogers) とドナルド・マッキム (Donald MaKim) による *The Authority and Interpretation of the Bible* (1979年)、さら

\*1 全文はPDFで、[http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/ffb/lausanne-2\\_bruce.pdf](http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/ffb/lausanne-2_bruce.pdf) もとは *The Harvester* 55 (Nov. 1976: 320-323)。

マッキムの編集による、F.F.ブルース、ベルカウワー、H.N.リダボス、ロジャースを含む12名の寄稿者による論集 *The Authoritative Word* (1983年) が「邦訳されていたらどれほど益したことであろうかと悔やまれる」と述懐している<sup>\*1</sup>。歴史的に振り返れば、聖書信仰が本来持っていた幅や豊かさを時間をかけて模索してきた努力、またこれからの時代の要求に応えようとする努力は「左派」として否定することで、保守派は反動的に右に傾き、時代的にはファンダメンタリズムに戻った感があった。

1987年2月のJPC第28回総会で、「聖書の権威に関する宣言」が出され、その中で、『誤りのない』という表現において、聖書の内容を信仰的・教理的領域と歴史的・科学的領域とにあえて分け、その一方の領域においてのみ誤りがないことを主張するという立場をとらない、つまり歴史的・科学的領域においても聖書には誤りがないと宣言していることに、村瀬は「遺憾の極み」を味わったという<sup>\*2</sup>。

こうした聖書論に関する論戦に嫌気をさして、村瀬は福音派から身を引くことになるわけだが、その後、福音派で聖書信仰に関する議論が途絶えてしまったと言っても過言ではない。つまり、日本においては、シカゴ宣言によって、福音派の聖書信仰は、身動きが取れない定式にはめ込まれたことになった。

日本の福音派による聖書信仰の考え方を学的に整えてきた宇田進は、『福音主義神学』第1号(1970年)で、フラワーのエヴェレット・ハリソンによる無誤論の批判、リチャード・カーティスによる言語の文化性と意味論、デュウィー・ビーグルによるアプリアリナ聖書観の拒否などを紹介し、第10号の「福音派聖書論の文献と動向」(1979年)では、さらに多角的に紹介することで、「福音主義的信仰をもっと深く掘り下げ、それを主の御用に役立たせたいと真面目に願う者に、一つの大きなチャレンジが横たわっているということを訴えたかった」(67-68)と記している。宇田は決して、70年代に花開く議論を福音派における混乱とは考えていなかった。そのように考えると、先に挙げた1980年代日本の福音主義における聖書論争は、宇田の意図する「掘り下げ」には及ばず、簡単な幕引きをしてしまったような印象を筆者は持つ。

## II. その可能性

### 1 新しいパラダイムにおける聖書信仰——保守主義を突き抜けて

米国福音主義の歴史家マーク・ノルは、近代理性主義が作り出したパラダイムに立ってファンダメンタリズムの流れにある保守的福音派の教会は、北米にあつてその数において最大の成長を遂げてきたにもかかわらず、現代の諸課題に向き合わず、自然科学・心理学・社会学・聖書批評学との対話を避けて通ってきたという。ノルは、それを「福音主義のスキャンダル」呼ぶ<sup>\*3</sup>。

では、聖書信仰を、近代とは違うパラダイムに載せることは可能なのだろうか。ノルは、かつてラムがバルトに近親感を覚えたとき、ラムが〈意図したところ〉を評価している。ラムはこう述べた。「バルトの方法論は、聖書の持つ人的性質と聖書批評学と正面から向き合うための一つの明確で有効なプログラムであった。……だが、今日に至るまで福音主義神学はそのようなプログラムを提示していない。もしバルトのプログラムを否とするなら、それに代わるプログラムを提示する義務が福音主義神学にはある<sup>\*4</sup>。」そしてノルは、教会は常にこの世界の思想や新しい考え方をキリスト教オーソドックスに取り込むプログラムを提示することによって、神学のダイナミズムを示してきたという。「それ故、ラムの要求は、福音主義神学に

\*1 村瀬「聖書論争をめぐる視点からの個人的所見」、119頁

\*2 同上。「歴史や科学の領域において、絶対に誤りがないと言えるものがあるのか。歴史にはいろいろな見方が許され、人や時や所が変われば、同じ出来事の見方も変わる。科学の真理も、ある時点で確度が高いと信じられる仮説の上に立っているので、将来さらに確度の高い仮説が信じられるようになれば変わる可能性がある。だから、《歴史的に誤りがない、あるいは科学的に誤りがない》という言い方は、止めるべきではないだろうか」(同上、119-120頁)。

\*3 この題名の書籍、*The Scandal of the Evangelical Mind* (Eerdmans, 1995) は1995年にクリスチャーニティー・トゥデイのBook of the Yearに賞された。ノルと同じように、福音派の守りのメンタリティーを批判する考え方に、マクグラスの*A Passion for Truth*, 9、あるいはN. T. ライトの*Scripture and the Authority of God*, 95を参照。

\*4 Bernard Ramm, *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology* (San Francisco: Harper and Row, 1983), 34.



とって不可能なことでも非オーソドックスなことでもなく、創造的なエネルギーを発揮するよう求めているのである」\*1。つまりプログラムを改訂することは、アイデンティティを失うことではなく、福音主義神学が生きている証拠であると。

先に取り扱ったようピノックについて、グレンツもピノックの変化から福音主義の姿勢を考え直したと述べている。グレンツは、仮に啓蒙主義が提示してきた前提の上に立って 19-20 世紀に福音主義がたどってきた道を踏襲するあり方を「evangelical modernist」\*2と呼ぶとしたら、20 世紀を特徴付けた「リベラリズム vs 福音主義」の亀裂を乗り越えるような福音主義神学を模索する人々を「postmodern evangelicals」と呼ぼうと提案する\*3。ポストモダン・エヴァンジェリカルズは、この時代にあって、特定の教理で聖書信仰の枠を囲って、それを踏み絵として福音主義であるか否かを判定するような、以前の内向きなメンタリティーに危惧を感じる\*4。

グレンツは福音主義という流れに特徴的な要素が必須であることを認めつつも、それをもって枠囲いをするのは、福音主義の多様性を抹殺することだということではないだろうか。なぜならポストモダン時代を待つまでもなく、18 世紀英国ではホイットフィールドとウェスレーは、選びの教理で大論争を展開しながらも、双方が福音主義の担い手であった。それが可能であったのは、福音主義が特定の信仰信条への共通の告白の上に成り立つクリーダルな伝統の中にあるのではないからである、と\*5。「ポストモダンの状況は、福音主義神学に、その源泉にある宗教改革・ピューリタン・敬虔主義のあり方を真に学ぶ姿勢を求めている。この神学の中心は、新生体験に基づく敬虔というレンズで福音を見直す意気込みであった。そのような神学は、その本質において世に対して弁証的であり、教会の宣教に資するためにその時代のコンテキストとの対話に熱心であった\*6。」

## 2 ポストモダンに敵か味方か？

ポストモダン（ポスト近代）は、現代の知と科学を包み込んできた大きな思想的潮流であるが、ここでは雑ばくな説明にとどめる\*7。ポスト近代は、近代の「知」のあり方そのものを批判する。近代は世界の客観性とそれを認識する理性、という二つの大前提の上に成り立ってきた。この世界には客観的な秩序があり、人間にはそれを把握する力、すなわち理性が備わっている。その理性の道具の第一が言語である。客観的世

---

\*1 Noll, *Between Faith and Criticism*, 179. ノルは、教会史において、こうしたプログラムは、アウグスチヌスがプラトン主義と対面し、あるいはアクアイナスはアリストテレスと、ルターはノミナリズムと、ウェスレーは18世紀のセンチメンタリズムと、エドワーズはニュートン主義と……教会は常にこの世界の学問をキリスト教オーソドックスに取り込むプログラムを提示することによって、神学のダイナミズムを示してきたという。

\*2 この名称は George M. Marsden, "Evangelicals, History, and Modernity," in *Evangelicalism and Modern America*, ed. George M. Marsden (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 98 による。evangelical modernist (保守派) の典型は、たとえば、ウェルズ (David Wells) の *No Place for Truth, or Whatever Happened to Evangelical Theology?* であろう。ウェルズは福音主義神学が世俗の思想の流れに入り込みすぎたことを嘆き、それは福音主義神学の崩壊を意味するという。彼はファンダメンタリズムの「キリスト vs 文化」のスタンスに戻るよう訴えた。(David Wells, "Introduction: The Word in the World," in *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong, Wheaton: Crossway, 1998, 26-27.)

\*3 この名称をグレンツは、以下の書物から借用している。Nacy C. Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996), 90.

\*4 グレンツの他に、以下の書物もこの流れを代表する。Donald W. Dayton and Robert K. Johnson, eds., *The Variety of American Evangelicalism* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991); Jon R. Stone, *On the Boundaries of American Evangelicalism: The Postwar Evangelical Coalition* (NY: St Martin's Press, 1997).

\*5 Grenz, *Renewing the Center*, 176, 183. Thomas Askew が指摘するように、保守的な Wells の福音主義は結局のところ改革派のファンダメンタリズムに過ぎず、それは多くの支流を抱えての福音主義神学中であって一つの支流に過ぎないと指摘する。(Thomas Askew, "A Response to David F. Wells," in *A Time to Speak*, 43.)

\*6 Grenz, *Renewing the Center*, 183.

\*7 ポストモダン主義と神学を論じた、Stanley Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) は、助けになる。

界が正しく理解されれば、それは真理と呼ばれる。そこに到達するため、哲学にあつては認識論、科学にあつては方法論が鍵となる。そうして捉えられた真理は命題的に定義される。

となるとプロテスタント正統主義やプリンストン神学にルーツがある福音主義神学は、20世紀ではなく、19世紀のモダニズムの認識論（命題的真理や言語に対する信頼性を含めて）に近い<sup>\*1</sup>。この基本的な潮流に逆らうかのように、ポストモダンの文脈における福音主義神学の可能性の中で聖書信仰を考えることは、様々な抵抗を受けるであろう。しかし、すでにモダニズムの枠組みでもがいていたリベラリズムがポストリベラリズムを指向し、福音主義神学もポストモダンな認識を無視できない状況にあり、新しい地平から聖書信仰のあり方を見つめ直す機会も得られることを考えて以下を記す。

ポストモダン主義は、プレモダンを提唱しているのではない。あくまでも啓蒙主義以来の知の積み重ねの中にありながら、その中心にあった①「理性」に「限界」があることを指摘しているのである。それは決して理性の軽視ではない。理性は依然として物事を論理立て、証拠立てて考える能力であり、あらゆる学問が理性に依存している。しかし、ポストモダン主義は、近代以来、あらゆる学問は「絶対主義的理性」<sup>\*2</sup>に支配されていたことに気がついたわけである。理性的である、合理的であるとは、一つの方法論に絞られることを意味しない。ところが、近代においては、「この考え方」、「この論じ方」が正しいと、理性が絶対君主的な振る舞いを見せ、その特定な考え方を受け入れることを強制する傾向が目立った。②理性の限界性は、同時に「言語の限界性」である<sup>\*3</sup>。哲学の世界で、このことを最も明確に提唱したのがウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」という考え方であろう。それぞれの世界には、その世界の文脈内で通用する言語というルールが埋め込まれている。したがって、それぞれの世界を体験する感じ方、捉え方、表現法は、決して同一ではない。③ポストモダニズムのもう一つの特色は、グローバリゼーションが深く関わってくる。文化人類学の進展により、世界はグローバルビレッジであると確認され、近代主義が作り出そうとした全人類を一つに結ぶ普遍的な世界（観）への夢は破られた。知識は単一に客観的なものというよりは、複数で相対的なものである。

このようにきわめて大まかに理性に対する失望、言語や真理の相対性、普遍から個別という傾向、大きな物語の否定をポストモダニズムの特色としてあげただけでも、それらすべてが聖書信仰に敵対するものであるかのように思える<sup>\*4</sup>。だが、実際にこのコンテキストで聖書を考えている人々は、ポストモダニズムに取り込まれることなく、それをきっかけとして近代のパラダイムを批判しつつ、本来のキリスト教の姿を取り戻そうとする姿勢が見られることは事実である。もちろんそれらが、直接にポストモダニズムに発想の源をもっているわけではない。だが、近代のパラダイムがあまりにも大きく、思想と文化と社会のすべてに影響を与えていたように、ポスト近代のあり方も同じように広範囲で、その時代を生きる人々は時に漠然と時に意識的にその影響下にあることは否定できない。

では、具体的にどのような提案が新しいパラダイムの中で展開されているか、ほんの短く紹介しておきたい。

### 3 聖書信仰は信仰共同体の真理

普遍的理性をあえて否定したとき、真理の担い手はかつての実存主義のように個人にあるのではなく、共同体を意味している。この考え方は当然、真理の相対性（すくなくとも表現における相対性）を認識する

---

\*1 Mark Noll, *Between Faith and Criticism*, 146-47.

\*2 この表現はマクグラスによる。(Ibid., 179-189)

\*3 米国の福音主義で聖書の無誤性を堅く主張する人々が、まず、この点でポストモダン主義を退けることは以下の言明に顕著である。「私たちは神が人間をご自身の像に創造され、啓示の方法として言語を用いられたと考える。私たちは言語が私たちの人としての有限性に縛られていて、神の啓示の道具としては不適切であることがあり得ることを否定する。さらに私たちは、罪によって人間の文化と言葉が墮落して、啓示の働きを阻害するようなことがあり得ることを否定する。」(Chicago Statement of Biblical Inerrancy," 290.)

\*4 Bernard Ramm, *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology* (San Francisco: Harper and Row, 1983), 34.

ことになるが、それでも神学を「共同体の知」として理解すべきことには意味がある。かつてシュライマッハーは、人は理性の力によって、だれもが持っている哲学的神学的前提（前理解）から解き放たれて、純粹に聖書を解釈できると確信し、リベラリな聖書学と神学が始まっていった。だが、結果的にはそこにはふんだんに当時の思想や哲学的前提が入れ込まれていたことが後にわかり、教会は聖書を学術の世界から取り返す努力を強いられている。

「共同体の知」を強調するとき、それは「共同体における責任」が問われる知である。ストットの言葉を借りると、積極的に新しい分野に切り込んでいく研究は、「キリストの身体において、ある種の説明責任を互いに果たすべきである\*1。」そのようにして初めて、福音主義神学の *openness* と *commitment* の間に健全な緊張関係が保たれるとストットは述べる。もっとも、ストットのコメントは、ポストモダン主義ではなく、聖書信仰と批評学との関わりの中で、「教会共同体」を意識して発せられたものである。

#### 4 普遍から個別へ

かつてチャールズ・ホッジが「聖書は事実の宝庫である」\*2と解き、その基礎付けから壮大な神学という建造物を構築したのに対して、ポスト近代は全体よりも個別、普遍よりも地域を重視する傾向にある。近代において西欧は普遍であった\*3。しかしポスト近代は個別・地域を掘り下げ、個々の知をネットワークのように関連づけ、キリスト教信仰という「モザイク」を描くことを考えてきた。モザイクを一つ二つの原理やテーマによって無理に完成図とせず、様々なピースを関係づけながら「モザイク」にとどめることに神学の意味があるという\*4。

ある断片はほかの断片よりも大きく、ある断片は二千年以上も前の聖書には直接に語られてはいない。今日の私たちに卑近な災害被害、原発問題、性同一障害、日本政府の右傾化と歴史理解、世界の格差問題などがそうである。それらの断片は、課題の「現場」とあまりにも深く密接していて、聖書を釈義する以上に「現場」を釈義することが求められるような諸課題である。これらの諸問題を深く探求することは、決して「聖書信仰」から離れることではない。聖書は、これらの断片を関連づけて、キリスト教信仰とキリスト教世界観を生み出すための「原型的」モザイクであるばかりか、この世界が抱える諸問題に具体的な光を与える神の啓示である。

聖書にこのような限定的位置づけを与えることは、決して宗教改革の聖書原理や福音主義の聖書信仰を否定していることにはならない。むしろ、聖書に普遍的・絶対的真理のタイトルを与えてしまうとき、私たちは「教会的」に聖書を読むという本来の福音主義の流れから外れてしまう危険性を背負っていることを意識すべきだとW・エイブラハムは主張している\*5。

\*1 John R. W. Stott, *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 87.

\*2 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1:10.

\*3 マクグラスも西欧の普遍性を次のように批判する。「近代の西欧の神学は西欧の考え方や言説の型が普遍的であるという誤った前提に基づいている。つまり、西欧の哲学や神学が明らかにした普遍的に妥当な考え方が存在するという前提である。西欧で主権を握った神学の形式は、それゆえ、すべての人にとって妥当である、ただ、これらの神学的方法を世界の他の地域に輸出すれば良いだけなのだ、世界の、教養のない地域を開拓して、洞察の恩恵に浴させてやれば良いのだと、考えている。こうした現代の神学者たちは、もちろん、自分たちが植民地開拓者だとは思っていない。」（『キリスト教の将来』、199）。

\*4 Gernz, *Renewing the Center*, 203-06. 認識論では、これは真理の基礎付け主義に対して、真理の整合主義（*coherentism*）にあたる。基礎付け主義においては、ある事象は他の事象との関連なしに知識として成立し得る（*self-justifying*）と考えるが、他方、整合主義においては、事象Aは他の多くの事象との関連において初めて正当化され、知識として成立し得るとする立場である。グレンツは、この立場をパネンベルクから学んでいる。

\*5 William Abraham, *Canon and Criterion*, 227-237, 331. 聖書信仰の中には、口伝伝承、伝承文書から聖書が成立するまで信仰共同体の信仰があり、あるいは異端と戦うために信仰告白を成文化し、それを守った歴史があり、あるいは儀典・外典を正典から退けた論議もある。ところが、近代西欧の思想に大きな影響を与えたジョン・ロックは晩年英国国教会の司祭を目指すほど、キリスト教神学をバックボーンに哲学を考えていながらも、教会信条・伝統・サクラメント・説教・賛美歌を無視して、「聖書のみ」を文字通り「聖書とそれを解釈する理性だけ」と定義した。そのようにして、「聖書のみ」は教会から離れ、一人歩きを始めた、という。マクグラスもまた、宗教改革者たちが伝統を退けたのではなく、

そしてマクグラスは、このきわめて限定的な共同体的知こそ、福音主義の伝統であると述べる。つまり、かつてリベラリズムが普遍的理性・普遍的経験を支えにキリスト教信仰の真理性を説明しようとしたのとは違い、また聖書を普遍的土台としてキリスト教信仰の真理性を弁証しようとしたモダンな福音主義神学とも違い、聖書が証しするキリストと福音こそが、きわめて限定的であっても、普遍的インパクトを持っていることを、福音主義は説いてきた。したがって、聖書に限定的な位置づけを与えることは、ポストモダンの影響によるのではなく、福音主義に受け継がれてきた特色であるという\*1。

## 5 物語

ポスト近代は、聖書の物語性に目を留めてきた。1975年に出版されたハンス・フライによる「The Eclipse of Narrative in the Nineteenth Century」(19世紀に於ける物語の陰り)は、その動きに大きな貢献を果たした。この本のタイトルにこれまで論じてきたリベラリズム、そしてそれと対決してきた聖書信仰の歴史への反省点が示されている。合理主義的な文芸批評や歴史的批評がなされるようになった近代において、聖書の物語性は陰りをみせたという。18世紀中盤にレッシングによる歴史的批判が始まると、それまで聖書物語がリアリズム的(字義的・歴史的)に解釈されていたのが、物語にあって実際に起こった出来事と意味が乖離し始めた\*2。学者たちは聖書の物語を多分にフィクション的に捉え、たとえ出来事の史実性は乏しくても(フィクション的であっても)、フィクションの意味するところを宗教的に取り出すことができると考えた。結果、物語そのものは捨象されてゆく。出エジプトの物語、イエスの奇蹟や復活の物語など、文学的批評・歴史的批評の視点から物語を読むとしたら、フィクションはフィクションとして読み流し、その中から宗教的な真理命題だけを抽出すればよいと考えたわけである。例を挙げれば、シュトラウスの『イエス伝』(1835年)は、イエスの奇蹟や復活の出来事を神話の範疇に入れ、それでもそこから宗教的意味を取り出すことができると考えた。こうして理性を軸に考えるリベラリズムの中では、物語そのものは相手にされなくなる。やがて物語を構成する史的イエスと、そこから抽出されたケリュグマ的キリストは「別物」で良い、と考えられてしまう\*3。

---

個人主義への道を開いて聖書のみによる「個人の私的判断が教会共同体の判断の上に位置づける」という流れを作ったのは、宗教改革の急進派であった」と記し、「神の啓示の語りかけを聞こうとするとき、聖書と伝統は共存 (coinherent) すべきである」と述べている(前半の引用はA.E. マクグラス『宗教改革の思想』高柳俊一訳、教文館、2000年、198)、後半の引用は *Passion for Truth*, 95)。

\*1 *Ibid.*, 26. さて、この歴史の相対性と真理の絶対性の問題は、ポストモダンの理解を待つまでもなく、近代キリスト教にとって最大級の課題であったことを踏まえて、少し説明を加えておく。

歴史的批判において最も重要な人物はトレルチである。彼は教義的方法を廃して、歴史的方法を自覚的に取り入れて神学研究をおこなった。聖書も信仰共同体も歴史的な文脈において真理を与えられたのであるから、この方法論も当然のことであろう。だが、聖書やキリスト教の教えを歴史的客観性というフィルターを通して見れば、その相対的な信憑性は証明できても、その絶対的真理性を証明することはおおよそ不可能である。トレルチの歴史的批評の行き先は、こうなる。「……歴史のただ一点を(キリストの出来事)……——しかもまさにわわわれ自身の宗教史の中心点を——、全人類の唯一の中心点として考えるということは……われわれ自身の偶然的な生の領域の絶対化とか人間中心主義とよばれるものが、ここでは、宗教において現れている。……あの中心化は、たかだか二千年の人類の歴史を有するだけの、そして世界史の終わりとしてキリストの再臨を待望するところの、古代の、あるいは中世の、牧歌的な小規模で狭い世界像にふさわしいことなのである」(このトレルチの言葉の訳文は、W. グロール著『トレルチとバルト——対立における連続』西谷幸介訳(教文館、1991年、20頁)。

これに対して、カール・バルトは、トレルチの言う「牧歌的で小規模な世界像」というキリスト中心主義に、たとえキリスト教の絶対性は証明できなくても、その「真理性」を堅持することができ、そして真理性は絶対性を凌駕すると論じた。キリスト教の真理の物語は、著しい浸透性・拡散性を持っており、真理の小さなからし種は、歴史の中で大きな枝をはることができると。こうした議論を上田光正は『神の言葉の神学』と『歴史の神学』でわかりやすく論じている(『福音の神学と文化の神学』倉松功・近藤勝彦編、教文館、1997年；また上田光正『聖書論』、日本キリスト教団出版局、1992)。歴史的相対主義と真理の問題に関する、こうしたバルトの方向性はもちろんマクグラスも承認するところであろう。

\*2 Hans Fie, *Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974). フライ(1922-1988)は、イエールでH. Richard Niebuhrの指導でバルトの啓示論で博士論文を書いている。

\*3 フライは、物語の陰りは、聖書の探求が理性や批評学に傾いた時代だけでなく、18-19世紀の福音主義においても

こうしたリベラリズムの聖書解釈に対する反動として、フライは物語を強調する。フライによる『イエス・キリストのアイデンティティ』(Identity of Jesus Christ)は、福音書をナザレのイエスの「人格史」(personal history)として捉えている。それはかつて、リベラリズムが福音書という物語を分析解体し、その背後にあるイエスを発見しようとした試みとは異なり、物語そのものの中に同定(identify)された人格像(figure)をキリスト論の土台としている\*1。

さて、フライなどの主張は、「物語」がポストモダンの産物であると揶揄される以前に、そもそも聖書そのものが物語によって構成されているという事実と正面から向き合う試みと言えよう。これから、旧約ではアメリカのブルグマン、新約ではイギリスのボウカムを紹介してみる。聖書学者である二人は、聖書の物語の中に今を生きる私たちの人生と世界の物語を投入できると考えて聖書を読む。つまり神の言葉、常に現在性を発揮しつつ、私たちの物語を内に取り込んでいく力があるという。

ここで福音主義神学には、物語神学的な聖書解釈を敬遠しがちな傾向があることは認めておきたいと思う。命題的真理を求めて、解釈学の科学をもってテキストと向き合うという姿勢であれば、当然、物語という「文学類型としての鷹揚性」に腰は引けるであろう。またそれ以上に福音主義神学にとっては、「物語＝神話」というようなかつてのリベラリズムに対するトラウマが強いことも事実であろう。しかし、あらためて聖書の物語性から新しい視野を展開することは求められている。かつて福音主義神学は、聖書は神の言葉であって、その言葉が真理命題を語っていること、出来事はすべて史実性があり、検証できるもの、と考えてきた。もちろん命題的真理の重要性を崩す必要はない。だが、聖書信仰を考えると、私たちは聖書の物語性と向き合わざるを得ない。それは事実、聖書は多くの物語によって構成されているからである\*2。マクグラスはそのことを次のように勧める。「聖書の物語性を認めることは、聖書の啓示の豊かさを回復させることになる。この方法論は、福音主義の啓示の客観的知的真理へのこだわりをあきらめることでも弱めることでもない。それは単に、啓示は、客観的真理よりはるかに多くのことを含むことを認めること、またその豊かな啓示を教理へと還元してしまうことを防ぐ知恵を与えることに他ならない\*3。」

さらに物語性を強調する人々は共通して、聖書は出来事や教への「記録」ではなく、「記憶」\*4だという。それは神の言葉が過去に固着しているのではなく、現在と未来のエネルギーにあふれている。おおよそ現代の私たちが想像できないほど古代の特定の文化と密接に結びついた物語は、過去の記録ではなく、信仰共同体の記憶として繰り返し体験され、受け継がれ、神が語られる。

## ●ブルグマン——物語の中へ

おおよそ福音主義の枠にははまらないが、保守的福音主義の牧師たちも多くを学ぶ、米国旧約学者のウォルター・ブルグマンは、物語性をもって聖書を読み解く(語りかける聖書を聞く)。彼は、神の啓示を原則や概念へと蒸留してしまうことは、かえって神が歴史や具体的出来事においてご自身を現し、その物語の中に含まれる神秘、ホーリネス、不思議を捨象してしまう傾向は改めるべきであると記している\*5。

ブルグマンにとって、聖書の物語を読むということは、物語という鷹揚なジャンルに入って、解釈者が

---

当てはまるという。物語という概念は、いつしか聖書ではなく信仰者の生涯に対して適用され、個人がどのように回心し、信仰生活を送っているかという証しのレベルで扱われるようになったという。(同書、141-42)。

\*1 フライは、物語は「準歴史的」(history-like)と呼ぶ(*The Identity of Jesus Christ*, 137)。

\*2 実際に、物語のパラダイムは福音主義神学会でも、スポットライトが当てられたことはあろう。それは聖書学ではなく、説教においてであった。説教の視点から言えば、「命題」的なパラダイムは、演繹的説教、それは真理を上からの視点で会衆に解き明かすことになる。それは時に説教を聖書の講解にとどめることにもなる。しかし、「物語」的なパラダイムは、帰納的説教、人の物語や体験・証し・問題意識が、聖書に描かれている物語と対話し重ねられることによって聖書に教えられるという、下からのアプローチを重んじる。

\*3 McGrath, *Passion for Truth*, 107.

\*4 ブルグマン『聖書は語りかける』111頁。

\*5 この点を明確にしているのは、Walter Brueggemann, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity and the Making of History* (Louisville, KY: John Knox, 1991), 37-38.

それぞれの印象にしたがって、自由に意味をくみ取るということを決して意味しない。物語を読む・読み解くことは、彼にとって物語の内部者となることであって、そのためには綿密な批評学的積義の努力は欠かせないという。その姿勢がテキストへのこだわりである。彼は、自らが「字義解釈の伝統に育った者ではない」と断り書きを入れた上で、真の意味の字義解釈(リテラル)とは、「本文にしたがって・そって」(according to the letter)を意味するのであり、テキストにしたがって積義するためには、修辞学、本文の伝承研究、初代教会の歴史的状況、当時のユダヤ教事情など、文学的分析と歴史学的分析のための最良のツールを使いながら聖書本文に「張り付いて読むこと」(close reading)<sup>\*1</sup>が求められている。この努力を怠ると、現実的に物語と歴史との関係が不明確になる。すると、シセルトンが指摘しているように、歴史の「現在性」(Geschichte)は強調されても、歴史の「過去性」(Historie)が曖昧になっていく<sup>\*2</sup>。

### ●ボウカム

ボウカムは、福音書から聖書全体を物語として見ることを主張している。聖書は不変教理や道徳の教典ではなく、第一義的に物語であると述べている<sup>\*3</sup>。物語全体は、世界と人間の創造、人間の墮落、契約の民、罪の歴史、贖い、新創造と流れ、その中心にイエスの福音がある。もちろん、福音の物語でさえ、単独では未完成であって、聖書全体の中に位置づけられて初めて理解できるものとなる。このとき、「物語文書というカテゴリーは、単に聖書の中の様々な物語——多くの小さな物語、その多くはそれ自体で完結しているが、聖書全体の物語の中に位置づけられて正典としての意味を持つ——を指しているが、それだけでなく、預言文書や使徒の教えも、物語の意味を照らし、未だ見ない物語の完成を示唆している限り、物語カテゴリーに含まれる。聖書の物語全体という文脈の中に、他のジャンル、律法、知恵、詩歌、倫理的教訓、たとえ等々の聖書の文章が正典として配置されている<sup>\*4</sup>。」

物語の中に入り込む努力は、先のブルグemanと同じく真剣であり、そのプロセスで発見されるものはまた、新鮮でもある<sup>\*5</sup>。

---

\*1 Walter Brueggemann, *The Book That Breathes New Life: Scriptural Authority and Biblical Theology* (Augsburg Fortress Publishers, 2004), vi. 物語の内部者となることの詳しい説明は、W. ブルグeman、左近豊訳『聖書は語りかける』(日本キリスト教団出版局、2011)、61-80頁。

\*2 Thiselton, 248-49. あるいは、トリニティー神学校で教鞭を執る英国福音主義の聖書解釈学者ヴァンフーザーは、リクールと物語アプローチに大いに賛同しながらも、この問題点を次のように批判している。「リクールはテキストをその構成要素たる伝承に還元する歴史批評にしたがったり、あるいはテキストの意味を原初の状態や、『実際に起こったこと』に言及することに留めることを拒むのである」(ヴァンフーザー『聖書の物語とリクールの哲学』、15頁)。

\*3 N. T. Wright も、次のように述べる。「聖書は単に『情報を伝達する』という意味の啓示、『神ご自身によるコミュニケーション』という意味の啓示を越えている。もちろん聖書は、『啓示の記録』と単純に言うことはできない。これらのカテゴリーは、近代の知的枠組みによって伝えられたものであって、その前提にあるのは、いま世界でほとんど姿を見せない神がご自身とその目的について確かなメッセージをこの世に伝えられた、それはどのようなものか、という疑問である。」(Wright, 28)

\*4 Richard Bauckham, *Scripture and Authority Today* (Cambridge: Grove Books, 1999) ,10.

\*5 ボウカムは福音書を「人物伝」(biography)、いわば「イエス伝」として見ている (Richard Bauckham, "The Gospels as Histories— what sort of history are they?" / ボウカム・ウェブサイトの unpublished paper. このような福音書の見方を彼はイギリスの新約学者リチャード・バーリッジ (What are the Gospels, 1992) から学んだという。バーリッジは福音書の描き方がギリシャ・ローマ世界の人物伝の書き方と似ていることを論じた。例えば、その時代の人物伝(政治家であれ哲学者であれ軍人や詩人であれ)は、その人物の個性よりも道徳性に関心があり、伝記は往々にして時系列には注意を払わず、主題に合わせて出来事を編集する方式が採られているという。それらは、読み手の人生に模範的な影響を与えることを意図して書かれているという。もちろんバーリッジもボウカムも、福音書がギリシャ・ローマの世界ではなくユダヤ世界の連続で記されていることに心を留めている。旧約の民の歴史の連続でイエスに始まる新約の民が描かれているわけで、ここで唐突にギリシャ・ローマの人物伝という文学類型に無理に当てはめる必要はない、とボウカムは考えている。しかし、それでも、福音書はイエスという一人の人物、その生涯と死と復活を物語ることに集中していることは確認すべきことであるという。「福音書の記者は、旧約聖書の物語のメシア的クライマックスを語るために、長らく待望されていたメシアの生涯を人物伝として記すべきだと考えることはごく自然なことであった。」

ここでボウカムは、福音書が人物伝である限り、その史実性に注意して描かれていることを強調している。福音書はその意味で「過去の出来事」を伝えることを目的としているというのである。「福音書が復活して生きておられる主イエ

ボウカムは、こうして聖書を物語性を文学ジャンルの視点から述べるに留まらない。彼は、リオタールがポストモダニズムが批判の標的にした「メタナラティブ」(大きな物語)という考え方を肯定的に評価して、このイエス・キリストの福音を鍵とした聖書を「大きな物語」と呼ぶ。聖書の権威を信じるとは、この大きな物語の権威を受け入れることである。それは、「大きな物語の中に入ることであり、その中に住むことである。」つまり、多くの物語がそうであるように、読者は物語の中に引き込まれ、「私たちが生きている人生と社会における自分自身の様々な物語の意味を、それらすべてを包み込む、この大きな物語からくみ取っていく<sup>\*1</sup>。」私たちが聖書に描かれる大きな物語に登場する人物とその人生に自分自身を重ねるとき、聖書は私たちの人生、そしてこの世界の諸問題への取り扱いの示唆を与え、その最終的な解決を教える。私たちは大きな物語の中に取り込まれて、変貌していく。

物語と聞いただけで、「昔々、あるところに……」的な軽い発想で捉えがちな人々に対して、聖書の歴史的、積義的、神学的研究において明快かつ徹底した研究成果を積み上げていくブルグemanやボウカムの主張に耳を傾け、あらためて「聖書信仰」の可能性を考えてみなければならぬ。聖書をどのように考えるべきかを自らの神学の課題としているエイブラハムはボウカム(加えてN.T. ライト)を引用しながら、次のように結論している。「私たちは基準、正典的標準、正当化、知識という表現から、神の国、救い、解放、備え、変貌といった表現にシフトした。私たちは認識論から救済論へとシフトした<sup>\*2</sup>。」

## 6 聖書信仰の今日的地平——今日性と歴史性との複雑な関係

シュライエルマッハーの積義の科学においても、聖書の「託宣」性を軸としたウォーフィールド的な聖書信仰においても、原著者が原読者に何を伝えようとしたのかという過去の地平の解明に努力が集中し、その過程においてリベラリズムも福音主義の解釈手法も、聖書を今日的に読むことの実存的な意味合いを追求する作業から遠ざかってしまったという反省がなされてきた。そして今日ほど聖書の今日的地平、つまり御言葉と読み手・聞き手との関係が重要視されている時代はない。

ひと言、断っておきたい。聖書信仰の考え方において、御言葉の「現在性」の強調はポストモダニズムをはるか以前にさかのぼる。御言葉の現在性は、本来の聖書信仰にとって本質的に重要なものであった。そもそも記された御言葉(聖書)以上に語られる御言葉(説教)を強調したのはルターであり、また昔に記された御言葉が、今の読み手の心に神の個人的な語りかけとしての迫りを与えるのが聖霊の働きであることを強調したのはカルヴァンであった。18世紀の信仰復興運動は、聖書の御言葉が現在の人と社会をどのように変革していくかに主眼を置いて聖書信仰を強調した。聖霊の働きである啓示が、聖書が記される段階に顕著であったのと同様に、神の声は、聖書を通して今も語られ続け、原読者だけでなく、現読者に訴え、働きかけていることは、敬虔主義の時代にとどまらずキリスト者が深い納得をもって信じているところである。つまり聖書の現在性の強調、また今日の読み手と聞き手の上になお語りかける聖霊の働きの強調に

---

スへの信仰を喚起するために書かれたという事実が、その人物伝としての性格上、史的事実とこだわっているという事実とぶつけ合う必要はない。人々はイエスの地上生涯がいかなるものであったかを知りたかったのである。それはまさに、よみがえって生きておられ、いま信仰者の群れとともにおられる同じイエスをより正確に知るためであった。この意味において、初期のキリスト者はイエスの歴史に現実的な関心があり、福音書は彼らの関心に答えたものであった。」

ボウカムは、『イエスの目撃証言』で論じているように、福音書に描かれている出来事の歴史的信憑性を「目撃証言」という視点から獲得しようとしている。「福音書の記者たちがそれぞれの福音書を、優れた古代の歴史家・伝記記者として書き上げていったとき、彼らはイエスの生涯を実際にその目で見た目撃者たちからの情報をできるだけ吸収した。福音書はまだ、それが可能だった時期に記されている。」第一コリント 15:6にあるように、復活のイエスが五百人を越える信徒に同時に現れたという出来事において、「その中の大多数の者は今なお生き残っている」という状況の中で、福音書は記されていく。そうすると、仮に福音書の背後に、様式史の研究者たちが言う「イエス伝承」があったとしても、その伝承は彼らが言うように、語られるたびに状況に合わせて内容が変えられ、編集が重ねられ、やがてその史実性が失われていったようなものではなく、十二弟子たちだけでなく、数多くの目撃証言者たちは福音書が記される頃までキリスト教の共同体の中であって中心的な存在となり、伝承の守護者となっていた、とボウカムは考える。

\*1 Bauckham, 10.

\*2 William J. Abraham, *The Bible Beyond the Impasse*, 58.

ついて、ポストモダンが解釈に新たな洞察を与えてくれたにせよ、そもそもの聖書信仰に本質的に含まれていたことは覚えておきたい。

言葉には不思議な力がある。この言葉に対する当然の考え方を改めて認識することを福音主義神学もまた追求してきた。その道筋には大きく二つのタイプがあった。第一は啓示を言葉と概念から考えるタイプであり、第二は啓示を出来事から考えるタイプである。前者は「神が語られる」という啓示であり、後者は「神が事を行われる」という表現できる。

第一のグループから考えてみよう。カルヴァンが「御言葉は神の口から出て、私たちに与えられた。神の御心は使徒たちや預言者たちの口を通して私たちに語られることであり、彼らの口は、唯一真実な神の口と見なされるべき」（I ペテロ 1:25 の注解）と述べる。このとき、神は聖書において口述的にご自身を啓示されたわけで、聖書は神ご自身が啓示された真理の集大成と理解される。神ご自身に誤りがないように、聖書に誤りはなく……と説いているうちに、ともすると言葉と啓示が完全に同一化され、本来存在するはずの the Word と the words との間のあるべき距離感が滅却される危険性もあった（ラムによる批判を参照）。「与えられた神の真理の言葉」と見なす命題論的聖書観は、この第一のタイプである。

これに対して、第二のグループ、すなわち啓示を神の出来事として見るタイプ（たとえばバルト）は、啓示を神の手と表現しているカルヴァンの言葉を引用する。神の言葉は「神ご自身が使徒を通して力強く働くために伸ばされた神の手である\*1。」この言葉を引用するブローシュや先に見た B・ラムやピノックも、バルト同様の批判を第一のグループに対して当てる。聖書がそれ自体その本質において啓示であると考えべきではない、「なぜならその啓示的位置づけは、その文字列に内在しているのではなく、聖霊が啓示としての意味と力を言葉に満たすから」であり、同様に聖書の真理性は、聖書言語の属性ではなく、それを通して語る聖霊の属性である\*2。聖書の言葉を真理の言説に減じてはならず、それは聖霊によって「生きていて」、われわれはそれを通して神と出会う。聖霊によって、聖書の言葉という器が用いられ、その中身であるキリストに仕えさせる。

もちろん、言葉は真理性と出来事性の両方を有することができると考えているわけであるから、この二者はそれほど大きな分離関係にはないと考え、福音主義の聖書観は両方を保持していると考えべきなのであろう。英国福音主義にあつて解釈学の第一人者であるシセルトンは、聖書の時代から今日に至るまで多岐にわたる解釈学の展開に詳しい人物である。彼は福音主義の解釈学の基本路線をベルカウワーに見いだそうとする。ベルカウワーは、聖書のテキストは啓示として上から「与えられた情報」（given data）であることを堅持しながらも、神の言葉であるテキストは常に今日の読み手に対してある種の主張をなし、読み手と関わることを要求してくる性質を持っていることを主張している\*3。つまり、それが「生ける」言葉の力である。そして「聖書の真実に理解することは、必然的にわれわれの生とテキストとの関わりを認識しなければならない。」確かにキリスト教は、それが始まるイエス・キリストの歴史的出来事と関わりの中で存在している。この過去の出来事を客観的真理として伝えている聖書こそが、キリスト教の恒久的土台である。それがプロテスタント福音主義の基本姿勢である。ドイツの解釈学者ガダマーが「解釈学的に訓練された意識は……歴史意識を内包している」と述べた。つまり、テキストを今日的地平に持ち込もうとすればするほど、「テキストと現在との緊張関係を経験する」。こうして聖書の言葉の歴史的客観性を重んじる態度は、福音主義神学に厳然として存在している\*4。つまり神の言葉と出来事が歴史の中に、すなわち特定の時代の言語と文化において与えられていると考えるだけで、その時間的・文化的隔たりはとてつもなく

\*1 Donald Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation* (Carlisle: Paternoster, 1994), 27.

\*2 Bloesch, *Holy Scripture*, 27.

\*3 G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics*, 118-119. Anthony Thiselton, "Authority and Hermeneutics", 135 に引用。

\*4 ガダマーによる聖書解釈学の考え方は、上田光正『聖書論』（日本キリスト教団出版局、1992）、284-96 頁。「ブルトマンの実存論的解釈のように、テキストを解釈者自身の持っている『問い』や『前理解』によってあらかじめ狭い視野の中に閉じ込めてしまうというようなことはせずに、異質的なものをあくまでも異質的なものとして、すなわちその『他者性』（Andersheit）において、解釈者の地平から隔たったままの状態にして置く努力の必要性と正当性」（288 頁）。



大きいという意識に立つべきだと。

しかし同時に、キリストは、他に見る宗教家のように偉大な教えを經典に残して去って行かれた、復活して今も生きて、御言葉を通して今日の私たち語られる。同じように神は、言葉の啓示を通して一度語られたのではなく、その言葉を用いて今も語られる。それが言葉の力である。このように考えていくと、聖書のみことばには、決定的・歴史的真理としての性質と共に、今日と将来に向けての開かれた神との交わりが含まれていると考えるべきであり、御言葉は単に天からの啓示を地の人が受け取るだけという一方通行の伝達ではなく、読む者・聞く者を巻き込んでいくという今日的地平をも含んで理解されなければならない。ウォルター・ブルグマンは次のように述べている。「聖書を読むということは、事柄を『主-客』で捉えることを放棄することです。それは私たちに『聖書』を、取り扱われ、分析され、学ばれ、解釈されるだけの『本』と考えることをやめるように迫ります。」読者が聖書の言葉に向かっているのではなく、聖書が読者に迫っているという信仰に立つとき、「私たちがテキストを解釈するだけでなく、翻ってテキストによって解釈されるものであることを、逆に発見する」\*1という。

## 7 聖書信仰の終末論的地平

御言葉の今日的地平だけでなく、終末論的地平もまた大いに重んじられるべきであろう。シセルトンは、ランドルフ・テイトが述べる三つの地平（すなわちテキストの背景の地平、テキスト自身の地平、テキストが影響を与える今日的地平）が統合されるときに、解釈は健全なものとなる\*2と述べたことに加えて、第四の地平、すなわち終末の地平を導入すべきことを教える。御言葉の解釈は常に誤ち得るという現実を抱えながらも、私たちが御言葉の真理が実現することが希望できるとしたら、それは「今日的地平にあって働いておられる聖霊への開かれた態度と共に、特に聖霊の将来の働き、すなわち現状においては的確であろうと考えている私たちの理解をさらに変貌させて、終末 (eschaton) において神の最終的な裁定と同一のレベルへと引き上げていく力に開かれていること」\*3が求められる。

先に紹介したボウカムが、聖書が大きな神の物語であり、そこに私たちの小さな物語が取り込まれて、神の国という終末が実現していくと述べたとき、彼は「聖書の大きな物語は未完成のままであることを強調することは重要である」と述べている。聖書が未来を語る時、その表現は想像力に富み、文字通りに解釈することは困難である。さらに神が意図しておられる結論へ至るには、多くの未知の過程をたどらなければならない。そしてその過程の中で、いわば私たち自身が物語の次なる章を記すようなことが期待されているという。「その目的のために、聖書の大きな物語全体は、私たちがそれぞれの場面で従うべき方向性を提示するという意味で権威を発揮する\*4。」

同じような聖書理解に立つ N. T. ライトは、ボウカムによる終末論的理解（神の国はすでに到来し、またやがて完成される）をさらに深く聖書理解の中に織り込んでくる。まずライトは聖書を近代の時代のような理性を支えとした真理の基準・情動的真理という考え方を敬遠する。「『聖書』という言葉聞いて、すぐにキリスト教のルールブックを考えてしまうと、聖書がどのように機能するのかについて包括的な議論に関心を払わなくなってしまう。そのとき、その人物の趣向性によって、ルールブックには疑いなく全的に従うべきだとか、逆にそれらすべては現代では意味をなさない、というような偏狭な域を出ることはできない\*5。」

その上で、ライトは聖書を、それを通して聖霊が私たちを神の国に引き込み、神の国の具現のために私た

\*1 ブルグマン、『聖書は語りかける』、224 頁。

\*2 W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody: Hendrickson, 1991).. またシセルトンは、この三つの地平の融合を実現しようと試みた本として、N. T. Wright, *The New Testament and People of God* (London/Mineapolis: SCM/Fortress, 1992), 29-144 を挙げている。

\*3 Theiselton, in *A Pathway into the Holy Scripture*, 123.

\*4 Bauckham, *Scripture and Authority Today* (Cambridge: Grove Books, 1999) , 11.

\*5 N. T. Wright, *Scripture and Authority of God*, 27-28.

ちを整える「恵みの手段」とみなしている。いわば、敬虔主義の時代のように聖書の救済論的機能を重視しながら、ライトはそこに終末論的意義を加えている。「使徒的文書、いま『聖書の言葉』として書き留められているものは、単に世界のすべてに神の国が到来することについて記しているのではない。それは、そのことが実現する方法の一部であって、そのようにして神の国へと引き込まれた者たちがキリストに似た者と変貌していくことが実現する方法の一部である\*1。」(下線筆者)

## 結びにかえて

こうしてポストモダンのコンテクストにあって展開されている聖書信仰の可能性を概観してみた。それは、あたかもポスト近代やポストリベラリズムの様々な潮流を福音主義の聖書信仰という小さなバケツの中に流し込もうとしているかのように思えるかもしれない。だが、バケツはそもそも歴史的に考察してみれば、それほど小さなものではなかった。のみならず、新たな視点は、今後の聖書信仰の可能性を引き出すことができるはずである。

1974年のローザンヌ誓約・第二項「聖書の権威と力」に自らのコメントを加えた、F.F. ブルースは、第二項の「聖霊はご自身の真理を……新鮮に理解させるために……神の多様多彩な知恵を全教会に明らかにする」との宣言文に、次のようなコメントを残しているが、それを引用して、本稿を閉じることにする。

『多様多彩な神の知恵をさらに明らかに』という表現は、1620年に新大陸に向かおうとするピルグリム・ファーザーズに向けてライデンのジョン・ロビンソンが述べた表現を彷彿とさせる。ロビンソンはあまりに多くの人々が、たとえばルターやカルヴァンといった過去の偉大な指導者たちによって育てられ教えにしがみついている傾向を嘆き、それと対抗するように自分は、神が『ご自身の聖なる国からさらに多くの光と真理を輝かせてくださる』ことを信じると宣言した。」

この言葉は、ブルースの含蓄のある「聖書信仰」を象徴しているように思う。歴史の中で聖霊の働きによって生み出された聖書は、同じ聖霊によって常に今日的課題に神の言葉を新鮮に語りかけている。その意味において、ローザンヌ誓約を含めて過去の偉大な信条や信仰告白は過去の知恵と現在の洞察の集大成であるとの現実を軽んじることはできないが、それでも、過去と現在から語りかける神の言葉の理解は、「来たる世代が聖書の中に発見するさらなる真理」の代用とはならないと記している。「聖書それ自体は、しっかりと歴史に根ざしているが、歴史という基盤に制限されるものではない。つまり、聖霊は常に新しい力をもって語り続け、新しい時代の課題に神の言葉を語り続ける」と。

聖書信仰の中に、そこまで聖霊の働きを織り込んでいくとき、聖書を通して「新しい世代」「さらなる真理」「新しい時代の課題」、そのすべてに聖書は神の言葉として関わっていること信じて、聖書信仰そのものを新たにしていく必要がある。事実、それぞれの時代が、それを新たにしてきた。

(インマヌエル高津教会牧師)

---

\*1 N. T. Wright, 57.