

〔シンポジウム〕

福音主義の立場に立った聖書釈義の諸問題

—その方法と展開—

神の言葉伝達の手続きを求めて

—神学会議シンポジウム—

コーオーデイネーター 服部嘉明

創立十周年を記念して開かれた今回の神学会議の主題「福音主義の立場に立った聖書釈義の諸問題——その方法と展開」にそつて、シンポジウムは、原理、周辺、展開という三点に焦点を合わせた三つのグループの発題講演者群に分けられた。第一シンポジウムでは、福音主義に立つ場合、聖書釈義に当たつてどのような原理的なことを、どのように位置づけるべきかに關して論じられた(司会、西満氏、発題講演者、服部嘉明氏、舟喜信氏、西満氏)。第二シンポジウムでは、神の言葉の啓示は、歴史的(時代的、文化的)現実の中で与えられたものであるゆえに、聖書の釈義は、その周辺と考えられ得る古代オリエ

ント学、考古学、言語学(特に比較言語学)、地誌学、比較思想史などの諸分野の正しい位置づけとの関連を無視することなくなされねばならないことが論じられた(司会、丸山忠孝氏、発題講演者、久保田周氏、津村俊夫氏、鍋谷義爾氏)。最後第三シンポジウムでは、第一、第二シンポジウムを踏まえて、釈義の具体的な展開として、それらの(神の言葉の)伝達の手続きを、如何に有効的に、正しく「伝達」という営みの最終段階とも考えられ得る説教において適用すべきかについて論じられた(司会、泥谷逸郎氏、発題講演者、尾山令仁氏、国吉守氏、吉岡繁氏)。

全体としては、聖書釈義における、原理、周辺、展開、という有機的関連性を重要視しながら、神の言葉の伝達という極めて重要にして、福音主義神学を主張する場合に不可避である課題と、このような形で取り組んだ今回のシンポジウムは、この神学会議の準備委員会の冒頭から、権威ある神の言葉である聖書が、教会と、この世に如何に正しく伝達されるか、特に十全

靈感を主唱する立場からの基本課題として、会議の中心を占めるものと考えられて来たことであった。もちろん、このようなシンポジウムは、取扱われている内容の性格上、分科的な少数人数に分けられたグループでの更にもう一步突っ込んだ釈義にかかわる神学上の問題にまで触れられるべきであったかも知れない。シンポジウムの席上において交わされた活発な質疑応答の中にもそのようなことを参加者の或る人々は意識されたであろう。創立十周年を記念しての神学会議であり、福音主義神学が、健全な発展をなし遂げ、キリストの教会に仕えることのためには、今後更にお互の研鑽が必要であり、次の機会に、そのような点をも含めて、主権者なる神に喜ばれる学究が評され、多くの学会員の中に、そのような課題に対する関心が建德的に喚起されることを願うものである。

以下に載せられているのは、発題講演者の主張点の要旨として、本学会誌のために寄稿して頂いたものである。

ア語)が、決定的に重要視される。もし、神学的(或は、教義学的)聖書釈義という表現が、ひとつの聖書釈義の立場又は、原理を示すとすれば、それと対照的に(対抗的にも)本文主義的聖書釈義こそが、ここで主張される立場である。この場合の本文主義とは、聖書釈義に当って、テキストを有機的に(歴史的、文脈的背景をも含めて——旧約の場合には古代オリエンツの背景など、新約の場合には中間史及び、地中海文化史及び、初代教会史的背景など)重要視する姿勢、または立場を言うのであり、それは textualism であって、literalism ではない。聖書釈義におけるこのような本文主義は、前提的に次の三点を認める。(一)聖書の記述本文は、口伝承及び、記述伝承の過程とともに、歴史的(historical)である。(二)神の主権的摂理のもと、聖書の記述は、目的的に選択されているので、釈義に際しては、そのテキストの文脈の構造を重視する。(三)聖書の記述における言語(原語における)の機能と性格を釈義的に観察、研究、把握、適用する方法論が必要である。

釈義における本文主義は、これら三項の中で、直接関連するものは、第三の点であり、広い意味で文法主義とも言い得る。釈義又は、解釈に当って本文の文法を重要視して適用することは、古くは、アレゴリカルな方法論に反対したクリソストムに見られ、更に、宗教改革者たちによって強く主張された。もちろん現在では、宗教改革者たちの時代とは、言語学、歴史学、社会学、及び考古学などの分野で、近代がもたらした多くの発

聖書釈義における本文主義の確立

服部嘉明

〔序言〕「聖書釈義と福音主義的原理」というこの最初のシンポジウムの表題における「と」は、実質的にその意味するところでは、「の」又は「における」(「聖書釈義の福音主義的原理」)であると理解し、聖書釈義において、福音主義的原理とは、何であるかを論じるのが、このシンポジウム(一)の目的であるとの前提のもとで展開する。したがって「適用」又は「応用」はシンポジウム(二)及び(三)で取扱われる。また、「福音主義的」とは、自由進歩主義的な聖書観に立つ立場に対して、保守伝統主義的な聖書観に立つ立場を指すものとする。

〔本論〕福音主義(信仰)の決定的な原理は、聖書の絶対的な権威が前提的に主張されなければならない点にある。その場合の「聖書の権威」は、本神学会が、その会則の中で唯一の教義的、又は神学的規定としていて、その「聖書の十全靈感」の概念における権威を言うのであって、只漠然とした道德主義的な敬虔主義の立場の聖書尊重の姿勢というような相対的権威を言うのではない。それゆえ、十全靈感を前提とする限り、聖書の本文批評(本文の決定を目的とした)を踏まえながら、その現存する本文(原語としてのヘブル語、アラマイク語、ギリシ

見や、発達のゆえに、随分異った事情にあることは認めなければならぬが、原理的には、本文主義(文法主義)は方法論的にも極めて妥当なものとして適用されるべきである。伝承の過程をも含めて、聖書の記述は、目的であることのゆえに、その記述法においても、表現し、伝達しようとする記述者の意図が、表示されていることを考えるならば、聖書本文に適用されているところの文法的要素を、釈義の方法として取扱うことは当然とも言い得る。

具体的に方法論としては、次のような項目が、旧約においてはヘブル語(又は、アラマイク語)の文法的観点から、新約においてはギリシア語の文法的観点から重要視される。

(A)語彙研究(Word-study)——この方法自体は必ずしも、文法的であるとは言いがたいが、記述されている啓示思想の内容を確実に把握するためには必要であり、また次の文法的釈義研究の側面的資料提供にも役立つ。

(B)文法的釈義研究(Grammatico-exegetical study)——先ず、文型が何であるかを前提的に見極める必要がある。すなわち、旧約においては主として、散文なのか、詩文なのか。新約においては、一般的散文か、書簡的散文か、などに関して配慮しながら、ヘブル語はヘブル語として、ギリシア語はギリシア語として、それぞれ、強調法又は、強意的表現法、更に、慣用語や、導入句の理解、それに加えて文法的にはより複雑と考えられるシンタクスの問題が取り上げられねばならない。

(C) 本文構造の分析研究 (Structure analysis)——聖書の記述における目的記述法は、使用語及び、文法的技巧のみでなく、文の構造、章又は、巻全体の構造面においても、必要に応じて組織的に、あるいは技巧的に適用されていると考え得る。従って、その構造の分析は、釈義の内容を、より明確に把握させる補足的役割を果たす場合が多い。

〔結語〕 聖書の十全靈感を前提として、釈義における本文主義は、啓示思想の把握のために不可欠であり、言葉が啓示として用いられる限り、その釈義における本文を重要視する文法主義的アプローチは、聖書釈義における福音主義的原理としては、中心的なものとして位置づけられなければならない。しかし、釈義として文法的技術を実質的にもつところのこの本文主義の原理は、適用するに当り、最後に、二つの事柄を常に念頭におくべきである。すなわち、(一) 文法的なあらゆる技術の適用は、その取扱うテキストが記されている文脈をよくわきまえながらなされるべきである。そのような個々のテキストの文脈の重要視という姿勢は、究極的には、神がキリスト・イエスにあって(殆ど)完全に啓示された新約的、キリスト論的文脈の中で旧約聖書を解するという伝統的、正統的正典論の福音主義的理解にも不可欠である。(二) 更に決定的な事は、神の言葉である聖書の釈義に当って、かつて靈感をもって記者たちに働き給うた神の霊が、その記された神の言葉である聖書を、私たちが解し、啓示にあずかるうとする時に、私たちの側に、祈りの中に謙虚

聖書の釈義と福音主義の原理

舟 喜 信

いわゆる新解釈学は今日の社会状況とその考え方を反映して強い影響力を持つ。この立場への福音主義の対応という文脈において、J・J・スコットは現代福音主義の問題意識を次のように述べている。「聖書の字義的、文法的、歴史的解釈原理にあくまでも忠実であろうとしつつ、他方伝統的原理は、聖書の啓示が現代人とその複雑な必要に有効に適用されるためには十分でない。」新解釈学の立場では、聖書本文の著者の意味したことを今日われわれが知ることはできない。本文の意味はその主題のうちであり、著者、読者の両者から独立している。同時に両者は本文に深く関与している。だれも、これこそ本文の意味だと云えない。可能な意味は無数にあり、しかもつねに変わりつつある。W・カイザーはこの考え方で結局コミュニケーションそのものが不可能になると指摘する。新解釈学が形を変えつつも強い影響力を持続しているのは、それが聖書と現代との間に想定されたへだたり、関連性の欠落を埋めようとする試みとみられるからである。現代とのかかわりの欠落が問われる背景には、聖書理解にとって不可欠であるはずの信仰体験、聖霊の内的証言の理解の欠落があると思われる。同時に伝統的

に、理解のための援助を、神の霊であり、大教師である聖霊に求めるといふ信仰姿勢が必要だということである。聖霊の援けなくして、聖書の正しい理解はあり得ないからである。

原理に立つ側の釈義、解釈の現実にも問題があったのではない。文法的、歴史的原理によって得られた正確な知識が必ずしもみことばの理解につながらない。この状況をスコットは、福音主義者がその伝統的教理をめぐって、一方で教条主義、他方で相対主義への危険に囲まれた状況と規定する。

字義的、文法的、歴史的、正当な意味での批評的解釈原理そのものを現代の必要に適合しないとして変更しなければならぬ理由はない。しかし、みことばがあらゆる時代の必要に適合する本質をもつことは具体的に示されなければならない。伝統的釈義がこのことを十分果していない状況にあるなら、釈義の方法そのものが問われなければならない。それは原理の問題であるよりは、原理の適用の問題と思われる。しかし原理の表現の仕方に、方法的欠陥を生む可能性があれば、原理そのものの補強も必要であろう。文法的、歴史的、批評的方法によって得られたものがことばの知識に過ぎないのなら、釈義の結果は骨格だけで人間を理解しようとするようなことになる。問題は聖書が生ける神のみことばであると同時に、神のいきたことばであることの理解の深化と、それによる釈義の方法の是正ではないか。生ける神のことばとは、ことばそのものにいのちがあるというだけでなく生き生きとした人々の現実の中で与えられているものであることを意味する。釈義によって得られた真理が、説教において説教者の経験や例話によって補強されてはじ

めて生きたものになるのではない。生けるみことばの釈義であるゆえに生きているということではなければならぬ。みことばの意味はわからなかったけれど例話で恵まれたという人が多い。現実には聖書信仰の講壇にとって正常なことではない。聖書を読みつづつ、読んでいることの中に熱情的に関与するものとされなければならぬ。このことは聖霊の、みことばにおけるみわざに参与することでもあらう。

理想的解釈者とは「あの奇妙な第一世紀の世界に入り、その奇妙さを限度まで感じとり、自らそこに住んでいるもののごとくなるまで歩きまわり、福音がはじめに与えられた人々のひとりとして感じ、考える。そしてわれわれの時代に帰り、発言した真理を、われわれ自身の思想の素材によって肉づけする。」
 伝統的方法に事実問題があるとすれば、その問題克服の方法として聖書神学が正しく定義され、釈義のための学問として改めて位置づけられる必要がある。すでに完結している聖書のみことば全体によって神の目的と意図とを知ることが許されている者が、みことばがはじめて与えられたときそこにおかれていた人々の、なまなましい状況——聞くものかたくなさによって、みことばの意味が全く理解されなかつたという状況も含めて——に自分を置くことが聖書神学の立場だからである。このことはみことばの靈的性格を釈義的に位置づける。みことばの出来事の中に深くかかわることは、教えるものとしての聖霊の働きにかかわることだからである。このことは福音主義において

聖書釈義と福音主義の原理

西 満

F・F・ブルースは聖書解釈の方法を、一般原則と特殊原則の二つに分ける。そこで与えられた課題をこの二つの方法論に従って考えてみたい。

一、一般の原則 聖書を解釈するにあたって大切なことは、
 a 聖書の言語の構造及び慣用語法、b 文学類型の研究、c 歴史的背景、d 地理的条件、e 生活の座などを理解することである。即ち、従来云われてきたように文法的—歴史的—批評的研究（正当な意味での）が大切である。

言語学、考古学等の発達によって聖書、特に旧約聖書の記事が従来考えられてきたよりも遙かに信頼のおけるものであるということが、多くの学者によって明らかにされてきた。しかし、問題がすべて解決されているわけではない。一例を旧約聖書に記されている数字の解釈にしばって考えてみよう。

旧約聖書に記されている数字を文字通りにとるか、象徴的に解釈するかという問題は、実は福音主義の原理とは一体何かということを問わせるような重大な問題を含んでいるように思われる。たとえば、出エジプトの年代には、聖書の数字を文字通

て聖書による聖書の解釈という原則の支配下にある。この原則は神のことばとしての聖書が各部分において矛盾しないこと、神ご自身が自己矛盾されないことを前提とするゆえみことばの靈感の信仰と切り離すことができない。

り（I列六1）に受け取る早期説と、主に考古学的証拠を基にした後期説とがある。今日、保守派の多くの学者たちも次第に後期説をとり入れる傾向にある。しかしもし後期説をとり入れるならば、モーセの生きた年令、士師記に記された多くの数字、その他、関連のある数字の多くは概数かあるものは間違いかであるという考えを受け入れなければならなくなる。

出エジプトに参加した人数の問題はもっと大きな問題を提起する。具体的に壮年の男子だけで六十万（出エ十二37）、すべてを合わせると恐らく二五〇—三〇〇万という数字は、歴史的、地理的にみて多分に無理ではないかと思われる点がある。しかし、もしいくつかの方法で数字を下げるならば、出エ三八24—29の記事はどうしても後代の創作挿入ということになる。さらには、民数記の記事全体に大きな影響を与えることになるだろう。こういった問題をどのように取扱うかは、今後福音派に課せられた課題である。

保守派の学者は、従来批評学者がなしてきたような意味での文献批評はだいたいのところ拒絶してきた。しかし、最近榊原康夫氏が『新聖書注解旧約』の中で論じていることは、従来の保守派の見解から一歩も二歩も足を踏み出したものとして注目される。この詳しい問題点については榊原康夫「五書の解釈をめぐって」、津村俊夫「旧約批評学と榊原論文」、『福音主義神学』9（六一—七〇頁）と、その他に参考として拙論「ヴェルハウゼンからヴァン・スイターズに至る五書批評学の概観とそ

の諸問題—特に族長伝承を中心として』『東京キリスト教短大論集』XIIを参照していただきたい。これらの論争を通して提起される重要な問題点の一つは、福音主義に立つ研究者が聖書を解釈する場合、どの程度までの文献批判をすることが許されるのだろうかということではないだろうか。

二、特別の原則 ブルースは旧約—そして新約聖書を解釈するにあたって、従来とられていた文法的、歴史的釈義は、聖書の文書を正典として解釈するためには十分なものではないと断言する。文法的、歴史的釈義を超越することはできないにしても、矢張り神学的釈義及びその実践面における適用が大切である。ネオ・オルソドックスの学派でこの面の重要性を主張したのはカール・バルトであり、最近ではエール大学のB・チャイルズである。この二人は特に神学的釈義を強調した。また臨床心理学の面からM・ケルゼイが従来の文法的、歴史的、批評的方法論を批判し、実践面への適用を迫る。もし聖書の学びによって人生の変革が起らないのであれば神学は一つの学問的研究にすぎないと彼は主張する。このような考えは勿論新しいものではなく、宗教改革者ルターの初期の作品「テオロギカ・ゲルマニカ」、カルヴァンの「綱要」などにその思想をみることが出来る。

多分、福音主義者はこの点においては他のだれよりも強く守ってきたということが出来る。しかし、J・スコットが「現代

オリエント文化史

——言語における生活様式について——
(出エジプト三・14・その他)

久保田 周

言語も宗教も共に文化現象であることは明白な事柄である。それ故聖書の釈義に関連して、文化現象としての言語がもつ領域と、その言語を通して宗教が表出され形成される領域とは、それぞれの民族の生活様式において一定の型式或いは志向があるように思われる。つまり言語学でしばしば問題となる民族と言語思惟の關係がそれであり、以下においてその角度から問題を掘り下げてみることにする。

一民族がもつ考察と、考察により生じる思惟、及び思惟の結果生じる言語活動の三者間には、第一の事柄の觀察の段階ではどの民族にあつても共通性を保持しているが、觀察の結果生じる思惟行為はおのの民族において既に把握の仕方が異なり、従つて第三段階の言語活動においては、当然のように言語表現並びに理解を異にするという關係が存立するのである。例えばイスラエル民族全体が当初より先験的に所有している思惟行為があり、引き続きそれに応じた言語が形造られるということとを意味する。すなわちどの民族においても思惟行為が共通し

の福音主義者のための聖書解釈における諸問題」(ETS Vol.22)の中で述べているように、従来の解釈ではこの多様化の時代には適用できなくなっていると痛感していることも事実である。

このような時代に生きる私たち、特に聖書を神の誤りなきみことばとして信じている私たちが、一般原則に立ったより正しい聖書釈義をなし、それを私たちの複雑化した社会へとあてはめてゆく作業がもっと押し進められてゆく必要があると思われ

ており、言語表現だけが異なるというのではないのであって、明らかに各民族における固有の思惟行為があつてその表現として言語が成立すると考えられるのである。

この立場に立脚してイスラエル民族の思考を考えてみよう。ここに一つの具体例として神名に関わる問題を考察することによって問題を説明したい。神名についてはヘブル語ではエール、エーリーム、エローハ、エローヒム、ヤーウエ、アラム語のエラーハ、エラーヒーン、そのほかにヤーハ、主の呼称としてアードーン、アドーナインなどがある。中でも複数形のエローヒムと固有名詞となつているヤーウエが他を圧して断然多い。ここで神々を神となす思惟行為がイスラエル民族の根本理念においてそれをゆるす立場があることを認めねばならない。民族の生活様式を言語で表現するとすれば、イスラエル民族の場合には、それがハーヤーに落ち着くのではないかと思われる。例えば神名エローヒムのみを用いないで、エローヒムの三倍近くもヤーウエを使用することは、イスラエルの神名における無名性が一方で強調されつつも、他方では出エジプト三・14「エハイエ アシエル エハイエ。わたしは、『わたしはある』という者である」と言われているように、明らかに神的性格をハーヤーで捉えようとしている点に、われわれはイスラエル民族の生活様式における生成(ハーヤー)理念を想定することができるのである。この事はギリシア人の場合、七十人訳聖書における前掲聖句を「エゴー エイミ ホ オーン」と

しか訳せなかつたところにギリシア人がもつスタティックな有(オン)理念があり、イスラエル民族の理念とは全く別個のものであることがうなずけるであろうし、また別にはインド人が好んで使用し、同時にインドで仏教が発生した時にその中心の言葉となったダルマに、われわれはインド人の保有(ダルマ)理念をそれにあてはめることができるのである。

このように最初に提起した問題、すなわちそれぞれの民族における思惟行為の独自性がそれぞれの民族における固有の理念という形に置き換えることができるのであれば、ここに聖書を釈義する基本的な姿勢として、イスラエル民族のハーヤー理念に注目しつつ、それを逸脱しない釈義の本筋が明瞭になつてくるのである。この事を明確に示すのは「わたしは、『わたしはあゝ』という者である」を示すヤーウエの神名が、何よりも強調形としての複数エローヒムを同時に用いることによつて、神とは何か(誰か)。神とは唯一なるヤーウエであると告白し、他民族が信奉する神々と明確に一線を画する形で述べているのであつて、ここでエローヒムをその複数形の故に平板的にあれこれと無理なこじつけ解釈をする必要は少しもないのである。民族固有の理念を想定する時に創世記一章の天地創造の記録も、決してバビロニア神話のまねごとではないことを、キツチンと共にもっと積極的に論証することができる。かくして言語が常に生活様式(生活行動、思惟行為)の表われの手段として考えられるならば、比較思想論や比較宗教学の基本的態度も、

オリエント文学と旧約研究

——詩篇46の背後に想定されている、
いわゆる『混沌伝承』について——

津村俊夫

聖書を、その書かれた古代オリエント的背景に適切に位置づけるためには、その成立に直接的にもしくは間接的に関わつた、あらゆる言語的・文学的・歴史的諸情報をできるだけ客観的に考察することが不可欠である。しかしながら、現在、旧約学で試みられている「伝承史」の方法は、しばしば、古代オリエント学が提供している情報の一部分だけに基づいて再構成された理論による、主観的な「読み込み」を来している。詩篇46の背後に「混沌伝承」の存在を想定する立場は、その一例であると思われる。

創世記一章の背後に、バビロニアの「エヌマ・エリシュ」における、嵐の神マルドゥクと海の神ティアマトとの「戦い」とその結果としての「創造」(または「宇宙生成」)のモチーフを想定し、この「混沌伝承」の存在を詩篇46の背後にも指摘したのは、H・グンケルである。以来、詩篇46・3・4は、「原初の海に対する勝利」(モーヴィンケル)や、「創造の時の原始の大水」(小林和夫、関根正雄)に言及していると考えられて来

おのずから設定されるわけである。すなわち両者を比較することによつてその異同を知ることが、直接に互いの影響を論じたリ不用意に短絡させたりするのではなくて、両者それぞれの背景にある民族の理念に基づいて、適切に語られねばならないことを意味しているのである。

結論として、ヘブル語が表現する言葉の根底にハーヤー理念を置くことによつて、聖書が訴える神言の特殊性を知るのであるが、逆にイスラエル民族の固有性こそ、かえつて神言の普遍性を示すものであると言ふことができるのである。

た。その結果、小林、関根氏らは、A・ヴァイザーに従つて、この詩篇に「創造」から終末に至る「救済史観を認めるといふ神学的解釈を行うまでになつてゐる。

ここに「創造」のモチーフを読み込むためには、3・4節の背後に「混沌伝承」の存在を認めるだけでなく、「混沌との戦い」と「創造」とが常に本質的に関わり合つてると断定することが必要となる。しかし、「創造」の出来事が記されている創世記一章には、神と「大いなる水」(tehom)との「戦い」(または「対立」)が存在したという可能性はない。その上、「嵐・海」↓「戦い」↓「創造」という図式は、古代オリエントで一般化することはできない。

たとえば、ウガリト神話のバアルとヤム(海の神)の戦いは、その結果として「神々の間における王権の確立」をもたらすことにはなるが、「創造」(または「宇宙生成」)とは無関係である。メソポタミアにおいても、「創造」は必ずしも「神々の戦い」を包含していないし、逆に、「神々の戦い」はその結果として常に「創造」をもたらすわけでもない。また、「原始の水」を征服し服従させる方法として、「魔術」が用いられることもあったのである。

古代オリエントにおいて一般化できない図式を、聖書釈義に機械的に適用することはさけるべきである。聖書本文の中に、無意識的にはあつても、異教的二元論の考え方を導入してはならないのである。

「海」・「嵐」という自然現象を示す語が、古代オリエント文学全体（すなわち、「神話」という一類型だけでなく）において何を表現しようのかを客観的に探ることが大切である。

「嵐」は、実際の「戦争」の比喩的な描写に用いられる場合がある。セナケリブ王の年代記（V: 59, 77）、ラメセス二世の凱歌、トウクルティ・ニムルタ王の叙事詩など。また、『ウル滅亡哀歌』（198-204）では、外敵による攻撃と破壊的行為が「嵐」を意味する多くの語で表現されている。逆に、「戦い」のイメージが、自然界での実際の「嵐」や「洪水」の描写のために用いられる場合がある。たとえば、『ギルガメッシュ叙事詩』XI: 128-131。

「海」や「洪水」の方は、「戦い」そのものよりも、むしろ戦いの結果としての「破壊・破滅」を比喩的に表現するために用いられている。たとえば、アッシリアの歴代の王達（ティグラト・ピレセル三世、シャルマネセル三世、セナケリブ、サルゴン等）の年代記。これは、「洪水」そのものが「破壊的」であるからにすぎない。

このように、「海」・「嵐」・「洪水」という語は、「神々の戦い」や「創造」というモチーフに関係なく、「戦争」や「破滅」という出来事の詩的な表現に用いられている。したがって、聖書の著者たちが、「海」や「大水」という用語によって、「破壊的な」力や出来事を、いわゆる「混沌伝承」とは関わりなく、比喩的に表現したとしても不思議ではない。当時広くオリエン

聖書地理及び考古学

——その聖書解釈における意義について——

鍋谷 堯 爾

われわれが聖書を神のことばとして読むことは、自分が持っている聖書にたいする先入観が、聖書を何度も読むうちにこわされ、修正され、新しい聖書の意味にふれ、霊的な導きと力を得ることに他ならない。われわれが聖書を扱うのではなく、聖書がわれわれを扱うようになってくる時、神が聖書をおして働きかけて下さるといふ体験をするのである。聖書地理や考古学もこの原則に立って考える時、重要な役割を占めていることが判る。一九世紀より本格化した聖書考古学及び地理学の貢献は、とくに下記の五点において、解釈上有意義である。

一、言語学、文法などの進歩にもとづく意味の明確化。

一九世紀においては、主として、アラビア語、エチオピア語との比較言語学が発達し、今世紀になるとアッカド語やウガリット語との比較による語意の研究や文法の研究が進んでいる。こうした比較研究の中で、ヘブル語が、セム語の中で主流を占める最古の語でなく、南カナン語系の一傍系語として、周囲のセム語、とくに種々のカナン語の影響の下に形成されてゆき、しかも前六世紀以後のパピロン捕囚後では、今日まで、宗教用

ト全般に知られていた、と多くの旧約学者が断定している。神話的な「混沌伝承」を、聖書の著者が「非神話化」して、ヤハウエ信仰に適応するように「変形」したのであると考えるべき理由は全く存在しない。

詩篇46は、詩人の置かれている歴史的「現実」を根底からゆさぶるような危機的状況を、「海」・「嵐」という破壊的な力を叙述する言語によって、詩的に生き生きと描写しているのである。釈義から神学へという解釈学的プロセスにおいて、古代オリエント文学の正しい適用が求められている、と思われるのである。（なお、2—8節の文学的構造については、拙論『福音主義神学』第10号、を参照されたい。）

語以外には用いられず、今世紀になって現代ヘブル語として復活した不思議な言語であるという認識であろう。ヘブライ大学を中心としたユダヤ人学者たちの言語研究や、特にウガリット語の研究の発達により、ヘブル語の言葉や文法の意味は今後も更に明らかにせられると期待せられている。

一、年代。

エジプト、アッシリア、バビロン、ラス・シャムラ、さらにパレスチナそのものの発掘により、イスラエルの歴史は、カン定着期から、バビロン捕囚期に至るまで、ほぼ正確に復元できるとようになった。とくに現在も問題となっているのは、出エジプトの年代、士師期の期間、七〇一年を中心としたセナケリブのユダ侵略の年代、エズラの帰還の年月である。

一、聖書歴史、地理、文化的背景の理解。

ヴェルハウゼンの時代には、批評学者たちは、捕囚以前のイスラエル民族は書字法も十分に知っていなかったと考えた。今日、モーセよりずっと以前から古代オリエントでは書字法が高度に発達していたことは考古学の常識である。一方、古代オリエントの世界の大きさが明らかになるにつれ、イスラエル民族は、そうした広大なオリエント世界の中の小さな短期間の国家形成に成功した小民族に過ぎないことも判ってきた。旧約聖書は古代オリエント世界のすべてについて記録しているわけでもないし、また、イスラエル民族がカナンに定着し、国家を形成した時代のすべての歴史的背景を言い尽くしているわけでは

ない。自分たちの歴史、社会、経済生活、文化、習慣などについて、語っていないことが、あまりにも多いのである。考古学的発掘は、国家組織、社会、習慣、技術、産業、交通手段などについて多くの示唆を与えてくれた。そうした中で、とくにオリエントの宗教や信仰生活が明らかにになり、イスラエルの神信仰の特殊性がより明白にされてきた。

一、聖書の記録の間隙を埋める。

今日、デビル、ラキシ、メギド、ハゾルなどの発掘などにより、前一二世紀にカナン地方に戦争の災禍があったことと、じつさいのカナン定着と占領は、聖書に記録されているよりもはるかに複雑で長期にわたっていることが明らかにせられてきた。また、シケムの発掘により、それがカナン定着期に破壊されていなかったことが判り、平和裡にイスラエルの中に編入せられたことが傍証せられた。また、古代オリエント世界の発掘により、ダビデ、ソロモンの王国成立と、その文化や経済的發展は、当時のアッシリヤとエジプトの弱体化の中で、しかも両大國の文化的影響の中で成り立っていることが判ってきた。またナホム書の理解には、ニネベの遺跡の研究が大きな役割を果している。一、聖書の新しい問題点、新しい理解へ道を開く。

聖書は「かくされた面」と「明らかにされる面」の両面をもっている。聖書が判ったと思つた瞬間、そこには判らない一面がかくされている。聖書考古学そのものは、聖書の啓示の真理性の証拠とも反証ともなりえない。聖書の信仰は科学的証拠の

聖書釈義と説教

尾山 令仁

説教については、二つの極端な考え方があつた。その一つは、説教者が説教をするとき、それは神のことはそのものが語られているというものであり、もう一つは、説教者は神のことはそのものを語るのではなく、神のことはをあかししているにすぎないというものである。前者によれば、説教者によってなされた説教は無謬と、いうことを意味し、したがって、それに従わなければ、神に従わないのだという論理が出て来る。後者によれば、説教者の語ることは、神のことはをあかししているにすぎないのであつて、それは説教者の信仰として受け止めておきさえすればいいということにならう。

はたして私たちは、説教をどのように受け止めたいのかあるうか。使徒たちの場合には、たしかに彼らの語ることは、そのまま神のことはであり、無謬であつた。だから、パウロは次のように大胆に述べることができた。

「こういふわけで、私たちとしてもまた、絶えず神に感謝しています。あなたがたは、私たちから神の使信のことはを受けたとき、それを人間のことはとしてではなく、事実どおりに神のことはとして受け入れてくれたからです。この神のこ

上になり立つものではない。エリコの発掘の歴史が示すように、われわれが発掘の結果の上に、聖書にたいする信頼をおいていたとしたら、いつも不安と動揺以外にはないと考えられる。ヨシヤア七―八章と関係してベテルとアイの位置についての論争は今後もつづけられるであろう。しかし一方では、発掘の結果と古文書の解説が聖書解釈に光をあててきた貢献は莫大である。ここでしばしば見落すことは、聖書の従来の解釈と違うような結果を発掘の結果が示す時、こじつけて自分の解釈にあわせようと努力するよりも、むしろ、問題点を整理し、それを深く考えることにより、逆に新しい聖書理解へと道が開かれてくることである。

とは、信じているあなたがたのうちに働いているのです」

(第一テサロニケ)。

しかし、使徒たち後の時代においても、これと同じことを言うことができるだろうか。説教者がどんなに祈り、また努力したところで、その説教が無謬であるとは言えないし、また主観的であることをまぬかれることはできない。そうであるとしたら、説教とは、神のことはについての単なるあかしにすぎないのであるうか。それならば、その説教の権威は、いったいどこにあるのであるうか。つまり、今日の私たちの場合、その説教は、どのような意味で権威を持ち、神のことはであると言えるのであるうか。それは、説教者によって語られた説教が、神のことはである聖書に基づいたものであるときにのみ、その説教は権威を持つていると言ふことができる。その権威は、聖書の真の著者である神から来る。

したがって、正しい聖書説教というものは、説教者自身、聖書が誤りのない神のことはであるという信仰に立っていることが不可欠の要件になつてくる。そして次に、聖書の正しい釈義が必要になつてくる。説教とは、歴史的、社会的に具体的な状況の中に生きている人間に対して、神のことはを語ることであるから、聖書の正しい釈義は、説教における重要な要件といふことになる。新約聖書が完結されて以後、神のことは聖書という形で伝えられているので、神のことは説教は、聖書を説き明かすという形でなされるわけである。ある特定の時代の

ある特定の人々に対して語られた神のことはである聖書を、現代的状況の中に生きている人々に説き明かすのである。

神学もまた、神のことはである聖書を解き明かすという点では、説教と似ているが、説教の場合には、神学の場合と違って、ただ聖書の教理を論理的体系的に論述することで終わるのではなく、それを聞いた人々が、罪を悔い改め、イエス・キリストを信じるといふ人格的応答をするように説得するところにある。ここに、説教のための聖書釈義の視点がある。

聖書の説教が、聖書の説き明かしということになれば、当然、講解説教こそが聖書の説教の形態ということになってくると思う。説教の型としては、これは主題説教と対比されるものだが、講解説教にもかなりの幅があることもまた事実である。章節を逐次追いつながら説教していくものばかりでなく、本文の釈義に基づいて、本文が示している内容を教理的に説き明かしていくものもあろう。しかし、いずれにしても、講解説教における不可欠の要件は、聖書釈義が正しく行なわれ、その上に立つて、なされるところにある。

聖書釈義は、宗教改革以来確立されてきた文法的・歴史的・神学的解釈に則ってなされるべきである。これは、聖書本文が何を語っているのかということを知るための作業であって、説教者は聖書のみことばを解釈するのであるから、このことは第一に必要なことである。

私たちが聖書本文を釈義するのは、聖書の本文の意味は唯一

釈義から説教へ

国吉 守

「釈義から説教へ」が与えられた課題であり、特に「説教」に重点を置いてほしいということである。聖書釈義は多くの場合、説教を目的となされるもので、その意味においてもこの課題は重要な作業である。

説教は人なり。説教者はまずその釈義されたテキストを前に祈ることから始めなければならぬ。なぜなら説教はテキストを用いて自分の思想を展開することなく、テキストによって神の言を伝達することであり、そして説教の目的である「神との出会い」を実現することだからである。これは根本的には神のわざである。だから説教者はこの説教が凡ゆる点で正しくなされ、この説教を通して御霊ご自身が働かれるよう祈らなければならぬ。

説教において中心点を見出すことは非常に大切である。説教者はテキストを熟読し、釈義されたテキストを正しく整理し、ここで神が何を語ろうとしておられるか、メッセージの中心は何であるかを見極めなければならぬ。たとえ立派な釈義がなされていてもただテキストの順を追うだけの、中心を見失った

つしかなないので、それを確定するための作業なのである。つまり、その本文で神が私たちに語っておられることを聞くための基礎作業と言っていいたい。

説教のための基礎作業としての聖書釈義は、文法的・歴史的・神学的解釈と呼ばれる聖書解釈の原則に則ってなされなければならない。聖書の本文を繰り返し繰り返し読み、その語句、文章は、それぞれの言語の正しい意味を辞書その他の参考書によって知り、当時の歴史的状况に照らして理解する。けれども、文法的・歴史的解釈だけで、聖書の意味を確定してしまいうわけにはいかない。聖書は神の啓示の書であって、そういう意味では統一体なのである。だから、聖書全体から意味を決定しなければならぬ。これは神学的解釈法であって、ここにはじめて、聖書本文の意味が確定されることになる。

こうして釈義によって確定された解釈に基づいて、その解釈の説明がなされ、聞く人々に人格的応答を迫るように語られるための適用がなされることになる。つまり、聖書の解釈と説明と適用が出来上がっていく。説教は、それを聞く人々の状況が十分考慮されなければならないことは当然であるが、そのことが優先されるのではなく、みことばの説き明かしが優先されなければならない。みことばは、いつ、どのような人にとっても、生きて働く。御霊がみことばとともに働くのである。だから、説教者は、説教をする時だけでなく、説教の準備をする時から、御霊の御助けによらなければならない。

説教は無味乾燥で力がない。神がきょう、この所で会衆に語りうとしておられることの最大の中心点を見出して語ることが必要である。その時こそまた適切な説教題も与えられるのである。語るべき中心点が複数であってもいくつかのポイントに絞って説教することが大切である。

説教者はイエスの歴史的啓示と信仰の関係を明確に語るべきである。説教はイエスについての寓話や神話を語ることでなく、イエスの歴史を語ることを確信しなければならない。しかも、イエスの生涯の出来事はただ一回限りの、神であり人であるイエス独自の出来事であるゆえ永遠の意義と効力を持つことを確認することが重要であり、説教者は説教によって「キリストの臨在」が常に現実となるよう心掛けねばならない。

説教者がイエスの奇跡について説教する時はイエスの奇跡が事実であるという確信がなければならない。イエスの奇跡が事実かどうかを問うことが説教の目的ではない。肉体的病気の癒しを霊的救いとして説明することだけで果して正しいだろうか。説教者は現在でも神の癒しの力を信すべきであるし、同時にパウロの肉体的とげは三度も主に祈ったのに癒されなかったことも忘れてはならない。神が意志したもうなら現在でも奇跡は起るべき、また神は一般恩寵としての医学の力をも用いることを覚えるべきである。そして、すべての奇跡を通して神に栄光を帰すべきである。

たとえ話の説教は従来比喩的解釈による説教が支配的であった。しかし、今日ではたとえ話は歴史的に解釈されるべきことが強調されている。従ってたとえ話の詳細について深い意味を詮索すべきではなく、たとえ話全体を通して一つの主要な真理と目的を見出して説教することが大切である。

説教と教会形成について、チャールズ・ジェファソンは「聴衆は群衆である。教会は家族である。聴衆は集団である。教会は交わりである。……説教者が按手札を受けたのは、聴衆を引き寄せるためではなく、教会を建設するためのなのである」(『牧会と説教者』六九頁)と言っている。説教は当然新来者や初心者のごことを配慮してなされるべきであるが、説教の目指すところは主の眞の弟子による教会の建設であることを忘れてはならない。

説教とユーモアについて説教者はいろいろと苦心するものがあるが、ルードルフ・ボーレンは「ユーモアはその人間性のゆえに、信仰においても、したがってまた説教においても、生活権利を得ているのである。ただ過ちを犯すことだけでなく、笑うこともまた人間的なことである。」(『説教』一四二四頁)と言っている。しかし、聖書には笑っておられるイエスの記録がないので釈義から直接に笑いは生れてこない。世には愚かな笑いもあるが、説教のユーモアは本質的には復活の希望から来る明朗な笑いでなくてはならない。説教にユーモアを取り入れる時は慎重に効果的でありたいものである。

聖書釈義と説教

吉 岡 繁

聖書釈義とは、聖書本文が本来伝えようとした意味を見出すために行う作業全体を指すと私は考える。その釈義の目指すところは、単なる聖書の語句・文章の意味の解明にとどまらず、聖書のメッセージすなわち福音の明らかな提示である。その場合、福音は教理として提示される。ここに当然、教会の学としての神学の一部門としての釈義の性格が認識されねばならない。さて、聖書釈義に基き教理として提示される福音は、単なる知的命題にとどまることなく、イエス・キリストという人格を提示するものである。キリストこそ福音そのものである。聖書釈義が、このように、聖書の語句・本文の研究を通して福音の教理を明らかにし、究極的には福音そのものでありたもうイエス・キリストを提示するとき、聖書釈義は説教と統一的有機的関係をもつことが明らかになる。

説教は、この福音を内容として伝えるものであるが、その本領は「曾って」「彼処(かしこ)で」神の民に語られた神の言葉を、「今」「此処に」立つ神の民に語られる神の言葉としてとりつぐことにある。神は、夫々の時代に、それぞれの特定の歴史的文化的社会的状況の中にあつた教会に対して、み言葉を語ら

最後に説教準備について考えてみよう。ボン・ヘッファーは「説教(原稿)は遅くとも火曜日には着手され、そして遅くとも金曜日には仕上げることが原則であろう。説教のテキストは、日曜日には考え始められ、月曜日には確定されることがのぞましい。……説教の準備には十二時間をついやすことが適当な目安である」(『説教と牧会』四七頁)と言っている。現在の牧師たちにとってこのとおり実行することは困難であるかも知れない。しかし牧会者の第一の任務は「もっぱら祈りと御言のご用に当ること」であることを今一度確認し、日本の教会の講壇がさらに強められ、高められることを祈りたい。

れた。口頭で伝えられたものもあり、文書で伝えられたものもあるが、現在それらは文書化されて聖書としてわれわれに与えられている。それは、現在の日本の教会とは異なる歴史的状况の中におかれた教会に対する神の言葉である。その固有の意味を明らかにするのが釈義であるが、その福音を現在の教会への神の言葉として翻訳することが説教の務めである。歴史的状况を超えてある普遍的な神の言葉を、今ここにある教会に適用するのである。聖書の神の言葉の現在化が説教の本領である。この作業は普通「適用」applicatioと云われている。

スポルジョンは「適用が始まる時説教が始まる」と云う。さて適用はいつ始まるか、伝統的に説教の要素としてテキストの説明 explicatio と適用の二つがあるとされる。この説明というのは釈義の説明伝達である。この説明と適用の関係について、しばしば二元論がみられる。すなわち、適用は説明が終わってから始まるという考えである。この場合、テキストから教理がひき出され、それが適用されていく。教理をテキストからひき出す作業は論理的であるが、それ以後テキストが語られた歴史的状況が捨象され、教理という状況を越える普遍的価値をもつ命題が説教者の主観によって適用されていくところに、適用が恣意的になる危険がある。説明と適用との関係についても一つ一つの誤謬は、テキストの歴史性を無視して適用することである。この場合、適用は全く説教者の恣意に基き、それがテキストの説教をも曲げる危険がある。アレゴリカル解釈はその例

であろう。これは又しばしばスピリチュアルと云われて、表現はよいが、その内容は全く手前勝手な想像にすぎないものが多い。

私は、適用においても聖書の規範と手続きに従うべきであり、そこに説教を語られた神の言葉として權威づける道があると信じる。すなわち、聖書は特定の歴史的状况において語られた神の言葉を伝えているが、その歴史的状况は現存しない。説教においては、その状況を捨象してそこから普遍的価値をもつ福音を抽出して、それを現在の状況にあてはめるのであるが、その場合、普遍的福音が會つて特定の状況に対して適用されたその手続きと方法を見出して、それに従つて現在への適用がなされるべきだと考える。時間と空間の距りを越えて、このような方法を可能にするのは、人間の歴史の過去と現在の間に存在しているアナログアであり、その媒介となるのは歴史性と人間心理の統一性である。更に、聖書時代と現代との歴史的现实又は心理のアナログアの成立は、歴史と心理の支配者である唯一の神の支配と人類の共同性、及び救済史の連続性を認めることに依存する。このアナログアが浅薄であると適用は恣意的になり説得力をもたない。従つて、説教においては、聖書の歴史的研究とともに、福音が宣べ伝えられる対象としての現在の社会的状況の分析説明が必須となる。そのためには、様々な人間学的方法が用いられるが、その何れもが相対的であることを免れ得ない。説教において、福音告知の対象となる現実的状况

は、究極的には人間学的に解釈されたものではなく、神学的に解釈された罪の現実であることが明白に認識されねばならない(ローマ書一章後半のごとく)。現実的状况についての人間学的解釈は勿論排除されない。むしろ、罪の現実についての神学的認識の経験的論証として役立つ。説教は、どんな現象的状况にもかかわらず、本質的根源的に罪の世にあるこの現実に向つて、キリストにある救いの福音を語る。