

詩篇研究の一考察

——詩篇八篇を一例として——

鍋谷堯爾

一 序論的考察

「過去一世紀における詩篇研究が旧約解釈に及ぼした影響を振り返って眺めてみると、その役割が脇役から主役のそれへと変わっていった様子がわかる」(R・E・クレメンツ)の短いことばは、旧約批評学といえれば関心はモーセ五書批評であって、それゆえ福音主義の立場に立つ弁証も主として五書批評や六書批評に向けられていればよいという安易な考え方に反省を促すものである。福音主義神学会の学会誌を一号から十二号まで見てみると、詩篇に関する論文が二つある。ひとつは第三号、西満氏の「詩篇における永遠のいのちの思想」である。西氏は詩篇一六篇の解釈をしながら「シェオール」という言葉の意味を探るといふ手堅い論文である。今ひとつは、第七号油井義昭氏の「詩篇九三篇考—ウガリット文学の光との関連で」である。油井氏は、詩篇九三篇とウガリット・テキストとの比較研究から、詩篇成立年代が捕囚期後でないことはもちろん、捕囚期前のエルサレム神殿における祭儀の時代よりもっと古い可能性を指摘せられた。その他の福音主義的な立場に立つ詩篇研究としては、やはり新聖書注解である

が、小林和夫氏の緒論は、穩健な立場に立つまゝとて適當である。^②

二 問題の所在

従来、詩篇研究においては、著者と著作年代が問題とされてきた。福音主義的な立場からは、なるべく表題の著者名と作品成立の説明を文字どおり受けとり、従って、著作年代も、ダビデの時代から王国成立の早い時代を考えてきた。これにたいし、批評的な立場では、捕囚期のペルシャ時代から、さらにくだつてマカベヤ時代をも考慮に入れようとする。R・H・ファイファーはつぎのように言っている、「詩篇の大部分は、多分紀元前四〇〇年から一〇〇年までの時代、すなわち詩篇の各部がとりまとめられている間に書かれたもので、それより前の第五世紀の時代のもも少しはある。詩篇の歴史的事実についての問題は、その中に第二世紀のマカベヤ時代の作があるかどうかということではなく、その中に捕囚期以前の作があるかどうかということである。大体において詩篇の示す思想や、信仰や礼拝の様式は捕囚期以後のユダヤ教のものである。個々の詩篇につけられている表題はその年代を示す手がかりにはならない」^③。ファイファーによれば、表題は輕視、また無視してもよいし、または詩篇の内容は世俗化して安易な生活を送るユダヤ人大衆の中での、ごく少数の「敬虔な人々のすぐれた宣言書」^④なのである。

これにたいして保守的な立場のヤングは詩篇の表題について真剣に考慮を払うべきであり、多くの詩篇がダビデの作品であることは疑いないとしながらも、表題に見られる「ダビデの」という用語はかならずしもダビデ著者性の証拠にはならないと言っている、「このことは、ダビデが詩篇の詩の全部を作った、ということの意味しない。詩篇全体がこのような主張をしていない」^⑤。ヤングによれば、詩篇はダビデの時代以後、捕囚の頃までに作られたもので

あり、その最後の編集者はエズラである。そして詩篇は「なによりもまず、個々の信仰者の信仰的要求のための手びきであり、導き手、模範である」^⑥。

こうして見てくると、詩篇研究の問題点は執筆年代とか著者性の問題のみならず、「宗教共同体」を優先して考えるか、「個」としての信仰者を優先して考えるかの問題をも無視することができないということが分ってきた。

三 文献批評から様式史批評へ

ヴェルハウゼンが、文献批評説を集大成した時、その批評はもちろんモーセ五書に向けられたのであるが、その結果、浮き彫りにされてきたのは預言者であった。文献批評の背後にある思想は進化の思想であり、イスラエルの宗教は、もともと遊牧民の原初的なヤハウェ神信仰であった。創世記一章に記されているような唯一神信仰や創造論、宇宙論は、捕囚期以前には存在していなかった。イスラエル宗教の起源はモーセ五書ではなく、カリスマ的な預言者なのである。フォン・ラートはこれについてよく述べている、「ヴェルハウゼンは究極のところヘーゲルの影響を強く受けた。彼はイスラエルの宗教史を理念史とみなし、とりわけ精神的發展という視点によつて叙述した。ヴェルハウゼンに従つて多くの旧約聖書神学が書かれたが、その主題は非常に類似していた。すなわちイスラエル精神の自然的なもの並びに集団性という絆からの自己解放とヤハウェ宗教の前進的倫理化が主題であった。その後B・ドゥームは、この哲学的・神学的基礎に立って、預言者を精神的・人格的・倫理的・創造者的に叙述し、彼らによつてイスラエルの宗教的見解は最高頂・最終的に到達したと考えたのである」^⑦。しかしその後の研究により「このような精神的宗教はイスラエルには全く存在せず、むしろそれは最近のプロテスタント的ヨーロッパ宗教の反映であることが明らか

かにされた」。

文献批評の行きづまりを新しい方法論によって打破し、神学的にも新しい史観の局面を切り開いたのが、様式史批評のグンケルである。グンケルは古代オリエント社会の文学との比較研究により、文書資料を生み出した環境、すなわち「生活の座」(ジツ・イム・レーベン)に注目し、そのためにテキストの様式、あるいは文学類型を強調した。そうすると、ヴェルハウゼンが強調した預言者たち個人の宗教思想や倫理性よりも、民族伝説、神話、うたやことわざの背後にひそむ無名の大衆、すなわち、集団及び共同体が持っていたところに重点がおかれることとなる。

これを五書研究から詩篇研究へと重点をさらに移動させたのがノルウェーのモーヴィンケルである。彼はグンケルの熱心な学徒であったが、預言者と詩篇の関係については、師とちょうど正反対の立場をとるに至った。すなわち、グンケルにおいてはまだ預言者の思想影響が詩篇成立の背景にあるとされていたが、モーヴィンケルは一九一六年の「旧約の王の詩篇」と、一九二一年から二四年の「詩篇研究」六巻において、詩篇の「生活の座」はイスラエルの祭儀にあるとし、祭儀が逆に預言者にも影響を及ぼしたと主張した。彼によれば、まず代表的な「王の詩篇」である四七、九三、九五―九九篇はエルサレム神殿において、秋の新年祭に祝われるヤハウェの即位式が生活の座として想定せられる。そしてこれらの詩篇だけでなく、他にも多くの詩篇が、ヤハウェを王としてあげ、宇宙の王座への再即位を確認するために新年祭用に書きあげられたのであった。モーヴィンケルが主張するように古代イスラエルにおいて仮庵の祭と結びついた新年祭にヤハウェの即位式のドラマが演じられたという史実性については、疑問をいだく学者が多いが、その後の様式史批評および伝承史批評は、モーセ五書を扱うにしろ、預言書を扱うにしろ、祭儀とそれによって継承されていた伝承を考慮することなしには考えられなくなったのである。たとえばシナイ伝承は、その出来事についての目撃者が直接に報告しているものではなく、もともとイスラエルの契約更新祭の祝祭説話であっ

た祭儀伝承の文学的堆積物であって、その契約祭儀が行われたのはカデシ近辺であったとされる。その他、ベエルンバ、ヘブロン、ベテル、シケムなどの聖所に伝えられた祭儀伝承がやがてシロを中心にしたアンフィクテオニー(十部族連合)の祭儀伝承として総合せられ、更にダビデ王国におけるエルサレムの神殿祭儀の中に、変質しながらも受け継がれていった。これらの伝承の個々の資料とその起源に存在する生活の座を追求するのが様式史批評の対象であるとするれば、個々の資料が総合せられ変質してゆく過程を追求するのが伝承史批評であるといえよう。これらの批評学を紹介することは本論文の目的ではないので、適当な緒論を参照されたい。^⑧

この論文の目的は、福音主義的な立場といえは、表題の著者性と説明文に忠実であり、成立年代をダビデ時代に近いものと主張しながら個々の詩篇を敬虔と建徳のために読んでおれば、それで済むものであろうかとの疑問を提出することである。詩篇研究は、個々の詩篇が旧約聖書全体に位置づけられているのみならず、その研究が旧約聖書全体の理解にも影響を及ぼすような積極的な読み方が、福音主義的な立場と言われるものによってなされないであろうかという問題提起なのである。そして、そのひとつの鍵は、「個」にたいして「集団」あるいは「信仰共同体」の優位性をどこまでとり戻しうるかにかかっていると思われる。そこで詩篇八篇研究を一例としてとりあげてみるが、当然それは全体をとおして同じレベルで講解するのではなく、問題点の指摘にとどめられる。また、なぜ詩篇八篇を選んだかについては、叙述そのものが答えるであろう。翻訳は新改訳によることにした。

詩篇八篇研究

1 表題について、著者性および成立状況について

「ダビデの賛歌」。詩篇の中には「ダビデ」の名がついている表題が七十三ある。この原語は「レ・ダビド」であり、前置詞の「ラーメド」は、「の」とも「のために」とも「に属する」など広義に訳しうることはであって、かならずしも直接ダビデ自身の作品であるとする必要はない。むしろ問題は、ダビデの行為に関する説明文であって(三、七、五一など十三篇)、詩篇三篇や五一篇をこの説明どおりに解釈するかどうかによって、大きな解釈上の相違が生じてくる。詩篇八篇の場合はかならずしも「ダビデ自身の作品の詩」と訳す必要はなく、「ダビデの権威をもつ」あるいは「ダビデの精神を生かした賛歌」と訳してよい。

ルターとカルヴァンは、もちろん作者をダビデと考えている。興味深いことは、ルターもカルヴァンもダビデを預言者と呼んでいることである。とくにカルヴァンの場合には、ダビデと預言者が交互に使用されているのであって、日本訳ではダビデが二十三回使用されている間に、預言者が七回用いられている^⑩。

批評家たちの成立年代および状況についての意見にはかなり相違があるが、ICCはベルシャ時代中期、すなわち、前四百年代のものと考えている。アンダーソンは、この詩篇の「生活の座」を設定することが非常に難しいこと、また、創世記一章の祭司典資料がこの詩篇に先立つものか、その反対なのか、それとも、両者をもっと古い資料によったのか、三つの可能性について決定的な根拠がないので成立年代についても決定的なことが言えないとしている^⑪。

2 文体および構成について

この詩篇は、はじめとおわりに「私たちの主、主よ。あなたの御名は全地にわたり、なんと力強いことでしょう」という同一表現があるので、これがテーマになっていることがわかる。そしてギテトの調べにあわせ、聖歌隊の指揮

者は何回も輪唱させた。イスラエル人の賛美の仕方は、出エジプトの時のミリヤムと女たちの歌い方によく示されている。「ミリヤムは人々に答えて歌った」(出エジプト一五・二一)。「答える」は「和する」の意味である。それは現代音楽の和音でなく、交唱である。一人のリーダーが歌うと、女たちがそれに和して答え、さらに会衆が和して答えるということを繰り返す。繰り返してあきることがない(参照イザヤ二章、黙示録五・九―一四)。そして交唱の中でテーマを中心として思想も転回する。八篇の文体を見ると「天」と「地」が交互に現れていることが分る。

一節前半	地
後半	天
二節	地
三節	天
四―九節	地

しかし、前述のように、一節前半と九節がこの詩篇全体の主題であることが分ると、その構成はつぎのように改められなければならない。

一節前半	テーマ
後半	天
二節	地
三節	天
四―八節	地
九節	テーマ

そしてテーマの内容は「私たちの主、主よ。あなたの御名は天地にわたり……」でもなく、「あなたの御名は天にわたり……」でもない。普通ならば、神の栄光は、天を仰いで賛美すべきであろう(参照ルカ二・一四)。しかし、ここでは天でもなく、天地でもなく、実に地において主のみ名があがめられることが主題となっている。神のみ名は天においても地においても尊く、その栄光は全宇宙に満ちているが、基点は地、しかも、地上でいと小さい人間、しかも幼子と乳飲み子の口の賛美にしばられているということが、この詩篇の文体と構造が第一に示していることである。このような微妙な構造上のニュアンスまでを表現しうる主題をつけている注解者はいない。多くの注解者は主題なしで講解をはじめているが、それでも、いくつかの主題を見てみると興味深い。

ヴァイザー 「創造神と被造物」

アンダーソン 「全被造物は神のみいつを反映する」

浅野順一 「人の子の栄光」

矢内原忠雄 「星を仰ぎて」

関根訳 「創造」

3 創造伝承との関係

つぎに三―八節にある創造伝承を創世記一章のそれと比較検討してみよう。

詩篇

創世記

八篇三 天

一章七

三 月と星

一章一六

四―六 人

一章二六―三〇

七 羊、牛、野の獣

一章二四―二五

八 鳥、魚、海路を通うもの

一章二〇―二一

用語的に見ても、構成から見ても、ここで作者が、創世記一章を考えていたことはたしかである。創世記一章を天地創造の順序に並べかえてみると左のようになる。

創世記一章

詩篇八篇

一―五節	第一日	光	
六―八節	第二日	大空	三節
九―一三節	第三日	地と海と植物	
一四―一九節	第四日	日、月、星	三節
二〇―二三節	第五日	魚と鳥	八節
二四―三一節	第六日	野の獣、家畜	七節
	〃	人	四―六節

右の図表から創世記一章の伝承、または、伝承の資料が詩篇八篇作者のもとにあり、これを「人」を中心とした順序に並べかえていることが推測せられる。ではいつ頃から創世記一章にあるような伝承は現れたのであろうか。それは文献批評家たちが主張するように、捕囚期において現れ、祭司典資料として結実したのであろうか。それともモーセが天啓を受けて機械的に記述したのであろうか。はたまた族長たちがユーフラテスの流域地区から、カナンの地に携えてきたのであろうか。

筆者の考えによれば、様式史批評によっても、伝承史批評によっても、古代オリエントの比較宗教によっても、このような天地創造の唯一神論とその神による宇宙の起源が解明せられることは将来もないと考える。しかしまた、聖書の記述を今日の科学的成果と照らしあわせ、創世記の記述が、他のあらゆる宇宙起源に関する仮説を論駁しようと考え、自分と違った意見をすべて異端呼ばわりするのも考えものである。創世記の記述において一日は二十四時間であったとは言われていないし、紀元前四〇〇〇四年に世界ができたとも言われていないし、エデンの園の理想的な状況は、(たとえばすべての動物が草を食べ、蛇が這わずに跳びまわり、素裸で寒くもなく、恥ずかしくもない男女の姿など)今日のわれわれの想像を超えている。これらは口伝承として継承せられる前段階の状況であるから(人間が造られる前の天地創造の経緯については目撃者はいなかった)、これらは、神の啓示として信仰の対象としてわれわれの前におかれている。「創造物語は『過去へ向かつての預言』であるということによって、もっともよく真理をあらわすことができる。モーセは預言者であった。聖書はそう呼んでいる(申命三四・一〇)。神は預言者たちに世界がどのようにして滅びるかを示されたように、預言者のひとり過去を見させ、時のはじめに、世界がどのようにして存在するようになったかを示された」(ウィスロフ^⑩)。ここでは預言者モーセにたいし、預言者ダビデが傍証者として立っていると考えることができる。そして、これらの預言者たちが「過去へ向かつての預言」において示していることは、世界のはじめから、人類は、まことの有神論者とそれ以外の者との二つに分類せられるということである。愚かな者は「神はない」と考える(詩篇一〇・四、七三・一一など)。また、神は存在しても遠くにおられ、人の思いや行動に干渉しえない無力な存在であると考える(詩篇二・三、一〇・三)。まことの有神論に対決するものは、たんなる無神論だけでなく、多神教であり、あらゆる種類の偶像礼拝であった。偶像礼拝の色々な形、すなわち、太陽神信仰、先祖崇拜、精霊信仰、拜金思想、偉人崇拜などはすべて天地創造の唯一神信仰とあいられない。創世記伝承と詩

篇八篇は、人類歴史のある段階に至ってから、このような有神論者とそれ以外のものが分けられるようになったのではなく、人類歴史のはじめから、このような二種類のグループの人たちしかなかったということを示しているのである。

4 幼子と乳飲み子たちの口によって

創世記一章の伝承についての年代的議論はさておいて、聖書全体の証言するところは、人類歴史のはじめから、天地万物の創造神による創造伝承は、すべての人間を、これを信じる者たちと、そうでないものとに区別した。今日のわれわれはもはやその歴史を再構成する十分な資料も手段も持っていないが、ノアの時代も、族長時代も、創造伝承は人間の宗教的実存に決断を迫るものであったことが、たとえばヘブル人への手紙一章から推測せられるのである。それではこの詩篇作者が、創造伝承を受け継ぎながら、ここで順序を変え、ひとつのテーマのもとに語ろうとしたことは何であろうか。この詩篇以前の多くの信仰者たちも、天を見上げ、月と星を見ながら、天が神の指の作品であり、月と星が神によって設けられたことに深く感動したにちがいない。また、おりにふれ、小さい人間が、被造世界を治めるものとして創造された不思議さを思いめぐらしたにちがいない。

われわれが、第二項においてテーマを中心に文体構造を検討した結果分ったことは、この詩篇の焦点が地上の人間の、しかももっとも小さい幼子と乳飲み子の口におかれていることであった。もしこの詩篇の作者がダビデであったとしたら、彼が王位につき、宮殿に住み、国を大きくした後も、神の前での徹底的な謙遜さをもっていた証言としてこれを見ることができる。それはサムエル記第二、七章一八節以下の彼の祈りや、二二章の賛美からもよく知ることができる。天地創造の唯一神信仰は、神学者や祭司よりも、幼子や乳飲み子によって舌先も回らぬままで賛美として

うたいあげられる時、最大の敵も敗退するということを明らかに示したのである。カルヴァンは幼子について、これをとくにすぐれた魂の保持者であるとか、霊的に生まれ変わった者であるとか、七歳位までに年齢を引き上げるとか、さまざまの解釈上の工夫を廢して全く文字どおりにとるべきことを主張する。そうすると、このテキストの中心は幼子ではなく、この世のもっとも弱い者すらも用いて、敵をうち破られる神の全能に強調点がおかれなければならない。唯一神信仰は、形而上的な神学研究や、宗教的体験や、洞察など、人間の側からくるものではなく、神の全能による。この思想を鍵として創世記一章の六日間の創造伝承は再構成された。詩篇八篇がうたいあげられる時、創造伝承は二重の信仰的構造をもって信仰者の姿勢に問いかける。賛美をするものは、まず天地創造の唯一神信仰を告白しているかどうかをまず問われ、つぎに自己の徹底的な無力さのうちにそれが受けとめられているかを問われるのである。

5 イエスによる解釈

マタイの福音書二一章を見ると、イエスが受難の主日に、エルサレムに入城される物語からはじまっている。群衆は、ろばに乗って入城されるイエスを「ダビデの子にホサナ」と叫びながら出迎えた。翌日、イエスは神殿に入り、商売人を追い出し、盲人や足なえをいやされた。祭司長や律法学者たちは、神殿の庭で、子供たちがイエスに向かって「ダビデの子にホサナ」と叫びつづけているのを見て立腹した。彼らはイエスに「あなたは、子どもたちが何と云っているか、お聞きですか」と詰問した。これに対してイエスは「聞いています。『あなたは幼子と乳飲み子たちの口に賛美を用意された。』とあるのを、あなたがたは読まなかったのですか」と答えられた。これは言うまでもなく、詩篇八篇二節の引用句である。

しかしこの引用の仕方の背後にある事情と意味についてよく考えてみなければならぬ。イエスは「詩篇八篇二節に書かれているように……」とおっしゃらなかった。まして「新改訳の八三六ページ」などとは言っておられない。そこには旧約のみことばがどこでも血となり肉となった世界がある。イエスの側から自由な聖句引用がなされていないとすれば、それを聞く側にも、すぐそのみや文脈や問題点を思い浮べられる素地がある。それは、律法を専門とするラビたちとの間だけでなく、一般人との間でも見られるところである(マタイ一・一〇など)。イエスがユダヤ人として生れられたということは、単なる民族的な所属の問題ではなく、旧約聖書が神の言として受容せられ、伝承として人々の思いと行動を絶えず規制していたような共同社会を前提としていたことを意味している。聖書のひとことが発せられれば、それが聖書のどこに書かれており、何を意味し、それを背景にしてイエスのなした新しい神学的な解釈が説明抜きに通じるような人々が存在した。それはイエスの敵と言われる人たちであってもそうなのである。ここで注目すべきは、マタイの福音書二一章一六節の「賛美」はギリシヤ語七十人訳の「アイノス」(賛美)からの引用であることである。ヘブル語テキストは、「オーズ」であり、新改訳は「力」と訳されている。イエスはアラマイク語を話されたので、ヘブル語テキストに従って「オーズ」と発言せられたものを、マタイが編集者の意図をもって、七十人訳ギリシヤ語によって書き記したのであろうか、ここには難しいテキストの解釈の問題がある。しかし、重要なことは、テキストそのものではなくして、テキストが引用された時の話者の意図が問題とされていることであって、聖書のテキストそのものの権威は、ここでの共通基盤になっていることであり、それはイエスが対決せられたユダヤ人社会においても、初代キリスト教会においても同じであった。

6 ヘブル人への手紙二章六―七節における引用

創世記一章に示されているような創造伝承が、信仰者の群によってダビデの時代にまで語り継がれ、さらにダビデの解釈によって詩篇八篇としてうたいあげられていることをわれわれは知った。それが実にイスラエルの共同社会の中に捕囚期、ペルシヤ時代以降、イエスの時代まで、人々の間に、天地創造の唯一神信仰の決断を迫る聖書伝承として存在していたわけであるが、棕櫚の主日において、ほめたたえられるべき神の栄光は、今十字架において死のうとして現れ、昇天せられ、聖霊が下って教会が誕生した後、詩篇八篇は、さらに新しい意味をもって苦難の中にある初代教会の信徒たちの群に受け継がれたのである。そこで詩篇八篇四―六節とヘブル人への手紙二章六―七節におけるこのことばの引用を比較してみよう。

詩篇

人とは、何者なのでしょう。

あなたがこれを心に留められるとは。

人の子とは、何者なのでしょう。

あなたがこれを顧みられるとは。

あなたは、人を、神よりいくら劣るものとし、

これに栄光と誉れの冠をかぶらせました。

あなたの御手の多くのわざを人に治めさせ、

万物を彼の足の下におかれました。

ヘブル人への手紙

人間が何者だというので、

これをみこころに留められるのでしょう。

人の子が何者だというので、

これを顧みられるのでしょう。

あなたは、彼を、御使いよりも、しばらくの間、低いものとし、

彼に栄光と誉れの冠を与え、

万物をその足の下に従わせられました。

ヘブル人への手紙が書かれた、年代、著者、宛先については不明の点が多いが、エルサレムから離れた地域のヘレ

ニスト・ユダヤ人に対して、紀元六〇年代の初期に、迫害と試練の中でキリストにある救いの完全性をもう一度確認し、信仰者たちを励ますために書かれたものと言える。著者は不明であるが、旧約聖書に通じ、レビ的な祭儀との比較の中でキリストのあがないによる救いの確実性と永遠性について証言する。一章だけでも旧約聖書から七か所に引用しているが、それらすべては「神が言われた」ことばとして引用されている。ヘブル人への手紙の著者は、旧約書卷の著者がだれであるか問題にしない。ここでの詩篇八篇の引用も、「ある個所で、ある人がこうあかしています」と漠然と言っている。そしてこの引用においては、創造伝承が、明らかにキリストの贖罪論の強調の影にかくされてしまっている。詩篇八篇では、創造の六日間の最後に、創造の冠としてアダムがつくられ、これに地を治める特権を与えてくださった不思議さへの賛美であったが、ここでは最初のアダムではなく、最後のアダムであるキリストについての預言として解釈せられている。詩篇八篇五節での「神」は「エロヒム」であるが、七十人訳ではこれを「アングルス」すなわち「御使いたち」と訳している。また、「いくらか」と訳されていることばは、詩篇八篇五節で「メアト」で程度をあらわすが、七十人訳はこれを「ブラキュー」と訳している。「ブラキュー」には「いくらか」という程度をあらわす意味と、時間に関係させて「しばらくの間」という意味である。七十人訳では、もちろん最初のアダムを考えて訳しているので、「ブラキュー」は「いくらか」の意味であったが、ヘブル人への手紙の著者が「ブラキュー」を使った時は、神の子キリストが「しばらくの間」苦しむと死を味わわれた意味にとったのである。最初のアダムは詩篇八篇にうたわれているとおり、被造世界の王者として造られながら、そのわざを遂行することに失敗した。それゆえ、第二のアダムであるキリストが創造における人間の使命を遂行すべきかたとしてつかわされた。しかしその使命を達成するためには、「しばらくの間」御使いよりも低いものとされ、苦しみと恥と十字架の死を体験された。その死はすべての人のために味わわれたものであるが(九節)、それはまず主の兄弟として選ばれた者た

ちが教会の中で賛美をするところからはじめられる(一二節)。しかし「万物をその足の下に従わせられました」という預言はまだ成就していない。パウロは同じことばをコリント人への手紙第一、一五章二七節に引用している。それは終末における三位一体の神の至高性と支配権の確立を美しく論証している。

詩篇八篇の引用によってヘブル人への手紙の著者が言おうとしていることは、初代教会の信仰者たちが、キリストの死と復活は詩篇八篇の預言の成就であることを知ることであった。最初のアダムとその子孫である全人類が罪のため果たしえなかったことを、キリストは苦しみと死によってなすとげられた。そのことの事実をキリストの復活において見る。これもまた詩篇八篇の預言の成就である。しかし、「万物をその足の下に従わせられました」という預言だけは成就していない。それは教会がその中間期に立っていることを告知する。使徒のあかしによれば、キリストが万物を服従させ、しかるのちに万物を父に帰せられることは確実である。なぜなら、それはみ言によって預言せられているからである。しかし、そのような聖書伝承とそれについての解釈を保持し、また、その預言の一部の成就としての賛美をしつづけてゆくのは教会であり、信仰的共同体なのである。以上のことから、聖書研究が従来おちいりがちなテクニクの強調とは、あるテクニクのある解釈の強調にはかならないこと、そして、私たちはキリストと初代教会や使徒たちの解釈に従っていること、そして、それを受けとり、伝え、告白する主体は、個人ではなく、共同体であることが分った。

むすび

日本におけるプロテスタントのキリスト教会は、明治初期の日本の近代化と、欧米技術文明の輸入と並行して導入せられてきた。それはニューリタンのキリスト教を主流とし、近代ブルジョアジーを担う倫理と、信仰といっても個性尊重型のそれであった。それゆえ、聖書研究も信仰生活も、個人の主観が大きなウェイトを占め、それは日本人特有のメンタリティーを満足させる傾向にあった。入船宣教師が言うようにインドネシア教会の信仰者と対比させれば、旧約中心の唯一神創造神信仰に対比せられる新約中心のイエスの愛信仰なのである。今日においても「微行者イエス」というような、個人の甘えを満足させ、お互いのこころの傷をなめあうのに適している標語を中心にして日本の教会の集りは特徴づけられている。それゆえ、聖書信仰といっても、それは、個人の生活を慰め、家庭を指導するとか、せいぜい五十人程度の交わり中心のサークルのために、とくに新約聖書が喜んで読まれているのであって、雄大な宇宙論を展開し、歴史の中に自分の教会と信仰を位置づけてみるために旧新約全体にあたってみるという視点にかけている。われわれが詩篇八篇研究から教えられていることは、

一 聖書のひとつの部分である詩篇八篇であっても、そこには、神論、創造論、人間論、認識論、贖罪論、教会論、終末論をふまえているのであって、恣意的に、自己のその場かぎりの断片的な聖書引用は、聖書信仰からはずれおそれがあるということ。

二 ルターにしても、カルヴァンにしても、ローマ・カトリック教会の教えの異端性は否定したけれども、教会がいつも強調せられていた。公同教会が、個人に優先することをいつも視点の中においていたわけで聖書はそのために

読まれるべきであった。

三 しかし、彼らもまた、コンスタンチヌス以来の国教会あるいは共同社会型キリスト教の歴史の枠の中で生きていたのであって、有神論とか、唯一神とかを強調したとしても、日本のような仏教、とくに浄土宗信仰の思想が人の心に浸透し、シャーマニズムの連続線上にある天皇制アラヒトガミがまだ深層心理に深く生きていたような異教土壌における宣教と教会形成というものの実感とはちがっていたわけである。聖書信仰を文法的な研究とか、断片的引用のためのお題目としてとどまってよしとしつづけるとするならば福音主義を標榜する教会の方が、聖書研究方法の浅さや展望の狭さのために世俗化する危険も大きいということをおぼえておかねばならない。そしてそのためには、ルターとかカルヴァンなどの宗教改革の原則を無批判に受けついでいればよいというのではなく、それを超える視点というものを前述の意味でいつも確立していなければならぬ。宗教改革以後に歴史的必然性と一部の真理契機をにないつつも欧米社会に発生した教派主義のものの影響を日本という百二十年の宣教地になわされつつ、われわれは、このような教会の具体的現実を無教会派のように切り捨てるのではなく、その現実性の奥にひそむ公同性をみとあししながら、その教会に仕え、その教会が終末の日までみ名を賛美しつづけるために、神学的作業をすすめているのである。

注

- ① R・E・クレメンツ『近代旧約聖書研究史』(教文館、一九七八年)一五六頁。
- ② 小林和夫「詩篇」(『新聖書注解』旧約第三卷)(いのちのことば社、一九七五年)一三六―一四三頁。
- ③ R・H・ファイファー『旧約聖書緒論、第五卷』(新教出版社、一九六四年)二二頁。
- ④ 前掲書、九頁。
- ⑤ E・ヤング『旧約聖書緒論』(聖書図書刊行会、一九五六年)四四二頁。
- ⑥ 前掲書、四四四頁。
- ⑦ 前掲書、四六一頁。
- ⑧ G・フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅰ』(日本基督教団出版局、一九八〇年)一五九頁。
- ⑨ 前掲書、同頁。
- ⑩ 次の二書が適当である。榊原康夫「モーセ五書緒論」(『新聖書注解』旧約第一卷)(いのちのことば社、一九七六年)二四―三五頁。ヴァイザー『旧約聖書緒論』(聖文舎、一九七〇年)八四―一二〇頁。
- ⑪ カルヴァン『旧約聖書註解、詩篇Ⅰ』(新教出版社、一九七〇年)八一―九〇頁。
- ⑫ A.A. Anderson, *PSALMS Vol. 1*, (Greenwood, Atlic Press, 1972), p.100.
- ⑬ C・F・ウェイスロフ『キリスト教教理入門』(聖文舎、一九八〇年)三五頁。
- ⑭ 入船尊『この大なる福音のために』(いのちのことば社、一九八一年)。入船尊『続この大なる福音のために』(いのちのことば社、一九八一年)。

(神戸ルーテル神学校校長)