

## 実践的適用（釈義と説教）

新約聖書における旧約聖書の引用の問題をめぐって

（創世記一—二章、申命記二四・1—4、マタイ一九・3—12）

油井義昭

私達の聖書解釈はどうあるべきか。ある聖書箇所を調べようとする時、本文にどのような目をもってのぞむべきであろうか。これはいつの時代にも提出される大きな問題の一つである。自然主義的前提に立つ近代自由主義は、聖書の權威を否定してしまい、權威を模索するか、無意味という泥沼にはまり込んでしまった。それは「聖書は、ある意見では神の言葉であり、ある意味では人間の言葉である、と言われる。ある箇所にはそれが無い」と言う。④それに對して福音主義キリスト教の最終的權威は聖書であり、「聖書の權威という問題は、究極的には信仰の問題である。だれも聖靈の内的証言の結果としてでなければ、真に聖書の權威を信じ、それに服することは不可能である」と言う。⑤もしも聖書が、実際に無限の神の精神と意志とみ心との表現、あるいは啓示であるとすれば、聖書が提示する富は無限である。

それゆえに聖書が比類のない神の啓示の書である理由を示し、またできるだけ、私達のいだけ信仰の正確さの証明

を提供することこそ、努力すべきことである。しかし、聖書を知るためには、聖書を研究しなければならない。聖書だけが、聖書がどんなものであるかを教える。そして聖書を知ることよってのみ、私達は聖書が教える事柄を信ずるようになることができる。それで、聖書に対して、できる限りよい態度をもち、聖書を最もよく用いることができるようにさせられるために、聖書自身の性格を知る必要がある。これから新約聖書における旧約聖書の引用の例として、マタイ一九・三―12を学び、この中で、聖書が人からの書物ではなくて、神からのものであることを明らかにしている事実注目したい。イエス・キリストが旧約聖書について宣言している事柄に注目する。主イエスの旧約聖書の引用は、どのような状況でなされ、どのような意義があるのか。主イエスが、旧約聖書にどのようにアプローチしているかを知ることが、私達の聖書へのアプローチの鍵になる。イエス・キリストの証言を調べる前提として「キリストは罪を犯したことがなく、その口に何の偽りも見いだされませんでした」(Iペテロニ・22)ということ覚えねばならない。

### 一、問題の提示(3節)

問題の提示に入る前に3節から8節の構造がラビのミドラシの形態となっていることに注目したい。ミドラシは *darash* から派生し、一般に調査、研究、講解の意味を持つ。更に「注解」の意味を持ち(II歴代一三・22、二四・27)、過去においてミドラシは通常旧約聖書のラビの注解と結びついた。最近、聖書を解釈する一方法、活動として広く用いられた事がわかってきた。ミドラシ的方法の本質は、当時の状況に適用したり、意味あるものとするための聖書の現代化であった。ミドラシは、ヘブル語本文の解釈的翻訳(含蓄されたミドラシ)の中に見ることが出来る。

例えば、ギリシヤ語の七十人訳とアラム語のタルグム。更により正式な本文プラス講解型(明白なミドラシ)。例えばラビの注解である。この二種類のミドラシがクムラン共同体の文書の一世紀のユダヤ教に現われる。

新約聖書の明白なミドラシは、クムランの *pesher* (解釈) ミドラシとラビの説明の中に見られるある種のミドラシの両方に類似している。ラビの古代の説明は、新約聖書著作以後数世紀の資料に保存され、その一般的構造において、初代のキリスト教の実践に対して意義深い平行物を提供する。ラビの古代の説明は恐らく説教としてばかりか注解としても起源したものである。つまり会堂礼拝の補足としてばかりか、会堂学校の産物としてである。新約聖書にある諸講解と最も似ている説教のタイプは *proem* ミドラシである。それは会堂で使用され、通常次のような形をもった。(1)その日の(五書の)本文、(2)第二の本文、説教の *proem* つまり開始、(3)付加的旧約聖書の引用、たとえや他の注解を含む講解。最初の本文にきっかけ語によって結ばれる、(4)終りの本文、その日の本文の繰り返しかそれへの言及。

マタイ一九・三―8 に関してもこの *proem* (開始) ミドラシの型を見る。(1)3―5節: 質問、最初の本文によって答えられる。創一・27、二・24。(2)6節: ひっかかり語 *oio, adpof jula* によって最初の本文に関連された講解・説明。(3)7―8a節: 付加的引用(申二四・1)、問題を提起し、説明がなされる。(4)8b節: (作り換えられた) 最初の本文(*dar, aydys*)への結論的言及。マタイ一九・3―8は更に論争の特色をもっている。聖書の意味について学者たち神学者たちとの論争は、福音書が一樣に証言しているようにイエス・キリストの公けの奉仕の重要な部分をなしていた。しかしながら、以下に見るようにイエス・キリストのミドラシは、他のユダヤ教のミドラシと大いに異なっている。彼は当時のユダヤ教ミドラシの本流に挑戦し、律法学者たちのミドラシ、注釈の曲解を払いのけ本筋に戻そうとされたのである。

「パリサイ人たちがみもとにやって来て、イエスを試みて、こう言った。「何か理由があれば、妻を離別することは律法にかなっているでしょうか」。ペレア地方での奉仕では、大勢の群衆はイエスの回りに集まり、イエスは病人をいやした。しかしながらイエスが愛せば愛すほど、心がイエスの愛に溶かされていないパリサイ人はイエスを憎み、その敵対心が激化した。パリサイ人はこれ以前にも登場する（三・7、五・20、九・11、34、十二・2、14、24、38、十五・1、十六・1）。彼らの邪悪な目的は、イエスをわなにかけておとしめようとするものであった。「イエスを試みて」は一種のわなであった。どちらに答えても、イエスは困難に陥るだろうと、パリサイ人は考えた。「律法にかなっているでしょうか」は、法律上許されるかどうかということで、申命記二四・1の解釈の問題であった。状況はこうである。ユダヤ人の間には、離婚の問題に関してモーセが教えたことについて意見の相違があった。モーセは書いた「人が妻をめぐって、夫となったとき、妻に何か恥ずべき事を発見したため、気に入らなくなった場合は、夫は離婚状を書いてその女の手に渡し、彼女を家から去らせなければならぬ」。しかし「恥ずべき事」とは一体何を意味するのか。erwath（エルワス、恥ずべき）は本来、裸を意味する動詞の派生語で、エルワス・ダーパールはおそらくみだらな行為、不品行である。<sup>5</sup>これは「言語道断な事、みだらなこと、何か不適切なこと、侮辱的なこと、恥ずべき事」と推量された。シャマイ学派はこれを不貞か姦淫とした。ヒレル学派はこれを広義に解釈した。ヒレルは「気に入らなくなった場合は」（申二四・1）という言葉を強調して、どんな些細な事によっても離婚できるとした。妻が大声で話して隣りまで話が聞こえたということでも妻を離別することができた。もしイエスがシャマイ学派の提唱する厳格な解釈を是認すれば、イエスはヒレル学派を立腹させるだろう。他方、もしイエスがヒレルのリベラな立場に賛成し、離婚の根拠は何でもよいというゆるんだ解釈を是認すれば、シャマイ学派はイエスをどう思うだろうか。より真面目で良心的な人々はイエスを道徳的弛緩を大目に見ていると告訴しないだろうか。女性達はイエスのことをどう思うだろうか。<sup>6</sup>

## 二、イエスの答え―旧約聖書の引用と靈感の問題

イエスは創世記一・27と二・24によって質問に答えられる。そして、この答えの中に、旧約聖書の靈感と権威についてのいくつかの証言と承認の跡を見ることができる。質問は「どんな理由でも、人が妻を離別することは律法にかなっているか」である。イエスの答えは「いいえ、どんな理由でもなくて、不貞のためだけである」となるであろう。しかしながら、イエスは、こう答える前に、質問の強調点がまちがっていることを示される。何故、この質問の全ては、離婚の可能性について語るのか。あたかも「もしこの結婚がうまくいかなければ、いつでも妻を離別できる」と言わんばかりではないか。どうして申命記二四章を越えて、創世記一・27と二・24のような個所に記録されている神が定めた結婚の制定に戻らないのか。<sup>7</sup>

### (1) 「あなたがたは読んだことがないのですか」（5節）と聖書についての無知

イエスの「あなたがたは読んだことがないのですか」という質問の形は、イエスが旧約聖書の靈感と権威を認めておられたことを示す定式句である。ジョン・ウェナムは次のように言う。「我らの主は旧約聖書歴史の真理を信じ、聖書を信仰と行為の事柄においての最終権威として用いたばかりか、書かれたものそれ自体が靈感されたと思わなかった。『あなたがたは読んだことがないのか』とイエスが言う時は『神がこのように言われるのを知らないのか』と言うに等しいのである（マタイ十二・3、十九・4、二二・16、二二・31、マルコ二・25、十二・10、26、ルカ六・

3)。同じ力が *teparau* (書いてある) という言葉に与えられている (マタイ四章の誘惑、十一・10、二一・13、二六・4、31等)。これらの句によって含蓄されている靈感は神託の預言ばかりか、区別なく聖書の全ての部分—歴史、律法、詩篇、預言に適用されている。主イエスが人間の記者の真の著作性を認めていることも大事だが、イエスの人間の記者への言及は全く二次的であることを注意深く注目することも大切である。神が含蓄された著者である。『あなたがたは読んだことがないのか』ということは、そのことを示している。聖書はキリストにとって聖書である。何故なら神がその第一の著者だからである。<sup>⑧</sup>

このように聖書はイエスとその論敵達との共通の基盤であった。あらゆる場合にイエスにとっても聖書への訴えは、その決定が最終的である不可侵的権威に対する訴えなのであり、イエスも彼らと共に、自分たちの訴えを聖書のあらゆる部分に、またその最も根本的な原則と最も偶然的な句節と、その表現形式にまで無差別に向けている。聖書を権威的文書とするこの態度は「こう書いてある」とか「あなたがたは読んだことがないのですか」という形式でそれを引用している習慣によって示されている。この旧約聖書の文書に記されている事柄は、殆んど疑いを残さないで、その権威性は擁護の必要がない程、当然のこととして示している。

次に「あなたがたは読んだことがないのですか」は聖書についての人々の無知をイエスが驚き嘆かれていることを示す。イエスは、聖書が読まれてきたことの余りにも僅かな効果に驚かれた。それは聖書が過度の好奇心をもって調べられてきたからではなく、そのあらゆる宣告に対する十分に単純で健全な信頼をもって、十分な熱心をもって調べられなかったからである。マタイ二一・42でメシヤ排斥が既に聖書にほめかされていたことを示すために、詩篇一一八篇を引用しつつ、「あなたがたは、次の聖書のことばを読んだことがないのですか」とイエスは言われる。マタイ二一・16もそうである。これらの章句の根底にある思想は、イエスが神的事柄に対するあらゆる誤謬の源はまさ

しく聖書についての無知なのだと示される時に語られている。即ち、イエスは、ある重大な時に、詰問者達に向かって「そんな思い違いをしているのは聖書も神の力も知らないからです」(マタイ二一・29)と宣言される。明らかに聖書を正しく知る者は誤らない。又、イエスが聖書に、そのあらゆる宣言に、安んじておられた確信のほどは、このマタイ一九・5のような章句によって示されている。<sup>⑨</sup>

旧約聖書の靈感は、新約聖書がそれをどのように扱っているかということによってある程度証明される。「読む」という言葉は、旧約聖書の解釈に関して新約聖書が用いている語の一つである。 *anavudoke* (読む) という言葉は福音書では旧約聖書に関して用いられる。特に興味深いのは *teps avudokeis*: 「あなたはどう読んでいますか」という表現であって、これは解釈という要素を暗に含んでいる。<sup>⑩</sup> イエスがパリサイ人と争われたのは、双方がこれに訴えていた律法(旧約聖書)の書かれた言葉に対して反対されたのではなく、まさに、どう読むか、どう解釈するかという点であった。イエスの判断では、パリサイ人が律法に付加していた律法的体系の形式主義と詭弁的な点が、神の生ける言葉への鈍感と見えたからである。彼の反感を引き起こしたのは、たとえば、コルバンの習慣を正当化した詭弁、隣人を愛せよという戒めから敵を憎むべきだとする誤った推論、殺人や姦淫の禁止命令を特定の場合だけに制限する解釈、そして、マタイ一九の離婚法についている例外の範囲を事実上あらゆる場合に適用できるようにしたこと、などである。<sup>⑪</sup> イエスは旧約聖書についての無知と鈍感について弾劾される。

## (2) 「聖書」と「神」の交換性

イエスが聖書に個人的に服従し、他の人々に聖書を推薦されたことは、聖書が語ったことは、神が語られたという彼の信仰によるものであった。イエスは人間の記者達の全ての背後におられるのは、唯一の神的著者であるというこ

とを勿論のこととされた。イエスは「モーセが言った」を「神が言った」と等しく言うことができた(マルコ七・10、マタイ一五・4)。聖書のことばは、神のことばそのものとして引用された。イエスは創二・24の作者の注を、創造者御自身の発言として引用することが出来た(マタイ一九・4、5)。「聖書」と「神」の交換性は、聖書の神的性質を示している(例ローマ九・17、ガラ三・8)。マタイ一九・4、5では文脈上、神の声明ではないものが、その著者として神が言及されている。主は言われる「創造者は……言われた」「それゆえ、人はその父と母を離れて……」。自然な用法は「聖書は言った。それゆえ」であろうが、実際の用法は「創造者(即ち神は)言われた」である。神は聖書の声明の著者であると非常に真実に見なされているので、ある文脈では「神」と「聖書」は相互交換される。イエスは同じく言われた「イザヤは、あなたがた偽善者について預言をして、こう書いているが、まさにそのとおりです」。そしてイエスが引用されたのは主なる神の直接のことばである(マルコ七・6、イザヤ二九・13)。イエス御自身から新約聖書の記者達は、聖書の二重の著者性についての確信を得たのである。新約聖書の記者にとって「聖霊に動かされた人たちが神からのことばを語った」(Iペテロー・21)と言うのと同じく、「神はむかし先祖たちに、預言者たちを通して語られた」(ヘブル二・1)と言うことも真実であった。神は人間の記者達の人格を抹殺するような仕方では語られなかったし、人々は神的著者のみ言葉を腐敗させる方法で語らなかった。神は語られた。人々が語った。二つの真理は互いに価値を落とすのを許してはならない。このように、イエスは決して聖書をそれ自身のために高めず、しかも彼は聖書と聖書のメッセージの間にくさびを打ち込むのを許されない。聖書が語るものは神のみ言葉である。つまり神は聖書の著者である。

### (3) 「創造者は……それゆえ……」と言われた」の解釈をめぐって

「それゆえ……」と言われているのです」の解釈は解釈者によって意見が二つに分かれる。一つは、新改訳、口語訳のように *kat' efreu* の主語を創造者、神とする解釈である。*efreu* の主語は即ち神である。<sup>②</sup> この解釈を採るのは A V、RSV、NIV であり、*puu, puu said:* と訳している。神が主語として語っている。聖書注解では「<sup>③</sup>そして言われた」(5) 以下の言葉は、創世記では神のものではなく、他の文に出てくる(創二・24)。しかし、主はそれを創造者の言葉とされた。このことは聖書の靈感に対する主の見解を示す」と述べる。<sup>④</sup>

第二の解釈は *kat' efreu* の主語をイエスとする。NEB は "and he added" と訳す。「イエスがつけ加えた」との意味にとる。プルンマーは「マタイ一九・5が創世記からの二つの引用の間に導入する」と言われた」はマルコ(十・6、7)にはなく、不正確である。創二・24「それゆえ……」は、アダムの言葉であって、全能者の言葉ではない」と言う。また創二・24は創造者なる神のみ言葉ではなく、創世記記者の注釈で「それゆえ」というのも、「神が男と女を創造されたゆえに」という意味ではなく、アダムがエバを見て、女は男の骨肉だと喜んだゆえに」という意味に解釈すべきだと主張する人もいる。それによれば「また彼(イエス)は言われた」となる。

レンスキーは第二の解釈に穏やかに対立している。創造の事実に加えて、神は結婚とは何かを言明されたと解釈する。神が人を男と女に創造されたので、この故に人はその父と母を離れて、妻と結びあわされる。イエスは創二・24を引用している。アダムが創二・24を語ったけれども、アダムは結婚の本質に関して神の思いだけを語った。だからイエスと新約聖書はこれを神のみ言葉とみなしている。<sup>⑤</sup> R・E・ニクソンは「聖書の言葉が神に帰せられるものとして、これを解釈するのが自然であるが、NEBの「そして彼(イエス)がつけ加えた」という訳が正しいことも可能である」と述べる。並行記事のマルコ十・7の *efreu touzou* (それゆえ)は、神の創造の事実の上に立っての意味

で6節の原因に対して、7節の結果を導いている接続句であるし、マタイ十九では文章の構文の成り立ちと勢いから見て「創造者は……造って」（4節・原因）、「言った」（5節・結果）の関係になっておるので第二の解釈よりも第一の解釈に多くの解釈者が傾いているように見える。ウォーフィールドはこの点に関して次のように言う。「注目すべき点は、創世記二・24の著者として明白に神に言及する点である。即ち、『創造者は……言われた』「こういうわけで、神が結び合わせたものを」と。ところが、本章句は聖書に記録されている神のみ言葉の一つとしてでなく、聖書そのものの言葉として我々に与えられているのであって、全聖書が神の宣言であるとの仮定に基づいてのみ神の宣言として扱われ得るのである。マルコの並行記事（十・5以下）も、同じように明白ではないが、しかし同じ位真実に本章句をその著者たる神に帰し、これを權威ある律法として引用し、この制定を神の言葉として語っている。ついでながら、パウロもこの同じ章句を引用する機会を得た時（Iコリ六・16）これを神の言葉として明白に引用していることをみるのは興味深い。『ふたりの者は一心同体となる』と彼は言われる（フェーシン）——ここで彼とは神を意味する」。

#### (4) イエスと近代批評家の旧約聖書観の相違

文書資料説を唱える批評家達は創世記一章一・2・4aをP（祭司法典）の著作とし、二・4b以後をJ（ヤーウィスト）として、創世記一章二章の文学的成り立ちを分けて考えた。それによると一・27は祭司法典、二・27はヤーウィストのものである。しかしながらイエスは創世記一章と二章を神の言葉とし、一つの統合された歴史と見て、二つを区別しない。この点でイエスの主張は近代批評家の説に対立する。もし私達が創世記一章二章の構造について、福音書においてのイエスの見解を受け入れるなら、少なくとも、人間の記者について憶測する近代批評家の仮説を受け入れるのではないか。

イエスが一貫して旧約聖書の歴史と旧約聖書の權威の眞実性を断言している理由は、彼が旧約聖書を神の言葉として見なしたからである。批評家達は、創世記についてのイエスの証しが常に自分達に反対していることで一致している。批評家達は、もし創世記に関するイエスの証言の価値が信用できないものでないなら、自分達の理論が崩れることを認めている。彼らはイエスの言明が自分達の言明に反対していることを認める。そこでイエスを信頼すべき証人として認めるのを拒むことになる二つの説をでっちあげた。これが適応説とケノーシス謙卑説である。第一はイエスの信頼性を拒み、第二はイエスの知識の信頼性を拒む。

第一の適応説は、たとえイエスは創世記という書がモーセよりも後代に生きた未知の著者達による文学的つぎはぎ細工であると信じていたとしても、モーセが創世記を書いたと民衆に信じさせるような方法で語ったのだというのである。イエスは、周囲の人々の誤りに自分を適応させたという。しかしこの説は何であつても、少しの証拠もない。この説は、キリストが、モーセは旧約の初期の書物を少しも、あるいは、何の関係もないということを知っていた。例えば、創世記に描写されているような洪水は決して起らなかったが、創世記の物語を信じた人々の考えに自分のことばを合わせたというのである。しかもどえらいことは、この批評家達は創世記について説教や著作をする時、もしも彼らがこの記録の文字通りの事実や正確さへの信仰がないことを示さなければ、彼ら自身は絶対的に正直

でありえない。このことは、彼ら自身が、主に帰すより高い程度の正直さを維持しなければならないことを感じていることを意味する。<sup>②</sup>この適応説への更に重大な反対がある。四福音書は、イエスが当時流布していた誤った諸見解にご自分を適応するのを拒否されたことを明白にする。例えば、山上の説教でのくりかえしの主張「昔の人々に……と言われたのをあなたがたは聞いています。しかし、わたしはあなたがたに言います」(マタイ五章)。又、ヨハネ八・24の顕著な声明「わたしは、あなたがたは自分の罪の中で死ぬと、あなたがたに言ったのです。もしあなたがたが、わたしのことを信じなければ、あなたがたは自分の罪の中で死ぬのです」とヨハネ八・44「あなたがたは、あなたがたの父である悪魔から出たものであって」。これ以上、一般的意見への適応と程遠いものはない。同じことが離婚についてのイエスの厳しい立場についても真実である(マタイ一九・9)。イエスは一般に取入るために適応に屈服されなかった。ペテロが彼について主張したように「キリストは罪を犯したことがなく、その口に何の偽りも見いだされませんでした」(1ペテロ二・22)というからである。<sup>③</sup>

第二のケノーシス説は、イエスは実際に近代の批評家達が創世記について知っている程知らなかったと主張する。キリストと新約聖書の使徒達や著者は、旧約聖書の神的權威と啓示に関して流布していたユダヤ的考え方を持っていたが、その「流布していたユダヤ的考え方」は全く信頼できなかったと主張する。この結果キリストの信頼性はより狡猾に傷つけられた。彼らは、イエスは宗教的諸事実については信頼することができると主張するが、旧約の著者性やある物語へのイエスの言及は信頼できない、と言う。他方イエスは言われた「あなたがたは、わたしが地上のことを話したとき、信じないくらいなら、天上のことを話したとて、どうして信じるでしょう」(ヨハネ三・12)<sup>④</sup>。我々は、イエスが創世記の書に彼の印を押されたことを知っている。イエスは、歴史と科学の領域においてさえ、その全ての声明と主張において旧約聖書の無誤性を明白に勿論のこととされた。マタイ一九・4、5で彼は結婚の制度を確立しながら、

神御自身が文字通りの歴史的アダムとエバへの言及と共に、創世記二・24のことを語ったと主張した。マタイ二三・35でイエスはバラキヤの子ゼカリヤの殺害と同じ歴史的事実性の面で、カインによるアベルの殺害の歴史性をおいた。マタイ二四・38、39で、イエスは明白に普遍的洪水とノアの箱舟の歴史性を明白に受け入れた。洪水と箱舟へのイエスの言及は歴史と科学の両方に関係する。これらの箇所からイエスはヘブル語聖書が神学、歴史、科学の事柄において主張するすべてにおいて全く信頼できるものとみなしたことが明らかである。<sup>⑤</sup>

イエスが宣言される聖書観は疑いもなく、御自身の見解であると同様、その当時と世代との見解でもあった。しかし、この見解が彼によって採られたのは流行の見解だったからではなくて、彼の神的・人的知識によって彼がそれを真実だと知っておられたからなのだと疑う何の理由もない。なぜなら、彼は謙卑の日にも、忠実かつ真実な証人だからである。そして私たちは、これこそ謙卑のキリストと同様、よみがえりのキリストの見解でもあったのだということ、必ず肝に銘ずべきである。「ああ、愚かな人たち。預言者たちの言ったすべてを信じない、心の鈍い人たち」と言われたのも(ルカ二四・25)、「次のように書いてあります」を提示されたのも(ルカ二四・46)、彼が受難し、その神的な命の力によって復活された後のことだったのである。<sup>⑥</sup>最後にマタイ一九・6のふたり<sup>⑦</sup>とひとり<sup>⑧</sup>、*ἀφ' ἑαυτῶν* という言葉の使用によって釈義が創世記二・24の本文に結びつけられていることに注目する。結婚関係の創造にまでさかのぼる起源は遠大な意味合いを持つ。この制度を神御自身の主権的創造的行為にまでたどることによって、聖書は結婚の神聖に関する全ての疑いを除去する。創造者なる主が人の創造の時から結婚を制定した。マタイ一九・4、5は結婚によって達成される人格相互の融合を強調する。創造の秩序づけによって結婚は人格者達を結合させるのである。<sup>⑨</sup>

### (5) 七十人訳聖書からの引用について

七十人訳の創世記二・24の引用「それゆえ……」は、原語のヘブル語と本質的に違っていない。マタイによれば(マルコ十・7も)イエスは「ふたり」(創二・24の七十人訳もそうなっている)と言う。ヘブル語では単に「彼らは」であるが、文脈上、彼らは、「ふたり」を意味する。更に七十人訳は父と母の後に「彼の」という所有代名詞をおいているが、マルコ十・7は父の後にだけ「彼の」があり、マタイはこの所有格を全く除いている。所有格は、父と母の前についている定冠詞の中に含蓄されているように見える。マルコと七十人訳は *yuatka* (対格形) の前に *yo* (前置詞) を用いているが、マタイは与格形の名詞で代用している。最後に七十人訳とマルコは「結ばれ」という動詞の複合形 *poarokhphoetui* を使っているが、マタイは単純形 *kokhphoetui* を使っていて、意味は全て一致している。マタイ一九・4(創一・27)と7節(申二四・1-4)を七十人訳で比べて見ても、意味は一致していると思われる。キリスト御自身と新約聖書の記者達は、何か魔術的な力がその形態に結びついているために、少しも変えられないとは考えていない。形態もまた信頼できるものであるが、重大なことは「思想」であって、その「形態」ではないことを知っていたので、彼らは総括したり、短縮したりして、思想の趣旨だけを与えることもある。聖書の真の著者でいます聖霊は、著者となる者がいつももっているように、自分の解釈者となる権利をもち、あるいは、ある記事に集中したり、その短い形態をとったり、前に述べたことのある面を、よりよく強調するために言葉を変えたりする権威をもたれるのである。<sup>28</sup> こうしてマタイに引用された七十人訳の訳文の靈感と権威は確立されるのである。

### 三、旧約聖書の引用と聖書解釈の問題(7-9節)

ここでは申二四・1が問題を提起し、イエスは、その個所の釈義をし、結論的言及(8b)は、創世記本文(初めから *an' dopye*) に導いている。申二四・1-4は、以前に離婚し、再婚した妻は、決して前の夫に帰ってはならないという厳しい教訓を与えている。イエスも質問者もこの命令に言及してその命令(申二六・16)が神から来たことを否定していない。問題は、それからどのような演繹が引き出されるだろうかである。それは当時、離婚に神的是認を与えるものと解釈され、マタイ五・31「だれでも、妻を離別する者は妻に離婚状を与えよ」という形で、間違っていない。しかし申二四・1-4は離婚の命令ではない。それは正しくは離婚の許可ではない。何故なら創二・24の神的な型(ここでは、人は、その妻と結ばれ、ふたりの者が一心同体になるのだ、とある)は、決して修正されたことではないからである。それはむしろ、最もひどい悪を避ける規定を伴って、不賛成の意を表しての離婚の事実の是認である。それは「もし……で、もし……なら、その場合は……」という形式である。1-3節が従属的条件文で、4節が主要な規定である。律法は離婚の市民としての許可は与えるが離婚の道德的許可は与えていない。

この事柄に関するイエスの教えについては二つの可能な解釈があり、そのどちらも、モーセの命令の神的起源を否定していない。一つは離婚の許可は靈的に未熟なイスラエルのための律法で、その廃止は靈的に成熟した教会のための新しい律法であった。つまり、二つの異なった環境の型に対して二つの異なった律法があって、二つとも神によって与えられたという解釈である。二つ目は、離婚の「許可」は律法であった。非常に不完全な人々の実際の必要に合わせるために立案されたイスラエルの規定集の律法であった。それに反して結婚の不可分離性に関する教えは一つの



理想であった。一般的には人類のための、特にキリスト者のための理想であった。律法と理想の区別は非常に単純なもので、しかもそれは非常に基本的でしばしば看過される。どんな賢い律法制定者も、憎しみは殺人に等しい、欲望は姦淫に等しいという原則に立って律法の枠を作ろうとはしない。理想は、ある意味では律法よりもはるかに高いのである。イエスはここで質問者の思考を市民律法のレベルより道徳律法へ向けているのである。「モーセは、あなたがたの心がかたくななので、その妻を離別することをあなたがたに許したのです」(8節)。モーセの市民律法の定めは、この悪い状態への譲歩に過ぎず、それを決して越えていない。それは、結婚を解消する法的形式だけより成る。それはまた非常に多くのかたくななことについての証言である。「しかし、初めからそうだったのではありません」(8節)。誰でもこのモーセの定めによって神は結婚の永久性に関する神の本来の意図を変更したと結論づけることはできない。神のみ心を知るには申二四・1を越えて創一・27と二・24に戻るのである。このようにイエスは聖書(申二四・1)を聖書(創一・27と二・24)によって解釈する。聖書の権威の上に立って、イエスは、離婚を是認する申二四・1の解釈の有効性を否定される。このようにイエスは離婚の許可の上に結婚の永久性を優先させるのである。<sup>②</sup>

ところで、イエスはモーセ律法の客観的権威を無効にすることを実際に意味しているのであるか。イエスは、離婚の合法性を論じたこの文脈の中で律法の有効性を勿論のこととしている。何故なら、結婚の結合と不変性の教えを証拠づけるために創世記の創造と創造時の結婚の制定の記録に訴えているからである。更に離婚を姦淫と断罪する時、第七誡の違反として断罪される。従って仮にイエスが律法を無効にするとすれば、イエスは同じ律法の拘束的権威を主張することによって、その律法を無効にしていると認められねばならないであろう。そのようなものとしての律法の権威を侵害していないが、全律法の文脈の中で、ある孤立した規定はその適度の視点の中におくべきであるとイエスは主張している。イエスは律法の権威の主張において、律法の諸規定は機械的に極小に理解すべきではないと

言う。律法の小さな命令は律法の大きな命令に従属すべきである。細目は包括的一致の中での諸要素と見なさなければならぬ。申命記の規定が全律法の啓示に占める特殊な位置はイエスのマタイ一九・8の所見ではのめかされている。申命記の規定は不確定で、絶対ではなく、神の道德的意志の表現として永遠的というより一時的である。神の律法においては、永遠性と一時性の区別が、そのことの理解と具体的状況への適用に資格を与えるのであるが、その区別は律法と預言者の客観的権威を決して減少させるものではない。<sup>③</sup>

「モーセは……許した」(8節)とのモーセの定めは、この悪い状態への譲歩にすぎず、それを決して越えない。それは、結婚を解消する法的形式だけより成る。それはまた非常に多くの心のかたくなさについてだけの証言である。それで、誰でも正気のまま、このモーセの定めによって、神は結婚の永久性に関する神の本来の意見を変更したと結論づけることはできない。従って結婚に関する神のみことを知りたくいと願う者は申二四・1だけを調査しないであろう。その人はイエスがされたように創一・27と二・24に戻るだろう。その人は初めからどうだったのかを知らなければならぬだろう。彼らが言及した「モーセ」へのアピールによって、イエスは彼らがまちがっていることを証明した。<sup>④</sup>

3節に「何か理由があれば」人は離婚できるのであるか、という問いがある。イエスの裁定は、わずかなことはの付加によって詳説される。「だれでも、不貞のためでなくて、その妻を離別し、別の女を妻にする者は姦淫を犯すのです」(9節)。同じ例外が山上の説教でのイエスの裁定に出ている(マタイ五・32)。例外的理由はマタイにだけ二回でてくる。この例外的理由から何が作られるのか。それは人の心のかたくなさを反映する付加であるのか。もしその本性上、結婚の絆を解体する何かがなされるなら、その時その絆は解かれることを意味するのか。それはシャマの解釈へイエスの裁定を同調させる試みなのか。このように色々と説明されてきた。もっともらしいのは、この句

はイエスの裁定を異邦人伝道の環境に適應させることがもくろまれたという見解である。教会の伝統的結婚法は、結婚が起つてはならない諸関係のリストと共に、イスラエルの結婚法に基づいた。異邦人伝道はイエスの奉仕の中で存在しなかった諸問題を導入した。パウロの宣教地で一つの問題が持ち上った。パウロは一般的にキリスト者の間でイエスの離婚の禁止を引継いだけれども、その問題を扱うために彼自身の、例外的理由、を導入した。異教からキリスト教に改宗した者の未信の配偶者が伴侶者の回心の故に結婚関係の継続を拒否する場合、パウロは言う。未信の伴侶者を行かせなさい。去られた配偶者は、破られた結婚の絆に縛られない。さもなければ「すでに結婚した人々に命じます。命じるのは、私ではなく主です。妻は夫と別れてはいけません……夫は妻を離別してはいけません」(Iコリ七・10-11)。明らかにパウロは、マルコとマタイの福音書が書かれるかなり前に、イエスが結婚と離婚の主題について断言されたことを知って、マルコとマタイが述べたと同じ意味で知り踏襲した。パウロはイエスの言葉の伝統の部分新しいトローラー(律法)の要素として扱い、Iコリ七章で結婚の諸問題を論ずる時、彼の見解に御霊の導きを主張し、その主題に関してキリストが言われたこととそれを好意的に較べる。しかもキリストが言われたことは無類に權威あるものとして残っている(Iコリ七・10とマタイ一九・4-9を比較すれば)。

この対論をまとめよう。イエスがパリサイ人達の巧妙な質問に対して旧約聖書を引用して離婚の不可を主張したので、パリサイ人も更に聖書を引用して、イエスの答えの不備を暴露しようと努めた。しかしイエスは彼らが言及した「モーセ」への訴えによって彼らがまちがっていることを証明なさる。イエスは部分的で分派的な聖書の読み方を非難し、同じ聖書の句でも、イエスの引用したものが初めからあったもので、律法の優先順位の上位を占め、彼らの引用句は、その後、単に仮法として与えられたものであることを明らかにして遂にパリサイ人を沈黙させたのである。

#### 四、独身について(10-12節)

独身についての話はマタイの福音書にだけ出てくる。イエスが離婚について話した時、弟子達は「そのようなら、結婚しないほうがましです」(10節)と言った。それに対してイエスは11節で、独身生活を成功のうちに送ることができる人は、独身の賜物を受けた人だけであると云われる。

12節は三つの部分より成る。第一のグループは生まれつきの欠陥の故に独身者である人達である。第二のグループは人から独身者にさせられた者に言及している。エステル二・3、14やエレミヤ三七・7や使徒八・26-39の宦官達が重要な働きに従事した。

第三のグループは「天の御国のために、自分から独身者になった者」である。ある男女は天の御国の運動に全心をもって献身するために結婚をひかえた。結婚して家族を養う人は、妻子に特別な責任を負う。イエスは「神のみこころを行なう人はだれでも、わたしの兄弟、姉妹、また母なのです」(マルコ三・35)と言われた。御国のくびきを自分の身に受けた人々が真の家族を構成した。結婚と養育は奉仕への献身を制限するだろう。しかし同時に弟子たちの少数の者だけがこの道を受けられるだろうと言われる。というのは大抵の者にとって、結婚と家族生活は規範であるべきだからである。

パウロはこのキリストの言葉を權威あるものとして受けた。二五年後に同じ教えが、異なった言葉でパウロによって繰り返された。パウロ自身は独身生活が自分に適したものであることを発見した。彼は回心者に結婚を勧めてから「ひとりひとり神から与えられたそれぞれの賜物を持っているので、人それぞれに行き方があります」と言う(Iコ

リ七・二、七)。神が独身生活にお召しになった人々は、神から独身の賜物を受けるであろう。

## 結 論

聖書の権威はキリストの権威を土台にしている。旧約聖書の権威の成立に最も貢献したのは権威あるキリストの証言である。彼は旧約聖書を、全ての時代に有効な神の言葉として、規範的権威を持つものとして認め、受け入れた。イエスは旧約聖書を権威ある書物として受け入れ、旧約聖書を直接用いられた。イエスは旧約聖書が御自分の教えと切り離せない関係にあることを示された。

イエスは、ご自分の権威に立って、自分に偽りであると見える多くの伝統的なユダヤ人の観念と、ユダヤ教の解釈に挑戦し、それを非難することを躊躇されなかった。しかし決して、ご自身の権威を旧約聖書の権威に対立させなかった。彼はユダヤ人の信仰を、それ自体の絶対権威としては認められなかった。彼が行ないまた教えられた一切の事に神的権威を主張されたイエス・キリスト、受肉せる神の御子は、他の人々も自らも無条件で従うべき旧約聖書の絶対権威を確認された事実を再確認する必要があるのではなからうか。

更に、ぬきさしならぬ程に、旧約聖書が福音書の中に含まれており、そのため本当の意図を知り、全内容をとらえるためには、旧約聖書を引き出すことが絶対に必要であることを教えられる。更に、イエスの旧約聖書観は神が著者であること、そしてその観点から旧約聖書において御自分の発言の最終権威を主張なさり、聖書をもって聖書を解釈すること、より大きな原則の個所と、より小さな個所があった場合、より小さなものは、より大きなものに照らして解釈しなければならないこと、現代の考えを聖書の中に読み込んではならないことを教えている。結婚、離婚、独身

についてのイエスの対論においてイエス・キリストの解釈は、ユダヤ教のおおいを取り去って、旧約聖書を旧約聖書として本来の形において権威をもって見直し、旧約聖書に権威を賦与するのを見る。このイエス・キリストの旧約聖書解釈が新約聖書全体とキリスト教会の権威ある基調になっていることを改めて教えられる次第である。

## 注

- ① D M ロイド・ジョーンズ『教会の権威』(社団法人光栄) (東京・みくに書店昭和46年) 五五頁。
- ② 同書六一―六三頁。
- ③ Hermann L. Strack: *Introduction to the Talmud and Mishnah* (New York: Atheneum, 1931) p. 6.
- ④ E. Earle Ellis "How the New Testament Uses the Old". I. Howard Marshall ed. *New Testament Interpretation* (Exeter: The Paternoster Press, 1977) pp. 203-206.
- ⑤ Brown, Driver, Briggs: *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: At the Clarendon Press, 1907) p. 789.
- ⑥ William Hendriksen: *The Gospel of Matthew* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1974) pp. 713-4.
- ⑦ 同書七一―四頁。
- ⑧ John W. Wenham: *Christ and the Bible* (London: Tyndale Press, 1972) pp. 26-27.
- ⑨ B B ウォーフィールド『聖書の權威と権威』(浦和・日本カルヴァニスト協会一九五九年) 一三〇―一三二頁。
- ⑩ パーナード・ラム『聖書解釈学概論』(仙台・聖書図書刊行会一九五六年) 三三八頁。
- ⑪ R V グタスカー『新約聖書における旧約聖書』三三二頁。J・E・スミッカー『福音的キリスト教と聖書』(東京・そのまのこ社一九六三年) 七一―七二頁を引用せよ。
- ⑫ John R. W. Stott: *Christ the Controversialist* (London: Inter Varsity Press, 1970) pp. 94-95.
- ⑬ 前掲書 John W. Wenham pp. 27-28.

① Max Zerwick and Mary Gresvenor: *An Analysis of the Greek New Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1974) Vol. I. p. 61.

70

② ノン・ニクス・チャ・マッシュン編『聖書註義』(東京・キリスト教書房刊、昭和54年)八〇八頁。

③ Alfred Plummer: *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (Minneapolis: James Family Christian Publishers) p. 260.

④ 神原康夫『トマスによる福音書』(東京・ちくま書房)五巻八七一―八八頁。

⑤ R. C. H. Lenski: *The Interpretation of St. Matthew's Gospel* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1943) p. 729.

⑥ D. Guthrie ed. *New Bible Commentary, Revised* (Leicester, England: Inter Varsity Press, 1970) p. 840.

⑦ 編訳 田中ハカーン・ヤーニス | 三 | 一 | 一 | 頁。

⑧ ⅩⅩキキチン『旧約キミシヨニシヨバ聖書註義』(東京・福音社)一九七四年 | 一五三 | 頁。

⑨ P. J. Wiseman: *Clues to Creation in Genesis* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1977) p. 95.

⑩ Gleason L. Archer "The Witness of the Bible to its Own Inerrancy", James Montgomery Boice ed. *The Foundation of Biblical Authority* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1978) p. 93.

⑪ 編訳 神 P. J. Wiseman pp. 95-97.

⑫ 編訳 神 Gleason L. Archer p. 91.

⑬ 編訳 神 田中ハカーン・ヤーニス | 三 | 一 | 一 | 頁。

⑭ O. Palmer Robertson: *The Christ of the Covenants* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980) pp. 75-76.

⑮ 『ノバニヤン・トス』(編訳 田中ハカーン・ヤーニス | 一 | 一 | 〇 | 一 | 一 | 一 | 頁。

⑯ 編訳 神 John W. Wenham pp. 33-34.

⑰ Ned Bernard Stonehouse: *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (London: The Tyndale Press, 1944), pp. 204-206.

⑱ 編訳 神 R. C. H. Lenski p. 731.

⑳ F. F. Bruce: *The Hard Sayings of Jesus* (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1983) pp. 60-62.

㉑ Richard N. Longnecker: *Paul, Apostle of Liberty* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1964) pp. 188-189.

㉒ 編訳 神 F. F. Bruce pp. 64-65.

㉓ 編訳 神 トー・マカー・バク 頁。

(編訳 神 田中キリスト教会牧師・東京基督教神学校牧師)