

新約聖書における使徒的解釈学 ——現代福音主義への示唆——

山崎ランサム和彦

はじめに

本年(2014年)11月に開催される日本福音主義神学会全国研究会議の主題は「福音主義神学、その行くべき方向—聖書信仰と福音主義神学の未来—」となっている。このような主題が設定された背景として、準備委員会による趣旨説明では、「今日、その神学的多様性からはもともと当然のことなのではあるが、特に、この広範な広がりを持つ福音派の運動の、軸となる聖書信仰についての揺れから、福音派の Identity が問われることが多く、福音主義神学も例外ではなくなっている。」と述べられている¹。

「福音主義 evangelicalism」という用語は非常に多様な用法のある、あいまいな語であるが、今日いわゆる日本の「福音派」に属するキリスト者が「福音主義」という言葉を使う時、それが聖書の権威とキリスト教信仰における中心的重要性を強調する要素を含んでいることは疑いがない。したがって、聖書のメッセージ(そこに含まれている真理)とその正しい解釈が福音主義神学の基盤となっていることは、ほぼすべての福音主義キリスト者が同意することができるだろう。

しかし、果たしてその基盤である「聖書」について、我々は正確な理解を持っているのだろうか。聖書がどのような書物であり、どのように解釈すべきで

¹ 日本福音主義神学会 2014 年度全国神学研究会議案内状より。

あるのかについての我々の理解自体が正確なものでなければ、その基盤の上に存在している釈義や適用のプロセスをいくら修正してみても、根本的な問題解決には至らないのではないだろうか。福音主義神学の揺らぎとはまさしく、その根底にある聖書観の揺らぎに他ならないのである。聖書が「靈感された」「誤りなき」「神のことば」であるというのはどういう意味か。聖書はどのような性質を持った書なのか。あるいは、聖書はどのように「働く」のか。我々は今一度これらの問題について整理して考える必要があると思われる。

とはいえ、そのような課題は非常に大きな広がりを持っており、この小論で論じ尽くすことは到底不可能である。本論文では、福音主義の釈義の方法論について、ごく限定的な議論を進めていきたい。以下の論考では、福音主義聖書学で広く採用されている「歴史的・文法的釈義」と呼ばれる方法論を吟味し、それを新約聖書自体に含まれている釈義方法と比較検討し、今日の福音主義的釈義に対する意義について考えてみたい。

歴史的・文法的方法

福音派諸教会は大体において共通した釈義の方法論をもっている。それは「歴史的・文法的方法」と言うものである²。これは、聖書テキストの原文（ギリシア語・ヘブル語・アラム語）における分析とそれらのテキストが書かれた当時の文化的背景を考慮して、聖書記者がオリジナルの読者に伝達しようと意図した意味を読み取ろうとすることである³。その前提には、「聖書テキストには著者が意図した唯一の意味が内在している」という聖書観がある⁴。それに基づい

² 人によって呼称はまちまちで、「文法的・歴史的方法」と呼ばれることもある。この釈義方法および呼称の起源は、18世紀末から19世紀初頭にかけて書かれた Karl A. G. Keil の著作に遡るとされる。Walter C. Kaiser, *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1998), p.87.

³ Kaiser (ibid.) によると、「文法的・歴史的方法の目的は、文法の法則と歴史の事実によって意味を確定することである。」ここで Kaiser は「文法的 grammatical」というのは、狭い意味での単語の配列や文の構成などについてのみ言われているのではなく、より広く「文学的 literal」と同義であると説明している。

⁴ Kaiser (ibid., 88) はこの点を非常に強調している。

て、釈義 (exegesis) の任務はその意味をできるだけ正確に取り出すことであるというのである。もちろん、福音派の聖書解釈者たちは、聖書テキストの意味は一意的に定まるとしても、それは複数の適用が可能であることを認める。しかし、聖書著者が本来意図した意味は一つであり、それ以外の意味をテキストに読み込む行為 (eisegesis) は非難される。その一例として、恣意的なアレゴリーの解釈を挙げることができよう⁵。

20世紀になって、このような「著者によって意図された唯一の意味」を前提する解釈学的立場に様々な異議が唱えられ、テキストは作者から独立に意味を持つと主張する「新批評」や、読者が自由にテキストに意味を読み込むことを推奨する「読み手応答批評」などの試みがなされてきた。これらの動きに対する福音主義陣営からの代表的応答として、Kevin Vanhoozer の研究を挙げることができよう⁶。Vanhoozer は言語行為論を応用して、聖書を神からのコミュニケーション行為ととらえた。現代の様々な解釈学的展開を意識して、よりニュアンスに富んだものになったとはいえ、全体としては、「著者によって意図された唯一の意味」という伝統的な釈義的前提は保持されていると言える⁷。

歴史的・文法的方法は聖書解釈において大いに有益であることは疑いない。著者の意図した意味に注意を集中することによって恣意的な読み込みを避け、また執筆当時の歴史的・文化的コンテキストを尊重することによって、解釈者の歴史的・文化的コンテキストから来るところのバイアスがある程度排除することができる（完全に排除することは不可能であるが）。しかし、歴史的・文法的方法が唯一の正しい聖書解釈法であるかどうかは、検討の余地があると思われる。

⁵ たとえば Fee と Stuart は、アウグスティヌスによる良きサマリヤ人のたとえのアレゴリーの解釈を反面教師として挙げている。Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (4th ed.; Grand Rapids: Zondervan, 2014), p.155.

⁶ Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

⁷ Jeannine K. Brown, *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids: Baker, 2007), pp.114-119 等を参照。

テキストの「意味」と間テキスト性

歴史的・文法的方法は所与の聖書テキストが書かれた当時の歴史的コンテクストにおいて、著者がオリジナルの読者に対して意図した唯一の意味があることを前提として行われる。聖書が「原典において」誤りなき神のことばであるとは、オリジナルの唯一の意味が写本や翻訳によって変わってくることから、聖書の真理性を護ろうとして出てきた考えである。したがって、厳密な歴史的・文法的釈義は原語（ギリシア語・ヘブル語・アラム語）においてなされなければならないとされる。翻訳や後代の写本は厳密な意味で靈感されているとはみなされない⁸。

さらに、歴史的・文法的釈義は書かれた聖書テキストのオリジナルの歴史的・文化的コンテクストにおける、オリジナルの読者に対する意味を確定しようとするものであるから、より早い時期に書かれたテキストの解釈は、それより後に起こった出来事や書かれたテキストの内容から影響を受けることはないと言われ、これに逆行する解釈はアナクロニズムとして排除される⁹。つまり、ここでは先行テキストと後続テキストとの影響関係は一方向的であり、前者の意味は後者の意味に影響を与えるが、その逆はないということになる。

20 世紀後半になり、ポストモダン哲学の興隆によって、「間テキスト性 intertextuality」という概念が注目を浴びるようになった。この概念によると、テキストはそれ自体で固定された意味を持つのではなく、他のあらゆるテキストとの関係においてのみ意味を持つという。そして、間テキスト性においては、先行テキストが後続テキストの意味に影響を与えるだけでなく、その逆も可能なのである¹⁰。

間テキスト性の概念は聖書解釈にも応用されるようになった。しかし、多くの解釈者は間テキスト性を先行テキスト（たとえば旧約聖句）から後続テキス

⁸ J. I. Packer, "Inspiration," in *New Bible Dictionary* (ed. D. R. W. Wood et al.; 3rd ed.; Downers Grove: InterVarsity, 1996), p.509.

⁹ たとえばバーナード・ラム『聖書解釈学概論』（村瀬俊夫訳、東京：聖書図書刊行会、1963年）、171-73頁。語義的研究におけるアナクロニズムについては、D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (2d ed.; Grand Rapids: Baker, 1996), pp.33-35 を参照。

¹⁰ Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (trans. Margaret Waller; New York: Columbia University Press, 1984), p.60.

ト（その聖句の新約聖書における引用）への一方向の影響のみに限定しようとする。つまり、先行テキストは後続テキストによって依存され、変形されるが、依然として権威をもって語り続けるというのである¹¹。聖書を権威ある神のことばと考える福音主義の立場からすれば、客観的なテキストの意味そのものを否定する極端なポストモダンの立場は受け入れることはできない。その一方で、間テキスト性の概念は、先行テキストから後続テキストへの単純な一方向の影響関係のみにとどまらない、ニュアンスに富んだテキスト間の関係を理解する手掛かりを与えてくれる。後続テキストは先行テキストをただ単純に繰り返すだけではなく、それとの対話を行い、特定の修辭的目的のために用いる¹²。場合によっては、後続テキストは先行テキストの理解に新しい光を投げかけることもある¹³。先行テキストと後続テキストの緊張感に満ちた相互作用によって、それぞれのテキストの意味が新しいレベルに引き上げられるのである¹⁴。そうであるなら、歴史的・文法的釈義による先行テキストの解釈は、議論の出発点にしか過ぎない。以下では、新約聖書における旧約聖書の使用に焦点をあて、歴史的・文法的方法の限界について見ていくことにしたい。

新約聖書における旧約聖書の使用

釈義の方法論としての歴史的・文法的方法の妥当性を測る一つの方法は、それを聖書自体に記録されている聖書解釈の実例と比較することである。新約聖書の中にはおびただしい数の旧約聖書への言及がある。それははっきりとした

¹¹ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1993), p.14.

¹² Patricia K. Tull, "Rhetorical Criticism and Intertextuality," in *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (ed. Stephen R. Haynes and Steven L. McKenzie; rev. and expanded ed.; Louisville: Westminster John Knox, 1999), p.169.

¹³ I. Howard Marshall, "Acts," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (ed. G. K. Beale and D. A. Carson; Grand Rapids: Baker, 2007), p.526.

¹⁴ Robert L. Brawley, *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), p.7.

引用の形をとることもあれば（たとえばルカ 3 章 4 節「預言者イザヤのことばの書に書いてあるとおり」やマタイ 4 章 4 節「～と書いてある」）、旧約聖句の引用であることを明示しない引喩の形を取ることもあり、さらに微細な「こだま echo」の形を取ることもある¹⁵。ここでは明示的な引用に限って話を進めるが、歴史的・文法的方法が唯一の正しい「聖書的」解釈法であると仮定すると、新約記者たち（あるいは新約のナラティブの中で旧約聖書を引用しているイエスおよびその弟子たち）が旧約聖書を引用する時にも、同じ方法を用いたと考えるのが自然である。つまり、新約記者たちは旧約聖書の文学的・歴史的コンテキストにおける、旧約記者によって意図された意味を正確に把握し、それに基づいた引用を行っているはずだ、ということになる。ところが実際には、新約記者たちの旧約釈義は、そのような期待とは大きく外れているように思える場合がある。このような現象をどう説明するべきか、福音派の聖書学者の間でも意見が分かれている¹⁶。

引用文の形式

この問題の複雑さを表す一例として、引用文の形式について考えてみたい。旧約聖書はヘブル語（一部アラム語）で書かれ、新約聖書はギリシア語で書かれているため、後者における前者の引用文も当然原文のヘブル語そのままではなく、ギリシア語の形で書かれている。それらの多くは七十人訳旧約聖書から引用されたものと考えられるが、時としてヘブル語のマソラ本文により近いギリシア語訳となっていることもあり、さらには、七十人訳ともマソラ本文とも異なるギリシア語が用いられていることもある。このような引用テキストの多様性は、さまざまな問題を孕んでいる。

たとえば、マタイ 21 章 16 節後半にはこう書かれている。「イエスは言われた。『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。』」ここでイエスは詩篇 8 篇 2

¹⁵ Hays, *Echoes* 参照。

¹⁶ 福音主義聖書学における意見の多様性については、Kenneth Berding and Jonathan Lunde, eds., *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2009)を参照。

節（マソラ本文および七十人訳では 3 節）を引用しているが、引用元の表現はこうなっている。「あなたは幼子と乳飲み子たちの口によって、力を打ち建てられました。」マタイの引用文では「賛美 αἶνον」という言葉が用いられているが、これはマソラ本文の「力 כח」とは異なっている。しかし、この引用は「賛美 αἶνον」の語を含め、七十人訳と全く同じ表現になっているのである。

このように、新約聖書における旧約聖句の引用が、マソラ本文ではなく七十人訳と一致する場合、引用元の「意図された意味」はどちらにあると考えるべきだろうか。詩篇 8 篇が「靈感された誤りなき神のことばである」というのは、ヘブル語原文のみに当てはまるのか、それとも、我々は靈感の範囲を七十人訳にまで拡張すべきだろうか。もしそれが許されるとしたら、ヘブル語テキストとギリシア語テキストはどちらも「正しい」ということになるのだろうか。これは聖書の靈感の概念を考える時に大きな問題となる。靈感の議論で必ずと言って良いほど引用される 2 テモテ 3 章 16 節でパウロがテモテに、「聖書はすべて、神の靈感によるもので、教えと戒めと矯正と義の訓練とのために有益です。」と書き送った時、彼が念頭に置いていた「聖書 γραφή」はほぼ間違いなく、ヘブル語原典ではなくギリシア語の七十人訳であったと思われる¹⁷。パウロは旧約聖書のヘブル語原典は靈感されているけれども、ギリシア語訳はそうではないと考えていたとは思えないし、それはまた、彼と他の新約記者たちの旧約テキストに対する態度とも合致しているように思われる。

新約聖書における引用文の表現がマソラ本文とも七十人訳とも異なっている例として、エペソ 4 章 8 節における詩篇 68 篇 18 節（マソラ本文と七十人訳では 19 節）の引用がある。最も重要な違いは、エペソ書で「人々に賜物を分け与えられた ἔδωκεν」となっている所が、マソラ本文でも七十人訳でも「人々から、みつぎを受けられました (ἔλαβες)」となっており、授受の関係が逆転している点である。ここでパウロは自分の引用目的のために旧約テキストに手を加えているのだろうか。ある人々は、パウロは今では失われた詩篇のテキストを使っていたと主張する。これは恣意的に旧約テキストに修正を加えたという

¹⁷ Luke Timothy Johnson, *The First and Second Letters to Timothy* (AYB 35A; New Haven: Yale University Press, 2001), p.423.

非難からパウロを救い出すことができるが、その代わり新たな難問を生み出すことになる。なぜなら、パウロが用いた（より正しい？）旧約本文は、現在我々が手にしているマソラ本文とは異なっているということになり、マソラ本文の信頼性が脅かされる結果になるからである。

このように、新約聖書における旧約聖書の使用を考える時に、「聖書は原典において誤りがない」とはどういう意味か、再検討する必要がある。現代の福音主義神学では、通常靈感の範囲を原典に限定し、翻訳聖書を通して神が語られるという事実は「靈感」ではなく「照明」のカテゴリーに入れられる¹⁸。しかし、このように靈感と照明を厳格に区別することが聖書的な理解であるかどうかは、再考の余地があると思われるし、これは特に言語靈感をどう考えるかという問題にもつながってくる重要な問題である。

新約引用者は旧約記者の意図を尊重しているか

新約聖書における旧約聖句の引用において、旧約記者の意図した意味と新約引用文のコンテキストにおける意味との関係が問題となる古典的な例は、マタイ 2 章 15 節におけるホセア 11 章 1 節の引用である。ここでマタイは、幼子イエスに対するヘロデの殺意を知らされたヨセフがイエスとマリヤを連れてエジプトに逃れたできごとについて、こう書いている。「これは、主が預言者を通して、『わたしはエジプトから、わたしの子を呼び出した』と言われた事が成就するためであった。」

引用元のホセア 11 章 1 節は「イスラエルが幼いころ、わたしは彼を愛し、わたしの子をエジプトから呼び出した。」となっている。マタイにおける引用文は七十人訳よりもマソラ本文に近い表現になっており、マタイが独自にヘブル語テキストから翻訳した可能性が大きい¹⁹。

ここで問題となるのは、ホセア書の文脈では 11 章 1 節は過去におけるイスラエルの出エジプトの出来事について述べられているのであって、決して未来に

¹⁸ たとえば、クラレンス・バス「聖書の権威をめぐる諸問題」、JPC 編集委員会編『新しい時代を開く信仰—現代の代表的神学者が語る』(東京:いのちのことば社、1978 年) 所収、70 頁

¹⁹ Craig L. Blomberg, “Matthew,” in Beale and Carson, *Commentary*, p.8.

出現するメシヤについて述べているのではない、ということである。マタイはどのような意味でイエスにおいてホセア書の聖句が「成就」したというのだろうか。マタイによるホセア書の聖句の扱いについて、学者の意見は大きく 4 つに分けられる：

- ① マタイはホセア書の聖句がイエスについて予言していると間違っ
て解釈した。
- ② マタイはホセア書の聖句が、ホセアの意図を超えたイエスについて
の予言であることを神からの特別な啓示によって悟った。
- ③ マタイはホセア書に描かれているイスラエルの姿は、イエスの予型
であると考えた。
- ④ マタイはホセア書のより大きな文脈の中で語られている、将来の出
エジプト (11 節参照) を成就したのがイエスであったと考えた。

①は聖書記者が誤りを犯したということになり、福音主義の立場では受け入れられない。②はいわゆる「より完全な意味 *sensus plenior*」を考える立場で、これについては後述する²⁰。福音派の解釈は③と④の解釈が多いように思える。

予型論とは、救済史の中で、異なる時代に現れた人物・出来事・制度などを互いに密接な関係にあるものとしてとらえる解釈法で、より古い時代のものは後の時代の対応物の「予型 *type*」と呼ばれ、新しい時代の類似事項はこの予型を何らかの意味で完成するものとする²¹。マタイ 2 章 15 節の例で言えば、ホセアが述べているような、モーセに率いられてエジプトを出て、カナンの地に導かれたイスラエルは、エジプトに下り、そこからイスラエルの地に帰ってきたイエスの予型である、ということになる²²。

²⁰ マタイ 2 章 15 節についてこの立場を取る例は、Fee and Stuart, *How to Read*, pp.210-11 がある。

²¹ ラム『聖書解釈学概論』278-308 頁; Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (trans. Donald H. Madvig; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

²² たとえば、Blomberg, “Matthew,” 8; Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (WBC 33A; Dallas: Word, 1998), 36; David Turner, *Matthew* (BECNT; Baker, 2008), 90-91. R・T・

予型論的解釈は有益な解釈法であると思われるが、厳密に言うならばこれは歴史的・文法的方法に属する解釈法ではない。なぜなら、新約記者は旧約テキストの中に、救済史の中で神がどのように行動されるかというパターンを見ることができ、歴史的・文法的釈義によって明らかにされる旧約テキスト自体の意味（著者によって意図された意味）にはそのパターンが将来どのような形で成就されるのかは必ずしも含まれていないからである。

また、マタイはホセア書のより大きな文脈を意識していたという解釈も有力である²³。しかし一つの疑問が残る。ホセア書 11 章 1 節はユダヤ教の釈義においては、マタイ以前も以後もメシア聖句として解釈されたことはなかったのである²⁴。なぜマタイだけがこの旧約テキストにメシヤ的な「意味」を見いだすことができたのか。このことは、使徒たちが（そしてイエスご自身が）持っていた基本的な解釈学的態度がどのようなものであったかという問題とつながっていく。

キリスト体験の優先性

歴史的・文法的釈義は基本的には「聖書を一般の書物と同じように読む」方法である。理論的には、しかるべき手続きを踏んで聖書テキストの文学的分析と歴史的 analysis を行いさえすれば、誰でも「著者の意図した唯一の意味」を見いだすことができるはずである。したがって、第二神殿期のユダヤ人たちの中に、旧約聖書の綿密な釈義を通してキリストの到来について正確に理解していた者が出てきても不思議ではないはずである。しかし実際にはそのようなことは起こらなかった。それだけでなく、イエスの弟子たちでさえ、イエスが復活するまでは旧約聖書がキリストについて書いてあることを完全には悟ることができなかったのである。なぜか。

フランス『マタイの福音書』（山口昇訳・東京：いのちのことば社、2011 年）106 頁

²³ 榊原康夫『マタイ福音書講解 上巻』（東京：小峰書店、1972 年）33-34 頁。Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), pp.108-109 等。

²⁴ Blomberg, "Matthew," 7.

ルカ福音書 24 章に記録されているエマオの途上の出来事は、この問題を考える上で非常に重要な箇所である。復活後のイエスが、エルサレムからエマオに向かっていた二人の弟子に現れ、彼らの無理解を責めて言われた：

するとイエスは言われた。「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。キリストは、必ず、そのような苦しみを受けて、それから、彼の栄光に入るはずではなかったのですか。」それから、イエスは、モーセおよびすべての預言者から始めて、聖書全体の中で、ご自分について書いてある事がらを彼らに説き明かされた。(25-27 節)

さらに、他の弟子たちにも現れたイエスは言われた：

さて、そこでイエスは言われた。「わたしがまだあなたがたといっしょにいたころ、あなたがたに話したことばはこうです。わたしについてモーセの律法と預言者と詩篇とに書いてあることは、必ず全部成就するということでした。」そこで、イエスは、聖書を悟らせるために彼らの心を開いて、こう言われた。「次のように書いてあります。キリストは苦しみを受け、三日目に死人の中からよみがえり、その名によって、罪の赦しを得させる悔い改めが、エルサレムから始まってあらゆる国の人々に宣べ伝えられる。」(44-47 節)

これらの箇所から二つの重要なポイントが明らかになる。第一に、イエスによると、旧約聖書の全体はご自身を指し示している²⁵。つまり、旧約聖書をキリスト論的に理解することが正しい解釈法である。

²⁵ 44 節の「モーセの律法と預言者と詩篇」は旧約聖書の三部構成（律法・預言者・諸書）を表す慣用的表現であり、同節の $\delta\epsilon\iota$ は神的必然性を表す、ルカ文書に頻出する語である。ここでイエスが言わんとしておられることは、旧約聖書における個別の聖句が彼において成就したということではなく、Green が指摘している

それに劣らず重要なことは、このことについて受難前のイエスから聞かされていたにもかかわらず、復活後のイエスによって心を開かれるまで、弟子たちはそのことを悟らなかったということである²⁶。弟子たちが旧約聖書の本当の意味を悟るには、何か決定的な要素が欠けていたのである。

ここに、使徒たちの基本的な聖書観を理解する鍵があると思われる。使徒たちは旧約聖書を正しく釈義した結果、イエスがキリストであることを確信したのではなかった。そうではなく、まずイエスに出会うことによって彼らは彼がキリストであることを確信し、その結果、イエスの出来事を通して旧約聖書を正しく解釈することができるようになったのである。

このことはヨハネ福音書からも見て取ることができる。ピリポはイエスに出会った後に、ナタナエルにこう言う。「私たちは、モーセが律法の中に書き、預言者たちも書いている方に会いました。ナザレの人で、ヨセフの子イエスです。」(ヨハネ 1 章 45 節) イエスに出会ったピリポは彼が旧約聖書の指し示しているメシヤであることを理解している。ところがナタナエルは信じない。そこでピリポはイエスに直接会うように促す(46 節)。ナタナエルはイエスに会って初めて、彼が神の子、イスラエルの王(すなわちキリスト)であることを告白するのである(49 節)。逆に、イエスを信じないユダヤ人たちは、聖書をいくら調べても、そこからイエスがキリストであるという結論を引き出すことはできない：

また、わたしを遣わした父ご自身がわたしについて証言しておられます。あなたがたは、まだ一度もその御声を聞いたこともなく、御姿を見たこともありません。また、そのみことばをあなたがたのうちにとどめてもいません。父が遣わした者をあなたがたが信じないからです。あなたがたは、聖書の中に永遠のいのちがあると思うの

ように、全聖書が指し示している真理が今や成就された、ということであろう。

Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p.857.

²⁶ 「悟る συνίημι」(45 節)と言う動詞は、ルカ文書では常に神に関する真理、しかもほとんどの場合イエスを通して明らかにされた真理を認識するという文脈において用いられている。ルカ 2:50、8:10、18:34、24:45、使徒 7:25、28:26、27 を参照。

で、聖書を調べています。その聖書が、わたしについて証言しているのです。それなのに、あなたがたは、いのちを得るためにわたしのもとに来ようとはしません。(5 章 37-40 節)

パウロも同様に、ダマスコの途上で復活のキリストに出会うまでは、旧約聖書がイエスについて語っていることに気づくことはなかった。彼は詳細な聖書研究の結果イエスがキリストであるという結論に達したのではなく、まずキリストと出会う体験があり、十字架につけられたナザレのイエスが神の子であるという確信に達した後初めて、旧約聖書をキリスト論的に読むことができたようになった。そのようなキリスト論的再解釈に基づいて、彼はイエスがキリストであることを旧約聖書から論証するようになったのである²⁷。

つまり、使徒たちにとっては、旧約聖書の釈義よりも、イエス・キリストとの出会いが優先していた。これは決して使徒たちが旧約聖書を軽視していたということではなく、彼らのキリスト体験というレンズを通して旧約聖書を読むことによって、初めて旧約聖書が正しく(つまりイエスが教えられたように)解釈できた、ということである。

ここで大きな解釈学的問題が生じる。使徒たちの旧約聖書理解は、旧約記者たちが意図した、オリジナルの文脈における意味を忠実にとらえるものだったのだろうか。言い換えれば、使徒たちの釈義は歴史的・文法的方法(もちろん当時そのような呼称は存在しなかったが)に則ったものだったのだろうか。

使徒たちの聖書解釈法

使徒たちがユダヤ人たちに対してイエスがキリストであることを旧約聖書から論証し、彼らの議論は少なくともある程度の説得力を持っていたことから、彼らの解釈は当時のユダヤ人たちの旧約聖書理解と何らかの連続性を有してい

²⁷ たとえばピシデヤのアンテオケにおける説教の中で、パウロはイエスが罪に定められたのは「安息日ごとに読まれる預言者のことば」の成就であったという(使徒 13:27)。しかしこのような預言の解釈はダマスコ体験以前のパウロには考えも及ばなかったことであつたに違いない。使徒 17:2、18:28(アポロ)、28:23 も参照。

たということは確かである²⁸。ただし、当時のユダヤ的釈義法は今日の歴史的・文法的釈義とはかなり異なるものであった。当時もちろん旧約聖書の字義的な解釈法は存在したが、それに加えてミドラシュ、ペシエル、アレゴリーといった方法で、字義的な意味を超えた意味を旧約テキストに読み取る試みがなされていた²⁹。新約聖書の旧約釈義においては、今日で言うところの歴史的・文法的釈義と、当時のユダヤ的解釈法が混在していた。つまり、基本的に使徒たちの釈義方法は当時のユダヤ的解釈法の範疇にあったと考えることができる³⁰。他方で、彼らの解釈には当時の一般のユダヤ的解釈法とは決定的に異なる「新しさ」があった。それは端的に言えばイエス・キリストという要素である。使徒たちは十字架につけられ死んで復活したナザレのイエスがキリスト(メシヤ)であり、旧約聖書のすべてはこのイエスを指し示しているという確信に基づき、そのような視点から旧約聖書を読んでいったのである。このような読み方は「キリスト中心的 Christocentric」あるいは「キリスト論的 Christological」解釈と呼ばれることが多いが、Peter Enns は「キリスト目的 Christotelic」解釈という表現を提案している³¹。これは旧約聖書の全体がキリストの死と復活というクライマックスに向かっているという終末論的前提に立って旧約聖書を解釈しようとする方法である。Enns の主張で重要なポイントは、「キリスト目的」な解釈は旧約聖書の歴史的・文法的釈義だけでは導かれえないということである。使徒たちは旧約聖書が導く救済史のクライマックスがイエス・キリストであることを既に知っていたが故に、特定の旧約テキストがイエスを指し示して

いることが(たとえ歴史的・文法的釈義からは導けなくても)分かったというのである。

このような Enns の主張は、旧約聖書の歴史的・文法的釈義の有効性を制限するものであるため、当然のごとく福音派の聖書学者の間で議論を巻き起こした³²。この問題は結局、新約記者が見いだした旧約テキストの「意味」には、旧約記者がオリジナルの歴史的な文脈で意図した「意味」以上のもの、「より完全な意味 *sensus plenior*」が含まれるか、ということに帰着する。新約記者たちの解釈法が歴史的・文法的釈義と同等のものであったとするならば、「より完全な意味」を考える必要はない。しかし、使徒たちがキリスト目的解釈を行ったのだとすれば、その可能性を考えざるを得ない。使徒たちが旧約テキストに見いだした「意味」は旧約記者たちの意図した「意味」を超えたものであった。歴史的・文法的方法の観点からすれば、これは恣意的な読み込み (*eisegesis*) であり、受け入れられない解釈法である。しかし、聖書の究極の著者は神であるとする福音主義的聖書観からするならば、旧約聖書のあるテキストが人間の記者の意図を超えた意味を新約時代に持つように神が意図されたと考えすることは決しておかしくないことではない³³。つまり、歴史的・文法的方法に代表されるような解釈学的方法論が聖書解釈において規範的なものであるかどうか、という問に対して、新約聖書自体の答えは否定的であると思われる。

²⁸ たとえば使徒 13 章 43-44 節。またベレヤのユダヤ人たちは、パウロの教えを聖書と照合して吟味したことが称賛されていることにも注意(使徒 17: 11)。

²⁹ 当時のユダヤ的解釈法については、Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp.6-35 を参照。

³⁰ Ibid., 186; Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2005), p.152.

³¹ Enns, *Inspiration*, 177-78. Enns は「キリスト中心的」「キリスト論的」という用語を否定してはいないが、これらの用語が、旧約聖書のあらゆる細部にキリストを見いだそうとする極端な解釈を指して使われることがあるため、「キリスト目的」という用語の方が適切であると言う。

³² Berding and Lunde, *Three Views* における Walter Kaiser と Darrell Bock による批判を参照。

³³ 上記のマタイ 2 章 15 節でも、マタイは「ホセアが言った事が成就した」と言っているのではなく、「主が預言者を通して」言われたことが成就したと言っていることに注意。1998 年から 2002 年にかけて、プリンストンの神学研究センターが招集した 15 人の聖書学者・神学者・牧師からなる「聖書プロジェクト (The Scripture Project)」は、聖書のテキストは著者によって意図された唯一の意味を持つのではなく、神によって与えられた多重の意味があると主張した。Ellen F. Davis and Richard B. Hays, eds., *The Art of Reading Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 2-3. これは従来プロテスタントの聖書釈義において否定されてきた中世の「四重の意味」の再評価を含んでいる。

真の福音主義的釈義を目指して

多くの福音派の聖書学者は、新約記者たちの聖書解釈法が歴史的・文法的方法と適合する（つまり彼らは旧約聖句の元来意図された意味に忠実な引用を行っている）と言うことを示そうと努力して来た³⁴。これからもそのような試みはなされていくだろう。筆者はそれらの真摯な努力を否定するものではないが、二つのことを指摘しておきたい。

一つは、上記のような釈義上の難題に対して提出される福音派の釈義家からの解決案は、高度に複雑で繊細な議論が多く、一般的な聖書の読者が自然に気づくものとは思えないことである³⁵。むしろ、あまりに人工的な解釈は、かえって解釈者が（使徒たちは現代の福音主義者と同じ解釈学的方法論を持っていたはずだという）自分の先入観をテキストに読み込んでいる結果ではないかという疑念を生じさせる。

二つ目は、聖書自体に見られる釈義の方法が現代福音主義の標準的な釈義の方法と異なるとしたら、我々が自らの方法論の有効性を（少なくとも部分的には）疑い、使徒たちの釈義方法から学ぶことによって、自らの解釈学を修正していくことこそ、本来の福音主義（聖書信仰）の精神に沿ったものではないかということである。

我々が使徒たちの聖書解釈法から学ぶべき理由はいくつかある。一つは、我々の釈義の模範を聖書自体に求めるのは極めて自然な発想だということである。福音主義が聖書は全ての信仰と実践の規範であると主張する時、その「実践」には当然聖書釈義という営みも含まれなければならない。もし使徒たちの聖書解釈法が現代福音主義の聖書解釈法と異なる部分があるとすれば、前者を後者に合わせるのではなく、その逆を行わなければならないのではないか。歴史的・

文法的方法はその基本的な方法論を、近代合理主義に源流を持つ歴史的・批判的方法に負っている³⁶。歴史的・文法的方法の一定の有効性は認められなければならないが、それにこだわるあまり、使徒たちの実践した聖書解釈を切り捨てるのは本末転倒である。

また、使徒的聖書解釈の重要性は歴史的・文法的方法そのものからも導き出せる。歴史的・文法的方法の主要な前提は、釈義はテキストが元々生み出された歴史的コンテクストを重視しなければならないということであった。その論理を個別のテキストだけでなく、聖書釈義の方法論自体にも適用するならば、もっと使徒時代の解釈学的コンテクストにも注意を向けていく必要が出てくるはずである³⁷。

福音主義の聖書解釈学では、しばしば「解釈学的らせん」が強調される³⁸。我々は聖書を解釈する時、いかなる世界観（先入観）もなしに客観的に読むことはできない。しかし、我々の世界観は聖書自体によって聖書的な世界観へと次第に修正され、修正された世界観を持って聖書を読むと聖書がさらに正確に理解でき、それはさらなる世界観の修正へと導く。このプロセスを繰り返していくうちに、我々の聖書理解はらせん運動を描いて真理に近づいていくというのである。このような「解釈学的らせん」を我々の持っている聖書観や釈義の方法論にも適用していく必要がある。我々は自分の釈義的方法論が最も優れたものであるという先入観を一度相対化し、聖書自体の解釈法に虚心に心を開くべきである。同時に、我々が使徒たちの聖書観や釈義を考えると、無意識に現代福音主義の聖書観や釈義の方法論を読み込んでいないか、今一度反省してみる必要があるのではないだろうか。

福音派の聖書学者の中には、使徒たちが歴史的・文法的釈義を超えた解釈法を用いていることを認めながらも、そのような方法は靈感を受けた聖書記者たち

³⁴ Berding and Lunde, *Three Views* における Kaiser の議論はその典型的なものと言える。

³⁵ たとえば Kaiser による、マタイ 2 章 15 節の説明 (ibid., Kindle e-book, locations 4134-46) を見よ。前述のように、ホセア 11 章 1 節がユダヤ教の中でメシア的に解釈された例がないという事実からして、このような解釈は到底誰もが思いつく自然な解釈であったとは考えられない。

³⁶ Aune は歴史的・文法的方法について、「神学的に消毒された形の歴史的・批評的方法」と呼んでいる。David E. Aune, ed., *The Blackwell Companion to the New Testament* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), p.102.

³⁷ Enns, *Inspiration*, p.117.

³⁸ Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (2d ed.; Downers Grove: InterVarsity, 2006).

にのみ許された特権であって、今日の我々はそのような方法を模倣することは許されないと論じる人々がいる³⁹。しかし、このような議論は使徒たちの解釈法が本来は正しい釈義でないにもかかわらず、使徒であるが故に許された、という含みがあるため、受け入れられない。この問題に靈感が関わってくるのは、旧約テキストの「より完全な意味」を使徒たちは靈感によって正確に把握したという点においてであって、使徒たちの「誤った」解釈法が聖霊によってお墨付きを得たということではない。もちろん、靈感を受けていない我々の解釈は使徒たちのそれとは違い、誤りうる可能性は常にある。しかし、一般的原則としては使徒たちの解釈法に倣うことができるし、またそうすべきではないか⁴⁰。

誤解を避けるために付言しておく、我々は使徒たちの具体的釈義方法（ユダヤ的解釈法など）を拘子定規に模倣すべきだと言うのではない。むしろ我々が学ぶべきなのは、使徒たちの解釈学的態度である⁴¹。また、歴史的・文法的釈義の意義を全く否定しようというのでもない。そもそも、これまで述べてきたような使徒的解釈学の特徴は、歴史的・文法的方法を用いることによってこそ明らかになったのである⁴²。むしろ、ここで主張されているのは、歴史的・文法的方法も包含しつつ、より自由で豊かな聖書の読み方がありうるのではないかということであり、新約聖書はまさにそのような聖書解釈のモデルを提供しているのではないかということである。

このように釈義の概念を拡張することによって得られる一つの利点として、学問的聖書解釈とデヴィーション的聖書解釈の間の乖離が解消される可能性

がある。福音主義に立つ多くの教会では聖書を学問的に読むだけでなく、デヴィーション的にも読む（「神が聖書を通して今日私に何を語られているのか」）ことが推奨されている。しかし、この二つの読み方には通常明確な区別が付けられており、しかも各クリスチャンの信仰生活において学問的な解釈とデヴィーション的な解釈とをどのように橋渡ししていったらよいのかは明確ではない。デヴィーション的解釈は学問的解釈の土台の上になされるべきであると言われることもあるが、一般の信徒は日々聖書を読む時に、該当箇所の歴史的・文法的釈義に基づいて聖書記者の意図した意味を確定し、それを現代の歴史的・文法的コンテクストに適用するといった手続きを踏んだ上で、自分に対する個人的な神の語りかけを受け取るわけではない。大多数のクリスチャンはもっと直接的に聖書テキストを今の自分に対する「神のことば」として読んでいたのである⁴³。そのようにして受け取られる「意味」は、歴史的・文法的釈義によって明らかにされる「オリジナルの意味」とは必ずしも一致しない。では、そのような読み方は主観的な読み込み（eisegesis）として排除されるべきなのだろうか。ところが、多くの場合新約記者たちの聖書の読み方は、神学者による歴史的・文法的釈義よりも、デヴィーション的な読み方に近いように思える⁴⁴。そればかりか、使徒たちは現代の福音主義教会のように、学問的聖書解釈とデヴィーション的聖書解釈を区別することをしていない。今日の福音主義もまた、このような釈義の分裂状態を解消する方法を模索していく必要があると思われる⁴⁵。

³⁹ たとえば Longenecker, *Biblical Exegesis*, 198; Fee and Stuart, *How to Read*, p.210.

⁴⁰ Hays, *Echoes*, 189; Enns, *Inspiration*, p.158.

⁴¹ Enns, *Inspiration*, p.158.

⁴² Enns にしても旧約聖書の歴史的・文法的釈義を決して否定しているわけではない。彼は小説を2回読む行為を例にあげて説明する（Berding and Lunde, *Three Views*, Kindle e-book, locations 3884-86）。小説を一度通読した読者は、その話がどのような結末に至るかを知っている。その知識を持って再読する時、最初の読みでは気づけなかった細部が、最後のクライマックスに向かって収斂していくことに気づく。旧約聖書の歴史的・文法的解釈は「初読」に、キリスト目的論的解釈は「再読」に対応する。後者のインパクト、意義を充分に理解するためには、まず前者を通して旧約テキストの最初の読者が理解した内容を把握しておくことが大切であるという。

⁴³ 福音派の一部の教会で語られる、救いや召命の「みことばが与えられる（示される）」と言う概念もその一例と言えよう。

⁴⁴ Hays（*Echoes*, pp.178-179）は1939年当時アメリカにいたボンヘッファーが2テモテ4章21節（「何とかして、冬になる前に来てください。」）を自分に直接適用して、ドイツに帰国する決意をしたという事例をあげ、このような個人的・直接的な聖書の適用はパウロによる聖書の扱いに似ていると述べている。

⁴⁵ 紙幅の関係で本論文では詳しく扱うことはできないが、近年興隆してきている神学的聖書解釈（theological interpretation of Scripture）はこの方向での有望な試みと言えるだろう。たとえば Green は現代の読者がいかにして聖書の「模範的読者」となることができるかを論じ、Fowl は説教が学問的神学的解釈学の様式たりうるかどうか今後の課題であるという。Joel B. Green, *Practicing Theological Interpretation: Engaging Biblical Texts for Faith and Formation* (Grand Rapids: Baker,

これは、ありとあらゆる主観的で恣意的な解釈を許容し、解釈学的無政府状態をもたらすのではないかと危惧する向きもあろう。しかし、必ずしもそうではない。使徒たちの聖書解釈も決してランダムな主観的解釈ではなかった。彼らの聖書解釈は、次のような一群の確信からなる神学的枠組みの中でなされていた：

- ①聖書の全体は神による人類救済を描いた首尾一貫した物語（ナラティヴ）であるという救済史的確信。
- ②旧約聖書のナラティヴの全体は来るべきキリストを指し示しているというキリスト論的（キリスト目的的）確信。
- ③その旧約聖書の約束が、ナザレのイエスを通してすでに成就し、神の救済のドラマは最終的な神の国の完成に向かって最終段階に入ったという終末論的確信。
- ④このキリストを信じる者たちは終末を生きる神の民としての教会共同体に属し、聖霊の力を受け、教会を通して神と人ともに仕える存在となったという教会論的・聖霊論的確信。

このような全体的な枠組みの中で、聖霊に導かれた使徒たちは旧約聖書を読んでいた。現代の教会もこれに倣うべきである。もちろん、現代の我々の解釈は使徒たちのそれと同等の権威を持っているわけではなく、誤ることもあり得る。しかし、上記のような枠組みを意識することで、解釈の暴走をかなりの程度防ぐことができると思われる。実際、健全な福音的教会形成のためには、信徒に上記のような神学的枠組みを教え、教会の共同体のコンテキストの中で聖書を読む習慣を身につけさせることの方が、歴史的・文法的釈義の訓練（これも有益だが）を行うよりもはるかに重要だと筆者は考える。

必然的に、このような方法によって生み出される解釈は一意的に定まるものではなく、ある程度の幅、多義性が生まれてくる。しかし、それを恐れる必要

2012), chap. 1; Stephen E. Fowl, *Theological Interpretation of Scripture* (Eugene: Cascade, 2009), p.73.

はない。使徒的解釈学は科学というよりは、むしろアートなのである⁴⁶。教会は「確実性」というモダニズムの強迫観念から解放される必要がある。熟練した舞台俳優が、台本の深い理解に基づきつつ、その場の状況に合わせて即興で演技するように、教会は聖書を真正かつ自由に読み、適用していくことができるのである⁴⁷。

おわりに

Richard Hays はパウロの解釈学を形容するのに「自由 freedom」という言葉を使った。パウロは旧約テキストの「オリジナルな意味」に縛られることなく、御霊による自由の中で聖書を解釈したというのである⁴⁸。これはもちろん何の制約も受けない恣意的な解釈ということではなく、キリストにおける神のわざによって聖書に与えられた新しい統一のナラティヴに照らして聖書を読むことができるようになったということである⁴⁹。21 世紀に生きる我々は使徒たちのこのような柔軟・有機的・ダイナミックな聖書観に学ぶべきではないだろうか。

神の究極的自己啓示は書かれた書物としての聖書ではなく、人として来られたイエス・キリストである。福音主義の釈義はこれまで書かれた「神のことば」（その重要性は当然である）にこだわるあまり、「ことばが人となった」（ヨハネ 1 章 14 節）できごとが神の民の聖書理解に与えた衝撃について十分な注意を払ってこなかったのではないか。使徒的な解釈学は旧約聖書の緻密な釈義からではなく、イエス・キリストとの人格的な出会いから始まり、それは一般的・普

⁴⁶ Hays and Davis, *The Art of Reading Scripture*, xv-xvi. 英語の art には「芸術・美術」という意味の他に「技術・わざ」という意味もあることに注意。同書が述べているように、アートは科学のような厳密性を有しない代わりに、科学にはない美を生み出すことができる。

⁴⁷ 神のドラマとしての聖書、および即興 (improvisation) の概念については、N. T. Wright, *Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today* (2d ed.; New York: HarperOne, 2011), pp.121-127 を参照。

⁴⁸ Hays, *Echoes*, pp.154-56.

⁴⁹ Ibid., p.157. この点で Hays は Enns と同様の終末論的・キリスト目的視点を持っていると言える。

遍的な釈義の規則からは導き出せない、聖書の「より完全な意味」に向かっていった。そのことは逆に、一般の書物を読むように旧約聖書を読んでもキリストを見いだすことはできないことを意味する。しかし、それは決して旧約聖書の価値を貶めるものではない。「聖霊によるのでなければ、だれも、『イエスは主です』と言うことはできません。」(1 コリント 12 章 3 節) とあるように、聖霊によってイエスは聖書の証しするキリストである、と言う確信を持って聖書を読む者だけが、そこにキリストを見いだすことができる。これはキリスト教信仰にとって不幸なことではなく、むしろはかり知れない恵みなのである。

(リバイバル聖書神学校校長)