

「聖書論」再考

2010年度春期

4月19日

目次:

黒川 豪 氏	1
崔 榮九 氏	7
野崎 浩二 氏	13
仲井 隆典 氏	21
竹内 茂夫 氏	37
眞鍋 献一 氏	41
神戸改革派神学校 市川 康則 氏	44
大阪キリスト教短期大学 津村 春英 氏	46
神戸ルーテル神学校 橋本 昭夫 氏	52
福音聖書神学校 眞鍋 孝 氏	57

春期神学研究会議

■日時：2010年4月19日（月） 10:00am-16:00pm

■場所：福音聖書神学校（ホームページ）

<http://www.wombat.zaq.ne.jp/auaig108/>

〒563-0038 大阪府池田市荘園2-1-12 TEL072-761-1397（代表）

■テーマ：「聖書論再考」

昨秋の「福音主義神学再考」の流れを受け、2011年の全国研究会議とも繋いでいく点でこのテーマを掲げました。16世紀の「宗教改革」の大きな旗印は「聖書のみ」でありました。聖書こそが信仰と実践に唯一絶対の指針を与えるものでありました。しかしながらこの立場は、「主知主義」、「人本主義」、「科学主義」、「主観主義」、「相対主義」等の攻撃にさらされながらも、今日まで古今の福音主義的陣営によって摂理的に守られてきたと信じます。ポストモダニズムの極端な相対主義の荒波が押し寄せている21世紀、私たちは、自分たちのIdentityの原点である「聖書のみ」を、もう一度検証し始める必要を感じています。

■プログラム：

10:00-10:30 受け付け

10:30-11:00 開会礼拝：福音聖書神学校のスタッフ

11:00-12:30 部門別研究会議

（Ⅰ部：10:00-11:45；Ⅱ部：11:45-12:30）

①歴史・組織神学：黒川豪氏・崔榮九氏

②歴史・組織神学：野崎浩二氏・仲井隆典氏

③聖書神学：竹内茂夫氏・眞鍋献一氏

12:30-13:30 昼食

14:00-15:00 主題研究会：司会進行（大田氏）

■以下の神学校の聖書論の把握と特徴を発表していただき質疑応答に入ります。

①神戸改革派神学校

②大阪キリスト教短期大学神学科

③神戸ルーテル神学校

④福音聖書神学校

15:00-15:40 質疑応答

15:40-16:00 総括と閉会の祈り（滝浦氏）

コーディネーター：大田氏、滝浦氏、眞鍋（文責）

ウェストミンスター信仰告白における聖霊論

神戸改革派神学校 3 年生 黒川豪

I. はじめに

日本キリスト改革派教会は、信仰規準、すなわち憲法として、「日本キリスト改革派教会信仰規準の前文」を付したウェストミンスター信仰告白・大教理問答書・小教理問答書を採用している。そのウェストミンスター信仰告白において、「聖霊」についての独立した章は設けられていない。しかし、ウェストミンスター信仰告白全体にわたって、特に救済論を扱った第 10 章から第 18 章までの 9 章にわたって豊かに聖霊論が展開されている。この発題においては、時間の関係上、ウェストミンスター信仰告白の最初の第 1 章から第 3 章までが、聖霊について何と言っているかについて考察することにする。

II. 聖霊と御言葉

聖霊と御言葉の関係は、ウェストミンスター信仰告白（以下ウ告白と省略）では、1 章 5 節と 1 章 6 節、そして 1 章 10 節で述べられている。

1 章 5 節では、聖書の権威を知る手段が述べられており、1 つは、「教会の証言」、もう 1 つは聖書自身の内的特徴によって聖書の権威を知ることができる、とした後で、次のように記されている。

「しかし、それにもかかわらず、聖書の誤ることのない真理性と神からの権威とについてわれわれが十分に納得し確信するのは、御言葉により、御言葉とともに、われわれの心の中で証言される聖霊の内的御業によるのである¹」。

ウェイン・スピアは、この 3 番目の証言－聖霊の内的証言が最も重要である、と言う。再生と有効召命において、御霊は、聖書が何であるかについて分かるように私たちの目を開き、私たちが信頼に価する神の言葉として聖書を信じることができるようにする²。

聖書を信じる者は、自分自身の内に証言を持つ。信者の多くは、理性的な議論によって聖書の靈感を立証することで特徴づけられはしない。かえって彼らが、自分自身の心の内に働く力と有効性の経験によって、聖書が神の言葉であることを必ず確信するのである。彼らは、もはや不信者の証明や反対によって、聖書は人間が作り出したものだ、と説得されることはない。それは、彼らが太陽の光を見、太陽の光線を享受している太陽を人が創造した、と説得されることがあり得ないのと同じである³。

¹ 村川満・袴田康裕訳、『ウェストミンスター信仰告白』、一麦出版社、2009 年、26 頁。以下、基本的にはウェストミンスター信仰告白の日本語訳の引用は、村川・袴田訳を用いる。

² Spear, W・R, *Faith of Our fathers, A Commentary on the Westminster Confession of Faith*, Crown and Covenant Publications, pennsylvania, 2006, p14.

³ Shaw, Robert D., *An Exposition of the Westminster Confession of Faith*, Christian Focus

1 章 6 節では、聖書の十分性の教理が述べられている。まず、前半を引用する。

「神御自身の栄光と人間の救いと信仰と生活とに必要なすべての事柄に関する神の御意向全体は、聖書にはっきり記されているか、あるいは、正しい、必然的な帰結として聖書から導きだすことができるかである。それには、御霊の新しい啓示によってであろうと、人間の伝承によってであろうと、どんな時にも、何ものも付け加えられてはならない⁴」。

最初のセンテンスでは、「神御自身の栄光と人間の救いと信仰と生活とに必要なすべての事柄に関する神の御意向」は、①聖書にはっきりと記されているか、②正しい、必然的な帰結として聖書から導き出すことができる、と述べられている。①には、「信仰義認」などが当たり、②には、「三位一体」の教理などが当たる。

ウ告白は、「御霊の新しい啓示」に対して警告する。なぜなら、それらに訴えることは、聖書における神の啓示が完全ではないことを意味するからである⁵。どんな新しい啓示も、神の言葉—聖書に加えられるべきではない。キリストと使徒たちは、偽預言者たちの出現を予告しており、彼らの見せかけの啓示に心を奪われることのないように私たちに警告している（マタイ 24:11,24）。使徒パウロは、聖書に含まれていることとは違う福音を宣べ伝えるすべての者たちに呪いを宣言している（ガラテヤ 1:8,9）⁶。ウェイン・スピアは、「聖書の十分性の教理は、混乱と、多くの非聖書的な教えに対する安全装置である⁷」と言う。

1 章 6 節の 3 番目のセンテンスは、次のように記されている。

「それにもかかわらず、御言葉に啓示されているような事柄を、救いに至るように理解するためには、御霊の内的照明が必要であることをわれわれは認める⁸」。

聖書の主観的な明瞭性にもかかわらず、神の霊の内的照明が、聖書に啓示されている事柄の救いに至る理解には必要である。このことは、今は腐敗して墮落している人間的な理解の盲目さと頑なさから起こっている（コリント I 2:14）。もしも聖霊の照らす力が必要なかったならば、人文学の最も偉大な達人が最も聖書に精通している、ということになる。しかし、事実はそうではない（マタイ 11:25）。神の約束と、聖徒の祈りの中で、聖霊の特別な照明は、私たちが神の事柄を救いに至るように理解するために必要な

Publications,2008 (first published in 1845), p49.

⁴ 村川満・袴田康裕訳、前掲書、27 頁。

⁵ Spear, W・R, *op.cit.*,p15.

⁶ Shaw, Robert D., *op.cit.*, p 51.

⁷ Spear, W・R, *op.cit.*,p15.

⁸ 村川満・袴田康裕訳、前掲書、27 頁。

ものとして表わされている（ヨハネ 14:26）⁹。

1 章 10 節では、宗教論争の最高の審判者について述べられている。1 章 10 節には次のように記されている。

「すべての宗教上の論争を裁定し、すべての教会会議の決定、すべての古代著作家の見解、すべての人間の教説、すべての私的霊などを吟味することができる、そしてその判決にわれわれが満足しなければならない最高の審判者は、まさしく、聖書において語っておられる聖霊以外の何ものでもあり得ない¹⁰」。

「すべての宗教上の論争を裁定する最高の審判者は、聖書において語っておられる聖霊以外の何ものでもない」。—この主張は教皇主義者に反対してなされている。教皇主義者は、教会が宗教論争の無謬の審判者であると主張する。しかし、その無謬の権威が教皇にあるのか、教会会議にあるのか、あるいは両者にあるのかについて、彼ら自身の間に意見の一致がない。ところで、聖書は地上におけるそのような無謬の審判者についてまったく言及していない。教皇であろうが教会会議であろうが、宗教論争における最高の審判者であるために必要な特性を全く備えていない。彼らは、可謬であり、しばしば過ちを犯してきたし、お互いに矛盾してきた。教会、あるいは教会の教役者は、聖書の公的な守護者であり、神の言葉に含まれている教理と律法を説明し守らせることは、彼らに属している。しかし、彼らの権威は仕える（ministerial）権威に過ぎず、彼らの解釈と決定は、聖書における御霊の精神と一致する限りにおいて良心を拘束する。このテストによって、教会会議の決定、古代著作家の見解、今日の人間の教説は試されねばならず、この規則によって、すべての宗教論争は裁定されなければならない（イザヤ 8:20；マタイ 22:29）¹¹。

Ⅲ. 三位一体の第三位格としての聖霊

聖霊が三位一体の神の第三位格である、とはっきり記しているのは、ウ告白では、2 章 3 節である。2 章 3 節にはこうある。

「神の唯一性の中に、同じ一つの本質、力、永遠性を持つ三つの位格がある。父なる神、子なる神、聖霊なる神である。御父は何ものにも由来せず、生まれもせず、出てくることもない。御子は御父から永遠に生まれる。聖霊は御父と御子とから永遠に出てくる¹²」。

御父が神であることは、自分がキリスト者であることを主張するすべての人によって受け入れられている。キリストの神性はウ告白 8 章において提示されている。不思議なこと

⁹ Shaw, Robert D., *op.cit.*, pp53-54.

¹⁰ 村川満・袴田康裕訳、前掲書、30 頁。

¹¹ Shaw, Robert D., *op.cit.*, p58.

¹² 村川満・袴田康裕訳、前掲書、34-35 頁。

に、ウ告白では聖霊の完全な神性についての独立した議論がなされていない。後の長老派教会は、ウ告白に聖霊についての章を加えるか、別の証言集の中に聖霊についての教理を含ませた¹³。

ウ告白 2 章 3 節で教えられることは 3 つある。第 1 は、1 つの神性 (Godhead) の中に 3 つの位格—御父、御子、聖霊があるということである。第 2 は、これら 3 つの位格は、各々の位格的固有性によって区別されるということである。第 3 は、これらの位格のそれぞれが真実に神であるということである¹⁴。

第 2 の点についてであるが、御子を生むことは、御父の位格的固有性である (詩編 2 : 7)。永遠に御父から生まれることは、御子の位格的固有性である (ヨハネ 1 : 14)。御父と御子から永遠に発出することは聖霊の位格的固有性である (ヨハネ 15 : 26 ; ガラテヤ 4 : 6)。これらは、神の本質的完全性から区別するために位格的固有性と呼ばれる。本質的完全性は、御父、御子、聖霊に共通しているが、位格的固有性は、それぞれの位格に固有の何かであり、1 つの位格については主張できるが、他の 2 つの位格については主張できない何かである。父たることは、第一位格に固有であり、子たることは、第二位格に固有であり、発出することは、第三位格に固有である。位格的固有性については、あえてこれ以上説明せず、聖書の用語に留まるのが賢明である¹⁵。

第 3 の点であるが、御父と御子と同様に、第三位格である聖霊も真実に神である、ということが重要な点である。

聖霊の神性は、ソツツィーニ主義者、現在ならユニテリアンによって否定されているが、以下の論証によって明らかに示される。

a) 神的名が御父と御子と等しく御霊にも帰されている。御霊は神と呼ばれる。使徒言行録 5 章 3 節でアナニアは、「聖霊を欺いた」と言われているが、4 節では彼は、「神を欺いた」と言われている。また、真のクリスチャンは、「神の霊が自分たちの内に住んでいる」のと同様に神の神殿である、と言われている (コリント I 3 : 16)。

b) 神的属性が聖霊に帰されている。永遠性は聖霊に帰される (創世記 1:1,2)。遍在性 (詩編 139:7)、全知 (コリント I 2:10,11) についても同様である。最後に使徒は、至高の意志と全能の力を御霊に帰している (コリント I 12:11)。

c) 神的御業が御霊に帰されている。創造は、一般的には世界について、より特別には人について彼に帰されている (創世記 1:2 ; ヨブ記 33:4)。すべての物の保持は、御父と御子の御業であるのと同程度に御霊のみ業である (詩編 104:30)。贖いの適用は、固有に聖霊に帰されている (テトス 3:5 ; コリント I 6:11)。

d) 神的礼拝は御霊に帰されている。黙示録 1:4, 5 では、礼拝の最も神聖な部分の 1 つである祈りが御霊に向けられている。この節の「七つの霊」は、被造物としての霊を指しているのではなく、神性の第三位格を指しており、ご自身の賜物と恵みの多様性と完全性を説明するためにそう呼ばれている。洗礼は、御父と御子の名と同様に、聖霊の名によつ

¹³ Spear, W · R, *op.cit.*, p21.

¹⁴ Shaw, Robert D., *op.cit.*, p73.

¹⁵ *Ibid.*,p77.

でも執行される。使徒的祝祷も聖霊の名によって宣言される（コリントⅡ13:14）¹⁶。

上記 a) ～d) の論証によって、聖霊の神性は明示されるが、そのことは、ウェストミンスター大教理問答問 11 に簡潔にまとめられている。

「問 11 子と聖霊が、父と同等の神であられることは、どのようにして明らかになりますか。

答 聖書が、神のみに固有な名前・属性・御業・礼拝を、子と聖霊に帰して、子と聖霊が父と同等の神であられることを明らかにしています¹⁷」。

IV. 聖霊と選び

ウ告白は、3 章「神の永遠の聖定について」において「選び」について述べている。聖霊と選びの関係が記されている 3 章 6 節を以下に引用する。

「神は、選ばれた者たちを栄光へと定められたように、自らの意志の永遠で最も自由な計画によって、それに至るすべての手段をもあらかじめ定められた。それゆえ、選ばれている者たちは、アダムにおいて墮落しているが、キリストによって贖われ、しかるべき時に働くその御霊によってキリストへの信仰に有効に召され、義とされ、子とされ、聖とされ、その御力により、信仰を通して、救いに至るまで守られる。それ以外の、つまり選ばれた者たち以外の何びともキリストによって贖われ、有効に召され、義とされ、子とされ、聖とされ、そして救われることは決してない¹⁸」。

この節ではまず、神のご計画において手段と目的が分離されないように結び付けられているという一般的な言明がある。神は、選ばれた者たちを栄光へと定められたように、選ばれた者たちがキリストにおいて、またキリストを通して、キリストの功績のゆえだけに栄光を得るように定められた（テサロニケⅠ5:9）。神は同じように、選ばれた者たちに対して、その栄光の享受に必ず必要なすべての手段を定められた。すなわち、信仰と聖化、そして終りに至るまでの堅忍などである（テサロニケⅡ2:13）。このように、キリストの仲保は彼らの選びの原因ではないが、キリストの服従と死は恵み深い計画の実行のために定められた完全な手段であった¹⁹。

この節は次に、選ばれた者たちが栄光に至る手段をより詳しく述べる。彼らはキリストによって贖われ、キリストの贖いはその御霊の働きによって彼らに有効に適用される²⁰。

¹⁶ *Ibid.*, p79.

¹⁷ 松谷好明訳、『ウェストミンスター信仰規準』（改訂版）、一麦出版社、2004 年、138 頁。

¹⁸ 村川満・袴田康裕訳、前掲書、40 頁。

¹⁹ Shaw, Robert D., *op.cit.*, p92.

²⁰ *Ibid.*, p93.

救いは、神によって選ばれ、キリストによって贖われたすべての者に、聖霊によって有効に適用される。選ばれた者たちは、しかるべき時に聖霊の力によって、キリストへの信仰へと有効に召される。「父がわたしにお与えになる人は皆、わたしのところに来る」(ヨハネ 6:37)。「永遠の命を得るように定められている人は皆、信仰に入った」(使徒 13:48)。彼らは皆、義とされ、子とされ、聖とされ、恵みの内に、また彼らの救いが栄光の中で完成に至るまで堅忍できるようにされる。「神はあらかじめ定められた者たちを召し出し、召し出した者たちを義とし、義とされた者たちに栄光をお与えになったのです」(ローマ 8:30)。

このようにウ告白は、聖書と一致して、神的位格のそれぞれを、人間の贖いの栄光ある御業における別個の部分で働くお方として、また計画と働きにおいて完全に一致するお方として表わしている。御父は、限定された数の罪人を永遠の命にお選びになった。御子は、天地創造の前にキリストにあつて選ばれた者たちのためにご自身の命をお捨てになり、彼らのために永遠の贖いを獲得された。そして聖霊は、しかるべき時に彼らに買い取られた贖いを適用される。ここでは、すべてが完全に調和している。御子は御父の意志を満たし、御霊の御業は御父のご計画と御子の仲保に完全に一致している。しかし、一般的贖い、あるいは普遍的贖罪の体系に従えば、この調和は完全に破壊される。御子は御父が決して救うことをご計画なさらなかった大勢のためにご自身の血を流し、御霊は、キリストが身代わりに死なれたすべての人々の救いの適用を守るのに必要な影響力を発揮しない²¹。

選びは、人がぐっすり眠り込んで周囲のことに気づかないうちに、途中の駅でわざわざ停車することなく、真っ直ぐ目的地まで運んでしまう特急列車のように働くのではない。キリスト者にとって、神は、その民を導き栄光に至らせてくださるが、同時に、その目的のために「すべての手段」も定めておられる。これらの手段に含まれるのは、この6節に列挙されているような、キリストの御業と、信者のための、また信者の内における聖霊の御業である²²。

²¹ *Ibid.*, pp95-96.

²² トム・ウィルキンソン、『現代に生きる信徒のためのウェストミンスター信仰告白註解〈上〉』一麦出版社、2003年、95頁。

I. 序論

ホワイトヘッド(Alfred North Whitehead・1861-1947) は従来の静的存在概念を根拠にした、古い形而上学を拒否して動的な実在概念を根拠にした過程形而上学の理論を成立した。20 世紀が生んだ一番ユニークな思想家として認められている。したがって、本稿は現代の過程哲学の元祖と言うことができる彼の宗教論を考察して、彼の宗教に関する理解、すなわち過程思想の立場で宗教を考察したい。現代の過程哲学の指導者であるチャールズ・ハーツホーン(Charles Hartshorne)は、著書『アメリカ哲学の創造性』で「今世紀で形而上学者の中で彼をしのぐ人はいないし、彼と比較する競争者もない」と語った。¹

彼は 1861 年英国のケント州ラムスゲイトで牧師の家庭に生まれ、ドルセットのシャーボン校で学び、1880 年に、ケンブリッジのトリニティ・カレッジに入学した。最初は学生として後には教師として、1910 年までケンブリッジ大学で学び 1914 年から 1924 年までロンドン大学の理工学部(Imperial College)の応用数学の教授をつとめた。1924 年には、米国のハーバード大学に招かれ、哲学の教授となった後は、1947 年になくなるまで、高齢にもかかわらず、講義と旺盛な著作活動を続けた。ここで彼は科学の土台でユニークな形而上学を発展させた。それが今日の過程神学の基礎になった有機体哲学(philosophy of organism)すなわち、宇宙を生きている一つの生命体として見て、実在を静的概念的な存在(being)ではなく動的な概念である「生成(becoming)」と見る過程形而上学である。

彼は元々数学者、科学者であり、哲学者である。しかし、文学と芸術特に美学と歴史学にも興味を持っていた。彼は多方面の専門的知識を所有した豊かな知的所有者であった。しかし何よりも彼の思想の底辺に流れている彼の持続的関心は、やはり宗教的関心であったと言える。その理由は彼の著書『過程と実在』の結論に該当する最後章で「神と世界」に関して問題を取り上げているし、本人がこの文が自身の最も重要な文であると示しているからである。² このような点で彼の宗教観は、彼の全体思想の核心であると言っても過言ではない。彼の宗教的関心は、彼の著書『過程と実在』の第五部第二章と『科学と近代世界』の第十一、十二章の一部分と『宗教とその形成』³ に全般的に現れている。

II. ホワイトヘッドの宗教観

1) 宗教の正義

彼は宗教を「人間の内面を浄化する信仰の力」とし、教義の側面においては、また「宗教は真剣に受け取られ、リアルに理解されたならば、性格を変える動きを持つ一般的真理の体系」として定義している。⁴

ホワイトヘッドによると、宗教の本質は、人間の内的部分、すなわち人間の本性、人間の性質を変化させて新しく創造させる信仰(真理)の体系を意味する。したがって、宗教は人間の内的生命に変化をもたらす根本的な力を提供する。それに対して彼は「宗教は人間の内的生命に対する芸術や理論である」と語っている。⁵ すなわち、すべての宗教が求めている共通の特性は、人間の内的変化である。それは「義とされる(justification)」ことである。⁶ しかし人間は、誰でも掛け算を暗記するかのよう簡単に義とされるのではない。そこには「真剣さ」が必要である。この「真剣さ(sincerity)」をホワイトヘッドは「浸透的真剣さ(penetrating sincerity)」と呼んでいる。したがって、宗教はこの「真剣さ」を喪失すると真の宗教の機能を喪失するようになる。

¹ Charles Hartshorne, *Creativity in American Philosophy* (Albany: State University of New York, 1984), p. 103.

² Charles Hartshorne, op. cit., p. 113, Note 1 参照。

³ ホワイトヘッド著、斎藤繁雄訳、ホワイトヘッド著作集 第7巻 『宗教とその形成(Religion in the Making)』松籟社、1986。以下は『宗教とその形成』と表記。

⁴ 『宗教とその形成』p. 6.

⁵ Ibid., p. 5. 宗教の本質及び宗教経験の特性に関しては次の本を参照する: Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, tr. J. W. Harvey (London, New York: Oxford Univ. Press, 1950), pp. 5-17; Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972), pp. 30-47.

⁶ 『宗教とその形成』p. 5.

彼が定義するもう一つの宗教の本質は「孤独性」すなわち「一人であること(solitariness)」である。彼は「宗教は自分が一人で行う何かのこと」、「自分の孤独を対処する行為」あるいは「各自、自分の孤独の瞬間」と定義する。⁷ なぜならば人間は、深い孤独の瞬間、真に一人である瞬間にならないと究極的実在も存在の深淵を経験されないし、神に出会うことも知ることもできないからである。したがって彼は人間が真に孤独ではないならば、決して宗教的ではないと語る。⁸ 彼によると、人類の歴史上至高な宗教的経験の瞬間は極致の「一人であること」の瞬間として、その実例で岩に縛られたプロメテウス(Prometheus)、砂漠で黙想するマホメット、菩提樹の下で瞑想した仏陀、十字架の上で孤独の人(イエス)がそれである。神によってさえ、見捨てられたと感じたことこそ宗教的精神の深さの属性である。とそれぞれの孤独瞬間を例えとしてあげる。⁹ 彼は人類の偉大な宗教的洞察はこのような表現できない孤独、すなわち、「一人であること」の瞬間で体験されて得るものであると主張する。

2) 宗教の出現過程

彼は、宗教の出現と出現過程には四つの要因、或いは段階があるという。その四つの要因とは儀式(ritual)と情緒(emotion)と信仰(belief)と合理化(rationalization)である。彼は宗教の出現過程においてこの四つの要素はその宗教的重要性の深さの順序と逆で現われた。すなわち、第一は「儀式の段階」があって、その次に「情緒の段階」があり、その次に「信仰の段階」がある。そして最後に「合理化の段階」がある。¹⁰

3) 宗教と形而上学と科学

彼の宗教観の特徴の一つは従来の宗教的原理や方法が主に宗教的特殊経験や洞察(あるいは直接直観)に依存される独立的であった別個の領域であると理解されて来た反面、宗教を科学と形而上学との相互関係性の中で理解しようとした点である。

彼は、宗教は特殊な宗教的経験や直観に基礎する。宗教的直観や洞察は科学や哲学の抽象的形式で認識することができる知識以上のことを把握する事である。¹¹ したがって、宗教は人間と世界の意味に対して科学や哲学が言えること以上を言えなければならないと語っている。

宗教と形而上学は相互間に相補の関係にある。すなわち、哲学は抽象性から脱して特殊なものなどに敏感になるために宗教的特殊経験の内容を必要とする。また宗教はそれを説明して合理化させてもっと広い範囲で適用させるために形而上学を必要とする。しかし、彼は実在の把握において宗教と形而上学科と共に科学も重要な役目をする。まず科学も宗教のように形而上学に材料を提供する。宗教が特殊経験であるが直観によって材料を提供する反面、科学は事実に対する考察や実験と検証による材料を提供する。なおかつ彼は科学も宗教や形而上学に劣らず現代の神学的問いに対する解答を提供することで神学の一部の役目をして来た。すなわち、科学も私たちに宇宙論を提示している。彼は、宇宙論(cosmology)を暗示することは何でも一つの宗教を暗示するのである。¹²

したがって、宗教と科学は互いに対立されるのではなく、相互間に回避することができない相補の関係である。特に彼は著書『科学と近代世界』で過去半世紀間の科学と宗教(あるいは神学)の間に対立と衝突を起こして来たことは事実であるが、現代においてはより確かな知識への冒険、すなわち真理に向う努力において両者の間の共同歩調と相

⁷ 『宗教とその形成』p. 6.

⁸ Ibid. ホワイトヘッドが宗教の本質を「孤独性」として定義したのはユニークなことである。しかし、孤独の瞬間を宗教的経験(或は洞察)の瞬間と関連して見たら、宗教的経験を神秘(Numen)の経験(R. Otto)、究極的実在の経験(Joachim Wach, Paul Tillich)、超越的力又は聖(the Sacred)の経験(M. Eliade)の現象として見る見解と類似点がある。Douglas Allen, *Structure and Creativity of Religion* (The Hague: Mouton Publishers, 1978), pp. 120ff.

⁹ Ibid., p. 8.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 84.

¹² ホワイトヘッド著、上田泰治、村上至孝訳、ホワイトヘッド著作集 第6巻『科学と近代世界』松籟社、1981。pp.

互協力が必要であると主張する。何故なら宗教と科学の相互作用は宗教の発展を増進させる重要な要因になる。そして、宗教は科学が及ぶことが出来ない実在の深さに対する洞察力を提供するからである。¹³

結局、彼の主張は宗教と科学と形而上学(哲学)は相互間に不可分離の関係、すなわち相補の関係にあり、宇宙の実在に対するより深く正しい把握のための必須な三つの要素である。この点が彼の宗教理解、すなわち彼の過程思想の立場での宗教観の一つの特徴であると言える。

III. ホワイトヘッドの神観

1) 神の探究

神に関することは彼の宗教観において中心的関心事であり、また一番重要な位置を占めている。彼に対して、今日まで討論になる唯一の宗教的教理は「神が何を意味するのか」ということである。¹⁴ すなわち、神に関することは一番根本的なことであり、他のことは付随的なことに過ぎない。このような点で彼の宗教及び形而上学の究極的関心事は、神の実在に対する把握すなわち、神に対する探究に集中されている。

彼の神に対する概念は事実上、彼の科学的宇宙論全体に係わっているし、彼の形而上学の根拠になっている。要するに彼の神概念は伝統的なキリスト教の神概念と著しく差を見せている。その理由は彼の神観は新実在論(new realism)という彼の科学的宇宙観(或いは自然哲学)、特に実在を静的概念である「存在(being)」としてではなく、動的概念である「形成(becoming)」として理解する「過程形而上学」に基礎しているからである。彼は「現代は神を失ってしまい、しかも神を求めつつある。」この喪失の理由はキリスト教の歴史に遠くさかのぼる。¹⁵ すなわち、キリスト教の全歴史(あるいは神学の歴史) 特に神論の歴史が今日神の不在及び神の喪失を持って来た理由であると指摘する。

その直接的な理由はキリスト教が神に関する教理を三重の人格性の概念と共に漸進的にセム族(ユダヤ的)の概念に戻ったことである。この概念は明晰な、恐ろしい、かつ証明不可能な概念であると主張する。¹⁶ すなわち、キリスト教の神論の歴史は愛の神を恐怖の神に変形させた点と、神を「最高の完全者」に図式化したので、生きておられる神を具体的に証明不可能な概念的な神として抽象化させたことである。

彼は著書『過程と実在』でキリスト教神論に導入した概念の中に三つの間違いがあると指摘する：(1) アリストテレスの哲学で取り入れた「不動の動者(Unmoved Mover)」としての神概念、(2) 神が一瞬に天地創造した超越的創造者「勝義にリアルな」実在として説明したキリスト教神学の観念、(3) 神は、エジプト、ペルシャ、ローマの皇帝の像(image)にかたどって、恐ろしい統治者概念で理解した点である。彼はガリラヤから始めたキリスト教の神の概念は以上の三つの概念とは相異であると語っている。¹⁷

ホワイトヘッドは歴史上に現われた神の実在に対する代表的概念に関して次の三つの類型を提示した。

1. 世界がそれに適合する一つの非人格的秩序という東アジア的概念。この秩序は、世界の自己秩序化である。それは課規則にしたがっている世界ではない。この概念は内在性についての極端な教説を表明している。
2. 特定の人格的個人的実在者というセム族的概念。この実在者の存在は絶対的で、他から派生したのではない一つの究極的な形而上学的事実であり、われわれが現実世界と呼ぶ派生的存在を布告し、秩序づけたものである。

このセム族的概念は、それに先だつ共同体的諸宗教の部族神の合理化である。それは超越性についての極端な教説を表明している。

3. セム族的概念と関係づけて記述されなければならない一実在者についての汎神論的概念。ただし現実世界はこの究極的な個人的実在者そのものである完結的な事実の内部における一様相であるという考えはここでは除くことにする。現実世界は神と切り離してとらえられたばあい、非実在的である。その唯一つの実在性は神の実在性である。現実世界は、神として存在するものの部分的記述であるという実在性をもつ。しかし、現実世界はそれ自体においては「現象」の一種の相互関係に他ならず、この相互関係は神の存在の一様相である。

¹³ 『科学と近代世界』 p. 242.

¹⁴ 『宗教とその形成』 p. 38.

¹⁵ Ibid., p. 42.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ ホワイトヘッド著、山本誠作訳、ホワイトヘッド著作集 第11巻『過程と実在(下)』松籟社、1985。pp.609-610.

これは一元論についての極端な教説である。¹⁸

彼の神理解の立場は上の三つの見解の中で三つ目にあたる一元論的立場として、ユダヤ的な超越的神概念と東洋的な内在の神概念を調和させた立場であると言える。この見解もまだ唯一神論の立場と汎神論の立場の調和したものとして見られる。このことが彼の神論の立場を「万有在神論(Panentheismus)と呼ばれる理由である。

この見解によればこの世界と宇宙は神の實在の一部を現わす表現であり、神はこの世界の秩序と価値付与者として世界のすべての創造過程に内在する。したがって、この世と万物は神の實在と「共に」、そしてその「なかに」あることである。

2) 現実在(Actual Entilty)

彼の神観及び彼の過程形而上学の中心概念は「現実在(actual entity)」という概念である。彼によると、現実在とは、実際に存在する究極的實在としてすべての存在の究極的単位であり、この宇宙は限りない現実在の有機的集合体である。この究極的實在としての「現実在」は大きくは大宇宙(macrococosmos)から小さくは小宇宙(microcosmos)である電子(electron)、分子や原子みたいな素粒子に至るまで多様である。ところで彼の現実在はライブニッツの端子(monads)と類似点がある。しかし、この現実在は窓口なしに閉鎖された独立的存在ではなくお互いに開放されて相互作用する契機的で関係的實在である。¹⁹ すなわち、彼によると、すべての現実在はその自体が主体的であり、客体的である。すなわち心性的で物理的な両極性(dipolar)を持っているし、そのものが能動的な識別作用と受動的な素材(datum)の役目をしている。²⁰

3) 神の両極性

彼は、神の本性は概念的であり、物理的に両極的(dipolar)である。すなわち、一つの現実在として神は二つの本性、「原初的本性(primordial nature)」と「結果的本性(consequent nature)」を持っている。²¹ このような点で彼の神論の立場を両極神論(dipolar theism)と呼ぶ。言い換えれば、すべての現実在が主体的でありながら客体的であり、心性的でありながら物理的であるように両面性を持っている。神も精神的(conceptual)で心性的な本性と物理的(physical)である本性を持っている。すなわち、彼によれば、神の原初的本性は純粋な理念的(精神的あるいは靈性的)本性として、「絶対に豊かな潜在性の無限な概念的実現(the unlimited conceptual realization of the absolute wealth of potential)」を意味する。²² 神の結果的本性は、自分の中で世界の客体化、すなわち世界の創造過程の中に内在して作用する本性を意味する。原初的本性として神の具体的現性から遠く離れているから現実性の豊かさが欠けていると同時に非意識的である。したがって神の原初的本性は充滿感情や意識を持っていないし、同時にこの世の中の愛や憎しみ、苦痛や快樂などに直接影響を受けない。言い換えれば、神の原初的本性は这个世界の中での事実と直接係らなくて、どのような現実性によっても制限されない。

これは神の「自己の自身性」、「永遠性」及び「超越性」を意味する。ところで彼は、神の原初的本性の役目は純粋な可能的實在である永遠な対象(eternal objects)²³を包容するだけでなく、彼らを秩序化及び等級化させる。そして他の現実在によって使われるように調整する。これが具体化の原理としての神の機能である。

4) 創造性(Creativity)

彼において神の實在の特性を現すもう一つ概念は、「創造性(creativity)」という概念である。彼は神をすべての時間的實在の「創造者(creator)」として認める。しかし彼は創造者という表現の代わりに「創造性」という表現をよく使っている。²⁴「創造性」というのは創造と形成の根本原理として神が創造の究極的原理と根拠になることを

¹⁸ 『宗教とその形成』 pp. 38-39.

¹⁹ *Process and Reality*(New York;Macmillan Company;, 1967 6th printing), pp. 519-520.

²⁰ Ibid., 165.

²¹ Ibid., 524ff. ここで結果的本性(consequent nature)は帰決的本性と訳も可能。

²² Ibid., p. 521.

²³ ホワイトヘッドにおいて、永遠な対象というのは、プラトンのイデア(idea)と形状と類似な概念として色、音、香り、美しさ等と同じく、普遍者(universal)を指摘する。したがって、永遠な対象はいつか実現になって、いつか実現できる可能的存在、即ち潜在省(potentialities)を意味する。この点においてはホワイトヘッドがプラトン思想へ接近されていることが確認できる。

²⁴ John Cobb, Whitehead's Doctrine of God, *Process Philosophy and Christian Thought*, op. cit.,¹⁰60, 235.

意味する。したがって神の創造行為は宇宙の全過程に関することを意味する。それで彼は「神のすべての創造『以前に』存在しなくてすべての創造と『共に』存在する」と語っている。²⁵

彼において「創造性」というのは、ティリッヒ(P.Tillich)の「存在の根拠(ground of being)」またはアリストテレスの「物質(matter)」及び仏教の「縁起」と同じもので、その自体がある性質を持たなく、現実性の根底にいる最高の一般性を意味する究極的概念として、他の何かによって説明されることができないことなのである。²⁶ すなわち、「創造性」というのは究極的事実を現す普遍者の普遍(universal of universals)として、この「創造性」により互いに分離されている宇宙が統合された宇宙が一つの現実事実(actual occasion)になる究極的の創造あるいは形成原理を意味することである。したがってこの創造性は、事物の本性の中に内在して分離されて幾つかの複合的な一つにつなが原理である。²⁷

5) 悪と神の能力

彼の宗教観においてこの世界と本質的に関連した「現実在及び創造性」としての神はすべての現実の悪を克服できるし、人間の祈祷と礼拝の対象が出来るのかと尋ねることが出来る。彼は、この世界の悪の現実性は、ある意味において神の制限を意味する。したがって神が全面的に無限であり完全であることは正しくない。²⁸ なぜなら、全面的な無限者というのは抽象的概念である。したがってそのような抽象的概念としての神は現実性が欠けている。一つの現実的存在となることは制限されることを意味する。具体的現実性としての神はある決定づけられたものである。それゆえ制限されている実在を意味する。彼は「神の制限は、神の善性を意味する」と主張する。²⁹ 彼によれば、すべての悪は社会的な環境の損失の中にも存在する。事物が齟齬している場合悪が存在する。悪は破壊ないし墮落により、或は高揚によって自己自身の排除を促進する。したがって、悪その自体が価値を持つことが出来ないものでいつも不安定である。そして悪は、選択による除去(elimination)の実現を内包するようになる。ホワイトヘッドは悪の共通的性格は、その事実への現実化が排除を目指す一億図のある競争的現実化の存在を含んでいることである。この意図の回避を確実にすることである。悪の不安定性の事実、世界の中の道徳的秩序であると語る。³⁰ しかし悪は、このような除去の傾向性を内包するにもかかわらずこの世界の中に現実的に積極的に存在する。この悪の現実性が神の苦痛と忍耐の原因になって、これが神の能力における制限性を見せることである。³¹ しかし、神の制限性は、神が悪を強制的力や対抗的悪(counteracting evil)で処理しなくて、神の理念的調和である合理性の作用と無限に豊富な説得的「愛の力(persuasive power of love)」で、悪を克服することを意味する。³²

彼は、ガリラヤのナザレのイエスが見せた神は君主のような優柔不断な支配者や無制限的な強圧的な力での超越的な神ではなく、真善美の視力そして、柔らかい忍耐と説得的な愛でこの世界を導く詩人のような実在であり、世界のすべての実在と共に苦痛を受けて、共に闘争して、共に活動する内在的神を意味する。したがって、彼は「神はすべての実在を理解してあげる偉大な友人であり、苦痛を分かち合う同伴者(God is the great companion, the fellow-Sufferer who understands)」であると語る。³³ このように世界の苦痛を分かち合う内在的神は限りない説得的ある力を持つ愛の神であるから、究極的には悪を克服が可能であり、人間の礼拝と祈祷の対象が出来る。この

²⁵ Process and Reality, p. 521.

²⁶ Ibid., pp. 46-47.

²⁷ Ibid., p. 31.

²⁸ 『宗教とその形成』p. 90.

²⁹ 神の制限性又は、相対性の概念に関した論議のためには Charles Hartshorne の著書 *The Divine Relativity* (Yale University press, 1948) を参照する。この本で神の制限性あるいは相対性が絶対性よりもっと偉大で、価値のあるものと逆説的に説明している。

³⁰ 『宗教とその形成』p. 55.

³¹ Cf. Bernard Loomer, Ely on Whitehead's God, *Process philosophy and Christian Thought*, Ibid, p. 278.

³² Lewis Ford, Divine Persuasive Power and the Triumph of God, *Process philosophy and Christian Thought*, Ibid, pp. 288-289.

³³ Process and Reality, p. 532.

ような点で彼の神は重要な宗教的意味を担うと言う。

IV. 結び

彼の宗教観を要約すれば、宗教も人間意識の発展と高揚によって発展する一つの過程と見る進化論的立場である。すなわち、彼の宗教観は、彼の進化論的有機体哲学に基づいているし、このことは、特に神観によく現れている。伝統的神観は神の実在を純粋な霊的実在として見る。しかし、彼の神観は、神を原初的本性と帰結的本性すなわち、心性的面と物理的面、または永遠性と時間性の両極性(dipolarity)で見る。また神の実在を具体的な現実性(現実在)に見てこの世界と密接に結ぶことである。

要するに彼によると、神とこの世界(宇宙)は互いに不可分離の関係である。すなわち、世界なしには神も存在しない。また神なしには世界も存在しない。世界は世界になるために神を必要とすることと同様に、神が神になるためには世界を必要とする。³⁴ このように彼の神観は汎神論である。しかし汎神論は、神を世界のすべて存在するもの(世界、宇宙、自然)などの実在を一つとして見る。彼の神は自己の中にすべての実在を包容する。したがって、汎神論のようにすべての実在を一つに見ないので汎神論とは区別し、汎在神論と言われる。

以上での主張を総合すれば、彼の神は絶対的超越者、全知全能な方、厳しい倫理的審判者のような恐怖の神ではなく、限りない愛と忍耐の神で万有の中に内在して万有に主導的目的と理想そして意味と価値を得るチャンスを提供し、その実現のために説得するこの世界なかで柔かい役割の方であり、個体的実在を結び合う方、相互作用して連結的要素と機能としての神である。これが彼の「創造性」としての神の概念である。したがって、この「創造性」としての神の内在と作用なしには、この世界は統一性を喪失するようになる。そして、すべての秩序が破壊されて、荒廃化されたり消滅されるほかない。したがって、神の助けなしは、人間とすべての自然、すなわち、宇宙は一瞬間も存続することができない。このようなことで彼の神観及び宗教観は、現代の宗教的状況、すなわち、無神論の強い挑戦と高度な機械文明の発展においての世俗化の過程の中で、神の存在の新しい意味と確実性、そして自然と宇宙と歴史の意味と重要性を新たに認識させてあげることによって現代思想、特に宗教界に大きな貢献をしたと言える。一方、彼の神観は、伝統的キリスト教神観との調和のためには多くの対話が必要である。

終わりで言及したいことは、彼の過程思想、すなわち彼の有機体の哲学思想は、東洋伝統思想と多くの類似点がある。すなわち、この世界の実在を「生成(becoming)」の過程として理解した彼の实在観は万有の生成変化を因果、すなわち、多くの原因の決合離散作用の連続的発生事件として理解する仏教の縁起説と非常に類似している。³⁵ そして、神さえ含んだすべての実在を心性的面と物理的の面の両極性と見るし、この世界の進行を無数の実在の連鎖的な相互作用の進行過程と見る彼の有機体思想は、宇宙の全過程を究極的な生成(創造)原理である太極と陰陽五行の相互作用で理解する儒教(特に周易)の思想及び韓国の性理学者の理気思想と類似している。³⁶ また神を「創造性」として万有の中に内在する形成的要素として見る。そして神と世界の相互関係性として見る彼の汎在神論は、「道」を根本的の創造原理として、万有の中に内在する究極的実在として見る老子の「道思想」と著しい類似性がある。そして儒仏仙を統合取りまとめた東学思想、すなわち、神と自然を本質的な相互関係性として理解した崔水雲の「人乃天思想」も彼の有機体の哲学思想と深い対話が可能である。特に神を持続的な創造の原理すなわち、「創造性」として見て、神と世界(万有)との関係を「一者」と「多者」の相互関係性で理解した彼の両極神観は、「一即多」の原理を含蓄している韓国の固有思想である「桓」思想とも類似点がある。

このような点によって彼の宗教観、特に彼の有機体的実在理解と両極の神観、彼の過程神学思想は、今後キリスト教と東洋思想との接木、すなわち、キリスト教の東洋思想的理解そして、解釈作業に日本(或はアジア)の神学研究のために重要な原理を提供することに間違いはないだろう。

³⁴ Ibid., p. 528.

³⁵ John Cobb, *Beyond Dialogue* (Philadelphia: Fortress press 1982) pp 126ff. 参照。

³⁶ キム・キョンジェ、ホワイトヘッドの過程思想と栗谷の理気論『神学思想』54集、1986年秋号、pp. 523-551 参照。

日本福音主義神学会　西部部会

イスラエルと教会

ーディスペンセーション主義的展望から見たものー

野崎浩二

0. イスラエルと教会

「イスラエル」と「教会」。キリスト教の知識を持たない人は、これらの二つの言葉から何を思いうかべるであろうか。おそらくイスラエルといえば、中東の小さな国イスラエルであり、教会といえば神様を礼拝するところであろう。ところが、キリスト教神学において教会は「真のイスラエル¹⁾」、「新しいイスラエル」、あるいは「霊的イスラエル」と表現され、また「イスラエル」という言葉はキリスト者を指す場合もあるとされている²⁾。

キリスト教界でも、ディスペンセーション主義者のように、このような表現に強硬に抗議する人たちも存在するが、あくまでも少数派ではある。それでは、上記のようなイスラエルと教会の関係に関する見解は確実に正しいといえるのだろうか、あるいはディスペンセーション主義者が主張するようなイスラエルと教会の明確な区別の可能性も残されているのであろうか。

たしかに「イスラエル」と「教会」は、本来全く異なるものを指す言葉であるが、教会を「真の」「新しい」「霊的な」イスラエルと考えるには、以下のような理由がある。

- 1) ロマ2:28-29「外見上のユダヤ人」、ピリ3:3「私たちのほうこそ、割礼の者」
- 2) ロマ9:6-8「イスラエルから出る者がみな、イスラエルなのではなく」
- 3) ガラ3章「アブラハムの子孫」
- 4) ガラ3:28、エペ2:16、3:6「一つのからだ」
- 5) ガラ6:16「神のイスラエル」
- 6) ヤコ1:1「国外に散っている十二の部族」
- 7) 1ペテ2:9「選ばれた種族、王である祭司、聖なる国民、神の所有とされた民」

もっとも、ディスペンセーション主義的立場から見ると、それほど簡単に考えられるものでもない。これより各項目につき検討を進めてゆく。

1. 「イスラエル」と「ユダヤ人」

「外見上のユダヤ人がユダヤ人なのではなく、・・・」(ロマ 2:28-29) というパウロの言葉は、イスラエルが教会を意味することの証拠といえるであろうか。ここでまず注意すべきは、「イスラエル」と「ユダヤ人」の区別であろう。「イスラエル Ἰσραήλ」が肉のイスラエル民族を指すのに対し、「ユダヤ人 Ἰουδαίος」とは、より政治的で社会学的色彩を帯びた用語で、イスラエル人に加えて、ユダヤ教に改宗してユダヤの習慣に従って生きる人をも意味する³⁾。つまりユダヤ教の信仰者、あるいはモーセの伝統に従って生きる者を指すことばである⁴⁾。こ

¹⁾ 「イスラエル」という単語は、西暦 160 年に殉教者ユスティノスによって初めてキリスト教会に適用された。彼の『Dialogue with Trypho』において、教会は「真のイスラエル」と同一視されている。Ryrie, C. C. (1995). *Dispensationalism*. Chicago: Moody Publishers. p.150

²⁾ Arndt, W., Danker, F. W., & Bauer, W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. : University of Chicago Press. 見出し語 Ἰσραήλ の項目③では、「イスラエルの称号を与えられたキリスト者」と記している。

³⁾ Brown, C. (1986). *New international dictionary of New Testament theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. Vol. 2, Page 310

⁴⁾ Arndt, W., Danker, F. W., & Bauer, W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament*

のように異邦人からの改宗者も含む「ユダヤ人」について書かれた聖句から「イスラエル」の解釈につなげてゆくのは飛躍がある。

実際、ロマ書 2 章でパウロは、神は人の行いに従って報いを与える（6 節）という旧約聖書的、ユダヤ的な教えを示しつつ⁵、律法に反する盗みなどを行って神を侮るユダヤ人たちを非難する（17－23 節）。そして、28－29 節では、割礼は救いの保証ではなく、無割礼は救いの妨げにはならないことを示している⁶。そして、ユダヤ人の名にふさわしいのは、割礼がありながら律法にそむいている者ではなく、たとえからだに割礼がなくとも、御霊によって心に割礼を受けて律法を守る者であると主張する⁷。

同様に、「私たちのほうこそ、割礼の者」（ピリ 3:3）という言葉も、形式的なユダヤ性が義認においては無意味であることを示したものである。これらの聖句がイスラエル民族と教会の関係に言及するものとの見解はとりがたく、イスラエルを教会と解釈しうる証拠とはいえないと考える。

2. 約束の子供

また、「なぜなら、イスラエルから出る者がみな、イスラエルなのではなく、・・・約束の子どもが子孫とみなされるのです。」（ロマ 9:6－8）はどうであろうか。この聖書箇所で行われていることは、「イスラエルから出る者がみな、イスラエルなのではなく」とあるように、形式的なものから実質的なものへの絞り込みが書かれているにすぎない⁸。アブラハムの子孫のうち、イシュマエルの子孫ではなくイサクの子孫のみがアブラハムの子孫であり⁹、ひいては、肉的イスラエルの子孫であるだけでなく、まことの神に対する信仰を持たなければ、アブラハムの子孫、すなわちイスラエル民族としての約束を受けることができないということである。絞り込みの後に、今度は異邦人に約束の対象が広がるというようなことは、この聖書箇所（ロマ 9:6－8）では述べられていない。したがって、イスラエルを教会と解釈しうる証拠とはいえない。

3. アブラハムの子孫

and other early Christian literature. : University of Chicago Press. 見出し語 Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ
新約聖書では、キリストに対抗して自己主張するこの世の代表者として描かれている。旧約新約聖書大事典(1989) 教文館 p.1223

⁵ Moo, D. J.(1996). *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company. p.136

⁶ 同書 p.173

⁷ Harrison, Everett F.(1976). *The Expositor's Bible Commentary*: Grand Rapids: Zondervan Publishing House, Vol. 10. p.35 「彼は、霊によって変えられたユダヤ人が彼の名前に従って実際に生活していることに注目し続ける。なぜならば、『ユダヤ人』は主を賛美するという意味の『ユダ』に由来しているからである。」

⁸ ジョン・マーレイも、この聖句から限定的意味を読み取っている。ローマの信徒への手紙（下）聖恵授産所出版部(1997) p.39 ライリーもほぼ同旨。「単に、国民全体と、国民の中の信じている者を区別するだけである」と理解する。Ryrie, C. C. (1995). *Dispensationalism*. Chicago: Moody Publishers. p.148

⁹ F・F・ブルース(2008) ティンデル聖書注解 ローマ人への手紙 p.188 も同旨。

ガラテヤ書 3 章では、「アブラハムの子孫」についての新しい解釈がなされている。このことは、イスラエルが教会を意味することの証拠といえるであろうか。「アブラハムの子孫」という用語は、(1) 肉のイスラエル民族 (イザ 41:8)、(2) キリスト (ガラ 3:16) (3) キリスト教徒 (ガラ 3:29) という 3 つの意味を持つことになる。もっとも、3 つの意味を持つからといって、これらの意味が当然に交換可能となるわけではない。しかしながら、後の 2 つは新約聖書における新しい啓示であり、そのことによって「アブラハムの子孫」からイスラエル民族という意味が失われてしまうのであろうか。

新約聖書における「アブラハムの子孫」においては、上記の 3 つの意味が混在しているが、イエス (ヨハ 8:37) やパウロ (使 13:26、ロマ 11:1、2 コリ 11:22) も旧約聖書時代の意味のままで用いており、肉のイスラエル民族という意味が失われたわけではない。もっとも、教会とイスラエルとの本来の字義を越えた密接な関係を示すことは確かであり、イスラエルを教会と解釈する証拠と考える余地が認められる。

4. 一つのからだ

「一つのからだ」(ガラ 3:28、エペ 2:16、3:6)、「新しいひとりの人」(エペ 2:15) から、ユダヤ人信仰者と異邦人信仰者がひとつのからだに統一された以上、イスラエルに対する別個の計画があるとは考えられないと考え、イスラエルを教会と解釈する根拠とすることは可能であろうか。確かにこれらの聖句では、キリストへの信仰によって、信仰者として一つのからだとなることを述べている。しかし、ガラ 3:28 は義認に関しての、人種や性別に左右されない平等性について述べているにすぎない¹⁰。エペ 2:15-16 は、神と人、およびユダヤ人と異邦人の和解と平和がテーマとなっており¹¹、それぞれに対する神の計画とは無関係といえる。ただ、エペ 3:6 においては、異邦人もまた共同の相続者となり、ともに約束、すなわちアブラハム契約にあずかる者となることが明言されている¹²。

とはいえ、一つのからだとなったものが、完全に同じ計画の中を歩むわけでないのは、ユダヤ人、あるいはイスラエル民族と異邦人の関係に限ったことではなく、世界中の全てのキリスト者にとっても同様である。ましてや、救われていない人に別の計画があることは至極当然といえる。パロがモーセを簡単に出国させなかったことや、イスラエル民族が受肉したキリストをメシアとして受け入れなかったことのように、様々な計画があるのであろう。神がイスラエルと教会それぞれに目的を持ち、それらが神の全体的な計画の中で並び立つことに、特に不都

¹⁰ ミラード・J・エリクソン (2005) キリスト教神学 第3巻 いのちのことば社 p.107 では、「この聖句は前後関係を見捨てて取り出され、パウロが語っていない問題を扱うために用いられることがある。」と注意を呼びかけている。また、Johnson, S. L., & Feinberg, J. S. (1988). *Continuity and discontinuity: Perspectives on the relationship between the Old and New Testaments*. Westchester, Ill.: Crossway Books. p.72 注 46 ガラテヤ書 3:28-29 は、「信者が遺伝的アイデンティティを失う、あるいは生物学的区別が生活のすべての領域とは無関係だと教えるわけではない。アブラハムの霊的な子孫には、その人の生物学的遺産ゆえに神の前での霊的立場に有利不利が生じることはない。」としている。

¹¹ フランシス・フォーケルス (2006) ティンデル聖書注解 ローマ人への手紙 pp.97-99、および F. F. ブルース(1989) 伝道出版社 新約聖書注解シリーズ エペソ人への手紙 pp.85-86 も同旨。

¹² F. F. ブルース(1989) エペソ人への手紙 pp.82,100-101,

合はない¹³。教会時代以降も、イスラエルが神に選ばれた民族として区別され、何らかの計画が維持されていることは容易に想定され¹⁴、これらの聖句も、イスラエルを教会と解釈しうる証拠とはいえない。

5. 神のイスラエル

「神のイスラエル」(ガラ 6:16) は、教会が「真の(あるいは「新しい」、「霊的」)イスラエル」であることの根拠として、最も多く引用される聖書箇所であるといわれる。確かに、聖書にあることばの中では最も近い言葉であろう。

5.1 「説明の καί」か「並列の καί」か

それでは、「神のイスラエル」は、教会あるいはキリスト者を表しているのでしょうか。この箇所の翻訳を大別すると、「この基準に従って進む人々」と「神のイスラエル」を同一の集団ととるものと、別の集団をさすとするものに分かれるが¹⁵、それは、これらの語をつなぐ接続詞 **καί** の解釈によるといってよいであろう。通常通り並列の「そして」あるいは上昇的な「〜でさえ」と訳せば別の集団であるし、説明・補足的に「すなわち」と訳せば、同一の集団を意味することになる¹⁶。この聖句が、「イスラエル」を「教会」と理解する根拠と考えるためには、正しい信仰を持つキリスト者である「この基準に従って進む人々」と同じ集団でなければならない。

しかし、「説明の **καί**」は、既に語られたことを深化、説明、補完する用法である¹⁷。そうだとすると、「神のイスラエル」という抽象的、かつ新約聖書でここにしか出てこない表現が、「この基準に従って進む人々」という具体的なことばを説明しているとはいえない。また、「説明の **καί**」であれば、通常前後のことばが直接接続されるはずであるのだが、ここでは “**καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν** (この基準に従って進む人々), **εἰρήνην ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ** (神の民イスラエル)。” と、接続されることばが離れてしまっている。これらのことから「説明の **καί**」にはなりえず、「並列(もしくは上昇)の **καί**」として読むべきである。¹⁸ そうすると、「神のイスラエル」は、キリスト者を意味する「この基準に従って進む人々」のことではないため、「教会」と訳すことが困難となる¹⁹。

¹³ Ryrie, C. C. (1995). *Dispensationalism*. Chicago: Moody Publishers. p.166

¹⁴ 岡山英雄 (2002) 小羊の王国 いのちのことば社 p.194 では、終末において、イスラエル民族には何らかの重要な役割が与えられているとする。また、ミラード・J・エリクソン (2006) キリスト教神学 第4巻 いのちのことば社 p.232 では、教会は新しいイスラエルであるとしながらも、イスラエル国民が今も神の特別な民であり、特別な未来を有することが強調されていることから、イスラエルに対する計画の有無と、イスラエルを教会と解釈することには強い相関関係はないと考えるべきであるように思える。

¹⁵ 山内眞 (2002) ガラテア人への手紙 日本キリスト教団出版局 p.379

¹⁶ 16 節の 2 つ目の **καί** がポイントと考えるのが Longenecker, R. N. (2002). *Word Biblical Commentary: Galatians*. Dallas: Word, Incorporated. p.298、3 つ目がポイントと考えるのが Bruce, F. F. (1982). *The Epistle to the Galatians: A commentary on the Greek text*. Includes indexes. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co. p.274

¹⁷ 荒井献・H. J. マルクス (1993) ギリシア語新約聖書釈義辞典 教文館 見出し語 **καί**

¹⁸ 田川建三 (2007) 新約聖書 訳と註 第三巻 作品社 pp.222-223 また、実際に「説明の **καί**」と考えられているヨハ 1:16、1:20、1 テサ 1:3 では、別の句が間に入ることなく直接接続されている。Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. (1993,

5.2 ガラテヤ書全体との整合性

そしてこの解釈と、ガラテヤ書全体の内容との関係はどうであろうか。ガラテヤ書では、律法の形式的遵守にこだわるユダヤ的生き方は一貫して否定されているが²⁰、イスラエル民族に対するアブラハム契約の有効性は確認されている（ガラ 3:17）。3 章ではアブラハムの子孫の新しい解釈が示されているが、これが旧約聖書における意味を否定するものでないこと、また、全てのキリスト者が一つのからだとなることと、神がイスラエル民族に今も特別な計画を持っておられることとは矛盾しないということについてはすでに述べており、ガラテヤ書全体の文脈に反するわけではない。以上のことから、ガラ 6:16 は、イスラエルを教会と解釈しうる証拠とはいえない。

6. 国外に散っている十二の部族

「国外に散っている十二の部族」（ヤコ 1:1）から、明らかにヤコブが新約聖書のキリスト者をイスラエルの十二部族の継承者であり、成就であるとしているとの見解はどうであろうか²¹。このような比喩的な解釈法は魅力的ではあるが、ユダヤ人クリスチャンの存在を想定すると、文字通りの意味を越えた解釈は不自然ではないかと思われる。「ディアスポラにいる十二の部族」という表現は、国外に散っているユダヤ人キリスト者を表す言葉として最も適当ではないだろうか²²。確かに、どちらが正しいとは判断が難しいが、それゆえに、イスラエルを教会と解釈しうる証拠としては極めて弱い。

7. 選ばれた種族

1 ペテ 4-10 でペテロは、神は旧約聖書でイスラエルに約束されたほとんどすべての祝福を教会にお与えになったと言っている²³、という見解があるが、これはどうであろうか。確かに、1 ペテ 2:9 ではキリスト者が「選ばれた種族、王である祭司、聖なる国民、神の所有とされた民」として受ける祝福が書かれている。しかし、異邦人キリスト者がこのような祝福を受けることができるのは、栽培種のオリーブであるイスラエルの民につぎ合わされた（ロマ 11:24）

c1979). *The Greek New Testament* (4th ed.) Federal Republic of Germany: United Bible Societies. 各聖書箇所参照

¹⁹ Bruce, F. F. (1982). p.275 では、「神のイスラエル」をロマ 11:26 の「すべてのイスラエル」と同一視する F. Mussner の見解がおそらく正しいのではないかと結論づけている。

²⁰ この点につき、ユダヤ人＝イスラエルとすることによって「神のイスラエル」を教会と解するものとして、Longenecker, R. N. (2002). p.298、および山内眞（2002）p.379 等がある。

²¹ 「イスラエルの十二部族連合は遠い昔に無くなっていたから、その、経験的に把握できる制度が考えられているのではもちろんない。・・・キリスト信徒、・・・新しい、真のイスラエル」とする見解は、荒井献・H. J. マルクス（1993）ギリシア語新約聖書釈義辞典 教文館 見出し語 διασπορά

²² Davids, P. H. (1982). *The Epistle of James : A commentary on the Greek text*. Includes indexes. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans. p.64 同様に結論付けるのはヨハネス・シュナイダー（1975）NTD 新約聖書註解（10）公同書簡 ATD・NTD 聖書註解刊行会 pp.15-16、ヘルムート・ケスター（1990）新しい新約聖書概説 下 新地書房 p.217。ダグラス・J・ムーモ、使徒 11:19 に登場するものと関連付けて同様の結論にいたる Tasker の見解を支持している。（2009）ティンデル聖書注解 ヤコブの手紙 いのちのことば社 pp.32-34,64-65

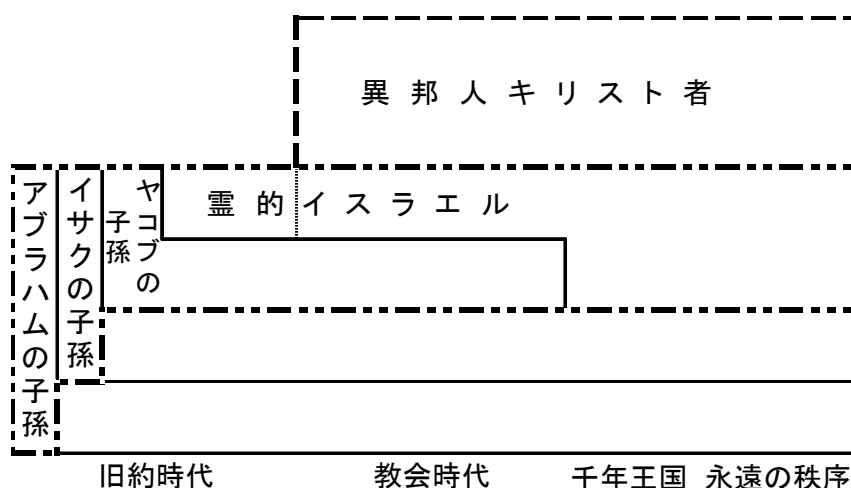
²³ ウェイン・A・グルーデム（2007）ティンデル聖書注解 ペテロの手紙第 1 いのちのことば社 p.124

ためであり、その結果として共同相続人としての地位を得るにすぎず（エペ 3:6）、立場が入れ替わるということではない。それゆえ、「神に選ばれた民とは、もはやアブラハムの血を引いた人であるとは言われていない」、「神に祝福された国民とはもはやイスラエルの国民ではない」、あるいは「教会が今や真のイスラエル」²⁴という見解は明らかに行き過ぎであろう。したがって、イスラエルを教会と解釈しうる証拠の一つといえるかもしれないが、決定的なものではない。

8. まとめ ―教会は真のイスラエルか―

以上のことからまとめると、「真の（新しい・霊的）イスラエル」という表現を教会に当てはめることには、やはり躊躇せざるを得ない。確かに新約的「アブラハムの子孫」は、新約聖書においてキリスト者をも意味するようになった。しかし、これが、真の神に対する信仰を判別基準とするものである一方、「イスラエル」は、新約聖書においても肉体的、遺伝的基準を維持しているように読み取れるからである。つまり、異邦人は信仰によって「アブラハムの子孫」になることはできても、「霊のイスラエル」にはなれないということである。この前提に立って「霊的イスラエル」を定義するとすれば、「真の神への信仰を持つ肉のイスラエル人」²⁵であり、「教会」あるいは「異邦人キリスト者」と解することはできない。

それでは、規範的ディスペンセーション主義と、非ディスペンセーション主義のイスラエルと教会に関する見解の相違は、埋めがたい深い溝によって断絶しているのであろうか。実際に両者の見解は、それほどかけ離れてはいないのではないだろうか。



アブラハムが受けた約束を形式的に継承しているのは、二重破線で囲まれたヤコブの子孫であるが、実質的に継承しているのは霊的イスラエルである。そして、その霊的イスラエルに異

²⁴ 同書 pp.124-125 もっともグルーデムも、ロマ 9-11 賞における、ユダヤ人たちに対する将来の偉大な祝福の時の予告に同意している。

²⁵ 新キリスト教辞典(1991) いのちのことば社 p.59「民族としての選民イスラエルの中にもう一つ、キリストを信じる霊のイスラエルという選民がある」はこの意味か。

邦人キリスト者が接ぎ木されており、ペンテコステ以降の部分教会と呼ぶが²⁶、旧約時代からの連続性も保っている。そして終末に、イスラエルは相当大規模に救われる²⁷。これらの大きな枠組みは、ディスペンセーション主義においても非ディスペンセーション的な福音主義神学においても共通しているように思われる。

神の民が一つなのか、二つあるのかという議論がしばしばなされるが、それは上に示した図のどこに着目するかによるのではないだろうか。民族的祝福を受けるイスラエルと、イエス・キリストへの信仰者という、救いには関するものの次元の異なるグループに着目すれば二つになる。他方、救われる人（霊的イスラエル＋異邦人キリスト者）という点を重視すれば一つである。異なる表現がなされていても、その実体には意外な共通点が隠されていることも多いのではないだろうか。もちろん、十把ひとからげに何でも受け入れてよいわけではないが、違いに着目するあまり、キリスト者としての一致を失ってしまつては、サタンの思うつぼである。

とはいえ、イスラエルと教会の理解に関して、大きく異なることもないわけではない。終末の特徴として、イザヤ書60章、66章、あるいはゼカリヤ書14章に見られるような顕著なユダヤ性を認めるかどうかである。そもそも旧約時代の礼拝制度の復活は理不尽にも思える。これらに何らかの予型的解釈を施すことはおそらく可能であろうし、それが望ましいようにも思える。しかしながら、これまでも、神の言葉は人間の思いをはるかに越える方法で実現してきたことを、いつも覚える者でありたいと祈りつつ筆をおきたい。

以 上

²⁶ ミラード・J・エリクソン(2006) キリスト教神学 第4巻 いのちのことば社 p.238

²⁷ Moo, D. J.(1996). *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company. pp.720-723、F・F・ブルース（2008）ティンデル聖書注解 ローマ人への手紙 pp.218-220、およびジョン・マーレイ（1997）ローマの信徒への手紙（下）聖恵授産所出版部 p.133-138 も同旨。またマーレイは、「全イスラエルは単にイスラエルの選ばれた者を意味する」という解釈は支持できないとも述べている。

タイトル：ディスペンセーション主義終末論の克服

I. はじめに

◇ ディスペンセーション主義終末論とは

◇ ディスペンセーション主義終末論の変遷

II. 終末論の争点

争 点	ディスペンセーション主義	そ の 反 論
携挙について	教会は、キリストの秘密の空中再臨のときに携挙される。	教会は、空中・地上一体の再臨のときにキリストに会うために引き上げられる。
再臨のあり方	キリストは秘密裏に空中に再臨され、教会を引き上げられる。その後大患難が終わった時に地上に再臨される。キリストの再臨は、「空中再臨」と「地上再臨」の二回である。	キリストの再臨は、空中・地上一体の再臨一回のみである。
イスラエルと教会	イスラエルと教会は、別個の実体である。	旧約のイスラエルの民と新約の教会（クリスチャン）は同質である。
	教会は、イスラエルの取り扱いについての神の全般的なご計画の中の挿入である。	旧約のイスラエルと新約の教会に対する神様の取り扱いに違いはなく、神の民という点において同一である。
患難について	教会は、大患難の前に引き上げられ、地上を襲う患難に会わない。	教会は大患難の中でも守られ、保護される。
千年期について	千年期前再臨説をとるが、千年期はイスラエルにとっては特別な祝福の時である。	千年王国は、キリストの支配が地上に及ぶ歴史的千年王国である。

III. 終末論のとらえ方

(1) 「二つの神の民、二つの神のプログラム」⇒ディスペンセーション主義の聖書解釈

(2) 「一つの神の民、一つの神のプログラム」

- ① 聖書は、新約の光に照らして理解すべきである。
- ② 神様は、イエス・キリストの贖いのみわざという一つのプログラムを人類に進めておられる。
- ③ イスラエル民族も異邦人も、神様の愛によって信仰において一つである。

(3) ディスペンセーション主義の聖書解釈が受け入れられてきた理由

(4) 終末論のあり方⇒患難後再臨説

IV. まとめ

- ・キリストの再臨は、人類の希望である。

ディスペンセーション主義終末論の克服

I. はじめに

ディスペンセーション主義の終末論は、要約すると次のようになる。キリストは、神様の定められた時に空中に再臨されて、イエス・キリストを救い主と信じているクリスチャンをみもとに引き上げられる。これを携挙と言う。その後地上は、歴史上かつてなかったほどの患難に襲われる。このときは、神様が選ばれたイスラエルの民が信仰に目覚めるときでもある。この患難は、預言によると7年間続き、後半の3年半は特に厳しい患難の時となる。その後キリストは地上に再臨され、千年王国が始まる。この千年王国はイスラエルの民にとって、特別な祝福の時となる。その千年王国が終わると、白い御座の最終的なさばきが行なわれ、天国と地獄に分かれ、永遠の世界へと続く。このようなディスペンセーション主義の終末論は、論理的に世の終末を解き明かしていくことから、多くの人々が受け入れているものである。

しかし、このようなディスペンセーション主義の終末論の根底には、極端な字義主義があり、旧約聖書のイスラエル民族を文字通り解釈して、イスラエル民族を中心に神様のご計画を理解するのである。そして、新約の教会やクリスチャンは、イスラエル民族の流れの中に挿入されたものであると位置づけている。

ディスペンセーション主義は、19世紀にジョン・ネルソン・ダービーによって説かれたものであって、その後その考え方は変遷している。古典的ディスペンセーション主義は、修正ディスペンセーション主義となり、最近では「プログレッシブ・ディスペンセーション主義」となっている。終末論のとらえ方も変わってきているが、変わらない点がある。それは、イスラエル民族を中心に聖書を解釈することである。

私はこの論文で、ディスペンセーション主義終末論の聖書解釈は間違っていることを論証し、聖書的に見て正しい終末論を構築したい。

II. 終末論の争点

ディスペンセーション主義終末論をその反論との比較表によって論点を明確にし、その間違いを明らかにしたい。

(1) 携挙について

ディスペンセーション主義	そ の 反 論
教会は、キリストの秘密の空中再臨のときに携挙される。	教会は、空中・地上一体の再臨のときにキリストに会うために引き上げられる。

(i) ディスペンセーション主義の主張

ディスペンセーション主義は、携挙について次のように主張されている。「神がご自分の教会を召し出すという目的から見ると、いまの時代は教会の携挙の際に突然終わりに至るであろう。この出来事は旧約聖書の預言にはどこにもその時が告げられていないが、教会が地上から劇的に取り去られるさまを描いている。キリストにあって死んだ者たちはその時によみがえらされ、生存中のキリスト者たちは死ぬことなしに天に携え挙げられる（I コリント 15：51～58、I テサロニケ 4：13～18）。この出来事は聖徒たちの特別な集団としての教会に関する神の目的を完成させ、教会が去ることは、千年王国設立のためにキリストが地上に再臨なさる時に至るまでの、主要な出来事のための舞台を整えることになる」¹。この主張は、神様が教会に持つておられる目的を成し遂げるために携挙が起こると読めるが、神様が教会に持つておられる目的とは何なのか明確でない。神様は選ばれた民であったイスラエルの民が神様の贖いのご計画を拒否したために、その贖いのご計画を教会に委託されたのであるが、その教会の目的と携挙という出来事は直接結びつくことではない。

(ii) ディスペンセーション主義への反論

(ア) エリクソンの主張

ディスペンセーション主義が携挙の根拠とする I テサロニケ 4：17 について、エリクソンはさらに突っ込んだ説明をしている。彼は、I テサロニケ 4：17 の「会う」という言葉を次のように理解している。この言葉は、マタイ 25：6 「迎えに出よ」「会いに出よ」という箇所で使用されているが、その意味は娘たちは花婿に会いに出て行って、花婿と一緒に出発したのではない。むしろ会いに出て行って、一緒に婚宴に戻って来るのである。このような言葉の使われ方から、ラッドはこの単語は誰かに会うために途中まで出て行き、その人たちに同行して、出発した所に戻ることを示唆していると主張している。そして、エリクソンは「したがって、我々が主と空中で会うというのは、さらって行かれるのではなく、主と会ったら直ちに、意気揚々とした側近の一部として主と一緒に地上に行くことである」と言う²。このことは、私たちに大切なことを教えている。

ところが、ディスペンセーション主義は、携挙の根拠の御言葉として I テサロニケ 4：

¹ ルイス・スベリー・シェイファー著「聖書の主要教理」 422 頁

² エリクソン前掲書 436 頁

17にもとづいて、キリストは空中に再臨して、クリスチャンを引き上げると説く。そして、この再臨の後、地上では7年間の患難時代が過ぎる。それから、キリストは、地上に再臨されるのである。しかし、前述したように、Iテサロニケ4：17の「会う」という言葉は、私たちが主と会ったら、直ちに地上に戻ってくることを意味している。主に会うことと、地上に戻ってくるものの間には時間差はない。ほとんど同時であると解釈される。従って、イエスが再臨されてから、患難時代が地上を襲うということは成り立たなくなる。ディスペンセーション主義が携挙の根拠として挙げるのは、Iテサロニケ4：17以外の見出すことができないが、その箇所は聖書的根拠を失う。従って、患難時代前の携挙の聖書的な根拠は崩れてしまう。ディスペンセーション主義が携挙を主張する理由は、教会を取り分け、イスラエルの民に特別の恩恵をもたしたいという意図しか残らない。

(イ) 岡山氏の主張

ディスペンセーション主義者が、携挙の根拠として挙げるIテサロニケ4：13～18について、岡山氏は次のように述べる「ここで論じられるのは、キリストの来臨に伴って起こる事件の順序である。①キリストの来臨（4：16）②死者のよみがえり（4：16）③生き残っている者の空中への引き上げ（4：17）」³ この③は、携挙と呼ばれている。しかし、ここで述べられているのは出来事の順序であって、終末的な苦難の前に携挙が起こることではないと主張されている。私もこの立場を支持したい。というのは、このテサロニケの手紙がパウロによって書かれたのは、テサロニケの教会の中で再臨の前に死んだキリスト者は再臨にあずかれないのではないという見方が広がり、信仰の動揺が見られることから、正しい再臨のあり方を教えるためであった。つまり、パウロの強調点は、再臨前に死んだキリスト者もはじめによみがえり、その後に生き残っているキリスト者も再臨の恵みにあずかり、キリストに会うという点である。キリストに会ってから、地上に患難が襲うことに関しては、何も明らかにされていないと見るべきである。

(2) 再臨にあり方

携挙のとらえ方によって、キリストの再臨のあり方に違いが生じてくる。

ディスペンセーション主義	そ の 反 論
キリストは秘密裏に空中に再臨され、教会を引き上げられる。その後大患難が終わった時に地上に再臨される。キリストの再臨は、「空中再臨」と「地上再臨」の二回である。	キリストの再臨は、空中・地上一体の再臨一回のみである。

(3) イスラエルと教会

³ 岡山英雄著「小羊の王国」49頁

	ディスペンセーション主義	そ の 反 論
①	イスラエルと教会は、別個の実体である（神様はイスラエルを選ばれ、神の民として無条件契約を結ばれ、特別に祝福を注がれた。この約束は、イスラエル民族固有のものであり、教会（クリスチャン）において成就するものではない。神はイスラエルに対する特別な扱いを中断しておられるが、未来のある時点で必ずイスラエルは回復する。イスラエルに関してまだ成就していない預言は、イスラエル民族に成就されるのであって、教会において成就するのではない）	旧約のイスラエルの民と新約の教会（クリスチャン）は同質である。 （民族としてのイスラエルではなく、真のイスラエルと、クリスチャンは神様に対する信仰において同質であり、この流れは旧約・新約を通して一貫している。）
②	教会は、イスラエルの取り扱いについての神の全般的なご計画の中の挿入である。	旧約のイスラエルと新約の教会に対する神様の取り扱いに違いはなく、神の民という点において同一である。

（i） ディスペンセーション主義の主張

1. 八つの契約

ディスペンセーション主義は、「神の永遠のご計画は聖書に啓示され、神が作られた厳粛な契約もしくは約束を中心としている。少なくとも八つの契約が聖書に示されており」と述べ、エデン契約を始め、八つの契約を指摘している⁴。さらに同書には次のような記述がある。「神の救いの計画は神の永遠の目的の重要な面であるのは確かだが、それが神の計画のすべてではない。もっとすぐれた見解は、歴史に対する神の計画はご自身の栄光を明らかにすることであり、神はこれをただ人を救うことによってだけでなく、イスラエル、教会、諸国とのかかわりを通してご自身の目的を達成し、ご自身を啓示なさることによって果たされるとすることである。したがって人間の歴史を一貫する神の根本的な目的を明らかにし、神の救いの計画を含んでいる八つの聖書にある契約を通して歴史を考察するほうが望ましい」⁵。ディスペンセーション主義は、神のご計画の目的を贖いではなく、神ご自身の栄光を現わすことに置き、この二つを区別し、八つの契約の正当性を主張している。

しかし、ここには贖いについての思い違いがあるように思われる。すなわち、聖書が神のご計画として述べている贖いは、栄光に至るものである。ローマ 8：30「神はあらかじめ定めた人々をさらに召し、召した人々をさらに義と認め、義と認めた人々にはさらに栄光をお与えになりました」。救いは、栄光に至るものであることが聖書に明言されている。さらに、I コリント 2：7「私たちの語るのは、隠された奥義としての神の知恵であって、

⁴ シェイファー前掲書 185 頁

⁵ シェイファー前掲書 187 頁

それは、神が、私たちの栄光のために、世界の始まる前から、あらかじめ定められたものです」。この奥義とは、イエスの十字架の奥義であって、それは神様の栄光のために定められたものである。このように救いは栄光に至るものであるから、神様の救いのご計画と栄光とを別個に考えるべきではない。

2. 教会の捉え方

ディスペンセーション主義では、教会は神のご計画の中での挿入であると説かれる。「創世記からヨハネの黙示録を貫いている中心主題は、神の御国である。その神の御国の計画の中に、ペンテコステの日に始まり、携挙という出来事をもって終わる「教会時代」というのが挿入されたのである。従って、教会は御国の計画の中に挿入された挿入句的な部分であると言える。神は現在、二種類の違ったプログラムを同時に進行させておられる。一つは御国についてのプログラムであり、もう一つは教会についてのプログラムである。この二つのプログラムは別々のものであり、一方が他方にとって替わることは決してない。しかも、この二つの内容は矛盾するものではなく、お互いを補足しあう関係にあり、二つとも重要である。そして、究極においては、旧約聖書の御国と新約聖書の天国とが合一して、「天の御国」になり、永遠に続くのである」⁶。教会と御国という二つのプログラムが進行していると説かれる。表現こそ違うが、この考え方の根底には、やはりイスラエルと教会は別個の実体であり、イスラエル中心の考え方が流れている。

(ii) ディスペンセーション主義への反論

(ア) ジョージ・ラッドの見解＝旧約の預言は、新約をもとに解釈する

a) イスラエルに関する預言⁷

ラッドは、旧約聖書においてイスラエルに適用されてきた預言が、新約聖書では異邦人からなる教会にも適用されていることを指摘している。その根拠となる御言葉は、ローマ 9：24～26である。あわれみの器は、ユダヤ人だけでなく、異邦人にも適用されている。それは、旧約聖書のホセアの預言（ホセア 1：10、2：23）が、新約時代には異邦人に適用されていることによって支持されている。そして、アブラハムの子孫は肉的な血統では決定されずに、神の約束と選びによるのである（ローマ 9：6～8）。ラッドは、はっきりと「アブラハムはユダヤ人信仰者と異邦人信仰者の父と言われている。ユダヤ人であるとかギリシャ人であるとかに関係なく、信仰者がアブラハムの真の子ども～真の霊的イスラエルであるというのが、避けることができない結論である」と言っている（ローマ 4：11、12）。ローマ人への手紙で、パウロはイスラエルに関する預言は、ことごとく異邦人つまりクリスチャンにおいて成就していることを明言している。

b) イスラエルの回復の預言⁸

⁶ 高木・芦田前掲書 55,56 頁

⁷ 前掲書第二章「イスラエルについてはどうか」3,4 頁

さらに、ラッドは、ローマ人への手紙 11 章からイスラエルの救いについて述べている。イスラエル民族がイエス・キリストを拒絶したとしても、神様は彼らを神の民として守り、救われることを願っておられる。そして、イスラエルの救いは、旧約時代の犠牲制度によってではなく、イエス・キリストの十字架の血によることを明らかにしている。ヘブル 8 : 13 から、罪の赦しは、キリストの血によるのであって、モーセの制度は古いものとして消えてしまった。また、ローマ 11 : 23 から、イスラエルの救いは異邦人と同じように信仰によるということが明らかにされている。救いの道は、イスラエルの民も異邦人も新約時代においては変わらないのである。そして、ラッドはキリストの再臨の目的のひとつは、イスラエルの贖いであると言っている（ローマ 11 : 26）。信仰による救いという点においてイスラエルと異邦人は同じであることから、両者は本質的に同一であると言わなければならない。イスラエルの民の救いも、新約の光において解釈しなければならない。

(イ) グルーデムの見解＝イスラエルと教会とは同質である⁹

グルーデムは、新約聖書からイスラエル民族と教会は本質において同一であり、教会は決して挿入ではないことを、いくつかの面から迫っている。

①信仰における同質性

ラッドも指摘しているように、イスラエル民族も、教会及びクリスチャンも神様への信仰という点において同一である。本当の意味で「イスラエル」とは、アブラハムの肉적인血統によるイスラエル民族ではなく、キリストを信じている人々を指している（ローマ 2 : 28、29）。またパウロは、真のユダヤ人とは人目に隠れた信仰者であり、心が神様によってきよめられたキリスト者をさしていることを認めている。そして、アブラハムは肉적인意味でのユダヤ人の父だけでなく、信じて義と認められるすべての人の父であると言う（ローマ 4 : 11、12）。ここには、ユダヤ人を民族的に見るのではなく、神への信仰という一本の線が引かれており、この線は、旧約時代から新約時代を通じて引かれている。この線は、ユダヤ民族であるという血統的、形式的な線ではなく、神への信仰というより内面的、本質的な線である。ディスペンセーション主義は、イスラエル民族の優越性を説いているが、すべての人を等しく愛しておられる神様の愛の尺度からすれば、一民族だけが特別であるということは筋が通らないことである。イスラエル民族も他の民族も、神様との関係においては同一であり、神への信仰において本質的に同じである。もちろん、イスラエル民族は、神様のご計画の中で特別の役割を担っていることは事実であるが、その役割と神様のご計画の位置づけとは異なることである。

②契約における同質性

⁸ ラッド 前掲書 5～8 頁

⁹ Wayne Grudem 前掲書 859～863 頁

教会は、イスラエルに関する旧約聖書の約束の受領者である。ヘブル人への手紙 8 章では、「イスラエルの家やユダの家」と結ばれた契約（エレミヤ 31：31～34）が、新約時代においてはキリストを信じる者、及び教会と結ばれていると言われている（ヘブル 8：8～10）。たしかに、この御言葉からも、イスラエルと結ばれた契約が、新約時代に成就されたと見ることができる。新約時代に成就したのは、イスラエル民族ではなく、新しい民であるクリスチャンであり、教会である。

従って、イスラエル民族とクリスチャン及び教会は本質的に同一であり、教会時代は神様のご計画の中で決して挿入ではない。

（４）患難について

終末論を論じるにあたって、教会やクリスチャンが患難に会うかどうかは大切なポイントである。それは、終末に臨む私たちがどのように歩むべきかに関係してくるからである。

ディスペンセーション主義	そ の 反 論
教会は、大患難の前に引き上げられ、地上を襲う患難に会わない。	教会は大患難の中でも守られ、保護される。

（i）ディスペンセーション主義の主張

ディスペンセーション主義においては、神の民の一般的な試練や苦難と、終末の大患難とを区別して考える。大患難は、ダニエル 9：27 から患難時代の後半の 3 年半と説かれる。そして、大患難時代は、キリストの再臨で終わる。マタイ 24：21～26 までの預言は、大患難時代に起こる苦難についての預言であると解釈されている。なお、24 節の「選ばれた者」については、「救われたイスラエルか、救われた異邦人か、あるいはその両方を指すのかいずれであるにしても、キリストの再臨はこの世にとってはさばきの時であっても、救われた者には解放の時となるであろう」と説明されている¹⁰。さらに、「キリストが示された大患難の描写は、黙示録 6 章から 18 章の補足的情報によってさらに確認されている」と言われている¹¹。このように、黙示録の預言を補足的情報と位置づけることは、黙示録が書かれた目的に合致しないと言わなければならない。また「大患難がそのように恐ろしいもので、神の子たちのためにではなく、不信者と神を汚す者のために計画されていることは、教会の携挙がこの恐るべき苦難の時以前に起こると多くの人が信じるもう一つの理由である。重要な意義を持つことであるが、大患難に関連した箇所にはどこにも教会についての言及がない。確かに人々はキリストを信じるようになり、その人たちは聖徒とか聖い者と呼ばれているが、彼らを教会に結びつけるような特別な用語は一度も使われ

¹⁰ シェイファー前掲書 434 頁

¹¹ シェイファー前掲書 434 頁

ていない」と述べている¹²。本当に、そうだろうか。テサロニケ第一の手紙には、キリストの再臨に伴う滅びや暗やみ、産みの苦しみについて述べられているが、この手紙はテサロニケの教会のクリスチャンに宛てて書かれている。さらに、テサロニケ第二の手紙も同様にクリスチャンに宛てて書かれているが、反キリストの預言がなされ、彼がどんなにひどい仕打ちをするかも述べられているのである。

(ii) ディスペンセーション主義への反論

ディスペンセーション主義が説いているように、キリストが空中に再臨されて、クリスチャンだけを引き上げる必然性はなく、患難後キリストが再臨される時にキリストに出会い、その後地上にキリストが王として支配すると理解することはごく自然なことである。クリスチャンが携挙によって引き上げられると考えるのは、残されたイスラエルの民に患難が及び、悔い改めの機会が与えられ、彼らに千年王国において特別な祝福が及びというイスラエルの民だけを特別に扱う意図がうかがわれる。しかも、ディスペンセーション主義の考えによって患難をとらえるならば、黙示録6章以下のさばきがイスラエルの民だけに適用されることになり、それは黙示録が書かれた意図に反する。黙示録は、最初の方で七つの教会に対するメッセージが記されている。これは、すべての教会及びクリスチャンに対するメッセージと受け取るべきである。したがって黙示録6章以下の預言も、すべての教会とクリスチャンに対してなされたものである。

さらに、患難についても信仰者はその中に守られると受け取るのが、聖書全体から判断して正しいと思われる。キリストも、教会やクリスチャンが患難から取り去られるのではなく、そこで守られることを示唆しておられる。現に、イエスは罪の中に苦しんでいる人々を救うためにこの地上に来られ、十字架にかかれたのである（マタイ11：28）。イエスは決して苦難を避けられたのではなく、苦難と真正面から向き合われたのであった（イザヤ53：7～12）。イエスがそのような苦難の道を進まれたのは、私たちへの愛の故であった。神の愛がその道を進ませたのであった。キリストの贖いのみわざは、苦難とともにあり、決して苦難を避けさせるものではなかった。キリストの愛は、苦難の中で現わされるのである（ローマ8：35～37）。私たちは、苦難を避けることはできないが、そこでイエスの十字架を知り、神の愛を体験するのである（ピリピ3：8～11）。キリストの贖いのみわざという神様の永遠のご計画から見れば、苦難は避けるべきことでなく、そこで神様の愛と守りを体験するのである。さらに、現実問題として苦難の中で、人は人間的な成長を遂げ、人生における大切なことを学ぶのである。キリストの贖いという視点から見ると、患難の中で守られるという立場が正しいと思われる。

(5) 千年期について

¹² シェイファー前掲書 436頁

デイスペンセーション主義	そ の 反 論
千年期前再臨説をとるが、千年期はイスラエルにとっては特別な祝福の時である。	千年王国は、キリストの支配が地上に及ぶ歴史的千年王国である。

(i) デイスペンセーション主義の主張

デイスペンセーション主義の千年期に対する主張で特徴的なのは、千年期をユダヤ的なものであると見ることである。「ユダヤ人と異邦人が同じ立場にあり、同じ特権を持っている今の教会時代とは対照的に、千年王国でのイスラエルの民は約束の地を受け継ぎ、神のご愛顧の特別な対象となる」と説く¹³。そして、その祝福はイスラエルが再び集められ、自分たちの国土に復帰するという旧約聖書の預言が、千年王国で実現すると言う（エレミヤ 30 : 3、31 : 8、9、エゼキエル 39 : 25～29）。そればかりでなく、この期間は「王国の聖約期」という特別な期間であり、この期間は人類歴史の頂点であり、「人間に対する神のお取り扱いが完結するのである」と説かれている¹⁴。その結果、「この王国の特徴はそれ以前の聖約期では不可能であったような、豊かな霊的生活の環境を整えてくれるところにある。・・・イザヤ 11 : 9によれば、『主を知ることが、海をおおう水のように満ちたすからである』」¹⁵。そして、エレミヤ 31 : 33、34やイザヤ 12 : 3、4などの箇所でも約束されている霊的な祝福が実現するのである。しかも、これらの聖書の約束はイスラエルにおいて成就すると説かれている。デイスペンセーション主義にとって、千年王国は特にイスラエル民族中心である。

(ii) デイスペンセーション主義への反論

(ア) ジョージ・ラッドの見解

ラッドは、「千年王国は、第一義的にユダヤ的な特色を持つものとみなすことは不可能である」と主張している¹⁶。

黙示録 20 : 2～6 の千年王国の預言で預言されていることは、サタンが諸国の民を惑わすことのないように縛られることと、キリストの支配が実現することである。このことを、ラッドは次のように言っている「その思想は、神が来るべき時代の前に、キリストが諸国民の上に彼の支配を及ぼす歴史上の一千年間が存在するように決定しておられることであるように思われる。つまり、終わりを前にして、政治的、社会的、経済的正義のある時代が存在する。しかし、そのような社会においてさえ、依然として人の心は反抗的であり、悪魔が解き放されるとき、悪魔に応じるので、最後の審判において悪

¹³ シェイファー前掲書 475 頁

¹⁴ シェイファー前掲書 181 頁

¹⁵ シェイファー前掲書 477 頁

¹⁶ ジョージ・エルドン・ラッド「最後の事物」第九章「神の国」8 頁

人に対する神の有罪判決はその真実を立証する」¹⁷。この考えは、「歴史的千年王国説」とも呼ばれているが、黙示録20章千年王国の預言の解釈としては、最も聖書的であると考えられる。なぜならば、黙示録の預言は象徴的であることから、その意味づけはできるだけ狭く解釈すべきであるからである。この歴史的千年王国説によって、千年王国がユダヤ的であるという解釈は根底から覆えされる。

(イ) 岡山氏の見解

岡山氏は、ディスペンセーション主義が説く千年期について、「古典的ディスペンセーションナリズムの立場に立つ人々は、この『王国』を強調し、旧約のイスラエルに与えられた預言の大部分は、千年王国において成就すると主張する。しかし、旧約の多くは、千年王国と新天新地の双方にかかわっており、それらを千年王国にのみ限定することはできない。たとえば千年期の描写として、しばしば引用されるイザヤ65：19～25の預言にしても、17節で明らかなように新天新地の預言であり、歴史の完成した世界を象徴的に描いているのであって、それを千年王国にのみ限定することはできない」¹⁸と反論しておられる。旧約の預言はキリストの再臨後の世界を預言していることは確かであるが、指摘されているようにその預言は千年王国なのか、新天新地なのか明確な結びつきが語られていない以上、その預言を千年王国の預言と断定することは控えなければならないと思われる。ましてや、イスラエル民族だけが享受する祝福とすることは困難である。

Ⅲ. 終末論のとらえ方

これまで終末論の争点に関してディスペンセーション主義の見解とその反論について述べてきたが、このような間違った聖書解釈が主張されてきた背景と理由をさぐり、終末論に関する正しい聖書解釈を述べたいと思う。

(1) 「二つの神の民、二つの神のプログラム」

(ディスペンセーション主義の聖書解釈)

ディスペンセーション主義の聖書解釈は、神様は聖書の世界において「二つの神の民、二つの神のプログラム」を持っておられると理解するのである。二つの神の民とは、イスラエル民族と異邦人である教会及びクリスチャンである。そして、神様は二つのプログラム、すなわち、イスラエルに関するプログラムと教会及びクリスチャンに関するプログラムを持っておられると主張するのである。しかし、この解釈は聖書全体を見るならば、間違った解釈であると言わざるを得ない。

(2) 「一つの神の民、一つの神のプログラム」

¹⁷ ラッド前掲書 6頁

¹⁸ 岡山前掲書 187,188頁

(聖書の正しい解釈)

ディスペンセーション主義は、「二つの神の民、二つの神のプログラム」という聖書解釈に立っているが、その考え方は聖書が支持している考え方ではない。聖書の根底には、「**一つの神の民、一つの神のプログラム**」という思想が流れている。すなわち、神様への信仰という点において神の民は一つであり、イエス・キリストの贖いという一つの神様のプログラムが進められているだけである。私たちは、この思想に立脚して聖書を解釈しなければならない。この解釈が聖書的に見て正しい解釈である理由は、次の通りである。

① 聖書は、新約の光に照らして理解すべきである。

旧約聖書は、神様が選ばれたイスラエルの民の歴史を通して、神様のご計画と真理が明らかにされてきた。しかし、神様のご計画の中で救い主イエス・キリストが現実はこの地上に送られて、彼が人間にわかる範囲で神様の真理を明らかにされたことはとても大きな前進であった。そして、イエス・キリストのみわざを体験した使徒たちが、旧約の出来事を解釈したことは、さらに霊的な真理が明らかになることであった。従って、ラッドも指摘しているように、新約の光で旧約の預言を解釈しなければ、神様の真理に到達できない。

② 神様は、イエス・キリストの贖いのみわざという一つのプログラムを人類に進めておられる。

聖書の座標軸の中心は、神様の存在とイエス・キリストによる贖いである。創世記 1 : 1 では、神様の存在が宣言されている。キリストの贖いについては、エペソ 1 : 3 ~ 7 で、キリストの贖いのみわざは、世界が創造される以前から神様によって計画され、実行されたものであったと宣言されている。ディスペンセーション主義は、人類が創造されてから八つの契約が結ばれたと主張しているが、キリストの贖いのご計画は世界が創造される以前からのものである。この贖いの計画は、神様の愛によって定められたものであった（エペソ 1 : 5）。しかも神様の愛は、永遠の愛である（エレミヤ 31 : 3）。つまり、人類の救済は、神様の永遠の愛によって、神様の永遠の計画として定められたものである。そして、その計画が実行に移され、キリストの贖いのみわざが完成したのである。キリストの贖いのみわざは、旧約聖書で預言され、ついに時が満ちて実行に移されたのである（ガラテヤ 4 : 4）。キリストの贖いのみわざは、旧約聖書の預言の到達点である。したがって、キリストの贖いのみわざを抜きにして聖書を正しく理解することはできない。しかも、私たちの信仰が、キリストのみわざにかかっていることは体験していることである。

従って、聖書の中心はキリストの贖いのみわざであり、そのことは私たちの信仰の中心である。イスラエル民族は聖書の中で重要な位置を占めているが、聖書の中心ではない。イスラエル民族は、神様の贖いのご計画の中で一定の役割を果たしてきたが、彼らが神様のご計画の中心なのではない。神様のご計画の中心は、救い主イエス・キリストである。「父から出る真理の御霊が来るとき、その御霊がわたしについてあかしします」とイエス・キリストが言われた（ヨハネ 15 : 26）。私たちが聖霊に導かれて、真理に到達しようとす

れば、イエス・キリストを知らなければならない。従って、この終末論についても、イエス・キリストの贖いのみわぎを聖書の座標軸の中心に置かなければならないと私は確信している。

③ イスラエル民族も異邦人も、神様の愛によって信仰において一つである。

私は、イスラエルも教会も本質において同一であるという判断が正しいと思われる。なぜなら、キリストの贖いのみわぎに対する信仰は一つだからである。イスラエル民族だけを特別扱いをする理由は少しもない。しかも、キリストの贖いのみわぎの根底には、神様の愛があり、神様の愛はすべての人が救われることを望んでいるからである。Ⅰテモテ 2：4、Ⅱペテロ 3：9 神様の愛は、すべての人の救いである。イスラエルの回復も神様のご計画の中にあるが、それも含めてすべての人が、キリストの贖いのみわぎを信じて救われることである。ローマ人への手紙 9 章から 11 章について、ウィリアム・バークレーは、次のように指摘している「ローマ人への手紙 9 章から 11 章がどのように解されようとも、結局それは、なお未完了の愛の追跡の物語である」¹⁹。イスラエルの回復は、神様の愛の追跡の物語である。神様はイスラエルだけでなく、すべての人が救われるために愛の追求を止められないのである。私たちはこの神の愛の視点に立つ必要がある。神の愛が一つの民族だけに注がれていると思うことは人間的な狭い見方である。神様の愛は敵をも愛する愛である。イエス・キリストは、ご自分を裏切ろうとしていたイスカリオテ・ユダをも弟子の一人に加えられ、愛された。もちろん、ユダヤ人の救いを願うことは大切なことであり、メシヤニックジューの働きも尊いものである。しかし、このこともすべての人を同じように愛される神の愛という視点から見るのが大切である。このことからイスラエル民族を終末論の中心に置くのではなく、すべての人の救いということをもっと真剣に考える必要があると思う。従って、イスラエル民族も教会やクリスチャンも、キリストの贖いのみわぎを信じる信仰において、一つであると考えべきである。神様は、その愛によってすべての人を救うという一つのプログラムを人類の上に進行しておられる。そして、その完成がキリストの再臨であり、その時にキリストの贖いのみわぎを信じる人々に救いが実現するのである。

(3) ディスペンセーション主義の聖書解釈が受け入れられてきた理由

どうしてディスペンセーション主義の聖書解釈が受け入れられてきたのだろうかという点については、次の三つの点が考えられる。

第一に、自由主義神学への反動、第二に彼らの主張の根底にあるものを知らなかったこと、つまり彼らの主張の本質を見抜くことができず、その解釈の間違いを指摘できなかったこと、第三に、聖書の中心座標に焦点があわせられなかったことである。

ここに、聖書解釈のわながあるのではないだろうか。聖書は神の言葉であるから、語ら

¹⁹ ウィリアム・バークレー著「ローマ人への手紙」 200 頁

れた神様の思いと意図通りに読まなければならない、そこに人間的な意図や思いが入ってくれば、その解釈はまちがったものとなる。私たちは、それを見抜かなければならない。聖書の解釈について、ロイドジョーンズは、次のように述べる「聖書を開き、みことばを読み、その章全体を読み通す。それなのに、目の前のページに書いてあることとは全く異なった結論を引き出している場合さえある。このような危険に陥るのは、私たちに自分の意見をもって聖書に近づく傾向があるからである。自分の意見をもって聖書に近づくために、読むことがみなそれに支配されてしまう。しばしばこういう経験をすることがある。自分の思ったことは、なんでも聖書から証明できるとも言える。このようにして異端が起こってきた」²⁰。人が神様のみこころに反する聖書解釈をするのは、自分の意見をもって聖書を解釈するからである。ディスペンセーション主義者のように、神の選民イスラエル民族という考えをもって聖書に近づくならば、そのように理解し、神様が真に伝えたいことに到達しないばかりか、神様の意図とは違うことを説いてしまうのである。またロイドジョーンズは、次のようにも述べる「異端者は、必ずしも不誠実な人ではなかった。彼らは誤りをした人なのである。彼らは、故意に誤りの道に行き、誤りを教え、説く人であるかのように考えてはならない。彼らは教会の歴史において、まじめな人物と数えられる人である。問題はどこにあるのだろうか。それは次のような点である。つまり彼らは、ある見解を展開させた。もちろん、彼らはそれが気に入っていた。そこで彼らは、この見解をもって聖書に立ち返った。そして、彼らは聖書の至る所で、自分と同じ考えを発見するように思ったのである。・・・自分の見方や先入観をもって、あるいは自分の気に入った考えをもって聖書を読むことほど、危険なことはない」²¹。ここには、人がどのようにして間違った聖書解釈に陥っていくのかがみごとに解き明かされている。

それでは、このような間違った聖書解釈を行なう原因は何だろうか。ロイドジョーンズは、こう指摘する「今日のキリスト教会のあり方の特徴は、その浅薄さであると言っても、決してきびしすぎる判断ではない」²²。はっきり言って、聖書全体に対する深い洞察がないというのである。私たちはもっと真剣に聖書に向き合い、聖書が語りかけることをもっと注意深く聞く必要がある。特に聖書を解き明かす立場にいる人は、このことをいつも覚えなければならない。

（４）終末のあり方

これまでの考察から、私は患難後再臨説を支持したい。また、千年王国については、千年期前再臨説を取りたいが、千年王国の期間はイスラエルに対する特別な祝福が臨む期間でなく、キリストを信じる者がキリストとともに王として支配する期間と理解したい。

²⁰ ロイドジョーンズ前掲書 13 頁

²¹ ロイドジョーンズ前掲書 13 頁

²² ロイドジョーンズ前掲書 11 頁



IV ま と め

私たちは、この地上でどのような姿勢でキリストの再臨を待ち望めばよいのであろうか。再臨が起こる前まで、信仰者はあらゆる苦難に直面しなければならないが、その中でも神様の働きを忠実に遂行しなければならないのである。苦難の中で、希望を失いそうになることもあるかも知れない。神様を信じていない人々は、苦難に会ったときしばしば希望を失う。絶望して、自殺する人があとを断たない。最近では、自殺者が3万人を下ることはない。しかし、信仰者はどんな苦難に直面したとしても、決して希望を見失わない。もちろん、神様の守りがあることは事実だが、キリストの再臨がもたらす希望は決して消えないのである。たとえ、死に直面しても、また家族や親族など大切な人を死によって失っても、希望がある。なぜなら、天国に入れるという希望、そこで再会できるという希望があるからである。天国はキリストの再臨によって実現する世界であるから、キリストの再臨の約束は信仰者にとって大きな慰めであり、希望である（テトス2：13）。

<参考文献一覧>

- ・ ルイス・スベリー・シェイファー『聖書の主要教理』(いのちのことば社 2000 年)
- ・ 岡山英雄『小羊の王国』(いのちのことば社 2009 年)
- ・ 高木慶太・芦田拓也『これからの世界情勢と聖書の預言』(いのちのことば社 1983 年)
- ・ ミラード・J・エリクソン『キリスト教神学』第4巻 (いのちのことば社 2006 年)
- ・ ウィリアム・バークレー(聖書注解シリーズ8)『ローマ人への手紙』(ヨルダン社 1999 年)
- ・ ジョン・マーレー『ローマの信徒への手紙』上(聖恵授産所出版部 1997 年)
- ・ D・M・ロイドジョンズ『山上の説教』(いのちのことば社 2009 年)
- ・ D・M・ロイドジョンズ『説教と説教者』(いのちのことば社 2009 年)
- ・ ジョージ・エルドン・ラッド『最後の事物』(安黒務翻訳)
- ・ Wayne Grudem 『Systematic Theology』(安黒務翻訳)

「聖書ヘブル語における『ハープ』の釈義的再考」

竹内 茂夫（神戸ルーテル神学校／近江福音自由教会／京都産業大学）

2010年4月19日(月) 福音聖書神学校

1 introduction

- (1) “harp” KJV : 41箇所, NKJV : 45箇所, NIV : 49箇所, NASB : 41箇所, Luther 1545 : 41箇所
- (2) 「ウガブ『笛』…この楽器名は今なお不明であるが、最近の研究では、中世的解釈による管楽器（笛）ではなさそうで、おそらくハープ属の楽器ではないかといわれている」（水野 1997:71。ただし竹内 2009を参照）
- (3) 「ミニーム『緒琴』…おそらくハープ属の弦楽器」（水野 1997:85）

2 Archaeological evidences

- (4) **Harp.** While other forms of the harp have been attested since the early third millennium in Mesopotamia and the fourth dynasty in Egypt, the harp itself is absent from the central areas along the eastern Mediterranean coast from the Sinai to Anatolia (Caubet and Braun in Homo-Lechner 1994, pp. 132, 141; Turnbull, 1980, p. 388). This strongly questions the popular interpretation of *nēbel* in the Hebrew Bible as the “harp” of ancient Israel. (Braun 1997:76)
- (5) **Lute.** In the middle of the second millennium BCE, probably via Canaan (male terra-cotta figurine, sixteenth century BCE: IAA, no. 33.1567) the lute reached Egypt. While attested in Canaan in two more finds (naked female bronze statuette: IAA, no. M969; dancing minstrel on a terra-cotta plaque: Hebrew Union College, no. 23.095), the lute does not appear in Israel/Palestine again until the Hellenistic period. In Egypt the instrument became very popular and was played by naked females (Hickmann, 1961a, p.98) and on some occasions by men, possibly in a cultic context (Hickmann, 1961a, ill. 101). (Braun 1997:77)

3 Hebrew terms considered as harp

3.1 *kinnōr* כִּנּוֹר

- (6) 創世 4:21, 31:27, 1サムエル 10:5, 16:16, 23, 2サムエル 6:5, 1列王 10:12, イザヤ 5:12, 16:11, 23:16, 24:8, 30:32, エゼキエル 26:13, 詩篇 33:2, 43:4, 49:5, 57:9, 71:22, 81:3, 92:4, 98:5 (2回), 108:3, 137:2, 147:7, 149:3, 150:3, ヨブ 21:12, 30:31, ネヘミヤ 12:27, 1歴代 13:8, 15:16, 21, 28, 16:5, 25:1, 3, 6, 2歴代 5:12, 9:11, 20:28, 29:25
- (7) ψαλτηριον, κινυρα, ναβλα, οργανον
- (8) “zither” (Koehler and Baumgartner 2001, 484) [???], “lyre, harp” (Clines 1998:435), “harp” (Klein 1987:280)
- (9) **“Zither.”** The zither type is actually nonexistent in the Near East, and information on this chordophone type, often also called psaltery (*psalteria*, form Gk., *psalmos*, “finger,” because in antiquity their strings were plucked with bare fingers) is scarce and confused. The only known example, also interpreted by some

scholars as a xylophone (Wegner, 1950, p. 36), is a beautiful carving on an ivory pyxis (BM, no. 118179, ninth-eighth century BCE), where as part of a small Phoenician orchestra two persons are plucking(?) square stringed frames (nine and ten strings) or boxes (Aign, 1963, pp. 158-159)” (Braun 1997:78)

- (10) “The wooden construction of the *kinnôr* is further attested in an Akkadian text from Ugarit listing the names of gods, one of whom is *ki-na-rum*, written with the determinative used with objects of wood. A parallel tablet inscribed in alphabetic cuneiform listing the same gods in the same order gives the spelling *knr* (Nougayrol 1968, 45, 59). The cognate form *kinnāru* only occurs rarely in Akkadian texts, evidently as a foreign loan-word (Oppenheim 1971, 387; von Soden 1959-79, 480), the probable Akkadian words for ‘lyre’ (and ‘harp’) being quite different (Stauder 1975, 214-18; Schmidt-Colinet 1981, 24-25).” (Mitchell 1992:130)
- (11) “The identification of the *kinnôr* as a lyre is amply confirmed by archaeological evidence since, with the exception of a small number of finds (and even these are chronologically irrelevant in this context), no other stringed instruments besides lyre have been found in the areas that once comprised Canaan, ancient Israel, and ancient Palestine.” (Braun 2002:18)
- (12) 「エブラ出土の二か国語テキスト [前 23 世紀] の中では, *gi-na-rum* という語が BALAG と並べられている。セム語の *knr* [=キンノール (立琴)] が, シュメール語の *balag* [ハーブ] と交替可能な場合があると考えられる」 (小板橋 1998:140)

3.2 *nēbel* נבל

- (13) 1 サムエル 10:5, 2 サムエル 6:5, 1 列王 10:12, イザヤ 5:12, 14:11, アモス 5:23, 6:5, 詩篇 33:2, 57:9, 71:22, 81:3, 92:4, 108:3, 144:9, 150:3, ネヘミヤ 12:27, 1 歴代 13:8, 15 : 16, 20, 28, 16:5, 25:1, 6, 2 歴代 5:12, 9:11, 20:28, 29:25
- (14) ναβλα, ψαλτηριον, κυνυρα, οργανον, ψαλμος
- (15) “stringed instrument; ?harp” (Koehler and Baumgartner 2001, 664), “harp” (Clines 2001:595), “uncertain stringed instrument: (large/standing) lyre(?); harp(?)” (O’Connell 1997:13), “harp [Prob. derived from נבל and so called after its orig. shape.” (Klein 1987:402)
- (16) “Significantly, of the twenty-eight occurrences of the *nēbel* in the Old Testament, twenty-two are associated with the *kinnôr* as well.” (Braun 2002:22)
- (17) “The designation *nēbel* ‘*āsôr*, ten-stringed (large/standing) lyre/harp (Ps 33:2; 144:9), may refer to a modified version of the *nēbel* (Foxvog-Kilmer), unless the specification ‘*āsôr*, ten-stringed, describing a typical *nēbel*, was added only for the sake of poetic meter or parallelism (cf. Ps 92:3[4]; 1QM 4:4-5). Since the *nēbel* was one of the processional instruments of the Israelite ensemble used by the cult prophets of 1 Sam 10:5 (including also *kinnôr*, *tōp*, and *hālîl*), it need not have been too large to be carried and played by one person.” (O’Connell 1997:13)
- (18) “That the *nēbel*, in at least some cases, had ten strings is indicated by references to a *nēbel* ‘*āsôr*, ‘harp of ten’, in the Psalms (33.2; 144.9), and it is probably reasonable to interpret a passage describing the accompaniment to praises of God in Psalm 92.3 (Hebrew 4) ‘on a ten (‘*āsôr*) and on a harp (*nēbel*) to the sound of a lyre (*kinnôr*)’ as indicating two types of harp, one with ten strings, and, since ten was apparently worthy of special mention, the other with fewer strings.” (Mitchell 1992:130) [???
- (19) “Among the secondary expressions, the *nēbel* ‘*āsôr* is generally interpreted as a *nēbel* instrument with specifically ten (‘*āsôr*) strings. Ps. 92:4, however, does mention the ‘*āsôr and *nēbel* as separate instruments. Finally, the *kēlê nēbālîm* in 1 Ch. 16:5 and the *kēlî-nebel* in Ps. 71:22 can probably be understood as different types of stringed instruments, with *kēlê* referring to the instruments, and *nēbālîm* as the plural of *nēbel* qualifying them.” (Braun 2002:24) [???*
- (20) “Even though various interpretations have been put forth for the *nēbel*, ranging from lyre, bagpipe, lute,

or stringed instrument on general, most scholars understand it as a harp (from Sachs, 1940 to *TDOT*. At this point, however, archaeological evidence certainly gives on reason to reconsider, since no harps dating to the pre-Hellenistic period have yet been found in the territory of Canaan and ancient Israel. Given this contradictory status of scholarship and archaeological evidence, Bayer's (1968b) hypothesis seems to be the most persuasive. In her view, the *nēbel* was a particular kind of lyre of local Near Eastern provenance, yet one that was not really Hellenized, or was Hellenized only very little. Since it had more numerous and thicker strings than the *kinnôr*, it was probably capable of being played quite loudly even though it was played without a plectrum. Its resonator was probably similar in shape to a leather bag or container for water or wine, whence perhaps also its name (*nēbel*, "waterskin"). Finally, given its thicker strings and deeper tone, the *nēbel* probably served as the tenor or bass instrument in the orchestra of the second temple (from the end of the sixth century B.C.). The larger lyre depicted on the Bar Cochba coins is probably a *nēbel*." (Braun 2002:23-24)

- (21) "In this context, a recent discovery by the Greek archaeologist Dmitrios Pandermalis in Dion (Greece) offers indirect but convincing evidence for the interpretation of the biblical *nēbel* as a lyre. He discovered a funerary stele from the Roman period on which for the first time we have a text accompanying *nēbel* iconography. On this stone, a lyre in relief is juxtaposed next to an engraved encomium to the *nábla* (Pandermalis, 1997)." (Braun 2002:22)

3.3 *kinnôr* כִּנּוֹר and *nēbel* נֶבֶל

- (22) "For the next type of instrument specially attested for Palestine, the lyre, there are two possibilities among those mentioned in the Old Testament, the *kinnôr* and the *nēbel*. Both are described as made of special wood (1 Ki. 10.12; 2 Chron. 9.11), and both were used in the worship of the Temple (1 Chron. 15.16). [...] Josephus describes both *kinnôr* and *nēbel* as stringed instruments (*Antiquities* 7.305-06), and this is also indicated in the Old Testament, by implication of the *kinnôr* (1 Sam. 16.23), and specifically of the *nēbel* (Ps. 33.2; 144.9). The Septuagint renders *kinnôr* most frequently by *kithara*, 'lyre' (20 times out of 42; and the transliteration *kinura* 17 times), and *nēbel* most frequently by the transliteration *nabla* (14 times out of 27; *psalterion* 8 times, on which see below). It seems clear, therefore, that both were stringed instruments, and though some doubt must exist as to whether the Septuagint translators really understood what the Hebrew names represented, there is a fair possibility that the Septuagint translation of *kinnôr* as *kithara*, 'lyre', preserves a correct tradition, and that *nēbel* may reasonably be rendered 'harp' (cf. Finesinger 1926, 22, 26-4.4; Koehler, Baumgartner and Stamm 1967-90, 4.60-61, 627)." (Mitchell 1992:130)
- (23) "Josephus alleges that the *kinnôr* was ten-stringed and played with the plectrum, whereas the *nēbel* was twelve-stringed and played with the fingers (*Ant.* vii.12.3, §306). [...] 1QM 4:4-5, however, personifies *nēbel* 'āsôr as a group of ten men." (O'Connell 1997:13. Cf. Braun 2002:23)

3.4 *minnîm* מִנִּים

- (24) 「緒琴」詩篇 150:4, 45:9 [8], 「分け前」68:24 [23]?
 (25) "string, pl. stringed instrument" (Koehler and Baumgartner 2001, 597)
 (26) χορδαις (詩篇 150), απο (詩篇 45 [44]), παρ' (詩篇 68 [67])

3.5 'ûgāb עוּגָב

- (27) 「笛」創世 4:21, 詩篇 150:4, ヨブ 21:12, 30:31 (11Q5/11QPs^a 詩篇 151 篇)

- (28) 「伝統的に「笛」と解釈されているけれども、それを積極的に支持する事柄が少ない [...] 一方で、対語としてもっぱら弦鳴楽器の立琴（キンノール）や正体不明ながらも弦鳴楽器と考えられるミンニームが現れることや、七十人訳ではオルガノンやブサルモスのように特定の楽器を示していない語で訳される一方で創世記においてはキタラと訳されることから、弦鳴楽器の方をより支持しているように思われる。」（竹内 2009:114）
- (29) *κithara* “lyre, harp” (Bauer 2000, 544), “lyre” (Liddell and Scott 1940, 950), 「キタラ」(秦 2002, 35。その箇所注 36 に「弦楽器」)(創世), *οργανον* “tool” (Bauer 2000, 720), “instrument, implement, tool” (Liddell and Scott 1940, 1245) (詩篇), *ψαλμος* “song of praise, psalm” (Bauer 2000, 1096), “mostly of musical strings, the sound of the cithara or harp, song sung to the harp, psalm” (Liddell and Scott 1940, 2018) (ヨブ)

4 Summary and conclusion

- (30) 聖書ヘブル語での弦鳴楽器は、リラ属のキンノール כִּנּוֹר 「立琴」とハーブ属は、構造が違うので分ける必要がある。ネーベル נֶבֶל もヨセフスの著述からはリラ属（大型で弦の数が多く指弾き？）だろう。ミンニーム מִנִּיִּים と今やウーガーブ עֻגָּב についても弦鳴楽器と考えられるが詳細は不明。
- (31) 鉄器時代のシリア・パレスチナにはハーブの考古学的証拠はない。その前後の時代と、周辺のメソポタミアや特にエジプトにはハーブは頻出。
- (32) しかしながら、時代はより古いがエブラのテキストから、少なくともキンノールがリラ属の立琴だけでなくハーブをも指していた可能性があることから、聖書ヘブル語でもその可能性自体は考えられる。

5 References

- Bauer, W. 2000 : *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. Revised and Edited by Frederick William Danker, Chicago: University of Chicago Press.
- Braun, J. 2002 : *Music in Ancient Israel / Palestine, Archaeological, Written, and Comparative Sources*, Translated by D.W. Stott, The Bible in Its World, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Clines, D. J. A. 1998 : *The Dictionary of Classical Hebrew, Volume IV: ל-ו* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Clines, D. J. A. 2001 : *The Dictionary of Classical Hebrew, Volume V: ז-ס* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Klein, E. 1987 : *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, New York: Macmillan Publishing Company.
- Koehler, L. and W. Baumgartner 2001 : *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, Translated by M. E. J. Richardson, Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Liddell, H. G. and R. Scott 1940 : *A Greek-English Lexicon*, New (9th) ed., Oxford: Clarendon Press.
- Mitchell, T. C. 1992 : “The Music of the Old Testament Reconsidered,” *Palestine Exploration Quarterly* 1992 July-September, 124-143.
- Montagu, J. 2002 : *Musical Instruments of the Bible*, Lanham, Md., & London: Scarecrow Press.
- O’Connell, R. H. 1997 : “נֶבֶל,” W. A. vanGemeren et al. (eds.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 13-14
- 小坂橋又久 1998 : 『古代オリエントの音楽：ウガリトの音楽文化に関する一考察』リトン。
- 竹内茂夫 2009 : 「ヘブル語聖書における「笛」「フルート」の積義的考察」『オリエント』52-1, 105-118.
- 秦剛平 2002 : 『七十人訳ギリシア語聖書：I 創世記』河出書房新社。
- ヒックマン, ハンス 1986 : 『エジプト』人間と音楽の歴史 第IIシリーズ：古代音楽・第1巻, 音楽之友社。
- 水野信男 1997 : 『ユダヤ音楽の歴史と現代』アカデミア・ミュージック。

神を知り体験する教会

I、エペソ書 4：11－16 の釈義

A：文脈

B：私訳

4：11

そして¹、彼自身²（キリスト）が、ある人を使徒、ある人を預言者、ある人を福音をのべ伝える者、ある人を牧師また教師として任命したのです。

4：12

それは³、奉仕の働きのために⁴聖徒をふさわしく準備させて、キリストに所属する⁵からだを⁶建てあげるためであり

4：13

ついに、私達すべてのものが、神の⁷息子に関する信仰と知識と体験⁸の一致の領域⁹、完全な大人の領域、キリストの持つ満ちた背丈の尺度の領域までに到達するためです。

4：14

その結果¹⁰、私達はもはや子どもではなくて、人々の悪賢さによって¹¹、また、だますための策略を目的とした二枚舌によって、波にもてあそばれたり、あらゆる教えの風に吹きまわされたりすることがなく、

¹ και の順接としての用い方

² αὐτός の reflexive Use

³ πρὸς の目的用法をあらわすための日本語の補足

⁴ εἰς の advantage 用法

⁵ Χριστοῦ の possessive genitive

⁶ σώματος の objective genitive

⁷ θεοῦ の possessive genitive

⁸ ἐπιγνώσεως は知識だけでなく体験を含む知識を指す。この語句の詳細な意味合いについては、次の資料を参照。

⁹ εἰς の spatial 用法

¹⁰ ἵνα は、結果の意味を持つ副詞句として 13 節の到達するにかかる

¹¹ ἐν の manner 用法

4 : 1 5

むしろ¹²、愛のうちに¹³真理を語ることにより¹⁴、頭であるキリストに向かって¹⁵すべての点において成長します。

4 : 1 6

からだ全体は、キリストにより、支えるための¹⁶すべての靱帯を通して¹⁷共に組み合わされて共につながりあわされることによって¹⁸、それぞれ一つ一つの部分の尺度に応じて¹⁹働く力に対応して、からだの成長をなし、その結果、愛のうちに自身が建てあがるのです。

II、神の息子に関する知識と体験（ἐπίγνωσις）について

A : 古典ギリシャ語

認識、知識、決定という 3 種類の意味で用いられていた

B : 70 人訳

ἐπίγνωσις と訳されているヘブル語は、נִשְׁיָאである

70 人訳では、「知識」・「能力」・「認識」という意味合いで ἐπίγνωσις が用いられている。大工に関する能力として用いられていることから、それが単なる概念的な知識でなく、体験を含むものであることがいえるだろう。また、知識として用いられている際には、「従順を含む神に対する知識」という意味合いで多く用いられていることがわかる。Hackenberg は、「神を知っている者の行いに感銘を与える神の（意志の）認識」として旧約での用法を理解している。

¹² μηκέτι にたいする δὲ

¹³ ἐν の領域を表わす用法

¹⁴ ἀληθεύοντες、の分詞副詞的用法、手段

¹⁵ εἰς の spatial 用法

¹⁶ ἐπιχορηγία の attributive genitive

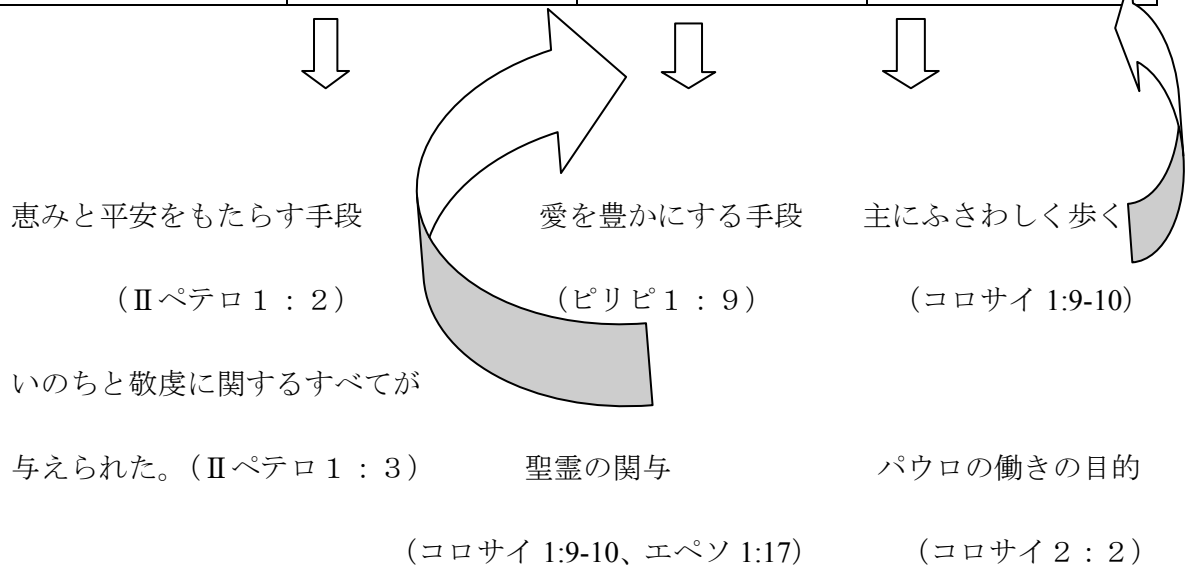
¹⁷ διὰ の means 用法

¹⁸ συναρμολογέομαι と συμβιβάζω の分詞の副詞的用法、手段

¹⁹ ἐν の standard 用法

C：新約聖書での使い方

エピグノーシスの 意味合い	知的な理解と承認、 認識	従順な意志を含む 知識	神の包括的な知識
エピグノーシスの 対象	罪、救いに導く知識 、キリスト	神、キリスト、神か らの祝福、神の意志	奥義であるキリス ト
使い方の特徴	喜びを持った承認	従順であるときに 人生の中で発展し ていく。神と近い人 格的関係によって	体験を含む知識。達 せられるべきゴー ル
救いとの関連	救いに入る（義認）	聖化の過程	聖化の目標



神によって造られた新しい性質は、新しく
され続けて、神のかたちであるキリストに
まで至る。(コロサイ 3 : 10)

聖書論

—改革派神学の立場から—

(日本福音主義神学会西部部会春季研究会議発題梗概)

2010年4月19日(月)

於福音聖書神学校

発題者 市川康則

(神戸改革派神学校)

序. 改革派教会とその神学の前提・脈絡

1. 使徒的公同教会に基礎付けられて
2. 宗教改革的教会に導かれて
3. 現代のエキュメニカルな関わりの中で
4. 神の国の進展への奉仕のために

I. 神の言葉としての聖書

A. 神の言葉・言葉の神—自己啓示する神

1. 三位一体の神—交信する神
2. 神の啓示としての世界創造
3. 神の啓示としての人間創造と契約授与

B. 神の啓示の二重性

1. 言葉と事柄による啓示
2. 創造啓示と救済啓示の一体性と違い
3. 啓示の永遠的次元と時間的次元

C. 神の啓示の文書化としての聖書

1. 歴史における啓示—人間の言葉となった神の言葉
2. 啓示の文書化—音声の文字化の必然性と必要性
3. 正典としての聖書
4. 文献としての聖書
5. 聖書の本文

II. 聖書の必要性と目的—人間の墮落と救済

A. 人間の墮落とその結果

1. 神の契約への違反
2. 神の怒りと全面的墮落
3. 神の保持恩恵の意義と限界

B. 全聖書の中心主題としての神の国

1. キリストへの信仰による救い―聖書の目的
2. その準備としての旧約聖書
3. その提供としての新約聖書

C. 聖霊の聖霊になる聖書―キリスト証言書としての聖書

1. キリストの贖罪の適用者としての聖霊―職務論的三位一体論から
2. 聖書が無謬のキリスト証言書たらしめる聖霊の靈感
4. 聖書の神的権威を確信させる聖霊の内的証言
5. 聖書の救済的理解を可能にする聖霊の啓明

III. 聖書・教会・教理

A. 教会に対する聖書の独占的規範性

1. 神と民との契約的關係から
2. 聖書自体の不変性と教会の歴史的発展の不可避性

B. 教会に対する準規範としての信仰告白

1. 教理の源泉としての聖書
2. 教会の信仰告白としての教理
3. 聖書理解に不可欠、かつ制約のある教理

C. 解釈され、説教され続けるべき聖書

1. 聖書解釈の歴史的制約と未完結性
2. 理性と歴史に解消されざる、しかし、それらを不可欠とする聖書解釈
3. 教会の聖書解釈と使用における教訓

結び

我々は以下の姿勢ないし自覚をもって聖書を読み、用いなければならない。

1. キリストへの信仰による救いを確信し、その前進を目指すこと。
2. 聖書の中心主題（根本目的）を広範囲に宣べ伝え、その結実に努めること。
3. 理性を駆使、活用すると共に、歴史的、経験的現実から来る制約に留意すること。
4. より良き解釈と適用を目指して、聖霊に祈り求め、寄り頼むこと。

日本福音主義神学会西部部会 2010 年春期神学研究会議 2010/04/19(於福音聖書神学校)

「聖書論再考」 主題研究会 発表要旨

大阪キリスト教短期大学学長、大阪日本橋キリスト教会牧師 津村春英

はじめに

今回の研究会議の案内パンフレットに、「聖書のみ」「聖書こそ」の表現が繰り返し強調されている。では、その「聖書とは何か」から議論を始めねばならない。これに関連して筆者はすでに過去 2 回の研究発表、2007 年 11 月 26 日開催の日本福音主義神学会西部部会 2007 年秋期神学研究会議「教会と国家—右傾化する時代における信仰と宣教」(於・神戸改革派神学校)、ならびに、2008 年 11 月 25 日開催の日本福音主義神学会全国研究会議『現代日本における伝道の神学』「伝道の使信」内田論文に対する応答(於神戸 YMCA)、で言及しているので、それらを部分的に引用しながら話を進めたい。ただし、学校を代表した見解ではなく、あくまでも個人的な見解であることを断わっておく。

I. 聖書の靈感と解釈—宇田進『現代福音主義神学』(いのちのことば社)、2002. を引用して

日本福音主義神学会の規約第三条(立場)には「本会は聖書の十全靈感を信じる福音主義キリスト教の立場に立つ」とある。聖書の十全靈感(plenary inspiration)、無謬(むびゅう)性(infallibility)、無誤性(inerrancy)については、宇田進が福音主義者の聖書観を次のよう要約している。①十全靈感は原典において、②無謬性は英国宗教改革の時代までさかのぼり、③無誤性については 19 世紀後半から使われ始めたが、無謬性と無誤性は同義的、互換的なもので、「信頼できる、まったく正しい、誤ることがありえない」が両者に共通した意味である(232, 237 頁)。

さらに、「福音主義神学は、聖書の人間性の理解において次の点を認めてきた。第一に、神の啓示が人間の思想と言語を通して人間に伝達されたという事実、『制約』(limitation)を含む。…第二に、イエス・キリストの啓示は目撃証人を含む多様な証人たちを通してわれわれに届けられたということから理解される聖書の『証言的性格』にも着目すべきである」と述べている(238 頁)。また、ローザンヌ誓約(1974)第二項「旧・新両訳聖書全体が、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、それが証言するすべてにおいて誤りがなく、信仰と実践の唯一の無謬の規範である」(240 頁)をも指摘している。

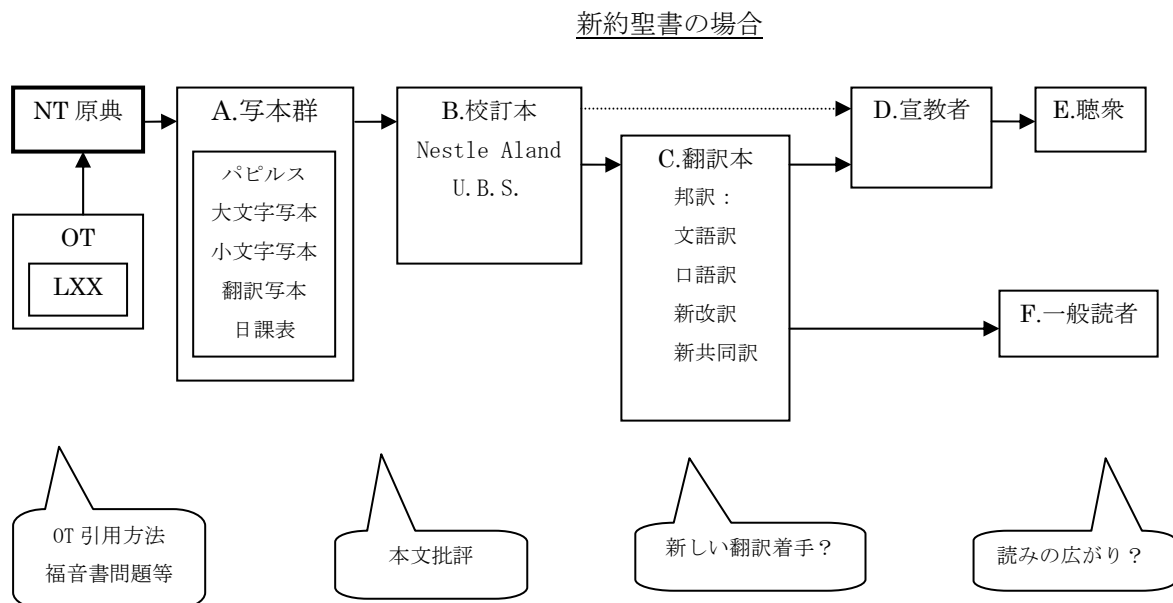
他方、米国の福音主義神学会に関するもので、20 年も前のものだが、田中智恵「米国福音主義神学会における編集史批評の可能性と限界をめぐって」『福音主義神学 18』1987. も参考になると思われる。編集史を全く用いない伝統的な歴史的・文法的方法を固守しようとする R・トーマス Thomas は、福音書の編集的理解は、福音書記者が第一に選択、第二に順序の変更、第三に用語・文体・共同体の神学的関心による変更、第四に創作であり、福音派の立場は第三まで可能と考えている(121 頁)。これに対して、聖書の無誤性と無謬性を守りつつ、編集史を用いて行こうという D・A・カーソン Carson の立場を紹介している(137 頁)。田中は、「記者の編集を認めつつ、聖書の歴史性を守ることが、現在の米国福音主義神学会の許容する編集史批評の実際である。…福音書記者の神学に注目するという見方が市民権を得つつあるように思われる。」と結んでいる(138 頁)。なお、最近では、聖書の批評学は、従来の通時的な歴史的批評的研究から、共時的な文芸学的・物語論的研究、読者反応批評的研究、テキスト言語学的研究、スピーチアクト理論研究、文学社会学的研究、修辞学的研究、構造主義的研究などに若い研究者の関心が移ってきている。

また、宇田はミラード・J・エリクソン『キリスト教神学』第 3 巻、伊藤淑美訳(いのちのことば社)のあとがきで、今日、福音主義神学はただ過去の遺産と伝統を忠実に継承・反復するのみでなく、展開が求められているとして、①神の言葉としての聖書のみを徹頭徹尾聞き従うこと、②公教会的あるいは公同性を証しするものであること、③現代的適応性の課題と取り組むこと、

④” 批判的学問性” にも十分注意を払いつつ自己改革的であり続けることの 4 点を挙げている (490-491 頁)。

II. 聖書の生成と発展

次に、聖書の成り立ちから私たちの手元に翻訳本として届き、聖書の言葉を聞き、読むまでの過程を以下に簡単に図示し、幾つかのポイントを指摘する。



- ・七十人訳聖書LXXの本文は、新約聖書の時代には、まだかなり流動的状态にあった。同じように、ヘブル語本文もまだ公式には確立されていなかった。E. F. ハリソン『新約聖書緒論』(聖書図書刊行会)1977.
- ・パウロが旧約聖書を引用する場合の約7割がギリシア語翻訳のLXXからと考えられ、しかも機械的逐語引用ではなく、語の挿入、削除、置き換えもあり、必要に応じて他の旧約聖書の箇所と組み合わせて引用している。ここに聖書解釈の広がりが見られる。津村春英「旧約聖書と新約聖書の関連性をめぐって」1987.
- ・聖書記者の記述の自由度(共観福音書問題、旧約聖書引用方法)とその限界(聖霊の働き) 共観福音書問題(R. H. Stein, The Synoptic Problem, Baker, 1987. unityの中のdiversity)
- ・印刷技術の発明により聖書が修道院から初めて出て、人々の手に届けられた。
- ・M. ルターはヤコブ書を過小評価し、J. カルバンはヨハネ二、三、黙示録の注解を書かなかった。
- ・J. ウェスレーの時代、聖書テキストは未だ公認本文Textus Receptusで、本文の質は良くなかったが、ウェスレーは本文批評を試みている。また、「神の御霊は、聖書を書いた人たちに一度靈感を与えただけでなく、真剣な祈りをもって聖書を読む人々にも、続けて靈感を与えてくださる」と述べている(マクグラス『キリスト教の将来と福音主義』(いのちのことば社)1995.)。
- ・われわれの手元にある翻訳書の訳出の違いをどう理解するのか。
- ・文語訳1887年、口語訳1955年、新共同訳1987年。日本聖書協会(聖書協会世界連盟の一員)が新しい共同訳翻訳事業を開始したと発表し、また新改訳の陣営でも新しい翻訳が動き始めている。

Ⅲ. 翻訳(聖書解釈)の相違の幾つかの例

1. 女性の使徒がいたのか? 文化の問題

Romans 16:7 ⁷ ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνιᾶν τοὺς συγγενεῖς μου

新共同訳: 16:7 わたしの同胞で、一緒に捕らわれの身となったことのある、アンドロニコとユニアスによろしく。この二人は使徒たちの中で目立っており、わたしより前にキリストを信じる者になりました。

ネストレ=アーラント・ギリシア語新約聖書 28 版ではユニアス(男性)でなくユニア(女性)に置き換えられる。男性名詞 Ζαχαρίας の語尾変化 ας ου α αν でなく、女性名詞 Μαρία と同じ語尾変化 α ας α αν をとる。なお、岩波訳(新約聖書翻訳委員会訳)では、既に「アンドロニコスとユニア」になっている。

→聖書の記述にみられる文化の衣をどこまで認めるか、除くのか、着替えるのか。

2. 自由になるのか、奴隷のままにいるのか? 文法上の解釈の限界 1

1 Corinthians 7:21 ²¹ δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω ἄλλ' εἰ καὶ δύνῃσαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.

口語訳: 召されたとき奴隷であっても、それを気にしないがよい。しかし、もし自由の身になりうるなら、

むしろ自由になりなさい。

新改訳: 奴隷の状態で召されたのなら、それを気にしてはいけません。しかし、もし自由の身になれるなら、

むしろ自由になりなさい。

新共同訳: 召されたときに奴隷であった人も、そのことを気にしてはいけません。自由の身になることができるとし

ても、むしろそのままでいなさい。

岩波訳: あなたがたは奴隷として召されたのなら、そのことでなやまぬようにしなさい。しかし、たとえあなたが自由人になることができるとしても、あなたはむしろ[神の召しそのものは大切に]用いなさい。

→筆者は「そのままでいなさい」を支持。

3. 御父の愛か、御父への愛か? 文法上の解釈の限界2

1 John 2:15 ¹⁵ Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

口語訳: 世と世にあるものとを、愛してはいけない。もし、世を愛する者があれば、父の愛は彼のうちにない。

新改訳: 世をも、世にあるものをも、愛してはなりません。もしだれでも世を愛しているなら、

その人のうちに御父を愛する愛はありません。

新共同訳: 世も世にあるものも、愛してはいけません。世を愛する人がいれば、

御父への愛はその人の内にありません。

岩波訳: 世も世にあるものも愛してはいけない。誰にもせよ世を愛するならば、彼の中に父への愛はない。

→筆者は、口語訳と同様の「御父の愛」を支持(拙著『「ヨハの手紙一」の研究』を参照)。

なお、これとは逆に、

John 5:42 ⁴² ἀλλὰ ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

口語訳: しかし、あなたがたのうちには神を愛する愛がないことを知っている。

新改訳: ただ、わたしはあなたがたを知っています。あなたがたのうちには、神の愛がありません。

新共同訳: しかし、あなたがたの内には神への愛がないことを、わたしは知っている。

岩波訳: しかし、私は、あなたがたのうちには神[へ]の愛のないことを[とくと]知った。

→この場合、筆者は「神への愛」を支持。

IV. 幾つかの聖書論

1. 大木英夫『組織神学序説—プロレゴメナとしての聖書論—』(教文館)、2003.

280 逐語靈感か正典靈感か テモテニ3:16 聖書はすべて神の霊の導きの下に書かれ、人を教え、戒め、誤りを正し、義に導く訓練をするうえに有益です。

281 教会告白は、この言葉を、旧約聖書だけでなく新約聖書にも当てはめ、「旧新約聖書は、神の靈感によりて成り」と言うのである。…われわれは、“verval”ではなく“total inspiration”と理解すべきであろう。

2. ミラード・J・エリクソン『キリスト教神学第1巻』安黒務訳、宇田進監修(いのちのことば社)、2003.

スウェーデン系の背景を持つBGCの教職(筆者の出身・日本バプテスト教会連合と背景が同じ)

第11章 神の言葉の信頼性：無誤性 280-303頁

296 福音主義陣営では、記者の意図が尊重される。…読者がその箇所から何を見出すか、そこに何を読み込むかという観点から聖書解釈することに、福音主義は反対している。

297 われわれの文化と聖書時代の文化の間には、かなりの相違がある。無誤性とは、その時代の文化の観点からいって、聖書が主張していることは完全に正しいということを意味するのである。→文化を理解すべきである。パウロの旧約聖書引用法

298 数字(の違いを概数として)…順序(の違)…言葉の置き換え：を受け入れる。差異は書かれた目的によるものとして。 Cf. 田中智恵『福音主義神学18』

299 聖書テキストを説明する上での様々な困難を、ただちに誤謬のしるしであると、性急に判断すべきでない。十分な資料が得られるまで…待つべきである。→リベラルへの批判

301 我々の無誤性の教理が主張するのは、聖書が主張することはすべて、その文化的背景における意味と、それが書かれた目的という観点から正しく解釈されるとき、完全に真実であるということだけである。

302 無誤性の教理は、厳密な意味では原典のみに適用される。写本や翻訳に対しては、二次的な意味で、それが原典をどれくらい忠実に再現しているかという程度に応じて適用される。…パウロが聖書と言っているのは、旧約聖書は間違いなく写本であり、しかも、引用の多くは読者が親しんでいるLXX(七十人訳：翻訳本)であった。

→しかし、パウロも写本の写し違いがあるということを知っていたのではないか。そうするとパウロが聖書という時には原典らしきものを想定していたと考えることもできるのではないか。

Cf. 「パウロの旧約聖書引用」論文

→パウロの旧約聖書の引用方法のように、パウロはある程度自由な聖書理解が許されると考えていたのではないか。大木の言うようにパウロ自身が“verval”ではなく“total inspiration”と理解していたのではないだろうか。

3. 青野太潮『どう読むか、聖書』朝日選書490(朝日新聞社)、1994.

129 人間の具体的な歴史的状況を背景にして生み出されてきたものであった。(→これが青野の前提)…聖書の文書の持つ具体的な歴史的状況を明らかにするためには、当然のことながら、われわれは歴史的な探求をしなければならない。そのためには、歴史学的方法や、文献学的方法を駆使しなければならないのだが、これはその方面の専門家でない者にとっては、容易なことではない。

151 人間に関して以上のことが成り立つとするならば、たとえ神からの「啓示」の書として聖書が受けとめられたとしても、そこに啓示を受けた人間が介在している限り、それは「批判」を

意味する「吟味」の対象とならざるをえない。

152 すべての主張は批判されなければならないのとらえ方のもとに、聖書の批判すらも必要だと説く者は、一見すると聖書の内容を破壊するかに見えながら、実際には批判されるべき者の筆頭に自分自身を据える用意も備えているために、自らの考えは明確に主張はするけれども、その絶対化に対しては厳しい自己規制をすることを知っているのである。…しかし皮肉なことに、聖書批判はいけないという者は、上述したように、まさに神の名において、自らの解釈を絶対化してしまうのである。

169 第二ヴァチカン公会議は、その後のカトリック教会のあり方に大きな変革をもたらした。そして聖書の研究方法に関しても、その会議の結果として設けられた聖書研究に関する聖書委員会は、注目すべき次のような見解を公に 170 している。すなわちこの委員会は、1964年の『福音書の歴史的真實性に関する指針』のなかで、福音書解釈の方法として、歴史的・批判的方法の根幹をなす様式的方法、編集史的方法を積極的に説き、イエスに関する伝承に三段階の層のあることを明白に認めている。その三段階、第一に、ナザレのイエス自身の宣教活動のなかで言行そのものが人々によって言い伝えられたという段階である。第二は、イエスの死後に、イエスの弟子たちがイエスについて語り伝えていったという段階であり、そこではイエスを「復活の主」「キリスト」としてとらえる弟子たちの信仰が、イエスの宣教内容と結びついた形で伝承された。この段階における伝承には種々の「様式」（型といってもよい）がある。そしてそれらはそれぞれに固有の「生活の座」、つまりそれらは伝承が伝えられた「場」を持っており、さらにその「場」は、伝承が発展していく過程において、その「場」に固有の、ある一定の法則を伝承の継承に対して与えられるために、その法則に注目することによって、それら伝承の発展の歴史をさぐることができる。この方法を「様式史的方法」と呼ぶのである。

そして第三は、第二段階において形成されたイエスについての伝承を、福音書記者たちが、それぞれの方法、目的を持ちながら、取捨選択をし、編集して、「福音書」という文学類型に仕上げていった段階である。この「編集」に注目して、福音書記者の独自の信仰・神学を取り出そうとするのが「編集史的方法」である。ともかく、第三段階で成立した「福音書」に記されていることがらを、単純にそのまま史実であったのだとみなすような、一見信仰的に見えはするが、その実はあまりにも幼稚で深い配慮を欠く聖書の読み方とは、はっきり訣別が宣言されているのである。

→保守派に対する痛烈な批判である。確かに聖書はいわゆる「お筆書き」ではない。マタイ福音書に見られるように、それぞれの出来事に対して旧約聖書の成就の定型句を用いて解説するなどの手法も見られ、その目的にそった福音書記者の自由度は認められる。

4. 辻学、水野隆一、嶺重淑、樋口進『聖書の解釈と正典－開かれた読みを目指して』（キリスト新聞社）、2007.

エフェソ5:22-24「妻たちよ、主に仕えるように、自分の夫に仕えなさい」の読み方について、辻はいくつかの解釈を紹介し、読者は自分の都合のよいように読んでいると結論付ける。都合の悪い所は歴史的批判的研究を駆使して読者をその時代の者に限定しようとするのと非難している。

他方、「実際の著者」と「内的著者」を区分する文芸批評に対しては、「実際の著者」とテキストから再構成される「内的著者」が同一であり、これは古代の前提でもあるとの歴史的批評的釈義家の立場をとりつつも、内的著者の可能性にも言及している。

→聖書解釈の幅を認めるが、それは無制限でなく、その自由の中にも聖霊の働きによる制限があると考え。確かに、唯一つの正しい解釈を決定することは困難ではある。

V.「教会と国家—右傾化する時代における信仰と宣教」(於・神戸改革派神学校)発表から

聖書解釈でもっと厳しく問題になるのは皇帝崇拝に関する聖書の言葉であろう。

- ・ローマ13:1 人は皆、上に立つ權威に従うべきです。神に由来しない權威はなく、今ある權威はすべて神によって立てられたものだからです。
- ・ペトロ 2:17 すべての人を敬い、兄弟を愛し、神を畏れ、皇帝を敬いなさい。
- ・テモテ 2:1 そこで、まず第一に勧めます。願いと祈りと執り成しと感謝とをすべての人々のためにささげなさい。2:2 王たちやすべての高官のためにもささげなさい。わたしたちが常に信心と品位を保ち、平穩で落ち着いた生活を送るためです。
- ・テトス 3:1 人々に、次のことを思い起こさせなさい。支配者や權威者に服し、これに従い、すべての善い業を行う用意がなければならないこと

蔵田雅彦『天皇制と韓国キリスト教』(日本キリスト教史双書)1991.によると、「日本のキリスト教会も戦争協力に邁進し、ローマ書十三章を集会の前に朗読し、国家への忠誠を誇示しようとした。そればかりでなく、植民地韓国のキリスト教会にたいして神社参拝を国民儀礼として受け入れるよう説得する役割を引き受け、日本の韓国支配に協力した。さらに、1939年に宗教団体が施行されると、それまではとても考えられなかった教派合同が勧められ、1941年には日本基督教団が成立した(54頁)。韓国のクリスチアンの信仰的立場は唯一神信仰と再臨信仰であり(78頁)、韓国においては、天皇制支配と韓国キリスト教の対立の最大の争点は神社参拝問題(106頁)であったので、富田は教団を代表して韓国教会の神社参拝の説得に駆り出された。

ここで、ペトロとローマ書との関係について論じた島田和人は、「『權威への服従』という思想は、疑いもなく(ペトロとローマは)同じです。…これらの2箇所およびテモテ 2:1-2やテトス 3:1の背後に、權威への服従を教える初代教会の伝承の存在を想定すべきであります(島田和人「第一ペトロはローマ書に依存するか」『日本の神学2』ATA・NTD 聖書註解刊行会、1996. 122頁)(傍線および、()内の説明は筆者による)。つまり、これらの書簡に共通している「**權威への服従**」の勧めは、**初期のキリスト教会の伝承**であり、教会内でも公知であったと考えられ、取り立てて新しいことを述べたのではないと思われる。

ローマ13章について、社会学的見地に立った神学者ジェームズ・ダン J. D. G. Dunn は、「この勧めは、古代の政治に関しては全く無力な人々の脈絡で使われているのであって、現代のような何らかの政治的行動を起こすことができ、為政者が正しい政治を行っているかを審判ができる民主的な時代とは違う……もし、政府が市民にとって良い政治を行うために神に仕えていない場合に、この聖句を用いることはパウロの目的と、続く言説の文脈的意味との双方について、全くの誤用になるであろう。」(J. D. G. Dunn, Romans 9-16, WBC, 1988, p. 774)と述べている。

また、エルンスト・ケーゼマン E. Käsemann も「この段落は多くの点でパウロにおいては独得なものである。…キリスト者が政治的権力と接触することはかなりまれであったし、またこの場合、ただ受動的にしか接触しなかった…この手紙が帝国の首都に在る教会に宛てられていることと関連付けられなければならないだろう」(E.ケーゼマン『ローマ人への手紙』岩本修一訳(日本基督教団出版局)1980、650頁)と述べている。

終わりに

アリスト・E・マクグラス『キリスト教の将来と福音主義』で、福音主義の六つの実存的確信(74-75頁)の第一に、神についての知識の源泉、キリスト者の生き方の指針、としての聖書の最高權威性が挙げられている。しかし、福音主義は聖書の中に人間的要素が存在することを否定する、ということは全く真実ではないとも述べている(81頁)。前掲の「聖書の生成と発展」の所で指摘した、A, B, C, D, E, Fの各段階における聖書の解釈(読み)の幅、広がりには許容され得るのではない。しかし、自己本位で恣意的でなく、聖書を解釈する(読む)ための重要なポイントは、神の言葉として、啓示、聖霊の働き、超越性であることをおさえておかねばならない。

ささげなさい。2:2 王たちやすべての高官のためにもささげなさい。わたしたちが常に信心と品位を保ち、平穏で落ち着いた生活を送るためです。

・テトス 3:1 人々に、次のことを思い起こさせなさい。支配者や権威者に服し、これに従い、すべての善い業を行う用意がなければならないこと

蔵田雅彦『天皇制と韓国キリスト教』（日本キリスト教史双書）1991.によると、「日本のキリスト教会も戦争協力に邁進し、ローマ書十三章を集会の前に朗読し、国家への忠誠を誇示しようとした。そればかりでなく、植民地韓国のキリスト教会にたいして神社参拝を国民儀礼として受け入れるよう説得する役割を引き受け、日本の韓国支配に協力した。さらに、1939年に宗教団本法が施行されると、それまではとても考えられなかった教派合同が勧められ、1941年には日本基督教団が成立した(54頁)。韓国のクリスチアンの信仰的立場は唯一神信仰と再臨信仰であり(78頁)、韓国においては、天皇制支配と韓国キリスト教の対立の最大の争点は神社参拝問題(106頁)であったので、富田は教団を代表して韓国教会の神社参拝の説得に駆り出された。

ここで、ペトローとローマ書との関係について論じた島田和人は、「『権威への服従』という思想は、疑いもなく(ペトローとローマは)同じです。…これらの2箇所およびテモテ 2:1-2やテトス 3:1の背後に、権威への服従を教える初代教会の伝承の存在を想定すべきであります」と述べている(島田和人「第一ペトロはローマ書に依存するか」『日本の神学2』ATA・NTD聖書註解刊行会、1996. 122頁)。つまり、これらの書簡に共通している「権威への服従」の勧めは、**初期のキリスト教会の伝承**であり、教会内でも公知であったと考えられ、取り立てて新しいことを述べたのではないと思われる。

ローマ13章について、社会学的見地に立った神学者ジェームズ・ダン J. D. G. Dunn は、「この勧めは、古代の政治に関しては全く無力な人々の脈絡で使われているのであって、現代のような何らかの政治的行動を起こすことができ、為政者が正しい政治を行っているかを審判ができる民主的な時代とは違う……もし、政府が市民にとって良い政治を行うために神に仕えていない場合に、この聖句を用いることはパウロの目的と、続く言説の文脈的意味との双方について、全くの誤用になるであろう。」と述べている(J. D. G. Dunn, Romans 9-16, WBC, 1988, p. 774)。

また、エルンスト・ケーゼマン E. Käsemann も「この段落は多くの点でパウロにおいては独得なものである。…キリスト者が政治的権力と接触することはかなりまれであったし、またこの場合、ただ受動的にしか接触しなかった…この手紙が帝国の首都に在る教会に宛てられていることと関連付けられなければならないだろう」と述べている(E.ケーゼマン『ローマ人への手紙』岩本修一訳(日本基督教団出版局)1980、650頁)。

終わりに

アリスタ・E・マクグラス『キリスト教の将来と福音主義』で、福音主義の六つの実存的確信(74-75頁)の第一に、神についての知識の源泉、キリスト者の生き方の指針、としての聖書の最高権威性が挙げられている。しかし、福音主義は聖書の中に人間的要素が存在することを否定する、ということは全く真実ではないとも述べている(81頁)。前掲の「聖書の生成と発展」の所で指摘した、A, B, C, D, E, Fの各段階における聖書の解釈(読み)の幅、広がりには許容され得るのではないか。しかし、自己本位で恣意的でなく、聖書を解釈する(読む)ための重要なポイントは、神の言葉として、啓示、聖霊の働き、超越性であることをおさえておかねばならない。

日本福音主義神学会
西部々会
2010年度
～春の研究会議～
(10.04.19, at EBC)

「歴史における『聖書のみ』」

あなたがたは聖書の中に永遠の
命があると思って
調べているが
この聖書は私について証しを
するものである
—John 5:39—

神戸ルーテル神学校
橋本 昭夫

I. 『聖書のみ』を囲んでいるもの

- 1) 宗教改革（＝福音信仰）の旗じるし——「聖書のみ、恵みのみ、信仰のみ」（*sola scriptura, sola gratia, sola fide*）であり
「聖書のみ」は、他の「のみ」とともに福音信仰を言い現わす。
- 2) 歴史的には、「聖書のみ」という主張は、ローマ・カトリック教会の「他のもの」も含める「と」（*et*）を拒んでいる；カトリック教会では、人が救われるためには、「聖書《と》（教会の）伝承」、「恵み《と》功績」、「信仰《と》愛（のわざ）」が必要だとされた；『のみ』と『と』の違いは何か。
- 3) ルターの宗教改革の核心は、人が「恵み深い神を見い出す」のは十字架につき罪を贖い死を滅ぼしてよみがえられたみ子イエス・キリストの功績のみによるのであり、そしてそれを信じる信仰のみによる、ということである；つまり罪人の救いは、『キリストのみ』よるということの再発見であった；『聖書のみ』とは、ルターがこの福音の真理を、教会の『伝承』と並べられて読まれた聖書にではなく、聖書そのものを読んだときに再発見したことからくる；聖書だけ、真に「キリストを寝かせている飼葉おけ」であると魂の奥深くに認識したからである。
- 4) その意味で、『聖書のみ』という主張は、歴史的には宗教改革がローマ・カトリック教会の、救いには人間の功績も必要とした立場に対する再び発見された福音そして福音信仰の主張であった。

Ⅱ．歴史における聖書、そしてその「権威」——中世以前

- 1) 聖書は、信仰者のむれの歩みの中で与えられた書物であり、また同時に生まれた書物でもある；旧約聖書は、イスラエルの民の歴史——アブラハムの選び、出エジプト、士師の時代、王国と預言者の活動、捕囚と帰還、メシアの待望など——の中で成立した；新約聖書は、十字架と復活の主イエス・キリストのできごとを前後して経験した弟子たち、そして弟子たちの宣教を聞いて信じるに至った人たちのむれ——教会において成立した；聖書は、歴史を経験している。
- 2) 新約聖書に「聖書」という言葉が出てくる（Ⅱテモテ 3：16；ローマ 15：4；Ⅱペテロ 1：20 など）が、それは直接的には旧約聖書を指している；旧約聖書は、キリストのできごとを預言する書で、その預言が主イエスの生と死、そして復活において成就したことを証言している。
- 3) 新約の諸書が、「新約聖書」として形を整えて行った背景にはいくつかある：あ) 主の再臨が「今日にも」というのではなく、教会が歴史の中をいましばらく歩いていくべく定められているのではという認識、い) それとともに最初の弟子たち、および直接の証人たちが歴史から姿を消していったこと、う) そしてグノーシスなどの異端が出てきてイエス・キリストの福音が歪められていったこと、などが挙げられる；キリストの救いのできごとを正しく証言し伝え、異端排斥の基準となる「権威」（ある証言）が求められた；現在の形の新約聖書の根幹は紀元 200 年前後にできあがるが、個々の書に関しては 400 年頃まで論議がなされた（たとえばヘブル書）；流布していた諸書の中でどれが正典に属しどれがそうでないかを定める基準となったのは、それらが使徒に由来するか否か（直接・間接を問わず）であった——聖書の使徒性。
- 4) ローマ・カトリック教会は、正しい聖書の解釈は教会の「教導職」（教皇）によらねばならないといえる——そしてその背後には流布していた多くの、また諸種の教会文書を「正典」に属するものと認定したのは教会であり、実質、教会を聖書の上に置こうとする観点がある；しかし、現在の新約諸書が正典の認定を得たのは教会の権威による認定ではなく、諸書それぞれの内容のもつ「実力」による——実際、あれこれの歴史的必要に迫られて諸書を正典とさだめる以前に、それらは教会の礼拝で特別の書として読まれ、説教され、また教会の歩みの基準となっていた；新約聖書の諸書は、それ自身の内容（キリスト証言）のゆえに、実質的に「正典」となっていた。
- 5) 新約の諸書が、正典と認められていくことと並行して、それらの

「靈感」がその背後にあることが認識されていった；これらの正典のステータスをもつ諸書は、たんに人間的状況や、人間衝動によって記されたのではなく、神の霊の特別な促しによって書かれたものであると理解されるようになった（すでにユダヤ教の「トーラー」、つまり「律法」の伝承において、神が「律法」をモーセに与え書き記すよう命じられる前に、その語句は天にすでに先在していたと信じられるようになっていた）。

- 6) 聖書的理解の諸相——新約諸書が新約聖書となり、その正典性が確立しても、聖書のメッセージが何であるかの理解は歴史の中でさまざまになされてきた；新約時代のすぐあと、信仰がギリシャ（いわゆるヘレニズム）の世界に広がっていったとき、まずギリシャ思想、そしてローマ思想の文脈の中で聖書のメッセージが理解されることも起こった；それは聖書のメッセージの宗教哲学的解釈であり、また倫理的・道徳的解釈であった（福音は「新しい律法」と理解された）。

Ⅲ. 歴史における聖書、そしてその「権威」——中世から宗教改革前後

- 1) 中世の教会は、新旧約聖書を、預言者と使徒に由来するということ、および靈感を受けて書かれているということを根拠に正典と理解することは、古代教会からの遺産として受容していた；ただ聖書の解釈においては、教父からの伝承や教会の権威が決定的な意味をもった；その結果、聖書には記されていないけれども伝承の支持を受けているという理由で、多くの教説が教義としてみなされるようになっていた；中世の教会においても「聖書原理」は、理論的にはあったが、教会の現況を吟味批判するというようには機能していなかった。
- 2) 中世教会の教理——とくに救済論——および教皇の聖書解釈についての占有権に対して、宗教改革の『聖書のみ』が主張された；しかしこの主張の出発点は、聖書の内容に関係なくとにかく聖書の権威を前面に出そうという関心からではなく、聖書的使信の中心としての福音の新しい理解に押しだされてであった——ルターは昼夜わかたぬ聖書研究の中から、「神の義」が審判の義ではなく、罪人に与えられる義、賜物の義であることを発見して救いの歓喜を得た；カトリック教会が、そのような釈義的な発見を伝承の権威で否定したことにより、ルターをはじめ宗教改革者たちは、伝承および教会の教導職の聖書解釈の占有権を誤謬とし、『聖書のみ』を主張するに至った。
- 3) ルターが、聖書そのものに深く沈潜し、昼も夜もみことばの意味を思いめぐらす中で（とくにローマ書の研究の中で）、聖書は福音を告げ知らせている——キリストにあって神が罪人を一切の条件なしに、信仰にあって、その恵みのなかに迎えて下さる！——

ということを発見したとき聖書はこれまでのように閉じられた律法の書ではなく、福音となった；聖書の権威は無味乾燥な理論的関心ではなく、それを通して生きたキリストが迫ってこられる書となったのである；聖書は、「教義の典拠の字引」と揶揄されるようなものではなく、聖霊の働きにより、神の「生きた言葉」（viva vox）流れ出る、「喜びの叫び」（Freudengeschrei）泉の書となった；教会の（人間的）伝承が、聖書の喜びのメッセージを覆い隠しているという認識から、ただ「聖書のみ」という旗じるしが掲げられた。

- 4) これに対してカトリック教会は（トリエント信条において）、キリストに揭示された救済の真理の誤りなき源泉は、靈感を受けた預言的・使徒的聖書であると同時に、聖書は記されていなくてもキリストご自身が使徒に直接に与えられ歴代の教皇に誤りなく手渡されていった伝承でもあり、「聖書と伝承は、同様の敬虔の思いと尊敬をもって」受容されるべきであるとした；そしてその背後には、教皇を頭とする教皇のみが、聖書を正しく解釈することができるという主張があった——聖書の言葉は、時として意味不明であるし、また多くの意味を持つ場合もまれではなく、教皇の明白な解釈なしには、信徒に混乱をもたらし、一面的な解釈に走る危険性がある、そう対抗宗教改革において言われた。
- 5) それに対し、宗教改革以後の「正統主義」において、聖書はそれ自身において明白なメッセージを語り、信仰を生み出す力をもっていると同時に、すべての教理においてそれが正しいか否かを決定することのできる権威であることを主張した；そして次の4つの点を聖書の属性としてあげた：あ）今の世にあって信仰を保つために「必要」である；い）信仰が守られ、それによって救いに至る知識と人生を歩む知識を得、ついに救いに達するそのことのためには、聖書は「充分」である；う）また救いの真理に関する限り、聖霊に心を開いて聖書を読む者には、聖書のメッセージは太陽のように「明白」であり、なんらの不明瞭さも多義性もない；さらに聖書は、教皇の教導職によって解釈されなければならない必要はまったくなく、聖書は「それ自身の解釈者」である；——そしてこれらの背後に「聖霊の内的な証明」があるとされた。
- 6) 聖書そのものにおいて福音——つまり「十字架につけられたキリスト」福音を再発見した宗教改革は、また聖書を恵み深い神にある「いのちの書」として発見したということが言えよう；聖霊なる神が内に働いてくださり、生きておられるキリストを私たちのうちに現実とする。
- 7) 宗教改革以後、プロテスタントの間で聖書の権威が問題とされたが、とくにそれは合理主義によってである；福音信仰がその旗じるしとして掲げてきた「聖書のみ」は、この合理主義に対しても人間の「外にいます」神からのみ、つまり聖書からのみ救いが与

えられることを主張していかねばならない；その意味では、「聖書のみ」の旗じるしは、今日もそのアクチュアリティを失っていない。

IV. 主イエス・キリストと聖書

- 1) 往々にして、主イエスの理解と聖書の理解が連動していると言われる；主イエスもはじめから、ご自分が神の子であると明言されなかった——むしろそれを隠しておられたかに見える；弟子たちや同時代の人たちは、主イエスをひとりのラビとして理解した；しかし主イエスを具体的に経験する中で、事実としてこのお方が人となられ、人の救い主として罪人のもとにこられた神の子であると体験した；主ご自身のご人格・みわさが、有無をいわさぬ力をもって、人に「わが主よ、わが神よ」との告白をさせた；聖書も同様である；聖書には「実力がある」（内村鑑三）、聖書のメッセージは、それが宣教に用いられデボーションで深く瞑想されること、そのものにおいて神からの恵みの書であることが認識される；時代は移り、聖書もさまざまな歴史を経てきた——しかし聖書はそれ自身の実力によって、変わらぬメッセージを貫き、人間を救いへのと導いた、まさにキリストご自身がそうであるように。
- 2) キリストが「まことの神であり・まことの人である」ように聖書も「まことに神の書であり、まことに人の書である」；主イエスがそうであられたように、聖書は人間の実情を深く知り、慰めと励ましのメッセージを語る；そこには人間の現実があらまのまに描かれており、またそこに真に神のメッセージが語られている。
- 3) 「聖書のみ」は、つまるところ「キリストのみ」と重なっていく；ただ聖書のみが、「キリストのみ」が罪人の救いであることを福音として語っているからである；宗教改革の「聖書のみ」の旗じるしは、「キリストのみ」という福音の別の表現である；聖書に聞き、聖書を読むことが許されているのは、福音であり、神からの大いなる祝福である；聖書に魂を向けることによって、めぐみの神にある永遠の喜びの世界がひろがる——。

福音聖書神学校の聖書観と聖書解釈

日本福音主義神学会西部部会春期研究会議

2010 年 4 月 19 日

眞鍋孝（福音聖書神学校校長）

序

福音聖書神学校の前身は、「日本MB（メノナイトブレザレン）聖書学院」であり、1957 年大阪市此花区春日出に創立された。この学院は、戦後、北米のメノナイトブレザレンの宣教師によって開拓された諸教会によって形成された「日本メノナイトブレザレン教団」という福音主義的グループのために日本人牧師の養成を主目的とした教育機関であった。メノナイトブレザレンは、メノナイト派の一つのグループであり、その源流は 16 世紀のスイスに興ったアナバプテスト運動に身を投じたメノ・シモンズの改革の働きにある。福音聖書神学校は、この流れの中で今に至り、聖書を大切にする福音主義の一つの群れとして、牧師、伝道師、宣教師、信徒指導者の訓練と養成に励んでいる。

I 福音聖書神学校の聖書観と聖書解釈

福音聖書神学校の「聖書観」は、日本メノナイトブレザレン教団条例委員会が 1964 年に制定した 16 ヶ条からなる「信仰告白」の第 1 条と基本的には同じである：

1. 旧新約聖書は、原典において、逐語的に靈感された、誤りなき神のことばである。それゆえ、聖書は、信仰と行為のすべてに関して、最高の究極的な権威である（ペテロⅡ 1・21、テモテⅡ 3：16）。

その後、世界のメノナイトブレザレン諸グループの交わりが深まる中で、2003 年、I COMB（国際メノナイトブレザレン共同体）が信仰告白を英文で作成した。その邦訳版が 2004 年度に教団によって確定された。その中にある次の信仰告白にも福音聖書神学校は、基本的に同意している：

聖書の民

聖書は権威ある神のことばであり、信仰と生活の誤りのない指針である。

- ・ 世界観： 聖書は私たちが世界を理解するための枠組みを与える。聖書の中核として、私たちの世界観は形成される。
- ・ 聖書解釈： 私たちの聖書解釈はキリスト中心である。私たちは新約聖書の見地から聖書を読む。イエス・キリストの人格と教えと歩みは、旧・新約聖書の両方を正しく関連づけ、それぞれを明確な理解へ導く鍵である。
- ・ 聖書解釈の共同体： すべての信者は神のみこころを識別しそれに従うために、聖

書をよく読み、理解することが期待されている。すべての信者の内に聖霊がおられ働いているので、私たちは聖書を読み解釈して、共同体における現実の生活に対する神の要求を読み取ることができる。

(参照聖句： 詩篇 1 篇・19 篇・119 篇 マタイ 5-7 章 ルカ 24 : 27、44-49
使徒 2 : 42・15 : 1-29・17 : 11 コロサイ 3 : 1-4 I ペテロ 1 : 10-12 II
テモテ 3 : 14-17 ヘブル 1 : 1-2)

これらの信仰告白に見られる聖書観と聖書解釈原理は、福音聖書神学校が長年、組織神学の教科書として用いてきたシーセン著のものや、1994 年以来、教科書として採用しているエリクソンのものにも基本的に見られるものである。例えば、エリクソンは、その著書「キリスト教神学」第一巻の 8 章から 12 章にかけて、聖書論を扱い、神の普遍的啓示、特別啓示、聖書の靈感、聖書の無誤性、聖書の権威について論述し、最後に次のように締め括っている：

きわめて多くの誤った概念や多くの見解があふれている世界において、聖書は確実な人生の手引きである。というのは、聖書の教えは、正しく解釈するなら、すべて十分に信頼できるものだからである。聖書は確実な、信頼に値する権威である。(ミラード・J・エリクソン『キリスト教神学』第一巻、安黒務訳、いのちのことば社、2003、303 頁)

上述のエリクソンの立場は、他の福音主義陣営で教科書的に用いられているベルコフ（改革派、長老派）、ジェイコブス（ルーテル派）、パーカイザー（メソジスト派）等による著述にも見られるものと言えよう。

このような聖書観、聖書解釈原理は、16 世紀の宗教改革にその原形があったと思われるが、何の戦いもなく、21 世紀の私たちに受け継がれているのではないことは、全ての福音派の実感ではないだろうか。20 世紀は、まさに自由主義神学的聖書観、更にその後台頭した新正統主義的聖書観との熾烈な戦いがあった。この時期に福音主義は結集して、今においても大きな影響力を持つ聖書観を打ち出し、共有した。それは、1978 年米国シカゴにおいて 200 名以上の福音主義指導者による会議によってもたらされた 19 か条に渡る声明文である "Chicago Statement of Biblical Inerrancy" である。その 19 条前半は、次のように記されている：

We affirm that a confession of the full authority, infallibility, and inerrancy of Scripture is vital to a sound understanding of the whole of the Christian faith. We further affirm that such confession should lead to increasing conformity to the image of Christ. 「私たちは、聖書の十全権威、無謬性、無誤性を告白することは、キリスト者信仰の総体を健全に理解するために不可欠であることを確認する。私たち

は、更に、このような告白が信仰者をキリストの姿にますます似ていくように導くべきであることを確認する。」(邦訳は発題者による)

21 世紀においても聖書論に関する戦いがなお続いており、現代では特に全てを相対化するポストモダニズムの脅威との戦いが始まっていると考えられる。しかしながら、どの時代においてもそうであったように、福音主義の掲げる聖書観は守られなければならないし、また、神の導きによって守る事ができると信じる。

II 福音聖書神学校は聖書に対する姿勢をキリストご自身から学ぶ

イエス・キリストの聖書に対する姿勢をはっきり見ることができるところは、新約聖書の福音書以外にはない。特に、ルカの福音書 24：25～27；44～47 において、キリストご自身が旧約聖書（当時の聖書）全巻を用いてご自分のことを解き明かされ、その解き明かしに絶対的信頼を寄せておられることを読み取ることができる。旧約聖書を記した預言者がキリストについて語っていることは全て信頼に値するものであって(25 節)、歴史的に必ず成就するものである(26 節) ことをキリストは強く主張された。聖書全巻を説き明かしておられるキリストの姿は、まさしく講壇でみことばの御用に当たっている現代の説教者の原型であると言える。キリストは、復活直後だけ特別にこのことをなされたのではなく、公生涯において一貫してこの解き明かしの業に励んでおられた(44 節)。

旧約聖書にキリストについて預言的に語られていることが、必然的に歴史の中で成就することを 26 節、44 節においては、ギリシャ語で **δεῖ** (～が必要、必然であるの意) と **行為者の対格、動詞の不定法** (行為者の行為を表す) の 3 つの要素で表現されている。キリストについて聖書に預言されていることは、必ず歴史の必然として成就するという意味が込められている。

この構文は、福音書の中で、42 回用いられているが、その中で聖書の言及に基づいてキリストの種々の行為を表しているものは少なくとも 16 回あることが判明した。幾つかの例を挙げると：

マタイ 26：54 「だが、そのようなことをすれば、こうならなければならないと書いてある聖書が、どうして実現されましょう。」

ルカ 22：37 「あなたがたに言いますが、『彼は罪人たちの中に数えられた。』と書いてあることが、わたしに必ず実現するのです。わたしにかかわることは実現します。」

ルカ 24：44 「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。」

これらから言えることは、キリストは徹底してご自分に関して旧約聖書を読み、厳密に解釈を施したということである。旧約のことばは、実にかれの生活そのものを映し出していたのである。

キリストがこのように聖書を読んだとすれば、私たちも同じように聖書にキリストを読むべきではないか。この点でキリスト昇天後の初代教会は、どのように聖書を読んだのか。使徒の働きの中で、上のギリシャ語の構文の出てくるところを研究するとき興味深いことが明らかになった。初代教会の使徒たちもキリストが旧約聖書を読んだように聖霊によって同じように読んだことが浮かび上がってくる。

前述したギリシャ語の構文は使徒の働きの中で 24 回用いられている。この中で、ペテロは旧約聖書を通して、ユダがキリストを裏切ること（使徒 1：16）、イエスの復活の証人として誰かがユダの代わりに立つこと（使徒 1：20－22）を確信し、また、パウロもキリストに起こった受難、十字架、復活のこと（使徒 17：2－3）を確信を持って語っている。特にパウロの次のことばは、彼がいかに旧約聖書を徹底的にキリストに関して読み、キリストを理解していたかを伺うことができる：

使徒 26：22, 23 「こうして、私はこの日に至るまで神の助けを受け、堅く立って、小さい者にも大きい者にもあかしをしているのです。そして、預言者たちやモーセが、後におこるはずだと語ったこと以外は何も話しませんでした。すなわち、キリストは苦しみを受けること、また、死者の中からの復活によって、この民と異邦人とに最初に光を宣べ伝えるということです。」

結論

イエス・キリストご自身が持った聖書に対する絶対信頼とそれに基づく聖書解釈の姿勢は、初代教会の使徒たちにしっかりと受け継がれて行った。そして、21 世紀に生かされている私たちも受け継ぐことが期待されている。信仰者に与えられている聖霊は、このことを私たちに可能としてくださる。キリストが深い信頼を置いた旧約聖書、そして、キリストのみ業を旧約聖書預言の成就として大胆に証しして生み出された新約聖書、これら両訳聖書をキリストと同じ姿勢で説き明かし続ける責務が現代のキリスト者である私たちに与えられている。

総括として

2010年4月19日

それぞれの神学的潮流を代表しつつ、聖書信仰に立つ福音主義を守ってきた四つの神学校の校長・学長または前校長など代表による、それぞれの聖書観の発表を興味深く聞いた。

神戸改革派神学校の市川先生は弁証学、神戸ルーテル神学校の橋本先生は組織神学とくに今回の発表では歴史神学、大阪キリスト教短大の津村先生は釈義神学、福音聖書神学校の真鍋先生は宣教師としてのご体験を背景にした実践神学と、それぞれのご専門の分野の背景を感じさせる発表としても多様な面からの見解を聞けて、有意義であった。

中心的問題は「文字」と言うことになるかと感じた。問題は、聖書の権威の土台を示す聖書靈感論において、正典としての各書が書かれたとき聖霊がその一文字一文字に至って靈感されたという文字靈感の事実を、正面からどう扱うかであると思う。その意識の希薄化は問題となる。主ご自身が聖書の「文字」に込められた権威の認識に立ち、聖霊による旧約以来の文書化の意義を正しく評価して、慎重な釈義の積み重ねの上で、正典論の深化が必要である。その上で有機的逐語十全靈感の事実を踏まえた釈義神学の構築が、福音主義として急務である。それは、単なる批評的理性に立って聖書を外的情報で判断し釈義しようとする（それは実際は聖書の超自然的事実と違うので不可能だが）、いわゆる近年の聖書神学とは基本的に違った、超自然的啓示の事実を聖書文書の詳細な実態を把握することで論証すると言うような（例えば G. Vos のような）学問となると思う。

今回の発表では、素朴な聖書信仰も見られたが、聖書靈感論が単なる伝統のように語られる場合があり、その現実意識が薄い印象を残す部分もあった。

ルーテル教会が「靈感論において形式よりキリストの福音の内容を中心とする」という発言は、キリストの福音が正典形成の中心であると言う歴史的背景から理解できるが、とはいえ、「福音の中心的内容が、それぞれの文字にまで及ぶ靈感となっている」と言うのが、十全靈感(plenary inspiration)の真理であるので、その点の確認は、釈義の実際では特に大切であると思う。キリストの救いは靈感の核心だが(H. Ridderbos, Authority of the NT Scripture)それが文字にいたるまで及んでいると言うのが聖書靈感論であり、神とキリストの権威

によって内容のみか文字に至るまで聖霊が靈感された課程として、キリストご自身の聖書の文字への認識をはじめ、聖書の文書化の意義の研究が重要となる。

「聖書は救いについては無謬」「聖書の内容が靈感」「イエスキリストの福音を正しく記す点での聖霊の働きが、靈感の定義」など、旧来のウォーフィールド・ベルコフ・ボエットナーなど福音派で標準的とされてきた改革主義的聖書論の「有機的逐語十全靈感」の考えとは違う面が見られ、また、「いままで機械的靈感説が多かった」と、過去の高倉・熊野・渡辺善太などの逐語靈感論批判を連想させる点もあった。

人間的要素を十分に認め（有機的）、キリストの啓示の中心性に立ちつつ文書表現の詳細に至る（十全な）、聖霊の一言一言への（逐語の）靈感によって、私たちへの神の真理と福音の伝達が数千年にわたり守られてきたことを、日本の福音主義陣営として、学的に更に確認する営みを深める必要が、強く心に迫った会合であった。

なお、聖書信仰に立って、文語改訳・RV・ASVの目指したように原典の逐語的文章表現が透けて見えるような訳を目標とする「新改訳聖書」が、2016年を目指して新しい大改訂の作業に入った。新しく新日本聖書刊行会が統一母体として福音主義の諸教派諸神学校の協力の下、形成された。聖書の一言一言と、意味の流れが、より正確に日本語となるように、祈りをともにしていただければ幸いである。特に、近年の聖書言語の統語論（Syntax）的研究の深化を日本語訳にいかにより活用できるかが、一つの大きな鍵であると思う。

瀧浦 滋

改革長老教会・岡本契約教会牧師

神戸神学館代表