

日本福音主義神学会

中部部会報第18号

<目次>

巻頭言	檀原久由	1p
聖書のバビロン(近代)捕囚	藤本 満	3p
救いを与える信仰～「信仰」をめぐる近代の神学的議論	山崎ランサム和彦	13p
聖書に見る「食べること」－東海聖書神学塾・教職志願者コース 卒業論文抄録	河野節子	17p
感想文－日本福音主義神学会第15回全国研究会議に参加して	下沢賢司	25p
	神戸輝明	
	永江桂子	26p
	中山 創	27p
	中村光芳	
	柳橋宏祐	
「聖書 新改訳2017」の読後感	松浦 剛	28p

◎会員の皆さまの投稿、ご意見、ご要望など、気軽にお寄せ下さい。お待ちしております。

◎会員も募集中です。どなたかお知り合の方を推薦していただけるでしょうか

日本福音主義神学会中部部会報 第18号

2018年5月11日発行

発行者 山崎ランサム和彦

編集者 檀原久由

発行所 〒460-0022

名古屋市中区金山2-1-3

金山クリスチャンセンター内

日本福音主義神学会中部部会

TEL/FAX 052-321-7516

郵便振替 「福音主義神学会・中部」

00850-8-84195

巻 頭 言

檀原久由

今回の部会報には2017年に開かれた、日本福音主義神学会第15回全国研究会議の参加者の感想が載せられています。また、中部部会での講演者の藤本満師も山崎ランサム和彦師もその会議の講演者、応答者として労を取ってくださいました。この全国研究会議では、宗教改革500周年という節目の年を迎えた意味を考える目的で、宗教改革の基本原理とされる「聖書のみ、信仰のみ、恵みのみ」がテーマに据えられました。宗教改革から生み出されたプロテスタント信仰の意義について、もっと多くの会員が集い、関心を示して欲しかった、というのが参加した私の感想です。

私の属する日本ホーリネス教団は、宗教改革から誕生した教会との直接的・歴史的な関連性がありませんで、宗教改革500周年に関する関心が低かったようです。このような意識は、他の教団・教派・教会の中にも見られかもしれません。日本のプロテスタント教会の牧師や信徒は、人口の0.5%にも満たない状況の中で福音宣教を担ってきました。そこには福音を人々に届けたいという使命感や情熱が大きく働いて、弟子訓練や訪問伝道などの実利的で、実践的な宣教活動に関心の重心が置かれてきたように思われます。福音派の教会の間でも、神学研究よりも伝道方法論や教会形成論の方に力が注がれ、神学は学者や読書好きな牧師がすること、伝道には直ぐには役立たないというような、短絡的で結果を直ぐに求めるような考え方が支配的になってはいないでしょうか。

実は、キリスト教神学はもっと身近で実際の信仰生活に深くかかわっています。礼拝の式次第の内容や順序、礼拝賛美、聖礼典の執行や式文の言葉遣いなどは、一つの神学表現にほかなりません。教会堂の建物にしても同じです。受洗準備会などでの学びの内容、信仰問答の学び、教会運営や教会規則などを挙げるならば、数えきれないでしょう。また、説教に関しても、説教準備のときに読む注解書の内容は、著者の神学的な理解の表明にあたります。福音派と自認する私たちは、2000年にわたってキリスト教会が保持してきた信仰告白や伝統、宗教改革に端を発したプロテスタント教会という歴史的な産物から生み出されたさまざまな恩恵によって信仰生活を送ってきたことを忘れてはなりません。

過去の信仰の先人たちの叡智と実践から形作られたプロテスタント信仰は、信仰者や教会の努力、信仰の戦いによって私たちの時代に届けられただけではなく、神のこの世への介入と手助けも同時にあったという理解に、私たちは立っているのではないのでしょうか。神学の学びや研鑽は孤独な牧師や信仰者の間の研究・サークル活動ではありません。私は、神学の学びとは教会の実際の諸活動に仕え、信仰者の信仰生活の土台や柱として縁の下の力持ちのように作用し、キリストとの命のある関係を説き明かし、将来の教会形成や宣教に役立つものと信じます。

聖霊の働きの理解には諸説ありますが、藤本満師が本稿の中で指摘したように、聖霊は今でも私たちの聖書理解を助けてくださるならば、神学の学びの内にも聖霊が働いて命を吹き込むことができるはずです。そして、神学することから得られる恩恵は私たちの内に留まらないで、きっと、教会の中にキリストの命を吹き込み続け、教会を活かし、将来の進むべき指針を示すのではないかと期待する次第です。中部部会の交わりと学びの研鑽は地味ですが、そこから生み出される恩恵は会員だけが享受するのではなく、私たちとの関わりを持つ教会と信徒に豊かな祝福となることと思います。

どうかこの中部部会が、信仰者の生涯により多くの有意義な恵みと知恵と実践の助けとなるような場として用いられるように、皆さんも一緒になって、活動の広がりを目指して行こうではありませんか。

(日本ホーリネス教団安城キリスト教会牧師、理事)



ヴィッテンブルク城門

「聖書のバビロン（近代）捕囚」

藤本 満

「聖書のバビロン捕囚」という少しショッキングなタイトルで福音主義神学会・中部部会の講演を許してくださいました皆さまに、心から感謝申し上げます。宗教改革五百年の年にルターに倣ってこのタイトルをつけたのですが、保守的な聖書信仰は、「近代というバビロン」に聖書を閉じ込めてきたのではないか、という懸念が私にはあるからです。

1) リベラリズムによるバビロン捕囚

もちろん、聖書を「近代」というバビロンに捕囚に捕えてしまったのは、ドイツのリベラリズムです。1787年、ヨハン・ガーブラーがアルトドルフ大学の聖書学教授に就任したとき、講演をします。彼はこれまでの聖書学が、教義神学の正当性の証明のために駆り出され、教義神学の範囲内だけで研究が行われていることを反省し、聖書学は歴史的学問として、聖書の文書を分析的に研究し（高等批評学）、さらに分析によって得られた個々の成果を相互に比較することによって、重要な共通項をまとめて、「聖書神学」を形成することを目的とすると宣言しました。

意図したことはきわめて、純粹でした。しかし、聖書学が神学を依存しないというのなら、新たに何に依存することになったのでしょうか。それは哲学でした。宗教改革の後、ヨーロッパのプロテスタント世界はオランダの独立戦争、フランス国内のユグノー戦争、そしてイングランドのピューリタン革命と宗教を口実にした戦争が続きますが、ドイツにおける三十年戦争（1617～1648）は、社会も教会も疲弊させていきます。これらの戦争が終わったとき、思想は神学から哲学へとシフトしていきました。個人の確信ではなく、普遍的に通用する理性に信頼を置くようになります。そうして、啓蒙主義の時代が訪れました。

聖書学が学問としての独立を宣言したとき、こうした哲学的勢力は知らず知らずに浸透していきます。聖書が、文献として相対的な地位におとしめられるだけではなく、学的に歴史的に解釈され、やがてヘーゲルの発展史観の影響を受けて、旧約学ではヴェルハウゼンが、新約学ではバウルが、聖書の中に個別から普遍へと指向する歴史的な流れを見るようになります。また、トレルチの歴史研究（聖書テキストは、歴史文書）、グンケル、ダイスマンとキリスト教を古代オリエントやギリシャ文献として研究していきました。1900年にドイツの自由主義神学が集大成といわれるホルナックの『キリスト教の本質』が刊行されますが、そこではもはや、キリスト教は普遍的倫理の教えとなり、特殊な贖罪論や処女降誕の歴史的事実は否定されてしまいました。ちなみに、ホルナックの書物は日本でも翻訳発行され、それを擁護する海老名弾正とそれに反対する植村正久の論争となります。

2) プリンストン神学によるバビロン捕囚

ドイツのリベラルな聖書観はアメリカの神学校を侵食していったのでしょうか。当時、ハーバード大学は一般的な学問と神学の共存を意図してユニテリアン的な信仰になっていましたので、リベラリズムは容易に入っていく道を見いだしました。

しかしプリンストン神学校は、そのようなわけにはいきませんでした。そもそも17世紀のプロテスタント正統主義の一翼を担ったフランソワ・トゥレティーニの逐語霊感説が土台となった三巻本の組織神学が長い間、神学校の教科書として用いられていました。

しかし、それだけではありません。プリンストン神学校は創設以来、スコットランド常識哲学を学問の基礎としていました。これは同じ啓蒙主義でも、ヒュームらの懐疑論に対抗して出てきました。リードは、

人の心は思考の根源的諸原則は認識論において自明なことであると、捉えるようにできていると考えました。人間にはコモンセンスが備えられていて、文法、数学、論理学の公理、形而上学の因果律、また意識や記憶の信頼性、自由意志、善悪の判断能力等を、人間全般に共通する普遍的真理の前提とすることができるといなのです。

常識哲学は、プリンストン創設時から用いられ、プリンストン神学に応用されました。神学は科学であって、「偏見のないまともな良識人であれば、同じことを同じように認識でき、認識しなければならない」、「しかも基本的真理はあらゆる時代や場所においてすべての人にとって同じように認識される」という前提に立っていました（詳しくは拙著『聖書信仰——その歴史と可能性』、75～85頁）。

プリンストン神学は、カルヴァン派神学の直系です、後のファンダメンタリズムと福音主義全般に影響を与えたのは、理性にたいする絶対的な信頼に基づく聖書信仰です。どのようにして、この種の聖書信仰が展開されたのでしょうか。

第一にチャールズ・ホッジです。彼は、科学と理性を求める時代の要請に応じてサイエンスとしての組織神学体系を構築していきました。神の啓示は「言葉」を客観的媒体として「知性」に伝達され、魂全体に作用する。「真理は感情の中には与えられず、知性によって発見され解明される。真理は、御言葉の中に客観的に提示される (objectively presented in the word)」。そのような啓示の真理は、科学の世界同様に検証され、確実に認識できるとホッジは考え、聖書の預言や歴史的データをさかんに検証し、その真理性を証明し、その上に神学を構築しようとする試みを積み上げていきました。

第二に聖書はその性質上、ア・プリオリ（証明不要に）無誤性であると。それをウォーフィールドは以下のように説明しています。テモテへの手紙第二、三章一六節の「聖書はすべて神の靈感による」と訳されるギリシャ語「セオプニュートス」は、「聖書が〈神によって吹き込まれ〉ているとか、聖書がその人間的な著作者の中への神的な〈吹き込み〉(in-breathing)の所産であるということではなく、聖書は神によって吹き出された……神の創造的息の所産」である。ウォーフィールドは、一方では聖書の真理性は科学的（帰納的）に検証しはするが、他方で、そして最終的には、聖書の真理性を証明不要な信仰に依拠させます。聖書が神の息を受けた文書（神の息によって吹き出された文書）であるなら、それが故に、その主張のすべては徹底的に信頼に値し、すべての宣言には権威があり、その最後の一つに至るまで、まさに神の言葉、神の託宣 (oracles) であると。それは信仰者なら、常識的に理性的に考えて、そういう結論になるであろうと。

当初、チャールズ・ホッジは、聖書をギリシャ神殿にたとえて、もしも「そこかしこに砂の小石が見つかったとしても、正気な人であればだれ一人として、この建造物が大理石でできていることを否定する者はいない」と、鷹揚に構えていました。ところが息子A・A・ホッジの時代になると、写本上の食い違いや誤りを受け入れざるを得なくなります。すると彼は写本ではなく、検証することができない「原典において誤りが無い」と主張しはじめました。またウォーフィールドは、矛盾を矛盾として認めようとはせず、あくまでそれらは将来的に「真実な聖書の研究」によって矛盾と思われる箇所は必ず解決されることを信じて。言うならば、ア・プリオリな真理はア・プリオリなままで信ずるべきであると。

良識人の理性に対する全き信頼は、ホッジの神学においては、言葉に対する信頼となりました。聖書の言葉を適切に釈義すれば、その言葉が言及している霊的現実を直接に知ることができると。今日の聖書の読み手は、神ご自身の言葉、思い、意図そのものと出会ったと確信することができる考えたわけです。言語に対する信頼とは、言い換えれば、言葉が客観的事実と一致している（科学におけるように証明・検証できる）という考え方です。理性が捉えた言葉は外側の客観的事実と一致していて、それを理性によっ

て検証し、把握することができるから、真理である。こうして「聖書が神の言葉であることは、聖霊が信仰者の心の中に与える証しによる」という神秘的・心的・主観的側面は影を潜め、聖書の無誤性が客観的事実であることを論証するという理性的側面の強調へと聖書信仰が方向を転じたことになりました。

総じて、理性に対する全的信頼、あるいは一定の理論枠で聖書・靈感を定義してしまう傾向は、主知主義的なプリンストン神学を源流に持つ米国福音主義神学に常に影を落としました。このことを最も手厳しく批判しているのは、イギリスの福音主義の神学者マクグラスでしょう。「福音主義は、プリンストン神学の背後にある複雑な前提に気づかず、その前提から生まれる結論を安心して受け入れていた。その結論がどこから来ているかを問うこともせずに」(Alister McGrath, *Passion for Truth*, 170.)。

3) イギリスの聖書信仰

19世紀終盤のイギリスにおいて、ドイツ神学のリベラリズムの侵入に対抗して、スポルジョンやF・B・マイヤーが強い懸念を示し、1892年にバイブル・リーグが結成されました。しかし、その1902年の総会の時でさえ、ロンドンのキングスカレッジの学長であったヘンリー・ウェイスは保守派が反動で無誤性の奴隷になる危険性を指摘し、必要なのは誤った批評学ではなく、より良い批評学であると主張しています。これは「信仰的な批評学」(believing criticism)と呼ばれ、ケンブリッジ・トリオのホート、ライトフット、ウェストコットの流れに顕著に現れていました。

アメリカでトラクトシリーズ『ファンダメンタルズ』が出版されたとき、その第一号でプリンストン神学の旗頭ウォーフィールド(キリストの神性を担当)と肩を並べて執筆したスコットランド長老派の神学者ジェームズ・オア(担当は「処女降誕」)は、批評学の動向に警戒心を抱きつつも、次のように記しています。

「微細なデータに至るまで聖書には『誤りがない』と実証しなければ、啓示宗教への信頼全体が崩れてしまうとまで主張するのは、きわめて自殺的な行為である。」(James Orr, *Revelation and Inspiration*, 197-98)

「最終的に、聖書は——あらゆる微細箇所ではなく、その本質的メッセージ——神の啓示によるとの証明は、そのメッセージがいのちを与える力をもっている事実——にある。……聖書は人を神へと、キリストへと導き、人生の最も複雑な問題、死、そして永遠という問題に光を与え、罪からの解放の道を教え、人を新しく造り変え、神の人をあらゆる良き行いに備えるのに全く十分だからである。」(同、217-18)

米と英にあるこの二つの流れの違いを、歴史的にプロテスタント正統主義の流れ(米)と敬虔主義・信仰復興運動の流れ(英)を重ねることも可能でしょう。前者は、聖書を教理体系構築の過程における演繹の大前提とし、聖書に最高位の位置づけを与える。後者は、聖書を神の救いの働きにおいて、創造・贖い・悔い改め・導き・回復・完成へと至らせる神が語りかけ、それを実現する神からの力というように、御言葉の力と機能に力点を置く。

そして、これは必ずしも米と英の違いだけではなく、同じ「聖書信仰」を掲げる日本においても、明確だったのではないかと私は考えています。例えば、戦前、保守的な改革派信仰を確立した岡田稔等はみな、プリンストン神学校卒の宣教師に影響を受けてウォーフィールドに学び、後には、リベラルな波が押し寄せてきたプリンストンから独立したウェストミンスター神学校に留学しています。戦前、同じように「聖書信仰」の名を用い、聖書が絶対的に神のことばであると主張した大伝道者の中田重治は、ムーディーに憧れシカゴの聖書学院に留学しますが、彼はウォーフィールドなど読んだこともなかったでしょう。中田の力点は、聖書の真理性にあるのではなく、人を救う神のことばの働き・力にありました。

「福音主義・福音派」という世界を考えると、ウォーフィールド型のみ聖書信仰が軸となってきたのではなく、実は伝道的・敬虔主義的な群れが、同じ福音派において「聖書信仰」を担い、訴えてきた、しかしそれは、理性主義的な意味ではなく、聖霊と抱き合わせて常に説いてきたのではないのでしょうか。

4) 聖霊と聖書信仰

聖書信仰は、二つの対極的命題と向き合います。両者の緊張関係を解消せずに、どのように二つの間のギャップを埋めるか、という課題に必ず直面します。

A) 聖書は神の言葉、神の啓示である。(神学・霊的現実)

B) 聖書は人間の言語によって記されている。(歴史的現実)

神は時空を超えた世界で抽象的な命題の中にご自身を啓示されたのではなく、具体的な歴史・文化脈の中で、実在した人々と出来事を通して啓示されました。人類に対する神の啓示である以上、聖書は普遍的な真理であると私たちは信じます。ところが、その普遍的な真理が、2千年、3千年以上も前の、しかもおおよそ日本語世界に生きる私たちとはかけ離れた言語で記され、聖書の世界の生活感覚も世界観も、私たちのそれとはかけ離れています。

もし私たちが、「聖書は神の言葉である」という神の言葉の永遠性・普遍性を尊ぶあまりに、その歴史性・文化性を無視したとしたら、果たして神の言葉を真実に受け取っていることになるのでしょうか。聖書六十六巻の各書にあらう歴史的成立過程を気にもとめず、著者が生きた時代背景や宗教的影響と独自性に目をつぶり、あたかもすべてが一致して永遠なる神という一人の著者によって書き上げられたように主張したとしたら、それは敬虔な努力であっても、本来聖書がもっている緊張関係を解体してしまうことになるでしょう。

では、上述の二つの現実の間にあるギャップに目をつぶることなく、聖書を真実に理解しようとした人々は、どのような方法で二つの緊張関係・ギャップに橋をかけようとしたのでしょうか？

第一は、言うまでもなく批評学です。つまり聖書が記された歴史や背景、また言語や文書構造を学ぶ文献研究です。かつて聖書信仰は、自由主義神学による聖書の取り扱い方から身を守るために、「批評学には手を染めない」という態度を採ってきました。しかし、近年、そのようなことはありません。批評学の成果を全面的に受け入れないにしても、その作業に一切手をつけず、どこまでも守りの姿勢を貫く、という福音主義の聖書学者は存在しないといっても過言ではないでしょう。

なぜでしょうか。それはまぎれもなく、聖書学者であるならば、いっそう鮮明に聖書が古代の言語によって、そして古代の歴史的出来事や文化の中で記されたことを意識しているからです。つまり、古代と現代とのギャップを意識せざるを得ないからです。聖書信仰に立つ私たちが、批評学の成果をどのように理解し、またどの程度用いるかは別として、英国福音主義が20世紀初頭から主張してきた「信仰的批評学」という考え方(拙著89-94、232-245頁)を聖書信仰の「内側」に取り入れなければならないでしょう。

しかし、上記に掲げたギャップを乗り越えるために、聖書信仰に立つ者のだれもが主張していることがあります。それが聖霊の働きです。しかし、ここにも問題はあります。リベラリズムではおおよそ無関係な聖霊と聖書の関係であり、逆に真理を主張する聖書信仰は聖霊と聖書の関わりにたけているはずが、実のところ、聖書の「無誤性」を強く主張する保守的な福音主義においては、聖霊の働きはかなり制限されてきました。

17世紀のプロテスタント正統主義、それを引き継いだ米国のプリンストン神学(ホッジやウォーフィールド)、さらにそれを継承した米国の保守的な福音主義にあつては、聖霊の働きは聖書が記されるときに記

者に働いた「靈感」に集中します。聖霊は記者に書くべき事項を示し、聖霊はそれらの事項を表現する言葉の選択を促し、それらの言葉を書き記させ、聖霊は本文と正典の保護保全に働いた、と。

聖霊の靈感は聖書が記された時点に限定され、後に、聖書を読むときに働く聖霊の力は、「照明」と呼ばれて区別されます。もちろん、「靈感」と「照明」の区別は妥当だと思います。しかし実際には、プリンストン神学が靈感されて神の息吹によって吹き出された聖書の完全性を確立すると、その完全な聖書を実証し、解釈するために登場したのは、聖霊の照明ではなく、理性でした（拙著5章「理性の時代の聖書信仰」）。

「靈感された聖書」は、古代の文化脈を超えた普遍的な真理そのものとなり、そのように信じる者は、現代のいっさいのことを客観的な真理の書物によって判断すべきだと考えます。そこで大切なのは、客観的な真理命題を体系づける神学、言葉を積義する理性です。その意味で、保守的な福音派は、とても理性的・客観的です。

しかしそのとき、福音主義が最も大切にしてきた、神の言葉によっていまも新たに生起する神の語りかけ、神と人との交わり（コミュニケーション）という側面は後退します。「靈感された書物」の客観性・普遍性・絶対性を確立すると同時に、聖書の完璧な無誤性に聖書信仰の核を据えているうちに、いつのまにか、「神は御言葉を通して私に語りかける、聖霊は御言葉を通して私を救い、変貌させる」という福音主義の体験的・救済論的真髄は、犠牲になったのではないのでしょうか。いや「犠牲」とまでは言わなくても、神との交わりとしての聖書信仰は、たましいの救い、あるいはデボーションの世界のことに限定されてしまったように思います。つまり、昔も今も変わらずに人に語りかけ、人の生を変貌させていく聖霊の働きは、絶対的・客観的真理を確信する「聖書信仰」の陰に隠れてしまった時期があったように思います。

そもそも、聖書はそのような絶対的客観的真理という枠組みで記されていたのでしょうか。英国福音主義の聖書学の確立に尽力したF・F・ブルースは、聖書は単純に客観的に一方的に神の側から伝えられた御旨という啓示理解ではカバーしきれないと言います（拙著、201-203頁）。聖書の歴史的記述の中には民の反応（信仰か不信仰か、服従か不服従か）も記されています。人間側の応答の典型は詩篇です。聖書は必ずしも神が人に語りかけるのではなく、人が神に、あるいは人が人に語りかけている既述もあります。そして、それらがすべて後の読者にも意味があるように記されています。

さて、聖霊の働きを、記者の側から読者の側へ、記された過去から読まれる現代へと、圧倒的なシフトをはかったのがカール・バルトです。単純すぎる表現ですが、バルトは、人間的な要素をたくさん含んだ聖書の言葉は、読者が聖霊の感動を受ける今、「神の言葉になる」と説明しました。それは「今」働く聖霊の感動です。

この考え方に保守的な福音主義は反発します。なぜなら、聖霊の働きを「今」にシフトすることによって、過去において靈感された啓示としての「言葉の完成度」が低められると考えたからです。しかし、そもそもここにも問題があります。歴史や文化の背景とする言語に、聖霊が働けば、完全無欠な神の言葉として成り立つことができるというような言語がこの世界にあるのだろうか。歴史や地域に限定される言語が完全無欠なものとなり得るという考えに問題はないのだろうか。言語に完全性を持たせることなどできるのであるか、と。

しかし、聖霊の働きの「今」へのシフトは、最初に挙げた二つの命題をどちらか一方に解消せず、二者の緊張関係を保ったままで、二者のギャップを埋めるために、強調されるべき架け橋だったに違いありません。米国改革派の福音主義的神学者であるドナルド・ブローシュは、聖書の言葉が「今」聖霊によって

用いられるというダイナミックな「言葉と霊」(Word and Spirit) の関係を次のように説明しています。聖書はそれ自体、その本質において啓示であると考えべきではない。「なぜなら聖書の啓示的本質は、その文字列に内在しているのではなく、聖霊が啓示としての意味と力を言葉に満たすから」である。同様に、聖書の真理性は聖書言語の属性ではなく、それを通して語る聖霊の属性である。聖書の言葉を真理の言説に減じてはならず、御言葉は聖霊によって「生きていて」、御言葉を通して人は神と出会う。聖霊によって、聖書の言葉という器が用いられ、その中身であるキリストに仕えさせるのである(拙著、377-378頁)。

別にバルト神学を持ってこなくても、「聖霊(神)は聖書の言葉を用いて直接に語りかけ、働きかけてくる」とは、聖書信仰がしっかりと握ってきた考え方です。これこそが啓示の書である聖書の「神秘」であると、聖書信仰が考えてきました。たとえば、戦後、関西聖書神学校を設立し、きよめ派の指導者的存在の一人となった澤村五郎は、次のように述べています。御言葉を聞くとき、まず「聖霊の光によって心の真相を照らし出される」、「そうすれば心は全く砕かれて、信じやすい柔らかな心となるので、神のことは、なるほどそうだと一つ一つ心の底から納得の行くように悟らせられる」。キリストの受肉、降誕、十字架の救い、復活、昇天、永遠の審判と永遠の栄光、これらすべて、「聖霊の啓示によらなければ、人の知恵や悟りでは絶対にわからないことである」。「真理のことはである聖書は、真理の霊である聖霊によるのみ、生ける神のことはとしてわれわれの心に働くのである。」(拙著、115-117頁)

澤村五郎は、バルト神学とは無関係です。しかし同時に、プリンストン神学とも関わりがありません。敬虔な福音主義の聖書信仰にあっては、このように「今」に働く聖霊の感動を抜きに、聖書の「神の言葉」性を語ることはありませんでした。かつて、靈感によって完成された啓示の書物であっても、その言葉を神の言葉として私たちに響かせるのは、同じ聖霊です。数千年も昔に、その時代の歴史的出来事・文化の中で聖書の記者を感動させた聖霊が、同じように今日の歴史的出来事・文化の中で神の声を聞こうとする私たちを感動させてくださる——これもまた、聖書信仰の主要な柱の一つだったのではないのでしょうか。

先に触れた英国の聖書学者F・F・ブルースも、聖霊の働きを強調します。とても強い聖霊の今日的干渉がなければ、ユダヤ的背景にあった福音が、見事にその殻を破って異邦の土壌に根づくとはなかったであろう、と。二千年前と同様、福音が現代の世界中の異文化に根づくことを期待するなら、聖霊が全く異なる文化・時代に記された聖書の言葉を通して、今日のあらゆる境遇にある読者に神の声を響かせることを信じるべきだと言います。

聖霊こそが、①聖書の神の言葉としての永遠性・普遍性と、②その言葉が歴史性・文化性を帯びて記されながらも、同じ限界を持つ私たちに今も語りかけることを保証してくれる、架け橋です。

(インマヌエル高津教会牧師)

I. はじめに

「信仰のみ *Sola Fide*」は今年 500 周年を迎えた宗教改革の中心的なスローガンの一つである。罪人である人間が、自らの善きわざによってではなく、ただ信仰のみによって神の前に義と認められるという「信仰義認」の教理は、「聖書のみ」そして「万人祭司」の原則と共に、プロテスタント信仰最大の特徴の一つと見なされてきた。

けれども、「信仰と救い」というテーマが議論されるとき、パウロ書簡における「信仰義認」を巡って議論がなされることが多い。パウロによる信仰義認論の解釈、およびパウロ神学におけるその位置づけが聖書学の重要課題の一つであることは論をまたない。20 世紀後半から盛んになり、近年日本でも議論されている「パウロ研究の新視点 (New Perspective on Paul)」はその現われである。しかしその一方で、信仰の問題について、パウロ以外の新約文書、とりわけ大きな割合を占めるナラティブ (福音書・使徒行伝) による証言が軽視されてきたのではないだろうか。たとえば福音書において「信仰と救い」という主題が語られるとき、福音書のテキストが語ることにじっくりと耳を傾ける前に、条件反射的にパウロ的な信仰義認論の枠組みの中で解釈しようとする、ということが往々にしてなされているのではないだろうか。言い換えるならば、私たちの聖書解釈は「パウロ中心主義」に陥っているのではないだろうか。

しかし、私たちは福音書を読むときに、それをパウロ神学のレンズを通して読むのではなく、あくまでも福音書のテキストが信仰について語っていることに耳を傾けるべきである。そして、そこから得られる洞察は、逆に私たちのパウロ理解に光を与えるものであるかもしれない。つまり、従来のパウロ理解とは異なるパウロの読み方の可能性を、パウロ以外の新約文書が示唆することもあるのではないだろうか。したがって、パウロ的な信仰義認論のみに特化した「信仰」の議論は新約聖書の全体的な証言を不当に限定するものであるとも言える。パウロの義認論に関する議論をより広い視野から補完し、聖書全体の使信を明らかにしようとするところこそ、宗教改革 500 年を迎えた今、求められていることなのではないか。私たちは「聖書のみ *Sola Scriptura*」だけでなく「聖書の全体 *Tota Scriptura*」にも心をとめなければならない。

¹ この文章は、昨年 11 月に東京で行われた全国研究会議での発表に基づいて、中部部会の秋の研究発表会で発表させていただいたものを、会報のためにさらに要約したものである。

² 一例として、『新聖書注解』(いのちのことば社、1973 年)におけるルカ 10 章の「良きサマリア人のたとえ」の榊原康夫による注解を見よ。25 節からのイエスと律法の専門家との対話は、後者による「何をしたら、永遠のいのちを受け継ぐことができるでしょうか。」(25 節) という質問に端を発しているが、イエスはこれに対して、律法の精髓が神への愛と隣人への愛であることを確認した上で、「それを実行しなさい。そうすれば、いのちを得ます。」(28 節) と答える。これについて榊原は、このイエスの教えは「パウロがその不可能性を発展させて信仰義認の教理を展開する土台となっている (ガラ三 12、ローマ〇5)。良きサマリア人は、そのキリスト教神学から見ればなお不十分であるが、ここは、積極的に神の国に入り永遠のいのちを受ける道を教授する記事でなく、律法主義 (ユダヤ教的またキリスト教的) の自己義認の誤りを論破する記事であるという制約をわきまえなければならない。」という (364 頁)。つまりここでは、ルカのテキストがパウロの信仰義認論 (と思われているもの) のレンズを通して解釈されているだけでなく、後者を基準にして前者の神学的価値が評価されているといえる。

II. 新約聖書における「信仰」の再検討

A. 福音主義プロテスタントにおける一般的「信仰」理解

しかし、そもそも「信仰」とは何であろうか。聖書が証ししている「信仰」の内実を知ることなしには、「信仰による義認」「信仰による救い」を論じることは無意味である。救いをもたらす「信仰」とは何かを考える必要がある。

そこで、現代の福音主義キリスト教における典型的な「信仰」理解について、いくつかの事例を取り上げたい。まず、『新キリスト教辞典』における「信仰」の項目では、一般的信仰を「信仰とは十分な理由または証拠があるという知性の判断によって引き起こされる確信である」と定義され³、次いでキリスト教的信仰を聖書における神の啓示を真理として受け取る「一般的信仰」と、罪からの救いのためにキリストを信じる「特別信仰」に分けて論じられる。後者はさらに「知識」、「同意」、「信頼」に分けられ、救済的信仰とはキリストに対する魂の全体的な自己委任の行為である、と主張される⁴。

次に、国内外の福音派神学校で広く用いられているミラード・エリクソンの『キリスト教神学』を取り上げる⁵。エリクソンはヘブル語 אָמֵן (āman)には知的同意という意味はあまりないことを認めるが、ギリシア語 πίστις/πιστεύωには「何らかの言明を真実として受け取る」という意味があるという⁶。エリクソンは信仰が証言を信じること（知的同意）と神を信頼すること（人格的信頼）の両面を含むことを強調する⁷。救済との関係で言えば、信仰とは人間がキリストにある神の救いを受け取る手段であるとエリクソンは言う⁸。ここで信仰による救いは善行による救いと対置されている。「人は、善いわざをしたゆえにではなく、信じたゆえに、神から見て義と宣言されるのである」⁹。

最後に『聖書神学事典』における「信仰」の項目では、信仰の対象である神の絶対的な信頼性が強調されている¹⁰。「神に対する信仰とは、神の人格や言葉が信頼に値すると認めることであり、信じる主体の確信の強さよりも、信じる対象の信頼性に関わる概念である」¹¹。

これらのサンプリングから浮かび上がる、現代福音主義の一般的な「信仰観」は次のようにまとめることができるかもしれない。すなわち第一に、「信仰」には、(特に聖書を通して)神から啓示された真理への「知的同意」の側面と、神またキリストへの「人格的信頼」の両側面がある。そして第二に、この「信仰」は善行とは区別され、救いをもたらすのは善行ではなく信仰のみである、ということである。

このような信仰理解は、宗教改革者たちのそれと軌を一にしている。たとえばカルヴァンは『キリスト教綱要』において、信仰を定義して次のように述べる。「信仰とは、神のわれわれに対するいつく

³ 松田一男「信仰」、宇田進他編『新キリスト教辞典』（東京：いのちのことば社、1991年）615頁。

⁴ 松田、前掲書、616頁。

⁵ ミラード・エリクソン『キリスト教神学 第4巻』（宇田進監修、森谷正志訳、東京：いのちのことば社、2006年）111頁以降を参照。

⁶ エリクソン、前掲書、112頁。ただしこれはブルトマンの定義を引用したもの。

⁷ エリクソン、前掲書、113頁。

⁸ エリクソン、前掲書、196頁。

⁹ エリクソン、前掲書、197頁。

¹⁰ 金井由嗣「信仰」、鍋谷堯爾他監修『聖書神学事典』（東京：いのちのことば社、2010年）、439-43頁。

¹¹ 金井、前掲書、439頁。

しみの意志についての、堅固で確実な認識である。そして、これはキリストにおける働なしの約束の真理に基礎を置き、聖霊によって、われわれの精神に啓示され、われわれの心情に証印されるものである。」(第3篇第2章7節)¹²。またルターは、「信仰は神の恩恵への生ける断固たる確信」であると言¹³、「義とされ祝福されようとするには信仰は不十分であって行いをなさなければならない」という「誤謬」について警告する¹⁴。

このように、伝統的なプロテスタント福音主義の理解によると、「信仰」は善行とは対置され、救いは善行によらない。時にこのような信仰理解は、「キリスト教の命題的教理を受け入れる」という知的側面の強調を生んだ。たとえば、ブルトマンは、キリスト教に特徴的な「信仰」理解は、キリスト教のメッセージ(ケーリュグマ)を受け入れることであるといい、このような「信仰」はキリスト教においてはじめて人間と神との関係における支配的な用語となったという¹⁵。

しかしこのことは直ちに、信仰と善行についてのよく知られたジレンマを生じさせる。ヤコブは「人は行いによって義と認められるのであって、信仰だけによるのではない」と語り(ヤコブ 2:24)、信仰義認の主唱者とされるパウロ自身でさえ、「私たちはみな、善であれ悪であれ、それぞれ肉体においてした行いに応じて報いを受けるために、キリストのさばきの座の前に現れなければならないのです」と述べている(2コリント 5:10。ローマ 2:5-8も参照)¹⁶。この他にも新約聖書には、人間の救いとさばきが当人の行為によって影響されると取れるような箇所がいくつもある¹⁷。

キリスト者の人生における善行の重要性を認めないプロテスタント教会はほとんどない。したがって、このことと「信仰のみ」の教理をどう調和させるかが大きな課題となる¹⁸。よくなされる解答は、「義認」と「聖化」とを区別し、真の信仰はかならず善行を生み出すというものである。つまり、信仰と善行は切り離すことができないが、明確に区別されるべきだというのである¹⁹。そこで、「信仰」ということばで聖書が何を意味しているのかを、もう一度問い直してみたい。

¹² カルヴァン『キリスト教綱要 III/I』(渡辺信夫訳、東京：新教出版社、1963年) 31頁。

¹³ マルティン・ルター「聖パウロのローマ人にあてた手紙への序言」『新訳 キリスト者の自由・聖書への序言』(石原謙訳、東京：岩波書店、1955年) 77頁。

¹⁴ ルター、前掲書、76頁。

¹⁵ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (trans. Kendrick Grobel; 2 vols.; New York: Scribners, 1951), 1:89; idem, “πιστεύω κτλ.,” *TDNT*, 6:208. ただし、ブルトマンは、新約聖書における用法に「信じること」「服従」「信頼」「希望」「忠実」等が含まれることも認めている。

¹⁶ 聖書の日本語訳は、特に断りのない限り、新改訳 2017による。

¹⁷ たとえばマタイ 25:31-46、黙示録 20:12(「死んだ者たちは、これらの書物に書かれていることにしたが、自分の行いに応じてさばかれた。’)などを参照。

¹⁸ Robert N. Wilkin, et al., *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment* (Grand Rapids: Zondervan, 2013) はキリスト者の行いが最後の審判においてどのような役割を果たすかについて、次の四つの異なる立場を紹介している：①行いは終末的な報いを決定するが、救いには影響がない (Robert N. Wilkin)、②行いは信仰による救いを証明する (Thomas R. Schreiner)、③パウロは信仰による義認と行いによる裁きの両方を強調した (James D. G. Dunn)、④永遠のいのちは神の恵みによってなされる行いへの報いとして与えられる (Michael P. Barber)。

¹⁹ ルターは「信仰から行いを引き裂こうとするのは、火から燃焼と照明とを別つことができないように、不可能なことである。」と言う(前掲書、77頁)。エリクソンは「義認へと至る信仰の真実さは、そこから出てくる結果によって明らかになる」と述べ、パウロとヤコブの間に本質的な緊張関係はないと論じる(前掲書、138頁)。

B. 「忠誠 allegiance」としての πίστις (Matthew Bates)

マシュー・ベイツはその著書『忠誠のみによる救い』において、先に要約したような伝統的プロテスタントの信仰理解に疑問を投げかけている²⁰。ベイツは信仰が真理への知的同意や対象への信頼を含むことを認めながら、それはさらに実際の行動をも含む「忠誠 allegiance」と訳すのがふさわしいという。ベイツの主張は次の四つのポイントに要約される：

1. 福音の真のクライマックスであるイエスの即位は、福音理解において軽視あるいは省略されてきた。
2. その結果、福音に関して πίστις は異なる目的のために用いられ、不適切な意味づけを与えられてきた。それは王なるイエスへの「忠誠」としてではなく、ただイエスの義のみに「信頼すること」か、あるいはイエスの死が自分の罪を覆うことを「信ずること」と見なされている。
3. 最終的な救いとは、天国に到達することではなく、新しい被造世界に肉体をもって参加することである。救いの真の目標が認識されるとき、「信仰」、「行い」、「義」、そして「福音」といった用語もまた、より正確に捉え直すことができる。
4. 救いは忠誠のみによるということ合意できるなら、伝統的にカトリックとプロテスタントを分断してきた主題——福音の本質、信仰のみと行い、宣言された義と注入された義——は、より和解に役立つ方向に再構成することができる²¹。

ここから分かるように、ベイツは「信仰」の問題を単体で議論するのではなく、「救い」や「福音」というさらに大きな枠組みの中で位置づけていこうとする。このような包括的アプローチは、ベイツの結論に賛同するしないにかかわらず重要だと思われる。

ベイツは新約聖書で語られる「福音」とは、王であるイエスに関する、次のようなアウトラインをもったナラティブであるという：

王なるイエスは、

1. 父なる神と共に先在された。
2. 人間の肉体を取り、ダビデに対する神の約束を成就された。
3. 聖書の通りに罪のために死なれた。
4. 葬られた。
5. 聖書の通りに三日目によみがえられた。
6. 多くの者に現れた。
7. 主として神の右の座に着いておられる。

²⁰ Matthew W. Bates, *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King* (Grand Rapids: Baker, 2017).

²¹ Ibid., 9.

8. 審判者として再び来られるだろう²²。

ベイツはここで、福音のナラティブのクライマックスであり、中心的な重要性をもっているのは、現在におけるイエスの王としての支配である、という。つまり、「福音（よい知らせ）」とは、第一義的には、個人の罪の赦しと魂の救いについて述べたものではなく、イエスが死者のうちからよみがえって今や全世界の王となられた、ということの告知にほかならないのである²³。このような「福音」理解は、近年の英米の聖書学の流れに合致するものである²⁴。

これに関連して、「救い」の概念もまた再検討する必要があるとベイツは言う。新約聖書で語られている「救い」とは、個人の魂が「天国」に行くということではなく、終末における肉体の復活であり、新しい被造世界において、神の支配に参加することである²⁵。

それでは、このように再検討された「福音」と「救い」の概念に照らしてみたとき、「信仰」とはどのようなものであると理解できるだろうか。ベイツは、新約聖書で「信仰」と訳されることの多いギリシア語 *πίστις* の概念を、王なるイエスへの「忠誠 *allegiance*」にとらえるべきことを主張する²⁶。ベイツによると、救いをもたらす「忠誠 *allegiance*」は次の三つの側面をもっている：

1. 福音のナラティブが真理であるという「知的同意」
2. イエスの宇宙的統治を認める「忠誠心 *loyalty* の告白」
3. イエスの王国の市民としての「具現化した忠実性 *fidelity*」²⁷

このような信仰理解をベイツは古典的な「信仰」観と対比する。アウグスティヌスは信仰を「信じられる信仰 *fides quae creditur*」（信仰の命題的内容）と「それによって信じられる信仰 *fides qua creditur*」（信じる者の主観的コミットメント）に区別した。またルター派においては、信仰は 1. 知識 *notitia*、2. 同意 *assensus*、3. 信頼 *fiducia* の三つに区別された。ベイツは従来の信仰理解が内面的な心的態度にとどまっており、信仰が具体化された「忠誠」というニュアンスを捉え切れていないと批判する²⁸。そのような信仰理解では、たとえばパウロの「信仰の従順 *ὑπακοήν πίστεως*」（ローマ

²² *Ibid.*, 52. 強調は原文による。このような福音のアウトラインについては、ローマ 1:1-5、1 コリ 15:1-5、ペリ 2:6-11 等を参照。

²³ *Ibid.*, 30.

²⁴ たとえばスコット・マクナイト『福音の再発見：なぜ“救われた”人たちが教会を去ってしまうのか』（中村佐知訳、東京：キリスト新聞社、2013年）、N. T. Wright, *Simply Good News: Why the Gospel Is News and What Makes It Good* (San Francisco: HarperOne, 2015).

²⁵ Bates, *op. cit.*, 143. N・T・ライトは一般的な「天国行き」の救済観を繰り返し批判してきた。たとえば『クリスチャンであるとは』（上沼昌雄訳、東京：あめんどう、2015年）304-8頁を見よ。聖書における「天」については、Paula Gooder, *Where on Earth Is Heaven?* (London: SPCK, 2015)が簡潔にまとまっている。

²⁶ ただしベイツは、新約聖書に *πίστις* やその派生語が登場する際にはすべてそれを「忠誠 *allegiance*」と訳さなければならないということではないと言う。むしろ、「忠誠」の訳語が救いのために神が人間に要求されることがらの全体を描写するための最適な用語だと主張するのである。Bates, *op. cit.*, 5.

²⁷ *Ibid.*, 92-93.

²⁸ *Ibid.*, 92.

1:5、16:26) といった表現をうまく説明できないのである²⁹。ベイツはむしろ、イエスの主権性についての真理を信じることと、その約束に信頼することは、イエスに対する忠実な生き方を通して具現化されるというのである。

このような主張に対しては、当然反論が予想される。そもそもパウロは明確に、人は行いによらずに信仰によってのみ義と認められると述べているのではないのだろうか(ローマ 3:28 ほか)? ベイツはこれに対して、パウロが反対しているのは善行一般ではなく、「律法の行い」であると主張する。神の民は律法の行いによって神の前に義と認められるのではなく、キリストへの忠誠を通して義と認められる、というのである³⁰。

C.ギリシア・ローマ世界とユダヤ教における πίστις/fides

1. ギリシア・ローマ世界

ここで一步引いて、新約聖書以外における「信仰」の概念に目を向けてみたい。「信仰」は新約聖書の中心的主題であるが、その概念は最初期のキリスト者たちが生きた時代における一般的な「信仰」の概念と切り離して考えることはできない。テレサ・モーガンは『ローマの信仰とキリスト教の信仰』において、新約聖書の「信仰」概念をローマ帝国の歴史的な脈の中で位置づけようと試みた³¹。新約聖書においてしばしば「信仰」と訳されるギリシア語 πίστις、およびそれに対応するラテン語 *fides* は、ギリシア・ローマ世界において、ある命題を正しいとする心的態度すなわち「信念」以上の意味的広がりを持っていた。それは「第一義的には、一群の信念でも心や精神の機能でもなく、共同体を形成する関係」だったのである³²。そこで考えられている概念は、人間関係あるいは人間と神々との関係における相互のコミットメント、信頼、信用である。時にそれは軍隊における指揮官と兵の関係のように、「忠誠」と「服従」を意味した³³。

πίστις/*fides* は社会の基本的構成要素であり、社会生活のあらゆる側面において、関係を構築し維持するために働いていた。*Fides* はローマ帝国の主要な価値概念の一つであった。初代皇帝アウグストゥスは *fides* を重要視し、信頼の女神フィデースへの礼拝を復活させ、その『業績録』の中で多くの国々がローマ人の *fides* を経験したと述べている³⁴。*Fides* は関係における相互的概念である。皇帝は軍や帝国住民の信頼を勝ち得るだけでなく、自らも信頼に値する存在であることをアピールした³⁵。

したがって、初期キリスト教において用いられた「信仰」の概念は、古代ギリシア・ローマ世界に

²⁹ Ibid., 85-86.

³⁰ Ibid., 112-22. この点でベイツは、「律法の行い」を神の民のアイデンティティ・マーカーと捉える「パウロ研究の新視点」(E・P・サンダース、J・D・G・ダン、N・T・ライトら)の流れにあると言える。

³¹ Teresa Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (New York: Oxford University Press, 2015).

³² Ibid., 14.

³³ Ibid., 80-81.

³⁴ Dieter Georgi, "God Turned Upside Down," in *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. Richard A. Horsley; Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 149. Cf. *Res Gestae Divi Augusti* 32.

³⁵ Morgan, *op. cit.*, 85. 支配者が被支配者に対して信頼性を示すことはローマの主要な価値観であった。Karl Galinsky, *Augustan Culture: An Interpretive Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 61.

おけるのと同様、関係概念が中心であったと考えるのが自然である³⁶。

2. 旧約聖書と初期ユダヤ教

このようなローマ帝国における *πίστις/fides* 理解は、旧約聖書と初期ユダヤ教の理解ともつながっている。七十人訳において *πίστις* は主として「真実」、「忠誠」、「信頼」といった意味で用いられる³⁷。これは人間同士、あるいは人間と神の関係にまつわるものである。真実、忠誠、信頼はイスラエルと神の関係、またイスラエル人同士の関係において中核的な概念であった³⁸。

旧約聖書（七十人訳）において、神は繰り返し真実な存在として描かれている。たとえば申命記 7:9 には「主は信頼すべき神（θεὸς πιστός）」であると書かれている。誠実さ、忠誠、信頼はイスラエルと神との関係、またイスラエル人同志の関係において中心的な重要性をもっていた。時にはユダヤ人たちは異邦人の支配者に対してさえ、ゆるがぬ忠誠心（*πίστις*）を持つ存在として描かれた（3 マカベア 3:3 など）。つまり、旧約聖書における *πίστις* もローマの *fides* と同様、知的な「信念」というよりむしろ関係的な概念であることが分かる。

このように、新約聖書の歴史的背景を形成するギリシア・ローマ文化、そして旧約聖書と初期ユダヤ教のいずれにおいても、「信仰」は単なる知的概念ではなく人格的な関係概念が中心的位置を占めていたことが明らかである。したがって、最初期のキリスト教徒たちの「信仰」概念も、彼らが生きた世界のそれと基本的に同じものだったと仮定することは、ごく自然なことである³⁹。このような *πίστις* の理解は、ベイツの主張を側面から補強するものといえよう。

D. まとめ：「忠誠のみ」による救い

ここで、ベイツの提案する「信仰」理解についてまとめてみたい。彼によると、「信仰」とは、全世界の王としてのイエスの即位をクライマックスとする「福音」への応答として、王なるイエスに対してキリスト者がもつ態度を言う。それは福音の真理に対する知的同意と、王なるイエスに対する信頼も含むが、さらに進んで、具体的な行いも含む「忠誠」と表現すべきものであり、人はこのような王なるイエスに忠実に歩み続けることによって、終末には肉体の復活を体験し、イエスによる新天新地の支配に参加することを許される。言い換えれば、人はイエスへの忠誠 *πίστις* のみによって「救われる」、というのである。

³⁶ モーガンは、初代教会は周囲のギリシア・ローマ世界における *πίστις/fides* の概念を反復した面もあれば、それを覆したり、それと折り合いをつけたり、それを拡張することもあったという（*Roman Faith and Christian Faith*, 502）。新約聖書においては、ギリシア・ローマ世界における用法とは異なり、*πίστις* は人間同士の関係には用いられない。

³⁷ Kathy Ehrensperger, *Paul at the Crossroads of Cultures: Theologizing in the Space Between* (London: Bloomsbury, 2013), 161 参照。たとえば詩篇 33 篇 4 節（七十人訳 32 篇 4 節）では主のすべてのわざが「真実」に（ἐν πίστει）なされることについて語られている。

³⁸ Ibid.

³⁹ カーターはこのようなローマ的 *fides* の概念が、ローマ 1 章 16–17 節における *πίστις* の用法の背景にあるという。Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2006), 91.

III. 結論

宗教改革以来主張されてきた「信仰のみによる救い」という概念は、そこで前提とされる「信仰」がどのようなものであるかによって、大きく捉え方が異なってくる。新約聖書における *πίστις* 概念が基本的に王なるイエスへの「忠誠」を意味する、というベイツの提案については今後もさらなる検討を要するだろうし、特にパウロ神学の分野における議論が今後も起こってくるだろうが、そこだけに限定するのではなく、福音書も含めた新約聖書全体の再検討が必要であろう。

(元中部部会理事長、元リバイバル聖書神学校校長)

聖書から見る「食べること」

河野節子

序. 長年、大学で栄養学と取り組んできた者として、現代日本における「食」についていくつかの問題を感じていた。そこで、神学塾での卒論として、以下のように、まず「聖書における『食べること』」について3つの章に分けて考察し、IV章ではその視点から「現代社会での食」を論じた。

I章. 「食べること」と「生きること」

II章. 何を食べてもよいのか。

III章. 「食べること」と交わり・祝い

IV章. 現代社会における「食べること」の問題克服に向けて

ここでは、卒論のI章とIII章を短縮したものに加えて、それぞれのテーマに関わるIV章の現代社会の問題への適用部分を紹介するようにまとめなおした。

I. 「食べること」と「生きること」

A. 聖書に見る「食べること」と「生きること」

1. 人が生きるのに必要な「食べること」

人にとって食べることは、肉体のいのちを維持するために必要であることは明らかであるが、聖書はそれ以上の意味を語っているように思われる。

創世記1章の天地創造の記事の最後に、「見よ。わたしは、地の全面にある、種のできるすべての草と、種の入った実のあるすべての木を、今あなたがたに与える」(29節)と記されている。これは、「食べる」ということが人として「生きる」ことの根本をなしていることを示唆している。そして、続く2章での人の具体的な創造物語において、神である主が人間に直接語った最初の言葉も「あなたは園のどの木からでも思いのまま食べてよい」(16節)という内容であったことは興味深い。このように人は、神から創造されていのちを与えられただけでなく、生きていくのに必要なすべてのもの(「食物」はその代表である)を、神から与えられることが表明されている。

これと呼応するように、神の国が完成する新天新地が描かれているヨハネの黙示録22章1~2節では、こう記されている。

「御使いはまた、水晶のように輝くいのちの水の川を私に見せた。川は神と子羊の御座から出て、都の大通りの中央を流れていた。こちら側にも、あちら側にも、12の実をならせるいのちの木があって、毎月一つの実を結んでいた。その木の葉は諸国の民を癒した。」

エデンの園における一本のいのちの木(創世記2:9、3:24)が、ここには川の両岸にある多数のいのちの木々となって帰ってきている。そして、それらの木々の実と葉は、永遠のいのちに生きる者にとって完全な食物と薬であることが示唆されているのは興味深い。

2. 罪人の「食べること」の労苦と神の摂理

しかし、神に創造され、エデンの園に置かれた人間が、神に背いてエデンの園から追放された、創世記3章以降で生きる人間のこの世での生活では、「食べる」ことは、どうなっているであろうか。創世記2章17節で、神である主から「善悪の知識の木からは、食べてはならない。その

木から食べるとき、あなたは必ず死ぬ」と言われたにも関わらず、人はその約束を破ってしまう。以来、人は本来の人間として生きる「霊のいのち」において死に、動物たちとともに「肉」として生きる者となってしまったのである。(月本昭男『創世記 I』リーフ・バイブル・コメンタリー・シリーズ p.116 日本基督教団・宣教委員会、1996 参照)

以降、聖書は、罪人となった人類のなかから神が選んだ人(民)に、ご自分を顕し、神とともに生きるよう働きかける歴史を描いているが、生活の糧を得るための人の労働苦は続いていくのである。そのような人類の歩みの中で、イスラエルにとっては「食べる」ことについての大きな経験があった。それは、モーセに率いられてエジプトを出たイスラエルの民が、実に 40 年もの間、荒野で生き延びることができたのは、天から与えられたマナによるものだったことである。その意味するところは、主がモーセによってつぎのように語られた言葉によってわかるようになる。

「それは、人はパンだけで生きるのではなく、人は主の御口から出るすべてのことばで生きるということ、あなたに分からせるためであった。」(申命記 8:2~10)

主は、過酷な環境のなかでマナを与えることによってイスラエルを生きし続けることを通して、人は直接「食べ物」自体で生きているのではなく、神の口から出る「摂理のことば」が供給している「食べ物」で、日々生かされていることを教えたのであった。

そして新約のイエスは、公生涯の最初に書かれている悪魔の誘惑(試み)において、このみ言葉を引用された(マタイ 4:2~4。ルカ 4:2~4 も参照)。「自分が生きる必要があるなら、父なる神が食べる物を供給してくださる。私は、この神のことばによって与えられる食べ物をさし置いて、自力で食べ物を獲得することはしない！」と神の摂理への信頼を告白し、以後、イエスは父なる神への絶対信頼と服従の歩みを全うし、実に十字架の死にまで従われたのである。

そのイエスは、マタイの福音書 6 章 25~33 節において、「人が生きること」と「食べること」の関連について弟子たちに教えられた。その最後にある「まず神の国と神の義を求めなさい。そうすれば、これらのものはすべて、それに加えて与えられます」(33 節)のみ言葉は、この節単独で理解してはならず、25 節から 34 節の文脈のなかで読まれるべきである。25 節では、「何を食べようか何を飲もうか」、さらには「何を着ようか」と自分のいのちのことで心配することを戒めている。そのような生き方には心配がつきまわっていることを表すように、ここでは「心配」という言葉が 7 回も出てくる。

このような、人間によくありがちな生き方に対して、イエスは「空の鳥を見なさい。」「野の花のことを考えなさい。」と言われた。それらは、だれによって、どのように生きているのか。それは、100%神の恵みの「摂理」(養いと装い)によっていることは明らかである。そのことを明らかにしてイエスは続ける。「あなたがたはその鳥よりも、ずっと価値があるではありませんか」「今日あっても明日は炉に投げ込まれる野の草さえ、神はこのように装ってくださるのなら、あなたがたには、もっと良くしてくだらないでしょうか」と。すなわち、神は私たち人間に対して空の鳥、野の花以上の配慮と摂理をもって働きかけてくださっていると言うのである。「ですから、何を食べようか、何を飲もうか、何を着ようかと言って、心配しなくてよいのです。…あなたがたにこれらのものがすべて必要であることは、あなたがたの天の父が知っておられます。」

そのうえで、33 節のみ言葉が語られる。ここでも主は私たち、とりわけ、神を父と呼べるようになったクリスチャンたちに向って、「私たちを取り囲んでいる神の恵みの支配と、父となってくださった神との絆(神の義)を、生活のなかで探し求めなさい(7:7の「探しなさい」と同じ言葉)。そして、それを発見したなら、感謝しなさい。そうすれば、生活に必要なものはすべて神か

ら供給していただいていることを実感するようになります」と言っているのである。それでこそ 34 節のみ言葉につながる。主はこのようにイエスに従う者たちにも、人は 100% 神の恵みの「摂理」(養いと装い)によって生かされていることを銘記させた。(河野勇一『わかるとかわる!《神のかたち》の福音』 pp.290 - 292 いのちのことば社、2017 参照)

B. 現代社会における「食べること」の歪みからの解放

1. 世界における「飽食」と不平等化

そもそも、創世記 1~11 章の、いわゆる「原初史」に当たるであろうときを、一般の食物史では以下のように言っている。人類がこの世に誕生したのはおおよその推測では 300 万年前で、アフリカの森に住み、果実、葉、幼虫、昆虫などを食べて暮らしていた。そのような時代から、道具を利用して狩りを行っての肉食文化への変化に伴い、総カロリーの 2/3 は動物性食物から摂取するようになると、彼らの体格は祖先をはるかに凌ぐものとなったと推測されている。しかし、人々の寿命は短命で、平均で 18 年程度と考えられている。その何万年もの間、世界の総人口は 100 万人前後で推移していたと推測されているが、氷河期を経て地球の温暖化が起こると、農耕文化の発展とともに食糧の確保と人口は徐々に増大したと考えられている。従って、紀元前 1 万年には全世界で推定 500 万人になっていた人口が、紀元前 5000 年には 2000 万人にまで増加したと考えられている。しかも、余剰作物は狩猟民だった私たちの祖先が考えもしなかった食糧の生活保障をもたらす、それは商業の発展、都市化、職業の専門化とともに、社会の不平等化をもたらす結果となった。

その後、近代を迎えてようやく産業革命などによる急速な産業化が進んで、食料を生産する農業や畜産業における食糧が増産されるにつれ、それと軌を一にして人口が急増し、グローバル化による貿易が進展することとなる。そのことはますます富の不平等化に拍車をかけ、食糧供給の不平等化は深刻となる。また、富める先進諸国では、生存の必要をはるかに越えた「飽食」文化が形成されてくる。これは、経済的に豊かになった文明が抱えている問題であり、その文化の根底には、人間の欲望の限りない増大がある。そして、その人間の欲望をあおって売り込み、富を得ようとする資本主義社会の企業がある。

近年の我が国のことを考えても、終戦(1945年)直後の食生活は生きるために飢えを凌ぐものであったが、まもなく経済成長期を迎えると「食」の捉え方が大きく変化した。食事の質、量の問題、加工食品の増加、および外食、中食(できあいのものを家で食べること)の頻繁化などの食事パターンの変化である。また、健康志向と相まって、食品情報、健康情報がインターネット、テレビや雑誌などのメディアに氾濫し、様々な情報(糖質カット食品や、コラーゲン添加、アミノ酸やプロテインの摂取など)が簡単に入手できるようになった。その多くは誤っていることを言っているわけではなくても、そのことが万人に通用するのか、また一般家庭の中でそのサプリメントを摂取することによって家庭経済全体を圧迫するのではないのか、或いはいくつかの組み合わせによっては却って弊害が起こる可能性はないのか、などと私一人ではなく多くの専門家が疑問を投げかけている。

従って、もはや飢えを凌ぐ為に食べた時代ではなく、食べるものが氾濫している時代に生きる私たちは、健康のために本当に何が必要なのかを真剣に吟味し、家庭経済の中で質・量のバランスを考えていく必要がある。

他方、『世界の食糧不安の現状 2015』を見ると、飢餓との戦いは前進を続けているものの、未だに受け入れがたいほど多くの人々が健康で活動的な生活を送るのに必要な食料に窮している事

実がある。2014－2016年現在、7億5000万人の人々が栄養不足に苦しんでいる。これは9人に1人の割合となるが、紛争、天災地変により変動することは否めない。飢餓に苦しむ人口の割合が高いのは、アフリカ東部、中央部、南部である。サハラ砂漠以南のアフリカでは、2014－2016年において4人に1人弱の割合、即ち、人口の23%が栄養不足状態である。特に中部アフリカと西アジアでは現在の人口に占める栄養不足人口の割合は1990－1992年の割合より高い。また、開発途上国の子供の6人に1人、すなわち、約1億人は低体重である。特に5歳になる前に命を落とす子供の半数近く（45%）は栄養不良が原因で、その数は毎年500万人に上ると推定される。

このような時代にあって、聖書的には、食べることにおける「神への感謝の欠如」、「神の創造されたものをふさわしく用いる信仰と知恵の欠如」そして「富と食べ物を分かち合う愛の欠如」が根底にあることを指摘することができよう。

2. 「過食と拒食」

現代におけるわが国では、肥満がもたらす健康への問題が警鐘されている反面、BMI {体重(kg)/身長(m)×身長(m)} が低下傾向にある若者や子どもたちのことは、あまり意識されていないことにも問題がある。わが国におけるもうひとつの「食」の問題は、特に若者における「過食、拒食」であるが、それは、「飽食」時代への反動現象としての「やせ志向」ともいえるであろう。

『2016年国民健康・栄養調査』の報告では、やせの者(BMI<18.5 kg/m²)の割合は男性4.4%、女性11.6%であり、この10年間で見ると、女性のそれが有意に増加している。20代女性のやせの者の割合は20.7%であり、5人に1人はやせということになる。WHOの2009年調査による20歳以上の女性のBMI世界ランキングによると、189か国のうち日本はBMI 21.9で175位である。最下位はバングラデッシュ20.6、次いでエチオピア、マダカスカルの20.8であり、日本の成人女性の5人に1人の栄養状態は、開発途上国や紛争国並みの状態である可能性を示唆している。

やせ傾向は、1960年代後半にイギリスでモデルや女優業を行っていたツイッギーが来日したことに始まるとされる。当時までは、小太り体型を豊かさの象徴として「良し」としていた女性の多くが、美脚でミニスカートを履いているツイッギーの姿に憧れるようになり、過激なダイエットを始めるようになった。男性の見方もそのように変わった。そのような「やせ」へのあこがれとともに、女性の社会進出やそれに対するストレスが相まって、多くの若い女性が極端なダイエットに走るようになった。

また、生活習慣病予防の観点から肥満になることを防止する運動が普及したために、体重を減少させる必要のない者までが減量する事態が発生した。そのような者が高齢になって栄養摂取が十分にできなくなると、十分に体内蓄積のない者がやせに陥る危険性がある。従って、若い時代から栄養不足の貧しい食生活に陥っていることは、将来に及ぼす影響を考えると由々しき問題であり、また特に女性においては、高齢になってからだけでなく、近い将来の妊娠、子育てへの影響が危惧されている。

「拒食」や「過食」は昔から存在していたが、現代のような社会問題にまでは発展しなかった。貧しい時代には当然、拒食症はほとんど見られなかったし、過食症もなかった。神がマナを降らせ、一人ひとりが生存に必要な量の食べ物を与えて下さった時代から、自由に自分で食べる量を決められる豊かな時代になったことにより、却って私たちは不自由な生活をしていると言わざるを得ない。そして若者の「拒食症、過食症」は、現代社会における成長期にある若者が、アイデ

ンティティを確立できないという心理的、精神的問題から由来している可能性も指摘されている。そこにおいては、「神によって受け入れられ、愛されている」という聖書に基づいたキリスト信仰が、その克服に大いに力を与えうるという証しもある(中村英代『摂食障害の語り・〈回復〉の臨床社会学』 pp.115-119 新曜社、2011 参照)。

II. 「食べること」と交わり・祝い

A. 聖書に見る「食べること」の社会的側面

「食べること」には、生きるための栄養を摂取するという、もっとも基本的な面が重要であるとともに、その食物を与え、私たちを生かしているお方である主なる神がおられることを知ること、同じように不可欠であると述べた。さらに、聖書とキリスト信仰においてもうひとつ述べなければならないことがある。一言でいうなら、その社会的側面、交わりの側面である。

1. 神の前での交わりとしての会食

イスラエルのいけにえ制度のなかの「交わりのいけにえ」(レビ 3:1~17、7:11~34、19:5~8、22:21~25)は、祭壇で焼くいけにえに伴って、祭りの宴会・共食が含まれている点で他のささげ物・いけにえとは異なり、宥めの血の注ぎで確保された神との友情、平和、交わりの概念を表現するのが、その主な目的であった。そして、その食事については申命記 12 章 6~7 節にこう書いている。

「あなたがたは全焼のささげ物、いけにえ、十分の一、あなたがたが供える奉納物、誓願のささげ物、進んで献げるもの、あなたがたの牛や羊の初子をそこに携えて行きなさい。そこであなたがたは家族の者ととも、あなたがたの神、主の前で食事をし、あなたの神、主が祝福してくださった、あなたがたのすべての手のわざを喜び楽しみなさい。」

新約の共観福音書は、食事に関するイエスの言動をさまざまと記録している。それから見て、会食がイエスの振る舞いで特に目を引くことであったことは間違いない。イエスにとって、それは神の国の福音を告げ知らせ実演する大事な場であった。一方、食物の祭儀的なきよさ、汚れは論争を巻き起こしたし、イエスの取税人や罪人たちとの会食は、特にパリサイ人や律法学者からやり玉に挙げられた。

中近東における食事の社会的意義については、J・エレミアスのつぎの言葉がその重要性を語っている。“人を食事の席に招待することは、尊敬の表示であった。それは、友好、信頼、団結、赦しの確認であった。要するに、食卓を共にすることは、生活を共にすることであった。…ユダヤ教では、特に食卓を共にすることは、神の前での交わりを意味している。なぜなら、食事を共にすることは、その家の主人が、パンが裂かれる前に唱えた祝福に彼らが皆与る、という事実を明らかにするからである。”(ジェームス・H・チャールワース編:『イエスと死海文書』 p.361 以降 三交社、1996)

2. 「食べること」と祝いの儀礼

旧約時代からユダヤ教に至るイスラエルにおいて重要視されているものには、儀礼的食事がある。ここでは、一年のサイクルの中での「過越の食事」、そして、7日に一度の「安息日における特別の食事」がある。そこでは、その儀礼的食事を通して伝えようとしている意味がある。

旧約のイスラエルにとって、そして現代に至るまでのユダヤ人にとって最重要であるのは「過越の祝い」である。それは出エジプト記 12 章に記録されている「出エジプト」という、主なる

神がなしてくださった「救い」を覚え続けるためのものである。申命記 16 章 1～8 節にその祝いの仕方が書かれている。アビブの月に、i) 主が選ばれた場所で、夕方、日の沈むころに過越のいけにえとして羊と牛を屠り、その日のうちに食べてしまう。ii) そして、朝自分の天幕に帰ってから 6 日間 (都合 7 日間)、種なしのパン・苦しみのパンを食べなければならない。それは、「あなたはエジプトの地から急いで出てきたからである。それは、あなたがエジプトの地から出てきた日を、一生の間覚えていたためである。」(3 節) と書かれている (レビ 23 : 4～8 も参照)。この過越の祝いを続けることによって、イスラエルの民は神がなしてくださった救いを覚え続け、イスラエルとしてのアイデンティティを保ち続けたのである。そして、そのことを数千年にもわたって伝え続けてきた手段が「食事」を通してであったことは考慮に値する。

もう一つは、「安息日の食事」である。それは、もともと「安息日を覚えて、これを聖なるものとせよ。…7 日目は、あなたの神、主の安息である。あなたはいかなる仕事もしてはならない。…それは主が 6 日間で、天と地と海、またそれらの中のすべてのものを造り、7 日目に休んだからである。」(出エジ 20 : 8～11) から始まったが、そこには「食事」のことは何も書かれていない。ところが、長い歴史のなかで形成されていったユダヤ教では、その日の過ごし方として食事のことも「ハラハー」(歩みの意) によって規定されていった。

もちろん、その日には食事の用意もできないので、それはすべて前日にしなければならない。市川裕によれば、加えて以下のように考えられ実行されている。安息日は聖なる日として花嫁にたとえられる。花婿はユダヤ教徒全員であり、家庭では安息日を迎えるために、部屋を清め、身を清め、礼装する。安息日は金曜の日没に始まるのであるが、日没前に、家庭では主婦が二本の燭台に火をつけ、男たちは日没後までシナゴグで礼拝を行い、それが済むと、家庭で安息日を聖別する「聖別の儀式」を行う。食卓に上等なパンを 2 個供え、家長が聖別式用のカップについだワインを掲げて安息日を祝福し、それから回し飲む。そしてパンを祝福してナイフで割り、塩を振ってから皆にちぎって配る。その食事が終わると、一家団欒となり、夜更けまで歌を歌って過ごす。そして翌朝には、シナゴグで、安息日の朝の礼拝がたっぷり時間をかけて行われ、おなかをすかして家に帰ると、安息日の昼の食事が待っている。午後をゆっくりと過ごして、日没後には「区切りの儀式」が行われて、その余韻をもって日常生活にもどる。(南直人編：『宗教と食』 p.80 ドメス出版、2014 参照)

ここには、クリスチャンにとってもしばしば見失われている「食卓の神聖性」とでも言えるようなことが述べられている。キリスト教会はこのような、祝いとしての食事をどのように受け継いでいったのであろうか。「安息日の食事」や「交わりのいけにえ」に伴う宴会・共食の継承もあったであろうが、やはり、もっとも重要なことは「過越の祝い」との関連であろう。使徒の働き 2 章には、初代教会について「彼らはいつも、使徒たちの教えを守り、交わりを持ち、パンを裂き、祈りをしていた。」(2 : 42)、「信者になった人々はみな一つになって、… 毎日心を一つにして宮に集まり、家々でパンを裂き、喜びと真心をもって食事をともにし、神を賛美し、民全体から好意を持たれていた。」(2 : 44～47) と書かれている。

ここでの「パンを裂き」という言葉が何を意味しているかである。ひとつの解釈は、キリストを信じた者たちは、たびたび同信の兄弟姉妹との会食をしていた」とするものである。しかし、多くの者はそこに「主の晩餐」を読む。

F.F.ブルースは、42 節と 46 節の注解で次のように言っている。“この新団体が享有した交わりは、多くの実際的方法で表現されたが、そのうちの二つ、すなわち、パンさきと祈りが 42 節に記されている。ここでパンさきというのは、ふつうの食事を共にすることより以上の事柄を意味

している。それは、疑いもなく、主の晩餐が規則的に守られたことをいっているのである。晩餐を守ることは、ふつうの食事の一部をなしていたようであるが、その際、パンをさくという動作が特に重視されていたところを見ると、「この動作自体はつまらぬ事柄であるにせよ」、それが「礼拝の重要な要素」となっていたことがわかる。「しかし、それは、『しるし』(signum)、すなわち、キリストがさかれて死にたもうたことのしるしであるときにのみ、重要となるのである。」(F.F. ブルース『使徒行伝』新約聖書講解 p. 90 聖書図書刊行会、1962)

コリント人への手紙一 11 章 17～34 節を見ても、弟子たちに「わたしを覚えて、これを行いなさい」と言われた「主の晩餐(聖餐式)」と理解することができよう。そして初代教会においては、それが食事とともにあったことも明白である。ただ、「家々での食事」がユダヤ教の自主的な共同の食事を継承しているとの指摘もあり、前述したユダヤ教の「安息日の食事」とも類似していること、また、レビ記・申命記に記されていた「交わりのいけにえ」の制度が持っていた意味をも内に含んでいたことを考慮すると、毎日、あるいは毎週、家々における集まりで、礼拝とともに食事がなされていたことが推測できる。そしてそこでは、「主の晩餐」(聖餐式・ユーカリスト)を伴った礼拝と信者の交わりとしての会食(愛餐・アガペー)が一緒に行われていたと考えるのが妥当であると思われる。

ところが時がたつにつれて、聖書から教会史へと歩み出るとともに、教会はそれを、「最後の晩餐」の意味を礼拝のなかで具現する礼典、「主の晩餐(聖餐式)」と、信者の交わりを目的とする「愛餐」とに分化していったことを私たちは知る。そして、教会史の初期には社交的な集まりとしての愛餐(アガペー)がおこなわれたという話があったが、間もなく「愛餐」はかげをかくし、「主の晩餐(ミサ・聖餐式)」だけが残った。それに対する是非の判断、具体的な実施方法に対する見解は分かれるであろう。

B. 現代社会における共食機会の減少と「食べること」の世俗化

1. 共食(家族の交わり)の減少: 個食、孤食、子食

近年、「核家族化」やライフスタイルの多様化により、家族が揃って食事をする「共食」の機会が減り、食生活も多様化している。1990年代に提唱されるようになった、家族による共食という枠の中に収まらずに一人ひとりがそれぞれ別のものを食べる「個食」と、バラバラに食事をしてしまう「孤食」が社会現象化している。「孤食」は孤独の辛さを指す語である。そして子供の場合は、家庭において一人で、あるいは子供だけで食事をする「子食」という言葉も生まれ、家族揃って団らんしつつ、生活リズムを共有することが難しくなっている。最近では、持ち帰り弁当・惣菜の普及により、それらを週1回以上利用している割合は男子41.1%、女性39.4%であり、20～50代が多い。そして、それが「個食」「子食」の増加をもたらし、「孤食」を生み出していることと同時に、栄養バランスの崩れをもたらしていることも指摘されている(『2015年度国民健康・栄養調査結果』より)。

厚労省が食に対する安全を啓発する教育が必要であると考え、2005年に成立させたのが「食育基本法」である。「食育(しょくいく)」とは、様々な経験を通じて「食」に関する知識と「食」を選択する力を習得し、健全な食生活を実践することができる人間を育てることである。すなわち、生きるための基本的な知識の普及とともに、道徳教育、体育教育の基礎となるべきもの、と位置づけられている。単なる料理教育ではなく、食に対する心構えや栄養学、伝統的な食文化についての総合的な教育のことである。

2014年12月「和食:日本人の伝統的な食文化」がユネスコ無形文化遺産として登録されたこ

との理由として、第一に精神性があげられている。自然は食の恵みの場であり、豊作や大魚を祈り、収穫の喜びは感謝となり祭りに発展した。食の恵みに感謝する精神性をはぐくんだのである。第二には社会性があげられ、家族の団らん、祭りや祝い事、節句やおせちなどの年中行事、寄合などで、和食が社会の要の役割をなしてきたことが考えられている。これはキリスト教が異教文化の習俗であった太陽崇拝をクリスマスとしてキリスト教化したように、日本においても近年減少してきた「ハレ」の日を創造と摂理の主なる神に感謝しつつ、家族や友人や地域社会が団らんする機会として用いていくことは、可能であるばかりか有意義であると思われる。

2. 教会における会食の機会回復

「過越の祭り」を受け継ぎつつ、それに新しい意味を盛ったと言われている、イエスとその弟子たちとの「最後の晚餐」を、私たちキリスト教会は「主の晚餐（聖餐式）」と呼んで、キリストの十字架による救いを覚え、伝え続ける手段として、また、聖霊による神との交わりの体験として礼拝の中で礼典として執行しているのであるが、社交的な食事と切り離されている。それをどのように評価すべきであろうか。

ひとつには、初代教会にならって聖餐式（主の晚餐）と愛餐をひとつのこととして行うのがよいとの意見もあろう。しかし、「家の教会」の域を越えて、ある程度の会衆を抱えるようになった教会においては、物理的にもそれは難しい。であるならば、もうひとつの案として、聖餐式は礼典として教会の礼拝のなかで行いつつ、愛餐（会食）をもその目的にふさわしく位置づけることが賢明であるかもしれない。その具体的な目的は、(i) 教会員相互の会食による交わり、(ii) 貧しい人々との食の分かち合いとするなら、各教会においてさまざまな形で行うことができるであろう。中小規模の多くの教会においては、主日礼拝のあとに、礼拝参加者が昼食をともにする光景を良く見るが、それは一例である。あるいは、様々なスモール・グループで週日の集まりとともに会食することも、よく行われていると思われる。ただ、それらはほとんど教会員相互の会食による交わりを目的としたものである。

教会の外の社会を見れば、最近では共働きの家庭が増えるなかで、保育所の充実、学童保育所などの制度も導入されて、“かぎっ子”という言葉もあまり聞かれなくなった。その一方、育児放棄、子供の養育放棄等が問題となってきている。そこまでいかなくても若い夫婦の離婚、シングルマザー、シングルファーザーの増加に伴い、生活困窮により複数の仕事を持ち、心身ともに疲れ切って時間的、経済的に満足な食事を準備できない家庭がある事実を考える時、教会が地域と協力してフードサービスができないかと考える。ひとつの方法としての「こども食堂」は全国的に普及しつつある。また、ともすれば孤独になりがちな高齢者も、教会などに集まって共食する機会が増えればと願う。

結論としては、「食べること」は、神の恵みであり、生きることであり、喜び、交わりである、といえよう。私たちはクリスチャンとして、神から与えられた「からだ・いのち」によって神の栄光を現すためにも、賜物である「お金」、「時間」とともに、「食物」を管理し、用いていくことが大切である。私としては、「食」を基本とした生活全体を考慮する信仰生活の確立が、一人一人の生涯を通じての健康維持と宣教への取り組みとなることを、教会の人々に伝えていきたい。そして、この世にあっても老若男女が共食することを通して、神の国の祝宴の前味を味わう機会が増えることを期待したい。

(東海聖書神学塾卒業生)

福音主義神学会第 15 回全国研究会議に参加して

下沢賢司

今回、宗教改革 500 年というタイミングでの全国研究会議があるとのことで、期待して参加させて頂きました。内容的には難解な部分もあったのですが、教えられたことを 2 点に絞ってまとめさせて頂きます。

①継続される改革

まず、基調講演をされた内田先生をはじめ、他の方も触れておられたのですが、改革の継続性ということ。これは、私の個人的な適用と理解としては、個人的な改革と所属教会の改革、キリスト教界全体の改革という 3 つの視点で受け止めたく、特に先の二つを心に留めています。

講演内容としては、キリスト教界全体の改革の重要性ということで、それは、宗教改革の基盤である伝統や聖書解釈の改革についての強調だと思います。しかし、それこそ「聖書のみ」「信仰のみ」「恵みのみ」という視点で「改革」について慎重に吟味しなければならない問題と感じます。何を改革していくのか、ということは、時代や地域や人、共同体などによって変わりうるものであり、プロテスタントの歴史そのものです。だからこそ、3 つの「のみ」に絶えず立ち返る必要があり、日本のキリスト教界で教派を越えて取り組んでいかなければならない問題なのでしょう。

②神のことばに解釈される人生

また、「聖書のみ」に基づく聖書解釈という鎌野先生の講演から、改めて、神のことばに「解釈される」ことの大切を感じています。従来の説教においても勿論、私たちが神のことばを解釈するのではなく、神のことばに解釈されるという受動性は強調されてきましたし、私自身そのことを忘れないようにしています。しかし、神のことばに真に解釈されるための「批評性」ということは、私にとっては、新鮮な響きでありました。確かに、自らの神学的前提に対しても、良い意味で批評的になることは必要であり、そうでなければ、神のことばに解釈されることにならないのではないか、と迫られた感じがします。そして、そうやってこそ「聖書のみ」という原則に立ち返ることになるでしょう。神への信頼と忠実な姿勢で、神のことばと向き合っていきたい。

(キリスト聖書神学校卒業生)

日本福音主義神学会 第 15 回全国研究会議に参加しての感想

神戸輝明

私は、今回初めて日本福音主義神学会に参加させて頂いた。奇しくも、宗教改革 500 年を記念しての内容ということで、ある意味で節目ともなる研究会議に参加できたことは貴重な体験であった。

実際に参加してみて、強く印象に残ったのは、講演内容の幅広さであった。参加する前の勝手な印象としては、もう少し堅苦しく、閉鎖的な場所かと思っていたのだが、全然そんなことはなく、色々な立場から様々な視点での講演がなされており、純粋に「楽しい」ときであった。宗教改革 500 年ということでプロテスタント信仰の基本を確認するという内容はもちろんあったと思うが、それだけではなく、むしろプロテスタントのあり方について問題提起する内容や、カトリックとの歩み寄りを模索するような内容も含まれていたことは、とても興味深く、福音主義神学会の懐の深さを感じさせるもので、とても好印象であった。

特に個人的に印象に残ったのは、最終日の山崎ランサム和彦氏による「信仰のみ」をテーマとした講演である。救いを与える「信仰」とは「忠誠」ともとらえることが出来るのではないかという提案

は、色々と考えさせられるところがあった。

以前CBSの授業で、日本教会史を受講し、かつてこの日本で殉教していったキリシタンたちの信仰のあり方について学んだことがあった。当時伝わったのはカトリックであり、いわゆるプロテスタントの「信仰のみ」の立場ではなかったため、殉教者たちは棄教すると天国（パライズ）へ行けなくなるという恐怖があって、殉教せざるを得なかったのではないかというような意見があることも聞いた。そのような立場からすると、本来恵みによって救われているのだから、絵踏みなどという行いにこだわる必要はなく、プロテスタントの正しい信仰があれば、彼らはいのちを捨てる必要はなかったということになる。しかし、私は当時の歴史を学ぶ中で、そのように簡単に済ませて良い話ではないことは強く思われていた。

今回のランサム氏の講演において、「信仰」とは「忠誠」ともとらえられるのではないかと言う言葉を聞いたときに、私は江戸時代に殉教していったキリシタンたちの信仰のあり方が想起されて、腑に落ちた気持ちになった。

また、次回の研究会議にもぜひ参加することができればと思う。

(キリスト聖書神学校神学修士課程)

日本福音主義神学会に参加して

永江 桂子

2017年11月6日から8日にお茶の水クリスチャンセンターで開催された日本福音主義神学会第15回全国大会に参加する恵みに与りました。昨年は、宗教改革500年の年であり、『3つの「のみ」の発見～宗教改革500年によせて』が総テーマです。福音主義に立つ教団、教派、神学校の諸先生がたが、『基調講演』、『聖書「のみ」』、『恵み「のみ」』、『信仰「のみ」』、のテーマで講演をしてくださいました。どの講演も、示唆に富んだ深い内容で感銘いたしました。

内田和彦先生は、「宗教改革五百年」と題した基調講演で、「聖書のみ」と「信仰義認：信仰のみ sola fide、恵みのみ sola gratia」について講演されました。宗教改革は継続されるべきであり、キリストのことばによって、日々新しくされていくべきであることを教えていただき、とても励まされました。

鎌野直人先生は、『聖書のみ』に基づく聖書解釈」と題して講演をされ、「日々語られる聖書のことばの力にもっと自信を持つべき」という指摘をされ、「われらのつたなさをはるかに超えた福音の説教という神の力が必ず働いているから」という励ましの言葉をいただきました。

稲垣久和先生は、『恵みのみ』の今日的発展—教会の公共的使命—について講演されました。「日々神からの恵みをいただいて、世の光、地の塩として召命に生きる」という言葉に、深い感銘を受けました。

山崎ランサム和彦先生は、「救いを与える信仰～『信仰』をめぐる近年の神学的議論」というテーマで講演されました。その中で「パウロの信仰基準で福音書を読んでいるのではないかと指摘され、「パウロ理解に新しい光をあてるべきではないか」と提案されていました。

これらの講演を拝聴する機会が与えられたことは、神学生として大きな恵みでした。宗教改革の原点に立ち返り、その意義を再考することができ、さらに今日的な問題と今後の展望についても考えることができました。今回参加して学んだことを、これからの神学校での学びに生かしていきたいと思えます。

(キリスト聖書神学校生)

日本福音主義神学会全国研究会に参加して

中山創

今回の全国研究会は私にとって二度目の参加となりました。初参加の前回は福音主義とはというテーマで先生方の様々な研究を学ぶ良い機会となった記憶が私のなかに強くあり、今回の研究会発表会も期待に胸を膨らませての参加でした。今回は宗教改革から500年ということで3つの「のみ」をテーマに様々な発表があり、宗教改革者のひとりであるカルヴァンの流れを持つ教団に属す身として大変興味を深い発表ばかりでした。500年前の宗教改革の最中にあつたキリスト者たちがどのような想いをもって3つの「のみ」を掲げたのか？私たちはその事をどのように受け止めて行くべきなのか考えさせられました。「伝統は死んだ人々の生きた信仰、伝統主義は生ける人々の死んだ信仰」とある神学者が言ったそうですが、私たちは伝統を本当の意味で理解し、死んだ信仰ではなく生ける信仰を持たねばならない、そう考えさせられた素晴らしい機会となりました。

(キリスト聖書神学校パートタイム生)

感想

中村光芳

あらゆるバックグラウンドを持たれた牧師が集まり、その中で神学議論を聴くことができたことはとても良い機会であった。私個人的に洗礼を目的とするのではなく、聖化に至る信徒教育の必要性についての見解はとても興味深かった。また宗教改革500周年という特別な研究会の中で、ルターの信仰義認についていかに知識を有していなかったのかを知れさらに勉学に励むモチベーションが与えられたことは感謝なことであった。

(キリスト聖書神学校修士課程)

感想

柳橋宏祐

聖書信仰とは何かを考える機会となりました。聖書に立ち返って、聖書に聴き続けることが大切であり、できる限り先入観を無くして、聖書そのものが伝えようとしていることを理解しようとする姿勢が大切だと教えられました。さらに、カルバンやルター等の宗教改革者たちや、他の神学者たちが提唱した神学について、私自身の理解の乏しさを知る機会ともなりました。もっと知ろうと思うなら、自分自身でもっと多くの文献にあたり、研究していく必要があることを痛感しました。多くの気づきが与えられたことを、感謝いたします。

(キリスト聖書神学校神学修士按手課程)

はじめに

「聖書 新改訳 2017」が発行されたのは、2017年10月であった。ルターによる宗教改革が起こる発端となった出来事があったのが1517年10月31日であった。2017年は宗教改革500年の記念の年であった。ルターは宗教改革を進めてゆく中で新約聖書のドイツ語訳を作り、さらに旧約聖書も自国語のものを訳出した。いわば、聖書のことばが一般民衆の目に触れることができるチャンスを与えられたのであった。そのようなことを踏まえ、今回の聖書の翻訳責任組織である「新日本聖書刊行会」（〒160-0004 東京都新宿区四谷 2-8）は発行する聖書を「聖書 新改訳 2017」としたのであった。いろいろな考え、祈り、協議を重ねた結果として決めた名称であったことであろうが、良きにつけ悪きにつけ、宗教改革500年ということ的印象付けたかったはずである。

私は「聖書 新改訳 2017」という名称を知った日、まず今回の出版は名付けに失敗したと判断した。その理由は、聖書はクリスチャンが読むものであるが、同時に、一般の人々にも提供して読んでいただくものである。世の中の方々にとって分かりやすい、良い感触を与える書名とは思われないからである。あと10年たって2027年になると、古臭いということさえ思われるのではないだろうか。

「新改訳 2017」通読後の印象

さて、私は「聖書 新改訳 2017」を通読した。礼拝において朗読され、説教されるとき、スムーズに聞かれて理解されるかを知るために、音読して通読した。その通読が終わった2018年4月19日（木）に、新改訳聖書センター（〒164-0001 東京都中野区中野 2-1-5、いのちのことば社）に宛てて次のような手紙を書いた。ちなみに、新改訳聖書センターというのは「聖書 新改訳 2017」には含まれていない愛読カードの受取人の名称であった。

「頌主 はや、イースター後3週間たちました。さて、私は『新改訳 2017』の聖書を2018年1月2日（火）から1日20ページずつ音読して読み始めました。82日目の3月24日（土）に旧約聖書を読了しました。さらに、3月25日（日）から4月19日（木）まで、26日かけて新約聖書を読み終えました。合計108日間で聖書全巻を読みました。1日に50～60分間、聖書を読みました。ただひたすら読み進めましたので、どこと特定できませんが、『です』と『である』の文体が入り乱れているページがあったとの印象が残りました。私の所属する教団は聖書協会口語訳が公用聖書です。すでに45年間牧師として奉仕してきました。口語訳が生活習慣化しているためか、『新改訳 2017』で礼拝説教したいとの願いが出なかったのはなぜなのかを考えているところです。とりあえず、お便りまで。主にありて。」

このような内容の文面を執筆し、封筒に入れて宛名と住所を書いたものの、3日間手元に置いていた。読み方によっては、新しい聖書を出版された方々に失礼なことを書いたかもしれないと考えたからである。が、4月21日（土）には思い切って投函した。変な手紙を書いてしまったものの、どの部分も書いたものは正直であり、らりはない。文面を分析すると、次のようになる。

1. 108日間、1日も休まずに通読した。
2. 音読したため、文体の乱れに気付く。
3. 口語訳で45年も牧師をすると、他の訳の聖書には違和感を覚える。
4. 新しい時代のために準備された聖書に心が開かれにくかった。

「聖書 新改訳 2017」の読者の一人である私が、1と2のことを伝えることで、新改訳聖書センターの方々は喜ばれるかもしれない。とにかくボリュームのある聖書を108日で完読したのであり、そのことは喜びなしには伝えられなかった事実が、ある程度理解されると判断したからである。文体の乱れも、事実かどうかを確認されるようになるかもしれない。

3と4の点であるが、「新改訳 2017」を読む人の中には、文語訳、口語訳、新共同訳のラインで生み出された聖書で信仰生活を送ってきた者が、事実存在することを伝えなかったのである。そのような人々にとって「新改訳 2017」と共に人生を生きることは高いハードルであることを言うておく必要がある。家電製品やタンスを別々のメーカーの新品を取り換えるのとはわけが違っているのである。

日ごろの奉仕における聖書

ここまで読まれた読者は私のことを、新しい聖書の訳業とその恩恵に心を開かない牧師で、はなはだ嘆かわしいことと思われるだろう。そこで、ありのままに日ごろの奉仕の中で日本語聖書をどのように使用しているのか、記述してみたい。

私が所属している日本イエス・キリスト教団が日本聖書協会の口語訳(1955年)を公用聖書と制定しているため、仕えている教会における礼拝説教は口語訳を用いる。さらに、教団の行事で説教奉仕が与えられた際は口語訳です。教区牧師会が1年間4回から5回あって、その中で開会礼拝、早天祈祷会、閉会礼拝があり、説教を担当することがある。その時も口語訳である。

ところが、毎週木曜日に午前と夜に聖書研究祈祷会が開かれていて、その時の説教は新改訳第3版(2003年)である。その理由は、出席者の何人かが新改訳第3版を持って来られるためである。しかも、新改訳第3版持参者の中に求道中の方がいる。伝道的側面から、新改訳第3版からみことばを取り継がざるを得ない。ちなみに、聖書研究祈祷会出席者の中には文語訳聖書(1887年、改訳1917年)を持って来られる方がいる。他に口語訳、新改訳第2版がいて、聖書通読するときなど、聖書多訳時代を生きていることを実感する。このような実状からして、聖書研究祈祷会出席者が新改訳2017を手にして来られたなら、私は迷わずに新改訳2017から説教するだろう。牧会的配慮とか伝道的意図からはそうなる。

もう一つのことがある。日曜日礼拝出席者の中に新共同訳聖書(1987年)を持参される信徒が少なからずいる。最近ではフィンガーインデックスの製本の新共同訳聖書を気に入る方が出てきて、そのような信徒を無視できない。それ故に、私の説教は口語訳でするものの、説教準備において新共同訳もとことん読む。新共同訳詩篇71篇の中に「神の義」が5回あるはずなのに、それがなくて「恵みの御業」と訳されている(2, 15, 16, 19, 24節)。この辺の事情も「神の義」が人間におよぼされた結果として「神の恵みの御業」となることを、会衆に説明しなくてはならないわけである。

私は自分の仕えている教会の教派的特質(メソジスト教会)を無視した、クリスチャンならどのような信仰的背景の方でも受け入れることはしていないつもりである。しかし、信徒が自分で選んだ聖書を、牧師の側から買い替えさせることまではできない。ある人は新共同訳と出会ったのであり、ある求道者たちは新改訳第3版を選び取ったのである。

もう一点忘れてはならない私の奉仕に原稿執筆がある。2007年1月から2013年3月まで、「道行く人のための聖書講解」というミニストリーを実施した。これは教会の外にある掲示板に毎回原稿用紙3枚で、1回につき聖書1章分の講解をした。その執筆が1150回に及んだのであった。その際の聖書は口語訳であった。語る説教は消えて行くものであるのに対して、執筆された原稿は残る。事実、50回分150枚の原稿をファイル閉じているのであるが、それが23冊残されている。日本イエス・キリスト

教団の牧師をして、公用聖書を無視しての執筆ができなかったのである。

同じく原稿執筆の奉仕として、公益財団法人近江兄弟社発行の月刊誌「湖畔の声」に、毎月誌上説教を2400字で寄稿している。この奉仕は1996年1月から現在まで続いて、すでに22年5月になり、回数でいうと269回に及ぶ。「湖畔の声」は旧組合教会系日本基督教団の信徒や牧師が読まれる傾向にあり、新共同訳で執筆してきた。このような奉仕を通して、新共同訳聖書をじっくり味わった上で執筆してきた。

結論

久しぶりに新改訳第1版(1970年)を手にして扉の裏のページを出してみた。そこには4点の但し書きが載せられている。文面は次の通りである。

「新改訳聖書の訳業は、次のような原則によっています。1. 原典にできるだけ忠実であること。2. 文法に正確であること。3. 一般の人々に理解できるものであること。4. 主イエス・キリストの占められるべき地位、みことばが主にささげている地位を正しく認めること。そして、この業績は決して個人に帰せられるべきものではない。」

この文面中、最重要なことは4の項目のように推察する。福音派の立場とか聖書信仰とかで表現される課題が、ここに凝縮されている。そのようなことからすると、私も福音派の牧師の一人である。原則的にいうと、1970年以後、新改訳聖書で奉仕してよかったはずである。なのに、所属教団の公用聖書という縛りが存在する。2020年3月末に牧師を引退する予定である。そうなれば、私の一生は口語訳と共に生き、口語訳と共に神に仕えたということになる。これは摂理であり、神のご計画である。聖書は好みや趣向で決めるわけにはいかない。

ここで、別の課題に触れてこの文章をしめくりたい。「聖書 新改訳 2017」を通読しての感想として、文章とか文体に味がきわめて薄いということであった。褒めていうならば、分かりやすく、平易な日本文、ということになる。私の注文としては、文語訳、口語訳、新共同訳にあったような味とか特色があってもよかったと思っている。明解で、よく通じる日本文であればよろしいのではないか——これが「新改訳 2017」に対する考えである。

三島由紀夫の「文章論」の結論のところ、文章の品格と深みに言及されていた。このようなことが多少とも考慮されて「新改訳 2017」が訳されていたなら、世の識者と呼ばれる人々が今回の聖書に関して高い評価をされるはずである。

今、私の書いている文章に対して、「あなたの文章のどこに味があり、品位があるのですかね」と切り込まれたとしたならば、「ごめんつかまつれ。私は元々理系の学びを4年間も5年間もしていた者であり、教養も品格もありませんねん。」と釈明して、頭を下げるしかない。まったく、「男はつらいよ」ならぬ、「無教養な、老いぼれ牧師はつらいよ」である。

(日本イエス・キリスト教団名古屋教会牧師)