

今から30年前1982年前後に、中澤は、アメリカを中心として起こった「聖書の無誤性の論争」を日本の福音派に紹介した。74年から76年のアメリカの神学校の留学を終え、アメリカ福音派の中に起こっていた新しい動きは必ず日本にも押し寄せると感じたからである。ところがこの紹介は、当時の日本の福音派の教団・教派に大きな波紋を投げかけた。本資料は、その論文を集めたものである。

\*\*\*\*\*

## 聖書の無誤性の論争をめぐって

### 欧米の神学論争の「聖書信仰」誌上における紹介

#### <冊子発行によせて>

本論文は、日本プロテスタント聖書信仰同盟(略称はJPC、日本福音同盟の前身)の機関誌「聖書信仰」(1981年10月から1983年2月までの11回)に掲載されたものである。筆者は、当時その機関紙の編集委員をしており、福音派の古い学問的方法論と体質を打破する必要性を覚え、欧米の福音派の動きを紹介する形をとりながら、かなりラディカルな問題提起を試みた。

一連の論文は、連載が始まるや否や、日本の福音派の世界では大きな反響を呼んだ。これは筆者が意図したところだったので、内心大きな喜びを感じていた。ところが、その結末は、思いもかけない方向に展開することになった。その辺の事情を簡単に記しておこう。

まず舟喜信師は、クリスチャン新聞の論説において、「最近の福音派の著述には、聖書信仰とは無縁な危険な思想・学説が紹介されている」と警鐘を鳴らした。言うまでもなく、この警告は、名指しこそしていなかったが、本論文に向けられたことは明らかだった。筆者は直ちに、舟喜氏に個人的な手紙を沿えて公開質問状を送った。その後お返事をいただけなかったので、何度もお手紙を差し上げたのだが、すべてなしのつぶてだった。一度ある会合でお会いする機会があったので、手紙の返事をいただきたいと申しあげたところ、中澤の論文に対する警鐘ではないと言われた。では、どのような書物に対してなのかと問うたところ、返事はなかった。

筆者には、福音自由教会の牧師の中に何人かの友人がいる。その友人が、福音自由教会の関東地区教職者会において、本論文が取り上げられ、かなり手厳しい批判があったと、伝えてくれた。同じような動きが、他の教団にあったと聞いたことがある。しかし筆者は、その真偽の程を確認していない。だから、実際のところはどうのようなものだったのかは分からない。ただ、本論文が、日本の福音派の教会と神学校に、かなりの話題を撒き散らしたことはよく分かった。

日本プロテスタント聖書信仰同盟自体も、このような聖書信仰の中身を問う論文に対し、放置するわけにはいかなかった。そこで、1983年2月の天城山荘における総会において、特別公開討論会を開催し、この問題を真摯に論じようということになった。

その討論会では、当時の日本の福音派を代表する内田和彦師と上沼昌雄師が、本論文の中で福音派の言説としてはふさわしくないとされる箇所を一つ一つ取り上げ、質問(というより詰問だったが)する形で進められた。筆者はその質問に対し、一つ一つ答えることを求められた。その討論は、なんと5時間に及んだのである。

しかし、残念ながら、そこでは、問題の本質に迫るところまではいかなかった。結局、表面的な字句の批判と、それに対する答弁に終始し、あまり生産的なものとはならなかった。ただ、本論文が、当時の福音派にとってかなりラディカルなものであり、危険視しているグループが少なくないことが判明した。従って、その総会后、本論文を執筆した筆者と、機関誌の編集長だった村瀬俊夫師は、引責辞任することになった。

筆者は、本論文の中身はあまりに常識的なものであり、なぜこの程度のことが問題視されるのかが分からなかった。ただ、日本の福音派の神学的状況は、欧米に比べかなり遅れていることだけは明らかになった。日本の福音派が、自らの聖書学と神学方法論は近代の認識論哲学以前のスコットランド常識哲学に基づいていることに気づき、その狭い神学的ゲートから脱却しない限り、未来の展望は開かれていかない。筆者自身は、そのように確信した。そこで、しばらくの間福音派の

中では冬眠することを決め込んだ。そして、世界中で開かれている聖書学や神学の学会に出席し(10年以上にわたり、年に5、6箇所を訪れたと思う)、いろいろなグループの最先端の学問的成果を収集することに努めた。今思えば、それしか自分の生きる方法は見いだせなかったのだが、それはとても卑怯な態度であり、無責任のそしりを免れないことをしたと思う。その結果、日本の福音派の神学及び聖書学の歩みは、少なくとも20年は停滞させてしまったことは間違いない。

あのときから、20年以上の歳月が経過した。当時問題にされた事柄のほとんどは、今では福音派においても市民権を得るようになった。ある問題については、福音派の常識、あるいは主流はとさえなりつつある。まさに、隔絶の感がある。むしろ、旧体質を頑なに固持しようとするグループが後を絶たないことは、いつの時代でも、どこの国でもある。そのような人々を相手にすることは愚かである。

筆者から言えば、無誤性論争は、福音派が旧来の姿から脱皮するのに必要なプロセスだった。それは、カトリック神学と自由主義プロテスタント神学に対抗することを余儀なくされた福音派が、歴史の流れの中で、いつの日か克服しなければならない神学的なテーマだったのである。

そもそも、人間の言語は、生得的なものであり、獲得的なものである。神のことばである聖書も、そのような2つの性質をもつ人間の言語を通して記されている。その限りにおいて、「無誤性」という言葉を聖書に使うのには、かなりの無理がある。しかし、この無理な言葉を使いながら、戦後の日本の福音派は、神学と宣教活動を展開しなければならない歴史的状況に置かれたのである。

筆者自身は、今は、「カリスマからカトリックまで」を合言葉として掲げ、「全教会の一致運動(エキュメニズム)」に多大の関心をもっている。これを単にお題目に終わらせないために、自分が置かれている相模原市、そして自分が育てられてきた日本バプテスト教会連合という教派を中心に、エキュメニズムに取り組んできた。足元の現実の教会において実を結んでいないエキュメニズム運動など、それこそ絵に描いた餅で終わってしまうからである。

福音派は今こそ、無意味な無誤性論争から解放され(本論文の趣旨は、まさにそこにあつたのである)、境界線思考(福音派としては、どこまでを許容範囲とするのかを考えること)から脱却して、中心点強調思考に体質を改善しなければならない。そのような流れをつくり、福音派が教会一致運動の先頭に立っていくことこそ、筆者に残された使命だと確信している。

2006年11月25日  
大野キリスト教会宣教牧師  
中澤啓介

## 「誤りがない」とはどういう意味か

本年度のJPC総会席上で、「聖書信仰の理解を深め、この問題を学問的にも解明し、内外に強く宣唱すべきである」との意見がしばしば出された。筆者も、全く同感である。JPCの使命はまさにここにあり、この目的でJPCは立てられた。羽鳥明氏も「聖書の靈感について、世に対して弁証できるようにはっきり把握する」ことを聖書信仰者の第一の使命としてあげている(『現代と聖書信仰』1969年、16頁)。実際、今日までJPCは、本誌、書物の出版、講演会などを通じて、「聖書信仰とは何か」という問題を明らかにしようと努めてきた。

しかし、これまでの活動は決して十分なものとは言えない。特に現今、米国を中心とした福音主義者たちの中で論争されている聖書の「無誤性」をめぐってつきつけられている課題については、ほとんど何も論じてこなかったと思う。しかし、JPCが「聖書は誤りなき神のことばである」という信仰告白に立つ以上、この問題を避けて通るわけにはいかない。

筆者は、本年3月-4月合併号の本誌における総会報告記の中で、この問題が本誌上で論争されるよう提案した。そして編集委員会では、ある先生にこの問題についての執筆を依頼した。しかし、ご都合悪く、原稿をいただけなかったので、編集長の命により、私が書くはめになった。もとより浅学非才な筆者がこの任にふさわしくないことを自分自身が誰よりも自覚しているつもりである。ただ不可避的な問題をJPCはつきつけられ、誰かが口火を切らなければならない、と思いつつ執筆を引き受けた。信仰にも、学問的にも大先輩であるJPCの多くの諸先生がたのお祈りと、ご教導を切に願う次第である。

無論、ここに述べる事項は、JPCの公式見解や本誌編集委員会の統一した考えではない。あくまでも中澤個人の、しかも、現段階における見解である。JPC会員の皆様との今後の対話を通じ、さらに問題の理解を深め、より聖書的な聖書観を見出したい、というのが筆者の真の願いである。

聖書信仰に立つお互いは、聖書に対して、できる限り一致した見解に経つ努力を放棄してはならない。このことは論議されている問題を正しく理解し、違った意見を持つ人々に卒直に耳を傾けることから始まる。そして、「互いに愛しあいなさい」という主イエスのご命令を絶えず覚え、パウロの心(ピリピ3:15-16)を心とし、「御霊の一致を熱心に保ち」つつ(エペソ4:2-3)、学習しあい、対話しあうことによって可能なのである。

本号では、「聖書は誤りがない」とはどういう意味なのかを明らかにしたいと思う。次号から4-5回にわたって、「誤りがない」と告白するときに生ずるいくつかの重要な問題を取り上げて論及したいと思う。

### 交わりの基礎

「聖書は誤りなき神のことばである」との信仰告白は、その解釈に微妙なニュアンスの違いがあるにしても—そしてこの解釈の相違こそ、現在の福音主義者間で論争されているところであるが—正統的、歴史的、福音的教会が保持してきた神学的テーゼである。

しかも、この告白は日本の教会史上において特別の意味を持つ。聖書に固く立ち、正統的な信仰を標榜するキリスト者の群れは自らを聖書信仰者と称し、この告白の中に聖書信仰に立つ教会の目に見える一致の根拠を見出したのである。我々JPC会員は、それぞれ負わせられた神学的、教派的な背景を超え、この告白において一致することができ、また、一致せねばならないと確信して、JPCの働きに参加した。従って、我々にとっては、「聖書は誤りなき神のことばである」という信仰告白に留まらず、福音主義者の交わり、共同の活動の根拠であり、シンボルにほかならない。

### 「誤りがない」の定義

ところで、「聖書は誤りなき神のことばである」とはどういう意味であろうか。この告白に賛成する人も反対する人も、強力に主張する人も、使うことをためらう人も、この告白が何を意味しているかを明確にしない限り、相互理解のための対話は成り立たない。

特に、「誤りがない」という言葉は、誰によってでも日常幅広く使われている。このように人間の普遍的活動に使われる言葉はそれだけニュアンスも多様で、使う人によって異なる。従って、この言葉を明確に定義しない限り、聖書論々争は不毛

な結果に終わる。

まず、「誤りがない」という用語が聖書論の文脈の中で使用される時、それは神学的術語であることを念頭に入れておく必要がある(ヘルマン・リダボス「無誤性・不可謬性・権威についての神学的定義の試み」1968年、27—41頁)。「誤りがない」という用語自体は、聖書から直接導出しえない。この点は、無誤性を強力に弁護する人たちも承認する(P・D・ファインバーク「無誤性の意味」『無誤性』1979年、285頁)。この表現は聖書的というより、神学的なのである。

聖書の本性に関わる聖書的表現は、もっと積極的である。主イエスは「あなたのみことばは真理です」(ヨハネ17:17、「すたれることはありません」(マタ5:18)「滅びることがありません」(マタ20:35)、マルコ13:31)「廃棄されるものではない」(ヨハ10:35)と言われた。詩篇119篇は神のみことばが「真理」、「まこと」、「真実」であることをくりかえし強調する。「あなたのみことばは、とこしえから、天において定まっています」(詩119:89)、「私たちの神のことばは永遠に立つ」(イザ40:8)、以上のような表現はいずれも、聖書の真理性、不滅性を強調する積極的なものである。

我々は、「誤りがない」という言葉が聖書の本性に対して使われるとき、それは「聖書は全く真理であり、信頼しうるもので、絶対的権威を持つ」という積極的な内容を否定的表現によって強調しようとしているのだ、ということをも確認する必要がある。(ファインバーク『前書』294頁)、『聖書の無誤性に関するシカゴ声明』もこのことを明確に主張している。

「これらの否定語(ここでは不可謬と無誤をさす)のついた用語は特別な価値をもっている。というのは、それらは、決定的な積極的な真理を、はっきりと擁護するからである。不可謬は誤って導いたり、導かれたりすることがない性質を意味する。それで聖書が、あらゆることにおいて、確かな、安全な、信頼できる規範、また道しるべであるという真理を断言的な擁護で擁護する。無誤はあらゆる虚偽や誤りを免れているという性質を意味する。それで聖書が、その主張するすべてにおいて、完全に真理であり、信頼できるという真理を擁護する」(『聖書神学舎通信』1978年、10頁)。

この声明における、不可謬と無誤の区別及び定義の可否、そして、JPCの信仰基準にある「誤りのない神のことば」という表現が不可謬の意味なのか、それとも無誤の意味なのか、あるいはその両者を含んでいるのかは、今は問わない(これについては後に扱う)。重要なポイントは、これらネガティブな表現は、積極的な真理を強力に擁護するために用いられている、と理解されていることである。

## 批判に対して

無論、我々は「実際には聖書に何らかの誤りがある」ということを容認しようとしているわけではない。そのようなことは、論理的にナンセンスである。「聖書には何らかの誤りがある。しかし、そのすべては真理である。従って聖書は誤りがない」などと主張するのは、全くの自己矛盾である。

ところがで、我々が「聖書は誤りがない」と告白するのは、聖書のすべての箇所を調べ、その事実が確認された結果からではない。また、そう実証されない限り、そのようには告白できない、とも考えない。神学的真理の理解や把握、そして告白は、元来、そのような方法論によってなされるのではない。

聖書信仰の立場で神学をいとなむ場合、我々は常に、そのテーマに対して、神が何と語っているのか、ということを出発点にすべきである。神は「聖書が神の靈感によって書かれ(Ⅱテモテ3:16、Ⅱペテロ1:20—21)、そのみことばが真理である(詩119:142、152、160)」と宣言しておられる。従って、我々は「聖書は誤りがない神のことばである」との告白の根拠をこの神の宣言に置くのである。

無論、このように「聖書に誤りがない」という告白を聖書の証言から導出することは出発点にすぎない。我々は、そこで留まるわけにはいかない。多くの人々が「誤りがある」と言って、我々の告白に疑問を投げかけているからである。聖書の一つ一つの句を帰納的方法によって取り扱うのみでは、「聖書は誤りなき神のことばである」との告白には到達しえない。しかし、一方、提出されている疑問に、一つ一つ実証的に答えることによってのみ、この告白の真理性を弁証できる。

それ故、福音主義者はそれらの問題に正直に直面し、誠実に答える任務を負わされている。といえよう(Ⅰペテロ3:15)。もし、その努力を放棄するなら、聖書の無誤性の告白は内実のないものとなり、単なるモノローグに化してしまう。その結果、我々と違った見解を持つ人々を敵視するだけで、証詞と対話の道を自ら閉ざしてしまうことになる。のみならず、知的誠実さをもって神学的活動を展開しようとしている次世代の福音主義内の有機な人材を、他陣営に追いやってしまうことにもなる。この種の知的自殺行為を我々は避けなければならない。

## 誤解に基づく誤り

「聖書に誤りがある」と言われる場合、それらは大きく2つの種類に分けられる。第一は、聖書が神のことばであると同時に人間のことばである。との性質に由来する事項で、実際には誤りとは言えない内容である。第二は、聖書の記述の中で、相互に矛盾、対立しているように思われる場合である。第三は、聖書と他の諸科学、例えば歴史学、考古学、生物学、物理学などのデータと相違する所から生ずる問題である。

第二の領域の問題は次号で扱われるであろう。第三の領域の問題は、本論文ではとても扱いきれないので、割愛させていただく。本号では第一の領域に属する問題にふれておく。

我々は、神が御旨を啓示するに当って、聖書記者の人格、個性が無視され、タイプライターのように用いられた、とは考えない。私の知る限り、このような機械的靈感説を取っている福音主義者は、今は存在しない。ニュアンスの違いはあっても、どの人でも、聖書記者の個性、理解力、判断力、編集能力、表現力などは、神によって尊重されたことを認めている。常にそうだ、とは言いきれないが、基本的には、神の啓示は聖書記者にも、最初の読者にも理解できる形で提供された(IIコリ11:3、IIペテロ3:15-16)。従って、使用された用語や表現力はその時代のものであった。

ところが、ある人々は、聖書の時代に慣習的であったことを取りあげ、それとは違った現代のある特定の判断基準を用いて、聖書に間違いがある、と非難する。しかし、そのような判定は正しいものではない。我々は、その種のものを間違いとは考えない。

いくつかの例を挙げてみよう。

- (1)、聖書記者が常識的、現象学的表現を用い、科学的な用語を使用しなかったとしても、それを誤りとみなすべきではない。月は「小さいまの光るもの」と言われ(創1:16)、「日は上り、日は沈み」と叙述されている。(伝道1:5)。
- (2)、概数、誇張法、詩的、象徴的表現は、それぞれ、そのようなセンスで読まれるべきであって、それ自体誤りではない。創15:13の「400年」は「430年」の概数であり(出12:40)バプテスマのヨハネの所にエルサレムの「全住民」が集まってきた(マルコ1:5)というのは誇張法である。「天の水門」(創7:11)とか「天を張り延ばし」(ヨブ9:8)詩的・象徴的表現である。
- (3)、聖書記者たちが常に同じ基準を採用しなかったとしても、それを誤りとみなすべきではない。1キュビトの長さは士師記とエゼキエル書とは違う(エゼ43:13)。年代記で王の統治開始年を1年とするか、翌年を1年とするかは一貫していないようである。
- (4)、文法的に変則的な用法は誤りとみなされるべきではない。黙示録のギリシャ語はヘブル語の影響を受けており、標準的なギリシャ語文法から見れば変則的ではあるが、誤りとみなす必要はない。
- (5)、新約聖書は、旧約聖書を自由に引用している。しかし、それは、当時、誰もがした方法であり、今日の著作基準から判断して、誤りと断定されるべきではない。
- (6)、綴り字の相違は名前、その他にしばしば見られる、十字架上の神に対するイエスの呼びかけは、マタイでは「エリ」であり(27:46)、マルコでは「エロイ」となっている(15:34)。しかし、これらは間違いとみなされる必要はない。
- (7)、名前などの起源に対する聖書の説明はしばしば、音声に基づいており、今日の言語学的結論から見るとおかしい場合がある。しかし、それは言葉遊びがなされているのであって、間違いなのではない。例えば創11:9の「バベル」。

その他、出来事は必ずしも年代順に記されていないこと、それぞれの著者によって視点が違うこと、出来事が要約されたり、断片的に報道されたり、編集されていることなどは、執筆にあたって当然要請されることであって、間違いではない。

以上のような問題について、福音主義者のすべてがその詳細な点で一致しているわけではない。しかし、およそのコンセンサスがあることも事実である。従って、もしこれらを間違いとみなさないとすれば、無誤性の批判者たちの投げかけている大多数の問題は解決されるはずである。

次号では、以上のような解決法では充分ではないと思われる例について言及してみたい。

## 〔聖書の無誤性の論争をめぐって〕 2, 3

### 聖書の現象と無誤性の関係

キリスト教は聖書における神の啓示を信ずる信仰である。従って、「聖書がどのような書物であるか」という問いは、教会が始まって以来の先在的課題であった。しかし、聖書論が教理史上の中心的テーマとなるのは、聖書批判学が起こって以来、即ち19世紀以降である。

ハロルド・リンゼルによれば、米国に限るなら、最近展開されている聖書論争は3度目のものである。1回目は、ウォーフィールドやホッチがブリッグスやスミスを論敵とした1880年代の論争である。2回目は1930年代、グレシャム・メーチェンを代表的人物としてあげることのできる根本主義者と、自由主義・近代主義者間における論争である、『聖書のための戦い』(1976年、141頁)。

しかし、今日見られる論議はこれまでのものとは二つの点で異なっている。

第一は、論争の相手である。前の2つは、歴史的キリスト教の信仰内容を擁護する者と、それを否定する者との間の論争であった。ところが、今日論議しあっている人々は、いずれも自らを福音主義者と称し、聖書の権威、キリストの処女降誕、奇跡、贖罪の死、肉体の復活、再臨といった、自由主義と戦うために正統派がかかげた信仰内容を喜んで認める。

第二は、論争の内容である。前の2つは、「聖書が靈感によって書かれた神のことばかどうか」をめぐっての論争であった。しかし、今日、討議に加わっている者は、誰も、聖書が神のことばであり、権威がある、という靈感の事実を否定しない。むしろ、聖書は靈感されたという事実の上に立ち、聖書への疑いや批判に対し、正しい聖書観を確立するため、靈感の性格をめぐって論議しているのである。中心的な論争点は、聖書が神の靈感によって記されたとき、いかなる点でも誤りから免れていたかどうか、ということである。ある人々は全面的にしかりと主張し、他の人々は、条件をつけようとする。

#### 聖書の現象

今日、米国を中心に展開されている福音主義者間の聖書論議は、少なくとも、1958年にエヴァレット・ハリソンが著した「聖書の現象」(カール・ヘンリー編『靈感と聖書』)という論文、あるいは、翌1959年に出版されたエドワード・ロヴレース「無誤性—歴史的見通し」『無誤性と良識』(1980年、17頁)に始まる。両論文とも矛盾、対立し、解釈が困難であると指摘される聖書の箇所(これを「聖書の現象」と呼ぶ)をとりあげ、それらを靈感の性格—無誤性—との関係において論じているからである。

今日の聖書論争は、「聖書の現象」という問題を避けては理解できない。それ故、ここで、「聖書の現象」と言われる箇所にふれておこう。紙数の関係でそのすべてに言及することはできないが、主なものは次の通りである。

(1)、サムエル、列王記と歴代誌との間に見られる数の不一致。例えば、Ⅱサム8:4における騎兵の数は千7百人であるのに、並行記事に当るⅠ歴18:4では7千人。Ⅱサム10:6では「歩兵2万、王の兵士1千、トブの兵士1万2千」となっているが、Ⅰ歴19:7では、「戦車3万2千台」。Ⅱサム10:18に「戦車兵7百」とあるが、Ⅰ歴19:18では「戦車兵7千」。Ⅱサム24:19ではイスラエルの兵士が80万、ユダが50万であるのに、Ⅰ歴21:5では、それぞれ110万と47万、等々である。普通、歴代誌の数のほうが大きい。しかし、その逆の場合も無いわけではない。例えば、Ⅰ列4:26では「馬屋4万」と言われているが、Ⅱ歴9:25では「4千の馬屋」となっている(詳しくはJ・B・ペイン「歴代誌の数の妥当性」『中近東考古学学会誌』1978年参照)。

(2)、聖書の歴史的記録が聖書外の資料と合わないケース。その代表的なものとしては、Ⅱ列15:27で、ペカが20年間統治した、という記事である。Ⅱ列18:1及び13にあるヒゼキヤの記録と、今日他の文書から確認しうるセナケリブの侵入の年代のくい違いは、もう一つの例である(ビーグル『聖書、伝承、不可謬性』1973年、180-186頁)。

(3)、福音書簡に見られる相違。例えば、マコ6:8では、弟子は伝道旅行の際杖を持っていくように言われているのに、マタ10:10とルカ9:3では杖も持たないようになっている。主イエスによっていやされた悪霊につかれた人は、マタイが2人であると言っている(8:28)、マルコや(5:2)ルカでは(8:27)1人として描かれている。この様な福音書簡の相違は、復活の朝、イエスの墓に現れた天使の数、ペテロが主イエスを否んだときにわとりが鳴いた回数などにも見られる。マタ20:29-30では、主イエスがエリコを出ていくとき、2人の盲人がいやされているが、ルカ18:35-43では、主イエスがエリコに近づいたとき、1人の盲人がいやされたように描かれている。マルコ10:46-52では、いやしが起こしたのは主イエスがエリコ

を出たときではあるが、いやされた盲人は1人のようである。

共観福音書とヨハネの福音書間に見られる相違はきわめて多い。一例をあげればエルサレムにある神殿の潔めは、共観福音書ではキリストの公生涯の最後になされているのに、ヨハネでは最初であったかの如く描かれている。

また、マタ27:9では、ゼカリヤ書からの引用をエレミヤの言葉に帰している、といった問題もある。

(4)、使徒の働きの中で矛盾と見なされる例。主イエスを裏切ったユダの最後について使徒1:18は「まっさかさまに落ち、からだは真2つに裂け、はらわたが全部飛び出してしまった」と報ずる。しかし、マタ27:5では「首をつった」となっている。ステパノは、アブラハムがカランを出てカナンの地に入ったのは父テラの死後だったと語る(7:4)。創11:26と32より計算すると、それはアブラハムが135才以降の時になってしまう。それでは75才と言われているのと合わない(創12:4)。

使徒7:16でステパノはヤコブがシケムの墓に葬られたように述べているが、ヤコブはマクペラに葬られたので(創50:13)ヨセフの間違いであろう(ヨシ24:32)。また、その墓はアブラハムが購入したようにステパノは言っているが、実際はヤコブが購入したものである(創33:19)。

(5)、新約聖書の手紙の中にもいくつかの間違いが指摘されている。ガラ3:16では、アブラハムの契約からモーセの律法までの期間は430年、と数えられている。しかし、この年数はイスラエルのエジプト滞在期間で(出12:40)、実際は600年位であろう。ユダ14では、外典のエノク書からの引用を、「アダムから7代目のエノク」のことばとして引用している。

(6)、新約聖書における旧約聖書の引用はきわめて自由であり、その解釈は旧約聖書の文脈と非常に違う場合がある。例えばヘブ10:5では詩40:5のギリシヤ語訳を大胆にキリストの受肉という意味で引用している。

これらは、「聖書に誤りが無い」と告白しようとするとき、必ずぶつかる問題である。では、聖書の靈感を信ずる福音主義者たちは、この「聖書の現象」といわれる箇所にとどのような態度をとるのであろうか。無誤性との関係で、5つに分けて考えてみよう。

#### (1) 「聖書の現象」を無視して無誤性を主張する立場

ウォーフィールドにその典型的な例を見出すことができる。彼は「われわれは、申し立てられた現象を聖書の教理と調和させるよう義務づけられていないし、もし無理強いの積義や人為的な積義ではなくては調和させられないのなら、不調和のままに残される方が良からう。」(『聖書の靈感と権威』邦訳1959年、242頁)という。

彼は、聖書の無誤性の教理を聖書自体の証言から導出する。そして、理論的には、この教理が「聖書の現象」に照らされて変更される潜在的な可能性を認める(238頁)。しかし、その場合、それらの聖書の箇所はただ調和が困難という程度ではなく、明白に靈感の教理と相容れない内容でなければならない、しかも、無謬性を証詞する証拠全体よりも量、重さ共にまさるものでなければならない、という(242-3頁)。そして、「大部分取るに足らないもの」、「単に外見上のもの」、「いく分でも真実に重要なものは驚くほど少ない」と断定し、「聖書の現象」といわれる箇所に具体的な解答を与えようとはしない(244-45頁)。

#### (2) すべての「聖書の現象」を調和可能と考える立場

このグループは、矛盾、対立していると指摘される聖書の箇所を聖書の無誤性と主張するに当って緊急かつ重要な課題である点では(1)の立場と異なる。この立場に立つ多くの人は、もし聖書の中にたとえ一つでも本当に誤りがあるなら、聖書を神によって靈感された権威ある書とみなすわけにはいかない、と考える。従って、この立場に立つ人々は、指摘されている「聖書の現象」の一つ一つに対して誠意をもって答えようとする。フリス・シェーファー、ハロルド・リンゼル、グリーソン・アーチャーなどをこの立場に立つ代表的な学者と見なすことができよう。

彼らの提供する解決の多くは健全なものであるが、時に極端に走る場合もある。たとえば、リンゼルは、ペテロが主イエスを否んだ回数を、福音書を調和しようとして3回づつ2度、結局、6回だったと考える(『聖書のための戦い』1976年、174-175頁)。

この立場の解決法を理解するため、二つ三つの例をアーチャーの論文から見てみよう。彼は、サムエル記、列王記と歴史誌との間に見られる数の違いには、原典が転写され、写本が作られる過程で生じたもので、原典では一致していた、と確信する(「聖書の原典における申し立てられた誤りと矛盾」『無誤性』1979年、60-61頁)。また、ステパノの説教の中に見られる難題に対しては次のように答える。アブラハムが父の死後カランを出た、という言及(使徒7:4)は、父テラの年令が135才以上の時にアブラハムが生まれた、と考えればよい。創11:26にアブラハムが最初に出てくるのは長男だからではなく、重要性において他の兄弟にまさっていたからである(73-74頁)。シケムの墓がアブラハムによって購入されたという言及

(7:16)は、創世記に記されていないが、もともと実際に起こったことであり、聖霊はステパノにそう示された。従って、創33:19は実際にはアブラハムが購入したものをヤコブが再購入した、という意味になる(74-75頁)。ユダ14に対しても現在の創世記には記されていないが文字通り神がエノクに啓示されたことばであった、と主張する(68-69頁)。

### (3) 「聖書の現象」より無誤性の内容を再吟味しようとする立場

ここでは3人の学者の見解を紹介しておこう。第一はエヴァレット・ハリソンである。彼によれば、聖書自体は無誤性の教理を明白に述べていない。それは、聖書を真に敬う御言葉の学徒たちによって、主イエスが旧約聖書に対して持つておられる態度から導出される演繹的論理に起因した教理に他ならない(『聖書の現象』『靈感と聖書』238頁)。

もし無誤性の事実が演繹的に引き出されたものであれば、無誤性の形態は帰納的方法によってチェックされねばならない。つまり、「聖書の現象の一つ一つを正しく解釈することによって、無誤性が実際には何を意味しているのかを明らかにする必要がある」(『聖書の無誤性の判断基準』『クリスチャニティ・ツデー』1958年、1月20日号、17頁)。

ハリソンにとって、無誤性の教理は聖書解釈の問題と不可分である。彼は「聖書の現象」に対する第二の立場のある説明は極端に陥っており、聖書の無誤性を弁護するのにふさわしくない、という。そして、(1)聖書が書かれた時代の文化的状況を考慮すること、(2)多様な描写は真理の統一性をさまたげるものではないこと、(3)そのテキストが言おうとする意図をくんで判断することの3つに配慮しながら「聖書の現象」を正しく解釈することを提唱する。それでもなお、解決不可能の場合は、さらに十分な資料が整うまで忍耐をもって待つべきである(『聖書の現象』250頁)。

第二に、ダニエル・フラーの提言を紹介しよう。彼もまた、無誤性の教理は「聖書の現象」によってチェックされるべきだ、と考える。「言語、十全靈感とは非啓示的な出来事において、神が最初の読者の思考の形態に順応されたことを含む」(『ベンジャミン・ビー・ウォーフィールドの信仰と歴史に対する見解』『福音主義神学会会報』1968年、第2号、80頁)。

フラーのこのような啓示理解はステパノの説教に見られる難題を解決する際明らかにされる。アブラハムが父テラの死後カランを出立した(使徒7:4)とのステパノ言明は、当時の人々の一般的な考えであって(フィロン『アブラハムの移住』177参照)、創世記に記されていないステパノに対する新しい啓示だ、と解釈する必要はない。確かにその時ステパノは聖霊に満たされていたが(7:55)だからといって、聖霊はステパノの聴衆が受け入れていたことで間違っていることの一つ一つをステパノを通して訂正しようとしたわけではない。もし、聖霊がそうされたら、ステパノと彼の説教を聞いていたサンヘドリンの議員達とのコミュニケーションは成り立たず、ステパノが真に語らねばならなかったことは伝わらなかったであろう(『福音主義と聖書の無誤性』発行日不明、19頁)。

次に、エドワード・カーネルの提案を紹介しよう。彼も「聖書の現象」のあるものが解決不能の場合、正統派の主張する無誤性の教理を破棄する必要があるのではなく、そこに含まれている概念を訂正すべきなのだ」と主張する。この点で、先のハリソン、フラーの考えの延長線上にあるといえよう。しかし、歴代誌の数がサムエル、列王記の数と合わないことをめぐって、カーネルが可能性として提案した見解は彼らよりもう一步進んでいる。

歴史的資料はその伝達過程において様々の脱落、変更、付加などが生じることはさげられない、というジェームス・オーアの考え(『啓示と靈感』1952年、165頁)をカーネルは踏襲する。ところで歴代誌の著者は彼の手もとにあった多くの歴史的資料を利用してイスラエル史を編纂した。その時使用された資料はもともとの資料と比べれば古いものは500年以上も経たものである故、その伝達過程において不完全なものとなっているはずである。聖霊が歴代誌の著者に靈感を与え、間違いなく書かせた、という場合、それら伝達された資料の中に混入した誤りの一つ一つを指摘し、直させたと考えなくてもよいのではないか、むしろ、聖霊が誤りなく書かせた、というのは不完全な資料を正確に写す、という意味ではないだろうか、と提案する(『正統派神学の弁護論』1959年、111頁)。ここでカーネルは、もし必要であれば無誤性の教理をそのように理解してもよいのではないかと、一つの可能性として提案したのであって、確信をもって主張したわけではない。

### (4) 「聖書の現象」より無誤性の教理を放棄する立場

このグループの代表者として、デューイー・ビーグルをあげることができよう。彼は「靈感の聖書的形成は、靈感の教えと事実に等しい重さを与えねばならない」と述べ(『聖書の靈感』1963年、14頁)、無誤性の教理の正しい理解に当り、「聖書の現象」という事実を考慮することは欠かせない、と主張する。

ビーグルによれば、その際、3つの選択の可能性しかない。

①聖書は無誤性を教えているが、実際には誤りがあるので、間違っている。②聖書が無誤性を説く以上、誤りはないはずである。従って、一切の誤りや矛盾と指摘される箇所は皮相的なものである。③聖書は無誤性を教えてはいない。それ故、靈感に関する聖書の見解を決定するに当って、「聖書の現象」は重要な資料として考慮されねばならない(60頁)。



ビーグルは、第一の見解は、神の啓示の1貫性が破られる、として退けている。第二の見解に対しては、確かに指摘される矛盾・対立の多くは皮相的なものではあるが、それでも、解決困難な箇所は少なくない、と考える。そこでビーグルは、聖書の無誤性の主張となるテキストを詳細に調べ、結局、第三の立場をとる。

ビーグルは、聖書の靈感を否定してはいない。ただ、無誤性の教理を聖書の見解として主張されねばならないものとは考えず、「聖書の現象」の事実から無誤性を放棄するのである。(『聖書・伝承・不可謬性』1973年、198—244頁)。

### (5) 無誤性の主張の背後に横たわる神学的前提と方法論を拒否して、無誤性を実質的に無視する立場

その代表者として、ベルクレーの後期の見解をあげることができよう。H・ベルコフによれば、ベルクレーには、①聖書の絶対的権威を主張する時期から、②聖書の贖罪の内容を強調する段階、そして③聖書の実存的目的(スコープ)に焦点をあてる段階、という発展がある(スプロール「無誤性の擁護—方法論的分析」『神の誤りない言葉』1974年、243—4頁)。

もっともベルクレーは、①から②への発展を否定しないが、②から③に移ったことは認めていない(ヘンリー・クラベンダム、「聖書に関して—ウォーフィールド対ベルクレー」『無誤性』1979年、486頁)。ここでは、②または③の段階におけるベルクレーの見解であることをあらかじめおことわりしておく。

ベルクレーによれば、いつの時代であっても教会の信仰告白は、聖書が神学的要素と人間的要素の両面を持っていることを否定してこなかったが、実際に人間的側面に目をとめるようになったのは、18世紀末より起こった歴史的批評的研究の結果である(『聖書』英語版、1975年、12頁)。ところが、この歴史的批評的聖書研究が、神的要素を否定し、人間的要素のみをえぐり出す、といった破壊的な傾向を呈するに及び、根本主義者たちは批評学を拒否し、再び、聖書の人間的要素を軽視するようになる。彼らは神的側面のみを強調し、聖書の権威を弁護しようとした結果、結局、聖書のドケティズム的理解に陥ってしまった(17頁)。聖書の人間的要素は、決して偶発的、付随的なものではなく、我々の全関心を集中させるべき重要なものである(19頁)。何故なら、神の啓示は時間と歴史を超えた出来事ではなく、まさに、その真只中で与えられたからである(28頁)。神は聖書記者を機械としてではなく、生ける器として用いられた(153頁)つまり、1定の場所、時間、状況の中に生きる者たちを通し、当時の思考方法、概念、習慣などを用いて神はご自身の啓示をもたらされた(185頁)。従って、「我々は、神のこぼを聞くためには書かれた時代の文化的脈絡や言語の意図を考慮せねばならない」(187頁)。

ベルクレーは、無誤性という用語を、①聖書記者がその時代に生きた器として用いられた事実を軽視させてしまう、②聖書の中に記されている証言的内容から切り離され、書かれたという形式的な部分だけが取り出されて論じられる危険がある、として拒否する(181—82頁)。そして、科学及び歴史の領域においても誤りがないと弁護する人々の真剣な動機を認めながらも、「最終的にはそれは聖書に対する敬意を育てるより、傷つけてしまうことになろう」と警告する(183頁)。

ジャック・ロジャースの見解もベルクレーの延長線上にある。彼は、聖書の権威を確立するに当って、2つの違った立場が福音主義者の間にあることを指摘する。その一つは、理性を信仰の上に置き、特殊から一般原則を導出しようとするアリストテレス的帰納法に基づく。他は、信仰を理性の上に置き、ある公理から一般原則を導出しようとするプラトンの演繹法に基づく(「聖書の権威の教会教理」『聖書の権威』1977年、18頁)。今日、無誤性を強力に主張している人々は、前者の方法論を採用する学者たちである。それはスコラ神学、プロテスタント＝スコラ主義、アレクサンダー、ホッジ、ウォーフィールドなど旧プリンストン学派の流れをくみ、聖書を聖書批評学から守ることを最大の使命としている(35—41頁)。

他方、1世紀の大部分の弁証家、オリゲネス、アウグスチヌス、ルター及びカルヴァンなどの宗教改革者、ウェストミンスター信仰告白の提唱者、英国のジェームス・オア、オランダのバフィンク、カイパー、ベルクレーなどは、後者の方法論を採用する。彼らによれば、神の救いに関する啓示は人間の限定された言語と思考という不完全な形態においてもたらされた。従って、聖書の権威はあらゆる領域において主張されるべきものではない。しかもそれは、人間理性の弁証によってではなく、聖霊の内的証明によって確立される(41—45頁)。

ロジャース自身は後者の立場をとる。そして、無誤性という用語は、聖書が明らかにする救いというスコープと、神は啓示上の手段として人間の言語と思考に順応された、という事実を認めての上であるなら使われてもよいと考える。しかし、この語は、詳細な点における正確性ということに目をとめさせてしまい、聖書が本来目的としている救いの内容から目をそらしてしまう危険性が大きい、と警告する(45—46頁)。

### 評価する前に

私は福音主義者間に見られる無誤性に対する相違を、以上のように5つにまとめてみた。この種の分類はある傾向性に基づいてなざるを得ず、不正確のそしりを免れえないが、それでも、福音派の現状を理解するには役立つと思う。

ところでこれら一つ一つを評価する前に、言及されているすべての学者は「聖書は神の靈感によって記された神のこゝばであり、権威がある」と信ずる点では一致していることを確認しておこう。ここでは、特徴的な主張点を浮きぼりにさせたため、非常な違いがあるように思われるかもしれないが、それは「靈感の性格はどのようなものか」、「聖書の権威はどのようなにして確認されるのか」という、聖書論全体の論議から言えば、比較的小さな領域における相違にすぎない。

もう一つ、この5つの違った立場にある人々は、どの人であれこれらの問題を不信仰の故に論じているのではなく、問題に正直に直面し、聖書の権威を守り、高めるために論争し合っているということを確認しておきたい。動機が結果を正当化することはない。しかし、この議論の出発点を絶えず確認することは、聖書論論争を建徳的に展開させるためには重要である。

### 第一の立場に対して

福音主義者の聖書観形成においてウォーフィールドが果たした役割はあまりにも大きい。「これらプリンストン学派の貢献の中で、ウォーフィールドによる最大のものが聖書の靈感に関する教理であることは明らかである。この大きなテーマに対し、彼は、単に旧プリンストン学派の中だけではなく、彼以前、彼以降のすべてのキリスト教学者の中で最も大きな功績を残した、といえよう」(ゲルストナー「聖書の無誤性に対するウォーフィールドの擁護」『神の誤りなきことば』1974年、115頁)。実際、今日の聖書論論議は、ウォーフィールドの立場をどう解釈し、あるいは、どう乗り越えるか、という形で展開されている、と言ってもよい程である。ウォーフィールドの貢献は、何とんでも靈感に関する聖書自体の証言から演繹的に聖書の権威を確立し、それを無誤性と結びつけたことにある。問題はあっても、権威と無誤性は切り離されるべきではない、と筆者も考える。

しかし、2つの点で、ウォーフィールドは後代に問題を残した。その一つは、たとえ潜在的であれ、無誤性の教理が否定される可能性を認めたことは、彼の主知主義的神学方法論を示すものである。はたしてこの方法論が教会の伝統的立場といえるのだろうか。第二に、ウォーフィールドは、「聖書の現象」や聖書の人間的要素という問題に具体的には答えようとしなかった、ということである(カーネル、前掲書、104-106頁)。今日の論争の中心点は、ウォーフィールドが演繹的に導出した無誤性の教理を、帰納法によって導出される聖書の人的要素とどうかみあわせるか、ということにある。

### 第二の立場に対して

この立場の最大の貢献は、矛盾・対立とみなされている箇所を簡単に誤りとみなされない基盤を提供したことにある。このようにして、今日まで主観的な批評学に歯止めをかけてきた。例えば、数字の違いをいつでも写本の伝達過程に帰することは賢明ではないにしても、実際、その可能性は大きいのである。確かに、聖書時代の思考様式や表現形態は現代のそれと違う場合も多いが、一方、時代と場所を越えた人類共通のそれを軽視するべきではない。

しかし、この立場には、2つの点で注意深さが必要である。一つは無誤性を前提とした現代の合理的感覚によって「聖書の現象」にゆきすぎた説明をしない方が良く、ということである。たとえ、それが聖書に敬意を払い、弁護する目的であったとしても、逆に多くの人々を無誤性の教理から遠ざける作用を果すことになろう。

第二は、無誤性に立つ聖書観と自分たちの聖書解釈とを同一視する危険性である(ピノック「福音主義者間における無誤性論争」『フラーにおける聖書の権威』1976年、13頁)。この立場から提案される矛盾解決の努力は、一つの可能性にすぎない。無誤性の立場に立ちつつも他の聖書解釈の可能性があると認めることはきわめて重要である。

### 第三の立場に対して

この立場では、神の啓示はこうあらねばならない、という議論から進んで、神が実際に啓示されたありのままの姿を真剣に考慮しようとしている点の評価したい。神は項目別に命題の形でご自身の啓示を与えられたのではない。特定の状況の中にある特定の人々に特定の人物を通して示された。従って、無誤性は人間が持つ普通の限界性および、その時代がもたらす文化的制約を充分考慮に入れねばならない。この点、ハリソンの主張は説得力を持っている。

この立場に対し、2つのことにふれておこう。まず、神の啓示が人間的制限を受けているという事実を認めることと、啓示的内容が歴史あるいは科学のような領域においては誤っているかもしれないという可能性を認めることは、全く別のことである。私自身は、前者を認めても後者を認めるべきでないと考えている。何故なら、たとえそれがどのような領域であれ、誤りを認めることは聖書の権威を否定することに通ずるからである。

ダニエル・フラーの次の言葉は前者を主張しているのであって、後者ではないと思う。

「もし啓示的真理のコミュニケーションをもたらすために用いられている聖書の陳述のあることがらを、科学および歴史と常に調和しようと試みるなら、それは聖書を誤って解釈していることになる。なぜなら、それは非啓示的であり、聖書記者の意図の範囲外のことで、それに対して聖書の無誤性の問題を直面させることはふさわしくない」（『聖書的無誤性の性格』『アメリカ科学連盟会報』1972年6月、50頁）。

第二に、カーネルの提案は、私には受け入れられない。もし無誤性を、誤った資料を間違いなく使用したという意味に解するなら、資料が使われた箇所を信頼することはできなくなる。聖書の大半は資料が用いられて記されたので、結局の所、我々は聖書の大部分に誤りを認めざるをえない結果となる。

#### 第四の立場に対して

私自身は、聖書の中に誤りを承認してしまうビーグルの立場には賛成できない。確かに、解決困難な「聖書の現象」は存在する。しかし、調和が困難であるということと、証明された誤りとは区別されねばならない。ビーグルが指摘する「聖書の現象」の多くは、人間が持つ制限性という原理を適用するなら誤りとみなさないですむものである。ある判断基準に従って、誤りがあると断定することには、細心の注意深さが必要である。

無誤性の教理から「聖書の現象」を無視すべきではないが、逆に「聖書の現象」から無誤性を否定する誤りを犯してはならない。もっとも、ビーグルは聖書自体の証言が無誤性を主張していないのだと言うであろうが、問題は、証言の解釈そのものが、既に「聖書の現象」からなされている、ということにある。

#### 第五の立場に対して

ベルクワワーが、聖書の人間的要素を十分に認め、聖書の内容とスコープとの関連で聖書の権威を確立し、その根拠を知的弁証ではなく、聖霊の内的証明に求めた点は、大いに評価されてよい。確かに、福音派の無誤性理解は聖書のメッセージとスコープから離れ、形式だけが1人歩きしていた観がないわけではない。

しかし、この立場に対しては、2つのことにふれておきたい。まず、ベルクワワーの場合、人間性を強調しすぎるくらいがあるかもしれない（クラベンダム、前掲書、421－423頁）。第二に、聖書の権威は主観的要素を抜きにして論じることはできないとしても、客観的真理性を無視するべきではないだろう（プレウス「無誤性の擁護－方法論的分析」『神の誤りない言葉』1974年、244－245頁）。

最後に、ロジャースによるキリスト教学者を2つに分けて論ずる論じ方は、その傾向性を大雑把につかんでいるとはいえ、やはり、それ程正確ではないように思われる。無誤性の主張者も、自分たちと意見が合う所をとりあげて、教会史を自分の見方にすることができる（ロバート・プレウス「教会によって保持されてきた聖書観」『無誤性』1979年、357－382頁）。しかし、その反対も可能なのである。この種の論争においては自分たちとの同意点を取りあげるだけでなく、相違点を論破することが肝要なのであるが、今のところ、それはどちらのグループも成功しているようには思われない。

## 無誤性とその代用語

これまで、聖書に誤りがないとはどういう意味かを論じ(9-10月号)、無誤性と「聖書の現象」の関係を現代福音主義者たちがどう考えているのか(11-12月号)を紹介し、検討してきた。

### 聖書と科学

ところで、聖書の無誤性を主張するに当って、避けることのできないもう一つの問題がある。聖書と諸科学との調和、という課題である。例えば、創世記1章の創造記事と現代物理学、あるいは生物学が提供する宇宙および人間の起源に関する理論との相違、創世記2-11章にある原初の歴史描写と現代歴史学が描く人類古代史像とのギャップ、古代中近東の歴史や考古学が構築する古代イスラエル史と聖書が報ずるイスラエル史との不一致、といった問題である。これらの問題は一つ一つ非常に重要で正確に取り扱われねばならない。これは筆者の能力をはるかに超えており、残念ではあるが、本論文では割愛せざるをえない。

以上のような問題に対し、我々は十分な解答を持たないかもしれない。にもかかわらず、我々は「神が御旨を示されるに当って用いられた啓示様式を十分に考慮して聖書を正しく解釈するなら、聖書と真実な出来事との間にはいかなる矛盾、対立も存在しない」と告白する。聖書自体が証言する霊感の教理の故にこう告白する立場こそ、聖書信仰にほかならないのである。

### 無誤性をさける理由

さて、福音派のある人々は、我々と基本的に同じ聖書観を持ちながら、無誤性(inerrancy)という用語の使用をためらう。しかも、この傾向は増大しているように思われる。その理由として以下のようなことがあげられよう。

①霊感の性格に対し、無誤性という用語を使う場合、それ程多くの但し書き(10月号参照)をつけねばならないとしたら、この用語はもはや実体の無いものであり、論議を不正直なものにしてしまう(クラーク・ピノック「霊感と権威—戦闘停止への提議」『もう一方の側』1976年5-6月号、4頁)。

②この用語自体は、聖書の証言から直接導出されるものではない(デービッド・ハバード「現今の緊張—抜け出す道はあるのか」『聖書の権威』1977年、172-175頁)。

③この用語は、聖書全体の目的や意図から読者の目をそらさせ、詳細な点における記述の正確性という事項に心を奪わせてしまう(クラーク・ピノック「福音主義者間の無誤性論争」『フラーにおける聖書の権威』1976年、12頁)。

④教会の信仰告白は、この無誤性の教理をいつでも原典と結びつけてきたので、現在、我々が手にする翻訳聖書の有効性と価値を弱めてしまう(クラーク・ピノック「現代神学における3つの聖書観」『聖書の権威』1977年、63頁)。

⑤この語は、素朴な合理的聖書解釈と結びつき、現代の聖書学を否定する態度と結びついている(デービッド・ハバード前掲書、175-176頁)。

⑥無誤性という用語は、歴史的記録や神学的・論理的教えには有効であるが、希望、喜び、怒りなどの感情を訴える詩篇、人生の格言集である箴言、劇文学の形式で描写されているヨブ記などには適用しにくい(J・ラムゼー・マイクルズ「無誤性か言語霊感か? 福音主義のジレンマ」『無誤性と常識』1980年、58-59頁)。

⑦この語は福音主義者を分断する論争の精神と結びつき、ある人々の戦闘のスローガン、あるいはカギのことばとして使われている(クラーク・ピノック「現代神学における3つの聖書観」前掲書、68頁)。

### 無誤性の代用語

以上のような理由から「無誤性」という用語をさけようとする人々は、霊感の性格を規定するにふさわしい他の言葉を探す努力をする。その中のいくつかを紹介してみよう。

#### ①言語霊感(verbal inspiration)

J・R・マイクルズは無誤性という用語は、聖書の記述における正確性を要求し、また、聖書以外の何らかの判断基準によって、誤りがあるとか、無いとかがテストされることを示唆するとして、かつて根本主義者たちが標語としていた「言語霊感」の方が良い、と主張する(前掲書、67-68頁)。

②信頼できる(trustworthy)、確実である(reliability)、真理である(truthfulness)。

バークレー・マイケルセンは、無誤性という用語を、聖書が何でないかを明らかにする否定的な表現だとして退け、むしろ、聖書自体が明らかにする権威構造を模索している(『聖書自体の権威に対するアプローチ』『聖書の権威』1977年、84-87頁)。今日、聖書の権威を強調するために積極的な表現として使われているのは、「信頼できる」、「確実である」、「真理である」である(バルクロー、前掲書、244-266頁)。

③欺かない(indeceivability)

この用語が靈感の性格を規定する言葉として正式に使われた例があるかどうか筆者は知らない。しかし、パウル・D・ファインバークによれば、ブリッグス、バルクロー、ロジャース、ハバード、プロッシャーらの靈感に対する見解はこの語によって表現される、という(前掲書、88頁)。

④不可謬性(infallibility)

ある福音主義者たちは無誤性(inerrancy)と不可謬性(infallibility)を区別し、前者を避け、後者を好む傾向にある(例えば、デービッド・ハバード、前掲書、178-179頁)。

これまで福音主義者が無誤性という用語をさげようとする理由について考え、その代用語として提案されている言葉を見てきた。では、「聖書は誤りなき神のことばである」と信じる我々JPC会員は、それにどう答えるべきか。ここでは問題を逆にし、まず、代用語の一つ一つにコメントを加え、その後、次号で無誤性の使用を拒否する理由に対して言及したい。

## 代用語に対して

無誤性という用語は、聖書自体から直接導出される、というより、ある神学的方法論に基づき、神学的判断と意図によってもたらされた表現である。しかも、その定義は使われる人によって相当なニュアンスの違いがあり、また無誤性論争が展開される過程においてこの語の占める意味や重味は変化してきた。従って、無誤性という用語の使用を躊躇する人々、あるいは代用語を求める人々に対し、それだけで聖書信仰から離れた、と断定すべきではない。もし聖書が靈感された全き権威ある神のことばである、という事実を表現するのによりふさわしい用語が他にあれば、その用語を使っていけない理由は無いはずである。

### ①言語靈感

ある人々は、聖書は神の靈感によって記されたというだけで充分ではないかと考える。もしホッチやウォーフィールドの時代であるなら、「靈感=絶対的権威」という図式が成り立っていた。しかし、今日の神学的状況は異なる。福音主義者以外の人々も聖書が靈感された書物であることを告白している現状において、靈感の性格一つつまり聖書の絶対的権威を規定する用語がどうしても必要である。

ところで、マイクルズの主張する言語靈感という用語は、既に思想靈感に対立する語として定着しているように思われる。即ち、部分靈感に対する十全靈感、機械靈感に対する有機靈感という用法の中で言語靈感は思想靈感に対峙する語として用いられてきた。従って、今日論争されている問題点を克服した適確な表現にはなりえないであろう。

### ②信頼できる、確実である、真理である、

これらの用語は、聖書の本性を明らかにするに当って、無誤性よりもはるかに聖書的な表現である(詩119:43、86、138、142、151、160、170、ヨハネ17:17、Iテモ1:15、IIテモ2:11、15、テト1:9等)。さらに、無誤性という用語がどうしても書かれた形式に目を留めさせてしまうのに比べ、これらの用語は聖書のメッセージに耳を傾けさせる点ですぐれている、とさえ言えよう。筆者自身も、聖書の靈感の性格を規定する用語としてそれを喜んで使用したいと思う。しかし、もしこれらの用語が無誤性を否定する意図で使われるとしたら、その使用に強く反対する。何故なら「誤りが無い」という表現は、聖書の信頼性、確実性、真理性を強力に補完するための否定的な言いまわしにほかならず、それなくしては積極的な内容は確立し得ないからである。

アメリカのキリスト改革派教会の研究委員会レポートも信頼できること(trustworthiness)を無謬性(infallibility)の同義語として推奨する。「なぜなら、それは、無謬性の歴史的意味として発見された3つの概念を取り込んでいるばかりでなく、否定的な言い方によって力を込めて強調された積極的な真理を適切にきわ立たせており、それと同時に、聖書に対して払うべき態度を示唆しているからである」(『聖書の信条の光に照らした無謬性と靈感』邦訳1979年、69頁)。

今日の聖書論論争の文脈の中で、これら積極的な表現を選ぶ時に注意すべき点は、これらの用語と無誤性とを対立的

に考えないことである。両者とも、結局は同じことを言っているのである(J・I・パッカー『聖書のための戦いを超えて』1980年、54-55頁)。もっとも、日本語の「信頼できる」とか「確実である」という表現は、人間の語る言葉や書物にも使われるので、靈感に由来する聖書の特殊な啓示的権威を主張するには弱すぎるかもしれない。また、「真理である」という用語は前2者より靈感の性格を表わすためによりふさわしい語であるとしても、この語が実際内容あるものとして理解されるには「誤りがない」という表現と同じだけ但し書きを必要とする、と言わねばならない。

### ③ 欺かない

この語の主張者は誤りとは聖書的にどうということなのか、という研究から出発する。ベルクナーによれば、誤りは偽り、あるいは欺瞞(ぎまん)と関係がある(前掲書、184-194頁)。ハバードによれば「誤りとは神学的に言えば神の意志とその真理の知識から我々を迷い込ませること」にほかならない(前掲書、168頁)。その結果、聖書には誤りが無いとは、聖書は欺くことがないとの意味である、とみなされる。

その聖書の意味より、無誤性を「神の啓示的意図にそって神が語ろうとする霊的真理に導くこと」(ハバード)と解するなら、それはそれで良い。確かに聖書は我々を欺かない。しかし、聖書について誤りが無いという時、普通のクリスチャンにとってはもっとごく平凡な意味であって、誰も聖書の誤りという語の使用例からハバードの誤り=欺きとの解釈が正当なものかどうかは、今は問わない一解釈することなど期待していないであろう。一方、欺くという日本語は、何らかの悪意を前提としているように思われる。従って、聖書に対してだけでなく、人間の言葉に対してもこの語は使われうるのである。それ故、聖書の啓示的権威を主張する用語としてふさわしいとは言えない。

### ④ 不可謬性

不可謬制覇しばしば無誤性と区別して使われる。その場合、2通りの区別の仕方がある。一つは、無誤性を「聖書記事の一つ一つを厳密に調べても誤りを見出しえない」の意とし、不可謬性を「聖書は偽ることのできない神によって記された以上誤るはずがない」の意であると理解する。ゲルハルト・マイヤーが「聖書の『無誤性』(infallibility)を、われわれは神によって与えられ、成就されるという意味に理解するのであって、人間論的な無誤性、つまり、人間的にすべての説明のつく無誤性、という意味に解するのではない」と語る時、この立場に立っていると見えよう(『歴史的=批評的研究方法の終焉』邦訳、1978年、127頁)。

他は、無誤性を「歴史や科学などを含めた全領域にわたって誤りがない」ということ、不可謬性を「信仰と生活、あるいは、啓示的領域においてのみ誤りがない」ということと区別する仕方である。S・T・デービスは「聖書はそれがいかなるトピックであれ、偽りや誤りに導かない場合に限り無誤である。それが信仰と生活という事項において偽りと誤りに導かない限り不可謬である。以上のような意味において、私個人にとっては、聖書の不可謬であっても無誤ではありえない」と述べている(『聖書に関する論争』1977年、13頁)。

ラ・ソールの次の発言も同様な見解を示している。「無誤性の反対は誤りがある、と主張することではない。信仰と生活に関わる事柄において聖書は全く不可謬である」(『緊張下における生活』『フラーにおける聖書の権威』1976年、23頁)。

筆者は、第二の区別における不可謬性論者は、結局のところ部分靈感を主張することになりかねず正典の中に正典を求め立場に転ずる恐れがあると考え(ここで、デービスはともかく、ラ・ソールがこの立場に陥っていると筆者が考えているわけではないが)。従って、それを承認できない。

他方、もし、第一のような区別があるなら、聖書の権威確立の用語として不可謬性を使用した方が良いことは明らかである。無誤性の強力な弁護者たちであっても、この点では異論があるまい。

問題は、この種の区別が本当にあるのか、ということである。神学史上においては、これら両語はほとんど同義に使われており、交換可能なことばであったというのは確かであろう(H・リンゼン『聖書のための戦い』1976年、27)。語源的には、不可謬性のラテン語infallibilisは「欺かない」あるいは「欺かれない」の意味であり、他方、無誤性のそれinerrantiaは、事実「道徳、霊的なことがらなどすべての種類の誤りから免れている」の意味である(J・I・パッカー、前掲書、51頁)。

この語源的意味からいえば、第一のような区別の仕方は可能である。また、不可謬性を「欺かない」という意味に解する立場を支持する根拠にもなる。キリスト改革派教会のレポートは教会史上における無謬性の使用例を探索して、無謬性(本論文の不可謬性と同じ語)は「欺かない、誤らない、失敗しない。」の3つの概念が含まれているので、単に「誤らない」を意味する無誤性より広い、と報告している(前掲書、69頁)。シカゴ声明では、不可謬性は「誤って導いたり、導かれたりすることがない性質」、無誤性は、「あらゆる虚偽や誤ちを免れている性質」と解し(前掲書、10頁)「不可謬性と無誤性は区別しても良いであろうが分離することはできない」と主張する(6頁)。

以上のことから、無誤性と不可謬性の区別は未だ確立していない、と言わねばならない。従って、これらの語を使って論議する場合はそれぞれどのような意味で使用しているのかを明らかにする責任がある。

「聖書は誤りなき神のことばである」との告白は、JPCの存立基盤である。この「誤りなき」の英訳はinfallibleである。23年前、JPCがスタートした時、この言葉はどのような意味で使われたのであろうか。本誌編集長の村瀬氏にお尋ねしたところ、当時はこの種の議論がにつまっておらず、inerrancyとほとんど区別されていなかったのではないかと、というお答えであった。今まではさておき、今後、我々は「誤りなき」(inerrancy)という用語をどのような意味で使うのが良いのであろうか。これこそJPCが責任をもって明らかにすべき将来の課題である。

筆者自身は、アメリカのキリスト改革派教会の研究委員会レポートによる不可謬性の解釈が現時点では最も良いのではないかと考えている。即ち、不可謬性は無誤性を包含するという見解である。何故なら、不可謬性が内実のあるものとなるには、無誤性は不可欠であるからである。

いずれにしろ、この種の問題についてJPC内部で学習し合うことが必要であろう。どのような結論に達するかということも大切であるが、そのプロセスにおいて相互理解と信頼を確立することが何にもまさって求められていると思う。

## 原典を持ち出す意義

はじめに、JPC双書4巻目『主よ、お語りください』執筆のため、本論文の掲載を数ヶ月中断せざるを得なかったことにお許しを願いたい。この間、実に多くの方々から励まし、期待の声、感想などをお寄せいただいた。日本の福音派にとっても、この問題は避けて通ることができないのだ、と改めて感じさせられた。もし、主がお許しくださるなら、今後数回にわたり「無誤性をめぐって展開されている聖書論争」を引き続き紹介したいと思う。お祈りと御教導のほど、切に願う次第である。

しばらく間があいてしまったので、まず、これ迄述べてきたことを要約しておこう。

本誌224号(1981年9月-10月合併号)では、「聖書に誤りがない、とはどういう意味なのか」を問うた。まず、「誤りがない」という表現の意味するところを探った。次に、現代の福音主義者たちがほぼ共通して、誤りをみなすべきではないと考えている表現形式や解釈原理を紹介した。225号(11月号)と226号(12月号)では、「聖書の現象が無誤性論争とどのように関わっているか」を論じた。まず、聖書の現象とは何かを具体的事例をあげ示した。次に、そのような問題に対し、現代福音主義者間に見られる異なった5つの立場を紹介し、それら一つ一つに対し、個人的な評価を試みた。

227号(1982年1月号)では、「無誤性という用語を使うべきか」という問題にふれた。そこでは、まず、ある福音主義者たちが無誤性という用語を使うのをためらう理由を紹介した。そして、無誤性の代わりに提案されている様々の表現を紹介、検討した。最後に、もし無誤性という用語を使用するなら、どのような意味で使ったらよいか、を提案した。

ここで、本論文執筆の意図を改めて確認しておきたい。筆者は、本論文において、自分の個人的意見を述べ、JPC会員の皆様に納得してもらおうと思っているわけではない。無論、どれ程客観的であろうとしても、もの種の論文においては、執筆者の見解や立場が出てくることは避けられない。しかし、本論文の最終目標は、あくまでも福音派諸教会における聖書観のコンセンサス作りにあることを覚えていただきたい。

従って、①問題の本質を正確に把握できるよう資料を提供すること、②その問題に対する福音主義者の異なった見解を公平に紹介すること、③福音派のコンセンサス作り役に役立つ案を提出すること、に心がけた。筆者の無能さ故、本来の目的がどこまで達せられているかはなはだ心許せないが、熱意だけは汲み取っていただけたと思う。聖書の無誤性、という微妙な問題に対し、本論文が卒直な対話の糸口にでもなれば、と切に願っている。

さて、本号では、聖書の原典に関する問題をとりあげよう。このことは、無誤性の論争において避けて通れない。というのは、聖書は誤りがない、と我々が告白するとき、それは常に、原典においてであるから。実際、福音的な教会、各団体あるいは各教派の信仰告白のほとんどは、聖書が「原典において誤りがない」と告白している。ところが、現代の福音主義者のある人々は、無誤性の論争において、この原典を持ち出すことに反対する。

この問題に対し我々はどう考えるべきだろうか。

### 原典は存在しない

エルネスト・サンディーンは、「聖書の原典なるものは存在しないのであるから、無誤性の問題において原典を持ち出すことは無意味である」と主張する(『根本主義の根』1970年、128頁)。

現時点では、聖書の原典が存在しないことは確かである。では、原典を持ち出すことは全く無意味なことだろうか。

まず、原典の不在は、原テキスト(著者が記したと思われる本文)の不存在を意味しない。本文批評学の努力により、我々は、原テキストとほとんど変わらないテキストを今日手にしている。従って、原典において誤りがない、との告白は実質的内容が伴わない主張である、ということではない。

むしろ、ここで我々が注意すべきことは「無誤性の弁証のために原典を持ち出してはならない」ということである。例えば、列王記と歴代誌の間に数の違いがある場合「現在は写本しかないからこの種の現象が起こるのであって、もし原典が出てくれば、必ず一致しているはずである」といった類の議論をしないことである。これでは、一方で本文批評学の成果に立って原典を持ち出し、他方で自分に都合が悪くなると本文批評学を否定する、といった誤りを犯すことになる。その種の



態度は避けねばならない。本文批評学に立ちつつ、それにより慎重な態度をとる、という態度こそ我々の立場である。

本文批評学は決して絶対ではない。特に数の伝達などにおいては誤りが入りやすい。従って、列王記と歴代誌の間には、原典において数の違いはなかったのかもしれない。現代の本文批評学に立つのみであるならこの可能性を考える余地はない。しかし我々聖書信仰者が原典における無誤性を主張するとき、この可能性をも考慮しうる幅広い立場を確保しているわけである。

### 原典を特別視することは聖書的か

ピノックは「聖書では、原典と写本あるいは翻訳との間に区別を認めていない」と主張し、無誤性を原典に限定することはたして聖書的であろうか、と問う（『現代神学における聖書に関する3つの見解』1977年、63頁）。原典を写本あるいは翻訳から区別し、特別な位置に置く、という思考が聖書自体の中から見られないことは確かである。例えば聖書の靈感を教えるテキスト、テモテ第二の手紙3章16節では、原典が持ち出されているわけではない。むしろ、文脈を尊重して素直に読めば、パウロの念頭にあった聖書はテモテが幼い時から親しみ教わった聖書で、恐らくはギリシャ語旧約聖書であろう。

新約聖書の著者たちが旧約聖書を引用する場合、多くのはギリシャ語訳からであった、というのもまた事実である。彼らがヘブル語原典とギリシャ語翻訳とを区別し、前者にのみ神のことばとしての権威を認めていた、などということは考えられない。

エズラ記7章にはエズラがネヘミヤと共に宗教改革を行った記事がある。その時エズラが朗読した律法の書は、「あなたの手にあるあなたの神の律法」と言われている（エズラ7:14）。ここで、エズラが手にしていた律法の書がモーセ直筆の原典である、などと主張する学者はいない。無論写本であろう。しかも、イスラエルの民はバビロン捕囚を通じて、アラム語を日常言語にしていたと思われるので、エズラはアラム語に翻訳しつつ律法を解き明かしたに違いない（ネヘ8:8）。

以上のような例を挙げるまでもなく、我々は、聖書が原典を写本や翻訳と区別し、特別視するようなことはなかった、という事実を認めるにやぶさかではない。「聖書記者たちが現に誤りを含んだ写本こそ靈感されている、とみなしていた」とのビーグルの主張は言い過ぎであるにしても、旧新約聖書を通じて、原典だけが特別な位置に置かれることはなかった、との彼の発言は正しい（『聖書・伝承・不可謬性』1973年、154－55、164－66頁参照）。

現代の我々にとってもまた、写本から区別された原典（正確には原テキスト）など、実際には存在しない。そして翻訳聖書が神の権威あるみことばとして働くという事実を信じなければ、ほとんどのクリスチャンは神のみことばを持たないことになる。そんなわけはない。従って、優越性や有用（効）性という観点ら、原典を特別視することは避けねばならない。むしろ、最終的権威の所在という視点から、原典を持ち出すべきであろう。

聖書に立つ教会が、その告白において聖書の原典を持ち出したもとの理由は、カトリック教会がラテン語 Vulgata 訳を権威ある神のことばとみなしていたからである。さらにまた、一部のプロテスタントのグループが母音をも含めたヘブル語旧約聖書に権威を置こうとするのに対抗したのである。この辺の事情を考慮するなら我々もまた、神のことばの権威の最終的所在を訴えるとき、原典を持ち出さざるを得ない。写本の発見は今世紀になってもなお続いているし、聖書の翻訳事業は、近年留まるどころを知らない。しかも、現実には手にする写本には誤写があり、翻訳に誤訳はつきものである。従って、いかなる写本にも、いかなる翻訳にも、神のみことばの最終的権威を訴えることはできない。ここに議論上、原典が要請されるわけである。

この種の問題意識は教会史上生じたもので、聖書記者たちにはなかった。その意味では、信仰告白に原典が持ち出されるのは「聖書的」というより「神学的」と言えよう。

### 原典とは何か

無誤性の主張において、原典を持ち出すことを躊躇させるもう一つの理由は、近代の聖書学が、聖書の各書物の成立過程にメスを入れたことと深い関係がある。今日、どのような立場に立つ福音主義的な聖書学者であれ、聖書が今日の形態に至る迄に複雑な経過をたどったことを認める。

例えば、創世記は何らかの伝承を基にして記されたであろうし、律法も、モーセ以降の時代に、部分的であれ、修正・附加などが起こったであろう。歴史書の多くは、記された文章を資料としつつ、思索され、解釈され、選択されてできあがったことであろう。詩篇のあるものは、詩人の口から溢れ出た言葉がメモされ、それが多くの人々に唱えられるうちに、形が整えられ、公同の礼拝で歌われるようになったのかもしれない。

以上のような聖書各書の成立過程を考慮するとき、原典とはそもそもの段階のものをさすのか、といった問題が起こるわけである。

もし靈感という神の働きが聖書の著者個人に深く関わったものとするなら、この種の問いに有効に答えることはできない。むしろ、聖書記者個人ではなく、最初の著者に始まり、その書が最終的に編さんされ、正典の中に組み込まれるまでの全過程に対し、神の靈感という働きを認めるとき解決する。即ち、原典とは、正典結集時において確認された本文(即ち、現在手にしている聖書)をさすのであって、との途中の段階におけるテキストではない。

聖書学は、ある書の成立事情を明らかにするであろう。そのような学的作業と、原典における無誤性を告白することとは、本来、別の次元に属する問題であって、一方が他方を否定することは原理的にはありえない(この問題は最大の問題であり、次号にて詳しく扱うつもりある)。

以上のような論述で、我々が「聖書は原典において誤りがない」と告白する意味と意図が明らかにされた、と思う。原典における無誤性の告白は、結局のところ、実証的、経験的レベルの問題ではなく、聖書的聖書観に立脚したアприオリなものである。原典を持ち出すこと自体が、実証的立場で聖書論を論ずることを放棄した、との告白である。それは実証主義者にとっては意味のないことかもしれないが、聖書的聖書観を構築しようとする者にとっては不可欠の要請なのである。

## 無誤性の根幹に関わる諸問題

最近の聖書論論議の中で、福音主義者のある人々は、新しい問題意識をもって聖書の無誤性論争に加わっている。その代表的な学者は、ジャック・ロジャースとベルクワワーである。彼らの主張については、既に本誌226号において簡単にふれたが、その問題意識は非常に重要で、今後ますます福音派の聖書観に大きな影響を与えていくと思う。それ故、ここでもう少し詳しく取り扱っておきたいと思う。

### ロジャースの主張

リンゼルによれば、聖書の無謬性及び無誤性(彼にとってはこの両語は同義語である)の教理は、教会が始まって以来1,800年間、絶えず主張されてきた真理である。それに対する疑いは、聖書批評学が起こって以来の、この200年間に見られる現象にすぎない(リンゼル『聖書のための戦い』1976年、41-71頁)。ところが、ロジャースによれば少々異なる。確かに聖書の靈感と権威は教会史の始めから主張されてきた。しかし、無誤性の教理という点になるとそうではない。その主張は、むしろ、宗教改革後のプロテスタント・スコラ主義に起源を有す。

ではまず、ロジャースの論議を紹介しよう(以下、ロジャース「聖書の権威の教会教理」『聖書の権威』1977年、15-46頁より)。

ルターの後継者メランヒトン、カルヴァンの後継者ベザは、カトリック教会と神学に対抗するため、宗教改革者たちの神学をアリストテレス的思考と論理によって体系化した。その際、法皇や教会の無謬性に対して、聖書の無謬性を主張する必要に迫られた。

メランヒトンの著作は、ヨハネ・ゲルハルト(1582年-1637年)に引き継がれる。彼において聖書に関する教理は、信仰告白の一箇条ではなく、信仰告白を導出する基盤、と見なされるようになる。

一方ベザの考えは、トレティーニ(1623-87年)に引き継がれる。彼において、聖書の権威という課題が神学の最も重要なテーマとなる。(1)聖書はそれ自身で信頼できる神的なものであろうか、(2)それがそのようなものであるとどのようにして認識されるのか、このような2つの問いに対し、トレティーニは、「聖書はすべてのことにおいて誤りが無い」と答えることによって聖書の権威を確立しようとする。ここに至って、聖書が神のことばであるためには、聖書中に見られる矛盾、対立などは調和させられる必要がある、と考えられるようになる。理性による合理的証明が信仰に先行せねばならなくなったわけである。

このトレティーニの聖書論をさらに発展展開するのが、アーチボルト・アレクサンダー、チャールズ・ホッジ、ベンジャミン・ウォーフィールドら、旧プリンストンの神学者である。彼らの神学は、トーマス・リード(1710年-96年)に始まるスコットランドの常識哲学に強く影響されていた。その哲学は、(1)人間の感覚的経験は信頼しうる確かなもので、すべての理性活動の基本になる、(2)その経験は全人類に普遍的で共通している、といった主張をその内容としている。彼らは、その哲学を聖書中にもあてはめ、聖書中に見られるすべての表現は、もしそれが歴史的領域であれ、科学的領域であれ、正確でありうる、否、聖書のすべての文章は神の靈感の故に全く真実かつ正確であるはずだ、と主張した。

聖書の無誤性を強力に主張する現代の福音主義者は、この旧プリンストン学派の影響を強く受けた人々に他ならない。教会がその全歴史を通じて、「聖書は神のことばである」と叫び続けてきたことは確かである。しかしそれは、聖書には矛盾、対立というようなものはなく、歴史的にも、科学的にも誤りが無い、といった、理性を信仰の前に置くアリストテレス的理解ではなかった。むしろ、聖書が神のことばであるとの確信は、聖霊のあかしによって与えられるもので、信仰を理性の前に置くプラトンの理解こそ、教会の正統的神学の流れである。初代教会の弁証家、オリゲネスやアウグスチヌス、ルターやカルヴァンは、皆この立場であった。この伝統的、正統的立場は、ウェストミンスター信仰告白の作成者に引き継がれ、イギリスのジェームス・オア、オランダのアブラハム・カイパー、ヘルマン・バビュック、そしてベルクワワーらによって継承されている。

以上がロジャースの主な主張点である。そして、無論、ロジャース自身は、自らをベルクワワーの流れに置く。

## ロジャースに対する評価

ロジャースの論議には多くの傾聴すべき点がある。特に、我々が聖書の無謬性を主張するとき、その背景にはどのような潜在意識、哲学、論理が横たわっているかが、よく指摘されている。聖書信仰者はこれまで常に、論敵に対し、無前提で無色透明の神学はありえない、と主張してきた。同じことは自らの立場についても言えるわけである。

と同時に、ロジャースの論議は、きわめてラフなものであることも指摘しておきたい。プロテスタント・スコラ主義の神学以降、神学方法論にある種の変化がプロテスタント神学に起こってきたことは事実である。といっても、それは宗教改革以前の伝統的正統派神学に比べると、ロジャースが考える程異質のものであったようには思えない。さらにまた、初代教会の弁証家、オリゲネス、アウグスチヌス、ルターやカルヴァンは、本当にベルクーワーとその流れをくむ人々のような神学方法論や意識を持っていたかは疑わしい。リンゼルが教会史を無誤性の証人にしたるべく極端に走りすぎたように、ロジャースもまた、逆の極端に陥っているように、筆者には思えてならない。

既に、「聖書の現象」に対して、現代の福音主義者間に、少なくとも5つの異なった立場があることを指摘した(本誌226号)。また、無誤性という用語をめぐる使用する人々によって微妙にニュアンスの違いがあることを確認した(227号)。従って、ロジャースのように、ウォーフィールドか、ベルクーワーか、と二者択一的に迫られても困るのである。

聖書に対して微妙な違いがあることは単に現代の福音主義者について言えるだけでなく、全教会史の神学者についてもあてはまる。まあ、あまり細かなことは問題にせず、「ロジャースの論議は聖書論を構築する方法論の傾向性を大雑把に把握するための便宜的なもの」位に理解しておけば良いであろう。

## ガーストナーの反論

ジョン・ガーストナーは、ロジャースの見解に反対して、「聖書靈感に関する教会の教理」という論文を著した(1979年、21-58頁)。彼は、ある現象が見られても、それは誤りとみなすべきではない、という原理をあらかじめ立てる。そしてその原理を巧みに使って、アウグスチヌスであれ、ルターであれ、カルヴァンであれ、教会史は皆、無誤性の主張者であった、と論証する。

その現象とは、(1)聖書に現象学的記述が見られること、(2)神が聖書を記述するに当って人間に適応されたこと、(3)神学者が聖書中のあることがらを特に強調すること、(4)神学者が聖書のあることに対し、批判的態度をとること、(5)聖書記述において人間が用いられたということ、の5つである。ガーストナーは自らの論議を展開した後、「ロジャースや彼と立場を同じくする人々が『聖書には誤りがない』と信じないのであれば、そうはっきりと主張し、自らの立場を弁護したら良い」と結論づける(52頁)。

ガーストナーのこのような断定は果たして正しいのだろうか。ロジャースもまた、彼の論文の結論の項で次のように述べていることに着目していただきたい。「聖書の救いと目的と、神ご自身を啓示するに当って人間的な形態をとられたということ」を考慮に入れて、聖書の無誤性を定義することは無論、可能なことである。もし無誤性がそのように定義されるのであれば、アウグスチヌスの伝統にある者たちも心より賛成するであろう。しかしながら、無誤性という用語は、旧プリンストン神学によって、アリストテレス的な正確性という概念を負わされてしまっているので、アメリカ文化の中で定義し直すことは大仕事であろう(前掲書、45頁)。

我々は、ガーストナーが無誤性を侵害しないと考えるべき5つの原理を提案したことを見てきた。そのことこそまさに、ロジャースの言う「無誤性の再定義の試み」に属することを見落としてはならない。実際、ロジャースとガーストナーとの間にはそれ程大きな相違があるとは、筆者には思われない。

## ベルクーワーの指摘

ロジャースは、ウォーフィールドの対極に立つ代表的人物としてオランダのベルクーワーをあげている。今後の福音派の聖書観はこのベルクーワーの論議をどう受けとめ、対応するかによって大きく変わっていくであろう。

例えば、ヘンリー・クラベンダムは、「ウォーフィールドとベルクーワーの間に見られる相違は、初めは見つけ出すのに困難であるが、実際には根本的なものである」(『聖書に関してーウォーフィールド対ベルクーワー』『無誤性』1979年、422頁)、ときわめて否定的である。

それに対し、同じように無誤性の強力な弁護者であるJ・I・パッカーは、ベルクーワーが無誤性を無視する点については疑義の念を表明しつつも、彼の教義学シリーズの『聖書』をきわめて高く評価し、保守的神学の画期的労作である、とほめあげている。(『聖書のための戦いを超えて』1980年、140-42頁)。

それ故、我々は、できる限り偏見を捨て、ベルクラーワーの主張に耳を傾けねばならない。しかし、彼の膨大な教義学シリーズ『聖書』をすべて紹介することはできない。それ故、ここでは、ベルクラーワーの聖書論の中から、我々が聖書の無謬性を告白するときに考慮すべき事柄を抜き出してみたいと思う。それらの問題を無視した無謬性の主張は、結局、モノローグに終わってしまうと思うからである。(以下、頁数はベルクラーワー『聖書』1975年英訳より)。

その第一は、聖書の人的要素を十分に考慮せよ、ということである。ベルクラーワーによれば、根本主義者たちが、聖書の人的要素に気づかなかつたとか、告白しなかつた、というわけではない。ただ、彼らは自由主義や近代主義と戦い、教会を聖書批評から守ることを使命としていた。しかも、彼らは、聖書研究の歴史から、もし聖書の人的要素を強調するならば、神的要素は、やがて人的要素に覆い隠されてしまい、その中に埋没してしまうであろう、と恐れた。従って、彼らは、聖書の神的側面—ユニーク性、超自然性、無謬性—のみを強調した。

ベルクラーワーは、この根本主義者のジレンマを歴史的にも心理的にもよく理解している(21-22頁)。その上でなお、福音主義者の聖書論が人間的要素を無視したドケティズムに陥っている、と指摘する(17-19頁)。聖書の歴史的研究は、今日福音主義者の間でも驚く程盛んになっている(この点については次号でふれられよう)。

我々は正しい聖書観を構築するため、否、厳密に言えば、告白する聖書観の中味を内実あらしめるため、ベルクラーワーの提案を積極的に受けとめるべきだと思う。「神の啓示は、無時間的で、歴史的な出来事を超えたもの、とみなされるべきではない。それは歴史の中に現された。従って、歴史に対して興味を示し、歴史と啓示の関係をたどることは全くふさわしいことである」とベルクラーワーは述べる(28頁)。

無謬性の根幹に関わる問題がここにある。ベルクラーワーにとっては、聖書記者が彼の時代の知識や世界観に基づいて聖書を書いたとしても、聖書が神のことばであることや、そのメッセージが真実であることは、いささかもおびやかされることはない(182頁)。それは「聖書が神のことばである」という内実を、聖書がキリストを証言しているという事実求め(162-69頁)、聖書全体のスコープ(目的)を明確に視座に入れて論ずるからである(124-26頁)。

ベルクラーワーのこのような理解について、我々はどのように評価したらよいのだろうか。特に、ベルクラーワーは次のように発言している。「聖書中のすべての概念は聖書の靈感故に厳密で正確でなければならない、と主張する人々は、次の前提から出発している。もし聖書記者たちがその執筆にあたり、時に限定された概念を使用するならば—ただ神のみ声のみ信頼できるのであるから—彼らは神の靈感された聖書の証言者や器たりえない」(183頁)。これこそ、無謬性の根幹の問題である。

第二に、聖書の権威は、その内容、メッセージ、目的(スコープ)から切り離され、形式だけがひとり歩きするようなものであってはならない、と述べている点である。ベルクラーワーは、カトリックが信仰の確かさを教会に求めたのに対し、プロテスタント・スコラ主義はそのよりどころを「聖なる文書」求めた。その結果、法皇の無謬性に対応する聖書の無謬性という教理が確立したと述べている(31-32頁)。我々は、この辺の神学的事情をもう一度真剣に学び直す必要がある。ベルクラーワーも次のように述べている。「我々の時代において、宗教改革の神学が再び、議論の中心課題となりつつある。即ち、神学の世界にアリストテレス主義が起り、それが聖書の教理にどのような影響を与え始めたかという点について、である」(32頁)。

聖書は誤りない神のことばである。しかし、それは、神が啓示された救いのメッセージから切り離されて論じられてはならない。また、聖書全体の目的(スコープ)を射程において告白されねばならない。福音の真理性から切り離された神のことばの無謬性など、本来、存在しないのである。

第三に、聖書の権威が認められるために、主観的側面が重視されねばならない、ということである。ベルクラーワーによれば、聖書が人間のことでありながら、同時に神のことばであるのは、キリストの苦難と復活を通しての救いを証言しているからである。人はこの証言に出くわし、神のメッセージに応答して信じて歩むとき、初めて「聖霊のあかし」を通して、聖書の神的特質、リアリティー、聖書の本性と機能を確認させられる(39-66頁)。従って「聖書は神のことばである」との教理は、神のメッセージに応答した教会の告白に他ならない(143-48頁)。

我々は、聖書は読まれても読まれなくても、信じられても信じられなくても、客観的に神のことばである、と告白する。ベルクラーワーは、この種の論理はアリストテレス主義である、と非難するであろう。彼にとっては、クラベンダムによれば、聖書それ自体は他の書物と本質的に変わらないからである(クラベンダム、前掲書、433-36頁)。

もしベルクラーワーが、聖書を客観的に神のことばと認めていないとすれば(今の筆者にはこの点は明らかではない)、

我々はベルクーワーに反対せざるを得ない。と同時に、これまでの福音派の聖書観は主観的側面を無視して、あるいは切り離して、客観的側面のみを強調してきたきらいがある。その結果、聖書の権威を確立するため、無謬性の問題にのめり込まざるを得なくなった。無謬性の問題は大切な課題である。しかし、もしそれを、聖書が神のことばであることを確認できる場所、みことばの権威を確立できる場所、と考えるなら、大きなジレンマに陥るであろう。「聖書は誤りなき神のことばである」と告白できるのは、我々が聖書のメッセージに応答し、聖霊の内的あかしをいただいているからである。そして、ここにこそ、我々の信仰の確かさを保障してくれる場があるわけである。

## 聖書批評学はどう対処すべきか

聖書の無誤性論争を十分に理解するのに避けて通れないもう一つの課題がある。前世紀以来隆盛をきわめている聖書批評学の方法論と成果を、聖書信仰者はどこまで受け入れることができるか、という問題である。聖書の無謬性の主張と聖書批評学とは、本来別の次元に属する。にもかかわらず、この両者が微妙に関わりあっている現実も否定できない。例えば、ハロルド・リンゼルは、「私は、歴史的―批評的方法が聖書の最大の敵であると他の箇所でも述べた。全くその通りだ、と確信している」と公言してはばからない(『バランスにおける聖書』1975年、275頁)。

他方、福音派の立場から出版されている最近の書物の中には、聖書批評学に対する閉ざされた態度を放棄し、その方法論と成果に耳を傾けようとの姿勢を示すものが現れつつある。その結果、伝統的立場に立つ人々との間に、ある種の緊張関係が生じている。聖書の聖書観に堅く立ちつつ聖書の批評学的研究にどう対応すべきだろうか。この間はJPC会員(少なくとも教職会員)の潜在的課題であろう。いつかは真正面から論じられねばならない。そこでまず、モーセ五書の問題を考えてみよう。

ところで初めにお断りしておかねばならないことが幾つかある。第一に、聖書批評学という言葉は、本来厳密に定義されて使用されるべきであるが、ここではあいまいなまま、ごく常識的な意味で使っている。

第二に、福音派のすべての学者がここに述べるような傾向にあるわけではない。実際、福音派のある人々は、ここに紹介する見解をもはや福音派のものではない、と断定するかもしれない。

第三に、ここに紹介する例は筆者の目にとまったものにすぎない。もっとも大切な取り上げるべき書物を見落としているかもしれない。ご教示願いたい。

最後にここに紹介する見解に筆者は全面的に賛成しているわけではない。この種の問題に自分の見解を述べる程の力や資格を、筆者はまだ持ち合わせていない。

### 新しい傾向

福音派は、律法はモーセによって記された、とのユダヤ教以来の伝統的見解を保持してきた。ところが、福音主義の立場を表明する最近の注解書の中には、従来とは異なった見解が散見される。例えば、ティンダル注解シリーズの「出エジプト記」を執筆したアラン・コールである。彼は、出エジプト記のすべてをモーセが記したとする伝統的見解と、モーセの史実性をまで疑うマルチン・ノートの見解を両極端として退ける(『出エジプト記』1973年、13頁)。しかも、口伝や文書などの資料を探る様式史的研究や現在の形に至るまでの過程を究明しようとする伝承史的研究に積極的な価値を認め、次のように述べる。「これらすべては単なる知的興味の問題ではない。それらは現存のテキストの背後に複雑な成立過程があったこと、そして、そこに含まれている資料がきわめて古いものであると認識させてくれる」(同書、14頁)。

さらに、今日の批評学では、JEDPという記号は資料が作成された年代を指すというより、五書が編集される過程での古い資料のあるまとまりをさしていることを指摘する。この意味でなら、彼はJEDPという記号を使用してもよい、とさえ述べている。コールは、批評学者たちの理解にすべて満足しているわけではないが、旧約学の最近の驚くべき変化に注目し、感謝の意を表明している(15頁)。

新国際旧約注解シリーズ「レビ記」の著者はゴードン・ウェンハムである。彼は、レビ記の年代に関し、(1)モーセ時代とする伝統的見解、(2)捕囚後とする大半の批評家の見解、(3)両者の中間に立つカウフマンの見解を紹介した後、次のように述べている。

「これら3つの主要な立場は、それぞれ困難な課題を持っている。ここでその中のどれかに決定してしまうのは性急すぎるであろう。しかし、レビ記を捕囚後の年代とする見解は、学者の巾広いコンセンサスがあるにもかかわらず、レビ記がエゼキエル書に非常に多く引用されている事実と、Pの用語は後期ヘブル語に類似していないという言語的証拠を考慮するなら一保持しがたいように私には思われる。証拠はより早い時期を要求している」(『レビ記』1979年、13頁)。

同氏は、ティンダル注解シリーズ「民数記」の著者でもある。彼は、民数記の資料が大変古いものであることを認めつつも、今日の形態へと最終的に編纂されたのは王国時代であろう、と言う。しかも、それらの資料がもともとどのようなものであったか、それがどのように拡大され、書き直されたのかといった問題は、今日の批評学の方法によっては明らかにされえな

い、と考えている(『民数記』1981年、24頁)。

ティンダル注解シリーズ「申命記」の執筆者はJ・A・トンプソンである。彼は申命記の編集年代について次の4つの可能性を検討する。(1)モーセ時代、(2)サムエルからソロモンの死頃迄、(3)ヒゼキヤ、ヨシヤ時代、(4)捕囚後の時代。彼は、(3)の立場に立つフォン・ラート、アーネスト・ライト、E・W・ニコルソン、ロナルド・クレメンツ、モーシェ・ワインフェルト、ローフィンクらの解釈に積極的評価を示しつつも(『申命記』1974年、59-66頁)、最終的には(2)の立場を取る。

「我々の現段階の知識ではいくつかのことが明らかである。本書はモーセの歴史的像の上に堅く立っている。そして、モアブで彼がイスラエルに語った言葉が何らかの方法で保存されてきた。他方、現存の形態は編集過程を通してもたらされた。モーセが語った正確な演説の形を述べることは不可能である。さらにまた、最終的に編集が完成された正確な年代を示すことも不可能である。

本注解書において採用されている見解は、申命記の実質的な部分は紀元前7世紀以前にもたらされた、ということである。実際、現存の形になったのは統一王国時代のどこかに仮定されるかもしれない。これは、紀元前11、もしくは10世紀のことで、モーセより2、3世紀後である」(68頁)。

## 真の問題点

この小論はいうまでもなく、五書の著者や年代を論ずることではない。むしろ、五書の緒論的問題をめぐって、無謬性の問題を考察することにある。ところで、以上紹介した五書の成立に関する福音派のある学者たちの見解は、無誤性論争において2つの問題を提起している。

第一は、聖書自身が主張していると思われるモーセの著作性と矛盾していないか、ということである。その答えは聖書の証言を検討する以外にない。

まず、五書自体の中に、モーセが何らかの文書をしるし、後代に残したことを暗示する箇所がある(例えば、出17:14、24:4、7、34:27、民33:2、申31:9など)。しかし、これらの句が五書全体をモーセに帰すべきだ、と解釈する必要がないことは全く明白である。

五書以外では、ヨシ1:8、8:31、32、I列2:3、II列14:6、21:8、エズ6:18、ネヘ13:1、ダニ9:11、13、マラ4:4などに「モーセの律法」、「モーセが書いた律法」、「モーセ書」といった表現がみられる。これらもまた長期にわたる五書の編集過程を否定している、と理解する必要はないであろう。

問題は新約聖書の証言である。主イエスは、「モーセが命じた(申24:1-4)」(マタ198)、「モーセが書いた」(ヨハ5:46)、「モーセの書」(ヨハ5:47)と述べている。ペテロも「モーセはこう言いました(申18:15)」(使3:22)、と述べ、パウロも、「モーセは書いています(レビ18:5)」(ローマ10:5)と主張している。新約聖書が五書全体をモーセに帰していることは間違いない。問題はどのような意味で帰されているか、ということである。

これまでの福音派の解釈は次のエドワード・ヤングの言葉に最もよく現されている。

「主がモーセはイエスご自身について記したのだと言われる場合、主はただその時代の人々が理解しうる仕方では話されたにすぎない、と言われていた。あるいはまた、主が今日の旧約研究者が問題にしているような論争課題に対しては意見を述べようとなされはしなかった、と主張されている。

この2つの態度に対しては、我々は全面的に意見を異にするものである。イエス・キリストは真理である、だから彼が語られた場合には、真実の御言を語られたのである。…もしも主が批評問題、著者問題等で誤っておられたとしたら主がエルサレムにおける救極の死を語った場合には誤りをなされなかったということを我々はどうのようにして知り得ようか。ある点で誤謬を容認するなら、我々はどうしてもあらゆる点で誤謬を容認せざるを得ないのである」(『旧約聖書緒論』邦訳、1960年、29-30頁)。

グリーソン・アーチャーの見解も同様である。「キリストと使徒たちに、偽り、または誤りを帰さずして、モーセが律法の言葉を書かなかった、との文書説を採用しようとは思えない」(『旧約聖書緒論概観』1964年、101頁)。

では、先に紹介した学者たちはこれに何と答えるであろうか。J・A・トンプソンは、主イエスが申命記のある箇所をモーセに帰した場合、そのモーセという表現が何を意味していたかを尋ねる必要がある、と言う。彼によれば、預言者たちの書物が「預言書」、詩篇その他の書物が「諸書」と呼ばれたように、律法全体が「モーセの書」と総称されたにすぎない(『申命記』、50頁)。

結局の所、問題は聖書解釈に帰着する。ヤングの立場を取れば、聖書批評学と対話し、その成果を受け入れる可能性



など初めから無いわけである。はたして、今後の福音派はヤングやアーチャーの聖書解釈に留まろうとするだろうか、それとも…。

第二は、五書の編集者がある意図を持って編集することは無謬性の教理を侵してしまうのではないか、という心配である。再び、トンプソンの言葉を引用しよう。

「申命記がいつ最終的形態を取るに至ったかを決定するのは困難である。そして、次のような見方を述べる必要を感じず。即ち、モーセ自身がイスラエルに申命記の核心部分を備えたのだが、新しい状況の中で、モーセの言葉が再提示され、新しい時代にも適切なものである、と示される必要が生じた。それはイスラエル史にとって重大な時に起こったであろう。サウル、ダビデ、またはソロモンのもとで、王国が新たに確立された時、あるいは、ソロモンが死んで王国が分裂した時、あるいは、それに続く困難な世紀のいつか」(『申命記』、68頁)。

ここで重要なことは、申命記の編集者はモーセの言葉の単なる収集家ではなく、新しい状況への適切性を考慮しつつ編集したと理解されていることである。

ゴードン・ウェンハムも、申命記は、ソロモンの死後、シェケムでレホブアムが王に即位する時に使用されるにふさわしい文書であった、と表明している(「申命記と中央聖所」、『ティンダル・ブルテン』22号、1971年、116-18頁)。

五書の編集をモーセに由来する資料の忠実な収集作業と解するなら、ほとんどの福音主義者にとって問題はないであろう。たとえその時期がモーセ時代であろうと、統一王国時代もしくはそれ以降であろうと。問題は編集時期にあるのではない。編集者の視点、意図などによってどれ程資料が変更されたか、ということに関わっている。

資料がある意図に基づいて編纂される、ということ自体は神の靈感、あるいは無謬性の告白と矛盾するものではない。列王記や歴代誌等の歴史書を一読すれば、それは明らかである。すると問題は、我々の五書理解に帰着する。福音派は、これまで五書を律法としてより、歴史の情報を正確に提供する記録として読む傾向が強かった、と思う。もしこの立場に立つなら、編集者の手が加わることは、結局のところ欺瞞となってしまふ。

しかし、福音派のある学者たちはそうは考えない。五書はある意図をもって編集された、と理解するわけである。そういう性格の書物とみなすなら、編集の背後にあったと思われる歴史的事件や編集意図を五書に認めることは、無謬性に何ら抵触しないのである。

はたして、福音派は、今後、伝統的の五書理解に留まらうか。それとも…。

## 歴史書

まず、ヨシュア記である。イギリスのキリスト者学生会発行『新聖書辞典』(改訂版、1982年)の「ヨシュア記」の執筆者は、J・P・U・リーリーである。彼はヨシュア記の成立過程について次のように述べている。

「著者は、いかなる形態の資料を用いたにせよ、主題の取り扱い及び話し方の技法において、それを最も高度でドラマティックな物語に仕立てあげた。それは、前から存在した書物が単に編集された、というようなものではない。限定されたスペースの中で、それにふさわしい大雑把な映像が得られるよう、多くのものが削除され、一般化された、ということである」(623頁)。

そして、ヨシュア記を五書の延長線上の6書と見なす見解、申命記学派による歴史書のひとつと考えるM・ノートの立場、ヨシュア記成立の背後に何らかの宗教的祭儀を想定する伝承史学派の説などを批判的に紹介する。彼自身の見解は明らかにされていないが、聖書批評学に開かれた態度がとられていることは間違いない。

同辞典の「サムエル記」の項も執筆者は、D・F・ペインである。彼もまた、批評学の研究成果に対して閉鎖的ではない。例えば、Iサム4-7章は契約の箱物語の資料、IIサム9-20章及びI列王1-2章は、王位継承物語の資料であることを認める。さらに彼は、重複物語を過度に強調しすぎる誤りを指摘しつつも、現存のテキストにその種の問題があることは否定しない。例えば、Iサム16:14-23では、ダビデは立琴をひく者としてサウルの宮廷に雇われる。一方、Iサム17:55-58によれば、サウル王がダビデに目を留めたのは、ダビデがゴリアテを倒した直後である。その時サウルはダビデに「若者。あなたは誰の子か」と問うている(58節)。

ペインは、これら2つの記事はもともと違った資料に由来すると考え、「編集者はどちらの出来事が最初であったか、彼自身の明確な判断をくださねばならなかった」と述べている。無論、彼はどちらかの記事の歴史性を否定しているわけではない。資料批評とその資料の歴史性とは別の次元に属する。

サムエル記が多くの資料を用いて編纂されたことは疑いない。しかし、ペインは、士師記や列王記のように、資料を使用したことを示唆する明瞭な形跡がサムエル記には見られないことに着目する。そして、士師記から列王記までの一連の歴史記述を申命記史家の手に帰する批評学者の通説には賛成しない。彼は、捕囚またはその後の時代に歴史書に組み入れられた時点で、多少編集者の手が加わったことは認めるが、サムエル記そのものは、それよりずっと早い時期に独自のものとして編集されていた、と考えている(前掲書、1067頁)。

列王記・歴代誌・エズラ記・ネヘミヤ記においては、各記事の歴史性に関しさまざまな異論があったとしても、緒論的問題においては福音派と非福音派との間にそれ程大きな対立は無い。

## 知恵文学

知恵文学といわれる書物に関しても、福音派の研究は聖書批評学との対話を深めている。例えば、ヨブ記の成立はソロモン時代である、と伝統的に主張されてきた(デリッチ、エドワード・ヤングなど)。しかし、H・L・エリソンは、主題、言語、神学などの観点からもう少し後代の方がふさわしい、と考えている(『新聖書辞典』59頁)。

ディンダル注解シリーズ「ヨブ記」の著者は、F・I・アンデルセンである。彼はその成立年代について次のように述べている。

「我々が主張しうるすべてのことは、ヨブ記はモーセからエズラまでのいかなる時にでも書かれ得た、ということである。我々自身の見解は—我々はそれを充分立証し得ていない事実を認めざるを得ないが—書物の実質はソロモンに由来し、ヨシヤ時代までには今日の形態に確立された、ということである」(『ヨブ記』1976年、63頁)。

彼は、ヨブ記はユダではなく、北イスラエル特に北方ギレアデの地方で、アッシリアの捕囚前、およそ前750年頃成立した、と考えている(前掲書、64頁)。R・K・ハリソンの提案年代は、さらにくだる。彼は、その証拠は決定的とは言えないまでもと断りつつ、今日の形態に至ったのは5世紀より遅くはない、と主張している(『旧約聖書緒論』1970年、1040-41頁)。

詩篇については、一つ一つの詩篇に当らねばならない。しかし、伝統的にダビデの作と考えられてきた詩篇の中で、あるものは捕囚後のものと考えようになっている。

箴言についても、最終的編集年代をさげる傾向にある。例えば、A・F・ウォリスは、『新聖書注解』の英語改訂版で、箴言の完成年代を捕囚直後と見なしている(1970年、549頁)。D・A・ハバードも、箴言の最終的編集に対する納得いく年代は紀元前5世紀である、と主張している(『新聖書辞典』990頁)。

伝道者の書は、伝統的に登場人物ソロモンの作と考えられてきた。しかし、J・S・ライトは、そのヘブル語の文体はソロモンより後代のものと断定する。従って「ソロモンが著者であれば、後代になって表現が書き改められたはずである。そうでない限り、後代になって、ソロモンの生涯に対する注釈という形で記されたと考えねばならない」と言う。彼は伝道者の書の中には歴史的な事件が言及されていないので、今日の形態に編集された年代を明確にしえないと断りながらも、一般的には紀元前200年頃と考えられていることを紹介している。この説がライトの立場と断定することはできないが、ほぼそれに近い考えを持っているのであろう(『新聖書辞典』296頁)。

## イザヤ書

モーセ五書を除いて、福音派と非福音派の聖書学において最も対立していたのはイザヤ書である。近代の批評学は、イザヤ書をいくつかの書物の合作と考え、第二イザヤ(40-55章)、第三イザヤ(56-66章)などと区分する。これに対し、伝統的な保守派は、神学・言語・文体・写本・その他の証拠をあげ、その統一性を強力に弁護してきた。その代表的な書物として、O・T・アリス著『イザヤ書の統一性』(1950年)をあげることができよう。

ところで、無誤性論争という視点から言えば、五書問題同様新約聖書の証言が最大の問題となる。例えば、エドワード・ヤングは、新約におけるイザヤ書の引用を逐一検討し、次のように断言する。

「新約聖書中のイザヤの用語の性格及びその方法からして、全預言者が新約聖書の記者の前にあったこと、そして、彼等はそれを預言者イザヤの作とみなしていたことは明らかである。キリスト教徒にとって、この新約聖書の証言は決定的でなくてはならない」(『旧約聖書緒論』邦訳、1960年、304頁)。

同様の論理を展開している学者としてもう一人、グリーンソン・アーチャーを紹介しておこう。彼は、ヨハネ12:38-41に着目する。特に、38節ではイザヤ53:1が、40節ではイザヤ6:9-10が引用され、しかも、41節では、イザヤがイエスの栄光を見た、

と伝えられている。ここには、エルサレム神殿で顕現された聖なる神(6章―第一イザヤ)と苦難の僕(53章―第二イザヤ)は、両者ともキリストを指し、預言者イザヤ自身が見たと述べられている。ここからアーチャーは次のように断定する。

「もし、6章と53章と書いた人物が同じでないとするなら―第二イザヤ説を弁護する者はそう確信しているのであるが―靈感を受けた使徒自身が間違ったことになるはずである。従って、第二イザヤ説の弁護者は新約聖書の中に誤りが存在することを暗黙の中に承認することになるのである」(『旧約聖書緒論概観』1964年、336頁)。

しかし、最近の保守派には違った考えが現れつつある。例えばR・K・ハリソンは、新約聖書の証言に対しては、単に1世紀の人々の理解を示すという価値を認めるのみである。「聖書のある箇所が旧約聖書のある有名な人物に結びつけられていることは、その人が、彼に帰せられた書物のすべてを書いたということの直接的、そして最終的保証である、と考える人々がいる。しかし、筆者はその仲間ではない(前掲書、753頁)。

イザヤ44:28、45:1には、預言者イザヤより約200年後に活動したペルシヤのクロス王の名が登場する。これについてアーチャーは、「クロスの名は預言者すべての言葉の背後に神的権威があることの客観的確認として仕えるべく紹介されている」と主張する(前掲書、322頁)。ところが、ハリソンは、捕囚後の書記による説明的書き込みと考えるのが一番良いと、トーン・ダウンする。と言っても、ハリソン自身は第二、第三イザヤ説を受けいれているわけではない。むしろ、死海写本の証拠などから、イザヤ書は33章と34章の間で分けられるべきであろう。そして、後半34-66章は、イザヤの生涯の終わり頃、あるいは彼の死後50年以内に第二部作として編纂されたのではないかと、考えている。

他方、『新聖書辞典』の「イザヤ書」の執筆者N・H・リーダーボスは、もう一步、批評学者の立場に近づいている。彼の見解は今後の福音派の動向を左右すると思われる。

イザヤ40-66章の予言の多くは、捕囚中、もしくは捕囚後の視点に立って述べられている。しかも、39:6-8は、40-66章の予言に移行するのをスムーズにする役目を果たしている。さらに、40-55章は一つのまとまりを持っており、その中に統一性が見られる。ところが、55-66章は、様々の違った視点に立った予言(例えば、56:9-57:13は捕囚前、60-62は捕囚中、58は捕囚後など)が並存しているように思われる。

## 小預言書

まず、ヨエル書である。伝統的に保守派は、ヨエル書を前8世紀、アモス・ホセアの時代のものと考えてきた。しかし、最近ではバビロン捕囚以降と見なす傾向が強い。例えば、新国際注解シリーズの執筆者レスリー・C・アレンである。彼はヨエル書の最終的編集年代を前520年-500年頃と考えている(『ヨエル・オバデヤ・ヨナ・ミカ』1976年、23-24頁)。

R・K・ハリソンも同様である。「予言の年代を捕囚前とすべきか、捕囚後とすべきかについて、多くの事が言われねばならない。しかし、現著者は後者の方を取るように傾きつつある。その成立年代は紀元前400年よりいづらか早い時期ではないか、と考えている」(『旧約聖書緒論』1970年、879頁)。

最近の福音派のヨナ書研究は、聖書批評学の直接的課題ではないが、無誤性論争と深く関わりをもつ問題を提起している。これまでの保守派は、預言者ヨナによるニネベ宣教の記事を、ヨナ書の通り「実際にそのまま起こった出来事」と解釈してきた。しかし、ヨナが魚に飲み込まれて3日3晩生きていたことや、異教国アッシリアの首都ニネベの民衆が集団で回心した記事などは、文字通りに受けとりにくい面が無いわけではない。そんな時、保守派は、主イエスがヨナについて引用したこと(マタ12:39-41、ルカ11:29-32)を引きあいに出し、ヨナの出来事は歴史的事実に他ならない、と弁護してきた。

しかし最近では、必ずしもそのように考えなくてもよい、と主張する福音派の学者たちも現れつつある。先のレスリー・C・アレンもその1人である。無論、彼もヨナ書の背後に、あのような記述をもたらすことになる「ある核としての出来事」が歴史上あったことは認める(前掲書、179頁)。しかし、現在のヨナ書は、前5世紀-4世紀に「譬え話」として編集されたものに他ならない(前掲書、188頁)。そして、主イエスがヨナのことを引用されたのは、当時のユダヤ人が持っていた一般的理解をご自身に関する真理を述べるために用いたにすぎない(前掲書、180頁)。

R・K・ハリソンもヨナ書理解において、この「譬え話」的要素を否定しない。彼は歴史的事実としての解釈、寓意的解釈、譬え話的解釈の一つ一つを検討し、寓意的解釈は隠当できない、と退ける。そして、歴史的事実という解釈に立ちつつ、譬え話的要素をも導入する。

「伝統的な歴史的意味を採用する人々とは異なり、あるクリスチャンたちは『譬え話』と解釈するのが最も自然だ、と考えている。その場合に生ずる問題は、決して克服しがたいものではない。従って、これら二つ(歴史的意味と譬え話的意味―筆者注)の中間に真理があるのであろう」(前掲書、914頁)。

聖書のある記事に対し「譬え話」的要素を考慮しつつ解釈すること自体をとりあげ、それを福音派からの逸脱と断定することはできない。これまでも、福音派のあるグループは、神の義という神学的理由から、ホセア書を「譬え話」的に解釈してきた。即ち、彼らによれば、神がホセアに姦淫の妻をめとれ、と命じたことは歴史的事実ではなく、不信のイスラエルに対する極限の神の愛を示す譬えにすぎないのである。あるいは保守派の多くの聖書学者も、ヨブ記の中に何らかの劇的要素を認めるであろう。

問題はヨナ書が知恵文学ではなく、預言書というカテゴリーに入れられていることと、主イエスがヨナについて言及された時、「当時の人々への適応だった」と言いきってしまっているのか、ということにある。今後の福音派のヨナ書解釈は伝統的な立場に留まるであろうか。それとも…。

ミカ書は、伝統的に預言者ミカによって(または彼の死の直後に)まとめられた、と考えられてきた。ところが、レスリー・C・アレンの意見は全く異なる。彼によれば、現在のミカ書は、8世紀の預言者ミカに由来する神からの託宣だけでなく、捕囚後に属する資料も含まれている。中でも、7:8-20が一番遅く、捕囚直後、エズラ、ネヘミヤが活躍する前の頃のものである。従って、ミカ書全体の成立年代もその辺に置くのが適当、と考えられている(前掲書、252頁)。

最後に、旧約最後の2つの書物にふれておこう。保守的聖書学は、これまでゼカリヤ書の統一性をかなり強く主張してきた。しかし、H・L・エリソンは、そのような立場をとらない。彼は、本来のゼカリヤ書は、8章までであり、9章以降は、もとは著者不明の別々の予言集だった、と考える。特に、「宣告、主のことば」という定形句に着目し、9章以降は、もともと、(1)ゼカ9:1-11:17、(2)ゼカ12:1-14:21、(3)マラ1:1-4:6、の3つに分かれていた、と主張している(『神から語った人々』1952年、123-24頁)。

## 共観福音書

さて、次に新約聖書に移ろう。ジェームス・バーは、福音派の聖書学は旧約より新約において批評学に対しより開かれた態度が見られる、と述べている(『ファンダメンタリズム』邦訳1982年、173頁)。この指摘は当たっている、といえよう。

例えば、30年前の保守派の新約学者たちは、批評学が提起した共観福音書問題にほとんど何の考慮も払わなかった。しかし、最近の保守派の新約学は、様式史批評のあるものについて積極的な評価を示し、編集史批評にはより親近感を覚えている。例えば、F・F・ブルースは、様式批評が資料批評のゆきづまりから生じたことを主張し、その研究が福音書理解に大きな貢献をしている、と確信している(『新約聖書は信頼できるか』邦訳 1959年、48-51頁)。

また、マルコはマタイとルカより早く書かれ、後者はマルコを使用しつつ彼らの福音書を書いた、という「マルコ優先説」について、ブルースは次のように述べている。「マルコ原資料説の強みは一言や二言では伝えられない。証拠は累積しており、よい福音書対観表を研究することによって最もよく理解することができる」(前掲書、53頁)。

では、Q資料についてはどうだろうか。「マルコ福音書になく、マタイ福音書とルカ福音書とに共通な資料の過半がイエスの語録から成っていることは、著しい事実である。このことはマタイとルカの両者が彼らに共通でマルコ福音書にない資料として、今一つの古い文書を利用したという憶測へと導いた。これが通常『Q』と呼ばれ、イエスの語録と想像されている文書である。このような文書が真実に存在したかどうかはともかくとして、『Q』をマタイ福音書とルカ福音書とに共通でマルコ福音書に無い資料を表す記号として用いるのは便利であろう。この『Q』資料のギリシャ語には、アラム語から翻訳された証拠がある」(前掲書、57-58頁)。

この資料についてブルースは、バプテスマのヨハネの紹介、荒野の誘惑を序論とし、(1)イエスの弟子たち、(2)イエスと敵対者たち、(3)イエスと未来、といったカテゴリーのもとにイエスの言葉がまとめられていたのではないかと考えている。この場合、注意すべきことは受難物語が含まれていないことである。さらに、Q資料は、彼によれば、アンテオケを基点とする異邦人伝道においてカテキズムの目的で編集された。それはマルコ福音書より早かった、と思われるが、マルコが福音書作成にあたり使用したかどうかは明らかではない、という。

マタイとルカにおいて、Q資料からの引用と思われる節は、時に一言一句に至るまで同じであるが、時に異なっている。従って、Q資料は多数あったかもしれない。あるいは、アラム語Q資料にはいくつかのギリシャ語訳があり、マタイとルカはある場合は同じ訳を、他の場合は違った訳を利用した、と考えた方がよいかもしれない(以上『新聖書辞典』1982年、436-38頁)。

マルコとQとは別に、マタイだけが使用したと思われる資料は「M」と名づけられる。ブルースは、M資料はアンテオケではなく、ユダヤに保存されてきた、と考えている。一方、その大部分がルカ9章から18章に見られる「L」と言われる資料は、

カイザリヤに由来する、と考えている。

ところで、今日の聖書学では、資料の伝承過程より、伝承された資料がそれぞれの福音書記者によっていかなる意図あるいは神学に基づいて編集されたか、という点に関心が移されつつある。ブルースは、一般論とことわりつつ、「マタイが資料を合成する傾向があるのに対し、ルカは資料を結合させる傾向が強い」と述べている(前掲書、438頁)。

エヴァレット・ハリソンもまた、マルコ優先説とQ資料の存在を認める(『新約聖書緒論』邦訳 1977年、224-28頁)。そして、この事実を認めるのに障害となっている福音派の心理的抵抗について次のように述べている。「もっとも重大なのは、1人の著者が別の著者に著作の上で依存したというのは、靈感についての尊敬すべき考え方で適合しない、という気持ちである」(前掲書、235-36頁)。

そして、旧約からの実例をあげ、次のように答える。「それ故、確実な証拠に基づいて、著作上の依存関係という説を受けいれざるを得なくても、そのことが靈感の教理を攻撃すると感じる必要はない。独創性が聖書に必ずなければならない資格だ、というわけではない」(前掲書、236頁)。ハリソンは、様式史や編集史の方法を高く評価しているが、決して無批判的ではないことも覚えておくべきであろう(前掲書、245-49頁)。

ラッドもまた、マルコ優先説は確立された事実として、Qの存在は可能性として認める(『新約聖書と批評』1967年、127頁)。ドナルド・ガスリーも、マルコ優先説を承認する(『新約聖書緒論』1970年、139頁)。そして、イエスが語られた言葉は1部は口伝により、1部は文書によって伝えられた、と考え、それらを「Q」と呼ぶことをも認める。そして、断定できないが、ことわりつつマタイはマルコとQを利用した、と考えている(前掲書、156-57頁)。さらに、ルカは、マルコ、Qの他、マタイをも知っていた、と推測している(前掲書、235頁)。

新国際注解シリーズ『マルコの福音書』の執筆者ウィリアム・レインは、マルクセンの編集史的方法を採用することに何のためらいも感じていない(81974年、7頁)。ラルフ・マーチンもまた、マルコ優先説、Q資料と原ルカ説を評価し、また、編集史的方法論に極めて開かれた態度をとっている。

「福音書記者の目的は神学的なものである。この神学的目的は、彼らが歴史的資料を自由に配置した、その仕方の中に見られる。彼らは資料を牧会的関心から(マタイ)、論争的関心から(マルコ)、弁証的関心から(ルカ)解釈している。福音書記者が明らかにし、訂正しようとした論争的状況、いわゆる「敵の神学」をさぐり、記述の触媒となったものを発見することは重要である。キリスト論、倫理的問題、護神論などが、その背景にあったものである」(『新約聖書の基礎』1975年、159-60頁)。

#### 第四福音書

第四福音書は伝統的に使徒ヨハネの著作と見なされてきた。しかし、最近では福音派の学者の中にも違った見解が紹介されつつある。例えば、R・V・G・タスカーである。彼は、ヨハネ21:24の「わたしたち」の1人こそ福音書の著者だ、と考える。そして、1:14-16にも「わたしたち」という表現が出てくることに注目する。ところで、使徒ヨハネは本書全体を通じ、「イエスの愛しておられる弟子」と三人称で登場する。従って、ゼバダイの子ヨハネは著者ではないことになる。著者は、タスカーによれば、パレスチナの地理、陥落前のエルサレムの状況、後期ユダヤ教などに精通した人である。また、エルサレム出身者で、地上の主イエスを目撃したことがあり、後にエペソに移り、使徒ヨハネと親しい友となった人である(『ヨハネの福音書』1960年、16-17頁)。

ラルフ・マーチンは、ヨハネ福音書の著者問題に関する外的、内的証拠を詳細に検討し、次の様に述べている。

「真の論争点は、ヨハネの名を負った福音書が1個人の著作なのか、それとも、長い形式と発展過程を経た結果でできた、違った時と起源の層を構成している集合体なのか、ということである。もし後者がより好ましい仮説とするなら、伝統的に使徒の名と結びつけられた初期の伝承を後のヨハネ(使徒ヨハネとは別の長老ヨハネー筆者注)が収集した、と考えるのが良いように思われる。このような見解が次第に受け入れられつつある」(前掲書、278-79頁)。

「我々には次のように結論づけることができよう。もともとヨハネからの伝承はパレスチナに起源を有していたが、それが小アジア-多分エペソで集められ編集される以前に、シリアの影響で修正された—というのは、本福音書はアンテオケのイグナチウスと類似的である、また、アンテオケはユダヤ主義とヘレニズムの文化的接点として重要であったから—。

この結論は本福音書の構成に見られるいくつかの特色を説明しやすくするであろう。例えばユダヤ的色彩が濃いこと、ディアスポラのユダヤ教とより広いヘレニズム世界の背景を示唆する資料が編入されていること、本書の起源の地がエペソであるという伝承、などである。そして、本書が発行されたのは世紀の変わり目(紀元後百年頃)であろう」(前掲書、282頁)。

一方、I・H・マーシャルは、ヨハネの福音書の著者問題に関して、(1)ヨハネ自身が筆記者を用いて記した。(2)ヨハネの弟子がヨハネの覚書き、またはヨハネからの伝承を福音書の土台として用いた。(3)ヨハネ学派と言われるものがパレスチナ南方にあって、ヨハネ神学の特徴的なものがそこで発展し、そのメンバーたちがヨハネ文書を生み出した、との三つの可能的解決案を提唱する。マーシャル自身は、どの案に対しても決定的な態度をひかえているが、いずれにしろヨハネ福音書と使徒ヨハネの間に何らかの結びつきがあったことは確信している(『新聖書辞典』、610-11頁)。

以上のような概観から明らかなように、福音派の福音書研究は、批評学者たち方法論と成果を一定の枠の中においてであることは言うまでもないが一受けいれつつある、判断してよいであろう。

福音書以外の新約各書の研究においては、福音派と批評学者たちとの間にそれほど大きな違いがあるわけではない。両者の神学的前提の相違が聖書本文の解釈に多大に影響を与えてはいるが、緒論的問題に限っていえば、福音書研究に見られる程の緊張関係は存在しない。それは、批評学者たちの中にも保守的、伝統的見解を支持する人々が沢山いるからである。ここでは、いわゆる聖書批評学の研究に開かれた態度を示している保守派の学者たちの主張を紹介しておこう。

### パウロ書簡

まず、コリント人への手紙第二の統一性に関してである。ある批評学者たちは、手紙の調子が1-9章と10-13章とでは全く違うことに着目し、両者は別の手紙だ、と主張している。例えば、C・K・バレットは、Ⅱコリ7:5-8で言及されている書簡こそコリント人への手紙第二10-13章に他ならない、と考える。

バレットの見解にまでいっている保守派の学者は今の所、私の知る限りいない。しかし、1-9章と10-13章はもともと別の手紙だった、と考える傾向は福音派の中にも散見される。例えば、F・F・ブルースである。彼は、10-13章は、1-9章が送られてから数週間後に送られたものであろう、と考えている(『新世紀聖書』1971年、166-70頁)。

『新聖書辞典』のコリント人への手紙を執筆したD・R・ドウラッシーもまた、次のように述べている。「パウロ」は1-9章を書き終えた。そして、その手紙を送る前に、あるいは送ってしまった直後にコリント教会の新しい状況を知らせるニュースが届けられたので、10-13章をしたためた(1982年、233頁)。

次に、エペソ人への手紙の著者問題に移ろう。保守派はこれ迄この手紙のパウロ著者説を弁護してきた。しかし、ラルフ・マーチンは従来の保守派よりややゆるやかな態度を取る。彼の見解を紹介しておこう。

エペソ人への手紙は、パウロの最後の獄中時か、または死の直後に、彼の弟子で仲間の者(多分ルカ)によって記された。その際、実際の執筆者は、「教会におけるキリスト」というテーマに対する使徒パウロの教えを忠実に受け継ぎながら、彼の共同体が使用していた礼拝式文(例えば、祈り、賛美、信仰告白)からの引用文などを加えて書きあげたと思われる。従って、手紙全体の構成や文体は実際の執筆者に帰せられるが、教えの実質はパウロのものと言ってさしつかえない。しかもこの手紙は、パウロの支持のもとに発送された(『ブロードマン注解書』、1970年、125-29頁)。

牧会書簡についてはどうだろうか。これ迄保守派は牧会書簡のパウロ著作制を擁護してきた。しかし、先のラルフ・マーチンはパウロ著作説を否定する程ではないが、手紙が実際に執筆された事情をもう一步踏み込んで推測している。

使徒パウロは、教会の次世代のリーダーたちに対し、牧会的な働きを助けるため、多くの個人的なメモ書きや牧会指針を要約したものを残したであろう。ところで、エペソやクレテで伝道していたテモテやテトスは偽りの教えや多くの牧会上の問題に直面していた。そこで、ローマにいたパウロの仲間(例えばルカ、Ⅱテモ4:11)が、パウロのメモにパウロ的教会の共有財産ともいべき賛美歌や信条の文を加えて、手紙の形に編集し、彼らに送った。これが牧会書簡である(『新約聖書の基礎』第2巻、1978年、303頁)。

ところで、ガスリーは、彼の著『新約聖書緒論』の中で、特に「パウロと彼の資料」という章を設けている。そして、パウロの手紙の背後には、初代教会で使用されていた様々の資料があったことを認める。これもまた聖書批評学との対話の結果といえよう。例えば、Ⅰテサロニケ4章の「潔い生活への勧め」は、バプテスマを受ける時に学ぶカテキズム(信仰教理問答)のようなものと関係があったのではないかと推測している。さらに、ピリピ2:6-11、エペソ5:14、コロサイ1:15-17なども、初代教会の讚美歌集から引用された可能性がある、と考える。牧会書簡のⅠテモ3:16、Ⅱテモ2:11-13、テト3:4-7も同様である。

加えてガスリーは、コロサイ、エペソ、Ⅰペテロ、ヤコブの各手紙には、「脱ぎ捨てる」、「従う」、「見張る」、「堅く立つ」という4つの動詞が同じ順序で出てくること、しかも、それが新しい創造、新しい誕生という教えによって導入されているという事

実に着目する。そして、この背後には、カテキズム、または礼拝式文との関係があったのではないかと推測している(1970年、659-61頁)。

## 公同書簡、黙示録

パウロ以外の手紙では、特にペテロの手紙第二とヨハネ文書にふれておこう。ペテロの手紙第二の成立事情に対し、エヴァレット・ハリソンは遺言説を採用しているように思われる。

「ペテロの手紙第二の真作性を固守する人々との間の行き詰まりは、中間的立場へと導きつつあるのではないかと思われる兆候がある。この立場は出発点として、この文書は手紙や書簡としてよりも、一つの遺言書とした方が正確に説明できる、という意見をとっている。…この説に立てば、ペテロの名前を著者として残すことは合法的であるし、使徒たちへの言及(3:2)を説明するのも容易になる。用語の問題も相当軽減されるであろう。…ペテロの手紙第二の起こりについては、遺言説が今後発展の見込みのある説明として、多くの人々に好意的に受け入れられそうである」(『新約聖書緒論』邦訳 1977年、643-44頁)。

ラルフ・マーチンの見解はもう少し進んでいる。彼は、ペテロの手紙第二の中には使徒的福音を拡張し、修正した内容がある、という。それはグノーシス主義的道德廃棄論者たちが教会に入り込んできた結果、それに対抗するため産み出されたものである。しかし、たとえそのような教えが含まれていたとしても、IIペテロの内容は使徒的教えの上に建てられたことは間違いない。従って、ペテロの手紙第二に使徒的真理が主張されることや使徒ペテロの名が冠られることには、問題はない、と主張する(『新約聖書の基礎』第2巻、388頁)。

最後に、ヨハネ文書である。新国際注解シリーズ『ヨハネの手紙』の執筆者は、ハワード・マーシャルである。彼はまず、ヨハネの手紙第一と第二と第三が、3つとも同じ著者によるものかどうかを論じる。そして多分、同一の著者であったろう、と結論づける(同書、1978年、31頁)。そして次に、これらの手紙とヨハネ福音書の著者が同一であったかどうかを論ずる。彼は、両者の間に多くの相違点を認めるが、それらは著者の違いを主張されねばならない程のもの、とは考えない。

マーシャルはヨハネ福音書が現今の形態に至る迄にいくつかの段階を経た可能性を認めるため、問題をいくらか複雑にしているが、いずれにしろ、福音書の本体を執筆した著者と手紙の著者とは、同一人物が非常に近い関係にあった人だと考えている。「神学的観点から言えば、福音書と書簡は非常に類似しており、少なくとも、お互いに近い関係にあった著者たちによって記されたことは間違いない。」(前掲書、41頁)。なお、マーシャルは、この著者(または著者たち)と黙示録の著者は別の人だと考えている(前掲書、42頁)。

「黙示録とヨハネによる他の書物との間には類似点もあるが、神学的にはきわめて大きな違いが見られる。さらに、黙示録のギリシャ語は新約聖書の他のいかなる書物のそれとも異なる。黙示録はもともとアラム語で書かれ、ヨハネの福音書と三つの手紙はギリシャ語で書かれたという示唆があるにもかかわらず、共通の著者という考えには疑いが残る」(『新聖書辞典』、1982年、606頁)。

\*\*\*\*

聖書批評学が福音派につきつけている課題は、言うまでもなく、以上のような著者問題や文書の成立過程、文学様式に限られるわけではない。創造記事の歴史性、族長以前の記録の解釈法、出エジプトの年代やその時の民の人数、イスラエル国家の成立状況、申命記的な歴史観の起源、預言者たちのメシヤ観や終末観、福音書の史実性、使徒の働きとパウロの手紙の間に見られるズレ、パウロのラビ的聖書解釈の妥当性…まさに問題は山程ある。

この限られた紙数の中でこれらすべての批評学的課題を扱うことはできない。ただ、以上の論述で、福音派のある学者たちが聖書批評学の提起する問題意識に、開かれた態度を示していることは知っていた、と思う。

## 聖書批評学に対して

最後に、聖書信仰者は聖書批評学にどのように対処したら良いのか、この点を総括的に述べておこう。以下は、筆者の個人的見解である。間違っていれば御指摘いただきたい。意見が違っていれば、いつでも、どなたとでも論じあいたい。我々に今一番必要なことは、胸襟を開いて率直に話しあうことだと思う。

第一は、聖書批評学が提起している問題を正しく認識する必要がある。非福音派の聖書学は、聖書を神の啓示の書とは見なさず、人間的所産の書という前提に立っている。従って、合理的精神と科学的研究方法ですべてを割り切ろうとする。その結果、教会の信仰に対し破壊的作業を及ぼしたことは否定できない。にもかかわらず、批評学は聖書を正確に理解しようという所から出発している。そこに提起されている問題は、常にそうとはいえないが、大ていはいきわめて真面目なもので

ある。しかも、批評学者たちはその問題解決のためそれぞれ一生をついやしているのである。

もし我々が彼らの問題提起を真剣に受けとめず、悪魔のささやきと無視するなら、やがて我々は次のことを刈り取ることになる。一つは、現代の知的階層への証の道を閉ざすことになるであろうということであり、他は若き福音派の有能な学徒たちを非福音派の陣営に追いやってしまうであろう、ということである。

第二に、福音派の学者たちがここで提起している課題については、聖書信仰という神学的立場によってドグマティックに判断できるものかどうか見きわめねばならない。キリストの処女降誕を初代教会の創作とする批評学や、キリストの復活の史実性を疑う批評学を、福音派が問題にする必要は初めからない。それは我々の信仰告白の内容であり、宣教の実質であって、受け入れることはあり得ない。しかし、五書の著者がモーセであるかどうかという点は、別の問題である。主イエスがモーセについて言及された時、今日論じられているような著者問題にまで解答を与えようとしておられたのであろうか。それとも、当時の人々の思考や表現に適応されたにすぎないのか。もし前者をとれば、五書問題は福音派においては決着済みとなる。後者をとれば、批評学的課題を論ずる自由が留保される。筆者自身は後者をとる。後者をとることは、決して聖書信仰から逸脱することでも、主イエスの権威を弱めることでもない。これは信仰的立場の問題ではなく、聖書解釈の問題である。

第三に、批評学者の研究、問題解決の仮説を批判的に検討すべきである。これ迄、福音派は聖書批評学を2つの理由から真剣にとりあげなかった。その一つは、前提が間違っているから方法論も結論も間違っている、との断定である。これはある意味で真理である。学問方法論(特に聖書学のような分野では)はその前提に大きく左右される。神の預言を信じない批評学者にとっては、ダニエル書が紀元前2世紀より早く書かれたという説は初めから受け入れられないわけである。

聖書批評学は学問的、客観的である、との主張は真理ではない。きわめて哲学的、思弁的、独断的でさえある。にもかかわらず、そこには多くの真実があり、我々が、誠意を持って答えるべき課題が含まれていることも確かである。

もう一つは、批評学的見解が大きく変わってきたことへの批判からである。批評学は資料批評—様式史批評—編集史批評へと発展した。確かに不変ではない。だからと言ってあてにならない、と速断してはいけない。聖書批評学はあくまでも学問である。変化しているとは進歩している、ということでもある。特に最近の聖書学は、考古学や古代中近東の文献との比較研究によって、穏健かつ建徳的になりつつある。とすれば、聖書信仰者は以前にもまして、真剣に聖書学の動向に注意を払わねばならない。

最後に、福音派は聖書信仰に立つ聖書学を構築し、それを広く世に証詞する責任がある。これまで我々は、「聖書の批評学にどう対処すべきか」というテーマを掲げて問題を考察してきた。しかし、そのような問題意識では、不十分かつ消極的である。これでは、福音派の聖書学は聖書批評学の十年か二十年後を追いかけるだけとなる。そして福音派の信仰と矛盾しない部分だけをつまみ喰いし、利用するだけに終わってしまう。

聖書は人間を通して与えられた神の啓示の書である。「人間を通して」という点では、聖書信仰者は聖書批評学者と土俵一言うまでもなく全く同じではないが一を共にする。しかし、聖書はそれ以上の書物である。神が御自身の御旨を啓示された書である。我々は神の啓示という事実を視座に入れる時、初めて聖書をトータルに把握しうる、と確信する。その意味で、聖書信仰に立つ聖書学こそ真理に最も近い聖書学である。神の恵みによって我々は原理的にはこの立場に導かれた。とすれば、この立場に立つ聖書学を実際に明らかにし、この世に証詞することこそ、我らの責務ではないだろうか。



## 聖書論論議が建徳的に展開するために

「聖書の無誤性の論争をめぐって」というテーマのもとに、我々は今日福音派が直面している聖書論の問題を概観してきた。初め4、5回の掲載予定であったが、早や11回目を数えてしまった。大切な課題とはいえ、この種の問題になじみの薄い本誌読者も多いことであろう。従って、まだまだ多くの問題を扱われねばならず、中途半端の感を免れないが、一応、今回をもってこのシリーズを閉じることにする。お祈りをもって支えてくださった会員の皆様に心よりのお礼を述べさせていただきます。

筆者は、福音派における聖書観のコンセンサス造りの一助になればと願ひ、このシリーズの執筆を引き受けた。しかしながら、今ふりかえてみると、読者の皆様にかえて混乱を与えてしまったのではないかと、との危惧の念を抱いている。問題が問題であり、かつ、学者間に今なお、問題の捉え方、用語の使い方、論議の最終的意図などにおいて不一致が見られる以上、やむをえないのかもしれない。とはいえ、執筆者の能力不足に起因していることも被うべくもない。皆様のご寛容を切に願う次第である。

と同時に、筆者は、不十分な記述がかえて我々の間に活発な論議を展開させるのではないかと、とほのかに期待している。もともと、問題の答えを提供しようなどとは考えなかった。対話の糸口にもなればと思ひ、執筆を始めたので、そうなれば本望である。

### JPCの責任

言うまでもなく、JPCは、「聖書は誤りなき神のことばである」との信仰基準を告白する者たちの集まりである。単に自らが告白するだけでなく、それを内外に宣証することを使命とする運動体である。従って、現に展開されている聖書論論議を対岸の火と無視する態度は許されない。むしろ、それはJPC本来の使命に属する課題であり、その論議に積極的に貢献する責任を負われている、とさえ言えよう。もともと、ある人々は、JPCの信仰基準の意味は発足当時から自明の理であり、今更論議すべきことではない、と主張するかもしれない。しかし、筆者はそのようには考えない。

JPC発足当時、JPCが直面した神学上の論敵は自由主義であり、新正統主義であった。あれから二十数年、福音派とそれをとりまく周囲の神学の世界も大きく変わった。むろん、それが、自由主義、新正統主義、福音派と呼ばれる限り、本質的な変化があったわけではなからう。にもかかわらず、それぞれのグループの中にも多様な動き、流れがあり、かつての概念規定では割り切れない現象が生じている。

本シリーズでは、福音派に限定して、そのような状況を紹介してきた。我々の中には、このような動きを憂え、危険視し、否定的評価をくだす人もいよう。反対に、積極的にその流れに加わる人々もあろう。どのような立場をとるにしても、多様な流れが存在する現実を目をつぶることは許されない。

筆者には、JPC発足当時の事情は分からない。しかし、少なくとも現在のJPCの会員の中には、どれ程意識化されているかは明らかではないが、信仰基準に対する様々の理解が見られることは間違いないと思う。この現実を踏まえ、JPCは自らの信仰基準の意味を明らかにする責任があろう。福音派の再編成が実現し、JPCは聖書信仰の運動体に徹するという状況が生まれるかもしれない。筆者もそれを願う。しかしもしそうであればある程、JPCが信仰基準の中味を明らかにすることは緊急の課題となる。むろん、それは急務であると同時に、JPCが存続する限り、回避できない責務である。

では、最後に、JPCがその信仰基準を明らかにするに当たって必要と思われるいくつかの点にふれておこう。以下は、筆者の個人的見解である。間違っていれば御教示願いたい。

### 1 相手の用語を認めよ

まず、対話の相手の用語法をひとまず受け入れる必要がある、ということである。例えば、ある人々は不可謬性(infallibility)と無誤性(inerrancy)とを区別して使おうとする。そうする方が、誤解が少ないし、直面している問題に対しより有効に対処できる、と考えるからである。他方、ある人々は、辞書を根拠にし、あるいは教会史上これらの語が区別された形跡が無い事実を指摘して、両者は同義語だと主張する。

一つの用語をどのような意味で使うのかは、その人の自由である。と同時に、対話の相手にもその自由は保証されねばならない。しかも対話は、相手の用語の使用法を受け入れない限り成り立たない。もし自分の使用法に固執するなら、それは結局、対話ではなくモノローグあるいは宣言となってしまふ。これ迄の議論では、この種の傾向が強かったのではないだろうか。この点を配慮するだけで大半の議論に終止符が打たれるのではないか、筆者にはそう思われる程である。

## 2 問題の本質に迫れ

第二に、表面的な相違に囚われず、問題の本質をよく見極めて対話せねばならない、ということである。例えば、ある人々は、聖書の権威を擁護するには「無誤性」(inerrancy)という言葉は不可欠だと考える。そこで、無誤性を侵害するのではないかと誤解されるような聖書の表現上の問題に対しては、多くの但し書き(本誌224号)を加える。ところが、他の人々は、同じような聖書理解を持ちながら、そこまで弁解して「無誤性」という言葉を使うのは議論を不正直なものにしてしまうと考え、その語を使用することを躊躇する。

従ってここでは、無誤性という言葉を使っているかどうかは問題の核心ではない。ある人々が、言葉に対するニュアンスの違いから、ある用語の使用をためらうのなら、それはそれでよい。我々はそのような皮相的な現象にまどわされることなく、もっと問題の本質に肉迫せねばならない。

今日、JPCの「聖書は誤りなき(infallible)神のことばである」という信仰基準は、聖書解釈の問題から切り離されては意味をなさない。従って、我々の関心とエネルギーを聖書本文の理解に集中させることこそ肝要である。もしそのような努力を積み重ねていくなら、福音派の聖書論論議もかなり違った様相を呈してくるであろう。

## 3 多様な立場を認めよ

第三に、JPCは、信仰基準の解釈において、当面は様々の立場を容認してほしい、ということである。我々は、JPCの会員である限り、皆JPCの信仰基準を告白しているはずである。問題はその中味、信仰基準の解釈にある。ある人々はそれを日常言語的に字義的に捉え、他の人々は神学的術語としてもっとゆるやかに理解している。JPCにおいては、そのいずれの立場も尊重されるのが望ましい。そして、JPCこそ、自由に、かつ真実な交わりと対話ができる場であってほしい、というのが筆者の切なる願いである。

信仰基準の解釈に幅が見られるのは、神が人間にご自身のみことばを啓示されたとき、人間の思考形態、表現形式、限界性にどこまで適応されたかをめぐっての理解に相違があるからである。福音派は聖書の靈感論において機械的靈感説ではなく、有機的靈感説をとっている。ところが、その中味はまだ煮詰められていない、というのが現状である。

JPCに信仰基準の多様な解釈を容認するよう願うのは、決して組織の分裂を恐れていることではない。むしろ、それは無誤性理解において我々が未だ聖書の真理に到達していない、との自覚からであり、真理に対する謙虚さの故である。

多様性を認めると言っても、そこには必ずから限界がある。筆者は、いわゆる限定的無誤性—宗教的内容においては真理であるが、科学や歴史などの領域においては誤りがある—という考えはJPCの信仰基準の範囲外に属する、と考えている。そう主張する人は、何が宗教的で、何がそうでないかを示す責任がある。そのようなことは実際問題として不可能であり聖書的アプローチであるようには思えない。

確かに聖書は救いの書である。従って、どの頁をも、そして常に「贖い」というスコープ(目的)の中で読むべきである。さらにまた、神は人間を用い、人間のことばで御自身の御旨を啓示された。その意味において、聖書の表現はすべて人間的な限界を背負わされている。JPCの信仰基準に立って聖書をそう理解することと、先の限定的無誤性とは決して同一ではない。もし両者の相違を正しく認識するなら、聖書論論議における対立の大半は解消されるであろう。

## 4 愛と忍耐をもって

そして最後に、相手を互いに尊敬しあい、愛と忍耐をもって対話を押し進めよう、ということである。一つの神学的真理を確立するため、教会は数十年、否、時には数百年の年月を費やさねばならなかった。同様に、聖書を正しく、トータルに把握するためには、そしてそれが、合同の教会のコンセンサスとなるためには多くの時間を要する。神がもし現代の教会に聖書論の課題を委ねておられるとすれば、歴史的キリスト教の継承者として、JPCの責任は実に重大なのである。

ある人々は、筆者が無誤性問題の理解において、新しい流れに対し比較的開かれた態度を取っている、と考えるかもしれない。わたし自身はそう自覚しているわけではないが、もしそう思う人があるとすれば、今度は固い立場からの主張があつてしかるべきである。そうすることによって、本誌もまたバランスのとれたものとなろう。どなたかがご執筆くださることを

心より願っている。

対話には愛と忍耐、そして真理に対する謙虚さが必要である。この聖霊の実を私に、そして、無誤性の問題に関心を持つすべての人々に神がお与えくださるよう。我々はこの辺でレッテルを貼りあうことを止めねばならない。問題の本質を正確に論ずることなくして、彼はこちこちの保守主義者だ、あるいは新福音主義だ、それは危険だ、バルト主義と変わらない、などと人の意見をふるい分けても何の益にもならない。そのような態度は結局、問題を解決するための対話の道を閉ざしてしまうことになる。

堤防の一方が決壊するならその堤防はすべて崩壊してしまうという「ドミノ理論」は、聖書観においても真理の側面を持つ。従って、伝統的立場を修復したり、放棄したりすることは余程慎重でなければならない。と同時に、この理論は我々に対し、無誤性の論議においてアレカコレかと二者択一を迫る。その結果、真理探究の地道な努力を怠らせ、結果的に多くの人々を非福音派に追いやってしまう危険性を持つ。自分のためにドミノ理論を使う必要はある。しかし、他者を矯正したり、警告するために使用するなら、思わぬ事態をひき起こすことになる。充分、注意しなければならない。

今、我々は、何よりもみことばの前にひざまづき、みことばに聞かねばならない。JPCの信仰基準の正統な理解は、会員の多数決で決められるものではない。地道なそして忍耐深いみことばの学びを通してのみ得られるのである。聖書をしてJPCの信仰基準を解釈せしめることこそ、我々の唯一の道、共同の道である。願わくは、みことばを与えられた聖霊が我々を正しいみことばの理解へと導いてくださるよう。

いつの日か我々が、単に信仰基準を告白する点で一致しうだけでなく、その解釈においても深い共通理解に到達する時が来るであろう。そして、福音的教会の聖書の一致を実現し、主イエスの祈りに対する責任を果たすことができると信じる。その時を夢見つつ、本論文を終わりたいと思う。

ご覧ください。

どんなに私があなたの戒めを愛しているかを。

主よ。あなたの恵みによって、私を生かしてください。

みことばのすべてはまことです。

あなたの義のさばきはことごとく、

とこしえに至ります。(詩119:159-160)

\*\*\*\*\*

## 連載を終えるにあたって（「聖書信仰」誌 編集長 村瀬俊夫）

これまで11回の長きにわたり、新進気鋭の中澤啓介先生が、今日的な問題の一つである「聖書の無誤性の論争」をめぐる意欲的に執筆してくださいました。その犠牲的な愛の労苦に、惜しみない拍手を送りたいと思います。

中澤先生は、JPC双書第4巻『主よ、お語りください』の著者で、聖書信仰者としての熱意と良心から、旧約聖書のメッセージを同書において見事に説き明かしてくださいました。しかし、それがどんなに秀れた説き明かしでありましても、それも一つの解釈でありまして、皆さんがその通りに語らなければならないものではありません。そのように、聖書信仰は一つでも、その聖書解釈の実(聖書的真理の具体的適用)は一様ではないのです。

このことから、中澤先生が「JPCは信仰規準の解釈において、当面は様々の立場を容認してほしい」と言われていることを、理解していただけたら幸いです。ややもすると、信仰規準とその解釈とを混同し、ある特定の解釈が信仰規準そのものにとって代わる危険性があります。信仰規準は一つでも、その解釈には、ある程度の幅(多様性)が容認されなければなりません。「ある程度の」というのは、その解釈が信仰規準そのものから逸脱しない限りで、ということになります。

そこにも実は、一つの落とし穴があります。その限界を人間的に確かめ、無理に線引きをしたいという誘惑にかられることです。その線引きをもって、その線外にあると思うものを切り捨てたり、異端まがいのレッテルをはったりするようになったら、これほどサタンを喜ばせ、聖霊を悲しませる事態はありません。聖書の無誤性論争がそうならないように警告しているカンツァー博士の言葉(第2面「ニュース」欄)に、よく耳を傾けてください。