

聖書の正典的解釈と物語る教会

芳 賀 力

- | | |
|---------------------|--------------------|
| 序 聖書原理の崩壊 | a) 正典的伝承力と朗唱 |
| I 正典的アプローチの試み | b) 物語としての正典 |
| a) 解釈学的出来事としての正典化過程 | c) 正典的伝承力としての物語る教会 |
| b) コンテキストとしての礼拝共同体 | III 生ける伝統と正典的解釈 |
| c) テクストの最終形態と全体性 | a) 生ける伝統 |
| d) テクストの正典的意図性 | b) 正典的解釈と信仰の規準 |
| e) テクストへのリスポンス | c) テクストの終末論と希望の解釈学 |
| II 正典的伝承力としての物語る教会 | 結び 聖書の権威の回復 |

序 聖書原理の崩壊

聖書というものは現代世界の中でどのような位置づけをされているのだろうか。近年アメリカで開かれたあるエキュメニカルな神学会議は、その現状を端的に示す象徴的な事例だと言える。会議の主題は「聖書を教会に取り戻す」であった。つまりこのセンセーショナルな標題は、裏を返せば聖書が教会から奪われているという事態を物語っているのである¹⁾。確かに聖書は毎年多く印刷され、多くの人がそれを手にする。聖書について書かれた本も多数出版される。しかしそれは、信仰の書としてであるよりは、むしろ一般教養ないし歴史的興味から求められることが多い。しかもその聖書の読み方は各自の恣意に委ねられたままであり、それをガイドする入門書も、「歴史的」と称して学者個人の思想を自由に述べる場を提供するものとなっている場合がある。教会のまわりに起こっているこの現象は教会の中にも浸透してくる。キリスト者もまた

そのような聖書の読み方に揺さぶられ翻弄される。その結果聖書の信仰に生きる決断は知性の犠牲を強いる特殊な私事と見なされ、信仰の書を媒介にして聖書の民が形成されるはずの信仰の継承と共有を縦からも横からも分断してしまうのである。

この現象を神学的に表現すれば、規範 (norma) としての聖書原理の崩壊、聖書の非正典化 (Decanonization) として捉えられる。聖書がもはや正典としては読まれなくなっているのである。もはや正典ではなくなった聖書を代わって規範するものは、一面的な歴史 - 批評的研究方法であり、そのことは聖書を解釈する場が教会から学会 (学者達のギルド [同業組合]) に移ったという事態に即している²⁾。先のエキュメニカルな神学会議は、こうした事態を真剣に受け止め、もう一度聖書を解釈する場としての教会を再発見しようとする意欲的な試みであると言える。その会議の構成メンバーが象徴するように、この問題はもはやプロテスタントだけの問題ではないし、また聖書学者のみに委ねられた課題でもない。非正典化という現象はまさに今日のキリスト教全体の危機的現象の一つを形作るものだからである。

では一体、聖書の原ストーリーを啓示として受け止める物語る教会 (ecclesia narrans) を解釈の場とした聖書の正典的解釈 (a canonical interpretation) はいかなる意味で可能となるのであろうか。

I 正典的アプローチの試み

一面的な歴史 - 批評 (a historical criticism) の適用に限界を見出し、新たな聖書解釈の方法を打ち出そうとする試みとして、B・チャイルズの正典的アプローチ (a canonical approach) やJ・A・サンダースの正典的批評学 (a canonical criticism) の提案は注目に価するものである。間違っていないのは、両者とも決して前 - 批判的な時代に戻ることを主張しているのではないということである。彼らは共に様式史、伝承史、編集史等の方法を熟知し、その方面での研究にも成果を残している人々である。ただ彼らは、聖書解釈がそうした歴史 - 批評だけに終わってしまう場合、それで正しく聖書を解釈したこと

になるのかどうかを真剣に危惧しているのである。我々はそれをアナクロニズムとしてではなく、ポスト・クリティカルな時代の新しい試み³⁾として評価しなければ、その真意をまったく理解しないことになるであろう。さしあたりまずチャイルズの主張を我々の立場から5点に絞って要約することにしたい。

a) 解釈学的出来事としての正典化過程

チャイルズはまず正典をこう定義する。

「私は正典 (canon) という言葉を、古代イスラエル——特に捕囚後の時代——に現われたある歴史的プロセスを言うために用いている。この歴史的プロセスとは、存続する宗教的共同体の内部にあって、あるテキスト群が聖なる書物として規範的な機能を発揮するようにそれを収集し選択し並べ替える作業を必然的に伴ったものである」⁴⁾。

つまり正典化の歴史的プロセスとは、捕囚という崩壊の危機に瀕した宗教的共同体を存続させるために規範的な力を発揮した、共同体そのものの持つ神学的機能の表われだということである。正典は決して様々な文学作品の緩やかな寄せ集めではない。それはイスラエルのアイデンティティーを形成し続けるために神学的によく考え抜かれた解釈学的作業の全体を意味する。

「正典化へと至る伝承過程の中心には根本的な解釈学的出来事が存在していた。そのようにして聖書は数多くの熟練した編集作業によって……後の世代にも規範的な性格を保ち続けるような仕方で編成されたのである」⁵⁾。

この正典化の過程はチャイルズによれば、一般の昔話や民話の結集過程とは単純に同一視できない。というのはそこには明白な神学的関心が働いており、テキストが特別の宗教的目的を目指して再形成されているからである。この神学的関心こそ正典的意識の中核を形作っているものに他ならない。

確かに教会は、マルキオンの狭い福音主義に直面して正典文書の枠を広げなければならず、霊的熱狂のモンタノス主義に直面して今度はそれを厳密に狭めなければならなかったのであるが、これらの諸文書が教会会議において正典と

して承認されてゆく長く緩慢な取捨選択の歴史には、それが既に教会の公同礼拝の中で用いられていたという正典的使用法が判断の基準として働いており、外面的、政治的理由の前に、内面的、神学的理由が先行していたのである。歴史的教会は結局後からそれを認めたにすぎない⁶⁾。

b) コンテキストとしての礼拝共同体

そこで改めて注目されるのが、正典が権威構造をとって機能する場としての礼拝共同体の存在である。

「聖書を正典 (canon) として語ることは、礼拝する信仰の共同体というコンテキストにおいてそれが神の言葉として機能していることを強調することを意味する。正典は証言全体の持つ権威が保持されることを求める」⁷⁾。

礼拝共同体が聖書を解釈するために不可欠なコンテキストとして再発見される。この点の指摘は重要であり、物語る教会の立場から更に捉え直す必要がある。

c) テクストの最終形態と全体性

正典結集のプロセスが偶然的、恣意的なものではなく、礼拝共同体の神学的営為の表われである以上、正典として成文化され結集されたテクストの最終形態はその全体性において初めて聖書としての規範的効力を発揮すると言わなければならない。それ故チャイルズによれば聖書の解釈は、個々の文書、断片、伝承形態を全体の脈絡から切り離して個別に研究しても不十分であり、テクストは全体のコンテキストの中で読まれなければならないことになる。すべては与えられたテクストの最終形態全体から出発する。正典的解釈とはまさにこの全体性の脈絡の中に浮かび上がる間テクスト性 (intertextuality) を不可欠の解釈原理として重視する⁸⁾。同一の主題について語る他の箇所との連関を考慮に入れるのである。歴史-批評はテクストを細分化して分析し、しばしばテクスト外の解釈原理 (イデオロギー) を持ち込んでテクストの持つ本来の神学的

資質を見落としてしまう。しかし聖書の特質はまさにイスラエルと教会を崩壊から守り、神の民としてのアイデンティティーを提供し続けた正典的主張にあるのであって、一面的な歴史－批評によるテキストのアトム化、裁断化は、この肝心の聖書の主張を見落とす結果となる。

聖書の個々のテキストを最終的テキスト全体の枠の中で捉え返すという解釈法は今日、テキストの共時的解釈に道を開くことにも通じるが⁹⁾、神学史的に言えばアウグスティヌスの考えを更に明確化して「聖書解釈の誤りなき規範は聖書それ自身である」(ウェストミンスター信仰告白第1章第9条)¹⁰⁾とした宗教改革者の聖書解釈法にも通じており、その再考を促すことにもなるであろう。

d) テキストの正典的意図性

ではその肝心の聖書の主張はどこで知られるのかというと、それは各文書、断片の著者や記録者、元来の伝承の担い手の思想からではない。チャイルズによれば聖書の主張は、各文書、断片が置かれた最終形態としてのテキスト全体の文脈の中にあるのであって、それ以外の、またそれ以前のところにはない。最終形態としてのテキスト世界はそれ自身の中にテキストの正典的意図性 (a canonical intentionality) を持っており、それが各文書や断片を理解するにあたって、解釈学的ガイダンスを与えているのである¹¹⁾。この点に目をつぶって歴史的に再構成された推測上の記者や著者の思想を遡って追求しても、それでは神学的構築物としての聖書の本質を理解する肝心の鍵を失っていることになる。

「オリジナルな歴史的背景を再生しようとする通常の批判的な方法はしばしば、まさに正典的な形態 (a canonical shape) を構成している重要な要素を落してしまう可能性を含んでいる」¹²⁾。

e) テキストへのリスポンス

このようなチャイルズの主張が古い前批評時代の聖書解釈論にアナクロ的に

戻らないのは、彼が現在の読者の側で起こるテキストへのリスポンスという側面を強調するからである。

「私は……あたかもあらゆるテキストに当てはまる唯一の正しい解釈が存在するかのように、正典的形態化は一つの完成した解釈学を提供するとまで言いたいわけではない。正典的形態化は解釈のためのより広いコンテキストを提供し、意味のレベルを形作り、理解するための重要な構造的、素材的な鍵を与えてきた。にもかかわらず釈義には、その人の置かれた現在のコンテキストという観点から素材を解釈しなければならない解釈者の作業もまた含まれる。テキストそれ自身が与える強制力 (coercion) に反応する『読者の資格能力 (reader competence)』という重要な次元が存在する」¹³⁾。

読者の役割を読解の不可欠な要素として重視するこの見識は、新しい解釈学的知見である¹⁴⁾。ひとたび作品として定立したテキストは著者の手を離れ、読者の主体的な読解行為に委ねられる。しかしそこで解釈はまったくの恣意の相対主義に陥るのかというと、そうではなく、テキストの意図から発せられる強制力に読み手（聴き手）がいかに関与するかという対話的出来事の形を取る。いずれにしてもそこにはしかし、読み手（聴き手）の置かれた現在の状況としてのコンテキストと、成文化されたテキスト世界との間に生きた交流が生じるのであって、テキストの最終形態から出発すると言っても、テキストは固定化され閉じられて死んでいる文字ではなく、未来へと向かって弁証法的でダイナミックな解釈学的運動を開始させる生きた文字なのである。チャイルズはミドラシュの例を出して言う。

「ミドラシュ的な〔解釈〕方法の中心は、解釈が聖書テキストから新たな状況との関連を求めて動いて行く点にある。しかしその後で今度は逆の方向への動きが同じ様に重要になる。すなわち解釈は状況からやって来てテキストへと戻って行く。まず第一にはテキストが新しい状況を解釈する。それに続いて第二に、今度は新しい状況がテキストを照らし出すのである」¹⁵⁾。

以上は主にチャイルズの試みに即して我々の立場から要約した正典的アプローチの特質である。それではこうした議論を踏まえて、どこまで聖書の正典的解釈 (a canonical interpretation) を定立し、聖書を教会に取り戻すことが可能となるであろうか。

II 正典的伝承力としての物語る教会

a) 正典的伝承力と朗唱

我々がここで注目したいことは、ある歴史的出来事の証言やそれにまつわる物語の断片を口頭で語り継ぎ、書き留め、取捨選択し、成文書正典にまで結集させた、共通の記憶を担う共同体の持つ、根源的な正典的伝承力である。それは最終テキストとして結集された成文書正典に対して、その根底にある内的な形成力であり、イスラエルと教会を生み出した原動力である。この正典的伝承力の故に諸断片はある一定の正典的オリエンテーション（方向づけ）を施され、砂鉄が磁場に引きつけられるように諸伝承が集められ、秩序づけられる。

例えばチャイルズと同じような方向で正典的批評学を提唱するサンダースは、トーラーの成立に際して果たした礼拝における祭儀的朗唱の役割を重視する。それは初期のものほど短い歴史的な回顧文であり、どれも出エジプト、荒野放浪、土地取得の三つを通して行われた神の業が想起されている。例を挙げればサムエル記上12:8、申命記26:5-9、ヨシュア記24:2-13 などである。

「このようにしてトーラー物語は、一つの節でも朗唱されるし、あるいはもう少し長い祭儀の場合でも、五十ほどの節で朗唱され得ることを私たちは知っているのである。六書そのものは、始めから終わりまで、一気に完全な形で朗唱されることは決してなかったであろう。とは言うものの、長く書かれている六書は、いわば、サムエル記上12章8節なのであると結論せざるを得ない」¹⁶⁾。

つまり後に正典として成立するトーラーは、イスラエルの歴史を顧みるこうした礼拝における朗唱の中で示されるオリエンテーションによって方向づけら

れることで、一つのまとまりある形を取って行くのである。これにダビデのエルサレム征服やモーセ伝承が加えられて今日のトーラーが出来上がってゆく。モーセ六書の伝承史やその編集過程についての詳細な議論は旧約プロパーの問題なので立ち入ることは遠慮するが、要はこうして成文書正典として成立してゆく過程に礼拝共同体の祭儀的朗唱が重大な役割を果たしたということであり、それこそ正典的オリエンテーションと呼ぶべきもののなのである。

b) 物語としての正典

興味深いことはここでサンダースがトーラーを律法の集成とは見ないで、物語と見ている点である。トーラーは本質的に物語である。

「モーセ五書の基本的構造は、法集ではなくて、むしろ物語なのである。

トーラーは本質的には古代イスラエルの諸起源に関する物語となっている。それは長い物語の一部である。そしてその長い物語とは、古代近東の一つの国民としての、イスラエルの社会的そして政治的存在の興隆と衰亡から、ユダヤ教として知られている捕囚以後のイスラエル再構成のごく初期にまでわたっている」¹⁷⁾。

この物語はイスラエルのアイデンティティーの危機のたびごとに大きな規範的形能力を発揮した。預言者の書の正典的集成もイスラエルの徹底的な壊滅を契機として行われたのであり、旧約のみならず新約においても正典的伝承力が最も強く発揮されるのは、共同体のアイデンティティーが危機に瀕する時である。

「聖書は、二つの神殿が廃墟と化したことから、私たちのものとなった。それらは、紀元前 586 年に破壊されたソロモンの神殿であり、また紀元 70 年に破壊されたヘロデの神殿である。……後の預言者の主要部は、第二神殿時代からの、かなりの資料を含んでいる。ところが一方、その形態はまた、徹底的な破壊の真っ只中において、イスラエルの本来の在り方（アイデンティティー）を求める紀元前 6 世紀の経験にもとづいて作り出されたことは、今や疑いの余地がない。その上、紀元 1 世紀に、徹底的に崩壊さ

れるという同様な経験がふたたび起こった時に、初代教会は、福音書の資料を集め、且つ書き始め、またパウロの書簡を集め始めた」¹⁸⁾。

つまり苦難の中でのアイデンティティー・クライシス（自己同一性喪失の危機）に際して共同体に存在理由を示すいわばすぐれて神義論的な機能を発揮する物語が正典なのである。そのことは正典成立の事情のみならず、それを読み続け語り続ける後の世代においても繰り返し起こることであり、そのような規範的な機能を担いうるということが正典としての物語の権威構造を形作ると言える。

c) 正典的伝承力としての物語る教会

我々はサンダースの知見を更に徹底させて、正典そのものを物語と見る。それは狭い文学ジャンルとしての物語ではなく、危機に際してイスラエルと教会という共同体のアイデンティティーを創造する聖なる物語である。律法や預言、嘆きや讃歌、詩や格言、書簡集といったきわめて非物語的な断片も、神がイスラエルと教会に対して行った大いなる業を証言する、歴史における神の大いなる物語の枠の中であって、初めてその正典的な意味を獲得する。確かにそれは単なる物語ではない。聖なる物語であり、そこには神の御業と人格を証言する正典的な方向と線がある。旧約においては啓示としてのヤハウェの人格と業が、新約においては啓示としてのキリストの人格と業が証言されることにおいて、それは聖なる物語となる。そしてこれが全体としての枠を構成することで聖書は初めて聖なる書物としての正典になるのである。

もし教会を生み出したものが聖なる物語であるとしたら、次のように考えることは自然である。かつて聖なる書物へと共通の記憶を結集させ、今も規範的な生のオリエンテーションを行使し続ける正典的伝承力が、すなわち「物語る教会 (ecclesia narrans)」であると。物語る教会は見えざる教会である。見えざる教会として見える教会を具象的に形成し続けるのが正典的伝承力としての物語る教会なのである。

III 生ける伝統と正典的解釈

a) 生ける伝統

聖書の正典的解釈が成立するのは、この物語る教会としての正典的伝承力の方向性に解釈者が参与し、それを共有することによってである。聴く教会は語る教会と一つにならなければならない。この正典的伝承力は歴史的教会においては、自己を形成する生きた伝統として自覚される。ギリシア正教会の伝統理解はこの点で示唆的である。

「伝統とは初代教会においてはまず第一に解釈学的な原理と方法であった。聖書はただ生ける使徒的伝統 (the living Apostolic Tradition) の光のもとで、そのコンテクストにおいてだけ初めて正しくかつ完全に評価され理解されることができた。この使徒的伝統こそキリスト者の実存を統合する要素だったのである」¹⁹⁾。

確かにプロテスタント教会は聖書のみ (sola scriptura) を強調する。プロテスタント正統主義が厳密に規定したように、①聖書はそれと並んで、またその上にいかなる権威をも持たず、それ自身の内に権威 (auctoritas) を持ち、②他のもので補足される必要はなく、それだけで完全 (perfectio) にして十分 (sufficientia) であり、③特別の専門家でなくても読めば分かる明晰さ (perspicuitas) を備え、④罪人を悔い改めさせて救いに導く効力 (efficacia) を持っている。この点を曖昧にしてしまうと聖書には書かれていない事柄がいつのまにか教会の秘伝として重んじられるというようなおかしいことになり、そのような「人間の言い伝えのために神の言葉を無にする」(マルコ7:9, マタイ15:6) 愚かさに陥らないためにも聖書原理は不可避なのである。しかしだからと言って改革者たちは無伝統主義を押し進めたわけではなく、熱狂主義者との戦いの中で、かえって聖書を生み出し、担い続けてきた教会の正典的な伝承力の中に、教会を教会たらしめるまことの神的な伝統が息づいていることを見出したのである。問題は規範する規範としての聖書と規範される規範としての伝統との間の相即的な関係をよく理解することであり、更に言えば、その両者の根底にあってこれらを生み出す源となっている、見えざる物語る教会と

しての正典的伝承力に注目することである。成文書正典へと結集されたこの正典的伝承力のエッセンスが見える教会の信仰告白であり、その結晶化が基本信条であり、後にそれを更に反省し詳細に展開したものが教会の教理であり神学なのである。

「神の言によって聖書と教会とは、同時同根的 (ursprünglich, gleichzeitig) に発生したともいうことができる。……教会の生命的活動、すなわち、福音を伝え、これを教え、またこれに従って決断するその行為は、常にイエス・キリストの啓示を証言するところの預言者および使徒の伝承に規範を求める。預言者および使徒の証言が正典化の基礎である。……言うべくんば、神の言たる聖書は教会に向かって、教会のために、教会において与えられた。そこでこの聖書が語り告げるところのものは教会において、教会と共に、学ばなければならないのである。教会が聖書に従順である時、聖書は教会に拠って自己を正典化した」(熊野義孝)²⁰⁾。

このような微妙な表現をカトリック的な聖伝理解から正しく区別して有効に生かすためにも、まさに成文化された聖書正典と見える教会とを生み出した根源的な正典的伝承力を、見えざる「物語る教会」として定位する必要がある。基本信条へと結晶化されるこの正典的伝承力をたえず見据えることによって初めて、一方でカトリックにおける見える教会的伝統の sacramental な事効化 (opera ex operato) を、他方でまたプロテスタント正統主義の逐語靈感説における成文化された聖書の sacramental な事効化とを防ぐことができるのである。

b) 正典的解釈と信仰の規準

従って今日聖書を「聖書として」読むということは、この見えざる「物語る教会」としての正典的伝承力に沿って読むということである。我々がこの方向と線に身を委ね、神の物語そのものに関与し参与することの中で、初めて聖書は我々にその本来の世界を開示する。正典的解釈とはこの最終テキスト全体の根底に流れる正典的伝承力からの訴えを聴き取り、ヤコブのようにこれと格闘

し、テキストの開示する新しい世界に自己を開くことから始まる。

読解行為の主体はたえずテキスト世界からの圧力と対話せざるをえない。しかもその場合この主体は、テキストを正典たらしめている正典的伝承力の磁場の中に入ることを避けることはできない。それは礼拝共同体という仕方で現出する生ける伝統の告白的な方向性の中に身を置くということである。それなしに聖書を、ヤハウェ証言ないしキリスト証言の聖なる物語として読むことはできない。

解釈学的に見れば、物語を読み解く行為において読者の果す積極的役割をもちや否定することはできないが、それでは解釈が読み手個人の主観に委ねられてしまうのではないかという危惧がどうしても生じてくる。文学批評の理論家スタンリー・フィッシュも読者の役割を強調する一人であるが、彼はこの点で、文芸作品の正しい読解は常にある特定の社会的－言語論的な見えざる解釈共同体（an interpretive community）の伝統の中に入り込むことで成立するということを明らかにした²¹⁾。どんな個人も必ず解釈共同体の連鎖の中にいる。問題はそれ故テキストを成り立たしめている解釈共同体の流れにどう乗るかということになる。解釈とはチャイルズも引用しているように、ヴィットゲンシュタインの言う「言語ゲーム」として成り立つものである。チェスをして遊ぶためにはチェスのルールを知らなければならない。そしてそのルールはサッカーのルールとは違うのである。

「私は正典という言葉の使用を、一つの『言語ゲーム』として描くことを企てているのである。すなわちそれは、旧約文書が聖書として信仰と実践の共同体によって用いられる使用法なのである。神学的に表現すれば、どのように人は旧約聖書を、正典と呼ばれる信仰の規準（a rule-of-faith）からして読むのかということを私は明らかにしようとしているのである」²²⁾。

ここでチャイルズは「言語ゲーム」という考え方を、明らかに「信仰の規準（regula fidei）」という神学的な概念に重ねている。カノンとは規準（ルール）である。つまり聖書を正典として読むためには、正典的伝承力によって形成さ

れている礼拝共同体の生ける伝統と信仰告白の中に入り込まなければならないのであり、その信仰の「規準」という「ルール」を学ぶことの中で初めて聖書テキストの開示するゲームを行うことができるのである。

神学的に言えば聖書解釈論はカルヴァンの言う「聖霊の内的証明 (testimonium internum)」に尽きる。聖書そのものの成り立ちが「神の靈感を受けて書かれ」(第二テモテ3:18, 第二ペテロ1:21)ということを出発点としている以上、その聖書の解釈には当然同じ霊の導きを必要とする。霊的なものは霊的なものによって知られるからである(第一コリント2:13)。そのことを今顧みた仕方と言い直せば、靈感というも、聖書を書いた一部の特別な著者たち個人に帰せられるというよりは、伝承を担った共同体全体に与えられたと考えるべきである²³⁾。まさに聖書はペンテコステの出来事を経験した共同体から出現したのである。聖霊は共同体に降る。それは共同の霊 (Gemeingeist) である(第一コリント12:11)。従って聖書の解釈はこの霊の共有においてしか起こらない。我々の言いたいことはまさにそのことなのである。

c) テキストの終末論と希望の解釈学

テキスト世界からの圧力とは先のチャイルズの言葉で言えばテキストの意図性ということであるが、リクルの言葉を使って「テキストの目的論 (the teleology of the text)」と言い換えることもできる。歴史-批評の目指すところは、テキストを裁断してどこまでもその初源的形態をたずね求める、いわば「テキストの考古学 (the archaeology of the text)」である²⁴⁾。しかし必要なのは考古学ではなく、テキストが開示する未来であり、目的論である。言うなればテキストの終末論 (the eschatology of the text)こそ神学的な解釈学にとって必要不可欠な次元である。神の大いなる業のなされた過去から現在を位置づけ、意味づけるだけでなく、約束の成就をもって到来する将来の次元から現在を理解する希望の解釈学こそが正典的解釈学の特色となる。

テキストの最終形態を重んじると言っても、それは過去に閉じられ固定化された体系として、遺物に立ち会うようなものではなく、あくまでも現在を越え

て更に未来へと語り続けるテキストの語りに耳傾けることが重要なのである。聖書の中に終末論があるということは正典の付録ではなく、まさに正典の本質なのである。

従って聖書テキストはただ過去の歴史の報告、現在にとっての範例や指針を提供するだけではない。確かにそこには我々の生のストーリーを凌駕する神とその民の原ストーリーがある。しかしそれは過去の範例ではなく、我々が聖書の原ストーリーに参加することでそれを我々の後ストーリーとして読みかつ生きるようにと招くものである²⁵⁾。聖書を正典として読むということはこうして、啓示された神の大いなる物語を生きることなのである。

結び 聖書の権威の回復

「聖書が権威の所在となるのは、キリストに由る赦罪の権威を伝承するからである」(熊野義孝)²⁶⁾。

聖書の非正典化という現象は聖書から規範性が失われたということを意味する。規範性は権威の構造から来る。権威がなければ規範もない。では聖書の権威とは何であろうか。

確かに一つの書物が生きるための知恵を提供し、人生の危急に際して答えを与える指南書である場合には、その書物は権威的な性格を帯びる。聖書もそのような特徴を持たないわけではなく、実存的な要請に答えることで人生論的な権威を保持していると言える。しかし聖書の本当の権威は救済論にある。聖書は人生論を提供する他の書物とは異なり、人間実存の根本的問題である罪からの救いについて語り、その救いをもたらす神の歴史について物語る。聖書の権威はまさにこの赦罪の出来事に由来しており、この赦罪の権威の唯一の担い手たるキリストを証しすることにおいて聖書は権威を帯びるのである。聖書の権威はそれ故このキリスト証言にある。聖書の物語が聖なる物語としての権威を帯びるのもすべてこのキリストの救済の出来事の文脈においてのことである。旧約聖書がキリスト教会において正典としての権威を保持するのも、まさにカルヴァンが言うように新約と同じ実体であるキリストを予表的、準備的、待望

的に証ししているからである。そして新約聖書はこのキリストが、十字架につけられ甦ったナザレのイエスであったことを証しする。

その場合この救いの出来事の報告は単に歴史的報告文として伝承されたのではない。それは私たちの罪人「のために」生きかつ死に、そして甦えられた方についての物語であり、新約聖書の正典的伝承力の核になったものは、まさにこの罪ある他者「のために実存する (pro-existente)」人となった神のキリスト論的物語である²⁷⁾。

それ故に我々はこう結論しなければならない。聖書の正典的権威はキリストにおける赦罪の権威の伝承にある。それ故聖書の正典的解釈の方法は、基本信条に結晶化したキリスト論的三位一体論に基づいて、赦罪の権威者を証しするテキストの意図的方向性を鮮明にするという営為に尽きる。この赦罪の権威者は、聖霊の力の下でそれを証しし讃美する物語る教会の礼拝のただ中に現臨する。物語る教会の説教と sacrament は、この権威者が礼拝共同体へと自らを霊的に代理・現前させる (re-present) 共同体の命の言葉であり霊の糧であって、聖書テキストは常にその土台として権威を帯びるのである。

聖書を教会に取り戻すためには、教会がこの自らに委ねられた赦罪の権威の証言性を自覚し、まずその宣教の語りの代理・現前性を回復する以外にない。それは再び教会がああ最初の時のように神の大いなる物語を、過去の考古学としてではなく、到来する神の国の希望において語り出すことから始まる。

注

- 1) カトリック・プロテスタント神学研究センターとアメリカ・ルーテル出版協会の協賛によりミネソタ州ノースフィールドで1994年6月6-8日に開かれた神学会議で、発題講演者は Carl E. Braaten/Brevard S. Childs/Karl P. Donfried/Roy A. Harrisville/Alister E. McGrath/Robert W. Jenson/Thomas Hopko/Elizabeth Achtemeier/Aidan Kavanaugh である。後にその講演記録が *Reclaiming the Bible for the Church*, ed. C.E. Braaten & R.W. Jenson, Michigan, 1995として出版された。翻訳の予定がある。
- 2) *ibid.*, p.19.

- 3) C. J. Scalise, *Hermeneutics as Theological Prolegomena: A Canonical Approach*, Georgia, 1994, p.17f. なお P. R. Noble, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leiden • New York • Köln, 1995, p.9f. 187f. をも参照。このような動きとは別に、正典性を破壊する歴史 - 批評的方法の無反省な使用についてもう一度神学的な反省を加えようとする試みにはほかに、Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1974, 5.Aufl. 1984 などがある。
- 4) Ninth IOSOT Congress Volume, Göttingen, 1977, ed. J.A. Emerton et al., *Supplement to Vetus Testamentum*, 29 (Leiden: Brill, 1978) p.67.
- 5) B. S. Childs, *Biblische Theologie und christlicher Kanon*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 3. *Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen-Vluyn 1988, S.13.
- 6) F. Hahn, *Das Problem "Schrift und Tradition" im Urchristentum*, in: *Ev. Th.* 1970, S.465. 大崎節郎著『神の自由と権威』, 日本基督教団出版局, 1982年, 186頁以下参照。
- 7) B. S. Childs, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, in: *Interpretation*, 32 (1978), p.53.
- 8) M. Oeming, *Text - Kontext - Kanon: Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie? Zu einem Buch von Brevard S. Childs*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*. Bd.3 (a.a.O.), S.247. J. Barr はなぜテキストの最終形態から始めなければならないのか, その理由が明確でないと批判する (J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford, 1983. 宇都宮秀和訳『聖なる書物』教文館, 1992年, 139頁)。これに対するチャイルズの答えは以下に見出せる。「神と共なるイスラエルの経験を証しする証言は, 聖書テキストそれ自身の影響 (effect) の中で証明されると正典は主張する。この啓示の歴史の完全な効果 (effect) がはっきりと分かるような最終地点に規範的な歴史が到達したと言えるのは, まさにただ聖書テキストの最終形態においてだけなのである」 (*The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, p.47-48)。
- 9) テキストの通時的解釈に対する共時的解釈の意義と, それを踏まえた上でなお両者を再統合する可能性については, 拙論「物語る教会 (エクレシア・ナランス) の神学——方法序説として——」(『神学』56号, 1994年) 87頁以下「構造か

ら出来事へ」を参照されたい。

最終テキストの全体性を重んじ、その各書の相互連関を重視するという方向は、聖書66巻の完璧に閉じられた正典的構造を、正典〈において〉という場の論理によって捉え、そこを聖書解釈の絶対の出発点とする周知の渡辺善太『聖書正典論』の立場に近い。その弟子岡村民子はそれを、部分から全体へと進む『聖書各巻のかけがえのなさ』の論理、および全体から部分へと至る『聖書的文脈においてのひびきあい』の論理として捉え直している。渡辺は、この完全に閉じられた正典という場の論理を崩すものとして、K・バルトによる「天的正典」と「地的正典」の区別と類比の論理に反対する。大木教授はこの渡辺善太の正典論に賛同して同様にバルトを批判しているが（「バルトの『聖書原理』について」〔『神学』46号、1984年〕）、上田光正氏は、「創めに正典ありき」から出発する渡辺の聖書主義では、歴史－批評的研究は正しく位置づけられず、「正典告白をした教会自身ですらほとんど考えてもいなかったような原理（例えば、聖書各書の配列の順序から読み取れるとされる『正典の理念』等）が大きな解釈原理として働くことになる」として、逆に渡辺を批判している（上田光正著『聖書論』、日本基督教団出版局、1992年、243頁）。「例えば我々は、イザヤ書とエレミヤ書とエゼキエル書の並び方が弁証法的な『正』『反』『合』の関係にあるというようなことは、哲学的図式を無理やりテキストに当てはめようとする思弁であると思えない。そもそもヘブル原典とギリシア語訳聖書（日本語訳聖書は後者によって）とでは順序さえ違っているのであるから、渡辺善太の理論はまさに自家教会の正典にしか通用しない」（前掲書371頁）。このような渡辺正典論はチャイルズの言う intertextuality とは異なる。

確かに渡辺－岡村の正典的聖書主義には、理想主義的な無前提的解釈が無邪気に前提されており、基本信条へと結晶される、我々の言う解釈共同体としての教会的伝統の意義が不当に過小評価されている。しかし聖書の正典的解釈とはすぐれて教会的な解釈学的出来事なのである。

- 10) この点については Jan Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987, S.47以下参照。
- 11) B. S. Childs, *A Response*, in: *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980), p.206-207.
- 12) B. S. Childs, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, p.49.

- 13) B. S. Childs, Review of “Holy Scripture : Canon, Authority, Criticism” by James Barr, *Interpretation* 38 (1984), p.69.
- 14) 解釈学的行程における読み手（聴き手）の役割の発見については、拙論「物語る教会（エクレシア・ナランス）の神学——方法序説として——」（『神学』56号, 1994年）91頁以下を参照されたい。
- 15) B. S. Childs, *Midrash and the Old Testament*, in : *Understanding the Sacred Text*, ed. J. Reumann, Valley Forge PA, 1972, p.52.
- 16) J. M. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia, 1972（佐藤陽二訳『正典としての旧約聖書』教文館, 1984年）邦訳版52頁。なお J. A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia, 1984. 同 *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia, 1987をも参照。
- 17) サンダース前掲書29頁。
- 18) サンダース前掲書32-33頁。
- 19) Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, vol.1, in : *Collected Works*, Nordland, 1972, p.79.
- 20) 熊野義孝『教義学 上』, 全集第七巻, 新教出版社, 1980年, 90頁以下。
- 21) Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard, 1980（その後半の部分が小林昌夫訳『このクラスにテキストはありますか』みすず書房, 1992年として訳出されている）。この点については更に P. R. Noble, *ibid.*（注3）, p.207f. また J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Michigan, 1995, p.48.をも参照されたい。ちなみにこの Goldingay は独自の聖書解釈法を試行しており, 聖書の文学類型を, 「証言する伝統」としての物語, 「権威あるカノン」としてのトーラー, 「靈感を受けた言葉」としての預言, 「経験された啓示」としての証言という四つのパターンに分類し, 興味ある論考を展開している。
- 22) B. S. Childs, *Response to Reviewers of “Introduction to the Old Testament as Scripture”*, in : *Journal for the Study of the Old Testament* 16 (1980), p.52.
- 23) J. Barr, *ibid.*, 注 8 に引用の邦訳版49頁。
- 24) Cf. C. J. Scalise, *ibid.*, p.78.
- 25) 前ストーリー, 原ストーリー, 後ストーリーという考え方については, 前掲『神学』56号所収論文「物語る教会の神学」（注 9）93-99頁を参照されたい。

- 26) 熊野義孝『キリスト教概論』（熊野義孝全集第6巻『キリスト教本質論』新教出版社、1978年）134頁。
- 27) イエスによって示された他者の「ための存在（das pro-existente Sein）」（H. Schürmann）が、いかに原初の物語る教会のキリスト告白形成の核となったかについては、拙論「終末論とメシアニズム——〈イエスとパウロ〉問題をめぐって——」（『神学』57号、1995年）を参照されたい。また Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, 1975 をも参照。

〔確かにチャイルズの挑戦的な企ては、カルヴァンの聖書解釈の精神（Geist）を現代に復権させようとする試みであると評価することもできない（M. Oeming, *ibid.*, S.245）、またチャイルズとK・バルトの聖書解釈論との類似性もしばしば指摘される通りである（C. J. Scalise, *Canonical Hermeneutics: Childs and Barth*, in: *Scottish Journal of Theology* 47, No.1, 1994）。更に遡ってこれをオリゲネスの聖書解釈法の再考というテーマとして考え直そうとする試みもなされる（C. J. Scalise, *The Sensus Literalis. A Hermeneutical Key to Biblical Exegesis*, in: *Scottish Journal of Theology* 42, No.1, 1989）。別の機会に論及したい。ここにはなお広い神学的な論議の地平があり、小論はその一端に触れるに留まるが、これをもって熊澤教授の学恩に謝したい。〕