

[論文]

マルティン・ブーバーの聖書解釈方法

—— その所謂<傾向史的>分析の意味をめぐって ——¹

北 博

序. 聖書解釈の方法をめぐって

聖書の解釈方法をめぐっては、古くから様々な試みがなされ、論争が繰り返された。古代においては、アレクサンドリア学派に代表される比喩的解釈とアンティオキア学派に代表される字義的解釈という聖書解釈をめぐると二つの方向はよく知られている。この二つの方向は、アウグスティヌスの聖書解釈方法に総合的に取り入れられたとされるが、その後この二つの方向をめぐって、今日に至るまで様々な形の論争が繰り返されてきた²。

聖書解釈の歴史は、宗教改革を機に新たな段階を迎えた。「聖書のみ」「信仰のみ」「万民祭司」という宗教改革の基本原則は、信仰者一人一人に、教理や教会からの自由の代償として、聖書を通して自分自身で信仰の在り方を探し出すという重い責任を負わすことになったからである。その結果聖書の解釈方法をめぐるとの問題は、これ以後特にプロテスタント教会において、特別の重要性を帯びた課題となるに至った。そしてプロテスタント教会諸教派は、その後しだいにそれぞれの正統主義を形成する中で、その教派の伝統や教義に即した聖書解釈をするようになる。一方、その頃から活発になり始めた啓蒙主義や敬虔主義の動きは、再び聖書解釈を教会の正統教義から解放し、個人の自由な解釈に委ねるといふ方向に向かわせることになった。そして近代合理主義の潮流に乗って、19世紀後半か

¹ 本論文は、2010年9月18日に立教大学において行なわれた日本基督教会第58回学術大会における筆者の「マルティン・ブーバーの聖書解釈と現代」と題する研究発表に、2011年11月18日奥羽キリスト教センターにおいて行なわれた日本基督教団奥羽教区教師継続教育講座での筆者の「これからの聖書解釈のあり方」と題する発題とそれに対する質疑応答を踏まえながら加筆したものである。

² 出村彰・宮谷宣史編『聖書解釈の歴史—新約聖書から宗教改革まで』（日本基督教団出版局、1986年）、序論（出村・宮谷著）「聖書解釈史の課題と意義」特に33-34頁。また、同書第一部第三章（P・メネシュギ著）「アレクサンドリア学派の聖書解釈」、第四章（三小田敏雄著）「アンティオキア学派」、第五章（茂泉昭男著）「ラテン教父たちの聖書解釈」も参照。

ら所謂近代聖書学の流れが本格化するのである³。

近代聖書学は、聖書テキストに対する合理主義的な態度と、その意味解明に際しての実証性の重視を特徴とする。聖書へのこのような接近方法は、ヴェルハウゼンによる精緻な資料分析やグengelに始まる様式史・伝承史に代表される、文献批判の様々な方法論的展開を可能にした。このような近代聖書学の一連の流れは、聖書文書を人間社会の歴史的所産そのものと見る視点からその意味内容を解明しようとするので、歴史批判的方法とも呼ばれた。そしてこのような聖書学は、徐々に教会はおろかキリスト教神学からさえもその学的独立性を主張し始めることになる。このような方向に対して、その後教会勢力の側から様々な形で圧力がかけられることになるが、それはむしろその学的主張を一層激化させるだけの効果しかなかったのである。

しかし 20 世紀後半になると、近代聖書学は徐々に行き詰まりを見せ始めた。資料の年代付けとその範囲や、資料分析と伝承史の関係などの問題をめぐって、それまで通説とされていた事柄に関して様々な問題が浮上し始め、それを解決するために新たな説が次々に現われたが、どれも通説となるには至らなかった。その上、歴史批判的方法のような通時性を方法論的前提とする立場に対して、共時性を重視する構造主義や文芸学的方法が提唱されるようになり、更に最近では文脈的解釈のように聖書を読む側に焦点を当てる方法も注目を集めている。

現在 21 世紀も早 10 年が過ぎるに至った。つい最近の東日本大震災を始め、この 10 年の間に我々人類は、未曾有とされる大災害を幾度か経験した。その上、20 世紀末から一刻も早い対応を迫られ続けてきた地球規模の環境破壊問題は、抜本的な解決策を見出せないまま今やますます深刻な状況に陥っている。まさに世紀末の状況にある今、我々は聖書を読むということの意味を、再びその原点に立って真剣に問うてみるべきではないだろうか。

実は聖書解釈方法の歴史には、以上略述した以外にもう一つ重要な流れがある。それは、キリスト教の聖書解釈とは異なるユダヤ教の聖書解釈の伝統である。最近、宗教改革以前の聖書解釈方法、例えば字義的な意味の背後に隠された秘儀や霊的意味の発見といったことが再評価される傾向があるが、それならばなおのこと、キリスト教にとって一種のブラック・ホールであるユダヤ教のこれまでの聖書解釈の歴史にも目を向けるべきではないだろうか。おそらくそこには、キリスト教の聖書解釈学が見逃してきた、聖書を読むというこ

³ 木田献一・高橋敬基『聖書解釈の歴史—宗教改革から現代まで』（日本基督教団出版局、1999 年）参照。

とについての多くの示唆が埋もれているに違いない⁴。日本では、これまであまりこうした方面への関心が高いとは言えない状態であったが、ようやく最近になってブーバーやヘッセルなどの20世紀ユダヤ人思想家によるヘブライ語聖書に関する著作が次々に翻訳出版されるに至ったことは、喜ばしいことである⁵。

そういった意味も込め、この小論ではブーバーの聖書解釈方法について検討されることになる。筆者はブーバーの一連の聖書著作に対して、中断期間を除くとトータルで10年ほど向き合い、翻訳にも関わらせていただいた。その間、ブーバーの独特の難解なドイツ語に悩まされ、また初めのうちは歴史批判的な聖書学に慣れた目からはブーバーの聖書解釈が何とも素朴で保守的に見えたものである。しかし徐々に聖書文書に対するその驚異的な注意力と粘り強い思索力に惹き付けられ、単なる学問性を越えて、聖書を読むということの根本的意味を問う姿勢に目を向けさせられることになったのである。ここではそのようなブーバーの聖書解釈方法が、近代聖書学とどこで接しており、どこで別れることになるのかという問題に特に注意を払い、これからの聖書解釈の可能性を探る参考にした。

1. 傾向史とは何か

ブーバーが1932年に出版した *Königtum Gottes* (邦訳『神の王国』) は、三巻の聖書著作の第一作である。ブーバーはこの著作で、自分の聖書解釈方法の基礎づけを試みた。この本には、出版後すぐに多くの批判的意見が寄せられたようである。それに対してブーバーは、1936年の第二版の序文で、カスパリ、バウムガルトナー、フォン・ラート、カウフマンといった、当時の旧約学会を代表する人物達による批判の一つ一つに丁寧に応答しながら、自らの方法論をより明確にしようとしている。更にブーバーは、1955年の第三版の序文でも、オールブライトやアルトラによる新しい視点からの批判に応答している。

これらの批判に対する反論の中でブーバーが特に明確にしようとするのは、*Theokratie*

⁴ 最近日本でこうした方面で積極的に発言をしているのは、手島勲氏である。手島勲「ユダヤ思想の展開とディルタイー三つの思想史的文脈について」(『ディルタイ研究』第22号、2011年)参照。

⁵ その他、フランツ・ローゼンツヴァイクの『救済の星』(みすず書房、2009年)も翻訳された。この著作は直接ヘブライ語聖書を扱っているわけではないが、ローゼンツヴァイクは病死に至るまでブーバーと共にヘブライ語聖書のドイツ語訳に携わっており、彼の思想はヘブライ語聖書の知識によって隅々まで裏打ちされている。また、2011年は20世紀を代表するユダヤ人哲学者レヴィナスが『全体性と無限』を出版してから50周年にあたり、レヴィナスに関する様々な催しが企画されたが、その一つとして同年12月18日に京都大学において京都ユダヤ思想学会主催で行なわれたシンポジウムでは、特にレヴィナスの思想の鍵語の一つである「顔」をめぐる、レヴィナスがヘブライ語聖書から決定的な影響を受けていることが強く指摘された。

という用語で自分が言い表わそうとしたことの意味内容と、本人が「傾向史的分析」(die tendenzgeschichtliche Analyse)と呼んでいる聖書解釈の方法論についてである。このうち今回は特に第二版への序文を中心に、聖書解釈の方法論としてブーバーがここで提唱している「傾向史的」方法に焦点を当てて考察する。

ブーバーは、『神の王国』の中心テーマである直接的 Theokratie の可能性を論じるに際し、メレクとしての神の概念を持ち出す。これに対してフォン・ラートは、ヤハウェは王制期以前にはメレク(王)とは呼ばれないとして、これを批判する⁶。第二版の序文でのこれに対するブーバーの反論の骨子は、以下の通りである。まずブーバーは、イザヤ書 6 章 5 節が神を王と呼んでいる最古の箇所であることは認めながらも、王の称号が付与されるのは必ずしも名詞においてだけではない、とする。そしてブーバーは、そのような箇所として五書から 4 箇所を選び、出エジプト記 15 章 18 節において民はエジプトからの解放後、動詞で王なるヤハウェの名を呼び、出エジプト記 19 章 6 節において神は王としてのその領域を示し、民数記 23 章 21 節では諸国民世界の呪術者の代表が神の王国に屈服し、申命記 33 章 5 節においてモーセは死の前にヤハウェが王となったシナイの時を想起するのであり、テキストの選別の責任を負った者達は保存されなければならないものを保存したままである、とする⁷。更にこれに続けてブーバーは、以上の 4 箇所とは異なり士師記 8 章 22-23 節において名詞でも動詞でも mlk という語が避けられているのは、ここで問題となっているのがいまだ実現されていない王権に対する最初の志向性だからであり、これに対してサムエル記上 8 章 7 節、12 章 12-14 節で神に対してこの語が適用されているのは、ここでは既に人間に王という語が与えられているためである、とする⁸。

ブーバーは、カスパリに対する反論においても、メレクとしての神は前提とされているが語られないものであり、セム的なマルク神の概念に限定されることを恐れて定型的表現は避けられていた、とする。ブーバーによれば、重要なのは神の称号ではなく、より初期

⁶ 『マルティン・ブーバー聖書著作集第 2 巻 神の王国』(木田献一・北博訳, 2003 年, 日本基督教団出版局), 37-38 頁。

⁷ 同書 38-39 頁。なお、出エジプト記 15 章 18 節では、海の奇蹟の文脈の中でヤハウェを主語として mlk (マラク) の未完了形が、また出エジプト記 19 章 6 節では、シナイでのヤハウェの語りかけの中で王国や王権を意味する mamleket (マムレクト) という名詞が用いられている。民数記 23 章 21 節では、バラムの第二の託宣の中で「王への歓呼」(テルアト・メレク) という表現がある。申命記 33 章 5 節では、モーセの祝福の中で「エシュルンにおける王」(ビーシュルン・メレク) という表現が用いられる。ブーバーは、同書本文第七章の「王の契約」において、改めて前王制期にヤハウェを王と呼んでいるとされるこれら 4 箇所の積義を行なっている。同書 159-168 頁。

⁸ 同書 39-40 頁。ブーバーは、同書本文第一章「ギデオンの言葉」において、士師記 8 章 22-23 節、9 章 2 節の積義を行ない、そこでは mlk の代わりに msl が特徴的に用いられていることを論じている。同書 65-69 頁。

のテキストから明らかになる最古の信仰の表象、すなわち「ヤハウェが我々を導く」ということである⁹。

ブーバーによれば、ヤハウェのメレクとしての性格は、前王制期に既に「神支配的体制への傾向性」(die theokratische Verfassungstendenz)の現実だったが、その表明は宗教的政治的な必要性に限られていた。しかし、メレクとしての神という「伝承された経験」、すなわち「有機的な記憶」から、後に祭儀的なメレクや終末論的なメレクなどの性格も含めて、様々な方向に受肉が生じたのである¹⁰。

このように、ブーバーはテキストの傾向性から、イスラエルのより古い信仰の在り方とその継承された姿を読み取ろうとする。しかし歴史批判的研究の立場からは、文書層や資料の著作年代の問題が批判の対象とされる。これに対してブーバーは、随所で資料批判の危うさに対する警戒感を表明する。文書層の問題でブーバーを批判するアウアーバッハに対してブーバーは、「文献層が古いか新しいかの判断は、決してそれに対応する宗教的発展の層が古いか新しいかの判断を包含するものではない」とする。そして、「初期の真正の伝承は後代の形成あるいは再形成において我々に届いたのではないか」、また「伝承の諸改訂とそれを決定づけている傾向性の形成との相互作用なしには資料批判は錯誤を生み、誤解に導くことにならざるを得ない」のではないかと問題を提起する¹¹。

ブーバーは、『神の王国』本文第2章において、以上のような傾向史の方法を用いて、士師記の釈義を試みる。彼によれば、士師記はサムソン伝説を挟んで二つの書から成り、それぞれ一つの傾向史的観点で編集されている。第一の書が反王制的傾向、第二の書が王制主義的傾向である。そして王国成立史は、二つの相対立する傾向によって規定され、文

⁹ 同書 21 頁。

¹⁰ 同書 40-42 頁。フォン・ラートに対する反論の最後の部分でブーバーは、「この受肉は、そのような経験や記憶が組織や図式になることを妨げ」、「この受肉の力によってそのような経験や記憶は、我々の時代に至るまで影響を及ぼす」のである、と述べている。そしてブーバーは、この受肉がなければ「それらはとっくに博物館や図書館の中に埋もれてしまっていたことであろう」、と喝破する。同書 42 頁。

¹¹ 同書 46-47 頁。これ以外にもブーバーは、資料分析に対する批判を随所で繰り返す。例えばこれに先立つバウムガルトナーに対する反論において彼は、出エジプト記 3 章 13-14 節では神の名の意味が開示されるのであり、出エジプト記 6 章 3 節で言われていることも同趣旨であって、それは創世記 12 章 8 節でアブラハムがヤハウェの名を呼んだとされていることと矛盾しない、ここで必要なのは、「断片の資料分析ではなく、質問自体の意味分析」である、とする(ちなみに、資料分析では通常、前 2 箇所はそれぞれ E と P に、後者は J に分類される)。同書 28-29 頁。更に彼は、本文第 5 章でも同じ問題を取り上げる。彼によれば、編集者が創世記 12 章 8 節に記されていることに気付かなかつたり、それに影響されなかつたりすることはあり得ず、従って資料区分によってはこの問題は解決しないのである。同書 129 頁、256 頁注 (25) (26)。また、ヤコブへの三つの託宣(創世記 28 章 15 節、31 章 3 節、46 章 2 節)の釈義に関しても彼は、それらは異なった資料に帰せられ神の名称が異なっているとしても、「同一の精神、同一の性質」を持っている、とする。同書 123 頁。

学的に形成された、二つの伝承の調停によって成り立っている、とする¹²。

それでは、ブーバーの傾向史的な編集過程の解明は、文献批判的研究の中で精緻な形で展開された伝承史や、最近脚光を浴びている編集史とはどこが違うのであろうか。確かに歴史批判的方法によっても、各文書層の編集者やその改訂者は先人の伝統を全く無視して勝手に創作したのではなく、受け継いだ伝承を自分達の時代の必要に応じて再解釈した上で、次の世代へと伝えた、とされる¹³。しかしブーバーが、伝承を選択し、配列した人物は、「一人の偉大な教師であった」¹⁴と言う時、そこで考えられている編集とは再解釈と言うよりは、継承された伝承を自分もその中にいる精神的傾向性の中で理解し、その理解したものをより明確な形にして次に伝えるという作業を意味しているように思われる。更に、伝承をそのようなものとして理解しながら釈義作業をする現代の研究者もまた、当然のことながらこのような精神的傾向性の中にあることになる¹⁵。

ブーバーによれば、「ヤハウエの僕」モーセ像の系譜に見出すものと第二イザヤの「ヤハウエの僕」の歌の関係は、畳まれた紙と広げられた紙の関係に等しい。すなわち、紙が広げられると、以前覆われていたものが開示されるのである¹⁶。つまりブーバーにとって、ある時代の文書は、単にその時代の歴史状況や政治状況を反映する資料であるにとどまらず、継承された伝承の中に秘められた意味をその都度新たに発見しながら、継承された伝承に含まれる精神的傾向性を新たな形で次に伝えているのである。ブーバーの傾向史的方法は、こうした思想的傾向性の継続性の感覚に強く裏打ちされている。

もう一つ、ブーバーの傾向史的方法にとって重要なのは、伝承の歴史性に対する独特の見方である。ブーバーは、本文第1章「ギデオンの詞」において、士師記8章23節のギデオンの言葉の信憑性について論じている。その中で彼は、歴史性を主張するのは自分の意図ではなく、その歴史性を学問的に論議し得るかどうかさえ極めて疑わしい、とする。しかしその上で彼は、「ザーゲは歴史にかぶせられており」、「報告者にとって出来事の経過についての彼の知識を表現する直接的で唯一の方法」だったし、「この知識はそれ自体が伝説的」であり、「神話化する想起の有機的作業」の中での描写であった、とする。彼

¹² 同書 77 頁。

¹³ 木幡藤子「文献研究としての旧約学の諸方法」『現代聖書講座第2巻 聖書学の方法と諸問題』（日本基督教団出版局、1996年初版）18頁。

¹⁴ 『神の王国』77頁。

¹⁵ ブーバーは、フランツ・ローゼンツヴァイクが批判的聖書学で「編集者」(Redaktor)を意味する略称としてよく用いられるRの記号を「我々の先生」(Rabbenu)と読んでいた、とする逸話を紹介する。この逸話は、ブーバーらの聖書テキストへの態度と近代聖書学との違いを言い得て妙である。同書 217 頁注 (10)。

¹⁶ 同書 133 頁、260 頁注 (1)。

によれば、ギデオンの言葉は、「歴史的に現実的と規定し得ないとしても、深い意味では歴史的に可能と規定し得る」ものである。そして「言葉は、時の本質に従い、またそれ自体の本質に従って、時の中で語られる」のであり、それは「一つの精神の在り方の表現」なのである^{17,18}。

更にこの部分でブーバーは、奇跡伝承についての見方へも言及している。彼は、奇蹟的なものを含む伝承を荒唐無稽な空想とは見ず、ある異常な出来事を経験した人間の驚きの表現と考える。彼によれば、「奇蹟は、奇蹟を期待する人間によって見られ、奇蹟に捉えられている人間によって、物語る言葉に刻み込まれた」のであり、それは「空想ではなく記憶」、「異常な状況によって駆り立てられ、その状況に対して一切の恣意なしに、異常な関連を構築する記憶」、「敬虔に詩を紡ぎ出す記憶」である¹⁹。

2. 「我-汝」の展開としての聖書解釈

次に、ブーバーの聖書解釈と彼の思想との関係について考察する。言うまでもなく彼の思想を世界中に知らしめたのは、1923年に出版された『我と汝』(Ich und Du)である。この著作でブーバーは、彼独自の思想を明らかにした。その後出版された彼の一連の聖書著作は、『我と汝』で明らかにされた思想がその底流となっており、『我と汝』と彼の一連の聖書著作は、言わば序論と各論の関係にあると言えよう。

しかしこれまで哲学の領域におけるブーバー研究者の間では、ともすると「我-汝」のみ関心が集中し、もう一つの根源語である「我-それ」については「我-汝」からの墮落形態として、否定的見地から検討される傾向があった。ところが『我と汝』によれば、人間はむき出しの「現在」には生きられず、社会的生も「それ」の世界なしには不可能であ

¹⁷ 同書 70-71 頁。

¹⁸ またブーバーは、本文第 7 章「王の契約」においてシナイ契約を論じる中で、モーヴィンケルがその締結の報告は祭儀ドラマの史実化であると見ていることを批判しながら、歴史的宗教の精神は、「それが告白する出来事と想起が存在しなければ存在しない」のであり、その精神は「出来事によって決定的に呼び覚まされた、伝承することへの情熱である」とする。彼によれば、「出来事と想起が支配しているところでは祭儀はその命令に従う」のである。同書 156-157 頁。

¹⁹ 同書 71 頁。ブーバーは、後に『モーセ』の中でこの考えを更に展開し、出エジプト記 15 章の「海辺の奇蹟」を次のように論じている。彼によれば、イスラエル人達はこの出来事を、神の行為として、Wunderとして理解した。但し、Wunderと解釈したのではなく、Wunderとして経験し、知覚した。そしてWunderは歴史観の中で概念化されるにあたって、「止揚され得ざる驚き」(ein unaufhebbares Staunen)として定義される。重要なのは、起こったことが、それが起こった時に、神の行為として経験された、ということである。『マルティン・ブーバー聖書著作集第 1 巻 モーセ』(荒井章三・早乙女禮子・山本邦子訳、2002 年、日本基督教団出版局)、95 頁。ブーバーはまた、ザーゲと歴史の関係を論じる中でも、同趣旨のことを述べている。同書 16-20 頁。(なお、以上の訳文は、拙論の趣旨を明確にするため、筆者がドイツ語原文から直接訳出した。)

る。確かに、「それ」のみで生きる者は真の人間ではないが、「汝」の「現在」が「それ」の世界の上を漂っているのであり、共同体は、「汝」との結び付きを失わない限りその生命を失わないのである²⁰。ブーバーにとって、そのような社会的生の構築は永遠の課題として存在するのであり、彼の聖書解釈はこの課題、すなわち「汝」に対する関係の共同性の受肉としての組織機構 (Verfassung) の構築に向かっている²¹。ブーバーが敢えて Theokratie という誤解されがちな用語を用いて考察しようとしたのは、この課題の可能性についてである。

彼にとってイスラエルとは、ヤハウエとの排他的関係を地上に実現するという逆説的課題を負った共同体であり、そのような意味においてのみそれは「神の民」であり得るのである。そしてこの困難な課題に対する苦闘は、聖書の中に傾向性として表明されているのであり、従ってその解釈もまたこの傾向性を背負わなければならない。その意味で彼の聖書解釈は、必然的に共時的であり、共時性は彼の聖書解釈において必須の要素である²²。このようにブーバーは、聖書の傾向性を神支配的共同体の根本的課題に対する応答の連続性の中に発見し、同時にその傾向史的解釈を現代に生きる自分の課題とする。

以上のことの当然の帰結として考えられるのは、ブーバーにとって聖書解釈における歴史の実証性は、必ずしも必要不可欠な要素ではないのではないか、という疑問である。彼がイスラエルにおける唯一神教の展開を聖書的に論じる際、歴史の実証性は一応踏まえていても、実はそこを自明の出発点とはしていないように見える。むしろ彼の暗黙の出発点は、「我-汝」における「排他性 (Ausschließlichkeit)」, すなわち「関係 (Beziehung)」の直接性と、その無制約性である²³。彼の聖書解釈は、これを共同体的な根本課題として引受ける地点から始まるのである。

ブーバーは『神の王国』の本文第6章「イスラエルの信仰」において、唯一神信仰の本質について論じている。彼にとって唯一神教の教えは、信仰生活の排他性、すなわち生の

²⁰ Martin Buber, "Ich und Du", *Werke I Erster Band: Schriften zur Philosophie*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1962, SS.101, 108, 110. なお、ブーバーはこの著書において、「現在」(Gegenwart) という語を「汝」との出会いによって生じる出来事という意味で用いている。北博「マルティン・ブーバーの<イスラエル>理解」(『教会と神学』第40号, 東北学院大学論集, 2005年3月) 92頁参照。

²¹ ブーバー『神の王国』72-73頁, 172-173頁。なお、Verfassungという語のブーバーの用法とその訳し方についての提言は、北博前掲論文111頁注65参照。

²² 本稿注10を参照。

²³ ブーバーが『我と汝』の中でBeziehungという語を用いる時、それはすべて「我-汝」の関係を表わす。それは、「出会い」の中で、相互のかけがえのなさ、代替不可能性、記述不可能性、唯一性として生じる出来事である。ブーバーがAusschließlichkeitという語で表わそうとするのは、このような「関係」ののびきならぬ性格である。"Ich und Du", SS. 82, 84f. また、北博前掲論文90-91頁参照。

全体性、そのすべての領域への適用のうちに存する。彼によれば、一神教における唯一性は、「我-汝」関係における汝の唯一性である。唯一神信奉者は、対峙 (Gegenüber) において経験した神をすべての中に再認識する。そして、世界の全領域における漸次的な信仰的発見において、畳まれた紙が広げられるように、「存在者に対する人間の魂の現実の関係の開帳」、すなわち神の認識が行なわれ、排他性を生き生きと現実化しようとする努力が現われるのである。彼によれば、この現実化の意欲は内部対立と内部闘争において表明され、そこにおいて唯一性の教えが発達する。従って、彼にとって異教礼拝との戦いとは外国の神々との戦いではなく、まさにヤハウェ宗教内部での、排他性の現実化をめぐる闘争なのである²⁴。

彼は更にこの中で、イスラエル内部に生じる不信仰を象徴的に分類し、一方の不信仰をバアル化、もう一方の不信仰をモレク化と呼んでいる。これらの不信仰に対する戦いは、神の偶像化をめぐる戦いであり、「本質対非本質」をめぐる戦いである。しかし、「神が自分自身の偶像化に対して立ち上がるころでは、区分は曇らされ混乱させられる」のであり、この戦いはあらゆる局面で果てしなく続く決着の着かない戦いである²⁵。

このように、「我-汝」から発するブーバーの聖書解釈は、根本的に神学的でありながら、同時に狭い意味での宗教の領域を遥かに突破していく。そこでは社会的生の全局面が例外なく問題となるゆえに、それは極めて政治的社会的となり、また生の全体性に向かって呼びかけるゆえに極度に倫理的となる。彼は、聖書の記述から注意深くその意味するところを汲み取ろうとする限りでは実証的であろうと欲するが、決して形式的な意味で帰納的であろうとは欲しない。ブーバーにとって聖書とは、神と人間の関係の排他性の秘密をそこから生き生きと汲み取る、豊かな井戸のようなものなのではないだろうか。

3. ブーバーの聖書解釈の今日的意義、あるいはその限界？

それでは次に、以上のようなブーバーの聖書解釈方法を今日の我々はどうのように評価し、受け止めるべきか、という問題に移ることにする。今日ますます明らかになってきたのは、19世紀後半に本格的に始まった歴史批判的方法による近代聖書学が、過去のテキストを現在の我々の状況に向かって発信されたメッセージとして理解するという解釈学的課題に対して、極めて不十分なものだった、ということである。確かに近代聖書学は、啓蒙主義の高まりを背景に生じてきた、固定化された正統教義への挑戦を可能にしてきた。しかし、

²⁴ 『神の王国』134-136頁。

²⁵ 同書136-139頁。

それは多くの場合、一部教養層の知的渴望を満たし、その精神的自由の謳歌に貢献することにとどまっていたのではないだろうか。しかも、最近では近代聖書学が徐々に教会でも市民権を得るにつれ、かつてのその反骨精神を失い、近代聖書学自体が権威化し、保守化する傾向も見られるのである。

特に今日問題とせざるを得ないのは、近代聖書学がその基盤としてきたのが、実は近代合理主義を背景として西洋近代に出現した幅広い教養市民層だった、ということである。すると、そのような教養市民層が存在しないか圧倒的に少数である第三世界の国々においては、そのような社会層を基盤として発達してきた近代聖書学の存在意義は、極めて低いと言わざるを得ない。例えば、その日の生活に追われている第三世界の貧困層にとって、近代聖書学はどのような意味があるのであろうか。彼らにとって、神学書や聖書註解の類は、おそらく高価な物で、貧困者はそのような本を買う余裕などないかもしれない。しかも、そこに書かれてあることは、生活に疲れた貧困者が大きな努力と忍耐をしてまで読むに価するものなのであろうか。そう考えると、近代聖書学は、一部の教養市民層以外の人間には無用の長物以外の何物でもないのではないかと考えざるを得ないのである²⁶。

このように、近代聖書学は一定の時代的役割を果たしてきたとは言え、それは限られた社会層を基盤としたかなり限定的な役割であった。しかも、逆にそれによって失ったものも大きいのである。それは、聖書の本来の役割であった筈の「共時性」である。人々は、多かれ少なかれ聖書の言葉を自分に対する、あるいは今ここに生きる自分達に対する語りかけと理解し、自分達が現在直面している様々な問題に対処するための活力と知恵をそこから得ようとしてきた。この「共時性」の感覚が失われた時、聖書は単なる古典となり、図書館の閉架書庫で埃をかぶっているだけの存在となるであろう。当初歴史批判的方法が目指していたものも、教義を相対化することによって聖書の中に新たな意味を発見しようとするにおいては、ある意味共時的なものであったはずである。ところがその原点が失われた時、それはただの高級な知的ゲームに成り下がってしまうのである。

しかしブーバーは、歴史批判的方法の問題点を随所で指摘しながらも、歴史批判的文献に広く目を通し、自身の聖書解釈を当時最新の歴史批判的方法に媒介させてもいる。先に述べたように、ブーバーにとって歴史の実証性が必ずしも必要不可欠な要素とは思われないにもかかわらず、彼はなぜ歴史批判的方法を捨てなかったのだろうか。困ったことにブーバーは、歴史批判的方法の意義も、自分がそれを用いる理由も語っていないのである。

²⁶ これに関して、北博「聖書解釈と宣教—フィリピン神学教育の現場からの提言—」（『基督教論集』第44号、青山学院大学同窓会基督教学会、2001年）340-342頁参照。

このことに関してスティーヴン・キーブズは、『汝としてのテキスト』の中で次のように説明する。それによれば、ブーバーの聖書著作では、翻訳技術が歴史批判的方法によって増強され、「複合的解釈装置」を創造しているのであり、ブーバーは、主導語の分析を歴史批判的方法論や対話的解釈方法と結び付け、聖書の解釈のための「複合的方法」を創造しているのである。そしてキーブズは、ブーバーの「方法の多元性」をこれからの聖書解釈のあり方として評価する²⁷。

ブーバーは、『我と汝』出版後の1925年から、フランツ・ローゼンツヴァイクと共にヘブライ語聖書を字句通りにドイツ語化する作業に従事する。ブーバーの一連の聖書著作は、この作業の延長線上に展開された、とも考えられる。しかし、なぜ翻訳という文学的次元の作業が歴史批判的方法と結び付くのだろうか。このことについてキーブズは、ブーバーのユダヤ人としての思考方法から説明する。それによれば、ブーバーはユダヤ教が歴史的出来事に基づく宗教だという前提から出発するのであり、ブーバーの考えによれば、ユダヤ教は神とイスラエルの出会いと対話の出来事に基づいている。ブーバーの聖書解釈は、第一段階の文学的解釈にとどまらず、第二段階では翻訳技術や様々な近代聖書学の批判的方法の使用によって、神とその民の出会いの出来事を語る主要な物語の再構成を含んでいる、とキーブズは言う²⁸。

キーブズの言う通り、ブーバーの聖書解釈は、自身のユダヤ教理解と深く関わっている。そして、既に述べたようにそれはまた、彼の「我-汝」思想の直接的展開でもあった。しかし、ブーバーが歴史批判的方法を批判する一方でそれを積極的に用いていることには、もう一つ別の理由もあるように思われる。それは、外在的理由である。『神の王国』が出版された1932年は、ナチスの後押しする「ドイツのキリスト者」運動が10項目から成る運動の基本方針を発表した年である²⁹。既にこの時点で多くの教会関係者がこの運動に加わっていたらしいが、翌1933年にナチスが政権を奪取してからこの運動は急速に拡大し、その翌年のバルトラによる教会闘争も挫折する³⁰。ブーバーが様々な批判に対して反論を展開する第二版への序文は、ニュルンベルク法施行の翌年1936年に書かれた。そして1938年には、『神の王国』の続編として予定されていた『油注がれた者』が出版中止に追

²⁷ Steven Kepnes, *The text as thou: Martin Buber's dialogical hermeneutics and narrative theology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992, pp. 43, 50.

²⁸ *ibid.*, p. 50.

²⁹ その内容については、佐藤司郎「告白教会とユダヤ人問題—1933年のバルトとボンヘッフアーの神学的方向定位—」『ヨーロッパ・グローバル化と諸文化圏の変容 研究プロジェクト報告書II』（東北学院オープン・リサーチ・センター、2009年）194-195頁の「資料」参照。

³⁰ その経過については、同論文（同報告書182-204頁）参照。

い込まれ、ブーバーはこの年エルサレムへの亡命を余儀なくされるのである。ブーバーが歴史批判的方法を積極的に受け入れ、しかもその方法論による批判に対して丁寧に反論しているのは、ナチスに対して為す術もなく総崩れ状態となる近代聖書学と同じ次元での対話を続けることによって、その問題点ないし弱点に気付かせるという隠れた意図があったのではないだろうか。その際、ユダヤ人であるブーバーが、近代主義に対して批判的だという点では共通していたカール・バルトと同じ方法によってナチスに抵抗することは出来なかったという事情も、当然のことながら考慮に入れておくべきであろう。

ブーバーは、聖書テキストを資料毎に孤立させ、年代付けすることには反対するが、資料区分を文学的傾向性の反映としては受け入れる³¹。また、様式史が聖書の歴史記述を祭儀の歴史化であるとするには反対するが、様式を共同体の精神的傾向性を反映するものとして重視する³²。このようにしてブーバーは、聖書解釈をあたかも官僚が国家の公文書を精査するような実証主義から引き戻し、テキストに秘められた現実の社会的生の葛藤と精神の系譜を、現代との連続性において明らかにしようとする地点に置くのである。もちろんその場合、このテキストがユダヤ教由来のものであるという暗黙の前提があることは、言うまでもない。

それでは、以上のようなブーバーの聖書解釈方法は、どのような現代的意義があるのだろうか。ブーバーは、ヘブライ語テキストの丹念な解読を基本にしながら、全体としての聖書テキストを社会学的方法や歴史批判的方法によって媒介させることによって、人間の在り方や社会的生の在り方を、現在にまで続く人間の葛藤、また今後も永遠に続く人間の課題として提示した。そこにおいて聖書は、単なる古典ではなく、現実の歴史的出来事の上に成り立ち、社会的生も含めた生の全体性を包括し、現代の状況の全体性に向かって呼びかけている文書である、と見なされる。聖書は、現代の人間に対する何らかのメッセージを秘めているという意味では根本的に共時的なものであるが、歴史批判的方法も含めた様々な方法を媒介させることによってその隠されたものが一つ一つ発見され、明らかになっていく。この聖書解釈の営為は聖書自体の成立史の中にもあり、これまでも繰り返され、これからも続くであろう。ブーバーの聖書解釈は我々に、聖書解釈の様々な可能性と聖書自体の奥行きを暗示するのである。

ブーバーは聖書を、時間的空間的な広がりの中で理解する。その解釈は、生の全体性と連続性の中で続けられる営為である。キープンズによれば、ブーバーは神から人へと語る

³¹ 『神の王国』13-14, 47頁。

³² 同書156頁。

れる言葉、書かれた聖書の言葉、そして解釈の言葉について語っている。キープنزはその言葉を、言語的連続体と呼んでいる³³。すなわちブーバーは、聖書テキストには徹底的にこだわるが、それを実証性の枠内に閉じ込めることも、逆にその文言を絶対視したりすることもせず、神の啓示と人の応答を含めた神と人、人と人との関係の全体性の中で解釈しようとするのである。

ところでブーバーが最初に『神の王国』を出版したのは、ウガリット文書の発見からまだ数年しかたっていない頃だった。ブーバーは、当時の宗教学の成果を駆使しながらカナン宗教についても論じているが、今日の研究成果から見ると幾分思弁的過ぎると思われる部分が多々ある。1955年に書かれた第三版への序文では、ウガリット文書の解読作業に基づいたオールブライトらの批判に対して反論するが、ブーバーはこの中でそれまでの自説を新しい知識によって補強はしても、その核心部分については全くと言っていいほど変更を加えない。近年の考古学的成果による初期イスラエルについての新しい研究に対して、もしブーバーが生きていたらどのような応答を試みていたであろうか。おそらくオールブライトに対する反論と同様、核心部分に関しては殆ど修正をしないであろう、そんな気がしてならない。つまり、ブーバーの聖書解釈において、実証的であることは二次的であるにとどまらず、本質的に実証性は必要としないのである。それではブーバーにとって、歴史とは一体何であろうか。ブーバーの歴史に対する認識の根底には、西洋近代とは根本的に相容れないものがある。これをもってブーバーの限界と言うべきであろうか、それとも新しい思想を切り拓く手掛かりがそこに隠されていると見るべきなのであろうか。

³³ Kepnes, op.it., pp. 42, 54-58.