

# 人文学と神学

## 第12号

佐々木 哲夫 教授 退任記念号

感謝の辞	出 村 みや子	1
佐々木 哲夫 教授 略歴・主要業績		5

### [ 論 文 ]

神の言葉の焙出によるヨブ記エリフ弁論の要点 —— 因果応報の原理と不条理の超克 ——	佐々木 哲 夫	15
私訳と訳注 エゼキエル書 (2) 12-24 章	北 博	37
『ペトロの第一の手紙』における奴隷への勧告 —— I ペトロ書 2 章 18-25 節について ——	吉 田 新	81
アウグスティヌスの原罪論におけるオリゲネスの聖書解釈の影響 —— 『罪の報いと赦し』を中心に ——	出 村 みや子	101
カール・バルトにおけるキリスト教的愛の構造	阿久戸 義 愛	123
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (5) —— 世界教会運動との関わりの中で ——	佐 藤 司 郎	133

### [ 報 告 ]

#### 第10回教職研修セミナー

伝道する教会と説教	佐 藤 司 郎	149
伝道できる説教を目指して	瀬 谷 寛	153
いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において～	阿久戸 義 愛	159

### [ 研究ノート ]

どこから来て、どこへ行くのか —— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 —— (II)	佐々木 勝 彦	178
--	---------	-----

2016年度研究業績報告

2016年度(第3回生)卒業論文題目一覧

2017年3月

---

東北学院大学学術研究会

# 人文学と神学

第12号

佐々木哲夫 教授 退任記念号

東北学院大学学術研究会

## 感謝の辞

24年間にわたり東北学院大学でキリスト教教育とご研究、宗教活動に献身された佐々木哲夫先生はこの三月末をもって総合人文学科の教員を定年退職されます。今後は院長職に専念されるということですので、これまでのお働きに感謝すると共に、今後も引き続き総合人文学科を見守り、時に応じてご助言を頂けることを嬉しく思います。

佐々木先生は1972年3月に東北大学工学部精密工学科を卒業され、同大学院工学研究科精密工学専攻修士課程を修了した後、エンジニアとして日本精工株式会社に勤務という異色の経歴を経て、その後伝道者の道に進まれました。1978年に聖書神学舎を卒業後にアメリカに留学して Trinity Evangelical Divinity School, The University of Chicago, Lutheran School of Theology at Chicago で旧約学の研鑽を積み、1993年に東北学院大学に奉職されました。1999年にはアジア神学大学院日本校より神学博士号を授与されています。

ご研究領域は旧約聖書学で、聖書釈義に関わる多くの学術論文や聖書注解、大学生のための教科書を公刊しておられます。昨年退任されたマーチー デイビッド先生と共同で執筆されたキリスト教の教科書『はじめて学ぶキリスト教』（教文館、2002年）でキリスト教を学んだ学生、卒業生も多いと思います。東北学院大学には工学部や人間科学科もありますので、科学的見方や論理的説明を駆使したこの教科書は、理系の学生にとってもキリスト教への優れた導入となっています。

代表的著書は2000年に教文館から刊行された『旧約聖書と戦争』で、その翌年には学術図書出版社から英語版 (*The Concept of War in the Book of Judges : A Strategic Evaluation of Wars of Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech*) が公刊されました。『東北学院大学 キリスト教文化研究所紀要』の活動記録を見ると、2004年刊行の第22号に学内研究フォーラムの記録が収録されています。私が着任する以前のことで、「新しい世紀における世界平和」という非常に興味深いテーマのもとで、マーチー デイビッド先生や佐藤司郎先生ら4人の発題者と共に、佐々木先生も「平和・シャローム・聖戦（ジハード）」のテーマで発題されています。当時のアメリカと中東世界との緊張状況の中で時代の要請に応え、聖書学の研究成果がいかにかに世界の平和に貢献しうるかを示す重要な機会であったと思います。

佐々木先生が東北学院大学にご着任して以降の経歴を見ると、東北学院大学の様々な部

門の働きを着実に担いながら、キリスト教主義に基づく建学の精神を堅持されたことが分かります。とりわけ宗教部長としての18年間にわたるお働きには非常なご苦勞があったことでしょう。宗教部長としての長年のお働きと共に私の印象に残っているのは、佐々木先生が総合人文学科に移籍された際に、新学科の立ち上げのために尽力されたことです。伝道者の育成にもっぱら力を注いできた旧キリスト教学科が、時代の要請に応えるべく、人文学の総合的教育を担うことへと方向転換することは容易ではありませんでした。当時の文学部長であった遠藤健一先生のご支援を得て、新学科の改組のために仙台放送で告知の宣伝映像を制作し、その準備となる公開講演会やシンポジウム等の準備をして頂いたお蔭で、無事に改組を実現することが出来ました。

佐々木先生には、これまで東北学院が大切にしてきたものを堅持しながら、その都度どのように時代の要請に応じていくかを身をもって教えて頂いたことに心から感謝を覚えますと共に、今後のご健勝をお祈りしています。

(出村みや子 記)



佐々木 哲夫 教授

## 佐々木 哲夫 教授 略歴・主要業績

生年月日 1949（昭和24）年7月11日

### 学 歴

- 1968（昭和43）年3月 宮城県仙台第二高等学校卒業  
 1972（昭和47）年3月 東北大学工学部精密工学科卒業（工学士）  
 1974（昭和49）年3月 東北大学大学院工学研究科精密工学専攻修士課程修了（工学修士）  
 1978（昭和53）年3月 聖書神学舎卒業（M.Div. equiv.）  
 1981（昭和56）-1983（昭和58）年 Trinity Evangelical Divinity School（The Degree of Master of Theology）  
 1983（昭和58）-1984（昭和59）年 The University of Chicago（The Department of Near Eastern Studies, Full-time Graduate Student）  
 1984（昭和59）-1986（昭和61）年 Lutheran School of Theology at Chicago（The Degree of Master of Theology）  
 1999（平成11）年6月 アジア神学大学院日本校神学博士課程修了（The Degree of Doctor of Theology）

### 職 歴

- 1974（昭和49）年4月 日本精工株式会社技術研究所研究員〔昭和50年1月迄〕  
 1978（昭和53）年3月 日本同盟基督教団補教師准允  
 同年 4月 日本同盟基督教団清水福音教会主任担任教師〔昭和56年9月迄〕  
 1981（昭和56）年3月 日本同盟基督教団正教師按手  
 1987（昭和62）年4月 尚綱女学院短期大学（専任講師，助教授）〔平成5年3月迄〕  
 1993（平成5）年4月 東北学院大学助教授採用  
 同年 4月 東北学院大学宗教部副部長就任〔平成10年3月迄〕  
 同年 4月 東北学院大学キリスト教研究所所員就任〔現在に至る〕  
 同年 4月 東北学院大学カウンセリングセンター所員就任〔平成10年3月迄〕  
 同年 5月 日本基督教団正教師転入〔現在に至る〕  
 1995（平成7）年4月 東北学院大学キリスト教研究所主事就任〔平成10年3月迄〕  
 1996（平成8）年4月 宗教部副部長多賀城担当（工学部教授会祈祷及び幼稚園担当）就任〔平成10年3月迄〕  
 同年 4月 東北学院大学宗教音楽研究所所員就任〔平成10年3月迄〕  
 同年 4月 東北学院大学泉男子寄宿舎および泉女子寄宿舎舎監就任〔平成10年3月迄〕  
 1997（平成9）年4月 東北学院大学教授昇任〔教養学部〕〔平成23年3月迄〕  
 同年 4月 キリスト教学校教育同盟東北・北海道地区広報委員就任〔平成11年6月迄〕

月迄]

- 1998 (平成 10) 年 4 月 東北学院大学宗教部長就任 [平成 27 年 3 月迄]  
 同年 4 月 学校法人東北学院評議員就任 [平成 27 年 3 月迄]  
 同年 4 月 東北学院大学宗教音楽研究所所長就任 [平成 18 年 3 月迄]  
 同年 4 月 東北学院大学カウンセリングセンター運営委員就任 [平成 27 年 3 月迄]  
 1999 (平成 11) 年 4 月 日本キリスト教学会東北支部理事就任 [現在に至る]  
 同年 6 月 キリスト教学学校教育同盟大学部会教育研究中央委員就任 [平成 27 年 6 月迄]  
 2006 (平成 18) 年 4 月 東北学院大学宗教音楽研究所所員就任 [平成 27 年 3 月迄]  
 2008 (平成 20) 年 6 月 学校法人東北学院理事就任 [現在に至る]  
 2010 (平成 22) 年 4 月 日本基督教団二本松教会幼稚園理事就任 [平成 27 年 3 月迄]  
 2011 (平成 23) 年 4 月 東北学院大学文学部教授に配置替 [現在に至る]  
 2014 (平成 26) 年 4 月 東北学院史資料センター所長就任 [平成 27 年 3 月迄]  
 2015 (平成 27) 年 4 月 学校法人東北学院院長就任 [現在に至る]

## 学 術 書

- 「マルコによる福音書第 11 章 12-14、20-26 節」『説教者のための聖書講解マルコによる福音書』  
 日本基督教団出版局, 1990 年, 271-276 頁  
 「ホセア書第 8 章 1-14 節」『説教者のための聖書講解 12 小預言書』日本基督教団出版局, 1992 年,  
 57-62 頁  
 「旧約聖書概論」『キリスト教入門』学術図書出版, 1992 年, 1-49 頁  
 『旧約聖書と戦争』教文館, 2000 年  
*The Concept of War in the Book of Judges: A Strategical Evaluation of the Wars of Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech* (Tokyo: Gakujyutsu Tosho Shuppan-sha, 2001/8)  
 『はじめて学ぶキリスト教』教文館, 2002 年, 全 330 頁 (分担 161-330 頁)  
 「押川方義の誕生年をめぐって」『創設者の実績を通して見る東北学院の建学の精神』平成 21 年  
 度教育・学習方法等改善支援事業報告書, 2010 年, 3-14 頁  
 「戦争」『聖書神学事典』いのちのことば社, 2010 年, 493-496 頁  
 「異教」『聖書神学事典』いのちのことば社, 2010 年, 164-167 頁  
 「奴隷」『聖書神学事典』いのちのことば社, 2010 年, 537-538 頁  
 「東北学院草創期の宗教教育」『キリスト教教育と近代日本の知識人形成—東北学院を事例にし  
 て—』(平成 21 年度教育・学習方法等改善支援事業報告書) 東北学院, 2011 年, 7-25 頁  
 「旧約聖書は人間をどうみているか—友情・兄弟—」『旧約聖書を学ぶ人のために』世界思想社,  
 2012 年, 154-165 頁  
 「旧約聖書は人間をどうみているか—隣人・外国人・敵—」『旧約聖書を学ぶ人のために』世界思  
 想社, 2012 年, 166-176 頁  
 「バラと横浜バンド〜新潟伝道」『押川方義とその時代』東北学院, 2013 年, 24-31 頁

学術論文（審査あり）

- “The *Miktam* Psalms : Their Common Features And Their Origin.” Th.M. Thesis, Trinity Evangelical Divinity School (Illinois, U. S. A.), 1983.
- 「知恵とヤーウィズム：伝道の書12章9-14節をめぐって」『福音主義神学』19集，1988年，185-201頁
- 「詩篇55篇13節の釈義」『Exegetica』創刊号，1990年，1-6頁
- 「詩篇51篇8節における知恵」『Exegetica』2号，1991年，49-55頁
- 「詩篇18篇5-6節における死のメタファー」『Exegetica』3号，1992年，9-22頁
- 「詩篇2篇10節の **נַחַל** の意味—ドラマの談話分析の視点から—」『Exegetica』4号，1993年，33-46頁
- 「『謎』の意味（詩49：5）」『Exegetica』5号，1994年，1-11頁
- 「安息日における仕事（民15：32-36）」『Exegetica』6号，1995年，49-58頁
- 「隠喩表現としての **רָחַב**（詩篇89篇11節）」『Exegetica』7号，1996年，19-29頁
- 「旧約聖書の戦争に関する研究小史」『福音主義神学』27号，1996年，5-29頁
- 「主の霊は『覆う』のか『着る』のか（士師記6章34節の **לָבַשׁ**）」『Exegetica』8号，1997年，25-34頁
- 「知恵の霊（**רוּחַ חֵכֵמָה**）：申命記34章9節」『Exegetica』9号，1998年，13-20頁
- “Battles in the Book of Judges from Strategical Viewpoints : Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech.” Th.D.dissertation, The Asia Graduate School of Theology, 1999.
- 「士師記の構成と編集」『Exegetica』10号，1999年，77-88頁
- 「ベニヤミン民族への報復とタリオの原則—士師記19-21章—」『Exegetica』11号，2000年，53-62頁
- 「『取り戻し』という『救い』—士師記11章26節の **נָצַח** —」『Exegetica』13号，2002年，47-53頁
- 「救いの誘因—士師記10章6-16節—」『Exegetica』14号，2003年，43-50頁
- 「サムソンの祈りにおける「復讐」の意味—士師記16章28節の **נִקְמָה**—」『Exegetica』15号，2004年，43-52頁
- 「士師記1章8節の前置詞 **כִּי**」『Exegetica』16号，2005年，45-53頁
- 「旧約聖書・戦争と平和」『季刊教会』67号，2007年，4-11頁
- 「**אִרְדִּית** の時間感覚」『Exegetica』19号，2008年，37-50頁
- 「いのちの始まり（エレ1：5，詩139：16）」『Exegetica』20号，2009年，15-25頁
- 「『安息日を覚えよ』（出20：8）の意味」『Exegetica』24号，2013年，49-58頁
- 「第五戒における **לִמְנוּעַ**」『Exegetica』25号，2014年12月，37-47頁

学術論文（審査なし）

- 「伝道の書第1章3-11節の構成と意義」『尚綱女学院短期大学研究報告』34集，1987年，13-22頁
- 「伝道の書第3章1-15節における伝道者の信仰」『尚綱女学院短期大学研究報告』35集，1988年，

- 13-22 頁  
 「あなたの造り主を覚えよ：伝道の書 12 章 1a 節の意味」『尚綱女学院短期大学研究報告』36 集、1989 年、11-12 頁
- 「伝道の書第 9 章における死と知恵」『途上』20 号、1991 年、41-56 頁
- 「『コヘレトの言葉』訳評」『Exegetica』5 号、1994 年、99-104 頁
- 「ギデオンの戦いにおける角笛 שופר (士師記 7 章)」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』創刊号、1997 年、5-6 頁
- 「ギデオンの戦いは聖戦か」『東北学院大学キリスト教研究所紀要』15 号、1997 年、13-25 頁
- 「ギデオンの戦いの背景：士師記 6 章 1-6 節」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』2 号、1998 年、5-8 頁
- 「ギデオン物語における戦略と戦術」『東北学院大学キリスト教研究所紀要』16 号、1998 年、21-37 頁
- 「サムソン物語における戦争」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』3 号、1999 年、7-13 頁
- 「アビメレクの戦い」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』17 号、1999 年、27-40 頁
- 「デボラ物語における戦争」『東北学院大学論集『教会と神学』』31 号、1999 年、203-228 頁
- 「士師時代の年代決定」『東北学院大学論集『教会と神学』』32 号、2000 年、133-146 頁
- 「ミクタム詩編の特徴と起源 (1)」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』4 号、2000 年、1-8 頁
- 「ミクタム詩編の特徴と起源 (2)」『東北学院大学論集『教会と神学』』33 号、2001 年、139-63 頁
- 「ミクタム詩編の特徴と起源 (3)」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』5 号、2001 年、1-8 頁
- 「ミクタム詩編の特徴と起源 (4)」『東北学院大学論集『教会と神学』』34 号、2002 年、127-144 頁
- 「平和への諸相—2001 年 9 月 11 日の衝撃—」『東北学院大学教養学部論集「人間・言語・情報」』136 号、2003 年、1-20 頁
- 「平和・シャローム (שלום)・聖戦 (ジハード)」『東北学院大学キリスト教研究所紀要』22 号、2004 年、132-39 頁
- 「旧約聖書の楽器ネバラー琴か豎琴か—」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』11 号、2007 年、6-12 頁
- 「ロボットとキリスト教—ロボット開発と創造信仰の相対—」『東北学院大学教養学部論集』151 号、2008 年、1-17 頁
- 「旧約聖書の楽器トファーエゼキエル書 28 章 13 節の翻訳を巡って—」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』13 号、2009 年、67-72 頁
- 「テラフィムの実相」『人文と神学』東北学院大学文学部総合人文学科論集 2 号、2012 年、1-13 頁
- 「旧約聖書からの説教：実践的課題」『人文と神学』東北学院大学文学部総合人文学科論集 4 号、2013 年、69-80 頁
- 「ダニエル書 3 章 7 節の風琴」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』18 号、2014 年、9-15 頁
- 「神の言葉の焙出によるヨブ記エリフ弁論の要点—因果応報の原理と不条理の超克—」『人文と神学』東北学院大学文学部総合人文学科論集 12 号、2017 年、15-36 頁

一般著書・論文・エッセー（専門分野）

- 「旧約聖書と信仰—ギルガメッシュ叙事詩とノアの箱舟—」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』5号, 2001年, 26-27頁
- 「東北学院大学のチャプレンシー確立をめぐる」『東北学院大学・青山学院大学, 合同チャプレン会議報告書』15号, 1997年, 9-19頁
- 「『預言』でない『予言』の偽り—ノストラダムスの7月を前に—」毎日新聞夕刊, 1999年6月24日(木)
- 「『礼拝する共同体』出エジプト記20章8節-11節, ルカによる福音書6章1節-5節」『第22回東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』16号, 1999年, 2-5頁
- 「ルカによる福音書16章1-13節」『第23回東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』17号, 2000年, 2-5頁
- 「恵みと平和」『第24回東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』18号, 2001年, 20-22頁
- 「立ち返れ」『第25回東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』19号, 2002年, 2-5頁
- 「利益もないのに」『26回東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』20号, 2003年, 2-4頁
- 「耳を傾けよ」『第27回東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』21号, 2004年, 24-27頁
- 「聖書を読むということ」『季刊教会』77号, 2009年, 72-73頁
- 「心を尽くし, 魂を尽くし」『東北学院大学総合人文学科通信』3号, 2013年, 2-3頁
- 「東北学院と仙台伝道」『日本基督教団福音主義教会連合』459号, 2015年, 5-6頁
- 「社会活動家としての松田順平」『東北学院史資料センター年報』創刊号, 2016年, 3-5頁

書評・論評（専門分野及び専門分野に隣接する分野の著作・論文など）

- （書評）「伝道者の信仰」『聖書と教会』4月号, 日本基督教団出版局, 1989年, 47-48頁
- （書評）「創造の秩序への再認識」『聖書と教会』9月号, 日本基督教団出版局, 1989年, 44-45頁
- （書評）R・N・ワイブレイ著（山我哲雄訳）「モーセ五書入門」『本の広場』480号, キリスト教文書センター, 1998年9月, 10-11頁
- （書評）S. ヘルマン W. クライバー著（樋口進訳）「よくわかるイスラエル史—アブラハムからバル・コクバまで—」『信徒の友』6月号, 日本基督教団出版局, 2003年6月, 69頁
- （書評）土戸清『なぜキリスト教—規範なき時代のキリスト教—』『キリスト新聞』2849号, キリスト新聞社, 2003年11月15日, 6面
- （書評）『ヨセフの見た夢』『クリスチャン新聞』2004年3月21日, 2面
- （書評）『古代イスラエルにおける聖戦』『本のひろば』9号2006年9月1日, 12-13頁
- （書評）「2007年キリスト教書読書アンケート」『本のひろば—増刊号2007—』586号, 日本キリスト教書販売, 2007年3月, 20-21頁
- （書評）「2009年キリスト教書『私が選んだ3冊』」『本のひろば—増刊号2009—』日本キリスト

- 教書販売, 2009年4月, 29頁
- 「形成のこぼし」『形成』461号, 滝野川教会, 2009年6月, 見返し
- 「カトリック学校とプロテスタント学校の連携について」『日本カトリック教育研究』27号, 2010年, 27-30頁
- 「日本におけるキリスト教学校(1)キリスト教大学の今日的課題」『ユーオディア会報みちしるべ』78号, 2010年1月/2月, 2頁
- 「日本におけるキリスト教学校(2)キリスト教大学の日本的諸相」『ユーオディア会報みちしるべ』79号, 2010年3月/4月, 2頁
- 「日本におけるキリスト教学校(3)大学の変容と全人教育」『ユーオディア会報みちしるべ』80号, 2010年5月/6月, 2頁
- 「日本におけるキリスト教学校(4)必修『キリスト教』の意義」『ユーオディア会報みちしるべ』81号, 2010年7/8月, 2頁
- 「日本におけるキリスト教学校(5)学校(大学)礼拝の意義」『ユーオディア会報みちしるべ』82号, 2010年9/10月, 2頁
- 「日本におけるキリスト教学校(6)キリスト教学校の自己点検」『ユーオディア会報みちしるべ』83号, 2010年11/12月, 2頁
- 「Life, Light, Loveの東北学院」『100周年記念誌—東北・北海道地区—』キリスト教学校教育同盟東北・北海道地区協議会, 2010年12月10日, 22-23頁
- 「『東北学院時報』の使命」『東北学院時報』700号, 2011年1月15日, 2頁
- 「大震災から復興へ—東北学院大学—」『キリスト教学校教育』643号, 2011年5月15日, 2頁
- 「大震災から復興へ—東北学院大学—」『ATA/J・AGST/J ニュース』19号, 2011年5月31日, ①-②頁
- 「東北学院大学の紹介」『洗足』日本基督教団洗足教会月報, 12号, 2012年1月8日, 9頁
- 「総合人文学科『大学生活入門』と『クリティカル・シンキング』の意義」『東北学院大学FDニュース』No. 17, 2012年10月31日, 28-29頁
- 「わが大学史の一場面—日本の近代化と大学の歴史—『世の光, わがほこり, いざほめよやともよ』」『大学時報』日本私立大学連盟, 352号, 2013年9月, 104-111頁

#### 研究発表・講演

- 「コーヘレスの信仰に関する一考察」『日本基督教学会第22回東北支部学術大会』1989年3月13日(月), 東北学院大学
- 「伝道者の書における『知恵』」『日本福音主義神学会東部部会旧約部門研究会』1991年1月28日(月), 浜田山キリスト教会(東京都杉並区)
- 「私たちはキリスト教大学にどのように貢献するか」『混迷の時代に希望を—新しい伝統の創造—』キリスト教学校教育同盟東北・北海道地区教育研究集会大学部会・発題講演, 1997年8月21日
- 「ギデオン物語における戦術と戦略」日本旧約学会東部部会学術大会, 1998年5月27日
- 「士師たちの戦い」東北学院大学キリスト教研究所第17回文化講座公開講演, 1998年10月27日
- 「士師記における聖戦(1)-(4)」神戸ルーテル神学校秋期リフレッシュ・コース特別講義, 神戸ルー

- テル神学校, 1999年10月26日(火)-27日(水)
- 「旧約聖書と信仰—エルガメッシュ叙事詩とノアの箱舟」東北学院大学宗教音楽研究所公開講座『第5回パイプオルガン演奏法』開講記念講演会, 東北学院大学泉キャンパス礼拝堂, 2000年6月5日(月)
- 「ベニヤミン民族への報復とタリオの原則—士師記19-21章—」日本基督教学会全国学術大会研究発表, 青山学院大学, 2000年10月13日(金)
- 「士師記に描かれている戦争の実体とその今日的意義」東北学院大学キリスト教文化研究所第19回文化講座公開講演, 2000年10月27日(金)
- 「旧約聖書と戦争: 士師記における戦いと今日的意義」仙台キリスト教連合平和を求めるキリスト者祈祷会, カトリック仙台司教区センター元寺小路教会, 2001年7月12日(日)
- 「日本に於けるキリスト教宣教の現状と今後の課題」日本基督教団東北教区仙南地区連合婦人会修養会, 日本基督教団白石教会, 2001年9月13日(木)
- 「9月11日の衝撃—国際秩序の地殻変動」東京ミッション研究所フォーラム講演, 東京お茶の水キリスト教会館, 2002年1月21日(月)
- 「神の言葉としての聖書」福島信夫教会研修会講演, 2002年1月27日(日)
- 「旧約聖書と戦争—士師の戦いは聖戦か—」日本基督教学会東北支部学術大会・講演, 東北大学, 2002年6月21日(土)
- 「旧約聖書積義—サムソンの復讐—」『聖書講義』東北学院大学サマーカレッジ, 青根エコーホテル, 2002年8月3日(土)
- 「サムソンの祈りにおける『復讐』の意味」日本基督教学会全国学術大会研究発表, 聖学院大学, 2002年9月21日(土)
- 「士師の戦いは聖戦か?」日本聖書学研究所・講演, 富坂キリスト教センター, 2003年3月10日(月) 17時-18時半
- 「新しい世紀における世界平和」東北学院大学キリスト教文化研究所「学内フォーラム」・発題, 東北学院大学, 2003年5月29日(木)
- 「平和・シャローム・聖戦」アジア神学研究会・講演(A.T.A. Japan & Korea Joint Theological Consultation at Westminster Graduate School of Theology in Seoul, Korea), 2003年11月7日(金)
- 「士師記の解釈: 前提的諸説(1)-(3), 士師記の解釈と翻訳の実際(1)-(3), 士師記の解釈: 関連する諸問題(1)-(3)」アジア神学大学院日本校特別講義, 神戸ルーテル神学校, 2004年4月26日(月), 5月10日(月), 6月14日(月)
- 「イスラエル定着期の歴史的研究と旧約理解の深まり(1)-(4)」神戸ルーテル神学校リフレッシュ・コース特別講義, 神戸ルーテル神学校, 2004年6月30日(水)-7月1日(木)
- 「旧約聖書を読む方法—士師記を題材にして—」東北学院大学キリスト教文化研究所第23回文化講座公開講演, 2004年10月29日
- 「士師記の戦争・平和・聖絶に関する一考察」日本福音主義神学会研究会, 東京お茶の水キリスト教会館, 2005年1月24日(月) 13時-17時
- 「**מַרְיָם**に関する一考察—士師記1:17, 21:11の**מַרְיָם**—」日本基督教学会第53回学術大会, 研究発表, 関西学院大学, 2005年9月23日(金)
- 「カトリック学校とプロテスタント学校の連携について」日本カトリック教育学会第33回全国大会, 仙台白百合女子大学・仙台白百合学園中学高等学校, 2009年9月6日(日)

- 「聖書を読むということ」東北学院幼稚園教諭研修会，東北学院幼稚園，2010年7月23日（金）
- 「わたしにとっての人文教育と研究—総合人文学科の人文教育の意義と実践—」総合人文学科創設記念シンポジウム，東北学院大学押川ホール，2010年10月9日（土）
- 「キリスト教学校が担う二重の使命—東北学院を事例にして—」『伝道するキリスト教学校—礼拝・教室・教会の関わり—』キリスト教学校伝道協議会シンポジウム発題，東京神学大学，2011年5月28日（土）
- 「『シンポジウム—アカデミック・ライティングの環境づくり—』（2011年2月26日関西大学文学部の参加報告）東北学院大学文学部FD講演会，東北学院大学，2011年6月17日（木）
- 「旧約聖書とイエス・キリストの言葉」日本基督教団横手教会創立記念講演会，日本基督教団横手教会，2011年10月30日（日）
- 「旧約聖書からの説教：実践的課題」『旧約聖書と説教』東北学院大学文学部総合人文学科第6回教職研修セミナー，2012年8月27日（月）
- 「発題：人間の基本」東北学院大学文学部総合人文学科第2回研修会，東北学院大学土樋キャンパス，2012年11月17日（土）
- 「大学礼拝と聖書」『聖書事業懇談会』日本聖書協会，TKP大手町カンファレンスセンター，2013年3月8日（金）
- 「『安息日を心に留める』（出20：8）の釈義的考察」日本基督教学会東北支部学術大会研究発表，東北学院大学，2013年6月15日（土）
- 「聖書に見る生と死の文化」『生と死の文化』東北学院大学文学部総合人文学科公開講座，土樋キャンパス5号館521教室，2014年7月21日（土）
- 「明治維新以降におけるキリスト教の歴史—信仰の受容と自立の歴史—」『仙台五橋教会講演会』日本基督教団仙台五橋教会，2014年8月31日（日）
- 「共に祈り共に生きよう」『日本キリスト教学校教育同盟第56回中高研究集会』東北学院中学校・高等学校，2014年9月11日（木）
- 「エリフ弁論の要点—神の言葉による焙出—」〔Crucial Point of Elihu's Argument Exposed by the Lord's Words〕日本基督教学会東北支部学術大会，土樋キャンパス，2016年6月18日（土）

#### 翻訳（学術書や原典など）

- R. E. クレメンツ『エレミヤ書』現代聖書注解，日本基督教団出版局，1991年，全359頁
- T. W. オーヴァーホルト著「エレミヤ書」『ハーパー聖書註解』教文館，1996年，635-680頁
- J. リッチズ著『イエスが生きた世界』（現代のイエス理解）新教出版社，1996年，全190頁
- A. E. カンダル著「士師記」『士師記・ルツ記』ティンデル聖書注解書，いのちのことば社，2006年，全200頁

#### 学会活動

- 1987年4月-（現在に至る）日本基督教学会正会員
- 1987年9月-（現在に至る）福音主義神学会正会員
- 1988年3月-（現在に至る）日本旧約学会正会員

1990年7月-(現在に至る) 聖書釈義研究会正会員

2003年3月-(現在に至る) 日本聖書学研究所所員

[論文]

# 神の言葉の焙出によるヨブ記エリフ弁論の要点

—— 因果応報の原理と不条理の超克<sup>1</sup> ——

佐々木 哲 夫

## 1. はじめに

1982年、シカゴ北部<sup>2</sup>のトリニティ神学校<sup>3</sup>において受講した T. E. McComiskey 教授のクラス「諸書」で言及されたヨブ記エリフ弁論が本課題を意識した最初である。その後、シカゴ大学の Dennis G. Pardee 教授<sup>4</sup>、Jon D. Levenson 教授<sup>5</sup>、シカゴ・ルーテル神学校<sup>6</sup>の Walter L. Michel 教授<sup>7</sup>らのクラスで講ぜられたセム語比較やラビ文献に基づく旧約講読の実践を学ぶ中、難解な本文のヨブ記は遠い存在になった。帰国後、神学生時代に初級ヘブル語文法を教授してくださった津村俊夫先生<sup>8</sup>の主催する旧約積義研究会に参加し、旧約積義の学びが継続できたことは幸いだった。

ヨブ記を再度意識しなければならない出来事が起きた。東日本大震災である。2011年3月11日午後2時46分、東北学院大学全学教授会の最中、激震に襲われた。気象庁の発表によれば、三陸沖の地殻が三回連続して破壊され、それぞれが一分半以上の揺れを引き起こし、合計六分間ほどの激しい揺れになったのだ。すぐさま教職員全員が指定の場所へと避難した。建物被害は甚大で、礼拝堂の天井一部が崩落し、講義室の天井や設備は破損し、

<sup>1</sup> 本論文は、2016年6月18日（土）日本基督教会東北支部学術大会における口頭発表「エリフ弁論の要点—神の言葉による焙出—」〔Crucial Point of Elihu's Argument Exposed by the Lord's Words〕の内容を基にして執筆した。

<sup>2</sup> Deerfield, Illinois.

<sup>3</sup> Trinity Evangelical Divinity School

<sup>4</sup> Near Eastern Languages and Civilizations, Division of Humanities at the University of Chicago

<sup>5</sup> The University of Chicago Divinity School, Jon D. Levenson, *The Book of Job in Its Time and in the Twentieth Century*. The LeBaron Russell Briggs Prize, Honors Essays in English · 1971. Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

<sup>6</sup> Lutheran School of Theology at Chicago

<sup>7</sup> Walter Ludwig Michel, "The Ugaritic Texts and the Mythological Expressions in the Book of Job: Including A New Translation of and Philological Notes on the Book of Job." Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin, 1970.

<sup>8</sup> 当時、聖書神学舎教師及び筑波大学助教授。

図書館の蔵書の大部分が書架から床へ落下した。大津波がそのとき沿岸地域を激しく押し流していることを停電のため知らずにいた。

復旧に努めた結果、5月9日から新年度の講義を始めることができたが、土樋キャンパス礼拝堂は、被災した天井と屋根を全部新しいものに替えることになった。被災直後に組織された災害対策本部によって、在校生及び教職員の安否確認並びに破壊された建物の把握及びキャンパス管理が行われた。東北学院700名ほどの教職員全員の無事が確認されたが、15,000名ほどの園児生徒学生のうち生徒2名及び学生5名が犠牲又は行方不明となった。また、家族の犠牲や家屋の流失損壊浸水などの被災に遭った者が少なからずいた。被災校舎は、業者の工事により以前の姿を取り戻すことができる。しかし、多くの関係者が犠牲となったこの災厄を、東北学院存立の理念であるキリスト教はどのように説明するのかとの無言の問いかけが教職員の心に生じたものと推察された。それはヨブ記の提題である不条理へ問いかけと同じものであると思われた。当時、宗教部長職を拝命していたこともあり、この暗黙の問いに答えるべき責任があると感じ、学内外で与えられた説教奉仕の機会には、ヨブ記42章1-6節及びローマの信徒への手紙11章33-36節を聖書箇所とした<sup>9</sup>。ヨブの三人の友人の議論はともかくとしても、エリフの弁論に不条理を超克する手がかかりを見出せるか否かは、旧約釈義の課題であると同時に、東日本大震災の被災者の実存的課題であり、誠実に対応しなければならない問題となった。

大船渡で医院を開業し『ケセン語訳新約聖書』を著した山浦玄嗣医師は、東日本大震災の被災者であり、大津波によって壊滅的被害を被った瓦礫の町で医師として被災者を支えた。その体験を記した著書『3・11後を生きる「なぜ」と問わない』<sup>10</sup>に以下のような記述がある。

震災後少し落ち着くと、私のところにテレビ、新聞、雑誌などのインタビューが殺到してきました。……彼らは皆、判で押したようにこう言うのです。……「こういう実直で勤勉な立派な人々が、なぜこんな目に遭わなければならないのか。神さまはこういう人たちを、いったいなぜこんなむごい目に遭わせるのか。あなたは信仰者としてどう思いますか。」驚きました。そんなことは夢にも考えたことがなかったからです。考えたこともないことに返事しろなんて、全く途方に暮れてしまいました。ところがどういうわけか、来る人来る人みんな同じことを尋ねるのです。そのしつこさに、だ

<sup>9</sup> 日本基督教団名取教会（2011, 5.1）、仙台東六番丁教会（2011, 5.8）、石巻山城町教会（2011, 7.3）

<sup>10</sup> 山浦玄嗣『「3.11後を生きる—「なぜ」と問わない」』日本キリスト教団出版局、2012年。

んだん腹が立ってきました<sup>11</sup>。

不条理に対する無言の問いかけを感じたと前述したが、類似の問いかけを山浦医師は実際に質問されたのだ。

……彼らが言いたいのは、「お前たちが拝んでいる神さま、仏さまは、お前たちを見捨てたではないか」「お前たちの信心は何だったんだ」「何のために今まで信心してきたんだ」という非難めいた問いかけなのです。これは非常に質の悪い言い草です。われわれだって満身創痍なのです。心も体も傷だらけなのです。それに塩をすり込むような極めて意地悪い質問です。人の心を絶望で腐らせる猛毒です。だから私は怒ったのです。結局、暇人の考えることにいちいち付き合ってはいられないと思うようになりました<sup>12</sup>。

旧約聖書の人物ヨブも、不条理と映る災厄に見舞われた。友人たちの論難の嵐に巻き込まれ、自らをもそこに埋没させてしまう。かつて、McComiskey 教授が講義で語ったエリフの弁論は、不条理の淵からヨブや東日本大震災の罹災者たちを引き上げることのできる信仰表明なのか。それが光明であるとするならば、どのような意味においてそうなのか。本論は、不条理を超克し得る信仰がエリフ弁論の中に見出せるかについて吟味するものである<sup>13</sup>。

## 2. 因果応報と不条理の相関

祝福は、神からの約束である。父祖アブラム〔後にアブラハムと改名〕に与えられた約束（創 12：1-3）は、その具体的内容として、子孫が増えること（創 15：5）と土地を占有すること（創 15：7）を表明している。約束は、やがて契約を結ぶ形式（創 15：18）<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 『「なぜ」と問わない』、47-49 頁。

<sup>12</sup> 『「なぜ」と問わない』 49 頁。

<sup>13</sup> ヨブの不条理と思われる災厄は、20 世紀においてユダヤ人が体験したホロコーストを想起させる。V. E. フランクルは、災厄による苦悩を償ってくれるいかなる幸福も地上にはなく、希望、しかも永遠に基づく希望は神以外にないことを語っている。V. E. フランクル『夜と霧』みすず書房、1961 年、181-82 頁。V. E. フランクル『それでも人生にイエスと言う』春秋社、1993 年、129-30 頁。

<sup>14</sup> Thomas E. McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants*, (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1985), 61. 約束と契約の関係は、武士の誠を想起させる。『『武士の一言』すなわちサムライの言葉、…それはその言葉が真実であることを保証した。…武士の約束は通常、証文なしに決められ実行された。むしろ証文を書くことは武士の面子が汚されることで

や割礼のしるし（創 17：1-14）に具象化される。アブラハムは、しかし、神からの約束の最初の受領者ではない。父祖以前、例えば、蛇に対する呪いの中の言葉「女の子孫」<sup>15</sup>（創 3：15）やノアへの祝福（創 9：1-2）の中の子孫が増える約束にそのプロレゴメナを見出すことができる<sup>16</sup>。約束は、アブラハムからイサク、ヤコブへと継承され、ダビデ契約や新約へ至る永遠性を有している<sup>17</sup>。信仰者が祝福されることは、ユダヤ人にとって父祖伝来の伝統的神学だった。それは、ヨブ記の前提的神学でもあった。

ヨブは、無垢な正しい人<sup>18</sup>で神を恐れ、悪<sup>19</sup>を避けて生きていると紹介されている（ヨブ 1：1）。財産である家畜が羊 7,000 匹、らくだ 3,000 頭、牛 5,000 頭、雌ろば 500 頭を有する東国一番の大富豪で、しかも、息子が七人と娘が三人いた。家畜を飼うことのできる広い土地と子孫に恵まれている。すなわち、ヨブは神が認める正しい信仰生活を実践し、神の祝福を豊かに受けていたのである。実に、ヨブは伝統的神学に適うロールモデル的信仰者だった。その彼が、突然、財産と子孫のすべてを失う災厄に遭い、さらには、一見してその悲惨さを理解できる程に酷い皮膚病（2：7）<sup>20</sup>に罹患する。彼の状態は、見舞いの友人たちを絶句させ（2：11-13）、妻を愚痴らせた（2：9）<sup>21</sup>。

課題は因果応報という伝統的価値観である。すなわち、図 1（A）に示すごとく、神を恐れて正しく生きる人は神から祝福（財産・子孫）され、他方、図 1（B）に示すごとく、罪を為す悪人は裁きを受けるとの原理である。これは、旧約聖書において散見し得る信仰の価値観である。問題は、（B）の災厄に見舞われた場合である。祝福の実体を奪い去ってしまう災厄は、罪に起因する現象で神からの裁きの結果であり、（A）の関係に戻るために（B）の原因である罪を悔い改めなければならないと考えてしまうのである。逆必ず

あった。」新渡戸稲造『武士道』PHP 文庫、75 頁。証文を書いて約束を成立させるのではなく、約束を口にした段階でその成就が保証されたのである。契約（covenant）に先立って約束（promise）が神から人に与えられたのである。

<sup>15</sup> 子孫（בְּרִיָּהּ）

<sup>16</sup> Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978), 55-59.

<sup>17</sup> *The Covenants of Promise*, 51-58.

<sup>18</sup> 無垢な正しい人（יָשָׁר וְיָצִיט אֱלֹהִים אֱלֹהִים）

<sup>19</sup> 悪（רָע）

<sup>20</sup> 皮膚病（2：7 יָשָׁר וְיָצִיט）“The word יָשָׁר is used in most Semitic languages and denotes ‘heat, fever, inflammation.’ In Lev. 13：18 ff. we are informed that leprosy begins with יָשָׁר”. “The Ugaritic Texts and the Mythological Expressions in the Book of Job,” 249.

<sup>21</sup> 愚痴は三毒の一つだが、並木は、妻の言葉 אֵלֶיךָ בָּרַךְ 「神を呪え」の בָּרַךְ を「呪う」ではなく「祝福する」と解し、愚かな悪女の言葉ではなく、両義性を用いたアイロニー表現である可能性を指摘している。並木浩一「旧約聖書における女性」『批評としての旧約学』日本キリスト教団出版局、2013 年、210 頁。

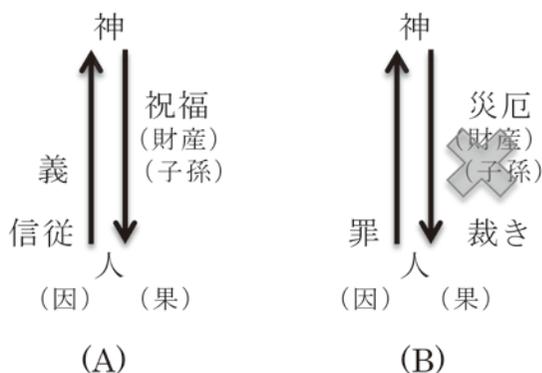


図1 因果応報の原理

しも真ならずなのだが、友人たちは機械的に考える。ヨブ自身も同様に因果応報の原理に囚われていた<sup>22</sup>。その視点からヨブ記を読むならば、ヨブの苦悩の原因、友人たちの議論の論拠、対話のすれ違いなどの様相が把握され得ると考える。以下、最初に友人たちの議論を概観する。

## 2.1. エリファズ

不幸のどん底に突き落とされたヨブは、因果応報の神学に囚われていた。図1 (B) である。これ程に酷い災厄が神から下されたのだから、その原因となる罪は相当なものであるはずと考えられた。自分の子供が心の中で神を呪ったかも知れないと思い、神へいけにえをささげる信仰深いヨブである (ヨブ 1: 5)。しかし、問題は、ヨブに悔い改めるべき罪の心当たりがないことだった。原因のない災厄に直面するヨブの答えは、自分が存在しないほうがよい、生まれてこない方がよかったとの独白だった (3: 1-26)。ヨブの嘆きを聞いた友人の一人エリファズは、「あえてひとこと言ってみよう。あなたを疲れさせるだろうが。誰がものを言わずにいられようか」 (4: 2) と語り始める。恐らく、彼は三人の中の最年長の者で口火を切るに相応しく、信仰に強い確信を有していた人物と推察される (4: 12-17)<sup>23</sup>。彼の主張は、「考えてみなさい。罪のない人が滅ぼされ、正しい人が絶たれたことがあるかどうか」 (4: 7) のように応報原理の擁護だった。災厄という結果を見るならば、ヨブに罪という原因があるのは明白であり、神に抗弁するヨブの態度をみて「神

<sup>22</sup> 「ヨブは初めから応報原理を越えていた」との指摘もある。並木浩一『「ヨブ記」論集成』教文館、2003年、155頁。

<sup>23</sup> ロバート・ゴルディス『神と人間の書—ヨブ記の研究— (上)』教文館、1977年、194頁。

に向かって憤りを返し、そんな言葉を口に出すとは何事か」(15: 13)と非難する。三回目の議論に至り、エリファズはヨブの罪を具体的に推定し「あなたは甚だしく悪を行い、限りもなく不正を行ったのではないか」(22: 5)と断じ、「神に従い、神と和解しなさい。そうすれば、あなたは幸せになるだろう」(22: 21)と神に恭順を示すように論じ、その結果として与えられる祝福までも「もし、全能者のもとに立ち帰り、あなたの天幕から不正を遠ざけるなら、あなたは元どおりにしていただける」(22: 23)とまで語る。

## 2.2. ビルダト

エリファズの単なる追従論者のように、ビルダトは「あなたが神を捜し求め、全能者に憐れみを乞うなら、また、あなたが潔白な正しい人であるなら、神は必ずあなたを顧み、あなたの権利を認めて、あなたの家を元どおりにしてください」(8: 5-6)と伝統的の応報原理の論理を短絡的に繰り返す。回を重ねるごとにビルダトの論調は、「いつまで言葉の罫の掛け合いをしているのか。まず理解せよ、それから話し合おうではないか」(18: 2)と感情的になり、「人間は蛆虫、人の子は虫けらにすぎない」(25: 6)とその表現をエスカレートさせている。ビルダトらの応報原理に基づく議論に対し、ヨブは、「断じて、あなたたちを正しいとはしない。死に至るまで、わたしは潔白を主張する。わたしは自らの正しさに固執して譲らない。一日たりとも心に恥じるころはない」(27: 5-6)と反論する。

## 2.3. ツォファル

三人目の論者ツォファルは、「これだけまくし立てられては答えないわけにいくまい。口がうまければそれで正しいと認められるだろうか」(11: 2)「神があなたに対して唇を開き、何と言われるか聞きたいものだ」(11: 5)と未熟な感情的反論に終始する。二回目の議論では、「さまざまな思いがわたしを興奮させるのでわたしは反論せざるをえない」(20: 2)「あなたも知っているだろうが、昔、人が地上に置かれたときから神に逆らう者の喜びは、はかなく、神を無視する者の楽しみは、つかの間にすぎない」(20: 4-5)と独断的な論調になっている。ヨブは「空しい言葉でどのようにわたしを慰めるつもりか。あなたたちの反論は欺きにすぎない」(21: 34)と拒絶するばかりである。三回目の議論において、ツォファルはもはや語る言葉を失い、ただ沈黙する。その沈黙に応じるかのように、ヨブは言葉を継いで論じ(27-31)、語り尽くしてしまうのである(31: 40)。ここに至り友人たちは議論を放棄する(32: 1)。その時、唐突にエリフが口を挟むのである(32: 1-5)。

友人たちの議論は、応報原理に基づく伝統的神学の主張だった。他方、ヨブは、罪のないところに裁きの災厄が神から下されたと主張し、応報原理の適用できない当惑すべき特殊事情を嘆き訴えたのである。実に、ヨブは不条理を主張したのである。しかし、不条理もまた、応報原理を前提とする。応報原理が正しく機能していないとの訴えが不条理の訴えである。換言するならば、友人たちもヨブも応報原理に立脚しての議論を展開しており、要約するならば、災厄という結果の原因がヨブの罪かそれとも神の戯れかという水掛け論的議論に終始したのである。弁神論や神義論は噛み合うことがなかった<sup>24</sup>。嘆き (lament) と呪い (imprecation) [応報] の相克は、詩編にも見出される<sup>25</sup>。呪いの起因として、Chalmers Martin は、神の義や神の支配への熱望、罪への嫌悪を挙げている<sup>26</sup>。いずれにせよ、エリフ弁論に不条理を超克し得る論拠を見出せるか否かは、正典におけるヨブ記存在の価値を決定する程に重要な課題であると言っても過言ではない<sup>27</sup>。

### 3. 解釈史におけるエリフ弁論の位置

エリフは、「わたしは若く、あなたたちは年をとっておられる。だからわたしは遠慮し、わたしの意見をあえて言わなかった。日数がものを言い、年数が知恵を受けると思っていた。しかし、人の中には霊があり、悟りを与えるのは全能者の息吹なのだ。日を重ねれば賢くなるというのではなく、老人になればふさわしい分別ができるのでもない。それゆえ、わたしの言うことも聞いてほしい。わたしの意見を述べてみたいと思う」(32: 6-10) と語り、突然の登場をしている。

グレゴリウス 1 世 (在位: 590 年-604 年) は、このようなエリフの語り口を “Elifu is

<sup>24</sup> 『ヨブ記』論集成』116-17 頁。

<sup>25</sup> Chalmers Martin は、「呪いの詩編」(Imprecatory Psalm) ではなく「詩編における呪い」(imprecations in the psalms) と称すべきであると事例を挙げて提案している。Chalmers Martin “Imprecations in the Psalms,” [Princeton Theological Review 28 (1929)], in *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation.*, com. and ed. By Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1972), 113-132.

<sup>26</sup> “Imprecations in the Psalm, 121-24.

<sup>27</sup> ヨブは自らが経験した災厄をめぐって不条理を論じているが、他方、コヘレトは人間の日常を客観的に観察し、人は神の美しい配剤や人に与えられた永遠を思う能力にも関わらず神の御業と時の変化の意味を理解できないことを論じている。コヘレトは、その解決をヨブ記のように主による非日常的介入に委ねず、この世の日常的営みにおいて見出そうとする。コヘレトが神顕現のないヨブ記と評される所以でもある。佐々木哲夫「伝道の書第 3 章 1-15 節における伝道者の信仰」『尚絅女学院短期大学研究報告』35 集, 1988 年, 13-22 頁。時期尚早の死や後継者を欠いた悲惨な死は不条理であるとし、そのようなこの世の不条理を克服すべく、復活や死後の裁きという応報原理を満たす信仰が神を弁証するなかで出現したと考える論考がある。しかし、コヘレトは、死を因果応報の伝統的神学の中に収めず、すべての人に到来する自然の結末であるという現実的視点を堅持して議論を展開している。佐々木哲夫「伝道の書第 9 章における死と知恵」『途上』20 号, 1991 年, 41-56 頁。

reproved for right sayings in a wrong way : because in the very truths which he utters he is puffed up with arrogance. And he represents thereby the character of arrogant, because through a sense of what is right he rises up into words of pride.”<sup>28</sup> と否定的に評価し、他方、中世のユダヤ教の伝承は、エリフを積極的に評価する。例えば、サディア（10世紀）の『ヨブ記注解』やイブン・エズラ（1140年）の『注解』は、神の義とヨブの災厄との関連についての疑問にエリフ弁論が解答を与えているとする<sup>29</sup>。エリフに対するこのような両極端の評価は、宗教改革者にも見られる。例えば、ルターはエリフをツウィングリにたとえ、無益なおしゃべりと酷評する<sup>30</sup>。他方、カルヴァンは、ヨブ記の連続講解説教〔Sermon 15（ヨブ 32：1-3）〕において、エリフを “However we see in this example of the person of Elifu that God has yet left some good seed in the midst of shadows, and that there was some good and holy doctrine.”<sup>31</sup> と肯定的に評価する。さらに、対照的な評価は、近代の旧約聖書研究にも観察される。旧約聖書成立の前史に幾つかの資料の存在を想定する批評学研究は、エリフ登場の場面に至るまでエリフへの言及が見られないことやエリフ弁論以後においても特段の言及がないというヨブ記全体の構造に注目し、エリフ弁論の記述に異なる由来を想定し、エリフの弁論部分は追記であると判断し、消極的扱いをする。例えば、関根は「エリフの弁論は元来ヨブ詩人とは関係のない後の人の挿入であるとわたしは解する。この六つの章は三一章の終わりとは三八章の始めとの密接な関連を裂いており、エリフなる人物は本論の前後のわくの部分に全然出てこない。さらに、ヨブの苦難の問題に対するエリフの解決は独自のもので、ヨブ詩人の意図したものと異なると思われる」<sup>32</sup> と記し、並木も「三二章から三七章は『エリフの弁論』ですが、最初にヨブ記をまとめたヨブ記作者の作品にはなかった部分でしょう」<sup>33</sup> とし、エリフ弁論の位置を低いものとみなしている<sup>34</sup>。旧約聖書にそれぞれ異なる歴史背景を再構成する批評的解釈は、聖書の正典としての文脈理解に困難を生じさせるとの指摘がある<sup>35</sup>。他方、ヨブ記全体の整合性を勘案する伝統的聖書理解

<sup>28</sup> Gregory the Great, *The Moralia on the Book of Job* [Online, <http://www.lectionarycentral.com/Gregory-Moralia/Book23.html>], vol. 3, 23 : 4/28. Ragnar Andersen, “The Elifu Speeches,” *Tyndale Bulletin* 66, 1 (2015) : 76.

<sup>29</sup> “The Elifu Speeches,” 76. 『ヨブ記』論集成』281-82頁。

<sup>30</sup> Tischreden 142. *Martin Luther Werk : Tischreden* (Weimar : H. Böhlau Nachfolger, 1912), 68 [line 19-20].

<sup>31</sup> *Sermons from Job by John Calvin* (Grand Rapids : Eerdmans, 1952), 217.

<sup>32</sup> 関根正雄『ヨブ記註解』教文館、1970年、3頁。

<sup>33</sup> 『ヨブ記』論集成』143頁

<sup>34</sup> 並木は、中世盛期にエリフの価値が著しく「上昇した」と指摘している。『ヨブ記』論集成』281頁。

<sup>35</sup> “I have argued that the price of recovering the *historical* context of sacred books has been the erosion

や共時的聖書釈義は、エリフ弁論を、形式 (form) においても内容 (contents) においても無視できないものとする。例えば、ゴルデイスは、エリフ弁論の内容と構成について紙幅を割いて考察し「要するに、エリフの弁論は補助的ではあるが重大な思想をもって神の弁論の主要テーマを補っている」とまとめている<sup>36</sup>。批評研究に立脚しながらも正典批評の視点からヨブ記を論ずる B.S. Childs の評価にも注目しておきたい。彼は、エリフ弁論について “The Elihu speeches function hermeneutically to shape the reader’s hearing of the divine speeches. They shift the theological attention from Job’s questions of justice to divine omnipotence and thus offer a substantive perspective on suffering, creation, and the nature of wisdom itself” と述べ、hermeneutically と限定しつつも積極的な評価を与えている<sup>37</sup>。なお、近年においてもエリフ弁論を巡る様々な議論が、これまでのエリフ理解を意識しつつ毎年のごとく発表されている<sup>38</sup>。

#### 4. エリフ弁論の構造

「さてヨブよ、わたしの言葉を聞き、わたしの言うことによく耳を傾けよ」(33: 1) で始まるエリフ弁論の構造を、特徴的表現、例えば、くりかえし (repetition), 要語 (catchword), 畳句 (refrain) などを区切りの指標 (divider phrase) とする方法を用いて分析するならば<sup>39</sup>、すなわち、「エリフは更に言った」(34: 1, 35: 1)<sup>40</sup>、「エリフは更に言葉を続けた」

---

of the largest literary contexts that undergird the traditions that claim to be based upon them.” Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1993), 4. 津村は、創世記 1 章から 11 章の講義についての前提的方法論に言及する中で資料説を前提にしていないことを挙げている。津村俊夫「創造と洪水」『聖書セミナー No. 13 創造と洪水』日本聖書協会、2006 年、6-7 頁。批評的に聖書解釈を行う場合、本文批評、歴史批評、文法批評、文学批評、様式批評、伝承批評、編集批評など釈義を個別に行い、最終段階として、散在するそれぞれの釈義結果を統合することを目標とする。しかし、統合作業が難しい段階である。John H. Hays and Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner’s Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 112.

<sup>36</sup> 『神と人間の書 (上)』251-71 頁。

<sup>37</sup> Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 541.

<sup>38</sup> Ragnar Andersen, “The Elifu Speeches,” *Tyndale Bulletin* 66, 1 (2015): 75-94., Martin A. Shields, “Was Elihu Right?” *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament* 3, 2 (2014): 155-70., Michael V. Fox, “God’s Answer and Job’s Response,” *Biblica* 94 (2013) 1-23., T.C. Ham, “The Gentle Voice of God in Job 38,” *Journal of Biblical Literature* 132, 3 (2013): 527-41., Choon-Leong Seow, “Elifu’s Revelation,” *Theology Today*, 68, 3 (2011): 253-71., Andrew Prideaux, “The Yahweh Speeches in the Book of Job: Sublime Irrelevance, or Right to the Point?” *Reformed Theological Review* 69, 2 (2010): 75-87.

<sup>39</sup> R.E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverb, Ruth, Canticle, Ecclesiastes and Esther*, The Forms of the Old Testament Literature, no. 13 (Grand Rapids, Eerdmans, 1981), 127-31., 佐々木哲夫「士師記の構成と編集」『旧約聖書と戦争—士師の戦いは聖戦か?—』教文館、2000 年 120-21 頁 [「士師記の構成と編集」『Exegetica (旧約釈義研究)』] 10, 1997 年、77-88 頁。

<sup>40</sup> וַיִּשֶׁבַע אֱלִיֻּהוּ אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר

(36: 1)<sup>41</sup>の章句を指標とするならば、エリフ弁論を(1) 33: 1-33, (2) 34: 1-37, (3) 35: 1-16, (4) 36: 1-37: 24の四つに区分することができる。それぞれの論旨を以下に概観する。

#### 4.1. 33: 1-33

最初の部分において、エリフは、ヨブに罪のあることを応報原理に基づいて指摘し、神の義を以下のとおり弁護する。

あなたが話すのはわたしの耳に入り、声も言葉もわたしは聞いた。『わたしは潔白で、罪を犯していない。……』ここにあなたの過ちがある、と言おう。なぜ、あなたは神と争おうとするのか。神はそのなさることをいちいち説明されない。(33: 8-13)

エリフは、ヨブが罪を悔い改めるならば、祝福の回復があることを語る。

わたしは罪を犯し、正しいことを曲げた。それはわたしのなすべきことではなかった(33: 27) ……〔とヨブが罪を告白し悔い改めるならば〕 ……その魂を滅亡から呼び戻し、命の光に輝かせてくださる。(33: 30)

上記のとおり、エリフ弁論の最初は、三人の友人たちと同じ応報原理の議論を展開している。

#### 4.2. 34: 1-37

弁論第二の部分でエリフは、以下のように、ヨブの無罪主張を特段に非難する。

ヨブはこう言っている。「わたしは正しい。だが神は、この主張を退けられる。わたしは正しいのに、うそつきとされ罪もないのに、矢を射かけられて傷ついた。」ヨブのような男がいるだろうか。(34: 5-7)

ヨブはよく分かって話しているのではない。その言葉は思慮に欠けている。悪人のよう

---

<sup>41</sup> נִסְךָ אֱלֹהִים וְיִאמַר

な答え方をヨブはする。彼を徹底的に試すべきだ。まことに彼は過ちに加えて罪を犯し、わたしたちに疑惑の念を起こさせ神に向かってまくしたてている。(34: 35-37)

#### 4.3. 35: 1-16

三番目の部分において、エリフは、ヨブ災厄の原因探しの議論から、創造者である主に視点を転じる。

あなたに、また傍らにいる友人たちにわたしはひとこと言いたい。天を仰ぎ、よく見よ。頭上高く行く雲を眺めよ。あなたが過ちを犯したとしても神にとってどれほどのことだろうか。繰り返し背いたとしても神にとってそれが何であろう。(35: 4-6)

しかし、だれも言わない。「どこにいますのか、わたしの造り主なる神。夜、歌を与える方、地の獣によって教え、空の鳥によって知恵を授ける方は」と。だから、叫んでも答えてくださらないのだ。悪者が高慢にふるまうからだ。神は偽りを聞かれず、全能者はそれを顧みられない。(35: 10-13)

#### 4.4. 36: 1-37: 24

四番目の部分でエリフは「待て、もう少しわたしに話させてくれ。神について言うべきことがまだある」(36: 2)と語り続け、祝福(36: 11, 16)と裁き(36: 12-14)に言及し、応報原理に従って生きることの肝要さを説く(36: 17-21)が、その論旨は、一転、応報原理の起動因である万物の創造者の偉大さへの賛美となる(36: 22-37: 24)。賛美における鍵語(keywords)は、以下の雲、稲妻、雷鳴である。

##### 4.4.1. 雲

「雲<sup>42</sup>は雨を含んで重くなり、密雲<sup>43</sup>は稲妻<sup>44</sup>を放つ。」(37: 11)「あなたは知っているか、どのように神が指図して密雲<sup>45</sup>の中から稲妻<sup>46</sup>を輝かせるかを。」(37: 15)「あ

<sup>42</sup> עָב

<sup>43</sup> עֲנַן

<sup>44</sup> אִוֶּרָה

<sup>45</sup> עֲנַן

<sup>46</sup> אִוֶּר

あなたは知っているか、完全な知識を持つ方が垂れこめる雨雲<sup>47</sup>によって驚くべき御業を果たされることを。」(37: 16)

#### 4.4.2. 稲妻

「神はその上に光<sup>48</sup>を放ち、海の根を覆われる」(36: 30)「神は御手に稲妻の光<sup>49</sup>をまとい、的を定め、それに指令し」(36: 32)「閃光<sup>50</sup>は天の四方に放たれ、稲妻<sup>51</sup>は地の果てに及ぶ。」(37: 3)

#### 4.4.3. 雷鳴

「どのように雨雲<sup>52</sup>が広がり、神の仮庵が雷鳴をとどろかせる<sup>53</sup>かを悟りうる者があるろうか。」(36: 29)「聞け、神の御声のとどろき<sup>54</sup>を、その口から出る響き<sup>55</sup>を。」(37: 2)「神は驚くべき御声<sup>56</sup>をとどろかせ、わたしたちの知りえない、大きな業を成し遂げられる。」(37: 5)

雲、稲妻、雷鳴は、シナイにおける神顕現の表象であり、神顕現は、神に従う者には救い、不信仰な者には裁きが下る恐るべき時の到来だった。それは、モーセの角笛によって告知され、その音を聞くと民たちは皆震えた<sup>57</sup>。

三日目の朝になると、雷鳴<sup>58</sup>と稲妻<sup>59</sup>と厚い雲<sup>60</sup>が山に臨み、角笛の音が鋭く鳴り響いたので、宿営にいた民は皆、震えた。(出 19: 16)

<sup>47</sup> עָב

<sup>48</sup> אֹר

<sup>49</sup> אֹר

<sup>50</sup> יִשְׁרָהוּ

<sup>51</sup> אֹר

<sup>52</sup> עָב

<sup>53</sup> תִּשְׁאַחַ

<sup>54</sup> רָנָה קָלוּ

<sup>55</sup> הִגְהָה

<sup>56</sup> קָלוּ

<sup>57</sup> 佐々木哲夫「ギデオンの戦いにおける角笛 (שָׂפָר) (士師記 7 章)」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』創刊号, 1997 年, 5-6 頁。

<sup>58</sup> קָלוּ

<sup>59</sup> בְּרָקִים

<sup>60</sup> עָנָן כָּבֵד

角笛の音がますます鋭く鳴り響いたとき、モーセが語りかけると、神は雷鳴をもって<sup>61</sup> 答えられた。(出 19: 19)

雲、稲妻、雷鳴と角笛の音は、イスラエルの民だけでなく、モーセの姑エトロが祭司を務めたミディアン人においても恐るべき神顕現を告知する表象であると理解されていた。後に、ギデオンのために水瓶を割る音、松明の灯り、角笛の音、鬨の声「主のために、ギデオンのために剣を」による夜襲でミディアンの大軍に壊滅的大混乱を起こして勝利したが、それは、松明の灯り（稲妻）と水瓶を割る音（雷鳴）と角笛の音によって、神の軍勢が到来したとミディアン軍に誤認させた結果だった<sup>62</sup>。エリフは、良く知られている神顕現の表象である雲や稲妻や雷鳴を用いて神の権威を論じ、「全能者を見いだすことはわたしたちにはできない。神は優れた力をもって治めておられる。憐れみ深い人を苦しめることはなさない。それゆえ、人は神を恐れ敬う。人の知恵はすべて顧みるに値しない」(ヨブ 37: 23-24) と要約したのである。

## 5. 神の言葉

### 5.1. 「これは何者か」<sup>63</sup>の意味

ところで、エリフ弁論が雲、稲妻、雷鳴などの表象を用いて創造者なる神の権威への言及に及んだところで、主は嵐の中から突然ヨブに答えて「これは何者か。知識もないのに、言葉を重ねて神の経綸を暗くするとは」(38: 1-2)<sup>64</sup>と語り始める〔表1参照〕。

問題は、「これは何者か」<sup>65</sup>の指示代名詞「これ」<sup>66</sup>が誰を指し示しているかである。エリフ弁論を本文に元々存在しなかった部分として削除するならばヨブを指示する文脈になるが、現存のマソラ本文を保持するならば直近の文脈のエリフを指示していると解される。ヨブは、応答において、確かに「『これは何者か。知識もないのに神の経綸を隠そうとするとは。』<sup>67</sup>そのとおりです。わたしには理解できず、わたしの知識を超えた驚くべき御業をあげつらっておりました」(42: 3)と謝罪しており、自身が指示対象であることを告白

<sup>61</sup> בְּקוֹל

<sup>62</sup> 『旧約聖書と戦争』51-52頁。

<sup>63</sup> מִי זֶה

<sup>64</sup> מִי זֶה | מִחֲשִׁיד עֲצָה בְּמַלְיָן בְּלִי-דַעַת : 64

<sup>65</sup> מִי זֶה

<sup>66</sup> זֶה

<sup>67</sup> מִי זֶה | מִעֲלִים עֲצָה בְּלִי דַעַת

表1 ヨブ記梗概

序文 (1: 1-2: 13)	
独白-ヨブの嘆き (3: 1-26)	
第一回 友人との議論 (4: 1-14: 22)	
エリファズとヨブ	
ビルダドとヨブ	
ソオフアルとヨブ	
第二回 友人との議論 (15: 1-21: 34)	
エリファズとヨブ	
ビルダドとヨブ	
ソオフアルとヨブ	
第三回 友人との議論 (22: 1-27: 23)	
エリファズとヨブ	
ビルダドとヨブ	
知恵の賛美, ヨブの嘆き (28: 1-31: 40)	
エリフの登場 (32: 1-22)	
エリフの弁論 (1) (33: 1-33) [応報原理による主張]	
エリフの弁論 (2) (34: 1-37) [ヨブの無罪を否定]	
エリフの弁論 (3) (35: 1-16) [創造者に視点を移す]	
エリフの弁論 (4) (36: 1-37: 24) [創造者の権威を賛美]	
神の言葉 (1) (38: 1-40: 2) 「これは何者か」	
ヨブの応答 (1) (40: 3-5)	
神の言葉 (2) (40: 6-41: 26)	
ヨブの応答 (2) (42: 1-6)	
神の言葉 (3) (42: 7-9)	
ヨブへの祝福 (42: 10-17)	

している。他方, 38章2節の指示代名詞「これ」<sup>68</sup>がエリフを指示しているとするならば, エリフ弁論そのものが「知識もないのに, 言葉を重ねて神の経綸を暗くするとは」という神の言葉によって拒否されることになる。指示代名詞「これ」をどのように解するかがエリフ弁論の評価を左右することになる。

邦語の「これ」を解釈するのではなく, マソラ本文の  $\text{זֶה}$  [zeh] (「これ」) に注目するならば, Joüon Muraoka の用例解説 “ $\text{זֶה}$  is often added to an interrogative word without any notable change in meaning : Job 38.2  $\text{זֶה} \text{ מִי} \text{ מָה}$  *who ever?*” が参照される<sup>69</sup>。すなわち, 38章2節を直訳するならば, 「いったい誰だ, 知識もなく言葉で経綸を暗くしている者は」となる。これは, 必ずしもエリフ弁論を否定する表現ではなく, 42章3節のヨブの告白を参照するならば, ヨブを意図している表現と解し得るのである。

<sup>68</sup>  $\text{זֶה}$

<sup>69</sup> Paul Joüon, S.J. and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew : Part Three : Syntax* (Roma : Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1993), 532 [143g.]

本論では、エリフ弁論の意義を神の言葉との相関において吟味することによってさらに論考を進める。エリフ弁論の内容が神の言葉と整合するか矛盾するかの吟味によって、エリフ弁論の論旨を炙り出し、エリフ弁論の妥当性を明らかにしたいと考えるからである。そのために、まず、神の言葉（38：1-40：2, 40：6-41：26）を概観する。

## 5.2. 神の言葉の構造

構造分析を行うための指標として「主はヨブに答えて仰せになった」<sup>70</sup>、「ヨブは主に答えて言った」<sup>71</sup>の表現に注目するならば、神の言葉<sup>72</sup>とヨブの応答<sup>73</sup>を表2のように区分することができる。

主の言葉は、「わたしはお前に尋ねる、わたしに答えてみよ」<sup>74</sup>や「知っているなら…」<sup>75</sup>の章句、また、疑問詞（ $\text{הֲ}$ ）<sup>76</sup>による表記が示すように、主の天地万物創造の業にどれほど関与しているかと厳しく問うものである。その内容を以下表3に列記する。

### 5.2.1. 神の言葉（1）（38：1-40：2）

神の言葉（1）は、表3に示したように宇宙から地の動物に至る神の創造の業の描写に集中し、その後、ヨブに対し「全能者と言い争う者よ、神を責めたてる者よ、答えるがよい」（40：2）と問う。

ヨブの答えは「どうしてあなたに反論などできましょう。わたしはこの口に手を置きます。……もう主張いたしません。もう繰り返しません」（40：4-5）であるが、神はヨブに「お前に尋ねる。わたしに答えてみよ」（40：7）<sup>77</sup>と再度語り始めるのである。

表2 神の言葉とヨブの応答

神の言葉（1）	（38：1-40：2）
ヨブの応答（1）	（40：3-5）
神の言葉（2）	（40：6-41：26）
ヨブの応答（2）	（42：1-6）

<sup>70</sup>  $\text{וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יוֹב} (38: 1, 40: 1, 40: 6.)$

<sup>71</sup>  $\text{וַיֹּאמֶר יוֹב אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יוֹב} (40: 3, 42: 1.)$

<sup>72</sup> 38：1-40：2, 40：6-41：26.

<sup>73</sup> 40：3-5, 42：1-6.

<sup>74</sup>  $\text{אֲשַׁאֲלֶךָ יְהוָה יְהוָה עֲנֵנִי} (38: 3, 40: 7)$

<sup>75</sup>  $\text{הֲיָדַעְתָּ} (38: 4, 5, 12, 18, 21, 33, 39: 1, 2), \text{הֲיָדַעַ} (38: 5)$

<sup>76</sup> Interrogative  $\text{הֲ}$ : 38：12, 16, 17, 22, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 39：1, 9, 10, 11, 12, 19, 20, 26, 40：2, 8, 26, 27, 28, 29, 31, 41：1.

<sup>77</sup>  $\text{אֲשַׁאֲלֶךָ יְהוָה יְהוָה עֲנֵנִי} (40: 7)$

表3 神による創造の業（1）〔邦訳は適宜選択し私訳を掲載した〕

章節	創造の対象	問いの内容
38: 4	地の基を据えた	何処にいたか。知っているか
38: 5	地の基の広がり	誰が定めたか知っているか
38: 6-7	台座, 隅の親石	誰が据えたか
38: 8-11	海の創造	
38: 12	朝, 暁	命令し指示したか
38: 13-15	地の果て, 大地の変容	
38: 16	海の源, 深淵の底	行ったことがあるか
38: 17	死の門	見たことがあるか
38: 18	大地の広がり	知っているか
38: 19-21	光の場所, 闇の場所	何処か, 知っているはずだ
38: 22-23	雪の倉, 霧の倉	入ったか, 見たか
38: 24	光の道, 東風の道	何処か
38: 25	豪雨の水路, 稲妻の道	誰が引いたか
38: 26-28	雨, 露の滴	誰が生んだのか
38: 29-30	水, 霜	誰が生んだのか
38: 31	スバル, オリオン	引き締め緩めることができるか
38: 32	銀河, 大熊子熊	導き出せるか
38: 33	天の法則	知っているか, できるか
38: 34	雨雲, 洪水	おまえを包むか
38: 35	稲妻	送り出せるか
38: 36	知恵, 悟り	誰が置いたか
38: 37-38	雲, 天の瓶	誰が数え, 傾けるか
38: 39-40	獅子の獲物, 子獅子の食欲	捕り, 満たせるか
38: 41	鳥の餌	誰が与えるか
39: 1-4	野山羊	子を産み, 育つことを知っているか
39: 5-8	野ろば	誰が解き放ったか
39: 9-12	野牛	仕事をするか
39: 13-18	駝鳥	分別なく動く
39: 19-25	馬	跳ねさせられるか
39: 26-30	鷹, 鷲	あなたが分別を与えたのか

### 5.2.2. 神の言葉 (2) (40 : 6-41 : 26)

再び語られた神の言葉の内容を以下表 4 にまとめる。

表 4 神による創造の業 (2)

章節	創造の対象	問いの内容
40 : 7-14	ヨブ自身	おまえは神なのか
40 : 15-24	ベヘモット [河馬]	捕らえられるか
40 : 25-41 : 26	レビヤタン [鱷] <sup>78</sup>	捕らえ屈服させられるか

神による被造物すら制御できない有限な者が全能なる創造者と言い争うことは無謀であると悟ったヨブは、「あなたは全能であり御旨の成就を妨げることはできないと悟りました」(42 : 2) と応答し、「『これは何者か。知識もないのに神の経綸を隠そうとするとは。』そのとおりです。わたしには理解できず、わたしの知識を超えた驚くべき御業をあげつらつておりました」(42 : 3) と悔い改めるのである (42 : 6)。

## 6. エリフ弁論の要点

### 6.1. エリフ弁論と神の言葉の比較

神の言葉「これは何者か。知識もないのに、言葉を重ねて神の経綸を暗くするとは」(38 : 2) は、必ずしもエリフ弁論を否定するものではなく、それに続く神の言葉もエリフ弁論を否定する内容ではないことを前述した。むしろ、神の言葉 (1) (2) は、エリフ弁論 (4) (36 : 1-37 : 24) [創造者の権威を賛美] において開陳された内容を受け、それをさらに詳述展開している観すらある。神の言葉の中にエリフ弁論を明示的に肯定する表現も否定する表現も見出せないで、神がエリフ弁論を容認したか拒否したかを判断することができない<sup>79</sup>。そこで、エリフ弁論と神の言葉の内容的比較をすることによって間接的に推論したいと考える。本論では、神顕現の表象である雲、稲妻、雷鳴に関するエリフ弁

<sup>78</sup> レビヤタンは、古い神話に登場する怪獣の名前である。古代の文学の断片的用語が旧約聖書において借用残存されていても、旧約聖書においてもなお神話的怪獣であることを証明するものではない。F. I. アンダーソン『ヨブ記』ティンデイル聖書注解、いのちのことば社、2014年 [1976年]、478頁。

<sup>79</sup> 40 : 11-12「怒って猛威を振るい、すべて驕り高ぶる者を見れば、これを低くし、すべて驕り高ぶる者を見れば、これを挫き、神に逆らう者を打ち倒し」の「高ぶる者」(כָּל־גֹּבֵהַ) や「神に逆らう者 [悪者ども]」(רָשָׁעִים) にエリフが含まれるかは、本文においては明示的ではない。“Yahweh’s second speech opens with a challenge for Job to demonstrate that he has the power to govern the earth with an arm as glorious and mighty as El’s (40 : 7-14).” Norman C. Habel, *The Book of Job*, Old Testament library (London : SCM Press, 1985), 558.

表5 エリフ弁論と神の言葉の比較〔邦訳は適宜選択し私訳を掲載した〕

主題	エリフ弁論（章節）	神の言葉（章節）
雲	あなたは知っているか。完全な知識を持つ方が垂れこめる雨雲（ <b>נֶבֶל</b> ）によって驚くべき御業を果たされることを。 (37: 16)	お前が雨雲（ <b>נֶבֶל</b> ）に向かって声をあげ、洪水がお前をおおわせることができるか。 (38: 34)
稲妻	あなたは知っているか。どのように神が指図して密雲（ <b>עֲנָנִים</b> ）の中から稲妻（ <b>קֶרֶבֶת</b> ）を輝かせるかを。 (37: 15)	お前は、稲妻（ <b>קֶרֶבֶת</b> ）を急送し、排出し、お前に「ここにいます」と言わせられるか <sup>80</sup> 。 (38: 35)
雷鳴	だれが、雨雲（ <b>נֶבֶל</b> ）の広がりとその仮庵の雷鳴（ <b>קוֹלֵי רָעָם</b> ）を悟りうるか。 (36: 29)	お前は神に劣らぬ腕をもち、神のような声（ <b>קוֹלֵי</b> ）をもって雷鳴をとどろかせる（ <b>קוֹלֵי רָעָם</b> ）のか。 (40: 9)

論を抽出し、対応する神の言葉と比較する。両者を表5にまとめた。

エリフ弁論と神の言葉の内容の相違は、以下に列挙するとおり明瞭である。

- (1) エリフはヨブに「知っているか」と問うが、神はエリフに「行えるか」を問う。すなわち、創造の主体か客体かが問われている。
- (2) 創造者は、創造を行うにとどまらず、被造物を統治し得る権能を有している。
- (3) 創造者の創造と統治は、混乱ではなく調和である。
- (4) 創造者の創造と統治は、創造者の主権的行為である。

## 6.2. エリフ弁論の要点

ヨブと友人たちの対話の主題は、神と人との関係における因果応報の原理と不条理であった。それらを模式的に示すならば図2のとおりになる。

因果応報の原理とは、図2 (A) に示されるとおり、良い原因に対して良い結果が与えられ、反対に、悪い原因に対して災厄など悪い結果が下されることであった。他方、不条理とは、図2 (B) に示されるとおり、良い原因が悪い結果を生み、反対に、悪い原因が良い結果を生むように見える現象のことである<sup>81</sup>。ヨブと友人たちの議論は、因果応報の

<sup>80</sup> Michel, "The Ugaritic Texts," 231. [38: 35]

<sup>81</sup> コヘレトも「この地上には空しいことが起こる。善人でありながら悪人の業の報いを受ける者があり、悪人でありながら善人の業の報いを受ける者がある。これまた空しいと、わたしは言う」(8: 14)と不条理を提起している。佐々木哲夫「伝道の書第1章3節～11節の構成と意義」『尚絅大学院短期大学研究報告』34集, 1987年, 18-19頁。「罪を犯し百度も悪事をはたらいている者がなお、長生きしている。にもかかわらず、わたしには分かっている。神を畏れる人は、畏れるからこそ幸福になり…」(8: 12)と語り、コヘレトは悪人の長寿を不条理であるとする。長寿は、神の平和（シャローム）の賜物であると考えられていたからである。佐々木哲夫「平和・シャローム・聖戦（ジハード）」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第22号, 2004年, 134頁。

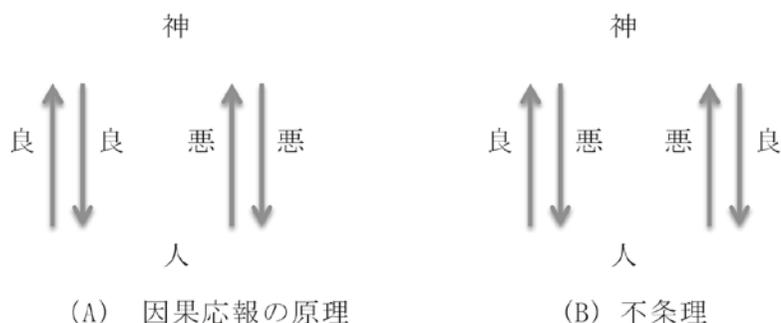


図2 神と人との関係

原理に基づいていた。ヨブの問題は、被災という現象にあった。応報原理を厳格に適用した友人たちの議論は、災厄の原因は罪を犯したからであるとの推論によっていた。応報原理を同じように厳格に適用するヨブは悩んだ。原因であるはずの罪に心当たりがなかったからだ。無垢の信仰者に災厄が下されたことになると思われた。図2(B)の不条理である。応報原理が機能しない不条理の事例に対して応報原理を押し付ける友人たちの議論は、行き詰まってしまう<sup>82</sup>。エリフ弁論は、当初、応報原理を適用する論理で議論を進めたが、やがて、その行き詰まりに気づく。そこで、エリフは応報原理から離れ、新たな視点からヨブの状況の解明を試みようとした。換言するならば、ロジカル・シンキングからクリティカル・シンキングに移行したのである<sup>83</sup>。罪や無垢の信仰という原因に由来しない、ただ神から災厄が下されたと映る神と人との関係を説明し得る別の原理の解明を模索したのである<sup>84</sup>。エリフは、ヨブの災厄を応報原理でなく創造者と被造物の関係の視座から俯瞰しようとしたのである。だが、ヨブに対するエリフの議論は、被造物の立場からの議論に過ぎなかった。他方、神の言葉は、その議論を引き継ぐかのように、創造者の立場からヨ

<sup>82</sup> ヨブ記における不条理の議論は、神と人との関係を前提としており、アリストテレスの四原因説や主体性に基づく哲学的理解とは異なると考える。門秀一『不条理の哲学』創文社、1972（昭和47）年、201-11頁。

<sup>83</sup> 讚美歌「アメイジング・グレイス」の作詞者ジョン・ニュートンは、奴隷船の船長だった時「この仕事を神の恩寵が私に分け与えてくださった職業と考え、良心の面から心掛けていたことと言えば、奴隷が私の管理下にある間は、彼らを、私自身の安全の配慮が許す限り、可能な限り、人間的に扱う事でした」と述べている。その考え方は、キリスト者船長としてはロジカルかも知れない。しかし、視座を変えて、その後、奴隷船長をやめて英国国教会の聖職者になり、奴隷貿易反対運動に関わった。後者の行動を選択した考え方は、ロジカルを超えた考え方、すなわち、クリティカル・シンキングである。ジョン・ニュートン『アメージング・グレース物語—ゴスペルに秘められた元奴隷商人の自伝』彩流社、2006年、232頁、274頁。

<sup>84</sup> 原因がないのに良い結果が下される場合も厳密に言えば不条理になるが、この場合、人は運が良かったと思う程度で問題にしないだろう。

ブに議論を投げたのである。

エリフの弁論は、上述の論考のとおり、表1のエリフの弁論(4)(36:1-37:24)において当を得た議論に到達したと肯定的に評価し得る。エリフ弁論や神の言葉が提起した創造者〔神〕と被造物〔人〕の関係概念こそが、現世において応報原理を狭義に適応する御利益信仰を超越し、かつ、不条理を超克するに至る信仰の視座であると考えられる。それは、悪魔の試みにおいて御利益を排したイエス・キリストの応答の言葉「退け、サタン。『あなたの神である主を拝み、ただ主に仕えよ』<sup>85</sup>と書いてある」(マタイ4:10)や弟子に対するイエス・キリストの言葉「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業がこの人に現れるためである」(ヨハネ9:3)と共鳴する。エリフ弁論は、創世記冒頭において示された創造者と被造物の関係を再確認させる。ヨブは、創造者と被造物の関係という視座における信仰において悔い改めに導かれたのである。ヨブにおける祝福の回復は、それ故、悔い改めに起因する応報的結末でなく、神からの一方的な恵みの賜物と解されるべきである。

## 7. おわりに

本論の冒頭において、東日本大震災の大津波によって壊滅的被害を被った大船渡の被災者たちを支えた山浦玄嗣医師の体験の記録を引用した。山浦医師は、大船渡の人々の証言をさらに次のように紹介している。

われわれが住んでいるのは、本当に津波が多い地域です。約半世紀前の1960(昭和35)年にはチリ地震津波が来て、津波としてはそれほど大きなものではありませんでしたが、それでもたくさんの方が亡くなりました。その前は、1933(昭和8)年の昭和三陸地震の大津波で、これは壊滅的な被害をもたらしました。そして、その前のは1896(明治29)年の明治三陸地震の大津波です。私どもは繰り返し、繰り返しかうした津波の経験をしているものですから、津波のことを決して忘れることはありません<sup>86</sup>。

わたしは、あの惨害のさなかに、何千人という気仙の人間を診ました。そして涙ながらにその悲惨な話を聞きました。彼らと一緒に泣きました。女房を亡くしたり、亭

<sup>85</sup> 申6:13

<sup>86</sup> 『なぜ』と問わない』43頁。

主を亡くしたり，子どもを亡くしたり，親を亡くしたり，そういう人たちと一緒に泣いてきました。けれども、「なして，おらァこんなこんな目に遭わねァばなんねァんだべ」という恨み言を聞いたことはただの一度もありません。これははっきり申し上げておきます。ただの一度もない。私は不思議に思います。東京の人はなんでみんな同じこと考えるんだろうと。…友たちも怒りだして言うんです。「気仙衆ァネズミだってそんなごどァ考えねァ。」<sup>87</sup>

大津波の悲惨な体験の後に因果応報による不条理を問うことなく，以前のように自然とともに生きる気仙の人々の姿に，ヨブの再祝福やコヘレトの空しさとは異なる，エリフ弁論と神の言葉の時空を超えてのエピローグを見るのである。

---

<sup>87</sup> 『「なぜ」と問わない』48頁。

[論文]

## 私訳と訳注 エゼキエル書 (2) 12-24 章

北 博

凡例

( ) 訳者による補足。

[ ] 代名詞の指示語。

使用文献とその略語, その他の略語については, 末尾に記載。

### [12 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり, こう言われた。

(2 節) 人の子よ, あなたは反逆の家の只中に住んでいる。彼らには見るための目はあるが, 彼らは見ることをせず, 彼らには聞くための耳はあるが, 彼らは聞くことをしない。なぜなら彼らは, 反逆の家なのだから。

(3 節) そして汝, 人の子よ, 自分のために捕囚の荷繕いをして, 彼らの目の前で昼日中, 捕囚へと旅立て。そしてあなたは彼らの目の前で, あなたの場所から別の場所に捕囚へと旅立つのだ。おそらく彼らは, 見ることであろう。なぜなら彼らは, 反逆の家なのだから。

(4 節) そしてあなたは, あなたの荷物を捕囚の荷物のように彼らの目の前で昼日中持って行くのだ。そして汝よ, あなたは捕囚民の旅立ちのように彼らの目の前で夕刻に出ていくのだ。

(5 節) あなたは彼らの目の前で壁に穴を穿て。そしてあなたは, そこに (荷物を) 持って行く<sup>1</sup>のだ。

(6 節) あなたは彼らの目の前で (荷物を) 肩に荷い, 闇の中持っていく<sup>2</sup>のだ。あなたは自分の顔を覆い隠し, この地を見ないようにせよ。なぜならわたしは, あなたをイス

<sup>1</sup> BHS の修正案によれば「出て行く」。この場合, 訳者による (荷物を) の補足は不要となる。

<sup>2</sup> BHS の修正案によれば「出て行く」。

ラエルの家に対する前触れとしたからだ。

(7 節) そしてわたしはその通りに、わたしが命じられた通りに行かない、わたしの荷物を捕囚の荷物のように昼日中持って行き、夕刻には自分で、手で壁に穴を穿った。闇の中、わたしは（荷物を）持って行った<sup>3</sup>。わたしは彼らの目の前で（荷物を）肩の上に荷った。

(8 節) そして朝にヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(9 節) 人の子よ、イスラエルの家、反逆の家は、あなたに向かって言ったのではないか、あなたは何をしているのか、と。

(10 節) 彼らに対して言え。主なるヤハウエはこう言われる。君主は、エルサレムでこの重荷<sup>4</sup>。そして、その中にいる<sup>5</sup>イスラエルの全家。

(11 節) 言え。わたしはあなた達の前触れである、と。私が行なったそのように、彼らに対して行なわれよう。彼らは捕囚民として、捕われて行くであろう。

(12 節) そして彼らの只中にある君主は、闇の中で肩の上に（荷物を）荷い、出て行くであろう。そこから持ち運ぶために、彼らは壁に穴を穿つであろう<sup>6</sup>。彼は自分の顔を覆い隠すであろう。なぜなら彼は、この地を彼自身、目で見ることがないからである<sup>7</sup>。

(13 節) そしてわたしは彼の上にわが網を広げ、彼はわが罫に捕えられる。そしてわたしは、彼をカルデア人の地であるバベルへと連れて行く。そして彼はそれ<sup>8</sup>を見ることなく、そこで死ぬであろう。

(14 節) そして彼の周囲にいる者達、彼の助け<sup>9</sup>、そして彼のすべての軍勢、そのすべてを、わたしは四方に<sup>10</sup>追い散らし、彼らの後ろで剣を抜くであろう。

(15 節) そしてわたしが彼らを諸国民の間に散らし、彼らを諸国の間に追い散らす時、彼らはわたしがヤハウエであることを知るのだ。

<sup>3</sup> BHS の修正案によれば「わたしは出て行った」。

<sup>4</sup> この一文は、意味不詳。70 人訳は「エルサレムの首長と指導者」、ウルガタは「エルサレムの指導者への重荷」と訳している。BHS の修正案に従って読み替えると、「君主に対する託宣がエルサレムで（あった）」となる。

<sup>5</sup> この部分、接尾辞を男性複数形から女性単数形に読み替えて、「彼女の〔エルサレムの〕中にいる」としないと意味をなさない。

<sup>6</sup> この文は、BHS の修正案に従って読み替えると「彼はそこから出て行くために、壁に穴を穿つであろう」となる。文脈上は、確かにこの方が理解し易くなる。

<sup>7</sup> この文を BHS の修正案に従って読み替えると、「それは彼が目で見られないようにするためである」となる。

<sup>8</sup> 前節の「この地」を指す。

<sup>9</sup> 訳文はケレーによる。BHS の読み替え案によればこの部分は「彼を助ける者達」となり、ツインマーリはこの部分を書記の誤りであるとして、この読み替え案に賛成する。

<sup>10</sup> 直訳「すべての風に向かって」。

(16 節) そしてわたしは、彼らのうち少数の男達を、剣から、飢饉から、そして疫病から、生き延びさせる。それは彼らが自分達のすべての忌み嫌うべきことを、彼らが入って行く諸国民の間で語り伝えるためである。そして彼らは、わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(17 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(18 節) 人の子よ、あなたは自分のパンを動揺のうちに食らい、自分の水を戦慄のうちに、そして不安のうちに飲むのだ。

(19 節) そしてあなたは国の民に言うのだ。エルサレムの住民達について<sup>11</sup>、イスラエルの大地に対して<sup>12</sup>、主なるヤハウエはこう言われる。彼らは自分のパンを不安のうちに食らい、自分の水を恐怖のうちに飲むであろう。それは、その地<sup>13</sup>がその豊かさ<sup>14</sup>から、そこにいる<sup>15</sup>すべての住民達の暴虐のために荒れ果てるからである。

(20 節) そして人々の住む町々は廃墟となり、地は荒廃するであろう。そしてあなた達は、わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(21 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(22 節) 人の子よ、イスラエルの大地に対して言っている、「日々は延び、すべての幻は消滅する」<sup>16</sup>というこの諺は、あなた達にとって何なのか。

(23 節) それゆえ彼らに言え、主なるヤハウエはこう言われる。わたしはこの諺をやめさせ、イスラエルでは再びその諺を語ることはない。むしろ彼らに、「日々とすべての幻の言葉<sup>17</sup>は近い」<sup>18</sup>と語れ。

(24 節) まことに、すべての空しい幻と滑らかな<sup>19</sup>神託がイスラエルの家の只中に再びあることはないであろう<sup>20</sup>。

<sup>11</sup> 別訳「に対して」。

<sup>12</sup> 70 人訳はこの部分を、「イスラエルの地の上のエルサレムの住民達に」と訳す。

<sup>13</sup> 直訳「彼女の地」いくつかの写本と一つの印刷本は、「彼らの地」。その方が文脈に合うが、レニングラード写本のままなら「彼女の地」は「エルサレムの地」ということになる。

<sup>14</sup> 直訳「彼女の〔エルサレムの〕豊かさ」。

<sup>15</sup> 直訳「彼女〔エルサレム〕の中の」。

<sup>16</sup> 鍵括弧は訳者の補足。この部分を 70 人訳は「日々は遠く幻は消え去った」と訳している。

<sup>17</sup> あるいは「出来事」。

<sup>18</sup> 鍵括弧は訳者の補足。BHS の読み替え案に従えば、この部分は「日々は近く、すべての幻は来たりつつある」または「日々は近く、すべての幻は強まる（広がる）」となる。

<sup>19</sup> 意識すれば「へつらいの」。

<sup>20</sup> 「幻」と「神託」をコンストラクト形からいくつかの写本に従ってアブストラクト形に修正すると、この節の訳文は「まことに、イスラエルの家の只中ですべての幻は再び空しくはならず、神託は滑らか（意識すれば「へつらい」）にはならないであろう」となる。

(25 節) まことに、わたしヤハウエは、わたしが語る言葉を語り、それは実行される。再び引き延ばされることはないであろう<sup>21</sup>。まことに、あなた達の時代<sup>22</sup>のうちに、反逆の家よ、わたしは言葉<sup>23</sup>を語り、それを実行する。主なるヤハウエの御告げ。

(26 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(27 節) 人の子よ、見よ、イスラエルの家は言っている、彼が見ている幻は遙か後の日々<sup>24</sup>についてのものであり、遠い時期について彼は預言しているのだ、と。

(28 節) それゆえ彼らに言え。主なるヤハウエはこう言われる。わたしのすべての言葉、わたしが語る言葉、それは再び引き延ばされることはなく、実行されるであろう。主なるヤハウエの御告げ。

### [13 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2 節) 人の子よ、預言しているイスラエルの預言者達に対して預言せよ。そしてあなたは、自分達の心任せの<sup>25</sup> 預言者達に向かって言うのだ<sup>26</sup>。あなた達は、ヤハウエの言葉を聞け。

(3 節) 主なるヤハウエはこう言われる。愚かな預言者達に災いあれ<sup>27</sup>。彼らは自分の霊に従って歩むが、何も見えてはいない。

(4 節) あなたの預言者達は廢墟の狐達のようなものである、イスラエルよ。

(5 節) あなた達はヤハウエの日に戦いに立つために、(城壁の) 破れに上ることも、イスラエルの家のために城壁を築くこともしなかった。

(6 節) 彼らは空しい幻を視、偽りの神託をし、ヤハウエの御告げと言っているが、ヤ

<sup>21</sup> 「引き延ばされない」という動詞の格は女性単数形だが、ここではツィンマーリの提言に従い、中性と理解した。ここまでの部分を 70 人訳は、「なぜならわたし、主がこれらのわたしの言葉を語るであろうからである。わたしが語り、わたしが実行し、わたしはもはや引き延ばさないであろう」と訳している。

<sup>22</sup> 直訳「日々」。

<sup>23</sup> あるいは「出来事」。

<sup>24</sup> 直訳「多くの日々」。

<sup>25</sup> 直訳「彼らの心からの」。

<sup>26</sup> ここまでの部分を 70 人訳は、「人の子よ、イスラエルの預言者達に預言せよ。そしてあなたは預言して、彼らに言うのだ」と訳す。しかし、BHS の提案に従ってテキストを修正すれば、この部分は「人の子よ、自分達の心のままに預言している預言者達に対して預言せよ。そしてあなたは言うのだ」となる。

<sup>27</sup> ヘブライ語「ホーイ」。

ハウエは彼らを遣わしていない。しかし彼らは、言葉を実現させる<sup>28</sup>ことを待ち望んでいる。

(7節) あなた達は、ヤハウエの御告げと言いながら、空しい幻を視、偽りの神託を言わなかったか。しかしわたしは語っていない。

(8節) それゆえ主なるヤハウエはこう言われる。あなた達が空しいことを語ったこと、またあなた達が偽りの幻を視たがゆえに。それゆえ見よ、あなた達に(わたしは立ち向かう)。主なるヤハウエの御告げ。

(9節) そして空しい幻を視、偽りの神託をする預言者達の上に、わが手が臨む。わが民の会議に彼らはいなく、イスラエルの家の書に彼らは書き記されず、イスラエルの大地に彼らは入らないであろう。そしてあなた達は、わたしが主なるヤハウエであることを知るのだ。

(10節) 彼らは平和がないのに平和だと言ってわが民を惑わし、彼〔わが民〕が隔壁を築こうとすると、一見よ、彼らを―(彼らは)漆喰でその上塗りをしようとするゆえ、そのゆえにおいて、

(11節) 漆喰で上塗りをしている者達に言え。そしてそれ〔隔壁〕は倒れるであろう。雨があふれ返り、―あなた達よ―電が降り、激しい風が切り裂くであろう。

(12節) そして見よ、壁は倒れる。あなた達は言われまいであろうか、あなた達が塗った上塗りはどこか、と。

(13節) それゆえ主なるヤハウエはこう言われる。そしてわたしは、わが憤りによって激しい風を切り裂かせる。わが怒りによって雨があふれ返り、憤りによって電が滅ぼし尽くすであろう。

(14節) そしてわたしは、あなた達が漆喰で上塗りした壁を引き倒し、それを地に着ける。そしてその土台は顕わにされる。そして(それは)倒れ<sup>29</sup>、その<sup>30</sup>只中であなた達は滅びる。そしてあなた達は、わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(15節) そしてわたしは、壁と漆喰でそこに上塗りをする者達へのわが憤りを全うする。そしてわたしはあなた達に言おう、壁はない、そしてそこに上塗りをする者達もいない、と。

<sup>28</sup> 直訳「立てる」。

<sup>29</sup> 動詞の格は女性単数形。文法的にはおかしいが、この文脈では男性名詞の「壁」を主語と解するしかない。

<sup>30</sup> 直訳「彼女の」。前注と同様、この文脈では男性名詞の「壁」を指すと解するしかない。

(16 節) エルサレムに対して預言し、それについて<sup>31</sup> 平和の幻を視るイスラエルの預言者達よ、しかし平和はない。主なるヤハウェの御告げ。

(17 節) そして汝、人の子よ、自分の心のままに<sup>32</sup> 預言しているあなたの民の娘達にあなたの顔を向け、彼女達に対して預言せよ。

(18 節) そしてあなたは言うのだ。主なるヤハウェはこう言われる。すべての手首<sup>33</sup> のために腕輪を編み、すべての背丈の頭のために頭巾を作り、人の命を狙う女達に災いあれ<sup>34</sup>。あなた達はわが民の命を狙い、あなた達の命を保とうとする。

(19 節) そしてあなた達は、幾掴みかの大麦と幾片かのパンのために、わが民に対してわたしを汚し、偽りを聞くわが民にあなた達が偽りを言うことによって、死ぬはずではない者達の命を死に至らしめ、生きるはずではない者達の命を生きながらえさせた。

(20 節) それゆえ主なるヤハウェはこう言われる。見よ、あなた達が飛ぶ女達<sup>35</sup> のためにそこで命を狙っているあなた達の腕輪に対して（わたしは立ち向かう）。そしてわたしは彼らをあなた達<sup>36</sup> の腕から断ち切り、あなた達が飛ぶ女達のために命を狙っているその命を送る。

(21 節) そしてわたしはあなた達の頭巾を断ち切り、わが民をあなた達の手から救い出す。そして彼らは、再びあなた達の手によって虜とはならないであろう。そしてあなた達は、わたしがヤハウェであることを知るのだ。

(22 節) わたしは痛めつけないのに、(あなた達が) 義人の心を偽り（をもって）挫き、悪人の手を強め、彼<sup>37</sup> の悪の道から立ち返って生きるように仕向けなかったがゆえに、

(23 節) それゆえあなた達は空しい幻を視ることもなく、再び神託を告げることもないであろう。そしてわたしはわが民をあなた達の手から救い出す。そしてあなた達は、わたしがヤハウェであることを知るのだ。

## [14 章]

(1 節) そしてイスラエルの長老達からある人々がわたしの許に来て、わたしの前に坐った。

<sup>31</sup> 直訳「彼女について」。エルサレムを指す。

<sup>32</sup> 直訳「彼女達の心から」。

<sup>33</sup> 直訳「わが手の関節」。

<sup>34</sup> ヘブライ語「ホーイ」。

<sup>35</sup> この節で「飛ぶ女達」と訳した語については諸説あるが、意味不詳。

<sup>36</sup> これ以後、呼びかけられる相手の人称が女性形から男性形に切り替わる。

<sup>37</sup> 「悪人」を指す。

(2 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(3 節) 人の子よ、これらの男達は自分の心にその偶像を上らせ、自分達の咎の蹟きを自分達の顔の前に置く。わたしは彼らのために果たして答えるべきなのか<sup>38</sup>

(4 節) それゆえ彼らに語って、あなたは彼らに言うのだ。主なるヤハウエはこう言われる。それぞれイスラエルの家の出でありながら自分の心にその偶像を上らせ、自分の咎の蹟きを自分の顔の前に置き、預言者の許に来る者、わたしヤハウエは彼の多くの偶像の許にやって来て<sup>39</sup>、その者に問いただそう<sup>40</sup>。

(5 節) それは、彼らの偶像のゆえに彼らすべてがわたしから引き離されてしまったイスラエルの家を、彼らの心において握りしめるためである。

(6 節) それゆえイスラエルの家に言え。主なるヤハウエはこう言われる。あなた達は立ち返れ。あなた達の偶像から、またあなた達のすべての忌み嫌うべきことから離れ、あなた達の顔をそむけよ。

(7 節) まことに、それぞれイスラエルの家の出、またイスラエルに寄留する寄留者に属する者でありながら、わたしから<sup>41</sup>離れてしまった者<sup>42</sup>は、自分の心にその偶像を上らせ、自分の咎の蹟きを自分の顔の前に置き、預言者の許に来て、わたしについて彼に尋ねようとする。わたしヤハウエは、わたしについてその者に問いただそう<sup>43</sup>。

(8 節) そしてわたしはその者の上にわが顔を据え、彼をしるしとし、また諺として、わが民の只中から彼を断ち切る。そしてあなた達は、わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(9 節) そして、もし預言者が惑わされて言葉を語るならば、わたしヤハウエがその預言者を惑わしたのであり、わたしはわが手を彼の上に伸ばし、彼をわが民イスラエルの只中から滅ぼす。

(10 節) そして彼らは自分達の咎を負う。尋ねる者の咎と預言者の咎は等しい<sup>44</sup>。

(11 節) それは、イスラエルの家が再び私の後から迷い出ず、すべての彼らの過ちに

<sup>38</sup> 直訳「尋ねられるべきなのか」。

<sup>39</sup> 訳文はケレーによる。ケティープは「彼女に（おいて）」。

<sup>40</sup> この部分、BHS の修正案に従って読み替えると、「わたしヤハウエは彼の多くの偶像によって、彼に私自身応答しよう」と訳すこともできる。70 人訳はこの部分を、「わたしは彼に、彼の考えが混乱していることにおいて応答しよう」と訳している。

<sup>41</sup> 直訳「わたしの後から」。

<sup>42</sup> あるいは「引き離されてしまった者」。

<sup>43</sup> 70 人訳はこの部分を、「わたし主は、彼に、彼において、混乱した者において応答しよう」と訳している。

<sup>44</sup> 直訳「尋ねる者の咎は、預言者の咎のようである」。

よって再び自分達自身を汚さないためである。そして彼らはわが民となり、わたしは彼らの神となる。主なるヤハウェの御告げ。

(12節) そしてヤハウェの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(13節) 人の子よ、ある国がもし不実な行ないをしてわたしに対して罪を犯すならば、わたしはわが手を彼女〔その国〕の上に伸ばし、彼女〔その国〕に対してパン棒を折る。そしてわたしは彼女〔その国〕に飢饉を送り、彼女〔その国〕から人と家畜を断ち切る。

(14節) そして彼女〔その国〕の中にこれら3人の男達、ノア、ダニエル、そしてヨブがいたならば、彼らは自分達の義によって自分達の命を救うであろう。主なるヤハウェの御告げ。

(15節) もしわたしがその国に悪い獣を行き巡らせ、それ<sup>45</sup>が彼女〔その国〕を不毛にするなら、彼女〔その国〕は荒廃し、その獣のゆえに<sup>46</sup>行き巡る者は誰もいなくなる。

(16節) 彼女〔その国〕の中にこれら3人の男達（がいても）、わたしは生きている、主なるヤハウェの御告げ、（彼らは）息子達も娘達も救うことはなく<sup>47</sup>、彼ら自身のみが救われるであろう。そしてその国は、荒廃するであろう。

(17節) あるいはわたしはその国の上に剣を来たらせ、剣がその国を行き巡るようにと言おう。そしてわたしは、彼女〔その国〕から人と家畜を断ち切る。

(18節) そして彼女〔その国〕の中にこれら3人の男達（がいても）、わたしは生きている、主なるヤハウェの御告げ、（彼らは）息子達と娘達を救うことはなく、まことに彼ら自身のみが救われるであろう。

(19節) あるいはわたしは、その国に疫病を送り、彼女〔その国〕の上に血をもってわが憤りを降り注ぐ。それは、彼女〔その国〕から人と家畜を断ち切るためである。

(20節) そしてノア、ダニエル、そしてヨブが彼女〔その国〕の中に（いたとしても）、わたしは生きている、主なるヤハウェの御告げ、息子も娘も（彼らは）救うことはなく<sup>48</sup>、彼らは自分達の義によって自分達の命を救うであろう。

(21節) まことに主なるヤハウェはこう言われる。まさにわたしの四つの災いの<sup>49</sup>裁き、剣と飢饉と悪い獣と疫病をわたしがエルサレムに送り、彼女〔エルサレム〕から人と家畜を断ち切る時、（尚更そうである）。

<sup>45</sup> 直訳「彼女」。「悪い獣」を指す。

<sup>46</sup> 直訳「その獣の顔のゆえに」。

<sup>47</sup> 直訳「救うであろうか（いや、決してない）」。

<sup>48</sup> 直訳「救うであろうか（いや、決してない）」。

<sup>49</sup> 直訳「悪い」。

(22 節) そして見よ、逃れた者が彼女〔エルサレム〕に残される。連れ出された者達、息子達と娘達は<sup>50</sup>、見よ、あなた達の許に出て行く。そしてあなた達は、彼らの道と彼らの悪行の数々とを見る。そしてあなた達は、わたしがエルサレムの上にもたらした災い<sup>51</sup>のゆえ、わたしが彼女〔エルサレム〕の上にもたらしたすべてのことのゆえに<sup>52</sup>、慰められる。

(23 節) そして彼らは、あなた達を慰める。なぜならあなた達が彼らの道と彼らの悪行の数々を見るからである。そしてあなた達は、わたしが彼女〔エルサレム〕に行なったすべてのことは理由なくわたしが行なったのではないことを知るのだ。主なるヤハウエの御告げ<sup>53</sup>。

### [15 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2 節) 人の子よ、葡萄の木は、森の木々の中にある房のなるすべての木より、何がまさるのか<sup>54</sup>。

(3 節) 道具を作るために、木はそこ<sup>55</sup>から取り出されるのか。(彼らは)あらゆる入れ物をそれに掛けるための木釘をそこから取り出そうとするのだろうか。

(4 節) 見よ、それ<sup>56</sup>は火にくべられて薪<sup>57</sup>とされる。その両端を火は食い尽くし、(葡萄の木は)その芯まで焼け焦がされる。それは道具とするのに都合がいいか。

(5 節) 見よ、それが無傷の時に加工されて道具とされなかったのに、火がそれを食い尽くし、(葡萄の木が)焼け焦がされる時、更に加工されて道具とされようか(いや、尚更それはない)。

(6 節) それゆえ、主なるヤハウエはこう言われる。わたしが薪として火に投げ入れた森の木の中の葡萄の木と同様に、わたしはエルサレムの住民を(火に)投げ入れる。

<sup>50</sup> この部分を BHS の修正案に従って読み替えると、「(彼らは) 息子達と娘達を連れ出し」となり、文脈的にも文法的にもより自然になる。

<sup>51</sup> 直訳「悪」。

<sup>52</sup> 「のゆえに」は BHS の修正案に従った訳。MT 通りだと意味をなさない。

<sup>53</sup> 以上の審判の対象である「その国」(あるいは「その地」)と「エルサレム」は、互換性がある。

<sup>54</sup> 訳文は、アトナハ(アクセント)の位置を一つ後ろにずらしたもの。MT 通り訳すと、「人の子よ、葡萄の木、森の木々の中にある葡萄の房(あるいは若枝)は、すべての木より何がまさるのか」となるが、この場合文法的に無理が生じる。BHS の修正案は、「房のなる」と訳した部分の削除。70 人訳にもこの部分は欠けている。

<sup>55</sup> 「森」を指す。

<sup>56</sup> 「葡萄の木」を指す。

<sup>57</sup> 直訳「食物」。火にとっての食物、という意味。

(7 節) そしてわたしはわが顔を彼らの上に据える。彼らが火から出て行っても、火は彼らを食い尽くそう。そしてわたしがわが顔を彼らの上に据える時、あなた達は<sup>58</sup>わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(8 節) そしてわたしはその国を荒廃させる。それは彼らが不実な行ないをしたからである。主なるヤハウエの御告げ。

## [16 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2 節) 人の子よ、エルサレムにその<sup>59</sup>忌み嫌うべきことの数々を知らせよ。

(3 節) あなたは言うのだ。主なるヤハウエはエルサレムに対してこう言われる。あなたの出身とあなたの出自は、カナアン人の地の出である。あなたの父親はエモリ人であり、あなたの母親はヒッタイト人であった。

(4 節) そしてあなたの出自だが、あなたが産み落とされた日にあなたのへその緒は切られず、あなたは水で洗われて清められる<sup>60</sup>こともなく、塩で揉まれることもなく、産着にくるまれることもなかった。

(5 節) あなたのことを気にかけてこれらのことの一つでもあなたのために行なおうと、憐みの目を注ぐ者はなく<sup>61</sup>、あなたが産み落とされた日に、あなたはあなたの命の嫌悪において野の面に捨てられた。

(6 節) そしてわたしはあなたの傍らを通りがかり、自分の血の中でもがいているあなたを見た。そしてわたしは自分の血の中にいるあなたに向かって、生きよ、と言った。そしてわたしは自分の血の中にいるあなたに向かって、生きよ、と言った<sup>62</sup>。

(7 節) わたしはあなたを、野の若芽のように豊かに<sup>63</sup>した。そしてあなたは成長し<sup>64</sup>、大きく伸び、装飾品のきらびやかさの中に<sup>65</sup>入って行った。両胸は盛り上がり、あなたの(髪

<sup>58</sup> 70 人訳は「彼らは」としている。文脈的にはその方が自然。

<sup>59</sup> 直訳「彼女の」。エルサレムを指す。

<sup>60</sup> 「清められる」と訳した語は意味不詳。古代訳は別の語と読み替えて、「油を塗る」あるいは「介抱する」と訳したりしている。

<sup>61</sup> 直訳「あなたの上には目は憐れまず」。

<sup>62</sup> BHS はこの繰り返しの一文を二重書写として削除を提案する。70 人訳やいくつかの写本にも欠けている。

<sup>63</sup> 直訳「多く」。

<sup>64</sup> 直訳「育ち」。

<sup>65</sup> 直訳「装飾の装飾へと」。BHS の読み替え案に従えば、「生理の時に」あるいは「生理の中に」となる。

の) 毛<sup>66</sup>は芽吹いた。そしてあなたは裸で無一物<sup>67</sup>だった。

(8節) そしてわたしはあなたの傍らを通りかかり、あなたを見た。そして見よ、あなたは愛を交わす年頃に達していた<sup>68</sup>。そしてわたしは自分の衣の裾を広げ、あなたの裸を覆い隠した。そしてわたしはあなたに誓いを立て、あなたと契約を交わした<sup>69</sup>。主なるヤハウエの御告げ。そしてあなたは、わたしのものとなった。

(9節) そしてわたしはあなたを水で洗い、あなたの血をあなたからすすぎ、あなたに油を塗った。

(10節) そしてわたしはあなたに多彩な色の衣を着せ、あなたに上革の履物を履かせ、亜麻布であなたを包み、上質の生地であなたを覆った。

(11節) そしてわたしはあなたを装身具で飾り立てた。そしてわたしはあなたの両腕のために腕輪を、あなたの首のために首飾りを与えた。

(12節) そしてわたしはあなたの鼻のために鼻輪を、あなたの両耳のために耳輪を、あなたの頭には美しい冠を与えた。

(13節) そしてあなたは金と銀で飾り立て、あなたの衣裳は亜麻布<sup>70</sup>と上質の生地と多彩な色の布地(だった)。あなたは小麦粉と蜂蜜と油を食した<sup>71</sup>。そしてあなたは甚だしく非常に美しく、王に値するほどの風格があった。

(14節) そしてあなたの名は、あなたの美しさのゆえに諸国民の間に(広まって)行った。まことにそれ<sup>72</sup>は、わたしがあなたの上に置いたわが輝きのゆえに、完璧なものであった。主なるヤハウエの御告げ、

(15節) そしてあなたは自分の美しさにより頼み、自分の名を利用して<sup>73</sup>姦淫した。そしてあなたは、すべての通りがかりの者に対して、それが誰であっても<sup>74</sup>、あなたの姦淫を注いだ。

(16節) そしてあなたは自分の衣裳の何枚かを取り、自分のために多彩な色を配した<sup>75</sup>

<sup>66</sup> あるいは陰毛のことか。

<sup>67</sup> あるいは「丸裸」。直訳「裸で裸」。

<sup>68</sup> 直訳「あなたの時は愛の時(だった)」。

<sup>69</sup> 直訳「あなたとの契約に入った」。

<sup>70</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>71</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>72</sup> 「あなたの美しさ」を指す。

<sup>73</sup> 直訳「自分の名の上に」。

<sup>74</sup> この部分、意味不明。「それが誰であっても」という訳文は文脈からの推測による。

<sup>75</sup> 直訳「継ぎが当てられた」。

数々の高さ所を作り、その上で<sup>76</sup> 姦淫した。何のしるしにもよらず、それは起こることもない<sup>77</sup>。

(17節) そしてあなたは、わが金で、またわが銀で（作られた）私があなたに与えた麗しい装身具を取り、自分のために男性の形を数々作り、それによって姦淫した。

(18節) そしてあなたは、自分の多彩な色の衣装を取り、それら〔男性の形〕を覆い、わが油とわが薫香をその前に献げた<sup>78</sup>。

(19節) そしてわたしがあなたに与えたわがパン<sup>79</sup>、(つまり) わたしがあなたに食べさせた小麦粉と油と蜂蜜、それ〔パン〕をあなたはそれら〔男性の形〕の前に献じて宥めの香りとし、そうなった<sup>80</sup>。主なるヤハウエの御告げ。

(20節) そしてあなたは、あなたがわたしのために産んだあなたの息子達とあなたの娘達を取り、彼らをそれら〔男性の形〕のための食物としていけにえに供した。(それはこれまでの) あなたの数々の姦淫より小さいか<sup>81</sup>。

(21節) そしてあなたはわが息子達を屠り、彼らをそれら〔男性の形〕の許に運び込むことによって<sup>82</sup>、彼らを献じた。

(22節) そしてあなたの忌み嫌うべきこととあなたの姦淫のすべてとともに、あなたは、あなたが裸で無一物<sup>83</sup> だった時、あなたが自分の血の中でもがいていたあなたの幼い<sup>84</sup> 日々を思い起こす<sup>85</sup> ことはしなかった。

(23節) そしてあなたのすべての悪の後に。災いあれ、災いあれ<sup>86</sup>、あなたの上に。主なるヤハウエの御告げ。

(24節) あなたは自分のために台座を築き、自分のためにすべての広場に高い場所<sup>87</sup> を作った。

<sup>76</sup> 「その上で」は男性複数形。文脈からは「高さ所で」と理解するのが自然だが、文法上は「(取り出された何枚かの) 衣装の上で」と解釈するほかない。

<sup>77</sup> この文、意味不明。訳文はMTを直訳したもののだが、「彼女達は来ないし、彼もいないであろう」と訳すことも文法上は可能。

<sup>78</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>79</sup> 別訳「食物」。

<sup>80</sup> この部分、意味不詳。「そうなった」という訳文は、MTの直訳。70人訳「そしてそれは起こった」。

<sup>81</sup> この訳文はほぼ直訳だが、意識すれば「あなたの姦淫はまだ不十分か」という意味。

<sup>82</sup> 別訳「それら〔男性の形〕のために彼らを(火の中に)くぐらせることによって」。火による犠牲祭儀のことか。

<sup>83</sup> あるいは「丸裸」。直訳「裸で裸」(7節と同じ)。

<sup>84</sup> 直訳「若い」。

<sup>85</sup> 訳文の「あなたは…思い起こす」は、ケレーによる。

<sup>86</sup> ヘブライ語「オーイ、オーイ」。13章3、18節を参照。

<sup>87</sup> 「高い場所」と訳した語は、16節で「高さ所」と訳した語とは別。

(25 節) あなたはすべての辻<sup>88</sup>に自分の高い場所を築き、あなたの美しさを忌むべきものとなし、すべての行き交う者に対してあなたの両脚を開き、あなたの姦淫を大きくした。

(26 節) そしてあなたは、大きな一物を持つ<sup>89</sup>あなたの隣人達、エジプトの子らに向かって姦淫し、あなたの姦淫を大きくして、わたしを苛立たせた。

(27 節) そして見よ、わたしはわが手をあなたに向かって伸ばし、あなたの割り当て<sup>90</sup>を断つ。そしてわたしは恥辱であるあなたの道によって辱めを受けたペリシテの娘達、あなたを憎む女達の感情にあなたを委ねる。

(28 節) そしてあなたは、あなたの不満足ゆえアッシリアの子らに向かって姦淫した。そしてあなたは彼らと姦淫したが、やはり満足しなかった。

(29 節) そしてあなたは、カルデアへ、商人<sup>91</sup>の地に向かってあなたの姦淫を大きくしたが、やはりこれによってもあなたは満足しなかった。

(30 節) あなたの心はどんな熱に冒されていたのか<sup>92</sup>、主なるヤハウエの御告げ、あなたがこれらのすべてを行なった時に。(それは) 横柄な淫売婦の所業だ。

(31 節) すべての辻<sup>93</sup>にあなたが自分の台座を築いた時に。そしてあなたは、すべての広場に自分の高い場所を作ったが、あなたは<sup>94</sup>娼婦のようではなく、報酬を嘲った。

(32 節) 淫乱な女は、自分の夫の代わりに外国人を取るであろう。

(33 節) 人<sup>95</sup>はすべての娼婦に対してお礼の品を与えるが、あなたは自分の贈り物をあなたのすべての愛人達に与え、彼らに対して、あなたとの姦淫のために周囲からあなたの許に来るようと賄賂を渡す。

(34 節) そしてあなたにあっては、あなたの姦淫において(他の) 女達とは逆転しており、あなたを求めて<sup>96</sup>姦淫が行なわれたのではない。そしてあなたが贈り物を与える時、贈り物はあなたに対して与えられたのではなく、あなたは逆転している。

(35 節) それゆえ淫婦よ、ヤハウエの言葉を聞け。

(36 節) 主なるヤハウエはこう言われる。あなたの愛人達に向けたあなたの姦淫にお

<sup>88</sup> 直訳「道の頭」。

<sup>89</sup> 直訳「肉の大きな」。

<sup>90</sup> つまり食料の割り当て分。

<sup>91</sup> ヘブライ語「カナアン」(3 節「カナアン人」参照)。

<sup>92</sup> 別訳「あなたの心はなぜ弱められたのか」。

<sup>93</sup> 注 88 を見よ。

<sup>94</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>95</sup> 直訳「彼ら」。

<sup>96</sup> 直訳「あなたの後を」。

いて、あなたの情欲が注ぎ出され、あなたの裸が顕わにされたがゆえに<sup>97</sup>、またあなたの忌み嫌うべきすべての偶像のゆえ、またあなたがそれら〔偶像〕に献じたあなたの息子達の血に应じて、

(37節) それゆえ見よ、(わたしは) あなたが懇ろになったすべてのあなたの愛人達を、そしてあなたが憎んだすべての者に加えてあなたが愛したすべての者を集める。そしてわたしは、周囲からあなたに向けて彼らを集め、あなたの裸を彼らに対して顕わにする。そして彼らは、あなたの裸のすべてを見るのだ。

(38節) わたしはあなたを、姦淫をする女達と血を流す女達への裁きで裁く。そしてわたしは、憤りと激怒の血をあなたに与える<sup>98</sup>。

(39節) そしてわたしは、あなたを彼らの手に渡す。そして彼らは、あなたの台座を引き倒しあなたの数々の高い場所を破壊し、あなたからあなたの衣装を剥ぎ取り、あなたの美しい(装身)具を取り去る。そして彼らは、あなたを裸で無一物<sup>99</sup>のままにする。

(40節) そして彼らは集会を召集してあなたを訴追し、あなたを石で打ち殺し、彼らの剣であなたを切り刻む。

(41節) そして彼らはあなたの家々を火で焼き払い、大勢の女達の目の前であなたの上に裁きを行なう。そしてわたしはあなたに娼婦をやめさせ、またあなたが報酬を与えることも二度とない。

(42節) そしてわたしはあなたに対するわが憤りを鎮め、わが激怒はあなたから離れ去る。そしてわたしは鎮まり、わたしは再び怒らない。

(43節) あなたが<sup>100</sup>自分の幼い日々を思い起こさず、これらすべてのことにおいてわたしに苛立った<sup>101</sup>がゆえに、わたしもまた、見よ、あなたの行ない<sup>102</sup>を頭上に返す<sup>103</sup>。主なるヤハウエの御告げ。そしてあなたは、あなたのすべての忌み嫌うべきことに加えて、恥ずべきことは行なわないのだ<sup>104</sup>。

<sup>97</sup> 「注ぎ出され」と「顕わにされ」を BHS の修正案に従って読み替えると、この部分は「あなたの情欲が顕わになり、あなたが自分の裸を顕わにしたがゆえに」となる。ツインマーリはこの読み替え案に賛成する。

<sup>98</sup> 別訳「そしてわたしは、あなたを憤りと激怒の血に渡す」。

<sup>99</sup> あるいは「丸裸」。直訳「裸で裸」(7, 22 節と同じ)。

<sup>100</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>101</sup> 直訳「わたしに対して震えた」。BHS の修正案は、本文をいじらずに読み方のみを変える。この修正によれば、訳文は「あなたはわたしを苛立たせた」となる。70 人訳も同趣旨。意味的にはこの方がつながりがよくなる。

<sup>102</sup> 直訳「道」。

<sup>103</sup> 直訳「与える」。

<sup>104</sup> 70 人訳は「行なった」となっていて、MT の否定辞は訳されていない。BHS の修正案は逆に否

(44 節) 見よ、諺を言うすべての者は、あなたについてこのように諺を言うだろう。この母親にしてこの娘<sup>105</sup>、と。

(45 節) あなたは、自分の夫と自分の息子達を嫌悪した女であるあなたの母親の娘であり、あなたは自分の夫と自分達の息子達を嫌悪した姉妹達<sup>106</sup>の姉妹である。あなた達の母親はヒッタイト人であり、あなた達の父親はアモリ人である。

(46 節) そしてあなたの姉はサマリア、彼女とその娘達で、あなたの北<sup>107</sup>の住人である。そしてあなたより年下のあなたの妹はあなたの南側<sup>108</sup>の住民で、ソドムとその娘達である。

(47 節) そしてあなたは、彼女達の道<sup>109</sup>に歩まず、彼女達の忌み嫌うべきことの数々を行なわなかったが<sup>110</sup>、ほんの僅かのうちにあなたのすべての道<sup>111</sup>において彼女達より一層墮落した。

(48 節) わたしは生きている、主なるヤハウエの御告げ、あなたの妹ソドムと彼女の娘達は、あなたとあなたの娘達が行なったほど(のこと)を行なっただろうか(いや、決してそうではない)。

(49 節) 見よ、あなたの妹ソドムの咎はこれである。飽食の高ぶりや安全への安心が彼女と彼女の娘達にあり、彼女は苦しむ者と貧しい者を助けなかった<sup>112</sup>。

(50 節) そして彼女達は傲慢になり、忌み嫌うべきことをわたしの前で行なった。そしてわたしは彼女達を、わたしが見た時に遠ざけた<sup>113</sup>。

(51 節) そしてサマリアは、あなたの罪の半分ほども罪を犯さなかった。そしてあなたはあなたの忌み嫌うべきことの数々を彼女達より多くなし、あなたの姉妹達<sup>114</sup>を、あなたが行なった<sup>115</sup>あなたのすべての忌み嫌うべきことによって正当化してしまったのだ。

(52 節) あなたもまた、自分の恥を負え。あなたは自分の咎の数々によって、あなた

定辭に疑問詞を加えており、「行なわなかったのか」となる。

<sup>105</sup> 直訳「彼女の母親のように、彼女の娘」。

<sup>106</sup> BHS の提案に従って、複数形に読み替える。70 人訳、ウルガタ、二つの写本も同様。MT の通りだと、以下文法的に不可能となる。

<sup>107</sup> 直訳「左」。太陽の昇る方角である東を向いた方向。

<sup>108</sup> 直訳「右側」。前注を参照。

<sup>109</sup> あるいは「行いの数々」。

<sup>110</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>111</sup> あるいは「行いの数々」。

<sup>112</sup> 直訳「～の手を強くしなかった」。

<sup>113</sup> BHS の修正案に従って最後の動詞を読み替えると、この一文は「そしてわたしは彼女達を、あなたが見た通り遠ざけた」となり、意味がより自然になる。

<sup>114</sup> 訳文はケレーによる。但し BHS は、ケティーブに従って「あなたの姉」と読み、その前の「彼女達より」を「彼女より」と読み替える提案をする。その方が意味の辻褄は合う。

<sup>115</sup> 訳文はケレーによる。

の姉妹のために執り成しをしたのだ。すなわちあなたが彼女達より忌まわしい行ないをしたので、彼女達はあなたよりはまだ正しいということになったのだ。また、あなたは恥じ入り、あなたが自分の姉妹を正当化してしまったことによる自分の恥を負え。

(53 節) そしてわたしは、彼女達の捕囚を、ソドムとその娘達の捕囚を、サマリアとその娘達の捕囚を撤回する。そして彼女達の只中で、あなたの捕囚を（撤回する）。

(54 節) それはあなたが自分の恥を負い、あなたが為したすべてのことによって辱しめを受け、そのことによってあなたは彼女達の気休めになったからである<sup>116</sup>。

(55 節) そしてあなたの姉妹達（について）は、ソドムとその娘達が以前に立ち返り、サマリアとその娘達が以前に立ち返り、あなたとその娘達が以前に立ち返るであろう。

(56 節) そしてあなたの妹ソドムは、あなたが高ぶっていた日に、あなたの口に噂となつてはいなかった<sup>117</sup>。

(57 節) あなたの悪が顕わにされる前に、彼のように時が<sup>118</sup> アラムの娘達とそのすべての周囲の女達、あなたを周囲から嘲るベリシテの娘達のそしり（となる）。

(58 節) あなたの恥辱とあなたの忌み嫌うべきことの数々を、あなたは負うのだ。ヤハウエの御告げ。

(59 節) まことに主なるヤハウエはこう言われる。わたしはあなたが行なったようにあなたに行なう<sup>119</sup>。あなたは誓いを侮り、契約を破った。

(60 節) だがわたしはあなたの幼い日々のわたしのあなたとの契約を想起し、あなたに対してとこしえの契約を立てる。

(61 節) そしてあなたは自分の行ない<sup>120</sup>を思い起こし、あなたが自分より年下の妹に加えて自分より年上の姉を（手に）取る時、あなたは辱しめを受ける。そしてわたしは彼女達をあなたの娘達とするが、（それは）あなたとの契約によるのではない。

(62 節) そしてわたしは、あなたとのわたしの契約を立てる。そしてあなたは、わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(63 節) それは、あなたが行なったすべてのことについて、わたしがあなたを贖つ

<sup>116</sup> 「そのことによって」以下の直訳「あなたが彼女達を慰めたことにおいて」あるいは「あなたが彼女達を慰めた時に」。

<sup>117</sup> BHS の修正案は、否定辞に疑問詞を加え、「～いなかったか」。70 人訳もそのように訳している。43 節を参照。

<sup>118</sup> 「彼のように時が」と訳した部分、意味不明。別訳「（のそしり）の時に」。BHS の読み替え案に従えば、「今やあなたは彼女のようである」。70 人訳は「行ないは今や」。

<sup>119</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>120</sup> 直訳「道」。

た<sup>121</sup>時、あなたが(それを)思い起こし、恥じ入り、あなたの恥のゆえに二度とあなたが口を開くことをしない<sup>122</sup>ためである。

## [17 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2 節) 人の子よ、イスラエルの家に向かって謎かけをし、たとえ話をせよ。

(3 節) そしてあなたは言うのだ。主なるヤハウエはこう言われる。巨大な両翼、長い風切り羽(を持ち)、多彩な色の羽毛に満ちた大鷲がレバノンに飛来し、杉の樹冠を取り去った。

(4 節) そして(大鷲は)その若枝の先端を啄み、それを商人<sup>123</sup>の地へ運び去り、交易人達の町に置いた。

(5 節) そして(大鷲は)その地の種を取り、それを畑地<sup>124</sup>に与え、豊かな水辺に取り<sup>125</sup>、柳<sup>126</sup>(のようにそれ)を置いた。

(6 節) そしてそれ〔種〕は芽吹き、丈低く勢いのある葡萄となり、その枝々は彼〔大鷲〕に向かい、その根は彼〔大鷲〕の下にあった。そしてそれは葡萄となり、枝々を芽吹かせ、大枝を伸ばした<sup>127</sup>。

(7 節) そして、巨大な両翼と多くの羽毛(を持った)別の<sup>128</sup>大鷲がいた。そして見よ、この葡萄はその根を彼〔別の大鷲〕へと向け、その枝々を彼に向かって伸ばした。それは、それが植えられた庭よりも更に彼が水を与える(ことを期待した)ためである。

(8 節) よい畑地に、豊かな水辺に、彼女〔葡萄〕は植えられていた。それは、枝を張り、果実を成し、見事な葡萄となるためであった。

(9 節) 語れ。主なるヤハウエはこう言われる。彼女〔葡萄〕は繁茂するであろう<sup>129</sup>。その根は引き離され、その果実は引き剥がされないか<sup>130</sup>。そしてそのすべての若枝の葉は

<sup>121</sup> 直訳「(～の罪を) 覆い隠した」。

<sup>122</sup> 直訳「あなたにとって二度と開口はないであろう」。

<sup>123</sup> ヘブライ語「カナアン」。

<sup>124</sup> 直訳「種蒔きの野」。

<sup>125</sup> 「取り」と訳した語は意味不明。その前の「取り」の不完全な二重書きか。

<sup>126</sup> 旧約聖書中ここにだけ出て来る語。あるいは水辺の植物の総称か。

<sup>127</sup> この一文の3つの動詞の格は、いずれも女性単数形。主語は「葡萄」か。

<sup>128</sup> 直訳「一(羽)の」。

<sup>129</sup> BHSの修正案は、反語的な疑問詞を加え、「～するであろうか」。いくつかの写本もこうなっており、70人訳もこの読み方に対応する。

<sup>130</sup> 直訳「彼はその根を引き離し、その果実を引き剥がさないか」。

しおれ、彼女〔葡萄〕はしおれるであろう。そして腕力にも大勢の民にもよらず、彼女〔葡萄〕はその根から引き抜かれる<sup>131</sup>。

（10節）そして見よ、植えられて、彼女〔葡萄〕は繁茂するであろうか。東風が彼女を打つ<sup>132</sup>時、彼女はしおれてしまわないか。若枝の（芽吹き）庭で、それはしおれるであろう。

（11節）そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

（12節）反逆の家に語りなさい。あなた達はこれらのことが何（を意味する）か、分からないのか、と。語れ。見よ、バビロンの王がエルサレムに到来し、その王とその高官達を取り、彼らを彼の許、バビロンへと連れて行った。

（13節）そして彼〔バビロンの王〕は王族のうちから（1人を）取り、彼と契約を結び<sup>133</sup>、彼に誓約をさせ<sup>134</sup>、その国の主立った者達を取り去った。

（14節）それは（その国が）低い王国となり、蜂起する<sup>135</sup>ことなく、彼の契約を守り続けるようになるためであった。

（15節）そして彼は彼〔バビロンの王〕に反抗し、自分に馬と大軍を送ってくれるようにとエジプトに自分の使者達を遣わした。彼は成功するだろうか。これらのことをする者が逃れられるだろうか。契約を破って、逃れられる（だろうか）。

（16節）わたしは生きている。主なるヤハウエの御告げ。彼を王にした（バビロンの）王の場所で、彼〔バビロンの王〕への誓いを侮り、彼〔バビロンの王〕の彼との契約を破った彼は、バビロンの只中で死なないであろうか（いや、必ず死ぬであろう）。

（17節）そしてファラオは、戦いにおいて多くの命を断ち切るため、土塁を積み上げ、包囲壁を築く時、大きな軍事力や大軍によって彼に対して（それを）為しはしないであろう。

（18節）そして彼は、誓いを侮り、契約を破った。見よ、彼はその手を差し出し、これらのことすべてを為した。彼は逃れられないであろう。

（19節）それゆえ主なるヤハウエはこう言われる。わたしは生きている。彼が侮った

<sup>131</sup> 直訳「彼女の根から彼女を持ち上げるには（～によらない）」。

<sup>132</sup> 直訳「彼女に触れる」。

<sup>133</sup> 直訳「契約を切り」。

<sup>134</sup> 直訳「誓いへと入らせ」。

<sup>135</sup> 直訳「身を起こす」。

わたしの誓いと彼が破ったわたしの契約、わたしはそれ<sup>136</sup>を彼の頭上に報いる<sup>137</sup>。

(20 節) そしてわたしは彼の上にわが網を広げ、彼はわが罠に捕えられる。そしてわたしは彼をバビロンへと連れて行き、彼がわたしに対して働いた不実な行ない(のゆえに)<sup>138</sup>、そこでわたしは彼を裁く。

(21 節) そしてすべての彼の軍勢の中ですべての逃れた者達<sup>139</sup>は、剣によって倒れ、残りの者達は四方に<sup>140</sup>散らされよう。そしてあなた達は、わたしヤハウエが語ったことを知るのだ。

(22 節) 主なるヤハウエはこう言われる。そしてわたしは(丈の)高い杉の樹冠から一部を取り、下ろす<sup>141</sup>。わたしは柔らかなその若枝の先端を<sup>142</sup>啄み、わたしが(それを)高くそびえる山の上に植える。

(23 節) イスラエルの高い山にわたしがそれ〔杉〕を植えると、それは枝を成し、果実を付け、見事な杉となる。そしてその下にすべての鳥、すべての翼が住み、その枝々の陰に住む。

(24 節) そしてすべての野の木々は、わたしヤハウエが(丈の)高い木を低くし、(丈の)低い木を高くし、みずみずしい木を枯らし、枯れ木を芽吹かせるということを知るのだ。わたしヤハウエが語り、行なう。

## [18 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2 節) あなた達がイスラエルの大地に対して言っている、父祖が熟さない葡萄を食べれば息子達の歯が傷む、というこの諺は、あなた達にとって何なのか。

(3 節) わたしは生きている。主なるヤハウエの御告げ。イスラエルにおいてこの諺をあなた達が再び口にすることがあろうか(いや、決してない)。

(4 節) 見よ、すべての命はわたしのもの、父の命も息子の命も等しくわたしのもの。罪を犯す者の命は、死ぬであろう。

<sup>136</sup> 「それ」は男性単数接尾辞だが、「誓い」も「契約」も女性形。BHS は女性単数または女性複数への読み替えを提案する。

<sup>137</sup> 直訳「与える」。

<sup>138</sup> BHS の読み替え案に従えば、この部分は「彼がわたしに対して不実を働いたことのゆえに」となり、前後のつながりがよくなる。

<sup>139</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>140</sup> 直訳「すべての風に向かって」。

<sup>141</sup> 直訳「与える」。訳文は文脈による推測。

<sup>142</sup> 直訳「頭から」。

(5 節) そしてある人が義人で、公正と正義を行ない、

(6 節) 彼が山々<sup>143</sup>の上で食べず、その眼をイスラエルの家の偶像に向かって上げず、自分の同胞の妻を汚さず、不浄（の中の）女に近づかず、

(7 節) そして人が抑圧をせず、借金の質物<sup>144</sup>を返し、強奪をせず、飢えた者に自分のパンを与え、裸の者を衣で覆い、

(8 節) 彼が利息を取って貸すことをせず<sup>145</sup>、利得を取らず、その手を不正から遠ざけ、人と人との間に真実の裁きを行ない、

(9 節) わが掟によって彼が歩み、わが裁きを守って真実を行なうならば、彼は義人であり、必ず生きる。主なるヤハウェの御告げ。

(10 節) そして彼が（人の）血を流す乱暴者の息子をもうけ、（息子が）ああ、これらの一つから（さえも離れて）行ない<sup>146</sup>、

(11 節) そして彼がこれらすべてを行なわず、それどころか山々の上で食らい、自分の同胞の妻を汚し、

(12 節) 虐げられた者、貧しい者を抑圧し、強奪をし、質物を返さず、その眼を偶像に向かって上げ、忌み嫌うべきことを行ない、

(13 節) 彼が利息を取って貸し<sup>147</sup>、利得を取り（ながら）、生きている（だろうか）。彼は生きない。彼はこれらすべての忌み嫌うべきことをした。彼は必ず殺されなければならない。彼の血（の責任）は、彼（自身）に降りかかる。

(14 節) そして見よ。彼が息子をもうけ、彼〔息子〕が彼の父親の為したすべての罪を見て、彼が見て、それら〔父親の為したすべての罪〕のようには行なわず、

(15 節) 彼が山々の上で食らわず、その目をイスラエルの家の偶像に向かって上げず、自分の同胞の妻を汚さず、

(16 節) そして人が抑圧をせず、質物を取らず、強奪をせず、飢えた者に自分のパンを与え、裸の者を衣で覆い、

(17 節) その手を虐げられた者から遠ざけ、利息と利得を取らず、わが裁きを行ない、わが掟によって歩むならば、彼は彼の父の咎によっては死なず、必ず生きるであろう。

<sup>143</sup> BHS の読み替え案は「血」。22 章 9 節、33 章 25 節を参照。

<sup>144</sup> 直訳「彼の質物、借金」。訳文は文脈による推測。

<sup>145</sup> 直訳「天引きによって与えず」。

<sup>146</sup> この節の後半はテキストが壊れており、意味不明。70 人訳は「そして彼が罪の数々を行うならば」で、MT とは全く並行しない。

<sup>147</sup> 直訳「天引きによって与え」。

(18 節) 彼の父は抑圧を行ない、兄弟の<sup>148</sup>強奪を行ない、彼の人々の只中でよからぬことを為したので、見よ、彼は自分の咎によって死んだ。

(19 節) そしてあなた達は言う、なぜその息子はその父の咎を負わないのか、と。しかしその息子は公正と正義を行ない、わが掟のすべてを守り、それらを行なったので、彼は必ず生きる。

(20 節) 罪を犯す者の命は、死ぬであろう。息子はその父の咎を負わず、父はその息子の咎を負わない。義人の義は彼の上であり、悪人の<sup>149</sup>悪は彼の上にある。

(21 節) そしてもし悪人が彼の為したその罪のすべてから引き返し、わが掟のすべてを守り、公正と正義を為すならば、彼は必ず生き、死なないであろう。

(22 節) 彼が為した彼の過ちのすべては彼に対して覚えられず、彼が為した彼の義によって彼は生きるであろう。

(23 節) わたしが悪人の死を喜ぶであろうか。主なるヤハウエの御告げ。彼は、彼の道から引き返す時、生きないであろうか (いや、生きる)<sup>150</sup>。

(24 節) そして義人がその義から引き返し、悪人が為したすべての忌み嫌うべきことに従って不義を為す時、彼は (それを) 為して生きている (か)。彼が為した彼の義のすべては覚えられず、彼が働いた不実な行ないと彼が犯した彼の罪によって、彼は死ぬであろう。

(25 節) しかしあなた達は言う、主の道は正当とされない、と。聞け、イスラエルの家よ。わが道は正当とされないか。あなた達の道が正当とされないのではないのか。

(26 節) そして義人がその義から引き返し、不義を為し、それらのゆえに死ぬ時、彼は彼が為した彼の不義のゆえに死ぬのである。

(27 節) そして悪人が彼の為したその悪から引き返し、公正と正義を為す時、彼は自分の命を生かすであろう。

(28 節) そして彼が見て、彼が為した自分のすべての過ちから引き返すなら、彼は必ず生き、死ぬことはないであろう。

(29 節) しかしイスラエルの家は言う、主の道は正当とされない、と。イスラエルの家よ、わが道は正当とされないのか。あなた達の道が正当とされないのではないのか。

<sup>148</sup> つまり「兄弟から」という意味か。書記の誤記である可能性がある。BHS の修正案に従えば訳文から「兄弟の」は消える。

<sup>149</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>150</sup> BHS の修正案に従って「死」に当たる語に前置詞を付けると、後半は「彼が彼の道から引き返して生きることを (わたしは喜ば) ないであろうか (いや、喜ぶ)」という別訳も可能になる。

(30 節) それゆえイスラエルの家よ、わたしはあなた達をそれぞれその道に従って裁く。主なるヤハウェの御告げ。あなた達は、立ち返り、あなた達のすべての過ちから離れよ。そうすれば、それはあなた達にとって、咎の蹟きとはならないであろう<sup>151</sup>。

(31 節) あなた達は、あなた達がそれらによって<sup>152</sup> 犯したあなた達のすべての過ちをあなた達から捨て去り、あなた達のために新しい心と新しい霊を作り出せ。イスラエルの家よ、あなた達はどのようにして死のうとするのか。

(32 節) まことにわたしは死者の死を喜ばないであろう。主なるヤハウェの御告げ。だからあなた達は、翻って生きるのだ。

## [19 章]

(1 節) そしてあなたは、イスラエルの君主達に対して哀歌を上げよ。

(2 節) そしてあなたは言うのだ。

あなたの母はどんな雌獅子（だったの）か。

彼女は獅子達の間伏し<sup>153</sup>、若獅子達の只中で、彼女の子獅子達を大きくした。

(3 節) そして彼女は彼女の子獅子達のうちから 1 頭を（育て）上げ、彼は若獅子となり、獲物を引き裂くことを覚え、人を食った。

(4 節) そして諸国民は彼について聞いた、彼は落とし穴で捕えられた、と。そして彼らは鉤に付けて彼を連れて行った、エジプトの地へと。

(5 節) そして彼女は見た、彼女は待ち、望みが失せたことを。そして彼女は彼女の子獅子達のうちから 1 頭を取り、彼を若獅子とした。

(6 節) そして彼は獅子達の間を歩き回り、若獅子となり、獲物を引き裂くことを覚え、人を食った。

(7 節) そして彼は彼の寡婦達を知り<sup>154</sup>、彼らの町々を荒廃させた。そして地とその豊かさとは荒れ果てよう、彼の咆哮の声のゆえに。

(8 節) そして諸国民は彼に立ち向かった、周囲の諸州から。そして彼らは彼に対して網を広げ、彼は落とし穴で捕えられた。

<sup>151</sup> この動詞は男性単数形だが、文脈からすれば主語は「あなた達のすべての過ち」であり、複数形の方が整合性はある。ツィンマーリによれば、「蹟き」に引きずられて単数形になった。

<sup>152</sup> BHS の読み替え案に従えば、「わたしに対して」。

<sup>153</sup> 哀歌（キーナー）は 3 + 2 強勢の韻律だが、訳文は MT のアトナハ（アクセント）による意味の区切りを優先した。

<sup>154</sup> ヘブライ語の「知る」は性交を暗示する語。この部分を 70 人訳は「そして彼は彼の傲慢さでもって養い」と訳す。アキラ訳は「そして彼は彼の寡婦達を傷つけた」。

(9 節) 彼らは彼に枷と鉤を付け<sup>155</sup>、バビロンの王の許へ彼を連れて行った。彼らは彼を砦の中に連れて行った。それは彼の声が再びイスラエルの山々に聞かれなくするためであった。

(10 節) あなたの母親はあなたの血の中の<sup>156</sup> 葡萄のように、水辺に植えられた。

(彼女は) 実を結び、枝を茂らせた、豊富な水のゆえに。

(11 節) そして支配者達の杖<sup>157</sup> となるべき強い枝々が彼女〔葡萄〕のものとなり、

(彼女は) その丈が繁み<sup>158</sup> の間を越えて高くなり、その高さのゆえ、その枝々の多さのゆえに、(際立って) 見えた。

(12 節) そして彼女〔葡萄〕は憤りによって根こそぎにされ、地に引き倒され、東風が彼女の実を枯らした。それら〔彼女の実〕は碎かれ、枯れ(てしまい)、強い枝は火がそれを食い尽くした。

(13 節) そして今、彼女〔葡萄〕は荒れ野に植えられた、干からびて乾いた地に。

(14 節) そして火が枝から出て、その若枝、彼女の実を食い尽くした。

そして強い枝、支配の杖は、彼女〔葡萄〕の上にはなかった。

これは哀歌であり、(それは) 哀歌となった。

## [20 章]

(1 節) 第 7 年、第 5 (の月)、その月の 10 (日) のこと、イスラエルの長老達からある人々が、ヤハウエに尋ねるためにやって来て、わたしの前に坐った。

(2 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(3 節) 人の子よ、イスラエルの長老達に語れ。そしてあなたは彼らに言うのだ。主なるヤハウエはこう言われる。私に尋ねるためにあなた達はやって来たのか。わたしは生きている。わたしはあなた達のために答える<sup>159</sup> であろうか (いや、決してそれはない)。主なるヤハウエの御告げ。

(4 節) あなたは彼らを裁くのか、あなたは裁くのか、人の子よ<sup>160</sup>。彼らの父祖達の忌み嫌うべきことの数々を彼らに知らせよ。

<sup>155</sup> 訳文は K & B を使用したもの。BDB を使用した別訳は、「枷を付けて檻に入れ」。

<sup>156</sup> 二つの写本では「あなたの葡萄畑の」となっている。BHS の読み替え案によれば、「葡萄畑の中の」となる。その他、様々な読み替えの試みがある。

<sup>157</sup> 70 人訳は「民族 (部族)」

<sup>158</sup> BHS の読み替え案に従えば、「雲」。

<sup>159</sup> 直訳「尋ねられる」。訳文は 70 人訳に沿った意識。

<sup>160</sup> 70 人訳は「わたしは彼らを罰するであろうか、彼は罰するであろう、人の子よ」と訳す。

(5節) そしてあなたは彼らに言うのだ。主なるヤハウェはこう言われる。イスラエルをわたしが選んだ日、わたしはヤコブの家の子孫<sup>161</sup>に対してわが手を上げ、エジプトの地で彼らにわたし自身を知らせた。そしてわたしは彼らに対してわが手を上げてこう言った。わたしはヤハウェ、あなた達の神。

(6節) その日、わたしは彼らに対してわが手を上げ、エジプトの地から彼らを導き出し、彼らのためにわたしが選んだ乳と蜜の流れる地へ（導くことを誓った）。それこそは、あらゆる土地にまさる麗しさ（の地である）。

(7節) そしてわたしは彼らに言った。各自、自分の目の（前の）憎むべきものの数々を投げ捨て、エジプトの偶像で自分自身を汚さないようにせよ。わたしはヤハウェ、あなた達の神である。

(8節) そして彼らはわたしに反逆し、私に聞こうとはしなかった。各自、彼らの目の（前の）憎むべきものの数々を投げ捨てず、エジプトの偶像を捨てなかった。そしてわたしは、エジプトの只中でわが憤りを彼らの上に注ぎ、わが怒りを彼らに対して全うする、と言った。

(9節) しかしわたしはわが名のために、彼らとその只中にある諸国民の目の前でそれ〔わが名〕が汚されないように為した。わたしは、彼らをエジプトの地から導き出すことにおいて、彼ら〔諸国民〕に対して彼らの目の前でわたし自身を知らしめた。

(10節) そしてわたしは彼らをエジプトの地から導き出し、彼らを荒れ野へと導き入れた。

(11節) そしてわたしは、彼らにわが掟を与え、わが戒律を彼らに知らせた。人はそれらを行なえば、それらによって生きるのである。

(12節) そしてまた、わたしはわが安息の日々を彼らに与え、私と彼らの間のしるしとなるようにした。それは、わたしヤハウェがそれら〔安息の日々〕を聖別していることを知るためである。

(13節) そしてイスラエルの家は荒れ野でわたしに反逆し、わが掟によって歩まず、わが戒律を拒んだ。人はそれらを行なえば、それらによって生きるのである（が）。そして彼らはわが安息の日々を非常に汚した。そしてわたしは、荒れ野でわが憤りを彼らの上に注ぎ、彼らを滅ぼし尽くす、と言った。

(14節) しかしわたしはわが名のために、わたしがその目の前で彼ら〔イスラエル〕

---

<sup>161</sup> 直訳「種」。

を導き出した諸国民の目の前でそれ〔わが名〕が汚されないように為した。

(15 節) そしてまたわたしは荒れ野で彼ら〔イスラエル〕に対してわが手を上げ、わたしが与えた乳と蜜の流れる地に彼らを導き入れない (ことを誓った)。それこそは、あらゆる土地にまさる麗しさ (の地である)。

(16 節) それは、彼らがわが戒律を拒み、わが掟 (について) はこれによって歩まず、わが安息の日々を汚したからである。まことに彼らの心は、彼らの偶像供を慕って<sup>162</sup> 歩んだ。

(17 節) そしてわが目は彼らを憐れみ、彼らを滅ぼさなかった。そしてわたしは彼らを荒れ野で終わりにしなかった。

(18 節) そしてわたしは荒れ野で彼らの子らに言った。あなた達は、自分達の父祖の掟に歩んではならず、彼らの戒律を守ってはならず、彼らの偶像供によって自らを汚してはならない。

(19 節) わたしはヤハウエ、あなた達の神。あなた達はわが掟に歩みわが戒律を守り、それを行なえ。

(20 節) そしてあなた達は、わが安息の日々を聖別せよ。そしてそれら〔わが安息の日々〕はわたしとあなた達の間のしるしとなるであろう。それは、わたしヤハウエがあなた達の神であることを知るためである。

(21 節) しかし子らはわたしに反逆し、わが掟に歩まず、わが戒律を守ってそれらを行なうことをしなかった。人はそれらを行なえば、それらによって生きるのである (が)。彼らはわが安息の日々を汚した。そしてわたしは、荒れ野でわが憤りを彼らの上に注ぎ、わが怒りを彼らに対して全うする、と言った。

(22 節) しかしわたしはわが手を引き返し、わが名のために、わたしがその目の前で彼ら〔イスラエル〕を導き出した諸国民の目の前で、(わが名が) 汚されないように為した。

(23 節) またわたしは荒れ野で彼らに対してわが手を上げ、彼らを諸国民の間に散らし、彼らを諸国の間にまき散らす (ことを誓った)。

(24 節) それは、かれらがわが戒律を行なわず、わが掟を拒み、わが安息の日々を汚したからである。そして彼らの目は、彼らの父祖の偶像供を慕って<sup>163</sup> いた。

(25 節) そしてわたしもまた彼らに、よからぬ掟と、彼らがそれによって生きることのない戒律を与えた。

<sup>162</sup> 直訳「偶像供の後を」。

<sup>163</sup> 前注と同じ。

(26 節) そしてわたしは、胎を最初に開くものすべてを献げる<sup>164</sup> ことによる彼らの献げ物によって、彼らを汚した。それは彼らを荒廃させるため、それは彼らがわたしはヤハウエであることを知るためである。

(27 節) それゆえ人の子よ、イスラエル之家に語って、あなたは彼らに言うのだ。主なるヤハウエはこう言われる。あなた達の父祖はわたしに対して不実な行ないをすることによって、再びこのようにわたしを冒瀆した。

(28 節) そしてわたしは、彼らに与えたとわが手を上げ(て誓った)地へと彼らを導き入れた。そして彼らは、すべての高い丘とすべての青々とした木を見て、そこで彼らの犠牲を献げ、そこで怒り(をもたらず)彼らの奉納を献じ、そこに彼らの宥めの香りを置き、そこに彼らの献酒を注いだ。

(29 節) そしてわたしは彼らに言った。あなた達がそこに<sup>165</sup>行こうとする<sup>166</sup>高き所<sup>167</sup>とは何か<sup>168</sup>そしてその名は<sup>169</sup>今日まで高き所<sup>170</sup>と呼ばれている。

(30 節) それゆえイスラエル之家に言え。主なるヤハウエはこう言われる。あなた達はあなた達の父祖の道によって自分達自身を汚し、あなた達は彼らの憎むべきことの数々を求めて姦淫しているのか。

(31 節) そしてあなた達の献げ物を上げる時、あなた達の息子達を火によって献げる<sup>171</sup>時、あなた達は今日まであなた達の偶像のすべてによって自らを汚してきたのだ。それなのにイスラエル之家よ、わたしはあなた達のために答えるべきなのか<sup>172</sup>。わたしは生きている、主なるヤハウエの御告げ、わたしはあなた達のために答えるべきなのか<sup>173</sup>(いや、決してそうではない)。

(32 節) あなた達の心に浮かび上がって来ること<sup>174</sup>は、決してそうはならない<sup>175</sup>。あなた達は、われわれは諸国民のように、諸国の諸族のように、木と石に仕えよう、と言って

<sup>164</sup> 直訳「通らせる」。火をくぐらせることによって子を焼いて献げ物とすることを暗示する。31 節を参照。また、16 章 21 節の注を参照。

<sup>165</sup> ヘブライ語「シャーム」。

<sup>166</sup> ヘブライ語「バーイーム」。

<sup>167</sup> ヘブライ語「バーマー」。

<sup>168</sup> ヘブライ語「マー」。

<sup>169</sup> ヘブライ語「シェマーハ」。

<sup>170</sup> ヘブライ語「バーマー」。この節全体が韻を踏んでいる。

<sup>171</sup> 直訳「火の中を通らせる」。

<sup>172</sup> 直訳「尋ねられるべきなのか」。

<sup>173</sup> 前注と同じ。

<sup>174</sup> 直訳「あなた達の霊に対して上って来るもの」。11 章 5 節を参照。

<sup>175</sup> 別訳「実現しない」。

いるが。

(33 節) わたしは生きている。主なるヤハウエの御告げ。わたしは強い手をもって、広げられた腕をもって、降り注がれた憤りをもって、あなた達の上に王として君臨しないであろうか (いや、必ずする)。

(34 節) そしてわたしは、強い手をもって、広げられた腕をもって、降り注がれた憤りをもって、あなた達を諸民族から導き出し、あなた達をあなた達が散らされた国々から集める。

(35 節) そしてわたしはあなた達を諸民族の荒れ野に導き入れ、そこで顔と顔を合わせてあなた達を裁く。

(36 節) わたしがあなた達の父祖をエジプトの地の荒れ野で裁いたように、わたしはあなた達を裁くであろう。主なるヤハウエの御告げ。

(37 節) そしてわたしはあなた達に杖の下を通らせ、あなた達を契約の紐帯の中に導き入れる。

(38 節) そしてわたしは、あなた達から反抗する者達と私に背く者達を切り離す。わたしは彼らを彼らの寄留の地から導き出すが、彼らは<sup>176</sup> イスラエルの大地に入ることはない。そしてあなた達は、わたしがヤハウエであることを知るのだ。

(39 節) そしてあなた達、イスラエルの家よ、主なるヤハウエはこう言われる。それぞれ自分の偶像供に行き、仕えよ。そして後には、あなた達が誰もわたしに聞き従わない、ということがあろうか (いや、そんなはずはない)<sup>177</sup>。そしてわが聖なる名を、あなた達はあなた達の献げ物の数々とあなた達の偶像供によって、再び汚すことはないであろう。

(40 節) まことにわが聖なる山で、イスラエルの山で、主なるヤハウエの御告げ。そこでイスラエルの全家、そのすべては、その地でわたしに仕えよう。わたしは彼らを受け入れ、そこであなた達の献げ物とあなた達の最上の献納物とを、すべての聖なる物として要求するであろう。

(41 節) わたしがあなた達を諸民族から導き出し、あなた達をあなた達が散らされた

<sup>176</sup> 訳文は、いくつかの写本や BHS の提案に従って読み替えたもの。MT を直訳すると「彼は」となり、文脈上意味をなさない。

<sup>177</sup> 意味不詳。訳文は、強調的肯定文と解したもの。ここまですべて BHS の提案に従って修正すると、「そしてあなた達、イスラエルの家よ、主なるヤハウエはこう言われる。それぞれ自分の偶像供を投げ捨て、あなた達の後ろに焼き捨てよ。わたしに聞き従う者が、あなた達にいるならば (あるいは「いるだろうか」)」という訳文になる。読み替えない場合、「そして後には、」に続く部分を「あなた達が誰もわたしに聞き従わないならば」と訳すことも可能。いずれも、この部分とその前の部分の条件節と解した訳。70 人訳は、「そしてあなた達、イスラエルの家よ、主、主はこう言われる。各自その生活習慣を除き去れ。そしてこれらの後、あなた達はわたしに聞かないであろうか」と訳している。

国々から集める時、わたしは宥めの香りによって<sup>178</sup> あなた達を受け入れるであろう。そしてわたしは諸国民の目の前で、あなた達によって自らを聖なる者として示す。

(42節) そしてわたしがあなた達をイスラエルの大地に、わたしがわが手を上げてあなた達の父祖に与える(と誓った)土地に導き入れる時、あなた達はわたしがヤハウェであることを知るのだ。

(43節) そしてあなた達はそこで、あなた達の道と、それによってあなた達が自らを汚したあなた達の悪行のすべてを思い出す。そしてあなた達は、あなた達が為したあなた達のすべての悪によって、自らの顔を嫌悪する。

(44節) わたしがあなた達に対して、あなた達の悪い道やあなた達の墮落した悪行の数々に従ってではなく、わが名のために処遇する時、イスラエルの家よ、あなた達はわたしがヤハウェであることを知るのだ。主なるヤハウェの御告げ。

## [21章]

(1節) そしてヤハウェの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2節) 人の子よ、あなたの顔を南<sup>179</sup>の方角に向け、南<sup>180</sup>に向かって(涎を)垂らし、南方<sup>181</sup>の野の<sup>182</sup>森に向かって預言せよ。

(3節) そしてあなたは、南方<sup>183</sup>の森に対して言うのだ。ヤハウェの言葉を聞け。主なるヤハウェはこう言われる。見よ、(わたしは)あなたの上に火を点じようとしている。そしてそれ〔火〕はあなたの上で、すべてのみずみずしい木とすべての枯れ木とを食い尽くす。燃え盛る火は消えることなく、南方<sup>184</sup>から北へ向かうすべての表土<sup>185</sup>は、それによって焼かれよう。

(4節) そしてすべて肉なる者は、わたしヤハウェがそれ〔火〕を点火したことを見る。それは消えることがないであろう。

(5節) そしてわたしは言った。ああ、主なるヤハウェよ、彼らはわたしについて、彼はたとえ話をしているのではないか、と言っているのです。

<sup>178</sup> 別訳「として」。

<sup>179</sup> ヘブライ語「テマン」。

<sup>180</sup> ヘブライ語「ダロム」。

<sup>181</sup> ヘブライ語「ネゲブ」。

<sup>182</sup> 「野の」と訳した語は文法的に奇妙。この語を省略する写本が一つあり、削除ないし様々な読み替えの試みがされてきた。

<sup>183</sup> ヘブライ語「ネゲブ」。

<sup>184</sup> 前注と同じ。

<sup>185</sup> 直訳「顔」。

(6 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(7 節) 人の子よ、あなたの顔をエルサレムに向け、諸聖所<sup>186</sup>に向かって(涎を)垂らし、イスラエルの大地に向かって預言せよ。

(8 節) そしてあなたは、イスラエルの大地に対して言うのだ。ヤハウエはこう言われる。見よ、(わたしは)あなたに立ち向かい、わたしはわが剣をその鞘から抜く。そしてわたしはあなたから、義人と悪人<sup>187</sup>とを断ち切る。

(9 節) わたしがあなたから義人と悪人とを断ち切るため、そのゆえにわが剣はその鞘から出て、南方<sup>188</sup>から北のすべての肉なる者に立ち向かう。

(10 節) そしてすべての肉なる者は、わたしヤハウエがわが剣をその鞘から抜いたことを知るのだ。それ〔わが剣〕は再び(鞘に)戻らないであろう。

(11 節) そして汝、人の子よ、嘆息せよ。腰砕けと苦々しさの中で、あなたは彼らの目の前で嘆息するのだ。

(12 節) そして彼らはあなたに言うであろう。どうしてあなたは嘆息しているのか、と。そしてあなたは言うのだ。悲報のゆえ、それが来た<sup>189</sup>からだ、と。そして心はすべて溶け去り、両手はすべて垂れ下がり、霊はすべて弱り果て、すべての膝は水(とともに)行く<sup>190</sup>。見よ、それは来て、実現する<sup>191</sup>。主なるヤハウエの御告げ。

(13 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(14 節) 人の子よ、預言せよ。そしてあなたは言うのだ。主なるヤハウエはこう言われる、と。言え。

剣、研がれ、また磨かれた剣。

(15 節) まさに屠るためにそれ〔剣〕は研がれ、

それが稲妻となるためにそれは磨かれる<sup>192</sup>。

あるいはわれわれは喜ぶべきか、子の杖がすべての木を拒んでいるのだ<sup>193</sup>。

<sup>186</sup> 「わが聖所」, 「彼らの聖所」とする写本がそれぞれ複数存在する。

<sup>187</sup> 70 人訳では、断ち切られるのは「正しくない者と無法者」。

<sup>188</sup> ヘブライ語「ネゲブ」。

<sup>189</sup> 直訳「彼女は来る」。

<sup>190</sup> 別訳「行って水(になる?)」。意識の試み「すべての膝は水を滴らせる(失禁)」「すべての膝は水ようになる(麻痺)」。7 章 17 節を参照。

<sup>191</sup> 直訳「彼女は来て、実現される」。

<sup>192</sup> テキストが壊れている。訳文中、「(稲妻と)なる」と訳した語はハーヤーの不定形と解したもの。ここまでの 70 人訳は、「あなたが犠牲(複数形)を殺すため、あなたは研げ。あなたが輝きとなるため、破壊へと準備を整えて殺せ」と訳している。

<sup>193</sup> この一文は文脈からはずれており、意味不明。タルグムの敷衍訳は、「ユダとベニヤミンの部族は、イスラエルの家が捕囚となって喜んだ。なぜなら彼らが木で作られた偶像に仕えていたからだ」と

(16 節) そして磨き、掌で握るため、それ〔剣〕は渡された<sup>194</sup>。

それは研がれた、剣が。そしてそれは磨かれた。

殺す者の手にそれを渡すため。

(17 節) 人の子よ、叫び、喚け。まことにそれ〔剣〕はわが民の上にある。

それはイスラエルの君主達すべての上に。

彼らはわが民とともに、剣によって（切り）捨てられる<sup>195</sup>。

それゆえ腿<sup>196</sup>を打て。

(18 節) まことに、それは試された。そして、もし拒んでいる杖もないなら、どうか<sup>197</sup>。主なるヤハウエの御告げ。

(19 節) そして汝、人の子よ、預言せよ。そして掌を掌に向かって打ちつけよ。

そして剣は倍にされ、第 3（の剣）は刺し貫かれた者達の剣。それは大いなる刺し貫かれた者の剣、（それは）彼らを取り囲む。

(20 節) 心を挫く<sup>198</sup>ため、そして躓きを増やす（ため）、

すべての彼らの門に、わたしは剣（による）殺戮<sup>199</sup>を与える。

ああ、それは稲妻となり、少しの屠りと<sup>200</sup>（なる）。

(21 節) 気を引き締めよ<sup>201</sup>。右へ向かえ。（顔を）向けよ。左へ向かえ。あなたの顔<sup>202</sup>はどこに向けられているか。

(22 節) そしてわたしもまた、わが掌をわが掌に向かって打ちつけ、わが憤りを鎮め

説明する。BHS はテキストが壊れているとして、「どのようにしてわたしはそれを戻そうか。あなたは杖を憎む、そしてすべての木々を」、あるいは「誰もそれを戻す者がいない。あなたは杖を憎む、そしてすべての木々を」という二つの読み替え案を示している。

<sup>194</sup> 直訳「そして…彼〔非人称〕は彼女〔剣〕を渡した」。

<sup>195</sup> この一文、意味不詳。70 人訳は「彼らは剣の下に寄留するであろう。それはわが民の中に起こる」と訳している。BHS は「捨てられる」と訳した語を読み替えて、「注がれた者達」という意味にする。この読み替え案に従った場合、訳文は「彼らは…（血を）注がれる」となる。

<sup>196</sup> 70 人訳は「あなたの手」。

<sup>197</sup> テキストが壊れており、意味不明。別訳「まことに、彼は試された。そして何と、（彼は）杖を拒んだか。いや、彼はそうはならないであろう」。70 人訳は、「なぜなら彼は、義とされたからである。そして、もし部族が退けられたなら、何となるだろうか」。

<sup>198</sup> 直訳「溶かす」。

<sup>199</sup> 「殺戮」という訳語は、BHS の読み替え案によるもの。MT はハパクス・レゴメノン（ここ以外にない語）で意味不詳。

<sup>200</sup> 訳文の「少しの屠りと」は MT の直訳だが、文脈上意味をなさない。BHS の読み替え案に従えば、この部分の訳文は「（殺戮へと）磨かれる」あるいは「磨かれ（殺戮となる）」。

<sup>201</sup> 訳文はグリーンバーグの注解書を参考にしたもの。K&B を参考にした別訳は、「後ろを振り返れ」。BDB は読み替えを提案する。BHS の読み替え案に従えば、「後方に従っておれ」となり、文脈上最も自然で、誤写の仕方としても可能性が高い。

<sup>202</sup> 訳文は直訳。別訳「あなたの刃」。

よう。

わたし、ヤハウエが語った。

(23 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(24 節) そして汝、人の子よ、あなたはバビロンの王の剣が来られるように二つの道を作れ。それら二つ(の道)は、一つの地から出ることになる。そして、標識を刻む町(に通じる)道の辻<sup>203</sup>に(標識を)刻む。

(25 節) あなたは、剣が来られるように、アンモンの子らのラッパへの道を作れ。そして堅固なエルサレムに至る、ユダへの(道)を。

(26 節) まことにバビロンの王が、占いをするため、道の分かれ目に、二つの道の辻<sup>204</sup>に立った。彼は、矢を揺らし、テラフィムに伺いを立て、肝臓を見る。

(27 節) 彼の右手には、破城機を配備し、破壊の中で口を開き、鬨の声を上げよとのエルサレムの占いがあった。門に対して破城機を配備し、土塁を積み上げ、包囲壁を築けよ(との占いが)。

(28 節) そして彼らの目には空しい占い<sup>205</sup>として(映るもの)があり、彼らにとって七つの誓い<sup>206</sup>であった。そして彼は捕らわれとするため、咎に言及する<sup>207</sup>。

(29 節) それゆえ主なるヤハウエはこう言われる。あなた達が、あなた達のすべての悪行によってあなた達の罪の数々が示され、あなた達の過ちの数々が顕わにされることによって、あなた達の咎に言及する<sup>208</sup>ゆえ、あなた達が言及される<sup>209</sup>ゆえ、あなた達は掌の中に捕らわれとなるであろう。

(30 節) そして汝、汚れた悪人<sup>210</sup>、イスラエルの君主よ。終わりの咎の時に、彼の日が到来する。

(31 節) 主なるヤハウエはこう言われる。ターバンを取り去り、冠を持ち上げよ。これは本来の姿ではない<sup>211</sup>。低きを高くし、高きを低くせよ。

(32 節) 廃墟、廃墟、廃墟、わたしがそれを(廃墟と)する。裁きを持つ者が到来し、

<sup>203</sup> 直訳「頭」。

<sup>204</sup> 前注と同じ。

<sup>205</sup> ケレーによる。

<sup>206</sup> 訳文中、「七つの誓い」と訳した部分は意味不明。「誓われた誓いの数々」「厳粛な誓い」等の有力な提案がある。

<sup>207</sup> 直訳「咎を思い出させる」。

<sup>208</sup> 直訳「あなた達の咎を思い出させる」。

<sup>209</sup> 直訳「あなた達が思い出される」。

<sup>210</sup> K&B を参照した別訳は「刺し貫かれた悪人」。

<sup>211</sup> 直訳「これはこれでない」。70 人訳は「これはそのようではないであろう」。

わたしが彼に（裁きを）与えるまでは、これも起こらない。

（33 節） そして汝、人の子よ、預言せよ。そしてあなたは言うのだ。主なるヤハウェは、アンモンの子らに対して、また彼らのそしりに対して、こう言われる、と。そしてあなたは言うのだ。剣、剣が、殺戮のために抜かれ、稲妻となって貪らせるために<sup>212</sup> 磨かれた。

（34 節） あなた<sup>213</sup> について空しい幻を視、あなたについて偽りの神託をする時、あなたを汚れた悪人達の首へと向かわせる。終わりの咎の時に、彼らの日が到来する。

（35 節） 彼女〔剣〕の鞘へと戻せ<sup>214</sup>。あなたが創造された場所で、あなたの発祥の地で、わたしはあなたを裁こう。

（36 節） そしてわたしはあなたの上に、わが憤怒を注ぐ。わが怒りの火をわたしはあなたの上に吹き付ける。そしてわたしは、粗暴な男達の手あなたを渡す。（それは）滅びの職人達である。

（37 節） あなた<sup>215</sup> は火の餌食となるであろう。あなたの血は国の只中にあるであろう。あなたは思い出されないであろう。まことに、わたしヤハウェが語った。

## [22 章]

（1 節） そしてヤハウェの言葉がわたしにあり、こう言われた。

（2 節） 汝、人の子よ。あなたは裁くのか。流血の町を裁くのか。ならばあなたは、すべての忌み嫌うべきことを彼女〔町〕に知らせるのだ。

（3 節） そしてあなたは言うのだ。主なるヤハウェはこう言われる。彼女〔町〕の時が到来するようにと、自分〔町〕の<sup>216</sup> 只中で血を注ぐ町よ。そして彼女は自分の上に偶像を作り、汚れた者となった。

（4 節） あなた<sup>217</sup> が注ぐあなたの血によってあなたは罪に定められ、あなたが作るあなたの偶像の数々によってあなたは汚れ、あなたはあなたの日々を引き寄せ、あなたは<sup>218</sup> あなたの年にまで至る<sup>219</sup>。それゆえわたしはあなたを諸国民に対してそしりとし、すべての

<sup>212</sup> 別訳「保つため」。

<sup>213</sup> これ以後、37 節まで「あなた」はほぼすべて女性形。「剣」への語りかけ。

<sup>214</sup> BHS の読み替え案に従えば、この一文は「あなたの鞘に戻れ」となる。

<sup>215</sup> 男性形。BHS は女性形への読み替えを提案する。ここを唯一の例外として、34-37 節の「あなた」はすべて女性形。

<sup>216</sup> 直訳「彼女の」。以下、同様。

<sup>217</sup> ここから 16 節まで、「あなた」はほぼすべて女性形。「町」つまりエルサレムに対する語りかけ。

<sup>218</sup> 「至る」の格は二人称単数男性形なので、ここの「あなた」のみ例外的に男性形。

<sup>219</sup> BHS の読み替え案に従うと、この部分は「そしてあなた（女性）はあなたの年の時を到来させる」となる。

国々に対して嘲りとする。

(5 節) あなたから近い者も遠い者も、名が汚れ、混乱の大きいあなたを嘲笑うであろう。

(6 節) 見よ、イスラエルの君主達は、血を流すため、それぞれ自分の腕をあなたの上に(振るう)。

(7 節) 彼らはあなたの間で父と母を軽んじ、あなたの只中で寄留者に対して抑圧をもって扱い、あなたの間で孤児と寡婦を虐げる。

(8 節) あなたはわが聖なる物の数々<sup>220</sup>を侮り、わが安息の日々を汚した。

(9 節) 血を流そうと、誹謗中傷の男達があなたの間にいる。そして彼らはあなたの間で、山々<sup>221</sup>の上で食らう。彼らはあなたの間で恥辱を行なう。

(10 節) あなたの只中で父の裸が顕わにされ<sup>222</sup>、あなたの間で彼らは不浄に汚れた(女)を辱しめる。

(11 節) そして(各自は<sup>223</sup>)それぞれその同胞の妻に忌み嫌うべきことを行ない、それぞれ自分の嫁<sup>224</sup>を恥辱によって汚し、それぞれ自分の姉妹、自分の父の娘をあなたの間で辱しめる。

(12 節) あなたの間で彼らは賄賂を取り、血を注ぐ。あなたは利息と利得を取り、あなたの同胞を抑圧によって搾取し、わたしを忘れた。主なるヤハウェの御告げ。

(13 節) 見よ、わたしはあなたが行なったあなたの搾取に対して、またあなたの間にあるあなたの血に対して、わが掌を打つ。

(14 節) わたしがあなたを処遇する日々に対して、あなたの心は動じないか、あなたの両手は強くあるか。わたしヤハウェが語り、行なう。

(15 節) そしてわたしはあなたを諸国民の間に散らし、あなたを諸国の間にまき散らし、あなたからあなたの汚れを終わらせる。

(16 節) そしてあなたは、諸国民の目の前で、あなた(自身)によって汚される。そしてあなたは、わたしがヤハウェであることを知るのだ<sup>225</sup>。

(17 節) そしてヤハウェの言葉がわたしにあり、こう言われた。

<sup>220</sup> 別訳「わが諸聖所」。

<sup>221</sup> BHS の読み替え案は「血」。18 章 6 節を参照。

<sup>222</sup> 直訳「彼は父の裸を顕わにする」。しかし、ここでの主語は非人称と解する。

<sup>223</sup> この節の動詞の格は、すべて三人称単数男性形。主語は単語としては存在しない「各自」と解する。

<sup>224</sup> 直訳「彼の義理の娘」。つまり息子の嫁のこと。

<sup>225</sup> ここまで「町」に対する語りかけ。

(18 節) 人の子よ、イスラエルの家はわたしにとって、金滓<sup>226</sup>である。彼らのすべて、溶鉱炉の只中の銅や、錫や、鉄や、鉛は、銀の金滓である<sup>227</sup>。

(19 節) それゆえ、主なるヤハウエはこう言われる。あなた達<sup>228</sup>のすべてが金滓となったため、それゆえ見よ、(わたしは)あなた達をエルサレムの中へ集めようとしている。

(20 節) 銀や、銅や、鉄や、鉛や、錫を溶鉱炉の只中に集め、それ<sup>229</sup>に対して火を吹き付けて溶かす、そのようにわたしはわが怒りによって、またわが憤りによって、あなた達を集め、置き<sup>230</sup>、溶かす。

(21 節) そしてわたしはあなた達を集め、あなた達に対してわが怒りの火でもって吹き付ける。そしてあなた達は、その<sup>231</sup>只中で溶かされる。

(22 節) 銀が溶鉱炉の只中で溶融するように、そのようにあなた達はその<sup>232</sup>只中で溶かされる。そしてあなた達は、わたしヤハウエがわが憤りをあなた達の上に注いだことを知るのだ。

(23 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(24 節) 人の子よ、彼女<sup>233</sup>に言え。あなたこそは潔められない土地。憤怒の日にはそこに雨は降らない。

(25 節) 獅子が吼え、獲物を引き裂くように、彼女の只中に彼女の預言者達の陰謀<sup>234</sup>(がある)。彼らは命を食らい、富と宝を取り、彼女の寡婦達を彼女の只中に増やした。

(26 節) 彼女の祭司達はわが律法を不当に扱い、わが聖なる物の数々<sup>235</sup>を汚し、聖と俗の間を区別せず、不浄と浄の間(の区別)を教えなかった。そして彼らはわが安息の日々からその目を覆い、わたしは彼らの只中で汚された。

(27 節) 彼女の中心にいる彼女の君主達は、獲物を引き裂く狼のように、血を注ぎ、

<sup>226</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>227</sup> この一文を BHS の提案に従って修正すると、「彼らのすべて、溶鉱炉の只中の銀や、銅や、錫や、鉄や、鉛は、金滓である」という訳文になる。その方が文脈には合う。

<sup>228</sup> ここから審判の対象は、男性形の「あなた達」に変わる。

<sup>229</sup> 男性単数形。おそらく「溶鉱炉」を指すが、文脈から金属すべてを指す集合的単数と解することも可能。

<sup>230</sup> BHS の修正案は、「そしてわたしは吹き付け」あるいは「そしてわたしは吹き付けさせ」。

<sup>231</sup> 直訳「彼女の」。「火」を指す。あるいは「町」を暗示するか。

<sup>232</sup> 前注と同じ。

<sup>233</sup> 「町」を指す。但し文法的には「土地」とすることも可能。いずれにしてもエルサレムを意味する。以下、同じ。

<sup>234</sup> BHS の修正案に従うと、「預言者たちの陰謀」は「君主達」となる。70 人訳は「指導者達」で、この修正案と対応する。

<sup>235</sup> 別訳「わが諸聖所」。

命を滅ぼそうとする。(それは,) 擄取を行なうためである。

(28 節) そして彼女の預言者達は, 空しい幻を視, 彼らに対して偽りの神託をしながら, 彼らに対して漆喰で上塗りをし, 主なるヤハウエはこう言われる, と言っている。しかしヤハウエは語っていない。

(29 節) 国の民は抑圧を行ない, 強奪を行ない, 苦しむ者と貧しい者を虐げ, 寄留者を不当に抑圧する。

(30 節) わたしは, この国のため, (わたしが) 彼女〔この国〕を滅ぼさないように, 城壁を築き, わたしの前で (城壁の) 破れの上に立つ男を彼らのうちに求めたが, 見出さなかった。

(31 節) そしてわたしは彼らのうちにわが憤怒を注ぐ。わが怒りの火でわたしは彼らを滅ぼし尽くす。わたしは彼らの道 (の報い) を彼らの頭上に与える。主なるヤハウエの御告げ。

### [23 章]

(1 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり, こう言われた。

(2 節) 人の子よ, 2 人の女が, 1 人の母親の娘達がいた。

(3 節) そして彼女達はエジプトで姦淫した。彼女達はその若い頃に姦淫した。そこで彼女達の乳房は握られ, そこで彼らは彼女達の処女の乳首を弄んだ。

(4 節) そして彼女達の名は, 姉がオホラ, またその妹がオホリバで, 彼女達はわたしのものとなり, 息子達と娘達を産んだ, そして彼女達の名は, オホラがサマリア, またオホリバがエルサレム (である)。

(5 節) そしてオホラはわたしをよそに姦淫し, 彼女の愛人達に, 近くの者達<sup>236</sup>, アッシリアに欲情した。

(6 節) 紫を身にまとった者達, 総督達や知事達, 彼らは皆, 押し出しのいい若い男達 (であった)。(彼らは) 馬に乗った騎士達だった。

(7 節) そして彼女は, その姦淫を彼らに与えた。彼らは皆, アッシリアの子らの選良 (であった)。(そして彼女は, 自分が欲情するすべてによって, 彼らの偶像のすべてによって, 自らを汚した)。

(8 節) そして彼女は, エジプト以来のその姦淫を捨てなかった。なぜなら彼らは, 若

<sup>236</sup> 意味不詳。別訳「戦士」等。

い時の彼女と寝たからであり、彼らが彼女の処女の乳首を弄んだからである。そして彼らは、彼女に対して彼らの姦淫を注いだのである。

(9 節) それゆえわたしは彼女を、彼女の愛人達の手、彼女が欲情したアッシリアの子らの手に渡した。

(10 節) 彼らは彼女の裸を躡わにし、彼女の息子達と彼女の娘達を取り、彼女を剣で殺した。そして彼女は女達にとって(汚)名<sup>237</sup>となり、彼らは彼女への裁きを下したのだ。

(11 節) そして彼女の妹オホリバは見て、その欲情を彼女よりひどいものとし<sup>238</sup>、自分の姦淫をその姉の淫行以上(にひどいもの)とした。

(12 節) 彼女は、アッシリアの子らに欲情した。(彼らは)総督達や知事達、近くの者達<sup>239</sup>、正装をまとった者達、馬に乗った騎士達(であった)。彼らは皆、押し出しのいい若い男達(であった)。

(13 節) そしてわたしは、彼女が自らを汚すのを見た。彼女達2人には一つの道<sup>240</sup>。

(14 節) そして彼女はその姦淫に増し加え、壁に彫られた男達、朱色で刻まれたカルデア人<sup>241</sup>の像<sup>242</sup>の数々を見た。

(15 節) (彼らは)その腰に帯を締め、その頭にターバンを垂らし、彼らは皆士官<sup>243</sup>(のような)有様、その出生の地がカルデアの、バビロンの子らの姿(だった)。

(16 節) そして彼女はその目に映った彼らに対して欲情を抱き、使者達を彼らに、カルデアへと遣わした。

(17 節) そしてバビロンの子らは彼女の許に入り、愛の臥所に着き、姦淫によって彼女を汚した。そして彼女は彼らによって汚れ、彼女の心は彼らから離れた。

(18 節) そして彼女はその姦淫を躡わにし、その裸を躡わにした。そしてわが心が彼女の姉から離れたように、わが心は彼女から離れた。

(19 節) そして彼女は、その姦淫を増し加えた。それは、彼女がエジプトの地で姦淫した彼女の若い日々を思い出すためであった<sup>244</sup>。

<sup>237</sup> 70 人訳「物笑いの種」。

<sup>238</sup> 直訳「墮落させ」。

<sup>239</sup> 5 節の注を参照。ここは特に「戦士達」と訳すと文脈的に都合がよくなる。

<sup>240</sup> この一文を意識すれば、「彼女達は2人とも、一つの(同じ)道を歩んだ」ということ。

<sup>241</sup> ケレーによる。

<sup>242</sup> 直訳「形」。

<sup>243</sup> 直訳「第3の人」。戦車で役割の名。御者の横に立ち、戦車が向きを変える際に戦士の攻撃を助ける任務。

<sup>244</sup> 70 人訳はこの節をすべて二人称単数形で、「そしてあなたは、エジプトであなたが姦淫したあなたの若い日々を思い出すため、あなたの姦淫を増し加えた」と訳す。

(20 節) そして彼女は、彼らの情婦となることへと欲情を抱いた<sup>245</sup>。彼らの一物<sup>246</sup>は雄ロバ（並み）の一物で、彼らの精力は馬（並み）の絶倫（である）。

(21 節) そしてあなたは、あなたの若い乳房のため、エジプトからあなたの乳首を弄んだ時<sup>247</sup>（の）、あなたの若い（頃の）恥辱を追い求めた。

(22 節) それゆえオホリバよ、主なるヤハウエはこう言われる。見よ、（わたしは）あなたの心がそこから離れたあなたの愛人達をあなたに向かって立ち上がらせる。そしてわたしは、周囲からあなたに向かって彼らを来たらせる。

(23 節) バビロンの子らとすべてのカルデア人、ペコドとショアとコア、彼らとともに<sup>248</sup>すべてのアッシリアの子ら、押し出しのいい若い男達と総督達と知事達、彼らのすべて、士官達と召喚された者達、馬に乗った者達、彼らのすべて（を）。

(24 節) 軍馬<sup>249</sup>、戦車、そして車両が、諸国民の軍勢によってあなたに向かって到来する。彼らは大盾と小楯と兜を着けて、周りであなたに立ち向かう。そしてわたしは、彼らの前で裁きを下し、彼らは彼らの戒律によってあなたを裁く。

(25 節) そしてわたしはわが憤怒をあなたに下し、彼らはあなたを憤りをもって扱う。そして彼らはあなたの鼻とあなたの両耳を取り去り、あなたに残された者<sup>250</sup>は剣によって倒れよう。彼らはあなたの息子達とあなたの娘達を取り、あなたに残された者<sup>251</sup>は火によって食い尽くされよう。

(26 節) そしてわたしはあなたの衣装を剥ぎ取り、あなたの麗しい（装身）具を取り去る。

(27 節) そしてわたしはあなたの恥辱をあなたから、そしてあなたの淫行をエジプトの地から終わらせる。そしてあなたはあなたの目を彼らに置かず、再びエジプトを思い出

<sup>245</sup> 70 人訳はここも二人称単数形で、「そしてあなたはカルデア人達に対して関心を寄せた」と訳している。

<sup>246</sup> 直訳「肉」。16 章 26 節を参照。

<sup>247</sup> この部分を BHS の修正案に従って訳すと、「エジプトがあなたの乳首を弄んだ時」、あるいは「エジプトであなたの乳首が弄ばれた時」となる。

<sup>248</sup> 「彼らとともに」という訳文は、BHS の提案に従って読み替えたもの。MT を直訳すると「彼らを」となり、意味をなさない。

<sup>249</sup> この語は意味不明。10 の写本の「胸」という語は文脈に全く合わない。70 人訳は「北から」と訳し、ツィンマーリはこの訳を採用する。グリーンバーグはタルグムに従って、「武装した」と訳す。BHS の読み替え案に従えば「大勢の」となり、文脈に合致するが、このような誤写は考えにくい。「軍馬」という訳語は、「胸」に当たる子音に読み替えた上で、エレミヤ書 47 章 3 節との呼応関係その他から推測したもの。

<sup>250</sup> 直訳「あなたの後」。子孫の意味とも取れる。70 人訳は「あなたの残りの者」。

<sup>251</sup> 前注と同じ。

すことはないであろう。

(28 節) まことに主なるヤハウエはこう言われる。見よ、(わたしは) あなたをあなたが憎む者達の手、あなたの心がそこから離れた者達の手へ渡そうとしている。

(29 節) そして彼らは、あなたを憎しみをもって扱い、あなたの労苦の実りのすべてを取り去り、あなたを裸で無一物<sup>252</sup>のまま捨て去る。そしてあなたの淫行の裸が顕わにされる。そしてあなたの恥辱とあなたの姦淫が。

(30 節) あなたが諸国民の後を(追い求めて)姦淫をしたゆえ、彼らの偶像供によってあなたが自らを汚したゆえ、これらのことがあなたに対して為されよう<sup>253</sup>。

(31 節) あなたはあなたの姉の道を歩んだ。そしてわたしは彼女の杯をあなたの手に渡す。

(32 節) 主なるヤハウエはこう言われる。

あなたはあなたの姉の杯を飲むであろう、深くて広い(杯を)。

それは物笑いと嘲りとなり、なみなみと満たす(杯だ)。

(33 節) あなた<sup>254</sup>は酔いと悲しみに満たされるであろう。

恐怖と荒廢の杯、あなたの姉サマリアの杯。

(34 節) そしてあなたはそれを飲み、飲み乾し、その器を(嘔み)砕き、あなた(自身)の乳房を切り裂くのだ。まことにわたしが語る。主なるヤハウエの御告げ。

(35 節) それゆえ主なるヤハウエはこう言われる。あなたがわたしを忘れ、わたしをあなたの背後に投げ捨てたがゆえに、あなたはまたあなたの恥辱とあなたの姦淫(の責任)をも負え。

(36 節) そしてヤハウエはわたしに言った。人の子よ、あなたはオホラとオホリバを裁こうとするのか。では彼女達に、その忌み嫌うべきことの数々を告げよ。

(37 節) まことに彼女達は姦淫を行ない、彼女達の両手には血があり、彼女達はその偶像供と姦淫を行なった。そしてまた、彼女達がわたしのために産んだ彼女達の息子達を

<sup>252</sup> あるいは「丸裸」。直訳「裸で裸」。16章7節を参照。

<sup>253</sup> 「為されよう」という訳文は、BHSの提案に沿って冒頭の不定形の動詞に少し修正を加え、分詞受動態と解したもの。但しこれを完了形と解するなら、29節の最後の一文を主語として「これらのことをあなたに対して為した」と訳すこともできる。なお、MTを直訳すると「為すこと」となり、意味をなさない。

<sup>254</sup> BHSの提案に従って「満たされる」と訳した動詞に若干の修正を加えると、主語は「彼女」(前節の「杯」ということになる)。

も、(彼女達<sup>255</sup> は) 彼らのために食物として献じた<sup>256</sup>。

(38 節) 更に(彼女達<sup>257</sup> は)、わたしにこのことを行なった。(彼女達は<sup>258</sup>) その日わが聖所を汚し、わが安息の日々を汚したのだ。

(39 節) そして彼らが<sup>259</sup> 彼らの息子を彼らの偶像供のために屠った時、その日彼らはわが聖所に入ってそれ〔聖所〕を汚したのである。そして見よ、彼らはわが家の只中でこのようなことを行なったのだ。

(40 節) そして更に彼女達は、男達に使いを出した。(彼らは) 遠くから来ようとしていた。彼らに使いが遣わされると、見よ、彼らはやって来た。彼らのために、あなたは(体を) 洗い、あなたの目を彩り、装身具で飾り立てた。

(41 節) そしてあなたは豪華な寝椅子に坐り、その前には食卓が用意され、あなたはその上にわが香とわが油を置いた。

(42 節) そして群衆の声、彼女<sup>260</sup> の中で安心、そして男達の許へ多くの男達によって、荒れ野から酔いどれ達<sup>261</sup> が連れて来られた<sup>262</sup>。そして彼らは彼女達の上に腕輪を、彼女達の頭には麗しい冠を贈った。

(43 節) そしてわたしは言った。色衰え(ても) 淫行。今彼らは姦淫を行ない<sup>263</sup>、そして彼女は<sup>264</sup>。

(44 節) そして彼<sup>265</sup> は、彼女の許へと入って行った。淫売女の許へと入って行くように、彼らは恥辱の女達、オホラとオホリバの許へと入って行った。

<sup>255</sup> あるいは「彼ら」。

<sup>256</sup> 直訳「通らせた」。火をくぐらせることによって子を焼いて献げ物とすることを暗示する。16 章 21 節、20 章 26、31 節を参照。

<sup>257</sup> あるいは「彼ら」。

<sup>258</sup> 前注と同じ。

<sup>259</sup> この節の人称は男性複数形。しかし女性複数形から男性複数形への人称の変化は、38 節(あるいは 37 節後半) から始まっている可能性もある。

<sup>260</sup> 「寝椅子」を指すか。

<sup>261</sup> ケレーによる。

<sup>262</sup> この一文は意味不明。意識の試み「そして安易な群衆の声がそこ〔寝椅子〕に響き、大勢の人間から成る男達に、荒れ野からやって来た酔いどれ供が加わった」。70 人訳はこの部分を、「そして彼らは一斉に声を上げた。そして荒れ野からやって来た人々の群衆から成る男達の許へ」と訳している。

<sup>263</sup> 訳文はケレーによる。

<sup>264</sup> テキストがこわれており、意味不明。70 人訳はこの節を、「そしてわたしは言った。これらにおいて彼らは淫行を為さない。そして姦淫の所業を。そして彼女は姦淫を行なった」と訳しているが、いずれにせよ意味不明。敢えて意識を試みるなら、「色衰えても淫行。今も姦淫」とでもする以外にない。

<sup>265</sup> この一文の動詞は男性単数形で、訳文は MT 通りだが、文脈に合致しない。二つの写本と古代訳は複数形、BHS も複数形への修正を提案する。それに従えば、主語は「彼ら」。

(45 節) そして義人である人々、彼らこそが、姦淫をする女達への裁き、血を流す女達への裁きで、彼女達<sup>266</sup>を裁く。なぜなら彼女達は姦淫をする女達であり、彼女達の手には血が付着しているからだ。

(46 節) まことに主なるヤハウエはこう言われる。彼ら<sup>267</sup>に対して集会<sup>268</sup>を召集せよ。そして彼女達を恐怖へと、そして戦利品へと引き渡すのだ<sup>269</sup>。

(47 節) そして彼らは集会で、彼女達に向かって石を投げつけ、彼女達を彼らの剣で切り刻む。彼らの<sup>270</sup>息子達と彼らの<sup>271</sup>娘達を彼らは殺し、彼女達の家々を火で燃やすであろう。

(48 節) そしてわたしは、この地から恥辱を終わらせる。そしてすべての女達は矯正され、彼女達はあなた達の恥辱のようなことは行なわないであろう。

(49 節) そして彼らは<sup>272</sup>あなた達の恥辱をあなた達(自身)に帰し、あなた達はあなた達の偶像供の罪の数々を負うであろう。そしてあなた達は、わたしが主なるヤハウエであることを知るのだ。

## [24 章]

(1 節) そして第 9 年、第 10 (の月)、その月の 10 (日)、ヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(2 節) 人の子よ、あなたはこの日付<sup>273</sup>を、まさにこの日を書き記せ。バビロンの王はまさにこの日、エルサレムに対して攻囲をかけた<sup>274</sup>。

(3 節) そして反逆の家に対してたとえ話をせよ。そしてあなたは彼らに言うのだ。主なるヤハウエはこう言われる。用意せよ、鍋<sup>275</sup>を用意せよ。そしてまた、その上に水を注げ。

<sup>266</sup> レニングラード写本は男性複数形だが、いくつかの写本は女性複数形。ここは「女達」を指すと考えないと文脈上意味をなさないで、訳文では女性複数形と解した。

<sup>267</sup> 多くの写本、印刷本は、「彼女達」。その方が文脈には合う。

<sup>268</sup> 別訳「軍勢」。

<sup>269</sup> この節の二つの不定形の動詞は、実質的に命令形として機能していると解する。

<sup>270</sup> 訳文は MT に従ったものだが、「彼女達の」と読み替えないと、文脈上意味をなさない。

<sup>271</sup> 前注と同じ。

<sup>272</sup> 二つの写本は冒頭の動詞を 1 人称にしている。それに従えば訳文は、「そしてわたしは…帰し」となり、前節と整合するが、47 節と関連させるなら MT のままで辻褄は合う。あるいは、非人称的に理解するべきか。

<sup>273</sup> 直訳「この日の名」。

<sup>274</sup> 直訳「もたれかかった」。

<sup>275</sup> 「鍋」は男性形、女性形、どちらでも使われるが、以下では基本的に女性形扱いされている。

(4 節) その肉片をそれ〔鍋〕に集め入れよ、腿肉と肩肉、すべての良い肉片を。最良の骨で満たせ。

(5 節) 群れの最良(の羊)を取り、更にその<sup>276</sup>下に骨<sup>277</sup>も積み重ねよ。それが煮えるまで<sup>278</sup>煮立てよ。あなた達はその〔鍋の〕中心で、その〔鍋の〕骨も煮込め。

(6 節) それゆえ主なるヤハウェはこう言われる。災いあれ<sup>279</sup>、流血の町、鏽の付いた鍋よ。そしてその鏽はそこ〔鍋〕から(離れて)行かない。その肉片を、その肉片を、そこから取り出せ<sup>280</sup>。くじはその〔鍋の〕上には落ちない。

(7 節) まことに、彼女〔町(=「鍋」)〕の血は彼女の只中にある。彼女はそれ<sup>281</sup>を岩の表面に流した。彼女はそれを地に注ぎそれを塵で覆う、ということはしなかった。

(8 節) 憤りを掻き立て復讐を果たすため、わたしは彼女〔町〕の血を岩の表面にこぼし、覆われることのないようにした。

(9 節) それゆえ主なるヤハウェはこう言われる。災いあれ<sup>282</sup>、流血の町よ。わたしもまた(薪の)積み置きを大きくしよう。

(10 節) 木々を多くせよ。火をつけよ。肉をよく煮込め。そして調味料を合わせるのだ。そうすれば骨は、焼け焦がされるであろう。

(11 節) そしてそれ〔鍋〕<sup>283</sup>を空のまま、その炭の上にとどまらせよ。それは、それが熱くなり、その青銅が焼け、その汚れがその只中で溶かされ、その鏽が(燃え)尽きるためである。

(12 節) それは骨折り(によって)疲れさせた<sup>284</sup>。そしてその大きな鏽は、そこから離れて行くことはないであろう、火によってもその鏽は。

(13 節) あなたの汚れによって、恥辱。わたしがあなたを清めたのにあなたが清くならなかったゆえ、あなたの汚れから再びあなたが清くなることはないであろう、わたしが

<sup>276</sup> 直訳「彼女の」。文脈の直接の流れからは「群れ」を指すと解する他ないが、前後の文脈からはむしろ「鍋」を指すと考えた方が自然。

<sup>277</sup> BHS の読み替え案に従えば、「木々」。この場合、「鍋の下に薪を敷き」の意味になり、より自然になる。

<sup>278</sup> 直訳「彼女の沸騰を」。「彼女」は鍋を指す。

<sup>279</sup> ヘブライ語「オーイ」。

<sup>280</sup> 訳文は意識。MT の直訳「彼女を取り出せ」は、「肉片」が男性形なので辻褄が合わない。70 人訳は「彼は一部分ずつ取り出した」。

<sup>281</sup> 男性形。「血」を指す。

<sup>282</sup> ヘブライ語「オーイ」。

<sup>283</sup> 直訳「彼女」。10-12 節はイメージが「町」から「鍋」に替わるため、「それ」と訳す。

<sup>284</sup> この一文(2 語)は意味不明。おそらく誤写。しかし動詞の格は女性単数形なので、文脈からは主語は「鍋」ということになる。

あなたに対するわが憤りを鎮めるまでは。

(14 節) わたしヤハウエが語る。それは来て<sup>285</sup>、わたしが行なう。わたしは見過ごさず、憐れまず、悔いることもない。あなたの道とあなたの悪行に従って、彼らはあなたを裁く。主なるヤハウエの御告げ。<sup>286</sup>

(15 節) そしてヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われた。

(16 節) 人の子よ、見よ、(わたしは) あなたの目の楽しみを一撃で取り上げようとしている。だからあなたは嘆いてはならず、泣いてはならず、あなたの涙が出ないようにせよ。

(17 節) 黙して呻吟せよ、死んだ者達 (のために) 喪に服するな<sup>287</sup>。あなたの上にあなたのターバンを巻き、あなたの両足にあなたのサンダルを履くのだ。そしてあなたは、口髭を覆わず、男達のパン<sup>288</sup> を食らうな。

(18 節) そしてわたしはその朝に民に語り、わたしの妻はその夕に死んだ。そしてわたしは、わたしが命じられたとおりにその (翌) 朝に行なった。

(19 節) そして民はわたしに言った。あなたが行なっているこれらのことは、われわれにとって何なのか、あなたはわれわれに知らせないのか。

(20 節) そしてわたしは彼らに言った。ヤハウエの言葉がわたしにあり、こう言われたのだ。

(21 節) イスラエルの家に言え。主なるヤハウエはこう言われる。見よ、(わたしは) わが聖所、あなた達の力の誇り、あなた達の目の楽しみ、そしてあなた達の魂の憧れを、汚そうとしている。そしてあなた達が (見) 捨てたあなた達の息子達とあなた達の娘達は、剣によって倒れるであろう。

(22 節) そしてあなた達は、わたしが行なった通りに行なうのだ。あなた達は、口髭を覆わず、男達のパン<sup>289</sup> を食らうな。

(23 節) そしてあなた達の頭にはあなた達のターバン、そしてあなた達の足にはあな

<sup>285</sup> 直訳「彼女は来る」。70 人訳は「それは来るであろう」。

<sup>286</sup> 70 人訳はこの後に、MT にはない「それゆえわたしはあなたを、あなたの血に従って、またあなたの考えに従って裁く。不浄、有名、そして多くの挑発」が続く。あるいは現在は存在しないヘブライ語の原本の訳か。

<sup>287</sup> 直訳「呻吟せよ、黙せ、死者達、喪に服するな」。訳文は、伝統的な解釈法に従って、「死者達」を後ろと結びつけたもの。前と結びつけるなら、「死者のような沈黙 (の中で) 呻吟せよ、喪に服するな」等の訳文が考えられる。70 人訳は「血と腰と悲しみの嘆きである」となっており、MT とは異なるヘブライ語原本から訳している可能性がある。

<sup>288</sup> 意識すれば「他人のパン」。

<sup>289</sup> 前注と同じ。

た達のサンダル。あなた達は嘆いてはならず、泣いてはならない。そしてあなた達は、あなた達の咎の数々によって衰え果て、それぞれ互いに呻くのだ。

(24 節) そしてエゼキエルは、あなた達にとって前触れとなる。あなた達は、すべて彼が行なったように行なうのだ。そしてそれが到来する時<sup>290</sup>、あなた達はわたしが主なるヤハウェであることを知る。

(25 節) そして汝、人の子よ。見よ<sup>291</sup>、わたしが彼らから彼らの砦、麗しい喜びを、彼らの目の楽しみを、そして彼らの魂の望みを、彼らの息子達と彼らの娘達を取り去る日、

(26 節) その日、逃れた者があなたの許に来て、耳に入れるだろう。

(27 節) その日、あなたの口は逃れた者（の到来）とともに<sup>292</sup> 開かれ、あなたは語り、もはや口がきけなくはない。そしてあなたは彼らにとって前触れとなり、彼らはわたしがヤハウェであることを知る。

## 主要参考文献

### 【一次文献と辞書】

1. マソラ本文（略号 MT）の底本として用いたのは、(ed.) K. Elliger et W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977. (略語 BHS)  
但し、(ed.) K. Elliger et W. Rudolph, *Biblia Hebraica Leningradensia*. Hendrickson, 2001. (略語 BHL) も必要に応じて参考にした。
2. 古代訳の 70 人訳（略号 LXX）とウルガタ（略号 V）は、それぞれ以下の校訂本を用いた。  
(ed.) Alfred Rahlfs, *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.  
(ed.) Roger Gryson et al., *Biblia Sacra Vulgata*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Vierte, verbesserte Aufl. 1994.
3. 主な使用辞書は、以下の通り。  
*The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody : Hendrickson, 1979. (略語 BDB)  
(ed.) Ludwig Koehler & Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament (vol.1&2)*. Brill, 2001, (略語 K&B)

<sup>290</sup> 直訳「彼女が来る時」。14 節、21 章 12 節を参照。

<sup>291</sup> 直訳「そうではないか」。相手に肯定の回答を促す疑問詞。注意を促す意味なので、このように訳した。

<sup>292</sup> 別訳「に対して」。70 人訳もそのように訳している。

(ed.) H.G. Lidell and R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press : Oxford, 1996.

(ed.) Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint, second edition*. Baker, 1998.

(ed.) T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Peeters, 2009.

(ed.) P.G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary, second edition (vol.1&2)*. Oxford University Press, 2012.

【二次文献】

Allen, Leslie C., *Ezekiel 1-19*, Word Biblical Commentary Vol. 28, Dallas : Word Books, 1994.

Allen, Leslie C., *Ezekiel 20-48*, Word Biblical Commentary Vol. 29, Dallas : WordBooks, 1990.

ブレンキンソップ, J. (金井美彦訳) 『エゼキエル書』 日本基督教団出版局, 1993年。

Block, Daniel I., *The book of Ezekiel. Chapters 1-24*. The New International Commentary, Grand Rapids : Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1997.

ディクストラ, M. (池永倫明訳) 『コンパクト聖書注解エゼキエル書 I』 教文館, 2004年。

アイヒロット, W. (川中子義勝訳) 『エゼキエル書上 一-一八章』 (ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1998年)。

アイヒロット, W. (安積鋭二・泉治典訳) 『エゼキエル書下 一九-四八章』 (ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1995年)。

Greenberg, Moshe, *Ezekiel 1-20*, Anchor Bible, Doubleday, 1983.

Greenberg, Moshe, *Ezekiel 21-37*, Anchor Bible, Doubleday, 1997.

樋口進「エゼキエル書」(序論, 1-39章), 高橋虔/シュナイダー, B. 監修『新共同訳 旧約聖書注解 II』(日本基督教団出版局, 1994年)所収。

関根正雄『新訳 旧約聖書 第三卷 預言書』教文館, 1994年。

月本昭男『旧約聖書 IX エゼキエル書』岩波書店, 1999年。

Zimmerli, Walther, *A Commentary on the book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, trans., by Ronald E. Clements, Hermeneia, Philadelphia : Fortress Press, 1979. [*Ezekiel 1*, *Biblicher Kommentar Altes Testament*, Band XIII/1, Waningen : Neukirchen-Vluyn, 1969.]

[論文]

# 『ペトロの第一の手紙』における奴隷への勧告

——Iペトロ書2章18-25節について——

吉 田 新

はじめに

1. Iペトロ書2：18-25の伝承と構造
  2. 翻訳
  3. Iペトロ書2：18-20の分析
  4. Iペトロ書2：21-25の分析
- まとめ

はじめに

Iペトロ書2章11節は、「愛する人々よ、私は勧める (Ἀγαπητοί, παρακαλῶ)」という文言によって始められている。同2章18-20節「奴隷への勧告」、21-25節「模範としてのキリストの受難」は、13-17節「地上の権威への従順」に始まる一連の勧告句に続いて記されている。このような奴隷への勧告は、新約文書、また初期キリスト教文書にも記されている<sup>1</sup>。本稿では、Iペトロ書2章18-25節に記された奴隷への勧告句と模範としてのキリストの受難を語る箇所を分析し、Iペトロ書における意義について考察する。

## 1. Iペトロ書2：18-25の伝承と構造

先述したように、初期キリスト教文書において奴隷の扱いをめぐる見解は、様々な箇所而言及されているが、当時の奴隷制度を根本から否定するものは存在しない。むしろ、奴隷とその所有者とのあるべき関係を説く内容である。パウロはガラテヤ書3章26-28節に

<sup>1</sup> コロ3：22-25、エフェ6：5-8、Iテモ6：1-2、テト2：9-10、ディダケー4：11、バルナバ19：7、イグ・ポリ4：3。

において、キリストを信じてバプテスマを受け、キリストを着た者は皆、奴隷も自由人もないと宣言している。しかし、パウロは奴隷制度そのものを否定しておらず、奴隷解放を推進してはいない（I コリ 7: 21 参照）<sup>2</sup>。奴隷に対しては、多くの場合、「(主人に) 従い、畏れよ」と命じている。この種の勧告はコロ 3: 22, エフェ 6: 5, テト 2: 9 に記されており、I ペト 2: 18 以下も基本的にこの種の勧告句と共通している<sup>3</sup>。

これらの奴隷への勧告は、同一の伝承を基にしていると想定できるが、各書簡で内容は相違しており、元来の伝承を導き出すのはほぼ不可能である。初期キリスト教内で比較の後期に成立した書簡のなかで、奴隷への勧告が広範囲に受け取られている点を鑑みれば、教会内で一定数のキリスト者の奴隷が存在していたと考えられる<sup>4</sup>。I ペトロ書も同様に、奴隷の身分である読者を想定している<sup>5</sup>。

模範としてのキリストの受難のペリコーペは、主人への従属（18-20 節）と夫への従順（3 章 1-6 節）の間に挟まれている。内容はキリストの受難とその意義であるが、不当な苦しみを受けても、苦難に耐えることが神の恵みであり、そのために奴隷である彼、彼女らは召されたと送り手は強調している。

イザヤ書 53 章の引用句を交えて展開される 2 章 21-24 節は、元来、独立した伝承であり、新約聖書内で度々見られるキリスト賛歌（Christushymnus）の一つであると考えられている（フィリ 2: 6-11, I テモ 3: 16, I コロ 1: 15-20 参照）<sup>6</sup>。研究者の多くが、この箇所は

<sup>2</sup> I コリ 7: 21 が奴隷解放を勧めているのか、またはそれを否定しているのか議論されている。この文脈からは奴隷解放の推進を読み取るのは無理がある。島（2001 年）、133-137 頁、同（2011 年）、28-40 頁参照。

<sup>3</sup> 奴隷（οἰκέτης）への勧告は、初期ユダヤ教のテキストにも存在している（シラ 33: 25-33, フィロン『十戒各論』II. 67 参照）。I ペトロ書にはエフェ 6: 9, コロ 4: 1 のような主人への訓戒は記されていない。

<sup>4</sup> ローマ帝政初期における帝国全域の奴隷数は、総人口（5,000 万～6,000 万人）の内 13～18%（800 万～1,000 万人）であると木村は見積もっている。キリスト教共同体内にも、一定数の奴隷が存在していたと想定しても問題はないだろう。木村、149 頁。

<sup>5</sup> I ペト 2: 18 以下の奴隷への勧告は、単に奴隷のみを対象としたものではなく、危機的状況下に置かれている「すべてのキリスト者」に向けたものとブロックスは主張する。Brox, 128-130（ブロックス、168-169 頁）。確かに、I ペトロ書全体の視点から見れば、そのように読むことは可能であるが、ここではパウロ書簡に登場するような「キリストの奴隷（δοῦλος）」ではなく、「家庭内奴隷、召使（οἰκέτης）」への呼びかけであり、より具体的な人物への訓戒であることに注目したい。

<sup>6</sup> ヴィンディッシュが指摘し、ブルトマンは彼の仮説を展開している。Windisch, 65; Bultmann (1967), 295-296（ブルトマン、130-132 頁）。Vgl. Lohse, 87-89; Wengst, 83-86; Deichgräber, 140-143; Schweizer, 63. 速水、423 頁、辻、691-692 頁。ブルトマンの考察を基に各釈義家は自説を展開するが、ヴェングトのそれは特徴的である。21 節は元来、異読に記された「彼は死なれた（ἀπέθανεν）」であると推測するが、その根拠は確かではない。21 節以下はキリストの死そのものよりは、その受難を語る内容である。ブロックスらも同様の見解。Brox, 135（ブロックス、178 頁）。Vgl. Goppelt, 200; Elliott (2000), 524f.

Iペトロ書において1章18-21節と3章18-22節と共に、キリスト賛歌の伝承の痕跡を認めている。ネストレ・アールントのギリシア語新約テキスト(26版以降)でも、これらの部分は詩文のように整えられ、改行し、段落を下げ、前後の文章と区別している。確かに、2章13節からの地上の権威への服従、18節からの奴隷への勧告内容と21節からの内容は文脈上、直接に結び付かない。21節後半から24節(または25節)まで、完結した伝承と受け取ることも可能であろう。だが、「苦しみを受ける(πάσχω)」という語句が前後続いて用いられており(2:19, 20, 21, 23)、受難のキリストを模範とするというモチーフは、この書簡で度々見られる<sup>7</sup>。そのため、この部分は伝承をそのまま受け入れたというより、それを参考しつつ、著者が書き直したと考える方が自然と思われる<sup>8</sup>。おそらく、Iペトロ書の送り手は、なぜ従わなくてはいけないのか、という服従の命令の根拠を示すために伝承を用いつつ、21節以降の受難のキリストの姿を記し、その姿を模範とすべきと説いたと思われる。主人への従順の根拠として、受難に耐えたキリストの姿を語るのは、3章5節から夫への従順の根拠としてサラの従順を説明する件と似ている。また、召命の理由としてキリストの苦難とその死を説く内容は、3章18節でも繰り返されている。ただし、3章18節では奴隷のみを対象とせず、全ての人に向けられた内容になっている。では、次に私訳を示し、詳細に内容を検討したい。

## 2. 翻訳<sup>9</sup>

- 18 奴隷らよ、あらゆる畏れをもって(畏れのうちに)主人に従いなさい。善良で寛大な主人にだけでなく、意地の悪い主人にも[従いなさい]。
- 19 不当な苦しみを受けても、神の意識(神を意識すること)ゆえに苦痛に耐えるならば、それは恵みだからである。
- 20 罪を犯して打ちたたかれ、それを耐え忍んだとしても、何の誉れになるだろうか。しかし、善を行って苦しみを受け、それを耐え忍ぶならば、これこそ神からの恵みである。
- 21 このために、あなた方は召された(呼ばれた)からである<sup>10</sup>。キリストもまたあな

<sup>7</sup> Iペトロ書では「苦しみを受ける(πάσχω)」は12回使用されおり、新約文書のなかでは圧倒的に多い。この書簡の主題を理解する重要な術語である。

<sup>8</sup> 田川, 302頁, 吉田(2016b), 40-45頁参照。

<sup>9</sup> 丸括弧内は別訳を示し、亀甲括弧内は翻訳上の補い。

<sup>10</sup> フランシスコ会訳はこの部分を節の後半に置いているが、そのように訳す必然性はない。「τοῦτο」は前節20節までの内容を指しているので、節の前半に置いて訳すべきだろう。Vgl. Goppelt, 199; Achtemeier, 198; Michaels, 142; Schreiner, 141; Dubis, 76.

た方のために苦しみを受け、彼の足跡に踏み従うよう模範を残されたからだ<sup>11</sup>。

22 彼（キリスト）は罪を犯さず、その口に偽りはなかった。

23 彼（キリスト）は罵られても罵り返さず、苦しめられても脅さず、正しく裁かれる方に〔自身を〕委ねた。

24 彼（キリスト）は私たちの罪を自らの身をもって、木の上に運び上げた。私たちが罪に死に、義に生きるためである。その傷によってあなた方は癒やされた。

25 なぜならば、あなた方は羊のようにさまよったが、今や、あなた方の魂の牧者であり監督者のもとへ帰って来たのである。

### 3. I ペトロ書 2：18-20 の分析

18 節からの勧告句は、主人がキリスト者ではない奴隷たちに向けた勧告と思われる。I ペトロ書のこの箇所に記された語句は、一般的な奴隷を意味する「δοῦλος」ではなく「οἰκέτης」であることに注目したい<sup>12</sup>。家庭内の家事等に使える「家内奴隷」や「召使」を意味するが（ルカ 16：13, 使 10：7, ロマ 14：4 参照）、本訳では「奴隷」と訳す<sup>13</sup>。「οἰκέτης」は「主人」を意味する「δεσπότης」に対応している<sup>14</sup>。「ὑποτασσόμενοι」は I ペトロ書 2：13, 3：1, 5, 22, 5：5 にあるように、同書の頻出語である「従わせる（ὑποτάσσω）」の受動態現在分詞であるが、ここでは命令の意味に解する<sup>15</sup>。「ἐν παντὶ φόβῳ」は直訳では「あらゆる畏れのうちに」ではあるが、「あらゆる畏れをもって」と訳す。新改訳「尊敬の心を込めて」、フランシスコ会訳「心からの敬い」は意訳し過ぎだろう。「尊敬の心」という意味を原文から導くのは不可能であり、この「畏れ（φόβος）」は主人に対するものではなく、神に対するものと理解する。確かに当時の奴隷にとって、主人は決して寛大ではなく、生殺与奪の権を握っている存在であり、ここでは主人への畏れと理解することも可能である（エフェ 6：5 参照）<sup>16</sup>。しかし、I ペトロ書において、畏れと神とは結び付いて語られていることに注目すべきであろう（1：17, 3：2 参照）。とり

<sup>11</sup> 岩波訳は「足跡に踏み従う（岩波訳では「足跡に従う）」よう」を前半の「苦しまれた」に関連付けて訳しているが、「ἴνα」節は直前の「模範を残す」に繋げて訳す方が自然である。

<sup>12</sup> I ペト 2：16 では「神の奴隷（δοῦλος）」と記されているので、この箇所と使い分けられているとも考えられる。Vgl. Goppelt, 192；Vahrenforst (2016), 121.

<sup>13</sup> 文語訳、口語訳「僕たる者」、共同訳、新共同訳「召し使いたち」、新改訳「しもべたち」、岩波訳「下僕たち」、田川訳「召使」。

<sup>14</sup> I テモ 6：1 以下、テト 2：9 参照。

<sup>15</sup> Vgl. Blassa/ Debrunner, 468.2. Vgl. Selwyn, 175；Michaels, 137f.；Achte-meier, 194；Elliott (2000), 516；Schreiner, 137；

<sup>16</sup> Vgl. Brox, 131f（ブロックス, 172-173 頁）。

わけ2章17節では、畏れるべきは人間である王ではなく、神であると強調している<sup>17</sup>。さらに、19節に「神の意識ゆえに（神を意識することゆえに）」とあり、これらと関連付けて理解する必要もあるだろう。ここでは畏れは神のみに抱くものであり、神への畏れのうちに、地上での主人に従えと説いていると考える<sup>18</sup>。奴隷たちが畏れ、その存在を意識するのは人間ではなく神のみである。

「ἐπιεικής」は「寛大な」と訳した。主人や権力者の寛大さを意味する箇所は、新約ではこの箇所と使徒24:4でのフェリクスへの告発のみに登場する（名詞「ἐπιείκεια」）。「σκολιός」は「曲がった」を意味するが、本訳では「意地の悪い」と訳す。

ここで、古代地中海世界の奴隷と主人の関係について考察したい。この問題を詳細に検討している島は、古代ローマのプラウトゥス（紀元254-184）の喜劇『カルタゴ人』を引用しつつ、「主人と奴隷の間には、奴隷への報酬—特に奴隷解放と、奴隷に対する懲罰が、同時に並存していた」ことを指摘する<sup>19</sup>。島はブラッドリーの考察を紹介し<sup>20</sup>、ローマ世界の奴隷制には「報酬と懲罰」という二面性が存在していたことを指摘している。奴隷の所有権は法的にはその主人にあり、奴隷は主人に隷属する。Iペトロ書では意地の悪い主人に対しても反抗せずに従属せよと教える。奴隷を生かすも殺すも主人の権限に属するものであり、奴隷らは恐れをもって主人に仕えるだけでなく、主人は奴隷にも報いを与えた。奴隷を解放することは最大の報奨であるゆえに、意地の悪い主人に対しても誠実に仕えることによって、解放が約束されるかもしれないからである。このような主人と奴隷との関係は、「人道的な信頼関係ではなく、むしろ両者の本質的相互不信の関係を示すと言えるが、このような二面的な関係は、ローマのみならず、古代地中海世界一般の主人と奴隷の関係にも広く見られた<sup>21</sup>。」ただし、Iペトロ書では解放を目指す内容ではない。島は「奴隷の

<sup>17</sup> 吉田 (2016b), 48-49 頁参照。

<sup>18</sup> 塚本訳「奴隷達よ、神に対するあらん限りの畏れをもって主人に服従せよ」、岩隈訳、79-80 頁参照。Vgl. Schweizer, 61; Kelly, 116; Davis, 106; Goppelt, 193; Perkins, 52 (パーキンス, 97 頁); Feldmeier, 113f.; Guttenberger, 44; Vahrenforst (2016), 121f.; Achtemeier, 195f.; Elliott (2000), 517; Watson, 67f.; Dubis, 71f.; Forbes, 86.

<sup>19</sup> 島 (2001 年), 144 頁。同 (1991 年), 18-20 頁, 同 (1993 年), 113-114 頁参照。

<sup>20</sup> K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, New York 1987.

<sup>21</sup> 島 (2001 年), 151 頁。セナカは『道徳書簡集』XLVII, 10 において、奴隷に対する人道的な扱いを訴える。「どうか考えていただきたい—君が自分の奴隷と呼ぶ者は、種族としてわれわれと同じ源から由来し、同じ天を頂き、同じように呼吸し、同じように生き、同じように死ぬ、ということ。」しかし、セナカ自身が記すように、通常、ローマ人は奴隷に対して非人道的に扱っていたようである。同 XLVII, 11「われわれローマ人は奴隷に対して極めて横柄な、極めて残酷な、極めて軽蔑的な態度をとっているのですが。しかし、僕の忠告の要点はこうです。目下の者と暮らすには、自分が目上の者と暮らすとき、してもらいたいようにしなさい、ということです。」

奉仕に対する報酬は念頭に置かれて」おらず、「奴隷の奉仕と自由のつながりは、ここでは全く見られない」と指摘している<sup>22</sup>。

むしろ、同書の文脈に沿って考えるならば、終わりの日に栄光に満たされるために、意地の悪い主人にも仕えるのは、この世の「寄留者」である奴隷の読者に対しての処世術と受け取れる。それゆえに、このような受け入れがたい従属を強いるのは、イエス・キリストも同じように従属していたゆえであることを 21 節以降に説明しているのである。

Iペトロ書の家庭訓(Haustafeln)：Iペトロ書2章18節以降に記されているような家庭訓(Haustafeln)は、なぜ、この文書に収められているかを巡る議論が研究者の間でなされている。バーチはIペトロ書が成立した1世紀末の社会・宗教的状况を鑑み、キリスト教が社会秩序を乱さない存在であることを「弁面する」ために(同3:15)、当時の一般的な訓戒である家庭訓を導入したとし、その護教論的機能を強調している<sup>23</sup>。バーチのこの推論に対して、鳥は以下のような疑問点を提示している。まず、家庭訓は直接の護教論ではなく、教会内の信徒への戒めが本来的な機能である<sup>24</sup>。バーチの推論に批判的なエリオットも指摘するように、同書の読者はこの世では「寄留者」であり(1:1, 17, 2:11)、世俗社会への同化を目的とする存在ではないだろう<sup>25</sup>。さらに、鳥はIペトロ書の家庭訓は異教との対立という歴史的状況のみを強調するのではなく、同種の家庭訓が他の新約文書に収められているように、新約文書の全体的な流れの中に位置づけるべきであると指摘する。そして、家庭訓の対外的護教の側面のみを強調することは、当時の倫理、道徳、社会観の共通性のみを際立たせるだけであり、むしろ、キリスト教の家庭訓の独自性に注目すべきとする<sup>26</sup>。鳥のバーチへの疑問点は、的を射た指摘である。Iペトロ書の家庭訓の導入は、同書の終末論的背景を抜きにして語ることはできないだろう。

19節、共同訳、新共同訳では「それは御心に適うことなのです」と意識している。「それは恵みだからである(τούτο γὰρ χάρις)」というのが直訳である(2:20, 5:12参照)。その内容は「εἰ」以下を指している<sup>27</sup>。「διὰ συνείδησιν θεοῦ」は「神の意識ゆえに」と直訳的に訳した<sup>28</sup>。ここでは、属格「神の(θεοῦ)」は「神を意識すること」と解するのが正し

<sup>22</sup> 鳥(1993年), 116頁。

<sup>23</sup> Balch, 81-116.

<sup>24</sup> この問題に関して、バーチとエリオットの間で見解が相違している。Iペトロ書は周辺社会との「同化と調和(assimilation and conformity)」を求めていると受け取るバーチに対して、エリオットは「独自性と抵抗(distinctiveness and resistance)」であると主張する。Vgl. Horrell (2013), 213.

<sup>25</sup> Elliott (1986), 72f.

<sup>26</sup> 鳥(1993年), 112-113頁。

<sup>27</sup> 岩隈, 80頁参照。Vgl. Michaels, 139; Achtemeier, 196.

<sup>28</sup> この部分、各和訳は様々な意識を試みている。口語訳「神を仰いで」、共同訳、新共同訳「神がそうお望みだとわきまえて」、前田訳「神を思って」、フランシスコ会訳「神のことを考えて」、新改

いだらう<sup>29</sup>。

「意識 (συνείδησις)」について：「συνείδησις」は「意識 (Bewusstsein, consciousness)」「良心 (Gewissen, conscience)」という意味に解されるが<sup>30</sup>、ブルトマンはこの語句の元来の意味を以下のよう  
に説明する。「元来は他の人との共有知 (Mitwissen mit einem anderen) を指していたが、パウロ  
の時代には、すでに長いこと自己自身との共有知 (Mitwissen mit sich selbst) という意味を持つよ  
うになっていた<sup>31</sup>。」パウロ書簡 (とりわけ I コリ 8, 10 章) において頻出語である (14 回)。I ペト  
ロ書 3: 16, 21 にも記されているが、「神の (θεοῦ)」はなく、「良い (ἀγαθῆς)」という属格がある。  
「διὰ τὴν συνείδησιν」という定型句をパウロは用いており (ロマ 13: 5 他)、I ペトロ書はこの影響に  
あると考えられる。ただし、「神の」という属格はパウロ書簡にはない。この語句を「意識」か「良心」  
のどちらに訳すか意見が分かれているが、この箇所では「神の良心 (ゆえに)」と訳すのは適切とは思  
えない<sup>32</sup>。17, 18 節で神のみを畏れることを説き、20 節で神からの恵みを強調する文脈から、苦痛  
に耐える最中に神を意識するならば、それは恵みであると理解する方が適切だと思われる<sup>33</sup>。

「苦痛に耐える (ὑποφέρω)」は、新約ではこの箇所と 1 コリ 10: 13, II テモ 3: 11 の  
みに記されている。ここでは、意地の悪い主人からの仕打ちに耐えることを意味している。  
そのことは恵みであると説き、この恵みは神からの恵みであることが 20 節で説明される  
(5: 10, 12 も参照)。試練の中で喜ぶことはこの書簡で一貫して語られる内容であり (1: 6,  
4: 12-13 他)、また、送り手は読者にキリストが現れる時に与えられる恵みを約束してい  
る (1: 10, 13)。奴隷らが苦難に耐えることも、この恵みに与る前提となる。「不当な苦

---

訳「神の前における良心のゆえに」。

<sup>29</sup> 岩隈訳「人が神を意識しているがゆえに」、塚本訳「神であることを意識して」と動詞を補って  
訳している。岩波訳「神の意識ゆえに」と田川訳「神の意識の故に」は直訳。ヴァンディッシュは「um  
seines Gottesbewußtseins willen」と訳しつつも、ここは「神をめぐる意識 (Bewußtsein um Gott)」  
の意味だと理解する。Windisch, 64. Vgl. Eckstein, 310; Schrage, 90 „wegen des Bewußtseins um Gott“。  
エリオットは「mindful of God's will」。Elliott (2000), 519. Vgl. Best, 118.

<sup>30</sup> Vgl. Bauer, 1568f.; Liddell & Scott, 1704; Maurer, ThWNT VII, 900-918; Lüdemann, EWNT III, 721-  
725 (新約聖書釈義事典 III, 342-344 頁)。

<sup>31</sup> Bultmann (1953), 212 (ブルトマン, 45 頁)。Vgl. Goppelt, 194 Anm. 24.

<sup>32</sup> 例えば、ゴッペルトは「神に結ばれた良心ゆえに (wegen seines an Gott (gebundenen) Gewis-  
sens)」と理解している。Goppelt, 195f. 同様の見解は以下。Feldmeier, 111-114 „um des an Gott  
(gebundenen) Gewissens willen“; Knoch, 81 „wegen des an Gott (gebundenen) Gewissens“; Schelkle,  
80. Anm. 1. „im Gewissen vor Gott“。ブロックスは「神との結びつきにおいて (in der Bindung an  
Gott)」と意識し、「神の意志に人が道徳的な意味で一致し、結び付いていることを意味しているもの」  
とするが、「意識 (Bewusstsein)」という語も訳出すべきであろう。Brox, 133 (ブロックス, 175 頁)。  
他にもヴァーレンホルストは「神の共有知ゆえに (um des Mitwissens Gottes willen)」と訳している。  
Vahrenhorst (2016), 122f.

<sup>33</sup> 「神を意識する」ということは非常に広い意味で、神の存在を意識する、神の何たるかを意識する、  
その他あらゆる点を含めて神を意識するということである。」田川訳, 300 頁。

しみを受ける (τις λύπας πάσχω ἀδίκως) の「不当な (ἀδίκως)」は、新約ではこの箇所のみで使用されている。Iペトロ書は「苦しみを受ける (πάσχω)」という語句が、書簡のなかで 12 回使用されるほど苦難を語る箇所が頻出する。

20 節、冒頭「何の誉れになるか」という修辭的疑問から始まる。「誉れ (κλέος)」は新約ではこの箇所のみ<sup>34</sup>。奴隷は懲罰のために打ち叩かれることは常であったが、それが善いことを行い、苦しみを受け、それを耐え忍ぶならば恵みであると読者に教える。「善いこと (ἀγαθοποιούντες)」は「善いことをする (ἀγαθοποιέω)」の現在分詞であるが、Iペトロ書 2: 15, 3: 6, 17 で繰り返し用いられる語句である (この語句の名詞は 4: 19, 形容詞は 2: 14 で使用)<sup>35</sup>。この世で善いことを行うことこそ、やがて受ける栄光に与る条件である。

19 節に続き、再び、耐えることが説かれ、恵みを再度強調する。20 節は 19 節の内容を補いつつ、「神からの」と付け加えながら、恵みの所以と根拠を訴える。「τοῦτο χάρις παρὰ θεῶν」を共同訳、新共同訳「これこそ神の御心に適うことです」(フランシスコ会訳も同様)、新改訳「神に喜ばれることです」は意識しているが、「これこそ神からの恵みである」が直訳である。岩波訳は「神のもとでの恵みだからである」と訳すが、「παρὰ θεῶν」は「神から」とした方が自然である<sup>36</sup>。恵みは人間(主人)からのものではなく、神から来ることを訴えており<sup>37</sup>、Iペトロ書における神中心主義(Theozentrismus)がこの箇所からも確認できるだろう。

#### 4. Iペトロ書 2: 21-25 の分析

21 節から 24 節まで関係代名詞で繋げながら文を進める、Iペトロ書の特徴的な文体をここでも見出す。20 節までの内容を受け、接続詞「γὰρ」に導かれた 21 節は、前節までに語られた苦難を耐え忍ぶ理由を説明する。その理由は、あなた方は「召された」、または「呼ばれた (ἐκλήθητε)」からだと説く。「召す (καλέω)」は新約聖書では全ての文書に用いられている頻出句であるが (LXX でも同様)、Iペトロ書でも書簡の冒頭の 1: 15 から読者の神による「召し」が度々語られる (2: 9, 3: 9, 5: 10)。パウロ書簡と同様、

<sup>34</sup> Iクレ 5: 6, 54: 3 参照。

<sup>35</sup> この語句の反対語として「悪をなす (κακοποιέω)」が Iペトロ書では 3: 17, その形容詞が 2: 12, 14, 4: 15 で用いられている。

<sup>36</sup> 塚本訳は「神の前に喜ばれることである」とする。前田訳「神にあって恩恵です」、岩隈訳「それは神の目に(神の)愛顧をもたらすものである」は少し訳し過ぎだろう。

<sup>37</sup> Vgl. Forbes, 89.

Iペトロ書でも神（及びキリスト）によって召し出されることこそが、救いの確信へと至る道である<sup>38</sup>。聖なる方に召された者は「聖なる者」であり、「選ばれた民、王の祭司団、聖なる民族、神の所有となる民」という特権的な地位を約束されている故に（1: 15-16, 2: 9）、この世で苦しみを享受することは召された者の務めとなる。「召し出された者」という語句は、何度も語られる「選びだされた（者）」（1: 1, 2: 4, 6, 9）という語句と同様に、読者は「救い至る（者）」（1: 5）としての自己認識を強める役割をこの書簡では果たしている<sup>39</sup>。Iペトロ書の著者は、読者が何者であるかと説くことに集中している。おそらくそれは、入信して間もない読者を想定しているからだと思われる。ゴッペルトが指摘するように、読者はすでに「召された（アオリスト）」状態にあり、バプテスマを受けて希望へと変えられ（1: 3）、やがて到来する栄光が現れる際に喜びを得る存在である（1: 13）<sup>40</sup>。読者は従来の習俗から離れ（1: 14, 18, 4: 4）、これまでの社会的アイデンティティーをもはや持たない存在である。それゆえ、送り手は彼、彼女らに「聖なる者」「神の民」という新しいアイデンティティーを与え、励ましているのである<sup>41</sup>

さて、次に接続詞「ὅτι」に続き、その根拠、理由が語られる<sup>42</sup>。「キリストもまた（ὅτι καὶ Χριστός）」と添加の意味の副詞として「καὶ」が用いられ、キリストも同様に苦しめられたことが力説されている。「キリストはあなた方のために苦しめられた（Χριστός ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν）」は、新約テキストにしばしば見られる定型句である。「あなた方のために」という語句から、キリストの死の贖罪論的な理解を受け取ることができる<sup>43</sup>。このように理解する傾向は、ロマ5: 8「Χριστός ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν」、Iテサ5: 10「ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν」においても確かめられるが、ここでは「あなた方のために（ὑπὲρ ὑμῶν）」と記されている。おそらくは、元来の伝承では「私たちのために（ὑπὲρ ἡμῶν）」であったが<sup>44</sup>、Iペトロ書はこの句の前に記された奴隷たちへの呼びかけを意識して、書き換えた可能性が考えられる<sup>45</sup>。また、先述したように、元来の伝承では「死なれた」であったが、

<sup>38</sup> パウロ書簡において、神の絶対的主導による「召し」がしばしば語られる。この語句はパウロの召命理解と救済理解の鍵である（ロマ1: 1, ガラ1: 15-16他）。ロマ8: 28-30では、「召し出された者」は、神が「予め知っていた（προγινώσκω）者」であることが強調されている。神の予知によって選ばれた者（Iペト1: 2）という理解と類似している。

<sup>39</sup> 吉田（2016a）、11頁参照。

<sup>40</sup> Goppelt, 199.

<sup>41</sup> Vgl. Martin, 90（マーティン、114頁）。

<sup>42</sup> 「ὅτι καὶ Χριστός」を伴って受難のキリストを語るのは3: 18も同様。

<sup>43</sup> Vgl. Hengel, 54f（ヘンゲル、102頁）。

<sup>44</sup> 「私たちのために」と記す異読もあるが、有力な読みは「あなた方のために」。

<sup>45</sup> Vgl. Brox, 135（ブロックス、178頁）。

ここで著者は文脈に即して「苦しまれた」と書き換えたと思われる<sup>46</sup>。後の24節では「彼(キリスト)は私たちの罪を自ら身にもって、木の上に運び上げた(ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον)」とあり、「私たちの罪」が強調されている。

Iペトロ書1章18節では、イエス・キリストの血によって「あなた方は贖われた(ἐλυτρώθητε)」と断言している(テト2:14, マルコ10:45参照)。しかし、この文脈において、イエスの贖罪死理解について展開するよりは、死を前にしたイエスの従順な姿を範とすることを前面に打ち出しているように思われる。

次に「模範を残された」とある。「模範, 手本(ὕπογραμμός)」という語句は、新約ではこの箇所だけに用いられている<sup>47</sup>。使徒教父文書では、キリストの受難と忍耐の姿を語る文脈で、Iペトロ書と同様の用いられ方をしている(Iクレ16:17, ポリ手紙8:2, Iクレ5:7ではパウロが主語)。「後に残す(ὕπολιμπάνω)」も新約ではこの箇所のみである。「足跡(ἄχνος)」はパウロ書簡(ロマ4:12, IIコリ12:18)でも見出す語句である(その他、フィロン『徳論』64)。Iマカバイ書, IIマカバイ書などに残されたユダヤ教の殉教文学において、後世の人々の模範となる殉教者(証人(μάρτυς))の姿が記されているように(Iペト5:1「受難の証人(μάρτυς)」参照)、ここでも不当な苦しみを受けている読者(奴隷)らに、その後に踏み従いつつ、今しばらくは忍耐することを訴える。「踏み従う(ἐπακολουθέω)」も新約では稀な語句であり、成立の遅い後期文書に見出す(マコ16:20, Iテモ5:10, 24)<sup>48</sup>。キリストは読者らの先を行く先駆者として、その足跡に従うように先の勧告を根拠づける。この足跡の具体性は、22節から詳細に語られていく。21節は、キリストの受難の姿を模範とすべきであるというIペトロ書全体を視野に含みつつ、キリスト論を中心とした勧告句であると理解できる<sup>49</sup>。

22節以降はイザヤ書53節に記される、いわゆる「主の僕」とキリストの受難を合わせ

<sup>46</sup> Vgl. Hengel, 90 Anm. 6 (ヘンゲル, 165-167頁, 注6)。

<sup>47</sup> Vgl. Schrenk, ThWNT I, 772f. 元来の動詞「ὑπογράφω」は「下を書く」であるが、「手本として書く」ことを意味する。Vgl. Goppelt, 201. 速水, 423頁参照。新約では通常、良い意味でも悪い意味でも「模範を示す(与える)」際に、「模範(ὕποδειγμα)」が用いられる(ヨハ13:15, ヤコ5:10, ヘブ4:11, IIペト2:6)。LXXでも殉教者の生き方や信仰者の模範を示す際、同語句が用いられる(IIマカ6:28, 31, IVマカ17:23, シラ44:16)。Iペトの著者がなぜ、この語句を使用しなかったのかは不明。Iペト5:3では「τύπος」である(IIテサ3:9参照)。パウロ書簡では書簡の読者に宛てて、模範(神, キリストやパウロ)に「倣う者(μιμητής)」になることが度々勧められる(Iコリ4:16, IIコリ1:1, Iテサ1:6, 2:14, 他にもエフェ5:1, ヘブ6:12)。

<sup>48</sup> LXXではレビ19:4では、偶像に従うこと, ヨシュ14:8, 9, イザ55:3は神に従うことを示す。

<sup>49</sup> Vgl. Breytenbach, 446.

ながら、同箇所を部分々々に引用しつつ展開する。22 節から 24 節まで繋いでいく関係代名詞「ὃς」は、前節のキリストを指している。イエスの受難の模様とその悲劇的な最期を詩篇に記される「苦難の義人」（詩篇 22, 41, 69 章他）の姿に重ねて理解するのは、初期キリスト教の文書、とりわけ最初期に成立したと考えられている受難伝承（マルコ 15 章）においてすでに見られる。

22 節は LXX イザヤ書 53 章 9 節 b の引用句である。冒頭の語句は別の語句に置き換えられているが、LXX のテキストと一致している。LXX では「ὄτι ἀνομίαν」だが、ここでは「ὃς ἀμαρτίαν」である。「不法、不義（ἀνομία）」ではなく、「罪（ἀμαρτία）」に変更したのは、24 節以降の文脈に合わせるためだと思われる（表 1 参照）<sup>50</sup>。また、罪なきキリストの姿は、1 章 19 節の文言「傷や汚れのない子羊のような尊きキリストの血（τιμίω αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ）」とも一致する（ヨハ 8: 46, II コリ 5: 21, ヘブ 4: 15, 7: 26, I ヨハ 3: 5）。

イザヤ書 53 章「主の僕」の引用について<sup>51</sup>：通称「主の僕」、「苦難の僕」と称されるイザヤ書 53 章のテキストは、初期キリスト教の文書においてしばしば引用されている。各福音書においては、イエスの運命について詩篇からの引用と並び、イザヤ書 53 章の預言から理解するよう促している<sup>52</sup>。「使徒言行録」では、エチオピアの高官がエルサレムからの帰途、イザヤ書を読んでいたことが記されている。彼が読んでいた箇所は 53 章 7-8 節である（使徒 8 章 32-33 節）。フィリポに語りかけられた高官は、彼からバプテスマを受ける。ただし、この箇所では、イエスの贖罪死に関する直接的な言及はない<sup>53</sup>。I ペトロ書のように、イエスの運命をイザヤ書 53 章の文脈と合わせつつ、人々の代わりに苦役を負わされる義人＝人々のために受難を受けるキリストと理解させ、その模範に従うように促す箇所は他にはない。ただし、新約聖書以外の初期キリスト教文書である「クレメンスの第一の手紙」16 章はその傾向が感じられる（バルナバ 5 章 2 節も参照）。もっとも同書簡 16 章では、へり

<sup>50</sup> 同様の見解は、Goppelt, 207; Michaels, 145; Achtemeier, 200。I クレ 16: 10 では変更せず、イザヤ書をそのまま引用している。I ペトロ書の同箇所を引用したと考えられるポリ手紙 8: 1 では「ὃς ἀμαρτίαν」。ヴァーレンホルストは、20 節と関連付け、22 節の「ἀμαρτία」を「過ち (Fehler)」と訳す。つまり、I ペトロ書の著者は、過ちを犯さない奴隷とキリストを対応させていると考えるからである。しかし、この文脈は 20 節より 24 節との関係を重視すべきであろう。Vahrenhorst (2013), 266f; ders., (2016), 126。

<sup>51</sup> 当該問題について、ヴォルフによる包括的な研究書がある。H. W. Wolf, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin 1952<sup>3</sup>。また、中沢が新約聖書における引用箇所を概観している。中沢, 45-60 頁。

<sup>52</sup> マタイ 8: 17 (イザヤ 53: 4)、ルカ 22: 37 (イザヤ 53: 12)、ヨハネ 12: 38 (イザヤ 53: 1)。マルコにはイザヤ書 53 章の直接の引用句はない。だが、マルコ 10: 44-45 とイザヤ 53: 10-12 の内容は類似している。ロマ 4: 25 と I コリ 15: 3 もイザヤ 53 章で用いられている語句と似ているが、影響を受けているかどうか判断する材料は乏しい。

<sup>53</sup> ルカはこの箇所を、キリスト論的に読むように読者に促すために、イザヤ書 53 章 8 節の後半部分をあえて削除していると荒井は指摘する。荒井, 81-82 頁。

くだったキリストについて説明する際、そのほとんどをイザヤ書の引用から論証しており、それに比べると1ペトロ書での引用は控えめである。

23節にはイザヤ書の引用はないが、内容からは53章7, 12節に近い。「罵られる、侮辱される (λοιδορούμενος)」はパウロが自らの伝道の苦勞を語る文脈でも用いられる語句であるが(1コリ4:12)、イエスを主語とするのはこの箇所だけである。この箇所は後の「侮辱をもって侮辱に報いる (ἡ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας)」(3:9)を先取りし、読者、ここではとりわけ奴隷たちにキリストが行った業と同じような業を行うことを奨励する(ポリ手紙2:2参照)。罵られても返さないその姿は、福音書の受難のキリストの姿を思い起こさせるが(マルコ15:16以下参照)、「敵を愛し、迫害する者のために祈れ」と言うイエスの言葉と行いは(マタ5:43-48, ルカ6:27-36他参照)、23節aで示されている姿そのものである。

キリストは「苦しみを受ける (πάσχω)」が、それでも、「脅す (ἀπειλέω)」ことはない。キリストは自らの身を正しく裁かれる方に「委ねた (παρεδίδου)」からである。「委ねた」と訳した語句 (παραδίδομι) は、イエスの受難の場面などで「引き渡される」と訳される(マコ14:41, 15:1, ロマ4:25, 1コリ11:23他)。しかし、ここでは「罵る」「脅す」と同様に、反復を意味する未完了過去で記されている。そのため、キリストが何度も「引き渡される」というのは不自然であり、「正しく裁かれる方(神)」(1ペト1:17, 4:5)に身を「委ねた」(委ねていた)と理解するのが正しい<sup>54</sup>。ここでは一回きりのイエスの死ではなく、イエスはいつも苦しみに耐え、復讐せず、神に身を任せていたことを教えているのだろう。また、ここでは目的語がないので、何(誰)を委ねるのか議論されている。敵対者を委ねるといふ意見もあるが<sup>55</sup>、イエス自身を神に委ねると受け取るのが正確だろう<sup>56</sup>。

24節では再び、イザヤ書の引用を確認できる(表1参照)。「ἐν τῷ σώματι」の前置詞「ἐν」は二つの意味に解せる。手段「身で」「身をもって」か、場所「身において」と解するか見解が分かれるが、ここでは前者「身をもって」と訳したい<sup>57</sup>。イエスは罪をその身をもって担う、という21節の贖罪理解が繰り返されている。この贖罪理解は、次の語句からも

<sup>54</sup> 同様の見解は田川、304頁。和訳のほとんどは「委ねた」、ないしは「任せた」。

<sup>55</sup> Michaels, 147. エリオットはこの部分は「(he) committed his cause」と訳し、「cause」はキリストの生涯の働きとその証明であるとする。Elliott (2000), 531. Vgl. Kelly, 121.

<sup>56</sup> Vgl. Dubis, 78. 速水, 423頁参照。

<sup>57</sup> 岩隈, 81頁参照。

受け取れる。イザヤ書 53 章 12 節に記された「運び上げる (ἀναφέρω)」(I ペト 2: 5 参照) は、LXX において度々、犠牲祭儀にまつわる術語「運ぶ」として用いられていることに注意しなければならない<sup>58</sup>。新約文書においてもヘブ 7: 27, ヤコ 2: 21 において、祭儀にまつわる文脈で用いられている。とりわけヘブ 9: 28 (13: 15 参照) は、I ペトロ書と同じようにアオリスト形で記されている (「キリストも一度人々の罪を担うために献げられた (ὁ Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνευγκεῖν ἁμαρτίας)」。ヘブライ書と同様に I ペトロ書においても、キリストの一度限りの贖いの死がイザヤ書の引用に導かれて強調されている。また、「αὐτὸς (自ら)」と強調することによって、自らの体を自身で運び上げたという、イエス・キリストの意思を読み取ることができるだろう。「木の上に」の「木 (ξύλον)」は、ここでは「十字架」を意味している (申 21: 22, 23, ガラ 3: 13, 使 5: 30, 10: 39, 13: 29)<sup>59</sup>。

接続詞「ἵνα」に導かれて、イエスの意思の目的が語られる。主語は「彼 (キリスト)」から再び「私たち」に変わる。「罪に死ぬ (ταῖς ἁμαρτίας ἀπογενόμενοι)」の「ἀπογίνομαι」は、LXX、及び新約でもこの箇所のみ用いられているが、この語句も釈義家の間で解釈が分かれている。この動詞は「離れる」と解するか、それとも「死ぬ」と解するべきだろうか<sup>60</sup>。ここでは与格に続いているので、「罪に(対して)死ぬ」と受け取りたい<sup>61</sup>。「罪に(対して)死に」、「義に対して生きる」と対になっていると受け取れるからだ<sup>62</sup>。「義 (δικαιοσύνη)」は、I ペトロ書においてこの箇所と 3 章 14 節のみに記されている。パウロ書簡のようにこの語句に関して明確な説明はなされていないが、それまでの異教徒として生活ではなく、バプテスマを受け、希望として新生させられた生き方を指しているのではなかろうか (1: 3 参照)<sup>63</sup>。「悪を避け、善を行い、平和を求める」(3: 11) ことこそ、「義

<sup>58</sup> 例えば出 30: 9, 20, レビ 23: 11, 民 23: 30 他。Vgl. Muraoka, 47; Kremer, EWNT I, 226f (新約聖書釈義事典 I, 128 頁)。ただし、エリオットが正しく指摘するように、木 (十字架) を祭壇 (Altar) に見立てキリストが自ら犠牲としてそこに差し出すと受け取るシェルクレの理解は行き過ぎだと思われる。Schelkle, 85; Elliott (2000), 531.

<sup>59</sup> バルナバ 5: 13, 8: 5, 12: 1, ポリ手紙 8: 1 参照。

<sup>60</sup> 「離れる」と理解するのは以下。Selwyn, 181; Kelly, 123; Michaels, 148f; Elliott (2000), 535; Vahrenhorst (2016), 128f. 和訳では以下。新改訳「罪を離れ」、岩波訳「それらの罪から離れて」、田川訳「罪を離れて」。Elliott (2000), 532; Schelkle, 85.

<sup>61</sup> ロマ 6: 11 にこれと類似した文言があるが、そこでは、罪は複数ではなく単数である。

<sup>62</sup> Vgl. Goppelt, 210; Osborne, 401; Davids, 113.

<sup>63</sup> アクティマイアーは「義に生きる」とは「神の意思に従った生き方」を意味すると理解している。Achtmeier, 20f. Vgl. Schweizer, 65f. I ペトロ書では、ロマ書 6 章のように救済論的枠組みの中で罪と義を論じてはいない。ここではむしろ、相応しい業に励む道徳的生活態度を示唆する倫理的意味合いが強い。Kertelge, EWNT I, 794 (新約聖書釈義事典 I, 380 頁)。速水, 424 頁参照。

人 (δικαιός) (3: 12, 18, 4: 18) の生き方である。

次の「その傷によってあなた方は癒やされた」もイザヤ書 53 章 5 節の引用を意識して記されていると考える。だが、ここでも主語が「私たち」から「あなた方」に変更されている (LXX では「私たち」)。主語の交代は 25 節にも引き継がれている<sup>64</sup>。「傷」はここでは、キリストの受難を意味していると思われる。

続いて 25 節は、接続詞「γάρ」を伴い、前節の癒された理由が語られる。この箇所は「羊のように迷う」という、これまでと同じようにイザヤ書 53 章 6 節 a からの引用があるが (LXX では「ἐπλανήθημεν」)、24 節までのキリストの受難の記述とは多少異なっていることに気づく。25 節は 24 節までの受難のキリストの伝承に I ペトロ書書の著者が付加した節だろうか。その明確な根拠を見出すことができないが、いずれにせよ 25 節は 24 節の内容とは相違する<sup>65</sup>。迷った羊は、命の危険があるので連れ戻す必要があり (出 23: 4, 申 22: 1 参照)、その際、牧者は大切な役割を果たす (エゼ 34: 1-10 参照)。書簡の送り手は入信前の読者を正しい道から外れ、義に沿わない生き方をする迷った羊と捉え、彼、彼女らは牧者のもとに戻ったことが宣言される。ルカ文書に度々登場する「ἐπιστρέφω」は、ここでも立ち返りを意味している<sup>66</sup>。魂の「牧者 (ποιμήν)」、監督者 (ἐπίσκοπος) はキリストを指している<sup>67</sup>。「牧者」は主に福音書に記されているが、エフェ 4: 11 では初代教会の職位の説明で「牧者」と呼ばれている人がいることを示唆している。また、ヘブ 13: 20 では I ペトロ書と同様に、イエス・キリストを指している。5: 4 においては、キリストは牧者を束ねる大牧者 (ἀρχιποιμήν) と呼ばれている (ヘブ 13: 20 参照)。

## まとめ

以下、これまでの考察をまとめる。I ペトロ書 2 章 18-25 節の前半部分は奴隷への勧告、後半はキリストの受難の意義を語っている。それぞれ別の伝承であると考えられ、二つを組み合わせるのは I ペトロ書の送り手であろう。内容としては、不当な苦しみを受ける奴隷に対し、キリストが苦しみを耐えたように彼、彼女らも忍耐することが神からの恵みで

<sup>64</sup> I ペトロ書では通常、二人称複数「あなた方」と呼びかけられており、一人称複数「私たち」は 4 回しか記されていない (1: 3 で 2 回, 2: 24, 4: 17)。Vgl. Jobs, 198.

<sup>65</sup> 25 節は、どちらかというばイスラエルの牧者を語るエゼキエル書 34 章の内容に近い。

<sup>66</sup> ルカ 17: 4, 使 3: 19, 9: 35, 11: 21, 14: 15, ユデイ 5: 19, I テサ 1: 9 参照。

<sup>67</sup> オズボーンはキリストではなく、4: 19, 5: 2 から神を指しているとするが、新約文書では牧者はキリストと受け取られており (マコ 14: 27, ヨハ 10: 2, 11-12, 14, 16, ヘブ 13: 20, 黙 7: 17)、また、5: 4 からは終末に到来する大牧者は明らかにキリストである。Osborne, 404. I クレ 61: 3 「大祭司であり魂の警備人であるイエス・キリスト」、ポリ殉 19: 2 「私たちの魂の救い主、私たちの肉体の導き手、全世界の公同なる教会の牧者私たちの主イエス・キリスト」参照。

あると説くものである。

この主張は、Iペトロ書全体のそれと通じている。読者を襲う様々な試練には理由がある。それは、かつて「キリストもまた苦しんだ」(2: 21, 3: 18) からである。この書簡は同じよう意味内容の文を繰り返しながら、読者らの苦しみとキリストの受難を重ねて、読者にキリストと同一化するように促している。そして、「キリストの苦しみに与れば与るほど、喜びなさい。キリストの栄光が顕れる時に」(4: 13) と教えている。

表 1<sup>68</sup>

I ペトロ 2 章 21-25 節	イザヤ 53 章
<p><sup>21</sup> εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,</p> <p><sup>22</sup> ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,</p> <p><sup>23</sup> ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως</p> <p><sup>24</sup> ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ</p> <p>σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε.</p> <p><sup>25</sup> ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.</p>	<p><sup>9</sup> ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ</p> <p><sup>12</sup> τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκυλα ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον</p> <p><sup>4</sup> οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει</p> <p><sup>11</sup> καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει</p> <p><sup>12</sup> καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν</p> <p><sup>5</sup> ἐπ' αὐτόν τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν</p> <p><sup>6</sup> πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν</p>

<sup>68</sup> Vgl. Horrell, 69f; Elliott (2000), 547.

## 参考文献

- 『舊新約聖書』, 日本聖書協会, 1982年〔文語訳〕
- 『聖書 口語訳』, 日本聖書協会, 1955年〔口語訳〕
- 『新約聖書 共同訳』, 日本聖書協会, 1987年〔共同訳〕
- 『聖書 新共同訳』, 日本聖書協会, 1987年〔新共同訳〕
- 『聖書 新改訳』, 新日本聖書刊行会, 2014年<sup>3</sup>〔新改訳〕
- 前田護郎『新約聖書』, 中央公論社, 1983年〔前田訳〕
- 岩隈直訳註『希和对訳脚註つき新約聖書 12 共同書簡 上』, 山本書店, 1986年〔岩隈訳〕
- 新約聖書翻訳委員会訳『新約聖書』, 岩波書店, 2004年〔岩波訳〕
- フランススコ会聖書研究所『聖書 — 原文校訂による口語訳』, サンパウロ, 2011年〔フランススコ会訳〕
- 塚本虎二訳新約聖書刊行会『塚本虎二訳新約聖書』, 新教出版社, 2011年〔塚本訳〕
- 田川建三『新約聖書 訳と註 第六巻 共同書簡／ヘブライ書』, 作品社, 2015年〔田川訳〕
- Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. Aland und B. Aland, Berlin / New York, 1988<sup>6</sup>.
- Blass, F. / A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen 1979<sup>15</sup>.
- Liddell, H. G. / R. Scott, A Greek-English Lexicon, revised and augmented by H. S. Jones, Oxford 1968 (with a Supplement).
- Kittel, G. / G. Friedrich, (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1-10 Bde, Stuttgart 1933-1979.
- Horst, B. / G. Schneider, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart u. a. 1992<sup>2</sup> (荒井献, H. J. マルクス監修『ギリシア語 新約聖書釈義事典 縮刷版』, 教文館, 2015年).
- Muraoka, T., A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain u. a. 2009.
- Seneca, Ad Lucilium epistulae morales, in three volumes, with an English translation by Richard M. Gummere, Cambridge, Mass. 1917-1925 (茂手木元蔵訳『道德書簡集 (全) 倫理の手紙集』, 東海大学出版会, 1992年).

- 荒井 献『現代聖書注解全書 使徒行伝 中巻』, 新教出版社, 2014 年
- 本村凌二『薄闇のローマ世界 嬰兒遺棄と奴隸制』, 東京大学出版会, 1993 年
- 島 創平「ローマの奴隸制とキリスト教 — コロサイ書 3 章 22 節-4 章 1 節の歴史的背景 —」, 『東洋英和女学院短期大学研究紀要』(第 30 号), 1991 年, 15-24 頁
- 「古代地中海世界の「家庭訓」における主人-奴隸関係について — 第一ペテロ書 2 章 18 節~ 25 節を手がかりとして —」, 『西洋史研究』(第 22 号), 1993 年, 111-123 頁
- 『初期キリスト教とローマ帝国』, 新教出版社, 2001 年
- 「『コリントの信徒への手紙 1』7 章 21 節の解釈をめぐって — 初期キリスト教と奴隸制の問題 —」, 『キリスト教史学』第 65 集, 2011 年, 28-40 頁。
- 辻 学「ペトロの手紙一」, 山内 真監修『新共同訳 新約聖書略解』所収, 日本基督教団出版局, 2000 年, 686-697 頁
- 中沢治樹『苦難の僕 — イザヤ書 53 章の研究 —』, 新教出版社, 1964 年
- 速水敏彦「ペトロの手紙一」, 川島貞雄, 橋本滋男, 堀田雄康編『新共同訳 新約聖書注解 II』所収, 日本基督教団出版局, 1991 年, 410-431 頁
- 吉田 新「I ペテロ書の主題 — I ペテロ書 1 章 1-2 節について —」, 『キリスト教文化研究所 紀要』(第 34 号), 2016 年, 1-19 頁 (2016a)
- 「『ペトロの第一の手紙』研究 (2) — 王への服従: I ペテロ書 2 章 13-17 節について —」, 『人文学と神学』(第 11 号), 2016 年, 39-59 頁 (2016b)
- Achtemeier, P. J., 1 Peter. A Commentary on First Peter, Minneapolis 1996.
- Balch, D. L., Let wives be submissive. The Domestic Code in 1 Peter, Atlanta 1981.
- Balz, H. / W. Schrage, Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas, NTD 10, Göttingen u. a. 1973<sup>11</sup>.
- Best, E., 1 Peter, London 1971.
- Bradley, K. R., Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control, New York 1987.
- Breytenbach, C., „Christus litt euret wegen“. Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief, in: J. Frey, / J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 437-454.
- Brox, N., Der erste Petrusbrief, EKK XXI, Zürich u. a. 1979 (N. ブロックス (角田信三郎訳) 『EKK 新約聖書註解 XXI ペテロの第一の手紙』, 教文館, 1995 年).

- Bultmann, R., Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, in : E. Dinkler (Hg.), Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 285-297 (R. プルトマン (杉原助訳)「ペテロ第一の手紙にある告白及び讃歌の断片」、『プラトマン著作集 聖書学論文集 II 8』所収, 新教出版社, 1985 年, 116-137 頁).
- Ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953 (川端純四郎訳『プラトマン著作集 新約聖書神学 II 4』, 新教出版社, 1980 年<sup>2)</sup>).
- Chaster, A. / R. P. Martin, The theology of the letters of James, Peter, and Jude, Cambridge 1994 (A. チェスター, R. マーティン (辻学訳)『叢書 新約聖書神学 13 共同書簡の神学』, 新教出版社, 2003 年).
- Davids, P., The First Epistle of Peter, Grand Rapids, Mich., 1990.
- Deichgräber, R., Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, Göttingen 1967.
- Dubis, M., 1 Peter. A Handbook on the Greek Text, 2010 Waco, Tex.
- Eckstein, H-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich - exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff, Tübingen 1983.
- Elliott, J. H., 1 Peter, Its Situation and Strategy : A Discussion with David Balch, Perspectives on 1 Peter, in : C. H. Talbert (ed.), Perspectives on First Peter , Macon, Ga. 1986, 61-78.
- Ders., 1 Peter : A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible 37B, New York 2000.
- Feldmeier, R., Der erste Brief des Petrus, ThHK 15/1, Leipzig 2005.
- Forbes, G. W., 1 Peter, Nashville, Tennessee 2014.
- Goppelt, L., Der Erste Petrusbrief, KEK 12/1, Göttingen 1978<sup>8</sup>.
- Guttenberger, G. ; Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes, Stuttgart 2010.
- Hengel, M., The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, London 1981 (M. ヘンゲル (川島貞雄 早川良躬訳)『贖罪 新約聖書におけるその教えの起源』教文館, 2006 年).
- Horrell, D. G., Becoming Christian. Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity, London u. a. 2013.
- Jobes, K. H., 1 Peter, Grand Rapids, Mic. 2005.
- Michaels, J. R., 1 Peter, WBC 49, Waco, Tex. 1988.

- Lohse, E., Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief, ZNW 45 (1954), 68–89.
- Kelly, J. N. D., A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude, London 1969.
- Knoch, O., Der Erste und Zweite Petrusbrief / Der Judasbrief, RNT, Regensburg 1990.
- Osborne, T. P., Guide Lines for Christian Suffering. A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2, 21–25, Bib 64 (1983), 381–408.
- Patsch, H., Zum alttestamentlichen Hintergrund von Römer 4 : 25 und 1 Petrus 2 : 24, ZNW 60 (1969), 273–279.
- Perkins, P., First and Second Peter, James, and Jude, Louisville 1995 (P. パーキンス (山口雅弘訳) 『現代聖書注解 ペトロの手紙 1, 2 ヤコブの手紙 ユダの手紙』, 日本基督教団出版局, 1998 年).
- Schelkle, K. H., Die Petrusbrief, der Judasbrief, HThK XIII/2, Freiburg / Basel / Wien 1976<sup>4</sup>.
- Schreiner, T. R., 1, 2 Peter, Jude, NAC 37, Nashville, Tenn. 2003.
- Schweizer, E., Der erste Petrusbrief, Zürich 1972<sup>3</sup>.
- Selwyn, E. G., The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays, 1981<sup>2</sup>.
- Vahrenhorst, M., Der Text der Septuaginta in den Zitaten des 1. Petrusbriefs, in : J. de Vries, J. / M. Karrer, (Hg.), Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity, Atlanta 2013, 259–275.
- Ders., Der erste Brief des Petrus, Stuttgart 2016.
- Wengst, K., Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1973<sup>2</sup>.
- Waston, D. R. / T. Callan, First and Second Peter, Grand Rapids, Mich. 2012.
- Windisch, H. / H. Preisker, Die Katholischen Briefe, HNT 15, Tübingen 1951<sup>3</sup>.
- Wolff, H. W., Jesaja 53 im Urchristentum, Berlin 1952<sup>3</sup>.

[論文]

# アウグスティヌスの原罪論における オリゲネスの聖書解釈の影響

——『罪の報いと赦し』を中心に——

出村 みや子

---

---

## 序

この論文の目的は、古代末期の二人の神学者オリゲネス（185頃-254頃）とアウグスティヌス（354-430）を取り上げ、ペラギウス論争における原罪論の成立の経緯について、両者のパウロ解釈に焦点を当てて考察することにある。両者は古典古代の文化的伝統とヘレニズム世界の多様な宗教思想が併存・競合する古代末期にあつて、聖書解釈を通じてキリスト教信仰の確立に多大な貢献をした聖書解釈者、神学者であり、それぞれ東方教会と西方教会の伝統の成立に多大な影響を与え、その影響は様々な形でその後の聖書解釈に及んでいる。今回のテーマである原罪論は、後にアウグスティヌスがペラギウスおよびその後継者たちと激しい論争を展開した際の争点であり、彼の原罪の理解はその後のキリスト教会の歴史に大きく作用することになった。

本稿がアウグスティヌスの原罪論をオリゲネスの聖書解釈との関りにおいて考察しようとするのは、アウグスティヌスが人類の罪の起源に関する聖書の記述の伝統を超えて独自の解釈を読み込んだために、その後の教会史における性の抑圧と女性蔑視の問題を引き起こしたことが指摘されているためである。以前筆者が翻訳を手がけたイレイン・ペイゲルスの『アダムとエバと蛇』は、初期キリスト教における原罪論の成立を楽園神話の解釈の変遷を辿ることによって明らかにした研究であり、自由と正義によって特徴づけられる初期キリスト教徒の社会ビジョンがいかにして、「もはや迫害の対象ではない運動として変化を遂げ、皇帝の宗教となったか」の転換点をアウグスティヌスの聖書解釈に見ている。ペイゲルスによれば、アウグスティヌスは「イエスとパウロの指針のなかに「肉」に対する彼自身の嫌悪感を読み込んだばかりか、創世記のなかに彼の原罪の理論を見出したと主

張した。ペラギウス派との最終的な論争の中で、アウグスティヌスは多くの司教と何人かのキリスト教徒皇帝に対し、キリスト教徒の自由に関する以前の伝統に固守する人々を「異端者」として教会から追放するように、援助を取り付けることに成功した。第五世紀以降、アウグスティヌスの性的現象、政治、人間の本性に関する悲観的見解は、カトリックとプロテスタントの双方の西欧のキリスト教に決定的影響を与え、それ以来キリスト教であるか否かを問わず、すべての西欧文化を特徴づけてきた。こうしてアダム、エバ、そして蛇——つまり、われわれの祖先の物語——は、今日に至るまでわれわれの生活に作用し続けてきたのであり、それはしばしばアウグスティヌスによる解釈形態をとったのである」と結論付けている<sup>1</sup>。

また最近翻訳されたハンス・キュンクの『キリスト教は女性をどう見てきたか』においても、アウグスティヌスは「セクシュアリティ（性）の力に関する彼の個人的な体験とマニ教徒という過去の経歴に基づいて「原罪」の伝染を「性行為と」結びつけ——パウロは一言も述べていないが、そのパウロと反対に——、さらに性行為に伴う「肉的」=利己的な欲求、情欲（*concupiscentia*）と結びつける」ために、「西欧の神学と教会におけるセクシュアリティの抑圧に責任がある」との批判がなされている<sup>2</sup>。

そこで本稿ではアウグスティヌスの原罪論を、オリゲネスのパウロ解釈との比較において考察する。オリゲネスは教会史において聖書解釈者として最初に聖書全体の注解を試みたからであり、彼の聖書注解には彼以前の伝統的解釈が保持されているからである。筆者は以前にオリゲネスとアウグスティヌスの説教の特徴を比較した際に、オリゲネスはユダヤ教の会堂と未だ未分化であった当時の教会の状況において、聖書をいかに理解するかという神学的課題と取り組んだ聖書解釈者、教師であったのに対し、アウグスティヌスはヒッポの司教として様々な論争に関わり、「聖書解釈が司牧的目的を有する説教において独自の発展を遂げた」ことを指摘した<sup>3</sup>。この結果を受けて本稿では、両者のパウロ解釈に焦点を当てて比較検討することにより、ペラギウス論争の過程でアウグスティヌスがどのようにパウロ解釈の伝統を継承して解釈を行ったか、さらに彼が従来解釈を超えていかなる

<sup>1</sup> アウグスティヌスの原罪論とパウロ解釈の問題について、イレイン・ベイゲルス著『アダムとエバと蛇——「楽園神話」解釈の変遷』（絹川久子・出村みや子訳）ヨルダン社、1993年6月を参照（引用は310頁）。

<sup>2</sup> H. キュンク『キリスト教は女性をどう見てきたか 原始教会から現代まで』（矢内義顕訳）、教文館、2016年を参照（引用は66頁）。

<sup>3</sup> 拙論「古代教会における説教——オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに——」、『人文学と神学』第10号、2016年、19-31頁。また聖書解釈者としてのオリゲネスの意義について、拙著『聖書解釈者オリゲネスとアレクサンドリア文学』知泉書館、2011年を参照。

独自の発展を遂げることになったかについて、当時の教会が置かれた背景を考慮しつつ明らかにしたいと思う。

さらにオリゲネスとアウグスティヌスにはいくつかの重要な共通性が認められる。第一に両者は古代末期の教会が直面していた共通の神学的課題（グノーシス主義の二元論と聖書解釈の問題）に正面から取り組み、特に当時の論争の大きな争点となっていた旧約聖書の記述における人間の罪の問題を、パウロ解釈を通じて明らかにしようと試みている。ゆえに原罪論に関係する両者のパウロ解釈を改めて検討する必要があるからである。第二に10年間マニ教の影響下にあった若きアウグスティヌスが、マニ教の二元論や旧約聖書に対する否定的見方を克服することになったきっかけが、アンブロシウスの説教を通じて東方の聖書の霊的解釈を学んだことであったが、この解釈法はオリゲネスによって確立され、聖書解釈に適用された方法であったことである。第三に原罪論は当時北アフリカで行われていた幼児洗礼を神学的に基礎づけるものであり、北アフリカで神学活動を展開した二人は当時の幼児洗礼の習慣を、パウロ解釈を通じて基礎づける試みを行っているからである。

アウグスティヌスの原罪論の成立において、オリゲネスの聖書解釈の影響を考慮しつつ比較検討を行うこの論文では、まずオリゲネスとアウグスティヌスの歴史的関係を主題とした研究状況を概観した後、古代教会史における原罪論の成立の経緯を明らかにするために、両者におけるパウロのローマ書解釈に焦点を当てて比較検討をしたい。

## 1. オリゲネスとアウグスティヌスの関係について 研究史の概観

アウグスティヌスの神学形成にオリゲネスの聖書解釈がどのような影響を及ぼしたのかを主題とする研究は少なく、このテーマに研究者が関心を示したのは比較的最近のことである<sup>4</sup>。それにはいくつか理由があり、第一にアウグスティヌスがギリシア語を理解しなかったために、両者の関係を資料面から明らかにすることが困難であると思われていたためであり、第二にアウグスティヌスが神学活動を行っていた時期に、オリゲネスがその後の彼の神学の評価を巡る論争（オリゲネス論争）においてしばしば論争的となっており、400年にローマのアナスタシウスによって異端宣告がなされた時期とアウグスティヌスの活動期が重なっていたためである。そのためにアウグスティヌスにおけるオリゲネスの神学の影響を主題としたこれまでの研究では、哲学的傾向を持つ初期アウグスティヌスの著作にはオリゲネスの影響が確認されるものの、その後アウグスティヌスは独自の神学的発

<sup>4</sup> 先駆的研究として、Berthold Altaner, “Augustinus und die griechische Patristic”, in *Revue Bénédictine* 62 (1952), pp. 201-215 を参照。

展を遂げたと考えられてきたのである<sup>5</sup>。

### 1) アウグスティヌスにおけるオリゲネス論争の影響

しかし四世紀のオリゲネス論争の経緯を、当時の教会人たちの複雑なネットワークの相互関係を通じて明らかにすることを試みたエリザベス・クラークの『オリゲネス主義論争——初期キリスト教の論争の文化的構築』<sup>6</sup>は、アウグスティヌスがオリゲネスの著作やオリゲネス主義論争の経緯に関する情報を求めて手紙を書き送っていることに基づき、後期のアウグスティヌスの神学形成においてもオリゲネスの神学的影響を考慮する必要があることを示す。特にペラギウス主義論争をオリゲネス主義論争の後日談として、これらを連続的に理解する視点が提示されたことは、本研究にとって重要である<sup>7</sup>。また初期アウグスティヌスの著作におけるオリゲネスの影響を考察した G. ハイドルは、彼がミラノ時代における教会指導者たちとの交流を通じてオリゲネスを初めとするギリシア教父の著作に接近していたことを示すと共に、『告白』における回心の記述の中でオリゲネスの名に言及されていない理由について、400年のオリゲネスの著作の断罪が関係しているとの見解を示す。そして、「ミラノにおけるアウグスティヌスに多大な影響を与えたオリゲネスとオリゲネス主義の書物に対して、『告白』が沈黙していたことは理解できる。アウグスティヌスは用心深く、オリゲネス主義者であるとの非難を避けようと望んでいたのだ」と述べている<sup>8</sup>。実際に『告白』の記述を見ると、アンブロシウスによって聖書の比喩的解釈を受け入れた時の記述には、東方の比喩的解釈の影響があったことが示されているものの、その具体的な影響については記述を控えている。

アウグスティヌスが神学活動を行った時期は実際に390年代にオリゲネスの神学をめぐる論争が激しく展開され、400年にアレクサンドリアのテオフィロスとローマのアナスタシウスによって異端宣告がなされた時期と重なっていた。若き日のアウグスティヌスはグ

<sup>5</sup> オリゲネスと初期アウグスティヌスの聖書解釈の関係について、Gyorgy Heidl, *Origen's Influence on the Young Augustine*, Gorgias Press, 2003; Alfons Fürst, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus*, De Gruyters, 2011 (特に“Origenes in den Werken Augustinus”, pp. 487-500); Mark Edwards, “Augustine and His Christian Predecessors”, in Mark Vessey (Ed.), *A Companion To Augustine*, Blackwell, 2012, pp. 215-226 を参照。これらの研究は、哲学的傾向の強い初期アウグスティヌスの著作にはいくつかの点でオリゲネスの影響が認められるものの、その後のオリゲネス論争の影響でアウグスティヌスは独自の解釈を展開したとの見解を示している。

<sup>6</sup> Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, 1992.

<sup>7</sup> See E. A. Clark, *The Origenist Controversy* の第5章 (From Origenism to Pelagianism) を参照。

<sup>8</sup> G. Heidl 前掲書 77 頁。

ノーシス主義の一派であるマニ教に9年間も留まっていたが、それは知的探究心の旺盛な彼が哲学的探究の途上で旧約聖書の中に霊的な知恵を見出そうとして失望したためであった。彼がマニ教からカトリック教会に立ち返るきっかけが、ミラノの司教アンブロシウスの説教における旧約聖書の霊的解釈であった。彼は386年、32歳の時にアンブロシウスの説教から聖書を霊的に解釈することを学び、パウロの手紙を読み理解するようになる。この解釈法は、かつてオリゲネスが当時のグノーシス主義およびユダヤ教との競合の中でキリスト教の聖書解釈を確立するために、パウロに依拠して聖書解釈に適用したもので、その後の東方教会の神学的伝統に継承されている。そして苦悶の末にミラノの庭園で回心し、翌年にアンブロシウスから洗礼を受けるのである。回心の出来事から約10年後、アウグスティヌスは当時の出来事を以下のように回想している<sup>9</sup>。

『告白』第5巻第14章24 「わたしは、アンブロシウスが語ることを学ぼうとはせず、ただ彼がどのように語るかを聞くことに意を用いていました、あなたに向かう道が人間に開かれることに全く絶望していたわたしにとっては、このような空しい関心だけが残されていました。……

まずはじめに、彼の語っていることも弁護されうる、ということがともかく分かりはじめました。わたしはカトリックの信仰はマニ教徒たちの非難に対して何も反駁出来ない、と考えていましたが、その信仰を弁護することは、必ずしも恥知らずなことではない、と思い直すようになりました。特に、旧約聖書の謎めいた章句が一箇所、また一箇所と解かれるのを聞いたからです。わたしは、これらの箇所を文字通りに受け取っていたため、殺されてきました。そこで、旧約聖書の多くの箇所が霊的に解釈されるのを聞いて、律法と預言を嫌悪し嘲笑する人々に立ち向かうことは絶対不可能だと信じていたわたしの絶望を、少なくとも咎めるようになりました。

けれども、カトリックの道の方も、非難を十分明瞭に反駁する自らの学識ある弁護者を持つことができた、ということで、わたしがその道を進むべきだ、とはまだ思いませんでした」。

『告白』第6巻第4章6 「わたしはまた、律法と預言の旧約聖書が、以前、わたしに不合理に思われたような視点から読まれるべきものではないことを知り、喜びました。

<sup>9</sup> 引用は、宮谷宣史訳『告白録』教文館、2012年を用いた。テキストは、*Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981.

わたしはあなたの聖徒たちが、わたしと同じように不合理と考えていると思い、非難していた訳ですが、彼らは実際にはそのようには考えていませんでした。

それからわたしはまた、アンブロシウスが民衆に対する説教の中でしばしば「文字は殺し、霊は生かす」(II コリ 3,6) という言葉を、聖書解釈の規則としてとても熱心に勧めていたのを聞いて、嬉しく思いました。それは、彼が、文字通りに取れば、邪悪なことを教えているように見える聖書の箇所を、霊的に解釈して、神秘の覆いを取り去り、その意味を明らかにしてくれたからです。彼の言うことが本当かどうかはまだ分かりませんが、わたしがひっかかりを感じるようなことは何も言いませんでした」。

ミラノ時代にアウグスティヌスは恐らくアンブロシウスやシンプリキアヌスの影響でオリゲネスとオリゲネス主義の書物に親しんだと考えられる<sup>10</sup>。マニ教の攻撃に対して旧約聖書を擁護するために、初期のアウグスティヌスが字義的解釈と霊的解釈の区別を支持するパウロの箇所を引用していることは、オリゲネスの影響によると考えられ、『信の効用について』9において彼はオリゲネスが好んだ第二コリント書 3: 6 の「文字は殺し、霊は生かす」や、第二コリント書 3: 14-16 における旧約聖書を読む際の覆いについて言及し、旧約聖書には字義通りにではなく、キリストを通じて理解されるべき神秘が含まれていることを示しているからである<sup>11</sup>。しかし以上の記述には、確かにアウグスティヌスがオリゲネスの神学の受容に対してはアンブロシウスとは異なって慎重にならざるを得ず、その後独自の神学的発展を遂げたことも示唆されている<sup>12</sup>。以下に見るように、オリゲネスはアウグスティヌスの原罪論の形成に影響を与えただけでなく、当時のオリゲネスの評価をめぐる急激な変化への反動としての影響も無視することはできないのである。

## 2) C. バンメルと D. キーチの研究

次に取り上げるのが、オリゲネスとアウグスティヌスの影響関係の問題をパウロ解釈に焦点を当てて具体的に裏付けた C. バンメルの研究である<sup>13</sup>。彼女の研究はオリゲネスとア

<sup>10</sup> この問題について、詳しくは Heidl および D. Keech の研究を参照。

<sup>11</sup> Caroline H. Bammel, "Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul", in *Augustinianum* 32, 1992, pp. 341-368 (特に 348 頁を参照)。

<sup>12</sup> Heidl 前掲書, Fürst 前掲書参照。

<sup>13</sup> C. H. Bammel, 前掲論文, 同著者, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung. Vetus Latina: Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel* 10. Freiburg: Verlag Herder, 1985.

ウグスティヌスにおけるパウロのローマ書解釈に焦点を当てて両者の解釈を比較検討することで、古代教会における原罪論の発展を辿るための視点を提供するものである。C. バンメルの研究によれば、オリゲネスの神学的影響は哲学的傾向の強い初期アウグスティヌス神学のみならず、オリゲネスの『ローマ書注解』に着目するならば、ペラギウス論争に関する彼の後期の著作にもその影響関係を確認することができる。本研究との関連で重要なのは、C. バンメルがペラギウス派の論駁に着手した当初の412年に執筆されたアウグスティヌスの『罪の報いと赦し (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*)』に着目し、この書にはいくつかの新たな観念の採用といくつかの注釈を継承している点で、オリゲネスの積極的な影響が見られることを指摘していることである。それは411年にペラギウスの弟子カエレスティウスがカルタゴの教会会議の前に異端として告発され、彼が主張したいくつかの命題も断罪されたことに始まる。C. バンメルは、ペラギウス派の命題に反論するアウグスティヌスの一連の著作には、突然ローマ書解釈への関心の高まりが認められることを指摘すると共に、その理由として、この時期にアウグスティヌスがアクイレアのルフィヌスによるオリゲネスのローマ書の翻訳の写しを入手したことが大きく作用したと述べている<sup>14</sup>。

G. ハイドルとC. バンメルの研究成果を更に発展させて、アウグスティヌスのペラギウス論争におけるオリゲネスの聖書解釈の影響を、キリスト論に注目して明らかにしたのが、Dominic Keechの研究『ヒッポのアウグスティヌス 396-430年における反ペラギウスのキリスト論』である<sup>15</sup>。D. キーチはG. ハイドルの研究を継承、発展させて、アウグスティヌスに対するオリゲネスの影響を初期の著作のみならず、後期に彼がペラギウス論争に着手する時期まで広く及んでいることを示した。またC. バンメルの研究に対しても、ルフィヌスによるオリゲネスのローマ書注解の入手時機とその影響をもっと早期に設定すべきであることを示すと共に、原罪論の解釈についてはオリゲネスの『ルカ福音書ホミリア』の影響（後述）をも考慮すべきことを指摘している。

両者の研究によってオリゲネスとアウグスティヌスの関係について新たな視点が導入され、アウグスティヌスの原罪論の成立に関する研究状況も大きく進展したと言える。以下の考察では古代教会における原罪論の成立の経緯の一端を知るために、オリゲネスの『ローマ書注解』の影響が認められるアウグスティヌスの『罪の報いと赦し』を取り上げ、アウ

<sup>14</sup> C. H. Bammel, 前掲論文 358-359 頁参照。なおペラギウス論争について詳しくは、金子晴勇『アウグスティヌスとその時代』知泉書館、2004年を参照。

<sup>15</sup> Dominic Keech, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430*, Oxford, 2012.

グスティヌスがペラギウス論争の開始直後に当時のオリゲネスをめぐる論争状況を意識しながら、オリゲネスの聖書解釈をどのように継承しつつ、独自の変更を加えたかについて検討したい。

## 2. アウグスティヌスとオリゲネスにおけるローマ書解釈の比較 (ローマ書 5:12 の解釈)

### 1) ローマ書 5:12 の解釈の問題

アウグスティヌスの原罪論理解を論じる際にまず問題となるのは、彼の聖書解釈がこの箇所のラテン語訳の問題と深く関係しており、これが彼の女性観に影響を与えたと考えられることである。これはギリシア語テキストの12節の「すべての人が罪を犯したからです (ἐφ'ὃ πάντες ἥμαρτον)」の ἐφ'ὃ をラテン語訳にした際に、これを理由句にとるか、アダムを受けた関係代名詞ととるかの問題が生じたことによる。原罪の問題に関してアウグスティヌスとユリアヌスの論争を詳しく検討した E. ペイゲルスは、この問題について以下のように述べている。「しかしながら、最近では何人かの学者が、アウグスティヌスはしばしば聖書を解釈するさいに、テキストの微妙な問題を——文法上の問題でさえ——無視していることを指摘している。例えばアウグスティヌスは、原罪に関する彼の論拠を、ローマ人への手紙 5 章 12 節の一つの前置詞句の証言に求めようと試み、そしてパウロは死がアダムのゆえにすべての人類を襲ったと言ったのだと主張する。つまり「彼において (in whom) すべての人が罪を犯した」と読むのである。しかしアウグスティヌスはこの句を誤って読み、誤った解釈を行った (この句は他の訳では「すべての人が罪を犯したゆえに (in that (すなわち because))」) となっているために、彼の誤りを際限なく (ad infinitum) 弁護し続けることになった。これはおそらく、彼自身の見解が、彼自身の経験を直観的に意味づけたものであったためである<sup>16</sup>。また先に言及した H. キュンクのアウグスティヌスの女性観に関する批判も、この問題に関わっている。「アウグスティヌスが読んだ当時のラテン語訳聖書には、「彼において」(in quo) とある。そこでアウグスティヌスは、この「彼において」をアダムと結びつけた。ところが、ギリシア語原典では、すべての人が罪を犯した「ので = ἐφ'ὃ」(あるいは「ことに基づいて」)、とだけ述べられているのである。では、アウグスティヌスはローマの信徒への手紙のこの命題から何を読み取ったのか。アダムの最初の罪 (Ursünde) だけでなく、原罪 (Erb-Sünde = 受け継がれる罪) を

<sup>16</sup> E. ペイゲルス、前掲書、295 頁、金子晴勇、前掲書、242 頁の脚注 25) 参照。

も読み取ったのである」<sup>17</sup>。

実際原罪論との関連で、この句についてギリシア語圏とラテン語圏の解釈を検討した研究によれば、この表現が「アダムにおいて犯された原罪」として明確に表現され、規範とされたのはアウグスティヌス以降であり、ギリシア語文献にはこうした理解はないとされている<sup>18</sup>。この問題について、オリゲネスの解釈はどうか。ルフィヌスのラテン語訳による彼の『ローマ書注解』の該当箇所を見ると、翻訳者は関係代名詞句である可能性にも触れているが、理由句としてとっている<sup>19</sup>。また仏訳の脚注では、関係詞句として取る場合も、オリゲネスはギリシア語で男性名詞の死を受けている可能性があることが指摘されており、はっきり決定しがたい。

さらにこの点について、後続の V.1.2 でオリゲネスは「[パウロの] 話し方に見られる一貫性の欠如 (inconsequentia ipsius eloquii defectuque) について少々語る必要がある」と述べており、パウロが「このような訳で、一人の人によって罪がこの世に入り……」と述べて議論を始めたからには、その帰結となる文が必要であったことを指摘している。そしてその例としてオリゲネスは、第二コリント書 15: 22 「アダムによってすべての人が死ぬことになったように、キリストによってすべての人が生かされることになるのです」の句を引用して、アダム — キリスト論の観点から言って、ローマ書 5: 12 では論旨が完結していないとみなしている。さらにパウロがここで論旨を完結させなかったのは、「罪によって死がすべての人に及んだように、同じくキリストによって生命がすべての人に及ぶと聞くと、あまり熱心ではない者たちは気を緩めがちであるので、あからさまに、公然とこれを語るべきではないと「パウロは」考えたのでしょう」と述べることで、人類における罪の問題は容易に解決できないことを示唆している。いずれにしても翻訳者も指摘しているように、オリゲネスはこの箇所であウグスティヌスとは異なり、人類に対するアダムの罪の遺伝につながる解釈を示してはいないと言える。次に、アウグスティヌスとオリゲネスの原罪の理解について比較検討したい。

<sup>17</sup> H. キュンク、前掲書、65頁。

<sup>18</sup> *Dictionnaire de la Bible, Supplément 7*, 1966, col.407-567 参照。

<sup>19</sup> 小高訳（オリゲネス『ローマの信徒への手紙注解』創文社、1990年、284頁）は、「それによって、すべての人が罪を犯したのです」、英訳（Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, English translation by Thomas P. Scheck, Washington, D.C., 2001, p. 303）では in that all sinned, フランス語訳（*Origène Commentaire Sur L'Épître Aux Romains Livres III-V Texte Critique établi par C.P. Hammond Bammel, Traduction, Notes et Index par Luc Brésard, SC 539, 2010, pp. 348-349*）では ell en qui tous ont péché と訳されている。

## 2) アウグスティヌスとオリゲネスにおけるアダムの罪の理解

アウグスティヌスの『罪の報いと赦し』1.9には、オリゲネスにおけるローマ書5:12の解釈の影響がはっきりと読み取れることを示したのが、前述のC.バンメルの研究である。この箇所は、アダムの罪が後の人類に受け継がれることを示し、後続の5章15節以下の記述とともにアダム—キリスト論を構成する。両者は共に原罪の起源がアダムの罪にあることを主張しているが、アウグスティヌスはさらにアダムの罪がどのように伝わったかについて独自の見解を示しており、ペラギウス派の「模倣による罪の伝達」の主張を退け、「繁殖」による伝達を主張している。

アウグスティヌス『罪の報いと赦し』1.9 「彼ら〔ペラギウス派の人々〕は……罪自体が最初の人から他の人たちへ繁殖によってではなく模倣によって伝わっていったと考えている。ここから彼らは、原罪が新しく生まれてくる者らに全く存在しないと強く主張するがゆえに、幼児においても原罪が洗礼によって消滅するというようには信じようとしない。だが、もし使徒があゝの原罪について、それが繁殖によってではなく、模倣によってこの世に侵入したと言いたかったとすれば、罪の創始者をアダムではなく、悪魔であると言っていたであろう。この悪魔について、「悪魔は初めから罪を犯している」(Iヨハ3:8)と書かれているし、知恵の書においては「悪魔のねたみにより死がこの世界に入った」(知恵2:24)と記されている。というのはこの死は、悪魔から繁殖されてではなく人々が模倣するという仕方では、悪魔から人間のうちに入ったがゆえに、直ちに「悪魔の仲間」に属する者らが悪魔を模倣する」(知恵2:25)と付言している。したがって使徒は一人の人からすべてに繁殖によって広まっていったあの罪と死に言及する時(5:12,14参照)、人類の繁殖がそこから始まった者を創始者として主張したのである」<sup>20</sup>。

アウグスティヌスの論点は、罪が「模倣」(imitatio)によって生じるとみなすペラギウスに対して、パウロに基づいて罪は「繁殖」(propagatio)によって伝わると反論すること

<sup>20</sup> 引用は基本的に『アウグスティヌス著作集29 ペラギウス派論駁集(3)』教文館、1999年所収の金子晴勇訳を用いたが、必要に応じて訳し変えている。テキストは *Salaire et pardon des péchés = De peccatorum meritis et remissione / texte critique du CSEL ; traduction de Madeleine Moreau et Christiane Ingremeau ; Introduction, annotation et notes complémentaires de Bruno Delaroche.* - Paris : Institut d'études augustiniennes, 2013. - (Bibliothèque Augustinienne ; . Œuvres de Saint Augustin ; 3e série ; 20/ A. Premières réactions antipélagiennes ; 1)

にある。ペラギウス派は、原罪がアダムを模倣したことで生じるのであって、アダムの子孫として生まれた者の本性が腐敗していることを意味するのではないと主張するゆえに、原罪が新しく生まれてくる者らに全く存在しないことになり、幼児洗礼が必要ではなくなってしまう。ここから両者の論争は「繁殖」かそれとも「模倣」かをめぐって展開されることになる。アウグスティヌスが原罪は「繁殖」によって子孫に伝わると主張したことは、金子晴勇の指摘するように、罪の遺伝説につながるものである<sup>21</sup>。

オリゲネスは『ローマ書注解』V.1.10-11において、パウロの「罪が一人の人を通してこの世に入り、罪によって死が入った」（ローマ書5：12）の言葉の意味を明らかにするために、まずは原罪の起源を女ないし蛇（悪魔）に帰する異論に対して反論を行っている。オリゲネスとアウグスティヌスの両者に共通に見られるのは、原罪の起源を女や蛇（悪魔）に帰そうとする異論を想定してこれに反対し、これをアダムに帰していることであり、また創世記の蛇を悪魔と結びつけて反論していることである<sup>22</sup>。

オリゲネス『ローマ書注解』V.1.10-11 「最初に、どのようにして「罪が一人の人を通してこの世に入り、罪によって死が入った」のかを確定しよう。それは実に、アダムの以前に罪を犯したのは女ではなかったのか、なぜなら女について、「彼女はだまされて罪を犯してしまいました」と言われているのだから、と問う人が恐らくいるかもしれないからです。さらに、蛇が女に「神は樂園の中のどの木からも取って食べてはいけない、と神は言ったのですか」と言った時には、蛇が罪を犯したのだから、彼女の以前に蛇が罪を犯したのではないかと〔問う人もいるかもしれません〕。

従って、アダムよりも前に、女が罪を犯し、また他のところで使徒〔パウロ〕もアダムはだまされませんでした、女はだまされました」（Iテモ2：14）と言っているのに、むしろ一人の女によって〔とすべきであるのにそうではなく〕一人の人（男）によって罪が入ったと考えられるのは、どうしてなのか。たしかに、罪の端緒は女に

<sup>21</sup> 金子晴勇は訳注で、「しかし「繁殖」が直ちに遺伝説に結びつくわけではないが、生殖が情欲と結びついて罪が伝わっていると説いている限りで、その傾向が認められる」と述べている（『アウグスティヌス著作集29』469頁、注(4)）。

<sup>22</sup> テキストは、*Origène Commentaire Sur L'Épître Aux Romains Livres III-V* Texte Critique établi par C.P. Hammond Bammel Traduction, Notes et Index par Luc Brésard, SC 539, 2010, pp. 348-349. 引用は、オリゲネス『ローマの信徒への手紙注解』（小高毅訳）、創文社、1990年を用いたが、必要に応じて訳し変えている。英訳は、Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, English translation by Thomas P. Scheck, Washington, D.C., 2001, pp. 309-311.

あり、女の前に蛇もしくは悪魔にあります。福音書の中でも「この蛇」について言われています。「[悪魔]は最初から人殺しであった」(ヨハネ 8:44)。

しかし、かの使徒「パウロ」がこれらの事柄において自然の秩序をあくまで堅持していたことを見ていただきたい。さらに彼が、すべての人々に死が入るきっかけとなった罪について語っているというまさにこの理由で、彼は罪に由来する死に屈した人間の子孫の継承 (succession) を、この女にではなく、この男に帰したのです。

そこで、それ故に、女の以前に罪を犯した蛇からでもなければ、男の以前に罪を犯した女からでもなく、そこからすべての死すべき者たちが彼らの起源を受け継いでいるところのアダムを通じて、罪が入り、罪を通して死が入ったのです。

オリゲネスは、アダムの以前に女や蛇が罪を犯したのではなかったかと問う人々の反論を想定し、それに対する応答として彼の解釈を提示している。両者に共通に見られるのは、原罪の起源を女や蛇 (悪魔) に帰そうとする異論に反対して、これをアダムに帰していることであり、またそのために創世記の蛇を悪魔と結びつけて反論していることである。しかし、ここでオリゲネスがパウロの権威に依拠し、特にパウロの「アダム—キリスト論」に基づいて第一テモテ書 2:14 に見出されるような見解に反論し、女性の読者をも意識した解釈を行っていることは重要である<sup>23</sup>。さらに両者の原罪論理解の大きな違いは、アウグスティヌスが原罪の起源から女性を除外する議論をしていないこと、またオリゲネスが「罪の継承 (succession)」と表現しているのに対して、アウグスティヌスが罪の「繁殖 (propagatio)」を主張した結果、以下に示すように原罪を男女の生殖行為と結びつけたことである。

### 3) アウグスティヌスとオリゲネスにおける「罪の体」(ローマ書 6:6)と「罪の肉」(ローマ書 8:3)の解釈の比較

次に両者に共通するローマ書解釈として C. バンメルが挙げているのが、アウグスティヌスの『罪の報いと赦し』11.38 に見られるローマ書 6:6 と 8:3 の「罪の体」と「罪の肉」の解釈である。アウグスティヌスはこれらの箇所を幼児洗礼の必要性を示すために引用しており、パウロの「肉の体」ないし「罪の肉」を原罪と理解して、生まれたばかりの 2 赤ん坊であっても罪の汚れから免れていないことを示す。なぜなら罪が「模倣」によって生

<sup>23</sup> ローマ書 5:12-14, 第一コリント書 15:45-49。

じるのであれば、模倣しようとする意志が発達していない赤ん坊には原罪は未だ存在しないことになるからである。他方で人は「罪の肉の法則」つまり「肉の情欲の動きによって妊娠する」ゆえに誰一人として原罪を免れないとすれば、原罪からの救いのために第二のアダムであるキリストが処女から誕生する必要があったことも主張されている。

アウグスティヌス『罪の報いと赦し』II.38 「彼〔キリスト〕は肉の誕生においてもある種の間接性を保っている。それゆえにわれわれは罪の肉に生まれているが、彼は「罪の肉の似姿において (in similitudine carnis peccati)」生まれたのであり、われわれは単に肉と血からだけでなく、人の意志と肉の意志からも生まれているのである。それゆえ彼はただ肉と血から生まれたのであって、人の意志からでも肉の意志からでもなくて、神から生まれたのである。……ゆえに彼は聖母が罪の肉の法則によって、つまり肉の情欲の動きによって妊娠するのではなく、敬虔な信仰によって聖なる種子を宿すに値するようにした。彼は彼女を選ぶために創造し、彼女から彼が造られるために選んだのである」。

同書 II.11 「これではあたかも人が各々善人であるゆえに、肉的に生んでいるのであって、罪の法則が彼の肢体の中で欲情的に刺激されて、罪の法則が心の法則によって繁殖に役立つように仕向けられてではないかのようである」。

同書 II.15 「それは、使徒が語っているように、それによってすべての人が「生まれながらに」つまり根源的に、「怒りを受けるべき者」であるからに他ならない。なぜなら彼らは肉の情欲とこの世から生まれた子どもであるから。……誰が汚れたもの (sordes) から清められているだろうか。誰もそうではない。その生命がただ一日しかなかった者ですら (ヨブ 14: 4-5)」。

同書 I.34 「[その命が一日にすぎなくても] (ヨブ 14: 5) 誰も清くないと [聖書に] 記されている。そこから「私は咎のうちに生まれ、私の母は私を罪の内に胎内で育てた」(詩 51: 7) との詩編の言葉も来ている。それは、実際、人間自身の一般的境遇について述べているのか、それともダビデが自分自身についてそのように言っているとしても、それは彼が姦淫によってではなく、合法的な結婚から生まれていることを意味しているかである」。

以上のアウグスティヌスの議論において注目すべきことは、パウロの言葉に独自の解釈を加えていることであり、原罪とは、「罪の法則が彼の肢体の中で欲情的に刺激されて、罪の法則が心の法則によって繁殖に役立つように仕向けられる」ことと理解されている。そのために人は「罪の肉の法則によって、つまり肉の情欲の動きによって妊娠」することになり、罪の法則によって支配された情欲によって生まれることで人は「怒りを受けるべき者」となり、汚れから清められている者は誰もいないことになる。ゆえに生まれたばかりの幼児であっても、洗礼が必要となる。他方でキリストは血と肉からの誕生を人類と共有しているが、「人の意志と肉の意志」を持たないと言われている。なぜならキリストは「罪の肉の似姿において」生まれたからである。以上のようにアウグスティヌスにとって人類の罪の問題は、キリストによる救いの恩恵の問題と不可分なのである。

次にオリゲネスの『ローマ書注解』におけるパウロ解釈を検討したい。

オリゲネス『ローマ書注解』V.9.12.「彼 [パウロ] は救い主についてある箇所で、「彼は罪の肉の似姿において (in similitudine carnis peccati)」来られた (ローマ 8: 3) と言っている。ここで明らかなのは、実に私たちの肉体は罪の肉であるが、キリストの肉体は罪の肉の似姿であることです。実に [キリストは] 男の子種によって宿ったのではないのです、……ですから、罪の体とは私たちの体のことです。罪の後でなければ、アダムはその妻エバを知って、カインを生んだとは記されないからです。さらに律法においても、生まれた男の子のために、犠牲を捧げるように命じられています。……この山鳩は、いかなる罪の贖いとして捧げられるのでしょうか。生まれたばかりの男の子は既に罪を犯し得たのでしょうか。それでも、この [男の子] も、贖いの捧げものを捧げるよう命じられる罪を有しています。たとえその生涯がわずか一日であったとしても、誰もこの罪から清い者ではないと言われています (ヨブ 14: 4-5)。ですから、ダビデが、先に引用した言葉、すなわち、「わたしの母は罪のうちに私を身ごもった」という言葉を語ったのも、このことについてであったと考えるべきです。実際、歴史記述によれば、彼 (ダビデ) の母の罪は何も述べられていません。このため、教会も使徒たちからの伝承を受け継いで、幼子らに洗礼を授けているのです」。

オリゲネス『ローマ書注解』VI.12.4 「彼 [パウロ] が「罪の肉の似姿において (in similitudine carnis peccati)」と語ったことが示すのは、実にわたしたちは罪の肉を持

ちますが、神の子は「罪の肉の似姿」を持ったのであり、罪の肉ではなかったことです。というのも、私たち人間は皆、女と交わった男の子種によって懐胎されたものとして、必然的に、「私は不法のうちに生まれ、私の母は罪の内に私を身ごもった」（詩 50 [51]）というダビデの言葉が私たちに適用されるのです。しかしながら、男に触れたことのない処女と、処女の上に臨んだ聖霊と影で包んだ、いと高き方の力（ルカ 1: 35）のみに由来するものとして汚れない体の内に来られた方は、私たちの体の本性を有していましたが、情欲の衝動によって懐胎された者たちに伝えられる罪の汚れを少しも有していませんでした」。

まずローマ書 8: 3 のキリストの肉体の特別な性質について、ギリシア語訳の「罪の肉と同じ姿で（*ἐν ὁμοιότητι σαρκὸς ἁμαρτίας*）」がラテン語訳テキストでは「罪の肉の似姿で（*in similitudine carnis peccati*）」と訳されていることも重要である。金子晴勇訳のアウグスティヌスのテキストも、小高訳のオリゲネスのテキストも、ローマ書 8: 3 の引用部分を「罪の肉と同じ姿で」と訳しているが、本稿ではラテン語の *similitudo* の意味を生かして、「罪の肉の似姿で」と訳し変えた。なぜなら両者のパウロ解釈において、同じであることを強調する *ὁμοίωμα* が、差異を含む類似性 *similitudo* と訳された結果、両者のパウロ解釈は新たな意味を獲得したからである。D. キーチはこの点にアウグスティヌスに対するオリゲネスの明らかな影響があることを見ており、キリストが人となったときに、その肉体はわれわれ人間の持つ「罪の肉」と同じではなく、「罪の肉と、罪以前と復活後の肉体の間の中間的位置を占めるもの」と理解されているからである<sup>24</sup>。

さらにオリゲネスはキリストの肉体の特別な性質を示すために、ルカ福音書の処女マリアによるイエスの誕生の記事を導入しており、アウグスティヌスもこれを継承している。D. キーチはアウグスティヌスの聖母マリアの受胎の特別な性格については、オリゲネスの『ルカ福音書ホミリア』14.8 の影響があり、アウグスティヌスが 396 年 1 月 21 日に行った説教 273 には既にローマ書 8: 3 に処女の無罪性とルカ福音書 1: 34 の結びつきが見られるゆえに、アウグスティヌスは C. バンメルが想定するよりかなり早くからオリゲネスの聖書解釈を学んでいたことを、アンブロシウスの影響も考慮に入れて主張している<sup>25</sup>。この問題については機会を改めて議論したいと思う。

次に両者の原罪の解釈を比べると、まず生まれたばかりの赤ん坊も罪の汚れを免れては

<sup>24</sup> D. キーチ前掲書、132 頁。

<sup>25</sup> D. キーチ前掲書、121-127, 141 頁

いないことが、詩編 51: 5 「私は不法のうちに孕まれ、私の母は罪の内に私を身ごもった」というダビデの言葉や、ヨブ記 14: 4-5 (「誰が汚れたもの (sordes) から清められているだろうか。誰もそうではない。その生命がただ一日しかなかった者ですら) の聖書証言を通じて示されていることや、原罪とは「情欲の衝動によって懐胎された者たちに伝えられる罪の汚れ」とみなされている点が共通に認められる。しかし先に見たアダムの罪の伝達の箇所でも確認したように、ここでも「わたしの母は罪のうちに私を身ごもった」という詩編 51: 5 のダビデの言葉について、オリゲネスは「実際、歴史記述によれば、彼 (ダビデ) の母の罪は何も述べられていません」と述べて、女性から罪を除外しようとしている。これは一体なぜだろうか。

### 3. オリゲネスからアウグスティヌスへ — 原罪論の成立

以上の両者の原罪理解を比較することを通して、両者のローマ書解釈には共通に見られる理解や聖書証言がいくつか見られることを確認した。確かに C. バンメルの指摘のように、アウグスティヌスはオリゲネスの解釈の伝統を知っていたと思われるが、それを選択的に採用し、新たな解釈を展開している。両者の違いは、オリゲネスが一貫して聖書解釈者として個々の問題について読者と探究を共有し、時に問題を未決のままにしたり、別の解釈の可能性にも言及したのに対し、アウグスティヌスは司教としてその都度問題となるテーマとの関連で、聖書の中心メッセージを単純かつ分かりやすい形で読者に提示することに努めたことである<sup>26</sup>。ここから両者の解釈の違いも明らかになってくるのであり、オリゲネスが聖書解釈において敢えて解決を保留にした箇所についても、アウグスティヌスは独自の解釈を加えて彼の原罪論を発展させている。そこでこれらの比較を踏まえて、両者のパウロ解釈の相違に見られる両者の原罪論理解の特徴を明らかにしたい。

#### 1) アウグスティヌスの原罪の理解

まず両者の違いは原罪の起源と女性との関係に表れていると思われる。先に指摘したように、オリゲネスは原罪の起源を女の罪に帰す解釈をきっぱりと退けている点で、アウグスティヌスとは異なる。アウグスティヌスは以下において、男女がともに第一の人間 (ア

<sup>26</sup> C. バンメルの前掲論文、351-352 頁参照。オリゲネスは『ローマ書注解』 V.1, 14 において、「だが、私たちは使徒 [パウロ] がこれらの問題について個別に言及していないのを知っているゆえに、これらについて長々と論ずるのは安全ではない (de his non est tutum plura disserere)」と述べて、パウロの言葉を超えて論じることを戒めている。両者の関係について、前掲の拙論「古代教会における説教 — オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに —」, 19-31 頁参照。

ダム)に関わる限り、原罪の起源の問題については男女を区別しないばかりか、むしろ原罪の起源を女に帰すユダヤ教の外典シラ書の「女から罪は始まり、女のせいでわれわれは皆死ぬことになった」(25:24)をも引用しているのである。

『罪の報いと赦し』I.21 「このようにして、神が「あなた方が食べるその日に死ぬであろう」と語ったことは実現されたのである。したがってこの不従順から、この罪と死の法則から、肉的に生まれた者はだれでも、神の国に導き入れられるためばかりか、罪に由来する有罪宣告からも解放されるために、霊的に新しく生まれなければならない。それゆえ、彼らは最初の人々の罪と死とに拘束されて肉によって生まれてきていると同時に、第二の人の義と永遠の生命とに結び付けられて洗礼によって新しく生まれている。そういう訳でシラ書には「女から罪は始まり、女のせいでわれわれは皆死ぬことになった」(シラ 25:24)と記されている。「女から」あるいは「アダムから」と言われているが、両者とも第一の人間に関わっている。なぜなら私たちが知っているように、女は男から来ており、両者は一つの身体であるから。それゆえにまた「そして二人は一つの身体となるであろう。だからもはや二人ではなく、一つの身体である」と主は言われる(マタイ 19:5-6)と聖書に記されている」。

以上のようにアウグスティヌスが原罪の起源について男女を区別しないだけでなく、原罪の起源を女性に帰すユダヤ教の伝承をも引用したのは、夫婦関係に関する主の言葉(マタイ福音書 19:5)を引用して、原罪の問題を男女の生殖行為と結びつけたためである。アウグスティヌスはこの箇所ですべて原罪を肉の誕生として、「男と女が一つの身体となる」第一の人間の問題として、結婚や生殖と結びつける議論を行っている。

またアウグスティヌスはこれに先立つ箇所ですべて、恩恵の問題に関する興味深い議論を行っていることも重要である。彼は、創造されたアダムは「恩恵によって彼の魂はそのすべての部分をもって従順であったが、アダムの違反が恩恵を喪失させた」と述べ、その帰結として生じた事態を以下のように記述している。「そのとき彼は人間にとって恥ずかしい獣のような衝動を現わし、彼は自分が裸であることによってこの衝動を感じて赤面した。そのときまた、彼は予期しない有害な腐敗から懐胎されて人々の内に生じたある病によって[神による]創造された安定性を喪失し、彼らは年齢が移ろう変化によって死のうちへ入っていった」。

アウグスティヌスの解釈によれば、アダムの違反は恩恵の喪失をもたらし、その結果と

しての「獣のような衝動」に象徴される、本性の壊廃が生じた。第1巻29章では、「それゆえ、この死の体の四肢にあって（ローマ7:24参照）放縦に駆り立てられ、心の想いの全体を自分の法に向けて引き寄せるように努め、精神が欲求しても立ち上がらず、精神が欲しても心に安らいのないことこそ、罪の邪悪なのであって、すべての人はこれを携えて生まれてくる」と言われている。人類にとって失われた恩恵の回復には幼児洗礼が不可欠であり、自力での恩恵の回復は不可能となる。「アダム—キリスト論」は、人類における恩恵の喪失とその回復の手立てを示すものとして新たに解釈されるのである。

## 2) オリゲネスの原罪の理解

次にオリゲネスの原罪理解を検討しよう。彼の原罪論解釈にとって重要なのが以下のヘブライ書の引用に基づく議論である。

オリゲネス『ローマ書注解』V.1.12 「さて、私たちの言いたいことが一層明らかになるよう、次のことも言い添えることにしましょう。同じく使徒はヘブライ人に宛てて書き記しています。「十分の一を受けるはずのレビですら、十分の一を収めたことになります。なぜなら、メルキゼデクが王たちを滅ぼして戻ってきたアブラハムを出迎えたとき、[レビは] まだこの父の腰の中にいたからです」（ヘブライ書7:1, 9-10）。ですから、アブラハムの後、第四世代として生まれるレビがアブラハムの腰の中にいたと言われるのであれば、なおさら、この世に生まれ出る、そして生まれ出たすべての人は、まだ樂園にいたアブラハムの腰の中にいたことになり、[アダムが樂園から] 追放された時、すべての人が [アダム] と共に、あるいは [アダム] の内にあって樂園から追放されたことになり、違反の故に [アダム] を襲った死が [アダム] を通して、必然的に、彼 [アダム] の腰の中にいた者たちにも及んだのです。このため、正しく使徒は言うのです。「アダムの内にすべての人が死ぬことになったように、同じくキリストの内にすべての人が生かされることになるのです（第一コリント書15:22)」。

オリゲネスにおいてアダムの罪の人類への継承の重要な論拠となるヘブライ書のレビ人の解釈は、人類に対する原罪の継承をまさに人祖アダムの罪からの継承として示す。人として生まれる限り、その後の人類はアダムの腰の中にいるとされるゆえに、人は彼の犯した罪の結果を免れず、樂園を追放されて死すべきものとなっている。これは原罪の起源と

継承を父系の系譜を通じて辿るものである限り、オリゲネスは罪の起源を女に帰す反女性的解釈や、原罪を生殖や結婚と結びつける解釈を回避することができたのである<sup>27</sup>。更にオリゲネスは、第二のアダムとしてのキリストへの信仰と洗礼を通じて人は新たに生かされることになることを主張している。オリゲネスは人類における原罪の継承と洗礼による罪からの救いを、パウロの「アダム—キリスト論」を通じて示したのである。

### 3) アウグスティヌスにおけるヘブライ書(7: 1, 9-10)の問題

最後に残るのが、アウグスティヌスは子孫への罪の継承を論じる際に、なぜオリゲネスの「アダムの腰の中にいた」との解釈を採用しなかったのかという問題である。というのも、もしアウグスティヌスがオリゲネスの解釈を受け入れていれば、彼の原罪論が「西欧の神学と教会におけるセクシュアリティの抑圧に責任がある」(H. キュンク)といった事態にはならなかったと予想されるからである。

私見によれば、アウグスティヌスはこの解釈を知っていたが、オリゲネスの神学的評価をめぐる当時の論争状況を考慮したために、この解釈を受け入れることができなかった<sup>28</sup>。というのも当時ペラギウス派が「アダムの腰にいた」との解釈を、むしろ幼児洗礼不要論の文脈で採用していたからである。アウグスティヌスは『罪の報いと赦し』II.39においてペラギウス派が洗礼の文脈で用いたこの解釈を退けている。

『罪の報いと赦し』II.39 「しかるに『罪人が罪人を産んだなら、義人は義人を産むにちがいない』と主張した人たちを反駁して先に答えたことを、わたしたちはまた、『洗礼を受けた人から生まれた者はすでに受洗者とみなすべきである』と主張する人たちに対して回答したい。彼らはいう、「ヘブライ人宛てに書かれた手紙によれば、アブラハムの腰にいたときのレビ人が十分の一税を支払うことができたとしたら

<sup>27</sup> しかしオリゲネスが父系の系図の支持者ではないことが、『ローマ書注解』1.5.4 から明らかであり、ここではマタイ福音書の冒頭の系図に記されたヨセフがイエスの実の父でないことを論難するエピオン派に対して、この系図を霊的もしくは比喩的に理解すべきことが主張されている。なおオリゲネスのジェンダー論理解について、拙論“The Relationship between Man and Woman in the Alexandrian Exegetical Tradition” in Wendy Mayer and Ian J. Elmer [Eds.], *Men and in the Early Christian Centuries*, 2014, St. Pauls (Australia), pp. 135-148.; 同「初期キリスト教における男性と女性の理解——古代アレクサンドリアの聖書解釈の伝統を中心に——」, 『東北学院大学 キリスト教文化研究所紀要』第32号, 2014年, 13-26頁を参照。

<sup>28</sup> この問題について詳しくは、D. キーチ前掲書42頁以下を参照。またオリゲネス主義論争については、拙論“Origen after the Origenist Controversy” in G.D. Dunn & W. Mayer (Eds.), *Christian Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium*, Brill, 2015, pp. 117-139 を参照。

(7: 9), どうして自分の父の腰にいたときに(その子どもは)洗礼を授けられることができなかったであろうか」。

さらに、先に引用した同書 II.11 のペラギウス派のある人々の議論に対するアウグスティヌスの反論にも、「洗礼を受けることによって幼児から原罪の罪過が解消されるために、罪人が罪人を産むならば、[善人は] 善人を産むべきである」との論敵の主張が引用されている。そのためにアウグスティヌスは以下の箇所において、オリゲネスによる「父の腰にいた」という父系による原罪の継承の議論に賛同することはできず、むしろアダムの罪を生殖と出産に関わる男女の罪と結びつけたのである。

『罪の報いと赦し』 II.11 「これではあたかも人が各々善人であるゆえに、肉的に生んでいるのであって、罪の法則が彼の肢体の中で欲情的に刺激されて、罪の法則が心の法則によって繁殖に役立つように仕向けられてではないかのようなのである。したがってこの世の子らの中であって未だなお古い状態を引きずっているがゆえに、人は子を産むのであって、神の子たちの中であって新しい状態に前進しているがゆえに、子を産むのではない。というのは「この世の子らはめとったり嫁いだりする」(ルカ 20: 23) からである」。

#### 4) アウグスティヌスの原罪の理解におけるマニ教の影響

さらにアウグスティヌスの原罪論の成立を問題にする際に、マニ教の二元論の影響があったことがしばしば指摘されてきたゆえに、最後にこの点についても短く論じておきたい。マニ教徒はパウロに中心的意義を付与して、光と闇、罪と救いの二元論的思考を主張していたからである。C. バンメルはアウグスティヌスがパウロ書簡を詳しく知る最初のきっかけが、彼がマニ教徒の間にいた時期にあり、特に 392 年にヒッポで行われたマニ教徒フォルトゥナトゥスとの論争がその転換点となったと推測している<sup>29</sup>。確かにアウグスティヌスは『フォルトゥナトゥス駁論』においてマニ教のいくつかのパウロの箇所の解釈を批判しているが、時にマニ教徒が強調するパウロの言葉を好んで引用していた<sup>30</sup>。彼は旧約聖書の律法に関するマニ教徒の見解を正す一方で、ガラテヤ書 5: 1 に従って律法が、

<sup>29</sup> C. バンメル前掲論文, 348-350 頁。以下のアウグスティヌスとフォルトゥナトゥスとの論争の分析はバンメルによる。アウグスティヌスとマニ教の関係について詳しくは、J. Van Oort, O. Wermelinger & G. Wurst (Eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Brill, 2001 を参照。

<sup>30</sup> 岡野昌雄訳『フォルトゥナトゥス駁論』(『アウグスティヌス著作集 7』1984 年, 59-98 頁)。

キリストが解放をもたらした束縛のくびきであることを認めていたからである。

392年にヒッポで行われたマニ教の司祭フォルトゥナトゥスとの論争記録では、フォルトゥナトゥスの二元論に対して、当初アウグスティヌスは悪の起源が自発的な罪にあり、その罪に対して罰が与えられるとみなしていた(『フォルトゥナトゥス駁論』14-15)。フォルトゥナトゥスはアウグスティヌスの自由意志の主張を否定し、人が罪を犯すのは敵対する本性からの強制のもとにあるからであり、それは魂が真の起源を認識して神との和解を得るまで続くと主張した。アウグスティヌスが第一テモテ書6:10を引用して、すべての悪の根源は欲望(cupiditas)にあると主張するのに対し、フォルトゥナトゥスは欲望は罪の扉にすぎないと言う(21)。そしてローマ書7-8章とガラテヤ書5:17に基づいて、肉の知恵と神への敵対、霊に対する肉の欲望、われわれの心の法に対する四肢の法に関する箇所を引用する。

すると、ここでアウグスティヌスはフォルトゥナトゥスに譲歩し、以前の自由意志の強い主張(20)に制限を加えることになる。そして、「最初の人には確かに妨げの無い自由意志を得ていたが、彼の子孫は習慣の力によって必然の状態へと投げ込まれた」というのである。この肉の習慣はパウロが肉の知恵と呼ぶもので、われわれが肉に従って歩み限り強制の元にあり、それはわれわれを神の愛で満たす神の恩恵によって解放されるまで続くという(22)<sup>31</sup>。C.バンメル以上の指摘から、アウグスティヌスのパウロ解釈には回心以降もこうしたマニ教的二元論の影響が影を落としていると考えられる。

## 結論

以上のアウグスティヌスの『罪の報いと赦し』における原罪の理解には、いくつかの点でオリゲネスの聖書解釈の影響があることが確認されたが、それはアンブロシウスやシンプリキアヌスを通じて知った東方の聖書解釈の伝統を知ったためである。しかしオリゲネス主義論争の進展と共に彼は司教として状況に応じて選択的にオリゲネスの聖書解釈の伝統を受け入れていたために、ペラギウス論争では独自の解釈を展開した箇所も多い。アウグスティヌスの原罪論は金子晴勇が指摘するように、「司教として広く民衆に触れ、その慢性的な病弱状態を知悉し、情欲に負けた自己の内なる罪の深淵にたえず目を向け、根源的罪性を洞察した」<sup>32</sup>結果なのである。特にジェンダー論との関係で言えば、オリゲネス

<sup>31</sup> C.バンメルは、同様の区別がよりはっきりと強くなされているのがアウグスティヌスの『自由意志論』3, 48-54であることを示す。そこでは彼はガラテヤ書5:17, ローマ書7章, 第一テモテ書6:10, エフェソ書2:3に再度依拠している。

<sup>32</sup> 金子晴勇, 前掲書, 241頁。

が原罪の継承の問題を「アダムの腰の中にいた」とのヘブライ書の記事に基づいて行った議論は、ペラギウス派によって幼児洗礼不要論の文脈で用いられていたゆえに、これを原罪論の議論に適用することはできなかった。むしろ彼らに対して有効な議論として、アウグスティヌスは原罪によって人類が恩恵を喪失したために、「この世の子らの中であって未だなお古い状態を引きずっているがゆえに、人は子を産む」と述べて、原罪の継承を結婚や生殖と結びつける解釈を展開すると共に、恩恵を回復させる唯一の手段として幼児洗礼の必要性を主張したと考えられる。

しかしアウグスティヌスがローマの信徒への手紙 5-7 章に、彼以前の聖書解釈者たちには見られなかった解釈を加えていることも事実であり、ここから「罪の遺伝」の思想を読み取ることが適切かどうか、現代の視点から再検討の必要があると思われる。

[論文]

## カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (5)

—— 世界教会運動との関わりの中で ——

佐藤 司 郎

はじめに

- (一) エキュメニズムとバルト
  - (二) エキュメニカルな教会論〔以上本論集第2号〕
  - (三) ボンヘッファーとバルト〔第3号〕
  - (四) アムステルダム大会への参加〔以下第10号〕
    - (1) シュトゥットガルトとアムステルダム
      - a. 「シュトゥットガルト罪責宣言」への道
      - b. シュトゥットガルトからアムステルダムへ〔以下第11号〕
        - 1) シュトゥットガルトの受容
        - 2) アムステルダムへ向けて
      - c. 1947年の二つの貢献
        - 1) 『聖書の権威と意義』
        - 2) 『教会——生ける主の活ける教会』<sup>ケルヒエ</sup> <sup>ゲマインデ</sup>
    - (2) アムステルダム大会
      - a. 開会講演「世界の混乱と神の救いの計画」
      - b. 二つの批判〔以下本号〕
        - 1) ダニエルー
        - 2) ニーバー
    - (3) アムステルダムの余韻
  - (五) エヴァンストン〔以下次号〕
- まとめ

## (2) アムステルダム大会

### b. 二つの批判

#### 1) ダニエルー

われわれは前項 (a.) でバルトの開会講演 (『世界の混乱と神の救いの計画』) を検討したさいに、ローマとモスクワの教会の不参加に関連して彼がどのような見解を示したかについても言及した。バルトは「強い言葉で」<sup>1</sup>、それは「嘆息あるいは憤慨」すべきことではなく、「それらの対話者〔ローマとモスクワ〕は、それぞれ違った理由からではあるが、あらゆる教会主義から離れてイエス・キリストに向かう運動をしようと思わない」のであって、むしろわれわれはそこに「神の力強い御手」を認め、感謝をもって受け入れるべきであると語った。同じ趣旨のことをバルトは大会期間中 (9月1日) に開かれた改革派教会の特別集会の講演 (『われら改革派教会と世界教会協議会』) でも語ったが、イエズス会の神学者でエキュメニストのダニエルー神父は、筆記録に基づくそのフランス語テキストを読んでであろう、10月に、フランスの週刊雑誌 *Réforme* (No. 187) に『カール・バルトへの問い』を発表した。バルトはこれに応じて同誌 (No. 188) を通して公開書簡『ダニエルー神父への答え』を送った<sup>2</sup>。ダニエルーの「問い」は、バルトの言葉は「カトリック

<sup>1</sup> K. Barth, Antwort an P. Daniélou, in: *Amsterdamer Fragen und Antworten*, TEH, NF 15, 1949, S.18.

<sup>2</sup> 講演『われら改革派教会と世界教会協議会』は筆記録に基づくもので二つのテキストがある。一つはフランス語で *Foi et Vie* (Jg.46, 1948) に掲載され、もう一つはドイツ語で *Unterwegs* (Jg.2, 1948) に掲載された (Vgl., Barth, *Offene Briefe 1945-1965*, GA V, S.167, Am.3)。フランス語のテキストに基づきダニエルーがバルトを非難した言葉はドイツ語では違った表現になっている。「私はカール・バルトが公言した言葉のことを考えています。『私はあなた〔英国教会のA・M・ラムゼイ〕が教皇を断固として拒否〔フランス語では *détester*, 嫌うの意味〕していないことを残念に思います。その上でバチカンから送られた枢機卿がわれわれの議長席に着いていないことを残念に思わないことを望みます。……私は、われわれの中の何人かがおそらくローマが不在であることのゆえに涙を流したいのならそれはそれでかまいませんが、どんな無駄な涙も拒否することを提案します』」(ダニエルーの『カール・バルトへの問い』から)。「……私が近頃英国教会のある友人(友人と私は言います!)に言ったことは有効です。すなわち、われわれは、バチカンの議員としての枢機卿がだれもわれわれの議長席にM・ベグナー氏と共に着いていないことを残念なこととは思ってはならないということです。それゆえわれわれは、ローマ教会がここにわれわれの間に現れなかったということで感傷的な涙を流すべきではないのです」(ドイツ語テキスト)。フランス語テキストの *détester* は感情的な強い嫌悪感を示すもので、これがカトリックのみならずプロテスタントのエキュメニストにも気まずい印象を与えたとしても驚きではないとフィッセルト・ホーフも認めている。ただ彼の教示するところによれば、*Foi et Vie* 誌の掲載許可を編集者はバルトから得たものの、バルト自身は原稿を校閲していない。またこのいささか刺激的な言葉をバルトは『ダニエルー神父への答え』の中で特に取り消すようなことも言っていない。真相は分からないと言う (Vgl., *Visser't Hooft, Karl Barth und der ökumenischen Bewegung*, in: *Die Zeichen der Zeit*, Nr.35, S.131.)。しかしバルトの応答から判断すれば、表現の上で行き過ぎというもの仮にあったとしても、一連のカトリック側の動きなどからして、自らの態度は当然のこととして考えていたように思われる。というのもこの時点でのカトリックに対する態度は、次節で扱われる1949年3月のヴィブキングゲン講演でも一貫していたからである。

の心を深く傷つけた」という憤激・抗議以外のものではないと思われるが<sup>3</sup>、バルトは冷静に対応し、これを機に自らの立場をローマ・カトリックの姿勢と鋭く対比させて改めて示した。

バルトが鋭く指摘したのは、アムステルダム参加・不参加の問題の根底にあるローマ教会のエキュメニズム観と言ってもよい。最終的には教皇によって不参加が決められたわけであるから、バルトによれば、「あなたの教会は他の《諸教会》と共に一つのテーブルに着いて、イエス・キリストにおける一致の問題を、同じ所に立ち、同じ謙遜さと開かれた心をもって彼らと協議することができない」のである。したがって残されているのは「われわれをローマの椅子の下に隷属させ、おそらくわれわれの使用のために少し変えられ近代化されマイルドなものにされた *Professio Tridentina* [トリエント公会議の信仰宣言]<sup>4</sup> に署名させる」<sup>5</sup> 可能性だけということになろう。バルトは、アムステルダムに教会として共に集い仕事をする「基本ルール」(*Grundregel*) を次のように描いている。「アムステルダムに代表を送っている諸教会の中には非常にはっきりした自己意識をもった教会が相当数存在しました。そして私は自分がそういう教会に属していることを喜んでいますが。しかしアムステルダムではこうした多くの教会のどの教会も、他の教会に対して、一人自分だけが救済的で無謬の教会である、換言すれば、われわれを共通に動かした問いにその現実存在においてすでに答えを与えたという要求をもって他の教会に対するということはありませんでした。われわれはお互いに事実上《デノミネーション》として立っていました<sup>6</sup>。これが基本ルールであり、バルトは、そうしたことがローマにとっても不可能でないことを前提して、もしローマの代表者が参加していたならこのルールは破られるほかはなかったであろうと書いている。

バルトがローマ及びモスクワの教会の不在を「嘆息あるいは憤慨」すべきことではないと語ったとき、彼らとの関係は不可能だとか、不必要だと考えてのことではなかったの言うまでもない。そもそもバルトは、ローマ教会と非ローマ教会の対立克服の祈りこそ教会をめぐる一切の熟慮と努力の核心でなければならぬと考えていたのだから<sup>7</sup>。バルトの書

<sup>3</sup> *P. Daniélou*, *Frage an Karl Barth*, in: *Amsterdamer Fragen und Antworten*, S.16.

<sup>4</sup> H・デンツィンガー編、A・シェーンメッツァー増補改訂『カトリック教会文書資料集』A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳、319頁、参照。

<sup>5</sup> *K. Barth*, *Antwort*, S.18.

<sup>6</sup> *Ibid.*, S.19. 次項で取り扱われる講演『スイス改革派教会におけるエキュメニカルな課題』では「ローマ教会の派遣意識の排他性」が阻害要因としてあげられ、今のところ克服されていないと語っている。Vgl. *K. Barth*, *Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz*, *Evangelischer Verlag A.G. Zollikon - Zürich*, 1949, S.17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, S.17.

簡は次のように結ばれた、「この争いにもし希望があるとすれば、その希望はただ、あなたにとっても私にとっても、真理の勝利への希望の中にしかありえないのです」<sup>8</sup>。真理に勝利を得さしめること、エキューメンカルな対話において、バルトの思い中にそれ以外のものはなかった。

## 2) ニーバー

ラインホルド・ニーバーは10月27日付『クリスチャン・センチュリー』誌にバルトの開会講演を批判する論稿（「私たちは人間であって神ではない」<sup>9</sup>）を発表した。これに対してバルトは翌月「ほとんど困惑のうちに」<sup>10</sup> 応答を記した（『大陸神学』に関するニーバーの詳説に対する予備的考察）<sup>11</sup>。これが翌年「クリスチャン・センチュリー」誌（2月16日）に転載されたのを受けて<sup>12</sup>、ニーバーは同誌2月23日号に「バルトへの回答」<sup>13</sup>を寄せた。この何回かのやりとり、問いを發したのはニーバーであり、それにはバルトの「予備的考察」をもってさし当たり答えられたとわれわれは考えるべきであろう。本格的な論争として取り扱うことは、バルトにもその意図がなかった以上われわれにとっても必ずしも適当ではない<sup>14</sup>。

ニーバーの批判は、簡単に言えば、バルトの考えは静寂主義に陥っており、受け入れがたいということであろう。バルトは、ニーバーによれば、彼のいう「大陸型神学」、とくに「現在化された終末論」の立場の「最も雄弁なスポークスマン」<sup>15</sup>である。ニーバーが問題にしたのはバルトが語っている、おそらくキリスト教徒であれば誰も否定はしない「信仰箇条」ではなかった。問題はそこから引き出される帰結である。「それらの結論はキリスト教的な生活から、責任というものにかかわるセンスを奪う傾向がなかったらうか」。つまりその神学はニーバーによれば、教会に対するわれわれ人間の良い意味での気遣いを

<sup>8</sup> Ibid., S.20.

<sup>9</sup> R. Niebuhr, We Are Men and Not God, in : The Christian Century, October 27, 1948, p. 1138-1140.

<sup>10</sup> T. Herwig, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, 1998, S.190.

<sup>11</sup> K. Barth, A preliminary reply to Dr. Reinhold Niebuhr, in : The Christian News-Letter. - London, No. 326, 8.12.1948. 本稿ではドイツ語テキストを用いる（Präliminare Gedanken zu Reinhold Niebuhrs Darlegung über die "kontinentale" Theologie, in : Amsterdamer Fragen und Antworten, TEH NF15, 1949.）。

<sup>12</sup> K. Barth, Continental vs. Anglo-Saxon Theology, A Preliminary Reply to Reinhold Niebuhr, in : The Christian Century, February 16, 1949, p. 201-204.

<sup>13</sup> R. Niebuhr, An Answer to Karl Barth, in : The Christian Century, February 23, 1949, p. 234 -236.

<sup>14</sup> 高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史哲学』1993年、306～310頁、参照。

<sup>15</sup> R. Niebuhr, We Are Men and Not God, p. 1138. 訳文は田上雅徳・深井智朗訳による（『福音と世界』2011年10月号、44～52頁）。有賀鉄太郎・阿部正雄訳『バルトとニーバーの論争』弘文堂、1951年、35～47頁を参照せよ。

否定し、教会の預言者の機能を無にし、キリスト者の日々の決断の導き、ないしインスピレーションとならないと。こう言われる、「大陸型の神学は修正されねばならない。〔彼らの主張が〕人間の生が営まれなければならない裾野を、それが覆い隠して見えなくしてしまっているが故に、である。……大陸型の神学は今日、十字架なき王冠を、戦いなき勝利を、識別を要さない正義の構想を、苦難を変えていくのではなく無かったことにしてしまう信仰を——要するに、人間であれば誰もが直面する試練や苦難や義務や苦渋に満ちた選択からの、あまりにも素朴でありにも早急な逃避を——人びとに提供する危険性をもっている」<sup>16</sup>。危機の神学は、ニーバーの判断では、この十余年の間、専制支配との戦いにおいて偉大な貢献のあったことは称賛されなければならないが、その盛りはじつは過ぎ去ったのである。

さてバルトの応答は何よりもバルトの当惑を示すものであった。その一つは、ニーバーが「《アングロ・サクソン世界》のスポークスマン」<sup>17</sup>としてバルトに反対する側の人間として立ち現れたことであった。その著作を読み、バーゼルで語り合い<sup>18</sup>、アムステルダム総会でその講演<sup>19</sup>を聞いてバルトは彼をアングロ・サクソン神学者の中における異議の持ち主と見なしていたからである。もう一つは、ニーバーのある種の決定的な誤解に理由があった。というのも開会講演でバルトに課せられていたのは、主題をめぐる神学講演ではなくかなりの分量の準備文書を取り上げこれにコメントを加えて総会の共同の論議と省察を促すことであったのだから。開会講演のこの目標設定はニーバーによって必ずしも尊重されなかった。開会講演は神学講演と見なされた。そこに齟齬があり、バルトの応答は本格的な論議の一步手前でとどまった。

しかしその上で言えば、この予備的な応答においても、バルトは開会講演の神学的な立場を改めて明確に主張した。「私はその〔アムステルダムの〕講演において次のことを言おうとつとめたのである、すなわち、われわれは教会とその課題について、またその社会的な、国際的な課題について実りある考察をなすべきであれば、どんな場合でも、『神の救済計画』から、詳しく言えば本当に神の救済計画から、したがってイエス・キリストにおいてすでに到来した神の国から、したがってまたすでに彼によって打ち立てられた秩序

<sup>16</sup> Ibid., p. 1140.

<sup>17</sup> K. Barth, Präliminare Gedanken, S.31.

<sup>18</sup> ブッシュ『生涯』小川訳, 484頁。

<sup>19</sup> 総会でのニーバーの公開講演。Vgl., R. Niebuhr, Das christliche Zeugnis für die Ordnung der Gesellschaft und des nationalen Lebens, in: F. Lüpsen (hg.), Amsterdamer Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, 1948, S.244-254.

から始めなければならない、そしてその後、そこから出発して、『世界の無秩序』の本質は本来どこにあるのか、それに対してせいぜい何がなされうるのかを見ることになるのだということ』<sup>20</sup>。このことを、ニーバーの批判的文言にあるように、バルトは「決定論的な敗北主義を教え、教会と世界とをのんびり成り行きに任せておくつもりだ」とか、バルトが「われわれは神のみを信頼し、決して人間を、最後には自分自身も信頼すべきでないというとき、彼はあらゆる責任と決断から逃れ、アララテ山上でノアの方舟を安全な住居にしようとしているある種の超ルター主義者に違いない」<sup>21</sup> などと言うならば、バルトにとってまことに的はずれなことに違いなかった<sup>22</sup>。

ここから最後にバルトは、いうところの大陸型とアングロサクソン型の相違についての重要な認識を付け加える。その相違は、つきつめればじつは異なった聖書観にあるのである。バルトによれば、アングロ・サクソン人の聖書への考え方の中に「一つの次元が全く欠けている」<sup>23</sup>。なるほど二つの次元はある、すなわち、例えば、善と悪、自由と必然、愛と利己心、精神と物質、人格とメカニズム、進歩と停滞、そうした意味での神と世界、神と人間、このような対立、このような二つの次元である。むろんそれらが聖書理解の重要な範疇であることはいままでのない。しかしバルトは聖書は第三の次元を知っているとこゝで述べる、「まさに聖書はあの二つの次元だけでなく、決定的なものとして第三の次元、すなわち、神の言葉、聖霊、神の自由な選び、神の恵みと裁き、創造、和解、御国、<sup>ゲマインデ</sup>聖化、教会——これらすべては、原理としてではなく、したがってあの最初の次元の意味で解釈されず、出来事の表示として、具体的・一回的・無比な・神的行为の表示として、すべては実用主義に解消されない荘厳な神の秘儀の表示として解釈されなければならない。ここからして、またここからしてのみ、あの二つの次元の平面上にある諸問題もその光の中で、まさにその平面が全体だと見られている時とは違った光の中で見えてくることになる」<sup>24</sup>。こう考えることによってはじめて、バルトによれば、ファンダメンタリズムとリベラリズム、とくにバルトとニーバーとの間で問題であったアウグスティヌス主義とペラギウス主義、あるいは「静寂主義と行動主義」の対立、またそこから生まれる諸問題も

<sup>20</sup> K. Barth, *Präliminare Gedanken*, S.32.

<sup>21</sup> *Ibid.*, S.33.

<sup>22</sup> 「バルトにとって自分がそれほど全面的に誤解されたことは一つの驚きであった。彼は過去何年にもわたって十分はっきり政治的神奉仕について語り、全世界に向けて発せられたその書簡により社会的・国際的な世界において具体的決断へと呼びかけたのではなかったろうか?」。W.A. Visser't Hooft, *Karl Barth und die Ökumenische Bewegung*, S.130.

<sup>23</sup> K. Barth, *Präliminare Gedanken*, S.34.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S.35.

それぞれに所を得ることになる。「妥協」ではない、そうではなくて左右から立てられた諸問題が「それら〔諸問題〕の中心から」正されて、意味なき問題が意味ある問題とされるのである。K・ホフマンはここにバルトの「文脈神学」(*kontextuelle Theologie*)を見ている。すなわち、第三の次元を考慮に入れるということは相関的な (*korrelativ*) 神学と異なり、福音から現実をその文脈と共に批判的に明らかにするということを意味する。それによってはじめて「この世の神なき束縛から脱して、彼の被造物に対する自由な感謝にみちた奉仕へと赴く」(「バルメン神学宣言」第二項) ための諸前提が作り出されるのである<sup>25</sup>。

### (3) アムステルダム之余韻

バルトとエキュメニカル運動の関わりを考える上で、アムステルダム総会後のダニエルとニーバーの批判的問いかけとそれに対するバルトの応答もさることながら、それよりもっと重要で積極的な意味をもつのは、1949年3月にチューリヒ・ヴィブキンゲンの協議会<sup>26</sup>でなされた講演であろう。『スイス改革派教会におけるエキュメニカルな課題』と題された、一般に顧みられることの少ないこの講演(全部で7節からなる)は、アムステルダム後に、バルトが「新しく改宗したエキュメニカー」<sup>27</sup>として、スイス改革派教会という場でエキュメニカルな課題に具体的に取り組んだ、取り組もうとした一つの証しである。これを以下われわれは検討することになるが、はじめに押さえておくべきことは、バルトが教会の目に見える一致を教派を超えたところに求めていることである。教会の一致を彼はスイス改革派教会においてこの教会が真のキリスト教会・福音主義教会になるという道を通して追求しようとした。そのかぎり教派性は一致の妨げにならない<sup>28</sup>。

バルトによれば、アムステルダム総会で明らかにされた「エキュメニカルな課題」は世界教会協議会の一員であるスイス改革派教会の課題でもあり、そのためにスイス改革派教会も何事かを「なす」ことが求められている(1節)。アムステルダムから与えられた課

<sup>25</sup> K. Hoffmann, Die große ökumenische Wegweisung, 2003, S.118.

<sup>26</sup> この協議会は1949年3月14日チューリヒのヴィブキンゲンで「教会-神学作業委員会」(Kirchlich-theologische Arbeitsgemeinschaft = KTM) — ドイツ告白教会支援のためにつくられていたグループをもとに1948年5月に結成された — によって開催された。アムステルダムではじまった「エキュメニカルな対話」をスイスでも継続することが目指された。バルトが講演し、プルナーとエーリヒ・シュトゥダー博士(ギムナジウム教師)が所見を述べた。

<sup>27</sup> K. Barth, Eindrücke von Amsterdam 1948, in: Amsterdamer Fragen und Antworten, TEH NF15, 1949, S.20.

<sup>28</sup> Vgl., G. Plasger, Kirche als ökumenisches Ereignis, in: Beintker, Link, Trowitzsch (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen [1935-1950], 2010, S.478.

題あるいは問題とは教会の「一致」の問題であり——その点でバルトによれば1925年のストックホルムと1948年のアムステルダムの間で問題の「先鋭化」<sup>29</sup>があった——、それはフロロフスキーの言葉を借りれば「エキュメニカルな問題とは教会分裂とその治癒の問題」<sup>30</sup>なのである（2節）。バルトはそれをさし当たりスイス改革派教会とスイス国内に存在する他のキリスト教会——メソヂスト教会、バプテスト教会、救世軍など、それに古カトリック教会——との関係において考察する。ローマ・カトリック教会は、むしろこの教会にとってもエキュメニカルな課題は無関係ではなく、じっさいそれは両方によって緊急なことと見られてはいるけれども、ここではまだ「一般的かつ綱領的な考察の対象」<sup>31</sup>にはならない（3節）。講演の後半は全部、協議会の本来の主題、「スイス改革派教会におけるエキュメニカルな課題」に当てられる（4～7節）。この部分を以下少し詳しく取り上げたい。

何をアムステルダムはスイス改革派教会に問うことになったのだろうか、それを考察することからバルトは始める（4節）。彼によれば、諸教会の協議会としての世界教会協議会総会は同協議会に加盟する教会に「それら〔諸教会〕は教会であるのか。それらはいかなる意味で教会であるのか」<sup>32</sup>を問うことになったが、スイス改革派教会もその例外ではなく、同じ問いの前に立たされている。ただスイス改革派教会には以前からそうした問題が存在していて、今回その切迫性がいよいよ明らかになった。「いずれにせよエキュメニカルな問題がわれわれ改革派教会そのものにおいても、またそのものとして、われわれはそもそも真実の教会であるのかという問いの形でも立てられている。そしてエキュメニカルな課題はいずれにせよわれわれにとって真実の教会に——もしわれわれがひょっとしてまだそうでないのなら——今まさにそれになるというそうした課題の形でも存在している」<sup>33</sup>。教会が教会である、あるいは教会になるというとき、それぞれの教会は「それぞれの教会のやり方」で教会であり、真実のキリスト教会になるのであり、加盟諸教会にはそのための「最大の自由」が与えられている。さてバルトによれば、世界教会協議会は諸教会の協議会であって、それ自身が一つの巨大な教会というのでない以上、エキュメニカルなドグマとかエキュメニカルな信仰告白というものも存在しないが、「エキュメニカル

<sup>29</sup> Ibid., S.10.

<sup>30</sup> K. Barth, Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon - Zürich, 1949, S.8.

<sup>31</sup> Ibid., S.17.

<sup>32</sup> Ibid., S.19f.

<sup>33</sup> Ibid., S.20.

な基盤 (Grundlage)」というものは存在する。「意味、方向性、対象という点で一義的なエキュメニカルな基盤は存在する。そして世界教会協議会が現実中存在するという事は、それに連なるすべての教会にとって、したがってまたわれわれの教会にとっても、この基盤がそれら諸教会の基盤でもあるのかという問いを、またこの基盤をより良く、おそらくはまったく新しく自分のものにするという課題を意味する」<sup>34</sup>。バルトはこの基盤を特定の教理や信仰告白に求めなかった。彼はそれを教会の主イエス・キリストに求めつつ、この方を教会の基盤として語るアムステルダム総会の「大会メッセージ」の一部と、バルトも属した第一分科会 (テーマ: 神の救済計画における教会) から教会の「本質」の問題と教会の「課題」を明らかにした項目を引くことで提示した<sup>35</sup>。

バルトの提示したアムステルダムの諸決議は、いま述べたようにドグマでも特定の神学というものでもない。教会が真実のキリスト教会であり、またそれとなるための「基盤」にはかならない。バルトは諸教会によるこれらの基盤の神学的な解釈の「多様性」を認める。彼によれば、とくに第一分科会の報告はこの多様性をはっきり見えるものとして、多様性を論議の対象としたという。しかしその上でバルトは次のように述べる、「他方はまたこの基盤が特定の輪郭をもっているということ、この基盤に基づき特定の思想の歩みが推奨され勧められ、これに反して何らかの他のものがはじめから排除されているということについて、これを否認することも沈黙していることもできない」<sup>36</sup>。この「基盤」によ

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> 「神はわれわれの世界のために一つの言葉を語られた。その言葉は、世界は生ける神の御手の中にあり、世界のための神のご意志はただ良いものでしかないということ語っている。イエス・キリスト、すなわち、われわれの間で生き、死に、死人の中から甦られた受肉した御言葉であるこの方において、神は悪の力を決定的に打ち破り、すべての人に聖霊における自由と喜びへの道を開いた。全人類に対する、また全ての人間の行為に対する最後の審判は憐れみに富むキリストの審判であり、歴史の終わりは御国の勝利である。そのときわれわれは、神がいかに世を愛されたかを理解することであろう——これが世界に対する神の不変の言葉である」(「総会メッセージ」より。Ibid., S.21. Vgl., Die Botschaft der Vollsammlung, in: *Hans-Ludwig Althaus* (hg.), *Ökumenische Dokumente*, 1962, S.70-72.; The Message of the Assembly, in: *W.A. Visser't Hooft* (ed.), *The First Assembly of the World Councils of Churches*, 1949, p. 9-11.)。

「われわれはみなこう信じる、教会は世界の救いのために人間に与えられた神の賜物である、イエス・キリストにおける神の救いの業が教会の基礎である、教会は歴史の進展の中で聖霊の現前と力によってその生命が保たれると」(第一分科会報告「神の救済計画における教会」(III, 10)。Ibid., S.22. Vgl., Die Kirche in Gottes Heilsplan, in: *Hans-Ludwig Althaus* (hg.), *ibid.*, S.73-79)。

「われわれは教会が聖なる神に仕え福音をすべての被造物に宣べ伝えるように招かれていると信じる。教会にはイエス・キリストの体を建て上げるために神によって霊の多様な賜物を与えられている。教会は、十字架につけられ甦えられた主の力によって、またこの主にならって、信仰と愛とにおいて全人類に奉仕しつつ生きるために、選び分かれた聖とされた。教会は赦された罪人たちよりなる。彼らは信仰においてすでに永遠の御国に与っていると同時に、キリストがそのまったき栄光と力において再び来られるとき〔成し遂げられる〕完成をなお待っている」(同報告 III, 12)。

<sup>36</sup> *K. Barth*, *Die ökumenische Aufgabe*, *ibid.*, S.22.

れば、論議の対象となるものの中に、あるいはそれを越えたところに論議の対象とならないもの（ein Undiskutierbares）が存在する。そしてまさにこの論議の対象とならないものからして諸教会にまたスイス改革派教会にもエキュメニカルな問いが立てられているのである。バルトはこうしたことを世界教会によってつくり出される「攪乱」（*Störung*）と呼んだが、「攪乱」を謝絶しないその先に、諸教会がそれぞれの仕方教会であり、教会となる道が開かれるとした。

エキュメニカルな問いと課題から見て、スイス改革派教会の現在の状況はどのようなものであろうか(5節)。何よりバルトはスイス改革派教会の様々の対立と不一致を指摘する。リベラルと保守（あるいは積極主義）の対立が二十世紀スイス改革派教会における歴史的な二つの潮流として一般に知られる<sup>37</sup>。バルトもむろんそうした「二つの歴史的な党派」<sup>38</sup>の対立を認めつつ、しかしここではこの具体的な対立を一例として一般的に教会の対立に言及し、その上で次のように総括する、「私は率直に言う。これら二つの党派間の対立は決して品位ある、真剣な、内キリスト教的な対立ではない。この対立がそういうものでないのは、両方の態度が、結果として、われわれの教会をキリスト教会たらしめるものを問題視することに帰着するからである。そしてこの両党の対立がわれわれの教会の生活を支配しているがゆえに、われわれはまさにキリストにおいて一致していない」<sup>39</sup>と。いずれにせよバルトは、スイス改革派教会の現状を、まさに耐えがたい最悪の形態における「教会分裂」<sup>40</sup>であると見た。

次に、こうした分裂の「克服」、このスイス改革派教会の「治癒」が問題になるであろう(6節)。そのためこの教会に何より必要なのは、バルトによれば、様々な分裂・対立の中にありながらも世界の前でなお「キリスト教会」と呼びかけられている事実の「新たな省察」<sup>41</sup>である。その省察は不一致の中にあるわれわれすべての者によって共に遂行されなければならない。こうした中でバルトにとって、「問題の中心は神の古い唯一の言葉である。しかしこの言葉は……世界教会によってわれわれに対し今日新しく語られている。そしてわれわれはみなそれを必要としている。われわれはみな、それを今日も新しく喜んで聞くことを許されている。……これ〔神の言葉〕がじっさいわれわれから取り去られて

<sup>37</sup> Vgl., *P. Aerne*, *Religiöse Sozialisten, Jungreformierte und Feldprediger. Konfrontationen im Schweizer Protestantismus 1920 - 1950*, 2006.

<sup>38</sup> *K. Barth*, *Die ökumenische Aufgabe*, *ibid.*, S.22, S.28.

<sup>39</sup> *Ibid.*, S.28.

<sup>40</sup> *Ibid.*, S.29.

<sup>41</sup> *Ibid.*, S.32.

いないということによってわれわれは、すでに不一致の教会から一致の教会に、それゆえ真実のキリスト教会になるその途上にあるのではないだろうか<sup>42</sup>。この「途上」にあつて何よりも問題になるのは、エキュメニカルな課題が立てられることによる、バルトの言う「攪乱」(Störung)<sup>43</sup>である。分裂の中にある「われわれの馬鹿げた抗争の、そしてわれわれのいっそう馬鹿げた平和の攪乱」<sup>44</sup>である。さて「治癒」に至るための第二の段階は対話、すなわち互いに語り聞くということになろう。むろん相互に語り聞くことに先立って「神の唯一の言葉」に聞くことがなければならず、相互の対話はその上でのことではあるが、しかし問題はその後決して「われわれの諸対立の調停や和解」ではない、そうではなくて問題は「われわれの教会の革新」、「内輪の、品位も真剣さもない、非キリスト教的な諸対立の克服、除去」である<sup>45</sup>。そのための前提としてわれわれには、他者を何よりも教会の唯一の主の証人として耳を傾け、そのずっと後になって特定の考えの首唱者として対抗するという「規律」<sup>46</sup>がなければならない。なるほどわれわれはスイス改革派教会がいま言ったことが不可能なほどの「腐敗した状況」<sup>47</sup>の中にあることについて思い違いをしてはならない。しかしそれ以上にわれわれはまた、以下のことについても思い違いをしてはならないのである。「われわれはわれわれをたとえどんなに考え方が違っていても唯一の主の証人として認識する可能性をきつとまだ使い尽くしてはいないことを、またこんなにも不一致な教会にあつてもおそらくじっさいすでに人が見ているよりもっと多く真正の一致が存在するというところを。この一致は、それが現実存在しているそのところで、人が互いに語り、互いに聞くことを欲することで顕わになることを待っているのである」<sup>48</sup>。むろん教会はその主を、「心を合わせ声をそろえて」(ローマ 15・6) 賛美するところまで行かなければ一致した真実のキリスト教会とは言えないであろうし、「すべての山は越えられたというにはほど遠い」<sup>49</sup>。しかしバルトは、現在スイス改革派教会がその中にある耐えがたい不一致は、そうすることで「少なくとも緩和されるだろう」と見ていたし、また教会政治のむき出しの醜聞も「ゆっくりと不可能になるほかない」<sup>50</sup>と考えていた。こうしてバルトによれば、現に存在している様々の対立・分裂も「実際には許された実りある多様

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid., S.34.

<sup>44</sup> Ibid., S.38.

<sup>45</sup> Ibid., S.34f.

<sup>46</sup> Ibid., S.35.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid., S.35f.

<sup>49</sup> Ibid., S.38.

<sup>50</sup> Ibid.

性」<sup>51</sup>と理解することが可能なのである。「もしわれわれがエキュメニカルな課題をただ今概略において示された、今日アクチュアルなものとなった意味においてだけでもじっさい受け入れようとするなら、現状への展望がわれわれに開かれるであろう、そしてこの現状を一瞥しつつわれわれは、われわれの様々な差異をじっさい正当でかつ意味あるものと理解することが許されよう——そのときそれらの差異はおそらくわれわれを今日分断しているものとは違うものであることであろう」<sup>52</sup>。

講演の最終節で（7節）バルトはスイス改革派教会が彼がここで語ってきたような意味でエキュメニカルな課題に取り組むとすれば、どういようになるのか、自分は「組織的な賜物をもたない人間」<sup>53</sup>だと断りながら考えていることをいくつか述べた。最終的に彼が積極的に提案したのは、スイス改革派教会の状況とその課題を真剣に研究する「前衛部隊」(Vorhut)<sup>54</sup>の結成であった。神学者ばかりでない神学者でない人の加わった特別な「自由な研究団体あるいは作業委員会」を彼は提案した<sup>55</sup>。バルトはアムステルダム総会第一分科会報告の締めくくりの言葉を引いて講演を終えた、「われわれは……われわれが現にある状態に対する悔改めの用意をもって、またこれからのわれわれの状態に対する希望をもって仕事にとりかかる」と。アムステルダムが課した課題に従いスイス改革派教会においてそれに忠実に応答しようとしたバルトをここにわれわれは見る事ができるであろう。

ところで講演に対するブルンナーの「所見」はほぼ全面的にバルトに同意・賛成するものであった。彼は対話に帰着したバルトの講演を高く評価し、次のように述べた、「この協議会のもっとも重要な帰結は……われわれによっておろそかにされていたものが今やついに取り戻されることである。しかしその際私は次のことを強調したい、すなわち、対話が本当に実り豊かなものであるべきだとしたら、カール・バルトが最後にあのように印象深く語ったこともすべて、つまり支配意志の断念であり、他人の言うことに本当に聞いて、彼がわれわれに反対するまさにその点で結局のところ彼は正しくないのか、それとも部分的には正しいと言ってもよいのか、それを進んで考慮しようとする思いというものもすべてこの対話の一部である」<sup>56</sup>と。かく評価されたバルトの考えるエキュメニカルな対話に

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid., S.38f.

<sup>53</sup> Ibid., S.39.

<sup>54</sup> Ibid., S.44.

<sup>55</sup> ブッシュ『生涯』（小川訳）511頁、参照。

<sup>56</sup> K. Barth, Die ökumenische Aufgabe, ibid., S.53.

は、非本質的な誤った対立を取り除くこと、逆に本質的な真剣な対立を明らかにすること、そしてそれらの証しの多様性において真のキリスト教会となることを求めて行くことなどが含まれる。その際「規律」への言及があったことも忘れてはならない。はじめに記したようにバルトにおいて教派性は一致を妨げないが、同時に教派性は目標にならない。「思い煩ってはならない、すなわち、もしわれわれの教会がもう一度キリスト教会に、換言すればキリストにおいて一致した福音的教会になるならば、われわれがこの道の上でわれわれの父祖たちをも再び全く違った仕方では喜ぶようになることについて、またわれわれの特別な改革派の起源と責任も再発見することについて、その場合しかしまさに自由において、そしてまたわれわれの時代・この時代の危急・課題・約束にふさわしい形態において再発見するであろうことについてそれ自身が思い煩うことであろう。これに対して古いツヴィングリ主義やカルヴァン主義のなお敬虔主義的な、あるいは熱狂主義的な革新は……われわれがこの道を通してキリスト教会、福音主義教会になることを保証しはしないであろう。……われわれがエキュメニカルな課題をわれわれ自身の真中で取り上げるとき、われわれは前進へと呼びかけられているのであって、決して後ろに留まりつづけるように呼びかけられているのではない」<sup>57</sup>。かくてエキュメニカルな課題を真剣に取り上げることこそわれわれの前進を、すなわち、教派性の中であって、そこで真の福音主義教会、真のキリスト教会へ向かう前進を可能にするのである。われわれはここに『教会と諸教会』（1935年）において基礎づけられたバルトのエキュメニズム観のいっそう具体的な展開を見ることができるようになる。

(2017年1月12日)

<sup>57</sup> Ibid., S.30.

## 第10回 教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー

主題「教会と説教（パート2）―伝道のできる説教を目指して」

〔趣旨説明〕

東北学院大学文学部総合人文学科は、その前身のキリスト教学科が2007年度より毎年夏休みを利用して開催してきた「教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー」を新学科発足の2011年度以降も引き継いできました。

本研修セミナーは、牧師、ならびに聖書科教師の先生方を対象に継続教育の機会を提供すると共に、宣教・教育の現場と神学研究との対話を図ることを目的としています。各年度のテーマは、第1回「説教を考える」、第2回「聖書と説教」、第3回「今日の青年と教会の宣教」、第4回「平和」、第5回「聖書科教育のねらいと実践」、第6回「旧約聖書と説教」、第7回「死の理解と死の教育：キリスト教の視点から」、第8回「日本人とキリスト教の出会い」、第9回「教会と説教」でした。それぞれ今日のキリスト教の宣教と教育に関する異なったテーマを、神学理論と実践の両面から、あるいはその両輪で、共に学び合い、異なる視点から意見を交換する、非常に有意義で貴重な経験となりました。

〔今年度の主題と講師〕

第10回は、2016年8月29日（月）午後、本学会議室を会場に、昨年の主題「教会と説教」を引きつぎ、その「パート2」として、「伝道のできる説教」をテーマに開催されました。仙台東一番丁教会牧師・瀬谷寛先生を講師の一人として迎え、本学科からは佐藤司郎教授、新任の阿久戸義愛講師が加わり、有意義な研鑽の時をもつことができました。

第1講 「伝道の教会と説教」 総合人文学科教授 佐藤 司郎

第2講 「伝道できる説教を目指して」

日本基督教団仙台東一番丁教会牧師 瀬谷 寛

第3講 「いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において」

総合人文学科講師 阿久戸義愛

## [ 報 告 ]

## 伝道する教会と説教

佐藤 司郎

## はじめに——教会とは何か

説教の問題を考えるに当たって教会とは何かというところから始めます。教会とは、簡単にいえば、世界の救いのために人間に与えられた神の賜物です。その基礎はイエス・キリストにおける神の救いの業にあり、その生命の源は聖霊の現前と力にあります。世の救いのためにあるわけですから、教会のさまざまな働き、たとえば宣教、交わり、奉仕などの区別が昔からなされますが、福音をすべての被造物に伝えるという宣教の働きが最も重要であることはいうまでもありません。むろん宣教は教会全体に課せられた課題であり全体でなうものであって、牧師や長老、教会役員、あるいは伝道委員といった人たちだけのものではありません。宣教の重要性をある意味で決定的なものとして語っているのはペトロの手紙二、3章12節（「神の日の来るのを待ち望み、また、それが来るのを早めるようにすべきです」）です。神の国を「待つ」〔待ちつつ〕だけでなく「早めるように」〔急ぎつつ〕する働きが私どもに求められています。一人も減びないで皆が悔い改めるようにと忍耐しておられるのが神であるとすれば、宣教・伝道こそこの「早める」働きであり、神の忍耐に最もよく仕える道です。

ところで今日、教会のあり方を考える場合、この世との関わりを視野におくことが大切だと私は思っています。教会は世に遣わされています。祝祷は礼拝の終わりの合図ではなく一人ひとりが主の証人として世に派遣されていく始まりの合図です。世に対する教会の責任を強調した神学者の一人にカール・バルトがいます。彼は「世のための教会」という標語で表される「派遣の教会論」を展開しました（拙著『カール・バルトの教会論』）。「神はその独り子をお与えになったほどに、世を愛された」（ヨハネ3・16）。もし私どもが神を愛するなら神の愛されたものを私どもも愛さなければならない。神の愛したもうた世を愛する以外のことが教会の在り方ではありません。世を愛する以外の仕方では神を愛することは、私どもにはできないのです。むろん世を愛するという事は悪の力の支配する世に

ならうことではありません（ローマ 12・1）。そうではなくて、そのような世の救いのために御言葉を宣べ伝えることです。世のための教会とは第一に宣教し伝道する教会のことです。

## 説教と教会形成

それによって教会が建て上げられる礼拝が伝道する教会の中心であることはいうまでもありません。そしてその中心が、プロテスタント教会において説教にあることもいうまでもないことです。

皆さん方の教会で説教が礼拝の、また教会活動の中心を、ゆらぐことなく占めているでしょうか。説教がどのような意味で中心に位置しているか、それぞれ問うてよいと思います。最近感じるのは、礼拝の中にいろんな要素が持ち込まれて、その位置が結果的に軽くなっている、希薄になっていることです。日本の教会の礼拝は昔から説教を中心とした簡素で力強いものでした。この伝道地日本においてその伝道の始まりから伝道を自覚した礼拝が志向されてきたのです。

さらに説教が、すなわち教会に与えられた生ける神の言葉が、一週間の教会活動の中に生かされているでしょうか。週日の祈禱会でもう一度想起され、祈りの会をリードしているでしょうか。求道者の会（様々の形があるので一概にいえないけれど）もまた説教を中心に運営されることはできないでしょうか。牧会も礼拝の説教からはじまります。説教を受けとめる会を教会によっては開いているところがあります。このような会に賛成でない人もいるようですが（たとえば竹森先生?）、説教を通して信仰と生活の問題を考え、説教のために祈る会として、私は十分意味があると思っています。そういう機会に説教者のために祈られるべきです。説教は礼拝で終わるのではない。そこから教会が形成されていくべき出発点です。

説教が教会においてそのような中心的位置を占めるようになるには信徒の理解と訓練が不可欠です。説教とはどういうものか、説教に対するいわば信徒の責任といったものの自覚を促すことは大切だと思います。説教に対する信徒の責任といっても、あれこれ口に出すということではありません。聞く責任です。聞くことによって、語られる言葉、教会の言葉に共に責任をもつ、それに基づいて伝道するということです。皆さんもきっと経験しておられるように、説教者というのは教会で「つくられていく」ものです。説教者のもつ務めを理解し、配慮し、そのために祈り、何より説教によく耳を傾け、これに期待する教

会の交わりの中で、説教者はそれに応えつつ育っていくものなのです。牧師一人だけがプライベート・タスクとして孤軍奮闘する課題ではありません。教会員に説教とは何か、理解していただくことが、もっともとはいませんが、同じぐらい重要であるのはいうまでもありません。これも、説教を考える場合考慮すべき事柄です。「あなたがたのところで、あなたがたとわたしが互いに持っている信仰によって、励まし合いたいのです」というローマの信徒に宛てて書いたパウロの言葉はここでも有効です（1・12）。牧師と信徒は説教を巡っても、多くの点で立場は違っているけれども、しかし互いに耳を傾け、互いに祈り励まし合うことによって、この時代における力ある教会の言葉、福音の言葉を共に責任的に練り上げていくべきだと私は思います。

### 説教黙想をしっかりと

当たり前のことですが、説教者が時間をかけて説教を準備する、とりわけ「説教黙想」をしっかりとすること、これがもっとも大切だと確信しています。

「説教黙想」は、竹森満佐一先生、加藤常昭先生らのご努力によって、日本でも1960年代から浸透し、雑誌『説教黙想アレテイア』などを通してみ皆さん方も親しんでおられることと思います。私個人も『説教者のための聖書講解』の時代からおそらく40編以上の説教黙想を書いて発表しています（拙稿「日本における説教黙想の確立とその展開」：『これからの日本の説教』2011年2月、キリスト新聞社、参照）。

周知のように「説教黙想」はドイツ教会闘争をになった告白教会の中でバルトの神の言葉の神学の影響のもとに生まれたものです。教会闘争というと、非常に政治的なことと皆さんお考えかも知れませんが、決してそうではありません。「教会が教会である」（バルメン神学宣言）ための戦いでした。ヒトラーがあたかも教会の主であるかのように干渉してきたとき教会と世界の主はキリストだと告白する戦い、つまり簡単にいえば説教の戦いでもあったのです。

もし誤解があれば、はじめに解いておきたいのは、「釈義」の成果を、「黙想」を通して、「説教」として展開するという時間的な段階論として考えるは正しくないということです。説教黙想運動の中心にいたG・アイヒホルツ（当時30歳。彼が編集の中心となって最初の説教黙想集『主よ、わが唇を開きたまえ』第一巻が1941年に刊行された）によれば、説教黙想が目指すのは、「釈義と説教が真実の意味で一つになる」ことでした。われわれの宣教の言葉はつねに、一方で「抽象性」の危険にさらされ、他方で「偽りの具体性」（今

日性)の危険にさらされています。神の言葉はすでにそれ自身具体的なのであって、われわれの例証(イラストレーション)によって現代化・具体化しなければならないというのではないのです。神の言葉の現実性がそのまま説教の言葉の現実性とならなければならない。宣教の「具体性」は神の言葉からその「贈物」として与えられます。「積義と説教が真実の意味で一つになる」ための説教黙想は、アイヒホルツによれば、*explicatio*(解明)と*applicatio*(適用)との「絶えざる相互内在」的作業において遂行されます。すなわち、*explicatio*において*applicatio*を、反対に*applicatio*において*explicatio*をなしつつなされる「考察の道半ばのところ〔省察という中間〕」、これがアイヒホルツの、また最初の説教黙想集に結集した人びとの共通した説教黙想の課題理解です。積義の段階で適用が問題であり、適用においても積義が問題なのです。「真剣にテキストに取り組む者は思想の貧困を嘆くことはない」(ボンヘッファー)は私の座右の一句です。

#### まとめ —— ディスカッションのために

1. 教会観を巡って —— 今日の日本の教会がますます内向きになり、かつ教条的になりつつあるような感じがして危惧しています。キリストの王的支配とか、世のための教会とか先人の切り開いた神学的な線と方向を改めて学ぶ必要があると思います。総じて二元論的思考の克服が依然として日本の教会の一つの課題であるように思いますが、どうでしょうか。

2. 伝道を巡って —— ここにも救われた人と救われていない人等々の過剰な二元論が今日見られます。証人としてのキリスト者、証しとしての伝道のもつ真理契機をもう少し大切にしたいのです。たとえば「われわれの先達はたんに教会のために伝道したのではない、われわれの国の救いのために伝道した、キリストの福音なくして世界の救いはないと確信した」(加藤常昭, 宣教150年記念式典講演)というような言葉をどう聞き、どう理解すべきでしょうか。

3. 説教を巡って —— 説教をするより聞く機会の多い私自身の現状の中で、「説明」の説教が多いような気がします。その上聖書の根柢はどこだろうというような不明確な神学的認識が入り込んできている場合も少なくありません。ともかくもっともっと時間をかけて説教に打ち込むこと、これが、教会の牧師にも、キリスト教教育の場に遣わされているわれわれにも求められていると痛感しています。

## [ 報告 ]

## 伝道できる説教を目指して

瀬谷 寛

## 1 自己紹介として

わたしは今年の4月に、仙台東一番丁教会に仕えるために遣わされて来たばかりである。これまでも、教会に仕える牧師として、伝道させていただいてきた。しかし、伝道の実績をもってやってきたわけではない。在任中、何人かは受洗者が与えられたが、次々と与えられたわけではない。ここに伝道の成功例があり、この通りにすれば、伝道できるようになります、という話をするわけではない。わたしにはそれは出来ない。

伝道の困難に直面しながら、どうすればよいか、うめくように模索しながら、何とか伝道したい、伝道できる説教ができるようになりたい、と願い、学んでいる者にすぎない。

## 2 現状認識

伝道の停滞が叫ばれている。事実、各教会において受洗者が与えられない。伝道の難しい時代、と言われる。先日、ある、隠退教師を訪ねたが、伝道における、時代の困難さは、確かにある、とおっしゃっていた。ご自身の50年近くに渡る牧師としての生活の中で、最近の若い伝道者の怠慢を指摘するのとおもいきや、キリストの福音を受け入れない時代の影響を認められるのか、と意外に思った。困難さを、共感してくださった。少し、嬉しく、ありがたく、それだけに厳しい思いを持った。わたしたちは、そういうところで戦っている、戦わなければならないのだ、と。

## 3 問題意識

そのような中で、伝道の困難さと戦わなければならない。その、戦いに、いろいろな武器が考えられるかもしれないが、何よりも武器、その要は説教であると確信する。わた

私たちは、教会の牧師・伝道者としてどのような説教をし、またどのような説教を目指しているだろうか。わたしにとっての差当りの答えは、その説教によって伝道をし、教会が建て上げられる、そのような説教を目指す、というものである。どのような説教をすれば、この難しい時代、世界の中で、イエス・キリストの福音を伝道をし、イエス・キリストの教会をつくり上げることができるのか。

この問いに、わたしたちがどう答えるのか。改めて問い直したい。

#### 4 説教とは、十字架のキリストを描いた聖書を神の言葉として語ること

そもそも、説教とは何か。何を語るのか。大前提として、説教は、説教者の思想や、考えを述べるものではない。あくまでも聖書を語る。わたしたちはここを出発点とする。

そのうえで、では聖書を語る、とはどういうことか。聖書には、何が書いてあるのか。そのことを正しく捕らえなければならない。

一コリント 2: 1～2「兄弟たち、わたしもそちらに行ったとき、神の秘められた計画を宣べ伝えるのに優れた言葉や知恵を用いませんでした。なぜなら、わたしはあなたがたの間で、イエス・キリスト、それも十字架につけられたキリスト以外、何も知るまいと心に決めていたからです。」

一コリント 15: 3～5「最も大切なこととしてわたしがあなたがたに伝えたのは、わたしも受けたものです。すなわち、キリストが、聖書に書いてあるとおりのわたしたちの罪のために死んだこと、葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおりの三日目に復活したこと、ケファに現れ、その後十二人に現れたことです。」

パウロは、はっきりと、自分が宣教（伝道）する時に、十字架のキリストだけを語り、それ以外を語らない、と言った。そこに集中する。しかも、それは、パウロの独創、というようなものではない。自分も受け継いだ言葉として語る。しかも、「聖書に書いてあるとおりの」。まさに、「聖書に書いてある」こととは、キリストが十字架と復活を成し遂げ、その後、現れてくださった、ということである。それを神の言葉として語る。その言葉が結集したのが、信仰告白である。この、十字架のキリストこそ、時代がどのようなであっても、変わることはない、神の言葉としての聖書の内容であり、説教の内容である、と考え

る。

## 5 伝道する、ということは何が起こることか。

説教において、この十字架と復活のイエス・キリストを宣べ伝えると、どういうことが起こるのか。

一コリント 14: 24, 25 「皆が預言しているところへ、信者でない人か、教会に来て間もない人が入って来たら、彼は皆から非を悟らされ、皆から罪を指摘され、心の内に隠していたことが明るみに出され、結局、ひれ伏して神を礼拝し、『まことに、神はあなたがたの内におられます』と皆の前で言い表すことになるでしょう。」

ここでの預言とは、説教と考えてよいだろう。その言葉を聴いた者が、そこで語られている言葉を理解し、悔い改めて、「まことに神はあなたがたの内におられます」と告白することが起こる、というのである。正しく説教されていたら、そのことは必ず起こる、その約束の言葉であると信じる。

このことは、強調して、強調し過ぎることはない。このことを、まず確認したい。

## 6 では、どうしたら、伝道できるのか

そこで問題は、どうしたら、この時代にあって、十字架のイエス・キリストを語り、悔い改めて「まことに神は、あなたがたの内におられます」と告白する者を呼び起こすことができるか、ということになる。

### (1) 今、ここで、あなたに向かっている聖書の言葉

いかに聖書を読むか、そしていかに語るか、が問われるのではないか。

聖書の言葉は、2000年という時間とパレスティナという空間を隔てた言葉かもしれない。しかしながら、聖書の言葉は、その距離を埋めて、今のわたしたちに語りかける神の言葉として読まれるべきである。

そのメッセージの中心は確かにいつの時代の、だれがそこにいても同じかもしれない。けれども、「十字架と復活のイエス・キリスト」という原理を語ればそれでいい、というのではない。ここで、十字架のキリストを語る、とはいかなることか、ということが問わ

れる。十字架のキリストを語るということは、十字架のイエス・キリストによって打たれ、決定的に変えられる出来事が引き起されるように語ることである。それは、わたしたちに現れ、わたしたちの内におられる豊かなキリストのお姿を描き出すことである。

説教とは、今、ここで、あなたに対して、主イエスの十字架と復活の出来事が起こっていることを、告げることである。それは実に、個別的で、具体的な出来事である。今ここで、説教を聞いている人々のため、わたしたちのための言葉になっているかが問われる。聞かれても、素通りされてしまつては困るのである。あえてきつく言えば、自分に向けられた言葉として聞かれず、自分とは無関係な言葉だ、と受け止められてしまったならば、その説教は失敗なのである。

## (2) 分かる説教

聞き手が、語られている説教が自分のことである、と感ずるためには、説教を理解をしなければならぬ。本当にそのことがわかると、半分居眠りしていた人も、目を覚まさせるを得なくなる。

もちろんその背後に、霊の導きをひたすらに祈り求める、ということが前提となる。霊の働きがなければ、「イエスは（このわたしの）主である」と理解し、告白することは引き起こされない。

しかし、改めて単純素朴に、聞き手に自分の言葉が届いているか—理解されているか—分かるか、ということに説教者はもっと関心を注ぐべきであると思う。特に、求道者、その日、初めて教会の礼拝に参加し、説教を聞いている人が理解できる言葉を語っているだろうか。言葉が届いて、そこに出来事が生じる。そこでしっかりと心に受け止められて、聞く者の生活が変えられることになる。わたしたちは聞き手の世界に通じる言葉、聞き手の生活に根ざし、その思考に馴染んだ言葉を、意図、役割、効果を吟味したうえで用いる努力、挑戦をすべきではないだろうか。

## (3) 聞き手を愛する

そうすると、聖書のみ言葉に耳を傾けることとともに、聞き手に耳を傾ける黙想が、どうしても必要になる。聞き手にしっかりと眼差しを注ぐ。それは、説教者・伝道者として、聞き手に愛を注ぐことでもある。結局は、聞き手を愛しているか、が問われる。愛するが故に、この言葉を、この事柄を、どうしてもあの人に届けたい、と願う。そのために言葉の吟味が始まる。主イエスが教えてくださった律法、「神を愛し、（自分を愛するように）隣人を愛する」作業を、何よりも、説教者は、説教を作ることに於いて、求められている。

#### (4) 説教者が、謙遜に学び続ける

そのような言葉を獲得するためには、説教者は常に学び続けなければならない。先週末まで、夏期伝道実習の神学生を受け入れたが、説教の初心者、と呼べる人はもちろん、学びをしなければならない。しかし、経験を積み重ねた伝道者、説教者も、常に、自分の言葉が届いているか、適切であるか、学び続けなければならない。学ぶことをやめた説教者は、伝道することをやめている、とさえ言えると思う。その学びに必要なことは、謙遜であり、他人の批評を受け入れる、心の柔らかさと強さである。ぜひ、ご一緒に学び続けさせていたいただきたい。

### 7 まとめ — 伝道できる説教を目指すために

(1) イエス・キリストの十字架の赦しの出来事が今ここで出来事として起こっていることが、はっきりとわかるような、明確なメッセージの獲得しよう（神の名による言葉の獲得）。

(2) それを生活の言葉、聞き手の言葉で語ることによって、聞き手の心に届けよう（聞き手の言葉の獲得）。世界の言葉、生活の言葉、思い切って語る勇気を持つよう。

#### ○ おわりに

説教で、伝道できることを信じたい。説教以外のことが、伝道に資することがまれにあることも認める。しかし、説教が変われば、ほかのことも変わる。一人、一人の心に届く配慮の溢れる言葉が語られると、その説教が聞かれている場が、愛の共同体、慰めの共同体の場となる。そこで、「まことに、神はあなたがたの内におられます」と告白せざるをえないような求道者が与えられる。そう信じて、説教の研鑽に励み続けたい。

#### ※付録

##### 説教題について

日本のプロテスタント教会には、最初期は、説教題がつけられていなかったようである。説教は礼拝の一部であり、題がなければ礼拝が成り立たない、というわけではない。

けれども、せっかく説教に題をつけられるのであれば、それを伝道に生かすことを考えても良いのではないか。

大抵の場合、説教題をつけるのは、説教をする一週間以上前で、まだ説教の形も見えていないから、ということで、大まかな、当り障りのない題をつける、というのはよくあることである。

仙台東一番丁教会は、東北大学の北門の前にある。随分多くの人たちが、その前を通る。大学の関係者ばかりではない。ご近所の方々も多くいる。毎週、奉仕者が説教題を美しい字で書いてくださり、掲示される。その前を通る人達の心に届くような、訴えかけるような、背中を押すような、メッセージ性のある説教題を付けたい、と考えている。今、ここを通る、あなたに向けて語る説教の先取り、小さな説教として。それがさしあたり、すぐに始められる伝道ではないか、と思う。

## [報告]

## いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において～

阿久戸義愛

今回の教職研修セミナーの全体テーマは「教会と説教、伝道のできる説教を目指して」である。教会と説教という主題については、共に登壇された佐藤司郎先生、瀬谷寛先生の御講演を通じて、十分に議論を深めることができたと思うが、本講では、教会とはまた別の「伝道のフロンティア」としてのキリスト教主義学校における語りを主題としたいと思う。

キリスト教学校は、「ミッション・スクール」という呼び名のように、ミッション、伝道が使命として与えられている。そしてそのミッションには、瀬谷先生と佐藤先生が語られた「礼拝」、すなわち学校礼拝と説教が、その中心になくはならない。しかしまた、聖書科・宗教科（以下、「宗教科」で統一）の授業や、学校全体の活動もまた、広義の「伝道」であるべきである。ここで、宗教科が果たすべき伝道の業について、幾つか考察を深めてみたい。

今日、私たちが向き合わなくてはならない宗教科を取り巻く課題は、様々である。それを内的・外的という区分で考察したいと思う。「内的」には、生徒は宗教科で何を学ぶのか、また我々教師はいかにそれに関わるのか、本日の演題にも挙げた「いかなる言葉で語るのか」という問題がそれにあたる。これは後に取り上げたいと思う。「外的」なものとしては、昨今の文科省・中央教育審議会（中教審）の答申にある、二つの大きな課題が挙げられる。一つは「道徳」の教科化の問題、そしてまた一つは、小中学校全教科へのアクティブ・ラーニングの導入である。これはどちらの問題に触れるとしても時間が足りないほど大きな課題である。しかし差し当って、ここで短く私の考えを述べさせていただくならば、道徳の教科化については、宗教科としては、対応しなくてはならないことはあるが、そこまで大きな問題にはならないと考える。それは、道徳の教科化と言っても、国語や社会のように新たな科目として扱われるのではなく、「特別の教科 道徳」として、一種の総合的学習の時間に相当するようなかたちで行われるものである、と差し当たって現在の中教審答申にはあるからである（もちろん、今後の動きについては細心の注意を払わなくては

ならない)。新たに「道徳」の教師免許が出されるわけではなく、合否判定の評価がつけられることにはなるが、これについては中教審もかなり慎重に言葉を選んで説明をしている。

「道徳」教科の目標として、現行の学習指導要領は以下の視点を持たせることを挙げている。

#### 道徳的価値の四つの視点

- (1) 主として自分自身に関すること
- (2) 主として人との関わりに関すること
- (3) 主として集団や社会との関わりに関すること
- (4) 主として生命や自然、崇高なものとのかかわりに関すること

これらをひとつひとつ見てみると、これは宗教科がその役割を担うことが十分に可能な視点である。聖書を通じて、自分と他者にかかわること、崇高なものとの交わり、社会・共同体的な視点をもつこと。これらはいずれも聖書がのべ伝えていることである。

また、教える内容についての具体的例も以下のようなものが挙げられている（やはり幾つかの点については問題があるが）。

- ・ いじめの問題（人間の弱さや愚かさを踏まえて困難に立ち向かう強さや気高さを培う）
- ・ 生命を尊重する精神を育む
- ・ 社会を構成する一員としての主体的な生き方に関わること
- ・ 規範意識、法などのルールに関する思考力や判断力
- ・ グローバル化の中で自国の伝統や文化への深い理解
- ・ 多様性の尊重や価値観の異なる他者との共生
- ・ 情報モラルや生命倫理などの現代的課題の扱い

おそらく一般の学校では、これらの課題についてどのように教えるべきか悩むところであろう。しかし、これらのトピックスはむしろ宗教科および聖書科教員の強みを活かすことができるものである。単なる聖書の教え込みに終始するのではなく、聖書を通してひろい問題意識をもって授業を構成することは、聖書科を担当する教員は常に意識しなくてはならないことである。

一方で、これらに対応するにあたっての課題としては以下の点が挙げられる。

- ・検定教科書の導入を強く進められている点
- ・特定の教員だけでなく、学校全体としての取り組みがもたれている点
- ・単位の読み替え等についてはまだ明確なことがわからない点

検定教科書を導入については、各学校やキリスト教主義学校全体として独自のテキストを作成するなどの対応が必要となるだろう。また、特定の教員（宗教科教員）だけでなく、複数教員での道徳科目担当を求められている点も、宗教科一教科に留まらず学校全体での取り組みを考える必要がある。

幾つかの課題があるが、いずれにしても、すでに宗教科が日常的に取り組んでいる内容だと言っても過言ではなく、現代社会の問題を聖書を通じて見る、という宗教科の内容を改めて見直す機会であると言ってもよいかもしれない。

しかし、アクティブ・ラーニングの導入については、若干厄介な内容を含んでいる。2016年8月に出た中教審の答申（これは次期学習指導要領に関する内容であった）では、特に英語科などを中心に、全科目でアクティブ・ラーニングを導入することを求めている。しかも、習得する知識量を減らすことなく、そうするべきであると言われている。アクティブ・ラーニングを実施すれば、授業時間内に教員が伝達できる情報量は減る傾向があるため、生徒・学生に事前学習を求めることになる。事前の自学学習にふさわしい教材等の準備が必要になる。また、アクティブ・ラーニングは「問題発見・解決型」の学習であると言える。それはたとえば聖書教育のような学習にはあまり適さない。ただ、厳密にはアクティブ・ラーニングとは言えないかもしれないが、単なる知識伝達型ではない、グループワーク、フィールドワークや、ヴィジュアル資料を用いた反転学習なども可能であろう。

宗教科でのアクティブ・ラーニングは難しいと述べたが、ひとつ、私が考える、「深い学び」のモデルケースがある。それは、林竹二の「人間について」という授業である。林竹二は、1906年生まれ、1925年に東北学院の師範科に在籍し、卒業後に一年間、東北学院中学部の英語非常勤講師を務めた後、東北大学の哲学科に入学し、ソクラテス・プラトン研究を修めている。その後、教育学者として特に各地の小学校で出張授業を行い、独自の教育手法が注目された。たとえば、小学生を対象に行った授業で野生児アマラとカマラ、あるいはビーバーと人間の違いなどを教材として提示し、「人間とは何か」という深い問いを児童に投げかけている。林氏の授業はグループ現代により映像化もされ、写真集も出

ている。グループ現代が撮影した映像を見ると、授業内容自体も素晴らしいのであるが、特にこの撮影スタッフが生徒達の「目」を意識して撮影していることに気づく。林先生が生徒達に何度も問いかけ、生徒は必死に考える。先生から問いかけ、生徒が答えるというかたちは厳密にはアクティブ・ラーニングとは言えないが、それでも映像が映し出している生徒たちの「目」を見るとき、生徒達がどれだけ深く集中して学びに入り込んでいるかを物語っています。深い集中の中で生徒ひとりひとりが自ら「気づき」に導かれていく体験は、アクティブ・ラーニングのみが唯一の答えではない、ということの証左である。先に聖書教育においては問題発見・解決型のアクティブ・ラーニングは難しく、知識伝達型・誘導型の学習にならざるを得ないところがあると述べたが、それでも、生徒達ひとりひとりへの問いかけや、身近な素材などを用いることなどによって、アクティブ・ラーニング以上の学習効果を挙げることも可能であろう。他方、教員は常に、独りよがりの一方的な語り終始していないかどうか、常に自らを省みる必要がある。

以上、特に文科省・中教審答申にある、宗教科に影響があるであろう改革要望について見ることを通じて、宗教科の外的な課題を見てきた。次に、宗教科の内的な課題を見てみたいと思う。そもそも宗教科で、私たちは何を、どのように語るべきなのか。

私は主にカール・バルトの神学を研究しているが、バルト神学からいわゆる「教育論」を描くことは、難しいと言わざるを得ない。バルトにとっては一般教育（公教育）は、人間中心主義の焼き直しとなる傾向があるものであり、キリスト教的ヒューマニズム、市民的教育、近代的自我による世界の把握といったものはすべて人間中心主義に根ざしたものである。バルトにおいて人間は第一義的に神との契約のうちに存在する。人間はいっさいのものを命名する主格としての存在ではなく、神によって呼ばれる対格としての存在である。したがって、創造者のうちに参与する被造物である人間は、啓示の光、聖書を通じて世界や人間を理解しようとする必要がある。公教育はヒューマニズムを基礎としている点で、公教育に否定的、もしくは相対的価値しか認めない立場とならざるを得ない。

バルト神学から、「教育論」を語るとしたら、このようなことになるであろう。なお、小樋井滋『バルト神学と宗教教育』（ヨルダン社、1996）のようにバルトが宗教教育の価値を認めているということを強く肯定的に語ろうとする研究もあるが、私としては、そこまで無理にバルト神学に宗教教育の意義を語らせなくてもよいのではないかと考えている。ただ、バルトの警告を真剣に受け止めたいとも思う。我々の教育が、人間中心主義に陥らないために、聖書や年号の暗記といった知識の教え込みではなく、福音が我々を捉えていくように促すことが理想である。それは知識や一般常識といった、いわば存在論ない

デアに対して類比的になるのではなく、信仰という点に類比的になっていくことを究極的には目指すということの意味する。具体的にはそれは、聖書を自らの問題として味わうという信仰の原点に生徒を導いていくというミニストーリー、伝道の課題に直結していると言える。

以上のようなバルトの忠告を踏まえつつ、宗教科教員に必要な能力について考察してみたいと思う。これは中高の教員に限らず、恐らくは大学で「キリスト教学」のような科目を担当する教員にも求められている能力として、自戒を込めての考察となる。

私は宗教科教員に求められる能力を「キリストの三職務」に対応させて考えている。すなわち、預言者として、祭司として、王としての宗教科教員ということになる。

### (1) 預言者的務め

まず、当然ながら聖書教育・信仰教育を行う能力である。これは、キリスト教の基礎知識を教える力に留まらない。教員には、単なる抽象論・建前論ではなく、実社会の問題を聖書の問題との関連から具体的に考え、読み解く力が求められる。聖書から人間の問題を考えることが聖書教育の本質である。従ってそれは実践神学の問題であり、キリスト教人間学の問題である。

### (2) 祭司的務め

次に、宗教主任として日々の宗教行事を司り、固有の伝統を持つキリスト教学校の秩序を保つ能力が求められる。これには日常を守っていく祭司職としての「法」感覚が必要である。例えば立ち居振る舞い・契約・責任といった理念を聖書（特に旧約）に学ぶことが重要である。

### (3) 王的務め

最後に、牧会能力、すなわち学生・職員相談におけるカウンセリング能力である。牧会カウンセリングにおいて最も重要なことは、人がこの世を生きる上でどこにぶつかり何に悩むかについての感受性を、聖書を通して磨くことである。そして聖書のメッセージを通し、自分が神に愛されているという実感を、問題に立ち向かう勇気を得させることが肝要である。

これらの三職務に対応した教員能力を養うために、以下の様な学びが考えられる。

まず聖書から現実社会やヒューマニズムの問題を読み解くキリスト教人間学である。例えばフランクル・ブーバー・モルトマンなどの思想や実践神学の立場を学ぶことが、現代世界の諸問題を扱っていく上で必要な知識となるだろう。

また、責任・権利・人格といった観念についての法感覚を養う観点から、現代倫理学や、パネンベルクや契約神学等の神学理解がそれに寄与するであろう。

そして、人が生きる上で体験する痛みや挫折にどのように立ち向かうかについて、聖書の人間像から学び、バルトが強調したキリスト教的愛の立場に立つことが肝要である。

宗教教育は教え込み教育ではない。バルトが批判する人間中心主義の焼直しとしての宗教教育ではなく、福音が我々を捉えていくように促すことが理想である。それは、聖書を自らの問題として味わうという信仰の原点に生徒を導いていくというミニストリーの課題に直結している。以上のような能力が必要であると考え、それに応じた能力養成に寄与するような学びを、本学のキリスト教教育で行っている。

宗教科教員は、教会における牧師と同じく、現代社会におけるキリスト教伝道のフロンティアに立っている。その使命は非常に大きいものである。宗教科において我々は何を語るのか。キリスト教を教えることの第一義は、生徒がキリストと出会うことである。繰り返しになるが、聖書を自らの問題として味わうという信仰の原点に生徒を導いていくというミニストリーの課題、これこそが我々が宗教科で教えるべきことである。しかしその奇跡はかならずしも生徒達の在校時に起きなくてもよい。次のアインシュタインの言葉は慰めである。「教育とは学校で習ったすべてのことを忘れてしまった後に、自分の中に残るものをいう。そしてその力を社会が直面する諸問題の解決に役立たせるべく、自ら考え行動できる人間をつくることである」。キリスト教教育もまた、教員が伝えた言葉が消え去った後になお生徒に残る、キリストとの出会いの種子にこそ、本来の意義があることを、我々は謙虚に思い致さなくてはならないだろう。

## 「どこから来て、どこへ行くのか」

——ジョン・ウエスレー（一七〇三—一七九一）の場合——」（Ⅱ）

佐々木 勝彦

### Ⅱ 背景としてのピューリタン運動——大木英夫

著『ピューリタン——近代化の精神』（聖学院大学出版会）を読む

なぜ、この本なのか？

この本に出会ったのは、神学生になったばかりの頃です。その後、大学に職を得、三年生の「キリスト教学」を担当する際に、テキストとして選んだのもこの本でした。それ以来、三十年以上の時が過ぎ、今回、改めてこの本を紐解きました。英国が国民投票によって「EU離脱」を決め、IS関連のテロが続発し、あらゆるものが流動化する国際情勢のなかで、わたしの脳裏に浮かんだのは、宗教改革五百年祭を祝おうとしている今こそ、この本

を手にとって読んでほしいという思いでした。奇しくも著者も「新版の序」のなかで「この小著は、かえって今日の状況において読まれる方が意味あることではないかと思う。本書は、あの国家的惨状をこの目で見た者の思想的証言という性格を片々あらわしているからである」と述べています。この本には、十七歳で敗戦を経験し、「なぜ戦後日本はデモクラシーか。なぜプロテスタント・キリスト教か」とエミール・ブルンナーに問いかけ、そしてライオンホルド・ニーバーの指導のもとで自ら発見したその答えが詰め込まれています。著者の提唱する「歴史神学」の素材がたっぷり入っています。

大木神学の魅力の一つは、そのスケールの大きさにあります。近代と現代をひとつにし、そもそもこの近代はどこから始まり、そしてどこへ行くこうとしているのかと問いかけています。それは

救済史を前提としつつ、世俗の歴史を分析する方法であり、そこには、歴史の問題の究極的答えは聖書に、したがってキリスト教会にあるという確信があります。歴史の分析において、もちろん著者はこの確信を前面に出したりせず、多様な歴史現象の深層構造を読み解くという仕方です。その深層構造は宗教的なものであり、宗教は近代化と共に失われて行くようにみえるとしても、それは表面的なことにすぎず、歴史の底流に生き続けています。

『ピューリタン』が出版されたのは一九六八年の春です。あれから半世紀が過ぎた今日、ポスト・モダンが喧伝された後に「霊性ブーム」が起り、そして世界は「ISに象徴されるイスラム問題」に戦々恐々としています。著者が見通したとおり、世界は非宗教化・脱宗教化に向かうどころか、すべてが宗教化しつつあります。それはあたかも、今まで地中に隠れていた「活断層」が地上に現れ、大地を揺り動かしているかのような印象を与えます。筆者にとつて、東日本大震災における被災経験とその後の復興問題は、日本の思想的活断層が、著者の言う「中世的世界観」に他ならないことを再確認させてくれました。この現実を踏まえて、キリスト教育は何を語り、何をしようとしているのか？ あただしい日々の業務からしばし離れ、『ピューリタン』の世界を紐解くとき、本当に多くのヒントが得られるはずで、人口の

一パーセントに満たない日本のキリスト者が、教育の現場で「ものをいう」際には、まず被害者意識や怨念から解放されていなければなりません。それには、たとえ遠回りであっても、安易な方法に頼らず、しかし責任をもって考え抜かれた著作に出会う必要があります。この意味で、教師は多くの良書を「読み」、そして「考える」必要があります。

### 国境融解の時代

一九八九年九月十一日、「ベルリンの壁」が破壊され、一九九一年、ソ連がクーデターによって崩壊したとき、世界は、戦争によらない国家崩壊があることを思い知らされました。そして二十一世紀に入り、世界は平和へ向かうどころか、難民問題に苦しみ、「新しい世界共同体」のモデルとなるはずのEUも崩壊の危機に瀕しています。これも近代化の必然的帰結なのでしょうか。グローバリズムという名の欲望・金融資本主義の結果なのでしょうか。それにしても驚くのは、一九六八年の時点で、著者がすでにこう語っていることです。

「現代はあの民族大移動にも匹敵する、人間の移動の時代である……こういう人間の移動は、しかし、決して外面のことだけではない。人間の外面の移動だけではなく、(内面)の移動である。住みなれた家や故郷から追い出されるように、別の生き方へと人

間はかり立てられている。それは、人間が定住的であった生き方から移住的な生へとかり立てられてくような展開である。……われわれは、人間が本質的に移住的になる展開点をピューリタニズムのなかに見てきた。もし現代の人間も、あのアブラハムのように、〈出立〉しなければならぬとすれば、われわれは現代の人間の原型を、近代初頭において旅人のような在り方へと入っていったピューリタンにおいて見出すことができるだろう。ピューリタンもアブラハムのような旅人であった。……近代世界は最初ナシヨナリズムが強く支配したが、真実はそのなかにもっとインターナシヨナルな普遍的な人間の形成の動きがある。世界共通の存在様式が出来つつある。やがてナシヨナルなものを脱ぎ捨てるまでになるだろう。それは土着の普遍性ではない。未来の普遍性である。そこに向かって現代の人間はみな出立せしめられている。あるいはこう言ってもよいだろう。(エミグレ)あるいは(ピルグリム)としての運命における普遍性である、と」(二〇二頁以下)。

## ピューリタン運動の歴史

では、ここに言うピューリタンは、いつ頃、どのようにして誕生し、何を求め、何に苦しみ、そして何に挫折したのでしょうか。本書はこれを、序章「近代化とピューリタニズム」の後に、一章

「世紀転換の思想——ピューリタン思想の本質」、二章「思想の土着——ピューリタン運動の転機」、三章「有機体社会から契約社会へ——ピューリタン社会の形成」、四章「革命的人間——ピューリタン革命の担い手」、五章「民主主義の源流——ピューリタン的人権意識と寛容の精神」、六章「新しい社会の形成——ピューリタンの栄光と挫折」、終章「近代世界の世俗化」の七章に分けて論じています。そして「ピューリタニズムとは、歴史的には、エリザベス一世即位後の英国に発生し、ジェームズ一世、チャールズ一世とつづく約百年間に大きな発展をとげ、一六四九年にチャールズ一世を処刑し、……「ピューリタン・コモンウェルス」を建設するような宗教運動である」(二二二頁)と説明しています。

本稿では、この一章から六章の半分までの内容を「I「読む」関連年譜」のなかに、解説と引用という形で挿入しました。したがって当該年の「事項」と「解説」を読み進むと、自然にこの本の内容にふれたこととなります。そしてこの「関連年譜」に挿入できなかった、序章、六章の一部、さらに終章の中から、いくつかのテーマを取りだして論じているのが、本章(「II 背景としてのピューリタン運動」)です。

## 宗教教育の課題

クロムウェルの死後、共和国はあつげなく崩壊し、王政復古がなされ、多数の英国人は「王なき新しい時代」に向かつて進むことができませんでした。それはピューリタン革命の中で生まれた思想を自覚的に生きる人間がわずかしいなかつたからです。具体的には、人権と普通選挙権の思想を自覚的に担う人間、自由を自覚的に行使できる人間がごくわずかしいなかつたためです。著者によると「結局デモクラシーというのは、リンゼイ卿が正しく見たように、ピューリタンの信者の集まり（コングリゲーション）の内部でのくわだてなのであり」、近代社会はそれを世俗的社会の中に応用しようとしています。ところがここに「根本的な困難」（一九六頁）があります。一方は、自覚的な信仰者を前提としているのに、他方は、一般大衆を前提としているからです。この事態を著者は「クロムウェルの軍隊が教会をまねたように、近代社会も教会をまねるところに」「根本的ジレンマ」があり、「近代社会は契約化し、機能化して、その外的相貌においては教会に類似したものへと化してくる。しかし決して教会にはなれない。課題は（コンヴァージョン）を避けて、どうして（コンヴァージョン）の（結果）を得るかということであろう」（一九七頁）と表現しています。では、この「人民の資格」を高めるといふ目標は、宗教教育によって達成されるのでしょうか。これがわれわれに突

きつけられた根本的な問いです。

本書は最後にこう言います。「世界史の目的は何か。ピューリタンはそれを「キリストの国」と言った。ピューリタンはそこに向かつて（ベルグリム）となつて行つた。歴史の途中には完成がないのである。とにかく全人類に及ぶ共同体の形成なしには、近代世界の流動はとまらないであろう。その意味で近代化は無限に進行する」（二二三頁）。「戦後日本の自由と平和が「インターレグナム」（中間時代）となるかどうか、それは近代化を担う戦後に生きる人間の資質の問題である」（二二五頁）と。

宗教改革五百年祭を迎えようとするこのとき、宗教教育の現場は、この問いかけにもう一度耳を傾けるべきではないでしょうか。本書が出版された後に顕在化してきた大きな問題のひとつは、異なる宗教的伝統に生きてきた難民を受け入れる社会が、はたして国内外の外交的・心理的緊張関係にどれほど耐えられるかということです。元来は移民の国であり、それを誇りとしてきたアメリカでさえ、排外主義に向かいつつあります。世界全体を多民族国家ならぬ多民族世界として相互に形成しようとする人間は、どのような信仰と歴史神学から生まれるのでしょうか。改めて問わねばならない根源的な問いです。

### III ジョン・ウエスレーの神学思想

はじめに

いつの日か、ウエスレーについてひと通りのことを語る事ができるようにになりたいと感じたのは、教務教師になってからです。広い意味での改革派の伝統をもつ大学でありながら、宗教科の教員免許状を取得できることもあり、小さなクラスには、実に多様な教派的背景をもつ学生が出席していました。カトリックのシスターもいれば、福音主義のありとあらゆる教派の学生、そしてハリストス教会の教員もいました。デイスカッションを重視する授業であったため、最初のクラスでは、必ず各自の教派的背景について語ってもらいました。これを知らないとお互いの発言の意図が伝わりにくいからです。その中にはメソジストあるいはホーリネスと呼ばれる教派の学生もおり、ウエスレーについては、野呂芳男著『ウエスレー』（清水書院）を読むように勧めてきました。この本には年表のみならず、日本語による参考文献が紹介されており、議論と研究の糸口をみいだし上で大変有益だったからです。ところが、清水光雄氏の書物が次々と出版されると、学習環境はすっかり変わりました。清水光雄著『ウエスレーの救済論——西方と東方のキリスト教思想の場合』教文館（以下、『救済論』と略記）、清水光雄著『メソジストって何ですか』教文館（以

下、『メソ』と略記）、清水光雄著『民衆と歩んだウエスレー』教文館（以下、『民衆』と略記）、清水光雄著『ウエスレーをめぐる——野呂芳男との対話』教文館（以下、『めぐって』と略記）、がそれです。いずれも一九八〇年代以降の新しい研究を取り入れた新しいウエスレー像を提示しており、これらの内容を簡潔に紹介するための準備作業のなかで生まれたのが、本稿の構成と年表の原案です。

それらの書物のなかで、学生がもつとも敏感に反応したのは『民衆と歩むウエスレー』でした。これは、筆者の勤務していた大学がああ東日本大震災を経験し、学生のなかに、自ら被災した学生がいたことも関係していたのかもしれませんが。歴史上の「すべてを奪われ、何も無い」という経験と「その現場に寄り添う」というありえない行為を、自らのこととして想像できる力がまだ生きていたのです。しかし間もなく、喜んではかりいられないことも明らかになりました。彼らの体験が思想の歴史や理念と結びつかず、そのような議論を嫌う傾向が目立ってきたからです。その結びつきのなさを嘆くどころか、むしろその方が「ピュア」であると感じているかのようです。それはどこか、信仰と神学を切り離し、この状態を「純粹」と感じてしまう心理とよく似ています。しかし大学が学問を追求する場であるかぎり、各自の体験を体験として尊重しつつも、それを客観化する努力を放棄するわけに

はいきません。もしかすると中高の宗教教育の現場でも、同じことが起こっているのかもしれない。実践を強調するあまり、それを抽象化し、整理する発想と努力を、現場の生徒のみならず教師も無意識のうちに否定している可能性があります。この問題を直接教室で取り上げるべきかどうかは、対象学年、そのクラス編成、学校の方針等との関連で違ってくると思いますが、少なくとも指導者は、自らの責任においてこの抽象化の作業をしておかなければなりません。つまり、ウエスレーの諸活動について語ろうとするのであれば、彼の神学についても語るべき準備をしておかなければなりません。

### 資料問題

この準備作業の最初の段階でぶつかるのが「資料問題」です。ウエスレーには組織神学的著作が少なく、しかも彼は後に続く者のために、彼自身の説教の中からいくつかの説教を選び出し、それらを読み、そしてさらに彼の書いた『新約聖書註解』を参照するように勧めています。ところが、今日の研究によると、彼の指定した説教はある限られた時期のものに偏っており、それらにのみ依拠するわけにはいきません。したがって理論的には、彼の残した全説教、全著作、全書簡を読み、そして整理した後、初めて彼について語る事ができることとなります。この分野の専門家

になろうとする者は、当然この「土俵」に上がらなければなりません。しかしながら、宗教科や聖書科の教師の場合、その時代の信頼のおける研究書をしっかりと咀嚼することにより、その責任を十分にはたすことができます。彼らの取扱う範囲と内容は、限りなく広いからです。

『救済論』によると、ウエスレーの生涯は三つ——前期（一七三三—一三八）、中期（一七三八—一七六五）、後期（一七六五—九一）に分けられ、『標準説教集』には、主として中期になされた説教が収められています。

### キヤッチフレーズ

最近ではどんな研究分野でも、また講義でも、自らの研究内容や発表内容をいくつかの「キーワード」で表現することが求められます。これは、発表の内容を短時間のうちに、しかも的確に理解してもらう方法として、かなり有効です。特にその内容が複雑で量が多いときには、たしかに役立ちます。しかしもちろんこれにも、弱点があります。そのキーワードにたどり着く過程を省略せざるをえないため、聞き手や読み手は自分でその内容を確認せずに、分かったような気分になりがちだからです。

ウエスレーについても、このキーワードに近い言葉が残されていますので、そのいくつかを紹介しておきましょう。それらを読

んで、ウエスレー神学どのようなものなのか、少し見当をつけてみてください。今すぐに、その内容を完全に理解する必要はありません。そういうことらしい、といった感覚をつかんでもらえれば十分です。

「メソジスト神学の特徴は開かれた神学にある。ウエスレー神学の根幹は聖霊論を主体とする愛、聖霊の力づけと形成力に基づく神と隣人への愛にあった。……歴史上、ウエスレーほどに神の愛と聖霊の働きを強調した神学者はいなかった」(『メソ』六頁)。

「ウエスレー神学は、信条によって形作られてきた教会の伝統的神学の中に居を構える知的なオアシスである」(W・J・エイブラハム『はじめてのウエスレー』教文館——以下、『はじめて』と略記——九頁)。

「その神学的発想がいわば多声音楽的であるゆえに、心を静め、耳を澄ますと様々な響き(トーン)が聞こえてくる。基本的には、アングリカニズムおよびその背後にあるローマ・カトリックの倫理的傾向と宗教改革者ルターの「信仰のみ」「聖書のみ」を原理とする福音主義、さらに教理的には、カルヴァンのピューリタニズムとオランダのアルミニウス主義、いわゆる正統主義と敬虔主

義、あるいは思想的な広がりの中なかでは中世以来の神秘主義や形而上学と十八世紀の啓蒙主義や理神論、加えて西方神学と東方神学など、通常は対抗的な関係にある多様な宗教的、思想的系譜がことごとくウエスレーのなかに流れ込んでいるために、教会史におけるウエスレーの位置づけの問題は決して容易に決着のつくものではなく、……」(山内一郎著『メソジズムの源流』キリスト新聞社、五頁)。

#### アルダスゲイト体験(一七三八年五月二四日)

「アルダスゲイト体験」とは、ウエスレーが、アルダスゲイトという街で経験した福音主義的信仰体験を指します。それは、自分の「罪が赦されたとする瞬間的・直接的罪の赦しの確証を伴う聖霊体験、今、神の子とされている」(『メソ』、三〇頁)という「聖霊の体験的確信」であり、「一般的に言えば、愛されていることへの直観的喜悦」の体験です。この体験についてウエスレーは日誌にこう記しています。二つの訳を載せておきますので、読み較べてみてください。

「夕刻、私はひどく気がすまなかつたけれども、アルダスゲイト街の集会に行った。そこである人が、ルターの『ローマの信徒への手紙』の序文を読んでいた。九時十五分前頃であった。彼が、

キリストを信じる信仰を通して神が心の内に働いてくださる変化について説明していたとき、私は自分の心が不思議に熱くなるのを覚えた。私は、救われるためにキリストに、ただキリストのみに信頼した、と感じた。神が私の罪を、この罪さえも取り去ってください、罪と死の律法から救ってくださいという確証が、私に与えられた」(『はじめて』一八頁)。

「九時十五分くらい前、司会者が、キリストにある信仰を通して神が心に働く変化を説明しているとき、私は心が不思議に温まるのを感じた。私は救われるためにキリストに、ただキリストのみに信頼した、と感じました。そして神が《私の》罪を、この《私の》罪さえも取り去ってください、罪と死の律法から《私を》救ってくださいという確証が私に与えられたのです」(『めぐって』、一〇七頁)。

これは、ウェスレーの説く三つの信仰概念——「理性的同意としての信仰」「信頼としての信仰」「一七四三年に明確にされた直接的霊的体験としての信仰」——のなかの「信頼としての信仰」および「直接的・霊的体験としての信仰」に属する経験です。従来、「アルダスゲイトの体験」こそがウェスレーの神学を読み解く基本的経験であるとして、ルターやカルヴァンの神学に基づい

てこれを分析するのが一般的でした。しかし現在では、第一の信仰と第二の信仰の根底に、さらに第三の信仰があると解され、総合的に理解されるようになっていきます。「一七四三年」という数字は、一七三八年のアルダスゲイト体験が瞬間的なものであるだけでなく、時間と共に徐々に深められていったこと、そして三つの信仰概念が共時的に存在していることを示唆しています。

この三つの信仰形態について、『めぐって』はこう説明しています。「別元すれば、信仰の本性は第一が理性、第二が意志、第三が情感、論証的確かさで確証を与える情感的理解ということです。聖霊が人間の霊的感覚に語りかけて、神の愛を人間に証言(evidence)するとき、人間に確証体験、救いの確かさを与える信仰が第三の信仰理解です。ウェスレーはこの体験を聖霊の証(聖霊の直接的賜物)による聖霊体験と呼びました」(九七頁)。

この引用の中でなかなか分かりにくいのが「霊的感覚」という言葉です。教室でこの説明を紹介すると、必ず質問を受けるのもこの用語です。その際には、さらに、注(1)に挙げた引用文を用いてウェスレーの「認識論」の特徴とその由来を紹介することにしています<sup>1)</sup>。彼によると、人間には身体的五感があり、それによって物質的世界を認識することができるように、霊的感覚も備わっています。そしてそれによって、人間は霊的世界を認識することができるといいます。もちろんここには、物質的世界と霊

的世界が同時に存在するという前提があり、しかもウエスレーはプラトンの伝統に従って、霊的感覚は身体的感覚と全く異なる性質をもち、神に関する知識は、霊的証言によって直接人間に示されると考えています。それゆえここでは、理性による推論も照明も不必要になります。しかしでは、ウエスレーは、いつでもこのような発想を学んだのでしょうか。一九八〇年代以降の研究によると、それは、彼が若い時から学んだ英国教会の伝統、つまり初代教会とギリシャ教父に学ぶ伝統に由来すると考えられ、影響を与えた歴史上の人物としては、東方の修道僧マカリオスやエフライムの名前が挙げられています。

#### モラビア派の宣教師「ペーラー (Peter Böhler, 一七二二—一七五九)」

ウエスレーは、一七三八年二月一日、アメリカから帰国し、二月四日にモラビア派の宣教師ペーラーに出会い、さらにモラビア派の教えを学ぶために同年六月から九月にかけてドイツを訪問しています。前項で紹介した「アルダスゲイト体験」がこの間に起こっていることを考えると、ウエスレーにとってモラビア派の教えと実践は極めて印象的であったことが分かります。モラビア派の人びととの出会いはすでにアメリカに向うときの船中で起こっており、その親しい関係は、一七四〇年に「フェター・レインの会」——一七三八年五月一日、ペーラーがウエスレーと共に創設

した敬虔主義者たちの会——を離脱するまで続いています。モラビア派と最初に出会ってから別れるまで、その期間は決して長くありません。しかしウエスレーにとってそれは、「義認と聖化」の関係について自らの立場を確立する上で、また具体的な組織の作り方を見聞する上で、極めて重要な時間でした。

そのモラビア派の主張は、宣教師ペーラーによると次のようなものでした。① 救いに必要なのは信仰だけである。② 救われるために、よき業は不要である。③ 信仰には、「弱い」とか「強い」という程度の差は存在しない。そもそも「弱い」信仰は信仰と言えず、それは不信仰ではない。④ 正しい信仰には、信仰の確証が伴う。⑤ 信仰の確証は、罪、疑い、そして恐れからの自由をもたらす。⑥ 確証には、聖霊による完全な愛、平和、そして喜びが伴う。⑦ この確証をもたないキリスト者は存在しない。⑧ この確証は究極の救いへの堅忍をもたらす。

ところが、アルダスゲイトで決定的な救いの体験をしたはずのウエスレーは、ペーラーの八つの要求のうち①と④しか満たしていない自分を発見し、やがてモラビア派から離れて行きます。その間、ウエスレーは、ドイツのモラビア派と英国のモラビア派では、義認と確証・聖化の区別に関する見解が異なることを知り、生まれ育った英国教会の教理に従って、両者は区別すべきであると考えようになります。英国モラビア派のように、信仰を完

全な確証と同一視すると、疑惑や恐れは不信仰の現れでしかなくなりません。しかし多くの場合、信仰は疑いや恐れと共存しており、ウエスレーは信仰の確証を現在の義認（自分が神の子であること）を日々確信することと呼び、モラビア派の説く完全な確証を未来の事柄（究極的救い）と解釈しました<sup>2)</sup>。

### カルヴィニストとの論争

ウエスレーは、一七三八年以降、論争に続く論争の生涯を送っており、そのひとつが、カルヴィニストとの予定論に関する論争です。メソジスト運動がカルヴィニストのホイットフィールドと共に始まったこともあり、一七七〇年にホイットフィールドが亡くなるまで、カルヴィニストたちとの緊張関係——「アルミニアン・メソジスト」か、それとも「カルヴィニスト・メソジスト」か、という論争——は続きました。しかしホイットフィールドが亡くなって七年後、ウエスレーは『アルミニアン誌』を発行し、予定論に対する自らの立場を鮮明にしました。

カルヴィニストが要求したのは、「ドルト信条（一六一八一—一九一）と呼ばれる改革派の信条を遵守することでした。この信条において批判されているのは、十六世紀のオランダの神学者アルミニウスの思想とそれに賛同する人びとつまりアルミニアンです。このドルト信条は、ベルギー信条（一五六一）やハイデルベ

ルク教理問答（一五六三）と共にオランダ改革派の正統主義の標準となっており、それには次のような五つの特質が含まれていません。

- ① 墮落後の人間は全的に腐敗しており、人間の自由意志によって神に仕えることはできない（全的墮落〔Total Depravity〕）。
- ② 神は一方的に、ある人間を救いに、ある人間を滅びに選んでいる（無条件なる選び〔Unconditional Election〕）。
- ③ キリストの贖いは、救いに選ばれた者にだけ及ぶ（制限的贖罪〔Limited Atonement〕）。
- ④ 救いに予定された人は、この神の恵みを拒否することができない（不可抗的恩恵〔Irresistible Grace〕）。
- ⑤ 予定された人間は、最後まで堅く立ち、堪え忍ぶことによって必ず救われる（聖徒の堅忍〔Perseverance of the Saints〕）。

ウエスレーは、カルヴィニズムのこれらの五つの特質のうち、第一番目には同意するが、第二番目以降にはすべて同意できないとし、特に、第三番目から第五番目の項目は、第二番目の項目から導きだされる論理的帰結にすぎないと批判しました。しかし彼は、無条件なる選びに対しては、「信じる者は救われ、信じない者は呪われる」という条件的選びを主張しています。なお、これらの主張の理由については、注（3）に挙げてある引用文を参照してください<sup>3)</sup>。聖書の神は、暴力的君主のような神ではなく、正義と憐みをもって支配する神であり、予定論者の神とウエス

レーの信ずる神では、そのイメージがまったく異なる、というのです。

### 「先行の恵み」

「先行の恵み」とは、人間のいかなる行為にも先んじて神の恵みが与えられていること、しかもアダムが罪を犯した後の全人類にも、それが与えられていることを指します。この主張は、前項の「① 全的墮落」の教理と完全に矛盾するようにみえるため、カルヴィニストとの間で激しい議論がかわされました。もしもこの「先行の恵み」が、イエス・キリストの死と復活による救いの恵み以前にすでに働いているとすれば、キリストによる救いの恵みの働きは相対的なものになるからです。彼がこの発想をどこで学んだのかということについては、ふたつのルーツが想定されています。

そのひとつは、英国国教会の伝統（『三九箇条』や『祈祷書』のなかに流れているアルミニアンの思想にあるとする説です。かつて英国国教会が、アルミニウスの思想をめぐる論争の中で彼の立場を支持した事実と、ウエスレーがその晩年に『アルミニアン誌』を発行し、カルヴィニズムの予定論を厳しく批判した事実は、たしかにこの説を支持しているようにみえます。ただしこれについては、アルミニウスの言う「先行の恵み」は、人間が義とされ

る以前の人間の状態に関するものであり、ウエスレーのそれとは異なるという強い批判があります。ウエスレーの場合、先行の恵みは、義認以前にも、義認以後にも、そして聖化に至るまで働きかける神の働きを指しています。

もうひとつは、英国国教会の伝統のなかには、東方の神学者たち、たとえばシリアのマカリオスの思想が流れ込んでおり、彼らについての知識と彼の聖書研究（ヨハ一・九、使二五・一一等）の成果が組み合わされた結果である、という説です。若い時からその伝統のなかで育ったことを考えると、これも十分に説得力のある説であり、この「先行の恵み」の内容について、『めぐって』は次のように解説しています。

「先行の恵みとは、キリストの贖いの業を前提としますが、救いをもたらす恵みとは異なり、キリストの啓示に先立って、人間のいかなる行為にも先んじ、神がアダムの墮罪後の全人類に普遍的に与える、神の恵みの働きです。……先行の恵みで、神は普遍的に墮落した人間に善を知る可能性（理性）を与え、それによって、善を行う能力（意志）をある程度回復します。正しい行為（自由）に導く知識の賜物は、神の恵みの結果であり、人間の主導権ではありません。そしてキリスト教徒に限定されず、イスラム教徒もヒンズー教徒も、無神論者であっても、すべての人々に普遍的に与えられる神の恵みが先行の恵みです。神（の恵み）と人

間（の応答）との相互主体性が東方の基本的な人間理解で、この思想が、ウエスレー神学全体に流れる彼の基本的立場でした。この教理を主張することで、彼は、一方では予定論の無律法主義の落とし穴に、他方では業による義の批判に陥らないように注意しました」（一九四頁<sup>4</sup>）。

### 「神化」

キリスト教神学において、最初の人間アダムについて問うことは、人間の本質を問うことでした。したがって聖書の資料分析により、たとえアダムは神話的存在にすぎないと説明されるとしても、アダムについて問うことは、今なお十分に意味のあることです。もちろんウエスレーの時代の人々にとって、アダムは決して単なる神話的存在ではなく、歴史的かつ理念的存在でした。

しかしこのアダムについて、西方と東方では、その理解が異なっていました。つまり西方では、原初のアダムは完全であったと解釈されていましたが、東方では、原初のアダムはまだ未熟で、これから成長する存在と考えられていました。西方の理解によると、アダムの罪が赦されることは、最初に存在した完全なアダムの状態が回復されることであり、したがって未来は特別な意義をもちませんでした。ところが東方の理解のように、原初のアダムがまだ未熟で不完全な存在であったとすれば、その救いは、むしろに

未来に向かって成長して行くこととなります。西方の理解によると、完全な存在はすでに原初にあったのに対し、東方の理解においては、未来にあることとなります。

では、ウエスレーはどのように理解していたのでしょうか。この問いに答えることは、決して容易ではありません。というのは、彼の説教などには、両方の考えが出てくるからです。しかも両者は、必ずしも体系的に統合されないままになっています。したがって、「あれか、これか」というよりも、「あれも、これも」というのが彼の立場のようです。そしてこれは、東方の、つまりギリシヤ教父の影響を強く受けた結果であると解釈されています。ウエスレーはたしかに西方教会の代表的神学者アウグスティヌスを深く尊敬していましたが、ギリシヤ教父も重視していたのです<sup>5</sup>。

スナイダー (Snijder) は、ウエスレーと東方の思想の類似性を次のようにまとめています（『救済論』七〇頁以下）。① 救いとは、神の像を完全に回復することである。② 人間は自由意思をもつ存在である。③ 完全とは、聖霊の働きに参与することにより、神化 (Theosis) に至ることである。④ 愛は、完全における最高の徳である。⑤ キリスト者は、完全を追い求めるべき存在である。⑥ 完全のモデルはキリストである。⑦ 完全はすべての人間の存在目的である。

しかしでは、この神化とは何を意味するのでしょうか。超越的

存在と人間存在は基本的に同質であると考えるヘレニズムの伝統からすれば、それは、人間が神になることです。ところが聖書の創世記にある創造物語が示すように、超越的存在とその他の造られた存在つまり被造物は根本的に異質であると考えるヘブライズムの伝統では、人間が神になることは原理的にありえません。それにもかかわらず「神化」について語るとすれば、そこにはヘブライズムと異なる独自の理解があるはずで、東方の場合、それは、神の本質とエネルギーを区別するという論理に基づいて考察されています。この区別について、『救済』はこう説明しています。

「人間が参与し、交われる神とは神の本質ではなく、神のエネルギーであり、神化とは神の本質ではなく、神のエネルギーへの参与による。神の本質は、人間が参与できない神の超絶性を表わす。根源的に近づきえず、人間のあらゆる認識を拒む神である。しかし同時に、この超絶的の神を人間が希求できるのは、神が人間の心に顕現してくださるからである。全く知りえない神を知りえると言える根拠は、神の本質（ウーシア）と働き（エネルギー）の区別にある。神のエネルギーとは……人間を神との直接的結合へ招く恵みの働きである。神のエネルギーとは神の恵みそのもので、しかもこの恵みは人間に所有される神の賜物でも、神が人間に与える客体でもなく、生きて働く神御自身の直接

の顕現、人間に神的生命を与える神御自身である。その時、初めて、「神を知る・見る」と言いえる。……エネルギーの顕現により、人間は「絶対的に接近不可能な」光なる神を知り、神を見る恵みに参与しえる。この顕現の場となるべく、人間は自らを浄化し、神との一致、神化に進むことが不可避である」（四八頁<sup>6</sup>）。

### 「十字架」

東方の伝統によると、墮落とは腐敗性であり、死は破滅を意味します。そして救いとは神化に至ることに他なりません。そこにおいて律法は重要な役割を果さず、罪は、悪魔、罪、死という諸力に隷属することとして理解されています。西方が、個々の罪の行為と、その結果として生ずる罪の負債・罪責への償いという角度から贖罪の観念を展開したのに対し、東方は、勝利者・解放者キリストという視点から贖罪について論じています。この視点の違いは「法的 [(forensic)]」視点と「治癒的 [(therapeutic)]」視点の違いとも言われています（『救済』一三八頁参照）。神とサタンとの敵対関係を第一義的な問題としたため、東方は、ルターの言う神の怒りを理解できませんでした。ウエスレーも、律法と福音を、ルターのように対立関係としてではなく、むしろ相補的關係として捉えています。ウエスレーにとって律法は、命令や要求というよりも神の本性である愛を写し出すものであり、神におけ

「どこから来て、どこへ行くのか——ジョン・ウエスレー（一七〇三—一七九一）の場合——」（II）

る生命と同一の生命をもつものでした。

なお、東方の贖罪論は、贖罪の行為の主体は神であるという意味において、神御自身が初めから終りまで贖罪の業を果す「上からの贖罪論」と呼ばれるのに対し、西方の贖罪論は、満足説であり、刑罰代償説であり、贖罪の業の究極的要因が、罪を償い、刑罰を担う人間としてのキリストであるかぎりにおいて、「下からの贖罪論」と呼ばれることがあります。この人間キリストは、人類が当然受けるべき神の怒りの刑罰を人類に代わって、身代わりとしてご自身の身に引き受けた（受動的服従）だけでなく、全人類に代わって神の道徳的律法を成就しました（積極的服従）。西方においては、これによりキリストの義が人間に転嫁（*imputation*）され、人間は単に赦されるだけでなく、現実に義人としての救いを獲得すると解釈されています。しかしウエスレーは、むしろキリストの神性を強調し、キリストの積極的服従を認めず、神の真正なる律法の成就者であるキリストの義の転嫁（*imputation*）ではなく、義の分有（*impartation*）、つまり「キリストにある心を心とし、キリストが歩んだように歩む愛の律法の成就」（『救済』、一三三頁）を強調しています。このようにイエスを模範として愛の業に励み、神の像を回復し、神に似る者となることは、道徳の問題というよりも、「東方と同様「に」、神的本性・生命・愛に参与・応答する美徳の倫理」（同、一五四頁）と解されています。<sup>(7)</sup>

いずれにせよウエスレーは、「当時の時代状況のなかで、……キリストは人間性一般をとられたとのカルケドン信条をそのまま受け取り、東方的関心のもとでキリストの神性・人性の二重性ではなく、神性の内に包摂された人性という視点からキリスト論を展開した」（『救済』、一六〇頁）のです。（続く）

## 2016 年度

### 研究業績報告

(50 音順)

阿久戸 義 愛

#### 論文

「カール・バルトにおけるキリスト教的愛の構造」東北学院大学学術研究会『人文学と神学』12号、2017年3月、123～132頁。

#### 講演

「いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において～」第10回教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー、2016年8月29日。

「恵みの契約の共同体的位相——カール・バルト『教会教義学』『和解論』を中心として——」奥羽教区教師継続教育講座、2016年11月14日。

#### 学会発表

「カール・バルトの伝道論」日本宗教学会第75回学術大会、2016年9月11日。

#### 書評

書評「佐藤司郎著『カール・バルトの教会論』」『日本の神学』55号（日本基督教学会編、教文館）、166～171頁。

北 博

#### 論文

「私訳と訳注 エゼキエル書（1）1-11章」（『人文学と神学』第11号、2016年11月）

「私訳と訳注 エゼキエル書（2）12-24章」（『人文学と神学』第12号、2017年3月）

#### 学会発表

「エゼキエル書1-3章の統一的理解？」（日本基督教学会東北支部会、2016年6月18日）

#### 講演

「初期ユダヤ教とベルシア帝国—寛容な世界帝国の支配をめぐって—」（東北学院大学総合人文学科公開講座、2016年7月16日）

「日本の教育の諸課題と考えられる諸方策」（ユニオンキリスト教大学、2017年3月28日）

佐藤 司 郎

#### 共著

『時の徴』同人編『日本基督教団戦争責任告白から50年』新教コイノーニア33（「教団戦責告白五十年」分担執筆）、新教出版社、2017年2月。

#### 論文

「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道（4）」、東北学院大学学術研究会『人文学と神学』11号、2016年11月、61～82頁。

「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道（5）」、東北学院大学学術研究会『人文学と神学』12号、2017年3月、133～145頁。

#### 報告

「伝道の教会と説教」、東北学院大学学術研究会『人文学と神学』12号、2017年3月、149～152頁。

## 書評

大沼潤子『雑草庵日記』, 日本キリスト教書販売株式会社『本のひろば』7月号, 702号, 16~17頁。

## 雑纂

「大洲教会をお訪ねして」, 日本基督教団大洲教会『大洲教会だより』41号, 2017年1月, 10~11頁。

## 講演

「伝道の教会と説教」, 東北学院大学総合人文学科主催教職研修セミナー, 2016年8月29日, 本学会議室。

「東北学院大学における伝道者養成の現在」, 日本基督教団仙台北三番丁教会主催, 2016年10月9日。

「バルメン宣言に学ぶ——教会が教会であるための在り方」, 日本キリスト教会東京中会主催, 2016年11月17日, 日本キリスト教会蒲田御園教会。

「戦争と平和——神学者カール・バルトの歩みに学ぶ」, 日本キリスト教会近畿中会主催, 2017年2月11日, 日本キリスト教会大阪姫松教会。

## 鐸木道剛

### 論文

「〈もの〉としての芸術, 〈もの〉としての音楽」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』第21号(2017年3月, 1-6頁)

### 研究ノート

「山下りんとルオー: 近現代キリスト教美術研究序説」

『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第34号(2016年6月, 55-66頁)

### 書評

成果と展望(書評): 加藤磨珠枝編『教皇庁と美術』

『日本の神学』(日本基督教学会編)55号(2016年9月25日, 195-199頁)

### シンポジウム・講演

「山下りんとそのイコン: 無名性をめぐって」(2016年5月21日, 於: ニコライ堂)

「原田直次郎と巨勢金岡: 『騎龍観音』をめぐって」(2016年6月4日, 於: 岡山県立美術館「原田直次郎展シンポジウム」)

「1987年エルミタージュ美術館でのふたつの発見: 皇太子ニコライへの献呈イコン『復活』と山下が模写したガイド・レーニのオリジナル(Два открытия в Государственном Эрмитаже в 1987 г.: икона Воскресения Христова для Цесаревича и оригинал работы Гвидо Рени, с которого сделала копию Ямасита Рин)」(2016年10月23日, 於: ウラジオストク, 国立沿海州絵画館)

「東北学院の象徴としての意味の拡がり」(2016年11月5日, 於: 東北学院ラーハウザー記念東北学院礼拝堂, 東北学院創立130周年記念講演会・キリスト教文化研究所第57回学術講演会「ラーハウザー記念礼拝堂の〈昇天〉ステンドグラス: イギリスにおける中世美術復興」)

## 出村みや子

### 論文

「アウグスティヌスの原罪論におけるオリゲネスの聖書解釈の影響——『罪の報いと赦し』を中心に——」, 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第12号, 2017年3月。

### 講演

「オリゲネスからアウグスティヌスへ——原罪論の生成史と女性の位置づけ」, 上智大学中世思想研究所主催 講演会(於上智大学四谷キャンパス 2017年2月26日)。

## 野村 信

### 学会・講演会発表

・キリスト教文化研究所研究ファラム講演

「母語聖書の登場: ルター独訳とオリヴェタン仏訳」(10月29日)

- ・日本基督教団東京北支区牧師・信徒研修会講演  
「福音を語る喜びーアウグスティヌスとカルヴァンに学ぶ」(1月17日)  
「牧師のサバティカルへの提言」(1月18日)
- ・The 12<sup>th</sup> Asian Congress on Calvin Research in Taiwan  
“Current Trend of Calvin Research in Japan”  
(2月9日, 台湾, Chongguang Girl High School)
- ・アジア・カルヴァン学会・日本カルヴァン研究会合同シンポジウム講演  
「カルヴァンにおける『もの』と『しるし』」(3月13日, 立教大学)

## 原 田 浩 司

### 論文

「スコットランド宗教改革から問う〈教会を生かすいのち〉」, 『季刊教会』No. 106, 日本基督教団改革長老教会協議会教会研究所, 2017年2月, 23-35頁。

### エッセー

「連載」『「スコットランド信仰告白」をめぐる講解」(7)～(18), 『宣教』No. 753～No. 764, 日本基督教団全国連合長老会, 2016年4月～2017年3月。

「連載」「すべては『塩狩峠』からはじまった」(1)～(2), 『三浦綾子読書会会報』No. 86～No. 87, 三浦綾子読書会, 2016年12月～2017年2月。

「『みこころ』と『こころみ』」, 『信・望・愛』No. 105, 日本基督教団仙台東六番丁教会, 2016年12月。

### 講演

「若者たちがキリスト教と出会う意義～その経験と実践からの再確認」, 第17回キリスト教学校伝道協議会(分科会発題), 於: 東京神学大学, 2016年5月。

「教会を生かすいのちを問うー宗教改革とわたしたちのこれから」, 日本基督教団改革長老協議会全国牧師会主題講演, 於: 日本基督教団富士見町教会(東京), 2016年9月。

「スコットランドの文脈から見る英訳聖書」, 東北学院大学キリスト教文化研究所研究フォーラム2016, 2016年10月。

「スコットランド宗教改革入門」, 日本基督教団仙台東六番丁教会 宗教改革記念教会研修会主題講演, 2016年10月。

## 藤 原 佐和子

### 論文

「ジャカルタ総会以降のアジア・キリスト教協議会(CCA)ー『私たち』の課題ー」『福音と世界』2016年4月号, 64-65頁。

「アジアの教会と連帯しようー第三回アジア宣教会議(2017年)開催に向けてー」『福音と世界』2016年12月号, 48-49頁。

「タイ・キリスト教団における神学的訓練を受けている女性たちのグループー『サトリー・サバー(The Christian Women)の事例』ー」『人文学と神学』第11号, 1-11頁。

### 学会発表

「非欧米諸国におけるエコフェミニスト神学ーラテンアメリカの事例ー」日本基督教学会(於広島女学院大学), 2016年9月13日。

### 講演

「エキュメニカル運動との出会いーアジアで女性キリスト者が『神学する』ことをめぐってー」現代キリスト教セミナー(於 神戸学生青年センター), 2016年10月8日。

吉 田 新

共著

「ルター訳聖書と現代ドイツ教会 — 伝統の継承か、刷新か —」, 上智大学キリスト教文化研究所編『ルターにおける聖書と神学』所収, リトン社, 2016年, 63-89頁。

論文

「Iペトロ書の主題 — Iペトロ書1章1-2節に関する考察 —」, 『キリスト教文化研究所紀要』(第34号), 2016年, 1-19頁。

「『ペトロの第一の手紙』研究(2) — 王への服従: Iペトロ書2章13-1節について —」, 『人文学と神学』(第11号), 2016年, 39-59頁。

「『ペトロの第一の手紙』における奴隷への勧告 — Iペトロ書2章18-25節について —」, 『人文学と神学』(第12号), 2017年, 89-99頁。

エッセー

「ルター訳聖書2017年改訂版について」, 『ソア』44号, 一般財団法人日本聖書協会, 2017年3月, 8-9頁。

書評

日本基督教団出版局 「説教黙想 アレテイヤ No.95」, 「海外新刊情報」, 日本基督教団出版局, 89頁。

B. Kranemann, B. Benz (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, Würzburg/Neukirchen-Vluyn, 2016.

日本基督教団出版局 「説教黙想 アレテイヤ No.96」, 「海外新刊情報」, 日本基督教団出版局, 頁数未定。

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, Deutsche Bibelgesellschaft, 2016

学会発表, 講演

「聖書翻訳 — 未来への遺産 —」日本聖書協会 聖書事業懇談会・仙台, 2016年4月29日。

「聖書学 — 原典を味わう —」キリスト新聞社「Ministry」神学講座, 2016年6月27日。

「初期キリスト教とローマ帝国 — 権威への服従をめぐる葛藤 —」文学部総合人文学科公開講座「支配と抵抗 — 初期ユダヤ教と初期キリスト教の選択 —」, 2016年7月16日。

「日本聖書協会所蔵聖書翻訳資料について — 大正改訳を中心に —」日本基督教学会, 2016年9月12日。

「聖書翻訳の過去・現在・未来」キリスト教文化研究所 研究フォーラム, 2016年10月29日。

「キリスト教は「過去の遺産」か? — 現代ドイツ・プロテスタン教会の現状と展望」ヨーロッパ文化総合研究所公開講演会 公開講座, 2016年11月19日。

「未公開稿本から読み解く大正改訳聖書翻訳作業について」「アジア・キリスト教・多元性」研究会, 2017年1月27日。

## 執筆者紹介（執筆順）

佐々木 哲 夫（本学文学部教授）  
北 博（本学文学部教授）  
吉 田 新（本学文学部講師）  
出 村 みや子（本学文学部教授）  
阿久戸 義 愛（本学文学部講師）  
佐 藤 司 郎（本学文学部教授）  
瀬 戸 寛（日本基督教団  
仙台東一番丁教会牧師）  
佐々木 勝 彦（本学名誉教授）

第1号

創刊の辞	小林淳男
「シケムからベテルへの巡礼」再考	浅見定雄
カール・バルトにおける神学的思惟の特質	大崎節郎
成人した世界と宣教の問題 —ボンヘッフアーの問題提起を中心として—	森野善右衛門
書評: Fritz Schmidt-Clausing, <i>Zwingli</i> , 1965.	倉松功
ツヴィングリ研究読書	出村彰

第2号

ルターにおける救済史 (Geschichte des Heils Gottes) 観の構造	倉松功
自然科学と自然の神学 —一つの対話の試み—	森野善右衛門
Christianity in Crisis —American Style—	William Mensendiek

第3号

神学における“Pro me”の問題	大崎節郎
マルクスにおける宗教の問題 (その1) —予備的・資料的考察—	川端純四郎
Around the Forbidden Country	William Mensendiek
書評: Eric W. Gritsch, <i>Reformer without a Church</i> , 1967 他	出村彰

第4号

ヨハネ福音書における「人の子」(I)	土戸清
教義学形成に対してもつ信仰告白及び聖書学の意義と限界 (I)	大崎節郎
キリスト教に挑戦する第三世界 —植民地主義とキリスト教の宣教, その価値尺度の問題をめぐって—	森野善右衛門

第5号 (キリスト教学科創立10周年記念)

神の人 —エリシャ伝承群と社会層・予備的考察—	浅見定雄
ヨハネ福音書九章の構成	土戸清
ルターにおける <i>communicatio idiomatum</i> (属性の共有) について	倉松功
カール・バルトの『ロマ書』における神の神性	大崎節郎
今日の修道を考える —テゼー共同体の試みを通して—	森野善右衛門

第6号

カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題	大崎節郎
W. Pannenberg におけるキリスト教倫理の構造 —「法の神学」との関連で—	佐々木勝彦
アムプロシウスの <i>De officiis ministrorum</i> の思想とその位置 —virtus の概念を中心として— (I)	茂泉昭男

## 第 7 号

- ヨハネ福音書の研究方法と翻訳の問題…………… 土 戸 清  
ツヴィングリとカルヴァン  
—「シュライトハイム信仰告白」批判を手がかりとして— …………… 出 村 彰  
カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (I) …………… 大 崎 節 郎  
アムプロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置  
—virtus の概念を中心として— (II) …………… 茂 泉 昭 男

## 第 8 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (II) …………… 大 崎 節 郎  
W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造 …………… 佐々木 勝彦  
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (I) …… 茂 泉 昭 男

## 第 9 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (III) …………… 大 崎 節 郎  
近代神学における「宗教と人間性」の問題  
—W. Herrmann と P. Natorp の場合— …………… 佐々木 勝彦  
礼拝における奏楽の位置…………… 川 端 純四郎  
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (II) …… 茂 泉 昭 男

## 第 10 号

- キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋  
—W. Herrmann と E. Troeltsch— …………… 佐々木 勝彦  
礼拝診断 —10 の指標— …………… 森 野 善右衛門  
Sexuality, Christianity and the Churches …………… William Mensendiek  
アウグスティヌスの『神の国』の多様性と統一性…………… 茂 泉 昭 男

## 第 11 号

- 聖礼典 —宣教論からの一考察—…………… 森 野 善右衛門  
ツヴィングリとフープマイアー  
—洗礼のヨハネの救済史的意味をめぐって—…………… 出 村 彰  
東北伝道の歴史的反省のため…………… 小笠原 政 敏  
エリヤの後継者エリシャ —列王紀下第二章への 10 の覚え書き— …… 浅 見 定 雄  
ミュンツァーとルター…………… 倉 松 功

## 第 12 号

- 宗教史の神学 —W・パネンベルクにおける神学概念—…………… 佐々木 勝彦  
研究ノート：カール・バルトにおけるツヴィングリ …………… 出 村 彰  
Research Note : The New Testament Substructure of Christian Worship …… Richard B. Norton  
The Responsibility of the Church for Education : Theological Deliberation …… Lee J. Gable

## 第 13 号

- 牧会者の現実と課題…………… 森 野 善右衛門  
「非神話化」の問題 …………… 川 端 純四郎

トマス・アクィナスの教育論 —二つの De Magistro を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 14 号

復活の神学 —W・パネンベルクのキリスト論— …… 佐々木 勝 彦  
出事来としての理解をめざして  
—H.-G. ガダマーにいたる解釈学的思惟— …… 雨 貝 行 磨  
アウグスティヌスにおける人間論的概念 —心身論を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッフアー (I) …… 大 崎 節 郎  
象徴の神学 (I) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦  
聖霊と教会 …… 森 野 善右衛門  
ドイツ大学における神学と哲学 …… 雨 貝 行 磨  
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論 …… 関 川 泰 寛  
Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan …… William Mensendiek  
Predigt über Galaterbrief 5, 13-15 …… 倉 松 功  
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(I) …… 出 村 彰  
アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (I) …… 茂 泉 昭 男

第 16 号

現代の教会と神学に対するバルメン宣言の意義  
—バルメン宣言 50 周年に寄せて— …… 倉 松 功  
信徒の神学 …… 佐々木 勝 彦  
万人祭司と教職制 —牧師は、今日何をなすべきか— …… 森 野 善右衛門  
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II) …… 出 村 彰

第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

「私のあとから来るかた」 …… 西間木 一 衛  
ヨハネ福音書 12: 12-19 における文書史料と構成 …… 土 戸 清  
アタナシウスの *Contra Gentes* と *De Incarnatione* におけるキリスト論の特色  
…… 関 川 泰 寛  
ルターの問題 …… 倉 松 功  
S. カステリオと J. プレンツ —宗教寛容論の射程をめぐって—  
…… 出 村 彰  
ハイデルベルク教理問答と教義学方法論 …… 大 崎 節 郎  
神学における実践の問題 —Helmut Gollwitzer の神学概念— …… 佐々木 勝 彦  
ブルトマンにおける「諸宗教」の問題 …… 川 端 純四郎  
E. フックスにおける言語の出来事とイエス …… 雨 貝 行 磨  
説教診断 —説教評価の基準あれこれ— …… 森 野 善右衛門  
Protestant Missionary Perceptions of Meiji Japan …… William Mensendiek

第 18 号

アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (II) …… 茂 泉 昭 男  
象徴の神学 (II) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦

## 第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の釈義的問題…………… 西間木 一 衛  
仙台神学校の起源…………… 出 村 彰  
教義学の方法…………… 大 崎 節 郎  
キリスト教大学における「キリスト教的なるもの」の検討…………… 雨 貝 行 磨

## 第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論…………… 住 谷 真  
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂（その 1）…………… 関 川 泰 寛  
東北学院神学部と東北伝道諸問題…………… 出 村 彰  
カール・バルトにおける予定論の刷新（I）  
——福音の総和としての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎  
Buddhist-Christian Encounter: Reflections on the 3<sup>RD</sup> World Conference of  
Buddhism and Christianity…………… William Mensendiek

## 第 21 号

- カール・バルトにおける予定論の刷新（II）  
——神の業の初めとしての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎  
交わり診断：ボンヘッファー『共に生きる生活』を手引きとして…………… 森 野 善右衛門  
The 1948 J3 Experience in Retrospect: A Case Study in Foreign Mission  
Encounter…………… William Mensendiek

## 第 22 号

- アリウス主義の思想的系譜（その 1）…………… 関 川 泰 寛  
行動の学としての実践神学…………… 森 野 善右衛門  
Partnership in Mission: A Japan Case-Study…………… William Mensendiek

## 第 23 号

- COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION  
Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches Can-  
berra, Australia — February 7~20, 1991…………… William Mensendiek  
栗林輝夫著『荊冠の神学』を読む（新教出版社，1991 年）…………… 森 野 善右衛門  
アウグスティヌス『告白録』の深層 ——挫折と再生の底——…………… 茂 泉 昭 男

## 第 24 号

- ミッション・スクール成立の教育史的前提…………… 雨 貝 行 磨  
PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER  
A Study in Jonathan Edwards…………… David N. Murchie

## 第 25 号

- ユダの裏切りの予告伝承の諸問題：  
——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——…………… 土 戸 清  
CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA…………… Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality in Christianity and the Churches …… William Mensendiek  
教会の告白と倫理 ——教団生活綱領の再検討を通して…… 森野 善右衛門

## 第 26 号

新しい言葉： ——D・ボンヘッファーの見た説教の幻—— …… 森野 善右衛門  
CREATIVITY AND SPONTANEITY IN CHRISTIAN MUSIC  
A Study in Nineteenth-Century American Revivalism …… David N. Murchie

## 第 27 号 (キリスト教学科創立 30 周年記念)

神学と教育 …… 大崎 節 郎  
J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I) …… 佐々木 勝 彦  
一世紀のユダヤ教とキリスト教  
——ヨハネ福音書におけるアンティ・セミティズムの問題…… 土 戸 清  
二つのロマ書注解 ——カルヴァンとエコランパーディウス—— …… 出 村 彰  
CHRISTIANS AS MINORITY-JAPAN: A CASE STUDY …… W. Mensendiek  
HUMAN VIOLENCE ——A Theological Perspective —— …… D.N. Murchie  
研究ノート：日本語としての新共同訳聖書 ——旧約の場合—— …… 浅見 定 雄  
講演：もはや戦いのことを学ばない ——戦後の初心に帰って …… 森野 善右衛門

## 第 28 号

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦  
“CALVIN VERSUS CASTELLIO ON THE PROBLEM OF RELIGIOUS TOL-  
ERATION” …… 出 村 彰  
The Role of Reason in Understanding Theological Truth …… D.N. Murchie

## 第 29 号

J. モルトマンにおける終末論の構造 (1) …… 佐々木 勝 彦  
The Peace Witness of American Mennonites During the Second World War: A  
Study in the Practical Implementation of the Doctrine of Nonresistance …… D.N. Murchie

## 第 30 号

ニーバーのキリスト教社会倫理の神学的特徴 …… 西 谷 幸 介  
カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (I) …… 大崎 節 郎  
J. モルトマンにおける終末論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦  
WORDS and IMAGES: A Contemporary Dilemma …… David N. Murchie  
研究ノート：押川学院長報告書に見る初期東北学院 …… 出 村 彰

## 第 31 号

カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (II) …… 大崎 節 郎  
J. モルトマンにおける終末論の構造 (III) …… 佐々木 勝 彦  
Just War in the Thought of Francisco de Vitoria (1486-1546) …… David N. Murchie  
神の民の選び ——カール・バルトにおける予定論と教会論…… 佐藤 司 郎  
デボラ物語における戦争 …… 佐々木 哲 夫  
脳死移植の肯定的理解のために ——キリスト教の一立場から…… 西 谷 幸 介

### 第 32 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (II) ..... 佐々木 勝彦  
CHARLES G. FINNEY'S DOCTRINE OF SANCTIFICATION ..... David N. Murchie  
世のための教会 ——カール・バルトにおける教会の目的論..... 佐藤 司郎  
士師時代の年代決定..... 佐々木 哲夫  
生命倫理を考える ——一試論..... 西谷 幸介

### 第 33 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (III) ..... 佐々木 勝彦  
The Theological Ethics of Helmut Thielicke ..... David N. Murchie  
政治的共同責任の神学 ——カール・バルトにおける教会と国家..... 佐藤 司郎  
死海写本『安息日の犠牲の歌』とヘブル書 1-2 章..... 原口 尚彰  
ミクタム詩編の特徴と起源 (2)..... 佐々木 哲夫  
Nipponism ——A Deep Religious Dimension of the Japanese ..... 西谷 幸介

### 第 34 号

- キリスト支配的兄弟団 ——カール・バルトにおける教会の秩序の問題..... 佐藤 司郎  
J. モルトマンにおける神論の構造 (I) ..... 佐々木 勝彦  
米国の牧師また神学者であるジョナサン・エドワーズ ——伝記的序説..... David N. Murchie  
  
21 世紀の教会の歌をめざして——『讚美歌 21』の神学的・文学的検討 ..... 原口 尚彰  
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)..... 佐々木 哲夫  
最近のカルヴァン研究について  
——ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告..... 野村 信  
“Henotheism” Reconsidered ..... 西谷 幸介

### 第 35 号

- (2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)  
発見された人間 (ルカ 19・1~10) ..... 佐藤 司郎  
レトリックとしての歴史: 修辞学批評の視点から見た使徒言行録 ..... 原口 尚彰  
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書 ..... 佐藤 司郎  
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績  
——キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者——..... デビッド・マーチー  
国際カルヴァン学会..... 出村 彰  
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫  
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会  
ダーラム大会報告..... 原口 尚彰  
書評: *Thomas F. Torrance: An Intellectual Biography* Author-Alister E.  
McGrath Publisher-T & T Clark, Edinburgh, 1999..... デビッド・マーチー  
翻訳: W・パネンベルク『人間と歴史』..... 佐々木 勝彦  
宗教間対話の意義について..... 西谷 幸介

### 第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人である..... E・ブッシュ

使徒言行録におけるペトロの弁明演説	原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」	
——カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題——	佐 藤 司 郎
American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i>	D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造 (II)	佐々木 勝彦
Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association	D・マ ー チ ー
書評: 辻学『ヤコブの手紙』新教出版社, 2002年	原 口 尚 彰
2002年度キリスト教学科教員業績	
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (I)』	佐々木 勝彦
宗教観対話の意義について (承前)	西 谷 幸 介

第 37 号

良い羊飼い ——ヨハネによる福音書 10 章 11~16 節——	佐 藤 司 郎
韓国キリスト教の歴史と課題: '危機' と '変革の機会'	徐 正 敏
ツヴィングリのマタイ福音書説教 ——試訳と考察——	出 村 彰
ステファノ演説 (使 7: 2-53) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
カール・バルトと第 2 バチカン公会議	
——とくに教会理解の問題を中心に——	佐 藤 司 郎
書評: Religious Pluralism in the United States: A Review of Kenneth D. Wald, <i>Religion and Politics in the United States</i> , Fourth Edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.	
William R. Hutchison, <i>Religious Pluralism in America ——The Contentious History of a Founding Ideal.</i> New Haven: Yale University Press, 2003.	
John F. Wilson, <i>Religion and the American Nation ——Historiography and History.</i> Athens: The University of Georgia Press, 2003.	ディビッド・N・マーチー
2003 SBL International Meeting in Cambridge/	
2003 年度国際新約学会報告	原 口 尚 彰
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (2)』	佐々木 勝彦
ニーバーにおける「世界共同体」の神学	西 谷 幸 介

第 38 号

D・ボンヘッファーの黙想論 ——「説教黙想」との関連において——	佐 藤 司 郎
J・モルトマンにおける神論の構造 (III)	佐々木 勝彦
ピシディア・アンティオキアにおける会堂説教 (使 13: 16-41) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
「宗教改革時代の説教」シリーズ (1)	
——マルティーン・ブツァー「和解説教」——	出 村 彰
America's Continuing Search for Enemies: A Review of <i>Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History</i> , by James A. Morone (Yale University Press, New Haven, 2003)	David. N. Murchie
翻訳: W・パネンベルク「人間学 (3)」	佐々木 勝彦

翻訳：W・パネンベルク「多元主義社会の文脈における法をめぐるキリスト教的諸確信」……………西谷幸介  
2003年度（2003.4.1より2004.3.31迄）教員業績

第 39 号

キリスト教学科 40 年史刊行の辞……………佐藤 司 郎  
キリスト教学科 40 年史……………出村 彰

第 40 号

キリスト教学科 40 周年論文集刊行によせて……………星宮 望  
マタイ福音書における相互テキスト……………ウルリッヒ・ルツ  
ルターにおけるキリストの王的統治・国 (regnum Christi) の射程について  
—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国 (regnum  
Christi) と信仰義認, 教会論, 公会議との関連—……………倉松 功  
神の苦難にあずかる —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門  
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……………北 博  
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……………Kim, Young-Jin  
パウロのミレトス演説の修辞学的分析 (使 20: 18-35)……………原口 尚 彰  
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司 郎  
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦  
これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和 憲  
後退するアメリカの政治的な議論 —Middle East Illusions (Noam Chomsky  
著者), Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the  
Middle East (Fred Halliday 著者), and Power, Politics, and Culture—Inter-  
views with Edward W. Said (Gauri Viswanathan 編集者) についての書評と  
議論……………マーチー・デイビッド  
ブーバー神学研究の重要視点 —歴史的現実主義……………西谷 幸 介  
2004 年度キリスト教学科教員業績  
「宗教改革時代の説教」シリーズ (2)  
—ジャン・カルヴァン「降誕節説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想……………北 博  
Wisdom's Silence as the Ultimate Critique: An Exegetical and Ethical Evalua-  
tion of Amos 5: 13……………David N. Murchie  
コリント教会の主の晩餐……………徐 重 錫  
第一コリント書における神の問題……………原口 尚 彰  
翻訳：W・パネンベルク「人間学 (4)」……………佐々木 勝彦  
「公共神学」について —歴史的な文脈・基本的要件・教理的考察……………西谷 幸 介  
「宗教改革時代の説教」シリーズ (3)  
—ジョン・ノックス「イザヤ書説教」……………出村 彰

第 42 号

感謝の詞……………佐々木 勝彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論

- <回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤…………… 北 博
- 死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言 …………… 原 口 尚 彰
- <記紀> の日本学的意義について…………… 西 谷 幸 介
- Religion's "Dark Side" —A Book Review Essay (Part 1) …………… David N. Murchie
- 2005 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (5)」…………… 佐々木 勝 彦
- 宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

#### 第 43 号

- 死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰
- オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統の影響
- 『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie
- 神の言はつなげていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania) …………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —ツヴィングリ説教選…………… 出 村 彰

#### 第 44 号

- 初期キリスト教世界における説教者と聴衆…………… ポーリーン・アレン (訳: 出村みや子)
- 預言宗教としての古代イスラエル
- 初期イスラームとの類比的方法の試み——…………… 北 博
- スイス改革派教会の制度的展開 (3)
- 教会論をめぐるバルトとの対立——…………… 村 上 み か
- 二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解
- 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ——…………… 佐 藤 司 郎
- Reflections on H. Richard Niebuhr's Theoretical Model concerning the Rela-
- tionship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese
- Context …………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3) …………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介

## 第 45 号

不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についてのアウグスティヌスの説教

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

- .....ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）  
アレクサンドリアのフィロンの幸福理解.....原 口 尚 彰  
宗教改革期における二元論の展開（1）——トーマス・ミュンツァー——.....村 上 み か  
Religion's *Dark Side* — A Book Review Essay (Part 4) ..... David N. Murchie  
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』.....佐々木 勝 彦  
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー  
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）.....西 谷 幸 介

## 第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム 幸いの宣言と物語的文脈.....原 口 尚 彰  
神学者としてのヘルダー

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——.....倉 松 功

The Ethical Dilemma of Religion-based Violence —A Book Review Essay ..... David N. Murchie  
教職研修セミナー報告

- R・ボーレン以後の説教の動向 ——聞き手の問題を中心として.....佐 藤 司 郎  
現代の教会における説教の課題 ——牧師の視点から——.....高 橋 和 人  
宗教改革期における説教 ——ルターの理解を中心に——.....村 上 み か  
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』.....佐々木 勝 彦  
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー  
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）.....西 谷 幸 介

## 第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで.....出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——.....北 博

マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）.....原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（2） ——再洗礼派——.....村 上 み か

戦争と平和 ——カール・バルトの神学的・政治的軌跡.....佐 藤 司 郎

Charles Hodge (1797-1878), Scottish Common Sense Philosophy, and the  
Human Capacity for Moral Activity ..... David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』（1949-50  
年）の内容とその特質.....佐々木 勝 彦

ヘルダーのルター受容

——特に『ルター小教理問答使徒信条』解説を中心にして.....倉 松 功

## 第 48 号

共に歩む神 ——フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答——.....北 博

エピファニオスのオリゲネス批判

——『パナリオン』64の伝記的記述の検討を中心に——.....出 村 みや子

Current Thinking on the Nature of God and Christianity ..... David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』(1951年)	
と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』	
(1956-58年)の内容とその特質	佐々木 勝彦
教職研修セミナー報告	
新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー	原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか——説教黙想の課題	佐 藤 司 郎
説教について思うこと	保 科 隆

#### 第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月	エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者	北 博
知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究	原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・メラー——	村 上 み か
Report on the Annual Meeting of the American Historical Association (January 2-5, 2009)	David N. Murchie
基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教科書』	
(1959年)の内容とその特質	佐々木 勝彦

#### 第 50 号

帝国支配と黙示——初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成——	北 博
「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネによる福音書 20：24-29	
の積義的研究	原 口 尚 彰
The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay	David Murchie
教職研修セミナー報告	
若者の現実、教会の宣教	高 田 恵 嗣
内なる命と人間の連帯	ジェフリー・メンセンディーク
今日の靈性——伝道を考えるための神学的考察	佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)	
レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳)	

#### 第 51 号

新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)	原 口 尚 彰
自由主義神学におけるルター研究	
——歴史的考察の始まりとその限界——	村 上 み か
教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から	佐 藤 司 郎
Report on the 124 <sup>th</sup> Annual Meeting of the American Historical Association	
(AHA) (January 7-10, 2010)	David Murchie
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II)	
マティアス・ノイゲバウアー、 マティアス・D・ヴェトリヒ (佐々木勝彦 訳)	

第 52 号

神認識と倫理 —— ロマ 1: 18-32 の釈義的考察 —— ..... 原 口 尚 彰  
弁証法神学におけるルター研究  
—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 —— ..... 村 上 み か  
The Social Implications of Moral Law: Charles Hodge's Perspective on the  
Nature of Justice ..... David Murchie  
二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解 (下)  
—— 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ —— ..... 佐 藤 司 郎  
教職研修セミナー報告  
東アジアの平和と日本のキリスト教  
—— フィリピンとの関係の視点から —— ..... 北 博  
Power, Justice, and Love: Three Catalysts for Peace ..... David Murchie  
教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～ ..... 川 端 純四郎  
翻訳: 『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』 (III)  
..... ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン  
(佐々木勝彦訳)

---

人文学と神学 (既刊 創刊号～第11号)

---

(2011年創刊)

創刊号

創刊の辞 ..... 原 口 尚 彰

[論文]

神学者バルトから見たニーチェ

—— 理性と信仰のかかわりをめぐって —— ..... 佐 藤 司 郎

Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study- in the Polit-

ical Thought of Charles Hodge ..... David Murchie

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(I) ..... 佐々木 勝 彦

トーマス・F・トーランスにおける説教 ..... 原 田 浩 司

東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 ..... 原 口 尚 彰

存在の深みへー テキストと原テキスト

—— 対象の深奥に迫る取り組み —— ..... 野 村 信

[翻訳]

『組織神学を学ぶ人びとのために—— 組織神学の主要著作』(IV)

..... クリスティアン・ポルケ, マルテ・D・クリューガー  
(佐々木勝彦訳)

第2号

[論文]

テラフィムの実相 ..... 佐々木 哲 夫

異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況

..... 原 口 尚 彰

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 —— ..... 北 博

カルヴァンにおける信仰と理性

—— 神学構造に関する一考察 —— ..... 村 上 み か

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (1)

—— エキュメニカル運動との関わりの中で —— ..... 佐 藤 司 郎

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II) ..... 佐々木 勝 彦

[大会報告]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association

(January 6-9, 2011) ..... David Murchie

[ 教職研修セミナー報告 ]

- キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践 …………… 出 村 みや子  
キリスト教教育と人物史 …………… 佐々木 勝彦  
聖書は、おもしろい  
—— 聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け —— …………… 酒 井 薫

第 3 号

[ 論 文 ]

- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (2)  
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎  
ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)  
—— 『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論 —— …………… 原 田 浩 司  
3・11 後の世界に生きる：被災地にあるキリスト教大学の課題 …………… 原 口 尚 彰

[ 大会報告 ]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012) …………… David Murchie

[ 翻 訳 ]

- 『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(V)  
…………… レベッカ・A・クライン, クリスティアン・ポルケ, マルティン・ヴェンテ編  
(佐々木勝彦訳)

第 4 号

[ 論 文 ]

- 「真のキリスト者となる」道を求めて  
—— 小川圭治の神学的足跡を辿る —— …………… 佐 藤 司 郎  
主体性と言語  
—— 失われし〈情況〉を求めて —— …………… 北 博  
生命倫理の視点から見た臓器移植法改正問題 …………… 原 口 尚 彰

[ 書 評 ]

- The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture: A Review Essay on  
*The Ethics of Torture*, by J. Jeremy Wisnewski and R. D. Emerick …………… David Murchie

[ 教職研修セミナー報告 ]

- 豊かなメッセージカルヴァンの旧約聖書説教 …………… 野 村 信  
旧約聖書からの説教：実践的課題 …………… 佐々木 哲夫  
旧約での説教の可能性 …………… 飯 田 敏 勝

第5号

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書……………原 口 尚 彰

[大会報告]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013)……………David Murchie

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学: *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei*, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett, 2010……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)……………(佐々木勝彦訳)

第6号

[報告]

第7回教職研修セミナー

新約聖書の死生観……………原 口 尚 彰  
キリスト教学校における生徒たちへの「デス・エデュケーション」の  
可能性……………原 田 浩 司  
死と葬儀をめぐる牧会……………保 科 隆

[書評]

世のための教会論の現代的意味を問う: Annelore Siller, *Kirche für die Welt*, Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, TVZ, 2009……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)……………(佐々木勝彦訳)

第7号

[論文]

旅する神の民……………佐 藤 司 郎  
ローマ書の統一性についての文献学的考察……………原 口 尚 彰  
核兵器—偽りの希望と真実の黙示録: 『核の異端に直面—変革の要求』  
(C. チャップマン)に関する神学的・倫理的考察……………マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

ゆるしとは何か……………佐々木 勝彦

[翻訳]

アガペーとは何か (4)―(7)……………(佐々木勝彦訳)

第8号

[論文]

メノ・シモンズにおける「国家と教会」——宗教改革期における

政教分離思想の萌芽——……………村上 みか

パウロにおけるイエス・キリストのピステイスの意義：ロマ3：22,26；

ガラ2：16；3：22；フィリ3：9の積義的考察……………原 口 尚 彰

罪責告白と教会——関東教区・改訂版『罪責を告白する教会』刊

行を受けて——……………佐 藤 司 郎

[報告]

第8回教職研修セミナー

柏井園と平家物語……………今 高 義 也

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

「いじめ問題」の諸相……………佐々木 勝彦

2014年度（第1回生）卒業論文一覧

第9号

[論文]

『ペトロの第一の手紙』研究 (1)

—構造と内容，成立状況について—……………吉 田 新

世俗世界での「社会的アガペー（愛）」—アメリカの資本主義へ

の倫理的批判—……………マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

メルヒェンと宗教教育 (1)……………佐々木 勝彦

[ 翻 訳 ]

パネンベルク 『組織神学』 (I—1) …………… (佐々木勝彦訳)

第 10 号 (佐々木勝彦教授、マーチー デイビッド 教授 退任記念号)

感謝の辞 …………… 出 村 みや子

佐々木 勝彦 教授 略歴・主要業績

感謝の辞 …………… 出 村 みや子

マーチー デイビッド 教授 略歴・主要業績

[ 論 文 ]

古代教会における説教

—— オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに —— …………… 出 村 みや子

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (3)

—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎

[ 研究ノート ]

第 9 回教育研修セミナー

教会を造り上げる

—— I コリント書 14 章を読む —— …………… 吉 田 新

[ 書 評 ]

A Book Review of *Death of the Liberal Class* by Chris Hedges …………… マーチー デイビッド

[ 翻 訳 ]

エーバハルト・ユンゲル 『キリスト教信仰の中心としての、  
神なき者の義認の福音 — エキュメニズムを目指す神学的研究 —』 (1)

…………… (佐々木 勝彦 訳)

2015 年度 (第 2 回生) 卒業論文一覧

第 11 号

[ 論 文 ]

タイ・キリスト教団における神学的訓練を受けている女性たちのグループ

—— 「サトリー・サパー」 (The Christian Women) の事例 ——

…………… 藤 原 佐和子 …… 1

私訳と訳注 エゼキエル書 (1) 1-11 章 …………… 北 博 …… 13

『ペトロの第一の手紙』研究 (2)

—— 王への服従：I ペトロ書 2 章 13-17 節について —— …… 吉 田 新… 39

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (4)

—— 世界教会運動との関わりの中で —— …… 佐 藤 司 郎… 61

[研究ノート]

「どこから来て、どこへ行くのか

—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 ——」 (I)

…………… 佐々木 勝 彦… 96

2016年度（第3回生）卒業論文題目一覧

氏名	論文題目	指導教員
岩間和生	現代社会の疎外と脅迫観念——記号論的社会分析の視点から	佐藤 司郎
薄衣笙乃	浄土庭園における遣水と石組	鐸木 道剛
遠藤光将	働くということ	野村 信
遠藤満里奈	生と死をめぐる一つの哲学的視点——ショーペンハウアー『自殺について』を手がかりに	佐藤 司郎
及川いおり	日本人と名付けの習慣—宮崎駿の『千と千尋の神隠し』における名付けの意義—	吉田 新
大村美季	『モダン・タイムス』と労働者	阿久戸 義愛
狩野尚輝	サンデル著『これから正義の話をしよう 今を生き延びるための哲学』で用いられた例話の検証	野村 信
小林大輝	河北新報と神戸新聞の社説を比較する—大震災の経験から得られる未来への教訓—	原田 浩司
笹山来夢	スコットランド独立問題をめぐり—考察—‘スコティッシュ・アイデンティティ’の探求—	原田 浩司
佐竹結花	『銀河鉄道の夜』における「苹果 <sup>りんご</sup> 」の意味と役割	佐藤 司郎
佐藤安紀	『源氏物語』に登場する女性たち—光源氏と物語展開に与えた影響を考える—	藤原 佐和子
佐藤広夏	ディズニープリンセス作品におけるヒロイン像の変遷	藤原 佐和子
佐藤由子	初代教会の視点から考える教会の姿と成長—使徒言行録2章41-47節の釈義を中心にして—	吉田 新
菅原未歩	エピクロスの思想と現代に通じるもの	出村 みや子
鈴木智香	グリム童話の変身物語—鳥に変身する登場人物について—	吉田 新
須藤名海	フランクルの人生論の一考察——人間と病気の関係	佐藤 司郎
玉川洋丞	日本のキリスト教受容と東北学院大学のキリスト教	吉田 新
丹光平	語りえない私	阿久戸 義愛
千葉広樹	セネカの人生観——生と死の理解を中心に	出村 みや子
中村佳樹	寺山修司論～身捨つるほどの祖国はありや～	北 博
林光志	隣人愛とは何か—塩狩峠における自己犠牲愛—	吉田 新
平岩憧太	『神曲 地獄篇』の人々——なぜダンテは彼らを地獄に落としたのか	出村 みや子
藤岡真史	ギリシア神話・ヘシオドスから学ぶ現代日本の若者の思考についての考察	出村 みや子
藤原圭汰	「時間」と「自己」のかかわり	野村 信
前川遥	古代アレクサンドリア図書館の運営者たちの理念と業績について	出村 みや子
山田冬野	老人の姿——宮本常一『忘れられた日本人』に見る過去・現在の老人の暮らし	佐藤 司郎

東北学院大学学術研究会

会 長		松本 宣郎	
評 議 員 長		小宮 友根	
編 集 委 員 長			
評 議 員			
文 学 部	[英]	植松 靖夫	(庶務)
	[総]	佐藤 司郎	(編集)
	[歴]	加藤 幸治	(会計)
経 済 学 部	[経]	舟島 義人	(編集)
	[経]	白鳥 圭志	(編集)
	[共]	小宮 友根	(評議員長・編集委員長)
経 営 学 部		小池 和彰	(会計)
		折橋 伸哉	(編集)
法 学 部		岡田 康夫	(庶務)
		白井 培嗣	(編集)
教 養 学 部	[人]	仙田 幸子	(編集)
	[言]	伊藤 春樹	(庶務)
	[情]	上之郷高志	(編集)
	[地]	柳井 雅也	(編集)

人文学と神学 第12号

2017年3月9日 印刷  
2017年3月13日 発行

(非売品)

編集兼発行人 小 宮 友 根  
印 刷 者 笹 氣 義 幸  
印 刷 所 笹 氣 出 版 印 刷 株 式 会 社  
発 行 所 東 北 学 院 大 学 学 術 研 究 会  
〒980-8511 仙 台 市 青 葉 区 土 樋 1-3-1  
(東北学院大学内)

# STUDIES IN THEOLOGY AND THE HUMANITIES

NO.12

Words of Gratitude .....	Miyako Demura	1
Prof. Sasaki's Curriculum Vitae and Academic Achievements .....	Tetsuo Sasaki	5

## [Articles]

Crucial Point of Elihu's Argument Exposed by the Lord's Words : Overcoming of Irrational Suffering and Retributive Justice .....	Tetsuo Sasaki	15
The Book of Ezekiel : translation with notes (2) : Chapters 12-24 .....	Hiroshi Kita	37
Mahnungen an die Sklaven im ersten Petrusbrief : Untersuchung zum 1. Petrus 2, 18-25 .....	Shin Yoshida	81
Origen's Influence on Augustine's <i>De peccatorum meritis et remissione</i> .....	Miyako Demura	101
The Structure of Christian Love in the Theology of Karl Barth .....	Yoshiya Akudo	123
Der Weg zur ökumenischen Theologie bei Karl Barth (5) .....	Shiro Sato	133

## [Reports]

Church and Preaching .....	Shiro Sato	149
Preaching for Mission .....	Hiroshi Seya	153
Education in Japanese Christian Missionary School .....	Yoshiya Akudo	159

## [Study Note]

Introduction to John Wesley (1703-91) (II) .....	Katsuhiko Sasaki	178
--	------------------	-----

MARCH 2017

---

THE RESEARCH ASSOCIATION  
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY  
SENDAI, JAPAN