

# 隠されている神

—聖書解釈のための私論—

向井 考史

宗教の在り方が問われている。本来人間とその世界の救済を説き、約束するはずの宗教が人命を奪い、民俗間の争いを引き起こし、世界を分断する要素となっている。このことは何も近年になって初めてもたらされた宗教の弊害ではなく、宗教の発生と共に人間のその世界にもたらされ、常にその歴史と共にあった弊害である。その意味では、宗教というものが根源的に有している問題性の発露であり、それは、人間そのものの持つ根源的問題性に根差すものと言えるであろう。

キリスト教また、その歴史の中で、多くの人々の生命を奪い、民俗間の紛争を引き起こし、世界を分断する要素となってきた。異端審問や魔女狩りによる処刑、十字軍による遠征、北アイルランドにおけるカトリックとプロテスタントの紛争。あるいは、近代における資本主義世界と社会主義世界の対立も、キリスト教的価値観と非キリスト教的価値観の対立と考えられないことはない。

パレスティナ問題は、パレスティナという土地を巡る政治・経済的紛争であるが、それが、元をただせば土地を巡る宗教的民族紛争であることは言うまでもない。先のイスラエル首相選挙において、宗教的右派のネタニヤフ氏が穏健派のペレス氏を破ったことは、非常に象徴的な出来事であった。なぜなら、「ペレス」が「猛禽類のみさご」であるのに対して、「ネタニヤフ」は「ヤハウエ与えたもう」もしくは「ヤハウエの賜物」という意味であり、パラスティナ問題最中の首相選挙においては「ネタニヤフ」という名前は、ヤハウエによる「乳

隠されている神

と密の流れる地」の付与を想起させるからである。パラスティナ問題は単なる土地争いではなく、その背後にユダヤ教対イスラム教という深刻な宗教的対立感情があることを明らかにしている。

宗教の名によるこういった殺戮や対立の根本にあるものは、それぞれの宗教が自らの持つ宗教的真理、宗教的価値を「自明の理」として主張する「自己絶対化」であり、そしてこの自己絶対化は、それぞれの宗教が持つ経典の教条主義的、原理主義的解釈にその端を発していると言ってよいであろう。しかしながら、ここで考えなければならないことは、経典の作者自身が、そこに自らが記す事柄を「自明の理」とし、「神の言葉」としていることであり、そのようにして書かれた経典が、たとえばキリスト教の場合で言えば、「旧新約聖書は、神の靈感を受けた神の言葉……教会の拠るべき唯一の正典、誤りなき規範」として受け入れられることを要求していることである。教条主義的、原理主義的解釈は、経典そのものがそのように読まれることを要求するがゆえのものなのである。

経典とその教条主義的、原理的解釈が宗教的対立や殺戮をもたらしたのであるとすれば、我々はそういった弊害を回避しつつ、しかも聖書を「誤りなき神の言葉」として受け入れることのできるような解釈の方法を考えなければならない。以下、先ずサムエル記上15章を取り上げてその解釈上の問題点を明らかにし、さらにいくつかの聖書テキストを挙げながら、その作業を試みる。

## I

- ① サムエル記上15章は「聖戦伝承」の中に位置づけられるテキストであり、初期イスラエル王国の歴史を知る上で重要なものである。また、王位がサウルからダビデに移行される宗教的理由付けがそこでなされているものとしても興味深いものでもある。アマレクとの戦いに際してサムエルはサウルに対して、「アマレク人を皆殺しにせよ」というのがヤハウエの命令であることを告げる。しかしながら、サウルはこの命令に聞き従わず、アマレク人の王アガクを殺さず、また、質の良い分捕り物を残し置いたため、ヤハウエの怒

隠されている神

りを買ひ、廃嫡されるという物語である。この物語は、古代近東世界に共通する創造神話の中の「神々の戦い」（聖戦伝承）という主題を考慮に入れれば、そこでヤハウエから下される命令の神学的意味を理解することはできる。すなわち、古代イスラエルにおいては、イスラエルが地上で敵と戦うということは、同時にイスラエルの神ヤハウエが天上において敵の神々と戦うことを意味していた。イスラエルが敵に勝利するということは、天上においてヤハウエが敵の神々を打ち破り、世界の支配者として王位に就き、そのようにして選民イスラエルのために生活の場を創造する、ということに他ならない。「聖戦」とは、天上におけるヤハウエの戦いによるカオスの克服の、地上的表象なのである。

このような観点からすれば、サウルがアマレク人の王や戦利品を生かしておいたということは、ヤハウエが天上の戦いにおいてアマレクの神々（カオスの力）を根絶やしにすることができず、そのため完全な主権を手中にすることができず、さらにそのためヤハウエはイスラエルのための実存の世界を創造することができなかつた、ということの意味することになる。サウルは、ヤハウエが天上において完全な主権者として即位することを妨害し、またイスラエルがヤハウエの民として謳歌をすることも阻害したのであり、それゆえ王位から追われるのは当然と言えよう。

このように、このテキストの神学的意味は理解し得る。けれども、このテキストが「誤りなき神の言葉」としてキリスト教信仰の中で読まれるとき、それは一体どのように読まれるべきものなのであろうか。たとえば、このテキストが宣教論との関わりで読まれるとすれば、すべての人々を救うためには、他宗教に対するキリスト教の優位性、あるいはキリスト教の唯一性を明らかにして、他のあらゆる宗教を根絶することが必要であり、そのことこそ神の命令である、ということになる。事実、そのような宣教論が展開されたことを我々は知っている。このためにはキリスト教は、植民地政策の手先にもなった歴史を持っている。

このテキストは、従来の旧約聖書神学という範囲内では、上記のように説

## 隠されている神

明され、理解される。しかしながら、現代的適用ということになると、全く困惑させられてしまう他ない。このため、ほとんどの注解書は、従来の旧約聖書神学の範囲内に留まり、このテキストの現代的適応については語ろうとしない。<sup>(1)</sup> 良心的であろうとする注解者は、現代的な適応ができないことを明らかにする。たとえば、新共同訳聖書注解は、上記のような従来の神学的解釈をごく簡単に提供した後、「それにしても《男も女も、子供も乳飲み子も、……打ち殺せ。容赦してはならない》という言葉、聖書に読むのは辛い。神の言葉であるはずの聖書もまた、罪深い人間の所産であることを改めて考えさせられる」と慨嘆している。<sup>(2)</sup> この言葉が、良心的であろうとするがゆえのものであることは、十分理解できる。しかし、一方で聖書を神の言葉としながら、他方でこの箇所が罪深い人間の所産と言うのは、矛盾そのものであると言わざるを得ない。すなわち、聖書は全体として神の靈感による言葉であり、信仰と生活の誤りなき規範であるが、その聖書の中にはこのサムエル記のテキストのような、罪深い人間による誤った言葉も含まれており、そのような箇所は神の靈感を受けてはおらず、信仰と生活の規範とはならない、という矛盾である。もしこのような内容のテキストが、神の靈感によるものではなく、罪深い人間の所産であって、信仰と生活との誤りなき規範とはならないとすれば、聖書が全体として「教会の拠るべき唯一の正典」でもあり得なくなってしまう。そして、このようなテキストは、旧新約聖書の中には枚挙に暇がないほど存在しているのである。以下、ごく簡単にそういった例を挙げる。

- ② レビ記21：16以下は、アロンの家系の中で、身体に障害を持つ人々が祭司職から排除する規定であり、明らかに身体に障害を持つ人々に対する差別である。
- ③ 申命記9：1－5は、カナン土地をイスラエルが所有することの理由付けであるが、それは明らかに土地の強奪であって、そのようにして土地を先住民から奪う具体的な根拠はなく、「この国々の民が悪いから」という抽象的な理由が挙げられているのみである。もっとも、強奪するのに理由付けは

隠されている神

必要でないかもしれない。しかも、イスラエルに土地を「所有」させるために、神が先住民を「追い払う」のであり、この「所有する」と「追い払う」という語の語根が同じであることは興味深い。<sup>(3)</sup> そこには排除の思想があり、パレスティナ問題の根に横たわっているものである。

- ④ 詩篇137篇は「嘆きの歌」の類型に属するものであるが、内容はバビロンに対する神の報復を希求するものであり、征服者への激しい憎しみに満ちている。特に、「あなたがわれらにしたことを、あなたに仕返しする人はさいわいである。あなたのみどりごを取って、岩になげうつものはさいわいである」というような殺伐とした言葉が、誤りなき神の言葉とは受け取りがたい。
- ⑤ ナホム書は全体としてニネベ（アッスリヤ）に対する報復の預言であり、神による報復行為が語られている。
- ⑥ オバデヤ書も同様である。エドムに対する託宣であるが、バビロニアがエルサレムに侵攻した際、エドムがその略奪軍に加わったことに対する激しい憎しみ、恨みが表明されている。しかもそれは神に憎しみである。
- ⑦ 使徒行伝4：12においてペテロは、「この人による以外救いはない。私たちが救いうる名は、これを別にしては、天下のだれにも与えられていない」と主張する。他の宗教の価値を認める余地のない表現であり、これもまた排除の思想に他ならない。

以上のようなテキストが、「正典」としての聖書の中に含まれているとはどうということなのであろうか。繰り返すが、これらは「罪深い人間の所産」であって、それは「神の靈感による」ものではないのであろうか。これらは「神の言葉」ではないのであろうか。この疑問に答えるために、我々は、聖書全体を貫く根本モチーフは何か、という問題を考える必要がある。その際に、「罪ある人間の所産」、「原罪」ということが、これを解く鍵になるであろう。

## II

従来、キリスト教神学の伝統の中では、「原罪」は「神への背反」、「神への不服従」として理解されてきた。ほとんどの旧約注解者たちも、この理解を

隠されている神

支持している。たとえば、G.フォン ラートはこの理解を少し異なった言葉で表現して、「人間が神になろうとすること」と言い<sup>(4)</sup>、城崎進も「自己神化」という言葉で表現してい<sup>(5)</sup>。より一般的な言葉で表現すれば、「自己絶対化」が、伝統的に受け入れられてきた「原罪」の具体的内容と言えるであろう。しかしながら、「神への不服従」、「自己神化」、「自己絶対化」というのは、「原罪」というものの現れ方であって、むしろ人間の中であって人間を「神への背反」や「自己神化」、「自己絶対化」へと促す「動機」が、「原罪」なのではないであろうか。それでは、その「動機」とは何か。

創世記3章では、「知恵の実」を取って食べた後の人間が、「自分自身が進んで食べたのではなく、だまされたのだ」という弁解をする。男は「あなたが一緒にしてくださったあの女が取ってくれたので、食べたのです」と言う。神が女を造り、男のところへ連れてきた時、喜びに満ちて「これこそついに私の骨の骨、肉の肉」と叫んだ男が、今や憎しみを込めて「その女」と言う。<sup>(6)</sup>

「あんな女がいなかったら、こんな事態にはならなかった。悪いのはあの女だ。あんな女を連れてきた神様、あなたに責任がある」というのが男の言い分である。女は蛇に責任を転嫁する。「あなたがお造りになった蛇が、わたしをだましたのです。だからわたしは食べました」。女もまた「あなたがお造りになった」という言葉で、責任の最終所在が神にあるとしている。

このような「わたしが悪いのではない」、「わたしは間違っていない」という自己主張、自己絶対化、弁明、それを「自己保全」と言い換えることができるが、を人間にさせる動機は一体何なのであるだろうか。人間をしてこのような「自己保全」をさせる根本的動機は、「自分自身がかわいい」という心の動き、すなわち、「自己愛」に他ならない。「自己愛」ゆえに、人間は責任を他者に転嫁し、責任を負うことを回避しようとする。そしてそのようにして人間関係を破壊し、互いに疎外し合う事態を引き起こす。この最初の男女の例が、そのことを明らかにしている。男が、一度は大喜びで迎えた女を「その女」と呼び、憎しみを露にするにも、自己愛ゆえである。

それでは「自己愛」が人間になれば、責任転嫁や憎しみが起こらず、人間

関係がうまく行くのであろうか。分裂病を病む人々は、対人疎通性が悪いと言われる。人間関係の構築ができないのである。分裂病の人々の「自己愛」が非常に希薄であるか、もしくは欠落していることにその原因があると考えられている。このことからすれば、「自己愛」がなければ、他者との関係の中で生きることも、他者を愛することもできないのである。だからこそレビ記は、「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」（19：18）と言うのであり、そしてパウロもまた、「夫も自分の妻を、自分のからだのように愛さねばならない。自分の妻を愛するものは、自分自身を愛するのである。自分自身を憎んだものは、いまだかつて、ひとりもない……あなたがたは、それぞれ、自分の妻を自分自身のように愛しなさい」（エペソ5：28以下）と勧めるのである。

「自己愛」は、それがあれば人間関係を破壊し、それがなければ人間関係を構築できないという、実に面妖な働きをする。それゆえにこそ、それは「原罪」と呼ばれるにふさわしい。繰り返す言うが、「神への不服従」や「自己神化」は、この「自己愛」の具体的表象に他ならないのである。

しかしながら、一体「自己愛」は、「知恵の実」を食べた結果、すなわち、従来の解釈で言えば「墮罪によって」、人間に発生したものなのであろうか。創世記3章は、「知恵の実」を人間が食べた結果、「自己愛」が発生した、とはしていない。蛇に唆されて、女が「知識の実」に目をやったとき、「それは目に美しく、食べるに良く、賢くなるには好ましい」と彼女は感じている。「見る」対象を「美しい」と感じることは、それは、その美しいものを見ることによって自分の心を楽しませるということである。「食べるに良い」は、「おいしい物を食べることによって食欲を満たし、自分を満足させる」ということであり、「賢くなるに好ましい」とは、自己がより良いものでありたいと願い、より良い自己へと高めようとする意思の表現である。すなわち、「美しい」、「良い」、「好ましい」という彼女の感情の背後にある動機は、紛れもなく「自己愛」に他ならないのである。

さらに、これより以前に、女が男の所に連れて来られた時、男は「これぞつ

隠されている神

いにわたしの骨の骨、肉の肉」と叫んで喜んでいる。もしこのときまでに「自己愛」が男の中に形成されていなければ、男は愛する対象として女を受け入れることはできなかつたはずである。先に述べたように、他者を愛するためには、愛する本人の中に「自己愛」がなければならぬからである。

それでは、一体いつ、「自己愛」が人間の中に入り込んだのであろうか。ヤハウイストの創造神話を読む限り、それは、人間が造られた時、と考える以外にない。すなわち、土人形に「命の息」が吹き込まれた時、「自己愛」も一緒に吹き込まれたと言うしかない。とすれば、人間の持つ「自己愛は」神の「自己愛」に端を発するものであり、そしてこの「自己愛」こそが人間を人間たらしめている本質、「生きた魂」(הַיְהוּדִים)である、ということになる。神も「自己愛」を持つ。だからこそ、神は「妬む神」(出エジプト記20:5)であり、「自分を憎むものには猶予することはく報復する神」(申命記7:10)であり、「ねたみ、かつあだを報いる神、憤る者」(ナホム書1:2)なのである。

このような観点からすれば、創世記3章を「墮罪物語」としていた従来の理解が果して正しいのかどうか、検討の余地がある。少なくともそれは「罪に落ちた」物語ではなく、「潜在していた罪が露になった」物語であり、そうすると、「罪なきものとして造られた人間」という理解にも、疑問が投げられることになる。さらに、神も「自己愛」を持つ、というような考え方が成り立つとすれば、神もまた「原罪」を負っていることになり、そのことが従来のキリスト教神学から見て妥当であるかどうか、という問題も新たに起こってくる。しかしながら、ヤハウイストの創造物語を読む限りにおいては、「原罪」の源を神とするしかないのも事実である。ヤハウイストは何ゆえに、深く読めば「原罪」の源を神に帰さねばならないような仕方で物語を語らねばならなかったのか、を問わなければならない。次項においてこの問題を短く取り扱うが、一言付け加えれば、従来の聖書解釈、特に欧米の聖書解釈が、教義学の枠組みから自由ではなかったことも、より深い聖書の読みを妨げてきたと言えるであろう。<sup>(7)</sup>

## III

聖書が神の言葉である、とは一体何を意味しているのでしょうか。それが直接無媒介的に語られた神の言葉を意味しているのではない、ということは言うまでもない。聖書における神の言葉が直接無媒介的なものでないとするれば、その言葉は、人間の言葉を通して語られたものであり、従って、それは人間の「思惟の行為」が媒介となっているものである。すなわちそれは、人間の「理解」を通して得られた「神の言葉」であり、そして「人間の理解」とは人間の「自己理解」に他ならない。聖書に書かれている事柄は、すべて人間の「自己理解」であり、それ以外のものではない。そのことは、聖書の記事の中に直接的に神が現れているわけでも、表されているわけでもないことを示している。神は、テキストの背後に「隠れて」、あるいは「隠されて」いるのであり、この「隠れた」あるいは「隠された」神がどのような神であるのかは、「人間の自己理解」を反省的に解釈する時に知られるのである。

この人間の「自己理解」は、人間とその世界の「意味」を見いだすことを促すと同時に、人間存在そのものの持つ「根源的問題性」を浮かび上がらせる。そして聖書という書物は、そのような人間存在の根源的問題性を明らかにし、その上で人間とその世界の意味を見出させるという点において、「神の言葉」なのである。

議論を明確にするために、創世記1：26を例に取り上げる。

「われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造り」という26節の言葉は、「神の形」(Imago Dei)という神学的命題として、古代教父から現代に至るまで、主に教義学の分野において取り扱われてきた。旧約学においてこの問題が論じられるようになったのは、19世紀に入ってからである。

非常に不思議なことに、教義学における「神の形」は、ほとんど創世記の字句の解釈とは関係のないところで、議論されてきている。ここでは「神の形」の教理史的展開を跡付けることが目的ではないので、詳細については触れないが、代表的な見解を挙げると、人間の持つ「靈性」、「理性」、「倫理観」、

隠されている神

「道徳的判断力」、「尊厳」、「人格性」などである。

旧約学者たちの提供してきた解釈も、実の所、教理史において展開されてきた解釈から全く自由というわけではない。そのことの中に、欧米の聖書解釈がキリスト教の教義という枠組みを外すことができない弱点を見ることができる。聖書解釈という作業は、あらゆる枠組みを排除することから始めるべきである。旧約学者によって提供されてきた教義学的な範疇に属すると思われる解釈を C. ヴェスターマンに従っていくつが挙げると<sup>(8)</sup>、たとえば、J. J. シュタムは、「神と人間とのパートナーシップ」であると言い、Th. C. フリーゼンは「全人的存在としての人間」、V. マークは「創造主との関係を持つ可能性」、H. ヘーンは「神の地上の代理人としての人間」としている。このヘーン1915年の見解が、G. フォン ラートやE. ジャコブを始め、現代の多くの注解者達に影響を与えている。最近では、エジプトやメソポタミヤの文書の中に「王」が「神の形」と表現されているものがあることから、「神の代理」そして「支配権」とする考えもある。そして、C. ヴェスターマンは、解釈史を詳細に検討した後、「神に対する人間の応答性」という見解を提出している。

しかしながら、教義学や教理史、あるいは旧約学において「神の形」がどのように解釈されて来ようと、創世記の著者が、「理性」や「道徳的判断力」や「支配権」というような意味を「神の形」で表そうとしたとは考えにくい。第一、ここには「神の形」というような「概念」は語られてはいない。ここで語られているのは、「われわれのかたちに、われわれにかたどって人間を造る」ということである。「造る」という動詞に注目しなければならない。それはヴェスターマンも強調している通りである。<sup>(9)</sup> 「造る」のは「われわれのかたち」( צלם ) を持った人間、「われわれにかたどった」( כמות ) 人間である。צלם はほとんどの場合 'image' と訳され、それは「偶像」という意味で用いられるものである。すなわち、この語は「外見的形態」を表している。כמות は 'similarity' とか 'likeness', 'similitude'、あるいは 'resemblance' と訳される語であり、これもまた「形態的類似」や「相似」を表す用語である。「造られる人間」は神と「外形的に同じ」なのである。H. グン

ケルとG.フォン ラートは、この「神と人間との外形的類似」ということを非常に強調している。しかしながらG.フォン ラートは、結論においては「支配権」と結びつけて、ヴェスターマン同様、結局は教義学的な理解と変わらないものとしてしまっている。<sup>(10)</sup>

ここで「われわれのかたちに、われわれにかたどって」というように、形態を表す語である **צַלַּם** と **תְּמוּנָה** が重ねて用いられているのは、神と人間の形態的相似が強調されるためである。すなわち、神と人間は、外的、形態的にはまったく同じ恰好をしている、ということに他ならない。目に見えない神が人間とまったく同じ形態をしているということを、創世記の記者はどのようにして知ったのであろうか。神の啓示によるのであろうか？ ここでの問題はそういうことではない。ここでの問題は、創世記の記者がなぜ、人間は神と同じ外的形態を有している、あるいは逆に、神は人間と同じ外形をしている、と考えたのかということにある。それは、創世記の記者の、すなわち、人間の、「自己認識」あるいは「自己理解」を示しているのである。神は人間にとって、あらゆる存在の中でもっとも優れているお方、優れて美しい存在である。その神と人間が同じ形をしていると考えるということは、人間の姿形こそが、この世界に存在するあらゆる被造物の中で、最も美しいものである、と人間が自己自身を認識していることを示している。人間の姿形は最も美しく、その美しい外見のうちに神から託されている能力もまた、あらゆる被造物の中で最も優れたものである、という「自己理解」が、「神の形」によって表されているのである。

古代世界には、神を牛やライオンや蛇などの表象によって表そうとした民族もあった。おそらく、牛やライオンや蛇の持つ、人間にはない特殊な力を神的なものと考えた結果であろう。しかしながら、ヒブル人は、人間よりも劣っていると思われる動物の姿を神が有しているとは考えなかった。人間こそが神の似姿にもっともふさわしいと考えたのは、繰り返すが、人間こそあらゆる被造物の中でもっとも優れた存在である、という「自己理解」からなのである。「被造物の支配者としての人間」という「自己理解」も、「神の形」と同様に、「最も優れた存在」という「自己理解」と全く同質のものに他ならない。

隠されている神

そのこと自体は、人間を神々の世界に反逆したために殺された下級神から造られたものとする、たとえば、バビロニアの創造神話における人間理解よりも積極的、肯定的理解であると言える。<sup>(11)</sup> しかしながら、我々は、もう一步踏み込んで、このヒブルの人間理解の中にある問題点を明らかにしておかなければならない。その問題点とは、人間こそが被造物の中で最も優れた存在であるという「自己理解」が、どのようにして生み出されたのか、その根本にある動機は一体何なのか、ということである。その動機とは、「人間の自己愛」に他ならない。他の被造物よりも自分の方が優れているという認識をもたらすものは「自己愛」であり、もしかすると他のものより劣っているかもしれないという認識もまた、「自己愛」の消極的側面なのである。そして創世記を初めとして、聖書の各文書は、この「自己愛」という人間の持つ問題性を根底に据えながら、人間とその世界の問題を展開するのである。

ヤハウエストが「自己愛」の起源を神に遡らせるような仕方で語るのは、そのような仕方で語るしかないほど、「自己愛」というものが人間によって根源的なものであり、人間を人間たらしめている、それがなければ人間では有り得ないものだからである。すなわち、「自己愛」は人間が造られたその当初から人間を人間たらしめるために備わったものであり、いわゆる「墮罪」の結果生じたものではない、ということをやハウィストが全く無意識の内に表現するほど、「自己愛」は人間に本質的なものに他ならないのである。

#### IV

それでは、「原罪」を「自己愛」と考えることによって、上記のようなテキストはどのように解釈されるようになるのであろうか。

サムエル記上15章は、以下の二つの事柄を明らかにしている点において、それは神の言葉と言えるのである。第一に、宗教というものは、民族主義的志向が鼓舞されるための固有の役割を有しており、殊にそれは、その民族の危機的意識が強まるほど、その役割が大きくなる、ということを示している。すなわち、このテキストは宗教、信仰というものの持つ問題性を明らかに示し

隠されている神

ている点において、「神の言葉」であると言える。第二に、それは第一点を換言することであるが、一旦戦争が起こると、人間というものは、自己保全のためには、「皆殺しにする」ことが神の命令であるかのごとくに敵を憎むものであることを、このテキストが明らかにしていること。すなわち、人間の自己保全の欲求（自己愛）は、敵を「皆殺しにする」ことを神に語らせることによって、それを自己の使命として理解するほどに強いものである、ということを描き出すことによって、「自己愛」という人間の根源的問題性を明らかにしている点で、神の言葉であると言えるのである。

レビ記21：16以下は、人間の中にある「差別をする心」が、「差別」を神のみ旨である故に当然とする程強いものであることを描き出し、そのことによって人間の根源的問題性を明らかにしている点において、神の言葉なのである。

申命記が土地の所有を巡って先住民の排除の思想を持つとき、そこには明らかに「選民意識」がその根底にある。「ヤハウエによって選ばれた民であるゆえに、イスラエルは先住諸国民よりも優れた存在であり、そのイスラエルがヤハウエによって与えられる土地を、先住民を「追い出して」「獲る」のは当然である」という認識がそこには見られる。自らを他よりも優れた存在と見なす「選民意識」は、「自己愛」を動機とする自己認識、自己理解に他ならない。それゆえ、ここでもまた、「自己愛」という人間の持つ根源的問題性が明らかにされており、その意味でのみ「神の言葉」と言えるのである。

詩篇137篇、ハホム書、オバデヤ書など、「復讐」を主題とするようなテキストは、人間の心に潜む復讐心というものが、復讐を神のみ旨とするほどに強いものであり、それもまた「自己保全」という「自己愛」に基づく動機からのものであることを示し、そのことによって人間存在の根源的問題性を明らかにしているという点において、神の言葉なのである。

そして、ペテロが「この人による以外に救いはない。私たちに救いうる名は、これを別にしては、天下のだれにも与えられていないからである」と言う時、それは、人間というものは自分の持つ信仰、信条、思想、あるいは価値こそが最も優れたものであるとして主張するものであり、それは殊に、宗教的価値観

隠されている神

において最も鮮明な形で現れる、ということを明らかにしている。それゆえ、このテキストもまた、「自己愛」に根差す人間の根源的問題性、すなわち、「自分こそ唯一正しい宗教、信仰を持っている」という「自己理解」、を明らかにしており、その点において神の言葉なのである。

すなわち、繰り返して言うが、聖書に書かれている字句の表面的に語っていることが、即、神の言葉なのではなくて、そのように表現されている言葉の背後にあって、そのように表現させている「動機」を明らかにし、そのことによって人間存在の持つ「根源的問題性」（原罪＝自己愛）を明らかにしている点に「神の言葉性」があるのである。

## V

それでは、「自己愛」という根源的問題性を持つ人間存在に、人間相互の「共同の生」という可能性はあるのであろうか。

従来キリスト教においては、イエス・キリストの十字架の出来事から、「自己否定」や「自己愛の克服」を、他者との「共同の生」のための条件としてきたように思われる。しかしながら、先に述べたように、自己愛の否定は人間関係の不成立につながる可能性があるため、神の言葉としての聖書が語っていることとは思えない。そこで、ここでもまた、いくつかの聖書のテキストを取り上げて、この問題を考えてみよう。

- ① 創世記11：1－9のバベルの塔の物語は、従来人間の「自己絶対化」にたいする「裁き」として読まれてきた。<sup>(12)</sup> 確かに、テキストを読む限り、人間の「自己絶対化」ゆえ、神の裁きが下り、その結果として、多様な人種、多様な言語、多様な文化が生まれることになった。しかし、このことを逆に見れば、ここで多様な人種、多様な言語、多様な文化の存在が認識されているということは、「人間というものは、そのような多様性の中で生きるものである」、もしくは、「人間というものは、そのような多様性の中でしか生きられないものである」という人間の「自己理解」を示すものである。しかしそれと同時にそのことは、そのような多様性中で生きることが「自己絶対

隠されている神

化」や「自己神化」を防ぐための手段であり、<sup>(13)</sup> 実は、「祝福」の事態である事を示しているのである。神の「裁き」は、「祝福」をもう一つの側面として有している。このテキストは、多様な価値を互いに認め合い、尊重し合い、そのようにして互いに互いを高め合うような関係の中で生きる可能性を示唆している。その関係は、「自己愛」の否定によるものではなく、むしろ他者の持つ価値を認め、尊重し、他者を高めることによって自らもまた高まるという形での、「自己愛の展開」によるものである。

- ② エレミヤ書29：5－7<sup>(14)</sup>において、エレミヤはバビロンに囚われている同胞たちに対して、その地に根づき、その町の平安のために祈ることを勧めている。29：5 bには「畑を作ってその産物を食べよ」という勧めがある。この勧めは、確かに字義通りの意味を持つであろう。それ以外に、捕囚民が生活の糧を得る手立てがないからである。しかしながら、異なった土壌、異なった気候の中での農耕は、その土地の耕作技術を学ぶことなしには、十分な収穫を上げ得ない。そしてエレミヤの時代、農耕技術はその土地の文化を支えるものであり、文化そのものであったと言える。従って、「その(地の)産物を食べる」とはその地の文化に学び、それを受容することを意味し得る。その地の文化を受容するとは、自己の持つ固有の文化を放棄して、その文化に全く同化するということではない。それは、その文化の持つ固有の価値を認識し、自民族の負う文化との共存の道を作り出す努力を意味するのである。

そのことは、7節の「その町の平安のために祈る」という言葉によって、明らかにされる。「その町の平安を祈る」ということは、その町の持つ固有の価値を認めない限りなし得ないことである。それは「その町」に代表される異質な文化の受容の勧めであり、同時にそれは、「その町」のための「執り成し」に他ならない。エレミヤは、このことこそが捕囚という神の裁きの事態を体験したイスラエルが見出すべき、新しい存在の様態であり、自らの持つ固有の価値を新しく確認することになるのである。そして、この「自己理解」もまた、「自己愛の放棄」ではなく、「自己愛の展開」である。

隠されている神

- ③ イザヤ書52:13-53:12いわゆる「苦難の僕の歌」は、上記のことを更に一層明らかにしている。この歌は、私見によれば、<sup>(15)</sup> 無名の預言者第二イザヤの基本的使信である「地上におけるイスラエルの王的地位」という民族主義的主張を、「世界の救済のために受難する王」という普遍主義的理解へと転換するために挿入されたものである。すなわち、編集者は、第二イザヤの民族主義的主張がもはや成就し難い状況になった時、一方で「イスラエルの王的地位」を確信しつつ、しかしながら「この王は他者のための代償的苦難を負う王」であるとして、新しいイスラエルのアンデンティティーを得ようとしたのである。そこでは「イスラエルの王的地位」という認識、すなわち「自己愛」は否定されても、放棄されてもいない。むしろ「受難の王」となることによって、その王は「高められる」のである。52:13には、「見よ、わがしもべは栄える。彼は高められ、あげられ、ひじょうに高くなる」と記されている。他者の価値を受容し、その固有の価値のために自ら苦難を負い、執り成しをなすこと、そのことによって自らは高められるのである。自己をそのようにして高揚すること、それは決して「自己愛の放棄」ではない。
- ④ ヨハネによる福音書15:12-13において、イエスは互いに愛し合うことを勧め、「人がその友のために自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない」と言われる。それはイエスご自身の「自己理解」である。この「自己理解」の成就が十字架の出来事であり、そして、イエスの十字架上の死は一見「自己放棄」のように見える。しかし、果してそうであろうか。十字架上の死という出来事、そしてそれに続く復活という出来事を通して、「ナザレ人イエス」は「キリスト・イエス」になったのである。人間イエスからキリスト・イエスへ、それはより高い次元への自己の高揚であり、まさにイザヤ書52:13の成就である。そしてこれこそが、「神の自己愛」の在り方なのである。すなわち、ナザレ人イエスの「自己理解」において、隠されていた神の本質が明らかにされる。「神の自己愛」は「放棄」されるのではなくて、「昇華」されるのである。そのような「神の自己愛」の在り方に倣って我々が生きること、すなわち、他者の持つ固有の価値を認識し、受容することによ

て、互いに高め合うような新しい共同の生を産み出すこと、それこそが聖書の語る「神の国」であり、その中で生きることこそが「救い」に他ならないのである。

この点に立って、我々はキリスト教の歴史を見直し、聖書解釈の在り方を見直す必要がある。キリスト教界の現状は錯綜しており、教会内部においても、外の世界、諸宗教との関わりにおいても、事態はそう単純ではない。しかし少なくとも我々は、聖書そのものをもう一度読み直し、その「神の言葉性」を新しく捉え直す作業を必要としている。原理主義的な聖書の読みが、許されはしないからである。

隠されている神

【注】

- (1) たとえば、P. R. アクロイド『サムエル記』（ケンブリッジ旧約聖書注解⑧）新教出版社、1980年、123頁、128頁。H.W.Hertzberg, I & II *Samuel*, A Commentary (Philadelphia: The Westminster Press 1964) 124, 134. P.K.McCarter, I *Samuel*, The Anchor Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1980) 270. McCarter は、この物語の眼目がv.22の「従うことは犠牲にまさる」というサムエルの言葉にあるかのごとき解釈をしているが、たとえこの物語の教えるところがそうであったとしても、「皆殺しにすることを要求する神」をどのように理解すればいいのかという解答になってはいない。
- (2) 山我哲雄「サムエル記上」『新共同訳旧約聖書注解 I』日本基督教団出版局、1996年 512頁
- (3) 口語訳聖書では、申命記9：4－5には「追い払う」という語が二度用いられているが、v.4aは  $\text{ףךה}$ 、v.4bとv.5は共に  $\text{שׁר}$  であり、この  $\text{שׁר}$  がv.4及びv.5の「獲る」（ $\text{שׁר}$ ）と同じである。
- (4) G.von Rad, *Genesis*, A Commentary (London: SCM Press 1963) 87
- (5) 城崎 進「創世神話の説教」『説教者のための聖書講解 創世記』日本基督教団出版局、1984年 9頁
- (6)  $\text{שׁר}$  ではなく  $\text{השׁה}$
- (7) 一つだけ典型的な例を挙げておく。C.Westermann の創世記注解は、現在我々の読むことのできる最も優れたものの一つに数えられる。殊に丹念な解釈史の紹介は非常に有用であり、彼の注解も、旧約学における解釈との対論、批判のみならず、教義学的解釈とも対論、批判を行った上で提供されている。しかし、それでもなお、教義学的解釈から自由になれない側面を有している。たとえば、「神の像」を巡る議論の中で、彼は教義学的な解釈を批判し、旧約学者たちも教義学的な議論から自由ではなかったとして、「われわれのかたちに、われわれにかたどって造る」という表現の中の「造る」という動詞に注目し、そこで描かれている事柄が「人間とい

うものの性質」ではなくて、「造るという神の行為」であることに着目しなければならないと強調する。しかしながら、最終的には、「人間存在の独特さは神の片割れとして存在するということにあり」、そのことは「人間の存在そのものが神との関係の中にあるように造られている」と言い、「神の像」とは「神と人間の間にある応答性」であるとして、伝統的な教義学的枠組みの範囲内の結論に至ってしまう。C.Westermann, *Genesis I – II, A Commentary* (Mineapolis: Augusburg Publishing House 1984) 144–158

- (8) C.Westermann, *Op. cit.* 147–155
- (9) 注(7)を参照
- (10) G.von Rad, *Op. cit.* 55–58
- (11) W.G.Lambert & A.R.Millard, *ATRA-HASĪS, THE BABYLONIAN STORY OF THE FLOOD* (Oxford, Oxford University Press 1964) 57–59
- (12) G.von Rad, *Op. cit.* 147
- (13) C.Westermann, *Op. cit.* 556
- (14) このテキストの解釈に関しては、拙論「エレミヤ書29: 5 – 7の一解釈 – 真の預言者と偽りの預言者をめぐる一視点 –」『神学研究第36号』関西学院大学神学研究会 1989年 参照
- (15) 拙論「第二イザヤの創造論 IV」『神学研究第28号』関西学院大学神学研究会 1980年、及び「第二イザヤの創造論 V」『神学研究第33号』関西学院大学神学研究会 1985年