



# 共立研究

東京基督教大学  
共立基督教研究所

〒270-1347  
千葉県印西市内野3丁目301-5-3  
TEL. 0476 (46) 1137  
FAX. 0476 (46) 1292

Vol. V No. 3 2000年3月17日

本号には、1999年度に共立基督教研究所「神学・キリスト教哲学研究会」で発表された話題から二つを掲載する。第一論稿は、「文化の神学をめぐって」と題して、最近ダラム大学で神学のPh.D.を取得された藤原淳賀氏(バークランド・バプテスト教会牧師)により1999年11月9日に発題されたもので、第二論稿は、「古代オリエントの契約概念と旧約聖書」と題して、菊池実氏(東京基督教大学専任講師)により、1999年6月15日に発題されたものである。

## キリスト教信仰と文化

ジョンH.ヨーダーとH.リチャード・ニーバー

藤原 淳賀

### 1. 序

キリスト者は自らの信仰においてその超越的側面と文化的側面との間の緊張を経験する。キリスト者の信仰は絶対者なる神の超越的啓示に基づいており、文化を変革する可能性を秘めている。同時に啓示は常に具体的な状況において人によって受け止められ解釈されるという運命に定められている。啓示の受容は単に人間による活動ではなく神の摂理のうちにある。にもかかわらずそこには当事者の文化が反映されている。さらに、神の民によって受け止められ解釈された啓示は、続く世代によってそれぞれの状況の中で解釈・適用されていく。キリスト者の信仰は一方において文化により形づくられ、また他方文化を超越し変革していくものであるといえる。2000年にわたる教会史はこのキリスト教信仰の超越性と文化との間の葛藤を表わしているといってよい。そして我々もまた全ての世代と同様この問題に直面している。

ここでは「文化」という語は広い意味で用いられている。音楽、絵画、建築といった芸術だけでなく、慣習、思想、社会制度も含んでいる。また「文化」はしばしば価値があるとされる人間活動の所産に対してのみ用いられるが、否定的とみなされる所産も含まれなければならない。なぜなら特に文化の変革ということが語られる場合、文化の不完全さ、否定的要素の存在が前提とされているからである。したがって文化とは人間活動所産の総体を意味する。

キリスト教信仰と文化との関係を考察したものとしてH.リチャード・ニーバー(H.Richard Niebuhr)の*Christ and Culture*(1951,以下C&C)は、既に古典的地位を占めている。<sup>1</sup>キリスト教と文化との関係については近年社会科学的、文化人類学的アプローチを用いた研究が多々見られる。しかし神学が諸科学に飲み込まれてしまうことなく、文化の影響を受け入れつつ文化を変革していくという課題を達成するためには、諸科学との対話のうちにその研究成果を重視しつつも神学の依って立つ啓示の超越性を認め神学の独自性を求めるという方向を歩まなければならない。H.リチャード・ニーバーの辿った道はそのような道であった。ニーバーは自らの神学においてトーレルチ(E.Troeltsch)の批判的歴史的相対主義を近代神学の避けることのできない出発点として受入れる一方、バルト(K.BARTH)の建設的アプローチを高く評価し、両者の橋渡しを試みた。<sup>2</sup>そして彼は諸科学、特

### 目 次

- キリスト教信仰と文化  
ジョンH.ヨーダーとH.リチャード・ニーバー  
藤原 淳賀
- オリエントの文脈に照らした  
「契約を『結ぶ』」行為  
菊池 実

に社会科学との対話のうちに神学の立場から文化を学際的に考察していく。<sup>3</sup>

## 2. ヨーダーによるニーバー批判

キリスト教信仰と文化の関係についてのニーバーの五つの分類はあまりにも有名であるので、詳細な説明は必要ないであろう。「文化に対するキリスト(Christ against Culture)」と「文化のキリスト(Christ of Culture)」という二つの極端なタイプは反文化的信仰（典型的にはテルトゥリアヌスの神学及び隠遁的キリスト教）と文化の一部になってしまったキリスト教（典型的には所謂リベラリズム）とを表す。その間に「文化の上にあるキリスト(Christ above Culture)」（典型的にはトマス・アキナスの神学）、「矛盾におけるキリストと文化(Christ and Culture in Paradox)」（典型的にはパウロ及びルターの神学）、「文化の改造者キリスト (Christ the Transformer of Culture)」（典型的にはF.D.モリスの神学）という三つのタイプが描かれている。最後の文化改革というタイプがニーバー自身の立場であることは明らかである。<sup>4</sup>

1996年にメノナイトの神学者ジョン・ハワード・ヨーダー(John Howard Yoder)の論文 "How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture" (以下 "HNR") が出版された。この論文は既に1958年に書かれ一部の人々の間ではそのコピーが廻されていたが、この年になって初めて、ニーバーの未出版の論文 "Types of Christian Ethics" と共に、出版されることになった。<sup>5</sup> これはニーバーのC&Cを根本的に批判しており C&Cの与えてきた大きな影響力を考えるときに重要な意味を持つ。にもかかわらず筆者の知る限り未だ詳細なる考察を受けていない。<sup>6</sup>したがって以下ヨーダーの基本的論点と彼の目指す方向性とを「文化」の取り扱いの問題を中心に紹介し論じていく。

### 2-1. 文化

ニーバーは「文化」を緩く定義している。<sup>7</sup> 所謂文化とか文明とか呼ばれているもの、自然の状態に人間が手を加えたものと捉え、四つの特質をあげている。すなわち社会性、「人間の（手による）業績」、価値があるとされるもの、そして「多元性」である。

しかしヨーダーはニーバーの「文化」の意味する

ものはそれだけではないという。ニーバーは明言することなく「文化」の定義を変えており、ニーバーの「文化」は「社会の大多数の見解」あるいは「クリスチヤンの文化的生産性を排除したノンクリスチヤン文明」を意味しているという。<sup>8</sup> ヨーダーはメノナイトによる文化への貢献を自負しており、ニーバーが彼らを簡単に反文化的信仰の類に入れてしまっていることに強く抗議している。さらにヨーダーはニーバーが明言することも理由を述べることもなく二つの特質を彼のいう「文化」の前提としていると批判する。すなわち文化は一枚岩的であり (monolithic)、キリストから独立した自治権を持つ (autonomous) という前提である。文化が均質的一枚岩であるとみなされるとき、しかもニーバーの五つのタイプを持って考察するとき、我々は文化を丸ごと拒否するか、丸ごと受入れるか、あるいは丸ごとキリストとの逆説的関係に置くか等の選択しかなくなる。そしてそれ以外の選択をするとき、一貫性が無いとして批判を受ける。<sup>9</sup> つまりはじめに五つのタイプがあり、その枠組みに当てはまらない者は批判されるという結果になっている。故にヨーダーはこの五つのタイプを否定する。

ヨーダーのこの指摘には正当性がある。ニーバーが文化を語るときしばしば包括的に捉えており文化とは一枚岩的なものであるとの印象を与える。またニーバーは原則としてこの問題を二極的に設定している。すなわち「キリスト」と「文化」である。ここでは「文化」は様々な要素が複雑に絡み合っている総体としてよりも、まるで何かそこにあるもの (object) という印象を与える。

ニーバーは反文化的キリスト者は常に文化を拒否すると考えている。「徹底的キリスト者にとって、キリストの主権が明白に承認される場所以外の全世界は、ひとしく暗黒の領域である。」<sup>10</sup> 更にニーバーの「矛盾」タイプである「二元論者は、人間の文化的世界はすべて神無きもの、また死に至る病を負うものであると宣言することにおいて、徹底的キリスト者と手をつなぐ」という。<sup>11</sup> この二つのタイプにおいては文化は一枚岩的なものとみなされているといってよい。文化はキリストとは相容れないものであり、キリストから独立した自治権を持つと考えら



John H. Yoder (1927-1997)  
(NEVERTHELESS, Herald Press, 1992)

れている。したがってヨーダーのニーバー批判はここまでに関する限り正しいといえる。

しかし反文化的(Against Culture)キリスト者や二元論的(In Conflict)キリスト者自身は文化を一枚岩的に捉えていたわけではない。彼らは文化という非常に複雑に入り組んだものの中から選択的にいくつかの要素を選び出しそれらを受け入れ用いたのである。テルトゥリアヌスは自らの思想を表わすために当時の哲学を用い、トルストイは善い芸術をそうでない芸術から分け選び取った。彼らは結果として社会の大多数の意見(ヨーダーはこれがニーバーの文化の隠された意味であるという)を受け入れることは少なかったといえるが、それはヨーダーが正しく主張するように、論理的・道徳的矛盾ではない。<sup>12</sup>

パウロの倫理はただ単にキリストの教えからだけ取られたものではなく、「一般的考えの上に、十戒の上に、キリスト教伝承の上に、またパウロ自身の常識の上に基礎づけられていた」とニーバーはいう。<sup>13</sup>しかしパウロは自らの倫理の基礎を自分を取り囲む、また自分の中にある文化から無作為に取り出したのではなく、新しい神の民の生き方にふさわしい倫理の基礎を文化の知恵の中より注意深く選び取ったのである。このようにキリスト者は歴史上文化に対して選択的態度をとっていたといえる。

しかしニーバーがC&Cにおいて常に文化を一枚岩的であるとみなし、またキリストから独立した自治権を持つと考えている点において、ヨーダーは誤っている。<sup>14</sup>例えばニーバーは次のように語っている。

「文化主義キリスト者は、社会における各種の運動の間には大きな差異があることに注目する。そして、これらの差異を観察することによって、かれらは教会の伝道のための接觸点を見出すばかりでなく、文化の改革のために働くことを可能にさせられるのである。」「一方においてかれらはキリストによって文化を解釈し、そこにあるキリストのわざと人格とに最もよく合致するような要素を最もたいせつなものと見る。他方において彼らは文化によってキリストを理解し、かれの教説と行動およびかれについてのキリスト教の教理の中から、文化における最善なものと一致するように見える点を選び出すのである。」<sup>15</sup>

これらの個所からニーバーが文化的キリスト者は文化の中で肯定できるものを選択的に受け入れると考えていることがわかる。

文化的キリスト者が文化とキリストという両面から選択を行うのに対し、総合主義的(Above Culture)キリスト者はその選択・識別においてキリストを通して文化を見るという傾向が強い。アレクサンドリアのクレメンスは、ニーバーによると、「ストア的超

然(detachment)とキリスト教的愛は」異なるものであるが「相互に矛盾するものではない」と考えた。<sup>16</sup>彼は数ある思想の中からストア哲学を選んだのであり、アキナスのアリストテレス哲学の受容と同様選択的である。

変革主義者の文化の取扱いは不明瞭であるといわなければならない。ニーバーによると第四福音書は排他的傾向をもっており、変革は一部の人に限られているという。アウグスティヌスも文化を完全に全体として変革する神学を求めたのではない。故に彼らは変革主義者としての一貫性が無いという批判をニーバーから受ける。しかし彼らは救いは全ての人間に開けてはいるが全ての人が狭き門から入るのではないと信じていたのである。ニーバーはむしろF.D.モリスを、一貫した変革のモチーフを持ってゐる神学者として高く評価する。モリスの文化理解には包括的かつ一枚岩的傾向が強い。それは彼の全人類の普遍的救済という立場に現れている。<sup>17</sup>

このようにニーバーの文化の定義は神学者によつていくらか変化している。文化的キリスト者、総合主義的キリスト者、そしていくらかの変革主義的キリスト者たちは文化の様々な要素を選択的に受け入れるとニーバーは見なしている。またこれらのタイプでは創造主、維持者(Sustainer)としてのキリストの神性が、徹底的または二元論的キリスト者よりも強調されており、したがって文化はキリストから独立したものとは必ずしも見なされていない。しかし、「キリストと文化」という簡単な二極の問題設定は文化が一枚岩的であり、キリストから独立しているという印象を与える。また特に反文化的または二元論的キリスト者においては、ニーバーは基本的に文化を一枚岩的でありキリストから独立していると見なしている。その限りにおいてヨーダーのニーバー批判は的を得ているのである。

文化は決して一枚岩的ではありえないというヨーダーの指摘は正しい。文化は人間活動所産の総体でありそこには様々な要素が非常に複雑に絡み合っている。日本文化ひとつをとっても「日本文化」という塊がそこに転がっているのではない。我々に与えられる課題はむしろいかにして文化の要素を識別・選択的受容をし、また代わりとなるものを提供していくことができるかということになる。

## 2-2. キリスト

ニーバーは「文化」と同様「キリスト」も緩やかに定義している。そしてこれらがこの問題の二極を構成する。しかしある学者たちはこの二極的問題設定自体の是非を問題とする。ダグラス・オタティは五つのタイプ分けの適切さだけでなく神学の二極論

が問われなければならないと述べている。<sup>18</sup> さらにヨーダーは鋭くこの二極論を批判する。

要するにイエスは二元論的極の一つになってしまっている。(ニーバーによると)どの程度までイエスに忠誠を尽くすかを判断するのはキリスト教倫理の現代的実行者である我々である。イエスの重大な主張をどの程度まで、文化の中の他の諸価値によって、条件付けて受入れるべきかを判断するのも我々である。(しかも)イエスはそれらに基本的に背を向けるようにと我々に呼びかけているのである。(中略)ニーバーによると(真理の)最終的決定権を持っているのは今なお我々であり、キリストではない。イエスはとても大切であるが、主ではない。<sup>19</sup>

もしキリストが単に二極のうちの一つでしかなく、キリストの主張をこの世の所謂常識で差し引いて、文化とキリストとのバランスを取りながら最終的に我々が判断を下すのであるなら、それは新約聖書の主なるキリストではないとヨーダーは主張する。ヨーダーによるとニーバーの主張は以下のようであるという。「被造物の反逆に関する新約聖書の厳しい批判は見直されなければならない。そうすることによって新約聖書の主張はあれかこれかの選択として真剣に受け取られることがなく、ただ幾つかの選択肢の一つとしてのみ受け取られるようになる。」<sup>20</sup> 故にニーバーのキリストは新約聖書の主なるキリストではなく単なる「藁人形」に過ぎないとヨーダーは語る。<sup>21</sup>

ヨーダーは更にニーバーの三位一体論を批判する。ニーバーの三位一体論にはキリスト(その徹底的な教え)、父なる神(善き創造の根源)、そして聖霊(歴史における神の摂理)との間にテンションがあるという。三位一体という教義は本来父、御子、御霊の一致を守るためにものであるが、ニーバーは、それぞれが補完するような形での違いを持つことを認めているという。<sup>22</sup> 故にヨーダーはニーバーのキリスト論も三位一体論も歪んでいるという。<sup>23</sup>

### 3. 文化の変革

ヨーダーは新約聖書はノンクリスチヤンの文化を一枚岩的とは見なしておらず選択的識別による変革以外の例は無いという。したがってヨーダーはニーバーの五つのタイプロジーを否定する。

ヨーダーによる代案の第一は選択的識別である。

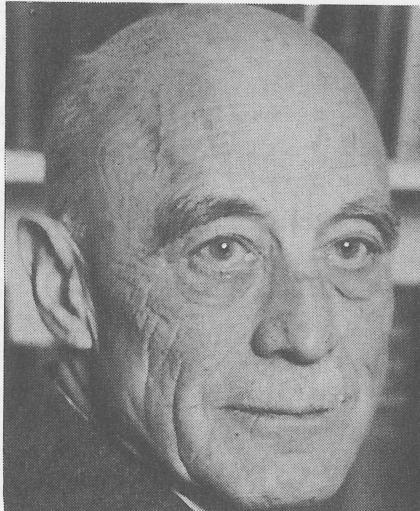
文化のあるものは無条件に拒否されなければならない(暴政、カルト的偶像崇拜)。あるものは明確な限界内で受入れる(貿易、税制)。あるものにはキリスト教信仰によって新しい理解および動機付けが行われる(家族生活、教養)。あるものからは独立した真理や価値を持つという主張を剥ぎ取った上でコミュニケーションの手段として用いられる(音楽、哲学)。あるものはキリスト教会によって新しく作り出される(病院、国際調停、刑務所の改善)。<sup>24</sup> ここで問題になるのは文化の諸要素の識別、特にキリスト者の鑑識眼である。これがヨーダーをビリーヴァーズ・チャーチ(回心を経験した者からなる教会、believers' church)へと導く。

第二にヨーダーは信仰を持つキリスト者の共同体は世から独立した点を持っていなければならないという。ティリッヒの用語を用いると神の国と世との「境界に立つ」といえよう。文化を変革しようとするとき我々は自らが「立つところ」(教会)と我々が自分で作ったものでない「支点と棒」(聖書的基盤)が必要であるとヨーダーはいう。<sup>25</sup> それ故に教会はその独自性によつて世に文化的オプションを提供するのである。国家によって存在を保証され、その宗教的部門を担当するような教会(state church)では、国家・社会への預言者としての役割を果たすことが難しいため、少なくとも回心

を通してキリストへの忠誠を誓うビリーヴァーズ・チャーチであることが必要であるという。

第三にヨーダーは個人主義的アプローチを拒否し、コミュニティー・アプローチを主張する。ニーバーも近代的個人主義(individualism)は強く否定するのだが、彼の場合意思決定するのは結局自己(self, selves)であり、共同体的要素は少ない。キリストの体は規範的にまた通常、メンバーの多様性と賜物を反映しておりヨーダーはそのようなキリストの体の共同体としての決定を重んじる。<sup>26</sup>

最後にヨーダーは新約聖書が文化を扱う規範として七つの個所を挙げる。<sup>27</sup> これらの個所を論じた後、真の変革には「共同体における対話」が中心的位置を占めるとして、再び共同体の議論に戻る。「キリストは主なり」という告白のもと、特に困難な選択において、共同体が具体的に神の意志を識別していくプロセスをヨーダーは重んじる。



H. Richard Niebuhr (1894-1962)  
(*Faith on Earth*, Yale University Press, 1989)

神に仕え（祭司）世を治める（王）ところの王なる祭司としてのアイデンティティーをキリスト者は持たなければならないとヨーダーはいう。屠られた子羊の統治権を祝うことによってキリスト者の共同体は一つとなり、子羊の統治に参与し、世の流れの中でキリスト以外の何者をも主と告白することを拒否することにより世が正しい方向に行くように導くという。<sup>28</sup>特にキリスト者としての困難な決断をするときにはそのような共同体のアイデンティティーが不可欠であるという。

このようにヨーダーはラディカル・リフォーマーとしてのメノナイトの伝統に立ち、ビリーヴァーズ・チャーチの世からの独立性を主張し、教会による世の変革を主張する。これは力による直接的社會変革ではなく、教会が神の民として平和的に神の基準を世に対して証していくという方向を示している。かくして文化変革というキリスト教社会倫理的課題は我々を教会論の研究へと導くことになる。日本ではキリスト教人口が少ないため、教会は伝統的に（西洋諸国のように）社会の中心舞台で認められたいという思いが強かった。その中でビリーヴァーズ・チャーチとなることの重要さを語るヨーダーの神学は新鮮な響きを持って聞こえてくる。

#### 注)

- <sup>1</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (New York: Harper Torchbooks, 1975.) ニーバーの「文化」も広い意味で用いられているが「文化」は価値あるとされるものにのみ限定されている。H. リチャード・ニーバー,『キリストと文化』赤城泰訳, (東京:日本基督教団出版局, 1967).
- <sup>2</sup> H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, (New York: Macmillan Paperback edition, 1960), x.
- <sup>3</sup> ニーバーはポスト・モダン的問題を既に1950年代から考察している。Ibid., 2章およびH. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture, with Supplementary Essays*, (London: Faber and Faber, 1960)を参照。
- <sup>4</sup> ニーバーの「変革」(transformation)というモチーフは既に *The Kingdom of God in America* (1937)において表われている。また多くの学者が既に指摘していることであるが「変革者キリスト」は五つの中で唯一批判的扱いを受けていない。例えばクリーヴァーは、これをニーバーの「変革者」タイプ主唱者としての芸術家のサインのようなものという。Lonnie D. Kliever, *H. Richard Niebuhr*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1991), 58.ただ注目すべきはニーバーは「変革者」タイプを強く支持しているにも関わらず、自らの神中心相対主義(theo-centric relativism)の故にあくまでも全てのタイプを評価しようとする点である。ここにおける自らの信念への確信と、被造物としての自らの限界を知る謙虚さとのバランスは我々が学ぶべきものであろう。
- <sup>5</sup> Glen Stassen, D.M. Yeager, and John Howard Yoder, *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, (Nashville: Abingdon Press, 1996).
- <sup>6</sup> 著者は1997年にサンフランシスコで開かれた American Academy of Religionの学会においてヨーダーと共に著者であるグレン・スタッセンに会いヨーダーのこの論文に対するレスポンスがあるかどうかを尋ねた。彼はヨーダーに電子メールで尋ねてくれ、著者はヨーダーから "I HAVE NO SERIOUS RESPONSE ANYWHERE." という返事をもらった。ヨーダーはその電子メールの応答後すぐに自分の研究室で息を引き取った。1997年12月30日の朝のことであった。またこれは彼の70歳の誕生日の翌日に当たった。
- <sup>7</sup> C&C, 32ff. 邦訳, 54から。
- <sup>8</sup> Yoder, "HNR," 56. Charles Scriben, *The Transformation of Culture: Christian Social Ethics after H. Richard Niebuhr*, (Scottdale, Pa: Herald Press, 1988), 46ffも参考。
- <sup>9</sup> C&C, 69. 邦訳, 110.
- <sup>10</sup> C&C, 106. 邦訳, 164.
- <sup>11</sup> C&C, 156. 邦訳, 224.
- <sup>12</sup> "HNR," 54.
- <sup>13</sup> C&C, 166. 邦訳, 257.
- <sup>14</sup> "HNR," 54, 85. ヨーダーは本論文において最後までニーバーの「文化」は一枚岩的でありキリストから独立していると考えている。
- <sup>15</sup> C&C, 106, 83-84. 邦訳, 164-165, 132.
- <sup>16</sup> C&C, 124. 邦訳, 194.
- <sup>17</sup> モリスは神が全人類の救いの業を最終的に完成させられないということはありえないとした。Frederick Denison Maurice, *The Life of Frederick Denison Maurice Chiefly Told in His Own Letters*, vol. 2, 3rd ed. (London: Macmillan & Co., 1884), 577.この結果としてモリスはロンドン大学キングス・カレッジでのポジションを失うことになった。
- <sup>18</sup> Douglas F. Ottati, "Christ and Culture," *American Presbyterians* 66/4 (Winter), 1988, 325.
- <sup>19</sup> "HNR," 43.
- <sup>20</sup> "HNR," 64.
- <sup>21</sup> "HNR," 60.
- <sup>22</sup> "HNR," 62.
- <sup>23</sup> ニーバーとヨーダーのキリスト論については拙著 "Theology of Culture in a Japanese Context: A Believers' Church Perspective," Ph.D. Thesis, (University of Durham, 1999), 38-45を参照。
- <sup>24</sup> "HNR," 69.
- <sup>25</sup> "HNR," 74, 77.
- <sup>26</sup> "HNR," 76. 大木氏は、個が確立した後、今度は全体の一部となる勇気をもって共同体を形成するという方向を正しく示している。大木英夫,『新しい共同体の倫理学: 基礎論(下)』(東京:教文館, 1994), 6章。
- <sup>27</sup> ヨハネ 1:1-14、ヘブル 1:1-2:9、コロサイ 1:1-28、黙示録 4:1-5:4、ピリピ 2:5-13、主権と力の宇宙論に関するパウロの書簡、及び使徒14, 17。
- <sup>28</sup> "HNR," 88.

## オリエントの文脈に照らした「契約を『結ぶ』」行為

הַנֵּה יְמִים בָּאִים נָאֹם יְהוָה וּכְרֻתִי אֶת־בֵּית

יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֶרֶשׁ:

エレミヤ 31章31節

菊池 実

いわゆる「契約の書」(出エジプト記20章22節～23章33節)を中心とした「契約」の研究は、1900年代の旧約神学におけるもっともボピュラーな主題の一つであった。その方法論として主流であり続けたのは、J E D P 資料説を基調とし、バルトやM.ノートをも包摂しつつ社会学的研究による修正を加えながら契約の背後の「生の座」、「生の状況」を追及するというアプローチであった。ただこれらの議論は、聖書に記されたことの外に記者(団)の思惑を論じる推論となることは避けられず、議論そのものが絶えず恣意的であったことは否めない。ペルリットが*Bundestheologie*で展開した、契約の神学を申命記史家(捕囚期)の所産とする見解、アンフィクチオニー仮説に立つ契約の議論などがそれらの代表であろう。何よりこの手法は、イスラエル史を一貫する契約思想のダイナミズムを説明できないところに難点がある。上の後者を例に取れば、シナイ契約を巡ってすでにM.ノートの「部族連合説」は原型をとどめないほど「修正」が繰り返されてきたものの、結局「シナイ契約」は異民族や部族相互結合の「糊」ほどのことでしかなく、イスラエルの契約への包括的な理解には到底及ばないのである。

他方、キリスト教義学から契約を論じることもさかんになされてきた。ただ、契約が先鋭化しすぎて古代オリエント世界から切り離されるとき、契約の独り歩きが起こってキリスト「教」のしもべにもなりかねなかったのも事実である。

近年のオリエント学の成果は、この分野に新たな光を投じておらず、その傍ら契約を論ずる神学も従来のイデオロギーの神学とは別のアプローチを持ってきた。現象重視に戻りつつある聖書学の傾向の一端ともいえよう。

以下、「契約(ברית)」そのものと、「契約を結ぶ」行為を古代オリエントの契約習慣の中に引き戻しつ

つ、聖書記者に歴史を通して受け継がれた契約概念、その一貫性を概観する。

### I. その語源の論議、訳語の変遷

#### I - 1 語源・語義

契約 *ברית* の語根が *ברה* であることには文法的にも異論ないところである。ただ、ヘブライ語聖書では「契約」以外にはこの語根の派生語は確認できず、語根そのものの意味には定説がない。その中で、19世紀の Zimmern バビロニヤ研究の息のかかるヘブライ語辞典(BDB)はまず *ברית* とアッシリヤ語(アッカド語) *baru* 「縛る」との関連を指摘した。アッシリヤ語におけるこの語の派生語の一つが *biritu* 「足かせ」であるとして、ヘブライ語 *ברית* (語根 *ברה*)への直接の影響を見ようとしたのである。

他方、近年オリエント学はその幅を広げ、「契約」の語源の可能性を多数提示してきた。

主なものは下記の通りである。

- 1) ヘブライ語 *ברה* 「食する」と語根を共有する語としての「契約」の理解。一例は II サムエル 3章35節とされる。Etymological Dictionary もこれを支持しているが、最近の W.Holladay の辞典を含め、この可能性を支持する研究は稀である。
- 2) アッカド語 *birit* 「間」。ヘブライ語の「～の間」を示す前置詞 *בֵּין* との関わりから。動詞 *בִּין* 「裂く、分ける」から転じて語とする(M.ノート)。ただ、「契約」と「間」の二語併記があることを説明できない難がある(tautology、「白い白馬」のような不要な表現)。
- 3) アッカド語 *baru* 「見る」と関連のある、ヘブライ語 *ברה* 「捜す、えらぶ」。転じて「定める」になったとする。
- 4) アッカド語 *biritu* 「足かせ」「留め金」(=アッ

シリヤ語)。

BDB と基本的に軌を一にしている見解であり、結局は今日多くの研究が回帰してきた説である。Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT) は、ヒッタイト、アッカド、アラビヤ語ではいずれもが「縛る」を原義とする語をもつて「協定」とする事実を指摘し、この biritu が最も蓋然性が高いと見る。また、アラム語、ギリシャ語を経てラテン語、ドイツ語も同様であることをその証左とする。

本説を支持する F.M. クロス (Canaanite Myth and Hebrew Epic) は、さらにオルブライトの提唱するエジプト語での「条約」(biritu、前十二世紀。西方セム語からの外来語と推測しつつ) が、本説に援用されるを見る。

最新の Hebrew Lexicon (Koehler/Baumgartner) は、語源は特定不可としつつも、語源とは分けた上で、基本的には上記 4) との関連を指摘しており、今日の学者の一致を確認している。この点、ユダヤ教義学もこれにならっている (A.Eisen)。

## I - 2 「足かせ」としての契約

紀元前三～一千年期において、オリエント世界に広く行き渡っていた契約習慣が直接にいわゆる「契約の書」や契約としての祭儀律法などへ影響を与えたとする見方は、批評家たちの間でも以前のようには支持を得ていない (プライマー)。他方で、一つの文化圏の中における聖書への間接の影響は、宗主権契約から民事上の契約にいたるまで保守の立場も含めて広く受容されている見解である。その中で一つ観察される認識は、オリエント世界においては、一般的に契約とは、神と人間の関係も含め、あくまでも当事者間における現実の利害の問題対処、協定の必要性に基づく関係として起こる現場の事象ということである。聖書でいえば、アブラハムとロト、アビメレク契約、イスラエルとギブオン人の契約も頗著な例であろう (マテウス、ベンジャミン)。「抽象概念を嫌うヘブライズム」と言われて久しい。聖書の契約一般の理解にも、ことさらに (抽象でなく) 事実と実体を重視するイスラエルにおいては、従来の見方に軌道修正が迫られてきているように思われる。つまり、情感的な契約関係や、「ある部族の経験を他民族が自らの経験であるかのようにコミットし、イスラエルという共同体を形成した」とする契約関係 (部族連合説等) はますます考えにくいものとなってきたということである。ブランドイス大の N. サルナが、出エジプトを巡る諸事件の歴史性に関しては、近年のあらゆる学説を評価した後に「虚構

でありえない」とした指摘は、オリエント全般にわたる契約の概念、とりわけヘブライズムの集約として、契約を抽象化しない歴史の文脈の中で理解するためにも一つの重要な視座であろう。かつて M. ヴェーバーは、「一氏族の地方神・山の神ヤハウエ体験と恐怖が、カナン諸部族に受容・敷衍されて、『ヤハウエ：誓約団体の主催者』とする十二部族契約共同体が結実した」(古代ユダヤ教、筆者要約) と推論し、その系譜を引く並木氏は、ダビデ契約 (II サムエル 7 章 1～17 節) においても、「王室が自己の支配の根拠と本質とを神から与えられた約束条項の形で客觀化したこと…」と主張する。(『古代イスラエルにおける契約思想』) しかし、この推論の今後の展開には、**ברית** が抽象とシンボルであることの古代オリエントの史料における事例が求められる。アルトは、「イスラエルのカナン定住の過程で激しく変化していく社会構造 (現実) が『決疑法』導入の契機となった」とした。これに行き過ぎは否定できないが、現実が法や契約に及ぼすこと (動機・目的) を確認した点では評価されるべきである。つまり、「縛る」が、上記のごとく「協定、契約」の同義語 (Bund) として紀元前一千年期にもアラム語世界で通用したこと (後述) に象徴や派生という以上の、日常の現場における強い意識が「契約」にあったことを覚えさせられるのである。メンデルホール以降指摘されてきた二つの契約の型 (約束型、無条件型) のいずれにおいても共通した事実である。ベッカーが「契約の書」に関して、「イスラエルが採用した当該 (契約の書) のカナン法そのものが、法史料としてまだ発見されていない」(『古代オリエントの法と社会』)としたのは、史料消滅の問題でなくて、むしろイスラエルがカナン人から条文まるごと借用したという、非実存的な前提の誤認に基づくものであろう。すなわち、聖書外に発見されるのは当然なのである。

今後さらに旧約聖書中 290 回登場するという **ברית** のワードスタディーという地道な作業がなされるべきであろう。類型ごとの帰納的な学びは旧約におけるイスラエルの契約の実存性、歴史性を示していくだろう。

## I - 3 翻訳と展開

この「契約」は、聖書の記述後どのような認識をもってイスラエル、ラビのユダヤ教、初代教会の中で継承されたのであろうか。一つの手がかりとして聖書翻訳とラビ文学の扱いを概観したい。

### a. 七十人訳と新約聖書

七十人訳は一貫して διαθήκη (275t)。「取り決め」、「遺言」(ガラテヤ 3 章 15 節改脚注) 新約聖書

と新約聖書における七十人訳引用テキストも同じ語を使用している。TDOTは、コイネーギリシャ語で「契約」の用語として一般的であったσυνθήκη(フィロン等)を七十人訳が採用していないことに着目している。この点を熊沢義宣氏がδιαθήκηを「主権的な神の意思表明と、神の自由な取り計らいを含蓄する語」と指摘したことは、契約において絶えず生きた関わり(シャローム)と契約の絶えざる当事者として追体験を希求するイスラエルの関心を確認した点で意義深い。

### b. タルグム(アラム語訳): קיימם

םוי (Heb. 同様、起きる、立つ)を語根とするםויを一貫して בְּに対する訳語としている。パレスチナのクリスチャンが使用したアラム語も同様である。(A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic)他方、旧約聖書のアラム語部分には「契約」の語はない。ただし、םויは、ダニエル書のアラム語部分に一度6章16節で「命令」と訳される文脈で使われる。(LXX:ἀναβοήσας)

### c. ラビ文学

アラム語の影響を強く受けるラビのヘブライ語では、םוי、ברית が併用される。Jastrowはこの点に関して、ラビ文学における「契約」が、םוי(起きる、存在するなど)の理解に基づいて思想的に深化したことを示唆する(Dictionary of the Talmud)。時代の順序からすれば、前五世紀にさかのぼる最初期のソフェリームからの口伝律法(タルムード)が、むしろタルグムへの影響を与えたと見るべきであろう。Jastrowはさらに、神の命令と契約、神の存在と契約は不可分との理解を示している。ここではラビ文学に散見される言葉遊び(wordplay)の類と一線を画して、「契約は神の命令そのもの」という、契約における実存的な関わりの伝統が強く支持されている。Eisenは、賢者らが契約の当事者として生死を意識させられていることを契約の議論の主要なテーマとさえ見るのである(Babilonia Talmud, Shabat88b/Jewish Religious Thought, Covenant)。ペルリットやKutschは、契約概念一切をエルサレム滅亡の反省に基づく「捕囚期に属する申命記史家の発明と加工物」と仮説を立てた。しかし、このユダヤの口伝律法の中に浸透する契約観を見る限り、時間的に接近しすぎている「申命記史家」に契約を帰することには無理がありすぎる。

現代の思想家アンドレ・シュラキの言葉に、伝統的ヘブライズムにおける契約理解が明示される。「創造の行為そのものの結果である契約 בְּは、ノア、アブラハム、モーセによって正式に調印され、

彼らは権利と義務とにつながれて、創造の行為に参与した」(『旧約時代の日常生活』)。

イスラエルにあっては、契約を政治的作為の所産としたり、単なる理念とするのは事実上不可能である。時代の中で「当事者として契約につながれるイスラエル」という自画像は失われることなく残り続ける様を見るのである。

## II. 契約締結

さて、旧約聖書へヘブライ語では、一般に契約を結ぶ行為は、「契約を切る」と表現される。履物を脱ぐ行為(ルツ記)などは別として、早くから創世記15章などに見る契約締結の行為、すなわち動物を引き裂く行為が「契約を切る」とこと関連し、それらが古代オリエントにおける動物引き裂きの契約締結の習慣の模倣と指摘されてきた。この視点からすれば、בְּの語源を上記の「間」、「食する」と想定する可能性も残されていなくてはない。

ここでは、史料によるその引き裂く行為の例とともに、その行為が名言されない聖書においても、契約においては「切る」、「引き裂く」行為が依然として意識されていたと見て例示したい。

### II-1 契約締結の儀式

#### a. マリ文書の書簡集に見るアモリ語の「契約」

1970年にMoshe Heldが発表した論文 "Philological Note on the Mari Covenant Rituals" (BASOR)は、前二千年期に属するマリ文書中の契約行為を確認するものとして大変注目を引いた。粘土板に記された契約締結、「契約を結ぶ」と訳される熟語は、直訳で「雄の若いロバを殺す」であること、この熟語のアッカド語翻訳が「和合」を意味する語であることも明らかにされた。並行して、子山羊と子犬を用いる契約儀礼の言及があること、ヒッタイトの儀式において人、山羊、犬、豚の切断があったことも指摘されている。ヒッタイトの例には異論が後に提出されたものの、旧約聖書の時代、とりわけアモリ人(西方への影響を与えつけた移動民)の契約の具体的な慣習を例証したものとして評価されている。

#### b. アッシュルニラリ五世(755-746)の条約

『アッシリアのアッシュルニラリ五世とアルパドのマティルの協定碑文』は、契約における引き裂きの用例として最も注目すべきものである。

「春の羊が持て来られたのは、いけにえのためでなく、宴会のためでなく、購入のためでなく、病人への占いのためでもない。それは、アッシュルニラリとマティルの協定の認可のためである。もしマティルが神々の前での誓約に違反するときには、マ

ティルとその全家\*は、この羊のように決して自分の群に戻ることはない。…この（羊の）頭は羊の頭ではなく、マティルの頭である。違反するならば、マティルとその全家\*はこの羊のように引き裂かれる…』（ANETからの私訳）

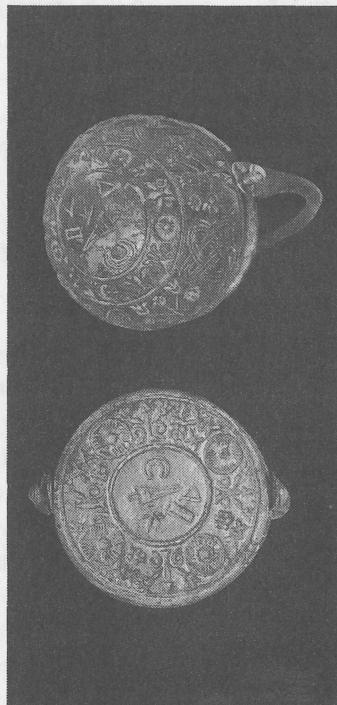
\*全家と訳した部分は、原文では「息子、娘、家臣、民衆、国土」。

引き裂く行為とは、契約当事者いずれかの違反があった際、違反者が負うべき懲罰を事前に示す行為と理解されるのである。

#### c. 旧約聖書における「切る」契約締結

紀元前二～一千年期にかけてオリエントに一般的であった「動物切断の契約」行為と創世記15章、あるいはエレミヤ34章18～20節の契約行為が、同じ習慣を背景に持つ行為と見ることに異論はほとんどない。ただ本稿で確認したいことの一つは、当該の習慣がモーセの律法には具体的に記されない契約の行為でありながら、ユダ王国末期に到ってなおエレミヤを通して一般民衆に直接投げかけられた彼らの理解する「認識」であったことである。

士師記19章のレビ人のそばめを切り裂く事件も、直接に契約・協定を語らずとも、大きな文脈からはこの習慣を反映する事件であったと見ることは可能と思われる。これは宗教的文脈の中にある事件ではなく、世俗・政治的色彩・感情論に支配される事件である。それゆえ、従来の解釈では、死体の各部族への送り付けは、残虐な行為に及んだベニヤミン族を糾弾することを目的としていたとするのが一般的であった。しかし、「死体を十二の部分に切り分けて、イスラエルの国中に送った」（19章29節）、つまりベニヤミン族にも送られ、また、政治的な関わりを持たないはずのレビ族への送付（エフライム、マナセであれば別であるが）があったという記録は別の視点を与える。すなわち、モーセの律法外の慣習法的行為、不文律ながら、「切る契約」の伝統と習慣に基づいて契約共同体の当事者としてのベニヤミン族が覚えられ、義務を負っていたことが示されるために送付された、という見方である。政治的な力を持たないレビ人への送付とは、これが単に復讐を呼びかけた送付でなかったこと、むしろイスラエルの契約の当事者とし



ヒッタイト（前1400～1200）の  
銀製指輪印鑑 アナトリア出土  
(Land der Bibel, Bible Lands Museum Jerusalem, 1998)

て「あるべきこと」が明らかにされるための行動であったと見られる。「『國中』に送った」בָּבֶל בְּנֵי־אַרְצָהは、殊更に地理的全体を強調する表現であり、アブラハム契約を地理的契約とも理解するイスラエルの徹底したトータリティーの表象である（Weinberg）。

さらに、民数記25章4節「この民のかしらたちをみな捕らえて、彼らを主の前にさらしものにせよ」がもう一つのこの慣習・伝統の反映と思われる。

קְרָב אֶת־כָּל־רִאשֵׁי הָעָם וְהַזְעֵק אֹתָם לִיהְוָה

ポルズインは、IIサムエル21章6、9、11節（リツバの物語）の例も加えながら、「さらしものにせよ」（あるいは、「引き渡す」）が、契約違反に対する処罰であったと見る。ヒッタイトの宗教共同体に実際に記録された「契約条項違反者への罰則切断」を有力な根拠としている。ポルズインの主張が正しいとすれば、モーセの律法に準拠しない民数記25章の宗教裁判の死刑裁定や、民族間の紛争の死刑裁定（IIサムエル21章）には、当時広く社会に認知されていた切り裂く契約が当初から当事者の間に通念として確認されていたとも推論される。

エレミヤ34章18節

「わたしの前で結んだ契約の言葉を守らず、わたしの契約を破った者たちを、

二つに断切られた子牛の間を通つた者のようにする」

ונְתַחַת אֶת־הָאֲנָשִׁים הַעֲבָרִים אֶת־בְּרָתִי  
אֲשֶׁר לְאֱהִיקִמו אֶת־דְּבָרִי הַבָּרָת אֲשֶׁר  
כְּרָתוּ לִפְנֵי הַעַל אֲשֶׁר בָּרוּ לְשָׁנוֹם  
וַיַּעֲבֹר בֵּין בָּתָרָיו:

ここに契約を結ぶことと（「切る」：karat）と、動物を「裂く」（karat）ことが並列される。エルサレム陥落の直前に民への契約を翻した王ゼデキヤへのエレミヤの託宣は、シナイ契約の想起である。「切られた契約」の真実を損なう王に対して、裂かれた獣は王のみならず、エルサレム自体の引き裂きという形で現実となる。エレミヤは「契約を『破る』者」を、「過ぎる者」とも言い表した。他方、「守る」は前述ロウである。

歴史を一貫する「契約を切る」真実性は、神と民の関わりを先鋭化するイスラエルの偽ることのできない現実である。

それゆえ、後代のラビ文学では ברית の語義を「循環」(リング、サークル)と見た。ברית 「契約を切る」は、「循環を切り出す」つまり第三者の介入しない、神との独立した関係を示すとするのである。

上述のヘブライズムにおける契約と自己意識、さらに「新しい契約」は連鎖する。契約の血（本稿省略）は、切る契約の行為を継承する。ヘブル書9章15節は、契約の一貫性の更なる事実を加える。

「キリストは新しい契約の仲介者です。それは、初めの契約のときの違反を贖うための死が実現したので…」

聖書全体の文脈の中では、キリストの罪の贖罪とは、「契約」の枠組みの中で、その「違反の刑罰」とも見られるのである。(以下省略)\*

### III. 一つの結論として

「契約」はイスラエル史において、神と民の関わり、および人間相互をも規定する中心的な概念である。それは本来にイスラエルに固有のものではなく、用語・形式・締結形態において一民族を取巻く文化の内に位置付けられるものであった。そのオリエントの契約習慣がヘブライをも包括する文化であればこそ、古代社会では「唯一神教」としての道を歩み始める契機があり、一種の「互換性」が人をして主体的にその道を選ばしめる手段となつたのも事実である。その文脈の中で、契約そのものの信頼性、及び契約の主体と内容、履行責任がより鮮明化されたものを聖書の契約と呼ぶべきであろう。

神とイスラエルの契約は、古代オリエントの「宗主権条約」の模倣であるよりは、むしろそれと相克するものとして神自身がイニシアティブを取る類似性の中の特殊である(\*\*上記省略部分)。それが、万事一般の中に特殊、すなわち啓示を用いられるヤハウェの方法である(神殿、祭り、祭儀、歌…)

また、古代オリエント一般に契約が観念や理念でなかったように、イスラエルにおいては契約は殊更に神との実体を伴う関係である。その契約の一方の当事者としての自画像を描きつづけたイスラエルは、契約を拘束の伴う責務と実体と理解することをやめなかつた。その伝統は第二神殿時代前に遡るとも思われ、これらの点を勘案すれば、「後代の政治的思惑による所産としての契約」と見ること、またアンフィクチオニー仮説に基づくイスラエルの形成ということは、いかに修正を加えようともその蓋然性は極めて低いと思料されるのである。

他方、日常においてはモーセの律法の規定外に、古来の一種の慣習法として「切る契約の行為」がイスラエル史を通して観察される。ただしその「認識」

は、かたちとしては律法の外にありつつも、神学的には救済論(あるいは、シャロームの具現)の中核をなす贖罪の一側面として、新約の記者にも継承されたとも見られるのである。

「新しい契約が結ばれる(切られる)」(エレミヤ31章31節)と言われた時に、すでに違反の行為の責務が前提としてあったと見るならば、メシヤをのろわれた者として見ることに一つの連続とした聖書全体の契約意識を覚えさせられるのである。この点でメシヤが「引き裂かれて」律法がまっとうされ、かつシャロームをもたらしたとしたパウロは、「シャロームは旧約の諸契約の意義」と見たHertzbergと神学を共有していると言えよう。そのメシヤ像はイザヤ(53章)自身の理解でもあり、タルグム(ヨナタン)の証言でさえある。キリスト者とは、新たな契約の実存的な当事者としてここに立つ者であろう。

#### ○読者のための参考文献 (訳者・編者等省略)

- ブレンキンソップ『旧約の知恵と法』ヨルダン社 1987年  
H.J. ベッカー『古代オリエントの法と社会』ヨルダン社 1994年  
マルチン・ノート『契約の民 その法と歴史』日本基督教団出版局 1986年  
マックス・ウエーバー『古代ユダヤ教』みすず書房 1979年  
アブラハム・マラマット『ユダヤ民族史』六興出版 1976年  
D.J. ウィズマン『旧約聖書時代の諸民族』日本基督教団出版局 1995年  
F.M. クロス『カナン神話とヘブライ叙事詩』日本基督教団出版局 1997年  
赤井邦『ヘブライ法思想史の研究・序説』創文社 昭和44年  
浅野順一『法の神学』浅野順一著作集8  
木田献一『イスラエルの信仰と倫理』日本基督教団出版局 1971年  
並木浩一『古代イスラエルにおける契約思想』日本倫理学会論文集(以文社)1978年  
ANET (テキスト\*1)、BASOR (掲載論文\*2)  
聖書学論集15, 17, 20, 24 山本書店  
Amelie Kuhrt *The Ancient Near East*, Routledge, New York, 1995.  
*Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.2 [Berith], Eerdmans, Michigan, 1975  
*A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*  
*Dictionary of the Talmud*, M.Jastrow

編者注)

\*<sup>1</sup> *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* の略

\*<sup>2</sup> *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* の略

\*「共立研究」は年3回発行、定期購読は年間500円(郵送料含)です。講読ご希望の方は、研究所までご連絡下さい。

共立基督教研究所

「共立研究」

発行人 稲垣久和  
編集人 渡邊彰子