

聖書—歴史的・批判的解釈の限界と可能性

辻 学

1. 歴史的・批判的解釈の恣意性

聖書のいわゆる「歴史的・批判的」読み方に慣れている人間にとって積義とは、聖書テキストの「元来の意味」、すなわち「聖書記者が何を言おうと意図したか」という問いに答えるもの¹⁾である。この積義方法を適用したドイツ語圏の代表的注解叢書「マイヤーの批判的・積義的新約注解」(Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament)の創始者である H. A. W. Meyer は、歴史的・批判的研究の前提を次のように述べている——「著者がその言葉で考えていたと同じ意味を全く偏見なしに史的・文法的に探求すること」²⁾。

この定義に従えば、「積義」の課題は、「全く偏見なしに」、すなわち客観的な仕方、テキストの元来の意味を再構成することにある。しかしながら実際には、およそ「客観的」とは思われえないような積義が行われている例に出くわすことが少なくない。聖書の場合は特に、そのまま単純に肯定して受け入れることがためらわれるようなテキストにおいて、客観性よりもむしろ恣意性がはっきり見て取れる「積義」が登場する。

1 G. D. フィー『新約聖書の積義—本文の読み方から説教まで』永田竹司訳、教文館、1998年、27頁(傍点原文)。

2 H. A. W. Meyer, *Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hilfsmitteln kritisch revidiert mit einer neuen deutschen Übersetzung und einem kritischen und exegetischen Kommentar*. 1. Teil, 1. Abth., Göttingen 1829, XXXI. (原典が入手できなかったので、W. G. キュンメル『20世紀における新約聖書』高橋敬基訳、日本基督教団出版局、1973年、16頁から引用した。)

21 キリストに対する畏れをもって、互いに仕え合いなさい。22 妻たちよ、主に仕えるように、自分の夫に仕えなさい。23 キリストが教会の頭であり、自らその体の救い主であるように、夫は妻の頭だからです。24 また、教会がキリストに仕えるように、妻もすべての面で夫に仕えるべきです。(エペソ 5:21-24)

夫は妻の頭であり、妻は夫に仕えるべきであると説くこのテキストに抵抗を感じる読者は少なくないはずである。しかしその抵抗感には、読み手による程度の差があることが、次のような解釈例からわかる（〔 〕内は辻による省略ないし補足）。

A. 「キリスト教は、男女平等を説くが、男女同権ではない。〔……〕キリスト教会は、キリストを主とあがめ、かしらとあおぐ。すなわち教会自身がかしらに従属するからだだとすれば、妻が夫に従属するのが当然である。」³

B. 「この三つ〔=夫婦・親子・奴隷の問題〕は、この時代でいえば、社会の三つの柱のようなものであったわけであります。したがって、新しく出て来たキリスト教が、これらのことに対して、どういう態度をとるか、ということが非常に大切なことでありました。ある意味では、試金石であったわけであります。〔……〕ここには、夫も仕えるとは書いてはありますが、夫は妻を自分のように愛しなければならない、と書いてあります〔25節のこと〕。それは、ある意味では仕えること以上であるかもしれません。つまり、言い方はちがっても、事柄は同じである、と思います。」⁴

C. 「フェミニスト歴史学者の立場で、私はまず初期キリスト教の家庭の歴史的設定、紀元1世紀における女性の地位、また現在私たちが知りうる家庭訓の形式やその社会的背景を簡単に紹介し、家庭訓が初期キリスト教における女

3 森山諭『エペソ書講解』ニューライフ出版社、1985年、207頁。

4 竹森満佐一『講解説教・エペソ人への手紙』新教出版社、1988年、309-310頁。

性の状況を説明あるいは規定することができるかについて述べる。次に「……」エフェソの当該箇所がキリスト教共同体の中でどのような意味を持ちえたかを取り上げ、もしその箇所が権威的拘束力を持っていたと考えるなら、教会内での女性の地位にどのような影響を及ぼしたかを考えていく。⁵

テキストに対する抵抗感が三者の間ではっきりと異なっているのがわかるであろう。Aは、夫に対する妻の従属ということにほとんど抵抗感を覚えていないので、テキストの語るところをそのまま現代の夫婦関係に適用している。Bは、さすがにこの教えを現代人の生活に適用するのは少し問題があると思っている。そこで、教えの時代背景に訴えて説明をしているのだが、聖書の言葉を否定するわけにはいかないということで、詭弁的とも思える理屈を弄して男女平等の倫理と調和させようとしたわけである。Cは、フェミニスト歴史学者による注解だが、テキストの教えるところに直接の違和感を示してはいない。ただし、その教えを現代人にそのまま適用することができないと思っていることは明らかで、あくまでこのテキストは初期キリスト教の歴史資料として読まれるべきだという立場をとっている。これは、歴史的・批判的研究の典型的姿勢といえよう。

この三つの解釈例からは、次のような傾向が読み取れる。すなわち、聖書の読者は、自分が肯定的に受容できるメッセージはそのままの形で自分（ないし現代）に適用しようとするが、そうでないメッセージに対しては、著者が前提にしていた（はずの）元来の読者と状況を想定することによって「歴史的距離」を置こうとする。

つまり、「全く偏見なしに」元来の意味を再構成することを目標としている歴史的・批判的解釈においても実際には、解釈者自身が持つ予断や思想的立場が解釈に大きく影響を与えているのである⁶。

5 サラ・J・タンザー、「エフェソの信徒への手紙」、E.S.フィオレンツァ編『聖典の探索へ——フェミニスト聖書注解』日本キリスト教団出版局、2002年、255-269頁、255頁。

6 したがって、歴史的・批判的研究において通常前提されている、「釈義」（テキスト

2. 歴史的・批判的解釈の行き詰まり

17世紀以降啓蒙主義の影響の下に発展してきた聖書の歴史的・批判的研究は、テキストの意味の創造者としての歴史的著者を強調することによって、「究極の著者」としての神を、解釈のプロセスから排除することに成功した⁷。そして、釈義の目的は、テキストを記した歴史的著者が持っていた元来の意図を正しく再構成することにあると考えられるようになったのである。その際、著者の意図は一つしかないから、その意図を言い当てることを務めとする釈義においても、正しい結論は一つしかないと見なされた。

しかしながら、近年の聖書学においては、この歴史的・批判的方法を発展させてきたドイツ語圏においてさえも、その行き詰まりと限界が広く認められるようになってきている⁸。その根本的原因是、歴史的・批判的方法が目指している「正解」、すなわち著者の意図の正しい歴史的再構成にたどり着くことが実は原理的に不可能だという認識の共有にある。新約聖書学だけをとっても、毎年膨大な分量の研究書・研究論文が発表され、それら二次文献（さらには三次文献！）のすべてを読破することは、どの新約文書の場合も最早不可能な状態になっている⁹。それに応じて研究はより専門化・細分化され、非専門家である

が元来持っていた意味の再構成」と「解釈」（テキストが今日の我々に対して持つ意味の探求）の明確な区別は実際には不可能である。以下では、両者を含む広い意味で「解釈」という語を用いる。

7 M. Mayordomo-Marín, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2* (FRLANT 180), Göttingen 1998, 170-171. さらに、木田猷一・高橋敬基『聖書解釈の歴史—宗教改革から現代まで』日本基督教団出版局、1999年、58-65および176-184頁も参照。

8 釈義の方法論を論じる書物にも、近年ではこの認識がはっきりと表明されている。例えば H.-W. Neudorfer/E. J. Schnabel (Hg.), *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese (BWM 5), Wuppertal/Giessen 2000, 22-29 を参照。

9 U. ルツがかつて計算したところでは、マタイ福音書あるいはQの場合、ネストレ版テキスト1行について5つ以上の研究書ないし論文が、1950年から1995年の間に発表されているそうである (U. Luz, *Was hast du, das du nicht empfangen hast?*, in: E.-M. Becker [Hg.], *Neutestamentliche Wissenschaft* [UTB 2745], Tübingen/Basel 2003, 295-305: 299)。

キリスト教徒はもちろん、聖書学専攻でない神学者にすらその研究成果は興味のない代物になってしまっている¹⁰。にもかかわらず、全て（とは言わないまでも大多数）の研究者が共通して認める結論に歴史的・批判的研究が到達することは極めて少ない。その数少ない代表例とも言える、共観福音書問題における二資料説でさえも、いまだに（例えば W. R. Farmer と弟子たちを中心とする¹¹）反対者が存在するし、二資料説自体も、その細部においてさらに種々の仮説が唱えられている¹²。このような状況は決して、歴史的再構成を試みる新約学者の力量不足（だけ）が原因なのではなく、そもそも「正しい歴史的再構成」なるものが到達し得ない目標であるゆえに生じたのだという認識がいまや広く共有されるようになってきているのである。

3. 「著者」と「読者」をめぐる問題

(1) 著者への関心

歴史的・批判的解釈は、テキストを生み出した著者の意図の再構成を目指してきたのだが、テキストの解釈とは、テキストの背後にいる著者の意図を正しく読み取ることにあるという考え方に対する批判はすでに、文芸批評の世界で共有されるようになって久しい。

テキストの意味を定めるのは著者ではなく読者であり、意味は、テキストと読者との間で生まれるという、今日では最早珍しくなくなった認識は、古くは1930年代の「新批評」(New Criticism)¹³に遡り得るが、フランスの記号学者

10 ルツ、前掲論文（注9）、301頁。

11 ファーマーの所説については D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels* (BETHL XCV), Leuven 1990, 125-230 参照。

12 U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2002, 190-215 参照。

13 例えば J. E. スペンガーン『新批評』（英米文学論叢書10）小川和夫訳注、研究社、1967年——「詩人の目的は創造行為の瞬間時において判断されねばならないということ、つまり、当の詩篇自体の芸術によって判断されるべきで、その創造行為が終る以前乃至は以後に当の詩人が自分の真の意図だと心に思い描くあのあいまいな野望によって判断されるべきではないということである」（23頁）。

ロラン・バルトの「作者の死」という主張にもっとも良く凝縮されているように思われる——「ある事実が、もはや現実には直接働きかけるためではなく、自動的な目的のために物語られるやいなや、つまり要するに、象徴の行使そのものを除き、すべての機能が停止するやいなや、ただちにこうした断絶が生じ、声はその起源を失い、作者が自分自身の死を迎え、エクリチュールが始まるのである」¹⁴。すなわち、「我々が著者の頭の中を覗き込むことが出来るとしても〔……〕見つけられるのは、バルトが『既に読まれた』もの、『既に書かれた』ものと名付けるもの」¹⁵でしかないというのである。

この認識は聖書学にも早くから導入されており、この立場からテキスト解釈を行なっている研究者は、北米を中心に増えてきている¹⁶。日本では、この解釈方法を積極的に展開している聖書学者はまだ多くないが、その中で先駆的役割を果たしている旧約学者である水野隆一の次の言葉には、文芸論的解釈の考え方が典型的に示されている——「『唯一』正しい読みはない。『正当』で『有効』な読みは無数に存在する。あなたの読みを、その中に加えて欲しい」¹⁷。

テキストの意味を定めるのは読者であるから、著者の意図というものは最早問題にしないという文芸批評の前提はしかし、聖書文献の解釈に馴染むものなのだろうか。

「作者の死」を主張する時にロラン・バルトが考えている「テキスト」は近代小説である¹⁸。小説という文学類型では確かに、テキストから著者（作者）の意図を読み取るのが難しいし、またそのような努力が不必要だとも言える。

14 R. バルト「作者の死」、同『物語の構造分析』花輪光訳、みすず書房、1979年、79-89頁、引用80頁。

15 G. アレン「文学・文化研究の新展開—「間テキスト性」」森田孟訳、研究社、2002年、87頁。

16 飯謙「文芸学的方法—理念と応用」、木幡藤子・青野太潮編『聖書学の方法と諸問題』（現代聖書講座2）、日本基督教団出版局、1996年、43-60頁および370-373頁（文献）参照。

17 野本・越後屋・水野「創世記」、『新共同訳旧約聖書注解Ⅰ』日本基督教団出版局、1996年、113頁。

18 バルトは「作者の死」の中で、バルザック（1799-1850）の中編小説『サラジース』を例にとっている。

同じ事柄は、聖書文献の中でも小説に近い類型のテキスト、すなわち旧約の歴史書や新約の福音書などには割合うまく当てはまるだろう¹⁹。しかし、旧約なら預言書、新約なら書簡の場合はどうだろうか。著者の意図への関心を持たずに読むことが適切と言えるだろうか。

また、聖書文献自体が、著者の存在への関心を示しているのも事実である。旧約に見られる「モーセのトーラー」という表現（ヨシュア 8:31; 23:6; 王上 2:3; 王下 14:6; 歴代下 23:18 他）が、モーセ五書を指しているのだとすれば、「モーセの」とは著者モーセを意味していると考えることができよう²⁰。「モーセの書」（エズラ 6:18; ネヘミヤ 13:1）の場合は、そのことがより明瞭に見て取れる。

詩編の中には、**לְדָוִד קִימוֹר** という表題を冠したものが多い（詩 3:1; 4:1; 5:1 他多数）。この曖昧な表現が、「ダビデの詩」という意味なら、これは詩編の作者がダビデであることを示していることになろう。

新約の正典福音書はいずれも匿名の著者によるが、著者のことが意識されていないわけではない。ルカ 1:1-4 では、他の（おそらくマルコ）福音書著者に対する批判的言及がなされている。これは、ルカ福音書の著者が、福音書を著者の作品として捉えていることを示すものである。また、ヨハネ 21:24 では、（20 章までの？）著者に関する言及がある。つまり、誰が書いたかということは、古代において十分問題になる事柄だったのである²¹。だからこそ、偽パウロ書簡や偽ペトロ書簡などが作られたのだし²²、パウロ書簡集（Corpus Paulinum）

19 また「新批評」は、詩を対象としている（注 13 参照）が、これも「作者」を意識せずに解釈することが比較的容易な文学類型である。

20 E. Zenger, Art. Mose/Moselied/Mosesegen/Moseschriften I, *TRE* 23 (1994) 330-341; 336-337 参照。

21 福音書が匿名で書かれているにもかかわらず、早い時期に著者名が冠せられたことは、古代の福音書読者が匿名性に満足できなかったことを示している（マヨルドモ、前掲書 [注 7]、182 頁）。

22 古代世界においても文書の真贋は問題とされたし、知的財産という概念は存在した。W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* (HAW 1/2), München 1971 参照。ホメロス以降の古代ギリシャ文学においても際立った著者意識が見られることについては、E. Stein, *Autorenbewußtsein in der frühen griechischen Literatur* (Scripta Oralia 17), Tübingen 1990 参照。

も、パウロが著者であることを重要視するからこそ成立したはずである。

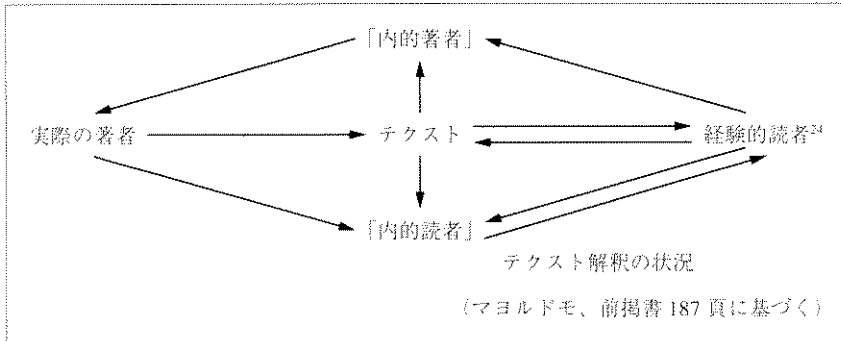
つまり聖書文献においては、誰が書いたかということはすぐれて重要な問いであったし²³、その重要性を今日の読者である我々も認めているのではないだろうか。少なくとも預言書やパウロ書簡の場合、我々はテキストから、歴史的に存在した（はずの）預言者の声、また歴史的存在としてのパウロのメッセージを聞こうとしているはずである。

したがって、何らかの形で「著者」をテキストの背後に想定することは、聖書文献の解釈においては——文学類型によって多少の差はあるが——適切な方法と言えよう。とはいえ今日の文献解釈においては最早、文芸学が唱えて久しい、実際の著者と「内的著者」の相違を無視することはできないであろう。この問題を次に考えてみたい。

(2) 「内的著者」の機能

適切な釈義によって、テキストを書いた著者の意図を再構成することができるのであり、それがテキストの唯一正しい解釈なのだという、伝統的な歴史的・批判的解釈の前提が疑問視されていることは、上に述べた通りである。この流れを押し進める強い力となったのが、「実際の著者」と「内的著者」の違いという文芸学の理論であった。すなわち、テキストから再構成できるのは、そのテキストに内在する「内的著者」でしかなく、この「内的著者」は、テキストの外の世界に実在する「実際の著者」とは同一でないというのである。

23 ただし、聖書文献において「著者」が重視されてきたのは、文書の内容が持つ正当性、すなわち究極の著者は神ということを保証するためだが（正典の条件は著者の「使徒性」にあった）、歴史的・批判的解釈はそのような目的を持っていない。



「内的著者」²⁵ (あるいは「内在する著者」) とは実際には、経験的読者がテキストから再構成する「著者像とその意図」²⁶ のことである。テキスト解釈は本来、読者による意味生産の作業であって、極論すれば、読者の数だけ意味が生産されるのだが、そのような解釈の多様性に秩序を与える「保護機能」²⁷ を「内的著者」は持っている。すなわち「テキストの意図」を想定し、そこに近い解釈がより良い解釈なのだという合意を持つことで、より適切な解釈を判断することが可能になるのである。テキストをコミュニケーションの場と捉えるならば、内的著者が持つこの機能は非常に重要になる。もしこの留保がなかったら、すべての解釈は、それがどれほど恣意的で、他の読者の同意を得られないものであったとしても、同等の権利を有することになるからである²⁸。

24 経験的読者には、①史的読者／第一の受容者 (→史的再構成の対象)、②後代の史的読者 (→影響史の対象)、③今日の読者 (→現代にとっての解釈の対象)がある。

25 「内的著者」(implied author) という表現は Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago²1961 に遡る (邦訳『フィクションの修辞学』米本・服部・渡辺訳、書肆風の薔薇、1991年では「内在する作者」と訳されている)。

26 マヨルドモ、前掲書 (注7)、95頁「内的著者とは、テキストの特定の要素に基づいて読者が描く著者像」。

27 マヨルドモ、前掲書 (注7)、86-87頁、S. チャットマン『小説と映画の修辞学』田中秀人訳、水声社、1998年、130頁「読者反応論や他の構築主義理論が読者の役割 [...] の能動性を主張しているのは正しいが、読者はそのような現実化の半面にすぎない。読者が活性化すべきテキストがすでに存在していなければならないのだ」。

28 そうだとすると、戦争や差別を助長するような聖書解釈も同等の権利を持つわけだから、そのような「不適切」な解釈に対して聖典解釈の水準で批判を加えることができなくなってしまう。

(3) 「内的著者」から実際の著者へ：歴史的・批判的解釈の可能性

歴史的・批判的な読み方にとっては、上図の中の①実際の著者、②史的読者（第一の経験的読者）、③実際の著者がテキストに込めた意味²⁹、の存在は否定できない。たとえ、実際の著者がテキストに込めた意味に到達することが原理的に不可能であるとしても、著者の意図が存在しないわけではないのだから、実際の著者を無視したり、実際の著者がテキストに込めた意味に到達しようとする努力を放棄したりするわけにはいかないのである。したがって、歴史的・批判的読み方とは、内的著者と実際の著者の差異を十分意識しつつ、前者を通して後者に接近する試みということになる。

聖書文献の解釈の場合、とくにこの試みは不可避のものである。少なくとも新約聖書の場合、テキストは、イエスの活動とその影響としての原始キリスト教という過去の出来事を証言する歴史的文献という機能を担っている。したがって、テキストから再構成される内的著者は、時間的・空間的に隔たった、イエス・キリストの証言者という過去の人物としてイメージされる必要がある。とすれば、内的著者からさらに実際の著者へと迫ろうとする努力は避けられないであろう³⁰。

歴史的な存在である実際の著者に迫ろうとする努力はまた必然的に、著者は現代の読者である我々と遠く隔たった人物であり、我々に直接宛てて書いているのではないという認識を伴う。この歴史的距離の認識は、聖書テキストの内容を現代へと性急に適用してしまうことから生じる弊害を防いでくれる。原理主義者などによく見られる、自らの政治的主張を聖書によって強引に根拠づけよ

29 E. D. Hirsch は、テキストの「意味」(meaning) と「意義」(significance) を区別する。前者は、テキストによって表現された作者の意図であり、永久不変。後者は読者によって変化する。Cf. *idem, Validity in Interpretation*, New Haven/London 1967, 1-23, 209-224. また倉持三郎「『作者の意図』の解釈学: E. D. ハーシュ」、岡本靖正ほか編『現代の批評理論 I: 物語と受容の理論』研究社出版、1988年、50-72頁も参照。

30 この試みはとりわけ、偽名文書の解釈において重要な意味を持つ。偽名文書においては、「内的著者」と実際の著者が明らかに異なっており、当該テキストの「読み」だけでは後者に接近することが叶わない。内的著者という観点を意識しつつ偽名文書の著者問題を論じている例としては、A. T. Loncoln, *Ephesians* (WBC 42), Dallas, TX 1990, lx-lxvi を挙げることができる。

うとする手法は、この歴史的認識の欠如から来ているのである。

したがって歴史的・批判的解釈では、テキストの積義によって再構成されるのが内的著者であることを踏まえた上で、その他の情報（原始キリスト教史の全体像との調和、聖書文献の受容史、テキストから再構成される読者像³¹⁾）を取り込みつつ、この内的著者像を、歴史的過去の実在である（実際の）著者に近づける努力をすることになる。より適切な解釈を判断する際の基準としては、このような歴史的再構成の過程を経た著者像のほうがより良く機能するであろう。

(4) 「内的読者」から史的読者へ

内的著者との対称で想定される「内的読者」は、「テキストの修辭的構成の中に組み込まれている読み手の役割」³²⁾と定義される。内的著者の場合と同様、内的読者もまた、実際の読者とは異なる。しかし、歴史的・批判的解釈においては、内的著者を実際の著者へと近づける努力がなされるのと同じように、読者の場合も、内的読者を、史的読者＝第1の受容者へと近づけた「読み」（＝史的再構成）が求められる。すなわち、新約文書の場合であれば、それぞれの文書が成立した紀元1世紀（ないしは2世紀初頭）の文脈において、どのような読者を（実際の）著者が念頭においていたかということを探りながら積義を進めることになる。

こうして、歴史的・批判的解釈においてテキストは、「実際の著者」から「第1の受容者」へと向けられた（つまり、私自身には直接向けられていない）「見知らぬもの」（das Fremde）として受容されることになる。「新約聖書のテキストを知ることの本来的意味は、この見知らぬ者たち〔＝テキスト〕に客としての権利を認めることにある。彼らは、追い払われることなく、見知らぬもので

31 マヨルドモ、前掲書（注7）、139頁は、これら三つの要素を、第1の受容者を再構成する際の要素として挙げているが、実際の著者に近づくための要素としてもこれらはもちろん役立つ。

32 マヨルドモ、前掲書（注7）、97頁。またW. イーザー『行為としての読書』（特装版）岩波現代選書、巒田收訳、岩波書店、1998年、58-59頁も参照。

あり続けて良いはずなのである。そうすれば彼らは、客として分け与えうる豊かさを示してくれる」³³。つまり聖書テキストは、見知らぬ客として我々のもとに滞在しているのであり、その客から我々は多くのものを分け与えられる。それが聖書テキストとの、歴史的・批判的な出会いなのである。少なくとも新約の場合、解釈の焦点は、イエスの生涯と教えという、テキストの外側で生じた出来事に置かれている³⁴。そして、その出来事を同時代の人々に対して証言しようとするのが新約テキストの「意図」であると見なす以上、新約テキストは我々を訪れる「見知らぬもの」であり、その客を受け入れることに新約のテキスト解釈の課題があるという、H. ヴェーダーのこの主張は極めて当を得たものであると思う。

結 論

以上、歴史的・批判的解釈の限界と可能性について考察してきたが、その結果は次の4点にまとめることができよう。

(1) 伝統的な歴史的・批判的研究が持つ前提のうち、「著者がその言葉で考えていたと同じ意味を全く偏見なしに……探求すること」は、今日の解釈学的理解から見てもはや不可能になっており、「唯一の正しい解釈」を決定することはできない。

(2) ただし、歴史的・批判的方法が課題としている、「著者が最初の読者に向けて発しているメッセージを……読み取る」ことは放棄される必要はない。著者の意図を想定することで、より適切な解釈を判断するための基準が形成されるからである。

33 H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (ZKB), Zürich 1986, 435. ここで取り上げた *das Fremde* という概念はヴェーダーによる。

34 「〔イエスの生と教えという根源的な〕この出来事において絶対なのは、ここから何か無時間的に妥当する認識が導き出されることではない。絶対であるのはむしろ、この出来事そのものなのであり、この出来事は、世界全体にとって決定的な出来事として告白されるのである」(ヴェーダー、前掲書 [注 33]、76 頁)。

(3) テキスト釈義によって再構成される「著者」はいわゆる「内的著者」だが、歴史的・批判的研究においては、この著者像を、その他の情報も活用しつつ、歴史的過去の人物である「実際の著者」に近づける努力がなされる。

(4) 同様に、「内的読者」から「史的読者」＝第1の受容者への接近も図られる。その結果テキストは、「実際の著者」から「史的読者」へと向けられたコミュニケーションとして受容される。このような「異化」によって、恣意的な解釈の不当性が認識され、より適切な解釈を判断するための基準が形成される。

(本稿は、関西学院大学キリスト教と文化研究センター内の研究プロジェクト「聖典と今日の課題」が2005年5月27日に開催した第1回研究会における研究発表の内容に加筆・修正したものである。)

追記

この小論を、去る2月3日に逝去された熊谷一綱先生（本学名誉教授、前商学部宗教主事）に謹んで捧げたい。商学部のキリスト教主義教育の責任を託して下さった先生のご期待に応えられるよう、教育面でも研究面でも一層精進することを約束し、先生の霊の平安を心からお祈り申し上げます。