

＞よきサマリヤ人＜ について

三 枝 礼 三

ルカによる福音書 10. 25—37

²⁵Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ²⁶ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν, ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀγαπήσεις; ²⁷ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ἀγαπήσεις κύριόν τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ²⁸εἶπεν δὲ αὐτῷ ὀρθῶς ἀπεκρίθης τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. ²⁹ὁ δὲ θέλων δικαίῳσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; ³⁰ὁπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν ἄνθρωπος τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἱεριχώ, καὶ ληστοὶς περιέπεσεν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτόν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμίθαν. ³¹κατὰ συγκρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν. ³²ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἕλθων καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν. ³³Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατὰ αὐτόν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη. ³⁴καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιπέλων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτόν ἐπὶ τὸ ἕδιον. ³⁵κτῆνος ἤγαγεν αὐτόν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τὴν αὐριον ἐμβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν, ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι. ³⁶τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γερονεῖναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστας; ³⁷ὁ δὲ εἶπεν ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ, εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

²⁵するとそこへ、ある律法学者が現れ、イエスを試みようとして言った。「先生、何をしたら永遠の生命が受けられましようか」。 ²⁶彼に言われた。「律法にはなんと書いてあるか、あなたは どう読むか」。 ²⁷彼は答えて言った、「『心をつくし、精神をつくし、力をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ』。また、『自分を愛するように、あなたの隣人を愛せよ』とあります」。 ²⁸彼に言われた、「あなたの答は正しい、そのとおりに行いなさい、そうすれば、いのちが得られる」。 ²⁹すると彼は自分の立場を弁護しようと思って、イエスに言った。「では、わたしの隣り人とはだれのことですか」。 ³⁰イエスが答えて言われた、「ある人がエルサレムからエリコに下って行く途中、強盗どもが彼を襲い、その着物をはぎ取り、傷を負わせ、半殺しにしたまま、逃げ去った。 ³¹するとたまたま、ひとりの祭司がその道を下ってきたが、この人を見ると、向こう側を歩いて行った。 ³²同様に、レビ人もこの場所にさしかかっていたが、彼を見ると向こう側を歩いて行った。 ³³ところが、あるサマリヤ人が旅をしてこの人のところを通りかかり、彼を見て気の毒に思い、 ³⁴近寄ってきてその傷にオリーブ油とぶどう酒とを注いでほうたいをしてやり、自分の家畜に乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。 ³⁵翌日、デナリ二つを取り出して宿屋の主人に手渡し、『この人を見てやってください、費用がよけいにかかったら、帰りがけに、わたしが支払います』とやった。 ³⁶この三人のうち、だれが強盗に襲われた人の隣り人になったと思うか」。 ³⁷彼が言った、「その人に慈悲深い行いをした人です」。そこでイエスは言われた、「あなたも行って同じようにしなさい」。

I 序 説

II 解釈の歴史

1. 教父と改革者
 - a) オリゲネス
 - b) アウグスチヌス
 - c) 改革者
2. ユーリッヒャーと自由主義神学
 - a) ユーリッヒャー
 - b) ルナン
 - c) ハルナック
3. 現代の傾向
 - a) プルトマン
 - b) ドッド
 - c) エレミアス

III 試 積

1. 解釈の問題点
 - a) 枠の扱い方
 - b) 譬の主眼点について
2. 試 積
 - a) Tertium comparationis
 - b) 解釈試論
 - c) 神学的意義

【 序 説

「福音書の記録の中で、譬以上に、イエスがのべたものであること（真正性）を、明瞭に響かせている部分はない」。これは C. H. Dodd がその著「神の国の譬」の冒頭で述べていることばである。更に、そのドッドの著書に刺激されて、「イエスの譬」⁽¹⁾を著わした J. Jeremias もまた、「譬は、伝承の原石の断片である」と、その冒頭に記している。

言うまでもなく、D. Strauss の二巻物の「イエス伝」⁽⁴⁾以来、歴史的イエス探究の資料としての真価を問われていた福音書の伝承は、R. Bultmann⁽⁵⁾によって、その歴史資料としての価値を殆んど決定的に粉碎された。このプルトマンらの様式史的批判を回避することは今日ではもはや不可能である。従って、今日においては、従来信じられていたように、福音書の伝承から直ちに史的イエスの生涯を構成することはもはや不可能なのである。しかし、全く不可能なのか、福音書の伝承中には全く歴史資料がないのか、

そのように問うものが福音書中に見出した、すくえて歴史的な伝承の原石の断片こそ、イエスの譬だというわけである。確かに、譬は、様式史批判の試練を甘受しつつなお新たなイエス伝の再構成を探究する者にとっての橋頭堡にちがいない。少くとも、譬は史的イエスへの道を遮断している障壁が最も薄い地点にちがいない。それ故に、史料批判にも様式批判にも堪えつつなお新たな史的イエスの探究を志向する人々が、その厚い伝承の障壁をうがつつ突破口として、「譬」を競い選ぶこともうなづけるのである。⁽⁶⁾

ところで、イエスの譬についての研究は、A. Jülicher の画期的著作“Die Gleichnisreden Jesu”⁽⁷⁾によって決定的な時期を画されたかに見えたが、今日では更に、C. H. Dodd によって重大な訂正が加えられ、それがまた更に、J. Jeremias によって細部に亘る修正を加えられるに至っている。加えるに、同時代の多くの学者たちによる同工異曲の研究作業は、その研究成果にいよいよきめ細かい網羅性を添加した。それ故、譬の研究領域については、もはや遅れ

1. C. H. Dodd, The parables of the kingdom. 1938.
2. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. Zürich, 1947.
3. J. Jeremias, ibid. p. 9.

➤一般に受け容れられているのは、絵画の方が抽象概念より一層深い印象を人の心に残すという事実である。イエスの譬の諸特質の間には、譬が段階を追いつつ、特有の明瞭さをもって、イエスの福音の特質、その説教の終末論的性格、悔改めを迫る彼の説教やパリサイ主義に対する彼の論駁の力強さなどを反映しているという事実がある。あらゆる場所でわれわれは、ギリシヤ語本文の背後に、イエスの母国語の響きを聞く、譬の絵画的要素さえ、パレスチナの日常生活からひき出されているのである。◀

4. D. F. Strauss, Das Leben Jesu. 1835.
5. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen tradition. (1921), 1957².
6. E. T. by J. Marsh., The history of the synoptic tradition.
7. R. Bultmann らの様式史批判を受けいれない学風によるイエス伝の著者、E. Stauffer が「イエスの譬」を書いていないのと対象的に、それを受けいれる「イエス伝」や「福音書の伝承」の著者たちは、殆んど彼ら自身の「イエスの譬」を書いている。
7. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1888-1899.

てきた者たちに残されている課題は何一つないかの如くにさえ見える。しかし、もともと、譬の研究は、研究成果の網羅に終るべきものではない。むしろ、それは、史料批判や様式批判の障壁をつきぬけて、史的イエスへ肉迫するための突破口だった筈である。しかも、譬を真にそのような史的イエスへの突破口として保持し続け得るのは、譬に対するキリスト論的視点しかないと考える。

ユーリッヒャーが、教父たち以来、譬に加えられてきたグロテスクなまでの寓意的解釈を払拭したことは、確かに画期的であると同時に正当であった。しかし、私見によれば、教父や改革者たちの譬解釈の背後にあったキリスト論的視点をも同時に葬り去ってしまったことは、致命的な欠陥である、と考える。この点が見落されたまま、教父らの寓意的解釈に対する画期的批判とその方法が一般に受け入れられ、定着化してしまっただけのために、それ以後の譬の解釈は、殆んどキリスト論的視点を喪失したまま今日に至っている。その事情は、C. H. Dodd の〈現在の終末論〉的解釈によっても十分に回復されているとは言えない。従って、われわれに残されている課題は、直接にはまず、教父や改革者らの譬に対するキリスト論的視点を、新たな仕方でも回復することである。すなわち、ユーリッヒャーやブルトマンによる史料批判、様式批判を回避するのではなく、むしろ、その真只中において、教父や改革者の解釈の背後にあったキリスト論的視点を回復し、その視点からイエスの譬を解釈し直すことである。

しかし、勿論、これはなお一つの仮説に過ぎないことを承知してはならない。従って多くの例について継続的に実験が試みられなければならないことは言うまでもない。その手始めとして、われわれがここに選び出したのが、いわゆる「よきサマリヤ人」(ルカ、10、29-36)の譬である。この譬を特に選んだ理由は、これが譬中でも特に人口に膾炙された譬であり、古来多くの解釈を加えられてきたものであること。また、その中核が明瞭にイエス自身のものとさ

れている譬の典型であること、などによる。

II 解釈の歴史

イエスの譬についての解釈は、原始教会から既に始まっている。たとえば、マルコによる福音書4章13節以下に続く、種まきの譬についての解釈は、明らかに原始教会における解釈をイエスの口に入れたものとされている⁽¹⁾。しかし、たとえそうであっても、聖書中に見出される譬についての原始教会の解釈は、既に受肉者としてのイエスの福音の一部であって、私見によれば、聖書の正典性という枠の中で論じられるべきものであり、後の解釈史の一部として同列に論じらるべきものではない、と考える。

そこで、われわれが解釈の歴史として取り扱うのは、さしあたり教父から始まる解釈史であるが、それもこの試論においては、資料の関係上、解釈史上の典型的なもの乃至は画期的なものを取り扱うだけにとどめなくてはならない。すなわち、1. 教父と改革者、2. ユーリッヒャーと自由主義神学、3. 現代の傾向、以上の三期に分けて瞥見しておくことにしたい。

1. 教父と改革者

解釈史上に教父を代表する名として、アレサンドリヤのクレメンズ Titus Flavius Clemens (†215) や西方のアンブロシウス Aurelius (?) Ambrosius (†397) の名がまずあげられるのが常であるが、端的に言うなら、むしろ彼ら夫々の弟子たちの方が一層重要な名である。すなわち、オリゲネス Origenes Adamantios (†254) とアウグスチヌス Aurelius Augustinus (†430) である。しかも、AugustinusはAmbrosiusに、AmbrosiusはOrigenesに、OrigenesはClemensに、そしてClemensは同じアレサンドリヤに生涯を送ったユダヤ哲学者フィロ Philo (†40) の釈義方法に従って、譬の寓意的解釈を行なっ

1. V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, 1953, p. 258 ff. "Er ist später als die Parabel und kann nicht von Jesus selber herrühren" (Welhausen).

R. Bultmann, Die Geschichte der Synoptische Tradition, 202 f.

J. Jeremias, op., p. 11~16.

たのである。⁽²⁾しかし、Clemens が Philo の方法を採用した際の関係については、クレメンスにおいて「フィロの寓意的方法がバプテスマ⁽³⁾されている」と言われる面がなお確保されていたのである。

a) Origenes

オリゲネスは、聖書釈義の方法として、人間観、即ち「肉・心・霊」の三層的観念をテキストに適用し、本文批評・道徳的解釈・霊的解釈の三層的方法をとった。因みに、オリゲネスによって校訂された本文が今日でも重要視されているのは周知の事実であるが、彼の本領は、最後の霊的意味の釈義方法として寓意的方法を唯一最高のそれとして駆使したところにある。われわれの「よきサマリア人」の譬についても、彼の寓意的方法による典型的解釈の一つを見ることができる。

オリゲネスによれば、強盗どもに襲われた人はアダムである。その旅人がエルサレムを出て指し向かっていた目的地のエリコは、天を意味するエルサレムに対応しているから世界を意味する。強盗どもは人間の敵、即ち悪魔とその手先である。祭司は律法を、レビ人は予言者をそれぞれ代表する。そして、よきサマリア人はキリストご自身にほかならない。傷ついた旅人が乗せられた家畜は、墮落したアダムを負うキリストの体である。サマリア人が旅人をつぎ込んだ宿屋は教会であり、その主人に手渡したデナリふたつは父なる神と御子である。また、サマリア人の再訪の約束はキリストの再臨を意味する、というぐあいである。⁽⁶⁾

このようなオリゲネスの寓意的解釈について、ハンター A. M. Hunter は、「その手腕にはほとんど息の根をとめられる思いがする」と多少のユーモアをこめて批判している。確かに、オリゲネスの解釈方法は、ヘレニズム的な慣習に従っていると言われる。さらにそのような解釈方法を採る彼の神学思想についても多くの点で、中期プラトン主義との共通性があると言われる。たとえば、キリストの復活は、受肉以前の非形態的の遍在者 (die Körperlose Allgegenwart)

へと回帰する変容の一段階であり、その再臨は内面的なもの、即ちただ霊的知識にとつてのみ (nur für Geist und Gewitz) 感知し得る出来事だ、などとしている。しかし、それにも拘らず、彼はなお、「中期プラトン主義、グノーシス主義、教理主義、またはそれらの総体等、何れの代表としても扱えらるべきではなく、むしろ、ただ、享受したすべてを自己の完結した体系の中へ移し連ぶ独自のキリスト教思想家として扱えらるべきだ」と言われる個性を保持していたのである。⁽¹¹⁾

b) Augustinus

殆んど極限に達したと思われたオリゲネスの寓意的解釈をさらにその延長線上に更新したのがアウグスチヌスである。勿論、オリゲネスの釈義方法に対して反対したヒポポリトス Hippolytus (†235) のような教父もいたが、それにも拘らず、彼の敷設した釈義方法の路線が如何に長大な影響力をもっていたかということは、偉大なアウグスチヌスさえもその路線を進行するよりほかなかったという一事をとってみても明らかである。しかし、アウグスチヌスにおいては、寓意的釈義方法とそれを基礎づける彼自身のキリスト論的熱情との結合が一層強力に打ち出されてくる。即ち、以下のとおりである。

2. Elze, Schriftauslegung, Alte Kirche und Mittelalter (R. G. G. Bd. V, S. 1520~28).
渡辺善太, 「聖書解釈論」(第二巻) 91頁以下。
3. R. M. Grant, The Bible in the Church, p. 65. cit. by A. M. Hunter, Interpreting the parables, 「イエスの譬・その解釈」(高柳川・島訳) p. 33.
4. Elze, op. cit. S. 1522 f.
F. H. Kettler, Origenes, R. G. G. IV, S. 1692~1701.
有賀鉄太郎, 「オリゲネス研究」 678頁以下。
5. F. H. Kettler, op. cit. S. 1693. 1700.
C. A. Bugge, Die Hauptparabeln, S. 283. cit. by A. M. Hunter, op. cit., p. 34 f.
6. ibid., p. 34.
7. Elze, op. cit., S. 1521.
8. F. H. Kettler, op. cit., S. 1700.
9. 多少ドクテイヰズ的に考えられている。 ibid., S. 1698.
10. ibid., loc. ibid.
11. ibid., S. 1701.
12. ibid., S. 1699.

「エルサレムからエリコへくだっていった或人というのは、人類の中でもアダム自身と解せられる。エルサレムは、あの天上の平和の都であって、その浄福から彼は墮落したのである。エリコは、月と解釈され、われわれの死ぬべき性質を意味している。何故なら月は、生まれ、成長し、老衰し、そして死滅するからである。強盗どもは、悪魔とその使いたち。彼らはアダムから不死性を剥ぎとってしまった。しかも、殴打を加えることによって、彼が罪を犯すようそそのかした。彼らは、半殺しにした男をおき去りにした、半殺しにされた者は、一面では神を理解し認識し得るが故に、生きた人間であり、一面では罪によって弱くなり、制圧されているが故に死んでいる。ゆえに彼は半殺しと呼ばれるのである。ところが、祭司とレビ人は彼を見て通り過ぎてしまった。彼らは旧約聖書の祭司職と教職者を意味し、救いのためにはまるで役立たなかった。サマリヤ人は、守護の天使と解釈される。即ち、主ご自身がこの名で意味されているのである。その傷を包むとは、罪を包むことである。オリブ油は、平和の和解に至る寛容を与えるという意味で、よき望みの慰めである。葡萄酒は、最も熱い魂をもって働くための励ましである。彼の家畜は、主がわれわれのもとに来るために等しくなられた肉である。家畜に乗せるとは、キリストの受肉そのものを信ずることである。宿屋は、教会であり、永遠なる父のもとへ帰っていく旅人たちが巡礼の後、元気を回復させられるところである。翌日とは、主のよみがえりの後のこと。二デナリとは、地上に福音を伝えるために使徒たちが聖霊をとおして受けとった愛の二つの戒めか、現在と将来の生命の約束かの何れかである。後者なら、この世では七倍のものを受け、来たるべき世では永遠の生命を得る、という二つの約束が彼に語られるのである（マタイ.19, 20）。従って、宿屋の主人は、使徒である。余分な支払いとは、使徒が「わたしは独身については主の命令を受けていないが、しかし独身を勧める」（コリント第一、Ⅶ、25）と言っているあの勧告か、ま

たは更に、使徒が福音によって生活することは彼に許されている（テサロニケ第二、Ⅲ、8, 9）にも拘らず、新しく福音に接した弱い人に負担をかけないために自らの手で働いた、ということである。⁽¹³⁾

さすが穩健なハンターのような学者も、こうしたアウグスチヌスの解釈に対しては、ルターのいわゆる「猿芝居」という寸鉄身を裂く評語

13. A. Augustinus, Quæstionum Evangeliorum II, 19.

J. P. Migne, Patrologiae, Tomus XXXV. (1845) p. 1340 f.

Home quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho: ipse Adam intelligitur in genere humano. Jerusalem, civitas pacis illa coelestis, a cujus beatitudine lapsus est. Jericho, Luna interpretatur, et significat mortalitatem nostram, propter quod nascitur, crescit, senescit, et Occidit. Latrones, diabolus et angeli ejus: qui eum spoliaverunt immortalitate: et plagis impositis, peccata suadendo: reliquerunt semivivum: quia ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum, vius est homo: ex parte qua peccatis contabescit et premitur, mortus est, et ideo semivivus dicitur. Sacerdos autem et Levita qui eo viso praeterierunt, sacerdotium et ministerium Veteris Testamenti significant, quae non poterant prodesse ad salutem. Samaritanus, Custos interpretatur: et ideo ipse Dominus significatur hoc nomine. Alligatio vulnerum, est cohibitio peccatorum. Oleum, consolatio spei bonae, propter indulgentiam datam ad reconciliationem pacis. Vinum, exhortatio ad operandum ferventissimo spiritu. Jumentum ejus, est caro in qua ad nos venire dignatus est. Imponi jumento, est in ipsam incarnationem Christi credere. Stabulum est Ecclesia, ubi reficiuntur viatores de peregrinatione redeuntes in aeternam patriam. Altera dies, est post resurrectionem Domini. Duo denarii, sunt vel duo praecepta charitatis, quam per Spiritum sanctum acceperunt Apostoli ad evangelizandum ceteris: vel promissio vitae praesentis et futurae. Secundum enim duas promissiones dictum est, accipiet in hoc saeculo septies tatum, et in saeculo futuro vitam aeternam consequentur (matth. XIX, 20). Stabularius ergo est Appostolus. Quod supererogat, aut illud est consilium quod ait, De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do (I cor. VII, 25): aut quod etiam manibus est, ne infirmorum alicum in novitate Evangelii gravaret, cum ei liceret pasei ex Evangelio (II Thess. III, 8, 9).

をもって応酬せざるを得なかった⁽¹⁴⁾。しかし、当のアウグスチヌスは、委細かまわず、その説教においては一層強引に「サマリヤ人」がイエス自身であることを論証するために、ヨハネ福音書8章48、47節をひき合いに出して主張する。》イエスがユダヤ人たちから「あなたはサマリヤ人で、悪霊にとりつかれている」と非難されたとき、答えようと思えば「私はサマリヤ人でもなければ、悪霊にとりつかれたものでもない」と答えられた筈である。しかし、イエスはただ「わたしは、悪霊にとりつかれているのではない」と答えただけである。ゆえに、自分を悪霊にとりつかわれた者と目されることに対してはこれを拒否したが、サマリヤ人と見做されることに対してはこれを許容されたのである⁽¹⁵⁾。勿論これは、ルターのことばを借りるまでもなく、輪に輪をかけた殆んどグロテスクなほどの「猿芝居」の強弁であろう。少くとも、恣意的解釈のそしりをまぬがれないであろう。しかし、ここには、猿芝居以上のもの、恣意的解釈以上のもの、即ち、そのような解釈を敢行し得るほどにそれを基礎づけるキリスト論的熱情と視点が存在した、ということもまた確実であろう。

c) 改革者

中世は、主要な関心が聖書釈義より教義に集中した時代だと言われるように、聖書釈義の方法は、殆んど全く、オリゲネス、アウグスチヌスの方法を踏習している。たとえば、ハンターは、一托鉢僧の》よきサマリヤ人《の説教をコンラド・ペプラーから紹介しているが、⁽¹⁶⁾旅人のエリコ行きをアダムの墮落、祭司とレビ人を旧約の父祖と予言者たち、サマリヤ人を天からのイエスの到来、というように、アレキサンドリヤ以来の伝統に従っている。

これに対して、改革者たちの解釈は、その伝統からも解放されているであろうと期待されるが、譬の解釈に関する限り、一面では然り、一面では否と言われる⁽¹⁷⁾。すなわち、前者はカルヴァン J. Calvin (+1564) やウエスレイ J. Wesley (+1791) であり、後者はルター M. Luther である。

J. Calvin

何であるよりも「聖書釈義家」であり「聖書神学者」であったカルヴァンは、教父たちの寓意的解釈を「無駄な愚行」だと言い、「聖書に対しては深い尊敬をもつべきであって、その自然的意味を勝手に更えてしまうようなことをすべきではない」とした。従って、彼がその注解で意図したことは、譬の「自然的意味」を明らかにし、その中心点を簡潔に述べることであった。彼が》よきサマリヤ人《について注解する仕方と同様である。

「この陰険な博士も、他の二人よりサマリヤ人を選ぶことから逃がれることができなかった。何故ならここで、鏡でも見るようにわれわれは、学者たちがその狡猾な詭弁で隠蔽しようと努力していた、普通の人間関係を見るからである。また、ユダヤ人にその敵が示した同情は、自然の与える指示と教示が、人間は人間のために創造されたということを示すに十分なることを実証している。ここから推論されることは、すべての人間の間には、相互に負うべき責任がある、ということである。

自由意志の擁護者たちによって、ここで発明される寓喩は、あまりに馬鹿げていすぎるので、反論するにも価しない。……(寓意的解釈の紹介)……

わたしは、自分がこれらの解釈の一切に対して何の関連も持たないことを自認している。しかし、われわれは、われわれ自身、勝手に聖書の自然な意味を偽る自由があるかのように思いこむより、もっと深い尊敬を聖書に対して持つべきである。それにしても、実際には、或人々の好奇心が、彼らを駆って、キリストの意図に反するこれらの思弁の発明に赴かしめるのを見るのである⁽¹⁸⁾。

聖書に対する畏敬をひたすら強調するこの古

14. A. M. Hunter, op. cit., p. 44.

15. A. Augustinus, CXXXI. 2., cit. by Plummer (I. C. C.) p. 289.

16. A. M. Hunter, op. cit., p. 41.

17. *ibid.* p. 43 ff.

18. J. Calvin, *Harmony of the Evangelists*, Vol. III, p. 62 f., E.Tr. by W. Pingle.

典的聖書神学者の警告を、われわれは心に深くとめなければならない。

J. Wesley

ウェスレーがそのノート (Explanatory Notes upon The New Testament. 1754) の中で試みていることも全くそれと同様な作業である。

たとえば、ルカ10章29節の律法学者が「自分の立場を弁護しようと思って」(to justify himself) については、「すなわち、自分がそのこと(隣人を愛すること)をしてきていることを示すために⁽¹⁸⁾」という簡潔ながら洞察にみちた注解をしている。また、エリコには、「およそ一万二千人もの祭司とレビ人が住まい、すべて神殿の奉仕に当たっていた⁽²⁰⁾」という如き考古学的関心をも示している。要点についても、カルヴァンに準じているのは言うまでもない。

いずれにしても、カルヴァンやウェスレーは、》よきサマリヤ人《の譬を、二つの黄金律の緊密な関係と実践の勧めとを中心に譬の自然的意味を明らかにしようとしている。すなわち、この譬を、あるがままには倫理的平面に位置づけられているものとして取り扱うのである。

M. Luther

ルターは、しかし、譬の解釈に関する限り極めて古風な非啓蒙的な方法を踏習していると言われる。すなわち、彼のいわゆる「猿芝居」の譬の寓意的解釈方法の伝統に自ら従っているのである。彼の》よきサマリヤ人《の講解も例外でなく、本質的には殆んどオリゲネスと取るところを異にしない。

勿論、聖書の自然的意味についてルターが盲目であったわけではない。ルターは言う、祭司とレビ人、彼らは言ったにちがいない、「ああ、神よ、今日はこの人に触れることからわたしを守ってください。わたしは自らを今汚すわけにいかない。神殿奉仕をおろそかにするわけにはいかない。……云々⁽²¹⁾」。このように》よきサマリヤ人《についても、その自然の意味を明らかにする姿勢を終始喪失していたわけではない。しかし、譬についての彼の寓意的解釈が初期の時期に限られるとも言いきれないことは確実であ

る。なぜなら、まさしく彼の没年、1546年、ウイッテンベルクにおける最後の説教にそれがあらわれるからである。

「受洗後もなお古いアダムの殆んど残存する。と言うわけは、われわれがしばしば語って来たように、罪がバプテスマにおいてゆるされることは真実である、しかし、強盗どもに傷を負わされた人を宿屋へ運んだサマリヤ人の譬〔ルカ10、30～37〕に示されているようにわれわれは未だに全くは潔くないからである。サマリヤ人は、その人を直ちに癒すというぐあいに介抱したのではなかった。むしろ、却って、彼の傷を包帯し油を注いだのである。強盗どもに襲われた人は二つの被害をこうむった。一つは、彼が所有していた一切のものが彼から取り去られたこと、即ち強奪されたこと。二つめは、もしサマリヤ人が彼のもとに来てくれなかったら死んでしまったであろうほどの半殺しの状態になるまで傷つけられたことである。アダムは強盗どもに襲われて、われわれすべてのうちに罪を植えた。もしもキリスト、即ちサマリヤ人が、やって来てくれなかったら、われわれはすべて死ななければならなかった筈である。彼こそ、われわれの傷を包み、教会へ運び入れ、そして今われわれを癒しつつある方にほかならない。そこでわれわれは今医師の配慮のもとにいるのである。罪が全くゆるされていることは真実である。しかし、罪は全く駆逐されてしまったのではない。もし聖霊が人々を支配しているのでなければ、人々は再び墮落した者となる。しかし、聖霊は傷を日毎に潔めるにちがいない。それゆえ、この生は病院である。罪は事実ゆるされてしまっている。しかしまだ癒されてしまったのではないのだ⁽²²⁾」。

通常言われているところによれば、ルターは、⁽²³⁾

19. J. Wesley, Notes to the N. T., 1794, p. 168 f.
20. ibid. loc. ibi.
21. M. Luther's works, Vol. 51. Sermon I, p. 340～342, At Torgau Castle church (1944).
22. ibid., p. 373, The last sermon in Wittenberg, Edited and Translated by J. W. Dobersein.
23. H. Liebing, Schriftauslegung IV. B. Humanismus, Reformation und Neuzeit (R. G. G. Bd. IV, S. 1528 f).

スコラ主義と人文主義とに抗して全く新たに、第一回の詩篇講義中、言語 (littera) と精神 (spiritus) とを区別することによって、神学的解釈をうち立てた。この区別を遂行する聖書解釈は靈的なそれであって、言語的意味 (sensus literalis) の傍や上に寓意的意味をおく聖書解釈ではない。かくして聖書の意味の二重性という図式は克服される。》靈的な《、即ち正しい、解釈学的に真なる、神学的、キリスト論的に解釈された言語の意味こそ、靈的な意味である。従って、旧約について従来おこなわれてきたキリストへの寓意も無駄なこととして禁止される。多様な意味は不要とされ、やがて認識されるに至ったことはほかでもない。キリスト論的に理解される字句は、史料として、キリストの業 (opus Christi) について語ると同時に、その業を常にわれらのための業 (opus pro nobis) として、救いの出来事として語り、従って既にそれ自身のうちに比喩的な意味 (sensus tropologicus) を含んでいるのである。この新しい聖書解釈は、1519年迄の講義において実現するが、それが実際に徹底されるのは、ルターが特に寓意的解釈を放棄してから始めて徐々に達せられた、と言われている。しかし、同時に、所謂ルターの《パウロ主義》は、《共観福音書の解釈者ルター》と相殺されるものではなく、両者は量的にも質的にも互に競り合うものではない、とも言われるのである。新しい神学的、キリスト論的聖書解釈をうち立てながら、ルターは何故最後まで譬に対してだけ未練がましく寓意的解釈を固執したのであろうか。それは恐らく、譬の寓意的解釈が方法的にはグロテスクな「猿芝居」であったとしても、その根底に共通の神学的、キリスト論的視点と熱情を見てとっていたからにちがいない。それゆえに、むしろルターの譬に対する寓意的解釈は、方法の是非をほかにすれば、本質的には、新しいキリスト論的解釈を阻害していた尾底骨ではなく、却って教父たちのグロテスクなまでの寓意的解釈の根底に秘められていた共通のキリスト論的視点と熱情とを自覚的に復興しようとした試みとして評

価さるべきではないかと考える。

2. ユーリッヒャーと自由主義神学

宗教改革以後から近世にかけては、プロテスタント・オーソドックスに属し、部分的にはエラスムスの遺産をも継いで寓意的解釈を採ったグロティウス H. Grotius, ピエティズムの流れの中に現われ終末的黙示に強調点をおいた、Gnomon⁽¹⁾ の著者ベンゲル J. A. Bengel などがいるが、譬に関する限り決定的な画期的事件は、ユーリッヒャーを待たなければならない。

a) A. Jülicher

アドルフ・ユーリッヒャー (†1938) の画期的著作、「イエスの譬」Die Gleichnisreden Jesu は、第一巻が1888年、第二巻が1899年にそれぞれ初版が出版された。ユーリッヒャーによれば、比喩 ≧ Gleichnis ≪ と寓喩 ≧ Allegorie ≪ とは明確に区別されなければならない。寓喩においては隠喩される類似点 ≧ tertium comparationis ≪ が複数であるのに対して、比喩においては、それが一つしかない⁽³⁾。イエスの譬は、比喩であって寓喩ではない。すなわち、比較すべき強調点をただ一点にだけ集中する譬である。しかも、その譬は、自らの使信を具象的に闡明するためにイエスによって用いられた語り口である故に、聞き手にとっては抗弁できないほど明快な使信をうち出している筈である⁽⁴⁾。だから、イエスの譬の正しい解釈方法は、注意を一点に集中し、譬中の他の要素はその一点をひきたてるためのおぜんだてとして自然的に扱い、決して寓意的に解釈しない方法でなければならない。その際、汲みとらるべき譬の主張するただ一つの⁽⁵⁾要点は、平明で一般的な形の道徳的真理である。このような解釈をとなえるユーリッヒャーによって、《よきサマリアヤ人》に関する古来の寓意

1. J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti. 1773³. (1864).
2. F. Hauck, Πασαβολη, Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V. S. 742.
3. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, I, S. 70.
4. C. A. Bugge は Jülicher に抗して、イエスの譬には説明的なもの、論証的なものとの二種類があると考える。
5. A. M. Hunter, op. cit., p. 53 f.

的解釈が一掃されたことは言うまでもない。彼の注解の要点は以下のとおりである。

まず、エリコへくだる人についてイエスが故意にその人種や宗教に触れない漠然とした表現を選んだのは、サマリヤ人が如何に種族や宗教を問題にしなかったか、ということを引きわたせるためだという説明があるが、それは殆んど支持され難い仮説に過ぎない。むしろ、イエスがここでサマリヤ人を賞揚しているのはまさしく彼が自分の特に嫌いなユダヤ人社会の一員を救助したからだという非常に好まれている仮定の方がまだしもである。しかし、サマリヤ人は、彼がユダヤ人を助けたからではなく、却って助け手のない見知らぬ人を助けたから賞揚されているのである。

エルサレムとエリコとをそれぞれ楽園とこの世界ととる霊的解釈は殆んど根拠のない愚かしいものである。むしろ、都市名の故にここでは史実が報告されているのだと仮定した方がよい。

κατὰ συντομίαν または κατὰ τύχην (31節, 「たまたま」), この表現にゴデー Godet は何か風刺的なものを見出し、Stockm は偶然が神の世界統治を破るかのような外観に対して、この表現を極めて真剣に弁護している。しかし、語り手は単純に民衆の用語を語っているのであって、そのような煩瑣なことを考えていたのではない。ἱερεὺς τις (「或る祭司」) は25節の νομικὸς τις (「或る律法学者」) と同様、τις「或る」を伴っているが、32節の λευίτης (「レビ人」) には τις が欠けており、Σαμαρίτης (「サマリヤ人」) には再び伴うが、すべては明らかに偶然である。

35節の δύο δηνάρια (「デナリ二つ」) は、マタイ 20, 2 によれば、普通、一人の日雇労働者の二日分の賃銀に当る。従って、少なくとも同じくらの期間病人の世話を見てもらうのに十分であったろう——もっとぜいたくな積義家は、唯一日分と考える——。その際、半殺しにされた人は慈愛深いサマリヤ人の介抱によって既にかかなり治癒しているように見えたのだとか、或は非常な重傷者なのだから、デナリ二つは内金

を提示したにすぎないとかいう説明は同様に、語り手の語調の正鵠を射てはいない。語り手は、デナリ二つを病気回復期の人の一日・二日の看病に対して支払われるかなりの相当額として挙げているのである。故意に多額の金額を挙げないのは、サマリヤ人が多くの蓄えを持たない民衆に属する素朴な人として描かれているからであり、折からなおよその地方へ旅を続けなければならぬからである。

この譬の中の一切の脈絡が真価を現わすのは、われわれが以下のことを譬の要点として見なすときである。即ち、献身的な愛の實踐が神と人間の眼に最高の価値を創造するのであって、如何なる職業や生まれの優位もそれに取って代ることはできない。慈悲深い人は、たとえ彼がサマリヤ人であっても、自己追求に満足しているユダヤ人神殿聖職者たちよりも先に祝福を受けるに値する。

寓意的解釈は、ここでは全くの無意味なことを方法に用いてしまったのである。もしもイエスがサマリヤ人によって自分のことを考え、全章句において人類の救済の過程を叙述しているなら、イエスが学者に要求する37節後半の結語は無意味になってしまう。しかし、ルカの枠づけを別としても、30節から35節までの物語は、何かイエス自らを「サマリヤ人」として提示する仮定の根拠のようなものをこの物語に読みとるなら、一切の魅力を喪失する。そんなものはじっさい見出され⁽⁶⁾ないし、ヨハネ福音書 8 : 48 は論外である。

以上のように、ユーリッヒャーによって、➤ よきサマリヤ人 ≪ に関する古来の寓意的解釈は一掃された。その歴史的貢献は高く評価されなければならない。しかし、他面、譬の要点が、献身的愛の實踐と最高価値の創造という如き無害にして無味乾燥な一般的道德的教訓に転化されてしまったことは、その時代的制約によるところが多としても、厳しく批判されなければならないであろう。もしもイエスが、ユーリッヒャーの言うような、ガリラヤの民衆の道德生活

6. A. Jülicher, op. cit. II, S. 585~598.

に有益な美しい話しをして歩いただけの分別ある語り手 ≧ Tusalita ≪ に過ぎなかったとしたら、決して十字架上の死を遂げるようなはめには陥らなかったにちがいない。しかし、「イエスは、一般的な真理を明らかにしようとするようなヒューマニストでもなければ哲学者でもなく、却って神の国の告知者であった。」⁽⁷⁾

ユーリッヒャーが、ここにおいても、ただ一つの要点に固執し、平明なだけで一般的道徳的真理しか読みとろうとしなかったわけはほかでもない。彼が譬の系譜をヒブルの源泉にではなくアリストテレに求めたことから由来した ≧ tertium comparationis ≪ の過度な限定がその理由の一つであり、他の一つは、彼もまた時代の子として同時代の自由主義的イエス像 ≧ libera Jesusbild ≪ に囚われていたからにほかならない。⁽⁸⁾ ということである。この故に、近代における譬研究の基礎をすえたその不朽の功績にも拘らず、ユーリッヒャーは、少くとも以上の二点においてのり越えられなければならない。

b) E. Renan

ユーリッヒャーがとじこめられていた自由主義的イエス像は、シュトラウスによってゆすぶられた伝統の枠が崩れ落ちた廃虚に、エルネスト・ルナン「イエス伝」 ≧ La Vie de Jésus ≪ (1863) として初めて開花したと言ってさしつかえないだろう。⁽⁹⁾ ルナンは、シュトラウスにならって歴史的方法を用いつつ、一般うけがするようにそれを文学的に形象化した。所謂ほかしの手法で描かれたイエス像は、自由主義的イエス像の花冠にふさわしい審美的なヒューマニストとしてのそれである。これは当然、 ≧ よきサマリヤ人 ≪ のくだりの扱いかたにもあらわれている。

「彼(イエス)は、サマリヤ人にも同じ態度で接した。サマリヤは、ユダヤ教の二大区(ユダヤとガリカヤ)の間に小島のように挟まれ、パレスチナにおいて、一種の袋地をなしており、ここではエルサレムの宗教の兄弟であり敵手であるゲリジムの古宗教が保たれていた。この哀れな宗派は、いわゆるユダヤ教の特質も、巧妙

な組織も持たず、エルサレム人からは、極めて酷遇されていた。彼らは、この宗派を異教徒と同列におき、嫌悪の度はさらに強かった。イエスは、一種の反抗からこの宗派に好意を抱いた。おりおり彼は、正統のユダヤ人よりもサマリヤ人を愛している。他の場合イエスは、その福音を全くイスラエル人のためのものとし、サマリヤ人のところへは説きに行くなど、弟子たちに命じているように見えるところもありはするが、それも、ほんのその場かぎりの訓戒だったのを、おそらくは、使徒たちが余り絶対的な意味に取り過ぎているのだ。実さいサマリヤ人らは、イエスを、彼と同宗の人々の偏見に染んだ者と想像し、おりおり悪くもてなした。ちようど、今日回教徒が、歐洲の自由思想家をいつも熱狂的キリスト信者のように考えて敵視するのと同様に、イエスは、かかる誤解に超然たることができた。……彼の最も美しい譬え話の一つは、エリコへ降る道に傷を負うた男のいた話である。一人の祭司が通りかかり、この男を見て行き過ぎた。一人のレビ人が通りかかったが足を止めない。一人のサマリヤ人は、これを哀れみ、側へ来て、傷に油をそそぎ、これを布で巻いた。真の兄弟愛は、教義によってでなく慈愛によって人々のあいだに生れることを、イエスはそこから結論した。『隣人』とは、ユダヤ教では特に同宗者のことであつたが、イエスにとっては、宗派の区別なく同胞を哀れむ者のことであつた。最も広い意味における人間の兄弟愛は、あらゆる彼の教えから、ゆたかに溢れるのであつた。⁽¹⁰⁾

ルナンは、確かに歴史的方法によって学問的貢献をいくらかは果たしたのであろう。ここには

7. F. Hauck, op. cit., S. 750.
8. ibid. S. 750, C. H. Dodd, op. cit., p. 26, Jeremias, P. 16 f.
9. N. H. Dahl, Gleichnis und Parabel Im N. T. [R. G. G. Bd. II, S. 1618].
10. A. Schweitzer, Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913. 「イエス伝研究史」上(遠藤・森田訳) p. 329 ff.
11. E. Renan, La vie de Jésus 1863. 「イエス」(津田穰訳) 岩波. p. 216 f.

既に、ちんぶな寓意的解釈はない、しかし、譬の結論として読みとられた要点は、「真の兄弟愛は、教義によってでなく慈愛によって人々のあいだに生れる」というヒューマニストばりの一般的な道徳的真理にすぎない。このようなルナンの解釈が結果した理由は、彼の用いた歴史的方法にだけあるのではない。ルートハルト C. E. Luthardt は、ルナンの誤謬として「彼には倫理的意識が欠けている」とその理由の一つをあげたが、さらに決定的な理由は、この「⁽¹²⁾ 歐洲の自由主義者」にキリスト論的視点と熱情が欠落していたことである。ルナンの、サマリヤ人の介抱ぶりに至る文脈までは（「強盗ども」のことを除けば）殆んど省略なしに描写して来ながら、宿屋以下の部分を端折ってしまっているのは、恐らく偶然ではない。イエスを兄弟愛の審美的な説話者としてしか見ないルナンにとって、宿屋以下の部分が物語りの美的均整を損なう冗慢な駄足以上の意味をもたなかったとしても当然である。しかし、このことは逆の意味で記憶に働かざるであらう。

c) A. von Harnack

周知の如く、19世紀の後半における自由主義神学の円熟した旗手は、アドルフ・フォン・ハルナック。その旗じるしは、言うまでもなく、彼の古典的名著「キリスト教の本質」(Das Wesen des Christentums 1899-1900) である。勿論、その意図は、歴史主義の立場からのキリスト教の本質の闡明であるが、≫ よきサマリヤ人 ≪ の譬に関するユーリッヒャーらの解釈をその根底において規定していた自由主義神学の思想的状況は、同書中の次のような文章からも明らかであらう。

「彼(イエス)が自己欲的のものや儀礼的のものとの結合から解き放ち、道徳的のものとして認識した凡てを、彼は一つの根柢、一つの動機の上に、即ち愛の上に据えた。他のものを彼は知らない。そして愛は、それ自身唯一つのみである。たとえ、隣人に対する愛、サマリヤ人に対する愛敵に対する愛として現われたにしても、……イエスは、道徳的なるものを、その凡

ての異分子との混合から解き放した。否、公的宗教との結合からさえ解き放した。故に、福音は一般の道徳を中心としていると説明する者があっても、それは誤りではない。⁽¹³⁾」

ハルナックは、よきサマリヤ人の譬の代りに、ヘブル福音書中の、ある富める青年の物語を引用して、同じ問題についての自分の解釈を明らかにしている。「一人の富める者が主に言うのに『師よ、私が生命を得るためには、如何なる善い事をしたらいいのですか?』と、彼はこの人に答えて言った『人よ、律法と予言者の言とを守れ』。答えて『私は既に守っております』。彼は言うのに『行って、君の持っている凡てを売り、それを貧民に分ち与え、そして来って自分に随え』。そこで富める者は頭を掻き始めた。そしてその言は彼に気に入らなかった。その時、主は彼に言うのに『私は律法と予言者の言を守っておりますと、どうして言うことができるか。律法には、汝の隣人を汝の如く愛せよと記してあるではないか。見よ、君の多くの兄弟たちは、アブラハムの子達は、汚れた襤褸を着、飢えて死んでいるのに、君の家は沢山の財宝で満ちており、然もその一つだに彼らに与えられないではないか。——諸君は知られたらう。如何にイエスが貧民の物質的困窮を感じたか、如何に彼が、かかる困窮の救済を『汝の隣人を汝自身の如く愛せよ』という命令から導き出したかを、傍の人々が悲境に陥り死んでいるのに平気であることができるような人は、愛隣について語る資格のない者である。福音は単に連帯責任と救済行為とを説いているのではない。⁽¹⁴⁾ この愛隣の説教が福音の主要内容なのである」。

このような真摯な歴史主義の立場からの解釈についても、本質的には、ルナンについて言われたことが妥当するであらう。即ち、もはやここでも歴史的方法の適用によって古い寓意的解釈は一掃されている。しかし他面、福音は一般

12. A. Schweitzer, op. cit., p. 347 f.

13. A. von Harnack, Das Wesen des Christentums (1899-1900), 「キリスト教の本質」(山谷訳・岩波版) p. 85 f.

14. ibid p. 111 f.

の道徳にまで解消され、譬の主要内容は愛隣と兄弟愛という一般的道徳的真理に還元されてしまうのである。⁽¹⁵⁾ 譬の語る「神の国の到来」も、「それが個人個人に來たり、彼らの靈魂をとらえることによってである」⁽¹⁶⁾と心霊化されるのは当然である。

要するに、歴史的方法とひきかえに、キリスト論的視点と熱情とを喪失してしまっているのである。しかし、これらのことは、ハルナック自身が既に「私は考える、今から数百年後には、人々は我々が遺していく思想の中にも多くの矛盾を発見し、何故我々がそれを不問に附したかを怪しむであろう。人々は、我々が事物の核心だと思っているものになお多くの堅く乾いた皮殻を見出し、何故我々がかく近視眼であり、本質をそのままつかみ分けることが出来なかったかを、了解し得ないだろう」⁽¹⁷⁾と自ら省察しているように、まさしく、時代そのものの歴史的制約であった。

ユーリッヒャーの「イエスの譬」解釈を、その根底において規定していたものは、ルナンやハルナックのこうした自由主義的イエス像であり、隣人愛・兄弟愛を譬の主要内容とする真理の一般化傾向である。従って、正当にもその歴史的方法によってオリゲネス以来の寓意的解釈を一掃しながら、他面ではまたオリゲネスに由来する心霊的終末論を復興することになったのである。その歴史的方法は正しく評価されなければならないが、彼らの誤ちは、教父らの寓意的解釈と共に、その根底に秘められていたキリスト論的視点と熱情までも葬り去ってしまったことにある。それ故に、われわれは、譬の解釈に当って、心霊的終末論ではなく、むしろそのキリスト論的視点を復興しなくてはならない。

3. 現代の傾向

現代においてイエスの譬を取り扱う者がまず必ず留意しなければならないのは、ルドルフ・ブルトマンであり、C. H. ドッドであり、さらにはヨアキム・エレミアスである。⁽¹⁾ しかしここでは当面、これら三者の提言を「よきサマリア人」の譬にひきつけてそれぞれ瞥見するだけに

とどめるよりほかない。

a) R. Bultmann

いわゆる様式史 (Formgeschichte) または様式批判 (Form criticism) の重要な結実の一つがルドルフ・ブルトマンの「福音書の伝承史」Die Geschichte der synoptischen Traditionであることは言うまでもない。

ブルトマンによれば、イエスの譬は、かなり多義性を含んで用いられるヒブ林的なマッシュール ≧ Mashal ≪ の流れを汲むものであって、ヘレニズム的環境の中でその源泉から汲んだパウロやその他のヘレニストたちの譬とはまったく異なる非ヘレニズム的なものである。⁽²⁾ ユーリッヒャーが直喩 (Gleichnis) を譬 (Parabel) から区別したのは正しいが、イエスの譬は、そのうちの譬 (Parabel) だけというより、むしろ表象的言葉 (Bildwörter) と直喩 (Gleichnis) と本来の譬 (Parabel) との三種類に類別される。⁽³⁾ ≧よきサマリア人 ≪は、表象的要素を全く含まないが、譬 (Parabel) との著しい形式上の関係⁽⁴⁾を有する例話の一つである。

≧よきサマリア人 ≪は、全く物語形式の中に構文化されているが、直接には譬そのものに属さない序言によって、ルカ自身がその文脈の中に技術的に織りこんだ最も顕著な例である。⁽⁵⁾ 尤も、その結びつけ方は技術的にはうまくないが、事柄には即している。⁽⁶⁾ 物語の要点が愛さないユダヤ人らと愛するサマリア人の対照におかれて

15. ibid. p. 113. 「(我々は)、我々の奴隷として貧民を助けるべきではなく、我々の兄弟としてである。」
「福音は貧民のための社会連帯と同胞主義との宣伝である。」

16. ibid. p. 72.

17. ibid. p. 70 f.

1. A. T. Cadoux (The Parables of Jesus) を忘れてはならないであろうが、Dodd の先駆としてここには割愛しなくてはならない。

2. R. Bultmann, op. cit., p. 166.

3. ibid., p. 167 ff.

4. ibid., p. 177 ff. 同類のものは、愚かな富者 (ルカ 12: 16—21) 金持とラザロ (ルカ 16: 19—31)、パリサイ人と取税人 (ルカ 18: 10—15)。

5. ibid., p. 178, 192.

6. R. Bultmann, Jesus, 1926. 「イエス」(川端・八木訳) p. 98 f.

いる故に、36節以下に、序言(25～29節)への遡及があって、「わたしの隣人とは誰ですか」という序言の問いが答えられるのである。その他の点については、もともと、この36節以下は、ルカ7, 41～43とかマタイ21, 28—31のように、問いと答えで終わっていたにちがいない。というわけは、明らかに、問いは36節の *τῆς τριῶν τῶν τριῶν* (「この三人のうち、だれが」)で始まり、37節の答え *ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ* (「その人に慈悲深い行いをした人です」) ガルカに与えられたのであって、36節の問いは或程度その答えにそなえて既に技巧的に用意されているからである。ルカは、彼の序言の用語において、攻撃者に隣人を明らかにしてやるために、彼の問いと答えを組み合わせざるを得なかったのである。そして最後に、命令が附加されるわけである。⁽⁷⁾ 何故さまざまな旅行者がそれぞれ旅行をしたのかなどという動機は、それが譬の要点とは無関係であるという単純な理由によって全く表明されない。物語の結末についても同様であって、サマリヤ人の助けた人は速かに回復したかとか、サマリヤ人は彼のためになお出費しなければならなかったかということは、われわれの知る必要のないことである。要するに、≫ よきサマリヤ人 ≪ の譬が明らかにしているのは、「律法にくわしい人とはちがひ、与えられた状況の中で何が求められているかを把握する人」⁽⁹⁾ のことである。

様式批判方法の大胆さに比して、内容的解釈にみられるこのつつましきは注目に値いするであろう。⁽¹⁰⁾ これは殆んど教父らの恣意と対極的な対照を示す禁欲的自己抑制である。様式批判と禁欲的解釈との両面に亘るブルトマンの過度さをドッドは批判している。⁽¹¹⁾ しかし、ブルトマンの様式批判の成果に対しては、もはやこれを無視することはできない。≫ よきサマリヤ人 ≪ の譬に対する彼の顕著な貢献は、それを *Παραβολή* のヘレニズムの流れにでなく、Mashal のヒブル流に属するもの、即ち、多義性を含むものとして明らかにしたこと。譬の自然的解釈に対しても、譬の要点に無関係な動機や結末に關

する臆測を封じたこと。37節の後半にある道徳的命令乃至勧告を初期教会による附加として、本来の譬から切除したこと、⁽¹²⁾ などであろう。

b) C. H. Dodd

エレミアスは、「誰一人として C. H. ドッドより十分に、ユーリッヒャーが仕事を半分し残していたことを示し得た人はいない」と言っている。そのとおりである。ドッドは、ユーリッヒャーの偉大な功績を認めながら、譬と寓喩との間の区別をする際あまり厳しくしすぎた⁽¹³⁾ といえない、とした。イエスの譬の個性と意味を正しく理解するためには、譬をイエスの生活の座において読まなければならない、というカドウ A. T. Cadoux の立てた原理を彼は継承して徹底させた。即ち、ユーリッヒャーやブルトマンによって無視されてきた、譬の語られた特別な場面(Setting)を発見し、その真の背景において譬が本来語ろうとしていたことを聞きとるという仕事である。⁽¹⁴⁾ しかも、ドッドの言う背景とは、「神がその民を訪れ照わられた神の偉大な終末的行為として理解されるイエスの伝道である」⁽¹⁵⁾ と言われているとおりでである。

かくして、ユーリッヒャーによって一般道徳的教訓とされていた譬の主要点は、ドッドによって今や「神の国の到来」即ち、人間の救いのための、人間歴史への生ける神の決定的介入を告知する点にある、とされるのである。しかも、その神の国は、未だなお歴史の彼方の希望として望見されるだけのものでなく、今既にイエスにおいて歴史の中に到着し実現している神の統

7. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition p. 178.
8. *ibid.*, p. 190.
9. R. Bultmann, *Jesus.*, p. 98.
10. J. Jeremias, *op. cit.*, 17 f.
11. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 34, 136.
12. C. H. Dodd, このような Bultmann の考えを、「イエスを道徳的教師として見て、それ以上に考えなかった“自由主義的”見解に対する誇張された反動として見るべきだろう」と批判している。p. 136.
13. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 16.
14. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 26.
15. *ibid.* p. 32.
16. A. M. Hunter, *op. cit.*, p. 55.

治にほかならない。譬は、神の国の譬として、人間の行動のためのプログラムを提供するというより、むしろイエスにおける神の行為の宣言である。しかし、そのことは、譬が倫理的教訓を含まないということの意味はしない。それどころか、譬に含まれる倫理的教訓は、終末を真近くにひかえた緊急用務命令としての「中間倫理」でさえもない。却って、それは、「神の国を受けいれ」神の国に属するもの⁽¹⁸⁾に約束され勸告されている道徳的理想である。

しかし、「譬の解釈に新時代をもたらすもの⁽¹⁹⁾」と言われるほどの彼の「神の国の譬」中にも、残念ながら「よきサマリヤ人」の譬についてのドッド自身の解釈は見出し得ない。このことは、少くとも「よきサマリヤ人」が神の国到来の告知としては直接関係のない譬として彼に除外されていることを意味するであろう。

c) J. Jeremias

エレミヤスは、そのようなドッドの偉業を讃えながらも、その著書「イエスの譬」(Die Gleichnisse Jesu 1947)の中でこうドッドを批判する、「それにも拘らず、ドッドは彼の注意を天国の譬に限定した。しかも王国に関する彼の考え方のへんば性(ドッドの全強調点は、イエスの業において王国が今既に決定的に突入してきているという見解におかれている)は、終末論の省略を結果した。そして、その省略は、彼の他の巧みな解釈にも影響を及ぼし続けているのである」⁽²⁰⁾と。

エレミアスによれば、イエスの譬は、何れにせよまず、文学作品ではないし、一般的真理を開陳することも意図しない。「誰も思慮深い道徳性を鼓舞するところよい物語を語った教師を十字架につけようとはしなかったろう」⁽²¹⁾むしろ、譬はそれぞれ、イエスの生涯の具体的な状況の中で、特殊な、しばしば見通し難い危機の中で語られたものである。それのみか、譬は、衝突状況に優れて深く関わっていたのであって、譬は正し、非難し、攻撃する。即ち、排他的にはないが、譬の大部分が戦いの武器なのである。いずれにせよ、イエスの譬はそれぞれ、一定の歴史的背景をもっている。ゆえに、それ

を発見することが課題となる。⁽²²⁾

このようなエレミアスの仕事は、現代的終末論によって規定されているドッドのへんばな譬解釈を修正しつつ、基本的にはドッドによって提起された解釈原理をすべての譬に適用する作業だと言ってよいだろう。エレミアスは、その作業の中で、「よきサマリヤ人」の譬を何処に位置づけるであろうか。言うまでもなく、彼もまた、われわれの手にするイエスの譬は、二重の歴史的背景を持つとする⁽²³⁾。即ち、一つは、譬の根源的歴史的背景であって、イエスの活動様式中に見られる或特殊な状況である。他の一つは、それが一定の形に書きとめられるまで生活した原始教会という背景であって、諸種の必要状況に応じて譬が再適用されるために転位変形されたと思われる背景である。エレミアスは、「よきサマリヤ人」の譬を、第一の根源的歴史的背景がなお生き生きとして明らかな譬、ルカ以前の原初的資料から由来した譬として位置づけるのである。またその内容的解釈は以下のとおりである。

25節：博学の神学者が永遠の生命を得る道について素人に尋ねるといことは、今日同様異常なことであった。もっともらしい説明は、この人がイエスの説教によって良心を掻き乱されていたということである。28節：その行為が生命への道だ(τοῦτο ποιεῖ καὶ ζωῆς)という驚くべきことをイエスが彼に告げる時、イエスの指示は具体的な状況から生起するものとして理解されなければならない。即ち、この質問者の神学的知識は、もし彼の生活が神と彼の「友」⁽²⁵⁾

17. C. H. Dodd. op. cit., p. 43 ff.

18. ibid. p. 143.

19. J. Jeremias, op. cit., p. 18. A. M. Hunter p. 55.

20. ibid., p. 18 f.

21. C. W. F. Smith, The Jesus of the Parables. 1948. p. 17, cited by J. Jeremias.

22. J. Jeremias, op. cit., p. 19.

23. C. H. Dodd, p. 111, Jeremias, p. 20.

24. Jeremias, op. cit., p. 20, 68, 78.

25. ibid. p. 140: もし、ルカ10:29の πληρόν (=rea) が「隣人」と訳されるなら、物語の意味はぼやかされてしまう。「隣人」というキリスト教的概念は、物語の出発点ではなく、却ってこの物語がそれを創造するためにもくろまれたところのものである。

への愛によって支配されていないなら無益である。29節：聖書が「友」という用語によって何を意味しているかについての反対質問は、答えが議論の余地のあるものだったので、当然であった。この語が全改宗者を含む同胞を意味するという点では一般に一致していたが、除外する者について不一致があった。即ち、パリサイ人たちは非パリサイ人（‘am ha’ arāq）を除外することに傾いていたが、広く流布していた通俗的なことば「あなたは、自分の同胞を愛すべきである。しかし自分の敵を愛する必要はない」と神が語ったのを聞いている」マタイ5, 43）は個人的な敵を除外した。だから、イエスは「友」という語の定義を尋ねられていたのではなく、むしろ、愛の義務の限界が共同体内の何処に引かるべきかということを探ねられていたのである。30節以下：答えを具象化したこの物語は、多分実際の事件から生まれてきた。イエスには祭司やレビ人を非人間的な冷酷漢として描くことなど到底できなかった。むしろ、もっとありそうなことは、イエスが「行倒死人」(meth miqwa) に祭司が触れて身を汚すことを厳しく禁じたサドカイ人の規定を思い浮べていた、ということである。祭司とレビ人は死んだように意識を失っている人(χ, 30: ἔμθλην) を明らかに認めたが、レビ記の根拠に基いて彼に触れることを避けた。即ち、祭司はレビ記21, 1の禁止事項を顧慮し、レビ人は恐らく神殿へ奉仕しに行く途中だったからである。33節：通俗的物語の三幅対形式に従えば、聞き手は今や第三の人物、即ち祭司とレビ人の後から現われるイスラエル人の平信徒を期待していたであろう。彼らは、ここで、この譬が反祭司制的眼目をもつものと期待していたであろう。彼らにとって愛の義務を満した第三の人物がサマリヤ人だったなどと聞くことはまるで予期していなかったことで当惑させられた筈である。かなりの変動を経過してきたユダヤ人と混血人たちの間の関係は、サマリヤ人たちが紀元6年と9年の間の過越祭中、夜半、死人らの骨を播き散らして神殿の庭を汚してから、イエスの時代には

一層険悪になってきていた。その結果、二派の間には和解し難い敵意が介在した。だから、イエスが意図的に極端な例を選んでいることは明らかである。神の聖職者たちの失敗と嫌悪されるサマリヤ人の無私さとを比較することによって、イエスの聴衆は愛の義務の絶対性と無制限性を計測し得るであろう。この譬においてイエスはその質問者に告げているのは、「友」はなるほどまず第一に自分の同胞ではあるが、しかも他方この語の意味はそのことに限定されない、ということである。蔑視されている混血人の例が特に用いられたその意図は、質問者に何びとも彼の慈善の範囲外にはいないということを教えるためである。愛の律法は、如何なる時にも自分の生命を他者の必要に応じて与える用意をしておくために彼を召したのである。⁽²⁶⁾

これが、ユーリッヒャーとドッドの、それぞれ画期的な提言を採択・修正しながら更に綿密に適用するエレミアスの解釈である。これを要約すれば、神の国に属する者、イエスの弟子、としての生き方についてのこれは教えであって、彼らがそれを実践するために召されている愛の律法の絶対性と無制限性を教えた譬である、と言ってさしつかえないであろう。神の国における戒めとしてこの譬を読むことによって、エレミアスは、ドッドが「神の国の譬」から除外していたこの譬をも、その中に組み入れたのである。綿密厳正しかも穏健なこのような解釈になお何をつけ加えることがあろうか。

しかし、敢て設問しなければならぬことがある。エレミアスは、律法学者の設問と譬とをルカの枠づけと内容として分離することなしに、却って資料的に緊密な一連の物語として扱っている。言うまでもなく、律法学者の設問に対する答えが譬によって与えられているという理解に基いている。ところで設問は、「永遠の生命を受ける」道と、その問いを更につきつめた「隣人とは誰か」という二つの関連質問である。この二つの問いを切り離してしまうなら勿論問題はないがエレミアスは切り離していな

26. *ibid.*, p. 140~142.

い。それなら、≫よきサマリア人《の譬は、直接には無論まず「隣人とは誰か」に対する答えを意図しているとしても、窮極的にはその問いの根源的問いであった「永遠の生命を受ける」道についての答えをも意図していた筈である。即ち神の国へ入る方法である。これは、神の国における戒めであると共に、それ以前に神の国へ入るその方法の筈である。（キリスト教）倫理的教えであると共に、それ以前に救済史的教えを含む筈である。だから、エレミアスがこの譬を神の国における戒めとしてだけ取り扱い、神の国へ入る方法に関する答えとして取り扱わなかったのは、片手落ちではないか、ということである。この譬をキリスト教倫理の枠内でしか取り扱わず、救済史的の局面で取り扱わなかったのは、結果的に言って、彼の不徹底さではないか、ということである。

現代における多くの注解家たちは、律法学者の二つの設問を分離し、≫よきサマリア人《の譬をただ「隣人とは誰か」に対する答えとして読むことによって、律法の業による救いという陥穽を切りぬけようとしている。エレミアスや彼に同調するハンターらは、これを神の国に属する者に対する戒めとみなすことによって、その陥穽を回避したのである。何れにせよ、「永遠の生命を受ける」道についての律法学者の問いは、慎重に回避されてしまっているのである。

しかし、彼の二つの設問は分離し得ない。イエスの譬も、その二つの設問を分離しない筈である。即ち、「隣人とは誰か」という問いに直接答えると同時に、窮極的には、「永遠の生命を受ける道」についての問いにも答えている筈である。前者だけを譬から読んで後者を読みとろうとしないのは、あの律法の業による救いという陥穽を恐れる警戒心によることであろう。しかし、そこには、救済史的視点、キリスト論的視点が欠如していると言えないであろうか。それが欠けている故に、この譬を「隣人とは誰か」という問いへの答えとして読むだけで、更に永遠の生命を受ける道についての問いへの答えとして読みとることができないのであろう。

われわれは、ユーリッヒャー、ドッド、エレミアスらによって、イエスの譬についてのすぐれた解釈原理を提供された。近代から現代までに至るその進歩の過程を無視することはもはやゆるぎされないことは言うまでもない。それどころか、大すじの方向としては、その解釈原理の路線を進むよりはかかないと思われるほどである。しかし、われわれは、まずその基本的解釈原理を踏まえた上で、なお、ルターによって固執されていた教父らの寓意的解釈の根底にあったキリスト論的視点、救済史的視点を、その熱情と共に回復しなければならないのではあるまいか。無論、問題なのは、そのままの寓意的解釈方法ではなく、それを基礎づけていたキリスト論的視点と熱情とである。それが回復されるなら、≫よきサマリア人《の譬についても、「隣人とは何か」という問いに対するイエスの答えのみならず、更に「永遠の生命を受ける道」についての答えをもそこから汲みとることが可能になるであろう。

Ⅲ 試 釈

もちろん、「われわれは、自分に聖書の自然的意味を偽る自由があるかのように思いこむより、もっと深い尊敬を聖書に対して持つべきである」というあのカルヴァンの敬虔はわれわれの試釈の前提としても要求されるにちがいない。徒らに恣意的で主観的な解釈は極力排除されなければならない。ルターも既に、「聖書自身が聖書を解釈する」という周知の至言を以って聖書解釈の規準を示している。しかし、その聖書の中で、パウロは、モーセが打った岩をキリストにほかならない、とするように、しばしば荒唐無稽な寓意的解釈を敢行している。のみならず、ヨハネ福音書の記者がたとえばキリストをマナになぞらえる糸りなどで示している解釈も、パウロの寓意的解釈からそう遠くない。聖書そのものの中に認められるこれら強引な寓意的解釈が何ゆえ敢行され得たか。無論それが

1. 出エジプト17:1~7; コリント第一, 10:4.
2. 出エジプト16:1~21; ヨハネ6:30~35.

既にラビ的伝統の中にあつた解釈方法だからでもあろうが、何よりも彼らの拠つて立っていたキリスト論的視点、救済史的熱情が彼らに敢てそのことを強行せしめたからにちがいない。そこに彼らの大胆な寓意的解釈を可能ならしめる根拠があつたにちがいない。そこで、われわれは、カルヴァンの言う聖書に対する深い畏敬の姿勢と、使徒以来のキリスト論的視点・救済史的熱情に基礎づけられた大胆な解釈姿勢との緊張関係の中に、われわれの解釈姿勢の境位を求めなければならない。

ところで、これまで瞥見してきた》よきサマリア人《についての現代までの解釈において明らかになつた解釈の問題点をまず以下に総括し、これに対するわれわれの立場を明らかにしておきたい。そのことによって、われわれの試釈の焦点もおのずから周辺的問題への拡散をまぬがれて中心的問題の上に結ぶ筈である。

1. 解釈の問題点

a) 枠の扱い方

枠とは、言うまでもなく、ルカ10章25～29節と同36～37節によって構成される》よきサマリア人《の譬(30～35節)の枠組みである。譬との関係においてこの枠を如何に取り扱うべきか、その扱い方には、それぞれ多少のニュアンスのちがいはあるが、エレミアスによって代表される取り扱い方とブルトマンによって代表されるそれとの二つに大別される。即ち、前者は、枠と譬とをルカ以前に結合して語られていた同一文脈を構成するものと見る取り扱い方で、エレミアス⁽¹⁾に従うものとしては、レングシュトルフ K. H. Rengstorf (N.T.D.)、プランマー A. Plummer (I.C.C.)、マンソン T. W. Manson⁽²⁾などがあげられる。また、後者は、29節の「すると彼は自分の立場を弁護しようと思つて、イエスに言った、『では、わたしの隣り人とはだれのことですか。』」(ὁ δὲ θέλων δικαιοῦσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;)と37節後半の「そこでイエスは言われた、『あなたも行って同じようにしなさい。』」(εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς πορεύου καὶ σοὶ ποίει ὁμοίους.)

とをルカの枠づけ用の連結語であるとして、枠と譬とを分離する取り扱い方であり、ブルトマン⁽³⁾に従うものとしては、クリード J. M. Creed⁽⁴⁾、ギルモア S. M. Gilmour (I.P.B.)⁽⁵⁾などがあげられるであろう。

たとえば、25節から28節までを譬の導入部と見る前者に属するマンソンは、一般にマルコ12:28～31の平行記事と見なされるルカのこの記録をむしろ別扱いする。即ち、イエスは同じことを何回も語らなければならない機会に遭遇したと考える方が当時のパレスチナに於ける宣教方式に似つかわしい。マルコにおけるイエスと律法学者の問題は神学的もしくは理論的問題であるが、ルカにおけるそれは実際の問題である。だから、ルカの物語はマルコのそれが放置しておいた問題を取り上げたのである。とすれば、取り扱われている事柄は似かよっているが、各々別の機会に、別な問題意識をもって語られたことを別個に入手したものであろう、という仮説が成り立つ。もしこの仮説に従い得るなら、ルカの物語における律法学者が27節で答えていることは彼が既にイエスの意見を代表するものとして知っていた答えであつて、彼がことさらその問答をイエスに仕かけたのは、その先の問い、即ち「わたしの隣り人とは誰ですか」という問いをしかけるためにほかならない⁽⁶⁾。つまり、マンソンによれば、この25節から28節の部分は、

3. K.T.W., παραβολή Bd. V. S. 750

4. この二つの対極的解釈姿勢を相即的に成立させてくれる根拠は、たとえば、あの「神の痛みの神学」(北森嘉蔵)に述べられているような福音の構造に求められなければならないであろうが、ここには詳述するいとまがない。

1. J. Jeremias, op. cit., P. 140.

2. K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas (Neue Testament Deutsch. 3) S. 141 f.

3. A. Plummer, St. Luke (The International Critical Commentary) P. 283～285.

4. T. W. Manson, The sayings of Jesus, P. 260.

5. R. Bultmann, op. cit., P. 178.

6. J. M. Creed, The Gospel according to St. Luke, P. 151.

7. S. M. Gilmour, Luke (The Interpreter's Bible Vol. VIII) P. 192 f..

8. T. W. Manson, op. cit., P. 259 f. cf. Plummer, p. 283.

29節から始まる譬の導入部として緊密な同一文脈を成す、と見るわけである。

これに対して、枠と譬とを分離する立場に属するクリードは、譬の背景に当る枠を後から附加した二次的なものと見なし、ルカ自自それをマルコ12章28、29節の平行記事と認めていたことが、20章40節の語句省略によって明らかであるとする。のみならず、その導入部における学者の問いに対して、譬は厳密には答えを与えていない。だから、導入部と譬の結合は本来のものでなく、ルカによる技術的連結によるものである、とするわけである。⁽⁹⁾

以上のような両者の枠の取り扱い方に対して、われわれは如何なる立場をとるべきであろうか。むしろそれは、本文の批評と釈義から決定すべきことであって、その逆ではあり得ない。しかし、だいたいの見通しを先取りしてここにわれわれの立場を見定めておくことは、叙述上便利である、と考える。

ところで、プランマーによれば、25節から29節までの物語の冒頭の語句、即ち、「ある律法学者が現れ、イエスを試みようとした」(*νομικός τις ἀνέστη ἐπέραζόν αὐτον.*)という語句は、この部分がアラム語の資料に由来していることを示す、としている。⁽¹⁰⁾ 一方、クリードによれば、30節以下の譬は、たとえば、30節の *οἱ καὶ* (「彼らは、あなたがたが予期しているように」——邦訳には表現されていない) というような慣用的関係詞とか、頻出する分詞構文とか、さらに特徴的な語彙などから受ける印象として、翻譯ギリシヤ語によって書かれたものではないだろう、ということである。しかし、勿論、ルカの創作に成るものということではない。むしろ、却って、素材としての事件を想定させるほどその源泉を古い時代に持つこれは物語である。ただ、ルカは、それを自由闊達な筆で処理し得るような形で受けとった、ということであろう。つまり、25~29節の話しと30節以下のそれとをルカが入手した経路・段階は同一でない、⁽¹²⁾ ということである。このことをもし受け容れ得るとすれば、われわれは、原則としてはまづブルト

マンに従って、枠と譬とを分離して取り扱わなければならない。特に、29節と37節後半をルカによる編集的加筆として明確に譬から分離しなければならない。

しかし、二つの物語が元来は別個に語られ或は伝承されてきたとしても、素朴な仕方ではルカ以前に既に結合されており、これをルカが一層技術的に関係づけた、⁽¹³⁾ ということも考えられる。少くとも、ルカ福音書成立当時の原始教会において、二つの物語が同一文脈の中で語られ聞かれていたことは、言うまでもない。そこで、エレミアスのいわゆる、譬の背景の二重性ということが考えられなければならない。即ち、イエスが最初この譬を語った背景と、その後、原始教会でこれが語られたその背景である。前者の背景については即断し難いとしても、ルカ福音書に反映している後者の背景について一般に言われていることは、言うまでもなく、異邦人世界への福音の進展に即応する使信の普遍化⁽¹⁴⁾と終末論的期待の後退⁽¹⁵⁾とである。そのような背景にあっては、使信の普遍的倫理化が必然である。二つの物語が同一文脈の中で語られる際にも、そのような背景の及ぼす普遍的倫理化作用をまぬがれ得なかったであろう。そのしるしが、29節と37節後半の附加的語句である。そこで、二つの物語を同一文脈の中で読むとしても、少くとも、「わたしの隣り人とはだれのことですか」と「あなたも行って同じようにしなさい」だけを中心に読むことは避けなければならない。むしろ、二つの物語の、より本来的な結合は、「永遠の生命を受ける」道と「隣り人」との二重の問いと答えの関係におけるそれとして読むべきであろう。

9. J. M. Creed, op. cit., P. 151.

10. A. Plummer, op. cit., P. 284.

11. J. M. Creed, op. cit., P. 153.

12. *ibid.*, P. 151.

13. *ibid.*, loc. *ibi*.

14. A. Plummer, op. cit., P. 285.

15. F. Hauck, *παραβολή*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. V, S. 751 f, A. Schweitzer, *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis* 「メシヤと受難の秘密」(波木居訳) P. 35 f.

以上の二点が、譬との関係における枠の取り扱ひ方についてのわれわれの立場である。

b) 譬の主眼点について。

既に見たとおり、ユーリッヒャーは、イエスの譬を、ただ一点だけ主眼点のある譬喩 (Gleichnis) として、多数の隠喩を含む寓喩 (Allegorie) から明確に区別すべきことを提唱した。われわれの《よきサマリヤ人》の譬についても、一応は例話 (Beispiels-erzählung) として別扱いしているようではあるが、主眼点を一点に絞って解釈する原理を貫くことにかけては変りない。

しかし、このユーリッヒャーの画期的解釈原理が、譬の源泉をアリストテレスに専ら求めたことから生じた偏向をもつものとして修正されなければならなかったことも、既に見たとおりである。いわゆる《Tertium Comparationis》の問題であるが、イエスの譬におけるその比喩点 (Vergleichspunkt) を正しく検証するためには、むしろ、ラビ的伝統に遡及すべきであるとされたわけである。すなわち、まず、七十人訳では、*παραβολή* が、二つの例外はあるが、*māshāl* またはその動詞形の譏諷としてあらわれる。ところで、*māshāl* の動詞形は、類似の他のセム系用語が示すように、もともと、「似ている」とか「同様である」とかを意味する。*māshāl* は、直喩または隠喩の何れか一つの比喩を含むあらゆる言いまわしを指す。即ち、それは、何かを意味する語、その背後に何かをひそめている語である。しかし、時の経つにつれて、この *māshāl* は、極めて広い幅をもつことばとなった。⁽⁴⁾ 要するに、*māshāl* は、通俗話法の領域から知恵文学や予言者の告知の分野へと移行した結果、旧約においては、非常に多義な意味内容を獲得するに至ったのである。そこで、この豊かな多義性を含む概念内容が七十人訳を通して *παραβολή* へも移行するといことは、言語上極めて重要な意味をもっている。というわけは、*παραβολή* がそのことによって、後期ユダヤ教や原始キリスト教の領域において、通俗ギリシヤ語の範囲をはるかに越えた一層広範な

意味内容を獲得したからである。しかし、共観福音書中の譬に対して最も近い位置にあるのは、パレスチナのラビたちのそれである。ところが、そのラビたちの譬について何のためらいもなしに言われることは、「ラビたちにおける *māshāl* の概念は、譬喩 (Gleichnisse) 並びに寓喩 (Allegorien) の純粋なものと混合したものを共に内包する⁽⁶⁾」という決定的なことがらである。従って、もしこのヒブル的、ラビ的伝統を継承しているとすれば、イエスの譬は、必ずしもユーリッヒャーの言うように寓喩から区別されるべき譬喩のみだ、ということとはできない。即ち、イエスの譬の *Tertium Comparationis* は唯一点しかない、という解釈原理をイエスの譬のすべてに適用することは、それぞれの譬に照らして修正されなければならない。《よきサマリヤ人》の譬についても、教父たちの寓喩的解釈方法同様、ユーリッヒャーの解釈原理も、共に修正されなければならないであろう。

同じく譬と称しても、この《よきサマリヤ人》は、ルカ 12:16~21, 16:19~31, 18:9~14 とともに、ルカにのみ特有な例話 (Beispielerzählungen) として分類されている。すなわち、訴えるべきことを、象徴的な扮飾なしに語ろうとする場合に用いられる譬の一種である。⁽⁷⁾ さらに、そのことと対応するように、《よきサマリヤ人》は、フィクションでなく、実話であろう、というのが通説である。⁽⁸⁾ すなわち、イエスは、他の何処でもレビ人や祭司を非難攻撃していないことから推してみても、この譬の場合は彼の実生活上の見聞から引用された事例にちがいない、⁽⁹⁾ というのである。この例話で重要なのは、もとよりその事実性ではなく訴える

1. A. Jülicher, op. cit., I, S. 70.
2. ibid., II, S. 585, 596 f.
3. 註エセキエル 21; 23, 18; 2 f.
4. F. Hauck, *παραβολή*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, V, S. 744.
5. ibid., S. 746.
6. ibid., S. 747.
7. ibid., S. 749.
8. A. Plummer, op. cit., P. 285.
9. ibid., P. 286.

べき主眼点である。しかし、その主眼点の提示にふさわしいものとして選ばれたこの例話の事実性、その出来事性が注意されてもよいであろう。そのノン・フィクション性は、もとより教父の寓喩的解釈を拒否するであろう。しかし、他面、その例話の出来事性は、その主眼点の出来事性を暗示しているかも知れない。じっさい、ブルトマンの言う如く、37節後半の「あなたも行って同じようにしなさい」という語句を切除して読むなら、この譬の主眼点は必ずしも一般的倫理的真理ではない、むしろ却って、この例話の出来事性に対応する救済史的出来事の告知としてこれを読むことも可能であろう⁽¹⁰⁾。

以上のように、*》よきサマリヤ人《*の譬の主眼点、Tertium Comparationisについて、われわれは、もとより教父たちの寓喩的解釈にそのまま従うわけにはいかないが、他面、一般的倫理的教えの一点に限定して解釈するユーリッヒャーの解釈原理をも修正しなければならないであろう。すなわち、例話としての自然的事実性を犯すことなく、しかもそのTertium Comparationisをキリスト論的・救済史的出来事の告知にあるとしてこれを解釈しなければならないであろう。

2. 試 釈

a) Tertium Comparationis

細部に亘る註解については、既に多数の註解書が同工異曲の註解を施しているので、ここに再説する必要はないであろう。われわれが試みようとする解釈の中心的課題は、やはり何と言っても、この譬のTertium Comparationis即ち比喩点(Vergleichspunkt)にある⁽¹¹⁾。

それは、しかし、祭司・レビ人・サマリヤ人という、いわゆる三幅対的語り口にあるのではないだろう。もしもそこに比喩点があったとすれば、その三幅対は、祭司・レビ人・イスラエル人(平信徒)でなければならなかった筈である。事実、HalévyやMontefioreらは、イエスの語ったときには「イスラエル人」だったのをルカの普遍主義が「サマリヤ人」におきかえてしまったのだとすることによって、この奇妙な

三幅対を説明しようとする⁽¹²⁾。しかし、既に「解釈の問題点」において考察した、例話としてのこの譬の事実性ということを見無視することはできない。とすれば、第三の登場人物が、三幅対的話法では当然予想さるべきイスラエル人でなく、サマリヤ人であったのは、この三幅対がもともと意図的なフィクションでなくむしろ事実だったからであろう。つまり、問題の比喩点は三幅対にあるのではない、ということである。

それなら、比喩点は、いったい何処にあるのであろうか。と言ってもことは見やすい、この物語のうち、三幅対の部分を除く外すれば、あとにはサマリヤ人の行為の叙述しか残らない。その丁寧すぎる叙述は、三幅対を含めて考量しても、バランスがとれないほど大きい比重を占めている。文章美に敏感な浪漫派のルナンが、そこまで殆んど省略なしだったにも拘らず、サマリヤ人の行為の叙述に及んで後半を切り捨てたのは理由のないことではない。しかし、文章に鋭敏な感覚をもつことにかけてはルカとルナンにひけをとるものではない。にも拘らず、ルカがルナンのように省略し得なかったのは、恐らくこのくだりでも彼がよほど確かな伝承に拠っていたからであろう。或はさらに、このことから、伝承がこの譬に与えてきた重心もそこにあったと推論してさしつかえないであろう。つまり、*》よきサマリヤ人《*の譬のTertium Comparationisは、サマリヤ人の特に行為にある、と考えるのである。

以下、この比喩点を中心に、*》よきサマリヤ人《*の解釈試論と、さらにその神学的意義とを

10. イエスは、バプテスマのヨハネの出現に関係させた告知(ルカ7:25~35, マタイ11:7~19, cf. マルコ11:27~33), デナリのカイザル像に関係させた告知(マルコ12:15ff, ルカ20:24, マタイ22:19)等に見られるように、史的、或は自然的事実と対比させながら、自らの救済史的出来事を告知している。

1. J. M. Creed, op. cit., P. 150.

2. ibid., P. 151.

Halévy, *Revue des Études juives*, IV, P. 249~255.

S. M. Gilmour, op. cit., p. 195.

T. W. Manson, op. cit., P. 262, 三番目はもとam-hā-āres'だったとする意見。

探究したい。

b) 解釈試論

33節 *Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν ἐσπλαγχνίσθη, ³⁴καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχεῶν ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. ³⁵καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν ἐπεμελήθητε αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με αποδώσω σοι.*

33節 ところが、あるサマリヤ人が旅をしてこの人のところを通りかかり、彼を見て気の毒に思い、³⁴近寄ってきてその傷にオリブ油とぶどう酒とを注いでほうたいをしてやり、自分の家畜に乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。³⁵翌日、デナリ二つを取り出して宿屋の主人に手渡し、「この人を見てやってください。費用がよけいにかかったら、帰りがけに、わたしが支払います」と言った。

このサマリヤ人の行為についての叙述は、明らかに、祭司、レビ人の行為のそれに比べて不均衡な比重を占めている。附加語的接続詞、*κατὰ συγκυρίαν* (たまたま) と *ὁμοίως* (同様に) を除けば、その対比が一層はっきりする。

31節 *δὲ ἱερεῖς τις κατέβαινον ἐν τῇ ὁδῷ (ἐκεῖνη), καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν*³ (11語)

32節 *δὲ καὶ λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἔλθων καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν.* (10語)

以上の二人の行為の叙述に対比されるサマリヤ人の行為のそれをもし同じ十語に限定すれば、

33節 *Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,*
迄であって、あとにまだ五倍の五十二語が残ってしまう。不均衡なほど大きい比重がサマリヤ

人の特に行為におかれている、と断定する所以である。この譬の関心の焦点は、排他的ではないにしても、祭司・レビ人・サマリヤ人という三幅対にあるよりは、むしろ殆んど全くサマリヤ人の行為に集中している、と言ってさしつかえないであろう。祭司やレビ人は、ただこのサマリヤ人の行為との関係においてだけ、意味を与えられるのである。

さて、問題の、サマリヤ人の行為についての叙述を見ると、明らかに前半と後半とに二分される。最初の共通項、*Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν* を別とすれば、*ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη* から34節の結語 *ἐπεμεμελήθη αὐτοῦ*。までと、35節の *καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον* から末尾の *ἀποδώσω σοι*。までの語数が同数の二十七語である。このサマリヤ人の行為についての叙述を祭司やレビ人のそれぞれ十語ずつの行為の叙述と同様にひとくたりにして扱うことは無理である。むしろこれは、当初から前半と後半の二部の叙述から成っている叙述形式として、一応二つに分けて解釈の方が事柄に一層即していると考える。サマリヤ人の行為についての叙述形式(または構造)は、唯一つの円心であるよりは、むしろ、楕円の二つの中点の構造である。

(1) 33^b~34

ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη。共観福音書で用いられている *σπλαγχνίζομαι* は、十二部族の契約中の用語を踏襲していると言われる。rahmim という、いわば肺腑をえぐるような感動を意味するヒブル語が七十人訳(LXX)では殆んど *οἰκτίρω οἰκτίρων* と訳されているのに対し、部族の契約では *σπλάγχνα* と訳されている⁽³⁾。33節にあらわれた動詞形の *σπλαγχνίζομαι* は、後者の流れを汲んでいるわけである。ライトフット J. B. Lightfoot も、ピリピ人への手紙第1章8節の註解中で、動詞 *σπλαγχνίζεσθαι* は、古典ギリシャ語には見当らない語で、多分ユダヤ人ディアスポラによる造語であって、それは、ギリシ

3. H. Köster, *σπλαγχνίζομαι*, T.W.N.T., Bd. VII, S. 551 f.

ヤよりヒブルにおいてははるかに一般的な隠喩であった、と言っている。⁽⁴⁾ このことをもってしても、ここに用いられている *σπλαγχνίζομαι* が、根源的資料に根ざした如何に重要な語句であるかが明らかである。

ところで、*σπλαγχνίζομαι* は、イエスの独創的な譬以外では人間の態度の性格を表わすために用いられている例が唯一ヶ所も共観福音書中にはない。それは常に、イエスの態度に対して適用され、イエスの行為の神的性格を表現している。共観福音書外の原始キリスト教文書中に動詞形のままの *σπλαγχνίζομαι* があらわれるのは、「ヘルマスの牧者」だけであるが、そこでもやはり、全く神にのみ限定して用いられている。それによって、動詞 *σπλαγχνίζομαι* は、⁽⁵⁾ ついに全く、神的行為の属性となったのである。

共観福音についてみれば、まずマルコの伝承中最古の層と思われる資料層、即ち給食の奇蹟物語の中にあらわれる *καὶ ἐξέλθῶν εἶδεν πολλὸν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς* (マルコ6:34)。それと重複する物語の中にも同じ語があらわれる(マルコ8:2)が、後者の物語は独立したものでなくむしろ前者を焼き直したものであるにも拘らず、この語だけが変らないのは、給食物語の基礎資料にこの語が属していたからであろう。しかも、その並行記事であるマタイ9:36においては、*Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα*。(また群衆が飼う者のない羊のように弱り果てて、倒れているのをごらんになって、彼らを深くあわれまれた。) というように、次第にイエスの態度のメシヤ的性格を表わす用語となっていく。同じマタイ20:34においては、この語がさらに盲人の癒しの物語と結合させられて、イエスの行為のメシヤ的性格を表わす語となっている。ルカは、特に、そのひとりむすこを死なせたナインの母親に対してイエスが深い同情を示したことを表現するために、*καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ* と言って、復活の奇蹟物語へとこの語を連絡させている。以上に見た

ところによって、共観福音書においては、イエスの譬の外では、*σπλαγχνίζομαι* はすべてイエスの態度にのみ適用され、彼の行為の神的メシヤ的性格を表わすのに用いられている、⁽⁶⁾ ということを確認し得たであろう。

しかし、譬においてはどうかであろうか。問題の *σπλαγχνίζομαι* があらわれる譬は、いずれもイエス自身から出たことの最も確実な三つの譬、すなわち無慈悲な僕の譬(マタイ18:23~35)、放蕩息子の譬(ルカ15:11~32)、そしてこの《よきサマリヤ人》の譬である。しかも、この語のあらわれるのは、いずれの譬の場合にも、その物語の中心部においてなのである。前の二つの譬においては、それぞれ、主人の僕へのあわれみ(マタイ18:27、*σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου*)、父の子へのあわれみ(ルカ15:20、*εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη*) というただ全く人間的態度行為について *σπλαγχνίζομαι* が用いられている。しかし、そのあわれみはまたそれぞれ、ゆるし(*ἀπέλυσε αὐτόν*)と死人の生き返り(*νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέστησεν*) という神的行為に限定される語句に連絡させられている。この二つの譬における *σπλαγχνίζομαι* がただ全く人間的行為の性格を表現しながら、しかもその人間的行為を超えた神の支配の到来という神的行為を隠喩させられていることは、ほぼ明らかであろう。

《よきサマリヤ人》の譬においても、*σπλαγχνίζομαι* が同様にサマリヤ人の人間的行為の性格を表現する語として用いられていることは確実である。それにも拘らず、共観福音書において排他的にただイエスのみに適用され彼の行為の神的・メシヤ的性格を表現するためにのみいわば聖別されていたこの語の経歴を顧るとき、それ以上の意味を考えざるを得ないとしても当然であろう。少くとも、無慈悲な僕の譬と

4. J. B. Lightfoot, Epistle to The Philippians, P. 86.

Abbot-Smith, Manual Greek Lexicon of the N.T., P. 414.

5. H. Köster, op. cit., S. 553.

6. ibid., S. 554.

7. ibid., S. 553.

≫ よきサマリヤ人 ≪ について

放蕩息子の譬におけるこの語の用法、とりわけ後者における、父の子へのあわれみについての用法 (*εἶδεν αὐτὸν……καὶ ἐσπλαγχνίσθη*) と、サマリヤ人の行為を性格づけるあわれみについての用法 (*ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη*) との均質性を断定することはゆるされるであろう。とすれば、この≫ よきサマリヤ人 ≪ の譬における *ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη* は、それ以下に続く純然たる人間的行為の性格を表現しつつ、同時にやはり、その人間的行為を超えた行為、即ち神の支配の到来というメシヤ的行為・神の出来事をも指示しているのである。

καὶ προσελθὼν κατέδησεν κ.τ.λ. 以下に続く傷の手当てや介抱についての描写は、勿論、純然たる人間的行為についてのそれであって、教父たちのように一々寓意的解釈を施すことは徒らなことであろう。むしろこれは全く自然的に理解すべきであろう。その上で、なお、前述のような *σπλαγχνίζομαι* の発する二重の意味における性格づけがここにもその影響を及ぼしていることを考えてみるのは、徒らではないだろう。たとえば、マタイ 9 : 36 には、イエスのメシヤ的あわれみが如何なる対象に対して喚起され溢れ出たかということについて、「群衆が飼う者のない羊のように弱り果てて、倒れているのをごらんになって、彼らを深くあわれまれた (*ἐσπλαγχνίσθη*)」とある。マルコは、群衆が倒れているとは書かないが、やはり「飼う者のない羊のようなその有様を深くあわれんで (*ἐσπλαγχνίσθη*)」(6 : 34) と言っている。

その背景にあるのは明らかにエゼキエル書34章に記されているイスラエルの指導者に対する非難とメシヤ予言である。たとえばそこには、「あなたがたは弱った者を強くせず、病んでいる者をいやさず、傷ついた者をつつまず、迷い出た者を引き返らせず、うせた者を尋ねず、彼らを手荒く、きびしく治めている。彼らは牧草がないために散り、野のもろもろの獣のえじきになる。わが羊は散らされている。彼らはもろもろの高き丘にさまよい、わが羊は地の全面に散らされているが、これを捜す者もなく、尋ね

る者もない」とある。しかし、このイスラエルの指導者に対する審きのことばは、直ちにメシヤ予言のことばに連らなるのである。「見よ、わたしは、わたしみずからわが羊を尋ねて、これを捜し出す。……わたしは、うせたものを尋ね、迷い出たものを引き返し、傷ついたものを包み、弱ったものを強くし」と、省略したが、そこには周到な救いの手続きがのべられている。

マルコとマタイが記しているその「飼う者のない羊のような群衆」に対するイエスのあわれみについての記録をルカはカットした。恐らくそれは、彼の普遍主義によることであろう。⁽¹⁰⁾ 同じ普遍主義的作用が、サマリヤ人の行為の描写にも働いたであろうということは、大いにあり得ることである。加えて、ルカ特有の医術的関心が、彼をここで徹視的・医術的描写へといざなった⁽¹¹⁾、ということも当然考えられることである。事実、その描写は、ルカにのみ特有の用語や複合語によって、牧歌的に一般化されている。しかし、イスラエルの指導者としての祭司とレビ人、襲われ傷つけられながら彼ら指導者たちに見捨てられ倒れている瀕死の人間、指導者たちに代ってその傷ついたものを包み救出する行為者の出現。この部分からすけてくるこうした枠は、その背後にエザキエル書34章のメシヤ予言を持っていたことを想定させるものであって、この譬の中心的章句が本来はマルコ・マタイにおける「飼う者のない羊のような群衆」に対するイエスのあわれみと行為についてのメシヤ的章句と血縁関係にあったことを示している。

要するに、サマリヤ人が問題でなくその行為が重要なのである。サマリヤ人がイスラエル人(平信徒)であろうとなかろうとそれは問題でない。エルサレムからエリコへくだる途中襲われた人は、必ずしもユダヤ人だとは断定できな

8. エゼキエル34 : 4~6.

9. J. M. Creed, op. cit., P. 151.

10. A. Schweitzer, Das Messianitäts und Leidensgeheimnis, S. 35f.

11. A. Plummer, op. cit., P. 288, Creed, P. 153.

12. *ibid.*, loc. cit.

いゆえ、サマリヤ人の行為が敵を愛する行為として問題にされているのではない。従ってまたサマリヤ人が誰であろうと問題でない。重要なのは、そのあわれみ (*ιδὼν ἐσπλαγχνίσθη*) の行為が純然たる人間的行為でありつつ、同時に神の支配の到来というイエスにおけるメシヤ的行為・神的出来事の現在化を隠喩しているということである。さらに一步を進めれば、救済行為の描写の藝術的偏向にも拘らず、その不均合いなほどの周到ささえ、やはりエゼキエル書34章におけるメシヤ的救済行為の周到性を準としてその背後にもっていたのではないかと推測されるのである。

(2) 35節

楕円形のもう一つの中点が、35節である。このくだりは、浪漫派の審美的愛の使徒ルナンによって借し気なく切除されたように、その意味では明瞭な蛇足である。「真の兄弟愛は、教義によってでなく慈愛によって人々のあいだに生まれること」⁽¹⁴⁾を教えるためには不必要な蛇足だったのである。しかし、蛇足としてかたずけるには明らかに長大すぎる。この譬の *tertium comparationis* と目されるサマリヤ人の行為についての叙述に絞って見れば、既に見たとおり、前半の語に匹敵する同数の語によって綴られた章句である。これはもはや蛇足などと言うべきものではない。却って、蛇足としてこれを切除して頼みない解釈をこそ無効にするような自己主張をもつ章句の筈である。すなわち、これは、ルナンの所謂「最も広い意味における人間の兄弟愛」⁽¹⁵⁾をさえ超えたところから起こって来る独自の行為と出来事を告知している筈である。

δύο δηνάρια (デナリ二つを) この何でもない二つの語句が、その告知の鍵である。教父たちがこれに荒唐無稽な寓意的解釈を施したその反動として、ユーリッヒャー以来殆んどの学者がこれを無視してきた。例外があるとすれば、それはただベンゲルだけである。彼は、簡潔ながらこう書いている。> *Biduo poterat redire: diei sumtus, denarius.*⁽¹⁶⁾ < (二日後に帰って来ることが彼には出来る。何故なら、デナリは日当だか

ら)。

デナリ (*δηνάριον*) は、マタイ20:2によると日雇労働者の一日の日当であるが、タキトウス Tacitus の年代記によると、ローマ兵の日当⁽¹⁷⁾でもある。その点については殆んど問題がない。*δύο δηνάρια* が問題にされたのは、その小額さのゆえである。それを弁明するために、その被害者はサマリヤ人の懸命な介抱によって既に健康を回復し殆んど手がかからなくなっていたらしいとか、デナリ二つは内金のつもりであろうとかいう註釈が加えられたが、ユーリッヒャーの言うとおり、そうした解釈は当を得たものではない。⁽¹⁸⁾ また、サマリヤ人は、宿屋の主人にとつての本来の *πλησίον* (隣り人) として被害者を押しつけ得る立場にあったにも拘らず、デナリ二つをもって介抱を依頼したのであるからこれは小額でない、⁽¹⁹⁾ という説明も被害者がユダヤ人であると明記されていない限り成り立たない。しかし、ユーリッヒャーのように、このサマリヤ人はそれほど沢山の蓄えを持ち合わせない素朴な民衆の一人として、しかも異郷の旅の途路にある者として描かれているのだから、意図的に多額に描かれていないのだ、⁽²⁰⁾ という解釈は、最も自然なようではあるが、その所謂意図的叙述の内容を汲みつくしていない。

いずれの註解も、隣人愛の模範としてのサマリヤ人が最後に支出する依頼金 *δύο δηνάρια* の奇妙な小額さに当惑しているのである。彼は、じっさい、貧しい者の持たないろばを持っている。旅に必要な薬用品さえ一応用意していた。しかも、被害者を運びこんだ宿屋は *πανδοχεῖον* であって、*κατάλομα* (ルカ2:7) より恐らくも⁽²¹⁾と十分な接待の用意のある場所であつたらう。

13. A. Jülicher, op. cit. II, S. 586.

14. E. Renan, op. cit., P. 217.

15. *ibid.*, loc. cit.

16. J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, P. 246.

17. C. Tacitus, *Annales* I. 17. 8 cited by Plummer, P. 212.

18. A. Jülicher, op. cit. S. 591.

19. F. Godet, *A Commentary The Gospel of St. Luke*, P. 308.

20. *ibid.*, loc. cit.

21. A. Plummer, op. cit., P. 288.

加えて、被害者は半死半生の重傷者であって、既に回復していたとか手がかからないとか考えることはできない。このようなサマリヤ人がこのような重傷者の介抱を依頼していくためには、*δύο δηνάρια* の小額さは、ユーリッヒャーの説明にも拘らず、なお奇異に思われるほどきわだった点である。*δύο δηνάρια* はユーリッヒャーの自然的・一般道徳主義的解釈によってはなおとらえ得ない、超自然的・特殊的告知を含んだ意図的な語句である。その真意は、ベンゲルによってはじめてとらえられた、すなわちそれは、「二日後には帰って来る事が出来る」という告知であり約束である。

後続する語句、*ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανίρθεσθαί με ἀποδώσω σοι* (帰りがけに、わたしが支払います)のうち、*ἐγὼ* (わたしが)は、非常に強調されている語で、「傷ついている人でなく、このわたしが責任を以って支払います」という如き調子である。*δύο δηνάρια* に託された約束を、この *ἐγὼ* が責任的に果すのである。二日後の帰来、即ち三日目の帰来が被災者の一切の負債の支払いをもたらす、という告知であり約束である。*ἐν τῷ ἐπανίρθεσθαί με* は、*ἐν τῷ* と時称の不定詞が結びついた語形であるが、言うまでもなくこれは、ヒブル的慣用句に呼応するものである。⁽²²⁾ とすれば、この一連の語句は、根源的資料に基く伝承であって、ルカがこれをルナンのように切除し得なかったのは当然である。これは、蛇足ではなく、複合的な *tertium comparationis* の第二の点が意図的に委託されている隠喩点である。すなわち、*δύο δηνάρια*、*ἐγὼ*、*ἐν τῷ ἐπανίρθεσθαί με* などの語句によって叙述されているサマリヤ人の行為は、イエスの三日目の帰来、即ち復活とそれによる赦しの約束と成就という、イエスにおけるメシヤ的行為・神 coming 的出来事の約束と成就とを指示し、告知しているのである。

以上を要約すれば、》よきサマリヤ人《の譬の *tertium comparationis*、即ち譬喩点は、サマリヤ人の特に行為にあるが、それは二つの中点をもつ複合的 *tertium comparationis* である。

その第一点は、祭司とレビ人によって見捨てられていた瀕死の重傷者を包み運ぶサマリヤ人の深いあわれみの行為であって、イスラエルの指導者たちに見捨てられながら傷つき倒れている人間を自ら包み救済するという、イエスにおけるメシヤ的行為・神 coming 的出来事の告知である。祭司とレビ人が傷つき倒れ意識を失っている (*ἐμθλιανῶν*) 人を見捨てたのは、近親者でもない死人に触れて自らをけがし神の前に立ち得なくなることを恐れたからである。⁽²⁴⁾ とすれば、その見知らぬけがれた死人のような彼を包むサマリヤ人の行為は、咎ある者と共に数えられる者となりつつ咎ある者を包む、イエスの十字架における死という救済行為を予告的に指示し告知しているのではあるまいか。第二点は、もはや言うまでもなく、デナリ二つを以って被害者の介抱を依頼し帰途彼の一切の負債を責任をもって支払うと約束するサマリヤ人の行為であって、イエスの三日目の帰来、即ち復活によって、罪に死んでいる如き人間に対して赦しが決定的に成就するというメシヤ的行為・神 coming 的出来事を予告的に指示し告知しているのである。

要するに、この譬の *tertium comparationis* としてのサマリヤ人の特に行為は、十字架と復活というイエスによる決定的なメシヤ的行為と、その中に含まれる赦しと新生という人間のための神 coming 的出来事を指示し告知しているのである。

c) 神学的意義

以上の試釈においては、譬そのものを一応二次的な枠からはずして、根源的生活の座としての背景においてその意味を探究しようとした。しかし、たとえ二次的な枠であるとしても、それもまたこの譬の生活の座であり、もう一つの背景であることにはかわりない。そこで、エレミヤスの所謂、譬の二重背景のうちのもう一つの背景、即ち原始教会における伝承としての枠の中では、如何なる意味をこの譬はもつか、と

22. *ibid.*, loc. cit.

23. J. M. Creed, op. cit., P. 153.

24. レビ、21:1.

J. Jeremias, op. cit., P. 141.

ということが残された問題である。つまり、それは、この譬の、棒との関係における意味である。

さらに、聖書釈義は、言うまでもなく、直接的にはないがしかし必然的に、教理史の問題に関わり、原理的に今日のわれわれの信仰に関わらざるを得ない、すぐれて神学的いとなみである。勿論、この譬の釈義一つをとって、それを教理史の問題や今日の信仰問題に普遍化することは、かたく慎まなければならない。しかし、ここから、神学的問題に対する一つの側面的光を期待することはさしつかえないであろう。たとえば、この譬における救済論的指向という如き問題である。

そこで、最後に、**》よきサマリヤ人《**の譬の神学的意義として、その棒との関係における意味と、さらにその救済論的指向とについて考察したい。

(1) 棒との関係における意味

棒に当る問答の部分で律法学者がイエスにしかけた問いは、「永遠の生命が受けられる」道と「隣人とはだれか」という二つの関連した問いであった。その問いに対する答えとして語られるのが**》よきサマリヤ人《**の譬という仕組みになっている。その際、現代の註解者はおおむね、譬が答えようとしている問いは、後者の問い、即ち「わたしの隣人とはだれか」という問いであって、前者の問いとは関係ない、とするのが常である。この二つの問いを切り離して、譬を後者の問いにだけ関係づけるのは、文献学的根拠によるよりもむしろ、信仰義認の教理をまもろうとする福音主義的信仰の傾向性によることであろう。すなわち、もし譬が前者の問いに関係づけられるなら、隣人愛の行為が永遠の生命を受けられる道ということになって、信仰のみによって義とされるという福音主義的原理が崩壊することを恐れたからであろう。しかし、文献学的には、既に見たとおり、ブルトマンの言う如く、「わたしの隣人とは誰か」という第二の問いは「あなたも行って同じようにしなさい」(37^o)と共にルカによる編集的附加的語句であるとすれば、譬を第二の問いにだけ限定し

て関係づけることは、より非本来的である。仮に、マンスンの言う如く、第一の問いは第二の問いをししかけるためのそれであったとしても、基本的問いとしての前者と個別的問いとしての後者とは、一応区別され得ても分離されることは出来ない。即ち、「永遠の生命が受けられる」道と、「わたしの隣人とはだれか」とについての二つの問いは、内的に切り離し得ない関連した問いであって、その二つの問いを含む棒に関係づけられる譬は、第二の問いにだけでなく、第一の問いにも遡って関係づけられなければならない。しかし、その際は、譬が第二の問いのみならず第一の問いにも答えているものとして、永遠の生命は隣人愛の行為によって受けられる、という如き信仰義認の原理の暗礁と化す恐れが生じるというわけである。こうした教理的暗礁を内包する二つの問いに対する統一的答案を譬に期待するとき、この譬の神学的意義が明らかになってくるのである。

レングシトルフ K. H. Rengstorf は、ここで律法学者の問いが実際上のそれであることを指摘して言っている、「質問者は、彼が何をしなければならぬか、何時神の支配と共に来る永遠の生命を⁽³⁸⁾ 継げるか、そのことを知りたがっているのだ」と、この問いに対する譬の答えも、極めて实际的・具体的それである。しかし、それは、37節後半なしの答えであって必ずしも倫理的実践への指示ではない、むしろ、より本来的には、イエスにおける特殊な出来事を指示している意味において、それは極めて实际的且つ具体的答えなのである。即ち、イエスにおける神の支配の到来と、永遠の生命の約束との現在化という出来事への指示である。

サマリヤ人が誰であろうと、その行為によって指示されているのは、単なる隣人愛の模範などではない、それは却って、イスラエルの宗教的指導者たちによって見捨てられ傷つき倒れている人間への、イエスにおける神のあわれみの独占的行為にはほかならない、即ち、人間へのイエスにおける神の独占的愛の行為である。とす

25. K. H. Rengstorf, op. cit., S. 141.

➤ よきサマリヤ人 ≪ について

れば、そこで指示されているイエスにおける神の愛の行為は、イスラエルの宗教的指導者の無慈悲さを審き排除しつつ、同時に彼らのために自ら隣人愛を代行する意味において独占的なのである。隣り人への愛は、イエスにおいてのみ、独占的に実現されている。イエスにおいてのみ；すべての人間は隣り人として発見されている。イエスのみが自ら、救いを必要とするすべての人間の隣り人となったからである。

してみると、神の支配と共に来る永遠の生命と、隣り人への愛とは、イエスにおいて独占的に現在化されているのである。永遠の生命が受けられるのは、確実に、隣り人への愛の行為による。しかし、その隣り人への愛の行為はただイエスにおいてのみ独占的な出来事として現在化されているのである。即ち、人間の無慈悲さ・非愛を審き排除しつつ、同時に、その人間のために自ら隣り人への愛を代行する意味において独占的な出来事である。それゆえ、隣り人への愛の行為によって永遠の生命が受けられる道は、律法の業によって義とされようとする人間の傲慢を審き排除しつつ、ただイエスにおいてのみ独占的にひらかれたのである。その道を見出し、永遠の生命へ入ることが、イエスを信じる信仰にとっては、今や既にここで可能となったのである。神の支配の到来がイエスにおいて今や出来事となって現在化しているとはじつにそのことにほかならない。

信仰義認の教理的暗礁を内包する枠部の二つの問いに対する同時的且つ統一的な答えとして、➤ よきサマリヤ人 ≪ の譬は、以上のような神学的意味を明らかにするのである。

(2) 救済論的指向について

枠との関係における譬の神学的意味は一応明らかになったとしても、それはなお形式神学的意味であって、内容的なそれではない。その形式的な神学的意味を内容的に基礎づけるのは、サマリヤ人の特に行為によって指示されているイエスの十字架と復活の救済論的意味、即ち、この譬の救済論的指向にほかならない。それゆえ、たとえそれがイエスの十字架と復活の

救済論的意味を明らかにするには不十分な一つの側面的な光を投射するものに過ぎないとしても、この譬がサマリヤ人の特に行為によって指向する救済論的指向を明らかにしなければならぬ。

祭司とレビ人によって触れることさえ身をけがすこととして恐れられた被害者の状態は、*ἡμιθανής* の状態であった。*ἡμιθανής* は言うまでもなく、*ἡμι* (半分) と *θανήσκω* (死んでいる) とからなる合成語であって、文字どおり、半分ではあるが死んでいる状態である²⁶⁾。それは、祭司とレビ人の両者から共に、死んでいるものと目され、これに触れれば自らもけがされるけがれたものとして取り扱われた。第三の登場人物にとっても、その人の状態は同様に映ったにちがいないが、サマリヤ人の取り扱い方は前二者と異なっていた。すなわち、深いあわれみ (*ἐσπλαγχνισθή*) からその傷を包み携え帰るのである。サマリヤ人のこの深いあわれみの行為によって指示されているイエスの十字架は、自ら咎ある者と共に数えられるものとなりながら咎ある者を包む行為、即ち自ら神に棄却される者となりながら棄却されている者を包む行為であって、これこそイエスにおける罪の赦しにほかならない。

ἡμιθανής をアウグスチヌスのように、人間の状態における神を認識できる面 (*ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum.*) と罪に弱まり圧倒されている面 (*ex parte qua peccatis contabescit et premitur.*) との二面を意味するものとして寓意的に解釈する必要はもとよりない。しかし、罪に圧倒されて無力になっている人間の状態を指すものとして素材な意味にとることはゆるされるであろう。神との関係における人間は、死人の如く、罪に圧倒されて無力になっているものとして、罪咎にけがれているものであり、棄却されているものである。そのような人間にもし救われ得る場合があるとすれば、それは、ただその救いが死人の如く罪に圧倒されて無力になっているままの人間を包み、

26. Abott-Smith, op. cit., P. 200.

罪咎にけがれているままの人間を包み、棄却されているままの人間を包む無条件的罪の赦しである場合においてほかにない。しかし、それはまた、これを包む者自らが確実にその罪咎にけがされ、棄却され、死を負わされる場合にほかならない。その決して起こり得べからざる出来事が実にイエスの十字架である。それゆえ、人間は、そのイエスの十字架において自らを包みくる無条件的罪の赦しに対して、死人の如くやはり無条件的に、罪に圧倒されて無力になっているままの自己、罪咎にけがれているままの自己、そして棄却されているままの自己を委ねるよりほかにない。信仰とはまさしくここからのみ始まる。

ところで、ここに、人間はこのままの状態であってよいのか、という反問の起こるのがつねである。人間の自己は、いつまでもこのような全くの受動的状態にとどまっていたよいのか、それは全く現状肯定に墮することにはほかならないではないか、という反問である。そこからまた直ちに、人間は罪の赦しに対して応答しなければならない、罪の赦しにふさわしく現状を変革しなければならない、という応答論もしくは現状変革論のひき出されるのが常である。無条件的な罪の赦しによって全く包まれても、人間自身の状態がそのように問われなければならない問題の状態であるということは依然として事実である。しかし、はやまってはならない。ルターも、その説教において、「罪は真実に赦されている。しかし、未だなお癒されてはいないのだ。」「罪が全く赦されているということはほんとうである。しかし、罪はなお全くは駆逐されていないのだ」と言って、依然として持続する人間自身の状態の問題性を指摘する。ただ彼の異なる点は、「もし聖霊が人間を支配していないなら、彼らは再び墮落したものとなる。しかし、聖霊は傷を日毎に癒め給うにちがいない」と言う如く、聖霊の支配と癒しを信じ期待する点である。これは決して徒らなことではない。神との関係において見れば、死人の如く、罪に圧倒されて無力になっている人間自身からは、

罪の赦しに対する応答や罪の赦しにふさわしい現状変革さえも、直接には期待し得ない。もしもその罪の赦しに対する応答とそれにふさわしい現状変革との起動力を期待し得る源泉があるとすれば、それさえもまた、その罪の赦し主自身においてほかにない筈である。しかもそれは、人間の宗教的乃至倫理的感応性を前提する、痛みに基礎づけられた愛という如き、イエスの十字架における罪の赦しの単なる性格論でないことはもとより言うまでもない。むしろ、ルターの言う如く、聖霊に、或は復活のイエスに、罪の赦しへの応答性の回復と現状変革の起動力とを期待するよりほかはない。それゆえに、もしもイエスによる罪の赦しが十字架におけるそれとしてのみとどまるならば、如何なる人間をも無条件的に包むという神秘的な客観的行為としては徹底しているが、なお人間にとっての主観的出来事として現在化しているとは言えない。イエスによる罪の赦しがさらに復活におけるそれとしてもあらわれるのでなければ、罪の赦しは確かに完全な約束ではあるが、なお完全な成就であるとは言えない。しかし、さいわいにも、イエスによる罪の赦しは、十字架におけるそれであると共に、さらに復活におけるそれとしてもあらわれるのである。

すなわち、デナリ二つ(δύο δηνάρια)を出して「掃りがけに、わたし(ἐγώ)が支払う」と約束するサマリヤ人の、特に行為によって指示されているイエスの三日目の帰来、即ち復活は、罪の赦しとは全く別な新しい意味を附加する出来事ではあり得ない。むしろ却って、それはただ、罪の赦しの約束を成就する出来事にほかならない。危害の恐れからは解放されたとしても、無一物にされ半殺しにされた被害者は、なおかさみ続ける一方の費用を自ら支払うことができない。その意味では全く解放された自由な人とは言えない。その解放と自由とを完成させるのは、三日目に帰来するサマリヤ人による精算だけである。それゆえ、彼は、ただその三日目の帰来と精算を期して待つよりほかはない。罪に圧倒されて無力になっている人間は、たと

➤ よきサマリア人 ◀ について

え罪責から放免されているという意味において自由であっても、なお自らの中に罪にうち勝つ力がなく却って罪への傾向性を持ち続けているという意味において自由ではない。罪責からの放免という客観的自由だけで、それがもし罪にうち勝ち愛することの出来る主体的自由によって充たされないなら、罪の赦しはなお完成されたとは言えない。イエスの十字架における罪の赦しは、客観的に罪責から放免された人間が罪への勝利と愛への主体的自由とを獲得するまでは、なお成就されたとは言えないのである。その罪への勝利と愛への主体的自由とを人間にもたらすが、イエスの復活である。イエスの復活は、その意味において、十字架における罪の赦しの完成でありまた成就なのである。或は、十字架における罪の赦しに対する内容的確認また確認としての出来事である。イエスの復活は、人間の主体的自由の日毎の復活と共に究極の復活を約束する。その意味においてそれは、日毎の罪の赦しと共に究極の罪の赦しに対する確認である。それゆえに、人間は、日毎の復活と共に究極の復活を期待しつつ、死人の如く罪に圧倒されて無力になっている自己があるがまま、罪の赦しの確認としてのイエスの復活における現臨と力に、日毎に委ね、且つ究極まで委ねるよりほかはない。それは、人間の日常性を貫いてくり返され遂に決定的には死においてこれを貫く信仰の企投であり、その意味における猛烈な行動である。即ち、その信仰の企投は、死人の如く罪に圧倒されて無力になっているままの自己とその行為とを、それぞれ企投の素材と機会とするものであって、それはあくまでも罪咎にけがれた人間的な企投でしかない。既に腐臭を発している筈のラザロがあるがままその素材としてイエスの前に曝らす如き、あくまでも人間的な企投でしかない。しかし、その信仰の企投の対象が、十字架における無条件的罪の赦しを復活におけるその現臨と力とによって成就し確認するイエスである、という唯その故に、その企投の素材も機会も、死人の如く罪に圧倒されて無力になっているあるがままの人間とその

行為というあくまで人間的なもので十分である。復活において現臨するイエスとその罪の赦しの力の前に、復活の素材として曝らすためには、既に腐臭を発している筈の、あるがままのラザロで十分なのである。信仰とは、まさしくこの、罪の赦しの成就・確認としての復活におけるイエスの現臨と力の中に、ラザロの如き自己を企投することに尽きるであろう。すなわち、信仰は、まずイエスの十字架における無条件的罪の赦しに対して、罪に圧倒されて無力になっているそのままの自己を委ねることから始まり、遂に罪の赦しの成就・確認としての復活におけるイエスの現臨と力の中へ、主体的自由の復活を期待しつつラザロの如き自己を敢てそのまま企投することに究極する。イエスの十字架と復活とにおける罪の赦しの福音は、人間をして実に、「信仰に始まり信仰に至らせる」(ロマ：17) 以外のものではなかったのである。そしてまた、それだけで十分である。なぜなら、「主は、わたしたちの罪過のために渡され、わたしたちの義とされるために、よみがえらされたのである」(ロマ4：25) からである。

以上が、➤ よきサマリア人 ◀ の譬における救済論的指向である。すなわち、ここにおいては、見捨てられた如何なる人間をも十字架において客観的に包んでいる無条件的罪の赦しに対して、直ちにこれに応答する応答の倫理を形式倫理的に呼応させようとはしていない。そのためにはむしろ、主体の変革がその前提として要求される筈である。しかしまた、ここにおいては、その主体の変革を、痛みに基礎づけられた神の愛に等しい断腸のあわれみに対する感応性にも期待することを断念している。痛みに基礎づけられた神の愛に対する主観的感応性を回復するためには、むしろ、死人の復活としての主体の変革がその前提として要求されるのである。この譬においては、その死人の復活としての主体の変革を、日毎に且つ究極的に惹き起こすものとして、罪の赦しの成就・確認としての復活のイエスの現臨と力に期待するのである。それ故、この譬における救済論的指向は、応答論にせよ

神の痛み論にせよ、直ちにキリスト教倫理を指向するものではない。むしろ却って、それは直接には礼拝論を指向し、やがて復活の倫理とでも名づけらるべきものとして新生することが期待されるのである。

文 献

- J. P. Migne, *Patrologiae series Latina Tertius Tomus, XXXV.* 1845.
 Luther's Works, Vol. 51. Sermon I. Edited and Translated by John W. Doberstein.
 J. Calvin, *Harmony of the Evangelists*, Vol. III. Translated by William Pringle.
 J. Wesley, *Explanatory Notes upon The New Testament*, 1754.
 J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, 1773*
 E. Renan, *La vie de Jésus*, 1863.
 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. 1899-1900.
 A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I. 1888. II. 1899 (=1910).
 F. Godet, *A commentary The Gospel of St. Luke*. 1894.
 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 1931. Translated by J. Marsh. 1963.
 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935.
 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*. 1954. Translated by S. H. Hook. 1954.
 F. Hauck, Art. 'παράβολή', *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. [T.W.N.T.] Bd. V. 1952.
 H. Köster, Art. 'σπλαγγνίζομαι'. T.W.N.T., Bd. VII. 1966.
 Abott-Smith, *Manual Greek Lexicon of the New Testament*. 1948.
 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*. 1954.
 J. M. Creed, *The Gospel according To St. Luke*, 1960.
 K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, *Das Neue Testament Deutsch*. Bd. III. 1952.
 A. Schlatter, *Das Evangelium Des Lukas*. 1960.
 A. Plummer, *The Gospel according To St. Luke*, *International Critical Commentary*. 1960.
 S. M. Gilmour, *Luke*, *Interpreter's Bible*, Vol. VIII.
 W. Manson, *Luke*, *The Mofatt New Testament Commentary*.
 J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle To The Philippians* 1913 (=1963).
 N. A. Dahl, Art. 'Gleichnis und Parabel' Im N.T., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, (R.G.G.) Bd. II. 1958.
 A. M. Hunter, *Interpreting The Parables*, 1960.
 A. Schweitzer, *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis*. 1901.
 H. Liebing, Art. 'Schriftauslegung IV. B. Humanismus, Reformation und Neuzeit.' (R.G.G., IV.) 1962.
 H. Hamburger, Art. 'Money' in *Interpreter's Dictionary* Vol. III 1962.
 J. Jeremias, Art. 'Σαμαρίτης' (T.W.N.T., Bd. VII.) 1966.
 F. W. Beare, *The Earliest Records of Jesus*. 1926