

旧約聖書における「義」

——「教育とキリスト教」の問題に関連して——

秋 田 稔

まえがき

終戦以来早や十年、その間、我々は混迷と虚脱の中から立上って一つの新しい人間形成のみちを、兎も角も自らの責任において選びとった。一言でいえば、民主主義と平和主義とに支えられた人間尊重の精神に根差す教育理念、これである。この基本理念を巡って多くのことが語られ、行われてきた。目標を失った国民はその応接にいとまがなく、混乱は混乱を生む有様であったが、世情一般が漸次落ち着きを取戻してきたのに応じて、今や教育の問題についても反省、整理、再出発の気運がおこりはじめている。道德教育の問題がこの数年来種々論ぜられているのもその一つの現れであろう。

我々の教育の新理念には欧米より学んだ面が多いが、その際、その範とした人間形成の理念の基底に彼等の人格的生命と深く結びついた一種の道德的な力があったということをお我々は見逃してはいなかったであろうか。こ

の力の根源を深く学ばずして、その表現された理念とそれに基く技術のみを我々は取上げてきたのではなかったか。だからこそ、今にして事新しく道德教育の必要が叫ばれているのであろう。単に自己を確立して社会の変化に自らを適応させるといふのではなく、真に自らをも社会をも清め、正しくその変化を形成し方向づける力を自らのうちに生み出すような人間形成の教育を確立することが我々の問題であるが、そのような深い世界史的洞察と実践への意欲を秘めた生ける教育理念は、真に未来への希望と人間への信頼とに生きる人格的生命との深い結合からのみ生まれるのである。欧米の人間形成におけるこのような根源的な力が、直接間接に、一つの淵源をキリスト教信仰にもっていたということは、識者の等しく認めるところである。キリスト教との関連を抜きにして欧米における人間形成の問題を論ずることは、歴史的にも原理的にも出来ないといっても過言ではない。

かくて、人間形成の教育とキリスト教の問題の究明が、我々にとって急務であることを知るのであるが、ここでは、このような問題に関連して、キリスト教の倫理性を、その基盤を提供した旧約宗教の倫理的特質の理解によって基礎的に取上げたいと思う。旧約の倫理そのものを問題とするのではなく、人間形成運動の奥底の力たり得たキリスト教の倫理的挑戦力の根源を、倫理性の角度から見た旧約の信仰の理解を通して最も深いところで探ろうとするのである。その際、我々は旧約における中心概念たる「義」を手掛りと思いたいと思う。旧約聖書は義の書といわれる程義 (sedheq) とその関連語が多く出ている。そしてこの「義」程顕著に旧約宗教の特質、宗教性と倫理性の緊迫結合を明瞭に示す概念はない。旧約における「義」の用法の変遷は、かかる旧約的特質の歴史的形成の真相をさえ示しているのである。「義」の歴史的理解は我々の問題解明への糸口を与えてくれるのである。

う。

1

sedheq, sedhaga あるいはその関連語の語根 *sdq* はセミティックとして一般に正しい、真直である、すぐれている、純である、健全であるという程の意味を含んでいたらしい。それは具体的に神あるいは人間に關係して用いられたようであるが、その場合も靜的な特性、性格 (character) よりも動的な状態 (status, Verhalt) をあらわしていたようであり、*tätig* な關係概念 (Verhältnisbegriff) であったとされている。このような言葉の特質は、北アラビアの沙漠的自然を本来の生活基盤としたセム人種の風土的性格と結びつけて理解出来る。すなわち、沙漠の困難な生活はこの沙漠の民に人間を常に具体的な關係あるいは間柄において現実的に把握することを教えたのであり、彼等の思惟はいわば実存的であった。²

旧約においては、それは一般的な用法としての正しさ、健全さ、真実さ (例えばレビ記一九・三六、箴言八・八) のほかに、先ず法廷的用語としてさばきにおける正しさ (例えばレビ記一九・一五) であり、道德的 (律法との関連で) な正しさ (例えば申命記一六・二〇、イザヤ書一・二一) であり、そして宗教的含蓄をもった義 (例えば創世記一五・六) を意味している。このような多様性は、旧約の民たるイスラエル人の生活における法、道德及び宗教の密接な関連性に基因しているのである。

旧約の民において最初から一貫して明かなことは、彼等の存立が契約に基くものであり、それが根本的に彼等

の神ヤハウェとの契約関係という形で確実に把握されていることである。彼等は、自らの歴史的存在をヤハウェの恩恵との関連でのみ理解した。ヤハウェがイスラエルを選び、イスラエルがその民の全生活をあげてヤハウェに應えるという両者の関係が、宗教的契約を成立たせる。従って、その宗教は自然的なものではなく、強度に人格的であり、また歴史的であった。

イスラエルの民の故郷は北アラビアの沙漠地帯であったとされているが、カナンの沃地に土着するまで（紀元前一四、一三世紀頃？）、彼等は半遊牧の民あるいは奴僕の民として、メソポタミアよりエジプトに至る地帯をさすらいつつ生活したらしい。彼等の荒野での生活は極度に不安定なもので、対内的にも対外的にもたえず対立関係にあり、かくてその性格も戦鬪的たらざるを得なかったと考えられるが、この不安定性を彼等は宗教的契約に基く鞏固な協同において克服した³。彼等が民族を形成する機縁となった決定的な出来事は、モーセ（前一三世紀）の指導による「ヨセフの家」の人々のエジプト脱出と、これに続くシナイにおける契約の締結である。シナイにおいて彼等は神ヤハウェの聖なる顕現に接し、神の主導の下に神への絶対的信従において永続的な團結を獲得し、新たなる出発をなした。この契約は神と民との間のものであったと同時に、彼等の團結と生存にかかわるものとしてこの神の保護下の民相互間の法的関係の基礎でもあった。かくて、その生み出すものは何よりも人倫的關係であり、従って必然的に律法（Torah）を伴っていたと考えられる。律法は宗教的契約によって成立した協同体の法であり、彼等はこれを神よりの絶対的な指示（Weisung）として受取った。そこには權威——服従の關係がある。が、その根柢には契約のイニシアチブをとる神の恩恵があるのであり、それ故にこの律法の遵守は

この恩恵への感謝に出ずるものであって、権利と義務とはここでは分裂を示さず奇しき統一をなしている。⁴ いわゆるモーセの十誡（出エジプト記二〇章、申命記五章）の後世の変形附加の部分を除いた根幹は、一応沙漠時代に溯って考えることも出来るとされているが、その断言的形式はこの間の事情を反映しているという。⁵ すなわち、尊厳に満ちたヤハウェの言葉は、第一誡に例をとれば「あなたはわたしのほかに、なにものをも神とすることはないであろう。そのようなことはあり得ない。」と読むべきだという説がある。もしこれが正しいとすれば、この律法は誠命というよりもむしろ事実の断定であり、従って徹頭徹尾神の恩恵の下なる倫理を表現したものと、
いってさしつかえあるまい。沙漠の民の協同体のジツテとしてそれはギリシヤ的靜的な徳の倫理などとはかかわりのない生きるか死ぬかのおきてなのであるが、それは紅海の奇蹟（出エジプト記一四章）というような神の恩恵の民族的記憶を大きく背後に背負っているのである（出エジプト記二〇・二、申命記五・六）。

このような形で、イスラエルの民においては、法、道德、宗教が最初から契約ということを中心に離れ難く、否、本質的に結合しているのである。

義 (*sedheq*) は、このような背景において先ず「契約への眞実」 (*Bundestreue*) である。⁶ かくて、契約のイニシアチブをとりたもう神は義であり、この契約の神との関係が眞実にあふれた状態にあることが義であるときれてくる。このような神との関係は、同時に律法を介して人間相互の關係とつながるから、義もまた人間關係にそのまま適用されるのである。契約關係は具体的には律法をともない、律法はその違反に關連して裁判をとまなうが、この点より *sedheq*, *sedhaga* は、本来さばき人のさばきに關係した意味をもつ *mishpat* と同義にも用

いられる。彼等においてはさばきは根源的には神のものであり、その基準は神よりの律法であるが（申命記一・一七）、この面に着目すれば、義は合法性（Normgenässheit）に近くなる。また、上述のように契約における真実にあふれた関係、特に神の恩恵、神の真実に関連がある点より、この言葉は恩恵あるいは真実を意味する *hesedh* と密接に関係して来る。

以上みて来たように、旧約における義は特性というよりもむしろ生命的動的な関係概念であり、しかもイスラエルの民にとり根本的な関係は神とのそれであったから、義の問題は具体的には神の義の問題を中心にくぐっている。この点で義は旧約独特の含蓄をもち、旧約宗教の倫理性を解する最も大切な鍵となるのである。義は旧約の歴史の推移にそうてその真意を明かにするが、次に旧約聖書に即してその具体的内容にふれてみたい。

二

「ヤハウエは正しい」（出エジプト記九・二七）なるテーゼは、モーセの五書中の最古の資料層たるいわゆるヤハウエ資料（J）⁷の中心テーゼであると共に旧約を一貫しているものであり、そこにはすべて神より出ずるものを正しとする沙漠的伝統が表明されている。Jによると、ヤハウエは公義に従って全地をさばく者であり（創世記一八・二三）、正しい者と悪い者とを一緒に殺すようなことを決してしないが、しかしそれと共に十人の正しい者の故に町全体をゆるし給う恩恵の神である。人間の墮罪をその創造の記事のすぐ後で語っていることでもわかるように、Jは人間の正しさということについては懐疑的であると見ることが出来るが、⁸そのような人間の

側の問題性は未だこの歴史家の中心的関心事ではなく、Jは神の救いという一点にのみ着目して全体を述べているのである。

エロヒム資料(E)になると、この点で一步問題をつきすすめている。Eは、神中心的な歴史叙述と共に人間の側の態度にも注目しはじめている。Eが人間の問題へ目を向けたのは、貧富問題を介してであったとみられる(契約の書、出エジプト記二〇・二三—二三・一九をみよ)。人間の社会的分裂が神の民として相応しくないことを知ったEは、貧者への同情の如き社会的正義(公平)をとなえる。それと共に、「命には命、目には目、齒には齒を」なる同害報復権(Lex Talionis)という形でさばきの公正ということにつき敏感である。

しかしEも人間的なすべてを否定する程に深刻な罪性の自覚に達しているとは見えず、イスラエルの律法に比較的単純に信頼を寄せていたように思われる。イスラエル人がカナン土着後王国を形成するに至り、この新しい希望に満ちた現実の中で、人間の諸事がいまだ比較的静穏に進んでいたいわば沃地文化の吸収同化の時代であったことを思わせるものが、JとEにはみられるのである。

しかし沃地の農民生活あるいは都市生活が彼等を段々豊かにしてゆくと共に、素朴清純だった神と民及び民相互の契約に基づく真実関係も破綻を来たしはじめるが、この現実に直面してさばき人としての神の姿を明確に把握し、神のさばきの言を神に召されし者、神に呼び出されし者⁹として民に語った人、それがいわゆる記述預言者 Writing Prophets, Schriftpropheten のはじめをかざるアモスであった。¹⁰

旧約預言者の起源は、普通、王国形成の気運を促した熱狂的な職業預言者団の活躍(サムエル前書一〇章前半)

に求められる。彼等は神と民との間を執りもつ公的な役割を果し、イスラエルが神の民であることを伝えて民を鼓舞したと考えられるが、現実には王国が出来て後、人間文化に纏る様々の矛盾に逢着し、深刻な内部的崩壊を孕むに至った時、この職業預言者達が外面的な繁栄と平和に目を奪われて、ヤハウェの民として相應しくない民の乱れた姿に対し深い洞察とそれに基く明確な態度をとり得ないとしたら、彼等は最早沙漠以来の伝統に忠実だとはいえない。が、テコアの羊飼育者の出であったアモスは彼等の如く民の幸いを無反省にとくことはしなかつた。時あたかも国際的小康状態を呈し、その中でイスラエルの経済的繁栄はその国威を大いに伸したが、このことは民の宗教的・道徳的墮落と平行していた。経済生活の向上は自利追求を中心とする生き方を民に植えつける。驕り高ぶった富者、強者は聖所における熱烈な礼拝に自己満足し、良心を麻痺させて貧者の悲惨を顧みようともしない。「獅子がほえる、だれが恐れないでいられよう。主なる神が語られる、だれが預言しないでいられよう。」(アモス書三・八)。ヤハウェの預言者として立った彼アモスの耳には、彼がそれまで聞きなれた喜ばしい声を聞き消す厳しいヤハウェの怒りの声がひびいて来た。彼は仲間の預言者より離れ、独り愛する祖国滅亡の預言を語るべく強いられた。以後の彼の預言の中心にあるものは徹底した審判思想である。

彼の神体験は全く受身のもので、すべて神より出ずるものを正しとする沙漠的伝統を承けついでたものであり、従って神の義はその自由であったが、この義がアモスを通して審判の義として明白となった。しかもこの審判の義は、彼の真剣な鋭い合理的思惟を一度通ることにより明確な倫理的含蓄を持ちはじめ¹²。アモスの神はもはや気まぐれな神ではなく、明確に社会的義(公平)を好み、不義を罰するさばきの神である。さばき (mishpat)

は神の本質の現れであり神の公道 (mishpat) である。アモスにおいては義 (sedhaga) とさばき (mishpat) の両語は殆ど同じ意味に使われている (五・二四)¹³ し、さらに、さばきは処罰と同義である (三・二)。また正しい者は貧しい者、弱い者、苦しい者と並び、不義なる者と並んだ富める者に対立する言葉となっている (二・六、七その他)。義はここでは裁判的であると共に著しく合理的倫理的性格を帯びて来ていると云ってよいであろう。ただ一途にヤハウェを求めて生きる (五・四、六) こともなく、公義 (mishpat) を苦ぎに交じ正義 (sedhaga) を抛ちながら (五・七)、しかも臆面もなくヤハウェの日を待ち望み、これを来らせんとする者は禍なるかな (五・一八)。神の審判は神の怒である。憤怒というような強烈な表現によって神の無比の義を直視し、その現れとして徹底的な審判をといた最初の人を我々はアモスに見る。神の義は神の靜的な属性というよりも民に対する人格的な働きかけに関係したものであり、神の自由に外ならなかった。神がイスラエルを選んで契約関係に入られた以上、神の義は一方的な恩寵の働きとして何者の拘束をも排し厳然と世を貫いている。この単純明快な事実をイスラエルの民は沃地の生活の中で見失い、神へのまことの心を失った。選民なるが故のさばき (三・一、二) という把握を通して、神は真に人間を超えた神として登場して来る。アモスにおいて、神の義、その支配の貫徹が神のさばきとしてこたましたのである。

アモスが沙漠的伝統に生きたものとして、唯々神の現実に動かされた第三者の立場からイスラエルの罪を苛借なく責めたのに対し、次いで出たホセア¹⁴は生粹の北イスラエル王国の沃地文化の中で生活した者として、その民の内側において神の言をのべたが、義の問題においても一つの特色を示す。

アモスの言にもかかわらず、イスラエルの民の狂態は日に日に募って国勢は衰亡の一途を辿り、外部からはアッシリヤ、エジプトの強圧を受け、国の前途は暗澹たるものであった。ホセアが立ったのはかかる折である。彼の預言は自らの不幸な結婚の経験と結びついている。彼は妻の不倫を怒り悶える苦しみの底から、神ヤハウェのイスラエルに対する惻々と迫る痛みと愛を知った。神と民との契約関係は人格的な夫婦のそれであり、両者の間を支配するものは、ただ真実なる愛 (*hesedh*) のみであるべきである。しかるに民は神に対し貞節を破り、沃地のバールに魂を売った。神はその愛が深ければ深いだけ悶え苦しむ。真実 (*emūna*) なる彼は、その真実の故に、不真実なる彼女を贖おうとしても贖い得ず (七・一二)、そこには離別より外に道はない (二・二等)。ホセアは、同胞たるイスラエルの民に限りない愛情をいだきつつもこの頑な民に対し神の怒と罰とを叫ばざるをえなかった。しかし愛の人たる彼には、神のさばきが単なる冷酷な破壊ではなく、燃えるような執着心の爆發であることが痛いまでにわかる。ヤハウェは怒り狂いつつ、なお如何にしてもイスラエルを他人の手に渡し得ない。そして、この切々たる愛の嘆きの故に、遂に自らの怒を自らにおいて克服し、烈しい救いの熱愛を示すに至る (二・八、九)。彼は「永遠にお前を娶る、義と公平と、愛と憐みを以て、お前をわたしに娶る」 (二・一九) と、その心の裏を語り給う。神において、真実 (*emūna*) は義 (*sedheq*) であり公平 (*mishpat*) であり、同時に愛 (*hesedh*) であり憐み (*rahamim*) なのである (二・一九、二〇)。神のさばきの義は神の救の愛を含み、かくしてその真実を貫き通すといつてよいであろう。真実なる神は、真実なる愛を喜ぶ神であり (六・六等)、そして遂に真実ならしめる神、義と愛とを与える神である。真実と義と愛とは密接に関連しつつ、真に創造的な活力と

して正しき人間関係をうちたてる。「あなたがたは義によって種をまき愛によってかりとり、新田を耕せ。何故なら、今はヤハウェを求むべき時だから。彼は来って救 (sedheq) を雨のように降らせて下さる」(一〇・一二) という一節は義 (sedheq) が恵であり救であることを示している注目すべき一節である。神はその義を貫徹するために、不義なるものを亡すかわりに、これを清め赦すことによって、その契約への真実を示したのである。

しかし、このような義の含蓄の深刻化は、人格関係を成立せしめる概念として、本来義が愛とそれ程遠いものではないという旧約の最初からの用法の再認識であると見てよく、義が峻厳な審判の義として徹底的に救の愛と別でありつつ、しかもその極もう一度最も深い処で結びつくといった、そういった無比の逆説的強烈さは、ここでは感じとれない。従って神と民との分裂、民相互の分裂はなお具体的にはそのままであったと見られる。

アッシリヤ、エジプトの強圧下、北イスラエル王国の滅亡(七二一年)等全イスラエルを震撼せしめる事件の相次いで起った不安と動揺の時代に、南ユダにおいて約半世紀に亘って預言者として活躍したイザヤは、この現実の分裂の中で、むしろ積極的に神と人との隔絶、神が神であって人ではないことを神の「聖」として痛烈に自覚せしめられ、かえってその点で神が啓示の神であり、神の言が世を支配することを深く洞察した。彼において「義」は何よりも神のおきてが世を貫くことを意味している。

イザヤはその召命に当り、聖にして聖なる万軍の王ヤハウェが全地を支配することを目のあたり示された(六一・一一)。ヤハウェは微塵も汚れをゆるし給わない。禍なるかな、汚れた民の中に住む汚れた唇のもの。神の聖は、汚れた者にとっては何よりも恐ろしい滅びへのさばきに外ならない。が、イザヤの見た神の聖には更に深い

他の一面があった。それは不義なるものを焼きつくす聖なる火は、同時に焼ききよめる火であったことである。イザヤは神の聖にふれた時、「汝の罪はきよめられたり」という天使の声をきいた。彼はこの時一度死に且つ生きた。この罪の赦しは直ちに彼の使命の自覚であった。彼は召し出されて預言者としての生活を勇敢に踏み出す。

イザヤの神は公平 (mishpat) を測りなわとし、正義 (sedhaga) を下げ振りとして人をはかる (二八・一七) 徹底した審判の神であった。万軍のヤハウエはかかるさばき (mishpat) によってあがめられ、聖なる神は義 (sedhaga) によって聖とせられるのである (五・一六)。彼はつかさたちに対し正しく公平に裁判をすることのみでなく、進んで虐げられた者、弱い者の味方となり、これを保護する任にあたるべきことを要求した (一・一七)。しかるに、上流階級のものたちは、自らを高うして神を蔑にし、己を聴しとして神を恐れず (五・二二)、賄賂の故に悪しき者を義とし、義人からその義を奪いつつある (五・二三)。孤児に公平な裁判を施さず、寡婦の訴えは彼等の所に届かない (一・二三)。かつては公平に満ち、正義の宿るところであった信仰の町が、今は人殺しばかりのいる遊女にまでなりさがっている (一・二二)。イザヤは、ここで義を問うことにおいて、単に外的な裁判の公平などよりもっと根本的に信仰そのものを問うていると思われる。王なる万軍のヤハウエ、イスラエルの全能者は何故黙し得ようか。「ああ、ねたしはわが敵に向って憤りをもらし、仇にむかって復讐しよう」 (一・二四)。彼の怒はやまずしてそのみ手をのばしたもう (九・一二)。そこには徹底的な懲罰と亡滅があるのみである。だが、イザヤ個人に対しさばきと同時に救を示した神は、このような烈火のさばきを通してシオンを真に鍊

り浄め、もう一度彼等を選びたもう。イザヤにとり、本来絶対的隔絶を意味する神の聖が現に示されたということとは、一面神が人を捨てたまわず、その全関心をよせられるということに外ならなかったのである。神の尊厳なるさばき (mishpat) を通してシオンは贖われ、神に帰る者すなわち悔改める者は義によって贖われる (一・二七)。亡びを通してかえってさばき人、議官をシオンに回復し、しかる後に、すなわち来るべき栄光の日に、シオンは義の都、信実な町とよばれる (一・二六) という。ここで審判を通して義が与えられるということは、義が最も深い意味で神の言の貫徹ということであることを示している。だからこそ、神のさばきが行われる時こそ、世に住む者は真に義を学ぶのである (二六・九)。イザヤの義を一貫しているのは尊厳なる審判の義、仮借なき聖めの義、そこには妥協の余地は全くない。我々はこのイザヤにおける厳肅なる義の明確化をこそ注目すべきであると思う。義にまつわりついていた含蓄が、むしろそれまでの民の態度の曖昧性をゆるしていたのではなかったか。イザヤではもはやそのような民の微温的な生活はゆるされない。そしてかかるはげしい義の貫徹が、真に平和を生ぜしめるのであり、義の結ぶ実はとこしえの平安の信頼である (三二・一七) という。真に神のさばきの義をそのままに受取るもののみが義に生かしめられるのである。イザヤの「遺りの者」とはそのような人々である。そしてそこに義と公平とに支配された平和の家がうちたてられるのである (三二・一八)。

神と人との関係についてのイスラエル人のつかんだ中心的な意味は次のようなことであった。すなわち、神は全ての全てであり、人は単なる被造物に過ぎないが、しかも神は人を顧み、全ての抵抗を排除してこれに人格的によびかけ、それへの人の応答を通してその摂理を進めようとされるといふことである。¹⁶ このような不可抗の神

の性格が聖であるといえる。神の聖がイスラエルの現実に激突しこれを突破るところに或は滅びがあり救いがある。それは人への徹底的な交りの意志と別ではなく、このような交りのイニシアチブを御自身でとりたもうことである。そしてこの交りにおいて具体的に求められているのが義であった。義と公平の現われるところ交りは真にかたくされるのである。義において交りは真に充実した生ける関係にあるのであるが、しかし現実を深く見る預言者には、イスラエルの民の真相がこれとは正反対の分裂状態にあることを己の実存においてよく見抜き得た。神の義は不義をさばきこれを打破して自らを実現せんとする。ここに仮借なき烈火の審判の義があらわにされたのである。ここでは義は不義に対してさばく力、分つ力である。がしかし、神と民とが絶対的に隔離し、尊厳な義の神の前に民の歴史が一度断切られた時にこそ、イスラエルの全能者はその秘めたる奥義を語り出だしたもう。それは分つ力たる義の貫徹が、実は結ぶ力としての交りの充溢と根源的には別ではない、むしろそれをはじめて真に明かにするということである。イザヤは、この新しい道を一步踏み出した。

三

アモスよりイザヤ、ミカに至る預言者達は神の民として誕生したイスラエルがその高邁なる理想より刻々と離れ去ってゆくという悲劇的な歴史の展開を背景として、孤独に、しかし神にあって強く神の民の伝統を追求して行ったのであったが、これら預言者達の警告の叫びに愕然と戦き、国の前途を憂いて、率先宗教的社会改革に乗り出したのが、ユダの若き王ヨシア（六三九―六〇九）であった。この改革は申命記改革といわれるが、この申

命記法による宗教改革は一種の復古運動であると見られている。当時古代東方の光は漸く大きく傾き始め、迫り来る時代の転換を前に過去への強い関心が近東一帯を蓋っていたが、ユダにおける動きも、その一環として見る事が出来よう。¹⁷ 嗣業の地における「ヤハウェの聖なる民」の存在を古きモーセ宗教の伝統でもう一度確立しようとするこの動き（列王紀下二三・二五）は、アッシリヤの衰運に伴って近東の一時的勢力均衡を背景としてなされたものである。

預言者達が神と民との裂け目に立ち、神の義はこの歴史的現実に対して一度怒として反応せざるを得ず、かかる現実否定を媒介として終末的に御言は成就するという点にアクセントを置いていたのに対し、申命記の場合は素直に「神の民」の立場から現実を肯定して政治的宗教的改革に一切の希望を把しているように思われる。申命記の示している現実肯定の底には次の如き恩恵の論理が見られる。

すなわち、第一に天地一切は神ヤハウェのものであるが、彼は特にイスラエルを愛し、万民のうちから選び別け、契約を結んで導き、恩恵の賜物としてカナンの土地を与えた（申命記一〇・一四—一六その他）。第二に、従ってイスラエルの民はこの恩恵の賜物を感謝をもってうけ、神の民に相応しく、神ヤハウェを心をつくし、精神をつくし、力をつくして愛すべきであり（六・五、一〇・一二、一三、一一・二三等）、第三に、かくの如く神の要求する誠命を守り行うならば民は聖なる民となる事が出来、永遠の祝福を得るであろう（四・四〇、六・三等）。

以上の如き論理において我々の注目したいのは次の点である。すなわち、神の恩恵として彼等が選ばれたる民であるという現在の断定がなされると共に、それへの感謝とおそれより出ずる報恩の倫理が強く要求され、その

間が相互媒介的、循環的であり、しかもこの両者が究極的には神の愛に貫ぬかれている（例えば三〇・六）ということである。換言すれば、信仰と行為とが神の愛において統一されていることである。申命記における義は、神の誠命を守り行い、恩恵の下なる民に相応しく、神の命ぜられた通りに正しと見給うことを行うことである。それは、具体的には審判の公平（一六・一九、二〇その他）、貧者、弱者、外国人への配慮など社会的秩序の純化を意味する。そしてこの様に行動するものは、神の前に義とせられるとのべている（六・二五、二四・二三）。ここで人の義が強調されていることは注目し得る。申命記においてはイスラエルの現実がすべて福音的に把握されているのであって、人間の行為と信仰とが、神の恩恵への深い感謝によって高次に調和され、人の義が清らかに伸び伸びと肯定されているのである。この場合我々はむしろここに神の恩恵の把握の具体性を見ることが出来る。いずれにしても申命記は人の義をめぐる、恩恵の下なる倫理を強くうちだしているといえよう。

四

祖国復興の希望を一身に担っていたヨシア王が、新興バビロンとエジプトとの抗争の渦中にまきこまれて戦死するに至って、状勢はユダにとり再び暗澹たるものになって来た。かかる激変の時代に預言者として立ったエレミヤは、¹⁸ユダの前途を憂え、存亡の岐路にある切羽詰った現実を真剣に苦しみながらも、神の意志をその口を以て民に忠実につたえる。自己に醒めた者、それは神と民との分裂を身を身を以て体験したものであり、かかる者こそ現実の苦悶を最も深い処で実感する者である。エレミヤはそのような人であった。矛盾と分裂の末は滅亡あ

るのみであることを知っている彼は悲哀の人であった。我々はエレミヤの預言において唯黙々と深刻な現実と取組んだ彼の姿を見るのみである。深い処で己を愛し同胞を愛する彼は、単に神のさばきを宣するよりは、切々として民の悔改を祈る。が、神は人間エレミヤの切なる思いを越えて己が意志を行う。しかも人はそれに唯従う外はない。常に正しくさばき（エレミヤ一・二二〇、二二・一二）、民に対し公平と正義を行い、弱き者、虐げられた者を救うことを求める神（二二・三）。しかも民の外面的な行為ではなく、その心の奥底の罪の思いをさぐられる神（一一・二〇）。ヤハウエはかかるまことの神、生ける神、永遠の王（一〇・一〇）である。しかるに一方、エルサレムは不義不正に満ち、民は「これはヤハウエの神殿」だという偽りの言葉を頼みとして恥ぢない（七・四）。このような現実に対し神の怒の火は燃える（七・二〇）。その怒りに地は震いうごぎ、万国はその憤りに当ることが出来ない（一〇・二〇）。あるのは唯国には滅亡、エレミヤには断腸の悲哀のみ。

不幸にして彼の預言は的中し、エルサレムは陥落（紀元前五九八年）、王をはじめ多くの者はバビロンに移された。旧き契約の基盤はかくしてくずれた。後に残された人達のおも夢さめぬ盲動と、神のさばきを静かに受けて悔改むべきを説くエレミヤ。しかし結局ユダは悲惨な滅亡をとげ（五八七年）、神の審判の義はここに絶頂に達する。

颱風一過、荒れはてた国土、そして迫害と失望と孤独。これらのたえがたい苦難の絶望的経験の後、始めてエレミヤのはりつめていた心はときほぐされ、彼は来るべき恩恵を素直に待ち望み得るに至った。悲嘆を通して歓喜へ、彼はかがやかしい未来の王の預言（二三・五、六）に自ら心おどらせ、そして遂には新しい契約の希望

三一・三一以下)にさえ達したという。ダビデのために一つの正しい枝を起す日が来る。彼の名は「ヤハウェはわれらの義」。我等は自ら義を行って神の前に義人となり得ない。しかるに神自らが我等の義となりたもう。王となって世を治め公平と正義を世に行いたもう。その日ユダは救を得、イスラエルは安らかになる。また、新しい契約の日、民は小より大に至るまで皆、ヤハウェを知るに至り、ヤハウェは民の不義を赦し、もはや罪をおもわない。「ヤハウェはわれらの義」という神の超越と内在とが奇しく結合した王の名にエレミヤの義把握の特質がみられる。神の義があくまで義として貫ぬかれたとき、この義の徹底がすなわち人にとっては救なのである。エルサレムの中に、公平を行い、真実を求める者が、ひとりでもあれば、それにより全エルサレムを赦さんとするヤハウェの熱愛(五・一)は、その義と別ではない。義にして義、愛にして愛、この矛盾の一頂点にエレミヤは立つ。彼はその生涯をかけての義と愛の矛盾の証人であった。亡国という神の義の貫徹を転期として、旧約の宗教は新しい段階に入る。

バビロン捕囚五年目に捕囚の民の中よりエゼキエルが預言者として立った。第一回の捕囚後も、一向に悔改めようとしなかった捕囚の民に対し、エゼキエルは禍の預言者として専ら神の審判と悔改を説き、言葉と特別の象徴的行為を以てエルサレムの没落をつげ知らせる。同胞の罪に対する彼の批判は、祖国の歴史をその最初よりヤハウェへの反逆の歴史であると見る程に峻厳であった。

エゼキエルの神は生きた神であり、怒りと、憤りとを以て、民の行いに従ってさばき、憎むべき不義を徹底的に罰する峻厳な裁きの神である(五・一五、七・三、八)。人がもし正しくあって、公道と正義とを行い(一八・

五)、神の定めに進み、神のおきてを忠実に守るならば、彼を義人として必ず生かすが、しからざる者には死を報いる(一八・五―一三)。義人の義はその人に帰し、悪人の悪はその人に帰するのである(一八・二〇)。しかし悪人がその行いを離れて義を行ふならば、彼は必ず生き、義人がその義を離れて悪を行ふならば、彼は必ず死ぬるのであって、そこでは明確に今の、神への忠実が、一人一人の人間において神の前に問われているのである。

彼の初期の預言が一面このように徹底的なさばきを強調するのに対し、第二回の捕囚(五八七年)以後のものは、全く趣を異にし、民族の復活再生の希望が語られている(例えば三七章)。先の怒の神は、今や恩恵の神である。平和の契約を結び(三七・二六)、祝福の雨をふらせる神である(三四・二六)。一方では行いとわざとによってさばく神であり、それ故にこそ不義の民を国々の中に散らしたが、今や諸国民の中から彼等を導き出し、彼等を救い清める。そしてその霊を人のうちに置いて神の定めに進ませ、神のおきてを守り行わしめるのである。しかも、これらのことはすべて神の聖なる名のためである(三六・二二)。神は自らの聖なる名の故に、すなわち、神が神であり、主が主であることをしらせるために、あるいは散らしあるいは集める。聖なる名の歴史における貫徹を我々はここに見る。

エゼキエルは最後に純粹に宗教的な教団の理想に達した(四〇章以下)。そこでは律法と共に祭儀が重要な位置を占めて来る。従って、ここでは、義の問題よりも聖の問題が前面に浮かび上って来ている。捕囚後の祭司的宗教は彼においてはじまるのであり、この点でユダヤ教の発生を彼に帰することも出来よう。彼は預言者たると共に祭司であり、この二要素が織り込まれてその特異な性格をうちだして来ているのである。主として初期にお

いてみられるエゼキエルの義も、彼のかかる特異性を反映しているといつてよい。神の義は、預言者に一貫した審判の義であるが、彼においてはこれに対する人の義が律法の遵守の問題をめぐる非常な重みをもって来ているのであり、これらの真心からの履行が義人の義と結びつけられている。これは、旧き契約の歴史的基盤が亡国と共に失われ、新しい契約の基盤を律法の更新においてうちたてようとしたことに関係していると思われる。またこの律法において祭儀的なものと道徳的なものとが混在するのに対応して、義にも祭儀的要素が多く含まれて来ると考えられる。が、一人の人間の個人的責任において律法への忠実をとりあげたという点から、義の問題に一つのはっきりしたアクセントを与えたことが、この問題へのエゼキエルの決定的な貢献であったといえよう。

今まで考察してきたように、預言者において一貫していたことは、神の義が主としてそのさばきと密接に関連していたということである。しかし一方救いと結びつきも見のがし得なかった。亡国において峻厳な義が絶頂に達したが、それは反面救極の恩恵的義の顕現となった。捕囚後出現した旧約最後の無名の大預言者第二イザヤにおいてこの点全く明かとなる。

五

故国を離れ遠く異境の地に囚われていたユダヤ人達の夢にも忘れなかったカナン帰還の悲願は、ペルシヤ王クロス（五五八―五二九）が興起してバビロンを撃つに至って、著しくその可能性を増して来た。「慰めよ、わが民を慰めよ」の声に立った第二イザヤ（イザヤ書四〇―五五）はこのよきおとずれを民に伝える。それは民族の

救、その理想実現への確固たる希望の預言ではあったが、しかし彼の慧眼は、この希望の奥に世界救済の神の意志を見逃さなかった。イスラエルの救は彼等をして異邦人の光となし、救を地の果にまで到らしめんためであった。一種の民族主義的色彩をもつ選民思想は、ここに世界史的な役割の自覚へと清められている。彼程明確に現実の歴史に働掛け給う神のみ旨を曲なく現実そのもののうちに把握した預言者はいない。否、現実の歴史そのものが神の歴史の象徴なのである。

神は今や歴史において救の意志を働かせつつある。彼は民をあがなう者であり、義なる神、救主である(四五・二一)。ここではイスラエルを救うことが神の義なのである。我々は第二イザヤにおいてめぐみの語が予期される所に義を発見するという事実によく出遇う。また義と救とがしばしば並んで用いられている。

ヤハウェは義 (*sedheq*) をもって民イスラエルを召し(四二・六)、義 (*sedheq*) をもってクロスを起した(四五・二三)。これらはめぐみと言いかえても何ら不自然ではない。また、神は天より義をふらせ、地より救を生ぜしめ、義を生えしむ(四五・八)。神の義はとこしなえにながらえ、その救はよろず代に及ぶ(五一・六、八)という。救が神の義であり、義が神の憐憫なのである。旧約の神ははじめより一貫して義の神であるが、今や自ら義であるということが人を義とすることに外ならないのである。義なる言葉はヤハウェの口から出(四五・二三)、イスラエルの子孫は皆ヤハウェによって義とせられる(四五・二五)。神は己が義 *sedheq* (邦訳では救) を人に近づかしめる(四六・一三)のであるが、かくて人の義は「かれらがわたし(神)から受けとる義」(五四・一七)なのである。義なる神は義とする神であり、従って救の神である。

ところで、クロスはユダヤ人が狂喜したような待望のメシヤ（救主）ではなかった。第二イザヤはこの民族的失望を介して、預言者の懐いた理想を最後まで特色付けていた政治的色彩を決定的に超克せしめられ、魂の内奥に強く救済の意味をさぐるに至った。

「義なるわがしもべは……多くの人を義とし、また彼らの不義を負う。……げに彼は多くの人の罪を負い、とがある者のためにとりなしをなす」。これは旧約預言の最高峰といわれる第二イザヤの「ヤハウェの僕」の歌¹⁹（イザヤ書四三・一一四（あるいは一一七）、四九・一一六、五〇・四一九、五二・二三―五三・一二）の一節である。ヤハウェの僕とは、苦難に喘ぐイスラエルの民そのものに外ならないともみられるが、一方また人に悔られながらも黙々として人の罪を負って神にとりなす一人のひとである。民族の苦難が世界救済のための代贖として把握されると共に、更にそれが一個の人格の内奥にまで集約されているといえよう。換言すれば、イスラエルの民の歴史そのものが贖罪愛に生きる一人の救世主を指向し、その象徴となっているということが、第二イザヤにおいて遂に明かになって来るのである。

義なる神の前において義と不義とはあくまで鋭く対立し、その間を曖昧にすることは許されない。不義は徹底的に罰されねばならない。そこで神は特愛の僕、選び人においてもろもろの国びとに彼の不義をさばく道（*highway*）をしめす（四二・一）。不義はすべてその一人の僕に負わされた。彼は世の苦悩を負い、世の人々のとがのため、不義のために懲らしめをうけ、砕かれて人々に平安を与える。その打たれた傷によって人はいやされるのである。そしてこの人々の不義を自らに負うて相手を生かす徹底的な献身、贖罪の愛に生きるものが義なので

ある(五三・一一)。そしてかかる僕の贖罪の歩みが全く神自身の意図したもうところであり、僕の歩みは唯黙々とこれに従ったものであり、その生活は神の意志に全面的に規定されているのである。すなわち、神の僕は神の意志の道具(Zeug)なのである。僕の贖罪の歩みが人間の現実の矛盾を突破のではなく、神の意志、義にして義、愛にして愛なる贖罪の愛がすべてを成就するのである。「義なるしもべ」なる語はかくて重大な含蓄をもつ。それは神の意図に貫徹された生涯を生きたこと、贖罪の愛に生きること以外ならぬ。そしてそれはあくまで神の義の証(Zeugnis)なのである。

旧約千数百年の義の潮流は、ここに義が贖罪を求めると共に、かえって義が贖罪の愛と別ではないということにおいて遂に行き着くところまで行った。先の預言者達は、義において神の立場からする倫理的批判の段階を脱していなかったが、第二イザヤにおいて、神に背く不義なる民の罪が己自らに深く反省せられ、かえって自らにその罪を負い、神の義を担って贖罪の愛を行ぜしめられ、自ら神の証人となる生活、いわば神の義にあっての生活を生きたという段階に至ったのである。

義が恩恵と深く結びついて用いられる例は第三イザヤ及び後期の詩篇にひきつづいて多く発見出来る。

イザヤ書五六・一にて「あなたがたは公平(mishpat)を守って正義(sedhaqa)を行え。わが救の来るのは近く、わが義 sedheq (邦訳では助け)のあらわれるのが近いからだ」といい、六一・一〇ではヤ、ウェは「わたしに救の衣を着せ、義の上衣をまといせ」とある。六二・一、六三・一においても義と救とが並記されている。

詩篇二二・三一の「主がなされたその救、を後に生れる民にのべ伝えるでしょう」の救の原語は sedheq であ

り、これも義というよりも救或いはめぐみと訳した方が意味がはっきりするし、詩篇二四・五ではもっと明瞭に「このような人（信仰あつき人）は主から祝福をうけ、その救の神から義をうける」とのべている。詩篇三六・一〇にては、「心直き者に絶えず *sedheq* を施したまえ」と祈り、更に五一篇の詩人は「神よ、わが救の神よ、血を流した罪からわたしを助け出してください。わたしの舌は声高らかにあなたの義 *sedheq* を歌うでしょう」（五一・一四）といているが、一四五篇も義を喜び歌っている（一四五・七）。義はおそろしいものではなく、喜び歌うものなのである。一一二篇にては、「主は恵み深く、あわれみに満ち、正しくあらせられる」（一一二・四）といい、一四三篇の詩人も神の「義によってわたしを悩みから救い出して下さい」（一四三・一一）と祈る。ここで見逃してはならないことはこの一四三篇の詩人は、このようなめぐみとしての神の義がその根底に審判の峻厳さを横たえていることを決して忘れてはいないということである。生ける者はひとりもみ前に義とされないこと（一四三・二）を彼はよく知って、神が真に神であり給うこと、すなわち神の真実なる義に深く信頼し訴えているのである。

七十人訳と称されるギリシヤ語訳聖書 (Septuaginta) においては、通例 *dikaiosynē* (righteousness) を *sedheq* 或いは *sedhaga* の訳語としてゐるが、*hesedh* の訳語としてこの *dikaiosynē* を用いている個処がある²⁰（創世記一九・一九、二〇・一三、二二・二三、二四・二七、三三・一〇）²¹、出エジプト記一五・一三、三四・七、箴言二〇・二八）。更に *eleos* (pity) を *sedhaga* の訳に用いているところもあり（エゼキエル書一八・一九、二一）²²、*sedhaga* を *elemosynē* (charity) と訳してゐる箇所もある（申命記六・

二五、二四・一三、詩篇二三²²(二四)・五、詩三二(三三)・五、一〇二(一〇三)・六、イザヤ書一・二七、二八・一七、五九・一六、ダニエル書四・二四、九・一六)。これらは必しも適当な翻訳とは思われないが、義を如何に解したかという点で意味が深い。

神の義は神の意志の貫徹として、このように恩恵的(karitativ)であり、法律的な分つ力であると共に、結ぶ力である。神の義の顕れるところ神と人との交りはかえって確実にされるが、この義が恩恵の義を含む傾向は外典においてもみられ、神の懲罰を神の教育の手段であると説明して、思想の矛盾を解決しようとする試みなどもあらわれて来る。バルク書には「エルサレムよ、汝の悲嘆と苦悩の衣を脱ぎすて、永遠に神より来る栄光のやさしきをまとえ。神より来る正義の重衣をまとい、汝の頭の上に永遠者の栄ある冠をいただけ」(五・一、二)とあるが、義は神より来って人のものとなるのであり、且つ悲嘆、苦悩に対するものとして喜びであり楽しさである。かくて、義はイスラエルの社会的危機の中で先の預言者を通して独特の倫理的深化をなしつつ、捕囚後の預言者において今や宗教的救済と深く関連して栄光化され、内から溢れる喜びにさえなるのである。

六

我々は以上において、預言者的な義理解の展開を中心として審判の義より恩恵の義への流れをたどってきた。が、旧約宗教において重大な役割を果した今一つの著しい傾向たる祭司的なもの、我々の問題への貢献を見逃すことは出来ない。預言者的傾向と祭司的傾向の高度の緊迫の中から、旧約宗教のもつ独特の倫理性、義の理解

の深化はなされたと見ることが出来る。

旧約宗教の特徴の一つは、それが律法の問題を必ず伴っていたということである。律法の重みは旧約の歴史全体を貫いている。律法はイスラエルの宗教的契約によって成立した協同体の法であるが、本来は自己完結性をもったものではなく例示的なものであった。その形成の主な担い手となったのは祭司である。²³すなわち、それは主として祭司によって宗教的倫理的な問題の裁定のために与えられた神託を意味していたが、それが漸次集積されて法となったのである。²⁴カナン侵入後、彼等はシケム契約において沙漠時代のシナイ契約を拡張更新し（ヨシユア記二四章）、さらに度々の聖戦を経て、鞏固な宗教連合を形成しイスラエルの民族的基盤を確立する。この契約の基礎の上に古い沙漠以来の律法を維持しつつ、カナンの農民生活という新しい現実に応じてカナンの法を採入れたのがいわゆる契約の書（出エジプト記二〇・二二―二三・三三）である。さらに、ヨシヤ王の宗教改革の基礎をなしたとみられる申命記法（申命記一二―二六章）は、モーセ以来の伝統に立ちつつ王国時代の都市をも加えた国家社会の生活に応じた内容をもっている。このように、イスラエルの民は沃地の新しい生活に入り込み、その直面した新しい事態に内部から対決しつつ歴史的行為的にヤハウエへの服従を実現しようとした。このことを積極的に推進する中心的役割をなしたのが律法の担い手たる祭司なのである。彼等は律法の教師として民衆の倫理的な指導をなした。神が全生活をもってする応答を求められるのに応じて、祭司は民衆に沃地における「神の民」としての具体的な歩み方を示し、それに基づいて民衆の「魂をみとる者」(Seelsorger)としての役割を果たしたのである。彼らは王国形成によって生じて来た世俗的精神、合理的精神におぼれることなく、これを伝

統的な歴史的信仰の中で生かし、日常的倫理的なものを媒介として神への従順を示す倫理的宗教を形成して行った。祭司がこういう道をとって得たのは、祭司らが沃地の生活の奥に入りつつも、具体的には王権を批判する立場にたたされてきたからであろう。預言者の活動は、このような祭司による律法を前提としてその心術倫理的深化を中心に具体的になされるのである。もっとも、この律法をめぐっての民衆の態度は、時代と共に大きな変化をおこす。すなわち、律法は沃地での新生活を自分で規正するためのものとなり、そこではその遵守は端的に神への従順を表わすというよりも、神の恩恵を得るための行為となる。この傾向は、ユダヤ教団を形成してから、祭司が教団の法として持ち出した祭儀的な律法、いわゆる祭司法（紀元前四七〇年頃成立）に至って明瞭となる。亡国により民族の具体的な契約の基盤が失われてしまった結果、新たにエルサレム第二神殿を中心とする祭儀的共同体としてのユダヤ教団を基盤とし、律法の遵守と祭儀の執行によって神との契約を確保して行こうとする傾向が表面化して来たのである。

祭司たちによるこのような律法の倫理化にともなった今一つの功績は祭儀を倫理化したということである。旧約宗教の祭儀ははじめから、族長以来の恩恵の義に対する感謝と従順の表現であり、律法と深く結びついてきたが、律法の合理化、倫理化に平行して祭儀の合理化、倫理化がなされ、我々の問題との関連で具体的にのべれば犠牲の儀式が明瞭に罪の悔改と赦しと結びついて来るのである。罪のゆるしのためには犠牲を必要とするこゝと、すなわち、神の義はきびしく求める義であり、そのめぐみは安易にうけとり得ないことを祭司は民衆に教えただのである。

この罪の赦しのためには贖²⁵い、犠牲を要するということは、預言者のはたらきと結びついて積極的な意味をもってくる。我々は先に預言者の義理解の頂点に第二イザヤを置いた。第二イザヤにおける「苦難の僕」は、神の前にささげられた犠牲にほかならない。彼は、神がその義を立てるために犠牲とされた者である。ここでは物が献げられているのではなく、明かに人あるいは民族がささげられている。又、他のものがではなく祭る人その人が、犠牲とされている。すなわち、自己自身が他の人々のために献げられているのである。このような代贖の思想は、預言者が明かに祭司宗教から学び、それを真に預言者的に転換したものである。神は義である。義を徹底的に貫徹し、義をすべてに充満させんとしたもう。しかしそのためには、不義を全く亡す道と、不義なるを義とかなる道としかありえない。この二つながらの成就の焦点に代贖の苦難の僕は立つ。僕の贖の死において、人々の罪は罰され亡される。それにより神の不義を罰したもう義は貫徹され、それと共に人々は罪を赦され義とされるのである。しかもこの僕は、神の特愛の子、神の民。彼は神の意志の象徴である。神は義にして愛（例えば詩篇二五・八）。自らの特愛の民を、然り、神自らを犠牲としたもう。旧約の殻を突破って、この神の意志は新約において完成される。

預言者的方向は徹底的に神中心の超越面を多くもち、その結果としてそれ自体が極度に非合理化し、倫理的に抽象化する恐れをもっていたにもかかわらず、かえってそれとは逆にその特色が、史上空前の宗教の倫理性の強化、祭儀、律法の倫理的深化という形で生かされ得たのは、以上のべた如き祭司的傾向と常に緊迫関係にあった故であると考えられる。我々は、この点を贖罪による義の貫徹という信仰に見るのである。

七

我々は旧約宗教における義の潮流をたどって、その比稀な宗教性と倫理性の結合への方向を見出すことが出来た。旧約人は神の義をその全生活を以て深くうけとり、すべてを見通したもう神の前に真実に生きようとした。預言者たちの、神の前における人間の人格的・道徳的責任のあの比類なき強調に、我々は襟を正す。このことは具体的には律法の問題をめぐっていたけれども、彼等の律法の背後にある神の言の確かな把握は、倫理の律法的固定化を打破り、むしろその内面からその時その時の真実な心情の倫理を創造して、生活を常に倫理的に緊張させて行ったのである。

しかし、かかる神の前での倫理的緊張は、その烈しさの故に人間的には全く耐えがたいものである。これを根柢的に支えたものは、神の救の確かさであった。神の恩恵への深い信頼と感謝において、かかる倫理的緊張は保たれたのである。否、単に倫理的緊張が保たただけではなく、救の確かさへの感謝のうちに人は日々新しく生かされるべく約束されたのである（エレミヤ記三一・二三）。贖罪を求める神の義が、贖罪の愛と別でないことを示されたときに、むしろ倫理的緊張を解かれて、愛の自由に生きるべく約束されたといってもよい。

このような旧約宗教の倫理性は、新約の福音の世界において成就された。イエスはその全生涯をかけて神の救の確かさ、一方的な恩恵の事実を示した。彼において神の義の前に人が罪人以外の何ものでもないことはその全き重みをもって把握されているが、しかし最早それが唯一つの現実として教えられているのではなく、むしろ絶

対的な赦しの恩恵において人のこのような破れが克服され、新しい生涯が展開されるという現実においてのみ語られている。イエスの福音において、一度律法は徹底的に破棄され律法の義から完全に自由になって、かえって律法以上の律法、律法の完成である生命の倫理が内から溢れるよろこびをもってうちたてられるのである。かくて、福音を信じた者は、日々の惨憺たる敗北の中にあっても、自らのうちに新しい神の子としての栄光の生涯がはじまったことを赦しの恩恵の下で深く感謝して真に建設的に生きるのである。

このように、キリスト教の倫理性は、旧約における倫理の深い宗教的内面的把握を通り、新約におけるその福音化によって確立した。それは福音に生きること自体が、うちに烈々たる倫理的生命力をもつということである。キリスト教はその固有の倫理を押し立てて排他的独善的にこれを固守しようとはしない。むしろそれはそういう固定化を破壊する力であり、新しい事態の中に捨身で入り、そこで内部革新的に倫理的秩序の純化と創造への努力を、神と人への深い信頼のうちに、人の心に燃え上らせるといふ動的な活力のみかかわるのである。

キリスト教が人間形成の根源的な力たり得たのは、このようないわば倫理的な力としての「捨身の愛」、聖書的表現としては贖罪の愛のはたらきの故だったのである。愛はすべてをうちたてる（コリント前書八・一）。

人間形成の教育の理念の背後にあり、これを真に支える生ける人格的な力の秘密を、我々はここに見るのである。

註。

1、義の語義など全般にわたっては次の諸著参照。

- L. Köhler—W. Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1953, p. 794 ff.
- G. Kittel—G. Friedrich: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1935, s. 176-229.
- C. H. Dodd: *The Bible and the Greeks*, London, 1954², p. 42 ff.
- J. Pedersen: *Israel, its Life and Culture*, I-II, Copenhagen, 1926, p. 336 ff.
- F. Brown, S. R. Driver and C. Briggs: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1906.
- J. Hastings: *Dictionary of the Bible*, Vol. IV. Edinburgh, 1902, p. 272 ff.
- 2' この問題については次の二著を詳しう。
和辻哲郎「風土」昭和十一年。
- T. Boman: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1952.
- 3' M. Weber: *Ancient Judaism translated by H. H. Gerth and D. Martindale*, Glencoe, 1952, p. 79 f.
- 4' J. Pedersen: *Israel I-II*, p. 352.
- 5' A. Alt: *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: *Kleinen Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I, München, 1953, s. 302—332.
- 関根正雄「旧約歴史概説」(六)「預言と福音」第九号(一九五〇・一一)所載。
- 6' J. Hempel: *Das Ethos des Alten Testaments*, 1938, s. 158 ff.
- 7' モーセ五書の資料問題については主として次著の説によった。
- Sellin-Rost: *Einleitung in das AT*, Heidelberg, 1950⁸.
- 8' 関根正雄「旧約聖書に於ける文化の問題」『基督教文化』第一一号(一九四七・一)所載参照。
- 9' F. Albright: *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, p. 232.
- 10' アモスをはじめ小預言者については主として次著を参照。
- A. Weiser: *Das Buch der zwölf kleinen Propheten I* (A. T. D.), Göttingen, 1949,

なお拙稿「義——アモスの預言を中心に——」基督教常識第一〇一号（一九五四・一一）所載参照。
 11、この問題に関しては主として次著を参照。

T. J. Meek: *Hebrew Origins*, New York, 1950.

12、A. Weiser: *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Stuttgart, 1931, s. 74.

13、邦訳聖書では「公道」と訳されているが、「ちびぢ」と訳した方が意味ははっきりする。

14、拙稿「愛——ホセアの預言を中心に——」基督教常識第一〇三号（一九五五・一）所載参照。

15、拙稿「聖——イザヤの召命を中心に——」基督教常識第一〇五号所載参照。

16、M. Buber: *Der Glaube der Propheten*, Zürich, 1950.

17、オールブライト前掲書、二四二頁。

18、*Der Prophet Jeremia* Kap. 1-25 (A. T. D.), Göttingen, 1952. Kap. 25, 15-52, 34 (A. T. D.), 1955.

19、中沢洽樹「苦難の僕——イザヤ書五三章研究」一九五四、参照。

20、E. Hatch and H. M. Redpath: *Concordance to the Septuagint*, I—III, Oxford, 1897.

21、括弧内はマソレット本（ヘブライ語）及び七十人訳の章節、括弧外は邦訳の章節。

22、詩篇に関しては、括弧内は邦訳及びマソレット本（ヘブライ語）、括弧外は七十人訳（ギリシヤ語）の章節。

23、律法と祭司の問題に関してはウェーバー、前掲書参照。

24、関根正雄「イスラエル宗教文化史」一九五二、四二頁。

25、犠牲は祭儀に直接関係するが、贖いは契約取引に関係する。両者の関連の深さが、両語の関連の深さに通ずる。

なお、聖書の引用章節は指摘した個所の外、現行邦訳聖書によった。使用の原典は、

Biblia Hebraica, edidit Rudolf Kittel, Stuttgart, 1917.

Septuaginta edidit Alfred Ralfs, I-II, Stuttgart, 1935f.