

## アガペーの旧約的背景

秋 田 稔

### まえがき

本論文は、キリスト教における中心的概念である愛 *agape* の旧約的背景を探ることにより、人間形成におけるアガペーの意義と位置を根本的に考察する糸口を見出だそうとするものである。

一般に、愛とは、主体の他者との交りにおける生命的和合に関係した概念である。人間は何らかの形で他者との生の共同の基盤に立ってはじめて自己の生を維持拡張することが出来るのであるが、しかもかかる共同より背き出て自己主張を貫徹しようとしている。けだし、人間は自由の主体としてあくまで自己に中心を持つようとするからである。人間の生は、このように常に現在をあらしめながらも未だ来ていない真の生の共同の実現を目指しつつ、その実、自己主張によって存在の基盤である生の共同より離れ、かえって本来的自己を過去のものとして喪失する方向をとる。われわれは、ここに生来の人間が如何にしても避けることの出来ない矛盾をその時間性において把握するのであるが、自己主張をしつつ実は自己を喪失せしめられている人間が、この矛盾より脱して真の生の根抵獲得としての他者との不断の和合を現在に実現することこそ、時間の流れの中にありながらこの時間

性を超えて真の人間形成をすることに他ならない。愛とはまさにかかる他者との和合を生み出す主体のはたらきであったから、時間の中において人間が永遠的な意味と尊厳を獲得するという問題は、愛のそれにおいて最も深い真相に触れることが出来ると思う。この問題は、古来人間が自己自身に課した根本問題だったのである。われわれは、この点に關してのアガペーの意義をその旧約的背景において探るに當り、それと對蹠的な立場にあったギリシャ的問題把握に触れて、問題の所在を鮮明にしておきたい。

—

ソクラテスはギリシャ的人間の代表である。彼においては、人間がまさに人間の原因者 *aitios* であり、自己の魂 *psyche* を氣遣う自覺的な主体であった。人間が自らの責任において自己自身を形成してゆく生の立場こそ、彼のいう根源的な人間のあり方だったのである。だが、人間は他者との生の共同の地盤において、すなわちこの場合ポリスの一員たることによって自己を形成するのであるから、自己肯定と、人と人と相生きる共同の地盤の成立とが一致する立場として、自己が心からポリスを成立させるような行為の仕方（正義、節制、勇氣、知慧等）これらは結局は一言でいえば共同体を形成するはたらきとして「愛」である——の主体たること、このことこそ時間性の矛盾を突破して真の人間を形成することに他ならない。ソクラテスは、自分がこのような理想の人間であるというのではなく、この点に關し自己自身がこのようなよき *areté* を持っていないことを他のものより早く知ったものとして、他の未だ自己の無知を知らないものとの問答活動を通してその無知を知らせると共に、そ

れを真の知慧への門出として相互に努力精進を続けようとしたのである。

彼において、元来自己内在的感性的な愛であったエロース *eros* が、このような師と弟子との間のロゴス的な生の共同の原動力となった。エロースは善美なる魂を目醒めさせんとするはたらきに他ならない。われわれはここに、共同体を成立させるアレテーを目指してのロゴスを媒介とする生の共同という形態に出合うのである。

エロースの根本的性格は、かくて自己実現への人間肯定であったが、このような立場において人間はその自己完成をなしとげて永遠性を獲得することが果して出来るであろうか。この問への解答は、ソクラテス自身が示している。「パイドン」篇によると、彼は遂に死を讚美するに至っている。否、自己の死において彼はその実践的教化を全うしたのである。死という自己否定を自らの意志において肯い、その中に自己を積極的に見出だすという立場に立って、彼は獄死までの数日を弟子と語っている。これは最早生の立場ではない。彼は自己肯定を原理とする立場と、自己否定を原理とする立場の分極点にまで人間主義を持っていった人である。生の立場の制限を打破してそれを真に生かすことの出来るのは、死の立場なのである。ソクラテスにおいては、死後も靈魂は不滅であるとされたようであるから、完全な自己否定の立場ではないが、いずれにしても、生の立場では如何にしても自己放棄、自己否定は部分的であり、従って自己に纏わる問題の解決も部分的たるに過ぎないことを、彼はその生涯の終局において示したといつてよいであろう。

ソクラテスにおける主体と主体との間のロゴスの媒介を大きく浮び上らせて自然的な実在者との連関を絶ち切り、純粹客体を対象とした観想 *theoria* の立場を徹底させることによって永遠性を得ようという方向をとったの

が、その高弟プラトンであった。

プラトンにおいては、エロースは純粹客体たる *idea* への愛となる。テオリアの対象たるこのイデアは、一切の移り変りの彼方なる永遠の同一性を保つものである。このような善美なるイデアを直観することに、彼は時間性からの超越を見出だそうとしたのである。彼はイデアに向つてのエロース的活動の實踐的意義を深く意識していたと考えられるが、しかしイデアそのものは、普遍的觀念的存在であることは否定出来ない。それは純粹客体として、主体の外に独立性を持たされて存在するのであるが、それ自身の主体性を持つものではなく、主体のあべき姿の表現以上のものではない。したがって、イデアへの道は、主体自身が觀念的存在者となる危険性を常に含んでいるのである。

プラトンは、人間を靈魂 *psyché* と肉体 *soma* とよりなるものとし、すべての地上的、時間的なものをこの肉体の属性とし、靈魂は地上にある間は肉体と結合しているが、本来は永遠的存在であつて常に自己同一的、不死的、神的なものであるとした。靈魂の最も純粹なはたらきが観想なのである。この様な考えに判然とするように、自己が全く靈魂によつて支配されるに至ったときに、まさに彼は永遠に生きるのである。

しかし、人間が純粹觀想者となることは現実にはあり得ない。それは肉体との分離を意味し、肉体の死においてはじめて成立することであるといわざるを得ない。先述のソクラテスの死の讚歌も、肉体は墓場 *sema* であるとする考え方の帰結であることは否定出来ず、そこに神秘的情緒が支配的であることは明らかである。死への愛がポリスへの愛を含んでいる点は、彼の遵法の宣言に明らかであつてその實踐的意義は強調されなければならな

いが、しかし結局は観想的世界への昇華をあこがれるという面を強く持つが故に、彼の生き方は自己の死を乗り越えて他の為に愛を行ずるには至らなかつたのである。

ここに至って、エロース的愛の特徴と、その限界は明らかになる。エロースの立場は、一言でいえば人間肯定、自己実現の立場なのである。エロース倫理の規定原理は、それが如何に純化されようとも、結局「自己」であつた。そこでの愛は、つまりは自愛の種々なる形態であるともいえよう。愛の真実の姿が、他者のために主体が自己を献げ、他者を真に生かすことに主体自身の存在の意義を見出だすという構造をもつたものであるとするならば、それは最早エロース的愛を越えた立場の愛でなければならぬ。自己との連続における立場からは、かかる愛は遂に出て来ないのである。そして、真に弁証法的な構造をもつた愛を行ずることにおいてのみ、時間性の只中であつて永遠の生命に与かる輝かしい瞬間の飛躍をとげ得るのである。

主体たる人間は、他の主体との関連においてはじめて主体たり得るものであるが故に、人格的共同は自己の根抵であり、かゝ自己を否定することによりその共同を成就し得るものとして自己を超えるものであるが、しかしそれは主体より離れて不動であるというものではなく、何処までも主体の自己を媒介としながらもその主体のはたらきを通して行的に自覚されるのである。そのようなことが、愛における永遠の生命の行的自覚である。エロースの限界を破って、このような実存的な真の愛を強力かつ明確に把握したのがイスラエル民族であり、この民族の言語に絶する苦難の歴史は、遂に凝ってイエス・キリストの福音の母体となつた。ここに見られる愛は、キリスト教における術語的表現に従つて *agape* とよばれる。アガペーは旧約を通り新約において最も顕著な姿

をみせるのである。

## 二

われわれは、ここで先ず愛という意味をあらわすギリシヤ語として普通挙げられている *eros*, *philia*, *agape* の三語の元来の用法を、一応検討しておこう。<sup>(1)</sup>

*eros* は一般的にいつて自己のために他を要求する感性的情熱的な愛であり、本来恋愛を意味することは前述したが、これに対して *philia* は、大体において親子、兄弟、友人間の親愛、優しい心遣い、というような意味をもっていたということが出来る。しかし、実際は *eros* も決して恋愛に止まらず *areté* を他の美しい魂に生産しようとする要求であり、*philia* はむしろある意味における *areté* であり、またこのような愛の態度 *hexis* でもある(アリストテレス)<sup>(2)</sup>。

いずれにしても、エロスとフィリアは地盤を同じくする。*agape* は、古くはホメロスに主として *agapazō*, *agapazomai* という動詞形で出ているが、エロスやフィリアとは全然異質的なものを古い用法から見出だそうとすることは困難である。*agapan* (動詞不定形) の語源ははっきりしていないし、意味も明確ではない。先ず、何かあることに満足するというような意味を持ち、喜んで受ける、歓迎する、敬意を以て待遇する等の外的な態度を表現することもあるが、また何か或るものを愛求するとか、或る人或るものが大好きであるという如き内的な態度をより多く表現している。兎に角、主体の他者との間の尊敬、友情、同情等にこの動詞は使われているの

である。そして、この *agapan* が一目標を他のそのの上に置く、或るものを他のものよりも尊敬するという、優先的に一つのを愛する意味に用いられるに至って特色をもちはじめた。すなわち、神の、特定のものへの偏愛に使われるという例がある。

*eran* は他者との生の共同において自己の生の欠乏を充ちようとする性格を持ち、重点は自己にあって、止み難い殆んど本能的な熱情であるが、*agapan* は相手に重点があり、特定の他者を選んでそれを固持しようとする主体の自由な決断的行為に他ならず、*eran* よりも関係的具体的な概念である。このように、重点が他者の方にあるということが *eran* と区別される特徴的用法だったのであって、其処から *eran* が上昇しようとする人間の衝動、すなわち神的なものへの人間の熱情であるのに対し、*agapan* は主として自己より低い者を引揚げる、他よりも高くあげる神の愛、高いものの愛という風に使われるに至るのである。プロチノスでは、この用法を受けて *eran* が上昇しようとする努力であるのに対し、*agapan* を下降する愛であるとしている。しかしながら、これらが混同して用いられていることも多々あり、<sup>(3)</sup> 全体的に見てそれほど明瞭な区別があるわけではない。*agapan* の名詞形 *agapē* が独特の意味に用いられるようになったのは、旧約の七十人訳（ギリシャ語訳、*Septuaginta*）を通じて、新約（特にパウロ）における用法においてであって、古典ギリシア時代におけるこの語の *etymologisch* な研究からは、われわれは何らの利益をも得ないのである。すなわち、アガペーはヘブライ的背景をもってヘレニズムの世界にその行詰りを打ち破る内容を原始キリスト教により附与されて登場してくるのである。

旧約において愛を表わす概念として最も普通に使われているのは、<sup>(4)</sup> 'hb である。この語の語源は明らかではないが、幅の広い概念で通俗的にも宗教的にも用いられている。その Septuaginta (LXX) における訳語としては agapān が主に使われているが、これは子音の発音的類似がその原因の一つであろうという学者もある。稀には philein (十回) 'philia (五回) 'erasthai, philizein (各一、二回) も使われているが、これらの場合には通俗的意味に限られている。

次いで rīm は主として Hilfsbedürftigen への同情という如き意に用いられ、母の愛、憐憫などを表わすので、神の愛を表わすのに使われることもある。LXX はこの語を elein (二十六回) 'oiketeirein (十回) 'agapān (五回) と訳している。また hps は男女間の愛と友情との両方に使われ、'ethelein 稀には boulesthai, boulesthai と訳される。rsh (eudokein, prosdechethai, paradechethai, eulogein, agapān) は承認、価値を認める、称讃等の意味を持ち、また hsk は proaireisthai, enthymesthai, elpizein) と訳されているが、'bhr (選ぶの意) と並んで用いられていることもある。<sup>(5)</sup> その他 'hbb (epheisato 一カ所のみ) 'gb (epitithesthai) 'dwd の種々の形等が使われている。しかし、後に至る程、他の概念との交流がみられ、それだけに愛の意味が含蓄を深めて行くのである。<sup>(6)</sup>

一般的にあって、以上の用法は、自己抛棄にまでかりたてる自発的感情、自己の好む対象に烈しく迫る実存的



(行為的) 熱情、更には精神的活力を意味しており、他者に対する生命の発露が愛なのである。

一つ注意すべきことは、LXXにおいて *erân* の使用がみられないことで、紀元前三乃至一世紀の時代、すでに旧約内の愛の表現にこの語が不適當であると考えられたのかもしれない。かくて、愛は旧約の歴史を経るに従い、神の愛の啓示を通して宗教的に清められ深められる方向をとり、新約に入って *agape* の下に愛の秩序を形成するに至るのである。

アガペーの概念的確定は、使徒パウロの用法を通してであって、それ以前には概念的固定は明確になされてはいない。したがって、われわれはアガペーへの道をたどるに際し、広くヘブライ思想、旧約の精神に、アガペーを特徴づけるに至った要素を探る必要がある。

イスラエル民族千数百年の歴史を背負った旧約的な生き方の中心には、絶対他者たる神がある。彼等の生き方は、自己ではなくあくまでも他者を中心とするものであり、他者によってはじめて自己があることを自覚せしめられ、自己の意志的決断を迫られてそれに従って生きるところに見られるものであり、特に主体間の *tašib* な関係交渉の面を明確に把握して人間存在の真相を深く理解したものである。

#### 四

イスラエルの宗教は、モーセの時代にその淵源を見出すことが出来る。モーセにおいて、はじめて「イスラエルはヤハウェのもの、ヤハウェはイスラエルのもの」とされるに至った。モーセの神ヤハウェは、族長の時代、

民族の祖先の者達が旅人として移動生活を送っていた頃、その族長たるアブラハム、イサク、ヤコブ等にあられ、族長を中心に種族の成員が拜し服することによって、彼等の団結と生存を保持せしめられたところの、いわゆる族長の神と<sup>(7)</sup>同じ神として把握されていた(出エジプト三・六及び六・三)。モーセを呼び出して出エジプトという民族的難事業を敢行せしめたヤハウェは、シナイにおいてモーセを捉え、決定的な恩恵の意志を契約 *Berith* として示したのである。モーセとその民は、神に決断を烈しく迫られ、遂に契約の具体的表現たる律法 *Torah* を受け入れさせられることにより、神に属するものとせられ、一切をヤハウェにのみ負うことを知った。ここにヤハウェ宗教は成立し、同時にモーセを仲保者とし一族の指導者とする民族的宗教契約共同体が形成されたのである。勿論、モーセに率いられた民がイスラエルなる名称を持っていたわけではなくその規模も小さかったが、後のイスラエルの基礎はここに確立したと見ることが出来る。このように、イスラエルの民族共同体の成立を徹頭徹尾神の主導の下にその恩恵として把握したところに旧約的人間の「愛」把握は発足する。モーセ宗教の根本性格は「聖」*godes* であるといえようが、神の「聖」において「愛」をはじめて理解したところに、われわれは旧約的特色を見ることが出来るのである。

神の「聖」は、神が人との交りをそのイニシアチブの下に開いたという彼等の体験の事実から出発している。「聖」は語源的には、隔絶、区別を意味するが、それは断切られて無関係になることを意味してはいない。聖なる神は、あくまで神であって人ではなく、相対的な世より離れた絶対的存在ではあるが、しかも民に自らを啓き示す。イスラエルの神が啓示の神であるということは、神が人間の側から探って求め得るものではなく、世より

隔絶したものであるが故に、神の側から自らをあらわし世を支配するものであるということである。人間は神に對しては単なる被造物にすぎず、人間の側から神を理解するということは全然不可能である。したがって、人間は被造物であることすら知らず、自己を一切の主権者たらしめている。しかし、神はこの被造物的抵抗を打破してイスラエルの民を選んだ。かくの如く、選ばれること、すなわち神によりその客体とされることによって、民は尊嚴と優越とをもって抵抗を排除される神の「聖」なる絶対的主権を知ったのである。神は人間的なすべてを超越しつつ、しかも人間をその客体として呼び出すことにより神と人との間の呼応関係を開いた。神の聖は、人への徹底的な交りの意志と別ではない。交りを拒むすべてはこれを焼き尽す火である。創造主と被造物との隔絶を打破して、相互の交りを開く神の意志を明確に示すものが、神よりの人に対する契約である。かくて、神の「聖」は神の超越であると共に、神が不可抗の愛の主体であることを意味するものであるといわざるを得ない。モーセ五書の記者達は、モーセをして聖と選びの恩恵とを常に同時に語らしめている。選ばれるということは、聖とされることである。しかも、神の聖が、その愛と別ではない如く、民の「聖」は、世から離れて己れ独り聖しと誇るためではなく、まさに世において呼び出されたものとして周囲に御旨をつたえるためなのである。神の聖なる愛が、人間的なすべてに優先して人間の愛の根源となり、かくて人間に纏る矛盾は、神の愛により破砕されて、人間は真実に生きるという全く新しい生き方への突破口が神の「聖」である。

イスラエルの以後の歴史は、主体たる神が民を呼び出し、語りかけ、それに対し神の客体とせられた民が、それに如何に応答して行ったかを示している。だが、イスラエルの民が神の聖の前に徹底的に排除せらるべきもの

を真に知らされたのは、彼等がカナンの約束の地に定着して農耕文化、都市文化と接触し新しい現実にはじめてからであった。民は文化というものを知るに至って、人間のもつ根強い矛盾との対決を余儀なくされ、かくてこそ、その矛盾を破砕して人間を最も深い根抵において支え、成立せしめる神の愛が、歴史の上に漸次啓示されるに至るのである。

次に、われわれは旧約の各資料を歴史的にただりつつわれわれの主題に近づいていこうと思う。

## 五

われわれの知り得る最古の資料は、ヤハウィスト(J)である。<sup>(8)</sup>Jは人間創造に続いて、罪の問題の起源と神の罰を語っているが、しかし、かかる神の刑罰の底から、アブラハムにはじまるイスラエルの歴史の中に、神の救恤史 *Heilsgeschichte* が展開されて来るのである。

Jの中でも比較的新しい資料においては、イスラエルの文化、ダビデ王国の祝福が端的に認められており、いわゆる神の民 *Gottessvolk* の立場からその歴史を理解し、解釈している。神が自ら選び、契約を結んだその契約への忠実が一途に描かれているのである。かかるひたすらなる神のおもいは、己が選びし民への無邪気な執着心とさえ見える程、徹底した交りの意志であるが(例えば創世記一二・一〇―二〇)、その素朴明朗な表現の奥に、われわれは自らの本質たる超越より内在への神の愛の秘密を垣間見ることが出来るのである。かかる神への人の応答の典型が、信仰の人アブラハムに見られるのであるが、しかし、Jでは人間の側の問題性が「神の民」なる

立場を揺がすには至らず、それ故に人の、神に対し人に対する関係における矛盾の指摘は、明確な表現をとって  
いない。

ヤハウィストに次ぐ資料たるエロヒスト（E）は、Jよりも一層文化に接近したものの立場にあることは、一般に認められているが、それだけに人間自身の生の営みを自覚し、人間の側の問題性に気づいている。それは貧富の社会問題（いわゆる契約の書、出エジプト二一―二三中のE）を通してであったが、かかる人間の分裂は、根源的には神との分裂に他ならず、かくて創世記一五・六における如く、神のはたらきかけに対する人間の側の応答を問題にし、それを神の側に立って批判しているのである。殊に、創世記二二章に見られるアブラハムのイサク奉獻物語（EであるがJも含む）は、この問題に関してわれわれに語る最も注目すべき箇所である。

アブラハムは、神に選び出され、その救恤史の出発点とせられた人物である。神の愛が彼を捉え、彼は信仰の人とせられたのである。神の恩恵に対する彼の態度は、ただ素直にこれを信じて歩むことであつた。そして、神の誠実は、数々の試練を下すと共に、次々にその約束を履行し、遂に彼に約束の子イサクを与えた。アブラハムの信仰が、かくて益々堅くせられたことはいうまでもない。しかし、神がアブラハムに心を留めれば留める程、彼に要求する最後の一つのことがあつた。それは、信仰の賜物、希望と歓喜をさえも一度神に献げ尽すということであつた。イサクを燔祭として献げるとはこのことである。信仰とは神に一切の根拠を置く人の態度であるともいえるが、アブラハムは人間的な最後の後ものまでも神の側の業に任せ切ることにより「信仰の父」となつた。われわれはの神誠実への応答たる人の誠実が、自己献身の徹底にまで至って、ここにはじめて神と人との真実な

る交りが完うされることを知る。そして、このような全き信仰にアブラハムをかりたてたのは、神の絶対的な誠実——不可抗の愛だったのである。

しかし、結局JもEも、人間的なすべてを否定する程に深刻な人間文化の罪性の自覚にはいまだ達せず、「神の民」なる觀念の中に比較的単純に生きていた。神の愛の真の深みは、選民たるの自覚を一度否定せしめられた先にこそ示されるのである。

## 六

テコアの牧者アモスは、沙漠的伝統を清新な空気のうちにかしたのとして人間文化を痛烈に批判した最初の預言者であった。

彼の時代は、ヤロベアム二世の治下、すでに南北に分裂していたとはいえ、アッシリヤに昔日の威力なくアラムまた弱体化して国際的小康状態を保ち、その中で経済的繁栄がその国威を大いに伸していた復興期であった。しかし、その政治的繁栄の奥に潜んだ矛盾は蔽うべくもなかった。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しなかった。彼等はその自己追求を直接神の恩恵と結びつけて、祭儀的あるいは神秘的関心のうちに現実の問題を解消して恥じなかったのである。

アモスは、この問題性を真正面から受けとり、一度徹底的に神と民とを分離する。彼の神は、圧倒的な威力を

もって彼をとらえる。そして、この圧倒的な神の現実の非合理的体験は、彼自身の合理的思惟を通ることによって、神の現実の啓示としての歴史的現実の把握と、それに対する明確な使命の自覚へと深められるに至るのである。<sup>(9)</sup>かくて、アモスの神は最早デモーニッシュなものとしてではなく、社会的正義(公平)を好み不義は必ず之を罰して赦さざる徹底的な審判(義)の神として己を現わす。審判 *mispath* は神の本質の発現であり、神のみち *mispath* である(アモス五・二四等)。この審判の下にイスラエルの歴史的現実はその現実に即して批判し尽されるのである。

アモスにおいて、神は全く自由なる絶対的主権者として神の自由への障害に対し怒を発する。いわゆる人間の自由、その自己主張に対して怒の罰を宣しない神は、所詮人間以上のものではない。神の自由は、神の自己限定として選びの意志であり契約への忠実であるが、この愛の選びの対象たるイスラエルに対し、選民なるが故に神は審判を下す(三・二)。すなわち、神の愛が人間の罪に対するとき神の怒として反応するというのである。

人間を真に人間たらしめるものは、全く人間的なもの外なる神である。人間相互の矛盾対立は、根源的には人間の絶対者との関わりにおける分裂であるが、しかも人はこれを悟らない。アモスはこの事態を白日の下にさらけ出した。この根源的な対立を知ることにより、神は真の神となる。そこにはじめて選び、すなわち神のイスラエルへの愛の意味も明らかとなり得るのである。

アモスが絶対他者としての神の本質を明瞭ならしめたのに対し、次いで出た預言者ホセアは、この神の怒がまさに神の反応として神の痛みであり、神自身怒を克服して愛であることを、彼の不幸な結婚の体験を通して知ら

された。ホセアにおいて、われわれは *dialektisch* な神の愛 *hesedh* を見ることが出来る。彼は、愛が神の己が民に対する態度の *Grundmotiv* であることを、自覚的に体験したのである。

ホセアの時代は、アモスに引続くものであるが、事態は著しく異っていた。すなわち、七四三年エフウ王家が亡びてから、国勢は急激に衰えはじめ、王権をめぐっての醜い党派争いと、更にはアッシリヤ、エジプト両大国の圧迫により、絶えず政治的に動揺を続けているという時代であった。

彼は、神ヤハウェと民イスラエルとを人格的な夫婦関係として、ある所では親子関係(一一・一等)として把握した。両者の間を支配すべきものは、ただ真心のこもった愛 *hesedh* のみであるべきである。しかるに、妻たるイスラエルはヤハウェに対して貞節を破り、沃地の神バールに奴隷の如く魂を売って(二・一三)、あだしびとの子どもをさえ生んだ(五・七)。ヤハウェは、その愛の故に悶え苦しむ。真実 *hesedh* なる神は、その真実の故に、不真実なる民を罰せざるをえず、そこには離別より他に道はない(二・二、九・一九等)。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を叫ばざるを得なかった(九・一四等)。しかも、愛の人たる彼には、神の裁きが単なる機械的な破壊ではなく、燃えるような執着心の爆発であることが痛いまでにわかる。神はイスラエルに対し、獅子の如く、子を失った態の如くになってその心臓を裂き、これを食べようとされる(一三・七、八)。だが、彼ヤハウェはそれでもなお「エジプト以来のお前の神」(二三・四)と自らいわずにはおられない。「お前はそれとも知らずにバールを呼び求めているが、この私以外の誰が本当にイスラエルを心にかけるだろうか」。ヤハウェは、どうしても他人の手にこのイスラエルを渡して



しまうことが出来ない。そして、この切々たる愛の嘆き、悶えの故に、ヤハウエは自らの怒を遂に自らにおいて克服し、烈しい救の熱愛を、ホセアの口を通して示す(一一・九)。もはや二度と怒にかられて行動しないと宣される神の心は、不貞の妻をなおも赦そうとするホセアにはじめて、彼自身のおもいを超えて、深い実感として把握し得たといえよう。それ故に、彼ヤハウエは彼女イスラエルを誘い、沃地の汚れより離れた荒野に連出して、そこで彼女の姦淫の心を清め、再びカナンの地をかえして、今度は永遠に彼女を娶るであろうと、心のうちを語るのである(二・一九)。

神の愛は、徹頭徹尾真実 *hesedh* のものである。公義 *sedeq* と公平 *mispath* と寵愛 *'amunah* と憐愍 *rahamin* はその発露である。不真実なる民に対し神の真実は一度爆発せざるを得ないが、この怒を民を内側から清めることにより、遂に克服して変ることなき真実なる愛を貫徹する。己自ら *hesedh* なる神は *hesedh* をよろこぶ神であり、そして遂には *hesedh* ならしめる神である。だからこそ、かかる神に一途に信頼 *hesedh* をもって応えることが、民に望まれるのである。*hesedh* こそはヤハウエのイスラエルに対する一貫した態度であり、民の神への態度であり、そして特にすべての人間関係を成立せしめる根幹であるといつてよいであろう。<sup>(10)</sup>

彼は、自分の妻を愛し同胞をおもその愛の悶えを通じて、神の愛の深みを示されたのであり、神の真実なる愛を知ることによってはじめて自分の心の最奥に罪をみると共に、赦されて真に肉親を愛し同胞を愛する清らかな愛を知ったといえよう。それは、神によって与えられた愛であり、それ故に、肉につけるあらゆるおもいを克服して、人をもう一度生かす愛である。ホセアにおいてはじめて、愛は宗教的に清められ、強められて旧約の表

面に出るに至るのである。

アモスにおいて、ヤハウェの日は審きの日であったが、ホセアにおいては今やその日は民の心の慰められる日であった。ホセアは、*symbolisch* にはあつたが一度否定した現実を終末的に肯定したのである。神の真実の愛が真に創造的な救の活力であり、これが人間的なすべてに優先して人間の正しき愛の根源となり、愛は愛を生んで真実の人間関係が再建されるという消息は、ホセアではなお象徴的な姿を脱していないが、やがて時来って明かとなるのである。

ホセアにおいてあくまで象徴的性格を持っていた末の日の救が、次のイザヤにおいては象徴である一方、現実には連なり現実を征圧する歴史的なものとされて来る。

イザヤはアッシリヤ、エジプトの強圧下、北王国の滅亡等全イスラエルを震撼せしめる事件の相次いでおこつた不安と動揺の時代に、南ユダにおいて半世紀の永きに亘って預言者として活躍した。彼の関心は深くこの王国の政治的現実こそがれたが、その中からいわゆる「残りのもの」の思想 *Restgedanke* 及びメシヤ思想 *Messiasidee* が芽生えるのである。

イザヤの神は「聖」なる神であった。彼は、その召命に際し、聖なる神の支配が全地を蔽っているのを目のあたり示されたという。神の微塵も汚れをゆるさぬ限りない聖さの前に、彼は戦慄した。「禍なる哉、われほろびなん」。神の聖は、汚れたものにとっては何よりも恐しい滅びの審きに外ならなかった。しかし、イザヤの見た神の聖には人のおもいを絶した一面があつた。聖なる火は、焼きつくす火であるより、むしろ焼き清める火であつ

た。イザヤは神の聖にふれたとき、彼の罪が清められるのを体験した。この決定的瞬間を期として、彼は預言者としての生涯を勇敢に踏み出したのである。聖とはきびしい否定であり、そして肯定だったのである。

神の聖がイスラエルに対し現に示されるということは、一面、神がこの民を捨てずにその全関心をよせ、これを根柢からきよめようとされることに外ならなかった。かくて、彼はヤハウエを「イスラエルの聖者」とよぶに至ったのである。イスラエルは、イザヤの警告にもかかわらず聖き神をあなどり、その心をますます頑なにしていって、苦難の中に主への信仰と正義を堅持し耐え忍ぶものは、審きの日に耐え恩恵の民としてこのされるといふ「遺りの者」の思想が彼に芽生えたのは、ユダの現実が彼の信仰と余りにもかけ離れたものとなって来たことによるのであろうが、この遺りの者こそ「聖となえられる」(四・三)べきものであった。イスラエルの聖者の前に頑なな民は一度滅されざるを得ないが、その中であって高くかかげられた御手をみて耐え忍ぶシオンの遺れる者は、新しい平和の世界の核となるのである。

イザヤ書九・一―七には、新しい天的なる王の出生の希望が示されている。この預言は単なる象徴ではない。現実の歴史の中における来るべき日の歓喜である。ここに描かれたメシヤ(救世主)こそ永遠と時間との具体的接触点であり、王としてのヤハウエの支配の現実の歴史の内部における担い手なのである。

神と人との関係についてのイスラエル人の把握した中心的な意味は、次のようなことであった。すなわち、神はすべてのすべてであり、人は単なる被造物にすぎないが、しかも神は人を顧み、全ての抵抗を排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。このような神の性

格が聖であるといえるが、神においては聖は義及び愛と分離して把握することは出来ないといってよいであろう。愛に即して考えてみても、それが聖とか義と別ではないことが、ここにいよいよ明らかになるのである。

## 七

預言者達が神と民との裂け目に立ち、神の愛は、現実否定を媒介として終末的に成就するという点を強調したのに対し、申命記は大胆率直に「神の民」の立場から現実を肯定しようとして、神の愛の下なる人間を描いている。申命記の根幹の部分は、ヨシヤ王（六三九―六〇九）の宗教的政治的改革の基準を提供したものと考えられるが、この申命記においてわれわれの注目したいのは、「神の民」の立場からする宗教的愛のドグマ的整備である。

すなわち、第一に天地一切は唯一なる神ヤハウェに属するが、神ヤハウェは特にイスラエルを愛し、諸国の民の中より聖なる民として選び別け、契約を結んで導き救い、恩恵の賜物としてカナンの地を与えた（一〇・一四―一六）。そして、ヤハウェがイスラエルを選んだのは、イスラエルが諸国の民の中にて最も小さき者であったからである（七・七、八）。

第二に、したが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、聖なる民にふさわしく、神ヤハウェを心を尽し精神を尽し力を尽して愛すべきであり（六・五、一〇・一二、一三、一一・一、三等）、悩める者貧しき者などに愛の手をさしのべるべきである（一〇・一九、一五・一一等）。

第三に、かくの如く神の要求する誠命を守り行ふならば、民は聖なる民となることが出来るであろう（例えば四・四〇、六・三、七・一二—一六等）。

以上のような恩恵の論理においてわれわれの問題としたいのは、次の諸点である。

第一に、神の恩恵が語られると共に、それに対する感謝の倫理が要求され、その間が相互媒介的循環的であり、しかもこの両者が神の愛に究極する（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。

第二には、現実の人間関係を成立せしめるための倫理たる性格を律法が明確に持つと共に、それに基づくはたらきが、神との関係において力強く肯定されていることである。

第三に、神の愛は、価値あるものではなく価値なきものにこそむけられるところの包容的生命力であると理解していること、そして人の愛においてもそのように要求されていることである。

申命記においては、イスラエルに関する具体的現実が、すべて恩寵的に把握されているのであって、人間的なものが真に神によって認められゆるされてあり、ここに神の愛の下感謝に溢れて人間生活が清らかに伸び伸びと肯定されているのである。われわれはここで愛のはたらきが、人間的なものに新しい意味と価値とを附与するという愛の包容性を見逃し得ないのである。

エレミヤは、彼に先立つ預言者達の如くただ神の言を熱烈に己を忘れてつたえるには余りに自己に醒めたものであった。それだけに神と自我との戦は熾烈をきわめた。彼は神の代弁者であると共に、人間の代弁者である。神の審判の声と自己の内なる叫び、この両方にはさまれ、両方より押しつぶされた彼は悲哀を知った人であった。人間的な苦悩を具さに体験した彼は、それだけに現実の深刻さを誰よりも切実に把えたのである。申命記的改革の不成功の後の祖国の前途は、今や彼には明瞭であった。己を愛し同胞を愛する彼は、義なる神の審判の間近きを知らされれば知らされる程、その腸は痛み苦しみ、切々として民の悔改を祈らざるを得ない（一三・一五―一七）。義なる神は、その義を貫徹する。現実の民の墮落を、ヤハウェは見逃すであろうか。否、エレミヤは己が断腸の苦しみを通して、義にして義、愛にして愛なる神の断腸の痛みを示めされた。

神はその愛する子イスラエルとかつての日契約を結んだが、その「はじめの愛」を忘却するような神ではない。常に愛子を顧み、契約への忠実に生きようとする。しかし、その罪は徹底的に審かなければならない。エルサレムの中に一人の義人あれば、それにより全エルサレムを赦そうとする（五・一）熱烈な愛の神は、義と愛の板ばさみとなって悶える。そして、遂に己が痛みをつき抜けて、神はイスラエルをあわれみ、その心を変化せしめて新しい契約を結んで神の民となそうと決心する（三一・二〇、三一―三四）。絶対的主権を主張するヤハウェは、背いた民の罪という障害を自らの痛みを通してのりこえようとする。彼は限りなき愛（三一・三）をもって愛しめぐむ神だったのである。亡国と捕囚という神の義の貫徹を転期として、旧約の宗教は新らしい段階に入り、今や新しい契約への希望が確信されるに至るのである。

エゼキエルは、捕囚の民の中より召し出された預言者であった。彼の後期の預言は、彼の前期預言と全く趣を異にし、民族の復活再生の希望が語られている。先の怒の神は、今や恩恵と慰めの神である。平和の契約を結び（三七・二六）、福祉の雨を降らせる神である。彼の枯骨復活の預言（三七章）は、民族の復興のそれであるが、カナンへの帰還は約束され、安らかにその国にあることが出来るという（三四・二七）。一方においてヤハウェは道と行為としたがって審く神（三六・一九）である点は変りないが、恩恵の神としてその霊を人の衷に置き、人をして神の法度に歩ましめ、その律法を守り行わしめるのである（三六・二七）。一人のメシアを遣して歴史の衷にその愛を示さんとする神は、その一人一人に内在的となって心の奥底から人を救おうとされる。神より人への新しい道は着々と準備されるのである。

神がけがれたイスラエルを一度亡した後、復興するのは何故であるか、この点に関し、エゼキエルの見解が三十六章にみられるが、それはイスラエルのためではなく、おのが聖き名のため、すなわちイスラエルによっておのが聖なるを国々の民の前にあらわさんためであるという。これは、神の業が何か他のためではなく自己目的であることを示している。すなわち、イニシアチブは全く神にあること、そして神自身が恩恵の神たることを本質とするというのである。ここにエゼキエルの神学がある。

われわれの問題にとって、旧約の頂点にして最後に位するものは、第二イザヤ（イザヤ書四〇―五五の記者）であろう。

故国を離れて遠く異境バビロンに囚われていたユダヤ人たちの悲願は、カナン帰還ということであった。ペル

シャ王クロス（五五八―五二九）が新興勢力の担い手として出現したときに、彼等はこの異邦の王に解放の希望を托する。第二イザヤは、ペルシャの興起によるセム時代の終焉という歴史の転換の奥に摂理を感得し、よき音ずれをシオンにつたえるのである。それは、民族の救、その理想実現の確固たる希望の預言ではあったが、しかし彼の炯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、救を地の果にまでいたらしめんためであった（四九章）。ここでは、彼等の選民意識が一つの使命をうけて世界救済の任に当るべき世界史的役割の自覚へと清められている。第二イザヤ程明確に、現実の歴史にはたからさかける神の愛の御旨を、まがりなく現実そのものの裡に把握した預言者は稀である。

ところで、クロスはユダヤ人たちが狂喜して迎えたような待望のメシヤではなかった。第二イザヤは、この悲痛な事実を通ることにより、遂に世の苦しみを背負いつつそのために執成しをなす主の僕の信仰に達した（五二・一三―五三・一二）。

——彼の顔だちは、そこなわれて人の子とも思われず、侮られて人に捨てられ、悲しみの人で、病を知っていた。しかも、彼はわれわれの病を負い、悲しみをにない、そしてわれわれのことがのために傷つけられ、われわれの不義のために砕かれたのだ。彼はみずから懲らしめをうけて、われわれに平安を与え、その打たれた傷によって、われわれはいやされたのだ。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した。彼を砕くことは主のみ旨だったのであり、彼は黙々としてほふり場にひかれて行く小羊のように、誰に知られることもなく唯神に従って死んだ——。



ここに示された「苦難の僕」の人間像は、輝かしい王としてのメシヤ的人間像とも、そしてあのソクラテス的人間像とも如何にことなることであろう。この僕は、苦難に喘ぐイスラエルの民そのものを示していると見るとも出来るし、また一方黙々として他人の苦悩と罪を己が身に背負って、その全き意味において他人のために生涯を献げ尽した一人のひとを指さしているということも出来るであろう。エレミヤの生涯が、己れ一個の生涯において民族の悩みを悩み貫き、さらには神の前に、個と民族との裂け目の深さをも示されて、ただ黙して神にすべてをゆだねた如く、苦難の僕は人間の最奥の問題性を己が一身に背負って黙々と神への従順の道を歩むのである。人は、自らの内奥の問題に関しては超越者の前に黙するほか何も出来るものではない。ここでは、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、さらにそれが一個の人格に集約され、はるかに贖罪愛に生きる一人の救世主を指さし、その象徴となっているといつてよいであろう。この僕の歩みは、人間存在を土台から揺り動かし、これを清める活きた力を秘めている。「義なる僕は、多くの人を義とする」のである。

しかも、われわれがここで決定的に知ることは、主の僕の歩みが、人間の歩みに最後まで附随する自己主張的立場より全く転回して、徹底的に自己献身的であるということであり、そして、かかる歩みが全く徹底他者たる神の意図するものであって、僕は唯黙して従ったのみであるということである。すなわち苦難の僕は、神のみ旨の道具なのであり、その生活は徹底して他者中心である。その生涯は証しの生涯であるといつてもよいであろう。僕の贖罪の歩みが、人間の現実の矛盾を突き破るのではなく、神の贖罪の業、すなわち己自身をのりこえる愛が、すべてを成就するというのである。大いなるあわれみ（五四・七）、とこしえのいつくしみ（五四・八）を

持つ神は、遂に己自らを献げて人の罪を贖うのである。

旧約的人間の歴史は、ここに至ってその内部から新しい人間像を明確に示した。それは、旧約という枠を突き破るものでさえあった。第二イザヤにおいて、われわれは旧約の世界の只中における福音を聞く思いがするのであり、極言すれば、新約の人間像の象徴をそこにみるのである。絶対者の愛に基礎づけられ感動されて人はこの世において愛の主体となるという秘義を、旧約はその歴史において象徴的に示したのである。

## む す び

われわれは、旧約を一貫してその最も深い根柢に常に神の愛があったことを見てきた。それは、いわゆる愛という概念規定にはあてはまらない神の積極的活力であり、それが人間の現実に激突して破裂したところに「聖」があり、「義」があり、「いつくしみ」があった。第二イザヤ以後においては、これらの概念の間の不思議な混淆がみられさえする。すべてに優先する不可抗の神の愛を、旧約人は神のイニシアチブの下で神の側から理解した。したがって、それは人間の側の定義を超えて、神の自由である。人間と、人間の構成的論理に中心をおくものにとつては、それは背理であり、矛盾である。旧約人がこれに耐え得たのは、神が彼等を捉え、彼等はその全存在をかけてこれに応えるべく生かしめられたからである。こういう応答的思惟のみが、神の愛の何であるかを知り、またこの愛に応ずる新しい愛の生活の論理をうみ出す。この新しい愛の論理が、新約の世界において明らかとなったアガペーの論理なのである。

旧約の出発点は、神に迫られ人間のトロツツが神のトロツツに征圧されて、神がすべてのすべてであり、人間は神にすべてを負うているにすぎない者として、その生活原理の中心を神に置くという在り方であった。しかし、かかる出発点は、常に人間の側においてはその自己主張によりおびやかされ続けて来たし、このことによって旧約的人間そのものがはげしくその基盤を揺りうごかされたのである。しかし、彼等はその苦難の歴史の中から、亡国という決定的とも見える神の挑戦を通して神の愛の論理の学び方、うけとり方を体得せしめられた。苦難の僕は、その生活の態度、神のみ旨のうけとり方、摂理に応じて生きる生き方において、神の愛の論理を象徴せしめられたのである。したがって、そこには自己の贖罪的行為がではなく、神の贖罪愛が人間の問題性に決定的なくさびを打込むことへの、全面的な「然り」がある。

エロース的生活原理の中心には「自己」がある。これに対し、アガペー的生活の根本にあるものは徹底他者である。そこにおいては、他者の存在が第一義的に肯定され、畏敬され、意志される。アガペーにおいては、他者は真に他者として止まり、決して自己に吸収されることなく、その存在が確保されている。人間は常に自己完結性を主張するものとして、直接にこのようなアガペーの主体とはなり得ない。アガペーの真の主体は神のみである。人間は人と人と相生することにおいて人間となるのであり、この人間形成においては、自他はあくまで共存しつつしかも一致を目指さねばならない。人間形成における人間関係は、自己性と他者性とを共に認めつつ、しかもお互を決して単に手段とはせず、常に同時に目的として扱い交わろうとする友愛関係であるが、この場合における自己性も、アガペーの愛に基礎づけられることによってはじめて人格的主体性として変質せしめられ、他

の人格との真の触れあいを可能にするのである。旧約千数百年の歴史は、相対的世界の只中で、絶対者の絶対的愛を刻々と啓き示され、それを真に相対的な人間関係の基盤として学び取ろうとする苦渋に満ちた生活の連続であった。旧約の民は、その苦難の歴史を通して、愛のアガペー的深化の歴史的突破口を示したと云ってよいであろう。旧約の歴史がその象徴の实在性において明らかにした愛のロゴスは、新約の世界において遂に肉となる。

#### 註

- 1' 主として G. Kittel : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I., 1933, S. 34-37 及び Stauffer の説明、及び Liddel and Scott : Greek Lexicon の各項を参照。
- 2' Aristoteles : Ethica Nicomachea, 1157 b, 1155 a.
- 3' Platon : Symposium, 180 b.
- 4' G. Kittel : Theologisches Wörterbuch zum N. T., I, S. 20-22 及び Quell の論文、Hatch and Redpath : Concordance to LXX の各項、及び Köhler-Baumgartner : Lexicon in Veteris Testamenti Libros, 1953 の各項参照。
- 5' 申命記七・七、一〇・一五。
- 6' sedeqh, hesedh, mišpath, 'emeth 等の詞をみる。
- 7' A. Alt : Der Gott der Väter, 1929 参照。
- 8' 資料問題として Sellin-Rost : Einleitung in das Alte Testament, 1950 などを参照。
- 9' A. Weiser : Glaube und Geschichte im A.T., 1931, S. 73-74.
- 10' Moffatt : Love in the New Testament, p. 15; Oesterley & Robinson : Hebrew Religion, p. 238.

(本学助教授)