

神の信義と法的義—旧約聖書における神義論上の 問題の発生の過程についての考察

本 多 峰 子

1 序—問題の所在と本論の目的

「神義論」とは、主として組織神学で論じられる、全能かつ善なる神に創造されたこの世界に悪があるという一見した論理矛盾を解き、神の義を論証しようとする試みである。すなわち、神が善であれば、悪をなくしたいと望むであろうし、もし、神が全能であれば、そうできるはずである。しかし、この世には悪がある。これは、神が全能性を欠くか、善ではないということであろうか。—この問いには、悪は神が人間に与えた自由意志を人間が濫用したことに悪が起因するとの自由意志論や、苦難は神の試練であるとする成長の糧理論や、神がこの世を造るときには既存の素材を用いたが、その素材に備わる自律性のために神であってもあらゆることを強制的に自由に動かすことはできないとの理論などがあり、答えが出ないまま依然論議が続けられている。

しかし、神義論 (theodicy) という言葉は、1710年にアムステルダムで出版されたライプニッツの『神義論』(*Essais de Théodicée*)¹⁾に遡り(「神義論」(仏) theodicée, (独) Theodizee, (英) theodicy) という語自体、ここに初出のライプニッツの造語でギリシア語の「神」(θεός)と「正義」(δίκη)に由来する)、このような議論がなされるようになったのは、近代のことである。聖書自体においては、旧約聖書にも新約聖書にも、このような論理矛盾を解こうとするいわゆる現在組織神学でいう意味の「神義論」は論じられていない。

聖書、特に旧約聖書の内部では、神の義に関する問いは、抽象的になぜこの世界に悪があるのか、を問うというよりも、なぜ、神の民であるイスラエルが苦難にあうのか、という問いとして表れてきており、そこから、聖書学的には、神義論とは主に、イスラエルの民の苦難の問題として考えられてきた。

しかしそうは言っても、旧約聖書はあるひとつの時代に一気に書かれたわけではなく、その成立の過程で、イスラエルの民は様々な苦難や経験を経て、ヤハウェについても、またヤハウェと彼らイスラエルの民との関係についても、思想的に変化を見せている。

本論では旧約聖書を参照しながらその変遷を辿り、神義論で問題となる「神の義」の基本的概念について、イスラエルの伝統における見方を考察し、歴史の中で、イスラエルの人々にとっての「神の義」の概念から、いかなる神義論的問題が生じてきたかを明らかにしておきたい。これは、新約聖書に表れた悪の問題と神の義を考察する際の、問題の所在の理解の基となる論考である。

2 「神の義」の概念

1) ヤハウェの「義」についての予備論的考察

神義論の根幹である、神は絶対的に善である、という概念は、そもそもイスラエル民族の成立期

の信仰にはなかったと考えられる。現在の組織神学者が考えるような、神の行為が論理矛盾でない限り常に人間にとって最善のものであるはずだ、という発想は見出されない。ヤハウェは「善」というよりもむしろ「聖」をその本質としてとらえられ、その「聖性」はおそらく分離の概念つまり、人間にとって不可侵の超絶的存在であるとの概念で理解すべきものであった。サムエル記下(6:6-7)で神の箱に触れたウザが神の怒りに触れ、その場で打たれたのは、その聖性を侵害したからである²⁾。ウザは神の箱を支え守ろうとしたのであるから、罪と罰の範疇でも善悪の次元でも彼の死は説明できない。

ヤハウェが正義であり善であるという信仰がいつ現れたのかは確定できないが、旧約時代の比較的後期まで、ヤハウェの影のない善性というものが自明なものとは考えられていなかったとすれば、悪の存在と神の全能と全き善の間の論理矛盾を解こうとする現代的意味での神義論が発達しなかったことに不思議はない。たしかに、契約の神という意味での「義」なる神の思想は、すでに創世記のエロヒスト資料(遅くともBCE8世紀)が書かれた時代³⁾からあり(cf. 創世15:6)、それが、アモスなどの思想を生んだとは言えるであろう。しかし、この義と「善」とは、必ずしも同一ではない。実際、出エジプト記で、ヤハウェがモーセに語った言葉、「私は私が恵む者を恵み、私が憐れむ者を憐れむ」(33:19)などを見ると、ヤハウェが現代の法社会で考えられる正義や平等の概念の彼岸にある、人間の善悪の判断では予測のつかない存在であるとの印象を与えられる。

この一見して理解しがたい神の「義」を理解しようとするとき重要なことは、旧約聖書において神の「義」という概念が一つに統一されていないことを認識しておくことである。

旧約聖書において神の義 צְדָקָה、צִדְקָה は大きく2つの形でとらえられ、描かれている。その一つは、神の側からの一方的な選びや愛に基づく祝福の約束に神が忠実であるという意味での「義」である。これは、モーセ五書の中では、最初に神がアブラハムに与えた祝福の約束への忠実さという形で最も顕著に表れている。もう一つは、申命記史家の歴史観に顕著な、モーセに与えた律法に基づく契約概念に立つ正義の神としての「義」である。大きく言えば、前者はアブラハム伝承と結びつき、後者は、出エジプトの出来事を救済史の原体験として見るシナイ伝承(シナイ山での律法授与を含む)と結びつく系列であると言える。神の、人間の悪に対する処遇の仕方や人間の苦難の問題についての見方は、この2つの系列のそれぞれで異なっている。TDOT旧約聖書神学辞典には、神の「義」については、法概念に基づく「義」と見る見方と、救済論的に見る見方があり、そのどちらが正しいかが議論されていると示されている⁴⁾が、むしろ、旧約聖書の著者と文書によって「神の義」の意味が異なるとらえられていると言う方が正しい。この2つの「義」の違いを見ておくことが本論では基本となる。

2) 神の信義—裁きと恩寵の神義論

ヤハウィスト資料の、特に創世記の原初の物語においては、神は、人間の悪に対して、「裁きと恩寵」によって人々を遇することが特徴的である。

創世記の多くの部分をなし、アダムとエバの墮罪物語を含むいわゆるヤハウィスト資料は、BCE10世紀頃に書かれたとするのが現在の定説となっている⁵⁾。この時代の記述の関心は神が全能で善かつ義であることにはなかった。問題は神の祝福を得ることであった。そして、その祝福は、人間の資質や善性に応じて与えられるとは限らなかった。神の愛顧が何ゆえにある者には与えられ、何ゆえに他の者には与えられないのかは説明されない。創世記4:4-5で、ヤハウェはアベルとその献げ物は受け入れたが、カインとその献げ物には目を留めなかった。しかし、その理由は人間には知

られぬままである。また、そのことに対して怒ったカインがアベルを殺した時、カインはその罪ゆえの呪いとして地上をさまようこととなるが、その際に神はカインに守りの「しるし」をつける（創世記4:15）。このように、ヤハウエの恩寵は、善行と悪行の因果応報として与えられるのではなく、人間の理解を超えて、時に罪を犯した者に対して特に、恩寵として与えられることさえある。実際、ヤハウエの描く「創世記」は、人間の罪と、それに対する罰と恩寵のサイクルのうちに、イスラエルの民が神の庇護を受けて増えてゆく様子を描く歴史記述である。そこに属する資料には創世記の原初史のみでも、アダムとエバの墮罪（3:1-24）、カインによる最初の殺人（4:3-15）、ノアの洪水物語（6:5-8:22）、バベルの塔の物語（11:1-9）がある。神は人間の罪を看過せず、罰するが、罰と共に必ず、その罰を担うための助けを与え、罰と同時に恵みを与えている。アダムとエバは楽園を追われた。そしてそれは、決して、神の命令に背いて果実を食べれば「死んでしまう」という予告の罰の軽減ではない。並木浩一は、旧約聖書に根本的な死生観では、生の本質は交わりにおいて見られていると指摘し、アダムとエバがその墮罪によって神との関係においても夫婦間の信頼の点でも互いに相手に責任を帰すような態度に陥り、喜びに満ちた交わりを保つことができなくなったことは、死を意味していたと論じている⁶⁾。しかしそれでも、アダムとエバは死と楽園追放という罰だけを与えられたわけではない。「主なる神はアダムとその妻のために皮の衣を作り、彼らに着せた」（3:21）。そして、人は、楽園を追われはしたが、子孫を与えられ、増えてゆく。カインも、追放と流浪の罰を科せられると同時に神による護りのしるしを与えられる（4:15）。地上の罪を滅ぼし去るための洪水の後には、神はノアとその息子たちに、「産めよ、増えよ、地に群れ、そこで増えよ」（9:7）という祝福を与え、もう二度と生き物をことごとく滅ぼすことも、地を滅ぼすこともしないという新たな恵みの契約を結ぶ（9:11）。バベルの塔の裁きの後でさえも、神が人間を全地に散らした結果（11:9）人間が地に満ちることになったのであり、ここでも裁きと同時に、いや増す恩寵の摂理が働いている。この恩寵は、人間の側の業とは無関係に神の方から一方的に与えられるものとして描かれている。ここには、E. ケーゼマンのいわゆる「創造者信義」、すなわち、「創造者が墮落した者、背いた者を新しい被造物へと変え、われわれが誤用した彼の約束を罪と死の世界のただ中において再びたて、成就することを意味する」⁷⁾ 救済の構図が示されている。

フォン・ラートは、ヤハウエの義は規範ではなく、行為つまり救済の証言であったと指摘している⁸⁾。

人間の側の美德の如何にかかわらず神の側から与えられる祝福の約束を必ず守る神、というこの神観の見る神の義は、特にイスラエルの民に対してはヤハウエがアブラハムに誓った三つの約束を必ず守り成就する信実として信じられている。創世記15章、17章に示されたその約束とは、アブラハムの子孫の増加と繁栄、土地の付与、ヤハウエがアブラハムとその子孫の神となるということ、である。15:13-16には、エジプトの苦役からの解放も約束されている。大貫隆は、その15:13-16の部分、事後預言的に後から挿入されたと考える。この事後預言は、出エジプトの出来事をアブラハムに与えた神の祝福の約束の実行と見る理解の表れであり、アブラハム契約に対して信実である神という概念にモーセの出来事をも結びつける試みとして重要である⁹⁾。

申命記7章には、神のイスラエルに対する愛が、この民の徳や長所によるのではなく、むしろ弱者を慈しむ神の愛による全く自由な選びによることが明示されている。

⁷⁻⁶ あなたは、あなたの神、主の聖なる民である。あなたの神、主は地の面にいるすべての民の中からあなたを選び、御自分の宝の民とされた。⁷ 主が心引かれてあなたたちを選ばれたのは、あなたたちが他のどの民よりも数が多かったからではない。あなたたちは他のどの民よりも貧

弱であった。⁸ ただ、あなたに対する主の愛のゆえに、あなたたちの先祖に誓われた誓いを守られたゆえに、主は力ある御手をもってあなたたちを導き出し、エジプトの王、ファラオが支配する奴隷の家から救い出されたのである。(申命7:6-8)

この神の「愛」は、אהב (āheb) であり、(通常「憐れみ」の意味を持つ慈愛 חסד (hesed) とは異なる語であるが、ギリシア語七十人訳 (LXX) では παρά τὸ ἀγαπᾶν κύριον ὑμᾶς (LXX申命7:8 「主があなたがたを愛することのゆえに」) と動詞 ἀγαπάω を用いており、弱い者に対する愛、ギリシア語で ἀγάπη と訳され、ヨハネの第一の手紙に「神は愛である」(4:8) と書かれた慈愛の意味も含まれているであろう。

イスラエルの民がこの神の「義」を信じる信条は、申命記26章に記された、彼らのカナン定住に際しての信仰告白に明確に表されている。

「私の先祖は、滅びゆく一アラム人であり、わずかな人を伴ってエジプトに下り、そこに寄留しました。しかしそこで、強くて数の多い、大いなる国民になりました。エジプト人はこの私たちを虐げ、苦しめ、重労働を課しました。私たちが先祖の神、主に助けを求めると、主は私たちの声を聞き、私たちの受けた苦しみと労苦と虐げを御覧になり、力ある御手と御腕を伸ばし、大いなる恐るべきこととするしと奇跡をもって私たちをエジプトから導き出し、この所に導き入れて乳と蜜の流れるこの土地を与えられました。」(申命記16:5-9)

ここで、イスラエルはまだ、一神教には至っておらず拝一神教の段階において、「先祖の神」すなわち、アブラハムに子孫繁栄と土地取得の約束をし、彼の子孫を神の民として祝福すると契約した神としてヤハウェを拝している。他国民はどうであれ、イスラエルの民を救う救済の業を、彼らは神の「義」と考える。J.D.G.ダンが指摘するように、この神の「義」は関係概念であり¹⁰、「彼 [ヤハウェ] が、自らイスラエルの神となった時に自己に負った義務を果たす時、つまり、イスラエルを救いイスラエルの敵を罰する時、神は「義」なのである。—これは、「契約への忠実さ (covenant faithfulness)」としての「義」である¹¹。この救いは、ときにイスラエルを虐げる者に対しては過酷な裁きとなり (士師5:11など)、時にはイスラエルの民自身にとっても厳しい裁きとなる¹² が、それでも究極的には彼らにとっての救いとして揺らがぬものである。

この神の「義」は、ヤハウェ宗教が一神教になった後にも信じ続けられる。先に見た、イザヤ書の神の言葉の預言、「私をおいて神はない。義しい神、救い出す神は、私のほかにはない」(45:21) は、その例であろう¹³。旧約時代を超えて、黙示文学にも表れる概念であり、次に見る申命記的応報概念が破綻した後もイスラエルの思想の中心的位置を占めている¹⁴。

3) 神の法的正義—祝福と呪いの応報思想の神義論

他方の法的義は、申命記からルツ記を除く列王記下までを含む、研究上「申命記学派の歴史記述」と呼ばれる史書の歴史理解に特徴的な、「祝福と呪い」の配分によって示される神の義である。これは、人間のあり方に対する正しい報いという観点で理解される。モーセ律法に従う善の道を選ぶか、それに背く悪の道を選ぶかが人間の側の意志と選択の問題とされ、神はそれにふさわしい報いを与えるであろうとされたのである¹⁵。律法は本来、その遵守によって報いを得るために啓示されたものではなく、むしろ、十戒の前文に示されるように、神がイスラエルの民を自分の民とすること (恵

みの契約）が先立ち、それに対する応答として主なる神の戒めに従うことが求められるという順序で啓示されたものである。それは、申命記においても同様であり、「あなたは今日、あなたの神、主の民とされた」（申命28:7）という選びと救いの宣言があり、それに続いて「あなたの神、主の御声に聞き従い、今日私が命じる戒めと掟を行なわねばならない」（申命27:10）という、戒めの授与の言葉がある。しかし、申命記には、選びと救いの約束のみではなく、授与された神の戒めに従うか否かが個人の幸不幸を左右するとの応報思想に発展する預言が見出されるのである。

11:26 見よ、私は今日、あなたたちの前に祝福と呪いを置く。27 あなたたちは、今日、私が命じるあなたたちの神、主の戒めに聞き従うならば祝福を、28 もし、あなたたちの神、主の戒めに聞き従わず、今日、私が命じる道をそれて、あなたたちとは無縁であった他の神々に従うならば、呪いを受ける。（申命 11:26-28）

この預言の実行が、法的な意味での神の義である。

人間の罪や悪は、神ヤハウェに反して犯されるものと理解されており、旧約聖書では、悪の存在そのものに対して神の責任を問うという態度は見られない。責任を問われるのは、墮落した人間の側であって神ではない。そもそも神はなぜ人間がそのような罪を犯すように創造したのか、というような問いは見られないのである。

3 イスラエルの民全体のレベルにおける応報思想と 神の信義の思想の緊張と、神義論的問い

1) 旧約聖書

a モーセ五書

上記2型の神の義の間には緊張があり、そのことはすでにモーセ五書の中でも意識されている。ソドムの住民がその罪のために町ぐるみでヤハウェに滅ぼされようとしたとき、アブラハムは、ヤハウェに向かい、正しい者を悪い者と一緒に殺し、正しい者を悪い者と同じ目に遭わせるようなことをヤハウェがすることはありえないはずだと訴え、50人の義しい者がいれば町全体を助けるとの答えを得る（創世18:25-26）。そこから彼はさらに掛け合って、ついには義しい者が10人いれば、町中を滅ぼさないとの約束を勝ち取るのであるが（18:27-32）、結局ソドムには10人の義人もなく、ロトの家族を残して滅ぼされてしまう（19:1-29）。「著者は、神が不正なやり方をしているとの容疑を晴らしたいと欲している。これは、神が10人の義人のために喜んで町全体を助けようとしていることを示すだけでなく、町が全体としては容赦されえなくなってさえ、義しいわずかな人々を救うために介入するだろうと示すことによって成されている」と、ケンスキーは指摘している¹⁶⁾。10人の義人がいればその義人だけではなく、町全体を赦そうとの神の約束は、応報や正しい報いよりも恩寵が優位に立つ神の義の方向を示している。

アブラハムに誓った祝福に忠実な神の義がシナイ契約を重視する神の義を凌駕する優先順位は、出エジプト記32章11-14節でより明確に示される。ここで、モーセは、雄牛の像を拝む民を滅ぼそうとする神にとりなし、彼らが神の民であること、神自身の民を損なうことは神の名を傷つけることになることを指摘し、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」として自ら誓ったアブラハムへの祝福、彼の子孫の繁栄と土地の授与の約束（創世15:5-7; 17:6-8）を守ることを求める。「モー

セは、神自身の名と忠実さと名誉がかかっていることを神に思い出させる。神が自分に賭けて誓ったことが有効でないのなら、この後何が有効になるのか、と」¹⁷⁾。神はこの訴えを聞き入れて民を罰することを思いとどまるが、そのことによって、アブラハム契約の優位が明らかにされている。

法的義を重視する申命記の中にあつてさえも、究極的な救いをもたらすのは神の信義であるとの意識が見られる。申命記30章の次の個所は重要である。

30:1 私があなたの前に置いた祝福と呪い、これらのことがすべてあなたに臨み、あなたが、あなたの神、主によって追いやられたすべての国々で、それを思い起こし、² あなたの神、主のもとに立ち帰り、私が今日命じるとおり、あなたの子らと共に、心を尽くし、魂を尽くして御声に聞き従うならば、³ あなたの神、主はあなたの運命を回復し、あなたを憐れみ、あなたの神、主が追い散らされたすべての民の中から再び集めてくださる。⁴ たとえ天の果てに追いやられたとしても、あなたの神、主はあなたを集め、そこから連れ戻される。⁵ あなたの神、主は、かつてあなたの先祖のものであった土地にあなたを導き入れ、これを得させ、幸いにし、あなたの数を先祖よりも増やされる。⁶ あなたの神、主はあなたとあなたの子孫の心に割礼を施し、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主を愛して命を得ることができるようになってくださる。

⁷ あなたの敵とあなたを憎み迫害する者にはあなたの神、主はこれらの呪いの誓いをことごとく降りかからせられる。⁸ あなたは立ち帰って主の御声に聞き従い、私が今日命じる戒めをすべて行なうようになる。⁹ あなたの神、主は、あなたの手の業すべてに豊かな恵みを与え、あなたの身から生まれる子、家畜の産むもの、土地の実りを増し加えてくださる。主はあなたの先祖たちの繁栄を喜びとされたように、再びあなたの繁栄を喜びとされる。¹⁰ あなたが、あなたの神、主の御声に従って、この律法の書に記されている戒めと掟を守り、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主に立ち帰るからである。

¹¹ 私が今日あなたに命じるこの戒めは難しすぎるものでもなく、遠く及ばぬものでもない。¹² それは天にあるものではないから、「誰かが天に昇り、私たちのためにそれを取って来て聞かせてくれれば、それを行なうことができるのだが」と言うには及ばない。¹³ 海のかなたにあるものでもないから、「誰かが海のかなたに渡り、私たちのためにそれを取って来て聞かせてくれれば、それを行なうことができるのだが」と言うには及ばない。

¹⁴ 御言葉はあなたのごく近くにあり、あなたの口と心にあるのだから、それを行なうことができる。¹⁵ 見よ、私は今日、命と幸い、死と災いをあなたの前に置く。

ここには、律法遵守における義の達成を人間の手の届くところにあるものとして提示しつつ、その実現可能性を、人間の意志を超えて戒めを人間の心に記す神の恵み、神の救済的義によるものであるとの思想が示されている（特に30:6）¹⁸⁾。

この預言の11-14節の部分は、後にパウロがキリスト・イエスを信じる信仰の義を説明する際に、引用しているものである。彼は、

^{10:6} 信仰による義は、このように言う。「心の中で『誰が天に上るか』と言ってはならない。」これは、キリストを引き降ろすことだ。⁷ また、「『誰が底なしの淵に下るか』と言ってもならない。」これは、キリストを死者の中から引き上げることだ。⁸ では、何とされているのだら

うか。「御言葉はあなたの近くにあり、あなたの口、あなたの心にある。」これは、わたしたちが宣べ伝えている信仰の言葉である。（ローマ10:6-8）

と書いている¹⁹。

b 捕囚と預言者

イスラエル民族に対する神の義、という点が、特に大きな問題となったのは亡国の問題に関してであった。民族としてのイスラエルの苦難と他民族の繁栄についての疑問は、捕囚期以降、特に強くなったと考えられる。ヤハウェは彼らへの約束を忘れたのか、それとも、彼らを守ることが出来なかったのか。その問題に面して、イスラエルの預言者たちは、亡国と捕囚の惨禍をヤハウェがイスラエル内部での人々の異教崇拜や、律法が禁じる富者の貧者抑圧など、ヤハウェに対する背信への罰と考えた。

タイセンが指摘するように、イスラエルは第一神殿が破壊されたことを自分たちの神が敗北したこととは考えず、むしろ、イスラエルが自分たちの神に対して不実であったことに対してその神自身が下した罰と解釈し、ヤハウェの敗北を認めるのはむしろ逆に、「イスラエルの神が今や唯一の神となって、世界の歴史全体を決定するという考え」²⁰をとるようになったのである。イスラエルは、それまではイスラエル民族の神であったヤハウェを、世界の創造主として、世界の歴史を司る神に高めた。捕囚以降に書かれた創世記1:1から2:4aの創造物語は、天地や太陽や月さえもすべてヤハウェの被造物であることを示し、当時の星辰崇拜や自然崇拜に抗して、ヤハウェが唯一の絶対神であることを強調している。バビロンの王ネブカドネツアルもまた、ヤハウェの僕であり、彼が行ったイスラエルのバビロン捕囚は、ヤハウェがイスラエルの民を罰するために彼になされたことなのだとして理解された（cf. エレミヤ26:4-6 & 27:6）。

旧約聖書では、悪は、一般的に「悪」を表す **רע** (ra'²¹) の他に、主に **חַטָּאת** (hattāth 罪)、**פְּשָׁע** (pesha 背き、罪)、**אָוֹן** (āwōn 不義、咎) などの概念でとらえられる²²。特に、モーセが神ヤハウェに授けられたとされる十戒（出エジプト20:2-17）の侵犯は、神への背き²³であり、悪であると考えられている。中でも第一戒と第二戒で禁止された異教神崇拜・偶像崇拜は、アシェラ崇拜や「聖なる高台」での祭儀など、この戒めにもかかわらずイスラエル滅亡に至るまで繰り返された罪であり続けた。列王記を記した史家たちは特に、北イスラエルの滅亡の原因が、この国で初代ヤロブアム以来の王たちが繰り返し偶像崇拜・異教崇拜を行ない、民にも行なわせたことにあると理解している（列王上13:14、列王下17:3-18、18:10-12）。歴代の王の偶像崇拜を表す表現として、「イスラエルに罪を犯させたヤロブアムの罪」(**חַטָּאתֵי יָרֹבָעַם אֲשֶׁר־הִחֲטִיִּיא אֶת־יִשְׂרָאֵל**) あるいはそれと近似した文言が列王記上、下を通じて14回²⁴用いられていることで、そのことが強調されている。また、十戒に続く契約の書の中でも、特に人道的律法によって戒められている、孤児、やもめ、寄留者、貧しい者などの社会的弱者に対する搾取や社会的暴力も背信の罪として弾劾されている（アモス2:6-8、8:4-7など）。

このように、人間の罪は、直接ヤハウェに対する流神罪のみならず、人間同士の道徳的罪もすべて、ヤハウェの戒めに反するものと考えられ、すべての罪は究極的には神に対する罪と考えられていることが今日のキリスト教にまで続くイスラエルの思想の特徴である。

ヤロブアムの罪が北イスラエルを滅ぼしたとの解釈の背景には、個人の罪が民全体に禍をもたら

すという概念がある²⁵⁾。申命記の4章から6章の、十戒を含むモーセの預言の言葉がイスラエルの民を単数形の「あなた」と複数形の「あなたがた」を交互に用い、その二つの呼び方を同義語で用いていることに表れているように、イスラエルの民は神の前で集合人格的²⁶⁾に責任を持つものと理解されている。出エジプト記やレビ記、民数記には、過越しの祭りに関わる規定や律法に違反した者がイスラエルの民から「断たれる」ように定める規定があるが²⁷⁾、これは、共同体の中に罪を犯した者があれば、その罪の結果が共同体全体に呪いとなって帰ってくると考えられていたからであろう。

預言者たちは、人々に立ち帰りの勧めや裁きの預言（アモス5:10-24、エレミヤ5:1、22:13-17など）をしている。亡国は、ヤハウェが民への約束を破ったからでも、ヤハウェの力が足りなかったからでもない。民のほうにヤハウェとの契約を破ったのである。そして、ここでも、神に立ち帰らない民自身への弾劾と共に、アブラハムに祝福を誓った神の介入への要請が緊張をもちつつ持続する。民が立ち帰りさえすれば、ヤハウェは彼らを救うであろう。

そのような期待の中で、そこからの救いをもたらすメシアが現れる希望や、すべてが刷新される終末への待望が現れている²⁸⁾。たとえば第二イザヤには一時、イスラエルの民のエルサレム帰還を可能にしたキュロス王にメシアを期待した、政治的メシアへの期待が見られた。第二イザヤの預言では、「44:28 [主ヤハウェは] キュロスに向かって、私の牧者、私の望みを成就させる者、と言う。[...] 45:1 主が油を注がれた人キュロスについて、主はこう言われる。私は彼の右の手を固く取り、国々を彼に従わせ、王たちの武装を解かせる。扉は彼の前に開かれ、どの城門も閉ざされることはない」（イザヤ44:28-45:1）。しかし、キュロス王への期待は幻滅に終わり、結局イスラエルには真の独立と平和はもたらされなかった。こうした中でさらに時代を下ったマラキ書（3:19-24）²⁹⁾には、預言者エリヤの再来とも重ね合わせられる黙示的メシアへの期待が見られる。

3:19 見よ、その日が来る、炉のように燃える日が。高慢な者、悪を行なう者は、すべてわらのようになる。[...] 20 しかし、わが名を畏れ敬うあなたたちには、義の太陽が昇る。その翼にはいやす力がある。[...] 23 見よ、私は、大いなる恐るべき主の日が来る前に、預言者エリヤをあなたたちに遣わす。24 彼は父の心を子に、子の心を父に向けさせる。私が来て、破滅をもってこの地を撃つことがないように。

このように、メシアの到来とともにすべてが刷新される主の日というものを思い描くようになり、その日を待ち望む希望が現れるのは、旧約聖書でも後期の預言者に属する時代である。これはイスラエルの民が、現世における補償や回復が望めない状態に置かれ、しかも彼らに対する神の信義と恩寵を信じ続ける必要からの希望であろう。神義論の回答は、黙示的救いに期待されるようになったのである。これは、究極的にはアブラハム契約に根ざす希望である。

4 神の全能と人間の罪の責任の所在の問題

ヤハウェの創造主としての力が強調されたことから生じた大きな問題は、人間がなぜ罪を犯すのか、との問題と、人間が罪を犯すという事実には神は責任はないのか、もしそこに神の責任があるのであれば神はどのように責任を取るのか、という問題である。これは、創造主であるヤハウェが歴史を司る神でもあるという思想が発達してきたことに起因し、今日の組織神学の神義論でも依然

として意識されている問題である。ジョン・ヒックは、この世に悪があることは、究極的には神に責任があるとの認識を明らかにしている。「神がこの世界を創造する決断をしたことがまず、悪が起こる第一の不可欠な条件だった。他の条件はみな、これにともなう偶発的な条件に過ぎない。しかも、神は、そこから起こることすべてをはっきりと知っていて、創造の決断をしたのである」。ただし、ヒックも続けて言うように、神の究極的責任は、人間の責任を取り去るわけではなく、「神の責任と人間の責任とは、異なるレベルで働き、矛盾するものではない」のであるが³⁰⁾。

神が全知全能でこの世の支配者なる創造主であるならば、なぜ人間が神の意思に反するような行為をなせるのか？ この問題は、旧約聖書の中では問いとしては問われていないが、聖書の著者たちは明らかにこの問題を意識していた。

1) 神が人間の心を頑なにする

この問題を意識した第一の回答はイザヤ書のいわゆる「頑迷預言」に見られる。これは、人間が神に背くことさえも神の業に帰すことで神の全能、全知と人間の背きの間に生じる緊張を解く試みである。

イザヤ書の該当箇所は特に6章9-10節で、新共同訳では次のようになっている。

6:9 主は言われた。「行け、この民に言うがよい
よく聞け、しかし理解するな
よく見よ、しかし悟るな、と。

6:10 この民の心を頑なにし
耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく
その心で理解することなく
悔い改めて癒されることのないために。」

神がイスラエルの民を頑迷にして悔い改めさせないようにし向けているようなこの言葉は、イザヤ書の読者にとっても理解し難いものであったらしく、その解釈や翻訳、伝播の段階で様々に、神が民の救いを阻むような文意を修正し、和らげる試みがなされてきた。たとえば、「癒されることのないために」と訳してある箇所のヘブライ語聖書マソラテキスト原文 **לֹא יִרְפָּא לֹו** (*w^erāphā lō*) の前までを文法的に神の言葉と理解することで、**לֹו יִרְפָּא** の部分の意味を、「癒されることのないように」ではなく、「彼は民を癒すであろう」という意味にとるのがその一つである。そのように解釈すればこれは、救いの否定ではなく、「民がその目で見ることなく、その耳で聞くことなく、その心が理解して立ち帰ることのないように。—それでも、彼（神）は、民を癒すであろう」、という救済預言となる。実際、七十人訳はそうのように理解しており、前半の「それは彼らが目で見ることなく、耳で聞くことなく、心で理解することなく、立ち帰ることのないためである」と、切り離して（接続法を直説法に切り替えている）、「それでも、私は彼らを癒すであろう」という、神の約束の言葉に訳している³¹⁾。このことによって、LXXでは裁きの要素が弱められ、神が民の心を頑迷にするのではなく、すでに鈍くなった民の心について預言がなされている³²⁾ ことになり、しかも明確に救済の預言とされている。

タルグム（ヘブライ語聖書、すなわち、いわゆる旧約聖書のアラム語訳）³³⁾ も、ヘブライ語のテキストを3つの変更によって和らげている。第一に民の心を頑なにせよとの命令形を平叙文にして、

頑なな状態を引き起こすことではなく描写することが命じられているようにしている。第二に「聖なる種子」の概念を拡大し、残りの者から起こされる新たなイスラエルという救いと慰めの思想が強調されている。(6:13に「捕囚のイスラエルは集められ、故国に帰るであろう」との預言が挿入されている。) 第三にエヴァンスは、接続詞の **אמנם** がもし条件として理解されるなら、預言者は民が立ち返らない場合に限り彼らの心を頑なにすることになるとも指摘している³⁴⁾。アラム語は、イエスの当時のパレスチナの人々の日常語であったので、これは、イエスやその聴衆が触れた訳であった可能性が高い。

しかし、このように様々に頑迷預言自体の解釈を工夫してその意味を和らげる試みをせずとも、イザヤ書全体として見れば、この預言はもともと救済預言の一部として見る事が出来るということにも、解釈者は気づくべきである。

イザヤ書の6章から引用されたこの部分には、重要な救済預言が続いており、イスラエルの人々には、この頑迷預言は大きな救いの約束と結びついて記憶され、暗唱されていたであろう。イザヤの預言は次のように続いている。

6:11 私は言った。

「主よ、いつまででしょうか。」

主は答えた。

「町々が崩れ去って、住む者もなく、

家々には人影もなく、大地が荒廃して崩れ去るときまで。」

12 主は人を遠くへ移す。

国の中央にすら見捨てられたところが多くなる。

13 なお、そこに十分の一が残るが

それも焼き尽くされる。

切り倒されたテレビンの木、檜の木のように。

しかし、それでも切り株が残る。

その切り株とは聖なる種子である。

イザヤがこの預言をした時代、イスラエルの民は預言者の警告にもかかわらず、神の律法を踏み にじり、社会正義は守られなくなっていた。「支配者らは無慈悲で、盗人の仲間となり、皆、賄賂を喜び、贈り物を強要する。孤児の権利は守られず、やもめの訴えは取り上げられない」(1:23) 状態であった。そのように、律法を無視し、律法に耳を傾けない民の状態に対して、民がすでに選んでいる状態を顕在化するものとして、神の裁きの預言は与えられている³⁵⁾。42章には、民の指導者でさえもが自らの目と耳をふさいでいる状態が、神の意志に帰されることなく、むしろ神が見た単刀直入な事実としてこう書かれている。

42:19 私の僕ほど目の見えない者があろうか。

私が遣わす者ほど、耳の聞こえない者があろうか。

私が信任を与えた者ほど、目の見えない者

私の僕ほど目の見えない者があろうか。

- 20 多くのことが目に映っても何も見えず
耳が開いているのに、何も聞こえない。[…]

神はそのような彼らを略奪者に渡す。それが神の裁きである。しかし、裁きのあとには救いの約束がある。

- 42:24 奪う者にヤコブを渡し
略奪する者にイスラエルを渡したのは誰か。
それは主ではないか。この方に私たちも罪を犯した。
彼らは主の道に歩もうとせず
その教えに聞き従おうとしなかった。[…]

- 43:1 イスラエルよ、あなたを造られた主は
今、こう言う。
恐れるな、私はあなたを贖う。[…]
8 引き出せ、目があっても、見えぬ民を
耳があっても、聞こえぬ民を。[…]
11 私、私が主である。
私のほかに救い主はない。[…]

- 44:18 彼らは悟ることもなく、理解することもない。
目はふさがれていて見えず
心もふさがれていて、目覚めることはない。
19 反省することもなく、知識も英知もなく […]
24 あなたの贖い主
あなたを母の胎内に形づくった方
主はこう言う。私は主、万物の造り主。[…]
26 私は廃虚を再び興す。[…]
28 キュロスに向かって、私の牧者
私の望みを成就させる者、と言う。
エルサレムには、再建される、と言い
神殿には基が置かれる、と言う。

民の背信、それに対する裁きと、そのあとでも残った少数の「残りの者」を通して与えられる救いの確約という3つの要素が密接に結びついた預言のパターンは、イザヤ書の中でも早い時期（前8世紀）に書かれたとされる第一イザヤの部分（1-39章）と補囚からの帰還期以降の第二イザヤ（40-55章）の両方に見られ、イザヤ書全体を貫く重要な使信となっている。特に29章には、6章と同様に民の頑迷さにまで神の意志を見るパターンが見られる。

- 29:9 ためらえ、立ちすくめ。
目をふさげ、そして見えなくなれ。

- 酔っているが、ぶどう酒のゆえではない。
 よろめいているが、濃い酒のゆえではない。
- 10 主はお前たちに深い眠りの霊を注ぎ
 お前たちの目である預言者の目を閉ざし
 頭である先見者を覆われた。[…]
- 20 暴虐な者はうせ、不遜な者は滅び
 災いを待ち構える者は皆、断たれる。
- 21 彼らは言葉をもって人を罪に定め
 町の門で弁護する者を罫にかけ
 正しい者を不当に押しつける。
- 22 それゆえ、アブラハムを贖われた主は、ヤコブの家に向かって、こう言われる。
 「もはや、ヤコブは恥を受けることはない。
 もはや顔が青ざめることもない。」
- 23 彼はその子らと共に、民の内にわが手の業を見てわが名を聖とする。
 彼らはヤコブの聖なる者を聖とし
 イスラエルの神を畏るべきものとする。
- 24 心の迷った者も知ることを得
 つぶやく者も正しく語ることを学ぶ。

民の頑迷さと、それにもかかわらず終いには救いをもたらす神の業を示す預言パターンは、43章と、補囚からの解放の預言として良く知られる44章にも見られる。

このパターンによって、イザヤ書は、神の民であるはずのイスラエルが他民族によって災禍を被っているという事実面に面して、その災禍を民の罪に対する罰と理解することで、神義論的問い（なぜ、神が全能でわれわれの神であるなら、われわれを災厄から救ってくれないのか）に答えている。それに加えて、6章では頑迷預言がなされているのであるが、これは、そもそも、彼らが神に背いたという事実面にさえも神の意志を見ることによって、神の絶対的支配と全能を強調する試みと理解できる。つまり、ヤハウエがイスラエルの民だけに限らず、異邦人をも含めたすべての民を支配する神であり、時には彼の民であるイスラエルの心をも頑迷にすることがありえるとの唯一神信仰を保持し続けようとする試みと³⁶⁾理解できるのである。そして、この神義論的回答は、続く救済預言によって完結する。

それゆえ、イザヤ書の6章9-10節は、11-13節までと共に読まれ理解されるものであり、実際にそのように読まれたであろう。イザヤの預言は、補囚期、ほとんど希望が失われた時にその民への慰めと約束として与えられた。民がどれほど頑迷でいようとも、また、どれほどに救いがないように思われても、必ず、残りの者があり、その一握りの残りの者から、新たな木が育つのである。イザヤ書6:9-10は、徹底的な裁きを通して民を救いに導く預言である。民を頑なににするプロセスは彼らを裁きに導くが、裁きを超えたところには憐れみがあり、その憐れみのしるしは、残った「切り株」であり、そしてそれは「聖なる種子」と呼ばれる³⁷⁾。それは、「残りの者」から新たにまたイスラエル民族が増え、続いてゆくことを約束する希望の預言である。このように約束することによって預言者は、神の全能と支配と神の義を調和させる神義論を展開しているのである。

神の全能と人間の悪行との間の緊張は、実際のところ旧約聖書においてはすでに出エジプト記に

見てとることが出来る。出エジプト記の記者は、イスラエルの民に出国を許さないファラオの頑迷さを彼自身の選択（7:14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 35; 13:15）と神の意思（4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20; 11:10）に、交互に帰している³⁸⁾。

2) 人間の内的善と悪：ベン・シラの知恵、クムラン共同体

しかし、このように究極的な救いを約束したとしても、神が人間を誤らせるということに納得できないとの立場もある。そこで、もう一つの回答は、神が善の霊と悪の霊、あるいは、善の衝動と悪の衝動を人間に与え、人間は善のほうを選ぶように求められている、というものである。この考えは、ヘブライ聖書にはないが、LXXに入れられている「ベン・シラの知恵」や、イエスと同時代に死海のほとりに存在したクムラン共同体、そしてイエス時代以降のラビユダヤ教に顕著に発展してゆく。

「ベン・シラの知恵」のギリシア語訳は、序文から推してBCE132-116年の間になされたと考えられる³⁹⁾。この、LXXのシラ書15章11-20節によれば、人間は創造された昔からそれぞれ生に向かう道と死に向かう道への選択が与えられ、自らの意思によって生か死、善か悪を選ぶのである。善を成そうとすればそうできる力も持っている人間が悪を行なうのはそれを選んだからである⁴⁰⁾。シラは、人間が悪を行なうならそこには不可避的要素はないと考えている。

しかしシラ書では、その一方で、良い物も悪い物もすべてが神の創造の計画に沿ってしかるべき場を持っていると考えられている。「善も悪も、生も死も、貧困も富も、主からのもの」（11:14）との言葉が肯定的に示されているのである。ここでコリントは、「おそらくこの節では、道徳悪は考えられていないだろう」と考えている⁴¹⁾が、33章の以下の部分、特に12節と14節では、この世界の苦難の配分はもとより、善人悪人の存在までもが理屈や説明を超えて神の業に帰されている。すなわち、「彼らのうちある者を彼は祝福し、ある者を彼は聖別して御自分のそばに近づかせた。しかし、他の者たちを、彼は呪い、いやしめ、その地位から退けた」（33:12）。「善が悪と相対し、命が死と相対し、同様に、罪人は信仰深い人と相対している」（33:14）。

そこでは、死さえも「最初から創造の一部なのである」⁴²⁾と指摘される。神は人を土から造り、土に帰す（17:1-2）。また、死後の黄泉の国（ハデス）では不平等はなくなる（41:4）からである。しかし、そうすると問題になるのは、それでは、死は良いものなのか、悪も、場合によっては肯定されるべきものなのか、ということであろう。創造主としての神の全能が強く押し出されるころでは、神の善と全能と人間個人の自由と悪の存在との三者の相互の緊張が増さざるを得ないのだが、シラ書でもおそらくその緊張から、33:12, 14と15:11との間に矛盾が生じている。この両方をシラ書の見解とするならば、悪人は神がそのように作ったから悪人であるのだが、それでも個々の罪に関してはそれを犯した当人に責任がある、と考えるか、同じことを、個人の罪はその個人の責任であるが、究極的にはそのような罪を犯すようにその人間を造った責任は神にあると表現するかどちらかになるであろう。これは、現在の組織神学の神義論でもまだ解決がつかない問題であり、新約聖書の福音書でも、解決されぬままであることをわれわれは見るであろう。

その問題についての回答をシラは、すべての物にはその目的があって造られた（39:22）。それゆえ時が来て神がすべての救済を完成するであろうとの希望に見出している（39:18）。ここにも、ヨブ記同様、禍の神義論が破綻したところで、創造主の信義に答えを見出そうとする思想が現れていることが気づかれる。

3) 悪霊とサタン

全知全能の神が造った人間がなぜ神の意思に反するような悪を行えるのか、という問題について、その究極の責任を人間にも神にも問わない第三の道としてイスラエルの人々が見出した答えは、古来諸宗教で用いられてきた、悪魔や悪霊の存在という思想である。新約時代には、悪霊の存在が現実のものとして信じられている。

しかし、旧約では悪霊は、新約聖書におけるような「穢れた霊」 τὸ πνεῦμα ἀκάθαρτον という形では登場しない。ギリシア語で比較するために七十人訳で見る限り、BCE 3-2世紀の著とされる⁴³⁾後期の預言書ゼカリヤ書(13:2)に「穢れた霊(τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον)を、私はこの地から追い払う」とあるのが唯一の似た例である⁴⁴⁾。ヘブライ聖書にはギリシア語LXXの δαιμόνιον に当たる語も、ほとんど見られず、比較的新しい外典以外には申命記32:17、イザヤ書13:21と34:14、詩編106:37、など、少数の例しかなく、そのどれも、新約での悪霊とは異なる、異教の神などをさすものである⁴⁵⁾。

病が悪鬼、悪霊によって引き起こされるという見方は、おそらくペルシア起源のもので、ユダヤ教には捕囚後から新約時代に強い影響を持つようになったというのが有力な説となっている⁴⁶⁾。その通りであれば、悪霊の憑依という考えはペルシアの影響が入る前、つまり、捕囚期以前のユダヤ思想にはなかったということになる⁴⁷⁾。実際、旧約聖書には悪霊による病や、悪霊祓いによる治癒奇跡はない。申命記史家の著述には悪霊という存在自体入っていない⁴⁸⁾。霊はむしろ神からくるものと考えられ、イスラエルの預言者たちは、神の霊が下ったことによって預言者として立てられてきた(歴代下15:1、24:20、イザヤ61:1、エゼキエル11:24、ダニエル4:5, 6, 15; 5:11)⁴⁹⁾。

また、新約聖書では悪霊の頭と考えられているサタンも、旧約ではそのような役割は果たしていない。列王記では שָׂטָן (śātān) は、「敵対する者」という普通名詞として用いられている。ソロモン王に反旗を翻したエドム人ハダドやエルヤダの子レゼンは、ソロモンの「サタン」となったと言われる(LXXでは σατάν = adversary で、固有名詞 Σατανᾶς とは異なる)。しかし、彼らは神がソロモン王の背信と異教崇拜を罰するために立てた者とされ、神ヤハウエの意思には適っていると解釈されている(列王上11:5-14)。旧約で「サタン」 שָׂטָן が登場するのは、その他にはゼカリヤ書とヨブ記、そして歴代誌上だけである。そのうち、ゼカリヤ書に登場するサタン שָׂטָן (3:1-2) は定冠詞がついているところから、これも、「サタン」という固有名をもつ悪魔のことではなく(LXXでは διάβολος が訳語に当てられている)、神の前で人間の「告発」(הַשָּׂטָן accusation) をする者という語義に沿った一個の存在であり、その通りの役割をするにとどまっている⁵⁰⁾。ヨブ記のサタン(1:6-2:7)も、שָׂטָן (LXXでは ó διάβολος) で、人間を試み苦痛を与える役割をする者ではあるが、固有名詞をもつ存在ではない。ただ歴代誌上でのみ、「サタン」は定冠詞なしの שָׂטָן (ただしLXXでは διάβολος であり Σατανᾶς ではない) というおそらく固有名詞扱いで導入され(ただし、この例でさえも、単に普通名詞の不定形単数 a satan の意味と考えることもできる)、ダビデが人口調査をするように誘った(21:1)とされている。人口調査は神の意思に反するものであり、列王記やヨブ記でのサタンが神の道具のように用いられていたのとは異なっている。それでも、旧約の中ではサタンは大きな力を持つことはなく、ダビデの人口調査にしても即座に神に罰せられている(21:7)。つまり、新約聖書に現れるような、この世の悪の力を体現するような Σατανᾶς という悪魔は、名前の上でも概念的にも、旧約には存在しないのである。

それゆえ、旧約聖書の中では、悪の起源を悪霊やサタンに帰すような思想は見られない。

5 個人レベルの応報思想と神の信義の思想の緊張と、神義論の問題

1) 申命記史家の応報の神義論の採択と強化・禍の神義論

旧約聖書のなかでは、禍の神義論はイスラエル国家全体の運命と結び付けて考えられる傾向があったことは先に述べたが、個人レベルの応報思想もないわけではなく、これは、時代が下るに従って強くなっている。たとえば、エゼキエル書18:1-20、殊に、「罪を犯した本人が死ぬのであって、子は父の咎を負わず、父もまた子の咎を負うことはない。義しい人の義しさはその人のものであり、悪人の悪もその人のものである」（18:20）には、個人の選択に、その個人の受ける報いがかかっているという考えがあり、これは、人間の自由な選択を認める立場にある。

申命記史家の著述においては、個人の幸福のすべての面はその人がどれだけ忠実に律法を守っているかに左右される。申命記では、ヤハウェは「殺し、また生かす、傷つけ、また癒す」（32:39）神であると啓示され、ヤハウェは、戒めに従わない者に対しては、「心を揺れ動かし、目を衰えさせ気力を失わせる」（申命記 28:65）とされる。一方、ヤハウェに忠実な者は死の病に罹っても、ヤハウェによって奇跡的に癒されることがあった。たとえば、王ヒゼキヤがその例である（列王下 20:1-11, イザヤ38:1-8）。

このような考えから、旧約聖書には、善人と健康、罪と病/疾患を結び付けて見る大きな流れが出来ていった⁵¹⁾。詩編25:18; 41:5、そして特に103:3は、旧約において、病は罪の罰であり、癒しはヤハウェの赦しのしるしであると考えられることがあったことの例証とされている⁵²⁾。

そのような応報思想は、歴代誌家にも受け継がれ、徹底されている⁵³⁾。歴代誌家は、応報原理を貫徹させるために、定本となった列王記の歴史記述に変更、加筆、削除さえ加えている。その際、個人の罪についてはその犯した本人が報いを受けるように、修正されている。ウジヤやヨシヤなど、律法に従った義しい王（列王下15:34; 22:2; 23:25）が非業の死を遂げたこと（歴代下26:21; 35:23に記述あり）について列王記は何も語っていない。しかし、歴代誌家は、ウジヤについては、彼が祭司の職能を侵害して聖所で香を焚こうとした逸話を加筆し（歴代下26:26-19）、ヨシヤについては、彼がエジプト王ネコを迎え撃ちに出たメジドの戦いで命を落としたことについて、ネコが彼に「神の口から出た」警告を伝え、思いとどませようとする一節を加筆し（歴代下35:21-22）、神の警告を聞かなかったことが彼の死の原因であると合理化している。逆に、律法に違反し、罪を犯した王が何も災いを経験することなく人生を全うすることも、修正される。ユダの王マナセはバアルや天の万象を礼拝し、エルサレム神殿の中に異教の祭壇を築き、占い、呪術、霊媒など、ヤハウェの目に悪とされることを行なったが（列王下21:3-5; 歴代下33:3-4）、列王記では、彼自身は天寿を全うし、その罪は、後代のユダの滅亡という形で罰せられている（列王下21:11-12; 23:26-27; 24:3-4）。しかし、歴代誌では、マナセが自己の人生で罰せられなかった理由が、彼の改悛（歴代下33:12-13）という形で加筆され、ユダの滅亡は最後の王ゼデキヤと民とすべての祭司長の背信と傲慢の罪に対する神の怒りに帰されている（歴代下 36:12-16）、などである⁵⁴⁾。

個人レベルの応報思想は箴言にも明白であり⁵⁵⁾、「主は曲がった者をいとい、まっすぐな人と交わってくださる。主に逆らう者の家には主の呪いが、主に従う人の住みかには祝福がある」（3:32-34）などであり、10:6-12:28の2章にわたって、主ヤハウェに従う者は健康と安寧と成功に恵まれ、逆らう者は惨めな逆境で報いられると強調されている。健康に関しても、たとえば、「主を畏れば長寿を得る。主に逆らう者の人生は短い」（箴言10:27）と助言されている。

このような応報思想は、イエスの時代以降、ファリサイ派のラビ・ユダヤ教においてさらに発展してゆくことになる⁵⁶⁾。

2) 病と禍の神義論:事例研究—詩編

詩編には、応報の概念から翻って、苦難にあっている人々が罪人と見られる禍の神義論の影響が顕著である。ただし詩編に特徴的なことはここに、応報思想と結びついた禍の神義論だけではなく、イスラエルを自分の民とした神の信義を信じる思想があり両者が並存していることである。

申命記的応報思想に立つ詩編としては、格言的な詩編 1 がその典型として挙げられる。

- 1:1 いかにか幸いなことか、神に逆らう者の計らいに従って歩まず、罪ある者の道にとどまらず、傲慢な者と共に座らず
- 2 主の教えを愛し、その教えを昼も夜も口ずさむ人。{…}
- 6 神に従う人の道を主は知っていてくださる。神に逆らう者の道は滅びに至る。

この他、多くの詩編が⁵⁷⁾、神は義しい者には報いとして幸いを、罪人には裁きと禍をもたらすとの確信を表している。そして、その確信から、自らの義を訴え、ヤハウエの裁きを求める作品も多出している。7編、17編、26編などがそうである。しかしむしろ、詩編作者たちは、応報思想の浸透した社会にあって、自分たちが苦しんでいるという事実から帰納して何らかの罪を想定し、現在の苦しみを罪の結果と考える傾向にある。そして、ここから、自分の禍や病を自分の罪の罰と感じ、そこからの救いと赦しを乞う詩編群がある⁵⁸⁾。その典型的な例が詩編 6 であろう。

- 6:2 主よ、怒って私を責めないでください。憤って懲らしめないでください。
- 3 主よ、憐れんでください。私は嘆き悲しんでいます。主よ、癒してください、私の骨は恐れ
- 4 私の魂は恐れおののいています。主よ、いつまでなのでしょう。[…]

ただし、詩編作者がこのように自分の病の原因を自分の過去の罪に帰してヤハウエに赦しと治癒を願う時、われわれは、実際には病は罪によって引き起こされたのではなく、むしろ詩人の罪悪感、病に神の怒りや罰を感じる申命記史家の歴史観に影響を受けた心情の表れであるように理解すべきであろう。詩編 6 編は、

- 6:7 私は嘆き疲れました。夜ごと涙は床に溢れ、寝床は漂うほどです。
- 8 苦悩に私の目は衰えて行き、私を苦しめる者のゆえに、老いてしまいました。
- 9 悪を行なう者よ、皆私を離れよ。主は私の泣く声を聞き
- 10 主は私の嘆きを聞き、主は私の祈りを受け入れてくださる。
- 11 敵は皆、恥に落とされて恐れおののき、たちまち退いて、恥に落とされる。

との、敵への呪いと神への信頼の言葉で終わるが、この「敵」は、病の詩人をその病ゆえに罪人として咎め、苦しめる社会の自称「義人」たちであるとも推測される。近似の心情は、詩編 38 や詩編 41 にも見られる。38 編は、疫病にかかった者が社会から疎外され、その病が罪の罰と考えられることがいかに通常のことであったかを、以下のような表現で示している。

- 38:2 主よ、怒って私を責めないでください。憤って懲らしめないでください。[…]
- 4 私の肉にはまともなところもありません。あなたが激しく憤られたからです。骨にも安らぎがありません。私が過ちを犯したからです。
- 5 私の罪悪は頭を越えるほどになり、耐え難い重荷となっています。
- 6 負わされた傷は膿んで悪臭を放ちます。私が愚かな行ないをしたからです。[…]
- 12 疫病にかかった私を、愛する者も友も避けて立ち、私に近い者も、遠く離れて立ちます[…]
- 20 私の敵は強大になり、私を憎む者らは偽りを重ね
- 21 善意に悪意をもってこたえます。私は彼らの幸いを願うのに、彼らは敵対するのです。
- 22 主よ、私を見捨てないでください。私の神よ、遠く離れないでください。
- 23 私の救い、私の主よ、すぐに私を助けてください。

しかし、この詩人が自分の「愚かな行ない」のためとし、明確に「罪」としていないところから、詩人には取り立てて罰に値する罪の意識はなかったと示唆される。この詩人が自分の病をヤハウェの怒りに帰していることや周囲の者が彼を避けた背景には、むしろ応報の禍の神義論が社会に広く受け入れられていたことがあると理解される。月本昭男は、「病む者を忌避し、その破滅をもくろむ「おびたしい（!）」「敵」とはそうした社会自体の象徴的表現であった」と指摘している。「しかし、こうした祈りは、病む者の前に敵として立ち現れる社会の様相を露にしながらも、そのような社会を醸成してきた因果応報思想の呪縛を断ち切ることはなかった。祈り手自身が、またこの種の祈りを伝えた祭司たちが、応報観念から自由ではありえなかったのである」⁵⁹⁾。

41編は病気を罪の罰と見る社会の声が病人を苦しめる「敵」であることをより明白に表している。

- 41:6 敵は私を苦しめようとして言います。「早く死んでその名も消えうせるがよい。」
- 7 見舞いに来れば、むなしいことを言いますが、心に悪意を満たし、外に出ればそれを口にします。
- 8 私を憎む者は皆、集まってささやき、私に災いを謀っています。
- 9 「呪いに取りつかれて床に就いた。二度と起き上がれまい。」

月本昭男はここでもまた、いかに周囲の人々が病者の前に「憎む」「敵」として立ち現れているかに注目し、「重い病苦を『呪い』と決めつける社会の暴力性がここに照らし出される」⁶⁰⁾と指摘している。

病に罹った者は、自分の病が己の罪の罰であり、ヤハウェの怒りによるのではないかと考え、ヤハウェの赦しを請うているが、それと、自分を嘲り呪う人々を敵として彼らに対するヤハウェの報復を願い信じる信頼は詩編においては奇妙に両立している。実際、たとえ自分がヤハウェに罰せられて感じる時でさえも自分とヤハウェの結びつきを信じ、ヤハウェは敵から自分を守ってくれるという信頼を保持するところが詩編作者に顕著な特徴であろう。

特に重要なのは、詩編32や51に見られるように、罪を犯した者が神ヤハウェに赦され、「罪を覆っていただく」(32:1) ことができるというヤハウェの憐れみへの信頼である。すなわち、人間はヤハウェに対し罪を犯してもなお、その罪からヤハウェに救ってもらえるとの認識が見られるのである。そして、そこで顕著なことは、詩編作者が自らの罪を自分で償うと考えるおらず、罪を「覆う」「払う」、咎を「拭う」などのことができるのはヤハウェのみであると認識し、ヤハウェがそのよう

に救ってくれるのは、憐れみによると信じ祈願していることである。

詩編には、自分たちが苦難にあっている時、それはただ、ヤハウェが自分たちを助けてくれるまでの一時的なことであり、究極的には救いがあるという信頼を示す祈りが散在する。

詩編に特徴的な神への呼びかけに、「主よ、いつまで」と、の問いかけがある。これは、自分の苦難が神に傍観されている、あるいは、神の怒りによるとの思いから、苦難の終結を神の意思次第と信じ、苦難からの救いが一刻も早くもたらされることを祈り乞い願う求めである。「私の魂は恐れおののいています。主よ、いつまでなのでしょう。」(6:4)。「いつまで、主よ、私を忘れておられるのか。いつまで、御顔を私から隠しておられるのか」(13:2)などである⁶¹⁾。

これらの呼びかけにおいて、詩編作者は、神が自分を忘れ、自分から顔を隠し、あるいは捨て置いているとの疎外感を抱いているが、その一方で、いつか神が自分を救ってくれることを信じて疑わず、神を賛美さえするのである。「いつまで」と神に問うた詩人は、その詩を「^{6:10} 主は私の嘆きを聞き、主は私の祈りを受け入れてくださる ¹¹ 敵は皆、恥に落とされて恐れおののき、たちまち退いて、恥に落とされる」(6:10-11)、「あなたの慈しみに依り頼みます。私の心は御救いに喜び躍り、主に向かって歌います。『主は私に報いてくださった』と」(13:6)などと結んでいる。

このように、われわれは詩編から、イスラエルの社会の中で、禍の神義論がいかにも一般の人々を支配し、禍の苦しみに罪責の咎めを加え、もともとの苦しみを悪化させていたかを伺い知ることができる。そのような思想的状況の中で、詩編作者たちは、自分たちが義であると考え場合も、自分たちに罪があると考える場合も、ヤハウェが究極的に憐れみと赦しと救いの神であることを信じ、苦難の中でもヤハウェが自分たちを覚え、助けてくれることを祈る。彼らは救いと恩寵の神義論を保持し、それは彼らの、ヤハウェへの信頼からくるものである。

3) 穢れ概念と禍の神義論

旧約聖書の祭司資料に属する部分、例えばレビ記などでは、病や障碍は罪の結果としてよりは、むしろ穢れとして扱われる傾向にある⁶²⁾。つまり、神や民の聖性にかかわる祭儀的な問題として扱われているのである。重い皮膚病についての「穢れ」の判定と「清め」の規定(13-14章)はその最も明らかな例である。人間の皮膚病 **צָרַעַת** (*šāra'ath*) は家や衣服のかび **צָרַעַת** と同列に「穢れ」として扱われ、罪の罰とは考えられていない(14:54-55)。患者は完治すれば、清めの儀式をして「清い」状態になるとされていた⁶³⁾。ただし、穢れはそれ自体、その保持者を共同体から断つ、あるいは、隔離させる深刻な負の要素と見做されていた。重い皮膚病を持つ人は皮膚病が治り、清めの儀式を済ませることができない限り、「穢れている、穢れている」と叫び、人々の住む宿営の外に独りで住まねばならない(レビ13:45-46、14:1-8)とされた。また、悪性のかびが生えているものは、「衣服でも羊毛や亜麻の織り物でも、革製品でも、焼いてしまう」(レビ13:52)よう指示されている。

手足や目に障碍のある者、できものが出来ている者、背中にこぶがある者などは、聖所を穢すとして、祭司にはなれなかった(レビ21:18-23)。同様に、体に欠陥のある動物は、神に捧げる燔祭には出来なかった(レビ22:22)。このように、病や障碍のある者を祭儀はもとより、共同体全体から遠ざける方向性は、「聖と穢れ」の範疇において、明らかに存在した。

彼らは共同体から排除され、また、差別と嫌悪の対象になっていた。ヨブ記のヨブの病は、**שְׁחִין** (*shehin*) ((ヨブ2:7)とあり、これはレビ記で「重い皮膚病」とされている**צָרַעַת**と言葉は異なるが、炎症性の皮膚病であり⁶⁴⁾、症状として「肉は蛆虫とかさぶたに覆われ、皮膚は割れ、うみが出ている」(ヨブ19:26)、「病は肌着のようにまつわりつき、その激しさに私の皮膚は、見る影

もなく変わった」（ヨブ30:18）、「皮膚は黒くなって、はげ落ち、骨は熱に焼けただれている」（ヨブ30:30）とあるところから、皮膚が損なわれる重い病であることが分かる。彼の嘆きは、イスラエルで重い皮膚病に罹ったものが受けた疎外と嫌悪を知らしめる。

19:15 私の家に身を寄せている男や女すら、私をよそ者と見做し、敵視する。16 僕を呼んでも答えず、私が彼に憐れみを乞わなければならない。17 息は妻に嫌われ、子どもにも憎まれる。18 幼子も私を拒み、私が立ち上がると背を向ける。19 親友のすべてに忌み嫌われ、愛していた人々にも背かれてしまった。20 骨は皮膚と肉とにすがりつき、皮膚と歯ばかりになって、私は生き延びている。（ヨブ19:15-20）

ただし、クラーワンスが指摘しているように、旧約聖書においては祭儀的不浄（自然的要因による）と道徳的不浄は分けて考えられており、祭儀的不浄は罪とは結び付けて考えられていなかった⁶⁵。重い皮膚病も、罪とは別の範疇の、祭儀的不浄である。

たしかに旧約聖書で重い皮膚病が罪の罰として示されている箇所もあり、それは、明確には4箇所である。しかし民数記12:10、列王記下5:27、列王記下15:5、歴代誌下26:19の、それらの例で罰せられている罪は、いずれも聖性の侵害であり、そのことがわれわれにとって重要である。モーセの姉ミリアムは、モーセを非難し、モーセの預言者としての地位の絶対性を疑い、自らもまたモーセのような預言者であることを自認した。これは、神の立てた預言者モーセの聖性の侵害であった（民数12:1-8）。サムエル記で、エリシャの従者ゲハジは、エリシャが重い皮膚病を癒した軍人ナアマンから礼の品を欺き取り着服しようとしたために、ナアマンの皮膚病を受け継ぐことになる（列王下5:1-27）。エリシャが神に誓って受け取らなかった謝礼（5:16）を姦計で自分が得ようとしたことは、エリシャと神の両方の聖性を冒瀆することであった。ユダの王アザルヤの罪は、異教の「聖なる高台」を取り除かず、そこで犠牲祭儀を行なったことにあり、これは、ヤハウエの聖性を侵害する重罪、異教崇拜の罪である（列王下15:4）。第四の例、ウジャヤ王は、祭司の職能である香をたく祭儀を執り行なおうとして、重い皮膚病に打たれる（歴代下26:16-19）。これは、聖別された祭司だけの領域を侵害したからである。これらのことから、重い皮膚病は、一般的な意味での律法違反の罪への罰ではなく、特に、聖性の侵害への罰として、善悪や罪・罰の関係よりは、むしろ聖と俗、清と穢れにかかわるものであると考えるべきであろう⁶⁶。

メアリー・ダグラスが指摘しているように、旧約聖書においては祭儀的不浄（自然的要因による）と道徳的不浄は分けて考えるべきものであり、祭儀的不浄は罪とは結び付けて考えられていなかったのである。

4）貧困の問題と禍の神義論

もし、申命記の祝福と呪いの配分に表されているように神の祝福が人の全生活にわたるものであれば、アブラハムに誓った神の祝福の約束は、貧困の問題にもかかわるはずである。神の祝福の約束は、彼らの経済的發展を含むものではないのか、すくなくとも、衣食にも欠くような困窮状態にある者に関しては、ヤハウエはアブラハムへの約束を守っているようには見えない。

イスラエルの伝統では、貧困者の存在はいかにとらえられていたのであろうか。

ヤハウエは弱い者や貧しい者に心を留める神である、という思想は、本来イスラエルの信仰に根源的なものであったように見える。それは、イスラエルの民の選びを表した古典的個所⁶⁷と言われ

る、申命記の以下の預言に照らして理解しうる。

7:7 主が心引かれてあなたたちを選ばれたのは、あなたたちが他のどの民よりも数が多かったからではない。あなたたちは他のどの民よりも貧弱であった。⁸ ただ、あなたに対する主の愛のゆえに、あなたたちの先祖に誓われた誓いを守られたゆえに、主は力ある御手をもってあなたたちを導き出し、エジプトの王、ファラオが支配する奴隷の家から救い出されたのである。⁹ あなたは知らねばならない。あなたの神、主が神であり、信頼すべき神であることを。この方は、御自分を愛し、その戒めを守る者には千代にわたって契約を守り、慈しみを注がれるが、¹⁰ 御自分を否む者にはめいめいに報いて滅ぼされる。主は、御自分を否む者には、ためらうことなくめいめいに報いられる。

イスラエルの民がもっとも貧しく弱かった、エジプトの地での寄留者であった時に、ヤハウエは彼らを救った。それは、そのような弱いままの彼らに対する愛と、アブラハムに誓った恵みの約束に対して信実な神の義によるものである。

貧しい人々を、寄留者などと共に社会的配慮が必要な弱者として憐れみ、彼らに対する援助を促す思想は、モーセ五書の戒めにも、預言者の勧告にも明らかである。たとえば、寄留者、やもめ、孤児を苦しめてはならないとの出エジプト記の戒めがあり(20:20-21)、レビ記や出エジプト記には、穀物やぶどうの収穫の際に落穂や落ちた実を貧しい人々のために残しておくように定められており(レビ 19:9-10, 23:22)、貧しい人々から利子を取って金を貸してはならないとの戒め(出エジプト 22:24)、利子を取ってならないことはもとより、むしろ進んで彼らを助けて彼らと共に生きるようにとの奨励(レビ35:35-36)がある。特に、このような貧しい同胞への援助の促しの奨励は、申命記にも繰り返されている(申命15:7-11)。

そのように命じる神の義への民の側からの信頼は次のような言葉に表されている。

^{9:13} 主は流された血に心を留めて、それに報いてくださる。貧しい人の叫びをお忘れになることはない。[…]^{9:19} 乏しい人は永遠に忘れられることなく、貧しい人の希望は決して失われない。(詩編9:13-19)

^{2:7} 主は貧しくし、また富ませ、低くし、また高めてくださる。⁸ 弱い者を塵の中から立ち上げらせ、貧しい者を芥の中から高く上げ、高貴な者と共に座に着かせ、栄光の座を嗣業としてお与えになる。大地のもろもろの柱は主のもの。主は世界をそれらの上に据えられた。(サムエル上2:7-8)

古代イスラエル社会では、現代社会と異なり、工場生産や技術革新によって無限に社会の富や物財が増加しうるとは考えられておらず、むしろ社会の富の総量は定まっていると考えられていたために⁶⁸⁾、富むということはすなわち、隣人の富や権利を搾取した結果と考えられていた。

箴言の以下のような言葉に見られるような二項対立の背後にあるのは、そうした社会構造である。

^{15:15} 貧しい人の一生は災いが多いが、心が朗らかなら、常に宴会にひとしい。¹⁶ 財宝を多く持つて恐怖のうちにあるよりは、乏しくても主を畏れる方がよい。(箴言15:15-16)

14:21 友を侮ることは罪。貧しい人を憐れむことは幸い。（箴言14:21）

19:22 欲望は人に恥をもたらす。貧しい人は欺く者より幸い。（箴言19:22）

しかし、現実の社会においては、富者が貧者を搾取し、貧富の差は激しくなっていた。預言者たちは、弱者が踏みにじられている現実にヤハウエの怒りを預言し、立ち帰りを求める警告をしている。（アモス 2:6; ゼカリヤ7:9-12; エゼキエル16:49など）

イザヤは、黙示的希望を、貧しい人々のための正義が達成される未来に見て、次のような預言をしている。これは、パウロがイエスの誕生の預言と理解した言葉としてよく知られている（ローマ 15:12）。

11:1 エッサイの株からひとつの芽が萌えいで、その根からひとつの若枝が育ち² その上に主の霊がとどまる。知恵と識別の霊、思慮と勇気の霊、主を知り、畏れ敬う霊³ 彼は主を畏れ敬う霊に満たされる。目に見えるところによって裁きを行わず、耳にするとところによって弁護することはない。⁴ 弱い人のために正当な裁きを行ない、この地の貧しい人を公平に弁護する。その口の鞭をもって地を打ち、唇の勢いをもって逆らう者を死に至らせる。（イザヤ11:1-4）

また、エレミヤも、貧しい者たちが救われる未来の実現を信じ、次のように預言している。

主に向かって歌い、主を賛美せよ。主は貧しい人の魂を、悪事を謀る者の手から助け出される。（エレミヤ20:13）

特に、イザヤ書の、

主は私に油を注ぎ、主なる神の霊が私をとらえた。私を遣わして、貧しい人に良い知らせを伝えさせるために。打ち砕かれた心を包み、捕らわれ人には自由を、つながれている人には解放を告知させるために。（イザヤ61:1）

はルカがイエスと結び付けたものである（ルカ7:22-23）。

しかし、その一方で、申命記史家の歴史観は貧しい者たちを神の救いから遠いと考える見方を生んだ。申命記の記述には、律法の戒めを守るならば「あなたは町にいても祝福され、野にいても祝福され、[...] 生まれる子も土地の実りも、家畜の産むもの、すなわち牛の子や羊の子も祝福され、籠もこね鉢も祝福される。[...] 主は、あなたのために、あなたの穀倉に対しても、あなたの手の働きすべてに対しても祝福を定められ、あなたの神、主が与えられる土地であなたを祝福される」（28:3-8）、そして、逆に、戒めに従わなければ、「あなたは町にいても呪われ、野にいても呪われる。籠もこね鉢も呪われ、あなたの身から生まれる子も土地の実りも、牛の子も羊の子も呪われる」（28:16-18）とあり、ここからの帰結として、経済的に恵まれない者も、病気その他の禍に打たれた者と同様、神の罰を受けていると見られることとなった。これは、先に見たような、弱者に同情して同胞として共生する生き方とは相容れない見方ではあるが、申命記史家の歴史観からの神の「正義」の概念とは矛盾しない。

アブラハム（創世13:2, 6）、ヤコブ（創世13:12-14; 30:43）、ヨセフ（創世47:5, 25）など、神に祝福された者たちは豊かな財産を得、ヨブも、試練の後に最初の二倍もの富を与えられている（ヨブ42:10）。彼らは誰も、富を占有しようとの強欲さを見せておらず、明らかに、義人の部類に入れられている。貧しい人々は、その逆の境遇だったわけであるから、彼らは、申命記的歴史観によっても、アブラハムへの神の祝福の観点からも、神の祝福を欠いた人々と見られ得る状況が生じていたのである。

また、貧しい人々は、律法を十分に知るための学びをする時間が無いために、敬虔なユダヤ人ではありえないという見方もあった。1世紀ファリサイ派のラビ・ヒレルは、「無教養の者は罪を恐れず、アム・ハアレツは敬虔な者でありえず、はにかみ屋は学ばず、短気者は人を教えることができない。商いに精を出しすぎる者は知恵を増すことはない」（「ピルケ・アボス」2:5）⁶⁹⁾ と言ったと伝えられている。

このようなことから、貧困者は、物質的、経済的苦痛に加え、救いから遠い民と見られる傾向もあったことが分かる。

6 義人の苦難の問題—ヨブ記

申命記史家以来のイスラエルの宗教において、「禍の神義論」は苦難の問題を、罪に対する応報として合理的に処理しようとした。しかし、その解決法は、義人の苦難や悪人の繁栄の問題という、神義論上の難問を引き起こした。その代表的な表出がヨブ記である。旧約聖書において、申命記史家たちの禍の神義論に疑問を持ち、あるいは真っ向から対立する見方、「義人」の苦難の問題を禍の神義論では解決のつかない問題として見すえる立場がそこにある。

ヨブは突然財産や子どもを失い、重い皮膚病に見舞われる。彼の友人はその苦難を彼が犯したに違いない罪の結果であると決めつける（4:7, 34:11など）。ヨブ自身も、時に自分の苦難は自分が過去に犯した罪の罰ではないかと信じかけるほどである（13:26）。善行には祝福、罪には災いと応報思想を保持し続けようとするれば、災いを受けている自分はどこかで罪を犯しているはずだと考えざるを得ないからである。

しかし、読者は冒頭から、ヨブが「無垢な正しい人で、神を畏れ、悪を避けて生きていた」（1:1, 8）ことを繰り返して知らされており、彼が苦難にあっているのはただ、サタンが彼を苦しめることを神が許したからにすぎないことを知っている。人間はいかに良く律法を守っていても不幸に陥ることがあるということがこの書の洞察である。「ヨブ記」は伝統的に知恵文学に分類されてきたが、箴言などの禍の神義論や因果応報の合理性を否定した「反抗の知恵文学」⁷⁰⁾なのである。詩編では、人間はヤハウエに対し罪を犯してもなお、その罪から救われるとの認識が見られたが、ヨブ記では、人間がたとえ義であっても災いに見舞われるという認識から、因果応報の神義論に疑問が呈されるのである。

ヨブ記の成立年代は正確には分かっていないが、ほぼ学問的合意が成り立っているところによれば、バビロンによるエルサレムの陥落（BCE587）後、BCE5世紀頃までに書かれた。この説が正しいとすれば、ヨブ記の著者、あるいは著者たちは、BCE8世紀の北王国の滅亡からBCE6世紀のユダ王国の滅亡に至る民族の歴史を知っていたことになる。なぜ神の民であるはずのイスラエルが不信の輩である他民族に侵害され侮辱され滅ぼされるのか⁷¹⁾。申命記的歴史観に立つ預言者たちはこれを、イスラエルが背信の罪を犯した故に神が彼らに下した罰であり、他民族は神の道具として用

いられているのだと解釈した。しかしそれに対し、ヨブ記は、理解しがたい苦難の理由については判断を保留し、苦難の理由は究極的には人間の理解を超えたものであるとの認識に達している。神は人間に、「なぜ人間は苦しむのか」ということについては答えを与えないのである。

しかし、だからと言って、ヨブ記において神が何も答えていないわけではない。ヨブが自らの苦しみに異議を唱え、神の義に疑問を投げかけた時、彼の苦しみにへの答えの代りに示されたのは、神がいかにかこの世界とその中に生きる者を創造し、彼らの生の営みを導く主であるかの例証であった。神は自分が創造主であること（38:4-11, 36-38）、世界の限界を定め（38:6-18）、太陽も光も闇をも（38:12-15, 19-21）支配する天の支配者であること（38:31-35）、自然現象（38:19-30）も動物界（38:36-39:30）をも支配し導く主であることを自然界の光、鳥、動物などを取り上げて思い起こさせる。それは単に、被造物に対する神の権威を示しているだけではなく、律法に基づく祝福と災いの配分の正義よりもっと根底のレベルにある、全創造を祝福した神の義、神が自ら作り祝福した世界を慈しみ、支え、導いていることに示された神の信実を示すものであった。ヨブが神の答えに満足したのは、このことによるであろう。ヨブ記は、申命記的応報思想を越えた創造主としての神の信義に答えを求めているのである。ただ、それでも、現実には理不尽な苦しみの問題は残り、悪の存在に対する究極的な答えはこの書においては保留されている。

7 義人の苦難の問題からの神義論的展開 —ダニエル書から中間時代に至る復活信仰の発達⁷²⁾

義人の苦難の問題が神義論的に非常に大きな現実となったのは、BCE2世紀のアンティオコス・エピファネスによるユダヤ教の迫害の時であると指摘される。

中間時代のユダヤ教文書におけるダニエル書から第四エズラ書に至るまでの、復活信仰の発達を辿ったG. W. E. ニッケルスバーグの研究によると⁷³⁾、この迫害の時代に、義人の死に対する神義論的答えの必要から初めてユダヤ教に復活思想が表れ⁷⁴⁾、ダニエル書、ヨベル書などに殉教者の復活という形で預言され、そこでは神のために死んだ殉教者だけが復活すると考えられたが、その後時代が下るにつれて、殉教者に限らず義人には死後の報いがあるという思想に展開し、やがて、第四エズラ書などに見られるように、すべての人々が死後に一度復活し、そこで審判を受けて永遠の命あるいは永遠の罰を受けるという思想に変化していった。

義人の苦難がこの世で解決不可能となったとき、死後の報いという形での回答が求められるようになったことについて、その神義論的意味を、ムーアは、「最終的な報いを死後の生に移したことは、神義論を反駁しようのない領域に置いた（経験を超えているのだから）のみでなく […] この世の経験についての解釈をすっかり逆転した。正しい者の苦難は、もはや罰とは見做されず、愛からの懲らしめであり、神の不興のしるしではなく、愛の証拠となった。邪悪な者の繁栄は、罪人が自分たちの頭にますます大きな裁きを積み上げるままにさせておく、神のやり方と見られるようになった」⁷⁵⁾と、指摘している。

この、来る世の裁きによる報いという考え方は、旧約聖書にはほとんどまだ見られなかった。また、旧約聖書には「天国」の概念がないことも、指摘するに値する⁷⁶⁾。たしかにエゼキエル書（32:18-32）には、死後の報い（罰）として悪人は黄泉の低いところに横たわることが書かれており、これは、「来世の報い」の概念の萌芽であることは確かであろう⁷⁷⁾。しかし、この箇所「横たわる」という文言からは、必ずしも終末の復活と報いを読み取ることは出来ず、まだ明確な来世の生の概

念とは読めない。それが第四エズラ書やバルク書に至って明らかに現れているのである。この世では証明不可能な来世の報いによって神の義を約束するこの形が、組織神学で、究極的な報いや人間の神化や完成の成就⁷⁸⁾を天国に見る立場にも受け継がれているのである。

旧約聖書において明白に肉体の復活に言及する最初の例はダニエル書12:2-3であることには、すでに学術的合意が成り立っているとされる⁷⁹⁾。

アンティオコス・エピファネス4世の迫害下（BCE168-165）には、律法を破る行為が強要され、それに従った人々は命を助けられた。しかし、ユダヤ人の多くは王の命令に従わず殉教した。律法遵守は死に至る道となり、不服従は命につながったわけである。これは、イスラエルの人々が信じ受け入れてきた申命記的歴史観の正義や応報思想の基準を覆す事態だった。その矛盾に対する答えとして「一方には命への復活が、他方には罰への復活がある」という思想が生じたと考えられる⁸⁰⁾。その表現が次の一節である。

12:2 多くの者が地の塵の中の眠りから目覚める。ある者は永遠の生命に入り、ある者は永久に続く恥と憎悪の的となる。³ 目覚めた人々は大空の光のように輝き、多くの者の救いとなった人々は、とこしえに星と輝く。（ダニエル12:2-3）

ここでもうひとつ重要なことは、ダニエル書12:3で、多くの者の救いとなった人々と言及されているのがアンティオコスの迫害で殉教した人々だということである。それゆえ、信仰のゆえに殉教した人々は、復活するだけでなく、その死は、他の者に救いをもたらすという考えが存在し、ここに表れていると言える⁸¹⁾。この、死人の中からの義人の復活という考えは、新約時代やラビ・ユダヤ教の時代に重要なものとなって展開してゆくことになる。

8 まとめの考察

旧約聖書では神の義は2通り考えられる。そのひとつは、アブラハムに誓った祝福の約束に忠実な信義であり、もうひとつは、律法の遵守に応じて祝福と呪いを配分する法的義である。後者は申命記史家の歴史観で顕著に展開され「禍の神義論」を生んでいる。これは、罪にはその罰があるとの応報思想から転じて、禍いにはその原因となった何らかの罪があるに違いないと考えることによって禍を合理化し、ヤハウェの正義を信じ続ける理論である。この二種類の義の概念の間には緊張があるが、究極的には法的裁きを憐れみによって凌駕する神の信義への信頼と最終的救済への希望が見られる。この傾向は、中間時代にも続き、1世紀に至っている。アブラハムに誓った祝福に忠実な神の神義に関して、イスラエルの民が直面した最大の問題の一つは、亡国と捕囚の問題であった。なぜ神の民である彼らが他国民に敗北し、捕囚の憂き目に会うのかとの問いに対して、人々は、ヤハウェが彼らを裏切ったのではなく、ヤハウェの力が足りないのではなく、むしろ、民である彼らのほうがヤハウェの契約を破り、律法に従わなかったからであると考えた。ヤハウェはネブカドネツアルを道具に彼らを罰したのである。その理論によって、ヤハウェは民族の神から、バビロンを含む世界の歴史を司る全能の神に格上げされる。

しかし、それによってまた、新たに問題となるのは、ヤハウェの全能と人間が罪を犯すという事実との間の緊張である。人間はヤハウェに対する罪を犯しているが、これは、人間がヤハウェに反する自由を持つということだろうか。これは、現在の組織神学でも解かれていない神の全能と人間

の自由意志との間の緊張の問題である。旧約聖書は、この問題に対し、第一に、神が人間の心を頑なにすることがあるのだとの理論展開をしている。その最も顕著な表現がイザヤ書のいわゆる「頑迷預言」に見出される。イザヤ書は、亡国を民の背きに対する神の罰とし、ネブカドネツアルを神の道具とする。しかし、民が罪を犯したのは、神が民の心を頑迷にしたからである—そして、そこから出てくる新たな神義論の問題—なぜ、神は民の心を頑迷にしておいてその民を罰するのか—に対しては、神が憐れみによって究極的には民を救うであろうとの預言で答えている。

第二は、神が人間に善の霊や衝動と、悪の霊や衝動を与え、人間は善のほうに従うように期待されているという考えが見られる。

また、第三に、中間時代には悪を悪霊やサタンに帰す見方が現れた。新約聖書に多出する悪霊の概念は旧約聖書には現れないが、中間時代におそらくペルシアから入り、黙示文学にはアダムとエバの墮罪神話がサタンの概念と結びついて、サタンに人間世界の悪の起源を見る見方となったのである。

また、このような、民全体にかかわる神義論的問題である亡国の惨禍と並んで、個人レベルの問題もあった。

ヘブライ世界では、神の祝福と平安は、身体的、経済的、社会的あらゆる面で恵まれている状態と考えられるので、逆に悪や禍もそのあらゆる面で考えられる。そのため、イスラエルの民にとって、個人的レベルでは、病気、障碍、貧困などが、神が祝福に忠実な神であり続けるかという問題にかかわる問いを生じることとなる。神は、理由もなく理不尽な苦難を民に課しているのだろうか。それでは、アブラハムの子孫に誓った祝福の約束に神は反していることになるであろう。そのような問いは、文言としては、旧約聖書には表されていないが、いずれにしても、人々は、そのような理解し難い苦しみに際して、病気や障碍をしばしば罪の罰と見るようになった。これは、申命記史家の考えたような「禍の神義論」の影響であろう。重い皮膚病は、穢れと結びついた。そうして、患者は時に罪人と見られ、時に穢れと見られて聖域や社会から疎外された。

貧困に対しては、貧しい者を神の憐れみの対象と見る見方と並んで、貧困状態を罪の罰と見る見方も存在した。

義人の苦難も、神義論的には問題である。これは、ヨブ記に表明されているが、BCE2世紀のアンティオコスによるユダヤ教迫害下の状況で、殉教者に関して深刻さを増した。この状況に答えて、復活信仰や死後の生の概念や希望が表れた。これは、旧約聖書には無かったものであり、殉教した義人についての神の義を擁護し、信仰者を励ますために表れたものと考えられる。

このように、イスラエルの人々は、歴史の中でヤハウエの信義を信じる必要から、様々な神義論を展開し、そこから生じた新たな問題に対して、新たな答えを生み出していったと考えられる。しかし、亡国の問題、人間の罪と神の全能の問題、病や貧困の問題は、現実として解決されなかったもので、新約時代にまで持ち越されることとなる。それは、義人の苦難の問題に関しても同様であり、この問題は、むしろ、鋭さを増して、イエスの受難と死という問題に発展してゆくことになる。

注

- 1) Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy*, in *Philosophical Works*, tr. G. M. Duncan (New Haven, 1890); abridged e-text by Carl Mickelsen. (<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Theodicy.htm>) (2008/01/08アクセス).
- 2) 船水衛司「聖」『旧約聖書神学事典』東京神学大学神学会編（東京：教文館、1983）、p. 260.

- 3) 教文館『キリスト教大事典』(東京:教文館、1963; rev. 1991)、p. 169によるとBCE750年頃。しかし、異説もあり、BCE10世紀から8世紀の間で、いまだに定説はない。Cf. Alan W. Jenks, “Elohist,” *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), p. 479.
- 4) B. Johnson, “סַדִּיקִּי . siādaq; סֵדֶדֶקִּי . *sedēqī*; סֵדֶדֶקִּי . *sedāqā*; סַדִּיקִּי . *saddiq*,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 243-245.
- 5) G. フォン・ラートはヤハウイストの活動した年代をBCE950年頃としている (ゲルハルト・フォン・ラート)『創世記 私訳と註解 I』山我哲雄訳 (東京:ATD・NTD聖書註解刊行会、1993) (原著1981年)、p. 20。この学説がほぼ定説になっていることについては、野本真也「モーセ五書」、石田友雄、木田献一、左近淑、西村俊昭、野本真也著『総説旧約聖書』(東京:日本基督教団出版局、1984)、p. 148などを参照。また、ヤハウイスト資料の範囲については、フォン・ラート同書 pp. 18-26; 野本真也の同著 pp. 138-141を参照できる。より最近に、Bruth Chilton, “Genesis, the Book of.” In *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 2 (Nashville: Abington, 2007), p. 540も、ヤハウイストの執筆年代をBCE10世紀中頃としている。
- 6) 並木浩一『ヘブライズムの人間感覚』(東京:新教出版社、1997)、pp. 103-104.
- 7) E. ケーゼマン『パウロ神学の核心』佐竹明、梅本直人訳 (ヨルダン社、1980)、p. 119。この成就をケーゼマンはパウロ思想を語りつつ、新約に見出すのであるが、この点は本論の枠を超えるので、ここでは新約へのつながりを指摘する以上の深入りはしない。
- 8) ゲルハルト フォン・ラート『旧約聖書神学I』荒井章三訳 (東京:日本基督教団出版局、1980)、p. 494.
- 9) 大貫隆『イエスの時』(東京:岩波書店、2006)、pp. 16-17.
- 10) James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, (Word Biblical Commentary vol. 38A) (Dallas, Texas: Word Books, 1988), p. 41. Dunnは、その例として、(詩編 31:1; 25:24; 51:14; 65:5; 71:2, 15; 98:2; 143:11; イザヤ 45:8, 21; 46:13; 51:5, 6, 8, 62:1-2; 63:1, 7及び、死海文書の1QS11.2-5, 12-15; 1QH 4.37; 11.17-18, 30-31; その他 パルク 5:2, 4, 9; Iエノク 71:14; モーセの黙示録20:1; 第4エズラ8:36) を挙げている。
- 11) Dunn, *Romans 1-8*, p. 42.
- 12) J. A. Ziesler. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry* (Society for New Testament Studies. Monograph serie; Cambridge [Eng.]: University Press, 1972), pp. 40-41.
- 13) James D. G. Dunn, *New Testament Theology: An Introduction*. The Library of Biblical Theology Series (Nashville: Abington Press, 2009), p. 78は、イザヤ書での神の「義」righteousnessは、「救済」(salvation)と同義であり、実際、しばしば、「解放」(deliverance)「救済」、義の証(vindication)などと訳されていると指摘している。
- 14) 大貫隆が、「アブラハム伝承の方がモーセ伝承よりも上位の救済史的な枠組みであることが確認される」(『イエスの時』、pp. vi-vii) と述べていることの真をわれわれも本論でしばしば確認するであろう。
- 15) 申命記学派は、BCE621のヨシア王の宗教改革の頃から捕囚期(BCE587-538)あるいはそれ以降まで活動し、イスラエルの土地喪失が、バアル信仰への絶えざる墮落に対する神の裁きであったと考え、ヤハウエに対する信仰のあり方次第で幸あるいは不幸が与えられるという見方でヨシュアのカナン征服から捕囚までの歴史を記した。旧約には、神がダビデに無条件の祝福を与えたと考えるダビデ王台頭史の歴史観もあり、申命記学派の歴史観だけが旧約の原理ではないが、神義論的には、この申命記史観が後世まで強い影響を持った。(東京:教文館『キリスト教大辞典』「申命記史家」の項、p. 579; G.フォン・ラート『旧約聖書神学I』荒井章三訳 (東京:日本基督教団出版局、1980)、p. 174などを参照。)
- 16) Meira Z. Kensky, *Trying Man, Trying God* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 289), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), pp. 24-25. ケンスキーは、ここには捕囚期にエゼキエル18:1-32などに表れた個人レベルでの応報の正義に関する関心が表れていると指摘し、この部分が捕囚期以降に神の義についての新たな理解の下に書かれたように示唆している。
- 17) Kensky, *Trying Man, Trying God*, p. 26.
- 18) Brettler は、申命記史家の著述自体は自由意志に基づく応報思想であると考え、申命記30:6が、個人の自由な選択とは無関係に、人々が神に従うように神の恵みが働くという考えを示すことを指摘し、申命記30:1-10がエレミヤ31:31-34に影響を受けた後期の「反申命記」的挿入であると論じている。Marc Zvi Brettler, “Predestination in Deuteronomy 30.1-10,” in Linda S. Schearing & Steven L. McKenzie ed. *Those Elusive Deuteronomists: The phenomenon of Pan-Deuteronomism* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 268) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), pp. 171-188.
- 19) おそらくルカもこの申命記10:11-14を念頭に「神の国はあなたがたの手の届くところにあるのだ。」(ルカ17:22)をイエスが語った言葉として書いている。Cf. 本多峰子「ルカ福音書17:20-21の解釈、とくに he basileia theou entos hymon estin をめぐって」『聖書学論集』45号 (2013)、pp. 200-202.

- 20) ゲルト・タイセン『原始キリスト教の心理学—初期キリスト教徒の体験と行動』大貫隆訳（東京：新教出版社，2008）、p. 392.
- 21) ヘブライ語のアルファベット表記法はJ. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. 2nd ed. (Oxford: Oxford Univ. Press, 1959), pp. 1-4のphonetic valueを参考にする。
- 22) ただし、חַטָּאת「罪」、עֲשָׂה「背き、罪」には、さらにその罪や背きに対する罪悪感、罪の結果、罰、さらには罪や背きの贖罪の奉獻までを含む広い意味があった。レビ記で定められている贖罪の献物は חַטָּאת である。また、עֲשָׂה、(ミカ6:7)は「咎を償うための献げ物」の意味で使われている。עוֹן「不義、咎」もそれに対する罪悪感、罪の結果、罰を含む広い意味を持つ。このことから、ヘブライ語の思考でこれら「罪」の範疇を表す語を用いている場合に、罪はそれに対する罰や贖罪までを含む抱合的なイメージで捉えられていた可能性がある。そこでは、罪とその結果が完結し、ひとつの調和が成り立っているようにも見える。חַטָּאתは七十人訳では、ἀμαρτίαςとなっており、たとえばレビ記4:3 חַטָּאתֶיךָ（贖罪の献げ物として）は、XLLではπερὶ τῆς ἀμαρτίαςである。（以上、語彙に関しては、BDBおよびLiddell・Scott参照。）これは、旧約における罪の罰がヤハウエの与える応報か否かという問題につながる。その問題は、ヤハウエという神の性質や正義にもかわり、本論で後に考察することになる。
- 23) ここで「背き」という意味は、上のעֲשָׂהに限るのではなく、すべての罪に関して当てはまると理解されたい。
- 24) 列王上15:34; 16:19, 26; 22:53; 列王下3:3; 10:29; 10:31; 13:2, 6, 11; 14:24; 15:9, 18, 24, 28.
- 25) マイモニデス「自分がひとつ罪を犯す、あるいは、律法の戒めを守るたびに、自分自身と世界を破滅、あるいは救いに近づけるように、功績の天秤ばかりに錘を載せることになる」も、個人の罪や功德が民族全体、あるいは世界にまで破滅か救いかの影響を及ぼすと考えている。Cf. Maimonides, *Mishneh Torah*, in *A Maimonides Reader*, tr. & ed. Isadore Twersky (Springfield: Behrman House, 1972), I, 3. p. 76.これは、12世紀後半に下る文献ではあるがユダヤ教の中にこのような考えがこの時代にまで存続していることを見る上では興味深い。
- 26) H. Wheeler Robinson, “Hebrew Psychology”, *The People and the Book*, ed. A. S. Peake (Oxford: Clarendon Press, 1925), pp. 375は、これを、「現代西洋の個人単位の考えと異なり、賞罰に対して、個人の行為の結果をその個人が属する集団全体が負うという集団単位の考え方」と指摘している。
- 27) 創世 17:14; 出エジプト 12:15, 19; 30:33, 38; 31:14; レビ 7:20, 21, 25, 27; 17:4, 9, 14; 18:29; 19:8; 20:17, 18; 22:3; 23:29; 民数 9:13; 15:30; 19:13, 20.
- 28) 社会構造上の悪のない世の中としてのメシアの世待望は、後代のラビ・ユダヤ教では、バビロニア・タルムードSanhedrin98bに見られ、それに対し、メシアの世をただ他国の圧政の終焉と見る見方も提示されている（Sanhedrin99a）。
- 29) 十時英二「マラキ書」教文館『キリスト教大事典』、p. 1021によるとBCE515年からBCE445年の間に執筆されたと想定される。
- 30) John Hick, *Evil and the God of Love* (1966, Houndmills and London: Macmillan, 1985), pp. 290-291.
- 31) 上村静「イザヤ書6章9—10節——頑迷預言？」『聖書学論集』34号、日本聖書学研究所編、2002年、23-67頁が詳しく分析している。
- 32) Craig A. Evans, *To See and Not to Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 64) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), p. 63.
- 33) Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum*, Introduction, Translation, Apparatus and Notes (The Aramaic Bible Vol. 11) (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1987) は、ヘブライ語聖書と異なる点をイタリクスで示し、6:9 And he said, “Go, and speak to this people *that* hear *indeed*, but do not understand, and see *indeed*, but do not perceive. 6:10 Make the heart of this people *dull*, and their ears heavy and shut their eyes; lest *they* see with *their* eyes and hear with *their* ears, and understand with *their* hearts, and repent and *it be forgiven them.*”と訳してある。また、*The Targum of Isaiah*, ed. with a tr. by J. F. Stenning (London: Oxford Univ. Press, 1949) は、6:9 And he said, Go and speak unto this people that hear indeed but understand not, and see indeed but know not. 10 Make the heart of this people fat, and make their ears heavy, and stop up their eyes; lest they see with their eyes, and hear with their ears, and understand with their heart, and turn again, and it be forgiven them.
- 34) Craig A. Evans, *To See and Not to Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 64) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), pp. 75-76.

- 35) Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 166も、この預言がすでに頑なになっている人々に向けられて語られ、民が神から離れている状態を明らかに暴露することを目的としていることを重要なこととして指摘している。
- 36) Craig A. Evans, *To See and Not to Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 64) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), p. 52.
- 37) Cf. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), p. 236.
- 38) James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002), p. 134.
- 39) G.H.Box “§6 Authorship and Date, in ‘Introduction’ to Sirach,” R.H.Charles ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 1, *Apocrypha* (Oxford: Clarendon Press, 1913), p. 293.
- 40) シラ書には「女から罪は始まり、女のせいでわれわれは皆死ぬことになった」(25:24)と、創世記3章に基づく記述もあり、それは、この15章とは一貫しない。Cf. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), p. 81.
- 後世、5世紀にアウグスティヌスは、創世記3章の墮罪の物語を中心的に見て、人間は神の命じたことに従う自由意志を与えられたが、その自由意志を濫用することによって神に不服従の罪を犯し、墮ちた存在になってしまっていると理解していた。これは原罪の教義として西洋ラテンキリスト教に大きな影響を及ぼし続けている。しかも、アウグスティヌスは、人間は無から創造されたのであって、そのために不可避免的に不完全であり、悪をまったく行わないでいることは不可能であると考えた。St. Augustine, *City of God*, XII, 6, p. 477.
- 41) Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, p. 84.
- 42) Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, p. 83. これは後代のアウグスティヌスとの相違である。
- 43) ゼカリヤ書の年代については、cf. 神星徳治「ゼカリヤ書」教文館『キリスト教大事典』(東京:教文館、1963; 改訂新版、1991) . p. 644.
- 44) 士師記には、自分の兄弟70人を殺してイスラエルの権力を握ったアビメレクに対してシケムの首長たちが抱いた謀反心のようなものが「悪い霊」(πνεῦμα πονηρόν) (9:23)と呼ばれているが、これは、アビメレクがなした悪事の報復として彼を殺すために神自身が送り込んだ霊と位置づけられている(士師9:56)。サムエル記には、神からの悪霊 πνεῦμα πονηρόν がサウルを悩ました(サムエル上16:14-23、18:10、19:9)とあるが、これは、サウルが神の命令に背いた結果、王位を取り上げられるとの預言を受けたところから起こった鬱状態のようなものと理解される。
- 45) 特に、ヘブライ聖書には相当するものが何も言及されていないところに δαιμόνιον がLXXで挿入されている用例が気づかれる。イザヤ書65:3,11などがその例であり、LXXの書かれたBCE2世紀にはもともとイザヤ書が書かれたときには考えられていなかった δαιμόνιον の存在が民間信仰に入っていることを示す。
- 46) H.C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), p. 62; また、H. カーペンター『イエス』滝沢陽一訳(東京:教文館、1995)、pp. 145-146; Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (Coniectanea Biblica New Testament Series 38) (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2002), p. 302.
- 47) ただし、創世記6:1-4の神話は、神的存在(神の子たち)が人間の娘達と交わり生んだ「巨人」(新共同訳ではなくネフィリム)と訳されている)に悪の一起源を見ており、この世における超自然的な悪の要素という概念がユダヤ思想に存在したことを示す。事実、この神話は後のBCE 1世紀頃アラム語で流布したエノク書(15:1-12)に「天の見張り」の墮落として再び現れる。
- 48) 彼らが意識的に悪霊の導入を避けたのか、まだ、彼らが入り入れるほどに悪霊という概念が当時の思想界に入ってきていなかったのかは、ここでは判断できない。
- 49) サウルは神からの霊が下ることによって鬱にもなるが、他の箇所では神の霊によって預言する状態にもなった(サムエル上10:10、19:23)。狂気のような状態は、後の新約聖書では悪霊憑きの症状とされているが、旧約時代のイスラエルの民にとっては必ずしもそのような悪しきものとは見做されていなかった。20世紀のユダヤ学を代表する学者の一人であるA. J. ヘッセルなどはむしろ、狂気というものを預言者の特徴的な資質と考えているのである。(A. J. ヘッセル『イスラエル預言者』(下) 森泉弘次訳(東京:教文館、1992)、pp. 145:148.)ただし、この狂気は、異教の狂躁宗教の陶酔とは異なる。ここでヘッセルは、神の「霊」にあたる **רוח** に熱情という意味があり、神の霊が下った預言者は神の熱情に満たされた人と考えられたと指摘している。さらに彼は、J. A. Bewer, *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XVIII (1901-1902), p. 120を参照しつつ、錯乱がイスラエル人にとっては聖なるものであったという見方を示し、T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets* (London, 1923), p. 36を引いて、アモスやエレミヤは、同時代人にとって癲癩患者や狂人と似た症状を伴う忘我の徒と容易に区別がつかなかったと示唆している(ヘッセル『イスラエル預言者』(下)、pp. 244-245)。

- 50) **והשטן עמד עלימינו לשטנו** (ゼカリヤ3:1) 下線部は、「サタンは彼を告発しようとして」、と訳せるが、両者は同じ語根 **שטן** を用いている。
- 51) ただし、旧約聖書でも、新共同訳で神が罪を癒すとされているところが必ずしもそのとおりに解釈されるかは疑問である。たとえばホセア書14:5では **אֲרַפֵּא מְשׁוּבָתָם** I shall heal their faithlessness (RSV)、I shall cure them of their disloyalty (NJB)、とされているが、これは、ヘブライ語では赦すforgiveに当たる言葉がないために **רָפָא** を用いていたと考えられる。LXXでは *ιάσσομαι τὰς κατοικίας αὐτῶν* (14:4) I will restore (heal) their dwellings、としている。**רָפָא** と vb. heal と restore の両方の意味を持つ *ιάσσομαι* をもって直訳しているが、**מְשׁוּבָה** (背教) を *κατοικία* (住まい) と変えている。これは、LXXの訳者が、背教を癒すという概念をおかしいと考えたからであろう。同様のことがエレミヤ書 (3:22) **אֲרַפֵּא מְשׁוּבָתֶיכֶם** にも言える。ここでは、「彼らの背教を癒す」を、*ιάσσομαι τὰ συντριμματα ὑμῶν* (I shall heal your ruin (destruction) 「私は彼らの廃墟を建て直す」) と変えている。
- 52) Cf. Herbert Leroy, “ἀφίημι, ἀφεσις,” *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, ed. Horst Balz and Gerhard Schneider (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 182.
- 53) フォン・ラート『旧約聖書神学I』、p. 458.
- 54) 異教崇拜をしたアハズ王についても同様の合理化がなされている、cf. 列王下16:2・20と歴代下28:1・27.
- 55) ただし、ユダヤ人が律法を守るのは救われるためではなく、出エジプトの際に彼らを助け、律法を授けてくれた神への感謝と喜びの応答としてであるので、ユダヤ教が行ないによる救いを目的とする考えるのは誤りである。
- 56) Cf. Shabbath 33a, 55a, Nedarim 41a, Megilah 12b, Sotah 8b ミシュナなど。
- 57) 詩編1、2、5、7、11、14、15、16、19、24、34、36、37、41、45、50、58、64、65(?)¹、69、75(?)、91、92、95、111、112、128、135編など。
- 58) 詩編6、19、32、38、39、40、41、51、65、95(?) 130編など。(95については、断言しきれない。)
- 59) 月本昭男『詩編の思想と信仰 II』(東京：新教出版社、2006)、p. 185.
- 60) 月本『詩編の思想と信仰 II』、p. 217
- 61) その他、「いつまで」との呼びかけは35:17、74:10、80:5、89:47、90:13、94:3にも見られる。
- 62) cf. Thomas Hentrich, “The Purity Laws as a Source for Conflict in the Old and New Testament,” *Annual of the Japanese Biblical Institute*, vol. 30-33 (2004-2005) (Tokyo: The Japanese Biblical Institute, 2007), pp. 5-21, 特にp. 15.
- 63) フォン・ラートは、この清めの儀式の背後には、「明瞭には述べられていないが、根本的前提として、罪と肉体の病気とは密接に関連しているという考え方が存在している」(『旧約聖書神学I』p. 361)として、詩編32:1以下; 38:3以下; 39:9, 12; 41:5, 69:6, 103:3; 107:17以下をその例証としてあげている。このうち、詩編32:1は罪と肉体の病気との関係については言及箇所としての根拠が明確ではなく、他はすべて、一般の病と罪の問題以上の関連性はない。それゆえ、フォン・ラートの指摘が正しく、罪と肉体の病気が密接に関連しているという考え方が存在していたとしても、それとは別に、完治が清めの儀式で完了する「重い皮膚病」が、罪に対する罰という範疇ではなく、聖・浄と聖性侵害・穢れの範疇で扱われていたことを否定することはできないであろう。
- 64) *BDB* **שִׁחִי** によると、n.m. boil, coll. eruption; on man; possibly leprous, in Egypt, on man and beast. *BDB*, p. 1006) とあるので、できものができるレプラと同様の病と考えられる。
- 65) Jonathan Klawans, “Moral and Ritual Purity,” Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr., and John Dominic Crossan, eds. *The Historical Jesus in Context* (Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 2006), pp. 268-269.
- 66) 重い皮膚病が神の罰として生じ、その罰は「民法的な罪ではなく、宗教的な罪」に対する罰である、との指摘は、*Jacob Milgrom, Leviticus, 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible, 3* (Garden City, New York: Doubleday, 1991), p. 281に詳しい。しかし、そう指摘しながら、Milgromは、アザルヤについては語らずミリアムとゲハジの罪は、人間を相手とする(ミリアムはモーセの妻についての誹謗、ゲハジはナアマンに対する罪)罪であり、それが申命記の神の戒めに反するという点において神の法に反するのだと理解している (Milgrom, pp. 281-282)。但し、ミリアムの罪については、彼は、マイモニデスの、「モーセだけの預言者の地位」に対する侵害という見方も紹介している (Milgrom, p. 823)。
- 67) フォン・ラート『旧約聖書神学I』、p. 243.
- 68) Bruce J. Malina & Richard L. Roharbaugh, *Social-science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992), p. 48によれば、古代パレスチナでは、社会全体の財貨およびあらゆる供給物が有限で、全体量が決まっている中で分配されていると考えられていたために、富者が富むことは他の者の分け前を減らすことと考えられていた。「正直な金持ち」という概念は、1世紀では形容

矛盾であった。「金持ち」というラベルを貼られることは、[...] 誰か自分より弱い者が正当な権利に基づいて所有している物を取り上げる力または能力を持っていることを意味した。金持ちであることは、貪欲であることと同義であった。同様に「貧しい」ことは、自分の物を守ることが出来ないことであった。無防備で自らを助ける術を持たないことであった。」(邦訳 ブルース・マリーナ/リチャード・ロアポー『共観福音書の社会科学的注解』大貫隆監訳、加藤隆訳(東京: 新教出版社、2001)、p. 60)。

- 69) 石川耕一郎訳「ピルケ・アボス」『日本聖書学研究所編、『聖書外典偽典 3 旧約聖書偽典 I』(東京: 教文館、1975)、p. 265。
Irving M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time* (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 103. は、ヒレルが言っているのは労働者階級を誹謗する意味ではなく、単に、この世の営みにのみとらわれ、霊的な探究に時間をとらない人は霊的に聖なる質を伸ばすことができず一面的な人になってしまうという意味だと指摘している。
- 70) Katharine Dell, *'Get Wisdom, Get Insight': An Introduction to Israel's Wisdom Literature* (London: Darton, Longman and Todd, 2000), p. 38.
- 71) ただし、ヨブ記が申命記史家の禍の神義論に対する反論として新たに創作されたということではない。説明のつかない苦難の存在は、すでに古来から問題として意識されていた。義人の苦難に面して神の義を問うヨブ伝承は近東にBCE第2千世紀にさかのぼってすでに存在した。メソポタミアでは、「スメリアのヨブ」(“Sumerian Job.” 「人とその神’ “Man and His God”として知られている)が、BCE1750年頃すでに存在していたと考えられている。「バビロニアのヨブ」(「我は知恵の主を賛美する」として知られる)もまた、現存する最古の写本はBCE7世紀ながら、BCE第2千年紀にさかのぼると考えられている。BCE1000年頃執筆された「バビロニア神義論」は、ヨブ記と共通点が多く、ヨブ記同様受苦者とその友人との間の会話という形式を用いている。罪なき者の苦難と神の正義の問題は、古代エジプトの文学にも見られ、シリア-パレスチナでも、第2千年紀の文学に「ヨブ」という名が見られる。カナン叙事詩「ケレト王伝説」(BCE1400頃)は旧約のヨブ記と似通った枠組みを持ち、主人公は、義しい王であったにもかかわらず7人の妻とすべての子どもを失い、彼の王朝の存続の見込みを断たれるという説明のつかぬ苦難を被る。(Cf. Samuel E. Balentine, “Book of Job,” *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3 (Nashville, Abingdon Press, 2008), pp. 319-323; James L. Crenshaw, “Book of Job,” *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3 (New York: Doubleday, 1992), pp. 863-865.)
- 72) 中間時代の死生観、死後の概念については特に cf. George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Expanded Edition* (Harvard Theological Studies 56) (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 2006); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Shannon Burkes, *God, Self, and Death: The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period* (Leiden: Brill, 2003); William Strawson *Jesus and the Future Life* (London: Epworth Press, 1970).
- 73) Cf. Nickelsburg, JR., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*; およびGeorge W. E Nickelsburg, “Resurrection (Early Judaism and Christianity),” *The Anchor Bible Dictionary*, vol 5 (New York: Doubleday, 1992), pp. 684-691.
- 74) Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Alter Orient Und Altes Testament; Kevelaer: Butzon und Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), pp. 343-344の指摘では、死後の至福の生の概念が突然現れたことは、すでにイスラエルの民衆宗教として存在した古代の伝統の復興として説明しようと指摘している。カナンの宗教では、バール神が年毎に死んでは蘇り、その際に、神化した王族の死者の魂を黄泉の国から連れてくると考えられていた。ヤハウエはバール神と異なり死ぬことは考えられなかったため、この信仰はヤハウエ宗教には取り入れられなかったが、旧約聖書の後期のほうになると、ヤハウエにおける死後の生への希望という形になって現れてきた。
- 75) George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, vol. 1 (1927; Massachusetts: Hendrickson, 1997) , pp. 120-121.
- 76) *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, 1972) にはHeavenの項がないのだが、そのことが、ユダヤ教では「天国」がいかに重要性を持たないかを示している。 *The Jewish Encyclopedia* には、「天」“shanmayim” (複数形)の項があるが、そこにはまず、「天」とは「高い場所」という意味の“shama”を語源とし、地上に対して宇宙の高い部分を指すということ、天には神の御座がありそこから神が地上を見渡しており(詩編11:4; 33:13-14)、天使の住居も天国に存するとあり、天はまず第一に地理的空間的に理解されている。ユダヤ教では祈りは天に向けて両手をさしのべてなされるが、それは、そこに神の御座があるからである。さらにこれら、神の御座、祈りの向けられる場所、人間の運命の定められる場所としての「天」は、比喩的に「神」を表すようになる(ダニエル4:23; ヨベル書26:18)。しかし、死後の世界としての「天」とい

う説明はここにはない。(cf. Kaufmann Kohler, "Heaven," in *The Jewish Encyclopedia*, vol. vi (London: Funk and Wagnalls Company, 1904), p. 298.)

- 77) 死後の報いは、終末のことがらと考えられ、魂の永生の概念はない (Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* vol. 1, p. 120) とされるが、実際は新約聖書のイエスの言葉には死後人間が天国や地獄に近い至福や罰の場所に行くという概念があり (Cf. ルカ16:22-23)、紀元1世紀頃にはすでにヘレニズム世界の永生の概念と、死後すぐに与えられる報いの思想が入っていたと考えられる。しかし、いずれにしても、それは、旧約の時代の後である。
- 78) St. Augustine, *City of God*, I.8, pp. 13-14; Hick, *Evil and the God of Love*, pp. 339&341; Griffin, *Evil Revisited*, pp.38-39など。
- 79) Robert Martin-Achard, "Resurrection (OT)," tr. Terrenc Prendergast, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), p. 682; Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, p. 23; George W. E. Nickelsburg & André-Marie Dubarle, "Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism," tr. by Rosaleen Ockenden in Pierre Benoit & Roland Murphy eds., *Immortality and Resurrection* (Freiberg: Herder and Herder, 1970), p. 40; 旧約聖書における復活信仰の兆しはエゼキエル書の37:1-13、「枯れた骨の復活」の幻に伺うことが出来るが、これは復活思想というよりは、象徴的にイスラエルの復興を予言する幻と見ることもまた可能であり、むしろその解釈が妥当であろう。(Cf. e.g., Joseph Blenkinsopp, *Ezekiel* (Interpretation) (Louisville: Loohn Knox Press, 1990), pp. 173-174; Horace D. Hummel, *Ezekiel 21-48* (Concordia Commentary) (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2007), pp. 1075-1076.)
- 80) Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, p. 32.
- 81) これが、イザヤ書65-66の影響だと指摘もある。George W. E Nickelsburg, "Resurrection (Early Judaism and Christianity)," *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), p. 686.