

ヘブライ思想における神義論的問いの発展 —旧約聖書から中間時代にかけて

本 多 峰 子

序

1 問題の所在

今日、宗教哲学並びに組織神学の主要な分野のひとつであるいわゆる「神義論」は、悪の存在に対して神の正当性を論理的に弁証しようとする試みである。全能かつ善なる神が創造した世界に悪が存在するという一見した矛盾に答えようとするのが、組織神学のこの分野の課題である。しかし、聖書学的に見れば、旧約聖書、あるいはヘブライ聖書¹⁾においては、神義論の問題とは主に、なぜ神の民であるイスラエルが苦難にあうのか、そして、この苦難に対して神は何をなしてくれるのかということである。

神義論の問いは、旧約聖書の最初からヘブライ聖書において見られるわけではない。本論では、旧約聖書における神義論的問いの発生とその展開の過程を、歴史的背景や思想的背景を踏まえてたどり、仮説としてまとめることを目的とする。そして、そのようにして発展してきた神義論的問題が新約聖書においてどのような意味を持つか、新約の時代に対してどのような神義論的問いを投げかけるかについても考察したい。

2 研究方法

本論では、イスラエルにおける神義論的問いの展開を旧約聖書から読み取りつつ新約時代に至るまで歴史的にたどる。最初に、われわれの論じる神義論の基礎的前提として、ヘブライ思想における「悪」と「神の義」の概念の特質を明らかにし、その後、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する。

本文中の聖書引用は、邦訳「新共同訳」すなわち、『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』（日本聖書協会、1989）を参照し、必要に応じて変更を加えている。

1章 前提的考察 ヘブライ思想における「悪」と「神の義」の概念

2 「悪」の本質と起源

旧約聖書では、悪は、一般的に「悪」を表すעַר (raʿ) ²⁾ の他に、主にחַטָּאת (hattāʾt 「罪」)、עֲשָׂה (pešaʿ 「背き、罪」)、עֲוֹן (ʿāwōn 「不義、咎」) などの概念でとらえられる。特に、モーセが神ヤウエに授与されたとされる十戒（出エジプト20:2-17）の侵犯は、神への背き³⁾ であり、悪であると考えられている。

悪の存在の起源は、創世記3章に記された墮罪と、創世記6章1-4に記された、神的存在（神の子たち）が人間の娘達と交わったこととそこから生まれた「ネフィリム」（KJV、NKJ、NLT⁴⁾ など、

これをgiants [巨人]と訳出しているものもある)⁵⁾との2つに見出される。ただし、旧約正典では、どちらも創世記の外ではほとんど言及されていない。アダムの墮罪物語はユダヤ教、キリスト教両方の思想に重要な影響を与えてきたが、旧約聖書本文中では、創世記以外にはヨブ記(31:33)とホセア書(6:7)で触れられるだけである。

6章の話は、オルペウス神話の影響で入り込んだという指摘があり⁶⁾、旧約聖書正典の中にはこの箇所以外出てこない。キリスト教組織神学の神義論でもほとんど取り上げられていない。しかしこの話は、聖書外のユダヤ教の伝統の中では3章の墮罪物語とともに、この世の悪の起源を示すものとして読まれ続けてきた⁷⁾。そして後には、以下に見るように、ペルシアから入ってきた悪霊の概念と結びついて、人間の予期できない禍や悪の原因に超自然的要素(墮天使サタンを連想させる)を見る見方や、病などの原因を悪霊に帰す見方を説明する要素のひとつともなる。フォン・ラートは、創世記の3章と6章の両方の物語で、人間と神との間のしかるべき境が破られ、神と人間との正しい関係、正しい秩序が壊されたことに悪の起源を見ている。3章で、人間は知識の領域において神のようになろうとして、被造物の限界を超え、神に対する服従から逸脱する。死はその結果である。6章においては、神的存在が人間と混ざり合うことによって、ヤハウェが人間と天上の存在との間に定めた限界が破られる。これは、ノアを残して人類を滅亡させることを神に決意させるほどに深刻な悪であった⁸⁾。

3 「神の義」の概念

1) ヤハウェの「義」についての予備的考察

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、神の行為が常に人間にとってあり得る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一つまり、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⁹⁾。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。

マックス・ヴェーバーの指摘では、ヤハウェは古来自然災害の神であり、人々に対して怒ればあらゆる種類の禍を送ることが出来た。その自然災害に加えて、戦争という政治的禍もヤハウェに帰され、意義を増した。捕囚前、BCE 8世紀の預言者アモスにはすでに、ヤハウェはイスラエルの民だけと契約関係を結んだ故にこそ彼らの罪を特に追及するのだという思想が見られる(アモス3:2)。そうした論理によって、ヤハウェは常に契約を守ってイスラエルに祝福を与える神だが、ただしその約束の履行の条件として民に律法の戒めの遵守を要求する倫理的な神なのだ、と見られるようになってゆく。そして次第に、イスラエルの民だけでなく、他国民どうしの残忍な戦争などの罪までも罰する神と考えられるようになる。このような倫理的な見方は神観の普遍主義の高まりに伴って進んだと、ヴェーバーは論じている¹⁰⁾。たしかにイザヤ書などを見ると、神の絶対化と正義の神としての性格づけが同時に起こっていることが認められる。イザヤの預言では、ヤハウェは自らを「義¹¹⁾ צְדָקָה (šedeq) を語り、正義 מְשָׁרִים (mēšārīm) を告知する者」とし、「私をおいて神はない。義しい¹²⁾ אֱלֹהֵי צְדִיקָה (ʿel-šaddîq)、救い出す神は、私のほかにはない」(45:19-21)と啓示したとされ、それは捕囚以後に書かれたものである。しかし、ヴェーバーが見るところ、ヤハウェの本質に

についての預言者たちの見解は揺れており、たとえばイザヤは、イスラエルについての預言者の言葉が拒否され続けているのは、ヤハウェ自らが民を滅ぼすためにわざと民を頑迷にしているからに違いないと確信するに至っている。結局ヤハウェは、依然として「一個の恐るべき神であったのである」¹³⁾。本論では、ヴェーバーが観察したヤハウェの本質についての揺れは神義論と深く結びついていることを後に考察することになる。

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、旧約時代の比較の後期まで、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BCE 8世紀）が書かれた時代¹⁴⁾ 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」という概念がひと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**、**צֶדֶק** は大きく2つの形でとらえられ、描かれている。そのひとつは、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。もうひとつは、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。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の **צְדָקָה** *sādaq*; **צֶדֶק** *sedeq*; **צֶדֶקָה** *s'ēdāqā*; **צְדִיק** *saddiq* の項には、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¹⁵⁾ 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、人間の罪に対して、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¹⁶⁾。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、決して、善人だからとか、優れているから与えられるものではない。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章4-5節で、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4:15）。このように、ヤハウェの恩寵は、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与えられることさえある。

実際、ヤハウィストの描く「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、徐々に恩寵が増し加わり、イスラエルの民が神に導かれ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最初の11章のみを見ても、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。神は人間の罪をただ看過することはない。しかし、特徴的なのは、罰と共に必ず、その罰を担うための助けが与えられること、罰と同時に恵みが与えられるということである。アダムとエバは樂園を追われた。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」(3:3)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、アダムとエバは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が、そのことが死を意味していたのだと論じている¹⁷⁾。しかしそれでも、アダムとエバは死と樂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、樂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. ケーゼマンの言う創造者の信義、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」¹⁸⁾救済の構図が示されている。フォン・ラートは、「ヤハウェの義は規範では何らなく、行為つまり救済の証言であった」¹⁹⁾と指摘しているが、それはここでは特に当てはまる。

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ェがアブラハムに誓った3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、ヤハウェ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章12-16節には、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章12-16節の部分が、事後予言的に後から挿入されたと考える。この事後予言は、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²⁰⁾。また、創世記17章4節に繰り返されるアブラハムの子孫の繁栄の約束には、アブラハムが多くの国民の父となるということも含まれ、アブラハムを通して、イスラエルの民の外にまでも恵みが広がってゆくことも約束される。

申命記7章の、イスラエルの民の選びを表した古典的箇所²¹⁾と言われる以下の一節には、イスラエルに対する神の愛が、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、御自分の宝の民とした。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したのである。（申命7:6-8）

この神の「愛」は、אָהֶבָה (ʾāhēb) であり、(通常「憐れみ」の意味を持つ慈愛 חֶסֶד (hesed) とは異なる語であるが、七十人訳 (LXX) では παρά τὸ ἀγαπᾶν κύριον ὑμᾶς (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、弱者に対する愛、ギリシア語で ἀγάπη と訳され、やがてヨハネの第一の手紙に「神は愛である」(4:8) と書かれることになる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。

「26:5 私の先祖は、滅びゆく—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。6 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。7 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、8 力ある御手と御腕を伸ばし、大いなる恐るべきこととししと奇跡をもって私たちをエジプトから導き出し、9 この所に導き入れて乳と蜜の流れるこの土地を与えてくださったのです。」（申命26:5-9）

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²²⁾、「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」²³⁾。この救いは、時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過程を経るが（cf. イザヤ5:16、詩編7:9-10）²⁴⁾、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。

とくに、ダビデ王の時代に、神が預言者ナタンを通じてダビデに与えた次の約束は、アブラハム契約の確約となる更新であり、ダビデがバト・シェバとの不倫の罪を犯した（サムエル下11:1-26）後も、取り去られることはないと考えられていた。

7:9 あなたがどこに行こうとも、わたしは共にいて、あなたの行く手から敵をことごとく断ち、地上の大いなる者に並ぶ名声を与えよう。10 わたしの民イスラエルには一つの所を定め、彼らをそこに植え付ける。[…] 11 主があなたのために家を興す。12 あなたが生涯を終え、先祖と共に眠るとき、あなたの身から出る子孫に跡を継がせ、その王国を揺るぎないものとする。[…] 15 わたしは慈しみを彼から取り去りはしない。[…] 16 あなたの家、あなたの王国は、あなたの行く手にとこしえに続き、あなたの王座はとこしえに堅く据えられる。（サムエル下7:9-16）

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²⁵⁾。これは旧約時代を超えて、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²⁶⁾。とくに、ダビデへの神の約束は、新約の時代にローマ占領下にあったイスラエルには、ダビデ王の末のメシアが彼らを占領下から解放し、独立を勝ち取ってくれるであろうとの期待を生んでいた (cf. マタイ1:1; マルコ11:10 [並行マタイ21:9]; 12:35 [並行マタイ22:42/ルカ20:41] など)。

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²⁷⁾。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(出エジプト20:2-17)。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27:9)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。

2章 旧約聖書における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

1 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そうになった時、アブラハムは、ヤハウェに向かい、義しい者を悪い者と一緒に殺し、義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得ないはずだと訴え、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約束を勝ち取るのであるが(18:27-32)、結局ソダムには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得なくなってさえ、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、M. Z. ケンスキーは指摘している²⁸⁾。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の約束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。神が自分にかけて誓ったことが有効でないのなら、この後いかなる誓いが有効になるのか、と」²⁹⁾。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。

この優位性により、法的義を重視する申命記の中であってさえも、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考える思想が示されている（特に30:6）³⁰⁾。

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。[…]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出来るようにしてください。[…]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。[…]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出来るのだが」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出来るのだが」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出来る。¹⁵ 見よ、私は今日、命と幸い、死と禍をあなたの前に置く。（申命30:1-15）

ちなみに、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り、そのことは、これが聖書の言葉の中でもとりわけ、1世紀のイ

スラエル人になじみのものであったことを示唆する。彼は、

10⁶ 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ろうか。「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、私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³¹⁾。この申命記の預言は、罪人を立ち帰らせ救う約束であるゆえに、この約束の成就である罪人の救いの実現もまた、神の信義の問題とかかわることとなる。

2 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。その問題に直面して、イスラエルの預言者たちは、亡国と捕囚の惨禍を、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。

タイセンも指摘するように³²⁾、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た。禍の神義論によって、ヤハウェの義と力とを信じ続けようとしたのである。そして、ヤハウェの敗北を認めるのとはむしろ逆に、「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」³³⁾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章1節から2章4節前半の創造物語は、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せたことなのだと理解された (cf. エレミヤ26:4-6 & 27:6)。

イスラエルの民が犯した罪の中でも特に、十戒の第一戒と第二戒で禁止された異教神崇拜・偶像崇拜は重大な罪と考えられており、この戒めにもかかわらず行われていたアシェラ崇拜や「聖なる高台」での祭儀などが、ヤハウェの罰を招いたと考えられた。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13:34、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」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³⁴⁾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)。こうして人間の罪は、直接ヤハウェに対する流神罪のみならず、人間どうし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。

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。そしてそこにも、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持続する。亡国は、民がヤハウェとの契約を破ったことへの罰である。しかし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と期待されていたのである。

そのような期待の中で、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³⁵⁾。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、政治的メシアへの待望が見られた（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）³⁶⁾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の出現と主の日に実現する「義」（マラキ3:20）への待望が見られる。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憐れみ（マラキ3:17）を信じ、神の信義と恩寵を信じ続ける必要からの希望であろう。神義論への回答は、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。

3章 神の全能と人間の罪の責任の所在の問題

しかし、ヤハウェの創造主としての力が強調されたことから、別の問題が生じた。すなわち、全能の神に造られた人間がなぜ神に背く罪を犯せるのか、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、創造神話が書かれた捕囚期以降頃、創造主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³⁷⁾ ことに起因する。そして、それが、全能の神というヤハウェ観となったからである。

G. F. ムーアは、神の全能の概念が、創世記1章冒頭の創造の物語に依拠していることを示唆している。その「全能」の概念は、現在組織神学で考えられているような「論理的矛盾のないことならば何でも出来る能力」³⁸⁾ というものではなかった。「ユダヤ教においては神の全能は、神の完全性の概念に属する神学的属性としての全能ではなく、彼の判断に抵抗したり、彼の目的を妨げることができるものは何もないとの保証である。[...] 世界の創造主であり支配者である方はすべてのものをひとつの偉大な計画のうちに包括しているのである」³⁹⁾。ゲルト・タイセンも、捕囚期にイスラエルが拝一神教から唯一神教に移行したことを指摘し、そのことと神の全能の信仰を結びつけている。そして、タイセンが指摘しているように、唯一神教に移行した時に、「神の全能というものが人間の自由を、苦難の厳然たる実在が神の善性を脅かす」とこととなったのである⁴⁰⁾。これは、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、これにともなう付随的条件に過ぎない。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⁴¹⁾。

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、旧約聖書の中では言葉に表された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。」

神の全能と人間の悪行との間の緊張を、神に引き起こされた人間の側の頑迷さという思考法で解決しようとする試みは、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、交互に帰しているからである⁴²⁾。

しかし、神が人間の心を頑なにしておいて、それに対する罰として災厄を与えるような預言は、神の義を示すとは言い難い。その問題に対しては、イザヤ書は、最終的な救いを約束することで答えている(29:32; 42:7; 44:28など)。一時的に神が怒りで彼らを捨てたように見えても、神の慈しみは決して去らず、神は彼らを憐れみ、彼らとの契約を守り、彼らに平安を与えるであろう(イザヤ54:10)。

2 人間の内なる善と悪—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、神が人間を過まらせるということに納得できない見方もある。そこで、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動をなせるのか、という問題のもう1つの回答として、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、というものがある。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(シラ書)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・ユダヤ教において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⁴³⁾。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。善をな

そうとすればそう出来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。シラは、人間が悪を行なうことには必然性はないと考えている。（ただし、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⁴⁴⁾。この矛盾は、神の責任と人間の責任との緊張が解かれていないことの1つの例証と見るべきである。）

クムラン共同体でも、神が人間を創造した時に2つの霊を人間に与えたという、旧約聖書にはない考えが現れている。クムランの第1洞窟から発見されBCE100-50年頃に書かれたとされる⁴⁵⁾「宗規要覧」には、

彼〔神〕は人を創って地を支配させ、彼の刑罰の時までそれにそって歩むべき2つの霊を人に与え給うた。これすなわち真実の霊と不義の霊である。真実の由来は光の泉に、不義の由来は闇の源から。義の子らはみな光の君に支配され、光の道を歩む。不義の子らはみな闇の天使に支配され、暗黒の道を歩む。(3:17-21)⁴⁶⁾

と、書かれている。

また、タルムードには、神が人間を造った時に善悪2つの衝動を与えたという考えが示されている（Berachoth 61a）⁴⁷⁾。しかしだからといって人間は善も悪も行なって良いわけではなく、いつも、自分のうちにある善の衝動を呼び起こして、悪の衝動と戦わねばならないのだと考えられている（Berachoth 5 a）⁴⁸⁾。

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、第三の道としてイスラエルの人々が見出した答えは、その究極の責任を人間にも神にも問わないやり方であり、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。

ただし、この「悪霊」という概念がヘブライ思想に入ってきたのは、中間時代であると考えられており、旧約時代にはまだ見られない。創世記6:1-4のネフィリムの神話は、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なかったわけではないことを示すが、新約に現れるような悪霊やサタンは旧約には登場しない。たとえば、新約で「悪霊」を表すδαίμονιονは、LXX（BCE3-BCE1世紀頃成立）⁴⁹⁾にはいくらか見られるが、それらは、比較的新しい外典以外ではどの例も、新約での悪霊とは異なる異教の神などをさすか（申命32:17、イザヤ13:21,14、詩106:37など）、あるいは、原文のヘブライ語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LXXでδαίμονιονが導入されているものである（イザヤ65:3, 11、詩91:6）⁵⁰⁾。新約聖書で悪霊を指すもうひとつの言い方である「穢れた霊」τὸ πνεῦμα ἀκάθαρτονも旧約聖書の中には現れない。ギリシア語で比較するためにLXXで見る限り、BCE3-2世紀の著とされる後期の預言書ゼカリヤ書⁵¹⁾（13:2）に「穢れた霊（τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον）を、私はこの地から追い払う」とあるのが文言上唯一の似た例である⁵²⁾が、これはおそらく異教の神を指すものであり、新約での悪霊とは異なる。

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（11:14）では、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 שָׂטָן (śātān) = 敵対する者」（LXXではσατάν）となったと言われるが、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(3:1-2)とヨブ記(1:6-2:7)、そして歴代誌上(21:1)だけである。しかし、そのいずれも、LXXでは διάβολοςであり、新約の「サタン」 σατανᾶςとは異なる。その役割も、人間を試みたり(ヨブ)、人間を告発したり(ゼカリヤ)、ダビデに人口調査をするように誘うこと(歴代上21:7。ただしこの人口調査は即座に神に罰せられる)などにとどまり、旧約の中ではサタンは大きな力を持つことはない。新約に現れるような、この世の悪の力を体現するような悪魔サタンは、旧約には存在しないのである。

サタンが悪霊の頭と見られるようになったのは、ヘブライ思想の中では中間時代である。エノク書の「巨人の書」(BCE 2世紀に書かれたとされる)⁵³⁾には、創世記6章1-4節を敷衍して、「天の番人」が天を離れて、地上の女と交わったことから恐ろしい禍がもたらされたとある(15:1-12)。BCE 2世紀後半⁵⁴⁾に執筆されたと思われるヨベル書には、エノク書のこの「天の番人」が引用され、しかも旧約聖書には登場しなかった「悪霊」たちがその「番人たち」の子として考えられている。この書には、それら悪霊たちが人間を「迷わせ、[...]道を誤らせ、滅ぼし始めた」(10:1)⁵⁵⁾とあり、彼らがサタンの部下としてこの地上で病気を引き起こしたり、人々を誘惑したりしていることが示唆されている(10:8-12)⁵⁶⁾。それゆえ、悪霊がサタンの支配下にありこの世で悪をひきおこしているという、新約聖書につながる考えがここに存在していることになる。

ヨベル書よりさらに時代が下った『アダムとエバの生涯』⁵⁷⁾は、サタンと人間の罪を結びつけており、史上初めて、創世記でエバを誘惑する蛇とサタンとを明確に結びつけている⁵⁸⁾と考えられているものである。この書には、サタンが神に反逆したのは神の似姿として造られたアダムへの嫉妬心からだったという伝承が入っており、サタンが反逆の結果地上に追いやられたと語られている。地上に投げ落されたサタンはアダムとエバの幸福を見てねたましくなり、腹いせにエバを誘惑する(『アダムとエバの生涯』12-16)⁵⁹⁾。ここでは、旧約聖書にはない、悪の体現者としてのサタンが登場している。

4章 個人レベルの応報思想と神の信義の思想の緊張

1 申命記史家の応報の神義論の採択と強化・禍の神義論

旧約聖書の中では、禍の神義論はイスラエル国家全体の被った禍、特に捕囚や亡国に関して展開されたものである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章1-20節、ことに、「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。

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⁶⁰⁾。歴代誌家は、応報原理を貫徹させるために、底本となった列王記の歴史記述に変更、加筆、そして削除さえ行っている。その際、個人の罪については、その犯した当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、歴代下26:4; 34:31-33)が非業の死を遂げたこと(歴代下26:21; 35-23)について、列王記はウジヤについては何も語らず、ヨシヤについてはただ彼がエジプト王ネコを迎え撃ちに出たメギドの戦いでネコに殺されたことを記す(列王下23:29)のみである。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、ネコが彼に「神の口から出た」警告を伝え、思いとどまら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ように合理化している。逆に、律法に違反し、罪を犯した王が何も禍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アと民、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）。同様の合理化は、異教崇拜をしたアハズ王についてもなされている。列王記下16章2-20節にはアハズの悪行の記録があるが、彼が「ダビデの町に先祖と共に葬られた」（16:20）ことも記されている。しかし、歴代誌下28章1-27節の記述では、彼の最期が、「アハズは […] エルサレムの都に葬られた。しかし、その遺体はイスラエルの王の墓には入れられなかった」（28:27）と変えられている。

個人レベルの応報思想は箴言にも明白であり、「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い。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）などとあり、10章6節から12章28節の3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。タルムードでは、人が罪を犯すか否かの責任がその当人にあることが強調される。現在西方キリスト教の中心的教義となっている原罪の教義は見られない。たしかに、創世記でアダムが神に背いた話はタルムードでも言及され、そのためにアダムに死の罰が与えられたという考えはある。なぜ神はアダムに「死の罰を与えたのか」が問われ、答えとして、「[神]は彼にわずかな戒めを命じただけなのに、彼はそれを犯したからだ」（Shabbath 55b; cf. Baba Bathra 75b）と言われている。しかしアダムの罪が子孫に遺伝するという教義はない。3世紀アモライーム第三世代のラビ・アンミ⁶¹⁾は、「息子は父の罪を負わず、父は子の罪を負わない。義しい人の義はその人に、悪人の悪はその人にある」（Shabbath 55a）と述べたと記されている。これは、エゼキエル書18章20節からの引用である⁶²⁾が、そこにあるのは、罪はその当人の責任によって犯され、その報いもその本人だけが負うべきだという個人レベルの応報思想である。マタイ福音書には、イエスの言葉として「あなた方は自分の裁く裁きで裁かれ、自分の測る尺で測り与えられる」（マタイ7:2）とあるが、タルムードではこれと近似した「人は尺には尺を受けるのだ」（Megilah 12b）との言葉が、人は「自分がやったことに見合った罰を受ける」（Megilah 12b）と解説され、因果応報が強調されている。

人は、自分が用いる尺で自分も測られる。罪を犯すために自分を飾った女は、聖なる方が（その方が讃えられますように）彼女をさらし者にするだろう。彼女は、太ももで罪を犯し始め、後に子宮で罪を犯した。それゆえ、彼女は最初に太ももで罰せられ、後に子宮で罰せられるだろう。しかし、体全体も逃れることはできない。（Sotah 8b ミシュナ）

このように、人の行ないには、神がそれに見合った報いを下すと考えられた。これは、悪行にも

善行にもあてはまり、旧約聖書の人物もこの基準で測られる。たとえば、アブサロムは自分の髪的美しさを誇ったので、髪の手によってつるされることになった（サムエル下14:25-26; 18:9-14）。ミリアムは立ち止まってモーセを見守っていたので（出エジプト2:4）、イスラエルの民は彼女を待って7日間旅路を中断する（民数12:15）、などである（Sotah 9b ミシュナ）。ミシュナの部分はCE 2世紀の終わり頃までには完成していたと見られるので、このような明確な応報思想はその頃までには出来ていたと考えられる。

また、罪を見て罰としての禍を予期するこの応報思想から逆に、禍を見て罪を推測する見方がなされるようになった。災厄や不幸に見舞われた者は何かそれに値するような罪を犯しているに違いないとの見方、個人レベルの禍の神義論である。たとえば、溺れて死んだ者は誰かを溺れさせたから、溺死させられたのだ。こんどはその者を溺死させた者が溺死させられるであろう（Sukkah 53a）⁶³、とされている⁶⁴。

2 応報思想と禍の神義論:事例研究—詩編

旧約聖書において、応報思想が人々の心に与えた影響を特によくわれわれに知らしめるのは、詩編である。詩編には、イスラエルの人々の思想と感情が両方とも表されているからである。そこで、ここでは、旧約文書の中でこれを取り上げて考察することにする。ここには顕著に、応報思想による禍の神義論の考え方が見出される。ただし詩編に特徴的なことは、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編がその典型として挙げられる。

¹1 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。

このように、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す詩編は多い⁶⁵。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、現在の自分の禍や病を自分の罪の罰と感じる傾向にある。そこから生まれているのが、神に救いと赦しを乞う詩編群である⁶⁶。詩編6編はその例であろう。

⁶2 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、実際にはその病は罪によって引き起こされたのではないかもしれない。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と共通する心情の表れである可能性もあ

る。この詩編6編は、

- 6⁷ 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、このように「敵」とされる人々は、病の詩人をその病ゆえに罪人と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編や41編にも見られる。38編は、疫病にかかった者が社会から疎外され、その病が自分自身にとっても他人からも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示している。

- 38² 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。

この詩人が自分の病をヤハウエ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、応報の禍の神義論が社会に広く浸透し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ろう」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得なかったのである」⁶⁷⁾。

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。

- 41⁶ 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、私に禍を謀っています。
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」⁶⁸⁾と指摘している。

病にかかった者は、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いると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編や51編に見られるように、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) ことが出来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い得ると考えておらず、罪を「覆う」「払う」、咎を「拭う」などのことが出来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。「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)、「いつまで、主よ、隠れておられるのですか」(89:47) などである⁶⁹⁾。これらは、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。そして、自分たちが苦難にあってはただ、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でもある。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「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)、「主をたたえよ、とこしえに」(89:53) 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一般の人々を支配していたか、いかに苦難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うかがい知ることが出来る。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。彼らはヤハウェの義をあくまでも信じ続ける。これは彼らの、ヤハウェへの信頼からくるものであり、禍の神義論に対し、救いと恩寵の神義論と言うことができよう。

5章 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」が苦難を罪に対する応報と考えることで合理的に処理しようとしたことは、ひとつに、罪を犯す人間の自由と神の意思との緊張という問題を生んだが、この解決法はおそらくより切実な問題として、義人の苦難や悪人の繁栄の問題という、神義論上の難問をも引き起こしている。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ず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、罪には禍との応報思想を保持し続けようとするれば、禍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）ことを繰り返し告げられており、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禍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、BCE 5世紀頃までに書かれている⁷¹⁾。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、BCE 8世紀の北王国の滅亡からBCE 6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⁷²⁾。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、理解し難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、彼の苦しみへの答えの代りに示されたのは、神がいかにこの世界とそこ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）、太陽も光も闇をも支配する（38:12-15, 19-21）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禍の配分の正義よりももっと根底のレベルにある、全創造を祝福した神の義、神自らが作り祝福した世界を慈しみ、支え、導いている神の信実を示すものであった。

この啓示は、ヨブの苦しみの根源的なところで彼にとっては救いである。苦難の中でことにヨブを苦しめたのは、神との疎外感だったからである。その苦痛は、彼の嘆きに明らかである。

^{29:1} ヨブは言葉をついで主張した。

² どうか、過ぎた年月を返してくれ。神に守られていたあの日々を。³ あそこ、神は私の頭上に灯を輝かせ、その光に導かれて私は暗黒の中を歩いた。⁴ 神との親しい交わりが私の家であり、私は繁栄の日々を送っていた。⁵ あそこ、全能者は私と共におられ、私の子らは私の周りにいた。

神が共にいてくれるということは、申命記的歴史観においては確かに物理的平安や繁栄に結びつくと考えられてはいたが（cf. 申命28:1-14など）、そのことよりもむしろ「神との親しい交わり」自

体が、ヨブにとっては重要だった。それだからこそ、最終的に神が嵐の中から自らヨブに答え、ヨブを戒めた時に、ヨブは満足するのである。ヨブは、被造物に対する恵みと信実を示す神の言葉の内容に納得したのと同時に、今まで沈黙して、彼を捨て去ったと思われた神が自ら答えてくれたというその事実自体に、心の平安を取り戻したのだと考えるのが正しいであろう⁷³⁾。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。

6章 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

1 復活信仰の発生

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、BCE 2世紀、ユダヤがセレウコス朝シリアの支配下にあった時代の、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。ダニエル書から第四エズラ書(CE90-100頃)⁷⁴⁾に至るまでの、中間時代を中心としたユダヤ教文書における復活信仰の発達をたどったG. W. E. ニッケルスバーグの研究によると⁷⁵⁾、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⁷⁶⁾、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時、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、G. F. 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、経験を超えた領域に置いたのみでなく [...] 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」⁷⁷⁾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⁷⁸⁾。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⁷⁹⁾。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。それが明らかに現れてきたのは、以下に見るように、中間時代である⁸⁰⁾。

2 ダニエル書からラビ文献までの展開

1) ダニエル書

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章2-3節であることには、すでに学術的合意が成り立っているとされる⁸¹⁾。

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、王の命令に従わず殉教した者も多かった。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」とあるという思想が生じたと考えられる⁸²⁾。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章3節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、復活するだけではなく、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⁸³⁾。

2) マカバイ記二

われわれにとってダニエル書と並び参照すべき文献は、マカバイ記二、特にその7章である。この書はBCE2世紀後半に書かれたとされ⁸⁴⁾、その中心となる話は、アンティオコス・エピファネスの治下、ユダヤ律法の遵守が禁じられ、エルサレム神殿が穢されギリシアの神を祀る神殿にされるなど、ユダヤ教徒に対する迫害が起こった経過、続くユダ・マカバイによる蜂起と、神殿とエルサレムの奪回、神殿の清めと新しい祭壇の奉納である。7章では、律法に忠実な一家が、王アンティオコス・エピファネスに捕えられ、律法で禁じられている豚肉を食べることを命じられる。しかし彼らは、過酷な拷問にも屈せず律法を守り続け、殉教を選ぶ。

ここでは、信仰のために死んだ者を神は甦らせると考えられている。2番目、3番目、4番目の息子たちは、明確に復活の希望を述べている。「世界の王は、律法のために死ぬわれわれを、永遠の新しい命へと甦らせてくださる」（7:9）、「私は天からこの舌や手を授かったが、[...] 主からそれらを再びいただけるのだと確信している」（7:11）、「たとえ人の手で、死に渡されようとも、神が再び立ち上がらせてくださるという希望をこそ選ぶべきである」（7:14）と。母親も息子たちの殉教を励まして言う。「7:23 人の出生をつかさどり、あらゆるものに生命を与える世界の造り主は、憐れみをもって、霊と命を再びお前たちに与えてくださる。[...] ²⁹ 喜んで死を受け入れなさい。そうすれば、憐れみによって私は、お前を兄たちと共に、神様から戻していただけるでしょう」（7:23, 29）。

後の第四エズラ書などでは、すべての者が審判のために一度復活すると考えられているが、それとは異なり、ここで考えられているのは、律法に忠実な信仰に対する報酬としての復活である。6番目の息子は、「7:18 思い違いも甚だしい。われわれはわれわれの神に対して罪を犯したため、このような目に遭っているのだ。いかなる罰であろうとも致し方ない。¹⁹ しかし、あなたは神を敵にしたのだ。ただでは済まないぞ」（7:18-19）と言い、申命記史家の考えるような因果応報の考えに立って、自分の苦しみを、民族の罪の結果と考えている。しかし歴史誌家が捕囚を見る際にティグラト・ピレセルやネブカドネツアルを神の道具と考えた（歴代上5:26, 41）のとは異なり、この息子たちは自分たちを苦しめるアンティオコスを神の道具とは考えていない。7番目の息子の最後の言葉はわ

れわれの考察にとってさらに興味深い。

7:36 私たち兄弟は、永遠の命のために、つかの間の苦痛を忍び、神の契約の下に倒れたのだ。だがあなたは、神に裁かれ、その高慢さに似合った罰を受けるがいい。³⁷私も、兄たちに倣って、この肉体と命を、父祖伝来の律法のために献げる。神が一刻も早く、わが民族に憐れみを回復し、また、あなたには苦しみと鞭を与えて、この方こそ神であるとあなたが認めるよう、私は願っている。³⁸ 私たち一族の者全員に、正しくも下された全能の神の怒りが、どうか私の兄弟たちをもって終わるように。

ここには

- 1) つかの間の苦しみした後、義人は間もなく、永遠の命を味わう。
- 2) ユダヤの民の苦しみは彼らに対する罰である。
- 3) 彼ら義人の苦しみは神の怒りを静め、神の憐れみによる救いをもたらす。

との3つの考えが表明されている。罪に対しては罰が下されるが、義人による贖いにより赦しと救いがあり得る。そして義人自身も永遠の命を得ることが出来る、という、キリスト教にも見られる重要な思想がすでにここに整っているのである。

3) 中間時代におけるその他の文献における死後の生の概念の発展

迫害において殺された義人が死後復活させられ、そのことによってその義が証されるとの復活信仰は、『モーセの遺訓』(10:9)⁸⁵⁾ や『ヨベル書』(23:30-31)⁸⁶⁾ にも見られる。

またソロモンの知恵(知恵の書)は、おそらくBCE 2世紀半ばから後半に書かれたと考えられる中間時代の文書で⁸⁷⁾、この書では、肉体の復活ではなく、魂の永生が考えられている点が今までと異なる大きな点である。魂は不滅であり、正しい者はそれを知り、永遠の生を生きる。神を信じない者は、魂の不滅を信じず、死ねばまるで存在しなかったかのようになり、体は灰になり、魂も軽い空気のように消えうせるだけだと考える。しかし、その考えは誤っており、そのことによって彼らは罰せられる(cf. 2:2-3; 3:1-15)。

知恵の書は、罪の報いが死であることを否定していない。「神を信じない者は言葉と行ないで自らに死を招き、死を仲間と見做して身を滅ぼす」(1:16)のである。罪の報いは死である、という因果応報の神義論と、義人がこの世で現実に苦難を味わい、無残な死を遂げているという現実に面して、彼は、「義は不滅である」(1:15)、義人は肉体的には死んだと見えても、実はその魂は安全な場所に移され、神に守られているのだと論じるのである。ニッケルスバーグによれば、「ソロモンの知恵1-6章の主張は、不義は死と滅びに至り(1:12; 5:9-14)、義は命と永生に至るということである。この主張は、主として、迫害され、後にその義が証明された義人の物語によって裏づけられている(2:12-20; 4:18c-5:14)。[...] 死後の裁きを、義人の迫害に対する答えとして提示しているのである」⁸⁸⁾。知恵の書での迫害は、「神の僕」と自称する義人の「寛容ぶりを知るために、悪への忍耐ぶりを試みるために」不義の人々が悪意で義人に加えるものと表されており、この書で悪人が言う、「彼の言葉どおりなら、神の助けがあるはずだ」(2:20)は、福音書のマタイ27章43節で十字架のイエスに投げつけられた嘲りの言葉「神に頼っているが、神の御心ならば、今すぐ救ってもらえ。『私は神の子だ』と言っていたのだから」と共通し、神に従うと公言する者がこの世で苦しみを受けているという事実が、その者の虚偽や不信仰を証明する根拠と見做されたことを例示している⁸⁹⁾。ま

た、ここでの迫害が、アンティオコス治下でのような棄教を迫り生命を脅かす迫害に限らず、単に信仰者が信仰ゆえに被る悪意や迫害にまで広げられていることも重要である。死後の復活は、迫害で死んだ人々から、義人すべてに枠を広げられたのである。

復活信仰は、『エノク書』（エチオピア語）の後期の部分でBCE100年頃のものとしてされる「エノク書簡」⁹⁰ではさらに発展している。この書もまた、肉体の復活ではなく靈魂の救いと永生を考えているので（103:4; 108:13）、厳密に言えば復活信仰とは言えないかも知れないが、死後の生という点では神義論的意味は同様である。マカバイ記二などでは、復活や永生はこの世で報われなかった義人がこれによって死後報われるためのものであったが、ここでは、永遠の生を享受する者の枠がさらに広げられ、権力者や富者に虐げられ搾取されていた貧しい人々がそこに含まれるに至っている。この世で苦しめられた正しい人々の「魂」は、死んで黄泉に下っても悲しむ必要はない。彼らにはこの世で報われなかった埋め合わせとして死後にあらゆる善いもの、喜び、栄光が用意されている（102:2-3）⁹¹。一方、悪を行なってきた者は、この世では栄え罰を受けることなく一生を終えても死ねば滅び去り、黄泉で永久に劫火の苦しみを受けることになる（102:11; 103:7-8）⁹²。特に、この預言は、92章から98章にわたる、この世の不正や富者・権力者による弱者の迫害や搾取の目録表⁹³の後に続き、それら虐げられた善良な弱者を念頭になされている。（悪質な貧乏人、善良な権力者や富者、というものは、『エノク書』に関しては出てこない⁹⁴。）

申命記に助長される応報思想によれば、富は律法遵守の報いとしての神の祝福のしるしと理解できるが、エノク書は、むしろ富が不正に取得される現実に目をむけ、「隣人に悪を持って報いる」者、「不正の秤を用いる者」を告発し、搾取されている弱者を善人として、死後の運命の逆転を請合うのである（108:10-14）。

LXXも、これがギリシア語に訳された中間時代に復活信仰が重要になっていることを示している。ここには、ヘブライ語旧約聖書の古い部分には見られなかった、義人の不幸な死は復活によって報われるという考えが、わざわざ原文のヘブライ語聖書の意味に変更が加えられた形で入っているからである。たとえば詩編LXX15:10（ヘブライ語聖書16:10）には、「あなた（ヤハウエ）は、私の魂を黄泉に捨てておかず、あなたの敬虔な者に腐敗を見せないだろう」と言われているが、ヘブライ語聖書ではこの箇所は「あなたは私の魂を陰府に渡すことなく、あなたの慈しみに生きる者に墓穴を見させない」となっており、そもそも、神は義人を死なせないという解釈になっている⁹⁵。使徒言行録に記された使徒ペトロは、イエスの復活の出来事の後、これをイエスの復活を予言したものと理解し、「彼（キリスト）は黄泉に捨てておかれず、その体は朽ちることがない（直訳：腐敗を見ることがない）」（使徒2:31）と読み替えている。

また、中間時代には黙示文学の分野でも、個人の救いの問題に対する答えのひとつとして、死者の復活と終末的救いが考えられている⁹⁶。ただしここでは復活自体は義人への報いとは考えられておらず、死者が全員終末に復活して、裁きを受け、義人は救われ、悪人は滅びに定められる。たとえば第四エズラ書やその前後に成立したと見られる『バルク黙示録』⁹⁷では、終末には神のもとに蓄えられている善行の宝が示され（IVエズラ7:77）、悪人の罪が書かれた書や義人の善行が集められた倉（バルク黙24:1）が開かれるなどして、罪や善行に応じた裁き（IVエズラ7:105; 14:35、バルク黙40:1など）と、報い（バルク黙42:2など）や救い（IVエズラ7:60など）があるだろうことが強調されている。義人の苦難の問題がこの世では解決不可能なことが強く認識されればされるほど、死後の報いがこの世での理不尽な現実の埋め合わせとして考えられ、それが神義論的答えとなったのである。

しかも、第四エズラ書で注目すべきことは、ここに、終末における復活という思想だけではなく、人間が死後すぐに神のもとに帰るか、責苦を受けるかのどちらかの報いを受けるという思想が現れていることである。

7:78 ある人が死ぬという最終的決定をいと高き方が下される時、霊が体から出て、自分をお与えになった方のもとに、再び帰って行く。まず、いと高き方の栄光を讃えるためである。79 しかし、もしその霊が、いと高き方の道を軽んじて、それを守らなかった者、律法を軽蔑した者、神を畏れ敬う人々を憎んだ者の霊である場合、80 その霊は安らぎの場所に落ち着くことができず、以後苦しみの中で常に嘆き悲しみながら七つの道をさまよい歩くだろう。(IVエズラ 7:78-80)

第四エズラ書は福音書と同時代に書かれたと考えられているので、人々が終末を待たず死後すぐに天国の幸福や陰府の責苦を味わうという、旧約にはなかった概念が福音書の成立時代に存在したことをわれわれはここから知ることが出来るのである。

4) ラビ文献

さらに、イエスの後の文献にはなるが、イエスの復活との関連で看過できないのは、ラビ文献である。ラビ・ユダヤ教は、ファリサイ派の流れであり、イエス時代のファリサイ派同様⁹⁸⁾、復活信仰を肯定している⁹⁹⁾。

ラビ文献にも、神に忠実な者は死後まもなくその義の報いに復活させられるに違いないという考えは続いており、ホセア書の「2日の後、主はわれわれを生かし、3日目に、立ち上がらせてくださる。われわれは御前に生きる」(6:2)なども、その文脈で解釈されている¹⁰⁰⁾。ミドラッシュの創世記ラッパーには、「聖なる方〔神〕は決して義しい者を3日以上窮境のうちに放っておかれぬ」(創世記 42:17について)¹⁰¹⁾という言葉があり、これは時代的にはイエスよりも後代であるが、すでにLXXに現れている義人の復活信仰からつながる点で重要である。イエス以前からイエス以後まで、時代を通じてイスラエル民族の中にこの復活信仰が存在していたことを示すからである。

7章 結論

本論では、旧約聖書から中間時代のヘブライ思想における神義論の発展を見た。旧約聖書では、神の義は2通りにとらえられている。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。後者は応報思想につながり、禍の神義論を生んだ。バビロン捕囚も、ヤハウエがバビロンを用いて彼らイスラエルの不信仰や不正を罰したのだと、この応報思想で理解された。この論理は神の「義」を擁護するのみでなく、ヤハウエを単なる民族神から世界の創造主に高め、その絶対的支配と全能性を強調するものであった。その結果、新たな神義論的問いとして、創造主が全能であるならなぜ神の民が罪を犯すのか、という、人間の自由意志と神の全能の問題が出てくる。それに関して、イザヤ書などは、人間が罪を犯すのは神が人間の心を頑なにしたからであるが、神は憐れみによって究極的には民を救う、と考えることで、神の全能と義を両方擁護した。神に造られた人間が悪を犯すということの説明としては、また、神が人間に善悪二つの霊や衝動を与え、人間は善の方に従うことを求められていると

いう考えもあり、悪の存在をサタンやその配下の悪霊に帰す見方もヘブライ思想に入ってきた。一方、禍の神義論に対しては、義人の苦難の問題が意識され、その問題はBCE 2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に深刻になり、答えとして、復活による贖いという思想が生まれた。

キリスト教の祖となったイエスは、これらの思想史的背景において活動し、新約聖書は書かれたのである。イエスの時代にも、イスラエルはローマの支配下にあり、亡国の問題は現実のものであった。また、病、障碍、貧困など、人々が神から見放されたように見える状態、あるいは、応報思想によれば罪の罰を受けているように見える多くの人々の状態も、神の祝福とは相容れないものであった。神はアブラハムに誓った民への祝福に忠実であるのか、問題となる。さらに、新約聖書の四福音書のうち、最初のマルコ福音書が書かれたと考えられる70年前後は、エルサレム陥落によって、亡国の問題と神の祝福の問題がことに深刻になった時期である。また、キリスト者にとっては、ローマからもユダヤ人からも迫害された厳しい時代でもあった。信仰のために苦しむ彼らに神の義は示されるであろうか、これも新約聖書との関わりにおいて神義論が考察すべき問題である。そして何よりも、マルコ福音書において、「神の子」と提示されるイエスの受難と死に関して、「福音＝よき知らせ」が、彼の苦しみを通して、あるいは彼の苦しみを伴ってもたらされたことの理由と必然性が、重要な問題として問われるであろう。これは、「神の子」イエスという究極の「義人」の苦難の問題でもある。

テキスト・原資料

- 1 新約聖書ギリシア語本文
Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece. 27. Aufl. Revidiert von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martin, Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. (参考として、25. Aufl., 1963; 26. Aufl., 1979; 28. Aufl., 2012も用いた。)
- 2 旧約聖書ヘブライ語本文（マソラ）
Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. verbesserte Aufl. Hrsg. von Karl Elliger, Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- 3 ギリシア語旧約聖書（LXX）
Septuaginta. Hrsg. von Alfred Rahlfs. 2Bde. 5. Aufl. Stuttgart: Privilegierte württembergische Bibelanstalt, 1952.
- 4 タルグム（文献名アルファベット順）
Chilton, Bruce D. *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*. The Aramaic Bible. Vol. 11. Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.
Stenning, J. F. *The Targum of Isaiah*. London: Oxford University Press, 1949.
- 5 その他の聖書翻訳
 - 1) 日本語（刊行年代順）
『聖書 口語訳』 東京：日本聖書協会, 1955.
『新改訳聖書』 東京：日本聖書刊行会, 1970; 第2版, 1978.
『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』 東京：日本聖書協会, 1989.
『新約聖書』 東京：岩波書店, 2004.
 - 2) 欧米語の翻訳・聖書コンピューター用ソフトウェア
Bible Works 5 (for Windows: Software for Biblical Exegesis & Research. Norfolk, VA: Bible Works, 2001.
- 6 その他の一次文献
ヨセフス. 『ユダヤ古代誌』(18-19巻) *Josephus*. Vol. IX. *Jewish Antiquities*. Books XVIII-XIX, with an English translation by Louis H. Feldman. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1965; フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌』(6) 秦剛平訳. 東京: 筑摩書房, 2000.

注

- 1) これを旧約聖書と呼ぶ呼称はキリスト教から見た言い方であり、ユダヤ教では聖書と言えば唯一このヘブライ聖書のことを指すのであるが、本論では議論の便宜上旧約、新約という呼称を用いる。
- 2) ヘブライ語のアルファベット表記法はJ. A. Weingreen, *Practical Grammar for Classical Hebrew*. 1939; Qnd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1959), pp. 1-4のローマ字転記法を参考にする。
- 3) ここで「背き」という意味は、上のעֲשֵׂהに限ることではなく、すべての罪に関して当てはまると理解されたい。
- 4) KJV: Authorized Version: Blayney Edition (1769) of the King James Version of the English Bible (1611)、NKJ: The New King James Version (1982)、NLT: Holy Bible, New Living Translation (1996)。
- 5) Cf. Samuel Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (New York: Oxford University Press, 1978), p. 173など。
- 6) ポール・リクール『悪の神話』戸とおる、佐々木陽太郎、竹沢尚一郎訳 (東京: 溪声社、1980)、p. 90。
- 7) D. S. Russell, *From Early Judaism to Early Church* (London: SCM Press, 1986), p. 87。
- 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. 210-211。
- 9) 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。
- 10) マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教』(下) 内田芳明訳 (東京: 岩波書店、1996)、pp. 723-726。
- 11) ここでのקָדְשׁの新共同訳での訳語は「正義」だが、法概念に照らした「正義」に限らない「義」と訳出することが可能であろう。新共同訳では、次のמִישָׁרִיםを「公平」と訳してあるが、מִישָׁרִיםを「正義」としてある箇所もある(創世18:25、ヨブ8:3、箴言8:20; 12:5、イザヤ5:16など)。
- 12) 本論では、「ただしい」と読む当て字を使う。「正しい」では、ふさわしい意味が表せないことと、「義なる」では、現代用語としては古くなるからである。
- 13) ヴェーバー『古代ユダヤ教』(下)、p. 743。ヴェーバーは、おそらくイザヤ書のいわゆる頑迷預言、すなわち次の箇所を念頭においてこのように考えているのであろう。「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。この民の心を愚鈍にし、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、立ち帰って癒されることのないために』(新共同訳6:9-10。その他、29:9-25などにも似た主旨の預言がある) 一ただし、これが実際「頑迷」預言であったかどうかは、意見が分かれている (cf. 上村静「イザヤ書6章9-10節一頑迷預言?」『聖書学論集34』(日本聖書学研究所、2002)、pp. 23-67など)。
- 14) 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。
- 15) B. Johnson, “קָדְשׁ” in *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, vol. 12 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 243-245。
- 16) フォン・ラート (1949) はヤハウィ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、ヤハウィ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、ヤハウィストの執筆年代をBCE10世紀中頃としている。
- 17) 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。
- 18) 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、われわれの目下の関心にとってはそれは議論の先取りになり、また、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。
- 19) フォン・ラート『旧約神学I』、p. 494。
- 20) 大貫隆『イエスの時』(東京: 岩波書店、2006)、pp. 16-18。
- 21) フォン・ラート『旧約神学I』、p. 243。
- 22) James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, (Word Biblical Commentary vol. 38A) (Dallas, Texas: Word Books, 1988), p. 40。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 バルク黙 5:2, 4, 9; Iエノク 71:14; モーセの黙示録20:1; IVエズラ8:36を挙げている (p.41)。
- 23) Dunn, *Romans*, p. 42。

- 24) J. A. Ziesler. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry* (Society for New Testament Studies. Monograph series; Cambridge [Eng.]: University Press, 1972), pp. 40-41.
- 25) 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) はしばしば「救済」(salvation) と同義であり、実際、「解放」(deliverance) 「救済」、義の証(vindication) などと訳される方がふさわしいことがあると指摘している。
- 26) 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正しさをわれわれも本論でしばしば確認するであろう。
- 27) 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へ、ヤハウェ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へ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。(教文館『キリスト教大辞典』「申命記史家」の項、p. 579; フォン・ラート『旧約神学I』, p. 174などを参照。)
- 28) Meira Z. Kensky, *Trying Man, Trying God* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 289), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), pp. 24-25. Kensky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。
- 29) Kensky, p. 26.
- 30) 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。しかし申命記30:6は、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て、申命記30:1-10の段落全体がエレミヤ書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.)
- 31) 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」(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 (2013), pp. 200-202.)
- 32) 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), pp. 391-393.
- 33) タイセン、p. 392.
- 34) 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.
- 35) 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Sanhedrin 98bに見られ、それに対しSanhedrin 99aには、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。
- 36) 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。
- 37) 山我哲雄「旧約聖書の宗教はいかなる意味で『一神教』であったのか」、大貫隆、金泰昌、黒住真、宮本久雄編『一神教とは何か』(東京:東京大学出版会, 2006)、特にpp. 63-66でも、申命記の成立史の後期の段階で唯一神教への移行があったことが示されている。
- 38) David Griffin, “Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil,” in Stephen T. Davis ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 2nd ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), p. 115.
- 39) George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, vol. 1 (1927; Massachusetts: Hendrickson, 1997), p. 375.
- 40) タイセン、p. 395. ただし、メソポタミア、エジプト、シリアなど、広範な地域で、ヨブ記の原型とも言えるような義人の苦しみと神の義についての問いを表した文学がBCE 1750年頃にまで遡って存在していたことが指摘されている。したがって、苦難の存在が神の善性を脅かす問題となっていたのは、はるか昔からである。捕囚期には、この問題が切実に強調されるようになったということであろう。(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.)

- 41) John Hick, *Evil and the God of Love*, 2nd ed. (1977; reissued with a new preface London: Macmillan, 1988), pp. 290-291.
- 42) James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002), p. 134.
- 43) 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.
- 44) Cf. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), p. 81.
- 45) 加納政弘「宗規要覧 (1QS) その他の概説」、日本聖書学研究所編『死海文書』(東京: 山本書店、1963)、pp. 86-87.
- 46) 関根正雄、松田伊作訳「宗規要覧」日本聖書学研究所編『死海文書』、p.98.
- 47) このことは、言葉を操るラビ的論法によって、次のように示されている。「ラビ・ナーマン・ベン・ラビ・ヒスダは解説した。「そして、神は人間を形作った **לַבְיָוִי** とはいかなる意味か? **לַבְיָוִי** はふたつのヨッド (ו) を使って書かれている。これは、神がふたつの衝動 **לַבְיָוִי**、善の衝動と悪の衝動を作ったということを示すためである」(Berachoth 61a)。
- 48) Cf. 同様の見方が、ラビ・ユダヤ教以前、ハスモン王朝以降からキリスト教の成立期と重なる時代にわたって書かれたと考えられる『十二族長の遺訓』にも見られる。すなわち、「神は人の子らに2つの道と2つの心、2つの行為、2つの方向、2つの結果を与えた。[...] そこでもし魂が正しく歩こうと思えばそのすべての行為は正しく、[...] もし思いが邪悪に傾くなら、(魂の) すべての行為は邪悪になり、善を追いやり、悪に固執してベリアルに支配される」(笈川博一、土岐健治訳「十二族長の遺訓」(アセル1:3-8) 日本聖書学研究所編『聖書外典偽典5』(東京: 教文館、1976)、p. 323。同文書の年代については同書解説p. 223を参照。)『十二族長の遺訓』は、クムランでもその一部である「レビの遺訓」と「ナフタリの遺訓」の断片が発見されたので(同書解説p. 223)、地理的にもキリスト教の成立と近い位置にこの思想が見られたと考えられる。
- 49) LXXの成立年代については正確には分かっていないが、Grenspoon, p. 171及び教文館『キリスト教大事典』の「セプトゥアギンタ」の項、p. 652参照。
- 50) もともとヘブライ語聖書に相当語がなかったdaimonionが、LXXのイザヤ書65章や詩編91編で原文に変更を加えて入れられていることは、ヘブライ語の原文が書かれた時には考えられていなかったこのような悪しき悪霊の存在が、LXXの成立したBCE3-BCE 1世紀頃までには民間信仰のなかで一般的になっていたことを示唆する。
- 51) 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』、p. 644。しかし、Petersen, pp. 1065-1066は、ゼカリヤ書の9-14章については成立年代が確定していないことを論じている。また、同著は、12-14章については、ヘレニズム時代に書かれたとの説もあることを指摘している(p. 1066)。
- 52) 士師記では、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 ποιηρόν) (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 ποιηρόν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。
- 53) 村岡崇光「エチオピア語エノク書概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典4』(東京: 教文館、1975)、p. 164.
- 54) 村岡嵩光「ヨベル書概説」『聖書外典偽典4』、p. 15.
- 55) 村岡嵩光訳「ヨベル書」『聖書外典偽典4』、p. 52.
- 56) 村岡訳、同、pp. 53-54.
- 57) ジョルジュ・ミノワ『悪魔の文化史』平野隆文訳(白水社、2004)、p. 31はこの書の執筆年代をBCE 1世紀、土岐健治「アダムとエバの生涯 概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 補遺I』(東京: 教文館、1979)、p. 196は、BCE 1世紀終わり頃からCE 1世紀の前半と考えている。
- 58) ミノワ、p. 31.
- 59) 小林稔訳「アダムとエバの生涯」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 補遺I』、pp. 208-211; Cf. 大貫『グノーシス「妬み」の政治学』(東京: 岩波書店、2008)、pp. 110-111.
- 60) フォン・ラート『旧約神学I』、p. 458.
- 61) “AMMI, AIMI, or IMMI,” *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. vol. 1 (New York, NY: Funk & Wagnalls, 1901), p. 522.
- 62) *The Soncino Talmud*, Shabbath 55a.

- 63) ビルケ・アボス2.6にも、同じ見方がある。(石川耕一郎訳「ビルケ・アボス」日本聖書学研究所編『聖書外典叢書3』(東京:教文館, 1975)、p. 265参照。ただし、Danby, *Mishnah*, p. 448では、当該箇所はAboth 2.7である。)
- 64) この考え方では、自然の災害や、政治的、社会的災害も、それを被る者たちの罪に起因すると考えられた。偽証罪を犯したり、神の名を汚したり、安息日を守らなかつたりすれば野獣が増え、家畜がいなくなり、人口が減り、街がさびれる。人の血を流すと、神殿が破壊され神はもはやイスラエルとともにいなくなる、などの因果関係が考えられていた (Shabbath 33a) からである。
- 65) 詩編1、2、5、7、11、14、15、16、19、24、34、36、37、41、45、50、58、64、69、91、92、95、111、112、128、135編など。
- 66) 詩編6、19、32、38、39、40、41、51、65、130編など。
- 67) 月本昭男『詩編の思想と信仰 II』(東京:新教出版社, 2006)、p. 185。
- 68) 月本、p. 217
- 69) その他、「いつまで」との呼びかけは6:4; 35:17; 74:10; 80:5; 90:13; 94:3にも見られる。
- 70) Katharine Dell, 'Get Wisdom, Get Insight': *An Introduction to Israel's Wisdom Literature* (London: Darton, Longman and Todd, 2000), p. 38.
- 71) Balentine, p. 323.
- 72) 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。義人の苦難に面して神の義を問うヨブ伝承やヨブ記に似通った伝承はエジプト、バビロニアなどの諸国にはるか昔からあり、メソポタミアでも、「スメリアのヨブ」(“Sumerian Job”、これは「人とその神」“Man and His God”として知られている)のBCE1750年頃の写本があり、その伝承はすでにそれよりも何世紀も前から存在していたと考えられている (cf. Balentine, pp. 319-323)。
- 73) 神が直接自分に顕現してくれたという事実がヨブが満足したとの見方は、他の多くの研究者のなすところであるが、その多くは神の顕現によって、ヨブは神の全知全能と自分の取るに足りなさを思い知らされたのであると考えている (John T. Wilcox, *The Bitterness of Job, a Philosophical Reading* (Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1994), p. 204、関根正雄『関根正雄全集 第9集』(東京:新地書房、1982) p. 361など)。関根正雄は、ヨブが、自分も創造者なる全能神の愛の対象であることを承認し、神を賛美したのだとも指摘しており (関根、p. 360)、われわれはこの点に賛同する。John E. Hartley, *The Book of Job* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1988), p. 537は雲の中からの神の顕現がモーセへの顕現 (出エジプト19章)に匹敵し、神に会いたいとのヨブの渴望を満たしたからであると見ており、本論の見方はこれに近い。
- 74) 第四エズラ書の成立年代については諸説あり、W. シュミットハルスは90年頃と考え (W. シュミットハルス『黙示文学入門』土岐健治、江口再起、高岡清訳 (東京:教文館、1986)、p. 213)、長窪専三は、ローマ三皇帝を示す鷲の3つの頭の象徴などから、95-100年頃と考え (高橋監修『新共同訳 旧約聖書注解 III・続編注解』(日本キリスト教団出版局、1993)、p. 446)、Stoneはドミティアヌス帝 (在位81-96C.E.)によるキリスト教徒迫害以降、彼の死 (96年)の前までの間と考えているが (Michael. E. Stone, “Esdras, Second Book of.” In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, (New York: Doubleday, 1992), p. 612)、70年の神殿崩壊以降1世紀末までという点では大体の合意があるようである。
- 75) 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), p. 32; 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.
- 76) 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得ると指摘している。カナンでの宗教では、バル神が年毎に死んで蘇りは蘇り、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。
- 77) G. F. Moore, vol. 1, pp. 120-121.
- 78) *Encyclopaedia Judaica*にはHeavenの項はない。*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.)
- 79) ここでは、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（G. F. Moore, vol. 1, p. 120）とされるが、福音書のイエスの言葉には死後人間が天国や地獄のような場所に行くという概念があり（cf. 「金持ちとラザロ」の譬え [ルカ16:20]）、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。
- 80) 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は、組織神学で、究極的な報いや人間の神化や完成の成就を天国に見る立場にも今日に至るまで受け継がれている。Hick, pp. 339 & 341; David Ray Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), pp. 38-39など。
- 81) Robert Martin-Achard, “Resurrection (OT),” tr. Terrenc Prendergast, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), p. 682; Nickelsburg, *Resurrection*, p. 23; Andre-Marie Dubarle, “Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism,” tr. by Rosaleen Ockenden in Pierre Benoît & Roland Murphy eds., *Immortality and Resurrection* (Freiburg: 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」の幻にうかがうことが出来るが、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: Lohm Knox Press, 1990), Pp. 173-174; Horace D. Hummel, *Ezekiel 21-48* (Concordia Commentary) (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2007), pp. 1075-1076.)
- 82) Nickelsburg, *Resurrection*, p. 32.
- 83) これが、イザヤ書65-66の影響だと指摘もある。Nickelsburg, “Resurrection,” p. 686.
- 84) 土岐健治「第2マカベア書概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 1 旧約聖書外典I』（東京：教文館、1975）、p. 152によると、この書はBCE 124年のハヌッカ祭に先立ってその年の祭りの日付をふれ廻る使者に託された手紙と一体をなしていたか、あるいは、その手紙を序として書かれた可能性が高く、124年あるいはその後それほど遅くない時期に書かれたと考えられる。
- 85) Nickelsburg, *Resurrection*, pp. 43 & 54は、この箇所を復活信仰の例としてあげている。
なおNickelsburgが参照、引用しているのは、Charles, ed. Vol. 2, *Pseudepigrapha*, p. 422の英訳
And God will exalt thee,
And He will cause thee to approach to the heaven of the stars (10:9)
である。
- 86) ²³⁻³⁰ そのとき主はその僕たちを癒され、彼らはたちあがって大いなる平安を見、敵を追い払うであろう。義人たちは（これを）見て感謝し、こおどりして永遠に喜び、敵に対してありとあらゆる裁きと呪い（がふりかかると）を見とどけるであろう。³¹彼らの骨は地中にやすらい、霊は深い喜びを味わい、裁きをとり行なうのは主であり、彼は何百人、何千人、いなすべて彼を愛するものに恵みをほどこしたもうことを知るであろう。（村岡崇光訳「ヨベル書」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4』、p. 90.）
- 87) 「ソロモンの知恵」の成立年代については諸説あるが、R. H Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 1. *Apocrypha* (Oxford: Clarendon Press, 1913), p. 520によれば、Grimmは145-50 BCE., Thackerayは130-100BCE, Greggは125-100 BCE, Gfrörerは100BCE、Boussetはローマ帝国下で、Farrarは40CEと考えている。
- 88) Nickelsburg, *Resurrection*, p. 67.
- 89) マタイはマルコの、「¹⁵⁻²⁹ 神殿を打ち倒し、3日で建てる者、³⁰ 十字架から降りて自分を救ってみろ。[...] ³¹ 他人は救ったのに、自分は救えない。³² メシア、イスラエルの王、今すぐ十字架から降りるがいい。それを見たら、信じてやろう」（15:29-32）をソロモンの知恵のこの箇所、あるいは、ソロモンの知恵に表れていると同様の思想によって書き換えたと思われることが出来る。
- 90) 村岡崇光「エノク書概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4 旧約聖書偽典II』（東京：教文館、1975）、p. 164.
- 91) 村岡崇光訳「エノク書」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4 旧約聖書偽典II』、p. 283.
- 92) 村岡訳、同、p. 24-285.
- 93) 村岡訳「エノク書」、pp. 272-278.
- 94) Cf. Bruce J. Malina & Richard L. Roharbaugh, *Social-science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992)、p. 48.

- 95) 使徒言行録に記された使徒ペトロは、イエスの復活の出来事の後、LXXのこの箇所をイエスとその復活を予言したものと理解し、「彼（キリスト）は黄泉に捨てておかれず、その体は朽ちることがない（直訳：腐敗を見ることがない）」（使徒2:31）と読み替えている。
- 96) ただしフォン・ラート『旧約神学I』、pp. 362-363によれば、死者の死後の存在については、旧約時代のイスラエルにおいても民間信仰の中では信じられており、そのことは、イザヤの時代（イザヤ8:19）、申命記の時代（申命18:11）に、死者に尋ねることがなされていたことから知ることができる。この民間信仰が中間時代に救済論と結びついて浮上してきたとも考えられよう。
- 97) 村岡崇光訳「シリア語バルク黙示録」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典5』を参照した。本該当箇所は、pp. 98-99 & 110. バルク黙示録の成立年代については同書、村岡「シリア語バルク黙示録概説解説」、p. 71およびシュミットハルス、p. 215、James H. Charlesworth, “Baruch, Book of 2 (Syriac),” in David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1992), p. 620を参照。
- 98) マタイ22:23はファリサイ派と対照的にサドカイ派が復活を信じなかったことを指摘している。ヨセフスはファリサイ派について、「彼らは、靈魂は不死の力を持っていること、さらに、生前に有徳の生活を送ったか否かによって、地下において、よき応報なり刑罰なりがあるものと信じている」（『ユダヤ古代誌』18, 14）と述べている。これは、ファリサイ派が死後の報いを信じていたことの証言として受け入れられる。ただしヨセフスがここで言う「靈魂の不死」は、ヘレニズム文化圏にいるヨセフスが、ファリサイ派の復活信仰における肉体の甦りの信仰をこう表現しているだけかもしれない、ファリサイ派が肉体と靈魂の分離と靈魂の不滅を信じていたということを示唆する有効な証言とは受け取りがたい。
- 99) Sanhedrin 90b, 92a, b, etc. 復活を信じない者は、来る世の生に与ることができないとされる。Avodah Zarah 18a.
- 100) 創世記ミドラシュ（53.14）.また、この箇所を含めて、神はイスラエルの子を3日の間窮境に放っては置かれぬとの読みは、詩編ミドラシュ（202.5）に、創世22:4; 42:17; 出エジプト15:22; 列王下20:5; ヨナ2:2などを例としてなされている。
- 101) 創世記ミドラシュ（91.7）.