

デジタル版

旧約聖書の基本的感覚

並木浩一 著



日本ナザレン教団 広島教会 編集・発行

日本ナザレン教団 出版委員会

【デジタル版まえがき】

本書は1995年7月8～9日に、日本ナザレン教団 広島教会を会場にして行われた並木浩一氏の講演をもとに翌年1996年に同広島教会から発行された『旧約聖書の基本的感覚』を、2014年に日本ナザレン教団出版委員会がそのライセンスを譲渡いただきデジタル化したものである。その関係で本文については広島教会から発行されたものと同じであるが、紙面のデジタル化のために版組を変更したため、紙版のページ数とデジタル版の目次やページ数が一致しないことをあらかじめ申し上げておく。

旧約聖書の基本的感覺

目次

はじめに	5
第一講 公的なものの感覚	9
第二講 個の自立	37
第三講 神についての感覚	62
あとがき 感謝とともに	85
大田建士牧師	

はじめに

おはようございます。ご紹介にあずかりました並木です。皆様の祈りに導かれていまここに立っていることを痛感しております。また、ここでみなさんと一緒に聖書の学びをすることで、この地のキリスト者の方々の交わりが一層深められることを願っており、それをとても喜びと感じております。わたしには、教会での話だからレベルを落とそうという気はありません。しかし、大学生の、しかもかなり分かっている学生を相手にして話すような、難しい話し方はしないつもりです。

本質的事柄の理解は難しい

これはキリスト教だけに限ったことではなく、哲学でも何でも同じですが、聞き手に一番難しいと感じられるのは一番簡単なことについての話なのです。簡単なことが実は本質的で、一番理解しにくい

のです。ですから分からないということは決して意味のないことではないのです。何か本質的な一番大事なところに突き当たったときには、誰でも分からなくなるものです。そういうものだと思います。お聞きください。

わたしが、みなさんと一緒に考えたい事柄は、聖書宗教の基本的な感覚です。わたしたちは、オウムの事件などを見て、いったいキリスト教はこの宗教とどこが違うのか、本質的な違いは何か、と自問するでしょう。何がキリスト教の特色なのか、聖書の特色なのか、それを語りたいのです。

聖書世界の基本は人格

では早速、聖書世界の基本は何か、と問いましょう。それに対する答えは、人格的な世界です。聖書の思想の、聖書のメッセージの一番中心は人格です。人格の世界は、お互いに答えあう、応答しあう世界です。これはわたしたちの間においても、そしてわたしたちと神様の間においても同じです。人格的な

関わりとは、問いかけて、それに答えると言うことです。それは、すごく大事なことです。

この人格的な世界では「わたし」が出发点です。それを一人称と呼びます。相手に問いかけて、答える。これは「あなた」の世界です。これが二人称です。それだけではなく、三人称があります。わたしとあなたが、ある人のことを語るとか、共通の事柄を語る。「彼」とか「彼女」とか、「あの事」とかです。

人称の呼応関係

人称的世界は人称の間に応答関係を持ちます。キリスト教の特色は実はそれぞれの間に、呼びかけの関係、呼応関係があるということです。三つの人称が、すべて関連しているのです。ふつう、呼びかけの関係というと、一人称と二人称しか考えません。ところが三人称が非常に大事なのです。一人称と二人称の間を支えるのが実は、三人称なのです。ごく簡単に言えば、イエス・キリストという方は、わたしでもなくあなたでもない方です。ですから三人称

です。しかしこの主がわたしたちの間を支えてくださる。わたしもあなたもイエスではありません。しかし、この方が時にはお互いにぶつかり合うわたしたちを生かしてくださるのです。ですから、それぞれの間の緊張関係があるわけです。わたしたちの間は同じではありません。差異があります。しかしそうでありながら、わたしたちは主にあつてお互いに呼応しあう関係であり、支えあう関係なのです。

非人称的世界との違い

呼応する人称的世界、これが極めて大事です。一口で言うと、これがキリスト教なのです。こういう人称の世界をキリスト教は提出しているのです。これが福音の基盤です。この基盤がオウムと端的に違うところです。オウムなどの考え方では、端的に言うてしまえば、この人称の世界が一つになってしまっている。人称がくつついてしまい、融合してしまつて絶対的存在者としての指導者であるグルに自分が合一することだけが問われる。そうすると、人格の呼

応関係がなくなつて人と人との関わりは非人格的になります。私とあなたとの間を支える三人称も成り立たないで、非人称的な、非人格的は世界になつてしまふ。そして、非人格的な支配力にわたしたちが押しつぶされてしまひ、「わたし」という一人称が成り立たなくなるのです。

そのような世界では、人はいつも、脅かされています。恐怖におびえなければなりません。この中で全体を掌握している人物がひとりおり、これが権力者です。彼は権力を作り出します。そして人々がこの権力に服従する形で世界ができあがっているのです。個人は「わたし」ではなく、絶対的な力につき従ひ、全体に組み込まれる部分でしかなくなつてしまいます。こういう「力」が権威として、逆に人間を引きつけるのです。恐怖感だけでなく、心理的な引力をも發揮しますから。これは決してオウムだけではありません。日本社会には基本的にこういうところがあります。かつての天皇制の問題もこういう非人称的な世界で作用する力の問題でした。

人称の独自性と三人称の寄与

それに対してキリスト教の考え方は人称の世界を成り立たせる人格的な世界の重視です。一人称、二人称、そして三人称のそれぞれが大事なのです。人称はそれぞれがはつきりとした独自性を持っています。このような人格的な世界を生み出して、守り育てようとしたのが聖書です。その伝統は旧約聖書から出發しています。新約聖書を読んだだけではこの点がよく分からないのです。旧約聖書の歴史はこういうものの考え方はつきり打ち出そうとして非常に苦闘した歴史であつたといつてよいのです。その際、人間の問題性をよくえぐり出しています。それがいたるところで認められるという意味で、旧約聖書は大変おもしろい書物です。

旧約聖書の一つの特色は律法の重視にあります。律法は全体として三人称の世界です。それは神の意志を示したものであり、三人称の問題です。しかし、旧約聖書の律法の世界は決して非人称ではないのです。この点は極めて大事な認識です。

日本人は律法という、強制力を持った六法全書

的な文言としての法律を思い浮かべます。「法律」

という字をひっくり返せば「律法」になります。何

か冷たい、人間的でないと感じるのです。けれども、

旧約聖書がその宗教の基本として律法を打ち出すの
は、これが一人称と二人称に深く関わり、これを支

えるものであるからです。この点に三人称の積極的
な意味があります。これが旧約聖書の世界なのです。

新約聖書の時代のユダヤ教では、律法が硬直化して

しまっており、人称的な世界を支える豊かさを失っ

ていますから、律法を批判する色彩が新約聖書には

強いのです。それが当然なのです。律法でなくて福

音にこそ人を生かす力があるのですから。そこで新

約聖書だけ見ていると、この人格的世界、一人称、

二人称、三人称のうち、三人称の重要性がよく見え

てこない傾向があります。しかし、新約聖書の世界

を成り立たせるのもこういった基本的な人格的関係

であり、それをしっかり支える三人称の神の新しい

戒めが示されているから、実は福音が語れるのです。

三人称が決定的に重要であるという事柄は、いまの

わたしたちにとつても同じことです。

三回の講義の見取り

わたしたちは第一講で公的なもの、パブリックな

ものの感覚を取り上げます。それは三人称の問題な

のです。第二講は個の自立に重点を置きます。「わ

たし」、すなわち一人称の問題です。一人称と三人

称のこの関係をしっかり見ておかないと、旧・新約

聖書の神については何一つ語れません。しかし、民

衆の考え方はこういう考え方とはつきり違うので

す。別方向であったのです。そこで、長い苦闘の歴

史が必要だったのです。聖書の考え方は自然に人間

に身に付くようなものではないのです。そこで、一

般人のものの考え方とはどういふものであったかと

いうことをまずお話しすることにします。それに対

する聖書の考え方はこうです、という指摘をいたし

ます。第三講では、神そのものについての感覚を取

り上げます。

第一講 公的なものの感覚

日本における公と私

聖書の場合、「公」と「私」は、実は三人称と一人称の関係です。両者の間に呼応関係があり、お互いに支えあっています。「わたし」すなわち、一人称がしっかりしていないと、三人称の世界、「公」の世界が成り立たないのです。ところが、日本ではどうでしょうか。日本の長い伝統の中では、「公」に対して「わたし」は邪魔なものとされてきました。それは、「公」と「私」が違って考えられているからです。教会が考えることと、教会の外の世界で「公」と「私」という内容がそもそも違う。外の世界では「公」は、結局は国家の問題です。非人格的な力の世界、全体を支配している支配力の問題です。ですからそれは本来の「公」ではないのですが、これが「公」の顔をするのです。国家が「公」だと自己主張をする。そのような国家が「お国」で、お国のた

めに「滅私奉公」せよと戦争中によく言われました。では「わたし」の方は日本では何かというと、「我」のことです。「我を張る」と言います。これは権力、支配力に対し、「たてつく」ことです。ですから我を張ってはいけません。「わたし」が「わたし」としての存在を許されず、「私」におとしめられる。抹殺すべきものとされる。だから「滅私」。「私」を捨てて「公」に奉仕しなければならない。服従あるのみ。これががって日本人の美徳でした。

このように「公」と「私」は相容れない対立関係に置かれています。ところが対立したままでは困るので、個々人の利己心を国家の利己心に誘導し、このようにして「公」が大きな「私」となって、無数の小さな「私」を吸収する。結局、「わたし」は「公」に全部呑み込まれてしまい、その中で無害なものしか残りません。せいぜい家庭内のつまらないプライバシーぐらいです。しかも、こういうプライバシーも戦争中には圧迫されていたのです。戦後は事情が違い、プライバシーが大幅に認められるようになりましたが、「公」と「私」の関係は戦後になっても

基本的に変わらないところがあります。かつてのよう
に「滅私奉公」というような、はつきりした言葉
では言われません。けれども、例えば、会社が小さ
な「お国」になって、実際上社員に「滅私奉公」を
要求することがあるのです。会社は社員に滅私奉公
を要求して「わたし」を吸収する代わりに、個人
の小さな「私」の自己実現を図ってあげる。結局、「公」
も「私」も融合してしまい、そのどちらも成り立た
ないのです。国民性は一朝にして変わりません。ど
うも日本的なものの考え方はそうなのです。その中
で脆弱な「公」の本来の意義が潰されないように
がんばってこれを育てて、伝統的な考え方をだんだん
変えていくほかありません。

聖書における公

聖書が言う「公」とはそれでは何でしょうか。三
人称の世界がそれです。これは権力を超えた世界で
す。わたしたちはいろいろな人間関係を取り結んで
ます。社会には強い者と弱い者がいますから、現実

には必ずある種の力関係ができます。人間がそれに
屈しないためには、現実の力関係を越え出た世界の
共有が必要です。これが一番大事です。現実の力関
係を越え出た地平に創り上げる神の下での平等な人
と人との社会的な関係、すなわち三人称の世界、こ
れが「公」なのです。

キリスト教の問題はこれに尽きる、といっても過
言ではありません。こういう現実の力関係を越え出
た地平に創られる「公」、これはわたしたちのどっ
て具体的には何でしょうか。それは「教会」です。「イ
エス・キリストのからだ」としての教会です。

教会は現実の力関係を越え出た人と人との関係を
築きます。現実の力関係の世界では力の強い人間が
支配しています。ところが教会はそうではありません
ん。お互いに兄弟姉妹であることを認めるといふ約
束事で成り立っている世界です。神のみ前で共に礼
拝する等しい人間どうしの関係です。そういう礼拝
共同体を、この「公」の世界を、誰かが支配するこ
とは許されません。

共同性を支える一人称

ですから、この現実の力関係を越えて成り立つ「公」の世界は、すべてそこに参加する人たちの共通のものであります。別の言葉を使つと、それは「共同性」です。誰かが「私」を支配することはできません。しかし、この共同性が権威を持つて、一人一人がそれに呑み込まれてしまつては意味がないのです。「わたし」が呑み込まれてしまうと、国家の論理、「滅私奉公」の論理になつてしまいます。共同性を成り立たせるのは、実は一人称なのです。この「わたし」がしっかりとしていなければダメなのです。共同性を成り立たせるのは一人一人の人間です。個々人が自分の意志で共同の約束を自己に優先させる、自分の関心、利害関心に優先させる。そういう決断のできる人間を「主体」と言います。一人称とは「公」を支えるこの主体のことにほかなりません。個々人がしっかりと支えねばならない。ここに緊張関係があります。

一人一人がしっかりとこのような主体として成り

立つてないと、共同性は内実を備えることができません。現実の力関係を乗り越えた人と人との関係を作ることができないからです。共同性は「わたし」や「あなた」が自分の所有物にすることができない約束事です。一人称のものでもない、二人称のものでもない。だからこそ三人称の世界なのです。

約束事としての共同性

キリスト教の、聖書の本質は共同性、「約束事」にあります。人々は勝手にそれを変更することができない。この約束事は日常的な約束よりもずっと広いものです。神をどう考えとくかも約束事です。今日の教会ではこの中に使徒信条も含まれます。あるいは、もっと大きく見て聖書もそうだと言えます。旧約聖書は、イスラエルの人々が、個々人が自由にできない約束事を創り出していった歴史的行動を証しするものです。これは、何か天啓でポカッと上から与えられたものでも、誰かがどこかで発見したものではありません。旧約聖書は、数百年の間に多く

の人々が苦勞して作り上げた書物です。「わたし」がその叙述の根本にあります。できあがった旧約聖書は正典として認められました。それを誰かが自由に処理していいものではありません。その意味で超越的です。その超越性の意味と起源を人々に教えるのも旧約聖書の役割で、それを代表する部分が「律法」です。

律法はシナイまたはホレブの山で、モーセを通して神からイスラエルに与えられたと、出エジプト記一九章以下から申命記全体が語っています。神とモーセの權威を自分勝手に利用することはできません。侵してはならない三人称です。

約束事としての律法

旧約聖書の「律法」はこのように、三人称的世界の象徴ですが、一人称の世界が基本にあります。「わたし」がそれで生きる。日常生活を行う。人と人との間で対立関係が起きたときに、共同の約束事、法に従って処理する、他社との関係を決めていく。こ

のように「わたし」を生かすもの、それが「律法」なのです。礼拝共同体を形成していく時代になると、神と人間との関係がそこに書き込まれていきます。たとえば「十戒」のような規定ができあがっていきます。それは誰も侵害してはならない礼拝共同体の約束事です。律法は人々の現実の利害関係や力関係を排除する力を持たなければなりません。律法の全体を權威づけなければなりません。そこで、「律法」は神から与えられたもの、神の權威でモーセによって与えられたのだと考えるのです。この「律法」は共同の約束事であり、また神と人間との関係を定めていますから、これはある時にみんなで相談して決めました、というような理解の仕方では論拠づけとして弱いのです。「律法」は神の權威でイスラエルに与えられたと理解せざるを得ません。そして、信仰的に判断すれば、その理解は正しいのです。神がイスラエル民族を導いて、この民を生かすためにこういう「律法」を与えたのです。信仰的に言えばそうですね。救済し、救いの歴史の内、神がそうしてください。神がモーセを通して与えてくださった

のです。

だが、今日のわれわれが律法の意味を与える場合、それは単純に昔、モーセがシナイ山で全部与えてくれた、という程度の理解ではおさまりません。律法は長いイスラエルの歴史の中で、一人称と三人称の呼応が生み出したものであり、それゆえにこそ神によつて与えられたものとして受けとめられなければならぬのです。そうであれば、律法の内容はすべて神の権威をもつて語られねばならないほどの重大事でしょうか。実は、子細に見ると、今日のわれわれにはそうは思われぬのです。つまらないことが書いてあるなあとと思われる部分があります。例えば、何が食べてよい食物で、何が食べてはいけない食物であるかなどの規定がそれです。

礼拝への参加資格を考える律法

そういうものはつまらないものに見えます。しかしそのような規定を作ることによって、当時のイスラエル人は礼拝共同体に参加できる資格を一生懸命

考えていたのです。

穢れたと考えられていた異教世界と自分たちを区別するために、何を清い食物と認めるかということは大問題だったのです。それでその基準を律法書に書き込んだのです。神の権威で定められたものとされました。そこで、律法で何がいわれているかという内容よりは、誰が、どういう人々が神によって選ばれているかということを確認するために、こんな食物規定、そのほかのものが書かれているのだということの意味を汲み取ることのほうが決定的に重要なのです。「律法」の意味が重要なのであって、個々の規定を戒律のように受け止めるのは、新約時代のわれわれがなすべきことではありません。レビ記一章を見ると、ヒレと鱗のない海産物は全部穢れていて食べてはいけません。するとあざりはダメだ、ヒレも鱗ないし、魚でもない。ではうなぎはどうかなど見てみる。ヒレはあるが、鱗がないので、これも食べられないということになる。本当はうなぎにけななのですが、昔のイスラエルの人々には科学的知

識がありませんから、ヒレと鱗のないものは食べられないと一度決めた以上、うなぎは食べられない食物に分類されてしまう。このように、律法の中に諸規定には今日のわたしたちから見つまらないと思われることも書いてあるのです。

律法書はバビロニア捕囚以降のユダヤ教時代に編集されました。この時代の人々にとつては、神を礼拝する人たちは清くなければいけない。そのために異教徒から区別して清さを保つ具体的な方法を考えざるをえなかったのです。その手段のひとつが食物規定です。人々がもつとも気にしていたのが豚なのです。豚は周辺の異教の世界で飼育され、食べられていました。重要な家畜だったのです。そこでユダヤ人たちは豚は穢れているんだという論理を考えるわけです。レビ記一章七節をご覧ください。これがおもしろい。一見つまらない食物規定の言葉も、その動機と理論に着目すると実におもしろく読めます。豚はなぜ穢れていて食べられないのか。彼らの考えた論理は、ひずめが割れていて、しかも反芻する獣が食べられるのだということです。牛なんか食

べた物をあとでまた戻して口でよく噛みなおしていただきます。ひずめが割れていて反芻する、この両方の条件をかねあわせているものが食べてよい食物で、この条件のどちらかでも欠いている動物は食べてはいけないということになる。すると、豚は条件を片方しか満たしていないからダメだ。ひずめは割れているけれども、反芻しない。だからあれは穢れている、という分類の論理を作ったのです。とにかくそれを共同に守ろうということが彼らにとつて重大だったのです。

律法の世界はこういう意味を持っているのです。律法は誰かが、偉い人が一人で書いたものではありません。律法はイスラエル民族の自覚の表現であり、次第に編集され、最終的には「律法書」としてユダヤ教団によつて受け入れられたものです。そしてそれは神の權威で与えられ、誰もそれを変えることができない、と理解された。けれどもそれは単純に服従すべき權威ではない。むしろそれは共同性を守るためのものです。そこに大事なポイントがあります。

律法における法の感覚

食物規定のようなものだけ見ると、わたしたちは律法は何か面倒なもので、ずいぶんユダヤ人は不便な思いをしたであろうなあと想像します。しかし、律法には、もっと重要な側面があります。律法の根底には、長い間の法の感覚があったのです。豊かな法の知識がありました。次にそのお話をしたいと思います。

人称的な世界を生み出す具体的な力は、実は「法の感覚」なのです。この「法の感覚」によって一人称、二人称、三人称の感覚が研ぎすまされ、有効に働くようになるのです。だから「法の感覚」、法の意識があるか、ないか、ということが、神と人間の人格的な理解にとって決定的な意味を持っているのです。今日でも正しい意味での「法の感覚」がわたしたちに重要です。これがしっかりしていないと、教会が主観的なものに流されてしまいます。けれども、ガチガチの客観的な教会法の世界というのも、

これはまた困ります。人格的な関係が生きて働いていないからです。

法の意識がはつきりしてくる。これが人間の文化的成熟の表れです。旧約聖書はこの「法の感覚」を根本に据えているのです。では、法とは何でしょうか。共同の約束事のことです。共同の約束事、これが実は世俗的な世界では法の意味であるべきです。法が単に法技術のためのものであるのは、法本来の姿ではありません。それは共同性です。ここから、法の伝統が発現します。

国家や支配力、非人称的な世界の伝統が強い世界では実は「法」は発達できません。これは今日のわれわれには反対に見えます。なぜなら、われわれには法の世界は、国家が強力であるほど強力に成り立っているように見えるからです。そもそも法は非人称的じゃないか、法は冷たいものだ、だから強力な国家にこそ法はふさわしい、というふうに感じられます。実際そうだと思います。たとえばわれわれが裁判事件に巻き込まれますと法ほど非人間的な世界はない、法の世界はつくづく非人間的な世界だと

思います。

法の精神と成立条件

しかし、これは現代社会で法が持たされているあまりよくない機能の表れなのです。法は本来は社会の公正を維持し、人と人との関係を生かすためのものです。損害を公正に償うための基準として働きます。ところが社会がギスギスしてくると、法が人間の利益追求のためにだけ使われてしまう。現代のように共同体が壊れて、アトム化した個々人の社会になると、これはもう避けがたい法の宿命です。そこでちよつと見ると、法はひどく非人称の世界であるように見えるのです。しかし法は実は人称的な世界を養うための必須の手段なのです。これがないと人称的世界は日常的な基盤を築くことができないのです。

この「法の意識」、法の内容ではなくて「法の精神」、法を大事なものと考える意思、これが大事なのです。法を作り出すためには、法の意識の成立が決定的に

重要です。この法意識はどこの世界でも成立したわけではありません。

人類史を見ると、それが特定の地域にしか成立できなかつたことがよく分かります。それは地中海を中心とした世界でした。イスラエルが当然含まれます。メソポタミア地方から西のヨーロッパにかけての世界です。なぜそうなのかといえますと、地中海の周辺の世界にはまず遊牧生活が成立して、それに適する社会関係の維持手段が生まれたからです。遊牧生活といつても、アフリカで牛を追いかけるような生活ではありません。そうではなく、山羊とか羊とか小家畜の飼育に携わり、牧草地を求めて季節移動をおこなう生活です。家長は生活の社会単位である自分の家族の生存権を他の家族に対して、法的に主張する。そういう遊牧的な生活をはじめた人たちが、やがて土地に定着し、農業生活に変わっていきます。もちろん、農業生活といつてもまだ家畜も飼っているし、家長の法的能力が維持されています。そのような農業生活を基盤として各地に小都市を作っていきます。都市文化において法の意識が「都市法」

を成立させるのです。だから法の意識を持ちえた地域は都市を作りえた地域と重なるのです。都市というのが大袈裟ならば、町といってよいのです。町は城壁を備えています。聖書時代の大部分の人々はこのような町か、町の特徴を持った村に住んでいました。

都市といえば中国には長安があつたじゃないか、日本にも京都があつたじゃないかといわれるかもしれませんが。しかし中国の長安も、京都も共同性の意味を担った法を作ることにはなかつたのです。アジアには基本的には都市が成り立たなかつたのです。これを逆に言うと、都市とはこの法の意識を中心にして政治的に結合した団体のことなのです。だから、都市法がないところでは都市は成立できない。お互いに権力関係を乗り越えて市民関係を築いて一緒に住んでいく、というのが都市の意味です。ところが、長安でも京都でもそうではありません。時の権力者が町を作っていく、あるいは大名が城下町を作る。そしてそこに自然に人々が集まるのですから、人々が自分たちの法を作り、それで自分たちの関係を築

いてやっていくというわけにはいきません。むしろ町の中に権力者がいて、そこから一定の領域を支配する。その支配の中心地が自然に経済的な交易、流通の中心地にもなる。この支配組織と無関係な人々が住み着いていく。これがアジアの都市のでき方です。それから、中国などの場合、政治の中心になる都市の居住者は地方に根拠地を持っていて、派遣されている代理人なのです。地方から出張して町に住んでいるので、やがてまた地方、出身地に帰っていくのです。この出身地の部族、家族、家柄、その規制力が強いと現実の人間関係を乗り越える団体を作ることができない。部族主義になったり、一族の意識によつて行動が縛られます。血族集団を維持します。そして血族は系図を作ります。一族の系図を大事します。

韓国でも同じです。同じ家同士の姓を持っていると結婚ができません。ただ、韓国では金(キム)さんが入口の六割ぐらいを占めてしまうので非常に不便です。ずっとさかのぼると「金」には四つの家系があるらしい。家系が違えば金さん同士でも結婚で

きるようで、どの家系かを調べるわけです。単純に考えると四で割って、一つの家系が韓国の全人口の十五パーセント、それでも大変です。同じ家系に属していることが分かると結婚できないというくらい厳しいようです。日本人には想像できないほどに系図の考え方が維持されています。

こういう血族の意識が強いと、閥の力が強くなる。日本は幸いにして、血族の意識が非常に弱い。ですから平気で養子をとります。もし日本が織田信長、豊臣秀吉の頃に天下統一ができなくて、中央の権力が弱かったとしたら、町の自治精神が育ってヨーロッパ型の都市文化にかなりの程度移行できたかもしれませぬ。日本はその時代にそういった可能性を持っていたアジアではほとんど唯一の地域だったのです。

日本における法の精神の萌芽とその運命

実際、堺の町では自治的都市運営の気運が盛んでした。しかし織豊政権によって自治の精神は芽のう

ちに採み取られてしまいました。それに少し先立つ鎌倉時代、北条泰時の時に裁判の公正のために、また武家法の独自性を確立するために成文法を作ろうとしたことも注目に値します。これが一二三二年(貞永元年)に制定の御成敗式目です。この式目は不完全ではありますが、制定の精神においてはヨーロッパの法文化に近いものです。あのような法制定の精神が育っていけば、日本もヨーロッパの法文化に近いものを持ちえた可能性があります。日本が島国であること、国が小さいこと、また儒教の支配、血族的な支配が弱いということも幸いなことでした。ですから日本人は都市文化を、キリスト教を、ヨーロッパの伝統的なキリスト教を比較的受け入れる素地があったのです。法的な意識になじむところがありません。その観点から、明治時代の日本の教会が共同性の表現である聖餐式を厳格に受け入れたことを評価できると思います教会の中で不都合なことが起ると、教会員にふさわしいかどうかが問われ、その結果陪餐停止処分を決めたこともありました。この時期の教会が共同の約束事に真剣であったことは忘

れてならないことでしょう。

とはいっても、この種の審議はやはり裁くことですから、間違えることがあるのです。不幸にも、明治時代にこういうことがありました。若い時期にアメリカで神学を学んだ田村直臣（なおおみ）牧師が教会裁判の結果、牧師職を失ったのです。彼は『日本の花嫁』（The Japanese Bride）という書物を一八九三年（明治二六年）にアメリカで刊行しました。その中で、日本の花嫁は婚家の主人に服従することを強いられて人格というものが全く認められず、婚家の主人が外で何をしてても文句も言えないというような日本の現実が記され、それがアメリカで注目されたのです。当時のナシヨナリストイックな日本人牧師たちは、この書物により「日本の恥をアメリカにさらした」と認識して教会裁判を開き、田村牧師を免職にしたのです。

これはまさに日本の教会が恥ずべき非常に不幸な事件でした。教会が裁判所の真似事をして正しく機能することもありませんが、なかなかそうはいかないのです。これは不幸な事件でしたが、他面、日

本の教会が早くから共同性と法により自治を重く受けとめていたことを語っています。

今日ではそういう教会裁判とか陪餐停止というのはほとんど実質的な意味を持ちません。またそれがいかに教会に関して不和をもたらすかということを知っています。決して賢い方法ではないのです。また明治時代とは違って今日では、誰が聖餐式にあずかってよいか、悪いかをはつきり分けるといって考え方は実際上基盤を失っています。むしろ聖餐式を教会の共同性に一人ひとりが招かれていることを意味するものとして受けとめなければならぬと思います。この精神を本当にわきまえている者たちによる聖餐式であること、その意味での限定の認識、これが重要なことです。明治時代は今日から見れば、やはり特別な時代でした。この時代の教会にはアメリカの厳格な教会のあり方、すなわちピューリタン時代の教会精神が入っていたのです。ピューリタンたちは自分たちの教会員資格を厳格に問いつつ教会形成をしてきた人々でした。

茶道における共同性と変質

最近、お茶の千利休はクリスチャンだったと主張する本が出てきているということです。わたしには真偽のほどはわかりませんが、利休が開拓したこの茶道の世界は、日本文化の伝統の中では珍しく共同性を正面から問題にした新しい文化の創造でした。これは疑いのないことで重く受けとめてよいことでしょう。千利休はわざと狭い茶室を作り、相互に人間として対面するほかはない空間を設けたのです。彼は茶事によって現実の力関係を乗り越えようとした。秀吉でも利休の茶室には小さな躰（にじり）口から入るしかないでしょう。

室町時代から現代の日本人の美的感覚につながる美意識が発達します。着物の原型もそのころにでき、庶民も着物を着るようになりました。それ以前は女性のまともな着物は宮廷の十二単みたいなものしかなかったのです。それをどんどん改良して庶民も着れる着物文化の原型を作ったのも室町時代です。室

町時代は日本の美意識の開花の時代でした。お茶の文化もそうでした。朝顔なんか外国から入ると、すぐに改良しはじめて、江戸時代には直径二十センチの花を咲かせたといえます。花の大きさを競い合うわけです。盆栽もそうです。園芸植物の品種改良を世界に先駆けてやったのも日本なのです。

お茶の話に戻りますが、お茶は禅の文化から入ってきたのですが、これを改良して武家であろうと商人であろうと、同じように同じ場所に座らせて、同じ茶碗で飲ませるわけです。これはすごい共同性の世界です。権力者が次々に武力で君臨するときに、茶室の中で水平の世界を築いたのです。この背景にあるいはキリスト教の影響があるかもしれません。

このお茶の碗を拭く袱紗（ふくさ）がミサの時に使うものと非常によく似ているので、そこから入ってきたのではないか、という人もいます。本当にそうであれば、室町時代のキリスト教文化の受容の興味深い事例でしょう。

室町時代から戦国時代には、大名たちが群雄割拠しましたので、この時期の日本にはかなりの共同性

の感覚が芽生えることができたのです。しかし、やがて徳川の時代に入り、支配秩序が安定するとそうではなく、縦型支配、すなわち家の支配になります。茶道も変質しました。それが今日に引き継がれており、このお茶の世界ほど日本主義的な縦型支配、すなわち家元支配を完成している芸事もないといわれています。茶道の反権力志向・反權威主義が正反對の方向に転化したというその変遷はきわめて皮肉なことだと思えます。教会も気をつけなさいといけません。うっかりすると有力者が支配したり、代々教会を支えてきた家柄を誇る「家」的支配になりかねません。

法意識を養う遊牧生活

話を法の意識の問題に戻します。法の意識を法文化にまで成長させたのが都市の精神であることは先ほど申し上げました。この都市の精神の前提には遊牧者の法意識がありました。遊牧生活では、人々は小家畜を引き連れてあちこちと移動する。家と家ど

うしが出会って生活する。そうすると権利が必ずぶつかります。牧草権をめぐる、あるいは家畜の盗難とか所有権をめぐるです。すると家と家との権利を調整したり、紛争を処理するために共同の法が必要になります。ですから、遊牧文化をある人種が経験しているか、していないかで、その後の文化が違ってくるのです。東地中海の諸民族は共通して遊牧生活を背景とした都市を形成しました。法の文化が成立したのです。とりわけローマが一番この法文化を発達させました。ローマ人が体系化した法を「ローマ法」といいます。明治以降日本は「ローマ法」を基礎にしたヨーロッパの法を導入しました。ですから「ローマ法」の恩恵を受けているわけです。今の民法がそうです。

ということは、日本には固有の体系的な法、法的な抽象概念がなかったということの意味しているのです。民法に当たるものが日本にはなかった。日本法というほどのものはなかったのです。もちろん偽政者側に裁判所があり、いろいろな法的利害関係を調整してきました。ですから慣習法的なものがない

かったとは言い切れません。平安時代以来、公家が法的なものを作って運用し、武家も一定の努力をしてきました。しかし法は決して民衆一般のものではなかったのです。

さてイスラエルは違います。明確に法の文化を持ちました。人々は「法の意識」で育てられ、「法の感覚」を育てたのです。これによって人格的な世界、人間的な世界を造り上げたのです。これが「神の感覚」、信仰の世界をも支えていくことになるのです。

ヤコブとラバンの法的争い

聖書を読むときに、今わたしがお話したことを念頭に入れてください。きつとおもしろく読めます。創世記の物語が「お話」ではなくて、現実のものとして読めてきます。そこで実際に聖書を開いてみましょう。ヤコブとラバンの話が創世記三〇章に記されているので、そこをご覧ください。かいつまんでお話ししましょう。ヤコブは、長子の特権を兄エサウからせしめただけでなく、彼を出し抜いて、父

の生涯で一回限りの祝福をも手に入れてしまったのです。それで彼は故郷にいらなくなり、母親の里であるアラム（シリア）の地に逃げることになりました。彼は母親の里に行き、叔父ラバンの家畜の世話をする者になったのです。そして七年間ただ働きをしてから、レアと結婚することができました。彼は本当はラケルの方が好きだったのですが、この地域では妹の方から先に嫁にやること（慣習法）はないのだ、と言われてしまいました。それを言われてしまえば、どうしようもない。法を知っている者による法の悪用の事例です。ヤコブはラバンのいうことを聞いて後の七年間をまたも働かねばなりません。その報酬として、すなわち労役婚によってヤコブはラケルを獲得します。労役婚とは労働で花嫁料を稼ぐのです。結局彼は十四年かかって、二人の女性と結婚したのです。しかしヤコブには財産は何もありませんので、とうとう彼の財産作りのプランをラバンに提案したのです。「あなたが飼っている山羊と羊の中からブチのもの、縞模様のもが時々生まれたらそれをわたしに下さい。わたしのものに

しましよう。そしてわたしの群れにもしブチ、縞模様以外のものがいたら、それはラバンあなたのもんです」。

こういう提案にも所有の意識がはっきりしているのです。法の意識は所有の意識がはっきりしていることで養われます。所有物が侵害された時には、権利を主張してそれを取り戻すということです。侵害に対する抵抗の感覚があるのです。個々の家族における所有の意識がはっきりしていることは、所有者の地位が明確に認められている、ということなのです。そうではなくて、たとえば王様がすべて持つていて、牧羊者は王の家畜のただの管理人にすぎないという社会では、所有者の法的意識は発達しません。牧羊者の生活は移動しながらの生活です。家が移動の単位です。するとそれぞれの家族が何を所有しているかが大変重要になります。それを奪われると生活していけません。生活できなければ死ぬか、あるいは他の家に入って下僕にならなければならぬからです。

下僕になつては人間の独立性が保てない。家族を

維持できませんから。そこで一家離散の運命に陥らないために、一家の長である家長の責任が大変重いのです。家長と家長どうしではしばしば財産や権利をめぐって争いが生じます。そのとき自分が受けた被害は自分で取り戻す努力をせざるをえません、このことを自力救済といいますが、いやおうなしに財産権の侵害に対する抵抗感覚が発達します。何かを奪われたら加害者にはっきり賠償を要求せざるを得ないのです。

ヤコブとラバンの話しに戻ります。ヤコブは頭が良かったのです。悪知恵も働いたのです。はじめに母親と共謀して兄から長子権をせしめ、父親をも騙したのです。しかし頭が良すぎるといふことは、必ずしも人を幸せにはしません。このことを旧約聖書は教えているのです。ヤコブも幸せにはならなかった。うまいこと長子の特権と祝福を手に入れてしまったけれども、おかげで逃げていかなければならなくなつた逃亡先ではひどく苦勞をしたのです。しかし、苦勞しつぱなしで終わらないというのが彼らしい。ブチのものと斑のものを自分の財産とする

ことをラバンに認めさせてから、恐らく積極的に白と黒のものだけを交配させるようにしたのでしょう。ブチと斑(まだら)ものが着実に増えたのです。ヤコブの財産が増えると、ラバンの息子たちの目つきが変わってくる。異国からやってきたよそ者の財産がだんだん増えてくると、人間は寛容には振る舞えない。嫉妬心も湧くし、疑いの目で見えるようになる。そこでヤコブはいたたまれなくなつて逃げ出すことになつた。そのときラバンの娘であつた奥さんたち二人がヤコブの側にはつきり付いています。ラバンの家の守り神であつたテラピムを持ち出したのです。これは財産権に関係があり、この守り神を持っている人がその家の財産を左右できたらしいのです。父親がヤコブに余りにも苦勞をかけるため、娘たちはそういう大事なものを持ちだしたのです。これもまたおもしろい話です。嫁げば自分の血族よりは新しい家族の方が大事になつてしまうからです。ヤコブの話の多くは法的な争いを扱っています。ヤコブはラバンのもとから逃げ出すのですが、自分の山羊や羊を連れ出しています。山羊や羊に駆ける

と言つても無理です。ラバンが何日か前にヤコブが逃げたことに気づいても、簡単に追いつけるのです。山羊や羊はエサを食べながらのろのろ移動することしかできないからです。三二章二二節によれば、「三日目になつてヤコブの逃げ去つた事がラバンに聞かされたので、彼は一族を率いて七日の間その後を追ひ、ギレアドの山地で追いついた」のです。そしてラバンはヤコブの振る舞いを非難します。そのときヤコブは開き直つたのです。

三〇章三三節を見ましよう。ここでは、もし後で山羊の中にブチのないもの斑のないものがあつたら、それはみなわたしが盗んだものになります。とヤコブは言っています。イスラエルの法では、もし家畜を盗むと四倍にして弁償しなければならなかつたのです。これは出エジプト記の二一章三七節に書いてあります。ラバンは当然ヤコブの家畜に斑でないものがいないかどうか、家畜を見廻したことでしよう。

ラバンはヤコブの荷物の中に家の守り神がないかどうか必死で探すのです。ところがラケルが見つかる

農耕的アジア社会における権力形成

らない場所に隠してしまつたので、ラバンはこれを見つけることができなかつたのです。それをヤコブが見とどけた三一章三六節の時点から、ヤコブは開き直るのです。ヤコブはラバンに言います。「わたしにどんなあやまちがあり、どんな罪があつて、あなたはわたしのあとを激しく追つたのですか。あなたのはわたしの物をことごとく探られたが、何かあなたの家の物が見つかりましたか。それを、ここに出して、わたしの一族と、あなたの一族の前に置いて、われわれふたりの間を裁かせましょう」。

神がもちろん裁判を見守っています。意識としては神が二人の間を裁く、一族と一族の間を裁くのです。あなたのもは何も見つからなかつたはず。ここにあるものは全部わたしのものであつて、あなたには何の損害もない。さあ、われわれ二人の間を、一族の間を、両方の代表者の前で裁いてもらおうではありませんか。白黒はつきり決着をつけましょう。「裁判による闘争」が決着をつけるのです。自分の財産はこうして自分で守る。これが遊牧社会の法の伝統です。法意識はこのようにして育てられます。

これと対照的なのが農耕社会です。アジアの社会がそれです。これはわたしたち日本人の共通感覚なのですが、アジアの農耕社会、すなわち遊牧的生活を背景として形成されなかつた社会では、家と家との問題を家長が責任を持つて法伝承に基づいて解決する伝統のないところです。家長は重責を担うので、家長の独立性が重要なのです。この家長の独立性があつたところとないところでは、その後の文明社会における法の役割が全然違つてくるのです。ヨーロッパの、聖書の法文化につながるような法意識は、家長の独立性から生まれてきます。アジアの代表的な地域、すなわち農耕社会的な地域にはこういう伝統がないのです。社会生活の基本的な単位が家長によつて率いられた家であり、それぞれの家が独立して行動したということがありません。アジアの農耕社会では、集落の全体が社会生活の基盤です。個々の家は独立して行動できません。日本も昔からそう

です。弥生時代からかなりの規模の開墾が行われ、みんなで労働を併せて田を作り、村を作って生活してきたのです。そのときに労働力を結集して大規模な灌漑事業に成功し、軍事力と宗教的権力を掌握した人物が、その地域の王となるのです。

親分が軍事的な支配者になって大きな軍事力を持つてくると、そのうち、さらにいくつかの王を束ねる王もでてくる。それが「大王」です。王たちの争いの中で生き残った大王が、大和では「天皇家」です。敗れた王たちが「出雲系」だとか何とかレッテルを貼られて、権力側から排除されていきます。

労働力を集結する主張を「オヤ」というのです。この親分に労働力を結集して大きな仕事に当たる。ため池一つ作るのも、個人ではできませんから。ところで初期の王朝の基盤となった河内から奈良にかけては、ため池が多いですね。農耕地を造営するボスのもとで一生懸命労働力を提供し、そのかわりできた農産物の配分にあずかる労働者の方を「コ」といいいます。両者を合わせると「オヤコ」です。これは日本民俗学が早くから認識してきたことなのです

が、オヤコとはもともと血縁関係を指示する言葉ではないのです。日本の古い伝統を一番よく受け継いでいるのが、実はヤクザ社会なのです。「親分、子分」と言いますが、あれは実際の血縁関係ではありません。オヤとコの結合体が日本の最初の集落、村のあり方で、その現代版です。

オヤにコが組み込まれるというのは、古代においては、農作物などの分配を受ける農耕社会のシステムにコの集団がしっかりと組み込まれている、ということなのです。天からの恵みとしての農作物を分配する大親分、元締めが王です。法学者の三ヶ月章氏はこの辺のことをとてもよく要領よく説明しておられます。実はわたしは東西の法意識の比較については、この先生の考え方を大幅に借用してお話しております。これは三ヶ月氏の言葉ですが、「調和的な分配」が大事で、人々はそれにあずかって平和的に共存する。分配を受容して我を張らない。「俺のところが少ない」といつて文句を言って一人孤立しては生きられませんから。「じゃあお前のところは全部ゼロにする」といわれたらアウトですから逆ら

えない。嫌々ながらも共存せざるを得ない。これが日本的な発想、権利の原型です。だから違う言葉で言う、「持ちつ持たれつ」で、これが日本の集団主義を基礎づけています。

さてそこから先が大事なのですが、支配者が国家を作りますと当然自分に権力を集中させます。権力を集中させなければ民衆に「調」とか「庸」とかの税金を課すことはできません。そして地方の遠い農民までもが奈良まで農産物だとか産品を持参して納めなければならなかったのです。納めに行く途中で亡くなってしまふ人々もいたでしょう。大変な生活を強いられていたのです。

権力の水路としての法

権力が行政力を持って支配する、そのための規則が「法」、日本的・アジア的な「法」です。だから「法」は、再び三ヶ月氏の表現を借りれば「権力の水路」となるわけです。権力の水路が「法」で、それを奈良時代に「律令」といったのです。「律令」はご存知の

ように中国の制度に習ったものです。「律令」はヨーロッパ的、地中海的世界で成立したような法とは本質的に違います。「律令」が支配するための権力の道具であることは、実にはつきりしています。「律」

の意味をご存知でしょう。それは刑罰のことなのです。権力に逆らった人間、あるいは秩序に違反した人間を処罰するのが「律」です。「令」というのは法令集とかいって、いまでも使いますが、その本質は行政法です。これが「律令」の実態です。ですからこういう方に支配される人間に期待されるのは権力に従順な人間です。従順が美德とされます。我を張らない人間がほめられるのです。戦争中に強調された、あの「滅私奉公」の原型は奈良時代の律令社会にあったのです。そうしますと律令的な法は権力の道具、「上意下達」、権力者意志を下に通達し、強制する道具以外の何ものでもありません。そこでは共同性はまったく成り立ちません。それに違反したら処罰するぞ、と脅す役割を担うものです。

そうすると日本の為政者の法は同じ法という言葉を使っている、実態は法度です。御法度(ごはつと)

と言います。御法度はそれに違反すると首が飛ぶかもしれないものです。あるいはテレビの時代劇を見ていると、御禁制という言葉が出てきます。例えば密貿易をやって御禁制の品を取引するという。法度は禁制、そういうお上からの禁止の言葉に置き換えられる。法は垂直的なものとなります。そうなるとならぬ。法の担い手、法を作って維持している者たち、積極的な担い手は、権力の担い手であるということになります。東洋の法は、上のもの、支配者のもの、上部のものという考え方なのです。

聖書における法意識

それに対して遊牧社会そして都市文化、いいかえると聖書の世界での法は、第一に「法の支配」のためのもので、「法の支配」とは人が支配するのではなく、法が支配するということが、法が権力よりも上位に置かれている。権力者といえども法に従わなければなりません。アジア的世界では権力者が法の担い手ですが、聖書の世界はそうではありません。

これは聖書だけのことではありませんが、権力者といえども法に従わなければならないという「法の支配」の考え方が成り立つのです。第二に「個」が成り立つ。個人の自由が尊重される。個人の自由と権力が対立関係に置かれる。個人と権力とは、アジアの世界では対立関係に置かれない。個々人は全部国家に抱え込まれてしまう。聖書の世界、そして西欧では権力と自由の緊張関係ができています。第三に「公法に対する私法の優位」をいわなければなりません。公法というのは権力関係を定めた法です。行政に関する法や刑法などがそうです。刑法は国家の名前で人間を殺すことをも合法化するのです。

それに対して人間の権利を定めたもの、私人の間を、プライバシーを持った人間の間の権利の争いを調停する仕方を決めたものを私法といいます。この私法の考え方が法の意識にとっては決定的に大事なことです。ヨーロッパの法文化を築いたあの「ローマ法」はこの私法優位の世界なのです。ローマ法は膨大な法技術とを発達させたのです。実は旧約聖書の世界も、後でいいますが、私法優位の世界といつて

よいのです。私法が極めて重視されているのです。

それから四番目が「当事者対立構造」。法の争いの当事者が自分たちで対立して裁判にもっていつて調停する。遊牧社会の国家は不要です。都市文化とともに国家は形成されるけれども、国家は私人間の法的な争いには介入しないのです。国家権力が強く、私法的精神が弱いところでは、国家が介入して自治的法活動を抑止する傾向があります。ところが法の意識が発達したところでは、ヤコブとラバンのように、自分たちの一族の間で法的な決着をつけようじゃないか、ということになります。これが遊牧的な、聖書的な法の世界なのです。以上、三ヶ月氏の指摘に従って考察しました。

まとめていえば、すなわち自分の受けた被害は自分で法的に回復する努力をする自力救済、その根拠が法なのです。これは裁判での基準です。裁判でお互いの権利を争いあって、こういう場合はこっちがこのくらいの言い分、あつちはこのくらい、というふうにバランスを取ります。その基準、裁判の基準が「正義」というものです。ですから「正義」は抽

象的なものではありません。「天下の正義」なんていうのは意味がありません。都市文化の世界、地中海世界、聖書の世界では抽象的な「正義」は現実的ではありません。「正義」は社会的な公正さ、公正な人間関係、公正なあり方を維持する力、その具体的な発現、これが「正義」なのです。英語のジャスティス (justice) はユースという言葉に由来しますが、ユース (jus) はラテン語での権利の源としての法という意味です。

このように考えると、「法意識」は結局、裁判での調停の基準のことだと言い換えられます。これは共同体における個の生存を可能にするもの、個の生存権のことなのです。個々人を生かすものです。共同体の約束事、これがパブリックなもの、公的なものであり、それが法として表現され、法の究極的な保証者が神なのです。共同体の正義はこの認識によって保たれています。ですから共同体の約束事を個人が勝手に変更することができません。王といえども共同のこと、法を変えることはできないのです。アジアの専制君主のあり方と最も対照的なのは

この点です。専制君主、アジアにおける上位下達をおこなう王、は法の外に立ちます。法を作る立場ですから、自分は法によって拘束されない。ところが法文化の発達したところでは、そうではありません。王者も法の下に立たなければなりません。ローマ最有力の統治者となった軍人アントニウスといえどもローマの法規を自分で勝手に変えることができなかったのです。彼はクレオパトラを自分の妻に並ぶもう一人の妻として合法化することはできず、元老院の同意を取り付けることに失敗しています。

法に服する王

旧約聖書の申命記一七章一四節以下をお読みしましょう。「あなたの神、主が賜る地に行き」、そこで自分たちにも王が欲しいと民が言ったら王を立てなさい、と命じられています。しかし王はこうしなければならぬ、という条件付きです。「王となる人は自分のために馬を多く獲ようとしてはならない」(一六節)。馬を多く獲るのは王の軍事力のためです。

権力の基礎は馬、戦車を引かせる軍馬です。イスラエルの王は専制君主となつてはいけません。王を立ててもいいけれども、彼は専制君主、アジア型の王であつてはいけません、ということです。アジア型の王としてはイスラエル人はバロ(エジプトの王)をその典型として見ています。ですから「民をエジプトに帰らせる」ということは、専制君主的支配をもたらすということなのです。おそらくソロモンの王を念頭に置いているのでしょう。「主はあなたがたにむかつて、『重ねてこの道に帰つてはならない』と仰せられたからである」(一六節後半)。

一八節に飛びます。「彼が国の王につくようになつたら、レビ人である祭司の保管する書物からこの律法の写しを一つの書物に書き記させ、世に生きながらえる日の間、常にそれを自分のもとに置いて読み、こうしてその神、主を恐れることを学び、この律法のすべての言葉と、これらの定めとを守つて行わなければならない。そうすれば、彼の心が同胞を見下して、高ぶることなく、また戒めを離れて、右にも左にも曲がることなく、その子孫とともにイスラエ

ルにおいて、長くその位にとどまることができるであろう」とあります。これは王に対する厳しい要求です。王が法を守らなければならぬ。守るだけではない。法は神が授けてくださったのですから、王はその律法を毎日学ばなければいけない。読んで学べ、守れ、そうすれば同胞、非支配者、人民を見下すことがない、と言います。つまり王もまた同胞の一人として、他の人々と神の前で平等の關係におかれる。これが法の役割なのです。まさに共同性の世界です。律法は共同の事柄そのものだといえます。

周辺世界における階級法

ところが地中海世界でも王国が強大になると、法が変えられていきます。たとえば有名な「ハンムラピ法」がその例です。法が階級法になっていくのです。社会は貴族階級と一般庶民と、その下の下僕層すなわち市民権を持っていない人たち、の三つの層に分化しますが、ハンムラピ法は、同じ階層に属する人の間と階級が違う人々の間では法の適用基準を

違えています。例えば階層の下の方が上の者に被害を与えると、同等の階層間における場合よりも処罰が重いのです。このように法の世界が変わってきました。ハンムラピ王の権威でそれが法文化されたのです。

東洋でもそうです。インドに「マヌの法典」という宗教法があります。グルのことを尊師と呼ぶのですが、尊師の奥さんに弟子が手を出したりすると、厳罰が課せられるのです。だいたいインドの世界はカースト制の社会を構成しましたから、その社会層の間の不平等はひどいものです。カースト社会ではそれを乗り越えるための共同の法という発想は発生しようがないのです。カーストの考え方は共同性の考え方の正反対ですから、ああいうひどい不平等が自然なものとして受けられて、差別とは感じられないのです。

法共同としてのイスラエル

それに対して旧約聖書の法は平等に適用されません。先ほど引用しましたように、王ですら法を読んで学ばなければなりません。法に対する特権というものがありません。旧約聖書には法的な特権を持っている人物はいません。例えばダビデが部下のウリヤの妻を奪ってしまえば、これは神によってきびしく叱責され処罰されるのです。後でサムエル記下十一章、一二章をご覧ください。

このように旧約聖書では基本的に法の支配が貫徹しているのだ、ということをよく押さえておかななくてはなりません。法の支配のためには、法は明示されていなければなりません。法を誰にでも分かるものとしなければなりません。旧約聖書は法を明示しません。ユダヤ教時代、礼拝の時に律法書（トーラー）を定められた区切りに従って順に朗読していたのです。律法がなんであるかはみんなによく分かる。ところが権力者の法は、御法度はそうではない。支配の道具としての法は、その禁止命令的部分のみが公

布されて、権利の扱い、法の適用基準などが積極的に公布されることは少ないのです。これがアジア的な法です。それに対して法がはつきり民衆に明らかにされていたのがヨーロッパの法です。あの法文化を発達させたローマでも法は最初から明示されていたわけではなかったのです。貴族が握って、がっちり囲い込んでいたのです。それを民衆のものにしていったのです。そこに法の明示をめぐるたたかいは歴史があるのです。その成果が共和制初期の「十二表法」のかたちでの法の公開でした。そしてこの闘争を経てその後しだいにローマの法文化ができあがったのです。

旧約聖書では正義の基準である法が貴族に占有されることなく、文書化されました。これは大事なことです。旧約聖書で通称「契約の書」と呼ばれるものがあります。新共同訳では小見出しがあつて「契約の書」と書かれています。出エジプト記二〇章二二節から二三章一九節がそれで、これは後でご覧下さい。その中心部分は二一章と二二章です。この部分はその中に宗教的な法も書き込まれています

が、中心的な規定は私法的なものです。二二章一節に「これらはあなたが（「あなたが」とはモーセです）彼らの前に、イスラエル人に示すべき掟である」とあります。この「掟」にはミシュパティームという言葉が使われています。ミシュパティームは複数形であつて、ミシュパルトに由来する言葉ですが、このミシュパルトはシャーフアット、すなわち「裁く、裁判を行う」という言葉から来ているのです。ミシュパティームは判決の基準です。私法的な世界における公正さの基準です。これが正義なのです。それが同時に掟という意味を持っているのです。

「契約の書」のような、定められた正義の基準で裁判をおこなうのが地域の団体です。村とか町とかです。ですから地域の団体は法伝承に基づいて裁判集会をおこなう団体であると言えます。従つて法によつて法を守る共同体ですからそれを「法共同体」といいます。法共同体の裁判には町の構成員がみんな出席する。町には長老たちがいます。教会にも役員とか長老とか呼ばれる方々がいます。そういう長老たちが裁判官になるのです。一般の市民は裁判に

参加して傍聴し発言をする。そしてこうしたらいいだろうという判決を出しますが、これは調停です。

共同体には権力機構がなく、従つて刑吏もいないので、判決に基づく強制的な執行ができません。そこで今日ならば刑事事件になる事件も、民法的な観点から解決されます。たとえば出エジプト記二二章一八節を見てください。これは今日でいうと刑法的な問題を含んでいます。人と人が争つて、危害を加えてしまった場合の、加害者による被害者への補償が規定されています。当事者主義的な民事的な解決です。もつとも、人が互いに争つて相手を打つて即死させると死罪です。人を殺したものが死ななければならぬと言う原則で死罪と判断されるのですが、実際には処刑されません。被害家族による復讐を恐れて自分から先に姿を消すことが考えられます。それだけではなくて人を殺した時には被害家族に然るべき額の賠償金すなわち「贖い金」を払うという解決法があるので。普通はどうもそれで解決されていたらしい。極端な例ですが、これも一種の調停です。普通、喧嘩して相手に怪我をさせられた

場合、稼ぎの損失があり、また医者の手当代がいります。そこで被害者にこれだけは払えと言う調停がなされます。一八節の法文は、喧嘩したときという大状況がまず記され、次に喧嘩して握り拳で打ってしまったという小状況が記され、こういう事件で、相手が怪我をしたならば被害を与えただけ弁償をせよ、という規定をします。これは今日の民法の書き方と基本的に同じです。これこれの時こうであるならばこうこうと、条件法で記されているのです。民法の基本的なスタイルです。

法が適切に運用されて、「法共同体」の正義がいつも守られていればいいのですが、経済が繁栄すると不平等が生まれます。そして法の公正さの感覚が狂ってくるのです。それを批判して社会的正義を取り戻そうとしたのが「預言者」でした。預言者によれば、神(ヤハウエ)は熱烈に正義を望んでいる。神が正義の神だと言うことは、神は社会的な正義を望む神であるという意味です。ですから裁判活動を妨害する人間ですとか、社会層の崩壊、分解を促進しようとするあくどい経済人だとか、そういう法共

同体の精神を瓦解させる人間が厳しく批判されます。

イスラエルの社会に不平等が起きてくるのは王国時代の中期から、具体的には、紀元前八世紀ぐらいからです。紀元前八世紀になって経済的に繁栄し、外国との交易活動が盛んになります。すると貧富の差が広がってくるのです。経済成長は必ず貧富の差を激化させます。富んだ農民や貴族は貧しい農民に金を貸して、借金を払いきれなくなると身柄を拘束してしまいます。裁判にかけられてしまう。家も畑も抵当に入れ、家長も債権者に隷属する身分に落とされてしまう。身売りです。もつともイスラエルでは身売りをすれば生涯それで終わりと言うわけではなくて、六年間ただ働きをすると負債が免除されて七年目には自由の身になる、というのがイスラエルでした。こういう身分に関する規定が「契約の書」の最初に記されています(二一章二節)。

隷属身分に落とされた家長は市民権を奪われてしまいます。金貸しは貸した金を、債権を回収するために用益権、すなわち、下僕として働かせることの

できる権利を転売することができました。紀元前八世紀に北イスラエルで予言活動をしたアモスは、そのことに触れて批判の言葉を述べています。アモス書の二章では、金持ちが貧しいものを靴一足の値段で売り飛ばす、と言つて厳しく批判しています(二章六節)。金を借りる農民にとつては借金は大金でも、金持ちにとつてはその財産の全体から見ても、一足買うくらいのお金を貸したに過ぎないのに、その債権の回収のために用益権を転売してしまう。預言者が批判するのは、合法的とはいへ、そういうことをして心と痛めることがないという非人間的な感覚です。神は非人間的な感覚を憎む。神が一番それを嫌うのだ。これが預言者の批判のポイントです。

国家、社会、宗教の批判者としての預言者の活動は、イスラエルにだけしか認められません。なぜイスラエルだけにそのような批判活動が生まれたのでしょうか。それは結局イスラエルが契約団体として形成されたからです。契約関係を結んでできる共同性の、その約束事によって生きる社会的関係を神との関係として自覚するのが契約関係です。イスラエルはそ

れで生きる。血がつながつていなくても神のもとにおいて平等の関係、兄弟関係なのです。この兄弟関係を壊すことを神が一番怒るのだ、だから神はイスラエルを厳しく罰するのだ、と預言者は批判する。兄弟関係を壊して平然としている、それが非人間的な感覚なのです。だから非人間的な感覚を神は徹底的に嫌うのです。

神は人間の尊厳を追い求める

そうなると預言者の批判は当然にも家の内部の非人間的な扱いにも及びます。預言者の批判は単純に律法違反だけに向けられてはいないのです。法に違反することだけが責任を問われるのではない。むしろ法が関知しないことで、非人間的な行為に神が重大な関心を寄せる。「法は家に入らず」というのは、ローマ人が残した法の格言のひとつです。それは、家庭内のことは家長が責任を持つておこなうのであつて、家庭内のプライバシーのことには法はかわらない、ということですが、預言者によ

ればイスラエルの神は家庭内のプライバシーの問題にも目を光らせる。非人間的な扱いを許さない。例えばアモス書の二章七節にはこういうことが書いてあります。「また父子ともに一人の女のところに行つてわが聖なる名を穢す」。裕福な政権者の父親とその息子が、借金を背負っている弱い家の娘を性的に自由に支配してしまうようなことを、神は断じて許さない。そういうプライベートな非情な行動が聖なる神の名を穢すのだ、という。これはすごい感覚です。古代の常識では神は国家と結びついており、国家の守護神です。日本の神もそうでした。国家神は国力増強にしか関心を持ちません。ところがイスラエルの神は国家権力の正反対のところに位置する最も無力の家庭の、その一番弱い立場の女性の扱いに目を向けています。弱い女性が強力な債権者の親子によって支配されることを断固として許さない。そのような行動のゆえにイスラエルは滅ぼされるのだ、とアモスは預言しているのです。二章六節には「イスラエルの三つの咎、四つの咎のために私はこれを罰してゆるさない」と書いてあります。代

表的な罪を三つ四つ言及すればこうだと、イスラエルの代表的な罪として家内部のプライベートな問題を挙げています。

預言者の批判は実に多様ですが、このような通常の法や宗教がかかわらない事柄に対するアモスの批判において、イスラエルの法の感覚がよく示されています。これはギリシアやローマの世界には見られません。ギリシアやローマにも人間の尊厳の感覚はありませんが、神の意志としてイスラエルのようにはつきりと述べられてはいません。イスラエルでは、市民権を持つていない女性の人権が蹂躪されることのために国家が減びるのです。そこまで神が関心を持つておられる。人間の尊厳、倫理、尊厳の感覚が極めて明瞭に主張される。この人間の尊厳の感覚と神の尊厳、神が神であること、これははつきりと車の両輪として関係づけられている。これが大事なポイントです。

ですから神がすべてで、神は絶対なのだ、という言い方は決して聖書的ではないのです。神の主権の主張と人間の尊厳の主張とが常に車の両輪としては

たらいっている。神の立場を主張することが、人間を虫けらのごとく扱うことを許すとすれば、これ以上にひどい間違いはありません。わたしが最初にふれましたオウムの事件に象徴される非人間的な事柄に對する聖書の答えがこの点ではつきり確認されているのです。たしかに、神と人間とは違います。一方は創造者、一方は非創造者です。人間を神格化することはできません。それにも拘わらず、神が神でありたもうがゆえに人間、一人の人間が神によって大事にされていることを語ることになるのです。これが聖書の根本のメッセージです。

以上、一見つまらなく見える法の世界がいかに人間関係にとって大事な考え方を示そうとされているかを、わたしはお話いたしました。

第二講 個の自立

神が怒る不正義とはなにか

アモス書を開けてください。先ほどはご一緒に読む時間がありませんでしたし、一部に言及しただけでした。二章一六節から八節までを読んでみましょう。「主はこう言われる。

イスラエルの三つの罪、四つの罪のゆえにわたしは決して赦さない。

彼らが正しいものを金で

貧しいものを靴一足の値で売ったからだ。

彼らは弱い者の頭を地の塵に踏みつけ

悩む者の道を曲げている

父も子も同じ女のもとに通い

わたしの聖なる名を穢している。

祭壇のあるところではどこでも

その傍らに質にとった衣を広げ

科料として取り立てたぶどう酒を

神殿の中で飲んでゐる。」

これは、先ほど、すでに申し上げましたが、繰り返しますと、「主はこう言われる。イスラエルの三つの罪、四つの罪のゆえに私は決して赦さない」ということは、罪が三つしか、または四つしかないということではないのです。これは代表的な罪を挙げればこうだ、ということとして、ほかに「たくさんあるぞ」ということを示唆した言い方です。この語り方はかなり洗練されたレトリックです。ひとつ二つじゃ少ない感じですが、三つ四つというのと、たったひとつ増えただけで、ずっと感じが違います。この代表的な罪が、きわめて日常的な罪なのです。この点がおもしろい。貧しい者はだいたい「正しい者」なのです。「正しい者」は、逆に言うとお貧しくなるように運命づけられているのです。「正しい者を金で貧しい者を靴一足の値で売ったからだ」。その理解はすでに申し上げました。

「彼らは弱い者の頭を地の塵に踏みつけ悩む者の道を曲げている」。これは裁判に圧力をかけて、不公平な裁判を行わせるということを意味しておりま

す。貧しい者の法的な権利を無視する、踏みつける。すなわち「悩む者の道を曲げる」。江戸時代以前から商人たちは、「屏風と商人とは直すなれば身が立たぬ」(日葡辞書)などと弁解してきたようです。人生まつすぐでは、家も、商売も成り立たないということでしょう。それはともかく、ここでは正しい者の生存権が踏みつけられているのです。人権が無視されています。さきほど取り上げましたように、「父も子も同じ女のもとに通う」というようなプライベートな行為がイスラエルの神の名を穢す。これもすでに申し上げました。

続いて、「祭壇のあるところではどこでも、その傍らに質にとった衣を広げ、科料として取り立てたぶどう酒を、神殿の中で飲んでゐる」と、債権者の無神経な振る舞いが批判されています。貧しい人がお金を返せない、期限が来ても借金を返せないということは年中起きます。そうすると、「お金を持つてくるまで着物を取り上げる」と言つて、たった一枚しかない貧しい者の着物を持ってきてしまう。加えて罰金を現金で取る。「おまえのところにある一

番よいワインを出せ」と言つて出させる。そしてそれをこともあろうに祭壇のすぐそばで飲んでゐる。こういう光景です。金持ちは神殿の祭壇の一番よい席、上座に座つてゐる。石畳じゃ冷たいから、質にとつた衣を敷いてそのうえに座つてゐる。すると神様に一番近いところに自分がいるみたいに思えます。「どつだ、俺はこんなに信仰深いんだ」と自己

満足できません。そして罰金として出させたワインを飲んでよい気分になる。これは人間と神様との関係を完全に転倒しています。社会的な不正義と信仰とは、全く関係がないというのが、富んだ人たちの日常感覚です。日本の宗教でもこういうことがしばしば見られます。社会生活はどうでもよい、宗教とは心の問題ですよ、俗塵に穢れた心を清めましよう、という。たしかに宗教は心の問題にします。しかし本当の心の問題は、人間として生きること、社会生活の人間関係の中で正しく生きる生き方の問題です。単純な内面のことだけでは不十分です。心の問題という、しばしば日本人は社会から切り放してしまうのです。そこに危険があります。逆転してし

まうのです。世俗の生活では悪いこともやっているから、そういう俗塵を忘れて心だけ綺麗にしておうという。「心得違い」ですね。アモスはそれをはっきり批判しています。「わたしは決して赦さない」。

神は自己を一人称で示す

わたしたちは聖書を知らない方に、「聖書には神についての教えが書いてありますよ」と語ります。では神についてどのように書いてあるのでしょうか。「神はこうです」と、客観的な説明がどこかに記されているでしょうか。それが不思議なことに見当たらないのです。たしかに創世記の冒頭を見ますと「初めに神は天と地とを創造された」とあります。神の行為を記すかたちで、天地創造のところなどは神についての多少の説明があります。しかし聖書全体を通してみると、「神はこうこうだ」という説明は非常に少ない。新約聖書もそうです。イエスの言葉と業において示された神の意志と愛を書いてゐる。では神とはどういうお方であるか、どこかに書

いているのでしょうか。「神はこうだ」という一般的な書き方は、ごく稀にしか見当たりません。「父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである。」(マタイによる福音書五章四五節)とイエスが言われていますが、これは珍しいのです。神についての説明的な客観的な叙述ですから。福音書では概して神についての一般的な語り方が少ない。

旧約聖書もそうです。イスラエルの神の考え方を一番突っ込んで考えたのが預言者でした。預言書には、「神とはこうである」とたくさん書いてありそうに思います。しかし実際にはそうではありません。この点をよく押さえておく必要があります。聖書は神について非人称的に、説教的には書かないのです。その意味で聖書は教義の書ではありません。客観的な、一般的な真理などは書かれていません。たとえばアモス書では、「わたしは決して赦さない」、という神の発言のかたちで神について記すのです。このような叙述から神について、すなわち神とはどういう方であるかを、わたしたちは読み取らなければな

りません。ともかく、聖書は全体として「わたしはこうだ」と神の一人称が書かれている書物です。

一人称と向き合う三人称

神の一人称との対応において、三人称が明確なかたちで聖書では語られています。再びアモスを取り上げますが、三人称は神の処罰の理由づけの中にしつかりと位置を占めています。たとえば、わたしは「父も子も同じ女のもとに通う」ことを許さない、とあります。神によって問われる三人称は、神についての非人称的な一般的な説明とか、神的原理とかではありません。それは、神の一人称の意志が対象として具体的に見据えるところの人間の現実です。それは、か弱い一人の女性であり、また批判されるべきイスラエルの人々であります。

もう一つ別の、より根本的な三人称があります。神の三人称です。イスラエルに対する神の意志、すなわち神によって与えられたものと認識される法、もしくは律法がそれです。神の一人称が明確でなけ

れば、このような三人称は成立しません。その意味で「三人称は外に向かつて隠された主体である」という森有正氏の語ったことに同意できません。いうまでもなく「主体」は一人称です。ふつう三人称と一人称とは相互に何の関係もないように見えます。けれども聖書は両者を切り離すことをしません。律法は神の一人称の意志です。それは同時にイスラエルの人々の一人称複数の意志です。律法という三人称の世界は一人称の共同意志にほかならないのです。このように一人称は三人称に向き合い、三人称として表現されるのです。

日本の相対^{あいたい}の世界と人称の喪失

ここでそれとは対照的なわたしたち日本人のことを考えてみましょう。「日本の特色は相対の世界が存在するだけである」とメモに書いておきました。「相対^{あいたい}の取引をする」などと言います。相手の腹の内を相互に探りつつ、相手に依存するのです。「自分分はこうだ」とがんばって対立点を明確にした上で

利害の調整をするという仕方ではありません。後者については最近の日米自動車交渉を見てるとよく分かります。何回やっても平行線をたどりません。もちろん最後には妥協します。こういう世界が、利害が対立する世界です。外交は基本的にはこうです。国内でも、組織と組織の間では、簡単に妥協せずに、自己主張します。ところが組織内部とか世間ではなかなかそうはいきません。そこは相対(あいたい)の世界だからです。そこでは一人称を隠して、自分の主張をはつきり出さないので、お互いに相手に常に依存するのです。相互に依存する、これが日本的な伝統的な風土なのです。今は、幸か不幸か日本が経済先進国になって、そんな相対の世界だけではやっていけませんから、この伝統もだんだん変わって行くでしょう。

天の恵みを調和的に配分する日本では、相手に依存しなければならず、自分をなかなか独立させることができません。個が独立できず、相手もまた独立できないのです。その構造が人称表現の世界に投射されますと、非常に面白い現象が起こります。「わ

たし」を直接言葉に出せないのです。一人称は英語では、「アイ」です。乞食も「アイ」というけれども、王様も「アイ」というわけです。「ユー」と言えば、相手が王様であってもいい。もつとも、王には「ユー」という言葉を避けて「ヒズ・マジエステイ」とか、いろいろ言い換えがあります。それはさておいて、基本的には敬語がないのが英語です。「ユー」は誰に対しても使えます。「アイ」と「ユー」は互いに独立しています。

ところが日本はそうはいかないのです。「わたし」という存在は、相手から見た相手のことなのです。おもしろいことに親が子供に対して「わたしはこうする」と言わないでしょう。小さい子供を持つている親は、「わたしは買物に行つてきますから、あなたはここで待つててください」なんて言いません。「ママはね、お使いに行つてくるから」と、こう言う。男だったら「パパは」ということになります。「ママ」という言葉は子供が母親に対して言う言葉です。それを「ママが」と親が自分で使うわけです。相手から見た相手としての「ママ」が親の一人称なのです。

そこで親は「アイ」と言えない。「ママは」とか、「パパは」とか言うのは愛すべきところもありますけれど、非常に日本的な現象で、それが愛すべき表現だけということだけで済んでいればいいですが、子どもの自我形成に影響を与えるとするれば問題でしょう。

相互依存の姿勢が社会的に意味を持つと一層問題です。「わたし」と「あなた」が相互に依存しあっていますから、個が、一人称が、自立できないのです。森有正氏が語つたように、相互に浸透しあう。相手に自分に対する侵入を許し、自分でも相手に侵入する。そういう相互浸透になってしまうと、決して二人称の世界が成立できません。本来、人が「あなた」と言うときには、「わたし」と違う「あなた」なのです。相手が「わたし」から独立していなければならぬのですが、独立していない相手は本来の二人称ではないのです。お互いに、相手にとつての相手ではない。そこで無限に相互浸透を行つてしまうのです。「アイ」と「ユー」、「わたし」と「あなた」が相互に浸透してしまうと、二人称の世界も、一人称の世界も成立できません。相手が独立している場

合にのみ、「アイ」と「ユー」、「わたし」と「あなた」の間で、一人称、二人称ができる。これが、人格的な関係の基礎なのです。

契約関係の基礎

聖書の契約関係は、イスラエルが神に対して「あなたを神として認めて、つき従います。また、われわれはあなたの民です」と告白し、神は「あなた方はわたしの民だ」と宣言することで成立します。それが契約関係の土台です。神はイスラエルの神であり、民は神の民である。契約関係は、この「アイ」と「ユー」とがはっきり独立していなければなりません。「アイ」が神であるとすれば、「ユー」はイスラエルです。そしてイスラエルの神に対する関係も同じです。決して神とイスラエルが相互浸透することとはできない。両者が独立しているときにのみ、契約関係は成り立つのです。これが大事です。

契約関係を破棄する金の子牛事件

ところが、このイスラエルの一人称が自立できない例が聖書には書かれています。イスラエルはいつでも自立していたかという点、実はそうではないのです。むしろ問題だらけです。そこがおもしろいところです。その典型的な事例として、出エジプト記三二章の「金の子牛事件」を取り上げましょう。有名な事件ですからご存知の方は多いと思いますが、概略を申し上げますと、それはモーセがシナイ山で神から律法を受け取っている間に、民が金の子牛を礼拝してしまうという事件です。モーセが四十日間もシナイ山の上のおり、神から律法を受け取っている。四〇日も待たされたら、山の麓で待っている民衆はしびれを切らして当然です。神がモーセとだけ話をしているので、自分たちのところに神がいなくなってしまう。そう感じるので、人々は神を実感できないから不安になります。モーセもいけませんから、ますます不安です。

これが事件の前提です。三二章の最初を見ると、こう書いてあります。「モーセが山からなかなか下りてこないのを見て、民がアロンのもとに集まってきて『さあ、われわれに先立って進む神々を造ってください』」と、頼んだのです。なぜなら、「エジプトの国からわれわれを導きのぼった人、あのモーセがどうなってしまったのか分からないからです」。

モーセはどうなったか分からない、神様もない。神がいけないというほどの不安はないでしょう。砂漠に放り出されている。偉大な指導者モーセもない。そこで民のもとにいるもうひとりの指導者、祭司アロンに頼んだのです。「この不安を何とかしてください」と。私たちのために、「神」を、もしくは「神々」を造ってください。ここでは「神」でも「神々」でもどっちにも訳せます。口語訳は「神」ですが、新共同訳は「神々」です。偶像礼拝の意味を強く出すのなら、「神々」でしょう。実はヘブライ語では、「神」という言葉は複数形で書いてあるのです。しかし、複数形で単数の意味になるのです。イスラエルの神は唯一神ですから、その代用物を造作するというの

であれば単数でしょうし、それが偶像であることの重きをおけば、偶像の世界は神々の世界ですから、神についての民衆のはじめからの誤解を暗示する意味で複数に訳すのがよいかもれません。デリケートなケースです。

これとは少し違うけれどもついでに申しますと、創世記一章で天地創造の時に、天地万物を造った最後に神が人間を造ります。そのときに、神は「われわれの形に似せて、人間を造ろう」と言葉を発しています。「われわれ」と言っている。そうすると、神様はたくさんいるのかな、と思いますね。たしかに原文では「われわれ」という言い方がなされていますが、神は決して複数ではないのです。神の一人称単数を示しています。そうであればなぜ「われわれ」という言い方をするのか、という疑問をもたれるでしょう。そこで申し上げますと、自分のことを複数で言うことは、しばしば行われるのです。厳かに宣言的に書くときには、「わたしはこう思います」と言わない。公にする抗議文なんかでは「われわれは」と書くでしょう。あるいは新聞の社説などが

「われわれ」と書きます。「わたしは」とは書かない。書き手の個人的な考え方でも「われわれは」というのです。複数と単数とは、実際に流動的なのです。神が「われわれの形に似せて人間をつくる」と言うときには、神の確固たる意志を宣言しているのです。そこで創世記一章については尊厳をあらわす複数の用法であるとふつう説明されています。このように神については複数形が使われることがあります。ですから民がアロンに要求した神を単数で受けとめてもいいし、「われわれに先立って進む神々をつくってください」と訳してもかまわない。この物語では、民衆は金の子牛の上に、エジプトから人々を脱出させた神ヤハウェが立っており自分たちを先導してくれている、という幻想を抱いています。そこで私は神を単数で訳した方がアイロニーが効いてよいのではないかと思っています。

民衆の要望を受けとめたアロンは言いました。「そうか、それならば君たちがもっている耳飾りとか、金で出来ているものをみんなもつてきなさい」と。人々はその通りにしました。「これで神様をつくつ

てください」と、金の装身具をもつてきました。そこでアロンがそれを溶かして、金の子牛を鍛造しそれを民に示すと、民衆は「これが私たちをエジプトから導き出してきた神様だ」と言ってお祭をしたというわけです。これが「金の子牛事件」です。神は山上でモーセに「君の民は悪いことをした」と言って注意する。モーセは慌てて、契約の板を持って下りてくる。すると人々が山の麓でどんちゃん騒ぎのお祭をやっている。そこでモーセは怒って契約の板を投げつけて碎き、金の子牛をも粉々にしてその灰を人々に飲ませた。人々に懺悔の行為をさせたので

「ノー」を言わないアロン

何といっても、アロンに責任がありますから、モーセはまずアロンを呼び出して「あなたはこうしてこういうことをしたのか」と詰問する。それが三二章二一節です。「この民があなたに一体何をしたと

いうので、あなたはこんな大きな罪を犯

させたのか」と、モーセは言う。するとアロンは答える。「わが主よ、どうか怒らないでください。この民が悪いことはあなたがご存知です。彼らはわたしに『我々に先立って進む神をつくってください。我々をエジプトに国から導きのぼった人、あのモーセがどうなってしまったのか分からないからです。』

と言いましたので、わたしが彼らに、『だれでも金をもっているものは、それをはずしなさい』というのと、彼らはわたしに差し出しました。わたしがそれを火に投げ入れると、この若い雄牛が出てきたのです」と、こう答えています。「この民が悪いのはあなたもご存じじゃないか。あなたも知っているでしょう。この民衆はそんなに立派な民衆じゃないんですよ。その民衆がわたしに自分たちに神をつくってくれ、不安でしょうがないから、と言ったので、わたしは彼らの不安を静めるために造ってあげたんですよ」。こういう理屈です。アロンは民衆の立場に立ち、民衆との相互共存を実践しているのです。アロンは「この民は悪い」と分かっている、彼らに自分を合わせるのです。「ノー」を言わない。むしろ、「ノー」

を言えないのです。アロンの一人称が消滅しているからです。したがって、「これは犯してはならないことなのだ」ということを、アロンの責任で彼らにはっきり言えない。神の三人称を、すなわち人間が侵犯してはならない限界を、彼ははっきりと設定できないのです。

アロンと民がやったことは十戒の第一戒と第二戒に違反しています。イスラエルはシナイの山上でモーセの仲介によって、神との間に契約関係を立てています。そこで十戒が与えられています。

「あなたは、わたしのほかになものをも神としてはならない」。

「あなたは自分のため、いかなる彫像も造ってはならない。どんな形をも作ってはならない」。

これは、人が勝手に踏み越えてはならない限界です。十戒は、総じて律法は、侵害してはならない三人称の世界です。しかし限界は一人称が確立されていてこそ意味があるのですから、一人称があやふやであれば、三人称の世界もあやふやになるのです。それが相互依存を生み出す事態です。アロンは一人

称をはつきり主張できなかつた。アロンがもし、「わたしはノーを言う。神を造ってくれと言う要求には応えられない」と一人称の意志をはつきり表明すれば、三人称の世界、律法、十戒も守られたでしょう。

この踏み越えてはならない三人称の限界は、実は一人称と二人称との間に置かれているのです。「わたし」は「あなた」を自由に支配してはいけません。自分を相手に支配させてはいけません。その限り、人は侵犯してはならない限界を相互に見いだすのです。この限界が相互に守られて、はじめて「わたし」と「あなた」の関係が成立するのです。この「限界」が三人称ですから、一人称と二人称の間で三人称的限界の意識がはつきりしていないと、一人称と二人称の関係が成り立たず、三人称の世界、すなわち律法もまたあやふやにされるのです。契約関係が成り立たなくなってしまう。これが聖書の世界の根本感覚です。

相互依存と「なる」の論理

アロンはこの感覚を確保していなかったのです。まったく民との間の相互依存です。彼は「あなた方は金をもってきなさい」と民に語ったところ、民が金を持ってきたので、「それを火にかけると、こういう神々が出てきたのです」と言い訳をしています。逃げてしまったのです。アロンは金の子牛を「自分の責任で造りました」とは言っていない。造るとは制作の立場です。制作は一人称の主體的な関わりを要求します。アロンは決して制作の立場には立たないのです。アロンは言います。「この子牛が出てきたのです」と。「出てきたのです」とは、「在る、現れる」ということです。日本語の古語での「在る」です。この「在る」は「現れる」と同じです。たとえば古い人はご存知でしょう。天皇のことを「現人神（アラヒトガミ）」と言いましたが、その言い方に「在る」の古義が示されています。「この子牛が現れたのです。わたしが火にくべたら現れたので

す」。一人称が滅却されています。「造る」に対立的なのは「成る」です。「現れる」と言うのも「成る」と言うことです。「火にくべたらこの子牛が出てきたのです」というのは、勝手に自然のプロセスとして「できた」と言うことで、これは責任をとらない論理です。

それに対し、「造る」という方は、「わたしが造った」製作者がはっきりしています。聖書の思想、聖書の立場は「造る」です。最初から「はじめに、神は天と地とを創造された」と書いてあります。天地、そしてわれわれは神の作品なのです。作品は、その造り手が責任をとるのです。われわれ人間は造られ、神が責任をとってください。だから人間の罪のために、神はその一人子を十字架にかけてくださった。神様が責任をとってください。これが聖書の福音です。それは「神が造る」ということから始まったのです。「造る」という行為は責任を伴っているのです。「わたしが造りました」ということなのです。神様がたまたま粘土をこねていたなら、人間が現れたというのではないのです。

話をアロンに戻しますが、アロンは「わたしがそれを火に投げ入れると、この若い雄牛ができたのです」と言っています。「わたしが造りました」とは言わない。つまり責任をとらない言い方です。アロンは民衆の欲求の勢いに順応した、といえます。民衆は欲望を持っています。不安ですから何とかしてほしいという宗教的な欲望です。これが欲望の中で一番強い欲望でしょう。このことについてわたしは、丸山眞男氏の「歴史意識の古層」という、有名な一九七二年の論文のことを思い浮かべています。この論文は、日本人の歴史意識の古い層、歴史意識の根本にある要因を指摘しています。記紀神話、古事記とか日本書紀、その他の神話とか歴史書など、その発想を分析して、つぎつぎに神様が現れてくる、そういう「つぎつぎ」というのと、「なる」と、「いきおい」(原文「いきほひ」)、この三つの要素を取り出しました。これが日本人のルート・メタファー、根っこの発想である、と丸山氏は指摘したのです。これは当たっていると思います。この三つをつなげると、「つぎつぎになりゆくいきおい」ということ

になります。覚えやすいですね。つきつぎにどんどん勢いが成長するのです。念のため申しておきますが、「ルート・メタファー」は丸山氏の用語ではありませんが、この場合大変びつたりりの言葉だと思えます。

その具体像は、原始の水面に生える葦の芽です。葦は河口付近の水流のゆったりした広い川辺によく生えますが、とにかく成長が早い。すごい勢いで新芽が立ち上がってきます。古事記のはじめのほうを見ますと出てきますが、この成長の姿がアシカビノミコトトという神の名前になります。アシカビとは葦の芽のことです。この葦の芽が勢いよく伸びるとき、これが日本的発想に非常にびつたりなのです。丸山氏の表現では、一方に噴射され続ける初発のエネルギー、これがコスモス、すなわち世界、を決定するのです。

ですから人間は、この世界に組み込まれて生きようとする限り、一方に噴射され続ける初発のエネルギー、そういう世界の勢い、すなわちこの世の強い力、動向というものに順応することを強いられる

のです。自ら順応する、つき従う。こういう世界では、個が自立できないのです。個が自立できないということは、責任を持つ主体、責任を持つ一人称が成立できないということです。

責任を追及し、責任をとるモーセ

「金の子牛事件」に戻りましょう。この事件を通してイスラエルの中で唯一自己の自立を貫いた例外者がいました。それはモーセです。指導者のモーセはひとりで責任をとろうとしたのです。彼は宗教的団体の指導者でしたから、指導者として、当然個として、行動しました。モーセは指導者としての権威は確立されておりました。ですから、彼が帰ってきて怒れば、みんなシーンとなるわけです。出エジプト記三二章二五節以下を見ましょう。民がどんちゃん騒ぎをやったことが回りの敵対民族のあざけりの対象になったのを見て、モーセが自分に忠実なレビ人を集めて、民のうち三千人を処罰して、剣にかけてしまったという話がかかれています。これは大変

恐ろしいことです。こういう箇所をわたしが紹介したり、お話ししたりするのは、いまの時代には非常にはばかられるのです。オウムのことを考えざるを得ません。これは宗教の名によって殺したのと同じではないか、オウムは宗教の名によって殺したが、それとどこが違うのか、と問われるかもしれない。みなさんは、この箇所をそういうふうに関わられたら、どういふふうにお答えになるのでしょうか。わたしは困ります。

ですが、オウムの場合とは根本的に相違するところがあります。それはこの指導者、モーセのあり方です。モーセは権力者として処罰したのではないのです。彼は宗教的な権力者として支配したわけではありません。そうではなくて、民が三人称の世界を犯したということ、すなわち契約関係を壊したことで、その責任を彼は追及したのです。民の行為は不問にした方が腹の太い指導者として人々に慕われるでしょう。責任をあいまいにする、「なあなあ主義」が日本の集団主義の特色です。しかし契約団体の指導者として、はつきりと責任は追及しなければ、契

約団体を再建する責任を果たせないのです。そこが違うのです。

モーセは支配者として振る舞ったものではありません。その責任の追及の仕方、怒りにまかせて祭りに参加した人を処罰したというようなことではないのです。三千人が処罰されたと聞くと、すごい数に見えますが、その数は六十万人のイスラエル人がエジプトから脱出したという理解を前提にしています。六十万人の中の三千人ですから、割合からいえば二百人に一人です。ですから、モーセは二百人のうち百九十九人を不問に付しているのです。だから、処罰はごくわずかの人たち、つまり責任をとるべき指導者の立場の人たちの責任をはつきりさせたということなのです。

ところで、処罰されて殺された人は決して弱い人ではなかったでしょう。弱い人を殺してしまうというのが権力者のやり方です。指導者層は責任を追及されないのが権力者集団の常です。モーセはそういうことをしたのではないのです。

最大の相違はモーセ自身のあり方です。民に対し

て責任を追及することは、その責任の追及が自分に返ってくるということです。民の指導者としての自分の責任が問われます。民が犯した罪は、それをモーセがいかにか処罰したところで、彼に返ってくる問題です。ですから処罰するモーセが誰よりも傷つくのです。モーセ自身が責任を問われる。実際モーセは、民衆に連座して約束の地を目の前にしながら、約束の地には入ることができなかつたと記されています（申命記一章二七節）。

それはさておいて、モーセが三二章の終わりで神に対して祈っていることはみなさんのご存知のところだと思えますが、三〇節から見ましましょう。

「翌日になって、モーセは民に言った。『あなたがたは大きな罪を犯した。今、わたしは主のもとに上っていく。あるいはあなたがたの罪のために贖いができるかもしれない』（出エジプト記三二章三〇節）。モーセは自分自身を、民を生かすための贖いにしようとした。三二節、神に対して祈るとりなしの言葉はこうです。「いま、もしもあなたが彼らの罪をお救しくださるのであれば・・・」。もし、それがか

なわなければ、どうかこのわたしをあなたが書き記された書の中から消し去ってください」（三二節）。

ここで言われている「書」とは、救われる者の名を記した天上の書物で、古代世界での考え方をちよつと借用したに過ぎません。この書に記されるとは、「救いにあずかること」についての比喩的な表現です。「そこから自分の名を消してください」と、イスラエル民族の最大の指導者がそう言っているのです。それは「自分の命を差し出します」と申し出る程度のことではありません。「もし神がおゆるしくださるなら、霊的な命、永遠の救いさえ消してください」でも結構です」とモーセは神に懇願するのです。これはすごい言葉です。ですからキリスト教会の指導者たちは、この箇所を読んで衝撃を受けたのです。宗教改革者のカルヴァンはあの偉大なモーセも人間的情熱に駆られてこのような言葉を発してしまった、と説明せざるをえなかつたし、アウグスティヌスはモーセの不注意だった、と考えたとのことです。霊的な命こそはどんなときも手放してはならないと判断してのことでしょう。モーセの

覚悟、それは民の救しのためには霊までも捧げようとする全面的な自己犠牲の意志表示です。「もしあなたがこの民を救してくださいならば、どうかそうしてください」。これが真の指導者の極限的なあり方だということをモーセは身をもって示したといえます。この責任の取り方の覚悟があるとき、はじめて民を厳しく処罰できます。指導者は処罰の責任をとることができるのです。

神による厳戒設定としての戒め

そこでわたしは一步踏み込んで申し上げたい。

モーセは十戒の第一戒と第二戒に違反したから、それで責任を一部の人々に取らせた、というふうに単純に理解すべきではないのです。そう解釈するのは適当ではありません。もしそういう解釈をしてしまうと、律法もしくは戒めについての誤解を生むことになりかねません。律法もしくは戒めは、その違反者を処罰するために与えられたもの、という理解がそれです。これは大きな誤解です。旧約聖書の精神、

いや新約聖書まで含めて、聖書全体の精神を否定してしまうことです。それは間違いです。律法や戒めは、違反者を処罰するために与えられたものではないのです。

旧約聖書の戒めの意味を理解するために、一つ例を挙げましょう。創世記二章、三章がそれです。そこにはこの人類最初の夫婦が、エデンの園で行ったことが書いてあります。彼らが共同して行ったことは、神が食べてはいけないという木の実を食べてしまったことです。それを記したのが三章です。その前提である神の禁止命令は二章に書かれています。それを見ましょう。

「主なる神は人に命じて言われた、『あなたは園のどの木からでも心のままに取って食べてよろしい。しかし、善悪を知る木からは、取って食べてはならない。それを取って食べると、きっと死ぬであろう』」（二六節～一七節）。

これは、戒めです。神が限界を設定したのです。「園の中央の木の実だけは食べてはいけない」と。人間の活動の中で、これだけはしてはならない、守らな

ければならないという限界を設定された。そこに意味があるのです。これを見ますと、困ったことにやはり誤解しかねません。「その木の実を食べると必ず死んでしまう、と神が言われた、だから、戒めに違反した者は殺されるのだ。神に処罰されて死ぬのだ」というふうに、誤解したくなるのです。

戒めについてそのような誤解を持つと、金の子牛事件での処罰についても、「彼らは第一戒と第二戒に違反したから処罰されたのだ」と理解することになってしまいます。そうすると、あのオウムでおこった処刑と同じです。「教団の戒律を破った、だからお前は死ぬ」と、こういうことになってしまふ。しかし聖書はその点で見方が根本的に違うのです。「戒めは、人に与えられた限界設定」なのです。ですから、戒めを守るといふことは、この限界を守るといふことです。侵してはならない限界を守る。この限界を侵犯しないこと、そこに戒めの意味があります。それは、限界を侵犯しないことよって、人が生きることが出来るからです。戒めは、人を生かすために与えられたものです。殺すためではない。違反者

を処罰するためのものではないのです。

このことは、反対方向からいうと、戒めを守らない人間は肉体の命はあっても、本当の意味では生きることができない、ということなのです。実際、創世記三章には、「善悪を知る木」の実を食べてしまった人間の生き方を非常に印象的に記しています。園の中央にすかずかと足を踏み入れて、木の実をとって食べてしまった最初の夫婦は、その結果どうなったでしょうか。神がエデンの園に來られて、「アダムよ、あなたはどこにいるのか」と問われたときに、「自分たちは裸だったのを身を隠したのです」と弁解をする。それだけでなく、アダムは「あなたはどうして食べたのか」と問われると、「あなたがわたしに下さったあの妻が取ってきて、手渡したので、わたしは食べたまでですよ」と言つて、戒めを破った責任を妻になすりつけてしまったのです。そこで困ったのが妻で、今度は彼女が神から問われたときに、「神様、あの蛇がわたしをだましたのです」と、また責任転嫁をします。全然責任をとろうとしない。「神様、蛇を造つたのはあなたでしょう。造つ

た方に責任があるんじゃないですか」。こういう理屈が背後にあるわけで、神様に責任を帰してしまうわけです。「あなたはわたしの責任を追及するけれど、あなたがああいう蛇を造ったからこういうことになったんじゃないですか。人間が罪を犯さなくてすむように初めから人間を造っておけばよかったですよ」と。これは人間の知恵です。人間には最初から判断力が与えられていましたが、「善悪を知る木」の実を食べた人間が一層知恵を働かせた返答です。しかしその結果、この夫婦の間で何が起こったでしょうか。お互いの間の信頼関係が壊れました。最もいけないのはアダムです。「神様、あなたがくださったあの妻が木の実を取ったのです」と、妻を突き出してしまった。この夫婦の間に信頼関係がなくなつた。そうするとこの夫婦は、人間らしく生き生きとして、喜びをもって生きることができず、生きようか。そうはいきません。

人を生かす戒め

聖書は、創世記二、三章から分かるように、肉体の生死のことを決定的に重視していません。そうではなく、魂が生きること、これこそ人間が生きることなのです。喜びをもって生きること、これが真に本当に生きることなのだと見えています。ここが重要なのです。単に肉体の命が支えられているだけでは、人間は幸せではないでしょう。この夫婦はお互いに信頼関係を壊しました。妻は禁止されていた木の実を自分だけ食べればよかつたのですが、夫にも食べさせたいと思つたのです。愛情からそう思つたでありましょう。「食べるによく、賢くなるには好ましい」と考えたからです。また他方では、人は一度罪を犯すと、その罪を親しい人にも一緒に背負ってもらいたいという気持ちにもなります。そこに人間の弱さがあります。それよりも、妻をいさめず、またともに神の赦しを求めようとしなかつたアダムの無責任はもつと問題です。このようにして相互の信頼関係

は壊れていくのです。その人間は決して本当の意味では、靈的には生きられないのです。

だから人間が生きるためには、お互いの限界を守らなければいけない。人格的な呼びかけに応えて生きるためには、夫婦であっても相手を支配してはいけない、突き出してはいけない、踏み込み、巻き込んではいけないのです。聖書は、中央の木の実を食べるてはいけない限界を踏みじると人間は決して生きられない、と教えてくれます。戒めはそういうものなのです。それゆえ反対側からいえば、戒めがないと、人間は相手を支配してしまい、そのことによって自分を絶対化します。自己神格化が起こります。自分を絶対化し、自分を神としてしまいます。それでは人間は生きられません。ですから、戒めは、自己神格化から人間を救い出す役割を果たしているのだといえます。戒めは人を生かすのです。違反者を処罰するというところにポイントがあるのではないのです。これはしっかりと私たちの心に刻みつけたことです。

戒めに従って生きるかどうかは、個々の人の問題

です。個々人が問われています。誰かが代わりに守っていてくれればいい事柄ではありません。そのことを一番よく示しているのがエゼキエル書です。イスラエルの捕囚時代、イスラエルの国が滅ぼされて新しく出発するという時期の書物です。エゼキエルは捕囚のイスラエル人指導者でした。ユダ王国エルサレムの祭司の家に生まれた預言者です。彼は捕囚の地バビロニアで預言者として召命を受けたのです。エゼキエル書一八章一九節から二〇節を読みましよう。

「それなのにあなたがたは、『なぜ子は父の罪を負わないのか』という。しかし、その子は正義と恵みの業を行い、わたしの掟をことごとく守り、行ったものなのだから、必ず生きる。罪を犯した本人が死ぬのであって、子は父に罪を負わず、父もまた子の罪を負うことはない。正しい人の正しさはその人だけのものであり、悪人の悪もその人だけのものである」。

子は父の罪を負わない。反対に父は子の罪を負わない。「本人が、掟（おきて）を守って生きるか死

ぬかはその人の責任だ」ということがはっきりと書いてあります。一人称が確立されています。義人の義はその人に帰する、悪人の悪はその人に帰する。

一八章二一節以下を見るとそう記されています。そして最後二八章三一節、『お前たちが犯したあらゆる背きを投げ捨てて、新しい心と新しい霊を作り出せ。イスラエルの家よ、どうしてお前たちは死んでよいだろうか。わたしは誰の死をも喜ばない。お前たちは立ち返って、生きよ』と主なる神は言われる。生きることを神が求めている。神は誰の死をも喜ばない。こういう神ですから、神が戒めを定めるということは、人を殺すためではなく、人がそれを守って生きるためだということが明確です。「新しい心と新しい霊を作り出せ」、「そして生きよ」、とエゼキエルは言います。さらにエゼキエル書三三章一五節を見ると、「命の掟」という言葉が出てきます。「命の戒め」です。「戒め」の前に「命の」が付いている。殺すための戒めではないのです。人がそれを守って生きることできるための戒めだということです。

神の赦しに生きる人間

以上のことから、再び創世記二、三章に戻ってみましょう。二章一七節に「しかし、善悪を知る木からとって食べてはならない。それをとって食べると、きつと死ぬであろう」と神の戒めが与えられています。神の禁止の戒めに違反した場合に、「わたしが殺す」と言っているわけではありません。「あなたはきつと死ぬであろう」です。人が「生きることができない」と書いてあるのです。限界の侵犯者が生きられなくなるのだと受けとめなければなりません。「きつと死ぬ」とはそういうことです。これは単なる肉体の死ではないのです。ですから実際、三章で木の実を食べた最初の夫婦、あのアダムとエバは死にませんでした。「それを食べるときつと死ぬ」と言われていたのです。それでは、彼らが本当に精神的に生かされた、喜びを持って生きる人間になったかという、明らかにそうではないことは、さきほど申し上げました。彼らは相互の人間関係を壊し

てしまったのです。お互いに自己正当化を図り、お互いに突き出す存在になってしまいました。驚くことに人間は神をすら突き出すのです。暗に「あなたの責任でしょう」と神に語る存在になってしまったのです。

運命に支配されない人間

しかし三章の終わりをみてください。神はそのように、自分を背きお互いに信頼を失った人間を死なせてしまわなかったばかりか、彼らが生きることのできるように配慮し、保護を与えています。確かに神は彼らをエデンの園から追放したことが書かれています。彼らに一定の責任を取らせました。ですが、彼らを保護したのです。エデンの園の外が現実的な世界です。園を追われて初めて人間は現実の中で生きる存在になるのです。人がそのような存在となることを神は欲しました。現実の中に人を置いて、積極的に生かさそうとしたのが神です。ですから神は彼らに皮の衣を作って着せました。ここに神の赦しを示唆されています。彼らは積極的に罪の懺悔はしなかったけれども、神が赦して、その命を守り、人生を与えてくださった、ということが書いてあるので

それが意味するところはこうでしょう。人間は

自分の行う行動で人生の定めが決まるのではない。もっと端的に言うと、人間は運命に支配されない、ということ。確かに自分の行うことの責任は問われます。人は運命を選び取るのです。しかし運命に翻弄される存在ではないのです。ましてや生まれる前の業や、生まれて以後の業がその人の人生を決めてしまうものではありません。宿命観ほど非聖書的な考え方はありません。人は神の赦しによって生きるのです。神が人生を与えたもう。自分が行ったことで、自分の人生は決まらない。神の赦しの下での人生、これが聖書のメッセージです。

この点で聖書はギリシア神話、ギリシア人の考え方とはつきり違います。ギリシア人は、あの素晴らしい人間中心な文明を造り上げた天才的な民族でしたが、彼らには人を支配する運命（モイラ）へ

の信仰がありました。たとえば、「オイディプス王」という有名な悲劇作品があります。そのあらすじを申し上げます。

テーバイの王ライオスが子をもうけると、その子は父を殺すと予言されていましたので、オイディプスは生まれるとすぐに山中に捨てられてしまいました。しかしコリントスの王の牧者に拾われて、その王家で育ちました。ある時オイディプスは自分が捨て子であることを知ってしまい、王家を出ます。途中で出会ったライオスと争うことになり、その人が自分の父親であることを知らずに、たまたま彼を殺してしまふことになったのです。さらに彼は殺した王の後を継ぐものとなり、王后であつた自分の実の母親と結婚することになる。しかし、真実が後で分かります、結局オイディプスは自分の目を突いて盲人になつてしまふ、という話です。この悲劇では、オイディプスの運命があらかじめ定められています。そして彼の行為がその運命を決定的なものにしたのです。神すらも運命を変えることはできません。オイディプス王が一度犯した罪、行動が彼の人生を決定

してしまふのです。

神は応答を待ちたもう

しかし、聖書はそうではありません。聖書で一番大事なことは罪の告白と、神の赦しです。人間がどんな行動をしても、「神様、ごめんなさい。わたしは悪いことをしました」と言つて神に心から懺悔するとき、神様は赦して下さいます。人が責任をとろうとする限り、神は必ずその人を生かしてくださいます。人生で何が最も重要かというと、人間と神との間の応答関係です。神の呼びかけに人間が応えらるといふことを神は待っていて下さるのです。ここに聖書のいのちがあります。

そこで、さらに創世記四章を見てみましょう。みなさんはカインとアベルの話はよくご存知でしょう。アベルの捧げものが神に認められるので、カインがアベルに嫉妬して、アベルを殺してしまうという悲劇が書いてあります。六節はこうです。「主はカインにいわれた。『どうして怒るのか。どうして

顔を伏せるのか。』とあります。カインが神様の前

す。ところがです。カインは率直に「神様、ごめんなさい」とは言わなかった。「カインは答えた。『知り

で顔を伏せているのです。彼は怒っていますから、神との応答を拒んでいるのです。これが問題なのです。応答しない、自分の中に曲がり込んでゆく心が、罪のあり方です。罪を呼び起こすのです。神はカインに「そのような態度では、結局罪によって支配されるようになるよ」、といつて忠告しています。カインはアベルを野に連れ出して殺してしまふ。そして、九節、「あなたの弟アベルは、どこにいるのか」と、神はカインに聞いています。神はすべてのことをご存知ですが、カインに対していきなり「お前は何をやったのだ」、「どうして弟アベルを殺したのだ」とは言いません。そうではなくて、「あなたの弟アベルは、どこにいるのかね」と聞いています。これはどうということなのでしょう。カインが、「神様、自分は嫉妬に駆られて弟アベルを殺してしまいました。ごめんなさい」と罪を告白することを、神は待つておられるのです。だから「あなたの弟アベルはどこにいるのだ」と聞いて下さったのです。神は怒つて人を直ちに弾刻するようなことはなさらないので

ません。わたしは弟の番人でしょうか」(九節)と。ずいぶん冷たい言い方です。誰かを見張っている役目を番人といいます。「見張りの役目は弟の役目でしょう。弟は羊を飼つて見張っています。見張りの仕事なんか、わたしはしてませんよ。何しろわたしは農民ですからね」。羊を見張るように弟の見張りなんかしているわけがないという、非常にねじくれた心から出る返事です。そこで神様が「それじゃあ仕方ない、はつきり言うけれども、大地が血を吸つて叫び声をあげている」とカインの犯した罪を指摘します。逃げられなくなると、カインははじめて自分の罪の重さに震えるのです。「わたしの罪は重すぎて負いきれません」と一三節で言っています。勝手なものです。ですが、カインが正直に神に応答したので、神はこのカインを保護しています。カインは恐ろしかったのです。「誰でもわたしを見付けた人間がわたしを殺すでしょう」(一四節)。重罪を犯

した人間が共同体の外に出されると、共同体の保護がありませんから、被害家族の復讐を受けて殺される可能性があります。そうすると、一五節「主はカインにいわれた。『いや誰でもカインを殺すものは、七倍の復讐を受けるであろう』」。とにかくお前の命を守ってあげるよといって、措置を講じて下さった。これが神の行動でありました。神はカインが犯してしまったあの殺人行為ゆえの死を彼に与えています。神が人間が人間の運命を変えて下さったのです。神は運命などというものを問題にしません。ですから行動が決定的に人生を決めはしないのです。人生を決めるものは応答です。神と人との関係です。聖書が一番問題とするのは、カインのように、人間が心を閉ざすということです。人間が心を閉ざす限り、神は赦して下さるのです。

戒めの精神とその喪失

そこで、このように言いましょ。人間が感謝の生を送るといふこと、それは人が戒めに対する自発

的な服従によって生きることだ、と。戒めに背く人間が神の赦しを見上げることによって、戒めの精神に生きることが許されています。戒めは、それを違反しないように人がびくびくしながら、ひたすら守るためにあるのではなく、戒めの精神を守るということ、戒めの精神に生きるということに重点があります。その意味で戒めは破ってはならない「戒律」とは違います。中心点があります。それは、神と人間との、人と人との間の限界を守って生きるということです。このことによって、神と人間との間の呼応関係、開かれた関係が保たれます。また、人と人との間の関係が開かれたものとなるのであります。そうでなければ人間は決して生きることができないのです。

戒めの精神に生きようとしないと、戒めは必ず閉鎖的な禁止の体系になってしまいます。ユダヤ教が陥ってしまったのはそれでした。ユダヤ人は戒めを制定した立派な国民でした。しかし、戒めを守るうちに戒めが絶対化されてしまったのです。戒めそのものが意味を持つのだ、権威を持つのだ、というこ

とになってしまう。そうするとそれに違反してはいけない、ということが中心となる。具体的にはそれが儀礼と結びつき、適用が拡大されて、禁止の条項がどんどん増えます。イエスの時代の状況がそうでした。旧約聖書の律法の解釈が膨大になりました。議論が膨れてその結果が口伝律法となりました。安息日には何歩以上歩いてはいけないとか、律法は厳しい禁止の体系になってしまったのです。

律法の中心を問い続ける

しかし律法の、つまり戒めの一番重要なことは戒めの精神です。ですから、イエスが富んだ青年に「律法の中心は何であると思うか」と問うています。そういうふうには、ユダヤ人の間においても、律法の中で、戒めの精神が何かを常に問う必要があったのです。それはルカによる福音書一〇章二五節以下に記されています。一人の律法学者が尋ねて、イエスを試みて言いました。「先生、何をしたら、永遠のいのちを受け継ぐことができるでしょうか」と。イエ

スは彼に言われた。「あなたはどうか読みますか」。彼は答えた、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。また、隣人を自分のように愛しなさい」と書いてあります」とイエスは律法学者の問いに対して「あなたは律法をどう読むのか」、「律法の精神をどう把握しているか」と逆に聞いています。この律法学者は、「自分はどう思う」と答えています。そこでイエスは「あなたの答えは正しい。その通りに行いなさい」と言われたのです。

律法は、その精神が問われる問題なのです。人はこれこれの律法を全部守って、それに違反しないようにする、というところに中心があるわけではありません。ここに記されているように、「自分を愛するようになあなたの隣人を愛せよ」です。「自分を愛するようには非常に大事です。「自分を愛するのには」。確かに他人から命令されて自分を愛するのではありません。「他人の命令に従ってわたしは自分を愛しています」はありません。人間は、自然に自分を愛するのです。そこに自発性があります。自

分が進んで自分自身を愛する、この自発性が、律法を守るときに要求されるのです。積極性が要求される。律法を守ることによって、新しい人間関係を創り出すことが求められています。そのために律法が与えられているのです。それが戒めの意味でありま

第三講 神についての感覚

カナン主義は民衆の神理解であった

昨日は人称の独立を中心のテーマとして、二回にわたってお話したいし、ご一緒に考えてみました。今日はテーマを変えまして、人々が神に対してどのような感覚を持っていたかを取り上げます。旧約聖書の神理解は、民衆の神理解との緊張関係の中で鍛えられ、成長したのです。ことに預言者たちは民衆の神理解と格闘した人々です。ホセアについては後

でふれますが、彼は生涯苦闘を強いられました。それほど民衆の神理解は終始強力であったのです。

民衆の神理解がヤハウエ宗教の外の宗教についてであれば、預言者たちはそれほど苦闘しないで済んだのですが、実は民衆的な神理解が王国時代以降のヤハウエ宗教にも入り込んでいたのです。これが旧約聖書の時代の宗教事情です。イスラエルの指導者たちは民衆の神理解では国家のない時代を生きることができないと自覚しました。そしてユダヤ教時代に旧約聖書を編集しました。まず律法書を編集します。モーセ五書を見ますと、カナン人に対する警戒心を非常に働かせていることが分かります。何といてもカナン人の宗教が民衆の神理解の源泉であるからです。そうするとヘイスラエル人対カナン人という対立図式があるように見えます。しかし実体はそうではなく、イスラエル人の民衆の中にカナン宗教的感覚がしっかりと根付いており、聖書はそれを「カナン主義」、すなわちカナン人の生き方であると認識したのです。ですからカナン人問題はイスラエル人自身の問題であったのです。

豊穰儀礼の宗教的感覚

旧約聖書がしきりに批判し、乗り越えようとした民衆の神理解、あるいは神についての感覚は、どういったものなのでしょう。旧約聖書はそれを積極的に叙述してはいません。なぜなら、それは習俗であり、感覚であつて、体系をもっていないからです。

そのようなものは積極的に書きようがないのです。しかし明らかに、民衆の神理解は強力に存在していたのです。それは、今日の言葉でいうと生産力に頼る人間の宗教感覚です。これがカナン宗教の内実です。生産力に依存しなければ人間は生きることができません。人は畑を耕し、穀物を栽培して生きるからです。生産力を高める宗教を人々は欲するのです。それが民衆には一番受け入れやすいのです。生産力を高める、すなわち豊かな実りを実らせるということ、それを「豊饒」といいますが、豊饒を確保するために人々は宗教的儀礼、すなわち「豊饒儀礼」を作り上げていくのです。そのような宗教では、人間

の生産活動を神々に投射しますから、人間に似せて神々を考えます。古代の人々は、生産力とは神の力だと思っていました。豊饒の霊は穀物や動物の中に宿っていると考えられました。そういう力を神と見なすので、生産力を神として擬人的に、人間のイメージで理解するのです。

このような神についての考え方、すなわち神観は、パレスチナだけではなく、農耕に頼る文明地域全体に通ずる特色です。イスラエルだけではなく、どの世界にも存在しています。イスラエル人も大部分の人間は農業生活者でしたから、農民の豊饒儀礼とそれに根ざす宗教感覚が入ってくるのです。これはやむをえません。

豊穰儀礼で大切なのはお祭りですが、イスラエル人も年に三回お祭をしました。この三大祭、についての指示が出エジプト記二三章一四節以下、三〇章一八節以下、および申命記一六章一節以下に規定されています。

イスラエル人の三大祭の農民起源

この三つの大きな祭は何かといいますと、第一に三月から四月にかけての大麥の收穫時の祭で、これが「種入れぬパンの祭」、第二が五月から六月にかけての小麥の收穫時の祭で、これが「刈り入れの祭」、第三が九月から十月にかけてのブドウやオリーブの果樹の收穫時の祭で、これが「取入れの祭」です。これらは内容的に見ても明らかに農民の祭です。当然イスラエル人がパレスチナの先住農業民から学んだ祭です遊牧のイスラエル人がこういう祭を自分で作り出すわけにはいきません。祭は定住地の伝統にしたがうのです。どうしても農民の祭をイスラエル人が受け入れざるをえません。大麥の收穫の時に酵母を入れないパンを作りますので、これを口語訳聖書は「種入れぬパンの祭」、新共同訳聖書は「除酵祭」と訳しています。

昨日みなさんからいただいた質問の中に、「なぜ神は酵母を嫌うか」というのがありまして、わたし

はよほど神様に聞いてみなければ分かりません、とお答えしようと思つたのですが、それでは答えになりませんので、不完全なことを申し上げます。この祭はパレスチナ農民の祭を受け入れています。神への捧げ物として焼くパンには意図的に酵母を入れていません。これは日本の祭でもそうですが、祭の時にはなるべく原始的な姿に戻すのです。人間が文化生活を発達させる過程で偶然よい酵母を見付けて、それをだんだん培養、改良していったのが酵母の歴史でしょう。ですから酵母は人間が自然に介入する文明の立場の象徴です。酵母菌を入れないで小麦粉を生地のまま焼いて捧げたり、食べたりするのは、多分、昔の人々の生活と感情を思い出すためでしょう。また極力人為を排除して自然状態を復元するためにしよう。人が神の領域を傷つけることなく、神に感謝するのにふさわしいかたちの捧げものが酵母抜き

のパンであると考えたのではないのでしょうか。

ついでながら律法は、祭壇には刃物で削らない自然石を用いるように指示しています（出エジプト記二〇章二五節）。これも同様の配慮であるように思

われます。イスラエル人は神の完全さを象徴する宗教的諸表現にとても気を遣いました。

大麦と小麦の収穫時の二つの祭、すなわち「種入れぬパンの祭」と「刈り入れの祭」は、収穫時期の始まりと終わりに当たります。一番早く大麦を刈り入れるときから、最後に小麦を刈り取るときまで、約五十日、すなわち、五旬節、七週間です。パレスチナ地域では、七週間あれば収穫が終わるのです。ところで「除酵祭」とか「種入れぬパンの祭」とかという際の「祭」とは、捧げ物をする行為を指します。「祭」という漢字は壇の上に両手で捧げ物を供えているさまから作られた象形文字です。

三大祭の歴史化

出エジプト記三四章では、小麦の「刈り入れの祭」には「七週の祭」という言葉が使われています。最初に刈り入れてから七週経過した日の祭という意味です。こういうパレスチナ農民の祭をヤハウエ宗教が取り入れることは、ヤハウエ宗教の独自性に影響

を与えます。また、ヤハウエ宗教は農民の宗教と同じであるか、という疑問が当然生じます。そこで、聖書を作り上げたイスラエル人は、農民の祭の「歴史化」をはかるのです。祭の意味を、歴史的な出来事、もちろんイスラエルの救いの歴史の重要な出来事と結び付けて、祭に歴史的な根拠づけを与えるのです。たとえば、「除酵祭」は「過ぎ越し」の出来事と結び付けられたのです。

過ぎ越しの出来事の後、イスラエルの人たちはエジプトから脱出しました。慌ててエジプトから脱出するものだから、パン生地に酵母を入れて膨らむまで待てませんでした。ですから今日も酵母を入れないパンを食べて、あの時イスラエル人はこんなに苦労したのだと、人々がその歴史的な救済の意味を受けとめるようにと、祭の精神を作り変えてしまったのです。そして申命記の一六章を見ますと、「種入れぬパンの祭」を「過ぎ越しの祭」と呼び方も変えています。農民起源の祭が完全に読み変えられました。そういうところにイスラエル人の苦労がありました。信仰が働いています。

「刈り入れの祭」も意味づけが変えられました。申命記の時代にはまだ「七週の祭」だったので、ユダヤ教時代になると五旬節となります。ペンテコステです。わたしたちは、復活祭から五十日目

にペンテコステを祝いますが、その起源を遡りますと、パレスチナの農民の祭なのです。しかし結論的なことをいうと、起源はどうでもいいのです。それをどのように意味づけるかが問題なのです。起源のことを言い出しますと、クリスマスも問題になりま

す。果たしてキリストが十二月二十五日に生まれたのでしょうか。これは確定できません。福音書には誕生の日付がありません。クリスマスは太陽崇拜のミトラ教に対抗するために四世紀に現在の日に決められたといわれています。冬至は太陽の力の回復の始まりの祝日です。この冬至祭にクリスマスが結びつけられたのですが、祝日の日取りの起源はどうでもよいのではないでしょう。イエスが生まれてくださったという意味づけが重要で、それだけで十分です。それから復活祭も春分以後の最初の満月の次の日曜日に決められました。やはり、春分という

自然界のリズムとの関わりを持たせられているのです。でも復活祭の意味をその点で認める人はいないでしょう。

二番目の祭に戻ります。「刈り入れ祭」はユダヤ教時代に「五旬節」となりました。これは、シナイでの律法授与を祝う祭なのです。キリスト教ではこの「五旬節」(ギリシア語ではペンテコステ)がさらに「聖霊降臨節」として新しい救済史的な意味づけを与えられます。

もう一つ三番目の祭について申し上げます。秋の果実の取入れの祭です。これは、申命記一六章では「仮庵(かりいお)の祭」と呼ばれています。仮庵は、イスラエル人がエジプトから脱出した後、シナイの荒野を放浪した時期の仮住まいのことです。これを記念する祭です。ですからこれも歴史化されています。

このように、三大祭はいずれも農作物の生産のリズム、豊饒の力を感謝するという農民の祭だったのですが、ことごとく救済史の文脈、イスラエルの救いの歴史の文脈の中に組み込まれたのです。人々は

律法書の編集過程において、農業起源の祭を救済史的な文脈に置き換え、ヤハウエ宗教にふさわしい意味づけを与えたのです。

農民の祭のねらい

農民はいったい何のために祭をするのでしょうか。確かに祭りは楽しいものです。しかしそれだけではありません。本来の祭の意味は楽しむためではありません。祭が目指すのは、参加者を聖なるものに直接触れさせて、その生命力を活気づけ、参加者集団を盛り上げることです。もう一つ、収穫が上がるように、大地の豊饒が保証されるように神に予め祝福していただくということです。これを予祝といえます。これが祭の大きな意味です。もう一つ、収穫の祭に神様に感謝する。そして来年の生産をお祈りする。再生産がまた順調でありますように、と期待するのです。これがパレスチナの農民の祭の意味です。ですから、祭をやらないと生産活動ができません。それが祝福されなければならぬのです。

日本の伝統的な祭りと言能と歌の起源

農民の祭のねらいはどこの世界でも共通であり、日本の祭も類似しています。日本の祭は、冬春秋の三つの祭が基本です。今日では祭といいますが、夏祭りが目立ちます。あれは起源が新しいのです。基本的には、冬春秋です。祭の構造を最初に学問的に明らかにしようとしたのは、折口信夫（おりぐちしのぶ）という有名な学者でした。彼は、日本人はかつて一日のうちに冬春秋の祭を行ったのだという仮説を立てました。それがやがて間隔をあけて冬春秋とするようになったというのです。冬という言葉は、「殖える」という言葉と関係し、冬祭は魂（たま）を殖やすという祭だったと折口氏は考えました。そして殖えた魂はやがて芽を出していく。生命力がみなぎってくる。内側から外へ広がっていく。春というのはその「張る」から来ていると折口氏は見えます。秋は一年の収穫物の最後です。宮廷で一年の最後の新穀を神に捧げて、はじめて天皇が食べると

いう儀式を新嘗祭といいます。秋の祭は比較的遅いのです。新嘗祭は十一月におこなわれます。民間で行う秋の祭に対応する宮廷の儀式が新嘗祭だといつてよいでしょう。収穫をもたらしてくれた神に感謝する祭の原型的なものが各地に見られます。田の神を迎えて慰労する、アエノコトという祭が能登半島に残っています。日本では宮廷と民間と両方で同じ趣旨の祭を行ってきたのです。

折口氏は祭の問題を考えるため、伊那の「雪祭り」と奥三河の「花祭り」をじっくり見学しました。彼は何度も見学しています。そして、日本の祭の特色はこうだと直感的に見抜いたのです。神は外からやってくる。その土地にも神がいますが、その土地の神は力を失って、精霊化してしまいます。強力な神、豊饒をもたらす神は外から到来し、予祝をするのですが、それを邪魔するのが、精霊化した土地の神なのです。土地の神々はどんどん落ちぶれるのです。征服者の神が強い神になる。最も強力な征服者が出現するとその上にさらに強力な神が重なるのです。

さて、土地の神、精霊は外から来る神にその都度抵抗するのです。大地が豊かな実りを出すために素直に協力しようとしないう。神がそんな態度ではダメだと、土地の精霊を強制して言うことを聞かせようとする。わるさをせずに、大地の豊饒のために手伝わせる。この間のやりとりが祭の間におこなわれるのです。精霊が神の発する言葉をわざと鸚鵡返しにしたり、からかったりするこの精霊と神との間のやりとりから日本の芸能は発生したと折口氏は見ました。外来神に精霊がいろいろ反抗し、外来神のしぐさを面白おかしくまねてみたりする。これが、もどき、翁舞いなどの演劇の出発点です。

対立を宿したやりとりは、やがて文芸の基盤にもなります。例えば、よそからやってきた男が土地の女に言うことを聞かせようとする。女の方が抵抗する。歌のやりとりが始まります。それが、万葉集等の短歌の起源になっています。神と精霊との掛け合いがやがて、男歌と女歌の掛け合いになる。

万葉集の第二巻に収められている大津皇子（おおつのみこと）と石川郎女（いしかわのいらつめ）の

間の応答歌はなかなか味があります。大津皇子が「わたしはあなたを待つていて山の雫に打たれてすつかり濡れてしまつたんですよ（あしびきの山のしづくに妹待つと吾立ちぬれぬ山のしづくに）」というど、「そうですか、それではわたしは山の雫（しづく）になつてあなたをびっしり濡らしてしまひましょう（吾を待つと君が濡れけむあしびきの山の雫にならましものを）」なんていう歌を返したりします。後者は、そう簡単に男の言うことを聞きませんよと、女が軽くはぐらかす伝統になつた歌です。日本の短歌には遊び心があります。

性的な対つひを通る神々

神と精霊のやりとりが文芸化して男女の歌のやりとりとなつたように、農民の豊饒儀礼に出発したやりとりは、性的な対を形成していきます。豊饒儀礼は常に性の一組の対をつくつていく傾向があるのです。

神の予祝の問題を考えましょう。アエノコトで迎

える田の神自身が対の神です。男女一對の神を迎えるので、二つずつお供えをします。豊穰儀礼は、男女の間の生産力との結びつきをもっています。田起こしの時に農民の夫婦が、生殖行為の模倣儀礼をやつて感染呪術的に大地の力を呼び起こそうとしたりします。豊穰儀礼の神理解の根底には、いつも生殖のメタファーがあります。

それはパレスチナや古代東方、地中海世界でも同じでした。むしろこういう地域では、日本以上に生殖のメタファーが有効に働くのです。と言いますのは、雨季と乾季とがはっきり分かれているからです。雨は十月くらいから時折降りまして、五月にあると雨はまったく降りません。そして十月までは雨の降らない乾季です。五月にはパレスチナではアラビア半島の方から、強烈な熱風が吹いてきます。それを現地言葉で、シロツコといいます。一年で一番高温を記録するのはこの時期です。極度に乾いた熱風が吹いてきますから、今まで生い茂つていた草が一日が二日のうちにドライフラワーのように白く変わつてしまいます。聖書には一夜にして草花が枯

れるという比喩的な表現が使われていますが、あれは現実なのです。

シロツクが吹いて青草が枯死すると植物の神は死んだと考えられるのです。宗教的にそう観念されません。しかし、やがて雨季が到来しますと、荒野に一齐に青い芽が生え出して、数週間のうちにきれいな花が咲いてきます。荒野がお花畑に一変します。そうすると神々が復活したのだと捉えられます。人々は神々の復活を、新しく生まれ出てくることとして理解します。雨は大地母神を受胎させる男性原理なのです。男神と女神の生殖の結果だと捉えるのは、人間の想像力の当然の働きです。これが、神話の世界に投射されて、神話をもたう儀礼を形成していきます。そうすると、男女の神々、対の神々が活躍することになるのです。

聖書の世界に登場するバアル神は男神ですが、バアルだけでは意味をなしません。その対になる女神がいます。バアルの配偶神をアシタロテといいます。なお、エルという最高神とアシラが対の神です。両女神はしばしば混同されます。アシタリテもしくは

アシラは大地の生産力を擬人化した神です。大地は女性であり、大地母神です。大地は雨期になって花を咲かせ、穀物（大麦と小麦）を実らせます。日本でも麦は冬の間に成長して、五月から六月に収穫されます。

大地に実る力を与えるのは、男性原理である雨です。その雨を受け取る大地が、女性の母胎として考えられます。そこで男女の対の神の考え方が出てくるのです。バアルは明らかに雨の神で、黒雲に乗ってやってきます。

そのようなわけで、乾季と雨季のはっきりしたパレスチナ、古代東方の世界では、性的なイメージが神々の理解のためにごく自然に有効に使われます。ですから、古代東方全体に男女の対の神の考え方が広まっているのです。紀元前三千年期のシュメールにおいて、男女の神々の神話儀礼が立派な形で存在しています。ドウムジという男と女神イナンナとが主役を演ずる神話が知られています。その神話が宮廷で演じられるときに、ドウムジ役を王様が引き受けるのです。

まずイナンナの女神が死んで、黄泉に降らなければならなくなります。女神が黄泉に降ると大地が死に絶えますから、ドウムジがイナンナの身代わりとなって黄泉に降ります。しかし彼は悪い神に捕まっ
て殺されてしまっています。やがてドウムジが復活する
ときが来ます。そして再びイナンナとドウムジが結
ばれます。神との聖なる婚姻、すなわち「聖婚」が
王権を神格化します。

王権と豊穰・死と再生

古代世界における王権の具体的な存在理由は、王
が大地の豊饒を保証することにあります。王の命が
大事なのです。王が病気になる弱つてくると、大地
も元気がなくなつて実りを出さなくなると考えられ
ます。これは、古代東方だけではありません。アフ
リカの世界でもそうです。王が病気で弱つてくると、
大地の豊饒を確保するために王の首を絞めて殺すこ
ともしたらしい。小屋の中で眠っている王の首を絞
めて殺してしまふ。王は神だから殺されてしまふ。

そして新しい王が誕生し、万物も生命力を取り戻す
のです。

王権は常に豊饒儀礼と結びついています。日本の
大嘗祭は、新しい天皇が誕生した時におこなわれる
新嘗祭の大規模なものです。大嘗祭も王権神話の
一般的なパターンに従っており、ある種の再生儀礼
です。天皇が産着（うぶぎ）を象徴するマドコオブ
スマに寝る。こういう儀礼は結局のところ死と再生
（万物がいったん死んで甦る）の考え方に集約され
ます。人間は有限の命しか持っていないから、神々
が一度死んで甦るといふ理解に人間は昔から魅力を
感じていました。

さて、バビロニアでは、ドウムジにあたる男神が
タンムズで、アシタロテやイナンナにあたる女神が
イシュタルです。アシタロテと発音が似ています。
ギリシアでは男神アドニスがアフロディテという女
神とメルセポネスという黄泉の神の二人から求婚を
受け、調停裁判の末アフロディテのところに四ヶ月、
ペルセポネスのところに四ヶ月、残りの四ヶ月はア
ドニスはどこにいてもいいことになったのです。こ

のようにギリシア神話でも死と再生の神話が意味を持ったのです。

イスラエルへの豊饒儀礼の侵入

実は、旧約聖書の民の中にもこのような死と再生の神々の考え方が侵入していました。エゼキエル書の八章一四節以下を見てみましょう。「彼はわたしを主の神殿の北に面した門の入り口に連れて行った」。彼というのは、エゼキエルを案内して解釈を引き受ける天使です。幻の中でこの天使がエゼキエルを主の神殿（エルサレム神殿）の北に面した門の入り口に連れて行った。そこに、女たちが座っていて、タンムズ神のために泣いていたのです。そこで彼はわたしにいった。「人の子よ、見たか。あなたは、これより更に甚だしく忌まわしいことを見る」と。この忌まわしいことが日常的な儀礼としてイスラエルで行われていたのです。あのエルサレムのヤハウエ神殿の北の門のところですか。タンムズは一度死んでしまう。大地が枯れ果てる。そのタンムズ

神のために泣く。死んだ神々を嘆き、やがて復活（再生）を祝うのです。これだけ民衆の中に、豊饒的な儀礼とそのシンボリズムが入り込んでいたのです。豊饒儀礼は一番民衆に納得されやすい考え方です。それに対して契約団体の神〈歴史の神〉は、民衆にはいかにもわかりにくい神です。土地に直結せず、抽象的です。とにかく、民衆の生活感覚に密着していません。

タンムズ神を嘆く儀礼がヤハウエ宗教のものではないことはすぐ分かります。しかし、ヤハウエ宗教それ自体が民衆の常識的な神理解をまぬがれません。大変深刻なことに、ヤハウエが豊饒儀礼の神に変えられることも起きたのです。近年、紀元前八世紀のクンティレット・アジュールというところから祈願文が出土しましたが、そこには、「ヤハウエと彼のアシラへ」と書かれています。ヤハウエとアシラに祈るとか、両者によつて祝福を受ける、という祈願です。ただしアシラはこの場合、聖所に立てられている柱状の聖木を指していると考えられます。木は大地の生命力の象徴ですから、アシラは女神と

して観念されています。

このように王国時代、民間においてはヤハウエとアシラという一對の男女のメタファーが使われているのです。これは、驚くべきことです。ヤハウエは大地母神の象徴である聖木を伴い、それとの対で理解され、崇拜されていたからです。ヤハウエは本来、性を超えている神です。歴史の神、契約団体の神であるヤハウエは、性的対である配偶女神を持たないのです。それなのに、民衆のレベルでは性的な対の中でヤハウエが考えられていたのです。これが民衆の常識であり、前八世紀のヤハウエいは民衆のレベルにおいては、すっかり生産力の神に内側から変化してしまっていたのです。ヤハウエが聖木との対で考えられているのであれば、ヤハウエ礼拝の実態は、バル礼拝だということですが、そこで、前八世紀の預言者たち（イザヤ、アモス、ホセア）はこのような民衆の神の見方を批判せざるをえなかったのです。実は民衆だけではなく、そのような考えがイスラエル上層部にも浸透した可能性があります。

預言者たちの宗教批判の理由

預言者たちはなぜこのような宗教感覚を批判しなければならなかったのでしょうか。なぜ、民衆に妥協してはいけなかったのでしょうか。その理由は、生産力を神とすることが契約団体イスラエルの破壊を結果すると、彼らが認識したからです。

生産力の神格化は第一に、社会体制や階層の絶対化をもたらします。生産力の絶対的肯定は、生産活動全体の無条件的肯定です。生産力が高まると経済的に繁栄します。そうすると富んだ人間と貧しい人間との二極分解が加速します。階層が分化して貧しい人々は市民権を奪われ、奴隷化されます。その事態を何の批判もなく肯定することになるのです。

それから、生産力を神とすると、現実の力関係を肯定することになります。強者と弱者の存在を肯定してしまふ。結果的に社会的な不公平を容認することになります。わたしたちは、こういう事柄が、実はヤハウエが一番憎む事柄だったのだと、アモスの

書を通してすでに勉強しました。

豊饒儀礼、そしてそれと結びついた民衆の宗教的感覚をヤハウエ主義者(ヤハウエ宗教の指導者たち)は、許すことができなかった理由は、第三に、もしそれを許すと、世界(コスモス)と人間が一体化、合一するという体験が決定的に数視されることになるからでした。人間が世界と一体化すると、感情が高揚します。みなさんは、お祭に参加したことは多分ないでしょう。でも、子どもの時に参加した人はあるかもしれません。わたしはキリスト教に触れたのは中学生からですが、それまではお祭が好きでした。子どもの頃は、御神輿をかついで、集団的な一体感を味わい、気持ちが高揚しました。それは、やはりお祭の魅力だと思います。

お祭の問題

純粹な風俗だったら、お祭は楽しいですからあってもいいように思いますが、実際はそうはいきません。非常に深刻な問題がたくさん起こります。たと

えば秩父地方の牧師たちは、町会費から強制的に秩父神社に奉納するお金を取られるので、キリスト者として、町会費を払うべきかどうかでたたかいたかいを強いられておりました。反対すると少数者として地域社会で孤立するのです。しかし、払うわけにはいかない。こういう状況が日本各地にありますので、お祭自体がおもしろいからよいではないかというのは、無責任です。結局個人と世界との合一を求める宗教感覚は、社会のあり方全体をそのまま肯定し、共同体規制の中に個を埋没させることに行き着くのです。世界との合一を求める日本の、アジアの諸宗教は結局のところ現実肯定になるのです。

もつと問題なのは、世界との合一が生命力を強化するねらいをもっていることです。人間は、誰もが健康になりたいと願います。生命力を強化してくれるものに、人は一番惹かれるのです。これこそがオウムが人々を引きつけてきた大きな理由の一つです。超能力を身に付けさせる、生命力を強化する。だからヨガから出発するのです。この世界との合一体験のために豊饒儀礼では昔からアルコールによる

酪酊と性的な合一がつきものでした。お祭の時には、無礼講がおこなわれたのです。大地の生命力、生殖力との合一が意図されていたからです。それは当然パレスチナの豊饒儀礼にも共通するところであったでしょう。

再び金の子牛事件を問う

出エジプト記三二章をもう一度考えてみましょう。人々は、モーセが山にいる間に寂しくなつて、神々を作り出しました。神々をかついでお祭をしたのです。それだけではなく、どんちゃん騒ぎをしました。「民は座して食い飲みし、立つて戯れた」。これは口語訳です。「立つて戯れる」とは、日常倫理を逸脱した性的な行為の婉曲的な表現なのです。アルコールと性を手段としたオルギアに陥つたことを暗示しています。このような問題を金の子牛事件は抱えていたのです。

昨日寄せられた質問の中に、「出エジプト記三二章に出てきた若い雄牛は、月の神（月神信仰）と関

係ありますか」というのがありましたので、ここで採り上げておきます。牛の角は三日月の形ですから、月の神との結びつきがあるのではないかという疑問です。確かに月神信仰はパレスチナでも、東方世界でも有力な信仰でした。月が三日月から満月になって、やがて欠けて完全に消えます。そして新月となります。月も死と再生のシンボルなのです。しかし聖書では牛の角は、直接には月神と結びつけられていません。人々は祭壇の隅に角を立てていました。角は力の源と考えられていたのです。その力はおそらく生産力と結びつきがありました。牛の角は生産力の強力なシンボルです。意図せずに人を殺してしまい、復讐を逃れて、祭壇の角にさわって命乞いをするのが許されてきました。そこは、逃れの場所となっていました。そういう意味を角は持っていたのです。ただしそれと月神信仰そのものとは区別されます。

ついでに言いますと日本は、意外に月神信仰が発達しなかつた国です。多分、月を神とする信仰が発達する地域は、雨季と乾季がはっきりしていて、死

と再生の儀礼が有力な地域だったと思います。そこで、質問を受けたとき、ふと考えたことがありません。それは、シナイという言葉の起源なのです。シンという言葉はアツカド語で月神を意味しているのです。両者の語源的な結びつきはないでしょうが、

シナイがシンを連想させるかもしれません。それから、シナイ山の付近に三日月型に岩が欠けたところがあつて、そこで月神礼拝がおこなわれていたのだろうと推測した昔の学者がいたことを思い出しました。月神信仰は、特にアツシリア時代にパレスチナに広まっていました。アツシリア人が天体崇拜を強制的に導入したからです。ですからこの時期の民衆が雄牛の角について三日月に似てることから特別の意味付けをしたかもしれません。ただこの出エジプト記三二章では、そのような意味づけはないでしょう。むしろ雄牛の上に人の目には見えないバアル神が立っているとの考えを前提にしています。雄牛自身を神として礼拝したのではなく、牛の上の見えないバアル神が礼拝の対象なのです。パレスチナから雄牛の上に立ったバアル神のブロンズ像や、ライオ

ンの背の上に立った神像が出土しています。これらの獣は、神々の乗り物として有力だったのです。以上がお答えです。

本題に戻ります。イスラエルは契約団体として出発したのですが、豊饒儀礼が浸透して、宗教の内実が生命力崇拜に陥り、生命力を強化することが関心事となつてしまいました。このような関心のあり方を「生命主義」といいます。東洋の宗教の特色を一口でいえば、生命主義と言つていいと思います。生命主義は、ヤハウエ宗教が最大の敵とした考えでした。

日本人と生命主義

一般に生命主義的宗教においては、大宇宙（コスモス、われわれの世界）は、宇宙全体の大きな生命なのだと考えられています。大宇宙は、大きな生命に他ならない。それを神と考えるということになります。このような見方を「生命宇宙」（ビオコスモス）と言います。生命を意味するビオス、それと世界を

意味するコスモスを結びつけた學術用語です。人間が世界と合体する、一つになるということの内実は、生命宇宙のリズムに個々の人の生命のリズムを合わせることなのです。人間をいわば世界のバイオリズムにあわせてしまおう。これが生命宇宙的宗教感覚の特色です。あのお祭もそうなのです。ですから、生命宇宙のリズム、たとえば、冬至、春分にあわせてお祭を組むのです。

それだけではありません。人が宇宙と合体するとは、その問題を解決させるのです。人間にとつて実は死は存在しないという、死の問題の解決法が日本のいろいろな宗教で言われています。人間は本来神なので死ぬのではなく、大宇宙に帰るのだ、したがって死は存在しないのだ、という考え方がそれです。人間は大きな宇宙、個々人よりもっと大きな命に呑み込まれるだけなのだ。だから死のことなど考えなくていいのだ。これが日本の新宗教の基本的な立場です。幕末以来（江戸時代の終わり以降）新しく起った宗教を「新宗教」といいます。大本教、天理教、黒住教、創価学会などがそうです。ところ

が最近さらに、新々宗教が登場して幅を効かしています。両者に共通なのは、バイタリズム（生命主義）的感覚です。死はない、というのがメッセージです。天理教は「陽気暮らし」を信徒に奨めます。死んで大生命に帰るだけだから、現世を積極的に生きればよいのです。これは伝統的な宗教に見られない積極的な考え方です。

それで問題がなければ、これは大変結構な人生の対処方法です。しかし考えてみますと、人間が生命宇宙のリズムに合わせるということは、生命宇宙に身を捧げることです。自分が生命宇宙化してしまおう。生命宇宙は神ですから、神と人間が相互に浸透しあい、生命宇宙的な考え方の中に人格的な世界が呑み込まれてしまいます。人格的な世界がなくなってしまふのです。そうなりますと、その人は神に所有されることになります。自分がなくなるのですが、これは反対に言うとも、自分がそれによって神を所有することにもなるのです。人は神を所有したことを証明として、超能力を誇示したりします。そういう宗教的な能力を誇示できる人間が宗教の世界

で支配力を發揮するのです。そのような宗教は当然、非人称的です。

契約団体の宗教を取り戻す努力

預言者たちの批判は何かと言いますと、生命主義に陥った宗教をもう一度契約団体の宗教に戻すという仕事なのです。考え方の枠組みのことを、難しい言葉で、パラダイムと言います。最近のはやり言葉です。恐縮ですが、それを使って申しますと、王国時代に宗教のパラダイムが変質してしまった、それをもう一度もとへ戻すことが、預言者たちの課題だったということです。ところが、パラダイムの転換はなかなか成功しません。成功しないから国が滅びてしまったのです。国が滅ぼされ、ペしゃんこになって、はじめてイスラエルは再出発することができたのです。パラダイムの転換がやっと可能になったのです。国が滅びて、富も誇りも全部が潰されるような状況にでも陥らない限り、預言者のような批判的な指導者が生き方の一新を呼びかけても、なか

なか成功しません。またキリスト教の伝道の困難も、そこにあります。教会が契約宗教的な考えによって、批判活動を行っても、なかなか生命主義に勝てないのです。国が繁栄していればなおさらです。そこに今日のわれわれの特別な困難と課題があります。

別の言い方をしてみましょう。預言者たちの批判は、“to have”から“to be”への転換の呼びかけであつたということが出来ます。人間が神に所有されたり、神を所有したりという所有の立場から、われわれが「いかにあるか」という立場に組み替えることです。そのことのために預言者たちが戦つたのです。ここでホセア書を新共同訳の二章一八節から見てみましょう。

「その日が来ればと主はいわれる。あなたはわたしを、『わが夫』と呼び、もはや、『わが主人(バアル)』とは呼ばない。わたしほどのバアルの名をも彼女の口から取り除く。もはやその名が唱えられることはない」。これは、今申し上げた組み換えの努力を表す言葉です。口語訳では一六節にこうあります。「主はいわれる。あなたはわたしを『わが夫』と呼び、

もはや『わがバアル』とは呼ばない」と。バアルという言葉はバアル神の「バアル」でもありますが、

切り」に由来しており、契約による関係を創造することです。

日常語では「所有者」という意味です。女性を花嫁料を払って獲得した人のことです。夫が主人（女性の所有者）になります。バアルをもっと簡単にいうと旦那です。金を出す旦那と金で買われてきた女というのでは、その間に人格的な関係は成立しません。イスラエルはヤハウエから心を外らして、金持ちのバアル（旦那）のところへ行ってしまったのだ、とホセアが批判しています。そのイスラエルを神がこう造りかえます。「その日には、あなたヘイスラエル」はわたし（ヤハウエ）を『わが夫（わたしの人）』と呼ぶようになるだろう」と。ここには人格

このようにホセアの呼びかけは、イスラエルのヤハウエに対する態度を男と女の性的な結合、あるいは主人と被所有者との関係とその感覚から解放して、ヤハウエとの人格的な夫婦関係に切り替えることにありました。人格的な関係は新しい関係と新しい神感覚を創り出します。今までの男と女が単純に一つになるという関係ではなく、それによって夫婦という新しい第三の関係を創り出すのです。

新しいからだの創造に向けて

関係があります。神がイスラエルを人格的な関係に組み替えるのです。そしてバアルの名をイスラエルに口の上らせないようにするのです。一二節、「わたしはあなたととこしえの契りを結ぶ。わたしは、あなたと契りを結び、正義と公平を与え、慈しみ憐れむ。わたしはあなたと真の契りを結ぶ。あなたは主を知るようになる」。『契り』という言葉は、「手

聖書はこのような関係を「からだ」と呼んでいます。創世記二章二四節に有名な言葉があります。福音書のイエスも引用した言葉です。「それで人はその父と母を離れて、妻と結び合い、一体となるのである」。ここでの一体の「からだ」はヘブライ語では、単純に「肉」という言葉が使われています。また、新約聖書の「体」（ソウマ）に当たる言葉が

ありませんので、肉（バーサール）という言葉が使われているのです。しかし引用句の文脈では明らかに、新しいからだの創造が指示されています。男と女が性的に一つの肉体に化するというのではなく、夫婦としての新しい関係を、体を創り出すことに重点があります。ですから、結婚する男と女とはそれぞれ親から離れなくてはいけない。親との血縁関係からはつきり精神的に独立しないと、人格的な新しい関係は創り出せないということです。

この男と女、あるいは夫と妻の新しい関係の位置にキリストと教会を置きますと、キリストの体としての教会の理解になります。新約聖書は、教会が夫たるキリストにとつての妻の位置に当たり、それを愛してくださるといふ理解を示しています。それは単に一体化するということではなく、新しい関係を創り出すためのメタファーです。第三の関係としてのからだの理解がここでも決定的に重要です。

人間的経験の重視

からだの重視には、もう一つ重要な意味があります。それは、からだが人間の具体的な経験を伴うからです。神と人間との関係をからだで理解するということは、神を理解するときに人間的な経験が重要視されるということです。神が人間と違うので、人間的な経験なんて何の意味もない、と語ることがあるとすれば、それは間違いです。聖書は人間の経験を極めて重視してきました。人間の経験を前提として神のあり方を理解しています。ですから、神について発言することができなのです。そもそも人間の言葉を神が用いてくださるのです。それは逆に言えば、人間の側から人間が人間の言葉を用いて神を指し示すことができるし、またそれが許されている、ということです。

人が神に問うこと

人間は神について語る時、つい、神様はこうでなければならぬと決めてかかってしまします。それは気が付かない人間の宗教的な落とし穴です。十分に警戒しなければなりません。それを充分自覚したうえで、人間は、「神様、あなたはこうなのではありませんか」と問いかけることができるのです。ときにはそう問いかねなければならぬのです。ここにキリスト教の魅力があります。創世記一八章の二二節から三三節を見ましょう。神様がソドムを滅ぼそうとされ、そのことがアブラハムに分かったものですから、アブラハムが「神様、あなたは悪い人と一緒に正しい人をも滅ぼすのですか」と問いかけます。さらにアブラハムは、「神様、もし五十人の正しい人がいたらどうなされますか」と訊ねます。神は「そうはしない」とお答えになる。そこでだんだん数を減らしていきまして、十人までにいきまします。

そこまで義人の数を減らしていくときのアブラハムの慎重な言葉の用い方は素晴らしいものです。アブラハムはまずこう言います。「全世界を裁かれるお方は、正義を行うべきではありませんか」と。これは、人間が神様に「あなたは、そうされるべきでしょう」と言うわけですから、驚くべきことです。しかし、アブラハムは充分自覚してこれをつているのです。恐る恐る訊ねます。「神様、お怒りにならないで下さい。わたしは、ちり、灰に過ぎないものですから。しかし、どうかもう一回言わせて下さい」と非常に謙遜に語ります。彼は人間が神について「あなたは、こうでしょう」などは、とても言えた立場にないことを充分承知しています。しかし人間の立場から「神様、あなたはこうではないでしょうか」と聞くことが許されているのです。

アブラハムは十人の義人までその数を減らしましたが、そこで止めています。例えば、九人、八人までは、神は「まあいいだろう」とお答えになったが、七人では、と訊ねたときに神が「それはダメだ」と答えたとしたら、神の行動の限界を人間が明らかに

することに成るでしょう。神の行動を、人間が把握することはできません。神が持つておられる自由を人間は決して侵害することはできません。ですからアブラハムは恐る恐る義人の数を下げたけれども、十人で止めているのです。

神に対するヨブの講義

これは、大変重要なことです。人間は神に指図することは許されません。神に指図することは、人間が神を自由に行うことだからです。人間が神を所有することです。人間はその立場はとれないし、許されないことです。人は人であり、神は神でありたもう。人間は神の自由を承認しなければなりません。ヨブの場合もそうです。ヨブは、ご承知のように、理不尽な苦難を下したもう神に激しく抗議しましたが、神に勝てないことは十分分かっていました。「神様、あなたはなぜ自分にこんなとんでもない苦難を下したのですか。わたしは罪を犯した覚えはありません」と。はっきりした態度を神に対して貫こうと

しています。また「神様、あなたは、ミシュパートを行っていません（正しくないのですよ）」と、考えています。ヨブがいくら嘆いても、神は答えてくれませんが、神は答えなくてもいいのです。神の自由ですから。しかし、神は最後にヨブに答えて下さった。その答えは完全にヨブの意表を突くものでした。かみは「ヨブよ、あなたは人間のくせに神に向かつてそんな抗議をする資格があるのか」と、叱り飛ばしています。「そんな力があるのなら、わたしが天地を創造したときあなたも見ていたはずだろう。創造者に並ぶことのできない者が何を言うか」と。しかしそれだけに、創造者がちり、「灰にすぎない人間を相手にして下さい」ことの重さがヨブには痛く分かるのです。しかも、もっと驚くべきことに、ヨブを叱り飛ばした神は、信仰的に謙虚な姿勢をとるようヨブをいさめた友人たちに対し、ヨブに対する叱責よりも、もっとはっきりと怒りを向けているのです。ヨブ記四二章七節を読みますと、「主はこれらの言葉をヨブに語られて後、テマン人エリパズに言われた。『わたしの怒りはあなたとあなたの二人

の友に向かつて燃えている。あなたがたがわたしの僕ヨブのように正しいことをわたしについて述べなかつたからである』とあります。ヨブは神に抗議し、それどころか最後にはかなり反抗的になっています。そのためにヨブは神から叱られたのですが、しかし、神様は正義を行う方のはずであるということに必死にこだわったヨブを、そのこだわりのゆえに、信仰的な従順を語った友人たちよりも正しかったのだと神は認めたのです。

応答してくださる神への感謝

ここに人間の深さがあります。たとえ叱られても、人は神に訴えることができます。しかも、神はそれを求めておられるのです。ヨブは幸いにも、神に応答していただいたので神の愛が分かったのです。それでもヨブは、自分がなぜこの苦難を受けているのか、神から直接回答をもらっておりません。結びの部分には、苦難から解放されてから、ヨブは以前の二倍の祝福を受けたと書いてありますが、ヨブは神

が応答してくださった時点で、すでに神に感謝をしています。「神様、わたしは耳でこれまで聞いていたことを、今わたしの目で確認いたします」と。「見ること」は大変重要なことです。もちろんヨブは実際に肉体的に神を見ることはできません。神は、ヨブがとうてい目を開けていられないような砂塵もうもうたる砂漠のつむじ風の中から答えておられるのですから。神は人間の視覚で捉えられるような存在ではないのです。見る対象に捉えることは間接な所有です。神はそれを拒否しています。ヨブは實際肉眼で見えないにもかかわらず、「神様を目で確認しました」と語っています。神が応答して下さったことによつて、神の愛が分かったのです。そのときヨブはまだ、絶望的な病の中に置かれており、苦難から解放されていなかったのです。

み霊の働きを祈り求める

ヨブは彼の苦難について、神から直接の回答を最後まで受取ってはいません。この点で神はなお彼に

で認識することができるようになりました。

これで「旧約聖書の根本感覚」と題する三回のお話を終えさせていただきます。熱心にお聞き取りいただき、また活発の御意見をいただき、まことにありがとうございます。

は隠れていました。隠れていたもう神にヨブが、そしてわたしたちが信賴することができるとすれば、それはみ霊がとりなして下さるからです。み霊もまた、隠れた働きです。わたしたちは、み霊のうめきを聞いたことはありません。聖霊の一番大事な点は、隠れて働きたもうところであり、そのみ霊によって我々が動かされるときに、隠された神を理解することができるのです。わたしたちは目を開かれることができるのです。そういう意味でヨブの回心は、すでに聖霊の働きを先取りしていたと言つてよいでしょう。旧約聖書にはまだ三位一体の神の考え方はありませんが、旧約聖書の時代から神がそのようにして隠れて働きたもう方であることが証言されているのです。ですから旧約聖書は大事です。新約時代になつてはじめて三位一体の神が突然、旧約聖書と何の関係もなく出てきたものではありません。三位一体の神はすでに旧約の時代からさまざまなしかたで準備されており、御子が啓示された新約聖書に至つて現実的な基盤が与えられたのです。教会の時代になつてキリスト教がそれを明確なかたち

あとがき 感謝とともに

以前から教会学校の教師会で学びがしたいとの熱心な希望がありました。昨年春、その希望を何とか実現しようと企画をし、呉教会に申し出て一緒にCS教師の研修会をすることになりました。

しっかりとした学びをしたいということで、国際基督教大学の並木浩一教授（旧約聖書学）に講演をお願いしました。並木先生はご自分の学問は本来教会の支えになることであると快諾してくださいました。

これは一九九五年の七月八・九日の両日にわたって広島ナザレン教会で行われた三回の講演と聖日の礼拝説教をテープに起こし、文章化したものです。今回は旧約聖書が分かるようになりたいとの願いで講演を依頼しました。並木先生は「旧約聖書の基本的感覚」というテーマで、聖書の基本でしかも重要な、今までにあまり語られていないことを述べられました。現代に聖書（キリスト教）が何を語っているのか、他の宗教とどう違うのかを、分かる言葉で伝えてくださいました。

並木先生は横浜ナザレン教会で故喜田川広牧師（日本ナザレン教団の創始者）によって洗礼を受けられ、喜田川信牧師のもとで教会生活をされました一九七〇年代前半の短期間、日本ナザレン神学校で教えられました。（私事ですが、私もナザレン神学校在学中にご指導を受けて、先生のおよき影響を受けた者の一人であると思っております）

テープ起こしは「はじめに」と「第一講 公的なものの感覚」を永野健一神学生（九六年四月にナザレン神学校に入学）、「第二講 個の自立」を坂村映子姉、「第三講 神に対する感覚」を松原英治兄、「礼拝説教 希望に生かされて」を屋敷幹雄兄が分担してください、編集とページ作りを福庭由也兄が担当してくださいました。

お忙しい並木先生に無理にお願いして、語られた言葉を、読んで分かるように手を入れていただき、読みやすくするために小見出しをつけていただきました。

みなさんの協力によって、その瞬間に消えてしまったはずの言葉が、もう一度文字として形となり、内容が確認できるようになりました。また、再び先生の言葉に触れることで、新しく教えられることもあります。これによって、講義に出席できなかった方々とも同じ恵みを分かち合えることができ、感謝しております。

この小冊子は信仰の上にも、聖書を読むにも、考えの基礎を得るにも役に立ちます。分かりにくいところは何度も読み返し、時に人に聞くなり討論してみるとよいと思います。座右の書として用いられることをお勧めいたします。

広島ナザレン教会牧師 大田建士

一九九六年九月三〇日

並木 浩一

一九三五（昭和一〇）年、横浜に生まれる。創立間もない時期の国際基督教大学（ICU）に学び、教養学部人文学科を卒業。東京教育大学大学院に在学した後、母校（ICU）の助手となり、以後ICUに勤務。現在、人文学科および大学院比較文化研究科教授。専門は旧約聖書学。現在刊行中のATD旧約聖書注解日本語版の編集・監修者。日本旧約学会会長。国際基督教大学教員。

主要著書・論文・訳書

- 『古代イスラエルとその周辺』（日本神学研究所研究奨励賞）、新地書房 一九七九年・一九八八年2刷
- 『旧約聖書における社会と人間』 教文館 一九八三年
- 『イスラエルにおける神・人間・社会』（『ヘブライズムとヘレニズム 合理性と非合理性をめぐる』）
新地書房 一九八五年（共著）
- 『旧約聖書の死生観』（村上伸編『死と生を考える』）、ヨルダン社 一九八八年（共著）
- 『旧約聖書の思想的構造』（『岩波講座・東洋思想』第一巻、ユダヤ思想Ⅰ）、岩波書店 一九八八年（共著）
- 『旧約聖書の想像力』（『聖書セミナー』No.4・ヘブライズムとヘレニズム）、日本聖書協会 一九八九年（共著）
- 『イザヤ書一三・三九章』（ATD旧約聖書注解）、O・カイザー、ATD・NTD 聖書注解刊行会 一九八一年（翻訳）
- 「並木浩一 論文集および説教講演集」（現在編集中）

『旧約聖書の基本的感覚』

講演 並木浩一

発行日 1996年9月30日 2刷1996年12月25日

発行者 大田建士

発行所 日本ナザレン教団広島教会

〒732 広島市南区段原南1-2-4

印刷所 株式会社タカトープリントメディア

〒730 広島市中区千田町3丁目2-30

表紙カバー 中井俊幸

デジタル版『旧約聖書の基本的感覚』

発行日 2015年

発行者 日本ナザレン教団出版委員会

〒153-0042

東京都目黒区青葉台4-7-6