

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

——主としてイスラエル豫言者について——

淺 野 順 一

- 一 契約の語義
- 二 豫言者と契約
- 三 契約と舊約宗教
- 四 新しき契約

一、契約の語義

舊約聖書の宗教は云ふまでもなく舊き契約の宗教である。「舊約」と云ふ語は初代基督教會に始まつた用語である。「今日に至るまで舊約を読む時その面帕尙殘れり」と使徒パウロは云つてゐる(*ἐν τῇς παλαιῇ διαθήκῃ μένει* コリント後書三ノ一四)。契約はイスラエルの宗教(ユダヤ教及び基督教も同様)にとつて最も基本的な觀念であつてその理解なくしては舊約宗教は正しくは解釋せられない。されば或る舊約學者の如きは舊約神學を契約を基本として其處から展開してゐるほどである。以下、主としてイスラエル豫言者につき彼らの宗教と契約とが如何なる關係に立ってゐたかを聊か検討して見たい。豫言者殊に捕囚前の豫言者(アモス、ホセア、イザヤ、ミカ、ナホム、ハバクク等)は契約なる語をあまり用ひてゐないが然しそのことは却つて契約の意義を他の者(祭司、立法者等)よりも一

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

2 層深く神ヤーウエと民イスラエルの活ける歴史的な關係として理解してゐたことを示めすものであると思ふ⁽³⁾。それ故豫言者の宗教を理解するためにも契約の意義を明かにしなければならぬのである、今、豫言者と契約の關係を検討するまへに契約そのものの意義を説明するところから出發したい。

先づ契約 (berith) の原語的意義についてであるが之については舊約學者の間に一致せる定説を見ることが出來な⁽⁴⁾。その諸説について列記すれば

(イ) berith の動詞型は恐らく bārā' であつて、「食する」或は「満腹する」意味であらう。例へばダビデがその臣下ウリヤの妻バテセバを奪ひ、彼女に生ませた子の生命が病に脅かされた時ダビデの心いたく憂ひて斷食し、年寄たちと「共に食をなさざりき」(10' bārā') と傳へられてゐる (サムエル後書一二ノ一七尙同三ノ三五、一三ノ五、六、一〇参照)。

又此の bārā' は「肥える」と云ふ意味を有し、或る「神の人」即ち豫言者がシロの祭司エリの許に來り、エリを責めて曰く「我(ヤーウエ)よりも汝らの子を尊み、我が民イスラエルの諸^{そとへも}の祭物の最も嘉きものをもて己を肥やす」(hibrī') と云つてゐる (サムエル前書二ノ二九⁽⁵⁾)。

以上動詞の意味をもつてする時 berith の原意は「食事」或は「宴會」の義でありそれは特に犠牲の食事 (Opfermahizeit) を指すと思はれる。モーセの契約に於てイスラエルの長老七十人は神ヤーウエの前に宴を設け食事を共にしてゐる (出エジプト記二四ノ一一)。

(ロ) また bārā' 若しくは bārāh には「切る」と云ふ意味があるが之は犠牲の動物を割くことを云ふのである。⁽⁶⁾ 契

約締結を現はす *kārah berith* はそのことを指してゐるのであつて之を直譯すれば「割くことを割く」(*eine Scheidung schneiden*) と云ふことになる。アブラハムの契約に於てその記號としてヤウエに捧げられた牝牛、牡山羊、牡羊は之を割いて各々相對せしめて居り(創世記一五ノ九、一〇)またエレミヤの時代に首都エルサレムがバビロン軍に包圍せられた時、王ゼデキヤは民と契約をなし、男女の奴隸を解放すべきことを約した。此の場合にもその記號として犢が二つに割かれたことが記されてゐる(エレミヤ記三四ノ一八)。(7)

(ハ)更に又 *barah* は「縛る」意味であり *berith* は「枷」或は「枷をかける協定」の意味に解せられる。(8)

以上のやうに「契約の原語的な意義は明かではない。それ故 *berith* の原語學的な問題は確定的ではない。何となればヘブル語に於ける此の語の由つて來るところの語根が失はれてゐるからである」(9)然しながら此の語を用ひて現されてゐる契約の事實は舊約聖書の中に數多く記されてゐる(ヘブル原典二八五回ギリシヤ譯 [LXX] 二五七回 *συνθήκη*)。

そもそも聖書に於ける契約は人格 (*Person*) と人格との間の特殊な關係を意味する語であるが或る者はその用法を「非神學的」な場合と「神學的」な場合とに分けて考察してゐる。(10)

そこで先づ非神學的若しくは世俗的な場合について二、三の例を挙げればアブラハムとアビメレクとの間に締結せられたる契約の如きはそれである(創世記二一ノ二七)。ヘブル人の先祖アブラハムはその家畜に飲ますべき井泉のことにつき彼の従僕とベリシテ人との間に争鬭起り、その争を解消すべくベリシテの首長アビメレクと契約を結んでゐる(二一ノ二二以下)。(11) またラバンとヤコブとの間にも契約が結ばれた(三一ノ四四)。此の場合神が兩者の間に立つて此の契約の證人となつてゐる(三一ノ五〇)。更らにまたイスラエルの王ソロモンとフェニキヤの王ヒラムとは契約を結び、

ヒラムはソロモンに對して木材を供給し、ソロモンはヒラムに對し穀物と油とを供給することを約してゐる（列王紀略上五ノ一〇以下）。之は二人の王がそれぞれその國を代表してゐる譯である。殊にイスラエル王國初代の王となつたサウルの子ヨナタンとダビデの間に結ばれた契約は、兩者の間の友情を基としてゐるのであつて、「友情の契約」(friendshipbund)と稱すべきものであらう(サムエル前書一八ノ三)。然し此の契約はクレーチマーも指摘してゐるやうにヨナタンは父王サウルの加害からダビデを防衛することを約し、ダビデはやがてイスラエルの王者となりたる時ヨナタンの家を保護することを誓ふ政治的含みのあるものであつた(サムエル前書二〇ノ一四以下⁽¹²⁾)。

以上の例によつて示めされてゐる契約はいづれも神學的若くは宗教的意義をもたざるものであつて此の場合 *berith* は「協定」(*Abmachung*)とか「條約」(*Vertrag*)とかの意味に解せらるべきものである。

舊約聖書の中には田野の石や野の獸物と契約を結ぶとか(ヨブ記五ノ二三尙ホセア書二ノ一八には野獸、鳥、昆蟲との契約について記されてゐる)目と契約を立て少女を慕はぬとか(ヨブ記三ノ一)或は又死と契約を立て陰府と契を結ぶとか(イザア書二八ノ一五)等の表現もあるが之は比喩的な語の用ひ方である。何となれば契約とは前述せる如く本來人格相互間に結ばれるものであつて自然は契約の締結者たることを得ぬからである。たゞ此のやうな場合に、自然が人格化せられてゐることに注目すべきであらう。⁽¹³⁾

人間相互間に結ばれたる契約の場合契約締結者が必しも生活條件に於て同一の立場に立たざることもある。例へばアブラムとアビメレクとの契約に於て後者が土着者であるに對して前者は移住者である。モーセの後繼者としてイスラエル人を率ひパレスチに侵入したヨシユアとキベオン人との場合も同様である(ヨシユア記九ノ一五)。又一方が他方

に對し政治的に優越する立場に立つてゐることもある。例へばユダの王アサとダマスコの王ベネハダテとの間の契約の如きはそれである。然し之らの場合に於てもそれが契約である以上形式的には一應相互の自由なる意志によって結ばれることを立前としてゐる。何となれば契約は契約條件の履行に對し相互に責任を負ふべき特別な關係であるからである。

然し *berith* が聖書固有の意義に用ひられるのは神と民、ヤーウエとイスラエルとの間の契約であつて神學的若くは宗教的用法に於ける *berith* である。以下主として神と民との關係に於ける契約についてその意義を説明して行くこととする。此の意味に於ける契約は「我（ヤーウエ）汝ら（イスラエル）を取りて吾民となし、汝らの神となるべし」と云ふ一句につきてゐる（出エジプト記六ノ七）。即ちヤーウエはイスラエルの神、イスラエルはヤーウエの民、斯る關係が契約の全内容と云ふことが出来る。而して神と民との契約は人と人との場合の如く相方的なものではなく寧ろ一方的であり、或る者の云ふが如き單なる條約（*Verrug*）ではない。⁽¹⁴⁾ 詩篇に「祭物をもて我と契約を立てし、わが聖徒をわがもとに集めよ」と云ふ語があるが（五〇ノ五）「我と契約を立てし」は直譯すれば「わが契約」（*berith*）であつてその意味は我即ち神によつて始められたる或は立てられたる契約である。それ故ヤーウエとイスラエルとの間の契約は元來兩者の自由なる決意の上に成り立つものではない。少くとも斯る決意が決定的な意義を齎すものとは云ひ難い。従つて神人間の契約は協定とか條約とかと云ふよりは創設（*Stiftung*）と解すべきものである。ケーラーが云ふ如く「神は誰かと契約を結ぶのであつて神と誰かとが契約を結ぶのではない」⁽¹⁵⁾ 此のことは聖書に於ける契約の固有の意義は契約の締結が相方の働きかけによつて始まるのではなく寧ろ一方的であり、働きかけの先手（*initiativ*）

ve)が神の側にあることを示してゐる。舊約に於ける契約が常に神の恩恵と結び付けられてゐるのもそのためである。契約締結を現はす用語は *karath berith* であるが(創世記二一ノ二七、三一ノ四四、サムエル前書二三ノ一八)之は神と民、人と人との契約締結そのいづれにも用ひられる。此の *karath* の原意は前述せるやうに割く或は切ると云ふ意味であり、契約を結ぶにあつてその記號として行ふ儀式即ち犠牲の動物を割くところから來てゐる。然るに舊約に於ける祭司文學(P)に於ては *hegin berith* 或は *nathan berith* と云はれて居り、その意味は「契約を立てる」(創世記九ノ一七、一七ノ七)又「契約を與へる」(一七ノ二)である。之によつて見ても舊約聖書中、祭司文學の如き後期の文學に於ては契約に於ける神の創始乃至は創設的な意義が一層明瞭に表現せられてゐると云へやう。勿論用語のみが内容の一切を決定するものではなく *karath berith* の場合に於ても斯る儀式的用語の奥に隠されてゐるものはヤウエのイスラエルに對する先手的な働きかけ即ち恩恵的な關係であるといはなければならない。

註 (1) W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments I-III* 1933-39.

- (2) アモス一回(アモス書一ノ九)ホセア五回(ホセア書二ノ二〇六ノ七、八ノ一、一〇ノ四、一二ノ二)イザヤ四回(イザヤ書二四ノ五、二八ノ一五、一八、三三ノ八)ミカ、オバデア、ナホム、ハバク、ゼバニヤにはなし。
- (3) イスラエルの神は通常「エホバ」と稱せられてゐるが之は誤られた發音であつてヤウエと呼ぶべきものである。
- (4) 英語の *covenant* はラチンの *conventum* から來たものであり、それは動詞 *convenio* = to come together に通ずる。獨逸語の *das Bund* は動詞 *binden* から來たものであることは云ふまでもない。
- (5) 形容詞型 *bari* は「肥えたる」ことを云ひ(創世記四一ノ二、四、七士師記三ノ一七)「饑^{star}なる食物」の意味にも用ひられてゐる(ハバク書一ノ一六)。

- (6) 或る場合には「林を切る」意味に用ひられてゐる(ヨシヤ記一七ノ一五、一八)。
- (7) *berith* は古く「*berith*」なる語は多分 *barā* = *barān* に通じ犠牲の嚴肅なる儀式によつてなされる協定(agreement)を指す」と(A. B. Davidson: *The Theology of the Old Testament* 1904 p. 239)。
- (8) *barāh* はヘブライ語の *barā* (縛る) と題し *birithu* は「縛」を意味するといふ(R. Kraetzschmar: *Die Bundesvorstellung im Alten Testament* 1896 S. 244 ff.)。
- (9) シレーチヤー前掲書二四四頁。
- (10) L. Köhler: *Theologie des Alten Testaments* 1936 S. 44 ff. シレーチヤーもその著に於て「世俗的な場合」(das profane Gebiet)と「宗教的な場合」(das religiöse Gebiet)に分けて論述してゐる。
- (11) 此の物語は今一度アブラハムの子イサクとアビメレクとの間の契約として創世記に記されてゐる(二六ノ二八)。
- (12) シレーチヤーの前掲書二一頁、ヨナタンとダビデとの契約は兩者の間に換された「愛」(*ahābāh*)と「恩」(*hesed*)に據るものであった。
- (13) ケーラーは *berith* を次の三種に分けてゐる。(イ)人間間の契約(ロ)事物(Sache)との契約(ハ)神と人との契約 L. Köhler: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* Part III 1949 p. 150
- (14) H. Gressmann: *Mose und seine Zeit* 1910 S. 184.
- (15) ケーラー「舊約神學」四五頁。

二 豫言者と契約

扱て以上のやうな意義に於ける契約締結の歴史的起原をイスラエル民族の歴史のどの時代に求むべきであらうか。

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

我々はモーセがシナイに於てヤーウエと締結せる契約を以てその時と考へる。創世記はアブラハムの契約について記して居り(一七ノ一四)「全能の神」(el shaddai)はアブラハムに對して契約を立て彼が「衆多の國民の父」となるべきことを約束してゐる。更らに遡つてはノアの洪水の後神は契約を立て再び地上の人類及び生物が洪水によって亡びるが如きことのなきを約束し、その記號として虹が空に示された物語られてゐる(創世記九ノ九以下)。又安息日(shabbath)は「神がその創造に對して立てたる契約の記號」と解することも出来やう(レビ記二六ノ三四、四三)。⁽¹⁾

然しアブラハム、ノアまた安息日の場合はモーセの契約を太古に遡及せる見方であり、ヤーウエとイスラエルとの契約を人類全體又自然へ擴大して見た見方であると解することが妥當であらう。勿論我々はアブラハムの契約が歴史的なものであることを全然否定するわけではないがそれよりも祭司文學が契約の枠を擴げて獨りヘブル人のみならず諸民族をもその中に包まうとしたものであると解する方が正しいのではあるまいか。此のことは舊約に於ける選民思想についても同様であつて第二イザヤ(イザヤ書四〇―五五章)等に於て豫言者はモーセの選みを述べるよりもアブラハムの選みを語つてゐる(イザヤ書四一ノ八、五一ノ二)。之は契約の場合の如く選みの時間的遡及であると共にその範圍の擴大である。⁽²⁾たゞ神學に見る時ノアの契約に於ては「人間の生命の神聖」が強調せられ、アブラハムの場合は「神の恩恵」が強調せられてゐるのであると云ふ見方も首肯し得られる。⁽³⁾之に對してモーセの場合は契約と律法との結合が顯著である。

イスラエルはモーセによるヘブル人の出エジプトに於てヤーウエの選民とせられた。それは又ヤーウエとイスラエルとの間の契約締結の時と殆んど同時である。また契約と選みとはその概念の内容を等しくするものであつてそのい

づれが基本的であるかを論ずることは無意味に思はれる。⁽⁴⁾ 契約締結の場所はシナイ(出エジプト記三ノ二)若くはホレブ(二七ノ六)である。その地理的位置が正確に何處であるかは問題であるとしても契約締結にあたって神の顯現が暴風雨的現象を伴ったことが聖書に記されてゐる。曰く「民みな雷と電と喇叭の音と山の煙れるとを見たり。民之を見て懼れおののきて遠く立つ」と(出エジプト記尙二〇ノ一八、二四ノ一七)。その時現はれたものがヤーウエの榮光である(三三ノ、三四ノ二九)。之らの記事は我々に火山の噴火現象を思はしめる。然しながら神の顯現をあまりに強く自然現象と結合して風土的に理解することは警戒せねばならない。モーセの宗教の性格についての判斷も亦あまりに風土的解釋に過ぎることは妥當ではない。或者の云ふが如く雷雲の如きはヤーウエの體を包む衣の如きものにしか過ぎぬのであつて「榮光」(Kadosh)の意義は感覺的に認識されるよりもより多く靈的に認識さるべきものである。榮光の原意は重量である。それは「神の重々しき威嚴」(die Wucht der göttlichen Majestät)であり、神の「その聖の外面」(die Aussensseite ihrer Heiligkeit)とも稱すべきものである。榮光は神が過去或は未來の神であるよりも現在の神即ち神の瞬間的な現存在を示めずものであるとする見方は神學的に正しい。⁽⁵⁾ それ故榮光は自然現象的に又感覺的に理解せられるよりもより多く宗教的に又神學的に理解せらるべきものである。またヤーウエを以て火山の神、火の神として理解しようとすることも亦妥當であるとは云へぬのである。⁽⁶⁾

以上モーセを通して結ばれたるヤーウエとイスラエルとの間の契約は後代の豫言者に對して無關係であり得る筈はない。プロクシユの云ふ如く「シナイの契約の特別な内容は實にイスラエルの歴史の全構造を支へてゐる」ほど重大なる意義をもつものである。⁽⁷⁾ 豫言者エリヤの如きもモーセがヤーウエと契約を締結せるホレブの山に於て神の顯現

に接し暴風雨の後に神の細き聲を耳にし、その語り懸けを聞いたと傳へられてゐる（列王紀略上一九ノ一一以下）。然るに所謂「記述豫言者」（Schriftpropheten）殊に捕囚以前の豫言者に於ては前述せる如く一見契約觀念が彼らの宗教の背後に隠れてゐるかの感がある。アモスは唯一回ツロの罪を責め、彼らはエドムに對して「兄弟の契約」（berith ahim）を忘れたと云つてゐる（アモス書一ノ九）。而も此の場合の契約は宗教的神學的なものではなく、通俗的非神學的なものである。そこから「紀元前第八世紀の如何なる豫言者もヤーウエと民との宗教的關係が兩者の間に結ばれた berith の上に成立つものであるとの觀念を指示するものを認めてゐない」と云ふ見方が生れて來るのである。⁽⁸⁾ また舊約に於ける契約觀念はイスラエル及びユダの宗教史に於ける比較的後代の產物であると云ふ見解も起るわけである。然し此のやうな見方は果して正しいものであらうか。

何故捕囚前の豫言者は契約と云ふ語を殊更ら避けてゐるかの如く見えるのであらうか。或は此の觀念が後代の所産であるからであらうか。思ふに契約は必然的に律法に結びついてゐる。契約と律法とは恰も盾の兩面の如きものであつて一を離れて他を考へることは不可能である。契約と律法とを全く別箇のものゝ如く取り上げ、神と民との間に先づ契約が結ばれ、次に律法が成立したと考へることは妥當ではない。「契約が律法に先行する」とするが如きは契約觀念に對する誤解と云はなければならぬであらう。⁽⁹⁾ 殊にモーセの十誡の如きは契約なる語で現はされて居り、律法と契約とは恰も同義語の如く用ひられてゐる。曰く「ヤーウエすなはち其の契約を汝らに述べて汝らに之を守れと命じたまへり、是即ち十誡にしてヤーウエを二枚の板に書し給ふ。かの時にヤーウエ我に命じて汝らに法度と律法を教へしめ給へり。」（申命記四ノ一三、一四尙エレミア記、一一ノ三、一ノ三三參照⁽¹⁰⁾）。

舊約に於ける律法は儀式律法として往々にして儀式宗教と連關するものが多い。夫故儀式宗教に對して概ね批判的であつた捕囚前の豫言者は或は契約と云ふ律法的用語を避けたのであるかも知れない。豫言者は「宗教的行事の死せる外面性、宗教的思惟の機械性に總じて反對であつた」⁽¹⁾彼らにとって重要なことは神と民との間の活ける人格的な信頼と服従の關係であつて宗教儀式とか制度とかは却つて神人關係を屢々疎外するものゝ如く考へられたのである。

若し此の様な推測が當つてゐるとするならば彼らが律法と共に契約なる概念から遠ざかつてゐたと考へることは一應の理由はある。然しながら儀式殊に犠牲に對して甚だ批判的であつたホセアやエレミヤたちが寧ろ進んで契約なる用語を用ひてイスラエル宗教の根本的性格を明かにしやうとしてゐることは注目すべきである。ホセアはイスラエルの罪を責め「此の民わが契約を破り律法を犯ししに因る」と云つてゐる(ホセア書八ノ一)。又云ふ「彼らはアダムの如く誓を破り彼處にて不義を行へり」と(六ノ七尙二ノ一八、一〇ノ四、一二ノ一参照)。ホセアにとってヤーウエへの反逆は契約の破棄と律法の侵犯として具體化せられてゐる。イスラエルの宗教的・道德的・類廢と社會的混亂の原因はそこにある。またヤーウエの選民イスラエルは契約を結べるヤーウエを捨て、契約を結ぶべからざるアッシリヤやエジプトと提携した(二ノ一)。ホセアにとって祖國の政治的行動はその宗教的態度と無關係ではない。イスラエルが政治的な動搖と社會的混亂を重ねてゐる原因は神と民との間に結ばれた契約關係に對する節操と信頼とを失つてゐるからである。またエレミヤ如き契約觀念をイスラエル宗教の根本に置き而も之を新たにすることによってヤーウエの選民の宗教・道德的生活の再出發を嚮望してゐる(エレミヤ記三一ノ三一以下)。彼によればイスラエルの墮落は「若き時の懇切、契をなせし時の愛」からの顛落によるものである(エレミヤ記二ノ二)。斯く顛落したイスラエルに對して求められてゐる

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

ことは唯その古き出發に立歸ることである。しかのみならず更らにそれを越えて新しき出發をなすことであつた。之が彼の提唱するところの「新しき契約」(berith hadash)である。以上の如くであるから捕囚前の豫言者と雖も必しも契約なる概念を殊更ら避けたとは考へられない。況んや之を無視したとは思はれないのである。⁽¹²⁾

然しながら全體的に見て豫言者はシナイの契約について之に觸れてゐるよりは寧ろエジプトからのイスラエルの救出についてより多く語つてゐる。ヤーウエはイスラエルの助け手であり、神は民が困難の中にある時に之を救ひ出した。そこに神と民との間に契約の關係が事實上生じたのである。⁽¹³⁾ アモスは之を「知る」(yada)と云ふ語にて現はし「我(ヤーウエ)はもろくの族の中より唯汝ら(イスラエル)のみを知れり」と云つてゐる(アモス書三ノ二)。ヘブル語で「知る」と云ふのは客觀的認識を云ふのではなく主體的な行動を意味する。即ちヤーウエが自ら進んでイスラエルに働きかけ、之をエジプトより救ひ出して己が民とすることである。出エジプトは豫言者にとって最も切實にヤーウエの愛若くは恩恵の働きかけを回想せしめるものであつた。夫故「此の契約形成の動機はヤーウエの側に於てはその愛であつた」。⁽¹⁴⁾ 人間同志の契約の關係に於ても例へばダビデとヨナタンの場合兩者の契約の基底となつたものはヨナタンのダビデに對する愛であつたことは已に前述の如くである。聖書は云ふ「ヨナタンおのれの生命の如くダビデを愛せしかばヨナタンとダビデ契約を結べり」(サムエル前書一八ノ三、二〇ノ一七)。

我々はこゝにヤーウエの恩恵と契約との關係について一言する必要がある。申命記も明言してゐる如くイスラエルがヤーウエの民として選ばれたと云ふことは、全くその自由なる愛によるものである(七ノ七)。然し神の愛によって選ばれたる民と選ぶ神との間に契約が成立するものであるが故にその愛は契約に即せる愛となる。これをヘブル語は

hesed と云ふ。此の hesed は邦譯聖書に愛情、憐憫、恩恵、仁慈等種々に譯せられてゐるが或者の云ふ如く「契約の愛」(covenant-love) と解すべき語である。'ahabāh (愛) がその中に屢々矛盾と不合理とを含む性質のものであるとすれば hesed はもっと合法的合理的なものである。⁽¹⁶⁾ 然しながら兩者は相互に補ひ合つてゐる觀念であつて神の愛が契約の動機となり又基底となつてゐるがそれは又恩恵として自らを制約してゐる。エレミヤが沙漠時代に於けるヤーウエとイスラエルとの關係を指して「汝の若き時の懇切 (hesed) 汝が契をなせし時の愛 (ahabāh)」と稱してゐるのはそれである(エレミヤ記二ノ二)。されば豫言者によつてヤーウエとイスラエルの契約關係が屢々夫と妻、父と子の關係として表現せられてゐるのも契約と云ふ云はゞ神人間の特種なる關係の法的表現の奥に存するものを指向してゐるのである。此のやうに契約關係は常に神の民に對する愛又は恵の關係として表現されてゐる。殊にホセア、エレミヤ等の場合に然りである(ホセア書四ノ一、六ノ四、エレミヤ記二ノ二)。

註 (1) デビッドソン「舊約神學」二四六頁。

(2) 石原謙博士古稀記念論文集中、拙稿「舊約豫言者に於ける神の選み」参照。

(3) デビッドソン前掲書二四六頁。

(4) E. Wright: God who acts 1952 p. 36 参照。契約觀念は選民思想と並行的なものとして考へ得られる。S. Nyström: Bedinnetum und Jahvismus 1946 s. 98

(5) O. Procksch: Theologie des Alten Testaments 1950 S. 84. (c) M. Buber: Moses 1946 p. 43.

(7) フロクシュ前掲書五一五頁。

(8) Kraetzschmar: Bundeavorstellung S. 122.

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

一 橋 論 叢 第三十卷 第二號

(9) 關根正雄「イスラエル宗教文化史」三五頁。

ここに「之を守れ ts'wāh」とある語を見ても契約が律法と不可分なることを窺ふことが出来る。(尙ヨシユア記七ノ二、一五士師記二ノ一、二〇参照)

(10) モーセの十誡が豫言者の影響による後代の産物であるとする見方も契約の觀念に間接的に連關する。然し十誡の要旨がモーセによつて明かに示されたものであることについては拙著「舊約神學の諸問題」(改訂版)中「モーセの十誡について」の項参照。

(11) W. Eichrodt: Theologie des Alten Testaments 1933 S. 15.

(12) 何故同じく捕囚前の豫言者であるアモスに契約なる言を見出すことが殆んどなく、ホセア、エレミヤに之を見るのであらうか。プロクシユは此の點につき歴史的に以下の如く説明してゐる。モーセの契約は先づヤーウエとラケル族——ヨセフ族がその中心——との間に結ばれたものである。然るにレア族就中ユダ族はヨシユアのシケムに於ける契約によつて後からイスラエルの契約團體の中に參加して來たものである。それ故北イスラエルの豫言者たるホセアやエレミヤに於てはモーセの契約が重視せられてゐるがユダの豫言者たるアモスたちの場合は寧ろ此の契約に對して關心が乏しかったのであらうと云ふのである。プロクシユ「舊約神學」五二六頁レア、ラケルはヤコブの二人の妻として創世記には記されてゐる(二九章)。

(13) ケーラー「舊約神學」五二頁。

(14) デビッドソン「舊約神學」二四七頁。

(15) N. Snatch: Distinctive Ideas of the Old Testament (N. D.) p. 119 スネイチは 'ahābāh を以つて無條件的な神の愛「選みの愛」election-loveとなし hešed を以つて條件的な「契約の愛」covenant-loveとなしてゐる。またケルニヤクは hešed が合法的なものであるが故に「權利義務の關係」(das Rechts-Pflicht-Verhältnis) とし解してゐる。N. Glueck: Das Wort hešed im alttestamentlichen Sprachgebrauche 1927 S. 3ff.

三 契約と舊約宗教

扱て舊約聖書の宗教が神人の契約關係を土臺としてゐると云ふことからその結果として如何なる性格が生れて來るであらうか。

(イ) 先づ第一に考へ得られることは斯る關係によつて舊約の宗教が人格的なものであることが明かにせられる。契約關係は少くとも相對する二個の人格の存在と相互の働きかけを前提として考へ得られる。汝と我とが此の關係に於て會合するわけである。自然との契約と云ふものも舊約聖書の中に記されてゐるのであるがそれは此の語の比喩的用法に過ぎぬことは前述の如くである。舊約に於ては奴隸との契約さへも認められてゐない。何んとなれば奴隸は自主的な人格ではないからである。神は此の契約關係に於て自然から超越すると云ふことになる。それ故神人關係は「血縁的親近性」(Blutverwandschaft) によるものではない。ヤーウエはイスラエルの父であり、イスラエルはヤーウエの子殊に初子と稱せられてゐるが(出エジプト記四ノ二二)此の父子の關係は血肉的であるよりは寧ろ法的な性格をもつものであつてそれは神と民との間の「法的親近性」(Rechtsverwandschaft) を意味してゐる。更にヤーウエの父性はその「創造者の活動性」(Schöpftätigkeit) と一つであるとかへ考へられるのである。「ヤーウエは汝(イスラエル)の父にして汝を贖ひまた汝を造り汝を建て給はずや」と云ふ語はそのことを示めてゐる(申命記三二ノ六)。舊約聖書に於ける神人間の父子の關係は寧ろ養子(adoptio, adoptio)と見るべきものであり、神と民とは自然的な父子の關係に立つものではなくしてイスラエルはヤーウエによつて子とせられる」ものである(ロマ書八ノ一

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

五〇。

以上の如く神人の關係が人格的であることを立前とするが故に其處に生ずるものは責任である。⁽²⁾ 前述せる如く宗教的乃至は神學的用法に於ける *Deity* の觀念に於ては神の先手が前提となつてゐるが神の先行的な働きかけによりイスラエルはヤーウエと相對する人格として契約を結ばしめられてゐるのである。そこに生ずるものはヤーウエの例に於てはイスラエルに對する庇護であり、イスラエルの側に於てはヤーウエに對する服従である。⁽³⁾ イスラエルはヤーウエに選まれてその民となり、契約の關係に立つて斯る責任を負ふものとせられた。ヤーウエは眞實なる神なるが故にその責任を倦くまで負ふ。然るにイスラエルの側に於て之を負はざる場合は民は神に嚴しく審かれなければならぬ。アモスは云ふ「我(ヤーウエ)もろもろの民の中より唯汝ら(イスラエル)のみを知れり。此の故に我汝らを罰せん」(アモス書三ノ二)。豫言者は此の點を最も強調する者であつて彼らに於ける審判思想は神人關係が自然的なものではなく契約的なものであるからである。⁽⁴⁾ イザヤはその豫言の冒頭に於て悲痛なる叫びをもってヤーウエを裏切るイスラエルの罪を責めてゐる。曰く「天よきけ、地よ耳を傾けよ、ヤーウエの語りたまふ言あり曰く、われ子を養ひ育てしに彼ら我にそむけり」と(イザヤ書一ノ二)。イスラエルがヤーウエによつて子とせられた恩恵の立場は民の反逆にあつて神の嚴しき審判の座と變るのである。こゝに舊約の宗教が固く倫理と結合する所以のものがあつた。⁽⁵⁾

(ロ) 以上のことから又當然引き出さるゝことは舊約の宗教が神人の契約の關係に立つものなるが故にそれが自然宗教に非ず人格宗教であり、舊約の神が自然の神ではなく歴史の神であると云ふ結果となる。而してそれがヤーウエが自然から超越する理由ともなるのである。そこにイスラエル宗教の特色が存する。之をカナンの神バアルと比較す

る時其處に大なる相違あることを認めざるを得ない。同じくセム人の宗教であってもカナン人の宗教は自然を基盤とするものであった。カナン人の神 Baal は「主」を意味するのであり、それは大地の支配者の義である。即ちバアルは土地の生産を主宰する神である。舊約聖書に記されてゐる宗教儀式の凡てがカナンの起原のものであるか否かは問題であつてもその多くがカナン宗教からヤーウエ宗教に移行したものであることは否定出来ない。ケラーが「斯る儀式には新しきものはなく、イスラエルの創造せるものではなく又ヤーウエの啓示でもない」と云つてゐるのもそのためである。⁽⁶⁾ 後にはイスラエル人の聖所とせられた多くのものも(例へばベテル、ベエルシバ等)元來はカナンの神を祭つたものであらう。其處に祝せられた宗教行事は農業に關するもの即ち一年の豊穰を祈り、またその收穫を感謝する祭であつた。

然るにイスラエル人がカナンに侵入し、其處に定住するに到つてヤーウエ宗教はバアル宗教と接觸せざるを得ざるに至つた。牧羊者 (bedouins) の生活が農耕と全然無關係なものであつたか否かは別問題として侵入後のイスラエル人は大體に於て牧畜生活から農耕生活に移行したことが想像せられる。そこに今まで沙漠を地理的背景としたモーセ時代のヤーウエ信仰がカナンの農耕生活と如何なる關係をもつことが出来るかと云ふ困難なる問題に遭遇することゝなる。⁽⁷⁾

古代イスラエルの神ヤーウエが人格の神であり自然を超越する。其處にヤーウエが先づ歴史の神として自らを啓示する所以がある。契約の神は自然と結合せず先づ歴史と結合する。「契約思想はイスラエルの組織及び歴史の外面的な形式にとつて深刻な又透徹した意義を持つばかりではなく、同時に舊約聖書に於て支配的觀點となりそれによつて

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

イスラエル人は契約思想との連關に於て歴史の經過を理解し又その敘述をなすことを試みるのである。契約思想は舊約に於て歴史のイデオロギーの形式となるのであり、そこにまたその特殊性が存する⁽⁸⁾。「我は汝らを我が民となし我は汝らの神とならん」と云ふ語は更にヤーウエがイスラエルの歴史を創造し指導する神なることをよく現はしてゐる(出エジプト記六ノ七)。

然しながら此の出エジプト記の語は「たゞ歴史的な見通し(Perspektiv)を意味するものでもなく又特に地域的な見通しを意味するものでもない。元來地域を有せざる歴史と云ふが如きものはあり得ないからである。」⁽⁹⁾たゞ原則的に云つて自然からは歴史は生れて來ない。此の根本的原則に立つて歴史は自然の上に營まれると云ふことが出來やう。そこにヤーウエが歴史の神であるためにはカナンの地域を問題とせざるを得ないのである。之がイスラエル宗教史上に於けるバアル⁽¹⁰⁾ヤーウエの問題である。牧畜より農耕に移行したイスラエル人の生活に於てその生活の必要上ヤーウエ信仰とバアル宗教とは混淆さるゝに至ったが、この宗教混淆(Synkretismus)より離れイスラエル人の自己固有の信仰に對する新しき自覺を促し、その拜すべき神の選擇を迫つたものが豫言者エリヤである。彼によってバアル⁽¹⁰⁾ヤーウエの同次元的な結合が切斷せられ、ヤーウエが歴史の神であつて自然の神でないことが明瞭にせられた。「汝らは何時まで二つものの中に迷ふや、ヤーウエ若し神ならば之に従へ、バアル若し神ならば之に従へ」と云ふエリヤの言がそれを示めてゐる(列王紀略上一八ノ二一)。然しながらヤーウエ信仰がバアル宗教から引き離されただけでは問題の十分なる解決にはならない。それは問題の正しき解決への第一歩に過ぎないのである。⁽¹⁰⁾大地の生産がバアルから引き離されてそれがヤーウエに結び換へられなければならぬ。契約の神であるヤーウエの支配の下に自然も

亦這入って來なければならぬのである。元來契約は自然的なものではないのにも拘らず神人の契約關係が自然にまで擴張されることによって始めて問題の解決へと到達する。それは契約の枠内に自然も亦組入れられることを意味してゐる。而して此のやうな解決は豫言者ホセアによってその方向を示められたと稱してよい。⁽¹¹⁾ホセアは一面に於てヤーウエとバアルとが全く異なる神であることを明かにしてゐる。さればこそカナンに於てヤーウエに逆くに至ったイスラエルは今一度荒野に導き返されなければならぬ。その時彼らはヤーウエを「バアリ」(我がバアル)と呼ばずして「イシ」(我が夫)と云ふのである(ホセア書二ノ一四)⁽¹²⁾。エリアによって切斷せられたる神と自然との關係はホセアによって今一度結び直されてゐる。然しその結び付きは同次元的ではなく異なる次元に於てである。そこに始めて信仰と文化の問題の正しき解決が見出される。先きに自然との契約は比喩的に解すべきものであることを述べたがホセアに於てはそれはたゞの比喩に止まらずヤーウエと自然との結びつきはバアルと自然との關係の如く平面的であるべきではなくそれが一度切斷され兩者は新たに立體的に結合さるべきものである。ホセアは云ふ「その日には我かれら(吾民)のために野の獸そらの鳥及び地の昆蟲と誓約を結び彼らをして安きに居らしむべし」と(ホセア書二ノ一八)。

(ハ) モーセの宗教は契約の宗教であるが故にその根本に於て自然的なものではないことを屢々述べて來たが云ふまでもなく自然宗教の性格は多神者(Polytheismus)となつて具體化する。自然宗教に於てはその神が少くとも男女二神に分れ、兩者の生殖關係によって自然の生産が行はれる。自然宗教は神話的事であることを以てその特徴とするが神話のもと自然を基盤として生れたものである。然しモーセの宗教はその十誡が示めてゐる如くヤーウエ一神である。勿論モーセの場合そのヤーウエはイスラエルにとって拜すべき唯一の神であるのであって他の民族の神々につい

て彼らの信仰を問題にしてゐるのではない。此のことはイスラエルのカナン侵入後モーセの後継者ヨシュアによるシタムの宣誓の場合に明かにせられてゐる。ヨシュア曰く「汝ら若しヤーウエに事ふることを惡しとせば汝らの先祖が河の彼邊にて仕へし神々にもあれ又は汝らが今居るアモリ人の神々にもあれ汝らが事ふべき者を今日選べ。但し我と我家と共にヤーウエに事へん。民こたへて言ひけるはヤーウエを棄て、他神に事ふることは我らきはめてせじ」と(ヨシュア記二四ノ一五、一六)。ここにヤーウエをもつてイスラエルの唯一神とする宗教的決斷が明瞭に述べられてゐる。

斯る唯一神教的な信仰は未だ十分ならずとも已にイスラエルの父祖時代に存在してゐたと見ることが出來やう。⁽¹³⁾ ヤーウエ信仰の唯一神教的性格はモーセによつて明かにせられたわけであるがモーセに於けるヤーウエは未だ「諸民族の神」でもなく「世界の神」でもなかった。然し唯一神教の問題はたゞ神の數の問題ではなく先づその實在性乃至は現實性の問題即ちイスラエル民族にとつてヤーウエは現實に彼らの神であるか否かの問題である。それは必しも他民族の間に他の神々の存在することを否定してゐるのではない。然しその神々がイスラエルにとつて本質的に無關係なることを表明してゐるのである。「彼(ヤーウエ)はイスラエル人の唯一の神である。他の神々は否定(Leugnen)されてはゐないがそれらは無視(übertreten)されてゐる」と云ふ語は蓋し妥當である。それ故神の實在性乃至は現實性が聖書的な觀念であつてそれが聖書に於ける唯一神教の根柢となつてゐる。⁽¹⁴⁾

次に唯一神教の問題は神の創造性の問題である。ヤーウエは先づ歴史を創造しまた自然をも創造する。斯る創造神こそヤーウエであると云ふ信仰が神の獨一性の主張となつてゐる。第二イザヤは云ふ「我はヤーウエなり。我の外に神なし、一人もなし。我は光を造り又暗きを創造す」と(イザヤ書四五ノ五、六、七)。「唯一神教と云ふ語の價值はそ

れがイスラエルの最も特色的な無比な様相を強調するところにある。それは凡ゆる力、權威、創造の唯一の源泉の排他的な昂揚である⁽¹⁵⁾。夫故イスラエルの唯一神教は神がひとか多とかと云ふ哲學的な思辨によるものではなく神の力強き業によって知らるゝその働きへの認識寧ろ承認であると云はなければならぬ。而して神の實在性又現實性殊にその創造性は元來自然に係る問題ではなくして先づその人格に關する問題である。自然には生産はあつても創造は起らない。それ故に神の實在性若しくは現實性又創造性は神人關係が契約的であり従つて人格的であるところにのみ始めて本質的な問題となるわけである。

- 註 (1) Procksch: Theologie des Alten Testaments S. 503 ff.
- (2) 舊約宗教の法的性格に關しては D. Daube: Studies in Biblical Law 1947 參照。此の書は法律學者の聖書研究であつて法律學的立場より舊約聖書を檢討せるものとして甚だ示唆に富むものである。
- (3) Köhler: Theologie des A. T. S. 51.
- (4) 豫言者の審判思想に關しては W. Cosmann: Die Entwicklung des Gerichtsgedanke bei den alttestamentlichen Propheten 1915 S. 154 ff. 參照。
- (5) 契約と倫理との關係につきては拙著「舊約聖書の倫理」四頁以下參照。
- (5) ケーラー「舊約神學」五五頁。
- (7) 牧羊者の生活とヤークウェ信仰との關係に關しては Nystrom: Beduinitum und Jahuismus S. 91 ff. 參照。
- (8) A. Weiser: Glaube und Geschichte im Alten Testament 1937 S. 58—59
- (9) ケーラー上掲書五六—五七頁。
- (10) 拙著「豫言者の研究」中「エリヤの宗教改革」の項參照。

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

一 橋論叢 第三十卷 第二號

(11) 同書中、「ホセアの宗教」の項参照。

(12) ホセアはヤーウエとイスラエルの關係を夫と妻との關係にたとへてゐる。そのことは彼の悲劇的な家庭生活の經驗により裏付けられたと考へられる。ホセアによればバアルは夫ならざる夫でありヤーウエこそ眞の夫たるべきものである。

(13) ヤーウエが「神」(Elohim)であることは單的に神性そのものと見るべきであつて他の神々はそれによつて排除せられぬ。 Eichrodt: Theologie des A. T. Bd. I 1933 S. 90—91. E. Wright The Old Testament against its Environment 1950 pp. 28—29.

(14) ケーラー「舊約神學」四九頁。

(15) ウライト前掲書三九頁。

四 「新しき契約」

舊約の宗教は豫言者の信仰をもつて基調とすると云ふことが出来るが彼らの信仰は實に契約の關係を基底とする。而して豫言者の宗教は歴史的に云つてモーセに源流すると稱し得るがモーセの宗教の特色は豫言者として召された彼がヤーウエとイスラエルとの間の仲保的な立場に立たしめられてゐることである。而して豫言者の仲保的な性格こそ彼らの宗教の特色と見ることが出来る。⁽¹⁾ その宗教が神秘主義 (unio mystica) とならざりし理由もそこにある。⁽²⁾ 豫言者は「神の人」として神の立場に立つと共に民の立場に立つ者であり、神と會合する者ではあつたが神に吸収される者ではなかつた。之が或者をして豫言者は「耽溺的神祕家」(schwelgender Mystiker) に非ずと云はしめる所以である。⁽³⁾ 此のやうな豫言者宗教に於ける仲保的な性格はモーセを始めとしてアモス、ホセア、イザヤ、エレミヤに著しい

(出エジプト記三二ノ三二尙二〇ノ二〇、参照。アモス書七ノ二、五ホセア書六ノ一、二イザヤ書六ノ一エレミヤ記一四ノ九、一一)。彼らの執成の祈こそその宗教の仲保的性格をよく現はしてゐるものである。殊に第二イザヤに於ける主の僕 (Yehed Yahveh) は彼の受難と殉教の生涯そのものをもって他のために執成の祈となしてゐる (イザヤ書五三ノ四、五、一一)。

斯く豫言者は神と民とを一つに結びつける働きをなすために召された者であるが故に彼らを媒介として結ばれたる契約の關係はヤーウエ對イスラエルの特殊なる關係である。契約の締結者は一方に於て神であり、他方に於て民である。而して舊約の契約觀念はそれが民族的なものであることを以てその特色とするが故にそこには個人は未だ十分なる意味に於て問題とはせられてゐないのである。然しこのことは舊約に於ける個人の立場の否定を意味するものではない。已に父祖たちの物語に於ても個人は重要な意義を有してゐると思はれる。彼らが神話的な人物とせられたり、或は種族名 (Stammname) なりとする見方は今日は最早捨てられてゐるのであつて、そもそも神と民との間に立つ豫言者はその仲保的な立場上個人的なものである。舊約に於ける個人の意識は豫言者の神體驗に始まると稱することが出来る⁽⁴⁾。

それにも拘らず舊約の個人は未だ十分なる意識と自覺とを伴つてゐない。その個人はイスラエル民族の枠の中にある個人である。ヤーウエとイスラエルとの契約は民族的な領域に限定せられてゐる。然るに神と民との契約關係に於ける個人の立場が前面的に取上げられるに至つたのはエレミヤである。勿論エレミヤに於ける「新しき契約」(エレミヤ記三一ノ三一以下)の提唱がバビロンによるイスラエル國家の崩壊(紀元前五八六年)を契機として起されたこと

舊約聖書に於ける「契約」の觀念

は明かであるが彼の説く個人の自覺は彼自身の神體驗に深く根差してゐる。彼の召命經驗に於ても示されてゐる如くヤウエ對エレミヤ、汝對我的切迫せる會合に於て豫言者たる使命を受取つてゐる。ヤウエは直接手をもつてその言をエレミヤの口に入れた神である(エレミヤ記一〇九⁽⁶⁾)。また一人の義人の故にエルサレム全市の罪が赦されると云へる彼の言も以上のことを示めすものである。曰く「汝らエルサレムの邑を廻りて視、かつ察りその街を尋ねよ。汝ら若し一人の公義を行ひ眞理を求むる者に逢はゞ我之(エルサレム)を赦すべし」(エレミヤ記五ノ一)。而して宗教に於ける此のやうな個人の自覺や意識はエレミヤの云ふ新しき契約によつて神學的な表現をとつて來たものと云へるであらう。そこにはスキンナーの述べる如く四つのことが云はれてゐる。即ち新しき契約は內的であり、個人的であり、赦罪的であり且つ終末的である⁽⁷⁾。而も此の四つは相互に連關性を持つてゐる。それ故舊約に於ける個人の意識はたゞイスラエル國家の崩壊と云ふが如き歴史の外的契機によつて突如として誕生したものではなく古くはモーセ以來の豫言者の仲保的な神體驗殊に彼らに於ける罪意識を中心として展開して來たのであると稱することが出来る⁽⁸⁾。

以上のやうな意味に於て個人の自覺、その主體性の確立なくして民族の問題は解決しない。エレミヤは一方に於て宗教的共同體としてのイスラエル民族に執着すると共に他方に神と個人との關係を如何にして確立し得るかと云ふことを眞摯に問題とした豫言者である⁽⁹⁾。勿論彼の宗教に於て民族に代るに個人が全面的な意義をとるに到り、民族は個人の背後に全く隠れて了つたと云ふのではない。民族と個人とが相互緊張の關係に立つことによつて始めて民族の問題が正しく解決される方向を示めすのである。而して民族の古き殻が打破され、それが神對個人の關係に於て新たに取上げられる時にイスラエル民族の宗教は始めて世界に向つてその普遍的妥當性を要求し得ることとなる。エレミヤ

に始まる舊約宗教の個人的主體性の主張はエゼキエルと通り第二イザヤ(イザヤ書四〇章以下)に於てヤーウエ信仰の世界性にまで擴大せられたと稱することが出来る。こゝにエレミヤのイスラエルの宗教史上に於ける不朽なる貢獻が存する。「新きものは契約の内容にあるのではなく現實性、主體性の面に存する」と稱せられるのもエレミヤによつて宗教の主體性が個人の自覺に求められたためである。⁽¹⁰⁾斯くしてエレミヤはモーセ以來の神と民との契約關係に新しき光を投じた豫言者と云ふことが出来る。

以上を要するに契約觀念は舊約宗教の基礎をなすものであつてその正しき理解なくして此の宗教の性格は明かにせられない。契約は云はゞ絶對にして無限なる神即ち聖なる神がその絶對性また無限性を自己自身に於て制限し民イスラエルと交を結んだと云ふことである。ホセアは云ふ「我(ヤーウエ)は人にあらず神なればなり。我は汝(イスラエル)のうちに在す聖きものなり。怒をもて臨まじ」(ホセア書二ノ九)。ヤーウエは聖なる神なるが故に却つてヤーウエに逆くイスラエルの中に在ると云ふのである。それによつてヤーウエはますます自ら聖なる神たることを證する。それ故契約は神の交の意志であり、その行爲である。換言すれば超歴史的なる神が歴史的になったことを意味するものである。それこそ正さに神の愛、その恩恵に外ならない。新約聖書の「受肉」(incarnation)と云ふ觀念も契約觀念を離れては正しくは理解せられない。⁽¹¹⁾舊約に於ける神の言は實に契約の言である。イスラエル人の全生活全歴史は實に此の言の上に成立してゐると云ふことが出来る。ベデルゼンが *berith* と *shalôm* との密接なる關係を強調してゐるのもそのためである。⁽¹²⁾彼によればシャーロームは調和(harmony)を意味する。それは人間と人間との調和であるのみならず、神と人との調和である。「シャーロームは結ばれたものを支配する状態であり、靈魂の生長と完

全なる調和」である。而してベリースとシャールームとは相互に移行して舊約聖書に用ひられてゐる（創世記二六ノ二八以下三二、列王紀略上五ノ二六、詩篇五五ノ二二）。豫言者エゼキエルが兩者を合して「平和の契約」（*berith shalom*）と稱してゐることも理由あることである。曰く「我ヤールウェ彼らの神とならん。吾僕ダビデ彼らの中に君となるべし、我ヤールウェ之を云ふ。我かれらと平和の契約を結び國の中より惡き獸を滅ぼし絶つべし、彼らすなはち安らかに野に住み森に眠らん」と（エゼキエル書三四ノ二四、二五尙三七ノ二六參照）。此の言の如く平和の契約が結ばるゝ時たゞ人間の世界に平和が到來するばかりでなく、自然の世界にも亦平和が確立せられる。人間も自然もその生命はかゝる平和の状態に於てのみ祝福を受け繁榮する。シャールームはたゞ平靜なる状態を意味せず寧ろ積極的に祝福また繁榮を意味してゐる。斯く契約と平和とは不可分なる觀念なるが故に契約の關係が結ばれるところに平和が成立し、生命の保存と繁榮とが可能とせられる。斯くして契約により神と人とが一つとせられると共に人と人とも亦一つとせられる。それ故平和は孤立の反對である。舊約聖書に於て孤立は正常なる状態としては考へられてゐない。それは不自然である。「契約の否定は社會の破壊であるばかりでなく個々の魂の分解である」⁽¹⁴⁾契約の關係が破られる時社會も個人も最早その存續を許されない。自然の世界殊に人間の歴史の現實は破壊せられた契約の状態にある。そこに混亂と廢頽が生じてゐる。エゼキエルが「平和の契約」と云ふ時此の破壊せられた契約の關係が今一度恢復せられる終末的待望を暗示するものである。云ふまでもなく契約を破るものは人間の罪惡である。それは人間の歴史を危くするのみならず自然をも破壊へと逐ひやるものである。契約の關係を基底とする豫言者の宗教がイスラエルの罪とその救とを最も重大なる問題とすることは大なる理由の存するところである。

註

- (1) 舊約聖書はアブラハムをも豫言者と見做し彼による執成の祈について記してゐる(創世記二〇ノ七、尙一八ノ二三以下参照)。執成は云々までもなく仲保的立場に立つことを意味するものである。
- (2) 豫言者の宗教も超自然的であり神秘的であつたが神秘主義的ではなかつた。兩者を區別するためにヘーミヤン(Hemmel)は unio mystica に對し unio sympathetica なる語を用ひつゝる。C. North: The Old Testament Interpretation of History 1946 p. 174 以下引用。
- (3) J. Hemmel: Der Frömmigkeitstypus der alttestamentlichen Religion, Old Testament Essays edited by Simpson 1927 p. 48 尙豫言者の神經驗について拙著「舊約神學の諸問題」(増補改訂版)二三七頁以下参照。
- (4) 舊約に於ける個人と全體の關係については上掲拙著「舊約神學の諸問題」一二〇頁以下 J. Hemmel: Das Ethos des A. T. 1938 S. 32ff. 参照。
- (5) Köhler: Theologie des A. T. S. 52
- (6) ヘレミヤの召命經驗については拙著「豫言者の研究」一五一頁以下参照。
- (7) J. Skinner: Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah 1922 p. 329
- (8) 罪の意識と個人の意識との關係については「舊約神學の諸問題」一三四、一三五頁参照。
- (9) スキンナー前掲書三三三頁。
- (10) Kraetzschmar: Die Bundesvorstellung im A. T. S. 159 クラエツチャーは舊約宗教の世界性(Universalismus)がヘレミヤや申命記に於ては未だ見出されず、第二イザヤに於いて始めて其處に到達すると稱してゐるがその表現に於ては宛に角、個人の自覺に於て古き民族の殻が破られたのはヘレミヤの新しい契約に於てであることを我々は認めざるを得ない(前掲書一六一、一六二頁)。
- (11) 拙著「舊約聖書の倫理」七三頁参照。
舊約聖書に於ける「契約」の觀念

一橋論叢 第三十卷 第二號

- (12) shalom は通常「平安」とか「平和」とかと譯せられてゐる。
(13) J. Pedersen: Israel I-II 1926 p. 248
(14) ヘテルゼン同書三〇八頁尙二六四頁参照。

——一九五三年五月二十六日——