

## 旧約聖書における 「平和(シャーローム)」の観念(下)

山 我 哲 雄

〔本研究の(上)は、以下の構成で北星学園大学経済学部『北星論集』第29号(1992年)に掲載された。〕

- I 平和研究と旧約聖書
- II 「シャーローム」の語義
- III 聖戦と聖絶
- IV 王国と平和

### V 苦難の歴史と神の裁き

イスラエル統一王国の栄光の時代はダビデ、ソロモンのわずか二代、約80年で終わり、前926年頃、イスラエルは部族間の対立などから北のイスラエル王国と南のユダ王国に分裂した(王上一二章参照)。今や単なる二つの弱小国家となった両王国は、その後アラム人、アッシリア人、バビロニア人といった強国の侵略に苦しめられることになる。

イスラエルの分裂王国時代は、同時に預言者たちの時代でもあった(ここでいう「預言者」とは、いわゆる記述預言者、すなわちその言葉が旧約聖書中に預言書として残されている人々を指す)。前8世紀以降、北王国でも南王国でも、神に召された者としての強烈な自覚を持った預言者たちが相次いで登場した(前8世紀の北王国ではアモス、ホセア、南王国ではイザヤ、ミカ、前7世紀から6世紀にかけての南王国ではゼパニヤ、エレミヤ、ハバクク。なお北王国はすでに前721年にアッシリアによって滅ぼされた)。彼らは、このような戦禍と混乱に満ちた同時代の歴史の中に、神ヤハウェの裁きの意志を見て取った。すなわち、イスラエルは、それまでの救いの歴史に示された神のさまざまな恩恵にもかかわらず、宗教的にも道徳的にも数多くの罪を犯し続けた。それゆえ今やヤハ

ウェは、歴史のただなかで、イスラエルへの裁きを実施しようとしているのである。「サマリアの山に集まり、そこに起こっている狂乱と圧政を見よ。彼らは正しくふるまうことを知らない、ヤハウエは言われる。彼らは不法と暴虐を城郭に積み重ねている。それゆえ主なるヤハウエはこう言われる。敵がこの地を囲み、お前の砦を倒し、城郭を略奪する」(アモ三9—11)。「この国には誠実さも慈しみも、神を知ることもない。呪い、欺き、人殺し、盗み、姦淫がはびこり、流血に流血が続いている。それゆえ、この地は渴き、そこに住むものは皆、衰え果て、野の獣も空の鳥も海の魚までも一掃される」(ホセ四1—3)。

預言者の批判は、とりわけ、社会的弱者を抑圧し、彼らから搾取して自分の富を肥やしている権力者、有力者たちに向けられる。「災いだ、偽りの判決を下す者、労苦を負わせる宣告文を記す者は。彼らは弱い者の訴えを退け、わたしの民の貧しい者から権利を奪い、やもめを餌食とし、みなしごを略奪する。刑罰の日に向かって、襲ってくる嵐に対して、お前たちはどうするつもりか。どこにお前たちは栄光を託そうとするのか。捕らわれ人としてかがみ、殺された者となって倒れるだけではないか。しかしなお、ヤハウエの怒りはやまず、御手は延ばされたままだ」(イザ一〇1—4)。本来民を正しく指導すべき宗教的指導者たちさえ、墮落の限りを尽くしている。「わが民を迷わす預言者たちに対して、ヤハウエはこう言われる。彼らは歯で何かをかんでいる間は(すなわち報酬を与えてくれる者に対しては)平和(シャーローム)を告げるが、その口に何も与えない人には、戦争を宣言する。それゆえ、お前たちには夜が臨んでも幻はなく、暗闇が臨んでも託宣は与えられない」(ミカ三5—6)。「身分の低い者から高い者に至るまで、皆、利をむさぼり、預言者から祭司に至るまで皆、欺く。彼らは、わが民の破滅を手軽に治療して、平和(シャーローム)がないのに『平和、平和』と言う。彼らは忌むべきことをして恥をさらした。しかも、恥ずかしいとは思わず、嘲けられていることに気づかない。それゆえ、人々が倒れるとき、彼らも倒れ、わたしが彼らを罰するとき、彼らはつまずく、こうヤハウエは言われる」(エレ六13—15)。

最後に挙げた二つの言葉は、記述預言者が同時代のいわゆる「救済預言者」を批判したものである。彼らはあるいは職業上の打算から、ある

いは「選民意識」に裏打ちされた熱狂的な民族主義から、安易に「平和」を宣言し、人々に根拠のない安心感を植えつけようとしている。それは彼らが、イスラエルを襲おうとしている災いが神の懲罰であるという事態をまったく理解していないことによる。記述預言者たちによれば、イスラエルからの平和の剥奪(すなわち戦乱)は、実は彼ら自身が平和(シャーローム)を蹂躪したことに対する神からの報いなのである。ここには、記述預言者たちといわゆる「救済預言者」や一般民衆との間に、「シャーローム」なるものが何であるかについて、根本的な理解の相違があったことが示されている。

この問題は、われわれの主題と関連させたとき、特に注目に値する。多少横道に逸れるが、現代の平和研究においては「平和」の観念の定義の再検討が真剣に問題にされている。始めに述べたように、現代の平和研究は差し当たっては、二度にわたる世界大戦への反省と核兵器の開発による全人類的な危機意識を踏まえて始まったものであり、初期においては当然ながら主として東西問題を対象としていた。しかし1970年代からは、戦争がない状態だけで平和と言えるのかという問題が真剣に検討され始め、たとえ具体的な戦争行為がなくとも、公正、自由、平等などが世界的に実現していなければ真の平和とは言えないのではないか、という議論が提出され、そのような意味での平和に対立するものとして「構造的暴力 (structural violence)」という概念が提起された。これとともに、平和研究の対象は次第に東西問題から南北問題へと移されつつある。<sup>(26)</sup> 東ヨーロッパおよびソ連における社会主義政権の崩壊と冷戦構造の解体を受けて、今後はますますそのような傾向が強まっていくものと思われる。本研究の冒頭で、人間社会の包括的な意味での理想的状態を意味するヘブライ語の「シャーローム」の意味は、戦争の不在としての「平和」の観念よりも広いと論じたが、現在の平和研究における「平和」の観念は、むしろヘブライ語の「シャーローム」に近づきつつあるとは言えないであろうか。預言者たちがイスラエルの罪として告発したのは、何よりもまず、まさにそのような意味での「構造的暴力」そのものであった。「彼らは正しい者を金で、貧しい者を靴一足の値で売った。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」(アモニ 6—7)。「お前たちは正しい者に敵対し、賄賂を取り、町の門(裁判)で貧

しい者の訴えを退けている」(同五12)。「支配者たちは無慈悲で、盗人の仲間となり、皆、賄賂を喜び、贈り物を強要する。みなしごの権利は守られず、やもめの訴えは取り上げられない」(イザ一23。みなしごとやもめは社会的弱者の象徴である)。「お前たちはわたしのぶどう畑を食い尽くし、貧しい者から奪って家を満たした。何故、お前たちはわたしの民を打ち砕き、貧しい者の顔を白でひきつぶしたのか」(同三15)。「災いだ、寝床の上で悪をたくらみ、悪事を謀る者は。夜明けとともに、彼らはそれを行う。権力をその手に持っているからだ。彼らは貪欲に畑を奪い、家々を取り上げる」(ミカ二1-2)。「わが民の中には逆らう者がいる。網を張り、鳥を捕る者のように、潜んでうかがい、罾を仕掛け、人を捕らえる。籠を鳥で満たすように、彼らは欺き取った物で家を満たす。こうして、彼らは強大になり富を蓄える。彼らは太って、色つやもよく、その悪事には限りがない。みなしごの訴えを取り上げず、助けもせず、貧しい者を正しく裁くこともしない」(エレ五26-28)。

「平和がないのに『平和、平和』と言う」人々の偽善を告発した預言者の言葉(エレ六14, 八11, エゼ一三10, 16)は、2600年も後によく平和研究者たちが気づくことになる事態を遙かに先取りしていたと言っても過言ではないであろう。

イスラエルの預言者たちの思想の大きな特徴の一つは、彼らが民の罪に対する神の裁きを、超自然的な神話的・黙示的出来事としてでなく、イスラエルの民族が経験しつつある極めて現実的、具体的な歴史の運行の中に見出したことである。すなわち、前8世紀にアッシリアという超大国が南北両王国を脅かしつつあるという事実、もしくは前6世紀にネブカドネザル王の率いるバビロニアが生き残った南王国を攻撃するという事実そのものが、そのまま神の裁きなのである。この意味で、イスラエルの預言者たちは歴史の意味の告知者、歴史神学者であったと言ってよい。もちろん、歴史を通じて神の行動と意志を理解することは、単に預言者たちに止まらず、旧約聖書全体を貫く最大の思想的特徴の一つであると言える。歴史こそは、イスラエルの神理解、自己理解を根本的に規定するものであった。例えばモーセ五書は、イスラエルに対するヤハウエの救済史を描き出す。イスラエルはヤハウエを、歴史を通じて自分たちを救った神として理解し(出二〇2, 王下一七7などを参照)、ま

た、歴史を通じてヤハウェに救われた民として自己を理解した(申二六五—九、詩一三六10—22などを参照)。そしてダビデのもとでのイスラエルの黄金時代を体験した人々は、その歴史的現実を救済史の目標として意味づけたのである(サム下七6—16、詩七八などを参照)。ただし、五書伝承やダビデ王朝の王権神学の担い手たちが民族主義的な精神から、それぞれ救済史を用いて選ばれた神の民としてのイスラエルの立場やイスラエル王国の「世界」支配を正当化しようとしたのに対し、預言者たちの歴史観の決定的な相違は、そのような民族的な枠組みを突破した普遍的な神の世界支配という視点から、イスラエルの存在そのものをも相対化することができた点にある。「地上の全部族の中からわたし(ヤハウェ)が知ったのは、お前たちだけだ。それゆえ、わたしはお前たちをすべての罪のゆえに罰する」(アモ三2、これはイスラエルの選びの信仰に対する痛烈な逆説である)。「わたしにとってお前たちは、クシュの人々と変わりがないではないか、とヤハウェは言われる。わたしはイスラエルをエジプトの地から、ペリシテ人をカフトルから、アラム人をキルから、導き上ったではないか」(同九8)。「彼らはヤハウェを頼りにして言う。『ヤハウェが我らの中におられるではないか、だから災いが我々に及ぶことはない』と。それゆえ、お前たちのゆえに、シオンは耕されて畑となり、エルサレムは石塚に変わり、神殿の山は木の生い茂る高台となる」(ミカ三11—12)。もちろん、すでに述べたように、神による世界支配の思想そのものは、王国時代初頭にイスラエルの異民族支配を背景として生まれたものである。それによってイスラエルの視野は自民族を越えた「世界」へと広がった。しかしそれが、イスラエルの異民族支配を反映し、政治によって規定されたものであった限りにおいて、それは排他的な「イスラエル中心主義」の表現にすぎず、いわばその帝国主義的拡大に他ならなかった。これに対し預言者たちは、それを「神中心主義」に移すことによって、真の意味での神の世界支配の思想と、普遍的な神観を提示し得たのである<sup>(27)</sup>。

このような預言者たちの視点から見た場合、当然ながら戦争と平和の問題にもまったく異なる意味づけが与えられる。もし、神が世界を支配し、歴史の運行を統御しているのであり、アッシリアやバビロニアの攻撃が神の怒りと裁きの意志を表現するものであったとすれば、アッシリ

アヤバビロニアは神の処罰の道具であるに過ぎない。「その日には、わたしの主は、大河のかなたでかみそりを雇われる。アッシリアの王がそれだ。頭髮も足の毛もひげもそり落とされる」(イザ七20。同五26-30をも参照)。「ああ、アッシリアはわたしの怒りの鞭、わたしの手にある憤りの杖。神を無視する国(すなわちイスラエル!)に向かって、わたしはそれを遣わし、わたしの激怒をかった民(イスラエル!)に対して、それに命じる。戦利品を取れ、野の土のように彼を踏みじれ、と」(イザ一〇5-6)。「彼らはエジプトの地に帰ることもできず、アッシリアが彼らの王となる。彼らが立ち帰ることを拒んだからだ。剣は町々で荒れ狂い、たくらみのゆえに滅ぼす」(ホセ一一5-6)。「見よ、わたしは遠くから一つの国を、お前たちの上に襲いかからせる。イスラエルの家よ、とヤハウエは言われる。それは絶えることのない国、古くからの国(すなわちバビロン)。その言葉は理解し難く、その言うことは聞き取れない。……彼らは、お前が頼みとする砦の町々を、剣を振るって破壊する」(エレ五15, 17)。かつてヤハウエは、「イスラエルの神」として異民族に対して聖戦を行い、彼らを打ち破ってイスラエルに「乳と蜜の流れる地」を与えた。しかし今は、同じヤハウエが「世界の神」として異民族を用いてイスラエルを攻撃している。それは、まさにイスラエルに向けられた聖戦なのである。ここでは、民族主義と選民意識に裏打ちされた聖戦の観念が、見事に逆転されている。「そのとき、わたし(ヤハウエ!)はアリエル(エルサレム!)を苦しめる。アリエルには嘆きとため息が臨み、祭壇の炉ようになる。わたし(ヤハウエ!)はお前を囲んで人を張り、砦を築き、城壁を建てる。お前は倒されて地の下から語り、お前の言葉は塵の下から鈍く響く」(イザ二九4)。「まことに、万軍のヤハウエはこう言われる。木を切り、土を盛り、エルサレムに対して攻城の土塁を築け。彼女は罰せられるべき都。その中には抑圧あるのみ」(エレ六6)。「その日が来れば、とヤハウエは言われる。わたしはお前(イスラエル!)の中から軍馬を断ち、戦車を滅ぼす。わたしはお前の国の町々を断ち、砦をことごとく打ち壊す」(ミカ五9-10)。

最後に引いた言葉では、ヤハウエによるイスラエルの武装解除が語られていることが注意を引く。先に見たように、「エルサレムの平和表象群」を反映する詩編においては、イスラエルの神の世界支配という思想のも

とに、イスラエルに敵対する諸民族の武器の破壊が語られていた(詩四六9—10, 七六4)。ここにもまた、預言者の神中心的な視点のもとで、従来の表象と価値観が180度逆転されたことが示されている。すなわち、神はかつて諸国民を戦闘不能に陥らせることによって、イスラエルの世界支配を維持すると信じられた。しかし預言者たちによれば、その同じヤハウェが今や、逆にイスラエルからあらゆる防衛の手段を奪い去ることによって、自分の民を好戦的な異民族の手にゆだね、彼らのなすがままにさせるのである。

このような戦争と平和についての預言者の理解から、イスラエルが戦争に対して取るべき態度について非常に特徴的な思想が生まれたことを付記しておきたい。今日においてもそうであるように、古代オリエント世界においても戦争と平和は、国家間の軍事同盟の力学によって支配されていた。弱小国家は、超大国の軍事力の傘の下に入ることによってみずからの存在を保とうとした。このことは、現在まで残された無数の条約碑文の存在に示されている。前8世紀にアッシリアの脅威に直面したイスラエル南北両王国の王たちは、あるいは自ら進んで屈伏し、アッシリアの属国に成り下がることで国家の存続を確保しようとし(王下一五19, 一六7—9)、あるいはもう一つの超大国エジプトの支援によってアッシリアと対抗しようとした(王下一七4, 一八21)。しかし、預言者たちの目から見れば、そのような武力・軍事力に頼る政策は、神への反逆をさらに重ねる悪あがきにすぎなかった。もし異民族の来襲という災いが、ヤハウェの下したイスラエルへの裁きに他ならず、敵がヤハウェの審判の道具にすぎないならば、これに対するいかなる抵抗、防衛も無駄である。人は神と戦うことができないからである。前8世紀の預言者たちは、このような軍事同盟政策を正面から批判した。「エフライムは鳩のようだ。愚かで悟りがない。エジプトに助けを求め、あるいはアッシリアに頼って行く。彼らが出て行こうとするとき、わたしはその上に網を張り、網にかかった音を聞くと、空の鳥のように、引き落として捕らえる」(ホセ七12, なお八9—10, 一二2をも参照)。「災いだ、助けを求めてエジプトに下り、馬を支えとする者は。彼らは戦車の数が多く、騎兵の数がおびただしいことを頼りとし、イスラエルの聖なる方を仰がず、ヤハウェを尋ね求めようとはしない。……エジプト人は人であって、神

ではない。その馬は肉にすぎず、霊ではない。ヤハウェが御手を伸ばされると、助けを与える者はつまずき、助けを受けている者は倒れ、皆共に滅びる」(イザ三—1—3, なお八12—13, 三〇1—5をも参照)。

預言者たちにとって、イスラエルの未来は、自らの罪を真摯に認めて神の裁きを甘んじて受け、その審判の彼方にある神の赦しと恵みを信じ、それに身を委ねること以外になかったのである。それゆえ預言者たちは、武力・軍事力に頼って自己の存在を確保しようとするあらゆる企てを戒める。このような預言者たちの立場は、いわゆるシリア・エフライム戦争(前733年)の際に預言者イザヤが語った有名な「アーメン」の語呂合わせの言葉に典型的な形で示されている。すなわち、ダマスコのアラム王国(シリア)とイスラエル北王国(エフライム)が反アッシリア同盟を結成し、南王国ユダに対しても軍事的圧力によって同盟加入を迫ったとき、イザヤはアハズ王に軽挙妄動を戒め、次のように警告したのである。「信じなければ(「あなたがたがアーメンしなければ」)、あなたがたは確かにされぬ(「アーメンされぬ」)」(イザ七9)。

前6世紀に新バビロニア(カルデア)のネブカドネザルがユダ王国を支配した時代にも、同じようなことが繰り返された。預言者エレミヤは、ネブカドネザルのうちにヤハウェの審判を執行する「神の僕」を見出し、その背後にあるヤハウェの審判の意志に服従し、無謀な抵抗を断念して降伏するように人々に呼びかけた。「バビロンの王ネブカドネザルに仕えず、バビロンの王の軛(くびき)を首に負おうとしない国や王国があれば、わたし(ヤハウェ)は剣、飢饉、疫病をもってその国を罰する、とヤハウェは言われる。……しかし、首を差し出してバビロンの王の軛を負い、彼に仕えるならば、わたしはその国民を国土に残す、とヤハウェは言われる」(エレ二七8—11, なお二—3—10, 二五8—14なども参照)。しかし、当時のユダ国内では、エジプトの支援とヤハウェの無条件的な加護を当てにしてバビロンに反逆しようとする、好戦派、主戦論が支配的であった。前述の口先だけで「平和」を説く「救済預言者」たちが活躍したのも、まさにこの時期である(エレ二八1—10などを参照)。当時の人々にとってエレミヤの態度は、敗北主義、利敵行為に他ならず、まったく理解不可能なものであった。「どうか、この男を死刑にしてください。あのようなことを言いふらして、この都に残った兵士と民衆の士



気を挫いています。彼はこの民のために平和(シャーローム)を願わず、むしろ災いを望んでいるのです(エレ三八4)。このためエレミヤは売国奴の烙印を押され、数々の迫害を受けねばならなかったのである(エレ二六7-11, 三八6-7などを参照)。

以上のようにイスラエルの預言者たちは、神中心的な視点から世界史を捉えることによって、事実上、宗教的な信念に基盤を置く武装放棄の観念、すなわち、一自衛的なものを含めた一戦争否定の思想に到達したのである。これが、先に取り上げた聖戦伝承の発展の中にも見られた、戦いを神のみの事柄とする傾向と並行するものであり、むしろそれを極限まで押し進めたものであることは言うまでもない。預言者たちのこのような思想が、実際の政治施策としても賢明で有効であったかどうかについては、ここでは問わないでおくことにしよう。

## VI 終末論的救済としての恒久的・普遍的平和

これまで見てきたように、預言者たちはイスラエルの民に過酷な神の裁きを告知し、イスラエルからの平和(シャーローム)の剝奪と異民族の攻撃のうちにその裁きの実現を見出したのであるが、彼らは決してもっぱら災いだけを預言したのではない。彼らは同時に、そのような災いと裁きを越えた救済と、損なわれた神関係の回復を預言することによって、人々に希望と新たな信仰を与えようとしたのである<sup>(29)</sup>。思想史的な意義と影響を考えると、預言者たちの使信の最も重要な点は、まさにこれらの救済預言にあったと言ってもよい。彼らの審判預言がそれぞれの時代の歴史的現実<sup>(30)</sup>に制約されたものであったのに対し、彼らの救済預言は、その歴史的現実を越えて未来を指し示し、究極的で最終的な状態を表現したという点でまさに「終末論」的なものであったからである。イスラエルからの平和の剝奪のうちに神の裁きを見て取った預言者たちの救済預言において、(実際に「シャーローム」の語が用いられていようといまいと、)普遍的・恒久的な平和の再確立のモチーフないしイメージが重要な役割を演じていることは決して偶然ではあるまい。旧約聖書の記述預言者たちの救済預言や平和の使信が、彼らの同時代人でありしばしば論敵でもあった前述の救済預言者(ミカ三5, エレ六14, 八11, 一四13,

二八九、エゼ一三10、13) たちのそれと根本的に相違した点は、それが徹底的な裁きを経た後の遙かな未来において初めて与えられるものと考えられた点、そして救済預言者たちの救済観・平和観が濃厚な民族主義的色彩に彩られていたのに対し(それは結局はヤハウェによる敵からの防衛と敵の撃破ということに尽きるものであった)、程度の差はあるにせよ、そのような民族的排他主義を越えた普遍的性格を帯びていた点にあるといえよう。

個々の救済預言の内容、すなわちそれぞれの預言者たちが描いた救済像は決して一様ではない。むしろ、それぞれの預言者たちの個性と特色が最も顕著に発揮されるのが救済預言であったと言ってよい。<sup>(30)</sup>ダビデ王朝に対する神の選びと加護を中心とする「エルサレム神学」が発展した南王国の預言者であったイザヤとミカの場合、それはダビデの家系から出る理想的統治者のイメージに結び付きたいわゆる「メシア預言」という形態を取ることになる。これは、彼らが、預言者であるとともに南王国の国民として、ダビデ王家の王という存在を抜きにしては救済や平和というものを考えることができなかつたことを示している。しかしながら、彼らはエルサレム神学の諸要素を受け継ぎながらも、それをまったく質的に異なる救済信仰に転換させた。それはもはや、エルサレムの宮殿の王座に座る政治的支配者としての現実の王の権力を絶対化するものでなく、未来における神の救いを表現するものに変えられたのである。彼らによれば、神の救いはダビデの子孫からの一人の理想的な支配者の誕生(すなわち神の息子としての認知を意味するその即位。詩二七、八九27-28を参照)、すなわち「第二のダビデ」の登場によって始まる。「ひとりのみどりごがわたしたちのために生まれた。ひとりの男の子がわたしたちに与えられた」(イザ九5。いわゆる「預言者的完了形」)。「エッサイ(ダビデの父!)の株からひとつの芽が萌えいで、その根からひとつの若枝が育つ」(イザ一一1)。「エフラタのベツレヘム(ダビデの故郷!)よ……お前の中から、わたしのために、イスラエルを治める者が出る」(ミカ五1)。

この統治者(すなわちメシア)は「構造的暴力」を一掃して「正義」を樹立する。「王国は正義と恵みの業によって、今もそしてとこしえに、立てられ支えられる」(イザ九9b)。「彼は弱い者のために正当な裁きを

行い、この地の貧しい人を公平に弁護する。……彼は正義をその腰の帯とし、真実をその身に帯びる」(イザ一 4-5)。「彼は立って、群れを養う。ヤハウェの力、神であるヤハウェの御名の威厳をもって。彼らは安らかに住まう」(ミカ五 3)。それゆえ彼は、「平和の君(サル・シャーローム)」の称号で呼ばれる(イザ九 5)。「ダビデの王座とその王国に平和は増し、平和は絶えることがない」(同 6 節)。「彼こそ(ないし「これ一すなわちメシアが成し遂げる業一こそ)」、平和(シャーローム)である」(ミカ五 4)。この「平和の君」の統治のもとでは、動物界にさえ普遍的な平和が訪れる。「狼は小羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏す。……乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ、幼子は蝮(まむし)の巣に手を入れる。しかしわたしの聖なる山においては、何ものも害を加えず、滅ぼすこともない。水が海を覆っているように、大地はヤハウェを知る知識で満たされる」。(イザ一 6-9)。もちろんこれらの初期のメシア預言は、アッシリアの脅威のただなかで語られたものであり、そこではヤハウェの力による敵からの救い、敵の撃滅という民族主義的要素がなお残されている(イザ九 3-4, ミカ五 4 b-5)。また、その個々の要素には詩編などに見られる「エルサレムの平和表象群」から受け継がれたものが少なくない。それにもかかわらず、それらがもはや、(イスラエルの「世界支配」という)現実の状態(status quo)を正当化する機能を果たすのではなく、むしろ現実に反した状態を未来の救済として描いていることは注目に値する。メシア預言に表現された救済像、平和観は、それがまさに圧倒的な量の審判預言・災いの預言の狭間に置かれているというその事実によって、救済預言者たちの無条件的な民族主義的救済像、平和観のオプティミズムとは似て非なるものなのである。そこでは、メシアの統治する救済の時代が、徹底的な審判を経た後に初めて開始されるものであることがはっきりと前提にされている。「彼らの負う軛、肩を打つ杖、虐げる者の鞭……地を踏み鳴らした兵士の靴、血にまみれた軍服……」イザ九 3-4、「エッサイの株」一すなわちダビデ王家は一度切り倒される！—イザ一 1、「まことに、ヤハウェは彼らを捨て置かれる、産婦が子を産むときまで」(ミカ五 2)。しかも、これらのメシアは、一非常に意味の不明確なミカ五 4 b-5 を例外として一決して軍事的な意味での勝者、征服者とは描かれていない。イザ九章では、メシアの登場に先立

って、神自身が敵を撃ち、戦いを払拭するのである(3—4節)。さらに、イザ一章に示されたような自然界を支配する普遍的な平和のイメージは、政治的含蓄を持った「エルサレムの平和表象群」の水準をすでに遙かに越えている。その最後の部分では、もはや権力に基づくイスラエルの異民族支配ではなく、諸国民の自発的な意志によるメシアへの恭順が語られている。「その日が来れば、エッサイの根はすべての民の旗印として立てられ、国々はそれを求めて集う」(イザ一—10)。

ダビデ王家の支配から離脱した北王国で活動した預言者ホセアにとっては、イザヤとミカとは異なり、メシア預言という発想を受け入れる余地はない。ホセアはむしろ、王制そのものを神の意志に反するものとして批判した反王権論者であった(ホセ八4, 一三10—11を参照)。ホセアの救済像は、イスラエルにおける王制樹立よりも遙かに遡り、ヤハウエとイスラエルの関係の原点である救済史、すなわち出エジプトそのものへと向かう。「第二のダビデ」ではなく、「第二の出エジプト」こそイスラエルの救済の姿なのである。ヤハウエとイスラエルの関係を夫と妻の関係として把握したホセアは、それを「新しい契り」のイメージで表現する。そこには後のエレミヤ書における「新しい契約」(エレ三一31以下)を遙かに予感させるものがある。「それゆえ、わたし(ヤハウエ)は彼女(イスラエル)をいざなって、荒野に導き、その心に語りかけよう。……そこで、彼女はわたしに答える。おとめであったとき、エジプトの地から上ってきた日のように」(ホセ二16—17)。「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」(同21節)。そしてこの回復された神関係の状態は、イザ一—章に酷似した、普遍的な平和のイメージで描かれるのである。「その日には、わたしは彼らのために、野の獣、空の鳥、土を這うものと契約を結ぶ。弓も剣も戦いもこの地から絶ち、彼らを安らかに憩わせる」(同二20)。

預言者エレミヤは、王国滅亡(前587年)前後の時期にエルサレムで活動したが、彼自身は生粋のユダ(南王国)人ではなく、北部部族系のベミヤミン族の出身であった(エレ一1を参照)。このことが、彼の預言に独特の複雑な性格を与えている。少なくともその救済論について見る限り、エレミヤの立場はホセアのそれに近い。すなわちエレミヤは、ヤ

ハウエとダビデ王朝の特殊な関係ということには何ら積極的な未来への希望を結び付け得なかったのであり、それどころか、ダビデ王朝の王に対して神の名において王家断絶を宣告することさえ辞さなかったのである(エレ二二30)。この意味で、エレミヤの場合にも、救済預言がメシアへの待望という形を取る余地はなかった(いわゆるエレミヤのメシア預言とされるエレ二三5-6はほぼ確実にエレミヤのものではなく、イザヤの系統に属する後代の加筆である)。むしろエレミヤは、すでに述べたように、バビロニアの支配という現実を神の裁きとして甘んじて受けることに、イスラエルにとっての唯一の未来の可能性を認めたのであり、その先にある神によるイスラエルの回復に希望を託したのである。エレミヤがそのような救いを確信していたことは、王国滅亡の寸前に、いまや異民族の手に渡ろうとしている故郷の土地を買い取るという、一見<sup>(81)</sup>してまったく無意味とも思われる行為を彼が敢行したことに示されている。すなわちそれは、その地でやがて再び健全な取引活動が行われる(即ち「シャーローム」な状態が回復する)という、彼の確信を示す象徴的行為だったのである。「イスラエルの神、万軍のヤハウエがこう言われるからだ。『この国で家、畑、ぶどう園を再び買い取る時が来る』」(エレ三二15。同44節をも参照)。エレミヤは、捕囚に送られた知人たちに手紙を書き、「(バビロンで)家を建てて住み、園に果樹を植えてその実を食べなさい。妻をめとり、息子、娘をもうけなさい。……そちらで人口を増やし、減らしてはならない」と勧告する(エレ二九5-6)。言うまでもなく、遠い将来に必ずや訪れるであろう救いの時に備えるためである。これに続けて、驚くべき言葉が語られる。「わたしが、あなたたちを捕囚として送った町(バビロン)の平和(シャーローム)を求め、その町のためにヤハウエに祈りなさい。なぜならその町がシャーロームであることが、あなたたちにとってシャーロームなのだから」(エレ二九7)。ここでは、エルサレムの平和表象を特徴づけたあの抜きがたい民族主義、排他主義が一片の残滓もなく払拭されている。エレミヤは、災いと裁きがヤハウエの究極的な意志でないことを確信していたのである。「わたしは、あなたたちのために立てた計画をよく心に留めている、とヤハウエは言われる。それは平和(シャーローム)の計画であって、災いの計画ではない」(エレ二九11)。

バビロン捕囚民の中で活動した預言者エゼキエルは、かつてエルサレムの祭司であった(エゼー3)。それゆえ彼の救済預言の中心をなすのは、エルサレム神殿の再建(四〇—四六章)と、そこへのヤハウエの「栄光」の帰還(四三1—6)である。しかし、それと並んで、あくまで副次的な要素としてであるが、メシア預言が見られることはいかにもエレサレム出身の預言者らしい。この理想的君主の統治を特徴づけるのも、また平和である。「わたしは彼らのために一人の牧者を起こし、彼らを牧させる。それは、わが僕ダビデである。彼は彼らを養い、その牧者となる。また、わたしヤハウエが彼らの神となり、わが僕ダビデが彼らの真ん中で君主となる。わたしヤハウエがこう語るのだ。わたしは彼らと平和の契約(ベリート・シャーローム)を結ぶ。そして悪い獣をこの土地から断ち、彼らが荒れ野においても安んじて住み、森の中でも眠れるようにする」(エゼ三四23—25。同三七24—26をも参照)。ここでもまた「ダビデ」は、自ら戦いによって敵を打ち破るのではなく、神自身によって樹立された恒久的平和の状態を維持する存在として描かれている。

「平和の契約」という観念は、捕囚時代末期の預言者第二イザヤにも見られる。第二イザヤはバビロン捕囚からの解放と約束の地への帰還という目前に迫った救済を、ノアの洪水の終わりと比較して、次のように言う。「これは、わたしにとってノアの洪水に等しい。再び地上にノアの洪水を起こすことはない、あのとき誓い、今またわたしは誓う、再びあなたを怒り、責めることはない、と。山が移り、丘が揺らぐこともあろう。しかし、わたしの慈しみはあなたから移らず、わたしの結ぶ平和の契約(ベリート・シャーローム)が揺らぐことはない。このように、あなたを憐れむヤハウエは言われる」(イザ五四9—10)。第二イザヤにとっては、捕囚からの解放とシオン(エルサレム)帰還そのものが福音であり、平和の音信に他ならない。「いかに美しいことか、山々を行き巡り、良い知らせを伝える者の足は。彼は平和(シャーローム)を告げ、恵みの良い知らせを伝え、救いを告げ、あなたの神は王となられた、とシオンに向かって呼ばわる」(イザ五二7)。第二イザヤにおいて特徴的なのは、(第一)イザヤにおいてダビデ王朝と不可分のものであった神の救いが、そこから完全に切り離されていることである。したがって、第二イザヤにおいてもまた、一ただしホセアやエレミヤの場合とはまった

く別の理由により一純然たるメシア預言というものはあり得ない。一方において、神の恵みの契約(サム下二三5, 詩八九4-5, 34-38, 一三二10-12を参照)はダビデ王朝から切り離されて、イスラエル全体に拡大されている。すなわち、かつてダビデが果たした神の計画内部における役割を、いまやイスラエル全体が果たすことになるのである。「わたしはあなたたちととこしえの契約を結ぶ。ダビデに約束した真実の慈しみのゆえに。見よ、かつてわたしは彼を立てて諸国民への証人とし、諸国民の指導者とした。今、あなた(イスラエル!)は知らなかった国に呼びかける。あなたを知らなかった国は、あなたのもとに馳せ参じるであろう」(イザ五五3-5)。他方において第二イザヤは、一驚くべきことにバビロン捕囚からの解放をもたらすペルシア王キュロスを「メシア」(「油注がれた者」と呼んでいる。これは旧約聖書において、イスラエルの王以外の政治的支配者がこの称号で呼ばれる唯一の例なのである。<sup>(33)</sup>「ヤハウエは彼の油注がれた者(メシア)、キュロスについてこう言われる。わたしは彼の右の手を固く取り、国々を彼に従わせ、王たちの武装を解かせる。扉は彼の前に開かれ、どの城門も閉ざされることはない」(イザ四五1)。捕囚前の預言者たちによれば、かつてヤハウエはアッシリヤやバビロニアを「怒りの鞭」、「憤りの杖」として用いて、歴史の中でイスラエルへの裁きを実行した。第二イザヤによれば、まったく同じように、ただしまったく逆の目的一すなわちイスラエルの救い—のために、ヤハウエは世界史を動かし、ペルシア王キュロスを自分の救いの計画の道具として用いようとしている。ただ、キュロス自身はそれを知らないだけなのである。「わたしの僕ヤコブのために、わたしが選んだイスラエルのために、わたしはあなたの名を呼び、称号を与えたが、あなたはそれを知らなかった」(イザ四五4)。第二イザヤにおいても、神の世界支配、世界史支配を語る普遍主義と、止揚された形での選ばれた民の民族主義(イスラエルの救い!)が、緊張をはらみつつ独特の形で結合していると言えよう。

バビロン捕囚後のいわゆる第二神殿時代の預言者たちの救済預言においても、平和(シャーローム)は大きな役割を演じている。捕囚後のイザヤ書の編集者は、すでに第一節で一部を引用したテキストの中で、神の霊が天から注がれる終末的な救いの時を次のように描写している。「つ

いに、我々の上に霊が高い天から注がれる。荒れ野は園となり、園は森と見なされる。そのとき、荒れ野に公平が宿り、園に正義が住まう。正義が造り出すのは平和（シャーローム）であり、正義が生み出すのはとこしえに安らかな信頼である。わが民は平和の住みか、安らかな宿、憂いなき休息の場所に住まう」（イザ三二15—18）。いわゆる第三イザヤの最後近くの部分には、エルサレムの回復が次のような楽園的なイメージで描かれる。「ヤハウエはこう言われる。見よ、わたしは彼女（エルサレム）に向けよう、平和（シャーローム）を大河のように、国々の栄光を洪水の流れのように。あなたたちは乳房に養われ、抱いて運ばれ、膝の上であやされる」（イザ六六12—15）。バビロン捕囚終了後の預言者ゼカリヤもまた、イスラエルとエルサレムの回復を楽園的な大地の豊穡と結び付けて次のように述べている。「平和（シャーローム）の種が蒔かれ、ぶどうの木は実を結び、大地は収穫をもたらし、天は露をください。わたしは、この民の残りの者にこれらすべてのものを受け継がせる」（ゼカ八12）。これらの救済預言において、「シャーローム」の語はほとんど「救済」と同義語になっていると言えるほどである。しかしそれらにおいては、この観念によって表される事態がますます歴史的具體性を失い、一般化・抽象化・類型化され、ほとんど夢想と境を接したのもの一すなわち「非現実的」という意味での「終末論的」なもの一になっていることは看過できない。このこともまた、捕囚後のイスラエルの置かれた歴史的状況と無関係ではなかったであろう。バビロン捕囚中の救済預言は、捕囚からの解放という一点にその希望を集中させてきた。その後たしかに捕囚からの解放は実現したが、それは必ずしも人々の期待を完全に満足させるものではなかった。捕囚からの帰還は、第二イザヤが思い描いたような自然の変容を伴う堂々たる凱旋行進（イザ四〇3—11、四三16—20、四九11—13、五二11—12、五五12—13などを参照）とは似て非なるものであった。ようやく与えられた平和（シャーローム）も、普遍的なものでも恒久的なものでもなく、かろうじて再建された神殿を中心とするささやかで脆弱なものに過ぎなかった（ゼカ六13、ハガ二9を参照）。あれほど期待された理想的君主は現れず、ダビデ王国の再建は成らず、その後もペルシア帝国、ヘレニズム諸国家の異民族支配が続くことになった。このような状況の中から、旧約聖書中で最も厭世的・懐疑的な性



格を持った『コヘントの言葉 (いわゆる「伝道の書」)』が生まれてきたことも決して偶然ではないであろう。

この時代から生まれた救済預言の中で、われわれの主題に関連して特に注目に値するのは、前300年頃書かれたと思われるいわゆる「第二ゼカリヤ」<sup>(34)</sup>に含まれたメシア預言である。そこではまず、アレクサンドロス大王の遠征によるパレスチナ海岸部の征服が神の裁きとして語られた後に(ゼカ九1-8)、それとは鮮やかな対照をなしつつ、戦いの天才アレクサンドロスとはまさに正反対な、一人の統治者の到来が告知される。「見よ、あなたの王があなたのもとに来る。彼は正しく、救われた者。へりくだった者で、ろばに乗って来る」(ゼカ九9)。ここで描かれているのは、まったく武装解除された無力なメシア像である。彼は正しい者(ツァッディーク)であるが、「鉄の杖で敵を打ち、陶工が器を砕くように砕く」(詩二9)のではなく、みずから「救われ」ねばならない(ノーシャー)存在である。「へりくだった者」と訳された原語の「アーニー」は、文字通りには「貧しい者」を意味する。古代オリエントの王たちは軍馬に乗って戦ったが、このメシアはあえて足の遅い、軍事的な役に立たないろばに乗ってやって来るのである。かつて聖戦の物語や預言者たちの告知の中で、戦いがヤハウエのみの業とされることによってイスラエルから戦闘行為が剝奪されていったように、ここではメシアからさえ、すべての戦闘手段が取り去られているのである。このことは、これに続く部分でさらに世界全体に拡張される。「わたしは<sup>(35)</sup>エフライムから戦車を、エルサレムから軍馬を絶つ。戦いの弓は絶たれ、諸国の民に平和(シャーローム)が告げられる。彼の支配は海から海へ、大河から地の果てにまで及ぶ」(ゼカ九10)。この王の統治のために、神自身がすべての武力を剝奪する。ここでこの武装解除のイメージが、すでに見たような、イスラエルの敵に対する勝利のため(詩四六10、七六4)でも、逆にイスラエルへの処罰のため(ミカ五9)でもないことは注意を要する。これによって、(イスラエルのみに対してでなく)「諸国の民」に平和が告知されるのである。したがって、それはまさに、普遍的・恒久的な平和のための武装解除なのである。このメシアの支配は、文字通り武力・圧政なき支配なのであり、彼は語の本来の意味における「平和の君」なのである。

このことと関連して、最後にもう一つ、旧約聖書における代表的な平和の預言を取り上げておきたい。よく知られていることであるが、イザヤ書の二二—四とミカ書の四一—三にはほとんど同一の次のような預言が収録されている。「終わりの日に、ヤハウェの山は、山々の頭として堅く立ち、どの峰よりも高くそびえる。国々はこぞって大河のようにそこに向かい、多くの民が来て言う。「ヤハウェの山に登り、ヤコブの神の家に行こう。彼はわたしたちに彼の道を示される。わたしたちはその道を歩もう」と。なぜなら、教え（トラー）がシオンから、ヤハウェの言葉がエルサレムから出るからである。彼は国々の間を裁き、多くの民を戒められる。彼らは剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣を上げず、もはや戦うことを学ばない」(引用はイザヤ書による。ミカ書では、下線を付した部分に若干の単語の相違がある)。

この預言が、共に前8世紀の南王国で活動した二人の預言者の預言集に取り入れられていることから、その著者が誰であるかをめぐって、多くの議論が展開されてきた。ここでこの問題に詳しく立ち入ることはできないが、結論だけを述べれば、筆者はさまざまな点から見て、この預言はイザヤのものでもミカのものでもなく、捕囚後の時代に匿名の人物によって書かれたものが、二つの古典的な預言書に並行的に組み入れられたものであると考える。何よりもまず、この預言の前半の部分に見られるようなヤハウェ宗教の世界宗教的開放性と普遍性は、捕囚後の詩編の一部や第三イザヤなどになって初めて見られるものであり、イザヤやミカの他の預言とは根本的に異質なものに思えるからである。ここでは王の詩編やイザヤ書に見られたエルサレムへの諸国民の攻撃、殺到のモチーフに代わって、諸国民のシオン（エレサレム）への巡礼のモチーフが現れている。これとよく似たイメージは、イザ六六18—21、ゼカ二14—17、八20—23、一四16—21、詩二二28—30、八六9、一〇二20—23などにも見られるが、それらはいずれも捕囚後のテキストである。ここでは明らかに、捕囚後のユダヤ教団の時代に初めて登場した異邦人改宗者の存在が前提にされているよう。

後半の部分の平和表象は、先に見た第二ゼカリヤのメシア預言（ゼカ九10）と非常に近い。ここでもまた、神の世界支配が強調され、その目

的(ないし結果)としての普遍的平和が語られる<sup>(37)</sup>。しかし、ここでは諸国民が(神やメシアによって武装解除されるのではなく、)みずから自発的に、もはや不用となった武器を平和的な目的(農作業)に用いる農具に打ち直す。平和が真の意味で恒久的、普遍的なものとして確立されるので、彼らはもはや戦いの術さえ忘れてしまう。ここにはもはや、平和的な動物であるろばに乗る「平和の君」としてのメシアさえ必要とされないのである。今日、国際連合本部の壁に刻み込まれているこの預言こそ、旧約聖書の生み出した平和思想の頂点に位置するのもであるといえよう<sup>(38)</sup>。

## VII エピローグ 「苦難の僕」とイエス・キリスト

極めて不十分な概観であったが、これまで見てきたように、イスラエルはその数々の戦いに満ちた歴史を通じて、かつては支配的であった民族主義的・排他的な平和の理念の限界を踏み越えて、ついには普遍的・恒久的な平和の理念を提示することができた。このことの背景には、しばしば本文中で指摘したように、なかんずく記述預言者たちが、従来の自民族中心主義的な「戦いの神」の表象や神の世界支配の理念を乗り越えて、普遍的な神観と神の普遍的な世界支配の理念を獲得することにより、イスラエル民族の存在そのものをも相対化して捉え得たことがあった。しかし、その後のイスラエル・ユダヤの歴史を通じて、そのような普遍的平和への希求はあくまで理念に止まり、現実化されることはなかった。それどころか、ユダヤ人が体験する現実は、ますますそのような理念から離れていったと言ってよい。すでに捕囚前の記述預言者たちの告知において、審判の預言が圧倒的な現実性と迫真的な歴史的具體性をもって語られたのに対し、救済預言はその背後に垣間見える漠然とした希望、遙か彼方の理想の一ないし幻想的一状況として描かれるに止まっていた。そしてこの傾向が、バビロン捕囚後の時代にますます強まったことはすでに見た通りである。それは、第二イザヤが告知したように目前に迫ったものではなく、いつの日か分からぬ未来、ついには「世の終わり」になって初めて実現することであるとみなされるようになった<sup>(39)</sup>。イスラエルは、国家滅亡、バビロン捕囚、異民族支配という苦難

の歴史の中で、虚しくこの終末論的救済と普遍的平和の到来を待ち続けたのである(ダニ七章などを参照)。

最後に、これまで引いてきた旧約聖書の平和(シャーローム)に関する言明といささか性格を異にし、それゆえこれまでの歴史的概観では扱いきれなかった一つの箇所を挙げておきたい。それは、イザヤ書五三章にある、旧約聖書中最も難解な部分の一つとされる「苦難の僕の歌」の一節である。これは第二イザヤの文脈中に、バビロン捕囚からの解放を告知する本文の趣旨とは無関係にばらまかれている、「(神の/ヤハウェの)僕」と呼ばれる匿名の人物について歌った四つの歌(イザ四二1—4, 四九1—6, 五〇4—9, 五二13—五三12)の最後の部分である。そこでは、自らの苦難によって人々の罪を贖い、その苦しみと傷によって人々に平和と救いをもたらす「僕」の姿が描かれている。「彼が担ったのはわたしたちの病、彼が負ったのはわたしたちの痛みであったのに、わたしたちは思っていた。神の手にかかり、打たれたから、彼は苦しんでいるのだ、と。彼が刺し貫かれたのは、わたしたちのためであり、彼が打ち砕かれたのは、わたしたちの咎のためであった。彼の受けた懲らしめによってわたしたちに平和(シャーローム)が与えられ、彼の受けた傷によって、わたしたちはいやされた。……彼の時代の誰が思い巡らしたであろうか、わたしの民の背きのゆえに、彼が神の手にかかり、命ある者の地から断たれたことを」(イザ五三5, 8)。

現代の旧約学においては、これらの「僕の歌」が第二イザヤ自身の作であるかどうか、そして何よりもまず、この「僕」が何者なのかについて、激しく議論が戦わされており、これらの問題に関して未だに一致した解答が得られていない。後者に関しては、1)集団説(イスラエル民族の姿を擬人的に表したものと理解する)、2)自伝説(第二イザヤ自身の姿を描いたものと理解する。したがってその死を描く五三章は、預言者自身が自分の死を予見したものか、その弟子が師の死後書いたものということになる)、3)理想的預言者説(自伝的描写でないという点で2)とは区別される)、4)メシア説(理想的な王の姿を描いたものと理解する)、5)歴史的特定個人説(モーセ、ダビデ、エレミヤ、ヨシヤ、キュロス、ゼルバベル、セシバザル等と同定する)が提唱されている。<sup>(40)</sup>ここではこの複雑な問題を立ち入って検討することはできないが、いずれにせよ、こ

ここに一人の人物が他の人々の代理としてその罪を引き受け、その受難と死によって他の人々に赦しをもたらすという、旧約聖書においても類例のない救済観、すなわち自己犠牲的な代理贖罪の思想が語られていることは疑いない。「わたしの僕は、多くの人々が義(ツァッディーク)とされるために、彼らの罪をみずから負った」(イザ五三11)。そしてここでもまた、そのような救済の告知の文脈の中で、「シャーローム」について語られているのである(5節を逐語的に訳すと、「われわれのシャーロームの〔ための〕懲罰が彼の上にある」となる)。ここで言われている「シャーローム」が単に戦争のない事態や敵からの加護を表すのではなく、並行句で「いやし」と等置されていることに示されているように、罪の赦しと神関係の回復を指し、ほとんど「救い」と同義語であることは明白である。ここでは、この語が本来持っていた包括的な完全性、十全性、欠けのない充実した状態の観念が回復されており、しかもそのすべてが、一人の人物の自己犠牲的苦難の上に基礎づけられているのである。

代理贖罪の思想そのものは、よく知られているように、イスラエルの犠牲祭儀の中にその根を持っている。そしてそこで前提とされていたのは、罪が一穢れと同じように一他の存在に伝染、転移するという呪術的な思考である。すなわち、人々は動物の上に自分たちの罪を移し、それを身代わりとして屠ったり、共同体から追放することによって、罪を「祓った」のである(レビ四一五、一六章)。「僕の歌」にも、そのような犠牲祭儀の発想が少なくとも形式的には受け継がれている。「彼は自らの命を償いの献げ物(ア-シャーム)とした」(イザ五三10)。しかし、「僕の歌」においては、そのような観念から呪術的要素がすべて払拭され、祭儀の場から完全に切り離されて、それが一個人の具体的な苦難と死の運命に移されていることが決定的な特色である。ここに描かれた「僕」の姿は、栄光のメシア像とも、「新しい契約」の思想とも、終末的な楽園回復の理想とも無縁なものである。「僕の歌」の作者が誰の姿を念頭においていたにせよ、ここにあらわれた贖罪思想が、旧約聖書の他の救済論とはまったく異質の、或る種の例外的な「突破」であったことに疑問の余地はない。

「僕」が本来誰であれ、後の最初のキリスト教徒たちは、十字架の上で死んだナザレのイエスの受難のうちに、「僕の歌」の成就を見出した(使

八30—35, マタ八17)。イエスの生涯と、特にその受難が「苦難の僕」の姿を雛形として描かれ、またその死が後者に基づき贖罪論的に意味づけられた(マコー〇45, 一四24などを参照)という限りにおいて、「僕の歌」は結果的に「イエス・キリスト」の登場を預言するもの、ないし少なくともそれを準備するものであったと言えよう。キリスト教徒はまた、イエスにおいて数々のメシア預言が成就されるのを見た(マタ二6, 二一5, ロマー五12などを参照)。そして彼らはそこに、旧約聖書においては未だ来たらぬ理想的状態に止まっていた預言者たちの救済預言の実現を見出したのである。しかし、そのような信仰から生まれたキリスト教が、その二千年の歴史を通じて本当に「平和の君」をキリストと仰ぐ宗教であり得たかどうか、真の意味での普遍的で恒久的な平和の実現に寄与してきたかどうか、イエスが「幸い」と宣した「平和を作り出す者」(マタ五9)であり得たかどうか、むしろ、かえって多くの戦いと悲惨と不幸を引き起こしてこなかったかどうかは、キリスト教自体に厳しく問われねばならないであろう。

注〔注は(上)からの通し番号とした〕

- (26) 『平和学—理論と課題』(注2) 24-26 ページ, 109-132ページ, および日本平和学会編『構造的暴力と平和』(平和研究叢書3, 1988年, 早稲田大学出版部)等を参照。
- (27) もちろん、預言者たちは一方で普遍的な神観を提示しながら、他方でイスラエル民族の運命に特別の関心を寄せている。預言者たちの中に強烈なナショナリズム的精神が残されていたことは、とりわけ彼らの「諸国民に向けた預言」(イザ一三一—二三章, エレ四六一—五一章, エゼ二五—三二章など)に示されている(ただしこれらの箇所中の多くの部分は研究者たちによって真筆性を疑われている)。イスラエルの預言者の思想は、神の普遍的世界支配の観念とイスラエルへの民族主義的な関心の間の強烈な緊張、相剋(アンビバレンツ)によって特徴づけられると言えよう。
- (28) 最近のエレミヤ書研究では、エレミヤ書の散文の部分に申命記主義的な編集者の手が大幅に加わっていることが注目されている。例えば W.Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25,

WMANT 41, 1973; 同, Jeremia 26-45, WMANT 52, 1981; S.Herrmann, Jeremia, EdF 271, 1990. しかし、そこに申命記主義的な潤色があるにせよ、エレミヤ書に描かれたエレミヤの言動すべてがこの編集者の捏造であって、歴史的エレミヤとはまったく無縁であるとは考え難い。ここでは取り上げた部分のエレミヤの言動が、エレミヤ自身のそれを比較的忠実に反映しているという前提で論を進める。関根正雄『エレミヤ書註解』(『関根正雄著作集15・16』, 1982年, 新地書房)の該当箇所をも参照。

- (29) 徹頭徹尾「災いの預言者」であったアモスの場合は、この点での例外であったといえるかもしれない。(アモ九11-15の救済預言は、南王国の滅亡とバビロン捕囚を前提としており、確実にアモスのものではなく、後代の加筆である)。このことはアモスが、まだアッシリアの脅威が現実化しておらず、イスラエルが表面上の繁栄と安泰を享受していた時期に登場したという、時代条件と関係するかもしれない。アモスにとっては、イスラエルを惰眠から目覚めさせ、神の審判の恐るべき可能性の前に立たせることが肝要だったのである。しかしアモスにおいても、わずかな可能性(「もしや(ウーライ)»)ではあるが、悔い改めと立ち帰りによる一部の者の救いの道は閉ざされていない。アモ五4-5, 14-15を参照。
- (30) 預言者たちの救済預言に関しても、最近ではその真筆性を疑問視したり、少なくともそれを再検討しようという声が顕著になりつつある。例えばイザヤに関しては W.Werner, Eschatologische Texte in Jesaja 1-39, 1982; エレミヤに関しては, S.Böhmer, Heimkehr und neuer Bund, 1976; T.Odashima Heilsworte im Jeremiabuch, BWANT 125, 1989.等を参照。預言者の救済預言全体に関しては, S.Herrmann, Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, BWANT 85, 1965; C.Westermann, Prophetische Heilsworte im Alten Testament, 1987.等を参照。ここではイザ九, 一一章, ミカ五章のいわゆる「メシア預言」の真筆性を基本的に前提とする立場から論を進める。K. コッホ『預言者 I』(新井章三・木幡藤子訳, 教文館)をも参照。
- (31) エレミヤ書の散文の部分については、(注28)を参照。なおエレミヤ書中の救済預言の中で最も有名である「新しい契約」の預言(エレ三一31-34)は、神との和解という意味で間接的に「シャーローム」の問題とも関わってくるが、ここでは扱わない。

- (32) 現代の旧約研究では、文体、内容、時代背景などの相違から、イザヤ書四〇章以下は前 8 世紀の預言者イザヤとは別の人物の預言とし、四〇—五五章を「第二イザヤ」(バビロン捕囚時代末期)、五五—六六章を「第三イザヤ」(パレスチナ帰還後、複数著者説あり)として区別する。『旧約・新約 聖書大事典』(教文館)の「イザヤ書」の項などを参照。
- (33) レビ四 3, 5, 35, ダニ九25—26などでは大祭司が「メシア」と呼ばれ、詩一〇五15では族長たちが同じく「メシア」と呼ばれているが、これらはいずれもかなり後期の二次的用法であり、しかも政治的支配者の意味ではない。
- (34) 現代の旧約研究では、「第二・第三イザヤ」の場合(注32参照)と同じ理由により、ゼカ九章以下を「第二ゼカリヤ」として区別する。一二章以下をさらに別人のもののみなして「第三ゼカリヤ」とする見方もある。『旧約・新約 聖書大事典』(教文館)の「ゼカリヤ書」の項などを参照。
- (35) W.H.Schmidt, Die Ohnmacht des Messias, KuD 15, 1969, S.18-34. および同『歴史における旧約聖書の信仰』(注17) 416ページを参照。
- (36) 七十人訳(ギリシア語訳)はこの部分を「彼は」と読み、これに従う訳も少なくない(例えば NEB, NRSV, K・エリガー「ATD 26<sub>d</sub>)。このように読めば、メシア自身が武器を絶つことになる。しかし、直前に描かれた「無力のメシア」像からは、マソラ本文(現在の標準ヘブライ語テキスト)のまま、それを神の業と理解するほうが適切であろう。
- (37) もちろん、ここでもまた、諸国民がエルサレム—シオンに巡礼してくるという表象において、宗教的なエルサレム・イスラエル中心主義は残されている。その限りにおいて、旧約聖書の平和表象はあくまで「相対的なもの」(H.H.Schmid, 前掲書(注5), S.86-90, 103-107)に止まり、「オリエントの思考の基本的枠組みは突破されていない」(宮田光雄, 前掲書(注3) 18ページ)ということもできる。しかしここでは、王国時代の詩編に見られたような異民族への政治的支配がまったく前提にされておらず、さらには一ゼカ八20—23に見られるような—イスラエル自身の宗教的優位さえもはや前提にされていない。したがって、ここにそれまでの旧約聖書に見られなかったまったく新しい質の宗教的普遍性が現れていることは大いに強調しておく価値であろう。



- (38) 深瀬忠一，前掲書(注3)11-12ページ参照。

ただし，捕囚後の預言者がすべてこのような普遍主義的精神を持っていたわけでないことは言うまでもない。ヨエル書の以下のような記述は，まさにイザ二2-4とは正反対の，好戦的，民族主義的精神に貫かれている。「諸国の民にこう呼びわり，戦いを布告せよ。勇士を奮い起たせ，兵士をことごとく集めて上らせよ。お前たちの鋤を剣に，鎌を槍に打ち直せ。……諸国の民が奮い起ち，ヨシャファトの谷に上って来ると，わたしはそこに座を設け，周囲のすべての民を裁く」(ヨエ四9-12)。

- (39) この傾向は，いわゆる旧・新約中間時代のユダヤ教黙示文学においてその頂点に達し，それがキリスト教の『ヨハネ黙示録』にも引き継がれることになる。
- (40) 「僕の歌」に含まれる諸問題と「僕」の同定に関する諸説については，中沢洽樹『苦難の僕—イザヤ書53章の研究』(増補新版 1975年，山本書店)，およびH.Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja*, EdF, 1985を参照。筆者自身はこの問題にまだ集中的に取り組んでいないが，現在のところ本文に挙げた2)に近い感触を持っていることを付記しておく。

# The Idea of “Peace (shālôm)” in the Old Testament

Tetsuo YAMAGA

Linguistic and semantic studies of the word “shalom” have revealed that it does not mean simply the absence of violent struggle, but it connotes far more comprehensively the integral state of things in which everything has an ideal existence. Historically, ancient Israel did not have their own land, so they fought with the original inhabitants of Palestine, and established their own “shalom” by conquering them. In the era of the United Monarchy, Israel dominated and ruled over other people. Moreover they identified the resulting state with the kingly rule of God, and justified it under the rule of “shalom”. Therefore their “shalom” was achieved at the expense of the “shalom” of others. When their power was in decline, the prophets for the first time presented to the nation a totally new idea of “shalom”. They found that the traditional understanding of “shalom” was too particularistic and chauvinistic. Instead they reinterpreted the concept of true “shalom” to be universal in nature. Furthermore the supreme OT model of “shalom” is embodied in the “suffering servant” (Isaia 53) who brought peace to others through his own vicarious sufferings. Christians saw the prophecy of the coming of Jesus Christ in this “servant”. However, it should be critically examined whether or not Christianity has been true to this idea of peace throughout its history.