

積 義
— と —
神 学

001

Japan Bible Seminary Monograph

今、救済論を考える

第47回夏期研修講座（2023年度）講義

聖書神学舎
Japan Bible Seminary

April 2024

積 義
— と —
神 学

今、救済論を考える

第47回夏期研修講座（2023年度）講義

創刊の辞

「けれどもあなたは、学んで確信したところにとどまっていなさい。」

(テモテへの手紙第二 3章 14節)

聖書信仰を守るべく日本プロテスタント聖書信仰同盟（現在の「日本福音同盟」の前身）が結成されたのは1960年のことであった。そこに結集したのは、インマヌエル、同盟基督教団、改革派、長老派、バプテスト派、単立系など様々であっても、日本の福音派諸教会は無謬の聖書を唯一の拠り所とする聖書信仰において一致していた。その学術的深化を追求するために1970年には、福音主義神学会も誕生した。しかし、それから50年、いったい誰が今日のような状況を予想したであろうか。フランシス・シェーファーは、「聖書信仰の分水嶺は、聖書の無誤性である」と述べている(The Great Evangelical Disaster)。その意味で1978年の「聖書の無誤性に関するシカゴ声明」を堅持するかどうか、具体的な分水嶺になる。聖書神学舎はこの声明文をいち早く翻訳して諸教会に頒布したが、今日この声明文を教えている神学校はどれくらいあるであろうか。私たちは、創立者たちの願いを引き継ぎ、迷うことなく聖書信仰に留まることを使命として神学教育を継続してきた。そして、その使命を果たすための一環として、この度、聖書神学舎モノグラフ『釈義と神学』を創刊することにした。

聖書神学舎は1968年以来、夏期研修講座を続け、その成果を書籍化する努力を重ねてきたが、教職者向けに聖書言語を自由に用いながら学びを提供する必要も感じてきた。また夏期研修講座に限らず、様々な機会での聖書の学びを諸教会と共有したいという願いもあり、聖書の真理をこのモノグラフを通して分かち合いたいと願っている。

聖書への信頼そのものが揺るがされている現代において、このモノグラフが聖書理解を深め、聖書信仰を強固にする一助となるなら、私たちにとって大きな喜びである。

聖書神学舎教師会

目次

創刊の辞	聖書神学舎教師会	3
目次		5
主要文献略号一覧		7
今、救済論を考える 第47回 夏期研修講座(2023年度) 講義		
救済論の歴史的検証 -ルターの「信仰義認論」を中心として-	若井和生	15
ささげ物に手を置くことと宥め	伊藤暢人	23
イザヤ書53章10節における「代償のささげ物」	鞭木由行	43
「神の義」の歴史的検証 - C. L. Irons を中心に-	赤坂 泉	59
パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」-ローマ人への手紙1:17-	三浦 譲	75
信仰か行いか -創世記に見る「信仰の成熟」の概念-	田村 将	115
義の転嫁 -コリント人への手紙第一1章30節を中心に-	横山昌英	129

主要文献略号一覧

ASV	American Standard Version
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
ESV	English Standard Version
JPS	Jewish Publication Society
KJV	King James Version
Luth	Das Neue Testament nach der Übersetzung Martin Luthers, Revidierter Text (1956)
LXX	Septuaginta
MT	Masoretic Text
NA	Nestle & Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i>
NASB	New American Standard Bible
NEB	New English Bible
NEG79	Nouvelle Edition de Geneve 1979.
NET	New English Translation
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NJPS(V)	New Jewish Publication Society (Version)
NKJB	New King James Bible
NRSV	New Revised Standard Version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
UBS	United Bible Societies, <i>The Greek New Testament</i>
ZB	Zürcher Bibel
岩波訳	荒井献, 佐藤研編『新約聖書』岩波書店, 1995-96.
協会共同訳	『聖書 聖書協会共同訳』日本聖書協会, 2018.
新改訳2017	『聖書 新改訳2017』いのちのことば社, 2017.
関根訳	関根正雄訳『詩篇』(岩波文庫) 岩波書店, 1973.
関根新訳	関根正雄訳『新訳・旧約聖書』教文館, 1993-.
バルバロ訳	『聖書』講談社, 1980.
フランシスコ会訳	『聖書』フランシスコ会聖書研究所, 2013.
前田訳	前田護郎訳『新約聖書』中央公論社, 1983.

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> . 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
AHw	Wolfram von Soden, <i>Akkadisches Handwörterbuch: Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868-1947)</i> . 3 vols. Wiesbaden: Harrassowitz, 1965-1981.
ANET	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . 3rd edition. Princeton: Princeton University Press, 1969.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
Apollos	Apollos Old Testament Commentary
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BDAG	Bauer, W. <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3d ed. rev. and ed. by F. W. Danker. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
BDB	F. Brown, S. R. Driver & C. A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> . Oxford: Clarendon, 1907.
BDF	F. Blass & A. Debrunner, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . trans. and rev. by R. W. Funk. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BL	<i>Book List</i> . Society for the Old Testament Study
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BOT	De boeken van het Oude Testament
BS	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur <i>ZAW</i>
Bergsträsser	G. Bergsträsser, <i>Hebräische Grammatik</i> . I/II. Hildesheim: Georg Olms, 1962 [orig. 1918].
CAD	Chicago Assyrian Dictionary
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
COT	Commentaar op het Oude Testament
CS	W. W. Hallo & K. Lawson Younger eds., <i>The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the</i>

- Biblical World*. Leiden: Brill, 2003.
- DCH* D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vols. I –VIII
Sheffield: Sheffield Academic Press, 2011.
- DDD* K. van der Toorn, B. Becking & P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities
and Demons in the Bible*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- DISO* Charles-F. Jean & Jacob Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de
l'Ouest*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- DJG* J. B. Green, S. McKnight & I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels*.
Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- DLNTD* R. P. Martin & P. H. Davids, *Dictionary of Later New Testament & Its
Developments*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.
- DOTP* T. Alexander (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester:
Inter-Varsity Press, 2002.
- DPL* G. F. Hawthorne, R. P. Martin & D. G. Reid, *Dictionary of Paul and His
Letters*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Davidson A. B. Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar*. 26th edition. Edinburgh:
T. & T. Clark, 1966.
- EBC The Expositor's Bible Commentary
- EDNT* H. Balz & G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 vols.
Grand Rapids: Eerdmans, 1990-93.
- EJ* Encyclopedia Judaica 16 vols. Jerusalem: Keter, 1971-72.
- EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar
- ERT* *Evangelical Review of Theology*
- ESVS* Lane. T. Dennis, et al (eds.), *ESV Study Bible*. Wheaton: Crossway, 2008.
- ET English translation
- EncMiqr* אנציקלופדיה מקראית (*Encyclopaedia Biblica*) 8 vols. Jerusalem: Mossad
Harav Kook, 1950-82.
- Exeg* *Exegetica*
- ExTi* *Expository Times*
- GB F. Buhl, *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch
über das Alte Testament*. 17. Aufl. Berlin: Springer, 1915.
- GHK Göttinger Hand-Kommentar
- GKC E. Kautsch & A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*. Second English
edition. Oxford: Clarendon, 1910.
- GTJ* *Grace Theological Journal*

<i>GTT</i>	<i>Gereformeerd Theologisch Tijdschrift</i>
<i>HAL</i>	L. Koehler & W. Baumgartner, <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> . Leiden: E. J. Brill, 1967-.
<i>HALOT</i>	L. Koehler & W. Baumgartner, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . Trans. by M. E. J. Richardson. Leiden: E. J. Brill, 1994-2000.
<i>HAT</i>	Handbuch zum Alten Testament
<i>HKAT</i>	Handkommentar zum Alten Testament
<i>HSAT</i>	Die heilige Schrift des Alten Testaments
<i>HSM</i>	Harvard Semitic Monographs
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IB</i>	<i>The Interpreter's Bible</i>
<i>IBHS</i>	B. K. Waltke & M. O'Connor, <i>An Introduction to Biblical Hebrew Syntax</i> . Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
<i>ICC</i>	International Critical Commentary
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>ISBE</i>	G. W. Bromiley, et al (eds.), <i>International Standard Bible Encyclopedia</i> . rev. ed. 4 vols. Grand Rapids: Eardmans, 1979-88.
<i>Inter</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTS(S)</i>	Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTS(S)</i>	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
Jastrow	M. Jastrow, <i>A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature</i> . New York: Pardes, 1950.
Joüon-Muraoka	Paul Joüon & T. Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> . Part One:

	Orthography and Phonetics. Part Two: Morphology. Part Three: Syntax (Subsidia Biblica 14/I-II). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.
<i>KAI</i>	H. Donner & W. Röllig, <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> . 3 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, 1964, 1973.
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHCAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
<i>KTU</i>	M. Dietrich, O. Loretz, & J. Sanmartin, <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> (AOAT 24). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976.
LHBOTS	The Library of Hebrew Bible /Old Testament Studies
LSJ	H. G. Liddel & R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> . rev. by H. S. Jones. Oxford: Clarendon, 1968.
MHT	J. H. Moulton, W. F. Howard & N. Turner, <i>A Grammar of New Testament Greek</i> . 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908-76.
MM	J. H. Moulton & G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament</i> . Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
Moule	C. F. D. Moule, <i>An Idiom Book of New Testament Greek</i> . 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
NAC	New American Commentary
NCB	New Century Bible
<i>NDBT</i>	T. D. Alexander & B. S. Rosner (eds.), <i>New Dictionary of Biblical Theology</i> . Leicester: Inter-Varsity Press, 2000.
<i>NETS</i>	Albert Pietersma & Benjamin G. Wright, <i>A New English Translation of the Septuagint: And the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title</i> . New York/Oxford: Oxford University Press, 2007.
<i>NIB</i>	<i>The New Interpreter's Bible</i>
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
<i>NIDNTT</i>	C. Brown (ed.), <i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> . 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1975-78.
<i>NIDOTTE</i>	W. A. VanGemeren (ed.), <i>The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> . Grand Rapids: Zondervan, 1996.
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTA</i>	<i>New Testament Abstracts</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>

OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTA	<i>Old Testament Abstracts</i>
OTL	The Old Testament Library
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
Porter	S. E. Porter, <i>Idioms of the Greek New Testament</i> . Sheffield: JSOT Press, 1992.
REBC	The Expositor's Bible Commentary, Revised Edition
RB	<i>Revue Biblique</i>
RLA	<i>Reallexikon der Assyriologie</i>
Rosenthal	F. Rosenthal, <i>A Grammar of Biblical Aramaic</i> (Porta Linguarum Orientalium, NS 5). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961, 1974.
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SRP	<i>E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur</i> Leipzig: Theodor Weicher, 1900.
SSI	J. C. L. Gibson, <i>Textbook of Syrian Semitic Inscriptions</i> . I-III. Oxford: Clarendon Press, 1971-82.
SVT	Supplement to <i>VT</i>
TDNT	G. Kittel, & G. Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . 9 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-74.
TDOT	G. J. Botterweck & H. Ringgren (eds), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Vol. I-XVI. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1974-2018.
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> . 2 vols. München: Chr. Kaiser, 1971-76.
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970-2000.
TWOT	R. L. Harris, G. L. Archer Jr. & B. K. Waltke (eds.), <i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> . 2 vols. Chicago: Moody Press, 1980.
TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
UF	<i>Ugarit Forschungen</i>
UT	C. H. Gordon, <i>Ugaritic Textbook</i> . Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1965.

VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Watson	W. G. E. Watson, <i>Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques</i> (JSOTS 26). Sheffield: JSOT Press, 1984.
Williams	R. J. Williams, <i>Hebrew Syntax: An Outline</i> . 2nd ed. Toronto: University of Toronto, 1976.
ZAH	<i>Zeitschrift für Althebräistik</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift für der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
Zerwick	M. Zerwick, <i>Biblical Greek</i> . Rome: Biblical Institute Press, 1963.

救済論の歴史的検証

ルターの「信仰義認論」を中心として

若井和生

ルター以前にもウィクリフ、フス、サヴォナローラなどの聖書主義者たちはいた。ただし彼らが聖書から読み取ったものは福音よりもむしろ律法だった。ルターの最大の貢献は「聖書のみ」（形式原理）に「信仰のみ、恵みのみ」（内容原理・実質原理）を加えたことにある。聖書の最も重要な部分をはっきりと語ることが改革につながった。パウロによって主張された信仰義認の教理は、その後の教会の歴史の中でその中心が曖昧にされ、歪められ、見失われていくことになる。なぜ見失われたのか。その見失われた信仰義認の教理は、ルターによってどのようにして発見されたか。ルターによって発見された信仰義認の教理を、カルヴァンがどのように引き継ぎ、発展させたか。

1. パウロ以後、ルター以前

(1) 初代教会の異端との闘い

初代教会が直面した大きな試練は迫害と異端であった。ローマ帝国支配下にあつて多くの迫害にさらされる一方で、霊肉二元論を特徴とするギリシャ哲学やグノーシス主義などの影響が教会内にも及び、初代教会にとっての大きな脅威となった。その中であつてクレメンスやポリュカルポスなどの教父たちは業によってではなく、キリストへの信仰による救いを主張。その一方で、罪が赦されるためには愛における業が必要であるとの主張が次第になされるようになる。

『ポリュカルポスの殉教』以来、殉教という「行為」をもって信教の自由を守る英雄的行為が、行為によって救われるという一種の律法主義を引き起こした。さらに洗礼前の罪は洗礼によって赦されるが、洗礼後の罪の赦しを得るためには悔い改めと清い生活の実践が必要であると、教えられるようになる。¹ 次第にキリスト者の功績の業による救いと、その救いの信仰による獲得が主張されるようになる。福音は「新しい律法」と呼ばれ、道徳主義的傾向を帯びるようになった。

ギリシャ哲学の盛んだつたアレキサンドリアを中心として、聖書の字義的・文法的解釈

¹ 例えば2世紀に記された『ヘルマスの手紙』においては、洗礼以後の罪の赦しのためには、よき業が決定的救済の条件として教えられている。

よりも比喩的・哲学的解釈が盛んになる。創造、受肉、復活などの教理が否定/軽視され、「人間イエスは幻で肉体をもっているように見えていた」と解釈するドケチズム(仮現論)が現れた。キリストの神性が曖昧にされる中、4～5世紀の教会の論争の中心はキリスト論だった。エイレナイオスやアタナシウスなどの教父たちは救済論や贖罪論に無関心だったわけではないが、「どのようにしてキリストがわれわれを救うのか」というテーマは、論争の主題となることはなかった。

(2) アウグスチヌス

救済論をめぐるの本格的な論争が始まったのは、アウグスチヌス=ペラギウス論争の時である。人間の原罪を否定し自由意志を強調したペラギウスを、アウグスチヌスは人間性の全的墮落と恵みのみによる救いを主張して退けた。

ただしアウグスチヌスは義認について以下のようにも論じた。神は義を信じる者の中に与える。神は罪人に恵みをもって義とする恵みを与えるが、その義をそれが罪人の一部となるような仕方と与える。よってそれは「内なる義」と呼ばれるものである。神の義が罪人の外にとどまり続ける「外なる義」を主張したルターとは対照的だった。²

「恵みのみ」を強調したアウグスチヌスも、義認と聖化を区別しなかった。神の恵みは聖礼典によって人間に注入され、これによって人間は次第に義となっていくと主張された。これ以後、カトリック教会は義認を「成義」「義化」と考えるようになり、結果的に救い的手段をつくり出さなければならなくなった。義は信じる者の属性となり、人間の努力によって増減する相対的なものとなっていく。

(3) グレゴリウス1世

590年にローマの教皇となったグレゴリウス1世は、古代と中世の分水嶺に位置する中世最初の教皇と呼ばれる。アウグスチヌスの教えを基本的に継承しながら、現実に即して具体化した。ただしアウグスチヌスの恵みの教理にはあまり注目せず、罪の償いの方法に関心を寄せる。痛悔と告白、司祭による赦しの宣告等、儀式としての悔い改めを強調した。ケアンズはこのグレゴリウス1世について、「中世の神学にはグレゴリウスの思想のスタンプが捺されている」と説明している。³ グレゴリウス1世以後の継承者たちは、グレゴリウスの置いた土台の上に中世期の教会制度と祭司組織をつくり出していった。

(4) 中世スコラ学

アンセルムス(1033～1109)は、『クール・デウス・ホモ(なぜ神は人となったのか)』にて贖罪論を展開する。人間の罪を自分ではどうしても返済し得ない神への負債と考え、

² A. E. マクグラス『キリスト教神学入門』(教文館, 2002), 623-624。

³ E. E. ケアンズ『基督教全史』(聖書図書刊行会, 1957), 232。

キリストの死が神を満足させる償いとなったと主張。神はキリストの功績の故に、人間に救いを与えると主張された。

当時の神学の前提とされていたのは「信ぜよ、そうすれば理解する」という考え方だった。信仰と理性を統合させていくスコラ学の思想的潮流の中にあっても、この頃は信仰の優位性が保たれていた。やがてその前提は「理解せよ、そうすれば信じる」に変化し、信仰に先立つ理性が重んじられていく。

12～13 世紀にはアリストテレスの哲学が主流となり、キリスト教神学の諸思想はアリストテレスの哲学の前提に基づいて体系的に整理されていく。神学と哲学の結合は、十字架に示された神の愛を軽視する結果となった。

2. ルターによる信仰義認の再発見

(1) ルターにとっての「義認」

ルターの時代、カトリック教会にとっての「義認」は救いの過程・プロセスとして理解されていた。それは人が神の助けによって次第に完全なものへと近づいていく段階である。「宣義」ではなく「成義」だった。それゆえ救いの確信は明確なものではない。このカトリックの教えの中で、ルターは救いの確信と神の義を求めて格闘するが、聖書と出会うまでそれを発見することができなかった。

やがてルターは義認を、人間の内側のできごとではなく神の宣告として理解した。主権者なる神は罪人に向かって「あなたは義とされている」と法的に宣告される（「宣義」）。これを保証するキリストの義が、信仰によって自分のものとされる。この義を一度受けるならば人は神の前に義と認められ、救いは確実なものとなる。このようにルターは「義認」を法的に理解した。⁴

(2) ルターはどのようにして「信仰義認」を発見したか

第一にルターは「アンフェヒトゥンク⁵」と呼ばれる内的で霊的な試練を経験した。落雷の経験を経て修道士となる決心をし、修道士として神の義を得るために真剣に格闘した。しかし神の怒りの下に定められている、との苦悩から彼が解放されることはなかった。

第二にルターは、ドイツ神秘主義の影響を受けたと考えられる。これは、直観あるいは瞑想によって直接神と触れ合うことを目指す霊的な運動で、中心はマイスター・エックハルト。その教えには汎神論的傾向が見られる。ルターは 1516 年に『ドイツ神学』の要約

⁴ C.F. ヴィスロフ『ルターとカルヴァン』（いのちのことば社, 1976）, 38。

⁵ 「誘惑」と訳されることの多いドイツ語。「霊的攻撃」「戦略的試練」などと訳されることもあり、ルターが経験した内的な試練を表す。

を出版した。信仰とは単なる教理ではなく神との生きた人格的な関係であると認識し、信仰を真の神に対する「信賴」と理解するきっかけとなった。

第三にルターは、エルフルト大学で学んでいる際に唯名論者オッカムの影響を受けたと考えられる。後期スコラ学者のオッカムは理性と信仰を区別し、理性の不十分性と信仰における神の啓示の必要性を主張した。ただし「自己にできる限りをなしている人に、神は誤りなく恩恵を注ぎたもう」との功績思想は持ち続けていた。ルターはオッカム主義の影響を受けつつ、後にオッカム主義の功績思想を打破し、乗り越えていく。

このように見ていく時に、聖書と出会う前のルターに思想的なある種の成熟が見られることに気づかされる。ルターは当時の時代の様々な影響を受けながらも、みことばによってそれらを乗り越えていった。

(3) ルターの信仰義認の特徴

シュタウピッツの助言によって聖書の研究を開始したルターは「塔の体験」を経て、「義人は信仰によって生きる」（ローマ1:17）とのみことばと出会い、信仰によって神の義が恵みによって与えられる経験をした。

ルターによって再発見された信仰義認には以下の特徴が見られる。

■ 律法と福音の明確な区別

「人間を責める」ものとしての律法、「救いを告げ知らせる」ものとしての福音と、律法と福音を分離させないが対立関係でとらえた。キリストのもとに導く「養育係」としての律法の教育的用法に注目した。

■ 真実な悔い改め

自ら作り出した痛悔（*activa contritio*）ではなく、真の心の悩み、死の苦悩と感覚（*passiva contritio*）を真実な悔い改めの出発点とした。みことばが責め、みことばによって罪を知らされ、自分が罪人であることを信じ、認める。みことばに聞くところから始まる悔い改めを主張した。

■ 外的義認

ルターによって発見された義とは義がその人の一部となるような内的な義ではなく、あたかも罪人の存在の一部であるかのように見なす外的な義だった。罪人であることと義とされることが同時に起こる。人間は内的には罪人であり続けるが、外的には神の前に義と認められる。

■ 「導き手」としての律法

信仰が現れた時に律法の役割は終わるのではない。『善きわざについて/善行論』(1520)にて、修道院的な善行を否定。その上でキリストを信じる信仰こそが信者に必要な善行であるとし、信仰において神を喜ばせることができると主張した。ただし律法への自発的服従は見られない。信仰におけるキリスト者の自由を強調したが、その他の外的な事柄、現実の社会に対してルターは無関心な傾向があった。

信仰と善き業については「アウグスブルク信仰告白」第20条にて、次のように告白されている。

「善き業をすることは必要である。そのことはそれによってわれらが、恩恵に値すると期待するためではなく、神の御意のゆえにである。信仰によってのみ、罪の赦しと恩恵とが得られる。また聖霊は信仰によって与えられているのであるから、われらの心は新たにせられ、善き行為を生じ得るように新しき心情を身につける。」

3. カルヴァンの信仰義認論

(1) カルヴァンの神学の特徴

カルヴァンは、ルターの「信仰のみ」「恵みのみ」「聖書のみ」の上に立って宗教改革を継承した。ただし、ルター以上に「組織的」に神学を展開した。特徴は、神の主権性への高い評価と聖霊によるキリストとの結合を強調した点に見られる。外的な基準としての聖書と聖霊の内的証明の両方を重んじ、「聖書のみ」の原則はカルヴァンにとってルター以上に不動のものだった。

(2) カルヴァンの信仰義認の特徴

カルヴァンは信仰義認について『キリスト教綱要』の中で次のように語っている。

「神の前に義とされる」といわれる人とは、神の審判において義であると認定され、その義のゆえに受け入れられる人のことである。…「信仰によって義とされる」といわれるものは、行いによる義認から排除され、キリストの義を信仰によってとらえ、この義を着ることによって、神の御顔の前に罪人としてでなく、あたかも義なる人のごとくにあらわれるものである。⁶

カルヴァンによれば、信者のキリストとの結合は「義認」と「新生」の「二重の恩恵」

⁶ 『キリスト教綱要』第三篇、第二章。

をもたらす。キリストによって信者は神の前に義と宣告され、義認によってではなく新生によってキリストに似た者とされていく過程を始める。義認で終わるのではなく、義認から始まる新生の恵みを伝えた。

■ 律法と福音

カルヴァンは、律法と福音は同一の神からのものであり本質的に同じものと考えた。それはキリストを示すという同一目的による共通性・連続性をもっている。ルターは律法と福音の対立面を強調したが、カルヴァンはそれだけでなく連続面との両方を重んじた。それゆえに、カルヴァンの律法との関係はより積極的であると言える。

ルターは律法と福音の対立面を強調したために問題点が明確にされたが、結果的に律法が軽視されることにつながった。キリストが来て律法の儀式規定は確かに廃止されたが、律法そのものが廃止されたわけではない。神が喜ばれるわざを知るために、律法の本来の目的が発揮されるために、律法がますます必要とされる。律法の三つの用法「市民的」「教育的」「導き手」の中で、カルヴァンは第三の用法を重んじた。⁷

■ 義認と聖化

カルヴァンは『キリスト教綱要』第三篇6～10章の中で、キリスト者の生活について論じた。自己否定による聖化について詳しく論じられている。その後、11章より信仰義認について論じている。

信仰義認に先んじて、聖化が論じられたのはなぜか。「信仰義認を重んじることによって良い行いはしなくてもよいのか」と問いかける反駁に対するカルヴァンなりの対処だったと考えられる。良い行いは悔い改めの生活の具体的実践であり、新生した信仰者に与えられる必然的な結果である。信仰義認が救いの中心でありながら、それだけを突出させず、救いの教理の連続の中に位置づけた。

信仰によってキリストとの合一を重んじるカルヴァンにとって、キリストを受けるとは全キリストをいただくことであり、キリストのすべてにあずかることを意味した。キリストを二つに分けることができないように、義と聖を二つに分けることはできない。義認と聖化の両方が神の恵みである。

■ 信仰と行い

カルヴァンにとって信仰とは「堅固な認識」である。堅固な認識は、伝達される認識内容の堅固さと伝達手段の堅固さの両方に懸かっている。自ら獲得した認識ではなく、神から啓示された認識。神の自己啓示の業が人間の側に刻み付けられることを通して与えられ

⁷ C.F. ヴィスロフ『ルターとカルヴァン』, 163。

る。⁸

カルヴァンは信仰を「キリストをその中に入れるべき空の器」と考えた。信仰とはパイプであって、信仰そのものには中身はない。そこを通過してキリストがわれわれに達する。信仰は恵みを獲得する手段、代価、メリットには決してなり得ない。信仰によってのみ義とされるが、行いによって私たちは神の栄光を表す。行いによることなく義とされるが、行いを伴うことなしに義とされない。律法と福音の関係を整理することによってカルヴァンは信仰と行いの両方を重んじた。

4. むすび

聖書の中でパウロによって主張された信仰義認の教理は、その後の教会の歴史の中で中心が曖昧にされ、見失われる結果になっていく。ルターによって発見されるまでに1500年近くもの間、その教理は教会の中で明確に認識されることはなかった。

ルターは当時の時代の思想潮流に影響されつつも、聖書の忠実な研究によってそれらを乗り越え「恵みのみ、信仰のみ」による信仰義認の教理を再発見する。その喜びが宗教改革を引き起こし、カルヴァンら他の宗教改革者たちにも継承されていく。

律法と福音を対立的にとらえたルターの中では律法から福音への方向がより強く意識されていたが、律法と福音を連続的・全体的にとらえたカルヴァンの中ではそれに加えて福音から律法への方向も意識されていた。新しくされた人間として律法への服従を喜びとする方向性が示されていく。

ルターとカルヴァンはともに「聖書のみ」の信仰に堅く立ちつつ、互いに補い合っていたと考えられる。ただしこの原則の中心性が曖昧にされていくに及び、律法を軽視する無律法主義や、福音的従順を強調することで新たな律法主義に回帰していく道も開かれていくことに。信仰義認をめぐる神学的闘いはその後も引き継がれていった。

⁸ カルヴァンによる信仰の定義は以下の通り。「すなわち『信仰とは、我々に対する神の慈しみの意志についての堅固で確実な認識である。それはキリストにおける価なしの約束の真実に基礎づけられ、聖霊によって我々の精神に啓示され、心情に証印されたものである』と云えばよいのである。」(『綱要』第3篇第2章7節)

参考文献

- 荒井献編『使徒教父文書（聖書の世界別巻4・新約Ⅱ）』講談社, 1974.
ヴィスロフ, C. F. 『ルターとカルヴァン』いのちのことば社, 1976.
ケアンズ, E. E. 『基督教全史』聖書図書刊行会, 1957.
小牧治, 泉谷周三郎共著『人と思想 ルター』清水書院, 1970.
ゴンザレス, フスト『キリスト教史』新教出版社, 2002.
牧田吉和『改革派教義学5 救済論』一麦出版社, 2016.
マクグラス, A. E. 著, 神代真砂実訳『キリスト教神学入門』教文館, 2002.
渡辺信夫『カルヴァンの「キリスト教綱要」について』神戸改革派神学校, 1998.

ささげ物に手を置くことと宥め

伊藤 暢人

旧約時代の動物犠牲はキリストによる永遠の贖いの予型である。その中でささげ物の頭に手を置く儀礼は罪責の移行や動物との一体化を象徴する重要な意味を持つ行為と考えられてきた。近年、J. ミルグロムは手が単数か複数かによってこの儀礼の意味を2つに分け、特に片手を置く場合には単にささげ物について所有を示すのみで、罪の移行や身代わりという意味に疑問を呈した。しかし、「～の(頭の)上に手を置く(בָּנִיחַ)」という23の用例を改めて調べると、手が単数か複数かという要素でこの行為の意味を区別することはできないと思われる。むしろ、17の用例では手を置く行為の後に必ず屠る(שָׁחַ)行為が続き、さらにその後で血を扱う行為が続くことが多いことが分かった。これは手を置く行為によって献げる人と動物が一体化し、だからこそ動物が屠られることでその人の罪責が赦されることを意味すると思われる。レビ記1章4節と16章21節の釈義もその見解を裏付ける。

1 序論：問題の所在

「¹¹しかしキリストは、すでに実現したすばらしい事柄の大祭司として来られ、人の手で造った物でない、すなわち、この被造世界の物でない、もっと偉大な、もっと完全な幕屋を通り、¹²また、雄やぎと子牛の血によってではなく、ご自分の血によって、ただ一度だけ聖所に入り、永遠の贖いを成し遂げられました。¹³雄やぎと雄牛の血や、若い雌牛の灰を汚れた人々に振りかけると、それが聖なるものとする働きをして、からだをきよいものにするのなら、¹⁴まして、キリストが傷のないご自分を、とこしえの御霊によって神にお献げになったその血は、どれだけ私たちの良心をきよめて死んだ行いから離れさせ、生ける神に仕える者にするのでしょうか。」ヘブル人への手紙9章11-14節

このみことばに明らかなように、旧約時代の動物犠牲はキリストの十字架の死による「永遠の贖い」の予型である。その儀式の中で一つの象徴的な行為として行われるのが、献げる人がささげ物の頭の上に手を置くことである。献げる人がこの儀礼を行うことにはどのような意味があるのか。また、幾つかのテキストで宥めと関連すると言われるが、それならばどのように関係するのか。すでに研究されてきた多くの議論があるが、その中に

は贖いのみわざの中でこの儀礼の持つ意味を曖昧にしかねないものがある。そこで、この儀礼が持つ意味を再度確認することによって、旧約時代に示されてきた神の救いの方法がキリストの救いの恵みと繋がるものであることを確かめたい。それは神の前での人間の罪の問題について改めて考えさせてくれる機会にもなる。

2 序論的解説：先行研究

2.1 手を置く儀礼について組織神学のテキストのコメント

M. エリクソンは手を置く儀礼が象徴する意味について次のように述べている。「この、動物を連れて来て手を置くことが罪人の側での罪責の告白を形成した。手を置くことは、罪責が罪人からいけにえへ移ることを象徴した。」¹ L. ベルコフはこう述べる。「手を置くことは…確かに罪 (sin) と罪責 (guilt) の移行を象徴するためなされた。」² 両者はこの儀礼が罪責の移行を象徴すると考える点で一致している。

A. P. ストロングは、罪のきよめのささげ物と宥めの日のアザゼルに関して次のように述べる。「罪のきよめのささげ物と大いなる日のスケープゴートは、償罪 (satisfaction) と身代わり (substitution) といういけにえの持つ 2 つのアイディアを象徴し、ささげ物を献げた人から罪責 (guilt) を取り除く。」³ ここでは象徴される意味は異なるが、罪責を取り除く効果を持つ点ではエリクソンらと共通する。

2.2 動詞 “**סמך**” の意味について

2.2.1 BDB, HALOT, NIDOTTE

「(手を) 置く」という行為にはヘブル語の“**סמך**”という動詞が使用されている。BDB や HALOT で Qal 形の意味を調べると、「(手を) 置く (*lay hand upon*)」だけでなく、「寄りかかる (*lean*)」、「支える (*support*)」、などがある。つまり、“**סמך**”は軽く手を置く動作ではなく、体重をかけて体をあずけるような動作を意味するようである。このような体の動きは、罪人が自分の罪責の移行や身代わりを託すことの象徴としてふさわしく思われる。

また NIDOTTE では、A. M. ハーマンが、レビ記 16 章の宥めの日の儀式においては

¹ M. エリクソン『キリスト教神学』第 3 巻 (いのちのことば社, 2005 年), 412.

² L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939, 1941), 364.

³ A. P. Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: The Judson Press, 1949), 725. “satisfaction”は教会用語として「償罪、贖罪、罪の償い(告解)」の意味を持つ。小学館ランダムハウス英和大辞典第二版編集委員会編『小学館ランダムハウス英和大辞典』(小学館, 1994) 参照。

けにえの動物の頭に手を置くことで罪が移行すること (transference) が明らかだが、その他の場合には罪の移行ではなく献げる人と動物の一体化 (identification) が示されているという提案に反対し、すべての場合において移行に基づいて十分に説明することができるとしている。⁴

2. 2. 2 TDOT

ところが、これらの見解に対する異論が近年 J. ミルグロムによって為されている。TDOT では、手を置く儀礼についての諸解釈の分類が D. P. ライトとミルグロムによって次のように簡潔に示される。すなわち、a. 移行仮説 (Transference Hypothesis), b. 同一化仮説 (Identification Hypothesis), c. 修正された代表仮説 (Modified Representation Hypothesis), d. 宣言／実演仮説 (Declaration/Demonstration Hypothesis) である。その上で、H. J. ファブリがミルグロムによって為された新しい解釈を述べている。ミルグロムはこの儀礼を、(1) 両手を置く場合、(2) 片手を置く場合の2つのタイプに分けた。⁵

(1) 両手を置く場合には、この儀礼行為の受け手 (ささげ物) との同一化や儀礼行為の注目すべき点 (focal point) が示されている。宥めの日の儀式の場合にはこの儀礼は罪が雄やぎに載せられたことを示し、やぎは荒野に追放される。しかし、アロンの手を通して文字どおり罪が移行したわけではない。なぜなら、アロン自身が罪を負っているわけではないからである。むしろ、アロンとは関係のない罪が両手を置くことによって指定された場所にとどまるようになる。

(2) これに対して、ささげ物の儀礼との関連で行われるのは、片手を置く場合のみであり、これはそのささげ物が献げる人の所有 (ownership) であることを示している。それゆえ献げ物をする事から生じる益は、その特定の人に属することになる。

また、この儀礼には罪の告白が伴うと言われるが、その見解も退けるべきである。なぜなら、聖書中にそのような事例はないからである。アザゼルの雄やぎの場合は両手が置かれており、また、これはいけにえではないので証拠にならない。また、レビ記5章5節、民数記5章7節でも告白は動物儀礼が始まる前になされている。

ミルグロムはさらにこう主張する。手を置く行為が、献げる者から動物に罪が移行する、あるいはその人自身が移行するとして、身代わり仮説 substitution hypothesis でこれを説明することは疑問である。そうではなく、この儀式は、献げる人といけにえの動物との関係を示す機能を果たしている。すなわち、手を置くことで、献げる人はその動物が自分のさ

⁴ A. M. Harman, “קָטַף” in W. A. VanGemeren (ed.) *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* Vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 270-71.

⁵ D. P. Wright, J. Milgrom, H. J. Fabry, “קָטַף” in G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 278-86.

ささげ物であること、自分の所有であり、祭司はその人の名でいけにえを献げ、その恩恵がその人にもたらされることを示している。この儀礼は、動物を献げる準備を除いては、献げる人が行う唯一の行為であり、謂わばその人の「署名 signature」となり、このささげ物を行う行為全体の益がその人に帰されるようにするのである。

以上がミルグロムの見解であり、これによると手を置く行為は単に動物が自分の所有であることを示すのみであり、罪の移行や身代わりといった贖いのみわざとの関係は曖昧になり、失われる可能性がある。

3 手を置く儀礼の意味

3.1 動詞 “סמך” の概要

では動詞 “סמך” はどのように使われているのか。もう一度聖書における用例から検証したい。“סמך” は旧約聖書において 48 回現れる。その内訳は Qal 形で 41 回、Niphal 形で 6 回、Piel 形で 1 回である。文書ごとに見ると、レビ記 (14 回) と詩篇 (11 回) での使用が多い。名詞 סִמְךָ ”cover, covering” は同語根と考えられる。⁶ また、固有名詞として人名の中に 3 回現れる。すなわち、「アヒサマク (オホリアブの父)」(出 31:6)、「セマクヤ (主は支えるの意味)」(I 歴 26:7)、「イスマクヤ (主は支えるの意味)」(II 歴 33:13) である。

3.2 「～(の頭)の上に手を置く」 sāmāk + yad + ‘al- (rōp̄) 以外の箇所

סמך の用例で最も多いものは、"sāmāk + 直接目的語 yad 「手」 + 場所を表す前置詞 ‘al~" で、「～の上に手を置く」という表現であるが、初めにそれ以外の箇所を整理しておく。まず、Piel 形の用例は 1 回だけで、雅歌 2:5 「干しぶどうの菓子で私を力づけてください」と現れる。⁷

Niphal 形での用例は興味深い。常に前置詞 לְ を伴い、また、Niphal は reflexive の意味で使用されていると思われる。すなわち、“lean oneself on” 「自分を寄りかからせる」から「寄りかかる」の意味になる。士師記 16 章 29 節には「サムソンは、神殿を支えている二本の中柱を探り当て、一本に右手を、もう一本に左手を当てて、それで自らを支えた」とある。⁸

Qal 形での用例は通常目的語を取り「(物または人)を支える」意味で使用される。「支

⁶ 士 4:18 「ヤエルは彼を布でおおった。」 BHS Apparatus によれば、2 つの写本は סמך と綴っている。

⁷ ここでは目的語に前置詞 בָּ を伴っている。同様の事例で Qal 形の創 27:37 では、前置詞を伴わずに直接目的語を取っているのと異なる。

⁸ Niphal の用例はほかに、II 列 18:21; イザ 36:6; 48:2; 詩 71:6; II 歴 32:8。

える」は物理的な意味も比喩的な意味も表す。創世記 27 章 37 節「(私は)穀物と新しいぶどう酒で彼を養うようにした」、イザヤ書 59 章 16 節「(主は)ご自分の御腕で救いをもたらし、ご自分の義を支えとされた。」また、Qal passive の使用が見られる。イザヤ書 26 章 3 節「יָצַר סְמוּךְ 志の堅固な者」、詩篇 112 篇 8 節「סְמוּךְ לִבּוֹ 其の心は堅固で」。⁹ また、詩篇では「主が人を支える」意味で使用される例が多く見られる。詩篇 3 篇 6 節「私は身を横たえて眠り また目を覚ます。主が私を支えてくださるから。」¹⁰ סְמוּךְ が自動詞として使用される例も 2 箇所あり、前置詞 לְ または לְ ִּנְּ を伴い「(主の憤りが) とどまる」、「(バビロンの王が) 攻め寄せる」といった厳しい力がのし掛かってくるさまを表現する。

総じて、動詞“סְמוּךְ”は、しっかりと何か(誰か)を支える、寄りかかる意味であることが分かる。¹¹ NIDOTTE はその基本的な意味を”to support or strengthening provided”, TDOT は”to help, support”としている。¹²

3.3 「～(の頭)の上に手を置く」 sāmaḵ + yaḏ + ʿal- (rō[ʔ]š)

3.3.1 単数か複数か？

そして、סְמוּךְ の用例で最も多い”sāmaḵ + 直接目的語 yaḏ 「手」+ 場所を表す前置詞 ʿal-”で、「～の上に手を置く」という表現は、儀式テキストを中心に 24 回現れる。このうち、アモス書 5 章 19 節は主の日に人がどこにも逃げられないことを表す文脈にあり、今回の対象からは外す。¹³ 残り 23 回について、主語、סְמוּךְ の動詞形、yaḏ 「手」が単数形か複数形(または双数形)か、手が置かれる対象、סְמוּךְ の前後で行われる儀式の手順(動詞の連鎖)に注目して一覧表を作ると別紙のようになる。(別紙資料参照)

前述のようにミルグロムらの議論は「手」が単数か複数かによってこの儀礼行為の意味を 2 つに分ける。しかし、儀礼テキストは必ずしも形式的・画一的に書かれているわけではない。たとえば、手を置く儀礼の前に「取る」「連れてくる」意味の動詞があるが、בּוֹא, לָקַח, לָקַח などで、使われる動詞は複数あり、語幹、人称、数、object suffixes の有無など、

⁹ Qal passive の用例はほかに、詩 111:8。

¹⁰ ほかに、詩 37:17, 24; 51:14 (嘆願) ; 54:4; 119:116; 145:14。ただし、88:7 では「あなたの憤りが私の上にとどまり」。

¹¹ סְמוּךְ と並行して使用される動詞には次のようなものがある： // יָשַׁע (hi.) 「救いをもたらす」(イザヤ 59:16; 63:5), // עָזַר 「助ける」(イザヤ 63:5), // זָקַף 「起こす」(詩 145:14)。反対に、対照的な意味で使用される動詞は、נָפַל 「倒れる」(詩 37:24; 145:14)。(cf. Harman, “סְמוּךְ” in NIDOTTE, 270-71.)

¹² Wright, Milgrom, Fabry, “סְמוּךְ” in TDOT, 278-86.

¹³ アモ 5:19 「人が獅子の前を逃げて、熊が彼に会い、家の中に入っても、手で壁に寄りかかると、蛇が彼にかみつくようなものだ。」

	聖書箇所	主語	動詞形	手の単複	対象	儀礼の順序（動詞の連鎖）
1	出29:10	アロンとその子ら	wəqtl 3ms	複数(or 双数)	雄牛(ハッター)	wəhiqrabtā-wəsāmaḵ- wəšāḥattā
2	出29:15	アロンとその子ら	wəqtl 3cpl	複数(or 双数)	雄羊(オー)	tiqqaāh-wəsāməḵû-w əšāḥattā
3	出29:19	アロンとその子ら	wəqtl 3ms	複数(or 双数)	雄羊(ミルイム)*	wəlāqaḥtā-wəsāməḵû -wəšāḥattā
4	レビ1:4	献げる者	wəqtl 3ms	単数	雄牛(オー)	yaqrīb-wəsāmaḵ-wəš āḥat
5	レビ3:2	献げる者	wəqtl 3ms	単数	牛(シェラミ)	yaqrībennû-wəsāməḵû -ûšəḥatô
6	レビ3:8	献げる者	wəqtl 3ms	単数	子羊(シェラミ)	wəhiqrīb-wəsāmaḵ-w əšāḥat
7	レビ3:13	献げる者	wəqtl 3ms	単数	やぎ(シェラミ)	wəhiqrībô-wəsāmaḵ- wəšāḥat
8	レビ4:4	油注がれた祭司	wəqtl 3ms	単数	雄牛(ハッター)	wəhēbî'-wəsāmaḵ-wəšā ḥat
9	レビ4:15	イスラエルの会衆すべて	wəqtl 3cpl	複数(or 双数)	雄牛(ハッター)	wəhēbî'û-wəsāməḵû-wə šāḥat
10	レビ4:24	族長	wəqtl 3ms	単数	雄やぎ(ハッター)	wəhēbî'-wəsāmaḵ-wəšā ḥat
11	レビ4:29	民衆の一人	wəqtl 3ms	単数	雌やぎ(ハッター)	wəhēbî'-wəsāmaḵ-wəšā ḥat
12	レビ4:33	民衆の一人	wəqtl 3ms	単数	雌羊(ハッター)	yābî'-wəsāmaḵ-wəšāḥat
13	レビ8:14	アロンとその子ら	wayqtl 3ms	複数(or 双数)	雄牛(ハッター)	wayyaggēs-wayyismōḵ- wayyišḥat
14	レビ8:18	アロンとその子ら	wayqtl 3mpl	複数(or 双数)	雄羊(オー)	wayyaqrēb-wayyisməḵû -wayyišḥat
15	レビ8:22	アロンとその子ら	wayqtl 3mpl	複数(or 双数)	雄羊(ミルイム)*	wayyaqrēb-wayyisməḵû -wayyišḥat

聖書箇所	主語	動詞形	手の単複	対象	儀礼の順序（動詞の連鎖）
16 レビ16:21	アロン	wəqtl 3ms	双数(綴りは単数)	雄やぎ(アザゼル)	wəhiqrīb-wəsāmāk-wəḥitwaddāh-wənātan-wəšillaah-wənāsā'-wəšillah
17 レビ24:14	聞いたすべての人	wəqtl 3mpl	複数(or 双数)	御名をののしった者	hōšē'-wəsāməḳû-wərəgə'omû
18 民8:10	イスラエルの子ら	wəqtl 3mpl	複数(or 双数)	レビ人(「頭」はない)	wəhiqrabtā-wəsāməḳû-wəhēnīp
19 民8:12	レビ人(複数)	yqtl 3mpl	複数(or 双数)	雄牛(ハタート、オーラー)	yisməḳû-wa'āsēh (impv.)
20 民27:18	モーセ	wəqtl 2ms	単数	ヨシュア(「頭」はない)	qah-wəsāməḳtā-wəha'āmadtā-wəšiwwītāh
21 民27:23	モーセ	wayqtl 3ms	双数	ヨシュア(「頭」はない)	wayyiqqah-wayya'āmīdēhū-wayyismōk-wayyišawwēhū
22 申34:9	モーセ	qtl 3ms	双数	ヨシュア(「頭」はない)	sāmākは前後の動詞と連鎖していない。
23 Ⅱ歴29:23	王と会衆	wayqtl 3mpl	複数(or 双数)	雄やぎ(ハッタート)	wayyagīšû-wayyismarû-wayyišhātûm

* 「雄羊(ミルイム)」は交わりのいけにえの儀礼手順に従ってささげられる。מִלְיָם מִלְיָםは、... מִלְיָם to fill someone's hand 「手を（聖なる奉献物で）満たす」というイデオロムから「祭司として任職する」へ派生した語。

その形は多様である。そもそも上記 23 例のうち主語が複数である場合が 11 例あり¹⁴、この場合、レビ記 4 章 15 節を除いては、人が複数いるのだから置かれた手が片手か両手かは判別できない。¹⁵

また、ヨシュアに関する 3 つのテキストの間には相違がある（表の 20-22 番）。民数記 27 章 18 節ではモーセはヨシュアに片手を置くように命じられているが、同 23 節では両手を置いたと記されている。申命記 34 章 9 節でモーセがヨシュアに手を置いたことが言及されるときも両手と記録している。これはモーセが不従順だったということではないだろう。

また、主語が複数である場合も曖昧な場合が残る。R. ペテルはこの手を置く儀礼について片手の場合と両手の場合との 2 つのカテゴリーに分けて論じているが、この民数記 8 章 10 節の יָדָיו 「彼らの手」については、どちらとも理解できるとして、最終的には文脈や語彙から片手であると理解している。¹⁶ ヘブル語において片手と両手の区別は人称代名詞語尾 (pronominal suffixes) の形によって判断できるが、テキストはそれほど形式的に画一的な表現が為されているわけではない。最終的には、文脈によって判断することが最も重要になる。

また、出エジプト記 29 章 10, 15, 19 節（表 1-3 番）はそれぞれレビ記 8 章 14, 18, 22 節（表 13-15 番）と対応している。どちらも祭司職の任命に関する箇所であり、前者が任職儀式の規定であり、後者がその実施の場面である。これらは同一の出来事について記しているが、使用されている動詞及び人称は異なっている。しかし、それは何も問題視されていない。テキストを厳密に読んでいくことは重要であるが、しかし言葉は機械的に使われているわけではない。ペテル、ミルグロムらの理解は、テキストの形式的な面に捕らわれているように思われる。¹⁷

¹⁴ 出 29:10, 15, 19; レビ 4:15; 8:14, 18, 22; 24:14; 民 8:10, 12; II 歴 29:23。

¹⁵ レビ 4:15 に関しては、「手」が複数形または双数形であっても、前後のケース（油注がれた祭司、族長等）から片手であると判断するのが自然である。

¹⁶ R. Péter, 'L'imposition des mains dans l'Ancien Testament,' *VT*, 27 (1977), 53.

¹⁷ ミルグロムは手を置く行為が行われなかった場合について、鳥をささげる場合と穀物を献げる場合を挙げる (Wright, Milgrom, Fabry, "סִבְיָה" in *TDOT*, 284.). しかし、その行為が記述されていないという意味では、全焼のささげ物の羊またはやぎを献げる場合も同様である (レビ 1:10-13)。これは、雄牛の場合は手を置くが、羊の場合には置かないと考えるべきではないだろう (交わりのいけにえや罪のきよめのささげ物の場合は羊またはやぎでも手を置く)。同様に、レビ 5:1-6 の怠惰 (不作為) の場合にささげる罪のきよめのささげ物の子羊またはやぎについてもこの儀礼の記述はない。これは書いていないから行われていないと考えるよりは、文脈の流れの中で当然と考えられる場合は省略されたと考える方が自然ではないだろうか。テキストは形式的には判断しきれず、常に文脈の中

3.3.2 手を置く行為の意味

では、手を置く行為の意味はどのように考えられるか。別紙の23の事例は、これらが主に動物儀礼の規定あるいはその実施を記しているテキストであることから、儀礼の手順に注目すると大きく2つに分けることができる。それは、手を置く行為の直後に動物を屠る行為が続くか、あるいはそれ以外の行為が行われるかである。表1-15番および19番、23番の17の事例では手を置く קָנַח の後に、屠る טָהַר が続く。これらは主にささげ物の規定に関するところだが、そうした箇所では動物の頭に手を置いた後で必ずその動物を屠っているのである。¹⁸ さらにその後に血を扱う行為が続くことが多い。それ以外の6つの事例では、 קָנַח の後に屠る以外の行為が続いている。

3.3.2.1 手を置いて קָנַח 、屠り טָהַר 、血を扱う。

このグループは、3つに分けて考えることが出来る。第一に、祭司職の任命の場合である。前述のように、出エジプト記29章10、15、19節（表1-3番）とレビ記8章14、18、22節（表13-15番）はともに祭司の任職に関係しており、前者がその規定、後者がその実施である。祭司は任職される時、罪のきよめのささげ物、全焼のささげ物、任職の子羊を、この順序でささげる。それぞれのささげ物の表す中心的な思想は、罪のきよめのささげ物が罪を取り除くこと、全焼のささげ物が全き献身、任職の子羊は交わりのいけにえの手順に従って献げられるが、このいけにえが表すのは自発的な感謝と献身である。この順序で献げられることも、汚れた罪人が聖別されて聖なる神の奉仕に就くためにふさわしい順序に思われる。

さらに、その手順に注目するとすべてのささげ物について、頭に手を置いた後にすぐ屠り、さらにその後に流された血を扱う行為が続くのである。罪のきよめのささげ物の場合には、雄牛の血を取って、祭司が指でこれを祭壇の四隅の角に塗り、残りは祭壇の土台に注ぐ（出29:10-12; レビ8:14-15）。全焼のささげ物の場合にも、その血を取り、これを祭壇の側面に振りかける（出29:15-16; レビ8:18-19）。任職の子羊の場合にも、その血を取って祭司となるアロンの右の耳たぶ、右手の親指、右足の親指に塗り、残りを祭壇の側面に振りかけ、さらにアロンの装束に振りかける（出29:19-21; レビ8:22-24, 30）。

第2に、レビ記1章4節（表4番）である。この箇所ではささげ物の頭に手を置き、主の前に屠ることの間に、手を置く行為の説明と思われる句が入る。これは今回のテーマを

で考察する必要がある。

¹⁸ 民8:12（表19番）は קָנַח の後に simple waw + טָהַר の impv. が続くが、それは「あなたは一頭を罪のきよめのささげ物として、また一頭を全焼のささげ物として主に献げ」よということなので、 טָהַר が行われたと思われ、こちらに入れる。

考える上で重要な箇所と思われるので、次章の積義で扱う。

第3に、レビ記3章と4章には交わりのいけにえについての教えと罪のきよめのささげ物についての教えが記されており、その中でも手を置く儀式の後では必ず屠る行為が続く（レビ記3:2, 8, 13; 4:4, 15, 24, 29, 33; 表4-12番）。そしてここでも、屠った後で動物の血を取り扱うことが続く。交わりのいけにえの場合には、血を祭壇の側面に振りかける。罪のきよめのささげ物の場合には、血を取って会見の天幕に持って入り、祭司が指で聖所の垂れ幕に血を七度振りまくか（4:5-6, 16-17）、または会見の天幕に持って入らない場合は全焼のささげ物の祭壇の四隅の角に祭司が指で血を塗り、残りは祭壇の土台に流す（4:25, 34）。

手を置く儀式の持つ象徴的な意味は、こうした儀礼行為の一連の流れの中で考えるべきではないだろうか。すなわち、手を置いた後でその動物は必ず屠られ、その血が祭壇や垂れ幕に振りかけられ、そうしてその人の罪は除かれ、彼は赦されるのである。この事は、献げられる動物が献げる人の身代わりであることを示唆しているのではないだろうか。¹⁹ 手が置かれることで、動物はささげ物による効果を献げる人に伝える手段になることができる。ささげ物の動物が表すことは、献げる人自身が経験すべきことなのである。そのようにして、ささげ物は献げる人の存在と同一化し、その身代わりとして献げられる。手を置く行為は、そのような献げる人の存在との同一化（identification）を象徴しているのだと思われる。

とりわけ、קָרַבするものとשָׁחַתすることは一体であるように思われる。上記17例のうち、קָרַבの前には基本的に「(動物を)連れてくる」行為が為され、前述のようにその動詞はקָרַב, לָקַח, לָבוֹאといった幾つかの動詞が使われる。動詞の人称や数にもバリエーションが見られる。また、שָׁחַתした後の血の取り扱いでも、לָקַח, זָרַק, נָתַן, שָׁפַךといった行為がささげ物の場合にに応じて行われる。しかし、קָרַבした後は必ずשָׁחַתするという手順はすべての儀式に共通している。これはこうした儀礼において献げる人とささげ物との象徴的な一体性を強く示唆しているように思われる。

3.3.2.2 「屠る」以外の行為が続く事例

手を置いた後で「屠る」以外の行為が続く事例も6つあり、これは2つの場合に分けて考えることができる。第1に、レビ記16章21節、24章14節、民数記27章18, 23節、申命記34章9節の5箇所である。

レビ記16章21節は「宥めの日」にアザゼルの雄やぎの頭にアロンが両手を置くことが記されている。手を置いた後は、アロンがイスラエルの子らのすべての罪を告白する行為が続く。そして、告白されたこれらの罪が雄やぎの頭の上に載せられることが明示される

¹⁹ N. Kiuchi, "Propitiation in the Sacrificial Ritual," 『キリストと世界』15 (2005), 40-41.

ので、罪が動物へ移行したと考えるのが自然である。次の 22 節でも雄やぎはすべての咎を負う (וְנִשָּׂא הַשָּׂעִיר עֲלֵיו אֶת-כָּל-עֲוֹנֹתָם) とある。その後、雄やぎは荒野に追放される。この箇所も、罪の扱いを考える上で重要な箇所に思われるので、次章の釈義で扱う。

レビ記 24 章 14 節は、主の御名が汚され、ののしられるのを聞いてしまったすべての人が、その御名を汚した人の頭の上に手を置く事例である。手を置いた後に為されるのは、全会衆が彼に石を投げて殺す כָּנַם ことである。これは殺す意味では屠る行為と似ているが、明らかにささげ物ではない。続く 15 節に「自分の神をののしる者は誰でも罪責を負う」(וְנִשָּׂא הַטָּאָה) とあるように、聞いたすべての人は手を置くことでその罪を彼に負わせたということだと思われる。

民数記 27 章 18, 23 節と申命記 34 章 9 節の 3 つのテキストはヨシュアの任命に関する箇所である。民数記 27 章 18 節「あなたの手を彼の上に置け」の後にはヨシュアを祭司エルアザルと全会衆の前に「立たせ וַיִּתְּמַדּוּ」、「彼を任命せよ וַיִּנְיָתָה」と続く。さらに 20 節で「あなたは、自分の権威を彼に分け与え(よ) וַיִּנְתְּנָה מְהוֹרָדָה עָלָיו」とあるように、明らかに手を置くことはモーセの権威がヨシュアへ移行することを表している。22 節と 23 節はそれが命令通りに行われたことを告げている。また、申命記 34 章 9 節はヨシュアが知恵の霊に満たされていたとあり、その理由が「モーセがかつて彼の上に手を置いたからである」と告げられている。²⁰ これも権威が移行したことを民数記のテキストとは別の面から記述したものであろう。

以上のように、これらのテキストに関しては、כָּנַם の後に שָׁחַט はなく、文脈から何かが手を置いた人から置かれた人へと移ったことを表していると思われる。

第 2 に、最後の 1 箇所である民数記 8 章 10 節である。この箇所は、手を置いた後で屠る以外の行為が続く事例の中で、他とは異なるように思われる。モーセがレビ人を主の前に進ませて後、イスラエルの子らがレビ人の上に手を כָּנַם し、アロンがレビ人をイスラエルの子らからの奉獻物として主の前に献げる (תְּנוּפָה...וַיִּתְּנֵהוּ)。結果、彼らは主に奉仕するようになる。כָּנַם は伝統的に祭壇の前でささげ物を前後に揺り動かして奉獻する行為を意味するとされる。少し後の 16 節に「彼らはイスラエルの子らのうちから正式にわたしに与えられたものだからである。すべてのイスラエルの子らのうちで、最初に胎を開いた、すべての長子の代わりに、わたしは彼らをわたしのものとして取ったのである」とあるように、彼らは全イスラエルの中からすべての長子の代わりに主の奉仕のために取り分けられたのである。したがって、ここでの手を置く儀礼は、イスラエルの子らとの同一化であり、彼らに代わってレビ人が主に仕えるのだと思われる。

²⁰ כָּנַם は理由を表す節 (clause) の中にあり、前後の動詞とは連鎖していない。

4 釈義

前述の通り、レビ記 1 章 4 節と 16 章 21 節は今回のテーマを考える上で重要な箇所と思われるので、釈義で扱うことにする。

4.1 レビ記 1 章 4 節

וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו׃

「その全焼のささげ物の頭に手を置く。それがその人のための宥めとなり、彼は受け入れられる。」

4.1.1 וְנִרְצָה לוֹ

4 節冒頭の וְסָמַךְ は 3 節の וַיִּקְרִיב からの連鎖で儀礼の手順を示している。²¹ 続く וְנִרְצָה も wəqtl であり動詞の連鎖は続いている。しかしこの箇所には、5 節冒頭の וְשָׁחַט との間に、他の用例では見られない וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו という節がある。文法的に特別なしがあるわけではないが、waw-consecutive の表す論理的な連鎖として、この節を手を置く儀礼の結果として理解する翻訳や注解者が多い。²²

וְנִרְצָה の主語はささげ物、וֹで表される 3 人称男性単数の受益者は献げる人であろう。では וְנִרְצָה の意味は何か。語根の持つ基本的な意味は「喜ぶ」「(相手の) 好意を得る」「受け入れる」ことである。

しかし、וְנִרְצָה はささげ物をする場面では「受け入れられない」「喜ばない」という否定的な用例が多い。²³ ささげ物をする文脈で 17 回使用されているが、10 回は否定的な用例であり、ミカ書、マラキ書にある「喜ばれるだろうか」というような修辞疑問も否定的な意味を伝えているのでその 3 回²⁴を加えると 13 回は「受け入れられない」という否定的なメッセージを伝えている。²⁵ しかも、預言書のテキストでは単にささげ物の要件が合わないから受け入れられないのではなく、献げる人の信仰や態度を問うものが見られる。たとえば、アモス書 5 章 22 節には「たとえ、あなたがたが、全焼のささげ物や穀物のささげ物を

²¹ Waltke and O'Connor は wəqtl が先行する動詞を受けて様々な意味で連鎖を作る例を挙げる中で、'legislational' としてこの箇所を挙げている。Waltke and O'Connor, *IBHS*, (Wiona Lake: Eisenbrauns, 1990), 527-28.

²² NAS "..., so that it may be accepted for him to make atonement on his behalf.", REB, JPS ほか。注解者では、Wenham, Hartley, Kiuchi, Milgrom ほか。

²³ レビ 7:18; 19:7; 22:23, 25; エレ 14:12; ホセ 8:13; アモ 5:22; マラ 1:10×2; 詩 51:16。

²⁴ ミカ 6:7; マラ 1:8, 13。

²⁵ 「受け入れられる」といった肯定的な用例は、レビ 1:4; 22:27; エゼ 20:40, 41 の 4 回。

わたしに献げても、わたしはこれらを受け入れない。肥えた家畜の交わりのいけにえを献げても、わたしは目を留めない。」とある。

レビ記1章4節でも、ささげ物が「受け入れられる」ためには「傷のない雄」(1:3)という価値ある完全なささげ物をする事、また、その後それを屠ることが求められることは、神に受け入れられるのが簡単なことではないことを示しているのではないだろうか。イスラエルの子らはエジプトを脱出し、律法をいただいた後も、なお「宥め」を必要とする存在である。

そもそも、ささげ物をする事で「受け入れられる」とあること自体、それ以前にはささげ物の受け取り手である神に喜ばれない、受け入れられないような何らかの状況が存在していたことを示唆している。²⁶

そうした意味でも、ささげ物の体において最もその存在の象徴たる部分である頭に手を置くことは、献げる人自身がその動物を通して献げられることを目的としたものと思われる。²⁷

4.1.2 לְכַפֵּר עָלָיו

前置詞^לを伴った不定詞(inf. cnstr.)は主動詞^{כִּפֵּר}との関係で目的を表すと思われる。²⁸ 主語は明示されていないが、全焼のささげ物の雄牛と考えるのが自然である。

動詞^{כִּפֵּר}は旧約聖書の中で102回現れ、前置詞^{עַל}を伴って^{כִּפֵּר עַל}の組み合わせで54回使用されていると思われる。²⁹ ^{כִּפֵּר עַל}の対象は祭壇など聖所の物のこともあれば、人であることもある。主語は通常は人であり、主に祭司である。^{כִּפֵּר}の意味を明らかにすることは本稿の域を出るが、^{כִּפֵּר עַל}の54例を見るだけでも幾つかの重要と思われる気づきがある。

(1) ^{כִּפֵּר עַל}は文脈の中で、聖別する(קִדַּשׁ)、赦される(נִסְלַח)、きよくなる・きよくする(טָהַר)、罪をきよめる(חָטָא)といった動詞と共に起し、これらが^{כִּפֵּר עַל}によってもたらされる効果を表すと思われる。³⁰

²⁶ Kiuchi, "Propitiation in the Sacrificial Ritual," 39.

²⁷ 木内は2節に^{אָרָם}という、レビ記においては^{זָבַח}と区別されて神の前に罪を犯しやすく汚れた存在であることを示す語が使われていることが、この手を置く儀礼によって献げる人の全存在が神の前に献げられることを表しているとする。Kiuchi, "Propitiation in the Sacrificial Ritual," 40-41.

²⁸ Williams, *Syntax*, §277; J. E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4: Dallas: Word Books, 1992), 13.

²⁹ ^{כִּפֵּר}は直接目的語を取ることもあり、この場合は人ではなく、祭壇など聖所の物が^{כִּפֵּר}の対象になる。反対に、^{כִּפֵּר}を伴う場合は人に用いられる。ほかに、^ל、^בなどの前置詞とも用いられるが、^{כִּפֵּר עַל}の組み合わせが最多である。

³⁰ 木内は^{כִּפֵּר}がこれらの語の上位語 superordinate であるとする (N. Kiuchi, *The Purification Offering*

(2) **כַּפֵּר עָלַי**は文脈の中で、最後のまとめ部分に使用されることが多い。特に、「祭司は彼のために宥めを行う。そして彼は赦される」は段落の終わりの定型句として使用される。³¹

(3) **כַּפֵּר עָלַי**は「主の前で **לְפָנַי הָיָה**」行われる。これは会見の天幕のような場所を示すとともに、主の臨在があることを表す。

כַּפֵּרは「贖う to make atonement」または「宥める to appease」と翻訳される。上述のように**כַּפֵּר**する行為が人から罪を除く (**הטא**)、あるいは赦される (**נכלה**)と密接に関係することを考えると、贖うという意味を持つことは確かだと思える。しかし一方で、燃える御怒りを宥める典型的な事例で使用されるのも確かである(民 16:47 [MT 17:11]; 25:13)。レビ記の祭儀規定においては、ささげ物をするときに常に神が燃える怒りを発しているわけではない。しかしながら、人間の存在や人間が神に近づくことには潜在的な怒りの可能性 (potential wrath³²)があるのだと思われる。人間は本質的に御怒りの宥めを必要とし、そのために自分の全存在に取って代わるものを献げるのであり、それを象徴的に表すために、献げる人は動物の頭に手を置いて寄りかかるのだと思われる。

4.2 レビ記 16 章 21 節

4.2.1 文脈

レビ記 16 章は「宥めの日」と呼ばれる日の祭儀を記している。ウェンナムは 16 章の構造を次のように分析する。³³

- 1-2 節 序
- 3-5 節 祭儀に必要な動物と衣装
- 6-10 節 祭儀の概要
- 11-28 節 祭儀の詳述
 - 11-19 節 血をふりかける儀式
 - 20-22 節 アザゼルのやぎ (scapegoat)
 - 23-28 節 祭儀に携わった人たちのきよめ
- 29-34 民の務め

祭儀の概要は以下のように要約することができる。³⁴ (1) 大祭司アロンが雄牛を自分とその家族のために、罪のきよめのささげ物としてささげる。(2) アロンは 2 頭の雄やぎ

in the Priestly literature: Its Meaning and Functon, [JSOTSS 56: Sheffield Academic Press, 1987], 99)。

³¹ レビ 4:20, 26, 31, 35; 5:6, 10, 16, 18 ほか。

³² Hartley, *Leviticus*, 65.

³³ G. Wenham, *Leviticus* (NICOT: Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 228.

³⁴ ウェンナムを参考にまとめた (Wenham, *Leviticus*, 230-31)。

を、くじによって、民のための罪のきよめのささげ物にするものと、アザゼルのために荒野に放つものに分ける。(3) 罪のきよめのささげ物にする雄やぎをいけにえとする。(4) アザゼルのための雄やぎを主の前に立たせ、その上で宥めを行って荒野に放つ。

16章21節はこのアザゼルのための雄やぎに大祭司アロンが両手を置く場面である。

4.2.2 16章21節の釈義

וְסָמַךְ אֶהָרֵן אֶת־שְׁתֵּי יָדָיו עַל־רֹאשׁ הַשְּׂעִיר־הַחַיִּי
וְהִתְנַחֵה עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־כָּל־פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל־חַטָּאתָם
וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח בְּיַד־אִישׁ עֲתִי הַמִּדְבָּרָה :

「アロンは生きている雄やぎの頭に両手を置き、その上で、イスラエルの子らのすべての咎とすべての背き、すなわちすべての罪を告白する。これらをその雄やぎの頭の上に載せ、係りの者の手でこれを荒野に追いやる。」

4.2.2.1 שְׁתֵּי יָדָיו

שְׁתֵּי *štē* は、開音節 (CV) か閉音節 (CVC) であることを原則とするヘブル語の音節 (syllable) 構成においては例外で、CCV となっている。³⁵

יָדָיוは書かれた綴字 (Ketib) としてはיָדוֹ his hand と単数 (片手) で書かれているが、読み (Qere) としてはיָדָיו his hands と複数 (両手) で読むことを指示している。もちろんשְׁתֵּיがあるからだが、テキストはこの儀式の場合には両手が置かれたことを強調している。

4.2.2.2 וְהִתְנַחֵה עָלָיו

動詞 יָדָה は神を「ほめたたえる」意味での用例が多いが、罪を「告白する」意味でも使用される。興味深いのは前置詞 עַל を伴っていることである。יָדָה עַל は告白される罪の対象を示すために用いられることもあるが³⁶、עַלに付いている3人称男性単数の接尾辞は明らかに雄やぎを指している。これは雄やぎの頭に手を載せた大祭司が「その上に」罪を告白していた動作を示しており、本節後半で「それらをその雄やぎの頭の上に載せ」とあること、および22節で「雄やぎは彼らのすべての咎を負って」とあることと一致し、手を置く行為が咎の移行を指すことを明瞭に示している。また、内面にある罪が手を置くことで自動的に、あるいは魔術的に移行するのではなく、告白することの重要性を示している。罪は告白によってさらけ出されて、アザゼルの雄やぎが担うものとなる。ミルグロムはアザゼルの雄やぎはいけにえではないので、罪の告白が手を置く儀礼に伴う証拠には

³⁵ 津村俊夫「聖書ヘブル語の音韻規則」*Exegetica* 4 (1993), 76.

³⁶ ネヘ 1:6; 9:2.

ならないと主張するが³⁷、罪を告白することはレビ記 5 章 5 節の罪のきよめのささげ物にも記されており、宥めが行われるために必要な儀礼の一部であったと考えられる。

4. 2. 2. 3 אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת-כָּל-פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל-חַטָּאתָם

大祭司によって告白される罪について、罪を表す用語が 3 つ用いられ (חַטָּאתָם, פְּשָׁע, עֲוֹן), 3 つとも「-כָּל」(「すべての」と付けられていることは、アザゼルの儀礼によって罪を取り除くことが徹底されていることを伺わせる。

ミルグロムは告白によって移行される罪は「イスラエルの子ら」のものであり、大祭司の口を通して告白されるものの、大祭司個人の罪ではないとする。³⁸ しかし木内は、「עַם」(民)(15, 24 節)が大祭司と共同体を区別して使用されるのに対して、「イスラエルの子ら」は包括的であり、大祭司自身を含むとする。18-19 節でアロンが自らの罪のためにささげた雄牛と民の罪のためにささげた雄やぎの両方の血を取って祭壇の儀礼を行い、その後「こうして彼はイスラエルの子らの汚れからそれをきよめ、聖別する」とあることは、木内の見解を裏付けられる。³⁹ 大祭司はみずからも罪ある者であり、そのすべての罪を告白することが求められる。

4. 2. 2. 4 לְכָל-חַטָּאתָם

罪を表す 3 つの用語について、「אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת-כָּל-פְּשָׁעֵיהֶם」イスラエルの子らのすべての咎とすべての背き」の後に、前置詞 לְ を伴って「לְכָל-חַטָּאתָם 彼らのすべての罪」とあることに注目したい。諸翻訳の中には לְ を直前の חַטָּאתָם だけに掛かると考えて「罪となるあらゆる背き」(協会共同訳)、「彼らのすべての罪に関わる彼らのすべての背き」(岩波訳)とするか、あるいは לְ を無視して “all the iniquities of the people of Israel, and all their transgressions, all their sins” (NRSV, ESV) とする訳がある。しかし、次の出エジプト記 27 章 3 節の例のように、לְכָל はしばしば先行するものをまとめ上げる機能を持ち、しかもモーセ五書の律法を記す部分にそれは多く現れる(出 27:3; レビ 5:4; 11:42; 13:12; 22:5。出 14:28 も参照)。⁴⁰

³⁷ Wright, Milgrom, Fabry, “סִמְךָ” in *TDOT*, 283-84.

³⁸ J. Milgrom, *Leviticus* (The Anchor Bible: Doubleday, 1991), 1043.

³⁹ レビ 16:33-34 の「祭司たち」「すべての民」、そして「イスラエルの子ら」の言葉遣いも同様である。

⁴⁰ N. Kiuchi, *Leviticus* (AOTC: Downers Grove: Inter Varsity Press, 2007), 300-01. また、レビ 16:16 にもレビ 16:21 と非常に類似した用例がみられる。

וְכַפֵּר עַל-הַקֹּדֶשׁ מִטְמֵאתָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל-חַטָּאתָם
וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֶּׁכֶן אִתָּם בְּהוֹדֹף טְמֵאתָם:

וַעֲשֵׂתָ סִיר־חַיִּי לְרִשְׁנֹוֹ וְיָעִיר וּמִזְלָקָיו וּמִזְלָגָיו וּמִחַתְתָּיו לְכָל־פְּלִי תַעֲשֶׂה נְחֹשֶׁת:

「灰壺、十能、鉢、肉刺し、火皿を作る。祭壇の用具はみな青銅で作る。」

したがって、21 節の לְכָל־פְּשִׁיעֵיהֶם も、新改訳または JPS, REB⁴¹ などのように、כָּל־פְּשִׁיעֵיהֶם だけでなく כָּל־עֲוֹנוֹתָ も含めて、先行するものをまとめ上げる働きをしていると理解して良いと思われる。

4. 2. 2. 5 וְשָׁלַח

アザゼルの雄やぎは、最後は係りの者の手で荒野へ追放される。この雄やぎは、アロンのための雄牛や民のための雄やぎのように、祭壇に献げられて聖所の宥めのために血が取り扱われるわけではないので、いけにえとは言いがたい。では、このアザゼルの儀礼は何のために行われるのか。20 節冒頭に明らかなように、アロンはそれまでに「聖所と会見の天幕と祭壇のための宥めを行い終え」ている。とすれば、アザゼルの雄やぎの儀礼の目的は何か。聖所の宥めを行うだけでなく、それ以外の、あるいはそれ以上の目的があると思われる。そしてその目的はテキストによって明らかにされている。大祭司によって告白されたイスラエルの子らのすべての咎をこの雄やぎが負い、荒野に追いやられることで、すべての咎を除き去ることである。

ミルグロムがここで、宥めの日の儀礼とツアラアトに冒された人および家をきよめる儀礼との類似を指摘しているのは興味深い (レビ 14:4-7, 49-53)⁴²。ツアラアトに冒された人をきよめる (טָהַר) 場合、2 羽の小鳥を取り (לָקַח), そのうちの 1 羽を屠り (שָׁחַ), その血の中に、生きている方の小鳥と杉の枝などその他のものを浸して、その血をきよめられる者に七度かけ (נָזַח), 彼をきよいと宣言し、生きている小鳥を野に放す (שָׁלַח)⁴³。2 羽の小鳥 (動物) の片方を屠り、その血をきよめられる者 (物) に振りかけること、もう片方は生きてままで野 (荒野) へ追いやられることは、アザゼルの儀礼と類似する。

ミルグロムはこのツアラアトの儀式との比較で考えながらも、屠られる物と追放される物とに別々の目的を見出す。そして宥めの日の儀礼においては、屠られる雄牛および雄やぎが聖所の罪を取り除くために行われるの対して、アザゼルの雄やぎは聖所の宥めとは関係なく、イスラエルの子らの罪を排除することが目的であるとする。しかしながら、

「彼はイスラエルの子らの汚れと背き、すなわちそのすべての罪を除いて、聖所のための宥めを行う。彼らの汚れのただ中に、彼らとともにある会見の天幕にも、このようにする。」

⁴¹ 新改訳第 3 版「アロンは生きていたやぎの頭に両手を置き、イスラエル人のすべての咎と、すべてのそむきを、どんな罪であっても、これを全部それの上に告白し、これらをそのやぎの頭の上に置き、係りの者の手でこれを荒野に放つ。」

⁴² J. Milgrom, *Leviticus*, 1044-45.

⁴³ レビ 14:49-53 の家のツアラアトのきよめの場合にも同様のことを行う。

ツアラアの儀礼においても、片方の小鳥が屠られ、もう片方の生きていた小鳥がその血に浸されて、きよめられる者に血が振りかけられ、野に放たれるように、両者は一つの同じ目的のために用いられていると思われる。別々の機能を果たすのではなく、二重に重ね合わされて同じ目的のために機能しているのである。⁴⁴ とすれば、アザゼルの儀礼においても2匹の雄やぎの機能を分けて考える必要はなく、両者ともに聖所の宥めを行うことを目的としていると考えられる。⁴⁵

それはそうとして、宥めの日の儀礼がそこまで罪を除くことに徹底していることは、考えさせられることではないだろうか。大祭司とその家族のための罪の宥め、民のための宥めがいけにえによって行われてもなお十分とは考えず、アザゼルの雄やぎによっても人々の罪を聖所から除去するのである。

レビ記11-15章には、食物、出産、性など人間が生きる上で不可欠な営みにおけるきよさと汚れの問題を扱い、そのそれぞれについてもきよめのための儀礼が示されてきた。しかしながら、人間はその存在においても営みにおいても不可避免的に汚れている (כִּטְמָה) ので、それらの儀礼によって完全に罪を取り除くことはできないのである。そしてそれは、「彼らのただ中にあるわたしの幕屋を汚す」(レビ15:31) ことになる。

そこで、年に一度(第7の月の10日)宥めの日が定められ、大祭司による聖所の宥めが行われた。加えて、アザゼルの雄やぎにイスラエルの子らのすべての咎を負わせて、荒野に追放する。それは御怒りの宥めについてきわめて真剣な、また、慎重な取り扱いがなされていたことを思わせる。⁴⁶

しかしながら、そうであっても、こうした祭儀の持つ効果には限界がある。なぜなら、律法によって宥めの手段が示されていることは恵みであるが、イスラエルの子らは完全にはそこに従えないからである。また、アロンは「すべての罪」を告白するとあるが、文字どおりすべての罪を告白することは誰にもできないからである。そして、最も重要なことは、献げられるものが人間ではなく、動物であることである。動物の頭に手を置いて身代わりとしても、それが本当の意味で人間の代わりになるわけではない。⁴⁷ 真の意味で人

⁴⁴ 家のツアラアの場合、この事はより明らかで、レビ14:52-53は屠られた小鳥の血と生きていた小鳥が野に放たれることが共に働いて、その家のための宥めを行い、家はきよくなるとある。

⁴⁵ 宥めの日の儀礼の目的は、レビ15:31; 16:16, 33に明らかなように、聖所、会見の天幕、祭壇のための宥めを行うことである。レビ16:34のイスラエルの子らの「すべての罪を除く宥め」というのも、これと切り離して考える必要はないだろう。

⁴⁶ 「アザゼル」が、しばしば言われるように荒野にすむ悪霊の名前を表しているのだとしたら、この儀礼は罪をその起源である元の場所に戻すことを目的としていると考えられる。

⁴⁷ 詩49:7-8「兄弟さえも人は贖い出すことができない。自分の身代金を神に払うことはできない。たましいの贖いの代価は高く 永久にあきらめなくてはならない。」

の身代わりになることができるのは人だけであり、罪のない人となられたイエスひとりである。本稿冒頭のヘブル人への手紙のみことばにあったように、真の大祭司であるイエスが雄やぎや子牛の血によってではなく、ご自身の血によって、ただ一度で永遠の贖いを成し遂げたのである。イエスの血は人の罪を取り除くだけでなく、良心をきよめることができる。⁴⁸ ローマ人への手紙 3 章 25 節でキリストの死は「宥めのささげ物 ἱλαστήριον」とされている。その死は罪を贖うだけでなく、御怒りを宥めるものであった。⁴⁹

5 結論

(1) ささげ物の頭に手を置くことの意味は、片手か両手かによって考えられるべきではなく、その文脈の中で考えられるべきである。

(2) 特に、「手を置く כִּנְיָהּ」儀礼の後に、「屠る טָהַר」,そして血を扱うことが続く時、手を置く行為は献げる人の存在がささげ物と一体化し、動物がその人の身代わりとなることを象徴的に意味しているのだと思われる。レビ記 1 章の全焼のささげ物においても、それは同様である。人間は本質的に御怒りの宥めを必要とする存在であり、自分に取って代わるものを献げることによって神に近づくことができるのである。

(3) 別の場合には罪や権威が移行することの象徴でもある。特にレビ記 16 章のアザゼルの雄やぎにおいては罪のきよめのささげ物が行われた後で、さらに大祭司が雄やぎの頭に両手を置いてイスラエルの子らのすべての罪を告白し、彼らの中からすべての罪を除く宥めが徹底される。

(4) しかしながら、動物儀礼の持つ効果には限界があり、永遠の贖いは真の「宥めのささげ物」であるキリストの死によって成し遂げられた。

⁴⁸ ヘブ 9:9, 11-14.

⁴⁹ Kiuchi, *Leviticus*, 310-11.

主な参考文献

- Hartley, J. E. *Leviticus* (WBC: Dallas: Word Books), 1992.
- Harman, A. M. “סַנֵךְ” in W. A. VanGemeren (ed.) *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* Vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan), 1997.
- Kiuchi, N. *The Purification Offering in the Priestly literature: Its Meaning and Function* (JSOTSS 56: Sheffield Academic Press), 1987.
- _____, ‘Propitiation in the Sacrificial Ritual,’ 『キリストと世界』 15 (2005), 35-60.
- _____, *Leviticus* (AOTC: Downers Grove: Inter Varsity Press), 2007.
- Milgrom, J. *Leviticus* (The Anchor Bible: Doubleday), 1991.
- _____, “Sacrifices and Offerings, OT.” in *Interpreter’s Dictionary of the Bible Supplementary*, 1976.
- Péter, R. ‘L'imposition des mains dans l'Ancien Testament,’ *VT*, 1977, Vol. 27, 48-55.
- Wenham G. *Leviticus* (NICOT: Grand Rapids: Eerdmans), 1979.
- Wright, D. P. , Milgrom, J. ; Fabry, H. J. “סַנֵךְ” in G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids Eerdmans), 1999.

イザヤ書 53 章 10 節における「代償のささげ物」

鞭木由行

イザヤ書 53 章 10 節には苦難のしもべが「代償のささげ物」とされることが預言されている。イザヤは、なぜ苦難のしもべを代償のささげ物と呼んだのか、そのことによって主イエスの救いの御業について何が語られているのか、それを検討することがこの小論の目的である。苦難のしもべが代償のささげ物とされたということは、苦難のしもべが贖いの代価とされたということを意味している。それは事実上罪のきよめのささげ物と同じことであり、さらに代償の贖いの代価であることが意図されているのである。

序

イザヤ書には四つのしもべ章句と言われるものが出てくる。これは 1892 年 B. Duhm によって初めて唱えられ、彼はそれを「しもべの歌」と命名した。第一は 42 章 1 節-9 節、第二は 49 章 1 節-13 節、第三は 50 章 4 節-11 節、第四は 52 章 13 節-53 章 12 節で、そこでは、しもべの苦難と死そして最終的な勝利が語られている。第四のしもべ章句は、大きく 3 つに区分される。最初の区分は、52 章 13 節-15 節で、神の発話として主のしもべが紹介され、しもべの最終的成功と高挙を伴っている。第二区分は、53 章 1-9 節でしもべの謙卑(受難と死)が語られる。第三区分の 53 章 10-12 節は、再び神の発話となり、しもべに起きた苦難が主の御心であったことが告げられるが、ここに突然御子の救いの御業を語るために「代償のささげ物 (כֹּפֶר עֲוֹנוֹתַי)」が登場する。その意味することは何なのか。これを考えるのが、この小論の目的である。ちなみに「代償のささげ物」は五書以外では 6 回のみ現れる。御子を代償のささげ物とすることによって、どのような救いを言い表しているのだろうか。まずは 10 節の本文理解から始めたい。

53 章 10 節の理解

וַיְהִי־הָיָה כֹּפֶר עֲוֹנוֹתַי
אִם־תִּשָּׂא אֱשֶׁם נַפְשׁוֹ
וְרָאָה זָרַע וְאֶרְיֵךְ יָמִים
וְתִסְפֹּן וְתִשָּׂא בְגָדוֹ יִצְלָח׃

しかし、主は、彼(しもべ)を砕くことを願い、彼を刺し貫いた。
あなたが彼(しもべ)のいのちを代償のささげ物とするとき、

彼は、末長く子孫を見る。
 主の願いは彼によって成功する。

最初の **דָּכָאֵוּ** **הִפְיִן** **יְיָהוָה** は問題なく「しかし、主は、彼（しもべ）を砕くことを願われた」と訳せる。**דָּכָאֵוּ** は **דָּכָא** 「砕く」の Piel inf. Constr. である。ただし LXX は MT とは随分違っている。καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς・「そして、主は彼を打ち傷からきよめることを願われる」これは、Targum に似ていて「主の前で、ご自分の民の残りの者を練り、きよめることは喜びである」となっている。

וּמִן קָדָם יוֹי הָיָה רַעְוָא לְמַצְרַף וּלְדָכָאָה יָת שְׂאָרָא דְרַעְמִיָּה
 この二つの訳はおそらく **דָּכָא** をアラム語の *dky と考えている。これはヘブル語の **זָכָה** "to be clean" に相当する。そうすることでメシアの役割は逆転してしまう。この **דָּכָא** 「砕く」はすでに 5 節にも **מְדָכָא** (Pual ptc "crush") と出てきた。

וְהוּא מְחַלְלֵל מִפְּשָׁעֵינוּ
מְדָכָא מַעֲוֹנוֹתֵינוּ

しかし、彼は私たちの背きのゆえに 刺され (**חָלַל**) ,
 私たちの咎のゆえに 砕かれ (**דָּכָא**) たのだ。

ここで **דָּכָא** と **חָלַל** とが並行して出てくるのは注目に値する。それに基づいて 10 節の **הִחַלְלֵי** も 5 節の **מְחַלְלֵל** (Polal ptc "to pierce") と同じ語根 **חָלַל** ではないかと推測することは可能であろう。このことは後に見る DSS によっても支持される。この **הִחַלְלֵי** は、普通は Hiph Qal pf 3msg of **חָלַהּ** ("to grow weak, fall ill, feel pain") と理解されている。これは Hiphil では「病にする」という意味になるので新改訳 2017 は「病を負わせる」と訳したが、**חָלַהּ** がルートであれば、その Hiph pf 3msg は **הִחַלְלֵהּ** となるはずである。ちなみにこの語根は 3 節に名詞形 **חָלִי** 「病い」が出てくる。そこで BHS の本文批評は読み替えを提案している。すなわち、**אִם-תָּשִׁים, אִם-תָּשִׁים, אִם-תָּשִׁים** を **שָׁם** (Qal ptc "lay down") **אֶת-הַחַיִּים** (Hiphil of **חָלַם** "restore to health" イザ 38:16) に読み替える。従って意味は「YHWH は、イスラエルを捕囚において打ち砕くことを喜んだが、彼らを健全に回復した」となる。

もう一方で、死海写本(1QIs^a) の本文は、別の語根 **חָלַל** (**וַיַּחַלְלֵהוּ**) を示している。

וַיַּחַלְלֵהוּ חַפְיָן דָּכָא (וַיַּחַלְלֵהוּ) וַיַּחַלְלֵהוּ
אִם תְּשִׁים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ

しかし、主は彼を打つことを望まれ、そして、彼を刺し貫いた。
 あなたが、彼のいのちを代償のささげ物とするとき、¹

וַיַּחַלְלֵהוּ (Piel impf) の語根は **חָלַל** となる。この語根には "to pierce" の意味もあるし、また

¹ 1QIsa^a "he made (him) suffer" 4QIsa^d MT. "with a blow" これは LXX に近い。

"to profane"の意味もある。*HALOT*は conjecture reading としてこれを支持している。וְהָיָה לְךָ לְפָנֶיךָ "to let be pierced" (1QIs^a 53. 10) ² これを LXX と比較して考えると興味深い。

καὶ κύριος βούλεται καθαρῖσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς·

ἐὰν δώτε περὶ ἁμαρτίας,

そして、主は、彼を打ち傷からきよめることを望まれた。

もし、あなたが代償のささげ物を与えるなら。

τῆς πληγῆς (gen of ablativ)は打ち傷を意味する言葉である。したがって、これは MT よりも死海写本の方によく合っているのかも知れない。

小辞 וְכִי は"though" (NIV), "when" (NRSV), "if" (many)などと多様に訳される。「もし」とするなら実際にしもべがささげられたのかどうか疑問が残る表現となる。文脈上ではしもべはすでにささげられているので、仮定的な「もし」ではない方が良いので「とき」とした。

次の課題は וְכִי (Qal impf 2ms/3fs) をどう理解するかということである。2 人称では文脈上繋がらないので、本文批評では、וְכִי (Pual impf 3fs)が提案されている。この場合、主語は וְכִי で動詞は受動態なので問題は解決される。主語を וְכִי としているのは ESV, NLT などである。"when his soul makes an offering for sin" (ESV), "when his life is made an offering for sin" (NLT)。しかし、MT の וְכִי (Qal impf 2ms) は LXX でも死海文書でもサポートされているので、やはり Qal impf と考えたい。Qal Impf の場合、3fs と 2ms は同形なので二つの可能性があることになる。2ms と考えるならば、主語は「神」(あるいは「しもべ」も可)となり、「彼のいのち」が目的語となるので「あなた(神)は、彼(しもべ)のいのちを וְכִי とする」となる。問題は、ここで突然神への言及が 3 人称から 2 人称に変化したことを承認しなければならないことである。この 53 章で「神」は 2 人称では語られていない。また同じ行で突然変化というのが不自然であることは否めないが、2 人称、3 人称の曖昧さは預言において珍しいことではない。MT 通り主語を Qal impf の 2 人称(「あなた」として訳しているのは LXX の他に NKJV と NRSV で、2 人称で「神」を指していると理解している。"If you make his being a guilt offering" (NRSV); "when You made his soul an offering for sin"(NKJV)。しもべを代償のささげ物とするのは、神であると理解するのが最も MT に忠実であると言える。

次に、もし Qal impf 3fs と考えるならば、主語は 3 人称女性形で וְכִי となるが、動詞は当然受け身形であることが期待される。そこで、3 人称女性形を男性形に置き換えて翻訳しているのが、新改訳 2017 と協会共同訳で「彼が自分のいのちを代償のささげ物とするなら」(2017)としている。この場合主語の 3 人称男性形は「しもべ」自らを指しているこ

² Julian Morgenstern, "The Suffering Servant - a New Solution" VT 11(1961): 318.

とになるが、NIV と Young は、Qal impf の 3 人称で訳しながら、主語を神としている。"the Lord makes his life a guilt offering" (NIV), "when his soul shall place an offering for sin"(Young) 。このことは結論のところでもう一度考えたい。

10 節後半の 2 行は、最初の 2 行でもべが行ったことのもたらす結果が述べられている。まず **וְיִרְאֶה בְּנֵי** 「しもべは子孫を見る」(54:13-14 参照) はしもべの死を越えた後の未来を語っている。8~9 節とは正反対のことである。これはしもべの高挙を語っているが、それが復活をさすまでは断定できない。これは、アブラハムへの約束を思い起こさせる。神はイスラエルを彼の霊的な子どもとし(イザ 1:4)、イスラエルは神の初子であった。子孫を見ることと長寿とは、神に愛された人を描写するために用いられる表現である(cf. ヨブ 42:13-16)。

次に **וְיִלְמַד וְיִתְנַחֵם** 「日々を長くする」はしもべの人間性の永遠性を示唆している。この表現は申命記 4 章 40 節、5 章 33 節、11 章 9 節、17 章 20 節など合計 21 回登場するが、おそらくしもべが死から復活し、死を克服することを含んでいるのではないかと思われる。最終行の **וְיִתְנַחֵם וְיִלְמַד** は、しもべが主の御業を成功へと導いて、満足することを示している。これらは、細かく定義することができなくても、しもべの地上での生涯が終わっても、それはそのまま終わりではなく、継続していくことを示している。いずれも彼の死後に起こる復活や御国の完成を想起させる、謙卑の後の彼の高举である。

וְיִתְנַחֵם の意味

ここで救済論的観点から注目したいのは「あなたは彼の命を代償のささげ物とした(וְיִתְנַחֵם וְיִלְמַד)」の意味である。なぜしもべは **וְיִתְנַחֵם** と呼ばれているのか。この語の意味を巡っては議論が続いている。ここにしもべの代償死の意味を否定する M. Orlinsky は、ヘブル語聖書には無実のいけにえが、罪ある者の身代わりとして受け入れられるというような教理はどこにもないと言う。³ また Whybray もオリンスキーに賛同して言う。「人間のいのちが罪のいけにえでありうると述べているところは、旧約聖書の中にはどこにもない。文字通りにおいても、あるいはメタファーの意味においても、そのような考えは完全に旧約聖書の思想にとって縁のないものである。」⁴ 人間のいのちが罪のためのいけにえであるということはない。もし著者がそのような考えを持っているのであれば、もつとはつきりと述べるはずである、と。

³ Harry M. Orlinsky, "The so-called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah," in *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, ed. Harry M. Orlinsky and Norman H. Sneh, *VTsp*, ed. G. W. Anderson et al., vol. 14 (Leiden: E. J. Brill, 1965), 55.

⁴ R. N. Whybray, *Isaiah 40-66* (New Century Bible. Harper Collins, 1975) 179.

その一方で, **חַטָּאת** を代償死として理解する者も多い。例えば, Blenkinsopp は次のように言う。「儀式の規定によって, **חַטָּאת** は一匹の動物, 傷のない雄羊か子羊かあるいは雄羊で, それは意識的, 無意識的になされた罪の宥めの手段としての犠牲としてささげられた (レビ 5:1-26, 7:2, 14:24)。詩人イザヤは正規の用語でアナロジーを述べてはいないし, 長々とそれを探求してもいないが, ほふり場に惹かれていく羊のイメージや (イザ 53:7b), いのちの血の注ぎかけ (イザ 53:12, cf. 詩 141:8) によって, 至る所でヒントを与えている。しもべが共同体の罪を担うという言明はスケイプ・ゴートの儀式 (レビ記 16 章) にも対応している。そこでは, 二匹の動物の一匹は, 贖いのために罪のきよめのささげ物 (*hattā't*) としてほふられ, もう一匹は共同体のすべての罪をひとり担い, 文字通りに地から断たれた。これは, しもべが生ける者の地 (イザ 53:8b) から断たれることを思い起こさせる。」⁵ 彼は **חַטָּאת** を罪と罪責を取り除くために不可欠の手段と語り, もし私たちが漸進的啓示という概念を受け入れるならば, 私たちはまた旧約文書の時点において, 革新的で驚嘆すべき概念に出会うことができると指摘する。

また B. S. Childs もイザヤのテキストのポイントは, しもべのいのちをイスラエルの赦し的手段として受け取ることに於いて, 神ご自身がイニシアティブを取ったということであると述べている。⁶ さらに D. Kellermann もこの 53 章はしもべを子羊と比較しているだけではなく, 神がそのいのちを「罪のきよめのささげ物」としたと語っている。しもべの死は多くの人々の罪のきよめのささげ物であった。罪のきよめのささげ物と同じように, しもべの死は贖い (罪人の死からの救い) をもたらすと述べている。⁷

旧約における **חַטָּאת**

旧約に **חַטָּאת** は 105 回現れ, 多くは「代償のささげ物」であるが, この語自体は四つの意味で用いられている。第一に, 罪過・罪 そのものを表現する。例えば詩篇 68 編 22 節「自分の罪過の内を歩む」。エレミヤ書 51 章 5 節では人に弁償の責任を負わせることになる悪い行いそのものをさす罪の意味で現れる (レビ 4:13, 22, 27; 5:2, 3, 4, 5, 17)。第二に, この語は罪責を意味する。「(アビメレクがイサクを非難したことば) 民の一人があなたの妻と寝て, あなたはわれわれに罪責をもたらすところだった。」(創 26:10)。悪を行った人

⁵ Samuel C. Kwak, "A Hermeneutical Analysis of the New Testament Writers' Use of Isaiah 52:13-53:12" (PhD. Diss. Dallas, 2003).

⁶ B. S. Childs, *Isaiah* (Old Testament Library, John Knox, 2000), 418; Bernhard w. Anderson, *Contours of Old Testament Theology* (Fortress Press, 1999) 121; C. Seitz, *Isaiah 40-66* (Abingdon Press, 2001) 467; Paul D. Hanson "The World of the Servant of the Lord," in *Jesus and the Suffering Servant*, ed. W. H. Bellinger, Jr. and W. Farmer (Wipf and Stock Publishers, 1998), 18-19.

⁷ *TDOT*, 1:435.

の上に来る「罪の責任（罪責）」あるいは「刑罰」のことである。創世記 42 章 21 節では「罰」、レビ記 4 章 13 節「責めを覚える」等。第三に、償いを意味することもできる。「自分が陥っていた罪 (תַּטְּאָה) のために償い (כֹּפָרִים) として、羊の群れの子羊であれ、やぎであれ、雌一匹を主のもとに連れて行き、罪のきよめのささげ物とする。」(レビ 5:6)。罪によって損なわれた関係を代償を払って修復すること、つまり「償い」である。第四に、代償のささげ物と訳される(新改訳 2017 はこの語を 30 回「代償のささげ物」と訳している)。多くは動物犠牲(羊と子羊)による「代償のささげ物」である(レビ 5:6; 14:12-28)。その目的は、罪の償いである。こうして、主との破壊された関係を修復するのである。贖いの儀式に従って、これは民の罪を贖うためにささげられた動物(雄羊、子羊、ヤギ)の犠牲である(レビ 5:1-26)。このような四つの側面は「罪のきよめのささげ物」にも同様に観察できる。(1) 罪、(2) 罪責、(3) 罪のきよめ、(4) 「罪のきよめのささげ物」である。だから כֹּפָרִים は罪責が求める刑罰であり得る。その刑罰は罪を犯した者の上か、あるいはその人の身代わりになった人の上に来る。ちなみに、旧約聖書では「代償のささげ物」と「罪のきよめのささげ物」はしばしば並行して出てくる。例えば「代償のささげ物の金と、罪のきよめのささげ物の金は、主の宮に納められず、祭司たちのものとなった。」(II 列 12:17)。「彼らの食物は、穀物のささげ物、罪のきよめのささげ物、代償のささげ物である。」(エゼ 44:29) 両者は非常に近い。

この第四の「代償のささげ物」としての כֹּפָרִים のレビ記の用例は 5 章に 3 回、6 章に 2 回、7 章に 6 回、14 章に 9 回、19 章に 2 回、合計 22 回現れる。「自分が陥っていた罪のために償い (כֹּפָרִים) として羊の群れの子羊であれ、やぎであれ、雌一匹を主のもとに連れて行き、罪のきよめのささげ物 (תַּטְּאָה) とする。祭司は彼のために、罪を除いて宥めを行う。しかし、もしその人に羊を買う余裕がなければ、自分が陥っていた罪の償いとして、山鳩二羽あるいは家鳩のひな二羽を主のところを持って行く。一羽は罪のきよめのささげ物、もう一羽は全焼のささげ物とする。」(レビ 5:6-7)。ここでも「罪のきよめのささげ物」と「代償のささげ物」との密接な関連(4:13, 22, 27; 5:7; 6:4; 7:1) は明らかであるが、「代償のささげ物」は五分の一を加える点が違う。ここは賠償・罰金の意味である。また罪のきよめのささげ物は償いの前に告白することが必要であった。

レビ記には כֹּפָרִים を求められる三つのケースが記されている(レビ 5:14-6:7)。第一のケースは(5:14-16)、人が信頼を裏切る行為をしたとき(נִפְּשׁ בְּיַד־תְּמִיעַל לְמַעַל)⁸、すなわち主の聖なるものに関して気づかずに罪に陥ってしまった場合である。第二のケースは(5:17-19)、人が罪に陥ったとき(וְאִם־נִפְּשׁ בְּיַד־תְּחַטָּא)，主がしてはならないと命じたすべてのうち一つでも行いながら自覚がなく、後になって責めを覚える場合である。第三のケースは

⁸ לְמַעַל は神に対する不真実である。

(6:1-7, H5:21-26), 人が罪に陥っていて (אָפֶּטֶן בְּיַד הַשָּׂדֵה), 主の信頼を裏切るとき, すなわち, 預かり物や担保の物やかすめた物について同胞を欺いたり, あるいは同胞を脅迫してゆすり取ったり, あるいは落とし物を見つけながらも欺いたりするなどして, 人が罪に陥っていて行う事柄の一つについて偽りの誓いをするようなとき, その人が罪に陥り, 後になって責めを覚える場合である。これら三つのケースで共通しているのは, 第一に, 主に対する不実な罪 (חַטָּאת) である。おそらく第一のケースも, 直接「主に対して בִּיהָהָה」という言及はなくても, 主に対する不実を指している。第二に, 主の聖なるものに気づかずに罪を犯した場合, 第三に, 主の禁じたことを行い, 後に責めを覚える場合であり, 最後は同胞に対する不真実な行いである。

代償のささげ物としてささげるものは(5:14-6:7), 羊の群れから一匹の傷のない雄羊(それは聖所のシェケルで数シェケルの償いの銀に相当すると評価されたもの)をささげて償いをする (כֹּפֶרֶת)。罪に物的損傷が発生したときは, それに五分の一を加えて祭司に渡す。祭司はその雄羊でその人のために宥めを行う (יָכַפֵּר), これが代償のささげ物である。そのささげる方法は(7:1-7), 全焼のささげ物を屠る場所で屠る。その血を祭壇の側面に振りかけ, 脂肪はすべて献げる。種々の脂肪を祭司は祭壇の上で焼いて煙にする。祭司の家系の男子は食べることができる。代償のささげ物は, それを用いて宥めを行う祭司のものとなる。

このささげ物の中心的思想は「身代わりの死と償い」である。そのためには罪の告白が必要であり(民 5:7), 物的損傷があった場合には, 総額に五分の一を加えた額の弁償が必要であった(原状回復以上が求められる, I サム 6:3)。罪のきよめのささげ物と代償のささげ物についてのおしえは一つである(レビ 7:7)。このささげ物は最も聖なるものである(レビ 7:1)。その結果, 祭司が代償のささげ物の雄羊によって宥めを行うとき, その人は犯した罪を赦される(レビ 19:22)。なお, その他にツアラアトのきよめに関連して, 代償のささげ物が献げられた(レビ 14:10-32)。ここで代償のささげ物が求められたのは, おそらく汚れていたときにはできなかったささげ物といけにえの償還の行為である。⁹ このささげ物は, 屠られた後, その血を取って, きよめられる者の右の耳, 右手の親指, 右足の親指に塗られた。また別の男に決まっている女奴隷と肉体関係を持った場合(レビ 19:20-22), さらに, ナジル人としての聖別の期間を改めて聖別するときもあらわれる(民 6:6-12)。レビ記以外での代償のささげ物の用例としては, 民数記 2 回, 第二列王記 2 回, エズラ記 1 回, エゼキエル書に 4 回あるが, イザヤ書 53 章 10 節を除けば特別なことはない。なお代償のささげ物と罪のきよめのささげ物の区別については, 多くの議論があるが, なかなか区別することは困難である。¹⁰

⁹ R. K. ハリソン『レビ記』(いのちのことば社, 2007), 156。

¹⁰ 例えば J. H. Kurtz は 10 以上の諸説を紹介している。Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998) 189。

LXX における $\rho\omega\sigma$

LXX では代償のささげ物には通常 $\pi\lambda\eta\mu\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ が用いられているが (レビ 5:15, 16, 18, 25 etc.), イザヤ書 53 章 10 節の代償のささげ物は $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ で訳されている。この $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ は LXX には 66 回現れ、主に「罪のきよめのささげ物」の訳語として使われている。両者はレビ記 7 章 37 節ではこうなっている。「以上は、全焼のささげ物 ($\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \nu\omicron\mu\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omega\acute{\mu}\acute{\alpha}\tau\omega\nu$), 穀物のささげ物 ($\kappa\alpha\iota\ \theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$), 罪のきよめのささげ物 ($\kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$), 代償のささげ物 ($\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\lambda\eta\mu\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$), 任職のためのささげ物 ($\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) と交わりのいけにえ ($\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$) についてのおしえである。」一方、エゼキエル書 42 章 13 節では代償のささげ物に対して $\tau\acute{\alpha}\ \pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\gamma\upsilon\omicron\iota\alpha\varsigma$ が使われている。これは例外的な唯一の使用である。 $\pi\lambda\eta\mu\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ は、LXX では「代償のささげ物」として 48 回出てくるが、イザヤ書 53 章 10 節では用いらず、すでに指摘したように $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ が用いられている。五書 (24 回) 以外では、すでに述べたように、代償のささげ物は 6 回現れるのみである。その一方で、五書 (102 回) を除くと、罪のきよめのささげ物は 28 回 (II 列 12:17; II 歴 29:21, 23, 24, 24; エズラ 6:17, 8:35; ネヘ 10:33; 詩 40:6; エゼ 40:39, 42:13, 43:19, 21, 22, 25, 27, 45:17, 19, 22, 23, 25, 46:20; ホセ 4:8; ヘブル 10:6, 8, 18; 13:11) である。イザヤ書 53 章 10 節で代償のささげ物が $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (罪のきよめのささげ物) で訳されているのは、元々非常に近い関係にあった二つのささげ物が、この頃にはおそらく区別はなくなったものと推測される。

新約における $\rho\omega\sigma$

イザヤ書 53 章 10 節の代償のささげ物は、LXX では $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ で訳されている。この $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ は新約において 8 回 (ヘブ 10:6, 8, 18; 13:11; ロマ 8:3; ヨハネ 8:46; 16:8, 9), 複数形の $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\omega\upsilon\omicron\upsilon$ は 3 回 (ヘブル 5:3, 10:26, I ペテロ 3:18) 現れる。それらのうちヨハネの福音書での 3 回は、ささげ物の意味ではなく「罪に関して」と訳され、また複数形の 3 回 (ヘブル 5:3, 10:26, I ペテロ 3:18) もささげ物の意味ではなく、「罪の (きよめの) ために」と訳される。しかし、残り単数形の 5 回は「罪のきよめのささげ物」(ロマ 8:3, ヘブ 10:6, 8, 18; 13:11) である。

ローマ人への手紙 8 章 3 節での $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ は注目に値する。そこでは罪なきしもべである御子が、罪の要求する刑罰を受けることである。「肉によって弱くなったため、律法にできなくなったことを、神はしてくださいました。神はご自分の御子を、罪深い肉と同じような形で、罪のきよめのために (あるいは「罪のきよめのささげ物として」) 遣わし、肉において罪を処罰されたのです。」(ロマ 8:3) 御子はその刑罰を受ける犠牲のささげ物となり、その結果、御子の肉において罪が処罰され、罪と不法が赦される。御子が「罪の肉

と同じかたち」(直訳)で派遣されることによって、神は、御子の肉において罪と出会ったのである。そして、その肉において、神は人間の罪を処罰された。残念ながら代償のささげ物は新約聖書には現れないが、この箇所での「罪のきよめのささげ物 περὶ ἁμαρτίας 」は LXX で示されているように、代償のささげ物を含んでいる。それはおそらく罪のきよめのささげ物と一緒になったからであろうと思われる。さらにこのことは、次に見るようにイザヤ書 53 章 10 節における「代償のささげ物」が新約の中で λύτρον (贖い) として扱われていることに現れている。

新約における引喩の問題 (マルコ 10:45)

イザヤ書 53 章 10 節は、主イエスご自身によってマルコの福音書 10 章 45 節とマタイの福音書 20 章 28 節において引用された。そこでは כּוֹפְרִין の訳語として λύτρον が用いられている。

$\text{καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι}$

$\text{καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. (マルコ 10:45)}$

「人の子も、仕えられるためではなく仕えるために、また多くの人のための贖いの代価として、自分のいのちを与えるために来たのです。」

後半の $\text{καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν}$ はマタイ 20 章 28 節でも全く同文である。ここに至るまでマルコは 8 章 31 節, 9 章 12 節, 31 節, 10 章 33 節-34 節において主の受難を語ってきた。しかも、これは主ご自身の発話である。それゆえ主がイザヤ書 53 章のしもべとご自分とを同一視していたことは明らかである。イザヤ書 53 章とマルコ 10 章がしもべの文脈である点も共通している。「仕えるため」という概念は「わたしのしもべ」としてイザヤ書 52 章 13 節と 53 章 11 節にも現れ、「自分のいのちを与える」という概念は「自分のいのちを死に明け渡し」としてイザヤ書 53 章 12 節にも現れる。しもべは、ある特定の目的のために自分のいのちをささげる存在である。 λύτρον は、LXX では כּוֹפְרִין の訳語としては用いられず、「贖いの代価」の意味で用いられている。イザヤ書には 45 章 13 節で一度だけ קִיפּוּרִים の訳語として用いられているが、殆どはレビ記や民数記で用いられている。それらは損害賠償をして買い戻す意味である。ではマルコやマタイは、なぜここで כּוֹפְרִין の訳語として λύτρον を用いたのであろうか。

λύτρον の問題

新約聖書において贖いを表すための基本的用語は λύτρον (ransom) である。これは、 λυω に接尾辞 -τρον がついたものである。贖いを意味する他の用語はほとんどここから派生してきた。 Λυω は縛られた状態のものを解放することが、ギリシャ語の根本的意味である。興味深いことに、捕虜が身代金を払って解放される意味に使われる。それに接尾辞 -τρον が付いて、名詞形 λύτρον が形成された。この接尾辞は「行為がなされるための手段」を

意味するために使われるか（例えば ἀροτρον 「鋤」）、また「行為がなされた場所」を示すために使われる（例えば θεατρον 「劇場」）か、しばしば複数形で「行為をもたらした代金（payment）」を表すために用いられる（例えば διδασκτρα 「授業料」）。λυτρον は第 3 番目の意味で、解放(λυ-) のために支払われた代金を意味する。λυτρον には語源的に解放の基礎として支払いの概念があるということを認識することが重要である。解放を保証するための身代金の支払いという概念である。奴隷からの解放に関してこの語が用いられている。¹¹ 動詞の λυτροω は λυ-τρον からの派生語で、意味は「身代金の受け取りに基づいて解放する」「支払いによって解放するプロセス」である。「あなたがたが父祖伝来のむなしい生き方から贖い出されたのは、銀や金のような朽ちる物にはよらず、」（I ペテロ 1:18, その他 ルカ 24:21, テト 2:14 など）。また名詞の λυτρωσις は「支払いによる解放のプロセス」を意味する。「永遠の贖いを成し遂げた」（ヘブル 9:12, cf. L ルカ 1:68, 2:38）。接頭辞の付いた ἀπο-λυτρωσις は、新約には合計 10 回（ルカ 21:28, ローマ 3:24, 8:23, 1 コリ 1:30, エペソ 1:7, 1:14, 4:30, コロサイ 1:14, ヘブル 9:15, 11:35）。これは贖われ、自由になったことに強調があるのではないかと思われるが、λυτρωσις との違いを論じるのは難しい。

λυτρον の意味

マルコの福音書 10 章 45 節二つについての批評学的見解では、マルコがパウロ神学をイエスの教えに挿入したと考えて、λυτρον を後代の挿入と見なすのが一般的である。しかし、λυτρον はパウロ書簡には出てこないことを銘記すべきである。学者によっては、これがイエスのことばであることを認めるが、第三者に支払われた身代金という考えはここにはないという者もいる。文字通りの贖いではなく、イエスは、イザヤ 53 章のしもべとしてのメシアという考えから贖いという考えを用いているに過ぎないと言う。しかし、λυτρον の基本的意味は、身代金を払って助けること、あるいは解放するという目的のために支払われる見受金である。直後の前置詞 αντι も身代わりの意味を表している。弟子たちの自己中心的振る舞いに対して、主はしもべの姿を提示し、ご自分のいのちを「贖いの代価」として与えているのである。自分で救うことのできない窮地にある人、あるいは命の危険に曝されている人のために、他の人が、代価を払ってその人を救い出し、その命を守り、全うさせることである。イエス・キリストは自分のいのちを他の人々の命の身代わりとしたのは明らかで、それは代償であった。従って、כֶּפֶר が λύτρον に置き換えられていることは、問題ないことである。両方とも罪からの解放をもたらすために、神にささげられるものである。以上から、私たちは、כֶּפֶר イコール λυτρον イコール περί ἀμαρτίας であると言える。主イエスがご自分をしもべと同一視しているところで、主はご自分が贖いの代価で

¹¹ 当時の文証としては L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Eerdmans, 1965), 16 を参照。

あることを認めているのである。אָשָׁם も贖いの代価である。

53 章における贖罪のその他の表現

53 章にはよく知られているように多くの救いの表現が出てくる。4 節 a には「私たちの病を負い (נָשָׂא), 痛みを負う (סָבַלָם)」。5 節には「その打ち傷のゆえに, 私たちは癒された (נִרְפָּא)」。6 節後半には「主は, 私たちのすべての咎を彼に負わせた (הִפְגִּיעַ)」。10 節には「彼のいのちを代償のささげ物とする (תְּשִׂים אֶשְׁם נַפְשׁוֹ)」だけでなく、「病を負わせる (הִחֲלִי) ことは主のみどころであった」もある。さらに 11 節 では「義とし, 咎を担う (יִסְבֵּל)」。12 節では「罪を負う (נָשָׂא)」と「背いた者たちのためにとりなしをする (יִפְגִּיעַ)」がある。以上のような多彩な救いの表現があるが, 共通しているのは, しもべが私たちの罪を身代わりに負うことである。ここでは, 10 節の真意を深めるために, その前後に展開している文脈, 特に 6 節と 12 節に出てくる פִּגְעַת を用いた救いの表現に注目したい。この二つの節には, 代償のささげ物の理解を助ける重要な贖いの理解が出てくる。それは, とりなしによる救いということである。まず 6 節は次のようになっている。

וַיְהִי־הַפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כָּל־נַפְשׁוֹ׃

この 6 節は直訳するなら「しかし, 主は, 私たちのすべての咎を彼に (彼において, 彼の中で) 出会わせた。」となる。פִּגְעַת の Hiphil は「出会わせる」であって「負わせる」は意識である。ここも「とりなし」のことを言っているのである。エレミヤ 15 章 11 節, 36 章 25 節, イザヤ書 59 章 16 節等では「とりなし」と訳されている。この表現は 12 節にもう一度出てくる。そこでは, メシアが, 人々の罪を負うことと, とりなすこととが並行している。ここにもとりなすことと贖うこととの密接な関係を見る。メシアと罪とが出会うことが重要である。12 節の後半はこうなっている。

וְהוּא חָטְא־רַבִּים נָשָׂא
וְלַפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ׃

「彼こそは多くの人の罪を担い,
背いた者たちのために, とりなしをする。」

「彼は多くの人の罪を担った」という表現は, 53 章 4 節「病を担う」, 11 節「咎を負う」にすでに出てきた。「多くのの人々」とは 11 節で彼が義とした多くの人々のことである。2 行目の יִפְגִּיעַ は「とりなしをする」と訳されている。しかしこの語の根本的意味は「出会わせる」である。だから 6 節を「しかし, 主は私たちすべての者の咎を彼において出会わせた」と訳したように, ここでも出会わせた訳することができる。ここでも, これは単純に「背負う」ではなく, 咎がしもべと出会ったことを意味している。そのように主がした。LXX の訳は注目すべきもので「主は, 彼を私たちの罪に引き渡した」と訳している (καὶ κύριος παρέδωκεν (aor) αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν)。このような罪との出会いは, しもべが代

償のささげ物とされたことによって、実現したのである。

結論として幾つかの考察

最後に、イザヤ書 53 章 10 節で、しもべが代償のささげ物とされたことによって、救いに関して何が言われているのか、幾つかのことを観察して終わりたい。第一に、しもべはレビ記に見られるような「代償のささげ物 (קָדָשׁ)」としてささげられたということである。この קָדָשׁ の特徴についての論争は今も続いているが、基本的意味は、HALOT(p. 96)が言うように「償いのための贈り物」、あるいは BDB (p. 80)が言うように「民の罪の償い」、「民の代理として仲介に入ること」である。この語は神または人に対する違反に限って用いられ、その損失が評価される時、五分の一を加えて、償いによって埋め合わせすることが求められた。この場合「罪のきよめのささげ物」のように、いけにえの血は祭壇の角には持っていかない。それは、罪のきよめのささげ物と代償のささげ物との大きな違いであり、קָדָשׁ は、あくまで弁償されるべきものである。

イザヤ書 53 章 10 節で YHWH はしもべを「罪のきよめのささげ物」とはせずに、「代償のささげ物」とした。この「代償のささげ物」は、悪の行為を意味すると同時に、その悪を行った人の上にやって来る罪責を指し、さらに罪責を負った人が受ける刑罰をも意味する。קָדָשׁ が刑罰であるとき、その刑罰は罪責ある人物の上か、身代わりとなってその罪責を負う人物の上にくる。イザヤ書 53 章 10 節では、罪責が求める刑罰を担うのは、罪なきしもべである。そして罪なきしもべが、その刑罰を担うとき、刑罰を取り除くための犠牲のいけにえ (代償のささげ物) になる。

償いが完全になされるためには、損失を補うだけでなく、五分の一を付加する必要がある。ここでは罪のきよめのささげ物ではなく、あくまで代償のささげものとなっているが、おそらくこの時までには、代償のささげ物と罪のきよめのささげ物とは、区別がなくなっていたのであろう。LXX や新約の扱いを見ると、両者は区別なく扱われているように思われる。従ってここに罪の贖いの原理を見ることは不可能ではない。罪のきよめのささげ物は神に対する罪、代償のささげ物は人に対する違反の方に重点がある。

第二に、ここでの「代償のささげ物」は自主的なささげ物であったということである。イザヤ書 53 章 10 節では יְהוָה (願い・みこころ) が最初と最後に二度くり返されて、しもべの苦難が、神の御心がであり、神のご計画によることであることが強調されている。そういう意味で、この箇所は 8~9 節にある主のしもべの受難と対照的である。また同時に 10 節後半では、しもべの将来における最終的な勝利と栄光を述べている。イザヤ書 53 章 10 節が強調しているのは、このことが主のみこころであるということである。そしてそれは、同時にしもべ自身の願いでもある。

ここですでに考えた 10 節の二行目の קָדָשׁ を再び取り上げたい。先に主語は二人称で

「神」を指していると理解したが、ここでは、おそらく、神の第二位格であるしもべを指しているのではないかと思われる。多くが三人称に変更して訳すのが普通であるが、ここであえて二人称を用いているのは、第一位格である神と区別するためなのではないかと思われる。ここで主語がしもべであるとするなら、これが自主的な、しもべ本人が望んだささげ物であるということになる。それは、旧約時代の動物犠牲との大きな違いである。小羊ややぎは、他者の意志によって、いけにえとさせられてしまったのであって、それは羊の「意志・願い」とは無縁である。しかし、神の願いと完全に一致しているのであれば、そのとりなしは、多くの人々を贖うために、強力なものとなる。その結果、刑罰と救いと「祝福された交換」¹²が達成されることになる。それによって罪人は義とされる。こうして、しもべの苦難によって、神は赦し的手段を提示している。そこにおいていけにえととりなしの持つ効果は最も深いレベルで一つとなるのである。

第三に、このいけにえは personal なものであるということである。代償のいけにえ（贖い）には Personal なものが不可欠である。非人格的な動物のいけにえの場合は、見本として血を流すことの重要性を教えることはできるが、贖いにおいて実質的な貢献はできない。いけにえとされる動物の意志は無視され、動物にとってはいい迷惑である。御子のように自分から進んでささげられたものではない。神とのこの積極的な同意なしに、そのような回復は考えられない。回復は機械的な強制によって実現できないものである。人格のないいけにえでなければ神と罪人が「出会う（とりなす）」という要素が出てこない。贖いの概念においては顕著な人格的要素が不可欠である。償いとは罪の赦しと無関係になされる罪の除去ではなく、償うとは赦しの一つの方法である。御子による贖罪は人格的な営みであった。それは祭儀における動物による贖いのいけにえとは全然違うものである。犠牲のいけにえとなろうとしている者の意識的な自己放棄と一体となっていることが前提である。確かに、しもべの自由意志によって慎重になされた自己をささげるささげ物である点が強調されている。とりなしにおいて罪人の身代わりにしもべが仲介に乗りだしたことの中に、重要な点がある。

第四に、いけにえが自主的で、人格的なものであることによって、贖いにおける二つの側面、つまりとりなしとしての贖いが成り立つということである。とりなしにはその人が自分の権利を放棄する自己犠牲が求められる。イザヤ書 53章 10節の前後に現れる、この二つのみことばは、しもべの贖いが本質において「とりなし」であり、その贖いの御業の背後に、二者が出会うことによって可能となるとりなしがなされたことを教えている。

¹² W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*. 2 vols. (SCM Press, 1961), 2:314f.

יְהוָה הַפְּנִיעַ בּוֹ אֶת עֲוֹן כָּלֵנוּ :

「主は私たちの全ての咎を彼に負わせた」(イザヤ 53:6)

וְהוּא חָטָא רַבִּים נְשָׂא וְלִפְשָׁעִים יִפְנִיעַ :

「背いた者たちのために、とりなしをする」(イザヤ 53:12)

「主は、私たちのすべての咎を彼に負わせた」とは、**פָּנַע**の本来の意味からすれば、私たちのすべての咎を彼(しもべ)と「会わせた」ということである。それは、「裁判所でさばきがなされた」という意味での「負わせた」というのとは全然意味が違う。ここには刑罰を想起させるような法的なイメージはない。私たちの罪が主のしもべと出会うことによって起こるこのような罪との出会いは、いけにえであることによって可能となる贖いである。イザヤ書 53 章におけるしもべは、ご自分を罪のためのいけにえとされた。そして、神はしもべを罪とされた(ロマ 8:3)。このことは、イザヤ 53 章 10 節「彼が自分(のいのち)を **מִצַּדִּיק** とするとき」というこの **מִצַּדִּיק** は、罪が要求するさばきであることを示している。だからここには、いけにえと刑罰との二つが会って(結合して)いるのを見ることが出来る。それは苦難のしもべが、祭司であり、同時にいけにえそのものであったことによって実現したのである。アイヒロットは言う。「イザヤ 53 章における苦難のしもべにおいて、正しい者が身代わりに苦難を受けるといことが、赦しをもたらす恵みの最高手段と考えられているとき、償いの犠牲と贖いのとりなしという二つの考えは、うまく結びつく。しもべの苦難において償いのための犠牲と贖いのとりなしという二つの要素が結びついている。それゆえ主のしもべが多くの人を義とするいのちの犠牲が、「代償のささげ物」と表記されるのは決して偶然ではない。」¹³

最後に、そこにはさばきと救いの「祝福された交換」が起きている。それはいけにえだけでなく、とりなしという個人的要素を伴ったいけにえである。それは、いけにえ、あるいはとりなし手になることによって、贖いの道を備えた人の自由意志によってなされたのである。とりなしのこの行為によって(イザ 53:6, 12)、救いの道がイスラエルと全世界に対して開かれることになった。*mūsār* (さばき) と *šālōm* (救い) の「祝福された交換」が起きた。その交換によって罪人は義とされるのである。救いの必要のない者が刑罰を受け、刑罰に値する者が救いを受ける。それゆえに、犠牲ととりなしが持っている贖いの効力は祝福された交換によって完全にされる。とりなしという行為が、単に祈るというだけではなく、自分を犠牲にしてささげるという自己犠牲になっていることによって、とりなしが救いそのものなのである。

¹³ Eichrodt, *Theology of the Old Testament*. 2:452.

参考文献

- Blenkinsopp, Joseph *Isaiah 40-55*. The Anchor Yale Bible Commentaries. Yale Uni. Press, 2002.
- Day, Adam Warner “Lifted up and Glorified: Isaiah's Servant Language in the Gospel of John.”
PhD Diss. , 2016
- Dixon, Robert John “An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament.”
Ph. D. Diss. , Uni. of New York, 2008.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. 2vols. SCM Press, 1961.
- Groves, J. Alan “Atonement in Isaiah 53,” in *the Glory of the Atonement*, ed. Charles E. Hill and
Frank A. James. Intervarsity Press, 2004
- Hanson, P. D. "The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40-55" in *Jesus and the Suffering
Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer
(Harrisburg, PA; Trinity Press International 1998, 19.
- Kinlaw, Dennis F. and John N. Oswald, *Lectures in Old Testament Theology*. Francis Assbury Press,
2011.
- Kwak, Samuel C. “A Hermeneutical analysis of the New Testament Writer's Use of Isaiah 52:13-
53:12.” Ph. D. Diss. , Dallas, 2003.
- Maillet, Paul “The Servant Songs of Deuter-Isaiah in the MT and the LXX; A comparison of the
Deutero-Isaiah in the LXX: A Comparison of Their Portrayals of God.” Th. D. diss. , the
Catholic Uni of America, 2010.
- Wendland, Kristin J. “City, Servant, Wisdom/Folly: Personified Figures and the Jerusalem Temple.”
Ph. D. Diss. Princeton Theological Seminary, 2018

「神の義」の歴史的検証

- C. L. Irons を中心に -

赤坂 泉

Charles Lee Irons は、パウロ研究の新しい視点 (NPP) の支柱の一つである、パウロの $\delta\iota\kappa$ -語群についての新しい理解を検証し、論破する。「神の義」の指す内容が 19 世紀末の拙速な議論によって変容したことを示し、それが不適切であることを明らかにした。例えば；意味 (sense) と指示対象 (referent) を正しく区別せずに語用論に基づいて意味を拡大していること、詩文の並行法をすべて同義とするような今となつては全く古びて不適当な見解を論拠にしていること、翻訳借用 (calques) にかかる曲解があることなど、明快な議論である。聖書外ギリシア語文書、旧約聖書、ユダヤ文書で「義」の用例を確認した上で、パウロの「神の義」の用例を積義的に検討して論じている。哲学的な神学的議論でなく、歴史神学からの議論にとどまらない、積義的な議論による論述にこの書のユニークな貢献がある。結果、NPP の提案は根底から覆されると結論している。

はじめに

本書¹ は、C. L. アイアンズ自身の博士論文をもとに上梓したもので、高く評価されているようだ。研究の焦点が「神の義」であることは書名の通りで、その目的は NPP を支えている議論を検証することにある。

アイアンズは序論で、NPP の「支柱」を 3 つにまとめる。(1) E. P. サンダースが、伝統的プロテスタントがユダヤ教を律法主義だと決めつけることを批判して、むしろ契約遵法主義 (covenantal nomism) と理解すべきだと主張したこと。(2) J. D. G. ダンと N. T. ライトが、律法の機能の社会的な側面を強調し、律法のわざ (律法を行うこと) を境界線、即ち、ユダヤ人と異邦人を区別するマーカー (boundary marker) と主張したこと。(3) パウロの $\Delta\iota\kappa$ -language ($\delta\iota\kappa$ -語群) を上記の意味でのユダヤ教的理解に基づいて解釈すべきであるという主張 (例えば、 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{o}\omega$ は、義とするや義と認めるといった救済論的な用語ではなく、契約の民の一員であるとみなすという社会的・契約論的な用語である、という主張)。

¹ C. L. Irons, *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation*. (WUNT II/386; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

このうち第三の点について、議論や検証が十分になされていないまま受け入れられ、広く用いられていることを問題視する。それで、δικ-語群を検証する必要を訴え、中でも δικαιοσύνη θεοῦ (10 例) に焦点を絞って徹底的に検証する。例えば、H. クレメールの方法論には、現在では見直され、放棄されているような前提が含まれていることを示し、語彙意味論 (lexical semantics) や LXX の語彙研究の視点から検証をしている。結果、クレメールの提案は今では棄却されるべきものであるのに、謂わば無批判に採用されて、それが NPP の論拠となっていることを指摘している。これは本書の重要な貢献である。もう一つ、TDNT² の方法論にも、聖書の語彙に、本来の意味にはない、語用論からの意味を押し付けるような例があることを指摘する。不適切な理解であるにも関わらず、辞書によって広く浸透してしまったと指摘する。

以下に、全7章をそれぞれ簡潔に紹介する。

1 章 パウロの「神の義」の解釈史 History of Interpretation of Δικαιοσύνη Θεοῦ in Paul

A. 宗教改革以前, B. 宗教改革とその伝統, C. 新しい視点とその軌跡, という三つの部分に分けて、パウロの用いる「神の義」の解釈の歴史を紹介する。これらをもって論拠として十分だというのではないが、歴史の証言を丁寧にたどっている、的確で有用な情報である。

A. では、ギリシア語を母語とする教父たちがほぼ一様に δικαιοσύνη を神が信者に与えるもの (gift) であると理解し、θεοῦ の属格を起源 (source) または作者 (author) と解していたことを³、オリゲネス以下5人から引いて具体的に示す。次にラテンの教父たちとして、アウグスティヌス他3人、そしてアベラールからトマス・アキナスまで4人の中世の神学者の理解を例示する。これらの証言の間に微妙な差異があることも指摘しつつも、δικαιοσύνη を神が与える恵みの贈り物 (gift) だと理解することにおいては一致しているという。

B. では、宗教改革期に、キリストの義の転嫁 (imputation) という理解が加えられ、法廷的な行為としての義認と信者の霊的刷新・聖化とが区別されるようになったことを指摘する。それにしても、信者がキリストの贖罪の効果に与るのは神の恵みの贈り物であるという理解は A. から一貫しているとして、ルター以降、18 世紀初頭まで、数人の神学者をあげてその主張を示している。

² G. Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964).

³ I believe it is significant that the patristic and medieval tradition, especially among the Greek-speaking fathers, is nearly unanimous in taking δικαιοσύνη as referring to the righteous status conferred on the believer as a gift and the genitive θεοῦ as a genitive of source or author. If the fathers who were native Greek speakers did not see “covenant faithfulness” or *iustitia salutifera* in this Pauline lexeme, and rather interpreted δικαιοσύνη in a manner more in line with its traditional meaning in extra-biblical Greek (i. e. as “righteousness” or “a righteous status”), then there is good reason to doubt the correctness of the Hebraic/relational view (Irons, *The Righteousness of God*, 9).

C. では、19 世紀後半以降の歴史を、1. The 19th Century Origins of the New View, 2. Cremer's Reception in Old Testament Scholarship, 3. The 20th Century *Gerechtigkeit Gottes* Discussion, 4. English-Speaking Scholarship in the 20th Century, 5. The New Perspective on Paul と展開する。

1. では、特に影響の大きい、クレメールの 1899 年の著作（英訳するなら *The Pauline Doctrine of Justification in the Context of its Historical Presuppositions*）を批判的に紹介する。クレメールは、ローマ人への手紙 3 章 21 節をはじめとするパウロの用語は、旧約聖書の（特定の章節の引用というのではなく）全体を踏まえているので、パウロの義認論を理解するためには旧約全体を鑑みる必要がある、という。クレメールはその手がかりを“第二”イザヤと詩篇に求めるが、並行法の理解が古くてすべての並行関係を同義的にとるといった誤った前提で議論している、というのがアイアンズの指摘である。にもかかわらずこのクレメールの主張は旧約学者にも受け入れられ、קָדוֹשׁ の理解にも影響した、とも指摘する。

3. の「*Gerechtigkeit Gottes* (神の義) Discussion」では、A. シュラッターの 1935 年のローマ書注解と E. ケーゼマンの 1961 年の講義が、今日の流れを決定づけたとしている。⁴ パウロの「神の義」を、旧約の背景に照らして社会的概念として理解すべきと主張しただけでなく、それはパウロが何かを独自に主張するためにつくった用語ではなく、ユダヤ教黙示文学の中にあつた定型表現を採用したものすぎない、とまでケーゼマンは言う。その流れに反論したのが R. ブルトマンで、θεοῦ を主格属格と理解すべきではなく、神が author または source であることを示していると理解すべきこと、語の意味と指示内容を区別すべきこと等、いくつかの点でケーゼマンの議論を退けた。クレメールはブルトマン支持者たちの論文等を脚注に多数示している。さらにその他複数のドイツの新約学者たちを紹介した上で、4. で英語圏の学者の見解を簡潔に紹介している。5. は NPP の概観である。

2 章 方法論の検討

本章は「語彙意味論 lexical semantics」と LXX 研究の方法論の整理に主な紙幅を用いている。

語の意味を特定するためには、意味論は不可欠だが不十分であって、語用論（話者の意

⁴ Cremer and Schlatter laid the foundations for the 20th-century, subjective-genitive, theocentric interpretation, but it was Ernst Käsemann (1906–1998) who sparked a renewed debate in the post-WWII era over the significance of “the righteousness of God” in Pauline theology. In his famous 1961 lecture, “Gottesgerechtigkeit bei Paulus,”¹³⁷ he argued that δικαιοσύνη θεοῦ is a technical term borrowed from Jewish apocalyptic that refers to God’s righteous activity of bringing about the cosmic restoration of creation (Irons, *The Righteousness of God*, 41).

置換を優先しているケースが多い、という。

ここで重要なのが翻訳借用という概念である。固定的な語彙の置換は、目標言語(target language [TL]) の語彙が、起点言語 (source language [SL]) の意味に影響されて、変化するという現象を生じることがある。これが翻訳借用である。¹⁰ 新約語彙においても νόμος や ἄγγελος のような実例がある。

アイアンズはクレメールが固定的な置換という現象だけをもって翻訳借用の論拠としていることを批判する。というのも、ユダヤ人がギリシア語で記した聖書外資料では ΔΙΚ-語群に ρῆμα-語群の影響があまり見られないからである。これは、関係概念を強弁するクレメールに対する重要な反証である。ただし、影響が皆無だとは言わない。例えば δικαιοῶν は, ρῆμα の訳語として固定的に用いられ、その意味が拡大した結果として、誰かを義と宣言するとか、義として扱うという意味を含むようになったからである。関連で、パウロはギリシア語を母語とし、ギリシア語で思考した、という立場の幾人かの学者を紹介している。¹¹

3章 聖書外ギリシア語における「義」

本章では前5世紀以前から後2世紀までの多数の著作家の用語を具体的に確認、検証している。

特に興味深いのは、ヘロドトスからの引用の検証で, δικαιοσύνη というだけでは足りずに πιστότης を加えているのだから, δικαιοσύνη そのものには信実や忠実という意味は無いとする。¹²

そうして、聖書外ギリシア語の ΔΙΚ-語群には 4 種類の意味があるとして、法概念とし

¹⁰ Irons はこう述べてはいるが、実はもっと複雑な概念のようだ。以下、Weblio から引用：翻訳借用は通例複合語の借用の際に問題となる現象だが（単純語を単純語に翻訳しても「借用」とは意識されない）、借用元の語の構成要素である形態素（または語）のひとつひとつを翻訳し、これを組み合わせて新しい複合語を作る場合（カルク[fr: calque], なぞりともいう）がほとんどであり、翻訳借用の例（例えば "airport" → 「空港」）としてしばしば挙げられるのもすべてカルクである。しかし、実際には後述の漢字語のようにカルクによらない訳例も見られるため、翻訳借用と「カルク」は完全には一致しない。

明確に借用であると分かる音訳借用とは違い、通常の翻訳による造語なのか考え方・造語法の借用なのか不明瞭な部分も大きく、両者の間に明確なラインを引けない面もある（cf. <https://www.weblio.jp/wkpja/content/> 翻訳借用_翻訳借用の概要, 2023/07/21 確認）。

¹¹ cf. I recognize that Paul's thought does not show much influence either from non-Jewish Hellenistic philosophical writings or from the Hellenistic Jewish apologetic literature that attempts to package Judaism as comporting with the best of Hellenistic moral philosophy. Barclay rightly observes: "To turn to Paul after reading most other Diaspora literature is to be struck by his minimal use of Hellenistic theology, anthropology or ethics" (Irons, *The Righteousness of God*, 81).

¹² "On that occasion, when the Ionians had it in their power to save or destroy the whole Persian army, they gave proof of justice and faithfulness (δικαιοσύνην καὶ πιστότητα ἐνέδωκαν), and no evil intent" (7. 52). Δικαιοσύνη itself does not mean "faithfulness/loyalty," or Herodotus would not have needed to add πιστότης. Yet there is a close relationship between the two nouns, and I would argue that that relationship is genus and species (Irons, *The Righteousness of God*, 88f).

ての正義, 社会的な概念としての正義, distributive な (配分されるものとしての) 義, そして道徳的な正しさ, と並べる。

4章 旧約聖書における「義」

本章でアイアンズは, $\text{הַצְדִּיקָה/צְדִיקָה}$ は基本的には関係概念を持つ語であるというクレメールの主張を論破する。なお旧約聖書の用語, 概念を検討する際には LXX を無視してはならないというのがアイアンズの立場である。

A. 旧約ヘブル語の $\text{הַצְדִּיקָה/צְדִיקָה}$

<意味範囲 semantic range>

最初に צְדִיק を語根とする 523 の用例を分類するところから始める。まず, $\text{הַצְדִּיקָה/צְדִיקָה}$ は互換的だとする見解を退け, 男性形の צְדִיק はどちらかといえば観念的, 一般的な意味合いでの正義を指し, 女性形の הַצְדִּיקָה はより具体的な行為としての義を指すとする。これは צְדִיק に複数形の用例がない事実とも整合する。そして, これらの語の意味範囲を三つに分類 (法的な正しさ [legal righteousness]_44. 6%, 倫理的な正しさ [ethical righteousness]_41. 3%, 正確さ [correctness]_9. 4%, 分類困難_4. 7%) してみせる。それぞれについて多数の用例を引いて説明している。

<意味領域による分析 semantic domain analysis>¹³

語意の理解のためには, 一つの語の持っている意味範囲を検討することに加えて, その語の意味領域で用いられる他の語と比較検討することも重要である。

新約ギリシア語では Louw & Nida の辞書の方法論としてよく知られているが, 旧約ヘブル語にはこの分析は前例がないため Louw & Nida の分類を援用する, として2つの意味領域を特定する。

まず, 法 (法廷) 概念の領域で用いられる語として, 動詞 צָדַק と形容詞 צְדִיק , 対義語である עָוָל or עֲוֹלָה , さらに動詞 שָׁפַט と名詞 מִשְׁפָּט と検討を進める。 צָדַק と שָׁפַט の密接な結び付きから, 旧約における「義」は単なる抽象概念ではなく, さばく行為を伴い, 正義を確立する具体的な概念である, と論じる。さらに同じ意味領域だとしていくつかの語を検討している。

第二に, 道徳・倫理に関する意味領域では形容詞 צְדִיק が多いという。神についてであ

¹³ A semantic domain is a group of different lexemes which can be clustered together because they have in common certain semantic features or are used in similar social contexts. Semantic domain theory has been hailed as “the single greatest advance in modern lexicology.” Its critical advantage is that by means of comparing and contrasting a word with other words that are related in meaning, or that are used in an opposite sense (antonyms), it allows a more fine-grained analysis of the meaning of a given word. By means of comparison with other words in the same semantic domain, two things, it is hoped, will begin to appear: (1) the semantic features that are distinctive of that word in contrast with other words in the same domain, and (2) the social setting or context presupposed by a given word and which is called to mind by the use of the word (Irons, *The Righteousness of God*, 120).

れば、さばき主として正しいという意味合いで、人について用いられる場合は、法的に正しいという意味（法概念の領域）と倫理的に正しいという意味との区別はあまり明瞭ではない。ここでも他の複数の語を検討している。

その上で三つの結論を述べる。(1) 法（法廷）概念の領域の中で $\text{קָדַשׁ}/\text{קִדְּשׁ}$ は、正当なさばきのみに関及するという点で特異である。(2) その延長線上で、道徳・倫理に関する意味領域で、他者を正しくさばくという意味で正しい、または彼らの正しい行いによってまことのさばき主から正当と見なされるという意味で正しい。(3) いずれの場合も、契約概念ではなく、法的概念の文脈で用いられている。

B. LXX の $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$

次に LXX39 巻における $\Delta\text{IK-root}$ を持つ語群の 1293 の用例を分類して、法的な正しさ [legal righteousness]_42.4%、倫理的な正しさ [ethical righteousness]_46.2%、正確さ [correctness]_5.3%、分類困難_6.1%と示す。先の $\text{קָדַשׁ}/\text{קִדְּשׁ}$ の意味範囲の分類と酷似しており、密接な対応関係があることがわかる。

C. 分析

こうした確認を踏まえてアイアンズは、クレメールが $\text{קָדַשׁ}/\text{קִדְּשׁ}$ を関係の概念として読もうという、その根拠聖句の検証に進む。クレメールは、“第二”イザヤ書、エレミヤ書、ミカ書、ホセア書、マラキ書と詩篇から多くの用例を引いて、 קָדַשׁ が否定的な意味で用いられることは皆無で、それは *iustitia salutifera* (救いをもたらす義) であり、関係の概念 (a relational concept [*Verhältnisbegriff*]) なのだとする。奪われた正義を回復させる神のさばきである、というクレメールの表現をアイアンズは妥当だと述べ、であれば、*iustitia distributiva* (配分的正義) と変わらない、とクレメールに迫る。そして、根拠とされる聖書箇所を一つ一つ検討して、 קָדַשׁ は常に積極的/肯定的な意味であるというクレメールの主張に対して十分な反証をあげる。

さらに、クレメールの並行法の理解が古くて偏っていることを指摘する。 $\text{קָדַשׁ}/\text{קִדְּשׁ}$ は救いや恵みやまことなどの積極的/肯定的な用語と並行しているので積極的/肯定的な概念である、というこの主張は、並行法をもっぱら同義的なものと解する、Robert Lowth の古い理解に基づいている。アイアンズは詩篇とイザヤ書のいくつかの例を詳しく解説して、並行法の理解を補うことで、クレメールの主張が不適當であることを示す。義は救いと並行するだけでなく、真実 (faithfulness) と並行する（しかも契約とは直結しない文脈で）ことを示し、さばきなどの語と並行的に用いられている例も示す。

さらに、LXX で קָדַשׁ の訳語に $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ が 8 回、 $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ が 3 回用いられることを指摘する。また $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ が קָדַשׁ の訳語にあてられている例が 9 回あることを示して、クレメールの単純化された議論に対する反証としている。

D. 旧約聖書における神の義

アイアンズのまとめ：旧約における「神の義」は、神の民に敵対する者に対してさばき

を執行する神の正義であり、神の民の正当な権利を保護することである。敵対者を罰することと神の民の救済と保持との二つの面を持つ。¹⁴ ここでも6つの聖句を詳しく検討して論拠としている。

E. 結論¹⁵

5章 ユダヤ文書における「義」

第5章では次のような多数の資料を横断的に、包括的に観察、検討している。死海文書、外典・偽典、ヨセフォスとフィロン、そして新約聖書のパウロ以外の資料にまで及ぶ。

例えば死海文書では1QS XIの「パウロに影響を与えていると論じられる」¹⁶ 神の義に関連する箇所解釈について、מִשְׁפָּט, 特に מִשְׁפָּטֵי 的用例の検討に基づいて、「パウロの用いる「神の義」はユダヤ教的定型句で covenant faithfulness を意味する」という主張の根拠が薄弱であることを示している。しかし、全体としては、法的な義(39.4%)、倫理的な義(55.3%)、信実性(3.5%)という三つの意味合いに分類できる死海文書の用例は、基本的には旧約聖書における意味合いと連続している。

これら三種類のうち信実性の意味での用例は、ヘブル語文書にはわずかに見られるのに、ギリシア語で書かれた資料には見られないという事実は、「ギリシア語のΔΙΚ-語群が、קִדְמָה-語群の影響を受けてそれらと同様の意味を帯びているという主張」に対する有力な反証である。

ヘブル語の外典・偽典10件を分析した結果として、そこで用いられる「義」は、おもに法的な意味と倫理的な意味であり、一握りの用例として、真実を語るとか、何かを誠実に為すという意味もあると分類している。倫理的な意味での「義」は、基本的にはモーセ律法の基準に適用するという意味であるが、生来の義の観念(intrinsic righteousness)を基準として神の前に義なる状態である、という意味である場合も含まれる(ヘブル語からギリシ

¹⁴ Fundamentally, “the righteousness of God” in the Old Testament refers to God’s justice in executing judgment on the enemies of his people and thereby vindicating his people in the face of their oppressors. Thus, it can refer to either side of the equation: (a) the act of punishing Israel’s enemies; or (b) the deliverance that results when Israel’s enemies are thus extinguished and Israel is vindicated. This may apply to Israel as a nation or to the individual godly Israelite who is suffering unjustly at the hands of his oppressors (Irons, *The Righteousness of God*, 178).

¹⁵ Cremer posited that the Hebrew usage of “my/his/your righteousness” in reference to God’s judicial activity of delivering those who are oppressed and who fly for redress to his court should be classified as *iustitia salutifera* in opposition to and in contrast to the Greek/Latin *iustitia distributiva*. But as I have shown, the “righteousness of God” terminology in both the Hebrew Old Testament and the Septuagint is actually best understood in light of the judicial context of legal controversy(כִּי), so that God’s righteousness is precisely *iustitia distributiva*. The 41 (Hebrew MT) or 44 (LXX, not including Apocrypha) occurrences of “my/ your/his righteousness” are focused on God’s judicial activity of issuing מִשְׁפָּטֵי / κρίματα (judgments, verdicts, legal decisions) on behalf of the oppressed and against their adversaries. Cremer set up a false dichotomy between *iustitia salutifera* and *iustitia distributiva* that has haunted scholarship ever since (Irons, *The Righteousness of God*, 193).

¹⁶ 誤読を予防するために、「神の義」に関する様々な主張のうち筆者とは異なる考えを便宜的に[]で括弧して示す。

ア語、ラテン語等に訳された資料も含めている)。

次に外典・偽典、フィロン、ヨセフォスで 10 件のギリシア語資料を分析している。結果、死海文書と外典・偽典のヘブル語資料と比較して、倫理的な義と法的な義という二つの意味合いでは連続性が見られること、神の目に適う義という意味合いも同様に見られることを確認している。ごく少数の例外的な事例も検討した上で、次のようにまとめている¹⁷：これらのギリシア語資料では、神の「義」の用例の圧倒的多数は神による配分的正義 (distributive justice)¹⁸ (時には処罰を伴う正義) を意味している。時代が下ったフィロンとヨセフォスにおいては全面的にそうである。

NT のパウロ以外の用例も本章でまとめて検討し、ここまで確認してきた諸文書における意味合いから大きな変化は見られないことを確認している。

(本章の結論は、5 つのポイントにまとめられて明快なので、資料として添付する。)

6章 パウロの「神の義」の釈義 Exegesis of Δικαιοσύνη Θεοῦ in Paul

アイアンズは、パウロの用いた「神の義」の意味を特定するために、まず当時のユダヤ人にとってのギリシア語の意味範囲を三つにまとめ直す。(1) 神による配分的正義、(2) 神が民の敵対者を処罰して解放をもたらすという意味での法的正義、(3) 神によって神の前でよしと認められた状態である義。これらの中でパウロがどの意味で「神の義」を用いたのかを、パウロにとっての文脈を整理しながら、釈義する作業が 6 章である。

A. Δικαιοσύνη Θεοῦ as “God’s Covenant Faithfulness”

まず, δικαιοσύνη Θεοῦ を [神の信実と理解すべき] だというクレメール、ケーゼマン、ダン、ライト, R. B. ハイズらの主張について、3 つの聖書箇所での釈義的検討をする。

ローマ人への手紙 3 章 1~8 節では 6 つの根拠をあげて、神の信実ではなく、人の罪をさばく神の義と解するべきだと述べる。

ローマ人への手紙 3 章 25~26 節では 10 ページ余を割いて、詳細な議論をもって神の信実とは解することができないことを明らかにする。中でも *πάρεσις* の語意を聖書内外の資料や *παρίημι* の用例、また本節の syntax に照らして、罪の赦免や軽減ではなく、罪を過ぎ越すこと、見過ごすことだと示していることは重要である。

コリント人への手紙第二 5 章 21 節でも、多面的な議論 (例えば、21 節の構造にキアスム

¹⁷ The vast majority of the time, when δικαιοσύνη is predicated of God in the Hellenistic Jewish literature composed in Greek, there is a strong emphasis on God’s distributive and even punitive justice. As we get farther from the OT period and closer to the time of Paul, there is an almost relentless focus on God’s justice, e. g., in the writings of Philo and Josephus. (Irons, *The Righteousness of God*, 262).

¹⁸ 「ある共同体の権威者によって、利益と負担とが、その共同体の各成員の業績や能力に比例して配分されることを要求する正義。今日の公法上の正義に近いが、業績や能力を評価する基準を何とするかによって、正義の内容も異なりうる。」(ブリタニカ国際大百科事典「配分的正義」)

スを見て罪と義を対置させること、3:9¹⁹ 以来の文脈からの検討など) によって、法廷的な義認の意味であることを示している。

B. Δικαιοσύνη Θεοῦ as “God’s Saving Activity or Power”

次に、神の信実でないのであれば、神による救済行為ないしその能力と解することが可能かを検討している。[ローマ人への手紙 1 章 17 節の「神の義」を、前後の 16 節の神の力、18 節の神の怒りと並べて、すべて主格属格である] と解する議論がある。さらに 3 章 3 節の神の真実、3 章 7 節の神の真理も並べて一貫性があると主張されると、一定の説得力がある。

しかし、アイアンズはローマ人への手紙全体から属格の多数の用例を示して、文脈と、組み合わせられている名詞の意味とで、それぞれの箇所の属格の意味を特定すべきだと整理する。²⁰ また、1 章 17 節の文脈を整理して、終末的な怒り（さばき）と終末的な救いが対比される、その間に置かれて、怒り（さばき）から救いへと移行させる「神の義」を語っているのであり、それは後に、5 章 9 節でより明快に述べられる教えと軌を一にしている。したがって、1 章 17 節の神の義は、神による救済行為を意味するのではなく、信じる者に与えられる、神の前における義の立場を意味する、と述べる。

また、ローマ人への手紙 3 章 20, 21 節の背景に詩篇 143 篇を、ローマ人への手紙 1 章 17 節の背景に 98 篇を見て、義を神による救済行為ないしその能力と解する議論を紹介し、そこで採用される間テキスト性 (intertextuality) に依拠した方法論の問題を指摘して、議論の根拠が薄弱であると結論する。

C. Δικαιοσύνη Θεοῦ as “Gift of Righteousness from God”

A. と B. の議論を退けた上で、アイアンズは δικαιοσύνη θεοῦ を神からの贈り物としての義として解すべきであるとするとする。

はじめに δικαιοσύνη の語義が多様であることを認めた上で、パウロのすべての用例を確認して、少数の例を除いては、神の前で義であると認められる状態を指すことを確認している。²¹

次に、θεοῦ の属格の用法を整理し、δωρεά, δώρημα, χάρισμα, δωρεάν などの場合と同様に、δικαιοσύνη との組み合わせでは起源（あるいは *genetivus auctoris*）を意味すると

¹⁹ 罪に定める務め・義とする務め 2 コリント 3:9 εἰ γὰρ τῇ διακονίᾳ τῆς κατακρίσεως δόξα, πολλῶ μᾶλλον περισσεύει ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξης.

²⁰ In each case, the significance of the genitive is quite clear from the context; or, more precisely, the lexical semantics of the nomen regens (the head noun) in relation to the meaning of the nomen rectum (the noun modifying, qualifying or restricting the head noun in the genitive case) is ultimately the decisive factor determining the precise syntactical force of the genitive. (Irons, *The Righteousness of God*, 298)

²¹ When δικαιοσύνη is used in reference to “righteousness before God,” it can be either the intrinsic righteousness of humans who have kept God’s law and are therefore deemed righteous in God’s sight, or the imputed righteousness of a human who has been deemed righteous in God’s sight by faith (e. g., Gen 15:6). But in either case, there is a judicial dimension to this ethical righteousness since God has deemed someone to be righteous in his sight. It is divinely-approved righteousness. (Irons, *The Righteousness of God*, 311f)

結論する。

そして、パウロの「神の義」の用例 10 箇所すべてを個別に検証して、うち 7 箇所は確実に、救済論的な意味における神の贈り物としての義という意味だと結論している。

中でもピリピ人への手紙 3 章 9 節の ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη とローマ人への手紙 10 章 3 節の間の並行関係を指摘して、ἐκ が明示する関係性でローマ 10:3 を読むべきである、という議論は強力である。さらに後者の直近の文脈に照らしてもそれが適切であることを示している。²²

(本章の結論も添付する。)

7 章 Synopsis and Implications

最後に、ごく簡潔に本書全体の議論の概要を紹介し、また本書が、パウロの義認論の理解に与える影響についてまとめている。

以上が本書の紹介である。

おわりに

本書は、NPP の 3 つの「支柱」のうち「神の義」に関する重要な貢献をしている。NPP の主張は、1899 年にクレメールが主張した「神の義」についての新しい理解の上に構築されている面があるが、クレメールの議論が不十分・不適當であることを本書は明らかに示した。従って、神の義を「配分的正義として理解することは聖書の観念ではなく、ギリシア・ラテン的な思想の影響を受けた歪みである」という議論を退け、NPP の提案は根底から覆される、と結論した。

検証が、哲学的な神学的議論でなく、歴史神学からの議論にとどまらず、積義的な議論によってなされているところにこの書のユニークな貢献がある。また、クレメールについて、並行法の理解が古くで不適切であること、翻訳借用を強調するが文脈を軽視すること、

²² シュライナーの議論に支持を求めている。

Schreiner's argument, then, proceeds in three steps. Step one: Most commentators agree that Phil 3:9 is referring to the gift aspect, "righteousness from God," a fact that is unavoidable given the addition of the preposition ἐκ as well as the contrast with ἐμῆ. Step two: The parallels between Phil 3:9 and Rom 10:3 are too strong to allow for the possibility that Rom 10:3 is using δικαιοσύνη θεοῦ with a different meaning than δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ in Phil 3:9. Step three: If δικαιοσύνη θεοῦ in Rom 10:3 denotes the status of righteousness received from God, then it stretches credulity to think that Paul had a different meaning in view when the same lexeme was used in reference to justification earlier in the letter (Rom 1:17; 3:21-22). Indeed, just as Phil 3:9 and Rom 10:3 are connected by a fourfold tie, so Rom 10:3 is connected back to Rom 3:21. For just as Rom 10:3 is in the context of Paul's contrast between "the righteousness of the law" and "the righteousness of faith," so in Rom 3:21-22 Paul says, "But now, apart from the law (χωρὶς νόμου), the righteousness of God is manifested . . . through faith in Jesus Christ." In other words, the righteousness of God is the righteousness of faith, for it is a righteousness that is received by faith, apart from doing what the law requires. And all commentators recognize the linkage between Rom 3:21 and 1:17, so that we have an unbroken chain from Rom 1:17 to 3:21 to 10:3 indicating that δικαιοσύνη θεοῦ in all three passages is to be taken in the same gift-from-God sense. (Irons, *The Righteousness of God*, 335f)

聖書外資料における検討が不十分であることなどを指摘する議論は、客観的で、妥当である。

ある時点でなされた提案がひとたび広く受け入れられ、その上に神学的な考察が積み上げられ肥大化すると、土台をなしている元の提案の妥当性を検証することは容易ではなくなる。クレメールの見解をこのように丁寧に検証して、その問題点を明らかに示した本書は、大変優れた研究書である。

辞書の記事には、同様の、そして一層の困難がついて回る。ひとたび「権威ある」辞書に記載されると、無条件に信頼されて引用され、様々な議論の論拠となりがちであろう。記事の妥当性そのものを検証することは日常的な作業ではあるまい。「神の義」という極めて重要な語について、19世紀末以来の意味の揺らぎを修正した本書のユニークな貢献を重ねて喜び、聖書そのものに聞き続ける姿勢を大切にしたい。

資料

第5章の結論 (pp. 270, 271)

E. Conclusion

Our survey of Jewish literature has been wide-ranging and nearly exhaustive. We have paid special attention to the transitions, the continuities and discontinuities, as we moved from the Dead Sea Scrolls, to the Jewish literature composed in Hebrew but extant in Greek, Latin, or Ethiopic, to the Jewish writings composed in Greek, including the New Testament. This has been a most illuminating exercise, for it has yielded a number of significant conclusions that are decisive for our thesis.

First, the Qumran sectarian writings are the primary Jewish writings outside of the OT that are preserved in Hebrew and which demonstrate the highest degree of continuity with OT usage. The three usages of ethical righteousness, judicial righteousness, and righteousness in terms of correctness continue in the Dead Sea Scrolls. We also see the high concentration of God's righteousness ("his, your righteousness" where the pronouns refer to God) 215 in the DSS with a meaning that continues the salvific/delivering usage of the Psalms and Isaiah in which God vindicates his oppressed people by punishing their enemies. However, the salvific usage has been extended and spiritualized, since the enemies in the DSS are spiritual entities such as Satan, the evil inclination, and sin. Those in Israel who have repented of their sins and joined the covenant community receive forgiveness, cleansing, and a new heart, so that their (ethically transformative) "judgment" is "by the righteousness of God." This spiritualized usage of "God's righteousness" occurs in one or two passages in the OT (e. g., "Deliver me from bloodguiltiness, O God, O God of my salvation, and my tongue will sing aloud of your righteousness," Ps 51:14EB/16MT ESV), but the Qumran sect has extended and developed this train of thought and applied it to the renewal of the Mosaic covenant that they believed had occurred within their sectarian Yahad by God's electing grace.

Second, this spiritualized DSS usage of the language of God's saving righteousness is not carried over either into the Jewish literature composed in Hebrew but extant in Greek, Latin, or Ethiopic, or into the Jewish literature composed in Greek, or into the non-Pauline portion of the New Testament considered as Jewish literature. There are a handful of salvific usages in these corpora, but they are not as developed as the DSS usage. Rather, these passages seem to be either allusions to Isaiah (Baruch 5:2, 9) or Messianic (T. Jud. 22:1-2; T. Zeb. 9:8), and thus have a strongly vindictory sense in which Israel will be delivered from exilic oppression and restored to her former glory. The one (non- Pauline) NT instance of "righteousness" that has a clearly salvific meaning, Matt 3:15, is salvific only in terms of the discourse concept of the Messianic baptismal context and in syntagmatic

collocation as the object of the word “to fulfill,” while the lexical concept of δικαιοσύνη itself in this verse is best classified as “ethical righteousness before God.” Also, it must be noted that Matt 3:15 does not use the language of the righteousness of God, so this sets it apart even further from the Sprachgebrauch of OT *iustitia salutifera* discourse.

Third, the category of “righteousness before God” is a significant development in both the literature composed in Hebrew but extant in Greek, Latin, or Ethiopic and the literature composed in Greek. This concept of “righteousness before God” is present in the OT, but in these two corpora the notion is extended and developed in terms of strict obedience to the Mosaic Law.

Fourth, the usage of “righteousness” in the sense of doing something correctly, or with integrity, or keeping one’s word, that we saw in the OT continues in a very limited fashion in the Jewish literature composed in Hebrew. It does not continue in the Jewish literature composed in Greek, including the non-Pauline portion of the NT. This is a decisive blow to the viewpoint, first articulated by Cremer and taken up by New Perspective scholars, that the Greek word δικαιοσύνη has a Hebraic, relational, and covenantal meaning in Paul. The covenantal usage was already quite limited in the OT to begin with, and it was in any case distinct from the sphere of God’s *iustitia salutifera* in terms of his judicial activity that results in the deliverance and vindication of his oppressed servants. Although the “correctness” language does occur in the DSS and the other Jewish literature composed in Hebrew, it does not carry over into the Jewish literature composed in Greek. The cord is broken at this point. This then leads us to the determination that δικαιοσύνη did not become a Greek word that could be used with this particular Hebrew meaning in the mental furniture of Greek-speaking and Greek-writing Judaism. Therefore, we must set aside as incorrect one of the linguistic pillars on which New Perspective scholars have attempted to build their view that δικαιοσύνη θεοῦ in Paul is a cipher for “God’s covenant faithfulness.”

Fifth, the *iustitia salutifera* language that is so dominant in the Psalms and Isaiah, and in the DSS in a spiritualized form, is possible in Jewish literature composed in Greek. However, it is quite limited (two times in the Testaments of the Twelve Patriarchs) and seems to occur only in messianic contexts looking ahead to the expectation of the restoration of Israel. On the basis of our criterion, then, we cannot say that the *iustitia salutifera* usage of δικαιοσύνη θεοῦ is impossible in Paul. However, we would need to see some contextual indicators that he is using it in this precise sense – not in Cremer’s relational/covenantal sense, but in the precise sense of God’s saving activity understood as a subcategory of his *iustitia distributiva*, since it is his judicial activity of punishing the oppressors and vindicating the righteous, which is very different from the NPP interpretation of δικαιοσύνη θεοῦ as “God’s covenant faithfulness.”

第 6 章の結論 (p. 336)

D. Conclusion

We have seen in Chapter 4 that there is no basis for taking δικαιοσύνη θεοῦ as a cipher for God's covenant faithfulness. And we saw in Chapter 5 that while it might be possible to see it as referring to his judicial activity that results in salvation (*iustitia salutaris*), this usage is frequent in a spiritualized sense in the DSS but it occurs only twice in the Jewish literature composed in Greek. And even in the Jewish Greek literature, it occurs in a slightly altered sense, so that it is not a clear allusion to the *iustitia salutaris* usage in the Psalms and Isaiah. We concluded that it was barely possible but unlikely that δικαιοσύνη θεοῦ in Paul means "God's delivering/saving judicial activity." The purpose of this chapter was to examine the evidence of Paul's own writings to see if by any chance there might be some internal evidence to support taking δικαιοσύνη θεοῦ in a Hebraic sense as referring either to God's covenant faithfulness or to his saving activity. So we examined the three Pauline texts that have been used to support this reading – Rom 3:5 and 25-26; and 2 Cor 5:21. We concluded that in the first two passages (Rom 3:5 and 25-26), δικαιοσύνη θεοῦ is best understood as God's attribute of righteousness or his distributive justice, and that in the third (2 Cor 5:21), δικαιοσύνη θεοῦ is the status of righteousness that believers possess by virtue of union with Christ. Thus we did not find any internal evidence from Paul's own epistles to support taking δικαιοσύνη θεοῦ to mean God's covenant faithfulness or his saving power or some combination of the two. We then turned to an examination of δικαιοσύνη θεοῦ in Paul and we argued that the word δικαιοσύνη is best taken as "divinely-approved righteousness" and that the genitive θεοῦ is a *genetivus auctoris*. Then, by examining the presence or absence of various *Näherbestimmungen*, we concluded that seven of the occurrences of δικαιοσύνη θεοῦ in Paul use the lexeme in a soteriological sense to refer to the righteousness of God as a gift.

パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」

—ローマ人への手紙 1 章 17 節—

三浦 譲

パウロの「義認論」を理解する上で鍵になる「神の義」と「πίστις」は、NPP の台頭によって新たな理解（「神の義」＝「神の真実」、**「πίστις」**＝「[キリストの] 真実」）が広まってきた。今回の発表では、N. T. ライトの義認論をまとめた上で、「神の義」と「πίστις」が同時に出てくるローマ人への手紙 1 章 17 節について考察し、ライトの義認論に対する応答を試みる。同箇所が繰り返される 3 章 21-22 節において、「神の義」と「πίστις」の用法がライトの義認論理解を支持しないことを示す。その見解をローマ人への手紙 1 章 17 節に適用するならば、「神の義」は、イエス・キリストを信じる者が「神によって与えられる義の立場」を表し、「πίστις」は「信仰」を意味し、「信仰から信仰へと」という表現にはキリストを信じる者による「信仰」の強調があるのだと理解することができる。ゆえに、「神の義」と「πίστις」を NPP の主張に従って理解する必要はないと結論づける。

1. 序

パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」をいかに理解するかという問題は、「律法の行い」の理解とともに、¹ 今日においては伝統的な立場と NPP (New Perspective[s] on Paul「パウロ研究における新しい視点」)における義認論の問題として議論が続いている。

この発表において伝統的な義認理解に対して詳細を述べる必要はないと思われるが、M. J. エリクソンによると、罪と堕落の結果、人間が抱えている二重の問題のうちの一つを扱うのが「義認」だと言う。二重の問題のうちの第一は人間の腐敗させられた性質についてであるが、その問題に対しては神からの「再生」によって人は新しく造り変えられることとなる。第二の問題は人間には罪責と刑罰を受ける責任が残っていることであるが、この問題に対する答えが「義認」である。ゆえに、「義認」とは「神がご自身の目から見て罪人

¹ NPP に賛成の立場として、岩上敬人（「ローマ人への手紙 3 章 20-22 節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」『福音主義神学』46 [2015], 49-70）が、また NPP に反対の立場として、日本長老教会 N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』（日本長老教会大会会議資料、2022 年 11 月 22-23 日）が、同じ三つの用語を扱う。

たちを義と宣言する行為」だと定義することができる。² このように、「義認」は宣告された判決に関心があるのであって、司法的性格を持つ。³ しかし「悪しき人間を義と認める」というこの義認において、神と人との新しい関係が宣言されるためには、その法的関係も神自らが作り出した新しきものであった。それがキリスト・イエスによる贖いによるものであった(ロマ3:24)。そのことが「キリストの義の行為」(「一人の人の義の行為によってすべての人が義と認められる」[ロマ5:18]), もしくは「キリストの従順の行為」(「一人の従順によって多くの人が義人とされる」[ロマ5:19])であり、「そのキリストの義がわたしたちに転嫁される」という形で表れたのが「義認」だと言うことができる。⁴

しかし今日、NPP の理解に立つ学者たちの中でも、特に影響力のある N. T. ライトは、「義認」について次のように言う。

人間はどのようにして、生ける救いの神と生きた救いの関係を持つことができるのか。もし私たちがパウロのもとにこれらの問いを持って来るなら、それは、パウロの口や筆から出てきた義認ではありません。⁵

パウロ神学における義認を語る前提として、ユダヤ教の文脈における義認について触れる際にも、ライトは次のように語る。

一世紀における「義認」とは、人が神との関係をどう確立するかということについてはではありません。神の終末論とその定義に関わることです。未来と現在の両方において、実際、だれが神の民に属しているのかということです。サンダースによれば、「内に入ること」に関してではなく、「内にとどまること」についてであり、「だれが契約に入っているのか、それをどのように述べてい

² ミラード・J・エリクソン著・安黒務訳『キリスト教教理入門』(いのちのことば社, 2019), 350。アウグスティヌスに始まり、ローマ・カトリック教会の立場である「正しい者に変えられる (make righteous)」という性質の変化を意味する「義認」に対して、マルティン・ルターは新しい理解に立った。カール・F・ヴィスロフ(鍋谷 堯爾訳『マルティン・ルターの神学』[いのちのことば社, 1984], 114) は、次のように説明する。「義認とは、神が義と認めて下さる行為である。三位一体の神は、ご自分の前において、罪人をそのまま義と見なされるのである。義認は、罪人がだんだんと変わってゆく過程ではなく、罪人を義であると宣言して下さる神ご自身の行為である。それゆえ、信仰によって罪人が得た義は、自分自身の義ではなく、異なる者の義、すなわち、キリストの義である。罪の赦しは、キリストを信じる信仰により、キリストのゆえに与えられる。」 D. J. ムー(D. J. Moo, *The Letter to the Romans* [NICNT, Second Edition, Grand Rapids: Eerdmans, 2018], 74) は、ルターの立場について A. E. マグラスに言及しながら次のように言う。“McGrath argues that it was this ‘deliberate and systematic distinction ... between justification and regeneration’ that distinguished Protestant from medieval Roman Catholic theology” (*Institia Dei*, 1.183-86).

³ ジョン・マーレー著・松田一男・宇田進共訳『キリスト教救済の論理』(小峰書店, 昭和47), 111。

⁴ 同書, 113。ちなみに、ヘンリー・シーセン著・島田福安訳『組織神学』(聖書図書刊行会, 1984), 600-601 では、一般的に「義の転嫁」と言われるところを、「義の認与」と訳される。

⁵ N・T・ライト著・岩上敬人訳『使徒パウロは何を語ったのか』(いのちのことば社, 2017), 223。

るのか」ということです。標準的なキリスト教神学用語で言うなら、救済論についてではなく、教会論についてであり、救いについてではなく、教会についてなのです。⁶

これまでの伝統的な義認論とは異なる、ライトの大胆な主張である。今日においては、パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」を検討する際に、ライトが語る義認論を無視することはできないのではないと思われる。ゆえに、この発表においては、完全ではないにしても、ライトが語る義認についての基本的な主張を知ること、そして果たしてパウロ書簡における「神の義」と「πίστις」はライトの主張を支持するかどうか、というこの二点を意識しながら語っていくこととする。発表者の属する日本長老教会においては、ライトに対する応答として N.T. ライト検討委員会作成の答申『N.T. ライト神学の検証と評価』（日本長老教会大会会議資料，2022年11月22-23日）が出された。本答申の作成に関わった者として、今回の発表はところどころ重なる点があることを、初めにお断りしておく。

2. ローマ人への手紙1章17節と3章22節

この度の発表ではライトの主張する義認をも考察するため、パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」のすべてを考察することはできない。当然のことながら、「神の義」と「πίστις」が同時に登場する箇所はパウロの義認論に関わるところであるゆえに、この度は「神の義」と「πίστις」が同時に登場する箇所の考察に限定することにしたい。

(1) 「神の義」と「πίστις」への言及

「神の義」と「πίστις」が同時に登場する箇所はローマ人への手紙1章17節；3章22節，25節，26節，ピリピ人への手紙3章9節であるが、今回の発表ではさらに考察範囲を限定して、ローマ人への手紙1章(16-)17節と3章(21-)22節を取り上げることとする。

以下に詳細を述べるが、ローマ人への手紙1章16-17節はローマ人への手紙の中心であり、それが再度3章21-22節で繰り返されると言われているからである。パウロの義認論に対して NPP の理解に立つライトと伝統的な立場に立つ D.J. ムーの両者には、ローマ人への手紙1章17節を手紙の中心と認めつつも、その中心的テーマ理解には違いがあ

⁶ 同書, 228-229。

る。つまり、そこにこそパウロの義認論における理解の違いが存在することになる。また、日本語訳聖書においても、以下のように、ローマ人への手紙1章17節と3章21-22節にはその訳において違いが生じている。

ローマ人への手紙1章16-17節

新改訳2017

- 16 私は福音を恥としません。福音は、ユダヤ人をはじめギリシア人にも、信じるすべての人に救いをもたらす神の力です。
- 17 福音には神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）が啓示されていて、信仰に始まり信仰に進ませる（ἐκ πίστεως εἰς πίστιν）からです。「義人は信仰によって（ἐκ πίστεως）生きる」と書いてあるとおりです。

協会共同訳

- 16 私は福音を恥としません。福音は、ユダヤ人をはじめ、ギリシア人にも、信じる者すべてに救いをもたらす神の力です。
- 17 神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）が、福音の内に、真実により信仰へと（ἐκ πίστεως εἰς πίστιν）啓示されているからです。「正しい者は信仰によって（ἐκ πίστεως）生きる」と書いてあるとおりです。

ローマ人への手紙3章21-26節

新改訳2017

- 21 しかし今や、律法とは関わりなく、律法と預言者たちの書によって証しされて、神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）が示されました。
- 22 すなわち、イエス・キリストを信じることによって（διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）、信じるすべての人に与えられる神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）です。そこに差別はありません。

協会共同訳

- 21 しかし今や、律法を離れて、しかも律法と預言者によって証しされて、神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）が現されました。
- 22 神の義は、イエス・キリストの真実によって（διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）、信じる者すべてに現されたのです。そこには何の差別もありません。

(2) ローマ人への手紙1章16-17節

ローマ人への手紙における保守的な注解者たちは、1章16-17節が書簡の中心だと捉える。⁷ しかしそれは、ライトについても同じである。⁸ 特にここではムーとライトを比べるが、両者ともローマ人への手紙の中心は1章16-17節と見る。しかし、その主題の内容に関しては両者は異なる。

ムーは、信仰義認が特に1章18-4章25節において語られているとしても、ローマ人への手紙全体として捉えた時に、手紙の中心である1章16-17節が語るのは「福音」だと言う。⁹ 「福音」(εὐαγγέλιον) という語に、同語根の「宣べ伝える」(εὐαγγελίζω) も加えると、ローマ書の「初め」の部分において「福音」について多くが言及されていることになる(「福音」1:1, 9; 「福音を伝える」1:15)。そしてそれは、ローマ人への手紙の「終わり」の部分にも言えることで、「終わり」の部分において再度「福音」(εὐαγγέλιον) について言及されることとなる(15:16, 19)。ムーは、「福音」に関する用語が書簡のフレームを作っているのではないかと言う。¹⁰ 確かにローマ人への手紙の中心テーマは「福音」と言えるのではないか。1章1節で手紙の差出人としてのパウロが登場するが、「神の福音のために選び出され」と語られる中で「福音」ということばが出ると、2節において「福音」を指す関係代名詞 ὃ が出てきて、その後ずっと6節まで福音のことを語る。その福音が使徒パウロといかに関わっているのか、そしてローマの聖徒たちともいかに関わっているのかということを説明して、7節で宛先、そして挨拶と続く。そういう意味においては、ローマ書の冒頭において、パウロがこの書簡で書きたい「福音」のことを最初から説明しているように思える。

他方、同じく1章16-17節を書簡の中心だと見るライトだが、その中心テーマは「神の義」だと言う。¹¹ しかし、後述するが、ライトにとっての「神の義」の意味は、伝統的な立場において理解されてきた「神の義」の意味とは違う。伝統的な立場においては「神によって与えられる義の立場」であったが、ライトにとってはライトが語るところの「契約に対する神の真実」ということになる。

ゆえに、ムーとライトが同様にローマ人への手紙の中心は1章16-17節だと言っても、しかしその中心点は違うわけで、書簡全体の読み方は違ったものになる。以下に、二人の注解書のアウトラインを簡単に挙げてみるが、これを見ただけでもローマ人への手紙全体

⁷ F・F・ブルース著・岡山英雄訳『ローマ人への手紙』(ティンデル聖書注解; いのちのことば社, 2008), 80; C. B. E. クランフィールド著・山内眞訳『註解ローマの信徒への手紙』(日本キリスト教団出版局, 2020), 42; Moo, *The Letter to the Romans*, 66.

⁸ N. T. Wright, *The Letter to the Romans* (The New Interpreter's Bible, vol. 10; Nashville: Abingdon Press, 2002), 397.

⁹ Moo, *The Letter to the Romans*, 25-28.

¹⁰ *ibid.*, 28.

¹¹ Wright, *The Letter to the Romans*, 397-406.

の捉え方が違うことがわかる。¹²

D. J. ムー

1. 序 (1:1-17)
2. 福音の中心：信仰による義認
(1:18-4:25)
3. 福音によって与えられる確信：
救いの希望 (5:1-8:39)
4. 福音の弁護：イスラエルの問題
(9:1-11:36)
5. 福音による変革の力：
クリスチャンの行い (12:1-15:13)
6. 手紙の終わり
(15:14-16:27)

N. T. ライト

1. 神の真実 (1:1-4:25)
2. 真の人としてのキリストに
ある神の民 (5:1-8:39)
3. 神の約束と神の真実 (9:1-11:36)
4. 礼拝、聖さ、一致への神の招き
(12:1-16:27)

ムーはローマ人への手紙を「福音」というテーマで読んでいくが、ライトは「神の真実」というテーマで読んでいくということになる。

(3) ローマ人への手紙3章21-22節

ローマ人への手紙1章16-17節に対して上記の二つの異なった理解がある中で、私たちは1章16-17節においてどちらの立場に立つべきなのかということを確認することが今回の発表における最終的な目標であるが、ローマ人への手紙の文脈においては1章16-17節で語られていることは3章21-22節に到達しなければわからないのではないかなと思う。

ローマ人への手紙の「初め」の部分(1:1-15)においては、パウロとローマにあるクリスチャンたちの間における個別的な事柄が記される。しかし、1章15節から16節に移っていく中で、同じ「福音」について言われているとしても、どこの教会にも当てはまる一般的な内容へと移っていく。そして手紙の中心と言われる1章16-17節となる。手紙の読者はその中心的意味を悟りたいとしても、その意味は3章21-22節で明確となる。18節は17節と対照的に語られているように思われる。

17節：神の義が 福音のうちに 啓示されている

18節：神の怒りが 天から 啓示されている

¹² Moo, *The Letter to the Romans*, 31-33; Wright, *The Letter to the Romans*, 410-412.

つまり「神の義」は、「神の怒り」が現れているゆえに生じている必要を満たすために、福音において与えられている「義」だと言うことができるが、¹³ この後18節以降3章20節まで「すべての人が罪人である」ということが語られていくこととなる。¹⁴ そして、18節は1章18節-3章20節をひとまとめにすべてを要約していると言うことができる。つまりローマ人への手紙 1章16節-3章26節にかけては、1章16-17節と3章21-26節が初めと終わりの枠組みを作っているわけである。¹⁵ ゆえに、1章17節と3章22節を次のように比較することができる（下線の種類で対応を示す）。

<u>1章17節</u>	<u>3章21-22節</u>
<u>福音には</u>	しかし今や、 <u>律法とは関わりなく、</u>
<u>神の義が啓示されていて、</u>	<u>律法と預言者によってあかしされて、神</u>
	<u>の義が示されました。</u>
<u>信仰に始まり信仰に進ませるから</u>	<u>すなわち、イエス・キリストを信じるこ</u>
<u>です。</u>	<u>とによって、信じるすべての人に与えら</u>
<u>「義人は信仰によって生きる」</u>	<u>れる神の義です。</u>
<u>と書いてあるとおりです。</u>	そこに差別はありません。

つまり、ローマ人への手紙3章21-22節を考察することによって、1章17節で語られていることが理解できるのだと思われる。ゆえに、今回の発表では特に3章21-22節における「神の義」と「πίστις」をライトの主張との関連で考察することによって、1章17節の「神の義」と「πίστις」理解の結論としたいと考える。

3. N. T. ライトによる「義認」理解

ここでは、N. T. ライトが「義認」についてどのように主張するのかを聞くこととする。ライトは（1）「契約との関係」；（2）「法廷との関係」；（3）「終末論との関係」；（4）「結果」という4点を指摘しながら、パウロの義認論について語る。それぞれを順番に考

¹³ マーレー 『ローマの信徒への手紙』, 68。

¹⁴ Moo, *The Letter to the Romans*, 102, 111; Wright, *The Letter to the Romans*, 428.

¹⁵ M. A. Seifrid, "Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18-3:20," in D. A. Carson, P. T. O'Brien, and S. A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul* (WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 107.

えることとする。この発表においては主にライトの「神の義」理解と「πίστις」理解が議論の焦点となるが、ライトの義認論を理解するためにはこの二つの要素だけではなく、ライトの義認論を構成する他の要素の理解も必要となる。以下、いくつか重要なポイントを挙げつつ、多少のコメントを加えながらライトの義認論を見ていくこととする。

(1) 義認と契約

ライトは言う。

- 1 契約——義認は、契約を宣言することです。それは終わりの日に発令されますが、その日、真の神の民は正しい者とされ、偽りの神々を礼拝し続ける人々は間違っていたことが示されます。¹⁶

「契約」

ここでライトは「契約」という用語を用いる。ジョン・パイパーは、それを次のように説明する。

「契約」という言葉でライトが言おうとしていることは、他の契約に対するものとして現れた特定の契約（モーセ契約やダビデ契約、新約等）のことではなく、むしろ、崩壊した世界を回復するために一つの民を（アブラハムの家族から始めて）ご自身のものとされる創造者の計画のことです。言い換えれば、ライトが「契約」について語る時、そもそも選民イスラエルがなぜ存在しているのか、その理由を語っているのです。つまり、最終的に罪を取り扱い、世界全体を正しいものとするためです。「契約とは何よりもまず世界の罪を扱うためにあるのです。」 *What Saint Paul Really Said*, p. 33. (邦訳『使徒パウロは何を語ったのか』)¹⁷

パイパーは最後に「契約とは何よりもまず世界の罪を扱うためにあるのです」(“The covenant was there in the first place to deal with the sin of the world”)というライトの言葉を取り上げるが、ライトはその少し前の箇所でこう言う。“The call of Abraham was designed to undo the sin of Adam.”¹⁸ 邦訳の『使徒パウロは何を語ったのか』は、これを「アブラハムが選ばれたのは、アダムの罪の問題を解決するためでした」と訳す。¹⁹ し

¹⁶ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 256。

¹⁷ ジョン・パイパー著・中台孝雄訳・内田和彦監訳『義認の未来』(いのちのことば社, 2020), 75。

¹⁸ N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Oxford: Lion Books, 1997), 33.

¹⁹ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 55。

かし“undo the sin of Adam”とは「アダムの罪を帳消しにする」ということである。

この言葉の背後には Rabbi Levi (紀元3世紀)が Gen. Rab. (Midrash Genesis Rabbah) 14章6節において“Abraham was not created before Adam but after him in order to rectify the disorder that Adam had brought about”(「アブラハムはアダムの前には造られなかったが、彼の後に、アダムがもたらした混乱を正すために造られた」というユダヤ教文書の影響がある。²⁰ Rabbi Levi は、キリスト教における救い主に相当する救済的な機能 (salvific function) をアブラハムに与えていると言われるが,²¹ ライトはその Gen. Rab. 14章6節に触れながら, “Abraham will be God’s means of undoing the sin of Adam”(「アブラハムはアダムの罪を帳消しにするための神の手段となるであろう」と述べる。²² つまり、神はアブラハムとその子孫を通して、イスラエルと諸国を贖うためにアブラハムを起し、アブラハムと契約を結んだということになる。そして、その子孫であるキリストがその契約を完結させる。²³

しかし創世記が語るアブラハムは、神の恵みによってイスラエルの父祖として、そして祝福の器として選ばれた人物であって、「死者を生かし、無いものを有るものとして召される神」(ロマ4:17)が罪人を義とするという信仰を証しする人物である。²⁴ P. シュトウールマッハーは、Gen. Rab. 14章6節について次のように言う。

Abraham is being presented in opposition to the Adam-Christ typology of the Church Fathers in order to show that the Jewish community does not need Christ Jesus in order to obtain redemption from her sins. She can rely on father Abraham and God’s covenant with him. The statement by Rabbi Levi is directed against the Church’s faith in Christ.²⁵

このように言いながら、彼は「ライトの贖罪理解における方法論的な過ちがある」と指摘する。シュトウールマッハーの指摘は重要であるが、しかしこれは本当に「ライトの贖罪理解」に関わることなのか。確かにライトは、「契約とは何よりもまず世界の罪を扱う

²⁰ 本文における引用部分は、Gen. Rab. 14:6 に対する P. シュトウールマッハー (P. Stuhlmacher, “N. T. Wright’s Understanding of Justification and Redemption,” in C. Heilig, J. T. Hewitt, and M. F. Bird [eds.], *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*, [Minneapolis: Fortress Press, 2017], 360) の言葉による。

²¹ *ibid.*, 361.

²² N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 21; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Parts I, II, III, IV (London: SPCK, 2013), 794-795. Stuhlmacher (“N. T. Wright’s Understanding of Justification and Redemption,” 360) は、ライトの *Paul and the Faithfulness of God* の pp.181, 495ff., 776, 784, 811, etc. をも見るようにと言う。N・T・ライト著・山口希生訳『キリスト教の起源と神の問題 1 新約聖書と神の民 (上巻)』(新教出版社, 2015), 448 をも参考のこと。

²³ Stuhlmacher, “N. T. Wright’s Understanding of Justification,” 360-361, 373.

²⁴ *ibid.*, 362.

²⁵ *ibid.*, 361.

ためにあるのです」と言う。しかしライトが「罪を扱う」と言う時に、彼がまた次のようにも言うことを見逃してはならない。

1世紀のユダヤ人にとって、「罪の赦し」というフレーズのもっとも自然な意味とは、一義的には個人の罪の赦しのことではなく、国家全体の罪が放免されることだった。そして、捕囚とはそうした罪への刑罰であるので、罪が赦されたことを示す唯一の確かな徴とは、捕囚からの明確な解放なのである。全ての個人の罪の赦しは、この主要な国家的文脈から理解されねばならない。²⁶

確かに、ライトが「義認」について語る時、それは個人が「生ける救いの神と生きた救いの関係を持つことができるのか」といった問題ではない。ライトにとっての「罪」とは、捕囚を経験したイスラエルの罪、しかしそれは後述するように、イスラエルに神から与えられた使命の遂行の失敗であった。N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』は、次のように言う。

ライトは原罪について言及しない。アダムを通して全世界が呪いのもとに置かれたとする一方、彼の著書 *Justification: God's Plan & Paul's Salvation* は原罪について一切触れていない。²⁷

そのような意味においては、シュトゥールマッハーが「ライトの贖罪理解における方法論的な過ちがある」と言う時、ライトが主張する上での「罪」の概念が理解されてのことなのかどうかという疑問は残る。しかしいずれにしても、ライトが考えるこの「契約」概念が、今度はライトが考える「福音」理解にも関係していく。

「福音」

ライトにとって「福音」とは、「人間がどのように救われるのか」といったことではなく、²⁸「ヤハウエがシオンに帰って来て王位に就くことと、イスラエルがバビロン捕囚から帰還すること」となる。²⁹ ライトは、一世紀のユダヤ人たちは、イスラエルがバビロン捕囚から解放されていないと考えていたという前提に立つ。³⁰ なぜ、イスラエルはバビロンへの捕囚の民となったのか。イスラエルの罪は、彼らの神に対する不信仰というよりも、「神の救いの使者となる」べく神がイスラエルに委ねた役割、その使命をイスラエルが果

²⁶ ライト『キリスト教の起源と神の問題 1 新約聖書と神の民（上巻）』, 484-485。

²⁷ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 22。

²⁸ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 69。

²⁹ 同書, 74。

³⁰ 同書, 56; ライト『キリスト教の起源と神の問題 1 新約聖書と神の民（上巻）』, 475-479。

たさなかつたことであり、³¹ これがイスラエルのバビロン捕囚の理由であった。イスラエルと諸国を贖うために神が与えたアブラハムへの使命を、イスラエルも引き継いでいるのである。ライトは次のように言う。

もしアブラハムとその家族がアダムの罪とそれによって生じたこの世界の罪を取り扱うための神の手段であるならば、イスラエルこそが真のアダムの人間となるはずなのだ。³²

ライトはまた、次のようにも言う。

神の救いの使者となるはずのイスラエルが、救いのメッセージを必要としたのです。問題解決のために立てられた民が問題の一部になってしまったのです。³³

しかし、やがて、そのイスラエルを体現した、イスラエルの代表者イエスが捕囚の究極の形である十字架について死ぬ。このことによって異教徒のみならず、すべての敵からイスラエルを解放する。そして、キリストは復活によって、イスラエルの捕囚が終焉したこと、つまりイスラエルの罪が赦されたこと、そしてイスラエルの解放を証しするのである。³⁴ このようにして、ライトは「契約は世界を正し、悪を解決し、神の正義と秩序を宇宙大で回復する」と言う。³⁵

「神の義」

ゆえにライトは、パウロが語るところの「神の義」は、この契約に対する神の真実を表していると言う。「神の義」には神の誠実とその実行が含まれ、その「両方とも神のうちにある性質であり、契約への真実を表しながら、契約が約束していることを実現しようと活動する力」だと言う。³⁶

³¹ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 56。

³² 同書, 448。同書, 465, 471-472 をも見よ。ライトは他の書 (Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 495) においても、パウロ神学における「神の民の物語」について触れる際に、次のような表現を用いる。“the story of God’s people, of Abraham’s people, as the people through whom the creator was intending to rescue his creation.”

³³ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 56。

³⁴ 同書, 91; ライト『キリスト教の起源と神の問題 1 新約聖書と神の民 (上巻)』, 489。

³⁵ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 225。コーネリス・P・ベネマ (安黒務訳『「パウロ研究の新しい視点」再考』 [いのちのことば社, 2018], 62) は、ライトの贖罪論について、「キリストの支配 (lordship) の主張を強調していることは、彼の見解が宗教改革の刑罰代償説よりも、教理史家が『古典的』または『諸権力に対する勝利』と呼ぶものに類似している」と指摘する。

³⁶ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 194-198。

「イエス・キリストの真実」

上記の契約が実行されるために、イエス・キリストの真実も強調される。ゆえに，πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ（ガラ2:16；ロマ3:22）に対しても，「イエス・キリストを信じる信仰」ではなく，「イエス・キリストの真実」と理解し，キリストの十字架と復活をその契約に対するキリストの誠実さであると主張する。

以下のライトの言葉に，「ライトの考える『義認』と契約」について上述してきたことがまとめられている。ライトは，ローマ人への手紙1章17節について次のように言う。

パウロは，なぜ自分が福音を熱心に伝えたいのかを説明します。福音とは，世界中に，とりわけローマ世界に対して，世界の主である王イエスを宣言することです。福音は神ご自身の義を，すなわち契約に対する神の真実を啓示しています。これは，真実をもって応答するすべての人々のために，イエス・キリストの真実を通して（信仰から信仰へ）働きます。言い換えるなら，イエス・キリストは主である，世界の主である，とパウロが伝えるとき，その働きに参画しているということなのです。そして，全世界の唯一の神がご自分の言葉に真実であり続けるという良い知らせをこの世界に宣言することは，神の創造世界に侵入してきた悪を決定的に打ち倒し，今や正義と平和と真理を回復することなのです。³⁷

ライトにとっての福音とは「キリストを信じる信仰によって人が義と認められること（justification by faith）」ではなく，「神が結んだ契約に対して神が誠実であることによって，全ての約束が成就するということ」となる。

（2）義認と法廷

ライトは言う。

- 2 法廷——義認は，法廷における判決のように機能します。だれかを無罪とすることで，法廷はその人に「義である」立場を与えます。これは将来における契約的正しさの法的側面です。³⁸

³⁷ 同書，211。

³⁸ 同書，256。

「イスラエルの正しさの宣言」

ライトにとって、義認の本質とは「イスラエルが正しい（無罪である）と立証（宣言）されること（vindication of Israel）」となる。³⁹ このことは、上述したように、神の契約を完成し、ご自身の正しさを立証したキリストの復活によって起こる。キリストはイスラエルを体現し、代表していたわけであるから、そのイスラエルも正しいと立証されることとなる。⁴⁰

「義の転嫁」

ライトは「法廷はその人に『義である』立場を与えます」と言うが、これまでのプロテスタント神学の伝統的な立場においても「義とする」（δικαιόω）を「神の前における義の立場を与える」ことと理解してきた。確かにアウグスティヌスとローマ・カトリック教会においてはそれは「正しい者に変えられる（to make righteous）」を意味し、ルターとプロテスタント教会においてはそれは「義と宣言する（to declare righteous）」を意味した。その違いはあるとしても、これまではこの「義とする」という語は救済論的な用語として理解されてきた。しかしライトが「『義である』立場を与える」と言う時、この語は社会的、または契約的な用語として、「ある者を神の契約の民のメンバーとして認めること（の宣言）」となる。⁴¹ そして、ライトは「義認」における、これまでの伝統的なプロテスタント神学が理解してきた「転嫁」を認めない。ライトは次のように言う。

もしも私たちが法廷用語を使うのであれば、原告や被告に対して、裁判官が義を転嫁するとか、授けるとか、残すとか、伝達するとか、あるいは、譲渡するとか、それらには何の意味もありません。⁴²

伝統的に「義の転嫁」を語っているとされてきたコリント人への手紙第二5章21節（「神は、罪を知らない方を私たちのために罪とされました。それは、私たちがこの方にあつて神の義となるためです」）についてライトがいかに説明するのかということも、私

³⁹ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 17.

⁴⁰ 同書, 18.

⁴¹ C. L. Irons, *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation* (WUNT 2/386; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 4. N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 17 は、次のように言う。「ライトは『義認の概念 (the concept of justification)』と『義認の教理 (the doctrine of justification)』を区別する。彼によれば、聖書にあるのは『義認の概念』であり、これは神の一方的な好意により御前にて肯定的な立場を得ることを意味する。これに対し、アウグスティヌス以降の教会が教えてきた『義認の教理』とは、どのようにすれば人は罪の赦しを手に入れ神との関係を修復することが出来るのかを命題としたものであり、このような視点は聖書には存在しないと主張する。」

⁴² ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 189.

たちは知る必要があるが、⁴³ ここでは一点のみライトの天的法廷についての論じ方について指摘する。ライトは天的法廷に対して「裁判官」と「原告」と「被告」の三者について扱うが、ローマ人への手紙8章33-34節では四者が扱われているのではないか。

33 だれが、神に選ばれた者たちを訴えるのですか。神が義と認めてくださるのです。

34 だれが、私たちを罪ありとするのですか。死んでくださった方、いや、よみがえられた方であるキリスト・イエスが、神の右の座に着き、しかも私たちのために、とりなしていただくのです。

裁きの御座に座るのが「父なる神」であって、「御子キリスト」は父なる神の右の座に座っておられる。そして「裁かれる者」と「責め立てる者」がいる。被告人は法廷における評決によって脅かされているのだが、キリストのとりなしによって被告人は免除されるのである。⁴⁴ すなわち、キリストの「従順の行為」(ロマ5:19)という「キリストの義」(ロマ5:18)が転嫁されることによって、被告人は免除されるということを私たちは覚えるべきである。

(3) 義認と終末論

ライトは言う。

- 3 終末論——上述の宣言と判決は究極的には、歴史の最後に行われます。しかし、イエスを通して神は、歴史の中で期待されていたこと、世の終わりにすることを成し遂げました。このように、宣言と判決は、現在においてすでに、将来をも予期して発令されているのです。終わりの日の出来事は、イエスが十字架で死に、イスラエルの代表者メシアとして復活したときに、予期されたことです。(これがパウロ神学の出発点でした。)それで、終わりの日の判決は、人がイエスについての福音のメッセージを信じるときにいつでも、現在において予期されるのです。⁴⁵

⁴³ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 57-58を参照のこと。

⁴⁴ Stuhlmacher, “N. T. Wright’s Understanding of Justification,” 370. シュトゥールマッハー (*ibid.*) は、「聖書によれば、キリストの復活によって義とされた各人が、最終的な裁きに関わりさえもする (I コリ 6:2; 黙 20:4)」とも付け加える。

⁴⁵ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 256。

「しるしとしての『信仰』」

ライトの主張する未来の義認はローマ人への手紙2章13節（「なぜなら、律法を聞く者が神の前に正しいのではなく、律法を行う者が義と認められるからです」）に基づいているが、⁴⁶ そのことをライトは次のように説明する。

イエスを信じる人々は、象徴的な法廷で「義である」という立場を与えられます。契約の基本的な主題からこのことを換算すると、その人々は、将来なるはずの存在、すなわち真の神の民であると、現在において宣言されることを意味します。信仰に基づく現在の義認は、(2:14-16 と 8:9-11 によれば) 人生全体に基づく将来の義認が公に確約することを宣言します。⁴⁷

ライトはここで「人生全体に基づく」(the entire life) と言うが、他の箇所では将来的に義と認められる人々のことを「心と生活にトローラーを刻まれた人々」とも表現する。⁴⁸ ライトの主張する義認におけるこの側面を、コーネリス・P・ベネマは「この最終的な義認において神の民の潔白が立証されるときには『行いによる義認』も含まれる」と言う。⁴⁹

しかし、ライトが「人生全体に基づく」、もしくは「心と生活にトローラーを刻まれた人々」と言う時、それは何を指すのか。というのは、そもそもライトはローマ人への手紙は「人がどのようにキリスト者になるのか」について書かれた書物ではないと考える。⁵⁰ ライトが考える信仰とは、人が救われるためのものではない。イスラエルの罪とは、上述したように、彼らの神に対する不信仰というよりも、神の救いの使者としてのイスラエルに与えられた使命を、イスラエルが果たさなかったことであった。しかしイスラエルを体現し、代表となったイエスの十字架と復活によって、イスラエルの罪、つまりはイスラエルの使命不履行の罪が赦されたことを信じる信仰である。

ライトにとっては、そもそも旧約時代の行い（律法遵守）も、救いに至る手段でも、また救いに留まるための手段でもなく、単に神の民であることを表すしるし（証明）であった。⁵¹ 紀元1世紀のユダヤ人にとっても「律法の行い」とは安息日規定、食物規定、割礼

⁴⁶ 同書, 245。

⁴⁷ 同書, 251。

⁴⁸ 同書, 245。

⁴⁹ ベネマ『「パウロ研究の新しい視点」再考』, 59。

⁵⁰ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 244。

⁵¹ N. T. Wright, *Justification: God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009), 72-73, 128-129; N. T. Wright, *Scripture and the Authority of God, Second Edition* (London: SPCK, 2005), 54-57. N. T. ライト検討委員会(『N. T. ライト神学の検証と評価』, 19)は、ライトによる旧約時代の律法理解について、次のように言う。「旧約時代の人々にとって律法を遵守することはご自身の家族の一員としてくださった恵み深い神に対する感謝のあらわれであり、同時に、神の民が迷い出て道を外すことを防ぐ防波堤の役割を担っていた。」

であって、それは神の民とそうでないものを識別するしるし (badge) であった。⁵² そのしるしが、今度はキリストを信じる信仰に移行するが、その信仰も「契約の民に入る許可を得るために行う何か」ではなく、「人がすでに神の契約の民のメンバーであるということ宣言するしるし」であった。⁵³ ライトは個人の信仰についても次のように言う。

個人の信仰とは、一体誰が彼（キリスト）に、またメシアが再定義した家族に属しているのか、それに線引きするものである。⁵⁴

そうであるならば、将来の最終的な義認においても、ライトが言う「人生全体に基づく」、もしくは「心と生活にトーカーを刻まれた人々」も、しるしなのではないか。N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』では、ライトの語る「しるし」について次のようにまとめている。

新約時代における神の民のしるしはイエス・キリストを救い主として信じること（信仰）であるが、最後の審判では聖霊に導かれて生み出された聖い生活がそのしるしとなり、良い行いの有無によって神はご自身の民とそうでない者を分けるとライトは説く。神の民であることのしるしは、律法遵守（旧約時代）から信仰（新約時代）、そして良い行い（最後の審判）へと変化するというのである。⁵⁵

（４）義認の結果

ライトは言う。

- 4 その結果 —— これは特にガラテヤ人への手紙の議論の大切な要旨です。けれども、ピリピ人への手紙やローマ人への手紙の中でも同様に中心的な役割を果たしています。つまり、イエス・キリストの福音を信じるすべての人は、罪が赦され、すでに真のアブラハムの家族のメンバーであると区別されているのです。⁵⁶

⁵² ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 257。

⁵³ 同書, 258。

⁵⁴ Wright, *Justification*, 117. 日本語訳は、N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 19による。

⁵⁵ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 19。

⁵⁶ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 256-257。

「アブラハムの家族」

ライトは、義認の結果は「イエス・キリストの福音を信じるすべての人は、罪が赦され、すでに真のアブラハムの家族のメンバーであると区別されている」ことだと言う。それが特にガラテヤ人への手紙に表れていると言う。この主張は、そもそもライトが「崩壊した世界を回復するために一つの民をアブラハムの家族から始めてご自身のものとされる創造者の計画」という、アブラハムに立てた契約に出発点を持つ。イスラエルと諸国を贖うためのアブラハムの使命をイスラエルが続けて負うが、イスラエルはその使命を遂行することができない。それをアブラハムの子孫であるキリストが成し遂げる。キリストによるそのような契約の完成を信じる者はアブラハムの家族である。ゆえにライトにとっては、「義とする」を意味するギリシア語動詞の *δικαίωω* は、「ある者を神の契約の民のメンバーとして認めること（の宣言）」となる。

特にガラテヤ人への手紙3章を取り上げながら、ライトは「アブラハムやそのときのガラテヤ人が、（私たちが述べているように）どのように信仰を持つに至るかという問題ではなく、だれがアブラハムの家族に属しているかという問題」なのだという。⁵⁷ つまり、この契約に誰が属しているのかということが義認であった。

この発表における説明で、ライトが語る「義認」をすべて正確に理解し、網羅しているとは思わない。たぶんライトが語ることをまだ誤解しているかもしれない。ライト神学はそれほど複雑で、ライトが語る「義認」が説明される際には、ライト神学の全体を把握しておかなくてはならないということである。ライトの義認論には、ライトの打ち立てる神学のあらゆる要素が絡み合っている。しかし、その上で確かに言えることは、ライト自身が言うように、ライトが語る「義認」とは「人が神との関係をどう確立するか」といった救済論において取り扱うものではなく、「だれが神の民に属しているのか」といった教会論において取り扱うべきものだという事である。

4. 「神の義」と「πίστις」の議論

ここでは、上記のライトの義認論を構成する様々な要素の中でも、特に「神の義」と「πίστις」の用語における議論を取り上げることにする。

⁵⁷ 同書, 232-233。

(1) 「神の義」の議論

すでに述べたように、ライトは、パウロが語る場所の「神の義」は、上述した契約に対する神の真実を表していると言う。

しかしライトが考えるような「神の義」理解については、C. L. アイアンズによる「神の義」に対する歴史的検証 (C. L. Irons, *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation* [WUNT 2/386; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015]) について知っておく必要がある。初期教会時代、宗教改革時代、宗教改革以後の時代において、パウロ書簡における「神の義」は基本的に「神によって与えられる人間の義の立場」として理解され、「神の義」の「神の」を「発生源」としての属格 (genitive of source) と取る理解は変わることがなかったが、⁵⁸ 19世紀からそれが「主語的属格」 (subjective genitive) の「神が救うわざ/真実」という理解に大きくシフトする。特に H. クレーメル (1834-1903年) の影響が大きいことをアイアンズが指摘する。⁵⁹

クレーメルは「神の義」をヘブル語聖書の関係理論 (relational theory) として理解するが、アイアンズがクレーメルの「神の義」理解を次のように要約する。

Cremer argues that the fundamental concept (*Grundbegriff*) of ‘righteousness,’ as expressed through the words derived from the Hebrew root צדק, is never negative (i.e., it never denotes punishment) but always positive (i.e., it always denotes saving righteousness, or what he calls *iustitia salutifera*), and that the only explanation for this is that ‘righteousness’ in Hebrew is, at its base, a relational concept (*Verhältnisbegriff*).⁶⁰

つまりクレーメルは、ヘブル語の צדק の語根から派生する語は、常に人が他者に対して「義である」者となるという関係性を示している。神の側からすれば、人に神との正しい関係を回復させる行為となる。ゆえにそれは、「裁き」などという決してネガティブなものではなく、「救うところの義」といった常にポジティブなものだ、と言うのである。ゆえに、クレーメルにとっては、「神の義」と「神の真実」・「神の恵み」に並行関係が生まれ、それらはすべて同義語となる。

言うまでもなく צדק の語根から派生する語には基準にしたがった「正しさ」という基本的な意味があり、⁶¹ 「裁き」や神の審判を語る文脈で使われる。しかし、なぜクレーメ

⁵⁸ Irons, *The Righteousness of God*, 9.

⁵⁹ H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (2nd ed.; Gütersloh: Bertelsmann, 1900).

⁶⁰ Irons, *The Righteousness of God*, 132.

⁶¹ 動詞 צדק, 形容詞 צדיק, 男性名詞 צדק, 女性名詞 צדקה. H. G. Stigers, “צדק,” in R. L. Harris,

ルは「義」を関係概念のみで主張するのか。それは、クレメルの旧約聖書における「義」を詩篇とイザヤ書を中心に考察するからである。確かに、詩篇やイザヤ書においては、 הַצְדִּיק は神の民を救い出すという神の行為を表しもする（例えば、詩 31:1; 71:2; 71:15; 98:2; イザ 45:8; 46:12-13; 51:6, 8等）。「義」に対するこのようなクレメルの主張の偏りというものから、「神の義は基本的に神の真実を表す」ということが旧約聖書における「義」の概念 (concept) となるわけである。

しかしこのクレメルの理解が、その後の旧約学者たち（例えば、G. フォン・ラート 1901-1971年; E. アクテマイヤー 1926-2002年）や、新約学者たち（例えば、A. シュラッター 1852-1938年; E. ケーゼマン 1906-1998年）⁶² また後の神学辞典/事典にも受け継がれていく。⁶³ *Dictionary of Paul and His Letters* の “Righteousness, Righteousness of God” においても「義」が関係概念で説明されるが、⁶⁴ ライトもこの説明を受け入れる。⁶⁵

ゆえに、アイアンズはこのクレメルの「義」の関係概念の理解を検証するのである。アイアンズは旧約聖書における「義」を、特に（1）「義」は常に「救うところの義」を表すのか、（2）「義」と「救い」・「恵み」・「真実」との並行関係、（3）七十人訳における「義」の訳、という三点において検討する。⁶⁶ クレメルは、以下のように、そこに見られる並行関係ゆえに、「神の義」は「救い」、「恵み」、「真実」と同義語になると言う。⁶⁷

G. L. Archer, Jr., and B. K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press), 752.

⁶² Irons, *The Righteousness of God*, 36–56.

⁶³ *ibid.*, 38, n.123.

⁶⁴ “The Hellenistic idea of righteousness as a virtue, a meeting of the norm, was replaced with the idea of meeting God’s claim in this covenant relationship ... Thus the semantic range for *dikaios* in LXX Greek was enlarged due to the influence of the Hebrew background” (K. L. Onesti and M. T. Brauch, “Righteousness, Righteousness of God,” in *Dictionary of Paul and His Letters* [Downers Grove: InterVarsity Press, 1993], 830).

⁶⁵ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 800. Cf. Irons, *The Righteousness of God*, 6. 岩上（「ローマ人への手紙3章20-22節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」, 57）も、*Dictionary of Paul and His Letters* の “Righteousness, Righteousness of God” における「義」の理解を受け入れる。*The Interpreter’s Dictionary of the Bible* においても、E. R. アクテマイヤーが “Righteousness in the OT” の項目において関係概念に立った「義」の理解を示す (E. R. Achtemeier, “Righteousness in the OT” in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 5 vols., [New York: Abingdon Press, 1962-1976], 4:80–85) が、J. D. G. ダンもそれを好意的に受け止める (J. G. Dunn, “The New Perspective: whence, what and whiter?” in J. G. Dunn, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* [WUNT 2/185; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005], 2, cited in Irons, *The Righteousness of God*, 37, n.121).

⁶⁶ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 47-51.

⁶⁷ 同書, 48-49.

イザヤ書 56 章 1 節

主はこう言われる。

「公正を守り、正義を行え。

わたしの救い (יְשׁוּעָתִי) が来るのは近いからだ。

わたしの義 (יְצַדִּיקָתִי) が現れるのも。」

詩篇 36 篇 10 節

注いでください。

あなたの恵み (חַסְדֶּךָ) を あなたを知る者に。

あなたの義 (יְצַדִּיקָתִי) を 心の直ぐな人たちに。

詩篇 143 篇 1 節

主よ 私の祈りを聞き

私の願いに耳を傾けてください。

あなたの真実 (בְּאֱמֻנָתְךָ) と義によって (בְּיִצְחָקְךָ) 私に答えてください。

確かにこの場合、「神の義」の意味が「神の恵み・救い・真実」と重なる部分があると言える。しかし、ヘブル語における並行法について留意しておくべき事柄がある。このような場合に「神の義」の意味が「神の恵み・救い・真実」の意味と重なるとしても、それは全く同義を表しているのではなく、語がそれぞれに持っている固有の意味（語彙の意味 [lexical meaning]）が失われるわけではないことである。並行関係にある二語（「義」と「救い」）は、それぞれの語が元々持っている固有の意味を保持しながら、またお互いに意味を補い合いながら、一つのことを語っているのである。アイアンズは次のように言う。

As James Kugel, Robert Alter, and J. P. Fokkelman have pointed out (as we saw in Chapter 2 on Methodological Considerations), parallelism is almost never purely synonymous; rather, each line brings its own semantic contribution so that the sum is greater than the parts. Parallelism enables us to see in stereo. This is particularly relevant to the passages where ‘righteousness’ and ‘salvation’ are used in parallelism: by putting these two concepts together, the writer is helping us to view God’s saving activity as at the same time judicial activity. ... Rather than equating ‘righteousness’ with ‘faithfulness’ (or ‘salvation’), it is better to see the instances in the Psalms and Isaiah where these terms are used in parallelism as ‘binoculars’ in which these different concepts mutually interpret one another

and lead to a picture that is larger than the sum of its parts.⁶⁸

また、קָדַשׁ と並行して用いられている語は、「救い」・「恵み」・「真実」だけではない。⁶⁹ קָדַשׁ と並行関係で出てくる語の中でもっとも頻度の高いのは טַהוֹרַת であり、語義的には קָדַשׁ と類似する。しかしなんと、クレームルはいわゆる裁きのイメージが伴う טַהוֹרַת を「救い」・「恵み」・「真実」等のポジティブな語とは違うものとして取り扱うという偏ったアプローチを取るのである。⁷⁰ このようなクレームルの見解を積義的に検証することもなしに、ライトをはじめとして NPP の流れにある学者たちは、そのまま採用するのである。⁷¹

(2) 「πίστις」の議論

ライトが言うところの契約が実行されるために、イエス・キリストの真実も強調される。ゆえに、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ガラ2:16; ロマ3:22) に対して、「イエス・キリストを信じる信仰」(「イエス・キリストの」の属格は目的語的 [objective genitive]) と理解する伝統的理解に対して、ライトは「イエス・キリストの真実 = イエス・キリストが持つ真実」(「イエス・キリストの」の属格は主語的 [subjective genitive]) と理解する。⁷² つまりライトは、キリストの十字架と復活が、ライトの語る契約に対してのキリストの誠実さを表していると主張する。ここでは、ローマ人への手紙3章22節がよい例である。

ローマ人への手紙3章22節

δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς
πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,

⁶⁸ Irons, *The Righteousness of God*, 143. A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 135 をも参照のこと。

⁶⁹ Irons, *The Righteousness of God*, 155-156; B. Johnson, “קָדַשׁ,” in G. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 16 vols. (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1970-2018), 12:246-250 参照。

⁷⁰ Irons, *The Righteousness of God*, 140.

⁷¹ ダンもクレームルに由来する「神の義」の新しい見解について触れる (J. D. G. Dunn, *Romans 1-8* [WBC 38A, Dallas: Word Books, 1988], 40-41; J. D. G. ダン著・浅野淳博訳『使徒パウロの神学』(教文館, 2003年), 453; 河野勇一『わかるとかわる!《神のかたち》の福音』(いのちのことば社, 2017) 197-204; 岩上「ローマ人への手紙3章20-22節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」, 55-59 をも参照のこと。

⁷² Irons (*The Righteousness of God*, 329) によると、この新しい見解は J. ハウスライター (1891年) に始まり、それが20世紀の学者たちに受け入れられ、特に K. バルトの影響がある。最近では、R. B. ヘイズの影響が大きい。Cf. S. Gathercole, “Does Faith Mean Faithfulness?” in *Justified: Essays on the Doctrine of Justification*, ed. R. Glomsrud and M. S. Horton [San Diego: Modern Reformation, 2010], 41.

ESV

the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction:

新改訳2017

すなわち、イエス・キリストを信じることによって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) ,信じるすべての人に与えられる神の義です。そこに差別はありません。

協会共同訳

神の義は、イエス・キリストの真実によって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) , 信じる者すべてに現されたのです。そこには何の差別もありません。

ローマ人への手紙3章22節のギリシア語原文を字義どおりに訳しているのは ESV である。新改訳2017と協会共同訳には、それぞれに理解の違いがその訳にも表れる。2017においては「神の義」は信仰によって与えられるのだが、協会共同訳においては「神の義」は現されたもので、それはキリストの真実による。つまり、協会共同訳からは「イエス・キリストへの信仰」はなくなることとなる。

この点は、何もライトに限ったことではない。神の絶対的な恩寵を強調した K. バルトにとっては、⁷³ πίστις を「真実」と取ることは自然なことであっただろう。⁷⁴ しかしライトの場合は、上述したように、「信仰」は「人がどのようにしてキリスト者になるのか」という救済に関わるのではなく、「人がすでに神の契約の民のメンバーであるということ」を示す単なる「しるし」と捉える。バルトとの立場とも違われ、同じ NPP の中でも神の恵みによって与えられた救いの立場に留まるための手段として律法遵守を重要視し covenantal nomism (契約遵法主義) を唱えた E. P. サンダースとも違うように思われる。⁷⁵ ライトにおいては、ますますクリスチャン「信仰」というものが軽視される結果となる。しかし、ここで「義認」に対する伝統的な立場において「信仰」がどのように扱われてきたのかを確認しておく。

言うまでもないことであるが、伝統的な立場における義認においては「私たちの信仰によって義認が与えられる」ということが強調される。ジョン・マーレーが、義認と信

⁷³ バルト著・井上良雄訳『啓示・教会・神学 福音と律法』(新教出版社, 2007), 63-74。

⁷⁴ カール・バルト著, 小川圭治・岩波哲男訳『ローマ書講解 上』(平凡社, 2001), 196。

⁷⁵ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 19。

仰の関係について次のように言う。

義認は、神の無償の恩恵から生じる行為である。それは、神の行為であり、実に神の独占行為である。そして、その根拠・基盤となっている義は、神の義である。このように、神の行為に力点が置かれる場合、義認との関連において、わたしたちの側の行為になんらかの手段的性格、あるいは、ある種の動因的要素を認めることが、なにか不釣り合いであるばかりか矛盾でさえあるかと思えるかもしれない。しかし、聖書は、この神の恩恵行為との関連において、それを受ける者の側の活動が独自の位置を与えられていることを明らかにしている。受ける者の側のその活動とは、ほかならず信仰である。義認と関係をもつのは、この信仰のみである。わたしたちは、信仰によって、信仰をとおして、あるいは、信じて、義とされるのである（ロマ 1:17; 3:22, 25, 26, 27, 28, 30; 4:3, 5, 16, 24; 5:1; ガラ 2:16; 3:8, 9; 5:4, 5; ペリ 3:9 参照）。⁷⁶

つまり、「神の義認の行為は信仰という行為に随伴して起こる」（ガラ 2:16; ロマ 4:23-24 参照）のであって、マーレーは「信仰は義認にとって不可欠の手段である」と述べる。⁷⁷ しかしそれは、信仰が義認の根拠であることを意味しない。なぜなら、聖書は、「わたしたちは『信仰によって (by faith)』、『信仰をとおして (through faith)』、『信じて (upon faith)』、『義とされる』と語るが、「私たちは『信仰のために (on account of faith)』、『信仰のゆえに (because of faith)』義とされる」とは決して語っていないからである。⁷⁸ 確かに、「信仰」は「悔い改め」とともに、神に立ち返る行為である「回心」の一要素である。⁷⁹ 舟喜順一も次のように言う。

・・・知らないうちに悔い改めていたとか、あるいは何の求めも自覚もないままで信じているかも知れない、というようなことはないのです。確かに神が恵みによって信じさせて下さるのですが、「悔い改め」あるいは「信じる」ということは、その人自身、私たち自身がしなければならないことです。もう一度言いますと、「悔い改め」とは、神に背いていた生活からの方向転換であり、「信じる」ことは、今まで学んできたような、聖書に示されているすべての恵みを下さる方を信じ、そのことばを受け入れ、その厚意に頼り、その約束を自分のものとする事なのです。⁸⁰

⁷⁶ マーレー 『キリスト教救済の論理』, 117。

⁷⁷ 同書, 118-119。

⁷⁸ 同書, 115。

⁷⁹ シーセン 『組織神学』, 582, エリクソン 『キリスト教教理入門』, 341。

⁸⁰ 舟喜順一 『聖書の教える救いについて II』 (日本日曜学校助成協会, 1986), 80。

このように、伝統的な立場における「義認」においては、それは神の側からの恩恵の行為であり、罪人が神の前に新たな立場を得ることであり、人間の義ではなく「神の義」が根拠となる。それはキリストを信じる者のために神が備えられた義であり、神はキリストの義を私たちに転嫁されることによって、私たちは神の前に新しい立場を宣言されることとなる。しかし、このことが実現するためには人間の側の信仰が必要である。確かに信仰も神の恵みによる「神の賜物」である（エペ 2:7-9）という側面があるが、⁸¹ 義認が起こるためには受ける側からの積極的な活動としての信仰が必要なのである。

ウェストミンスター小教理問答書は、「義認」について次のように言う。

義認とは、神の一方的恵みによる決定です。それによって神は、私たちのすべての罪をゆるし、私たちを御前に正しいと受け入れてくださいます。それはただ、私たちに転嫁され信仰によってだけ受けとるキリストの義のゆえです。⁸²

5. ローマ人への手紙3章21-22節

ここで、ローマ人への手紙3章21-22節における「神の義」と「πίστις」について、ライトに応答しながら検討していくこととする。

(1) 神の義

(a) N. T. ライトによる理解

ローマ人への手紙3章は特に「神の義」が集中して登場してくる箇所である。⁸³ 3章21節以前の、3章5節に「神の義」が現れるが、ライトはそれを3章3節の「神の真実」（τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ）と関連づける。⁸⁴ ここには、R. B. ヘイズによる、一見巧みに思える

⁸¹ 日本基督改革派教会大会出版委員会篇『ウェストミンスター信仰基準』, 11:1 (新教出版社, 1996), 43。

⁸² 榊原康夫訳『ウェストミンスター小教理問答書』（聖恵授産所出版部, 1982）, 43。水草修治（「王である祭司キリスト——贖いの二側面」『福音主義神学』49 [2018], 98）は、「キリストの義」を「キリストの服従と償い」という「積極的服従と消極的服従の両面から告白している点」が、アウグスブルク信仰告白第4条（「義とせられることについて」）に比べて、ウェストミンスター小教理問答書の特徴である（ウェストミンスター信仰告白 11:1）と述べる。

⁸³ パウロ書簡では「神の義」は10箇所に登場する（ロマ 1:17; 3:5, 21, 22, 25 [ご自分の義], 26; 10:3 [2回]; 2コリ 5:21; ペリ 3:9）。

⁸⁴ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 203。

けれども再考が必要だと考えられるアプローチがある。今回の発表ではそれを扱う余地がないが、⁸⁵ ライトにとってはローマ人への手紙3章21-22節も3-5節に続く「神の義」議論の連続性の中にある。ゆえに、3章21-22節に関しても、「神によって与えられる義の立場」という「神の義」に対するこれまでの伝統的理解に対して、⁸⁶ ライトは続けて「契約に対する神の真実」と述べるだけで、⁸⁷ ライトの「神の義」理解に対してこの箇所から何か新しい根拠が出ているとは考えられない。しかし積義的なアプローチの視点で見ると、一点ここで取り上げるべきことがある。

ライトは、ローマ人への手紙3章21節の「神の義」理解については、再度ヘイズの主張を参考にする。「神の義」は21節において言及されるのだが、ヘイズは「神の契約的真実」としての「神の義」理解を前節の20節に結びつける。⁸⁸ なぜなら、20節の「人はだれも神の前に義と認められない」に、LXX詩篇142篇2節 (MT 143:2)の「生ける者はだれ一人あなたの前に正しいと認められない」が暗示されていると言われるからである。⁸⁹

ローマ人への手紙3章20節

なぜなら、人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められないからです (οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ)。律法を通して生じるのは罪の意識です。

LXX詩篇142篇2節

あなたのしもべをさばきにかけてください。

生ける者はだれ一人あなたの前に義と認められないからです (ὅτι οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν)。

ところがヘイズは、以下のように前節のLXX詩篇142篇1節 (MT143:1) の後半部分の並行関係に目を留める。

LXX詩篇142篇1節

主よ 私の祈りを聞き

あなたの真実によって (ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου) 私の願いに耳を傾けてください。

あなたの義によって (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου) 私に答えてください。

⁸⁵ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 53-54を参照のこと。

⁸⁶ クランフィールド『註解ローマの信徒への手紙』, 109; Moo, *The Epistle to the Romans*, 241.

⁸⁷ Wright, *The Letter to the Romans*, 465; ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 204。

⁸⁸ Hays, "Psalm 143 and the Logic of Romans 3," 107-115; Wright, *The Letter to the Romans*, 459.

⁸⁹ クランフィールド『註解ローマの信徒への手紙』, 106; Moo, *The Epistle to the Romans*, 215.

この並行関係の存在が、ヘイズはもちろんライトにとっても、LXX詩篇142篇2節が暗示されるローマ人への手紙3章21節の「神の義」を「神の契約的真実」とする理解の要因となる。しかし、これは19世紀において関係概念の「義」を主張したクレームによるアプローチと同じであり、「義」とともに登場するポジティブな「真実」という語との並行関係ゆえに「神の義」を「神の真実」と同義とする議論である。ヘイズとライトはクレームと同様のアプローチを用いており、詩篇における並行法理解の厳密さに欠けているということになる。

(b) LXX詩篇142篇における「義」

ローマ人への手紙3章20節にLXX詩篇142篇2節が暗示されている前提に立つとしても、この詩篇の文脈からヘイズのような理解は出てこないのではないか。以下、三点ほど指摘する。

① この文脈では、ダビデが自身と敵との間を「裁き主」である神にゆだねている。なぜダビデは「あなたの真実によって 私の願いに耳を傾けてください。あなたの義によって 私に答えてください」と願いつつも、「あなたのしもべをさばきにかけないでください」と言うのか。それは「生ける者はだれ一人あなたの前に正しいと認められない」ということを、ダビデが知っていたからである。ダビデも他の人間と同様、自身が主の前に正しいと認められない者であることを知っていた。⁹⁰ ということは、主の「義」(δικαιοσύνη)とは「神の前にだれ一人として正しいとは認められない」ということに対応する主の「義」であって、この「義」には「正しさ」が含まれるのではないか。その文脈の中においても、「生ける者はだれ一人主の前に正しいと認められない」中であって、ダビデの主への信頼が現れている(「私のたましいは・・・あなたを慕います[6節];「私はあなたに信頼していますから」「私のたましいはあなたを仰いでいますから」[8節])。これは、むしろ信仰義認をさえ思わせる。主はご自身の「正しさ」を示す「主の義」と「主の真実」によって、ダビデに答えるのである。

② LXX詩篇142篇における「義」(δικαιοσύνη)は、以下のように、「真実」(ἀλήθεια)のみならず、「恵み」(ἔλεος)とも並行関係を作っている。

LXX詩篇142篇11-12節

11 主よ あなたの御名のゆえに私を生かし

あなたの義によって (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου) 私のたましいを

苦しみから助け出してください。

⁹⁰ Cf. W. A. VanGemeren, *Psalms* (The Expositor's Bible Commentary, 12 vols.: Grand Rapids: Zondervan), 5:851.

12 あなたの恵みによって (ἐν τῷ ἐλέει σου) 私の敵を滅ぼし

私のたましいに敵対するすべての者を消し去ってください。

私はあなたのしもべですから。

ヘブル語聖書においても、「義」は「救い」や「真実」の他、「恵み」を意味する語と共に登場することもある。⁹¹ しかしこの詩篇の後半においては、「主の義」がダビデのたましいを苦しみから助け出すばかりか、「主の恵み」がダビデの敵を滅ぼすようにと、ダビデは祈る。ヘイズは1節の「義」と「真実」の並行関係のみを見て、それをローマ人への手紙の「神の義」に当てはめるが、この詩篇では「義」が「恵み」にもなり得ることを忘れてはならない。ローマ人への手紙3章21-22節の「神の義」は、ヘイズにとっては、「神の恵み」ではなくて「神の真実」でなくてはならないはずである。しかしこの詩篇における「義」は、「神の恵み」とも並行関係にあることを覚えなくてはならない。

③ ヘイズもライトも、ローマ人への手紙3章21-22節の「神の義」は「契約に対する神の真実」と言うが、しかしこの詩篇が示しているのは、「神は、ご自身に対して信頼を置くしもべに対して、真実である」ということである。何もそれを、「国家としてのイスラエルに対する契約に対して真実である」と言わなくてもよいのではないかと思われる。⁹²

(2) 「πίστις」

(a) N. T. ライトによる理解

ローマ人への手紙3章22節を含む3章21節-4章25節の文脈は、「信仰」というテーマの下に置かれている。⁹³ しかしライトは、3章22節の *πίστις* は “the faithfulness of Jesus the Messiah” を意味していると言う。⁹⁴ そして、次のように言う。

イエスの死と復活において、またこのことによって、イスラエルに対する神の契約の目的、すなわち、世界の罪をたった一度で解決するという神の御心が成し遂げられました。イエスの十字架にあつて、神は罪を解決し、死者の中からよみがえらせることで、イエスを正しい者と認めたのです。「イエスの真実」(パウロは、後のローマ5章で「イエスの従順」として言及しています)が、神の義が啓示される手段となったのです。⁹⁵

⁹¹ N. T. ライト検討委員会『N. T. ライト神学の検証と評価』, 48-50を参照のこと。

⁹² Irons, *The Righteousness of God*, 154.

⁹³ Moo, *The Epistle to the Romans*, 245-246.

⁹⁴ Wright, *The Letter to the Romans*, 467.

⁹⁵ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 205-206。

ローマ人への手紙3章21節-4章25節において、πίστις という語が18回(3:22, 25, 26, 27, 28, 30 [2回], 31; 4:5, 9, 11, 12, 13, 14, 16 [2回], 19, 20) も用いられるが、これは上述したとおり、その文脈が「信仰」というテーマの下にあるということを示す。ライトも3章21節-4章25節における πίστις を一箇所を除くすべての箇所において「(～を信じる) 信仰」と取る。なんと、その例外的な一箇所が、「(イエス・キリストの) 真実」とライトが理解する3章22節なのである。ライトはローマ人への手紙3章25, 26節の πίστις にも関心を示すが、それでもその二つの節における πίστις を「クリスチャン信仰」と取る。⁹⁶ 文脈的な観点からも、3章22節の πίστις に対するライトの理解には無理があるように思われる。

(b) πίστις と πιστεύω

なぜ、ライトがそうまでして、3章22節を「(～を信じる) 信仰」ではなく、「(イエス・キリストの) 真実」と理解するのか。その背後には、ガラテヤ人への手紙2章16節と3章22節とともに、この箇所の伝統的な理解に対する典型的な批判というものがある。もし、その πίστις を「イエス・キリストを信じる信仰」と取るならば、その後には πιστεύω が来る(「信じるすべての人に [εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας]」) ために、それは“redundant” な意味合いになってしまうと言うのである。⁹⁷

ローマ人への手紙3章22節

新改訳2017

すなわち、イエス・キリストを信じることによって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), 信じるすべての人に (εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας) 与えられる神の義です。そこに差別はありません。

協会共同訳

神の義は、イエス・キリストの真実によって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), 信じる者すべてに (εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας) 現され

⁹⁶ Wright, *The Letter to the Romans*, 473. しかし、3章25節、26節の πίστις を、協会共同訳は「真実」と訳す(「25 神はこのイエスを、真実による、またその血による贖いの座とされました。それは、これまでに犯されてきた罪を見逃して、ご自身の義を示すためでした。26 神が忍耐してこられたのは、今この時にご自身の義を示すため、すなわち、ご自身が義となり、イエスの真実に基づく者を義とするためでした」)。

⁹⁷ Wright, *The Letter to the Romans*, 470. 岩上(「ローマ人への手紙3章20-22節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」, 63)も同様の主張をする。伊藤明生、「ローマ3章27～31節における信仰義人と唯一神信仰」*Exegetica* 21 (2010), 66-67も参照のこと。

たのです。そこには何の差別もありません。

ガラテヤ人への手紙2章16節

新改訳2017

しかし、人は律法を行うことによってではなく、ただイエス・キリストを信じることによって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) 義と認められると知って、私たちもキリスト・イエスを信じました (ἐπιστεύσαμεν)。律法を行うことによってではなく、キリストを信じることによって (ἐκ πίστεως Χριστοῦ) 義と認められるためです。というのは、肉なる者はだれも、律法を行うことによっては義と認められないからです。

協会共同訳

しかし、人が義とされるのは、律法の行いによるのではなく、ただイエス・キリストの真実による (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) のだということを知って、私たちもキリスト・イエスを信じました (ἐπιστεύσαμεν)。これは、律法の行いによってではなく、キリストの真実によって (ἐκ πίστεως Χριστοῦ) 義としていただくためです。なぜなら、律法の行いによっては、誰一人として義とされないからです。

ガラテヤ人への手紙3章22節

新改訳2017

しかし聖書は、すべてのものを罪の下に閉じ込めました。それは約束が、イエス・キリストに対する信仰によって (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)、信じる人たちに (τοῖς πιστεύουσιν) 与えられるためでした。

協会共同訳

しかし、聖書はすべてのものを罪の下に閉じ込めました。約束がイエス・キリストの真実によって (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)、信じる人々に (τοῖς πιστεύουσιν) 与えられるためです。

この点に関しては、特にガラテヤ人への手紙2章16節における並行法を見ることによって一つの答えが与えられるのではないかと思われる。ガラテヤ人への手紙2章16節を以下のような構造に見ることができる。

εἰδότες [δὲ] ὅτι

1a οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

A

B

1b καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν.

B'

2a ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου.

B

A

2b ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

A

しかし、知って

1a 人は律法を行うことによってではなく、

A

ただイエス・キリスト (へ) の πίστις によって義と認められる

B

1b 私たちもキリスト・イエスを信じました。

B'

2a 律法を行うことによってではなく、

A

キリスト (へ) の πίστις によって義と認められるためです。

B

2b というのは、肉なる者はだれも、律法を行うことによっては

A

義と認められないからです。

1a は否定的表現であり、2a は肯定的表現であるが、1a と 2a は δικαιώω を用いての対句となり、一つのグループを形成している。1a と 2a とも、「律法を行うこと」と「イエス・キリスト (へ) の πίστις」が登場するが、その順序は逆となる。1b と 2b も、別のグループを形成する。1a と 2a の意味が、1b と 2b それぞれにおいて強められる。1a の最後の「イエス・キリスト (へ) の πίστις」が、1b の「私たちもキリストを・イエスを信じました」において強調される。また、2a の「律法を行うことによってではなく」が、2b の「肉なる者はだれも、律法を行うことによっては義と認められないからです」において強調されるのである。

つまり、こういうことになる。1a と 2a では「人は律法を行うことによっては義とされることはできない。しかし、『キリスト (へ) の πίστις』によって義とされるのだ」とパウロは主張する。同様に 2b においてもパウロは「人は律法を行うことによっては義とされることはできない」と主張する。では、人はどのようにして義と認められると言うのか。パウロの答えは 2b と同じグループの 1b にある「私たちもイエス・キリストを信じ

ました」となる。そうすると、1a と 2a の「キリスト (へ) の πίστις」も 1b と同様の「私たちがイエスを信じる」という意味になるのである。

当節における並行法を考慮すると、上記の図で B として表された “διὰ/ἐκ πίστεως Χριστοῦ” は、B’ の “εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν” と同じ事柄を指した表現と見ることができる。⁹⁸ パウロは、「イエス・キリストの πίστις」という名詞句に対応する内容を、並行的に、πιστεύω + εἰς + Χριστὸν Ἰησοῦν という動詞文で表現し、そのことによって当箇所ではイエス・キリストを信じることを強調していると考えられる。⁹⁹ そしてこのことは、本節における主文が 1b の「私たちがキリスト・イエスを信じた」とあることにも合致する。つまり、本節においては「イエス・キリストを信じる」ということがあえて “redundant” に繰り返され、強調されているということになる。¹⁰⁰

このようなガラテヤ人への手紙2章16節における理解は、そのままローマ人への手紙3章22節にも当てはまり、ここにおいても「イエス・キリストを信じる」ということが強調されていると言うことができる。ローマ人への手紙3章22節の前の20節の「人はだれも神の前に義と認められない」に、LXX詩篇142篇2節の「生ける者はだれ一人あなたの前に正しいと認められない」が暗示されているが、以下のとおり、それはガラテヤ人への手紙2章16節にも当てはまる。¹⁰¹

LXX詩篇142篇2節

ὄτι οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν

生ける者はだれ一人あなたの前に義と認められないからです。

ローマ人への手紙3章20節

διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ

⁹⁸ R. B. Matlock, “Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of πίστις in Paul,” in M. F. Bird and P. M. Sprinkle (eds.), *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (Paternoster/ Peabody: Hendrickson, 2009), 84, cited by Irons, *The Righteousness of God*, 331.

⁹⁹ M. Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” in D. A. Carson, P. T. O’Brien, and S. A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul* (WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 232–233; M. J. Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 78, 236; Irons, *The Righteousness of God*, 331. ダン『使徒パウロの神学』, 498-499をも参照のこと。

¹⁰⁰ Irons (*The Righteousness of God*, 332, n. 139) は、Matlock と Silva の見解を次のように紹介する。“‘Fear of redundancy and tautology is utterly misplaced.’ Matlock, ‘Saving Faith,’ 85. Similarly, Silva writes: ‘Scholars who object to the traditional interpretation of Gal. 2:16 (also 3:22 and Rom. 3:22) on the grounds that it would be redundant operate with an unjustifiably negative understanding of the role played by redundancy in communication.’ Silva, *Philippians*, 161 n13. ...”

¹⁰¹ Moo, *The Epistle to the Romans*, 215. ダン (『使徒パウロの神学』 497) も、「ロマ3.20 はガラ2.16に相当する」と言う。

なぜなら、人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められないからです。

ガラテヤ人への手紙2章16節

ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ.

というのは、肉なる者はだれも、律法を行うことによって義と認められないからです。

パウロは、ガラテヤ人への手紙2章16節で強調したことを、つまりは「イエス・キリストを信じる」πίστιςを、ローマ人への手紙3章22節でも強調していると言うことができる。

6. ローマ人への手紙1章17節

これまでローマ人への手紙3章21-22節で検討してきたことを、最後にローマ人への手紙1章17節に適用させることとする。

ローマ人への手紙1章16-17節

新改訳2017

16 私は福音を恥としません。福音は、ユダヤ人をはじめギリシア人にも、信じるすべての人に救いをもたらす神の力です。

17 福音には神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）が啓示されていて、信仰に始まり信仰に進ませる（ἐκ πίστεως εἰς πίστιν）からです。「義人は信仰によって（ἐκ πίστεως）生きる」と書いてあるとおりです。

協会共同訳

16 私は福音を恥としません。福音は、ユダヤ人をはじめ、ギリシア人にも、信じる者すべてに救いをもたらす神の力です。

17 神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）が、福音の内に、真実により信仰へと（ἐκ πίστεως εἰς πίστιν）啓示されているからです。「正しい者は信仰によって（ἐκ πίστεως）生きる」と書いてあるとおりです。

(1) 「神の義」

ローマ人への手紙3章21-22節における「神の義」が、そのまま1章17節に当てはまる。1章17節における「神の義」は、イエス・キリストを信じる者が「神によって与えられる義の立場」と言うことができる。そもそもクレームルの「神の義」理解のアプローチそのものが見直されるべきこと、そしてライトが参考にしたヘイズの「神の義」理解の、特に詩篇における並行法によるアプローチがクレームルのものと同様のものであることを挙げることで十分ではないかと思われる。

ライトはクレームルの「神の義」理解の問題点を指摘したアイアンズに対してどう答えるのか。ここで私たちは、アイアンズの主張に対するライトの応答について知っておく必要がある。ライトの議論と対話する検証本の D. H. Heilig, J. T. Hewitt, and M. F. Bird (eds.), *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright* (Fortress Press: Minneapolis, 2017) において、アイアンズの *The Righteousness of God* は一度だけ引照され、“But Wright identifies too hastily God’s righteousness with his faithfulness” と簡単に触れられるのみである。¹⁰² そして、それに対するライトの応答も、またも簡単に “but I will not be the only reader to find Irons deeply unconvincing” と述べるだけである。¹⁰³ これは、ライトをはじめとして現代の新約学者たちが、全般的にlexical level (語彙的レベル) における「義」の考察を重んじているとは決して言えない現状を表しているように思われる。¹⁰⁴ また、ライトが自身の神学理解を主張する際に、その方法論を超えて、根本である聖書に対してどのような態度を持っているのか、私たちは続けて検証する必要があると思わされる。

(2) 「πίστις」

ライトは協会共同訳のように、1章17節の “ἐκ πίστεως εἰς πίστιν” を「神の真実から人の真実へ」(“from God’s faithfulness to human faithfulness”) と理解する。¹⁰⁵ しかし

¹⁰² T. Jantsch, “God and His Faithfulness in Paul: Aspects of the History of Research in Light of the Letter to the Romans,” in *God and the Faithfulness of Paul*, 474.

¹⁰³ N. T. Wright, “The Challenge of Dialogue: A Partial and Preliminary Response,” in *God and the Faithfulness of Paul*, 728.

¹⁰⁴ ただし、T. R. シュライナーのアイアンズの書に対する肯定的な書評 (<https://www.thegospelcoalition.org/evIEWS/righteousness-god/>) を参考のこと。

¹⁰⁵ Wright, *The Letter to the Romans*, 467. バルト (カール・バルト著、小川圭治・岩波哲男訳『ローマ書講解 上』, 80-81) も同様に訳す(「というのは、神の義は、その救いの音信の中に啓示され、真実から信仰へ至らせるからである。・・・」。ライトは1章17節に対して以下のように説明する。「パウロは、なぜ自分が福音を熱心に伝えたいのかを説明します。福音とは、世界中に、とりわけローマ世界に対して、世界の主である王イエスを宣言することです。福音は神ご自身の義を、すな

1章17節が3章21-22節によって再定義されているとするならば、この発表においては、この句は「信仰に始まり信仰に進ませる」という伝統的理解となる。この“ἐκ πίστεως εἰς πίστιν”については、M. J. ハリスが以下のように二つの考え方を示す。

In the crucial phrase ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, the two prepositions may be considered as together forming a single idiomatic sense or as expressing two separate ideas.¹⁰⁶

前者の「二つの前置詞を一つの慣用表現における用法」と取った場合、“progression” (“... from God’s faithfulness to his covenant promises to human response in faith”), “exclusiveness” (“... God’s righteousness is revealed in the gospel ‘as exclusively a matter of faith’ ...”), “rhetorical emphasis” (“... from smaller to greater degree of faith ...”) の可能性がある。一方で、後者の「二つの区分された概念」と取るならば、“ἐκ”は「義を受け取るため」の“basis” (“on the basis of”), もしくは“means” (“through/by”), そして“εἰς”は「義を受け取ること」の“purpose” (“for [ever-increasing] faith,” whether individual or world wide), “effect” (“leading to [a life of] faith”) の可能性がある。Harris自身は後者の「二つの区分された概念」を取る。「信仰義認」に立ったもっともな理解である。¹⁰⁷

しかしこの発表では、同じく「信仰義認」の立場に立ちつつも、前者の、“ἐκ πίστεως εἰς πίστιν”が一つのイディオムという理解のもと、“exclusiveness”と取り、「信仰」を強調していると理解したい。コリント人への手紙第二2章16節にも同様の表現がある。

コリント人への手紙第二2章16節

οἷς μὲν ὄσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὄσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἰκανός;

滅びる人々にとっては、死から出て死に至らせる香りであり、救われる人々にとっては、いのちから出ていのちに至らせる香りです。このような務めにふさわし

わち契約に対する神の真実を啓示しています。これは、真実をもって応答するすべての人々のために、イエス・キリストの真実を通して（信仰から信仰へ）働きます。言い換えるなら、イエス・キリストは主である、世界の主である、とパウロが伝えるとき、その働きに参画しているということなのです。そして、全世界の唯一の神がご自分の言葉に真実であり続けるという良い知らせをこの世界に宣言することは、神の創造世界に侵入してきた悪を決定的に打ち倒し、今や正義と平和と真理を回復することなのです」（ライト『使徒パウロは何を語ったのか』, 211）。しかし、ローマ人への手紙1章17節の最初の *πίστις* は、このライトの説明では「神の真実」なのか「イエス・キリストの真実」なのか明確ではない。

¹⁰⁶ Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, 107-108.

¹⁰⁷ *ibid.*, 108.

い人は、いったいだれでしょうか。¹⁰⁸

ローマ人への手紙1章17節における「信仰の強調」という考え方は、ローマ人への手紙3章21-22節(ガラ2:16)における *πίστις* と *πιστεύω* の考察にも基づくことであり、ローマ人への手紙1章17節の直前の16節にも *πιστεύω* があること(「信じるすべての人に」[*παντὶ τῷ πιστεύοντι*])と無関係ではないからである。¹⁰⁹

(3) ハバクク書2章4節

ローマ人への手紙1章17節において、パウロは「福音には神の義が啓示されていて、信仰に始まり信仰に進ませるからです」の内容をハバクク書2章4節に訴える。

MT ハバクク書2章4節 *וְצַדִּיק בְּאֱמוּנָתוֹ יֵחִי*

しかし、正しい人はその *אֱמוּנָה* によって生きる

LXX ハバクク書2章4節 *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.*

しかし、正しい人はわたしの *πίστις* によって生きる。

ローマ人への手紙1章17節 *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.*

義人は *πίστις* によって生きる

LXX は、「ὁ δίκαιος」は『主の *πίστις*』によって生きる」と、「神の/キリストの真実」を強調する NPP の理解を助けるように思えるが、¹¹⁰ この *πίστις* はライトによっても「信仰」と訳される。¹¹¹ 新約聖書において他にハバクク書2章4節が引用される場合も、この *πίστις* に「私の」や「その[主の]」が付いていないことは大きい。ガラテヤ人への手紙とヘブル人への手紙の文脈においても、*πίστις* は「信仰」という意味で論

¹⁰⁸ ムーは注解書の初版 (D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, [NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 76) ではこの発表と同じ理解を示すが、改訂版 (J. Moo, *The Letter to the Romans*, 74) では、“the prepositional phrase may suggest development or movement of some kind” と取り、“Perhaps the best option, then, is to find in the phrase a movement ‘from’ the faith of the Jews ‘to’ the faith of the Gentiles” と理解する。しかし他に、旧約においても “ἐκ ... εἰς” の表現は、例えば LXX 詩篇 83 篇 8 節「彼らは力から力へと進み」(*πορεύονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν*) ; エレミヤ書 9 章 2 節「悪から悪へ彼らは進み」(*ἐκ κακῶν εἰς κακὰ ἐξήλθοσαν*) などにも見られる。

¹⁰⁹ ジョン・マーレー著・松田一男訳『ローマの信徒への手紙』[上] (聖恵授産所, 1977), 65 参照。

¹¹⁰ しかし、LXX ハバクク書2章4節の “*πίστεώς μου*” を目的語的属格 (objective genitive) に取り、「わたしへの *πίστις*」と理解する可能性はまだ残されている。

¹¹¹ Wright, *The Letter to the Romans*, 425.

じられる。¹¹² また、ハバクク書2章4節の קִדְּוִי が神の発話によるものであることも重要である(他に、ハバクク書において קִדְּוִי は1:4, 13に登場)。ゆえに、この קִדְּוִי は「神の目から見た正しい者」(“the justified”) のことである。¹¹³

この発表においては、ローマ人への手紙1章17節における「神の義」を「神から与えられる義」と理解し、 πίστις を「(イエス・キリストを信じる) 信仰」と理解してきた。その根拠をパウロはハバクク書2章4節に求めるわけだが、その際に ὁ δίκαιος 「義人」は δικαιοσύνη θεοῦ 「神の義」を受けての ὁ δίκαιος 「義人」だろう。人は、いかにして、義なる者として生きることができるのか。それは ἐκ πίστεως 「信仰によって」なのである。ハバクク書2章4節においても、ローマ人への手紙1章17節で用いられた “ $\text{ἐκ πίστεως εἰς πίστιν}$ ” の “ ἐκ πίστεως ” と同じ句が用いられる。“ ἐκ πίστεως ” が “ ὁ δίκαιος ” と結びつけられるのか(「信仰による義人は生きる」)、“ ζήσεται ” と結びつけられるのか(「義人は信仰によって生きる」)といった議論があるが、新改訳2017の現行訳でよいだろう。つまり、「神の目から見た義なる人」とされること、「神から義を与えられる」ということは、「信仰を通して」であることが、ここでも強調されているのだと思われる。¹¹⁴

7. 結

ライトは、ローマ人への手紙1章17節における「神の義」は、崩壊した世界を回復するという神の契約に対する真実を表していると言って、罪人に信仰をとおして与えられる義を否定する。同節の二つの「πίστις」によるフレーズ “ $\text{ἐκ πίστεως εἰς πίστιν}$ ” も、

¹¹² ガラテヤ人への手紙3章11節 $\text{ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται}$ (律法によって神の前に義と認められる者が、だれもいないということとは明らかです。「義人は信仰によって生きる」からです。) ヘブル人への手紙10章38節 $\text{ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ}$ 。(わたしの義人は信仰によって生きる。もし恐れ退くなら、わたしの心は彼を喜ばない。)

¹¹³ 津村俊夫「ハバクク書における義の問題」『福音主義神学』22(1991), 63-64。この主題におけるハバクク書からの全体的な議論は、津村俊夫、同書50-70の他、津村俊夫「ハバクク書二・4aの釈義的考察」『途上』15(1985), 1-26; 津村俊夫、「信仰によって生きる(ハバクク書2章4節b)」*Exegetica* 20(2009), 59-67を見よ。津村俊夫によるハバクク書2章4節の訳とパラフレイズ訳は以下のとおりである(「ハバクク書における義の問題」, 65)。訳:「見よ。彼は自惚れていて素直でない。しかし、正しい者は己れの אֱמוּנָה によって生きる」(実際の原文のヘブル語は transliteration が用いられる)。パラフレイズ訳:「見よ。カルデヤ人によって代表される悪しき者は、自惚れていて、神に対して素直でない。しかし、神の視点から見た正しい者というのは、神に対する彼の“真実さ”によって生きるのである。」

¹¹⁴ マーレー『ローマの信徒への手紙』, 66 参照。

「神の真実から人の真実へ」と理解する。このようにして、伝統的に理解されてきた「信仰義認」の理解が消えていくこととなる。さらに、ライトが *πίστις* を「信仰」と理解する時も、それは人がすでに神の契約の民のメンバーであるということを宣言する「しるし」である。つまり、このようにして義認全体の理解が変化する中でも、ライトにおいては特に「信仰」の意味がますます伝統的な理解から変化してきたように思われる。つまり、救済論ではなく、教会論において論じられるのである。

しかし、パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」は、やはり伝統的な「信仰義認」理解の中で語られているのであり、その中でも人間からの「信仰」というものが強調されている。ルターをはじめとして、宗教改革者たちは、聖書における信仰の強調というものを再発見したのだと思える。すでに2015年に神戸ルーテル神学校の橋本昭夫教授が NPP に対する応答を行っているが、その小論文はウエスターホルムの「義認論——再考」の序文を引用して締めくくられている。

単純にパウロの手紙を読むにとどまらず、明確な方向を定めて彼の手紙を読んで育った私たちにとって、パウロを私たちと異なって読む人たちと向き合うことは有益である。・・・かりに誤解は彼らの側にあると確信するときであっても、新しい問題提起に直面することは、いままで当たり前としてきたテキストを、さらに懸命に読むようになる。そしてパウロを入念に読むことによって、これまで真理として受けとめていたことへの洞察が、豊かにされるようになったことについて感謝の思い念を深くすることになるであろう。¹¹⁵

この発表においても同じ心境である。罪人を義とする神の義が贖い主イエス・キリストを信じる信仰によって与えられるという、その信仰がパウロ書簡において強調されていることを再確認するのである。

¹¹⁵ S. Westerholm, *Justification Reconsidered-Rethinking a Pauline Theme* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), vii. 日本語訳は、橋本昭夫（「パウロ解釈の新視点についての一考察——ルター神学の立場から」、『福音主義神学』46 [2015], 99-100）による。引用の途中省略は発表者による。

参考文献

- 伊藤明生, 「ローマ3章27~31節における信仰義人と唯一神信仰」 *Exegetica* 21 (2010), 57-77。
- 岩上敬人 「ローマ人への手紙3章20-22節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」 『福音主義神学』46 (2015), 49-70。
- ヴィスロフ, カール・F 著・鍋谷 堯爾訳 『マルティン・ルターの神学』いのちのことば社, 1984。
- エリクソン, ミラード・J 著・安黒務訳 『キリスト教教理入門』いのちのことば社, 2019。
- 河野勇一 『わかるとかわる! 《神のかたち》の福音』いのちのことば社, 2017。
クランフィールド著, C. B. E.・山内眞訳 『註解ローマの信徒への手紙』日本キリスト教団出版局, 2020。
- 榊原康夫訳 『ウェストミンスター小教理問答書』聖恵授産所出版部, 1982。
- シーセン, ヘンリー著・島田福安訳 『組織神学』聖書図書刊行会, 1984。
- ダン, J. D. G 著・浅野淳博訳 『使徒パウロの神学』教文館, 2003年。
日本基督改革派教会大会出版委員会編 『ウェストミンスター信仰基準』新教出版社, 1996。
- 日本長老教会 N. T. ライト検討委員会 『N. T. ライト神学の検証と評価』(日本長老教会大会会議資料, 2022年11月22-23日)。
- 津村俊夫, 「信仰によって生きる (ハバクク書2章4節b)」 *Exegetica* 20 (2009), 59-67。
- 津村俊夫 「ハバクク書における義の問題」 『福音主義神学』22 (1991), 50-70。
- 津村俊夫 「ハバクク書二・4aの積義的考察」 『途上』15 (1985), 1-26。
- 橋本昭夫 「パウロ解釈の新視点についての一考察——ルター神学の立場から」 『福音主義神学』46 (2015), 71-100
- パイパー, ジョン著・中台孝雄訳・内田和彦監訳 『義認の未来』いのちのことば社, 2020。
- バルト著, 井上良雄訳 『啓示・教会・神学 福音と律法』新教出版社, 2007。
- バルト, カール著・小川圭治・岩波哲男訳 『ローマ書講解 上』(平凡社, 2001)。
- 舟喜順一 『聖書の教える救いについてII』日本日曜学校助成協会, 1986。
- ブルース, F・F 著・岡山英雄訳 『ローマ人への手紙』(ティンデル聖書注解) いのちのことば社, 2008。
- ベネマ, コーネリス・P 著・安黒務訳 『「パウロ研究の新しい視点」再考』いのちのことば社, 2018。
- マーレー, ジョン著・松田一男・宇田進共訳 『キリスト教救済の論理』小峰書店, 昭和47。
- マーレー, ジョン著・松田一男訳 『ローマの信徒への手紙』[上] (聖恵授産所, 1977)。
- 水草修治 「王である祭司キリスト——贖いの二側面」 『福音主義神学』49 (2018), 89-109。
- ライト, N・T 著・山口希生訳 『キリスト教の起源と神の問題 1 新約聖書と神の民』(上巻) 新教出版社, 2015。

- ライト, N・T 著・岩上敬人訳『使徒パウロは何を語ったのか』いのちのことば社, 2017。
- Achtemeier, E. R. “Righteousness in the OT” in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 5 vols. New York: Abingdon Press, 1962-1976, 4:80–85.
- Berlin, A. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Dunn, J. D. G. *Romans 1–8*, WBC 38A, Dallas: Word Books, 1988.
- Dunn, J. D. *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, WUNT 2/185. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Gathercole, S. “Does Faith Mean Faithfulness?” in *Justified: Essays on the Doctrine of Justification*, ed. R. Glomsrud and M. S. Horton. San Diego: Modern Reformation, 2010.
- Harris, M. J. *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Johnson, B. “פִּיִּי,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, 16 vols., ed. G. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1970–2018, 12:243–264.
- Irons, C. L. *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation*. WUNT 2/386. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Jantsch, T. “God and His Faithfulness in Paul: Aspects of the History of Research in Light of the Letter to the Romans,” in *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*, ed. C. Heilig, J. T. Hewitt, and M. F. Bird. Minneapolis: Fortress Press, 2017, 463-488.
- Matlock, R. B. “Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of πίστις in Paul, in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, ed. M. F. Bird and P. M. Sprinkle. Paternoster/ Peabody: Hendrickson, 2009, 73-89.
- Moo, D. J. *The Epistle to the Romans*, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Moo, D. J. *The Letter to the Romans*, NICNT, Second Edition. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- T. R. Schreiner, <https://www.thegospelcoalition.org/evIEWS/righteousness-god/>
- Seifrid, M. A. “Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18–3:20,” in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O’Brien, and S. A. Seifrid, WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004, 105-145.

- Silva, M. "Faith Versus Works of Law in Galatians," in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O'Brien, and S. A. Seifrid, WUNT 2/181. Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 217-248.
- Stigers, H. G. "קָדַשׁ," in *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris, G. L. Archer, Jr., and B. K. Waltke. Chicago: Moody Press, 752-755.
- Stuhlmacher, P. "N. T. Wright's Understanding of Justification and Redemption," in *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*, ed. C. Heilig, J. T. Hewitt, and M. F. Bird. Minneapolis: Fortress Press, 2017, 359-374.
- VanGemeren, W. A. *Psalms*, The Expositor's Bible Commentary, 12 vols. Grand Rapids: Zondervan, 5:1-880.
- Wright, N. T. *Justification: God's Plan & Paul's Vision*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.
- Wright, N. T. *Scripture and the Authority of God*, Second Edition. London: SPCK, 2005.
- Wright, N. T. "The Challenge of Dialogue: A Partial and Preliminary Response," in *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*, ed. C. Heilig, J. T. Hewitt, and M. F. Bird. Minneapolis: Fortress Press, 2017, 711-768.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Wright, N. T. *The Letter to the Romans*. The New Interpreter's Bible, vol. 10. Nashville: Abingdon Press, 2002.
- Wright, N. T. *What Saint Paul Really Said*. Oxford: Lion Books, 1997.
- Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*, Parts I, II, III, IV. London: SPCK, 2013.
- Westerholm, S. *Justification Reconsidered-Rethinking a Pauline Theme*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

信仰か行いか

-創世記に見る「信仰の成熟」の概念-

田村 将

ヤコブの手紙 2 章 21 節では、創世記 22 章に言及して「私たちの父アブラハムは、その子イサクを祭壇に献げたとき、行いによって義と認められた」と述べている。しかし果たして、ヤコブが言うように、① 創世記 22 章は、信仰に勝って、行いによって義と認められるという事実を提示しているのだろうか。さらにヤコブはこうも述べる。「そして行いによって信仰は完成されました。(私訳)」② この場合の信仰が「完成された」とは何を意味するのだろうか。創世記 22 章の記述だけでは、「完成」に相当する概念は導き出されないように思われる。これら二つの疑問 (① ②) に対して、本稿では次の方法でそれらに答えるよう努める。① 創世記に見るアブラハムに関する記述の文脈から大局的に、ヤコブの意図を探る。② ギリシャ語の δίκαιος (義) と τέλειος (完成/完全) の関係に相当するヘブル語の דִּיקָיִם と תְּמִימִים の関係から見えてくるものを探る。(特に創世記 6 章のノアに関する記述から。)

1. 創世記 22 章は、信仰に勝って、行いによって義と認められるという事実を提示しているのだろうか。

1.1. 創世記 15 章

1.1.1. アブラハムは神を信じた

「①アブラムは主を信じた。それで、②それが彼の義と認められた。」6 節

① アブラハムの神への信仰

② その信仰ゆえに神との正しい関係にあると認めてくださる神。

このことの神学的意義を、以下においていくつか確認する。

1.1.2. 復活の信仰

まず、「復活の信仰」について。ここで言う「復活」とは、「死からいのちを生み出すことができる」という意味における復活。創世記 15 章のこの段階において、アブラハムは高齢であり、サラは不妊の女であった。しかしアブラハムは、それでも神

は彼にたくさんの子を与えてくださると信じた。(ロマ 4:19-21 参照)

「彼は、およそ百歳になり、自分のからだですでに死んだも同然であること、またサラの胎が死んでいることを認めても、その信仰は弱まりませんでした。」

ローマ人への手紙 4 章 19 節

アブラハムは、死んだも同然の自分の体と、サラの胎も死んでいる、という現実直面しても、神の約束を信じた。彼が信じた神がどのようなお方であるのか。それは、ローマ人への手紙 4 章 17 節に「死者を生かし、無いものを有るものとして召される神」と記されてある通りである。(ヘブ 11:11, 12 も参考のこと。)

さらに、アブラハムが息子イサクをモリヤの山でささげた際のことがヘブル人への手紙 11 章 19 節に述べられている。「彼は、神には人を死者の中からよみがえらせることもできると考えました。それで彼は、比喩的に言えば、イサクを死者の中から取り戻したのです。」ヘブル書の著者は、ここにもアブラハムの「復活の信仰」を読み取っている。これらのことを通して、アブラハムのうちにはある意味で「復活の信仰」があったと見ることができる。

1.1.3. 私たちへの型としてのアブラハムの信仰義認

次に、このようにしてアブラハムが義と認められたことは、私たちへの（義認の）見本 (model) であるということが出来る点を確認する。(ロマ 4:22-24 参照)「すなわち、私たちの主イエスを死者の中からよみがえらせた方を信じる私たちも、義と認められるのです。」ローマ人への手紙 4 章 24 節

私たちキリスト者は、キリストの復活を信じている。ここに、アブラハムにおける私たちキリスト者の信仰の類比を見る。そして、そのような信仰を頂いている者は皆、アブラハムの子孫とみなされるのである。「ですから、信仰によって生きる人々こそアブラハムの子である、と知りなさい。」ガラテヤ人への手紙 3 章 7 節

アブラハムと同じような信仰を持つとき、世界中のあらゆる国の人々が、アブラハムの子孫に加えられる。そうして、アブラハムに多くの子孫が与えられるとの約束が成就するのである。「あなたがたはみな、信仰により、キリスト・イエスにあつて神の子どもです。(ガラ 3:26)」とパウロが述べている通りである。このように見ると、キリストの復活への信仰は、聖書全体を貫く中心的な教理であることが分かる。かくして旧約聖書は、単なる物語や法律の集まりではなく、今日の私たちの信仰を吟味する上でも不可欠な書物であるということが出来る。

1.1.4. 神は正しくない者を義と認めてくださる

アブラハムの信仰から学ぶ 3 つ目の点は次のことである。すなわち、神がアブラハ

ムを義と認めてくださったのは彼が正しかったからではない、ということである。この点を使徒パウロは、ローマ書においてアブラハムの信仰義認を扱う際に、端的に次のように述べている：「しかし、働きがない人であっても、不敬虔な者を義と認める方を信じる人には、その信仰が義と認められます。」ローマ人への手紙 4 章 5 節

確かに、アブラハムは決して完璧な人物ではなかった。彼はかつて異教の神々を信仰していた(ヨシ 24:2 参照)。また、妻のサラを妹と偽ったことが二度あった(創 12:10-20; 20:1-18)。そして、約束の子が与えられる見込みがなかった時に待ちきれず、自分たちの手でサラの女奴隷ハガルを通して子孫を得ようとしてしまった(創 16)。

これらのことから、アブラハムもある意味で私たちと同じように罪人であったと知ることができる。すべての人は罪人である。そのような罪人である私たちが義と認められるのは、ただ神の恵みによるのである。

「すべての人は罪を犯して、神の栄光を受けることができず、神の恵みにより、キリスト・イエスによる贖いを通して、価なしに義と認められるからです。」

ローマ人への手紙 3 章 23, 24 節

それはただ、キリスト・イエスの流された血潮による(ロマ 3:25)。アブラハムがその正しい行いによってではなく、ただ神の恵みによって義と認められたことは、後のキリストの十字架を指し示しているのである。

1.1.5. 行いではなく、信仰による義認

最後に、義認における信仰の重要性を述べる。先ほど私たちは、アブラハムが決して正しい行いの故に義と認められたわけではないことを確認した。使徒パウロはそのことをローマ人への手紙 4 章 2-5 節において述べている。

「もしアブラハムが行いによって義と認められたのであれば、彼は誇ることができます。しかし、神の御前ではそうではありません。聖書は何と言っていますか。「アブラハムは神を信じた。それで、それが彼の義と認められた」とあります。働く者にとっては、報酬は恵みによるものではなく、当然支払われるべきものと見なされます。しかし、働きがない人であっても、不敬虔な者を義と認める方を信じる人には、その信仰が義と認められます。」

アブラハムは信仰によって義と認められた。このことは、人は律法によって義と認められると誤解されがちな(たとえば申 6:25 など)旧約聖書の時代にあつては驚くべきことである。アブラハムは律法の実行によらず(いや律法の存在する前 [つまり律法の実行がない時])に義と認められているからである。

それはただ神からの恵みであり賜物である。この恵み／賜物は、究極的には一人の

人、イエス・キリストによってもたらされた (ロマ 5:12-21)。使徒パウロは次のようにまとめている。

「この恵みのゆえに、あなたがたは信仰によって救われたのです。それはあなたがたから出たことではなく、神の賜物です。行いによるものではありません。だれも誇ることのないためです。」エペソ人への手紙 2 章 8, 9 節

1.1.6. アブラハム契約

神がアブラハムを義と認めてくださった直後に、アブラハムとの契約の記述が続く (創 15:7-21)。10 節で切り裂かれた動物の間を、17 節において「煙の立つかまどと、燃えているたいまつ」が通り過ぎる。これは古代における正式な契約締結の儀式である。かまどとたいまつは、神の臨在を象徴している。

ここで注目すべきは、この契約の儀式において、ただ神だけが裂かれた動物の間を通り過ぎられた、という点である。アブラハムは通らなかつた。これは神がこの契約を主導し、履行されることを意味している。神はこの儀式を通して、ご自分がこの契約の義務を負われ、それを確実に履行されることを約束してくださったのである。

さらに興味深いことに、この契約には条文が付されていない。つまり、「～すれば、～する」というような条件文がないのである。神はここで「あなたが私に従うなら、わたしは～しよう」とは言っておられないのである。これは、十戒 (出 20:1-17) に代表されるシナイ契約とは対照的な点である。

このアブラハム契約においては神の側からの一方的な約束だけが述べられているのである。このような特異性ゆえに、この契約はその後しばしば抛り所とされ、引用されている。(ガラ 3:17, 18 参照)

「私の言おうとしていることは、こうです。先に神によって結ばれた契約を、その後四百三十年たってできた律法が無効にし、その約束を破棄することはありません。相続がもし律法によるなら、もはやそれは約束によるものではありません。しかし、神は約束を通して、アブラハムに相続の恵みを下さったのです。」

ガラテヤ人への手紙 3 章 17, 18 節

私たち信仰者が約束のものを相続することができる保証は、それを約束してくださった神が誠実な方であり、その約束を必ず守ってくださるお方だからである。その約束を受け取るために必要なのは信仰である。アブラハムが 8 節で「何によって分かるのでしょうか。」と聞いた時、主の示されたのはこの契約であり、「この地を与える (18 節)」との約束であった。それはこの約束を信じるようにとの神からの示しなのだと言える。

1.2. 創世記 17 章

1.2.1. 割礼は契約のしるし

アブラハムが 99 歳の時、神は彼に新たな約束を与えられた (創 17:1-8)。その後すぐに、神は彼とその家の者たちに「割礼」を受けるようにと命ぜられた。

「また神はアブラハムに仰せられた。「あなたは、わたしの契約を守らなければならない。あなたも、あなたの後の子孫も、代々にわたって。次のことが、わたしとあなたがたとの間で、またあなたの後の子孫との間で、あなたがたが守るべきわたしの契約である。あなたがたの中の男子はみな、割礼を受けなさい。」創世記 17 章 9, 10 節

このように割礼は、神とアブラハムの子孫との間に立てられた契約のしるしなのである。これはイスラエルの中で大切な法的義務となった。しかしその真意は、心の割礼を象徴的に表すということにあった (申 10:16 「あなたがたは心の包皮に割礼を施しなさい。もう、うなじを固くする者であってはならない。」) モーセもそのことを語っている：「あなたの神、主は、あなたの心と、あなたの子孫の心に割礼を施し、あなたが心を尽くし、いのちを尽くして、あなたの神、主を愛し、そうしてあなたが生きるようにされる。」申命記 30 章 6 節

アブラハムは割礼を受ける前に、信仰によって義と認められていた。それ故に、割礼は義認の条件ではなく、(聖霊による) 心の割礼によって (信仰によって) 義とされたことを外的に示すしるしである。パウロは次のように述べている。

「彼は、割礼を受けていないときに信仰によって義と認められたことの証印として、割礼というしるしを受けたのです。それは、彼が、割礼を受けないままで信じるすべての人の父となり、彼らも義と認められるためであり、また、単に割礼を受けているだけではなく、私たちの父アブラハムが割礼を受けていなかったときの信仰の足跡にしたがって歩む者たちにとって、割礼の父となるためでした。」ローマ人への手紙 4 章 11, 12 節

つまり、アブラハムは割礼を受けた者にとって父であり、また、割礼を受けていない者にとっても父である。このことは後の日に、アブラハムが全ての者の父となることのためである。

1.3. 創世記 22 章

1.3.1. アブラハム、自らの子をささげる

これはすでに確認した創世記 22 章の記述である。モリヤの山で、アブラハムがそのひとり子であるイサクを神にささげた。(ちなみにこの場所は、その後、神殿が建てられる場所である。「ソロモンは、エルサレムのモリヤの山で主の宮の建築を始めた。そこは、主が父ダビデにご自分を現され、ダビデが準備していた場所で、エブス人オルナン¹の打ち場があったところである。(II 歴 3:1)」この場所で多くのいけにえがささげられた。だが、真実のいけにえはただ一度、聖なるものとされる人々を、一つのささげ物によって永遠に完成させるために献げられた (ヘブ 10:10, 14)。

創世記 26 章 2-5 節では、アブラハムの信仰と、特にその従順が強調されている。「これは、アブラハムがわたしの声に聞き従い、わたしの命令と掟とおしえを守って、わたしへの務めを果たしたからである。(創 26:5)」これを受けてヤコブの手紙 2 章 21-24 では次のように記されている。

「私たちの父アブラハムは、その子イサクを祭壇に献げたとき、行いによって義と認められたではありませんか。(ヤコ 2:21)」

ある人々は、この箇所とローマ人への手紙 4 章 1-6 節(「しかし、働きがない人であっても、不敬虔な者を義と認める方を信じる人には、その信仰が義と認められます。(ロマ 4:5)」)との間に相克関係を見る。しかし、ここでヤコブが言わんとしていることは、真の信仰とは必ず行いを伴うものだ、ということである。(「あなたが見ているとおり、信仰がその行いととも働き、信仰は行いによって完成されました。」[ヤコ 2:22])。アブラハムがこの時イサクを献げることができたのは、彼が有した神への信頼と信仰の故である。以下にもう少し細かくこのことを考察する。

1.3.2. 短い文脈

まず直近の短い文脈として 16, 17 節を見れば、アブラハムの行いが神からの祝福の直接的な原因となっていることはすぐに分かる。それは理由を表す כִּי יֵעַן for because 「～の故に」という表現が帰結節 כִּי בָרַךְ אֱלֹהֵי כָךְ (「わたしは確かにあなたを祝福する」)を導いていることから裏付けられる。

しかし、18 節に目を向けると、そこでは יֵקַב אֱשֶׁר שָׁמַעַתָּ בְּקוֹלִי 「なぜならわたしの声にあなたが聞いたことのゆえに」という説明が加えられている。このことに照らせば、アブラハムの「行い」とは、提示された命題に従順に聞き従う行為であり、そこに信仰の働きを垣間見ることができるのではないだろうか。

1.3.3. 長い文脈

次にもう少し広い視野で長い文脈を勘案する時、そこから次のことが見えてくる。

まず、アブラハムは 11 章後半で既に神の選びの器として取り分けられていることが分かる (彼は「תולדות תֵּרָח」テラの歴史 [創 11:27]」の中に位置している)。そして 12 章の時点では明確に神の召命を受け、22 章と類似した祝福の約束を得ている (創 12:1-3)。そしてその場面においても、「וַיֵּלֶךְ אַבְרָם בְּאֶשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי יְהוָה」アブラムは、主が告げられたとおりに出て行った (創 12:4)」と記されており、彼の従順に注目が集まっている。アブラハムは主に召し出された当初から、神への従順という信仰を持っていたのである。

さらに、創世記 15 章では彼に対する一方的な神の恵みの約束が提示されている。そしてそこではアブラハムの「信仰」がクローズアップされている (「アブラムは主を信じた。それで、それが彼の義と認められた。」 וַיִּהְיֶה אֱמִינֵן בְּיְהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה [創 15:6]) また、17 章でも同様にアブラハムへの一方的な恵みとしての約束が示されている。そこでの「割礼」とは「אִוֶּת פְּרִיֹת אִתּוֹ 契約のしるし (創 17:11)」であり、契約そのものではない。あくまでも先に与えられた契約を保証するものであり、先行する恵みがここでも顕著である。

ここまでの流れから、22 章に至るまでに既に神のアブラハムに対する祝福のあらまは開示されており、アブラハムがイサクを献げるに至って初めてこの祝福に与ったわけではないことが分かる。それはもう何度となく神から現されていた既知の恵みであり、アブラハムが 22 章でようやくこの祝福を手にしたということではない。ゆえに 22 章の言及のみをもって、アブラハムの行いが神からの祝福を引き出したと結論するのは早計であろう。

創世記 22 章 1 節では 22 章における一連の出来事を「וַיִּתְּלֶהֱם אֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם」神がアブラハムを試練にあわせられた」とこととして捉えており、そのことからすればこれは神からのテスト (人を試すためのもの) であつたと言える。それはアブラハムの信仰を試すためのものであり、そこでは既に彼のうちにある信仰が前提とされているのである。

このように大小それぞれの文脈から見ると、アブラハムの行いが神からの祝福の絶対的な原因だったとまでは言えないという理解が成り立つだろう。しかしそれでは、22 章の記述は一体何を示しているのか。次項ではその意味を探る。

1.3.4. 信仰の結果として

文脈の考察から、アブラハムの行いの根底に彼の神に対する信仰があつたということが分かる。それは、この時点に至るまでアブラハムを神に従わせてきた原理であると言える。彼は神を信じ信頼していたからこそ、命ぜられた通りにモリヤの山に分け

入り、ひとり子イサクを献げるまでに至ったのである。言わば彼の行いは信仰を可視的に表現したものであったと見ることができる。

これはノアについても同じである。彼もまた、「**וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱתוֹ אֱלֹהִים**」
כָּן עָשָׂה すべて神が 命じられたとおりにし、そのように行った (創6:22)」のであり、そのことを受けて主は「**אֵתְּךָ רָאִיתִי צָדִיק לְפָנַי**」あなたがわたしの前に正しいことが分かった (創7:1)」との認証のことばを彼に与えたのである。

これらのことから、「行い」は「信仰の結果」であるということができ、そのことはまた、アブラハムにおいて真実であったのだと言える。

1.3.5. 神が備えてくださる

22章の最終的な落ち着きどころは、神が備えてくださった「**אֵיל** 一匹の雄羊」を全焼のささげ物として献げるといふ場面に置かれている。アブラハムは「**תָּחַת בְּנִי**」それを自分の息子の代わりに」献げることができた。それは彼の手を御使いがすんでのところ止めてくださった時と同じことである。まさに「**בְּהַר יְהוָה יִרְאָה**」主の山には備えがある」のである。

1.3.6. **בְּהַר יְהוָה יִרְאָה** に関して

動詞 **רָא** は、ここではニファル・未完了形・三人称男性単数である。その意味は、神を主語とする場合には神がご自身を現される（見られる）ことを意味している (HALOT, 1160 参照)。

同様の表現が8節でも見られる：「**וַאֲלֹהִים יִרְאָה-לוֹ הַשָּׂה לְעֹלָה בְּנִי**」わが子よ、神ご自身が、全焼のささげ物の羊を備えてくださるのだ。」ここでの「見る」は「God will look after the need for a lamb 神が必要を見て（満たして）くださる」ということだと説明される¹。

1.3.7. 「義と認める」ディカイオー²

δικαίωω には大別すると①「義と宣言する declare to be righteous」②「義と証明する demonstrate or show to be righteous」という意味がある。②の意味は、自らの正しさを示そうとしたパリサイ人の在り方に見られる(ルカ16:15; 10:28-29; also cf. マタ11:19; ルカ7:35; ロマ3:4)。ヤコブの手紙2章24節は②の例であるといえる。特に、21節で創世記22章(Akeda)が言及されている点は見逃せない。(これは創15:6よりも後の日のできごとである。)

¹ William D. Reyburn and Euan McG. Fry, *A Handbook on Genesis* (UBS Translator's Handbooks; United Bible Societies: New York, 1977), 492.

² Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 731-32.

ヤコブは福音への単なる知的同意 (mere intellectual agreement with the gospel) は信仰と同質ではないことに言及しているといえる (ヤコ2:18,26)。行いの伴わない信仰は死せる信仰である。ヤコブは①の意味の義認が信仰のみによることを否定しているのではなく、むしろ②の意味を強調しているのではなからうか。「人は行いによって義と証明される」のである(IIコリ13:5; ガラ5:19-24)。

2. 信仰が「完成された」とは何を意味するのだろうか

2.1. ヤコブ書における τέλειω/τέλειος

ヤコブ書において、動詞 τελειόω は2章22節においてのみ使用されている。

βλέπεις ὅτι ἡ πίστις ἴσυνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἢ ἡ πίστις ἐτελειώθη,
あなたが見ているとおり、信仰がその行いとともに働き、信仰は行いによって完成されました。

しかし同書において名詞形の τέλειος は計5回用いられ (1:4 [x2], 17, 25; 3:2), そのうち4回 (1:4a, 17, 25; 3:2) は「完全」という訳語が当てられている。

2.1.1. ヤコブの手紙1章4節

ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ᾗτε τέλειοι καὶ ὀλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

その忍耐を完全に働かせなさい。そうすれば、あなたがたは何一つ欠けたところのない、成熟した、完全な者となります。

2.1.2. ヤコブの手紙1章17節

πάντα δόσεις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν ἡ καταβαῖνον ἄπο τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔστιν παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα'.

すべての良い贈り物、またすべての完全な賜物は、上からのものであり、光を造られた父から下って来るのです。父には、移り変わりや、天体の運行によって生じる影のようなものではありません。

2.1.3. ヤコブの手紙1章25節

ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας οὐκ ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.

しかし、自由をもたらす完全な律法を一心に見つめて、それから離れない人は、すぐに忘れる聞き手にはならず、実際に行う人になります。こういう人は、そ

の行いによって祝福されます。

2.1.4. ヤコブの手紙3章2節

πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ ἴπταίει, οὗτος **τέλειος**
ἀνήρ ἵδυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα.

私たちはみな、多くの点で過ちを犯すからです。もし、ことばで過ちを犯さない人がいたら、その人はからだ全体も制御できる**完全な人**です。

これらの用例からすれば、ヤコブの手紙2章22節における **τελειώω** は「完全」に至るという意味で「完成する」という意味を表すことになるといえる。しかし、ヤコブの手紙1章4節では、その前半の用例こそ「完全に」と訳されているものの、後半では **τέλειος** の類語である **ὀλόκληρος** とともに用いられ、「成熟した」と訳されていることに気づく。また、ヤコブの手紙5章11節では **τέλειος** の類語である **τέλος** に関して、次のような言及がある。

ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ἕπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰῶβ ἠκούσατε καὶ τὸ ἔλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων.

見なさい。耐え忍んだ人たちは幸いだと私たちは思います。あなたがたはヨブの忍耐のことを聞き、主によるその**結末**を知っています。主は慈愛に富み、あわれみに満ちておられます。

ここでは「結末」という訳語が用いられ、ヨブが忍耐の末に主による取り扱いを受け、最終的に行き着いた状態を表していると見ることができる。これらのことから、動詞 **τελειώω** は非の打ち所がない完全さを語っているというよりも、紆余曲折を経た上での到達点としての「成熟」を表していると考えることができる。³それは、アブラハムが様々な信仰の遍歴を経て、創世記22章においてあらためて神の祝福を得た事実とも相俟っているのではないだろうか。

2.2. 旧約聖書における **τέλειος** の概念

上述のような「信仰の成熟」の概念は、果たして本当に旧約聖書においても見出され

³ D. J. Moo は“bring to perfection or maturity”と理解するべきと指摘している。Douglas J. Moo, *The Letter of James*, (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 137. N. R. Morales は、II テサ 1:3 「あなたがたの信仰が大いに成長 (ὑπεραυξάνει) し」より、「信仰の成長」の概念を提唱している。Nelson R. Morales, *Poor and Rich in James; A Relevance Theory Approach to James's Use of the Old Testament* (Bulletin for Biblical Research Supplement 20; Pennsylvania: Eisenbrauns, 2018), 169.

るのだろうか。以下に考察する。

2.2.1. 創世記 (LXX)において τέλειος とその類語が用いられる箇所

τέλειος とその類語である ἄμεμπτος, τέλος が七十人訳の創世記において見出されるのは以下の3箇所である。

2.2.1.1. 創世記 6 章 9 節

Αὐται δὲ αἱ γενέσεις Νωε' Νωε ἄνθρωπος δίκαιος, τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ· τῷ θεῷ εὐηρέστησεν Νωε.

これはノアの歴史である。

ノアは正しい人で、彼の世代の中にあつて**全き人**であつた。ノアは神とともに歩んだ。

2.2.1.2. 創世記 17 章 1 節

Ἐγένετο δὲ Ἀβραμ ἐτῶν ἐνενήκοντα ἐννέα, καὶ ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός σου· εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος,

さて、アブラムが九十九歳のとき、**主**はアブラムに現れ、こう言われた。「わたしは全能の神である。あなたはわたしの前に歩み、**全き者**であれ。

2.2.1.3. 創世記 46 章 4 節

καὶ ἐγὼ καταβήσομαι μετὰ σοῦ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐγὼ ἀναβιβάσω σε εἰς τέλος, καὶ Ἰωσηφ ἐπιβαλεῖ τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς σου.

このわたしが、あなたとともにエジプトに下り、また、このわたしが必ずあなたを再び連れ上る。そしてヨセフが、その手であなたの目を閉じてくれるだろう。」

このうち、最後の用例はヘブル語の強調表現「このわたしが必ずあなたを再び連れ上る **וְיָבִיאֲנִי אִתְּךָ אֶל־מִצְרָיִם** (impf. +inf. abs.)」を受けた訳であり、今回の主題との関連性は低い。17 章 1 節も、τέλειος ではなく ἄμεμπτος (*blameless, faultless* [BDAG, 52]) が用いられているので、こちらも厳密にはヤコブ書の事例を説明するには十分ではない。結果的に、残る 6 章 9 節だけがヤコブ書の用例に近く、且つ、δίκαιος (דִּקְיָא) とともに用いられている。

2.2.2. ׀תמיםとדִּקְיָאがとともに用いられる箇所

そこで、׀תמיםとדִּקְיָאがとともに用いられている箇所を調べると、旧約正典中 12 箇所あることが分かる (創 6:9; 申 32:4; 詩 7:9; 15:2; ヨブ 9:20; 12:4; 22:3; 27:5; 31:6; 箴 11:5; 13:6; 20:7)。そのうちの大多数が ׀תמים を「誠実」と訳しており、完全さという

概念とは異なる。תָּמִים を「完全」と訳しているのは申命記 32 章 4 節だが、それは神のみわざについての言及であって人のわざについてではない。人のわざについて述べているのはヨブ記 22 章 3 節の「全きもの」だが、ここでは否定的な意味の修辞疑問文で用いられている。完全という意味に近い「全き～」と訳されている箇所は詩篇 15 篇 2 節の「全き者」と創世記 6 章 9 節のみである。

2.2.3. 創世記 6 章 9 節における תָּמִים

これらの用例からは、創世記 6 章 9 節がヤコブ書に最も近い関係性を有しているといえる（詩篇 15 篇 2 節も検討すべき箇所だが、紙面の都合上ここでは論じない）。そこで、当該箇所を以下に考察する。

C. Kaminsky は、次のように述べている。⁴

神がノアを救われたのは、彼が「良い (good)」人だったからではない。この理解は重要である。「良い (good)」お方は神のみである。それは詩篇において繰り返し告白されている（新改訳では「いつくしみ深い」という表現。詩 34:8; 100:5; 107:1）。主イエスも次のように言われている。「なぜ、わたしを『良い』と言うのですか。良い方は神おひとりのほか、だれもいません。（マコ 10:18）」また、使徒パウロも「善を行う者はいない。だれ一人いない。（ロマ 3:12）」と述べている。

創世記 6 章 8 節は直訳すれば「ノアは主の目に恵みを見出した」となる。⁵ 神の恵みのみが、人を救うことができるのである。神はあわれみのうちに、ノアに対して警告を発し、箱舟を造るようにと促した。神のことばに聞こうとしなかったアダムとエバとは異なり、ノアは神のことばに聞き従った。彼は信仰によって、まだ見ぬ洪水に備えて箱舟を造ったのである（ヘブ 11:7）。それ故に彼は主の御前に「正しい（創 7:1）」と認められたのである。それは、この後アブラハムが義と認められることと同様である（創 15:6）。

ノアの生涯の総括として、6 章 9 節では次のように記している：「ノアは正しい人で、彼の世代の中であって全き人であった。ノアは神とともに歩んだ。」この記述は後の 7 章 1 節を先取りするものである。ノアにも弱さがあつたが（創 8:21）、彼はその従順によって正しいとされたのである（創 6:22; 7:5, 9, 16）。彼とその家族は、主の恵みによって救われたのである。

⁴ Carol M. Kaminski, *CASKET EMPTY: Old Testament Study Guide* (Charleston: Casket Empty Media, 2013). also see Carol M. Kaminski, *Was Noah Good? —Finding Favour in the Flood Narrative—* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014)

⁵ 『新改訳 2017』欄外注参照。

ノアが「全き人」と呼ばれているのは、彼が信仰の従順をもって神に聞き従ったからである。その概念は、ヤコブ書に見られる「信仰の成熟」の考え方と相容れるものであろう。

3. 結論

以上のことから、冒頭に掲げた二つの問いに答えたい。

3.1. 創世記 22 章は、信仰に勝って、行いによって義と認められるという事実を提示しているのか。

創世記 22 章に記されているアブラハムの「行い」は、彼の信仰から出たものであった。それはヘブル人への手紙の著者が「信仰によって、アブラハムは試みをうけたときにイサクを献げました (ヘブ 11:17)」と述べているとおりである。イサクを犠牲として献げた事実は、アブラハムが義とされた信仰が「生きた信仰」であったことを証しするものであったということである。⁶ アブラハムが義と認められたことは信仰を前提にしたことなのであり、そこでは信仰に勝って行いが重視されているとは言えない。ヤコブもそのことを理解した上で創世記 22 章に言及しているのだろう。

その信仰についてできえ、それを人のわざとして受け止めるのではなく、神からの賜物として捉えるべきであるということを付記しておきたい。それは遠藤嘉信氏が創世記 22 章については述べているとおりである。「アドナイ・イルエ、そこにはアブラハムの信仰への称賛はありません。彼の信仰に神が答えられたということではありません。神がすべてを備えられ、顧みられた。神がその場所に臨まれて、一切を与えてくださったということが強調されています。⁷」

3.2. ② 信仰が「完成された」とは何を意味するのか。

アブラハムの生涯からは、神によって徐々に整えられていく信仰者の姿を見た。それはまさに「成熟」の概念であって、「完全」ということではない。ヤコブが「信仰は行いによって完成されました (ヤコ 2:22)」と言うときにも、アブラハムに見る信仰者の

⁶ 牧田吉和『改革派教義学 5 救済論』(一麦出版社, 2016), 136; A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: Eerdsman, 1989), 160-62.

⁷ 遠藤嘉信『さあ、天を見上げなさい—神の恩寵とアブラハムの信仰—』(いのちのことば社, 2005), 279.

「成熟」という意味で「完成された」と述べているのだろう。

ヤコブ書は、信仰に勝って行いによる義を強調しているということではなく、信仰を前提として、その成熟という意味で「行い」に言及しているのだと言える。

義の転嫁

- コリント人への手紙第一1章30節を中心に-

横山昌英

本節は「義の転嫁」を教えているのか。だとすればそれはいかなる内容なのかを解明するため、釈義を行った。結果としてパウロは、信仰者がキリストという神の義そのものの領域へと招き入れられ、存在せしめられるという、「義と認める」以上の転嫁を示していることが分かった。λογίζομαι 等の言葉を用いなかったことで、義の転嫁の拡がり・豊かさが表現されたと言える。ただし、本節における転嫁の教えがより明瞭となるためには、関連する他の箇所を考慮する必要がある(II コリ5:21)。文脈を考慮すると、当初は宛先のコリント教会における深刻な状態が指摘され、厳しく叱責されていた。それでもパウロは、彼らが「キリスト・イエスのうちにある」という破格の状態に置かれていることを告げる。無価値の極地にある「存在しないもの」を選び、自身の救いへと導く神の恵みの威力が本節において遺憾なく証しされている。

はじめに

「転嫁」は神学用語であって聖書には無い。関連する語としては、λογίζομαι「数える、勘定する、見なす」等がある(ロマ3:28, 4:3-11, 22-24等)。

本節はλογίζομαιを含んでいないが、幾つかの組織神学書はキリストの「義の転嫁」の証拠聖句として挙げている。¹

本論考を通して、本節は「転嫁」を示しているのかを検討する。示しているのであればその内容について解明する。

¹F. Turretin, J. T. Dennison, Jr. (ed.), *Institutes of Elenctic Theology* (vol. 2), (Philipsburg: P&R Publishing, 1999), 652f. C. Hodge, *Systematic Theology* (vol. 3), (Grand Rapids: Eedmans Publishing Company, 1979[reprinted]), 157. A. H. Strong, *Systematic Theology*, (Philadelphia: The Judson Press, 1909), 805. L. Berkhof, *Systematic Theology*, (London: The Banner of Truth Trust, 1939), 523. H. Heppel, G. T. Thomson(trans.), *Reformed Dogmatics*, (London: George Allen&Unwin Ltd. , 1950), 550. 牧田吉和『改革派教義学 第5巻 救済論』(一麦出版社, 2016), 123。シーセンでは「義の認与」と訳している。(ヘンリー・シーセン, 島田福安訳『組織神学』聖書図書刊行会, 1961年[原書1949], 601)

「転嫁」について²

「転嫁(imputation)」は、支払いや負債等を「(他者の)負担とする(imputare)」ことに由来し、ギリシャ語ではλογίζομαιに相当する。経理的概念の隠喩を以って、ある者の功績や負債を他者に帰することを神学的に示した。特に義認の教理において重要な役割を担っている。

転嫁は、人間論と救済論において、①アダムの罪と刑罰が、全人類にも及んだという罪の連帯性、②その人類の罪をキリストが引き受けたとする贖罪、③一方、主の義が信仰者に帰せられるという義認を説明する重要な概念である。³これら3つのうち、③の義認論に転嫁の積極面が寄与している。

中世の「注入される恩恵」に対し、宗教改革者たちはキリストの義の転嫁を強調することで、「信仰のみ」による無償の赦しと救済を提示した。義認に関し、ルターは初期でこそ「義であること」「義になること」としていたが、後期は転嫁の見解が優勢となった。カルヴァンは「われわれは『義認』を単純に『愛をもって受け入れること(acceptio)』と説明する。すなわち、神がわれわれを義なるものとみなして恵みのうちに受け入れたもうことである。われわれはさらに、これが『罪の赦し』と、『キリストの義の転嫁』とのうちに置かれていると言うのである」と述べた。⁴

これに対し、カトリック教会はトリエント公会議にて、「義認は…同時に聖化であり、…内なる人の改革である」との見解を示す。神の恵みを、キリストの義が聖霊によって信仰者に注入され、「人間の義化」⁵をもたらしことと捉え、転嫁とは異なる「分与(impartation)」の立場を示した。⁶

義認の教理では一致していたプロテスタントも、その解釈により差異が生じてくる。カルヴァンの後継者たちによる転嫁の先鋭化、特に反律法主義的傾向に対し、アルミニウス主義者やウェスレーは異を唱える。神による義の宣言は、実際に義とされた者に対するものであったと解する。神の恵みにより、聖霊による内的「分与」によって信仰が表明される。

²幾つかの組織神学書を参考にした。特にアルミニウス・ウェスレー主義に関しては、リチャード・S・テイラー編集長、福音文書刊行会訳『ウェスレアン神学辞典』(福音文書刊行会、1993)。

³これに対し、人類にとってあくまで外的な出来事であるアダムおよびキリストの出来事が、なぜ人類と連帯していると言い得るのか、という反論があるのは周知の通りである。

⁴カルヴァン、渡辺信夫訳『キリスト教綱要III/1』(新教出版社、1963)、235。渡辺は、「フランス語版綱要では acceptation が imputatio (転嫁) の代わりによく使われる」と解説している。

⁵角川周次郎「転嫁」、宇田進他編『新キリスト教辞典』(いのちのことば社、1991)、925。

⁶これに対しカルヴァンは、「あの『人が信仰によって義とされるのは、かれに義をもたらし神の御霊の分与を受ける限りにおいてである』との愚にもつかない説」と批判している。(前掲書、266)

その瞬間、神の応答としてのキリストの義が実現するとした。

こうして、アルミニウス・ウェスレー主義において、神の御業(客観)と共に人間の信仰(主観)が義認の位置を占めるようになる。一方カルヴァン主義は、救いの根拠を信仰者にとって「外なる」キリストの義とその転嫁に置く立場を堅持する。救いを獲得するのは確かに信仰によってであるが、あくまで神の賜物であるとした。

コリント人への手紙第一1章30節の釈義

1. 本文

ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις,

2. 本箇所の新訳および私訳 (発行年順)

爾曹は神に由てキリスト イエスに在イエスは神に立てれて爾曹の智慧また義また聖また贖と爲りたまえり(明治訳[1880年])

爾等ハ神ヨリス、ハリストス イイスニ在リテナリ、蓋ハリストスハ我等ノ爲ニ神ニ由ル智慧ト爲リ、義及ビ成聖ト爲リ、贖ト爲レリ、(ニコライ[1901年])

汝等は神に由りてこそ、我等の智慧と義と成聖と贖とに成り給ひしキリスト、イエスに在るなれ。(ラゲ[1910年])

汝らは神に頼りてキリスト・イエスに在り、彼は神に立てられて汝らの智慧と義と聖と救贖とに爲り給へり。(文語訳[1917年])

されど汝等はキリスト・イエスに在りて彼につきてあり、彼は神より我等のために、智また義また聖また贖とせられ給へり。(永井直治『新契約聖書(修正改訳)』[1950年])

あなたがたがキリスト・イエスにあるのは、神によるのである。キリストは神に立てられて、私たちの知恵となり、義と聖とあがないとにされたのである。(口語訳[1955年])

この神のゆえに、あなた達ははじめてキリスト・イエスにあるのであり、このキリストが、神から賜わるわたし達の知恵、また義、また聖さ、また罪のあがないにされたのである。(塚本虎二[1966年])⁷

⁷塚本には、その前段階としての「試訳」がある。本節は以下の通り。

しかしあなたがたは、*神によってキリスト・イエスのうちにあるのです。キリストは、私たちにとって、神の知恵となり、また、義と聖めと、贖いとになりました。

*別訳「キリスト・イエスによって、神の子です」(新改訳初版[1970年])

この神のおかげであなた方はキリスト・イエスのうちにあります。キリストは神から出てわれらのために知恵におなりでした。彼はまた義と聖とあがないにおなりでした。(前田護郎[1983年])

あなたがたがキリスト・イエスのうちにあるのは、神によるのである。キリストは神に立てられ、わたしたちの知恵となり、義と聖とあがないとされたのである。(榊原康夫[1984年])

あなたたちがキリスト・イエスとの交わりに入ることができたのは、神の恵みによるのであり、また元来キリストのものである知恵と義しさと聖さと救いとを自分のものとすることができたのも、神の恵みによるのである。(柳生直行[1985年])

神によってあなたがたはキリスト・イエスに結ばれ、このキリストは、わたしたちにとって神の知恵となり、義と聖と贖いとなられたのです。(新共同訳[1987年])

その神によってこそ、あなたがたはキリスト・イエスのうちに在る者なのである。そのキリストは、私たちにとって神からの知恵、すなわち「義と聖と贖いと」になられたのである。(岩波訳[1996年])

あなたがたがキリスト・イエスにあるのは、神のおかげである。キリストは神の側から、我々にとっての知恵となった。また義、聖化、贖いとなった。(田川建三[2007年])

しかし、あなたがたは神によってキリスト・イエスのうちにあります。キリストは、私たちにとって、神からの知恵、すなわち、義と聖と贖いになりました。(新改訳2017[2017年])

すなわちこの神によって、「存在していないもの」である君達ははじめて「存在しているもの」となり、キリスト・イエスとの深い関係にあることが出来るのである。そしてこのキリストこそ、私達のために、私達に代わり、神からの知恵となり、義となり、聖となり、また贖いとなり給うたのである。(塚本虎二『口語 新約聖書』聖書知識社、2016)

あなたがたがキリスト・イエスにあるのは、神によるのです。キリストは、私たちにとって神の知恵となり、義と聖と贖いとになられたのです。(協会共同訳[2018年])

しかし、あなたがた自身は神に因りキリスト・イエスのうちに有る。その方は、私たちにとって神からの知恵、義、聖め、贖いとなった。(私訳)

3. 文脈

本書1章2節に本節の *ἀγιασμός* の派生語 *ἀγιάζω* と *ἀγίοις* がある。前者については、本節にもある *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* との組み合わせが興味深い。

10～16節。本節は、広い文脈として10節まで遡ると思われる。第3回伝道旅行でエペソに滞在していたパウロの許に(1コリ16:19, 使19:10), コリント教会の「争い」が報告される。これを受けて本書が認められ、直ちに本題に入っている。分派争いのきっかけとされた洗礼に関し、パウロはごく少数の者に授けたに過ぎないことを確認させる。この間は、「私」(パウロ)と「あなたがた」(コリント教会)のやり取りが軸となっている。

17節。「使徒(*ἀπόστολος*)」(1節)パウロにとって、キリストによるコリントの派遣(*ἀπέστειλεν*)の目的は、洗礼よりも福音宣教であった。「ことばの知恵によらずに宣べ伝える」との発言以降は、*σοφία* および *σοφός* と、これらの反意語である *μωρία*, *μωραίνω*, *μωρός* を駆使しながら、主の十字架とその宣教の優先性が論じられる。この17節は、前述を受けながら、新たな論述の端緒となる転換点の役割を果たしている。⁸

18～25節。「十字架」とその宣教が、「この世の知恵」と「神の知恵」の観点から論じられる。この世が「愚か」と断じてても、信仰者にとって十字架のキリストは「神の力」「神の知恵」。ここに十字架を宣揚する理由がある。そもそも、神において「知恵」と「愚かさ」の意味が逆転している。この中に位置する24節は、本節を理解する上で重要である。

26～31節。パウロは再び「あなたがた」に話を戻す。24節を受け、コリント教会の「召し」は世の価値観とは真逆の「愚かな者」の選びである。そこには何人も神に誇らせまいとする明確な目的があった。本論考の対象である30節は、「誇り」に言及する29節と31節の間に位置している。

上述の通り本文脈では、*σοφία* (1:17, 19, 20, 21[2回], 22, 24, 30) と *σοφός* (1:19, 20, 25, 26, 27), 反意語の *μωρία* (1:18, 21, 23), *μωραίνω* (1:20), *μωρός* (1:25, 27) が集中している。

⁸H. Van Dyke Parunak, 'Transitional techniques in the Bible' *JBL*102/4(1983), 525~548.

4. 釈義

4. 1. ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

「しかし、あなたがた自身は神に因りキリスト・イエスのうちに有る。」

4. 1. 1. ἐξ αὐτοῦ「神に因り」

前節の (ἐνώπιον) τοῦ θεοῦ を受け、パウロは本節を ἐξ αὐτοῦ δὲ と語り始める。

新改訳2017が「神によって」⁹と訳す ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) の使用は、新約ではヨハネとパウロによって占められている。¹⁰

ヨハネでは殆どが εἰμί, γεννάω と併用され、所属や出生の「出処」を指すのに対し、パウロの使用は多様である。εἰμί との使用が半数を占める一方¹¹、形容詞句の用例もある。

¹²

パウロにおいて、ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) が εἰμί と併用されている場合、主語は万物(τὰ πάντα)が大勢を占め、ヨハネと同様「所属の出処」を表わすが、その際 εἰμί は省略の傾向にある¹³。本節の ἐστε は、文意と前後関係からも、本句よりも後続の ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ との結びつきが強いと思われる。ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ に対して、ἐξ αὐτοῦ は副詞句として、「出処」から派生した「原因、理由」の意味を添えていると思われる。¹⁴

4. 1. 2. δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν. . . 「しかし、あなたがた自身は…のうちに有る。」

補語を欠いていることから、ἐστε は連辞 (copula) ではなく、「存在」や「生起」等を意

⁹脚注では、直訳として「この神から」も挙げている。

¹⁰ヨハネ25回(ヨハ1:13, 7:17, 8:42, 8:47[2回], Iヨハ2:29, 3:9[2回], 10, 4:1, 2, 3, 4, 6[2回], 7[2回], 5:1[2回], 4, 18[2回], 19, IIIヨハ11, 黙11:11), パウロ12回(ロマ2:29, 11:36, Iコリ1:30, 2:12, 7:7, 8:6, 11:12, IIコリ2:17, 3:5, 5:1, 18, ピリ3:9), ルカ1回(使5:39)。

¹¹ロマ2:29, 11:36, Iコリ1:30, 8:6, 11:12, IIコリ3:5。但し、Iコリ1:30とIIコリ3:5以外、εἰμί は省略されている。

¹²「神からの霊」(Iコリ2:12), 「神が下さる建物」(IIコリ5:1), 「神から与えられる義」(ピリ3:9)。

¹³ロマ2:29, 11:36, Iコリ8:6, 11:12。

¹⁴ἐκ, in W. Bauer, F. W. Danker(ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, (Chicago and London: The University of Chicago Press), 296f. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC: Wm. B. Eerdmans: 2000), 189. これに関して Garland は、存在の「起源」と「原因」双方を表現していると言い切っているが、無理がある。D. E. Garland, *ICorinthians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Grand Rapids: Baker Academic: 2003), 79.

味していると思われる。これに対する反論は、私見では見当たらない。

ἐστε と、文意上は不要である ὑμεῖς との併用は珍しくない。¹⁵ ὑμεῖς は28節の τὰ μὴ ὄντα を受けている。つまり、「あなたがた」は、以前は「存在しないもの」(私訳)であった。¹⁶これは ὄντα と ἐστε とが対比していることをも意味する。このことから、ἐστε は ἐξ αὐτοῦ との併用による所属や出生よりは、ἐν 句と結びついて「存在」を意味していると解すべきだろう。¹⁷

εἰμί と人格的な存在を伴う ἐν との組み合わせについて、バウアーは「様々な関係や立場」における存在、「状態や状況」としての「存在」や「比喩」を表現するとしている。¹⁸

4. 1. 3. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 「キリスト・イエスのうちに」

通例の Ἰησοῦς Χριστός¹⁹に対し、Χριστὸς Ἰησοῦς はパウロ特有である。²⁰双方の意味と相違について、未だ納得のいく見解は得られていない。²¹

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ に至っては、ほぼパウロだけの表現と言って良い。²²全50回の用例は多彩で、副詞句として約32例、形容詞句としても約17例が見られる。これに比べると、

¹⁵ἐστε 93回の使用の中、ὑμεῖς が伴うのは35回(37.6%)。パウロ45回中14回(33.1%)。

¹⁶Thiselton, *op. cit.*, 188. モリスは「知恵ある者」(27節)との「強い対比」だと解している。レオン・モリス『コリント人への手紙第1』(『ティンデル聖書註解』;いのちのことば社,2003[原書1985]), 55。

¹⁷近年の前置詞に関する研究もこれを支持している。Murray J. Harris, *Prepositions and Theology in the Greek Testament*, (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 58f.

¹⁸εἰμί, BDAG, 284. ἐν, *ibid.*, 327.

¹⁹頻度数の高い順で、パウロ約80回、ペテロ17回、ヨハネ14回、ルカ(使徒)11回、ユダ6回、ヘブル3回、マタイ2回、ヤコブ2回、マルコ1回。

²⁰パウロ約89回。それ以外はルカ2回(使3:20[ペテロの発言], 24:24), ペテロ1回(I ペテ5:10)。ペテロについては、下記の注22を参照。

²¹両者に意味の相違は無く、文法的な事情による使い分けと思われる。要因は Ἰησοῦς の変化の乏しさであろう。与格 Ἰησοῦ は属格と同形で、そのためか Ἰησοῦ Χριστῷ は1例のみ(ユダ1b), 他は κυρίῳ 等に続くかたちで散見される(I テサ1:1, II テサ1:1[異本あり], 3:12, I ヨハ5:20)。この傾向は ἐν との併用でも顕著で、ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ は全く存在せず、ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ で一貫している。

²²ネストレ・アーラント版(NA)において、パウロ書簡以外では唯一本文にあった I ペテ5:10は、最新の28版で ἐν Χριστῷ となった。

他の人名を用いた ἐν 句は非常に少ない。²³

形容詞句として、「信仰」(コロ1:4, I テモ1:14, 3:13, II テモ1:13, 3:15), 「愛」(ロマ8:39, I テモ1:14, II テモ1:13), 「いのち」(ロマ8:2, II テモ1:1)等の重要語を修飾している。他には本節にもある「贖い(ἀπολύτρωσις)」(ロマ3:24), 同じく ἁγιασμός の類語である「聖徒(ἅγιος)」(ピリ1:1, 4:21)への修飾も見られる。²⁴

副詞句としては、「持つ」(ロマ15:17, I コリ4:15a, 15:31, ガラ2:4), 「生きる」(ロマ6:11, II テモ3:12) 等の約20の動詞を修飾している。中でも ἁγιασμός の語源である ἁγιάζω との併用が着目される。「キリスト・イエスにあって聖められた人々(ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)」(1:2私訳)。特に εἰμί との併用は6例あり、動詞としては最も多い。²⁵

新約において、εἰμί と ἐν 句におけるキリストとの組み合わせで記述しているのは、ヨハネとパウロだけである。ヨハネは、ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ (θεοῦ)²⁶もくしは ἐν αὐτῷ²⁷を用い、一貫してキリストにおける存在を示している。

一方パウロは、ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ²⁸ または ἐν κυρίῳ²⁹によって、多彩な表現を提供している。ヨハネと同様にキリストにおける存在を示すだけでなく、特定の場における存在の用例³⁰、連辞としての εἰμί に副詞的にかかる例もある。³¹

本節は「キリストにおける存在」を提示している。³²この場合の ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ は「存

²³「イサクにあって(ἐν Ἰσαάκ)」(ロマ9:7, ヘブ11:18。創21:12参照), 「アダムにあって(ἐν τῷ Ἀδάμ)」(I コリ15:22)。特に後者は、「キリストにあって(ἐν τῷ Χριστῷ)」と対比しつつ、罪の連帯性(転嫁)を示している点で注目される。他にII テモ1:5, ヘブ11:18も参照。

²⁴他に「道」(I コリ4:17), 「召し」(ピリ3:14), 「みこころ」(I テサ5:18), 「恵み」(II テモ2:1), 「救い」(同2:10)。人物として「キリスト・イエスにある者」(ロマ8:1), 「同労者」(同16:3), 「共なる囚人」(ピレ23)。

²⁵省略を含めれば9例(I コリ1:30, [16:24], ガラ3:26, 28, エペ1:1, 3:6, [21], [ピリ2:5], I テサ2:14。[]は εἰμί が省略されていると思われる箇所)。このことは ἐν 句が、先の ἐξ αὐτοῦ 以上に εἰμί と関係している傍証となっている。

²⁶ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ (I ヨハ5:11)。これに Ἰησοῦ Χριστῷ が伴う箇所もある(同20節)。

²⁷ヨハ1:4, 7:18, I ヨハ1:5, 2:5, 8, 3:5, 5:20。

²⁸近似表現として、ἐν τῷ Ἰησοῦ (エペ4:21), ἐν Χριστῷ (ロマ12:5)もある。

²⁹ロマ16:11, I コリ4:17, 9:1, 2, 15:18, エペ5:8, コロ3:20。

³⁰例えば「キリスト・イエスにあって、ユダヤに存在している教会」(I テサ2:14私訳)。

³¹εἰμί と ἐν κυρίῳ が併用の場合、ロマ16:11以外は全てこれに該当する。注29を参照。

³²他にはロマ16:11, 可能性としてエペ1:1。εἰμί が省略されていると思われるピリ2:5も参照。

在」にどのような意味を与えているのか。

パウアーは、ἐν の用例の一つとして「ある限度内における緊密な関連」を示し、キリストとの併用もこの中に位置づけている。

彼は「特にパウロやヨハネの使用における…緊密な人格的関係を示すため、その影響を調節する」機能を挙げ、「～の支配・影響の下に、～との緊密な関連において」といった訳を提示する。キリストに関しては εἰμί, μένω の動詞が伴う。「パウロにおいて、キリストとの個人的な関係は、ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ 等の句によって頻繁に表示される」とし、さらに「この新しいいのちの原則(life-principle)に関しては、パウロが最も変化に富んだ表現を有している。キリストにおけるいのち、愛、恵み、自由、祝福、一致」と述べる。一方でパウアーは、「多くの箇所では ἐν Χριστῷ 等は、特別な強調なしに実に多様な動詞や名詞とともに用いられる。出来事の内部における視界(scope)を表すか、キリストとの密接な関連における存在としての何かを示す」とも述べ、「(親密に)～と関連して、心に留めて」という訳を提案している。³³

以上から、ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ は ἐστε とともに、「あなたがた」が「キリスト・イエス」という卓越した領域において「存在している」ことを表わしている。それは単に領域における存在にとどまらず、神とその御業に関して権威を持つ「キリスト・イエス」の支配と緊密な関係にあることをも含蓄している。救いによる「新しい創造」も考えられる(II コリ5:17)。³⁴一方の ἐξ αὐτοῦ は、明らかに27節以降の ὁ θεός を受けており、この御業は「有るものを無いものとする」主権者、「選び」の「神」に起因することを示している。

キリストにおける信仰者の存在はヨハネも言及している。「私たちは…御子イエス・キリストのうちにいるのです(ἐσμὲν … ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ)」(I ヨハ5:20)。これに対し本節は、ヨハネの言及以上に義認との関わりが顕著であると言えよう。

4. 2. ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις,
「その方は、私たちにとって神からの知恵、義、聖め、贖いとなった。」

4. 2. 1. ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, …

「その方は、私たちにとって神からの知恵、…となった。」

³³ἐν, BDAG, 327f.

³⁴Thiselton, *op. cit.*, 189. ただし、この意味を信仰者同士の結束・団結にまで広げるのは賛成できない。 *ibid.*, 190.

4. 2. 1. 1. ὁς ἐγενήθη (σοφία ...) 「その方は、(知恵, …)となった。」

ἐγενήθη の時制は何を示しているか。Wallace によれば、新たな状態への入口に力点がある状態動詞、文脈において新たな局面を導入する行動を示す動詞がアオリストを採る場合、「起動(ingressive)」用法の傾向がある。「動作の端緒、またはある状態への入口」の強調を示す。³⁵状態動詞 γίνομαι が用いられており、文意からも新たな局面に入ったことを示している。補語である σοφία 以下の4つの名詞がこの用法を支持している。

ルカはイエスの幼少期に知恵の点で成長があったことを報告している。その際に用いている動詞は、「満ちて(πληρούμενον)」(ルカ2:40)と「増し加わり(προέκοπτεν)」(同52節)であり、前者は現在形、後者は未完了形で、いずれも継続の動作態(アスペクト)であり、継続的成長の描写にふさわしい。

しかしパウロは、救いの御業と福音宣教の観点から、イエスの「知恵」が新たな局面に入ったと述べる。「この世の知恵」の決定的な終焉と(19-21節, 26, 27節)、これに取って代わる「神の知恵」とこれに基づく真の「神の力」による福音宣教の確立を、「十字架」の「キリスト・イエス」がもたらしたと宣言する(17, 18節, 23~25節)。

4. 2. 1. 2. ἀπὸ θεοῦ 「神からの」

新約において ἀπὸ (τοῦ) θεοῦ は31回使用され、内17回はパウロであるが実質はもつと少ない。³⁶大半が副詞句であるが、形容詞句の用例も見られる。³⁷

この前置詞句を、σοφία を修飾する形容詞句とみて「神からの知恵」と訳す解釈と、ἐγενήθη を修飾する副詞句とする解釈がある。後者の場合、ἐγενήθη は受動的な「〜とされた」となり、主体を示す ἀπὸ θεοῦ は「神によって」と訳される。Wallace は、受動態文における「根本的な要因」としている。³⁸

バウアーは ἀπὸ について、「動詞によって示された行動の発起人を指す」機能を挙げ、γίνομαι との併用にも言及する。しかし、本節に関しては形容詞句と解し、「神からの知恵」と訳している。³⁹一方 γίνομαι の項で、受動態の意味を持ちかつ ἀπὸ と併用している例は、聖書外資料の僅か1例である。⁴⁰他に γίνομαι と ἀπὸ θεοῦ の組み合わせが本書に1例あるが(4:5)、本論の参考とはならない。本節の ἐγενήθη は主語 ὁς と補語 σοφία

³⁵D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Michigan: Zondervan, 1996), 558.

³⁶書簡の冒頭および末尾の定形表現13回を含んでいる。ロマ1:7, I コリ1:3, II コリ1:2, ガラ1:3, エペ1:2, ピリ1:2, コロ1:2, II テサ1:2, I テモ1:2, II テモ1:2, テト1:4, ピレ3。参照エペ6:23。

³⁷「神(から)の助け」(ルカ26:22), 「神(から)の祝福」(ヘブ6:7)。実質4, 5回中の2例である。

³⁸Wallace, *ibid.*, 433. 動詞における受動態の項目での言及である。

³⁹ἀπὸ, BDAG, 106.

⁴⁰γίνομαι, BDAG, 197.

を結ぶ連辞であり、動詞の基本的な意味である「生起」を示している。⁴¹

以上から、本句の機能は形容詞句に傾く。前出の「神の(θεοῦ)知恵」(24節)に対し、ἀπὸ θεοῦ は知恵の起源・源泉としての神という、より詳細な表現となっている。

4. 2. 1. 3. σοφία 「知恵」

形容詞 σοφός に由来する抽象名詞であり⁴²、新約で51回、パウロが28回と最多である(約55%)。特に本書は17回で(約33%)、しかも1章と2章に集中しており、本節の σοφία もこの文脈上に位置する。⁴³ σοφός も1章と3章に全体の半数が集中している⁴⁴

共観福音書では、著者も当時の人々もイエスにおいて神の「知恵」を認める。後者は特にその教えに着目する(マタ13:54, マコ6:2)。イエス自身は、自らの存在と働きを「知恵」の一語で述べている(マタ11:19, ルカ7:35, 11:49)。また終末時には、信仰者が敵対者に対抗し得る「口と知恵を与える」と確約している(ルカ21:15)。

加えてルカは、イエスの幼少期において、知恵の面で成長があったと報告している(2:40, 52)。一方使徒の働きでは、旧約を含む信仰者が聖霊を介して知恵を体得していると捉え(6:3, 15, 10, 7:10), 知恵そのものであり、かつその付与者であるイエスとは一線を画している。

パウロは σοφία を「この世」や「人間」に関するものと「神」に関するものとに峻別し、特に宣教において両者の対立が先鋭化すると述べる。前者に関して、「説得力のある知恵のことば」が示すように(2:4), 技巧に傾くものとなる。この「ことばの知恵(σοφία λόγου)」を宣教の手段にしてしまうなら、「キリストの十字架が空しくな」ってしまう(1:17)。救いをもたらす「神の力」を欠くからである(同18節)。こうした知恵の終焉は既にイザヤにおいて預言されていた(同19節以下。イザ29:14)。「この世」自体が神の知恵によって存在しているにもかかわらず、これを否定したために「神を知ること」に失敗したからである(同21節)。

ここからパウロは、人間的な知恵とは対照的な「神の愚かさ」に着目する。「説得力」や技

⁴¹Robertson と Plummer は、キリストの来臨と御業のゆえに、本節の ἐγενήθη を受動態に解すことに強く反対している。Robertson and Plummer, *First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC: Edinburgh: T&T Clark, 1911), 27.

⁴²高津春繁『ギリシア語文法』(岩波書店, 1960年), 111, 125.

⁴³1:17, 19, 20, 21[2回], 22, 24, 30, 2:1, 4, 5, 6[2回], 7, 13, 3:19, 12:8。第二書では1度のみ(1:12)。

⁴⁴1章では19, 20, 25, 26, 27節の5回で、新約全体の25%を占めている。

巧の観点からすれば「愚かさ」の極地である「十字架につけられたキリスト」が、「信じる者を救うこと」を実現した。この担い手であるキリストを、パウロは先の「神の力」(同18節)に加えて「神の知恵」と呼ぶ(同24節)。そして本節に至っては、決定的な救済となった「十字架」の御業のゆえに(同17, 18節, 23, 24節)、キリストは「ことばの」「知恵ある者の」「この世の」知恵とはまさに対極の、「神からの知恵」となった。⁴⁵

新約では、本節以外に σοφία と γίνομαι との併用は存在しない。⁴⁶

4. 2. 1. 4. ἡμῖν「私たちにとって」

この与格について Robertson は「利害」と解している。この用法はより緩やかな仕方で結果の意図に関係している。与格の中でも人的な局面が最も現れる用法で、その強烈さは本書 1 章23節以下において明白であるとし、18節と本節も含めている。⁴⁷

Robertson が当該文脈の中で頻出する与格に着目したのは評価に値する。しかし、特に「ユダヤ人にとって(Ἰουδαίους)」「異邦人にとって(ἔθνεσιν)」(23節)を利害と解するのは無理であろう。

パウロは18節の ἡμῖν 以降、同じ「十字架」を巡って、「滅びる者たち」「ユダヤ人」「異邦人」「ギリシア人」、これに対し「救われる私たち」「召された者」のそれぞれの観点で論じ、最後は18節と同じ ἡμῖν で着地させている。⁴⁸本節を含む一連の与格は、Wallace の分類に従うなら、「言及/顧慮の与格(Dative of Reference/Respect)」と解するのが適切であろう。⁴⁹

ここでパウロは、「十字架」を客観的にでなく、神への在り方や姿勢で大きく二分する立場から論じている。「この世」の評価がどうであろうと、十字架の主を誇りとする「私たちにとって」、キリストは決定的に「神からの知恵」となったことを ἡμῖν は示している。

4. 2. 2. (ὃς ἐγενήθη ...) δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις,

「(その方は、…), 義, 聖め, 贖い(となった。)」

⁴⁵Thiselton は、箴言8章22節等との関連で提示される「知恵-キリスト論(Wisdom Christology)」は本書に見られないとする Dunn の考察を紹介している。op. cit., 192.

⁴⁶知恵の書には「知恵が…どのように生まれたかを(σοφία . . . πῶς ἐγένετο)語ろう」との言及がある(6:22)。

⁴⁷A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the light of historical research* (Nashville; Broadman, 1934), 538f.

⁴⁸Garland は、パウロがそれまでの 2 人称複数から 1 人称複数に変えた点を重視して「利害」と解すが、説得力に欠ける。Garland, op. cit., 79.

⁴⁹「それ以外では決まって真実でなくなったであろう陳述を限定するため」の用法と説明している(Wallace, op. cit., 144f.)。高津における「判断の基準」の与格に相当する(高津, 前掲書, 282)。

4. 2. 2. 1. δικαιοσύνη 「義」

形容詞 *δίκαιος* に由来する抽象名詞である。⁵⁰新約92回中パウロは57回、ローマ人への手紙が最多の33回であるのに対し、本書は本節のみ。動詞 *δικαιόω* は僅か2回(4:4, 6:11)。副詞 *δικαίως* は1回(15:34)。語源の *δίκαιος* ともう一つの名詞 *δικαίωμα* に至っては、第二書を含め全く見られない。

以上の語群相互の関係については、次の言及が注目される。「神はこの方(キリスト・イエス)を…公に示されました。ご自分の義を(*τῆς δικαιοσύνης*)明らかにされるためです。…すなわち、ご自分が義であり(*δίκαιον*), イエスを信じる者を義と認める方(*δικαιοῦντα*)であることを示すため、今この時に、ご自分の義(*τῆς δικαιοσύνης*)を明らかにされたのです」(ロマ3:25, 26)。このように神の義に関して、*δικαιοσύνη* は *δίκαιος* および *δικαιόω* を抱合する包括的な語となっている。

本節の *δικαιοσύνη* は、コリント人への手紙において初出であり、以後この語群を用いて論じる際の出発点となっている。救いの御業により「義…となった」キリストの「うちに有る」と述べる本節は、後で「主イエス・キリストの御名と…神の聖霊によって、洗われ、聖なる者とされ(*ἡγιασθητε*), 義と認められた(*ἐδικαιώθητε*)」⁵¹と言い換えられている(6:11)。第二書に至っては、キリストにおける「罪」の転嫁が、「私たちがこの方にあつて神の義となる」という義の転嫁をもたらしたと述べる(5:21)。

上記中、第二書の5章21節が語彙の点でも本節と共通し、内容的に相互に影響を及ぼし合っている。本節における「義となった(*ἐγενήθη* ... *δικαιοσύνη*)」「キリスト・イエスのうちに存在する(*ὁμοίως ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*)」という義の転嫁は、「この方にあつて神の義となる(*ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*)」(II コリ5:21)との言及により、決定的なものとなった。

4. 2. 2. 2. ἁγιασμός 「聖め」

同族名詞の *ἀγιότης*, *ἀγιωσύνη*⁵¹が形容詞 *ἅγιος* に由来するのに対し、本語は動詞由来の名詞である。*ἀγιάζω* ([神の用に]聖別する, 神専用にする, 神聖なものとして扱う)の

⁵⁰高津, 前掲書, 116。

⁵¹*ἀγιότης* が性質上の「聖, きよさ」に対し, *ἀγιωσύνη* は聖別の結果の状態としての「聖, きよさ」とされる。実際には双方に差はないと思われる。前者はヘブ12:10のみ。後者はロマ1:4, II コリ7:1, I テサ3:13で用いられている。

動詞幹 $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\delta\text{-}$ にその動作を表わす抽象名詞を造る $-\mu\omicron\varsigma$ が付加して形成されている。⁵² したがって $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma$ は静的性質としての「聖」でなく、本来の意味は「聖化、聖別、聖め、奉獻」である。⁵³新約10回中、パウロが8割を占める。

聖書はこれを一貫して神の御業としている(Iテサ4:7)。イエスによって果たされ(Iコリ1:2参照)、聖霊の働きかけにより信じた者にもたらされる(IIテサ2:13, Iペテ1:2。参照ロマ15:16, Iコリ6:11)。この御業の結果こそが、「聖徒($\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$)」の群れとしての教会である(Iコリ1:2)。

本節以外では、ローマ人への手紙に $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ との併用がある。「手足を義の($\tau\eta$ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) 奴隷として献げて、聖潔に進みなさい($\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\nu$)」(6:19)。また本書における $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma$ は本節だけであるが、この語源である $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$ が $\acute{\epsilon}\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$ と併用されている。「キリスト・イエスにあつて聖められた人々($\eta\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$)」(1:2私訳)。これは、本語が行為としての「聖め」である例証となっている。

本節でパウロは自身を含めて、「キリストは、私たちにとって…聖め…となった」と述べる。「十字架」によりキリストは、神のみがなし得る「聖め」をもたらした。

4. 2. 2. 3. $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omega\varsigma$ 「贖い」

「解く」を意味する動詞幹 $\lambda\upsilon\text{-}$ に、動作・その方法・道具・場所を表わす $-\tau\rho\omicron-$ が付いて以下の語を形成する。⁵⁴中性の $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omicron\nu$ は「身代金、贖い」。⁵⁵行為者を示す $-\tau\eta\varsigma$ が付いた $\lambda\upsilon\tau\rho\omega\tau\eta\varsigma$ は「身代金を払って買い戻す人、救済者」。⁵⁶動詞 $\lambda\upsilon\tau\rho\acute{\omega}$ は「身代金を受け取って解放する、身代金を払って救い出す(中動態)」。⁵⁷もう一つの名詞は、この動詞語幹に抽象名詞を形成する $-\sigma\iota\varsigma$ が付いた $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omega\varsigma$ で「身代金を払って請け戻すこと、贖うこと」。⁵⁸

$\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omega\varsigma$ は $\acute{\alpha}\pi\omicron$ が付いた強調形だが、「身代金を払って贖う(解放する)こと」、

⁵²高津, 前掲書, 115。

⁵³邦訳の歴史において、ニコライやラゲが「成聖」としたのを、文語訳が「聖」として以降、殆どの訳はこれを継承している。新改訳は当初「聖め」と訳したが、2017は「聖」と改訳してしまった。

⁵⁴高津, 前掲書, 119, 126。

⁵⁵新約には3例見られる(マタ20:28, マコ10:45, Iテモ2:6)。

⁵⁶新約では1例, ステパノの説教においてモーセに対して用いている(使7:35)。

⁵⁷新約で3例, いずれも中動態で用いている(ルカ24:21, テト2:14, Iペテ1:18)。

⁵⁸新約で3例(ルカ1:68, 2:38, ヘブ9:12)。

すなわち「贖い、救出、救済」であり、λύτρωσις と大きな差異はない。⁵⁹新約で10回の内、パウロが7回を占めている。⁶⁰

パウロにおいて、上記の語群の指示対象はキリストによる贖いで一貫している。「贖いの代価として、ご自分を」(参照 I テモ2:6)、とりわけ「血による贖い」によって信仰者に「背きの罪の赦し」をもたらす(エペ1:7。参照コロ1:14)、「すべての不法から贖い出し」て(テト2:14)、「贖われて神のもの」とするという神への完全な帰属を実現させた(エペ1:14)。

この贖いは実に徹底したものであることは、終末における究極の解放、救いの完成として予示されている。具体的にはキリストの再臨時、全「被造物自体も、滅びの束縛から解放される」に伴い、名実ともに神の「子にさせていただく」という「私たちのからだの贖い」である(ロマ8:25)。これは「贖いの日」と呼ばれている(エペ4:30)。この「保証(手付金)」および「証印」こそが、信じる者に与えられている「聖霊」である(1:14, 4:30)。イエス自身も、終末における信仰者の贖いを予示している(ルカ21:28)。

本節を含め、新約は一貫して「身代金」が「誰に支払われたか」について一切言及しない。キリストの「血」と「いのち」による「贖い」は、救済実現のための代償がいかに甚大であったかを示すことに焦点を置いている。

4. 2. 2. 4. σοφία ... δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις,

σοφία に続く3つの補語の内、ἁγιασμός と ἀπολύτρωσις は動詞由来の名詞であり、キリストによる救いの御業と直結している。δικαιοσύνη 自体は抽象名詞であって直接の動詞由来ではないが、既に述べたように、神の義の性質(δίκαιος)および義認行為(δικαιοῶ)をも含む包括的な基本語である。⁶¹したがって「義」は抽象的な概念でなく、確実に神による義認の御業を含んでいる。

邦訳聖書を概観すると、ἐγενήθη の4つの補語について、均等に並列させている訳と、σοφία と後の3つを分けて訳しているものとが拮抗している。⁶²後者中、岩波訳と新改訳

⁵⁹浅野は、ἀπολύτρωσις を「贖い」よりも「解放」と解すべきで、これが「文字どおり」の訳だと解説する。しかし、これは本来の意味内容を捨象し、結果の部分に傾く訳語と言わなくてはならない。浅野淳博『死と命のメタファー』(新教出版社, 2022), 189, 143, 145も参照。

⁶⁰Lk21:28, Rm3:24, 8:23, 1Cor1:30, Eph1:7, 14, 4:30, Col.1:14, Hb9:15, 11:35。

⁶¹ 4. 2. 2. 1. δικαιοσύνη を参照。

⁶²前者は、明治訳、ラゲ、文語訳、永井、塚本、柳生。後者は、口語訳、榊原、新共同訳、田川、教会協同訳。ニコライと新改訳(旧版)は、義と聖めをまとめて、3つに分けている。

2017は両者の間に「すなわち」を入れ、「知恵」と3語を同格と解している。⁶³4つの語はそれぞれいかなる関係にあるのか。

τε は結合の接続詞であり、後置語(post positive)でもある。単独でも、... τε ~ τε (δέ) や και との組み合わせでも語句や節を連結する。後者の場合、... τε και ~, また ... τε -- και ~ は、いずれも「...も~も」である。⁶⁴

τε και に και が後続する構文に関し、Blaß - Debrunner は、この場合の「τε は連結の働きをなしており、και との相関語ではない」と説明する。⁶⁵つまり、και とは関係なく、後置語なので本来なら前に位置して1番目と2番目を連結する。これについては、下記の異本の存在が一つの傍証となっている。

(NA本文) ... σοφία ... , δικαιοσύνη τε και ἁγιασμός και ἀπολύτρωσις,

(異本) ... σοφία ... , και δικαιοσύνη και ἁγιασμός και ἀπολύτρωσις, ⁶⁶

σοφία は17節以降から用いられている。一方、続く3語は本書ではいずれも初出かつ本節だけの使用である。

パウロにおいて、4つの語の内、δικαιοσύνη と ἁγιασμός, ⁶⁷また ἀπολύτρωσις との関係が見られる⁶⁸。緩やかながら、σοφία と ἀπολύτρωσις との繋がりを示す箇所もあ

⁶³英訳 NIV も "who has become for us wisdom from God—that is, our righteousness..." と訳している。

モリスは AV 等の4語の同格より「NIV のほうが正しい」と述べている。モリス、前掲書、55。

⁶⁴「ユダヤ人であってもギリシア人であっても(Ἰουδαίους τε και Ἕλλησιν)」(I コリ1:24)。

⁶⁵F. Blaß, A. Debrunner, bearb. v. F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*(14Aufl.), (Goettingen, 2001), §444, 4.

⁶⁶D¹ vid FG 1505. 1739. 1881 pc. これらの西方型、特に D(6世紀のクラロモンタヌス写本)については、「それが他の重要な証拠と一致するとき、特別な重みを持つ」。ネストレ=アーラント、橋本滋男・津村春英訳『ギリシア語新約聖書(第27版)・序文』(日本聖書翻訳協会、1991)、21。他との一致がない場合、異本である可能性が高い。

⁶⁷「今はその手足を義の(τῆ δικαιοσύνη)奴隷として献げて、聖潔に(εἰς ἁγιασμόν)進みなさい。」(ロマ6:19) Robertson と Plummer も同様の指摘をしている。Robertson and Plummer, *op. cit.*, 27.

⁶⁸「神の恵みにより、キリスト・イエスによる贖いを通して(διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως), 働なしに義と認められるからです(δικαιοῦμενοι)。神はこの方を、信仰によって受けるべき、その血による宥めのささげ物として公に示されました。ご自分の義を(τῆς δικαιοσύνης)明らかにされるためです。神は忍耐をもって、これまで犯されてきた罪を見逃してこられたのです。すなわち、ご自分が義であり(δίκαιον), イエスを信じる者を義と認める方(δικαιοῦντα)であることを示すため、今この時に、ご自分の義(τῆς δικαιοσύνης)を明らかにされたのです。」(ロマ3:24-26)

る。⁶⁹ σοφία については、新約全体に広げても δικαιοσύνη および ἁγιασμός の関係を示す箇所は見当たらない。⁷⁰ ἀπολύτρωσις にしても、χάρις (恵み)を介しての間接的な関係に留まっている。

Thiselton は、これら 4 語が27, 28節中の 4 つの語に答えたものであるという Bohatic の考察を説得力のあるものとして引用している。⁷¹つまり、(1) τὰ μωρὰ (愚かなもの) に対して σοφία, (2) 社会的影響や立場の欠如としての τὰ ἀσθενή (弱いもの) に対し、立場を認めることを意味する δικαιοσύνη, (3) τὰ ἀγενή (取るに足らないもの) に対し、所属するという特権的地位へと近づく意味の ἁγιασμός, (4) 無価値な者を指す τὰ μὴ ὄντα (存在しないもの) に対し、無価値な立場から威信と解放へと移されたことを意味する ἀπολύτρωσις を以って応答されていると説明する。

本節における 4 語の存在と関係について、文脈から解明しようとする試みは評価に値する。確かに (1) は肯定できる。一方、(2)~(4) における語の選定と両者の関係づけの説明は恣意的と思われる。加えて、双方の関係を確証づける箇所は他に存在しない。

以上の考察から、4 語の選定と語順、それぞれの関係性について十分な説明は困難である。δικαιοσύνη 以後の 3 語にある程度の関係性があることが伺える。しかし、σοφία から乖離している訳ではない。それでも、両者を「すなわち」のような語で結び、双方が同格関係、あるいは「義」以下が「知恵」を解明するものという読みは、⁷²上記の文法からも新約

⁶⁹ 「このキリストにあって、私たちはその血による贖い(τὴν ἀπολύτρωσιν), 背きの罪の赦しを受けています。これは神の豊かな恵み(τῆς χάριτος)によることです。この恵みを、神はあらゆる知恵(σοφία)と思慮をもって私たちの上にあふれさせ…」(エペ1:7, 8)。

⁷⁰旧約外典・偽典に興味深い箇所がある。「王がお前たちの心に知恵を(σοφίαν)授け、正義をもって (ἐν δικαιοσύνη) 主の民を裁かせてくださるように。」(シラ45:26) 『聖書 新共同訳-旧約聖書 続編つき』(共同訳聖書実行委員会, 1987)。「思慮、正義(δικαιοσύνη), 勇気、節制が知恵の (τῆς σοφίας) あらわれであった。」(IVマカ1:18) 土岐健治訳 『聖書外典偽典3 旧約偽典I』(山本書店, 1975), 102。「(神よ、あなたの僕イスラエルに君臨するダビデの子を王に立てて…) 正義のために) 知謀をめぐらし(ἐν σοφία δικαιοσύνης)…」(ソロ詩17:23)。「彼は正義になつた知恵で(ἐν σοφία δικαιοσύνης) 群衆やもろもろの民を裁くだらう。」(同29節)。「神を畏れる主の『油を注がれた者』の懲らしめの笞のもと、霊的知恵・正義・力により(ἐν σοφία πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος)…」(18:7)。後藤光一郎訳 『聖書外典偽典5 旧約偽典III』(山本書店, 1976), 63, 64。特にソロモンの詩篇は「ダビデの子」「油を注がれた者」メシアの言及である。

⁷¹Thiselton, *op. cit.*, 190, 191.

⁷²Robertson and Plummer, *op. cit.*, 27.

聖書からも支持されない。⁷³ δικαιοσύνη の前に置かれたネストレ・アーラントによる句読点(,)は、後代に考案されたもので、あくまで校訂者の解釈である。

4つの語の相互関係と、... τε καὶ ... καὶ ... の構文を考慮するなら、⁷⁴当該部分は「...神からの知恵、(また)義、(また)聖化、(また)贖いとなった」と訳すべきと思われる。⁷⁵ 各語の関係については、次項「近年の転嫁論」でも取り上げる。

31節に関して⁷⁶

31節は、内容的に29節「だれも…誇る…ことがない…ため」に続くはずである。しかしパウロは、あえて一見「誇り」とは無関係な30節に言及する。救いの御業によって「神からの知恵…」となったキリストによって、「誇る者は主を誇れ」とのエレミヤの預言(9:23, 24)が成就した。

近年の転嫁論

N. T. ライトは、本節をキリストの転嫁を示す「私を知るかぎりでは…唯一の箇所」と述べる。その上で、「義」以外の「知恵」「聖め」「贖い」の転嫁にも言及すべきだとして、結果「義の転嫁」を否定する。⁷⁷これに対しパイパーは、これら4語を全く均等に扱うことの不当性を適切に指摘している。

ただし、パイパーがこれらには「自然な発展」、つまり「知恵」によって罪の「無知を克服」

⁷³岩波訳は、「すなわち」を入れるだけでなく、「義と聖と贖いと」と括弧で括った上で以下の解説する。「I コリではここでしか用いられず、文脈を破っているので、大きな蓋然性をもってパウロ以前に成立していた『定型句』的な伝承とみなされうる」。青野太潮訳『新約聖書IV パウロ書簡』(岩波書店、1996)、67, 68。訳も解説も証拠に基づいたものとは思われない。

⁷⁴新改訳2017は、本節と同じ構文を用いている以下の箇所で「すなわち」を訳出していない。これを入れると文意がおかしくなる。以下の(すなわち)は筆者の挿入。「…打ちたたき、(すなわち)食べたり飲んだり、酒に酔ったり…」(ルカ12:45)。「…忍耐を尽くして、…(すなわち)しるしと不思議と力あるわざによって…」(II コリ12:12)。一方、「…エフタ、またダビデ、サムエル、預言者たち…」(ヘブ11:32)と、相関ではなくなった τε を「また」と適切に訳している。

⁷⁵岩隈直、土岐健治『新約聖書ギリシア語構文法』(キリスト教図書出版社、2001)、273。

⁷⁶講座では31節も取り上げたが、本論考では簡潔な言及に留める。

⁷⁷N. T. ライト、岩上敬人訳『使徒パウロは何を語ったのか』(いのちのことば社、2017[原書1997])、236, 237。

され、「次に」「義」による「罪責と有罪判決を克服」され、「次に」「聖」による「腐敗と汚染を克服」され、「次に」「贖い」による「悲惨、痛み、無益、死を克服され」と解するのは、一つの可能性に留まっているように思われる。⁷⁸

筆頭に「知恵」が置かれている最大の要因は、17節以降、「神の知恵」と「世の知恵」を巡る議論の流れに位置するからであろう。⁷⁹続く「義」は、キリストによってもたらされた救いに関する重要語でありつつ包括的な豊かさを帯びている可能性がある。「聖め」そして「贖い」は、神によって義とされた者の人生における成長・成熟、そして救いの完成としての終末という方向性の反映が考えられる。⁸⁰しかし、上述のとおりこれを立証する証拠が乏しいことも事実である。

ライトに対するパイパーの批判を補足するなら、パウロ自身がこの4語を均等に扱っていない事実が挙げられる。前述でも指摘した、⁸¹本節と緊密にして重要な関係にある第二書5章21節に着目すべきであろう。

救いの御業の成就により、「知恵」「義」「聖め」「贖い」となった「キリスト・イエスのうちに」「あなたがた」信仰者が「存在する」。パウロは後の第二書で、これら4つの中から「義」を取り上げ、自身も含む「わたしたちがこの方であって神の義となる」という、「義の転嫁」無しには起こり得ない奇跡を告げている。このように聖書そのものが、その限りない深い知恵によって神の義を語り、神による「義の転嫁」を教えている。

まとめ

1. 本節は、「義の転嫁」という観点から、「義と認められる」以上の、神の義そのものであるキリストの領域へと招き入れられ、存在せしめられるという転嫁を示している。
⁸²λογίζομαι 等の言葉を使用しなかったことで、転嫁の豊かさが提示されたと言えよう。

⁷⁸ジョン・パイパー、中台孝雄訳『義認の将来』（いのちのことば社）、259-262、274。または、John Piper, *Counted Righteous in Christ*, (Leicester: IVP, 2002), 84-87.

⁷⁹「十字架につけられたキリストは、神の知恵の表明(manifestation)となった。」(Garland, *op. cit.*, 79.)

⁸⁰Robertson と Plummer は、ἀπολύτρωσις が最後に位置しているのは強調の故だと解している。
Robertson and Plummer, *op. cit.*, 27.

⁸¹ 4. 2. 2. 1. を参照のこと。

⁸²Thiselton は本節の注解において、「キリストは信仰者に知恵等を分与もしくは転嫁しているだろうか(impart or impute)」と問題提起して、「これらはキリストによって分与される(impart)」と結論づける。ただし、なぜ「転嫁」でなく「分与」なのかの説明はない。Thiselton, *op. cit.*, 191.

2. ただし、転嫁の教理を構築するためには、緊密な関係にある第二書5章21節を始め、ガラテヤ人への手紙2章27節、ピリピ人への手紙3章9節等の箇所を考慮する必要がある。
3. 文脈を考慮するなら、当初コリント教会の深刻な「争い」「キリストが分割された」状態が指摘され、厳しい叱責がされていた。それでもパウロは、彼らが「キリスト・イエスのうちにある」という破格の扱いに置かれていることを指摘する。
4. 無価値の極地とも言える「存在しないもの」(28節直訳)をあえて選び、自身の救いへ、「新しい創造」により真の意味で「存在する者」へと導く神の恵みの威力が本節において遺憾なく証しされている。

執筆者（掲載順）

- 若井和生（歴史神学） 静岡県立大学・国立フィリピン大学・聖書神学舎
伊藤暢人（旧約学） 早稲田大学・聖書神学舎・聖書学研究所
鞭木由行（旧約学） 法政大学・聖書神学舎・ゴードン・コンウェル神学校・ジョンズホプキンス大学・
リバプール大学
赤坂 泉（新約学） 三重大学・聖書神学舎・ノースアメリカンバプテスト神学校・ジョージア州立大学
三浦 譲（新約学） 関西学院大学・聖書神学舎・ウェスタンバプテスト神学校・カベナント神学校・
アバディーン大学
田村 将（旧約学） 東京外国語大学・聖書神学舎・ゴードン・コンウェル神学校・ブランダイス大学
横山昌英（新約学） 室蘭工業大学・聖書神学舎

積義と神学（第1号）

Japan Bible Seminary Monograph

=====
発行：2024年4月1日

編集：聖書神学舎教師会

発行：聖書神学舎

(宗教法人 聖書宣教会)

〒205-0017

東京都羽村市羽西 2-9-3

電話 042-554-1710

FAX 042-554-5562

<http://www.bibleseminary.jp/>

=====
© Seisho Shingakusya

今、救済論を考える

第47回 夏期研修講座（2023年度）講義

若井和生

救済論の歴史的検証

-ルターの「信仰義認論」を中心として-

伊藤暢人

ささげ物に手を置くことと宥め

鞭木由行

イザヤ書53章10節における「代償のささげ物」

赤坂 泉

「神の義」の歴史的検証

- C. L. Irons を中心に-

三浦 譲

パウロ書簡における「神の義」と「πίστις」

-ローマ人への手紙1章17節-

田村 将

信仰か行いか

-創世記に見る「信仰の成熟」の概念-

横山昌英

義の転嫁

-コリント人への手紙第一1章30節を中心-