

アケダと新約聖書の救済論^①

清水 武夫

アケダという用語は、創世記二二九の「そして彼(アブラハム)は、その子イサクを縛り……」という句の中の「縛る」という動詞 ('aqad) の名詞形 ('aqedah) である。それはまた、「イサクのアケダ」 ('qedat yisḥaq) とも言われるように、創世記二三章の記事と関係している。そしてこの語は特に、創世記二三章のユダヤ教による特殊な解釈を表わす。G・F・ムーアは次のように述べている。

「創世記では、アブラハムの信仰と、自分の一人息子即ち約束の子を献げるにまで至る、神の意志への従順が物語の全ての意味である。イサクは全く受身の人物である。しかし、ラビ文献においては、犠牲に対するイサクの自発性が強く強調されている。」^②

アケダに触れているラビ文献の中で最も古いものの例は、「ラビ・イシマエルのメキルタ」中の『ピシャ論文』七章にある、出エジプト二二11—14のミドラシに見られる。

『そして、私が見る血を見るとき』。

私はイサクの犠牲の血を見る。なぜなら次のように書かれているからである。『そしてアブラハムはその所を、アドナイ・イェレ(主はごらんになるであろう)と名付けた』云々(創二二14)。同じように、他の個所でも言われ

ている。『そして主が滅ぼそうとされた時、主はごらんになって悔いられた』云々(歴代下二二15)。主は何をごらんになったのか。主はイサクの犠牲の血をごらんになった。『神おん自ら、小羊をごらんになる』云々と書かれてある通りである(創二二8)。^③

更に、「申命記のシフレ」三五、申六五のミドラシにおいて、ラビ・メイルがラビ・アキバを引用して言った、「あなたは主なるあなたの神を……愛せよ、祭壇の上に自らを縛ったイサクのように。」^④ というものもある。

これらから知られるように、ラビ文献では、創世記二三章の記事の解釈において、イサクの、犠牲への自発的参与、更に、「ラビ・イシマエルのメキルタ」に見られるように、イサクの犠牲において血が流されたこと、^⑤そしてこの血の功績が後のイサクの子孫の贖いのための功績となっている。このことは、新約聖書において、イエス・キリストが自発的にご自身の生命を捨てられたこと(ヨハネ一〇1718)、そして犠牲の血が流されたこと、そしてその血の功績がご自分の民の贖いのための功績となっている(ヘブル九12など)ということとの類似性を示しているため、この両者、即ち、イサクのアケダとキリストの十字架の関係がどのようなものであったかの論議がなされて来た。

この問題に対しては様々な見解が、ラビ文献と新約聖書との比較に基づいて出されて来た。アブラハム・ガイガーは、ユダヤ教においては、人間を犠牲として献げることは忌むべきことであること、^⑥ 憐み深い神はその憐みを被造物に示すのに身代りの犠牲などを要しないこと、更に、罪が他人に転嫁されるということはないし、個々の被造物の創造者への責任性は何者によっても仲介されないこと、つまり、罪の赦しは仲保者を通して来るのではないことを示しつつ、アケダはキリスト教の贖いの思想によって影響されたと主張した。^⑦

しかし、イスラエル・レビやハンス・シ OPPS は、イサクのアケダは新約聖書以前に既に形成されており、新約聖書、特にパウロの救済論に影響を与えていた。^⑧ シ OPPS は、パウロの救済論は、神であり人であるイエ

スが十字架にて多くの人の罪の贖いのために生命を捨てるといふ、非ユダヤ教的な救い主の概念と、ユダヤ教的な贖いの力のある苦難の概念とが結び合わされたものであるが、この二つの概念を結合する役割を果たしたのが、イサクのアケダであると言っている^⑩。

更に、シャロム・シュビーゲルは、豊富なラビ文献への知識を用いてより慎重な論を展開している。彼は、アケダが第一世紀以前のユダヤ人に知られていたという可能性を認めている。けれども、彼によれば、このことは十字架のアケダへの依存またはその逆を証明しない。パウロにおいては、ユダヤ的メシヤ待望と、異教的な神々の死と生き返りのサイクルの概念とが混合して、律法の業なしの罪の赦しの体系が編み出されたのであるが、ここに、アケダと苦難の僕の概念がごちゃ混ぜになっていると言われている。しかし彼は、「イサクのアケダの血」というハガダにも同じ異教的なものが入り込んで来ていると言う。つまり、彼によれば、アケダと十字架の共通性は、少くとも或る面で、同一の異教的概念の影響が両者にあるということによって説明できるのである^⑪。また、シュビーゲルは、アケダをユダヤ教神学の文脈に置いて、次のように説明している。

「アケダの徳とは何か。『アドナイ・イエレ。主よ、ごらん下さい。』即ち、イサクの子らが罪や悪い業に陥るとき、主はごらんになり、イサクのアケダを思い起こされる。そして彼らのために、その義の属性を憐みの属性に転じられる。実に主はこのことを約束して下さった。しかし、主はまた、全ての世代のつながりの中で、あらゆる純潔な者、また聖徒の善き業にも目をとめて下さるのである……」

そればかりではない。アケダの効果についてさえ、何か定まってしまったということはないのである。イスラエルの不正によってその功績も効果をなさない時もある……低きにおいて絶えることのない善き業がなくては、高きにおいての永続的功績はない。だから、トラーの行いによって、(主の)恩顧を見いだすことが出来ない者は、

アケダによっても恩顧を見いだすことは出来ない。……アケダの功績は、父祖たちの恩恵はここにあると宣言し約束する。即ち、父祖たちの義の総体は、トラーを活発に行う子らへの報酬を増し加え、かつ完成するためである。そして、それによって、贖いがすみやかに来るようにするのである^⑫。

このシュビーゲルの説明は、アケダと十字架の関係を理解する上で非常に重要なものである。というのは、上述のイサクのアケダの血の功績と、イエス・キリストの十字架の血の功績との間の類似性は、それぞれが根ざしているユダヤ教の贖罪観と新約聖書の贖罪観から切り離して比べられた時に出て来るものであって、それぞれをその属する思想的文脈の中に置いて比べてみるなら、その相違が現われ、類似性がごく皮相的なものに過ぎないことが明らかとなるからである^⑬。いずれにしても、アケダと十字架の関係を考えるに当って、それぞれをその属する思想的文脈に位置づけておくということは大切なことである。近年なされて来たこの問題に関する論議において、多くの場合この点が忘れられていたために論議が尽し切れないで来ってしまった面があると思われる。

さて、ガイガーからシュビーゲルに至るまでの研究は、全てラビ文献に基づいたものであった。その多くが、アケダの思想が新約聖書の時代以前に形成されたということを主張しようとしたが、それは可能性を主張する以上のことはできないと言わなくてはならない。というのは、このことに関してラビ文献から得られる確実な証拠は、タンナイム中期から末期の伝承、即ち、新約聖書成立以後の伝承しかないからである。更に、多くの場合、アケダとパウロの救済論という形で論じられて来たが、その底には、宗教史学派の図式によるパウロ理解、つまり、史的イエスと信仰のキリストの分離、またはイエスとパウロの分離がそのまま取り入れられているのである。

ここから、このアケダと新約聖書の救済論の関係の問題が、文献学的にも神学的にも考察されてゆかなくてはならないことをみるが、文献学的な面も、神学的面もそれぞれ込み込んだ問題を含んでいるのである。

それまでのラビ文献に基づく研究の限界を越えようとしたのは、時を同じくして出たゲザ・ヴァーメッシュとロジエール・レ・デオ^⑮の研究である。彼らはパレスチナ・タルグムを調べて、そこに明確なアケダの概念があることを指摘した。そこで問題となったのは、パレスチナ・タルグムにあらわれたアケダが、果して新約聖書以前のものであるかどうかであった。

これに対する答は、その数年前にレネ・ブロックが提出していた方法と作業仮説^⑯とを取り入れることによって与えられるとした。ブロックの作業仮説は、パレスチナ・タルグムが聖書(この場合は旧約聖書)とミドラシの「つがい」であり、ミドラシへの出発点であるということである。これを確かめる方法には二段階がある。第一は外的比較であって、年代不明の伝承を含むラビ文献と、大体の年代の決められるラビ文献外のユダヤ文書(新約聖書も含む)とを比べることであり、第二は、内的比較で、ラビ文献の枠内で、当の伝承の展開を跡付けることである。

ヴァーメッシュはこれをパレスチナ・タルグムにあらわれたアケダに適用して、創世記二二章の「イサクの献上」の記事に触れているラビ文献外のユダヤ文書を調べた。それらは、ヨセフスの「ユダヤ人古代誌」、「第四マカビー書」、偽フィロンの「聖書古代誌」、そして、「ヨベル書」である。ヴァーメッシュはフィロンの「アブラハムについて」を取り上げていないが、この書と「ヨベル書」のみがこの問題とのかかわりで、明らかに新約聖書以前のものであるから、この書は無視されてはならない。ヴァーメッシュは次のように結論している。

「ヨセフス、第四マカビー書、そして偽フィロンのテキストは、単に創世記二二章のタルグムの釈義の根本が紀元後第一世紀においてすでに伝承となっていたことだけでなく、少くともそのうちの二つ、即ち『第四マカビー書』と『聖書古代誌』はこのハガダの起源にまで至ると思われる。」^⑰

ここから、新約聖書との関係について次の三点を主張している。第一に、「パウロの贖罪の教理は、基本的には、ア

ケダのキリスト教版であるということについては、殆ど説明も要しない。」^⑱第二に、アケダと過越そして更に苦難の僕との結び付けは、キリスト教以前のユダヤ教神学のうちに確立していた。つまり、これらの結び付けはパウロから始まったのではない。^⑲第三に、キリスト教においてアケダの主題を取り入れたのは、パウロでなくてナザレのイエスである。アケダはキリストの贖いを予表するものとして取り入れられた。^⑳

このようなヴァーメッシュの主張は、レ・デオの主張と本質的には同じものであり、その後に発表された論文の多くに、そのまま受け入れられている。^㉑この主張に本格的に反論を加えたのは、(筆者の知る限りでは)これまでに、P・R・ディヴィースとB・D・チルトンの共同論文のみである。^㉒二人はまずアケダの定義から出発する。「私たちは、アケダとはハガダの示すイサクの代贖の犠牲であって、その中で、例えば、イサクが自分の血をおしげもなく流したとか、灰に帰せられてしまったとか言われるものであると定義する。このような新奇な物語の要素がない限り、創世記二二章への引用または言及を、アケダの教理の表現であるとするのは誤解のものである。」^㉓このようにアケダを定義づけた後、果してこの意味でのアケダがラビ文献外のユダヤ文書に見られるかどうかを調べ直した。彼らの結論は次のようなものである。第一に、先に定義したアケダに対する言及はどこにも見られない。第二に、「ヨベル書」において「イサクの献上」と過越とは明確に結びつけられてはいない。第三に、フィロンはイサクを全く受身の者として描いている。第四に、ヨセフス、偽フィロン、第四マカビー書では、イサクは殉教者のモデルとして描かれているのであって、アケダのイサクではない。^㉔そして、新約聖書における創世記二二章の引用では、常にアブラハムが中心であって、イサクは出て来ても付随的ではないことを指摘している。以上から、ディヴィースとチルトンは、パレスチナ・タルグムに見られるアケダは、アモライーム^㉕たちの描くアケダと同質のものであり、タンナイーム^㉖後のものとみなされるべきであると結論している。^㉗

このような、デイヴィースとチルトンの主張には少くとも二つの大切な点がみられる。第一には、この問題を論ずるに当たっては、アケダの概念を明確にしておかなくてはならないということであり、第二には、殉教者のモデルとしてのイサクと、アケダのイサクは異なるものであるということである。殉教者のモデルとしてのイサクとアケダのイサクとの間にどのような関係があるのかということは、私たちの問題を理解するための一つの鍵とも言えることであり、さらに論議が進められなければならない。^④

以上が、アケダと新約聖書の救済論との関係をめぐる論議の歴史のごく簡単な要約であるが、ほぼ定説となつてしまつていたかの観のあつたヴァーメッシュとレ・デオーの見解に対して、ようやく反論が登場したというのが現在の状況である。それも主に文献学的な面からの論議であつて、より突込んだ神学思想的な考察も同時になされなければならないが、この面は今のところずっと遅れているように思われる。^⑤

いずれにしても、差し当つての問題であるパレスチナ・タルグムにみられるアケダの位置を考える上での方法論は、上述した、レネ・ブロックの提出した方法論以外のものは見当らない。今後この方法論に沿つて論議は展開されてゆくであろう。特に、パレスチナ・タルグムにあらわれたアケダとラビ文献外のユダヤ文書にみられる「イサクの献上」との比較(ブロックの外的比較)は大切である。ここでは、これを取上げる余地がないので省略せざるを得ないが、結論からするならば、筆者の見解はデイヴィースとチルトンの主張とほぼ一致する。ここでは、参考のために、「イサクの献上」に触れているパレスチナ・タルグムの中の「ネオフィタイー」の創世記二二章のタルグムで、聖書の本文(MT)と大きく異なっている句節を紹介し、簡単なまとめをするにとどめる。^⑥

一節「これらのことの後、主はアブラハムを第十番目の試みをもつて試され、アブラハムに言われた。『アブラハムよ。』アブラハムは聖所の言葉で答えて言った。『ごらんください。ここにあります。』」八節「それで、アブラハムは言った。『主のみ前から、燔祭の小羊は備えられるであろう。そうでなければ、お前が燔祭の小羊となるであろう。』そして、二人は全き心を持つて、共に行つた。」一〇節「そして、アブラハムはその手を伸ばし、息子イサクをほふるために刃物を取つた。イサクは父アブラハムに答えて言った。『お父さん。私をしつかりと縛つて下さい。私が逆らつて、お父さんの犠牲が無駄になつてしまわないように。そして、私が来るべき世で滅びの穴の中に落とされぬように。』アブラハムの目はイサクの目を見ていたが、イサクの目は高きにいますみ使いたちをじつと見ていた。アブラハムはみ使いたちを見なかつた。その時に、天から声があつて言った。『さあ、私の世界にある二人の人を見なさい。一人はほふり、一人はほふられる。ほふる者はたじろがず、ほふられる者は自分の首を差し出している。』」一四節「そして、アブラハムは礼拝し、主のみことばの名によつて祈つた。『主よ。あなたのみ前にある憐みによつてお願い致します。全てのことはあなたには明らかであり、あなたに知られております。即ち、初めあなたが私に、息子イサクを犠牲にせよ、み前にちりと灰にせよと言われた時、私の心には何の否応もありませんでした。それで私は直ちに朝早く起きまして、喜んであなたのおことばを、確かに実行に移しました。そしてあなたの申し召しを守つたので、ですから、どうか、イサクの子たちが患難を受ける折には、その父イサクのアケダを思い出して、その嘆願の声を傾けて下さい。彼らに聞き、その全ての患難から解き放つて下さい。それは、イサクの後に続く世代が、」アブラハムがその息子イサクを献げた主の聖所のある山で、主のシエキナの栄光が啓示された。』と云うためです。』」ここに、パレスチナ・タルグムにあらわれたイサクのアケダの特徴がよくあらわれている。この他、パレスチナ・タルグムにおいて、イサクのアケダについて触れている箇所は、出エジプト一二四のタルグムで、いわゆる「四夜の詩」と言われるものと、レビ二二七のタルグムがある。パレスチナ・タルグムにあらわれたアケダの特徴をまとめれば次のようになる。一、イサクは自ら進んで縛られ、犠牲となることを願つた。二、イサクは少くともアブラハムと

同等の偉大な人物である^③。三、イサクの自己犠牲の功績はイサクの子孫の贖いの基礎となっている。四、イサクの灰、ちり、または血に対する言及がある。五、これらの特徴は一つとして、聖書本文(の当該箇所)には見られない。

このようなパレスチナ・タルグムにあらわれたアケダが果して新約聖書より前のものであるのかどうかについては、上述の通りここに論ずる余地はないし、筆者の見解はおおむねディヴィースとチルトンの見解に一致することを述べた。この問題との関連では簡単に次の点だけを注意しておきたい。第一に、アケダの起源の年代決定において、パレスチナ・タルグムを全体としてみて、それが新約聖書以前のものであるかどうかを論じ、仮に、そこには多くの新約聖書以前のもものが含まれていることが明らかとなったとしても、そこから直ちに、アケダも新約聖書以前であるとは結論できない。パレスチナ・タルグム自体の中に、より早い伝承とより後期の伝承が混じっているのであり、一つ一つの場合がそれとして取り上げられなければならないのである。第二に、ラビ文献外のユダヤ文書で、創世記二二章のイサクの献上の出来事に触れているものの中で、議論の余地なく新約聖書前のものであると認められるのは、「ヨベル書」と、フィロンの「アブラハムについて」だけである。そして、この二つの書物においては、上述のパレスチナ・タルグムにみられるアケダの特徴は見られず、その記述は創世記二二章により近いものである^④。

新約聖書の中の、イサクの献上に対する言及がなされている個所で、果してアケダが意識されているかどうかは問題となるが、これについても詳しい論議は省略しなければならない。確かにイサクの献上に触れていると認められる箇所は、ヘブル一17-20と、ヤコブ二21-23であるが、これらの箇所では、先に述べたアケダの特徴は全く見られないことは明らかである。どちらも創世記二二章とその文脈を意識しているだけである。これまで注目されることはなかったが、ヘブル書の著者はユダヤ人であり、宛先人もユダヤ人が多くも多数を占めているということ、さらに

ヘブル書では、旧約聖書中の贖いの犠牲や、血の効果の問題がひんばんに語られ、その中でイエス・キリストの十字架の血による贖いを取り上げられていることなどを考えると、ヘブル書の著者がイサクのアケダについて全く沈黙していることは注目に値する。もし、アケダが新約聖書以前のもので、ユダヤ人の間によく知られていたのであれば、アケダと十字架の関わりは当然ユダヤ人キリスト者にとって問題であったであろう。しかし、ヘブル書の著作はキリストの十字架を説明するのに旧約の動物の血は語っても(九章)、イサクのアケダの血については一言も触れていない。これは、ヘブル書が書かれた頃にアケダは成立していなかったか、少くとも一般には知られていなかったか、或いは、ヘブル書の著者がアケダと十字架の間には何の関係もないと考えているかのどれかを意味しているであろう。一言でいえば、新約聖書はアケダを知らないか、全く無視しているかのどちらかである^⑤。

最後に、簡単に、ユダヤ教の贖罪観について触れなければならない。まず、ユダヤ教における「功績」の教理についてであるが、マルモルシュタインは、この教理がユダヤ教の二つの理念と理想に基づいていると言う。第一は、人は神のみ前に行いによって功績を積むことができるという理念である。「男性も女性も、その生来的欠乏や内的欠陥にもかかわらず、積極的行ないによって神のみ前に功績ありとみなされるような、道德的美しさ、徳また業績の高さにまで上ることができる。これが、一人一人の人間の生命と魂が計り知れない価値を有しているという理念でなく、何であろうか。」第二は転嫁の教理である。人の功績は、「自分たちだけを益するのでなく、その子孫、被造物仲間、その先祖たち、その時代全体を、単にその生存中においてだけでなく、この生ける者の地を離れた後にも益するのである。」ユダヤ教はさらに、転嫁される功績の教理を補足するものとして、罪の転嫁の法則を教える。……これは、人類の一体性と人々と国々の兄弟なることを示す法則に外ならない^⑥。

この転嫁された功績また罪の考えは、いわゆる「父祖たちの功績」の教理に典型的に見ることができると言える。父祖たち

は、この場合主にアブラハム、イサク、ヤコブを指す。彼らの功績のおかげで、イスラエルはエジプトから贖われ、モーセはシナイ山に登り、天的存在と交わり、トーラーを受けることがゆるされたし、イスラエルは金の子牛を拝んだ時赦されたりしたのである。^④「それだから、イスラエルは苦難の中に入るといつも、父祖たちの業績を覚えるよう求めるのである。」アケダも実は、「父祖たちの功績」の一つである。この点は、ラビ文献においてアケダが、しばしば、アブラハムとヤコブの功績と共に出て来ることにより明らかである。^④つまり、アケダは、以上のようなユダヤ教の功績の教理の中で生まれ、発展して来たものである。

さらに、「功績と罪責のはかり」ということについて、シェヒターは次のように言う。「ラビたちは神の義を全く信じていたので、人間の行いは、善きにつけ悪しきにつけ、その救いをもたらす重要な要素となっていると考える外なかった。ここから、人は、その行いの善し悪しの多少により裁かれ、世界一般は、それが含んでいる義人と悪人の数によって裁かれるという主張が出て来る。」^④ここから、先に重要なものとして引用しておいたシェビーゲルの言葉も理解される。ユダヤ教の贖罪観においては、基本的には、人は救いを勝ち取らなくてはならない。アケダの功績がどんなに大きくとも、それは一人一人の積極的に行いの達成したものを補うものでしかない。自ら積極的に律法を行わない者にとっては、アケダの功績も有効ではないのである。

このようなユダヤ教贖罪観の文脈の中に位置づけられたアケダと、新約聖書の贖罪観の文脈に置かれたキリストの十字架との相違は大きなものである。アケダは、人は律法の業によって自らを救おうと言うし、イサクが自分自身のためばかりでなく、他の人々のための功績を積み上げたと言う。しかし、新約聖書は、律法の重要性を認めつつ（マタイ五17—20、ロマ七12等）も、「律法の行いによっては、誰も神のみ前に義とされない。なぜなら、律法によっては罪の知識が増すからである」（ロマ三20）と言う。イサクも行いによっては、神のみ前に義とされなかった

と言うのである。別言すれば、人間の罪の重大性、その深刻さを何の割引きなしに語っているのである。

ここから次の点に注意したい。第一に、キリストの十字架は、人間の罪の深刻さを示している。人は、神のみ子の死とその血のみが、人の罪を赦しきよめることが出来るということ、キリストの十字架によって理解しなければ、人間の罪の深刻さを本当には理解することができない。第二に、キリストの十字架においてのみ、神の愛と恵み、そして神の義が十分に、また、互いに妥協することなくあらわされた。アケダにおいては、神の憐みか義（さばき）が、人間の善と悪のバランスに従って、善がより多ければ憐みが、少ければさばきが出て来るのである。第三に、アケダは神の恵みのしるしまた源泉といわれるが、それは真の恵みとは言い難い。ここでは、人間の功績如何によって神の義の属性と恵みの属性が変わるのであり、人は結局のところ、自分に値するものを受けるのである。人はその生涯が終るまで、救いの確信はもてないであろう。第四に、ユダヤ教においては信仰も「それ自体、多くの功績となる業のうちの一つであって、それを働かせる者は神の前に功績を得るのである。」^④

アケダと新約聖書の救済論の関係の問題は、実は、ユダヤ教の神学思想とキリスト教の神学思想の問題でもある。この点は、アケダが新約聖書前に成立していたかどうかという問題よりはるかに重要なものである。仮に、アケダが新約聖書前に成立し、一般に知られていたとしても、イサクのアケダは、キリストの十字架の影でしかなく、キリストの十字架によって成就したとすることは、新約聖書の救済論は生まれて来ない。それは、ユダヤ教神学思想の文脈の中で、キリストの十字架を見ることであり、そこでは、ユダヤ教の功績思想がその基底で働くことであろう。そうであれば、キリストの十字架の功績は、自ら律法の行いを熱心に行う者、そのように自分の功績を積んでゆく者を補うものであるとみなされてゆくであろう。つまり、人は救われるためには、キリストの十字架の功績を信ずるだけでなく、律法を行わなければならないのである。実は、このようにキリストの十字架を理解した者たちが、新

約聖書の中に出て来る。それは、使徒行伝一五章やガラテヤ書において特に描かれている、パウロが戦ったユダヤ主義キリスト者である。従って、もし、新約聖書の救済論は、アケダのキリスト教版なるキリストの十字架の上に立っていると言うなら、それは、新約聖書の救済論を、ユダヤ主義キリスト者の救済論のようなものに曲げてしまうことになると言う他はない。

新約聖書の救済論は、確かにユダヤ教的背景を持っているが、それは、その背景たるユダヤ教との対決という面も持っているのである。それは単にユダヤ教そのものと対決したのではない。人は自分の行いによって神のみ前に功績を積むことができるか、救いを獲得することができるかと言う考え方、その基底にある神観と人間観に対決したものである。ユダヤ教もそのようなものの一つのあらわれであった。

先に指摘したように、キリストの十字架によってのみ人は、人間の罪と神の恵みを真に理解することができる。ここに新約聖書の救済論を理解する鍵がある。使徒たちは、この鍵をユダヤ教から得たのではなく、キリストの自己啓示によって得たのである。パウロには、ローマ人が十字架につけたナザレのイエスは栄光の主であるという天からの啓示によって、他の使徒たちには、彼らが親しく接したイエスの生涯と死と甦りによって与えられた。この栄光の主の十字架とイサクのアケダの間には、皮相的類似性にもかかわらず、限らない隔りがある。^⑤

注

① この小論は、筆者がウェストミンスター神学校に提出した同名の修士論文に基づいている。この小論に先立って、同じ主題の下に、東京基督神学校で講義させていただき、更に、福音主義神学会の東部部会の研究発表会でも発表させていただいた。

ここではこのような小論を発表することに対して、仲々決心がつかなかった。それは、この問題がユダヤ教の救済観とキリスト教の救済観との関わりと言う大きな問題を始め、近年注目を浴びているバレスチナ・タルグムの位置をめぐり、ラビ文献外のユダヤ文書の評価など複雑な問題がからみ合っていて、制限紙数内にはまとめることができなかつたからである。けれども、この種の研究が私たちの間では、まだまだよく知られていないので、このような問題もあるというところを紹介する意味で、これをまとめることにした。従って、ここでは問題の紹介というところを省くと思われざる点を述べ、多くの大切な論議を省略しなければならなかった。

② G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Vol.1 (Cambridge: Harvard University, 1927) p.539.

③ J.Z. Lauterbach, *Mekilla de Rabbi Ishmael* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1933), p.57.

④ タンナイーム第四世代(頃一四〇—一六五)に属するもの。

⑤ タンナイーム第三世代(頃二一〇—二四〇)に属するもの。

⑥ *Sifre-Deut.*, 32, cited by G. Vermes, "Redemption and Genesis XXII," *Scripture and Tradition in Judaism*(Leiden: Brill, 1961), p.197.

⑦ また別の場合、イサクの「かろ」を「灰」が叫び来る。

⑧ A.Geiger, "Erbsünde und Versöhnungstod: deren Versuch in das Judenthum einzudringen," *ZWL*, 10 (1872), 166ff. I.Levi, "Le sacrifice d' Isaac et la mort de Jésus," *Revue des études juives*, 64 (1912), 161—184.

⑨ H.J. Schoeps, "The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology," *JBL*, 65 (1946), 385—392. 上記の著者の *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1939), s. 144—152. 以下は同著者の見解。

⑩ S.Spiegel, *The Last Trial* (New York: Schocken, 1967), pp.78—120. なお、上記の聖書の物語部分の解釈は、内田敏雄の『宗教的熱心を高めるためのもの』であり、法律部分の解釈は、ルンツァを補足するものである。

また、シオップスやシェビーゲルの『パウロの救済論』は異教神話的概念とユダヤ教的概念が結び合わさっているという主張は、宗教史学派以来のパウロ理解の図式がその根拠であるという注意。

に合うものとして描いている。もし、フィロンの時代に、アケダが広く一般に知れ渡っていたとしたら(タルグムの対象は一般の人々である)、アケダのイサクこそむしろ、ストア的理想像に近かったと言おう点で、フィロンは当然それを取り上げたであろう。ユダヤ教内において、当時のストア的なものとの調和をはかろうとしたフィロンのアケダのイサクへの沈黙は、単なる沈黙以上の重みを持っている。先に述べたように、ヴァーメッシュは、この問題に関する限り、フィロンを全く無視してしまっている。

③④ パレスチナ・タルグムのアケダが新約聖書前のものであるということは、タルグムの性質上、それがより一般化していたということを意味する。それがまた、外的比較を可能にするのである。

③⑤ これも非常に乱暴な言い方であるが、これまでアケダと関係があると言われて来た新約聖書中の句節やことばを一つ一つ取り上げて検討することには、ここでは省略してしまった。この小論の初めの方で指摘した通り、キリストの十字架とイサクのアケダには或る種の類似性がある。その限りでは同じような表現も出て来るのである。しかし、これから直ちに、アケダが新約聖書の救済論に影響を与えたとするのは早計である。くり返し指摘して来たように、アケダと十字架をそれぞれの神学思想的文脈においてみただけ、それらの類似性も理解されなければならない。

③⑥ A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature and the Old Rabbinic Doctrine of God*(Rpt.: New York: KTAV, 1968), p. 3.

③⑦ Ibid., p. 4.

③⑧ Ibid.

③⑨ 「父祖たる功績(キツーム)」という点に、Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York: Schocken, 1961), pp. 170—198 を参照した。

④⑩ Schechter, p. 174.

④⑪ Ibid., p. 175.

④⑫ Ibid. 及び、先でも触れた、パレスチナ・タルグム中のレビニンのタルグムにその例がみられる。

④⑬ Schechter, p. 189.

④⑭ Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Erdmans, 1955), p. 243.

④⑮ 以上の神学的考察は、明らかに新約聖書前のものである。殉教者の血に贖いの効果があるというユダヤ教内の思想からは、アケダは生まれても、キリストの十字架は生まれて来ないことを示す。従って、先にディヴィーイスとチャルタンに対する評価で述べたこの問題(注③⑨)は、ここでは省略してしまった。

言うまでもなく、アケダとキリストの十字架の類似性は、どっちも旧約聖書に関わっているという点である。従ってここでは、旧約聖書をどのように読み、解するかという大きな問題も横たわっている。

(日本基督長老教会玉川上水キリスト集会伝道師、東京基督神学校講師)