

イスラエルの民に求められていた資質とは

ヤコブの自己変革より (2)¹

島田みくに

第2章 イスラエルの民にとっての律法の目的 (出 19:5-6)

第1章では、創世記 25-49 章より、ヤコブの生涯における霊的資質の変化を考察した。ヤコブの至り着いた資質は、彼の子孫であるイスラエルの民にも期待されていることが想定される。創世記以後「ヤコブ」の名前は、出エジプト記 1-6 章で 9 回登場した後、19 章、33 章で登場し、レビ記では 26 章 42 節のみに登場する。中でも出エジプト記 19 章 3 節は、シナイ契約の冒頭部分である。シナイ契約には、「ヤコブの家」「イスラエルの子ら」が招かれていることから、契約を結ぶ民には、族長ヤコブとの関連性が示唆されていると考えられる。続く 5-6 節では、イスラエルに期待されている立場が提示されており、イスラエルの民が初めて「聖」という性質をもって呼ばれることから、ヤコブ—イスラエルのテーマにおいては五書の中でも注目すべき箇所であると思われる。

それゆえ、第2章では、出エジプト記 19 章 3-6 節に注目し、シナイ契約と律法においてイスラエルの民に求められていた資質を考察する。

2.1. 出エジプト記 19 章 5-6 節の釈義

【出エジプト記 19 章 3-6 節】

1 本論の第1章については、『キリストと世界』第32号、2022年、39-71頁参照。

³ モーセが神のみもとに上って行くと、主が山から彼を呼んで言われた。「あなたは、こうヤコブの家 (בֵּית יַעֲקֹב) に言い、イスラエルの子ら (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) に告げよ。⁴ 『あなたがたは、わたしがエジプトにしたこと、また、あなたがたを鷲の翼に乗せて、わたしのもとに連れて来たことを見た。⁵ 今、もしあなたがたが確かにわたしの声に聞き従い、わたしの契約を守るなら、あなたがたはあらゆる民族の中にあって、わたしの宝 (סֵפֶלָה) となる。全世界はわたしのものであるから。⁶ あなたがたは、わたしにとって祭司の王国 (מְמָלְכַת כֹּהֲנִים)、聖なる国民 (גּוֹי קֹדֶשׁ) となる。』これが、イスラエルの子らにあなたが語るべきことばである。」

2.1.1. 「ヤコブの家」と「イスラエルの子ら」

3 節で神は、民について、בֵּית יַעֲקֹב 「ヤコブの家」と בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 「イスラエルの子ら」という特徴的な並行表現をもって表現している。² 「イスラエルの子ら」は出エジプト記では一般的だが、「ヤコブの家」は五書では珍しく、創世記 46 章 27 節とこの箇所でのみ使われる。この表現について多くの注解者は注目しないが、Alexander は、「ヤコブの家」を「イスラエルの子ら」と言い換えるのは、ヤボクの渡しにおけるヤコブの個人的な変革と、シナイ山における彼の子孫の聖なる国民への変革との間に類似点を描くことを意図しているのではないかと示唆する。彼は両者の関連性についてそれ以上は述べていないが、特にヤコブと類似した変化がイスラエルの民にいかに実現するのかについて注目する必要がある。

2.1.2. 帰結節の意味 (出 19:5b–6a)

19 章 5–6 節は条件文の構造を持つ。条件節の内容は「あなたがたが確かにわたしの声に聞き従い」と「わたしの契約を守る」(5a 節) である。前

2 本稿での聖書引用は『聖書 新改訳 2017』に拠る。

3 T. Desmond Alexander, *Exodus*, AOTC2 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 365.

者は、後者を含む包括的な表現である。⁴ שָׁמַע 「聞く」の Qal 独立不定詞⁵と Qal 未完了形から成り、神に聞き従うことの重要性が強調されている。つまり条件節では、契約遵守を含む神への従順が強く求められており、その結果としてイスラエルは「宝」「祭司の王国」「聖なる国民」(5b,6a 節)となるのである。この帰結節におけるこれら3つの立場が指す概念について論じたい。

2.1.2.1. 「わたしの宝」(5b 節)

סֵפֶלָה 「宝」は旧約聖書で8回使用される。王の最も高価な宝物である金銀や、⁶イスラエルの民について用いられる。Greenberg によると、סֵפֶלָה は特別に大切な、個人的な所有物を意味するため、神のイスラエルに対する愛情の言葉として理解できる。⁸ Davies は、神のイスラエルに対する契約や選びの文脈で使用されていると指摘する。また王との関係を表す語であることから、イスラエルは王である神の大切な所有物であり、王国内での特別な地位を享受すると理解する。⁹ Hamilton は「あらゆる民族の中であって」より、諸民族の中でも特別な地位であると指摘する。¹⁰ また「全世界はわたしのものであるから」との関連より、Fretheim は、イスラエルは神のものである地を代表して、神の民になるように委任されていると考える。¹¹

4 T・E・フレットハイム、小友聡訳『現代聖書注解 出エジプト記』日本基督教団出版局、1995年、310-11頁；John A. Davies, *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6*, JSOTS 395 (London: T&T Clark International, 2004), 47.

5 B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §35.3.1.d, 585.

6 I 歴 29:3; 伝 2:8

7 出 19:5; 申 7:6; 14:2; 26:18; 詩 135:4; マラ 3:17

8 Moshe Greenberg, "Hebrew Segulla: Akkadian Skiltu," *JAOS* 71, no.3 (1951): 172-74.

9 Davies, *A Royal Priesthood*, 52, 54, 55.

10 Victor P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 303.

また、Alexander は、神はイスラエルを特別な所有物となるように招くと同時に、民の存在と欲望のすべてが完全に神に依存することを求めるという。¹²

このように סִגְלָה は、神のイスラエルへの特別な愛情を意味する。それは他国とは異なる、世界の中でも独特の地位である。民にとってそれは受動的なものではなく、Alexander が解説するように、神に依存するという民側のコミットメントをも含み、神と民の人格的な関係性を示唆している。

2.1.2.2. 「祭司の王国」(6 節)

מִמְלַכְתָּהּ כֹּהֲנִים 「祭司の王国」は、旧約聖書でこの箇所にも登場する。この場合の祭司とは誰で(全イスラエル人か実際の祭司階級か)、王国の王とは誰であるのか(神か祭司たちか)が議論となる。注解者たちの中では、イスラエルのすべてが祭司であり王であるという見解が有力である。Keil は、イスラエルは神にとって権威ある祭司の団であるとして理解する。¹³ Propp も、民の全員が神の臨在に備えて自らを奉獻すべきことや(出 19:10-15)、聖であることが求められていること(22:31)、血筋的聖職者ではないイスラエルの若者たちがささげ物を献げていることから(24:5)、この立場を採用する。¹⁴ 一方 Wells は、「王国」が סִגְלָה に暗示された王室の概念を引き継ぐことから、王である神に服従する民が祭司として王国を構成するとい

11 Terence E. Fretheim, *Exodus: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1991), 212.

12 Alexander, *Exodus*, 367.

13 C. F. Keil, and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Translated by James Martin (Peabody: Hendrickson Publishers, 1996), Accordance, par. 1058.

14 William H. C. Propp, *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Yale University Press, 2006), 158; Davies, *A Royal Priesthood*, 76-77; Alexander, *Exodus*, 368.

15 Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOTS 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 51.

う。¹⁵

また、「祭司の王国」の具体的機能についても様々な見解がある。まず、神と諸国民の間の仲介者としての役割が指摘されている。Keil は、諸国民に神の知識と救いを届ける役割があるとし、¹⁶ アラン・コールは、神の代理人として国々に対し行動するという役割を指摘している。¹⁷ また、アラン・コールや Wells は、神との関係における役割として、神に近づき奉仕をするという役割も指摘する。¹⁸ Davies は、3つの立場が神との関係性における表現であることから、「祭司の王国」は神へのアクセス権を示すという。¹⁹ Alexander は、他の被造物を神の副支配者として支配すると同時に、神との親密な交わりを持つことを意味し、これは墮落前の人に与えられていた地位を指すという。つまり神の計画は、イスラエルが創造の目的を果たすことであるとする。²⁰

以上の議論より、全イスラエルには、祭司また王として、神に仕え、神と世界とをとりなす役割が期待されていると言える。

2.1.2.3. 「聖なる国民」(6節)

קְדוֹשׁ יְיָ「聖なる国民」も旧約聖書で唯一の表現である。類似表現に קְדוֹשׁ יְיָ「聖なる民」(申 7:6) があるため、יְיָ と יְיָ の違いに注目する。旧約聖書ではイスラエルを指す際に יְיָ が使用されることが多く、יְיָ は異教の民を指して使われることが多い。²¹ Speiser によると、יְיָ はイスラ

16 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1058; Hamilton, *Exodus*, 304.

17 R・アラン・コール、富井悠夫訳『ティンデル聖書注解 出エジプト記』いのちのことば社、2009年、191頁

18 同上; Wells, *God's Holy People*, 52.

19 Davies, *A Royal Priesthood*, 168-69.

20 Alexander, *Exodus*, 376.

21 Aelred Cody, "When Is the Chosen People Called a Goy?," *Vetus Testamentum* 14, no.1 (January 1964): 1.

エルが神の民として語られる時に使われるが、**יִשְׂרָאֵל** は所有の接尾辞を伴っては使われず、神の所有として解釈されることはない。したがって、**עַם** は主観的かつ人格的なものであり、**יִשְׂרָאֵל** は客観的で非人格的なものだという。²² Cody は、イスラエルが **יִשְׂרָאֵל** と呼ばれる用例から、**יִשְׂרָאֵל** は領土や政府との関係の概念と結びつき、常に諸国民（**עַמֵּי יִשְׂרָאֵל**）との関係性が意識されているという。²³ このことから、土地と関連して、諸国民の中におけるイスラエルの特権的な地位を指すと理解できる。

また、アブラハム契約との関連も注目されている。²⁴ もしアブラハムが主に従うなら、主は彼を **גֹּיִם יִשְׂרָאֵל** 「大いなる国民」（創 12:2; 18:18）とすると約束し、イシュマエルとヤコブ（創 17:20; 21:13,18; 46:3）にも継承された。²⁵ つまり「聖なる国民」には、アブラハムから続く契約の流れにあることが示唆されている。さらに Hamilton は、**יִשְׂרָאֵל** に **שְׂדֵה** が付されることにより、アブラハム契約からの発展があることを指摘する。「大いなる国民」という規模における繁栄だけでなく、神の聖に対応して、聖という性質が求められていると指摘する。²⁶ Alexander は、**שְׂדֵה** が **יִשְׂרָאֵל** を修飾することから、人と土地とが聖となることを示すため、「聖なる存在へのアクセス」を持つことだと指摘する。²⁷

Wells は、**יִשְׂרָאֵל** にはその作り手と維持者が想定されるため、イスラエルは主によって構成され、主への服従によって永續することを強調するという。また **שְׂדֵה** が主の存在に関連づけられることから、イスラエルの聖とは、イスラエルが主の臨在にあり、主と一体となり、主のものになるこ

22 E. A. Speiser, “‘People’ and ‘Nation’ of Israel,” *Journal of Biblical Literature* 79, no. 2 (June 1960): 158, 59.

23 Cody, “When Is the Chosen People Called a Goy?,” 5.

24 A. R. Hulst, “**יִשְׂרָאֵל**,” *TLOT*, vol. 2, 909-11.

25 Speiser, “‘People’ and ‘Nation’ of Israel,” 163.

26 Hamilton, *Exodus*, 304,5.

27 Alexander, *Exodus*, 368-70,76.

28 Wells, *God’s Holy People*, 54.

ととして理解できるという。²⁸

以上のように「聖なる国民」は、民と土地とに「聖」が求められていることを示唆する。民は、神によって形成されるため、神の性質である「聖」の性質が求められる。

ただ、この「聖」の概念については、その意味するところがより明らかにされる必要がある。多くの注解者は、קִדְּשׁ を「分離」の概念と結びつけ、「神のために他国民より特別に取り分けられた民」と説明するが、「聖」²⁹とは包括的な概念であるため、「分離」という側面からだけでは説明しきれない。³⁰そのため「聖」について、続く出エジプト記、特にレビ記においてどのように語られているのか、第3章において考察する。

2.2. イスラエルの民にとっての 19 章 5-6 節とは

2.2.1. イスラエルの民はいつ「わたしの宝」「祭司の王国」「聖なる国民」となるのか

続いて、イスラエルの民がいつ、これらの立場を獲得すると捉えられているのかについて、注解者たちの解釈の傾向を明らかにする。ここでは、C. F. Keil (1891)、T. E. Fretheim (1995)、J. B. Wells (2000)、J. A. Davies (2004)、T. Desmond Alexander (2017) の見解に注目する。

この問いは、出エジプトの出来事において何がなされたかという理解とも関連する。多くの注解者は、イスラエルが「すでに」神の民とされており、契約締結において何らかのかたちで民がその3つの特徴を有する立場になったという理解を示す。Fretheim は、19 章 5-6 節はすでに贖われた民としての生き方への招きであるとし、契約締結により、民は3つの立場

29 Durham, *Exodus*, 263; Kaiser Jr., *Exodus*, 473; コール、前掲書、191 頁

30 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1060; Wells, *God's Holy People*, 56.

31 フレットハイム、前掲書、313 頁

32 Davies, *A Royal Priesthood*, 44.

が表す神の目的を実現することができる³¹と考える。Davies も同様の理解を示し、その根拠に、申命記の類似箇所を提示する（申 7:6-11; 14:2; 26:18,19）。³² 申命記 7 章 6-11 節ではイスラエルが「主の聖なる民（שֶׁנֶקְדָּשׁ הָיָה）」、あらゆる民の中から選ばれた主の「宝」、エジプトの奴隷から贖い出された（פָּדָה）民であることを前提とし、その結果として神の命令を守ることが求められている。Davies や Fretheim をはじめとする多くの注解者が、出エジプト記 19 章 5-6 節と申命記のこれらの箇所との並行関係を認めているため、イスラエルへの地位は主への契約に忠実であることに対する報酬であるという条件付きの解釈を避けている。³³

一方、贖いが「すでに」と「未だ」の中間だと捉える注解者もいる。Alexander は、出エジプトの出来事により民の贖い（redemption）はすでになされていることを前提にしつつ、民は神に服従し契約を守ること、「祭司の王国」「聖なる国民」となるという。また、それは創造時の人の状態への回復を目的とするともいう。³⁴ ただし Alexander が前提とする「贖い」が何を指しているのかは明確ではない。

Wells は、将来的目標としての「聖」に焦点を当てつつ、「すでに聖とされた」こととの緊張関係を述べる。神との契約関係によって「聖なる国民」という称号はイスラエルの現実となったと同時に、民が努力すべき規準を表すという。それゆえ民には契約に忠実であることが求められる。イスラエルは聖であると宣言されているが、同時に聖となるように招かれているというパラドックスを、「聖への呼びかけ」と表現する。³⁵ このような Wells の「すでに聖である」という視点もまた、申命記的な視点の読み込みによると考えられる。彼は「聖なる国民」について、出エジプト記と申

33 Davies, *A Royal Priesthood*, 45.

34 Alexander, *Exodus*, 365-77.

35 旧新約聖書における「聖」への方向性を理解するにあたり、聖が完成する終わりの時までの「聖への旅（journey towards holiness）」は、出 19:6 が中心であると語る。Wells, *God's Holy People*, 55-57.

36 Wells, *God's Holy People*, 65.

命記では関心が異なることを認めつつも、両者とも無条件の宣言・約束である³⁶と考える。このような後のテキストから読み込む手法は、明確な条件節として将来的な立場を提示する出エジプト記 19 章 5-6 節を実質、否定していると言える。

最後に、帰結節の立場を、将来的に実現するものと捉える注解者として、Keil がいる。Keil は、出エジプトの時点で民の罪の贖いはなされていないと考える。民は契約を守る中で罪を贖われ (expiation)、聖となるという救いにあずかり、3 つの立場になると理解する。つまり契約関係の中に救いの制度 (institution of salvation) があると見る。ただし聖となるのは民のすべてではなく、罪を滅ぼす恵みを受け取る人だけだ³⁷という。

以上が近代の主流な見解である。そこでは、出エジプト記 19 章 5-6 節と申命記との関係、「贖い」をどう理解するかという問題、そして「聖」をどう理解するかという問題が焦点となっている。筆者が調べた中では Keil のみが、民の罪の贖いはなされていないことを前提として、出エジプトの出来事とシナイ契約を民の罪を贖うための手段であると考え、出エジプトの出来事とシナイ契約以降も民の罪が前提とされていることから、民の罪は贖われているとは言えないだろう。そのためシナイ契約と律法授与は、これから民の贖い・救いがなされていくための手段として捉えることが可能だろう。したがって Keil が指摘するように、シナイ契約において与えられる律法は、民が「聖」となること、つまり罪の墮落からの回復を目的としているという点から考察することが必要である。

2.2.2. イスラエルの民の罪の贖いについての理解

注解者の多くは、出エジプトした民がすでに「救われた」「贖われた」存在だと理解するが、その「救い」「贖い」とは何を指すのかを考察する必要がある。出エジプト記 3 章 8 節では נָצַל「救い / deliver (ESV)」、6 章

37 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1060.

6 節では לָאֵל「贖い／redeem (ESV)」がなされたとあるが、エジプトから連れ出すことや、約束の地へ導き入れることと関連して語られている。それゆえ、人の本質的な罪の問題の解決、たましいの救い・贖いがなされたとは言えないのではないか。

ここで、「贖い」に関する語について整理する必要がある。「贖い」に関する語である כָּפַר、לָאֵל、פָּדָה は、邦語訳聖書において訳語上の区別がなされていなかった。木内によると、פָּדָה と לָאֵל は同じ文脈に登場するため類義的と考えられるが、כָּפַר は、出エジプト記とレビ記においては、לָאֵל と פָּדָה のどちらとも同じ文脈に登場しないため、異なる意味をもつことが想定される。しかし כָּפַר については聖書学の歴史の中で一致した意味理解がなく、その背後に想定される怒りの存在について考察されてこなかったという問題が指摘されている。木内は、כָּפַר と פָּדָה とが、唯一同じ文脈に登場する申命記 21 章 8 節において、出エジプトしたイスラエルの子らは פָּדָה されたが、その民がさらに כָּפַר される必要があることに注目する。そして出エジプトした民は、なお神との和解が成就しておらず、人の「汚れ」や「罪」によって引き起こされる神の怒りが「宥め」られる必要があるとしている。³⁸ それゆえ新改訳 2017 では、פָּדָה「贖い・贖い出す」、לָאֵל「買い戻す・贖う」、כָּפַר に関しては「宥めを行う・なだめる」という訳語が充てられているという。

実際、פָּדָה は、出エジプト記 13 章に登場し、過越の救済の出来事を示すと考えられる。一方、כָּפַר は、シナイ契約締結後に定められたレビ記の幕屋の祭儀、「罪のきよめのささげ物」や「代償のささげ物」等に頻出する。³⁹ そのため、פָּדָה は、隷属状態からの解放と、神の領域に入れられ神の所有とされたことを意味すると考えられる。しかし民の今あるがまま

38 木内伸嘉、新日本聖書刊行会編『みことば ― 聖書翻訳の研究 第一号』いのちのことば社、2020 年、30-32 頁

39 宮崎は、כָּפַר と פָּדָה の違いを、肉体的救済と、霊的救済の区別であると説明する。宮崎契一「旧約聖書における過越の祭りと他の祭儀との関連について」東京基督教大学修士論文、2019 年度、71 頁

の状態では神の怒りに触れることを踏まえると（出 19:10-15 等）、民の罪の問題が解決しているとは言えないであろう。そのため民の罪の問題の解決は、**פָּחַד** が頻出するレビ記の規定を通してなされると考えられる。レビ記において民がどのような状態として想定され、どのように **פָּחַד** がなされるかについては、以下の 3.3.3 で取り上げる。

要約すれば、契約締結時において民の「罪の」きよめは完了したとは言えず、むしろシナイ契約を通して、律法の規定への従順によってなされていく、しかも将来的なものとして捉える必要があると言える。

2.3. 小結

以上のように、シナイ契約と律法は、民が創造時の状態である「聖」となること、すなわち罪の贖いを目的としていると言える。この「聖」の概念は、出エジプト記 20 章から展開される律法の諸規定を通して明らかにされていくものである。出エジプト記 19 章 6 節は、神がイスラエルの民に対して初めて「聖」という性質をもって呼ぶ箇所であり、とりわけ民に「聖」となることを求める次の書、レビ記に向かう流れの出発点である。

第 3 章 出エジプト記 20 章から レビ記 27 章における「聖」の展開

本章では、出エジプト記 19 章 5-6 節で律法の目的として提示され、続く 20-40 章、レビ記の規定において展開される「聖」の概念について考察する。出エジプト記 20-40 章では、十戒や、幕屋の設営と聖なる用具に関する指示と、それに伴う諸規定について、レビ記ではささげ物、祭司、儀式、倫理的きよさなどの規定について語られる。

その後、レビ記 26 章において、主の掟に対して従順であるなら祝福が、

40 「ヤコブ」は出 33:1 以来、レビ 26:42 ではじめて登場する。

不従順であるならいのろいが下ることが語られる。ついには土地から追放されるという最終段階のいのろいが語られた後に、「ヤコブ」の名前が登場する。⁴⁰「もしそのとき、彼らの無割礼の心がへりくだるなら、そのとき自分たちの咎の償いをするようになる。わたしはヤコブとのわたしの契約を思い起こす」(26:41b-42a)と述べられる。もし民の「無割礼の心がへりくだるなら」、神がヤコブとの契約を思い起こされることから、ヤコブの信仰とは、いわば律法のいのろいを克服したものであると考えられる。つまり、ヤコブの到達した心の状態こそイスラエルの民に求められていた心の状態であり、レビ記の規定において展開されてきた「聖」の状態と重なるものであることが想定される。

シナイ山で啓示された諸規定は、レビ記 27 章で区切られている（レビ 26:46; 27:34）。それゆえ本章では、シナイ契約における律法の規定が啓示されている出エジプト記 20 章からレビ記 27 章において、神が民に求めている資質である「聖」について考察する。

3.1. קדש「聖」の概念の展開

3.1.1. קדש「聖」の辞書的意味

「聖」と訳される語根 **קדש** の語源について、「明るい」や「輝かしい」という意味と、「分離」という意味が指摘されてきた。後者は注解者たちが採用するおもな見解であったが、近年ではこの理解は放棄されつつある。⁴¹ また語源的意味から語の意味を導き出す方法論そのものも否定されつつある。⁴² レビ記 10 章 10 節では、**קדש** の対義語は **חול**「俗なるもの」であ

41 Jackie A. Naud, 'קָדָשׁ', in *NIDOTTE*, vol. 3, ed. Willem A. VanGemen (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 875-84; Kornfeld, 'קָדָשׁ קָדָשׁ קָדָשׁ קָדָשׁ קָדָשׁ קָדָשׁ קָדָשׁ', in *TDOT*, vol. 12, 523; Wells, *God's Holy People*, 17.

42 James Barrによると文脈が語の意味を決定する。James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1966).

り、両者は分けられるべきものとされていることから、קָדָשׁ そのものが「分離」を意味するとは言えない。

そもそも、レビ記 19 章 2 節が示すように、主なる神ご自身が「聖」である。したがって、「聖」を定義することは神を定義することに繋がり、極めて困難なことであるとともに、控えるべきことかもしれない。そのため、以下に指摘されることは、その「聖」の、重要ではあるが、諸側面であることを前もって断っておきたい。

3.1.2. 出エジプト記とレビ記における קָדָשׁ「聖」の展開

「聖」の概念は創世記から始まるが、以下では出エジプト記とレビ記に焦点をあてたい。⁴³ところが意外なことに、筆者が調べた限りでは、上の議論で注目した出エジプト記の注解者たちがレビ記に言及するケースは少なく、Keil と Wells のみであった。このことから、出エジプト記 19 章 5-6 節の注解者たちは、出エジプト記の続編であるレビ記における「聖」の展開についての視座を持ち合わせていなかった可能性がある。

קָדָשׁ は、聖書の順序では、神と密接に関連する特定の時間、物、出来事との関連で登場し始める。創世記で קָדָשׁ は、創造の七日目を指す（創 2:3）。出エジプト記では、土地（3:5; 19:10-25）、過越の規定（12:16; 13:2）、神に関すること（15:11,13,17）において現れる。そして 19 章 6 節で従順の結果として「聖なる国民」になるとして、はじめて民に関して語られる。律法が啓示される 20 章からは、安息日の聖別（20:8,11）、民が聖なる者となる必要が命じられ（22:31）、25-40 章ではおもに幕屋に関するものについて言及される。レビ記に入ると、קָדָשׁ は主題的に展開される。まずささげ物（1-7 章）、祭司（8-10 章）との関連で聖が示される。10 章 3 節では主が聖であることが示唆され、10 章 10 節では קָדָשׁ「聖なるもの」の反

43 五書において קָדָשׁ の使用は、創 4 回、出 102 回、レビ 152 回、民 80 回、申 17 回である。H. P. Müller, 'קָדָשׁ' TLOT, 3:1106.

対概念である **לָךְ**「俗」、関連概念である **טִמְאָה**「汚れ」と **טָהוֹרָה**「きよさ」が提示される。11 章 44 節でようやく、**קָדוֹשׁ אֲנִי**「わたしが聖」であると、主なる神が聖であることが明示される。民が聖となるべき理由はここにある。19 章 2 節では民に聖なる者となるべきことが命じられ、19-20 章で倫理的な規定が展開されていることから、個人の内面における聖が求められている。その後、祭司 (21 章)、例祭 (23-25 章)、ささげ物や聖絶のもの (27 章) における聖が示される。

このように、**קָדוֹשׁ** の概念は、出エジプト記ではおもに、場所、時間、祭司に関するものとして語られる。またイスラエルの民の将来的資質としても語られる。続くレビ記では、それらに加え、神が聖であることが明示され、それゆえに個人の内面においても「聖」が求められる。しかしこれらはあくまでも、目標であって、民の現実ではない。

3.2. 出エジプト記 20 - 40 章における「聖」

出エジプト記 20-40 章の律法の規定における「聖」の概念については、以下の二つのことが言える。

第一に、25-40 章の幕屋に関する戒めにおいて「聖」と呼ばれているのは、神の聖なる領域に属し、聖なる目的に寄与するものについてである。聖所にある物や空間、祭司や衣装、ささげ物などが聖別され、「聖」と呼ばれている。これらは「聖」の、いわば「外面」の部分であり、民が律法への従順によって実現するものとは異なる。

第二に、民自身は「聖」ではないということである。安息日規定は、繰り返し語られている (20:8-11; 31:13-17; 35:2-3)。ここに、安息日が聖とされていない現実が暗示されている。20 章 8 節では、民が安息日を聖とするように努力することが求められるが、31 章 13 節では、神が民を聖別する方であることが語られる。このことは、安息日は主の聖なる日であるため、民はその日を聖なるものとして守る必要があるが、民自身は聖ではないため、神が聖別する必要があることを示している。さらに 22 章 31 節

では、食べ物に関する行為に言及しつつ、民が聖なる者となることが命じられている。ここで民に求められている聖とは、安息日や食べ物の規定を守ることによる聖であり、民の内面における聖ではない。

以上の点より、出エジプト記 20-40 章において啓示されている「聖」とは、おもに神の領域に属することを意味しており、後の展開から見れば「外面」における聖が語られていると言える。

3.3. レビ記のささげ物における「聖」

続いて、レビ記における「聖」の概念を考察する。レビ記は、文書資料説においては P 資料に属するとされてきた。Klostermann (1893) は、17-26 章は P と異なる文学構造であり、また聖を強調することから「聖潔法典」と呼ぶことを提案した。⁴⁴ それゆえ 16 章までの儀式的な規定と異なる「聖」の概念が、17 章以下の倫理的な規定にあるとされてきた。しかし、上述したように、「聖」は出エジプト記 19 章 6 節で目標として提示され、レビ記において展開されている概念と考えられるため、このような文書資料説の立場を本論文では採用しない。

冒頭の 1-7 章ではささげ物に関する規定が展開される。以下に、ささげ物における象徴的意味を考察することで、レビ記が「聖」をどのように提示し、また人についてどのような前提をもつのかを考察する。

3.3.1. 「全焼のささげ物」(レビ 1 章)

まず、レビ記で最初に登場する最も標準的なささげ物、חֹלֶבֶת「全焼のささげ物」の象徴的意味を考察する。

創世記では、ノアとアブラハムが חֹלֶבֶת を献げている(創 8,22 章)。両者には、地上のものに希望を置かず、自分の最愛の子さえも手放すほどに、自らのすべてを神に献げる姿が想定され、そのような彼らのささげ物を神が受け入れられたことが考えられる。

44 Nobuyoshi Kiuchi, *Leviticus*, AOTC (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 17.

זָבַח 自体には「上っていく」という意味があり、その特徴はささげ物をすべて焼き尽くすことである。ささげ物は、傷のない (טָמֵא) 家畜である必要があった。象徴的な意味とかかわるレビ記 1 章 3、4、9 節を中心に考察する。

まず、ささげ物と、それを献げる人との関係が問題となる。ここでは込み入った議論は省略せざるを得ないが、筆者は、4 節における זָבַח「受け入れられる」と כָּפַר「宥め」の意味に照らし、ささげ物がそれを献げる人の代理となるという立場を採用したい。⁴⁵「全焼のささげ物」の象徴的意味を捉える注解者の解釈に注目したところ、①神への感謝 (Harrison)、②贖罪 (Kurtz, Keil, Wenham, Alexander)、⁴⁷義認 (Keil)、③聖化 (Kurtz, Keil, Wenham)、⁴⁸聖 (木内)、④自己降伏 (Keil, Kurtz)、自己献身 (木内) という解釈が見られた。①は否定はできないが、כָּפַר への言及からすれば、⁴⁹ささげ物の中心的な役割ではないであろう。また②の義認や、③の聖化は、新約聖書から来る神学的概念であるため、直接当てはめることはできないだけでなく、②の贖罪や③の聖と同じレベルの事柄ではない。

Harrison 以外の注解者は、贖いや聖の意味に注目し、両者が密接な関係にあると捉える。ただその前提として、人が神の前にどのような存在であるかが問題となる。Wenham, Alexander は、出エジプトの出来事やシナイ

45 Richard E. Averbeck, 'כָּפַר', NIDOTTE, vol. 2, 681-703.

46 R・K・ハリソン、井上誠訳『ティンデル聖書注解 レビ記』いのちのことば社、43-44 頁

47 J. H. Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, trans. James Martin (Grand Rapids: Baker Book House, 1980) [originally published in 1863], 175-80, 250; Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1410-35; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT: Accordance electronic ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 23-27, 55-63; Alexander は出 29:15-18 における「全焼のささげ物」について、レビ 1:4 を参照して解説する。Alexander, *Exodus*, 595.

48 Kiuchi, *Leviticus*, 54-64.

49 3.3.4 参照。

契約によって、すでに民は神との関係が回復され、罪が取り除かれ、聖であると考え。そのため「全焼のささげ物」の意味は、その後に罪によって汚れた場合における神との関係回復として理解する。Wenham は、罪人に対する神の怒りと贖いの必要を見ているが、罪の象徴とは無秩序であると理解し、根本的な罪の解決を目的とするささげ物ではないとしている。一方、Keil、木内は、民の根本的な罪深さ、神と人との関係性の隔絶を見る。Kurtz は「全焼のささげ物」が扱うのは、特定の罪や積極的な神への反逆ではなく、人間一般の罪、習慣的に生まれる神との距離として表現する。Kurtz、Keil、木内は、人間存在自体の墮落の現実を見ているため、「全焼のささげ物」は、「自己降伏」「自己献身」「霊的な死」「古い人の死」「自己中心性や地上的欲望の放棄」を象徴すると考える。それゆえ、献げる人に求められるこの資質こそが、罪の贖いであると同時に、聖化または聖の状態であることを強調する。新約的な神学表現によって旧約聖書を読み込むことを避けるなら、「聖」の状態と言えよう。

このように、これまでの解釈においては全般的に、罪ある人が「全焼のささげ物」によってどのように取り扱われているのかという点が見過ごされてきた。それゆえ引き続き、レビ記が人をどのような存在として描いているのかに注目する必要がある。

3.3.2. תָּמִיד の意味

「全焼のささげ物」は、תָּמִיד「傷のない」家畜であることが求められている。動物の頭の上に手を置く行為の意味については、ささげ物と献げる人とを同一視する見解が主流であった。中でも木内は、תָּמִיד「傷のない」がささげ物の条件であるように、献げる人の心は תָּמִיד である必要があるという。Wenham はこの語は 'perfect' という最も高い道徳的称賛の語であると説明するが、⁵⁰ レビ記 1 章では献げる人が神の怒りの対象であり、4 章 3 節で罪を犯したことが想定されていることと矛盾するため、木内はこの

50 Wenham, *Genesis 16-50*, 176-77.

理解を否定する。これは献げる人の心の状態である可能性が高いため、一心 (wholeheartedness) や、完全な誠実さ、素直さ、実直さを象徴するという。すべての動物の犠牲は **זָבַח** であることが求められ、「罪のきよめのささげ物」「代償のささげ物」は後に「聖」と呼ばれる (レビ 6:17, 25,29; 7:1,6)。ささげ物が「聖」であることを踏まえると、**זָבַח** であることは「聖」の本質の一部を構成している可能性がある。⁵¹

3.3.3. 「罪のきよめのささげ物」における人間理解 (レビ 4 章)

続いて、罪のきよめという目的をより強調している、4 章の **חַטָּאת** 「罪のきよめのささげ物」に注目する。2 節では人 (**בָּנִי אָדָם**) が罪に陥る (**חָטָא**) 可能性が示唆されている。ここから罪ある人と、聖である神との関係性、その上でささげ物を通して何が献げる人に求められているかを探る。

2 節は条件節で語られているものの、現実に関わり得るものとして語られており、「人が、主がしてはならないと命じたすべてのことから離れて、気づかずに罪に陥り、その一つでも行ってしまった」(2 節) 場合のささげ物である。

注解者たちは「罪のきよめのささげ物」に、罪や罪による汚れをきよめる機能を認めている。しかしその罪についての理解は異なる。Kurtz は目に見える特定の現れに関係した罪に、⁵²Wenham は罪と汚れによる副次的な問題に対処するという。⁵³しかし「気づかずに」と人の無意識下の状態に言及し、**חָטָא** が罪に陥る主体であることを踏まえると、この箇所が示唆する罪は、単なる違反行為というより、より根本的な、人のたましいの状態にかかわる事柄であると考えられる。

51 木内伸嘉「レビ記における語りの特徴」(『基督神学』東京基督神学校、2009 年、88-89 頁) ; Kiuchi, *Leviticus*, 56.

52 Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, 175-80.

53 Wenham, *Leviticus*, 88-96.

54 ハリソン、前掲書、61-62 頁

さらに2節は、禁止命令の一つにでも反することは、すべての禁止命令に反することであることを示唆しているが、このことは「罪」が人の内面において生起することを考慮するとき理解が容易となるのではないか。⁵⁴ Harrison は罪を、人の存在目的や神の教えから外れることと理解するが、罪を単に「外れること」としては説明しきれない。Keil と木内は人の存在そのものにおける罪深さと捉えている。罪について、Keil は人の肉と血の弱さから湧き出る罪だとし、⁵⁵ 木内は主から「自分を隠す」という実存的な性質を指すという。⁵⁶ 「罪のきよめのささげ物」が、無意識下の状態を取り上げていることから、人は自分のその状態に気づくことで、ささげ物を通して罪を贖うことが求められる。このことは、人の存在が根本的に墮落している可能性を示唆していると言える。

また Keil は כִּפָּר の意味を「覆う」と理解するが、「罪のきよめのささげ物」に頻出する כִּפָּר の語について確認する必要がある。加えて、「罪のきよめのささげ物」においては31節のみで登場する רִיח־נִיחֹחַ 「芳ばしい香り」や、ささげ物の特徴である תָּמִים 「傷のない」性質についても確認する必要がある。

3.3.4. כִּפָּר の意味

以下に、ささげ物の理解において重要であり、レビ記に集中して登場する כֹּפֶר の意味を確認する。Averbeck は כִּפָּר の基本的意味は、「覆う」「身代金」「拭き取る」であるとする。⁵⁷ 多くの注解者たちは「贖いを行う」「贖い」(make atonement, expiation) 等の理解を示し、⁵⁸ כִּפָּר の主要なテーマを、神の怒りと関係する「宥め」(propitiate, appease) とは理解しないが、

55 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1449-67.

56 Kiuchi, *Leviticus*, 37, 87-91, 103-108.

57 Averbeck, 'כִּפָּר', *NIDOTTE*, vol.2, 681-703.

58 2.2.2 参照。

59 C. H. Dodd, "ἱλάσκεσθαι, Its Cognates, Derivatives, and Synonyms in the Septuagint," *Journal of Theological Studies* 32 (1931): 359; Averbeck, 'כִּפָּר', 691.

再考が必要である。⁵⁹

創世記と出エジプト記では、人や主の怒りに対し **כִּפָּר** がなされている(創 32:21; 出 32:30)。レビ記で **כִּפָּר** は、ささげ物の中でも「罪のきよめのささげ物」と「代償のささげ物」に頻出する。レビ記では「怒り」を意味する語が見られないが、主の怒りを引き起こす「罪」や「汚れ」に関する語が多く登場することから、**כִּפָּר** の背景には主の怒りが想定される。また1章3節の「主の前に受け入れられるように」、4節の「彼は受け入れられる」という目的を踏まえると、神の人に対する不快感は前提とされている。さらに「罪のきよめのささげ物」「代償のささげ物」では、**כִּפָּר** に続いて「そして彼らは赦される」と述べられていることから、神の怒りが人に向けられていたことは明らかである。⁶⁰ また木内は、**רִיחַ-נִיחֹיִם** 「芳ばしい香り」との関わりを指摘する。この表現は贖罪そのものを扱う「罪のきよめのささげ物」には一度しか登場しないが(4:31)、贖罪の要素の少ない「全焼のささげ物」「穀物のささげ物」「交わりのいけにえ」には頻出する。ここから、この表現を、罪や罪深さを扱う血の儀式の後にくる、神を「喜ばせるもの」として説明できる。そのため神の怒りの度合いが低い時に登場するフレーズと言える。一方、より怒りの度合いが高い場合には **כִּפָּר** のみ登場するため、**כִּפָּר** は主の怒りを宥める上で中心的な役割を果たすと言える。⁶¹

加えて「罪のきよめのささげ物」と「代償のささげ物」は、罪に陥る主体が **נִפְּטָ** とされていることから、罪に陥るたましい自体が主の怒りの対象であることが考えられる。

3.3.5. 小結

それでは「全焼のささげ物」と「罪のきよめのささげ物」の象徴的意味を、背後にある神と人との関係を踏まえて捉えたい。

60 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18; 6:7. 指導教官である木内伸嘉先生の指導による。

61 木内(2020)、前掲書、30-33頁

注解者たちの見解より、「罪のきよめのささげ物」の儀式には、罪と罪による汚れをきよめるという贖罪的機能、「全焼のささげ物」には、贖罪を前提とした神との関係回復や「聖」の要素を見出すことができる。

1章の「全焼のささげ物」では **כִּפָּר** が1度登場することから、このささげ物は神の怒りを宥めるものであると言える。同時に、献げた結果として **רִיחַ-נִיחֹחַ** に至ることから、ささげ物を介して献げる人が神に受け入れられ、神を喜ばせることが分かる。しかし4章に進むと、**נִפְשׁ** 自体が罪に陥ることが想定されており、人の存在そのものが罪に陥る可能性が示唆される。4-6章では「罪のきよめのささげ物」「代償のささげ物」に関して **כִּפָּר** が頻出することからも、神の怒りに対する「宥め」の必要がより強調されている。しかも無意識の罪に対する神の怒りは大きく、主の禁止命令の1つにでも反することは、すべての禁止命令に反することとされている。つまり、ささげ物の規定が啓示されていくにつれ、人の無意識下の罪深さが問われ、神との根本的な断絶が示唆されている。それゆえ献げる人には、自らの霊的な罪深さに気づき、認めることで、「罪のきよめのささげ物」を通してきよめられることが求められる。その上で「全焼のささげ物」を通して、自らを霊的に献げることに至るのである。この「全焼のささげ物」とは、Kurtz、Keil、木内が指摘するように、自らが霊的に死に、自己中心性を放棄した状態において、ようやく神に受け入れられることを示唆していると考えられる。

3.4. レビ記 19 章における「聖」

19章はいわゆる「聖潔法典」と呼ばれる部分に位置する。主が聖 (**קָדוֹשׁ**) であるゆえ、民も聖なる者 (**עַמְּךָ קָדוֹשִׁים**) であることが求められ (2節)、聖なる生活についての命令が語られる。十戒を示唆し、また展開した箇所として知られ、律法の要約と本質を実際問題において教える。中でも 18b 節は、後にイエス・キリストが律法を要約するものとの理解を示された黄金律の源泉となるものである。19章、とりわけ 18b 節で、イスラエルの民がど

のように「聖」となると言われているのかを探る。

Keil、Wenham、Harrison、Milgrom、木内の解釈に注目したところ、注
解者たちは共通して、聖である神に倣った倫理的な命令に従うことで、イ
スラエルの民が聖となることを認める。⁶²そこには外面的行動と一致した内
面的態度が必要とされていることも注目されている。18b 節で明確にさ
れ、他のすべての命令を要約する隣人愛について、Milgrom は、まず自分
を愛することを神の恵みにより知った者が実践できると考える。たしかに
この規定は自己愛を前提としてはいるが、テキストの意図は自己愛にはな
い。Keil、Harrison、木内は、自分のように隣人を愛するということに、自
己中心的ではない性質を見出している。18b 節までの規定は、様々な立場
の隣人に対する利他的な愛を命じていることから、文脈的に適切な理解で
あると言える。

ただ、民は果たして律法の要約ともされる 18b 節を守り得るのかという
問題が浮かび上がる。Keil、Wenham、Harrison、Milgrom は、18b 節を守
り得ると考えている。その理由の 1 つに、木内が指摘する、אהב「愛す
る」とは意志によるものだと考えられていることが想定される。木内は、
この語は愛情を表す一般的な語であり、18b 節までの文脈も隣人に対する
憎しみや恨みといった感情について語られているため、読者に対する感情
を含んだ命令だと指摘する。また、כמוך「自分自身のように」における前
置詞 כ は、「全く同じように」を意味するため、自己中心性が破壊されな
い限り守り得ない。2 節ではイスラエルの民に「聖となれ」と言われる以

62 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1674-86; Wenham, *Leviticus*, 264-69; ハリソン、前掲書、201-205 頁; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1602-56; Kiuchi Nobuyoshi, “Commanding an Impossibility? Reflections on the Golden Rule in Leviticus 19:18b,” eds. J.G. McConville and Karl Möller, *Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham*; Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 461 (New York: T & T Clark International, 2007), 46-47; Kiuchi, *Leviticus*, 346-64; 木内 (2009)、前掲書、100 頁

上、民が聖ではないという前提が浮かび上がる。そのため 18b 節は、墮落した人間には極めて厳しい戒めだと言える。それゆえ木内は、実行不可能とも思える律法を通して、自らの自己中心性に気づかせ、自己中心性を破壊することが律法の目的であるとしている。

以上のように、18b 節は自己愛と同等の隣人愛を求めるが、これは自己犠牲的な愛であるため、自己中心的な性質が碎かれない限り、実行不可能であると言える。律法の要約とも言われるこの命令が実行不可能であるなら、この規定の目的は、人の自己中心性に気づかせ、碎くことであると考えられる。するとこの自己中心性の碎かれた状態こそが、19 章の目指した「聖」の状態であると考えられる。この「聖」の内実は、1 章の「全焼のささげ物」に見られた「聖」の状態に重なるものがある。つまり、レビ記冒頭では動物のささげ物を介して象徴的に自己を献げることが求められたが、19 章では人が生活を通して他者に自らを献げるといふ、さらに具体的で踏み込んだ要求がなされているといえる。

3.5. レビ記 26 章におけるのろいの目的

26 章はレビ記の結びの部分であり、主の戒めに従順であった場合の祝福と（3-13 節）、不従順であった場合ののろいが記されている（14-46 節）。のろいを経て民の「無割礼の心がへりくだ」る時、主は「ヤコブとのわたしの契約」を思い起こすと言われている（41-42 節）。律法ののろいを経た後の民の状態と神の応答に注目し、律法を通して求められている民の資質について考察する。

3.5.1. 26 章 40-42 節の解釈

【レビ記 26 章 40-42 節】

⁴⁰ 彼らは、自分たちの咎と先祖の咎を、つまり、わたしの信頼を裏切って、わたしに逆らって歩んだことを告白するが、⁴¹ このわたしが彼らに逆らって歩み、彼らを敵の国へ送り込むのである。もしそのと

き、彼らの無割礼の心（לִבְכֶּם הָעֵרִי）がへりくだるなら、そのとき自分たちの咎の償いをすることになる。⁴² わたしはヤコブとのわたしの契約を思い起こす。またイサクとのわたしの契約を、さらにはアブラハムとのわたしの契約をも思い起こす。わたしはその地を思い起こす。

ここで、「無割礼の心」と訳された לִבְכֶּם הָעֵרִי に注目したい。これは自らの罪を認め告白する以前の心を指し、Milgrom は鈍感な心、⁶³ Keil は聖化されていない状態だと考える。⁶⁴ 木内は、主の戒めを忌み嫌う、傲慢、頑なな心として捉える。また、類似表現の עֲרִי-לֵב 「心に割礼を受けていない」（エレ 9:25; エゼ 44:7,9）と実質的に同じであるとして、新しい契約の焦点が人の心の変化であるように、レビ記 26 章も人の心に注目すると指摘する。⁶⁵ 割礼が人の隠れた部分を明らかにすることを象徴的に示し、無割礼が隠れたままでいることを示しているのであれば、「無割礼の心」とは神の前に隠れた心の状態として理解できる。「無割礼の心がへりくだり」とは、「自分たちの咎の償いをするようになる」とともに、苦しみの中で、自分の罪とその結果を認めた状態であり、木内は自己中心性が碎かれた状態だと考える。つまりこの状態に行き着くまでの民は、自らの罪に気づかない、傲慢な心であったことを意味する。そのためレビ記の律法はそのような民の心を標的としていたことが想定される。イスラエルの民が、律法に反逆した結果のろいを受け、約束の地から追放されるに至ってはじめて、この心のへりくだった状態に至るのである。

ここにきて神は、族長たちの契約を思い起こされる。「ヤコブ」の名前は、出エジプト記 19 章以後、33 章で登場し、レビ記では 26 章 42 節のみ登場する。Milgrom は、シナイ契約と族長契約の連続性を示し、族長契約の中心である約束の地への帰還を示唆すると考える。しかし 26 章のろ

63 Milgrom, *Leviticus 1-16*, 2332-36.

64 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1808-20.

65 Kiuchi, *Leviticus*, 484-89.

いが「無割礼の心がへりくだる」ことを目指していることを踏まえると、土地への注目だけでなく、族長たちの内面的性質との関連性が示唆されていると考えられる。また神が思い起こされる族長たちとの契約は、ヤコブ、イサク、アブラハムの契約の順で述べられる。この順序について木内は、主が思い起こすプロセスが反映されているという。レビ記において展開されてきた、ささげ物における象徴的な意味、倫理的な規定、26章ののろいを招く民の内面的な罪を踏まえると、族長たちの内面性との類似性に注目する必要があるのではないだろうか。その心の状態には、レビ記で展開されてきた「聖」の概念との類似性が想定される。それゆえ、ヤコブが神に最初に思い起こされた人物であるとする、ヤコブの資質こそ26章の結末であり、レビ記が目指した資質だと考えられる。⁶⁶つまりヤコブの資質は、律法の諸規定を通して民に求められた内面的資質である、「聖」の概念と類似性があると想定される。

3.5.2. 26章 14-15節の解釈

40-42節は、のろいが民の内面的な心の状態の変化を意図していることを示していた。それでは26章は、民の心の状態についてどのような前提をもっていたのだろうか。

26章の研究の多くが、従順の結果として祝福を受ける一方、不従順の結果としてののろいを受けるが、民はやがて罪を悔い改め、回復されるという流れで理解されている。⁶⁷しかし木内は、なぜイスラエルの民が主の戒めを守らないのか、あるいは守れないのかという問いを提示する。祝福とのろいの部分の長さの違いや、何段階にも及ぶわざわざの予告には、人の罪深さと神の性質が表れていると指摘する。⁶⁸

66 本論第1章（『キリストと世界』第32号、2022年、65-66頁）参照。

67 Wenham, *Leviticus*, 327-34; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 23-27; Richard S. Hess, *Leviticus*, EBC rev. ed. *Genesis-Leviticus* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 815.

68 木内伸嘉『『心の救い』への道—レビ記26章』（『Exegetica 旧約聖書釈義研究』14号、聖書釈義研究会、2003年、3頁）

そこで、のろいが下る前提となる 14-15 節に注目する。ここに、レビ記の規定が想定するイスラエルの民の性質を観察したい。

【レビ記 26 章 14-15 節】

¹⁴ しかし、もし、あなたがたがわたしに聞き従わず、これらすべての命令を行わないなら、¹⁵ また、わたしの掟を拒み、あなたがた自身がわたしの定めを嫌って退け (תִּנְעֹל נְפִשְׁכֶּם)、わたしのすべての命令を行わず、わたしの契約を破るなら (לְהַפְרֹכֶם אֶת-בְּרִיתִי)、

14 節では前提として、民には戒めのすべてに従うことが求められている。木内は、このうちの 1 つでも破ることは不従順を意味するという。⁶⁹ 15 節では不従順の民が、נְפִשְׁכֶּם と表現されている。木内は、主の掟と定めを忌み嫌うたましい (נֶפֶשׁ) の態度が、不従順の根源的な理由であると指摘する。נֶפֶשׁ は 26 章で 5 回登場するが (11, 15, 16, 30, 43 節)、そのうち 4 回が נֶפֶשׁ との連語関係を構成するという。人の内面性・たましいを指す נֶפֶשׁ は、感情を表現する動詞 נָעַל と結合して、人間の内面の状態に言及している。そのため、民のたましいの内奥において、主の戒めを忌み嫌う態度があったことが浮かび上がる。さらに木内は נֶפֶשׁ が主の態度においても表現されていることを指摘する (11b, 30 節)。また הִפְרִית「契約を破る」(15 節) も、主の態度を描く箇所でも使われている (44 節)。このことから、民の心の態度に応じて、神も振る舞われることが想定される。

69 一つの戒めへの違反がすべての戒めへの違反であることに注目する注解者は少ない。マシュー・ヘンリは、一つの違反により直ちに契約違反となるわけではないと述べる (マシュー・ヘンリ、加納政弘訳『レビ記 2』すぐ書房、2007 年、207 頁)。Milgrom や Keil は、すべてを守る必要を指摘するが、一つの違反がすべての戒めへの違反になることに注目しておらず、律法遵守の可能性についても言及しない。ここに律法遵守に対する見方の甘さがみられる。そのため木内の見解は注目すべきである。ただし、レビ記 4 章の規定にあるように、当人による罪の認識を条件として赦しの道が備えられていることは忘れられてはならない。

その上で木内は、レビ記は民がすべての規定を守れるか否かについて明言していないことに注目する。しかし 26 章がわざわざいを強調すること自体、民の心の頑なさを前提としていと考えられる。41 節の「無割礼の心」は、15 節の民の戒めを忌み嫌う **שנא** を説明したものと理解できる。つまり民の心は最初から、主の戒めを忌み嫌い、主を否む「無割礼の心」であったと考えられる。ただ民自身はそれに無自覚であったのである。回復の可能性が語られるのは、聖所が破壊され地の安息が破られた後、つまり律法が廃棄された後のことである。へりくだった心に臨むのは、神のあわれみと族長たちに約束された祝福である。そこではもはや律法に立ち返るようにとの言及がなされていないことから、律法は無割礼の心の解決のためにあると言える⁷⁰。このように 26 章は、民のたましいが、主と主の戒めを忌み嫌う頑なな「無割礼の心」であることを前提としている。そして 26 章全体が、そのような民の内面を扱うことを主眼としている。

このように、レビ記を閉じる 26 章では、レビ記の戒めが人の内面・たましいを扱うものであること、またイスラエルの民にはすべての律法の遵守が求められていたことが観察できた。しかし同時に、律法の実行可能性と、民の霊的状态については消極的に想定されていたことが観察される。

3.6. 小結

以上のように、出エジプト記 20 章からレビ記の律法にみられる「聖」の展開を観察すると、規定の内容が次第に人の内面に関わることに移行するとともに、「聖」とはかけ離れた人の実態が明らかにされている。しかし人間にとっては極めて高い基準の「聖」を要求することで、民の頑なで自己中心的な心を示し、へりくだらせることを目的としていると考えられ

70 木内 (2003)、前掲書、1-30 頁

る。そこにおいて神は、民が「聖」となることを求めているのではないだろうか。

第4章 ヤコブとイスラエルの民の資質の関連性

本章では、第1章で考察したヤコブの自己変革と、第2章、第3章で考察したイスラエルの民に求められていた資質とを比較し、両者の関連性を考察する。

ヤコブがたどったプロセスと、イスラエルの民がシナイ契約と律法を通してたどることが想定されていたプロセスには、以下のような類似性を見出すことができる。ただ、違いは、ヤコブの場合はそのプロセスは現実化したのに対し、イスラエルの民の場合は諸規定に反映されることで、それらに従うことで現実化することが期待されている点にある。

- ① ヤコブもイスラエルの民も、祝福を継承するようにと、神に選ばれた存在である。しかしそれに相応しい内実は伴わず、罪の問題は未解決のままである。
- ② そのような者たちが神との契約関係に入れられ、神の臨在を体験した。ただし神は、ヤコブには夢の中で天から、イスラエルの民には雲に覆われた山の上から出会われたのであるが、聖なる神と汚れた人との間には決定的な断絶がある。ヤコブもイスラエルの民も、そのままの状態で神の臨在に入れられるなら直ちに滅ぼされるため、恐れを覚える。
- ③ ヤコブもイスラエルの民も、神との契約関係に入れられた後に、罪の問題が解決され、内面的資質が漸進的に形成されていくプロセスが始まる。ヤコブの場合は、人生の苦難を通して碎かれるというプロセスであり、イスラエルの民の場合は、律法を通して「聖」を目指すプロセスである。どちらも、神と人と戦うことを通して、自らの力の限界に気づき、自己中心的な性質が漸進的に碎かれていくた

めのプロセスである。ヤコブがエサウやラバンなど、人との戦いに苦しんだように、レビ記 19 章 18 b 節は最も遵守困難な隣人愛を説いている。ヤコブの罪は、無自覚のなかでの欺きや執着心、貪欲さとして表れている。イスラエルの民の罪は、「主の戒めを忌み嫌う心」、神の前に自分を隠した「無割礼の心」として表現されている。

- ④ このプロセス全体が、神が罪人に対して挑まれる戦いであるため、神の怒りを宥めることが必要とされる。人が決定的に自己中心的な罪を自覚し、砕かれ、へりくだる時、神の怒りは宥められる。神はその人のたましいを受け入れ、救いを与えるのである。ヤコブにとってこの救いの出来事は、「祝福」「勝利」として（創 32:28,29）、イスラエルの民にとっては「無割礼の心がへりくだる」状態として表現される（レビ 26:41）。これは、出エジプト記 19 章 5-6 節では、主の「宝」「祭司の王国」「聖なる国民」と表現され、創造時と同様の状態、まさに罪が取り除かれた「聖」の状態である。

この最後の変革において、ヤコブは「イスラエル」となり、イスラエルの民は「聖」となる。つまり「新生ヤコブ」「真のイスラエル」の資質とは、「聖であること」である。彼らは、心打ち砕かれた傷のゆえ、その後、地上と自分自身に対して希望を置くことはなく、神にのみ拠り頼んで生きるのである。

結論

本論文では、創世記からレビ記までを連続して観察することを通し、旧約のイスラエルの民に求められていた資質を、族長ヤコブのもつ資質との関連において論じた。

第 1 章では、ヤコブの自己変革とは何であったかを考察した。ヤコブに「イスラエル」の名が与えられたヤボクの渡しの出来事は（創 32:22-32）、彼の決定的な自己変革の場面であると同時に、彼の生涯を象徴する出来事で

あった。彼は祝福の継承者として神に選ばれた人物であったが、人を欺く、傲慢で自己中心的な性質をもっていた。その性質は、自らの行いの結果として招いた数々の苦難を通して漸進的に砕かれていくこととなった。そしてついにヤボクの渡しにおいて、「ヤコブ」の象徴する古い性質が打ち砕かれるとともに、神に祝福され、勝利した「イスラエル」となった。

その後の彼の資質は「ヤコブ」と「イスラエル」の名前の用法にも表れており、足を引きずりながらも神にのみすがって生きる「新生ヤコブ」、神の勝利にあずかり続ける「イスラエル」となったのである。

第2章では、シナイ契約と律法において神がイスラエルの民に期待した資質について論じた。出エジプト記19章5-6節では、主への従順の結果として、将来的に「わたしの宝」「祭司の王国」「聖なる国民」となることが約束されており、それらの状態とは「聖」の状態や、創造時の人の状態と重なることが浮かび上がった。契約締結時には民の罪の問題は未解決であるが、律法への従順によって解決され、神の民としてそれらの聖なる地位につくことができる。

第3章では、出エジプト記20章からレビ記27章の規定より、シナイ契約が目標とする「聖」の状態に、民がいかに到達し得るかを考察した。とりわけレビ記では、諸規定の展開に伴い、民には「聖」の高い基準が要求されるとともに、民のたましいは自己中心的で頑なであることが次第に示されていた。レビ記の結びの部分である26章では、律法の諸規定とのろいは、民の罪深いたましいを絶望に追い込み、砕きへりくだらせるためであることが暗示されている。それこそ律法の目的であり、レビ記が目指した「聖」の状態と言える。その時、神がまずヤコブとの契約が思い起こされることから（レビ26:42）、ヤコブの至った状態との関連性が想定された。

第4章では、ヤコブがたどった自己変革のプロセスと、イスラエルの民がシナイ契約と律法を通してたどることが想定されているプロセスとの関連性を論じた。両者とも、神に選ばれ、契約関係に入れられたのち、内面的資質が漸進的に取り扱われている。ヤコブは人生の苦難を通して、イスラエルの民は律法を通して、それぞれ自己中心性が砕かれ、物質的祝福

や自分自身に対する絶望へと次第に追いやられる。そのプロセスを経て生まれる、砕かれたたましいこそ、神が求めている資質である。終わりの日に「足を引きずる者」が救いにあずかると預言されているように（ミカ 4:6,7; ゼパニヤ 3:19）、神に打ち砕かれた者が救いにあずかる勝利者となるのである。これは律法の目的であり、創造時の状態である、「聖」の資質と重なる。

新約の時代も、その原則は変わらない。新約聖書にも、「心の頑なさ」への批判や「心の割礼」の必要、「罪との戦い」や「ささげ物」としての資質といったテーマの継続性が見出せる。ローマ人への手紙 2 章では、頑なで悔い改めない心が批判されており（5 節）、「御霊による心の割礼」が真の割礼だとされている（29 節）。ヘブル人への手紙 3-4 章では、荒野を旅したイスラエルの民の例を挙げて、心の頑なさと不信仰がある限り、神の安息に入ることができないと警告されている（3:8,15,19,4:7 等）。12 章では、罪との真剣な戦いが求められており、主の訓練を耐え忍ぶ者は、神の聖さにあずかるとされている（4-11 節）。このように、心の頑なさや砕かれることで安息を与えられ、罪との戦いによって聖さを得るとされている。またささげ物の概念は、新約聖書でさらに展開されている。ローマ人への手紙 12 章 1 節では、動物ではなく人のからだ自体を「聖なる生きたささげ物」として献げることが求められている。つまり新約聖書は、キリストの完全な贖いを前提とした上で、人がささげ物として自己犠牲的に生きることを求めている。これは動物をささげ物とすることを求めたレビ記よりも、さらに要求度の高い命令である。このように、新約の教会に属する個々人も、律法や人生のあらゆる経験を通して神が挑んでおられる、罪との戦いに勝利する必要がある。頑なさや自己中心性を砕かれ、すべてを献げ尽くしたたましいこそ、神の民としてふさわしい「聖」の資質とみなされるのである。

本論文では、五書を統一体として、その順序に従って観察することにより、ヤコブの資質とイスラエルの民の資質との関連性について、「聖」の展開とともに考察した。本論文ではレビ記までの考察となったが、続く民

数記、申命記における考察は今後の課題である。旧新約聖書における、「ヤコブ」と「イスラエル」の使い分けの意図や、「聖」の概念について、統合的な考察が必要である。また「聖」の概念と、他の族長たちの資質や、「信仰」や「義」といった概念との関連性についても今後の課題である。それらの取り組みを通して、「聖」の概念や、神の民に求められている資質が、より鮮明になると考えられる。