慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	社会思想としてのヘブライズム
Sub Title	Hebraism as a social thought
Author	平井, 新
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1953
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.46, No.10 (1953. 10) ,p.757(1)- 786(30)
JaLC DOI	10.14991/001.19531001-0001
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19531001-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

社會思想としてのヘブライズム

平井新

一　契約と律法

一般に神を生活の中心としていた古代民族の中でもイスラエル民族ほど宗教的な民族はなかつた。イスラエル人にとつて宗教は「生命の生命」であり、神こそ最高の現實であり、究極の實在であつた。獨特な信仰が彼等の歴史と思想とを支配していた。神を離れては眞實なる生活も行爲もありえないのであつた。一般的にいつて、宗教とは神と人間とを結ぶものであり、從つて神と人間との關係を意味するものであるが、イスラエルの宗教の特色は、この神と人間の關係が契約と律法とを媒介とした一種獨特の關係によつて嚴格に規定されていたということである。ここにイスラエル人の宗教が自然宗教や民族宗教と本質的に異なる點があると同時にイスラエルの文化の性格がギリシャ文化のそれとも根本的に相違する理由があるのである。だから宗教の問題を離れてイスラエルの文化の問題を語ることはできない。

今、契約といい、律法といつたが、それは一體いかなるものであるか。

イスラエルの大預言者モーセに率いられてエジプトを脱出して故郷カナンに向つたイスラエルは、途中シナイ山において、モーセを仲介としてヤーウェ神と特殊關係を結んだが、この特殊關係とは、ヤーウェ神がイスラエルの神となり、イスラエルがヤーウェの選民となることであつて、これによつてイスラエルはヤーウェ神を唯一の神として禮

拜し、これに服從する義務を負い、ヤーウェはイスラエルを己が民として選び、これを庇護し、これに限りなき幸福を與えるという責任を負うのである。これが契約（Berith）の本質である。

元來、契約は法的用語であつて、少くとも二個の人格間の意志の合致を俟つて始めて成立する關係にほかならない。さて神も人間も共に人格であり、等しく意志の主體であるから、その欲するところに從つて任意に契約を結び、それに基いて行動することができる筈である。しかし、神と人間とは同一の平面に立つ法律的な對等の當事者ではないのであつて、神は人間の創造者であり、人間は神の被造者であつて、そこには絕對に超ゆることのできない上下、主從の關係が嚴存する。神は神聖不可侵なる意志を以て人間の歷史と社會とを創り出し、これを導き給うのである。かかる特殊の關係に立つ當事者間の契約であるから、無論、われわれがいう民法上の普通の契約と同一視することはできない。この契約において、先ず近づきて働きかけるものは民に非ずして神である。イスラエルがヤーウェを選んだのではなく、ヤーウェがイスラエルを選んだものである。イスラエルはヤーウェに語りかけられるものであつた。一切のイニシャティヴは神の側に握られており、人間は唯、神の意志によつて計畫され、表明されたものを受動的にうけ入れるにすぎない。人間は神の意志を是認し、これに信賴し、服從するのである。それだからといつて無論人間は奴隷的に强制されるのではなく、自由なる意志に基いて行動するのではあるが、しかし神が一方的に表明した意志に信從するということによつて契約關係が成立するのである。實にこの點にイスラエルにおける宗教的契約の根本的特徴がある。彼等はこの契約を誇り、神に感謝し、神の眞實と憐みとを深く思うた。世界の支配は彼等に約束され、光榮はイスラエルの將來に輝く。契約は恩寵の關係を現わす。過去におけるヤーウェの恩惠は將來に對する救の保證でもあり、契約は現在及び未來への希望でもある。詩篇はいう「われ聖言によつて望を抱く」と。イスラエルが神の命令を忠實に果す限り必ず救が與えらるという希望が堅く約束されている。

イスラエルの契約は神と人間とが互に他に對して責任を負うことを意味する。そしてこの責任は律法といふ形式によつて具體的に表現される。律法[1]は、言わば契約の內容乃至條件である。契約と律法とは、恰も盾の兩面の如きものであつて、互に他と離れては決して存在することはできない。

律法といふ邦語は「法律」といふ語を逆にしたもので、そこに既に普通の法律と異る所以が暗示されているが、ヨーロッパ語では「法律」と同じ語である law, Gesetz, loi があてられている。律法は法律乃至法ではあるが、しかし單に人間の制定した所謂普通狹義の法律ではなく、イスラエルの民族神ヤーウェから與えられた法、卽ち神法である。神ヤーウェの意志の啓示であり、その敎訓や命令の具體的表明であるが故に、人間による一切の批判と抗議とを絕對に許さない神聖不可侵のものであつて、只管、人間による無條件的な遵奉と服從とを一方的に要求するところに、この律法の特色がある。

舊約全書の最初の五書、卽ち創世記、出埃及記、利未記、民數紀略及び申命記は、一般に「モーセの五書」とも「モーセの律法」とも將又「律法の書」とも呼ばれていて、舊約全書全體の基幹を成す最も大切な部分であつて、後年、ユダヤ敎は勿論、キリスト敎においても特に重要視されており、その後代に及ぼした影響は極めて大きい。律法の書といつても今日の「六法全書」の如く、成文法の條文だけが記載されているのではなく、それと一緒に、律法の制定にまつわる幾多の歷史的物語が混然と記述されている。[2] そこに又律法の普通法典と異る特徵がある。律法も歷史も共に神の意志の現われである。律法は歷史の中に、現實の事實と結びついて現われてくる。創世記より申命記に至るまで全體を通觀すると、天地創造の太古より、モーセの死に至る迄の世界及びイスラエルの歷史が記錄されているので

あつて、いわば歴史の輪郭の中に法（規）が盛り込まれているとも考えることができる。[3] この意味でヘブライの法は歴史の枠の中にはめ込まれたものであり、歴史化された法であるということができよう。かようにして「モーセの五書」は律法の書であると同時に歴史でもある。イスラエルの法制定者は現實の歴史を離れて法を考え、これを定めることは不可能であつたといえる。

（1）律法は Torah というヘブライ語の譯語で、その語義については充分明かではないが、yarah という動詞から來たものといわれている。この動詞は「投げる、射る、教える、示す」等の意味を有する。即ち律法とは祭司がヤーウェの眞意を知る方法として賽を投げることに由來すると考えられる。それによつて神の最後的な意志が示されるのである。又 Torah をアッカド語の wʼaru（行く）に關係させ或はアッカド語 aru（行く）（導く）と關係させる。更に「道を示す」「指で示す」の意味とするものもある。この點については關根正雄「イスラエル宗教文化史、三七」

（2）創世記の如きは律法的記事と思わるるものは僅に安息日（創世記二章一―三）と割禮（一七章一〇―一四）に關する部分だけであつて、他はすべて天地創造より始祖ヨセフに至る歴史又は物語であつて法ではない。次に出埃及記もその前半（一章―十九章）は殆どヘブライ人の埃及脱出の歴史であり、後半（三十章以下）に至つて始めてモーセの十誡に續く「契約の書」その他幕屋の規定などが記されているにすぎない。民數紀略の中には多くの儀式典禮を含んでいるが、これを全體として見るならば四十年間に亘る沙漠放浪の記事である。申命記も亦法の制定を含むカナン侵入前の準備的活動として記されている。やや全部が法として――主として儀式法――述べられているものは利未記だけである。これらの諸書に於いて法と物語とは決して判然たる區別を以て分類されているわけではなく、兩者は渾然と織り成されている。

（3）淺野順一「舊約聖書」三八―三九

二　神の正義

律法を貫く根本的精神は神の正義（又は義ヘブル語 zedāqāh, zedeq）ということである。從つて神の義は舊約聖書の基本的精神であるということができる。この點において神の愛を根本精神とする新約聖書とよき對照をなすものである。

神の正義とはいかなるものであるか。

神の正義とは、何よりも先ず、律法の精神を堅く遵守して、決してそれに違反しないということである。即ち律法に適うか、適わざるかが問題であつて、これに合致することが義であり、然らざることが不義である。義と不義とは、このように、律法とこれを遵守すべき人間との關係によつて定まる。律法は神の言葉であり、神の意志である。神の意志から獨立した律法というが如きものは舊約聖書の全く預り知らざるところである。神の義とは人間の倫理的見地から見て、義であり、善であるが故ではなくして、逆に神が意志することであるが故に、それが義となり、善となるのである。即ち、神の欲することが義であり、善であつて、神の欲せざること、神の意志に逆うことが不義であり、惡である。しかるに神の意志、神の欲するところを具體的に表示するものは律法に外ならない。從つて神の正義とは、只管、この律法を遵守して、決してこれに違背しないということである。「この契約の言葉に遵はざる人は詛わる」（エレミヤ第十一章三）何が律法に合致するか、何が律法に背反するかを判定する裁判官は實にヤーウェそれ自身である。ヤーウェは正しい審士であつて、イスラエルと世界の罪過を裁くのである。[1]

善行は福祉を以て、惡德は災禍を以て報いられる。義を行う者には生命が惠まれ、罪を犯す者は死を以て罰せられる。[2] これが神の審判であつて、ここに神の正義がある。神の正義はただイスラエルのみならず、廣くこの世界に貫く。ヤーウェは正しい審士として不義なるイスラエル及びこの世界を審くのである。[3] 神は峻嚴にして冷酷なる裁判官であ

つた。イスラエルの生活は律法に服從するところから始まる。彼等は神の前に只管「義」をうることを求めた。神より、罪なしという判決をうること、換言すれば「義とせらるること」justification. Rechtfertigung――これが彼等の切に望んだところである。神の義は時と共に――特にバビロン捕囚後――その內容に變化をきたした。罪惡を假借せざる緩嚴なる審きの意味は緩和されて、新に救と惠みの意味[4]が加つた。

イスラエルを審くことも救うことも共に神の正義の實現である。歷代の預言者の聲はいずれもこの神の正義を基調として發せられた。

（1）エレミヤ記十一章二〇「義しきさばきをなし人の心腸をさぐりたもう萬軍のエホバよ」
詩篇七章十一「神はたゞしき審士、ひごとにいきどほりをおこしたもう神なり」
（2）エゼキエル書第十八章十八、十九、二十。
（3）イザヤ書第五十一章八「わが義はとこしえに存らへわがすくいは萬代に及ぶべし。」第五十六章一「…正義をおこのうべし。」
（4）この點については波多野精一「基督教の本質」十六頁淺野順一「舊約聖書の倫理」八十一頁以下參照。

三　神　觀

次に舊約聖書の神觀を一瞥しよう。

ヤーウェとはいかなる神であるか。

イスラエル人は當初から神を活ける人格として經驗し、これを、そのように大膽に表現した。ヤーウェは自然的生命を神として禮拜したものでもなく、千差萬別の現象の根柢を貫く普遍的自然法則を神化したものでもない。それは恰も人間の如く、生命と意志と感情とをもつところの活ける人格神であり、その强烈なる人格的迫力をもつて、現實の力として人間に働きかけて、人間の罪を怒り、審くところの義なる神であると同時に又、憐み深くイスラエルを救うところの神である。イスラエルはかかる人格神の實在について曾て疑惑をいだいたことがないのである。

神が人格であるというのは結局、神がわれわれ人間と人格的な交りを求め給うところの神であるという意味であつて、ここに神が自らを「我」と呼び、人間を「汝」と呼び給う人格的關係が成り立つのである。[1] かかる人格的な神が義の力として人間に働きかけるところに舊約聖書の倫理が始まる。神を自然力として觀念したり、汎神論的な思惟によつて理念的に神を捉えんとしたりすることほど舊約聖書の神觀に矛盾するものはない。

この意味において舊約聖書の神觀は合理主義的なギリシャ哲學者の神觀と根本的に異つているのである。

ギリシャの哲學者達は神を主知的に考えた。それによれば、神とは不斷に生成變化する萬物の根柢に共通に存在して、それを統一するところの不變不動の實在であるか、さもなくば永遠の秩序において自らを示し、常に變ることなく働くところの力かであつた。そこには必然と靜止のみが支配する。そしてこの點においては、クセノファネスもプラトンもアリストテレスも略〻同樣であつた。彼等の神は不動、靜的であり、人格的と名付けうべきものではなかつた。彼等の神觀は主知的且つ靜的であつた。ストアの攝理の神は、すべてを形造り、すべてを支配する活きた力であるに拘らず、なお充分に人格的な特質を表わさず、理法そのもの、不易不動の自然法則――自然神――そのものと同じであつた。すべては――自然界、人間界――は同一事の進歩なき反覆、循環であるとされた。

ギリシャの哲學者は現象世界の說明という特殊な立場を離れては、神を觀念することはできなかつたのであり、その神は個性をそなえた人格ではなく、從つてかかる神と人間との間に何等の人格的、倫理的な關係の、成立しえない

ことは極めて當然である。イスラエルの神觀は主意的、動的である。ヤーウェは多種多樣な現象の根底に存在する共通の實體でもなく、それらの不斷の生滅を支配する不動不易の法則でもない。それは自ら自由に活動し、創造し、支配するところ人格的存在者である。ヤーウェはイスラエルの民族や個人の運命を掌握し、イスラエルに對しては特にわが意志を啓示し、イスラエルを愛兒と選び、その將來の繁榮を約束した。それ故にヤーウェを信ずる者にとつては、民族の興亡盛衰も彼が究極の目的を達成するための準備にすぎぬ。歴史はもはやギリシャにおけるが如く單なる反覆循環ではなくして、そこに神の自由なる意志が徐々に展開されてゆく連續であり、歴史上の出來事は必要的な法則の發現でもなく、一般的眞理の特殊の例證でもなく、實に人格の創造的な力より出た特殊の意義と價値とを有する活きた事實であつて、自然も亦の神の人格的活動の發現に外ならぬ。舊約聖書は歴史を超越せる神が自ら自由なる意志を以て歴史を支配することにおいて神の人格性を確立しているのである。

人格神たるヤーウェは又萬有の創造主である。舊約聖書はその冒頭に「元始に神天地を創造たまえり」と記し、イザヤ書には[2]「われはエホバなり、われよろずのものを創造し、ただ我のみ天をのべ、みずから地をひらき[3]……われ地をつくりてそのうえに人を創造せり、われ自らの手をもて天をのべ、その萬象をさだめたり[4]……エホバは天を創造したまえる者にして、すなはち神なり、また地おもつくり成して之を堅くし徒然にこれを創造し給わず[5]」と述べて神が創造主である所以を重ねて强調している。

神は萬物の創造者であるが、それは既存の材料を以て天地を形成する宇宙開闢の神ではなく、無から萬物を創造した天地の創造者であつて、ここにこそ神の絶對性が完全に成立する。このことは先ず第一に、神に對立する物質やその他宇宙形成の材料の獨立の存在を認める二元論を否定すると共に第二に、萬物が卽ち神であるとか、或は萬物が神から生れるとか、或は流れ出たという汎神論を否定する。かかる立場においては神と世界、神と人間とは同質同根となり、神の絶對性は失われる。無からの創造にして始めて眞に絶對者としての神の意味が成り立つのである。

この世界と人間とはその存在を神に負うているのである。從つて神は萬物の創造者として世界と人間とに對して超越し且つそれを支配する。自然や人間は被造物であるが故に、いかにしても創造者たる神にはなりえない。創造者と被造物との限界を明確に認め、後者の前者への依存を明らかにすることは舊約聖書の特色であつて、この限界を最もよく表はすものは聖（qādōsh）ということばである。[6] 聖とは創造者の特質であつて、被造物はこの聖なる神に狎れ親しむことを許されない。ヤーウェは聖なる神として容易に近づくことのできない畏るべき神であつたのである。[7] 舊約において宗教ということは神を畏れるということを意味した。聖という語は恐らく舊約の神を全體的に表わすに最も適當した表現であろう。ここにイスラエル人の神經驗の根本的な特色がある。

神を創造主とみる神觀に人間を被造者とみる人間觀が結びつく。

創世記にいう、「神その像の如くに人を創造たまへり卽ち神の像の如くに之を造り之を男と女に創造たまへり」（第一章廿七）卽ち、人間は神の造り給いしもの、被造者であると聖書は見ているのである。

被造者といかなる意味かといえば、それは先ず、人間が造られた存在であつて、神ではなく、人間はどこまでも人間であつて、神ではないという意味である。この點においてギリシャ的な理想主義的な汎神論的な人間觀と根本的に異なるのである。

次に被造者とは、人間が根本的には自ら立てる存在ではなく、創造主なる神に依存するところの存在であることを意味する。人間はその根據を自らの裡にもたず、神こそ人間存在の根據であつて、人間の生と死との支配である。人

間はその全存在の基礎を神に負うものである。さらに被造者の意味には、人間がその本質上、始めあり終りあるところの有限なる存在であつて、他の被造物と同様に弱くもろい存在であるという意味がある。パスカルが人間を葦に喩えたのはこの意味であろう。

このように聖書は、人間を被造者であると見ているが、さればといつて人間は無論、他の被造物と同じような單なる被造者ではない。人間には神の像 imago dei の如く造られているという點で、爾餘の被造物とは根本的に相異する面が存在する。その意味するところは、汎神論的な意味ではなく、神に造られた人格、神に依存せる人格、從つてどこまでも有限にして相對的な人格の意味である。人間は神の像に似せて造られ、創造の冠として萬物の最高位を占め、しかも萬物のうちで最も神に近き存在ではあるけれども、無論神とはなりえないのである。

創造主たるヤーウェは又正邪を裁くところの審判者でもある。審判者としての神は、聖なる神として、罪ある人間に臨み、イスラエルと人類の歴史を審き給うところの神である。詩篇にいう、「神は正しき審士、ひごとに忿恚をおこしたもう神なり……エホバはもろもろの民にさばきを行ひたもう、エホバよ、わが正義とわが衷なる完全とにしたがいて我をさばき給へ。ねがわくば惡しきものの曲事(ひがわざ)をたちて義しきものを堅くしたまへ。」[8] 神を審判者と觀る同様の章句は舊約に少くはない。ヤーウェはイスラエルに對してその獨一性を主張し、妬む程に選民を熱愛する神であつたが、その愛には鋭き審判が藏せられた。あくまでイスラエルを愛するヤーウェは同時に又その罪を假借なく憎み、罰する義の神であつて、絶對的な節操と貞潔とをその民に要求せざればやまないところの峻嚴な神である。神はイスラエルを愛するが故はその罪を嚴に罰するのである。[9] 審判は一面からいえば、神の怒の現れであるが、他面から見れば、その愛の結果に外ならない。從つて神の審きはただ審かんための審きではなくて、救わんがための審きであつて、結局審判者としての神は救ひの神を自らの中に含むものということができる。かくて舊約の歴史は、一面において審判の連續であるが、他面において救拯の歴史である。預言者の言の中に審判と共に救拯の希望[10]が約束されているのはこの間の消息を語るものである。

更にイスラエル宗教の特色として忘れてはならないのはヤーウェ神の獨一性を説くその唯一神觀である。

モーセの十誡の第一條は「汝わが面の前に我の外何物をも神とすべからず」[11]と謳つている。これはイスラエル宗教が最初から唯一の人格神を禮拜することから始まつていることを示すものであるが、ここでモーセはヤーウェ神をイスラエル民族の獨一の神となし、神と民との間に自然的特殊關係を確立することによつて、ヤーウェの獨一性を高調しているのである。われわれはここに既に舊約聖書の根本精神たる唯一神觀の萠芽を見出すことができる。

このような神觀が嚴密な意味における唯一神觀に到達したのは第二イザヤによつてであつた。彼はヤーウェが唯一神であつて、ヤーウェの外に神なきことを色々な點において强調している。謂えらく「我はエホバなり我のほかに神なし、一人もなし、汝われをしらずといえども我なんぢを固うせん、しかして日のいずる所より西のかたまで人々我のほかに神なしと知るべし、我はエホバなり他にひとりもなし」[12]と。又曰く、「我のほかに神あることなし、われは義をおこない、救をほどこす神にして、我のほかに神あることなし、地の極なるもろもろの人よ、なんぢら我をあふぎのぞめ　然ばすくわれん、われは神にして他に神なければなり」[13]と。同様の章句はなほ枚擧に遑なきほどである。[14]

これらの言葉の中にイスラエルに對するヤーウェの獨占的支配若しくは獨一性が確實に示されている。それはイスラエルの信仰的態度の純粹無雜さを强く要求している。それは種々なる宗教的要素の混成若しくは綜合ではなくして唯一神ヤーウェに對する專一なる信仰の集中である。ヤーウェがあらゆる民族の中、特にイスラエルのみをその民と

して選んだように、イスラエルも亦種々なる神々の中、ヤーウェのみをその神として選んだのである。第二イザヤの時代からは、ヤーウェは他の神と區別せられたるひとりの神を呼ぶ固有名詞ではなく、單に「神」又は「主」を意味する語となつた。

異邦においては戰勝國の神が戰敗國の神を支配し、軍事的政治的勢力の消長に伴つて、神々の間の體統的關係が生れ、最後に總てを統率する「主神」を中心としてパンテオンが生れる。ギリシャはその好き例である。このような狀態は舊約には全くないのであつて、ヤーウェは最初から「主神」ではなくして、「唯一神」であつたのである。

以上によつて、イスラエルの神觀が、㈠神を人格と見ること　㈡神を創造者と見ること　㈢神を審判者と見ること　㈣神を唯一と見ることという四つの點において、その特質をもつことが明らかにされた。

このような獨特の神觀がイスラエルのすべての生活と物の見方の基調となつて、これを根本的に決定しているのである。

（1）「我らの愛するは、神まづ我らを愛し給うによる」ヨハネ、第一書四章十九。

「神、人と偕に住み、人、神の民となり、神みづから人と偕に存して……」（默示錄廿一章三）

（2）「エホバはとこしへの神地のはての創造者にして倦み給うことなく、また疲れ給うことなく、その聰きこと測りがたし」イザヤ書第四十章廿八。

（3）イザヤ書第四十四章廿四

（4）同書第四十五章十二。

（5）同書第四十六章十八。

（6）神が聖であるということは倫理的純潔を意味するものではなく、神の絕對なる力、卽ち全能を現わすと共に自然又は人間はこの神に馴れなれしく近ずくべからずという距離感、超越感をも示している。淺野順一、「舊約聖書」十五。

（7）「神いひたまひけるは此に近よるなかれ汝の足より履を脫ぐべし汝が立つ處は聖き地なればなり又いひたまひけるは我はなんぢの父の神アブラハムの神イサクの神ヤコブの神なりとモーセ神を見ることを畏れてその面を蔽せり」出埃及記第三章五、六。

（8）詩篇第七篇、九篇、十一篇。

（9）「地の諸の族の中にて我たゞ汝ら而已を知れり此故に我なんぢらの諸の罪のため汝らを罰せん」アモス書第三章二。

（10）救いの神についてはイザヤ書第四十三章三、十一、第四十四章六、十七、第四十六章十四、第五十一章五、八、第五十二章十。

（11）同樣の章句は尙、創世記第廿章四、第卅四章十四。

（12）イザヤ書第四十五章五、六。

（13）イザヤ書第四十五章廿一、廿二。

（14）イザヤ書第四十三章十二、第四十五章十四、十八、第四十六章九、十、第四十四章六。

（15）出埃及記第廿章の五、卅四章十四、申命記第四章廿四。

四　平等と隣人愛

ヘブライ人が後世にのこした最大の精神的遺產の一つは平等と隣人愛の理念である。

平等を尊び、平等を希求する心情は自由と同じく人類の思考生活と共に古い。

ギリシャ神話に語り傳えられている左手に秤をもち、右手に劍を高くかかげている正義の女神ディケーの像は平等の理念が夙に西洋古代の世界にも存在していたことを物語るものである。秤は平均を示し、平均は平等を意味する。

若しも人間相互の間に何等かの利害の不平均があれば、女神ディケーは直ちに右手にかざした劍を以て斷乎として、これらを斬つて捨てるという。人間の共同生活における平等を尊しとする思想が既にこの神話を通して明瞭に象徴されているのを見るのである。

同樣の理念は東洋古代の世界にも亦見出される。「國をもち、家をもつものは、寡きを憂えずして、均しからざるを憂う」という孔子の言葉はたとえ物財は乏しくとも、その乏しいものを均等に分け合うて、萬人均しく甘苦を共にすることこそ、國を治め、家を營むための要諦であつて、かりそめにも一部少數者の利益のために、多數者を犧牲にするようなことがあつてはならぬことを說いて、人間共同生活における平等の尊さを篤と敎えている。また唐時代に書かれた女論語が「同甘同苦」という語句によつて强く平等理念を說いていることは、人のよく知つているところである。

ペリクレス時代のアテナイでは平等理念が既に廣く論議された。史家ヘロドトスはペルシャの無責任な統治とギリシャのイソノミヤ（isonomia）との對照を力說して、平等を讃えたことは「最も美しい名の平等」という彼の言葉からも明らかにうかがわれるのである。アテナイのイソティミヤ（isotimia）とイセゴリヤ（isegoria）とは既にフランス革命初期の平等理念を髣髴させるものがある。

正義の理念を初めて論じたといわれるピュタゴラス學派は平等を以て正義の本質となし、この學派の後をうけたアリストテレスも亦正義の本質を平等に求めた。アリストテレスの「ニコマコス倫理學」が正義の理念を初めて精細に論じて後代の平等思想のために重要なる貢献をしたことは人のよく知つているところである。彼はまたその著「政治學」の中で「人々は財産の不平等からばかりでなく、榮譽の不平等からも叛亂を起すものである。いかなる場合にも、叛亂を起すものは常に平等への欲求である」と述べて平等の重要性を說いているが、このように平等とはいつても、アリストテレスの意圖するところは、單に自由なるギリシャ人相互の間の平等であつて、決してあらゆる差別を超えた萬人の平等ではなかつたのである。その中から奴隷と外國人は排除された。アリストテレスはギリシャ人と野蠻人、自由人と奴隷、內國人と外國人、市民と被護民とを嚴格に差別視して、ギリシャ人の優越を誇り、奴隷制を自明なる既定事實として、その存在そのものに對して少しの倫理的疑念を抱くようなことはなかつたのである。あらゆる人間の平等などということは、およそ彼の全く思ひ設けぬところであつた。

ギリシャにおいて初めて「萬人の平等」を唱え、これを理論的に基礎付けたのはプラトン、アリストテレスの後をうけたストア學派であるが、ヘブライの平等理念はこれに先立つこと數世紀であつて、東西兩洋のいかなる平等理念よりも古い。これこそ、今日の平等理念のよつて來た眞の淵源であるということができよう。

舊約はいかなる方法によつて平等を基礎付けんとするか。その平等思想は、先に述べた如く、神を以て萬物の創造者と見る舊約の神觀からする自然的歸結として推及されている。創世記は、人間が神の像に象つて創造されたと記している。曰く、「神その像の如くに人を創造たまえり、即ち神の像の如くに之を造り、之を男と女とに創造たまえり」（第一章廿七）と。これをわれわれの言葉で言い直せば、人間は神の特殊啓示として、神に連る者であつて、單にこの世界の人間であるばかりでなく、實に神の人間である。人間はその根源と目的とを神において見出し、また神は人間の「われ」であり「汝」である。人間はその個性、人格、生命において神によつて與えられた神性を發揮することができる。人間存在は神から出て神に歸る。人間は神の像に象つて造られ、その像を實現すべき任務を負うているのである。ここに人間の本質がある。この、人間が神の像に象つて造られたとの敎義こそ、イスラエルの宗敎が人類に與えた最も重要にして特異なものである。

いかなる人種、いかなる國家、いかなる階級に屬していようとも、また老若男女の別をとわず、貧富の差に關係なく、一樣に神の像に象つて造られているという一事に至つては、およそ人間の顏をしているすべての人間に共通普遍の特徴である。かくて人間をして人間たらしむるもの、これを人間と呼ばしめるところのものは實にこの人間の神との相似性にある。ここに同じく神の創造物でありながら、人間が自然や他の動植物と根本的に異り、それらに優位する所以があり、全人類の存在の理由と意義とがあるのである。このような獨特なる人間性の故に、人間は「神の子」となるのである。「神の子」とは、人間が神の像に象つて創造されたことを表わす聖書的表現に外ならぬ。人間は「神の子」なるが故に、神の召しに基いて神と交り、神に對して直接に個人的責任を負ひ、更に個人的責任を負うことの中に人格の尊嚴が與へらるるのである。そして、人種、國家、階級、能力、體格等のあらゆる相異を超越して、およそ人間の顏をしている人間という人間は誰彼の差別なく、等しく、神に對して各々その責任を負い且つ人格の尊嚴を顯示すべく創造され選ばれたものである。そして奴隷も亦その例外ではない。「わが僕あるいは婢の我と競爭ひし時に、我もし之が權理を輕んぜしことあらば、神の起ちあがり給う時には如何せんや、神の臨みたもう時には何と答えまつらんや、われを胎内に造りし者また彼をも造りたまいしならずや、われらを腹の内に形造りたまいし者は唯一の者ならずや」（約百記第卅一章十三―十五）ここに舊約は奴隷をも含めて凡ての人間の神の前における地位の平等について語つている。このようにすべての人間は神の創造そのものに基く根源的な平等に基いて、同一の使命と尊嚴とが與えられているのであるから、およそ人間の顏をしているすべてのものは、平等の權利と取扱をうけなければならないというのである。かくて舊約の平等理念は人間の創造的な神との關連の上に基礎付けられた全く非經驗的な宗教的信仰であるということができる。このような平等思想はユダヤ教及びキリスト教によつて一層深刻にされ且つ徹底せられることとなつた。ガラテヤ書に「今はユダヤ人もギリシャ人もなく、奴隷も自主もなく、男も女もなし、汝らは皆キリスト・イエスに在りて一體なり」（第三章廿八節）とあるのは、人間がいろいろな點で不平等であつても、ひとたび神との關係に立てば一樣に人格の尊敬を與えらることによつて全く平等であるというキリスト教の平等理念を端的に、しかも明瞭に表明したものである。

このヘブライ的な平等思想はギリシャのストアの平等思想と對比することによつて一層明確にされるであろう。ストアによれば、この宇宙にはロゴスと呼ばれる自然の大法があつて自然も人間も共にこれに支配される。人間の理性は宇宙を支配するこのロゴスにつながる存在であり、その分身であり、それから輝き出た光線に外ならない。人間は誰彼の別なく、その生來具有する理性を通じて一樣にロゴスに、神の攝理に參與することができる。人間が諸他の動植物と峻別されて、人格の尊嚴をもつことができるのは、一つにこれがためである。奴隷と雖もその例外ではない。この意味で萬人均しく平等であるといわなければならぬ。性別とか、階級別とか、人種別とかというような差別は動もすれば吾人が考えるように決して本質的のものではない。人間が理性の擔い手として、自己の理性を通じてロゴスに參與しているということこそ正に本質的なことであつて、この點において何人も人間は理性を具有しているが故に同樣の權利をもつことができるわけである。かくて萬人は平等である。このようにストアは說くのである。

これによつて、舊約聖書の平等思想との異同は多言を要いずとも明瞭であろう。

卽ちストアは、人間がロゴスの分身たる理性を共通に具有しているという信念から、人間の平等を推及し、舊約は人間がすべて神との相似性をもつという信仰から同じく人間の平等を說く。いずれも復雜多面的な人間に共通的な一面を捉えてきて、それを抽象化して人間の平等を基礎付けようとする點において、舊約の平等思想もストアのそれも

全くその趣きを一つにしているが、その反面に大いなる差違の存することを看逃してはならぬ。

既に述べたところから明らかなように、舊約の平等理念はストアの理性主義的な平等理念とは異つて、非人格的な精神原理、即ち宇宙を貫徹しているヌース又はロゴス、つまりすべての人間が分有している世界理性というようなものに基いているのではない。それは生ける人格的な神の意志に基くものである。舊約の神は決してストアにおけるように、宇宙理性というような抽象的、非人格的存在ではなく又宇宙そのものを神と見るような汎神論的な神でもなく、生ける人格神である。この人格神が自己の像に象つて人格的個性的な人間を創造し、自分との間の交りに入るように豫め定め給うことによつて、すべての人間に同一の使命と尊嚴を與え給うたのであるというのである。從つてすべての人間に與えられている人間存在の同等なる尊嚴の根據は抽象的な理性でもなければ又一般的な存在秩序でもなく、實に愛なる神の意志に他ならないのである。

しかし、いずれにしても、舊約の平等理念もストアの平等理念も共に具體的、經驗的事實の上に立つて科學的客觀的に論證された所見ではなく、信仰又は信念という宗教的、形而上學的な命題であるが、それにもかかわらず、後世に(2)おける平等理念の源泉となり、その及ぼした影響の今日においてもなお大なることは頗る注目すべきことであろう。

平等理念と相並んで舊約聖書を一貫して流れるヒューマニズムは「汝己のごとく汝の隣を愛すべし」（利未記十九章十八）という隣人愛の精神である。

ストアの同胞愛の精神がその平等思想と内的に結合して、それから必然生れでたものであるように、ヘブライの隣人愛も亦その平等理念から必然的に推及されたものである。從つてそれは創造主たる神の人間創造行爲の中に平等理念と共に内包されたものである。

われわれは神の像に象つて創造された。されば、いかなることがあろうとも神の子たることに變りない。われわれがそうなら他人も亦そうである。神によつて創造されたが故にわれわれに與えられている尊嚴性はこれを他人のうちにも暗默裡に許容することなくしては、われわれはそれを自分のものにすることはできない。それが本質的に他人のものでないならば、またわれわれのものでもありえない。われわれの生命の根源及びわれわれが進むべく命ぜられた道はまた彼らのものでもある。われわれが自己を認識することと彼等を認識することとは不離否全く同一である。宗教的「人間觀」は必然的に「隣人觀」を包含する。それは隣人の生命を尊重し、そこに人間本有の尊嚴を認め、凡そ人の顏を有するすべてのものの裡に神聖を認めて、これを敬愛するということである。

隣人を隣人として認め、これを敬愛するということは絶對的にして無制限な要求である。それは彼も人間であるが故にわが同胞であり、彼はわれと本質を同じくし品位を等しくしているという事實に基く。聖書の決定的章句と呼ばれている利未記の「汝己のごとく汝の鄰を愛すべし」（利未記第十九章十八）という戒律の眞意は「汝の隣人を愛せよ、彼は汝と同じなればなり」ということである。「汝と同じ」という語にこの句の全内容が有する。ここに同胞觀が與えられる。彼は汝と同じである。彼は本質的に汝と同じであり、汝と彼とは人間として一である。だから彼を敬愛する。隣人をわれわれと同じ人間として敬愛する。この言葉は單なる哲學でもなければ熱狂的感傷でもない。それは神の無條件的な命令である。隣人がかくなし又かくあるからといつて、われわれは彼を敬愛すべきではなく、人間である故を以て敬愛すべきである。彼の價値はわれの價値と等しい。神はわれを造り合いしと同樣に彼を造り給うたからである。

隣人に對するわれわれの敬愛の義務を何よりも明瞭に語るものは、われわれが他人に對する凡ての行動は神の榮譽

に關わるとの思想である。箴言にいう「貧者を虐ぐる者はその造主を侮るなり、彼をうやもう者は貧者をあわれむ」（箴言第十四章卅一）すべての人間は神の子であり、「われらの兄弟」「われらの隣人」である。われらの家族の一人一人、われらの民族の一人一人は皆われの兄弟である。彼らのみならず、全人類がわれらの兄弟である。そのように、すべて人間が互に兄弟であるのは、神によつてであり、神を通じてである。それ故それは絶對的であつて、その資格とか條件とかには無關係である。彼を「われらの兄弟」となすのは「われわれの愛情とか善意とかによるものではなく、社會組織とか國家制度の結果でもなく、實に神が彼をかく造り、神がその資格を彼に與え給うたからである。神を通じて、すべの人間はわれわれの同胞である。われわれが神を認めるなら、その如くまた人間おも認めなくてはならぬ。たといわれわれの生活において彼がわれわれと非常に遠く、無關係であつても、なお彼はわれわれの兄弟であり、われらの同胞である。申命記は「汝彼を知らずとも、彼は汝の兄弟……」（申命記第廿二章二）といい、また「彼たとい異邦人又は旅人なりといえども……汝の兄弟なり」とも語つている。汝の前に來る貧しき者は、「汝の貧者」、「汝の困窮者」である。汝とともに住む異邦人は「汝の異邦人」である。われわれは皆神によつて互に結ばれている。「神はすべてのものの創造主である」。神はかくわれわれを造り給うた。人間であることは凡ての者の同胞であり、隣人であることである。「他人」なる人間も神が彼をわが同胞として遣り給うたが故にわれらの同胞である。彼が同胞であることは神の賜物である。そして隣人を敬愛することは單なる一戒律ではなく道德の全内容を、神がわれわれに要求し給うものの全部を表現する。それは義務の眞髓を表わす。なぜならばイスラエル宗教においては神に仕へ、神を愛し、われわれの全身全靈を神に献げることが信仰と生活の全部であるからである。兄弟を求めること、それは神への道であつて、兄弟との關係においてわれわれは敬神と敬虔とを證示する。神に對する奉仕は、われわれが隣人を敬愛することに存する。イスラエル宗教においては社會的行爲は卽ち敬神であり、敬神は社會的行爲を含むものである。[3]

（1）Brinton; "Equality" (Encyclopaedia of the social sciences. ed. by Seligman)

（2）尙との點についてはブルンナー「正義」酒枝譯第六章、第七章、第八章、第九章、第十章及びベック「ユダヤ教の本質」有賀譯第二章第二節參照。

（3）ベック「ユダヤ教の本質」邦譯二六〇―二六五

五　奴隷觀

平等並びに隣人愛の精神と關連して當然一瞥しなければならないのは舊約イスラエルの奴隷觀である。

イスラエルに奴隷制の存在したことは古代社會に通有な現象として別段異とするには足りないが、それがギリシャその他の古代社會や近世文明史に見らるるが如きものとは可成り相違していたものの如くである。

イスラエルの奴隷制はギリシャ、ローマを始め他の古代社會のそれにくらべて極めて溫情的であつて、一說によれば、嚴密にいえば奴隷という特殊な語はユダヤ教には存在しなかつたとさえいわれている。[1] このことは無論、平等と隣人愛を含む神信仰の自然的結果であると考えられるが、それと共にイスラエルの世界觀が勞働に對して特に宗教的、倫理的神聖さを附與したこととも深い關係をもつものである。それによれば人間は神によつて勞働するよう定められているというのである。このような勞働に對する尊敬心は古典時代には知られていなかつた。ギリシャ人がそのよき例である。

ギリシャ人にとつては勞働は自由人のなすに價せぬ卑賤な行爲であつた。開明なるアリストテレスさえも、奴隷制は、自由民を下賤な勞働や日常の勞働から解放し、かれらのために眞の生活、卽ち高尙なる閑暇と深遠なる思索を可

能ならしむるに絶對的に必要であると主張して、この制度を擁護し、更にペペイストスの奇蹟的創造の如く機械が獨りでに動き出すようになるまでは奴隷制は不要となることはないであろうとまで論斷しているが、これは獨りアリストテレスだけの見解ではなく、廣く古代ギリシャ人の奴隷觀を端的に代表したものと見ていいだろう。

舊約聖書は勞働の祝福を說いている。箴言にいう、「勉めはたらくことは人の貴とき寶なり」（箴言第十二章廿七）と。古代ラビ達の中で最も傑出した人の一人が「勞働を愛せよ、貴族的地位を憎め」といつているが、それは正にギリシャ人の態度と頗る對照的である。眞に勞働の神聖が知られ、イザヤ書にいう「彼の手の勞働を樂しむ」（イザヤ書第六十五章廿二）人が幸福なる者と考えられるところでは奴隷制に對する呪詛は聞かれない。イスラエルにおいては、勞働は人間の生活から不可離のものであると考えられた。詩篇は「人はいでて工をとり、その勤勞はゆうべにまでいたる」（詩篇第百四篇廿三）といつて創造における人間の勞働の重要性を說いている。

更に注目すべきことは、奴隷の地位に關する舊約の法的觀念である。

暴君によつて支配されていた古代東方諸國についてはいうに及ばず、ギリシャやローマの世界においても奴隷は人格をもたない單なる物、アリストテレスの有名な言葉をかりていえば、「奴隷は生ける道具」であつた。[2] それは法律の主體でなくして客體にすぎなかつた。ローマ法典において奴隷は物權法の章に屬していた。しかるにイスラエルの法律では、奴隷は權利の資格ある一個の人格である。その主人の前に確固たる法的要求をもつて立ちうる人格である。故に主人は奴隷の所有者としでなく、管理者として考えられていた。主人は奴隷を取扱う絶對的、無制限的自由をもたず、ただ彼に對して限定された處分權を有するのみであつた。かくして奴隷の身分は、承認された權利を規定する法の一般的秩序の中にその基礎をもつところの關係ではなく、單に家庭の私的奉公という暫定的形態にすぎないことになる。故に奴隷制という原理は事實上行われていないということができる。

奴隷に對して、いかに法的人格が保證されていたかということは、主人の奴隷に加える毀害を取締る律法の中にも明瞭に現われている。出埃及記に曰く、「人もしその僕の一の目、あるいは婢の一の目を擊てこれを喪さばその目のために之を釋つべし。又もしその僕の一個の齒か婢の一個の齒を打落ば、その齒のために之を釋つべし」（出埃及記第廿一章二六―二七）と。この律法は奴隷が主人から肉體的傷害を蒙つた場合に然るべき金錢的賠償を要求する權利を認めたものであつて、このような規定は他の古代社會には全く類例を見ないものである。

このように奴隷の平等性は法律的に强調されたばかりでなく、また宗教的にも强調された。奴隷のために休息と慰安の日として安息日が制定されたなどがこれである。「七日は汝の神エホバの安息なれば何の業務をも爲すべからず。汝も汝の男子女子汝の僕婢も汝の牛驢馬も、汝の諸の家畜も、汝の門の中におる他國の人も然り。斯なんじ僕婢をして汝とおなじく惠ましむべし。汝誌ゆべし汝かつてエジプトの地に奴隷たりしに汝の神エホバ强き手と伸べたる腕とおもて其處より汝を導き出したまえり。是をもて汝の神のエホバなんじに安息日を守れと命じたもうなり」と申命記は述べている（申命記第五章十四―十五）。

かくの如く神は奴隷のために安息の日を定め結うたのである。奴隷にこの休日を與えたのは奴隷の主人ではない。神がこれを與え給うのである。一週一度の安息日は人權のために存在する。同樣に節筵の喜びも亦奴隷に與えられた。即ち申命記は「節筵をなす時には汝と汝の男子、女子、僕、婢および汝の門の內なるレビ人、賓旅、孤子、寡婦など皆ともに樂むべし」（申命記第十六章十四）と誌している。成程、ギリシャやローマその他の古代國家においても奴隷のために、時折、祝日を與えていたことは事實である。しかし、壓制と酷使の一年間に僅かに、二、三日の慰安と休息とを、

しかも慈善行爲として與えられていたのと、奴隷の天賦の不可侵的、宗教的權利として、一年中の最も神聖なる制度として、若しくは「主とイスラエルの子らとの間の徵」（出埃及記第卅一章十七）として、安息日が制定せられているのとでは、その間に根本的な相違があるといわなければならない。無論、ギリシャやローマの文學の中にも奴隷に對する溫情と慈愛の言葉を見出すことは決して困難ではない。ストアも亦平等主義の見地から奴隷をも含めた廣汎なる隣人愛を唱えたが、これらの見解は極めて少數者の、しかも實踐と全く遊離した机上の論議たるに止つて、イスラエル宗教の到達したところには遂に到達しなかつた。卽ちそれは民族の日常生活を規制すべき「律法」とはならなかつた。これに反して、イスラエルの聖書が奴隷に關して教えるところの教訓は律法として、イスラエル人の生活を支配し、時と共に益々深められ、高められて、やがて彼等の生活を深く性格付けるに至つたのである。ギリシャ、ローマの哲學的抽象的ヒューマニズムとイスラエルの生命ある命令的宗教の實踐的ヒューマニズムとの相違はここに明らかである。タルムードはイスラエル人がいかに溫情を以て、奴隷を、あらゆる屈辱的で不必要な勞働と汚辱から保護するにつとめたかをわれわれに傳えている。ヨセは正直なる奴隷を稱讃して、「勞働によつて生活する善良にして忠實なる人間」であるとまでいつている。かく見るときは、「その言葉の嚴密なる意味における奴隷というものはイスラエル社會には存在しなかつた。イスラエルは奴隷の肩に依存しない文化をもつ唯一の古代社會であつた」[3]というベックの主張は必ずしも過言ではないと思われる。

（1）Baeck, L.; Das Wesen des Judentums. 5. Aufl. 1926 有賀鐵太郎譯　二七四。

（2）アリストテレスは「ニコマコス倫理學」の中でいう「奴隷が奴隷である限り、これに對する友人關係というものはありえない。それは牛馬に對する友人關係がありえないと同樣である。卽ち奴隷は生ける道具であり、道具は生命のない奴隷なのである。」

（3）ベック、「ユダヤ教の本質」有賀鐵太郎譯　二七九。

六　貧困と所有

平等を說き隣人愛を敎えた舊約聖書のヒューマニズムはまた貧富の存在を見逃がさず、貧者の爲めに幾多の社會的律法を通じて積極的な關心を示したのである。

舊約聖書の社會的律法のよつて立つ基本觀念は、およそ一國家の版圖に屬する者は、すべて一つの倫理的單位を構成するという觀念である。彼等はいずれも皆、倫理的義務の協同社會の一員と見なされる。政治的或は經濟的關心ではなくして、人間としての任務とその完遂という倫理的目的が協同社會の各個人を結合するところの主たる絆である。われわれと共に住んでいる者は誰でもわれわれに對して請求權をもつ。從つて、われわれは、貧困なる個人の人間としての要求に對して責任を感じ、その要求を熟知して、彼等を救濟する義務がある。貧者はわれわれに對して要求權をもつ。彼等に對して、われわれのなすべき善行は、彼等の當然受くべき權利であつて、決して慈善や施物の類ではない。貧者えの救濟を拒むことは、當然與らるべきものを與えないことであるばかりでなく、彼らから「盜むこと」でさえある。箴言にいう「貧しき者を貧しきがために掠むること勿れ」（箴言第二十二章廿二）の意味するところはこれである。かくすることは、神が彼にその所有として與え給いしもの、卽ちわれわれの仲間として生活する權利を、彼から奪うことを意味する。

佛陀は貧困を病、死と共に人間の不可避的な運命と觀じた。舊約聖書はかかる宿命觀に反對する。貧者は地上における物質的財產においてこそ地位をもたぬが、神の御前においては他と平等の地位を有する。彼も亦尊嚴なる人間な

のである。貧者の尊嚴はまたイスラエルの尊嚴であり、貧者の慰藉はまた彼等の慰藉である。貧者の苦惱はまたイスラエルの苦惱である。加之、奴隷や寄寓の外國人に對する場合と同樣に、貧者に對する場合においても、イスラエルは過去における自分自身の運命と苦惱を思ひ起こすのである。第二イザヤはいう「貧しきものと乏しきものと、水をもとめて水なく、その舌かわき衰うるとき、われエホバ聽きてこたえん。われイスラエルの神かれらを棄てざるなり。……エホバはその民をなぐさめ、その苦しむものを憐みたまえばなり」（イザヤ書第四十一章十七、第四十九章十三）と。

ヘブライでは「貧しい者」「虐げられた者」という言葉は敬虔なもの、尊敬すべきもの、善良なものと殆ど同義に解せられた。この點において只管門地と閑暇とを愛し、天分あるもの、高貴なもの、強いもの、美しいものを貴び、大衆を蔑視し、「弱者の苦惱を意に介しなかつた」（ルナン）貴族主義的なギリシャ思想と良い對照をなすものである。(1)

しからば舊約聖書は、この貧困の問題をいかにして解決しようとするか。かくて富とこれを所有する人、即ち富者が問題となる。

舊約聖書は財産に關する義務を嚴重に規定している。當時における財産の形態、所有の對象はいかなるものであつたか。

ヘブライ人はその歴史に現われた時代には今日のベドウィンの如き遊牧生活を營んでいた。その經濟生活もベドウィンの如く共産的であつた。土地、牧場、井泉、獲物、ナツメヤシのオアシスなどは悉く民族の共有であつた。ただ天幕と家具、衣類、家畜のみが私有財産であつた。かかる事情にあつては、個人的に巨大なる富を蓄積することは不可能であつた。或る男は他の男よりも山羊、駱駝、羊などを幾分多く所有することはできたが、しかし彼は家畜を少く所有する男と同樣の天幕に住み、同樣の衣服を纒い、同樣の食物を攝つたのである。この原始共産制における經濟的平等と政治的平等とが彼らの遊牧時代の特徴であつた。

カナン定着後ヘブライ人は先住のカナン人から農耕技術を學んで遊牧生活から農耕生活に入つた。農耕はヘブライ人の政治、社會、宗教の諸生活面に殆ど革命的な變化を及ぼした。生活水準は高まり、人口は增加し、永續的家屋に住む聚落生活が始つた。村落は四圍を繞らす石垣によつて敵の侵入から守られ、危急の際に臨時的に選ばれた指導者は持久的首長として留まり、かくて支配者と被支配者との區別が明かになつた。職業は專門化され、田畠を耕す農夫、賣買する商人、村の門にある法廷に座する長老、神意を卜する祭司などに分化することとなつた。ここにヘブライ人は移動を根本的特徴とする遊牧民から定着を本來の姿とする農耕民に發展することとなつたのである。主要な農産物は大麥、小麥、次いで葡萄、オリーヴ等であつた。農耕時代の初期には土地の永代所有權はなく、ロシアのミールと同樣に屢々再分配された。爾來、ヘブライ人は農耕民として發展し、殆ど近代に至るまで農業はその主要産業となつた。庶民がアム・ハ・アレツ（土の民）と呼ばれた事實は、國民の大半が農民であつたことを示す。庶民大衆を主なる對象として語つた預言者やイエスの教訓が多く農耕生活に取材されているのはこれがためである。牧畜と農耕、山地と平原、荒蕪と肥沃との微妙な取合せはヘブライ人に獨特の世界觀を形成せしめ、彼等に强靱なる精神力と體力を與え、盛んな勤勞意欲と豐な順應性を惠んだのである。(2) かくて農業を中心とする社會における土地の所有の對象としての意義は極めて大であることは明らかである。

以上のことを念頭に置いてヘブライ人の所有觀に移ろう。

ヘブライ人の所有觀も亦その神觀と强く結びついており、それを想起することなくしては決して理解することはできないであろう。

元始に萬有を創造し給うた全智全能、遍在の神は、從つてまた萬有の絶對、唯一の所有者として一切のものに優先する。神の全知全能を稱えたダビデの頌詞は一節、よくこの間の消息を傳えて餘すところがない。

曰く、「エホバよ權勢と能力と榮光と光輝と威光とは汝に屬す。凡て天にある者、地にある者はみな汝に屬す。エホバよ、國もまた汝に屬す。汝は萬有の首と崇られたもう。富と貴とは共に汝より出ず。汝は萬有を主宰りたもう。汝の手には權勢と能力あり、汝の手は能く一切をして大ならしめ又强くならしむるなり。……但し我ら斯のごとく自ら進んで獻ぐることを得たるも我は何ならんや、また我民は何ならんや、萬の物は汝より出づ、我らは只汝の手より受て汝に獻げたるなり……我らの神エホバよ汝の聖名のために汝の家を建てんとて我らが備えたる此衆多の物は凡て汝の手より出ず、また皆なんぢの所有なり……我神よ、……汝は……正直を悅びたもう。……エホバよ、汝の民をして此精神を何時までもその心の思念に保たしめ、その心を固く、汝に歸せしめ給え」（歷代志略上第廿九章十一―十八）と。

このダビデの言葉の中に、ヘブライ人の所有觀が、簡單ではあるが、殆んど完全に表明されている。

萬物を創造し給うた神は、地上一切のものの眞實の、唯一の、絶對の、至高の所有者である。この事實を舊約聖書は隨所に謳つている。詩篇にいう、

「地とこれに充てるもの、世界とその中にすむものとは皆エホバのものなり」（詩篇第廿四篇一）

また出埃及記には

「全地はわが所有なればなり」（出埃及記第十九章五）

とあり、更にヨブ記には

「普天の下にある者はことごとく我有なり」（ヨブ記第四十一章十一）

とある。同樣の章句は他に隨所に見出される。

人が自分の財產だと思い込んでいる物、卽ち身心の能力、土地、家屋、生產物などの富は、實は、地上に神の國を實現せんが爲に用うべく、人間が神から委託された預り物であつて、これらの物を所有する人間の權利、卽ち人間の所有權は、その背後にある神の究極的、絶對的の所有權の前には單に相對的、派生的、條件的のものであるにすぎない。されば地上の何人も自己の財產と雖も氣儘勝手に使用することは許されない。その使用は常に神の正義に合致して行われなければならない。

しかし、右に述べたところから略々推察されるように、舊約聖書は決して私有財產そのものの存在を否認しようとするものではない。それどころか、自由なるイスラエル人の生活には何がしかの適正な所有が絶對に不可缺であると見ている。されば箴言にいう、

「我をして貧しからしめず、また富ましめず、惟なくてならぬ糧を與え給え、そは我あきて神を知らずと言い、エホバは誰なりやといわんことを恐れ、また貧しくして竊盜をなし、我が神の名を汚さんことを恐るればなり」（箴言第卅章八―九）と。

過大の所有は人をして信仰を怠り、神の正義を忘れしめ、過少の所有は人をして竊盜などの犯罪を犯さしむる。自由なるイスラエル人とその妻子に人間らしい生活を保證するに足る程度の所有こそ正に望ましき適正の所有形態である。多きに過ぎず、少きに失せず、また富まず、されば貧しからず、卽ち所有の中正をうること、これが舊約の希求するところであり、この點において同じく、すべて事態の中正を望ましいとしたギリシャのアリストテレスの境地と期せずして相通ずるものがある。

このような見地に據つてアモス、ホセア、イザヤ、第二イザヤ、ミカ等のヘブライの預言者達はそれぞれ、その時々の社會的不正を鋭く批判し、激しく責めたが、いずれも社會組織を根本的に變革しようという社會改造論者ではなく、飽くまで神の正義に富者及び不正を働く人々を從わしめることによつて社會悪を解決することができると確信する點において依然として宗教家たることを止めなかつたのである。

（1）尙この點についてはブチャー「ギリシャ精神の樣相」（岩波文庫版）70—72 參照。

（2）現代基督教辭典。Lods; Israël, des origines au milieu du VIII. siècle 1932. P. 460 ff.

（3）利未記にいう「地を賣るには限りなく賣るべからず、地は我の有なればなり。汝らは家族または寄寓者にして我とともに在るなり」（第二十五章二十三）。

蓄積、生産要素相對價格及び利用度の構造的關係

——生産函數の測定と分配率の再考を含めて——

小尾惠一郎

〔一〕生産要素保有量（蓄積）の導入と均衡概念の擴張
(1) 保有量の意味
(2) 過剩施設を含む生産の均衡
〔二〕蓄積模型の適用
(1) 分配率とダグラス函數のパラメターの乖離について
(2) 補償費假設の檢證と生産函數の測定について
〔三〕結　語

近時、成長率の問題が目を惹くにつれ、生産理論（特に加速度理論）に於て蓄積の問題が陽表的に扱われる傾向に