

旧約聖書における 「平和(シャーローム)」の観念(上)⁽¹⁾

山 我 哲 雄

I 平和研究と旧約聖書

有史以来人類は常に平和を希求してきたが、それにもかかわらず、実際には数限りない争いや戦いを繰り返してきた。特に今世紀に入り、人類が地球を何十回も破壊することのできる熱核兵器を手にしたことにより、人類が破滅を避け真の平和を確立できるか否かはまさに焦眉の問題になったと言ってよい。このような認識に立ちつつ、第二次大戦後、その経験を踏まえ、さまざまな分野の研究者が積極的に平和研究に乗り出した。1950年代後半から60年代にかけて、東西ヨーロッパ、カナダ、アメリカ、北欧などに次々と平和研究機関が設立され、1965年には「国際平和研究学会」が組織され、活発な国際交流のもとに内容豊かな平和研究が行われるようになった。わが国においても1966年には「日本平和研究懇話会」、73年には「日本平和学会」が組織され、さらに80年には日本で「アジア平和研究国際会議」が開催されたことを契機に「アジア平和学会」が設立され、現在に至るまで多方面からの研究活動が活発に行われている⁽²⁾。平和研究は、今世紀に生まれた最も重要な、かつ緊急性を持った学問領域の一つであると言ってよいであろう。

平和研究の大きな特色は、その包括性・多様性と、その著しい学際的性格、そして研究分野間の活発な交流と密接な協力関係にあると言えよう。戦争は人間の生活のあらゆる側面を巻き込む現象であり、また平和は人間の生活のすべての領域に及ぶべき事柄である。このことに対応して、戦争の諸原因や平和の諸条件は、人間の精神的、社会的、政治的、文化的、自然的活動のすべての領域に何らかの形で関係している。したがって平和研究は必然的に学際的研究たらざるを得ず、各研究者には、専攻分野の如何にかかわらず、それぞれの分野から戦争と平和という全

人類に普遍的に関わる問題に関して考察し、それによってたとえいかに間接的であるにせよ、他の多くの研究分野と協力しつつ、戦争とそれに伴う全人類的な悲慘を回避し、普遍的な平和確立のために寄与することが求められている。自分の専門分野に閉じ籠もり、この普遍的かつ焦眉の問題に対して判断停止することは許されないし、またありうべきことでもない。最近各地の大学で、平和研究所やそれに類する研究機関の設立が相次いでいることも、そのような認識の現れであると言えよう。

このような状況の中では、古代文学の研究者、聖書の研究者も、自分の専門とする領域を通じて平和の問題を考え直すことが要求されるし、またそのようにすることに意義があるのではなからうか。⁽³⁾本稿は、筆者がこれまで比較的頻繁に関わってきた旧約聖書を素材に、そこにおける平和の観念に関して考察を試みようとするものである。旧約聖書は、一般的には、到底平和的な書物という印象を与えない。そこには残忍な殺戮や、激しい戦いとその悲慘な結果についての描写が満ちているからである。⁽⁴⁾このことは、イスラエル民族が辿った過酷な歴史と関連している。しかし、人類の精神史において最初の普遍的な恒久平和の理念を打ち出したのもまた、後述するように旧約聖書なのである。もちろん旧約聖書においても、平和についての観念や思想は決して統一的でもないし首尾一貫してもいない。結論を先取りするようであるが、旧約聖書の平和の観念の歴史は、偏狭なナショナリズムと選民意識に基づく排他的・一面的な平和の観念の限界と挫折を例証するとともに、他方でそれを越えたところでの真に普遍的な平和への希求の意義と必要性を指し示す点で、現代に生きるわれわれにとってもまことに示唆するところが多いように思われる。旧約聖書が生み出した三つの有力な宗教であるユダヤ教、キリスト教、イスラム教は、歴史を通じて数々の戦争や紛争を引き起こしたり、あるいは少なくともその原因の一部を提供してきた。現在においてもなお、——パレスチナ問題や先日の湾岸戦争にも示されたように——世界各地での紛争において、これらの三つの宗教が直接・間接に少なからぬ役割を果たしていることは周知の事実である。特にこれら三つの宗教に関わる者は、今こそ、いわば原点であり共通の母体である旧約聖書の平和についての証言と教訓に真摯に耳を傾けるべきではなからうか。

II 「シャーローム」の語義

われわれが「平和」という語で呼ぶ事態は、旧約聖書のヘブライ語では「シャーローム」という語で表される。しかし、「シャーローム」について学問的に論じられる際に常に強調されるように、このヘブライ語の言葉は、単にわれわれの言う「平和」だけでなく、より広い意味内容を持っている。⁽⁵⁾まず第一にそれは、単に消極的に戦争の欠如を意味するだけでなく、より積極的に、個人間、集団間、民族・国家間に友好と調和と幸福が保たれている状態、あるいはさらに、人間の生活においてあらゆる意味で望ましいことが実現している理想的な、欠けや歪みがないという意味で十全な状態を意味するからである。この語のそのような包括的な意味内容は、例えば日本の口語訳聖書において、「シャーローム」の語に文脈により、「平和」以外に、「あいさつ」、「安心」、「安泰」、「安否」、「好意」、「幸福」、「親しい」、「健やか」、「善」、「繁栄」、「無事」、「平安」、「むつまじい」、「安らか」、「やわらぎ」、「和」、「和解」等、実に全部で三十二種類の訳語が当てられていることに象徴的に現れている。⁽⁶⁾ヨハネス・ペーデルセンによれば、シャーロームとは、「魂の十全な展開」であり、「すべてのものがあるべき状態にあること」であり、「イスラエル人が『よい (good)』という語で理解していた事柄すべてを含む」ものである。「それは、幸福と自由な発展のあらゆる形態を表すが、その核をなすものは、他者との共同生活であり、生の基盤である」。⁽⁷⁾それは、ゲルハルト・フォン・ラートによれば「共同関係の無傷性、完全性、重量が釣り合っている状態、二人の当時者の間のあらゆる要求と必要性の均衡がとれている状態」⁽⁸⁾、クラウス・ヴェスターマンによれば、「有機体、人間の共同体、都市、集団、家族、民族」などが「十全、完全、ないし無傷といった性格を持っていること」、「共同体の健全な存在 (Heilsein)、全部のものがそろっている存在 (Ganzsein)、損なわれていない存在 (Intaktsein)」を表す。⁽⁹⁾ハンス・ハインリヒ・シュミートによれば、それは「留保なしに肯定的と呼び得る状態」、「生を可能にする秩序づけられた状態が成立していること」であり、イェリス・イェルレマンによれば、それは「或る者にとって十分に満足すべき状態」である。⁽¹⁰⁾

より具体的に見れば、シャーロームとは、単に集団間、民族間の友好

的な関係(創三四21, 申二26, 士四17, ヨシ九15)だけでなく、より一般的に、何の心の煩いもなく安心して何かを行うことのできる状態(出四18, 士一八6, 一九20, サム下一五9), 元気で健全に暮らすことのできる状態(創二九6, 四三27-28), 危険に遭遇しても命に別状がないこと(士六23, サム下一八29, 32), 不満や異論のない状態(サム上二九7, サム下一五27), さらには長寿(箴三2)や大地の豊穡(ゼカ八12, 詩一四七14)をさえ意味し得る。逆にシャーロームのない状態とは、幸福を奪われた状態(哀三17), 健康を損なった状態(詩三八4)などを表現する。シャーロームの状態にある者は、安心してぐっすりと眠ることができる(レビ二六6, 詩四9, エゼ三四25)。「私のシャーロームの人」とは気をゆるすことのできる親しい友人であり(創三四21, 詩四一10, エレ二〇10, 三八22), 逆に憎しみや嫉妬があると、相手と「穏やか(シャーローム)に語ることも」できなくなる(創三七4)。「シャーロームのうちに死ぬ」とは、事故や病気による若死にでも、意に反して殺されるのではなく、天寿を全うして満ち足りて死ぬことである(創一五15, 王下二二20, ヨブ二一13, エレ三四5)。

ここではまず、「シャーローム」の語が挨拶に用いられたということに着目してみよう。これは、アラブ人のアラビア語の挨拶である「サラーム」に対応する。古代イスラエル人(現代のユダヤ人もそうであるが)やアラブ人が挨拶に「平和」に当たる語を用いるのはまことに示唆的であり、このことは彼らの置かれていた厳しい状況と無関係ではないように思われる。この二つの民族は、いずれも遊牧的な過去を持つ。遊牧民の世界では、限られた牧草地や水場をめぐる激しい氏族間、部族間の争いが繰り返されるのが常であった。彼らにとっては、生きるためには戦いが不可欠であり、自分たちとは別の集団——遊牧民にとって集団を離れた個人というものは存在しない——は、味方であるか敵であるかのいずれかであった。味方でも敵でもない第三者というものは存在しなかった。したがって、自分たちとは別の存在に出会うときに最も大きな関心事になったのは、相手が味方であるのか敵であるのか、ということであった。それゆえ彼らは、「シャーローム/サラーム」の挨拶を交わし合うことによって、互いに自分たちが害を与える存在ではないこと、友好的・調和的な関係を保ち合うことを確認しなければならなかったので

あろう。逆に言えば、二つの集団が出会うときに、常にあえてそのような「シャーローム」を確認し合うことが不可欠だったほど、彼らの生活は平和に乏しく緊張に満ちたものだったのであり、それだからこそ、「シャーローム」の確立が真剣かつ熱心に希求されたのであろう。こうして見れば、天候の話題で挨拶を交わすわれわれは、いかにも農耕民的でのんびりしたものだけということになるのか。

遊牧生活を放棄して農耕生活に転じ、さらに国家社会を建設した後にも、このようなイスラエル人の心性に基本的な変化はなかった。「シャーローム」の語を用いた典型的な挨拶は、サムエル記上二五6に見られる。そこではサウルに追われ各地を転々としていたダビデが、裕福な羊飼いナバルに食料の提供を求めるために従者たちを遣わして、次のように言わせている。「あなたにシャーローム、あなたの家にシャーローム、あなたのものすべてにシャーロームがありますように」。意外な人物の突然の来訪は胸騒ぎを起こさせる。そのような場合、例えばバト・シェバが夫の別の妻の息子であり、自分の息子ソロモンのライバルであったアドニヤの訪問を受けたときのように、次のような会話が交わされた。「あなたがおいでになったのはシャーローム(なこと)のためでしょうか?」。「ええ、シャーローム(なこと)のためです」(王上二13。なおサム上一六4-5なども参照)。そのようなシャーロームが破られる場合には、恐るべき暴虐と殺戮と破局が訪れることになる。有名なイエフによるクーデターの場面を見よう。オムリ王朝代々の異教振興政策に憤った將軍イエフは、クーデターを決意し、王のもとに進軍する。何も知らないヨラム王はいつものようにイエフに何度ものんきな挨拶を送る。「イエフ、シャーロームであるか?」。これに対するイエフの返答はこうであった。「あなたの母イゼベルの姦淫と魔術がさかんに行われているというのに、何がシャーロームだ!」(王下九17-22)。こうしてイエフは王とその王族を皆殺しにしてみずから王位についたのである⁽¹³⁾。

個人間・集団間にシャーロームな状態を前提とし、かつその関係の確実性を保証するものが、法的行為としてのペリート、すなわち「契約」(ないし国家間の場合には「条約」。両者は同じヘブライ語で表される)である。例えば創世記二六章でイサクとのこじれた関係を修復しようとしたペリシテ人アピメレクは、「われわれがかつてあなたに害を加えず、

あなたに対して良いことしか行わず、あなたを平安(シャーローム)のうちに送り出したように、あなたもわれわれに悪いことを行わないでください」と言って、彼の集団と契約(ペリート)を結ぶことを申し出る。こうして両者は契約を結び、「彼らはシャーロームのうちに彼のもとから去って行った」とされる(創二六28-31。なお二一22-32の同じような場面をも参照)。同じように、和解したヤコブとラバンは、「互いに悪意をもって境界を越えて相手の領域に侵入しない」ことを誓って、契約を結ぶ(創三一43-三二1)。同じことは国家間の関係についても言える。列王記はソロモン時代のイスラエルとフェニキア人の国ティルスとの関係について、次のように述べている。「ヒラムとソロモンの間には平和(シャーローム)が保たれ、両者は条約(ペリート)を結んだ」(王上五26。なお王上二二45などをも参照)。

「シャーローム」は、人間社会における欠けのない、望ましく健全な状態を表す観念として、当然ながら倫理的秩序とも密接な関係を持っている。人間は常に正義と公正を希求するからであり、ルートヴィヒ・ケーラーの当を得た言葉によれば「シャーローム」とは、「共同体の成員がお互いに自分たちの主張や要求が公平に裁か⁽¹⁾れている現実を見て知っている、という状態が前提となってこそ可能」なものだからである。このことは、しばしば「シャーローム」の語が規範的秩序への一致を表す「正義(ツェダカー)」の語と並んで用いられることに端的に示されている。例えば「正義が作り出すのは平和であり、正義が生み出すものはとこしえに安らかな信頼である」(イザ三二17)、「慈しみとまことは出会い、正義と平和は口づけする」(詩八五11)ということが言われ、正義と平和をとともに実現することが求められる。「あなたたちのなすべきことは次の通りである。互いに真実を語り合え。城門(すなわち裁判の場)では真実と正義に基づき平和をもたらず裁きをせよ」(ゼカ八16)。「悪を避け、善を行い、平和を尋ね求め、追い求めよ」(詩三四15)。ヘブライ語の詩文に特徴的な並行法の表現によれば、正義と平和はほぼ同義語として用いられる。「わたしの命令に従うなら、あなたの平和は大河のようになり、あなたの正義は海のようになる」(イザ四八18)。「私があなたに与える命令は平和、あなたを支配するものは正義」(イザ六〇17)。正義が損なわれているところに真の平和はない。不正の道を歩む者は「平和の道を知

らない」(イザ五九8)。それゆえ「神に逆らう者の平和」を見ることは神義論に関わる疑問を引き起こす(詩七三3, ヨブ二一9)。

他方において、旧約聖書における「シャーローム」は、戦争と絶対的に相入れないものでも、戦争の存在をまったく排除するものでもない。もちろん、シャーロームはしばしば戦争(ミルハーマー)の対義語として用いられ(王上二5, 詩一二〇7, 伝三8, ミカ三5)、戦争のない状態(サム上七14, サム下二〇19, 王上五4, 詩一四七14, エレー四13)や、戦争終結行為としての講和(サム下一〇19, 王上二〇18)を意味する。しかし、シャーロームが物事のあるべき、望ましい状態を意味する以上、戦争そのものが問題になっている場面においては、シャーロームが戦争の上首尾な展開、すなわち勝利を意味することになる。追い詰めた敵に「シャーロームを呼びかける」とは、降伏を勧告することであり、その結果、投降者たちはイスラエルの奴隷となる(申二〇10, ヨシ九15, 27)。戦いから「シャーロームのうちに」帰って来るとは、勝利者として凱旋してくることを意味する(ヨシ一〇21, 士八9, 一一31, 王上二二27-28)。それは単に戦争が終了したことを中立的に意味するのではなく、あくまで戦争に勝利した後の状態を意味するのである(それゆえ口語訳聖書では、このような場合のシャーロームがまさに「勝つ」、「勝利」などと訳される)。戦況が有利に展開しているかどうかを尋ねる際に、「戦争のシャーロームを尋ねる」(サム下一一7)という表現が用いられることはまさに典型的である。それは、「戦いがうまくいっているか」というほどの意味である。二つの集団の「シャーローム」の間に対立があるとき、一方は、自分たちの「シャーローム」を確保するために、他方の「シャーローム」を犠牲にしなければならない。そのような場合、まさに「シャーローム」のための戦いが行われることになるのである。

これまでは主として、世俗的な領域における「シャーローム」の用法と意味について考察してきたが、最後にこの語が神との関わりにおいて高度に宗教的な意味を持って用いられる場合について簡単に見ておかなければならない。人間生活の個々の場面でシャーロームを実現するのは、当事者間の信頼関係と合意であり、前述のように多くの場合契約締結行為であるが、イスラエル人はそれが結局は神の意志に適うものであることを知っていた。「ヤハウェをあがめよ、御自分の民のシャーロームを望む

方を」(詩三五27)。「シャーロームがあるように、遠くの者にも近くの者にもシャーロームがあるように。わたしは彼を癒す、とヤハウェは言われる」(イザ五七19)。彼らはまた、真の意味でのシャーロームが究極的には神の力によって実現するものであり、神の恵み、賜物としてほとんど救いと同義語であることも知っていた。「ヤハウェは民に力をお与えになる。ヤハウェは民を祝福してシャーロームをお与えになる」(詩二九11)。

「ヤハウェはシャーロームを宣言される。御自分の民に、御自分の慈しみに生きる者に、彼らが愚かなふるまいにもどらないように。彼を畏れる者に救いは近く、栄光はわたしたちの地に留まる」(詩八五9-10)。

「見よ、わたしは彼女(エルサレム)に向けよう、シャーロームを大河のように、国々の栄を洪水のように」(イザ六六12。なお同四八18をも参照)。神の救いとしてのアッシリアの支配からの解放(ナホ二1)やバビロン捕囚からの帰還(イザ五二7、五五12)等が、しばしばシャーロームの到来として告知されたこともこのことと無関係ではない。人々は常に、シャーロームが満ち溢れるように神に祈った。「ヤハウェが御顔を向けてあなたを照らし、あなたに恵みを与えられるように。ヤハウェが御顔をあなたに向けて、あなたにシャーロームを賜るように」(民六25-26)。

「ヤハウェよ、シャーロームをわたしたちにお授けください。わたしたちのすべての業を、成し遂げさせてくださるのはあなたです」(イザ二六12)。「あなたを愛する人々にシャーロームがあるように。あなたの城壁のうちにシャーロームがあるように。あなたの城郭のうちにシャーロームがあるように」(詩一二二6-7。なお詩一二五5、一二八6をも参照)。

人間同士の対立のない調和的關係がシャーロームと呼ばれるように、人間と神との間の信頼と恵みに満ちた親密な關係も「シャーローム」と呼ばれ得る。「わたしを砦と頼む者は、わたしとシャーロームをなすがよい。シャーロームをわたしとなすがよい」(イザ二七5)。後述する神が人間と「平和の契約」を結ぶという表象(エゼ三四25、イザ五四10)も、このような観点から見る事ができるであろう。ただし、「神とのシャーローム」を語るこのようなテキストが少数であり、旧約聖書においてはむしろ例外的であることは指摘しておかねばなるまい。⁽¹⁵⁾

III 聖戦と聖絶

さきに旧約聖書は必ずしも平和的な書物という印象を与えない、ということ述べたが、この傾向はとりわけ、旧約聖書の中でも古い伝承に遡る部分に著しい。そしてこのことは、最古のイスラエル人たちがカナン(現在のパレスチナ)において、戦いによって自分たちの生命と土地と生活を勝ち取っていかねばならなかったという事実を反映している。このことに対応して、研究者の間で旧約聖書に含まれた伝承中最も古いものとみなされているいくつかの詩文には、いずれも強烈な好戦的な気分が漲っており、それらの中でヤハウエは、何よりもまずイスラエルを勝利に導く戦いの神として登場する。いわゆる「海の奇跡」との関連で伝承されている「ミリアムの歌」は、ヤハウエが与えてくれた救済と勝利を次のように歌っている。「ヤハウエに向かって歌え。彼は大いなる威光を現し、馬と乗り手を海に投げ込まれた」(出一五21)。これをさらに発展させたいわゆる「海の歌」(出一五1-16)は、「戦士(イーシュ・ミルハーマー)」としてのヤハウエの活動を次のように歌いあげる。「ヤハウエこそ戦士。ヤハウエこそその御名。……ヤハウエよ、あなたの右手は力に輝く。ヤハウエよ、あなたの右手は敵を打ち砕く。あなたは大いなる威光をもって敵を滅ぼし、怒りを放って、彼らをわらのように焼き尽くす」(出一五3, 6-7)。神の箱を先頭に立てた行列が出発する際には、常に次のように唱えられたという。「ヤハウエよ、立ち上がってください。あなたの敵は散らされ、あなたを憎む者は御前から逃げ去りますように」(民一〇35)。やはり非常に古い伝承に遡るものと思われるいわゆる「バラムの歌」では、次のように歌われる。「エジプトから彼らを導き出されたヤハウエは、彼らにとって野牛の角のようだ。彼らは、敵対する国を食らい尽くし、骨を砕き、矢で刺し通す」(民二四8)。イスラエルがカナンの平野部をめぐるってカナン都市国家の連合軍と戦っていた時代の「デボラの歌」は、星々や川の流れさえイスラエルの戦いに加わった次第を歌った後に、次のように締め括られる。「ヤハウエよ、あなたの敵がことごとく滅び、彼を愛する者が日の出の勢いを得ますように」(士五31)。

旧約聖書自身の証言によれば、イスラエルはカナンの地への侵略者と

して登場する。すなわち古代イスラエル人の自己理解によれば、彼らは神の選びと祝福を受けたアブラハムの子孫であり、彼らの十二部族はアブラハムの孫ヤコブの十二人の息子の子孫であって、いずれもエジプトでの苦難からヤハウェによって救い出され、「乳と蜜の流れる地」であるカナンの地に導かれた。そして「ヨシュア記」によれば、彼らは神の命令により一気呵成にカナンの地を征服したのである。「今、あなた(ヨシュア)はこの民すべてと共に立ってヨルダン川を渡り、わたしがイスラエルの人々に与えようとしている土地に行きなさい。モーセに告げたとおり、わたしはあなたたちの足の裏が踏む所すべてをあなたたちに与える」(ヨシ一2-3)。「ヤハウェが先祖に誓われた土地をことごとくイスラエルに与えられたので、彼らはそこを手に入れ、そこに住んだ。……ヤハウェがイスラエルの家に告げられた恵みの約束は何一つたがわず、すべて実現した」(ヨシ二一43-45)。

したがって、イスラエルの自己理解によれば、イスラエルという民族は、共通の血縁と歴史によって結び合わされた統一体であった。しかし現代の歴史的研究によれば、そのような観念はイスラエルの民族的自己同一性の表現にすぎず、イスラエルという民族は、血縁も歴史も異なるパレスチナ内外の主として未定着的な諸集団が、——おそらくはそれらの一部にすぎない出エジプト集団のもたらした——ヤハウェという強力な戦いの神のもとに団結して結成した部族連合として成立したものである。最近では、このようなイスラエル部族連合に参加した人々の中に、カナン自体の下層民も多数含まれていた可能性が注目されている。また、実際のカナン征服も、ヨシュア記に理想的・図式的な仕方では描かれているように連戦連勝の勢いで短期間に成し遂げられたわけではなく、士一19などにも示唆されているように、イスラエルが手にできた土地は差し当たっては、土地条件も悪く都市国家のあまり存在しなかった山地に限られていたらしい。その後イスラエルは、「デボラの歌」に描かれているような戦いを重ねながら、次第にカナン都市国家群の支配する平野部にも進出していったのである。「士師記」に描かれているような好戦的な気風に満ちた英雄たちの武勇伝も、そのような時代の雰囲気の中から生まれたものと思われる。いずれにせよ、イスラエルの人々が戦いによって土地と生活を確保しなければならなかったことは疑いもない事実である。

すなわち彼らにとっては、戦いこそ自分たちの「シャーローム」をもたらすものに他ならなかったのである。イスラエルがカナンの地全土を完全に手中に収めたのは、後述するダビデに時代であったと考えられる。

他のすべての古代民族、とりわけ古代オリエント世界の民族にとってそうであったように、イスラエルにとっても戦争は単に政治的・軍事的な出来事であるばかりでなく、場合によって程度の差こそあれ、宗教的な意味を持った出来事であった。それは神の名によって、神のために遂行される「聖戦」であり、究極的にはヤハウェ自身の戦いとして「ヤハウェ戦争」であった⁽¹⁷⁾。「彼らを恐れてはならない。わたし(ヤハウェ)は既に彼らをあなたの手に渡した」(ヨシ一〇八)。「あなたたちの前を進まれるあなたたちの神ヤハウェ御自身が、あなたたちのために戦われる」

(申一三〇)。「イスラエルよ聞け。あなたたちは今日、敵との戦いに臨む。心ひるむな。恐れるな。慌てるな。彼らの前にうろたえるな。あなたたちの神ヤハウェが共に進み、敵と戦って勝利を賜るからである」(申二〇三-四)。イスラエルの敵はすなわちヤハウェの敵であり、これを打ち破ることは当然の宗教的義務となる⁽¹⁸⁾。すなわち、先住民を払拭することが、カナンの地におけるイスラエルのシャーロームを保証する条件なのである。彼らはイスラエルを異教に導きかねない有害な存在であり、彼らと契約を結ぶこと(すなわちシャーロームの樹立)は厳しく禁じられる。

「見よ、わたしはあなたの前から、アモリ人、カナン人、ヘト人、パリジ人、ヒビ人、エブス人を追い出す。よく注意して、あなたがこれから入って行く土地の住民と契約を結ばないようにしなさい。それがあなたの間で畏とならないためである」(出三四11-12)。時代的には多少後のものであるが、いわゆる「神聖法典」の末尾の祝福には、イスラエルにとってのシャーロームが他の民族の犠牲の上に立つものとして理解されていたことが鮮やかに明言されている。「わたしはこの地にシャーロームを与え、あなたたちは脅かされることなく安眠することができる。わたしはまた、猛獣をこの地から一掃し、剣がこの地を荒廃させることはない。あなたたちは敵を追撃し、剣にかけて滅ぼす。あなたたちは五人で百人の敵を、百人で一万人の敵を追撃し、剣にかけて滅ぼす」(レビ二六六-8)。

このような排他的な民族主義的精神の頂点をなすのが、「聖絶(ヘーレ

ム／動詞でハーラム)⁽¹⁹⁾すなわち敵の絶滅の思想である。すなわち、神の敵でもあるイスラエルの敵は徹底的に滅ぼし尽くさねばならないのである。「あなたの神ヤハウェが嗣業として与えられる諸国の民に属する町々で息のある者は、一人も生かしておいてはならない。ヘト人、アモリ人、カナン人、ペリジ人、ヒビ人、エブス人は、あなたの神ヤハウェが命じられたように必ず聖絶(ハーラム)しなければならない」(申二〇16-17)。「イスラエルは、もしこの民をわたしの手に渡してくださるならば、必ず彼らの町を聖絶(ハーラム)します、と誓った。ヤハウェはイスラエルの言葉を聞き入れ、カナン人を渡された。イスラエルは彼らとその町々を聖絶し、その名をホルマと呼んだ」(民二-3)。「ヨシュアはその日、マケダを占領し、剣をもってその町と王を撃ち、住民を聖絶(ハーラム)して一人も残さなかった」(ヨシ-〇28)。「行け、アマレクに属するものは一切、聖絶せよ。男も女も、子供も乳飲み子も、牛も羊も、らくだもろばも打ち殺せ。容赦してはならない」(サム上一5-3)。旧約聖書の歴史書には、聖絶への強い関心が貫かれている。ヨシュア記によれば、カナン人のうち生き残ったのはイスラエルの手引きをした遊女ラハブの一族(ヨシ二8-21、六22-25)と、奸計によりイスラエルと契約を結んだギブオン人(すなわち彼らは自分たちが聖絶の対象となるカナン地の住民でないと偽って、イスラエルと和〔シャーロム〕を結んだ。ヨシ九3-14、一一19)だけであった。イスラエルの初代の王サウルは、聖絶の掟を守らず、敵のアマレク人の王と有利な条件で和平協定を結んだために、預言者サムエルによって廃位と没落を宣告される(サム上一51-23)。後の北イスラエルのアハブ王もまた、アラム王ベン・ハダドの命乞いを受け入れて講和条約を結んだため、匿名の預言者に同じような批判を受けている(王上二〇31-42)。今世紀にナチス・ドイツのジェノサイド(断種)政策によって民族存亡の危機に立たされたユダヤ人の遠い祖先たちが、まさにホロコースト(絶滅)を神の名において主張していたということは、恐るべき歴史の逆説であると言わねばならないであろう。

もちろん、旧約聖書の歴史書にこのような仕方ではしばしば聖戦や聖絶について語られているという事実と、イスラエルの初期の歴史において

実際にそのようなことが行われたかどうかということはまったく別の問題である。よく知られているように、ヨシュア記の征服物語を始めとして旧約聖書の歴史書の多くが最終的に今日の形にまとめられたのは王国時代後半から捕囚時代であり、そこでの戦争の描写は極度に図式化されている。また、イスラエルの実際の「土地取得」がヨシュア記に述べられているほど単純でも、少なくとも初期においては圧倒的な成功でもなかったことは前に述べた通りである。しかし、聖戦や聖絶に関連し伝承がまったく歴史的基盤を持たない後代の歴史物語作家たちの創作であるとはおよそ考え難い。聖絶に関連した習慣はまさにイスラエルと対立していた前9世紀のモアブ王メシャの碑文にも述べられており、神の民を自覚した初期のイスラエルにおいても、少なくともそのような精神が漲っていたことは想像に難くない。そのような排他的なナショナリズムの精神が、特に国家再生の大規模な運動が巻き起こった前7世紀のヨシヤ王時代や、さらには国家を失い精神的団結によって民族の自己同一性を維持していかなければならなかった捕囚時代の民族主義的思潮の中でますます純化された形態を取るようになったのであろう。今世紀になって、結果的には多くのアラブ系パレスチナ人を排除してユダヤ人の国を二千年ぶりに建国した現代のイスラエルの友人たちの心の奥の片隅に、たとえ無意識的にであるにせよ、このような「聖絶」の精神の残滓が決して潜んでいないこと信じたい。

他方で注目し値するのは、このような聖戦が文学化される経過の中で、それがイスラエルの現実的な戦闘行動から引き離され、いわばより「宗教化」され、ヤハウエただ一人の業と見なされるようになっていったことである。例えば古い伝承に基盤を持つ士師時代の「デボラの歌」では、もちろんその勝利は最終的にヤハウエによって与えられるものと信じられてはいたが、戦闘そのものは事実上まさにイスラエルの戦いであり、この戦いに参加せず「ヤハウエを助けに来なかった」部族や集団が厳しく叱責されてさえている(士五15—17, 23)。これに対し同じ戦闘を扱った士四章の散文の部分やヨシ一〇章、サム上七章の戦争物語では、敵に対する決定的な打撃を与えるのはヤハウエ自身であり、イスラエルの兵士たちは単に敗走する敵を追撃するにすぎないかのように描かれている(士四15—16, ヨシ一〇10—11, サム上七10—12)。士師時代のギデオンの物

語で、「イスラエルの心がおごり、自分の手で救いを勝ち取った」と言わないように、ヤハウエが兵員の削減を命じたという物語(士七2—7)にもこれと同じ傾向が認められるであろう。二次的な改訂を受けて聖戦的な物語に改造されている出—四章の「海の奇跡」の物語では、この傾向がさらに一段進んでいる。すなわちヤハウエ自身がその奇跡によってエジプトの戦車隊を壊滅させるのであり、イスラエルはまったく手を出すことなく、それを見ているだけなのである。「ヤハウエがあなたたちのために戦われる。あなたたちは静かにしているがよい」(出—四14)。ここに至って「聖戦」は、もはや語の本来の意味での「戦争」ではなく、神の純粋な救済行為として理解されることになった。この傾向は、後に見るように預言者たちにおいて頂点に達し、事実上の軍勢力への信頼の積極的否定にまで進むことになる。

IV 王国と平和

パレスチナの土地をめぐるイスラエルと先住民、周辺民族の戦いが一応の決着を見るのは、イスラエルの第二代の王ダビデの時代であった。そもそもイスラエルが王制国家への道を歩んだのは、何よりもまず、戦いのためであったと言ってよい。すなわち、前述のようにイスラエルは、ヤハウエという神への共通の崇拜によって結び付けられた部族連合として誕生したが、諸部族が対等の立場で緩やかに結び合う部族連合では、先住民や周辺民族との戦いを有効に進めるうえで限界があった。なぜなら部族連合としてのイスラエルは、戦闘のための特別の訓練を受けた職業軍人階級も、機動力を持った常備軍も持たず、その戦いは、その都度自発的に馳せ参じる民兵によって担われていたからである。しかし、そのような兵力では、職業軍人の強力な戦車部隊を持つカナン人都市国家(士—19, 四3を参照)や、特にイスラエルの登場に若干遅れて海岸平野に上陸し、内陸部に進出を開始したペリシテ人の強大な組織的常備軍に対抗することは容易でなかった(サム上四章を参照)。このような強敵と互角の戦いを進めるためには、イスラエル自体もまた職業軍人による常備軍を持たねばならなかった。そしてそのためには、イスラエルが部族間の平等主義的な結合に基づく部族連合から、強力な政治的権

力者を頂点とする階級的な社会へと、すなわち封建的な王制国家へと変身しなければならなかったのである(サム上八10-17)。こうしてイスラエルの人々は、「他の(王制の)国民と同じようになり、王が統治し、王が陣頭に立って進み、われわれの戦いをたたかう」ことを要求する(サム上八19⁽²³⁾)。

このようにして選ばれた初代の王サウルは、わずかな治世の後にペリシテ人との戦いで戦死したが(サム上三一章参照)、その後王権を掌握したダビデは、その天才的な軍事的手腕と政治力によって、存亡の危機に立たされていたイスラエルを統合し、宿敵ペリシテ人を打ち破ってパレスチナに覇権を確立しただけでなく(サム下五17-25参照)、北のアラム人の一部、東のモアブ人、アンモン人、南のエドム人をも征服して(サム下八、一〇章参照)、イスラエルの王国(より適切には異民族をも支配する「帝国」)を確立した。こうしてイスラエルは、サウルからダビデに至るわずか数十年の間に、壊滅の危機に瀕した部族連合から民族の軍事的団結に基づく民族国家へ、さらにはカナン全土を支配する領土国家へ、そしてついには異民族を支配する「帝国」へと、著しい政治的、社会的変貌を体験したのである。

ダビデが政治的・軍事的問題のほとんどを解決してしまったので、ダビデを継いだソロモンの時代にイスラエルは、——不満分子の反乱や被支配民族の独立運動などによる若干の騒乱はなくもなかったが(王上一14-40)——外見上は一応の平和を享受することができた。「ソロモンはティフサからガザに至るユーフラテス西方の王侯をすべて支配下に置き、国境はどこを見回しても平和(シャーローム)であった」(王上五4)。しかしこのような「平和」が、実は強大な軍事力(王上五6を参照)と政治的権力を基盤とした内外の多くの人々への圧政の上に立つ「力の平和」、「強者の平和」であり、力と自由を奪われた人々の屈伏の上に築かれた表面上の平和であって、抑圧や恐怖と表裏一体をなすものであったことは言うまでもない。この点で「ソロモンの平和」は、規模こそ比較にならないとはいえ、後のローマ時代の「パックス・ロマーナ」——あるいはさらに今世紀の「大東亜共栄圏」や現代の「パックス・アメリカナ」(?)——と本質的に異なるものではなかった。

「平和」(シャーローム)の観念に関連してこの時代に注目に値するこ

とは、それがそれまでの民族中心のものを越えて、より包括的、世界的な広がりを見せるものとなったことである。しかしこれが、今述べたような意味での「力の平和」の意味であることは言うまでもない。ダビデ時代以降の異民族支配の体験を通じて、イスラエルは、初めて「世界」というものへの目を開かれたと言ってよい。もちろんそれは、世界地理的視点から見れば、パレスチナを中心としたオリエント世界の辺境に位置する「小世界」にすぎなかった。しかし、イスラエル人にとっては、それがまぎれもなく「世界」そのものだったのである。そのようなイスラエルによる「世界」支配の現実を基盤として、王国時代初期にヤハウェによる世界支配の思想が生まれたものと思われる。そしてそれは、逆にイスラエルによる「世界」支配を神学的に意味づけ、正当化する機能を持ったにちがいない。「諸国の民よ、こぞってヤハウェに帰せよ、栄光と力をヤハウェに帰せよ。……国々にふれて言え、ヤハウェこそ王と。世界は固く据えられ、決して揺らぐことがない。彼は諸国の民を公平に裁かれる」(詩九六7, 10)。「ヤハウェはいと高き神、畏るべき方、全地に君臨される偉大な王。諸国の民を従わせると宣言し、国々を我らの足もとに置かれた」(詩四七3-4)。「ヤハウェは裁きのために御座を固く据え、とこしえに御座に着いておられる。御自ら世界を正しく治め、国々の民を公平に裁かれる。……異邦の民は自ら掘った穴に落ち、隠して張った網に足をとられる。……神に逆らう者、神を忘れる者、異邦の民はことごとく、陰府に退く」(詩九8-9, 16, 18)。こうして、かつての「戦う神」ヤハウェは、「世界を支配する神」となった。これがダビデ時代以前と以後のイスラエルを取り巻く政治的状況の変化と、それに伴うイスラエル自身の立場の変化に対応するものであることは言うまでもない。

神の世界支配は、現実的なイスラエルの支配と対応して、当然ながら神の座としての神殿のあるエルサレム、すなわち「シオン」を中心としたものとみなされた(詩九8-13, 四六5-6, 四八3-4, 七六3-4, 八七1-6, 一一〇2などを参照)。オディール・ハンネス・シュテックは、初期王国時代に、エルサレムを中心とした神の世界支配の観念のもとに、さまざまな観念の組み合わせからなる表象複合体が成立したことを指摘し、その総体を「古代エルサレムの平和表象群(Friedenvorstel-

lungen)」と名付けている⁽⁹⁵⁾。王国時代に成立した数々の詩編の中にさまざまな形で現れているこの表象群によれば、世界を支配する神ヤハウエは、この世界秩序(すなわち「シャーローム」)を乱そうとする敵対的な諸力を打ち破る。そのような「敵」は、神話的・詩的には創造以前の混沌の力を体現する蛇や竜のような怪獣であるが(詩七四13—14, 八九10—11などを参照)、歴史的・現実的にはエルサレムを攻撃しようとする移民族である。いわゆる「シオンの詩篇」は、神がその超自然的な介入によってそのような敵を壊滅させ、シオン・エルサレムを守ることを繰り返し歌っている。「大河とその流れは、神の都に喜びを与える。いと高き神のいます聖所に。神はその中にいまし、都は揺らぐことがない。夜明けとともに、神は助けをお与えになる。すべての民(すなわち異民族)は騒ぎ、国々は揺らぐ。神が御声を出されると、地は溶ける。……ヤハウエのなしとげられることを仰ぎ見よう。彼はこの地を圧倒される。彼は地の果てまで戦いを断ち、弓を碎き槍を折り、盾を焼き払われる」(詩四六5—7, 9—10)。「神の幕屋はサレムにあり、神の宮はシオンにある。そこにおいて、神は弓と火の矢を碎き、盾と剣を、そして戦いを碎かれる。あなたが餌食の山々から、光りを放って力強く立たれるとき、(敵の)勇敢な者は狂気のうちに眠り、戦士は手の力を振るいえなくなる」(詩七六2—7)。

ここではこのようなエルサレムの「平和表象群」の政治神学的意味、ないしその機能について考えてみよう。直前に引用した二つの詩篇では、いずれも神の力による武器の破壊と戦争の停止が語られているが(下線部)、それがあくまで神の(したがってイスラエルの)敵の武器の破壊であり、エルサレムに向けられた戦いの抑止であることは注意を要する。それはまだ、あくまでイスラエルの「世界」支配という民族主義的な枠組みの中でのイメージであり、むしろそれをますます強めようとするものなのである。ここでは、皮肉なことに、戦争の欠如(すなわち狭い意味での「平和」)というイメージが、まさにイスラエルによる異民族支配の構造を正当化するために用いられているのである。

ヤハウエの世界支配を目に見える形で実現するのが、言うまでもなく、イスラエルの王(ダビデ王朝)の現実的支配である。エルサレムで発展

した王権神学によれば、ダビデ王朝の王は神の養子としての身分を認知され、その代理統治者として地上に神の支配を実現させる。したがって、イスラエルの王の敵は自動的にヤハウェの敵とみなされる。ここには、イスラエルの敵はヤハウェの敵という、聖戦理念における図式がそのまま保持されていることが示されている。ただ、聖戦における聖絶の観念が、服従と絶対的支配の観念に変わっているのである。「なにゆえ(異民族の) 国々は騒ぎ立ち、人々はむなしく声をあげるのか。なにゆえ地上の王たちは構え、支配者は結束してヤハウェにさからい、彼の油注がれた者(メシアーすなわちイスラエルの王)にさからうのか。(イスラエルの支配を拒否して)『我らは枷をはずし、繩を切って投げ捨てよう』、と。……ヤハウェの定められたところに従ってわたし(イスラエルの王)は述べよう。彼はわたしに告げられた。『お前はわたしの子、今日、わたしはお前を生んだ。求めよ。わたしは国々をお前の嗣業とし、地の果てまで、お前の領土とする。お前は鉄の杖で彼らを打ち、陶工が器を砕くように砕く』、と」(詩二1-3, 7-9)。「わたし(神)は一人の勇士に助けを約束する。わたしは彼を民の中から選んで高く上げた。わたしはわたしの僕ダビデを見出し、彼に聖なる油を注いだ。わたしの手は彼を固く支え、わたしの腕は彼に勇気を与えるであろう。敵は彼を欺きえず、不正な者が彼を低くすることはない。わたしは彼の前で彼を苦しめる者を滅ぼし、彼を憎む者を倒す。……彼はわたしに呼びかけるであろう、あなたはわたしの父、わたしの神、救いの岩、と。わたしは彼を長子とし、地の諸王の中でも最も高い位に就ける。とこしえの慈しみを彼に約束し、わたしの契約を彼に対して確かに守る。わたしは彼の子孫(ダビデ王朝)を永遠に支え、彼の王座を天の続く限り支える」(詩八九20-24, 27-30, なおサム下七13-15をも参照)。「ヤハウェはあなたの力ある杖をシオンから延ばされる。敵のただ中で支配せよ。……ヤハウェはあなたの右に立ち、怒りの日に(異民族の) 諸王を撃たれる。ヤハウェは諸国を裁き、頭となる者たちを撃ち、広大な地をしかばねで覆われる」(詩一一〇2, 5-6)。王のための神への祈りである詩編七二は、正しい王のもとで「山々が民に平和(シャーローム)をもたらす」こと、王が「生涯、神に従う者として栄え、月の失われるときまでも豊かな平和に恵まれる」ように願うが(3, 7節)、それに続く祈りは、そのような「平和」

がいかなる基盤の上に立つものであるかを疑問の余地なく明らかにする。「王が海から海まで、大河から地の果てまで、支配しますように。砂漠に住む者が彼の前に身を屈め、敵が塵をなめますように。タルシシュや島々の王が捧げ物を、シェバやセバの王が貢ぎ物を納めますように。すべての(異民族の)王が彼の前にひれ伏し、すべての国が彼に仕えますように」(8-11節)。

要するに、王国時代初期に確立したエルサレムの「平和表象群」(シュテック)は、部族連合時代の排他的・民族主義的平和理念の帝国主義的拡大であった。そこでは王権という世俗的政治権力の絶対化・正当化のために宗教が利用されたのである。ここには、政治と宗教の関係という、歴史を通じてどこでも常に存在した——近代の日本といえども決してその例外ではない——問題がきわめて示唆的な形で現れている。真の意味での普遍的な平和(シャーローム)の理念は、宗教がそのような政治のはしためであることから解放されたとき、初めて成立し得る。古代イスラエルにおいて、そのような道を切り拓いたのは、とりわけ預言者たちであった。(つづく)

旧約聖書における「平和(シャーローム)」の観念(下)

V 苦難の歴史と神の裁き

VI 終末論的救済としての恒久的・普遍的平和

VII エピローグ 「苦難の僕」とイエス・キリスト

[北星学園大学経済学部「北星論集」第30号(1993年)に掲載予定]

[注]

- (1) 本論文は、北星学園大学における1991年度の一般教育総合講義Ⅰ「国際協力と平和の学際的研究」の中で行った筆者の担当分「旧約聖書と平和」の講義原稿に大幅に手を加えたものである。今回、紙幅の関係で(上)(下)に分けて発表することになった。(下)は本紀要の次号(第30号、1993年)に掲載される予定である。なお、この研究の骨子は、1991年11月24日、早稲田大学における「日本宗教学会第50回学術大会」で発表された。

聖書書名略号及び文献略号は、『旧約・新約聖書大事典』(教文館)の方式に従う。聖書からの引用は日本聖書協会版『新共同訳聖書』を基盤とし、場合によってそれに筆者が手を加えたものである。なお、詩編と預言書の原文は韻文であるが、引用の際に紙幅の節約のため改行は省略した。

- (2) 平和学の成立と展開については、日本平和学会編集委員会編『平和学—理論と課題』(1983年, 早稲田大学出版部), 特に同書中の高柳先男「平和研究」(3-13ページ)と岡本三夫「平和研究の展開」(15-46ページ)等を参照。
- (3) ヨーロッパでは聖書学者も積極的に平和研究に参加している。例えば G. Picht/H. Tödt (Hrsg.), Studien zur Friedensforschung, Bd. 1, 1969. S. 144-177 における C. Westermann, Der Frieden (shalom) im Alten Testament ; 同様に Studien zur Friedensforschung Bd. 4, 1970, S. 21-69 における P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenz. 等を参照。なお、旧約聖書の平和思想を扱ったわが国の著作として、関根正雄「旧約聖書と平和の問題」(1951年, 『イスラエルの思想と言語』岩波書店, 1967年, 90-114ページ。現在では『関根正雄著作集 第5巻』新地書房, 97-128ページ), 宮田光雄『平和の思想史的研究』(1978年, 創文社) 12-18ページ, 深瀬忠一『戦争放棄と平和的生存権』(1987年, 岩波書店) 10-12ページ, 木田献一『平和の黙示—旧約聖書の平和思想』(1991年, 新地書房) 2-144ページを参照。
- (4) 歴史上, 旧約聖書がキリスト教徒やイスラム教徒により戦争の正当化に用いられてきたことについては, P・C・クレイギ『聖書と戦争—旧約聖書における戦争の問題』(村田充八訳, すく書房)25-46ページ参照。
- (5) 「シャーローム」の語義の諸相については, ThWNT 2. S. 400-405 (G. von Rad) ; THAT 2, S. 919-935 (G. Gerleman) ; TRE 11, 605-610 (H. H. Schmid)の他, 以下の諸書を参照。J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture 1-2, 1926, pp. 311-335 ; H. Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, 1965, 特に S. 60-111 ; C. Westermann, 前掲論文 (注 3) ; W. Eisenbeis, Die Wurzel šlm im Alten Testament, BZAW 113, 1969, 特に S. 80-222 ; H. H. Schmid, šalôm. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament, SBS 51, 特に S. 45-90。

- (6) 『旧約・新約聖書語句大辞典』(教文館) 索引の部55ページ。
- (7) Pedersen, 前掲書(注5), p.313.
- (8) G. フォン・ラート『旧約聖書神学 I』(荒井章三訳, 日本基督教団出版局) 181ページ。
- (9) Westermann, 前掲論文(注3), S.148.
- (10) TRE 11, S.605.
- (11) THAT 2, S.972.
- (12) ヴェスターマン(前掲論文(注3), S.152-162)は, 比較的小きな範囲の人々の間に成立している, 「シャーローム」による挨拶によって表現される親密な交わりこそ, 「シャーローム」という語の意味する最も根源的なものであるとし, そこに相互的な責任, 信頼, 安全さといった要素が含まれていること指摘する。他方で H. H. Schmid(前掲書(注5), S.47-53)は, 「シャーローム」の語を用いた挨拶の習慣の背後に, その言葉を発することによって実際にそれによって表される事態を招来させようとする呪術的思考が潜んでいることを指摘する。
- (13) ここでは「シャーローム」という言葉の意味内容のずれが逆説的で皮肉な役割を演じている。ヨラム王は「シャーローム」の語で極めて形式的にイエフに挨拶を送ったにすぎないが, イエフは, ヨラムの母(イゼベル)の異教振興や呪術がイスラエルにおけるあるべき健全な状態(すなわち「シャーローム」)を損なっていると主張したのである。
- (14) L・ケーラー『ヘブライの人間』(池田裕訳, 日本基督教団出版局) 173ページ。
- (15) Westermann. 前掲論文(注3), S.150, 174; H. H. Schmid, 前掲書(注5), S.87-88などを参照。
- (16) G. Mendenhall, The Hebrew Conquest of Palestine, BA 26, 1962, 66-87; N. K. Gottwald, The Tribes of Yahweh, 1979; N. P. Lemche, Early Israel, SVT 37, 1985; G. W. Ahlström, Who were the Israelites?, 1986; 木田猷一『旧約聖書の中心』(1989年, 新教出版社) 30-50などを参照。
- (17) 古代イスラエルにおける戦争と宗教の問題については以下の諸書を参照。G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, 1951; R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, 1963; F. Stolz, Jahwes und Israels Krieg, 1972; M. Weippert, Heiliger Krieg in Israel und Assyrien, ZAW 84, 1972, S. 460-493; Sa-Moon Kang, Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, BZAW 177, 1989;

- クレイギ, 前掲書(注4); W. H. シュミット『歴史における旧約聖書の信仰』(山我哲雄訳, 新地書房) 199-207ページ。W・ツインマリ『旧約聖書の世界観』(山我哲雄訳, 教文館) 106-133 ページ。
- (18) 旧約聖書にも, 先住民を単純にイスラエルの敵=ヤハウェの敵とみなす選民主義的立場でなく, 彼らが滅ぼされるのは彼ら自身の罪と悪の故であると説明する部分が少数ながら見られる(創一五16, レビ一八24-25, 申九4-5, 一八12)。そのような思想は, イスラエルによるカナン征服を倫理的に合理化しようとする反省の結果であるとみなし得よう。しかしこのような理解は, 旧約聖書全体を通して見れば周延的なものに止まっている。
- (19) 「聖絶」(ヘーレム)については, ThWAT III, S.192-213 (N. Lohfink)などを参照。
- (20) Lohfink, 前掲書(注19) S.202-3; ANET, p.320などを参照。
- (21) この現象については, von Rad, 前掲書(注17), S.43-50; ツインマリ, 前掲書(注16), 114-116ページ, および P. Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Ex 14, Jos 10, Ri 4 und 1 Sam 7, Bib 57, 1976, 38-73等を参照。
- (22) 出一四章の「海の奇跡」の物語が申命記主義的な編集者の手によって聖戦的な改訂を受けていることについては, 山我哲雄「海の奇跡—出エジプト記一四—一五章の伝承史的研究」(1988年, 『聖書学論集22』, 山本書店, 5-54ページ)を参照。
- (23) イスラエルにおける王政成立の諸事情については, 「イスラエル史」各書, 例えば M・ノート『イスラエル史』(樋口進訳, 日本基督教団出版局) 213-262ページ, M・メツガー『古代イスラエル史』(山我哲雄訳, 新地書房) 107-122ページ, 山我哲雄・佐藤研『旧約・新約聖書時代史』(1992年, 教文館)49-51ページを参照。
- (24) もちろん, 神による世界支配の表象は, イスラエルの独創ではなく, カナンの神話に見られるものと多くの共通性を持つ。おそらくイスラエルは, 先住民カナン人——特にエルサレムのエブス人——からそのような観念を受け継ぎ, それを自分たちの神ヤハウェに当てはめたのであろう。V. Maag, Malkut Jhwh, SVT 7, 1960, S. 129-153; W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80, 1961; F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118, 1970, および W. H. シュミット, 前掲書(注17), 294-310ページ等を参照。

旧約聖書における「平和(シャーローム)」の観念(上)

- (25) O. H. Steck, Friedensvorstellungen im alten Israel, ThSt 117, 1972.特に S. 25-31.なお Stolz, 前掲書(注24)および W. H. シュミット, 前掲書(注17) 419-444ページをも参照。