

預言者アモスの祭儀批判

— アモス 5 : 21 - 27 をめぐって —

古賀清敬

目次

- ・ はじめに
- ・ アモス 5 : 21 - 27 のテキスト
- ・ アモスの歴史的状況
- ・ アモス 5 : 21 - 27 の解釈
 - 1) 文脈と構成
 - 2) 5 : 21 - 23
 - 3) 5 : 24
 - 4) 5 : 25
 - 5) 5 : 26 - 27
- ・ アモス 2 : 6 - 8 の考察
- ・ 結論

I. はじめに

旧約聖書の預言者の多くが、祭儀に対して何らかの批判を行ったことは疑いようのない事実である。それだけに、彼らの批判の性格、祭儀や伝統との関係をめぐってさまざまな議論がなされてきた。それは今日でも宗教的儀式はもとより、教育や市民生活の場面でも人々を統合し、ある種の精神や価値観を醸成するために儀礼が用いられる現状にかんがみて、重要な課題であるといえるであろう。そのような問題関心を背景としながら、預言者の祭儀批判の特徴や、その理由をさぐっていきたい。

これまでの議論で典型的な主張をあげれば、預言者は「倫理的唯一神教」の立場から、祭儀には何らの積極的意義を認めず、祭儀それ自体をきびしく否定したという捉え方がある。(J.ヴェルハウゼン)⁽¹⁾。同じ全面的否定でも、預言者の宗教を言葉の宗教として祭儀に対立するものという理由(P.フォルツ)や、祭儀を人間の自己救済の道であり、神に命じられたものではないとの見解から否定する者もいる(L.ケーラー)⁽²⁾。他方、祭儀こそ古代イスラエルの宗教生活の中心部を構成していたのであって、預言者もまた祭儀に奉仕する祭儀預言者が基本的職務であった、との理解から、預言者の祭儀批判も捉えようとする主張がなされた(S.モーヴィンケル)。そこでは、祭儀それ自体を預言者は否定したのではなく、ただ、カナン的なバアル祭儀に由来する宗教混交や誤った祭儀の利用、またヤハウエの倫理的・社会的命令を無視した空疎な態度を批判したのである、という解釈がなされてきた⁽³⁾。これらの間にまた、おおくの捉え方が提起されてきたが、それらについては当該箇所の検討をおこなうなかで必要に応じて論じることとする。

ただ、はじめに考慮しておくべきことは、預言者の祭儀批判の多様性である。これからとりあげる箇所のように、祭儀それ自体を全面的に否定しきるような言葉もあれば、部分的・条件的な批判もある。それらを、表面的に受けとってよいかという問題もあり、文書

キーワード：預言者、祭儀、アモス

として編集された意図も問わなければならない。したがって、ある箇所の解釈がたとえ適切であるとしても、それをもって預言者の祭儀批判全体の特徴を把握したと考えるはならないのは当然のことである。

II. アモス 5 : 21-27のテキスト

- 21) 「わたしはあなたがたの祭りを憎み退ける。
わたしはあなたがたの[聖なる]集いの香りを喜ばない。
- 22) あなたがたが全焼の供犠をわたしに献げても、
あなたがたの[穀物]の供物をわたしは受け入れない。
あなたの肥えた家畜の和解の供犠にわたしは目を留めない。
- 23) あなた[がた]の騒がしい[歌の]騒ぎをわたしから遠ざけよ。
あなた[がた]の琴の歌などわたしは聞かない。
- 24) 公義を[ほとばしる]水のように、
正義をつきない川のように流れさせよ。
- 25) イスラエルの家よ、荒野での四十年の間、
あなたがたはわたしに生け贄と[穀物の]供物を供えただろうか。
- 26) あなたがたはシクトをあなたがたの王として、
キウンをあなたがたの偶像として、
自分たちのために造ったあなたがたの神々の星を担ぐことになる。
- 27) わたしはあなたがたをダマスコの彼方に捕らえ移す。
ヤハウエは[こう]言われた。
その名は万軍の神。
(鈴木佳秀訳)
- 以上であるが、この箇所は、26節のきわめ

て困難な部分を別にすれば、訳出上でおおきく意味が変わるわけではなく、かつテキストの異同を表示してくれている点で、本論では上記の鈴木訳を基本的に用いる。

III. アモスの歴史的状況

旧約聖書の預言者は、具体的な歴史状況のなかで神の召しを受け、語ったのであり、一般論として宗教的な教えを展開したのではないことはいうまでもない。それゆえ、アモスの活動した状況を概略ふりかえっておく必要がある。

アモス自身は南ユダ王国出身であるが、わざわざ北イスラエル王国まで出かけていき、ヤロブアム二世のもとで繁栄を享受している人々に、痛烈な批判と滅亡の言葉を語った。おおよそ紀元前765 - 755年くらいが、彼の活動期間と考えられている。

この時期は、周辺国家からの脅威もなく、北王国の方が広い土地を背景に経済的に発展し、その分貧富の差が拡大した。イスラエルは、ソロモン王以来進行していたカナン(5)的社会原理をますますとりいれ、都市経済・都市文化のなかで繁栄を謳歌する一方、社会の階層化が進み、債務奴隷に身を落とす人々が増大した。ベテルなどの国家聖所では、盛大で荘厳な祭儀がとりおこなわれ、富裕な都市貴族や事業主などは、神の祝福への感謝と賛美のために誇らしげに集っていた。その一方で、貧しく零落した人々は家財や妻子を抵当に入れてもお借金が返せないという状況であった。このような事態は、成員相互の独立・自由を前提として成り立つ共同体の崩壊であり、とりわけ、エジプトの奴隷から解放した神ヤハウエとの契約共同体であるイスラエルにとって、自己の存在基盤また存在理由にかかわる致命的な状況であった(6)。しかし、指導層をはじめ民もまた、そのような危機のなかにあることをまったく自覚しないばかりか、自己満

足にふけているのである。

以上のような歴史描写は、預言者自身の言葉からも援用してのものであるが、このような歴史的な文脈に照らして預言者の祭儀批判を検討していく必要がある。ただ、従来の王国時代における社会変化に関しては、独立自営「農民」などの表記にみられる「農業中心史観」や、分業と余剰生産物による商品経済の発達というマルクス主義的発達史観を無批判に援用した叙述が多いが、これらは抜本的に見直す必要があることは付記しておきたい。当然のことながら、商業・農業・狩猟・採集・鉱物資源採掘・加工業など、はじめから人間はさまざまな生業を同時進行的に営んできたのであり、はじめから商品として交易するために生産してきたのであって、余剰ができたからではない。自給自足経済などは虚構ではないのではないか。このような、これまでの固定観念を根本的に問い直す作業が歴史学の分野でなされているが、聖書の歴史再構成もその成果に学ぶべきであろう。⁽⁷⁾

IV. アモス 5：21-27の解釈

1) 文脈と構成

さて、当該のテキストの文脈と構成についていえば、イスラエルに対する神ヤハウエの審判の告知とそれを受けての呻いや嘆きの歌、その理由として祭儀における宗教的背反と社会倫理的正義の破壊ということが、入れ替わりたち代り、くりかえして語られている。それゆえ、ある部分だけをとればたしかにまとまった構成が見られ、たとえば5：18-27をひとつの統一体とすることもできよう。⁽⁸⁾しかし、事情は上記のとおりであり、折り重なったり入り組んだりして、全体が詩劇的に構成されていると考えられるので、あまりきょうくつに前後の文脈にとらわれず当該箇所集中してよいと考える。

2) アモス 5：21-23

アモスは、およそ祭儀にかかわるあらゆる事柄をとりあげて、ヤハウエはそれらを徹底的に忌避され否定される、と批判している。「祭り」「聖なる集い」「全焼の供儀」「穀物の供物」「和解の供儀」「歌」「琴の歌」と7つの項目を挙げ、逃げ場をいっさい残さない。また、「憎み」「喜ばない」「受け入れない」「目を留めない」「遠ざけよ」「聞かない」という感情的表現や「香り」「騒がしい」という感覚的表現が用いられている。⁽⁹⁾したがって、この言葉を礼拝者への祭司の祝福宣言形式を援用しているという指摘が多くなされるが、単にそれだけではなく、相当程度デフォルメされ、祭儀における祭司の宣言とはおよそ異質なものとなっている。

これらの描写から、イスラエルの民は祭儀を熱心にまた誠実に行い、けっして惜しむことなく捧げ、技巧を凝らした華やかな演奏と、厳粛さにも満ちていたことがうかがえる。それゆえこの批判を、心のこもっていない無内容な形式主義に対するものと解するのは間違いである。精神や態度、形式・内容も含めて、包括的・全体的に祭儀が批判されていると、まず確認することができる。さらに、ここに挙げられている祭儀はすべて、聖書の他の箇所が登場するイスラエル「正規の」祭儀であって、カナンの異教の祭儀ではないことも確認しておきたい。⁽¹⁰⁾

また、祭儀それ自体ではなく、「祭儀者」が否定されている、との見方もある。⁽¹¹⁾これは、「わたし」と「あなた(がた)」とが交互に強調されて出てくることから支持されるであろうが、祭儀制度と祭儀参加者とを区別しても実際の意味は変わらない。祭儀制度がそれほど絶対化され神聖視されたとすれば、祭儀の参加者への効力というまた別の問題が起こってくる。むしろ「あなたがた」と強めることで、その否定の直接性が示されていると解すべきであろう。

さて、このような感情的な表現をどう読み取るか。それはきわめてはげしい、徹底した全面的な否定であり、アモス4：4，5の「ベテルに行って背きの罪を犯し・・・」との批判が文字通りの趣旨であることの確認でもある。しかし別の観点から考えてみれば、このような容赦のないストレートな感情表現を、人はどのような場合に用いるだろうか。それは、ごく親しい間柄ではないだろうか。夫婦や家族、親友などであれば、他人が聞けばとても耐えられないような露骨な表現も受け止められるのである。つまり、ここには神ヤハウエのイスラエルの民に対する近さが表されている、と解することができる。ヤハウエは民の近くにおられ、民を近くに感じているという事態の発露が、このはげしい感情表現であるといえよう。イスラエルはそのことを感じ取るべきであった。

3) アモス5：24

なぜヤハウエは自分への祭儀をそこまで否定するのか、ここでその理由があきらかにされている。公義と正義が無視され、行われていない状況での祭儀は神の忌避するものではない。多くの研究者が、祭儀と社会的正義との不可分性をここに読み取っているが、それはそれでまったく正当と思われる。公義と正義とは、冬の雨期だけに生じる「ワディ(谷川)」のようにではなく、常に「渦を巻いて流れる」川のように行われなければならない、とイスラエルの風土からすぐに連想できる印象深い比喻によって、預言者は訴えている。また、ここと25節とに申命記的史家との関連を指摘している者も多いが、それも妥当であろう。

しかし問題は、旧約聖書でもっとも基本的に重要な用語である「公義(ミシュパート)」と「正義(ツェダーカー)」の意味するところをどう理解するか、である。

この点に関して、K. コッホは、この二つ

の用語は抽象的な法概念ではなく、「人間が行動する前にあらかじめ存在している力の領域として」「作用磁場」として働いている、という理解を提示しているのは興味深い。また、それらは同時に神の約束の土地授与と深く結びついている、という。「土地授与は生産過程のための単なる実り豊かな耕作地の授与以上のことを含んでいるのである。それは共同体内部での真に倫理的な行為を可能にする力の譲渡を意味する」。「ヘブル人にとって道徳的なものはけっして自明のことではない。ヘブル人は正しい“雰囲気”を必要とし、そこにおいてのみ正しい行動が生じ、成長するのである。⁽¹²⁾」それゆえ、イスラエルに求められるのは、その力を現実化することである。日常の社会的生活のあり方はもとより祭儀もまた密雲のように公義と正義に覆われていなければならず、そのような意味において社会批判と祭儀批判は一体である。コッホによれば、社会的正義の欠如は単に祭儀批判の理由だけではなく、社会的であれ祭儀的であれ正義と公義を実現しないならば、イスラエルの存在意味はなくなる問題として考えられている。このような見解をコッホは、他の預言者や土地取得にかかわる伝承から導き出している。それは、「つきない川のように」正義を流れさせよ、との表象にも合致するといえよう。

ところで、祭儀批判の理由として公義と正義の欠落が挙げられているが、それをそのまま社会倫理こそ祭儀より重要であると単純に主張して問題がなくなるわけではない。なぜなら、正しい祭儀によってもまた人は逆に神への敬虔な思いと隣人への態度の反省の機会が与えられるのではないかと、との反論が実際には行われているからである。また社会的正義のない祭儀は無意味かつ有害であるといっても、ではどの程度・様態の社会的不正であれば、ここまでの忌避にならないのか、という別の問題も生じてくる。そこでもう一步ふ

みこんで、なにゆえここで、公義と正義が語られているのか、その根拠をあきらかにする必要がある。コッホの上述の理解は、その問いへの答えのひとつとなろう。また、イスラエルは神と人・兄弟同士の契約共同体であり、その保持のためには成員相互の自由と独立が前提であるが、それを保障するのが公義と正義の実現である、という共同体理解もその問いに答えるひとつであろう。⁽¹³⁾ただ、もうすこしテキストに密着してこの問いへの答えを探ろうとするなら、多くの研究者が指摘しているように、公義と正義とがきわめて申命記的概念の用語であることと、荒野に言及している次の節との関連とをあわせて考えることがてがかりとなる。

4) アモス 5 : 25

伝承によれば、エジプトの奴隷から解放されたイスラエルは40年間荒野を旅したのであるが、アモスは、その歴史的回顧に訴えてこれまでの宣告の正しさを裏付けようとしている。荒野では犠牲の祭儀はなかったと主張する言葉は、この箇所とエレミヤ7 : 21 - 22のみであり、シナイでの契約を伝える「シナイ伝承」と区別して、「荒野伝承」とも呼ばれている。

荒野でイスラエルが実際に祭儀を行わなかったかどうかは、それだけで大きな課題である。すくなくとも、モーセ五書の祭儀にかかわる規定は王国時代からバビロン捕囚以後にかけての伝承であり、それ以前の実態がまったく反映されていないとはいえないとしても、それがどこまでさかのぼって実際に行われていたかは確定困難である。

ただ、出エジプト記全体の構成を例にとれば、エジプトの奴隷からの解放という神の恵みによる救済行為がまずあり、それを前提として契約と律法が授与され、その後で祭儀のための施設や用具の製作が命じられて、イスラエルはいわれたとおりに作った。われわれ

はここで、救済・律法・祭儀という、その順序に注目すべきであろう。また、祭儀の用意を整えることは細部にわたって記されているが、その実施は一言ですまされている(出エジプト記35 - 40章)。たとえ実施したとしても、荒野の彷徨の中では、十分なことはできず質素な祭儀でしかなかったことと現下の豪華な祭儀とが批判的に対比されている、と解する者もいる。⁽¹⁴⁾

いずれにしても、アモスは、荒野での祭儀の不在を聴衆もまた前提としていることとして語っているのはたしかであり、そうでなければなら説得性はもちえない。さらに重要なのは、アモス書自体での荒野への言及の脈絡から検討することである。そうすると2 : 10では「わたしなのだ、わたしがあなたがたを、エジプトの地から導き上ったのだ。わたしがあなたがたを、40年荒野を進ませ、アモリ人の地を継がせたのだ。」と、ヤハウエこそ救済と保護と土地授与の主(行為主体)であることが、強調されている。ここでは、祭儀批判(アモス2 : 8)の脈絡で、誰が救済と祝福をもたらすのか、という問題として引用されている。この問いは、豊かな実りをもたらすのは誰かとの観点からの、アモスの他の祭儀批判の箇所にも登場している(アモス4 : 4以下、5 : 4以下、8 : 11 - 14)。

以上のようなことを勘案して25節を考えると、荒野ですでに求められていた公義と正義とは、奴隷からの解放という出エジプト事件の本質にかかわる問題であり、その無視は出エジプト自体の否定であり、神の救済行為そのものの否定にほかならない、という趣旨を読み取れるのである。すなわち、公義と正義がなぜ祭儀批判の理由として出されているのか、という問いへの答えは、それがヤハウエの救済行為自体への否定を意味するからであるといえよう。

5) アモス 5 : 26-27

26節はテキストの破損の可能性をふくめ、アモス書の中でもっとも解釈困難な箇所である。ここではその詳細に立ち入ることはひかえ、おおよその合意点にしたがって、論を進めていくことにする。ここに挙げられている神の名とおぼしき言葉(シクト、キウン)は、いずれにせよ異教の神名である。時制に関しても、過去・現在・未来とどれも訳出可能であるが、どれを選択してもそう大きな違いはない。預言者にしてみれば、そのどれもが批判の対象だからである。ただ、構文上と前後の文脈から、上記の鈴木訳とは異なり、26節を現在に、27節を未来にとるのが適当と思われる。

問題はこれを、イスラエルの民が実際に行っていたのか、それとも表面的にはヤハウエ祭儀の名のもとに、実態は異教の神々が崇拜されていたのか、ということであるが、おそらく両者であろう。すでにソロモン王時代にはあきらかに異教の神々が外国からの妃によって導入されていたし、イスラエルは決してヤハウエ礼拝以外を排除していたのではなく、実際には多様な神々の宗教が混在していた。とくにアモスの時代、ヤロブアム二世のもとイスラエルは勝利を収め、ダマスコ、アラムなどシリア北部までを領土とし、メソポタミアに直接することになった(列王記下14:28)。それだけまた、メソポタミアの文化や宗教の影響も受けやすかったことは当然である。言及されている神の名は、星・土星など種々解釈されているが、特定の時代というより、長い宗教の背景で考えた方がよく、異教の神々として把握すれば十分である⁽¹⁵⁾。これらのことを前提とした上で、多様な神々を、国家聖所での国家祭儀が国家主義的に統合していた、との推測もなされている⁽¹⁶⁾。

このような関連で27節を読むと、ダマスコの彼方への捕囚の預言は、勝利に酔いしれて誇らしげにメソポタミアの神々を担ぎまわっ

ている行進は、そのダマスコの向こうへの捕囚の行進となる、という痛烈な批判である。そしてこの捕囚から救い出すものは、華麗な祭儀によっても(アモス5:21ff)、豊かな富によっても(アモス6:1-6)、軍事力によっても(アモス6:13)何もない、と徹底して捕囚の告知がたたみかけられている⁽¹⁷⁾。

さらに興味深いのは、奴隷を解放しようとしないエジプトにかつて下された災いが、こんどはイスラエルに及ぼされる、という言葉が多く見られることである。(アモス4:9, 10, 8:8, 9:5他)。しかも、そのどれもが祭儀や神殿との関連で述べられている(アモス4:4, 8:5, 9:1)ことも注目してよい。すなわち、正義と公義を欠落させた祭儀への批判は、エジプトになされた災いの警告をともしない、それをも無視するならば捕囚となるという最終通告にいたっている。ここでもやはり、出エジプトへの逆行というイスラエルの姿へのアモスの明確な批判を確認することができる。

V. アモス 2 : 6-8の考察

これまでの検討に加えて、祭儀と正義・公義の結びつきがなぜ問われているのかをめぐって、アモス書の他の関連箇所も概略検討した上で結論にいたりたい。その際、もっとも密接な関連があり、おおいに参考になるのが、アモス2:6-8である。

とくに、「子とその父と一緒に一人の女の元に行き、わが聖なる名を汚した」(7b, 鈴木訳)をどう解釈するか、が大きな問題である。多くの研究者が、「女」を「神殿聖娼」と解している。あるいは、前後の文脈から、性的奴隷とされた貧しい女と解する研究者もいる。

神殿聖娼ととる場合は、ヤハウエ宗教のカーナン化であり、性的に乱れてしまった状態が批判されている、という解釈である。しかし、

貧しい者からの搾取・圧迫という前後の脈絡からはいささか唐突の感はさげられない。他方、貧しい女性が父子から同時に性的奴隷とされているという状況は、たしかに今日もとりわけ貧富の差がはげしい地域でおこっている罪深い現実であり、当時もそのような強者の横暴があったことは十分考えられる。しかし、そのことがここで告発されているのかといえ、祭壇という脈絡からやはり違和感が残る。どちらも性的な関係の乱れとして解釈している点が共通であるが、はたしてそうだろうか、と根底から問い直す必要があるのではないか。

この点で、H.M. パースタッドが興味深い研究を行っている。彼は、「神殿聖娼」がイスラエルでは制度としては存在していないことを論じたうえで、預言者の祭儀批判がカナン⁽¹⁸⁾の豊穡・生産力崇拜と結び付けられる従来の定説を批判し、繁栄と安全を求めること自体が預言者の告発の理由ではなく、その豊かな繁栄と安全をもたらしすが、ほかならないヤハウェであることを認めずに、ヤハウェ以外の神々に求めることを糾弾したのだという。つまり敷衍すれば、商売繁盛・家内安全・豊饒・大漁・無病息災・子孫繁栄祈願おおいに結構であり、けっしてご利益宗教と軽蔑してはならない。それらはだれにとっても必要で大事なことである。問題はそれらを、ヤハウェに求めないで、他の神々に求めることである。出エジプトの神、解放者ヤハウェこそまた豊かに実りを与え、生命を支える神であって、他の神々ではない。その意味でカナン祭儀が徹底して退けられているのである。また単に道徳的退廃とか性的乱れだけの理由でもない。他の異教のオリエント諸民族でも、それなりに倫理・道徳や正義への要求はあるのであり、ひとりイスラエルの専売特許ではないという事実を広く冷静に考慮するなら、カナン⁽¹⁹⁾の祭儀の何が問題なのか、単なる倫理的・性的乱れとしてひとからげに処理するのは説

得性をもたない、という趣旨の議論を展開している。こうしてアモスが宣教したのは、ヤハウェこそ唯一の豊饒神であって、他のカナン祭儀を豊饒祭儀と呼ぶことすら間違いである、ということであった、とパースタッドは主張する。

彼は、メソポタミア、シリア、フェニキア、など広く古代中近東の宗教や考古学とも比較参照しながら論じているが、とくに"mrzh" (ミルザハ)という言葉 (アモス6:7、酒宴と訳されている) に注目し、そのような関連からアモス2:7bについて、これを「聖なる食事 (sacred meal)」というカナンの儀式への参加であるという結論を出している。そして、そのようなカナンの祭儀の制度 (ないし組合的組織) がイスラエルの祭儀に導入されていたと推定し、アモス6:4-6「あなたがたは象牙の寝台に寝そべり・・・」も同じ状況を示していると解釈している。これらの描写から、彼は「MRZH 制度」というべきカナンの祭儀制度ないし慣例を想定し、アモスはそれを非ヤハウェ主義的祭儀として批判したとする⁽²⁰⁾。

このような従来の枠を破った提示はたいへん刺激的で触発されるところが多い。祭壇における「聖なる食事」という想定は、たしかにアモス2:8での「さらに彼らは質に取った衣を、すべての祭壇の傍らに敷いて、彼らの神の家で、科料の葡萄酒を飲む」という光景とも合致する。

この説にはしかし、ひとつの難点がある。それは、なぜカナンの祭儀の「聖なる制度」がそれほど人々を誘引するのか、あきらかではないということである。たんにぜいたくで楽しい宴会なら、なにも祭壇で行う必然性はない。ヤハウェ祭儀は倫理的にも厳しくて質素だから敬遠するが、カナン祭儀は人間の欲望をそのまま発散させてくれるから魅かれるという問題でもないと思われる。まして、父子ともに通うほどに誘引力があるのはなぜか。

「聖なる食事」の接待役とおぼしき女性の個人的魅力の問題ではあるまい。

この疑問を考えるにあたって、いささか飛躍するが、古代日本以来、神社・仏寺が金融業の発端であり、その資本によって広く交易や産業を推進し、港や河川の使用許認可権を持つ「行政官庁・総合商社・総合建設業」であり、倉庫管理や徴税請負も行うなど、単なる宗教施設ではなかったことを参照したい。すなわち神仏・天皇に捧げられた「上分米」「上分銭」を「出挙(すいこ=貸付)」することが金融業の始まりで、「神人(じにん)、供御人(くごにん)」と呼ばれる神社・仏寺・天皇直属の人々がこれに従事していた。というより、そのような聖視された特別な人々(「賤民」)だけが従事できた。12, 13世紀ころまでは商業・交易は神仏との関わりにおいてはじめて行いうる聖なる性格を有していたのである。神仏に捧げられたものは「聖なる物」「無縁の物」であるがゆえに、貸付が可能であった。それが、次第に世俗化し、ただ利息を取るために、しかも私的な利銭の貸し出しに変化していった⁽²¹⁾。これに類する事情は日本の歴史にかぎらず、初代教会の財産共有からローマ帝国公認後のキリスト教とくに修道院などにも見られる変遷であり、広く宗教と政治経済の密接な関係として妥当するのではないだろうか。旧約聖書の律法で利息が禁じられている規定も、このような関連で読まれるべきであろう(出エ22:24他)。

この歴史的事象からの類推であるが、アモス2:6-8で批判されているのは、聖所・祭壇と結びついた金融行為であり、それを資本家として運営・管理しているのが「父子ともにおもむく一人の女性」であり、彼女らがまた「聖なる食事」の主催者・接待役でもあったと考えられる。そのように想定すると、アモス2:6-8での貧しい者からの搾取と祭壇との結びつきは当然のこととなる。また、アモス4:1-2での、サマリヤの女への言

及も単に富裕な貴婦人のわがままなぜいたく三昧への批判ではなく、「神殿金融」業者としての女性の横暴が告発されているのである。このような女性たちが、自分の夫からも自由に独立し、むしろ夫に命令できるほどの立場を得ていたことは、上述のような日本の女性史でも同じである。さらに、アモス8:13での「サマリヤの罪過をかけて誓う者たち・・・」と誓いも、資本金の貸し借りにともなう誓約と解することができよう。

VI. 結 論

以上の考察から、アモスは祭儀を全面的に否定している、というより祭儀への参加自体がヤハウエへの罪であるとさえいう。これはたんなる強調のためのレトリックではない。そのことを、当該箇所⁽²²⁾のヤハウエの露骨なまでの感情表現は念押ししている。その全面否定の理由は公義と正義の欠落であるが、祭儀と社会正義とを不可分のものとするのはたしかに旧約の預言者にきわだった特徴である。そしてその公義と正義とは、一般論としての社会正義というより、エジプトの奴隷からの解放という歴史的体験に根ざしており、それを無視するのは、出エジプトの否定、ヤハウエの救済の否定すなわちイスラエルの存在意義の空無化であるとして告発されている。それが、あのエジプトにもたらされた災いをイスラエルに起こすとの警告、そして出エジプトの逆行としての捕囚という奴隷化がヤハウエの審判として宣告されているゆえんである。

このイスラエルにとっての生命線ともいべきこの公義と正義とが、どういう事情で欠落するにいたったのか。ひとつには、出エジプトの神ヤハウエがまた豊饒の神でもあるという信仰が求められていたのに、カナン⁽²³⁾の神々が豊饒を与えるかのように逸脱したからである。そして、それにともない、聖所・祭壇を

中心にそこへの捧げものを資金として、相互扶助から本格的な金融業が展開され、それが貧しい者をますます窮地に追いやる不公平の温床となったと考えられる。すなわち、たんに社会的正義の欠落が祭儀を無意味にするという批判なのではなく、また祭儀がふだんの日常生活のあり方と矛盾しているという批判でもない。まさに祭儀そのものが社会的不正を生み出し、増幅させているという事態なのである。もとより、金融業自体が罪悪視されているのではない。そうではなく、高利や容赦のない取立てにより、民衆が圧迫され、生活が破壊されていてもなんら省みることなく、ヤハウエの祭儀の名において富をわがものとしているあり方が、それゆえ祭儀そのものが全面的に腐ったものとして、ヤハウエの名を汚す行為であるとして、徹底的に退けられているのである。

[注]

- (1) Barstad, Hans M. "The religious polemics of Amos" (1984) p.111.
- (2) 関根正雄；「預言者における否定の特質」(1966) p.269.
- (3) Barstad, 同上。 p.112.
- (4) 鈴木佳秀訳；旧約聖書 「十二小預言書」(1999) p.106-107
- (5) W.ディートリヒ；「イスラエルとカナン」(山我哲雄訳) 1991.新地書房。
- (6) 並木浩一；「ヘブライズムの人間感覚」(1997) p.45-57.
- (7) 網野善彦；「「日本」とは何か」(2000)
- (8) Mark Daniel Carroll R.；"Contexts for Amos" (1992) p.241.
- (9) 同上。 p.246.
- (10) Shalom M. Paul；"Amos" (1991) p.189-192. 他の注解者もこれには異論はない。
- (11) Gowan, Donald, E.；"The Book of Amos" (1996) p.394.

- (12) K.コッホ；「預言者」(荒井章三・木幡藤子訳, 1990) p.117-124.
- (13) 並木浩一；同上。
- (14) Carroll R.,；同上。 p.249. Shalom, 同上。 p.194.
- (15) Shalom,；同上。 p.195.
- (16) Carroll.R.,；同上。 p.253.
- (17) Shalom,；同上。 p.198.
- (18) Barstad,；同上。 p.37-75. とくに p.68.
- (19) 同上。 p.69.
- (20) 同上。 p.127-142.
- (21) 網野善彦；「日本の歴史をよみなおす」(2001) p.55-71.

[参考文献]

- 1) 鈴木佳秀訳「アモス書」(旧約聖書 十二小預言書) 1999.岩波書店。
- 2) 網野善彦「「日本」とは何か」2000.講談社。
- 3) 同「日本の歴史をよみなおす」2001.筑摩書房。
- 4) K.コッホ「預言者」(荒井章三・木幡藤子訳) 1990.教文館。
- 5) 関根正雄「預言者における否定の特質」(関根正雄著作集第5巻所収) 1983.新地書房。
- 6) 並木浩一「ヘブライズムの人間感覚」1997.新教出版社。
- 7) W.ディートリヒ「イスラエルとカナン」(山我哲雄訳) 1991.新地書房。
- 8) Barstad Hans M.；"The religious polemics of Amos" (Supplements to Vetus Testamentum vol. 34) 1984. Leiden E. J. BILL.
- 9) Gowan Donald E.；"The book of Amos" (New Interpreter's Bible vol.7) 1996. ABINGDON PRESS.
- 10) Mark Daniel Carroll R.；"Contexts for Amos" 1992. Sheffield Academic Press.
- 11) Shalom M. Paul；"Amos" 1991. Fortress Press.

[Abstract]

The Criticism of the Cult in Amos: A Consideration of Amos 5 : 21-27

Kiyotaka KOGA

The prophet Amos criticizes the cult in Israel severely. Why does he do so? What is the reason for it? We investigate this problem because the relations between cults and social justice is also our contemporary concern. Amos rejects the cult utterly. His criticism is not on any formalism or misuse of the cult, but to draw a conclusion based on the inconsistency between their daily life and the cult itself. It's reason is the social and ethical attitude, especially toward the poor people. We should carefully examine his message because he does not speak to why the lack of social justice should lead to criticism of the cult. So our problem is how this relationship is to be understood. A consideration of Amos 5:21-27 and 2:6-7, together with their historical and religious contexts, suggests that the criticism is neither because of the fertility cult nor "sacred prostitution." An examination of the important concepts of "justice" and "righteousness" in Israel shows that they are strictly connected with the Exodus. In this meaning, social justice is a crucial matter in Israel which was liberated from slave conditions. Furthermore, we find the cult itself bears the crucial social injustice by the "MRZH" system, which may be the sacred market system with luxury entertainment. That is why Amos rejects the cult entirely.

Key words : prophet, cult, Amos